Bulletin d'analyse phénoménologique

Revue électronique de phénoménologie publiée par l'unité de recherche « Phénoménologies » de l'Université de Liège

Volume I, numéro 1
Septembre 2005

http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm
ISSN : 1782-2041

Sommaire

Présentation 3-5

Arnaud DEWALQUE, Denis SERON
Quelques réflexions introductives 6-15

Daniel GIOVANNANGELI
L'homme en question 16-29

Présentation

L'objectif du *Bulletin d'analyse phénoménologique* est de rendre à la phénoménologie sa vocation première, qui est d'être une méthode critique rigoureuse au service de la philosophie. Dans cette perspective, le *Bulletin* rassemblera des contributions qui, directement ou indirectement, mobilisent les ressources de la méthode phénoménologique en vue d'étudier les problèmes classiques et contemporains de la philosophie. Il s'agit donc moins d'analyser la phénoménologie elle-même que de procéder à une analyse phénoménologique de problèmes philosophiques (et, aussi bien, de problèmes non phénoménologiques).

La création du *Bulletin d'analyse phénoménologique* répond aux préoccupations d'un petit nombre de chercheurs devant l'état actuel de la phénoménologie sur le continent européen. Un simple regard sur la littérature suffit pour apercevoir à quels dangers la phénoménologie est confrontée à l'heure actuelle. Ce qui était originellement une orientation de recherche est devenu une « école » constamment exposée au risque de sclérose sectaire, d'isolement ou de vide érudition historienne. À l'origine de la présente revue, on trouve au contraire la ferme conviction que le travail philosophique n'est pas l'affaire d'une méthode unique, mais qu'il réclame des moyens méthodiques et conceptuels diversifiés. L'idée était de créer une revue phénoménologique qui soit ouverte à des courants multiples, non seulement pour favoriser le dialogue, mais aussi pour exploiter en phénoménologie les progrès d'autres disciplines ou d'autres mouvances philosophiques. Les sciences empiriques peuvent contribuer efficacement à la recherche en philosophie, si on veille par ailleurs à définir clairement la nature et les limites d'une telle contribution.

« Présentation », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, I/1, septembre 2005, p. 3-5

L'extraordinaire diversité de la philosophie actuelle est aussi, à cet égard, un encouragement.

Le choix de la diffusion Internet appelle également un mot d'explication. La littérature scientifique francophone se trouve dans une situation particulière, assez différente de celle des publications de langue anglaise. Cette situation est critique pour de nombreuses raisons. On peut mentionner notamment les difficultés de l'édition spécialisée et sa dépendance à l'égard de subventions publiques aléatoires, le désengagement des grandes maisons d'édition envers la recherche de pointe, l'augmentation vertigineuse du prix des revues scientifiques et le fait qu'un nombre croissant de bibliothèques universitaires, en particulier dans les pays du sud, se révèlent pour cette raison incapables d'assurer un accès minimal à l'information scientifique. Tous ces facteurs ont fini par convaincre les scientifiques que la diffusion des résultats de la recherche nécessitait désormais d'autres canaux. Le réseau Internet en plein essor leur a semblé un moyen commode, efficace et peu coûteux de communiquer en-dehors des circuits commerciaux habituels. On a vu ainsi se multiplier, durant les cinq dernières années, toutes sortes d'initiatives visant à exploiter à cette fin le réseau Internet. Le développement spectaculaire des revues scientifiques électroniques en ligne participe du même mouvement. En dépit d'évidents inconvénients, cette solution est apparue à de nombreux scientifiques comme un expédient pour maintenir une recherche innovante, dynamique et largement accessible.

Couvrant tous les champs de recherche dans le domaine de la phénoménologie, la présente revue est ouverte à toute contribution originale, significative, actuelle et conforme aux grandes orientations de recherche décrites plus haut. Elle se présentera sous la forme de cahiers sur le principe : un article = un cahier, qui seront rassemblés annuellement en volumes séparés. Tous les numéros seront disponibles gratuitement et dans leur intégralité sur le site de la revue. Celle-ci s'engage à assurer la pérennité des articles par un tirage papier limité et une diffusion Internet durable.

Ce numéro s'ouvre sur un bref texte contenant quelques idées directrices sur la place de la phénoménologie parmi les sciences et sur l'utilité d'une revue phénoménologique aujourd'hui. L'article qui suit,

et qui initie la série proprement dite, est une réflexion sur le thème de l'homme essentiellement à la lumière des philosophies de Heidegger, de Foucault et de Sartre.

Nous tenons enfin à remercier chaleureusement les nombreuses personnes qui ont contribué à la mise sur pied du *Bulletin*. Merci tout spécialement à la Cellule Internet de l'Université de Liège et aux membres du groupe « Phénoménologies ».

La Rédaction

Quelques réflexions introductives

La fin du vingtième siècle a été, pour la philosophie, une période de prospérité et d'effervescence. La plupart des grands problèmes de la philosophie ont fait l'objet d'approches innovantes et fructueuses, ainsi que d'innombrables controverses entre des positions philosophiques extrêmement diversifiées. Cet épanouissement tous azimuts s'explique en partie par les échecs des paradigmes antérieurs. En révélant leurs faiblesses, voire leurs contradictions, les extrémismes des décennies précédentes – la psychologie comportementaliste, la philosophie herméneutique, l'extensionalisme et l'analyse conceptuelle de style wittgensteinien ou carnapien – ont cédé la place à une grande variété de méthodes et de doctrines originales. Affranchie de toutes sortes de dogmes qui en entravaient le développement, la philosophie est certainement aussi moins solide que dans le passé. Les méthodes restent souvent à élaborer et le consensus est plus difficile. Mais la philosophie a perdu en confiance ce qu'elle a gagné en probité et en sincérité descriptive. Le retour en masse du réalisme depuis quelques décennies (Armstrong, Putnam, Lewis, etc.) est solidaire d'une sorte de « retour aux choses mêmes » confiant et optimiste, que l'idéalisme linguistique de Quine et de Davidson avait semblé rendre définitivement impossible.

Ce mouvement a eu des effets bénéfiques. L'analyse du langage s'étant révélée incapable d'assumer à elle seule le rôle de référence pour l'ontologie, les philosophes ont été rappelés à la fonction originelle de la philosophie, qui est de regarder et de décrire le monde. La situation est d'ailleurs comparable dans la philosophie européenne

continentale, si tant est qu'on puisse comparer la domination actuelle du commentarisme herméneutique sur le continent européen à celle de la philosophie du langage dans la philosophie anglo-saxonne des années 1960-1980.

Le dernier tiers du vingtième siècle a vu se développer une discipline philosophique nouvelle, la « philosophie de l'esprit ». Ce courant aux contours imprécis est le lieu de croisement d'influences multiples, où on retrouve aussi bien l'héritage de la philosophie analytique que celui des psychologues allemands du dix-neuvième siècle. Il se distingue tant par sa variété et son ouverture que par son exceptionnelle fécondité dans de nombreux domaines de la philosophie. Ses représentants ont d'abord eu le mérite de remettre sur le tapis un grand nombre de questions philosophiques fondamentales, qui avaient été négligées au cours des décennies précédentes. En remettant en question les robustes paradigmes réductionniste et comportementaliste, mais aussi en mettant en place une conceptualité plus fine, les philosophes de l'esprit ont ouvert la voie à un renouvellement profond de la psychologie et de la théorie de la connaissance. Ils ont aussi contribué à reformuler plus précisément et plus rigoureusement plusieurs problèmes classiques de la philosophie, en particulier le problème du rapport esprit-corps. Les vigoureux débats entre internalistes et externalistes, entre fonctionnalistes et intentionalistes, etc., sont des effets de telles tentatives de reformulation.

C'est peut-être en métaphysique que les succès remportés ont été les plus spectaculaires. Longtemps assujettie à la sémantique ou frappée d'interdit par les philosophes herméneutiques et analytiques, la métaphysique a aujourd'hui retrouvé une place centrale en philosophie. Ce regain d'intérêt est dû principalement aux efforts de quelques pionniers comme Lewis, Armstrong ou Simons (on pourrait facilement en citer une douzaine d'autres). Ces auteurs n'ont pas seulement renouvelé en profondeur la philosophie en introduisant en ontologie des questions et des méthodes nouvelles. Ils ont aussi pourvu la métaphysique d'un cadre conceptuel et thématique de base. Ce cadre, dans lequel s'inscrivent la plupart des travaux actuels en métaphysique, est suffisamment riche et profond pour alimenter la recherche durant de nombreuses années encore. Il a suscité de fécondes contro-

verses dans des domaines aussi divers que la théorie des vérifacteurs, la théorie des propriétés, l'ontologie formelle, la méréologie. En particulier la querelle classique des réalistes et des nominalistes a pris une tournure nouvelle, donnant libre cours à des positions philosophiques jusque-là inédites ou peu explorées (théories des faisceaux, etc.).

La phénoménologie a aussi progressé notablement. C'est tout spécialement le cas dans le domaine de l'histoire de la phénoménologie, qui a vu se multiplier les contributions de grande valeur. Ces progrès participent d'ailleurs d'un mouvement plus général, qui est assez caractéristique de la philosophie sur le continent européen et qui ne concerne pas seulement l'histoire de la philosophie, mais l'histoire des idées dans son ensemble. Les résultats obtenus en histoire des idées ont enrichi la philosophie elle-même de manière significative. En favorisant une compréhension plus complète et plus exacte de l'histoire de la philosophie, la volonté de retourner systématiquement aux textes mêmes a permis une meilleure prise en compte de contributions anciennes à des problèmes philosophiques contemporains.

L'essor des études husserliennes depuis plusieurs décennies s'inscrit dans ce contexte. L'interprétation de Husserl par Føllesdal et les controverses qu'elle a suscitées sont exemplaires à cet égard. Elles montrent que l'approfondissement d'une question purement historique – le sens noématique de Husserl est-il assimilable au sens de Frege ? – peut contribuer de façon décisive à des débats philosophiques contemporains, par exemple au débat internalisme-externalisme et au débat nominalisme-réalisme. Ces controverses historiques ont ainsi causé une scission profonde de la phénoménologie en deux camps, la *West Coast Interpretation* et l'*East Coast Interpretation*, qui a tout aussi bien une signification philosophique.

Parmi les développements récents de la phénoménologie, on peut aussi citer un certain nombre d'auteurs qui, sans s'en réclamer explicitement, ont rencontré plusieurs intuitions décisives de la phénoménologie husserlienne – par exemple John Searle, Jacques Derrida ou Daniel Dennett. Enfin, il faut encore mentionner une phénoménologie de style moins scientifique, qui a eu le mérite de faire communiquer la philosophie avec d'autres formes de vie culturelle comme l'art, la littérature, la religion, la politique.

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

La tâche actuelle de la philosophie est bien entendu étroitement liée à cette situation historique. Les importantes avancées accomplies en philosophie de l'esprit, en métaphysique et en phénoménologie ne se distinguent pas tant par la position de problèmes nouveaux que par la reformulation des questions fondamentales qui ont alimenté toute la tradition occidentale. Ce qu'on attend aujourd'hui de la philosophie, c'est qu'elle pose ces questions d'une certaine manière : certainement, de manière à « rendre compte du concret », mais aussi de manière « critique ».

Compte tenu du développement croissant des sciences, la nécessité d'une approche critique au sens de Kant est encore plus sensible aujourd'hui que dans le passé. La multiplication des méthodes et des approches pluridisciplinaires semble parfois brouiller les frontières qui séparent la philosophie des disciplines non philosophiques, comme l'anthropologie culturelle ou les sciences cognitives. Quels que soient ses mérites, un tel dialogue avec les autres sciences ne doit pas faire perdre de vue que la philosophie possède des méthodes propres qui peuvent et doivent être déterminées de façon rigoureuse.

C'est là sans doute un acquis durable du programme critique kantien : avoir assigné à la philosophie une place délimitée dans l'édifice des sciences. Et cela vaut tout autant, sinon davantage, du néokantisme, qui s'est développé à une époque où l'essor de ce que Dilthey a nommé les « sciences de l'esprit » paraissait restreindre considérablement le champ d'investigation de la philosophie. Poussée dans ses derniers retranchements, celle-ci semblait ne devoir conserver comme objets d'étude que les sciences elles-mêmes, se réduisant à une méthodologie de la connaissance scientifique. Or, la position critique permet de rendre à la philosophie une tâche incomparablement plus vaste, tout en garantissant son autonomie face aux sciences positives et en maintenant sa prétention légitime à constituer une « doctrine de la science ».

Une fois débarrassé des accents extrémistes qu'on lui a souvent prêtés, le criticisme conserve un sens positif qui est, aujourd'hui encore, absolument déterminant pour l'avancement de la recherche. De façon générale, l'adhésion au programme critique signifie d'abord la reconnaissance d'une série d'*exigences* qui portent sur la méthode de

la philosophie. Le formidable impact que le kantisme a exercé et continue d'exercer, sous des formes parfois détournées, tient précisément au fait que Kant a expressément reconnu la nécessité de garantir la possibilité même de la philosophie à l'aide d'une réflexion critique portant sur sa méthode. Aussi, il ne fait aucun doute que les questions de méthode sont appelées à former un terrain d'investigation particulièrement important pour la philosophie actuelle.

L'apport du criticisme consiste ensuite dans la discrimination entre des domaines thématiques et des méthodes d'investigation qui sont *par principe* distincts et qui doivent être reconnus comme tels. C'est le cas, exemplairement, pour les domaines de la logique pure, de la psychologie empirique, de l'étude apriorique des actes (noétique pure), de l'ontologie, etc. De ce point de vue, la fameuse thèse du primat de la théorie de la connaissance ne signifie nullement l'exclusion pure et simple de l'ontologie hors du champ de la philosophie critique, pas plus que la conception du « sujet gnoséologique » comme simple pôle logique ne signifie une simplification indue des rapports entre l'homme, à titre d'individu existant, et le monde. Sur tous ces points, la position critique n'a jamais le sens négatif d'une condamnation, mais bien celui, positif, d'une séparation, et plus exactement d'une séparation *idéale*.

Si on veut donner de l'idéal critique une formulation positive, il faut commencer par insister sur le fait que la philosophie est une connaissance, qu'elle vise idéalement à établir un ensemble de propositions ou un ensemble de thèses articulées selon un enchaînement rigoureux, qui peuvent être discutées à l'aide d'arguments recevables ou non, et qui peuvent être reconnues comme vraies ou rejetées comme fausses. Cette exigence peut paraître très contraignante, mais elle signifie simplement que, même comprise comme une interrogation sur des théories ou sur ce qu'est en général une théorie, la philosophie reste elle-même une théorie. Elle reste soumise – au moins formellement – au critère du vrai et du faux.

Ce point est devenu d'autant plus significatif que la philosophie, telle qu'elle est pratiquée actuellement, est assurément une discipline où les phrases sonores et l'autorité personnelle – le « génie » – menacent continuellement de l'emporter sur l'exigence de vérité.

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

Cette menace n'est pas propre à la philosophie, mais elle est incontestablement plus forte en philosophie du fait qu'à la différence des autres scientifiques, le philosophe ne dispose pas de méthodes et de critères de vérité reconnus unanimement. Plus fondamentalement, l'enjeu est la délimitation claire de la philosophie par opposition à la religion, à la littérature, en un mot au *mythe*. En affirmant le caractère théorique de la philosophie, on prend position notamment contre la croyance – couramment répandue depuis Heidegger – selon laquelle le philosophe aurait à produire une image poétique du monde, mais aussi contre l'idée (quinienne, par exemple) que l'attitude théorisante serait en réalité un cas particulier de l'attitude mythique.

On pourrait faire des remarques analogues s'agissant de l'histoire de la philosophie, pour autant que la vérité historique exige quelque chose comme une mise entre parenthèses de la vérité philosophique. Le bon commentateur est celui dont l'interprétation est aussi indépendante que possible de jugements portant sur la valeur de vérité de ce qu'il commente. Il n'est pas excessif de dire que, pour cette raison, l'hégémonie incontestée de l'histoire de la philosophie depuis une trentaine d'années sur le continent européen a fait obstacle à l'interrogation philosophique proprement dite. Ce fait, nous semble-t-il, constitue déjà un motif suffisant pour envisager la création d'une revue dont les préoccupations seraient philosophiques avant d'être historiques. Il apparaît nécessaire, non seulement de secondariser l'approche historique, souvent privilégiée au détriment d'une position claire des problèmes et des enjeux philosophiques, mais aussi de favoriser les controverses et les confrontations, y compris avec des traditions très différentes comme la philosophie analytique ou le néokantisme. L'enjeu d'un tel changement de perspective, bien entendu, n'est pas de disqualifier absurdement l'histoire de la philosophie, mais simplement de ne plus voir en elle l'unique accès aux questions philosophiques.

En même temps, si la philosophie est l'idée d'une science, cette science est aussi une science unique en son genre. D'abord, l'idéal critique signifie que le travail philosophique est foncièrement un travail de fondation. L'*exigence de fondation* situe le questionnement de la philosophie à un tout autre niveau que celui des sciences particu-

lières. En soulevant des problèmes aussi principiels que ceux de la vérité ou du sens, la philosophie endosse *eo ipso* la tâche d'une fondation des autres sciences et de la connaissance en général, au sens d'une élucidation des présupposés sur lesquels s'appuient les sciences et sans lesquels elles ne sont pas possibles. L'exigence critique de fondation part du postulat que les sciences ne thématisent pas ces présupposés et n'ont pas à les thématiser, sous peine de se détourner de leur propre tâche. Les sciences particulières sont nécessairement – et à bon droit – des disciplines « dogmatiques », qui n'ont pas à se préoccuper d'exhiber leurs propres fondements.

Mais ensuite, paradoxalement, un même besoin de fondation affecte aussi la philosophie elle-même. L'un des traits les plus remarquables du criticisme, en effet, est l'idée que la philosophie elle-même n'est pas soustraite à l'exigence de fondation, mais que celle-ci va de pair, au contraire, avec une exigence d'*autofondation* : la philosophie doit mettre au jour ses propres présuppositions. C'est là une ambition qui pourra être évaluée diversement, mais aussi une difficulté fondamentale de l'idéal critique et un des motifs pour lesquels il a été jugé illusoire par des philosophes de grande valeur.

Une autre exigence critique est celle de neutralité métaphysique. La grande innovation des philosophes modernes n'a pas été de rejeter le projet aristotélicien de philosophie première, mais de montrer que ce projet ne pouvait pas être réalisé de façon satisfaisante à l'intérieur d'une métaphysique de style aristotélicien. Au moins depuis Kant, l'attitude critique va de pair avec une mise en question des présuppositions métaphysiques et un déplacement du centre gravité de la philosophie première vers la logique et la théorie de la connaissance, censées précéder la métaphysique.

Qu'en est-il plus spécialement de la phénoménologie ? On peut se demander si la phénoménologie est à même de répondre adéquatement aux critères minimaux de la rationalité scientifique. Manifestement, l'exigence de rationalité et d'objectivité scientifiques devient d'autant plus difficile à satisfaire si la philosophie doit s'accomplir sous la forme d'une philosophie phénoménologique, c'est-à-dire d'une philosophie censée trouver son point de départ dans une sphère de données phénoménales. La même exigence a souvent servi d'argu-

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

ment pour rejeter l'idée que la phénoménologie soit d'une quelconque utilité pour étudier avec rigueur et sincérité des questions de nature philosophique. Une théorie scientifique des vécus individuels n'est-elle pas un cercle carré ? Le phénoménologue n'ouvre-t-il pas la porte, au contraire, à l'arbitraire subjectif, à l'intimité personnelle où la probité descriptive ne peut plus être garantie ? On peut objecter aux phénoménologues que, comme une science doit par essence être objective, et comme la conscience est quelque chose de subjectif, une science de la conscience est forcément une impossibilité.

Cette objection est tout à fait légitime. Husserl a tenté d'y répondre par son idée d'une phénoménologie *eidétique*, mais sa tentative a pu paraître insatisfaisante et le dossier est loin d'être clos. Une phénoménologie « scientifique » est-elle possible ? Depuis la parution du premier volume des *Idées directrices*, l'histoire de la phénoménologie a été marquée par d'importantes polémiques sur cette question. C'est encore le cas, dernièrement, des prises de position de Daniel Dennett, qui en concluait à la nécessité d'une « hétérophénoménologie » à la troisième personne. Mais il est plausible que la réponse de Searle à cette objection est déjà amplement suffisante[1]. L'argument repose tout entier, disait Searle, sur une ambiguïté dans l'opposition objectif-subjectif. On confond ici le sens *épistémologique* de « subjectif » et d'« objectif » avec leur sens *ontologique*. Un état de conscience est par définition quelque chose qui existe sur le mode de l'existence subjective, c'est-à-dire dont l'existence est dépendante de celle d'une conscience, mais cette subjectivité au sens ontologique n'entraîne pas du tout qu'une science – objective au sens épistémologique – des états de conscience serait impossible. Pour le reste, il serait en réalité plus juste de voir dans la phénoménologie de Husserl un accomplissement et une radicalisation de la scientificité – de la rationalité critique – au sens des Modernes. Du moins, la combinaison d'intuitionnisme et d'idéalisme qui est à la base de la phénoménologie husserlienne représente une interprétation possible du projet de Descartes, des empiristes britanniques et de Kant. Il s'agit d'affirmer

[1] Voir J. Searle, *Consciousness and Language*, Cambridge, CUP, 2002, p. 22 ss. et 43.

qu'un jugement n'est scientifiquement recevable que s'il est suffisamment certain et en droit expérimentable par tout un chacun.

Outre l'exigence de scientificité, c'est encore l'exigence d'autofondation qui semble difficilement conciliable avec l'idée d'une philosophie phénoménologique. Sans doute, dans la mesure où elle prend comme domaine d'investigation la sphère des actes psychiques, et où toute science se réalise au moyen d'actes psychiques, la phénoménologie semble pouvoir assumer la tâche de fondation des sciences particulières. Mais même à admettre cette manière de voir, relativement simpliste, la question se pose encore de savoir si la phénoménologie peut se fonder elle-même ou bien si elle s'appuie nécessairement sur certains présupposés extra-phénoménologiques. Ce qui est en jeu ici, c'est la possibilité, pour le phénoménologue, de thématiser ses propres actes, c'est-à-dire la possibilité d'actes psychiques dirigés, non pas vers le monde, mais vers les actes psychiques eux-mêmes. L'exigence d'une philosophie première se trouve ainsi suspendue à celle d'une réflexion phénoménologique dont la nature et la possibilité même sont encore l'objet de nombreux débats.

Il en va de même, finalement, en ce qui concerne l'exigence de neutralité métaphysique. À première vue, cette exigence paraît moins problématique dans la mesure où elle est directement prise en charge par la théorie de la réduction phénoménologique : le phénoménologue n'a pas besoin de poser l'existence de transcendances réales ou idéales, par exemple de choses physiques, de nombres, etc. Mais est-ce suffisant ? Sans doute, toute présupposition métaphysique – toute décision sur l'existence d'objets transcendants – est d'emblée écartée par un changement d'attitude qui est justement tout l'enjeu de la phénoménologie. Toutefois, il est notable que la conception husserlienne de la réduction phénoménologique soulève à son tour de nouvelles difficultés, qui ont alimenté une grande part des critiques que lui ont adressées par exemple Heidegger, Fink, Patočka ou les néokantiens.

L'essentiel, sur tous ces points, est que la phénoménologie ne prétend pas se soustraire aux exigences de la critique, mais qu'elle les assume pleinement et tente d'y répondre, fût-ce de manière controver-

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

sée. C'est là que résident, selon nous, l'intérêt de la méthode phénoménologique et son incontestable fécondité pour la philosophie actuelle.

Arnaud DEWALQUE
Denis SERON
FNRS-Université de Liège

L'homme en question*

Autour de la question de l'homme, on peut discerner dans *Les Mots et les choses* trois problèmes enchevêtrés : un problème épistémologique, un problème ontologique et un problème éthique. L'archéologie des sciences humaines constitue d'abord, très évidemment, une entreprise de caractère épistémologique. Le problème épistémologique déborde sur une question ontologique : sur la question de l'être de l'homme. Ce n'est pas par approximation que Foucault parle, ailleurs, dans un entretien, d'une structure anthropologico-humaniste : c'est que cette anthropologie occupée de l'être de l'homme, engage elle-même une éthique. Que l'homme vienne à disparaître du champ du savoir, et c'en est fait de l'humanisme qui lui est attaché. Comme l'écrit du reste Foucault dans *Les Mots et les choses*, « pour la pensée moderne, il n'y a pas de morale possible »[1]. L'humanisme de Sartre avait été condamné par Heidegger, en arguant de la primauté de l'être par rapport à l'homme. Foucault le condamnait à son tour, au nom de *la pensée du dehors*. Même si Foucault tient, en 1968, à rappeler que Sartre est l'auteur d'une œuvre qu'il dit « immense[2] », il reste à ses yeux (il le déclare en 1966), un homme du XIX^e^ siècle acharné à poursuivre vainement l'effort, que

---

* Communication faite, le 15 février 2005, à Bruxelles, lors du colloque « Sartre dans son époque », organisé par le Groupe belge d'études sartriennes (Groupe de contact FNRS) et par le Centre de phénoménologie et d'herméneutique de l'Université libre de Bruxelles. Je remercie Grégory Cormann de ses précieuses suggestions.

[1] M. Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 338.

[2] M. Foucault, *Dits et écrits*, I, n° 56 (1968), Paris, Gallimard, 2001, p. 697.

Foucault juge « magnifique et pathétique[1] » (DE, n°39), de penser le XX^e^ siècle.

Le nom de Sartre n'apparaît nulle part (sauf erreur) dans *Les Mots et les choses*. Pourtant, Sartre s'y reconnut immédiatement. En creux, si l'on veut. Sartre ne se borna pas à renvoyer Foucault à la défense de la bourgeoisie. Contre le primat de la pensée du dehors, il redit, autrement, ce qu'il avait objecté à plusieurs reprises, à Hegel ou à Heidegger : lorsqu'une pensée ne commence pas par l'homme, on peut flairer l'aliénation. Comme toujours chez Sartre, il y va de la question de la liberté.

La *mort de l'homme*, Foucault la rapporte à Nietzsche. De celui-ci, il écrit que « à travers une certaine critique philologique, à travers une certaine forme de biologisme, Nietzsche a retrouvé le point où Dieu et l'homme s'appartiennent l'un à l'autre, où la mort du second est synonyme de la disparition du premier, et où la promesse du surhomme signifie d'abord et avant tout l'imminence de la mort de l'Homme » (*Les Mots et les choses*, p. 353 ; cf. aussi p. 333). Nietzsche est celui qui fait saillir la question. Et à la question de Nietzsche, Mallarmé apporte la réponse : « On est reconduit à ce lieu que Nietzsche et Mallarmé avaient indiqué lorsque l'un avait demandé : Qui parle ? et que l'autre avait vu scintiller la réponse dans le Mot lui-même » (p. 394). « Qu'est-ce que le langage ? (…) Qu'est-ce donc que ce langage qui ne dit rien, ne se tait jamais et s'appelle "littérature" ? Il se pourrait bien que toutes ces questions se posent aujourd'hui dans la distance jamais comblée entre la question de Nietzsche et la réponse que lui fit Mallarmé » (p. 317).

Dans une page très forte des *Mots et les choses*, Foucault envisage ce qu'il intitule *l'Analytique de la finitude*. Il commence par montrer que la dispersion qui caractérisait le sujet classique se trouve recentrée dans ce que *Les Ménines* ménageaient comme la place du roi. Foucault confère à ce recentrement, qui autorise un remplissement, une portée théologico-politique dont témoigne le syntagme de *présence réelle*. « L'homme, écrit Foucault, apparaît avec sa position ambiguë d'objet pour un savoir et de sujet qui connaît : souverain soumis, spectateur regardé, il surgit là, en cette place du Roi, que lui

[1] M. Foucault, *Ibid.*, n° 39 (1966), p. 570.

assignaient par avance *Les Ménines*, mais d'où pendant longtemps *sa présence réelle (je souligne*) fut exclue (…) » (p. 323). Le passage s'opère de la sorte d'une finitude fondée sur l'infini à une finitude délivrée de ce fond, « lorsque la métaphysique de l'infini devient inutile » (p. 328), « le jour où la finitude a été pensée dans une référence interminable à elle-même » (p. 329), « quand la finitude de l'homme se profile sous la forme paradoxale de l'indéfini » (p. 325). Bref, avec la révolution copernicienne de Kant. À proprement parler, il n'existerait pas d'humanisme avant ce moment. Lorsque Foucault parle de l'humanisme de la Renaissance, c'est, en effet, en assortissant le terme de guillemets : « L'"humanisme" de la Renaissance, le "rationalisme" des classiques ont bien pu donner une place privilégiée aux humains dans l'ordre du monde, ils n'ont pu penser l'homme » (p. 329).

À cette révolution, ou, pour ne pas m'écarter de Foucault, à cette rupture, Foucault rattache l'émergence de la biologie (qui prolonge l'histoire naturelle en la destituant), de l'économie (qui prend la place de l'analyse des richesses) et *surtout* de la philologie (qui se substitue à la réflexion sur le langage) : « Lorsque l'histoire naturelle devient biologie, lorsque l'analyse des richesses devient économie, lorsque surtout la réflexion sur le langage se fait philologie (…) l'homme apparaît avec sa position ambiguë d'objet pour un savoir et de sujet qui connaît (…) » (p. 323). En quelque sorte, la finitude kantienne se prolonge dans la finitude spatio-temporelle du corps et du langage et dans la finitude du désir[1].

Je voudrais enchaîner d'emblée deux remarques. 1) L'homme n'est pas le tout de la finitude, comme, chez Heidegger, la finitude ne définit pas l'homme, mais le *Dasein* en l'homme ; j'y reviens. L'homme, ou plus exactement, l'homme *moderne* en constitue une

[1] « Au fondement de toutes ces positivités empiriques et de ce qui peut s'indiquer des limitations concrètes à l'existence de l'homme, on découvre une finitude – qui en un sens est la même : elle est marquée par la spatialité du corps, la béance du désir, et le temps du langage ; et pourtant elle est radicalement autre : là, la limite ne se manifeste pas comme une détermination imposée à l'homme de l'extérieur (parce qu'il a une nature ou une histoire), mais comme finitude fondamentale qui ne repose que sur son propre fait et s'ouvre sur la positivité de toute limite concrète » (p. 326).

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

figure. Plus justement, une figure de figure : la finitude sera, ensuite, elle-même déterminée comme une figure (p. 386) : « L'homme moderne – cet homme assignable en son existence corporelle, laborieuse et parlante – n'est possible qu'à titre de figure de la finitude » (p. 329). 2) Si l'homme, dans sa modernité, ou plutôt, devrais-je sans doute dire, si l'homme, *en tant que* moderne, n'est qu'une figure de la finitude affranchie de l'infini qui le supportait comme son fond, c'est que ces positivités (la vie, le travail, le langage surtout) qui sont les marques de la finitude humaine sont elles-mêmes séparables de la figure, historiquement déterminée, de l'homme. L'autonomisation de ces positivités libère leur extériorité vis-à-vis de l'homme. Il faudrait – je ne le ferai pas – reconstituer finement le mouvement qui déséquilibre la représentation encore insistante au sein des sciences humaines, au terme de l'âge classique, et qui conduit à la psychanalyse, à l'ethnologie et à la littérature, dans son retour anachronique à l'être du langage oublié depuis la Renaissance. Dire que la psychanalyse, mais aussi l'ethnologie, sont des « sciences de l'inconscient » revient pour Foucault à affirmer qu'elles n'atteignent pas, *en* l'homme, ce qui se dissimulerait « en dessous de sa conscience », mais qu'elles « se dirigent vers ce qui, hors de l'homme, permet qu'on sache, d'un savoir positif, ce qui se donne ou échappe à sa conscience » (p. 390). En d'autres termes, les conditions de possibilité, elles-mêmes inconscientes, des représentations conscientes. C'est de Lévi-Strauss que Foucault se réclame explicitement pour écrire de ces contre-sciences : « Non seulement elles peuvent se passer du concept d'homme[1], mais elles ne peuvent passer par lui, car elles s'adressent toujours à ce qui en constitue les limites extérieures. On peut dire de toutes deux ce que Lévi-Strauss disait de l'ethnologie : qu'elles dissolvent l'homme » (p. 390-391). Et il est exact qu'en 1962, Lévi-Strauss, dans *La Pensée sauvage*, déclare, en continuant d'ailleurs de parler, lui, des sciences humaines, que leur but « n'est pas de constituer l'homme mais de le dissoudre »[2]. Dans l'*Introduc-*

[1] C'est donc du *concept* d'homme qu'il s'agit : dans une chronique du *Nouvel Observateur* du 3 avril 1968, M. Clavel s'en prenait pourtant vertement à M. Dufrenne qui l'avait avancé dans *Pour l'homme ?*

[2] Cl. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 294.

tion à l'œuvre de Marcel Mauss, Lévi-Strauss esquissait en somme le mouvement qu'allait décomposer Foucault : il constatait d'abord que l'objet des sciences sociales est « à la fois objet et sujet » ; il faisait ensuite fond sur l'inconscient et lui attribuait la fonction de « médiateur entre moi et autrui »[1]. À partir de cette convergence, il n'est pas insignifiant, à première vue, de constater qu'il continuait cependant à faire à l'humanisme une part. Dans un article plus ancien, de 1956, repris dans l'*Anthropologie structurale deux*, il avait distingué trois humanismes : l'humanisme aristocratique de la Renaissance, l'humanisme bourgeois du XIX^e^ siècle, et l'humanisme démocratique du XX^e^ siècle. Ce dernier intègre les deux premiers : « En s'intéressant aujourd'hui aux dernières civilisations encore dédaignées – les sociétés dites primitives – l'ethnologie fait parcourir à l'humanisme sa troisième étape » (p. 320). Il est vrai que Lévi-Strauss ajoutait que cette troisième étape serait sans doute la dernière : je suggérerais, pour émousser l'écart apparent entre la position de Lévi-Strauss et celle de Foucault, de dire que l'ethnologie *achève* l'humanisme.

La fonction que joue Kant dans ce que, de manière impropre, bien entendu, simplificatrice, sûrement, on présenterait comme le récit foucaldien, est tout à fait déterminante. L'œuvre de Kant coïncide avec la naissance de l'homme, celle de Nietzsche avec sa mort. Sans plus de nuance, j'ajouterais que Kant se trouve dans la proximité, voire la complicité avec les sciences à la construction desquelles son *Anthropologie* contribue elle-même de manière décisive. L'homme kantien est sans doute le plus puissant révélateur de « cet *a priori* historique, qui depuis le XIX^e^ siècle, sert de sol presque évident à notre pensée » (p. 354) ; il est « le lieu d'un redoublement empirico-transcendantal » (p. 339).

Il faut toutefois le rappeler, le sujet kantien n'est pas un autre nom de l'homme. Lorsqu'il s'interroge, en 1785, dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, sur les principes du devoir moral, Kant déclare que l'on doit s'abstenir de faire dépendre ces principes

[1] Cl. Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de M. Mauss », dans M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1968, respectivement p. XVII et XXXI.

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

« de la nature particulière de la raison humaine »[1]. Kant admet toutefois que, puisqu'elle s'applique aux hommes, la morale « a besoin de l'anthropologie ». Mais les fondements de la moralité échappent à l'anthropologie, et c'est « indépendamment de cette dernière science » qu'il s'agit de les dégager.

Foucault tient pour peu de chose la différence que Kant trace entre le transcendantal et l'empirique. Il ne s'agit pas de dire qu'il rabat le transcendantal sur l'empirique. En réalité, beaucoup plus finement, il les articule l'un à l'autre dans une relation de réciprocité et plus précisément, selon ses termes, dans une relation de circularité, de constitution et de dépendance réciproques. Dire que l'homme kantien s'accorde avec le « redoublement empirico-transcendantal », c'est le reconnaître comme « cette figure paradoxale où les contenus empiriques de la connaissance délivrent, mais à partir de soi, les conditions qui les ont rendues possibles » (p. 333). Quand, dans sa *Logique*, Kant ajoute aux trois questions critiques cette quatrième, *Was ist der Mensch ?*, Foucault décèle, derrière le partage du transcendantal et de l'empirique, une confusion, « la confusion de l'empirique et du transcendantal »[2]. Dans cette confusion, il voit ce que j'appellerais – d'une expression qui se trouve dans l'*Histoire de la folie* - une *condition d'impossibilité*. La figure de l'homme reste prise dans ce qu'il nomme aussi, avec insistance, une « ambiguïté », l'ambiguïté qui fait de lui, en même temps, le sujet de tout savoir et l'objet d'un savoir possible. Au-delà de l'équivoque qu'elle fait peser sur l'entreprise critique de Kant, l'ambiguïté de la « structure anthropologico-humaniste » (p. 352), tout à la fois empirique et transcendantale, manifeste la précarité de la figure moderne de l'homme.

---

[1] Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, tr. fr. V. Delbos – F. Alquié, Paris, Gallimard, Pléiade, II, 1985, p. 273.

[2] Très judicieusement, Fr. Gros a marqué la différence entre la question « Qu'est-ce que l'homme ? » et la question « Qui sommes-nous aujourd'hui ? » que Foucault relie aux Lumières, et où il ne s'agit plus d'une nature humaine transhistorique mais « d'un mode d'être toujours singulier et historique » (*Michel Foucault*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », p. 95-96).

***

J'aimerais épingler ici un indice textuel, qui me paraît plus qu'une rencontre accidentelle. Pris au sérieux, il invite à remonter de Foucault à Heidegger, plus précisément à l'interprétation heideggérienne de Kant. Jules Vuillemin, dans un livre qui pesa considérablement à l'époque, en 1954, dans *L'Héritage kantien et la révolution copernicienne*[1], évoquait, à propos de l'interprétation heideggérienne de la pensée de Kant, « la mort de Dieu et sa conséquence, la mort de l'homme ». De cette dernière, de la mort de l'homme, Vuillemin précisait qu'elle était solidaire de ce qu'il appelait « la critique de la nouvelle raison, la pensée finie ». Vuillemin appuyait son diagnostic sur un passage du § 44 du livre de Heidegger sur Kant, passage dans lequel il traduisait très librement « *Herausarbeitung der Endlichkeit* » par « analytique de la finitude ». L'expression, on l'a vu, allait se retrouver littéralement chez Foucault.

Or, c'est – *tout compte fait* – autour de la finitude, mieux : autour de l'importance de la finitude, que Cassirer et Heidegger se séparent en 1929, au moment du débat de Davos. On peut s'étonner, dans l'après-coup, aujourd'hui, de la condamnation heideggérienne de l'anthropologie sous l'espèce de l'anthropologie sartrienne, dans la *Lettre sur l'humanisme*, en constatant que la recension du *Kantbuch* que Cassirer rédige dans le même temps prend pour cible le caractère anthropologique de l'interprétation heideggérienne de Kant. Pour être moins massif, je dirais que, quoique, à Davos, Cassirer concède à Heidegger que leurs positions ont en commun de refuser l'une et l'autre l'anthropocentrisme[2], la recension considère que, pour Heidegger, « la doctrine de Kant n'est pas pour lui "théorie de l'expérience", elle est premièrement ontologie ; elle est découverte et dévoilement de

[1] J. Vuillemin, *L'Héritage kantien et la révolution copernicienne*, Paris, PUF, 1954, p. 224-225.

[2] E. Cassirer – M. Heidegger, *Débat sur le kantisme et la philosophie*, tr. fr. P. Aubenque *et al.*, Paris, Beauchesne, 1972, p. 47.

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

l'essence de l'homme »[1]. Ce que Cassirer conteste chez Heidegger, c'est avant tout, les réticences que la percée vers l'infini lui inspire. C'est là, écrivait-il, « l'objection véritable et essentielle que j'ai à élever contre l'interprétation de Kant par Heidegger »[2]. Mais il semble que, si nuancé qu'il apparaisse, Cassirer soit tenté de sous-estimer les effets que contient déjà la critique de l'anthropologie conçue comme la science qui prend l'homme pour objet. Heidegger déplace la question de l'homme, dès le *Kantbuch*, vers celle du « Dasein en l'homme ». Et c'est au *Dasein* en l'homme qu'est attachée la finitude.

Le pont peut-il être jeté entre le *Kant* de Heidegger et le Foucault des *Mots et les choses* ? Il s'agirait alors de ne pas s'arrêter définitivement au diagnostic d'anthropologisme que Cassirer laisse flotter autour de l'interprétation heideggérienne de Kant. Fort rigoureusement, Cassirer met l'accent sur l'importance que Heidegger confère à la question « Qu'est-ce que l'homme ? ». C'est, en fin de compte, pour reprocher à Heidegger de manquer le partage que Kant s'emploie à opérer entre le transcendantal et l'empirique[3]. Ce que Kant a veillé à préserver, selon Cassirer, c'est justement la retombée de la perspective transcendantale dans le psychologique, dans « le simple *anthropologique* »[4]. Heidegger, à l'en croire, n'y aurait, lui, pas suffisamment été attentif : « En cherchant à rapporter, voire à réduire tout "pouvoir" de connaître à "l'imagination transcendantale", Heidegger aboutit à ce qu'il ne lui reste plus qu'un *seul* plan de référence, celui de l'existence temporelle. La distinction entre "phénomènes" et "noumènes" s'efface et se nivelle : tout être en effet appartient désormais à la dimension du temps et par là même à la finitude »[5]. En somme, pour Cassirer, Heidegger commettrait l'erreur dont Kant se préserve. Et Foucault, en attribuant cette confusion à Kant lui-même, serait en quelque sorte victime de l'interprétation erronée de Heidegger. Pour le dire autrement, en grossissant terriblement le trait : Foucault reprocherait à Kant ce que Cassirer reproche à

[1] Cassirer, *Ibid.*, p. 75.
[2] Cassirer, *Ibid.*, p. 72.
[3] Cassirer, *Ibid.*, p. 57-58.
[4] Cassirer, *Ibid.*, p. 72.
[5] Cassirer, *Ibid*.

l'interprétation de Kant par Heidegger et, en plus profonde analyse, à Heidegger lui-même.

En réalité, les choses sont plus compliquées. Il faut y insister, le *Dasein* en l'homme n'est pas réductible à l'homme. L'ontologie fondamentale n'est pas un synonyme de l'anthropologie philosophique. Le livre de Heidegger sur Kant ne noue pas – à la différence de ce que Foucault fera dans *Les Mots et les choses* – la question de Kant, « Qu'est-ce que l'homme ? », et la naissance des sciences humaines. Sur ce point, il faudrait lire intégralement le § 37, intitulé « L'idée d'une anthropologie philosophique ». J'en prélève seulement ceci: « Kant, certes, ramène les trois questions de la métaphysique à une quatrième question sur l'essence de l'homme ; mais il serait prématuré de considérer pour cela cette question comme anthropologique et de confier l'instauration du fondement de la métaphysique à une anthropologie philosophique »[1]. Au § 41, en dégageant l'idée de la finitude en l'homme et en posant que « plus originelle que l'homme est en lui la finitude du *Dasein* »[2], Heidegger conclut en ces termes : « Si l'homme n'est homme que par le *Dasein* en lui, la question de savoir ce qui est plus originel que l'homme ne peut être, par principe, une question anthropologique. Toute anthropologie, même philosophique, suppose déjà l'homme comme homme »[3].

---

[1] M. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, tr. fr. A. De Waelhens et W. Biemel, Paris, Gallimard, 1953, § 37, *passim.*

[2] Heidegger, *Ibid.*, p. 285.

[3] Heidegger, *Ibid.*, p. 285-286. S'agissant de Foucault, la question a-t-elle un sens de savoir s'il se réclame davantage de Cassirer ou de Heidegger ? On sait aujourd'hui le poids que Foucault finit par reconnaître à Heidegger. Dans un entretien de mai 1984, tout juste avant sa mort, il déclarait : « Heidegger a toujours été pour moi le philosophe essentiel » (*Dits et Ecrits*, n°354, II, p. 1522). Mais immédiatement après *Les Mots et les choses*, c'est par rapport à Cassirer qu'il avait tenu à se situer. Dans un compte rendu du livre de Foucault, paru dans la revue *Esprit*, en mai 1967, P. Burgelin avait indiqué que l'archéologie se sépare évidemment de l'histoire des idées : « Il suffit d'ailleurs de la plus superficielle confrontation avec l'ouvrage de Cassirer sur *Le Siècle des Lumières* pour s'en rendre compte », notait Burgelin (*Esprit*, mai 1967, p. 846). Quelques mois auparavant, du reste, dans le numéro du 1er au 15 juillet 1966 de *La Quinzaine littéraire*, Foucault avait considéré ce livre de Cassirer. Il en marquait l'originalité : le découpage qui élimine les motivations individuelles, biographiques, acci-

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

***

Il ne s'agit pas pour moi de revenir sur tous les enjeux, parfois frappés de péremption, du débat entre Sartre et Foucault. Je retiens de l'entretien de *L'Arc* ce seul passage où Sartre fait allusion à *La Transcendance de l'Ego* : « (…) Le problème n'est pas de savoir si le sujet est "décentré" ou non. En un sens, il est toujours décentré. L'"homme" n'existe pas, et Marx l'avait rejeté bien avant Foucault ou Lacan, quand il disait : "Je ne vois pas d'homme, je ne vois que des ouvriers, des bourgeois, des intellectuels". Si l'on persiste à appeler sujet une sorte de *je* substantiel, ou une catégorie centrale, toujours plus ou moins donnée, à partir de laquelle se développerait la réflexion, alors il y a longtemps que le sujet est mort. J'ai moi-même critiqué cette conception dans mon premier essai sur Husserl »[1]. Ce que l'allusion à *La Transcendance de l'ego* réveille ainsi au passage, sans trop de conviction peut-être, n'est pas anodin. Car dans l'article des *Recherches philosophiques*, c'est très explicitement de l'homme en même temps que du sujet qu'il était pris congé. Il me suffit de procéder à deux légers prélèvements sur ce texte pour le montrer. Lorsque Sartre épelle les conséquences (il en dénombre quatre) d'une réponse négative à la question de savoir si le *je* transcendantal est nécessaire à la conscience absolue, il déclare que « le *Je* n'apparaît qu'au niveau de l'humanité et n'est qu'une face du Moi, la face active »[2]. Non seulement la conscience se sépare de l'homme, mais

dentelles, et « laisse la pensée penser toute seule » (*Dits et écrits*, n°39, I, p. 575). Le livre ne lui apparaissait pourtant pas exempt de reproches. Fidèle à Dilthey, Cassirer ne va pas jusqu'à remettre en question le primat de la philosophie ; il privilégie, par exemple, – dans un sillage hegelien, dirais-je –, l'esthétique plus que l'œuvre d'art. L'année suivante, dans *Le Nouvel Observateur*, il consacrait une longue note à Panofsky, mais sans relever la dette que celui-ci avait contractée vis-à-vis de Cassirer.

[1] « J.-P. Sartre répond », *L'Arc, 30*, p. 93.

[2] J.-P. Sartre, *La Transcendance de l'Ego*, Paris, Vrin, coll. « Commentaires », 2003, p. 96.

elle récuse le sujet : « Le Monde n'a pas créé le Moi, le Moi n'a pas créé le Monde, ce sont deux objets pour la conscience impersonnelle, et c'est par elle qu'ils se trouvent reliés. Cette conscience absolue, lorsqu'elle est purifiée du Je, n'a plus rien d'un *sujet*, ce n'est pas non plus une collection de représentations : elle est tout simplement une condition première et une source absolue d'existence »[1].

C'est explicitement que *La Transcendance de l'Ego* révoque le sujet et subordonne l'homme à la conscience comme le constitué à la constitution. Et il est vraisemblable que Foucault n'est pas resté indifférent à l'allusion que Sartre fait à ce texte lorsqu'il lui répond. C'est précisément en cherchant à se démarquer de *La Transcendance de l'Ego* que Foucault reconsidère après coup son propre cheminement. Dans sa présentation du cours que Foucault a intitulé *L'Herméneutique du sujet*, F. Gros estime que c'est seulement en 1980 que Foucault cessa de concevoir le sujet comme le produit de techniques de domination et thématisa l'autonomie des techniques de soi. Je me précipite d'un bond aux derniers moments de la pensée de Foucault. Sans autre précaution, j'isole un texte de 1984, l'année de sa mort. Dans ce texte dont on ne saurait sous-estimer l'importance qu'il lui attribuait, Foucault opère un rapprochement inattendu entre Kant et Baudelaire. De Kant, il retient l'idée que la modernité correspond à une manière de penser et d'agir, et en particulier, que la modernité définit la liberté comme un travail sur soi : *sich… bearbeiten*, écrit Kant. Près de quatre-vingts ans après Kant, Baudelaire identifie la modernité à un « rapport qu'il faut établir à soi-même ». C'est ce que le vocabulaire de l'époque appelle le dandysme, ce que Foucault décrit comme « l 'ascétisme du dandy qui fait de son corps, de ses comportements, de ses sentiments et passions, de son existence une œuvre d'art », et qu'il ramasse en une formule : *l'invention de soi*. En somme, la modernité prescrit, dans les termes de Foucault encore, de « s'élaborer soi-même[2] ».

Arrivé à ce point où la pensée de Foucault s'arrête par la force des choses, il est impossible de ne pas se rappeler qu'en 1944, Sartre avait lui-même interrogé le dandysme de Baudelaire. Comme Fou-

[1] J.-P. Sartre, *Ibid.*, p. 131.
[2] M. Foucault, *Dits et écrits*, II, n° 339 (1984), p. 1388-1390.

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

cault allait le faire quarante ans plus tard, Sartre interprétait le dandysme comme une création de soi. Baudelaire, écrivait-il déjà littéralement, comprend le dandysme comme « un incessant travail sur soi ». Sartre, il est vrai, se faisait alors plus critique à l'égard de Baudelaire que Foucault n'allait l'être. À Baudelaire, il reprochait d'avoir suspendu le pas qui le séparait de l'athéisme. Baudelaire a reconnu la liberté ; il n'a cependant pas osé accomplir cette invention de soi – Sartre à nouveau, anticipe *à la lettre* sur Foucault – qui définit la liberté. Il a conservé Dieu, il a reculé « devant cette solitude totale où vivre et s'inventer ne font qu'un »[1]. À la différence de Nietzsche, regrette Sartre, Baudelaire n'a pas osé tirer les conséquences de la mort de Dieu : il a manqué de la hardiesse qui invente *son* bien et *son* mal. Il a refusé, l'ayant pourtant reconnue, l'autonomie de la conscience qui invente ses valeurs et détermine le sens de la vie. Quarante ans avant Foucault, Sartre rencontrait chez Baudelaire le projet d'une éthique de l'invention de soi. Il en marquait le lien nécessaire à la mort de Dieu : le livre sur Mallarmé – je le rappelle d'un mot – associe, plus explicitement encore, mort du roi, mort de Dieu et mort de l'homme.

Pour faire bonne mesure, il convient de ne pas taire ce qui continue de retenir Foucault dans son rapprochement avec Sartre. Très précisément, il reproche à Sartre d'avoir conçu une « auto-création du sujet authentique sans *enracinement historique* »[2]. La voie que Foucault, se retournant sur ses pas, décrit comme la sienne, se détermine par le refus de la solution sartrienne de la transcendance de l'ego : « Il s'agissait donc pour moi, écrit Foucault, de se dégager des équivoques d'un humanisme si facile dans la théorie et si redoutable dans la réalité ; il s'agissait aussi de substituer au principe de la transcendance de l'ego la recherche des formes de l'immanence du sujet »[3]. Le retournement paraît complet. La pensée du dehors se serait renversée dans l'immanence de la subjectivation.

[1] J.-P. Sartre, *Baudelaire*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1963, p. 87.
[2] M. Foucault, cité par F. Gros, Présentation de *L'Herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard – Le Seuil, 2001, p. 507.
[3] M. Foucault, *Ibid.*, p. 507.

Bien à propos, Sartre avait rappelé à Foucault, d'un mot nonchalant, l'apport de *La Transcendance de l'ego.* C'est que, non seulement, il y distinguait la conscience absolue, conçue comme un champ transcendantal impersonnel, d'avec l'homme, et lui refusait la substantialité du sujet, mais qu'il y mettait aussi en lumière le glissement de l'empirique vers le transcendantal. Le commentaire de V. de Coorebyter aide à cerner la confusion qu'entretient Husserl en même temps que le geste par lequel Sartre la dénoue. L'ego transcendantal des *Méditations* de Husserl « bascule (…) pour Sartre, écrit-il, en ego empirique », il n'est pas autre chose qu'« un constitué indûment chargé d'un rôle constituant[1] ». C'est à Husserl lui-même que Sartre demande l'impulsion qui l'amène à se soustraire à lui : « En interrogeant un ego pur *et* empirique, écrit encore de Coorebyter, les *Méditations* ont encouragé Sartre à conclure que le moi des § 57 et 80 des *Ideen* est en fait ce moi psychologique soi-disant transcendantal ». Pour le dire carrément, Sartre avait décelé, pour s'en déprendre, cette confusion entre le transcendantal et l'empirique que Foucault associe à la modernité dans son ensemble. Mais il n'a pas renoncé, pour sa part, à la juridiction de la conscience : Foucault, comme Deleuze, ne manquera pas de lui en faire le reproche. Et il a su renvoyer l'ego, en même temps que l'homme, à l'empiricité. Loin de faire de la conscience transcendantale le redoublement épuré de l'homme empirique, Sartre fait de celle-là la condition de celui-ci, et surtout, il les sépare radicalement. L'entretien de 1966 sur l'Anthropologie, parce qu'il parle, de façon approximative, de l'homme en tant qu'objet et en tant que sujet[2], perd le bénéfice du partage qu'avait accompli *La Transcendance de l'Ego*, et qui déjouait par avance la critique foucaldienne du redoublement empirico-transcendantal. En fin de compte, Foucault n'échapperait pas décisivement au cadre tracé par *La Transcendance de l'Ego*. Il s'agirait d'éprouver à sa juste mesure la réfection du cadre sartrien accomplie par Foucault. En 1983, Foucault adopte une position qu'il décrit comme l'inverse symétrique

[1] V. de Coorebyter, Introduction à *La Transcendance de l'Ego*, *op. cit.*, p. 57.

[2] « L'homme de l'anthropologie est objet, l'homme de la philosophie est objet-sujet » (« L'Anthropologie », Entretien avec Jean-Paul Sartre, *Cahiers de philosophie,* 2-3, février 1966, p. 3).

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

de la position sartrienne : « Dans ses analyses sur Baudelaire, Flaubert, etc., il est intéressant de voir que Sartre renvoie le travail créateur à un certain rapport à soi – l'auteur à lui-même – qui prend la forme de l'authenticité ou de l'inauthenticité. Moi je voudrais dire exactement l'inverse : nous ne devrions pas lier l'activité créatrice d'un individu au rapport qu'il entretient avec lui-même, mais lier ce type de rapport à soi que l'on peut avoir à une activité créatrice[1] ». L'année suivante, précisément à propos du *Baudelaire*, Foucault dissocie franchement le rapport de proximité à soi que suppose la référence à l'authenticité d'avec la déhiscence que délivre la thèse d'une transcendance de l'ego : « Il y a chez Sartre une tension entre une certaine conception du sujet et une morale de l'authenticité. Et je me demande si cette morale de l'authenticité ne conteste pas en fait ce qui est dit dans *La Transcendance de l'ego*. Le thème de l'authenticité renvoie explicitement ou non à un mode d'être du sujet défini par son adéquation à lui-même »[2]. En se proposant de « substituer au principe de la transcendance de l'ego la recherche des formes de l'immanence du sujet », en inversant les priorités, il s'agissait surtout pour Foucault de ramener le geste sartrien qui sépare la conscience transcendantale de l'ego transcendant, à une modalité, parmi d'autres, du rapport à soi. Une figure, ni plus ni moins, de l'auto-affection pure.

Daniel GIOVANNANGELI
Université de Liège

[1] M. Foucault, *Dits et écrits*, II, n° 326 (1968), p. 1211-1212.
[2] M. Foucault, *Ibid.*, n° 344 (1984), p. 1436.

Bulletin d'analyse phénoménologique

Revue électronique de phénoménologie publiée par l'unité de recherche « Phénoménologies » de l'Université de Liège

Volume I, numéro 2
Septembre 2005

http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm
ISSN : 1782-2041

Sommaire

Denis SERON
Métaphysique phénoménologique 3-173

Métaphysique phénoménologique

1. Métaphysique systématique et métaphysique constitutive 12
2. Méthode 28
3. Le paradoxe de l'analyse 40
4. L'idéalisme phénoménologique 51
5. Catégories 63
6. La définition de la vérité et l'idée d'une théorie de la constitution 67
7. Domaines thématiques 79
8. Les relations de dépendance ontologique 87
9. Le parallélisme logico-ontologique 94
10. (suite) Autres remarques sur le parallélisme logico-ontologique 105
11. Critique de la théorie des états de choses d'Armstrong 113
12. Les états de choses négatifs et le problème du maximalisme 129
13. Les universaux sont-ils des objets dépendants ou indépendants ? 148
14. Faut-il naturaliser les états de choses ? 152
15. La structure des états de choses 164
Bibliographie 169

D. Seron, « Métaphysique phénoménologique », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, I/2, septembre 2005, p. 3-173

Le but de cette étude est de tracer quelques lignes directrices en vue d'une application de la méthode phénoménologique en métaphysique. Ma conviction initiale est que la phénoménologie n'est d'abord ni une doctrine, ni un « mouvement », mais une méthode, et que cette méthode peut servir à résoudre certains problèmes métaphysiques. La phénoménologie n'est pas tout d'abord un ensemble de thèses qu'on pourrait tenir pour vraies ou rejeter comme fausses, démontrer ou réfuter, etc., mais bien une attitude de recherche. Une telle attitude doit alors être distinguée des résultats qu'elle permet d'atteindre. Elle ne serait ni vraie ni fausse, mais elle pourrait être qualifiée d'efficace ou d'inefficace, de valide ou de non valide, etc. Évidemment ce point de vue doit être nuancé. La pratique de la phénoménologie comme méthode s'accompagne nécessairement d'un certain nombre de croyances, qui peuvent éventuellement être justifiées par la recherche phénoménologique elle-même. On ne peut pas dire sans plus que la phénoménologie serait une méthode ni vraie ni fausse, donc indémontrable et irréfutable, mais la phénoménologie est une méthode qui repose sur un certain nombre de thèses : la connaissance est possible, il existe un donné phénoménal et ce donné phénoménal est connaissable, etc.

Quoi qu'il en soit, ce caractère méthodique de la phénoménologie engendre certaines conséquences fondamentales. En particulier, quand on parle de méthode, on a généralement en vue une méthode *pour*. Une méthode, c'est quelque chose qui sert à quelque chose. Une méthode sert à atteindre quelque chose et elle se définit ainsi par une finalité déterminée. Or la phénoménologie, prise comme une méthode, présente sur ce point une particularité qui doit être soulignée : c'est qu'elle n'a pas sa finalité en elle-même. Les méthodes utilisées en mathématique ou en psychologie servent à résoudre des problèmes de mathématique ou de psychologie. Mais il n'en est pas ainsi de la phénoménologie. Celle-ci ne sert pas d'abord à résoudre des problèmes de phénoménologie, mais à répondre à certaines questions de nature *philosophique*.

La phénoménologie est ainsi une méthode philosophique, une méthode en vue de la philosophie. Qu'est-ce que cela signifie ? Il faut encore s'entendre sur ce que signifie philosophie. Le terme de philosophie a connu d'innombrables significations au cours des siècles, mais la philosophie ne doit pas pour autant rester une idée ambiguë et mystérieuse qu'on ne prendrait plus la peine de définir. Nous pouvons adopter dès le départ une définition minimale de la philosophie. D'abord, nous dirons que philosophie est une abréviation pour philosophie première. La philosophie est en ce sens l'*épistémé prôté*, la science qui vient avant toutes les autres sciences. En d'autres termes, la philosophie est la science qui est *présupposée* par toutes les autres sciences. Que veut dire présupposition ? Cette conceptualité a son origine dans la théorie platonico-aristotélicienne de la division. Diviser un genre, c'est le spécifier en lui adjoignant des différences. Par exemple quand j'ajoute la différence « motorisé » au genre « véhicule », je produis deux espèces du genre véhicule, à savoir « véhicule motorisé » et « véhicule non motorisé ». C'est en référence à ce schéma de la division que la philosophie est qualifiée traditionnellement de science première. Ce qui est plus général – donc le genre relativement à ses espèces – est antérieur au sens où il vient avant dans l'ordre de la division. D'où, à plus forte raison, ce qui est le plus général est antérieur à tout le reste, donc premier. La philosophie est une science première au sens où elle a affaire au genre ou aux genres premiers, les plus généraux, à un genre ou à des genres dont tous les autres genres sont des espèces. En termes scolastiques, la connaissance philosophique est une connaissance *transcendantale*. Ce qui veut dire : une connaissance qui se rapporte à un ou plusieurs genres qui transcendent tous les autres genres. Chez Aristote, ce genre est le genre de l'étant en général – de l'*ousia* – avec ses différences. Ainsi la physique n'est pas la science première, parce qu'elle se rapporte à l'étant mobile, qui est une espèce de l'étant en général. Elle est une « philosophie seconde » postérieure à la science de l'*ousia* en général, etc.

Mais en quel sens parle-t-on alors de *présuppositions* ? Pourquoi doit-on dire ici que la philosophie première serait présupposée par les autres sciences, par exemple par la physique ? Cette problématique de

la présupposition a également été introduite par Aristote, à travers une certaine notion directement liée à celle de division. Je veux parler de la « consécution de l'être » (*akolouthèsis tou einai*) décrite par Aristote au chapitre XII du traité des *Catégories*. Ce qu'Aristote appelait la consécution de l'être est aussi un certain ordre, mais c'est un ordre exactement inverse de celui de la division. Prenons un genre quelconque, le genre des automobiles. Par rapport au genre « véhicule », ce genre est postérieur selon l'ordre de la division, c'est-à-dire qu'il est moins général. Mais cela signifie justement que le genre « véhicule » *suit* le genre « automobile », qu'il *est impliqué par* le genre « automobile ». Pour comprendre ce point, il suffit de considérer ce qu'Aristote appelle le *logos* du genre. Supposons par exemple que le *logos* du genre « automobile » est « véhicule motorisé terrestre à quatre roues ». « Véhicule » est ici le genre supérieur, auquel sont adjointes trois différences « motorisé », « terrestre » et « à quatre roues ». Or on voit tout de suite que le genre « véhicule » est inclus dans le *logos* de l'automobile. Qu'est-ce que cela veut dire ? Cela signifie que quand je dis « ceci est une automobile », je dis à plus forte raison « ceci est un véhicule ». « Ceci est une automobile » *implique* « ceci est un véhicule ». Ou encore, complémentairement : tout ce qui est vrai des véhicules l'est aussi, à plus forte raison, des automobiles. Naturellement, cela marche dans un sens mais pas dans l'autre, à savoir dans le sens de la consécution de l'être mais pas dans le sens de la division. En résumé, la philosophie première ou plus précisément la métaphysique générale, ou l'ontologie, serait dès lors la science la plus générale, et celle-ci est présupposée par toutes les sciences au sens où toutes les sciences parlent d'*étants*, d'*objets*, où toutes les autres sciences présupposent ainsi ce qu'est en général un étant, un objet.

Par le terme de métaphysique, nous comprenons ici une *théorie de l'objet en général*, c'est-à-dire une théorie se rapportant à tout ce qui existe en tant qu'il existe. Cette acception correspond à ce que les scolastiques tardifs appelaient la *métaphysique générale*, ou *ontologie*, par opposition aux métaphysiques spéciales (cosmologie, psychologie et théologie rationnelles). On peut se demander si, dans cette acception, le terme d'ontologie n'est pas mieux approprié. Nef se pose

cette question dans sa récente introduction à la métaphysique (F. Nef [2004a] : p. 637-639). Il énumère, en vue de les réfuter, deux objections contre l'usage du terme de métaphysique au sens qui vient d'être mentionné. La première objection est que la métaphysique désigne une certaine réalité historique, un projet philosophique daté et probablement dépassé, qui par ailleurs ne comprend pas seulement l'ontologie, mais aussi une psychologie et une cosmologie. La réponse de Nef est qu'il existe actuellement une psychologie et une cosmologie analytiques qui peuvent être incluses dans la métaphysique en notre sens. On pourrait rétorquer ici que les relations fonctionnelles entre les différentes branches de la métaphysique ancienne n'ont rien à voir avec celles qui unissent la métaphysique actuelle à la psychologie et à la cosmologie, mais Nef répond que « dans les deux cas la métaphysique est une discipline architectonique, ce qui est le plus important ». En d'autres termes, la métaphysique ne serait pas d'abord, pour nous, un projet philosophique situé dans l'histoire qui, comme tel, peut être jugé illusoire, dépassé ou « déconstruit », etc., mais une discipline philosophique. La seconde objection évoquée par Nef est celle suivant laquelle le terme de métaphysique désigne traditionnellement quelque chose qui se situe au-delà de la physique, ce qui ne convient pas aux développements contemporains de la métaphysique, qui sont le plus souvent physicalistes. À cette seconde objection, Nef répond très justement que « la métaphysique ne désigne pas nécessairement quelque chose au-delà du physique, mais quelque chose au-delà de la physique, ou au moins différent d'elle ». C'est là une constatation très importante : par exemple, même le jugement « il n'existe que des objets physiques » est un jugement métaphysique qui est hors de portée de la physique.

Que retenir de l'argumentation de Nef ? De manière générale, elle permet de dégager plusieurs points particulièrement significatifs. D'abord elle présente un concept purement méthodique de la métaphysique, qui est celui que nous retiendrons dans la suite : la métaphysique n'est pas le nom d'une *doctrine*, mais celui d'une discipline philosophique. Ce qui implique que la métaphysique n'est pas un mouvement qui serait réfuté, dépassé, etc., puis qui deviendrait

un objet de l'histoire des idées. On doit ainsi rejeter la conception étroite, mais très largement répandue, selon laquelle la métaphysique serait synonyme de substantialisme généralisé. Ensuite, comme je viens de l'indiquer, Nef souligne aussi avec raison que la métaphysique n'exclut pas le physicalisme. Cette idée peut être comprise en relation directe avec la précédente. Si la métaphysique n'est pas une doctrine, alors elle n'est pas plus physicaliste qu'anti-physicaliste, mais le physicalisme peut être une prise de position métaphysique.

Le mieux est selon moi d'adopter une acception plus large du terme d'ontologie, englobant toutes les théories de l'objet seulement partielles. Si nous faisons abstraction de la métaphysique au sens des métaphysiques spéciales, la métaphysique devient ainsi un certain type d'ontologie, à savoir une *ontologie universelle*, une théorie de l'objet en général en tant que tel par opposition à une pluralité d'ontologies spéciales. L'ontologie étant définie comme une théorie de l'objet en tant que tel, il est possible d'envisager une multiplicité d'ontologies spéciales selon qu'on veut déterminer ce qui constitue l'objectivité des animaux, des atomes, des objets physiques, des objets psychiques, etc. De plus, dans la terminologie de Husserl, les ontologies des genres suprêmes de l'étant, des « régions d'être », pourront être appelées ontologies régionales. La métaphysique est alors irréductible aux ontologies spéciales, mais elle est une ontologie universelle et donc – au moins si on postule, comme Husserl, qu'il existe une différence absolument irréductible entre la région du psychique et celle du physique – suprarégionale.

Par ailleurs il faut indiquer ici une différence absolument fondamentale. Il est très important de faire la distinction entre d'une part les ontologies spéciales, qui sont des *ontologies d'une partie du monde*, et d'autre part les disciplines métaphysiques spéciales comme la théorie des propriétés ou la théorie des relations, qui sont des *parties de l'ontologie du monde* en général. La métaphysique a des parties qui ne sont pas des ontologies spéciales. Les ontologies spéciales peuvent également être considérées comme des parties de la métaphysique, mais dans un sens différent et plus large.

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

Au sens qui vient d'être explicité, la métaphysique est la finalité et l'aboutissement de la philosophie. La finalité dernière de la recherche philosophique ne peut pas être la connaissance des vécus cognitifs, du Je, etc., qui sont, rigoureusement parlant, les objets de la psychologie. Elle ne peut pas être non plus la connaissance des lois qui régissent le monde des significations ou celui des objets physiques. La philosophie se définit comme une science *universelle*, c'est-à-dire comme une science dont le domaine d'objets s'étend au monde en totalité ou à l'objectivité en général.

Évidemment, cette définition est encore vague et elle devrait être précisée. Nous pouvons néanmoins la conserver telle quelle à condition d'y adjoindre une restriction dont l'importance est fondamentale. L'histoire de la métaphysique à l'époque moderne est en grande partie l'histoire d'un échec. Les empiristes et surtout Kant ont ébranlé l'arrogance de la métaphysique traditionnelle en montrant que le caractère purement rationnel et « premier » de la métaphysique ne la soustrayait pas à l'interrogation critique. L'idée de Kant était que la connaissance métaphysique reste une connaissance *dogmatique* aussi longtemps qu'elle ne s'interroge pas sur ses propres conditions de possibilité. Plus précisément, la métaphysique demeure dogmatique aussi longtemps qu'elle ne pose pas la question : comment des connaissances synthétiques *a priori* sont-elles possibles ? Une telle interrogation est ce que Kant appelle la *critique*. Ainsi ce que Kant oppose à la métaphysique n'est pas du tout une anti-métaphysique, mais c'est une métaphysique préparée et fondée par le travail de la critique, une métaphysique précédée par une théorie critique de la connaissance.

La phénoménologie de Husserl a contribué puissamment au même mouvement initié par Kant dans sa *Critique de la raison pure*. Elle se présente elle aussi comme une critique de la connaissance servant de préparation pour une ontologie universelle phénoménologique, que Husserl appelle philosophie phénoménologique ou aussi phénoménologie transcendantale. Si on juge possible une contribution positive de la phénoménologie à la *philosophie*, alors l'opposition de la phénoménologie et de la métaphysique est forcément un contresens. Une telle opposition était clairement démentie par Husserl lui-même

au § 64 des *Méditations cartésiennes* : « Pour éviter tout malentendu, j'aimerais attirer l'attention sur le fait que la phénoménologie, telle que nous l'avons déjà développée antérieurement, n'exclut que la métaphysique naïve, opérant avec les absurdes choses en soi, *mais non la métaphysique en général*. » (*Cartesianische Meditationen*, *Hua* I, p. 182 ; sur ce problème, voir D. Seron [2001], §§ 1, 11-16 et 31, ainsi que D. Seron [2000] et D. Seron [2002].)

En réalité, l'opposition de la phénoménologie et de la métaphysique – ou de la phénoménologie et de l'ontologie – ne se justifie que si on considère que la subjectivité n'est rien d'étant, de telle manière que la phénoménologie s'oppose alors à la métaphysique comme une science d'un non-étant à la science de l'étant en général. La thèse sous-jacente est ici celle défendue en particulier par les néokantiens puis par Heidegger, suivant laquelle l'ego transcendantal est précisément ce qui ne se laisse ramener à un étant qu'au prix d'une confusion lourde de conséquences. Mais cette thèse ne va pas du tout de soi. Nous pouvons fort bien concevoir un ego transcendantal inobjectivable. C'est-à-dire que l'objectivation de cet ego réclamerait de nouveau un ego transcendantal, et par conséquent l'ego objectivé ne serait déjà plus l'ego transcendantal. Il faudrait alors distinguer, comme le fait Rickert par exemple, entre l'ego transcendantal et l'ego comme objet (existant) psychique. Néanmoins, cette manière de voir doit selon moi être rejetée en grande partie. Le point essentiel, me semble-t-il, n'est pas tant cette distinction entre ego transcendantal et objet psychique. Tout le problème est bien plutôt que l'ego transcendantal et l'objet psychique doivent néanmoins être *le même* ego. Le point important, c'est qu'il serait absurde de postuler ici une « différence réelle » entre l'un et l'autre : je ne suis pas deux ego, mais un seul. Le Je qui m'apparaît dans la pure immanence psychique de l'auto-expérience n'est pas *autre chose* que moi-même qui vis mes vécus puis qui les objective, bien qu'on doive manifestement supposer ici l'existence d'une modification réflexive. J'ai développé ces questions ailleurs (voir principalement D. Seron [2003c]).

La nécessité de fonder la métaphysique au moyen d'une critique de la connaissance ne contredit pas du tout le fait que la métaphysique soit une science « première » au sens expliqué précédemment. La

métaphysique peut simultanément être une science première et renfermer des présuppositions qui doivent être clarifiées par la critique, simplement parce que celles-ci sont hétérogènes aux présuppositions métaphysiques elles-mêmes. Si la connaissance métaphysique s'accompagne effectivement d'un certain nombre de présuppositions, ces présuppositions ne peuvent évidemment pas être des connaissances plus générales, antérieures au sens où l'est la métaphysique relativement aux sciences particulières, mais il faut maintenant distinguer entre l'*a priori* matériel de la métaphysique et un *a priori* formel qui relève des disciplines critiques. Avec ce second *a priori*, nous n'avons plus affaire aux catégories les plus générales de l'objectivité, mais à des connaissances *critiques*, c'est-à-dire à des connaissances « au second degré », portant sur d'autres connaissances et, spécialement, sur les connaissances métaphysiques dans lesquelles nous énonçons les catégories de l'objectivité en général.

Cette nécessaire coopération de l'*a priori* métaphysique et de l'*a priori* critique était clairement mise en avant par Husserl au § 5 des *Prolégomènes à la logique pure* : « La tâche de la métaphysique est de fixer et de vérifier les présuppositions métaphysique non vérifiées, le plus souvent même inaperçues et pourtant si importantes, qui sont au fondement au moins de toutes les sciences qui se rapportent à l'effectivité réale. Ces présuppositions sont par exemple qu'il y a un monde extérieur qui est étendu spatialement et temporellement, l'espace ayant le caractère mathématique d'une multiplicité euclidienne tridimensionnelle et le temps celui d'une multiplicité orthoïde unidimensionnelle ; que tout devenir est soumis à la loi de causalité, etc. De manière assez inappropriée, on a coutume actuellement de qualifier de gnoséologique (*erkenntnistheoretische*) ces présuppositions qui relèvent entièrement de la philosophie première d'Aristote. Mais cette fondation métaphysique ne suffit pas pour parvenir à l'état d'achèvement théorique souhaité dans les sciences particulières. (…) Il en va autrement d'une seconde classe de recherches, dont la mise en œuvre théorique constitue également un postulat indispensable de notre effort de connaissance ; ces recherches concernent toutes les sciences de manière égale parce que, pour faire bref, elles se rapportent à ce qui fait que des sciences sont en général des

sciences. » (*Logische Untersuchungen*, *Proleg.*, p. 11-12.) L'exigence de fondation implique une dualité de la métaphysique et de la théorie de la connaissance. Les sciences particulières sont fondées matériellement dans la métaphysique, formellement dans la théorie de la connaissance. Ainsi il s'agit de défendre simultanément l'idée aristotélicienne d'une *fondation métaphysique des sciences particulières* et celle, kantienne, d'une *fondation logique de la métaphysique* (et à plus forte raison de toutes les sciences particulières).

1. Métaphysique systématique et métaphysique constitutive

Une partie primordiale du travail métaphysique semble devoir être l'élaboration d'une *doctrine des catégories*. Le métaphysicien doit répertorier les types les plus généraux d'objets. Les catégories métaphysiques sont alors des types d'objets censés être trop généraux pour être accessibles aux sciences particulières. Ces premières formulations suscitent déjà de nombreuses questions. Un type d'objet comme « objet physique » est-il une catégorie métaphysique, ou bien un type physique ? Le physicien peut-il définir un objet physique ? etc. Ensuite ne devra-t-on pas faire la différence entre des catégories comme « objet physique », « vécu », etc., et d'autres types dits « *formels* », par exemple « substrat », « relation », « état de choses », etc. ?

Quoi qu'il en soit, la tâche catégorielle – la mise sur pied d'une typologie générale des objets – est manifestement insuffisante. Peter Simons a très bien expliqué la nécessité de dépasser, en métaphysique, le point de vue classificatoire. Après avoir mis au jour des types d'objets, il faut encore déterminer quelles relations les objets entretiennent les uns avec les autres en fonction de leur type. Le but est alors la construction d'un système des objets où les catégories ne sont plus simplement des rubriques classificatoires privées d'unité, mais où elles se rapportent l'une à l'autre pour former un tout systématique cohérent. Ces recherches d'un nouveau genre doivent déboucher sur ce que Simons appelle une *systématique métaphysique* (*metaphysical systematics*), et qu'il définit comme étant « l'étude de

la diversité et des relations générales de tous les objets sans exceptions » (P. Simons [2004] : p. 266, trad. mod.). La simple catégorisation forme dès lors tout au plus un « premier niveau taxinomique de la systématique métaphysique » (P. Simons [2004] : p. 267).

Le travail de systématisation décrit par Simons s'accompagne de prescriptions méthodiques spécifiques. Simons propose très justement une progression en trois phases (voir P. Simons [2004]). 1) La première est la « *phase du chasseur-cueilleur* » : on rassemble tous les objets (c'est-à-dire supposés tels) qu'on peut trouver, on fait l'inventaire de tout ce qui existe. Ce qui induit déjà, il faut le remarquer, quelque chose comme une catégorisation. Nous considérons les objets physiques, psychiques, mathématiques, etc. 2) La phase de récollection doit être suivie par une « *phase de consolidation* ». Il s'agit maintenant de trier les objets pour déterminer « quels objets peuvent être éliminés ou réduits à d'autres, et quels objets doivent être acceptés ». 3) Enfin vient une « *phase de systématisation* », par laquelle les objets retenus sont assemblés dans un tout systématique cohérent. C'est cette dernière étape qui, selon Simons, est la plus significative. Elle marque le passage d'une simple nomenclature catégorielle à une authentique « systématique métaphysique », c'est-à-dire, pour Simons, à la métaphysique elle-même pleinement réalisée. « Le métaphysicien généraliste, déclare-t-il, a pour tâche d'établir pour le monde un système des catégories qui soit invariant à travers tous les domaines et qui serve ainsi d'ontologie formelle. » (P. Simons [2004] : p. 267, trad. mod.) Selon Simons, qui s'inspire sur ce point de Whitehead, cette exigence systématique va de pair avec la nécessité d'énoncer des thèses générales de nature spéculative : « Une simple liste de catégories n'est pas suffisante : elles doivent être mises au travail dans des affirmations métaphysiques générales décrivant les relations entre choses dans les catégories et les principes métaphysiques généraux qui gouvernent leur utilisation. (…) Une métaphysique dépourvue d'affirmations basiques ou de thèses primitives n'est pas une métaphysique, mais un fatras sans ordre, et une métaphysique dépourvue de vastes hypothèses spéculatives n'est pas systématique. » (P. Simons [1998] : p. 386.)

À cette exigence systématique, nous ajoutons ici l'exigence constitutive. On pourrait au fond réitérer le reproche qu'adressait le jeune Carnap à certaines théories de l'objet : « Le système de constitution ne se donne pas seulement pour tâche, comme d'autres systèmes conceptuels, de diviser les concepts en différentes espèces et de mener des recherches sur les différences et relations mutuelles entre ces espèces. Mais les concepts doivent être dérivés, "constitués" par degrés à partir de certains concepts fondamentaux, de sorte qu'on obtienne un *arbre généalogique des concepts*, au sein duquel tout concept trouve sa place déterminée. Qu'une telle dérivation de tous les concepts soit possible à partir d'un petit nombre de concepts fondamentaux, c'est là la thèse principale de la théorie de la constitution, et la thèse par laquelle elle se distingue d'autres théories de l'objet. » (R. Carnap [1998] : p. 1.) La théorie de l'objet ne doit pas seulement être une typologie classificatoire des objets. Mais elle ne s'identifie pas non plus à une typologie des objets augmentée d'une typologie des relations unissant ces objets entre eux. La théorie de l'objet en général n'est ni une simple nomenclature ni sans plus une « systématique métaphysique » au sens de Simons. Elle doit encore tirer au clair les *relations de constitution* unissant les objets en général. C'était certes déjà, mais seulement jusqu'à un certain point, un enjeu de la deuxième phase de Simons, où on examine si telle ou telle catégorie objective peut être éliminée ou réduite à une autre catégorie objective. Cette phase nous met déjà en présence d'une préoccupation *constitutive*. Seulement, celle-ci est au service de préoccupations strictement systématico-taxinomiques. Par exemple la question est de savoir si tel phénomène donné doit être rangé sous la rubrique « objet psychique », ou si celle-ci peut être réduite à la rubrique « objet physique ». On ne fait rien de plus, ici, qu'attribuer des catégories à des objets, avec toutes les relations catégorielles que cela implique. On indique la présence de rapports de constitution – à savoir une relation de dérivation entre deux types d'objets – simplement pour montrer que telle ou telle catégorie peut être éliminée ou remplacée par une autre plus générale. Mais cette façon de voir peut être jugée insatisfaisante. On peut considérer que la présence de relations constitutives n'est pas simplement un accident

auquel il faudrait remédier par élimination ou par réduction de types ontologiques au profit d'un ou de plusieurs types de base. Je soutiens ici que les relations de fondation et de dérivation unissant des objets supérieurs à des objets inférieurs sont *théoriquement* relevantes en métaphysique, et que la mise en lumière de telles relations représente même une part essentielle et prépondérante de la tâche métaphysique. La constitution d'un type objectif à partir d'un autre ne signifie pas simplement que le premier est redondant et qu'on peut s'en passer en métaphysique. Dans un grand nombre de cas, les niveaux dérivés sont inéliminables et (en un certain sens) irréductibles.

Examinons de plus près cette idée d'une métaphysique constitutive et, pour ce faire, revenons à la définition de la métaphysique comme une théorie de l'objet en général, dirigée vers l'objectivité ou le « monde » en général. À première vue, rien ne paraît plus éloigné de cette science universelle que la phénoménologie. Car celle-ci, apparemment, est tout sauf universelle. La réduction phénoménologique, si elle est une condition nécessaire pour qu'une connaissance soit « phénoménologique », interdit même au phénoménologue, en un certain sens, de se tourner vers le monde. La phénoménologie a pour objets exclusivement des vécus, des objets psychiques. C'est là tout autre chose que le monde en général. Cette sphère du psychique est soit une partie seulement du monde, soit quelque chose d'extérieur au monde. Comment alors la phénoménologie pourrait-elle contribuer à une théorie du monde en général ? Pourtant, il faut aussi reconnaître que notre définition ne nous renseigne encore que très incomplètement sur ce que veut dire philosopher. Par le terme d'objet, nous entendons ce qui, au sens le plus général, existe, ce qui est *effectif* par opposition aux fictions, aux impossibilités et aux simples possibilités, etc. Mais qu'est-ce qui existe ? Évidemment la nature même de la tâche philosophique dépend de la manière dont on répond à cette question. Si tout ce qui existe est objet physique, alors la science universelle sera la physique ; si tout ce qui existe est nombre, alors la science universelle sera l'arithmétique ; si tout ce qui existe est vécu, alors la science universelle sera la psychologie, etc. Avant même de s'engager dans la voie de la philosophie, il semble qu'on soit tenu d'opérer certains choix et de prendre certaines décisions qui sont déjà,

paradoxalement, des choix et des décisions philosophiques ou métaphysiques. Or nous pourrions tout aussi bien défendre l'hypothèse (qui n'est pas un contresens et qui peut même sembler convaincante, dans la mesure où il ne paraît pas possible de la réfuter) suivant laquelle tout objet serait un objet purement immanent. Qu'arrive-t-il si tout ce qui existe est purement immanent, c'est-à-dire si seuls existent les vécus et leurs composantes réelles ? Alors la phénoménologie réelle devient l'authentique science universelle !

Considérons avec sérieux cette dernière hypothèse. On peut la comprendre en ce sens. Si l'existence de mon vécu propre purement immanent est le corrélat d'une thèse d'être qui a un caractère d'évidence absolument apodictique, alors la phénoménologie pure doit faire fonction de science fondamentale absolue, sur laquelle reposent toutes les autres sciences et à partir de laquelle toutes les évidences de la science doivent être fondées *a priori*. Mon vécu propre formerait dès lors une « base » pour toute thèse d'être, à savoir une sphère de validité absolument apodictique dans laquelle la critique trouverait son fondement normatif définitif. Mais on doit également remarquer que cette fondation phénoménologique *sensu stricto* n'exclut pas pour autant toute fondation « formelle ». Si je fais abstraction de toutes les existences transcendantes, si je considère maintenant exclusivement des objets purement immanents, qui peuvent faire l'objet de connaissances purement phénoménologiques, alors ces mêmes objets forment une « base ». Mais je peux aussi les viser simplement en tant qu'objets. Alors, je ne considère plus en eux leur caractère d'immanence, leur être-vécu, mais seulement leur être-objet au sens purement formel. Ainsi je dis que tout objet est tel ou tel, sans prêter attention au fait que l'objet considéré est un vécu purement immanent. Je me tourne vers tous les objets que je pose comme objets, vers tout ce qui pour moi vaut comme étant, et je le détermine comme tel ou tel. Mon jugement est alors, en un certain sens, un jugement *universel*, qui ne concerne pas seulement des vécus, mais *l'objet en général* : tout ce qui est, est tel ou tel. Ce faisant, je ne dois pas me soucier du fait que les vécus propres forment seulement une région particulière de l'étant, car eux seuls sont en réalité reconnus comme étant, et je mets entre parenthèses tout ce qui appartiendrait à une

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

autre région. Par là, nous en venons à l'idée d'une théorie purement formelle de l'objet, d'une mathesis formelle universelle, qui exclurait néanmoins *in facto* toute existence transcendante, et qui pourrait donc jouer le rôle de science fondamentale. Ces résultats peuvent encore être formulés autrement. Si la thèse de l'existence de cet objet en particulier que je désigne comme mon vécu propre possède un caractère d'évidence absolument apodictique, alors c'est aussi la thèse de l'existence d'un objet au moins qui, à plus forte raison, est le corrélat d'une évidence absolument apodictique. Le jugement « il existe au moins un objet », où le terme d'objet ne correspond pas à une catégorie particulière de l'étant, mais à toute objectivité en général, devient un jugement fondé de manière absolument apodictique. La possibilité d'une science mathématico-formelle (en tant que mathesis formelle des vécus) est ainsi fondée avec le même degré d'évidence que la phénoménologie « synthétique » elle-même. On peut alors la qualifier de « phénoménologie formelle », en gardant à l'esprit que les deux disciplines appartiennent néanmoins à des types de sciences fondamentalement différents. Il est important de remarquer qu'une telle mathesis formelle, *in facto* purement immanente, ne serait pas identique à la logique transcendantale projetée par Husserl dans *Logique formelle et logique transcendantale*. La différence tient principalement au fait que nous n'avons même pas besoin, pour notre mathesis formelle, de la théorie de l'intentionnalité. Nous ne nous tournons pas vers les contenus intentionnels en vue de les soumettre à des lois logico-transcendantales, « ontologico-formelles » au sens phénoménologico-transcendantal, mais nous nous bornons à thématiser le vécu « véritable » et ses composantes réelles, en vue d'en tirer des lois formelles d'un genre nouveau. Notre mathesis est donc plus contraignante que la logique transcendantale, justement parce qu'elle n'est pas « transcendantale ». Désormais, je ne considère plus simplement les objets apparaissants, phénoménaux, mais je me tourne vers des données que je pose comme des objets *réels*, comme existant véritablement. Ces objets, qui sont les seuls objets que je reconnais comme véritablement objets, sont alors « tous les objets ».

Cette idée d'une métaphysique réelle, c'est-à-dire d'une théorie des vécus réels propres qui pourrait devenir une véritable mathesis

universelle, est la clef de voûte du sensualisme d'Avenarius et de Mach. Pour que les lois de l'objectivité immanente deviennent des lois de l'objectivité en général, il n'est pas suffisant de « mettre entre parenthèses » l'existence d'objets transcendants, mais il est encore nécessaire, en un certain sens, de *nier* cette existence. Car affirmer que les lois de l'objectivité en général ne sont en réalité rien d'autre que les lois de l'objectivité idiopsychique, cela revient à affirmer que tout objet est un objet idiopsychique ou du moins réductible à un objet idiopsychique. (Naturellement, cette négation de toute transcendance peut encore revêtir la forme d'un simple *comme si*. On fait comme s'il n'existait pas d'objets transcendants.) C'est pourquoi, en définitive, cette approche réductive sensualiste est fondamentalement différente de l'approche réductive phénoménologique. Pour que la tâche *critique* de la phénoménologie puisse être menée à bien, il est impératif que la réduction phénoménologique soit *compatible avec toutes les thèses transcendantes requises pour la pratique scientifique en général*. Non pas que l'épokhé pose l'inexistence du transcendant, mais elle neutralise plutôt toute position d'existence *ou d'inexistence* relative au transcendant. Ce point a été maintes fois souligné par Husserl et il est par ailleurs bien connu. Pour le moment, il signifie simplement ceci. L'épokhé phénoménologique ne peut pas être la thèse de l'inexistence du monde transcendant, simplement parce que cette thèse serait aussi la thèse de la fausseté de toute science mondaine. Par contre, si l'épokhé phénoménologique signifie la mise hors circuit de toute thèse d'existence ou d'inexistence portant sur le transcendant, alors elle est pleinement compatible avec les thèses transcendantes des sciences mondaines, car elle ne permet justement pas de décider de la vérité ou de la fausseté des propositions sur des objets transcendants.

Revenons maintenant à notre problème initial. La philosophie, on l'a dit, peut être définie comme une théorie de l'objet en général. Cette caractérisation très générale de la philosophie n'est pas du tout remise en cause par le fait qu'au moins depuis Kant, la logique et la théorie de la connaissance ont acquis une place prépondérante dans l'édifice de la philosophie. On comprend mal le projet kantien de critique de la connaissance, si on y voit quelque chose comme un dépassement de la métaphysique. Pour autant qu'elle est une science

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

fondamentale qui doit contribuer, comme telle, à la philosophie, la critique de la connaissance n'est pas du tout ce qui vient à la place de la métaphysique, ni même ce qui vient à la place des sciences mondaines. La philosophie reste par définition une théorie du monde, mais la critique philosophique se présente, suivant l'expression de Kant, comme une « préparation provisoire » de la métaphysique (*Kritik der reinen Vernunft*, B XXXVI). Ce que nous avons appris de Kant n'est pas que la métaphysique est obsolète et doit être dépassée, mais c'est qu'elle demande à être fondée et préparée par le travail de la critique. Inversement, cela signifie aussi que la critique, pour autant qu'elle est philosophique, est nécessairement animée par une finalité métaphysique. L'intérêt de la théorie de la connaissance elle-même est dès lors seulement conditionnel. La théorie de la connaissance est une discipline philosophique fondamentale, au sens où elle donne les instruments nécessaires pour fonder la connaissance *du monde* en général et donc aussi la connaissance métaphysique. Beaucoup de philosophes d'aujourd'hui tendent à oublier que l'intérêt d'une science fondamentale est justement qu'elle sert à fonder une ou plusieurs autres sciences. L'intérêt philosophique de la critique de la connaissance réside avant tout dans le fait qu'elle est une préparation à une théorie de l'objectivité en général. C'est cette idée qu'exprimait Husserl, lorsqu'il affirmait que la critique de la connaissance était en réalité indissociable de « visées métaphysiques » (*Die Idee der Phänomenologie*, *Hua* II, p. 23).

On pourrait dire que le point de départ de la métaphysique *critique*, ou plus spécialement de la métaphysique phénoménologique au sens de la critique phénoménologique de la connaissance, est la thèse suivant laquelle *l'existence est un prédicat de valeur*, ou un prédicat critique. Cette formulation est approximative et elle devra être précisée. Pour le moment, rappelons le problème très général que soulève le jugement d'existence. Ce problème est directement lié au fait que, dans le jugement d'existence, l'existence du sujet n'est pas seulement affirmée explicitement par l'attribution du prédicat d'existence, mais qu'elle semble aussi assumée implicitement dans l'occurrence du nom mis en position de sujet. Par exemple quand j'asserte que le roi Albert existe, le sujet de mon jugement est un nom

propre qui contient déjà l'existence en vertu de la règle de généralisation existentielle :

$$\frac{F\alpha}{\exists x\, Fx}$$

Pour le dire simplement, on considère habituellement qu'un nom propre désigne quelque chose d'existant, un objet *sensu stricto*. Donc l'attribution de l'existence *n'ajoute rien* au nom sujet. C'est là une conception ancienne, qui remonte à Hume et à Kant et qui a été largement débattue au XIX^{e} siècle. Elle a été reprise, avec d'importants aménagements, par Frege et Russell. Mais elle soulève pourtant un grand nombre de difficultés extrêmement importantes. Le risque a été très bien aperçu par Kant. Il est que tous les jugements d'existence deviennent par là des tautologies. Car il est difficile d'admettre que la proposition <le roi Albert existe> serait une tautologie, c'est-à-dire une proposition que je ne pourrais nier sans contradiction.

Les solutions apportées à ce problème sont nombreuses. Celle retenue par Kant, qu'on peut qualifier de solution *critique*, consiste à dire que, dans le jugement d'existence, le prédicat « existe » ne s'attribue pas à l'objet représenté, mais bien à la représentation de l'objet. Le jugement d'existence est en ce sens un jugement critique ou « de deuxième degré ». C'est un jugement dans lequel on attribue un prédicat de deuxième degré, une *valeur*, non pas à l'objet visé, mais à l'acte psychique dans lequel il est visé. C'est cela que signifie la fameuse thèse de Kant selon laquelle l'être n'est pas un prédicat réal, mais un prédicat logique. Un prédicat logique est un prédicat qui s'attribue au *logos* sur la chose et non à la chose elle-même, à la représentation et non à ce qui est représenté dans la représentation. Ou pour le dire dans les termes de Husserl commentant et reprenant à son compte la même thèse de Kant : « existant » n'est pas un prédicat réal, parce qu'on ne peut pas lui faire correspondre une partie de l'objet auquel on l'attribue (*Logische Untersuchungen* III, p. 228). Cette thèse est au fondement du projet critique dans son ensemble.

En caractérisant le prédicat d'existence comme un prédicat critique, comme un « prédicat logique » au sens de Kant, on règle par avance l'aporie suivant laquelle tous les jugements d'existence seraient tautologiques. Dans un jugement d'existence <*a* existe>, le prédicat « existe » est bien une déterminité qui *s'ajoute* au sujet *a*. Il ne semble plus y avoir de différence vraiment essentielle entre la propriété d'exister et la propriété « rouge » affectant la fleur. Mais ne se heurte-t-on pas par là à de nouvelles apories ? Que devient en effet le nom sujet dans le jugement d'existence ? Que les jugements d'existence ne soient pas tautologiques, cela signifie que la règle de généralisation existentielle F*a* $\Rightarrow \exists x$ F*x* n'est plus applicable. Il serait donc possible que *a*, tout en étant F, n'existe pas. Mais n'est-ce pas là une absurdité ? Comment un inexistant pourrait-il posséder *réellement* une propriété ? Comment <*a* est F> pourrait-il être une proposition vraie si le nom *a* dénote un inexistant ? Et corrélativement comment un état de choses /*a* est F/ pourrait-il exister effectivement, s'il n'existe pas de substrat *a* ? Ce sont là des difficultés fondamentales qui sont par ailleurs bien connues.

La solution critique consiste à reconnaître ici une ambiguïté profonde affectant le langage en général. Cette solution repose sur l'idée d'une distinction principielle entre deux registres cognitifs qui sont confondus dans le langage ordinaire : le *registre ontique* et le *registre critique-constitutif*. Prenons à nouveau une proposition de la forme <*a* est F>. Cette proposition est soit vraie, soit fausse. Supposons maintenant qu'elle est vraie. Si nous nous plaçons du point de vue ontique, cela implique que *a* existe. La règle de généralisation existentielle est ici pleinement applicable : de la proposition <*a* est F>, supposée vraie, je peux inférer qu'il existe au moins un objet qui est F. Bref, les noms propres, au moins dans les propositions vraies, dénotent toujours des existants. Seulement, on a vu que cette manière de voir n'est plus valable quand on considère des jugements de la forme <*a* existe>. C'est pourquoi nous supposons que le nom propre ici est *ambigu*. Du point de vue ontique, il dénote nécessairement un objet, c'est-à-dire que c'est toujours tautologiquement qu'on lui attribuerait le prédicat « existe ». Mais *le même* nom propre peut aussi désigner l'objet intentionnel d'un acte psychique. C'est ce qui se

passe dans le jugement d'existence. Quand j'affirme que *a* existe, je veux dire en réalité : l'acte nominal A qui a pour contenu intentionnel *a'* se rapporte à un objet existant *a*. Ce qu'on exprime plus brièvement en disant que *l'acte A est objectif*. Il y a ainsi deux manières de décrire le même état de choses. Je peux affirmer, en m'exprimant dans le registre constitutif, que *a'* existe, mais alors un tel énoncé ne doit pas être compris au sens ontique ! Sinon il serait une simple tautologie. En revanche, je peux aussi affirmer que l'acte A qui vise *a'* est objectif. Dans ce cas, je parle *ontiquement* d'un acte psychique. Je pose l'existence d'un état de choses déterminé et, secondairement, l'existence d'un substrat (l'acte) et de sa propriété de deuxième degré « est objectif ». Alors ma proposition n'est évidemment plus du tout tautologique. Il est très important de remarquer que l'acte est *des deux côtés* le véritable thème du jugement. Dans la terminologie de Brentano, on dira que le jugement ontique « l'acte A est objectif » parle de l'acte *in recto*, tandis que le jugement constitutif « *a'* existe » parle de l'acte *in obliquo*. Un jugement peut donc être *in recto* sur le monde (*a* est rouge), *in recto* sur l'acte (l'acte A est objectif) ou enfin *in obliquo* sur l'acte (*a'* existe). La différence entre ces deux derniers types de jugements correspond à la distinction husserlienne entre contenu réel (*reell*) et contenu intentionnel de l'acte.

Ce dernier fait est très important. Par son ambiguïté, un jugement de la forme « *a'* existe » nous donne l'illusion qu'il est un jugement sur un objet *a*, alors qu'il est en réalité un jugement *in obliquo* sur un acte. La lettre *a* désigne ici un moment d'un acte, à savoir son « noème », qui ne correspond pas nécessairement à un objet. Ainsi la description d'une phantasie *de Pégase* n'a rien à voir avec la description d'un objet *Pégase*. « Pégase n'existe pas » est réductible à une proposition attribuant la propriété « non objectif » à un acte de fiction dont le noème est « Pégase ». L'idée d'une telle ambiguïté ontico-constitutive permet aussi d'assurer la possibilité d'une *connaissance* critique. Car si, dans les jugements critiques, les noms propres ne dénotent pas nécessairement des objets, alors la connaissance critique aurait affaire, dans certains cas, à de simples fictions. Mais comment une connaissance pourrait-elle se rapporter à des fictions ? Toute connaissance ne se rapporte-t-elle pas, par définition,

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

à des existences ? Assurément, mais désormais cela ne soulève plus aucun problème particulier. On a vu, en effet, que l'énoncé « *a'* existe » n'exprimait pas une proposition sur une fiction *a*, mais qu'il était réductible à un énoncé « l'acte A est objectif », qui exprime une proposition sur un acte existant véritablement. La vérité des propositions existentielles ne dépend donc pas de l'existence de ce à quoi on attribue le prédicat d'existence, mais de l'existence d'états de choses réels dont les parties sont des actes psychiques et des propriétés de deuxième degré comme « est objectif ». En conséquence, il n'est pas vrai qu'en faisant de l'existence un prédicat, on tombe nécessairement dans les mêmes apories qui grevaient déjà la théorie de l'objet de Meinong. Il ne s'agit pas, ici, de reconnaître une manière d'objectivité à des inexistants pour que les jugements d'inexistence puissent être vrais, mais de ramener les jugements d'existence et d'inexistence à leur forme primitive, qui est la forme d'un jugement au deuxième degré sur un acte psychique.

C'est strictement dans ce sens qu'il convient de comprendre l'idée, défendue ici après Kant et Husserl, d'une *métaphysique critique*. Faire de la métaphysique une discipline critique, cela veut dire adopter un concept critique de l'existence. En d'autres termes, l'objectivité en général et toutes les catégories métaphysiques doivent désormais être considérées comme des propriétés de deuxième degré, critiques au sens qu'on vient d'expliquer. La métaphysique n'est plus, alors, une théorie naïve de l'objectivité. Il ne s'agit plus d'attribuer sans plus des propriétés universelles aux objets du monde, mais la métaphysique devient une *théorie de la constitution*, dont la question directrice est la question des modes de constitution des objectivités. La question est de savoir comment des objectivités supérieures peuvent en général se constituer sur le fond d'objectivités inférieures et, ultimement, sur la base d'un donné qu'on suppose originaire. Mais cette constitution n'est pas une création au sens ontique. Elle concerne exclusivement la production d'unités noématiques *dans le vécu*, indépendamment du fait que le vécu se rapporte ou non à un objet.

Il faut encore prémunir cette idée d'une métaphysique constitutive contre un autre malentendu. La définition traditionnelle de la philosophie comme étant l'étude de ce qui est le plus fondamental ou

le plus originaire, la science des « premiers principes », etc., est la cause de nombreux contresens. Elle est souvent mal comprise dans la littérature philosophique continentale européenne d'aujourd'hui. On croit que philosopher, en définitive, ce ne serait rien d'autre qu'expérimenter le surgissement de la factualité « brute », l'« événement pur », la « pure donation », etc. D'où l'idée que la philosophie serait une expérience primitive apparentée au ravissement mystique ou à l'inspiration artistique ou poétique. Toutes ces notions restent en règle générale très obscures, et souvent il ne faut pas y voir beaucoup plus que des formules sonores. Mais on peut au moins dire ceci. D'une part, bien qu'elles ne soient généralement supportées par aucune théorie de la constitution vraiment développée, les caractérisations de ce genre ont visiblement une signification constitutive (au sens très large du terme) : il y est question d'« origine », d'entités dérivées et d'entités fondamentales, de rapports d'antériorité, etc. D'autre part, elles reposent manifestement sur une mécompréhension principielle de la tâche philosophique en général du point de vue constitutif. Ce n'est pas du tout les substrats concrets ultimes – les *concreta* tels qu'ils me sont donnés dans l'« expérience immédiate » – qui soulèvent les problèmes métaphysiques les plus vastes et les plus difficiles, en tout cas du point de vue constitutif. On peut même douter que de tels problèmes existent dans le cas des *concreta*, sinon justement dans la mesure où ceux-ci sont déjà in-formés catégorialement.

La chose concrète ultime, le pur ceci non encore in-formé, serait-il précisément ce qui, dans le constitué, *n'*est *pas* constitué ? Cette question est probablement mal posée. Il serait déjà meilleur de dire que des sens objectifs et donc aussi des objets unitaires se constituent sur le fond de matériaux sensoriels, et qu'il faut donc supposer des matériaux sensoriels ultimes, c'est-à-dire non constitués. Mais ce matériau est-il alors autre chose qu'une présupposition initiale vide ? Quoi qu'il en soit, le véritable travail métaphysique commence plutôt, semble-t-il, là où apparaissent les premières abstractions sur le fond des *concreta* ultimes. C'est alors que nous voyons naître des rapports de dépendance, de « fondation », dont l'étude approfondie est la tâche propre et exclusive de la théorie de la constitution.

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

La manière dont des factualités brutes se donnent dans l'expérience immédiate ne semble soulever aucun problème sérieux, et on peut même douter que ce qu'on peut en dire nous soit d'une quelconque utilité pour la réalisation de tâches véritablement philosophiques comme la fondation des sciences et la recherche métaphysique. Ce qui doit nous intéresser prioritairement, c'est plutôt le fait que des objets partiels, dépendants, s'édifient sur le fond des *concreta*. Bref, c'est l'abstrait et non le concret qui demande à être clarifié en métaphysique. Cette exigence a été perçue avec profondeur par Whitehead dans *Procès et réalité* : « La tâche explicative de la philosophie est souvent mal comprise. Son propos est d'expliquer l'émergence des choses plus abstraites à partir des choses plus concrètes. C'est une erreur complète de demander comment un fait particulier concret peut être édifié à partir d'universaux. La réponse est : "En aucune manière." La vraie question philosophique est de savoir comment un fait concret peut manifester des entités qui sont abstraites de lui-même, et auxquelles il participe néanmoins par sa nature propre. En d'autres termes, la philosophie explique l'abstraction, et non la concrétude. » (A. N. Whitehead [1960] : p. 30.)

Bien entendu, ce cheminement explicatif menant du plus concret au plus abstrait joue un rôle très important dans la perspective d'une fondation des sciences, car les objets des sciences même expérimentales sont d'abord des objectivités fondées. Mais il revêt aussi une importance fondamentale en métaphysique, pour autant qu'aux différents niveaux d'abstraction on peut faire correspondre des types formels d'objectivités, qui peuvent alors faire l'objet de recherches approfondies dans le cadre de la métaphysique prise comme une théorie de l'objectivité en général.

On aurait tort d'opposer à ces caractérisations la nécessité de revenir « aux choses mêmes » et l'inanité d'une philosophie éloignée de ses sources intuitives. L'idée d'une existence concrète opposée aux abstractions de la science est un mythe absurde. En réalité, notre monde quotidien, celui que nous connaissons et déchiffrons chaque jour, est d'emblée un monde d'abstractions. Il est un monde structuré catégorialement. Je vois une fleur rouge, c'est-à-dire un ceci en tant que fleur et en tant que rouge, mais ni le caractère « fleur » ni l'être-

rouge de la fleur ne sont des données pleinement concrètes. Ce sont des moments idéaux qui sont idéationnés à même un *concretum*.

L'idée très générale d'un clivage entre le monde de la science et celui de l'existence concrète doit susciter les mêmes réticences. La croyance selon laquelle l'interrogation philosophique ainsi comprise nous détournerait des réalités concrètes de l'existence quotidienne résulte en réalité d'une compréhension superficielle de la problématique constitutive. Le rôle fondationnel que la métaphysique est amenée à jouer dans l'édifice des sciences ne signifie pas l'oubli de l'expérience concrète au profit des objectivités abstraites de la science, mais justement que celles-ci doivent pouvoir être ramenées au sol de l'expérience concrète. La pluralité des niveaux de constitution n'est pas du tout une pluralité de mondes. Comme le disait très bien Searle, « il n'existe rien de semblable à un monde scientifique. Il y a plutôt un seul monde » (J. Searle [2004] : p. 303). Le H_2O du chimiste n'est pas *autre chose* que l'eau du marin. Le chimiste et le marin ont toujours affaire au même monde, aux mêmes objets, quand même les contenus sont articulés différemment. L'idée d'une théorie de la constitution est inséparable de la conviction suivant laquelle il existe *un* monde pour *plusieurs* couches constitutives. Mais plus encore, la science elle-même deviendrait un jeu dépourvu de sens, si le monde à clarifier scientifiquement n'était pas ce même monde dans lequel nous vivons et que nous expérimentons quotidiennement de manière non scientifique. En d'autres termes, la constitution d'objectivités abstraites dans les sciences doit s'accompagner de *synthèses d'identification* entre des unités objectives de niveaux différents. En unissant des abstractions au moyen de rapports d'équivalence, ces synthèses unissent alors aussi des *abstracta* à des *concreta* ultimes.

Ces quelques points ont été très justement soulignés par Searle, que je cite *in extenso* : « Les gens parlent parfois de la "conception scientifique du monde" comme si c'était seulement une façon parmi d'autres de se représenter comment sont les choses, comme s'il y avait toutes sortes de conceptions du monde et que la "science" nous donnait l'une d'elles. En un sens c'est exact ; mais en un autre sens, cela prête à confusion et, en fait, cela suggère quelque chose de faux.

Il est possible de regarder la même réalité avec des intérêts différents en tête. Il y a un point de vue économique, un point de vue esthétique, un point de vue politique, etc., et le point de vue de la recherche scientifique est en ce sens un point de vue parmi d'autres. Toutefois, cette conception est aussi interprétée d'une manière qui suggère que *science* serait le nom d'un type déterminé d'ontologie, comme s'il y avait une réalité scientifique différente, par exemple, de la réalité du sens commun. Je pense que cette vue est profondément erronée. L'idée implicite de cet ouvrage (…) est que *science* n'est pas le nom d'un domaine ontologique ; c'est plutôt le nom d'un ensemble de méthodes d'investigation se rapportant à tout et n'importe quel objet, pourvu qu'il puisse être soumis à une recherche systématique. Le fait que les atomes d'hydrogène ont un seul électron, par exemple, a été découvert au moyen de quelque chose qu'on intitule la "méthode scientifique", mais ce fait, une fois découvert, n'est pas la propriété de la science ; il est intégralement un bien public. C'est un fait comme n'importe quel autre. Ainsi, si nous nous intéressons à la réalité et à la vérité, il n'existe en réalité rien de semblable à une "réalité scientifique" ou à une "vérité scientifique". Il y a seulement les faits que nous connaissons. Je ne pourrais pas dire quelle confusion a résulté, en philosophie, de l'incapacité à percevoir ces quelques points. Ainsi, par exemple, il y a fréquemment des débats autour de la réalité des entités postulées par la science. Mais ces entités existent, ou bien elles n'existent pas. Mon opinion là-dessus est celle-ci : le fait que les atomes d'hydrogène ont un seul électron est un fait comme le fait que j'ai un seul nez. La seule différence est que, pour des raisons d'évolution assez accidentelles, je n'ai pas besoin d'une assistance professionnelle pour découvrir que j'ai seulement un nez, tandis que, compte tenu de notre structure et compte tenu de la structure des atomes d'hydrogène, il faut une bonne dose d'expertise professionnelle pour découvrir combien d'électrons il y a dans un atome d'hydrogène. » (J. Searle [2004], p. 302-303.)

2. Méthode

La question de la méthode semble particulièrement brûlante et difficile s'agissant de la recherche en métaphysique. Les raisons en sont multiples. Cela est dû notamment au fait qu'au contraire des chercheurs dans les sciences naturelles, nous n'avons à notre disposition, en métaphysique, aucune méthode qui fasse l'unanimité après avoir fait ses preuves de façon éclatante. Dans le domaine de la métaphysique, les débats méthodologiques du passé ressemblent plutôt à des querelles d'où personne ne sort vainqueur. Tous les protagonistes rentrent chez eux avec leur opinion initiale, mais renforcée par la confrontation. Les prises de position métaphysiques semblent alors des postulats initiaux en deçà desquels il est impossible d'exiger des fondations sûres. A affirme que *p* parce qu'il est nominaliste, B nie que *p* parce qu'il est réaliste, mais ni l'un ni l'autre ne peut donner des motifs suffisants pourquoi il est nominaliste ou réaliste. Fréquemment, la véritable question à poser est : de qui avez-vous été l'élève ?

Le divorce, prononcé avec plus ou moins de force, entre la philosophie et les « sciences » a évidemment renforcé considérablement cet état de choses. Pour beaucoup d'auteurs et même de philosophes éminents, la métaphysique, voire la philosophie en général, n'est rien d'autre que des opinions subjectives et discutables sur les résultats objectifs et incontestables de la science. Cette manière de voir est manifestement injuste si on considère les résultats effectivement atteints depuis un siècle dans le domaine de la métaphysique. Mais elle est légitime eu égard au fait que ces résultats, si importants soient-ils, ne font l'unanimité que très exceptionnellement. Or, on peut considérer que les controverses méthodologiques représentent un cas extrême des controverses qui agitent la métaphysique en général, soit parce que les controverses métaphysiques se révèlent plus clairement dans leurs conséquences méthodologiques, soit parce qu'elles se laissent simplement réduire à des controverses méthodologiques. Ainsi la confusion polémique qui règne en métaphysique n'est pas seulement l'effet, mais aussi la cause d'un manque d'assises méthodologiques sûres. Il est plus difficile de s'entendre sur la

validité ou la non-validité d'une thèse, si on ne s'entend pas d'abord sur les critères méthodologiques de la validité ou de la non-validité de cette thèse.

Cette importante difficulté méthodologique est encore accrue du fait qu'on ne s'accorde même pas, en définitive, sur *ce qu'*est en général une connaissance métaphysique. Souvent, l'accord est rendu particulièrement difficile par le fait qu'on ne peut espérer répondre adéquatement à la question de la nature de la connaissance métaphysique sans avoir résolu préalablement un certain nombre de questions métaphysiques. La démarche du métaphysicien semble alors un cercle sans espoir, car il devra simultanément justifier la méthode par la doctrine et la doctrine par la méthode. Parmi ces questions singulièrement embarrassantes, il y a notamment celles-ci : à supposer que quelque chose comme une connaissance métaphysique soit possible, repose-t-elle alors sur l'expérience sensible, ou sur des intuitions non sensibles ? Ou bien est-elle constructive et non intuitive, ou simultanément constructive et intuitive ? Le métaphysicien se borne-t-il à construire spéculativement des modèles ontologiques plus ou moins assurés pour des théories naturalistes ? Ou bien décrit-il vraiment des structures à même les objets du monde ? La métaphysique est-elle une discipline « analytique » ou « synthétique » ? Si on accepte de définir la métaphysique comme la théorie des objets en général, alors son champ thématique est-il la nature ? Ne faut-il pas y ajouter l'ego ? Ou bien l'ego lui-même serait un objet naturel ? Qu'en est-il des objets idéaux de la mathématique ? Seraient-ils de simples fictions, ou des objectivités finalement réductibles à des objets naturels ? Bien que toutes ces questions soient seulement des questions préalables, qu'on doit trancher avant même de s'engager dans la voie de la métaphysique, leur résolution engage manifestement aussi, en sens inverse, certains choix métaphysiques.

J'indiquerai plus tard dans quelle mesure et par quels moyens il est possible de surmonter cette difficulté, mais on peut déjà remarquer qu'elle est fortement amoindrie sitôt qu'on passe de la métaphysique « ontique » à la métaphysique « constitutive ». En effet, si la métaphysique constitutive se distingue par le fait que l'être dont elle parle n'est pas l'être « en soi », alors les résultats obtenus dans cette voie ne

devront avoir aucun effet sur la méthodologie. C'est particulièrement évident si on pense à l'usage constitutif-métaphysique de la méthode phénoménologique. D'une part il y a des prescriptions méthodiques de la phénoménologie, qui reposent sur des vérités concernant les contenus *réels* des vécus, par exemple : les vécus peuvent apparaître dans l'expérience sensible interne, l'introspection s'accompagne nécessairement de rétentions, etc. D'autre part il y a les résultats de l'analyse constitutive, qui se rattachent aux contenus *intentionnels* des vécus et qui, comme tels, sont pleinement indépendants de la méthode. Par exemple l'analyse constitutive nous apprend que toute chose naturelle est spatialement étendue, mais ce résultat peut tout au plus être pris en considération pour la méthode de la physique, non pour celle de la théorie de la constitution elle-même, qui doit prendre en compte les résultats de l'analyse réelle. En effet, cette loi resterait vraie même si aucune chose naturelle n'était « en soi » étendue dans l'espace ou s'il n'existait « en soi » aucune chose naturelle.

Quoi qu'il en soit, il ne faut pas exagérer l'importance de cette difficulté. Ce qui est absolument parlant un cercle se révèle souvent plus acceptable dans la pratique. La présence d'un cercle peut signifier, sans plus, la nécessité d'une démarche *en zigzag*. Supposons par exemple que j'asserte la thèse « une perception interne est quelque chose de possible » en m'appuyant sur le donné de perceptions internes. Le cercle réside ici dans le fait qu'avant d'acquérir cette connaissance par la perception interne, je dois d'abord avoir pleinement confiance dans mes perceptions internes, c'est-à-dire, plus exactement, savoir qu'une perception interne est possible absolument parlant. Le savoir de la possibilité d'une perception interne (d'où je peux, au besoin, dériver des prescriptions méthodiques comme « le phénoménologue doit procéder par perceptions internes », etc.) semble ainsi une thèse dont la fondation est circulaire. Qu'en est-il cependant *in facto* ? Nous remarquons que doctrine et méthode se rectifient mutuellement sans jamais aboutir à une fondation absolument certaine. J'effectue des observations d'un point de vue non critique, mais ces observations me servent de base pour forger des outils critiques qui me permettent d'affiner mes premières observations, de les rectifier ou d'en effectuer d'autres plus rigoureuses,

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

lesquelles auront à leur tour un effet sur la méthode, etc. Le cercle, ici, trahit simplement le progrès factuel d'une discipline. Il s'explique par le fait que, en philosophie comme dans la plupart des autres disciplines scientifiques, les résultats descriptifs doivent exercer une influence déterminante sur la méthode.

La recherche en métaphysique présente encore beaucoup d'autres difficultés. Certaines, particulièrement importantes, viennent du fait que l'interrogation métaphysique exige une tournure d'esprit inhabituelle. Beaucoup d'hommes dotés d'un instinct solide et d'un tempérament audacieux se montrent inaptes à l'interrogation métaphysique simplement parce que cette dernière leur semble une occupation inutile et vaine. Ce sont souvent ceux qui possèdent les meilleures prédispositions. Les étudiants qui n'éprouvent aucune réticence devant la tâche métaphysique ont fréquemment un tempérament créateur qui les prédispose plutôt à la littérature qu'à la philosophie.

Une autre difficulté est due au fait que la métaphysique, étant « apriorique », semble moins contraignante que les sciences expérimentales. Exigeant apparemment moins de garanties, la métaphysique est depuis longtemps une terre d'accueil pour toutes sortes de grands esprits spéculatifs, qui préfèrent les formules sonores et les grandioses constructions systématiques au patient labeur descriptif. La question est ici de savoir comment garantir suffisamment des connaissances métaphysiques qui ne sont pas directement issues de l'expérience sensible.

Toutes ces difficultés sont bien connues et elles ont largement contribué à jeter le discrédit sur la métaphysique, voire sur la philosophie en général. La situation est telle qu'un bon nombre d'esprits profonds et sincères, jugeant ces difficultés méthodologiques insurmontables, ont fini par combattre l'idée même de métaphysique. Est-ce là une fatalité ? On noircit peut-être exagérément le tableau. Sur toutes ces questions, le cas de la métaphysique est-il si différent de celui des autres disciplines scientifiques, qui sont également agitées de controverses méthodologiques fondamentales ? En particulier, on ne peut pas dire sans plus que l'*épreuve de l'expérience*, qui joue un rôle crucial dans les sciences naturelles, fait défaut en métaphysique.

Un des grands enjeux de la métaphysique du XX^{e} siècle a été de garantir la possibilité d'une métaphysique enracinée dans l'expérience. Le fait est évident s'agissant d'ontologies comme celle de Husserl, dont le caractère intuitif est clairement affirmé. Mais c'est encore le cas de la métaphysique – pourtant « spéculative » – de Whitehead, qui insistait sur le fait que « le test ultime est toujours l'expérience » (A. N. Whitehead [1960] : p. 25). Je donnerai dans la suite quelques éléments allant dans le même sens, au sujet du principe des principes et de la méthode de généralisation whiteheadienne.

Dans l'état actuel de la recherche en philosophie, il semble possible de s'appuyer sur quelques principes très généraux qui sont apparemment plus dignes de confiance ou, en tout cas, moins discutables. L'histoire de la métaphysique met à notre disposition en particulier trois outils méthodiques : 1) le principe d'économie ontologique, 2) le principe des principes, 3) la méthode de généralisation descriptive.

1) Les métaphysiciens ont depuis longtemps l'habitude de se soumettre sans conditions à un certain principe méthodologique qui leur sert de critère ultime pour trancher les questions métaphysiques. Ce principe, qui oriente la recherche ontologique de bout en bout, est connu sous le nom de rasoir d'Occam. L'énoncé original était : *Pluralitas non est ponenda sine necessitate*. Mais aujourd'hui on utilise usuellement la formulation suivante, qui n'est pas de Guillaume d'Occam : *Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*.

Ce principe appelle un certain nombre de remarques. Une première constatation est que le rasoir d'Occam n'est pas du tout conforme à la démarche générale du scientifique, qui est constamment amené, au contraire, à *construire de nouvelles objectivités*. C'est le cas non seulement dans les sciences aprioriques comme la mathématique, mais aussi, manifestement, dans les sciences expérimentales. La plupart des objets du physicien, par exemple, ne sont pas des « données immédiates » de l'expérience, mais des objets construits sur le fond de données immédiates (ce qui ne veut pourtant pas dire des fictions, ni des mythes, car ils s'accompagnent de thèses d'existence !). On voit des fleurs, des nuages, etc., mais on ne voit pas, du moins au sens ordinaire du terme, des forces ou des quarks.

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

Quel que soit le sens qu'on donne à cette construction, elle paraît jouer un rôle prépondérant dans la pratique scientifique. Mais on peut aller plus loin encore. C'est encore notre attitude objectivante quotidienne qui est une attitude constructive. La visée de certaines données – de « *qualia* » – en tant qu'une fleur, en tant qu'un nuage, etc., réclame la production d'un sens objectif. Si le sens « fleur » faisait lui-même partie des contenus reçus passivement dans l'expérience, s'il était lui-même un donné dans mon expérience de la fleur, alors il me serait impossible de prendre erronément cette fleur pour un oiseau, etc.

Mais justement, ces constatations ne conduisent-elles pas à attribuer au rasoir d'Occam un rôle *critique* décisif ? Le rasoir d'Occam ne doit-il pas permettre de faire le tri dans une multitude de positions d'existence de la science et de la vie quotidienne ? La tâche propre du métaphysicien serait alors d'élaborer une ontologie digne de confiance, c'est-à-dire de faire le tri entre les thèses dignes de confiance et celles qui ne le sont pas. Tout cela est incontestable. Le principe d'économie ontologique est certainement un guide précieux et indispensable pour toute recherche de caractère scientifique. Au départ d'une telle recherche, on suppose toujours plus ou moins consciemment que toute thèse d'existence n'est pas valable, mais qu'il faut discriminer, au moyen de l'expérience au sens le plus large, entre les thèses d'existence valables et les thèses d'existence non valables, cette discrimination pouvant être le rejet d'une thèse incorrecte ou l'acceptation d'une thèse correcte.

Mais la métaphysique doit-elle pour autant faire du rasoir d'Occam son premier principe méthodologique ? Pour répondre à cette question, il faut bien voir que le terme de métaphysique désigne usuellement au moins deux attitudes différentes. Il y a d'abord les interrogations et les décisions sur l'existence des objets transcendants en général ou d'objets transcendants de tel ou tel type. La question de l'existence des universaux est emblématique de cette première attitude. On se demande si, absolument parlant, tous les objets sont individuels. C'est l'expression « absolument parlant » qui est importante ici. D'une manière ou d'une autre, on suppose qu'il est possible de dire s'il existe absolument des universaux. L'existence au sens de

cette métaphysique est un absolu, c'est-à-dire quelque chose qui peut être considéré indépendamment de toute relation à autre chose. Évidemment, cette existence au sens absolu est la seule existence *proprement dite*, car « existence au sens absolu » – tout comme « vérité absolue », etc. – est manifestement une expression pléonastique. Or, ce point de vue *ontique* n'est pas celui d'une métaphysique qui revêt la forme d'une théorie de la constitution. Du point de vue *constitutif*, il s'agit de faire l'ontologie *de* la conscience quotidienne ou *d'*une science particulière, voire de la conscience en général. Le « de » indique ici que l'existence, l'objectivité en général, est considérée au contraire comme corrélative à des actes dans lesquels elle se constitue. Par exemple on ne se demande plus s'il existe, absolument parlant, des nombres entiers, mais on affirme la nécessité de poser, en arithmétique, l'existence de nombres entiers, etc. Ce point de vue constitutif n'exclut évidemment pas purement et simplement le point de vue ontique. On peut continuer à poser des objets comme existant absolument parlant, par exemple justement des actes psychiques dans lesquels se constituent des existences au sens relatif-constitutif. De plus, il n'exclut pas non plus la possibilité d'évaluations portant sur les objets constitués et de discriminations entre thèses valables et thèses non valables, thèses rationnelles et thèses irrationnelles, etc.

Que devient, dans cette double perspective, le rasoir d'Occam ? Il est facile de voir, sur cette base, que le rasoir d'Occam est un principe qui s'applique à la métaphysique du point de vue ontique, mais qu'il perd toute validité quand on passe à la métaphysique du point de vue constitutif. L'exigence d'économie ontologique concerne les actes par lesquels nous posons des objets comme existant absolument, mais elle n'a plus aucun sens là où nous nous intéressons seulement à la manière dont des objets sont posés comme existant absolument. La portée du rasoir d'Occam connaît de ce fait une restriction importante qui est généralement négligée. Il arrive fréquemment qu'on passe d'un point de vue à l'autre sans y prendre garde, ce qui a pour effet que des thèses appartenant à l'ontologie ontique sont trompeusement étayées au moyen de thèses appartenant à l'ontologie constitutive. Par exemple on établit l'ontologie des sciences naturelles du point de vue

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

constitutif, puis on transforme cette ontologie constitutive en ontologie ontique en se prononçant, sans motif sérieux, en faveur du naturalisme ontologique.

Sur l'usage du rasoir d'Occam en métaphysique, je dirai donc ceci. D'une part, ce principe n'est pas conforme à la pratique scientifique ni même à l'attitude objectivante en général. Se rapporter au monde, c'est d'abord constituer de nouvelles objectivités. Dès lors, dans la mesure où elles se rapportent aux objectivités du point de vue de la constitution, les *catégories ontologiques* doivent plutôt satisfaire un idéal de sincérité descriptive qu'un idéal d'économie ontologique. Mais d'autre part, la critique de la connaissance permet précisément d'*évaluer* les constitutions d'objectivités à l'aune d'authentiques thèses d'existence, c'est-à-dire de positions par lesquelles des objets sont posés comme existant absolument parlant. Toutes les thèses d'existence ne se valent pas. Poser comme existant des anges et poser comme existant des quarks ou des fleurs dans le jardin, ce n'est manifestement pas la même chose et c'est justement des discriminations de ce genre qui doivent être effectuées dans la critique de la connaissance. L'essentiel est qu'une telle évaluation des thèses d'existence n'est possible que *du point de vue ontique*. C'est-à-dire qu'elle n'est possible qu'au moyen de valeurs qui ont une signification absolue. Il n'y aurait aucun sens à s'interroger sur l'existence d'un objet intentionnel posé comme existant, sur la vérité d'une proposition tenue pour vraie, etc., et en général sur la validité d'un jugement, si « existant » ne signifiait pas « existant absolument parlant », si « vrai » ne signifiait pas « vrai en soi », etc. Sans cela, nous habiterions un monde où les illusions seraient indistinctes des vérités, et il n'y aurait tout simplement aucune critique possible. En conséquence, il semblerait que le rasoir d'Occam recouvre par là une légitimité élargie, car son champ d'application s'étend ainsi, à certaines conditions, à la sphère constitutive elle-même.

2) J'adopte ici comme principe méthodologique celui qu'on appelle, depuis Husserl, le *principe des principes*. Ce principe est un principe qui concerne la fondation des jugements de connaissance. Par ce principe, nous énonçons une condition normative pour la scientificité ou la rationalité des jugements. Nous disons d'une part

que, pour être un jugement scientifiquement recevable, un jugement doit être fondé de manière suffisante, mais aussi, d'autre part, que l'expérience est le critère ultime pour la fondation des jugements. Ce qui ne signifie pas, bien sûr, que chaque jugement devrait être vérifié actuellement par l'expérience sensible effective. Nous donnons ici à l'expérience la signification la plus large, sans nous prononcer encore sur la possibilité d'y faire entrer des intuitions simplement possibles, indirectes, catégoriales, etc. Cet élargissement considérable nous éloigne d'une interprétation empiriste *sensu stricto* du principe des principes. En revanche, rien ne s'oppose à ce que le principe des principes soit en général qualifié de principe empiriste, si ce dernier terme est compris au sens le plus large (non pas donc par exemple au sens où, chez Carnap, l'empirisme scientifique s'oppose à la métaphysique comme l'expérience sensible à l'« intuition pure » !).

Le principe des principes est susceptible de recevoir une *double interprétation*. J'ai développé ce point ailleurs et ne l'approfondirai pas ici. On peut résumer cette double interprétation de la manière suivante. D'abord, nous assumons ici que tout acte concret complet présente deux moments : sa *matière intentionnelle* et sa *qualité d'acte*, ou mode psychologique. La matière intentionnelle est l'être-dirigé-vers de l'acte, c'est-à-dire cette propriété d'après laquelle l'acte intentionne ceci et non cela, cette chaise et non cette table, etc. Elle est ce qui définit ou *détermine* un acte quant à son contenu intentionnel. La qualité d'acte, en revanche, est le mode sous lequel j'intentionne, considéré indépendamment de ce qui est intentionné. Par exemple la différence entre la perception d'une fleur et le souvenir de cette fleur est une différence qui ne tient pas à la matière intentionnelle, qui est identique des deux côtés, mais à la qualité d'acte. Ensuite, nous disons que l'exigence de fondation du principe des principes doit être comprise au double sens de la matière intentionnelle et de la qualité d'acte.

Ce principe des principes est-il applicable en métaphysique ? Un problème souligné par de nombreux auteurs est que la métaphysique ne peut manifestement pas s'appuyer sans plus sur l'« expérience immédiate ». En particulier, le *monde* lui-même qui doit être l'objet de la métaphysique est quelque chose dont on ne perçoit jamais

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

qu'une infime partie, etc. Mais cette difficulté est en réalité commune à toutes les sciences. Le physicien qui énonce une loi n'a pas l'expérience de tous les cas effectifs ou simplement possibles où cette loi se vérifie. Pourtant il parle aussi, en un certain sens, d'un nombre infini de faits simplement possibles qui sont déterminés par la loi. De même l'historien d'aujourd'hui parle du meurtre de César sans en avoir l'expérience directe. Il s'en remet avec plus ou moins de confiance au témoignage d'autres sujets qui en ont eu directement l'expérience, ou qui eux-mêmes rapportent le témoignage de quelqu'un qui en a eu directement l'expérience, etc. Avec ces saisies indirectes, nous sommes en présence d'actes qui n'ont plus rien à voir avec la perception directe de cet objet *hic et nunc* devant moi. Nous avons affaire à des actes qui sont plutôt des constructions.

Toutefois, ce caractère nécessairement constructif des sciences – et en réalité de toute connaissance discursive – ne signifie pas nécessairement que ces sciences ne s'édifient pas, en un sens plus large, sur des expériences, ni qu'elles seraient séparées de l'expérience immédiate par un fossé infranchissable. Cette question fondamentale relève de la théorie de la connaissance et je ne la développerai donc pas ici. Je dirai seulement ceci. Par la théorie de l'intuition catégoriale de Husserl, nous avons appris que la médiation et la constructivité symboliques – le fait que nous nous rapportons aux choses mêmes par l'intermédiaire d'*abstracta* – n'excluaient pas toute intuitivité. Le fait que la pensée scientifique et en général discursive se rapporte à des objectivités « d'ordre supérieur », à des objectivités qui ne sont pas constatées directement dans l'expérience mais qui s'édifient constructivement sur la base de l'expérience directe, ce fait ne signifie pas que la science devrait plus à la fiction qu'à la perception, et qu'elle ressemblerait davantage au mythe. Cela ne veut pas dire que la science serait un mythe qui « marche bien » pour prédire des faits. C'est vrai que, comme je l'ai dit, la pratique scientifique consiste le plus souvent à construire des objectivités. Mais on peut aussi considérer que cette construction est essentiellement différente de la construction fictionnante. Car il y a au moins une différence très significative. Précisément, le scientifique ne tient pas ses objets pour de purs produits de son esprit, mais il en *pose l'existence*. Imaginer un

centaure joueur de flûte et introduire dans son champ thématique des gluons ou des photons, ce n'est pas du tout la même chose. Sans doute, d'un côté comme de l'autre nous sommes en présence de genèses actives, d'actes de production. Mais le produit n'est manifestement pas le même de part et d'autre. Du point de vue *phénoménologique*, c'est-à-dire du point de vue des contenus qui apparaissent de manière purement immanente, le centaure et le photon apparaissent sous des modes très différents. Le premier apparaît comme un produit fictif, alors que le second apparaît comme quelque chose qui existe réellement. Ce qui est produit, dans le second cas, ce n'est pas du tout l'objet, mais c'est la *représentation* de l'objet. En revanche, l'objet photon est quelque chose qui existe hors de moi et qui peut par essence être *intuitionné*.

En conséquence, c'est à tort qu'on considérerait que le principe des principes est contredit par le fait que la pratique scientifique est généralement plus constructive que perceptive au sens strict du terme. Évidemment le principe des principes représenterait un empirisme radical absurde et intenable, non conforme à la pratique scientifique la plus élémentaire, s'il exigeait la confirmation effective de chaque jugement dans l'expérience sensible immédiate. Au contraire, l'« intuition » prescrite ici doit se comprendre au sens le plus large. Elle ne doit pas seulement se comprendre au sens de la perception sensible immédiate, mais aussi – pour peu qu'on se soit préalablement assuré de leur fondation dans la perception sensible immédiate – au sens des évidences indirectes et catégoriales. C'est précisément là une tâche centrale de la théorie de la constitution. Il s'agit, comme disait Carnap, d'indiquer le « chemin de la vérification » pour tous les jugements jusqu'aux plus abstraits, pour autant qu'ils élèvent une prétention à la connaissance. La question de savoir si la vérification intuitive est possible ou impossible *in facto* devient alors une question irrelevante. Seule importe ici la possibilité idéale – « en droit » – de la vérification.

3) Il faut encore mentionner un troisième point, qui concerne la nature même de la connaissance métaphysique. Il s'agit de voir plus précisément ce qu'on peut attendre d'une telle connaissance, et ce qu'elle est au contraire essentiellement incapable de nous donner.

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

Mon idée sur ce point est que la recherche métaphysique ne peut aboutir à des résultats satisfaisants que si on la soumet à des contraintes méthodiques particulièrement fortes. En l'occurrence, je crois possible de maintenir conjointement, en métaphysique, une double exigence *apriorique* et *descriptive*. Cette double exigence a l'avantage de prémunir la métaphysique contre la spéculation gratuite tout en maintenant une exigence de généralité qui est historiquement caractéristique de la métaphysique. Elle impose au métaphysicien cette double contrainte : énoncer des *lois* et néanmoins enraciner ses jugements dans l'*expérience*.

Cette double contrainte n'est contradictoire qu'en apparence. Elle est au fondement même de la phénoménologie de Husserl, qui a très bien montré, principalement dans ses *Idées I*, que la distinction entre les sciences descriptives et les sciences exactes ne devait nullement exclure la possibilité d'une science à la fois expériencielle et nomologique, procédant par « description pure » (voir D. Seron [2001]). La méthode de « variation eidétique » utilisée par Husserl est exemplaire d'une telle méthode de description nomologique, et elle doit selon moi être privilégiée dans la plupart des cas. Un autre excellent moyen de remplir ces deux conditions me semble la méthode de « généralisation descriptive » mise au point par Whitehead en métaphysique. Cette méthode a elle aussi l'avantage de maintenir une haute exigence de généralité tout en préservant la confrontation avec l'expérience. L'expérience joue toujours chez Whitehead le rôle d'un tribunal de dernière instance qui permet d'évaluer la validité d'un schème[1]. Comme la méthode de description pure de Husserl, la généralisation descriptive permet de maintenir le caractère nomologique (apriorique) de la philosophie tout en la distinguant des sciences nomologiques « exactes » comme la mathématique. C'est pourquoi Whitehead insistait fortement sur la différence entre métaphysique et mathématique, selon lui superposable à la différence entre la généralisation descriptive et la déduction (A. N. Whitehead [1960] : p. 15-16).

[1] « La seule instance d'appel est l'intuition » (*the sole appeal is to intuition*) (A. N. Whitehead [1960] : p. 32) ; « Le test ultime est toujours l'expérience élargie, récurrente ; et plus le schème rationaliste est général, plus important est l'appel final (*the final appeal*) » (p. 25).

3. Le paradoxe de l'analyse[*]

Un problème inhérent à toute théorie de la constitution est ce qu'il est convenu d'appeler le « paradoxe de l'analyse ». C'est là une expression relativement récente pour désigner un problème déjà ancien. D'après mes informations, le premier à parler expressément d'un « paradoxe de l'analyse » a été Langford en 1942, au sujet du concept d'analyse de Moore[1]. C'est pourquoi le paradoxe de l'analyse est parfois appelé « paradoxe de Langford-Moore ». Par ailleurs, certains commentateurs attribuent à Frege la première formulation vraiment explicite du paradoxe de l'analyse. C'est intéressant parce que le passage qu'ils citent – ça se trouve dans la recension de la *Philosophie de l'arithmétique* – est en réalité un passage où Frege cite une objection de Husserl. Ce qui devrait nous faire penser que le véritable pionnier, sur cette question, est Husserl et non Frege. Mais je reviendrai sur ce point ultérieurement.

Le paradoxe de l'analyse a été un problème abondamment discuté dans le monde de la philosophie analytique, simplement parce qu'il représente une objection majeure contre un certain idéal qui a marqué profondément la philosophie analytique à ses débuts, à savoir l'idéal extensionaliste du *Tractatus*, de l'*Aufbau* et, dans une moindre mesure, de Russell. Mais le même problème est encore très discuté actuellement dans un contexte plus large et assez différent. Le paradoxe de l'analyse est un cas particulier de la question de la circularité explicative qui a suscité récemment d'importants débats notamment entre Lloyd Humberstone et Rosanna Keefe. Je vais rappeler très brièvement en quoi consiste ce paradoxe de l'analyse, puis je tâcherai de montrer en quel sens Husserl a fourni, en partie déjà dans ses *Recherches logiques* mais surtout dans des textes

[*] Ce paragraphe est le texte remanié d'une communication au colloque « Husserl et les mathématiques » organisé à l'Université du Luxembourg le 28 mai 2005.

[1] Voir C. H. Langford (1968) et la réponse de Moore dans le même recueil, Moore (1968), principalement § 11. On trouve une bonne introduction à ce problème dans A. Pap (1949) : p. 448-455. Cf. également D. Seron (2003a).

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

postérieurs comme *Logique formelle et logique transcendantale*, une solution originale et particulièrement intéressante du paradoxe de l'analyse.

Le paradoxe de l'analyse résulte de la conjonction apparemment contradictoire de deux thèses très générales. La première thèse est que l'analyse d'un concept doit être informative et explicative. Je n'approfondirai pas ces notions et elles sont d'ailleurs souvent utilisées en un sens assez vague. L'idée est d'abord que l'analyse conceptuelle doit nous apprendre quelque chose, qu'elle ne peut nous intéresser que dans la mesure où elle n'est pas essentiellement stérile comme le pensait Kant. Ensuite, il s'agit aussi de s'assurer que l'analyse a un pouvoir explicatif. C'est là un point qui a beaucoup préoccupé Carnap comme Husserl. Carnap quand il spécifiait, dans la préface à la 2e édition de l'*Aufbau*, que les définitions constitutionnelles ne devaient pas exprimer des identités quelconques mais des identités dictées par des lois logiques ou par des lois de la nature. Husserl quand il distinguait, au § 16 de la VIe *Recherche*, entre les identifications qui contribuent au progrès de la connaissance et celles qui n'y contribuent pas. Par exemple, remarquait Husserl, je peux citer un nombre infini d'expressions arithmétiques dont la valeur est égale à 2, mais toutes ces identifications ne sont pas explicatives comme l'identification de 2 à la collection de un et de un.

La seconde thèse est que l'analyse conceptuelle consiste à mettre en lumière des rapports d'identité ou d'équivalence. Analyser, c'est énoncer des définitions dans lesquelles une expression est unie à une autre expression par un rapport d'identification. Par exemple l'analyse montre que le concept de nombre « 2 » correspond à la collection de un et de un. On peut alors rendre compte de la constitution de 2 au moyen d'une définition constitutionnelle qui est en fait une équivalence, à savoir 2 = 1 + 1. Mais c'est justement ici que se situe le paradoxe. Le paradoxe est qu'il semble que ces rapports d'équivalence ou d'identité ne puissent être ni informatifs, ni explicatifs. Il y va en effet de deux choses l'une. Soit l'*explicans* est identique à l'*explicandum*, soit l'*explicans* est différent de l'*explicandum*. Si 2 est différent de la somme 1 + 1, alors l'équation <2 = 1 + 1> est tout simplement fausse. Inversement, si l'équation est vraie, alors 2 est

identique à 1 + 1. Mais si 2 est identique à la somme 1 + 1, alors on peut partout substituer l'expression « 2 » à l'expression « 1 + 1 ». Par conséquent « 2 = 1 + 1 » est aussi peu informatif et explicatif que « 2 = 2 ».

Ce problème doit avoir joué un rôle prépondérant dans les grandes « théories de la constitution » de la première moitié du XX^{e} siècle – celles de Russell, de Carnap, de Meinong et de Husserl. L'idée même d'une théorie de la constitution repose sur la croyance selon laquelle tous les objets complexes de la science doivent être réductibles (en un sens plus ou moins fort, plus ou moins restrictif) à des objets absolument simples qui forment une « base ». Or ces relations de réductibilité constitutionnelle sont des rapports d'identité ou d'équivalence. Par exemple les définitions constitutionnelles de Carnap ne font pas autre chose. Un objet *a* est réductible à un complexe d'objets *uvw*, si et seulement si on peut écrire : *a* = *uvw*. La question est maintenant de savoir si la partie droite de l'équation dit quelque chose de plus que la partie gauche. Elle est donc de savoir si une théorie de la constitution peut en général être informative et explicative, et si oui, à quelles conditions.

Évidemment, quand on demande si la théorie de la constitution contribue vraiment à la connaissance, on voit surgir en même temps toute une série de questions sous-jacentes qui sont tout aussi importantes. Par exemple : les définitions constitutionnelles sont-elles seulement des règles pour l'usage de symboles, ou bien sont-elles au contraire d'authentiques connaissances ? La théorie de la constitution est-elle seulement une technologie, ou bien une authentique *théorie* ? etc. Ici il faudrait mettre en opposition par exemple l'*Aufbau* et les *Prolégomènes à la logique pure*. D'un côté, les définitions constitutionnelles de Carnap sont seulement des « définitions d'usage », c'est-à-dire des règles pratiques pour constituer des quasi-objets à partir des vécus propres. De l'autre, les lois logiques et phénoménologiques de Husserl sont primairement théoriques et leur application pratique est seulement secondaire.

Voilà donc, très sommairement, en quoi consiste le paradoxe de l'analyse. Voyons maintenant les solutions. Je fais abstraction ici des auteurs qui éludent simplement le problème en supprimant l'exigence

de synonymie (ou d'équivalence). Pour le reste, les solutions proposées pour régler ce problème se répartissent en deux grandes classes. Deux grandes classes de solutions qui d'ailleurs ne s'excluent pas nécessairement l'une l'autre. Il y a d'abord ce que j'appellerais la solution kantienne, ensuite la solution bolzanienne.

α) *La solution kantienne* – qui est très largement la plus répandue à l'heure actuelle – consiste à postuler l'existence, dans l'analyse conceptuelle, d'une différence de nature *psychologique* entre l'*analysans* et l'*analysandum*. L'identification d'un objet *a* à un complexe d'objets *uvw* n'empêche pas que *a* et *uvw*, pour le dire dans les termes mêmes de Kant, correspondent à deux représentations différentes.

On voit bien comment le paradoxe de l'analyse peut être réglé sur cette base. Comme je l'ai expliqué au début, le paradoxe de l'analyse évidemment ne vient pas de l'identité de l'*analysans* et de l'*analysandum*, qui en soi n'a rien de paradoxal, mais il apparaît quand on exige que cette identité soit informative, qu'elle contribue à la connaissance. Or, la solution kantienne consiste à dire, justement, que ce sont là deux niveaux absolument hétérogènes. L'identité *a* = *uvw* n'implique nullement l'identité : représentation de *a* = représentation de *uvw*, ou l'identité de « connaître *a* » et de « connaître *uvw* ». L'intersubstituabilité de *a* et de *uvw* n'implique nullement l'intersubstituabilité de « représentation de *a* » et de « représentation de *uvw* », ou l'intersubstituabilité de « connaître *a* » et de « connaître *uvw* ». Donc le paradoxe disparaît au sens où je peux très bien connaître *a* sans connaître *uvw*. De cette manière, on peut affirmer que l'*analysans* et l'*analysandum* sont simultanément identiques et différents, sans que cela soit pour autant paradoxal. Car l'identité entre l'*analysans* et l'*analysandum* n'est pas (ni même n'implique) l'identité entre la représentation de l'*analysans* et la représentation de l'*analysandum*. On impose ainsi une restriction à la règle de substitution des identiques : *a* et *uvw* sont substituables sauf dans les contextes psychologiques. Savoir que *a* = *uvw*, ce n'est pas la même chose que savoir que *a* = *a*.

L'enjeu de la discussion rappelle directement le vieux débat entre Kant et les cartésiens autour du caractère analytique ou synthétique de l'égalité arithmétique. Le jugement <7 + 5 = 12> est, pour Kant,

synthétique, au sens où il énonce une synthèse de deux représentations différentes qui correspondent néanmoins à une « *unité objective* ». Kant décelait ainsi une différence psychologique là où Descartes, dans la XII[e] des *Regulæ*, expliquait au contraire l'identité <7 + 5 = 12> par le fait que les représentations « 7 » et « 5 » étaient contenues confusément dans la représentation « 12 »[1].

β) La seconde solution est celle que j'ai intitulée un peu artificiellement *la solution bolzanienne*. Ici, on s'accorde avec Kant pour dire que la différence entre l'*analysans* et l'*analysandum* n'est pas une différence de nature ontologique : « 2 » et « 1 + 1 » sont des expressions qui ont la même dénotation. Cependant, il s'agit maintenant d'affirmer que cette différence n'est pas non plus, du moins primairement, une différence psychologique. Cette différence est plutôt une différence *logique*. C'est-à-dire non pas une différence entre des objets, ni une différence entre des représentations, mais une différence purement sémantique, une différence entre des contenus de signification. Très sommairement, c'est la conception de Bolzano au § 96 de la *Wissenschaftslehre*. Pour reprendre l'exemple de Bolzano, « 2^4 » et « 4^2 » sont des représentations différentes qui ont néanmoins, dit Bolzano, le même contenu et la même extension, c'est-à-dire qui sont néanmoins équivalentes et intersubstituables. Il faut donc distinguer entre l'identité de deux représentations et leur équivalence, etc.

Mutatis mutandis, cette position est aussi, emblématiquement, celle défendue par Frege. Sur ce point il faut distinguer deux périodes,

[1] Voir *Regulæ ad directionem ingenii*, AT X, p. 421 : « Si je dis que 4 et 3 font 7, cette liaison est nécessaire ; car nous ne nous représentons pas non plus distinctement le nombre 7 sans y enfermer plus ou moins confusément le nombre 3 et le nombre 4. » Et *Kritik der reinen Vernunft*, B 15 : « On devrait sans doute commencer par penser que la proposition 7 + 5 = 12 est une proposition simplement analytique, qui suit du concept d'une somme de 7 et de 5 d'après le principe de non-contradiction. Seulement, à y regarder de plus près, on s'aperçoit que le concept de la somme de 7 et de 5 ne contient rien de plus que la réunion des deux nombres en un seul, ce par quoi on ne pense pas du tout quel est ce nombre unique qui rassemble les deux nombres. Le concept de 12 n'est en aucune manière déjà pensé par le fait que je pense simplement cette réunion de 7 et de 5, et je peux fort bien analyser (*zergliedern*) aussi loin que je veux mon concept d'une telle somme possible, je n'y rencontrerai pourtant pas le nombre 12. »

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

la première s'achevant avec « Fonction et concept » (1891) et la seconde débutant avec « Sens et dénotation » (1892). D'après Frege dans « Fonction et concept », la différence entre « 2 » et « 1 + 1 » dans l'identité « 2 = 1 + 1 » est une différence entre deux expressions qui ont néanmoins la même dénotation. Seulement, on l'a vu, c'est précisément ce type de conception (qui est celle de Moore dans sa réponse à Langford, mais qui est en gros aussi celle du premier Wittgenstein et du premier Carnap) qui engendre le paradoxe de l'analyse. Si, comme l'affirme Frege dans « Fonction et concept », la différence entre « 2 » et « 1 + 1 » est de même nature que la différence entre « violette odorante » et « *viola odorata* », autrement dit si le passage de l'*analysandum* à l'*analysans* est seulement une question de traduction, alors l'analyse conceptuelle est proprement tautologique, c'est-à-dire non informative et, à plus forte raison, non explicative. De là vient le problème que soulève Frege au tout début de « Sens et dénotation ». (Car ce passage atteste une évidente rétractation par rapport à l'extensionalisme de la *Begriffsschrift*, où l'identité est définie exclusivement en termes de substituabilité.) La question que pose Frege en 1892 est exactement celle qui nous occupe, à savoir : une vérité de la forme « $a = b$ » contribue-t-il à la connaissance, ou bien ne dit-elle rien de plus que la tautologie « $a = a$ » ? Vous connaissez la réponse de Frege. Les identités « 2 = 1 + 1 » ou « l'étoile du matin = l'étoile du soir » ne sont pas de simples tautologies. Elles contribuent positivement à la connaissance, dans la mesure où ce qui est à gauche du signe d'identité n'a pas le même *sens* que ce qui est à droite. La dénotation est la même mais il subsiste une différence sémantique, ou, comme dit Frege, une différence « dans le mode de donation » (*in der Art des Gegebenseins*) de l'objet dénoté (cf. M. Beaney [1996], chap. V, T. D. Parsons [1981], et M. Dummet [1991]).

En un mot, cette seconde manière de résoudre le paradoxe de l'analyse consiste à faire coexister une *identité ontologique* (« 2 » et « 1 + 1 » ont la même dénotation) avec une *différence sémantique* (« 2 » et « 1 + 1 » n'ont pas le même sens). Elle fait donc appel à un niveau sémantique ou purement logique relativement autonome, là même où la première approche invoquait le niveau psychologique des

représentations. Soit dit en passant, c'est exactement de la même manière que les meinongiens raisonnent quand ils mettent en avant le fait que la théorie de l'objet permet de résoudre le paradoxe de l'analyse (voir en particulier D. Jacquette [1996] : p. 265 svv.). Mais il faut remarquer que la même conjonction d'une identité ontologique et d'une disparité sémantique a également été défendue pour des motifs opposés. On conserve exclusivement la coextensivité et on rejette la synonymie simplement par méfiance envers les fantômes de la sphère intensionnelle. C'est ainsi que Goodman, dans *La structure de l'apparence*, considérait que la contrainte d'identité extensionnelle était pleinement suffisante pour les définitions constitutionnelles, et qu'elle n'entraînait aucune contrainte de synonymie (N. Goodman [1951] : p. 4). Cette condition était particulièrement restrictive chez Goodman, puisqu'elle signifiait purement et simplement que les définitions constitutionnelles se rapportaient à des extensions effectives et même pas à des possibilités *a priori*. Ainsi une définition constitutionnelle « $F(x) = G(x)$ » indiquerait simplement que F et G sont coextensifs, mais la possibilité que quelque chose soit F et ne soit pas G serait alors parfaitement irrelevante. Par exemple à supposer qu'en 1947 tous les habitants de Wilmington qui avaient les cheveux roux pesaient entre 175 et 180 livres, alors l'identité « *x* est un habitant de Wilmington en 1947 qui a les cheveux roux ≡ *x* est un habitant de Wilmington en 1947 qui pèse entre 175 et 180 livres » est une définition constitutionnelle. On ne s'occupe absolument pas de la question de savoir si, absolument parlant, il aurait été possible qu'un habitant de Wilmington en 1947 ayant les cheveux roux ait pesé moins de 175 livres ou plus de 180 livres.

Le détour par Frege me conduit à Husserl. La phénoménologie de Husserl me paraît particulièrement originale et innovante sur ce problème, et d'ailleurs il n'est peut-être pas indifférent que ce nouvel accent sémantique apparaisse dans l'œuvre de Frege au moment de la parution de la *Philosophie de l'arithmétique* de Husserl. Car une bonne part des objections développées par Husserl dans sa *Philosophie de l'arithmétique* contre les *Grundlagen der Arithmetik* de Frege (1884) vont exactement dans le même sens. C'est le concept fregéen d'identité qui gêne Husserl – concept d'ailleurs d'autant plus

important en philosophie de l'arithmétique que, comme vous savez, Frege en a besoin pour définir le nombre lui-même. Husserl reproche à Frege de concevoir l'égalité arithmétique sans plus à la manière leibnizienne (voir *Philosophie der Arithmetik*, p. 104-105). Cette définition lui paraît mauvaise simplement parce qu'elle est strictement extensionnelle, indifférente aux différences intensionnelles (avec *s*). Au fond la critique de Husserl est très proche des premières pages de « Sens et dénotation » : d'un côté comme de l'autre, il s'agit de voir que « 2 » et « 1 + 1 » ne sont pas seulement des expressions de même dénotation, mais aussi des expressions de sens différents.

Frege a répondu aux critiques de Husserl en 1894, dans sa recension de la *Philosophie de l'arithmétique*. Or c'est justement dans ce contexte – dans la recension de la *Philosophie de l'arithmétique* là où Frege répond à Husserl sur ce point précis – que le paradoxe de l'analyse fait irruption. Comme je l'ai dit tout à l'heure, c'est à Frege que certains commentateurs attribuent la première formulation explicite du paradoxe de l'analyse. Mais dans le passage en question Frege rapporte en réalité une critique de Husserl. Je le cite : « Si les mots et les combinaisons de mots dénotent des représentations, alors, quand on est en présence de deux mots ou combinaisons de mots, il n'y a que deux solutions possibles : soit ils désignent la même représentation, soit ils désignent des représentations différentes. Dans le premier cas, les poser comme égaux au moyen d'une définition est quelque chose d'inutile, un "cercle manifeste" ; dans l'autre cas, une telle égalité est fausse. C'est là le genre d'objections que l'auteur m'adresse régulièrement. La définition n'est pas non plus à même d'analyser le sens (*den Sinn zu zerlegen*), car le sens analysé n'est justement plus le sens originel. Soit je pense déjà distinctement, dans le mot à expliquer, tout ce que je pense dans l'expression à définir, et dans ce cas nous avons le "cercle manifeste" ; soit l'expression définissante a un sens plus richement articulé, et dans ce cas ce que je pense dans l'expression définissante n'est plus la même chose que ce que je pense dans l'expression à expliquer : la définition est fausse. » (G. Frege [1990] : p. 183.)

On peut maintenant examiner comment Husserl s'y prend dans la VI^{e} *Recherche*. Et à cette fin on peut reprendre le même exemple « 2

= 1 + 1 », qui a l'avantage d'être simple. Husserl emprunte le point de vue phénoménologique. Ce sont les phénomènes qui l'intéressent, c'est-à-dire des actes psychiques avec leurs contenus réels et intentionnels. Il constate qu'on a ici deux représentations différentes, en l'occurrence deux représentations nominales (c'est-à-dire simples au sens relatif, comme dit Husserl), qui sont reliées entre elles par une synthèse d'identification. Cette synthèse d'identification correspond, du point de vue logique, à un rapport d'équivalence. Ce qui signifie simplement que « 2 » et « 1 + 1 » ont la même dénotation. Mais Husserl introduit une autre distinction, qui est capitale. Il affirme que « 2 » est une représentation *impropre*, symbolique, tandis que « 1 + 1 » est une représentation *propre*, intuitive. Autrement dit, la représentation « 1 + 1 » supporte par soi une intention remplissante ; la représentation « 2 » supporte par soi une intention simplement signitive. Cette double caractérisation en termes d'équivalence et en termes de remplissement est la clef de voûte sur laquelle repose toute la théorie de l'intuition catégoriale dans la VI^e^ *Recherche*. Quand j'affirme que 2 est égal à la somme de un et un, je pose qu'une représentation impropre a la même dénotation qu'une représentation propre. Les deux représentations sont donc intersubstituables et je peux désormais être assuré que les conditions de remplissement de « 2 » sont les mêmes que celles de « 1 + 1 ». De telles identités jouent donc un rôle fondamental dans la phénoménologie de Husserl, car elles sont précisément ce qui permet à une représentation symbolique de se remplir « indirectement », par le moyen d'une représentation intuitive. Il faut d'ailleurs remarquer que cette manière de voir était aussi au fondement de la *Philosophie de l'arithmétique*. Ce qui fait le lien entre les représentations propres de nombres, étudiées dans la première partie, et les représentations symboliques de nombres de la deuxième partie, c'est précisément la possibilité d'énoncer des égalités unissant le propre à l'impropre, par exemple « un et un » à « 2 ». Je cite Husserl : « Je fais encore remarquer que la représentation propre et une représentation symbolique qui lui appartient se trouvent dans un rapport d'équivalence logique. Deux concepts sont logiquement équivalents, si tout objet de l'un est aussi un objet de l'autre, et inversement. Ce qui a pour conséquence (…) que nous

pouvons substituer (*surrogieren*) des représentations symboliques aux représentations propres correspondantes. » (*Philosophie der Arithmetik*, p. 217.)

Alors, qu'est-ce qui est si original et fécond dans l'approche husserlienne ? Le caractère très particulier de la théorie husserlienne de la constitution vient à mon avis du fait qu'elle suppose une sorte de synthèse des deux solutions kantienne et bolzanienne du paradoxe de l'analyse. Très sommairement, Husserl nous dit en effet ceci. Quand on écrit « 2 = 1 + 1 », on a deux actes différents, deux représentations différentes, qui entretiennent l'une avec l'autre un rapport d'équivalence logique. Mais Husserl ne s'arrête pas à cette interprétation, qui est en gros l'interprétation kantienne de l'égalité arithmétique comme une synthèse de représentations. En faisant du sens intentionnel une composante du vécu lui-même, Husserl se donnait les moyens de maintenir conjointement une double interprétation psychologique et sémantique de l'identité. Comme le remarquait autrefois Føllesdal de façon à mon avis tout à fait correcte, une particularité à la fois très remarquable et très problématique du noème husserlien est que plusieurs noèmes peuvent se rapporter à un unique objet. En d'autres termes, il peut exister une différence sémantique là où il y a identité ontologique. Cette sorte de « perspectivisme » sémantique (c'est en ces termes que Føllesdal décrit la pluralité des noèmes pour un même objet) est à mon avis assez caractéristique de la manière dont Husserl conçoit très généralement la constitution. La constitution d'objectivités fondées est un processus de *nominalisation*, et ce processus de nominalisation est aussi un processus d'*innovation sémantique*. Par exemple la collection de deux unités – qui est une représentation complexe, non pas nominale – peut être nominalisée, c'est-à-dire rapportée à une représentation nominale « 2 » qui est dès lors une représentation *symbolique*. Mais ce qui est remarquable ici, c'est que cette nouvelle représentation est dotée d'un *sens unitaire* qui est irréductiblement nouveau. « 2 » est sémantiquement (ou noématiquement) différent de « 1 + 1 », quand même le « substrat ultime », comme dit Husserl, est à chaque fois identique et traverse toute la chaîne de remplissement. C'est pourquoi la phénoménologie husserlienne n'est pas un « empirisme », et c'est pourquoi elle résiste

assez bien, me semble-t-il, à ce paradoxe de l'analyse qui est inhérent aux théories empiristes de la constitution comme celle du premier Carnap.

LITTERATURE SUR LE PARADOXE DE L'ANALYSE : Ackerman D. F., « The Informativeness of Philosophical Analysis », in P. A. French, E. Theodore, T. E. Uehling jr. et H. K. Wettstein (éds.), *The Foundations of Analytic Philosophy*, *Midwest Studies in Philosophy*, VI, University of Minnesota Press, 1981, p. 313-20 ; Beaney M., *Frege: Making Sense*, London, Duckworth, 1996 ; Chisholm R. M. et Potter R. C., « The Paradox of Analysis : A Solution », in *Metaphilosophy*, 12 (1), p. 1-6, repris dans R. M. Chisholm, *The Foundations of Knowing*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982 ; Dummet M., « Frege and the paradox of analysis », in Id., *Frege and Other Philosophers*, Oxford, Clarendon Press, 1991, p. 17-52 ; Frege G., « Rezension von : E. G. Husserl, *Philosophie der Arithmetik I* », dans *Kleine Schriften*, Hildesheim, 1990, p. 179-192 ; Fumerton R. A, « The Paradox of Analysis », in *Philosophy and Phenomenological Research*, 43 (1983), p. 477-498 ; Humberstone I. L., « Two Types of Circularity », in *Philosophy and Phenomenological Research*, 57/2 (1997), p. 249-280 ; Jacquette D., *Meinongian Logic. The Semantics of Existence and Nonexistence*, Berlin, De Gruyter, 1996 ; Keefe R., « When Does Circularity Matter ? », in *Proceedings of the Aristotelian Society*, 102/3, avril 2002, p. 253-270 ; King J. C., « What is a Philosophical Analysis? », in *Philosophical Studies*, 90/2 (1998), p. 155-179 ; Kuczynski J.-M., « A Solution to the Paradox of Analysis », in *Metaphilosophy*, 29/4 (1998), p. 313-330 ; Langford C. H., « The Notion of Analysis in Moore's Philosophy », in P. A. Schilpp (éd.), *The Philosophy of G. E. Moore*, 3e éd., La Salle Ill., Open Court, 1968 (1re éd. 1942, 2e éd. 1952), p. 321-42 ; Moore G. E., « A Reply to my Critics », in P. A. Schilpp (éd.), *The Philosophy of G. E. Moore*, *op. cit.* ; O'Connor D. J., « Moore and the Paradox of Analysis », in *Philosophy and Phenomenological Research*, 42 (1982), p. 211-221 ; Pap A., *Elements of Analytic Philosophy*, Macmillan, New York, 1949 ; Parsons T. D., « Frege's Hierarchies of Indirect Sense and the Paradox of Analysis », in P. A. French, E. Theodore, T. E. Uehling jr. et H. K. Wettstein (éds.), *The Foundations of Analytic Philosophy*, *Midwest Studies in Philosophy*, VI, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1981, p. 37-57 ; Seron D., « Identification et tautologie : l'identité chez Husserl et Wittgenstein », dans *Revue philosophique de Louvain*, 4 (2003), p. 593-609 ; Varzi A. C., et Orilia F., « A Note on Analysis and Circular Definitions », in *Grazer philosophische Studien*, 54 (1998), p. 107-115.

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

4. L'idéalisme phénoménologique

Bien que l'usage du mot « idéalisme » ne soit pas fixé clairement, on peut néanmoins dégager quelques grandes lignes et se forger un premier concept utilisable pour la suite. Tel qu'on le définit usuellement, l'idéalisme est une certaine doctrine sur le monde extérieur. Il présente une thèse positive et une thèse négative. La thèse positive est celle de l'existence d'objets immanents, de mon existence, etc. Mais c'est la thèse négative qui est la thèse décisive de l'idéalisme. Cette thèse est une thèse ontologique sur l'existence d'objets hors de moi.

Une première forme d'idéalisme, que Kant appelait idéalisme dogmatique et qu'il attribuait à Berkeley, consiste à nier l'existence des objets externes. Une deuxième forme d'idéalisme est l'idéalisme problématique au sens de Kant. Ici on ne nie plus l'existence des objets externes, mais on la tient pour problématique. L'existence des objets externes est alors problématique, au sens où on ne peut la poser absolument, mais où on peut seulement affirmer la possibilité de leur existence et de leur inexistence. Kant se prononce en faveur de cette deuxième forme d'idéalisme. Celle-ci est d'ailleurs une conséquence directe de sa théorie sensualiste et causaliste de la perception. Le raisonnement est le suivant : la seule existence certaine à laquelle j'ai accès est celle des données internes ; les données internes sont causées par des objets externes ; de l'existence de l'effet, on ne peut inférer l'existence de la cause, c'est-à-dire que l'existence de la cause demeure problématique ; donc l'existence des objets externes est problématique.

On peut encore envisager une troisième forme d'idéalisme, qui d'ailleurs n'est pas sans rapport avec la deuxième. Cet idéalisme ne consiste plus à nier l'existence d'objets externes, mais à nier l'existence d'objets externes existant *indépendamment de moi*. Il est ainsi une prise de position sur l'existence d'objets *transcendants* en un sens plus strict. Il est important de remarquer que cette forme d'idéalisme s'accommode particulièrement bien avec l'idéalisme kantien tel qu'on l'a décrit. Cela apparaît clairement si on distingue, comme Brentano et surtout comme Husserl, les contenus réels des contenus intentionnels de la conscience. L'idéalisme kantien devient alors une

théorie partielle intégrée dans un idéalisme réel-intentionnel plus vaste. On préserve ici l'idéalisme problématique dans la mesure où on pose exclusivement l'existence absolument parlant de quelque chose de réellement immanent (le vécu en général). On ne pose l'existence d'aucun objet externe, mais on tient l'existence transcendante en général pour problématique. Seulement, on va plus loin que l'idéalisme problématique en posant l'existence de contenus intentionnels (en tant que moments) dans le réellement immanent, dans le vécu. Cette existence est alors une existence dépendante de l'existence « en soi » du réellement immanent.

Bref, on pose *exclusivement* l'existence d'objets immanents, mais cette immanence *doit être comprise en deux sens très différents*. En un premier temps, on pose l'existence *in absoluto* d'objets *réellement immanents* : les vécus et leurs parties réelles. Mais par là on pose aussi l'existence d'un certain nombre de moments abstraits. On est aussi amené à poser, en un second temps, l'existence d'« objets intentionnels » qui existent dépendamment dans le vécu. Ces moments intentionnels sont des objets *intentionnellement immanents*. Ce qui veut dire qu'ils sont bien, d'une certaine manière, « quelque chose », mais seulement au sens où il existe une *intentio* correspondante. Par exemple Pégase ne commence évidemment pas à exister du fait que j'en ai une phantasie. Justement la phantasie signifie que je pense à Pégase comme à quelque chose qui n'existe pas. En ce sens, quand je l'imagine, Pégase n'existe pas ni n'est posé comme existant. Néanmoins, l'idée est ici que Pégase est pourvu d'une certaine existence, à savoir seulement au sens où c'est la phantasie de Pégase, et rien d'autre, qui existe. Pégase est donc certes un « objet simplement intentionnel », c'est-à-dire non pas un étant mais une apparence, non pas un objet mais un « produit de l'esprit » purement phénoménal, une fiction. Cependant il doit bien y avoir dans « Pégase » quelque chose de réellement existant, si je peux énoncer des propositions *vraies* comme <Pégase est une fiction des poètes>, etc. Ce quelque-chose est par exemple le fait que j'imagine Pégase. Nous parlons ainsi *comme si* Pégase était un objet, tout en sachant qu'il n'en est rien. Par exemple, celui qui dit « Pégase est une fiction des poètes » évoque *in obliquo* le même état de choses que celui qui

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

dit (*in recto*) « les poètes imaginent Pégase », qui signifie : la phantasie des poètes a pour contenu intentionnel « Pégase », ou plus clairement encore : la phantasie des poètes a la propriété « de Pégase ». Sur cette base, on peut maintenant dire ceci. Le phénoménologue est idéaliste pour autant qu'il affirme simultanément l'existence du Je et l'inexistence d'un non-Je indépendant. Mais il n'est pas pour autant un idéaliste dogmatique. Le paradoxe est ici que cette thèse est tout à fait compatible avec la thèse de l'existence du monde extérieur telle qu'elle est partout présupposée dans les sciences mondaines. C'est là une condition indispensable pour que la phénoménologie joue son rôle critique tout en s'intégrant harmonieusement dans l'édifice de la science. L'attitude idéaliste phénoménologique *doit* être pleinement compatible avec le « réalisme » scientifique, que celui-ci soit compris au sens très large d'une attitude positionnelle transcendante ou au sens plus strict (et plus correct) d'une attitude dans laquelle on pose l'existence d'objets réals. En réalité, le phénoménologue est un idéaliste problématique. Il met entre parenthèses la question de l'existence ou de l'inexistence transcendantes. S'il nie l'existence transcendante, c'est seulement au sens où il affirme le caractère ontologiquement dépendant des contenus « inclus intentionnellement » dans le vécu. Ainsi la signification phénoménologique de l'énoncé « il n'existe pas d'objets externes indépendants de moi » est que les contenus intentionnels n'existent pas réellement, mais seulement dépendamment, sur le mode de l'existence dans le vécu réel. L'existence d'objets externes *proprement dits*, en revanche, reste entièrement hors de portée.

Par le terme d'idéalisme, nous comprenons une position *ontologique*. L'idéalisme est une certaine attitude théorique consistant à effectuer certaines thèses d'existence (ou d'inexistence) au détriment d'autres thèses d'existence (ou d'inexistence). Cela vaut naturellement aussi pour l'idéalisme phénoménologique husserlien, qui se définit également comme une attitude thétique déterminée. À la base de l'idéalisme phénoménologique, on trouve l'idée que certaines thèses d'existence (ou d'inexistence) sont requises pour la réalisation de telle ou telle tâche, et que d'autres sont en revanche exclues. Le phénoménologue pose d'abord l'existence d'objets immanents. C'est

là en quelque sorte une condition pour que la phénoménologie elle-même soit une *théorie* des purs vécus. Car s'il n'existait aucun objet immanent, il n'y aurait pas non plus de vérités ni de connaissances purement immanentes, c'est-à-dire phénoménologiques. Déjà dans la mesure où, en qualité de phénoménologue, il élève une prétention à la vérité, le phénoménologue doit donc présupposer l'existence d'un objet purement immanent au moins.

La phénoménologie est une science des « phénomènes purs », c'est-à-dire que son champ objectif est strictement tout ce qui apparaît de manière purement immanente, « dans » la conscience. Tout ce qui est thématisé en phénoménologie est purement immanent. Cette affirmation doit être comprise au sens fort. Non seulement tous les objets de phénoménologie sont purement immanents, mais aussi tous les objets purement immanents sont des objets phénoménologiques. C'est là un certain aspect de la réduction phénoménologique. Par la réduction phénoménologique, nous délimitons un domaine thématique par opposition à d'autres domaines. Nous assignons à une science déterminée, à savoir la phénoménologie, un type déterminé d'objets, à savoir les objets immanents, les purs vécus. Ainsi comprise comme étant la délimitation d'un domaine objectif, la réduction est manifestement déjà une opération « idéaliste », bien qu'elle soit insuffisante, à elle seule, pour constituer un idéalisme transcendantal.

Ce n'est là évidemment qu'un aspect du problème. Celui-ci comporte aussi un versant négatif. Le phénoménologue est également un idéaliste problématique, au sens où il ne pose l'existence d'aucun objet externe. Ce qui ne veut pas dire qu'il poserait, à l'instar de l'idéaliste dogmatique, l'inexistence de tout objet externe. Car ne pas poser comme existant et poser comme existant, ce sont là deux choses différentes. Le phénoménologue se refuse simplement à décider si la représentation mondaine est ou non « objective ». Il procède par l'épokhé phénoménologique, ou encore par *subjectivation*, c'est-à-dire qu'il laisse volontairement pendante la question de savoir si la représentation d'un objet externe correspond effectivement à un objet externe.

Mais est-ce tout ? Manifestement, la conjonction de la thèse de l'être immanent et de la mise entre parenthèses de l'être transcendant

n'est pas un outil suffisant pour élaborer une philosophie critique. Elle rend tout au plus possible l'élaboration d'une *psychologie pure*. On se donne comme champ thématique exclusif le domaine des vécus, c'est-à-dire le domaine des données réelles de l'auto-conscience purement immanente, tout en mettant hors circuit (par subjectivation) la question de savoir si quelque chose dans le monde correspond à ces vécus : par ce moyen, visiblement, on ne s'engage encore nullement dans la voie de la philosophie. On ne cherche encore nullement à élaborer une théorie de l'objet en général, une théorie du monde, mais on étudie une région particulière du monde, celle du psychique. Pourtant, certains estiment qu'une telle psychologie pure idéaliste remplit déjà toutes les conditions d'une philosophie transcendantale. Ce qui suppose que les lois de l'objectivité en général seraient identiques aux lois qui régissent les objets réellement immanents, ou du moins que celles-là pourraient être obtenues à partir de celles-ci sans qu'il soit nécessaire d'ajouter quelque chose. On peut appeler *psychologisme transcendantal* la croyance selon laquelle l'idéalisme problématique serait déjà un idéalisme transcendantal. Husserl – mais aussi de nombreux auteurs appartenant à d'autres traditions, cf. par exemple l'opposition du physicalisme et du phénoménalisme et la controverse Neurath-Carnap – a montré de manière définitive qu'un tel psychologisme résultait d'une erreur principielle, à savoir d'une confusion entre le contenu réel et le contenu intentionnel du vécu. Les propriétés (par exemple logiques ou mathématiques) d'un objet ne peuvent en aucun cas être réduites sans plus à des propriétés de la représentation de cet objet.

Si la phénoménologie doit avoir une authentique signification philosophique, alors elle ne peut se limiter à ce premier idéalisme phénoménologique, qu'on pourrait appeler *idéalisme problématique phénoménologique*. Celui-ci demande à être complété dans le sens d'un *idéalisme transcendantal phénoménologique*. C'est seulement à cette condition que le phénoménologue, d'abord rejeté hors du monde par la pratique réductive, confiné dans la sphère close du purement psychique, peut espérer apporter une contribution positive à la théorie du monde en général.

Pourtant, il faut rappeler que l'idéalisme transcendantal phénoménologique de Husserl, du moins en principe, n'est pas un idéalisme métaphysique proprement dit. L'idéalisme phénoménologique n'est pas une doctrine métaphysique au sens usuel d'une doctrine sur les objets et sur le monde en général. C'est vrai qu'il n'est pas non plus une théorie purement sémantique, non ontologique. Il y a bien une théorie ontologique à la base de l'idéalisme husserlien, à savoir le « je suis » purement phénoménologique et la dépendance ontologique du sens intentionnel. Mais cette théorie, précisément, ne concerne que les objets psychiques, les vécus. Un tel idéalisme n'affirme pas que tous les objets sont immanents à la conscience, ni que leur être est relatif à l'être de la conscience. La relativité ontologique du monde est seulement celle de la sphère phénoménale. Ce qui est phénoménologiquement immanent à la conscience, ce dont l'être est relatif à l'être de la conscience, c'est seulement le *sens intentionnel*. Évidemment, la réduction phénoménologique elle-même impose la neutralité métaphysique et neutralise par avance tout idéalisme métaphysique. La réduction débouche sur un idéalisme phénoménologique ou gnoséologique en même temps qu'elle nous écarte définitivement de l'idéalisme métaphysique. Tous les objets thématisés en phénoménologie sont des objets immanents ; le phénoménologue n'est pas autorisé à prendre position sur l'être des objets transcendants, à le tenir pour dépendant de l'être de la conscience, etc.

Le programme phénoménologique semble ainsi exclure par avance toute possibilité d'un idéalisme métaphysique. Mais est-ce si sûr ? La phénoménologie transcendantale de Husserl a souvent été interprétée au sens d'un idéalisme métaphysique. À y regarder de plus près, celui-ci est même le principal motif pour lequel la phénoménologie husserlienne a fait l'objet d'un rejet quasi unanime. L'objection est ancienne. Telle qu'elle est encore parfois défendue aujourd'hui, l'idée d'un idéalisme métaphysique chez Husserl est issue principalement des disciples de Munich et Göttingen et en particulier de Roman Ingarden (R. Ingarden [1929] et R. Ingarden [1971]). Ce dernier trouvait son argument central dans la thèse constamment défendue par Husserl selon laquelle le concept

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

d'existence doit être compris prioritairement à partir du concept de perception. Cette idée est relativement triviale et elle ne semble exiger aucune justification particulière. Contre la théorie kantienne de la chose en soi, Husserl affirmait qu'il appartient à l'essence de l'objet en général de pouvoir être le corrélat d'une évidence donatrice. Ce qui évidemment ne veut pas dire que tout objet est perçu, ni même que tout objet est tel que je peux *in facto* le percevoir. L'impossibilité factuelle de voir le centre du soleil n'empêche pas que le centre du soleil est un objet, quelque chose que je peux voir au sens d'une possibilité idéale. Au sens de Husserl, « chose en soi » signifie : objet qu'il est *a priori* impossible de percevoir. Une telle chose en soi est donc un non-sens. Tout objet est essentiellement exhibable intuitivement, etc. Ainsi l'effectivité (*Wirklichkeit*) – le caractère de ce qui existe maintenant effectivement – est le mode ontologique qui correspond à la perception tout comme l'être-passé correspond au souvenir, la possibilité à la supputation, etc.

Cette idée d'une corrélation entre un mode ontologique, l'existence effective, et un mode doxique, la donation évidente, doit manifestement être comprise de façon purement phénoménologique. On veut simplement dire par là que, quand je vois, entends, touche, etc., un arbre au fond du jardin, je le vois comme existant là maintenant, et inversement que, si l'arbre est pour moi existant là maintenant, c'est au sens où je peux le voir, l'entendre, le toucher, etc. La question de savoir si l'arbre existe vraiment là maintenant est alors une question irrelevante. On veut simplement dire par là que des modes d'apparition de l'*intentum* peuvent être mis en corrélation avec des modes de l'*intentio*, et que le mode noématique correspondant à « existant » est le mode de la perception, par opposition aux actes de souvenir dans lesquels des objets apparaissent comme passés, aux actes de supputation dans lesquels des objets apparaissent comme possibles, etc. Mais Ingarden et un certain nombre de commentateurs sont allés plus loin, voyant dans cette conception une thèse très forte constitutive d'un authentique idéalisme métaphysique.

C'est aussi ce qui a récemment amené Jean-François Lavigne à avancer considérablement la date d'apparition de l'idéalisme husserlien, diagnostiquant d'ailleurs un idéalisme non seulement

gnoséologique, mais ontologique. Ainsi, commentant un inédit de 1903 : « La théorie husserlienne de la connaissance en 1903 est donc indéniablement un idéalisme de la subjectivité. Cette position ontologique et gnoséologique s'exprime à plein dans la formule : "Un être qui, par principe, ne serait pour ainsi dire pas perceptible, est un non-sens." » (J.-F. Lavigne [2005] : p. 344.) Pourtant, il est difficile de voir ce qui pousse Lavigne à identifier cette dernière thèse à une « négation idéaliste d'un être absolument transcendant à la conscience » (J.-F. Lavigne [2005] : p. 344). « Être-perceptible » et « être-perçu » seraient donc synonymes de « ne pas être transcendant » ? Affirmer que quelque chose est perceptible, cela voudrait dire : affirmer que c'est immanent à la conscience ? Tout objet perçu deviendrait nécessairement, du fait d'être perçu, un objet non transcendant, un objet immanent à la conscience ? Pourquoi cette perception au sens de Husserl ne pourrait-elle pas justement être la perception *d'objets transcendants* ? Par exemple il suffirait d'affirmer que je perçois l'arbre dans le jardin pour que j'opère une « négation idéaliste » de sa transcendance par rapport à ma conscience ? Il est facile de voir qu'en réalité, l'équation « *x* existe = il est *a priori* possible que *x* soit perçu » n'a absolument rien d'idéaliste. Cette équation de l'existant et du perceptible ne contredit pas du tout (ni d'ailleurs n'implique) l'idée qu'il existe hors de moi des objets dont l'existence est indépendante de la mienne, c'est-à-dire transcendants absolument parlant. Elle n'implique rien de plus que ceci : tous les objets transcendants absolument parlant doivent être perceptibles. On peut donc être assuré qu'elle n'a rien à voir avec l'idéalisme phénoménologique de Husserl ni avec l'idéalisme en général. À mon sens, elle pourrait tout au plus être qualifiée de thèse empiriste en un sens assez large.

L'argumentation d'Ingarden repose sur une inférence fautive. Tel qu'il l'interprète, le raisonnement de Husserl se présenterait sous la forme d'un syllogisme dont la majeure serait l'équation de l'existence et de l'être-intuitionnable. Husserl raisonnerait ainsi : α) tout objet est intuitionnable, β) or tout ce qui est intuitionnable est ontologiquement relatif, γ) donc tout objet est ontologiquement relatif. Nous avons ici une conception manifestement métaphysique et idéaliste de

l'objectivité en général. Seulement, cette interprétation suscite immédiatement une objection d'ensemble. En effet la thèse idéaliste de Husserl n'affirme pas la relativité ontologique de tout objet en général, c'est-à-dire du constitué comme du constituant, mais seulement celle du transcendant par rapport à l'immanent, du constitué par rapport au constituant. Or c'est là une différence importante. Car il n'y a en réalité aucune raison de penser que l'équation « être un objet = être intuitionnable » ne vaudrait pas pour les objets immanents. C'est là un *credo* inaliénable au fondement même de la phénoménologie husserlienne : le pur vécu se donne lui-même perceptivement. Par conséquent « *x* est intuitionnable » ne peut pas impliquer « *x* est ontologiquement relatif ». Il existe des objets qui, en toute certitude, sont intuitionnables sans être ontologiquement relatifs – à savoir les purs vécus eux-mêmes. C'est pourquoi l'objection d'Ingarden est rendue caduque, selon moi, par le fait qu'elle repose sur une confusion entre transcendance et intentionnalité qui rappelle plutôt Heidegger ou le néokantisme, mais qui est étrangère à Husserl.

Toutefois, cela étant, l'équation husserlienne de l'objet et de l'intuitionnable ne reste-t-elle pas une thèse métaphysique ? Après tout Husserl n'énonce-t-il pas une condition pour l'objectivité en général ? Ne dit-il pas que tout objet possède, du fait d'être objet, un certain caractère qui est l'intuitionnabilité ? Assurément, mais alors cette thèse n'est pas du tout idéaliste. Elle ne dit pas : il n'y a pas d'objet sans conscience intuitionnant l'objet, c'est-à-dire : l'inexistence des consciences impliquerait l'inexistence des objets. Ce qui serait en effet un principe idéaliste absurde. Mais elle dit plutôt que l'existence d'objets implique la possibilité *idealiter* de les percevoir. L'existence de l'objet ne présuppose donc pas l'existence de la conscience, mais seulement la possibilité idéale d'une conscience l'intuitionnant. Il pourrait ainsi n'exister aucune conscience, sans que cela implique l'inexistence des objets.

Jocelyn Benoist a suscité récemment un revirement prometteur dans les débats autour de l'idéalisme phénoménologique de Husserl. Cet auteur commence par remarquer qu'il est en général insuffisant, pour justifier l'idéalisme de Husserl, de rappeler qu'il n'est pas un idéalisme au sens ontologique. Selon lui, les vraies difficultés com-

mencent justement là où on passe de l'« idéalisme de l'être » à l'« idéalisme du sens » : « Quand on a dit cela, généralement, on croit avoir réglé le problème et lavé la phénoménologie husserlienne du soupçon qui pesait sur elle. Il me semble pourtant que c'est exactement là que les difficultés commencent. Car cet idéalisme du sens n'est-il pas, dans son genre, tout aussi contestable que l'idéalisme de l'être, et ne constitue-t-il pas le vrai problème ? Du reste, ce serait une hypothèse personnelle que je tenterai, tout idéalisme, au fond, n'est-il pas d'abord et essentiellement idéalisme du sens ? Il se pourrait que même le fameux idéalisme de l'être (dont tout le monde passe son temps à se défendre, et que, à l'examen, personne ne soutient, du moins exactement) ne soit jamais qu'une façon exagérée et impropre d'articuler cette même thèse plus difficile à réfuter qu'il y aurait au fond de tout idéalisme : celle, précisément, de l'idéalité du sens. » (J. Benoist [2005], p. 270-271).

Voyons maintenant la définition de l'idéalisme que propose Benoist. Il semble qu'on puisse désormais laisser de côté l'« idéalisme de l'être ». L'idéalisme au sens prégnant, c'est cet « idéalisme du sens » dont Benoist nous dit qu'il est le seul idéalisme qu'on ait jamais défendu véritablement et qui mérite d'être réfuté. Benoist définit l'idéalisme comme étant « l'erreur qui consiste à autonomiser le sens par rapport à l'être et à le faire précéder/déterminer l'être », et au contraire le réalisme comme étant « la posture philosophique qui consiste à privilégier l'être sur le sens et à considérer que le premier détermine le second, qui n'a jamais une autonomie complète par rapport à lui » (J. Benoist [2005] : p. 271).

Tous ces points appellent plusieurs remarques d'ensemble. Pour commencer, on trouverait aisément de nombreux textes où Husserl professe expressément un tel « idéalisme du sens ». C'est le cas déjà des *Recherches logiques*, où Husserl affirme par exemple : « Tout d'abord il y a l'intention de signification, et elle est donnée pour elle-même ; ce n'est qu'ensuite que vient s'ajouter l'intuition correspondante. » (*Logische Untersuchungen* VI, p. 33.) Pourtant, il est moins facile de voir pourquoi une telle conception devrait être « idéaliste ». La distinction entre « idéalisme de l'être » et « idéalisme du sens » ne va pas de soi. Elle est assez ambiguë parce que

l'idéalisme husserlien repose justement sur une certaine thèse sur l'*être du sens*. À la base de l'idéalisme husserlien, on trouve l'idée que le sens intentionnel est seulement un moment abstrait du vécu, qu'il est ontologiquement relatif à l'acte psychique correspondant (ou à la subjectivité constituante). Le sens intentionnel est *idéal*, pour autant que son existence est dépendante de l'existence de la subjectivité constituante. En termes brentaniens, l'idéalisme intentionnel de Husserl signifie que l'existence du phénomène physique est toujours dépendante de celle du phénomène psychique correspondant. De ce point de vue, l'idéalisme transcendantal de Husserl se tient justement à l'opposé de toute tentative visant à « autonomiser le sens ». La conception bolzanienne défendue dans les *Prolégomènes à la logique pure* ne doit pas induire en erreur. Cette conception est défendue par Husserl dans un cadre purement logique et non phénoménologique. C'est pourquoi la thèse d'une existence « en soi » d'un monde de significations, donc de l'autonomie absolue des significations par rapport aux expressions et aux actes psychiques correspondants, est exactement antinomique du projet de logique transcendantale dans *Logique formelle et logique transcendantale*. Cette opposition ne marque certainement pas une rétractation, mais plutôt le passage d'un point de vue à un autre, à savoir de la logique pure à la phénoménologie de la logique. Le monde existant « en soi » des sciences mondaines (y compris la logique pure) devient, du point de vue de la phénoménologie transcendantale, un monde noématique qui existe seulement *pour moi*, c'est-à-dire relativement à la subjectivité constituante. Dans cette optique, l'idéalité du sens signifie désormais la dépendance du sens relativement à l'être !

Il y a pourtant quelque chose de profondément juste dans le diagnostic de Benoist. D'abord parce qu'il nous met en garde contre un certain idéalisme qui consisterait, en somme, à croire que les structures logiques nous montrent les structures du monde, ou que les structures du monde peuvent être dérivées des structures logiques, etc. Sur ce point les rectifications réalistes des métaphysiciens actuels ont eu un effet salutaire. Les formes logiques qui structurent la sphère des significations ne sont utilisables qu'à certaines conditions et de façon limitée en vue d'une ontologie *au sens propre*. Ensuite la

phénoménologie de Husserl ne peut être une ontologie, on l'a vu, qu'*en un sens impropre*, à savoir au sens où l'existence est une propriété du sens intentionnel (un certain caractère thétique affectant le contenu intentionnel) et où le matériau d'une telle ontologie phénoménologique est donc exclusivement sémantique. Une ontologie est critique et phénoménologique, pour autant que l'existence est toujours comprise au sens impropre d'un être-posé-comme-existant. La phénoménologie husserlienne peut être qualifiée d'*idéaliste* dans ce sens. On lui opposerait alors les conceptions *réalistes* du genre de celle d'Armstrong, pour qui le réalisme signifie justement un refus de partir, en métaphysique, de considérations sémantiques.

Mais y a-t-il vraiment, ici, un antagonisme ? On peut en douter. En réalité, rien n'empêche d'être réaliste dans la pratique scientifique courante, y compris en logique et en métaphysique proprement dite, tout en adoptant la position idéaliste en critique de la connaissance. C'est au fond l'attitude générale à laquelle s'est toujours tenu Husserl après le tournant transcendantal. La réduction phénoménologique a ceci de particulier qu'elle est principiellement *compatible* avec toutes les thèses d'existence qui sont requises dans la pratique scientifique courante. C'est là toute la différence entre la thèse de l'inexistence du monde transcendant et la « mise hors circuit » de toute thèse d'existence ou d'inexistence du monde transcendant. Cette situation rend particulièrement difficile toute tentative visant à contrer, mais aussi à étayer des objections comme celles de Benoist. On ne peut rien faire d'autre que rappeler, une fois encore, les exigences propres de la philosophie *critique*.

L'opposition du réalisme et de l'idéalisme est souvent obscurcie par un manque de précision terminologique. Si suivant l'usage husserlien – qui me paraît de loin préférable, ne serait-ce que parce qu'il ne prête pas à confusion – on entend par réalisme l'attitude consistant à poser l'existence d'objets réals, situés dans l'espace et dans le temps, alors l'idéalisme phénoménologique de Husserl se définit par opposition au réalisme. Mais on a tort d'opposer l'idéalisme phénoménologique au « réalisme », si ce dernier terme est compris au sens aujourd'hui courant d'une attitude consistant à assumer l'existence d'objets idéaux (et donc irréals). En fait, le

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

« réalisme » au sens usuel est parfaitement compatible avec l'idéalisme phénoménologique. Un philosophe est dit (au sens usuel) réaliste, s'il assume l'existence d'objets généraux comme des nombres, des essences, des significations, des propositions, etc., tandis que le phénoménologue est idéaliste au sens où il assume exclusivement des existences purement immanentes, psychiques. Or rien n'indique que la distinction individuel-général serait superposable à la distinction immanent-transcendant. Rien n'empêche par exemple de poser l'existence d'*essences immanentes* et donc d'adhérer à une position qui serait simultanément phénoménologico-idéaliste et réaliste. C'est là la position de Husserl et celle défendue ici.

5. Catégories

On a vu que l'élaboration d'une doctrine systématique des catégories, d'une « systématique métaphysique » au sens de Simons, est une étape essentielle de la recherche en métaphysique. Cela reste vrai même si, en mettant en avant l'idée d'une métaphysique constitutive, on suppose qu'une telle systématique métaphysique n'est pas pour autant toute la métaphysique. Par ailleurs, le travail de catégorisation métaphysique peut être accompli par de multiples voies et de nombreuses manières différentes. On obtient par exemple des résultats très différents, selon qu'on recherche des catégories « formelles » ou des catégories « matérielles ».

Il est important de remarquer que la problématique des catégories revêt aujourd'hui une signification originale. Le débat actuel sur les catégories métaphysiques est en règle générale un débat sur les universaux, s'inscrivant dans le contexte plus général de la controverse nominalisme-réalisme. En particulier la question est de savoir si les universaux existent et, si oui, s'ils existent de façon indépendante. Dans cette perspective, on prend généralement pour point de départ une table de quatre catégories : *substrat individuel*, *espèce*, *trope* (ou *mode*), *propriété*. Ce schéma quadricatégoriel est habituellement attribué au traité des *Catégories* d'Aristote, chapitre 2. Il est employé hypothétiquement ou « par provision », puisque les décisions

ontologiques ultérieures peuvent naturellement modifier cette façon de voir. Il s'agit simplement de passer en revue ces quatre catégories pour voir lesquelles on veut conserver ou rejeter. Les thèses qui déterminent ces choix sont alors des positions ontologiques bien différenciées. Tels qu'on les définit usuellement, un trope est une occurrence individuelle d'une propriété, et le substrat individuel une occurrence d'une espèce. Les catégories de la propriété et de l'espèce concernent donc les universaux ou, comme je préfère dire, les objets généraux. Les catégories du trope et de la substance individuelle, en revanche, concernent les particuliers, dans notre terminologie les objets individuels. Il est possible d'établir une typologie générale des positions métaphysiques, en déterminant quelles catégories y sont retenues ou rejetées.

Il y a plusieurs manières possibles de classer les positions métaphysiques. Un moyen est de déterminer comment une doctrine philosophique donnée répond à la question : qu'est-ce qui, en général, existe ? On dispose alors de critères distinctifs assez significatifs. Par exemple une ontologie peut être monocatégorielle ou polycatégorielle, cette distinction ne coïncidant pas forcément avec celle du monisme et du pluralisme ontologique. Le même point de vue permet aussi de préciser la distinction cardinale entre nominalisme et réalisme. On peut appeler, au sens très large, *nominalisme* la position ontologique selon laquelle tout ce qui existe est particulier – c'est-à-dire, dans la terminologie adoptée ici, individuel. On distingue alors plusieurs formes monocatégorielles et dicatégorielles de nominalisme : nominalisme réiste (Brentano) selon lequel tout ce qui existe est substance individuelle, théories des tropes. Certaines théories des tropes admettent deux catégories d'individualités, les substrats individuels et leurs tropes (ou modes). D'autres, les théories des faisceaux (*bundle theories*), admettent exclusivement la catégorie des tropes. Par opposition au nominalisme, on appelle généralement *réalisme* la position selon laquelle il existe des universaux, des objets généraux[1].

[1] Je suis ici l'usage courant. En fait, le terme de réalisme est particulièrement inapproprié, puisque le choix du « réalisme » est justement indifférent à la question de l'existence réale. Rigoureusement parlant, le réalisme platonicien devrait être qualifié d'idéalisme.

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

Le réalisme présente également différentes variétés monocatégorielles et polycatégorielles, mais aussi « platonicienne » ou « aristotélicienne » selon que les universaux sont considérés comme ontologiquement indépendants ou comme dépendants des particuliers. Le réalisme platonicien opte pour la première possibilité et conçoit les universaux comme des espèces existant en soi, indépendantes, tandis que l'aristotélicien les conçoit comme des propriétés dépendantes. Le choix entre ces deux formes de réalisme n'impose pas nécessairement une décision ontologique déterminée s'agissant des particuliers, hormis dans la mesure où le réaliste aristotélicien est contraint d'admettre l'existence d'objets individuels (normalement de substrats ou d'états de choses) dont les objets généraux sont dépendants. Ainsi on peut théoriquement envisager un réalisme substantialiste, ou un réalisme tropique dont les uniques catégories seraient l'universel spécifique ou propriétatif ainsi que le trope, etc. Enfin il faut encore mentionner certains auteurs qui, comme Jonathan Lowe, retiennent les quatre catégories individuelles et générales : espèces, propriétés, substrats individuels, tropes.

La question de savoir quelles catégories retenir ici dépasse largement les ambitions de la présente contribution, qui se veut introductive. La position qui est ici assumée implicitement est le réalisme aristotélicien. Celui-ci est pleinement compatible avec la réduction phénoménologique et donc aussi avec l'*idéalisme* phénoménologique (voir § 4), qui prescrit seulement que les objets (individuels ou généraux) dont on assume l'existence soient immanents. Très généralement, il me semble pour l'instant suffisant de retenir seulement deux catégories. Souvent on en énumère davantage parce qu'on ne tient pas compte des relations d'identification caractéristiques des objets généraux, ou plutôt parce qu'on les dissimule en hâte sous le terme mystérieux d'« instanciation ». On distingue ainsi entre les tropes, les propriétés et les espèces, en disant que les propriétés s'instancient dans des tropes, que les espèces s'instancient dans des substrats individuels. Je ne dis pas que ces notions ne sont pas pertinentes ontologiquement. Mais tout le problème est justement que les tropes ne sont pas *autre chose* que les propriétés correspondantes, et que les espèces doivent être (dans un

sens ou dans un autre, peu importe ici) totalement *identiques* à leurs occurrences *in concreto*. Mais si deux objets se révèlent totalement identiques, alors ils ne peuvent être des occurrences de types ontologiques différents. En effet, deux objets sont dits totalement identiques quand ils sont en réalité un même et unique objet. Or on suppose qu'un même et unique objet ne peut appartenir à deux catégories différentes. Le cas des identifications partielles à l'œuvre dans les processus d'abstraction – par exemple entre une propriété et son substrat – est évidemment très différent.

Une autre distinction jouant un rôle décisif en métaphysique est celle entre les « factualistes » et les « chosistes » (*thingists*). L'atomisme logique n'est qu'une forme, assez extrême, de factualisme. Sa thèse est que, de même que l'analyse logique doit déboucher ultimement sur des propositions atomiques de la forme <*a* est F>, de même la réalité se compose ultimement de faits atomiques (ou, comme on dit aussi en un sens identique, d'états de choses atomiques) de la forme /*a* est F/. « Ultime » doit se comprendre au sens des rapports de dépendance caractéristiques des relations de constitution. Le mot désigne ici ce qui, n'étant plus fondé dans autre chose, est donc indépendant absolument parlant. Par exemple le nombre 2 cesse d'exister si je lui enlève une unité, ce qui signifie que la collection 1 + 1 est un tout fondé dans les deux unités colligées. Pour l'atomiste logique, les faits atomiques sont ultimes en ce sens. Mais ces caractérisations révèlent aussi, plus généralement, un principe essentiel du factualisme. Ce principe est que les substrats et leurs propriétés ne peuvent exister indépendamment des faits dont ils font partie, mais qu'ils sont des *moments abstraits* de ces faits. Dans la mesure où il affirme la dépendance des universaux et des particuliers, le factualisme va donc toujours de pair d'une part avec un anti-platonisme, d'autre part avec un anti-substantialisme. Pour cette raison, le réalisme d'Armstrong est certes « aristotélicien » s'agissant de la dépendance ontologique des universaux, mais il ne l'est plus du tout en ce qui concerne l'indépendance ontologique des substances individuelles, qu'Aristote maintient.

L'idée sous-jacente au factualisme est généralement que l'être doit être expliqué en corrélation stricte avec la vérité. Ainsi il n'est

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

pas étonnant que cette idée, qui est un avatar de la théorie de la vérité-correspondance, ait trouvé un appui puissant dans la théorie des vérifacteurs. Comme les significations les plus petites susceptibles de recevoir le prédicat « vrai » sont les propositions atomiques, les objets les plus petits susceptibles de recevoir le prédicat « existant » doivent être des états de choses atomiques. Les substances, les propriétés, etc., sont donc dites exister en un sens second, à savoir au sens où leur existence est seulement, pour ainsi dire, un reflet de l'existence d'états de choses.

Il sera encore beaucoup question de cette théorie des vérifacteurs dans la suite. On en attribue généralement la paternité à Russell et à Wittgenstein. Certains la font également remonter à Husserl, qui qualifie l'état de choses, au § 39 de la sixième *Recherche logique*, de *wahrmachend* (voir K. Mulligan, P. Simons et B. Smith [1984] : p. 288). La théorie des vérifacteurs et son application à des problèmes ontologiques ouvre de vastes et fécondes perspectives pour la métaphysique d'aujourd'hui, et en particulier pour la métaphysique factualiste. De manière générale, la position factualiste est néanmoins assez aporétique. Pour des motifs importants qui seront examinés plus loin, on adoptera plutôt ici une position de type « chosiste ».

6. La définition de la vérité et l'idée d'une théorie de la constitution

Le concept qui nous ouvre les portes de la métaphysique en général est naturellement le concept d'être. Cela doit valoir aussi de la métaphysique comprise au sens d'une théorie de la constitution. Par la théorie de la constitution, nous nous intéressons à la manière dont des sens objectifs se constituent à même un donné, mais aussi aux différentes activités thétiques par lesquelles des objets se constituent en tant qu'objets, c'est-à-dire avec l'indice de l'existence. Ces recherches nous mènent loin au-delà de l'existence effective et des positions d'existence au sens strict. Elles concernent finalement toute vie intentionnelle, si nous acceptons la double thèse de Husserl suivant laquelle tout acte intentionnel est pourvu d'une modalité doxique, et suivant laquelle toutes les modalités doxiques résultent de

modifications de la modalité primitive : *existence effective*. La possibilité ou l'être-passé, par exemple, sont justement des modalités *d'être*, et le non-être lui-même apparaît, pour ainsi dire, quand on biffe l'être. Ce caractère de modification apparaît clairement dans le fait qu'*être passé*, *être possible*, *être fictif*, etc., signifient en réalité : avoir existé, pouvoir exister, ne pas exister, etc., où on peut distinguer à chaque fois une partie modifiée identique (exister) et une partie modifiante. Ces premières constatations ont d'importantes conséquences sur le plan méthodologique. S'il s'agit maintenant de trouver une porte d'accès à la métaphysique constitutive, et si nous thématisons exclusivement des vécus, des « purs phénomènes », alors on doit se tourner prioritairement vers les actes dans lesquels des objets se constituent sous le mode de l'existence ou de l'une de ses modifications. Mais ces actes sont ce que nous appelons, en un sens très large, des *jugements*. La théorie du jugement représente ainsi une voie d'accès prometteuse vers la métaphysique constitutive.

Les concepts d'être et de vérité ne peuvent apparemment faire l'objet d'un examen rigoureux que si on les considère en étroite corrélation l'un avec l'autre. Cette corrélation apparaît d'emblée partout où ces mots sont employés dans leur sens courant. Par ailleurs la théorie du jugement doit jouer un rôle fondamental dans cette problématique, non seulement pour autant que la vérité est une propriété affectant des propositions, c'est-à-dire des contenus complets pour des actes de jugement, mais aussi parce que l'être est corrélativement une propriété concernant des états de choses, c'est-à-dire des objets complets de jugements. Juger, c'est indifféremment tenir pour vraie une proposition et poser comme existant un état de choses. Ce fait fondamental est un des motifs pour lesquels, de manière très générale, je pense que l'être est primairement une propriété affectant des états de choses. Mais je comprends cette thèse en un tout autre sens qu'Armstrong. Je considère pour ma part que les états de choses sont des objectivités fondées dans leurs parties, à savoir dans des substrats, des propriétés et des relations qui jouent le rôle de parties fondatrices relativement à l'état de choses total. Cet être-fondé signifie simplement que si les parties catégorématiques de l'état de choses n'existent pas, alors l'état de choses total n'existe pas

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

non plus, ou encore, de manière équivalente, que si l'état de choses total existe, alors ses parties existent. On voit ici que l'existence de l'état de choses total *implique* l'existence de ses parties fondatrices. C'est pourquoi la thèse suivant laquelle l'existence est primairement une propriété d'états de choses a pour conséquence une seconde thèse, suivant laquelle l'existence est tout aussi bien, secondairement, une propriété affectant les parties indépendantes des états de choses que sont les substrats, les propriétés et les relations. C'est *parce que* nous tenons pour vraies des propositions et donc aussi, corrélativement, posons comme existant des états de choses, que nous devons encore assumer l'existence de parties fondatrices d'états de choses comme des substrats, des propriétés ou des relations. Cette façon de voir présuppose naturellement que les états de choses ne sont pas, comme le pensaient les atomistes logiques et encore Armstrong, les constituants ultimes du monde. Les états de choses sont au contraire des *objectivités fondées*, à savoir des objets complexes ontologiquement dépendants de parties simples. Cette dernière thèse sera étayée par la suite.

La corrélation de l'être et de la vérité trouvait déjà une expression claire dans l'antique définition aristotélicienne de la vérité, d'après laquelle « c'est en raison de l'être de la chose que l'énoncé est dit être vrai ou faux » (*Categ.* V, 4 b 8-9). La théorie moderne de la « vérité-correspondance » est seulement une variante de cette caractérisation de l'être et de la vérité, qui est l'un des fondements de la métaphysique en général. On pourrait par exemple citer la célèbre proposition 4.25 du *Tractatus logico-philosophicus* : « Si la proposition élémentaire est vraie, alors l'état de choses existe ; si la proposition élémentaire est fausse, alors l'état de choses n'existe pas. » Ou encore la fameuse définition de la vérité de Tarski :

<la neige est blanche> est vrai si et seulement si la neige est blanche

Cette dernière formulation fait apparaître clairement une corrélation de l'être et de la vérité qui est aussi une relation d'équivalence. On a d'un côté une *proposition* <la neige est blanche> à laquelle on attribue une propriété, une « valeur ». De l'autre, on a un *fait* : la neige

est blanche. La théorie sémantique de la vérité est une variante de la théorie de la vérité-correspondance, pour autant que la définition tarskienne de la vérité met en équation une proposition avec un fait. Ce qui est à gauche de l'expression « si et seulement si » appartient à la sphère logique des significations (ou des expressions), et ce qui est à droite appartient au monde. C'est-à-dire que la vérité d'une proposition se définit par sa corrélation avec l'être. Nous approuvons d'ailleurs pleinement cette caractérisation, quand nous disons que juger, c'est conjointement tenir pour vraie une proposition et poser comme existant un état de choses. Précisément, tenir pour vraie une proposition et poser qu'il existe quelque chose qui vérifie cette proposition, c'est en un certain sens *une seule et même chose*. Dire que la proposition <cette fleur est rouge> est vraie, cela revient à dire (en un sens qui devra être déterminé dans la suite) qu'*il en est réellement ainsi* que cette fleur est rouge, ou qu'il existe effectivement un état de choses : *l'être-rouge de cette fleur*.

Ce dernier point est capital, parce qu'il permet d'articuler ensemble les deux sphères de la logique et de l'ontologie. Mais il est encore insuffisant. Nous pouvons maintenant compléter ces quelques remarques en disant que l'être et la vérité n'ont pas seulement à être étudiés du point de vue ontique, comme dans la logique et la métaphysique naïves, mais également du point de vue phénoménologico-constitutif. La corrélation de l'être et de la vérité absolument parlant – qu'on peut appeler très généralement la *corrélation logico-ontologique* – acquiert une signification phénoménologique, dès le moment où l'être et la vérité deviennent des caractères thétiques. Ainsi l'idée d'une telle corrélation ne permet pas seulement d'articuler l'une à l'autre les deux sphères de la logique et de l'ontologie, mais aussi de les relier à la sphère des actes psychiques, qui est, rappelons-le, notre unique domaine thématique. D'une part un jugement <la proposition *p* est vraie>, qui est un jugement *logique* sur une signification propositionnelle, est toujours strictement équivalent au jugement <il existe un état de choses /*p*/>, qui est un jugement *ontologique* sur le contenu intentionnel d'un jugement. D'autre part, l'analyse phénoménologique des actes de jugement doit nous faire accéder à l'être et à la vérité *au sens constitutif*, ou « impropre »,

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

justement pour autant que, du point de vue purement phénoménologique, l'être et la vérité sont primairement des indices qualitatifs avec lesquels quelque chose est visé dans des actes de jugement.

Cette idée d'une corrélation logico-ontologique est facilement compréhensible et elle ne semble réclamer aucune explication supplémentaire. Quand nous disons à quelqu'un que ce qu'il dit est vrai, cela revient apparemment à dire qu'il en est réellement ainsi, ou que tel fait existe réellement. Mais cette façon de voir est-elle toujours valable ? Elle semble évidente pour les propositions atomiques de la forme <*a* est F>. Par exemple <Jean est assis> est vrai, si et seulement s'il en est réellement ainsi que Jean est assis. La vérité de la proposition atomique <*a* est F> est alors corrélative à l'existence d'un fait atomique : *l'être-F de a*. C'est là un premier pas en apparence fiable, car la possibilité que des faits atomiques de la forme /*a* est F/ existent ne paraît poser aucun problème particulier. Nous n'éprouvons aucune difficulté à croire qu'il existe dans le monde des faits atomiques comme /Jean est assis/. Toutefois, la véritable question est maintenant de savoir si cette caractérisation est également valable pour *toutes* les vérités et, si oui, à quelles conditions. C'est ce point qui soulève les plus importantes difficultés, et qui a conduit les philosophes à proposer des définitions concurrentes de la vérité. Ainsi la corrélation logico-ontologique est-elle encore présente dans les jugements négatifs ? Faut-il supposer l'existence d'états de choses négatifs, de la même manière qu'on associe chaque proposition atomique à un fait atomique ? Et qu'en est-il des jugements généraux de la forme <tout A est B>, <un A est toujours B>, etc. ? Doit-on envisager ici aussi l'existence d'états de choses d'un type nouveau ? Outre qu'elle est contre-intuitive, la mise en avant d'états de choses négatifs et d'états de choses généraux soulève de considérables difficultés.

J'en viens à la théorie des vérifacteurs d'Armstrong, qui représente assurément l'une des versions récentes les plus riches et fécondes de la théorie de la vérité-correspondance. L'idée de départ d'Armstrong n'est guère différente de l'idée classique de corrélation logico-ontologique, telle que je l'ai résumée plus haut : être vrai, c'est nécessairement être vrai *de quelque chose*. Quand une proposition est

vraie, elle l'est en vertu de quelque chose dans le monde. À la proposition, c'est-à-dire à ce qui supporte la vérité (*truthbearer*), il est alors possible d'associer quelque chose qui *rend vraie* la proposition, et qu'Armstrong appelle un vérifacteur (*truthmaker*).

De nouveau, de telles caractérisations ne semblent poser aucun problème particulier s'agissant des propositions atomiques. On conçoit aisément que, s'il est vrai que Jean est assis, alors il en est effectivement ainsi que Jean est assis, ou le fait que Jean est assis est bien réel, il existe effectivement, etc. Mais les difficultés commencent avec la seconde thèse à la base de la théorie des vérifacteurs d'Armstrong. Sur ce point, Armstrong qualifie sa propre position de « maximaliste ». Être maximaliste au sujet des vérifacteurs, cela veut dire ne pas se borner à parler de vérifacteurs pour les propositions atomiques, mais exiger qu'*à toute vérité, quelle qu'elle soit, il soit possible de faire correspondre un vérifacteur*. Cette extension de la notion de vérifaction à toute proposition vraie n'est pas nouvelle : on pense notamment aux théories extensionalistes dans le sillage de Russell. Mais elle permet par ailleurs à Armstrong de redéfinir la vérité avec une rigueur nouvelle : « *p* (une proposition) est vrai si et seulement s'il existe un τ (quelque entité dans le monde) telle que τ rend nécessaire que *p* et que *p* est vrai en vertu de τ. » (D. Armstrong [2004a] : p. 17.)

Cette dernière proposition – qu'Armstrong ne considère pas comme une définition au sens strict, mais peu importe ici – révèle par ailleurs un autre aspect central de la conception armstrongienne de la vérité. D'après celle-ci, le vérifacteur rend vraie la proposition au sens où il rend nécessaire (*necessitates*) la vérité de la proposition. (Armstrong n'est pas tout à fait clair sur la question de savoir si le vérifacteur rend nécessaire la vérité de la proposition ou la proposition vraie elle-même.) La vérifaction d'une proposition vraie par son vérifacteur est aussi de l'ordre de la *nécessitation*. On verra néanmoins que cette relation de nécessitation ne doit pas être confondue avec une relation d'inférence. La première unit une proposition à son vérifacteur, tandis que la seconde unit une proposition à une autre proposition. La confusion entre nécessitation et inférence est à

rapprocher de la confusion empiriste entre causalité et inférence qui a été dénoncée par Davidson. J'y reviendrai dans la suite.

Les difficultés de cette conception viennent principalement, je l'ai dit, du maximalisme d'Armstrong, c'est-à-dire de la thèse suivant laquelle *toute* proposition vraie peut se voir associer un vérifacteur. À l'opposé de la thèse maximaliste, on trouve le principe de Bigelow selon lequel *la vérité survient sur l'être* (J. Bigelow [1988]). Ce principe a suscité d'abondantes controverses et il est par ailleurs fortement critiqué par Armstrong (voir D. Armstrong [2004a] : p. 7-8). Expliqué sous forme conditionnelle (voir *infra*, § 8), le principe de Bigelow signifie ceci :

il existe un vérifacteur pour $p \Rightarrow p$ est vrai

En d'autres termes, c'est l'existence de l'état de choses qui entraîne la vérité de la proposition, et donc à tout état de choses existant il doit être possible de faire correspondre une proposition vraie.

Mais le maximaliste ne partage pas cette façon de voir. Pour lui, il n'est pas seulement possible de trouver une proposition vraie pour tout état de choses, mais il doit également être possible, inversement, de trouver un vérifacteur pour toute proposition vraie. Ainsi le maximaliste ne croit pas seulement que la vérité survient sur l'être, mais il affirme aussi que l'être survient sur la vérité. C'est-à-dire qu'il substitue au conditionnel simple de Bigelow un biconditionnel :

il existe un vérifacteur pour $p \Leftrightarrow p$ est vrai

Les difficultés du maximalisme sont encore accrues du fait qu'Armstrong avoue ne pas posséder d'argument décisif en sa faveur. Pour de multiples raisons, je pense pourtant que le maximalisme doit être conservé, et que les difficultés de la position maximaliste peuvent et doivent être surmontées. Selon moi, c'est justement par son maximalisme qu'Armstrong a pu imposer à la métaphysique des changements d'une si extraordinaire fécondité. Le maximalisme vérifactionnel modifie fondamentalement notre manière de faire de la

métaphysique, ou en tout cas il clarifie considérablement la méthode de la métaphysique. Pour le dire sommairement, nous savons désormais que l'interrogation métaphysique est étroitement solidaire d'une interrogation sur les propositions. L'interrogation métaphysique consiste à poser, au sujet de chaque proposition quelle que soit sa forme, la question : *quel est le vérifacteur ?* Le problème est alors de savoir quel type formel de vérifacteur correspond à quel type formel de vériporteur. Ce point est fondamental pour la catégorisation formalisante en général. Les catégories logiques par lesquelles nous élucidons formellement les propositions et leur parties pourront de cette manière être rapportées à des catégories formelles de l'objectivité en général. Ce qui permet aussi d'étudier les rapports de constitution parallèlement du côté logique et du côté ontologique, et ainsi de trouver dans la formalisation logique des propositions un fil conducteur pour la formalisation métaphysique. En particulier, si toute proposition vraie est une modification de la forme propositionnelle primitive <*a* est F>, et si par ailleurs toute proposition vraie peut être rapportée à un état de choses de la forme correspondante, alors on peut penser que toutes les formes complexes d'états de choses peuvent également être obtenues au moyen de modifications affectant la forme primitive d'état de choses : *l'être-F de a*. De cette manière, les différents niveaux de constitution des objets ne devraient pas différer sensiblement des niveaux de complexité dans le domaine de la syntaxe logique.

On peut pour l'instant laisser en suspens la question de savoir si ce parallélisme logico-ontologique doit faire l'objet de restrictions. Mais on peut d'ores et déjà réitérer la remarque faite plus haut au sujet de la théorie de la vérité-correspondance. Ici encore, le parallélisme peut être envisagé du point de vue phénoménologico-constitutif. Il deviendrait alors possible de faire correspondre les structures logiques et ontologiques à des structures phénoménologiques, les formes de propositions et d'états de choses à des formes d'actes propositionnels.

Revenons à la théorie des vérifacteurs d'Armstrong. Par son maximalisme, Armstrong se heurte inévitablement à des cas singulièrement aporétiques comme les propositions négatives ou générales. Armstrong entend surmonter un bon nombre de difficultés de ce genre

par sa théorie de la nécessitation. On a vu que la relation de nécessitation entre une proposition et un vérifacteur n'est pas une relation d'inférence. La nécessitation d'une proposition vraie par un fait n'est pas de même nature que l'*entailment* d'une proposition vraie par une autre proposition vraie. Seulement, la solution d'Armstrong consiste justement à énoncer un principe très général qui règle les rapports entre la nécessitation et l'inférence. C'est ce principe qui fournit la clef pour le traitement des propositions négatives, générales, etc., en termes de vérifacteurs. Ce principe – le « principe d'implication » (*entailment principle*) – affirme simplement que s'il existe un rapport d'implication entre deux propositions, alors ces deux propositions possèdent un même vérifacteur (D. Armstrong [2004a] : p. 10). Ce qui donne :

τ necessitates *p*
p entails *q*

τ necessitates *q*

Par exemple on peut faire correspondre à la proposition <cette fleur est rouge> un état de choses déterminé : *l'être-rouge de cette fleur*. Mais <cette fleur est rouge> entraîne <cette fleur est colorée>. En conséquence, le fait que cette fleur soit rouge est aussi le vérifacteur de <cette fleur est colorée>. Cette méthode fonctionne-t-elle aussi pour les propositions négatives ? On peut assurément dire que, si <cette fleur est rouge> implique <cette fleur n'est pas bleue>, alors les deux propositions auront le même vérifacteur. Cette solution est séduisante parce qu'elle rend inutile le recours à des état de choses négatifs. C'est *le même* état de choses *positif* /cette fleur est rouge/ qui rend vraies la proposition positive <cette fleur est rouge> et la proposition négative <cette fleur n'est pas bleue>. On verra dans la suite que la conception armstrongienne des vérités négatives est en réalité plus complexe. En un certain sens, Armstrong conserve l'idée (russellienne) qu'il existe des états de choses négatifs. Ce qui a

notamment eu pour effet que la question des états de choses négatifs est devenue la question centrale dans les controverses autour du maximalisme d'Armstrong.

Ce rapide aperçu est évidemment très loin d'épuiser les questions suscitées par la conception armstrongienne de la vérité. La notion de nécessitation vérifactorielle reste par exemple assez énigmatique. Il n'est pas toujours facile de discerner sa pertinence et ses avantages par comparaison avec la théorie classique de la vérité-correspondance (voir S. Mumford [2005] : p. 264-265). On peut se demander si cette notion est suffisamment riche et même si elle est de nature à *expliquer* quelque chose. Certains, comme récemment Paul Horwich, l'ont jugée trop large et insuffisamment contraignante[1]. De même, la théorie de la nécessitation induit un certain nombre d'aberrations qui ne semblent avoir reçu jusqu'ici que des solutions partielles. En particulier elle implique qu'une vérité nécessaire comme <2 + 3 = 5> aura pour vérifacteur n'importe quel état de choses. Car si *p* est une vérité nécessaire, alors la prémisse $\varphi \Rightarrow p$ dans le principe d'implication est nécessairement vraie, c'est-à-dire vraie quelle que soit la proposition φ. Si nous nous tournons maintenant vers le vérifacteur qui rend nécessaire la vérité *p*, nous constatons qu'il est absolument n'importe quel état de choses, puisqu'en vertu du principe d'implication, <τ rend nécessaire *p*> est vrai pour n'importe quel vérifacteur τ qui rend vraie une quelconque proposition φ.

Un autre point fondamental concerne la véritable portée de la théorie des vérifacteurs. Nous pouvons appeler *vérifacteur* d'une proposition l'état de choses (le fait) qui rend vraie cette proposition. Seulement, cette désignation ne doit-elle pas s'étendre aussi à des objets qui ne sont pas des états de choses, mais des parties indépendantes d'états de choses (correspondant, dans la proposition, à des parties de proposition comme des noms, etc.) ? Par exemple, on peut penser que l'existence d'un état de choses comme *l'être-assis de Jean* est dépendante de l'existence d'un substrat *Jean*. On dit alors que l'état de choses total est une objectivité qui est *fondée* dans une

[1] Voir P. Horwich [2004] et la réponse d'Armstrong publiée dans le même volume. Horwich substitue à la nécessitation d'Armstrong une relation de « déduction explicative ».

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

autre objectivité de niveau inférieur, ici le substrat *Jean*. Pour être assis, il faut bien exister. Si Jean n'existe pas, alors, à plus forte raison, il n'existe pas de Jean assis ni de fait que Jean soit assis. Mais si l'existence de l'état de choses total est dépendante de celle de sa partie *Jean*, alors il doit en être de même de la vérité de la proposition. Ce n'est plus seulement l'état de choses total qui joue alors le rôle de vérifacteur, mais aussi nécessairement ses parties fondatrices comme le substrat *Jean*. Le raisonnement est le suivant. D'abord si la proposition <*a* est F> est vraie, alors il existe un état de choses /*a* est F/. Mais si le fait /*a* est F/ existe, alors sa partie *a* doit exister aussi, car l'état de choses est une objectivité fondée dans des parties indépendantes. Donc si <*a* est F> est vrai, alors *a* existe.

Il semble ainsi possible d'inclure dans la classe des vérifacteurs un grand nombre d'objectivités qui ne sont pas des états de choses, mais qui doivent être au moins – simplement pour autant que la vérité est une propriété de propositions – des parties d'états de choses ou des touts formés d'états de choses. Cette dernière constatation est capitale pour comprendre ce qu'est la métaphysique et quelle est sa tâche propre dans l'édifice des sciences. Si la théorie des vérifacteurs a provoqué un renouveau des recherches dans le domaine de la métaphysique, cela tient justement au fait que les vérifacteurs peuvent être de natures très différentes et que la *catégorisation des vérifacteurs* réclame un important travail qui est en partie autonome par rapport à la logique.

Tous ces éléments nous font apparaître la métaphysique d'aujourd'hui comme étroitement solidaire de la théorie des vérifacteurs. Ce lien étroit appelle toutefois quelques restrictions. L'importance fondamentale de la théorie des vérifacteurs pour la recherche métaphysique apparaît dès le moment où on perçoit la nécessité, en métaphysique, de partir des propositions ou des actes de jugement. C'est là une exigence très générale déjà formulée par Kant et qu'on pourrait appeler, en un sens très large, l'exigence *critique* en métaphysique. Néanmoins, la théorie des vérifacteurs ne révèle qu'un aspect du problème, et pour cette raison elle n'est qu'un moyen parmi d'autres à la disposition du métaphysicien. Une autre voie d'accès tout à fait essentielle est la *dénotation* de la proposition. Il est très

important de ne pas confondre vérifaction et dénotation. Le *denotatum* d'une proposition vraie est toujours aussi un vérifacteur de cette proposition. Mais inversement tout vérifacteur d'une proposition vraie n'est pas pour autant son *denotatum*. Par exemple le fait que le tableau est propre est un vérifacteur de la proposition <le tableau n'est pas sale>. Mais le *denotatum* est ici l'état de choses /le tableau n'est pas sale/, et non l'état de choses /le tableau est propre/. De même, la règle de généralisation existentielle nous apprend qu'un état de choses de la forme /*a* est F/ peut toujours servir de vérifacteur pour une nouvelle proposition de la forme <il existe au moins un *x* qui est F>. Toutefois, /*a* est F/ n'est pas du tout l'état de choses dénoté par la proposition <il existe au moins un *x* qui est F>. Comme le faisait remarquer autrefois Frege, le fait de penser *tout homme*, *au moins un homme*, etc., ne réclame en aucune manière qu'on pense tel ou tel individu déterminé, par exemple tel chef tribal au fond de la forêt africaine.

Cette distinction entre dénotation et vérifaction est évidente à partir du principe d'implication d'Armstrong. Supposons en effet que ce principe est correct et que le vérifacteur et la dénotation d'une proposition sont toujours identiques. Alors, toute implication $p \Rightarrow q$ n'indiquerait pas seulement que les propositions *p* et *q* ont un vérifacteur commun, mais aussi qu'elles ont la même dénotation, ce qui est visiblement absurde.

Le débat sur les états de choses est souvent faussé par la confusion entre vérifaction et dénotation. Par exemple il y a un sens à admettre, comme Russell, des états de choses existentiels, même si les états de choses singuliers sont manifestement des vérifacteurs amplement suffisants pour toute proposition de la forme <il existe au moins un *x* qui est F>. L'argument d'Armstrong contre Russell sur cette question – /F*a*/ est un vérifacteur satisfaisant de $<\exists x\ (Fx)>$, donc il est inutile de supposer l'existence d'états de choses existentiels – n'est donc pas un argument concluant (voir Armstrong [2004a] : p. 54-55).

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

7. Domaines thématiques

Nous n'avons pas besoin d'une autre définition de la philosophie que la suivante : la philosophie doit être la science universelle, la théorie de l'objet en général, la théorie dont le domaine thématique est le monde en totalité. Cette définition ne réclame aucune justification particulière, et pour l'instant il est inutile de la développer plus en détail. Mais on peut déjà en tirer une première conséquence. En qualité de science universelle, la philosophie n'est en aucun cas réductible à une « phénoménologie », si ce dernier terme désigne la « science de la conscience ». Une telle phénoménologie est seulement, en réalité, une science particulière, qui se porte vers une région particulière de l'étant, celle du psychique en général. En toute rigueur, elle n'est pas encore la philosophie, mais seulement une psychologie. Prise simplement comme une science de la conscience pure, c'est-à-dire comme une *psychologie phénoménologique*, la phénoménologie n'est rien de plus qu'une préparation à la philosophie. Mais ce rôle est naturellement aussi un rôle *fondamental*. Nous pouvons pour le moment supposer, sans approfondir davantage ce point, que la phénoménologie, pour autant qu'elle doit jouer le rôle d'une critique de la connaissance, est bien la science fondamentale, la *Vorwissenschaft* critique dont la tâche est la fondation apriorique de toutes les sciences jusqu'à la philosophie elle-même. Mais alors on se heurte nécessairement à la question de savoir *s'il peut y avoir d'autres sciences fondamentales*.

Il est important de ne pas perdre de vue la distinction entre la philosophie prise comme une fin et les moyens mis en œuvre pour réaliser cette fin. Ainsi rien n'exclut que plusieurs voies mènent à un but identique. Le chemin de la philosophie n'est pas exclusivement celui du cogito phénoménologico-transcendantal, mais le philosophe doit suivre un grand nombre de voies différentes qui peuvent également être tenues pour « philosophiques ». Les sciences empiriques doivent aussi contribuer positivement au progrès de la philosophie. Seulement, ces différentes approches présentent aussi différents degrés d'évidence et de certitude. Il n'est pas nécessaire que le domaine de tous les objets auxquels une science S se rapporte

thétiquement soit entièrement réductible au domaine fondamental ouvert par l'épokhé phénoménologico-transcendantale. Néanmoins, nous pouvons énoncer pour la rationalité du jugement en général la règle suivante : les vérités sur les objets fondamentaux doivent accompagner explicitement la science S et servir à l'évaluation critique ultime des jugements sur les objets de S. On peut construire à partir d'un domaine objectif D_n un autre domaine D_{n+1}, de telle manière que toutes les thèses d'être portant sur D_n accompagnent nécessairement la science qui a D_{n+1} pour horizon thématique. Mais à l'inverse, il doit aussi être possible d'obtenir D_n *par réduction* à partir de D_{n+1}. La possibilité d'obtenir, par réduction à partir d'un domaine déterminé, un domaine fondamental établi absolument qui puisse servir de fondement pour l'évaluation critique, cette possibilité serait ainsi une condition essentielle pour la rationalité et la scientificité du jugement en général. L'expression « domaine fondamental » doit être comprise ici aussi bien au sens d'un domaine en soi inconditionné qu'au sens formel le plus large. Un domaine peut assurément faire fonction de domaine fondamental pour un autre domaine, sans être pour autant un domaine fondamental au sens absolu, c'est-à-dire de telle manière qu'il repose à son tour sur un troisième domaine, etc. D'un autre côté, nous devons aussi nous demander quel domaine peut faire fonction de domaine fondamental pour tous les autres domaines, c'est-à-dire de domaine fondamental *au sens absolu*.

Il est pourtant évident qu'un domaine fondamental ne peut pas toujours, à proprement parler, être obtenu par réduction à partir d'un domaine plus vaste auquel il appartient en qualité de domaine partiel. Dans la plupart des cas, nous avons plutôt affaire à des sciences dont les domaines n'ont aucun objet en commun avec le domaine fondamental phénoménologique. La réduction a alors le sens d'une *différenciation* entre le domaine fondamental et le domaine de la science qui doit être fondée. Mais il reste que du point de vue de la science fondamentale – et certes seulement de ce point de vue – tous les objets du domaine D_n doivent aussi être *fondés* dans des objets d'un domaine D_{n-1}. Ce qui veut dire que toutes les thèses d'être de la science concernée sont mises en suspens, mais aussi, par la même occasion, modifiées de telle sorte que tous les objets du domaine

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

deviennent en quelque sorte des objets fondamentaux, qu'ils appartiennent sur le mode de la « quasi-appartenance » au domaine fondamental. Tous les énoncés sur des objets du domaine ainsi « réduit » doivent maintenant être compris au sens impropre, à savoir comme des énoncés qui expriment des vérités proprement ou « en soi » *problématiques*, ce dernier terme voulant dire ici : la vérité de la proposition est conditionnée par celle d'une autre vérité, ou encore *l'objet est un objet fondé*.

Cette situation est particulièrement celle de la phénoménologie transcendantale. Cette dernière, d'une part, a exclusivement pour domaine thématique la classe de tous mes vécus, de toutes mes données idiopsychiques. Mais d'autre part, le principe même de la phénoménologie transcendantale est que mon donné idiopsychique (phénoménal) ne se compose pas seulement de contenus réels comme des sensations, des sentiments, des actes et des intentions, etc., mais aussi de « contenus intentionnels ». Le monde objectif en qualité de pur phénomène, simplement tel qu'il m'apparaît, fait également partie du champ d'investigation de la phénoménologie. Ou plus précisément, le monde objectif ne fait pas partie comme tel du domaine thématique de la phénoménologie (car la réduction met hors circuit toute thématisation transcendante), mais il y appartient seulement en tant que phénomène, « intentionnellement ». Le phénomène d'un domaine D, par exemple du monde objectif en totalité, tel qu'il est inclus intentionnellement dans le domaine fondamental phénoménologique peut ainsi être appelé *image* du domaine D. La tâche du phénoménologue transcendantal est d'étudier l'image du monde « dans » le vécu. Le phénoménologue a donc bien pour le monde objectif un regard théorisant, il est bien un *spectateur* du monde et c'est pourquoi il peut contribuer à la philosophie. Mais il est aussi un spectateur *désintéressé*.

Du point de vue phénoménologique, on doit encore remarquer ceci : le domaine thématique le plus élevé de tous, celui à partir duquel on peut obtenir tous les autres par réduction mais qui de son côté n'est délimité par aucune mise hors circuit de positionnalités non valides, ne peut de nouveau être qualifié de « monde » qu'en un sens impropre. Ce « monde » absolument non critique, primitif, est en

réalité seulement l'horizon noématique que formeraient toutes les thèses d'être possibles, c'est-à-dire l'ensemble de tous les noèmes qui peuvent être visés avec l'indice de l'être. Mais n'avons-nous pas déjà affaire, alors même, à une première mise hors circuit, à savoir pour autant que tous les contresens en seraient du même coup exclus ? À l'évidence de l'impossibilité de poser comme étant le cercle carré devrait correspondre une première différenciation, qui pourtant ne naîtrait pas de la réduction d'un domaine encore plus élevé. Ou bien devrions-nous inclure tous les contresens dans la sphère de positionnalité primitive ? Assurément non. La différence du sens « cohérent » et du contresens n'est pas une différence *thématique*, c'est-à-dire une différence entre des objets ou entre des types d'objets, mais bien une différence qui sépare le thématique du non-thématique, les objets des non-objets. Ou plutôt, par opposition par exemple à la différence du réel et du fictif, cette différence passe entre ce qui peut être thématisé et ce dont la thématisation est impossible *a priori*.

Lorsque nous considérons des suites de réductions, comme telles constitutives de domaines thématiques, il devient nécessaire de supposer une sphère contenant tous les *possibilia* auxquels on peut faire correspondre des thèses *a priori* possibles, c'est-à-dire une sphère thématique qui précède toute activité de réduction. Par exemple un domaine D_n est constitué par exclusion de certains objets qu'on peut rassembler dans un autre domaine E_n. Ces deux domaines forment maintenant un domaine antérieur D_{n-1}, qui à son tour résulte de l'exclusion de thèmes possibles appartenant à un domaine E_{n-1}, de telle manière que D_{n-1} et E_{n-1} forment un domaine D_{n-2}, etc. La sphère thématique ultime vers laquelle tendent les réductions successives est donc celle que forment tous les thèmes possibles, par opposition à tout ce dont l'existence est impossible *a priori*, c'est-à-dire aux contresens formels et matériels. Pour éviter toute confusion, j'appelle cette sphère le *terrain* de l'activité doxique.

Ce terrain ne doit pas être confondu avec le « monde de la vie » constitué dans la proto-doxa, qui lui est postérieur. Tout rapport « naïf » au monde s'accompagne inséparablement d'une orientation proto-doxique déterminée, par laquelle une première sphère de l'étant (c'est-à-dire de ce qui « peut » être posé comme existant

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

effectivement) est déjà délimitée par opposition à la sphère des fictions et des contresens. Cette sphère thématique proto-doxique précède certes toute restriction critique *sensu stricto*, au sens où elle forme justement le matériau ultime de toute évaluation critique, de toute prise de position « au second degré » sur le juger naïf, mais elle se distingue du terrain du simple fait qu'elle exclut un nombre infini de *possibilia* qui, sans être des contresens, sont néanmoins dépourvus de toute effectivité. Dans la vie proto-doxique, nous excluons d'emblée certains *possibilia*, qu'on peut appeler au sens large des *fictions*, et nous les opposons à l'effectif, à l'existant, à ce qui est « véritablement ». Mais le terrain de l'activité doxique ne présente rien de tel. Tel qu'il a été défini, il contient nécessairement aussi toutes les fictions, c'est-à-dire tous les possibles qui n'existent pas ou qui ne sont pas posés comme existant véritablement. En d'autres termes, la proto-doxa – la naïveté ultime, absolument non critique – s'accompagne déjà d'un *krinein*, d'une première sélection par laquelle certains *possibilia* sont posés comme existants et d'autres comme inexistants.

Il est important de remarquer que, si les lois de la logique, de la mathématique et des sciences eidétiques synthétiques sont vraies, alors elles délimitent le terrain de manière définitive et absolue. C'est là une autre différence entre le terrain et le « monde de la vie » proto-doxique. Si le monde de la vie est soumis au devenir, à des variations qui tiennent aussi bien à notre mobilité dans l'espace qu'à des changements « objectifs », en revanche le terrain de l'activité thétique peut être délimité une fois pour toutes au moyen de *lois idéales*. Le cercle carré, la surface incolore, l'état de choses « cet homme n'est pas un homme », etc., ne sont pas simplement des impossibilités factuelles, comme quand on dit : il m'est impossible d'arriver à l'heure à mon rendez-vous, de voir la face cachée de la Lune, etc. Leur impossibilité signifie bien plutôt : le cercle ne pourra *jamais* être carré, une surface a *toujours* une couleur, il n'existera *jamais* d'objet qui soit homme et non-homme, etc. L'impossibilité du contresens est une impossibilité *a priori*, c'est-à-dire une impossibilité qui peut être exprimée au moyen d'une loi valable une fois pour toutes, idéale. Or, il doit en être de même des *possibilia* du terrain, si ceux-ci ne sont

précisément rien d'autre que ce qui ne présente aucun contresens. Une loi comme « toute surface est colorée » (qu'on suppose vraie) rend impossible *a priori* la surface incolore, mais elle énonce aussi une possibilité *a priori* : il est *a priori* possible que quelque surface colorée existe.

Il est à peine besoin de dire que les *possibilia* idéaux du terrain, précisément dans la mesure où ils sont de simples possibilités, ne sont pas des objets effectifs (existants) au sens où le sont les objets de l'attitude naïve. En assertant la loi « toute surface est colorée », on ne pose encore l'existence d'aucune surface colorée, mais on en énonce seulement la possibilité. Le terrain n'est pas un domaine thématique proprement dit – ce qui semble déjà disqualifier définitivement tout réalisme modal[1].

Un système de possibilités n'est pas du tout un « monde », mais justement il pourrait être un monde. Il y a ainsi une différence essentielle entre d'une part ce qui existe et donc *peut* (légitimement) être posé comme existant et, d'autre part, ce qui peut seulement exister et donc *pourrait* être posé comme existant, à savoir s'il existait. *Pouvoir* a des deux côtés une signification différente. En un autre sens, néanmoins, il est également nécessaire de supposer que ces *possibilia* peuvent devenir des *objets* pour l'attitude idéalisante ou nomologique. La *vérité* (effective) d'une loi signifie que l'état de choses ou les états de choses corrélatifs *existent* véritablement. L'assertion d'une loi – son tenir-pour-vrai – signifie que l'état de choses ou les états de choses corrélatifs sont *posés comme existant* véritablement. Tout le problème vient alors du fait que, bien que les sciences idéales n'engagent absolument aucune existence individuelle, mais seulement la possibilité d'instantiations de lois, elles s'accompagnent néanmoins de thèses d'existence uniques en leur genre, par lesquelles l'ego pose des objets généraux (des *species*).

Cette situation illustre exemplairement la différence fondamentale entre l'*explication* (*Erklärung*) de la genèse et la *clarification* (*Aufklärung*) de l'essence, entre d'une part les *sciences descriptives*, qui sont tournées thématiquement vers des existences, c'est-à-dire vers des actualisations de possibilités dans des genèses effectives, et

[1] Cf. les arguments de Kripke contre Lewis dans la préface de S. Kripke (1980).

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

d'autre part les *sciences apriorіques*, qui déterminent des possibilités idéales au moyen de lois d'essence. Cette différence est fondamentale non seulement pour établir des distinctions gnoséologiques entre des types de connaissance, mais aussi pour clarifier l'essence de la théorie de la connaissance elle-même et sa place dans l'édifice des sciences, par comparaison à d'autres sciences comme la physique ou la psychologie descriptive (voir D. Seron [2001], §§ 3-5, 7, 9 et 23).

Dans notre nouvelle terminologie, nous dirons que certaines théories sont tournées thématiquement vers des objets effectifs du monde de la vie, mais que d'autres sont tournées vers de pures possibilités idéales qui appartiennent, comme telles, au terrain de l'activité thétique. Quand nous parlons du domaine d'une science, nous avons donc en vue soit un domaine d'existences effectives, soit un domaine de possibilités idéales. Toutes les théories qui procèdent par idéation ou par construction à partir d'objets généraux – c'est-à-dire toutes les sciences *idéales* ou *apriorіques* – doivent être rangées sous cette seconde rubrique.

Naturellement, le terrain se divise lui-même en genres matériels et finalement en « régions d'être ». Il suffit pour cela que les genres soient des genres non factuels, idéaux. Que les différences entre genres soient des différences d'essence, déterminables au moyen de lois aprioriques, cela signifie justement qu'elles ne sont pas d'abord des différences entre des individualités effectives, mais bien des différences entre des *possibilia* idéaux. On peut ainsi faire correspondre à ces genres plusieurs sciences idéales ou groupes de sciences idéales, qui se différencient *thématiquement* pour autant qu'elles se rapportent à des parties différentes du terrain. D'abord on distingue toute une série de sciences comme la géométrie euclidienne, l'ontologie eidétique de la nature, la théorie des couleurs, etc., qu'on regroupe sous l'intitulé général de *théorie des essences transcendantes*. Ces sciences servent à déterminer nomologiquement des possibilités idéales transcendantes, par opposition aux contresens transcendants comme le carré rond, la surface incolore, etc. Ensuite, nous avons toutes ces disciplines qui appartiennent à la *phénoménologie pure*, celle-ci se définissant comme une théorie des possibilités idéales immanentes, ou plus brièvement comme une *théorie des*

essences immanentes. La classe des possibilités idéales peut à son tour être opposée à une classe de contresens, celle des contresens immanents comme le vécu sans qualité, la perception sensible externe sans esquisses, etc.

Ces quelques éléments explicatifs nous confrontent déjà à toute une série de problèmes entièrement nouveaux et particulièrement difficiles, qui touchent principalement à la constitution du terrain de l'activité thétique dans la conscience généralisante. Ces problèmes ne se réduisent pas au « problème de l'abstraction », mais ils portent sur la constitution des idéalités au sens le plus large. Par exemple, il doit être possible de faire correspondre, à toute évidence d'une loi idéale, une évidence de contresens. Comment une signification quelconque peut-elle apparaître comme absurde, avec une évidence égale à celle de la possibilité opposée ? Cette question en soulève beaucoup d'autres, qui concernent tout spécialement les *rapports d'incompatibilité* se constituant dans des synthèses de conflit. De même, c'est encore le rapport très particulier unissant les évidences de contresens et les évidences de l'être-possible qui doit être clarifié. La méthode de variation nous « fait voir » des possibilités, mais elle est aussi intrinsèquement dépendante d'évidences par lesquelles des sens objectifs apparaissent comme absurdes. Je « sais » que les trois angles du triangle sur le plan euclidien peuvent être égaux, mais je « sais » aussi, de manière analogue, que leur somme ne peut être ni inférieure ni supérieure à deux droits, donc qu'un triangle dont la somme des angles est inférieure ou supérieure à deux droits est quelque chose d'absurde, etc. Mais l'évidence de la loi « la somme des angles de tout triangle est égale à deux droits » s'enracine-t-elle d'abord dans l'évidence du triangle « en général », ou dans l'évidence d'un horizon de possibilités, ou dans l'évidence de l'absurdité d'un triangle dont la somme des angles serait inférieure ou supérieure à deux droits[1] ?

[1] Comme l'explique Aristote, l'induction – dans notre terminologie, l'*idéation* – consiste à montrer « que tous les cas particuliers sont ainsi parce qu'aucun n'est autrement » (*Anal. post.*, II, 7, 92 a 37-38). L'induction ainsi comprise reposerait en entier sur l'équivalence entre « aucun A n'est non-B » et « tout A est B ». J'affirme que tout A est B *parce que* je ne vois aucun A individuel qui serait non-B.

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

8. Les relations de dépendance ontologique

Il est à peine besoin de rappeler qu'au moins depuis le *Sophiste* de Platon, la question de la dépendance ontologique joue un rôle fondamental en métaphysique. C'est vrai tout spécialement si la métaphysique doit se réaliser sous la forme d'une théorie de la constitution, car les rapports de constitution sont précisément des rapports de dépendance. Quand nous disons qu'une objectivité de niveau supérieur *repose*, ou qu'elle est *fondée* sur une objectivité inférieure, nous voulons dire qu'elle cesse d'exister si son fondement cesse d'exister[1].

Bien que la problématique de la dépendance soit surtout étudiée, aujourd'hui, du point de vue méréologique, l'interprétation méréologique de la dépendance n'est qu'une application particulière d'une problématique qui est en réalité de nature ontologique. Cette idée a été défendue emblématiquement par Husserl. Sans doute, dans la troisième *Recherche logique*, la problématique de la dépendance intervient d'abord dans un contexte méréologique. Husserl commence par concevoir la dépendance comme une certaine relation méréologique unissant un tout à ses parties. C'est pourquoi il assimile expressément la dépendance à une *Ergänzungsbedürftigkeit*, à un besoin de s'associer à autre chose en vue de former une totalité close sur elle-même. C'est probablement déjà en ce sens qu'on doit comprendre la définition de la dépendance – ou, comme dit aussi Husserl, de l'être-fondé d'un objet – au § 14 de la troisième *Recherche* : « Si, d'après une loi d'essence, un α comme tel ne peut exister que dans une unité englobante qui l'associe à un μ, alors nous disons qu'un α comme tel a besoin d'être fondé par un μ, ou encore qu'un α comme

[1] J'adopte ici la terminologie husserlienne. Husserl tient pour synonymes les expressions « avoir besoin d'être complété » (*ergänzungsbedürftig sein*) (cf. *infra*), « être fondé » (*fundiert sein*) et « être dépendant » (*unselbständig sein*) (*Logische Untersuchungen* III, p. 261). De même Peter Simons, après Husserl, utilise sans distinction les expressions *a is founded on b, b founds a, b is the fundament of a, a is a moment of b* (P. Simons [1987] : p. 304).

tel a besoin d'être complété (*ergänzungsbedürftig sei*) par un µ. » (*Logische Untersuchungen* III, p. 261.) Seulement, cette interprétation méréologique est loin d'épuiser la problématique de la dépendance même strictement dans le cadre de la troisième *Recherche*. Au § 21, Husserl insiste expressément sur le fait que la dépendance n'est pas primairement une notion méréologique. En réalité, remarque-t-il, on peut partout se passer du concept de tout (et donc aussi, évidemment, du concept de partie) et lui substituer le concept (ontologique) de « co-consistance » (*Zusammenbestehen*). Un certain nombre de définitions méréologiques peuvent ainsi être remplacées par des définitions ontologiques *plus générales*. Par exemple : un objet *a* est fondé dans un objet *b* si, par essence, *a* ne peut exister sans que *b* n'existe. Ce qui veut dire que l'inexistence de *b* entraîne l'inexistence de *a* (qui est donc *impossible* relativement à *a*), que l'existence de *a* entraîne l'existence de *b* (qui est *nécessaire* relativement à *a*), etc.

Il est plausible que la plupart des débats philosophiques sur la question de la dépendance – sur la dépendance logique d'une signification syncatégorématique, sur la dépendance psychologique d'un contenu psychique, etc. – peuvent être considérés comme des cas particuliers de discussions sur la dépendance ontologique comprise en ce sens très large. Il faut d'ailleurs se rappeler que, dans l'esprit de Husserl, le concept ontologique de dépendance utilisé dans la troisième *Recherche logique* avait le sens d'une généralisation d'un concept psychologique de dépendance hérité de Stumpf : « La distinction entre les contenus "abstraits" et "concrets", observait-il, (…) se révèle identique à la distinction stumpfienne entre les contenus dépendants et indépendants (…). Cette distinction, qui est apparue d'abord dans le domaine de la psychologie descriptive des données sensorielles, doit être conçue comme un cas particulier d'une différence générale. Elle s'étend alors au-delà de la sphère des contenus de conscience et devient une différence théoriquement très significative dans le domaine des *objets en général*. Les discussions sur ce problème auraient donc leur place systématique dans la *théorie pure (apriorique) des objets comme tels* (…). » (*Logische Untersuchungen* III, p. 225.) On pourrait étendre ce constat à la quatrième *Recherche*, et voir dans la dépendance logique, inversement, une application

particulière du concept de dépendance ontologique développé dans la *Recherche* précédente[1].

À l'heure actuelle, la référence incontournable sur la question de la dépendance ontologique est l'analyse très poussée menée par Peter Simons dans P. Simons (1987) : p. 294 ss. En introduisant de nombreuses distinctions qui étaient jusque-là restées inaperçues et en affinant ainsi considérablement le concept métaphysique de dépendance, cet auteur a pourvu la recherche métaphysique d'outils conceptuels d'une valeur inestimable. Ces distinctions marquent un progrès d'autant plus significatif qu'elles sont applicables en métaphysique au niveau le plus fondamental. Elles permettent par exemple de définir plus rigoureusement des positions métaphysiques comme l'idéalisme ou le réalisme aristotélicien (voir P. Simons [1987] : p. 296). Je récapitule ici très sommairement, et sans les discuter, quelques innovations de Simons qui me paraissent particulièrement importantes.

Une première distinction jouant un rôle important dans les analyses de Simons est celle entre dépendance rigide et dépendance générique. On pourrait résumer cette distinction en disant que la dépendance rigide est une relation entre individus déterminés, mais que la dépendance générique est une relation entre types, ou entre individus d'un type déterminé. Ainsi (l'exemple est de Simons), quand on dit qu'un homme ne peut exister sans atomes de carbone, donc qu'il est ontologiquement dépendant d'atomes de carbone, on ne veut pas dire pour autant qu'il est dépendant de *tel ou tel* atome de carbone en particulier. Cette distinction est précieuse en métaphysique. Elle permet de distinguer entre « avoir besoin de l'objet *b* pour exister » et « avoir besoin de n'importe quel objet du type T pour exister ». On peut par ailleurs compliquer ces formulations en distinguant entre les cas où on a en vue la dépendance d'un objet proprement déterminé et ceux où on a en vue la dépendance d'un

[1] Dans les *Recherches logiques* de Husserl, le lien entre la dépendance psychologique d'un contenu et la dépendance logique d'une signification est assuré par le fait que l'opposition dépendant-indépendant concerne très largement toute intention signitive, même non remplie (voir *Logische Untersuchungen* IV, § 9).

objet quelconque d'un type déterminé (un objet quelconque de type T est dépendant d'un objet quelconque de type U).

Le point de départ de Simons est ce qu'il appelle la *fondation faible*. Qu'un objet *a* soit dépendant d'un objet *b* au sens de la fondation faible, cela signifie l'impossibilité que *a* existe si *b* n'existe pas. L'objet *a* ne pouvant ainsi exister sans *b*, il est donc nécessaire que, si *a* existe, *b* existe. C'est la définition retenue par Simons : *a* est dépendant de *b* au sens de la fondation faible, si et seulement si l'existence de *a* implique l'existence de *b*.

Seulement, Simons est amené à émettre deux réserves au sujet de cette fondation faible. D'abord, si on se contente de définir la dépendance ontologique dans ces termes, alors tout objet est dépendant de lui-même, car ($E!x \Rightarrow E!x$) est nécessairement vrai pour toutes les valeurs de *x*. Ensuite, la même conception a aussi pour conséquence gênante que, si un quelconque objet existe nécessairement, alors tous les objets sont dépendants de lui. En effet, si un objet *a* existe nécessairement, c'est-à-dire si la proposition $E!a$ est toujours vraie, alors la proposition ($E!x \Rightarrow \Box E!a$) est nécessairement vraie pour toutes les valeurs de *x*. C'est particulièrement gênant si on admet par exemple que les nombres possèdent une existence nécessaire. Il faudrait que ma propre existence soit dépendante de celle du nombre 34, etc. Le concept de fondation faible, conclut Simons, est manifestement trop large pour définir la dépendance ontologique de manière vraiment pertinente.

Simons s'efforce alors d'exclure par avance les cas litigieux en énonçant deux conditions supplémentaires. D'une part on stipule que l'objet dépendant ne peut pas être identique à l'objet dont il est dépendant, d'autre part on exclut les objets existant nécessairement. On obtient alors la définition de la *dépendance rigide faible* ($\not\prec$) :

$$(\Box)\ (x \not\prec y \equiv x \neq y \wedge \neg\Box E!y \wedge \Box(E!x \Rightarrow E!y))$$

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

qui signifie : nécessairement, *x* est dépendant de *y* si et seulement si, sachant que *y* n'est pas identique à *x* et qu'il n'existe pas nécessairement, il est nécessaire que, si *x* existe, alors *y* existe[1].

Il est possible d'introduire une restriction supplémentaire, si on souhaite exclure les cas où l'objet est dépendant d'une de ses parties essentielles. On parvient par ce biais à un concept plus fort de dépendance, que Simons intitule la *dépendance rigide forte* ($\not\supset$). Les restrictions précédentes restant valables, on obtient ainsi la définition suivante :

$$(\Box)\ (x \not\supset y \equiv \neg\Box \mathrm{E}!y \wedge \Box(\mathrm{E}!x \Rightarrow \mathrm{E}!y \wedge \neg y \leq x))$$

On peut dégager un concept analogue de dépendance générique forte qui, d'après Simons, se révèle très proche de la *Fundierung* au sens des *Recherches logiques* de Husserl.

Une variante très intéressante du concept de dépendance ontologique est celle, largement discutée aujourd'hui surtout en philosophie de l'esprit, de la *survenance* (*supervenience*). Ce concept a fait l'objet d'approches variées. Dans son ouvrage *Un monde d'états de choses*, Armstrong en proposait la définition suivante : « Nous dirons que l'entité Q survient sur (*supervenes upon*) une entité P si et seulement s'il est impossible que P existe et que Q n'existe pas, où P est possible. » (D. Armstrong [1997] : p. 11 ss.) Formulée autrement, cette définition signifie que l'existence de P entraîne (*entails*) ou rend nécessaire (*necessitates*) l'existence de Q. Le passage de la première à la seconde définition ne soulève aucune difficulté. La définition en termes de nécessitation est obtenue immédiatement à partir de la première définition par le raisonnement suivant : la proposition <il est impossible que P et non-Q> est équivalente à la proposition <il est nécessaire que ce ne soit pas le cas que P et non-Q>, qui est elle-même équivalente à la proposition <il est nécessaire que si P, alors Q>.

[1] Les restrictions imposées à la dépendance rigide faible sont évidemment aussi transposable à la dépendance générique : un objet *a* est dépendant ontologiquement d'objets de l'espèce T, si et seulement si $\Box(\mathrm{E}!a \Rightarrow \exists x\ (\mathrm{T}x \wedge x \neq a)) \wedge \neg\Box\exists x\ \mathrm{T}x$ (voir P. Simons [1987] : p. 297).

On peut se demander dans quelle mesure ces caractérisations rendent possible une reformulation plus rigoureuse de la notion de dépendance ontologique. Il semble évident que la théorie de la survenance a quelque chose à voir avec les oppositions du séparable et de l'inséparable, de l'absolu et du relatif, du fondateur et du fondé, de la condition et du conditionné, etc. D'un côté comme de l'autre, il s'agit de faire la différence entre certains objets qui existent pour eux-mêmes et d'autres qui, pour exister, ont besoin d'autre chose. L'apparition d'une relation de nécessitation est particulièrement significative à cet égard. Un objet indépendant, ou « séparable », est un objet qui peut exister « pour soi », qui n'a besoin de rien d'autre pour exister. Un objet dépendant ou « fondé », en revanche, est un objet qui a besoin d'autre chose ou encore, plus précisément, un objet dont l'existence est impossible si tel autre objet n'existe pas ou dont l'existence *rend nécessaire* l'existence d'un autre objet. C'est d'abord sur cette base que se sont posés, dans l'histoire de la métaphysique, tous les problèmes fondamentaux relatifs aux objectivités abstraites et notamment aux universaux et aux nombres, car la distinction entre objets abstraits et objets concrets a été considérée le plus souvent comme un cas particulier de la distinction entre objets dépendants et objets indépendants. Les universaux et les nombres sont-ils des objets dépendants, des *abstracta*, ou au contraire des substantialités séparables ? etc.

Les questions qui sont à la base de la métaphysique d'Armstrong sont assez semblables. Il définit lui-même sa position comme « modérément réaliste » ou comme aristotélicienne (voir D. Armstrong [1997], p. 21-22). Il s'agit d'abord d'affirmer, contre les nominalistes (y compris les théories des tropes), l'existence des universaux (propriétés et relations), et ensuite de soutenir, cette fois contre le « réalisme extrême » platonicien, que les universaux existent seulement dans les particuliers. Le fait que la position très générale adoptée par Armstrong en métaphysique est une certaine thèse sur la dépendance des universaux montre déjà toute l'importance de la problématique de la dépendance et de l'indépendance (ou de la survenance) en métaphysique. Mais je reviendrai sur ce point par la suite.

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

Le lien entre le vocabulaire de la survenance et celui de la dépendance ou de la relativité ontologique est suggéré assez fortement par Armstrong lui-même, par exemple quand il tient « survenant » (*supervenient*) pour synonyme de « relatif à une base » (D. Armstrong [1997] : p. 46). De même, la plupart des auteurs identifient sans plus la survenance à la dépendance ontologique. C'est par exemple le cas de Searle, quand il définit ainsi la survenance : « Dire qu'un phénomène A est survenant sur (*is supervenient on*) un phénomène B, cela revient à dire que A est totalement dépendant de B de telle manière que tout changement dans la propriété de A doit être corrélée à un changement dans la propriété de B. » (J. Searle [2004] : p. 148.)

Néanmoins, la notion de survenance n'est pas parfaitement claire, et son lien avec l'idée de dépendance ontologique est moins évident qu'il n'y paraît. Ces deux notions de survenance et de dépendance ontologique sont des notions différentes et il est très important de ne pas perdre de vue cette différence.

Avant toutes choses, la relation de dépendance ontologique est l'*inverse* de la relation de survenance. La survenance de Q sur P signifie que P ne peut pas exister sans que Q n'existe – ce qui entraîne que l'existence de P implique l'existence de Q. À l'inverse, la dépendance ontologique de Q relativement à P signifie que Q ne peut pas exister sans que P n'existe – ce qui entraîne que l'existence de Q implique l'existence de P. La survenance de Q sur P n'équivaut donc pas à la dépendance ontologique de Q envers P, mais à celle de P envers Q. De même, la dépendance ontologique de Q envers P n'équivaut pas à la survenance de Q sur P, mais à celle de P sur Q. Ainsi Q est dépendant ontologiquement de P si et seulement si P survient sur Q, et inversement. En résumé, on peut se représenter cette distinction de la manière suivante :

Q *est dépendant de* P :
Q ne peut pas exister si P n'existe pas : $\neg P \Rightarrow \neg Q$
c'est-à-dire : $Q \Rightarrow P$

Q *survient sur* P :
P ne peut pas exister si Q n'existe pas : $\neg Q \Rightarrow \neg P$

c'est-à-dire : $P \Rightarrow Q$

Pourtant cette caractérisation n'est-elle pas exactement le contraire de ce qu'on veut exprimer par le terme de survenance ? Quand on affirme que la conscience survient sur le système nerveux, ou que les propriétés biologiques surviennent sur les propriétés chimiques, etc., on veut dire que les premières sont, dans un sens ou dans un autre, dépendantes des seconds ! La thèse de la survenance psychophysique – qui est la thèse d'un rapport de dépendance unissant la conscience au système nerveux – signifie qu'à tout état de choses mental doit correspondre un état de choses physique. Pour ce motif, on peut penser que la définition usuelle de la survenance n'est pas assez fine, ou pas assez restrictive.

9. Le parallélisme logico-ontologique

On peut considérer les formes de liaison en tenant compte de leurs contenus, c'est-à-dire en tenant compte des objets (occurrences ou types d'objets) synthétisés d'après ces formes de liaison. Par exemple nous disons que les objets physiques se donnent dans des synthèses spatiales exprimables au moyen de prédicats de relation comme « situé sur le même plan que », « plus proche du point α que », « parallèle à », « distant de 2 mètres de », etc. Le point de vue adopté est alors le point de vue synthétique ou encore *matériel*, c'est-à-dire orienté vers les formes *et* vers leurs matériaux. (Soit dit par parenthèse, il serait meilleur de dire « formel-matériel » par opposition à « purement formel », puisqu'on considère la forme dans son matériau.) Cependant, nous pouvons aussi considérer la liaison de façon *purement formelle*, c'est-à-dire en faisant entièrement abstraction des objets liés. Nous dégageons alors abstractivement une forme de liaison, par exemple la forme apophansis, dont il est inutile de se demander si elle in-forme des objets physiques ou psychiques, ou encore des significations ou des référents de significations. Mais faut-il en conclure que cette forme de l'apophansis est *la même* liaison qui engendre d'un côté une proposition, de l'autre un état de choses ? La

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

différence entre la proposition et l'état de choses, entre la liaison sujet-prédicat dans la proposition et la liaison substrat-propriété dans l'état de choses, réside-t-elle exclusivement dans le matériau lié et non dans la forme de liaison ? La proposition et l'état de choses partageraient-ils une même forme apophansis ?

On se heurte ici à la question du rapport entre les formes logiques et les formes ontologiques. Il existe un étrange rapport de correspondance entre certaines formes logiques et certaines formes ontologiques. On peut faire correspondre à un grand nombre de catégories et de lois logico-formelles – qui déterminent la construction de propositions – des catégories et des lois ontologico-formelles, relatives aux états de choses prédicatifs. Ces lois et ces catégories sont-elles, rigoureusement parlant, des lois et des catégories différentes ? La façon dont j'ai présenté jusqu'ici la structure de l'état de choses suggère assez nettement qu'il ne s'agit pas d'une vague ressemblance, mais d'une correspondance essentielle et fondamentale. La question est alors de savoir ce que veut dire ici correspondance, et en particulier s'il faut en conclure à l'identité ou à la réductibilité de la logique formelle à l'ontologie formelle ou de l'ontologie formelle à la logique formelle.

Husserl a défendu la thèse suivant laquelle la logique apophantique formelle est seulement une partie de l'ontologie formelle, tout comme la synthèse apophantique est seulement un cas particulier de la synthèse en général (voir *infra*). La logique apophantique serait donc seulement cette branche de l'ontologie formelle qui s'occupe de la complexité apophantique, à savoir de la forme prédicative *S est p* en général et de ses dérivés. Mais ces formulations sont inhabituelles et elles engendrent de nouvelles questions. Il est surprenant de voir la logique mise sur le même pied que l'ontologie, en particulier si on accepte cette autre conception husserlienne selon laquelle la différence entre ontologie et logique coïncide avec la différence entre objet et signification. D'un côté la différence entre logique et ontologie serait une différence purement formelle, c'est-à-dire une différence entre des types de formes. De l'autre, la différence serait thématique, c'est-à-dire une différence entre des types d'objets liés par des formes logiques ou ontologiques.

Au lieu de dire sans plus que la logique apophantique est cette branche de l'ontologie formelle qui s'occupe plus spécialement de la forme apophantique et de ses dérivés, ne serait-il pas meilleur d'envisager l'existence d'une discipline *ontologico*-formelle qui s'occuperait plus spécialement de la forme d'état de choses prédicatif ? Mais alors c'est le statut de la logique apophantique qui ferait problème. Faut-il dire sans plus que la proposition est un état de choses d'un type particulier ? Ce serait absurde. Par exemple quand je dis « le tableau est rectangulaire », j'ai certes affaire à un assemblage de significations, mais cet assemblage n'est pas du tout un état de choses dans lequel la signification sujet et la signification prédicat deviendraient le substrat et la propriété. Ce n'est pas la signification « le tableau » que je dis rectangulaire, mais c'est l'objet tableau dénoté par la signification. Il est absurde de penser que la forme propositionnelle serait seulement un cas particulier de la forme d'état de choses. Le fait que la logique apophantique s'occupe de synthèses propositionnelles ne doit pas se comprendre au sens où elle serait une particularisation de la théorie générale des états de choses prédicatifs, à savoir une application de cette théorie aux seules significations. La différence entre logique apophantique et ontologie formelle ne doit pas être comprise au sens où les objets logiques, les significations, seraient seulement des objets d'un certain type et où la logique serait donc seulement une partie de la théorie de l'objet en général. Il est évident, en effet, que la logique n'est pas une science des significations dans le même sens où la botanique est la science des végétaux, où la physique est la science des objets naturels, la psychologie la science des objets psychiques, etc. La logique semble bien posséder un caractère d'*universalité* qui interdit de la réduire à une discipline « régionale ». En un certain sens, c'est *tout objet* qui obéit au principe de non-contradiction, etc.

La différence entre la logique apophantique formelle et une théorie ontologico-formelle des états de choses serait-elle elle-même une différence purement formelle ? Il y va, semble-t-il, de deux choses l'une. Ou bien la différence entre la logique formelle et l'ontologie formelle coïncide avec la différence entre signification et objet. Ou bien le point de vue purement formel est complètement

indépendant du contenu des formes logiques et ontologiques – auquel cas la question de savoir si ce contenu est constitué de significations ou d'objets dénotés dans des significations est irrelevante : la forme logique et la forme ontologique sont en réalité une même et unique forme appliquée à des contenus différents. On peut alors très bien envisager des cas d'homomorphisme où la forme est à la fois une forme logique et une forme ontologique. On serait ainsi tenté de voir dans la forme apophantique une forme commune de la proposition et de l'état de choses prédicatif.

Pour aborder correctement ce problème, il faut d'abord distinguer quatre niveaux au moins. À une proposition on peut d'abord faire correspondre une expression propositionnelle, à savoir un énoncé composé d'un nom sujet, d'un nom prédicat et de la copule. Ensuite, la même proposition peut être assertée, simplement pensée, etc., dans des actes psychiques dont on suppose qu'ils ont avec elle, jusqu'à un certain point, certaines structures communes. Enfin, à côté de ces trois sphères de la signification logique, de l'expression linguistique et du vécu psychologique, il faut encore en envisager une quatrième qui est celle, ontologique, des objets dénotés par la proposition. Faut-il supposer des relations de parallélisme entre ces sphères ? Que signifierait ici parallélisme ?

Il est évident que ces quatre niveaux ne sont *in facto* jamais strictement parallèles. Par exemple les phénomènes d'équivoque associent à une expression plusieurs significations. Des équivoques sont d'ailleurs également présentes sur le plan des formes syntaxiques. Les deux expressions différentes « le lion mange la gazelle » et « la gazelle est mangée par le lion » peuvent dans la plupart des cas être tenues, en logique purement formelle, pour syntaxiquement indiscernables. Partant, la parfaite adéquation de la signification et de son expression peut tout au plus être présentée comme une finalité idéale qui ne semble pas pleinement réalisable au moyen de la langue naturelle, mais qui réclame l'élaboration d'une *lingua characteristica*.

Les mêmes constatations valent aussi, semble-t-il, entre la sphère logique des significations et la sphère ontologique des objets dénotés dans les significations. Ici encore, c'est manifestement en vain qu'on chercherait un parallélisme strict. On a souvent mis en avant, par

exemple, l'impossibilité de faire correspondre à tout prédicat une propriété. Évidemment certains prédicats signifiants, c'est-à-dire également certaines parties de propositions en fonction de prédicat, ne dénotent aucune propriété : par exemple le prédicat « phlogistique », cité par Armstrong. Mais plus encore, il semble aussi que certains prédicats signifiants ne puissent *a priori* dénoter aucune propriété[1]. Armstrong a très bien montré qu'ici toutes les possibilités sont permises : un prédicat peut dénoter une, aucune ou plusieurs propriétés, une propriété peut être dénotée par une, aucune ou plusieurs prédicats (D. Armstrong [1997] : p. 25-26). Par ailleurs on peut encore se demander s'il y a un sens à attribuer l'existence à des propriétés autres que les « propriétés rares » (*sparse properties*) au sens de Lewis (voir D. Lewis [2001] : p. 59 ss.). Par exemple y a-t-il un sens à affirmer que le prédicat « possède 54 plumes et une aile droite plus longue que l'aile gauche de 1 millimètre et demi » dénote une propriété qui – à supposer qu'il existe un oiseau qui la possède – existe réellement dans le monde ? On peut refuser d'associer aux prédicats de ce genre d'authentiques propriétés, ou bien, comme Armstrong, leur associer des propriétés mais refuser d'élever celles-ci au rang d'authentiques universaux, etc.

L'approche sémantique, qui a longtemps prévalu en ontologie, est aujourd'hui fréquemment dénoncée au nom du réalisme. Ce qu'on juge alors inacceptable, c'est la tendance d'une certaine ontologie à « projeter » des structures logiques dans le réel. Une telle rectification est incontestablement juste et salutaire, si par là on veut dénoncer la croyance très discutable – qui n'est pas seulement, comme on le verra

[1] Voir récemment E. J. Lowe [2002] : p. 364, et E. J. Lowe [2004] : p. 300, qui prenait en exemple le prédicat « n'est pas une instanciation de soi-même » (*does not instantiate itself*). Si ce prédicat (qui a assurément un sens) dénote une propriété réelle, alors on peut demander s'il est ou non une instanciation de lui-même. Mais les deux options possibles engendrent des contradictions : soit la propriété « n'est pas une instanciation de soi-même » est une instanciation d'elle-même, auquel cas elle n'est pas une instanciation d'elle-même, soit elle n'est pas une instanciation d'elle-même, auquel cas elle instancie sa négation et est donc une instanciation d'elle-même. Ce paradoxe assez semblable au paradoxe de Russell est censé montrer que le prédicat « n'est pas une instanciation de soi-même » ne peut dénoter aucune propriété réelle.

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

un peu plus loin, caractéristique de l'atomisme logique, mais qu'on trouve dans beaucoup d'autres courants même très différents, par exemple dans la philosophie herméneutique – selon laquelle les structures linguistiques ou logiques nous montrent comment le monde lui-même est structuré[1]. C'est en ce sens que Frédéric Nef soulignait, en termes très justes, l'impossibilité de dériver la structure des choses de la structure du langage : « Le langage peut certes indiquer des *concreta*, mais il ne donne pas forcément, par sa structure, des indications sur leur nature. Pour le faire, nous utilisons certes la structure du langage naturel dans des considérations philosophiques, ces considérations ne consistent cependant pas à suivre le fil du langage. Plus exactement : de la structure du langage on ne peut rien dériver, quant à la structure des choses. » (F. Nef [2004b] : p. 289-290.) Le parallélisme logico-ontologique est une illusion absurde, si on entend par là la croyance suivant laquelle les formes ontologiques se calqueraient mystérieusement sur les formes logiques. En ce sens, la critique de l'« idéalisme du sens » de Jocelyn Benoist est également tout à fait juste (voir § 4). Si on cherche à clarifier les structures formelles du monde, ce n'est pas – ou en tout cas ce n'est pas seulement ou primairement – vers le langage et vers les significations qu'on doit se tourner, mais vers les choses du monde.

Une autre critique très significative de la thèse de l'homomorphisme logico-ontologique est venue des détracteurs de l'atomisme logique. La question est de savoir, très généralement, si on peut établir une relation de correspondance stricte entre les niveaux de complexité dans la sphère logique et les niveaux de complexité dans la sphère ontologique. Cette question est formulable directement dans les termes de la théorie des vérifacteurs. Il s'agit de savoir si toute proposition vraie simple possède un vérifacteur simple, et toute proposition vraie complexe un vérifacteur complexe. Si la réponse est positive, alors la réalité doit être analysable en éléments absolument simples tout comme les propositions sont analysables en parties absolument simples. De même que toutes les propositions sont des propositions atomiques ou des propositions complexes construites à

[1] Une des premières manifestations de ces réticences réalistes est probablement l'opposition de Russell aux positivistes logiques dans B. Russell (1940), chap. 25.

partir de propositions atomiques, de même tous les faits seraient des faits atomiques ou des faits réductibles à des faits atomiques. Cette structuration logico-atomiste de l'univers implique naturellement un strict homomorphisme logico-ontologique : des objets « basiques » sont structurés au moyen de formes auxquelles correspondent, de manière strictement corrélative, les constantes logiques dans les énoncés.

Toute vérité simple aurait un vérifacteur simple, toute vérité complexe un vérifacteur complexe. Mais cette thèse est-elle seulement défendable ? Il est facile de trouver des contre-exemples. On trouve sans peine des propositions qui sont manifestement des propositions simples mais dont le vérifacteur est manifestement un vérifacteur complexe, par exemple une conjonction de plusieurs faits. Ainsi la proposition <l'Union européenne a ratifié le traité de Maastricht>, qui est simple, a visiblement un vérifacteur complexe, à savoir l'état de choses /le Parlement du Danemark a ratifié le traité de Maastricht et le Parlement des Pays-Bas a ratifié le traité de Maastricht et…/ ou un état de choses encore plus complexe. Les atomistes logiques ne niaient nullement ce fait. Toute leur stratégie consistait au contraire à maintenir malgré tout le parallélisme logico-ontologique. L'idée était alors la suivante : partout où on croit avoir affaire à une proposition simple dont le vérifacteur serait complexe, cette proposition est en réalité réductible, par l'analyse logique, à un complexe de propositions simples. Si le vérifacteur d'une proposition est complexe, alors la proposition est complexe. Si elle apparaît simple, alors sa simplicité est seulement une illusion grammaticale, qui doit être éliminée par l'analyse logique.

Cette stratégie analytique et atomiste peut être considérée comme un cas limite, plus contraignant, de l'*entailment principle* d'Armstrong. Considérons ce principe dans le cas où une proposition vraie simple *r* a un vérifacteur complexe $\tau^{\circ}\upsilon$ formé de deux faits atomiques τ et υ. Le principe d'implication dit que, s'il existe une relation d'implication entre deux propositions, alors ces deux propositions ont en commun un ou plusieurs vérifacteurs. On peut donc facilement utiliser ce principe pour corréler le vérifacteur complexe $\tau^{\circ}\upsilon$ à une vérité complexe. Il suffit que *r* soit impliqué par au moins une vérité

complexe. Seulement, l'atomisme logique ajoute ici deux conditions beaucoup plus contraignantes. D'abord, il s'agit de remplacer le conditionnel simple par un biconditionnel (c'est-à-dire par un rapport d'équivalence logique). On obtient alors le schéma :

$$\frac{\tau^{\circ}\upsilon \ulcorner(p*q) \quad (p*q) \equiv r}{\tau^{\circ}\upsilon \ulcorner r}$$

(où p et q sont mis pour des propositions atomiques et $\ulcorner$ et * respectivement pour la relation de vérifaction et pour un connecteur quelconque[1]). Ensuite, l'atomiste fixe une condition stricte pour l'équivalence : $(p*q) \equiv r$. Cette équivalence, prescrit-il, ne peut pas être une équivalence quelconque, mais elle doit être une *définition* constitutionnelle reposant sur une loi logique ou éventuellement sur une loi de la nature. Le travail de l'analyse logique (d'une théorie de la constitution au sens de Carnap) est alors de fixer des équivalences pour permettre de *rendre vraies* des vérités scientifiques de niveaux de complexité quelconques au moyen d'une base contenant tous les vérifacteurs atomiques.

Les réticences avec lesquelles on accueille généralement la thèse de l'homomorphisme logico-ontologique s'expliquent largement par les échecs de l'atomisme logique de Russell et de Wittgenstein. C'est dans cette perspective que cette thèse a fait l'objet d'abondantes critiques, qui sont notamment à l'origine de progrès importants dans les domaines de la méréologie et de la théorie des moments. Ainsi Mulligan, Simons et Barry Smith voyaient en elle un dommageable « *dogme de la forme logique* » très caractéristique de la philosophie analytique et tout particulièrement de l'atomisme logique (K. Mulligan, P. Simons et B. Smith [1984]). Ils défendaient alors l'idée anti-atomiste d'une indépendance mutuelle de la complexité logique

[1] On utilise parfois, pour la relation de vérifaction, le signe $\models$. Mais ce signe est déjà employé pour la relation de dérivation sémantique entre propositions, et par conséquent la distinction entre vérifaction et inférence (voir *supra*) le rend inutilisable.

et de la complexité ontologique : « L'idée d'un parallélisme parfait de la complexité logique et de la complexité ontologique, déclaraient ces auteurs, a fait le malheur de l'atomisme logique, conduisant Russell à une métaphysique des sense-data et Wittgenstein à des simples supra-expérienciels. Ici, par contre, nous défendons l'indépendance de la complexité ontologique par rapport à la complexité logique : des objets ontologiquement complexes (ceux ayant des parties propres) ne sont pas pour cette raison logiquement complexes, ils ne le sont pas plus qu'il n'y a de raisons de supposer qu'à toute phrase (vraie) logiquement complexe correspondrait une entité ontologiquement complexe qui la rend vraie. » (K. Mulligan, P. Simons et B. Smith [1984] : p. 298.)

Mulligan, Simons et Smith avançaient l'argument suivant. Supposons que l'hépatite A et l'hépatite B soient les deux seules formes d'hépatite, et qu'un certain Cyrille les ait contractées toutes les deux simultanément. Demandons-nous maintenant quel est le vérifacteur de la proposition <Cyrille est atteint d'hépatite>. Cette proposition est rendue vraie aussi bien par le fait que Cyrille a une hépatite A que par le fait qu'il a une hépatite B. Nous avons ici quelque chose de *logiquement simple*, une proposition atomique, à quoi correspond un vérifacteur *ontologiquement complexe*, à savoir les deux vérifacteurs conjoints que sont l'hépatite A et l'hépatite B de Cyrille. Pour le dire maintenant dans le langage des états de choses (que les auteurs cités n'acceptent pas dans ce cas), on aurait donc une proposition atomique de la forme <*a* est F> dont le vérifacteur serait un état de choses complexe de la forme /*a* est G et *a* est H/ (ce qui est ici naturellement quelque chose d'autre et de plus problématique qu'un vérifacteur /*a* est F et *a* est G/). Ainsi, concluaient les auteurs, « il n'y a en général aucune garantie sur le fait que la simplicité logique de la phrase garantisse l'unicité ou la simplicité ontologique (atomicité) de son (ses) vérifacteur(s) actuel(s) ou possible(s) » (K. Mulligan, P. Simons et B. Smith [1984] : p. 298).

Mais l'argument ne doit pas être surestimé. Il n'atteint en réalité qu'une partie – tout à fait essentielle, il est vrai – de la position atomiste, et on peut justement douter qu'il soit un argument contre l'homomorphisme logico-ontologique en général. Reprenons la

proposition <Cyrille a une hépatite>, toujours en supposant que Cyrille a simultanément l'hépatite A et l'hépatite B. Que veut-on dire, quand on déclare que le vérifacteur de la proposition <Cyrille a l'hépatite> est le fait que Cyrille a les deux hépatites A et B ? Assurément, il aurait suffi que Cyrille ait seulement l'hépatite A, ou seulement l'hépatite B. La vérifaction de la proposition peut donc être représentée au moyen d'une disjonction : pour être vraie, la proposition <Cyrille a l'hépatite> réclame que Cyrille ait l'hépatite A *ou* l'hépatite B, et il se fait que Cyrille a les deux. C'est seulement la proposition <Cyrille a une hépatite A ou Cyrille a une hépatite B> qui peut être tenue, du point de vue de l'atomisme logique, comme équivalente à la proposition de départ <Cyrille a l'hépatite>. On obtient ainsi le schéma suivant :

τ°υ ⌐(Cyrille a une hépatite A ou Cyrille a une hépatite B)
(Cyrille a une hépatite A ou Cyrille a une hépatite B) ≡ (Cyrille a une hépatite)

τ°υ ⌐(Cyrille a une hépatite)

La question est alors de savoir de quelle nature est l'équivalence entre <Cyrille a une hépatite A ou Cyrille a une hépatite B> et <Cyrille a une hépatite>. C'est sur ce point que l'argumentation de Mulligan, Simons et Smith contre l'atomisme logique est vraiment efficiente. Il s'agit de nier que cette équivalence puisse être obtenue *simplement par l'analyse logique* : « Bien que "Cyrille a l'hépatite virale" puisse être logiquement équivalent à (c'est-à-dire avoir les mêmes conditions de vérité que) "Cyrille a une hépatite A ou Cyrille a une hépatite B", ce n'est pas là quelque chose qui peut être établi par une quelconque analyse lexicale, grammaticale ou logique, mais au mieux par la recherche empirique. » (K. Mulligan, P. Simons et B. Smith [1984] : p. 299.) Ce n'est pas une théorie logique de la constitution, mais c'est la recherche médicale empirique qui nous apprend que les deux pathologies appelées « hépatite A » et « hépatite B » sont deux espèces d'un même genre appelé « hépatite » et donc (à supposer que l'hépatite A et l'hépatite B soient les deux seules formes

d'hépatite) que tout ce qui a une hépatite a soit une hépatite A, soit une hépatite B, soit les deux.

Tel est, en définitive, le véritable sens de l'argument. Que nous dit-il pour le reste ? Admettons maintenant que la recherche médicale nous apprenne que <Cyrille a une hépatite> et <Cyrille a une hépatite A ou Cyrille a une hépatite B> sont des propositions logiquement équivalentes. Si les deux propositions sont équivalentes, alors elles ont le même vérifacteur (ou les mêmes vérifacteurs). Que peut-on dire alors du vérifacteur de la proposition <Cyrille a une hépatite> ? En réalité, on n'a pas besoin de supposer ici l'existence d'un vérifacteur complexe, si on accepte par ailleurs, comme Mulligan, Smith et Simons, de ramener la vérifaction d'une proposition vraie disjonctive à une disjonction de vérifacteurs de chaque proposition disjointe[1]. Au lieu de dire que la proposition simple <Cyrille a une hépatite> a un vérifacteur complexe, il faut dire qu'elle a le vérifacteur simple /Cyrille a une hépatite A/ ou le vérifacteur simple /Cyrille a une hépatite B/.

On comprend mieux maintenant la véritable signification du remplacement de la conjonction par une disjonction. La disjonction signifie que, si on sait que la proposition <Cyrille a une hépatite> est vraie, alors on peut en déduire que Cyrille a soit l'hépatite A, soit l'hépatite B, soit les deux. Dans ce dernier cas, on est en présence d'une conjonction. Mais si le vérifacteur de la proposition <Cyrille a une hépatite A ou Cyrille a une hépatite B> n'est pas un fait disjonctif /Cyrille a une hépatite A ou Cyrille a une hépatite B/, mais une disjonction de faits /Cyrille a une hépatite A/ ou /Cyrille a une hépatite B/, il doit alors en être de même de la proposition conjonctive <Cyrille a une hépatite A et Cyrille a une hépatite B> ! Le vérifacteur conjonctif est alors, plus fondamentalement, une conjonction de vérifacteurs. Le cas où Cyrille a simultanément les deux hépatites A et B n'est pas celui où le vérifacteur de <Cyrille a une hépatite> est le fait /Cyrille a une hépatite A et Cyrille a une hépatite B/, mais le cas où la proposition a deux vérifacteurs simples /Cyrille a une hépatite A/ et /Cyrille a une hépatite B/. La corrélation entre la complexité du

[1] Voir K. Mulligan, P. Simons et B. Smith (1984) : p. 316, propositions (16) et (17) : $\tau\ulcorner(p \vee q) \Leftrightarrow (\tau\ulcorner p) \vee (\tau\ulcorner q)$.

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

vérifacteur et la complexité de la proposition vraie ne semble donc pas rompue.

10. (suite) Autres remarques sur le parallélisme logico-ontologique

La question du rapport entre le logique et l'ontologique ne se pose que parce que nous constatons un rapport de correspondance entre l'être des objets et la vérité des propositions, et conséquemment entre certaines formes logiques et certaines formes ontologiques. Ce fait doit nous servir de point de départ. Par exemple nous constatons que le jugement « cette fleur est rouge et elle n'est pas rouge » est toujours incorrect, et corrélativement qu'il n'existe aucune fleur qui soit simultanément rouge et non-rouge. D'où on conclut, par généralisation, à une relation de correspondance entre la catégorie *proposition*, qui indique une forme logique, et la catégorie *état de choses*, qui indique une forme ontologique.

Husserl a souvent fait remarquer que la plupart des lois logiques peuvent être reformulées de manière à obtenir des lois ontologiques « équivalentes », mais il n'était pas clair sur la nature de ce rapport d'équivalence. On peut simplement remarquer que des principes logiques comme : *toute proposition de la forme <p et non-p> est fausse, si une proposition p est vraie alors la proposition non-p est fausse, si une proposition p est fausse alors la proposition non-p est vraie*, etc., sont équivalents à des principes ontologiques : *il n'existe aucun état de choses de la forme /p et non-p/, s'il en est ainsi que p alors il n'en est pas ainsi que non-p, s'il n'en est pas ainsi que p alors il en est ainsi que non-p*, etc. Nous assumons ainsi, comme un fait, qu'il existe un certain *parallélisme* logico-ontologique, sans encore nous prononcer sur sa signification exacte. Soit dit par parenthèse, il n'y a aucune raison de penser que ce parallélisme serait strictement sémantique. La question du parallélisme doit manifestement aussi être posée sur le plan des formes syntaxiques (cf. F. Nef [2004b] : p. 289).

Par ailleurs la même question nous confronte, on l'a vu, à une apparente antinomie. Soit les formes de la logique formelle déterminent des significations comme les formes de l'ontologie

formelle déterminent des objets dénotés dans des significations, auquel cas la différence du logique et de l'ontologique est en quelque sorte une différence thématique. Soit les formes dont il est question en logique et en ontologie formelle sont des formes *pures* au sens où on les étudie indépendamment de leurs contenus et où il est donc irrelevant de demander si une forme donnée s'applique à des significations ou à des *denotata* de significations. La distinction entre les formes logiques et les formes ontologiques serait donc secondaire, une *même et unique* forme pouvant être logique ou ontologique selon qu'on lui associe telle ou telle « interprétation », etc. Maintenant, tout le problème est que ces deux options présente des inconvénients majeurs. Si nous choisissons la première option, alors nous prêtons le flanc à l'objection suivant laquelle nos formes ne sont pas suffisamment pures. Mais si nous choisissons la seconde, le partisan de la première option nous objectera que la thèse de l'homomorphisme résulte nécessairement d'une confusion entre le monde et la théorie sur le monde, entre l'être et la vérité. Pourtant n'est-il pas possible de défendre l'idée d'un parallélisme logico-ontologique qui ne signifierait pas simplement une confusion de l'ontologique et du logique, du monde et de la théorie du monde ?

La question du rapport entre formes logiques et formes ontologiques est une des questions métaphysiques sur lesquelles le phénoménologue a beaucoup à dire. Le point de vue phénoménologico-constitutif nous fait considérer le problème sous un angle très différent, celui des actes psychiques de la signification. Nous ne nous interrogeons plus sur les formes ontologiques (au sens propre) qui structurent en soi le monde, mais nous nous intéressons exclusivement aux formes du monde « noématique », du monde tel qu'il apparaît et qu'il est contenu intentionnellement dans le vécu. Mais ce point de départ phénoménologique ne présuppose-t-il pas justement certaines prises de position sur le parallélisme logico-ontologique ? C'est une question qu'on peut se poser. En particulier, nous assignons comme tâche à la phénoménologie transcendantale l'étude des « sens » noématiques. Mais si la phénoménologie transcendantale doit être une telle sémantique, alors la métaphysique phénoménologico-constitutive en notre sens suppose indissociablement que le meilleur accès aux

questions ontologiques est l'approche sémantique. Ce point de vue n'est peut-être pas nécessairement « logiciste », car les sens noématiques de la phénoménologie transcendantale ne sont pas forcément – contrairement à ce qu'on a soutenu au sein de la *West Coast Interpretation* – assimilables aux significations de la logique. Mais il est en tout cas résolument non réaliste. Toutefois un tel point de vue est-il pour autant anti-réaliste ? Assurément non. La théorie husserlienne de la réduction nous apprend au contraire que le point de vue phénoménologico-sémantique ne requiert aucune prise de position métaphysique se situant sur le même plan que les positions « réaliste », « nominaliste », etc., de la métaphysique non phénoménologique, et que celles-ci sont généralement compatibles avec l'idéalisme sémantique si caractéristique de la phénoménologie[1].

La position de Husserl sur ce problème était double. D'une part, il tendait souvent à assimiler simplement l'une à l'autre la logique formelle et l'ontologie formelle. Il comprenait alors le terme de logique en un sens plus large, comprenant à la fois la logique *sensu stricto* et l'ontologie formelle (voir en particulier *Ideen I*, p. 22, et *Hua* XXIV, p. 157). Seulement, ce concept large de la logique coexistait alors avec un concept étroit de la logique prise comme une théorie des significations. La logique serait un tout formé de la théorie formelle de l'objet (c'est-à-dire de l'ontologie formelle) et de la théorie formelle de la signification. Ainsi, au § 10 des *Idées I*, Husserl considérait la classe des catégories de la signification comme une sous-classe de celle des catégories logiques : « Des concepts comme ceux de propriété, de nature relative, d'état de choses, de relation, d'identité, d'égalité, d'ensemble (collection), de quantité, de tout et de partie, de genre et d'espèce, etc., sont donc des exemples de catégories logiques. Mais il faut aussi inclure là-dedans les "*catégo-*

[1] Cette mise hors circuit sémantique (non réaliste sans être anti-réaliste) de toutes les thèses d'existence transcendantes n'est qu'un aspect de la méthodologie phénoménologique. L'autre aspect est formé par des thèses d'existence purement immanentes. Pour autant qu'il prétend à la connaissance, le phénoménologue pose d'une part l'existence d'individualités immanentes, « réelles », et d'autre part l'existence d'essences immanentes. Il est donc « réaliste » au double sens d'un « réellisme » (voir D. Seron [2003b], § 19) et d'un réalisme aristotélicien (voir *supra* § 4).

ries de signification", les concepts fondamentaux de différentes espèces de propositions, de membres de propositions et de formes de propositions, qui se rapportent à l'essence de la proposition (*apophansis*). » (*Ideen I*, p. 22-23.)

Mais d'autre part, on l'a vu, Husserl comprenait aussi cette assimilation au sens où les lois logiques de la signification se laissent « tourner » (*umwenden*) en lois ontologiques « équivalentes ». Le même passage des *Idées I* que je viens de citer est univoque sur ce point. Si l'ontologie formelle mérite aussi le titre de logique, c'est bien en raison d'une relation d'équivalence très générale entre les catégories ontologico-formelles et les catégories logico-formelles de la signification : « Mais il faut aussi inclure là-dedans les "*catégories de signification*", les concepts fondamentaux de différentes espèces de propositions, de membres de propositions et de formes de propositions, qui se rapportent à l'essence de la proposition (*apophansis*) – et cela (conformément à notre définition) en référence aux vérités d'essence qui lient l'un à l'autre "objet-en-général" et "signification-en-général", et les lient de telle sorte que de pures vérités sur les significations se laissent convertir (*umwenden*) en pures vérités sur les objets. C'est justement pour cela que la "*logique apophantique*", quand même ses énoncés portent exclusivement sur des significations, appartient pourtant elle aussi à l'ontologie formelle au sens large. Toutefois, il faut mettre à part les catégories de signification comme formant un groupe en soi, et leur opposer les autres catégories au titre de *catégories objectives formelles* au sens *prégnant*. » (*Ideen I*, p. 23.)

Les lois de la signification, affirme Husserl, sont directement convertibles en lois de l'objectivité en général[1]. Cette deuxième thèse est particulièrement révélatrice de l'attitude générale de Husserl face à ce genre de problèmes. L'essentiel, ici, n'est pas qu'il existe une relation de convertibilité entre des lois logiques et des lois ontologiques, mais que cette convertibilité soit *immédiate*. C'est là un effet de la critique husserlienne du kantisme et plus généralement du psychologisme.

[1] Voir D. Seron (2003b) : p. 13. Husserl a développé cette idée d'une corrélation entre logique formelle et ontologie formelle spécialement dans *Hua* XXIV, p. 51 ss.

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

Une thèse majeure de la *Critique de la raison pure* de Kant était que l'application des lois logiques aux objets nécessitait une « déduction des catégories » prenant la forme d'un syllogisme, c'est-à-dire d'une inférence médiate. L'idée était que les lois logiques s'appliquent immédiatement aux représentations, et seulement médiatement – par l'intermédiaire des représentations – aux objets représentés. Le rapport de convertibilité entre logique et ontologie était donc toujours, chez Kant, un rapport indirect. Pour Husserl au contraire, la validité objective des lois logiques ne réclame aucune « déduction ». Cela parce que ces lois ne déterminent absolument pas, même médiatement, des objets individuels, mais qu'elles déterminent directement des objets généraux, à savoir des significations idéales.

C'est en ce sens qu'au § 65 de la sixième *Recherche logique*, Husserl rejetait comme absurde le problème, classique depuis Kant, de la « signification réale du logique ». Ce problème est absurde au sens où en réalité l'application des lois logiques n'est pas du tout un « problème ». Elle n'est un problème que si on confond le fait et l'essence, si on exige indûment que des lois idéales gouvernent le monde des factualités individuelles. La question n'est pas de savoir ce qui justifie – ce qui prouve au sens où la déduction kantienne des catégories est une preuve – l'« application » de lois logiques aux particuliers, mais ces problèmes nécessitent seulement une clarification phénoménologique des actes psychiques concernés : « Des lois qui ne visent aucun fait ne peuvent être confirmées ou réfutées par aucun fait. Le problème de la "signification réale ou formelle du logique", qui fut traité avec tant de sérieux et de profondeur par de grands philosophes, est donc un problème absurde. On n'a pas besoin de théories métaphysiques ou autres pour expliquer l'accord du cours de la nature et de la légalité "innée" de l'"entendement" ; au lieu d'une explication (*Erklärung*), on a besoin de la simple clarification (*Aufklärung*) phénoménologique du signifier, du penser, du connaître ainsi que des idées et des lois qui y prennent naissance. » (*Logische Untersuchungen* VI, p. 199-200.)

Il existe un rapport de corrélation et de convertibilité entre les catégories de la signification et les catégories de l'objet, entre l'« attitude apophantique » et l'« attitude ontologique », entre la

logique formelle et l'ontologie formelle, au double sens où un grand nombre de lois logiques peuvent être traduites directement dans le langage ontologique, et où des catégories logiques comme « proposition », « nom », « prédicat dyadique », etc., peuvent être converties directement en catégories ontologiques « état de choses prédicatif », « essence nominale », « relation dyadique », etc. On pourrait qualifier de logiciste cette idée d'une convertibilité directe de lois logiques en lois ontologiques – y compris au sens où elle induit une « unité de la logique et de la mathématique » (*Hua* XXIV, p. 57). Et manifestement cette idée est aussi un cas particulier du « dogme de la forme logique » dénoncé par Simons, Smith et Mulligan. On suppose ici l'existence d'une corrélation entre la structure grammaticale et la structure ontologico-formelle. C'est-à-dire qu'on considère qu'il est en général possible de faire correspondre des catégories formelles de l'objet aux catégories formelles de la signification.

Plus généralement, la tendance constante de Husserl à « ontologiser » le logique – l'idée que la logique thématiserait des objets d'un domaine déterminé, à savoir les significations (les propositions ainsi que les complexes de propositions et les parties de propositions) par opposition aux nombres, aux végétaux, aux sociétés, etc. – a aussi suscité de nombreuses critiques. C'est spécialement un point de divergence central avec les néokantiens. Mais on peut aussi citer l'objection de Sigwart reprise ultérieurement par Schlick, selon laquelle le point de vue de Husserl résulterait finalement d'une confusion entre la vérité et l'effectivité (*Wirklichkeit*)[1]. Toutes ces

[1] Cette objection est solidaire de la critique (néokantienne, nominaliste ou autre) du « mythe de la signification », dont une origine possible est d'ailleurs la réponse de Sigwart aux attaques de Husserl dans sa *Logik*, vol. I, § 4 : « Hypostasier des "propositions" en essentialités autonomes, c'est là de la mythologie. » (P. 23.) On oublie souvent que le débat sur la question de l'autonomie des significations logiques n'a pas commencé avec les *Prolégomènes* de Husserl ou la critique russellienne de Meinong, mais antérieurement dans un contexte néokantien, avec les objections de Sigwart et d'Erdmann contre l'idée bolzanienne et lotzienne d'une validité « en soi ». Sigwart défendait l'idée d'une inséparabilité inconditionnelle des contenus logiques : il n'y a aucun sens à parler de propositions indépendantes des actes psychiques dans lesquels elles sont pensées, jugées, etc. Pour ce motif, la conception husserlienne de la logique lui paraissait

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

critiques ont un noyau commun. Il s'agit de montrer qu'en *ontologisant* les formes logiques, Husserl aurait manqué la différence fondamentale entre la sphère de l'être et la sphère de la validité, entre les vérités sur l'étant et les vérités de logique. C'est précisément ce dernier point qui me semble poser problème dans de telles objections. Ces tentatives visant à désontologiser la logique présentent invariablement le même inconvénient, qui est de faire de la vérité un mot ambigu. Elles impliquent que les propositions sur le monde et les lois logiques seraient « vraies » en deux sens essentiellement différents. Il y va, en définitive, de deux usages différents du rasoir d'Occam. D'un côté, il s'agit de ne pas multiplier inutilement les objectivités, ce qui conduit à multiplier les significations des mots « vérité », « science », etc. De l'autre, il s'agit de ne pas multiplier inutilement les significations des mots « vérité », « science », etc.

La différence entre la logique et l'ontologie serait-elle simplement une différence thématique ? Nous avons affaire ici à trois domaines d'objets différents au moins : les significations, les actes psychiques, les objets en général. À première vue, il semble possible de leur faire correspondre trois sciences distinctes, respectivement la logique, la psychologie phénoménologique et l'ontologie formelle. La différence entre ces disciplines serait alors simplement une différence thématique, les domaines thématiques de la logique et de la phénoménologie étant des parties de celui d'une ontologie générale. Mais c'est manifestement insuffisant. Le métaphysicien asserte l'existence ou l'inexistence de vécus, ou d'un monde de significations idéales. De même le phénoménologue décrit les propriétés de la proposition en tant que noème d'un acte propositionnel. Et le logicien porte lui aussi, en toute légitimité, des jugements sur des actes psychiques. Il énonce

reposer sur une confusion de la réalité et de la vérité. Husserl attribuerait aux vérités l'être en soi, absolument indépendant des choses réelles. La même critique a été reformulée et précisée en 1910 par le jeune Moritz Schlick (M. Schlick [1986] : surtout p. 42-64), qui s'inscrit d'ailleurs ouvertement dans le sillage de Sigwart (p. 45). La position (en gros nominaliste) de Schlick est diamétralement opposée à celle de Husserl, qu'il appelle « théorie de l'indépendance ». Pour lui comme pour Sigwart, l'erreur de Husserl vient d'une analogie trompeuse entre la vérité et l'être réel, ou entre la pensée logique et la perception sensible (p. 45, 51, 101-102).

des normes et des prescriptions normatives sur des actes, par exemple : l'assertion d'une proposition de la forme <*p* et non-*p*> n'est jamais correcte, toute affirmation d'une proposition de la forme <*p* et non-*p*> est irrationnelle, pour juger correctement il faut éviter d'affirmer des propositions de la forme <*p* et non-*p*>, etc. Toutes ces règles ont bien un caractère de « nécessité logique ».

Il existe une différence essentielle entre une connaissance logique et une connaissance ontologique, c'est qu'elles assument des existences de types différents, ou qu'on quantifie d'un côté et de l'autre sur des objets différents, à savoir d'un côté sur des significations, de l'autre sur des objets en général. Ce fait est peut-être notre seul point de départ vraiment sûr pour clarifier le rapport entre la logique formelle et l'ontologie formelle. Pour le reste, nous n'avons guère plus que des questions sans réponse et des hypothèses plus ou moins convaincantes. L'applicabilité et la normativité universelles de la logique – le fait que les lois logiques sont utilisées légitimement dans toutes les sciences, y compris en mathématique – restent dans une large mesure à expliquer.

On suppose que le logicien thématise des significations, mais dans quelle mesure le logicien peut-il aussi se tourner vers les *objets* des significations ? On ne peut répondre à cette question, semble-t-il, que si on a préalablement expliqué quel type de relation unit la logique formelle à l'ontologie formelle, c'est-à-dire aussi l'état de choses à la proposition. Ce problème est celui, kantien, de l'application des lois logiques. Elle est de savoir s'il existe une relation de « validité pour » entre notre monde et le monde logique des significations, ou s'ils sont au contraire indépendants l'un de l'autre. On sait que cette question de la signification réelle de la logique a profondément divisé les logiciens du XIX^{e} siècle. L'opposition passe principalement entre la thèse de la validité *en soi* des propositions, défendue par Lotze et Bolzano, et celle de leur validité *pour la réalité*, caractéristique des positions de Kant, de Sigwart, d'Erdmann et de Lask. Il est facile de voir que ce problème se rattache directement à celui du psychologisme logique, car celui-ci n'est lui-même qu'une variété de réalisme ou d'empirisme logique.

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

Si l'hypothèse d'un parallélisme logico-ontologique paraît tenir la route, c'est parce qu'elle s'appuie sur des faits relativement sûrs, à savoir principalement, on l'a vu, sur le fait que certaines lois logiques sont directement convertibles en lois ontologiques. Mais il ne saurait être question de trancher cet important problème pour le moment. On peut tout au plus concéder certains points à l'un ou à l'autre camp, en résistant à la séduction des positions extrêmes. La théorie des vérifacteurs est probablement un excellent outil pour résoudre ce genre de questions, mais on peut douter qu'elle représente la seule voie possible.

11. Critique de la théorie des états de choses d'Armstrong

Armstrong défend une conception assez originale de l'état de choses en général, qui évidemment n'est pas la seule possible. Je voudrais maintenant lui opposer une autre conception, très différente, qui a été défendue par les brentaniens et en particulier par Husserl. Le but est de décider quelle conception est la plus fidèle descriptivement.

Armstrong se représente la structure de l'état de choses de la manière suivante. L'existence d'un état de choses, commence-t-il par poser, signifie qu'un particulier a une certaine propriété, ou qu'il existe une certaine relation entre deux particuliers ou plus. Pour obtenir un état de choses, il est donc nécessaire d'avoir certains « constituants », auxquels on peut manifestement faire correspondre des parties de la proposition. Ces constituants de l'état de choses sont les particuliers, les propriétés et les relations. Mais ce n'est pas tout, car un état de choses n'est pas la simple somme – ou le simple « tout méréologique », comme dit Armstrong – d'un particulier et d'une propriété. Pour avoir un état de choses /*a* est F/, il ne suffit pas d'avoir le particulier *a* et sa propriété F, mais il faut encore avoir cette relation très particulière entre *a* et F qui constitue l'état de choses proprement dit et qui est exprimée dans l'énoncé par la copule. De quelle nature est cette relation ? On peut se limiter ici aux cas les moins problématiques, où la propriété ou la relation est universelle. Dans tous ces cas,

la relation entre le particulier et l'universel dans l'état de choses prédicatif se définit comme étant une *instanciation* (voir D. Armstrong [1997], p. 114-115). La structure d'état de choses est fondamentalement une structure d'instanciation, par laquelle un universel (un « type d'état de choses » correspondant à une fonction propositionnelle) s'instancie dans un particulier (dans un « *token* d'état de choses »).

Armstrong défend par ailleurs une forme affaiblie d'atomisme logique. Les composantes ultimes de la réalité sont des états de choses, des « faits » au sens de Russell et de Wittgenstein. Ou plus précisément, tous les objets indépendants auxquels aboutit ultimement l'analyse logique sont des états de choses. Ce qui veut dire que les substrats particuliers et les universaux ne sont pas isolables en tant que « purs » substrats particuliers ou universaux, mais qu'on ne peut y accéder que par des actes d'*abstraction*. Le substrat particulier et les universaux qu'il instancie sont en ce sens absolument inséparables *in concreto*. D'abord il ne peut y avoir d'universaux ininstanciés. Les universaux existent certes, mais toujours seulement à l'intérieur d'états de choses dans lesquels ils déterminent des particuliers. En d'autres termes, les universaux ne sont pas des constituants *indépendants*. Ce sont des objets dépendants des états de choses auxquels ils appartiennent, et c'est pour cette raison qu'ils ne peuvent être – comme le pensent les partisans de la conception suivant laquelle les particuliers se réduiraient à des faisceaux de propriétés – des constituants ultimes de la réalité (voir D. Armstrong [1997], p. 29 et 99). Ce qui est un argument en faveur d'un atomisme logique *faible*, car il semble maintenant que les seuls objets absolument indépendants, donc les seuls objets pouvant faire fonction de constituants ultimes de la réalité, soient les états de choses atomiques. Il serait en effet absurde d'admettre des objets dépendants comme constituants ultimes de la réalité.

Armstrong qualifie cette position de réalisme aristotélicien, mais il la rattache aussi au concept d'insaturation de Frege. Cependant ce n'est là qu'une moitié de l'argumentation d'Armstrong. Celui-ci insiste également sur le fait qu'il ne peut pas non plus exister de substrat particulier « totalement mis à nu » (*totally bare*), c'est-à-dire

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

totalement privé de propriétés et de relations. Il insiste fréquemment sur le fait que les objets ultimes du monde ne sont pas des substances par soi dépourvues de propriétés, mais que le particulier sans ses propriétés est toujours le résultat d'une *abstraction* (D. Armstrong [1997] : p. 123). Cette idée d'une dépendance ontologique des propriétés *et des particuliers* est un aspect essentiel et particulièrement original de la métaphysique d'Armstrong. Ni les particuliers ni les universaux ne sont isolables *in concreto*. Il ne peut exister en soi de particuliers « totalement mis à nu », c'est-à-dire sans propriétés ni relations, ni de propriétés et de relations ininstanciées (cf. D. Armstrong [1997] : p. 154).

On comprend mieux maintenant contre quoi Armstrong a élaboré sa théorie des états de choses. Cette théorie est un avatar d'une critique du substantialisme finalement apparentée à celle de Whitehead. De nombreuses critiques ont été émises dans le même sens contre la croyance selon laquelle le monde se composerait de substances concrètes – c'est-à-dire d'objets existant par eux-mêmes *in concreto* – faisant fonction de substrats ultimes. L'idée est que le substantialisme est une impasse parce qu'il implique une doctrine des « particuliers nus » (*bare particulars*) elle-même intenable. Ce qui doit nous faire opter pour le factualisme contre les « chosistes », ce sont les absurdités inhérentes à la doctrine des particuliers nus. Pour ce motif, les « particuliers maigres » (*thin particulars*) d'Armstrong ne sont pas des particuliers nus (*bare particulars*) au sens usuel. Sans doute, ce qu'Armstrong appelle un particulier maigre, ou aussi la « particularité du particulier », n'est rien d'autre que le particulier abstraction faite de toutes ses propriétés non relationnelles, par opposition au « particulier gras » (*thick particular*) qu'est le particulier avec toutes ses propriétés non relationnelles (voir D. Armstrong [1997] : p. 109 et 123-126). Mais l'enjeu est alors de faire en sorte que le particulier maigre ne devienne pas pour autant un substrat chosique, mais qu'il s'intègre adéquatement dans une ontologie factualiste. Cette distinction engendre cependant d'importants problèmes (voir B. Aune [1984] : p. 166).

La théorie des états de choses gagne en intelligibilité quand on la reformule de cette manière en termes de dépendance ontologique. La

tâche est alors de mettre au jour les relations de dépendance entre constituants, ou entre l'état de choses et ses constituants, qui structurent en général l'état de choses. D'après Armstrong, les substrats particuliers et leurs propriétés et relations ne peuvent exister indépendamment. Ils sont des objets dépendants des états de choses dont ils sont les constituants. Les constituants des états de choses sont donc, en ce sens, des parties abstraites ou des *moments*. Ce qui plaide, on l'a vu, en faveur du réalisme aristotélicien et de l'atomisme logique : ni les universaux ni les particuliers ne sont indépendants, et ils ne peuvent donc pas être les constituants ultimes de la réalité, mais en revanche les états de choses peuvent être indépendants et ils peuvent donc être des constituants ultimes de la réalité. La question de savoir si les universaux sont des objets dépendants ou indépendants est assurément l'une des questions métaphysiques les plus fondamentales et les plus controversées. Je la développerai plus loin. Pour l'instant, l'essentiel est de retenir que l'état de choses, d'après Armstrong, est un tout *fondateur* pour ses constituants que sont le sujet et ses propriétés ou relations. C'est là une différence essentielle d'avec la conception de Husserl, pour qui l'état de choses est au contraire une objectivité *fondée*. Sur ce point Husserl est aux antipodes de l'atomisme logique, mais j'y reviendrai plus en détail dans la suite.

Il faut encore mentionner un autre aspect très important de la métaphysique des états de choses d'Armstrong. Comme je m'efforcerai de le montrer par la suite, cet aspect marque une autre divergence fondamentale avec Husserl. Pour Armstrong, je l'ai dit, le concept d'état de choses vient de la théorie des vérifacteurs. Il est intimement lié, comme tel, au concept de proposition, dont il est en quelque sorte le corrélat du point de vue ontologique ou métaphysique. Ce concept sert à répondre à la question : qu'est-ce qui rend vraie la proposition ? Mais il serait néanmoins erroné de croire qu'Armstrong limite sa théorie des états de choses à la sphère propositionnelle. D'après Armstrong, les états de choses structurent le monde non seulement dans la sphère de la pensée propositionnelle, mais déjà aussi dans celle de la *perception*. On perçoit toujours des faits et non des propriétés, des relations ou des substrats isolés. Ou encore, percevoir, c'est toujours percevoir *que*, et fondamentalement les perceptions sont

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

structurées comme les propositions (voir surtout D. Armstrong [1997], p. 95-96 et 110, et « In Defence of the Cognitivist Theory of Perception », dans D. Armstrong [2004c], 12 mai 2004). « La perception, déclare Armstrong, est adaptée à la forme du monde. Le monde est un monde d'états de choses ; la perception est un événement mental ayant un caractère d'intentionnalité, et l'objet intentionnel de cet événement mental est lui-même un état de choses. L'objet est intentionnel, c'est-à-dire que l'état de choses n'a pas besoin d'exister actuellement. Quand il n'existe pas, nous avons une perception non véridique. » (D. Armstrong [1997] : p. 110.)

Outre Armstrong, qui l'a développée pour la première fois dans D. Armstrong (1968), cette dernière manière de voir, il faut le rappeler, est aussi représentée emblématiquement par les théories de la perception de George Pitcher (G. Pitcher [1970]) et de John Searle (J. Searle [1983], chapitre II). Searle reconnaît certes l'existence d'actes intentionnels dont le contenu représentatif n'est pas un contenu propositionnel complet. Par exemple, admirer Gandhi n'est pas un acte ayant pour contenu une proposition complète, mais son contenu est un objet simple. Ainsi Searle distingue entre d'une part les attitudes propositionnelles comme « croit que », qui ont pour contenus représentatifs des propositions, et d'autre part les états intentionnels non propositionnels comme « aime ». Mais il range sans hésiter la perception sous la première rubrique : toute perception (c'est-à-dire toute perception au sens strict, toute perception avec un ou plusieurs des cinq sens) est une perception *que*. Cette conception intentionnaliste ou plus justement factualiste de la perception a été défendue par de nombreux auteurs (encore récemment A. Byrne [2001]), mais elle a également suscité de nombreuses critiques (voir par exemple Frank Jackson [1977]). La perception appartient-elle effectivement à la classe des attitudes propositionnelles ? Est-elle essentiellement une perception de *choses*, ou bien une perception de *faits* ? Cette question joue un grand rôle dans l'explication de la structure des états de choses en général.

La question est de savoir si la perception sensible est la perception d'un fait, un *voir que*, ou la perception d'une chose, c'est-à-dire d'un quelque-chose dont la structure n'est pas prédicative. L'enjeu est

important. Ce problème nous renvoie directement à la question de l'*empirisme* au sens large. C'est ici, semble-t-il, que se décide la validité ou la non-validité du principe des principes, dont j'ai dit précédemment qu'il nous servirait de principale règle méthodique. Du moins la question est posée très fréquemment dans ce sens, c'est-à-dire dans un contexte gnoséologique, mais de telle manière que ses conséquences en métaphysique soient aussi très significatives.

Une référence capitale ici est l'objection de Davidson contre l'empirisme traditionnel. Commençons par définir (de manière vague mais suffisante ici) l'empirisme comme une attitude suivant laquelle les sensations sont les seules évidences ultimes et suffisantes pour fonder la connaissance en général. Nous pouvons élargir ce concept et admettre un empirisme au sens large, dans lequel on admettrait d'autres formes d'expérience que l'expérience sensible. Quoi qu'il en soit, le problème se situe alors dans la relation unissant le jugement cognitif à ses sources expériencielles. L'empirisme consiste à poser l'existence d'un certain type de relation, mettons d'une relation de *justification*, entre une croyance et un donné expérienciel. C'est sur ce point que Davidson s'en prenait à l'empirisme traditionnel. Le « mythe du donné » véhiculé par l'empirisme traditionnel, affirmait-il, est une conception intenable de la relation entre croyance et sensation. Le motif en est simple, c'est que cette relation ne peut en aucun cas être une relation de justification. Une relation de justification est une relation de nature *logique*. Il y a une *raison* pour asserter telle proposition, au sens où celle-ci peut être inférée d'une autre proposition plus certaine. Or, poursuivait Davidson, la relation entre la sensation et la croyance ne peut en aucun cas être une relation logique : c'est une relation *causale*. L'erreur des empiristes (naturellement au sens le plus large) serait ainsi de confondre une relation causale avec une relation logique, à savoir les stimulations sensorielles causant une croyance avec la justification d'une croyance par d'autres croyances.

Il y a quelque chose de profondément exact dans ce diagnostic de Davidson. En particulier, il montre clairement l'impossibilité de rabattre la motivation sur la causalité naturelle. Ce sont là deux choses très différentes, même si elles peuvent évidemment aussi être considérées comme deux espèces de la causalité prise en un sens plus large.

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

La question est néanmoins de savoir dans quelle mesure cette objection porte vraiment atteinte à l'empirisme en général, et si oui, comment on peut y faire face. Le reclassement des perceptions sous la rubrique des attitudes propositionnelles – la conception d'après laquelle toute perception est une perception *que* – est une solution quelquefois proposée pour résoudre cette aporie de l'empirisme. L'idée est que, si les expériences perceptives sont dotées d'un contenu propositionnel tout comme les croyances, alors il peut de nouveau exister une relation logique, une relation de justification, entre une croyance donnée et sa source expériencielle.

Je n'approfondirai pas ce problème, qui nous éloigne de notre sujet. Sur l'objection de Davidson, il suffira de mentionner la réponse particulièrement féconde et intéressante de John McDowell dans J. McDowell (1994). Cet auteur reconnaissait pleinement la pertinence de l'objection de Davidson. Mais il constatait aussi que Davidson, en ramenant la connaissance à une pluralité d'interprétations sans fondements expérienciels, défendait finalement un cohérentisme tout aussi problématique que l'empirisme traditionnel et son « mythe du donné ». Sa solution consiste à redéfinir la relation unissant la connaissance à l'expérience, en particulier par l'introduction du concept d'*habilitation* (*entitlement*). McDowell commence par rejeter la conception davidsonienne de l'expérience comme étant de l'ordre de la croyance. L'expérience n'est pas la croyance, mais elle est ce qui *habilite* quelqu'un à avoir telle ou telle croyance. Or, l'expérience ne peut habiliter à la croyance que dans la mesure où elle partage avec elle un contenu identique. Ce qui entraîne, d'après McDowell, que *la perception doit déjà être propositionnelle*. Néanmoins il serait incorrect de dire que McDowell rejoint ici Davidson en introduisant une relation logique d'inférence là où les empiristes naïfs voient une relation causale. La théorie de l'*entitlement* repose justement sur l'idée que la relation entre croyance et expérience ne peut être une relation d'inférence.

Cette distinction entre inférence et habilitation est assez proche de la distinction armstrongienne entre la nécessitation (d'une proposition par son vérifacteur) et l'*entailment* (d'une proposition par une autre proposition). Néanmoins il est important d'ajouter que la rela-

tion de nécessitation vérifactorielle au sens d'Armstrong n'est pas une relation causale. La nécessité vérifactorielle n'est pas plus assimilable à une nécessité inférentielle qu'à une nécessité causale. Ces relations de nécessitation unissant des propositions abstraites aux faits concrets qui les rendent vraies sont en quelque sorte à mi-chemin entre les relations causales, dont les termes sont toujours des *concreta*, et les relations logiques, dont les termes sont toujours des *abstracta* (cf. S. Mumford [2005] : p. 264).

La question de savoir si la perception est toujours une perception que…, si elle appartient donc très généralement au genre des attitudes propositionnelles, doit être comprise en relation étroite avec la question de savoir si les états de choses sont des objectivités individuelles ou générales. Sans doute, les deux questions ne coïncident pas. La première est une question psychologique ou gnoséologique, la seconde une question ontologique. Néanmoins ces questions sont pour nous inextricablement liées, ne serait-ce que parce que toutes les questions ontologiques sont comprises ici au sens de la théorie phénoménologique de la constitution, c'est-à-dire du point de vue du contenu intentionnel des actes psychiques. La question de savoir si la perception sensible a un contenu intentionnel articulé syntaxiquement, qui est une question psychologique ou gnoséologique, est parallèle à la question de savoir si les états de choses sont des objectivités individuelles ou générales, qui est une question ontologique au sens « impropre » de la théorie de la constitution. Si la perception sensible (en tant qu'acte complet *in concreto*) est une perception que…, ou corrélativement si les états de choses peuvent être donnés dans la perception sensible, alors les états de choses doivent être des entités individuelles. À cette double question, nous proposerons dans la suite une réponse principiellement opposée à celles d'Armstrong, de Searle et de McDowell. Nous serons ainsi amenés à soutenir les deux thèses suivantes : α) les états de choses sont des objectivités générales et non individuelles, β) la perception sensible nous donne actuellement des objets encore non articulés syntaxiquement, des « substrats » dans lesquels les parties structurant l'état de choses sont contenues seulement potentiellement, et non pas déjà des états de choses proprement dits.

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

La principale difficulté de la conception d'Armstrong peut être résumée, me semble-t-il, de la manière suivante. Prenons un état de choses atomique de la forme /*s* est *p*/. Armstrong estime que cet état ce choses est un particulier (voir § 14), en d'autres termes un *concretum*, et qu'il se donne dans des perceptions. Est-ce bien le cas ? Certains constituants sont nécessaires pour avoir un tel état de choses, à savoir un substrat *s*, une propriété *p* et une relation d'état de choses ε qui lie *s* à *p*. Or il semble qu'on ne trouve rien de tout cela dans la simple perception. Mon opinion sur ce point est celle de Husserl. Elle est que la perception sensible est un acte absolument simple qui nous donne des *concreta* absolument simples. La perception est « inarticulée », ou plutôt elle n'est articulée qu'*après coup* au moyen d'actes qui n'appartiennent plus à la perception proprement dite, à savoir par des actes catégoriaux d'idéation et de synthèse. Armstrong a donc tout à fait raison quand il remarque que le substrat, sa propriété et la relation d'état de choses qui les unit sont des *abstracta* – des objets qui apparaissent non pas directement dans des perceptions, mais seulement dans des actes d'abstraction. Mais il eût fallu en conclure, selon moi, que l'état de choses résultant de la synthèse après coup de ces *abstracta* est lui-même un *abstractum*, un objet général se constituant dans des actes catégoriaux. L'état de choses se distinguerait ainsi du *concretum* donné dans la perception sensible. Il ne serait que le résultat d'une synthèse après coup d'éléments eux-mêmes constitués par idéation à même un *concretum* sensible, donc une objectivité constituée à partir d'éléments plus simples, fondée et non fondatrice comme les *concreta* sensibles. Il faudrait donc distinguer d'abord la perception sensible de la « chose même » concrète, ensuite la dissociation de moments idéaux à même le *concretum*, enfin leur synthèse dans une objectivité complexe (c'est-à-dire fondée ou abstraite) de niveau supérieur : l'état de choses. La relation entre le *concretum* total inarticulé et l'état de choses peut alors être caractérisée comme une relation d'identification unissant deux objectivités sémantiquement différentes mais ontologiquement identiques (cf. § 3).

Si maintenant nous supposons d'une part que la différence entre les objets concrets et les objets abstraits (ou idéaux) coïncide avec la

différence entre perception sensible et intuition catégoriale, et d'autre part, dans la ligne de notre réalisme aristotélicien (cf. § 4), que tout objet abstrait est aussi un objet *fondé* (c'est-à-dire ontologiquement dépendant au sens détaillé au § 8), alors la difficulté qu'on vient de mentionner apparaît directement liée à la manière dont Armstrong conçoit les relations unissant les constituants de l'état de choses. La question est de savoir si l'état de choses est un objet perceptible sensiblement, c'est-à-dire individuel (c'est-à-dire concret, ou particulier au sens d'Armstrong) et donc absolument *fondateur*, ou s'il est au contraire une objectivité intuitionnable catégorialement, idéale, c'est-à-dire *fondée*. Ainsi il s'agit de voir si l'état de choses /*s* est *p*/ est un *concretum* dont *s*, *p* et ε sont des moments dépendants, comme le pense Armstrong, ou s'il est contraire, comme le pense Husserl, un tout dépendant de ses parties *s*, *p* et ε.

Les arguments qu'on peut opposer à Armstrong sur ce point ne sont peut-être pas décisifs, mais ils me paraissent suffisamment convaincants. Tout le problème réside dans la singulière ambiguïté de la position défendue par Armstrong. Celui-ci commence en effet par déclarer que l'état de choses est – en un sens, il est vrai, non « méréologique » – un objet *composé*. Si nous la comprenons au sens qui est usuel en philosophie depuis les Grecs, alors cette caractérisation signifie simplement que l'état de choses est un tout fondé dans ses constituants. Par définition, un composé est quelque chose qui cesse d'exister si je fais disparaître une de ses composantes. Mais justement Armstrong ne comprend pas cette première caractérisation en ce sens. Pour lui, le caractère non « méréologique » de la constitution de l'état de choses signifie au contraire que celui-ci n'est pas un tout fondé dans ses constituants. Le substrat *s* et la propriété *p* seraient au contraire des moments ontologiquement dépendants de l'état de choses /*s* est *p*/. C'est là, selon Armstrong, une conséquence directe de la thèse réaliste aristotélicienne d'après laquelle un universel ne peut exister qu'instancié dans un particulier. Cette thèse signifie par exemple qu'une propriété *p* ne peut exister qu'instanciée dans un état de choses (donc particulier) comme /*s* est *p*/. Seulement, on se heurte ici à toute une série d'ambiguïtés liées au fait que l'état de choses est censé être simultanément composé et simple, fondé et fondateur.

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

Il est en réalité préférable de dissocier ces deux aspects, et de faire la différence entre d'une part le *concretum* simple (encore inarticulé) donné dans l'expérience sensible et, d'autre part, l'état de choses comme tel, qui est en réalité une objectivité complexe se donnant dans des actes fondés, catégoriaux. Cette différence, cependant, ne devient vraiment perceptible que si on passe par l'analyse phénoménologique des actes dans lesquels se constituent les états de choses. Du point de vue ontologique, il est inutile et même incorrect d'introduire une différence entre le *concretum* et l'état de choses édifié sur ce *concretum*. Je vois simplement l'arbre en fleur au fond du jardin, je juge que l'arbre au fond du jardin est en fleur : ces deux actes se rapportent bien *au même objet*. Néanmoins, il subsiste des différences de nature sémantique, c'est-à-dire des différence qui tiennent au sens intentionnel, à la manière dont l'arbre en fleur au fond du jardin se donne à moi dans les deux actes. Ainsi un *concretum* unique (ontologiquement identique) peut supporter des saisies catégoriales (sémantiquement) différentes : c'est *le même* arbre en fleur que je saisis comme étant en fleur, comme odorant, comme haut de dix mètres, etc. Ce qui signifie que je peux construire, sur le fond d'un même et unique *concretum* sensible, une pluralité d'états de choses *différents* /l'arbre est en fleur/, /l'arbre est odorant/, /l'arbre est haut de dix mètres/, etc., qui peuvent être unifiés par des synthèses d'identification, c'est-à-dire saisis comme des aspects différents d'une « chose même » identique.

Il est facile de montrer qu'un nombre infini d'états de choses différents peuvent être saisis à partir d'un unique *concretum* sensible. Un *concretum* sensible, en effet, supporte toujours potentiellement une infinité de propriétés. Par exemple on peut obtenir un nombre infini de propriétés d'un même *concretum* sensible C en faisant varier à l'infini la valeur de *z* dans la formule de prédicat « … se compose d'atomes dont le nombre total est un diviseur de *z* ». C'est-à-dire qu'on peut aussi produire un nombre infini d'états de choses comme /C se compose d'atomes dont le nombre total est un diviseur de *n*/, /C se compose d'atomes dont le nombre total est un diviseur de 2*n*/, etc., à partir d'un unique *concretum* sensible. Cela signifie aussi la possibilité d'énoncer sur un même *concretum* sensible donné un

nombre infini de propositions vraies. Cette idée d'une pluralité potentiellement infinie d'états de choses reposant sur un unique *concretum* sensible est selon moi un argument fort en faveur de la conception husserlienne. Une telle infinité est, pour ainsi dire, l'empreinte de l'idéal dans la factualité individuelle. Ce qui m'est donné dans la perception sensible, la pure factualité individuelle, est simplement un matériau fini sur lequel je peux constituer *librement* – au moyen de genèses *actives*, par opposition à la réceptivité de la simple perception sensible – un nombre infini d'objectivités de niveau supérieur.

Ce n'est pas le lieu ici d'approfondir ces constatations, qui relèvent de la psychologie phénoménologique et de la théorie de la connaissance. De notre point de vue, on peut seulement remarquer qu'elles conduisent à dissocier partiellement les deux perspectives sémantique et ontologique. Si elle veut échapper au paradoxe de l'analyse, la théorie de la constitution, on l'a vu, doit impérativement faire coexister des identités ontologiques avec des différences sémantiques (voir § 3). Seulement, ces différences sémantiques doivent aussi, sous certaines conditions, être interprétées comme des différences ontologiques. Ainsi la différence entre deux propositions fausses est une différence purement sémantique, mais qu'en est-il si les deux propositions sont vraies ? Il faut supposer ici que des sens intentionnels différents correspondent à des états de choses différents, c'est-à-dire à des *objets* idéaux différents qui peuvent néanmoins reposer sur un *concretum* identique.

Considérons par exemple le lapin-canard de Jastrow. La différence entre /ceci est la représentation d'un lapin/ et /ceci est la représentation d'un canard/ est certes d'abord une différence sémantique : j'unifie des données perceptives dans des sens intentionnels différents. Je pourrais aussi constater que de tels sens intentionnels ne correspondent à aucun objet, c'est-à-dire constater que je *me trompe*. Mais ce qu'il y a de si particulier dans l'exemple du lapin-canard, c'est que deux sens intentionnels apparemment incompatibles peuvent être tenus simultanément pour « corrects ». Le dessin représente effectivement un lapin, et il représente effectivement un canard. En d'autres termes, l'état de choses /ceci est la représentation d'un lapin/ coexiste avec l'état de choses /ceci est la représentation d'un canard/.

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

Ce qui signifie que deux objectivités (ontologiquement) différentes se constituent sur le fond d'un objet ultime (ontologiquement) identique.

La différence sémantique devient ici une différence ontologique. Que s'est-il passé ? Des visées signitives sont maintenant considérées comme « remplies ». Autrement dit, le corrélat d'une visée signitive est *identifié* au corrélat d'une visée remplissante, dont je suppose qu'elle me donne l'objet lui-même. Seulement, cette identification signifie que des thèses d'existence affectent également les deux états de choses /ceci est la représentation d'un lapin/ et /ceci est la représentation d'un canard/. Pour moi qui regarde le lapin-canard, *il en est réellement ainsi* que ceci est la représentation d'un lapin et *il en est réellement ainsi* que ceci est la représentation d'un canard. Les deux états de choses ne sont pas de simples significations flottant dans les airs. Ils sont *la même* objectivité que je perçois aussi sensiblement. Je *vois* que c'est la représentation d'un lapin, et que c'est la représentation d'un canard. Les deux états de choses sont des moments (c'est-à-dire des moments qui sont des combinaisons après coup de moments) saisis à même un *concretum* sensible identique. Mais ce voir a le sens d'un voir indirect, second. Il s'accompagne de constructions et il appartient donc en général, par opposition à la pure réceptivité de la simple perception, à la sphère des genèses *actives*. Nous opposons ainsi les données primitives de la sensation, qui sont purement passives, à leur in-formation catégoriale dans des actes producteurs *fondés* dans des données sensorielles.

Armstrong a parfaitement raison de dire qu'un état de choses n'est jamais simplement la somme ou la conjonction de ses consti-

tuants, un « tout méréologique » au sens où il entend ce terme. Les constituants de l'état de choses que sont par exemple un substrat et sa propriété doivent encore être liés ensemble au moyen d'une relation d'état de choses. Toutefois, le fait que la composition des états de choses n'est pas simplement « méréologique », sommative, n'implique pas du tout que les états de choses seraient absolument fondateurs. Notre question initiale demeure intacte : les états de choses sont-ils des objets fondés, ou bien des objets fondateurs ? Le substrat et sa propriété sont-ils, comme le pense Armstrong, des *moments* dépendants d'un état de choses total, ou bien celui-ci est-il, comme le pensaient par exemple Meinong et Husserl, dépendant de ses constituants ?

La logique des relations la plus usuelle suggère que le tout formé au moyen d'une relation d'état de choses ε est un tout fondé. Un tout relationnel ne peut exister sans les termes de la relation, qui jouent ainsi le rôle de parties fondatrices. En est-il de même dans le cas des états de choses ? La relation constitutive de l'état de choses obéit-elle au même principe suivant lequel le tout relationnel est fondé sur les objets de la relation ? Armstrong répond négativement à cette question. Selon lui, le particulier *s* et sa propriété *p* ne peuvent exister en dehors de la relation ε qui les unit au sein d'un état de choses total /*s* est *p*/. C'est là, on l'a vu, le fondement de son factualisme et de son « réalisme modéré ». Tout universel est instancié, c'est-à-dire que tout universel est la propriété d'un particulier dans un état de choses.

Efforçons-nous de reformuler cette question plus clairement. Nous pouvons opposer ici deux structures différentes. D'un côté, nous avons affaire à des touts qui sont fondés dans leurs parties, lesquelles sont dès lors des objets indépendants au moins au sens relatif. Après Husserl, nous appelons ces touts des *synthèses articulées*. De l'autre côté, nous sommes en présence de parties qui sont dépendantes du tout dont elles sont les parties, et qui sont, en ce sens, des parties abstraites ou des *moments* du tout. C'est ce que nous appelons, par opposition aux synthèses articulées, des *synthèses continues*. Il semble que cette opposition de l'articulé et du continu coïncide au moins partiellement avec celle du simple et du complexe. Un objet complexe, par définition, c'est d'abord un objet qui se compose de

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

plusieurs parties qui peuvent exister indépendamment de lui. Par exemple, une molécule d'eau est un complexe au sens où les atomes qui la composent peuvent exister séparément. Mais un objet est encore complexe au sens où il disparaît si on fait disparaître une ou plusieurs de ses parties, où il est donc un tout fondé dans ses parties. Par exemple le nombre 3 disparaît si je lui soustrais une unité, etc.

Ces rapports de tout à partie soulèvent de considérables problèmes qui relèvent de la méréologie. On peut par exemple se demander si un feuillage est un complexe : on peut ôter plusieurs feuilles sans pour autant faire disparaître le feuillage, mais pas toutes ! Et si j'ôte une feuille, s'agit-il encore du *même* feuillage ? etc. Ces questions n'ont pas à être posées ici. Occupons-nous seulement des états de choses et demandons-nous à nouveau si un état de choses est fondé ou fondateur. Nous pouvons maintenant reformuler la même question de la manière suivante : l'état de choses atomique *sεp* est-il un complexe fondé dans *s* et *p*, ou au contraire un objet simple dont *s* et *p* seraient seulement des moments ? Se constitue-t-il par une synthèse articulée, ou par une synthèse continue ? Évidemment l'état de choses de relation figure seulement ici un cas particulier, qui réclame aussi une relation d'état de choses. Dans un état de choses de la forme *a*R*b*, la relation R doit être distinguée de la relation d'état de choses unissant les substrats *a* et *b* au caractère relationnel R.

C'est la relation d'état de choses ε qui nous intéresse ici. Possède-t-on un quelconque moyen de trancher la question ? Il y a probablement plusieurs stratégies possibles. L'une d'elles est de mettre en parallèle la structure de l'état de choses avec celle de la proposition. Ce parallèle est sans danger et il doit être particulièrement éclairant, si notre thèse du parallélisme logico-ontologique est correcte. Que pouvons-nous dire à ce stade ? La question est maintenant déplacée. Nous voulons d'abord savoir si la proposition est un tout articulé ou un tout continu.

Il est important de souligner que cette nouvelle question est différente de la première. C'est là une différence qui a été omise par Russell commentant Frege, et encore par Armstrong. Correctement comprise, la théorie fregéenne des fonctions propositionnelles – l'idée que l'objet s'oppose à la fonction comme le saturé à l'insaturé – ne

porte pas, selon moi, sur les universaux, c'est-à-dire sur des objectivités idéales qui seraient toujours dans les choses concrètes ou qui en seraient séparables, etc. Elle porte au contraire sur les « pensées », sur les « concepts » ou plutôt, dans notre terminologie, sur les *significations*. La question de l'insaturation est une question logique ou plus spécialement *sémantique*, et non (du moins directement) une question *ontologique* comme le pensait Russell. C'est une distinction très importante. Par exemple, le fait qu'un concept ne signifie rien s'il n'est pas instancié, qu'il soit en ce sens toujours syncatégorématique, n'implique pas du tout que les universaux – les caractères idéaux qui existent dans la chose – seraient toujours des objets dépendants, et il n'est donc pas non plus un argument en faveur de l'« aristotélisme ».

Cette dernière question sera développée dans la suite. Ce qui nous conduira à prendre position contre Armstrong sur certains points absolument fondamentaux. Nous défendrons alors l'idée que la proposition est un tout *articulé*, et que c'est là un argument en faveur de la conception suivant laquelle l'état de choses, contrairement à ce que pense Armstrong, est également un tout articulé. Nous pourrons ainsi évaluer à nouveaux frais l'antagonisme du « platonisme » et de l'« aristotélisme », auquel la même problématique nous renvoie directement. Car demander si l'état de choses est fondateur ou fondé, cela revient à demander si ses constituants peuvent exister indépendamment, ou plus spécialement si un universel peut exister sans être instancié dans un particulier. Si on fait d'un état de choses de la forme /*s* est *p*/ un tout fondé dans ses parties, alors *p* est une partie fondatrice. Ce qui nous conduit à la thèse platoniste de la possibilité d'universaux ininstanciés. Si au contraire on fait de l'état de choses un tout fondateur pour ses parties, alors *p* est une partie abstraite. Ce qui nous mène à la thèse aristotélicienne de la nécessaire instanciation des universaux.

On verra dans la suite que cette manière de voir n'est correcte que jusqu'à un certain point, et qu'il existe en réalité un tiers terme entre le platonisme et l'aristotélisme ainsi définis. Ce point doit être compris à la lumière de la distinction, ébauchée plus haut, entre le *concretum* perceptif et l'état de choses. Il faut être réaliste aristotélicien au sens où la propriété *p* existe seulement dans un *concretum*

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

sensible, où elle est toujours un moment dépendant d'un tout concret, mais il faut en même temps être platoniste, au sens où la propriété *p* fait fonction de partie (relativement) fondatrice pour l'état de choses /*s* est *p*/, et où celui-ci est donc dépendant de *p*, non l'inverse.

La conception que se fait Armstrong des états de choses soulève encore d'autres difficultés significatives. C'est le cas en particulier de la définition de la relation d'état de choses en termes d'instanciation. Armstrong postule l'existence (à mon avis à tort, mais c'est une autre question) de propriétés non universelles. Par exemple, « avoir une certaine longueur » serait une propriété non universelle, par opposition à « être long de un mètre » (voir D. Armstrong [1997], p. 50 et 57). L'argument d'Armstrong est alors que, si deux choses sont dites avoir une certaine longueur, ces deux choses ne semblent pas pour autant avoir quelque chose en *commun* qu'elles instancieraient. Mais si on accepte l'idée qu'il peut exister des propriétés non universelles, alors on doit constater que la définition armstrongienne de la relation d'état de choses en termes d'instanciation n'est plus suffisante. Car elle ne vaudrait manifestement pas pour les cas où la propriété n'est pas universelle. Quel sens y aurait-il alors à parler d'instanciation ? Mais s'il existe des états de choses où le particulier n'instancie pas sa propriété, alors la relation d'instanciation n'est pas suffisamment générale. Elle ne permet pas d'expliquer, en général, ce qu'est la relation constitutive de l'état de choses.

12. Les états de choses négatifs et le problème du maximalisme

On a déjà rencontré le problème des états de choses négatifs à propos de la théorie des vérifacteurs. Ce problème a suscité tout récemment d'importants débats, dont on va maintenant examiner certains aspects relevant plus spécialement de la métaphysique.

Telle qu'on l'a abordée plus haut, la question des états de choses négatifs est étroitement reliée à la question du maximalisme. Par le problème des états de choses négatifs, nous sommes directement confrontés à la question de savoir si la théorie des vérifacteurs doit être *généralisée* à toute forme de proposition, ou si elle est au

contraire seulement une théorie partielle. Il s'agit de savoir si *toute* vérité peut être rapportée à un vérifacteur, ou encore si la théorie des vérifacteurs est suffisamment riche pour servir de base à une théorie *générale* de la vérité.

Armstrong adopte, dans sa théorie des vérifacteurs, une position « maximaliste » d'après laquelle ce n'est pas seulement les vérités atomiques, ni seulement les vérités singulières ou positives, qui possèdent un vérifacteur, mais toutes les vérités quelle que soit leur forme logique. Cette prise de position rend possible, on l'a vu, un parallélisme logico-ontologique particulièrement fécond en métaphysique. Car par ce moyen les questions métaphysiques peuvent aisément être converties en questions logiques ou phénoménologiques moins problématiques : l'existant devient le vérifacteur de la proposition, ou le thème d'un acte de jugement. L'existence est alors comprise en un sens impropre ou critique, qui réclame de nouveaux moyens méthodiques. C'est dans cette perspective que, pour Armstrong, l'interrogation du métaphysicien doit finalement porter sur des propositions. La question directrice de la métaphysique devient la question : *quel est le vérifacteur ?* Par exemple la vieille question métaphysique du non-être devient la question de savoir quel type de vérifacteur associer aux jugements d'inexistence vrais (D. Armstrong [2004a] : p. 53), etc.

La question à poser ici est dès lors la suivante : *les propositions négatives ont-elles des vérifacteurs, et si oui, lesquels ?* Le maximaliste répond positivement à cette question. C'est déjà un choix important. On verra plus loin que l'opposition au maximalisme d'Armstrong va souvent de pair avec la thèse selon laquelle il n'est pas nécessaire que les vérités négatives possèdent un vérifacteur. Mais Armstrong va plus loin encore, puisqu'il affirme que les vérités négatives ne peuvent pas avoir sans plus les mêmes vérifacteurs que les vérités positives. En d'autres termes, il n'est pas possible d'associer à toutes les vérités négatives les vérifacteurs de propositions positives correspondantes en les réduisant à des vérités positives. Ce projet était celui des « théories des incompatibilités », qu'Armstrong impute pour l'essentiel à Raphael Demos et qu'il rejette pour la même raison.

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

L'idée qui est à la base des théories des incompatibilités est que, pour toute proposition non-*p*, on peut trouver une proposition positive *q* qui est incompatible avec *p*, c'est-à-dire qui implique non-*p*. On peut alors montrer très facilement, à partir du principe d'implication, que la proposition négative non-*p* possède un vérifacteur, à savoir le même vérifacteur que la proposition positive *q*. On verra plus précisément dans la suite ce qu'il faut penser de cette notion d'incompatibilité. L'essentiel est que le rejet des théories des incompatibilités a conduit Armstrong à recourir à des vérifacteurs d'un genre particulier, irréductibles à des vérifacteurs des propositions atomiques.

Il n'est pas inutile, pour bien comprendre la position d'Armstrong sur les états de choses négatifs, de rappeler une analyse de George Molnar qu'Armstrong a lui-même commentée dans D. Armstrong (2005) : p. 81-82. Molnar résumait toute cette problématique en identifiant quatre thèses difficilement défendables simultanément : 1) le monde est tout ce qui existe ; 2) tout ce qui existe est positif ; 3) certaines affirmations négatives sur le monde sont vraies ; 4) toute affirmation vraie sur le monde est rendue vraie par quelque chose qui existe. Différentes solutions du problème des états de choses négatifs apparaissent alors selon qu'on accepte ou rejette l'une ou l'autre de ces propositions. La position maximaliste d'Armstrong consiste à renoncer à la proposition (2). Ses détracteurs au contraire, le plus souvent par souci d'économie ontologique ou plus simplement par aversion envers les états de choses négatifs, tendent à rejeter la proposition (4) – c'est-à-dire à récuser par principe tout maximalisme – en vue de conserver la proposition (2) (voir par exemple P. Simons [2005] : p. 256, et S. Mumford [2005] : p. 266).

La position maximaliste d'Armstrong est très loin de faire l'unanimité parmi les partisans de la théorie des vérifacteurs. Le maximalisme est même devenu, pour ce motif, l'un des points sur lesquels la métaphysique d'Armstrong a suscité le plus de controverses. Ainsi la question des états de choses négatifs est également devenue une sous-question cruciale, dans la mesure où elle peut sembler fournir un contre-exemple de la vérifaction et donc un argument crucial contre le maximalisme. La position défendue ici est aussi une position maximaliste. En un certain sens elle est même, si on

peut dire, plus maximaliste que celle d'Armstrong. Je pense que le schéma de la vérifaction peut être généralisé, sous certaines conditions, aux propositions négatives, et qu'il est ainsi possible de trouver, pour toute proposition négative, un vérifacteur pleinement approprié. Mais je crois aussi que la théorie des vérifacteurs est une fenêtre qui ne nous fait voir qu'une partie de la problématique des états de choses, ou plus spécialement de la problématique des états de choses négatifs. L'interrogation ontologique est incomplète si elle s'arrête à la question : *quel est le vérifacteur ?* Pour être complet, il faut encore demander quelle est la *dénotation* de la proposition.

Comme je l'ai déjà fait remarquer précédemment, il est impératif de ne pas perdre de vue la différence entre vérifaction et dénotation. Par exemple, l'état de choses /cette fleur est rouge/ est un vérifacteur de la proposition <il existe au moins un objet qui est rouge>, mais il n'est pas du tout son *denotatum*. Or les états de choses ne sont pas seulement des vérifacteurs, des objets qui rendent vraies des propositions, mais aussi des objets *dénotés* dans des propositions. En conséquence, une ontologie des états de choses ne peut pas être tout entière issue de la théorie des vérifacteurs, mais celle-ci doit être complétée par une théorie de la dénotation. Dans le cadre plus restreint d'une métaphysique *phénoménologique*, cela signifie que la théorie des thèses d'être, de la doxa, doit être complétée par une théorie de l'intentionnalité, ou encore, pour le dire dans la terminologie de Husserl dans ses *Recherches logiques*, que le point de départ de l'ontologie phénoménologique doit être aussi bien la qualité d'acte que la matière intentionnelle de l'acte psychique. Ainsi nous pouvons certes suivre Armstrong quand il affirme que les états de choses de totalité sont suffisants pour rendre vraies toutes les propositions négatives, et qu'il est donc préférable (en raison du principe d'économie ontologique) de se passer des états de choses négatifs. Mais en montrant l'inutilité du concept d'état de choses négatif dans la théorie des vérifacteurs, on ne montre pas pour autant que ce concept est irrelevant s'agissant de la dénotation des propositions.

La solution du problème des états de choses négatifs proposée par Armstrong peut être résumée comme suit (pour la suite, voir principalement D. Armstrong [1997] : p. 134-135, et D. Armstrong

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

[2004a] : p. 53-67). La clef de l'analyse est ici la relation de parenté entre les vérités négatives et les vérités générales. Tout se passe comme si ces deux types de vérités présentaient certains traits structurels communs, qui peuvent être également qualifiés de négatifs en un sens plus large. Armstrong met en évidence cette parenté en distinguant entre l'*absence* et la *limite*. Par exemple une proposition négative <le tableau n'est pas propre> indique l'absence de la propriété *propre* dans le tableau, ou bien l'absence dans le monde d'un état de choses déterminé <le tableau est propre>. De même une proposition existentielle négative <il n'existe pas de licornes> indique l'absence de licornes dans le monde. Mais les propositions générales présentent un trait comparable. La proposition <toutes les chaises dans la salle de cours sont en bois> signifie que, si j'examine toutes les chaises dans la salle de cours, je n'en trouverai *aucune* qui ne sera pas en bois. L'expression « toutes les chaises dans la salle de cours » impose ainsi une *limite* aux chaises dans la salle de cours. En l'employant, je veux dire : *il n'y en a pas d'autres* – et par là je *délimite* une classe. C'est au fond déjà le sens de l'équivalence : $\forall x$ F$x \equiv \neg\exists x \neg$F$x$.

La distinction très générale entre absence et limite est absolument fondamentale. C'est elle qui permet à Armstrong de rendre compte des propositions négatives. Considérons une vérité quelconque de la forme <*a* n'est pas F>. En énonçant une telle proposition, on veut dire que le substrat *a* est privé de la propriété F, ou que celle-ci est absente du substrat *a*. Mais il semble possible de formuler cela encore autrement. Quand je dis que *a* n'est pas F, je veux dire que, si je passe en revue toutes les propriétés de *a* (qui peuvent être en nombre infini), je ne trouverai jamais parmi elles la propriété F. Tout se passe, explique Armstrong, comme si je faisais la liste de toutes les propriétés de *a* (en y ajoutant une clause de totalité selon laquelle ce sont bien *toutes* les propriétés de *a*) puis affirmais que F n'y figure pas, et donc que *toutes les propriétés de a sont différentes de F*. Par là, je n'attribue aucune propriété déterminée à *a*. Je ne dis pas si *a* est G ou H, mais je me borne à *délimiter* les propriétés de *a*. De cette manière, Armstrong se donne les moyens de rabattre le problème des vérités négatives sur celui des vérités générales. Il s'agit d'évacuer le pro-

blème des états de choses négatifs en ramenant ceux-ci à des états de choses de totalité.

Il ne faut pas surestimer la portée de la théorie de la négation d'Armstrong. Celle-ci n'a pas pour résultat l'élimination pure et simple des propositions ou des états de choses négatifs. Comme Armstrong l'admet lui-même, la négation n'est pas éliminée du simple fait d'être reconduite à la généralité, car les vérités générales sont elles-mêmes des vérités négatives d'un certain type (D. Armstrong, [2004a] : p. 67). En d'autres termes, l'explication des vérités négatives en termes de vérités générales ne permet pas d'éliminer la négation, et elle se révèle donc insuffisante pour définir rigoureusement la négation. C'est autre chose qu'Armstrong a en vue. Il entend avant toutes choses proposer une solution ontologiquement plus économique du problème des états de choses négatifs, mais la méthode qu'il choisit n'est pas d'éliminer purement et simplement les états de choses négatifs par réduction à un autre type d'état de choses. Il vise plutôt à montrer ceci : d'une part les états de choses généraux sont des états de choses négatifs d'un certain type, d'autre part nous n'avons pas besoin d'autres états de choses pour rendre compte des états de choses négatifs en général à l'intérieur d'une théorie *maximaliste* des vérifacteurs. Armstrong ne nie donc pas l'existence d'états de choses négatifs de la forme /*a* n'est pas F/, ni même la nécessité de recourir en général, dans la théorie des vérifacteurs, à des états de choses négatifs. Mais il déclare que nous avons besoin seulement d'*un certain type* d'états de choses négatifs, à savoir d'états de choses généraux par lesquels on délimite des totalités. Son reproche à Russell est donc d'avoir admis deux types d'états de choses négatifs là où un seul était suffisant. J'expliquerai un peu plus loin dans quelle mesure et jusqu'à quel point cette solution me semble devoir être suivie non plus seulement à l'intérieur de la théorie des vérifacteurs, mais dans le cadre plus large d'une métaphysique constitutive.

La solution d'Armstrong a causé de nombreuses critiques et controverses. Dans un article récent, Peter Simons par exemple considère que l'argument de l'économie ontologique, qui est également invoqué par Armstrong, doit nous conduire à renoncer au

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

maximalisme dans la théorie des vérifacteurs (P. Simons [2005]). À l'idée que les vérités négatives réclament des vérifacteurs généraux, il propose de substituer la notion de « vérité par défaut ». Il explique ainsi la vérité d'une proposition de la forme <*a* n'est pas F> non pas en lui associant un vérifacteur d'un type particulier, par exemple /toute propriété de *a* est différente de F/, mais au contraire en refusant tout vérifacteur à sa contradictoire <*a* est F>. La proposition négative n'est pas vraie en vertu d'un vérifacteur d'un type particulier, mais elle est vraie « par défaut », c'est-à-dire vraie parce que la proposition positive correspondante ne possède pas de vérifacteur. Or cette dernière affirmation contredit directement le maximalisme.

Bien entendu, la thèse de Simons suivant laquelle le manque de vérifacteur pour *p* implique la vérité de non-*p* est pourtant une thèse qui s'impose aussi dans le maximalisme d'Armstrong. Elle est dérivable directement à partir du principe même qui est à la base du maximalisme, à savoir :

(1) *p* est vrai $\Rightarrow$ il existe un vérifacteur de *p*

Autrement dit, il n'y a pas de vérités sans vérifacteur, ou encore l'être survient sur la vérité (cf. *supra*). Cette première proposition est équivalente à cette autre proposition :

(2) il n'existe pas de vérifacteur de *p* $\Rightarrow$ *p* est faux

Mais si, comme on devrait l'admettre sans peine, la fausseté d'une proposition implique la vérité de sa négation, alors la proposition (2) signifie tout aussi bien que l'inexistence d'un vérifacteur pour *p* implique la vérité de non-*p*. C'est ici qu'intervient la notion de « vérité par défaut » :

(3) il n'existe pas de vérifacteur de *p* $\Rightarrow$ non-*p* est vrai

L'absence de vérifacteur pour *p* implique que non-*p* est vrai. Comment interpréter ce résultat ? Il est important de remarquer que la proposition (3) ne contredit pas la thèse d'Armstrong suivant laquelle

toute vérité négative possède un vérifacteur. Cette proposition ne dit pas que non-*p* ne possède aucun vérifacteur, mais seulement que *p* ne possède aucun vérifacteur si non-*p* est vrai. Ce qui sépare ici Simons d'Armstrong, c'est bien plutôt la volonté du premier de s'en tenir strictement à la proposition (3) : la vérité de non-*p* s'explique déjà de manière pleinement satisfaisante par le manque de vérifacteur pour *p*, et il est donc inutile (c'est-à-dire ontologiquement non économique) de postuler des vérifacteurs spéciaux pour les vérités négatives. La proposition négative n'a pas de vérifacteur, mais c'est justement l'absence de vérifacteur qui fait qu'elle est vraie.

Seulement, ce qui est remarquable ici, c'est que ce premier résultat doit nécessairement conduire Simons à revoir son concept de vérité, et en particulier à ajouter à la proposition (1) une clause restrictive spécifiant que *p* doit être une proposition positive. La théorie de la vérité par défaut n'est pas maximaliste simplement parce qu'elle admet le principe « l'être survient sur la vérité » seulement pour les vérités positives.

La réponse d'Armstrong est particulièrement intéressante, en particulier parce qu'elle énonce un principe méthodologique qui doit restreindre considérablement l'usage du rasoir d'Occam et qui me paraît profondément juste et pertinent pour la réflexion métaphysique (voir D. Armstrong [2005]). On peut certes dire, commence par observer Armstrong, que la solution proposée par Simons est ontologiquement plus économique. Mais alors toute la question est de savoir si l'économie ontologique doit être privilégiée coûte que coûte, même si c'est au détriment de l'économie « *théorique* ». La solution d'Armstrong est en effet moins économique ontologiquement : elle réclame des états de choses généraux qui deviennent inutiles chez Simons. Mais pour autant elle présente aussi une importante économie théorique, dans la mesure où elle permet une théorie unifiée de la vérité là où Simons a besoin de deux concepts distincts de la vérité. J'ai déjà évoqué ce problème méthodologique précédemment, à propos du rasoir d'Occam. Il joue un rôle central dans les polémiques autour des états de choses négatifs.

Il y a certainement, à la base de la conception de la négation d'Armstrong, une intuition profonde et admirablement juste. Cette

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

intuition – qui d'ailleurs n'est pas tout à fait nouvelle, puisqu'on la retrouve, *mutatis mutandis*, chez des auteurs comme Wilhelm Wundt et Johannes von Kries – est que les négations doivent être expliquées en termes de *classes de propriétés*. Considérons la proposition <*a* n'est pas rouge>. Que veut-on dire exactement quand on dit d'un objet *a* qu'il n'est pas rouge ? On lui refuse par là une propriété déterminée, qui « manque » à l'objet *a*. Ce qui revient à dire que la propriété *rouge* n'est pas une propriété de l'objet *a*, ou aussi que la propriété *rouge* n'appartient pas à la classe de toutes les propriétés de *a*. En ce sens, dire que *a* n'est pas rouge, c'est exclure *rouge* de la classe des propriétés de *a*.

C'est là un point qu'Armstrong a très bien aperçu. Pour vérifier <*a* n'est pas rouge>, il faut d'abord énumérer toutes les propriétés de *a*, ensuite constater que la propriété *rouge* ne figure pas dans la liste, enfin ajouter une clause d'après laquelle les propriétés énumérées sont *toutes* les propriétés de *a*. Sans doute, cette caractérisation ne fait pas disparaître la négation et elle ne permet donc pas, à proprement parler, de définir la négation. Constater que telle propriété *ne* figure *pas* dans la liste de toutes les propriétés de *a* et ainsi, comme dit aussi Armstrong, fixer une *limite* à la classe de toutes les propriétés de *a*, c'est encore faire usage de la négation. Pourtant, nous avons par ce biais franchi un pas décisif. Il semble désormais que le problème de la négation présente d'importantes affinités avec celui de la généralité. Ainsi la proposition négative <*a* n'est pas rouge> serait assimilable à une proposition <toutes les propriétés de *a* sont différentes de la propriété *rouge*>, où on quantifie sur des propriétés. Elle nous renseignerait d'abord, en ce sens, sur des classes de propriétés.

Mais est-ce tout ? Il faut encore tirer au clair cette notion de limitation qui se voit désormais intimement associée à la notion de négation. La phrase « toutes les propriétés de *a* sont différentes de *rouge* » possède aussi, pour ainsi dire, une signification positive. La proposition <*a* n'est pas rouge> ne donne pas seulement une indication sur la propriété *rouge*. Elle ne nous indique pas seulement que *rouge* n'appartient pas à la classe des propriétés de *a*, mais aussi que, si nous cherchons à déterminer les propriétés de *a*, nous pouvons d'emblée éliminer la propriété *rouge*. La proposition <*a* n'est pas

rouge>, en d'autres termes, nous renseigne aussi sur la possibilité de vérités positives. Elle *délimite* un horizon de propositions vraies possibles, que j'appellerai ici des *options*. Par exemple, <*a* est vert>, <*a* est bleu>, etc., qui sont des propositions positives entièrement déterminées, sont des options projetées par la proposition négative <*a* n'est pas rouge>. Ce qui veut dire que l'état de choses /*a* n'est pas rouge/ peut être considéré comme une objectivité fondée dans les possibilités optionnelles /*a* est vert/, /*a* est bleu/, etc., de la même manière que l'état de choses général /tout coquelicot est rouge/ peut être considéré comme un objet fondé dans les possibilités /*a* est un coquelicot et *a* est rouge/, /*b* est un coquelicot et *b* est rouge/, etc.

Ce fait est fondamental pour comprendre la signification phénoménologique de la négation. Il montre qu'affirmer une proposition négative de la forme <*a* n'est pas F>, ce n'est pas seulement biffer la propriété F, l'exclure hors de la classe des propriétés de *a*, mais c'est aussi *délimiter* et donc en un certain sens *déterminer* des propriétés possibles de *a* (à savoir non pas dans le sens où un nom propre détermine entièrement un objet, mais dans le même sens *impropre* où par exemple chaque fleur singulière possible est déterminée par le concept « fleur » ou par l'expression « toute fleur »). Quand je dis que *a* n'est pas rouge, cela suppose d'une certaine manière : je ne parle pas de l'état de choses /*a* est rouge/, mais d'un *autre* état de choses. Ou encore : *rouge* n'est pas la couleur de *a*, mais *a* est d'une autre couleur. Néanmoins je suis incapable de déterminer proprement de quelle couleur est *a*, mais je peux seulement la déterminer improprement en disant qu'elle n'est pas *rouge*, c'est-à-dire en disant que toute couleur (ou toute propriété) de *a* est différente de *rouge*.

En somme, on pourrait dire que la forme négative « ne… pas… » nous met sinon toujours, du moins le plus souvent en présence d'une forme implicite « ne… pas…, *mais*… ». En disant que *a* n'est pas F, je détermine aussi improprement une propriété Φ de *a* au moyen de l'équivalence suivante : $\neg Fa \equiv \forall \Phi\ (\Phi a \Rightarrow \Phi \neq F)$, où Φ est une variable apparente et F une constante propre. La proposition <*a* n'est pas F> n'est donc pas proprement déterminée, car elle ne dit pas *ce qu'*est *a*. Par exemple <*a* n'est pas rouge> ne dit pas *de quelle couleur*

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

est *a*. C'est pourquoi la proposition est *indéterminée* au sens de la détermination *propre*. Pourtant, elle doit aussi être déterminée « *improprement* », c'est-à-dire au sens où l'est une proposition générale. Cela signifie alors qu'elle délimite un horizon de vérités possibles <*a* est G et G est différent de F>, <*a* est H et H est différent de F>, etc. Tout se passe en réalité comme si la négation introduisait une variable apparente, ici la variable de prédicat Φ. C'est dans cette introduction de variables apparentes, c'est-à-dire de déterminations impropres, que semble résider l'affinité entre les propositions universelles et les propositions négatives. De même qu'un énoncé de la forme « tout *x* est F » indique la possibilité de propositions vraies <*a* est F>, <*b* est F>, etc., de même un énoncé de la forme « *a* n'est pas F » indique la possibilité de propositions vraies <*a* est G>, <*a* est H>, etc., où les prédicats sont différents de F.

Ce fait a d'importantes conséquences. D'abord il implique que l'assertion d'une proposition négative de la forme <*a* n'est pas F> n'engage généralement l'existence d'aucune propriété de *a*. Ensuite, on doit remarquer que l'équivalence $\neg Fa \equiv \forall\Phi\ (\Phi a \Rightarrow \Phi \neq F)$ n'élimine pas la négation, qui réapparaît à droite dans le signe d'inégalité. Mais peut-être l'essentiel n'est pas là. Ce que ces éléments tendent à montrer de vraiment significatif, c'est qu'en dépit des apparences, les énoncés de la forme « *a* est F » et ceux de la forme « *a* n'est pas F » expriment des propositions *appartenant à des genres logico-formels fondamentalement différents*. On a d'un côté des propositions proprement déterminées, « fixes », de l'autre des propositions improprement déterminées. On peut supposer que cela reste vrai du point de vue phénoménologique, et que les intentions correspondantes doivent aussi être tenues pour des intentions de types fondamentalement différents à l'intérieur du genre « acte propositionnel ».

Évidemment ces premières constatations doivent encore être complétées et précisées. Une exception doit pour le moment être mentionnée, c'est le cas des jugements négatifs proprement déterminés que j'appellerai ici les jugements *pseudo-négatifs*. Par exemple la proposition <*a* n'est pas rien> est apparemment une proposition négative. Pourtant, elle détermine *proprement* une propriété de *a*, à

savoir la propriété « est quelque chose », ou bien un état de choses où *a* est en position de substrat, à savoir l'état de choses /*a* est quelque chose/. De même la proposition <*a* n'est pas différent de *b*> détermine proprement une propriété de *a*, à savoir son identité à *b*, ou bien un état de choses /*a* est identique à *b*/.

Le cas des propositions pseudo-négatives doit attirer notre attention sur une caractéristique structurelle extrêmement intéressante des propositions négatives en général. Le fait que les propositions négatives *délimitent* des classes de propriétés indique également que l'« indétermination » des propositions négatives *admet différents degrés*. La proposition négative détermine improprement une propriété au sens où elle ne peut pas être, comme le remarquait autrefois Wundt, « pleinement indéterminée », mais où par ailleurs elle peut aussi être plus ou moins déterminée[1]. On pourra ainsi estimer le degré d'indétermination de la proposition négative en évaluant le nombre d'options qu'elle laisse ouvertes, la majorité des propositions négatives occupant un échelon entre la parfaite indétermination (un nombre infini d'options) et la parfaite détermination (une seule option). Le cas des propositions pseudo-négatives figure alors un cas limite, où la proposition est parfaitement déterminée. Par exemple, <*a* n'est pas rien> admet seulement une option, à savoir <*a* est quelque chose>, tandis que <*a* n'est pas rouge> a autant d'options qu'il y a de couleurs, moins le nombre des couleurs assimilables au rouge (rouge, vermeille, écarlate, etc.).

Lorsque je parle d'options, ce terme a pour moi une signification strictement phénoménologique. Il s'agit de décrire le fait que les propositions négatives nous impose ce qu'on pourrait appeler un réajustement intentionnel. C'est là un point essentiel : la négation n'est pas seulement la disqualification d'une certaine intention, mais elle est elle-même pleinement intentionnelle au sens où elle réoriente le regard vers un objet différent du *negatum*. Ce qu'il y a de remarquable quand une proposition négative est assertée, simplement pensée, etc., ce n'est pas seulement qu'une certaine intention proprement déterminée est « biffée », mais c'est aussi le fait que la

[1] À ma connaissance, les premiers à avoir décrit ce fait sont W. Wundt (1919) : p. 205, et J. von Kries (1916) : p. 275 ss.

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

négation nous réoriente vers autre chose, qu'elle génère une *autre* intention, cette fois indéterminée ou plutôt déterminée seulement improprement. Généralement, quand j'affirme que cette fleur n'est pas rouge, je ne veux pas seulement dire que la couleur *rouge* est absente de cette fleur, mais je veux dire aussi que la fleur est *d'une autre couleur*. J'ai en vue un état de choses qui ne peut pas être /cette fleur est rouge/, mais qui peut être /cette fleur est bleue/, /cette fleur est jaune/, etc. Ces derniers états de choses sont alors visés sur un mode intentionnel unique en son genre, qui n'est pas la détermination propre et qui est très proche de ce qu'on observe dans le cas des propositions générales. Tel est, en définitive, le sens phénoménologique du concept d'option. L'intention négative a pour propriété de se rapporter à son corrélat seulement sur le mode de la visée impropre, c'est-à-dire en projetant des possibilités. C'est selon moi dans ces termes que les importantes observations d'Armstrong sur l'affinité entre proposition négative et proposition universelle doivent être interprétées sur le plan phénoménologique.

Nous nous faisons sur cette base une idée plus restrictive des options laissées ouvertes par la négation. La négation « ne pas » doit généralement être comprise, on l'a dit, au sens d'un « ne pas…, mais… ». Par exemple l'assertion que cette fleur n'est pas rouge m'oriente vers des états de choses indéterminés différents de /cette fleur est rouge/, ou vers des propriétés indéterminées différentes de *rouge*. Le « mais » indique, pour ainsi dire, un complément de la négation, qui est souvent implicite mais qui n'en supporte pas moins une réelle intention. En niant que cette fleur soit rouge, je projette intentionnellement des propriétés ou des états de choses simplement possibles. Ce sont ces compléments que j'appelle des options. Par ailleurs ces options ne sont pas n'importe quelles propriétés ou n'importe quels états de choses, mais elles sont soumises à certaines restrictions. Par exemple <cette fleur n'est pas rouge> m'interdit de choisir *rouge*, *écarlate*, etc. Or sur ce point on doit remarquer ceci : dans la grande majorité des cas, la restriction imposée par la négation, par exemple « différent de *rouge* », n'est pas la seule restriction à laquelle sont soumises les options. D'autres restrictions viennent s'ajouter à elle qui déterminent encore un peu plus la classe délimitée

par la proposition négative. Ainsi la proposition <cette fleur n'est pas rouge> ne m'invite pas à choisir une propriété différente de *rouge* parmi toutes les propriétés imaginables. À quelqu'un qui affirmerait que cette fleur n'est pas rouge, il ne viendrait à l'idée de personne de répondre : « En effet cette fleur n'est pas rouge, mais sphérique ! » Mais on répondra par exemple : « Cette fleur n'est pas rouge, mais jaune. »

Cette dernière caractéristique a été très bien aperçue en son temps par Wundt. Celui-ci remarquait très justement que, si la proposition <cette fleur n'est pas rouge> m'invite effectivement à choisir une propriété différente de *rouge*, elle ne m'oriente pas pour autant vers toute propriété indistinctement à l'exception de *rouge*. En réalité, je suis appelé à choisir une nouvelle propriété *seulement parmi les couleurs*. Quand j'affirme que cette fleur n'est pas rouge, je veux dire que la *couleur* de cette fleur est différente de *rouge*, ou que cette fleur possède une propriété qui est certes différente de *rouge*, mais qui *appartient au même genre* que la propriété *rouge*, en l'occurrence au genre des couleurs. C'est pourquoi aussi l'assertion « cette fleur n'est pas rouge » peut être considérée comme plus restrictive que l'assertion « toute propriété de cette fleur est différente de *rouge* », au sens où le champ optionnel ouvert par elle est moins vaste. En revanche, ce champ optionnel est identique à celui de l'assertion « toute couleur de ceci est différente de *rouge* »[1].

On peut ainsi se représenter la structure de l'état de choses négatif en distinguant plusieurs classes de propriétés effectives ou simplement possibles. Considérons de nouveau une proposition négative de la forme <*a* n'est pas rouge>. Une telle proposition semble faire intervenir trois classes de propriétés au moins : la classe de toutes les propriétés possibles, celle des propriétés de *a* et celle des options laissées ouvertes par la négation. La classe de toutes les

[1] Évidemment l'objet dont on dit qu'il n'est pas rouge peut aussi être incolore. Ainsi on dit : « Le nombre 2 n'est pas rouge, mais il n'a tout simplement aucune couleur ! » Cette caractéristique est une autre similitude entre les propositions négatives et universelles. De même que <tout *x* est F> n'engage l'existence d'aucun objet qui est F, de même <*a* n'est pas F> n'engage l'existence d'aucune propriété différente de F.

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

propriétés possibles a alors pour sous-classes la classe des propriétés de *a* et celle des options. La proposition me réoriente ici vers une sous-classe déterminée de la classe de toutes les propriétés, à savoir la classe des couleurs, mais elle indique aussi que la propriété *rouge* n'appartient pas à la classe des propriétés de *a*. La classe des options projetées par la proposition <*a* n'est pas rouge> est donc la classe de toutes les couleurs sauf les couleurs assimilables au rouge. L'intersection de cette classe et de la classe des propriétés de *a* est alors la classe des couleurs effectivement possédées par *a*, par exemple : jaune, blond, jaune paille, jaune clair, etc. Dès lors, la proposition signifie que telle propriété déterminée *rouge*, le *negatum*, est un élément de la classe des couleurs sans être un élément de la classe des propriétés de *a*. Ce qu'indique la proposition <*a* n'est pas rouge>, c'est donc que *rouge* n'est pas un élément commun à la classe des propriétés de *a* et à celle des couleurs. Mais évidemment ces deux classes peuvent avoir un ou plusieurs éléments communs différents de *rouge*, ou encore n'avoir aucun élément en commun. Par exemple si *a* ne peut avoir qu'une couleur à la fois, le nombre d'éléments communs est nécessairement un ou zéro. Pourtant ce n'est pas tout. On doit remarquer ici que la négation exclut la propriété *rouge* non seulement hors de la classe des propriétés de *a*, mais aussi hors de la classe des options.

Revenons maintenant à notre problème initial, celui du maximalisme. Ces éléments permettent-ils de trancher ce problème dans un sens ou dans l'autre ? Les analyses précédentes suggèrent que le problème du maximalisme se ramène à une double alternative. Nous devons d'abord choisir entre le maximalisme et la théorie de la « vérité par défaut », et ensuite, si nous avons opté pour le maximalisme, entre les « théories des incompatibilités » et la mise en avant d'états de choses négatifs. Les théories des incompatibilités peuvent en effet être considérées comme maximalistes, au moins au sens où elles sont compatibles avec la thèse suivant laquelle toute vérité possède un vérifacteur. Pour ma part, je suis plutôt enclin à penser que les éléments rassemblés jusqu'ici plaident en faveur d'une théorie des incompatibilités, quoique aussi pour une théorie des incompatibilités différente de celles rejetées par Armstrong. La problématique consti-

tutive me semble introduire sur ce point de nouvelles exigences, qui repoussent au second plan l'antagonisme des théories des incompatibilités et des théories des états de choses négatifs. En réalité il ne me semble pas seulement possible, mais aussi très préférable de maintenir ensemble les incompatibilités et les états de choses négatifs.

L'idée qui est à la base des théories des incompatibilités, je le rappelle, est qu'à toute vérité négative il est possible de faire correspondre un vérifacteur positif. On définit alors l'incompatibilité en disant qu'une proposition *p* est incompatible avec *q* s'il est impossible que *p* et *q* soient vraies ensemble. L'incompatibilité peut ainsi être définie au moyen de l'implication : $\Box(q \Rightarrow \neg p)$[1]. La thèse des théories des incompatibilités est que toute proposition négative non-*p* est impliquée par une proposition positive *q* de telle manière que les deux propositions, en vertu du principe d'implication, partagent un même vérifacteur positif :

$$\frac{\begin{array}{l}\tau \Gamma q \\ q \Rightarrow \neg p\end{array}}{\tau \Gamma \neg p}$$

où Γ désigne la relation de vérifaction et où la deuxième ligne exprime un rapport d'incompatibilité.

Est-il possible d'associer un vérifacteur positif à *toute* proposition négative sans exceptions ? Ou en d'autres termes : peut-on énoncer pour toute proposition négative non-*p* une règle stipulant une incompatibilité de *p* avec une proposition positive ? Si oui, alors les

[1] Le cas des pseudo-négations est un cas limite d'une telle incompatibilité, à savoir le cas où la relation d'implication entre non-*p* et *q* est réciproque. Je propose d'appeler *incompatibilités matérielles* (|) les incompatibilités qui obéissent à la règle : $F|G = \Box(F \rightarrow \neg G)$, et *incompatibilités formelles* ($\dagger$) celles qui obéissent à la règle : $F\dagger G = \Box(F \Leftrightarrow \neg G)$. Cette approche a l'avantage de rassembler sous un même concept la contradiction et la contrariété de la logique traditionnelle. F|G signifie que les propositions F*a* et G*a* ne peuvent être vraies ensemble, F$\dagger$G signifie qu'elles ne peuvent être ni vraies ensemble ni fausses ensemble.

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

théories des incompatibilités sont correctes et il est inutile de recourir, comme le font les maximalistes, à des états de choses négatifs.

Mon opinion sur la question du maximalisme et double. Elle est qu'une telle incompatibilité existe nécessairement pour toute vérité négative, mais aussi que ce n'est là qu'un aspect du problème, qui ne disqualifie pas la théorie des états de choses négatifs. Le principal argument en faveur de la première idée est que, s'il existe des états de choses négatifs, alors leur *constitution* doit de toute façon être exprimable au moyen de règles d'incompatibilité.

Rappelons-nous notre tentative précédente visant – pour l'essentiel dans la ligne d'Armstrong – à ramener une proposition négative de la forme <*a* n'est pas F> à une proposition équivalente de la forme <toute propriété de *a* est différente de F>. Comment les choses se passent-elles du point de vue phénoménologico-constitutif ? Comme les propriétés de *a* sont – du moins on peut le supposer si on inclut les propriétés « abondantes » au sens de Lewis – en nombre infini, il pourrait bien être impossible de vérifier par l'expérience sensible que toute propriété de *a* est différente de F. Mais est-ce bien ainsi que les choses se passent réellement ? Assurément non. Je « sais » que toutes les propriétés de cette fleur sont différentes de *rouge*, sans avoir à les passer toutes en revue. Je regarde cette fleur et je *vois* qu'elle n'est pas rouge. Je n'ai pas besoin de passer en revue toutes ses propriétés, mais je vois qu'elle n'est pas rouge et cette évidence est pour moi aussi simple et naturelle que l'évidence que cette fleur est jaune. Pourtant on observe aussi des différences. Quand je vois que cette fleur n'est pas rouge, cela signifie justement que le rouge de la fleur n'est pas donné comme l'est le jaune de la fleur. La négation indique qu'il n'est pas présent charnellement dans ce que je vois. Le voir est ici, tout aussi bien, un ne-pas-voir. Voir le ne-pas-être-rouge de la fleur, c'est tout aussi bien ne pas voir le rouge dans la fleur. Mais ce n'est pas tout. Ce n'est pas seulement que je *ne voie pas que cette fleur est rouge*, mais c'est aussi que *je vois que cette fleur n'est pas rouge* ! Car je vois bien quelque chose, à savoir que cette fleur n'est pas rouge. Ainsi, ce n'est pas dans le même sens du mot « voir » que je vois que cette fleur n'est pas rouge et que je vois qu'elle est jaune (ou que je ne vois pas qu'elle est rouge). Nous thématisons cette

importante différence en qualifiant de *catégoriale* la vision du ne-pas-être-rouge de la fleur, par opposition à la perception sensible de la fleur concrète.

Dès lors qu'est-ce que cela signifie, voir que cette fleur n'est pas rouge ? Supposons que ce voir soit un acte « fondé », un voir par lequel se constitue une objectivité nouvelle : je vois que cette fleur n'est pas rouge au sens où je saisis catégorialement un état de choses négatif, le ne-pas-être-rouge de cette fleur. Cette visée d'un état de choses, on l'a vu, est en un certain sens indéterminée, car la vue du ne-pas-être-rouge de la fleur ne m'indique pas encore de quelle couleur est la fleur. Mais la question est maintenant de savoir sur quelles objectivités déterminées (et au moyen de quelles intentions déterminées) se constitueraient de tels états de choses. La réponse qui vient immédiatement à l'esprit est que le ne-pas-être-rouge de la fleur est pour ainsi dire un effet de son être-jaune. Ce qui rend vraie la proposition <cette fleur n'est pas rouge>, c'est le fait que cette fleur est jaune. Si la fleur n'est pas rouge, c'est simplement parce qu'elle est jaune.

Seulement il faut maintenant remarquer ceci : voir que cette fleur est jaune n'est pas suffisant pour voir que cette fleur n'est pas rouge. La fleur pourrait très bien être simultanément rouge et jaune, par exemple en partie rouge et en partie jaune, ou rouge pour Paul et jaune pour Pierre. Pour passer de l'être-jaune de la fleur à son ne-pas-être-rouge, il est encore besoin d'une règle d'incompatibilité stipulant que la fleur ne peut pas être simultanément jaune et rouge, ou plus précisément que si un objet est (entièrement, etc.) jaune, alors il n'est pas rouge. Par exemple une telle règle fait défaut dans le cas de *rectangulaire* et de *écarlate*, et ainsi la vue d'un objet comme étant rectangulaire ou comme étant écarlate ne me permet pas de dire qu'il n'est pas rouge (il peut être simultanément rouge et rectangulaire, rouge et écarlate). Il en est de même dans les cas où « est rouge » n'est pas synonyme de « est intégralement rouge », car une même fleur peut avoir simultanément une partie rouge et une partie jaune. Inversement, dans les cas où « est rouge » veut dire autant que « est intégralement rouge », il est ici tout à fait suffisant d'exprimer la condition « intégralement » par une règle d'incompatibilité, stipulant

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

par exemple qu'il est impossible qu'un objet jaune soit en même temps rouge.

De tels faits ne contredisent pas l'existence d'états de choses négatifs, mais ils tendent à montrer la *secondarité constitutive* des états de choses négatifs par rapport aux états de choses positifs, « atomiques », et donc aussi le caractère de *modification* de l'acte de négation. L'idée est que, s'il existe des états de choses négatifs, alors ils se constituent nécessairement sur la base d'états de choses positifs. Autrement dit, il est toujours possible de faire correspondre à la négation un acte intentionnel qui, tout en étant certes unique en son genre, permet aussi de constituer à partir d'états de choses positifs des objectivités fondées comparables à celles constituées dans les jugements universels, à savoir des états de choses d'un genre nouveau qui sont plus complexes que les états de choses positifs de base. La secondarité de la négation a été maintes fois décrites dans le passé. Elle est la clef de voûte de la plupart des théories de la négation chez les logiciens et psychologues allemands du XIX^{e} siècle, depuis Kant et Lotze jusqu'à Sigwart, Brentano et Husserl. Très généralement, il s'agit de décrire le fait que la négation est toujours la négation *de quelque chose*, qu'elle affecte *secondairement*.

Cette idée n'est pas seulement applicable en métaphysique, mais elle doit aussi nous éclairer, en théorie de la connaissance, sur les mécanismes de vérification et de « remplissement » des actes propositionnels négatifs. La même problématique acquiert pourtant dans ce contexte une signification différente. La secondarité de la négation est ici synonyme de non-intuitivité ou de médiateté. L'expérience sensible seule est insuffisante, on l'a vu, pour vérifier une proposition négative. Par exemple elle ne peut à elle seule me garantir que cette fleur est rouge, car il m'est impossible de passer en revue toutes les propriétés idéationnables à même la fleur concrète perçue. Il faudrait, comme dit Armstrong, une « clause de totalité » m'assurant que la liste est exhaustive. Ce qui se passe généralement, c'et que nous recourons à des règles d'incompatibilité qui, en délimitant des classes de propriétés, permettent d'exclure des *negata*. La perception sensible de la fleur et sa saisie (« catégoriale ») comme étant jaune ne m'autorisent pas à dire que la fleur n'est pas rouge,

mais j'ai encore besoin pour cela d'une règle stipulant que *jaune* est incompatible avec *rouge*. De même, pour voir qu'un mur n'est pas haut de 3 mètres, j'ai d'abord besoin de voir qu'il est haut de 2 mètres tout en sachant qu'un mur ne peut pas être à la fois haut de 2 mètres et haut de 3 mètres.

13. Les universaux sont-ils des objets dépendants ou indépendants ?

J'ai expliqué précédemment en quel sens Armstrong définissait sa propre position métaphysique comme un réalisme aristotélicien ou « modéré », c'est-à-dire comme un réalisme consistant à affirmer l'existence des universaux mais non leur indépendance ontologique. Sur ce point, Armstrong se reconnaît une dette envers la notion d'*insaturation* de Frege. La logique des fonctions propositionnelles plaide, selon lui, en faveur de la dépendance des universaux.

Mais l'argumentation d'Armstrong sur ce point soulève quelques difficultés. La question relative à la dépendance ou à l'indépendance des universaux a souvent été assimilée à la question de savoir si les prédicats étaient des *catégorèmes* ou des *syncatégorèmes*. C'est par exemple en ce sens que Brentano rejetait l'idée d'une existence indépendante des universaux : « En vérité, les *abstracta* ne sont pas des noms, mais ils sont synsémantiques (*synsemantisch*), ils ne signifient pas quelque chose pour soi, mais ils contribuent seulement à un tout discursif sensé (*zu einem sinnvollen Redeganzen*). » (F. Brentano [1956] : p. 44.) Je pense qu'il n'en est pas de même de Frege, mais cette question demanderait un examen plus poussé. Au lieu de référer à la logique de Frege, il serait d'après moi plus correct d'évoquer ici son interprétation par Russell, lequel a proposé une interprétation ontologique de l'insaturation qui est en grande partie absente de la logique de Frege. Soit dit en passant, on doit aussi remarquer que la référence à la théorie fregéenne de l'insaturation est une pétition de principe. Contrairement à ce qu'affirme Armstrong (D. Armstrong [1997], p. 29 et 38), cette théorie n'est pas du tout un argument en faveur de la thèse de la dépendance des universaux, mais

elle la présuppose dans la mesure où elle en est un développement particulièrement significatif historiquement.

Cette tentative visant à appliquer la théorie des fonctions propositionnelles de Frege à un problème typiquement ontologique, celui de l'existence des *abstracta*, n'est pas une nouveauté. C'est une tendance générale au moins depuis Russell, mais présente aussi dans des courants très éloignés de Russell et de l'atomisme logique. Par exemple Simons assimile l'une à l'autre la dépendance logique de la fonction propositionnelle et celle des moments idéaux dans les *Recherches logiques* de Husserl, qui est purement ontologique (P. Simons [1987] : p. 304). Pour ma part, je pense que la distinction entre catégorématicité et syncatégorématicité ne peut pas être identique à la distinction entre dépendance et indépendance au sens ontologique. L'assimilation de la question purement *logico-grammaticale* de la syncatégorématicité à la question *ontologique* de la dépendance repose sur un point de vue erroné.

Si Armstrong passe ainsi d'une thèse logique, celle, fregéenne, du caractère dépendant des fonctions propositionnelles, à la thèse ontologique du caractère dépendant des universaux, c'est selon moi d'abord en raison d'une certaine *ambiguïté logico-ontologique* assez caractéristique du discours logique en général. La thèse de la dépendance des fonctions propositionnelles relève de la grammaire pure logique. Elle signifie simplement qu'un prédicat isolé est insuffisant pour obtenir une proposition, c'est-à-dire une signification pourvue d'une valeur de vérité. Aussi longtemps qu'on ne sature pas la fonction prédicat au moyen d'un argument, on a affaire seulement à une proposition incomplète, ou plus justement à une partie de proposition. Bref, les *prédicats* – les termes généraux « dans leur nature prédicative », comme disait Frege – sont des significations dépendantes. Cette thèse de la dépendance des prédicats, on doit le remarquer, n'implique même pas que tous les noms généraux seraient des prédicats. Il n'est pas sûr que Frege lui-même ait exclu l'existence de termes généraux indépendants. Quoi qu'il en soit, on est très loin ici d'une thèse ontologique sur les universaux.

La question logique de l'insaturation et la question ontologique de la dépendance des universaux sont en réalité deux questions

absolument autonomes l'une par rapport à l'autre. Une signification indépendante peut se rapporter à un objet dépendant tout comme une signification dépendante peut se rapporter à un objet indépendant. La dépendance ou l'indépendance de la signification ne peut donc en aucun cas être un argument pour la dépendance ou l'indépendance de l'objet de la signification, et par exemple la théorie fregéenne des fonctions propositionnelles n'est pas un argument pour le réalisme aristotélicien.

Cette différence capitale entre la dépendance logique de la signification et la dépendance ontologique de l'objet de la signification était soulignée très clairement par Husserl au § 8 de sa quatrième *Recherche logique*. De la proposition suivant laquelle une signification est dépendante, remarquait-il, on ne peut pas inférer immédiatement qu'elle se rapporte à un objet dépendant ; de la proposition selon laquelle une signification est catégorématique, on ne peut inférer immédiatement qu'elle se rapporte à un objet indépendant. Husserl donnait alors l'exemple de l'expression « moment dépendant », qui est une expression catégorématique se rapportant à un objet dépendant. Avec profondeur, il rattachait ce fait à sa théorie de la nominalisation, qui joue un rôle fondamental dans son ontologie formelle (voir D. Seron [2003b], § 22b). Qu'une signification indépendante puisse se rapporter à un objet dépendant, cela veut dire que tout objet dépendant peut être dénoté par un nom et donc intégré, en qualité de signification fondatrice, dans des significations plus complexes. Autrement dit, les *abstracta* comme les propriétés d'objets individuels ou comme les significations peuvent toujours être nominalisés et devenir ainsi des objets *en soi*. Ce qui ne signifie pas sans plus, naturellement, que la dépendance logique devient ontologique, mais seulement que, grâce à la nominalisation, des objets dépendants absolument parlant peuvent être considérés abstraitement comme s'ils étaient des objets indépendants. C'est ce qui se passe en logique si la logique est bien, comme le pensait Husserl après Bolzano et Lotze, une science dont les objets sont les significations considérées *en soi*.

On comprend dès lors comment, dans ses *Recherches logiques*, Husserl a pu défendre simultanément, sur la question de la généralité, un platonisme logique et un aristotélisme ontologique. D'abord, il

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

professait un platonisme du concept selon lequel les significations universelles (celles exprimées par les prédicats) sont des significations indépendantes, « fondatrices », sur lesquelles reposent les propositions. C'est là la conception inverse de celle de Frege. Alors que Frege voit dans les propositions des significations simples dont les prédicats seraient des moments dépendants, Husserl voit en elles des significations complexes, composées de significations indépendantes qui sont ultimement des noms propres et généraux. Mais ensuite, cette prise de position platoniste en logique n'empêchait pas Husserl d'adhérer, en ontologie, à une forme de réalisme aristotélicien proche de celle défendue par Armstrong. Les noms généraux sont des significations catégorématiques, mais les universaux sont néanmoins, absolument parlant, des moments abstraits de *concreta* individuels.

En réalité, le problème de la dépendance ou de l'indépendance des universaux peut être compris au moins en trois sens différents, selon qu'on s'intéresse à l'expression, à la signification exprimée ou à l'objet. Ce problème renferme ainsi trois questions très différentes :

> 1) Le *prédicat* peut-il exister indépendamment de l'*énoncé* propositionnel ?
> 2) Un prédicat peut-il avoir un sens en-dehors de l'énoncé propositionnel ? C'est-à-dire : la signification du prédicat, le *concept*, peut-elle exister sans la signification de l'énoncé, c'est-à-dire sans la *proposition* ?
> 3) L'objet dénoté par le prédicat – l'« *essence* » – peut-il exister sans l'objet dénoté par l'énoncé, c'est-à-dire sans l'*état de choses* ?

La première question est triviale. Évidemment une expression prédicat, par exemple le mot « rouge » écrit au tableau, peut exister en l'absence de tout énoncé complet dans lequel elle figurerait à titre de partie.

La deuxième question est par contre une question fondamentale de la logique, qui nous transporte sur le terrain de la grammaire pure logique. Il s'agit d'examiner les complexes de signification du point de vue simplement combinatoire, en vue de déterminer quelles

significations sont absolument indépendantes et peuvent servir d'unités ultimes de la signification. Par exemple, on peut se demander si les noms propres signifient déjà quelque chose, ou s'ils n'ont au contraire aucun sens par eux-mêmes. La première option est celle retenue par Husserl. Elle signifie que ce sont les significations nominales propres qui font fonction d'unités ultimes de la signification, d'*atomes logiques*. La seconde option définit l'*atomisme logique* au sens strict, qu'on intitulerait d'ailleurs plus justement un atomisme logique de la proposition. Ici, les noms propres sont en soi dépourvus de sens. Ils n'acquièrent une signification qu'à l'intérieur d'énoncés, c'est-à-dire seulement si on les considère à l'intérieur de propositions. Ce seraient alors les propositions qui feraient fonction d'unités ultimes de la signification.

La troisième question est une question *ontologique*. De nouveau, on a deux options possibles. Soit les atomes sont des corrélats de noms propres, des « choses », soit ce sont des corrélats de propositions, des états de choses. La seconde option définit l'atomisme logique de Wittgenstein dans le *Tractatus* – qui est en réalité plutôt un atomisme logico-ontologique de l'état de choses – et également le factualisme d'Armstrong.

14. Faut-il naturaliser les états de choses ?

Armstrong se prononce en faveur du *naturalisme* en métaphysique. Que désigne ce terme exactement ? L'idée de naturalisme a beaucoup évolué depuis le milieu du XIX^{e} siècle. Au XIX^{e} siècle, les conditions requises pour être un objet naturel étaient le plus souvent ramenées à deux principes fondamentaux, le principe de causalité et le principe de conservation de l'énergie. Les philosophes contemporains utilisent une définition moins restrictive de l'objectivité naturelle. Un objet naturel, disent-ils, est un objet localisé spatio-temporellement, existant dans l'espace-temps : ainsi « naturel » en vient à coïncider avec « réal ».

Armstrong comprend le naturalisme en ce sens. Le naturalisme peut être défini, d'après Armstrong, comme la conjonction d'une thèse positive et d'une thèse négative (D. Armstrong [1997] : p. 5). La

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

thèse positive est celle de l'existence de la nature. Le naturaliste assume l'existence de la nature, c'est-à-dire, pour Armstrong, l'existence de l'espace-temps de la physique. Ce n'est pas là une thèse particulièrement difficile à soutenir. Mais ce n'est pas tout. Le naturaliste défend également une thèse négative. Il affirme l'existence d'un objet naturel au moins, mais il affirme aussi que *tout ce qui existe est naturel*. Autrement dit, il n'existe rien en-dehors de la nature. Il n'y a rien qui transcende l'espace-temps physique. Ce qui entraîne notamment que les universaux, pour exister, doivent être instanciés. Ainsi le « réalisme modéré » d'Armstrong – l'idée d'une nécessaire instanciation ou d'une insaturation (au sens fregéen) des universaux – est une conséquence de son naturalisme, au sens où l'affirmation de l'existence d'universaux ininstanciés contredirait le naturalisme (cf. D. Armstrong [1997] : p. 41). Néanmoins, cette manière de voir suscite une importante objection[1].

Comme je l'ai dit, on comprend facilement en quel sens le naturalisme exclut le « réalisme extrême » (platonicien). Si tout ce qui existe appartient à l'espace-temps, alors il n'existe pas d'universaux transcendant l'espace-temps. Ce qui est moins clair, en revanche, c'est la question de savoir comment on peut, comme Armstrong, accommoder le naturalisme d'abord avec le factualisme, ensuite avec le « réalisme modéré ». La question est maintenant de savoir d'abord ce que doit être une conception naturaliste des états de choses, ensuite comment le naturaliste peut assumer l'existence d'universaux instanciés. Car l'existence d'états de choses et d'universaux, si elle ne le contredit pas, paraît au moins apporter un sérieux bémol au naturalisme.

Considérons d'abord les universaux. Par opposition aux particuliers (et donc aussi aux tropes, qui sont des particuliers), les universaux se définissent par le fait qu'ils sont des entités *répétables*. C'est une caractérisation capitale dans la métaphysique d'Armstrong, qu'il qualifie aussi de « puissant truisme ». Ici le terme « répétable » doit être compris au sens fort, à savoir au sens où la répétition est l'occurrence multiple de quelque chose de strictement identique. La

[1] Je m'inspire ici de R. Grossmann (1992), auquel Armstrong a répondu dans D. Armstrong (1997) : p. 135-138.

thèse est que *les universaux sont strictement identiques dans chacune de leurs instanciations* (D. Armstrong [1997] : p. 27). Mais cette thèse ne conduit-elle pas à rejeter les universaux hors de l'espace-temps des objets physiques ? La répétabilité des universaux ne signifie-t-elle pas que les universaux ne sont situés nulle part dans l'espace-temps, qu'ils sont intemporels et non localisables ? Le rouge se répète dans tous les objets rouges, et peut se répéter dans un nombre infini d'objets rouges, pour autant qu'il n'est instancié dans aucun objet physique *en particulier*. La propriété « rouge » est un universel, une entité répétable, justement au sens où elle n'est pas liée à une instanciation déterminée. La propriété est alors le rouge *en général*, c'est-à-dire le rouge en tant qu'il n'est nulle part en particulier et qu'il n'advient pas à un moment particulier. Cela ne veut pas dire, cependant, que le rouge n'existe pas à un endroit et à un moment déterminés, qu'il ne s'instancie pas dans des objets physiques particuliers. Mais cela signifie que la localisation spatio-temporelle est inessentielle à la propriété « rouge » ou encore, plus clairement, que le rouge en général n'est pas quelque chose qui est présent ici et maintenant, mais quelque chose qui apparaît quand on fait *abstraction* de l'ici et du maintenant, etc., pour voir ce qui est commun à une multiplicité de particuliers.

Naturellement, ces observations sont susceptibles de recevoir plusieurs interprétations différentes. Le défenseur de la théorie des tropes dira par exemple que la propriété « rouge » n'est pas un universel, mais un particulier qui est donc différent d'un objet rouge à l'autre. Le mot « rouge » est alors un vocable ambigu qui désigne en réalité des tropes *différents*, mais reliés entre eux par des relations de ressemblance. Cette solution n'est pas celle retenue par Armstrong, qui opte pour les universaux par opposition aux tropes. Or, si elle est de loin moins aporétique que la théorie des tropes, la théorie des universaux est plus difficilement compatible avec le naturalisme. Car il semble contradictoire d'affirmer simultanément que les universaux sont atemporels et non spatiaux et qu'ils appartiennent à l'espace-temps physique.

Bien qu'Armstrong ne le pense pas, il y a de bonnes raisons de supposer que le même problème se pose de manière plus significative encore au sujet des états de choses. Pour Armstrong, les états de

choses (de premier ordre) sont nécessairement des particuliers. C'est là ce qu'il appelle la « victoire de la particularité » au sens où, dans l'état de choses, la particularité du particulier l'emporte sur l'universalité de la propriété ou de la relation. Pourquoi ? Simplement parce qu'il leur manque le trait distinctif à quoi on reconnaît les universaux, à savoir de nouveau la répétabilité (D. Armstrong [1997] : p. 126). Mais est-ce bien le cas ? Pouvons-nous être tout à fait sûrs que les états de choses ne se répètent pas ? Cette question est peut-être plus complexe qu'elle ne le semble à première vue.

Il y a également un problème de l'idéalité des états de choses chez Armstrong, mais il a une signification toute différente. Suivant Armstrong, il convient de faire une différence entre des états de choses types et des états de choses occurrences, de telle manière que cette différence corresponde, du côté logique, à la distinction fregéenne entre fonction propositionnelle et proposition saturée. Prenons une multiplicité d'états de choses : *a* chante à l'instant t_1, *b* chante à l'instant t_2, *c* chante à l'instant t_3, etc. Nous remarquons que ces états de choses présentent une composante commune, à savoir la propriété « … chante ». Or je peux faire correspondre à cette dernière un prédicat qui exprime une fonction propositionnelle relativement à une multiplicité de propositions <*a* chante à l'instant t_1>, <*b* chante à l'instant t_2>, etc. En conséquence, les fonctions propositionnelles doivent correspondre à des types d'états de choses. De même qu'une fonction propositionnelle s'instancie dans une pluralité de propositions déterminées, de même un type d'état de choses s'instancie dans une pluralité d'occurrences d'états de choses. Le type d'état de choses doit donc s'opposer à l'occurrence d'état de choses comme un abstrait au concret dans lequel il s'instancie et se réalise. Le problème de l'idéalité des états de choses signifie simplement, chez Armstrong, qu'on peut dégager abstractivement, à même une pluralité d'états de choses individuels, des types d'états de choses exprimables par des fonctions propositionnelles. Mais évidemment ces derniers ne sont pas plus, à proprement parler, des états de choses que les états de choses en général ne seraient pour autant des universaux.

Partons du concept de *proposition*, qui est défini de manière claire et univoque par Armstrong. Une proposition, dit celui-ci, est

l'objet intentionnel d'une pensée ou d'une croyance (D. Armstrong [1997] : p. 131). On peut faire abstraction ici du fait que, si la pensée ou la croyance est exprimée dans un énoncé, alors la proposition est peut-être aussi la signification de l'énoncé, et nous limiter à dire qu'elle est l'objet intentionnel d'une pensée ou d'une croyance. Ne peut-on pas dire que la proposition ainsi définie est quelque chose qui se répète à l'identique dans plusieurs pensées ou croyances, et que les propositions sont donc des universaux ? Le fait qu'une *même* proposition soit affirmée par deux personnes différentes ou par une même personne dans deux actes de croyance différents, etc., semble montrer que les propositions sont bien des universaux se répétant à l'identique dans des particuliers différents, de manière similaire à celle dont des propriétés sont des universaux se répétant à l'identique dans des particuliers différents qui les instancient. Des deux côtés, on a une multiplicité d'occurrences pour un type identique, etc. Rien n'empêche d'ailleurs d'assimiler la proposition à une propriété du sujet pensant ou croyant. De cette manière, on obtient une propriété universelle « pense que *p* » ou « croit que *p* », dont les instanciations sont <*a* croit que *p*>, <*b* croit que *p*>, etc., si bien que la proposition devient un cas particulier de propriété universelle.

Pourtant, ce n'est pas du tout de cette manière qu'Armstrong entend régler le problème. Sa stratégie est globalement celle de Quine. Au lieu de postuler l'existence de propositions identiques qui seraient des objets identiques pour plusieurs croyances ou pensées, il met l'emphase sur les relations d'équivalence entre croyances ou pensées individuelles. L'identité de la proposition pour plusieurs pensées ou croyances ne s'explique pas par l'existence d'une unique proposition, mais par le fait que des croyances ou des pensées individuelles sont reliées entre elles par des rapports de synonymie. Un ensemble d'énoncés synonymes n'est donc pas une classe dont les membres se rapportent à une même proposition *p*, ni même une classe dont les membres possèdent une même et unique propriété « exprime la proposition *p* », mais une classe d'équivalence construite au moyen de la relation « exprime la même proposition que ». « Les occurrences (*tokens*) de croyances et de pensées peuvent, observe Armstrong, être groupées en classes où chaque membre de la classe "exprime la même

proposition", c'est-à-dire a le même objet intentionnel. Là où cette proposition a un vérifacteur, chaque membre de la classe peut être dit "exprimer la même vérité". » (D. Armstrong [1997] : p. 131.)

Cette argumentation en dit long sur l'usage qui est fait aujourd'hui du rasoir d'Occam sur les questions ontologiques. Elle illustre assez bien son interprétation *réductionniste* actuellement prépondérante. Dans cette interprétation, la règle juste selon laquelle toute introduction d'objets nouveaux doit être justifiée de manière satisfaisante à partir des objets déjà assumés – ou si on préfère l'interdiction d'introduire de nouveaux objets sans les justifier à partir des objets déjà assumés – devient la règle suivant laquelle il est interdit d'introduire des objets entièrement nouveaux, c'est-à-dire des objets non réductibles aux objets déjà assumés. J'ai montré précédemment pourquoi cette interprétation du rasoir d'Occam était trop restrictive en métaphysique et pour la recherche scientifique en général.

Partons de l'idée, constamment défendue par Armstrong, que les états de choses sont les vérifacteurs des propositions, en comprenant sous ce dernier terme quelque chose de la forme F(a) – ou réductible à des propositions de la forme F(a) – qui sert de contenu intentionnel d'un acte comme une assertion, un souvenir, une « simple pensée », etc. La proposition est vraie si elle correspond à un état de choses, fausse si elle ne correspond à aucun état de choses. Considérons maintenant deux actes d'assertion dont le contenu intentionnel est une proposition identique. Par exemple Pierre affirme à l'instant t_1 que Paul est assis, après quoi il affirme de nouveau, mettons à l'instant t_2 postérieur à t_1, que Paul était assis à l'instant t_1. Les deux assertions sont bien des actes différents. Mais la proposition qui leur sert de contenu intentionnel est une même et unique proposition <Paul est assis à l'instant t_1>. Manifestement, la proposition remplit ici toutes les conditions pour être tenue pour un universel. Elle se répète identiquement dans plusieurs particuliers, de manière analogue à celle dont une propriété se répète à l'identique dans les particuliers qui l'instancient. Cette constatation est un argument fort, on l'a dit, pour voir dans les propositions des objets à part entière, quoique assurément des objets d'un genre très particulier.

Mais qu'en est-il maintenant de l'état de choses ? Le cas de la proposition tenue pour vraie dans l'assertion est-il essentiellement différent de celui de l'état de choses posé comme existant dans l'assertion ? Il existe assurément d'importantes différences. En particulier, une assertion ne se rapporte pas toujours à un état de choses, mais elle se rapporte toujours à une proposition. Si elle est incorrecte, alors une proposition fausse est assertée mais on ne peut pas dire pour autant qu'il existe un état de choses qui serait posé comme existant. L'incorrection de l'assertion signifie justement que l'état de choses qu'on pose comme existant, en réalité, n'existe pas. Seulement, nous pouvons alors formuler notre question de manière à faire disparaître ces différences. Nous pouvons demander : le cas des états de choses est-il essentiellement différent de celui des propositions *vraies* ? Ou bien faut-il maintenir un strict parallélisme entre la vérité de la proposition et l'être de l'état de choses ? L'idéalité de la vérité est-elle un argument pour affirmer l'idéalité des états de choses ? Ou bien la vérité de la proposition et l'être de l'état de choses sont-ils irréductibles l'un à l'autre ?

On peut faire valoir ici, contre la thèse de l'idéalité des états de choses, les mutations de la valeur de vérité des propositions. Certaines propositions vraies, les vérités « contingentes », peuvent apparemment devenir des propositions fausses. Cela signifierait alors que leur vérifacteur – l'état de choses qui les rend vraies – cesse d'exister. L'état de choses comme le caractère de vérité des vérités contingentes seraient ainsi particuliers et non universels, ou, comme nous disons plutôt, individuels et non généraux. Mais en est-il vraiment ainsi ? Supposons que Paul soit assis maintenant. La proposition <Paul est assis> est donc vraie. Puis le temps passe, et Paul se lève. Selon toute apparence, ma proposition devient fausse. Mais cette seule constatation ne suffit pas. Il se produit ici quelque chose d'extraordinaire, c'est que, bien que Paul soit maintenant debout, ma proposition <Paul est assis> n'est pas sans plus une proposition fausse. En un certain sens, ma proposition reste vraie. Il suffit que je modifie le temps du verbe : Paul *était* assis hier, il y a une heure, le 17 août 2005 à 10 heures, etc. Ce fait extraordinaire, l'atemporalité de la vérité, est justement ce qu'on doit expliquer. Non seulement les vérités aprio-

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

riques, mais en réalité *toute* proposition vraie peut être considérée comme vraie « éternellement », pour peu qu'on ait affaire à une proposition complètement déterminée.

C'était déjà la thèse de Frege : il n'y a aucun sens à dire qu'une proposition *devient vraie* ou *devient fausse*, mais l'apparente mutation de la valeur de vérité des propositions est en réalité le reflet d'ambiguïtés dans l'expression énonciative. L'illusion qu'une proposition vraie devient fausse ou devient vraie vient en réalité du fait qu'une même expression exprime deux propositions différentes, dont l'une est vraie et l'autre fausse. Par exemple, nous croyons erronément que la proposition <Paul est assis> devient fausse quand Paul se lève, mais en réalité elle reste vraie si on lui adjoint une constante de temps. La proposition <Paul est assis au moment t_1> reste vraie au moment t_2 où Paul est debout. C'est la proposition <Paul est assis au moment t_2> qui est fausse. Ainsi nous estimons erronément que la proposition <Paul est assis au moment t_1> devient fausse, parce qu'un même énoncé « Paul est assis » exprime en réalité deux propositions différentes dont l'une est vraie et l'autre fausse, à savoir <Paul est assis au moment t_1> et <Paul est assis au moment t_2>. En fait, le devenir affecte seulement l'expression et la manifestation psychique des vérités. Même les vérités contingentes sont des propositions « en soi » vraies, des propositions dont la valeur de vérité est indépendante du temps, c'est-à-dire indépendante de leurs expressions individuelles (déterminées temporellement) et des actes individuels dans lesquels elles sont pensées, assertées, etc.

Cette idéalité de la vérité va-t-elle de pair avec une idéalité des états de choses ? On peut le penser. Mon idée est que, si on assume l'idéalité de la vérité, c'est-à-dire si on affirme que les propositions sont vraies idéalement, c'est-à-dire atemporellement mais « *pour* » l'expression ou la manifestation psychique individuelles, qui sont temporelles, alors on doit nécessairement assumer aussi un être idéal des états de choses qui rendent vraies les propositions.

Ce point doit être compris à la lumière de la thèse d'Armstrong suivant laquelle toute proposition vraie possède un vérifacteur. Comment une proposition pourrait-elle être vraie s'il n'existe rien qui la vérifie, c'est-à-dire si elle n'est vraie *de rien* ? Si à l'instant t_2 l'état de

choses *l'être-assis de Paul* n'existe plus, si par exemple Paul est maintenant debout, alors la proposition <Paul est assis au moment t_1> devrait être fausse. Or on suppose ici qu'elle est vraie. Nous avons dit, en effet, que la valeur de vérité des propositions en général était indépendante du temps de leur énonciation ou de leur manifestation psychique. D'où on doit conclure, inversement, que l'état de choses *l'être-assis de Paul à l'instant* t_1 doit exister à l'instant t_2 où Paul est pourtant debout. Ce qui ne veut pas dire, assurément, que Paul serait en même temps, c'est-à-dire au même instant t_2, assis et debout. Cela signifie plutôt ceci : à l'instant t_2, il en est ainsi que Paul était assis à l'instant t_1 et que Paul est debout à l'instant t_2.

À cette formulation ontologique, en termes d'états de choses, on peut alors faire correspondre une formulation équivalente du point de vue logique : à l'instant t_2, les deux propositions <Paul est assis à l'instant t_1> et <Paul est debout à l'instant t_2> sont vraies. Or ce résultat doit être généralisé, car ce qui a été dit de t_2 vaut manifestement pour tout temps. Si la proposition <Paul est assis à l'instant t_1> est vraie omnitemporellement, donc atemporellement ou idéalement, alors l'état de choses /Paul est assis à l'instant t_1/ doit exister omnitemporellement, donc atemporellement ou idéalement. On doit ainsi affirmer l'*idéalité des états de choses*, contre toute tentative visant à les naturaliser.

C'est là un argument décisif contre la thèse suivant laquelle voir, au sens de la perception sensible, ce n'est pas voir une chose, mais déjà voir un état de choses, c'est-à-dire *voir que…* Sans doute, pour autant qu'il est toujours possible de les décrire au moyen de propositions, les touts concrets renferment toujours des états de choses potentiels, c'est-à-dire ce que nous pouvons appeler, après Husserl, des *situations* (*Sachlagen*). Mais cela ne signifie pas du tout que les touts concrets seraient déjà des états de choses. L'idéalité des états de choses veut dire que les états de choses ne sont pas des touts concrets individuels, mais des *abstracta* qui se constituent à même des touts concrets. La perception sensible de touts concrets doit donc être distinguée du *voir que…* par lequel nous saisissons des états de choses. Nous qualifions ainsi ce *voir que…* de voir *catégorial*, par opposition au voir sensible.

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

Il ne faudrait pas croire que la thèse de la particularité des états de choses défendue par Armstrong serait une conséquence de son naturalisme. En réalité, le naturalisme tel que le définit Armstrong est tout à fait compatible avec la thèse opposée. Il faut se rappeler que le concept de naturalisme utilisé par Armstrong est relativement large. La thèse qui définit le naturalisme selon Armstrong est simplement qu'il n'existe rien de transcendant à l'espace-temps (à la « nature »). Si les universaux (propriétés et relations) sont nécessairement instanciés, c'est-à-dire existent toujours *dans* des particuliers appartenant eux-mêmes à l'espace-temps, la thèse de leur existence ne contredit pas le naturalisme ainsi défini. Le « réalisme modéré » apparaît ainsi comme un moyen de maintenir ensemble réalisme et naturalisme.

Cependant on peut élargir ce résultat et dire que le naturalisme ne serait pas davantage menacé si on affirmait la généralité des états de choses. La thèse suivant laquelle il faut être naturaliste en métaphysique n'est donc pas un argument pour affirmer que les états de choses sont particuliers. Or, je pense que ce fait a échappé à Armstrong et que c'est là un argument important contre sa thèse de la particularité des états de choses. Car c'est bien par le naturalisme qu'Armstrong entend justifier cette thèse. D'une part il reconnaît l'existence d'universaux, mais d'autre part le naturalisme exige qu'il n'existe pas d'universaux ininstanciés (c'est-à-dire transcendants aux particuliers existant dans l'espace et dans le temps), et donc que tous les universaux soient instanciés. Or Armstrong comprend ici que les universaux doivent être instanciés dans des états de choses. C'est-à-dire qu'il comprend toujours l'instanciation de l'universel dans le particulier sur le modèle fregéen de la saturation d'une fonction propositionnelle. Par exemple l'universel F(…) est particularisé dans un fait F(*a*). Ainsi l'état de choses n'est pas ce qui s'instancie, mais *ce qui instancie* un universel qui est lui-même, en ce sens, un type d'état de choses. Mais si l'état de choses est ce qui instancie et non ce qui s'instancie, alors il est forcément un particulier.

Je cite un passage particulièrement clair d'*Un monde d'états de choses* : « Si nous souhaitons défendre le naturalisme mais acceptons en même temps les universaux, nous devons aussi nier (…) que les

universaux soient transcendants. Une étape importante (…) consiste alors à soutenir que l'hypothèse que le monde est un monde d'états de choses, avec des universaux comme constituants de ces états de choses, est compatible avec l'hypothèse que le monde est exhaustivement le système spatio-temporel. Loin d'être soustrait à l'espace-temps, les universaux, selon cette conception, contribueront à constituer l'espace-temps. Ils le feront en contribuant à constituer les états de choses qui, à leur tour, constituent l'espace-temps. L'espace-temps est une énorme conjonction d'états de choses. » (D. Armstrong [1997] : p. 40.) À mes yeux, au contraire, cette formulation ne devient tout à fait acceptable que comprise au sens où les états de choses contiennent des déterminités propres de temps qui constituent l'espace-temps objectif tout en soustrayant les états de choses eux-mêmes à cet espace-temps.

Nous avons déjà eu l'occasion d'émettre de sérieuses réserves envers l'interprétation ontologique de la théorie fregéenne des fonctions propositionnelles. Mais ce n'est pas la seule objection qu'on puisse adresser à Armstrong. En fait, son argument n'est concluant que si l'instanciation d'un universel F(…) signifie toujours l'existence d'un état de choses F(*a*). Or c'est là une *petitio principii*. En réalité les mêmes constatations peuvent conduire à des conclusions différentes. Rien n'empêche de dire que les universaux s'individuent primairement dans des *concreta* sensibles sur lesquels s'édifient des états de choses.

Ce n'est pas simplement une querelle de mots, car les propriétés et les structures ontologiques des *concreta* sensibles et des états de choses sont très différentes. D'abord les *concreta* sensibles sont des objets absolument simples alors que les états de choses sont des complexes articulés. Il semble par exemple qu'à la différence de celle du *concretum* sensible, l'existence de l'état de choses soit dépendante de celle d'une ou plusieurs parties indépendantes. Ensuite, le *concretum* sensible et l'état de choses ne sont pas « vus » dans le même sens. Ce n'est pas au sens de la vue sensible que je « vois » la fleur en général, le rouge en général et leur combinaison dans un état de choses /la fleur est rouge/. La perception sensible – l'« expérience immédiate » – me donne encore seulement un *concretum* inarticulé en

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

substance et en propriété, ou bien elle ne me donne un état de choses que pour autant qu'elle est considérée comme étant déjà in-formée catégorialement (ce qu'elle est certes toujours dans les faits). Chez Armstrong, la thèse de la particularité des états de choses est évidemment étroitement reliée à celle suivant laquelle tout voir au sens de la perception sensible est un *voir que*. Son raisonnement est le suivant : tout ce que la perception sensible me donne à voir immédiatement est individuel, or toute perception sensible a la forme d'un *voir que*, c'est-à-dire d'une perception d'un état de choses, donc tout état de choses est individuel. Mais cette argumentation soulève des problèmes considérables.

Sur tous ces points, la position défendue ici est très différente de celle d'Armstrong. Je pense que le « particulier maigre » comme l'état de choses lui-même sont en réalité des universaux au sens très large (adopté par Armstrong lui-même) d'*abstracta* identiques pour plusieurs instanciations. Armstrong reconnaît d'ailleurs lui-même que le particulier maigre est le résultat d'une abstraction (D. Armstrong [1997] : p. 123). Cette mécompréhension est selon moi le reflet d'une conception trop étroite de la généralité. Elle reflète une conception d'après laquelle le général s'opposerait au particulier exclusivement comme la fonction propositionnelle à son instanciation. C'est là un pas supplémentaire par comparaison avec la définition de la généralité retenue par Armstrong. Si on définit l'objet général comme un identique (au sens de l'identité stricte) itérable *ad infinitum* dans des individualités, alors un grand nombre de tels objets généraux semblent difficilement réductibles à des formes fonctionnelles. Ainsi les nombres, qui embarrassent singulièrement Armstrong, ou justement les états de choses entièrement déterminés (les « états de choses occurrences », c'est-à-dire simplement les états de choses proprement dits par opposition aux types d'états de choses).

15. La structure des états de choses

Supposons qu'il soit correct d'assumer l'existence d'objets généraux, d'universaux. Cette existence doit-elle être conçue comme une existence dépendante ou comme une existence indépendante ? Les universaux sont-ils des objets existant « par eux-mêmes » dans un monde idéal, ou bien seulement des moments d'objets individuels ?

On a déjà rencontré à plusieurs reprises cette question, qui doit jouer un rôle crucial dans le contexte globalement réaliste de la métaphysique contemporaine. C'est cette question qui détermine le choix entre le réalisme « platonicien » et le réalisme « aristotélicien ». Or, une telle question concerne directement la structure des états de choses. Selon que les universaux dénotés par les prédicats sont considérés comme ontologiquement dépendants ou indépendants, un état de choses de la forme /*s* est *p*/ pourra être considéré comme un tout dont *s* et *p* sont des parties ontologiquement dépendantes, ou bien comme un tout ontologiquement dépendant de ses parties *s* et *p*. La première option est celle retenue par Armstrong, la seconde celle de Husserl.

La même question a été reformulée par Armstrong dans le cadre de sa théorie des états de choses. Telle que la comprend Armstrong, elle est de savoir si un état de choses est un « *tout méréologique* ». Cette dernière expression désigne généralement un complexe formé simplement au moyen de la relation « est une partie de » et de l'opération de sommation méréologique (ou de leur dérivés). La réponse d'Armstrong est inconditionnelle : les états de choses ne sont en aucun cas des touts méréologiques. La raison en est relativement simple. L'idée est que les touts méréologiques et leurs parties entretiennent les uns par rapport aux autres des relations de survenance, ce qui n'est pas le cas des états de choses. Un tout méréologique survient sur ses parties et ses parties surviennent sur lui, mais un état de choses total ne survient pas sur ses constituants. Par exemple l'existence d'un état de choses comme /Paul aime Marie/ n'est pas rendue nécessaire par l'existence de Paul. « Les touts méréologiques, remarque Armstrong, surviennent sur leurs parties, tout comme les parties

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

surviennent sur le tout. L'un étant donné, cela entraîne l'autre. Et sur cette base, on peut conclure que les touts ne sont pas un supplément d'être au-delà de leurs parties. Ce n'est pas le cas quand des constituants comme certains particuliers et *aimer* sont mis ensemble dans des états de choses. » (D. Armstrong [1997] : p. 120.)

Pour bien comprendre cette prise de position d'Armstrong, il faut se rappeler l'objection de Lewis contre sa théorie des états de choses. D'après Lewis, l'idée que les particuliers et les universaux se combinent pour former par composition des états de choses contredit le principe méréologique élémentaire suivant lequel deux touts distincts ne peuvent avoir toutes leurs parties en commun. C'est là une conséquence évidente du principe suivant lequel la composition méréologique n'admet qu'une opération de somme (qui est non ordonnée). On ne peut former, à partir de deux termes et d'une unique relation non ordonnée, qu'un unique tout relationnel. Or cette constatation est gênante si on la transpose aux états de choses. Car des états de choses différents peuvent fort bien avoir tous leurs constituants en commun. Les touts /Paul aime Marie/ et /Marie aime Paul/ ont les mêmes constituants, à savoir Paul, Marie et la relation « aime ». Et pourtant ce sont deux états de choses différents, qui vérifient des propositions différentes. Donc il semble nécessaire d'admettre, avec Lewis, que les états de choses ne sont pas formés par composition. Ce qui semble compromettre gravement la théorie d'Armstrong.

La réponse de celui-ci est particulièrement intéressante. Jusqu'à un certain point, Armstrong marque un accord de principe avec Lewis : en effet, les états de choses ne sont pas des touts méréologiques. La combinaison d'un substrat et de sa propriété dans un état de choses n'est pas plus une simple sommation que la proposition n'est, comme le remarquait déjà Platon, une simple somme de mots « dits l'un à la suite de l'autre » (*ephexes legomena*). Mais le problème est plus profond que cette première formulation ne le suggère, et en réalité cela ne suffit pas pour disqualifier la théorie armstrongienne des états de choses. Tout le problème est plutôt que Lewis ne reconnaît pas d'autres modes de composition que la composition par sommation méréologique (D. Armstrong [1997] : p. 37). En réali-

té, la théorie des états de choses d'Armstrong repose tout entière sur l'idée qu'il existe justement un autre mode de composition qui est distinctif des états de choses. C'est la thèse fondamentale d'Armstrong suivant laquelle « les états de choses ont un mode de composition non méréologique » (D. Armstrong [1997] : p. 122).

Je défends ici une conception différente de celle d'Armstrong, principalement parce que sa thèse – de style russellien – de la particularité des états de choses me paraît insuffisamment étayée (voir § 14). Mon idée est que l'état de choses est un tout fondé dans ses parties. De même que la proposition vraie cesse d'être une proposition vraie si on fait disparaître une de ses parties, par exemple le sujet ou le prédicat, de même l'état de choses cesse d'exister si on fait disparaître une de ses parties, par exemple le substrat ou sa propriété. Ceux-ci sont donc des parties fondatrices, dont l'état de choses total est dépendant. Cette idée est le résultat de la défense du réalisme aristotélicien dans le cadre d'une théorie non naturaliste des états de choses.

À l'appui de cette conception, on peut avancer le raisonnement suivant. Prenons un état de choses E composé d'un substrat *s* et d'une propriété *p*. Supposons maintenant que nous avions raison, plus haut, de penser que tous les états de choses sont des objets généraux. L'état de choses E est donc un objet général, mais est-il ontologiquement dépendant ou indépendant ? Si nous voulons maintenir le réalisme aristotélicien, c'est-à-dire la thèse d'après laquelle tout objet général est ontologiquement dépendant, alors nous devons inférer que E est un objet ontologiquement dépendant. Ce qui signifie qu'il est dépendant de ses parties *s* et *p*, ou qu'il est un tout fondé sur ses parties. Mais ce résultat engendre aussitôt de nouvelles difficultés. Car si le tout E est dépendant de ses parties *s* et *p*, alors celles-ci deviennent des parties fondatrices, indépendantes. Ce qui contredit de nouveau, semble-t-il, le réalisme aristotélicien : la propriété *p* serait un universel qui pourrait exister sans être instancié.

Au lieu de revenir précipitamment sur nos pas, supposons un instant que cette voie soit la bonne. Nous sommes maintenant conduits, semble-t-il, à défendre simultanément les trois thèses suivantes : 1) tout objet général est dépendant, 2) E est un objet général et il est donc dépendant, à savoir de ses parties *s* et *p*, 3) la propriété *p* est un

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

objet général et donc dépendant. Mais est-il seulement possible que ces trois propositions soient toutes vraies simultanément ? En réalité cela ne pose aucune difficulté particulière. La solution la plus plausible consiste à considérer non seulement *s* et *p*, mais aussi le tout E comme des objets idéaux dépendants d'un *concretum*. Ce qui veut dire que l'état de choses n'est pas lui-même le *concretum*, mais qu'il est une objectivité d'ordre supérieur qui s'édifie sur la base d'un *concretum*.

L'état de choses n'est pas, absolument parlant, un *concretum*, un *particular*, une factualité individuelle, bien qu'il doive par ailleurs, pour être saisi comme existant, être unifié à un tel *concretum* par une synthèse d'identification. Précisément, l'identification entre le *concretum* et l'état de choses est seulement une identification partielle, du genre de celles par lesquelles se constituent (du moins pour le réaliste aristotélicien) tous les objets généraux. Ce que montre déjà très bien le fait que plusieurs états de choses *différents* peuvent se constituer sur la base d'un même et unique *concretum*. Cette constatation confirme pleinement nos conclusions antérieures : si le *concretum* de base doit être ontologiquement identique aux objectivités abstraites édifiées sur lui, cette identité ne doit pas exclure pour autant la possibilité de différences entre ces *abstracta* (cf. § 3).

Du point de vue génétique, cela signifie que la constitution d'un état de choses réclame principalement des genèses actives, qu'elle relève surtout d'activités « rationnelles ». Le *concretum* supporte des saisies idéatives par lesquelles se constituent des essences substrats et des essences propriétés, puis celles-ci sont à chaque fois ramenées, par une synthèse active, à l'unité d'un état de choses. Les états de choses sont ainsi des complexes fondés dans des objets idéationnés, au sens où ils se constituent par des synthèses unissant des moments d'abord dissociés abstractivement à même les *concreta*. La constitution d'un état de choses est toujours un double mouvement de *dihairesis* et de *synthesis*, par lequel ce qui a été dissocié idéativement dans un *concretum* est ensuite unifié au moyen de ce que Husserl appelait, dans la sixième *Recherche logique*, un « acte catégorial de la synthèse ».

Ces observations permettent de comprendre en un sens nouveau l'antagonisme classique du « platonisme » et de l'« aristotélisme ».

Notre question directrice était, rappelons-le, de savoir si l'état de choses était un objet général et donc un objet fondé dans ses parties, ou au contraire un objet individuel et donc un tout fondateur dont les parties sont des moments ontologiquement dépendants. Tout l'aristotélisme d'Armstrong repose, on l'a vu, sur l'idée que, si le réaliste aristotélicien a raison de dire que les propriétés sont ontologiquement dépendantes, alors l'état de choses doit être absolument indépendant, c'est-à-dire individuel (particulier). Tout se passe comme si nous devions choisir entre deux possibilités seulement : soit l'état de choses /*s* est *p*/ est fondé, dépendant, idéal, et alors la propriété *p* est indépendante, ce qui conduit tout droit au platonisme ; soit l'état de choses /*s* est *p*/ est fondateur, absolument indépendant, individuel, et alors la propriété *p* est dépendante de lui, ce qui est la voie aristotélicienne. Mais c'est là, en réalité, une fausse antinomie. Comme on vient de le voir, on peut très bien maintenir la thèse de l'idéalité des états de choses sans pour autant être platoniste. La conception défendue ici est en un certain sens platoniste, à savoir pour autant que les propriétés sont considérées comme fondatrices pour les états de choses totaux, mais elle est aussi, en un autre sens, intégralement aristotélicienne, pour autant que les propriétés sont à leur tour considérées comme fondées dans des *concreta*.

Denis SERON
FNRS-Université de Liège

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

Bibliographie

Armstrong D. M. (1968), *A Materialist Theory of the Mind*, London, Routledge and Kegan Paul.

Armstrong D. M. (1997), *A World of States of Affairs*, Cambridge, Cambridge University Press.

Armstrong D. M. (2004a), *Truth and Truthmakers*, Cambridge, Cambridge University Press.

Armstrong D. M. (2004b), « Défense de la théorie des vérifacteurs. Une réponse à Paul Horwich », trad. J.-M. Monnoyer, dans J.-M. Monnoyer, éd. (2004), p. 129-140.

Armstrong D. M. (2004c), Pufendorf Lectures, May 2004, http://www.pufendorf.se/

Armstrong D. M. (2005), « Reply to Simons and Mumford » , dans *Australasian Journal of Philosophy*, 83/2, juin 2005, p. 271-276.

Aune B., « Armstrong on Universals and Particulars », dans R. J. Bogdan (éd.), *D. M. Armstrong*, Dordrecht–Boston–Lancaster, Reidel, p. 161-169 (Profiles, 4).

Beaney M. (1996), *Frege: Making Sense*, London, Duckworth.

Benoist J. (2005), *Les limites de l'intentionalité. Recherches phénoménologiques et analytiques*, Paris, Vrin.

Bigelow J. (1988), *The Reality of Numbers. A Physicalist's Philosophy of Mathematics*, Oxford, Clarendon Press.

Brentano F. (1956), *Die Lehre vom richtigen Urteil. Nach den Vorlesungen über Logik mit Benützung anderer Manuskripte aus dem Gebiete der Erkenntnistheorie aus dem Nachlaß herausgegeben von Franziska Mayer-Hillebrand*, Bern, Francke.

Byrne A. (2001), « Intentionalism Defended », dans *Philosophical Review*, 110, p. 199-240.

Carnap R. (1998), *Der logische Aufbau der Welt*, Hamburg, Meiner.

Dummet M. (1991), « Frege and the paradox of analysis », in Id., *Frege and Other Philosophers*, Oxford, Clarendon Press, p. 17-52.
Frege G. (1990), « Rezension von : E. G. Husserl, *Philosophie der Arithmetik I* », dans *Kleine Schriften*, Olms, Hildesheim, p. 179-192.
Goodman N. (1951), *The Structure of Appearance*, Cambridge Mss., Harvard University Press.
Grossmann R. (1992), *The Existence of the World*, London–New York, Routledge.
Horwich P. (2004), « Une critique de la théorie des vérifacteurs », dans J.-M. Monnoyer, éd. (2004), p. 115-127.
Humberstone I. L. (1997), « Two Types of Circularity », in *Philosophy and Phenomenological Research*, 57/2, p. 249-280.
Husserl E. (*Philosophie der Arithmetik*), *Philosophie der Arithmetik*, *Husserliana*, vol. XII.
Husserl E. (*Logische Untersuchungen*, *Proleg.* ; I-VI), *Logische Untersuchungen*, 3 vol., Tübingen, Niemeyer, 1993.
Husserl E. (*Hua* XXIV), *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*, *Husserliana*, vol. XXIV.
Husserl E. (*Hua* II), *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, *Husserliana*, vol. II.
Husserl E. (*Ideen I*), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. 1. Buch : Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, *Husserliana*, vol. III.
Husserl E. (*Hua* I), *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, *Husserliana*, vol. I.
Ingarden R. (1929), « Bemerkungen zum Problem "Idealismus-Realismus" », dans *Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet*, Ergänzungsband zum *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Halle, Niemeyer, p. 158-190.
Ingarden R. (1971), « Die vier Begriffe der Transzendenz und das Problem des Idealismus in Husserl », dans *Analecta Husserliana*, I, p. 36-74.
Jackson F. (1977), *Perception. A Representative Theory*, Cambridge, Cambridge University Press.

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

Jacquette D. (1996), *Meinongian Logic. The Semantics of Existence and Nonexistence*, Berlin, De Gruyter.

Keefe R. (2002), « When Does Circularity Matter ? », in *Proceedings of the Aristotelian Society*, 102/3, avril 2002, p. 253-270.

Kries J. von (1916), *Logik. Grundzüge einer kritischen und formalen Urteilslehre*, Tübingen, Mohr.

Kripke S. (1980), *Naming and Necessity*, Cambridge Mss., Harvard University Press.

Langford C. H. (1968), « The Notion of Analysis in Moore's Philosophy », in P. A. Schilpp (éd.), *The Philosophy of G. E. Moore*, 3e éd. (1re éd. 1942), La Salle Ill., Open Court, p. 321-42.

Lavigne J.-F. (2005), *Husserl et la naissance de la phénoménologie (19000-1913). Des « Recherches logiques » aux « Ideen » : la genèse de l'idéalisme transcendantal phénoménologique*, Paris, PUF (coll. « Épiméthée »).

Lewis D. (2001), *On the Plurality of Worlds*, Oxford, Blackwell.

Lowe E. J. (2002), *A Survey of Metaphysics*, Oxford, Oxford University Press.

Lowe E. J. (2004), « Lois et dispositions », dans J.-M. Monnoyer éd. (2004), p. 299-313.

McDowell (1994), *Mind and World*, Cambridge Mss., Harvard University Press.

Monnoyer J.-M. éd. (2004), *La Structure du monde. Objets, propriétés, états de choses. Renouveau de la métaphysique dans l'école australienne de philosophie*, Paris, Vrin (Recherches sur la philosophie du langage, numéro hors série).

Monnoyer J.-M., Nef F. éds. (2002), « Métaphysique et ontologie : perspectives contemporaines », numéro spécial de la *Revue de métaphysique et de morale*, 4, oct.-déc.

Moore G. E. (1968), « A Reply to my Critics », in P. A. Schilpp (éd.), *The Philosophy of G. E. Moore*, 3e éd. (1re éd. 1942), La Salle Ill., Open Court.

Mulligan K., Simons P., Smith B. (1984), « Truth-Makers », dans *Philosophy and Phenomenological Research*, 44/3, mars 1984, p. 287-321.

Mumford S. (2005), « The True and the False », dans *Australasian Journal of Philosophy*, 83/2, juin 2005, p. 263-269.

Nef F. (2004a), *Qu'est-ce que la métaphysique ?* Paris, Gallimard.

Nef F. (2004b), « Objet et propriété. Quelques remarques », dans J.-M. Monnoyer éd. (2004), p. 277-298.

Pap A. (1949), *Elements of Analytic Philosophy*, New York, Macmillan.

Parsons T. D. (1981), « Frege's Hierarchies of Indirect Sense and the Paradox of Analysis », in P. A. French, E. Theodore, T. E. Uehling jr. et H. K. Wettstein (éds.), *The Foundations of Analytic Philosophy, Midwest Studies in Philosophy*, VI, Minneapolis, University of Minnesota Press, p. 37-57.

Pitcher G. (1970), *A Theory of Perception*, Princeton, Princeton University Press.

Russell B. (1940), *An Inquiry into Meaning and Truth*, London, Allen and Unwin.

Schlick M. (1986), « Das Wesen der Wahrheit nach der modernen Logik », dans *Philosophische Logik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, p. 31-109.

Searle J. (1983), *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge, Cambridge University Press.

Searle J. (2004), *Mind. A Brief Introduction*, Oxford-New York, Oxford University Press.

Seron D. (2000), « Note sur Husserl et Heidegger : La phénoménologie transcendantale et le "concept unitaire de l'être en général" », dans *Recherches husserliennes*, 13, p. 113-127.

Seron D. (2001), *Introduction à la méthode phénoménologique*, Bruxelles, De Boeck Université.

Seron D. (2002), « Landgrebe et Fink sur l'universalité de la philosophie phénoménologique », dans *Les Études philosophiques*, juillet-septembre, p. 281-292.

Seron D. (2003a), « Identification et tautologie : l'identité chez Husserl et Wittgenstein », dans *Revue philosophique de Louvain*, 4, p. 593-609.

Seron D. (2003b), *Objet et signification. Matériaux phénoménologiques pour la théorie du jugement*, Paris, Vrin.

Seron D. (2003c), « La critique de la perception interne de Brentano à Heidegger », dans *Études phénoménologiques*, 37-38, p. 111-142.

Sigwart C., *Logik*, Bd. I : *Die Lehre vom Urteil, vom Begriff und vom Schluß*, 5. durchges. Aufl., Tübingen, Mohr, 1924.

Simons P. (1987), *Parts. A Study in Ontology*, Oxford, Clarendon Press.

Simons P. (1998), « Metaphysical Systematics : A Lesson from Whitehead », dans *Erkenntnis*, 48/2-3, p. 377-393.

Simons P. (2004), « Pourquoi presque tout – mais pas exactement toute chose – est une entité », dans J.-M. Monnoyer, éd. (2004), p. 265-275 ; texte anglais : http://www.cmm.leeds.ac.uk/Papers/Grenoble(Eng).pdf

Simons P. (2005), « Negatives, numbers, and necessity. Some worries about Armstrong's version of truthmaking », dans *Australasian Journal of Philosophy*, 83/2, juin 2005, p. 253-261.

Whitehead A. N. (1960), *Process and Reality*, New York, Harper.

Wundt W. (1919), *Logik. Eine Untersuchung der Prinzipien der Erkenntnis und der Methoden wissenschaftlicher Forschung*, Bd. I : *Allgemeine Logik und Erkenntnistheorie*, 4. neubearbeitete Aufl., Stuttgart, Enke.

Bulletin d'analyse phénoménologique

Revue électronique de phénoménologie publiée par l'unité de recherche « Phénoménologies » de l'Université de Liège

Volume I, numéro 3
Décembre 2005

http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm
ISSN : 1782-2041

Sommaire

Grégori JEAN
« Le mondain, le transcendantal, l'absolu – et le reste »
Essai sur la « clôture du transcendantal »
dans la ***Sixième Méditation cartésienne***
de Fink 3-74

“Le mondain, le transcendantal, l’absolu – et le reste”

Essai sur la “clôture du transcendantal” dans la *Sixième Méditation cartésienne* de Fink

Introduction

Le geste husserlien qui, des *Recherches logiques* à *Ideen I*, allait métamorphoser la phénoménologie en un idéalisme transcendantal, s’est doublé d’une volonté presque unanime, chez ses proches disciples comme chez ses plus lointains « continuateurs », de le soumettre à la critique et d’en refuser tant les présupposés que les implications. Le rejet de l’idéalisme transcendantal semble ainsi se confondre, dans un regard rétrospectif qu’à près d’un siècle de distance nous pouvons jeter sur le mouvement phénoménologique, avec l’histoire même de ce mouvement. Et aujourd’hui encore, c’est dans une telle histoire que nous tous, chacun à notre manière et avec nos propres armes, nous inscrivons.

G. Jean, « “Le mondain, le transcendantal, l’absolu – et le reste” », *Bulletin d’analyse phénoménologique*, I/3, décembre 2005, p. 3-74

Si la *Sixième méditation cartésienne* de Fink, rédigée au début des années 1930, nous semble, à l'égard de cette problématique générale de l'idéalisme phénoménologique, constituer un texte central, c'est pour deux raisons.

D'une part, et à contre-courant de toutes les phénoménologies « dissidentes » qui se constituent alors en marge de la phénoménologie husserlienne, le jeune Fink non seulement revendique et assume le qualificatif d'« idéalisme transcendantal », mais de plus – empruntant une voie sur laquelle Husserl lui-même, ne serait-ce que dans les notes « correctives » qu'il lui apporte, n'était guère près à le suivre jusqu'au bout –, lui confère une radicalité extrême et le « pousse » aussi loin, sans doute, qu'il était possible de le faire.

Mais d'autre part, et en retour, dans la manière même dont il pose le problème de l'idéalisme transcendantal, il nous incite à reformuler la question de ses « limites » sur un tout autre plan que celui sur lequel on a coutume de la situer. En effet, c'est communément sous l'angle de la théorie de la constitution que l'on interroge la supposée plénitude de la transcendantalité. La question serait de savoir si, dans le retour réductif à la subjectivité transcendantale constituante et du monde et d'elle-même, le champ thématique ainsi dégagé ne laisserait pas « échapper » quelque chose qui, pour inconstituable qu'il soit, n'en compterait pas moins au titre de notre expérience : la transcendance de l'objet ou du monde, celle de l'autre ou encore du temps, enfin celle de l'être lui-même. Ainsi s'ouvre un horizon qui, de l'intérieur même de la constitution, conteste son omni-validité, et nous engage à réviser son statut.

Or, c'est une tout autre voie que nous indique la lecture critique du jeune Fink que nous voudrions ici tenter. Car si c'est bien de « l'extériorité » au transcendantal qu'il sera question, ce n'est pas d'abord sous l'angle du problème « constitutif » qu'elle sera abordée. Dans une reprise de la terminologie kantienne, dont il nous faudra plus tard dire quelques mots, Fink nomme « théorie transcendantale des éléments » la théorie de la constitution, laquelle se scinde méthodiquement en « esthétique transcendantale » (constitution du monde et des « objectités » de tout rang), « analytique transcendantale » (auto-constitution corrélative de la subjectivité transcendan-

tale), et « dialectique transcendantale » comme questionnement constitutif à propos de ce qui, sans être à proprement parler « donné » dans le champ transcendantal, n'y est pas moins, de manière tout à fait spécifique, « impliqué »[1]. Or, ce n'est pas tant du point de vue d'une telle « doctrine des éléments » que se pose, dans le texte que nous nous proposons d'étudier, la question de l'extériorité au transcendantal, mais de ce que Fink nomme, conformément à son titre même, « théorie transcendantale de la méthode ». Poser ainsi le problème du transcendantal phénoménologique, ce n'est plus soumettre à l'investigation le « fonctionnement » même de la constitution, de manière à dégager le sens de ce qui la limite ou lui fait obstacle, mais tout au contraire interroger le transcendantal dans le cadre de son auto-compréhension, et dans la manière dont il fixe transcendantalement son propre statut, dans son rapport à différents types « d'extériorité » qu'il sécrète lui-même – l'enjeu étant dès lors de savoir dans quelle mesure il est légitime de les réintégrer au sein de ce que la théorie transcendantale de la

[1] Sur cette tripartition, cf. E. Fink, *Sixième méditation cartésienne*, trad. N. Depraz, Millon, 1994 (noté *SMC*), pp. 62-63 : « Par la réduction est (…) inauguré *le thème propre de la philosophie* : la *constitution transcendantale du monde* (…). Le *devenir constitutif*, la cosmogonie transcendantale, l'activité créatrice du monde du tout de monades sont le thème général de la *théorie transcendantale des éléments*. Cette dernière est tout d'abord "esthétique transcendantale", c'est-à-dire qu'elle est l'analyse du "phénomène du monde", l'analyse des *cogitata qua cogitata* et de leurs structures universelles, la description des validités et des unités de validité purement comme telles, de la typique structurelle et des formes essentielles, afin d'obtenir par là même le *fil conducteur* pour décrire les *cogitationes* de manière corrélative, les modes multiples de conscience sur lesquels le *cogitatum* respectif est donné comme unité identique. La théorie transcendantale des éléments est en second lieu *phénoménologie régressive* (…), c'est-à-dire question-en-retour depuis les unités de vie de l'expérience transcendantale du monde, depuis les actes, jusqu'aux couches constituantes profondes de la vie transcendantale. (Nous pouvons aussi la désigner comme "analytique transcendantale"). En troisième lieu, la théorie des éléments est *phénoménologie constructive* ("dialectique transcendantale"), c'est-à-dire qu'elle est la totalité de toutes les théories phénoménologiques qui outrepassent la donnée réductive de la vie transcendantale dans des constructions motivées ».

méthode sera amenée à penser sous le titre de « transcendantal absolu ».

Or, avant même d'expliciter plus avant le sens du point de vue « méthodologique » proposé ici par Fink, le sens de notre interrogation se précise de lui-même. La question que nous voudrions poser n'est autre que celle-ci : dans quelle mesure le « point de vue mondain » peut-il être considéré comme « intégré » au transcendantal ? N'est-il pas au contraire l'indice d'une profonde extériorité à partir de laquelle une déconstruction critique de son absoluité puisse s'opérer ? Une telle ouverture critique semblera d'abord « naïve », au sens phénoménologique du terme, puisque apparemment ancrée dans ce que la phénoménologie n'a cessé de dénoncer comme « naïveté », à savoir l'attitude naturelle prisonnière du monde. Et Fink nomme bien, dans le célèbre article des *Kant-Studien* consacré à la mise en perspective du transcendantal phénoménologique et néo-kantien, « illusion transcendantale » la position de celui qui, n'effectuant pas la réduction phénoménologique – autrement dit, le passage à la transcendantalité proprement phénoménologique –, se tient à l'extérieur du champ d'expériences phénoménologiques et en conteste la validité. Mais toute la question sera pour nous de savoir si l'extériorité du mondain à l'égard du transcendantal ne doit pas, d'une manière très spécifique, être maintenue une fois surmontée la naïveté de l'attitude naturelle, au nom d'une compréhension plus profonde de cette naïveté. Autrement dit, il s'agira de déterminer si la réintégration du mondain par le transcendantal – assurée chez Fink, nous le verrons, par la nécessité elle-même « méthodologique » d'un double mouvement de mondanéisation du transcendantal et de transcendantalisation du mondain –, ne sécrète pas, par un procédé revenant à transformer « le transcendantal vu du mondain » en un « transcendantal vu du mondain vu à son tour du transcendantal », quelque chose comme une « illusion transcendantale » de second degré, que seule une « relativisation » méthodologique de l'idéalisme transcendantal pourrait conjurer. Tel nous semble en définitive l'enjeu même de cette méditation, animé sourdement par un débat mené par Fink contre ce qu'il dénonce, chez Heidegger, en termes d'« anthropologisation » du transcendantal – débat au sein duquel

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

notre lecture s'inscrira, dans la volonté de dégager peut-être une troisième voie[1].

Pour traiter ce problème, nous nous proposons de développer une argumentation en trois moments. Tout d'abord, nous reviendrons rapidement sur le sens de ce que Fink nomme « théorie transcendantale » de la méthode, et sur les types d'« extériorité » au transcendantal qu'elle engendre – notamment la figure du « mondain » dont nous montrerons qu'elle finit elle-même par intégrer toutes les autres. Puis, dans un deuxième temps, nous verrons comment, au sein de l'architectonique de la raison phénoménologique que propose Fink, ces franges d'extériorité se trouvent conjurées dans une théorie très complexe de l'auto-mouvement de l'absolu phénoménologique. Enfin nous tenterons de faire valoir les raisons pour lesquelles, à notre sens et, pour ainsi dire, « en connaissance transcendantale de cause », le mondain continue de résister à son intégration dans l'absolu, et indiquerons, sur la double voie tracée par la scission elle-même méthodologique entre « théorie de la méthode » et la « théorie des éléments », le sens et la portée des analyses susceptibles d'être menées de ce « point de vue mondain », pour autant qu'il ne soit plus conçu comme un mode du transcendantal.

[1] Peut-être faut-il même concevoir, de manière très générale, l'ensemble du projet de refonte des *Méditations cartésiennes* comme une sorte de réponse globale à la tentative de Heidegger. Comme le rappellent F. Dastur et A. Montavont dans leur préface à la traduction des *Autres rédactions des méditations cartésiennes* (noté *Autres rédactions*), Husserl déclare lui-même à Ingarden, dans une lettre datée du 2 décembre 1929, que « c'est l'étude approfondie de Heidegger, dont il ne peut, aussi bien du point de vue de la méthode que du point de vue du contenu, que refuser d'intégrer l'œuvre dans le cadre de sa phénoménologie, qui le pousse à transformer ses *Méditations cartésiennes* en œuvre systématique fondamentale ». Et c'est Fink, précisément, qui sera chargé de rassembler les matériaux manuscrits en vue de cette « reconfiguration », à laquelle Husserl travaillera jusqu'en mars 1930.

I. LES EXTERIORITES AU TRANSCENDANTAL

A/ Qu'est-ce qu'une « théorie transcendantale de la méthode » en phénoménologie ?

Il serait évidemment impossible de résumer, ne serait-ce que sommairement, le contenu de cette sixième méditation, dont la longueur est, on le sait, à peu près équivalente à l'ensemble des cinq méditations précédentes. Afin d'introduire notre étude, il nous suffira d'abord d'expliciter le sens de ce que Fink nomme « théorie transcendantale de la méthode », par opposition à celle des « éléments », puis de montrer sous quelles formes, à partir de cette posture spécifiquement « méthodologique », le transcendantal se trouve confronté – d'abord abstraitement – à ses « autres ».

Le premier paragraphe de cette sixième méditation s'intitule significativement « La limitation méthodique des méditations précédentes ». Limitées, elles le sont à vrai dire à un double titre : quant à la théorie transcendantale des éléments – de la constitution elle-même ; mais aussi quant à un lieu théorique laissé vacant, que viendra précisément occuper la méthodologie transcendantale.

En effet, les *Méditations cartésiennes* de Husserl se trouvent d'abord limitées, de fait, par leur caractère « général » et « programmatique » – il s'agissait simplement de présenter la réduction puis de « s'approprier et décrire de façon préalable la donnée réductive de la vie transcendantale », selon « les structures les plus générales »[1]. C'est en ce sens que le surmontement de la naïveté du monde par la réduction ne préserve pas d'une certaine « naïveté transcendantale »[2], liée à la cécité du regard phénoménologisant tant aux « horizons internes »[3] qu'aux « horizons externes »[1] de la vie transcendantale

[1] *SMC*, p. 56.
[2] *Ibid.*, p. 57.
[3] *Ibid*. – La naïveté transcendantale « consiste en ceci que nous n'explicitons et ne déployons la vie transcendantale qu'en la présentant telle qu'elle nous est donnée par la réduction, sans entrer par une analyse détaillée dans les "horizons internes"

ainsi conquise. Une telle « naïveté » relève donc bien de ce que nous avons nommé avec Fink la théorie transcendantale des éléments, et se situe donc à l'intérieur du problème général de la constitution.

Mais c'est, en second lieu, d'une autre manière – d'une manière pourrait-on dire « extérieure à la constitution » – que ces méditations se tiennent dans une certaine naïveté : car d'une part, rien ne semble pour le moment fonder et justifier l'architectonique, serait-elle sommaire, que présente, dans ses différenciations internes, la théorie des éléments ; et d'autre part, rien n'a été dit – non pas du sujet constituant, qui n'est rien d'autre que la subjectivité transcendantale elle-même –, mais du sujet qui connaît cette constitution, que Fink désigne à titre de « spectateur transcendantal » ou de « moi phénoménologisant »[2].

Ces deux « zones d'ombre » doivent d'ailleurs être hiérarchisées : car seule une analytique spécifique de la connaissance phénoménologique, une « analytique propre » de « la pensée phénoménologisante » et du spectateur transcendantal qui la met en œuvre, permettra d'expliciter le sens et le statut de l'architectonique des problèmes phénoménologiques, et de décrire « la dignité et le style

---

de cette vie, dans les "effectuations de constitution", qui doivent être menées dans la double direction de "l'analytique constitutive de la ***vie fluante comme expérience (phénoménologie statique)***" et de "la question-en-retour constitutive dans la vie effectuante, sédimentée et impliquée dans les ***habitus*** actuels (***phénoménologie génétique***) » (***ibid.***, p. 58) – autrement dit, dans la double dimension de l'esthétique et de l'analytique transcendantale.

[1] Car « un retour aux "horizons internes" de la vie constituante ne suffit pas ». En effet, « il est ici requis de sortir de la "donnée réductive" de la vie transcendantale en général ; est requise une interrogation ***des "horizons extérieurs" de la "donnée réductive"*** de la vie transcendantale, nécessairement motivée par les "problèmes marginaux" tout d'abord insolubles de la phénoménologie régressive, et prédessinée par le biais de cette motivation. Cependant, une telle interrogation, dès lors qu'elle quitte le sol de la "donnée transcendantale", ***ne*** donne ***plus*** à voir ***de manière intuitive***, mais procède nécessairement ***de manière constructive*** » (***ibid.***, p. 59). Tel sera l'objet de la dialectique transcendantale, sur laquelle nous reviendrons.

[2] « Si l'***objet*** de la théorie transcendantale des éléments est la constitution du monde (…) ; Le ***"sujet"*** de celle-ci est le spectateur transcendantal, ***le moi phénoménologisant*** » (***ibid.***, p. 64).

de la connaissance et de la science transcendantale » – bref, « d'accomplir la phénoménologie dans son ultime *auto-compréhension transcendantale d'elle-même* »[1]. La naïveté principale des méditations précédentes relève donc d'une cécité à l'égard du problème de l'auto-compréhension de la phénoménologie, et de la nécessité d'élaborer une science prenant pour thème le sujet en position de « connaître » phénoménologiquement la constitution transcendantale du monde dans ses diverses dimensions. Tel sera l'objet de la théorie transcendantale de la méthode. Comme dit Fink, il reste « dans le champ de la transcendantalité quelque chose d'encore non conçu, à savoir le "*spectateur*" phénoménologique théorisant. *Le thème de la théorie transcendantale de la méthode*, qui est par là même la science phénoménologique de l'activité phénoménologique, la phénoménologie de la phénoménologie, ***n'est précisément rien d'autre que ce spectateur*** »[2].

L'ensemble de la sixième méditation a ainsi pour but de mener à bien l'élucidation phénoménologique de cette « activité phénoménologisante » propre au spectateur phénoménologique, dans les différents « districts » de la théorie transcendantale des éléments – élucidation de cette activité en tant qu'activité de réduction (§ 5), en tant qu'analyse régressive (§ 6), en tant qu'activité constructive (§ 7), dans sa dimension intrinsèque d'expérience théorique (§ 8), idéatrice (§ 9), prédicative (§ 10), enfin dans le problème, pour nous décisif, de sa « mondanéisation » ou, selon la terminologie de Fink, de sa « scientificisation » (§ 11).

Plutôt que de suivre pas à pas l'ensemble de ces développements, il nous faut maintenant, conformément à notre projet, déterminer en quel sens cette théorie transcendantale de la méthode peut être lue comme une mise en tension du transcendantal à partir de « dimensions » qui lui sont en quelque sorte « extérieures », afin d'évaluer ensuite la pertinence des résolutions qu'en propose Fink.

[1] *Ibid.*, p. 60.
[2] *Ibid.*, p. 64.

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

B/ Le transcendantal et ses « extérieurs »

Avant même de déterminer ces « bords extérieurs », il semble que nous devions d'abord fournir une définition du transcendantal permettant d'en saisir une première « délimitation ». Une telle définition sera par principe naïve. D'une part, elle ne peut prendre place qu'au début de l'investigation « méthodologique », dont une des fonctions sera précisément, dans l'ensemble de son développement, de résorber cette extériorité, et donc d'étendre le transcendantal jusqu'à l'ériger, dans une théorie phénoménologique de l'absolu, en sphère omni-englobante et synthèse spécifiquement transcendantale des antithèses dégagées par la théorie de la méthode, – ce que nous nommerons, pour le soumettre à la critique, « clôture transcendantale du transcendantal ». D'autre part, elle suppose, dans sa naïveté même, l'emploi d'un vocabulaire mondain à visée transcendantale, emploi spécifique dont il reviendra une fois encore à la théorie transcendantale de la méthode – sous le titre de « prédication » et grâce au concept d'« analogisation » –, de faire la théorie. Il n'en reste pas moins que, au premier stade de cette progression, qui se présente comme explicitement « dialectique », nous pouvons en fournir une définition nominale et provisoire.

Or, cette définition première et naïve du transcendantal nous est fournie par Fink lui-même : « L'expression "transcendantal" désigne (…) tout d'abord la subjectivité constituante *inaugurée par l'activité de transcender le monde* (par la réduction phénoménologique) – *en opposition au monde* », c'est-à-dire, « à l'attitude naturelle »[1]. Cette définition est en quelque sorte conforme à la « naïveté transcendantale » propre aux méditations précédentes, dans sa cécité d'une part aux problèmes des horizons, notamment extérieurs, de la vie transcendantale constituante, et d'autre part – et pour cette raison même –, à la problématique propre d'une théorie transcendantale de la méthode. Ainsi apparaît une première « bordure » d'extériorité du transcendantal, bien connue de tout phénoménologue, laquelle n'est rien d'autre précisément que l'ordre du « mondain » et – expression équivalente – de « l'attitude naturelle ».

[1] *Ibid.*, p. 200.

Mais cette première « extériorité » du transcendantal qui, sous la figure du « mondain », ne se révèle que par la réduction, se double, dans le même mouvement d'institution de la subjectivité transcendantale constituante, d'une seconde figure d'extériorité, laquelle n'est précisément rien d'autre que le « spectateur transcendantal » lui-même, du « moi phénoménologisant ». En effet, la réduction phénoménologique doit selon Fink être comprise comme procédé dual de rupture avec le mondain et de scission du transcendantal ainsi dégagé : « Il s'est produit, avec l'accomplissement de la réduction phénoménologique, un *clivage radical* à l'intérieur de l'être transcendantal »[1]. Au moment même où, par la réduction, la découverte de la subjectivité transcendantale produit en aval, dans le mondain, sa première figure d'extériorité, elle en révèle en amont une seconde, par la production du lieu même d'où la transcendantalité sera phénoménologiquement observée. Et certes, il s'agit bien encore pour Fink d'une « extériorité » *transcendantale* au transcendantal, ne serait-ce que parce que cette « seconde figure » au sein duquel le transcendantal se « réfléchit » et « advient à lui-même » se trouve produite dans et par la réduction, – procédé d'institution du transcendantal, pourrait-on dire, « en général ». Mais il n'en reste pas moins que, à la différence notamment de la réflexion psychologique mondaine, qui ne transcende pas, dans sa réflexivité, l'ordre mondain du psychique qu'elle réfléchit, et reste ainsi dans ce que Fink nomme un « monisme de l'être », cet « être transcendantal » qu'est le spectateur phénoménologisant ne se situe aucunement sur le même « plan ontologique » que la subjectivité transcendantale dont il « connaît » phénoménologiquement le fonctionnement constituant. Comme il le marque explicitement, « par l'accomplissement de la réduction phénoménologique, l'être transcendantal n'est pas seulement *découvert* et inauguré, mais il est aussi *étendu* à un être transcendantal qui, en tant que tel, *n'est aucunement homogène quant à sa nature d'être* avec l'être ouvert par la réduction »[2]. Ainsi se trouve fondée, dans ce « *dualisme de la vie transcendantale* », dans cette opposition entre deux « domaines », la distinction – méthodo-

[1] *Ibid.*, p. 64.
[2] *Ibid.*, p. 73.

logiquement provisoire, jusqu'à la tentative de synthèse de ces « antithétiques » dans l'absolu phénoménologique – entre la théorie transcendantale des éléments, dont l'objet sera la vie transcendantale constituante, et la théorie transcendantale de la méthode qui prendra pour thème le sujet qui, depuis son lieu propre, « connaît » cette constitution[1].

Dès lors le transcendantal, entendu en son sens restreint de « subjectivité transcendantale constituante du monde et d'elle-même », selon les deux pôles principaux de la théorie transcendantale des éléments, se trouve bordé dans son institution même, par deux « zones » qui, loin bien entendu d'être identiques quant à leur statut, se situent bien par rapport à lui en position d'extériorité : l'ordre du mondain et de l'attitude naturelle d'une part, et le lieu du spectateur transcendantal de la constitution d'autre part.

À ces deux zones d'extériorité, il est nécessaire d'en ajouter une troisième – de statut lui aussi tout à fait différent – qui semble, à première vue, relever bien plus de la théorie transcendantale des éléments que de celle de la méthode : l'extériorité révélée, dans la phénoménologie constructive, à titre de « non-donnée » excédant, en tant que telle, la donnée réductive. Il ne s'agit pas de désigner par là une classe de non-données de fait – telles, par exemple, les couches profondes et non « actuelles » de l'auto-constitution de la subjectivité transcendantale, dont restaient coupées, dans leur naïveté transcendantale propre, les méditations précédentes. Sera en effet considéré comme « donné », dans le cadre de la théorie transcendantale de la méthode, l'ensemble du « donnable » en droit, autrement dit, « *l'accessibilité possible par le biais du déploiement de la réduction phénoménologique* »[2]. Ce à quoi est au contraire confrontée la phénoménologie constructive – et la théorie de la méthode pour autant que le spectateur transcendantal en est l'« acteur » – est bien plutôt de l'ordre de ce qui ne s'avère susceptible d'aucune « donation », et oblige, du point de vue même de la constitution, à poser la question paradoxale de « la sortie hors de la subjectivité transcendantale qui, dans la réduction phénoménologique, nous est

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*, p. 111.

"donnée" dans la pleine extension de la constitution du monde »[1] : ainsi du commencement et de la fin de la constitution, dans son rapport aux phénomènes mondains de la naissance et de la mort, de même que d'autres types de « cas limites », surgissant localement et à divers endroits de l'esthétique et de l'analytique transcendantales, tels certains problèmes de « totalité » (d'où la proximité de la phénoménologie constructive avec la « dialectique transcendantale » kantienne)[2].

C'est donc de trois manières que le transcendantal « restreint » se trouve, dans la théorie transcendantale de la méthode, confronté à son extériorité : par le mondain, par le lieu occupé par le spectateur transcendantal, par ce qui en elle excède de droit la donnée réductive. Comme nous le verrons, ces trois « extérieurs », pour différents qu'ils soient quant à leur statut, entretiennent une profonde affinité. Pour le moment, il nous faut rapidement montrer de quelle manière, avant de procéder à leur synthèse, et dans une intention déjà polémique à l'égard de Heidegger, Fink ***radicalise*** cette triple bordure du transcendantal – autrement dit, accentue l'hétérogénéité du transcendantal à l'égard de ses trois figures d'extériorité.

C/ La radicalisation de l'extériorité au transcendantal

Cette radicalisation n'est autre que celle de la réduction phénoménologique elle-même, puisque c'est bien elle qui, à divers titres, dégage simultanément la dimension du transcendantal et ses franges d'extériorité. Mais il est néanmoins nécessaire de détailler, dans chaque cas, le sens et la portée de cette radicalisation.

1/ Radicalisation de l'opposition mondain/transcendantal

Sans doute la radicalisation de cette opposition – que nous interprétons ici comme radicalisation de l'« extériorité » du mondain au transcendantal, quitte à laisser pour le moment ce concept d'« extériorité » aussi vague que possible – est le point sur lequel Fink

[1] *Ibid.*, p. 114.
[2] *Ibid.*, pp. 117-119.

prolonge le plus fidèlement l'orthodoxie husserlienne. Il est aussi l'aspect le plus connu – en France notamment – du traitement finkien de la réduction phénoménologique, dans la mesure où il se trouve exposé en détail dans l'article des *Kant-Studien*, rapidement célèbre en France – Sartre, par exemple, le mentionne dans *La Transcendance de l'ego*[1] –, intitulé « La philosophie d'E. Husserl face à la critique contemporaine »[2]. Il n'en reste pas moins que, relativement à la question qui nous occupe, la version qui en est présentée dans cette *Sixième méditation cartésienne* possède une originalité propre par rapport à ce second texte légèrement postérieur : car l'adversaire implicite n'est pas ici le néo-kantisme et son transcendantal, dont il faut dénoncer le caractère encore « mondain » ou « ontique », mais ce que nous devons bien nommer, avec toutes les précautions qu'on connaît, les « philosophies de l'existence » – Heidegger au premier chef.

En effet, c'est bien en contraste avec le geste inaugural du Heidegger d'*Être et temps* qu'il nous semble possible de formuler la thèse générale qui oriente ici la présentation par Fink de la réduction et de son « statut » : il n'y a pas de précompréhension mondaine du transcendantal ; ou encore, l'homme n'est en aucun cas un être mondanéo-transcendantal ; parler d'homme, d'attitude naturelle, de monde, c'est nommer une seule et même dimension dont le transcendantal se trouve radicalement exclu, non pas en fait, mais en droit. On comprend en quel sens Heidegger se trouve ici visé, et cela va s'avérer pour nous de la plus grande importance.

Dans l'économie de l'exposé de la réduction, Heidegger n'est pas d'abord mis en cause. Il s'agit bien pour Fink, de manière analogue au développement de l'article des *Kant-Studien*, de marquer son caractère « immotivé », faisant d'elle une véritable rupture ou un authentique « saut » dans une sphère d'être hétérogène. Il est certes possible, à partir de l'attitude naturelle, d'indiquer certaines « voies » menant à la réduction, et c'est même, dit Fink, « un *desideratum* de la théorie transcendantale que de connaître et d'exposer la totalité de

[1] Non sans contresens d'ailleurs, sur lesquels nous ne pouvons ici nous attarder. Cf. par exemple *La transcendance de l'ego*, Vrin, 1978, p. 36, et p. 83.
[2] *De la phénoménologie*, Minuit, 1974, pp. 95-175.

toutes les voies possibles d'entrée dans la philosophie transcendantale »[1]. Ainsi par exemple de la voie de la psychologie, résumée ici à grands traits : la réflexion psychologique découvre l'immanence du psychisme contre la transcendance du monde, puis le monde lui-même comme corrélat de visées immanentes, puis cette distinction entre immanence et transcendance comme étant elle-même corrélative de telles visées dans une sphère échappant tant à l'une qu'à l'autre, – laquelle n'est rien d'autre que la sphère transcendantale[2]. Mais c'est précisément cette dernière étape qui, sur le sol de la mondanéité, fait par principe défaut, et suppose une rupture que rien, dans l'attitude naturelle, ne rend nécessaire. La différence est ici de nature, et non de degré[3]. Les « voies », pour « *virer* au transcendantal »[4], selon la belle formule de Fink, supposent un saut, mais qui paradoxalement n'a pas de sol, de point d'appui dans le monde, sur lequel prendre « appel ». Elles peuvent bien conduire à « des *situations extrêmes* de l'attitude naturelle », il n'en reste pas moins que la connaissance transcendantale ne s'y trouve pas « impliquée » mais n'en jaillit que « comme un éclair »[5]. Bref, conclut Fink, « il n'y a pas dans l'attitude naturelle de motivation "contraignante" à opérer la réduction phénoménologique, et ce, assurément, pour des raisons de principe »[6]. D'où l'idée apparemment paradoxale que si la réduction se présuppose elle-même, non sous une forme développée, mais à titre de « pré-connaissance » se manifestant comme « éveil d'une problématicité », elle fait certes son entrée dans l'attitude naturelle, « mais "transcende" par principe l'horizon de toutes les questions possibles dans l'attitude naturelle »[7].

Tout cela est bien connu des lecteurs de l'article des *Kant-Studien*. Mais l'intérêt de cette présentation réside dans la manière

[1] *Ibid.*, p. 84.
[2] *Ibid.*, p. 88-89.
[3] *Ibid.*, p. 86.
[4] *Ibid.*, p. 85.
[5] *Ibid.*, p. 87.
[6] *Ibid.*, p. 85.
[7] *Ibid.*, p. 90.

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

dont Fink démarque cette auto-présupposition de la réduction de la circularité herméneutique heidéggerienne liée à la pré-compréhension ontologique propre à l'étant « homme ». En posant comme un « fait » la « compréhension vague et moyenne de l'être », en concevant le *Dasein* comme un étant ontico-ontologique, rapporté structurellement – quoique de manière athématique –, à son être, et par là même, à l'être en général, en posant ainsi le « comprendre » de l'être comme existential fondamental, Heidegger s'assurait ainsi une continuité entre l'existence humaine et la question de l'être.

Or, pour Fink, la question de l'être ainsi posée n'a pas la radicalité de ce qu'il faudrait nommer la « question du transcendantal », comme celle de l'accès au lieu où se constitue, de manière certes « multiple », le sens de l'être. Et avant même l'introduction de la thématique de la réduction de l'idée mondaine de l'être, selon un procédé d'« analogisation », c'est explicitement que Fink affronte ici Heidegger sur son propre terrain. Qu'il y ait bien, dans toute saisie naturelle de l'étant, dans tout comportement naturel de l'homme à son égard, une précompréhension de son être comme « horizon » ***a priori*** de sa compréhension, Fink le reconnaît : « Avant toute question portant sur un étant déterminé, le domaine général d'être dans lequel je cherche l'étant est pré-compris. Je pose alors la question à partir de la compréhension générale prédonnée de l'horizon »[1]. Cette précompréhension – cette « prédonation » du monde et de son « style » différencié[2] – relève d'une éidétique naturelle, qui rend raison de la régionalisation propre à l'activité scientifique mondaine, mais déjà de celle dans laquelle l'homme déploie sa « vie naturelle », et qui, en dernière instance, est redevable à la structure de la subjectivité transcendantale constituante, « aux ***effectuations donatrices de sens*** de la constitution transcendantale

[1] *Ibid.*, p. 91.

[2] Cf. *Autres rédactions*, p. 130 : « Que signifie ici "prédonné" ? La même chose apparemment que prédonné selon la possibilité. La compréhension du style du monde qui précède absolument toute expérience factuelle est celle des possibilités auxquelles doit être conforme toute réalisation effective factuelle. La prédonation du monde n'est donc rien d'autre qu'une unité, universelle et englobant toute la vie d'expérience factuelle, de possibilités constamment disponibles dans la conscience d'horizon ».

d'horizon »[1]. L'ensemble de cette « régionalisation athématique de tout étant » nous est naturellement prédonné comme l'effet de la constitution du monde selon des structures d'essence régissant le fonctionnement constituant de la subjectivité transcendantale – la réduction permettant seulement au spectateur transcendantal, dans « les activités de l'intuition catégoriale de l'idéation », de le « connaître » phénoménologiquement. C'est pourquoi l'idéation sera bien conçue, au § 9, comme une « *anamnesis* », « *appropriation* thématique d'un savoir que nous avons déjà », et que présuppose, par exemple, la « variation imaginative »[2]. Et pourtant, cette prédonnée, ce présavoir, sont de part en part mondains. Certes, il s'agit de se rendre sensible au sens « pluriel » de l'étant saisi « naturellement » – autrement dit, au bien-fondé de la question de « *l'unité d'une analogie* au regard des modes multiples de l'étant *dans le monde* », que Fink, bien entendu, attribue déjà à Aristote[3]. Mais l'unité de cette analogie relève encore du sens du monde, reste donc sous l'horizon d'un « monisme de l'être » propre à la mondanéité[4]. Et c'est une tout autre « analogie » qui se trouvera mobilisée pour penser, non plus le rapport entre des sens multiples de l'étant sous l'horizon du monde, mais la dualité du sens de l'être rendue nécessaire par l'altérité transcendantale du spectateur à l'égard de la subjectivité constituante.

Il n'est certes pas certain, et au-delà même des divergences de terminologie, que tel soit bien le sens accordé par Heidegger à la compréhension pré-ontologique de l'être de l'étant. Il n'en reste pas moins que cette précompréhension « naturelle » de la régionalisation ontico-ontologique que Fink reconnaît et même revendique (laquelle relève de la nécessaire présence, du point de vue du constitué – le monde –, des lois d'essence régissant la constitution transcendantale), est à distinguer radicalement de toute précompréhension

[1] *SMC*, p. 134.
[2] *Ibid.*, p. 138.
[3] *Ibid.*, p. 128.
[4] D'ailleurs, la conscience d'« horizons eidétiques » a elle-même pour horizon la conscience « horizontale » du monde, conscience que Fink nomme, dans les *Autres rédactions*, « expérience fondamentale » (p. 120).

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

mondaine du transcendantal comme tel. Il n'y a pas de circularité herméneutique de la compréhension du transcendantal – la réduction brise toute circularité mondaine. D'où la déclaration sans appel de Fink : « Tant que l'on demeure dans *l'attitude naturelle*, le "cercle du comprendre" n'est que *la structure formelle fondamentale du comprendre* en général. La prédonnée est prédonnée du monde dans et pour l'expérience "naturelle". Quoique la réduction transcendantale présuppose pour être exécutée une compréhension transcendantale préexistante, ce "*présupposer*" n'est pourtant pas un précomprendre au sens *d'un savoir de la prédonnée*. La subjectivité transcendantale n'est ni *donnée* ni *prédonnée* dans l'attitude naturelle, elle n'est là en aucun sens »[1].

[1] *SMC*, p. 91. Comme le dit encore Fink, il s'agit de faire valoir « la différence fondamentale qu'il y a entre la prédonnée mondaine (et l'auto-présupposition spécifique de l'étude scientifique mondaine fondée en elle : cercle dans le comprendre !) et l'ouverture tout à fait différente de la pré-connaissance phénoménologique de la subjectivité transcendantale dans la question qui se radicalise transcendantalement » (*ibid.*, p. 92). Sur ce point, cf. aussi *Autres rédactions*, pp. 41-42, où Fink, à propos de la « croyance au monde », note : « En tant qu'événement fondamental de notre vie, elle demeure dans la plus profonde obscurité et le plus profond oubli, et la méditation sur soi qui ose s'avancer dans ces profondeurs est une méditation sur un "soi" dont nous ne savons et ne pouvons rien savoir dans la compréhension de soi courante et dans le discours sur le moi courant (ni même dans la compréhension de soi existentielle aussi intensive soit-elle ou dans la compréhension de soi existentiale aussi approfondie soit-elle du point de vue "philosophique"). Or lorsque la réflexion philosophique parvient au dégagement du soi le plus profond et oublié, qui ne peut nullement s'identifier au moi connu de l'"homme", cette méditation sur soi peut alors avoir pour résultat un tournant de notre vie qui la transforme de fond en comble ». De surcroît, l'idée selon laquelle cette précompréhension « éidétique » impliquerait d'elle-même un « dépassement » de la conscience intentionnelle ne pouvait apparaître à Fink que comme purement et simplement absurde : « Lorsque la prédonation de l'étant ou le savoir de la prédonation de l'homme est posé comme la "structure d'essence de l'homme", comme "la *finitude de la compréhension de l'être* en lui" (Heidegger), cela signifie déjà une omission de la situation de mise en évidence et une interprétation *spéculative* non justifiée par "la chose même". Mais il est totalement erroné et égarant de placer le savoir relatif à l'horizon, la conscience de l'horizon de la prédonation dans une opposition d'essence fondamentale et infranchissable par rapport à la conscience dirigée vers l'objet, et

C'est pourquoi en retour, le saut dans le transcendantal n'est pas seulement irréductible à la conséquence nécessaire « des incompatibilités dernières, des contradictions internes, des "problèmes insolubles" »[1], propres à certains pans de l'activité scientifique naturelle ; il l'est également à tout événement « existentiel » que ce soit – et ce en un double sens : d'une part, aucun problème « d'existence » ne peut motiver le passage au transcendantal ; d'autre part, ce saut dans le transcendantal ne peut être thématisé à partir d'une « vue » de « l'existence » de celui qui l'effectue.

Une fois encore, c'est Heidegger qui se trouve visé.

En premier lieu en effet, des phénomènes comme l'angoisse évidemment, mais aussi comme l'ennui – dans un cours du semestre

---

donc *intentionnelle*. Toute forme de conscience d'horizon est une *forme fondamentale d'intentionnalité*. Ce n'est qu'à partir de l'interrogation et de l'élucidation de l'essence de l'intentionnalité en général que la conscience d'horizon de la prédonation peut être comprise » (*ibid.*, p. 255 ; sur cette idée de fonder l'intentionnalité de la conscience dans la temporalité ekstatique du *Dasein*, cf. *Être et temps*, § 343). D'autant que la précompréhension de l'homme par lui-même, en tant qu'homme, n'est rien d'autre qu'un mode d'une telle conscience d'horizon. Ainsi Fink écrit-il que « l'expérience de soi en ce sens large est toujours, dans son actualité respective, sous les horizons de la prédonation. Ce qui veut dire qu'est prédonné le contexte structurel d'ensemble de notre *existence humaine*. Je me comprends toujours en tant qu'homme à partir de la donnée d'expérience qui m'est à chaque fois propre ; je considère donc mon expérience actuelle comme déjà insérée dans l'ensemble de l'existence. L'humanité de mon moi est l'ensemble de l'horizon aperceptif à l'intérieur duquel j'accomplis en général des expériences de moi-même » (*ibid.*, p. 258-259). Sans doute cette critique de Heidegger n'est-elle même pas dénuée d'équivocité. Car dans *Être et temps*, l'apparente circularité de la question de l'être, qui semble justifier à titre d'ontologie fondamentale une auto-explicitation du *Dasein* dans sa quotidienneté, ne doit pas cacher, comme nous l'avons montré ailleurs, le fait que cette auto-explicitation suppose elle-même en amont un « spectateur » – le *Dasein* authentique –, capable d'expliciter ontologiquement cette auto-explicitation pré-ontologique. C'est dire que si Heidegger prend son point de départ dans cet *analogon* de « l'attitude naturelle » qu'est, dans *Être et temps*, la « quotidienneté », le sujet de cette compréhension est un *Dasein* qui, pour sa part, a en quelque sorte déjà « transcendantalement » éclairci cette « situation ». Nous y reviendrons dans la dernière partie de notre étude.

[1] *SMC*, p. 83.

d'hiver 1929-1930, auquel assista Fink, à la mémoire duquel la publication fut d'ailleurs dédiée, Heidegger y consacre une analyse extrêmement poussée[1] –, ne sauraient, tout comme les apories théoriques présentes ponctuellement dans l'attitude naturelle, produire « l'éclair du transcendantal ». Tout au plus peuvent-ils nous conduire à son seuil. Certes, ce lien entre « certaines positions fondamentales (existentielles) et l'éveil de la disposition à l'irruption des préconnaissances fondamentales foudroyantes qui seules motivent l'accomplissement de la réduction », fait signe vers un champ de « problèmes obscurs et énigmatiques » – mais ils relèvent d'une « interprétation de l'être-homme », autrement dit, du plan de l'attitude naturelle en tant que tel. Et le passage à l'authenticité, auquel Fink fait allusion en parlant « d'auto-activation éthique », ne jouit à cet égard d'aucun statut privilégié[2].

C'est pourquoi en second lieu, aucune « critique existentielle » de la réduction phénoménologique – dénoncée alors comme « *fuite* devant *l'insécurité* et *l'étrangeté* de l'existence humaine »[3], « *devant la finitude* », symptôme « d'un parfait *orgueil*, une outrecuidance et une excentricité, une *hybris* sans pareille », « fait d'une vie rendue étrangère aux réalités effectives proprement dites, menaçantes et bouleversantes de l'existence humaine (la mort, le destin, la faute et autres "choses ultimes") »[4] – ne sauraient se présenter comme légitimes, dans la mesure où toutes s'appuient sur l'être naturel de l'homme dont aucune élucidation n'est possible hors de la transcendantalité proprement dite. Selon cette « critique existentielle » de la réduction, c'est ainsi la « construction du sujet transcendantal » qui se trouve dénoncée comme « chimère intellectuelle »[5]. Même lorsque, d'un point de vue existentiel, l'analyse de la constitution transcendantale se trouve néanmoins recevoir une certaine légitimité

[1] M. Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, trad. D. Panis, Gallimard, 1992, 1ère partie, pp. 97-247.
[2] *SMC*, p. 171.
[3] *Ibid.*, p. 99-100.
[4] *Ibid.*, p. 168. On appréciera les allusions à Heidegger. Cf. aussi pour une telle critique, *Autres rédactions*, pp. 44-45, p. 83 et p. 200.
[5] *SMC*, p. 168.

– à titre de « phénoménologie formelle de la conscience » (expression dont Fink rappelle à juste titre qu'elle est de Heidegger[1]) –, c'est à titre de « dimension » nécessairement abstraite tant qu'elle n'est pas replacée dans « la concrétion de la totalité de l'existence »[2]. Mais c'est précisément en cela qu'est le contresens : car le passage au transcendantal n'est en rien le repli sur la certitude de l'immanence, destiné à « préserver » l'existant humain de l'extériorité et de ses dangers, mais le saut dans la sphère d'être non humaine où l'humanité comme telle, avec ses certitudes et ses incertitudes, sa sécurité et ses dangers, se trouve constituée[3]. C'est pourquoi la phénoménologie transcendantale jouit d'une priorité logico-ontologique sur toute approche de l'existence, dans la mesure où elle seule permet l'élucidation de « ce que toutes les philosophies existentielles présupposent, c'est-à-dire *l'être-homme lui-même* (l'attitude naturelle) »[4].

Ainsi, tant sur les versants pratique et théorique qu'existentiel, aucune précompréhension du transcendantal n'habite l'existence humaine, et pour cette raison même, aucune « critique » faisant de l'homme la mesure du transcendantal ne saurait être admise. Comme Fink ne cesse de le faire valoir, « l'activité phénoménologisante n'est *absolument pas une possibilité humaine* »[5]. La coupure entre le transcendantal et sa première frange d'extériorité qu'est la mondanéité est bien ainsi radicalisée. Nous verrons plus tard de quelle manière, dans la théorie de l'absolu phénoménologique, cette discontinuité se trouve conjurée sur un mode qui supposait précisé-

[1] *Ibid.*, p. 100. Expression d'*Être et temps*, dans laquelle il semble qu'il ne faille voir qu'une formule de politesse à l'égard de Husserl, tant on voit mal à quoi servirait une telle « phénoménologie » – si ce n'est à titre d'exemple de ce qui exige une pure et simple déconstruction – dans l'économie de la pensée heideggérienne.
[2] *Ibid.*
[3] Cf. *Autres rédactions*, p. 90, où la vie transcendantale est désignée comme cette vie dans laquelle « se construisent non seulement le monde en tant qu'ensemble des objets donnés dans l'expérience humaine, mais aussi "l'humanité" de cette expérience elle-même (donc par exemple "son impuissance", etc.) ».
[4] *SMC*, p. 100.
[5] *Ibid.*, p. 177.

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

ment une telle accentuation. Pour le moment, c'est la radicalisation de la disjonction entre le transcendantal et cette deuxième forme d'extériorité caractéristique du lieu même de son élucidation, à savoir le « spectateur transcendantal », qu'il nous faut étudier.

2/ Radicalisation de l'opposition entre « moi phénoménologisant » et subjectivité transcendantale constituante.

Nous avons déjà vu en quel sens Fink parlait, à propos du rapport entre le « moi phénoménologisant » et la subjectivité transcendantale, de « dualisme »[1], de « clivage » de la vie transcendantale, de son « auto-division » ou de son « auto-opposition »[2] en deux « districts hétérogènes » ou en deux « domaines d'être »[3]. Certes, et nous le verrons, « l'unité » de la vie transcendantale se trouve maintenue – « *identité dans la différence, opposition dans la constance de soi-même* », annonce Fink dès le § 4[4] – dans l'absolu phénoménologique. Il n'en reste pas moins que, eu égard à la « vie transcendantale constituante », au transcendantal « au sens restreint », le spectateur de cette vie se trouve bien dans une véritable position d'extériorité. Comme dit Fink, « dans l'accomplissement de la réduction, la vie transcendantale se met *hors d'elle-même* en produisant le spectateur »[5]. Or, plutôt que de « radicalisation » de la scission entre la vie transcendantale et ce deuxième « site » d'extériorité, sans doute devrions-nous parler d'« invention » par Fink de cette scission elle-même. Car elle n'est précisément pas, sous cette forme du moins, husserlienne.

En effet, quelle est en somme, pour Fink, la clef de cette « dualité d'être » au sein même du transcendantal ? L'*épochè* suspend l'être donné naturel de l'étant naturel, le convertit en phénomène par la « suspension de la croyance au monde » ; l'activité

[1] *Ibid.*, p. 73.
[2] *Ibid.*, p. 77.
[3] *Ibid.*, p. 73. Dans les *Autres rédactions*, Fink parle d'un « éclatement de l'identité » (p. 107).
[4] *SMC*, p. 76.
[5] *Ibid.*

de réduction proprement dite n'est rien d'autre que la vue, propre au spectateur phénoménologisant, de la manière dont la subjectivité transcendantale constitue, de façon multiple et mouvante, la validité du donné en tant que donné, et « configure » de manière différenciée cette croyance[1]. Ainsi, la vie transcendantale se manifeste au regard phénoménologisant comme finalisée, téléologiquement orientée vers la constitution de l'étant. En d'autres termes, ce que dévoile le spectateur, c'est non seulement le résultat de la constitution comme « phénomène », mais aussi la manière dont la constitution comme processus est par principe animée par le *telos* de son résultat, ou, comme dit Fink, « la *tendance téléologique* de toute vie constituante, c'est-à-dire la *tendance à l'être* »[2] : si l'étant « donné », après réduction, apparaît toujours comme un résultat de la constitution, la constitution, elle, se manifeste toujours comme orientée vers l'étant. Telle est en dernière instance le fondement transcendantal de l'intentionnalité de la conscience. Mais « orientée vers l'étant », elle n'est pas elle-même « étante », mais « en devenir vers l'étant ». Plus clairement : « Si tout étant, conformément à l'idée transcendantale de la phénoménologie, n'est rien d'autre qu'un "*étant devenu*" constitutif, le *devenir de l'étant dans la constitution* n'est pas lui-même déjà étant »[3].

Or, telle est la position de Fink, le spectateur ne nous livrerait jamais la constitution comme constitution – comme devenir et processus n'étant pas lui-même « étant » au sens des produits finaux de ce devenir constitutif, mais en quelque sorte « pré-étant » en vue de l'étant –, si son activité se trouvait elle-même prise dans ce *telos* à la fois « méontique » et « ontifiant »[4]. Cette saisie de la « tendance à l'être » propre à la subjectivité constituante ne peut elle-même être

[1] Sur cette distinction entre « *épochè* » et « activité de réduction », cf. *ibid.*, p. 94 : « Si nous entendons par *épochè suspension de la croyance*, nous pouvons comprendre sous le concept de l'"activité de réduction" *toutes les vues transcendantales* par lesquelles nous *faisons éclater l'emprisonnement dans une validité* et connaissons la validité en général seulement *comme* validité ».

[2] *Ibid.*, p. 74.

[3] *Ibid.*, p. 129.

[4] Sur cette idée de « méontique » comme qualificatif du pré-être de la constitution dans son orientation vers l'étant, voir par exemple le « Projet de préface », p. 223.

prise, dans la mesure où elle révèle cette tendance *comme tendance*, dans la tendance qu'elle révèle. Ainsi, « si l'activité effectuante de la subjectivité phénoménologisante est *différente* de l'activité effectuante transcendantale constituante », c'est précisément « parce que le dévoilement du devenir constitutif lui-même n'est pas "constituant" »[1]. Le spectateur n'est dès lors que « *l'exposant fonctionnel* de la vie transcendantale constituante ; il n'est (…) pas lui-même constituant, mais rend justement possible, par son *altérité transcendantale*, la conscience de soi (le devenir-pour-soi) de la vie constituante »[2]. Certes, et nous aurons plus tard à souligner de manière critique l'importance de ce point, l'activité propre du spectateur phénoménologisant n'est pas en elle-même dénuée de dimension « ontifiante », sans laquelle il n'y aurait sans doute « rien à propos de quoi » il pourrait développer une connaissance. C'est pourquoi il faut bien admettre que « le spectateur tire les procès constituants d'édification de leur *état propre de pré-être* et les *objective* », « *ontifie les processus vitaux pré-étants de la subjectivité transcendantale* », et se révèle dès lors « productif »[3]. Mais cette productivité, dans la mesure où elle procède elle-même à une réduction de l'idée d'être – de la constitution de l'étant comme tel à la conversion du pré-être en un simple « quasi-étant » permettant simplement, en toute connaissance de cause, de fixer du regard ce non-étant qu'est le devenir vers l'étant –, ne partage précisément en rien, selon Fink, le *telos* propre à la constitution[4].

---

[1] *Ibid.*, p. 75.
[2] *Ibid.*, p. 93.
[3] *Ibid.*, p. 132. De même que du point de vue de l'éidétique transcendantale – non pas de la constitution transcendantale de l'*eidos*, qui relève de la théorie transcendantale des éléments, mais de l'éidétique propre au spectateur qui « connaît » phénoménologiquement cette constitution –, l'expérience théorique de ce spectateur sera dite « ontifier » les « pures possibilités du pré-étant en configurations de validités d'une éidétique transcendantale » (*ibid.*, p. 139).
[4] C'est pourquoi, comme le dit très justement Fink dans les *Autres rédactions*, la réduction engendre « la *tension vitale la plus forte possible* » : en effet, « en tant qu'homme naturel se tenant dans la positivité de la croyance au monde, il opère en même temps comme moi de la réflexion qui ne participe pas et qui, grâce à

Dès lors se précise le sens même de l'*épochè* : car si elle ne peut être le fait du sujet mondain – si elle n'est pas la suspension « mondaine » de la croyance « naturelle » au « monde », un retour à la certitude de l'immanence psychologique –, elle ne saurait non plus être conçue comme le fait de la subjectivité transcendantale constituante, pour qui une suspension de la croyance signifierait une suspension de la constitution elle-même et une inversion de son propre mouvement téléologiquement orienté. Celui qui exerce l'*épochè* n'est autre que « le moi transcendantal de la réflexion, c'est-à-dire le *spectateur phénoménologisant* », qui en toute rigueur « *ne cesse pas* d'exercer la croyance au monde parce qu'*il n'a jamais vécu dans la croyance au monde* »[1]. Ainsi se situe-t-il à l'extérieur de la constitution transcendantale, de la « croyance » qu'il « intuitionne » sans y prendre part, et séjourne-t-il bien sur un tout autre « plan » à partir duquel seul peut s'inverser la tendance caractéristique de la vie constituante « anonyme » et ignorante d'elle-même – tendance que Fink n'hésite pas à qualifier d'« attitude naturelle » de « la vie transcendantale »[2].

Or, tel est sans doute le point sur lequel Husserl n'était pas prêt à suivre son jeune disciple. Comme le reconnaît Fink dans son « projet de préface », « Husserl trouve que l'opposition entre le moi constituant et le moi phénoménologisant est trop fortement accentuée »[3]. Il est vrai que pour sa part, Husserl a toujours conservé l'immanence de la réflexivité transcendantale au champ transcendantal réfléchi, et ce jusque dans sa propriété proprement « constituante ». Ainsi par exemple dans ce texte des années 1933-1934, où il note : « La subjectivité transcendantale est dans une réflexivité infinie, dans une infinité itérative de la réflexion réelle et possible, et y est constamment constituante de monde de manière telle qu'elle y projette toutes les constitutions transcendantales qui se déploient par l'auto-méditation pure et absolue, c'est-à-dire dans le monde qui est

l'*épochè* rigoureuse, transcende l'être-dans-le-monde (l'humanité). Le *pathos fondamental de la philosophie* est de supporter cette énorme tension ».

[1] *Ibid.*, p. 95.

[2] *Ibid.*, p. 76.

[3] *Ibid.*, p. 223.

toujours davantage constitué et qui continue de se constituer ». Car « tout projeter de ce genre est lui-même opération donatrice de sens. Cela veut dire que le sens de monde, à partir d'ici, à partir du phénoménologiser, est en changement permanent »[1]. Autrement dit, il ne saurait y avoir de regard phénoménologisant pur de toute activité de constitution : le phénoménologiser « compte » au transcendantal-constituant, et contribue paradoxalement, dans son élucidation réflexive de la constitution, à constituer ce que son « objet » constitue. Pour Fink, il y aurait là une confusion entre d'une part ce qu'il nomme « la réflexion mondaine élevée au transcendantal », laquelle, en raison de son appartenance à la subjectivité constituante, « reste prise dans cette téléologie », et se trouve connue phénoménologiquement, comme toute autre donnée réductive, par le moi phénoménologisant ; et d'autre part la « réflexion de la vie transcendantale sur elle-même », qui n'advient que dans ce spectateur transcendantal, et qui échappe ainsi, par cette altérité, à la tendance à l'être caractéristique de la constitution. Du point de vue de Fink, donc, il y aurait chez Husserl – pour reprendre en la transposant l'expression qu'il emploie pour qualifier le rapport de la réflexion psychologique aux vécus psychologiques réfléchis – un « monisme de l'être transcendantal ».

Cette « dissension » entre Husserl et Fink est d'ailleurs perceptible dans les notes que Husserl appose au texte de la sixième *Méditation cartésienne*, chaque fois que s'y trouvent exposées les difficultés liées, dans différents « secteurs » de la théorie transcendantale de la méthode, à l'altérité du spectateur par rapport à la subjectivité transcendantale. Il n'est pour nous question ni de trancher le débat, ni de marquer explicitement ces points de dissension et d'évaluer dans le détail leur portée.

Car pour Fink, c'est chaque problème de la théorie transcendantale des éléments qui doit être rejoué et repensé à la lumière de cette altérité spécifique du spectateur par rapport à la vie constituante : mode d'« être » du transcendantal, mais aussi mode de présence et

[1] *Beilage* XIII, pp. 213-214, cité par M. Richir, « La question d'une doctrine transcendantale de la méthode », in *Le statut du phénoménologique*, Millon, 1990, pp. 95-96.

auto-temporalisation de la vie transcendantale, mode de préséance de la vie transcendantale par rapport aux « données » du constitué final, constitution empathique de l'autre vie transcendantale, constitution des significations et de la « langue », mode de préséance de la vie transcendantale par rapport aux « données » du constitué final, constitution des idéalités et sens de la « logique transcendantale », enfin, mode de « mondanéisation » du transcendantal lui-même.

Avant de nous consacrer plus thématiquement à ce dernier point, grâce auquel nous pourrons aborder le problème, central pour nous, d'un « transcendantal vu du mondain », penchons-nous d'abord, dans la mesure où il permettra de nous y ménager un accès, sur le cas de la « langue ». Nulle part n'apparaît mieux la manière dont certains secteurs de la théorie transcendantale des éléments se trouvent réinvestis, et singulièrement déplacés, par la théorie transcendantale de la méthode, en raison même de l'altérité transcendantale du spectateur. Si le cas de la langue en effet, et plus précisément de la « prédication », est susceptible de manifester le type de difficultés auxquelles nous confronte cette altérité, c'est en ce sens que, d'un certain point de vue, l'usage de la langue semble de lui-même jeter un pont entre le moi phénoménologisant et la subjectivité transcendantale dont il « observe » la constitution.

En premier lieu, la langue paraît propre à l'homme naturel vivant dans le monde. Chaque langue naît ainsi dans l'attitude naturelle, pour un sujet mondain lié à telle ou telle communauté déterminée, et y acquiert ses caractéristiques propres. Ainsi, dit Fink, « en fonction de la concrétion empirique du sujet parlant, à travers sa participation singulière à une communauté langagière, c'est une langue primitive ou développée, à dominante rationnelle ou affective »[1]. Mais dans tous les cas, en tant que langue naturelle, chacune ne se rapporte qu'à l'ordre du constitué tel qu'il est naturellement « donné ». Pour Fink, l'homme ne parle qu'à partir de l'étant donné, à propos de lui ou des expériences qu'il en fait, etc., et la langue, les significations qu'elle véhicule, appartiennent tout comme les étants auxquels elle se rapporte, à l'ordre du mondain en général. C'est la raison pour laquelle, à l'égard de la réduction, la langue ne semble

[1] *SMC*, p. 140.

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

d'abord poser aucun problème spécifique : le retour à la subjectivité transcendantale convertit l'étant en phénomène, et les significations « étantes » en résultats finaux de processus de constitution. C'est bien ainsi le « moi constituant » qui apparaît comme « *le locuteur proprement dit* », puisque la prédication, une fois opérée la réduction, se manifeste comme n'étant rien d'autre qu'une « forme de son activité vitale », un « mode propre de *l'activité constituante* »[1]. Nous le montrerons à la fin de notre parcours : il n'est pas certain que cette détermination de la langue naturelle et de sa reprise transcendantale soit à ce point univoque, comme ne l'est pas non plus le « point de vue » à partir duquel le « sens naturel » se trouve conçu. Il n'en reste pas moins que pour Fink, la « prédication » est bien un district déterminé de la théorie transcendantale des éléments, problème qui, en raison de sa dimension « primairement intersubjective », n'est certes, comme il le reconnaît lui-même, « absolument pas facile »[2], mais qui ne pose pas pour autant de problème de principe : la langue « est bien une faculté transcendantale, comme l'est en dernière instance toute disposition et toute capacité de l'ego »[3].

Au contraire, une véritable difficulté grève l'utilisation de cette même langue par le spectateur transcendantal pour former des propositions exprimant des connaissances au sujet de la subjectivité constituante. Car, comme nous l'avons vu, le spectateur n'étant pas lui-même, en raison de son extériorité à la constitution, constituant – autrement dit, n'étant pas pris par la téléologie ou le « devenir en vue de l'étant » propre à la subjectivité transcendantale –, ce dont il parle alors n'est pas de l'ordre de l'étant. Ainsi se trouve-t-il contraint d'utiliser une langue non adaptée au mode d'être que lui révèle la réduction. Il ne s'agit pas ici de signaler l'inadéquation entre le langage et ce que le locuteur veut exprimer, inadéquation déjà perceptible dans le langage naturel, et qui se trouve conjurée par des paraphrases, des allégories, et autre usage « symbolique » de la langue. Dans ce cas, « ce qui peut être mis en relation dans le

[1] *Ibid.*, p. 141.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*

discours naturel inadéquat est relié par une affinité commune : il "est" ». Adéquatement ou inadéquatement, c'est toujours de l'étant avec de l'étant qui se trouve alors comparé[1]. Au contraire, du point de vue de l'utilisation de la langue par le spectateur phénoménologisant, l'inadéquation se situe bien entre deux modes d'être : l'étant comme constitué final auquel se rapporte la langue naturelle, et le caractère « pré-étant » du devenir constitutif lui-même.

C'est pourquoi, si la langue ne pose pas de problème de principe du point de vue de la constitution, en tant qu'elle vise l'étant, elle devient tout à fait problématique eu égard à la théorie transcendantale de la méthode. La langue du constitué n'est ontologiquement pas adaptée aux expériences auxquelles le spectateur transcendantal a affaire. Autrement dit, si la langue est bien une « faculté transcendantale » de la subjectivité constituante, elle n'est pas pour autant « *une langue transcendantale* », c'est-à-dire « une langue telle qu'elle puisse *expliciter* l'être transcendantal de manière authentique et appropriée, et le *consigner de façon prédicative* »[2].

Nous semblons bien ici confrontés à une disjonction entre la position du spectateur et la langue qu'il utilise[3]. Et certes, le problème ne se poserait pas si le spectateur pouvait se fournir à lui-même une langue adéquate, c'est-à-dire, précisément, une langue transcendantale : « la mise en forme prédicative des connaissances transcendantales aurait alors simplement le sens d'une méthode de fixation »[4]. Or, sur ce point, Fink est formel : « La réduction *ne* conduit *pas* au développement d'une langue transcendantalement indépendante »[5]. Et il va même plus loin : « L'idée d'une langue transcendantale qui n'aurait pas même besoin de la médiation de la langue naturelle est en soi un contresens »[6]. À ce stade de son exposé, Fink ne donne pas de raison véritable à cette « nécessité ».

[1] *Ibid.*, p. 145.
[2] *Ibid.*, p. 141.
[3] Et comme dit Fink, en utilisant la langue, le spectateur risquerait de tomber « hors de l'attitude transcendantale avec chaque mot qu'il prononcerait » (*ibid.*, p. 142).
[4] *Ibid.*, p. 140.
[5] *Ibid.*, p. 150.
[6] *Ibid.*, p. 153.

Dans une note, Husserl tente d'en rendre compte par analogie avec le problème du monde lui-même : « De même que l'être du monde précède l'être du phénomène transcendantal du monde et se répète en quelque sorte thématiquement en lui – de même, la langue naturelle précède la langue entre parenthèses qui se convertit en une nouvelle langue effective »[1]. Mais une telle « explication » semble bien plus concerner la présence nécessaire de la langue à titre de faculté transcendantale dans la subjectivité constituante découverte par la réduction, que la nécessité pour le moi phénoménologisant d'utiliser une telle langue (ce qui n'a rien d'un hasard, puisque, nous l'avons vu, Husserl refuse la manière dont Fink conçoit leur disjonction). Au contraire, pour Fink, la reconduction de la langue naturelle à sa source transcendantale n'implique pas du tout qu'elle soit « disponible » pour le moi phénoménologisant. Ainsi insiste-t-il pour sa part sur le fait que « si l'activité phénoménologisante est mise en jeu immédiatement après la réduction, à ce stade initial, elle est non seulement sans concepts, mais elle est aussi par principe ***dénuée de langue*** »[2]. Et cette pauvreté en langue n'est d'ailleurs pas un obstacle à l'égard de l'expérience transcendantale ; l'expression langagière n'est en aucun cas pour Fink un réquisit de la « connaissance » qui se trouve ici mise en jeu. En d'autres termes, l'absence de langue transcendantale ne relève pas du fait que, après la réduction, le moi phénoménologisant se trouverait dans l'obligation, pour connaître quelque chose de la subjectivité transcendantale, de s'exprimer à lui-même des connaissances dans la seule langue qui lui serait de prime abord disponible – toute « traduction » dans une hypothétique langue transcendantale portant dès lors le poids irrémissible de cette première forme d'expression. Au contraire, pour Fink, certaines connaissances sont d'abord requises pour que devienne possible l'utilisation de la langue naturelle à des fins d'expression de l'expérience transcendantale. Ainsi, non seulement l'utilisation de la langue naturelle ne semble relever, pour le moi phénoménologisant, d'aucune nécessité, mais tel est également le cas à l'égard de toute « expression » langagière, aurait-elle lieu dans une hypothétique

[1] *Ibid.*, pp. 150-151 (note).
[2] *Ibid.*, p. 151.

langue transcendantale. Comme il l'affirme avec force, « il n'y a dans l'expérience phénoménologique théorisante en tant que telle *aucune raison* et *aucune contrainte* d'expression prédicative »[1]. Comme nous le verrons, elle n'en est pas moins, d'un certain point de vue « *transcendantalement nécessaire* » – pour la même raison qu'il est « *transcendantalement nécessaire* » que cette prédication s'opère dans la langue naturelle. Car cette nécessité relève en dernière instance du fait que, d'un point de vue de l'économie spécifique de l'absolu phénoménologique, et de ce que nous avons nommé – dans une tendance elle-même transcendantale à l'intégration des différents types « d'extériorité » que nous nous contentons pour l'instant de détailler – la « clôture transcendantale du transcendantal », « l'attitude naturelle n'est (…) pas seulement le *point de départ* mais également le *lieu de destination* de l'activité philosophante »[2].

Il n'en reste pas moins qu'une fois admise cette nécessité pour le moi phénoménologisant d'exprimer son expérience propre dans la langue naturelle, il revient à la théorie transcendantale de la méthode de rendre compte de cet emploi spécifique en vertu duquel des *états de choses* d'un ordre ontologique peuvent être exprimés dans une langue faite pour ceux d'un tout autre ordre, et d'expliquer comment cette utilisation n'est qu'une sortie « apparente » hors de l'attitude transcendantale. Nous verrons plus loin l'importance de ce concept d'« apparence ». Notons pour le moment que par l'usage de la langue naturelle, comme dit Fink, « l'activité phénoménologisante sort d'une certaine manière de l'attitude transcendantale, mais de telle manière qu'elle *indique et "exprime" le fait qu'elle y reste et y demeure dans des termes qui en sortent*, parle de ce qui, à proprement parler, n'est pas étant (est pré-étant), avec des concepts et en des termes ontiques »[3]. Ce n'est qu'extérieurement, vu du mondain, que le moi phénoménologisant semble parler la « même langue » que le sujet naturel – car par l'emploi qu'il en fait, il la modifie « dans son *mode de signification* », de telle sorte que « la

[1] *Ibid.*, p. 154.
[2] *Ibid.*, p. 155.
[3] *Ibid.*, p. 142.

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

signification naturelle indiquée par les vocables précis ne sert alors *elle-même que d'indice* d'un sens transcendantal des mots »[1] – lequel n'est précisément saisissable que par celui qui, accomplissant pour sa part la réduction, est capable de reproduire la connaissance phénoménologique des *états de choses* transcendantaux auxquels se rapporte ce sens. D'où l'incompréhension du sujet mondain à l'égard des écrits phénoménologiques, dans lesquels il ne lit que « des propositions bizarres de la langue naturelle » ; d'où également le risque pour le chercheur de retomber, en vertu du poids mondain de sa langue – et si son activité de réduction n'est pas utilisée à titre de contrôle –, dans le dogmatisme mondain[2].

Et certes, si le rapport entre les significations naturelle et transcendantale n'est pas univoque, il n'est pas non plus équivoque ; car toutes les significations mondaines ne sont aucunement fausses dans la même proportion quand il s'agit d'exprimer des *états de choses* transcendantaux : il existe des « *relations d'affinité* tout à fait précises entre les *états de choses* transcendantaux et les *états de choses* à chaque fois désignés par le sens terminologique naïf des expressions naturelles »[3]. C'est pourquoi la catégorie maîtresse de la théorie transcendantale de la méthode à l'égard de la constitution transcendantale, dans sa prise en compte de l'altérité spécifique de l'activité phénoménologisante dont elle se veut la science, sera l'analogie. Non pas certes l'analogie qui existe entre deux significations étantes, mais une analogie elle-même réduite, « analogie *transcendantale* de la signification »[4], ou encore « *affinité analogisante vivante* »[5] entre les ordres de désignation de l'ontique et du méontique[6].

---

[1] *Ibid.*, p. 143.
[2] *Ibid.*, pp. 147-148.
[3] *Ibid.*, p. 151.
[4] *Ibid.*, p. 146.
[5] *Ibid.*, p. 143.
[6] Le risque de ne pas saisir l'analogie transcendantale et de se laisser guider par les significations mondaines est d'ailleurs plus grand dans la compréhension des concepts fondamentaux que dans les analyses de détail, toujours susceptibles d'être affinées. Fink prend l'exemple de l'expression de « subjectivité constituante » elle-même, dont la syntaxe semble évoquer le rapport d'une

Ainsi, cette théorie de l'analogie s'avère être la pièce maîtresse de la théorie transcendantale de la méthode, puisque servant à désigner le rapport entre les deux modes d'êtres de l'étant et du pré-étant[1], et par là même, l'écart qui sépare les idées de science[2], d'éidétique[3], d'intersubjectivité et d'objectivité de la connaissance[4], de vérité et d'absolu[5], selon qu'elles sont saisies sous l'angle de la théorie des éléments ou de celle de la méthode. Et certes, rien n'est dit encore du fondement de cette analogie, dont on sent déjà qu'elle jette un pont entre les différents « lieux » de l'extériorité que nous avons jusqu'ici mis en relief. Mais avant d'en venir au point central de notre problématique, et d'étudier pour elle-même la question de la « mondanéisation du transcendantal », il nous faut clore ce premier moment de notre étude par une exposition de ce que nous avons programmatiquement désigné comme un troisième « site » d'extériorité au transcendantal-constituant, sous le titre très général de « non-donnée réductive ».

3/ Radicalisation de l'opposition entre donnée et non-donnée dans la réduction

Nous signalions plus haut qu'en marge des deux zones d'extériorité au transcendantal-constituant que sont l'ordre du mondain d'une part, et d'autre part le lieu occupé par le spectateur phénoménologisant, la *Sixième méditation cartésienne* en thématisait

---

substance avec son accident, etc., alors que la subjectivité n'est pas d'abord, pour se trouver ensuite constituante du monde, mais bien plutôt « se constitue elle-même dans la constitution du monde ». Et certes, cette dernière expression n'est pas elle-même dénuée d'équivocité. Car comme dit Fink, « le problème n'est pas seulement celui du passage du statique au dynamique ». Simplement, nous avons là un cas représentatif d'une affinité analogique : l'expression « processuelle » est plus appropriée à l'exposition du sens de la subjectivité transcendantale que sa version statique (*ibid.*, p. 153).

[1] *Ibid.*, p. 128.
[2] *Ibid.*, p. 123.
[3] *Ibid.*, p. 136.
[4] *Ibid.*, p. 181.
[5] *Ibid.*, p. 199.

une troisième, sous la figure de la non-donnée excédant, en droit et non en fait, la donnée réductive. Nous ne pourrons nous appesantir sur sa portée qu'une fois étudié – ce à quoi nous nous attacherons dans un instant – le processus de « mondanéisation » qui procède, dans l'économie du discours finkien, à la réintégration des différentes formes d'extériorité au transcendantal. Signalons simplement deux points caractéristiques de cette extériorité spécifique, dont on verra aisément la connexion : d'une part, à la différence de ce qui a lieu dans l'approche de l'activité phénoménologisante du point de vue de la phénoménologie régressive, le thème de la phénoménologie constructive – le non-donné – ne semble pas « précéder » l'être du spectateur. Alors que dans le premier cas, c'est à partir de la vie transcendantale donnée que se déploie l'activité phénoménologisante, comme « connaissance » de la donnée réductive, rien ne lui est ici, par définition, donné d'avance. La constitution est toujours connue phénoménologiquement « en cours », et rien dans la vie transcendantale en tant que telle ne semble présenter, ni même faire signe vers des phénomènes tels que, par exemple, la naissance et la mort. En d'autres termes, les phénomènes auxquels a affaire l'activité constructive du connaître phénoménologique n'est pas de l'ordre d'un « en soi » transcendantal devenant « pour soi » dans la connaissance qu'en prend le spectateur, précisément parce que, à en rester au point de vue de la vie transcendantale constituante, « la donation du thème à l'activité phénoménologisante est une non-donation »[1]. Dans la phénoménologie constructive, comme dit encore Fink, *« l'être du spectateur phénoménologisant précède à un certain égard l'être de son thème construit* ». Et précisément, « déterminer le sens plus précis de cette "précession" forme *la problématique fondamentale* de la théorie transcendantale de la méthode référée à la phénoménologie constructive »[2].

Mais d'autre part, le paradoxe est redoublé en ceci que si, pour en rester aux phénomènes de la naissance et de la mort, ils sont bien absents de la donnée réductive, il semble bien qu'ils soient pourtant « donnés », d'une manière ou d'une autre, dans la vie naturelle elle-

[1] *Ibid.*, p. 120.
[2] *Ibid.*, p. 121.

même, de telle sorte que la préséance de l'être du spectateur transcendantal par rapport à son thème « construit » semble pouvoir être compensée, dans une étrange mise entre parenthèses du transcendantal-constituant lui-même, par une préséance de ce thème au sein de la vie naturelle en tant que naturelle. Certes, Fink a sans doute raison lorsqu'il écrit : « Quoique la ***question*** puisse ***se poser*** de savoir si les grandes réalités de l'existence humaine, naissance et mort, renvoient elles-mêmes à une réalité transcendantale effective, il est néanmoins évident que les ***donations de sens*** constitutives qui sous-tendent transcendantalement de telles ***teneurs*** mondaines de ***sens***, ne sont pas à montrer immédiatement dans l'enchaînement d'être de la constitution du monde en cours, laquelle est bien donnée par la réduction et rendue possible en tant que thème d'analyses intuitives, mais que, pour pouvoir ne serait-ce qu'acquérir une compréhension, il nous faut "construire" »[1]. Mais d'une part, il est clair que, si nous n'expérimentons certes pas comme « données » la naissance et la mort dans la vie naturelle, il n'en reste pas moins qu'elles n'y sont pas « non données » au même titre qu'elles se trouvent par principe absentes de la subjectivité transcendantale[2] ; et d'autre part, et par là même, l'idée selon laquelle naissance et mort pourraient ne pas renvoyer à une réalité transcendantale effective, si elle se confirmait, signifierait que quelque chose échappe à la constitution, ou tout au moins que la réduction du mondain au transcendantal laisse échapper une dimension fondamentale de l'existence mondaine. Non pas qu'il faille dès lors repenser le transcendantal, à la manière de Heidegger, à partir du « plan » où de

[1] ***Ibid.***, p. 117.

[2] La preuve en est que naissance et mort ont besoin, comme « aperceptions humanisantes », d'être mises entre parenthèses pour accéder au transcendantal. Ainsi Fink note par exemple, dans les ***Autres rédactions…*** : « La mise entre parenthèses de l'assentiment que donne le moi réfléchissant à l'auto-validation du moi saisi réflexivement en tant qu'"un homme dans le monde", celle des moments structurels auto-aperceptifs qui y reposent comme la "naissance" et la "mort", de l'auto-subsomption à l'"enchaînement génératif", de l'essentielle "réceptivité" (impuissance) de l'expérience humaine, etc. – seule cette mise entre parenthèses parachève en réduction phénoménologique l'***époché*** qui porte sur l'être du monde » (***ibid.***, p. 111).

tels phénomènes ont lieu ; comme nous tenterons de le faire valoir, cette problématique complexe nous engage à assumer l'idée d'une véritable extériorité au transcendantal, qui ne conteste pas sa clôture mais en quelque sorte coexiste avec lui, remettant simplement par là en question son absoluité. Car, et tel sera l'objet du deuxième temps de notre étude, le statut très ambigu de cette troisième forme d'extériorité au transcendantal « restreint » tient précisément à la manière tout à fait singulière dont les deux autres se trouvent réintériorisées à un transcendantal plus large.

II. L'INTERIORISATION PAR LE TRANSCENDANTAL DE SES EXTERIORITES

Nous avons tenté, dans le premier moment de notre étude, de déterminer trois franges d'extériorité à la subjectivité transcendantale constituante. Sans doute, comme nous l'avons souvent rappelé, cette tripartition reste tout à fait abstraite, et le concept même d'« extériorité », utilisé pour marquer l'unité de ces marges du transcendantal, est évidemment, si ce n'est équivoque, du moins simplement « analogue » – tant que n'a pas été précisé leur rapport, et le point de vue tout à fait singulier à partir duquel il doit être conçu.

Or, c'est précisément dans la manière dont Fink procède à leur réintériorisation dans un concept élargi – jusqu'à se confondre avec l'absolu lui-même – de « transcendantal », que ce point de vue pourra progressivement être dégagé – à charge pour nous de le soumettre ensuite à la critique, et d'évaluer ses prétentions. Et certes, même si de telles réintériorisations ont pour vocation de se fondre dans l'unité d'un seul et même mouvement différencié de l'absolu, il n'en reste pas moins qu'elles ne peuvent être clairement saisies que dans la séparation, au moins méthodologique et provisoire, des « champs » dans lesquels elles interviennent. C'est pourquoi, de même que nous avons traité séparément les différentes « extériorités » au transcendantal, il nous faut d'abord penser séparément leur réintériorisation.

A/ La réintériorisation du mondain au transcendantal constituant

Nous avons montré plus haut de quelle manière Fink radicalisait la problématique de la réduction, et par là même, la scission entre les deux ordres du mondain et du transcendantal : de même qu'aucun passage du mondain au transcendantal ne pouvait s'annoncer dans le mondain lui-même, de même qu'aucune précompréhension du transcendantal comme tel ne pouvait y être conçue, de même aucune « critique » du transcendantal au nom du mondain n'était susceptible de jouir d'une quelconque légitimité.

Et pourtant, la rupture radicale que constitue le saut dans le transcendantal – et l'ignorance totale du transcendantal qui caractérise la vie naturelle –, n'est telle que du point de vue du mondain. En d'autres termes, la discontinuité du mondain au transcendantal n'est que l'autre face d'une continuité inverse du transcendantal au mondain. Car le mondain, dans son extériorité au transcendantal, n'est lui-même, d'un point de vue de l'économie générale de la théorie transcendantale des éléments, qu'un « effet de constitution ». La constitution n'est jamais constitution du « monde » sans être simultanément constitution du « mondain » et de l'homme naturel, c'est-à-dire sans être constitution de son propre voilement comme constitution. Le transcendantal ne se réalise dans le monde qu'en se retirant, par la constitution de ce qui le rend proprement inconcevable – l'humanité comme telle.

La constitution, au sein du transcendantal, de son propre recouvrement, est bien connue des lecteurs de Husserl sous le titre de « mondanéisation », concept qui recouvre à la fois l'auto-constitution de la subjectivité transcendantale comme « homme » dans le monde – auto-aperception mondanéisante dit Husserl au § 45 de la cinquième des *Méditations cartésiennes*[1] –, et la constitution corrélative de ce monde dans lequel la subjectivité transcendantale ainsi auto-mondanéisée se trouve située. L'ensemble du processus constitutif trouve ainsi son terme – son *telos* – dans un tel corrélat homme/monde. Et certes, il est possible de distinguer, au sein même

[1] E. Husserl, *Méditations cartésiennes et Les conférences de Paris*, PUF, Épiméthée, 1994, p. 148.

de la subjectivité transcendantale, la constitution des « objectités » de toutes sortes, et celle de leur insertion dans le couple homme/monde qu'est précisément « l'attitude naturelle ». Comme dit Fink, l'orientation de la constitution est bien « articulée *de deux manières* » : d'abord, « comme constitution des "*objets*" (des unités identiques dans les multiplicités de profils subjectifs, des perspectives, des expositions, des modes de données, etc.) ; puis comme constitution du *caractère de monde* de la subjectivité, comme constitution de *l'humanité* en tant qu'auto-aperception mondaine du sujet constituant »[1]. Mais d'une part, ces deux orientations sont le plus souvent et de prime abord données, remarque Fink, comme « entrelacées »[2] ; et d'autre part, comme « couche finale » de la constitution vers laquelle, en tant que telle, elle tend, le couple homme/monde reste bien le *telos* propre – jouissant donc d'une « priorité finale » dont nous verrons qu'elle prend un sens tout particulier du point de vue de l'absolu phénoménologique – de la constitution en tant que telle. Ainsi, « la constitution "objective" (monde environnant, monde extérieur) se déroule toujours aussi selon une correspondance essentielle *en ne faisant qu'un* avec "l'auto-constitution" du sujet transcendantal comme homme dans le monde »[3].

C'est la raison pour laquelle, de ce point de vue, l'extériorité du mondain au transcendantal n'est qu'une « apparence » : ou plutôt, cette extériorité, pour radicale qu'elle soit, n'est telle que parce qu'elle se trouve constituée comme extériorité au transcendantal à l'intérieur même du champ transcendantal. La subjectivité transcendantale engendre donc, dans la constitution de l'humanité comme couple homme/monde, sa propre altérité.

Ainsi, si cette première « extériorité » au transcendantal-constituant s'y trouve réintégrée, c'est qu'elle n'était telle que « vue du mondain », lequel n'est rien d'autre que le *telos* de la constitution elle-même et, en tant que tel et vu transcendantalement, n'en avait en fait jamais été séparé. Si, comme dit Fink, « l'expérience transcen-

[1] *SMC*, p. 162.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 163.

dantale du monde (…) n'est rien d'autre que l'immanence humaine dépouillée de l'aperception de l'homme »[1], le mondain n'est en retour qu'une certaine modalité du transcendantal, une « situation déterminée et limitée de la vie de la subjectivité transcendantale qui n'est pas consciente d'elle-même ». Mondain et transcendantal ne sont donc que les deux pôles abstraits de ce « transcendantal » désormais élargi. Ou encore, dans une formule dialectique saisissante : « L'attitude naturelle est "en soi" transcendantale, mais elle ne l'est pas pour soi, elle est d'une certaine manière *la situation de l'être-hors-de-soi* de la subjectivité transcendantale »[2]. Formule d'autant plus frappante que, comme nous l'avons vu, elle était également utilisée par Fink, à l'identique, pour caractériser la production, dans l'immanence de la vie transcendantale, du spectateur dans son altérité. Dans ce clivage, disait Fink, « la vie transcendantale se met *hors d'elle-même* »[3]. Ainsi se profile, dans cette « mise hors de soi » de et par la subjectivité transcendantale constituante, la possibilité d'une unification des deux premières modalités de l'extériorité au transcendantal que nous avons dégagées plus haut, en tant que deux figures de la mise hors-de-soi transcendantale du transcendantal.

S'éclaire dès lors d'une lumière nouvelle l'idée selon laquelle le « saut » dans le transcendantal, par la réduction, n'a rien d'une « possibilité humaine ». Car il ne s'agit pas là de prendre acte d'une « incapacité » propre à l'étant humain, mais simplement de comprendre que l'humanité n'est rien d'autre que la « couche » de constitution qui doit être mise entre parenthèses dans la réduction pour libérer la vie transcendantale de ce « hors de soi » dans lequel elle s'emprisonne. Elucidée transcendantalement, la réduction n'est pas tant une « mise entre parenthèses de l'existence du monde » – expression scolaire et équivoque – qu'une suppression de l'auto-limitation de la subjectivité transcendantale par une saisie de cette auto-limitation comme couche constituée. C'est donc par principe que l'humanité se trouve dépourvue d'une compréhension, même

[1] *Ibid.*, p. 73.
[2] *Ibid.*, p. 155.
[3] *Ibid.*, p. 76.

« implicite », du transcendantal, puisque cette dernière implique, en toute rigueur, une suppression de l'humanité comme telle[1]. Une compréhension du transcendantal par l'homme serait une contradiction *in adjecto*. Et dès lors, les critiques « existentielles » de la réduction apparaissent aux yeux du phénoménologue comme la paradoxale « prise de parti » en faveur d'une couche « abstraite » de la constitution, contre l'univers de la constitution dans son intégralité.

Tout cela, une fois encore, est bien connu, et la question de savoir si cette « réintégration du mondain au transcendantal » – expression finalement impropre puisque son développement nous permet au contraire de comprendre à la fois qu'il n'en a jamais été séparé et pourquoi il pouvait donner l'apparence de l'être – permet de rendre justice à l'être-homme lui-même, ne peut pas encore être posée de manière satisfaisante. Car un autre problème se profile d'abord de manière plus pressante : celui de la réintégration du spectateur, en position d'altérité, au transcendantal lui-même. Or, cette question ne prend sens qu'au regard de ce transcendantal élargi au couple transcendantal/mondain.

B/ La réintériorisation du spectateur à la subjectivité constituante élargie

Cette seconde théorie de la réintériorisation, à la différence de la première, est là encore un apport propre de Fink à la phénoménologie, tout comme le problème de l'altérité ontologique radicale du spectateur dont elle est la tentative de résolution. Or, de même que plus haut, l'idée d'une compréhension humaine du transcendantal était intrinsèquement contradictoire, dans la mesure où l'homme se définissait comme le lieu même de son ignorance, il semble que celle d'une appartenance du spectateur à la subjectivité constituante le soit tout autant, puisqu'il se définit lui-même comme le lieu de son

[1] Sur ce point, cf. ***Autres rédactions***, p. 234 : « Ce n'est pas en tant qu'hommes que nous accomplissons dans notre vie psychique la croyance au monde ; car en tant qu'hommes, nous sommes déjà une *croyance* qui repose dans le fait de croire au monde ».

altérité, et comme l'autre même de la constitution. Et de fait, ce n'est pas dans son rapport à la constitution que cette réintégration pourra s'opérer, mais dans son rapport au constitué, au « mondain » comme tel, au sein d'une transcendantalité qui ne cesse de s'élargir. Autrement dit, le problème de l'appartenance du spectateur au transcendantal-absolu se posera dans les termes du rapport paradoxal entre les deux modalités du « hors de soi » de la subjectivité constituante que sont le spectateur transcendantal et le mondain.

Or, nous avons déjà rencontré ce problème dans notre étude de la « prédication ». Si nous saisissons mieux, après l'exposé de la thématique de la mondanéisation, pourquoi la constitution transcendantale de la langue naturelle n'a rien de problématique, si par conséquent nous sommes à même de comprendre que « le moi constituant, en tant que moi proprement dit recouvert par l'être-homme, est aussi le locuteur proprement dit », et si, enfin, le caractère « transcendantal » de la langue naturelle elle-même ne doit plus nous étonner, il n'en reste pas moins que son usage par le spectateur transcendantal, en position d'extériorité par rapport à l'ensemble de la constitution (sur le versant de la constitution proprement dite comme sur celui du « constitué final »), ne gagne par cet exposé aucune légitimité. Nous l'avons vu, Fink insiste sur le fait que, en raison d'un processus d'analogisation du sens, la sortie du spectateur hors de son attitude transcendantale par l'utilisation de la langue naturelle n'est qu'« apparente ». Identique d'un point de vue « extérieur », la langue naturelle se trouve métamorphosée par l'usage spécifique qu'en fait le spectateur transcendantal – « usage transcendantal » du langage opposé à son « usage naturel ordinaire ». En quittant ainsi l'attitude transcendantale « de manière seulement apparente », le phénoménologue, ajoute Fink, « passe dans son "apparition" »[1]. Or, suivant en cela le fil directeur de la problématique du langage, il apparaît clairement que d'une part, cette « apparition » est bien celle de l'altérité transcendantale du spectateur dans l'ordre du « naturel » ou du « mondain » ; et d'autre part, que cette problématique de la langue n'est qu'un cas particulier de ce phénomène « d'apparition » qui, de manière analogue à l'auto-mondanéisation de la subjectivité transcen-

[1] *Ibid.*, p. 142.

dantale, assure un retour du transcendantal au mondain. Et c'est bien en ce sens qu'il fallait comprendre l'impossibilité d'une création authentique d'une langue transcendantale ; non qu'en toute rigueur l'expérience du transcendantal, d'abord muette, se trouvait contrainte « gnoséologiquement » de « passer à l'expression », mais en ceci que, disions-nous, elle se trouvait elle-même prise dans un certain *telos* en raison duquel l'attitude naturelle n'était pas seulement le point de départ mais aussi « le *lieu de destination* de l'activité philosophique »[1]. Ainsi, tout comme la subjectivité transcendantale tend à s'auto-mondanéiser – tendance qui n'est rien d'autre que le *telos* même de la constitution –, le spectateur semble bien lui-même obéir à une « motivation transcendantale » qui le pousse, lui et son activité phénoménologisante, à « apparaître » aux hommes pris dans leur mondanéité.

Mais précisément, l'originalité de Fink est de maintenir l'altérité du spectateur à l'égard du transcendantal, jusque dans la manière dont ils se « mondanéisent ». En effet, la mondanéisation de la subjectivité transcendantale relève d'un processus de constitution : elle s'auto-constitue comme « homme dans le monde » qui ignore, parce qu'il les recouvre, ses racines transcendantales. Ce processus de constitution de soi de la subjectivité transcendantale, qui s'achève dans le monde comme « constitué final », Fink le nomme « *monda-*

[1] *Ibid.*, p. 155. Fink parle ici « *d'impulsions pédagogiques transcendantales* », comme si, en dernière instance, la motivation transcendantale poussant le spectateur à se « mondanéiser » secondairement reposait sur une sorte de « philanthropie transcendantale », en raison de laquelle, et en fonction d'une « unité métaphysique » de toute vie transcendantale, le phénoménologue était pris dans une téléologie « libératrice » à l'égard des autres hommes – ou plus exactement, à l'égard des autres vies transcendantales emprisonnées dans leur humanité. Nous verrons qu'une telle approche se doit d'être doublement relativisée : d'une part en ceci qu'elle se trouve elle-même intégrée à un mouvement intrinsèque de l'absolu, de telle sorte que cette philanthropie transcendantale n'apparaît de ce point de vue que comme un « moyen » pour l'absolu de se révéler à lui-même ; d'autre part, mais pour la même raison, en ceci qu'il n'est pas certain que cette réintégration de la communauté humaine dans l'absolu fasse véritablement « justice » à l'être-homme comme tel, et surtout à son « être ensemble ».

néisation propre ou *primaire* »[1]. Or, nous l'avons vu, le spectateur phénoménologisant se trouve en position d'altérité radicale à l'égard de la constitution : non seulement il n'appartient pas, dans son mode d'être, à l'univers des processus constituant, mais son activité elle-même de description et de connaissance de cet « univers » ne peut en rien s'assimiler à une « constitution ». Ainsi ne peut-il participer, d'aucune façon que ce soit, de cette première « mondanéisation ». Et pourtant, les « impulsions transcendantales » qui poussent le spectateur phénoménologisant à apparaître dans le monde nous obligent bien à concevoir « une mondanéisation impropre ou secondaire », concept qui n'indique précisément rien d'autre, dit Fink, que « *l'advenir constitutif qui installe l'activité phénoménologisante elle-même dans le monde, c'est-à-dire dans l'attitude naturelle*, la "localise" et la "temporalise" là, en d'autres termes, la fait apparaître dans le monde »[2] – processus en raison duquel ce n'est pas seulement la constitution, mais aussi son « devenir-pour-soi » dans le regard phénoménologisant du spectateur, qui se révèle avoir pour vocation ou pour terme son être mondain. Or, c'est précisément cette mondanéisation secondaire qui rend possible la clôture du transcendantal dans l'absolu phénoménologique, et finalement fonde, dans le statut tout à fait particulier que lui confère Fink, la possibilité même de cet absolu. Et en retour, comme nous allons le montrer, c'est cette même mondanéisation « secondaire » qui fournit le point de vue – et ici seulement pourra intervenir la question de la réintégration de la troisième zone d'extériorité, la non-donnée réductive, dans le transcendantal – à partir duquel une mise en question de cette clôture devient possible.

La théorisation de cette « mondanéisation secondaire » se trouve élaborée par Fink au § 11 de cette sixième méditation – de loin le plus long et le plus dense de toute l'œuvre –, intitulé « L'activité phénoménologisante en tant que scientificisation ». Ce terme de « scientificisation » peut surprendre, dans la mesure où il semble d'abord suggérer une interrogation sur le statut « scientifique » des connaissances phénoménologiques, sur leur « dignité » propre eu

[1] *Ibid.*, p. 154.
[2] *Ibid.*

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

égard à d'autres modes de connaissance, etc. Mais une telle question relève de la théorie transcendantale des éléments, et ne touche pas au problème de la méthode, qui s'en tient, de manière très générale, à la question de « l'être transcendantal spécifique du spectateur phénoménologisant ». De ce point de vue, la « scientificisation » d'une telle activité ne désigne précisément rien d'autre que la « mondanéisation secondaire » – vue, il est vrai sous l'angle de la « science phénoménologique » comme absolu – ou, comme dit Fink, que « ce procès remarquable que nous pouvons désigner comme le passage de l'activité phénoménologique à son apparition mondaine, au philosophant surgissant dans le monde, s'adressant aux autres qui sont comme lui dans le monde » – bref, à ce procès par lequel le spectateur transcendantal et son activité « scientifique » se « montrent » d'un point de vue mondain[1]. Or, comme l'annonce Fink, c'est bien sous l'angle de cette problématique que doit se produire la réintégration de l'altérité transcendantale du spectateur à l'ordre absolu du transcendantal en général : « Si le problème fondamental central de la théorie transcendantale de la méthode (…) résidait dans *l'opposition* transcendantale *d'être* entre le spectateur phénoménologisant et le moi transcendantal constituant, il semble que cette opposition *doive* d'une certaine manière *être dépassée* avec la mise en œuvre du problème de la "scientificité" (objectivation) de l'activité du spectateur »[2]. Voyons dans quelle mesure.

Le paradoxe de la mondanéisation secondaire résidait en ceci qu'à la différence de la première, et en raison de l'altérité du spectateur à l'égard de toute activité constituante, elle ne semblait précisément pouvoir être conçue en termes d'auto-constitution. Or, la thèse de Fink est que, « d'une certaine manière qui est très difficile à analyser »[3], le spectateur se trouve en quelque sorte « emporté », « "entraîné" vers le monde, par l'auto-mondanéisation de la subjectivité transcendantale qu'il observe pour sa part de manière "désintéressée" »[4]. C'est précisément parce qu'elle ne repose pas

[1] *Ibid.*, p. 156.
[2] *Ibid.*, p. 162.
[3] *Ibid.*, p. 164.
[4] *Ibid.*

« sur une activité proprement dite », que cette mondanéisation « passive » du moi phénoménologisant sera dite secondaire, « *impropre* et *apparente* »[1]. C'est donc la mondanéisation primaire – qui une fois encore n'est finalement rien d'autre que le processus de constitution dans son intégralité –, qui réunira dans le même mouvement de son « devenir mondain » et la subjectivité transcendantale proprement dite, qui en est le support actif, et le moi qui l'observe. Ainsi possède-t-elle une fonction synthétique de réintériorisation de l'altérité transcendantale du spectateur au mouvement général du transcendantal constituant.

Mais précisément, cette « synthèse » du clivage, de la dualité transcendantale, ne se réalise que dans le constitué final du processus qu'est l'homme naturel. Celui-ci présente en quelque sorte, pour autant qu'il soit l'objectivation d'une subjectivité transcendantale ayant déjà été clivée par la réduction, une double face correspondant aux deux aspects – actif et passif – de la mondanéisation : d'une part homme dans son humanité mondaine, d'autre part spectateur transcendantal parmi les hommes. Et ainsi, « par la mondanéisation, l'activité phénoménologique est justement replacée dans la *situation de l'attitude naturelle en faveur de laquelle elle se déclare* »[2], dans une sorte de « retour » à sa situation initiale.

Ainsi intervient un quatrième personnage – en marge de l'homme naturel, de la subjectivité transcendantale-constituante, et du spectateur transcendantal de cette constitution –, qui réunit en quelque sorte les trois autres : « l'homme qui phénoménologise ». Il est bien à la fois homme – comme constitué final « hors de soi » de l'auto-objectivation de la constitution transcendantale –, subjectivité transcendantale – comme « en soi » se mondanéisant dans l'homme naturel –, spectateur transcendantal enfin qui réfléchit transcendantalement dans le monde et peut ainsi communiquer aux autres hommes leur origine transcendantale et leur auto-constitution en hommes. Ainsi se présente-t-il comme l'unité vivante de la subjectivité transcendantale constituante et de ses deux franges d'extériorité que nous avions dégagées, le mondain d'une part, le

[1] *Ibid.*, p. 165.
[2] *Ibid.*, p. 166.

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

spectateur transcendantal d'autre part. Il est en quelque sorte le lieu où l'en soi de la vie transcendantale devient pour soi dans son être hors de soi, et revient ainsi à lui-même pour clore le cycle de la transcendantalité.

C'est dire que ce « retour » à l'attitude naturelle n'est en rien un retour à la naïveté première qui constituait le point de départ factuel de ce cycle. Comme le remarque Fink, le devenir-mondain du spectateur ne signifie pas qu'il « renonce à l'*épochè* et à l'attitude réductive de la connaissance en général ». L'activité phénoménologisante ne retombe pas à son tour effectivement dans l'attitude naturelle, ni ne succombe au dogmatisme naïf du monde, mais c'est précisément son « attitude transcendantale maintenue de manière conséquente qui apparaît dans le monde, dans l'horizon de l'attitude naturelle, conformément à une mondanéisation qui repose elle-même sur des donations transcendantales de sens ». Ce qui apparaît dans le monde, c'est donc bien, de manière paradoxale, l'activité de le transcender, et ce qui se trouve ainsi ré-humanisé, c'est bien la réduction elle-même comme dés-humanisation[1].

Or, le propre de « l'homme qui phénoménologise », comme lieu de synthèse du moi phénoménologisant, de la subjectivité transcendantale, et de sa mondanéisation (l'homme lui-même), est bien de conserver son « altérité » de spectateur en vertu de laquelle chacune de ces dimensions de la transcendantalité peut se réfléchir, devenir pour soi, et se trouver maintenue en toute clarté en face des autres, de sorte que leurs « limites » respectives fassent aussi l'objet d'une connaissance phénoménologique. Autrement dit, seul le phénoménologue, qui s'est rendu transparents tout à la fois la subjectivité constituante, sa mondanéisation primaire, l'altérité transcendantale du spectateur, sa mondanéisation secondaire et, enfin, l'aspect pris par le transcendantal du point de vue de ce double processus de mondanéisation, peut élaborer ce que Fink nomme alors un « canon de la raison phénoménologique », clarifiant la distinction entre « vérités d'apparition et vérités transcendantales »[2].

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*

Ainsi la problématique centrale de la théorie transcendantale de la méthode – « *qui* » phénoménologise et quel est son mode d'être ? – demande un nouveau traitement au sein même de cette distinction, dont seul l'homme phénoménologisant possède la maîtrise.

Du point de vue de l'attitude transcendantale « pure », en effet, la réponse était univoque : seul « phénoménologise » le spectateur transcendantal produit dans une scission radicale d'avec la subjectivité constituante. Et pourtant, en raison de sa mondanéisation secondaire, il semble tout autant justifié de considérer l'activité phénoménologisante comme « la praxis théorique d'un homme qui (…) philosophe »[1], d'un homme qui développe une activité humaine comme toutes les autres – d'autant précisément que, toute action « mondaine » n'étant que le produit de l'auto-mondanéisation primaire de la subjectivité transcendantale, la manière dont celle-ci se met « hors de soi », l'élucidation transcendantale de ce processus nous permet d'acquérir « l'idée fondamentale selon laquelle toutes les actions humaines sont au fond des actions et des activités transcendantales »[2]. N'y aurait-il pas là, dès lors, une tentation de rabattre la transcendantalité sur la simple mondanéité ?

À vrai dire, pour répondre à l'objection, ces deux aspects du problème exigent un traitement séparé.

D'une part, entre ces deux propositions – « c'est le spectateur transcendantal qui déploie une activité phénoménologisante », « c'est l'homme qui déploie une activité phénoménologisante » –, il n'y a pas, eu égard à la vérité, de contradiction. Mais seul l'homme qui phénoménologise et qui, ayant élucidé transcendantalement l'ensemble de ces situations et le « passage » des unes aux autres, peut rendre à chacune la part de vérité – ou plutôt le « lieu » de la vérité – qui lui revient. L'homme est bel et bien le sujet de l'activité phénoménologisante, mais il ne l'est que sur le plan restreint de son « apparition ». Ainsi la proposition selon laquelle c'est l'homme qui phénoménologise est-elle vraie, mais d'une vérité elle-même « d'apparition ». De même, la thèse selon laquelle c'est le spectateur transcendantal qui phénoménologise est bien une vérité transcen-

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*, p. 167.

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

dantale, mais qui ne rend pas justice, une fois absolutisée, au nécessaire processus de mondanéisation secondaire de cette activité. Chacune de ces vérités occupe un plan spécifique qui n'est pas en lui-même « vrai » en un sens absolu. Comme dit Fink, au regard du phénoménologue, « le *sujet à part entière* de l'activité phénoménologisante n'est ni le moi transcendantal (qui persiste dans sa transcendantalité) ni "l'homme" fermé au transcendantal, ce qui fait la naïveté de l'attitude naturelle, mais bien plutôt *la subjectivité transcendantale qui apparaît dans le monde* (…). Cela veut dire que le "qui" recherché est un sujet théorisant qui doit être caractérisé *aussi bien comme transcendantal que comme mondain* », dans une synthèse de plans soigneusement distingués et situés à leur place respective au sein du canon de la raison phénoménologique – « unité dialectique », dit Fink, « entre les sphères du transcendantal et du mondain, laquelle fait le concept concret du "sujet phénoménologisant" »[1]. Cette dénomination de « dialectique » n'a rien d'un hasard, puisque c'est – du moins au premier abord – à une véritable *Aufhebung*, « relève » ou « sursomption », de la vérité mondaine que procède son élucidation transcendantale. Et en effet, la supériorité de la vérité transcendantale ne relève pas d'une supériorité supprimant purement et simplement la vérité d'apparition, mais tient en ceci que « la vérité mondaine est elle-même cernée par la vérité transcendantale, et acquiert en elle son intelligibilité propre, lucide », la connaissance du « rang » qui est le sien. Les vérités mondaines ne sont donc « supprimées » que pour autant qu'elles sont pensées dogmatiquement, mais conservées, pour autant qu'elles sont « éclaircies dans leur vérité transcendantale »[2].

Mais c'est d'une autre manière encore que ce rapport dialectique des deux plans du transcendantal et du mondain, élucidés dans leurs relations et en toute transparence par le « sujet phénoménologisant concret », risque cependant d'être manqué. En effet, comme nous l'avons fait valoir, la compréhension de la mondanéisation primaire semble ruiner toute opposition stricte entre le mondain et le transcendantal sous l'angle de la constitution – le mondain n'étant

[1] *Ibid.*, p. 172.
[2] *Ibid.*, p. 174.

rien d'autre que du transcendantal « humanisé », le transcendantal l'ordre du mondain une fois biffée l'ignorance de soi de la mondanéisation. Ainsi toute activité humaine se révèle être, « en soi », une activité transcendantale. De telle sorte que la réduction elle-même – et sa mondanéisation secondaire –, ne semble plus pouvoir jouir d'un statut particulier, et paraît exiger sa réintégration à titre de « possibilité » d'une humanité élargie. Ici se rejoue ce que nous avons plus haut étudié sous le titre de « critique existentielle » de la réduction, selon laquelle « la soi-disant connaissance *transcendantale*, en vertu de laquelle toutes les actions humaines sont à proprement parler transcendantales et ne peuvent être compréhensibles en dernière instance que par une analyse transcendantale, est elle-même une attitude ***humaine*** de connaissance », « une ***interprétation humaine*** », une « théorie humaine »[1]. Il y aurait là, dit Fink, une sorte de « dogmatisme » non pas d'avant, mais « d'après la réduction ».

Néanmoins, ce « dogmatisme d'après la réduction » peut avoir lui-même deux sens que Fink ne distingue pas – et qu'au contraire Husserl remarque –, qui compliquent très intensément le problème.

En un premier sens, un tel dogmatisme serait le fait de celui qui, n'effectuant pas lui-même la réduction, mais prenant acte de « l'humanité » du philosophe, lui objecterait qu'elle appartient donc bien aux « possibilités humaines » en général, et suppose donc à titre de propédeutique une analyse non-transcendantale de l'homme dont l'activité de réduction ne sera tout au plus qu'un étrange district. C'est ce cas qu'évoque ici Fink, et qu'il soumet à la critique. Le fait qu'avec son « apparition », la réduction se manifeste comme une « possibilité humaine », ne signifie pas qu'elle soit « en général » une telle possibilité. Pour répondre à cette objection, il est donc nécessaire de bien distinguer l'articulation entre potentialité et actualité d'une science, selon qu'il s'agit là d'une science mondaine ou de la science transcendantale. Alors que la « découverte » d'une science mondaine est saisie par l'homme, dans une sorte de « mouvement rétrograde du vrai » dirait Bergson, comme l'actualisation d'une ***praxis*** théorique qui fut possible pour lui de tout temps,

[1] *Ibid.*, p. 167.

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

la science phénoménologique se caractérise par une « potentialité transcendantale » en vertu de laquelle, tout en élargissant, dans son « apparition », les potentialités « humaines », elle n'était pas pour autant « possible » avant d'être effectivement réalisée. Ce n'est pas avant mais bien après la réduction que le connaître phénoménologique « apparaît » comme une possibilité humaine, si bien qu'en accomplissant la réduction phénoménologique, l'homme accomplit par là même une action qu'« "il" ne peut absolument pas accomplir, qui ne réside pas dans le champ de ses possibilités ». L'élargissement est bien, au sens technique du terme, « apparent », relève bien de la mondanéisation secondaire, laquelle présuppose d'abord la déshumanisation réductive[1]. En d'autres termes, à la différence des autres « activités » humaines qui, par la réduction, se révèlent comme étant « en soi » transcendantales, la réduction elle-même ne commence pas dans le « hors de soi » de la vie naturelle pour être saisie, ensuite, comme étant depuis toujours « en soi » transcendantale – elle ne se « possibilise » d'abord que comme « pour soi », et ne devient mondaine, élargissant ainsi le champ des possibilités humaines, que secondairement. Comme toujours, il s'agit de bien distinguer « canoniquement » les vérités d'apparition des vérités transcendantales, distinction que seul le phénoménologue est capable d'opérer, et qui reste fermée aux critiques « existentielles » – lesquelles sont donc, par là même, illégitimes.

Pourtant, il nous semble que ce « dogmatisme après la réduction » possède un autre sens. Non pas sous la forme du dogmatisme de celui qui ne phénoménologise pas, mais d'un dogmatisme d'après la réduction, de la part de celui qui pratique effectivement la réduction transcendantale, et est capable de tenir sous son regard la totalité dialectique des « cycles » de mondanéisation – un dogmatisme, pourrait-on dire, « en connaissance transcendantale de cause ».

La raison pour laquelle Fink n'aborde pas véritablement ce problème est que la réduction phénoménologique, à ses yeux, et pour autant qu'elle soit authentiquement « accomplie », « auto-valide » son propre statut. De telle sorte que celui qui la « pratique »

[1] *Ibid.*, pp. 176-178.

effectivement sait d'un savoir en quelque sorte « auto-référé » qu'aucun point de vue n'est « extérieur » au transcendantal, et ne saurait valoir comme « lieu » de son interrogation critique. Ainsi écrit-il, à propos du « critique existentiel », que « s'il prend effectivement la confrontation au sérieux, c'est-à-dire *accomplit* la réduction phénoménologique après en avoir assimilé la compréhension, il abandonne dès lors *eo ipso* son attitude critique ». Ou encore, « l'accomplissement de la réduction apporte la certitude assurée, univoque et indissoluble que le sujet proprement dit (ultimement effectif) de l'activité phénoménologique est le spectateur *transcendantal*. L'activité phénoménologisante s'atteste elle-même comme un advenir *transcendantal*, et plus précisément, comme l'advenir de *l'auto-mouvement transcendantal de la vie constituante* »[1], – et ce jusque dans la saisie de cet auto-mouvement comme « un mouvement qui tourne sur lui-même », dans la mesure où, en raison de la mondanéisation primaire que la réduction clarifie en clarifiant la constitution, « l'activité phénoménologisante est elle-même entraînée à son tour par la tendance mondaine finale du procès constitutif »[2].

Mais cette « auto-attestation » ne laisse-t-elle pas elle-même – y compris pour celui qui en parcourt la totalité dialectique et la saisit bien comme cet « événement originaire »[3] qui scinde non seulement en deux la vie de la subjectivité transcendantale désormais « advenue à elle-même », mais aussi l'Histoire mondaine, reconduite à sa constitution intermonadique transcendantale, et s'achevant ainsi comme Histoire « hors de soi » et « anonyme »[4] – la place à une certaine « extériorité » que le phénoménologue peut pressentir comme son « impensé » ? Husserl semble entrevoir ce problème lorsqu'il remarque, dans une longue note, que le problème de ce que Fink nommera plus tard « l'illusion transcendantale »[5] – autrement dit, le problème de la compréhension du transcendantal à partir du

[1] *Ibid.*, p. 169.
[2] *Ibid.*, p. 170.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*, p. 188.
[5] *De la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 172.

mondain –, n'est pas seulement celui de ceux « qui ne se situent absolument pas dans l'attitude transcendantale », mais *surtout* – « les questions proprement dites sont là », dit Husserl –, de « ceux qui ont "déjà compris quelque chose", mais ne savent pas "le retenir" »[1]. Est-ce Heidegger qui, dans cette note teintée d'ironie mais aussi de déception du maître à l'égard de ce que son discipline a pu « retenir » de son enseignement, se trouve « visé » ? Heidegger est-il véritablement dans ce cas ? Comme nous le verrons, rien n'est moins sûr. Mais sans doute est-il possible de pousser plus loin la remarque de Husserl : car l'illusion transcendantale porte peut-être en elle un élément de vérité telle que celui-là même qui a déjà « tout compris » peut tout à fait – non pas : « ne pas savoir » – mais ne pas « vouloir » pour de bonnes raisons (non pas, par exemple, au nom d'une assimilation naïve de l'attitude transcendantale à une attitude « humaine ») – et en raison même de sa « compréhension » – le retenir. Peut-être porte-t-elle l'exigence d'une mise en question du transcendantal qui ne soit pas la simple expression d'une mauvaise volonté transcendantale, comme refus immotivé de voir ce que l'on ne voit que trop bien.

Mais avant d'en venir à cette dimension « critique » de notre travail, il nous faut d'abord saisir le sens dernier que Fink confère à ce mouvement circulaire du transcendantal advenant à soi en revenant sur lui-même dans la dimension de son « hors de soi » qu'est la mondanéité. Car cet auto-mouvement dialectique, cette clôture transcendantale du champ transcendantal, n'est rien d'autre que l'absolu phénoménologique lui-même.

C/ L'absolu phénoménologique comme clôture du champ transcendantal

L'exposé du concept phénoménologique de l'absolu, la caractérisation ultime de l'absolu comme « science phénoménologique », permet d'abord à Fink de synthétiser l'ensemble des résultats de la théorie transcendantale de la méthode. Son champ problématique, en raison de ce que nous avons nommé des « franges

[1] *SMC*, p. 187.

d'extériorité » au transcendantal, se structure d'abord comme un réseau d'oppositions : opposition entre le transcendantal « constituant » et le mondain, opposition entre l'en soi de la constitution et son devenir pour soi sous le regard du spectateur, opposition enfin entre le spectateur et l'homme comme produit de l'auto-constitution « voilante » de la subjectivité transcendantale qui elle-même se prolonge, dans la mondanéisation secondaire, en une opposition de l'homme naturel et de l'homme phénoménologisant ayant transcendantalement mis à jour et ses racines transcendantales et le sens de son double mode d'existence dans le monde, comme homme et comme phénoménologue.

Afin de procéder à la « synthèse » de ces déterminations dans l'idée d'absolu, il est comme toujours nécessaire d'en effectuer une « réduction », une saisie analogisante, qui la dépouille de ses résonances mondaines, et notamment du schème de la substance qui conduit à ériger en absolu le monde lui-même dans l'immanence duquel se déploieraient, comme autant d'accidents, ses modes. Le passage du mondain au transcendantal, la « relativisation » du constitué final comme couche abstraite et auto-voilante de la subjectivité constituante, rend compte d'une première « scission » dans cette conception naïve de l'absolu, quoique, bien entendu, ils n'établissent pas un rapport entre deux substances relatives l'une à l'autre, mais la double polarité d'un même mouvement de la constitution, dans une opération de différenciation qui joue à l'intérieur de la subjectivité transcendantale elle-même, laquelle, prise à ce premier niveau de détermination, n'a pas de « dehors » : « La constitution du monde dans laquelle se situent la subjectivité transcendantale ***et*** le monde comme les pôles de la "provenance" et de la "destination" est l'univers fondamentalement dernier, qui n'est plus lui-même connaissable comme "relatif" »[1]. Ainsi cet absolu est-il une première synthèse, ou plutôt, un premier mouvement d'auto-différenciation en deux pôles antithétiques.

Pourtant, ce premier « absolu » phénoménologique, en quelque sorte rétro-désigné comme « absolu » anonyme d'avant la réduction, perd sa dimension absolue dans le mouvement de son devenir pour-

[1] *Ibid.*, p. 199.

soi dans l'altérité transcendantale du spectateur. Le mouvement de la constitution se scinde de nouveau – mais sur un autre plan que celui de la scission transcendantal/mondain – en deux pôles que sont l'en-soi et le pour-soi du transcendantal. Et c'est pourquoi, « *après* la réduction, la "cosmogonie constitutive" (la constitution du monde) ne peut plus être *seule* désignée comme l'absolu : celui-ci est bien plus justement l'*unité* de la *constitution* transcendantale et de l'advenir transcendantal de *l'activité phénoménologisante* »[1].

Ainsi le concept d'absolu désigne-t-il une fois encore « l'unité synthétique de moments antithétiques »[2], une « *coincidentia oppositorum* »[3], non pas certes en un sens ontique, mais dans le mouvement constitutif d'auto-différenciation entre étant et pré-étant, en soi de la constitution et advenir pour-soi de l'ensemble de ce processus.

Or, c'est bien au sein de ce « devenir pour-soi » que semble s'introduire un nouvel élargissement de l'absolu. Nous le savons : tout comme nous devons distinguer la constitution du constitué, il nous faut également rendre compte de la scission entre le spectateur transcendantal et sa propre « mondanéisation ». Et c'est précisément eu égard à cette exigence que l'exposé du concept phénoménologique de l'absolu permet également de faire en quelque sorte un pas de plus dans la résolution d'un problème jusqu'ici laissé en suspens : en quel sens l'apparition de l'activité phénoménologisante, la perception du transcendantal d'un point de vue mondain, est-elle une véritable nécessité – non simplement un élément en quelque sorte factuel lié à l'entraînement du spectateur par l'auto-constitution de la subjectivité transcendantale comme mondaine, à propos duquel la distinction « canonique » entre vérités transcendantales et vérités d'apparition permet de prévenir les contresens et l'ensemble des « illusions transcendantales » –, mais une véritable nécessité du point de vue même de la théorie de l'absolu comme clôture du transcendantal ? Problème formulé ainsi par Fink : « Il convient maintenant de soulever la question de savoir si la mondanéisation a bien lieu

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 200.

effectivement sur un mode extérieur, externe et tout à fait inessentiel de l'activité phénoménologisante elle-même, ou bien si elle est elle-même *essentiellement* déterminée par celle-ci »[1] ? Nous citions plus haut le passage où, dans un effet d'annonce, Fink mentionnait certaines « impulsions pédagogiques transcendantales », et nous avions nous-même posé la question d'une possible « philanthropie transcendantale » rendant compte de ce mouvement de la science transcendantale en direction de son exposition mondaine. Mais le véritable problème est de savoir en quoi – et pourquoi – ce retour compte à l'absolu. Autrement dit, il s'agit d'élucider les raisons pour lesquelles « *la situation mondaine* dans laquelle l'activité phénoménologisante fait son entrée en tant que "philosophie phénoménologique" (et qui est exprimée dans les vérités d'apparition) n'est *en aucun cas non pertinente* en vue de la saisie du concept phénoménologique de science, mais représente un moment intégral de celui-ci »[2].

Or, ce qui semble d'abord faire obstacle à une telle nécessité n'est rien d'autre que le rapport de « sursomption » des vérités d'apparition dans les vérités transcendantales. Car ce rapport semble d'abord analogue à la « sursomption » du monde dans la saisie phénoménologique de sa constitution, ou de l'attitude naturelle dans l'attitude transcendantale. Et il est vrai que, tout comme le monde et l'attitude naturelle sont tous deux, et corrélativement, le résultat de la constitution, la vérité d'apparition est bien elle-même « résultat d'une constitution transcendantale » – quoiqu'il ne s'agisse pas ici de véritable « constitution » – sous la figure de la « mondanéisation impropre ». Pourtant, il y a dans ces deux mouvements de mondanéisation une différence fondamentale que nous avons déjà indiquée, mais qu'il nous faut maintenant ressaisir du point de vue spécifique du problème de la vérité. Car à la différence du couple mondanéité/humanité, les vérités d'apparition ne sont pas d'abord en-soi pour devenir pour-soi, mais supposent au contraire le pour-soi de l'advenir transcendantal dans le regard du spectateur. Et c'est en ce sens que le concept de « sursomption » s'avère équivoque : car les

[1] *Ibid.*, p. 192.
[2] *Ibid.*, p. 191.

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

vérités d'apparition ne précèdent pas – pour ainsi dire ni logiquement ni chronologiquement – les vérités transcendantales. Bien au contraire, nous pourrions ici être tentés d'inverser le rapport d'*Aufhebung*, de telle sorte que, par un singulier retournement, les vérités d'apparition « sursumeraient » les vérités transcendantales. Fink ne va pas jusque-là – quoique, nous allons le voir, l'économie du système de l'absolu l'exige –, et se contente simplement de signaler qu'« en un certain sens », en concevant les vérités d'apparition comme des « résultats » d'une mondanéisation – ce qui pouvait laisser croire qu'elles étaient « résultats » au même titre que le monde l'est de la constitution – « on n'a pas satisfait en cela à la vérité d'apparition en tant que telle », précisément en ce qu'« elle a été constamment rétro-référée à sa *constitution*, et « a été discutée de façon primaire dans sa transparence transcendantale » – c'est-à-dire, enfin, que son « explicitation a été orientée *en direction de la question en retour* dans la constitution »[1]. Et certes, « ce qui nous intéressait alors, c'était la sursomption des vérités d'apparition dans les vérités transcendantales »[2]. Mais dans la mesure où les vérités d'apparition ne sont pas d'abord « en soi » ce qu'elles deviendront ensuite « pour soi », de même que l'homme phénoménologue n'est pas d'abord en soi ce qu'il sera pour soi dans le spectateur saisi dans son unique transcendantalité, de même, donc, que le passage du transcendantal au mondain n'est en rien, à l'égard de l'apparition en général, et à la différence de ce qui a lieu dans la mondanéisation primaire, un mouvement simplement inverse et purement symétrique de la question-en-retour du mondain au transcendantal, il semble que l'idée même de « sursomption » doive elle-même être sursumée dans une compréhension de cette antithétique comme telle. Comme dit Fink, nous ne pouvons à présent « rendre justice à la vérité *mondaine* concernant celui qui phénoménologise que si nous *n'écartons* absolument plus *l'opposition* de l'homme et du spectateur transcendantal, mais si nous la concevons comme une structure antithétique nécessaire dans l'unité de l'absolu ». Autrement dit, « la thèse selon laquelle "l'homme phénoménologise" comme, tout aussi bien, la

[1] *Ibid.*, p. 208.
[2] *Ibid.*

thèse opposée selon laquelle "l'ego transcendantal phénoménologise", sont toutes deux *sursumées dans la vérité absolue* d'après laquelle l'activité phénoménologisante est en elle-même un mouvement de connaissance de l'absolu »[1].

Ainsi le mouvement de l'absolu constitue bien la synthèse de trois mouvements de différenciation en pôles antithétiques : le mouvement « en soi » de constitution transcendantale du « hors de soi » mondain, le mouvement de cet en-soi-hors-de-soi qui, dans son unité, devient pour soi sous le regard du spectateur, enfin le mouvement – retour sans aller – de sortie hors-de-soi de cet en-soi-pour-soi dans l'apparition mondaine. Ainsi, si comme dit Fink, ce n'est « pas seulement *l'être-en-soi* de l'absolu qui forme l'objet de la science absolue, mais aussi son *devenir-pour-soi* dans l'advenir transcendantal de l'activité phénoménologisante »[2], de telle sorte que, dans l'absolu, l'activité phénoménologisante comme science absolue de la constitution s'avère donc également référée à elle-même dans la théorie transcendantale de la méthode – qui n'en est que le devenir-pour-soi –, cette auto-référence ultime de l'absolu se clôt bien dans l'ordre de son apparition mondaine, de son être-dans-le-monde transcendantalement clarifié. Et dans la désignation de cet auto-mouvement de clôture, le concept d'absolu est bien « identique » au concept de « transcendantal »[3], pour autant que ses « apparentes » franges d'extériorité se suppriment dans l'unité de l'absolu pris dans une perpétuelle auto-différenciation multi-dimensionnelle.

Mais précisément, en quel sens l'ordre de l'apparition est-il en quelque sort le *telos* de l'absolu, le lieu de clôture du transcendantal sur lui-même ? Pour le dire très simplement, qu'est-ce qui, « pour l'absolu », devient possible dans cet ordre de l'apparition qui ne l'est absolument pas sur le plan du transcendantal « non apparaissant » ?

Ici intervient un dernier élément fondamental – mais aussi fondamentalement problématique – dans la théorie phénoménologique de l'absolu : le problème de l'intersubjectivité. Car il s'agit

[1] *Ibid.*, p. 209.
[2] *Ibid.*, p. 206.
[3] *Ibid.*

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

de comprendre en quoi ce que nous nommions « philanthropie transcendantale », comme nécessité pour la science phénoménologique d'apparaître dans le monde des hommes, est elle-même intériorisée à titre de « moment » exigé par l'auto-advenir à soi de l'absolu.

III. LA CLOTURE DU TRANSCENDANTAL PHENOMENOLOGIQUE ET LE PROBLEME DE LA QUOTIDIENNETE

A/ Le problème de l'intersubjectivité transcendantale du point de vue de la théorie transcendantale de la méthode

Nous avons plus haut insisté sur la manière dont le passage d'une théorie transcendantale des éléments à une théorie transcendantale de la méthode exigeait que se reposent tout autrement les problèmes qui apparaissent dans l'élucidation de la constitution du monde.

Or, tel est éminemment le cas en ce qui concerne le problème de l'« intersubjectivité ». Du point de vue de la théorie transcendantale des éléments, de la science de la constitution en tant que constitution, la problématique de l'***alter ego*** occupe bien, quoiqu'il n'en soit finalement qu'un certain « district », une place tout à fait spécifique. En effet, la forme « égologique » que prend l'élucidation transcendantale de la constitution du monde place le moi phénoménologisant et la constitution qu'il « observe » dans un solipsisme transcendantal incommensurable avec toute solitude mondaine. Et comme le rappelle Fink, la constitution apparaît dès lors comme « une science ***solitaire***, ***solipsiste*** »[1]. Ni les « objectités » de toutes sortes qui peuplent l'univers de la constitution, ni l'élucidation des lois d'essence qui régissent cette constitution, ni enfin les vérités qui résultent de cette élucidation, ne semblent d'abord posséder une validité au-delà de l'ego transcendantal solitaire. C'est pourquoi la constitution de l'***alter ego*** possède, dans l'économie de la théorie transcendantale des éléments, une fonction tout à fait singulière,

[1] *Ibid.*, p. 179.

puisque dans une rétro-référence de cette couche de la constitution à toutes les autres, il en va précisément de leur « objectivité » comme omni-validité. La manière dont s'opère chez Husserl cette constitution de l'*alter ego* – ses difficultés aussi bien – est connue : dans le double mouvement de réduction à la sphère de la « primordialité » d'une part (univers restreint de la constitution où la couche de sens « autrui » se trouve supprimée, ainsi que ses « effets » en retour sur le « phénomène » du monde dans sa globalité), et d'autre part dans la mise en relief de la mondanéisation primaire comme auto-constitution par la subjectivité transcendantale de son être-homme psychophysique, se trouve assuré le « sol » à partir duquel, dans une « aperception analogique », un « appariement », et la saisie de « l'apprésentation » comme mode d'expérience spécifique, s'opère la constitution empathique de l'*alter ego* – comme homme d'abord, comme autre subjectivité transcendantale ensuite[1] – processus qui mène à la reconnaissance d'une intersubjectivité transcendantale de « monades » co-constituant le monde.

Or, et quelles que soient par ailleurs les difficultés qui grèvent cette constitution d'autrui dans la sphère transcendantale, le problème qu'elle pose – et au-delà, que pose l'idée même d'« inter-subjectivité transcendantale » – s'avère, du point de vue de la théorie transcendantale de la méthode – et de l'altérité transcendantale du spectateur qui en constitue la thématique –, tout autre. Car le caractère intersubjectif-transcendantal de la constitution du monde, attesté dans la théorie transcendantale des éléments, ne s'atteste précisément que dans le regard phénoménologisant du spectateur transcendantal, en qui advient la connaissance de soi de cette intersubjectivité transcendantale. Si bien qu'en un certain sens, le problème « solipsiste » dépassé, du point de vue de la constitution, par l'intersubjectivité transcendantale constituante, réapparaît ici à un autre niveau – niveau en quelque sorte radicalisé. Car si la constitution s'opère bien de manière intersubjective, son advenir à soi reste pris dans un solipsisme qui semble à son tour indéracinable. Tel est le véritable problème de « l'intersubjectivité », posé d'un

[1] Voir sur ce point les premiers paragraphes de la Cinquième des *Méditations cartésiennes*.

point de vue « méthodologique ». À en rester en effet à la théorie transcendantale des éléments, dit Fink, « les "autres" sont transcendantalement existants comme monades constituantes avec lesquelles l'ego se trouve dans une communauté de constitution, mais *pas* dans une communauté d'une connaissance transcendantale de soi »[1]. Le problème n'est plus celui de la constitution de l'autre subjectivité transcendantale constituante, mais de la reconnaissance de l'autre spectateur transcendantal de la constitution intersubjective.

Or, de même que dans la mondanéisation primaire s'annonçait la solution au problème de la constitution de l'*alter ego* constituant, de même c'est dans la mondanéisation secondaire – dans le retour transcendantal au mondain – que doit être cherchée la possibilité d'un caractère intersubjectif de l'advenir à soi de l'absolu. Ce n'est que si l'homme phénoménologisant reconnaît, du point de vue désormais « mondain » qui est le sien, l'autre homme comme lui-même phénoménologisant – l'autre homme donc, comme spectateur phénoménologisant mondanéisé « secondairement et improprement », et exprimant dans la langue mondaine des propositions faisant « signe » vers un sens transcendantal qu'il « maîtrise » à titre de moi phénoménologisant –, que « l'intersubjectivité transcendantale constituante » peut elle-même, passant ainsi dans son apparition, être reconnue par chaque phénoménologue dans une nouvelle forme d'empathie « manifestant » des « *co-phénoménologisants* »[2]. Comme le dit très clairement Fink, « l'objectivation de l'activité phénoménologisante qui se produit dans l'attitude naturelle (ce par quoi seulement une communication transcendantale est possible) est le *moment-charnière* de la formation de la communauté purement transcendantale de ceux qui phénoménologisent de manière collective »[3]. Ainsi, chaque « monade » qui, comme spectateur, « advient à elle-même », peut entrer en communauté avec d'autres monades qui « adviennent à elles-mêmes » de façon similaire, par l'objectivation des connaissances phénoménologiques et la constitution d'une communauté phénoménologisante. Et de même que

[1] *SMC*, p. 180.
[2] *Ibid.*, p. 182.
[3] *Ibid.*, p. 183.

l'absolu « solipsiste » ne pouvait venir à soi que dans le mouvement total de son auto-différenciation qui s'achevait dans « l'homme phénoménologisant », de même « l'absolu de la constitution inter-subjectif » – l'absolu proprement dit – ne peut se clore sur lui-même que dans une telle communauté. Ou plutôt : c'est parce que l'absolu se trouve pris dans un mouvement d'advenir à soi-même, et qu'il est par ailleurs, comme le révèle la théorie transcendantale des éléments, un absolu « intersubjectif », qu'il procède à une dernière sortie hors-de-soi – après le devenir-pour soi de son en-soi constitutif dans le regard du spectateur solitaire – dans le monde « naturel », seul lieu où peut advenir un co-advenir à soi transcendantal, unique advenir authentique et conforme à l'absolu lui-même en tant qu'il est précisément, par essence, « intersubjectif ». La communauté de phénoménologues improprement mondanéisés est le lieu même – le seul lieu possible – de l'advenir total et définitif de l'absolu phénoménologique à lui-même.

Ainsi se trouve fondé « dans l'absolu » ce que Fink nommait « les impulsions transcendantales pédagogiques », en vertu desquelles le spectateur se trouvait « entraîné » en direction du monde, et amené à communiquer sa science. Et ce que révèle cette « fondation dans l'absolu », c'est que de telles impulsions ne relèvent précisément pas de ce que nous nommions une « philanthropie transcendantale », mais au contraire, d'une nécessité liée – à titre de « moyen » – au *telos* de l'absolu phénoménologique. C'est parce que l'absolu ne peut pleinement et définitivement advenir à lui-même que dans une intersubjectivité transcendantale « co-connaissante » – et pas simplement co-constituante –, que le phénoménologue doit communiquer sa « science » dans le monde. Et certes, Fink ne cache pas le caractère « métaphysique » du caractère originellement intersubjectif de l'absolu. Comme il le reconnaît, « la nécessité de l'expression de l'activité phénoménologisante, la nécessité de l'explication phénoménologique sont donc (…) fondées dans la *tendance* de toute activité philosophante à la *communication*, dont la source la plus profonde procède de *l'unité "métaphysique"* de toute vie transcendantale »[1], la question étant même de savoir si – ce que

[1] *Ibid.*, p. 155.

Husserl, d'ailleurs, refuse[1] – la pluralité constitutive de l'idée même d'« intersubjectivité transcendantale » ne doit pas se résoudre – tant d'un point de vue de la théorie de la méthode que de celle des éléments – dans la saisie d'une unité plus profonde dont la pluralité ne pourrait être saisie qu'en termes de différenciation interne[2].

Mais quoi qu'il en soit, et pour paraphraser Husserl, c'est d'abord parce qu'il est « fonctionnaire de l'absolu » que le phénoménologue « apparaît » dans le monde comme « fonctionnaire de l'humanité ». Et de même que la réduction phénoménologique, comme advenir à soi – d'abord « solipsiste » – de l'absolu, constitue une « coupure » dans l'histoire de l'humanité, de même le *telos* de l'absolu exige qu'une telle coupure se réalise dans le monde – conquière son « intersubjectivité » – sous la forme d'une humanité nouvelle « phénoménologisante », pouvant clore définitivement le transcendantal en réalisant cette clôture dans l'humanité comme telle – en réalisant l'humanité nouvelle comme une telle clôture. Alors seulement intervient – après le cycle du transcendantal, et non avant la réduction – la « fonction existentielle de la phénoménologie », dans sa tâche de produire dans le monde une « existence nouvelle de l'humanité », fondamentalement différente, rappelle Husserl dans

[1] Cf. le « Projet de préface », *ibid.*, p. 223 : Husserl « défend le concept individuel du sujet philosophant contre la réduction, implicite il est vrai dans cet écrit, du sujet philosophant commençant comme esprit individuel, à la profondeur de vie de l'esprit absolu située avant toute individuation ».

[2] Unité qui en toute dernière instance permettrait de concevoir une paradoxale préséance de l'intersubjectivité transcendantale de l'advenir à soi de l'absolu avant sa différenciation – ce qui ne signifie d'ailleurs pas qu'un tel advenir ne s'opérerait pas dans l'ordre de la mondanéité. Sur ce point, cf. p. 182 : « En ce qui concerne les *communautés transcendantales de monades*, le problème reste entier de savoir si elles sont effectivement édifiées à partir d'individus. La question se pose donc de savoir si une activité phénoménologisante commune est un procès *pluriel* de connaissance ou si elle doit être déterminée en définitive comme *une* tendance transcendantale qui s'articule seulement sur un mode pluriel monadique ; il s'agit donc de savoir si l'advenir au "devenir pour soi" de la subjectivité transcendantale n'a pas lieu à une profondeur qui se situe *avant toute "individuation" monadique*. Nous ne pouvons trancher la question soulevée sans nous engager dans le grand problème "métaphysique" de *l'implication* mutuelle *des monades*, qui amène avec lui des conséquences d'un tout nouveau style ».

une longue note, de « la vie naturelle naïve »[1]. S'annoncent ici la vaste thématique et le « pathos » caractéristique de la ***Krisis***, qui n'ont rien d'une « lubie » husserlienne, mais découlent en quelque sorte « analytiquement » de la théorie de l'absolu phénoménologique.

En conclusion, si, comme le dit Fink, il y a bien « une dépendance de la connaissance phénoménologique à l'égard de la situation mondaine d'expression », si « toute connaissance transcendantale de soi qui se réalise dans la question-en-retour dans la constitution ne part pas seulement de l'attitude naturelle, ***mais lui demeure également rétro-référée*** »[2], si c'est « par principe » que « la conscience de soi de la subjectivité transcendantale n'est pas possible à titre d'être-chez-soi de la vie constituante dans les stades les plus profonds de la constitution » mais se produit au contraire « ***dans la couche transcendantale du constitué final*** », et si, enfin, « le devenir-pour-soi de la subjectivité transcendantale a lieu dans la dimension constitutive de ***l'être-hors-de-soi*** »[3], c'est pour la raison ultime que cet être-hors-de-soi qu'est le monde lui-même constitue le seul « ***topos*** » où cet « advenir » peut avoir lieu, conformément à son essence, sur un mode intersubjectif.

Mais c'est précisément sur ce point que surgit un dernier problème.

B/ L'absolu phénoménologique et le reste

L'advenir-à-soi de l'absolu dans l'intersubjectivité transcendantale « apparaissante » que forme la communauté des « phénoménologisants » clôt définitivement l'auto-mouvement de l'absolu phénoménologique dans sa différentiation multiple animée par le ***telos*** d'un retour sur soi. Et pourtant – telle est la thèse que nous voudrions ici avancer – cette clôture du transcendantal sur lui-même laisse échapper comme un dernier résidu, un « reste » à propos duquel, en raison de l'auto-attestation de la transcendantalité, il serait

[1] *Ibid.*, p. 187.
[2] *Ibid.*, p. 193.
[3] *Ibid.*, p. 194.

dépourvu de sens de dire qu'il « remet en question » le mouvement du transcendantal, mais qui, coexistant avec lui d'une manière spécifique, pose la question d'une possible « extériorité » à son absoluité.

Comme est bien obligé de le rappeler Husserl dans une note, « l'homme phénoménologisant », dans sa situation mondaine « transcendantalement clarifiée », est loin de ne se trouver en commerce qu'avec des co-phénoménologisants. D'une part, comme « fonctionnaire de l'humanité » au service de l'advenir à soi intersubjectif de l'absolu, il se trouve pris dans un rapport « pédagogique » avec les *non-phénoménologues* « les *amenant* à la réduction phénoménologique et à la compréhension de la phénoménologie qui s'ensuit », rapport au sein duquel il comprend transcendantalement « qu'ils le prennent, lui et sa prétention à une sagesse supérieure au monde, pour de la folie » ; d'autre part, il est bien lui-même « en commerce avec des non-phénoménologues au quotidien »[1]. Ainsi se trouve-t-il confronté – lui, lieu de l'absolu qui se pense lui-même – à une humanité qui, par cécité au transcendantal, ne se comprend pas comme lui-même la comprend. Mais précisément : en quel sens la « comprend »-il ? Certes, il a élucidé sa « transcendantalité » dans toutes ses dimensions. Mais comprend-il véritablement sa non-compréhension ? Comprend-il véritablement le sens de « l'illusion transcendantale » comme effet de la perception naïvement mondaine du transcendantal ? Et au-delà, comprend-il véritablement cette naïveté ? Cette naïveté, dit Husserl ici, il ne peut la posséder que comme « abstraction »[2]. Certes, le phénoménologue a bien élucidé l'ordre du « mondain » en le ramenant à ses conditions transcendantales ; mais ce « mondain vu du transcendantal » – ou, comme dit Fink, cet « être-hors-de-soi (…) de part en part éclairé transcendantalement » – est-il également une élucidation du « mondain » comme « point de vue » – ce même « point de vue » qui, pris sur le transcendantal, est la cause des « illusions transcendantales » ? Ou encore, si, comme dit Husserl, « la *vie* de l'homme dans l'humanité élucidée transcendantalement est fonda-

[1] *Ibid.*, pp. 187-188.
[2] *Ibid.*, p. 188.

mentalement différente de la vie naturelle naïve »[1], peut-il se ménager un accès à cette naïveté – ou plutôt, à cette naïveté qui s'ignore comme telle ? La réponse à cette question est fort complexe. Dans la *Krisis*, il note par exemple : « Avec le bris de la naïveté par le changement d'attitude transcendantale phénoménologique se produit un important changement (…). En tant que phénoménologue, je puis certes à tout moment revenir à l'attitude naturelle, au simple accomplissement de mes intérêts vitaux théorétiques, ou autres ; je peux tout comme avant être en action en tant que père de famille, citoyen, fonctionnaire, bon Européen, etc., justement donc, en tant qu'homme dans mon humanité, dans mon monde. *Comme avant – et cependant pas tout à fait comme avant. Car l'ancienne naïveté, je ne peux plus l'atteindre, je ne peux plus que la comprendre* »[2]. Mais dès lors, de même que plus haut, Fink déclarait à propos de la vérité d'apparition que, dans la mesure où elle avait été « constamment rétro-référée à sa constitution », et « discutée de façon primaire dans sa transparence transcendantale », la théorie transcendantale de la méthode ne lui avait pas fait justice, de même, dans la mesure où l'attitude naturelle n'est jamais élucidée – et ne peut même apparaître – que dans sa « relève » transcendantale, il semble que quelque chose échappe ici à la science phénoménologique.

Et certes, la question se pose de savoir si cette impossibilité d'atteindre la « naïveté » constitue un « manquement » d'une quelconque importance pour l'advenue à soi de l'absolu. Husserl semble ici se prononcer négativement : cette « vie naturelle naïve », dit-il, « le phénoménologue sérieux n'a absolument plus à [la] produire de manière effective »[3]. Pourquoi la science de la constitution universelle du monde et de son advenir à soi peut-elle se passer d'une telle « reproduction » ? Une seule réponse nous semble devoir s'imposer : c'est que précisément, d'un point de vue phénoménologique, la vie naturelle en tant que naturelle n'est absolument pas et ne peut absolument pas être, en tant que telle, constituante de

[1] *Ibid.*, p. 187.
[2] *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, Gallimard, « Tel »*, p. 237. Nous soulignons.
[3] *SMC*, p. 187.

quoi que ce soit. N'ayant aucune autonomie ontologique – si ce n'est, précisément, en tant qu'apparition du transcendantal –, la vie naturelle, comme « effet » de constitution, ne peut en aucun cas en être, subjectivement ou intersubjectivement, et de quelque manière que ce soit, l'agent. Telle est la condition pour que cette impossibilité, pour le phénoménologue, de regagner cette naïveté, ne fasse pas obstacle à la clôture sur soi du transcendantal. Or, n'y a-t-il pas là comme une pétition de principe ? Que la vie naturelle soit de l'ordre du constitué, c'est bien ce que révèle la réduction ; mais pourquoi le constitué ne serait-il pas, à son niveau d'autonomie propre, à son tour constituant, dans une sorte de « décrochage » de la constitution qui, certes, en changerait fondamentalement le sens, mais qui surtout constituerait comme le point aveugle de sa « reprise » transcendantale ?

Pour tenter de clarifier le sens même du doute que nous formulons, il nous faut revenir en arrière. Comme nous tentons de le faire valoir, si la naïveté naturelle est bien donnée comme naïveté dans la « donnée réductive » – la constitution de la naïveté n'étant rien d'autre que la mondanéisation primaire –, la naïveté qui s'ignore comme telle, l'attitude naturelle naturellement vécue, est au contraire fondamentalement « non donnée » dans la réduction. Or, ne sommes-nous pas ici face à un phénomène similaire à ceux que nous avons plus haut désignés comme « troisième frange d'extériorité » au transcendantal, dégagée par Fink au titre de « champ thématique » de la phénoménologie « constructive » ? On se souvient de quelle manière, à partir des exemples paradigmatiques de la vie et de la mort, cette « extériorité » était présentée : « Quoique la *question* puisse *se poser* de savoir si les grandes réalités de l'existence humaine, naissance et mort, renvoient elles-mêmes à une réalité transcendantale effective, il est néanmoins évident que les *donations de sens* ne sont pas à montrer immédiatement dans l'enchaînement d'être de la constitution du monde en cours, laquelle est bien donnée par la réduction et rendue possible en tant que thème d'analyses intuitives, mais que, pour pouvoir ne serait-ce qu'acquérir une compréhension, il nous faut "*construire*" »[1]. Or, nous signalions que, s'il était possible de douter du fait que ces « grandes réalités »

[1] *Ibid.*, p. 117.

relèvent d'une « réalité transcendantale effective », il était au contraire difficile de leur refuser une « réalité naturelle » dans la vie naturelle elle-même, d'où surgit en dernière instance le sens même de la question. N'avons-nous pas là des exemples de « décrochage » de la constitution, de phénomènes qui, apparemment étrangers à l'univers constitutif, n'en sont pas moins effectifs d'un point de vue du constitué ? Et de tels décrochages ne révèlent-ils pas une « quasi-autonomie » de la vie naturelle par rapport à sa reprise transcendantale – et en somme, une zone d'extériorité irréductible à l'absolu phénoménologique, au sein de laquelle les cas de la naissance et de la mort sont sans doute paradigmatiques, mais dont il est possible de se demander si elle n'intervient pas à sa manière dans la totalité des « couches » de la constitution ?

Interrogeant de cette manière, nous semblons bien nous rapprocher de Heidegger. Car tout le projet heideggérien, depuis les cours sur l'herméneutique de la facticité et jusqu'à ***Être et temps***, a bien consisté à assumer le double mouvement d'un retour à l'être-homme comme tel dans son « attitude naturelle », à refuser son explicitation transcendantale-constituante, et à en même temps le doter, dans son « auto-explicitation herméneutique », des dimensions transcendantales de la subjectivité constituante, pensées dès lors, conformément au plan de la « facticité » adoptée, comme « existentiaux »[1]. Il s'agissait donc bien de satisfaire à la double nécessité de penser l'attitude naturelle pour elle-même, et de lui conférer une fonction « constituante » à sa mesure, (où la question de la mort joue, ce n'est pas un hasard, un rôle déterminant), mais irréductible à toute constitution transcendantale au sens propre. Et telle est précisément la fonction de la « compréhension pré-ontologique » du ***Dasein*** dans sa quotidienneté. Or, comme nous l'avons montré ailleurs, ce projet aboutit, dans son intention, à un échec. Car, comme le révèle une lecture attentive d'***Être et temps***, ce qui se trouve présenté comme

[1] À ce sujet, Fink parle, dans les ***Autres rédactions***, de « simple concrétisation de la relation humaine à l'objet Heidegger », qui renvoie « ce qui est légitime du point de vue philosophique dans ces tentatives à la dimension principielle de leur provenance : à ***l'attitude naturelle***, dans la mesure où c'est précisément la relation de l'homme aux objets de son monde environnant qui se voit ici interprétée ».

une auto-explicitation immanente du *Dasein* quotidien suppose toujours, en amont, le saut du *Dasein* en direction de son authenticité, le passage d'une pré-compréhension ontologique à une compréhension proprement dite, de telle sorte que cette pré-compréhension elle-même n'est thématisable que rétrospectivement, et grâce à une rupture.

C'est pourquoi, nous restons d'accord avec Fink pour refuser à l'homme comme tel une quelconque précompréhension du transcendantal. Le passage au transcendantal suppose toujours un saut radical que rien n'exige ni même n'annonce dans l'attitude naturelle. Mais nous restons fidèle à Heidegger en voyant dans « l'attitude naturelle » – ou le mode d'être quotidien du *Dasein* – un problème fondamental mettant en échec, dans sa prétention à l'absolu, la constitution transcendantale.

Comment dès lors résoudre le problème ? Il nous semble que d'un côté comme de l'autre, un même préjugé subsiste, préjugé selon lequel l'ordre du « mondain » non transcendantalement ou non ontologiquement élucidé relèverait d'une certaine « attitude » ou « manière d'être ». D'un côté comme de l'autre – que l'on joue la carte de la continuité ou de la discontinuité du mondain et du transcendantal/ontologique – on ne voit pas que ces termes sont purement et simplement corrélatifs, et tributaires du lieu même d'où se trouve posée, en rupture ou en pseudo-continuité, la question du monde et de l'homme. Certes, Fink lui-même le voit très bien : « Le concept d'attitude naturelle ne saurait être intégralement développé et déployé dès le départ, *puisque ce concept n'est justement pas un concept mondain prédonné, mais un concept transcendantal* »[1]. Mais ce n'est pas seulement le concept, c'est la chose même qui s'avère tributaire de sa constitution transcendantale, de telle sorte que revendiquer une « positivité » de l'attitude naturelle face à sa reprise transcendantale, c'est toujours paradoxalement la supposer et se situer dans son orbe. De la même manière que le spectateur transcendantal, dans son activité théorique, « ontifie les processus vitaux pré-étants de la subjectivité transcendantale », il soumet, dans son regard rétrospectif, la vie non transcendantale et ses détermina-

[1] Fink, *De la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 132. Nous soulignons.

tions – ainsi par exemple du « sens naturel » que porterait la langue mondaine, l'idée qu'elle serait langue « à propos de l'étant », etc. – à une même ontification qui n'est pas aperçue comme telle, et ce en dépit – et même en raison – de l'attention au processus d'« analogisation ». Car précisément, le point de départ de l'analogie n'est jamais lui-même désigné comme problématique, est supposé aller de soi, alors même qu'il est lui-même, dans cette ontification du mondain, le résultat d'une proto-analogie comme rétro-projection dans le monde de ce qu'il est appelé à être comme résultat de la constitution. Il y a certes bien une attitude transcendantale, et une attitude naturelle élucidée dans la constitution ; mais la vie naturelle elle-même, ignorante de l'une comme de l'autre, n'est pas pensable en termes d'attitude, et coexiste, comme champ non transcendantal pur, avec l'absolu phénoménologique et sa clôture. Nous avons tenté de désigner, dans d'autres travaux, ce champ non transcendantal du terme de « quotidienneté », terme neutre pour autant que le substantif ne nous induise pas à y réinjecter l'unification *a priori*, dont l'une des fonctions du concept transcendantal d'« attitude naturelle » ou de « mode d'être quotidien » était de fonder la légitimité. De ce point de vue, penser la quotidienneté comme attitude ou mode d'être n'est rien d'autre, pour reprendre la terminologie de Fink, qu'une illusion transcendantale du deuxième degré, illusion transcendantale sur l'illusion transcendantale, qui induit en erreur le phénoménologue sur le point de vue de la « vie naturelle » – et en premier lieu lorsqu'il commence par la penser comme un tel « point de vue ».

Ainsi, notre opposition à Fink et à Heidegger relève d'une opposition à leur commune volonté – quoiqu'elle s'opère en sens inverse – de réduire l'alternative du transcendantal et du non-transcendantal, de l'ontologique et du non-ontologique, à l'un de ses deux termes. Réintégration du non-transcendantal dans le transcendantal chez Fink, le premier étant le produit sans « reste » du second, réintégration du transcendantal dans le non-transcendantal chez Heidegger, sous la forme d'une précompréhension de l'être[1]. Il faut

[1] Il va de soi que ce que nous disons ici de Fink relève de sa « première » philosophie, dans laquelle il tente une réélaboration systématique et une radicalisation de la phénoménologie husserlienne. Car c'est rapidement que cette

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

tenir jusqu'au bout l'alternative, et le sens de la rupture du mondain au transcendantal, ou plutôt, de la quotidienneté au couple corrélatif transcendantal/mondain, et, séjournant dans cette coexistence, penser le fonctionnement du quotidien dans sa pure non-transcendantalité. Une telle position ne remet pas en cause la clôture du transcendantal ; simplement sa prétention à régner sur la non-transcendantalité de ce qui lui est hétérogène. Il ne s'agit pas de penser la quotidienneté comme un nouvel « hors de soi » du transcendantal ou de l'être absolu, mais comme son bord de non-être qui, en quelque sorte, ne le concerne d'aucune façon, et coexiste avec lui sans jamais interférer.

Mais comment se ménager un accès à ce bord de non-être ? Comment procéder à son analyse ? En quoi « consiste »-t-il, pour autant qu'il « consiste » en quelque chose ?

Nous ne pouvons donner ici que quelques indications sommaires des directions de recherche et des procédés méthodologiques que notre position implique, et dans la stricte limite de nos analyses précédentes.

Tout d'abord, de la même manière que, pour Fink, la communauté des phénoménologues co-phénoménologisants constituait le lieu de la réalisation dans le monde de l'advenir à soi de l'absolu, il s'agit en retour de prendre pour fil directeur la commu-

---

position sera abandonnée, au profit d'une approche tout à fait heideggérienne de la question, dont les éléments critiques à l'égard de Heidegger ne peuvent cacher une profonde communauté de vue. Dans cette « conversion », nous semble-t-il, Fink abandonne ce qui faisait la véritable originalité – le véritable intérêt – de sa pensée. À titre d'exemple, citons ce passage de ***Proximité et distance***, Millon, 1994 : « La philosophie doit (…) s'élaborer à partir de la connaissance du monde et de la compréhension de la vie du Dasein pré-philosophique, quotidien et ordinaire, ouvrir en tout premier lieu les dimensions dans lesquelles se déploient ses questions de fond sur l'être, la vérité et le monde » (« La réduction phénoménologique de Husserl », p. 248). Ou encore, dans ***Le jeu comme symbole du monde***, trad. H. Hildebrand et A. Lindenberg, Minuit, 1966 : « La philosophie est une possibilité finie de l'homme fini ; elle est une compréhension de l'être, qu'anime un questionnement… » (p. 12). D'où la critique du « spectateur » : « La méditation sur le jeu n'est-elle possible que pour ainsi dire du point de vue du spectateur, du spectateur de la vie d'autrui et de sa propre vie ? Ou bien y a-t-il une méditation authentique, véritable sur le jeu, qui se tient dans l'ouverture au monde déterminée par le jeu ? » (***ibid.***, p. 54).

nauté donnée factuellement des phénoménologues et des non-phénoménologues, afin d'interroger leur terrain commun de rencontre. Ce que révèle ce terrain commun, et indépendamment des divergences quant aux interprétations ontologiques qui peuvent en être données, est précisément son indépendance à l'égard des « positions ontologiques » à partir desquelles il est interprété. Il s'agit ainsi, pour l'homme phénoménologisant, d'opérer une contre-réduction, qui n'est certes pas un retour – impossible et de toute façon transcendantalement illusoire – à une quelconque « attitude naturelle », mais de procéder à une mise entre parenthèses du transcendantal – et avec lui du « mondain » qui en est corrélatif –, et par là même de toute « positionnalité ontologique » que ce soit, aussi auto-attestée soit-elle. Cette mise entre parenthèses – que nous avons nommé ailleurs « béhaviorisme ontologique », et qui n'a bien entendu rien à voir, et pour cause, avec une ontologie béhavioriste – n'est en rien une « suppression » du transcendantal – le spectateur expérimente bien la transcendantalité de sa position, son hétérogénéité par rapport à ce que lui-même détermine comme attitude et naïveté naturelle – mais une simple neutralisation en vertu de laquelle une telle expérimentation n'entrera pas en ligne de compte dans son investigation. Il s'agit donc non pas de concevoir l'intersubjectivité « impure » que forment les phénoménologisants et les non-phénoménologisants, mais de dégager le noyau qui, indépendant de leur connaissance (ou de leur ignorance, avec tous les degrés qu'on voudra) du transcendantal, constitue ce qu'ils ont en commun, et en regard duquel un tel statut n'a pas la moindre importance. Dans le langage de la *Phénoménologie de l'esprit*, il s'agit ici, non pas de revendiquer le « pour elle » de la conscience naïve, de lui accorder une profondeur spécifique, contre le « pour nous » surplombant et totalisateur de l'esprit absolu, mais d'atteindre un terrain neutre où les deux se rencontrent, où la distinction du « pour elle » et du « pour nous », la question de savoir de quel « point de vue » se trouve menée la description, n'a plus la moindre importance. Il faut ici rappeler une fois encore ce que disait Husserl : comme moi phénoménologisant, « je peux tout comme avant être en action en tant que père de famille, citoyen, fonctionnaire, bon

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

Européen, etc., justement donc, en tant qu'homme dans mon humanité, dans mon monde ». Or, c'est cet « être en action » qu'il faut dégager de toutes les « attitudes » dans lesquelles il est susceptible d'être transcendantalement réfléchi. Il ne s'agit donc pas, par exemple, de se proposer par là une analyse du « monde de la vie », qui n'a jamais été qu'une analyse transcendantale de l'attitude naturelle et du monde naturellement « expérimenté »[1], mais bien de concevoir un champ de *praxis* ou d'usages purifié de toutes les expérimentations de ce genre, qui coexiste avec elles, et assure la possibilité d'une intersubjectivité universelle comme « co-opération ». Dès lors, la contre-réduction phénoménologique, comme mise entre parenthèses de toute « position ontologique », devra assurer une fonction de contrôle, de manière à ne jamais réinjecter dans les pratiques de déterminations ontologiques – on ne pensera par exemple pas la *praxis* comme « l'action d'un sujet sur un objet, en collaboration avec d'autres sujets », etc., mais on étudiera son fonctionnement autonome, indépendamment de sa catégorisation ontologique. Ainsi la question du langage ne devra plus se poser en termes de « sens », de communication, de compréhension comme faculté psychique, etc., mais purement et simplement – ce qui manquait précisément à Fink –, en termes d'*usage*. La problématique générale d'une telle analytique de la quotidienneté dans son hétérogénéité pure à l'égard de toute ontologie et de toute détermination transcendantale pourra ainsi se formuler de la manière suivante : que faisons-nous, indépendamment de la façon dont nous réfléchissons transcendantalement, ontologiquement, ce que nous faisons ? Et quelle est la « logique » de ce que nous faisons, une fois ce plan de *praxis* purifié de toute détermination ontologico-transcendantale, et saisi sous l'angle d'une pure et simple univocité (non) ontologique ? Il y a, dans cette saisie par le spectateur, non pas d'un nouvel « être-hors-de-soi » du transcendantal, mais en quelque sorte d'un « non-être coexistant avec lui », l'ouverture d'un champ problématique immense, qui rejoue de tout autre manière, à la

[1] Pour en rester au cadre de la *Sixième méditation cartésienne*, cf. la note de Husserl p. 229 : « Si je reviens à l'attitude naturelle tout en restant sous réduction, si j'explicite de manière ontique le monde de la vie de l'attitude naturelle… ».

lumière du quotidien ainsi déterminé, la totalité du champ philosophique – non pas contre, mais en marge de sa caractérisation comme « ontologie », comme « science transcendantale », comme « savoir absolu »[1].

Grégori JEAN
Université de Nice Sophia Antipolis

[1] Il serait intéressant d'établir un parallèle avec la clôture du « transcendantal » dans la phénoménologie de l'esprit hégélienne. Car qu'est-ce que la théorie transcendantale de la méthode, si ce n'est la « reprise » de la phénoménologie de l'esprit hégélienne, sur un plan transcendantal-phénoménologique ? Il s'agirait notamment de montrer de quelle manière les « critiques existentielles » que ces deux démarches ont suscitées échouent, dans la mesure où elles sont toujours-déjà intégrées dans la dimension de l'absolu, et comment, au contraire, l'acceptation de la clôture, mais la mise en relief du « reste » qu'est précisément la ***praxis*** pure – laquelle remet en question de l'extérieur l'absoluité du savoir absolu – s'avère valable, et féconde, dans un cas comme dans l'autre.

© 2005 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

Bulletin d'analyse phénoménologique

Revue électronique de phénoménologie publiée par l'unité de recherche « Phénoménologies » de l'Université de Liège

Volume II, numéro 1
Janvier 2006

http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm
ISSN : 1782-2041

Sommaire

Gaëlle JEANMART
Acédie et conscience intime du temps 3-32

Acédie
et conscience intime du temps

Au sens courant en Grec, ἀκήδια veut dire indifférence, négligence ; il provient du verbe κηδεύω qui signifie « prendre soin », « s'intéresser à », « soigner », joint à l'alpha privatif dans le verbe ἀκηδέω qui signifie ainsi « ne pas se soucier de ». D'où la déclinaison des contraires : ἀκηδής, négligé, négligent et ἀκήδεστος, avec indifférence, sans pitié. On peut se référer également au même verbe κηδεύω entendu cette fois dans le sens plus particulier de « enterrer » – sens repris dans le substantif κηδεία qui signifie le soin qu'on prend d'un mort, les funérailles, ou dans l'adjectif ἀκήδευτος, « abandonné sans sépulture », qui témoigne le sommet de la déréliction. On verra que l'acception de ce terme peut jouer sur les deux sens de κηδεύω, même si c'est le premier qui constitue la sphère de sens traditionnellement reconnue au terme.

Historiquement, la notion s'est appliquée à un groupe restreint : celui des moines, et plus précisément, ceux qui ont choisi de mener une vie érémitique ou semi-anachorétique (solitaire) par distinction avec la vie conventuelle (communautaire) des cénobites. L'acédie, c'est alors la prostration de l'anachorète qui n'arrive plus à investir l'ascèse, c'est-à-dire qui désinvestit le mode de vie solitaire qu'il s'est choisi. L'idéal ascétique devient sans force et la vie spirituelle paraît monotone, sans but, pénible et inutile.

G. Jeanmart, « Acédie et conscience intime du temps », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, II/1, janvier 2006, p. 3-32

L'analyse que je propose ici de la notion d'acédie se découpera en trois parties. Une première partie sera consacrée à l'examen rapide des textes d'anachorètes et de législateurs du monachisme évoquant la notion. Une deuxième partie sera consacrée à une analyse des caractéristiques de l'acédie qui la sorte de son cadre historique pour voir en quoi elle constitue une disposition anthropologique fondamentale de l'âme humaine, et plus précisément une expérience privilégiée de la structure temporelle de l'âme humaine, dans la lignée des réflexions augustiniennes sur le temps au livre XI des *Confessions* et de l'analyse heideggérienne de l'ennui dans les *Concepts fondamentaux de la métaphysique*[1]. Une dernière partie se penchera enfin sur les raisons pour lesquelles cette disposition fondamentale de toute âme humaine a été appliquée à des modes de vie si particuliers et pourquoi elle a pour ainsi disparu quand des modes de vie communautaires et familiaux se sont substitués à ces modes de vie au désert. Cette disparition a entraîné aussi celle de l'esquisse médiévale d'une conception subjective du temps de la conscience intime, qui ne réapparaîtra que bien plus tard, chez Brentano et dans la phénoménologie husserlienne.

1. ASPECT HISTORIQUE DE LA NOTION

C'est une notion qui est évoquée par Origène, mais la véritable entreprise de systématisation est le fait de la théorie évagrienne des huit vices de la pensée humaine qui s'inspire de la pensée origéenne. Un mot tout d'abord sur la vie d'Évagre. On sait, par le chapitre que lui a consacré Pallade dans son *Histoire lausiaque,* que sa vie est découpée en deux périodes très distinctes : une vie mondaine jusqu'en

[1] Dans les *Concepts fondamentaux de la métaphysique*, l'analyse de l'ennui est entièrement structurée autour de la question du temps dont il constitue une épreuve privilégiée: « L'ennui *(Langeweile)* montre presque de manière palpable, et particulièrement dans le mot allemand, une relation au temps, une façon de nous tenir à l'égard du temps. L'ennui et la question de l'ennui nous conduisent donc au problème du temps » [*Les concepts...,* trad. D. Panis, Paris, NRF Gallimard, 1992, p. 127].

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

380 où Évagre se rend à Constantinople et se fait remarquer par sa vive intelligence et son habileté dialectique ; il passe de succès en succès et s'éprend de la femme d'un haut fonctionnaire. Averti par un songe des dangers que cette relation lui fait courir, il quitte Constantinople dans la précipitation et s'embarque pour Jérusalem où il est accueilli par Mélanie l'Ancienne et Rufin qui y ont fondé un monastère, au mont des Oliviers. Débute alors une deuxième période de vie initiée par une conversion à l'anachorétisme qui marque une rupture brutale avec la vie mondaine qu'Évagre a menée jusqu'alors : Mélanie finit par le convaincre d'aller mener la vie monastique en Égypte. Évagre gagne ce pays, où il va s'établir définitivement. Il séjourne d'abord deux ans dans le désert de Nitrie, lieu de l'un des centres de la vie érémitique et anachorétique les plus célèbres d'Égypte (à une cinquantaine de kilomètres au sud-est d'Alexandrie) ; puis il se retire au désert voisin des *Kellia* – les Cellules – , à l'entrée du désert de Libye, où il restera quatorze ans, jusqu'à sa mort, en 399. Les moines mènent là une vie semi-anachorétique : ils habitent dans des cellules individuelles qui se trouvent à une distance telle les unes des autres qu'ils ne peuvent, nous dit Rufin, ni se voir ni s'entendre[1]. L'anachorète mène une vie extrêmement dénuée et ascétique : il reste seul toute la semaine dans sa cellule, simple cabane de brique crue, occupant ses journées au travail manuel et à la récitation méditée de l'Écriture, se nourrissant, une fois par jour, d'un peu de pain assaisonné de sel et d'huile. Le samedi soir, tous les moines se rassemblent à l'église, pour y prendre un repas commun, l'*agapé*, et ils célèbrent ensemble la liturgie du dimanche.

C'est dans ce désert des *Kellia* qu'Évagre écrira un *Traité pratique,* une *praktikè* de la vie du moine. La *praktikè* évagrienne consiste essentiellement dans la lutte contre les « pensées », les *logismoi*. Le *Traité pratique* consiste ainsi en une typologie des pensées mauvaises qui procède à l'examen de leur origine, de leurs caractères respectifs et des remèdes appropriés à chacune d'elles. Évagre a lui-même donné la raison de la place aussi importante occupée par l'étude des pensées dans un traité consacré à la *praktikè* :

[1] *Historia monachorum in Aegypto,* 22, *PL* 21 (1878), 444 C.

« Avec les séculiers, dit-il, les démons luttent en utilisant de préférence les objets (τὰ πράγματα). Mais avec les moines, c'est le plus souvent, en utilisant les pensées (οἱ λογισμοί) ; les objets, en effet, leur font défaut à cause de la solitude » [ch. 48]. Le moine est déjà parvenu à l'*hésychia* qui est la tranquillité de celui qui n'investit plus les objets du monde, hommes et choses. Mais il n'est pas devenu du même coup impassible – autrement dit, l'*hésychia* n'est pas l'*apatheia* puisque les pensées peuvent aussi mettre en mouvement les passions. Reste donc au moine parvenu à l'*hésychia* par son mode de vie solitaire à mener un dernier combat, intérieur et immatériel, contre ses pensées, les *logismoi*.

Évagre rattache tous ces *logismoi* à huit pensées principales ou génériques : l'esprit de gourmandise, l'esprit de fornication, la pensée de l'avarice, l'esprit de tristesse, l'esprit de colère, celui d'acédie, la pensée de la vaine gloire, et enfin la pensée de l'orgueil[1].

On retrouvera chez Cassien (moine italien, contemporain d'Évagre et d'Augustin) cette théorie évagrienne des huit *logismoi* et, grâce à lui, elle connaîtra une fortune particulière en Occident : il en est le passeur de l'Orient à l'Occident, comme de manière plus générale, il est l'un des passeurs pour l'Occident des récits et expériences du monachisme égyptien et syriaque : après avoir expérimenté le mode de vie des anachorètes égyptiens, il revient en Provence fonder deux monastères. Mais si la théorie d'Évagre passe en Occident grâce à Cassien, reste que c'est précisément *sans cette notion d'acédie.* Déjà saint Grégoire (mort en 604), qui est un contemporain de saint Benoît et qui jouera un rôle décisif dans l'évolution de la théorie évagrienne, garde tous les vices de la théorie d'Évagre transmise en Occident par Cassien, sauf précisément l'*acedia,* qu'il ne distingue plus de la tristesse – la différence entre la tristesse et l'acédie dans le monachisme oriental pouvant être énoncée

[1] « Huit sont en tout les pensées génériques qui comprennent toutes les pensées : la première est celle de la gourmandise (γαστριμαργία), puis vient celle de la fornication (πορνεία), la troisième est celle de l'avarice (φιλαργυρία), la quatrième celle de la tristesse (λύπη), la cinquième celle de la colère (ὀργή), la sixième, celle de l'acédie (ἀκηδία), la septième celle de la vaine gloire (κενοδοξία), la huitième celle de l'orgueil (ὑπερηφανία) » [chap. 6, *traité prat.*].

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

comme suit : alors que les causes de la tristesse sont assez définies (ce qui m'affecte est quelque chose que je perçois comme un mal et ce mal est défini, il a des contours précis[1]), l'acédie n'a pas de cause définie et ce qui la provoque, c'est une masse indistincte qui ne paraît même pas spécifiquement mauvaise, mais étrangère, indifférente. Négligeant cette différence entre acédie et tristesse, Grégoire inaugure la tradition occidentale qui ne compte que sept péchés capitaux – le terme « péché » ayant fini par prévaloir à « pensée mauvaise » au XIII^{e} siècle, dans une volonté d'accroître la responsabilité de l'homme dans ce qui était perçu au départ comme étant essentiellement des tendances humaines fondamentales à accomplir le mal.

Certains auteurs parleront de manière privilégiée de la tristesse, d'autres, de l'acédie (comme Thomas d'Aquin, *Somme théologique,* 2a 2ae, qu. 35). Pendant tout le Moyen Âge, il y aura un flottement autour de la notion d'acédie que l'on assimile tantôt à la *tristitia* comme Thomas, tantôt à l'*otiositas* comme Jonas d'Orléans (*acedia, id est otiositas)*. À la fin du Moyen Âge, le terme va se séculariser dans le sens de paresse soit comme répugnance au travail, soit comme relâchement dans la quête spirituelle[2]. À la Renaissance, l'acédie a tout à fait disparu au profit notamment de la résurgence de la mélancolie, maladie plus que vice, liée à un problème physiologique, une déficience somatique, un déséquilibre des humeurs, alors que l'acédie est une pensée du démon, un *logismos*, un vice de l'âme humaine. Cette sécularisation trouvera de lointains prolongements dans la médicalisation de l'acédie dans la psychiatrie et la psychanalyse contemporaines, qui sort l'acédie de son imprégnation théologique[3]. Ces prolongements sont en tout cas suffisamment loin-

[1] *Cf.* Cassien, *Inst. Ceno.* IX, 4 : « cette tristesse *provient de ce que*… ». Au sujet de la tristesse, on évoque les causes, au sujet de l'acédie, c'est le comment parce qu'on ne sait rien, ou presque, de ses causes psychiques.

[2] *Cf.* S. Wenzel, *The Sin of Sloth : 'Acedia' in Medieval Thought and Literature,* Chapel Hill, 1967.

[3] Par un détour par la philosophie kierkegaardienne (Kierkegaard le premier consacre quelques paragraphes de son *Journal* à l'acédie) et heideggérienne : les analyses psychologiques de la dépression ou de l'anxiété s'inspirent notamment de l'analyse heideggérienne de l'ennui proposée dans les *Concepts fondamentaux de la métaphysique*.

tains pour qu'aujourd'hui, la notion d'acédie soit diminuée en curiosité lexicale et devenue si obsolète qu'elle n'évoque plus rien qu'un terme religieux un peu poussiéreux et vaguement lié aux péchés capitaux. Pour la comprendre, il faudra donc essentiellement s'en tenir aux témoignages d'Évagre et de Cassien. Je retiens ici les deux plus représentatifs :

Évagre le Pontique, *Traité pratique,* 12 :

> « Le démon de l'acédie (ἀκηδίας δαίμων) qui est appelé aussi "démon de midi", est le plus pesant de tous (βαρύτατος) ; il attaque le moine vers la quatrième heure et assiège son âme jusqu'à la huitième heure. D'abord, il fait que le soleil paraît lent à se mouvoir, ou immobile (δυσκίνητον ἢ ἀκίνητον) , et que le jour semble avoir cinquante heures. Ensuite, il le force à avoir les yeux continuellement fixés sur les fenêtres, à bondir hors de sa cellule, à observer le soleil pour voir s'il est loin de la neuvième heure… En outre, il lui inspire de l'aversion pour le lieu où il est, pour son état de vie même, pour le travail manuel (…). Le démon (…) l'amène alors à désirer d'autres lieux, où il pourra trouver facilement ce dont il a besoin, et exercer un métier moins pénible et qui rapporte davantage ; il lui représente combien est longue la durée de la vie ; et comme on dit, il dresse toutes ses batteries pour que le moine abandonne sa cellule et fuie le stade ».

Cassien, au livre X des *Institutions cénobitiques* :

> « Quand cette passion s'est une fois rendue maîtresse de l'âme d'un moine, elle engendre en lui l'horreur *(horror)* pour le lieu où il demeure, du dégoût *(fastidium)* pour sa cellule, du mépris pour les frères qui vivent avec lui ou sont éloignés, et qu'il considère comme négligents et peu spirituels. Elle le rend mou et sans courage pour tous les travaux qu'il a à faire à l'intérieur de sa cellule, l'empêchant d'y demeurer et de s'appliquer à la lecture. Il se lamente souvent de n'y faire aucun progrès depuis si longtemps qu'il y réside, se plaint en soupirant de ne pouvoir réaliser aucun profit spirituel aussi longtemps qu'il ne sera pas uni à telle communauté. Il s'afflige de rester ainsi sans aucun gain spirituel, inutile dans le lieu où il réside, lui qui, alors qu'il pourrait diriger les autres et leur être tellement utile, n'aura édifié et fait profiter personne de sa manière de vivre et de son enseignement ! » [X, 2, 1-2, p. 385-387, *cf.* également X, 6, p. 391-393].

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

Par rapport au sens étymologique du mot (*kèdeuô*, se soucier + alpha privatif : absence de souci), qui renvoie l'acédie à une insouciance, une nonchalance, deux choses frappent :

a. Ce non-souci, c'est une absence des soucis menus, des soucis au pluriel mais qui laisse la place à un grand souci, à une impatience et à une insatisfaction profonde. Les soucis représentent dans l'ordre du vécu ce que l'objection réfutable est pour le raisonnement : on peut prévoir l'obstacle ou aviser quand on y est confronté. Ils entrent ainsi dans le domaine des devoirs et de la responsabilité, le domaine du sérieux et de la préoccupation. L'acédie comme absence des soucis représente une impasse morale pour l'homme, englué dans une impossibilité intestine, vague et sans cause localisable. L'acédiaste ne peut agir de manière morale parce qu'il n'a pas de soucis localisables sur et avec lesquels travailler, il n'a qu'un vague sentiment d'insatisfaction contre lequel il ne peut rien. (On se souviendra que c'est dans ces termes qu'Évagre et Cassien distinguent la tristesse localisée de l'acédie non localisable). En ce sens, le souci ou la tristesse pourraient bien être des remèdes à l'insouciance acédique parce qu'ils remplaceraient ainsi ce grand souci généralisé qu'on appelle acédie par de petites angoisses, de petites tristesses concrètes et localisées qu'on appelle soucis, ou parce qu'ils substitueraient à la menace vague, le danger précis, assignable et au malaise diffus, l'inquiétude normale et avouable, le petit point de tristesse palpable[1].

b. Cette manière particulière de comprendre l'étymologie du terme renvoie à la dualité constitutive du sentiment : il n'y a certainement pas que l'aspect de désinvestissement, de lassitude, d'ennui, où tout paraît morne et sans relief. Il y a aussi une impatience qui gronde, une angoisse qui sourd de l'ennui. Le morne est insupportable, l'immobilité est vécue comme intolérable, elle est moteur d'une violence interne, d'une envie de mouvement, d'aventure. On retrouve cette dualité dans la double synonymie quasi contradictoire proposée par Cassien dans les *Conférences*, V, II, pour définir l'acédie : *acedia est taedium sive anxietas cordis.* L'acédie est

[1] C'est exactement la manière dont Jankélévitch distingue l'angoisse du souci dans son livre sur *L'aventure, l'ennui, le sérieux,* Paris, Aubier-Montaigne, « Présence et pensée », 1963, *cf.* notamment p. 51.

tiédeur *et* angoisse. Et cette angoisse tiède a également une double paternité [*cf.* Cassien, *Conf*., V, XVI] : oisiveté, ennui, somnolence, absence de toute curiosité, immobilité d'une part, humeur acariâtre, inquiétude, angoisse, curiosité, labilité d'autre part. L'acédie a également une double issue : s'endormir dans un sommeil morne et paresseux ou fuir dans une quête effrénée de distractions – aucune n'étant satisfaisante : il faudrait presque dormir *et* fuir, puisque l'on est oisif *et* occupé, ennuyé *et* angoissé… Il y a ainsi une sorte de paradoxe entre l'indifférence constitutive de l'acédie (comme ennui ou inappétence) et l'impatience résiduelle (l'agitation qui cherche remède à la pesanteur mais qui est insatisfaite en elle-même). C'est avec ce paradoxe, finalement, que je vais essayer d'en découdre…

2. ANALYSE DE LA NOTION

2.1. Souffrance de l'ennui et de l'inappétence

Ακήδεια signifie la prostration, l'indifférence, la négligence du moine qui n'arrive plus à investir dans l'ascèse, ai-je dit. Cette indifférence pourrait faire penser à un deuil de l'objet lié à la perte de la foi : le moine est prostré parce qu'il ne croit plus en Dieu, mais en réalité, ce qui définit le mieux l'acédie, comme le souligne Roland Barthes[1], ce n'est pas la perte de l'objet investi, la perte de l'objet de foi, mais la perte de l'investissement : le moine n'a pas perdu la foi en Dieu, il a perdu l'envie, l'élan, l'allant qui ouvre seulement la possibilité de se soucier (κηδεύω) des petites choses qui peuplent la vie quotidienne, comme aussi de croire en Dieu. L'acédie, c'est le deuil de l'investissement lui-même et non celui de l'objet investi. Et c'est là toute la subtilité du sentiment et toute sa difficulté aussi de la même manière que la tristesse de ne plus aimer peut être plus cruelle et plus lourde que celle de ne pas être aimé. La comparaison avec l'investissement amoureux peut être éclairante pour identifier la souffrance propre à l'acédie.

[1] *Comment vivre ensemble*, leçon du Collège de France du 19 janvier 1977.

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

On pourrait distinguer trois mouvements différents de crise possible du désir amoureux : 1) le fait de reporter son désir de l'image à l'imaginaire, de sacrifier l'être aimé à l'amour qu'on (lui) porte, 2) le fait de ne plus être aimé et d'avoir à faire un deuil de la personne aimée, de l'objet d'amour, 3) le fait de ne plus aimer et d'avoir un deuil à faire de l'imaginaire lui-même, de l'investissement amoureux. Ce troisième mouvement correspond à l'acédie.

2.1.1. Reporter son désir de l'image à l'imaginaire, sacrifier l'être aimé à l'amour qu'on (lui) porte :

Premier temps : la déchirure de la belle image. Dans les *Fragments d'un discours amoureux,* c'est l'entrée « Altération » définie comme une « production brève, dans le champ du désir amoureux, d'une contre-image de l'objet aimé ». Au gré d'incidents infimes ou de traits ténus, le sujet voit la bonne Image soudainement s'altérer et se renverser. L'altération est présentée sous la figure du « petit point sur le nez » qui est une allusion à un épisode décrit par Rusbrock dont on déterre le cadavre intact et pur bien qu'enterré depuis cinq ans. Il n'y a qu'un petit point sur son nez qui trahit la corruption. De la même manière, un geste ou un mot de l'autre peut provoquer cette altération légère mais décisive parce qu'elle suffit à faire basculer le sentiment amoureux : « Sur la figure parfaite et comme embaumée de l'autre (tant elle me fascine), j'aperçois tout à coup un point de corruption. Ce point est menu : un geste, un mot, un objet, un vêtement, quelque chose d'insolite qui surgit (qui se pointe) d'une région que je n'avais jamais soupçonnée, et rattache brusquement l'objet aimé à un monde plat. L'autre serait-il vulgaire, lui dont j'encensais dévotement l'élégance et l'originalité ? (…) Le voilà qui fait un geste par quoi se dévoile en lui une autre race. Je suis *ahuri* : j'entends un contre-rythme : quelque chose comme une syncope dans la belle phrase de l'être aimé, le bruit d'une déchirure dans l'enveloppe lisse de l'Image (telle la poule du jésuite Kircher, que l'on délie de l'hypnose par une légère tape, je suis provisoirement défasciné, non sans douleur). (…) 3. (…) Bien souvent, c'est par le langage que l'autre s'altère ; il dit un mot différent, et j'entends bruire d'une façon menaçante tout un autre monde, qui est le monde de l'autre. Albertine ayant lâché l'expression triviale : "se faire casser le

pot", le narrateur proustien en est horrifié [Proust, *La prisonnière,* III, 337s], car c'est le ghetto redouté de l'homosexualité féminine, de la drague grossière, qui se révèle d'un coup : toute une scène par le trou de serrure du langage. Le mot est une substance chimique ténue qui opère les plus violentes altérations : l'autre, maintenu longtemps dans le cocon de mon propre discours, fait entendre, par un mot qui lui échappe, les langages qu'il peut emprunter, et que par conséquent d'autres lui prêtent » [*Fragments,* Paris, Seuil, 1977, p. 33-34].

Deuxième temps : reporter mon désir, une fois cet objet d'amour annulé par la déchirure de la belle image, à mon désir lui-même ; « C'est mon désir que je désire, dit Barthes, et l'être aimé n'est plus que son suppôt. Je m'exalte à la pensée d'une si grande cause, qui laisse loin derrière elle la personne dont j'en ai fait le prétexte (c'est du moins ce que je me dis, heureux de m'élever et de rabaisser l'autre) : je sacrifie l'image à l'Imaginaire » [*Ibid.,* p. 39]. Dans ce report et ce « sacrifice » domine le sentiment d'exprimer toute l'amplitude de mon âme. Je me délecte d'un amour sans objet singulier, que ne satisfait aucune personne particulière, mais que j'éprouve comme une grande force universelle et illimitée qui m'habite, une victoire sur ce qui a réduit à un moment donné l'être aimé à un être limité et vulgaire et sur ce qui m'a réduit moi, par conséquent, à être l'amoureux transi d'une vulgarité. J'aime l'humain à travers l'autre, petit point laissé sur le rivage d'un sentiment d'une amplitude bien plus vaste.

2.1.2. Un deuxième mouvement consiste dans la dramatisation comme modalité du deuil de la personne investie : je souffre de ne pas ou ne plus être aimé, mais je peux tripoter ma blessure, je la ravale sans cesse et la régurgite. Cette dramatisation se joue sur la scène d'un théâtre : je prends un rôle – je suis celui qui va pleurer parce qu'il est abandonné – et ce rôle, je le joue devant moi-même. Et de me voir ainsi pleurer, je pleure de plus belle ; et si les pleurs décroissent, je me redis bien vite le mot cinglant qui va les relancer. Si je m'applique ainsi à me faire pleurer, c'est pour me prouver que ma douleur n'est pas une illusion. Les larmes sont ici perçues comme les symptômes qui trahissent une souffrance dont l'existence serait sans elles incertaine. Par mes larmes, je suis certain d'être triste et cela me

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

réconforte. Je suis habité d'une sérénité propre à toute certitude, fût-elle même celle d'être triste. Ces larmes remplissent également une autre fonction : par elles, je parviens à rendre le deuil amoureux retentissant : au contraire du moine qui se vide d'images, je me laisse emplir par elles, j'éprouve jusqu'au bout leur amertume. De sorte que mon deuil est un deuil occupé, plein, bruyant : je suis triste mais j'ai quelque chose à faire, je peux tripoter la tristesse jusqu'à ce qu'elle s'exténue. Par contraste, la mort sans sépulture (ἀκήδευτος) pourrait symboliser le deuil inoccupé, l'endeuillé qui n'a pas de tombe devant laquelle se recueillir : pas d'images à déguster douloureusement, pas de scène de théâtre sur laquelle jouer sa souffrance (c'est une souffrance sans sujet qui se pose comme souffrant – ce qui est le plus souvent le cas : dès que l'on a mal, on se pose comme sujet souffrant et la déclinaison mentale ou pire verbale élabore tout un édifice de souffrance différente de la simple sensation physique d'une douleur sans réflexivité : « j'ai mal » ou « tu m'as menti », « tu m'as trahi » sont des phrases qui sonnent comme autant de couperets définissant et créant tout à la fois la situation et le contour de mes émotions. N'eussé-je pas dit cette phrase, mon état interne en eût été tout différent). Cette douleur tassée de l'acédie comprise comme un deuil sans cadavre renverse la perception traditionnelle de la valeur dolosive du deuil inoccupé et du deuil accaparé, illustrée par Werther : « Les hommes auraient des peines moins vives…, s'ils n'appliquaient pas toutes les forces de leur imagination à renouveler un présent qui ne leur dit rien » [Goethe, *Œuvres complètes,* livre premier, Pléiade, p. 5]. Or, c'est tout le contraire, en réalité. Ce qui est réellement insupportable, c'est le deuil sans drame. Chose qu'Évagre au IV^{e} siècle percevait distinctement puisqu'il note que le remède le plus adéquat à l'acédie réside dans la dramatisation :

> « Lorsque nous nous heurtons au démon de l'acédie, alors, avec des larmes, divisons notre âme en deux parties : une qui console et l'autre qui est consolée, et semant en nous de bons espoirs, prononçons avec saint David, cette incantation : "Pourquoi es-tu triste, ô mon âme, et pourquoi me troubles-tu ?" » [*Traité pratique,* 27].

« Divisons notre âme en deux » dit Évagre : nous sommes bien sur une scène de théâtre : je joue devant moi-même. Et les larmes sont en effet la porte de sortie d'une acédie d'ailleurs conçue dès Évagre comme une pensée sèche, aride. – C'est donc une idée tout à fait fausse que de croire qu'un des remèdes à l'acédie est de ne pas aimer la tristesse (idée fausse qui a la vie dure, de Jean Chrysostome, dans ses *Lettres à Stagyre*, à B. Forthomme, dans son analyse historique de l'acédie[1]).

2.1.3. Une troisième situation (celle de l'acédie) consisterait dans la perte de l'investissement amoureux lui-même : j'ai aimé et je n'aime plus : dégonflement d'un investissement, d'une attention, d'une attente, d'une tension (très différent d'une absence étale de tout investissement amoureux : « je n'ai jamais aimé », phrase qui est le tact d'une insensibilité, d'une indifférence et non la sensation d'un vide, d'être déserté, après le plein de l'investissement). Ne plus : parois verticales du manque de désir (tomber de haut). Jamais : ses parois horizontales (constat clinique).

Ne plus : sentiment de deuil (on n'a pas de deuil à faire d'un jamais, on peut seulement se tasser à l'appréhension de la différence entre ce jamais personnel et les expériences d'autrui). Le travail du deuil tel que Freud le décrit consiste à poser le passé comme inactuel et à entériner l'épreuve de réalité qui a montré que l'objet aimé n'existe plus, en retirant la *libido* des liens qui la retiennent à cet objet. Dans l'acédie, il ne s'agit pas de faire l'épreuve de la castration, de la frustration ou de la privation qui sont les trois formes de manque d'objet évoquée par Lacan au début du séminaire IV, c'est plutôt au deuil de la *libido* elle-même que l'on assisterait. Le problème n'est pas que l'objet aimé n'existe plus, mais qu'il n'y a pas de *libido* qui investisse le sujet en quelque objet. Ce deuil est celui de l'Imaginaire lui-même[2]. La question n'est pas de savoir *qui* je n'aime plus, le constat est plus primitif, c'est *que* je n'aime plus, je ne m'enflamme plus, je ne désire plus, je suis amorti, sans passion. Non pas deuil du

[1] B. Forthomme, *De l'acédie monastique à l'anxio-dépression*, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris, 2000, p. 113.
[2] R. Barthes, *Fragments d'un discours amoureux,* Paris, Seuil, « Tel Quel », 1977, p. 39.

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

ce que, mais deuil bien plus difficile du que[1]. « Manque redoublé : je ne puis même pas investir mon malheur, comme au temps où je souffrais d'être amoureux. En ce temps-là, je désirais, je rêvais, je luttais ; un bien était devant moi, simplement retardé, traversé par des contretemps. Maintenant, plus de retentissement ; tout est calme, et c'est pire » [*Fragments,* p. 124-125]. C'est le plus douloureux : on garde la douleur entière, mais on n'a pas le profit secondaire de la dramatiser, et sans ce drame, la perte reste abstraite, plate, morne, boueuse. On pense au *Spleen* baudelairien : « Et de longs corbillards, sans tambours ni musiques, défilent lentement dans mon crâne… » (funérailles mais deuil inoccupé tout de même !) ; Heidegger parle lui d'un « brouillard qui se tait » [*Qu'est-ce que la métaphysique,* p. 122]. Dans l'acédie, la souffrance ne distrait plus (elle n'est plus un spectacle), elle asphyxie.

Ce sentiment, qui est précisément celui de l'acédie, peut venir d'un désir violent qui s'exténue à force d'insatisfaction et qui au lieu de se résoudre en sagesse (*cf.* Nietzsche[2]), laisse au contraire une espèce de boue de langueur, de tristesse. Je n'aime plus et dans ce désert du sentiment amoureux, je me sens moi-même déserté ; c'est moi qui déserte l'objet de mon désir et cette boue laissée par le désir exténué, c'est le sentiment d'être déserté. Je ne suis plus habité par ce sentiment et par ces images. Je suis une enveloppe vide, sans *pathos*, sans appétit, sans désir.

Barthes souligne (cette fois dans ses leçons du Collège sur le vivre ensemble – leçon du 19 janvier 1977) la permutation de l'actif et du passif en jeu dans cet abandon qui tient en lui, paradoxalement, le sentiment d'être abandonné. Dans l'acédie, dit-il, je suis à la fois objet

[1] Le deuil au sens freudien est un travail de désinvestissement. Qu'est-ce alors que faire le deuil du désinvestissement lui-même ? Et comment sortir du désamour ? Comment terminer l'anorexie ?

[2] *Cf. Ecce homo,* 9, t. II, p. 1142 : « … avoir en vue un but, un désir, tout cela je ne le connais pas par expérience. En ce même moment encore, je jette un regard sur mon avenir – un avenir lointain ! – comme on regarde une mer calme, nul désir n'en agite la surface. Je ne souhaite nullement que les choses soient autrement qu'elles sont ; moi-même, je ne veux pas changer… Mais c'est ainsi que j'ai toujours vécu. Je n'ai jamais eu de désir ». On distinguera alors ce non désir paisible du désir impatient de rien dans le sentiment d'acédie.

et sujet de l'abandon. D'où la sensation de circularité, de piège, d'impasse. Quelque chose qui se retourne contre soi-même, un monstre qui se mord la queue. C'est le drame de l'anorexie : comment faire pour, dans mon absence de désir, retrouver de l'appétit[1] ? Impasse.

[1] Quelles sont donc les sources de l'impuissance ? **1.** La confusion : mille particules, moignons d'idées, d'émotions, de sensations se bousculent dans l'esprit, si fines et nombreuses qu'elles sont indiscernables. Elles se présentent comme un bloc obscur et indécomposable. On ne peut pas les isoler. Les prendre pour objet de connaissance et de discours. Elles échappent à l'examen de soi, à la conscience de soi. Sensation diffuse, émotion non reconnue personnellement, sans moi capable de l'apercevoir. (Maine de Biran, au sujet de ses discussions avec Ampère, Cuvier et Royer-Collard : « Une sensation pour eux n'était rien si elle n'était jointe à la conscience de l'être qui l'éprouve. Cette discussion m'a fait voir combien j'étais loin de bien faire entendre mon point de vue. La théorie de Leibniz qui caractérise si bien cet état où la monade simplement vivante est réduite à des perceptions obscures, d'où elle s'élève aux aperceptions claires et à la conscience, me servirait d'introduction à l'exposé de ma doctrine qu'il me sera bien difficile de faire entendre » (*Journal intime*). Par où le moi qui se prend lui-même pour objet est confronté aux limites insupportables de cette conscience de soi-même ? les idées claires et distinctes ou une connaissance précise des causes et conséquences est condition *sine qua non* de la maîtrise des choses, et donc d'une certaine puissance de disposer du monde et d'autrui d'une façon qui nous agrée. Sentiment d'impuissance : les choses nous échappent, nous sommes à leur merci. Ou nous nous échappons à nous-mêmes, nous aimerions avoir sur nos désirs et nos affects une certaine emprise. L'acédie, c'est le vécu et l'épreuve de l'indétermination elle-même. Mais l'indétermination éprouvée d'une manière particulière, distincte de l'ennui : « Dans la nébuleuse de l'ennui toutes sortes d'humeurs possibles flottent au hasard, comme des figures de femmes dans une imagination amoureuse » ; l'acédie, c'est le point culminant de l'ennui, sa phase critique, lorsque les poches vagues d'humeurs ont fini d'être explorées, et que le vague commence à laisser place au vide, que le flottement entre en crise.
2. La contradiction, la division interne qui découle de la confusion : l'acédie, créature protéiforme, comme l'ennui, a mille visages contradictoires et emprunte mille langages. Son impuissance rencontre et suscite l'impatience : « ça » ne se déroule pas comme on veut.

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

2.2. Impatience

L'acédie est prise en étau entre l'inappétence qu'elle induit, qui la caractérise et l'exigence monastique centrale de patience. Un texte tardif de l'Éphrem grec qui se lit aussi dans les scolies de l'*Échelle* de Jean Climaque, voit dans l'acédie la maladie d'impatience qui ronge l'âme : « Celui qui est entouré d'acédie est bien éloigné de la patience, comme le malade de la santé… » [*Grad.* XIII, sch. 3, PG 88, 861d-864a]. Or, la patience comprend l'idée de non seulement « supporter », mais même et surtout de *goûter ce qui est lent*, de goûter un mode de vie ascétique habité, travaillé par la lenteur : butiner les vertus, dit Cassien. L'impatience serait en sens inverse un dégoût : le moment où on n'a plus envie de rien goûter de ce qui nous attend, le moment où le programme de la journée ou de la semaine nous paraît morne, sans attrait. Mais il va néanmoins falloir déguster. Et la lenteur de cette dégustation sera alors une épreuve intolérable qu'on veut pourtant s'imposer parce qu'on éprouve son contraire comme trompeur.

On ne savoure que ce pour quoi on a de l'appétit : une première piste pour la résolution du paradoxe entre l'indifférence constitutive de l'acédie et l'impatience résiduelle : l'insoutenable d'avoir non seulement à manger, mais à goûter, à savourer lentement ce pour quoi on n'a plus d'appétit. (L'impasse ? L'intenable d'avoir à savourer ce qui nous dégoûte).

On voit dans les descriptions que Cassien propose de cette douloureuse circularité de l'acédie un rapport fort à l'espace sous les espèces de l'« im-monde » ou l'« a-porie ». Im-monde : le monde se refuse, il n'y a pas de lieu pour recueillir l'individu – c'est un déchet sans poubelle, comme dit Barthes : non seulement il est le déchet, ce qui reste de l'investissement passé, de l'amour, du désir, de la volonté, la morne boue de cela, mais il n'y a pas même de poubelle pour accueillir ce déchet, cette boue. Pour retrouver un des jeux de sens possible du mot grec (*kedeia* : enterrement, d'où *akèdeia* : mort sans enterrement) , on peut présenter l'acédiaste comme un cadavre sans sépulture, une dépouille séchée qui n'a même pas de cercueil pour la recueillir. A-porie : il n'y a pas non plus de chemin, le sujet se trouve

dans une impasse : il sent que même le voyage, la translation d'un lieu à un autre ne l'accueille pas et ne peut rien défaire de sa désolation. Il n'y a pas de changement possible, de passage d'un monde à l'autre, de moment d'angoisse et d'exaltation lié à un saut à faire, une aventure qui passe. Le moine, dit Cassien, regarde de « tous côtés avec anxiété, se lamentant que nul frère ne vienne le visiter. Il sort et rentre souvent dans sa cellule, observe à tout moment le soleil, comme s'il était lent à se coucher » [X, 2, 3, p. 387-389]. L'image n'est pas sans évoquer l'intranquillité de Pessoa : « C'est directement ressentie, l'impression que se dresse soudain le pont-levis, par-dessus les douves entourant le château de notre âme, et qu'il ne reste entre le château et les terres avoisinantes, que la possibilité de les regarder, mais non celle de les parcourir. C'est un isolement de nous-mêmes logé tout au fond de nous, mais ce qui nous sépare est aussi stagnant que nous-mêmes, fossés d'eaux sales encerclant notre intime désaccord » [*Le livre de l'intranquillité,* § 263].

Dans la vie érémitique, l'acédie naissait plus spécifiquement de la concentration permanente sur soi-même, sur sa vie propre qu'impliquait la vie recluse : dans l'acédie, l'ermite ou l'anachorète reclus une bonne partie de la journée et de la nuit dans sa cellule, devient incapable de supporter son enfermement dans un espace clos, l'immobilité de sa cellule, son silence, son inaction.

On pourrait dire qu'il y a en réalité une double expérience de l'immobilité dans le fait d'une part de ne pas changer de lieu, d'être soi-même réduit à une immobilité presque permanente (ainsi de certains anachorètes : les stylites, debout sur une colonne pendant des années comme Syméon et les reclus, emmurés vivant, pour éviter la gyrophagie) et, d'autre part, projeter cette immobilité à l'extérieur dans la perception que le monde lui-même est immobile et que tout est insupportablement lent à s'écouler. Dans l'assimilation par Origène et à sa suite par Évagre de l'acédie au démon de midi, on peut penser à la manière dont le soleil de midi écrase toute chose et provoque un effet de ralentissement abrutissant. L'acédie, c'est le point mort qui est symbolisé en Égypte, où le concept a vu le jour, par le midi où la pesanteur du soleil semble immobiliser le temps : sous le soleil de midi, les activités se ralentissent, et dans l'acédie ce ralentissement

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

n'est pas goûté comme est goûtée par le moine content de sa condition la lenteur de la vie monastique, il est au contraire éprouvé comme insupportable[1].

L'explication de mon désinvestissement ne serait pas celle-ci : je suis un être du devenir – c'est ma parenté au sensible – et ce qui ne varie pas m'ennuie (ce qui est l'hypothèse thomiste[2]) mais : je suis un être du devenir qui vit parfois l'immobilité et dans cette sensation interne de l'immobile, tout ce qui autour de moi, et qui normalement flue, me paraît s'arrêter (comme le soleil chez Évagre) et m'ennuie[3].

[1] Une des traductions anglaises les plus reçues du mot *akèdia* est *sloth*, qui marque particulièrement la paresse (*pigritia,* en latin) mais rappelle aussi son étymologie, la lenteur : *slow.*

[2] Selon saint Thomas, c'est l'habitude qui suscite cela. L'habitude provoque nécessairement la fin de toute délectation : je n'y goûte plus rien, tout me dégoûte au contraire parce « la délectation doit être conforme aux propriétés de notre nature et, comme notre nature est muable, une même chose ne peut paraître toujours aussi délectable car il arrive alors que, tandis que l'activité [qui causerait le plaisir] dure encore, nous avons déjà changé (…) ; voilà pourquoi la présence continuelle d'une chose nous paraît ennuyeuse *(fastidium parit)* tandis que l'alternance procure au contraire de la joie » [*Somme théologique,* 2a 2ae, qu. 35].

[3] Ce n'est pas le monde qui ralentit, c'est ma perception du mouvement qui elle-même prend plus de temps. Le temps objectif du mouvement est comme doublé par ma conscience subjective de ce temps et j'ai presque conscience de cette doublure : c'est le ralentissement que je perçois dans la course du temps qui me réoriente vers ma perception du temps. Pas tout à fait : je suis pris dans ce ralentissement, que je ne pose pas comme un objet externe. Il est comme à la frontière entre moi et le monde : ralentissement du monde, mais je sais pourtant que, réellement, le monde n'a pas ralenti. Je sais que c'est *comme si* le monde avait ralenti. Et ce savoir retourne l'impatience contre moi-même. On peut décrire trois situations en gradation : 1. La lenteur de quelqu'un peut m'exaspérer : je m'irrite alors contre lui parce que je conçois qu'il est responsable de cette lenteur ; 2. Dans la même situation, je perçois clairement ou confusément que c'est mon impatience qui me fait percevoir cet homme comme lent : mon irritation porte toujours contre lui, mais de manière plus rentrée, plus contrôlée. 3. La lenteur du temps, de la course du soleil, m'exaspère, mais c'est contre moi-même que je retourne cette exaspération : parce que je perçois confusément que je suis responsable de cette lenteur. Ou peut-être est-ce que je m'irrite contre moi-même parce que je sens ou je sais que je n'ai aucune prise sur la course du soleil : tendance humaine à reporter sur l'extérieur les choses projetées de l'intérieur : ce n'est pas une conscience impatientée qui saisit le monde ou autrui comme

On peut au passage ressaisir dans ce cadre la ressource des larmes comme remède à l'acédie : « Pleurer, c'est une manière d'émigrer sans sortir de la *stabilitas loci,* et de rendre l'immobilité plus fluide, tolérable »[1]. Que l'on pense à Kierkegaard : « Je me sens en ce moment comme assiégé mais pour que cette vie immobile ne me nuise pas, je pleure jusqu'à l'épuisement »[2].

Dans ce monde clos et immobile, dans la solitude de sa cellule, confronté à la course intolérablement longue du soleil qui semble lui refuser que le temps passe, ou quelque autre « passe-temps », sa pensée elle-même rentre dans la logique de l'enfermement parce qu'elle concentre l'univers en elle : le moine éprouve ainsi le tour de ses propres pensées comme étouffant. La phobie de l'introspection rend dès lors vain le recueillement, vide l'intimité quotidienne et inadapté le mode de vie érémitique. Ne reste alors à l'ermite que la gyrophagie, l'envie de mouvement qui est comme la volonté douloureuse et déchirée de sortir de lui-même, soit par le sommeil, soit par la distraction : rencontrer quelqu'un ou courir l'aventure. Et si la cellule qui est le lieu du retranchement et de méditation solitaire est devenue odieuse, c'est que le moine ne supporte plus la trop lourde intériorité dont elle est le signe et la sauvegarde ; ne reste que le désir, le besoin, de la distraction de soi-même[3].

---

impatientant, mais plutôt elle-même comme étant dans son rapport au monde initialement et toujours déjà impatientée. Dans ce troisième exemple, on retrouve la formulation heideggérienne : d'où vient que le temps soit trop long ? Quelle allure le temps devrait-il donc avoir ? Le temps est éprouvé sous la modalité non du constat mais d'un avoir à être injonctif : il *devrait* passer plus vite. C'est cette épreuve d'un temps qui résiste d'une certaine manière à une volonté en refusant de passer, en s'attardant, qui permet de passer d'une temporalité vulgaire et objective (le temps continu des horloges) à une temporalité subjective qui varie, à un temps qui a une allure inconstante : un temps dont les minutes peuvent durer des éternités et les heures passer en un instant. Dans le temps qui s'attarde, qui oppresse par cette sorte de paralysie celui qui attend, nous faisons l'épreuve de la puissance du temps. L'épreuve du temps comme pouvoir, comme résistance : il nous refuse quelque chose, il se refuse à nous [*Cf. Concepts...,* p. 152 *sq.*].

[1] B. Forthomme, *op. cit.*, p. 108.

[2] S. Kierkegaard, *Ou bien…ou bien*, trad. Prior/Gaignot, p. 228.

[3] L'Acédie est le sentiment de douleur inhérent à la réflexion concentrée, à la pensée réflexive. Elle serait par excellence la maladie de l'âme qui guette

On trouve la version sécularisée et pensée en termes de disposition fondamentale de l'homme dans l'analyse heideggérienne de l'angoisse comme fuite du *Dasein* devant lui-même. Ce qui provoque normalement la fuite, c'est la peur, mais puisque c'est lui-même qu'il fuit, ce qui le pousse à fuir, c'est l'angoisse parce que la peur, comme le souci ou la tristesse, a un caractère local, déterminé alors justement que ce qui fait fuir le *Dasein* devant son pouvoir être a au contraire l'indétermination, le côté vague et diffus de l'acédie. Ce qui de lui-même l'angoisse est forcément déjà là, à la fois nulle part et si près que cela lui coupe le souffle.

On notera au passage que ce qui détermine Heidegger à conclure que l'analyse de l'angoisse n'atteint pas le *Dasein* dans son authenticité, c'est que si l'angoisse porte en effet le *Dasein* devant son pouvoir être le plus propre, reste qu'elle ne témoigne pas qu'il s'en saisisse effectivement puisque l'angoisse, le plus souvent, est non comprise comme telle et occasionne précisément la fuite du *Dasein* dans la préoccupation. Or, on pourrait se demander si l'acédie n'est pas justement le refus de cette fuite dans la quotidienneté, refus intranquille de tout « passe-temps »[1]. En tout cas, l'analyse de l'ennui dans son opposition structurelle au passe-temps que Heidegger propose deux ans après *Sein und Zeit* dans les *Concepts fondamentaux de la métaphysique* renvoie à celle de l'angoisse et de la fuite dans la

---

l'intellectuel. « On s'ennuie par excès d'intelligence, mais aussi par trop de vie intérieure ; la pratique de l'introspection, la νόησις νοήσεως et l'entretien avec soi développent une tristesse pénétrante qui n'est pas tellement due au monologue égoïste où ils nous confinent qu'à la détresse de la conscience en général » [Jankélévitch, *L'aventure, l'ennui, le sérieux,* p. 87].

[1] La préoccupation est l'une des stratégies les plus fréquemment employées pour affronter, pour occuper un deuil. Il y a un lien évident entre cet affairement et la question de l'utilité : l'état de préoccupation est un état où l'utilité n'est pas en question, elle ne se vit pas comme un problème. C'est seulement quand je ne suis plus affairé que se pose à moi la question de l'utilité de ce que je fais. Qu'on se remémore les termes de Cassien pour décrire les effets sur le moine de l'acédie : « Il s'afflige de rester ainsi sans aucun gain spirituel, *inutile* dans le lieu où il réside, lui qui, alors qu'il pourrait diriger les autres et leur être tellement utile, n'aura édifié et fait profiter personne de sa manière de vivre et de son enseignement ! » [*Inst.,* X, 2, 1-2]. Cette inquiétude suffit à témoigner du suspens de l'affairement et du refus de la fuite dans la quotidienneté.

préoccupation. L'ennui est une tonalité inconfortable contre laquelle originellement nous combattons, il se manifeste donc de manière aussi originelle dans ce par quoi nous luttons contre lui, à savoir le passe-temps[1]. Il a une détermination négative qui émerge seulement dans l'acte par lequel nous tentons de le faire passer. Or, ce qui nous intéresse dans le passe-temps, ce n'est ni l'objet ni le résultat mais juste l'occupation elle-même. C'est-à-dire le fait de ne pas être laissé vide par les choses qui se refusent à nous et que nous n'avons plus sous la main.

L'impatience propre au sentiment d'acédie, c'est le moment où le passe-temps entre en crise de sorte que l'ennui se concentre de plus en plus sur nous ; l'impatience acédique semble en effet se rapporter à ce moment précis où nous sentons notre mauvaise humeur s'adresser à nous, sans pouvoir la reporter sur les bévues et les défauts d'autrui, sur les choses qui se dérobent et nous refusent ce que nous attendons d'elles. Très étrangère à l'impatience infantile, qui a toujours des motifs externes et dès lors des solutions externes, l'impatience acédique, impatience mûre, ronge ses propres issues, parce qu'elle perçoit l'artifice de toute distraction. C'est l'impatience adulte qui ne naît pas d'un empêchement externe mais d'un empêchement interne : se refuser à soi-même un vagabondage perçu comme privé de tout charme et même affreusement trompeur et insatisfaisant. Toute distraction est toujours vécue en mode d'échec : rien ni personne ne me distrait de mon impatience tassée et muette : à peine endormi, je me réveille baignant en elle, ou comme sous son aiguillon même, et autrui, distraction potentielle, en vient en réalité vite à m'insupporter, de sorte que la solitude m'apparaît finalement comme plus enviable encore que sa présence – même si la solitude m'épouvante aussi : deux ennuis, deux impatiences s'affrontent en moi presque sans moi[2].

---

[1] *Cf. Les concepts fondamentaux de la métaphysique,* p. 142 *sq*.

[2] Comme le note Heidegger, regarder l'heure – tic qu'on retrouve dans le texte d'Évagre : « Le démon de l'acédie (...) le force à avoir les yeux continuellement fixés sur les fenêtres, à bondir hors de sa cellule, à observer le soleil pour voir s'il est loin de la neuvième heure... » – est le signe que l'on cherche à faire passer le temps et plus exactement c'est le signe de l'échec du passe-temps et avec cela de l'ennui qui augmente. Nous ne voulons pas alors constater l'heure qu'il est, mais

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

Toute distraction est perçue comme la publicité mensongère d'un inédit, d'un monde qui s'ouvre. Et cette perception du manque de sérieux de l'ouverture reclôt bien plus étroitement encore le sujet sur lui-même parce qu'elle lui donne le sentiment vif de cette enclosure de son existence, le sentiment de l'imperméabilité profonde de la clôture : pas même les faux semblants d'aventures ne parviennent à se glisser entre ses mailles serrées. Même la perspective de l'aventure est insatisfaisante. L'acédie, ce n'est donc pas tant l'ennui que la crise de l'ennui, le moment où, coincés dans une situation qui nous ennuie, nous voulons maîtriser l'ennui dans un passe-temps papillonnant, dans une agitation qui nous laisse insatisfaits et nous rend ainsi impatients[1].

Mais d'où vient l'ennui qui suscite l'acédie et de quoi s'ennuie l'acédiaque ? La conscience, fonction différentielle, est organisée pour percevoir les changements, le discontinu. Elle est véloce et volatile, preste et agile, et se porte vers des objets qui peuvent entrer en résonance avec son agilité. Lorsqu'elle trouve à l'extérieur ces rythmes synchroniques, elle est captivée. Mais lorsque le monde extérieur ne lui offre pas ces changements qui la captent, elle ne peut plus que, comme par devers elle et à l'extrême pointe de l'asphyxie et de l'anéantissement, percevoir l'absence de changement. L'acédie est cette conscience limite, asphyxiée, du non-changement, du continu, de la durée – rappelons-nous des mots d'Évagre auquel le démon de l'acédie « représente combien est longue la durée de la vie » [*Praktikè,* 12]. Cette asphyxie est liée au fait qu'il n'y a pas d'images et pas d'événements, c'est-à-dire pas d'objets pour la conscience. Mais qu'est donc qu'une conscience sans objets de conscience ? Quelque chose comme la conscience du temps sans événement. Cette épreuve du temps qui se refuse à passer, c'est l'épreuve que la

bien le temps qu'il reste à tuer : il ne s'agit plus simplement de faire passer le temps, mais de le tuer ! [*Concepts...,* p. 151].

[1] Heidegger distingue l'ennui de l'impatience comme manière selon laquelle nous voulons dominer l'ennui. Entre les deux viennent se glisser l'attente et le temps qui est lent à passer. L'attente est ennuyée ou ennuyeuse lorsque nous sommes forcés à une situation précise et que le temps semble s'arrêter comme pour nous y enfermer plus encore. Nous devenons alors impatients. Et ce qui nous oppresse, ce n'est pas l'ennui, c'est cette impatience comme tactique de destruction de l'ennui d'attendre [*Concepts...,* p. 147 *sq.*].

conscience fait quand elle n'a pas d'objet en lequel s'absorber. Mais le temps n'est pas un objet de pensée, on ne peut pas penser le temps, on peut faire l'histoire de sa vie, mais c'est penser des événements dans le temps ou des contenus temporels, c'est penser quelque chose qui s'est inscrit à un moment donné d'une histoire, qui a pris un certain temps, a duré, etc. Lorsque la pensée n'a pas d'autres objets que le temps, c'est intenable pour elle. Ce n'est pas une conscience de soi, une conscience qui se retourne vers elle-même pour se prendre comme objet, c'est une conscience qui se perçoit dans son mouvement d'intentionnalité parce qu'elle n'a pas de corrélat intentionné, elle perçoit sa propre distension en laquelle, selon la juste définition augustinienne, consiste le temps (*distantio animi)*. Ainsi, éprouver que le soleil met infiniment de temps à se coucher, c'est éprouver la distension de l'âme, c'est-à-dire sa structure intentionnelle et temporelle[1]. L'acédiaque s'ennuie de l'absence d'objet en lequel s'abîmer, de l'étant qui s'efface dans l'indifférence, pour reprendre les termes heideggériens[2], et il ne perçoit plus que lui-même dans son rapport au temps, lui-même comme être temporel.

---

[1] Ici encore, on peut renvoyer aux analyses heideggériennes de l'ennui qui, à partir de l'étymologie du terme, renvoie l'ennui (*Langeweile)* au laps de temps (*Weile*) qui devient long (*lang*) et plus précisément à ce laps de temps durant lequel le *Dasein* est comme tel, en explication avec lui-même comme *Dasein*, au milieu des étants qui se refusent à lui : chaque *Dasein* est un laps de temps et ce laps de temps de l'ennui, c'est le temps propre qui constitue le *Dasein* qui l'éprouve. Plutôt que de s'éprouver jeté dans les occupations de l'instant, l'ennui met l'homme dans une situation où il éprouve l'ampleur de sa temporalité, le battement de son rythme propre, il n'est plus absorbé dans la saisie de la pointe de l'instant toujours déterminé de l'action, il est laps de temps indéterminable dans sa durée, mais destiné à durer un peu [*cf. Concepts...*, p. 230 *sq.*].

[2] L'analyse de l'indifférence se rencontre dans celle de la troisième forme d'ennui (après l'ennui de et l'ennui par), l'ennui profond, où le monde et nous compris est entièrement devenu indifférent : « L'indifférence de l'étant en entier se manifeste pour le *Dasein* – et pour lui en tant que tel. (...). Dans cette troisième forme, l'état d'être laissé vide est l'état, pour le Dasein, d'être livré à l'étant qui se refuse en entier » [*Concepts,* § 31, p. 209 *sq.*]. Plus loin, Heidegger signale que ce qui rend possible ce retrait de l'étant, c'est un envoûtement du *Dasein* : le *Dasein* envoûté par l'horizon du temps ne trouve plus rien qui puisse le retenir [*Concepts,* § 32 a, p. 223 *sq.*]. L'analyse que nous proposons ici inverse le mouvement puisque

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

Cette distension de l'âme telle qu'Augustin la décrit au livre X des *Confessions* consiste dans la mémoire qui retient le passé dans le présent et dans l'attente qui invite le futur dans le présent. Cette distension de l'âme est le mouvement par lequel elle se ressaisit du temps pour en faire une continuité grâce à la rétention et à la protention. Or, dans l'acédie, on peut dire que l'âme n'a pas d'images du passé qu'elle retiendrait et plus de projections en lesquelles elle relierait l'instant présent à un avenir, et qu'elle sent alors comme en creux ce pouvoir de rétention et de protention qu'elle a et qui la constitue comme existence temporelle. Elle n'est tournée ni vers le passé révolu ni vers l'avenir, elle n'est ni nostalgique, ni en attente, n'a ni souvenirs, ni projets, elle est vide, comme coincée entre les deux qui se rencontrent en elle, sans elle. Elle est presque hors le fluement du temps, ou plus exactement elle n'est que ce fluement sans objets mentaux qui fluent. Sa sensation d'immobilité est alors comme la neutralisation mutuelle de la nostalgie du ne plus et de l'attente du pas encore. Je ne retiens rien du passé et je ne projette rien dans l'avenir, il y a en moi comme un collapsus de l'intentionnalité, une crise de l'intention qui ne me porte plus vers un monde dans lequel le temps inaperçu s'écoulait à travers les objets et les histoires.

On pense ici à la conscience douloureuse de l'existence dont parle Maine de Biran : « Indépendamment de toute impression faite sur les sens externes et même de toute modification rapportée à quelque partie du corps, il y a encore en nous un sentiment fondamental qui est celui que nous avons de notre existence »[1]. Dans son *Journal*, Maine de Biran en parle comme d'une tonalité affective qui imprègne tout le sujet et qui transfère sa nuance intérieure aux objets du monde. Il la présente comme étant, pour lui, une sorte de sentiment d'abattement et d'ennui qui décolore le monde. Il n'y a pas de monde extérieur où s'abîmer, pas d'objet de conscience dans lequel

---

l'épreuve du temps « qu'est toujours le *Dasein* » nous apparaît comme rendue possible par le retrait du monde et par l'indifférence de l'homme à toute chose. Pour nous, l'inappétence qui engendre l'indifférence de l'acédiaque a des causes diverses, assignables, et elle ouvre, pour celui qui est sans désir, l'épreuve du temps qui refuse de passer et de lui-même comme être temporel.

[1] N. Maine de Biran, *L'influence de l'habitude,* t. II, p. 55.

la conscience pourrait s'oublier elle-même (elle est bien comme dans un deuil d'objets inoccupé).

Peut-on faire un parallèle ? De la même manière qu'il y a une conscience du corps par la douleur, de la même manière n'y aurait-il pas aussi sensation de l'existence par la souffrance mentale ? Ne sentirait-on pas que l'on existe parce que l'on souffre ? Une question préalable se pose cependant : est-ce la souffrance qui suscite cette sensation d'existence ou n'est-ce pas plutôt cette sensation d'existence qui est douloureuse dans la mesure où, alors que toute souffrance n'implique pas le sentiment d'existence, tout sentiment d'existence est bien en revanche douloureux, comme le souligne parfois Maine de Biran ? En réalité, cette souffrance, je crois qu'elle tient aux conditions de ce sentiment vague d'exister : on ne peut avoir ce sentiment d'exister que de manière négative, par l'absence d'autres objets. Comme je l'ai déjà souligné, c'est la sensation de l'intentionnalité de l'âme, d'elle comme distension, parce qu'elle n'a pas de corrélat intentionnel (pas même elle-même comme objet de conscience). Le sentiment d'existence, c'est la conscience qui souffre du manque d'objets en lequel elle puisse s'abîmer. C'est la souffrance de la conscience qui ne peut s'impliquer tout entière dans les petits soucis de la vie quotidienne.

Pas d'objet de conscience, cela signifie bien évidemment aussi pas d'objet de désir. L'âme qui n'a pas de mouvement d'intentionnalité vers un objet ne peut rien désirer. En analysant l'acédie comme l'absence de corrélat intentionnel, nous sommes donc remontés à la condition de possibilité de l'inappétence étudiée plus tôt. Reste cependant que cette absence d'objet s'expérimente comme un manque et est ainsi elle-même génératrice d'un désir. Désir donc de rien de précis puisque la conscience n'a pas d'objet. Voici donc résolu le paradoxe entre l'inappétence constitutive de l'acédie et l'insatisfaction résiduelle : l'acédie est un désir sans objet. Un désir de : rien.

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

3. ENJEU DE LA DISPARITION DE LA NOTION D'ACEDIE

On trouve chez les moines orientaux et chez Cassien, dans un chant du cygne, disais-je, et en tant qu'il témoigne de l'expérience égyptienne de l'anachorétisme, la hantise très forte de l'acédie comme inappétence, comme désir de rien. On pourrait se demander ce qu'apportait une pensée de l'acédie, disparue en Occident et ce à quoi il faut rapporter l'incapacité de l'Occident à penser l'acédie (en supposant donc qu'un tel oubli n'est pas l'effet d'une contingence historique)[1]. On pourrait tenter, à la manière de Foucault, de remonter à une certaine grammaire inaperçue, une pensée non thématisée qui s'exprime à travers des pratiques, des discours, ou des reflux de pratiques et de discours anciens qui disparaissent. S'essayer donc à enlever le drapé qui rend cet oubli évident, normal, pour en retrouver la rareté au sens de Veyne ou l'arbitrarité au sens de Mauss : en faire un rentrant inattendu, qui ne va pas du tout de soi et par où se laisse voir une idéologie.

3.1. Il me semble que cet oubli de l'acédie doit être lu comme un oubli de la possibilité anthropologique fondamentale de ne rien désirer, de ne pas avoir d'appétit, et est donc à tout le moins et nécessairement au moins l'indice d'une mythification occidentale de l'*orexis* corrélative sans doute d'une hantise primitive de la famine. En Occident, les appétits ont toujours été et sont encore d'ailleurs toujours parlés bien davantage que les inappétences, comme l'acédie. Ce qui fait l'objet d'un discours commun, d'une mythologie, c'est toujours la faim, le désir : l'*orexis* des stoïciens, l'*appetitus,* la *cupiditas,* la *consuetudo* des chrétiens, et jamais les inappétences, les

[1] On suit ici l'hypothèse non naïve, positiviste, de Forthomme : « S'il est vrai comme le prétend Orwell en sa noire utopie, qu'un signe majeur de la tyrannie est la tentative de réduire la variété des sentiments à des affects superficiels et sans dignité, de peur, de haine et d'envie douloureuse, alors l'approche plurielle et soutenue d'une épreuve radicale comme l'acédie, oubliée, diminuée en curiosité lexicale ou défigurée, simplifiée de façon inquiétante, une pareille attention donnée à cette antique notion, porte pierre dans la résistance contre certaines puissances sournoises et d'autres suggestions malignes » (*op. cit.*, p. 9).

an-orexies. L'Occident a passé son temps à avoir faim et à désirer : que la prise en compte de l'acédie dans le cénobitisme oriental ait disparu dans le cénobitisme occidental est un phénomène significatif de cette mythologie occidentale de l'*orexis*.

La prise en compte de l'anorexie dans la médecine par l'anglais Gull et le français Lasègue, puis dans la psychanalyse par Meng, Binswanger ou Jones[1] est en effet quelque chose de tout à fait récent : elle a un peu plus d'un siècle. Gull découvre en 1888 que « certains états mentaux peuvent ruiner l'appétit »[2], mais il s'agit encore largement de traiter non pas le manque de désir, mais toujours le combat ici morbide contre le désir de manger. Pour dire un mot de l'interprétation psychanalytique plus fouillée de l'inappétence, je convoquerai rapidement une lettre de Jean-Michel Rivette à Roland Barthes où Rivette parle de l'anorexique comme de quelqu'un à qui une mère étouffante a juste laissé la possibilité non tant de ne rien désirer que de désirer rien :

> « … la mère [étouffante, celle qui] ne peut donner que *tout* ce qu'elle a, comble par un amour étouffant la demande de l'enfant comme si celle-ci était un besoin de l'enfant à satisfaire pleinement. En confondant le besoin et la demande, la mère gorge, gave l'enfant et bouche, obture la demande, ne laissant nulle place, nul reste pour le désir. Autrement dit, la mère de l'anorexique serait telle qu'elle (ne) laisse *rien* à désirer. Le désir ce serait cela même quand ça laisse à désirer et le comble de l'amour un désir satis-fait. Dans ce désert du désir, l'anorexique sauve donc sa peau en se mettant en position de désirer : rien. « Je n'ai d'autre objet à désirer, pourrait énoncer l'enfant comblé, que ce que tu ne peux pas me donner : rien ». Pour faire travailler encore une fois ces termes, on pourrait dire que les deux formules qui se répondent sont 1. La mère :

[1] La notion d'*aphanisis* (ἀφάνισις, action de faire disparaître, disparition) mise en avant par E. Jones est très proche de celle d'acédie : elle désigne précisément un état de non désir, de peur du non désir. Le sujet a davantage peur de perdre son désir que de perdre son pénis. En ce sens, la crainte de la castration ne serait que la façon dont se présente concrètement le plus souvent l'idée générale d'*aphanisis*.

[2] W. Gull, *Anorexia nervosa,* Lancet, 1, 1888, cité par Hilde Bruch, *Les yeux et le ventre. L'obèse, l'anorexique,* Paris, Payot, 1994, p. 252.

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

> « je désire ne rien laisser à désirer » 2. L'anorexie : « dans cette plénitude tu me laisses *rien* à désirer »[1].

Or, qu'est-ce que l'ascèse sinon justement la volonté que « ça laisse à désirer » ? En ce sens, c'est une pensée hantée par la *satisfaction* : il faut *ne pas satis-faire* l'appétit, mais toujours laisser un petit espace, un reste, pour éviter le comblement : c'est la meilleure manière évidemment de rester toujours dans la logique de l'appétit, du toujours désirer davantage. Le jeûne n'est en aucune manière une épreuve de l'anorexie, il est au contraire le musellement volontaire de l'appétit. La conception monastique du désir repose donc en quelque sorte sur l'identification de l'objet du désir à la satisfaction : l'homme veut tout naturellement avoir assez, *satis*. De sorte que la pensée de l'ascèse va conduire les moines à ne plus penser le non-désir, le désir de rien.

On peut se reporter à la thématisation de la faim (plutôt que de la non-faim, de l'anorexie) déjà dans les *Institutions cénobitiques* de Cassien. La faim est l'un des thèmes privilégiés de notre moine dans la mesure où, contrairement à la fatigue qui marque les limites de la volonté et donc de l'ascèse parce que, passé un certain seuil de résistance propre à chacun, elle devient toujours irrésistible, l'ascèse portant sur l'appétit peut, elle, au contraire, être conduite à son terme. Dans la résistance à la faim, personne n'est finalement reconduit à la singularité de sa composition physique idiosyncrasique, à sa capacité physiologique de résister à la faim, mais à sa capacité psychique et à la force de sa volonté d'y résister éventuellement jusqu'à en mourir. Contrairement à ce que dit la formule, on ne peut pas mourir de fatigue, d'inanition volontaire : oui. Parmi les exemples valorisés par Cassien se trouve précisément celui de deux jeunes garçons morts de faim par obéissance. À ces deux jeunes gens, un supérieur avait demandé de porter à un vieillard malade retiré dans le désert de Scété

[1] Les études sociologiques sur les caractéristiques des populations sujettes à l'anorexie vient conforter cette analyse de l'anorexie comme réaction au comblement de tout désir qui ne laisse plus rien à désirer puisqu'on relève qu'aucun cas d'anorexie n'est relevé dans les pays sous-développés et que la grande majorité des malades sont issus de milieux aisés, voire même « super-riches » [*cf.* H. Bruch, *op. cit.*, p. 24].

quelques figues qui le restaureraient. Ils se perdent dans l'immensité du désert sans piste, et ils meurent. De soif et de faim, bien entendu, mais – précision importante – à côté des figues laissées inentamées. « On découvrit, dit Cassien, qu'ils avaient conservé les figues sans les toucher, comme ils les avaient reçues, préférant rendre l'âme plutôt qu'abandonner le dépôt confié, et perdre leur vie temporelle que violer le commandement de l'ancien » [V, 40, 3, p. 257].

Pas de place, donc, ici – et cela, même si Cassien est pourtant finalement le seul penseur occidental de l'acédie comme inappétence – pour une représentation inverse de celle-là, et peut-être plus vive encore : la figure de celui qui meurt non de résister à son appétit mais de ne pouvoir forcer son inappétence. C'est tout le drame de l'anorexie, drame resté longtemps impensé en Occident.

3.2. Si l'on peut diagnostiquer cette incapacité occidentale à penser l'inappétence comme étant sans doute l'une des *causes* de la disparition de la notion d'acédie, on pourrait diagnostiquer cette fois *l'impact* de cette disparition dans la pensée vulgaire de la temporalité, qui s'est installée durablement en Occident après et malgré les débuts prometteurs de la réflexion augustinienne. Pensée vulgaire du temps qui ne pourra finalement être dépassée que lorsque des phénomènes psychiques comme celui de l'acédie (ennui, spleen, mélancolie, angoisse) seront à nouveaux pris pour objet de réflexion, au XVIII^{e} siècle, peut-être à Iéna dans le romantisme allemand prenant appui sur la pensée de Kant et de Fichte, et sur le retournement copernicien de la philosophie opéré par le premier. L'acédie définit un état dépressif lié à la structure temporelle de l'âme et ouvrant donc la possibilité à l'approfondissement d'une idée éclose dans la pensée d'Augustin : l'idée que la structure de la subjectivité est la clé de l'objectivité, et débouchant surtout sur le dépassement d'une conception cosmologique et objective du temps par le dévoilement de son origine subjective.

Mais la structure temporelle de l'âme qui se dévoile dans le sentiment d'acédie est-elle si différente de la structure temporelle de l'âme qui se dévoile dans le remords ou le regret, des notions qui sont des éléments capitaux de la pénitence chrétienne et qui sont donc loin

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

d'avoir subi le déclin de l'acédie ? Oui, je crois. Pourquoi ? Non structurellement, mais plutôt pragmatiquement et par référence à l'importance de la théorie des péchés capitaux dans l'herméneutique chrétienne de soi.

Selon Foucault, le christianisme s'est approprié deux instruments déjà en usage dans le monde hellénique : l'examen de conscience et la direction de conscience, qu'il a liés indissolublement : l'examen de conscience passe désormais par l'aveu des fautes à l'abbé. Entre l'examen de soi stoïcien ou pythagoricien et chrétien, il y a selon Foucault au moins trois grandes différences : 1) l'examen de soi chrétien ne s'en tient plus à rapporter l'homme aux principes généraux d'une éthique objective fondée sur un principe de responsabilité, il devient un aveu manifestant l'intime d'une âme singulière et prend place ainsi dans une conception subjectiviste de la conscience. 2) Par ailleurs, l'examen de conscience porte sur la pensée et non, comme dans l'antiquité, sur les actions commises. 3) L'objectif de cet examen est désormais herméneutique : ce que le sujet oublie, ce n'est plus comme dans l'examen de conscience stoïcien ce qu'il aurait dû faire, un ensemble de règles de conduite, ce qu'il oublie, c'est sa nature même, c'est une vérité qui est cachée au fond de lui-même.

Or, cette recherche de la vérité cachée de ce qu'il est ne s'effectue cependant pas sans repère. Il y a des objets précis recherchés, pistés : les *logismoi,* de sorte que l'herméneutique chrétienne a été très fortement balisée d'abord par la théorie évagrienne des huit vices jusqu'au VI^{e} siècle, puis par son adaptation grégorienne des sept péchés capitaux. Il y a toute une méthode, une tactique de guerre pour affronter l'ennemi tapi dans la conscience et les pensées démoniaques qu'il lui inspire. Cassien décrit la tactique de cette enquête :

> « Que chacun, après avoir reconnu le vice qui le serre de plus près, institue de ce côté principalement le combat, et observe avec toute l'attention et la sollicitude dont il est capable ses démarches offensives ! » [Cassien, *Conf.,* V, XIII]. « Cependant, l'heure vient que l'on se sent délivré : que l'on sonde alors derechef, du même regard attentif, les secrets détours du cœur, afin d'élire parmi les vices celui que

> l'on reconnaîtra le plus terrible, et que l'on mette en branle contre lui plus spécialement toutes les armes de l'esprit » [*Ibid.*].

Il faut donc reconnaître un vice parmi la liste de ceux que toute règle monastique propose aux moines pour guider leur examen de conscience ; ce qui s'oppose très manifestement à la technique de la cure analytique et au soin qui est pris justement pour ne pas y induire de telles tactiques générales d'enquête. Ainsi Freud souligne-t-il fortement que tant le discours de l'analysé que l'attention de l'analyste doivent tous les deux se faire flottants pour entrer en contact avec le refoulé et ne rien écarter *a priori* des vécus psychiques : « De même que le patient doit raconter tout ce qui lui passe par l'esprit, en éliminant toute objection logique et affective qui le pousserait à choisir, de même le médecin doit être en mesure d'interpréter tout ce qu'il entend afin d'y découvrir tout ce que l'inconscient dissimule, et cela sans substituer sa propre censure au choix auquel le patient a renoncé »[1].

Cette stratégie soigneusement établie dans les règles monastiques et répandues, à travers elles, à toute la chrétienté, emportent en revanche la conséquence nécessaire que l'herméneutique chrétienne se soit rendue étrangère à une série de vécus psychiques, de sentiments et de tonalités affectives, absents de la liste des huit vices, jusqu'au VI^{e} siècle, puis surtout des sept péchés. Perdant l'acédie dans la transition entre ces deux théories des vices-péchés de l'âme humaine, le monde occidental s'est ainsi rendu fondamentalement étranger à l'expérience intime du temps que faisait vivre l'herméneutique orientale de soi portant sur l'état acédique comme vécu de temps.

Gaëlle JEANMART
Université Catholique de Louvain
Université de Neuchâtel

[1] S. Freud, « Conseils au médecin pour le traitement analytique », in *De la technique psychanalytique,* trad. A. Berman, Paris, Presses Universitaires de France, 1953, p. 66.

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

Bulletin d'analyse phénoménologique

Revue électronique de phénoménologie publiée par l'unité de recherche « Phénoménologies » de l'Université de Liège

Volume II, numéro 2
Mars 2006

http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm
ISSN : 1782-2041

Sommaire

Denis SERON
Métaphysique phénoménologique, suite 3-75

Métaphysique phénoménologique, suite

Je poursuis, dans la présente étude, un double objectif[1]. Il s'agit d'abord de voir si la méthode phénoménologique est généralement applicable dans le domaine de la métaphysique, et si elle présente une quelconque utilité pour résoudre des problèmes métaphysiques. Ces deux questions recevront dans la suite une réponse affirmative. Oui, à certaines conditions assez restrictives, la phénoménologie peut contribuer positivement à la connaissance métaphysique. Ensuite, on s'efforcera de déterminer les conséquences engendrées par l'usage, en métaphysique, de la méthode phénoménologique : à quoi ressemblerait une métaphysique phénoménologique ? Quelles contraintes méthodologiques supplémentaires s'impose-t-on du fait d'adopter, en métaphysique, un point de vue phénoménologique ?

Le choix de cette problématique est dans une large mesure motivé par le contexte philosophique actuel. Cette problématique est

[1] Ce texte prolonge une étude sur le même thème parue dans la même collection (« Métaphysique phénoménologique », dans *Bulletin d'analyse phénoménologique*, I/2). Il est en partie issu d'un cours fait à l'Université de Liège d'octobre à décembre 2005. Je remercie chaleureusement mes étudiants pour leurs remarques et pour leurs stimulantes interrogations.

une problématique d'une brûlante actualité, sur laquelle il y a beaucoup à dire. Le renouveau de la métaphysique depuis trois décennies est un événement majeur, qui a modifié en profondeur le paysage philosophique. Nous traversons aujourd'hui une période de l'histoire de la philosophie qui est particulièrement riche de controverses et de théories diverses. Mon idée est que les phénoménologues peuvent contribuer à ces débats de manière significative, mais aussi positivement, sans se contenter de rejeter avec mépris toute métaphysique ou toute philosophie « analytique ».

La philosophie du XX^{e} siècle s'est caractérisée par un rejet presque unanime de la métaphysique. C'est le cas, sous des modalités diverses, des philosophes analytiques comme des néokantiens et des phénoménologues eux-mêmes. Jusqu'à un certain point et en un certain sens – mais j'y reviendrai – la phénoménologie de Husserl est dirigée contre la métaphysique. Il en est de même de la plupart des héritiers directs de Husserl y compris (de nouveau jusqu'à un certain point et en un certain sens) Heidegger, ainsi que de la majorité des phénoménologues d'après-guerre. La phénoménologie a très tôt et souvent été comprise comme une remise en question de la métaphysique traditionnelle. La même constatation vaut aussi pour le néokantisme et pour la philosophie analytique. Les œuvres de Russell, de Carnap, de Quine sont exemplaires d'une certaine attitude anti-métaphysique qui a dominé le paysage philosophique anglo-saxon jusque dans les années 1970. Cette attitude ne consiste pas à disqualifier purement et simplement le point de vue ontologique lui-même, mais il s'agit plutôt de considérer ce point de vue comme secondaire – à savoir comme secondaire par rapport au point de vue logique. L'idée est que, pour faire de l'ontologie correctement, il faut partir de la logique, ou encore que les structures ontologiques sont seulement des reflets de structures logiques. Le monde est ***structuré logiquement***, au sens où les structures logiques sont en quelque sorte « projetées » sur le monde des objets.

L'aboutissement de cette idée est certainement la théorie de la relativité ontologique de Quine. Selon Quine, il n'y a tout simplement aucun sens à se demander, comme dans la métaphysique traditionnelle, ce qui existe absolument parlant. La véritable question onto-

logique n'est pas : *qu'est-ce qui existe ?* mais : *quelles existences doit-on assumer quand on tient pour vraie telle ou telle proposition, telle ou telle théorie ?* De même qu'existence signifie désormais autant qu'existence pour une théorie, de même il faut substituer à l'ontologie absolue traditionnelle des ontologies relatives, qui sont toujours des ontologies *de* telle ou telle théorie. En l'occurrence, pour Quine, ce sont les quantificateurs existentiels qui expriment le fait que, dans une théorie, on assume telles ou telles existences. C'est en ce sens que la question de l'existence se ramène *in fine* à une question logique. D'après Quine, faire de l'ontologie, cela veut dire ceci : d'abord on considère une théorie donnée, ensuite on réduit tous les noms propres de la théorie à des expressions quantifiées, enfin on se demande quels objets on doit poser comme existants pour rendre vrais tous les énoncés de la théorie. On ne s'occupe donc pas de savoir si ces objets existent « réellement », si la théorie est « réellement » vraie. (On trouve quelque chose de très semblable dans la phénoménologie transcendantale de Husserl, mais avec une différence qui, justement, change tout, et sur laquelle je reviendrai plus loin.)

Le rejet de la métaphysique s'est ainsi manifesté essentiellement, en philosophie analytique, par une volonté de subordonner l'ontologie à la logique – et plus précisément à cette discipline logique qu'on appelle la *sémantique logique* : on s'intéresse au *sens* des propositions et des théories, c'est-à-dire à leurs conditions de vérité, et ainsi la valeur de vérité elle-même de ces propositions et de ces théories, c'est-à-dire aussi l'existence *in absoluto* des objets de la théorie, n'est pas relevante. On ne s'intéresse pas aux objets eux-mêmes, au monde, à ce qui existe, comme dans la métaphysique au sens traditionnel, mais on s'intéresse à des propositions, à des théories – ce en quoi on fait de la logique. L'interrogation ontologique est alors réduite à une interrogation sur les conditions de vérité d'une théorie dont on n'a pas à déterminer la valeur de vérité : le philosophe se demande quelles existences sont nécessaires pour que cette théorie soit vraie, mais il laisse au scientifique la question de savoir si elle est vraie ou fausse, et si on a raison ou tort de poser ces existences.

C'est précisément cela, la subordination de l'ontologie à la logique, qui est remise en cause aujourd'hui. Les représentants de ce

qu'on appelle parfois l'école de Manchester, par exemple, sont partis d'une critique acerbe de l'atomisme logique, lequel fournit un exemple extrême de subordination de l'ontologie à la logique. Pour ces auteurs, au contraire, *il existe des structures ontologiques qui ne sont pas réductibles à des structures logiques*. Structures ontologiques qui doivent dès lors faire l'objet de disciplines philosophiques séparées et indépendantes : ontologie formelle, méréologie, etc. Ces dernières disciplines ont connu un développement considérable. Il a fallu redécouvrir une conceptualité et des problématiques en grande partie oubliées, inventer de nouveaux concepts et un nouveau langage formel. Outre l'école de Manchester, c'est encore l'« école réaliste australienne », aujourd'hui florissante, qui présente de telles prises de position contre la subordination de l'ontologie à la sémantique. À première vue, la métaphysique d'Armstrong, par exemple, se présente comme une forme affaiblie d'atomisme logique (on verra dans la suite qu'elle est en ce sens aux antipodes de la conception husserlienne). Seulement, quand on y regarde de plus près – et en dépit de cet héritage atomiste, qui est bien réel – il apparaît qu'Armstrong introduit dans l'atomisme logique certaines modifications qui en altèrent profondément le sens et qui finissent par en dénaturer l'esprit même. Si bien qu'à mon sens, on peut tout aussi légitimement voir dans la métaphysique d'Armstrong une réaction contre l'atomisme logique.

Avant de poursuivre, je voudrais rappeler très sommairement l'attitude de Husserl envers la métaphysique, et surtout écarter un certain malentendu selon lequel la phénoménologie, pour Husserl, serait nécessairement anti-métaphysique. Naturellement, il faut d'abord s'entendre sur ce que signifie métaphysique. Au moins en un premier temps, nous pouvons adopter une définition minimale, traditionnelle de la métaphysique. Nous pouvons dire que la métaphysique est la théorie du monde en totalité, ou la théorie de l'objectivité en général, *la théorie de l'objet en général* en tant qu'objet. Toutes ces expressions sont alors tenues pour équivalentes. La métaphysique est ainsi conçue comme la science universelle, par opposition aux sciences particulières dont les domaines d'investigation sont seulement des parties du monde ou certains types d'objets.

Les défauts d'une telle définition importent peu ici. Elle est de toute façon un bon point de départ du fait qu'elle est la définition retenue par Husserl et par la majorité des métaphysiciens actuels. Comment la tâche métaphysique est-elle comprise par Husserl ? Là encore il ne fait que reprendre à son compte la conception traditionnelle : cette théorie de l'objet en général doit être l'essentiel de la tâche philosophique, la philosophie doit être d'abord et éminemment la métaphysique. Ce qui signifie également que la phénoménologie n'est vraiment une méthode philosophique, qu'elle ne devient une *philosophie phénoménologique* proprement dite que dans la mesure où elle contribue à la métaphysique, à la théorie de l'objet en général. Sans cela, la phénoménologie reste une science de la conscience, des objets psychiques, c'est-à-dire une psychologie et non la philosophie. Mais ensuite, Husserl conçoit cette articulation entre phénoménologie et métaphysique dans le prolongement du projet critique kantien. Il s'agit, avant toutes choses, de fonder la métaphysique, d'en garantir *a priori* la possibilité et la validité au moyen d'une critique de la connaissance[1].

Je n'insisterai pas sur ce point, qui est suffisamment connu. Kant dit en substance ceci : le métaphysicien, le philosophe au sens le plus propre reste dogmatique aussi longtemps qu'il ne s'interroge pas sur les conditions de possibilité de la connaissance métaphysique, aussi longtemps qu'il ne pose pas la question : comment des jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles ? Cette interrogation n'est autre que ce que Kant a intitulé la critique. Ce qui s'oppose à la métaphysique dogmatique chez Kant, ce n'est donc pas la non-métaphysique ou une anti-métaphysique, mais c'est une métaphysique préparée et fondée par le travail de la critique, précédée par la théorie de la connaissance. La critique, dit Kant dans la préface de la deuxième édition de la *Critique de la raison pure*, est « la nécessaire préparation provisoire pour l'avancement de la métaphysique ». Heidegger a contesté vigoureusement cette conception, et c'est là probablement un des points de divergence les plus profonds d'avec Husserl. Selon Heidegger, logique et théorie de la connaissance se fondent à l'inverse dans l'ontologie.

[1] J'ai développé tous ces points ailleurs, cf. D. Seron (2001) et D. Seron (2002).

Ce point de vue « kantien », critique, moderne est selon moi un postulat indépassable de la phénoménologie husserlienne. Il n'est pas seulement celui adopté par Husserl après son « tournant transcendantal », mais déjà aussi, en définitive, le point de vue des *Recherches logiques*. Celles-ci forment expressément, pour la plus grosse part, un ouvrage de théorie de la connaissance, dont le but est la fondation de la connaissance scientifique et philosophique. La question posée par Husserl est la question kantienne de la possibilité de la connaissance. Qu'est-ce que cela implique concrètement pour Husserl ? Dans l'introduction du second volume des *Recherches*, il défend l'idée que cette théorie de la connaissance doit précéder toute science, y compris la psychologie et aussi la métaphysique. La conséquence de cela est ce que Husserl dénomme alors la *neutralité métaphysique* de la théorie de la connaissance. La théorie de la connaissance des *Recherches* a pour principe l'absence de toute présupposition métaphysique. Mais cela ne signifie nullement que la phénoménologie husserlienne s'opposerait à la métaphysique ! La phénoménologie, dit Husserl au § 64 des *Méditations cartésiennes*, « exclut seulement la métaphysique naïve ». Entendons par là qu'elle n'exclut pas, justement, la métaphysique fondée et préparée par la critique de la connaissance. La question est de savoir comment édifier une métaphysique non naïve. Cette question est celle, kantienne, de la fondation de la métaphysique.

Je procéderai, dans cette étude, en deux étapes. La première consistera à expliciter ce que j'appelle un concept critique de l'existence. Je tâcherai de montrer dans quelle mesure une telle conception de l'existence, qui me paraît déterminer le projet critique dans son ensemble, peut servir de base pour une métaphysique critique de style kantien ou husserlien, mais aussi quel changement d'attitude elle induit en ce qui concerne, très généralement, les problèmes d'existence. Le point de vue critique impose, en effet, un certain nombre de conditions très restrictives à toute théorie de l'objet. Il engage tout spécialement une certaine conception de l'existence, dont un aspect essentiel est la thèse de l'intensionalité avec *s* des propositions existentielles.

La seconde étape sera plus proprement phénoménologique. Il s'agira de réinterpréter les analyses précédentes du point de vue phénoménologico-transcendantal, c'est-à-dire, plus spécialement, de produire une interprétation phénoménologique de l'intensionalité avec *s* des propositions existentielles. J'indiquerai ainsi sommairement les grandes lignes d'une interprétation ***internaliste*** – ou bien, de manière plus restrictive, ***idéaliste*** – du projet critique, en la faisant remonter principalement à la thèse kantienne de l'idéalité de l'être et à l'analyse husserlienne des propositions existentielles dans les leçons de logique de 1917-1918. Pour l'essentiel, cette interprétation tend à ramener l'intensionalité avec *s* des propositions existentielles à l'intentionnalité avec *t* de vécus psychiques correspondants : si nous considérons les propositions existentielles comme intensionnelles, c'est parce que le prédicat d'existence se rapporte pour nous à une propriété affectant le contenu intentionnel de vécus psychiques d'un certain type. Cependant, je m'efforcerai aussi de rappeler que cette manière de voir n'est qu'un aspect du problème tel qu'il se pose en phénoménologie, et qu'il faut également concevoir, à côté d'un tel point de vue sémantique et internaliste sur l'existence, un point de vue « réaliste » en phénoménologie. Le phénoménologue ne se borne pas à interroger les thématisations naïves, mais lui-même thématise, c'est-à-dire saisit comme existant ***absolument parlant***, les contenus réels de la conscience. Ce n'est qu'à ce prix que le phénoménologue peut se sortir du scepticisme et du relativisme ontologique et, comme tout autre scientifique, tenir des propositions pour vraies absolument parlant. Le phénoménologue ne doit pas se limiter à expliquer comment des propositions sont tenues pour vraies absolument parlant dans l'attitude naïve, mais ce sont encore ses propres propositions qui doivent être tenues, dans l'attitude phénoménologique, pour vraies absolument parlant.

1. La méthode de la phénoménologie transcendantale

Il s'agit maintenant d'éclaircir davantage le projet critique et de montrer de quelle manière la phénoménologie peut contribuer à sa réalisation. Ainsi on doit commencer par indiquer sommairement en

quoi consiste l'entreprise phénoménologique telle que l'a définie Husserl, et plus spécialement ce qui distingue la phénoménologie des autres sciences, pour montrer ensuite en quel sens elle prolonge le projet critique de Kant. La question « qu'est-ce que la phénoménologie ? » ne doit pas nous effrayer. Elle n'est pas une question occulte ou insoluble. La croyance suivant laquelle la phénoménologie ne devrait pas ou ne pourrait pas être définie, ou seulement provisoirement, ou suivant laquelle il faudrait se contenter du concept nécessairement vague d'une expérience nécessairement incommunicable, cette croyance est trop absurde pour qu'on prenne le temps de la réfuter ici. Il n'y a tout simplement aucun sens à croire qu'on pourrait pratiquer une science sans savoir ce qu'est cette science. La pratique de la phénoménologie réclame une définition minimale de la phénoménologie, qui doit servir de règle directrice et qu'on suppose cohérente avec les résultats de la recherche. Une telle définition doit ainsi permettre l'établissement d'un certain nombre de normes et de prescriptions méthodiques, ce qui s'accorde parfaitement avec le fait que la phénoménologie, tout en étant certes une théorie ou en supposant quelque chose comme une théorie, etc., est aussi et surtout, pour nous, un outil méthodique en vue d'obtenir de meilleurs résultats dans le domaine de la métaphysique.

Mais est-il possible de définir la phénoménologie comme on définit n'importe quelle autre science ? Cela semble possible au moins en un premier temps, mais encore faut-il s'entendre sur ce que veut dire définir l'idée d'une science (d'une « théorie »). Nous suivrons ici l'opinion générale de Husserl suivant laquelle les sciences se différencient ***thématiquement***, ou ontologiquement, sans nous soucier du fait que ce point a suscité d'importantes controverses. Les sciences, dirons-nous, sont différentes d'abord parce qu'elles se rapportent à des domaines d'objets différents, et ce n'est que secondairement que leurs différences deviennent des différences méthodologiques.

Ce fait a aussi une signification phénoménologique, qui nous intéresse plus spécialement ici. Du point de vue phénoménologique, les différences entre les sciences doivent se ramener finalement à des différences entre des types de thèses d'existence. Qu'on doive assumer l'existence d'objets différents selon qu'on fait de la psychologie,

de l'arithmétique, de la chimie, etc., cela signifie, phénoménologiquement parlant, qu'on doit effectuer des thèses d'existence – c'est-à-dire des actes psychiques par lesquels nous assumons quelque chose comme existant ou sous une modification thétique quelconque de l'existence (« probable », « possible », etc.) – de types différents.

La phénoménologie elle-même doit être définie d'après ce schéma. Elle se définit, comme toute science, par un domaine objectif déterminé, mais aussi par le fait que le phénoménologue, en tant que phénoménologue, est habilité à effectuer certaines thèses d'existence, à l'exclusion d'autres thèses d'existence. La mise en œuvre de l'épokhé phénoménologique au seuil de la phénoménologie signifie que le phénoménologue, en tant que phénoménologue, thématise exclusivement des objets purement immanents. Le domaine d'objets de la phénoménologie – la classe de tout ce que le phénoménologue en tant que phénoménologue reconnaît comme existant, ou encore la classe de tous les objets dont il faut assumer l'existence pour que toutes les vérités phénoménologiques soient vraies – est exclusivement la conscience et toutes ses composantes réelles. Ce qu'on peut résumer plus simplement en disant que tous les objets de la phénoménologie sont des vécus. *Vécu* est un terme générique pour désigner ce qui est immanent. Tout vécu est immanent et tout objet immanent est un vécu. On trouve ainsi parmi les vécus non seulement des actes psychiques, mais aussi des parties réelles d'actes psychiques. Nous disons ainsi que le phénoménologue assume exclusivement l'existence de matériaux sensoriels propres et d'intentions qui animent ces matériaux sensoriels. De nouveau, il faut comprendre par là que seules les composantes réelles de la conscience sont thématisées, ou encore que les seuls objets que se donne le phénoménologue sont les matériaux sensoriels propres et les intentions qui les animent. Il est inutile pour le moment de s'interroger sur la validité de cette dernière formulation en termes de « matériaux sensoriels ». L'essentiel est de souligner que, par le fait de porter des jugements théoriques, le phénoménologue assume un certain nombre d'existences qui appartiennent au type « existence purement immanente ». En ce sens le vécu est tout ce dont nous disposons en phénoménologie.

Seulement, l'analyse noématique et la phénoménologie transcendantale doivent modifier considérablement cette manière de voir. On sait en quels termes Husserl a mis en avant, dans les *Idées I*, la possibilité d'une « seconde interprétation » des *data* phénoménologiques réels, censée rompre l'isolement de l'immanence réelle et ouvrir la voie à une phénoménologie à nouveau tournée vers le monde. La phénoménologie trouve ainsi son accomplissement dans une phénoménologie transcendantale, c'est-à-dire dans une théorie universelle de l'objectivité qui soit en même temps phénoménologique, bref dans une *philosophie phénoménologique*. C'est là que doit résider, en somme, l'essentiel d'une contribution de la phénoménologie à la métaphysique.

L'analyse phénoménologique nous fait voir le monde non pas tel qu'il est, mais tel qu'il apparaît « dans » la conscience. Elle nous fait pénétrer dans une sphère purement phénoménale où nous n'avons plus affaire à des objets proprement dits, mais à des sens noématiques et à leurs caractères phénoménaux. Ainsi les objets et le monde eux-mêmes peuvent être déterminés sur une base phénoménale plus saine et plus sûre du point de vue de la critique de la connaissance. Mais une telle approche est-elle vraiment pertinente en métaphysique ? N'induit-elle pas, justement, quelque chose comme une prise de position anti-métaphysique ? Car le phénoménologue ne prend-il pas parti, en définitive, pour le sens *et donc* contre l'objet, pour le vécu avec son contenu intentionnel *et donc* contre le monde ? Le renoncement au monde caractéristique de l'attitude phénoménologique ne signifie-t-il pas une disqualification de toute métaphysique ? Et inversement, la métaphysique n'exige-t-elle pas impérativement qu'on adopte face au monde une attitude *réaliste* ?

Le noème (ou le sens intentionnel) d'un acte n'est en aucun cas son objet, et l'intentionnalité est un caractère phénoménologique qui affecte aussi les actes psychiques sans objet. Par exemple, les actes de la phantasie comme les assertions incorrectes sont des actes intentionnels, qui possèdent, comme tels, un sens intentionnel. Cependant, les fictions et les états de choses posés dans les assertions incorrectes ne sont assurément pas des objets. Ils n'existent tout simplement pas et ce que nous appelons le monde, justement au sens

de la totalité de ce qui existe, ne contient donc rien de tel. Les sens intentionnels ne constituent à proprement parler aucun monde, et une sémantique intentionnelle ne sera jamais, à proprement parler, une théorie du monde, ni une théorie de l'objet. Plus encore, c'est *par opposition* aux fictions et aux inexistences posées dans les assertions incorrectes que nous parlons d'objets ainsi que du monde. Le monde est ce qui n'est pas un pur produit de mon esprit, ce qui existe « vraiment » par contraste avec les illusions, les hallucinations, les erreurs, etc. C'est pourquoi il semblerait que le projet de phénoménologie transcendantale soit trop large pour contribuer directement à la métaphysique au sens retenu ici. Du fait de la réduction, qui le contraint à mettre entre parenthèses la question du rapport du sens intentionnel à un objet existant hors du vécu, le phénoménologue est en effet amené à niveler tous les sens intentionnels. On peut par exemple envisager que le sens intentionnel d'un jugement correct soit phénoménologiquement indiscernable de celui d'un jugement incorrect. Ce faisant, le phénoménologue perdrait justement ce qui distingue un *objet* au sens le plus propre, et le résultat ne pourrait être qu'une sémantique nébuleuse dans le style de Meinong.

L'interprétation défendue ici est diamétralement opposée à cette dernière manière de voir. Je tiens pour insuffisante l'interprétation aujourd'hui très répandue de la phénoménologie transcendantale husserlienne en termes de simple sémantique intentionnelle. Il n'est pas vrai que la phénoménologie transcendantale est simplement une sémantique, à savoir une théorie du sens intentionnel, une théorie des contenus intentionnels présents dans l'acte psychique en qualité de « phénomènes ». L'analyse phénoménologique ne se situe pas exclusivement sur le plan du sens, mais également, et tout aussi fondamentalement, sur le plan de l'*être* et de la *vérité*.

Deux points extrêmement importants doivent être soulignés à cet égard. D'abord, pour le dire dans les termes de la V^e^ *Recherche logique* de Husserl, le phénoménologue n'a pas seulement en vue, dans les actes psychiques, des matières intentionnelles, mais aussi des qualités d'acte, c'est-à-dire des caractères thétiques par lesquels l'ego pose des *intenta* comme existants ou des propositions comme vraies. Il est impératif de maintenir conjointement ces deux aspects, la

matière intentionnelle et la qualité d'acte, sous peine de mécomprendre fondamentalement le projet husserlien de phénoménologie transcendantale.

Ensuite, il ne faut pas non plus perdre de vue que *le phénoménologue aussi*, même quand ses analyses sont strictement sémantiques, effectue des thèses d'existence, c'est-à-dire pose des *intenta* comme existant *absolument parlant*, tient des propositions pour vraies *absolument parlant*, etc. Ces thèses portent alors seulement sur des objets réellement immanents, mais de telle sorte que les assertions *in recto* sur les objets réellement immanents puissent faire l'objet d'une « seconde interprétation » équivalente du point de vue noématique. Les phénomènes dont parle le phénoménologue ne sont pas seulement les objets du monde tels qu'ils apparaissent dans la conscience, mais aussi et même primairement les données réelles qui sont donc posées par le phénoménologue comme existant absolument parlant. Ce second point est en réalité indissociable du premier. Les deux ensemble signifient que le projet phénoménologico-transcendantal ne consiste pas seulement à déterminer des sens intentionnels, mais aussi à déterminer et à évaluer critiquement des thèses d'existence *à l'aune de thèses plus fondamentales*. Ce projet ne consiste pas seulement à établir les « ontologies » de théories données dont la validité *in absoluto* resterait indécidable, ni seulement à montrer comment des objectivités se constituent corrélativement à de telles théories données, mais le phénoménologue doit aussi poser des existences *au sens propre et absolu*, à savoir des existences purement immanentes, de telle manière que ces thèses l'habilitent à décider de la validité *in absoluto* de théories ou de types de théories.

Pour les mêmes raisons, il me paraît également erroné d'opposer sans plus l'idéalisme transcendantal de Husserl au réalisme actuellement en vogue en métaphysique. Cette erreur trouve son origine dans le fait qu'on tend, consciemment ou non, à assimiler à tort l'idéalisme husserlien à un idéalisme sémantique du type de ceux de Quine et de Davidson. On croit alors retrouver l'opposition entre la nouvelle ontologie réaliste et l'ancienne ontologie sémantique dans l'opposition entre le réalisme des *Recherches logiques* et l'idéalisme de style néokantien défendu par Husserl après 1907. Une telle inter-

prétation n'est pas seulement artificielle et historiquement discutable, mais elle est aussi une interprétation unilatérale qui empêche de percevoir correctement un aspect essentiel du projet phénoménologique en général. Par là on tend à occulter le fait que, pour avoir une théorie des activités thétiques, il faut d'abord thématiser ces activités thétiques elles-mêmes. Le phénoménologue n'adhère que partiellement au « relativisme ontologique ». Il ne se soustrait nullement, par la réduction, à la question de la vérité et de l'être « en soi », mais il doit tenir certaines propositions pour vraies en soi et poser certains états de choses comme existant en soi.

L'attitude phénoménologique est elle-même une attitude cognitive et, comme telle, ***thétique***. Ce qui n'est possible, naturellement, qu'au sens où l'épokhé restreint cette activité thétique phénoménologique aux contenus ***réels*** de la conscience. Inversement, mettre en avant exclusivement la dimension sémantique de la phénoménologie, c'est ignorer que ***phénomène*** ne signifie pas seulement : ***contenu intentionnel*** de l'acte psychique, c'est-à-dire : apparition au sens d'un ***intentum*** dont on ne se demande pas s'il se rapporte ou non à un objet existant véritablement dans le monde, mais aussi : ***contenu réel*** de l'acte psychique, c'est-à-dire l'intentionnant et son ***intentio*** existant véritablement dans la conscience (cf. D. Seron [2004]).

Comment un projet comme celui de Husserl, qui semble néanmoins essentiellement sémantique, peut-il contribuer à la métaphysique ? On ne peut nier que la phénoménologie transcendantale de Husserl est une discipline tournée vers une sphère de sens intentionnels, de « noèmes ». Ainsi la question est d'abord de savoir s'il est exact de dire que la phénoménologie transcendantale est prioritairement ou même exclusivement une sémantique. Ensuite, l'évidente préoccupation sémantique des phénoménologues est fréquemment opposée à la préoccupation ontologique, définie en opposition à la logique. D'où une seconde question, qui est de savoir si ce caractère sémantique ne disqualifierait pas définitivement toute contribution phénoménologico-transcendantale à la métaphysique. Quelle que soient les réponses données à ces deux questions, celles-ci nous installent manifestement sur un terrain où l'opposition du sens et de l'objet devient prépondérante.

Cette différence du sens et de l'objet soulève un grand nombre de questions fondamentales, auxquelles il n'existe actuellement aucune réponse pleinement satisfaisante. Avons-nous même raison d'opposer un domaine de sens intentionnels au monde des objets ? C'est là un problème plus difficile qu'il ne semble à première vue. Nous sommes habitués à attribuer à des actes psychiques sans objets des « sens intentionnels » qui, pour ainsi dire, leur tiennent lieu d'objet. Par exemple nous jugeons embarrassante l'inexistence du chat visé quand un individu imagine son chat disparu. Nous ne pouvons pas dire simplement que cet individu se tient dans une certaine relation – que nous appellerions « imagination » – avec un chat, car le chat n'existe pas et on ne peut pas poser l'existence d'une relation entre deux termes s'il n'existe en réalité qu'un terme. Dès lors, Brentano et à sa suite Husserl distinguèrent principiellement, par la théorie de l'intentionnalité, le contenu intentionnel des actes psychiques de l'objet effectif mis en relation avec cet acte. L'intentionnalité, disait Brentano, n'est une relation *qu'au sens impropre*. En réalité et au sens propre, l'intentionnalité est plutôt une *propriété* de l'acte psychique. Mais ces caractérisations soulèvent à leur tour de nouvelles difficultés, auxquelles il n'est pas sûr que Husserl ait répondu de manière tout à fait satisfaisante. Qu'arrive-t-il par exemple si je compare l'acte imaginatif dont le contenu intentionnel est « mon chat » à un acte de perception par lequel le même individu voit véritablement son chat réapparaître au fond du jardin ? Les deux actes ont manifestement quelque chose de commun, qui semble être le contenu intentionnel « mon chat ». Mais alors faut-il supposer que la perception possède un double *intentum* : d'une part le chat simplement intentionnel, d'autre part le chat réel ? Mais il serait absurde de dédoubler le chat, comme si le chat réel avait son double dans la tête. Ces deux entités sont en réalité un seul et même chat. Ainsi l'homme qui vient d'imaginer son chat disparu et qui soudain le voit apparaître au fond du jardin s'écrie : c'est mon chat ! Ce qui veut dire que le chat qu'il imaginait il y a un instant est *le même* chat qu'il voit maintenant apparaître au fond du jardin. Ce n'est pas un autre chat, mais le mien, identique pour plusieurs visées différentes. La solution husserlienne de ce problème réside, comme on sait, dans sa théorie des identifications

intentionnelles. Le corrélat d'une certaine intention est identifié au corrélat d'une autre intention, au sens où l'un et l'autre apparaissent comme étant *le même*.

2. Intentionnalité et intensionalité

Un bon moyen de comprendre adéquatement le projet phénoménologique sur tous ces points est de le définir par contraste avec une autre position philosophique qui est aux antipodes de celle de Husserl, à savoir l'extensionalisme de Carnap dans l'*Aufbau*. On aborde par là certains problèmes qui semblent assez éloignés, mais qui sont en réalité les mêmes problèmes formulés autrement.

À première vue, le projet de Carnap dans l'*Aufbau* est proche de celui de Husserl. D'abord il s'agit là aussi de fonder les sciences, de telle manière que la discipline fondamentale soit la théorie de la connaissance. Ensuite, la théorie de la connaissance est là aussi censée déboucher sur une théorie de la constitution : on s'intéresse à la manière dont, dans l'attitude scientifique, théorisante, des objectivités complexes se constituent sur la base d'objectivités simples. Mais en réalité ces deux projets sont radicalement opposés, et c'est cette opposition qui va nous intéresser ici. Cette divergence sépare deux fondationalismes. Carnap, dans l'*Aufbau*, s'efforce d'abord de mettre au point et en œuvre une certaine méthode pour fonder les sciences, mais cette entreprise de fondation passe par des procédures de réduction, par lesquelles des objets « dérivés » appartenant à une théorie donnée sont réduits à des objets fondamentaux. Or, ces procédures de réduction imposent une condition très restrictive à la théorie de la connaissance et, de manière très générale, à la rationalité : pour être un langage scientifique, rationnel, le langage doit être tel que le principe de substitution des identiques soit d'application. Cette condition – qui est un aspect essentiel de ce qu'on appelle l'*extensionalité* – signifie que, dans n'importe quel énoncé d'une théorie scientifique, il doit toujours être possible de remplacer *salva veritate* un nom d'objet dérivé par un nom d'objet basique.

Le fondationalisme de l'*Aufbau* présente deux faces logique et ontologique qui sont, pour ainsi dire, parallèles. Il s'agit d'une part

d'énoncer des rapports d'équivalence entre des propositions, d'autre part d'énoncer des identités entre des quasi-objets et des objets de base. Le lien entre ces deux faces est alors donné par l'implication leibnizienne suivante : si $a = b$, alors Fa est équivalent à Fb. Ce fait explique pourquoi la fondation, dans l'*Aufbau*, passe par une double tâche d'une théorie de la connaissance et d'une théorie de la constitution. Mais il ne va pas autant de soi qu'on pourrait le croire au premier abord. Outre que, comme on sait, tout langage n'est pas extensionnel, il existe par ailleurs des théories de la constitution qui n'ont pas besoin de cette restriction au langage extensionnel. C'est précisément le cas de la théorie *phénoménologique* de la constitution de Husserl. L'analyse noématique – et donc aussi, à plus forte raison, la phénoménologie transcendantale – n'est pas extensionnelle. Sinon tous, du moins la plupart des énoncés de l'analyse noématique sont tels que le principe de substitution des identiques n'est plus applicable.

Dans l'analyse noématique, on s'intéresse à des contenus intentionnels d'actes psychiques. C'est-à-dire qu'on énonce des propositions du même type que <Jean croit que Londres est en Italie>, <Paul imagine Pégase>, <Pierre se souvient que le cardinal Ratzinger est Benoît XVI>. Dans ces énoncés, on peut à chaque fois isoler deux parties, à savoir d'un côté une partie réelle qui se rapporte à l'acte psychique réel, et de l'autre une partie intentionnelle qui correspond au contenu intentionnel de l'acte. Dans nos exemples, les expressions « Jean croit », « Paul imagine » et « Pierre se souvient » dénotent des actes réels ou des parties réelles d'actes, tandis que « que Londres est en Italie », « Pégase » et « que le cardinal Ratzinger est Benoît XVI » correspondent à des contenus intentionnels. Or, le principe de substitution des identiques est très fréquemment inutilisable quand on essaye de l'appliquer à la partie intentionnelle de tels énoncés. Par exemple, bien que le cardinal Ratzinger soit identique à Benoît XVI, <Pierre se souvient que le cardinal Ratzinger est Benoît XVI> n'est manifestement pas équivalent à <Pierre se souvient que le cardinal Ratzinger est le cardinal Ratzinger>.

Le lien très particulier entre l'intentionnalité avec t et l'intensionalité avec s doit maintenant être compris sur cette base. Sans doute,

de telles formulations font apparaître une différence essentielle entre une partie extensionnelle, qui passe avec succès le test de la substitution des identiques, et une partie intensionnelle qui échoue au même test. Mais cette différence est en réalité seulement un reflet de la différence entre contenu réel et contenu intentionnel, ou plutôt la première différence ne nous intéresse ici que dans la mesure où elle reflète la seconde. Plus généralement, la décomposition des énoncés « noématiques » en deux parties réelle et intentionnelle est un bon moyen de se représenter le point de vue phénoménologique dans ce qu'il a d'original et d'innovant. En particulier elle montre clairement tout l'écart qui sépare la phénoménologie transcendantale des « positivismes » de Carnap ou de Mach. La différence, on le voit maintenant, vient plus fondamentalement du fait que le phénoménologue ne s'intéresse pas seulement au contenu réel de l'acte – à la sensation de Mach, au vécu idiopsychique de Carnap –, mais aussi à son contenu intentionnel. C'était là déjà un des motifs centraux de la critique husserlienne du positivisme de Mach.

Bien entendu, la situation est généralement plus complexe. Par exemple, rien n'empêche de modifier les contenus réels de manière à les inclure dans de nouveaux contenus intentionnels, comme dans la proposition <Jean croit que Pierre se souvient que le cardinal Ratzinger est Benoît XVI>. C'est là une propriété très importante des énoncés noématiques, qui signifie que la réflexion en général, y compris la réflexion noématique, est en droit itérable *ad infinitum*. Un acte réflexif peut toujours faire l'objet d'un nouvel acte réflexif de niveau supérieur, qui peut à son tour être objectivé, etc. Par ailleurs, il arrive souvent aussi que la partie réelle soit implicite. C'est le cas, par exemple, de la fameuse proposition de Mill <Pégase est une fiction des poètes>, qui est intensionnel et qui, pourtant, ne semble pas décomposable en deux parties réelle et intentionnelle. Comment analyser cet énoncé ? D'abord, il ne se rapporte pas à un état de choses du monde /Pégase est une fiction des poètes/ de la même manière que la proposition <*Faust* est un texte écrit par Goethe> se rapporte à un état de choses /*Faust* est un texte écrit par Goethe/. Car contrairement au drame *Faust*, Pégase n'existe tout simplement pas, et il serait donc incorrect de poser l'existence d'un état de choses /Pé-

gase est une fiction des poètes/ sous prétexte que la proposition <Pégase est une fiction des poètes> est vraie. Dans ce cas, l'état de choses est visiblement d'une autre nature et l'énoncé est donc ambigu. Par cet énoncé, je parle *in obliquo* d'un acte psychique réel de plusieurs poètes, qui serait décrit *in recto* au moyen d'un énoncé comme « les poètes ont imaginé (ou imaginent) Pégase ». Or, ce dernier énoncé peut être décomposé en deux parties réelle et intentionnelle. (Évidemment cela ne vaut pas seulement pour les phantasies, mais aussi pour les impossibilités. Par exemple « le carré rond est une lubie » signifie qu'on a la lubie du carré rond, etc., c'est-à-dire qu'on ne parle pas, en réalité, du carré rond, mais, en un sens « modifiant », d'actes psychiques.)

Cette dualité du réel et de l'intentionnel dans la réflexion phénoménologique engendre des problèmes nombreux et fondamentaux, qui n'ont pas à être abordés ici. Retenons seulement qu'une grande part des difficultés liées aux énoncés intensionnels avec *s* s'expliquent aisément par la présence d'ambiguïtés réelles-intentionnelles. Du point de vue réel, c'est-à-dire « à proprement parler », un énoncé noématique comme « Paul imagine Pégase » se réduit nécessairement à un énoncé de propriété, de la forme F*a*. C'est-à-dire qu'*en réalité* « imagine Pégase » n'exprime pas une relation, mais une propriété réelle. Vraisemblablement, une telle propriété n'est pas autre chose que ce que Husserl a développé, dans la V^e^ *Recherche logique*, sous le titre de *matière intentionnelle*. L'*intentio* déterminée du point de vue réel est donc une propriété du vécu. Seulement, ce n'est là qu'un aspect du problème. Du point de vue de l'analyse intentionnelle, un tel énoncé est au contraire compris comme un énoncé relationnel, de la forme *a*G*b*. Cette relation n'est pas une véritable relation, mais, pour reprendre l'expression de Brentano, une relation « au sens impropre ». Les énoncés noématiques expriment des relations seulement apparentes, phénoménales, des *phénomènes de relations*, et non des relations proprement dites, réelles.

On peut récapituler notre point de vue de la manière suivante. Par l'épokhé phénoménologique, le phénoménologue décide de thématiser exclusivement des objets purement immanents, c'est-à-dire des vécus. Chaque vécu se présente comme un tout formé exclusive-

ment de « composantes réelles ». Il est pour le moment inutile d'identifier ces composantes réelles à des matériaux sensoriels et à des intentions qui animent ces matériaux sensoriels, ou à de quelconques autres types d'objets. Nous devons maintenant ajouter ceci : ce qui fait l'originalité et la force de la phénoménologie husserlienne n'est assurément pas l'analyse de ces composantes réelles du vécu, à savoir la phénoménologie noético-hylétique ou encore ce que Husserl appelait l'*analyse réelle*, mais c'est l'*interprétation noématique*, transcendantale des données de l'analyse réelle. Ce niveau explicatif nous fait parler à nouveau du monde, mais seulement *en un certain sens*, c'est-à-dire à l'intérieur des limites de la réduction phénoménologique. Le monde ne nous intéresse qu'en tant que monde apparaissant, en tant que phénomène de monde. C'est-à-dire que nous entendons désormais le mot monde au sens impropre, comme un mot se rapportant exclusivement aux vécus et, plus spécialement, aux *contenus intentionnels* des vécus.

Qu'est-ce que cela signifie concrètement ? Cela signifie qu'on trouvera en phénoménologie deux types d'énoncés. D'abord, on a les énoncés de l'analyse réelle, qui se rapportent à des contenus réels de vécus ou à des relations réelles entre vécus. Dans notre perspective présente, ces énoncés ne semblent soulever aucune difficulté particulière. Nous sommes dans la même situation que dans n'importe quelle autre discipline scientifique. Nous avons des objets d'un certain type, à savoir des vécus, des phénomènes psychiques, et nous les thématisons et étudions en leur attribuant des propriétés et des relations, de la même manière que le physicien thématise et étudie des objets physiques ou le mathématicien des nombres, etc. Mais ensuite, on trouve aussi en phénoménologie des énoncés d'une autre nature, qui expriment des interprétations noématiques d'états psychiques réels. Or ces énoncés sont très spéciaux. En particulier, il n'est pas sûr qu'ils remplissent les conditions minimales de la scientificité. Ainsi de tels énoncés ne sont pas extensionnels. L'intensionalité avec *s* du langage phénoménologico-transcendantal représente une différence essentielle d'avec beaucoup d'autres sciences, et une des raisons pour lesquelles le statut méthodologique de la phénoménologie est particulièrement problématique. La phénoménologie peut paraître

méthodologiquement peu fiable, pour ne pas dire suspecte. Nous n'avons pas à résoudre ici ce problème, qui relève de la théorie de la connaissance. On peut juste indiquer que l'objection repose, pour l'essentiel, sur une conception extensionaliste de la scientificité et de la fondation des sciences. À l'intérieur d'une telle conception, il est impératif que le principe de substitution des identiques soit valide inconditionnellement, car la fondation est comprise comme une procédure par laquelle on substitue des objets primaires à des objets dérivés au moyen de relations d'équivalence. L'identité d'un objet dérivé à un complexe d'objets fondamentaux n'aurait aucune utilité en vue de la fondation des sciences, si elle n'impliquait pas un rapport d'équivalence entre une proposition élémentaire et une proposition de la théorie, c'est-à-dire si elle n'impliquait pas que les noms d'objets fondamentaux et dérivés sont substituables l'un à l'autre *salva veritate*.

Le principe de substitution des identiques est un des deux « tests » usuellement retenus pour décider si un énoncé est ou non extensionnel. L'autre, le test de la *généralisation existentielle*, est beaucoup plus important pour notre propos et on s'y arrêtera plus longtemps. Avec ce second test d'extensionalité, il va être question d'existence et d'être. Par conséquent, nous allons rencontrer certains problèmes qui nous installerons plus directement sur le terrain de l'interrogation métaphysique. Ce second test nous servira également de base pour élaborer ce que j'appellerai un *concept critique de l'être*. Concept critique de l'être qui est celui de Kant comme celui de Husserl. Je tâcherai enfin de montrer en quel sens ce concept critique de l'être définit, au miveau le plus fondamental, l'entreprise critique au sens large, et pourquoi il marque aussi une différence principielle et irréductible entre l'ontologie critique de Husserl et les ontologies réalistes d'aujourd'hui.

Ce qu'on appelle généralisation existentielle (l'expression vient de Russell) est simplement la règle suivante :

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

$$\frac{(\ldots a \ldots)}{\exists x\,(\ldots x \ldots)}$$

où *a* est une constante extra-logique – ce qu'on nomme usuellement un nom propre. Cette règle est triviale si on admet la définition du nom propre de Frege et de Russell. Pour ces derniers, un nom propre se définit comme un « nom d'objet », comme un signe qui dénote immédiatement un objet, quelque chose d'existant. Je peux donc toujours inférer une existence d'un nom propre. Par exemple, s'il est vrai que *a* possède telle propriété, alors il est vrai aussi qu'il existe au moins un objet qui possède cette propriété.

Jusque-là, on ne rencontre aucune difficulté particulière. Mais justement tout le problème est que cette règle n'est pas valable dans tous les cas, qu'il y a des contre-exemples et que les énoncés noématiques sont très souvent de tels contre-exemples. L'analyse noématique contredit très souvent la règle de généralisation existentielle. Ainsi on procédera comme plus haut : la généralisation existentielle est un test pour l'extensionalité, au sens où tout énoncé qui fournit un contre-exemple à la règle de généralisation existentielle est dit non extensionnel, ou intensionnel avec *s*. On pourrait multiplier à l'infini les exemples d'énoncés noématiques qui échouent au test de généralisation existentielle. Ainsi <Pierre part à la recherche du Saint Graal> n'implique pas <il existe au moins un objet que recherche Pierre>, <Paul croit que le Père Noël habite le Pôle Nord> n'implique pas <il existe au moins un objet dont Paul croit qu'il habite au Pôle Nord>, etc.

Un exemple particulièrement éclairant est ici l'énoncé de Mill « Pégase est une fiction des poètes », auquel j'ai déjà fait allusion précédemment. Cet énoncé échoue manifestement au test de généralisation existentielle : je ne peux en inférer qu'il existe au moins un objet qui est une fiction des poètes. Or cet énoncé est très clairement aussi un énoncé noématique. Le nom « Pégase » ne désigne pas, ici, un objet, mais il correspond à un contenu intentionnel, à savoir au contenu intentionnel des actes d'imagination des

poètes. On pourrait dire, en définitive, que « Pégase est une fiction des poètes » est une formulation ambiguë, qui signifie en réalité : les poètes imaginent Pégase. Ce dernier énoncé est un énoncé noématique où on peut dégager de nouveau une partie réelle « les poètes imaginent » et une partie intentionnelle « Pégase ». C'est Brentano qui, le premier, a saisi ce fait dans toute son ampleur. Il faut se rappeler que Mill se servait de cet énoncé comme d'une objection contre la thèse brentanienne de la réductibilité de tout jugement au jugement d'existence, qui est évidemment directement apparentée à la règle de généralisation existentielle. Voici, disait essentiellement Mill, un exemple de jugement irréductible à un jugement d'existence : en affirmant que Pégase est une fiction des poètes, je n'affirme pas pour autant que Pégase existe. Ce que j'ai expliqué plus haut est substantiellement la réponse de Brentano.

Trois remarques importantes avant de tenter de tirer au clair la signification profonde de cette situation. D'abord il ne faudrait pas croire que tous les énoncés qui échouent au test de la substitution des identiques échouent aussi au test de la généralisation existentielle. L'énoncé « Pierre sait que le cardinal Ratzinger est Benoît XVI », par exemple, échoue au test de la substitution mais passe sans problèmes le test de la généralisation existentielle. C'est le cas de nombreux énoncés formés avec des verbes comme « savoir que », « croire avec raison que », « prouver que », etc. Ensuite, on peut encore se demander si tous les énoncés noématiques (intentionnels avec *t*) sont aussi intensionnels avec *s*. À cette question je répondrai sans hésiter par l'affirmative, mais c'est là seulement une conséquence triviale de la définition même du noème et de l'énoncé noématique. Enfin, on peut aussi se demander jusqu'où doit s'étendre notre concept de l'intensionalité avec *s*. Par exemple, doit-on considérer l'énoncé « "chat" a quatre lettres » comme intensionnel, par opposition à l'énoncé « le chat a quatre pattes » ? On peut régler facilement ce genre de cas, semble-t-il, en disant que « "chat" a quatre lettres » est une expression simplement ambiguë qui signifie plus précisément que le mot « chat » a quatre lettres. C'est apparemment suffisant et théoriquement plus économique. L'énoncé présenterait ainsi quelque chose comme une *opacité*, mais sans que celle-ci doive être reliée en

quelque manière à un caractère d'intensionalité : l'ambiguïté du mot « chat » dans les deux énoncés cités ne serait pas analogue, par exemple, à l'ambiguïté de « chien » dans l'énoncé intensionnel « Jean imagine un chien » et l'énoncé extensionnel « Jean nourrit un chien ». Mais on a aussi objecté que l'ambiguïté de « chat » et de « "chat" » vient du fait que le second est investi d'une signification. Il semble que l'opacité de « "chat" » révèle bien la présence d'une intention de signification et, par suite, du « mental ». Si on décide de caractériser malgré tout de tels exemples comme intensionnels, on ne risque donc pas nécessairement de perdre le lien entre intentionnalité avec *t* et intensionalité avec *s*.

Ce qui est intéressant ici, c'est de voir pourquoi l'intentionnel avec *t* doit être aussi intensionnel avec *s*, et ce que cela implique au niveau le plus fondamental. Pour clarifier cette question, partons de nouveau d'un exemple, mettons l'énoncé « Paul imagine Pégase ». Cet énoncé, qui est manifestement intentionnel avec *t*, est aussi, tout aussi manifestement, un énoncé intensionnel avec *s* : il n'implique pas l'existence d'un objet au moins que Paul imagine. Qu'est-ce que cela signifie ? On rejoint ici une série de constatations déjà faites précédemment. « Paul imagine Pégase » ***semble*** un énoncé relationnel, semble exprimer une relation entre Paul et Pégase, mais justement cette relation est seulement un semblant, une relation simplement phénoménale ou encore un phénomène de relation. En réalité, c'est-à-dire « à proprement parler », l'énoncé n'exprime pas une relation, mais une propriété. C'est-à-dire que « Pégase » ne dénote pas un objet (existant) qui serait en relation avec Paul. Pégase n'existe tout simplement pas, le nom « Pégase » ne dénote rien du tout, et c'est pourquoi la règle de généralisation existentielle ne fonctionne plus ici. Il n'existe pas de Pégase et il n'existe pas non plus, ***à plus forte raison***, de relation entre Paul et Pégase. C'est là, semble-t-il, le sens profond de l'échec de l'énoncé au test de généralisation existentielle. Ordinairement, dira-t-on, les noms propres dénotent des objets et on peut donc en inférer des existences par généralisation existentielle. Mais ce n'est pas le cas ici. On pourrait croire que « Pégase » dénote un objet, que l'énoncé « Paul imagine Pégase » exprime donc une relation entre Paul et Pégase, mais il n'en est rien. Autrement dit, si

les énoncés noématiques échouent au test de la généralisation existentielle, c'est précisément parce qu'ils sont noématiques – et que le noème n'est rien « en dehors » du vécu. Quand je profère un énoncé tel que « Paul imagine Pégase », en réalité je ne parle de rien d'autre que ce qui se passe « dans la tête » de Paul, dans la pure immanence de la conscience. On parle donc exclusivement d'une propriété de la conscience.

Searle explique très bien ce point dans son dernier ouvrage. Se demandant pourquoi les énoncés intentionnels avec *t* sont souvent aussi des énoncés intensionnels avec *s*, il dit ceci : « La vérité ou la fausseté de tels énoncés ne dépend pas du fait que les choses sont telles ou telles dans le monde réel tel qu'il est représenté par les états intentionnels originels, mais elle dépend du fait que les choses sont telles ou telles dans le monde des représentations tel qu'il existe dans les esprits des agents dont on est en train de se représenter les états intentionnels. Ainsi, quand je dis que César a traversé le Rubicon, je parle directement de César et du Rubicon. Mais quand je dis que Brutus croyait que César avait traversé le Rubicon, je parle de Brutus et de ce qui se passe dans sa tête. La vérité de ce que je dis ne dépend pas du monde réel de César et du Rubicon, mais de ce qui est dans la tête de Brutus qui se représente César et le Rubicon. (…) Le fait que l'énoncé intensionnel avec *s* est une représentation de représentation explique son intensionalité. » (J. Searle [2004a] : p. 177.)

Cette dernière conception – qui est commune à Husserl après 1907 et à Searle, et qui est celle que je défends expressément ici – a suscité de nombreuses controverses. C'est là toute la querelle entre internalistes et externalistes en philosophie de l'esprit, qui d'ailleurs n'est pas sans rappeler les polémiques entre réalistes et anti-réalistes en métaphysique. La conception que je viens de développer est la conception typiquement internaliste. Elle tend naturellement plutôt vers l'anti-réalisme, mais sans pour autant être nécessairement idéaliste. Pour le dire très sommairement, être internaliste, en philosophie de l'esprit, c'est par exemple soutenir que, dans l'énoncé « Paul imagine Pégase », le référent de « imagine Pégase » est strictement « dans la tête ». À l'inverse, un externaliste dira qu'il est externe, mais sans devoir nécessairement supposer que Pégase est un objet comme

le fait Meinong dans sa théorie de l'objet, qui est une forme extrême d'externalisme. La plupart des externalistes préfèrent parler de sens ou de significations transcendantes, au sens du « troisième royaume » de Frege. C'est la conception défendue par les partisans de l'interprétation « fregéenne » de la phénoménologie de Husserl.

3. Un concept critique de l'être

Il y a évidemment quelque chose de paradoxal à affirmer qu'une théorie de l'objectivité en général, de l'être, réclame préalablement une théorie des actes psychiques dans lesquels de l'être est posé, ou encore que seul un détour par les actes psychiques permet de fonder une ontologie de manière vraiment satisfaisante. Cela revient à dire que je ne peux acquérir un point de vue adéquat sur l'être qu'en me détournant du monde des choses hors de moi, c'est-à-dire de tout ce qui, au sens le plus immédiat et le moins discutable, « est ». Tel est pourtant le sens de la fameuse thèse de Kant dans la *Dialectique transcendantale* suivant laquelle « l'être n'est pas un prédicat réal » (*Kritik der reinen Vernunft*, B 626), mais aussi, selon moi, le fondement même de l'entreprise critique dans son ensemble.

D'après Kant, l'être n'est pas un prédicat réal, c'est-à-dire qu'il est un « prédicat logique ». Cette opposition entre prédicats réals et prédicats logiques rappelle directement l'opposition entre vérités verbales et vérités réelles chez Locke, qui est elle-même une interprétation moderne de la distinction aristotélicienne entre *logos haplōs* et *logos logikōs* (ou *dialektikōs*). (L'adjectif *verbal* de Locke comme *logisch* chez Kant sont simplement deux traductions du grec *logikos*.) Comme les vérités verbales de Locke, les prédicats logiques de Kant sont logiques au sens où ils ne parlent pas du monde lui-même, où ils n'expriment pas des propriétés des choses elles-mêmes, mais où ils se rapportent aux *représentations* des choses. Ainsi, pour Kant, cela signifie aussi que, pour autant qu'il doit être compris au sens de la critique, l'être est un prédicat du même type que ceux qu'on emploie généralement en logique formelle. C'est un point très significatif parce que c'est ici que se joue, en définitive, le sort de toute ontologie du point de vue critique de Kant. En logique formelle, on ne rencontre

que des prédicats logiques, au second degré, autrement dit des prédicats qui expriment non pas des propriétés des choses, mais des propriétés d'actes psychiques. C'est en ce sens que la logique formelle au sens de Kant n'est rien d'autre qu'une science du penser en général, c'est-à-dire quelque chose comme une psychologie assez éloignée de ce qu'on appelle aujourd'hui la logique formelle. Elle nous parle de représentations d'un certain genre, intellectuelles, mais jamais d'objets de représentations. Ceux-ci constituent, au sens de Kant, la matière des concepts, leur contenu, par opposition à leur forme (subjective) qui seule est prise en considération en logique formelle.

L'être lui-même, en conséquence, acquiert un statut nouveau. La métaphysique dogmatique est désormais insuffisante, parce que l'existence est quelque chose dont on prend connaissance en se détournant du monde et en réfléchissant sur ses propres représentations, c'est-à-dire par des jugements critiques, mais aussi quelque chose qui, justement, est ***seulement*** une affaire de représentations. Je souhaite maintenant montrer en quoi cette intuition fondamentale de Kant – constitutive de l'entreprise critique dans son ensemble – est maintenue et renouvelée au XX^{e} siècle par Husserl dans un contexte très différent, et pour résoudre des problèmes en apparence très différents. À mon sens, le prolongement husserlien de la conception critique de l'existence de Kant n'est rien d'autre que la théorie phénoménologique de l'intentionnalité défendue par Husserl après 1907 et déjà largement ébauchée par Brentano.

Pour clarifier ce point, il est nécessaire de faire un bref détour par une autre problématique qui a été très discutée au XIX^{e} siècle et qui était, à cette époque, une voie d'accès privilégiée en vue d'aborder les questions relatives à la possibilité même d'une ontologie. Car telle est bien, en définitive, la question : comment faire de l'ontologie, de la métaphysique, après Kant ? Cette problématique est celle des jugements d'existence. Elle va nous ramener directement à la question de la généralisation existentielle et donc à la question de l'intensionalité avec *s* et à celle de l'intentionnalité avec *t*. L'emploi de jugements d'existence en métaphysique nous oblige à utiliser un langage intensionnel avec *s*, que les phénoménologues assimilent au langage

intentionnel avec *t*, noématique, de la phénoménologie transcendantale. Or cette assimilation est elle-même un prolongement de la conception kantienne de l'existence : quand j'attribue le prédicat « existe », je parle en réalité de représentations et non d'objets représentés.

Évidemment, c'était déjà le jugement d'existence qui était l'enjeu des analyses de Kant auxquelles on vient de faire allusion. Le prédicat d'existence étudié par Kant est ce qui s'attribue à un sujet dans un jugement d'existence. Par ailleurs on peut penser que ce problème est un cas particulier d'un problème plus général, celui des modalités, ou encore que l'existence est un cas particulier de modalité ontologique à côté de « possible », « nécessaire », « probable », etc. Kant voit les choses de cette manière, l'existence dont il parle n'étant pas différente de la catégorie de modalité « effectivité ». Ce fait est très éclairant, ne serait-ce que parce qu'il représente au moins une explication possible permettant de comprendre pourquoi des énoncés modaux sont intensionnels avec *s*. Il est fréquent que la règle de généralisation existentielle soit prise en défaut dans le cas d'énoncés modaux. Par exemple, « il est très douteux que Pégase soit derrière la porte » n'implique pas qu'il existe au moins un objet dont il est très douteux qu'il soit derrière la porte. On se sort alors de cette difficulté en disant que les expressions modales reflètent des appréciations subjectives indépendantes du contenu intentionné lui-même, c'est-à-dire des caractères qualitatifs qu'on peut faire varier sans altérer l'*intentum* de l'acte. Je voudrais montrer ici que le problème de l'intensionalité avec *s* des langages modaux n'est pas un problème différent de celui déjà rencontré plus haut au sujet du prédicat (ou du jugement) d'existence.

Les propositions existentielles soulèvent d'innombrables difficultés, dont très peu sont réellement en voie d'être résolues à l'heure actuelle. Je me bornerai ici aux difficultés les plus fondamentales et les plus significatives pour notre propos. Par là, nous ne ferons en réalité, comme je tâcherai de le montrer, que reformuler autrement certaines questions que nous avons déjà rencontrées chez Kant.

Une première caractéristique des jugements d'existence qui a beaucoup intrigué les logiciens et les psychologues de la seconde

moitié du XIX^e^ siècle est sa « simplicité ». Le jugement d'existence, en effet, ne semble pas réductible à la forme prédicative <S est *p*>, il est apparemment quelque chose de simple par comparaison avec les jugements prédicatifs. Car le prédicat semble faire défaut, la proposition existentielle semble une « proposition sans prédicat » (*prädikatloser Satz*). C'était là quelque chose de préoccupant, parce que le jugement d'existence semblait dès lors contredire la conception généralement répandue, selon laquelle le jugement est soit de la forme <S est *p*>, soit un complexe formé de jugements de la forme <S est *p*>.

Naturellement, cette idée est par ailleurs une conséquence directe de la conception kantienne de l'existence. Il y a eu, après Kant, un large consensus autour de l'idée que l'être n'était pas un prédicat réal, une « détermination » de la chose. Si l'être n'est pas un prédicat proprement dit, s'il n'est pas réellement un prédicat, alors le jugement d'existence n'a pas de prédicat proprement dit et sa forme n'est pas la forme prédicative <S est *p*>. Il est donc, dit Brentano, un *jugement simple* au sens où il paraît contenir seulement un sujet.

La même idée est à la base de la théorie du jugement de Brentano. Je vais maintenant dire un mot de la conception brentanienne du jugement d'existence, pour montrer ensuite que c'est en partie en réaction contre elle que Husserl a élaboré sa propre conception phénoménologique de l'objectivité et de l'existence. L'opposition de Husserl et de Brentano ne doit pas être exagérée sur ce point, et il ne faut pas non plus négliger ce qui, chez Brentano, vient de la conception usuelle héritée de Kant. Brentano ne s'intéresse pas seulement à la structure propositionnelle, mais aussi et d'abord – en tant que psychologue – à la manière dont des formes propositionnelles se constituent dans des actes psychiques. Ses recherches sur le jugement l'ont conduit notamment à deux thèses fondamentales, sur lesquelles repose sa théorie du jugement dans son ensemble.

D'abord, *tout acte psychique est soit une représentation, soit un acte fondé dans une ou plusieurs représentations*. Comme les jugements sont pour Brentano des actes psychiques essentiellement distincts des représentations, cela implique que *tout jugement est fondé dans une ou plusieurs représentations*. Ensuite, Brentano

affirme aussi que *tout jugement est soit un jugement d'existence, soit un jugement composé de jugements d'existence*.

Prenons un exemple simple, le jugement « Socrate est assis ». D'après Brentano, tout commence avec une représentation : je perçois Socrate, je vois Socrate qui est assis. Cette perception pourrait aussi être une illusion. Il se pourrait que Socrate soit en réalité debout, ou même qu'il n'existe pas du tout, mais pour le moment je ne me prononce pas encore sur la validité de ma perception. La représentation est pour ainsi dire *neutre* à l'égard de questions comme celles de la vérité et de l'existence. Mais ensuite, poursuit Brentano, c'est précisément le jugement qui me permet de valider ou d'invalider la représentation, de prendre position et de décider si la représentation est ou non une illusion. Tout jugement se présente sous la forme d'une approbation ou d'un rejet affectant une ou plusieurs représentations. Juger, ce n'est en soi rien d'autre qu'approuver ou rejeter une ou plusieurs représentations. Il y a dans le jugement une bipolarité qu'on ne trouve pas dans la représentation. Sur cette base, on devine quelle devra être la *forme primitive* du jugement, la forme de jugement la plus simple, à partir de laquelle on peut construire tous les autres jugements. Le jugement le plus simple imaginable est tout simplement le jugement de la forme : représentation simple + approbation, ou : représentation simple + rejet. Ainsi Brentano estimait que tout jugement pouvait être ramené à la forme A+ ou A-, où A désigne une représentation et où + et – indiquent l'approbation ou le rejet. Or, selon lui, ce jugement simple A+ ou A- n'est rien d'autre que le jugement d'existence ou d'inexistence. Approuver simplement la représentation « Socrate », c'est juger que Socrate existe. En conclusion : les jugements d'existence sont les jugements simples, les plus simples. Ce sont les éléments à partir desquels on fabrique tous les autres jugements. D'où on peut inférer la seconde thèse citée : tout jugement est soit un jugement d'existence, soit un jugement réductible à plusieurs jugements d'existence. Ainsi notre exemple « Socrate est assis » est en réalité un jugement composé des deux jugements d'existence « Socrate existe » et « Socrate-assis existe ».

En métaphysique, il est question de tout ce qui existe, de l'être en général. Mais une métaphysique phénoménologique serait une méta-

physique d'un style très particulier, justement dans la mesure où elle reposerait nécessairement sur un concept d'existence très particulier. Le mot « existence » n'a pas le même sens en phénoménologie que dans la métaphysique dogmatique, dans les sciences « naïves ». Ce mot a désormais une signification intentionnelle, phénoménologico-constitutive et non plus simplement ontique. Or, la conception husserlienne est dans une certaine mesure la conséquence de sa critique de la conception brentanienne du jugement d'existence. Ce qui suffit déjà pour montrer que les implications métaphysiques de cette critique sont fondamentales. Voyons maintenant la solution de Husserl au problème des jugements d'existence, et en quoi elle s'apparente à celle de Kant. Je ne m'attarderai pas sur cette solution, que j'ai commentée en détail ailleurs (voir D. Seron [2003], § 24). L'essentiel de son argumentation se trouve au § 40 de ses leçons de logique de 1917-1918 (*Hua* XXX).

Ce qui gêne profondément Husserl dans les analyses de Brentano, c'est qu'elles lui semblent reposer sur une confusion. Il y a, au fond de la théorie du jugement de Brentano, une erreur *logique* fondamentale, qui consiste à confondre le nom et la proposition. Brentano confond deux choses qui correspondent en réalité à deux catégories logiques essentiellement différentes. En clair, Husserl peut certes admettre que, dans le jugement « Socrate est assis », le nom « Socrate » engage déjà une existence, qu'il est un nom « *positionnel* ». Quand j'affirme que Socrate est assis, je vise déjà Socrate avec l'indice de l'existence, comme existant. Mais, ajoute Husserl, cela n'implique nullement que le nom « Socrate » serait en réalité déjà un jugement, à savoir un jugement d'existence entrant dans la composition d'un jugement complexe « Socrate est assis ». « Socrate » est un nom, une représentation simple par opposition aux complexes propositionnels, et il reste un nom même s'il est par ailleurs affecté d'une position d'existence. Même quand ils sont déjà positionnels, quand ils engagent déjà une existence, les noms propres comme « Socrate » ne sont pas pour autant des jugements. C'est là une leçon centrale de la V^e^ *Recherche logique* : la qualité d'acte est indépendante du caractère simple ou complexe de la matière intentionnelle, et des actes nominaux (simples) positionnels sont donc

possibles. Dès lors Husserl poursuit son raisonnement dans la même direction. Qu'advient-il des jugements d'existence ? Il faut maintenant reprendre le travail sur de nouvelles bases, et reconsidérer le problème des jugements d'existence indépendamment de Brentano.

Husserl se pose une première question : ne pourrait-on pas dire, au bout du compte, que le jugement « A existe » se ramène au jugement « A est quelque chose » ? À première vue, c'est du pareil au même. Dire que ce stylo existe, cela revient à dire qu'il est quelque chose, qu'il n'est pas rien du tout. Et inversement, dire que Pégase n'existe pas, c'est dire qu'il n'est rien du tout, qu'il n'est pas quelque chose. Mais Husserl estime à raison que cette manière de voir est insatisfaisante. Elle n'est pas tenable simplement parce que « Socrate est quelque chose » a tout l'air d'une simple tautologie, tandis que ce n'est manifestement pas le cas de « Socrate existe ». À la différence des jugements de la forme « A est quelque chose », les jugements d'existence *stricto sensu* ne peuvent être des tautologies. Le problème auquel se heurte ici Husserl est donc le même problème auquel était confronté Kant dans la *Dialectique transcendantale* : bien que l'être ne soit pas un prédicat réal, un prédicat qui ajoute quelque chose au concept de la chose, les jugements d'existence ne peuvent pas être des jugements analytiques[1]. Ils doivent être synthétiques, c'est-à-dire qu'on doit pouvoir les nier sans contradiction.

Comment Husserl résout-il cette difficulté ? Il commence par se tourner vers une solution de type kantien. Ou plus justement, il se tourne vers la solution de Bolzano au § 142 de la *Wissenschaftslehre*, qu'il interprète, assurément en forçant les choses, en un sens kantien. La solution de Bolzano consistait à dire que, dans un énoncé comme « Socrate existe », le prédicat existentiel n'exprime pas une propriété

[1] On pourrait citer un grand nombre d'autres auteurs qui se sont heurtés à cette difficulté. Sur ce problème en rapport à la question « l'existence est-elle un prédicat ? », voir la très éclairante étude d'E. Morscher (1985/1986). Cet auteur reconnaît très justement que, si Kant, Bolzano, Frege et Russell sont tous d'accord pour voir dans l'existence un prédicat de second ordre, les deux premiers s'opposent néanmoins catégoriquement à la thèse, défendue par les deux derniers, qu'une proposition existentielle pût jamais être « analytique ». Pourtant cette analyticité de la proposition existentielle est moins une thèse qu'un problème chez Russell, cf. en particulier B. Russell (1993), chap. 18.

de Socrate, mais bien une propriété *de second degré*, à savoir une propriété de la représentation « Socrate ». L'énoncé « Socrate existe » veut dire en réalité : la représentation « Socrate » est ***objective***, elle a un objet. C'est ce qui permet à Bolzano d'affirmer par ailleurs que toutes les propositions sont de forme catégorique <S est *p*>. Le prédicat existentiel est bien un prédicat et le jugement d'existence n'est pas, comme le pensera plus tard Brentano, une exception au schéma catégorique.

Husserl approuve partiellement Bolzano, reconnaissant avec celui-ci que toute proposition est de forme catégorique et que les jugements d'existence concernent, en un certain sens, les représentations et non les objets de représentations. Cependant, il corrige Bolzano sur un point essentiel. D'après lui, le fait que le jugement d'existence concerne assurément la représentation n'implique pas qu'il soit un jugement ***sur*** la représentation. Les deux jugements « Socrate existe » et « la représentation "Socrate" est objective » sont certes équivalents, mais ils ne sont pas du tout synonymes. Ils correspondent, dit Husserl, à deux ***attitudes*** différentes. En réalité, quand je dis « Socrate existe », je ne parle pas tout à fait de ma représentation de Socrate, mais je parle du ***noème*** « Socrate », c'est-à-dire du noème de ma représentation de Socrate. Il s'agit donc bien de deux attitudes différentes, au sens où cette différence n'est rien d'autre que la différence entre contenu réel et contenu intentionnel de l'acte psychique, entre l'analyse noético-hylétique et l'analyse noématique. Le prédicat d'existence n'exprime pas, comme le pensait Kant, une propriété réelle de l'acte réel, mais une propriété intentionnelle de l'acte réel – ce qui n'est pas du tout la même chose ! C'est par ce moyen que Husserl vient à bout des difficultés mentionnées antérieurement. « Socrate existe » n'est pas tautologique pour autant que, si le nom « Socrate » indique un noème, il ne renferme alors aucune décision sur l'existence ou l'inexistence de Socrate. En attribuant à un acte un noème, on ne le rapporte évidemment pas pour autant à un objet existant, car les représentations sans objets possèdent elles aussi un noème[1].

[1] Fait surprenant, Husserl avait déjà présenté une première ébauche de cette solution une décennie avant le tournant transcendantal dans ses leçons de logique

De manière quelque peu sommaire, on peut voir dans l'interprétation noématique des jugements d'existence défendue par Husserl quelque chose comme une voie moyenne entre Kant, qui voit dans le prédicat d'existence un prédicat logique, c'est-à-dire l'expression d'une *propriété de la représentation psychique*, et Frege, pour qui l'existence est une propriété logique, « au second degré », c'est-à-dire une *propriété d'un concept*. La conception husserlienne de l'existence est certainement, en un sens, kantienne : pour Husserl comme pour Kant, l'énoncé existentiel parle en réalité d'actes psychiques et non d'objets du monde. Mais la même conception de Husserl est aussi, en un autre sens, une conception anti-kantienne, à savoir une conception antipsychologiste qui se rapprocherait plutôt, sur ce point, de celle de Frege : l'existence n'est pas une propriété affectant le vécu réel, le contenu réel de l'acte psychique, mais une propriété affectant le contenu intentionnel (le « sens ») de l'acte psychique. Dans cette optique, il est correct d'opposer la conception *psychologique* de l'existence de Kant à une conception *sémantique* ou (au sens très large où Husserl pouvait également parler d'une logique transcendantale) *logique* de l'existence défendue par Frege comme par Husserl.

Il y a assurément une part de vérité dans cette manière de voir. Une telle opposition reste néanmoins superficielle, aussi longtemps qu'on ne voit pas que la conception de Husserl est encore, à certains égards, « psychologique », à savoir dans la mesure où la sémantique husserlienne est intégralement internaliste, et où ce sens intentionnel qui se voit attribuer l'existence dans des énoncés existentiels est en réalité toujours un sens *purement immanent* à la conscience. C'est pourquoi il est tout aussi correct, en définitive, d'opposer Husserl et Kant à Frege sur la question de l'existence.

---

du semestre d'été 1896, affirmant que « le sens de la proposition "S existe" est : à l'objet représenté S correspond un objet réel » (*Hua Materialien* I : p. 224). Ses analyses se sont ensuite progressivement affinées et enrichies, comme en témoignent son cours sur le jugement de 1905 (*Hua Materialien* V : p. 156) et surtout ses leçons de logique de 1908-1909, dont le point de départ est également la conception de Bolzano (*Hua Materialien* VI : p. 153-187).

4. L'intensionalité avec s des propositions existentielles

Par son interprétation des jugements d'existence, Husserl se situe dans le sillage de Kant et de son « concept critique de l'être ». Mais en même temps il innove profondément par rapport à Kant, dans la mesure où il propose une interprétation ***sémantique***, c'est-à-dire intentionnelle ou phénoménologico-constitutive de l'existence. L'être n'est pas une propriété de l'acte psychique réel, mais une propriété affectant le contenu intentionnel de l'acte. L'existence de Socrate signifie ainsi que le noème « Socrate » apparaît avec l'indice de l'existence. Tout se passe, chez Husserl, comme si les jugements d'existence procédaient fondamentalement d'un autre registre langagier – non pas du ***registre ontique*** de l'attitude naïve où « Socrate » engage déjà une existence et où « Socrate existe » est donc tautologique, mais du ***registre intentionnel*** de l'attitude phénoménologique, c'est-à-dire de ce qu'on pourrait appeler un langage noématique, intentionnel, ou phénoménologico-transcendantal. Je pense pour ma part – en m'écartant cette fois de Husserl ou en tout cas de la lettre husserlienne – que ces caractérisations doivent être comprises au sens fort. D'abord, ce caractère intentionnel avec *t* de l'existence doit servir de fondement pour toute métaphysique phénoménologique. Ensuite, ce langage intentionnel avec *t* que Husserl sollicite en vue de régler le problème des jugements d'existence est selon moi aussi, nécessairement, un langage intensionnel avec *s*.

L'idée est la suivante. Supposons un instant que les propositions existentielles n'appartiennent pas au langage intensionnel avec *s*, et qu'elles soient donc extensionnelles. Elles doivent donc passer avec succès les deux tests d'extensionalité cités plus haut. Reprenons maintenant l'exemple <Socrate existe>, que par commodité nous formaliserons au moyen de la notation :

$$\exists x\,(x = a)$$

où « *a* » est une abréviation pour « Socrate ». Il est facile de montrer, à partir de cette notation, que si cette proposition est extensionnelle,

alors elle est redondante. Il suffit de lui faire passer les deux tests d'extensionalité, en faisant en sorte qu'elle les passe avec succès. Nous opérons d'abord une généralisation existentielle, en remplaçant toutes les constantes extra-logiques par des variables liées de manière à obtenir :

$$\exists x \exists y (x = y)$$

Mais ensuite, comme on suppose que le principe de substitution des identiques est ici d'application, nous pouvons remplacer *y* par *x*. Le résultat est la proposition équivalente :

$$\exists x (x = x)$$

qui est redondante.

Sur cette base, on raisonne donc de la manière suivante. On vient de montrer que si la proposition <Socrate existe> est extensionnelle, alors elle est redondante. Mais nous affirmons par ailleurs, après Kant, qu'aucune proposition existentielle n'est redondante, et donc que la proposition <Socrate existe> n'est pas redondante. D'où il suit que <Socrate existe> n'appartient pas au langage extensionnel, mais au langage intensionnel. Il est plausible, selon moi, qu'il en est de même de toutes les propositions existentielles.

La signification de telles constatations est loin d'être claire, et plusieurs aspects importants nécessiteraient ici une discussion approfondie. L'échec au test d'extensionalité, à lui seul, ne veut pas dire grand-chose. L'essentiel est de comprendre ce que signifie, ici, échouer et réussir, et pourquoi certaines propositions échouent aux tests d'extensionalité là où d'autres les passent avec succès. De même, on peut se demander si tous les phénomènes d'opacité doivent être rangés sous la même rubrique, et en particulier si l'opacité des propositions existentielles serait de même nature que l'opacité modale ou doxique.

Ces questions peuvent recevoir des réponses très différentes. C'est ici, en particulier, qu'apparaît l'alternative de l'internalisme et de l'externalisme, ou plus spécialement l'alternative entre une inter-

prétation internaliste et une interprétation externaliste de l'existence. D'un côté, nous aurons des conceptions de style kantien, où le prédicat d'existence exprime une propriété d'actes psychiques. De l'autre, nous aurons des conceptions suivant lesquelles il exprime une propriété d'objets transcendants, par exemple une propriété de concepts transcendants. On a déjà eu l'occasion de voir que cette antinomie n'est qu'apparente, et qu'il y a en réalité un grand nombre de solutions intermédiaires possibles. Ainsi la conception husserlienne de l'existence nous est apparue plus haut comme un *medius terminus* entre une position internaliste de style kantien et une position externaliste de style fregéen.

5. Philosophie critique et philosophie idéaliste

Les éléments rassemblés jusqu'ici nous permettent de discerner plus précisément ce que doit être l'attitude critique en métaphysique. Mais ils nous conduisent aussi, indirectement, à une autre problématique étroitement apparentée, semble-t-il, à celle du criticisme : celle de l'idéalisme. J'ai utilisé le terme d'idéalisme plus haut, en connexion avec les termes d'internalisme et de criticisme. La question qui se pose est maintenant la suivante : le concept critique de l'être décrit plus haut est-il un concept ***idéaliste*** de l'être ? Ou encore : la conception de la tâche de la métaphysique que j'ai exposée impliquerait-elle, dans un sens ou dans un autre, un quelconque idéalisme ? C'est évidemment une question dont il n'est pas possible de faire l'économie, ne serait-ce que parce que cette conception critique de l'existence et de la métaphysique a été développée principalement par Kant et par Husserl, qui ont tous deux professé un idéalisme transcendantal. Dans la suite, je nuancerai fortement l'idée d'un lien essentiel et exclusif entre idéalisme et criticisme. J'essayerai de montrer que le point de vue critique n'implique un idéalisme qu'à certaines conditions, à savoir pour autant qu'idéalisme ne signifie pas anti-réalisme. Nous verrons ainsi que la thèse de Kant sur l'être – la thèse « l'être n'est pas un prédicat réal » dont j'ai dit qu'elle était au principe même de l'entreprise critique – n'exclut pas le réalisme, et qu'il en existe des interprétations réalistes légitimes.

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

Avant de se poser ces questions, il faut évidemment commencer par définir ce qu'on entend par idéalisme. Nous avons naturellement en vue, ici, le concept « moderne » ou kantien d'idéalisme. Sur ce point, il faut d'abord remarquer que Kant qualifiait sa doctrine d'idéaliste au sens des *ideas* de l'empirisme britannique. Son idéalisme est un idéalisme de la représentation, et on pourrait aussi traduire le terme, chez Kant, par « représentationalisme ».

La notion kantienne d'idéalisme doit se comprendre en relation étroite avec la théorie kantienne de la représentation. Cette dernière, qui est, pour l'essentiel, héritée des empiristes britanniques, est avant toutes choses une théorie *causaliste* de la représentation. Elle repose tout entière sur un modèle causaliste de la représentation qui est d'ailleurs classique, remontant au moins au *De Anima* d'Aristote. L'idée centrale, ici, est que les représentations sont causées par quelque chose, qu'elles sont toujours des effets des objets. C'est là une conception typiquement naturaliste de la conscience, à laquelle Husserl s'opposera vigoureusement. D'après Kant, des représentations sont « produites » activement du fait que quelque chose « affecte » le sens « passif ». Tous ces termes appartiennent au vocabulaire classique de la causalité. Or, poursuit Kant, une telle cause de la représentation peut certes être une *cause externe*, une « chose hors de moi », mais elle peut aussi être une *cause interne*. Quand je regarde le stylo, quand j'ai une représentation visuelle du stylo, le cas le plus simple est celui où il existe effectivement devant moi un stylo, qui cause ma représentation du stylo. Mais il se peut aussi que le stylo n'existe pas, que ce soit une illusion, par exemple une hallucination. Qu'arrive-t-il alors ? D'après Kant, ce n'est pas là un contre-exemple. La représentation doit encore avoir une cause, même dans les cas où elle est sans objet. Cependant, puisque aucun objet externe ne correspond à ma représentation, que la cause de ma représentation n'est pas quelque chose hors de moi, une cause externe, cette cause doit donc être une cause interne. Dans ce second cas, ce n'est plus la chose hors de moi, mais c'est *moi-même* – c'est-à-dire l'ego, le « je pense », l'entendement – qui affecte ma sensibilité en y produisant des représentations. Selon Kant, qui en cela s'oppose aux empiristes britanniques, ce cas de figure est celui des représentations de l'imagi-

nation ainsi que des représentations de l'entendement, c'est-à-dire des concepts. L'imagination est « productive », l'entendement est actif ou « spontané », au sens où l'un et l'autre sont des facultés qui causent des représentations. C'est ce que Kant appelle très généralement l'*auto-affection* : j'affecte moi-même mon propre sens (interne) en y causant des représentations. Par exemple j'imagine Pégase, c'est-à-dire que je produis l'image de Pégase dans le sens, ou encore je pense un jugement en pensant successivement (c'est-à-dire dans le sens) un concept sujet puis un concept prédicat.

Jusque-là, la doctrine kantienne n'a rien d'idéaliste. Mais Kant y ajoutait un corollaire, de style cartésien, qui le mettait définitivement sur la voie d'un idéalisme. Il estimait que l'ego, l'entendement, immédiatement, n'a jamais affaire qu'à des représentations subjectives. La pensée, qui est pour Kant l'unique activité de l'ego, ne consiste jamais à penser des objets. Penser, c'est toujours penser des représentations subjectives. Ma sensibilité est ainsi comme un écran entre moi et le monde, où se donnent des représentations, des « apparitions » (*Erscheinungen*). Il y a donc deux moments distincts. D'une part, quelque chose affecte le sens et engendre des représentations. D'autre part, je pense mes représentations. Bref, j'ai exclusivement affaire à des représentations, à du subjectif, et je ne peux jamais être tout à fait sûr qu'il y a quelque chose derrière, qu'il existe un objet (externe) qui cause ma représentation. Je ne peux pas être absolument certain que ma représentation correspond à quelque chose dans la réalité, qui lui procure une « réalité objective ». Pourquoi ? La réponse découle directement de la conception causaliste de la représentation de Kant. Si toutes mes représentations avaient une cause externe, je pourrais évidemment inférer l'existence du stylo à partir de ma représentation du stylo. Mais en réalité, la cause de ma représentation peut aussi être simplement interne, ma représentation peut être, au sens le plus propre des termes, un produit de mon imagination. L'existence d'un objet externe déterminé qui cause ma représentation, par exemple d'un stylo correspondant à ma représentation du stylo, est donc nécessairement incertaine, problématique[1].

[1] Naturellement, cette problématicité de l'objet déterminé de ma représentation n'est pas le moins du monde contredite par la « Réfutation de l'idéalisme » (*Kritik*

C'est justement dans ce contexte idéaliste que prend sens la thèse de Kant sur l'être : l'être n'est pas un prédicat réal. Ou plus justement, cette thèse de l'idéalité de l'être fonctionne, chez Kant, comme un principe idéaliste. Ce que Kant veut dire ici, c'est que les représentations elles-mêmes, fût-ce le concept de Dieu, ne nous permettent pas d'affirmer l'existence de leur corrélat objectif. Je n'ai jamais affaire qu'à des représentations et, à partir de ces représentations, je ne peux pas inférer immédiatement l'existence d'objets de représentation déterminés. Toutes les preuves ontologiques sont donc, par nature, incorrectes. Tel est, comme on sait, le fondement même de l'idéalisme transcendantal de Kant. La position défendue par Kant dans la *Critique de la raison pure* est idéaliste pour autant qu'elle a trait exclusivement à des *ideas*, à des représentations subjectives, mais elle est transcendantale pour autant que cette prise en considération des représentations permet de mettre au jour des lois déterminant la *possibilité* des objets des représentations. Ce que je peux déduire directement d'une représentation est toujours seulement la possibilité d'objets déterminés, et non leur existence effective.

On perçoit mieux, maintenant, le lien entre le point de vue idéaliste et le point de vue critique, ainsi que le sens de l'affirmation de Kant d'après laquelle l'être est un prédicat logique, un prédicat de second degré, dont j'ai supposé qu'elle était à la base de l'entreprise critique dans son ensemble. L'attitude critique a le sens d'une attitude de discrimination : je n'ai affaire qu'à des représentations subjectives et je dois maintenant décider quelles représentations sont objectivement valides, et quelles autres ne le sont pas. En d'autres termes, l'attitude critique est une attitude dans laquelle j'attribue des *valeurs*, par exemple la valeur « réalité objective », à certaines représentations et pas à d'autres. Affirmer que l'existence est un prédicat logique, cela revient à dire qu'elle est un *prédicat de valeur*, un prédicat de second degré, *réflexif*, qui ne s'attribue pas à des objets du monde mais, par exemple, à des propositions ou à des représentations. Ainsi, par un

der reinen Vernunft, B 274 ss.). Ce que Kant prouve – c'est-à-dire rend nécessaire et donc non problématique – dans ce passage n'est pas que toutes mes représentations seraient objectivement valides, mais seulement que, pour avoir des représentations, il faut qu'il existe au moins un objet hors de moi.

jugement d'existence, je ne fais rien d'autre qu'affirmer qu'une représentation donnée est objectivement valide. Par exemple, « ce stylo existe » signifie en réalité que la représentation « ce stylo » a un objet.

Sans doute, il existe de considérables différences entre cet idéalisme transcendantal de Kant et l'idéalisme phénoménologico-transcendantal de Husserl, mais le point de départ est à peu près semblable d'un côté et de l'autre. L'existence des objets transcendants, des « choses hors de moi » comme préfère dire Kant, est jugée problématique (c'est le terme même qu'emploient Kant comme Husserl dans *L'Idée de la phénoménologie*) et mise entre parenthèses. Du point de vue de la critique de la connaissance de Husserl, ce point de départ idéaliste signifie que les thèses d'existence transcendantes sont incertaines, et donc que les connaissances transcendantes, qui reposent nécessairement sur des thèses transcendantes, ne sont pas absolument fiables.

Les différences entre Kant et Husserl sautent aux yeux. En particulier, ce qui « resterait », dans la perspective de Kant, une fois éliminée la chose transcendante, ce sont les représentations au sens d'actes psychiques réels, de ce qui se passe réellement dans le *Gemüt*. En est-il de même chez Husserl ? Sans doute, celui-ci met pareillement entre parenthèses les objets du monde pour ne conserver que les représentations, les vécus. Mais d'après lui, justement, le vécu n'est pas seulement le vécu réel, les contenus psychiques réels que sont les données sensorielles et les intentions qui les animent. On trouve aussi dans le vécu – quoique en un tout autre sens de la préposition « dans » – des *contenus intentionnels*. Ce point suffit pour que l'idéalisme husserlien soit un idéalisme fondamentalement différent de l'idéalisme kantien.

En un certain sens, il y a déjà, chez Kant, quelque chose comme un embryon d'idéalisme au sens de Husserl. L'idéalisme de Kant est un idéalisme *transcendantal*, précisément au sens il n'est pas seulement question de représentations, mais aussi des objets ou des « contenus » des représentations, considérés dans leur possibilité *a priori*. Mais la différence reste fondamentale. Kant estime que des lois transcendantales – c'est-à-dire des lois qui déterminent *a priori* tout

objet possible – peuvent être dérivées immédiatement, au moyen de ce que Kant intitule une « déduction métaphysique », des lois psychologiques (c'est-à-dire, dans sa terminologie, esthétiques ou logiques) déterminant des représentations réelles. C'est cette idée que Husserl stigmatisera comme *psychologiste*, lui substituant l'idée d'un parallélisme noético-noématique. Parce qu'il doit subsister une différence irréductible entre les contenus réels et les contenus intentionnels de la conscience, entre l'*intentio* et l'*intentum*, le passage de l'analyse noétique à l'analyse noématique, de la phénoménologie réelle à la phénoménologie transcendantale, ne peut jamais être un simple « changement de signes ». C'est ce qu'affirmait très clairement Husserl au § 98 des *Idées I* : « On peut esquisser une morphologie générale et pure des noèmes, en face de laquelle se tiendrait, corrélativement, une morphologie générale et non moins pure des vécus noétiques concrets avec leurs composantes hylétiques et spécifiquement noétiques. Naturellement, ces deux morphologies ne se rapporteraient *nullement* l'une à l'autre, pour ainsi dire, comme si l'une était le reflet de l'autre, ou encore on ne passerait nullement de l'une à l'autre par un simple changement de signes (*Vorzeichenänderung*), par exemple de manière à substituer, à tout noème N, "conscience de N". » (*Ideen I* : p. 206.)

6. Théorie intentionnelle et théorie relationnelle de la connaissance

Je ne reviendrai pas sur la notion d'idéalisme phénoménologique, qui a déjà été discutée en détail dans la première partie de cette étude (D. Seron [2005], § 4). Ces problèmes appellent néanmoins encore une remarque, qui concerne plus spécialement l'antagonisme, aujourd'hui usuel en métaphysique, de l'idéalisme et du réalisme.

Un aspect très significatif du projet critique est qu'il ne remet nullement en question le réalisme « naïf » des sciences mondaines ou de l'attitude naïve. Si ce projet est essentiellement un projet fondationaliste, c'est-à-dire un projet visant à garantir (en un quelconque sens) la validité des connaissances naïves qu'on soumet au regard critique, alors il est impératif qu'il soit entièrement *compatible* avec le réalisme

qui règne dans la pratique scientifique courante ou, très généralement, dans l'attitude naïve. Corrélativement, une métaphysique du point de vue phénoménologico-critique n'a pas pour fonction, selon moi, de substituer d'autres objets aux objets des sciences naïves. Si une telle métaphysique a un quelconque sens et une quelconque utilité philosophique, alors elle n'a pas trait à d'autres existences, à un autre monde, à d'autres objets que ceux auxquels se rapportent les sciences naïves, mais ce que nous attendons d'elle, c'est qu'elle nous éclaire sur ce ***même*** monde auquel nous avons affaire quotidiennement. Le paradoxe est qu'en neutralisant toutes les thèses par lesquelles se constitue le monde transcendant de l'attitude pré-phénoménologique, le phénoménologue continue néanmoins de parler de ce même monde, de ce même être, de ces mêmes objets auxquels on a affaire dans l'attitude pré-phénoménologique. Husserl a fréquemment insisté sur le fait que la mise entre parenthèses du monde en phénoménologie n'avait nullement le sens d'une disqualification de l'objectivation mondaine, mais bien celui d'une clarification et d'une validation de cette objectivation.

En ce sens, la seule manière vraiment appropriée de penser la connaissance et l'objet de connaissance est bien la manière « ***réaliste*** ». Ce que nous appelons, au sens propre, une connaissance, c'est une certaine relation unissant un objet connaissant à un objet connu, c'est-à-dire deux existants dont l'un peut assurément être transcendant. Ainsi la connaissance d'un objet transcendant n'est pas du tout, à proprement parler, un objet purement psychique ou immanent. Elle n'est pas, comme telle, une pure « donnée phénoménologique », mais elle est elle-même un objet qui se constitue sur le fond de thèses transcendantes, quelque chose dont la thématisation présuppose des thématisations transcendantes. En effet, qu'une telle connaissance soit une relation proprement dite, cela signifie qu'elle cesse d'exister quand l'objet de connaissance, qui peut être transcendant, cesse d'exister. On admet généralement, en effet, qu'un tout relationnel est une objectivité dont l'existence est dépendante de l'existence de ses ***relata***. Or on ne voit pas pourquoi ce principe ne serait pas d'application dans le cas de relations de connaissance (ou de toute autre relation censée caractériser l'acte thétique se rapportant à

l'existence effective). Assurément, pour thématiser une telle relation, pour la poser comme existante comme il est nécessaire de le faire en théorie de la connaissance, on doit supposer l'existence de ses *relata*. Je ne peux poser l'existence d'une relation cognitive sans poser du même coup comme existant l'objet connaissant et l'objet connu, qui font fonction d'objectivités fondatrices dont la relation cognitive est ontologiquement dépendante. Seulement, cette manière de voir est très souvent exclue en phénoménologie, où on s'interdit toute thèse d'existence portant sur des objets connus transcendants. Ce qui intéresse le phénoménologue dans la connaissance transcendante, ce n'est pas cette connaissance absolument parlant, à savoir une certaine relation unique en son genre unissant un objet connaissant à un objet connu, mais c'est le *phénomène de connaissance* par lequel un objet transcendant m'apparaît comme existant, comme connu, etc., dans la pure immanence phénoménologique.

À la conception *intentionnelle* de l'acte cognitif, qui est la seule relevante en phénoménologie, il convient donc d'opposer une conception *relationnelle* de l'acte cognitif, qui est typiquement « réaliste ». L'intentionnalité n'est pas du tout une relation, mais elle est tout au plus le phénomène d'une relation d'un certain type. La réduction phénoménologique impose ainsi que la directionalité intentionnelle d'une connaissance transcendante – ou de tout autre acte psychique posant une objectivité transcendante – soit connaissable à même les seules « données phénoménologiques » de la conscience purement immanente. Ce point était très bien souligné par Dallas Willard : « La simple directionalité d'une expérience n'implique pas la transcendance, bien que la transcendance puisse aussi lui être associée. La direction intentionnelle, d'après Husserl, est un caractère *entièrement immanent*. Qu'une expérience soit dirigée spécialement vers un objet plutôt qu'un autre, ce fait dépend simplement de la question de savoir quelles sont *ses* parties et propriétés. » (D. Willard [1982] : p. 389.)

C'est en ce sens que le point de vue phénoménologique défini par Husserl doit être un point de vue idéaliste, ou du moins un point de vue « internaliste » : l'orientation intentionnelle déterminée d'un acte n'est pas considérée comme une relation, mais comme une

propriété de l'acte. Ou si l'on préfère, l'intention est ce qu'on appelle parfois, analogiquement, une « relation interne », c'est-à-dire quelque chose qui n'est justement pas une relation proprement dite. Comme le faisait déjà remarquer Brentano, l'intentionnalité n'est une relation *qu'en un sens impropre*[1]. C'est ce qu'a très bien remarqué Oskar Kraus, dans une note de son édition de *Wahrheit und Evidenz* : « La caractérisation de la conscience comme étant une "relation mentale" ne doit pas être prise à la lettre (…). Ce n'est pas comme une *relation*, mais comme quelque chose de *relatif* (*Relativliches*) que Brentano a caractérisé plus tard la conscience. Toute relation au sens propre du mot engage l'existence de deux termes. » (Dans F. Brentano [1974] : p. 195.)

À l'opposé, la conception relationnelle et réaliste de la connaissance est emblématiquement celle de Russell. Elle est aussi, pour citer un exemple plus récent, à la base de la « théorie relationnelle de l'acte » développée par Smith et Mulligan. C'est d'ailleurs au nom d'une telle conception réaliste que ces derniers auteurs s'en prennent directement à la phénoménologie husserlienne (B. Smith et K. Mulligan [1986], § 4). Ils imaginent ainsi l'expérience de pensée suivante, qui est très éclairante pour ce genre de problèmes. D'abord un ornithologue, du nom de Hans, écoute une nuit un pépiement qu'il reconnaît correctement comme étant celui d'un oiseau rare d'une certaine espèce. Ensuite, la nuit suivante, il entend un bruit qui lui semble, mais à tort, être exactement le même pépiement. Supposons maintenant que les deux actes psychiques soient phénoménologiquement indiscernables. Ils peuvent l'être assurément, car l'épokhé phénoménologique nous oblige à faire abstraction du fait que l'acte de Hans se rapporte ou non au pépiement en question. Les deux actes présentent alors le même sens intentionnel, qui est visé semblablement avec l'indice de l'existence effective. Et cela reste valable alors même que le second acte, contrairement au premier, n'a pas d'objet, les deux questions du sens intentionnel et de l'objet étant supposées indépendantes. Mais l'argument avancé par Mulligan et Smith est précisément qu'une description des deux actes qui ignore la différence entre

[1] Voir F. Brentano (1925), Appendice I, et la lettre à Hillebrand du 21 mai 1916 dans F. Brentano (1974) : p. 117-118.

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

écouter réellement tel pépiement et croire à tort qu'on écoute tel pépiement, bref une description « purement phénoménologique » au sens de Husserl, est nécessairement une description « inadéquate ». Car cette différence est réelle, et elle doit naturellement jouer un rôle décisif en théorie de la connaissance. Dans l'exemple cité, en effet, c'est bien l'existence transcendante du pépiement qui sert de *discrimen* pour distinguer entre une connaissance et une non-connaissance, ou entre une authentique connaissance et une « fausse » connaissance. Si on met entre parenthèses toute existence transcendante, alors les deux actes deviennent au contraire « phénoménologiquement indiscernables », ce qui veut dire, à plus forte raison, qu'on ne peut définir sur cette base ce qu'est, en général, une connaissance.

Au moins jusqu'à un certain point, l'argument de Smith et Mulligan est tout à fait juste : étant donné deux jugements transcendants phénoménologiquement indiscernables dont l'un est correct et l'autre incorrect, le phénoménologue n'est pas habilité à décider lequel est correct et lequel est incorrect. Le concept phénoménologique de connaissance semble un concept trop large, inadéquat, puisqu'il comprend aussi bien de véritables connaissances que de prétendues connaissances. De même, les structures purement immanentes mises au jour en théorie phénoménologique de la connaissance seraient insuffisamment précises, parce que communes aux véritables connaissances et aux prétendues connaissances. L'idée de Smith et Mulligan – mais qu'on trouve aussi, *mutatis mutandis*, chez d'autres auteurs, par exemple déjà chez Ryle (1997) : p. 56-57 – est qu'on a peut-être tort de partir, comme Husserl, du principe suivant lequel la connaissance serait une espèce du genre « conscience de ». La connaissance n'est pas simplement un vécu d'un certain type, mais bien une relation unissant des objets du monde réel.

Selon ces auteurs, une telle « théorie relationnelle de l'acte » a également pour effet une assimilation au moins partielle de la théorie de la connaissance à l'ontologie[1]. La destitution de la théorie de la

[1] Voir K. Mulligan et B. Smith (1986) : p. 115. Ces auteurs se réclament principalement, sur ce point, de Brentano par opposition à Kant, voir *ibid.*, ainsi que K. Mulligan et B. Smith (1985). Brentano émettait toutefois de sérieuses

connaissance au profit de l'ontologie est un mot d'ordre des métaphysiciens de Manchester, ainsi qu'un leitmotiv qu'on retrouve, exprimé en des termes semblables, chez de très nombreux philosophes d'aujourd'hui[1]. L'idée est que, si la connaissance doit être clarifiée en termes de relations, alors la théorie de la connaissance devient quelque chose comme une « ontologie appliquée », à savoir une ontologie d'un certain type de relations existant dans le monde. Il existe dans le monde des objets connaissants, des objets connus et des relations cognitives unissant des objets connaissants à des objets connus, qui doivent faire l'objet de recherches ontologiques, etc. Une telle approche semble plus féconde et en tout cas plus saine en philosophie, où la tentation de la spéculation sonore est plus forte que partout ailleurs dans les sciences. En favorisant, dans le prolongement direct de la psychologie brentanienne, un ancrage dans l'expérience, elle permet à l'acte cognitif de redevenir, pour reprendre l'expression de Smith et Mulligan, un « hôte du monde réel ». « Adopter une approche ontologique des actes mentaux, expliquent Smith et Mulligan, c'est affirmer que les actes mentaux sont des hôtes du monde réel et qu'ils peuvent être décrits objectivement d'une manière qui n'est pas différente, dans le principe, de celles dont on peut décrire d'autres objets réels. » (B. Smith et K. Mulligan [1986] : p. 115.)

---

réserves à l'égard de l'interprétation relationnelle de l'intentionnalité (voir ***supra***). S'il est effectivement possible de retrouver chez Brentano quelque chose comme une « ontologisation » de l'esprit au sens de Smith et Mulligan, on ne peut probablement pas en dire autant de leur « théorie relationnelle de l'acte ». Ce qui suggère que les deux ne sont pas indissociables et renforce l'idée, défendue ici, que Husserl a pu procéder à une telle ontologisation de la conscience tout en écartant par principe, au nom de l'épokhé phénoménologique, une telle théorie relationnelle de l'acte.

[1] Voir par exemple K. Mulligan, P. Simons et B. Smith (1987), où ils reconnaissent à leur réalisme deux « ennemis » – d'une part la philosophie du langage, d'autre part « l'idée, prédominante depuis Kant, que la théorie de la connaissance devrait se tenir au centre de la philosophie ». La nécessité de secondariser le rôle de la théorie de la connaissance en philosophie est un des points sur lesquels ces auteurs s'accordent avec Searle. Cf. J. Searle (2002) : p. 75, ou encore J. Searle (2004b) : p. 101, où il affirme : « L'épistémologie, pour moi, n'est pas la branche fondamentale de la philosophie – c'en est une branche secondaire. L'ontologie et la philosophie du langage sont pour moi antérieures à l'épistémologie. »

Mais une telle approche serait-elle seulement compatible avec celle, plutôt gnoséologique et « critique », qui caractérise la phénoménologie transcendantale de Husserl ? D'après Smith et Mulligan, cette ontologisation de la théorie de la connaissance trouve son accomplissement dans les *Recherches logiques* de Husserl. C'est là, en effet, un point de vue largement défendu par le jeune Husserl, qui d'ailleurs lui a été fréquemment reproché par les néokantiens au nom même du projet critique de Kant. Seulement, le but de Smith et Mulligan est apparemment aussi de l'opposer à l'œuvre postérieure de Husserl, de style plus kantien. Je pense qu'une telle ontologisation n'est pas si éloignée du projet husserlien de phénoménologie transcendantale. Elle est certes, avant toutes choses, anti-kantienne, mais elle est aussi un aspect très caractéristique de la phénoménologie de Husserl dans les *Idées I*, suivant lequel, en définitive, l'acte psychique (par exemple l'acte cognitif) n'est pas un non-objet censé précéder toute objectivité, un mystérieux pôle « transcendantal » au-delà de toute donnée, mais bien un objet proprement dit, quelque chose qui se donne dans des perceptions immanentes, qui fait l'objet d'observations introspectives, etc.

La question n'est probablement pas de savoir si la théorie de la connaissance doit faire l'objet d'une approche ontologique, mais elle est de savoir si on doit lui reconnaître un rôle central en philosophie. Ou plus précisément, l'essentiel est de savoir d'une part si une théorie de la connaissance ainsi « ontologisée » doit revêtir la forme d'une théorie *relationnelle* de la connaissance, et d'autre part si cette ontologisation implique nécessairement, comme le pensent Smith et Mulligan, sa secondarisation philosophique et son ravalement au rang d'une « ontologie appliquée » parmi d'autres. Car le projet phénoménologique de Husserl dans son ensemble – très significativement après le tournant transcendantal, mais déjà aussi dans les *Recherches logiques* – repose sur la conviction suivant laquelle la connaissance doit en général être précédée et fondée par une théorie critique de la connaissance, qui est elle-même, *à proprement parler*, une théorie et une connaissance.

Ce point de vue a suscité des objections diverses. Je me limiterai, pour ma part, à deux remarques de caractère très général. Il convient

d'abord de nuancer l'opposition entre le réalisme et l'idéalisme de Husserl après le tournant transcendantal. D'une part, la phénoménologie de Husserl, même après 1907, est indissociable d'un certain réalisme, à savoir d'un réalisme des composantes réelles de la conscience (voir D. Seron [2003], § 19). D'autre part, j'ai déjà indiqué plus haut en quel sens la phénoménologie doit être compatible avec le réalisme naïf.

Ensuite, c'est la signification profonde du projet de Smith et Mulligan qui suscite certaines réticences. Nous avons toutes les raisons de nous insurger avec force contre cette tentative visant à assimiler la théorie de la connaissance à une « ontologie appliquée » et à secondariser son rôle en philosophie, principalement parce qu'elle porte atteinte à l'idéal moderne d'un contrôle critique de la philosophie et de toutes les autres sciences. D'ailleurs il n'est pas anodin de remarquer que – certes sans pouvoir le reconnaître expressément – Smith et Mulligan ont ce projet en commun avec Heidegger, qui a tenté lui aussi, dans une perspective analogue, une ontologisation de la théorie de la connaissance de Kant et de Husserl. Qu'est-ce qu'on perd, quand on passe d'une théorie de la connaissance de style kantien à celle envisagée par Smith et Mulligan ? On risque de perdre l'essentiel du point de vue critique, à savoir la normativité et l'idée même d'une méthode régulant par avance la pratique scientifique. C'est là une objection fréquemment émise contre l'assimilation de la théorie de la connaissance à une ontologie particulière : la théorie de la connaissance possède un certain aspect normatif et méthodologique qui est absent d'une simple ontologie de la relation cognitive (cf. D. Willard [1982] : p. 379). Ainsi, en assimilant la théorie de la connaissance à une ontologie particulière, celle des relations cognitives, et en renonçant, au nom d'une telle ontologisation, à sa primauté en philosophie, on s'en prend à l'idée même que la recherche, en philosophie, doit être précédée par une interrogation de caractère méthodologique et évaluée conformément à des normes.

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

7. (suite) Éclaircissements

En résumé, on appellera ***attitude critique*** cette attitude dans laquelle nous attribuons des ***prédicats de valeurs*** – c'est-à-dire des « prédicats logiques », des prédicats de second degré comme l'être et son corrélat, la vérité – à des propositions, à des concepts, etc. L'attitude critique se définit donc par un double caractère évaluatif et (au sens le plus large) réflexif. Seulement, cette attitude critique reçoit chez Kant et chez Husserl une interprétation internaliste, ou plus exactement idéaliste. Il s'agit maintenant d'affirmer que ces entités qu'on doit évaluer critiquement, qu'on doit soumettre au « tribunal de la raison », sont des entités psychiques ou « internes », bref ce que nous appelons, au sens large, des représentations ou des vécus. De ce point de vue, l'existence et toutes les autres valeurs sont des prédicats logiques au sens où ils s'attribuent à des représentations ou à des vécus. Les valeurs s'attribuent à des phénomènes, et c'est pourquoi la critique de la connaissance doit s'accomplir sous la forme d'une phénoménologie.

Pourtant, cette interprétation idéaliste n'est manifestement qu'une interprétation possible de la thèse de Kant sur l'être. On peut penser que celle-ci n'est essentiellement ni idéaliste, ni même « critique » au sens développé plus haut. Les prises de position récentes de Peter Simons sur les propositions existentielles sont particulièrement exemplaires à cet égard, puisqu'elles illustrent une tentative visant à défendre la même thèse dans un contexte globalement réaliste. Ainsi il n'est pas inutile, pour notre propos, de les commenter brièvement et d'en rappeler les principaux enjeux.

Simons se réapproprie la thèse de Kant dans un contexte bien précis. Sans d'ailleurs (comme on pouvait s'y attendre) citer Kant, il utilise cette thèse principalement comme un argument contre le factualisme d'Armstrong. Rappelons d'abord que la théorie des vérifacteurs d'Armstrong repose sur deux grands principes au moins. Le premier de ces principes est que ***toute vérité possède un vérifacteur***, ou encore qu'à tout porteur de vérité (***truthbearer***), c'est-à-dire à toute proposition vraie, il est possible de faire correspondre un

vérifacteur (*truthmaker*). Cette idée est constitutive de ce qu'Armstrong dénomme le *maximalisme* en théorie des vérifacteurs. Il est important de remarquer que ce maximalisme va plus loin que la théorie classique de la vérité-correspondance. Celle-ci, en effet, exige seulement que si une proposition quelconque possède un vérifacteur, alors elle est vraie. On peut interpréter ainsi la fameuse thèse aristotélicienne suivant laquelle « c'est en raison du fait que la chose est ou n'est pas, que l'énoncé est dit être vrai ou faux » (*tō gar to pragma einai ē mē einai toutō kai ho logos alēthēs ē pseudēs einai legetai*) (*Categ.* V, 4 b 8 sv.). La thèse maximaliste, en revanche, n'exige pas seulement que toute proposition possédant un vérifacteur soit vraie, mais aussi que toute proposition vraie possède un vérifacteur.

Le second principe défendu par Armstrong est l'hypothèse suivant laquelle *tout vérifacteur* – c'est-à-dire tout item qui, du fait d'exister dans le monde, rend vraie la proposition – *est un état de choses* (*state of affairs*). Les états de choses ne sont rien d'autre que ce qu'on appelle aussi des *faits*, par opposition aux *choses*. Par exemple /Médor ronge son os/ est un fait, mais Médor et son os sont des choses. Dans le même sens, Armstrong définit sa position comme un *factualisme*, par opposition aux « chosistes » (*thingists*) qui estiment plutôt que le monde se compose ultimement de choses.

À quoi ressemble un état de choses plus précisément ? Si l'état de choses n'est pas une chose, c'est justement au sens où la chose est seulement un constituant de l'état de choses. L'état de choses se présente, pour Armstrong, comme une combinaison de deux constituants, de deux moments différents au moins. Si nous prenons la forme la plus simple d'état de choses, on obtient alors la structure suivante : d'une part on a un « particulier » (*particular*), à savoir la chose abstraction faite de ses propriétés, et d'autre part on a un « universel » (*universal*), qui est une propriété ou une relation affectant le particulier. Cette opposition du particulier et de l'universel correspond dans notre terminologie, qui est pour l'essentiel celle de Husserl, à l'opposition de l'individuel et du général. Pour Armstrong comme d'ailleurs pour Husserl, ce qui est général, ou universel, c'est par définition ce qui peut se répéter à l'identique dans une multiplicité

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

de particuliers, dont on dit alors qu'ils « exemplifient » (*instantiate*) le général. Naturellement, tous les métaphysiciens actuels ne défendent pas l'idée que les propriétés sont des universaux. Il existe un vaste courant, très diversifié, dont les représentants affirment au contraire que les propriétés sont des particuliers. On emploie usuellement certains termes bien précis pour ces propriétés censées être particulières : *tropes*, *moments*, ou encore, d'après Leibniz, *accidents individuels*. Ainsi on appelle généralement « théories des tropes » ces théories d'après lesquelles toutes les propriétés sont particulières. Armstrong se situe à l'opposé de ces théories des tropes – dont d'ailleurs, il faut le remarquer au passage, un partisan éminent est justement Simons. Il soutient qu'il existe des universaux, qui ne sont en fait rien d'autre que ces constituants des états de choses qu'on appelle propriétés et relations. En cela, Armstrong est réaliste au double sens où (par opposition aux nominalistes et aux conceptualistes) il affirme l'existence d'universaux et où (par opposition aux idéalistes) il affirme l'existence d'un monde de vérifacteurs indépendants de l'esprit, là où par exemple Simons est réaliste seulement au second sens.

Pour Armstrong, donc, tout état de choses se présente structurellement comme une combinaison d'un ou de plusieurs particuliers avec un ou plusieurs universaux. L'idée n'est pas très innovante en soi, mais Armstrong la défend simultanément avec une autre thèse qui, elle, est particulièrement originale et audacieuse, même si elle n'est pas tout à fait inédite en philosophie. Cette thèse, qu'Armstrong fait remonter au *Tractatus* de Wittgenstein, est que les états de choses sont des *totalités indépendantes*. Cela signifie que les universaux et les particuliers abstraction faite de leurs propriétés – les « particuliers maigres » (*thin particulars*) – ne peuvent exister indépendamment des états de choses. Ils sont des objets *ontologiquement dépendants* d'autres objets dont ils sont les constituants et qui sont, pour leur part, ontologiquement indépendants. Ainsi, Armstrong est certes réaliste au sens où il affirme l'existence d'universaux, mais il n'est pas pour autant un réaliste platonicien. Il se qualifie lui-même de réaliste aristotélicien, au sens où, pour lui, les universaux ne sont pas des entités substantielles existant « en soi » dans un monde des Idées,

mais des objets ontologiquement dépendants d'états de choses qui sont eux-mêmes des particuliers et non des universaux. Il est important de noter que cette manière de voir est aux antipodes de celle de Husserl. Pour ce dernier, l'état de choses est au contraire ce qu'on appelle aujourd'hui un « tout méréologique », à savoir un objet qui est ontologiquement dépendant de ses parties, celles-ci faisant alors fonction de parties « fondatrices » relativement à l'état de choses total. C'est pourquoi, si Armstrong est factualiste, Husserl est plus volontiers « chosiste ».

L'essentiel, ici, est que la théorie des vérifacteurs d'Armstrong se distingue par deux thèses, d'abord la thèse maximaliste d'après laquelle toute vérité possède un vérifacteur, ensuite la thèse factualiste suivant laquelle les vérifacteurs sont ultimement des états de choses. C'est sur cette base qu'il convient de comprendre la conception des propositions existentielles défendue par Simons. Ce dernier va maintenant s'efforcer de réfuter la théorie des vérifacteurs d'Armstrong, plus spécialement en réfutant simultanément ces deux thèses maximaliste et factualiste. Le cas des propositions existentielles lui servira d'argument précisément dans le cadre de cette tentative de réfutation[1].

Contre la thèse maximaliste, Simons tente de montrer que certaines vérités ne possèdent pas de vérifacteur ou, en d'autres termes, qu'il existe des propositions qui n'ont pas besoin de quelque chose pour être vraies. Selon lui, c'est tout particulièrement le cas des propositions négatives vraies. Pour qu'une proposition négative soit vraie, il n'est pas nécessaire qu'il existe un état de choses correspondant, mais il suffit qu'il n'existe pas d'état de choses positif correspondant. Par exemple, la proposition <ce stylo n'est pas rouge>, à supposer qu'elle soit vraie, n'est pas rendue vraie, comme le croit Armstrong, par *l'existence* d'un certain état de choses d'un type particulier, mais elle est rendue vraie par *l'inexistence* de l'état de choses positif /ce stylo est rouge/. En ce sens, poursuit Simons, la proposition négative est « vraie par défaut ». C'est-à-dire qu'elle est

[1] Pour la suite, voir principalement P. Simons (1992), P. Simons (1995) et P. Simons (2001). Cette argumentation n'est pas propre à Simons. On trouve une argumentation quasiment identique par exemple dans B. Smith (1999), § 11.

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

vraie justement du fait qu'il n'y a pas de vérifacteur – ce qui contredit directement le maximalisme vérifactionnel[1].

Si l'argument est correct, alors une vérité contingente sans vérifacteur est possible. Ou encore, de la vérité d'une proposition, il devient dès lors impossible d'inférer l'existence d'un vérifacteur. Cette critique du maximalisme est très importante pour comprendre ce que le réalisme manchestérien a apporté de nouveau en métaphysique. La conclusion qu'en tire Simons est qu'il n'y a pas lieu de supposer une corrélation stricte entre l'être et la vérité, entre l'ontologie et la logique, ou que les structures ontologiques ne se laissent pas ramener simplement à des structures logiques. L'argument anti-maximaliste a d'ailleurs des conséquences directement anti-factualistes :

> « Le principe général suivant lequel "ce que le monde est détermine ce qui est (empiriquement) vrai" reste valable, mais il n'y a pas d'inférence menant de la vérité d'une proposition à l'existence de son vérifacteur. Or c'était justement cette inférence qui semblait rendre nécessaire l'introduction d'objets spéciaux, à savoir d'états de choses. Si nous abandonnons l'idée d'une harmonie mystique entre les divisions linguistiques et ontologiques, alors, comme nous avons besoin de tropes et d'individus substantiels pour nous fournir la vérité des propositions en général, nous ne devons plus nous attendre à une belle corrélation bi-univoque entre propositions vraies et états de choses, et nous devrions même en arriver à trouver suspecte une telle corrélation. Celle-ci est une forme d'atomisme logique dont le parent le plus proche est une ontologie factualiste, celle de Wittgenstein dans le *Tractatus*. » (P. Simons [2001] : p. 245.)

[1] L'argument est souvent limité au cas des propositions existentielles négatives, qui est moins discutable notamment parce qu'une proposition comme <ce stylo n'est pas rouge>, outre l'inexistence du fait que ce stylo est rouge, semble encore engager une existence, à savoir celle du stylo. Sur ce problème, cf. D. Seron (2005), § 12, où je propose une solution assez proche de celle d'Armstrong. Le débat a été enrichi récemment par la remarquable étude de J.-P. Narboux (2005), qui présente (à partir de la notion d'incompatibilité) une conception également proche et dont je n'avais pas connaissance au moment de la publication de l'article. Sur la critique du maximalisme par Simons, cf. également P. Simons (2000), où il défend une position intermédiaire entre maximalisme et minimalisme à partir du principe de Bigelow suivant lequel « la vérité survient sur l'être ».

C'est là toute la stratégie de Simons contre le maximalisme d'Armstrong : opposer à celui-ci l'exigence réaliste, ou plus précisément assimiler (contre Armstrong lui-même[1]) la théorie armstrongienne des états de choses à une forme d'atomisme logique, pour ensuite réfuter les deux ensemble au nom du réalisme. Mais comme je l'ai annoncé, la mise en avant d'une « vérité par défaut » n'est qu'un aspect de l'argumentation de Simons contre Armstrong. Un autre aspect tout aussi significatif est sa critique de la thèse factualiste selon laquelle tous les vérifacteurs sont des états de choses. Il s'agit maintenant de montrer que quelque vérifacteur est autre chose qu'un état de choses. Plus précisément, Simons va s'employer à démontrer que certaines propositions ne sont pas rendues vraies par des faits, mais bien par des choses. L'ontologie de Simons, comme d'ailleurs celle de Barry Smith, est typiquement une ontologie chosiste. Simons n'affirme pas l'inexistence des états de choses, mais il soutient qu'on peut très bien s'en passer en métaphysique et qu'en tout cas le monde n'est pas, comme le pense Armstrong, un « monde d'états de choses ».

C'est ici qu'interviennent les propositions existentielles. Ces dernières sont précisément, aux yeux de Simons, des exemples typiques de propositions dont les vérifacteurs ne sont pas des états de choses, mais des choses. L'argument est le suivant. D'abord, la question qui sert de point de départ à Simons est finalement la même que celle de Kant, à savoir : l'existence est-elle un prédicat ? Ensuite, cet auteur va adopter d'emblée, pour aborder la question de l'existence, un point de vue réaliste : ce n'est pas la logique qui va nous apprendre comment les propositions existentielles sont structurées et si l'existence est vraiment un prédicat. Pour répondre à ce genre de questions, il ne faut pas se tourner vers les propositions elles-mêmes, mais vers leurs vérifacteurs, vers le monde – il faut « regarder au-dehors de la logique » ! C'est dans ce contexte qu'intervient l'hypothèse anti-maximaliste de Simons :

[1] Voir D. Armstrong (1997) : p. 1.

> « On voit surgir maintenant la redoutable question de savoir si "l'existence est un prédicat". Je pense qu'on ne peut pas poser cette question (…) en ne prenant en considération que des relations logiques (…). Nous devrions plutôt tourner le regard au-dehors de la logique, vers les faits qui rendent vraies les propositions existentielles. Par *fait* je n'entends pas une catégorie spécifique d'entités, mais simplement n'importe quoi qui rend vraie une proposition. Je ne crois pas qu'il y a une catégorie séparée d'objets appelés faits, dont la fonction serait de rendre vraies des propositions, mais je crois plutôt que des objets de catégories très diverses peuvent remplir le rôle de fait ou de vérifacteur. » (P. Simons [1992] : p. 257.)

Or, Simons constate non seulement que cette hypothèse anti-maximaliste est tenable, mais aussi qu'étant souvent plus économique et plus naturelle que la thèse maximaliste, elle facilite considérablement la tâche du métaphysicien dans de nombreux cas. Et il en est tout spécialement ainsi, selon lui, dans le cas des propositions existentielles. Une fois qu'on juge acceptable l'idée que les vérifacteurs ne sont pas toujours des états de choses, la question du vérifacteur des propositions existentielles peut recevoir une réponse plus économique et plus intuitive. À la question de savoir ce qui rend vraie la proposition <ce stylo existe>, c'est-à-dire ce qui doit exister pour qu'il soit vrai que ce stylo existe, on peut désormais répondre tout simplement : ce stylo ! Le vérifacteur de la proposition <ce stylo existe> est tout simplement ce stylo lui-même. Il n'est donc pas besoin de recourir ici à un hypothétique état de choses qui serait un « fait existentiel », mais c'est une *chose* qui rend vraie la proposition.

Ainsi, le vérifacteur de <ce stylo existe> ne présente pas une structure d'état de choses, à savoir la structure : particulier + universel. Ou encore, le mot « existe » ne dénote pas une propriété, il ne se rapporte à rien d'existant dans le monde. Il n'y a pas un état de choses *sui generis* qui serait formé de ce stylo et de sa propriété « existe », mais seulement le particulier *ce stylo*. C'est en ce sens que Simons peut se réapproprier la thèse de Kant sur l'être : *« Je nie qu'il y ait quelque chose dans la réalité qu'on appellerait existence, ou de quelconques faits existentiels spéciaux. »* (P. Simons [1992] : p. 229, je souligne.) L'existence n'est pas plus une propriété qu'il n'y a

d'états de choses existentiels corrélatifs aux propositions existentielles[1].

À certains égards, Simons ne va pas plus loin : l'existence n'est pas « dans la réalité », elle n'est pas une propriété réelle des choses et il n'y a pas lieu de supposer de quelconques « faits existentiels ». Mais il reste possible de se poser la question suivante : si l'existence n'est pas dans la réalité, alors où est-elle ? Serait-elle par conséquent une propriété de représentations, comme le pensaient Kant et Husserl ? Simons ne défend pas cette idée dans l'article cité. Néanmoins, je pense que certains éléments, dans ses écrits, plaident en ce sens. C'est particulièrement le cas, me semble-t-il, de sa conception des modalités aléthiques développée spécialement dans P. Simons (1995). Par ce biais, on rejoint d'ailleurs directement le problème de l'intensionalité avec *s* évoqué plus haut en relation avec la question des prédicats d'existence.

[1] Simons résume lui-même son argument de la manière suivante : « Toute vérité est le vérifacteur d'une proposition au moins, à savoir de la proposition disant qu'elle existe. On n'a pas besoin ici d'un type spécifique d'entités autre que celui des choses elles-mêmes – à savoir de faits existentiels particuliers. Ontologiquement, on n'a pas besoin de redouter une étrange propriété appelée existence : une telle propriété n'est pas requise pour expliquer comment les propositions existentielles particulières sont rendues vraies. » (P. Simons [1992] : p. 257.) Il est difficile de déterminer jusqu'à quel point Armstrong pourrait suivre Simons dans cette voie. Fait très remarquable, il refuse lui aussi, en se réclamant d'ailleurs expressément de Kant, de voir dans l'existence une propriété proprement dite, mais il ne considère apparemment pas que ce refus devrait compromettre son maximalisme. Cf. D. Armstrong (2004) : p. 6 : « La relation de vérifaction la plus simple de toutes est celle qui unit un quelconque vérifacteur T, qui est quelque chose dans le monde, et la proposition <T existe>. Ici, clairement, la relation doit être intercatégoriale. On pourrait dire, au lieu de cela, que dans ce simple cas, la relation unit *l'existence de T* à la proposition <T existe>. Vraisemblablement, *l'existence de T* est censée être un état de choses. Cependant, je pense qu'il est erroné de reconnaître des états de choses ayant cette forme. Le faire, c'est faire de l'existence une ***propriété*** de T. Bien que "existe" soit un prédicat tout à fait valable, je pense avec Kant qu'il est erroné de reconnaître une propriété ontologique d'existence. Mais si la position de Kant est incorrecte, *l'existence de T* serait toujours quelque chose dans le monde, et ainsi la relation entre elle et la proposition <T existe> serait toujours une relation intercatégoriale. »

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

L'article cité se présente comme une défense d'une thèse unique, suivant laquelle « l'opacité représentative marque la présence du mental ». Ce qui signifie : « L'opacité est une condition nécessaire et suffisante pour que le mental soit, d'une manière ou d'une autre, à l'œuvre. » Ou encore, à chaque fois que nous sommes en présence de phénomènes d'opacité représentative, ou d'intensionalité avec *s*, nous pouvons être sûrs que nous sommes en présence de quelque chose de « mental », de psychique. Simons considère lui-même cette thèse comme une variante de la thèse de Brentano d'après laquelle « l'intentionnalité marque le mental ». Autant dire que l'intentionnalité avec *t* et l'intensionalité avec *s* sont étroitement interreliées pour Simons, et qu'elles sont toutes deux des marques du psychique en général.

Pourtant, au moment de défendre cette thèse, Simons se heurte à un apparent contre-exemple, à savoir au cas des modalités aléthiques. Comme je l'ai souligné précédemment, les propositions faisant intervenir des modalités sont fréquemment opaques. Par exemple, <il est possible que Shakespeare soit en réalité Francis Bacon> n'est pas équivalent à <il est possible que Shakespeare soit en réalité Shakespeare> ; et <il est peu probable que Pégase se tienne derrière la porte> n'implique pas <il existe au moins un objet dont il est peu probable qu'il se tienne derrière la porte>. Toute la réponse de Simons à cette objection va consister à montrer que l'opacité modale est seulement un cas particulier d'opacité psychologique : même dans le cas des modalités aléthiques, l'opacité révèle encore la présence du mental. Qu'est-ce que cela signifie plus précisément ? Cette manière de voir contredit directement, observe Simons, tout réalisme modal. Elle doit signifier que les modalités, justement, ne correspondent à rien qui existe dans le monde, qu'elles sont « dans la tête » et non dans le monde. « Pour défendre l'idée que l'opacité en contexte modal est une marque de la présence du mental, avance-t-il, on aura besoin de défendre une thèse plus ambitieuse, qui est pour le moment assez plausible, à savoir un conceptualisme du modal : la modalité, d'après cette conception, n'est pas quelque chose de métaphysique, quelque chose qui serait présent dans un monde (ou, peut-être, entre des mondes) indépendamment de l'esprit et du langage, mais quelque

chose qui doit son existence à l'esprit et au langage. » (P. Simons [1995] : p. 140.)

Or on peut se demander pourquoi Simons, dans les textes cités, ne traite pas l'existence (l'effectivité) comme une modalité. De cette manière, il n'aurait pas seulement confirmé et approfondi les résultats obtenus au sujet des propositions existentielles, mais il aurait aussi retrouvé telle quelle la thèse de Kant sur l'être : le prédicat d'existence ne se rapporte pas à une propriété des choses du monde, mais il exprime un caractère thétique de représentations. Il faut ainsi remarquer que, si la thèse de Kant sur l'être est correcte, alors la conception des modalités proposée par Simons devient un argument en faveur de la thèse, défendue plus haut, de l'intensionalité des propositions existentielles. En tout cas, cette seule possibilité suffirait déjà pour montrer que le point de vue kantien sur l'existence est également défendable, *mutatis mutandis*, dans un contexte réaliste.

Une question importante serait de savoir, de manière générale, à quelles conditions la position de Simons sur les propositions existentielles serait compatible avec la conception critico-idéaliste de Kant et de Husserl. Il s'agirait alors de défendre ensemble les deux propositions suivantes : 1) le vérifacteur de <*a* existe> est simplement l'objet *a* ; 2) dans <*a* existe>, le prédicat d'existence exprime en réalité une propriété intentionnelle du vécu thétique, c'est-à-dire que la proposition se rapporte au noème *a*'. En défendant simultanément ces deux thèses, on serait naturellement amené à étendre la conception des modalités de Simons à l'existence elle-même. Les deux énoncés signifient que l'existence n'est pas quelque chose « dans la réalité », mais le second apporte une restriction supplémentaire : l'existence exprimée par le prédicat d'existence n'est rien dans la réalité, pour autant qu'elle se rapporte à une propriété phénoménologique. Mais ces thèses ne s'excluent-elles pas l'une l'autre ? Mon opinion est qu'elles sont relativement indépendantes l'une de l'autre, ou plutôt qu'elles se situent sur des plans différents, dont il s'agit de voir s'ils sont complémentaires.

Considérons maintenant une proposition existentielle, par exemple <ce stylo existe>. Évidemment, si cette proposition signifie en réalité que le noème *ce stylo* est visé avec l'indice de l'existence,

alors son vérifacteur serait strictement interne et il ne pourrait être le stylo lui-même. La proposition <le noème *ce stylo* est visé avec l'indice de l'existence> n'est pas rendue vraie par le stylo lui-même, mais elle peut au contraire être vraie alors même que le stylo n'existerait pas. Cependant, ce n'est pas là le sens de la conception critique de l'existence développée plus haut. Celle-ci repose sur l'idée que, si *a* est transcendant, alors le phénoménologue comprend toujours une proposition du type <*a* existe> à l'intérieur de contextes psychologiques, où c'est le contenu intentionnel d'une intention – c'est-à-dire absolument rien d'extra-psychique – qui reçoit l'indice de l'existence. Il convient donc de distinguer, dans l'acte thétique sitôt qu'on le considère phénoménologiquement, au moins deux types de vérifacteurs. D'abord il faut évoquer un vérifacteur « en soi » qui rend vraies les vérités purement immanentes de la phénoménologie : un ou plusieurs états de choses réellement immanents vérifient certaines propositions que le phénoménologue tient pour absolument vraies. Ainsi l'état de choses /je me souviens que le cardinal Ratzinger est Benoît XVI/ rend vraie la proposition <je me souviens que le cardinal Ratzinger est Benoît XVI>, mais il est aussi possible, par exemple, qu'un simple vécu de souvenir S rende vraie une proposition existentielle <S existe>. Ensuite, il y a encore un vérifacteur « pour moi » ou interne, qui fait partie du contexte psychologique. Pour la proposition citée <je me souviens que le cardinal Ratzinger est Benoît XVI>, ce vérifacteur est l'état de choses /le cardinal Ratzinger est Benoît XVI/. Cela signifie notamment que cet état de choses est visé, dans le souvenir, avec l'indice de l'existence. Or, la conception de Simons reste défendable dans ce contexte. Il suffit alors de dire que, dans une proposition comme <je crois que ce stylo existe>, un tel vérifacteur « pour moi » est simplement ce stylo tel qu'il est visé dans l'acte de croyance. Le fait que le noème soit visé ici avec l'indice de l'existence peut alors signifier qu'il est visé en tant que vérifacteur de la proposition existentielle à laquelle je crois. En ce sens, la particularité du point de vue critico-phénoménologique est qu'il impose ici une conception purement internaliste – au sens de l'« inclusion intentionnelle » du noème – du vérifacteur transcendant.

Cette problématique nous renvoie directement à l'opinion suivant laquelle, plus généralement, il est vital pour la phénoménologie que l'idéalisme phénoménologico-transcendantal soit compatible avec le réalisme pré-phénoménologique des sciences mondaines ou de la vie quotidienne. L'opinion défendue ici est que le point de vue idéaliste de la phénoménologie ne disqualifie pas le réalisme pré-phénoménologique, qu'il n'est pas une position philosophique plus correcte qu'il faudrait substituer à une position réaliste pré-phénoménologique, mais seulement un moyen de décrire et d'étayer fondamentalement la connaissance du monde que nous acquérons dans l'attitude réaliste pré-phénoménologique : pour être utile en théorie de la connaissance, l'idéalisme doit être compatible avec le réalisme scientifique. Cette opinion est constitutive du projet de critique de la connaissance de Kant et de Husserl. Elle a motivé aussi bien la conjonction kantienne de l'idéalisme transcendantal et du réalisme empirique que l'idée de Husserl d'après laquelle le phénoménologue met entre parenthèses les existences transcendantes sans pour autant les nier. Sur le plan plus restreint de la métaphysique, notre projet – comme la phénoménologie transcendantale de Husserl – se rattache davantage à ce que Strawson appelle les métaphysiques *descriptives*, c'est-à-dire aux métaphysiques « qui décrivent la structure réelle de notre pensée sur le monde », par opposition aux métaphysiques *révisionnistes* qui cherchent à « produire une meilleure structure » (P. Strawson [1964] : p. 9).

8. Conséquences sur la notion de vérité

Une idée centrale développée plus haut était la différence entre la compréhension critique et la compréhension « naïve » de l'existence. Pour se prémunir contre certaines difficultés liées à la compréhension tautologique des énoncés existentiels, le phénoménologue opte pour l'intensionalité avec *s* des propositions existentielles. De son point de vue, cela signifie que les propositions existentielles décrivent en réalité, mais *in obliquo*, des vécus. Ce qu'exprime la proposition existentielle, ce serait alors le fait qu'un contenu intentionnel reçoit – ou *doit* recevoir dans la mesure où l'objet existe ou n'existe pas

absolument parlant – l'indice de l'existence ou de l'inexistence dans des actes psychiques d'un certain type, thétiques. Bien entendu, la compréhension intensionnelle des propositions existentielles ne nous interdit pas complètement de comprendre l'existence au sens absolu. L'existence est finalement toujours l'existence au sens absolu, tout comme la vérité est toujours la vérité au sens absolu. Quand un individu me dit : « le Père Noël, ça existe ! », le mot « existe » renvoie ici à l'existence au sens absolu, et c'est bien en ce sens que je le comprendrai. En définitive, on pourrait opposer ici un relativement absolu à un absolument absolu. Ce que je comprends quand cet individu me dit que le Père Noël existe vraiment, ce n'est assurément pas que le Père Noël existerait sur un quelconque mode impropre et seulement relatif, mais c'est qu'il existe absolument (c'est-à-dire existe tout simplement) pour une conscience, la proposition existentielle m'indiquant alors seulement l'existence d'un ou plusieurs actes psychiques dans lesquels un certain contenu intentionnel est intentionné avec l'indice de l'existence.

Il ne s'agit évidemment pas de dire que la proposition <le Père Noël existe> et ce qu'on suppose être son explicitation *in recto*, par exemple <le contenu intentionnel *le Père Noël* est posé comme existant>, seraient équivalents, ni qu'ils auraient, absolument parlant, le même vérifacteur. La première proposition est rendue vraie par un objet transcendant, à savoir par le Père Noël ou son existence ; la seconde ne réclame rien d'autre, pour être vraie, que l'existence de certains objets psychiques possédant certaines propriétés. Mais l'existence de tels actes psychiques ne rend pas vraie la proposition <le Père Noël existe> ! C'est pourquoi aussi les deux propositions peuvent avoir des valeurs de vérité différentes. Je penserai ainsi, probablement avec raison, que la première proposition est fausse et la seconde vraie. Ce qu'on veut dire ici, c'est plutôt qu'une proposition existentielle comme <le Père Noël existe> peut faire l'objet soit d'une compréhension tautologique, soit d'une compréhension critique dans laquelle l'existence est un caractère appartenant au contenu intentionnel d'actes psychiques. C'est cette compréhension critique de l'existence – qui équivaut aussi à son « intensionalisation » ou à son « internalisa-

tion » – qui nous fait pénétrer dans ce qu'on peut appeler, restrictivement, la philosophie phénoménologique.

Or ce point de vue déterminé sur l'existence engage parallèlement un point de vue déterminé sur la vérité. À la vérité d'une proposition *p* pour une conscience C, c'est-à-dire au fait qu'une proposition *p* apparaît comme vraie à C (ou est tenue pour vraie par C, etc.), doit correspondre l'existence pour C d'un vérifacteur de *p*, c'est-à-dire le fait que tel objet déterminé rendant vrai *p* apparaît à C avec l'indice de l'existence. La question du vérifacteur de la proposition <le Père Noël existe> est donc entièrement indépendante de celle du vérifacteur de <le contenu intentionnel *le Père Noël* est posé comme existant>. D'un côté il est question d'un objet qui, en existant pour telle conscience naïve, rend une proposition vraie pour telle conscience naïve ; de l'autre il est question d'un objet qui, en existant pour l'ego phénoménologisant, rend une proposition vraie pour l'ego phénoménologisant et, pense-t-on alors, absolument parlant.

Ces formulations sont incomplètes et de nombreux points demandent encore à être éclaircis. Mais elles suggèrent déjà qu'une conception « critique » de l'existence doit aussi avoir des effets décisifs sur la conception de la vérité. On peut penser que, comprise au sens le plus général, la problématique développée plus haut ne se limite pas aux propositions existentielles, et que des difficultés analogues surgissent nécessairement quand on passe à des propositions aléthiques de la forme <*p* est vrai>.

Considérons la relation unissant la vérité d'une proposition <la neige est blanche> à ce qui rend vraie cette proposition. On peut d'abord mettre en avant cette relation en montrant un rapport d'équivalence entre une proposition <‹la neige est blanche› est vrai> et une autre proposition <la neige est blanche>. Les partisans de la simple conception « décitationnelle » de la vérité ne vont guère plus loin, défendant l'idée qu'on peut définir la vérité en la ramenant à toutes les instanciations du schéma : *<p> est vrai si et seulement si p*. Mais on peut attendre davantage d'une théorie de la vérité. Cette relation peut ainsi être exprimée de plusieurs manières différentes, qui induisent certains choix théoriques. Nous pouvons dire qu'un item qui reste à déterminer – par exemple la présence d'un certain fait – « rend

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

vraie » la proposition, qu'elle « explique » ou « constitue » sa vérité, que la proposition est vraie « parce que » tel item est présent, etc. La théorie de la vérité correspondance dans sa version la plus ordinaire consiste à reconnaître, dans cette relation entre <la neige est blanche> et <‹la neige est blanche› est vrai>, quelque chose comme un engagement ontologique. C'est-à-dire que la vérité de la proposition <la neige est blanche> réclame l'existence de quelque chose dans le monde qui, en un sens quelconque, rend vraie cette proposition. Le rapport d'équivalence entre <la neige est blanche> et <‹la neige est blanche› est vrai> correspond alors à une relation entre une proposition et un vérifacteur qui peut être, par exemple, un état de choses. Il peut ainsi devenir un rapport de correspondance entre une proposition et quelque chose qui, en existant dans le monde, rend vraie cette proposition.

En définitive, les vues profondes de Tarski sur l'ambiguïté du langage s'inscrivaient déjà dans ce contexte. La question à poser est maintenant la suivante : si les deux propositions <la neige est blanche> et <‹la neige est blanche› est vrai> sont nécessairement équivalentes, alors à quoi bon parler encore de vérité ? Cela ne veut-il pas dire que le prédicat « est vrai » est superflu, redondant, finalement éliminable ? L'équivalence entre les deux propositions ne signifie-t-elle pas que le prédicat « est vrai » n'ajoute absolument rien à la proposition <la neige est blanche> ? Asserter que la neige est blanche et asserter qu'il est vrai que la neige est blanche, n'est-ce pas strictement la même chose ? Pour certains motifs liés principalement à la présence de paradoxes comme le paradoxe du menteur, Tarski a été amené à répondre négativement à ces questions. Abruptement, son idée était que l'éliminabilité de la vérité est une illusion, due essentiellement à l'ambiguïté du langage. En réalité, le rapport d'équivalence entre <la neige est blanche> et <‹la neige est blanche› est vrai> dissimule une différence fondamentale et inaliénable, qui vient du fait qu'en dépit des apparences, *on ne parle pas du tout de la même chose* d'un côté et de l'autre du signe d'équivalence. D'un côté, la proposition <la neige est blanche> nous parle du monde, de l'effectivité extra-logique. Elle appartient à ce que Tarski appelle le *langage-objet*, c'est-à-dire au langage ontique des sciences naturelles,

de l'attitude quotidienne et de nombreuses disciplines philosophiques. De l'autre côté, <‹la neige est blanche› est vrai> ne nous parle pas du monde extra-logique, mais de notre discours sur le monde extra-logique. Nous utilisons ici un métalangage logique en vue d'objectiver le langage mondain. C'est cette réflexivité unique en son genre que révèle, dans l'énoncé, l'usage de guillemets.

Tarski estimait qu'un certain nombre de paradoxes logiques s'expliquaient par la tendance à user d'un unique langage simultanément comme un métalangage et comme un langage-objet pour ce métalangage. En des termes qui rappellent Fink, dont la *Sixième Méditation cartésienne* détectait une différence essentielle et fondamentale entre la langue naturelle servant à décrire le monde et une langue transcendantale servant à décrire la pure immanence sémantico-intentionnelle, Tarski appelait à renoncer définitivement à la croyance suivant laquelle on trouverait dans un langage les concepts sémantiques pour le décrire :

> « Les gens n'ont pas été attentifs au fait que le langage ***dont*** nous parlons n'a nullement besoin de coïncider avec le langage ***que*** nous parlons. Ils ont fait la sémantique d'un langage dans ce langage lui-même, et, de manière générale, ils ont procédé comme s'il n'y avait au monde qu'un langage. L'analyse des antinomies mentionnées ci-dessus [paradoxe du menteur, antinomie de Grelling-Nelson et antinomie de Richard] montre au contraire que les concepts sémantiques n'ont tout simplement aucune place dans le langage auquel ils se rapportent, et que le langage qui contient sa propre sémantique, et à l'intérieur duquel les lois logiques usuelles sont valables, doit inévitablement être inconsistant. » (A. Tarski [1983] : p. 402.)

À l'opposé de cette conception, on trouve la conception « déflationniste » de la vérité, communément attribuée à Frege, à Strawson et à Quine[1]. Cette conception résulte elle aussi, comme la version moderne de la théorie de la vérité correspondance, d'une certaine

[1] C'est plausiblement aussi une telle compréhension « déflationiste » de la vérité qui amenait Russell à confondre, chez Meinong, la proposition et l'« objectif » (voir D. Seron [2003] : p. 109).

lecture de la théorie décitationnelle et du « schéma d'équivalence » de Tarski.

Le point de départ des déflationistes est l'idée que la relation entre <la neige est blanche> et <‹la neige est blanche› est vrai> est une relation purement *logique*, à savoir une relation dont les termes ne peuvent être que des propositions. La proposition <la neige est blanche> ne nous dirait rien d'autre que la proposition <‹la neige est blanche› est vrai>, dans la mesure où ce qu'on appelle un « fait » et met en correspondance avec la proposition ne serait rien d'autre que la proposition vraie. Le prédicat « est vrai » est donc redondant. En effet, si les deux occurrences de l'expression « la neige est blanche » dans l'énoncé « <la neige est blanche> est vrai si et seulement si la neige est blanche » sont strictement synonymes, si elles désignent une même et unique proposition <la neige est blanche> (M. McGrath [2003] : p. 670), alors « <la neige est blanche> est vrai » ne nous dit rien de plus que ce qui est déjà présent dans le simple énoncé « la neige est blanche ». En somme, la conception déflationnelle suppose une sorte de radicalisation presque ascétique de la conception décitationnelle. Il s'agit de dire que le prédicat « est vrai » n'est précisément rien de plus qu'une marque de décitation, et qu'il ne dénote donc, à plus forte raison, aucune propriété au sens strict du mot (voir P. Horwich [2005]). Mais cette vue a aussi pour conséquence que la relation entre <la neige est blanche> et <‹la neige est blanche› est vrai> ne s'accompagne plus d'aucun engagement ontologique. Nous n'avons plus besoin de supposer une quelconque existence à droite du biconditionnel dans la formule « <la neige est blanche> est vrai si et seulement si la neige est blanche », mais nous pouvons considérer, plus économiquement, que la relation unit exclusivement des propositions, qu'elle est une relation purement logique.

La conception déflationiste de la vérité a suscité des objections de fond. Ses avantages – principalement le caractère plus économique ontologiquement – dissimulent d'importants inconvénients qui peuvent nous en détourner définitivement. Ce n'est pas le lieu ici de détailler ces discussions, qui, pour être récentes, n'en sont pas moins riches et complexes. En se limitant à quelques remarques, on peut d'abord noter que le raisonnement des déflationistes est souvent que,

si la relation entre <la neige est blanche> et <‹la neige est blanche› est vrai> n'est pas (au sens normal du mot) une relation causale, alors elle doit être une relation logique. Mais, comme l'a très bien montré Gerald Vision dans un article récent, la conséquence n'est pas forcée (voir G. Vision [2005] : p. 369). On peut soutenir validement, comme Armstrong par exemple, que la relation de nécessitation entre fait et proposition n'est ni causale, ni assimilable à une relation logique – par exemple d'*entailment* – unissant une proposition à une autre proposition (voir D. Seron [2005] : p. 75). Plus fondamentalement, on peut encore opposer à cette conception de la vérité l'exigence critique elle-même, dans le prolongement direct de ce qui a été développé plus haut. Se pourrait-il que la vérité d'une proposition soit contenue « analytiquement » en elle, de sorte qu'on ne lui ajouterait rien en disant qu'elle est vraie ? C'est indirectement en ce sens que Gerald Vision agitait, comme autrefois Kant et Russell, la menace des preuves ontologiques (G. Vision [2005] : p. 376). Inversement, d'ailleurs, cette conception rend forcément plus difficile la question de la fausseté. Si la formule de Tarski dénote exclusivement des propositions, si c'est donc la proposition elle-même qui explique ou qui constitue sa propre vérité, alors le sort des propositions fausses est particulièrement problématique : « Après tout, remarquait encore Vision, la proposition que la neige est verte n'explique pas sa vérité. » (G. Vision [2005] : p. 375-376.)

Searle se demandait pour quel motif on devrait adopter une conception à ce point contre-intuitive (J. Searle [1995] : p. 215). Mais la conception déflationiste est-elle si contre-intuitive ? Assurément, le sens commun plaide pour la vérité correspondance. Mais n'est-il pas évident pour tout un chacun, par ailleurs, que dire qu'il est vrai que la neige est blanche et dire que la neige est blanche, c'est tout un ? Dans le langage usuel, « il est vrai que la neige est blanche » semble juste un tour inutilement sophistiqué pour dire que la neige est blanche. Néanmoins, un examen à peine moins superficiel montre rapidement que ces premières constatations sont incomplètes, car nous n'utilisons généralement pas les deux formulations dans le même but, ni tout à fait dans les mêmes circonstances. Outre quelques usages simplement rhétoriques où « il est vrai que » signifie autant que « certes », « assu-

rément », etc., nous utilisons principalement des expressions de la forme « il est vrai que *p* » – ou de forme apparentée comme « il n'est pas faux que *p* », etc. – pour approuver quelqu'un qui affirme que *p*. Ce que je veux dire, c'est que je tiens pour valide ***ce que*** dit mon interlocuteur. Mais ce qui est dit, ici, n'est ni l'expression énonciative (car je peux par exemple faire varier la langue ou le style sans rien changer à mon approbation), ni un fait déterminé existant dans le monde. « Intuitivement », nous savons que nous sommes en présence de niveaux de langage différents, que parler de ***ce qui*** est dit et parler de ***ce sur quoi*** on dit quelque chose, cela ne revient pas strictement au même. En ce sens on peut juger la théorie déflationiste, en accord avec Searle, profondément contre-intuitive.

L'idée défendue ici est que le « schéma d'équivalence » présente une ambiguïté qu'on peut juger irrémédiable, pour autant que l'expression « la neige est blanche » signifie tantôt le fait que la neige est blanche, tantôt un certain contenu intentionnel, la proposition que la neige est blanche. Cette constatation est fondamentale dans le domaine de la phénoménologie transcendantale, où il est question continuellement de contenus intentionnels. Elle signifie qu'une langue, si elle est utilisée à la fois comme un langage-objet et comme son propre métalangage sémantico-intentionnel, devient équivoque et même paradoxale. L'usage sémantico-intentionnel de la langue naturelle engendre nécessairement des confusions et des malentendus, voire des paradoxes logiques. En un certain sens, ce fait est bien connu en phénoménologie depuis Husserl et Fink. On l'exprime usuellement par l'usage de guillemets ou par la particule latine « quasi », etc. Mais un très grand nombre de questions restent ouvertes. Il reste à examiner quelle signification exacte il convient d'attribuer à la différence entre langage naturel et langage sémantico-intentionnel. Tout le problème n'est-il pas justement que ces deux langages, bien que différents en un certain sens, doivent néanmoins être semblables en un autre sens ? Et qu'appelle-t-on exactement un langage ? De plus, la notion d'***usage*** semble jouer un rôle central dans ces questions. Que veut dire utiliser un langage ? On pourrait dire, en somme, que le phénoménologue est confronté à une alternative qui tient autant au choix d'un langage qu'à l'usage d'un langage. Soit le

phénoménologue use d'un nouveau langage qui sera univoque, soit il use de la langue naturelle qui engendrera alors, inévitablement, des ambiguïtés.

Le recours à la notion de contenu intentionnel complique encore singulièrement ces constatations. En effet, au lieu de dire qu'une proposition *p* est vraie si et seulement si *p*, nous pouvons choisir de dire que la proposition *p* est vraie si et seulement s'il existe un certain fait *p*. Il semble alors que l'ambiguïté soit redoublée, car notre interprétation des propositions existentielles nous oblige à considérer que, dans une expression de la forme <il existe un certain fait *p*>, *p* doit désigner un contenu intentionnel et non un fait proprement dit. Or, manifestement, dire qu'une proposition *p* est vraie et dire qu'il existe un fait *p*, cela ne revient pas tout à fait au même. Nous pouvons alors distinguer deux formulations « p_1 est vrai si et seulement si p_2 » et « p_1 est vrai si et seulement si p_3 existe », où les trois occurrence de *p*, respectivement p_1, p_2 et p_3, ont des significations différentes. Ce qui suggère que la notion de contenu intentionnel elle-même n'est pas univoque. Il ne suffit peut-être pas de voir dans la proposition, comme Husserl dans les *Idées I*, le noème du jugement, mais on doit sans doute faire la différence entre une compréhension logico-transcendantale et une compréhension ontologico-transcendantale – « quasi-ontologique » ou ***métaphysique*** au sens retenu plus haut – d'un même contenu intentionnel.

9. Conclusions

Les développements précédents nous ont directement confrontés à un certain nombre de questions fondamentales. L'application de la méthode phénoménologique en métaphysique impose certaines conditions particulièrement contraignantes qui définissent le projet critique au sens de Kant et de Husserl. Ainsi le point de vue critique nous a paru réclamer, en métaphysique, une conception intensionnelle avec *s* de l'existence, qui est en réalité seulement un cas particulier de l'intensionalité avec *s* du discours phénoménologico-transcendantal en général. C'est là une condition très restrictive, qui doit limiter considérablement les ambitions d'une théorie phénoménologico-

transcendantale de l'objet. Ce point de vue déterminé sur l'existence n'a pu être développé en détail et un grand nombre de questions restent à éclaircir, mais il représente déjà un résultat important des analyses qui précèdent. Nous pouvons déjà supposer qu'un tel point de vue devra jouer un rôle prépondérant dans le contexte d'une métaphysique « critique ».

La dimension « intensionnelle » du discours phénoménologico-transcendantal reste très problématique. La question de savoir si on a raison d'assimiler partiellement, comme je l'ai fait ici, l'intensionalité avec *s* à l'intentionnalité avec *t*, est encore loin d'être complètement éclaircie. A-t-on raison de juger l'interprétation externaliste de l'existence insuffisante du point de vue de la critique ? Ensuite, ce sont encore les implications méthodologiques de cette intensionalité – qui rapproche indiscutablement la phénoménologie des sciences humaines – qui demandent à être éclaircies. Enfin, un résultat significatif des analyses précédentes est d'avoir montré que cette dimension sémantique et intentionnelle ne représentait qu'une partie du projet de phénoménologie transcendantale de Husserl, et qu'il était en réalité impératif de maintenir ensemble, en phénoménologie, une double orientation réelle et intentionnelle, ontique et constitutive. La prétention de la phénoménologie husserlienne à l'« *absolu* » est souvent mal comprise. Il est fréquent qu'on la comprenne approximativement au sens d'une prise de position péremptoire et dogmatique en faveur d'un *fundamentum inconcussum* qu'il ne serait plus possible de mettre en question, ou bien comme si le mot « absolu » désignait, assez confusément, une sorte de quintessence plus « fondamentale », plus « originaire », etc. Mais cette absoluité phénoménologique signifie simplement ceci. D'un côté, il est vrai que le travail du phénoménologue consiste, pour une part importante, à tirer au clair des vérités ou des connaissances « relatives », dans la mesure où le phénoménologue s'intéresse à ce qui *apparaît* vrai, existant, etc., *à une conscience*, et où ces mots doivent dès lors très souvent, en phénoménologie, être compris *en un sens impropre*. Mais d'un autre côté, l'activité phénoménologique n'en a pas moins pour télos (comme toute autre activité scientifique) l'énonciation de connaissances *proprement dites*, c'est-à-dire de propositions vraies « en soi »,

vraies *absolument parlant*. Il faudrait d'ailleurs commencer par dire qu'à proprement parler, la vérité et l'existence sont toujours, par définition, la vérité absolue et l'existence absolue. Ce qui « existe » pour moi mais n'existe pas absolument, n'existe tout simplement pas. Ce qui est vrai pour moi mais n'est pas vrai absolument n'est pas vrai du tout.

Ces remarques suggèrent une certaine interprétation de l'antagonisme de l'idéalisme phénoménologique et du « réalisme » pré-phénoménologique. D'une part, on doit rappeler que l'approche phénoménologico-transcendantale au sens de Husserl est pleinement compatible avec le réalisme pré-phénoménologique. Mais d'autre part, il faut aussi le souligner, la phénoménologie transcendantale conjugue une dimension sémantico-intentionnelle avec une dimension réelle, c'est-à-dire avec un réalisme (au sens large) des composantes réelles du vécu ou avec un « réellisme ». C'est cette double exigence qui permet au phénoménologue de prétendre à la connaissance et à la vérité au sens propre des termes, à la connaissance et à la vérité *in absoluto*, alors même que son regard se tourne réflexivement sur des théticités dont le caractère correct ou incorrect *in absoluto* est tout simplement mis entre parenthèses par l'épokhé phénoménologique.

Denis SERON
FNRS-Université de Liège

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

BIBLIOGRAPHIE

Armstrong D. (1997), *A World of States of Affairs*, Cambridge, Cambridge University Press.

Armstrong D. (2004), *Truth and Truthmakers*, Cambridge, Cambridge University Press.

Brentano F. (1925), *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Bd. II : *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, Leipzig, Meiner.

Brentano F. (1974), *Wahrheit und Evidenz*, Hamburg, Meiner.

Horwich P. (2005), *From a Deflationary Point of View*, Oxford, Oxford University Press.

Husserl E. (*Hua Materialien* I), *Logik. Vorlesung 1896*, *Husserliana Materialien*, vol. I, Dordrecht-Boston-London, Kluwer, 2001.

Husserl E. (*Logische Untersuchungen*), *Logische Untersuchungen*, 3 vol., Tübingen, Niemeyer, 1993.

Husserl E. (*Hua Materialien* V), *Urteilstheorie. Vorlesung 1905*, *Husserliana Materialien*, vol. V, Dordrecht-Boston-London, Kluwer, 2002.

Husserl E. (*Hua Materialien* VI), *Alte und neue Logik. Vorlesung 1908/1909*, *Husserliana Materialien*, vol. VI, Dordrecht-Boston-London, Kluwer, 2003.

Husserl E. (*Ideen I*), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. 1. Buch : Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, *Husserliana*, vol. III, Den Haag, Nijhoff, 1950.

Husserl E. (*Hua* XXX), *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie. Vorlesungen 1917/1918 mit ergänzenden Texten aus der ersten Fassung 1910/1911*, *Husserliana*, vol. XXX, Dordrecht-Boston-London, Kluwer, 1996.

Husserl E. (*Cartesianische Meditationen*), *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, *Husserliana*, vol. I, Den Haag, Nijhoff, 1963.

McGrath M. (2003), « What the Deflationist May Say About Truth-making », dans *Philosophy and Phenomenological Research*, 66/3, p. 666-688.

Morscher E. (1985/1986), « Was Existence Ever a Predicate ? », dans *Grazer philosophische Studien*, 25-26, p. 269-284.

Mulligan K. et Smith B. (1985), « Franz Brentano on the Ontology of Mind », dans *Philosophy and Phenomenological Research*, 45, p. 627-644.

Mulligan K. et Smith B. (1986), « A Relational Theory of the Act », dans *Topoi*, 5/2, p. 115-130.

Mulligan K., Simons P. et Smith B. (1987), « Drei Briten in Kakanien. Axel Bühler im Gespräch mit dem "Seminar for Austro-German Philosophy" », dans *Information Philosophie*, 3, p. 22-33.

Narboux J.-P. (2005), « Négation, contrariété et contradiction. Sur la théorie éliminativiste de la négation dans l'idéalisme anglais », dans *Archives de philosophie*, 68/3, p. 419-446.

Russell B. (1993), *Introduction to Mathematical Philosophy*, 2e éd., New York, Dover.

Ryle G. (1997), « Études phénoménologiques », trad. B. Leclercq, dans *Recherches husserliennes*, 7, p. 17-59.

Searle J. (1995), *The Construction of Social Reality*, New York, The Free Press.

Searle J. (2002), *Consciousness and Language*, Cambridge, Cambridge University Press.

Searle J. (2004a), *Mind : A Brief Introduction*, Oxford University Press.

Searle J. (2004b), « Toward a Unified Theory of Reality : An Interview with John Searle », dans *The Harvard Review of Philosophy*, 12, p. 93-135.

Seron D. (2000), « Note sur Husserl et Heidegger : La phénoménologie transcendantale et le "concept unitaire de l'être en général" », dans *Recherches husserliennes*, 13, p. 113-127.

Seron D. (2001), *Introduction à la méthode phénoménologique*, De Boeck-Université, Bruxelles.

Seron D. (2002), « Landgrebe et Fink sur l'universalité de la philosophie phénoménologique », dans *Les Études philosophiques*, juillet-septembre, p. 281-292.

Seron D. (2003), *Objet et signification. Matériaux pour la théorie phénoménologique du jugement*, Paris, Vrin.

Seron D. (2004), « Qu'est-ce qu'un phénomène ? », dans *Études phénoménologiques*, 39-40, p. 7-32.

Seron D. (2005), « Métaphysique phénoménologique », dans *Bulletin d'analyse phénoménologique*, I/2, p. 3-173.

Simons P. (1992), « Existential Propositions », dans *Grazer Philosophische Studien*, 42, p. 229-259.

Simons P. (1995), « Mind and Opacity », dans *Dialectica*, 49/2-4, p. 131-146.

Simons P. (2000), « Truth-Maker Optimalism », dans *Logique et analyse*, 169-170, p. 17-41.

Simons P. (2001), « Eine Welt ohne Sachverhalte », in O. Neumaier (éd.), *Satz und Sachverhalt*, Sankt Augustin, Academia, p. 229-254.

Smith B. (1999), « Truthmaker Realism », dans *Australasian Journal of Philosophy*, 77 (3), p. 274-291.

Strawson, P. (1964), *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, London, Methuen.

Tarski A. (1983), « The Establishment of Scientific Semantics », dans Id., *Logic, Semantics, Metamathematicss. Papers from 1923 to 1938*, trad. J. H. Woodger, Indianapolis, Hackett, p. 401-408.

Vision G. (2005), « Deflationary Truthmaking », dans *European Journal of Philosophy*, 13/3, p. 364-380.

Willard D. (1982), « Wholes, Parts and the Objectivity of Knowledge », dans B. Smith (éd.), *Parts and Moments. Studies in Logic and Formal Ontology*, München, Philosophia Verlag, p. 379-399.

Bulletin d'analyse phénoménologique

Revue électronique de phénoménologie publiée par l'unité de recherche « Phénoménologies » de l'Université de Liège

Volume II, numéro 3
Juin 2006

http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm
ISSN : 1782-2041

Sommaire

Roland BREEUR
Passion à volonté 3-21

Passion à volonté

Those only are happy who have their minds fixed on some object other than their own happiness ; on the happiness of others, on the improvement of mankind, even on some art pursuit… Aiming this at something else, they find happiness by the way … The only chance is to treat, not happiness, but some end and external to it, as the purpose of life. Let your self-consciousness, your scrutiny, your self-interrogation, exhaust themselves on some external end.

John Stuart Mill

Introduction

Dans une lettre adressée à Élisabeth et datée du 18 mai 1645, Descartes montre qu'il existe deux sortes d'âmes. Il y a d'abord « les âmes vulgaires qui se laissent aller à leur passion », et dont le bonheur ou le malheur dépend immédiatement de la qualité des choses qui leur surviennent. Ensuite, les autres âmes « ont des raisonnements si forts et si puissants » que même les afflictions les plus éprouvantes « leur servent, et contribuent à la parfaite félicité dont elles jouissent dès cette vie »[1]. Ces raisonnements ne purgent pas l'esprit de ses contenus affectifs, mais cherchent à inciter l'esprit à adopter face à ce qui lui arrive une distance capable de procurer à l'âme un « contentement ». Cette distance, Descartes la compare à celle que nous adoptons à l'égard des événements « tristes et lamentables que nous voyons re-

[1] R. Descartes, *Œuvres philosophiques* (FA), Paris, Garnier, édition de F. Alquié, vol. III, 1998, p. 566.

présenter au théâtre ». Autrement dit, dans sa lettre, ainsi que dans différents passages de son *Traité des passions*, Descartes cherche à nous convaincre qu'une âme noble peut s'exercer à acquérir « sur ce qui lui arrive la distance ou l'écart représentatif que l'on a au spectacle »[1]. Descartes le décrit ainsi :

> « Comme les histoires tristes et lamentables, que nous voyons représenter sur un théâtre, nous donnent souvent autant de récréation que les gaies, bien qu'elles tirent des larmes de nos yeux ; ainsi les plus grandes âmes, dont je parle, ont de la satisfaction, en elles-mêmes, de toutes les choses qui leur arrivent, même des plus fâcheuses et insupportables »[2].

Voilà donc pourquoi selon Descartes il n'y pas une seule passion dont un esprit, grâce à quelque adresse, ne puisse tirer quelque joie[3]. Voilà pourquoi aussi Descartes ne condamne pas les passions, puisque c'est d'elles seules que « dépend tout le bien et le mal de cette vie » (Art. 212)[4].

Cependant, ce qui caractérise les passions, c'est le fait, dit Descartes, « qu'elles nous font paraître, presque toujours, tant les biens que les maux qu'elles représentent beaucoup plus grands et plus importants qu'ils ne sont » (Art. 138). Ou, comme il l'écrit à Élisabeth, il n'y a aucune passion qui ne nous représente le bien auquel elle tend « avec plus d'éclat qu'il n'en mérite, et qui ne nous fasse imaginer des plaisirs beaucoup plus grands, avant que nous les possédions, que nous les trouvons par après, quand nous les avons »[5]. Que cela veut-il dire, sinon qu'une passion et les représentations qu'elle suscite, ont d'emblée une dimension théâtrale ? Mais dans ce

[1] P. Guenancia, *Lire Descartes*, Paris, Gallimard, « Folio », 2000, p. 528.
[2] FA, III, p. 566.
[3] R. Descartes, *Les passions de l'âme*, Art. 212, FA III, p. 1103.
[4] Cf. aussi *Lettre à Élisabeth*, 1er septembre 1645, FA III, p. 604 : « Toutefois, je ne suis point d'opinion qu'on les doive entièrement mépriser, ni même qu'on doive s'exempter d'avoir des passions. Il suffit qu'on les rende sujettes à la raison, et lorsqu'on les a ainsi apprivoisées, elles sont quelquefois d'autant plus utiles qu'elles penchent plus vers l'excès ».
[5] *Ibid.*, p. 603.

cas, comment comprendre que cette même théâtralisation, complice des passions, puisse nous aider à les supporter ?

D'une part donc, cette mise en scène exprime la passion, en est partie intégrante ou aide une émotion à se déployer. D'autre part, ce n'est que par la figuration ou représentation en tant que telle qu'une distance vis-à-vis de notre vie affective peut être conquise, qu'on peut en d'autres termes subir une passion sans se laisser emporter par elle. Comment comprendre cette ambiguïté ? Ou plutôt, que nous apprend cette ambiguïté à propos de ce qu'on pourrait appeler une phénoménologie des passions ? Non seulement Descartes nous incite à penser l'existence d'une grande proximité entre la passion et l'image, proximité dont je me propose de développer tout à l'heure les enjeux à partir de Sartre ; mais en outre il suggère que cette même proximité nous induit à repenser le problème de la liberté face aux passions. Il est vrai que la passion s'empare de l'âme par cette puissance d'ensorcellement qu'est l'imagination ; mais pour Descartes, cette puissance ne contraint pas et ne limite pas la liberté, contrairement à ce qu'affirmaient ses contemporains[1] : elle la séduit et la rend complice de ses effusions. C'est ce que trahit déjà son approche du rapport entre passion et volonté, comme on le verra bientôt.

Passion et volonté

L'âme connaît deux sortes de pensées : « Les unes sont les actions, à savoir ses volontés, les autres ses passions ». Et les dernières comprennent toutes sortes de perceptions, dont celles qui se rapportent au corps et qui ont le pouvoir d'émouvoir l'âme, de la modifier d'une manière manifeste et sensible. Il s'agit de perceptions dont on « sent les effets comme en l'âme même » (Art. 25). Elles appartiennent à l'âme, mais n'en dépendent pas, et sont des pensées causées en l'âme par le corps.

Ainsi, une passion est une perception qui « dispose » ou même « *indispose* » « l'âme à vouloir les choses auxquelles elles préparent le

[1] Voir l'article de P. Guenancia, « La critique cartésienne des critiques de l'imagination », dans *Imagination, imaginaire, imaginal*, éd. C. Fleury, Paris, P.U.F., « Débats Philosophiques », 2006, p. 43-76.

corps » (Art. 40). Autrement dit, une passion n'est pas elle-même une chose qui veut, mais qui « fait vouloir » ou qui sollicite la volonté à consentir à ce qu'elle lui présente. L'amour, par exemple, suivant cette description, est une « émotion de l'âme causée par le mouvement des esprits [animaux], qui l'incite à se joindre de volonté aux objets qui paraissent lui être convenables » (Art. 79). C'est-à-dire que la passion, n'étant que la perception dans l'âme d'une agitation du corps, se déploie comme état de l'âme en raison du « consentement » qu'elle obtient de la part de notre action ou de la volonté. En d'autres termes, une passion nous fait vouloir quelque chose, et c'est en sollicitant notre volonté qu'elle envahit notre âme et nos pensées. Descartes nous incite en ce sens à repenser le rapport que les passions entretiennent avec notre volonté. D'une part, la passion n'est pas une force qui s'oppose ou détermine notre volonté. D'autre part, *elle-même ne veut rien*, mais nous fait vouloir[1].

On a en effet coutume de rapporter les conflits dans l'âme à un combat de forces contraires qui agissent l'une sur l'autre. Or, le combat entre la volonté et la passion n'oppose pas deux « personnages » distincts. D'abord, la volonté est, selon Descartes « tellement libre de sa nature qu'elle ne peut jamais être contrainte » (Art. 41). Et d'autre part, la passion, elle, n'a aucun pouvoir en soi.

De fait, si une certaine agitation somatique imprime en moi la représentation qui incite la peur, celle-ci *ne me détermine pas à fuir ; c'est moi qui prends la fuite, et pas mon corps*.

> « Car il est besoin de remarquer que le principal effet de toutes les passions dans les hommes est qu'elles incitent et disposent leur âme à vouloir les choses auxquelles elles préparent leur corps ; en sorte que le sentiment de la peur incite à vouloir fuir, celui de la hardiesse à vouloir combattre, et ainsi des autres ». (Art. 40)

Voilà pourquoi il est faux de penser la tension entre la passion et la volonté comme un conflit entre deux êtres : un bon et un mauvais. La

[1] P. Guenancia, *Lire Descartes, op. cit.*, p. 249 : « La passion dispose l'âme à vouloir les choses auxquelles prépare le corps, comme la sécheresse du gosier dispose au désir de boire mais n'est pas ce désir même, qui lui, témoignant d'un mouvement de l'âme elle-même vers quelque chose, est une espèce de volonté ».

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

passion ne me pousse pas à des actions que ma volonté refuserait d'accomplir, car je ne la ressens pas comme une force externe et aveugle, contraire à ce que mon âme voudrait elle-même accomplir ou atteindre. Le fait même d'être séduit par ce que la passion impose, montre bien que cette chose, *c'est moi qui la veux.* En revanche, en l'absence de toute passion, je ne veux plus rien, puisque rien ne me tente.

Autrement dit, par son intime proximité avec ma volonté, par son pouvoir de la séduire, de la solliciter ou de la disposer à me faire vouloir quelque chose, une passion ne me surprend pas du dehors, mais implique toute mon âme. Voilà aussi pourquoi, si la passion de l'amour, par exemple, me fait souffrir, il s'agit d'une souffrance qui, en quelque sorte, me caractérise, m'affecte comme mienne, et dont je ne voudrais pas vraiment me priver, sans avoir l'impression de me priver d'une part de moi-même. Prenez bon nombre de passions dites orageuses, comme l'amour passionnel. J'en souffre, certes, même à en perdre la raison : mais je ne voudrais pour rien au monde en être « guéri »[1]. Et si, d'aventure, on se décide à combattre une passion, ce n'est pas en raison d'une quelconque incommodité que cette passion causerait, un peu comme l'incommodité causée par un rhume des foins, mais parce qu'on sent qu'elle risque de nous emporter du dedans, de troubler et d'ébranler ce qu'on est. Puisqu'elle occupe notre volonté, elle risque de nous transformer dans l'âme, d'infléchir nos désirs. Une passion ne menace pas comme un virus, mais comme des « mauvaises pensées ».

On comprend mieux à présent la position ambiguë des passions. Elles touchent l'âme de très près, l'ébranlent et l'agitent comme des choses qui lui sont très « proches », et pourtant elles sont causées, entretenues et fortifiées par des mouvements des esprits animaux (Art. 29) et donc dans le corps. C'est en raison de cette condition même qu'Alain affirmait à propos de Descartes qu'il est « le premier […] qui ait visé droit au but dans son *Traité des passions*. Il a fait voir que la passion, quoiqu'elle soit toute dans un état de nos pensées, dépend néanmoins des mouvements qui se font dans notre corps »[2].

[1] Cf. Stendhal, *De l'amour*, Paris, GF-Flammarion, 1965, p. 109.
[2] Alain, *Propos sur le bonheur*, Paris, Gallimard, « Folio », 1985, p. 24.

La passion repose donc sur une agitation corporelle dont le sens déborde la localisation physiologique et dont la réalité est investie par l'esprit. Personne mieux qu'Alain n'a d'ailleurs su décrire cet « investissement ». Aussi affirme-t-il, dans ses *Propos sur le bonheur*, qu'une des raisons pour lesquelles on semble moins aisément supporter la passion que la maladie est « que la passion nous paraît résulter entièrement de notre caractère et de nos idées, mais porte avec cela les signes d'une nécessité invincible »[1]. Quand une douleur physique nous afflige, tout reste tel quel en nous et hors de nous, sauf la souffrance. Mais pour la passion, c'est différent : elle affecte et envahit mon esprit et mes raisonnements. Et ceux-ci permettent à cette passion de se déployer. En un sens, toute tristesse est une sorte de maladie, elle renvoie à l'une ou l'autre perturbation ou agitation corporelle. Or, dans la passion, on ne souffre pas de cette agitation même, mais du cortège de pensées acides qui gravitent autour d'elle. On souffre de la pensée de notre malheur, cherchant dans le monde et dans notre vie psychique les raisons de notre état. On développe de préférence ces images qui « comme des griffes et des piquants, nous torturent par elles-mêmes ». De sorte que, aussitôt englué dans cette dynamique du malheur, je ne manquerai pas de trouver en n'importe quelle pensée ou souvenir de quoi confirmer ma vision d'un monde désolant. Toute cette agitation de mes pensées ne sert qu'à rappeler à mon attention l'état désagréable et pitoyable où mon affliction corporelle me tient. En ce sens, je ne fais que « remâcher » ma « tristesse en vrai gourmet ». Comme le dit Alain, à propos des mélancoliques : « L'exaspération des peines vient sans doute de tous les raisonnements que nous y mettons et par lesquels nous nous tâtons, en quelque sorte, à l'endroit sensible »[2]. Ou comme disait Flaubert dans ses *Mémoires d'un fou* : « Tandis que vous n'aviez sur l'épiderme du cœur qu'une légère égratignure de cette griffe de fer qu'on nomme la passion, et vous souffliez de toutes les forces de votre imagination sur ce modeste feu qui brûlait à peine »[3].

[1] *Ibid.*, p. 22.
[2] *Ibid.*, p. 21.
[3] G. Flaubert, *Mémoires d'un fou*, Paris, Pocket, 2001, p. 60.

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

Passion et imagination

Que nous fait vouloir la passion ? Pour Descartes, elle nous fait vouloir les choses utiles et favorables à la survie du corps. En raison d'un lien institué par la « nature » ou le créateur, elles nous renseignent sur la nocivité de certaines choses, ou sur leur caractère profitable ou salutaire ; ainsi, « elles se rapportent toutes au corps et ne sont données à l'âme qu'en tant qu'elle est jointe avec lui ; en sorte que leur usage naturel est d'inciter l'âme à consentir et contribuer aux actions qui peuvent servir à conserver le corps ou à le rendre en quelque façon plus parfait » (Art. 137). Ce qui signifie qu'une passion, dont le sens primaire se limite à la finalité générale de la vie même, repose sur une union de l'âme et du corps qui en soi n'a rien d'une corruption ou d'une chute de la nature humaine. Comme le remarque bien Guenancia à propos du ***Traité de l'âme***, « les passions ne sont pas pour lui le produit d'un dérèglement de l'union de l'âme et du corps, mais au contraire les effets nécessaires des mouvements des "esprits animaux", d'un ***mécanisme*** corporel et par là même d'une institution de la nature que l'homme trouve déjà là. »[1]. Ce qui ne veut bien sûr pas dire que l'esprit doit interpréter ou déchiffrer le sens de ses mouvements comme des signaux, mais qu'il les vit et les accomplit en vertu d'attitudes ou de conduites. Que vise dès lors cette conduite ?

Puisqu'elle nous fait saisir sur l'objet ce qui en lui bénéficie à la santé du corps, ce n'est donc pas l'objet en tant que tel que la passion me fait viser, mais sa valeur, c'est-à-dire, l'objet comme un bien, et donc dans sa capacité à produire du plaisir et de la jouissance. La passion me fait apparaître l'objet comme affecté d'une valeur, d'un prix, d'une importance. En cela, elle « transfigure » l'objet, le rend désirable. Elle use de l'imagination pour évoquer des qualités d'objets par lesquels l'âme se sent attirée. Une de ses fonctions étant en effet de nous rendre l'objet plus grand, plus attrayant ou plus nocif qu'il ne l'est véritablement, la passion s'impose en étroite liaison avec l'imagination, elle s'accomplit, comme conduite, en cohérence intrinsèque avec la fonction représentative de l'esprit. Ou comme

[1] P. Guenancia, *Lire Descartes*, *op. cit.*, p. 214.

l'écrit Alain, la passion a pour prétention de changer l'objet, « par un travail intérieur qui est comme une poésie »[1].

Or, cela signifie concrètement qu'une passion nous incite à une modification radicale de notre rapport au réel, puisqu'elle ne vise pas l'objet en fonction de son apparence objective ni en fonction d'une approche perceptive ou cognitive du réel, mais en fonction d'une approche qui tente avant tout de surmonter, de désactiver le champ perceptif, afin de faire apparaître les choses comme importantes, comme désirables, etc., pour le sujet.

Par conséquent, si la passion entretient un lien étroit avec l'imagination, ce n'est pas uniquement en raison de l'usage qu'elle nous pousse à en faire, mais aussi en raison du fait qu'elle semble avoir d'emblée une fonction imaginaire en tant que telle, au sens sartrien du terme. En effet, ainsi que j'essaierai de le montrer, elle s'affirme en liaison étroite avec une dynamique qui tend à représenter le réel autrement qu'il n'est, à nous faire appréhender le réel et l'apparaître en fonction de ses apparences. Cela ne signifie pas qu'une passion nous enferme dans un monde irréel : l'objet de désir est un objet réel, mais qui ne se donne que dans un rapport qui modifie notre appréhension et notre saisie de sa présence en tant que réel.

Comment comprendre ce côté imaginaire des passions ? N'est-il donc pas évident que cette colère, je la sens pour de vrai ? Descartes ne disait-il pas, en outre, que les passions « étant si proches et si intérieures à notre âme, […] il est impossible qu'elle les sente sans qu'elles soient véritablement telles qu'elle les sent ? » (Art. 26). Certes, mais dire qu'elles sont vraies tant que je les sens signifie simplement que l'émotion et l'épreuve que j'en fais sont réelles. Cela ne signifie pas, en revanche, qu'elles contiennent quelque vérité que la raison ne connaîtrait pas. L'évidence même de l'expérience de ma passion ne me permet pas d'avancer quoi que ce soit au sujet d'une possible évidence portant sur ce que cette expérience représente et me fait vouloir, *et encore moins au sujet de la nature même de la pensée qui l'appréhende*[2].

[1] Alain, *op. cit.*, p. 23.

[2] Du fait que la pensée saisit de manière immédiate ses contenus affectifs, il n'est pas permis de conclure qu'elle-même est pure affectivité, voire « sentir originel ».

Cependant, dire qu'une passion implique une parenté avec l'imaginaire, ne signifie pas pour autant que je m'imagine en faire l'épreuve. Cela signifie que la passion s'affirme en rapport étroit avec l'imaginaire comme fonction et comme attitude face au réel. Elle ne s'accomplit qu'en usant et en adoptant cette fonction, avec laquelle elle finit par se confondre.

Comment décrire cette fonction de l'imaginaire ? Reprenons à ce sujet les analyses de Sartre qui mettent cette parenté en évidence.

Une image, on le sait, est une conscience qui, comme toute conscience, vise un objet transcendant[1]. Mais cette conscience le vise en image en non « en chair et en os ». « Une conscience imageante est, en effet, conscience d'un *objet en image* et non pas conscience *d'une image* »[2].

Or pour viser un objet en image, il faut un bouleversement radical du rapport au monde présent. En effet, cette visée imageante suppose une modification de l'appréhension de la présence des choses. Cette présence n'est pas tout bonnement ignorée au profit d'une présence irréelle, mais elle est pleinement intégrée dans l'acte de la conscience qui cherche à saisir en image l'objet absent et désiré.

Dès lors, si face à un objet réel, mes affects, kinesthèses, sentiments, etc., se manifestent comme des manières d'appréhender la chose qui s'offre à ma visée, en revanche, dans l'acte imageant, le rapport s'inverse. Au lieu de réagir à la présence d'une chose et d'en être le mode même d'appréhension, mon affection contribue à créer l'objet irréel. Quand, par exemple, je regarde un enfant sur une escarpolette, je suis des yeux son mouvement de droite à gauche et j'appréhende les choses qui l'entourent du point de vue *d'où je suis*. Si maintenant je cherche une nouvelle fois à me représenter en image les mouvements de l'escarpolette en mouvement, je déplacerai légèrement mes globes oculaires, non pas parce que je suis des yeux le mouvement en imagination, mais parce que ce déplacement permet de

[1] J.-P. Sartre, *L'imagination*, Paris, P.U.F., « Quadrige », 1989 : « L'image est un acte et non une chose. L'image est conscience de quelque chose ».
[2] J.-P. Sartre, *L'imaginaire*, Paris, « Folio », 1989, p. 171-172.

le créer. « Arrêtez net ce déplacement, et l'image du mouvement se casse »[1].

Ces mouvements réels et sentiments vécus qui aident à créer un rapport en image sont modifiés en ce que Sartre appelle l'*analogon*. Analogue aux sensations et expériences qui intentionnent une chose réelle et présente, l'acte qui l'intentionne en image se remplit de cette « matière » afin « d'arriver à quelque chose d'intuitif ». À travers l'*analogon*, c'est l'objet lui-même qu'il vise ; il conjure les données réelles afin d'évoquer ce qui est absent, un peu comme une conscience imageante *anime* la physionomie d'une imitatrice qui imite Chaplin afin d'atteindre un point où les traits réels reculent et « incarnent » les traits de celui qu'elle imite.

Comme dans l'exemple de l'escarpolette, l'*analogon* ne réagit pas à une image, mais la crée de part en part, et par là le rapport aux choses présentes est bouleversé.

Qu'implique toutefois ce bouleversement, quelles en sont les conséquences ? Une des conséquences majeures est que cet acte imageant irréalise le monde comme tel : parce qu'il vise un objet irréel, absent de la situation réelle dans laquelle elle s'affirme, Swann vise Odette en image à partir d'une situation réelle d'où Odette est absente. Dès lors, c'est ce monde réel qui se dégrade en *analogon* afin d'évoquer un semblant d'intuition ou de présence de celle qu'il désire.

De là aussi découle le fait que l'objet irréel ou visé en image est un absolu : il est absent et exclu du réel, et n'entretient aucun lien réel avec le monde. Dès lors, puisqu'il n'occupe aucune place rigoureusement définie dans le temps et dans l'espace réels, l'objet d'une conscience imageante échappe *par essence* au « principe d'individualisation ». Il est dès lors *non individué* et ne contient que ce que j'y ai expressément mis. Il n'est donc rien d'hétérogène à la conscience qui le crée, ne me surprend pas et n'apparaît pas par *Abschattungen* : il est d'une pauvreté essentielle.

Qu'en est-il alors des passions ?

Elles aussi reposent sur un bouleversement d'une conscience perceptive qui se caractérise par le fait qu'elle « se met en présence » d'une chose hétérogène à elle. La passion en effet n'*intentionne* pas

[1] *Ibid.*, p. 161.

l'objet comme présence et ne cherche pas à se mettre en présence face à elle : la passion *n'intentionne* ou ne vise une chose qu'en tant qu'elle évoque une valeur ou une qualité. Et ainsi, prise d'une haine qui vise une personne dont je vis et souffre la qualité objective « haïssable », ma conscience se dégrade et se laisse envoûter par un « état de haine », une « réalité psychique » qu'elle crée de toute pièce, afin de saisir le monde et les choses comme aliments de sa passion.

Dans un exemple que donne Alain :

> « Un homme qui est bien en colère se joue à lui-même une tragédie bien frappante, vivement éclairée, où il se représente tous les torts de son ennemi, ses ruses, ses préparations, ses mépris, ses projets pour l'avenir ; tout est interprété selon la colère, et la colère en est augmentée ; on dirait un peintre qui peindrait les Furies et qui se ferait peur à lui-même »[1].

C'est pourquoi aussi « le plus vulgaire des hommes est un grand artiste lorsqu'il mime ses malheurs »[2].

Un objet irréel, on l'a vu, *n'agit pas*, et ne saurait avoir la force de produire des sentiments : au contraire, mes affections contribuent à le former. Ce n'est donc pas qu'une image réveille les sentiments ou les émotions, mais ceux-ci collaborent à la constitution de l'image. J'enchéris sur ma colère en me représentant les traits insultants de telle personne : ma colère n'est donc pas une réaction à cette image, mais une conduite qui, comme une sorte de « pantomime spontanée », s'absorbe à constituer dans l'objet irréel la qualité de « répugnant »[3]. Cette pantomime ou cette conduite est donc moins une réaction à une quelconque image, qu'un *analogon* chargé de la créer.

Cette passion est donc un acte, comme la conscience imageante, ou une conduite qui appréhende un monde *dégradé* comme un *analogon* sur lequel elle cherche à alimenter sa haine et à saisir les qualités du haïssable, un peu comme ma conscience imageante saisit sur l'imitatrice la personne imitée – et en même temps la passion intègre comme *analoga* les phénomènes corporels (palpitations) dans

[1] Alain, *op. cit.*, p. 132-133.
[2] *Ibid.*, p. 45.
[3] J.-P. Sartre, *L'imaginaire, op. cit.*, p. 264.

sa conduite émotive. En un mot, comme le dit Sartre dans son *Esquisse d'une théorie des émotions* : « Une émotion est une dégradation spontanée et vécue de la conscience face au monde »[1].

À propos de cette dégradation ou de l'irréalisation en général, on peut dire que l'émotion n'appréhende plus le monde en fonction de sa présence effective ou réelle, et donc en fonction de possibles qui viennent des choses en s'offrant par profils, mais qu'elle l'appréhende en fonction de possibles qui tentent de neutraliser, d'affaiblir ou d'étouffer la présence même du réel ou du monde. Ces possibles sont créés sur-le-champ comme les développements mêmes de ma passion, et entretenus dans cette création continuée par toute une conduite et une attitude nouvelle cherchant à se transformer pour transformer le monde : je m'emballe, m'excite, frappe des poings sur la table et crée ainsi un monde qui répond à ma colère et s'y soumet. Cette conduite produit un rapport aux objets, agit sur le monde pour le transformer magiquement : c'est-à-dire pour lui conférer une manière d'être qu'il n'a pas, qui est de l'ordre de l'imaginaire et qui ne se constitue qu'en une continue irréalisation de l'être réel. Cette irréalisation n'est pas une fuite hors du réel (il n'y a pas moyen d'y échapper[2]) mais signifie la constitution d'une moindre présence, permettant d'intégrer du réel cela même qui incite et confirme la passion :

> « Mais la conduite émotive n'est pas sur le même plan que les autres conduites, elle n'est pas effective. Elle n'a pas pour fin d'agir réellement sur l'objet en tant que tel par l'entremise de moyens particuliers. Elle cherche à conférer à l'objet par elle-même et sans le modifier dans sa structure réelle, une autre qualité, une moindre existence, ou une moindre présence »[3].

Et pour atteindre ce but, le corps lui-même s'irréalise : il « change ses rapports au monde pour que le monde change ses qualités ». *L'émotion est donc l'expression d'un corps imaginaire et aussi irréalisé que celui de l'imitateur*. Ma conduite émotive est comme un cadre formel qui utilise des expériences physiologiques pour se

[1] J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann, 1939, p. 42.
[2] En outre, « il n'y a pas de monde imaginaire » (*L'imaginaire*, *op. cit.*, p. 322).
[3] *Esquisse d'une théorie des émotions, op. cit.*, p. 45.

substantialiser. Les phénomènes physiologiques (hypotonus de la peur, vasoconstrictions, troubles respiratoires) sont repris comme *analoga* dans la conduite qui vise à nier le monde et à le décharger de son potentiel effectif.

Sartre donne l'exemple suivant :

> « J'étends la main pour prendre une grappe de raisins. Je ne puis l'attraper, elle est hors de ma portée. Je hausse les épaules, je laisse retomber ma main, je murmure "ils sont trop verts" et je m'éloigne. Tous ces gestes, ces paroles, cette conduite ne sont point saisis pour eux-mêmes. Il s'agit d'une petite comédie que je joue sous la grappe pour conférer à travers elle aux raisins cette caractéristique "trop verts" qui peut servir de remplacement à la conduite que je ne puis tenir »[1].

Alors que ces raisins se présentaient comme « devant être cueillis », mon échec et ma déception finissent par modifier mon attitude face à eux : bien sûr je ne leur confère pas cette qualité de *trop verts* de façon « réelle », chimiquement, mais je saisis l'âcreté du raisin à travers cette comédie qui théâtralise ma conduite de dégoût. Il suffit que cette conduite incantatoire et toute l'emphase qu'elle implique se fassent plus urgents et s'accomplissent avec un « esprit de sérieux », et on a une émotion[2]. L'âcreté s'affranchit de la présence concrète des raisins, et s'affirme comme une sorte de « qualité substantielle » qui affecte diverses choses ou le monde en entier : l'âcreté est dans les choses, dans les gens, dans le ciel gris. À travers mon émotion se constitue une qualité écrasante, qui elle-même réalimente l'émotion.

> « Ainsi, dans chaque émotion, une foule de protensions affectives se dirigent vers l'avenir pour le constituer sous un jour émotionnel. Nous vivons émotivement une qualité qui nous pénètre, que nous souffrons et qui nous dépasse de toute part. Du coup l'émotion est arrachée à elle-même, elle se transcende, elle n'est pas un banal épisode de notre vie quotidienne, elle est intuition de l'absolu »[3].

---

[1] *Ibid.*, p. 34.

[2] « Je confère magiquement au raisin la qualité que je désire. Ici cette comédie n'est que demi-sincère. Mais que la situation soit plus urgente, que la conduite incantatoire soit accomplie avec sérieux : voilà l'émotion » (*ibid.*, p. 35).

[3] *Ibid.*, p. 44.

Cette intuition de l'absolu est, on l'a vu, celle qui caractérise finalement toute conscience imageante.

Passion et liberté

Résumons : une conscience imageante est une intentionnalité qui vise un objet en image, et à cet effet pose un irréel en déréalisant les choses dans leur présence vécue. Autrement dit, elle modifie le sens du vécu de cette présence.

De même, une passion est une conduite qui intentionne une qualité ou une valeur (le beau, le haïssable, le séduisant) au-delà de toute donnée réelle et de sa présence éprouvée. Cette conscience s'envoûte comme conduite afin de lire sur les choses réelles la qualité qu'elle vise, comme l'imaginaire cherche à se donner en image la personne désirée dont par exemple on n'a gardé qu'un foulard.

Cette parenté que Descartes avait suggérée, entre passion et image, montre que

1) la passion n'est rien qu'une conduite visant un objet irréel, et qui s'épuise à lire sur le réel des qualités et des valeurs qui ont la structure irréelle d'une image. Isolée de cette conduite, le support corporel ne signifie rien[1]. En marge du rapport au monde et de cette tentative d'en modifier magiquement la texture qualitative, une passion ou une émotion ne diffère en rien de quelconques agitations physiologiques artificielles ; celles-ci s'observent dans d'autres circonstances et ne sont pas caractéristiques de l'émotion comme conduite. Comme quoi notre « vie émotive » ne relève pas non plus d'un fond personnel et authentique enfoui dans les profondeurs de l'âme. Toute psychologie et son idéologie culturelle de « l'*emotional correctness* » qui visent à inciter le sujet à « exprimer » ses émotions, sous prétexte qu'elles contiennent une vérité ou une forme d'intelli-

[1] Cf. V. Despret, *Ces émotions qui nous fabriquent*, Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo, 1999, à propos des expériences de Schachter et Singer, p. 249 *sq*.

gence[1] que notre conscience, nos conduites ou notre pensée ignoreraient, ne reposent que sur une vision appauvrie et dégradée de la subjectivité en tant que telle[2], ou sur un concept crypto-théologique et romantique d'un « moi » naturel et pur, parce que quasi religieusement préservé et protégé de la « surface » de la civilisation. Or, comme disait Kant, « quand on multiplie les récits d'expériences intérieures on ne peut jamais, au terme de ce voyage d'exploration en soi-même, arriver ailleurs qu'à Anticyre »[3].

2) La parenté suggérée par Descartes montre aussi qu'en raison du caractère irréel de l'objet, la passion comme conduite subit le sort des actes imageants : vu la pauvreté de leur objet, ces actes peu à peu fonctionnent à vide. Ils créent un objet *en image*, ou une qualité *en émotion*.

Non seulement l'objet ne soutient pas la passion, ne l'alimente pas, mais lui-même se dégrade en raison de la « modification d'irréalité » qu'il a subie. Odette en image se fige dans des formes rigides de plus en plus schématiques ou « scolastiques »[4]. Son mode d'apparaître est produit et « arrêté » par les actes de la conscience imageante : en dépit de tous ses efforts et de sa conjuration incantatoire, Swann ne garde qu'un objet sans vie et que le réel même peu à peu efface et engloutit. C'est dès lors la passion en tant que telle qui fatalement se dégrade : son amour s'épuise en quelque chose de « sec, scolastique, tendu vers un objet irréel qui a lui-même perdu son individualité, il évolue lentement vers le vide absolu »[5]. Ce qui reste de cette passion se résume à des « sentiments passe-partout », les conduites qui la créent l'émoussent et l'appauvrissent en une sorte de vécu exsangue et fade. Autrement dit, l'appauvrissement qu'éprouve la passion est

[1] Que l'on songe au succès inespéré (et désespérant) d'ouvrages tel que celui de D. Goleman, *Emotional Intelligence : Why it can matter more than IQ*, New York, Bantam, 1995.
[2] Voir à ce sujet la critique judicieuse de C. H. Sommers et S. Satel, dans *One Nation under Therapy, How the helping Culture Is Eroding Self-Reliance*, New York, St. Martin's Press, 2005.
[3] I. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Vrin, 1964, p. 22.
[4] J.-P. Sartre, *L'imaginaire*, *op. cit.*, p. 277.
[5] *Ibid.*, p. 278.

l'effet même de *l'idéalisation* et de l'irréalisation croissante de l'objet désiré.

Toutefois, si on a vu comment la conduite émotive se conjugue sous le régime d'une conscience imageante, il reste à comprendre encore, pour reprendre notre question initiale, comment la complicité qui apparente les passions à l'imaginaire peut aussi nous secourir. Retournons à Descartes.

Son but et son point de départ étant l'idée d'une complicité entre la passion et la volonté, il développe dans le *Traité des passions* des techniques permettant de dissocier les deux, et dès lors d'affranchir la volonté de tout ce que les passions font vouloir. Ces techniques cherchent à combiner une maîtrise du corps, comme *manière indirecte* d'influencer la passion, avec une maîtrise de mes représentations, de mon esprit.

S'agissant du corps, vu que nos passions reposent sur les mouvements des « esprits animaux » qui échappent à l'emprise de notre volonté, celle-ci devra user de son adresse pour les influencer de façon indirecte. « Nos passions ne peuvent pas aussi directement être excitées ni ôtées par l'action de notre volonté, mais elles peuvent l'être indirectement » (Art. 45). Par exemple, la volonté peut refuser de consentir à la perception que la passion impose à l'âme, et à ce qu'elle lui « fait vouloir ». De là, dit Descartes,

> « le plus que la volonté puisse faire pendant que cette émotion est en sa vigueur, c'est de ne pas consentir à ses effets et de retenir plusieurs des mouvements auxquels elle dispose le corps. Par exemple, si la colère fait lever la main pour frapper, la volonté peut ordinairement la retenir ; si la peur incite les gens à fuir, la volonté les peut arrêter, et ainsi des autres » (Art. 46).

Cette maîtrise ou hardiesse suppose beaucoup d'exercice, de « l'industrie », une domestication ou technique du corps qui lui, de par sa nature autonome, résiste à l'emprise directe de l'âme. Ma volonté peut me disposer à regarder un objet, et indirectement à élargir ma prunelle, mais « si on pense seulement à élargir la prunelle, on a beau avoir la volonté, on ne l'élargit point pour cela » (Art. 44). De même, quand ma passion me dispose à prendre la fuite ou à frapper un

adversaire, ma pensée ne changera pas la disposition même de manière directe, mais elle pourra au moins en retarder ou en différer les effets immédiats. C'est ainsi qu'on se dresse, à la manière dont on dresse des chiens de chasse. Et « puisqu'on peut, avec un peu d'industrie, changer les mouvements du cerveau dans les animaux dépourvus de raison, il est évident qu'on le peut encore mieux dans les hommes, et que ceux même qui ont les plus faibles âmes pourraient acquérir un empire très absolu sur toutes leurs passions, si on employait assez d'industrie à les dresser et à les conduire » (Art. 50). Bref, on n'a aucune excuse pour se laisser emporter par une passion.

Bien sûr, ce dressage ne peut s'accomplir qu'en rapport étroit avec nos représentations, et donc grâce à un travail sur l'esprit ou sur nos pensées. Puisqu'une passion est une perception, et qu'il n'y a « rien qui soit entièrement en notre pouvoir que nos pensées »[1], il faut s'exercer à « séparer en soi les mouvements du sang et des esprits d'avec les pensées auxquelles ils ont coutume d'être joints » (Art. 211), c'est-à-dire, s'exercer à maîtriser et au besoin à modifier ses pensées.

> « Ainsi, pour exciter en soi la hardiesse et ôter la peur, il ne suffit pas d'en avoir la volonté, mais il faut s'appliquer à considérer les raisons, les objets ou les exemples qui persuadent que le péril n'est pas grand ; qu'il y a toujours plus de sûreté en la défense qu'en la fuite ; qu'on aura de la gloire et de la joie d'avoir vaincu, au lieu qu'on ne peut attendre que du regret et de la honte d'avoir fui, et choses semblables » (Art. 45).

Le sens et la valeur de l'âme ou de l'esprit est dans l'usage qu'on en fait, car en effet, comme l'annonce Descartes dès l'ouverture même du *Discours de la méthode*, « ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien ». Et c'est dans cette application que réside la liberté, voire la responsabilité de chacun. À cet effet, l'esprit doit user de sa raison, dont le « vrai office » est « d'examiner la juste valeur de tous les biens dont l'acquisition semble dépendre en quelque façon de notre conduite »[2].

[1] Descartes, *Discours de la méthode*, Troisième Partie.
[2] *Lettre à Élisabeth*, 1er septembre 1645, FA III, p. 603.

Cependant, on peut s'imaginer que le pouvoir et la portée même de ces techniques demeurent limités, puisqu'elles cherchent avant tout à « apprivoiser » la passion[1] et à la détourner de sa voie vers la volonté : ce sont des techniques qui permettent peut-être aux esprits « faibles » de neutraliser la tentation de se « laisser aller » à la passion et qui concourent à endurcir la volonté selon une certaine discipline. Mais celle-ci ne garantit pas la félicité ou le « contentement » de l'esprit noble qui vit ses passions librement, au lieu d'user sa liberté contre elles. Cette félicité ne cherche pas à se *libérer des passions*, mais à se *libérer dans les passions* ; à les vivre comme et dans l'accomplissement même et la disposition entière de sa libre volonté. L'âme noble arrive en ce sens à sauvegarder la liberté de la volonté sans devoir « réduire » la passion, ou plutôt, à revendiquer une libre volonté qui ne résulte plus d'un effort qui cherche à soustraire sévèrement son activité à la passivité de son âme. C'est ce que Descartes suggère à partir de ses exemples sur le théâtre.

L'idéal serait en effet d'acquérir face à ce qui m'arrive la distance représentative que j'ai au spectacle. Et dès lors, à prendre même du plaisir ou de la joie « à se sentir émouvoir par les passions, même à la tristesse et à la haine, lorsque ces passions ne sont causées que par les aventures étranges qu'on voit représenter sur un théâtre » (Art 94). Ce plaisir est visiblement produit par une conscience qu'on prend du caractère imaginaire en tant que tel de nos émotions.

Mais que faut-il se représenter par cette « distance » ? Elle n'étouffe pas nos sentiments et ne combat pas tout simplement ses poussées inflexibles. Cette distance semble profiter du fait même que l'objet de la passion n'est pas seulement irréel, mais échappe à la production de l'esprit. Au théâtre, je ne produis pas ces images, et elles ne se produisent pas et ne s'imposent pas en accord avec la passion qui cherche à séduire la volonté. J'adhère à une création d'images dont l'initiative et la production transgressent le seul pouvoir de mon esprit et de mes passions : ces images n'entrent pas dans l'économie qui vise à *me faire vouloir quelque chose*.

Certes, face à une scène triste, nous éprouvons une tristesse réelle, mais en décalage par rapport à une quelconque cause réelle et

[1] *Ibid.*, p. 604.

en décalage avec ma propre imagination. Cette passion, occasionnée culturellement, abrite dans son évocation la conscience même d'une mise entre parenthèses, suspension explicite d'un rapport immédiat au réel, neutralisation accomplie du réel[1], puisqu'elle ne ressort pas de mes propres efforts.

Je suis invité à participer à de l'imaginaire, non plus par soumission à une conduite émotive, mais librement. C'est pourquoi le sens profond de cette joie est une passion qu'évoque la conscience même de cette liberté. Non pas la liberté d'évoquer de plein gré une quelconque émotion, mais celle de se sentir libre de s'y abandonner ou de la ménager avec adresse. C'est en cela que la morale de Descartes et son traité sur les passions est avant tout un traité sur la liberté. Ce qu'avait bien compris Sartre, lorsqu'il écrivait à ce propos que Descartes « entrevoyait […] cette vérité paradoxale qu'il y a des passions libres ». Dès lors, passion ou volonté, de l'une comme de l'autre, je suis responsable. Voilà la vérité que Sartre lui-même se sera évertué à développer[2].

Roland BREEUR
Katholieke Universiteit Leuven

[1] P. Guenancia, *Lire Descartes*, *op. cit.*, p. 529 *sq.*
[2] Voir *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 519 *sq.*

BULLETIN D'ANALYSE PHÉNOMÉNOLOGIQUE
http://www.bap.ulg.ac.be/

Numéros parus

Vol. I (2005), numéro 1 : *Présentation* 3-5 – Arnaud DEWALQUE, Denis SERON, *Quelques réflexions introductives* 6-15 – Daniel GIOVANNANGELI, *L'homme en question* 16-29

Vol. I (2005), numéro 2 : Denis SERON, *Métaphysique phénoménologique* 3-173

Vol. I (2005), numéro 3 : Grégori JEAN, *« Le mondain, le transcendantal, l'absolu - et le reste » : Essai sur la « clôture du transcendantal » dans la Sixième Méditation cartésienne de Fink* 3-75

Vol. II (2006), numéro 1 : Gaëlle JEANMART, *Acédie et conscience intime du temps* 3-33

Vol. II (2006), numéro 2 : Denis SERON, *Métaphysique phénoménologique, suite* 3-75

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

Bulletin d'analyse phénoménologique

Revue électronique de phénoménologie publiée par l'unité de recherche « Phénoménologies » de l'Université de Liège

Volume II, numéro 4
Juin 2006

http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm
ISSN : 1782-2041

Sommaire

Delphine DIDDEREN
Itérabilité et parasitisme: Essai sur le débat entre Searle et Derrida autour du langage et de l'intentionnalité 3-182

Itérabilité et parasitisme
Essai sur le débat entre Searle et Derrida autour du langage et de l'intentionnalité

Introduction

La confrontation entre Derrida et Searle a pour point de départ la traduction anglaise d'un essai de Derrida, intitulé *Signature événement contexte*, qui provoqua une vive réaction de Searle. Dans cet essai, Derrida interroge les présupposés métaphysiques auxquels Austin reste attaché dans *How to Do Things with Words*. Le philosophe français fait ainsi surgir les difficultés et les contradictions que rencontre le projet d'une théorie générale des actes de discours[1] esquissé par Austin dans ses conférences sur les énonciations performatives. Ayant poursuivi l'œuvre inachevée d'Austin et élaboré dans son sillage une théorie des actes de discours, Searle ne pouvait que marquer son désaccord avec la lecture derridienne.

[1] Bien que la traduction de l'expression *speech act* par « acte de langage » soit assez courante, nous choisissons de traduire cette expression par « acte de discours », plus littérale et plus conforme aux pensées d'Austin et de Searle. Dans les citations, nous respecterons le choix du traducteur français, tout en rappelant entre parenthèses les termes anglais.

D. Didderen, « Itérabilité et parasitisme: Essai sur le débat entre Searle et Derrida autour du langage et de l'intentionnalité », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, II/4, juin 2006, p. 3-182

Notre travail a pour objectif d'exposer et d'analyser de façon systématique l'ensemble des arguments respectivement avancés par Derrida et Searle. En confrontant les argumentations des deux philosophes, nous tenterons de clarifier leurs positions, en nous référant notamment aux différents textes auxquels leurs arguments font allusion, et nous expliciterons les démarches, les stratégies et les procédés démonstratifs adoptés. Tout en soulignant les points sur lesquels Derrida et Searle s'accordent partiellement, nous suivrons les débats jusqu'au moment où la divergence entre les niveaux d'analyse rend impossible toute conciliation entre les deux positions. Notre objectif est d'accorder la même importance aux arguments des deux philosophes. Si les développements consacrés aux thèses de Derrida occupent quantitativement une plus grande place dans notre travail, cela n'est dû qu'à la brièveté de la réaction de Searle et à l'étendue de la réponse de Derrida, ainsi qu'à l'inscription de celle-ci dans l'horizon de travaux antérieurs qui demandent, selon nous, une explicitation.

Nous le verrons, les enjeux de ce vif débat débordent considérablement la question de l'interprétation des analyses austiniennes. Diverses problématiques relatives à la théorie des actes de discours s'enchevêtrent au cours de cette discussion, comme les rapports entre communication écrite et communication orale, la question de la signification, de l'intentionnalité, le statut de la répétition, de la fiction ou de la citation, la démarche légitime à adopter dans une analyse du langage, la pertinence de la stratégie déconstructionniste, les liens entre philosophie continentale et philosophie analytique, etc. En définitive, cependant, tous les points abordés tourneront autour de la question de savoir si la théorie des actes de discours rencontre des limites qui impliquent une totale remise en question des principes sur lesquels elle fonde ses analyses.

Nous commencerons par exposer les analyses de *Signature événement contexte*, texte déclencheur du débat ; nous rappellerons à cette occasion l'originalité de l'approche austinienne du langage. Après avoir présenté au deuxième chapitre la réplique de Searle et le style de la réponse de Derrida, nous examinerons en détail leurs arguments. Nous procéderons ainsi par thème en adoptant l'ordre dans

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

lequel Searle présente ses arguments dans sa réplique. Le troisième chapitre sera ainsi consacré au statut que les deux philosophes accordent respectivement à l'écriture dans leurs analyses. Nous évoquerons ensuite au quatrième chapitre la question de l'intentionnalité. L'interprétation de l'exclusion du discours de la fiction dans la démarche austinienne fera l'objet du cinquième chapitre ; cet examen nous conduira à envisager les logiques adoptées par Searle et par Derrida, ainsi que la théorie searlienne du discours fictionnel. Au sixième chapitre, nous nous intéresserons aux liens entre les phénomènes de parasitisme, de citationnalité et d'itérabilité. Enfin, au dernier chapitre, nous analyserons la façon dont la théorie des *speech acts* peut être complexifiée en interrogeant le modèle idéalisé qui guide l'analyse et le statut du discours du théoricien ; nous évoquerons également dans ce chapitre la discussion relative à la nature des concepts dans la théorie des actes de discours.

Il nous semble utile de présenter au préalable un bref historique, de façon à mettre en évidence les principales pièces de ce débat auxquelles nous nous référerons au cours de ce travail. L'essai de Derrida sur Austin fut initialement prononcé lors d'une conférence à Montréal, en 1971, dans le cadre d'un colloque sur le thème de la communication, et il fut publié l'année suivante dans *Marges de la philosophie*[1]. La traduction anglaise de ce texte entraîna une réponse de Searle intitulée *Reiterating the Differences : A Reply to Derrida*[2]. Celle-ci fut publiée en 1977 dans le premier volume de la revue *Glyph,* précédée de la version anglaise de *Signature événement contexte.* Derrida répondit, dans *Limited Inc. a b c…*, aux différentes objections soulevées par Searle. Cette réplique, d'abord rédigée en français puis traduite en anglais par Samuel Weber, parut dans le deuxième volume de la revue *Glyph.*

En raison de l'ampleur des réactions suscitées par cette controverse, tant dans le domaine philosophique que dans le domaine de la théorie littéraire, Gerald Graff, professeur à l'université de

[1] J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972.
[2] J. R. Searle, « Reiterating the Differences : A Reply to Derrida », *Glyph 1*, 1977, p. 198-208 ; *Pour réitérer les différences : réponse à Derrida*, trad. J. Proust, Paris, L'Éclat, 1991. Nous traduisons cependant le texte de Searle.

Northwestern et théoricien américain de la littérature et des institutions académiques, projeta de rassembler ces textes en un seul ouvrage. Searle refusa de collaborer à sa publication et interdit la republication intégrale de sa réplique, laquelle fut dès lors résumée par Gerald Graff. La *Reply* de Searle est néanmoins citée presque intégralement dans la réponse de Derrida. Le volume édité par Graff, intitulé *Limited Inc*.[1] et publié en version anglaise en 1988, réunit *Signature événement contexte*, une synthèse des critiques de Searle, la réplique de Derrida, et une postface, *Vers une éthique de la discussion*, dans laquelle Derrida répond à une série de questions de Graff et revient sur certains points du débat. La version française de *Limited Inc*. fut publiée en 1990.

On peut également ajouter au dossier de ce débat la discussion[2] qui suivit la lecture de *Signature événement contexte* au colloque de Montréal, ainsi que deux autres textes de Searle. D'une part, *The World Turned Upside Down*[3] est un compte rendu de 1983 du livre de Jonathan Culler consacré à la déconstruction. Sans faire explicitement la moindre allusion au débat, mais en évoquant toutefois certains arguments discutés précédemment, Searle y critique la stratégie de la déconstruction en général et certains aspects de la déconstruction derridienne. Il est peut-être utile de préciser que, dans son livre, Culler examine divers points de la polémique et critique la position de Searle. D'autre part, *La théorie littéraire et ses bévues philosophiques*[4] est une conférence de 1987 prononcée à Berkeley et publiée en 1993. Searle revient sur la controverse en tentant de démontrer que

[1] J. Derrida, *Limited Inc.*, Paris, Galilée, 1990.

[2] « Philosophie et communication », *La communication. Actes du XV^e Congrès de l'Association des sociétés de philosophie de langue française*, Montréal, 1973.

[3] J. R. Searle, « The World Turned Upside Down », *New York Review of Books*, vol. XXX, number 16, October 27, 1983, p. 74-79 ; *Déconstruction ou le langage dans tous ses états*, trad. J.-P. Cometti, L'Éclat, 1992. Sauf indication contraire, nous traduisons le texte de Searle.

[4] J. R. Searle, « La théorie littéraire et ses bévues philosophiques », *Stanford French Review*, 17, 2-3, 1993, p. 221-256. Au départ, cette conférence fut prononcée en anglais sous le titre de *Literary Theory and Its Discontents.* Elle fut publiée pour la première fois dans la traduction française à laquelle nous nous référons dans notre travail.

les questions soulevées par Derrida sont de faux problèmes dus à une ignorance des principes fondamentaux de la philosophie du langage. Il y précise également, à partir de ses recherches ultérieures, sa position à propos de certaines problématiques du débat.

I. PRÉSENTATION DE *SIGNATURE ÉVÉNEMENT CONTEXTE*

1. Les rapports entre écriture et communication

Dans *Signature événement contexte,* Derrida entreprend la déconstruction de l'opposition entre communication et écriture à partir des réflexions d'Austin relatives aux énonciations performatives. Avant d'interpréter le texte des conférences d'Austin afin d'en faire apparaître les présupposés et les limites, Derrida décrit la façon dont l'écriture a été considérée dans ses rapports à la communication par la tradition philosophique. Il prend à cet effet pour exemple l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* de Condillac.

La tradition philosophique conçoit l'écriture comme un moyen permettant de communiquer un sens idéal présent à la conscience. Ce sens est considéré comme indépendant de sa transmission et conservé intact par celle-ci. Derrida propose, d'une part, de remettre en question cette hiérarchie, cette subordination de l'écriture à la communication, en généralisant le concept d'écriture. D'autre part, à partir de cette écriture générale, Derrida veut démontrer qu'il est impossible de délimiter entièrement le contexte d'un énoncé (écrit ou oral), ainsi que de déterminer avec certitude l'intention de signification présente à la production de cet énoncé.

La présentation des analyses de Condillac sur l'origine et le rôle de l'écriture permet de mettre en évidence le caractère dérivé qui lui est assigné. L'écrit est considéré comme une espèce particulière du genre « communication ». La réflexion de Condillac se déploie dans l'ordre de la représentation : le signe écrit est l'image de nos idées, lesquelles sont elles-mêmes des représentations reposant sur une présentation. Il permet de tracer nos pensées et de les transmettre en l'absence de destinataire. Dans la perspective de Condillac, l'écriture

peut toujours être référée à son origine, à une intention présente. L'écriture assure la continuité de la présence malgré la distance entre les interlocuteurs, elle vient ***suppléer***[1] cette présence. Le signe écrit est considéré comme une trace, c'est-à-dire une représentation de nos pensées. La trace est donc une dérivée d'une origine, d'une présence. Derrida souligne que ces notions d'absence et de trace, attachées à l'écriture, sont admises comme évidentes par Condillac alors qu'elles méritent néanmoins d'être interrogées. Nous verrons au troisième chapitre que Derrida essaie de penser une trace qui ne dérive pas d'une présence pleine, une trace originaire, une *archi-trace*.

C'est précisément l'interrogation de la notion d'absence qui permet d'opérer la généralisation de l'écriture à toute marque. Alors que Condillac associait cette notion d'absence à l'écriture et la déterminait comme une ***modification*** de présence, Derrida montre qu'elle constitue au contraire une ***rupture*** de présence. En effet, si l'on adopte le point de vue du destinataire d'une communication écrite, on constate qu'une lettre qui lui est adressée doit pouvoir être lisible, qu'elle doit pouvoir transmettre un sens en son absence. Cette absence peut être radicalisée : le texte écrit doit encore pouvoir fonctionner en cas de mort de son destinataire. L'itérabilité est la condition de possibilité du fonctionnement de cette marque. Elle doit pouvoir être itérée en l'absence d'un destinataire empiriquement déterminé. Cette possibilité d'absence absolue doit nécessairement être prise en compte pour comprendre le fonctionnement de toute marque écrite.

Le même raisonnement est valable pour l'auteur d'un texte écrit. Ce texte doit pouvoir être lu, réitéré en l'absence, même absolue, de son auteur. Ce fonctionnement introduit une division dans l'identité à soi du vouloir-dire de l'auteur, ou, si l'on préfère, une disruption du sens : les écrits pourront toujours être lus, interprétés dans un sens qui

[1] J. Derrida, *Marges de la philosophie*, *op. cit.*, p. 372. En employant le verbe ***suppléer*** présent dans l'œuvre de Condillac, Derrida fait aussi allusion à la notion de ***supplément*** qu'il a analysée dans des textes précédents, principalement dans ***De la grammatologie*** à propos de Rousseau. Derrida montre que le ***supplément***, désignant ici l'écriture, combine deux significations contradictoires. Il désigne un surplus, une addition extérieure et constitue à la fois un complément essentiel de ce à quoi il s'ajoute. Il marque ainsi l'inadéquation, la non-plénitude de ce qu'il supplée (cf. J. Derrida, ***De la grammatologie***, Paris Minuit, 1967, p. 207).

ne correspondra pas à l'intention signitive de l'auteur et sans que celui-ci puisse contrôler ces interprétations. La marque écrite possède une valeur testamentaire : elle inscrit dans sa structure la possibilité de la mort de l'auteur et du destinataire, elle doit pouvoir valoir au-delà de leur présence vive.

Ce qui permet à la marque écrite de fonctionner dans des contextes différents de son contexte d'inscription, indépendamment de son auteur et de son destinataire, est son itérabilité. La désignant comme une *répétition altérante*, Derrida se réfère à l'étymologie : « *Iter*, derechef, viendrait de *itara*, *autre* en sanskrit »[1]. Derrida décrit ensuite trois prédicats attribués au concept courant, classique d'écriture en vue de les étendre à toute marque et à tout événement prétendu singulier et présent. Le signe écrit a pour caractéristiques d'être une marque qui reste et qui est répétable en l'absence de son émetteur, d'avoir la possibilité d'être détaché de son contexte en raison de l'itérabilité qui le structure, et de se constituer par son espacement par rapport aux autres signes.

Derrida montre que ces traits sont également valables pour le langage parlé. Un élément du langage oral doit pouvoir être reconnu à travers ses différentes répétitions. Il doit disposer d'une certaine unité pour qu'il puisse être identifié. Or, celle-ci dépend uniquement de son itérabilité, de la possibilité d'être répétée dans des contextes différents, en l'absence de son référent ou de son signifié. Cette itérabilité qui rend possible l'identification d'un élément linguistique introduit une rupture dans la plénitude à soi de cet élément : son identité idéale ne dépend que de sa reproduction dans d'autres contextes que son contexte d'origine. Outre l'argument étymologique mentionné ci-dessus, Derrida se réfère à la linguistique structurale afin de déterminer l'itérabilité comme répétition altérante. Selon Derrida, le principe diacritique du langage interdit à une unité (écrite ou orale) d'être absolument présente : celle-ci ne se déterminant que par sa différence aux autres éléments, que par l'espacement entre ceux-ci, sa présence est toujours différée. Nous préciserons cette interprétation du principe diacritique du langage lorsque nous envisagerons au troisième chapitre les critiques que Searle lui adresse. Les prédicats attribués au

[1] *Ibid*., p. 375.

concept courant, au sens étroit, de l'écriture sont ainsi applicables au langage parlé : le signe phonique est une marque qui peut être itérée au-delà de la présence de sa production, il peut donc rompre avec le contexte de son énonciation et fonctionner dans d'autres contextes. Enfin, cette possibilité tient à l'espacement qui constitue la marque, au fait qu'elle n'est pas une unité identique à soi. Il ne peut donc y avoir de signe phonique pleinement présent. Étant donné qu'il fonctionne de la même façon que le signe écrit, le graphème, Derrida peut passer à un concept plus général d'écriture qui englobe ces traits partagés par les éléments du langage oral et du langage écrit. Derrida propose ainsi une notion plus générale du graphème qui s'applique à toute marque, même orale. Ce ***graphème en général*** est défini comme « la ***restance*** non-présente d'une marque différentielle coupée de sa prétendue "production" ou origine »[1]. Nous reviendrons au troisième chapitre sur cette définition en termes de ***restance non-présente*** en comparant les arguments de Derrida et de Searle.

Derrida laisse suggérer que ce principe « graphématique » entrera en jeu dans son analyse du texte d'Austin : « J'étendrai même cette loi à toute "expérience" en général s'il est acquis qu'il n'y a pas d'expérience de ***pure*** présence mais seulement des chaînes de marques différentielles »[2].

Avant d'aborder cette analyse, Derrida insiste, pour l'argumentation à venir, sur la possibilité dont dispose toute marque de fonctionner coupée de son contexte d'inscription et, par conséquent, sur la rupture du vouloir-dire, de l'intention de signification liée à la production de la marque. À partir des réflexions de Husserl, Derrida montre qu'une marque peut être prélevée, extraite de son contexte « d'origine », et greffée, réinsérée comme citation dans un tout autre contexte. Lorsque Husserl analyse l'absence du signifié, il examine trois possibilités : l'emploi de symboles sans qu'ils soient animés d'une intention de signification, l'énoncé qui n'a pas d'objet possible (l'énoncé faux, contradictoire, le contresens, dans les termes de Husserl) et enfin l'énoncé dépourvu de sens intelligible, l'énoncé agrammatical (le non-sens dans le vocabulaire des ***Recherches***

[1] ***Ibid.***, p. 378.
[2] ***Ibid***.

logiques). Bien que le contresens (par exemple « le cercle est carré ») ne se réfère pas à un objet possible, Husserl estime qu'il possède néanmoins une signification. Husserl rejette en revanche le non-sens dans la mesure où il ne fait même pas l'objet d'une visée signitive unitaire. Dans le cas du non-sens, Husserl considère qu'il n'y a plus de langage logique, de langage de connaissance. Derrida insiste sur le fait que l'exemple d'agrammaticalité proposé par Husserl, « le vert est ou », peut fonctionner dans d'autres contextes que celui des *Recherches logiques* où s'établit le projet d'une grammaire pure logique : « C'est donc seulement dans un contexte déterminé par une volonté de savoir, par une intention épistémique, par un rapport conscient à l'objet comme objet de connaissance dans un horizon de vérité, c'est dans ce champ contextuel orienté que "le vert est ou" est irrecevable »[1]. L'énoncé peut être coupé du contexte des *Recherches logiques*, séparé de l'intention présente de l'auteur, et fonctionner dans d'autres contextes. Cet énoncé peut être cité, réitéré, dans un nombre illimité de contextes et recevoir ainsi, à chaque fois, une signification différente. Ainsi, « le vert est ou » peut recevoir la signification « exemple d'agrammaticalité ». Greffée dans le contexte de *Signature événement contexte*, cette citation de Husserl signifie aussi la possibilité de prélèvement et de greffe. Cette possibilité de citation, d'itération n'est pas un événement contingent que subirait une marque. Au contraire, elle est une condition essentielle de son fonctionnement et détermine toute marque comme écriture, comme graphème au sens généralisé. Cette loi, cette logique de l'itérabilité se révélera décisive dans l'examen du texte d'Austin, ainsi que dans la confrontation avec Searle.

2. L'innovation des analyses austiniennes dans l'approche du langage

Il est utile de remarquer préalablement que déceler des présupposés dans l'entreprise austinienne peut paraître à première vue une démarche étonnante. Austin n'est-il pas celui qui a dégagé et évincé les présupposés qui régnaient jusqu'alors dans la conception que les philosophes se faisaient du langage ? N'a-t-il pas profondément

[1] *Ibid.*, p. 381.

modifié l'approche traditionnelle du langage ? Quel rapport peut-il avoir avec la métaphysique de la présence de Condillac, dont l'analyse du langage, inscrite dans le sillage de la représentation, est si éloignée de la sienne ? Un des intérêts de la lecture de Derrida est précisément de mettre au jour les présupposés là où ils sont totalement insoupçonnés.

Dans son article *Du discours à l'action*[1], au titre très évocateur, Denis Vernant fait apparaître l'évolution progressive qui s'est produite dans l'approche du langage et le bouleversement opéré par Austin, ensuite systématisé par ses successeurs. En distinguant trois étapes, Vernant montre comment l'on est passé d'une conception du langage ancrée dans l'ordre de la représentation à ce qu'il dénomme avec Austin une « approche actionnelle ». Le moment « intermédiaire » consiste en une appréhension du langage, d'une part, comme instrument de la connaissance avec le développement de la logique moderne et, d'autre part, comme objet d'étude de la linguistique.

La première étape, comparée à l'épistémè de l'âge classique dans *Les mots et les choses* de Foucault et dont Descartes est un représentant, correspond à la description de la théorie de Condillac dans *Signature événement contexte*. Celle-ci présente les présupposés du point de vue représentationniste énoncés par Vernant et auxquels Austin renonce ; à savoir le privilège accordé à la pensée, le sujet comme fondement et source absolue de toute connaissance, le rôle représentatif des idées reposant elles-mêmes sur une présentation et, enfin, la fonction du langage comme instrument permettant d'exprimer ses idées.

En affirmant qu'il n'y a pas de pensée sans langage, les développements de la linguistique et de la logique remirent en question le rôle du langage comme moyen d'expression, de communication des idées et, partant, le primat de la pensée. Cependant, la fonction représentative du langage persistait : les signes ne représentaient plus les idées du sujet mais le réel. La recherche d'un fondement, destiné à déterminer les conditions de possibilité de la signification et de la vérité, demeurait également. Le sujet n'étant plus

[1] D. Vernant, « Du discours à l'action », *L'enseignement philosophique*, 44, n° 3, 1993-1994.

considéré comme la source absolue de toute connaissance, ce rôle « transcendantal » était désormais attribué soit au langage formel logique, dans la logique contemporaine, soit aux relations structurales, dans les analyses structuralistes des sciences humaines.

C'est Austin qui va rompre définitivement avec l'épistémè de l'âge classique et mettre l'accent sur l'aspect dynamique du langage. Dès la première conférence de *How to Do Things with Words*, Austin remet en cause le présupposé représentationniste, l'idée que les signes reflètent la réalité, qu'ils sont des images des choses. Il constate que les philosophes ont été sous l'emprise de « l'illusion descriptive », convaincus que le but d'une affirmation était de rendre compte d'un état des choses. Dénonçant cette présupposition qualifiée de séculaire, selon laquelle dire quelque chose, c'est dire quelque chose qui est vrai ou faux, Austin va s'intéresser à un type particulier, à première vue marginal, d'énonciations qui, bien qu'elles prennent le déguisement d'affirmations, ne rapportent pas des faits et n'ont donc pas à être vraies ou fausses. Ces énonciations, qui ne sont pas non plus des non-sens, produisent une réalité, effectuent une action par le seul fait qu'on les énonce. Austin les dénomme *performative utterances*, d'après le verbe anglais *« to perform »*. L'action accomplie en prononçant des mots ne doit pas être considérée comme « l'exécution d'une action différente, intérieure et spirituelle »[1] qui donnerait à l'énonciation sa signification et son sérieux. Il est cependant évident pour Austin que ces mots doivent être prononcés sérieusement, bien que ce sérieux ne provienne pas d'un acte intérieur et spirituel dont les mots seraient la représentation. Afin d'illustrer cette conception du sérieux de l'énonciation comme la description d'un événement intérieur, Austin cite une réplique extraite d'*Hippolyte* d'Euripide dans laquelle Hippolyte dit « ma langue prêta serment, mais non pas mon cœur ». Austin rejette cette recherche de profondeur, il critique le fait que, malgré les apparences, elle conduit à l'immoralité. Bien qu'il ait prononcé un serment, Hippolyte refuse l'engagement qu'il implique car son « cœur était ailleurs ». Selon Austin, au contraire,

[1] J. L. Austin, *Quand dire, c'est faire*, trad. G. Lane, Paris, Seuil, p. 47-48.

« la précision et la moralité sont toutes deux du côté de celui qui dit tout simplement : *notre parole, c'est notre engagement* »[1].

Cependant, prononcer des mots ne suffit pas pour que l'action soit réalisée. Les circonstances de l'énonciation doivent être « appropriées ». Elles doivent répondre à un certain nombre de conditions, de conventions, pour que l'action soit accomplie. Les valeurs de vérité ne convenant pas à ce type d'énonciation, Austin propose de remplacer cette distinction par une autre, plus adéquate : on dira d'une énonciation performative qu'elle est heureuse ou malheureuse en fonction du respect des conditions de réussite du performatif.

Austin présente ainsi une distinction apparemment bien tranchée entre, d'une part, les constatifs qui relatent des faits et sont vrais ou faux et, d'autre part, les performatifs qui exécutent une action et sont heureux ou malheureux.

Toutefois, cette distinction va progressivement s'estomper au fur et à mesure de l'analyse jusqu'à finalement disparaître au profit de la dimension dynamique attachée au performatif. En effet, Austin va se rendre compte que les critères du performatif s'appliquent également aux constatifs et inversement. Par exemple, lorsque j'affirme quelque chose, j'accomplis aussi un acte, celui d'affirmer, qui est soumis à des conditions de succès, en l'occurrence être vrai ou faux. Après avoir recherché en vain un critère permettant de distinguer constatifs et performatifs, Austin va jeter les bases d'une théorie générale des actes de discours. Tout acte de discours comporte trois aspects : l'acte locutoire (l'acte de dire quelque chose : la production d'un énoncé auquel correspond un sens et une référence, c'est-à-dire une *signification*), l'acte illocutoire (l'acte réalisé par le locuteur *en* disant quelque chose : la détermination de la *force* de l'acte) et l'acte perlocutoire (l'acte provoqué *par* le fait de dire quelque chose : l'*effet* de l'acte sur l'interlocuteur). Désormais, toute énonciation, y compris l'affirmation, sera analysée comme acte de discours. La distinction entre constatif et performatif sera considérée comme le résultat d'une abstraction, puisque tout acte de discours mêle ces deux aspects qui mettent respectivement l'accent sur la dimension locutoire et illocutoire (ces deux dimensions constitutives de l'acte de discours n'ayant

[1] *Ibid.*, p. 44.

été également séparées pour l'analyse que par abstraction). On peut ainsi mesurer le changement introduit par Austin dans l'approche du langage. Parti du privilège accordé aux affirmations comme la norme de tout langage, Austin choisit d'examiner un usage apparemment marginal du langage et découvrit que, en réalité, il ne s'agissait pas « d'un usage second, voire parasitaire du langage », et « inversa le rapport en soutenant que tout usage du langage avait une valeur d'authentique acte de discours. [...] *Tout* dire est un faire »[1].

Le deuxième présupposé dégagé par Denis Vernant, à savoir la problématique fondationnelle, est également remis en question. Le langage se déploie à présent entre divers actes de discours régis par un certain nombre de conditions particulières, et aucun de ces types d'actes ne possède de privilège sur les autres.

3. Les présupposés des analyses austiniennes : l'interprétation de Signature événement contexte

Cette innovation de la réflexion austinienne dans l'approche du langage est certes reconnue dans *Signature événement contexte*, même s'il y est question de faire apparaître les limites de cette réflexion, ainsi que son appartenance insoupçonnée à une métaphysique de la présence. Derrida commence par constater le bouleversement que l'analyse des performatifs introduit par rapport à la conception traditionnelle de la notion de communication. Austin s'intéresse à la valeur, à la force que possède une énonciation et à l'état des choses qu'elle produit. « Le performatif est une "communication" qui ne se limite pas essentiellement à transporter un contenu sémantique déjà constitué et surveillé par une visée de vérité »[2].

Cependant, Derrida entend démontrer que des présupposés continuent à gouverner la pensée d'Austin. Ce dernier reste attaché à l'idée qu'il est toujours possible de délimiter totalement le contexte de l'énonciation : « L'acte de discours intégral, dans la situation intégrale de discours, est en fin de compte le *seul* phénomène que nous cher-

[1] D. Vernant, art. cit., p. 34.
[2] J. Derrida, *Marges de la philosophie*, *op. cit.*, p. 383.

chons *de fait* à élucider »[1]. Par conséquent, faisant partie à titre essentiel de ce contexte, l'idée d'une intention[2] qui serait présente de part en part à la conscience et viendrait déterminer la valeur de l'énonciation continue à dominer la réflexion sur les performatifs : « Par là, la communication performative redevient communication d'un sens intentionnel »[3]. En déterminant la valeur du performatif en termes de présence, Austin rejoint la tradition métaphysique dont il semblait si éloigné. La citation placée en exergue de l'essai indique que la question de l'écriture est également négligée, « refoulée », par Austin : « Pour nous en tenir toujours, par souci de simplicité, à l'énonciation *parlée* »[4].

Ces présupposés auraient précisément empêché Austin de prendre en considération, au niveau locutoire, les propriétés de l'écriture générale que Derrida nomme encore graphématiques en général. Il s'agit, comme nous l'avons indiqué, de la possibilité dont dispose toute marque d'être scindée de son contexte d'origine et d'être citée dans un grand nombre, potentiellement infini, de contextes. Ce principe graphématique vient déstabiliser dès le départ la pureté des oppositions qu'Austin a tenté de maintenir en vain pour finalement y renoncer. Cette logique graphématique permet ainsi d'expliquer pourquoi « la *même* phrase est employée, selon les circonstances, des *deux* façons : performative et constative »[5].

Le but de Derrida n'est pas de commenter les thèses d'Austin, mais de suivre sa réflexion là où apparaissent des incertitudes et des points d'instabilité. En épinglant des passages de *How to Do Things with Words*, Derrida met en évidence le rôle déterminant que jouent

[1] J. L. Austin, *op. cit.*, p. 151.

[2] En formulant « les circonstances appropriées » nécessaires à la réussite du performatif, Austin introduit parmi celles-ci l'intention du locuteur (cf. J. L. Austin, *op. cit.*, p. 49 : « Lorsque la procédure – comme il arrive souvent – suppose chez ceux qui recourent à elle certaines pensées ou certains sentiments […] il faut que la personne qui prend part à la procédure (et par là l'invoque) ait, en fait, ces pensées ou sentiments »).

[3] J. Derrida, *Marges de la philosophie*, *op. cit.*, p. 383.

[4] J. L. Austin, *op. cit.*, p. 122, note de bas de page ; cité par Derrida, *Marges de la philosophie*, *op. cit.*, p. 367.

[5] *Ibid.*, p. 89.

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

les notions de contexte et d'intention dans la recherche d'une théorie générale des actes de discours. Ces notions interviennent premièrement lors de l'examen des conditions nécessaires à la réalisation avec succès du performatif. À travers la condition de sincérité intervient l'intention du locuteur. Par exemple, afin que l'énonciation d'une promesse soit heureuse, le locuteur doit avoir l'intention présente de s'engager à accomplir ce qu'il promet. Il est aussi impératif que les circonstances soient appropriées, ce qui suppose que le contexte puisse être parfaitement déterminé.

En considérant que, pour rechercher les conditions de réussite des performatifs, il est nécessaire de commencer par analyser les situations où quelque chose ne se passe pas comme il se devrait, Austin semble reconnaître que la possibilité du risque d'échec est intrinsèque aux performatifs. Derrida souligne pourtant la divergence entre les niveaux d'argumentation d'Austin : « La démarche d'Austin […] consiste à reconnaître que la possibilité du négatif (ici, des *infelicities*) est une possibilité certes structurelle, que l'échec est un risque essentiel des opérations considérées ; puis, dans un geste à peu près *immédiatement simultané*, au nom d'une sorte de régulation idéale, à exclure ce risque comme risque accidentel »[1].

En effet, après avoir dégagé six conditions de succès à partir des cas d'échecs, Austin conteste aussitôt que toutes les formes d'échecs puissent menacer un performatif. Il revient en somme à une situation idéale de discours. Il considère la possibilité d'échec comme purement contingente et peu pertinente pour l'étude des performatifs en raison d'imperfections plus générales qui peuvent aussi affecter, d'une part, tout type d'action et, d'autre part, toute énonciation. Derrida fait remarquer que ce risque de l'échec est au contraire une possibilité structurelle, une condition de possibilité pour la réussite du performatif : « Austin ne se demande pas quelles conséquences découlent du fait qu'un possible – qu'un risque possible – soit *toujours* possible, soit en quelque sorte une possibilité nécessaire. Et si, une telle possibilité nécessaire de l'échec étant reconnue, celui-ci constitue encore

[1] J. Derrida, *Marges de la philosophie*, *op. cit.*, p. 384-385.

un accident. Qu'est-ce qu'une réussite quand la possibilité de l'échec continue de constituer sa structure ? »[1].

C'est le traitement qu'Austin réserve aux défauts partagés par toutes les énonciations (et donc aussi tout performatif) qui intéresse principalement Derrida. Il relève, dans la *Deuxième conférence*, le passage dans lequel Austin donne des exemples des défauts du performatif qu'il souhaite exclure de son analyse. Ainsi, affirme Austin, « une énonciation performative sera creuse ou vide *d'une façon particulière* si, par exemple, elle est formulée par un acteur sur la scène, ou introduite dans un poème, ou émise dans un soliloque. […] Il est clair qu'en de telles circonstances, le langage n'est pas employé sérieusement, et ce de manière particulière, mais qu'il s'agit d'un usage *parasitaire* par rapport à l'usage normal – parasitisme dont l'étude relève du domaine des *étiolements* du langage »[2]. Austin choisit de reporter à plus tard la théorie destinée à rendre compte de ces phénomènes de parasitage.

En refusant d'inclure le parasitaire, le non-sérieux dans son analyse du performatif, Austin ne reproduit-il pas un geste analogue à celui qu'il critiquait chez les philosophes qui, estimant que l'essence du langage était de rendre compte des faits, ne s'intéressaient pas à l'emploi performatif du langage et le considéraient comme parasitaire ? Austin est-il allé suffisamment loin dans sa critique du langage ? En raison de l'itérabilité qui constitue toute marque, n'aurait-il pas dû traiter du fictionnel, du parasitaire, comme faisant partie intégrante du langage ? En écartant par méthode de son analyse l'éventualité qu'un performatif soit cité sur scène ou dans un poème, en considérant que, en l'occurrence, le performatif ne fonctionne pas normalement, mais parasite l'usage ordinaire du langage, Austin exclut une des possibilités de l'itérabilité.

Or, l'itérabilité ne remet-elle pas en question les présupposés auxquels, selon Derrida, Austin reste attaché ? Différentielle, l'itérabilité introduit un écart dans la plénitude de l'intention présente à l'énonciation du performatif et rend possible l'altération du contexte, la reproduction du performatif dans un nombre illimité de contextes

[1] *Ibid.*, p. 385.
[2] J. L. Austin, *op. cit.*, p. 55.

différents. En considérant la citation comme un usage parasitaire, Austin ne tient-il pas à préserver la singularité de cet acte, de cet événement de discours ?

Nous avons évoqué précédemment le refus d'Austin d'assimiler le sérieux requis par tout performatif au fait qu'il soit l'expression d'un acte intérieur. Cependant, l'exclusion de l'emploi non-sérieux du langage n'introduit-elle pas l'exigence d'une intention illocutoire parfaitement présente à elle-même ? Par exemple, pour reprendre le cas de la promesse, l'acteur qui fait une promesse sur scène n'a pas l'intention de promettre. Bien qu'accomplie, cette promesse n'a pas le statut d'un véritable performatif, dans la mesure où elle n'est pas garantie par l'intention présente à la conscience de celui qui la prononce et ne l'engage pas à un comportement futur. Elle ne fait que parodier les conventions qui déterminent le fonctionnement normal de la promesse. Elle se rapproche, dans la typologie des formes d'échecs établie par Austin, de l'abus de procédure.

Pour Derrida, Austin nous fait « passer pour de l'ordinaire une détermination téléologique et éthique »[1]. Il cherche à préserver un modèle idéal de performatif, c'est-à-dire la situation intégrale du contexte, la pureté de l'intention, l'unicité de l'événement, ce qu'il ne peut faire qu'en excluant les cas parasitaires, les performatifs impurs de ses analyses. Il présente cette idéalisation comme le résultat de ses analyses sur le fonctionnement du langage ordinaire. Du point de vue de Derrida, la possibilité du négatif[2] est au contraire constitutive du performatif : « La généralité du risque admise par Austin ***entoure-t-elle*** le langage comme une sorte de ***fossé***, de lieu de perdition externe. […] Ou bien ce risque est-il au contraire sa condition de possibilité interne et positive ? ce dehors son dedans ? »[3]. Le risque du parasitage ne représente pas, pour Derrida, un phénomène accidentel, mais une possibilité structurelle qui dépend de l'itérabilité de toute marque.

[1] J. Derrida, *Marges de la philosophie*, *op. cit.*, p. 387.
[2] Derrida rassemble sous la terminologie de négatif les diverses formes d'échecs du performatif et les imperfections plus générales affectant toute action et toute énonciation.
[3] *Ibid.*

En excluant l'éventualité de la citation du performatif de son analyse, Austin n'écarte-t-il pas la condition de possibilité du fonctionnement réussi du performatif ? Le performatif doit en effet être conforme à une formule reconnue par convention, il doit pouvoir être reconnu comme citation, itération de la procédure conventionnelle. Or, cette citationnalité inscrit le risque du négatif dans la structure du performatif et interdit son idéalité, sa pureté qu'Austin tentait de préserver. Les exemples de la représentation théâtrale ou du poème sont destinés à illustrer ce fonctionnement « citationnel ». Bien que Derrida ne les considère certes pas comme équivalents à l'emploi d'un performatif, ils relèvent néanmoins de la même possibilité, d'une même citationnalité générale. Le performatif, fonctionnant comme citation, peut être greffé dans d'autres contextes et être séparé de l'intention illocutoire de celui qui l'énonce. L'événement de l'énonciation performative n'est donc pas absolument singulier et présent. Structuré par la possibilité d'être réitéré dans un nombre illimité de contextes, cet événement est d'emblée divisé, écarté de son origine et ne dispose pas d'un contexte propre qui lui assurerait une valeur univoque. Étant donné ce fonctionnement *graphématique général* du performatif, qui représente l'énoncé le plus singulier, le plus événementiel, Derrida peut ainsi affirmer « la structure graphématique générale de toute "communication" »[1]. Il ne s'agit nullement de nier la spécificité des performatifs, mais de reconnaître qu'ils partagent certaines caractéristiques attribuées à l'écriture au sens courant et que celles-ci sont essentielles à leur fonctionnement. Comprenant ces traits communs, l'écriture généralisée, qui reste l'impensé de la théorie des *speech acts,* constitue ce que Derrida nomme l'espace général de la possibilité des performatifs. Elle limite du même coup leur idéalisation et leur pureté. En effet, si le performatif doit fonctionner comme citation, marque itérable, l'itérabilité inscrit la possibilité du parasitage dans la structure même du performatif et n'autorise pas son exclusion de la théorie générale esquissée par Austin. Ce projet d'une théorie générale, qui voudrait déterminer parfaitement les actes de discours en écartant préalablement les

[1] *Ibid.*, p. 390.

phénomènes de parasitage, est par conséquent remis en question par Derrida.

La dernière section de *Signature événement contexte* est consacrée à la signature, ou plutôt aux signatures. Austin considère que l'événement de signature constitue l'équivalent, dans la communication écrite, du lien qui rattache l'énonciation performative à sa source présente. La signature est supposée être « l'acte d'écriture » le plus sérieux qui soit. Elle joue le même rôle que l'acte de discours sérieux privilégié par Austin : elle semble être l'événement le plus singulier et suppose que le signataire ait l'intention présente de s'engager au moment où la signature est apposée sur un document officiel.

Or, la condition de possibilité du fonctionnement de la signature est également son itérabilité. Une signature n'existe qu'à la condition de pouvoir être répétée sur différents documents. L'itérabilité introduit ainsi un écart dans l'événement prétendu purement singulier et présent de signature. Comme dans le cas du performatif, cette condition de possibilité est aussi ce qui entrave la pureté, l'unicité de la signature. Elle est d'emblée multipliée par la possibilité structurelle d'itérabilité. Les multiples signatures de Derrida à la fin de l'essai viennent confirmer performativement ce principe. De plus, en raison de son itérabilité, la signature porte en elle la possibilité de la mort du signataire : sa signature doit pouvoir fonctionner au-delà de sa présence vive (la signature d'un testament a ici une valeur exemplaire). L'acte de signature, supposé absolument singulier et présent, est donc contaminé d'une certaine absence.

II. REMARQUES PRÉALABLES SUR LA *REPLY* DE SEARLE ET LA RÉPLIQUE DE DERRIDA

Searle, disciple d'Austin et lui-même auteur d'une théorie des *speech acts*, ne pouvait rester indifférent à l'interprétation de Derrida. Dans sa brève ***Reply***, il répond à ce qu'il considère comme une incompréhension manifeste et une mauvaise présentation de la philosophie d'Austin. Il prononce d'emblée un jugement relativement sévère : Derrida n'aurait pas compris ce qu'a voulu dire Austin. Avec un ton de condescendance, il entend corriger les erreurs de Derrida et exposer ce qu'a véritablement voulu dire Austin. Searle vise, d'une part, à rétablir l'authentique pensée d'Austin et, d'autre part, peut-être même principalement, à défendre sa propre théorie et la pertinence des distinctions qu'elle pose (entre cas standard et cas parasitaire, fiction et non-fiction, etc.).

Searle semble expliquer les malentendus commis par Derrida par l'incommensurabilité entre deux modes de pensées, entre la philosophie anglo-saxonne et la philosophie continentale. Cette incompatibilité empêcherait une compréhension mutuelle et l'engagement d'un véritable dialogue, si bien qu'entre Austin et Derrida « la confrontation n'a jamais vraiment lieu »[1].

La critique de Searle porte sur deux plans et se concentre sur les points qui lui paraissent les plus importants. Il examine premièrement la généralisation de l'écriture opérée dans la première section de *Signature événement contexte* et le rôle que Derrida attribue à cette écriture pour une théorie des actes de discours. En second lieu, Searle discute la critique de l'exclusion du discours parasitaire de l'analyse austinienne. Avant de développer les arguments de Searle, nous évoquerons le style et certains jeux de mots de la réplique de Derrida.

Dans *Limited Inc. a b c…*, Derrida répond aux accusations quelque peu brutales de Searle avec beaucoup d'application mais aussi avec beaucoup d'ironie. Les différentes sections de sa réplique sont désignées par les lettres de l'alphabet. Elle commence par la lettre d (d'où le titre *Limited Inc. a b c…*), et Derrida répond point par

[1] J. R. Searle, « Reiterating the Differences : A Reply to Derrida », art. cit., p. 198.

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

point, ou plutôt lettre par lettre, aux objections soulevées par Searle. On peut se demander dans quelle mesure il n'y a pas là une allusion au privilège accordé par la tradition philosophique à l'écriture phonétique, représentative de la parole[1], ainsi qu'au caractère arbitraire de ce privilège. Ainsi Derrida affirme au terme de l'avant-dernière section : « Je vais devoir conclure une deuxième fois un peu abruptement car je m'aperçois qu'il ne me reste que la lettre z »[2].

L'*a b c* dans le titre suggère également l'idée d'un abécédaire. Derrida propose d'expliquer patiemment à son interlocuteur l'abc, le b. a. – ba de *Signature événement contexte*. Cette explication se situe toutefois à un niveau différent de l'argumentation développée face aux objections de Searle. En effet, « le texte […] est écrit au moins sur deux portées à la fois »[3], à la fois théorique et pratique. D'une part, Derrida suit les exigences de la démonstration rigoureuse et rationnelle. Il répond aux arguments de Searle avec infiniment plus de soin que celui-ci n'en faisait preuve dans sa *Reply*. D'autre part, Derrida démontre « performativement » les arguments qu'il avance. Il amène le théoricien des *speech acts* à reconnaître l'insuffisance de sa théorie et les absurdités auxquelles elle peut mener en la poussant à des cas limites. Il parodie la théorie des actes de discours et la tourne en dérision. Il ne s'agit pas seulement de dérouter « l'adversaire », mais de confirmer par la pratique ce qui est affirmé théoriquement. Nous reviendrons au cours de ce travail sur les *« speech acts »* de

[1] Dans différents textes, Derrida souligne que la supériorité accordée à l'écriture phonétique sur d'autres types d'écriture manifeste l'autorité que la tradition métaphysique assigne à la *phonè*. Il s'agit, pour Derrida, de remettre en question ce privilège de la « parole vive ». Il insiste sur le fait qu'il n'y a pas d'écriture purement phonétique (en raison de la ponctuation, de l'espacement, des relations différentielles entre les signes, etc.) et sur les conséquences de cette impossibilité : « Qu'une parole dite vive puisse se prêter à l'espacement dans sa propre écriture, voilà qui la met originairement en rapport avec sa propre mort » (J. Derrida, *De la grammatologie*, *op. cit.*, p. 59). Cette question du privilège de l'écriture phonétique est notamment envisagée dans *Le puits et la pyramide* dans *Marges de la philosophie* (par exemple p. 102 et p. 111-112).

[2] J. Derrida, *Limited Inc.*, *op. cit.*, p. 194. La première conclusion un peu abrupte était celle de *Signature événement contexte.*

[3] *Ibid.*, p. 206.

Derrida relatifs aux points discutés avec Searle. Nous présentons seulement ici ceux qui se rapportent à ***Signature événement contexte***, ou plus précisément à la signature, à l'événement et au contexte, que Searle ne discute pas dans sa ***Reply*** alors qu'ils constituent l'objet des questions soulevées par l'essai de Derrida.

1. La signature

Comme nous l'avons noté au premier chapitre dans son lien aux performatifs, l'acte de signer n'est jamais purement singulier et présent. La signature permet de conférer une authenticité qui ne dépend que de son itérabilité, si bien que la signature s'écarte toujours d'elle-même. Elle suppose toujours une contresignature qui permet de l'identifier et de l'authentifier. Elle est d'emblée divisée par cette répétition structurelle qui est aussi la possibilité de la citation, de l'imitation et de la falsification de la signature, celle-ci étant toujours susceptible d'être reproduite par autrui. L'itérabilité laisse ainsi toujours la place au doute quant à l'authenticité de la signature.

Pour être effective, la contresignature ne doit pas être exactement la même que la signature qu'elle authentifie, elle ne doit pas se confondre avec elle. Il doit être possible de distinguer laquelle identifie et laquelle est identifiée. La possibilité de la contrefaçon est ainsi inscrite dans la structure de la signature, ce que les multiples signatures de Derrida à la fin de l'essai étaient aussi destinées à démontrer, laissant s'installer une incertitude quant à l'identité du ou des signataires. Derrida qualifie sa signature d'improbable, c'est-à-dire qu'elle est impossible à authentifier et à prouver. En outre, la signature ne reproduit pas un modèle préalable, elle n'imite pas un original identique à lui-même. N'existant que par sa possibilité d'être itérée, c'est-à-dire répétée en s'altérant, la signature inscrit la possibilité d'imitation dans sa structure : « J'imite et reproduis sans cesse ma "propre" signature. Celle-ci est essentiellement "imitable" […] *on* peut l'imiter et elle s'imite ***elle-même*** »[1]. Le partage devient dès lors flou entre la signature dite authentique et sa contrefaçon. Comme nous le verrons plus précisément au troisième chapitre,

[1] *Ibid.*, p. 72.

Derrida accorde une valeur particulière à la notion de possible. La possibilité de la falsification est inscrite dans chaque acte de signature. Cela n'implique cependant pas qu'il y ait toujours, en fait, falsification, mais celle-ci ne doit pas être considérée secondairement ou comme un accident extérieur à l'acte de signer.

Qu'en est-il du signataire de la *Reply* ? Serait-il présent à lui-même ? Sa signature serait-elle inappropriable, toujours authentifiable ? Searle n'a pas signé au sens courant du terme sa réponse, mais Derrida assimile à une signature le nom de Searle figurant dans le *copyright.*

Derrida s'intéresse à une note de la *Reply* dans laquelle Searle reconnaît qu'il est redevable à H. Dreyfus et D. Searle pour les arguments qu'il avance. Ne faut-il dès lors pas considérer que d'autres auteurs interviennent aussi implicitement dans le débat ? La source de la *Reply* peut-elle être clairement identifiée ? Searle peut-il légitimement apposer son seul nom dans le *copyright* de la *Reply* et en assumer l'entière responsabilité ?

Derrida s'empare de cette « signature » de Searle et la contrefait, la parodie. Il la réitère et l'altère, il fait « sauter le sceau (morcelé ou divisé) de Searle »[1] en choisissant de le désigner par Sarl au cours de l'échange. Le jeu de mots sur le nom de Searle n'a pas pour but de le « traduire » en français, il est destiné à rappeler les enjeux de la signature, du *copyright* et du nom propre. Ce nom propre de Searle, censé marquer l'identité à soi, peut ainsi être déporté, échapper au contrôle de sa prétendue source légitime. « C'est le nom propre lui-même qui du coup se trouve de lui-même écarté. Il peut ainsi se transformer, aussi sec, et s'altérer en une multiplicité plus ou moins anonyme. C'est ce qui arrive au "sujet" dans la scène de l'écriture. Que le sceau de Searle devienne, aussi sec et sans m'attendre, le sceau de *Sarl, Sarl's seal* n'est pas un accident »[2]. C'est une possibilité structurelle. Sarl, qui est l'abréviation de l'expression française « société à responsabilité limitée » fait référence aux multiples instances à l'origine de la *Reply*, dont il est difficile d'établir l'identité et la responsabilité par leur ambiguïté. Le sigle Sarl se rapporte à

[1] *Ibid.*, p. 76.
[2] *Ibid.*, p. 112.

l'expression anglaise du titre, *Limited Inc.*[1], sans en être pour autant l'équivalent.

Si Derrida choisit l'expression française, c'est sans doute parce que la société plus ou moins anonyme des auteurs de la réponse n'est pas seulement d'origine anglo-saxonne (J.R. Searle, H. Dreyfus, D. Searle, Austin, …) mais aussi continentale[2]. Derrida tente de démontrer qu'un certain nombre d'arguments de Searle sont empruntés à la tradition continentale, notamment à Husserl dont il prétend pourtant être si éloigné. Au cours de ce travail, nous mettrons en évidence de tels rapprochements.

Dans ce jeu de mots, l'abréviation Sarl est en quelque sorte substantivée, elle est utilisée comme acronyme. Par contre, dans le langage juridique, les lettres du terme abrégé sont épelées et l'expression s'écrit plutôt S.A.R.L. que Sarl. Derrida ne joue-t-il pas sur l'aspect phonétique des termes ? La distinction entre Sarl et Searle ne dépend que d'un phonème quand « Sarl » se prononce de façon syllabique. Derrida insiste par là sur le principe diacritique du langage, chaque phonème étant déterminé par son opposition, son espacement par rapport à l'autre.

Le *copyright* de Searle est destiné à marquer et à protéger la propriété de son texte. Cette notion de propriété est dès lors doublement exportée d'elle-même : d'une part, le nom propre devient une multiplicité d'instances dans une société anonyme. D'autre part,

[1] L'abréviation *Inc.* (pour *Incorporation*) renvoie également au processus d'incorporation en psychanalyse. Nous expliciterons dans la troisième section du dernier chapitre cette référence au processus d'incorporation pour désigner la démarche searlienne.

[2] Derrida ne partage donc pas le point de vue de Searle selon lequel cette confrontation illustrerait l'incommensurabilité entre deux traditions philosophiques. Derrida suggère, par contre, une singulière topographie où les frontières entre les « territoires philosophiques » sont sans cesse franchies : cette confrontation « semble se passer, pour prendre des repères géographiques dans un champ qui déjoue la cartographie, à mi-chemin entre la Californie et l'Europe, un peu comme le Channel serait à mi-chemin entre Oxford et Paris. Mais la topologie de ces "*fronts*" et la logique de ces places nous réserve plus d'une surprise » (*ibid.*, p. 79). Aussi Searle se révèle-t-il peut-être plus parisien que Derrida lui-même dans la mesure où la théorie des *speech acts* présente des affinités avec « l'herméneutique de Ricœur et l'archéologie de Foucault » (*ibid.*, p. 80).

le nom propre de Searle est pris dans le système des différences de la langue.

Dans d'autres textes, on peut le noter au passage, Derrida joue aussi sur sa propre signature, et donc l'altère. Ainsi, dans *L'écriture et la différence*, il signe un essai Reb Rida, et un autre Reb Derissa[1] .

Signature événement contexte fait également l'objet d'un jeu de mots et d'abréviation. Le titre présente la même phonie que la proposition « signature événement qu'on texte » qui décrit le fonctionnement de la signature. Son écriture et son itérabilité divisent l'événement singulier et l'exposent à toute dérive, toute désappropriation, ce que prouve le passage de Searle à Sarl. Au cours de la discussion, *Sec*, l'abrégé de *Signature événement contexte*, désigne cet essai, ainsi que ses multiples signataires possibles. Dans la suite de ce travail, cette abréviation sera utilisée pour se référer au texte en question.

2. L'événement

Sec remet en question la simplicité de l'événement du *speech act*, la valeur de pure présence qui y est attachée. L'unicité de l'événement est d'emblée scindée par sa possibilité d'être réitéré ; il doit comprendre dans sa structure la possibilité du négatif. Ces principes ont été explicités ci-dessus à propos de l'événement de la signature.

Dans sa réponse à Searle, Derrida relève les jugements négatifs des verdicts commençant par le préfixe anglais *« mis »* émis par Searle, afin d'insister sur le risque de l'échec auquel tout événement est exposé. Derrida aurait mal compris (*misunderstand*), mal exposé (*misstated*) et mal interprété (*misinterpreted*) la philosophie d'Austin, il commettrait un grand nombre d'erreurs (*mistakes*) que Searle entend corriger. Ce dernier ne s'estime pas non plus à l'abri de toute erreur : « Il est possible que je l'aie aussi profondément mal interprété qu'il [Derrida] a, je crois, mal interprété Austin »[2]. L'accent porté sur les évaluations en *« mis »* a pour finalité d'interroger les conséquences qu'impliquent ces *« mis »* pour une théorie des actes de discours qui,

[1] J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 116 et p. 436.
[2] J. R. Searle, « Reiterating the Differences : A Reply to Derrida », art. cit., p. 198.

plutôt que de les exclure, devrait s'interroger sur leur possibilité, sur le fait qu'elle est toujours possible : « Rendre compte de la possibilité des *mis* en général c'est, dirai-je encore dans le code de Sarl, la *croix*, la difficulté *cruciale* de la théorie des *speech acts* »[1].

À propos de la prétendue simplicité et singularité de l'événement dans la théorie des *speech acts*, Derrida raille Searle lorsqu'il affirme que la confrontation n'a pas vraiment tout à fait eu lieu entre Austin et le philosophe continental. Le théoricien des *speech acts* peut-il se contenter de ce « plus ou moins », de l'idée d'un événement qui a eu lieu, un peu, mais pas tout à fait ? Bien que la *Reply* souhaite que la confrontation n'ait pas eu (tout à fait) lieu, celle-ci semble être commandée et produite par cette même *Reply*. Tout en cherchant à l'éviter, elle met en scène cette confrontation, elle produit cette fiction. En effet, si, pour Derrida, il n'y a pas eu de confrontation entre Austin et lui, ce n'est pas à cause de la distance et de l'incompatibilité entre deux traditions philosophiques, mais plutôt en raison de la proximité entre le philosophe d'Oxford et lui. Dans *Sec*, l'analyse d'Austin est en effet qualifiée de « patiente, ouverte, aporétique, en constante transformation, souvent plus féconde en la reconnaissance de ses impasses que dans ses positions »[2]. Dans cette correspondance transcontinentale, faut-il dès lors, comme Derrida, parler de cet événement comme d'un « improbable débat »[3] ?

3. Le contexte

Un contexte n'est jamais clos sur lui-même, il n'est jamais parfaitement déterminable. Un élément n'a pas de contexte qui lui serait propre, il peut être prélevé de son contexte et greffé sur un autre contexte qui modifie sa signification. Un contexte est « toujours transformateur-transformable, exportateur-exportable»[4]. La citation est une possibilité de cette opération de greffe.

---

[1] J. Derrida, *Limited Inc.*, *op. cit.*, p. 82.
[2] J. Derrida, *Marges de la philosophie*, *op. cit.*, p. 383.
[3] J. Derrida, *Limited Inc.*, *op. cit.*, p. 66.
[4] *Ibid.*, p. 149.

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

Derrida cite presque l'intégralité de la *Reply*, ainsi que des passages d'autres textes de Searle dans sa réplique. Cette réitération de la *Reply* dans un autre contexte l'altère : Derrida cherche à faire apparaître les présupposés sous-jacents aux arguments de Searle et les contradictions entre ses différents écrits. Selon ce dernier, Derrida le rapproche à tort de la tradition philosophique continentale avec laquelle il affirme n'avoir aucun rapport. De même, Searle, lorsqu'il reconstitue le contexte de *Sec* en retraçant ses arguments, le modifie. Il tend à démontrer l'absurdité, les confusions et les erreurs de l'interprétation derridienne. Ce faisant, estime Derrida, le philosophe américain lui attribue des thèses qui sont absentes de l'essai, omet des éléments dans ce qu'il cite ou encore n'évoque pas les questions dont traite *Sec*.

Probablement sans vraiment s'en rendre compte, Searle « plagie » aussi *Sec*, il lui emprunte des arguments pour se les réapproprier et les lui opposer. Derrida désigne ce procédé par les expressions « discours-à-Sec » ou « ça rapplique ». Cependant, Searle transforme ces arguments en les démontrant dans le contexte de sa *Reply*. Par exemple, Searle objecte que la mort de l'auteur d'un texte écrit n'empêche pas que ce texte soit toujours lisible. Cependant, comme nous le verrons au quatrième chapitre, Searle parle de cette lisibilité comme de la compréhension parfaitement adéquate du vouloir-dire de l'auteur, tandis que Derrida insiste sur le fonctionnement de la marque séparée de l'intention parfaitement présente de celui qui l'a émise. En soulignant ces emprunts, Derrida laisse suggérer qu'une partie de la *Reply* représente un exemple de greffe citationnelle.

Limited Inc. a b c… reconstitue également le cadre de *Sec* afin de l'expliquer à Searle. Cette finalité implique également une modification par rapport au contexte de *Sec*. La réplique de Derrida est écrite en français en vue d'une traduction anglaise et s'adresse en premier lieu à un public anglo-saxon. La *Reply* faisant assez peu preuve de complaisance, le ton de la réplique est sarcastique et agressif. Celle-ci nargue son interlocuteur et le met au défi d'appliquer les catégories de sa théorie – par exemple, la distinction entre l'*usage* et la *mention* que nous expliciterons au sixième chapitre

– aux cas limites. La réponse de Searle admettant de façon peu critique un certain nombre d'évidences, Derrida en dégage les complications avec beaucoup d'attention. Ainsi, lorsque Searle reproche à Derrida de croire que les intentions doivent toutes être conscientes, celui-ci, en réfutant l'objection, en profite pour compliquer l'interprétation des actes de discours par les enseignements de la psychanalyse. Cette question sera examinée au dernier chapitre.

Ce même principe de recontextualisation altérante, de réitération, s'applique à la postface. Sous la forme d'une lettre à Gerald Graff, une dizaine d'années après sa réplique, Derrida revient sur la discussion avec Searle en répondant aux questions de Graff. Ce nouveau contexte suscite certes des questions analogues à celles de *Limited Inc. a b c…* Par exemple, alors que la réponse à Searle soulève la question d'une société plus ou moins anonyme d'auteurs, le genre littéraire de la lettre adopté dans la postface suppose une société plus ou moins anonyme de lecteurs. Toutefois, les perspectives sont différentes. Derrida prend du recul par rapport aux événements, revient sur la stratégie adoptée dans le débat et sur la stratégie de la déconstruction de façon plus générale. Le style est moins violent, plus posé. En outre, les questions de la violence dans les débats académiques ou entre intellectuels et de leurs implications politiques sont soulevées.

Ce présent travail tente de restituer les arguments des deux philosophes dans un nouveau contexte. Il espère les altérer dans les limites de l'acceptable pour ce type de contexte.

III. LE STATUT DE L'ÉCRITURE

La première partie de la ***Reply***, intitulée « Écriture, permanence et itérabilité», est introduite par un résumé de la première partie de *Sec* consacrée à la généralisation de l'écriture. Selon Searle, Derrida tente de démontrer que l'écriture n'est pas la communication du vouloir-dire de l'émetteur au récepteur à partir du fait que les écrits peuvent continuer à fonctionner même si l'on ne connaît pas le contexte de leur inscription ou si l'émetteur ou le récepteur sont morts. Toujours d'après Searle, Derrida cherche ensuite à défendre l'idée que toute communication, quelle qu'elle soit, n'est pas la communication d'une intention. À cette fin, il généralise les prédicats attribués à l'écriture dans sa conception traditionnelle à tout type de signe. L'itérabilité lui permet d'opérer cette extension du « concept » d'écriture.

Dans ce chapitre, nous examinerons la façon dont Searle conteste la généralisation du concept d'*écriture* et, par conséquent, le rôle que cette écriture généralisée pourrait jouer dans une théorie des actes de discours. La critique de ce que Searle pense être la thèse de Derrida, l'absence pure et simple du vouloir-dire dans la communication, sera envisagée au chapitre suivant.

Afin de déceler les erreurs sous-jacentes aux arguments de Derrida, Searle propose d'examiner ce qui permet véritablement d'opposer le langage écrit au langage parlé. Il soulève deux hypothèses, l'itérabilité et l'absence du récepteur, pour les rejeter aussitôt. À cet égard, Derrida reproche au philosophe américain de croire que *Sec* a pour but de rechercher ce qui distingue le langage écrit du langage parlé[1]. Il est vrai que la façon dont Searle pose les questions quant à la recherche d'un critère entre langage écrit et langage oral, et la manière dont il y répond, donnent une telle impression : « Est-ce l'itérabilité, la répétabilité des éléments linguistiques ? Il est clair que non. […] Est-ce l'absence, l'absence du récep-

[1] *Ibid.*, p. 93, p. 95 et p. 100.

teur à l'émetteur ? Encore une fois, il est clair que non »[1]. Searle serait ainsi en contradiction manifeste avec ce qu'il avançait précédemment dans son résumé de *Sec*, puisqu'il y affirmait que l'essai de Derrida visait à démontrer que les traits attribués à l'écriture s'étendent à toute marque. Cependant, il semble que ce soit Searle lui-même qui souhaite impérativement marquer une nette distinction entre l'oral et l'écrit, de façon à établir que l'écriture n'a aucune pertinence ni aucune incidence sur sa théorie. Son compte rendu du livre de Jonathan Culler manifeste en effet son opposition envers la généralisation du concept classique d'écriture. Le fait d'amplifier les méprises de l'interprétation de Searle ne ferait-il toutefois pas partie de la stratégie de Derrida ? Celui-ci a, dès le départ, averti le lecteur qu'il insisterait sur les *« mis »*, sur le risque de l'échec. C'est une façon de rappeler que cette possibilité ne doit pas être considérée comme accidentelle, qu'elle est toujours possible. Comme le confirme la suite de la discussion des arguments de Searle, Derrida sait parfaitement que son interlocuteur refuse la stratégie de remise en question de la hiérarchie entre la parole et l'écriture.

Dans son commentaire, Searle entreprend de dénoncer les confusions de l'opération de déconstruction en prenant notamment comme exemple la remise en question de l'opposition entre parole et écriture. Celle-ci serait « l'exemple de déconstruction préféré de Derrida […] pour montrer que l'écriture est véritablement première, que la parole est véritablement une forme d'écriture »[2]. Searle adresse à cet exemple de déconstruction trois reproches qui indiquent son refus de l'idée d'une écriture au sens général, d'une *archi-écriture*. La première critique montre effectivement que Searle ne tient à accorder à la question de l'écriture qu'un rôle secondaire. Le théoricien des *speech acts* argumente que la question des rapports entre l'écriture et la parole n'a jamais eu une importance philosophique particulière. Dès lors, lire l'histoire de la philosophie occidentale comme l'histoire d'une condamnation de l'écriture en faveur de la parole relèverait de la pure illusion. Searle pense que la thèse inverse peut être soutenue et

[1] J. R. Searle, « Reiterating the Differences : A Reply to Derrida », art. cit., p. 199-200.
[2] J. R. Searle, « The World Turned Upside Down », art. cit., p. 75.

que celle-ci serait même d'une valeur supérieure : il suffit de remarquer le rôle que les philosophes ont conféré au langage formel de la logique. Selon Searle, Derrida disposerait d'une mauvaise connaissance, incomplète, de l'histoire de la philosophie[1], ce qui l'amènerait à imaginer un privilège de la parole sur l'écriture. D'après le philosophe américain, Husserl ferait exception dans l'histoire de la philosophie en accordant un privilège particulier à la présence pleine du vouloir-dire dans le langage parlé par rapport au langage écrit[2]. De plus, Derrida n'apporterait de véritable démonstration du refoulement de l'écriture que dans le cas de Platon, Rousseau et Husserl (on peut sous-entendre : certainement pas dans le cas d'Austin).

Même pour ces trois figures de la tradition philosophique, la déconstruction serait en définitive peu convaincante dans la mesure où elle se base sur une nouvelle définition de l'écriture. Comme nous le préciserons plus loin, Searle fait grief à Derrida de fonder son argumentation sur une redéfinition de l'écriture destinée à étayer ses thèses, et, par conséquent, de ne pas prouver que l'écriture s'étend au langage oral.

Enfin, Searle fait remarquer que cette redéfinition de l'écriture comme système de traces et de différences et sa généralisation ne reposent pas sur l'observation de la manière dont fonctionnent empiriquement le langage oral et le langage écrit. Un tel examen

[1] On peut objecter à Searle que la question du langage logique et mathématique est prise en compte par Derrida, notamment dans ***Positions.*** Derrida y affirme, d'une part, que l'écriture logico-mathématique, non phonétique, a été contestée par la tradition métaphysique. D'autre part, il déclare que, même dans le cas où, comme chez Leibniz, se trouve le projet d'un langage mathématique universel, celui-ci est indissociable d'un projet métaphysique (cf. J. Derrida, ***Positions***, Paris, Minuit, 1972, p. 46-47). En outre, le début de ***De la grammatologie*** décrit la façon dont le développement des langages mathématiques et scientifiques conteste le privilège accordé à la ***phonè*** et contribue à un « débordement » de l'écriture.

[2] Searle ne nous renvoie à aucun texte de Husserl afin d'appuyer cette affirmation. Le philosophe américain se réfère-t-il à la lecture de Derrida dans ***La voix et le phénomène*** ? On peut préciser que, dans ce texte, Derrida affirme que Husserl radicalise la primauté accordée par la tradition métaphysique à la ***phonè*** en attribuant un privilège à la ***voix phénoménologique***, à l'animation intentionnelle (cf. J. Derrida, ***La voix et le phénomène***, Paris, P.U.F., 1967, p. 15).

aurait permis de mettre en évidence le critère qui permet de les distinguer, à savoir la permanence des textes écrits. Searle n'accepte ainsi de prendre en compte que ce que Derrida considère comme l'écriture au sens courant, l'écriture comme phénomène observable.

Searle reste fermement attaché à ce critère de la permanence des textes écrits, puisqu'il l'avait déjà objecté dans sa ***Reply*** à Derrida. Avant d'examiner cet argument de la permanence et de voir s'il remet effectivement en question la généralisation de l'écriture, nous considérerons les deux hypothèses formulées dans les questions oratoires de Searle : l'itérabilité et l'absence. Si Searle semble rejoindre la position de Derrida en affirmant que ces prédicats ne sont pas caractéristiques du langage écrit, les deux philosophes se séparent cependant quant à la façon de comprendre ces prédicats.

1. L'itérabilité : une logique de la répétition et une « logique » de l'itérabilité

Il semblerait que Derrida et Searle s'accordent sur le fait que l'itérabilité est essentielle à tout langage. Toutefois, il peut paraître surprenant que Searle concède ce point à Derrida. En effet, dans ***Sec***, la notion d'itérabilité remet en cause ce qui constitue le cœur même de toute théorie des actes du discours : la conception des ***speech acts*** comme des événements purement singuliers, produits avec une intention parfaitement présente à la conscience et dans un contexte absolument déterminable. Il semblerait donc que s'il est absurde, pour Searle, d'invoquer l'itérabilité pour mettre en difficulté la théorie de ***speech acts***, c'est sans doute parce qu'il ne conçoit pas l'itérabilité de la même façon que Derrida. On peut supposer soit que Searle refuse l'interprétation derridienne de l'itérabilité, la jugeant contradictoire, soit qu'il n'a pas saisi ce que Derrida entend par ***itérabilité***, puisqu'il lui reproche de ne pas la définir clairement.

Selon Searle, l'itérabilité, qu'il considère comme synonyme de la répétabilité, dépend des règles du langage. Ces règles ne font pas elles-mêmes l'objet d'une répétition, elles en sont la condition de possibilité et la précèdent logiquement. Elles restent identiques quel que soit le contexte dans lequel le langage est employé. Searle fait

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

intervenir la distinction, importante en linguistique, entre les notions de *type* et d'*occurrence* afin d'expliquer le fonctionnement de ce qu'il entend par itérabilité. Le *type* dispose d'une identité à soi, d'une forme stable qui rend possible sa répétition, son instantiation à travers un nombre illimité d'*occurrences*. La répétition est donc une répétition du même. L'itérabilité, selon Searle, comprend « la répétition du même mot dans des contextes différents »[1].

Les instantiations du *type* ne modifient aucunement les règles, ces instantiations sont au contraire gouvernées par les règles du langage qui permettent de relier le *type* et l'*occurrence* : « La notion de règle ou de convention implique la possibilité d'occurrences répétées du même phénomène »[2]. Ce sont donc les règles linguistiques qui garantissent la stabilité du langage à travers les différents emplois et empêchent l'altération de la signification.

Le locuteur dispose d'une certaine compétence linguistique, d'une certaine maîtrise des règles qu'il a acquise en apprenant la langue et en intériorisant ces règles. Dans les termes de Searle, elles sont *constitutives* (par opposition à *normatives*) et leur connaissance, leur application relèvent le plus généralement d'un savoir implicite. Cette capacité permet au locuteur de produire et de comprendre un nombre infini d'énonciations. Pour Searle, « parler une langue, c'est réaliser des actes de langage [*speech acts*] […] ces actes sont en général rendus possibles par l'évidence de certaines règles régissant l'emploi des éléments linguistiques, et c'est conformément à ces règles qu'ils se réalisent »[3]. Ces règles sont au fondement de la communication et permettent de déterminer la force illocutionnaire de l'énonciation en dépit des variations contextuelles. Une phrase comporte ce que Searle appelle des marqueurs de force illocutionnaire, qui indiquent l'acte illocutionnaire réalisé par son énonciation

[1] J. R. Searle, « Reiterating the Differences : A Reply to Derrida », art. cit., p. 208.
[2] J. R. Searle, « La théorie littéraire et ses bévues philosophiques », art. cit., p. 228.
[3] J. R. Searle, *Les actes de langage*, trad. H. Pauchard, Paris, Hermann, 1972, p. 52. Pour Searle, il y a équivalence entre les règles relatives à l'accomplissement d'actes de discours et l'énonciation de certains éléments linguistiques en vertu du principe d'exprimabilité (p. 57), comme nous l'expliciterons au quatrième chapitre.

(Searle propose notamment comme exemples de ces marqueurs de force illocutionnaire, l'intonation, l'ordre des mots, le mode du verbe). Ces marqueurs, gouvernés par les règles du langage, ne sont cependant pas toujours nécessaires, notamment lorsque le contexte permet de fixer clairement la force illocutionnaire. Dans le cas contraire, il est toujours possible d'expliciter ces marqueurs. Toutefois, la signification de l'acte de discours ne dépend pas seulement de ces règles sous-jacentes et des conventions particulières à une langue qui les actualisent, elle dépend aussi de l'intention du locuteur de faire sens. L'acte de discours est un comportement *intentionnel* régi par des règles. Le rôle que Searle confère à l'intentionnalité dans l'accomplissement du *speech act* sera examiné au chapitre suivant.

La façon dont Searle rend compte de l'itérabilité à partir des règles linguistiques laisse peu de place à une erreur de compréhension dont la possibilité serait constitutive du fonctionnement du langage. Les règles permettent de pointer les déviances par rapport à la norme : grâce aux règles « nous reconnaissons généralement comme plus ou moins faux ou erronés les écarts par rapport au schéma établi »[1].

Dans *La théorie littéraire et ses bévues philosophiques,* Searle reproche à Derrida son imprécision lorsqu'il parle d'itérabilité. Derrida ne parviendrait pas à répondre à la question : « Qu'est-ce qui est itéré ? »[2]. S'il ne peut donner de réponse et de définition satisfaisantes de l'itérabilité, c'est, d'après Searle, en raison de l'ignorance de la distinction entre le *type* et l'*occurrence* fondée sur le caractère conventionnel du langage. La théorie des actes de discours n'est donc nullement menacée par la notion d'itérabilité avancée par Derrida : « Le fait que l'on puisse accomplir un *autre* acte de langage [*speech act*] avec une *occurrence* différente du même type […] n'a aucune influence sur le rôle qu'a le sens de l'énoncé du locuteur dans la détermination de l'acte de langage [*speech act*] »[3].

[1] *Ibid.*, p. 82.
[2] J. R. Searle, « La théorie littéraire et ses bévues philosophiques », art. cit., p. 228.
[3] *Ibid.*, p. 249.

Telle que Derrida la conçoit, cependant, l'itérabilité se démarque de cette répétition searlienne : bien qu'elle permette l'identification d'un élément, l'itérabilité implique une altération et ne comporte pas une répétition du même. L'itérabilité n'est pas rendue possible par le code et les règles linguistiques, ceux-ci peuvent eux-mêmes être réitérés et donc altérés. Elle vient également brouiller la distinction entre le *type* et l'*occurrence*.

L'itérabilité désigne une répétition d'un type particulier. Elle se distingue de la répétition au sens habituel, laquelle suppose un original qui, ensuite, dans un second temps, est reproduit. Avant d'en esquisser les traits, nous tenterons de montrer que l'interprétation searlienne de l'itérabilité peut être rapprochée de la doctrine des *Recherches logiques* de Husserl, telle que Derrida la critique dans *La voix et le phénomène.* Du point de vue de Husserl, le statut de l'idéalité implique qu'elle soit indéfiniment répétable dans son identité à soi. Le signe linguistique dispose d'une idéalité qui permet de le reconnaître comme le même à travers les variations empiriques de son utilisation, « le *même* du mot est idéal, il est la possibilité idéale de la répétition et il ne perd rien à la réduction d'*aucun*, donc de *tout* événement empirique marqué par son apparition »[1]. De même, Searle suppose l'idéalité d'un élément, le *type*, qui rend possible sa répétition en un nombre illimité d'*occurrences* et demeure le *même* à travers ses multiples instantiations : « L'occurrence est un individu physique particulier, tandis que le type est une notion purement abstraite […] ce sont les types et non les occurrences qui permettent la répétition d'exemples du même »[2].

[1] J. Derrida, *La voix et le phénomène*, *op. cit.*, p. 45. Derrida cite un passage du § 8 de la première *Recherche* afin d'étayer ce qu'il affirme : « Le mot ne cesse d'être mot que si notre intérêt se dirige exclusivement vers le sensible, vers le mot en tant que simple formation phonique. Mais, quand nous vivons dans la compréhension du mot, alors celui-ci exprime et il exprime la même chose, qu'il soit ou non adressé à quelqu'un. D'où il apparaît clairement que la *Bedeutung* de l'expression, et ce qui lui appartient encore essentiellement, ne peut coïncider avec son activité de manifestation » (cité par Derrida, p. 44-45).

[2] J. R. Searle, « La théorie littéraire et ses bévues philosophiques », art. cit., p. 228.

Pour Derrida, comme l'a dégagé le résumé de *Sec*, un élément linguistique doit certes disposer d'une identité idéale permettant sa reconnaissance à travers les différences empiriques d'accent, d'intonation, etc. Mais Derrida ne pose pas, comme le font Husserl et Searle, une idéalité préalable qui gouvernerait une répétition indéfinie : « C'est que cette unité de la forme signifiante ne se constitue que par son itérabilité, par la possibilité d'être répétée en l'absence non seulement de son "référent", ce qui va de soi, mais en l'absence d'un signifié déterminé ou de toute intention de signification actuelle comme de toute intention de communication présente »[1]. Si l'identité de la forme signifiante n'est que le résultat de l'itérabilité, on ne peut plus invoquer une idéalité identique à elle-même qui serait à l'origine de toute répétition. L'idéalité « dépend tout entière de la possibilité des actes de répétition. Elle est constituée par elle »[2]. Ainsi, comme l'ordre de dépendance entre l'idéalité et la possibilité de répétition indéfinie est renversé, le rapport proposé par Searle entre le *type* et la répétition / itérabilité est inversé : l'idéalité du *type* ne dépend que de son itérabilité.

L'itérabilité désigne cette possibilité générale de répétition. Elle s'applique à l'usage présupposé singulier et original d'un élément, ce qui ruine par conséquent cette prétention. Un élément ne peut exister qu'à condition d'être itéré : « Un signe qui n'aurait lieu qu'"une fois" ne serait pas un signe »[3]. Cette possibilité de répétition est une possibilité structurelle et non un constat empirique. Tout élément, même s'il n'apparaît qu'une fois, doit comprendre en sa structure la possibilité d'être reproduit. Derrida ne suppose pas là l'existence de l'unité stable d'un *type* qui rendrait possible ses répétitions puisque son idéalité est un effet de l'itérabilité. Celle-ci n'implique pas qu'un élément se répète toujours dans les faits. Elle suppose, par contre, que la répétition n'advient pas à une unité préalable. L'itérabilité est donc une répétition qui s'applique à ce qui prétendait s'y soustraire pour la commander. Sans sa répétition, « la première fois » n'aurait pas lieu, mais cette répétition l'écarte d'emblée d'elle-même : « La répétition

[1] J. Derrida, *Marges de la philosophe*, *op. cit.*, p. 378.
[2] J. Derrida, *La voix et le phénomène*, *op. cit.*, p. 58.
[3] *Ibid.*, p. 55.

dédouble toujours déjà la pointe de la première fois »[1]. Le fonctionnement de l'itérabilité déstabilise ainsi la distinction entre le *type* et l'*occurrence*, puisque le *type* ne commande plus la répétition. Dès lors que le *type* est constitué par son itérabilité, il peut occuper la même position que l'*occurrence*. Un parallèle peut être esquissé avec la remise en question de l'opposition entre signifié et signifiant, où le signifié peut prendre la même place que le signifiant. Le rapport entre un signifiant et un signifié déterminés n'est pas nié, mais la prétention de se référer à un signifié ultime – ce que Derrida appelle un signifié transcendantal – est remise en question. Le système de renvois ne peut se clore sur un terme supposé premier. De même, le *type* ne peut constituer l'origine de la répétition, la répétition étant au contraire posée en quelque sorte comme « origine », il ne peut y avoir de modèle précédant la répétition.

Dès lors, la question de Searle semble inutile, de savoir ce qui est répété dans la conception que Derrida se fait de l'itérabilité, le *type* ou l'*occurrence*. Ou, du moins, si une réponse devait être apportée, elle consisterait peut-être à dire que ce qui se répète, c'est la répétition elle-même. Toutefois, cette réponse est inadéquate dans la mesure où le préfixe du terme d'itérabilité suppose l'altération. Le *même* est répété comme *autre*. Comme nous l'avons souligné au premier chapitre, Derrida signale que *iter* vient du terme *itara*, « autre » en sanskrit.

L'itérabilité altère ce qu'elle répète, elle le met en relation avec l'altérité. Tout élément appartenant à un système de différences, il se détermine dans sa différence aux *autres* éléments. C'est le principe selon lequel *omnis determinatio est negatio.* Un élément ne dispose donc pas d'une plénitude et d'une identité à soi. Lorsqu'il est itéré, il n'est pas répété dans sa présence et son identité à soi, il est renvoyé à un autre, il se présente dans son opposition aux autres éléments par rapport auxquels il diffère. En outre, comme l'itérabilité est une répétition qui redouble la « première fois », ce qui est itéré est toujours déjà divisé, séparé de lui-même et renvoyé à l'autre : « Le temps et le lieu de l'*autre fois* (*the other time*) travaillent et altèrent

[1] J. Derrida, *L'écriture et la différence*, *op. cit.*, p. 316.

déjà, *at once*, aussi sec, *la première fois*, le premier coup et l'*at once* »[1].

L'itérabilité permet certes qu'un élément soit reconnu à travers les répétitions, elle suppose une identité minimale. Cependant, cette identité est toujours impure puisque l'altération, le rapport aux autres éléments permet l'identification d'un élément. L'itérabilité rend possible l'identification, mais elle en rend aussi impossible la rigueur et la pureté absolues.

Dans la mesure où l'itérabilité est une possibilité qui s'étend au domaine de « l'expérience », au-delà des marques écrites et orales, l'objection de règles linguistiques dont dépendrait l'itérabilité semble peu appropriée. Comme Derrida le rappelle en citant *Sec*, l'itérabilité remet en question la notion de code linguistique. Elle rend possible son fonctionnement, la récursivité des règles, et le limite simultanément. Structuré par la possibilité de se séparer de son contexte, un élément peut rompre avec les règles du code. Il est donc vain d'invoquer les conventions du langage comme le fait Searle. Puisqu'un élément peut fonctionner hors de son contexte d'inscription, cet élément peut fonctionner indépendamment des règles qui le gouvernent dans un usage particulier. Les règles appartiennent à un contexte déterminé dont l'élément peut être scindé. À propos de la conventionnalité, et contre Searle, Derrida écrit : « Je ne crois pas que l'itérabilité y soit nécessairement liée, encore moins limitée. Elle est même ce qui, toute conséquence déployée, ne se laisse plus dominer par l'opposition nature / convention »[2].

Ce désaccord autour de la façon de concevoir l'itérabilité semble se répercuter tout au long de l'échange et creuser de plus en plus l'écart entre les deux philosophes. C'est pourquoi le titre de cette section distingue une logique de la répétition d'une « logique » de l'itérabilité. S'agissant de cette dernière, le terme *logique* est placé entre guillemets dans la mesure où il désigne une autre logique que la logique traditionnelle : une logique qui, comme nous le montrerons au cinquième chapitre, ne se soumet pas aux normes de la logique traditionnelle, mais interroge ce que présupposent les oppositions

[1] J. Derrida, *Limited Inc.*, *op. cit.*, p. 120-121.
[2] *Ibid.*, p. 189.

binaires et maintient le renvoi d'un pôle à l'autre de ces oppositions sans les dépasser. Pourrait-on parler d'une *graphique* de l'itérabilité[1], afin de marquer la distinction entre les deux conceptions ? Le terme *graphique* renvoie à l'écriture au sens généralisé, laquelle englobe les traits communs à la parole et à l'écriture entendue au sens habituel. Ainsi, cette notion de graphique permet également de faire référence à un autre point de mésentente, inextricablement lié à la question de l'itérabilité puisqu'il en est la possibilité. Il s'agit de l'écriture et du statut qui lui est accordé dans le présent débat : *écriture* au sens courant chez Searle, *archi-écriture* chez Derrida. La question du statut quelque peu paradoxal de l'itérabilité, ainsi que la question de savoir comment sa logique opère dans le champ de la logique traditionnelle et la complique seront également envisagées au cinquième chapitre.

2. L'absence du destinataire : possibilité contingente et possibilité structurelle

L'itérabilité était la première hypothèse avancée, puis immédiatement abandonnée par Searle, puisqu'elle ne permettait pas de distinguer le langage oral et le langage parlé. La deuxième hypothèse soulevée (et également écartée) réside dans l'absence du récepteur. Bien que Searle reconnaisse qu'un texte écrit peut fonctionner en l'absence d'un destinataire empiriquement déterminé, il considère que cette absence n'est aucunement nécessaire. Afin de démontrer qu'elle est purement contingente au fonctionnement normal de la communication écrite, Searle donne deux exemples où le destinataire serait *présent* à la production du texte écrit. Lorsque je compose la liste des achats que je dois faire, je suis, selon Searle, absolument *présent* à la rédaction de cette liste. Au concert ou lors d'une conférence, la personne qui se trouve à mes côtés et à qui je transmets une note est *présente* à cette communication écrite.

Searle considère donc l'absence du destinataire comme accidentelle. Un parallèle peut être esquissé avec Husserl, plus précisément avec *L'origine de la géométrie*, dont Derrida propose un long com-

[1] *Ibid.*, p. 97 : « Telle est la "logique", la "graphique" plutôt à laquelle *Sec* entend faire droit ».

mentaire en introduction à sa traduction française. Dans ce texte, Husserl cherche à fonder l'indépendance des vérités géométriques à l'égard de la culture et du langage particuliers dans lesquels elles sont apparues une première fois. Il cherche à libérer ces vérités des circonstances de leur production et à rendre possible la répétition de ces vérités par les mathématiciens à venir. Seule l'écriture permet de constituer l'objectivité idéale des vérités mathématiques ; elle libère l'objet de son lien à l'intention actuelle d'un sujet et à une communauté particulière de locuteurs. L'écriture assure la « *présence perdurante* des "objets" idéaux », elle conditionne la possibilité de les répéter jusque « dans les temps où l'inventeur et ses associés ne sont plus éveillés à un tel échange ou en général quand ils ne sont plus en vie ». En d'autres termes, elle rend possible « la communication sur le mode virtuel »[1]. Derrida déclare que cette communication sur le mode virtuel fait de l'écriture « une sorte de champ transcendantal autonome dont tout sujet actuel peut s'absenter »[2]. Cependant, Husserl considère que l'absence d'un sujet *actuel* à ce champ transcendantal qu'est l'écriture est factice. Il maintient « un sujet virtuel » qui permet l'animation du texte écrit par une intention de signification et il suppose la transmission de cette signification intentionnelle à un sujet transcendantal en général. Searle considère aussi comme factice l'absence du sujet à la communication écrite ; il n'estime pas que cette possibilité de l'absence du sujet soit constitutive du fonctionnement « normal » de la communication. Nous verrons au chapitre suivant que, à propos de la présence au texte du sujet intentionnel, Searle se rapproche également de Husserl.

Préalablement à l'examen de la réponse de Derrida aux arguments de Searle, nous évoquerons le mouvement qui conduit Derrida,

[1] E. Husserl, *L'origine de la géométrie*, trad. et introduction par J. Derrida, Paris, P.U.F., 1962, p. 185-186.

[2] J. Derrida, Introduction à E. Husserl, *L'origine de la géométrie*, Paris, P.U.F., 1962, p. 84. Il s'agit d'une reprise de ce que Sartre avait dégagé dans *La transcendance de l'ego* en vidant le champ transcendantal de l'ego transcendantal. Dans une émission radiophonique avec Michel Contat, Derrida explicite cette allusion : « Dans le texte sur *L'Origine de la géométrie* d'Husserl, je me réfère à la *Transcendance de l'Ego*, au champ transcendantal sans sujet » (*Bulletin d'information du Groupe d'études sartriennes*, n° 14, juin 2000, p. 133).

dans son introduction à *L'origine de la géométrie*, au delà de la pensée de Husserl. Faire de l'écriture, selon Husserl, un champ transcendantal dont tout sujet actuel peut s'absenter amène Derrida à affirmer que ce champ est constitutif de la subjectivité transcendantale comme telle : « C'est à partir de lui ou de sa possibilité que la subjectivité transcendantale peut pleinement s'annoncer et s'apparaître »[1]. Dans *Sec,* lorsque Derrida décrit la possibilité essentielle à toute marque de fonctionner en l'absence, et même après la mort, d'un destinataire empiriquement déterminé, il précise que la valeur de transcendantalité (et donc aussi de subjectivité transcendantale) est rendue possible par ce fonctionnement de l'écriture comme champ transcendantal sans sujet : « La valeur ou "l'effet" de transcendantalité se lie nécessairement à la possibilité de l'écriture et de la "mort" ainsi analysées »[2]. C'est dire que l'idée du fonctionnement du texte écrit pour un sujet transcendantal en général constitue d'une certaine manière un « effet » de la possibilité que possède l'écrit de fonctionner en l'absence d'un destinataire empiriquement déterminé.

L'analyse accomplie par Husserl distingue l'empirique du transcendantal : le champ transcendantal qu'est l'écriture peut certes se passer, dans les faits, d'un sujet déterminé, mais ce champ transcendantal suppose, comme sa condition de possibilité, un sujet transcendantal qui anime le texte écrit d'une signification intentionnelle. Cette condition transcendantale et le fait empirique dépendent, Derrida le met en évidence, de la structure de l'écriture. Celle-ci enchevêtre l'empirique et le transcendantal et brouille leur opposition, comme elle brouille l'opposition du fait et du droit. Ainsi Derrida souligne-t-il la structure de l'écrit, qui suppose que la mort possède un caractère transcendantal : « Le silence des arcanes préhistoriques et des civilisations enfouies, l'ensevelissement des intentions perdues et des secrets gardés, l'illisibilité de l'inscription lapidaire décèlent le sens transcendantal de la mort, en ce qui l'unit à l'absolu du droit intentionnel dans l'instance même de son échec »[3]. Reconsidérée à partir de cette contamination réciproque de l'empirique et du transcen-

[1] J. Derrida, *ibid.*, p. 85.
[2] J. Derrida, *Marges de la philosophie*, *op. cit.*, p. 375.
[3] J. Derrida, Introduction à E. Husserl, *L'origine de la géométrie*, *op. cit.*, p. 85.

dantal, la possibilité de l'absence du destinataire n'est plus réductible à la stricte facticité. Elle prend une portée structurelle ou essentielle, la réponse de Derrida à Searle va le confirmer.

Dans l'argument de la *Reply* selon lequel l'absence du destinataire est seulement possible mais non nécessaire, Derrida dénonce une confusion entre les termes de possible et de nécessaire, entre les catégories de modalité, et s'étonne de cette confusion de la part d'un théoricien des *speech acts*. La discussion de cet argument oppose deux conceptions quant au statut du possible. Searle constate le possible, l'éventualité, mais ne l'inclut pas dans le fonctionnement normal de la communication. Derrida se réclame d'une autre logique pour enchevêtrer les catégories de modalité et avancer l'idée d'un *possible nécessaire*, d'un possible essentiellement inscrit dans la structure du phénomène étudié. L'absence, comme l'itérabilité, désigne une possibilité générale, structurelle. La possibilité de fonctionner en l'absence d'un destinataire empiriquement déterminé habite d'emblée toute marque. Cela ne signifie pas que cela doive toujours être le cas et qu'on ne puisse trouver une situation où elle ne fonctionne pas de cette manière (ce principe est le même que celui de l'itérabilité : une unité doit pouvoir être itérée pour fonctionner, même si elle n'apparaît en fait qu'une fois). Cependant, cette possibilité, qui n'est donc pas la nécessité, est nécessaire. Comprenons que, lorsqu'il advient que la marque fonctionne en l'absence d'un récepteur, cette absence ne doit pas être considérée comme un accident extérieur qui affecte la communication. Il ne s'agit pas d'une absence survenue à une présence pure et originaire. Du point de vue de Derrida, cette possibilité est constitutive de toute marque. Si une marque a *toujours* la possibilité de fonctionner en l'absence d'un destinataire, cette possibilité n'est-elle pas une possibilité nécessaire et non accidentelle ? Si ce fonctionnement est *toujours* et *nécessairement* possible, cette possibilité ne doit-elle pas être considérée comme essentielle, structurelle ? La possibilité de cette absence structurelle divise la plénitude de tout événement, y compris celui qui paraît le plus singulier et le plus originaire.

Derrida démontre que cette absence structurelle préside aux deux exemples allégués par Searle, qui présupposent une possibilité d'ab-

sence essentielle à leur fonctionnement. Composer une liste d'achats implique par principe que le récepteur ne soit pas pleinement *présent* à l'émetteur, même s'il s'agit d'une seule et même personne. Cette liste suppose une certaine absence du récepteur puisqu'elle est destinée à être utilisée, répétée à un autre moment que celui de sa composition. Cet écart entre émetteur et récepteur apparaît même au moment où je me lis en rédigeant cette liste : « Même dans le cas limite où j'écris pour pouvoir me lire (relire) *dans l'instant* : cet instant est constitué, c'est-à-dire divisé par l'itérabilité même de ce qui s'y produit. L'émetteur et le récepteur fussent-ils le même *sujet*, se rapportent *chacun* à une marque dont ils éprouvent qu'elle est faite pour se passer d'eux »[1]. Si l'émetteur doit d'une certaine façon se lire pour écrire, il est déjà récepteur à l'instant même où il écrit. L'acte de rédiger cette liste est donc lui-même divisé puisqu'il suppose une distance entre l'émetteur et le récepteur, une répétition dans le fait de se lire en écrivant. Le deuxième exemple suppose également dans sa structure l'absence de l'émetteur et du récepteur. Les notes que je transmets à mon voisin doivent pouvoir être lisibles dans le cas d'une non-présence de l'un à l'autre. La présence n'est donc jamais absolument présente, elle est toujours répétée et toujours différée par cette répétition structurelle.

L'itérabilité est indissociable de cette possibilité structurelle d'absence : si une marque n'existe qu'à se répéter, elle doit encore pouvoir fonctionner en l'absence d'un destinataire particulier. Cette possibilité essentielle n'est nullement négative ; elle n'introduit pas une déficience dans la communication. Elle rend au contraire possible le fonctionnement normal de toute marque, c'est-à-dire sa répétition (altérante) dans les faits. La divergence quant à la façon de concevoir la possibilité de l'absence n'est-elle pas en partie liée à la façon dont Derrida et Searle considèrent respectivement l'itérabilité ? Alors que, pour Derrida, l'itérabilité désigne une possibilité générale de répétition à l'œuvre dès l'origine, Searle conçoit l'itérabilité comme une répétition succédant à une identité idéale. Pour ce dernier, l'absence n'est pas considérée comme une possibilité qui structure d'emblée la communication, cette absence est au contraire pensée

[1] J. Derrida, *Limited Inc.*, *op. cit.*, p. 99.

comme une éventualité dérivée d'un événement purement singulier et présent. La possibilité qu'un texte écrit fonctionne coupé de son origine de production n'est pas liée à l'itérabilité. Searle objecte à Derrida qu'un tel fonctionnement du texte écrit est rendu possible par la permanence qui constitue sa spécificité.

3. La permanence et la restance

Comme nous venons de le noter, Searle trouve dans la permanence des textes écrits le critère permettant de les distinguer des discours parlés. Selon lui, Derrida a confondu l'itérabilité avec la permanence des textes écrits. Ce qui permet à un texte de transmettre un sens en l'absence de son auteur ou de son destinataire, c'est sa permanence et non, comme l'affirmait *Sec*, le fait qu'il soit répétable. Searle marque la distinction entre ces deux phénomènes à partir de l'opposition entre le *type* et l'*occurrence :* le phénomène de répétition suppose l'instantiation d'un *type* en un nombre illimité d'*occurrences*, tandis que le phénomène de survie d'un texte écrit implique que l'*occurrence* perdure. La confusion entre la permanence, propre à l'écrit, et l'itérabilité, caractéristique de toute marque, a conduit Derrida à étendre, à tort, les propriétés de l'écriture au langage parlé. Cette généralisation lui aurait été en revanche interdite s'il avait pris en compte ce trait essentiel des textes écrits.

Derrida rétorque que Searle lui attribue erronément cet argument de la permanence des textes écrits et lui fait remarquer que ce terme de permanence n'apparaît nullement dans *Sec*. Comme nous le préciserons ci-dessous, il cherche au contraire à s'opposer à l'argument qui avance la permanence spécifique des textes écrits afin de réfuter la généralisation de l'écriture. À la notion de permanence, Derrida oppose un néologisme, employé dans *Sec*, dont la formulation est quelque peu paradoxale : il s'agit de *la restance non-présente*. Derrida reproche à Searle de ne pas avoir prêté suffisamment attention à ce néologisme, malgré les nombreuses précautions prises pour attirer l'attention sur ce terme. Ce manque de discernement aurait entraîné la confusion entre permanence et restance, et l'attribution de cet argument de la permanence à *Sec*.

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

Une autre interprétation ne pourrait-elle pas toutefois être avancée pour expliquer l'objection de la permanence des textes écrits ? Il ne nous semble pas que Searle impute l'argument de la permanence à Derrida en la confondant avec la notion de restance non-présente, mais que, au contraire, le philosophe américain invoque cet argument afin de lui-même le défendre contre la généralisation de l'écriture. Cette hypothèse peut être appuyée en rappelant que Searle reformule cette objection dans son commentaire de l'ouvrage de Culler, plus précisément à l'endroit où l'extension du concept d'écriture se trouve critiquée. Cette interprétation n'est cependant pas incompatible avec la réplique de Derrida. Comme nous l'avons déjà évoqué au début de ce chapitre, sa stratégie consiste à amplifier les malentendus de son interlocuteur afin de mettre l'accent sur la possibilité (essentielle) d'erreur d'interprétation. Cette possibilité est due à la structure altérante de l'itérabilité indispensable au fonctionnement de toute marque : « Le *mis* des *misunderstandings* dont nous nous entretenons ou accusons ici les uns les autres doit avoir sa condition de possibilité essentielle dans la structure des marques »[1]. Derrida confirme, par ailleurs, cette seconde interprétation : il constate en effet qu'il est absurde de remplacer, dans le cas d'une marque orale, le terme *restance non-présente* par *permanence*. Cela revient à refuser que toute marque, même orale, soit constituée en écriture au sens général. Derrida souligne à cet endroit la conception que Searle se fait de l'écriture : « Dès lors qu'il négligeait totalement la nécessité de passer de l'écriture (au sens courant) au graphème en général, mouvement essentiel de *Sec*, Sarl ne pouvait aller que de confusion en confusion »[2].

Les deux mots du syntagme, *restance* et *non-présente*, sont indissociables. L'expression est certes paradoxale : le terme *restance* est formé à partir du verbe *rester*, et, bien qu'il renvoie au substantif *reste*, il ne peut lui être équivalent. Le reste suppose que quelque chose demeure, soit présent. Or, Derrida parle d'une *restance non-présente*. Celle-ci désignerait un reste non-présent, non-permanent, non-substantiel. Elle n'est ni le *type* ni l'*occurrence*, elle n'a ni

[1] *Ibid.*, p. 120.
[2] *Ibid.*, p. 104.

rapport au phénomène de la répétition du même, ni au phénomène de la survie des textes écrits. La restance non-présente est présupposée dans le fonctionnement de l'itérabilité et dans la possibilité de la signification. Le désaccord quant à la compréhension de l'itérabilité est au cœur de cet argument qui oppose la permanence d'une *occurrence* et la *restance non-présente*. La conception derridienne de l'itérabilité, comme possibilité générale de répétition, déstabilise en effet la distinction entre le *type* et l'*occurrence* sur laquelle Searle fonde son argumentation.

L'itérabilité permet à la fois l'identification d'un élément et son altération. Comment peut-il y avoir identification dès lors que la distinction entre le *type* et l'*occurrence* est remise en question ? Sans être une entité stable, la restance non-présente est « l'idéalisation minimale »[1], une idéalisation limitée, requise par l'itérabilité. La restance non-présente, si elle n'est pas une entité présente, n'est pas non plus une absence dérivée d'une entité présente. Elle se soustrait à l'opposition entre présence et absence, comme la notion de trace à laquelle elle est aussi liée. Ce statut de restance non-présente, qui définit la *marque*, est lié à l'itérabilité ainsi qu'aux notions de *trace* et de *remarque*. L'identité de la restance est déterminée par son renvoi aux autres marques dont elle diffère et ne constitue donc pas une identité à soi. La signification est rendue possible par le système d'oppositions et de différences, aucun élément n'a de signification qui lui serait propre. L'itérabilité travaille non seulement chaque élément, mais aussi l'espacement qui le constitue. Toute marque est d'emblée *remarquée*, c'est-à-dire constituée par une autre marque qu'elle n'est pas. Cette marque qui la constitue, cette restance non-présente, ne peut être dite ni présente ni absente. Elle n'est pas absente, puisqu'elle permet de constituer une autre marque en y laissant sa trace. Elle n'est pas non plus présente, puisqu'elle est elle-même constituée par une autre marque qui y laisse sa trace, par une autre restance non-présente. C'est pourquoi Derrida affirme que la « "restance non-présente", la marque n'est pas le contraire de l'effacement de la marque »[2].

[1] *Ibid.*, p. 105.
[2] *Ibid.*

Cette re-marque de la marque qui la renvoie à une autre marque est inséparable de l'itérabilité. Toute marque est d'emblée « marquée », constituée par cette remarque, par un détour par ce qu'elle n'est pas. Ne disposant pas d'une plénitude et d'une identité à soi, la marque est intrinsèquement structurée par l'itérabilité : « La coupure intervient dès qu'il y a marque. […] Elle est l'itérabilité même, le remarquable de la marque, passant entre le *re-* du répété et le *re-* du répétant, traversant et transformant la répétition. Condition ou effet, comme on le voudra, de l'itérabilité »[1]. Lorsqu'une marque est répétée, elle est renvoyée aux autres marques qui la constituent ; cette répétition la remarque à nouveau, « elle *re*coupe aussi sec l'itérabilité, la recouvre comme si elle se confondait avec elle et coupe la coupure une fois de plus dans la remarque »[2].

Derrida ne nie certes pas le phénomène de la survie des textes écrits et le fait qu'il permette leur itérabilité ; il refuse cependant la relation inverse. La restance non-présente, impliquant le renvoi à l'autre, empêche une permanence absolue, une pure présence.

Que pense Searle de cette contamination entre présence et absence, de cette restance non-présente ? Bien qu'il ne réponde pas directement à cet argument, on peut néanmoins supposer quelle serait sa réponse, à partir des critiques qu'il formule à l'égard de la déconstruction dans *The World Turned Upside Down*. Nous avons relevé au début de ce chapitre que Searle reprochait à la généralisation de l'écriture de s'autoriser d'une redéfinition arbitraire. Cette redéfinition découle d'une interprétation qu'il juge douteuse des thèses de Saussure. Celui-ci affirme que la langue repose sur un système de différences entre les éléments, que la signification d'un élément dépend de son opposition aux autres éléments. Searle admet ce principe diacritique, mais il reproche à Derrida d'opérer, à partir de ce principe, un glissement présenté à tort comme une conséquence de la diacriticité. Du caractère différentiel de la signification, Derrida passerait curieusement à l'idée erronée que chaque élément du langage est constitué par la trace laissée en lui par les autres éléments et que, par conséquent, aucun élément n'est vraiment ni présent ni

[1] *Ibid.*, p. 105-106.
[2] *Ibid.*, p. 106.

absent, étant déterminé par la trace des autres et constituant lui-même les autres de sa trace. Ce renvoi de traces, cette structure différentielle subvertirait, selon Derrida, l'opposition entre présence et absence, la présence serait contaminée par l'absence et inversement.

Searle considère que cette thèse est cruciale pour ce qu'il n'hésite pas à appeler la *métaphysique de la déconstruction*. Selon lui, il faut penser à l'inverse : c'est parce que les éléments du langage sont soit présents soit absents que les relations différentielles entre ceux-ci sont possibles : « Si je comprends les différences entre les deux énoncés, "le chat est sur la carpette" et "le chien est sur la carpette", précisément de la façon dont je les comprends, c'est parce que le mot "chat" est présent dans le premier énoncé alors qu'il est absent du second, et parce que le mot "chien" est présent dans le second alors qu'il est absent du premier ». Aussi Searle affirme-t-il que le système des différences consiste « précisément en un système de présences et d'absences »[1]. Le philosophe américain formule la possibilité d'une pure présence et d'une pure absence. Alors que Derrida pense la trace comme originaire, non dérivée d'une pure présence, Searle considère la différence à partir d'une unité linguistique parfaitement présente, il conçoit la trace comme dérivée d'une présence pleine. C'est dire que, comme Condillac, il pense la trace dans un sens que Derrida considère comme métaphysique. Tandis que, pour Derrida, la série diacritique des éléments ne se ferme pas sur soi et ne possède pas d'origine, Searle arrête ce renvoi des termes de l'un à l'autre en subordonnant la différence à la présence. Tenant fermement à préserver la distinction entre la présence et l'absence, Searle ne s'est pas laissé convaincre par l'idée d'une contamination de l'une par l'autre dans l'argumentation de Derrida.

Ainsi, c'est en s'appuyant sur une définition erronée du langage qu'il conçoit comme système de traces et de différences originaires, que Derrida pourrait, sans difficulté, estime Searle, définir l'écriture de façon à ce qu'elle englobe tout langage et précède logiquement la parole vive.

Le motif qui supporte cette critique des conséquences que Derrida tire de la diacriticité préside également à l'examen qu'entre-

[1] J. R. Searle, « The World Turned Upside Down », art. cit., p. 76.

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

prend Searle de la *restance non-présente*. Étant donné que Searle conteste la notion d'une *archi-trace*, d'une trace qui ne serait ni présente, ni absente, qu'il rétablit la distinction entre présence et absence dans le langage, on peut prévoir qu'il ne peut admettre l'idée d'une *restance non-présente*. La réserve minimale permettant l'itération ne serait pas la *restance non-présente*, mais l'identité à soi du *type* qui commanderait une répétition du *même*. Le *type* ne constitue d'ailleurs pas une idéalisation *minimale*, son idéalité n'est en rien entamée par la diversité des *occurrences* qui l'exemplifient. Si la *restance non-présente* permet de reconnaître une marque à travers ses itérations, cette restance se démarque du *type*. Elle implique le renvoi à une autre marque, elle ne dispose donc pas de l'identité à soi et de la plénitude du *type*. L'identité d'une *restance non-présente* n'est déterminée que par les relations différentielles qu'elle entretient avec les autres marques, les autres *restances non-présentes*. Elle constitue une idéalisation minimale (et non absolue comme le *type*), son idéalité est entamée à chacune de ses itérations. En effet, la *restance non-présente* ne se répète pas comme la même, mais elle suppose à chaque fois, à chaque répétition, un passage par l'altérité.

François-David Sebbah[1] souligne que les arguments formulés par Searle contre la conception derridienne de l'archi-trace sont comparables à ceux qu'il avance à propos de l'itérabilité. Dans les deux cas, il s'agit, pour Searle, de démontrer que Derrida s'autorise d'une conception erronée de la nature du langage pour prouver que l'écriture est plus originaire que le langage parlé. Il nous semble toutefois, par rapport à l'interprétation de Sebbah, que la divergence ne tient pas tant au fait que l'écriture se caractérise pour Derrida par son itérabilité (ensuite généralisée à la parole) là où, pour Searle, l'itérabilité vaut d'emblée pour tout élément linguistique. Il y a accord sur le rôle de l'itérabilité dans le langage oral et le langage parlé, mais divergence quant à sa signification. Pour Derrida, l'itérabilité excède les règles du langage et altère ce qu'elle répète ; pour Searle, elle dépend des règles et est liée à la distinction entre le *type* et l'*occurrence* qu'émousse la

[1] F.-D. Sebbah, « Sont-ils irrationnels ? », *Rue Descartes*, 29, septembre 2000, p. 30-31.

conception derridienne de l'itérabilité. Par rapport à cette dernière, la répétition searlienne constitue une répétition du *même*.

Nous l'avons évoqué au début de ce chapitre, Searle conteste également la généralisation de l'écriture pour une autre raison que le rejet de la conception du langage comme système de *traces*. L'écriture au sens général ne permet pas de rendre compte de l'écriture telle qu'elle est comprise habituellement, c'est-à-dire comme phénomène empirique qui se distingue de la parole par sa permanence.

Il est indéniable que Derrida redéfinit le concept courant d'écriture en le généralisant. Il ne prétend cependant pas que ce nouveau concept d'écriture, l'*archi-écriture*, soit fidèle au concept courant d'écriture. Dans *Positions*, il affirme qu'il « ne s'agit pas de recourir au même concept d'écriture. […] Il s'agit de produire un nouveau concept d'écriture »[1]. En parlant d'*archi-écriture*, Derrida n'entend nullement réhabiliter l'écriture au sens courant, démontrer qu'elle est plus originaire que la parole, comme tend à l'affirmer Searle dans *The World Turned Upside Down*. Ce qui est en jeu dans ce nouveau concept d'écriture, c'est l'ensemble des relations qui lient l'écriture au sens courant et la parole. L'*archi-écriture* comprend les traits communs à l'écrit et à l'oral et permet d'interroger la façon dont la tradition philosophique conçoit les rapports entre l'écriture au sens étroit et la parole, ainsi que de questionner la primauté accordée à cette dernière. Dans la tradition métaphysique, une idéalité et une présence à soi sont attribuées à la parole qui doit être préservée intacte de l'écriture : celle-ci introduisant la mort au sein de la parole vive, elle doit donc en être tenue à l'écart. L'écriture est secondarisée, dérivée : elle vient redoubler la parole, l'écriture joue le rôle d'un signifiant de signifiant, alors que la parole est au plus proche du signifié, du sens.

Le projet de Derrida est de montrer que cette prétendue pureté de la parole est contaminée par l'écriture dont elle voudrait se séparer, que la parole partage certains traits essentiels avec l'écriture qu'elle secondarise et exclut. Il s'agit de faire valoir la solidarité entre la parole et l'écriture, et de remettre en question la fonction uniquement représentative de l'écrit : « Il faut maintenant penser que l'écriture est

[1] J. Derrida, *Positions*, *op. cit.*, p. 37.

à la fois plus extérieure à la parole, n'étant pas son "image" ou son "symbole", et plus intérieure à la parole qui est déjà en elle-même une écriture »[1]. La parole et l'écriture au sens courant proviennent d'une même *racine*, l'écriture générale ou archi-écriture. Nous avons vu, dans le résumé de *Sec*, que Derrida démontrait que les caractéristiques attribuées traditionnellement à l'écriture pouvaient être généralisées et appliquées à la parole, qu'elles provenaient d'une même possibilité générale. Si Derrida continue à appeler cette possibilité *écriture*, c'est « parce qu'elle communique essentiellement avec le concept vulgaire de l'écriture. Celui-ci n'a pu historiquement s'imposer que par la dissimulation de l'archi-écriture, par le désir d'une parole chassant son autre et son double et travaillant à réduire sa différence »[2]. On le constate, en cherchant à distinguer parole et écriture, Searle conteste la déconstruction de la hiérarchie mais, d'une certaine façon, il tombe du même coup sous l'emprise de cette déconstruction en voulant la critiquer.

Contre Searle, on peut en effet objecter que Derrida avait déjà prévenu cette objection – la permanence des textes écrits – dans *De la grammatologie.* La hiérarchie qu'établit la tradition métaphysique entre la parole et l'écriture ne peut qu'être maintenue intacte si l'on fait résider l'essence de l'écriture dans un mode de conservation durable du discours oral : « On voit que les concepts de fixité, de permanence et de durée, qui servent ici à penser les rapports de la parole et de l'écriture, sont trop lâches et ouverts à tous les investissements non critiques »[3]. Invoquer, comme le fait Searle, la permanence des textes écrits afin de contester la déconstruction de la hiérarchie entre parole et écriture reste donc dénué de pertinence du point de vue derridien.

Searle semble peu attentif à la stratégie de la paléonymie, au fait que le vieux mot d'écriture est conservé pour désigner le nouveau concept d'écriture, dont Derrida déclare néanmoins qu'il communique avec le concept traditionnel d'écriture. Or, la description que Derrida

[1] J. Derrida, *De la grammatologie*, *op. cit.*, p. 68.
[2] *Ibid.*, p. 83.
[3] *Ibid.*, p. 62.

donne de cette stratégie de la paléonymie[1] montre que la démarche de Searle, qui consiste à rechercher un critère distinctif, est peu appropriée. Cette stratégie consiste à prélever un prédicat du concept qui est secondarisé, en l'occurrence l'écriture. Ce prédicat est greffé, généralisé dans un nouveau concept d'écriture qui vient modifier la hiérarchie traditionnelle. L'ancien nom est conservé « à titre de levier *d'intervention* et pour garder une prise sur l'organisation antérieure qu'il s'agit de transformer effectivement »[2]. Faire remarquer que ce nouveau concept d'écriture omet la caractéristique de la permanence des textes écrits et qu'il ne recouvre donc pas l'écriture au sens courant montre bien l'abîme que Searle s'emploie à ignorer.

Le désaccord se confirme lorsque Searle explicite les deux phénomènes que, selon lui, Derrida confondrait en négligeant de distinguer l'itérabilité des éléments linguistiques d'avec la permanence des textes écrits. Searle s'oppose à l'idée que les éléments du langage soient considérés comme graphèmes en général ; il ne reconnaît comme graphèmes que les signes écrits sur un support matériel. Seul peut être ainsi considéré comme graphématique le principe de la permanence des textes écrits, qui permet à un texte de fonctionner indépendamment de son auteur. Selon le théoricien des *speech acts*, ce phénomène doit être distingué de l'itérabilité et de la citationnalité des éléments du langage. La citation peut être séparée de sa signification si on l'envisage comme une suite de sons, de marques ou d'images. Searle précise toutefois dans une note que cette utilisation ne correspond pas à la fonction *normale* de la citation. Il rappelle par là que le phénomène de la citation est gouverné par un ensemble de règles, de conventions. La citation constitue un acte de discours qu'il a analysé dans *Speech acts* en distinguant l'*usage* d'une expression de

[1] Notons que cette « stratégie de la paléonymie » est d'ailleurs un des contentieux majeurs du débat. Ce que Derrida revendique et que Searle conteste, c'est le droit de généraliser le sens de termes tels qu'« écriture », « citation » ou « texte » de manière à englober certaines réalités qui étaient pourtant traditionnellement considérées comme échappant à ces concepts. Aussi, par exemple, la relève de la distinction de l'écriture et de l'oralité n'est-elle rendue possible qu'au moyen d'une redéfinition radicale du concept d'« écriture », qui en omet précisément certains des traits qui la distinguent de l'oralité.

[2] J. Derrida, *Positions*, *op. cit.*, p. 96.

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

sa *mention* dans une citation. Nous reviendrons au sixième chapitre sur cette distinction que Derrida s'emploie à effacer. La possibilité de séparer un signe de sa signification, un signifiant de son signifié, n'a absolument rien de graphématique pour Searle. En outre, la citation dans son fonctionnement normal dépend de la distinction entre le *type* et l'*occurrence* et de la réalisation physique des signes, lesquelles ne sont pas graphématiques.

Cependant, la distinction de Searle entre le principe de la permanence des textes écrits, d'une part, et la citation d'une expression, d'autre part, paraît quelque peu problématique. Searle discerne-t-il vraiment deux phénomènes différents, permanence et itérabilité, que Derrida aurait confondus ? Du point de vue de Derrida, ne s'agit-il pas de deux formes, de deux possibilités de l'itérabilité qu'il rattache à une même loi générale ? Ces deux phénomènes ne sont-ils pas tous deux graphématiques ? Derrida ne considère certes pas toute marque comme graphématique au sens étroit, que lui donne Searle. Derrida parle de « graphème en général » pour désigner la possibilité dont dispose toute marque du discours parlé ou écrit d'être réitérée hors de son contexte d'inscription. En outre, ce principe graphématique général ne dépend pas des conventions du langage que Searle rappelle dans la note de sa réponse.

L'incompatibilité entre les positions adoptées par les deux philosophes est manifeste. Elle éclate lorsqu'on envisage les arguments avancés à partir de champs conceptuels différents (mais non sans rapport de l'un à l'autre). Comme le souligne Derrida, « ce concept "classique" [l'écriture] forme sans doute la "base" de l'argument de Sarl mais plutôt la *cible* de *Sec* »[1].

Derrida et Searle adoptent des stratégies très différentes. Comme le remarque Samuel Weber[2], la différence entre ces deux stratégies réside dans la façon de concevoir l'objet de leur analyse : l'écriture. La stratégie de Searle consiste à envisager l'écriture comme un objet empirique, constitué. Ainsi Searle commence-t-il sa critique de la conception derridienne de l'écriture par s'interroger sur ce qui distingue le langage écrit du langage parlé. Il demande en quelque

[1] J. Derrida, *Limited Inc.*, *op. cit.*, p. 108.
[2] S. Weber, « It », *Glyph 4*, 1978, p. 9.

sorte de faire preuve de « bon sens » et de reconnaître l'évidence de la spécificité de l'écrit. De ce point de vue, on ne peut évidemment qu'accorder à Searle le critère de la permanence des textes écrits qu'il défend contre le point de vue de Derrida. Cependant, celui-ci n'interroge pas l'écriture *elle-même*, comme phénomène observable, mais plutôt son *statut* au sein du système conceptuel de la tradition philosophique, sa secondarisation et son exclusion. Derrida définit schématiquement sa stratégie, la déconstruction, à la fin de *Sec.* La stratégie de la déconstruction consiste à opérer un renversement de l'opposition conceptuelle entre parole et écriture, et à déplacer le système conceptuel à déconstruire[1]. Comme nous l'avons vu à propos de la paléonymie, ce déplacement généralise les traits distinctifs que la tradition métaphysique subordonnait et les greffe sur un nouveau concept d'écriture, l'*archi-écriture*. Ce renversement et ce déplacement ne doivent pas être considérés comme deux phases successives, et Derrida en parle comme d'un double geste, d'une double science.

[1] Searle estime que cette stratégie constitue un jeu plaisant, auquel il se propose de se livrer en choisissant la déconstruction de la hiérarchie entre la déconstruction et le logocentrisme, bref en déconstruisant le déconstructionnisme. Selon le philosophe américain, la déconstruction semble être le pôle privilégié de cette opposition. Cependant, cette hiérarchie doit être renversée et la déconstruction subordonnée, puisque celle-ci recourt aux valeurs logocentriques dans les arguments destinés à prouver sa supériorité. La démonstration déconstructionniste contredit ainsi ce qu'elle vise à établir et manifeste la dépendance de la déconstruction par rapport une logique première (cf. J. R. Searle, « The World Turned Upside Down », art. cit., p. 78). On peut objecter à Searle que la stratégie de la déconstruction ne consiste pas à adopter une position d'extériorité par rapport au champ conceptuel qu'elle déconstruit. Elle ne prétend donc nullement se passer du langage de la tradition logocentrique : « *Il n'y a aucun sens* à se passer des concepts de la métaphysique pour ébranler la métaphysique ; nous ne disposons d'aucun langage – d'aucune syntaxe et d'aucun lexique – qui soit étranger à cette histoire ; nous ne pouvons énoncer aucune proposition destructrice qui n'ait déjà dû se glisser dans la forme, dans la logique et les postulations implicites de cela même qu'elle voudrait contester » (J. Derrida, *L'écriture et la différence*, *op. cit.*, p. 412). La déconstruction ne vise pas à opérer un dépassement, mais un déplacement à l'intérieur du champ conceptuel, une nouvelle organisation de ce système conceptuel.

IV. L'INTENTIONNALITÉ

Dans son résumé de *Sec*, comme nous l'avons noté au chapitre précédent, Searle présente comme l'une des thèses défendues par Derrida, l'idée selon laquelle l'intentionnalité ne jouerait aucun rôle dans la communication écrite. Ce principe serait démontré à partir de l'itérabilité des textes écrits et serait ensuite étendu à tout type de communication.

Searle conteste ce qu'il pense être la position de Derrida à cet égard. Pour le philosophe américain, l'absence d'intention de signification dans la communication écrite ne peut nullement être déduite à partir de la possibilité que le texte communique un sens après la mort de son auteur ou de son destinataire, ou lorsque les circonstances de son inscription ne sont pas connues. Contrairement à ce qu'il estime être la démonstration de *Sec*, Searle soutient que l'intentionnalité a une fonction essentielle, aussi bien dans la communication écrite que dans la communication orale. La seule différence réside dans le fait que, dans la communication écrite, les circonstances de l'énonciation peuvent être inconnues. La distinction ne tient donc pas à l'intentionnalité mais seulement au contexte. L'intentionnalité est indispensable à la compréhension de la signification de tout énoncé, qu'il soit écrit ou oral.

La théorie de la signification de Searle entre ainsi en jeu dans la discussion de cet argument. Tout au long de son œuvre, le philosophe a approfondi cette théorie de la signification ; il en a reconsidéré certains concepts et a tenté de la fonder dans une théorie plus générale de l'intentionnalité[1]. Les arguments avancés dans la ***Reply*** se rap-

[1] Bien que le traducteur de l'ouvrage de Searle, intitulé *Intentionality*, ait traduit en français le terme *Intentionality* par *Intentionalité*, il ne nous semble pas nécessaire de réserver une orthographe spécifique pour désigner la conception searlienne de l'intentionnalité par rapport à celle de Derrida ou de la tradition phénoménologique.
Dans *Intentionality*, Searle précise cependant qu'il utilise les notions d'*Intentional* et d'*Intentionality* avec une majuscule afin de marquer qu'il leur donne un sens technique et qu'elles se distinguent donc de l'emploi courant au sens « d'avoir l'intention de faire quelque chose » (cf. J. R. Searle, *L'Intentionalité*, trad. C.

portent principalement aux analyses de *Speech Acts*, tandis que, dans *La théorie littéraire et ses bévues philosophiques*, Searle introduit des concepts issus de travaux ultérieurs sur l'intentionnalité afin de réfuter les objections derridiennes et de contester le rapprochement de sa position avec la tradition continentale.

Avant d'analyser le rôle que Searle confère à l'intentionnalité dans la communication, nous examinerons la façon dont Derrida envisage la question de l'intentionnalité.

1. La conception derridienne de l'intentionnalité

Le philosophe français commence par corriger l'interprétation de Searle – qu'il juge simplificatrice et réductrice – selon laquelle *Sec* affirmait l'absence pure et simple de toute intentionnalité dans la communication écrite. Derrida entend plutôt démontrer que la plénitude de l'intention est toujours divisée. Searle opère donc un glissement : il passe de l'impossibilité d'une intention pleinement présente à la conscience à l'idée de l'absence de tout vouloir-dire. Ce qu'il cite de *Sec* ne vient pas confirmer la thèse de l'absence de toute intention de la communication écrite, mais porte seulement sur la possibilité du fonctionnement du texte écrit en l'absence radicale de son émetteur et de son récepteur déterminés.

Derrida rapproche le philosophe américain de la tradition phénoménologique husserlienne lorsque celui-ci déclare que l'intentionnalité est présente à la communication écrite et y joue le même rôle que dans la communication orale. Cet argument, que Derrida ne conteste d'ailleurs pas, est, selon lui, analogue à celui de Husserl dans *L'origine de la géométrie*. Cette analyse de Husserl, concernant l'intentionnalité animant le signe écrit, a été évoquée au chapitre précédent dans l'examen de l'argument relatif à la possibilité de l'absence du destinataire d'un texte écrit. Nous avons vu que Husserl considérait cette absence comme artificielle et envisageait l'écriture uniquement dans son rapport à une conscience qui l'anime d'une

Pichevin, Paris, Minuit, 1983, p. 17). Cette distinction entre les deux sens du terme *intention* se retrouvant dans la tradition phénoménologique, nous ne recourons donc pas à une orthographe particulière.

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

intention de signification : « Husserl dit toujours du corps linguistique ou graphique qu'il est une chair, un corps propre (*Leib*), ou une corporéité spirituelle (*geistige Leiblichkeit*) »[1]. Ce corps propre, animé intentionnellement d'une signification, permet la constitution de l'objectivité idéale des vérités géométriques. Derrida souligne plus loin l'ambivalence du statut de l'écriture qui est à la fois corps propre (*Leib*) et corps sensible (*Körper*). Elle est simultanément constituante et constituée, elle permet la transmission des connaissances géométriques et, tout à la fois, en tant qu'inscription sensible, empirique, elle rend possible leur perte. Husserl écarte cette ambiguïté en isolant par réduction l'intention qui fait du corps sensible un corps propre, un signe animé d'une intention de signification. Comme Husserl ne considère que la dimension intentionnelle dans la possibilité de la disparition des vérités géométriques, l'oubli de leur signification ne sera jamais total ; leur signification pourra toujours être réactivée. En insistant sur le rôle de l'intention présente au texte écrit dans la compréhension de sa signification, Searle est donc plus proche qu'il ne le pense de la phénoménologie husserlienne. En cas d'oubli de son contexte d'inscription, la signification du texte écrit pourra en quelque sorte être « réactivée » par la détermination de l'acte de discours *intentionnel* accompli par l'énoncé.

Contrairement à ce que Searle avance, Derrida ne remet pas en question la présence d'une intention et son analyse ne se limite pas à l'intentionnalité dans la communication écrite pour la généraliser en un second temps. Ce qu'il interroge est la téléologie de l'intentionnalité : la donation pleine, la plénitude de la visée intentionnelle, son remplissement par une intuition présente. Derrida insiste sur les termes d'intention *actuelle* et *présente* afin de marquer qu'il ne s'agit

[1] J. Derrida, Introduction à E. Husserl, *L'origine de la géométrie*, *op. cit.*, p. 85-86. Derrida se réfère à un paragraphe de *Logique formelle et logique transcendantale* afin d'appuyer ses affirmations. Dans ce passage, Husserl examine l'idéalité du langage et la détermine comme une objectivité culturelle, spirituelle. Il déclare que la corporéité du langage constitue une « une *corporéité spirituelle* [*geistige Leiblichkeit*]. Le mot lui-même, la proposition grammaticale elle-même, est une unité idéale qui ne se multiplie pas dans ses milliers de reproductions » (E. Husserl, *Logique formelle et logique transcendantale*, trad. S. Bachelard, P.U.F., Paris, 1957, p. 31).

pas de nier le rôle de l'intention, mais de mettre l'accent sur le fait qu'elle n'est pas de part en part présente à la conscience, qu'elle ne peut jamais s'actualiser dans une présence pleine. Ce qui écarte l'intentionnalité d'elle-même, ce qui empêche l'accomplissement de son *telos* est l'itérabilité. La loi de l'itérabilité vient ainsi, peu à peu, creuser l'abîme entre les deux philosophes.

L'itérabilité empêche *a priori* la conscience d'être pleinement consciente d'elle-même ou de l'objet visé. L'objet, devant être déterminé comme itérable par la conscience qui le vise, n'est jamais absolument présent à cette conscience. La visée intentionnelle étant ainsi structurée par l'itérabilité, celle-ci rend impossible son intuition pleine. Elle est toujours différée : « L'intention ou l'attention dirigée sur un itérable et déterminée par lui en itérable a beau se tendre vers la plénitude actuelle, elle ne peut, par structure, y atteindre : elle ne peut en aucun cas être pleine, actuelle, totalement présente à son objet et à elle-même. Elle est d'avance divisée et déportée, par son itérabilité, vers l'autre, d'avance d'elle-même *écartée*. Cet écart est sa possibilité même. […] L'intention est *a priori* (aussi sec) différante »[1]. Si l'itérabilité rend impossible le parfait remplissement de l'intention, cette limite fait simultanément naître le désir d'une donation pleine. L'itérabilité est à la fois *la condition de possibilité* de la visée intentionnelle et la *condition d'impossibilité* de son remplissement plein. L'idéalité d'une marque dépend de son itérabilité, de sa possibilité d'être répétée indéfiniment. Alors que cette idéalisation semble prescrire une donation pleine, celle-ci est cependant interdite par l'itérabilité de la marque qui implique son renvoi à une autre marque.

Afin de rendre compte de ce fonctionnement de l'itérabilité, Derrida se réfère à la notion, déjà employée dans *Sec*, de *déhiscence* : « Ce mot marque bien que l'ouverture divisée, dans la croissance d'une plante, est aussi ce qui permet *positivement* la production, la reproduction, le développement. La déhiscence (comme l'itérabilité) limite cela même qu'elle permet, rend possible ce dont elle rend impossible la rigueur ou la pureté. Il y a là comme une loi de

[1] J. Derrida, *Limited Inc.*, *op. cit.*, p. 111.

contamination indécidable »[1]. Cette loi de contamination, ici à l'œuvre entre intention et intuition, est aussi d'application entre l'absence et la présence, comme, nous l'avons vu, avec les notions de *trace*, de *remarque* et de *restance non-présente*. Cette loi ne manquera pas non plus d'intervenir entre les distinctions avancées par le théoricien des *speech acts*.

Une certaine contamination apparaît également entre les deux sens que Derrida donne au terme *possible*. Dans la discussion de l'argument examiné au chapitre précédent à propos de la possibilité de l'absence de l'auteur ou du destinataire du texte écrit, Derrida soutenait que cette possibilité était nécessaire, structurelle. La critique du premier exemple avancé par Searle, la composition d'une liste d'achats, fait apparaître la notion d'*intention*. Ce que Derrida met en question est autant la parfaite présence de l'intention au moment de l'inscription, que la présence absolue de l'émetteur au contexte de production d'une marque. La possibilité que l'intention ne soit pas de part en part présente à la conscience constitue également une possibilité essentielle.

Derrida ne se limite pas à affirmer que cette possibilité est nécessaire. S'il distingue deux significations du terme *possible*, le possible comme éventualité et le possible comme possibilité nécessaire, il insiste sur leur contamination, leur parasitage. Il ne suffit pas de constater qu'une marque puisse fonctionner en l'absence de l'intention pleinement et actuellement présente de son auteur. Il faut prendre en compte cette éventualité, la reconnaître comme toujours possible, comme *a priori* possible en raison de l'itérabilité qui travaille toute marque et divise la plénitude de l'intention. Il faut ainsi passer du « il peut se produire » au « il doit pouvoir se produire », de la possibilité comme éventualité à la possibilité comme possibilité nécessaire. Affirmer que l'éventualité est toujours possible, selon laquelle une marque peut fonctionner sans l'intention actuelle et présente de son émetteur, implique de reconnaître que l'intention est structurée par cette possibilité. Étant structurée par cette possibilité de non-plénitude, l'intention est toujours divisée, écartée d'elle-même. Rappelant que cet écart est simultanément la condition de possibilité

[1] *Ibid.*, p. 116.

de l'intentionnalité, Derrida écrit : « L'intention […] *peut et doit* nécessairement *ne pas* atteindre la plénitude vers laquelle pourtant elle tend aussi inévitablement »[1].

Cette contamination entre les deux acceptions du terme *possible* entraîne une modification de la conception de l'événement. Comme l'intentionnalité, l'événement est constitué par la possibilité dont dispose toute marque de fonctionner sans que l'intention de l'émetteur soit parfaitement présente. Même lorsque celui-ci semble absolument présent à l'émission d'une marque, cet événement est structuré par la possibilité essentielle d'absence et ne peut se produire pleinement : « Ce qui rend possible la possibilité (éventuelle), c'est ce qui la fait arriver avant même qu'elle arrive comme événement au sens courant, ou ce qui empêche tout événement plein (au sens courant) d'arriver pleinement, purement et simplement »[2]. Il s'agit de tirer les conséquences de ce parasitage entre *possible éventuel* et *possible nécessaire* pour une théorie des *speech acts* qui privilégie la simplicité d'un événement produit par l'acte de discours singulier, accompli avec une intention absolument présente à l'énonciation. Ces valeurs d'événement, d'acte et d'intention ne sont pas annulées ; elles sont compliquées et décentrées en les détachant de la valeur de pure présence qui leur était attribuée. La présence d'un événement, d'une intention illocutoire n'est jamais absolue : elle est d'emblée contaminée par une

[1] *Ibid.*, p. 233.

[2] *Ibid.*, p. 113. On retrouve cette logique dans la lecture que fait Derrida du « Séminaire sur la lettre volée » de Lacan. Derrida écrit : « Une lettre n'arrive *pas toujours* à destination et, dès lors que cela appartient à sa structure, on peut dire qu'elle n'y arrive jamais vraiment, que quand elle arrive, son pouvoir-ne-pas arriver la tourmente d'une dérive interne » (J. Derrida, *La carte postale de Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Aubier-Flammarion, 1980, p. 517). La possibilité qu'une lettre n'arrive pas à destination appartient à la structure de la lettre. Cette possibilité essentielle continue à marquer l'événement, même lorsque la lettre arrive à destination, et empêche cet événement de se produire pleinement. C'est la même logique qu'on retrouvera encore à l'œuvre, par exemple, dans l'analyse de l'impossibilité pour l'intention de signification sous-jacente au déictique « je » d'atteindre son *telos*. Or, bien sûr, dans ce passage systématique de la *possibilité* de l'échec à la *nécessité* de l'échec, il y a un « coup de force » de la logique derridienne, que Searle ne peut admettre.

certaine non-présence ; sa plénitude est *a priori* scindée par la possibilité structurelle de répétition qu'est l'itérabilité.

En renommant son interlocuteur Sarl, Derrida ne fait-il pas aussi référence au fait que l'intention de l'auteur d'un texte écrit n'est jamais pleinement et actuellement présente ? La prétendue présence à soi de Searle à la rédaction de sa *Reply* est déplacée vers l'intention divisée, partagée, multipliée et différée d'une société anonyme d'auteurs à laquelle Derrida pourrait également revendiquer ses parts dans la mesure où il estime que Searle lui emprunte (involontairement ?) certains arguments qu'il lui objecte. Outre ce versant « pratique » de la démonstration, nous verrons dans la troisième section de ce chapitre que Derrida discute cette question de l'intentionnalité à partir des arguments de la *Reply* .

2. Le rôle de l'intentionnalité chez Searle : l'exemple de la Reply

Dans sa *Reply*, Searle propose un exemple didactique pour démontrer le rôle que l'intentionnalité joue dans la communication écrite comme dans la communication orale. La différence entre ces deux modes de communication tenant seulement au contexte, Searle écarte provisoirement cette question pour mettre en avant les similitudes. Il évoque, par hypothèse, la lecture d'une phrase extraite de l'œuvre d'un auteur disparu : « Le vingt septembre 1793, je fis le voyage de Londres à Oxford ». Selon le philosophe américain, l'intentionnalité est indispensable à la compréhension de cette phrase dans la mesure où comprendre cet énoncé consiste à reconnaître l'intention de signification de son émetteur.

Searle suppose tout d'abord que l'auteur dit exactement ce qu'il a l'intention de dire. Le philosophe applique ici son *principe d'exprimabilité* selon lequel il est toujours possible de dire ce que l'on veut dire. Ce principe est considéré comme une vérité analytique : le locuteur peut toujours employer une phrase dont le sens littéral correspond à son vouloir-dire, à l'acte de discours qu'il a l'intention de produire. Dans le cas où je suis incapable d'exprimer mon intention d'accomplir un acte de discours déterminé, il m'est en principe toujours possible d'approfondir ma connaissance de la langue, ou, si

les ressources de cette langue sont insuffisantes, d'enrichir cette langue en introduisant de nouveaux concepts et de nouvelles tournures idiomatiques.

Ce principe d'exprimabilité entraîne des conséquences importantes dans la théorie des *speech acts* de Searle : il permet de comprendre l'attention qu'il prête à la signification des phrases par rapport à Austin, lequel s'intéresse à leur force illocutoire. En vertu de ce principe, l'acte de discours accompli en énonçant une phrase est indissociable de la signification de cette phrase. L'étude des actes de discours est donc simultanément une étude de la signification des phrases. Searle prétend ainsi réconcilier les deux grandes tendances dominantes en philosophie du langage ; d'une part, l'étude de la *signification* des phrases et, d'autre part, l'étude de la *valeur* des actes de discours produits dans un contexte particulier. Dans son article *Austin on Locutionary and Illocutionary Acts*[1], Searle déclare que l'ignorance de ce principe d'exprimabilité a conduit Austin à surévaluer la distinction entre signification et force illocutoire, entre acte locutoire et acte illocutoire. Cette distinction est remise en question chez Searle, d'abord, par le principe d'exprimabilité, ensuite du fait qu'une phrase comporte, comme part intégrante de sa signification, des marqueurs de force illocutoire, c'est-à-dire une force illocutoire potentielle. Ainsi, lorsqu'un énoncé littéral est prononcé sérieusement et dans des circonstances appropriées, cette énonciation littérale correspond à la réalisation de l'acte illocutoire que le locuteur avait l'intention de produire.

Searle propose de réviser le partage qu'établissait Austin entre acte locutoire et acte illocutoire. Austin distinguait à l'intérieur du locutoire l'acte phonétique (la production de sons), l'acte phatique (la production de mots, c'est-à-dire de sons appartenant à un vocabulaire déterminé et se conformant à une grammaire) et enfin l'acte rhétique (l'emploi de ces mots avec une référence et dans un sens déterminés). Selon Searle, l'acte rhétique (et partant l'acte locutoire) constitue déjà un acte illocutoire, puisque la signification d'une phrase comporte une certaine force illocutoire potentielle. Le philosophe américain estime

[1] J. R. Searle, « Austin on Locutionary and Illocutionary Acts », *Philosophical Review*, vol. LXXVII, October 1968, p. 418.

que seule demeure une distinction entre acte phonétique, acte phatique et acte illocutoire. La distinction entre signification et force illocutoire est remplacée par une distinction entre ce que la phrase signifie littéralement et ce que le locuteur a l'intention de dire par cette phrase (ultérieurement Searle dénomme cette distinction le sens littéral de la phrase et le sens de l'énonciation du locuteur). Searle discerne en outre, d'un point de vue théorique, le contenu propositionnel de la force illocutoire, l'acte propositionnel de l'acte illocutoire : un même contenu propositionnel (c'est-à-dire la partie de la phrase isolée par abstraction ne comportant pas de marqueurs de force illocutoire) peut avoir différentes forces illocutoires (par exemple, une même proposition peut être un ordre, une affirmation, un souhait, etc.). Une nouvelle taxinomie est proposée dans *Speech Acts*, où l'acte de discours comporte trois dimensions : l'acte d'énonciation (énoncer des mots, ce qui correspond chez Austin à l'acte phatique, lequel présuppose l'acte phonétique), l'acte propositionnel (la référence et la prédication) et l'acte illocutoire. À ces trois dimensions, Searle ajoute, en se référant à Austin, l'acte perlocutoire.

La signification, notion centrale dans la théorie de Searle, dépend, d'une part, des règles et des conventions du langage qui gouvernent l'usage d'un énoncé et, d'autre part, de l'intention de signification du locuteur. Rendre compte de la signification nécessite la prise en considération de ces deux dimensions, l'aspect conventionnel et l'aspect intentionnel. Le locuteur prononce une phrase avec l'intention de produire un acte illocutoire déterminé : en vertu du principe d'exprimabilité, il utilise les mots littéralement, c'est-à-dire dans leur sens tel qu'il est déterminé par les règles du langage, afin d'exprimer son intention d'accomplir l'acte illocutoire. Il y a donc une relation étroite entre l'intention de signification du locuteur et le sens dans la langue des mots employés. Comprendre la signification de l'énoncé consiste à reconnaître l'intention de signification, l'acte illocutoire exprimé au moyen de l'énoncé gouverné par les règles linguistiques. L'intériorisation et la maîtrise de ces règles permettent à l'interlocuteur cette reconnaissance et cette compréhension. Le théoricien des *speech acts* rend compte de la compréhension de la signification de l'acte de discours de la façon suivante : « En

accomplissant un acte illocutionnaire, le locuteur entend produire un certain effet sur son interlocuteur en l'amenant à reconnaître l'intention qu'il a de produire cet effet ; [*comme Searle le dit plus loin, cet effet est la compréhension de ce que dit et veut dire le locuteur*] et de plus, s'il utilise les mots de façon littérale, il compte obtenir cette reconnaissance en vertu du fait que les règles d'emploi des expressions qu'il utilise associent ces expressions à la production de l'effet recherché »[1].

À partir de ce point de vue réunissant signification et acte illocutoire, à partir, en outre, de cette conception de la signification combinant convention et intention, on peut comprendre l'interprétation que Searle donne de son exemple. Grâce au principe d'exprimabilité, en comprenant le sens littéral de la phrase grâce aux règles du langage, je reconnais l'intention de signification de l'auteur, je reconnais son intention de produire un énoncé ayant pour effet de faire comprendre qu'il fit le voyage de Londres à Oxford le vingt septembre 1793. Même si l'on considère cette phrase indépendamment de son inscription et de son origine, on ne peut éluder le rôle de l'intentionnalité, « parce qu'*une phrase douée de sens [meaningful] est tout simplement une possibilité permanente d'accomplir l'acte de discours (intentionnel) correspondant*. Pour le comprendre, il est nécessaire de savoir que quiconque dirait cette phrase en voulant la dire effectuerait l'acte de discours déterminé par les règles du langage qui donnent en premier lieu un sens à la phrase »[2].

Searle prétend déceler deux illusions dans les arguments de Derrida, qui l'empêcheraient de comprendre le rôle de l'intentionnalité dans la signification. La première illusion est implicite et consiste à supposer que les intentions sont comme des images

[1] J. R. Searle, *Les actes de langage*, *op. cit.*, p. 86. Il faudrait préciser que Searle développe cette conception de la signification à partir de celle de Grice, dont il corrige les défauts. Il s'agit, d'une part, de prendre en compte que la signification n'est pas seulement affaire d'intention, mais aussi de convention. D'autre part, le point de vue de Grice confond acte illocutoire et acte perlocutoire en définissant la signification en termes d'effet recherché. Le locuteur a certes l'intention de produire un effet et de faire reconnaître cette intention, mais cet effet, la compréhension, n'est pas, comme c'est le cas chez Grice, un effet perlocutoire.

[2] J. R. Searle, « Reiterating the differences : A Reply to Derrida », art. cit., p. 202.

intérieures qui se tiennent derrière les énoncés. La seconde illusion, explicite, réside dans la croyance que les intentions doivent toutes être conscientes. Dans sa réponse à ces accusations, Derrida réfute les illusions que Searle lui attribue et les retourne contre ce dernier. À partir des arguments que celui-ci avance, Derrida fait apparaître les limites d'une théorie des *speech acts* qui prétend à la complétude : cette question fera l'objet du septième chapitre. Nous nous proposons dans l'immédiat d'examiner les objections de Derrida relatives à l'exemple présenté dans la *Reply*.

3. La discussion de l'exemple de la Reply

La conception que Derrida se fait de l'itérabilité vient perturber l'interprétation de l'exemple proposé par Searle. La structure altérante de l'itérabilité interdit la situation idéale prescrite par le principe d'exprimabilité. Il ne peut y avoir de parfaite équivalence entre le vouloir-dire du locuteur et ce qu'il dit effectivement. La marque qu'il exprime, même dans cet unique emploi, est constituée par la possibilité d'être itérée, répétée en s'altérant, et d'être ainsi écartée de l'intention présente de celui qui la produit. Cette intention de signification elle-même ne dispose pas d'une identité à soi idéale : ce vouloir-dire est d'emblée séparé de lui-même en raison de l'itérabilité qui le structure.

Derrida accorde évidemment à Searle que la marque continue à fonctionner, est compréhensible, même si les circonstances de production de cette phrase ne sont pas connues. Il avait en effet déjà insisté sur cette possibilité dans *Sec.* Considérant la possibilité de rupture avec le contexte initial de production comme constitutive du fonctionnement de toute marque, peut-être même rend-il compte mieux de cette possibilité que ne le fait son interlocuteur. Derrida remet en question l'idée, défendue par Searle, selon laquelle comprendre cette phrase consiste à reconnaître l'intention de signification de son auteur. La phrase peut faire sens, être intelligible sans pour autant que cette compréhension minimale identifie le vouloir-dire (toujours déjà divisé selon Derrida) de son auteur. Toutefois, du point de vue de Searle, le locuteur ne peut dire n'importe quoi, il dit

effectivement ce qu'il veut dire en exprimant son intention conformément aux conventions linguistiques. Grâce à ces règles, l'interlocuteur peut reconnaître l'intention de signification de l'émetteur. Or, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, Searle et Derrida conçoivent de façon inverse le rapport entre l'itérabilité et les conventions linguistiques. L'assurance avec laquelle Searle se réfère aux règles du langage, celles-ci permettant la compréhension intégrale du vouloir-dire, se trouve remise en cause par le fait qu'elles sont également soumises à l'itérabilité.

Searle reconnaît, un peu plus loin dans sa *Reply*, la possibilité qu'il y ait une inadéquation entre le vouloir-dire de l'auteur et ce qu'il dit, ou encore l'éventualité que le texte ait été corrompu. Pourtant, Searle ne prête guère attention à ces possibilités puisque des situations analogues peuvent se présenter dans la communication orale et puisque l'intentionnalité y joue le même rôle (comprendre consiste à reconnaître l'intention d'accomplir un acte de discours). Searle n'admet la possibilité de corruption que dans la mesure où son exclusion, comme accident, permet de définir la pureté de la structure idéale. Par contre, Derrida, tenant compte d'une contamination entre le possible comme éventualité et le possible comme possibilité nécessaire, tire les conséquences de la possibilité de l'inadéquation et de la corruption admise par Searle. La considérant comme *toujours* possible, il ne peut se limiter à la constater ou à la considérer comme accidentelle par rapport à une situation idéale offrant une parfaite adéquation entre intention et expression. Cette possibilité est essentielle, constitutive de cette situation idéale (qui se trouve du même coup limitée) et ne peut donc pas être examinée secondairement. Comme le remarque Silvano Petrosino, il y a une logique du possible chez Derrida. Celui-ci « ne se contente pas de *constater* la possibilité du possible, le fait du possible et sa fonction au sein du réel ; il en affirme la *nécessité*, la loi et la valeur "ultime" »[1]. Si une inadéquation entre le dire et le vouloir-dire ou une corruption sont toujours possibles dans la communication, elles ne se produisent pas toujours dans les faits. Cependant, cette possibilité de rupture doit être inscrite

[1] S. Petrosino, *Jacques Derrida et la loi du possible*, trad. J. Rolland, Paris, Cerf, 1994, p. 203.

à titre essentiel dans la structure de la communication idéale telle qu'elle est conçue par Searle. La communication *peut*, donc *doit*, comprendre cette possibilité.

Les multiples itérations dans *Limited Inc. a b c…* du *copyright* que Searle apposait dans la *Reply* ont également pour but de rappeler au philosophe américain la nécessité de prendre en compte le possible à titre de possible *structurel*. Le *copyright,* destiné à protéger la propriété du texte de l'auteur, doit inclure dans sa structure la possibilité de sa transgression. Le fait que Derrida s'empare de ce *copyright,* le falsifie ironiquement, n'est pas un accident extérieur au fonctionnement normal du *copyright.*

Selon Petrosino, en faisant droit à cette loi du possible, Derrida occupe une position intermédiaire entre, d'un côté, la recherche d'un *telos* et de sa réalisation ultime, et, d'un autre côté, un nihilisme. Dans le présent débat, la position de Derrida serait à mi-chemin entre la position adoptée par Searle et celle que ce dernier lui attribue. Contrairement à ce que le philosophe américain déclare dans sa *Reply*, Derrida n'affirme pas que le vouloir-dire est purement et simplement absent dans la communication écrite. Il ne privilégie pas pour autant, comme le fait Searle, la compréhension intégrale, l'adéquation parfaite entre le dire et le vouloir-dire. Derrida estime que ce *telos* est inaccessible par principe et s'intéresse à l'écart structurel entre l'expression et son intention sans nier celle-ci.

Le philosophe français fait surgir les difficultés tenant au contenu de l'exemple de la *Reply*, « le vingt septembre 1793, *je* fis le voyage de Londres à Oxford ». Le choix du déictique *je* semble suggérer que l'intention de signification de celui qui l'énonce est pleinement présente à l'expression du mot *je*. Or, comme toute marque, il est structuré par l'itérabilité, il est d'emblée écarté de l'intention présente du locuteur.

Le fonctionnement du pronom *je* est analysé en détail dans *La voix et le phénomène.* Dans ses *Recherches logiques*, affirme Derrida, Husserl classe le pronom *je* parmi ce qu'il appelle les expressions essentiellement occasionnelles, c'est-à-dire les expressions dont le

vouloir-dire[1] dépend des circonstances de l'énonciation et du locuteur. L'expression du pronom *je* est donc mêlée d'indication, sa signification n'est pas animée d'une intention pleinement présente à la conscience. Husserl considère cependant que, dans le monologue intérieur, celui qui dit *je* a une intuition pleine de l'objet *je*, que son intention de signification est remplie par cette intuition, et la ***Bedeutung*** réalisée. Or, pour Derrida, même dans le monologue intérieur, le fonctionnement du déictique *je* implique le non-remplissement de l'intention de signification. Pour que le pronom *je* puisse signifier, il doit inclure la possibilité de l'absence de son objet, à savoir le sujet de l'énonciation : « Je n'ai pas besoin de l'intuition de l'objet *Je* pour comprendre le mot *Je*. La possibilité de cette non-intuition constitue la ***Bedeutung*** comme telle, la ***Bedeutung normale*** en tant que telle […] nous comprenons le mot *Je* non seulement quand son "auteur" est inconnu mais quand il est parfaitement fictif. Et quand il est mort »[2].

[1] Husserl distingue deux types de signes, l'indice et l'expression. Seule l'expression est dotée d'une ***Bedeutung***. Derrida souligne l'ambiguïté qu'il y a à traduire ***Bedeutung*** par signification. L'indice serait un signe privé de signification, ce qui est contradictoire en français. Afin d'éviter cette difficulté, Derrida propose de traduire ***Bedeutung*** par vouloir-dire : l'expression est un signe animé d'une intention de signification. Il est important de noter, pour le présent propos et pour le rapprochement entre Husserl et Searle, que Derrida remarque que le verbe ***bedeuten*** et le substantif ***Bedeutung*** ont pour équivalent ***to mean*** et ***meaning***. Étant donné la théorie de la signification de Searle, l'adéquation entre le dire et le vouloir-dire sur laquelle il insiste, on peut considérer que, lorsqu'il emploie le terme ***meaningful,*** il s'agit d'un signe animé d'une intention de signification.
On peut aussi rapprocher le principe d'exprimabilité de ce que Husserl entend par ***Bedeutung*** : « Ce ***que*** le vouloir-dire veut dire, la ***Bedeutung***, est réservé à ce qui parle et qui parle en tant qu'il dit ce qu'il ***veut*** dire : expressément, explicitement et consciemment » (J. Derrida, ***La voix et le phénomène, op. cit.***, p. 36).

[2] J. Derrida, ***La voix et le phénomène, op. cit.***, p. 107. On peut préciser que Derrida appuie sa démonstration sur la séparation établie par Husserl entre l'intention et l'intuition. Afin de déterminer la spécificité de l'expression, Husserl isole par réduction la visée du vouloir-dire de l'intuition qui vient la remplir, il sépare le niveau de la signification, du vouloir-dire et le niveau de l'intuition pleine de l'objet visé. Husserl considère que le remplissement de l'intuition est seulement éventuel, qu'il n'est pas essentiel à la visée du vouloir-dire. Cette distinction permet d'expliquer la différence, examinée au premier chapitre, entre

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

La possibilité de ma non-présence à moi, de ma mort, est inscrite dans la possibilité de dire *je*, dans la mesure où mon énoncé continuera à fonctionner même si je suis mort. En prononçant le mot *je*, je présuppose ma disparition possible : « Ma mort est structurellement nécessaire au prononcé du *Je*. [...] L'énoncé "je suis vivant" s'accompagne de mon être-mort et sa possibilité requiert la possibilité que je sois mort »[1]. On peut observer ici aussi une illustration de la contamination entre les deux sens du terme *possible*. Il se *peut* que le pronom *je* fonctionne en l'absence de celui qui le prononce. Prendre en compte la loi du possible implique qu'il *doit* appartenir à la structure du déictique *je* de pouvoir fonctionner en l'absence de celui qui l'énonce, en cas de non-intuition de son objet. La situation idéale (où l'intention est remplie par une intuition pleine) étant structurée par cette possibilité, l'intention n'atteint jamais son *telos*, elle est toujours déportée.

Cette analyse peut être mise en rapport avec la question de la compréhension du pronom *je* dans la *Reply*. L'intention de signification de l'auteur ne peut atteindre son *telos*, elle ne peut s'actualiser pleinement dans une expression linguistique (plutôt que dans

le non-sens et le contresens : même si le contresens n'a pas d'objet d'intuition possible, il possède néanmoins une signification, un vouloir-dire. Par contre, comme nous l'avons vu, Husserl exclut le non-sens car, contrairement au contresens, il ne fait même pas l'objet d'une visée signitive unitaire. Derrida suggère que, même si Husserl décrit « l'émancipation du discours comme non-savoir » (p. 109), comme indépendant de l'intuition remplissante, il efface néanmoins d'un même mouvement cette émancipation : « L'originalité du vouloir-dire comme visée est limitée par le *telos* de la vision. La différence qui sépare l'intention de l'intuition, pour être radicale, n'en serait pas moins *pro-visoire*. Et cette pro-vision constituerait malgré tout l'essence du vouloir-dire. L'*eidos* est déterminé en profondeur par le *telos* » (*ibid.*). C'est précisément cette détermination téléologique assignée à l'essence du vouloir-dire, l'intuition adéquate à son objet, que Derrida remet en question. Il suggère que les distinctions proposées par Husserl amènent à avancer que l'intuition de l'objet n'est pas seulement non-essentielle au vouloir-dire ; elle lui est essentiellement étrangère. Le vouloir-dire *exclut essentiellement l'intuition* de l'objet visé, l'essence du vouloir-dire est précisément sa capacité à fonctionner en l'absence de l'objet visé, comme Derrida l'explicite dans le cas du pronom *je*.

[1] *Ibid.*, p. 108.

l'intuition de son objet), fût-elle littérale. Structuré par l'itérabilité, par la possibilité d'être lu en l'absence de son auteur, le mot *je* est d'emblée écarté de l'intention de celui qui l'écrit et rend impossible l'adéquation parfaite entre le dire et le vouloir-dire. Dès lors, pour comprendre l'énoncé proposé comme exemple dans la *Reply*, je ne cherche pas à identifier, à partir de l'expression linguistique, l'intention de signification supposée pleinement présente de celui qui l'inscrit.

Dans un écrit antérieur à *Limited Inc. a b c…*, Derrida a déjà évoqué la question de l'interprétation d'une phrase d'un auteur disparu. Il s'agit de l'analyse, dans *Éperons*, d'un fragment des inédits de Nietzsche qui a pour équivalent en français « j'ai oublié mon parapluie ». Cette phrase est intelligible, en raison de sa correction grammaticale, il y a un sens minimal qui peut être compris par celui qui la lit. Cependant, malgré cette strate de lisibilité qui permet la traduction de ce fragment dans d'autres langues, ce que Nietzsche a véritablement voulu dire – pour autant qu'il ait voulu dire quelque chose par cette phrase – ne pourra jamais être identifié avec certitude. Ce fragment est une marque prélevée de son contexte d'inscription, scindée de l'intention de signification présente à sa production et greffée dans un autre contexte. Cette opération est essentielle au fonctionnement de toute marque et donne lieu à une multiplicité d'interprétations : « Structurellement émancipée de tout vouloir-dire vivant, elle peut toujours ne rien vouloir dire, n'avoir aucun sens décidable, jouer parodiquement au sens, se déporter par greffe, sans fin, hors de tout corps contextuel ou de tout code fini »[1].

Cette citation fait apparaître la différence entre les perspectives adoptées par les deux philosophes à propos de la façon dont ils rendent compte du fonctionnement du langage et de la signification. Du point de vue de Searle, l'énoncé d'un acte de discours doit être rapporté à l'intention de signification qui a présidé à son énonciation, ce que l'auteur dit doit être ramené à son vouloir-dire. Derrida met par contre l'accent sur le processus de prélèvement et de greffe constitutif de toute marque. La condition de possibilité du fonctionnement de

[1] J. Derrida, *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Paris, Flammarion, 1978, p. 111.

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

tout élément linguistique réside dans son itérabilité hors de son contexte d'inscription et dans sa dissociabilité d'avec l'intention présente à son émission. Alors que Derrida insiste sur l'*écart structurel* entre le dire et le vouloir-dire, ainsi que sur la division à l'intérieur même du vouloir-dire, Searle recherche une *continuité* entre le dire et le vouloir-dire. La démarche de ce dernier, qui consiste à examiner d'abord la situation idéale, où l'expression correspond à l'intention, et à différer l'analyse des énonciations non-littérales, n'est pas légitime du point de vue de Derrida. De plus, lorsque Searle examine, dans *Sens et expression,* les énonciations non-littérales (c'est-à-dire les énonciations où le locuteur ne dit pas exactement ce qu'il veut dire), il les ramène toujours à une situation idéale où se produit une compréhension parfaite de l'intention illocutoire. Par exemple, dans l'examen du discours indirect, dans lequel le locuteur accomplit deux actes de force illocutoire différente par une seule énonciation, Searle s'intéresse au processus d'inférence qui permet de déterminer l'acte illocutoire latent à partir de l'acte illocutoire contenu dans le sens de la phrase.

Dans *La théorie littéraire et ses bévues philosophiques,* le philosophe discute cette analyse du fragment de Nietzsche présentée dans *Éperons* en faisant intervenir des notions liées à ses recherches ultérieures. Nous examinerons l'interprétation que donne Searle de ce fragment après avoir présenté ces concepts dans la section suivante.

Si Searle insiste sur la nature intentionnelle de la signification, faut-il, comme le fait Derrida, imputer une présence à soi idéale à l'intention du locuteur ?

4. Les objections à l'analyse de l'intentionnalité de Derrida

Dans la postface de *Limited Inc.*, Gerald Graff demande à Derrida si l'intention ne peut pas être traitée dans une perspective pragmatique, s'il est nécessaire de lui attribuer le *telos* d'une intuition pleine, une présence à soi absolue. Une objection analogue est formulée par Searle dans *La théorie littéraire et ses bévues philosophiques.* En évoquant ses travaux sur l'intentionnalité, Searle conteste la pertinence des objections de Derrida et tente de se

démarquer de la tradition phénoménologique dont ce dernier le rapprochait.

Le théoricien des *speech acts* a développé une théorie de l'intentionnalité qu'il définit d'un point de vue strictement biologique comme la capacité que possède l'esprit de mettre l'organisme en rapport avec le monde. Bien que Searle se cantonne dans une perspective biologique, cette définition marque cependant une certaine proximité à la conception de l'intentionnalité dans la tradition phénoménologique selon laquelle toute conscience est conscience de quelque chose. Les deux conceptions partagent l'idée d'une corrélation. Cette théorie searlienne de l'intentionnalité est destinée à constituer le fondement de la théorie des actes de discours, la philosophie du langage étant pour Searle une branche de la philosophie de l'esprit. La notion de signification est considérée comme une extension des formes plus primitives d'intentionnalité que sont l'action et la perception. Dans le vocabulaire de Searle, la signification représente une forme d'intentionnalité dérivée par rapport à ces formes d'intentionnalité extrinsèque.

Dans l'article mentionné, Searle fait intervenir deux concepts primordiaux de sa théorie de l'intentionnalité : l'*Arrière-plan* (*Background*) et le *Réseau* (*Network*). Les phénomènes intentionnels (et parmi ceux-ci la forme dérivée d'intentionnalité qu'est la signification) ne fonctionnent qu'à partir d'un ensemble de capacités, de compétences, de présuppositions, de pratiques d'*Arrière-plan* qui sont pré-intentionnelles et nous mettent en rapport avec le monde. Searle compare ce concept d'*Arrière-plan* à la notion d'*habitus* chez Bourdieu[1]. Un état intentionnel ne fonctionne jamais de façon isolée,

[1] J. R. Searle, *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, p. 177. On peut remarquer que les concepts d'*arrière-plan* et d'*habitus* sont présents dans l'œuvre de Husserl. En parlant d'*arrière-plan* (de perception, d'imagination, de souvenir, etc.), Husserl désigne un champ de perceptions (ou d'imaginations, etc.) potentielles qui peuvent être actualisées par une conversion, un déplacement du regard. Afin d'expliquer cette notion d'*arrière-plan* dans l'ordre de la perception, il donne l'exemple de la perception d'un papier blanc (E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. P. Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950, p. 111-113). Lorsque je saisis ce papier dans un acte de perception, il se détache de son *arrière-plan*, des objets qui l'entourent. Ceux-ci

il est relié à un ensemble d'autres états intentionnels (croyances, désirs, connaissances, etc.) formant un *Réseau*. Ce *Réseau* ne peut lui-même fonctionner qu'à partir de l'ensemble des capacités *d'Arrière-plan*.

Dans son article *Le sens littéral* (repris dans *Sens et expression*), Searle avait introduit ce concept d'*Arrière-plan* en opposition à la thèse selon laquelle la notion de sens littéral d'une phrase est le sens qu'elle possède indépendamment du contexte, dans un contexte nul, dans un contexte zéro. Selon Searle, le sens littéral d'un énoncé ne peut être déterminé qu'à partir de l'ensemble des présuppositions d'*Arrière-plan*, lequel est à la fois biologique et culturel, et est distinct du contexte d'énonciation. Dans *The Background of Meaning*[1], Searle prend l'exemple du verbe *« to cut »* employé dans des énoncés littéraux, métaphoriques et dans des expressions idiomatiques. Même lorsque l'emploi du mot *« cut »* est littéral, il détermine une signification et des conditions de satisfaction différentes selon l'énoncé dans lequel il apparaît (ces conditions, encore appelées conditions de réussite, sont les conditions de vérité dans le cas des affirmations, l'exécution de l'ordre dans le cas des directifs, etc.). Ceci n'est pas dû au fait que le mot *« cut »* soit vague ou ambigu, mais dépend des capacités d'*Arrière-plan*. La compréhension de l'énoncé *« they cut the grass »* sera différente de celle de l'énoncé *« they cut the cake »* en raison de l'*Arrière-plan* présupposé, qui ne sera pas identique dans les deux affirmations et déterminera des conditions de vérité différentes.

---

m'apparaissent implicitement dans cette perception, mais peuvent accéder à une conscience explicite si mon regard se dirige vers eux. Par ***habitus***, Husserl désigne la permanence des visées de l'*ego* transcendantal. Dans les *Méditations cartésiennes*, Husserl décrit le concept d'*habitus* de la façon suivante : « Tant qu'elle [ma conviction] est valable pour moi, je peux "revenir" vers elle à plusieurs reprises et je la retrouve toujours comme mienne, comme m'appartenant en tant qu'*habitus*. […] Il en est ainsi en ce qui concerne toute décision que je prends. Je me décide, l'acte vécu s'écoule, mais la décision demeure » (E. Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, trad. G. Peiffer et E. Levinas, Paris, Armand Colin, 1931, p. 56).

[1] J. R. Searle, « The Background of Meaning », in *Speech Act Theory and Pragmatics*, éd. J. R. Searle, F. Kiefer, et M. Bierwisch, Dordrecht, Reidel, 1980, p. 222-226.

De façon plus générale, les phénomènes intentionnels ne déterminent des conditions de satisfaction que relativement aux capacités d'*Arrière-plan*. Ces conditions varient elles-mêmes selon l'*Arrière-plan* considéré. Il est impossible d'expliciter l'ensemble des présuppositions d'*Arrière-plan*, d'une part, en raison de leur nombre indéfini, et, d'autre part, en raison d'une certaine circularité. En effet, les mots contenus dans un énoncé destiné à expliciter les présuppositions d'*Arrière-plan* nécessitent, pour être compris, le recours à d'autres présuppositions qui devront être à leur tour explicitées. Dès lors, le sens littéral de l'énoncé d'un acte de discours ne pourra donc jamais réaliser dans sa structure sémantique l'ensemble des conditions de satisfaction requises pour sa compréhension.

Selon Searle, Derrida lui impute donc à tort l'exigence d'une pureté et d'une présence à soi idéales des intentions : « Le sens et l'intentionnalité ont une forme d'indétermination beaucoup plus radicale que ce qui est concevable pour Derrida ». Un peu plus loin, Searle ajoute : « Il ne parvient toujours pas à saisir que je ne suis pas un philosophe traditionnel, […] il pense que si j'utilise la notion d'intentionnalité, je dois me situer dans le cadre d'un projet fondationnaliste husserlien quelconque »[1]. Les intentions ne fonctionnent pas isolément, elles ne fonctionnent au contraire que relativement à un *Réseau* et à un *Arrière-plan* pré-intentionnel et pré-représentationnel de capacités qui ne peut être entièrement explicité. Cette indétermination n'entre pas en contradiction avec ce que le philosophe américain affirmait dans la *Reply* à propos de l'adéquation entre l'intention et l'expression et à propos de la compréhension intégrale de ce vouloir-dire dans le cadre de la communication : « Je ne dis pas pour autant que la communication parfaite soit impossible et que nous ne puissions pas dire complètement ce que nous voulons dire. Au contraire, nos communications sont souvent parfaitement adéquates, et nous pouvons, au moins en principe, dire exactement ce que nous voulons dire »[2]. Bien que les états intentionnels ne fonctionnent que dans un *Réseau* et sur un *Arrière-plan* de pratiques, Searle maintient,

[1] J. R. Searle, « La théorie littéraire et ses bévues philosophiques », art. cit., p. 248 et p. 254.
[2] *Ibid.*, p. 226.

comme il le faisait déjà dans *Speech Acts*, un rapport de parfaite adéquation entre l'intention de signification du locuteur et le sens littéral de l'expression. Il est toujours possible en principe, selon Searle, que les interlocuteurs partagent les mêmes compétences linguistiques, s'accordent sur un *Réseau* et un *Arrière-plan*, de telle façon que la communication et le sens qui s'y transmet soient parfaitement déterminés. Lorsque nous envisagerons dans la section suivante la réponse de Derrida aux questions de Graff, nous nous risquerons à suggérer les objections qui pourraient être adressées, dans la perspective adoptée par Derrida, contre le texte de Searle, postérieur à la postface de *Limited Inc*.

Searle entend relever les erreurs de Derrida dans son analyse du fragment de Nietzsche, à partir du concept d'*Arrière-plan* et à partir de distinctions fondamentales en philosophie du langage que Derrida ignorerait totalement. Le sens littéral du fragment de Nietzsche peut être parfaitement déterminé à partir des présuppositions d'*Arrière-plan* (présuppositions d'ordre culturel, biologique et linguistique), lesquelles peuvent être définies en fonction de l'époque de Nietzsche. Or, Derrida ne nie pas que le fragment soit compréhensible et que la phrase possède un sens minimal. Ce qui l'intéresse, c'est la possibilité de la multiplicité des interprétations, l'écart entre cette intelligibilité minimale et la compréhension intégrale et adéquate du vouloir-dire du locuteur. Searle dénonce en second lieu une confusion entre le sens de la phrase et le sens du locuteur, entre le sens littéral déterminé par les conventions linguistiques et l'intention de signification du locuteur à la production de la phrase. Même si Nietzsche ne voulait rien dire en prononçant cette phrase ou si son vouloir-dire ne peut être déterminé, on ne peut en déduire que la phrase ne voulait rien dire. On peut objecter à Searle que Derrida, en discernant le sens minimal du fragment du vouloir-dire de Nietzsche, établit une distinction analogue à la distinction existant entre le sens de la phrase et le sens du locuteur. Si Derrida et Searle semblent adopter le même point de vue en posant des distinctions similaires, les divergences apparaissent rapidement : le philosophe américain ne s'intéresse pas à l'écart entre le sens de la phrase et le sens du locuteur mais à leur correspondance. En effet, dans l'explication de cette distinction, Searle affirme que

l'acte de discours ne peut véritablement réussir que lorsque l'auditeur reconnaît, à partir du sens de la phrase, le sens du locuteur (que ceux-ci coïncident ou, comme c'est le cas pour les actes de discours indirects, qu'ils ne coïncident pas). Searle se réfère à cette situation idéale et privilégie les relations existant entre le sens de la phrase et le sens du locuteur, bien qu'il admette que cette situation ne se produise pas toujours et qu'il « isole » l'intelligibilité du sens littéral dans l'analyse du fragment de Nietzsche. La critique de Derrida insistant sur la *loi du possible*, selon l'expression de Petrosino, pourrait être à nouveau formulée à cet endroit.

5. La réponse de Derrida aux objections

En évoquant notamment la position de Searle, Graff demandait si l'intentionnalité ne pouvait pas être envisagée d'un point de vue pragmatique plutôt que dans une perspective téléologique. Derrida montre, d'une part, en citant la ***Reply***, dans quelle mesure le philosophe américain pose un *telos* de remplissement à l'intentionnalité, même s'il s'en défend. D'autre part, Derrida explicite la nécessité d'inclure dans la structure de l'intentionnalité ce *telos* comme constitutif de celle-ci.

Derrida souligne le terme ***realization*** employé dans la ***Reply***, lorsque Searle avance que les phrases du discours littéral et sérieux constituent la réalisation des intentions illocutoires[1]. Cette notion de

[1] Cette affirmation est avancée comme objection à ce que Searle pense être l'illusion de Derrida, c'est-à-dire l'illusion selon laquelle les intentions sont des images derrière les énoncés qui les expriment. Celui-ci s'exclame de l'absurdité de lui attribuer cette illusion qui serait implicite dans ses écrits. Elle est caractéristique d'un psychologisme pré-critique que ***Sec*** dénonce. Par contre, Searle semble, quant à lui, proche de ce psychologisme représentationniste et expressiviste en déclarant que les phrases du discours littéral et sérieux sont les réalisations des intentions. Selon Derrida, le philosophe américain présuppose, par cette affirmation, que les intentions sont derrière les énoncés et constituent le seul critère permettant de déterminer l'acte de discours accompli. Lorsque Derrida s'interroge si son interlocuteur ne fait pas de la théorie des ***speech acts*** une psychologie, la réponse semblerait être affirmative puisque, dans ***Intentionality***, comme nous l'avons noté dans la section précédente, il entend fonder la

realization est équivalente, pour Derrida, à celle de remplissement des intentions. Searle assignerait un *telos* à l'intentionnalité, celui de l'actualisation de l'intention de signification au niveau linguistique : « Les phrases sont, pour ainsi dire, des intentions fongibles »[1]. Ce *telos* serait exemplairement accompli dans le discours littéral et sérieux. Searle ne se bornerait donc pas à un constat axiologiquement neutre concernant le fonctionnement du langage, il confère un *telos* au langage. Le discours littéral et sérieux est posé comme la norme du langage. Nous reviendrons au cinquième chapitre sur la mise en question, par Derrida, de cette prééminence accordée au discours littéral et sérieux.

Nous avons évoqué précédemment le refus de Searle, dans *La théorie littéraire et ses bévues philosophiques*, d'attribuer une présence à soi idéale aux intentions. En repoussant l'idée d'une pureté des intentions, il prétend se distinguer de la tradition phénoménologique. Or, invoquer une certaine indétermination des intentions, en raison de leur fonctionnement dans un *Réseau* et sur un *Arrière-plan* de présuppositions, ne semble pas éliminer le *telos* de réalisation des

philosophie du langage dans une philosophie de l'esprit (la signification est définie comme une forme dérivée de l'intentionnalité). Doit-on, à partir de là, considérer qu'*Intentionality* adopte le point de vue d'une psychologie représentationniste ? Searle s'en défend, il insiste en effet dans cet ouvrage sur le fait que le terme de représentation qui y est employé se distingue de la notion d'image interne (cf. J. R. Searle, *L'Intentionalité*, *op. cit.*, p. 27 : « Quand je dis, par exemple, qu'une croyance est une représentation, je ne dis en aucun cas qu'une croyance est une sorte d'image »). On peut cependant douter de la rupture que Searle prétend opérer avec la conception cartésienne de la représentation comme tableau intérieur. Danielle Lories épingle certaines définitions dans *Intentionality* qui manifestent que le terme de représentation est employé dans un sens proche de son sens classique, comme image. L'auteur montre que la représentation est conçue comme une entité mentale, un événement qui se produit dans la conscience de telle sorte qu'une certaine passivité est attribuée à la conscience (cf. D. Lories, *L'art à l'épreuve du concept*, Bruxelles, De Boeck, 1996, p. 28-31). Malgré ses dires, Searle se situerait donc dans la perspective du psychologisme qu'il prétend dévoiler chez Derrida, lequel renvoie l'accusation à son interlocuteur.

[1] J. R. Searle, « Reiterating the differences : A Reply to Derrida », art. cit., p. 202.

intentions que décèle Derrida. Le philosophe américain le confirme au contraire en insistant sur le fait que cette thèse du *Réseau* et de *l'Arrière-plan* n'empêche nullement que le vouloir-dire du locuteur corresponde à ce qu'il dit. En soulignant cette parfaite adéquation, Searle présuppose une intention de part en part présente, même si elle ne fonctionne que sur le fond d'un *Arrière-plan* et dans un *Réseau*. L'intention tend à s'actualiser pleinement à travers le discours littéral et sérieux, et, dans son adéquation à l'expression, elle atteint sa plénitude.

Derrida affirme que ce *telos* de remplissement est constitutif de la structure de l'intentionnalité. Sans le reconnaître ouvertement, Searle confirme ce caractère essentiel du *telos*. Mais il faut y insister : un écart se marque cependant entre les deux philosophes. Et, une fois de plus, autour de la structure de l'itérabilité. Du point de vue de Searle, le non-accomplissement de l'intention – dans le discours non-littéral ou non-sérieux – est un phénomène accidentel par rapport à la situation idéale. Par contre, selon Derrida, le non-remplissement de l'intention est essentiel à celle-ci, même si cet accomplissement constitue son *telos* : « La plénitude est son *telos*, mais la *structure* de son *telos* est telle que si elle l'atteint, elle disparaît avec lui. […] Le rapport au *telos* est donc nécessairement double, divisé, partagé. […] La plénitude est à la fois ce qui *oriente* et *menace* le mouvement intentionnel »[1]. C'est, nous l'avons vu, que l'itérabilité introduit une déhiscence : l'itérabilité est à la fois la condition de possibilité de ce *telos* identifié à la plénitude en même temps que sa condition d'impossibilité.

Néanmoins, Searle sait parfaitement que Derrida entend réfuter l'adéquation entre le dire et le vouloir-dire par l'itérabilité. Le philosophe américain dénonce à nouveau, dans *La théorie littéraire et ses bévues philosophiques*, une confusion entre le *type* et l'*occurrence*. De son point de vue, la distinction nie la pertinence, pour la théorie des actes de discours, du processus de prélèvement et de greffe citationnelle, qui empêcherait le locuteur de contrôler son vouloir-dire. La phrase que celui-ci prononce constitue une *occurrence* qui

[1] J. Derrida, *Limited Inc.*, *op. cit.*, p. 233-234.

exemplifie un *type* de phrase déterminé. Dans la situation idéale, le sens de la phrase et le sens du locuteur coïncident. La répétition de cette phrase n'a aucune incidence sur l'intention de signification et l'acte de discours initiaux du locuteur. Cet emploi est une autre *occurrence* du même *type*, un autre acte de discours est accompli avec un autre vouloir-dire. Cet argument manifeste le privilège accordé à la singularité de l'acte de discours. Cette singularité n'est nullement entamée par la répétition du *speech act :* ces répétitions constituent d'autres *occurrences* du même *type*, qui représentent des actes de discours distincts et ne renvoient nullement l'une à l'autre. Chaque *occurrence* doit donc être examinée isolément, indépendamment des autres *occurrences* qu'instantie le même *type*.

6. La secondarisation de la question du contexte par rapport à la question de l'intentionnalité

Searle affirmait que la distinction entre la communication orale et la communication écrite ne tenait pas au rôle de l'intentionnalité, mais au contexte. Cette question n'est envisagée par Searle qu'en dernier lieu ; elle est secondaire par rapport à l'intention. Selon Derrida, laisser cette question provisoirement en suspens ne semble pas légitime du point de vue d'Austin, et paraît à tout le moins curieux pour une théorie des *speech acts*. Austin donnait en effet pour ambition à l'analyse la détermination exhaustive du contexte total. Or, l'intention, que Searle prétend isoler, fait partie intégrante de ce contexte : « Prétendre traiter le contexte comme quelque chose dont on peut faire abstraction pour affiner l'analyse, c'est s'engager dans une description qui manque le *contenu* même et l'*objet* qu'elle prétend isoler : le contexte les détermine intrinsèquement »[1]. Derrida souligne néanmoins que les propos d'Austin relatifs au contexte sont suffisamment ambigus pour admettre la mise entre parenthèses de cette question. En outre, si Austin semble souscrire à une conception holistique du contexte en théorie, il n'applique pas toujours ce précepte en pratique. Notamment, lorsqu'il examine en détail les conditions de succès, il isole également l'intention dans ses analyses.

[1] *Ibid.*, p. 117.

Searle déclare que les traits du contexte d'une communication orale peuvent être aisément spécifiés, mais qu'il est, par contre, difficile d'expliciter ces traits dans la transcription de cette communication. Searle adopte de cette manière la position que Derrida remet en cause dans *Sec* et dans d'autres écrits (notamment dans *De la grammatologie*, comme nous l'avons indiqué au chapitre précédent à propos de l'*archi-écriture*). En effet, le philosophe américain considère précisément l'écriture comme une transcription de la parole et il établit une nette distinction entre le texte écrit et le contexte oral (lequel est selon lui parfaitement déterminable). Or, Derrida montre que la condition de possibilité du fonctionnement de toute marque, *écrite* ou *orale*, est de pouvoir être séparée de son contexte d'inscription ou d'énonciation et d'être introduite dans d'autres contextes qui l'altèrent. Derrida propose de revoir cette question du contexte dans une théorie des *speech acts* à partir du fonctionnement de l'itérabilité qui rend impossible la saturation du contexte. L'itérabilité, permettant à la marque de fonctionner dans un nombre indéfini de contextes, interdit de se centrer, comme le fait Searle, sur un contexte particulier. Elle interdit en outre d'établir une nette distinction entre le texte écrit et le contexte de l'énonciation orale. Comme, nous venons de le voir, à propos du vouloir-dire du locuteur, Searle dénoncerait probablement une confusion entre le *type* et l'*occurrence*, distinction que l'interprétation derridienne de l'itérabilité remet en question. Du point de vue du philosophe américain, la répétition d'une marque dans un autre contexte constituerait une autre *occurrence* du même *type* et n'entraverait pas la détermination du contexte d'origine.

Une certaine circularité apparaît donc dans les arguments proposés : chacun des philosophes entend réfuter la position de l'autre en avançant des arguments que celui-ci n'admettrait pas. Ainsi Searle conteste l'opération de prélèvement et de greffe à partir de la distinction entre le *type* et l'*occurrence.* Or, la conception que Derrida se fait de l'itérabilité émousse la distinction destinée à récuser une possibilité de l'itérabilité. De même, Derrida affirme, contre Searle, qu'il ne peut y avoir *a priori* d'adéquation entre le dire et le vouloir-dire en raison de la structure altérante de l'itérabilité. Cependant,

Searle n'admet pas l'altération supposée par l'itérabilité et considère que celle-ci est commandée par le *type* qui instantie diverses *occurrences*. La discussion sur le statut de l'écriture mène également à une impasse : alors que Searle considère l'écriture en tant que phénomène empirique, Derrida s'intéresse aux traits partagés par l'écrit et l'oral. Searle accuse son interlocuteur de commettre de grossières confusions et Derrida lui reproche de ne pas avoir saisi le niveau où se situe son interrogation et, précisément, de reproduire le geste qu'il critique. Il nous semble que Searle ignore les enjeux de la démarche déconstructionniste plus que cette démarche elle-même : « La stratégie rhétorique de la philosophie déconstructionniste, écrit-il, pourrait être décrite comme "aller et retour du ridicule au trivial" »[1]. Selon lui, la déconstruction derridienne propose d'abord une thèse étonnante (l'écriture précède la parole), puis, lorsque cette thèse est contredite, Derrida se défend en disant qu'il a été mal compris et qu'il voulait simplement dire que l'écriture et la parole partageaient un certain nombre de points communs. À Searle qui estime triviale cette démarche occupée des rapports intrinsèques de la parole et de l'écriture, on peut rappeler que, dans *Positions*, Derrida affirme que la secondarisation de l'écriture est interrogée à titre d'indice révélateur du désir de présence pleine[2]. Searle considérerait-il que ce désir de présence est caractéristique de la tradition métaphysique continentale avec laquelle la philosophie analytique n'a aucun rapport ? Quoi qu'il en soit, ce serait là une thèse contestable. Les frontières entre la philosophie continentale et la philosophie analytique, nous avons pu déjà nous en rendre compte, sont plus floues que Searle ne l'affirmait au début de sa *Reply*.

[1] J. R. Searle, « La théorie littéraire et ses bévues philosophiques », art. cit., p. 252.

[2] J. Derrida, *Positions*, *op. cit.*, p. 15. Il s'agit « de mettre en question cette détermination majeure du sens de l'être comme ***présence*** […] on peut suivre le traitement de l'écriture comme un symptôme particulièrement révélateur, de Platon à Rousseau, à Saussure, à Husserl, parfois à Heidegger lui-même, et ***a fortiori*** dans tous les discours modernes, souvent les plus féconds, qui se tiennent en-deçà des questions husseliennes et heideggeriennes. Un tel symptôme est nécessairement et structurellement dissimulé » (***Ibid***).

V. LE STATUT DE L'EXCLUSION DU DISCOURS PARASITAIRE

La seconde section de la ***Reply***, intitulée « L'Austin de Derrida », est consacrée, comme l'indique son titre, à l'interprétation derridienne des conférences d'Austin sur les performatifs. Ce titre manifeste également le désaccord de Searle à l'égard de cette interprétation. Searle n'hésite d'ailleurs pas à décréter que Derrida a tout simplement mal compris Austin et à écrire : « L'Austin de Derrida est méconnaissable. Il n'a presque aucun rapport avec l'original »[1]. L'opposition de Searle aux développements de la première partie de l'essai de Derrida et l'écart entre ce que nous avons appelé une logique de la répétition et une graphique de l'itérabilité ne pouvaient que se prolonger dans cette seconde section. En effet, dans sa lecture de l'analyse austinienne des performatifs, Derrida interroge le rôle qu'y joue l'écriture générale. Puisque Derrida n'a pas saisi ce qu'a voulu dire Austin, Searle, en tant qu'héritier et interprète autorisé, entend restituer la véritable pensée du philosophe d'Oxford, rétablir ce que celui-ci a vraiment voulu dire. La conception que Searle se fait du fonctionnement du langage implique que la compréhension puisse toujours être parfaitement correcte et qu'elle puisse être aisément discernable de l'erreur. C'est sur cette base qu'il rejette la lecture derridienne de *How to Do Things with Words*, et entend, pour sa part, en délivrer la lecture authentique et légitime.

Searle propose un bref résumé de l'analyse de *Sec* afin d'en relever les principales erreurs. De l'exclusion du discours parasitaire (c'est-à-dire du discours fictionnel, de l'emploi du langage dans un poème, un roman ou encore sur une scène) à laquelle procède Austin, Derrida conclurait à tort que la possibilité de *citer* des performatifs est également exclue par Austin et que celui-ci considère que le discours parasitaire ne fait pas partie du langage ordinaire. Pour Derrida, au contraire, ce type de discours est la condition de possibilité du fonctionnement du langage. Pour être accompli avec succès, l'énoncé performatif doit répéter une forme conventionnelle, il doit ainsi fonctionner d'une certaine façon comme citation. Cette itérabilité

[1] J. R. Searle, « Reiterating the Differences : A Reply to Derrida », art. cit., p. 204.

essentielle à l'énoncé du performatif, divisant la plénitude de l'intention illocutoire présente à l'énonciation, viendrait donc menacer la théorie qu'Austin tente d'élaborer. Celui-ci ne pourrait préserver la pureté de la théorie que par une exclusion du discours parasitaire.

Nous analyserons dans ce chapitre les critiques que Searle porte contre l'interprétation derridienne de l'exclusion des formes parasitaires du langage. Nous verrons au chapitre suivant que Searle conteste l'argumentation selon laquelle la possibilité de citation du performatif est rejetée par Austin, et qu'il dénonce une série de confusions dans la lecture de Derrida. Nous terminerons ce sixième chapitre par l'examen de la conclusion de la *Reply* de Searle. Celui-ci réaffirme le rôle de sa conception de l'itérabilité et soutient, contre Derrida, que loin de menacer l'intentionnalité, elle lui est indispensable.

1. Le statut logiquement dérivé du discours fictionnel

Selon Searle, l'exclusion du discours parasitaire ne comporte aucune finalité métaphysique, elle constitue au contraire une stratégie dans les investigations d'Austin. Il s'agit d'une question se situant sur un plan logique. La relation entre les formes parasitaires et les formes standard du discours est en effet une relation de dépendance logique : « L'existence de la forme feinte de l'acte de discours est logiquement dépendante de la possibilité de l'acte de discours non-feint […], c'est en ce sens que les formes feintes sont *parasitaires* des formes non-feintes »[1]. En raison du caractère dérivé du discours parasitaire, l'analyse doit commencer par analyser les cas normaux, sérieux, et écarter provisoirement le discours de la fiction. Par cette exclusion[2],

[1] *Ibid.*, p. 205.

[2] À propos de l'interprétation de l'exclusion du discours parasitaire dans les conférences sur les performatifs, la lecture de Stanley Cavell mérite d'être évoquée (cf. S. Cavell, *Philosophical Passages : Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida*, Cambridge, Blackwell, 1995, p. 42-90). Cavell, également élève d'Austin comme Searle, avance d'autres arguments que Searle afin de justifier cette exclusion : il fait remarquer que Derrida n'a pas pris en compte les écrits d'Austin qui forment le contexte de *How to Do Things with Words* (ce que Derrida reproche symétriquement à Searle : celui-ci a négligé les analyses qui constituent le contexte implicite de *Sec*). Selon Cavell, ces textes prouveraient que le

d'après Searle, Austin veut simplement dire que, afin d'étudier l'acte de discours qu'est par exemple la promesse, il convient d'examiner en premier lieu les situations où la promesse est accomplie sérieusement dans la vie réelle, les cas où le locuteur engage véritablement sa

philosophe d'Oxford n'exclut pas purement et simplement de son analyse les différents types d'insuffisance que le performatif partage avec les actions et les autres énonciations. Austin distinguait en effet des diverses formes d'échecs du performatif les anomalies qui peuvent affecter toutes les actions et toutes les énonciations, et excluait ces anomalies de son analyse. Cavell signale que, dans les passages de *How to Do Things with Words* cités dans *Sec*, il est question de l'exclusion de deux théories distinctes et non, comme l'affirme Derrida, d'une seule théorie générale. Celles-ci sont, d'après Cavell, deux théories qu'Austin a déjà développées ailleurs. Les accidents malheureux auxquels peuvent être soumises toutes les actions seraient examinés dans la théorie des excuses exposée dans *Plaidoyer pour les excuses*. Les différents maux qui menacent toute énonciation seraient quant à eux étudiés dans une théorie du parasitaire présentée dans l'article *Feindre*. Ainsi, selon Cavell, lorsqu'Austin déclare exclure ces théories, il faut entendre que ces théories, traitées précédemment, ne seront pas reproduites dans la discussion sur les performatifs. Cette interprétation semble cependant faire problème : si l'article *Plaidoyer pour les excuses* s'accorde avec cette hypothèse, *Feindre* l'infirme. Dans son article sur les excuses, Austin s'intéresse effectivement aux cas anormaux : « Étudier les excuses, c'est étudier les cas où s'est produit quelque anomalie ou échec ; et, comme c'est si souvent le cas, l'anormal met au jour ce qui est normal, et nous aide à déchirer le voile aveuglant de la facilité et de l'évidence qui dissimule les mécanismes de l'acte naturel et réussi » (J. L. Austin, *Écrits philosophiques*, trad. L. Aubert et A.-L. Hacher, Paris, Seuil, 1994, p. 141). Par contre, dans l'article *Feindre*, Austin n'analyse pas les *énonciations* parasitaires mais les *comportements* feints. Cavell reconnaît lui-même que cette théorie est insuffisamment développée. Or, c'est autour de l'exclusion des énonciations performatives feintes – et non des actions malheureuses – que s'axe l'argumentation de *Sec*. En outre, il semble que, du point de vue de Derrida, la possibilité d'énonciations feintes, même si elle avait fait l'objet d'une théorie antérieure, aurait dû être prise en compte comme possibilité structurelle dans l'analyse des performatifs. On peut cependant préciser que, contrairement à la critique de Searle, l'objection de Cavell ne dénonce pas de grossières erreurs d'argumentation dans *Sec* et ne suppose pas un gouffre entre les deux traditions philosophiques. Au contraire, Cavell souligne la proximité entre les démarches de Derrida et d'Austin. En outre, on peut noter que Derrida évoque l'article d'Austin sur les excuses et montre une contradiction performative du philosophe d'Oxford. Alors que le titre suggère une analyse des excuses, Austin commence par annoncer que, en raison de l'étendue du sujet, il ne traitera pas des excuses, mais précisera pourquoi il est nécessaire de les étudier et énoncera les différentes méthodes à employer. Ainsi, souligne Derrida, Austin commence par s'excuser de ne pas traiter des excuses (cf. J. Derrida, « Comme si c'était possible, "within such limits" », *Revue internationale de philosophie*, n° 3, 1998, p. 500-501).

responsabilité dans ce qu'il promet. Ce sont ces formes normales et sérieuses qui permettent ensuite de rendre compte de la possibilité de formuler des promesses dans le domaine de la fiction.

Ainsi, pour Searle, le terme *parasitaire* ne comporte aucun jugement moral, il signifie seulement que ce qui est désigné de la sorte découle logiquement de ce qui est normal, c'est-à-dire sérieux. En outre, l'exclusion du discours parasitaire de l'analyse n'implique pas son exclusion hors du langage ordinaire. Le discours fictionnel recourt au langage ordinaire, mais ne l'emploie pas dans des circonstances normales.

Selon Searle, la prise en compte du discours de la fiction suppose qu'une théorie générale des actes de discours la précédant logiquement ait d'abord été mise au point en prenant appui sur les emplois sérieux du langage. Austin aurait seulement posé les jalons d'une telle théorie qui aurait été portée à son achèvement par Searle lui-même. Ce dernier prétend ainsi avoir parfaitement apporté une réponse aux questions relatives au discours parasitaire dans *The Logical Status of Fictional Discourse*, démontrant ainsi, contre Derrida, que l'exclusion du discours fictionnel n'était que méthodique et provisoire, et qu'il pouvait être intégré sans difficulté dans la théorie.

À propos de l'exclusion austinienne du discours fictionnel, une nouvelle pièce peut être ajoutée au dossier du débat : il s'agit d'une discussion à laquelle Austin a participé lors du colloque de Royaumont, en mars 1958, sur le thème de la philosophie analytique. Interrogé sur la place du langage artistique dans son analyse, Austin répond qu'il n'est pas en mesure pour l'instant d'entreprendre son examen et qu'il préfère le renvoyer à plus tard[1]. Or, Austin, faute de n'avoir pas vécu assez longtemps, n'a pas eu l'occasion de réaliser ce projet. La réponse d'Austin ne permet donc pas de déterminer s'il aurait traité du discours fictionnel de la même manière que Searle, ou

[1] *La philosophie analytique, Cahiers de Royaumont, Philosophie n° IV*, Paris, Minuit, 1962, p. 350.

si l'étude de ce discours aurait conduit le philosophe d'Oxford à reconsidérer les principes de son analyse[1].

Nous examinerons dans les sections suivantes les arguments que Derrida oppose à cette conclusion. Tout d'abord, on le constatera, Derrida prend en compte les conséquences qu'implique sa propre conception de l'itérabilité, et il opte dès lors pour une autre logique que son interlocuteur, une logique où la forme feinte ne dérive pas de la forme sérieuse. Deux types de logique seront distingués : d'une part, la logique classique, oppositionnelle, qui sous-tend les arguments de Searle, et, d'autre part, la logique d'un autre ordre dont se réclame Derrida. Nous tenterons d'expliciter en quoi peut consister une telle logique et de montrer, par conséquent, que l'appel de Derrida à un autre type de logique ne constitue pas, comme certains[2] l'ont déclaré, une affirmation creuse. La présentation de cette logique permettra de préciser le statut, paradoxal pour la logique traditionnelle, de l'itérabilité. Derrida démontre ensuite que si suspendre temporairement l'examen du discours de la fiction relève d'une stratégie de recherche, cette démarche traduit aussi un projet métaphysique. Enfin, Derrida s'intéresse à l'article de Searle qui, d'après ce dernier, propose une théorie rendant compte du discours parasitaire.

[1] Peut-on émettre l'hypothèse qu'Austin, en analysant le discours de la fiction, se serait rendu compte que la stricte opposition entre le sérieux et la fiction, comme l'opposition de départ entre le constatif et le performatif, devait être révisée ?

[2] Par exemple, John M. Ellis considère que les propos de Derrida relatifs à une logique spécifique ne sont que pure rhétorique (cf. J. M. Ellis, ***Against Deconstruction***, Princeton, University Press, 1989, chapitre 1). La logique à laquelle se réfère Derrida, faute d'être explicitée selon Ellis, perd toute sa force. Dès lors, invoquer une logique d'un autre ordre constitue, d'après lui, une échappatoire pour se tirer d'affaire face aux incohérences que révèle une analyse logique rigoureuse. La « nouvelle logique » ne se donnerait qu'une apparence de profondeur et de complexité. Lorsque Derrida déclare que cette logique peut impliquer une certaine contradiction du point de vue de la logique classique, Ellis va même jusqu'à avancer que ces affirmations présentent des analogies avec les propositions d'un mysticisme religieux. Bien que, selon Ellis, Derrida ne donne pas d'exposé systématique de cette logique, il nous semble cependant que l'on puisse examiner son mode de fonctionnement, ainsi que les rapports qu'elle entretient avec la logique traditionnelle.

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

2. La distinction entre une logique de la priorité et de la dérivation et une logique de la contamination

La conception derridienne du possible comme possible structurel, analysée au troisième chapitre, est à nouveau à l'œuvre dans l'argument relatif à la possibilité des formes feintes des actes de discours. Pour Derrida, l'éventualité de la fiction n'est pas un accident extrinsèque survenant à l'emploi normal de l'acte de discours. Elle n'est nullement dérivée ou en position de dépendance logique par rapport au cas standard. Derrida affirme à nouveau la contamination entre les deux sens du terme *possible* : l'éventualité des formes feintes est une possibilité nécessaire, elle appartient à la structure de l'acte de discours sérieux privilégié par Austin et Searle. Dans leur perspective normative visant à déterminer les conditions de réussite des *speech acts*, cette éventualité est marginale et peut être écartée sans la moindre difficulté. Par contre, du point de vue d'une *logique du possible*, cette éventualité acquiert un autre statut, elle devient essentielle et ne peut être exclue par méthode.

La condition de possibilité du fonctionnement du *speech act* sérieux et littéral est, comme c'est le cas pour toute marque, l'itérabilité. Si la forme standard n'était pas structurée par la possibilité d'être itérée, cette forme de discours ne pourrait pas apparaître. L'itérabilité est une répétition *altérante* ; elle inscrit *a priori* dans la structure de la forme standard la possibilité de la reproduire d'une infinité de façons différentes. L'itérabilité introduit ainsi dans la détermination du cas standard la possibilité de la fiction : la possibilité qu'il soit joué, mimé par un acteur sur scène ou reproduit dans un poème ou un roman. Ces emplois parasitaires du langage ne sont pas dérivés mais structurels ; leur possibilité habite d'emblée toute marque : « Les cas "standard" de promesses ou de déclarations (*statements*) ne se produiraient pas comme tels, avec leurs effets "normaux" s'ils n'étaient, dès leur formation, parasités, *hantés* par la possibilité d'être répétés sous *toutes sortes de modes* » [1].

[1] J. Derrida, *Limited Inc.*, *op. cit.*, p. 168. Pour marquer la proximité de Searle à Husserl, on peut noter que, dans *La voix et le phénomène*, Derrida remet en question, à partir de la possibilité générale de répétition, le partage établi par

Derrida ne propose aucunement de renverser l'ordre de dépendance logique et de subordonner la non-fiction à la fiction, le sérieux au non-sérieux. Il ne privilégie nullement l'usage du langage dans les pièces de théâtre et la littérature. En outre, ces exemples sont choisis en raison de leur caractère particulièrement significatif pour sa propre argumentation. Ils sont destinés à illustrer, à titre révélateur, le fonctionnement plus général du parasitage : « Un tel parasitage n'a pas besoin du théâtre ou de la littérature romanesque pour apparaître. Liée à l'itérabilité cette possibilité surgit constamment. […] Une promesse qui ne serait pas réitérée (réitérable) l'instant d'après ne serait pas une promesse et la possibilité du parasitage est déjà là, même dans ce que Sarl appelle *"real life"* »[1]. La forme feinte et la forme non-feinte ne sont donc pas en relation de dépendance logique l'une par rapport à l'autre. Elles renvoient toutes deux à la structure générale de l'itérabilité. Dépendant et dérivant de cette itérabilité, elles sont essentiellement indissociables.

Alors que Searle se réfère à la logique classique, Derrida recourt à la logique de l'itérabilité, à une *logique de la contamination*, qui vient compliquer le système des oppositions binaires. Elle marque l'interdépendance, la contamination des termes apparaissant aux pôles des oppositions binaires tout en maintenant leur différence. Il ne s'agit pas d'affirmer, comme le pense Searle, que tout est fiction, mais de faire valoir la dépendance mutuelle entre la forme feinte et la forme non-feinte. Derrida ne parle pas d'*opposition* entre fiction et non-fiction mais de *racine*, de racine *double*, de l'itérabilité qui rend possibles ces deux formes. En raison de cette duplicité, elle interdit d'écarter, « d'arracher », provisoirement et méthodiquement un des termes de l'analyse. Les deux possibilités, provenant d'une même racine, doivent être prises en compte ensemble.

Avant de préciser cette *logique de la contamination* et le rôle de *racine* qu'y joue l'itérabilité, on peut remarquer que Derrida rap-

---

Husserl entre l'effectif et le fictif : « Or si l'on admet […] que tout signe en général est de structure originairement répétitive, la distinction générale entre usage fictif et usage effectif d'un signe est menacée. *Le signe est originairement travaillé par la fiction* » (J. Derrida, *La voix et le phénomène*, *op. cit.*, p. 63).

[1] *Ibid.*, p. 167.

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

proche une nouvelle fois Searle de la tradition métaphysique occidentale. En suggérant contre celui-ci une autre logique que celle de la *mimesis*, Derrida marque la proximité de son interlocuteur à la tradition platonicienne et à sa théorie de la *mimesis.* Du point de vue de Searle, le discours parasitaire (dont le théâtre, la poésie, etc., sont révélateurs, pour Derrida, d'une dimension plus générale du langage) est en effet dérivé du discours sérieux et littéral, il est en quelque sorte une imitation, une copie, un double dégradé. Le cas standard qui est imité dispose d'une supériorité, d'une préséance par rapport à la forme feinte qui le redouble. Par rapport à celle-ci, la forme « normale » est logiquement antérieure et est essentielle à sa détermination. La promesse que l'acteur prononce sur scène n'est possible, selon Searle, que parce qu'il y a dans la vie réelle des promesses (qui pourraient être qualifiées de vraies, d'authentiques) qui lui servent de modèle préalable. La promesse au théâtre n'est qu'un « simulacre » de promesse. Par contre, dans la perspective de Derrida, cette forme feinte ne suppose aucun original, aucune unité simple qu'elle reviendrait redoubler, elle n'imite pas le cas standard qui la précéderait. Celui-ci ne peut advenir que s'il est structuré par la possibilité d'être redoublé, que s'il renvoie d'emblée à une certaine altérité. Les deux formes – la forme feinte et la forme non-feinte – se redoublent l'une l'autre. Comme l'a très bien montré Rodolphe Gasché dans *Le tain du miroir,* il y a chez Derrida une théorie générale du double, une duplication générale. À l'opposé de la conception du double dans la tradition philosophique, ce redoublement est originaire, il n'est précédé d'aucune unité identique à soi dont le double dériverait. Cette duplication est au contraire antérieure aux oppositions conceptuelles, elle rend compte à la fois de l'opposition classique du double et de ce qui est doublé : en « démontrant que l'original ne peut apparaître qu'à la condition d'être (éventuellement) doublé », il s'agit de « doubler la "cause" de la duplication et [de] penser une "double racine" primaire »[1]. Dans la confrontation avec Searle, cette double racine prend le nom d'*itérabilité*.

[1] R. Gasché, *Le tain du miroir. Derrida et la philosophie de la réflexion*, trad. M. Froment-Meurice, Paris, Galilée, 1995, p. 218.

L'itérabilité doit-elle, dès lors, être considérée comme une simple *condition de possibilité* du discours sérieux et du discours parasitaire, fictionnel ? Dispose-t-elle du statut d'un principe logique qui constituerait un *fondement* explicatif de ces deux phénomènes ? La structure de l'itérabilité implique en fait une tout autre conception et n'appartient d'ailleurs pas à la logique traditionnelle. L'itérabilité rend compte des oppositions binaires de la logique classique, sans en procéder elle-même en tant que racine double. Elle rend possibles les distinctions du discours philosophique, comme l'opposition entre le *speech act* sérieux et le *speech act* feint, sans constituer leur simple condition de possibilité. Elle relève en quelque sorte d'un espace antérieur à la logique classique, elle dispose d'un statut prélogique et non d'un statut illogique. Puisqu'elle n'appartient pas au même ordre que la logique classique, invoquer, comme le fait Searle, un ordre de dépendance logique ne constitue pas une véritable objection du point de vue de Derrida. L'argument de Searle est au contraire remis en question dans la perspective où se place Derrida. L'itérabilité ne peut jouer le rôle de fondement puisqu'elle est simultanément *condition de possibilité* et *condition* d'*impossibilité*. Le *speech act* sérieux, pris comme norme du langage par Austin et Searle, doit répéter une formule conventionnelle pour apparaître en tant que tel. L'itérabilité en est donc la condition de possibilité. Elle en est également la condition d'impossibilité dans la mesure où elle rend impossibles sa pureté et son idéalité, elle inscrit dans sa structure ce que Searle considère comme accidentel, dérivé ou inférieur. Si, pour avoir lieu, l'acte de discours doit être, d'une certaine façon, citationnel, il inclut en lui la possibilité d'être mimé, feint ou parodié. Ce qui rend possible l'acte de discours fait qu'il puisse aussi être « malheureux » selon la terminologie de la théorie des *speech acts*. L'itérabilité rend ainsi compte de la contamination et du parasitage essentiels au cas posé comme idéal.

L'itérabilité introduit donc une *logique de la contamination* par rapport à une *logique de la priorité et de la dérivation* à laquelle se réfère Searle. Cette logique de la contamination ne s'oppose pas à la logique traditionnelle, ni n'invalide celle-ci ; elle vient au contraire compliquer cette logique et son organisation conceptuelle en

interrogeant les présupposés qui sont constitutifs des ordres de dépendance logique établis entre les concepts. Derrida insiste particulièrement sur le fait que la *logique de la contamination* n'implique pas la confusion entre les concepts intervenant dans les oppositions binaires, mais marque leur solidarité. Il ne s'agit donc aucunement de proposer une logique de l'approximation, du « plus ou moins », qui aurait pour visée de remplacer la logique oppositionnelle, laquelle constitue, comme l'affirme Derrida dans la postface, « une logique du "tout ou rien" »[1].

La structure prélogique de l'itérabilité permet d'interroger l'évidence des oppositions binaires et l'assurance avec laquelle Searle y recourt pour établir une hiérarchie et écarter le discours fictionnel. Le théoricien des *speech acts* ne se contente pas de juxtaposer les concepts de sérieux et de non-sérieux ; il les insère dans une hiérarchie où le sérieux dispose d'une primauté, et où le non-sérieux constitue en quelque sorte une dégradation, puisque l'adéquation entre le dire et le vouloir-dire est rompue. Alors que la forme feinte ne peut être conçue que dans sa dépendance à la forme non-feinte, celle-ci se suffit à elle-même, elle dispose d'une signification qui lui est propre et autorise l'exclusion « stratégique » de la forme feinte. La *logique de la contamination* que propose Derrida fait au contraire valoir la dépendance mutuelle de chacun des termes de l'opposition par rapport à l'autre. Ce qui est considéré comme sérieux est contaminé par son contraire (et inversement) ; ce qui lui est autre n'est pas exclu comme un accident, il lui est intérieur, il le *hante*, dirait Derrida.

La *logique de la contamination* ne nie pas la possibilité du sérieux. Elle critique, par contre, la prétention de l'ériger en norme du langage, et s'oppose à la conception du sérieux comme concept homogène et identique à soi. Cette logique relevant d'un autre ordre que la logique classique rappelle à cette dernière qu'un concept ne peut être pensé sans son autre, qu'il appartient à un système de différences et qu'il inscrit en lui le rapport à l'autre dont il diffère. Ainsi, lorsque Searle déclare que l'« on ne pourrait pas avoir le concept de fiction sans le concept de discours sérieux »[2], Derrida lui

[1] J. Derrida, *Limited Inc.*, *op. cit.*, p. 212.
[2] J. R. Searle, « Reiterating the Differences : A Reply to Derrida », art. cit., p. 207.

objecte que l'inverse peut être également soutenu. Il faut donc concevoir une interdépendance entre les deux concepts plutôt qu'une relation univoque. Comme nous l'avons souligné, un concept et son « autre » proviennent d'une même racine qui rend compte de leur opposition tout en les écartant, en maintenant le renvoi de l'un à l'autre. Elle déjoue l'opposition entre le dedans et le dehors qui sous-tend les distinctions opérées par Searle entre le discours sérieux et son parasitage. Faisant implicitement allusion à la théorie des types logiques de Russell, et marquant une position d'un tout autre ordre, Derrida affirme que la « logique prélogique » suppose qu'un terme appartienne sans appartenir à l'ensemble qu'il définit, c'est-à-dire que la possibilité du discours parasitaire soit inscrite dans la structure du discours sérieux sans se confondre avec lui. La séparation entre un dedans et un dehors est ainsi remise en question.

Cette nouvelle logique implique aussi une *logique du possible*, comme nous avons eu l'occasion de l'observer à propos de l'absence ou encore de l'intentionnalité. Cette logique prend en compte un *possible structurel* : ce qui est traditionnellement considéré comme un accident survenu du dehors à une structure idéale doit au contraire être considéré comme une possibilité essentielle à celle-ci. Cette logique du possible propose en quelque sorte les catégories de *possible éventuel* et de *possible nécessaire* et affirme leur enchevêtrement, leur contamination : l'*éventualité*, habituellement considérée comme contingente, doit être prise en compte comme l'apparition de ce qui est toujours possible, bref, comme l'apparition d'un possible nécessaire.

Cette logique permet à Derrida de se soustraire aux normes de la logique classique et du discours philosophique traditionnel : « La loi et les effets dont nous nous entretenons, par exemple ceux de l'itérabilité, gouvernent la possibilité de toute proposition logique, considérée ou non comme *speech act*. Aucune logique constituée, aucune règle d'ordre logique ne peut donc faire la décision ou imposer ses normes au sujet de ces possibilités pré-logiques de la logique. Ces possibilités ne sont pas "logiquement" premières ou secondes par rapport à la logique. Elles lui sont (topologiquement ?) étrangères mais non pas comme un principe, une condition de possibilité ou un fondement "radical" de la logique, car la structure d'itérabilité divise

et abîme une telle radicalité. Elle ouvre en soi le *topos* de cette singulière topologie sur le non-fondement, soustrait le langage, et le reste, à son assise philosophique »[1]. L'itérabilité, en tant que racine, ne peut donc jouer le rôle de fondement philosophique. Si l'itérabilité n'a pas le statut d'une condition transcendantale ou d'un fondement, Derrida emploie néanmoins le terme de *quasi-transcendantal*[2] pour la désigner. Comme nous l'avons déjà explicité, elle possède en effet un statut équivoque, elle est à la fois condition de possibilité et d'impossibilité, elle rend compte du fondement du discours logique classique sans être elle-même un fondement. L'itérabilité remet précisément en question les notions de fondement, d'origine, en désignant une possibilité générale de répétition originairement à l'œuvre. D'une part, l'itérabilité rend possible le discours logique classique et ses oppositions conceptuelles. Selon l'argument transcendantal, elle n'est pas de même nature que ce qu'elle rend possible, elle rend compte du fondement sans constituer elle-même un fondement. D'autre part, elle désorganise et complique la conceptualité du discours philosophique traditionnel. Elle rend impossible la prétendue pureté des concepts (comme les concepts de sérieux, de littéral, etc.) en inscrivant d'emblée dans leur structure les concepts qui leur sont subordonnés, en les contaminant par les concepts habituellement secondarisés.

La logique de la contamination intervient donc au niveau de l'organisation des oppositions binaires. Elle occupe un espace où la logique classique établit des séparations, où se produisent les oppositions binaires, et rend compte de l'espace logique sans pour autant le commander comme un principe. Cette logique n'est pas en relation d'opposition avec la logique traditionnelle, elle n'est pas destinée à la supplanter. Elle *décentre* la logique classique, elle

[1] J. Derrida, *Limited Inc.*, *op. cit.*, p. 173.

[2] *Ibid.*, p. 231 : « Sans doute le concept d'itérabilité n'est-il pas un concept comme les autres (ni la différance, ni la trace, ni le supplément, ni le *parergon*, etc.). Qu'il appartienne *sans* appartenir à la classe des concepts dont il doit rendre compte, à l'espace théorique qu'il organise de façon (comme je dis souvent) "quasi" transcendantale, voilà sans doute une proposition qui peut paraître paradoxale, voire contradictoire au regard du sens commun ou d'une logique classique et rigide ».

questionne les conditions de possibilité de la logique binaire, et elle marque les limites de l'argument de dépendance logique invoqué par Searle. Cette logique de la contamination fait apparaître les impensés, les présupposés commandant cette démarche qui consiste à isoler un concept de ceux par rapport auxquels il se détermine, à identifier par exemple le concept de sérieux comme totalement indépendant du concept de fiction. Dans la mesure où l'itérabilité limite ce projet de recourir à des concepts « purs » (tout en le rendant en même temps possible, puisqu'elle rend compte de l'opposition entre deux concepts), elle est aussi sa condition d'impossibilité. Comme l'affirme Gasché, la notion de quasi-transcendantal chez Derrida relève « de sa recherche sur les conditions de possibilité et d'impossibilité de la logique de la philosophie comme entreprise discursive », il montre comment les concepts auxquels elle recourt « tirent leur possibilité de ce qui en dernière instance les rend impossibles »[1]. Nous verrons au dernier chapitre, à propos de la critique de l'idéalisation revendiquée par Searle pour une théorie des *speech acts*, que l'itérabilité n'est pas elle-même objet d'idéalisation. Disposant d'un statut *quasi-transcendantal*, elle rend possible le projet d'idéalisation tout en le limitant.

L'itérabilité elle-même présente une certaine ambivalence puisqu'elle n'est pas, comme la considère Searle, une répétition du même. Elle implique identification *et* altération, elle constitue une double racine qui englobe ces deux prédicats opposés et maintient le renvoi de l'un à l'autre sans que l'on puisse décider lequel définit l'itérabilité. Il n'y a pas de décision d'un ordre de priorité entre l'identification et l'altération. L'itérabilité a donc le statut d'un *indécidable*. Par *indécidables*, Derrida désigne des termes qui possèdent une valeur ambivalente, des termes qui combinent des significations contradictoires sans les dépasser. Dans *Positions*, Derrida les définit comme « des unités de simulacre, de "fausses" propriétés

[1] R. Gasché, *op. cit.*, p. 294 et 171. Derrida, dans *De la grammatologie* (*op. cit.*, p. 90-91), parle du transcendantal comme d'un parcours nécessaire, comme d'un moment du discours. Il s'agit de remettre en question la notion de transcendantal sans adopter la position de l'empirisme, de l'objectivisme naïf. Derrida écrit qu'il y a un « en-deçà et un au-delà de la critique transcendantale » (p. 90).

verbales, nominales ou sémantiques, qui ne se laissent plus comprendre dans l'opposition philosophique (binaire) et qui pourtant l'habitent, lui résistent, la désorganisent mais *sans jamais* constituer un troisième terme, sans jamais donner lieu à une solution dans la forme de la dialectique spéculative » [1]. Les indécidables jouent entre les oppositions binaires et constituent à la fois un milieu qui les englobe. Du *pharmakon,* qui a la double valeur de remède et de poison, Derrida écrit qu'il constitue « le milieu dans lequel s'opposent les opposés, le mouvement et le jeu qui les rapportent l'un à l'autre, les renverse et les fait passer l'un dans l'autre »[2]. Ainsi, la racine de l'itérabilité fait passer de l'un à l'autre l'identification et l'altération. Searle arrête par contre ce passage de l'un des prédicats à l'autre, il décide d'assigner l'itérabilité à l'une des extrémités de cette double racine, à l'identification qui permet la reconnaissance du même non altéré. Il établit une séparation entre identification et altération que l'itérabilité articulait. Or, pour Derrida, il n'y a pas lieu de décider entre identité et altération, elles se rapportent au contraire l'une à l'autre. On peut rapprocher la « décision » de Searle de la distinction

[1] J. Derrida, *Positions*, *op. cit.*, p. 58. Derrida précise qu'il appelle ces termes des *indécidables* par analogie avec la découverte des propositions indécidables de Gödel. Celles-ci désignent des propositions qui, relativement à un système d'axiomes, ne peuvent être ni démontrées ni réfutées. Derrida explique le théorème de Gödel de la façon suivante : « Une proposition indécidable, Gödel en a démontré la possibilité en 1931, est une proposition qui, étant donné un système d'axiomes qui domine une multiplicité, n'est ni une conséquence analytique ou déductive des axiomes, ni en contradiction avec eux, ni vraie ni fausse au regard de ces axiomes. *Tertium datur*, sans synthèse » (J. Derrida, *La dissémination*, Paris, Seuil, 1972, p. 271). Derrida emploie la notion d'*indécidable* par analogie, puisqu'il l'utilise afin de désigner des termes pour lesquels on ne peut décider entre une valeur et sa valeur opposée. Ils signifient à la fois une chose et son contraire, ni une chose ni son contraire. On peut noter que la notion d'indécidable apparaît dans les textes de Derrida dès son introduction à *L'origine de la géométrie* (cf. J. Derrida, Introduction à E. Husserl, *L'origine de la géométrie*, *op. cit.*, p. 39-40). Dans *Écriture et répétition*, Daniel Giovannangeli s'est interrogé sur l'utilisation que Derrida fait de cette notion d'indécidable (cf. D. Giovannangeli, *Écriture et répétition*, Paris, U.G.E., 10/18, collection « Esthétique », 1979, p. 170-171).

[2] J. Derrida, *La dissémination*, *op. cit.*, p. 158.

que Platon opère entre deux types de répétitions et que Derrida a analysée dans *La pharmacie de Platon*. Il y a, d'une part, la bonne répétition, la répétition qui suppose l'idéalité de l'*eidos* et le répète dans son identité à soi. D'autre part, la mauvaise répétition – celle des sophistes – est une répétition qui, au lieu de donner la vérité de l'*eidos*, se redouble elle-même : « Ce qui se répète, c'est le répétant, l'imitant, le signifiant, le représentant, à l'occasion en l'absence de la *chose même* qu'ils paraissent rééditer »[1]. Derrida insiste sur le fait que ces deux répétitions s'impliquent réciproquement et ne peuvent être séparées. L'itérabilité les englobe toutes les deux, les replie l'une sur l'autre ; elle entraîne d'emblée l'idéalité (l'*eidos* ou le *type* chez Searle) dans le jeu de la répétition et entame cette idéalité.

On peut remarquer que, déjà dans *Sec*, Derrida faisait usage du terme *racine* afin de déterminer la citationnalité, qui constitue une possibilité de l'itérabilité. Il est plus précisément employé dans l'explication des difficultés rencontrées par Austin dans la recherche d'un critère distinguant le performatif du constatif : « C'est la racine graphématique de la citationnalité (itérabilité) qui provoque cet embarras »[2]. Cette racine, en raison de sa duplicité, ne permet pas d'opposer performatif et constatif comme deux concepts purs, exclusifs l'un de l'autre ; elle brouille la séparation nettement tranchée entre performatif et constatif.

L'itérabilité ne dispose pas non plus de la *simplicité* d'un principe ou d'une origine. Elle n'a pas la plénitude – qu'elle rend impossible – que la métaphysique attribue aux concepts. L'itérabilité appartient à une chaîne de concepts, ou plutôt de *quasi-concepts* : « On peut supplémenter l'itérabilité par toute sorte de suppléments (comme différance, graphème, trace, etc.) », en outre, « la liste de ces

[1] *Ibid*., p. 138.

[2] J. Derrida, *Marges de la philosophie*, *op. cit.*, p. 388, note 10. On peut également noter que, dans *La voix et le phénomène*, Derrida emploie cette notion de *racine* pour désigner la structure du signe en général et pour faire apparaître les difficultés rencontrées par Husserl en essayant de séparer l'indice de l'expression : « Ce *"Zeigen"* est un lieu où s'annonce la racine et la nécessité de tout "enchevêtrement" entre indice et expression » (J. Derrida, *La voix et le phénomène*, *op. cit.*, p. 24-25).

mots n'est pas close. […] Ils ont entre eux une certaine analogie fonctionnelle mais restent singuliers et irréductibles l'un à l'autre, comme le sont les chaînes textuelles dont ils sont inséparables. Ils sont tous marqués par l'***itérabilité*** qui pourtant semble appartenir à leur série »[1]. L'itérabilité peut représenter tous les autres indécidables (Derrida cite aussi le ***pharmakon***, l'***hymen***, le ***supplément***, le ***parergon***, dont il a analysé la structure, la syntaxe particulière, dans d'autres textes) de la série sans pour autant la dominer puisqu'elle en fait elle-même partie. Si elle marque les autres termes de cette chaîne, elle est également marquée par ces termes. Par exemple, elle partage l'idée d'un passage par l'altérité avec la notion de ***trace***. En outre, comme nous l'expliciterons au chapitre suivant, l'itérabilité est retraversée par la citationnalité et la fictionnalité qu'elle rend également possibles.

L'analogie entre ces indécidables réside dans leur organisation syntaxique, dans leur articulation de prédicats incompatibles. Par cette articulation, ces indécidables sont en amont des distinctions qui séparent les prédicats qu'ils intriquent, et organisent – comme Derrida l'affirme de l'itérabilité – de façon quasi-transcendantale le système conceptuel de la logique classique. En raison de leur multiplicité, de leur structure particulière et de leur possibilité de se substituer l'un à l'autre, remonter en amont vers ces termes ne s'identifie pas à remonter vers un fondement. Comme nous l'avons indiqué précédemment, Derrida parle plutôt d'un espace du non-fondement pour désigner les possibilités prélogiques de la logique classique. Ces indécidables en relation les uns aux autres semblent, d'une certaine façon, constituer le « lexique » de la logique de la contamination. Le terme ***lexique*** est lui-même inadéquat dans la mesure où il est impossible à clore et où les éléments articulent ce que le lexique logique traditionnel sépare comme catégorèmes et syncatégorèmes. Les indécidables ne sont pas purement sémantiques puisqu'un même terme articule des significations opposées, mais ils ne sont pas non plus purement syntaxiques puisqu'ils signifient aussi l'écart entre ces

[1] J. Derrida, ***Limited Inc.***, ***op. cit.***, p. 135 et p. 211-212, note 1.

significations et leur combinaison[1]. De façon très schématique, on peut comparer cette prélogique et son « lexique » d'indécidables aux principes de la logique binaire, aux principes d'identité, de non-contradiction et du tiers exclu. Ces principes ne sont pas encore d'application dans cette logique. L'itérabilité présuppose le passage par l'altérité dans ce qu'elle permet d'identifier. Les indécidables ne respectent pas les lois de non-contradiction et du tiers exclu : ils peuvent à la fois signifier une chose et son contraire, ils enchevêtrent et coordonnent des prédicats contradictoires l'un à l'autre.

La distinction entre les deux types de logique permet de préciser à nouveau le statut différent accordé de part et d'autre au parasite. Du point de vue de Searle, d'une logique de la priorité et de la dérivation qui autorise des exclusions, le parasite est extérieur à ce dont il menace la pureté. Le philosophe américain établit un partage entre le dedans et le dehors : le parasite doit être maintenu à l'extérieur afin de préserver l'intégrité du dedans. Le discours de la fiction est donc tenu à l'écart de l'analyse du discours normal, c'est-à-dire sérieux et littéral.

S'opposant à l'affirmation de Searle, selon laquelle le parasite est logiquement dérivé de la forme standard, laquelle peut donc être examinée séparément, Derrida déclare au contraire que le parasite ne peut être tenu à l'extérieur, qu'il est « incrusté » dans ce qui est considéré comme propre et contamine sa pureté : « Il y a parasitage quand le parasite […] en vient à vivre *de la vie* du corps qu'il parasite – et qui réciproquement, jusqu'à un certain point, l'incorpore, lui offre, bon gré mal gré, l'hospitalité : qui a de la place pour lui, même s'il ne veut pas simplement la lui donner »[2]. Aussi, s'agissant de l'idéalisation opérée par le théoricien des *speech acts*, nous verrons au dernier chapitre que celle-ci ne parvient pas, malgré ses efforts, à

[1] À propos de la valeur de l'*entre* qui caractérise ces indécidables, Derrida écrit qu'» outre sa fonction syntaxique, par la re-marque de son vide sémantique, il se met à signifier. Son vide sémantique *signifie*, mais l'espacement et l'articulation ; il a pour sens la possibilité de la syntaxe et il ordonne le jeu du sens. *Ni purement syntaxique, ni purement sémantique*, il marque l'ouverture articulée de cette opposition » (J. Derrida, *La dissémination*, *op. cit.*, p. 274). En note, Derrida précise qu'il « peut se laisser normaliser, devenir un quasi-catégorème » (*ibid.*).

[2] J. Derrida, *Limited Inc.*, *op. cit.*, p. 167-168.

maintenir le parasite au dehors : celle-ci contamine, à l'insu de la théorie, la pureté et l'idéalité auxquelles elle prétend, jusqu'au discours même qui est destiné à justifier l'idéalisation.

L'exclusion du discours parasitaire dans les analyses d'Austin et de Searle comporte, selon Derrida, des présupposés éthico-téléologiques et éthico-politiques. Nous nous proposons d'examiner maintenant les arguments de Derrida relatifs à cette question.

3. Les implications de la stratégie

Searle prétend n'émettre aucun jugement de valeur en qualifiant de *parasitaire* l'emploi du langage dans les œuvres de fiction. En vertu de l'argument de dépendance logique, le terme *parasite* ne comporterait aucune connotation morale, il signifierait seulement ce qui est dérivé. L'emploi de cette notion dans une théorie des actes de discours éveille néanmoins la suspicion de Derrida à l'égard de la neutralité axiologique de ce terme. Searle propose des exemples issus du domaine des mathématiques afin d'illustrer l'explication du parasitisme comme succession logique : par exemple, la définition des nombres rationnels est parasitaire par rapport à celle des nombres naturels. Derrida demande alors malicieusement si un logicien ou un mathématicien déterminerait vraiment comme parasitaire un terme découlant logiquement d'un autre : « Quel logicien, quel théoricien en général aurait-il osé dire : B dépend logiquement de A, donc B est parasitaire, non sérieux, anormal, etc. ? […] ces attributs […] marquent tous une *déchéance* ou une *pathologie*, une dégradation éthico-ontologique »[1].

Derrida avait déjà souligné le jugement axiologique sous-jacent à l'argument de Searle relatif à l'intentionnalité, lorsque celui-ci évoquait la possibilité, contingente, de la *corruption* du texte écrit. En lui objectant que cette possibilité est structurelle, Derrida précise qu'il est préférable d'éviter le terme *corruptibilité* dans la mesure où il connote un dysfonctionnement pathologique. Désigner cette possibilité par la notion de corruptibilité interdit de la considérer comme essentielle et intrinsèque au phénomène étudié. Ce terme connote, au

[1] *Ibid.*, p. 172.

contraire, une déviance, un fonctionnement anormal. Derrida insiste également sur tous les décrets négatifs présents dans les textes d'Austin et de Searle : parler de corruption, d'étiolement, d'énoncés creux ou vides, etc., n'implique-t-il pas un dysfonctionnement ? Ces termes n'évoquent-ils pas un mépris et une condamnation éthique du discours fictionnel ? La question qui se pose est de savoir si l'on peut dire « parasite » sans inclure un jugement moral, mais en signifiant seulement une succession logique. Elle renvoie donc à un autre point de discussion entre les deux philosophes : le dire est-il en excès sur le vouloir-dire ? L'expression dépasse-t-elle les intentions de son auteur ? Du point de vue de Searle, l'expression peut toujours, en principe, être ramenée à l'intention parfaitement présente à son énonciation : le terme « parasite » peut donc être compris comme signifiant « résultant logiquement ». Par contre, Derrida insiste sur le processus de prélèvement et de greffe par lequel la marque « parasite » peut fonctionner indépendamment de l'intention présente de celui qui l'a émise et échapper au contrôle des interprétations. Ainsi l'emploi de la marque parasite est interprété comme comprenant un jugement axiologique.

Searle dénie la perspective éthico-téléologique que *Sec* attribue aux analyses d'Austin et rétorque que ce dernier a toujours considéré le discours parasitaire comme faisant partie du langage ordinaire. Selon le philosophe américain, Derrida a de nouveau mal compris la démarche d'Austin en lui reprochant, à tort, d'avoir exclu le discours parasitaire du langage ordinaire. À ces objections, Derrida répond en rappelant l'objet de sa critique. Il s'agit, pour lui, d'interroger la conception austinienne du discours parasitaire, fictionnel, comme faisant certes partie du langage ordinaire, mais au titre de parasite, en tant que représentant un fonctionnement anormal. Bien qu'il appartienne au langage ordinaire, le discours fictionnel est néanmoins écarté des investigations d'Austin. Outre le fait que, du point de vue de Derrida, le parasite n'est pas seulement extérieur à ce qu'il parasite et ne peut donc être simplement exclu, Austin ne prétend-il pas étudier le langage ordinaire ? N'introduit-il pas une norme en écartant le discours parasitaire comme n'employant pas ***normalement*** le langage ordinaire ? Searle défend le point de vue contesté par Derrida lorsqu'il

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

explique le statut du discours parasitaire dans l'analyse austinienne : Searle affirme en effet que si, pour Austin, la fiction recourt au langage ordinaire, elle n'en fait cependant pas usage dans des circonstances *normales*. C'est l'introduction de cette norme qui est précisément remise en cause par Derrida[1].

L'exclusion du discours parasitaire comporte également des implications éthico-politiques. La théorie des *speech acts*, dans son élaboration, comporte une certaine analogie avec les institutions éthico-politiques. Austin et Searle cherchent à déterminer un cas standard idéal, ainsi qu'à protéger cette norme de ce qui pourrait la menacer. La priorité logique du discours littéral et sérieux invoquée par Searle fonctionne comme une « fiction théorique »[2] destinée à préserver la pureté de cette norme. Cette préséance logique permet de déterminer une structure normative qui autorise l'exclusion, comme parasites, d'emplois ordinaires du langage qui ne satisfont pas cette prescription. Contre l'argument de Searle, Derrida souligne à nouveau que la conception du langage ordinaire dans les analyses austiniennes est par conséquent marquée par cette exclusion du parasitaire et manque une dimension du langage ordinaire. Derrida propose de reconsidérer la logique du parasite, de ne plus le définir par rapport à une norme à l'écart duquel il doit être tenu, mais de faire droit à une contamination essentielle.

Le philosophe français doute du partage que la *Reply* établit entre choix méthodologiques et présupposés métaphysiques comme si les deux possibilités étaient exclusives l'une de l'autre. Derrida entend démontrer qu'Austin et Searle se situent dans le sillage de la métaphysique continentale. D'une part, les oppositions conceptuelles auxquelles ils se réfèrent n'associent pas deux termes équivalents ; elles constituent des hiérarchies axiologiques dont l'un des pôles est

[1] Derrida affirme que l'introduction de cette norme n'est pas directement moralisante : « Je n'ai jamais soupçonné les théoriciens des *speech acts* de nous donner simplement et directement des leçons de morale et de nous dire : soyez sérieux, évitez les métaphores et les ellipses. Mais souvent en analysant une certaine éthicité inscrite dans le langage […] ils reproduisent, en se contentant de la décrire dans sa pureté idéale, les conditions éthiques d'une éthique *donnée* » (*ibid.*, p. 221).

[2] *Ibid.*, p. 164.

premier, supérieur, inaltéré, et l'autre dérivé, accidentel, extérieur. D'autre part, la stratégie a pour visée d'isoler le discours littéral et sérieux de ses formes dérivées. Elle répond au projet métaphysique de remonter à la pureté et à la simplicité d'une origine pour en penser ensuite la dégradation : « Tous les métaphysiciens ont procédé ainsi, de Platon à Rousseau, de Descartes à Husserl : le bien avant le mal, le positif avant le négatif, le pur avant l'impur, le simple avant le compliqué, l'essentiel avant l'accidentel, l'imité avant l'imitant, etc. Ce n'est pas là *un* geste métaphysique parmi d'autres, c'est la requête métaphysique la plus continue »[1]. La logique de la contamination entend faire apparaître les limites de ce projet métaphysique en rappelant qu'un concept ne se détermine que par son opposition aux autres. Un tel projet métaphysique se confirme, selon Derrida, dans l'article de Searle consacré au discours fictionnel, dont l'analyse continue à se déployer selon une logique de la priorité et de la dérivation.

4. La théorie searlienne du discours fictionnel

La discussion de *The Logical Status of Fictional Discourse* – article datant de 1975, dans lequel Searle prétend avoir répondu aux questions que soulève le discours de la fiction – fait apparaître la divergence entre les stratégies adoptées par Searle et Derrida dans l'approche du discours fictionnel, entre la détermination de la fiction comme forme dérivée et comme possibilité essentielle. Dans cet article, Searle tente de résoudre les difficultés que pose le discours fictionnel pour la théorie de la signification présentée dans *Speech Acts.* Il s'agit de comprendre comment les mots employés conservent leur sens alors que le locuteur ne respecte pas les règles gouvernant l'acte de discours, alors qu'il ne s'engage pas par son énonciation.

Afin de résoudre ce problème, Searle choisit le discours sérieux comme *point de référence* par rapport auquel le discours de la fiction sera analysé. Le critère qui permet de les distinguer réside dans l'intention illocutoire de celui qui l'énonce. L'auteur d'un texte de

[1] *Ibid.*, p. 174.

fiction a l'intention de *feindre* (*to pretend*), il accomplit un pseudo-acte illocutoire. Searle ne considère cependant pas que le discours fictionnel doive être qualifié de faux. Deux nuances dans l'acception du terme *feindre* sont en effet distinguées : on peut faire semblant soit avec l'intention de tromper, soit sans l'intention de tromper, comme c'est le cas dans le discours fictionnel.

Si l'acte illocutoire est feint, l'acte d'énonciation est néanmoins réel et ne se distingue pas de l'acte d'énonciation du discours sérieux. Dans cette mesure, le sens des mots demeure intact malgré l'absence d'intention d'engagement du locuteur. Le caractère fictionnel d'une œuvre ne réside donc pas dans le texte lui-même, mais dans l'intention de feindre de son auteur. Searle précise que cette intention consiste à invoquer un ensemble de règles non sémantiques (puisque le sens des mots n'est nullement modifié) qu'il nomme des *conventions horizontales.* La définition qu'il en donne est purement négative, elle est établie à partir du fonctionnement des règles « normales » dont ces conventions sont en quelque sorte la transgression. Elles font l'économie de l'engagement illocutoire présent à l'énonciation sérieuse et suspendent les relations entre le discours et le monde, qu'établissent les règles normales. Searle appelle ces règles des *règles verticales* en vertu de cette connexion.

En se référant au thème des jeux de langage développé dans les *Philosophical Investigations* de Wittgenstein, Searle considère le discours sérieux et le discours fictionnel comme deux jeux de langage distincts comportant chacun leurs propres règles. Cependant, une hiérarchie est établie entre ces deux jeux de langage et la primauté est conférée au premier : « Pour reprendre les termes de Wittgenstein, raconter des histoires est vraisemblablement un jeu de langage distinct […] ce jeu de langage n'est pas sur le même pied que les jeux de langage illocutoires, mais il les parasite »[1]. Il est dérivé des jeux de

[1] J. R. Searle, *Sens et expression*, trad. J. Proust, Paris, Minuit, 1982, p. 110. Si Searle emprunte le vocabulaire de Wittgenstein, on peut noter que ce dernier conteste la prétention d'établir une suprématie d'un jeu de langage sur les autres, en particulier celui de la logique (voir notamment le § 81 des *Philosophical Investigations*, où Wittgenstein critique sa conception antérieure d'un langage logique idéal et normatif).

langage sérieux : la possibilité de réaliser des pseudo-actes illocutoires dépend de l'existence des véritables actes illocutoires. Derrida conteste évidemment la démarche de Searle qui analyse le discours fictionnel par opposition au discours sérieux, lequel serait déterminable à partir de lui-même. En définissant le discours fictionnel, parasitaire, comme une *rupture* des règles verticales, cette démarche ne rend pas compte de la *possibilité* d'un tel discours, elle le dérive à partir de la simplicité du cas standard.

En s'appuyant sur le texte même de Searle où celui-ci traite de la fiction, Derrida insiste sur la contamination entre les deux types de discours que son interlocuteur hiérarchise. Alors que, dans la *Reply*, Searle déclare avoir répondu à la question du statut du discours parasitaire par rapport à la théorie générale des actes de discours, Derrida attire de façon perspicace l'attention sur la conclusion de l'article auquel la *Reply* se réfère. Searle y affirmait ne pas pouvoir apporter de réponse précise quant à l'intérêt à prêter au discours parasitaire, et pointait vers une difficulté qui ne pouvait laisser Derrida indifférent : « Quand il s'agit de rendre compte de la manière dont l'auteur transmet un acte de langage [*speech act*] sérieux en accomplissant les actes de langage [*speech acts*] simulés [*pretended*] qui constituent l'œuvre de fiction, les critiques littéraires ont recours à des principes *ad hoc* et ponctuels ; mais il n'y a encore aucune théorie générale des mécanismes par lesquels de telles intentions illocutoires sérieuses sont transmises par des illocutions simulées »[1]. Cette possibilité, à peine évoquée par Searle, de communiquer un acte de discours sérieux par l'accomplissement d'un acte de discours feint, intéresse précisément Derrida. Cette possibilité manifeste la contamination, l'interdépendance entre le sérieux et le non-sérieux, la fiction et la non-fiction, auxquels il entend faire droit. Un tel parasitage n'apparaît-il pas également dans le texte de Derrida ? Nous avons souligné au deuxième chapitre les deux dimensions, pratique et théorique, entremêlées dans l'argumentation de Derrida. Les jeux de mots, les actes de discours feints qu'il propose ne relèvent pas de la pure fantaisie ou du goût pour l'éristique. Ils transmettent des actes de discours sérieux, ils mettent en œuvre ce que Derrida démontre

[1] *Ibid.*, p. 119 ; cité par J. Derrida, *Limited Inc.*, *op. cit.*, p. 179.

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

théoriquement. L'enchevêtrement entre acte de discours sérieux et acte de discours feint, à propos duquel Searle affirme ne pas disposer de théorie, remet précisément en question la démarche de ce dernier qui dérive les formes fictionnelles de discours à partir des formes sérieuses.

Interrogeant les présupposés de la logique binaire, Derrida nie la pertinence des distinctions hiérarchiques que Searle établit dans son article sur le discours fictionnel, par exemple l'opposition entre les règles verticales et les conventions horizontales. Derrida met plus particulièrement en doute la distinction entre les deux sens du verbe anglais *to pretend.* Dans son article, Searle propose un exemple afin d'illustrer la différence entre les deux acceptions de ce terme : je feins en vue de tromper si je fais semblant d'être le président Nixon afin de pénétrer à la Maison Blanche ; par contre, je n'ai pas l'intention de tromper si je feins d'être Nixon dans un jeu de rôle. S'inspirant de cet exemple, Derrida tourne en dérision son interlocuteur afin de souligner, d'une part, le caractère idéalisé des distinctions de Searle, l'impossibilité de faire dépendre la fiction uniquement des intentions du locuteur, et, d'autre part, les implications éthico-politiques de l'exclusion du discours fictionnel comme parasitaire. En raillant le théoricien des actes de discours, Derrida ne cherche nullement, comme une lecture superficielle en donnerait l'impression, à éluder la discussion des arguments. Je cite longuement le texte de Derrida, la « fiction entremêlée de sérieux » qu'il propose, de façon à faire apparaître le ton moqueur et agressif que prend parfois la réplique : « Voici mon conseil, pour un jour où celui qui dit *je* (Searle) ne se trouverait plus, en 1975, à la *New Literary History* (Virginia) mais rêverait de se faire passer (je ne dis pas se prendre) pour Jimmy Carter et exigerait qu'on le laisse entrer enfin à la Maison-Blanche. Dès qu'il aura des difficultés (comme on peut le prévoir), il dira aux services secrets, s'il suit mon conseil : c'était une fiction, *I was pretending* (au second sens) *to pretend* (au premier sens). Ils demanderont des preuves, des témoins, ne se satisfaisant pas des déclarations d'intention ; ils demanderont quelles sont les "conventions horizontales" de ce jeu. Alors, je conseille à Searle de dire qu'il joue tout seul, qu'il forme à lui tout seul toute une société […] ou bien alors il dira qu'il

fait l'expérience d'une fiction ("*to pretend*" au second sens) en vue d'un roman ou d'une démonstration philosophique pour *Glyph*. Brûlons les étapes. S'il insiste pour entrer à la Maison-Blanche avec ces déclarations, on l'arrêtera ; s'il insiste encore, le psychiatre ne tardera pas à entrer en scène […] à un moment ou à un autre, il s'apercevra qu'entre la notion de responsabilité que manipule l'expert psychiatre (représentant du droit et des conventions politico-linguistiques, au service de l'État et de sa police) et l'exclusion du parasitage, il y a comme un rapport »[1]. Selon Searle, la dérivation du discours fictionnel est neutre, purement logique. En développant cet exemple ironique, Derrida souligne les conséquences éthico-politiques de la démarche du théoricien des *speech acts*. Derrida établit ainsi un parallèle entre la répression institutionnelle et la prétendue pureté du discours théorique qui se concentre sur le *speech act* littéral et sérieux et exclut les cas marginaux de l'analyse. La fiction semble constituer pour le théoricien une violation des règles qui sont destinées à protéger la pureté du cas idéal et qu'il s'efforce de faire respecter contre une logique de la contamination.

[1] J. Derrida, *Limited Inc.*, *op. cit.*, p. 196.

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

VI. LA CITATIONNALITÉ, LE PARASITISME ET L'ITÉRABILITÉ

1. La distinction entre la possibilité et l'éventualité de la citation

Après avoir contesté le caractère métaphysique de l'exclusion du discours fictionnel que Derrida prétend dévoiler, Searle critique les conséquences que, d'après lui, son interlocuteur tire erronément de cette exclusion. Selon le théoricien des *speech acts*, Derrida défend l'idée suivant laquelle Austin, en écartant le discours parasitaire de ses analyses, aurait éliminé la possibilité de citer tout énoncé et, partant, tout énoncé performatif. Il aurait, par conséquent, exclu la condition de réussite de tout performatif puisque celui-ci doit répéter une formule conventionnelle et fonctionner ainsi comme « citation ». Searle objecte à l'interprétation derridienne, telle qu'il la présente, qu'Austin n'a aucunement exclu la possibilité de citer un énoncé performatif. Cette objection pourrait être appuyée en soulignant que, dans *How to Do Things with Words*, Austin mentionne, parmi les conditions de succès du performatif, la reproduction d'un énoncé reconnu par convention.

Dans sa réplique aux arguments de Searle, Derrida fait grief à celui-ci de ne pas avoir pris en considération la distinction établie entre *possibilité* et *éventualité*. Il affirmait en effet, dans *Sec*, qu'Austin reconnaissait la *possibilité* de citation du performatif, mais qu'il éliminait de ses investigations son *éventualité*. Or, « la possibilité, le fait que des performatifs peuvent toujours être cités […] n'est pas cette *éventualité* c'est-à-dire le fait de ces événements possibles de citations, ou ces "malheurs" qui arrivent, adviennent, et que, aussi incontestablement, Austin exclut de son analyse, au moins en droit et pour le moment, de son "propos présent" »[1]. Si Austin admet en théorie que le performatif peut être cité, il écarte l'événement de la citation, ce qui fait que la possibilité, qu'il reconnaît par ailleurs, se produit. Par cette exclusion, selon Derrida, Austin idéalise la forme standard du performatif et ne peut rendre compte (même s'il la reconnaît) de la possibilité de la citation qui structure le

[1] *Ibid.*, p. 162.

fonctionnement du performatif. Comme nous l'avons noté à plusieurs reprises, Derrida propose par contre une logique du possible où le *possible éventuel* et le *possible nécessaire* se contaminent l'un l'autre. L'éventualité de la citation n'est pas un accident « malheureux » affectant l'énoncé performatif, elle fait se produire une possibilité nécessaire, une possibilité inscrite dans la structure du performatif. Dans la mesure où cette possibilité est structurelle, il devient dès lors problématique de considérer, comme le fait Austin, que son éventualité constitue une imperfection qui peut affecter toute énonciation et qui peut être provisoirement et méthodiquement mise de côté pour analyser la structure du performatif. Distinguer le *possible*, le *possible éventuel* et le *possible nécessaire*, permet peut-être de marquer plus explicitement la divergence entre la position d'Austin et celle de Derrida. Le philosophe d'Oxford considère le *possible* d'un point de vue théorique, mais il ne peut le prendre en compte en tant que *possible nécessaire*, puisqu'il rejette son *éventualité*. Du point de vue de Derrida, le *possible* que reconnaît Austin constitue un *possible nécessaire*. Comprenons : une possibilité essentielle que le *possible éventuel* fait advenir.

2. Le parasitisme et la citationnalité : la distinction entre l'usage et la mention

Selon Searle, Derrida opère une confusion entre deux phénomènes distincts lorsqu'il reproche, sans fondement valable, à l'analyse austinienne de ne pas prendre en compte la possibilité de la citation des performatifs. Searle fait grief à Derrida d'amalgamer le discours parasitaire, fictionnel et la citationnalité : « Un homme qui compose un roman ou un poème ne *cite* en général personne, et un homme qui dit son texte sur scène lorsqu'il interprète une pièce de théâtre, même s'il répète en effet un texte composé par quelqu'un d'autre, ne cite en général pas le texte »[1]. La différence entre les deux phénomènes assimilés par Derrida réside en ceci que, dans la citation, le langage est *mentionné*, tandis qu'il est *utilisé* dans le discours fictionnel.

[1] J. R. Searle, « Reiterating the Differences : A Reply to Derrida », art. cit., p. 206.

L'écrivain, le poète ou l'acteur de théâtre utilisent le langage et ne le mentionnent pas. La distinction entre *usage* et *mention*, qui soutient l'objection de Searle, est explicitée dans *Speech Acts*[1]. Lorsqu'une expression est elle-même objet du discours, elle n'est pas utilisée normalement, elle est *mentionnée*. Lorsqu'elle est employée comme citation, elle est *mentionnée* et implique l'emploi conventionnel des guillemets. L'expression est par contre *utilisée* lorsqu'elle possède une valeur référentielle, lorsque son objet est extradiscursif.

Derrida récuse l'accusation que Searle porte contre lui et rétorque que le discours parasitaire n'est nullement confondu avec la citation au sens strict. Derrida tente de mettre en évidence que ces deux phénomènes distincts tirent leur possibilité de la même racine de l'itérabilité. Il propose une définition de la citation beaucoup plus large que celle du théoricien des *speech acts*. La définition à laquelle ce dernier se réfère correspond à la conception habituelle de la citation. Par contre, du point de vue de Derrida, une expression est considérée comme citation quand elle est employée avec une référence, implicite ou non, à une autre utilisation de cette expression. En généralisant la notion de citation, Derrida montre qu'un des traits de la citation au sens strict est valable pour tout élément du langage. Si le philosophe français fait valoir ce trait général comme caractéristique d'un fonctionnement citationnel qui ne se limite pas à l'emploi des guillemets, il ne confond pas pour autant les différents phénomènes qu'englobe cette définition. Dans *Sec*, le discours parasitaire et le performatif, qui reproduit une formule conventionnelle, sont certes décrits tous deux comme citationnels. Cependant, Derrida propose, plutôt que d'établir des oppositions, de discerner différentes formes de citation ou d'itération à l'intérieur de l'itérabilité générale : « Non que la citationnalité [de l'énoncé du performatif] soit ici de même type que dans une pièce de théâtre, une référence philosophique ou la récitation d'un poème. C'est pourquoi il y a une spécificité relative, comme le dit Austin, une "pureté relative" des performatifs. Mais cette pureté relative ne s'enlève pas *contre* la citationnalité ou l'itérabilité. […] Il faut donc moins opposer la citation ou l'itération à la non-itération d'un événement que construire

[1] J. R. Searle, *Les actes de langage*, *op. cit.*, p. 117-120.

une typologie différentielle de formes d'itération »[1]. Il n'est donc pas question de confusion entre le discours parasitaire et la citation au sens traditionnel, mais il s'agit de désigner, par un sens plus étendu de la citation, un trait caractéristique qu'ils partagent. Cette démarche présente des analogies avec la généralisation de l'écriture. Alors que le sens généralisé de l'écriture désigne les traits communs à la parole et à l'écriture au sens habituel, la citation dans son sens général désigne un prédicat que possèdent le discours fictionnel et la citation au sens strict. On peut également considérer qu'une stratégie de paléonymie est aussi à l'œuvre et explique le maintien du terme *citation* pour désigner une structure plus générale.

Du point de vue de Searle, cet emploi de la notion de citation manque de précision et de rigueur : « Quand Derrida parle de ce qu'il appelle "*citationnalité*", on est tenté de penser qu'il parle de la distinction usage-mention ; mais, de même que pour l'*itérabilité*, il ne donne pas d'explication cohérente de cette notion, ce qui le conduit à dire des choses manifestement fausses »[2]. Il est donc préférable, selon le théoricien des *speech acts*, de se référer à la distinction entre *usage* et *mention* afin de déterminer la citation comme une *mention* du langage. Cette distinction semble parfaitement claire dans le type d'exemples proposés par Searle. Ainsi, pour prendre un exemple analogue à ceux qu'il donne, dans l'énoncé « Liège est en Belgique », le mot « Liège » est *utilisé* pour faire référence à la ville en question ; par contre dans l'énoncé « Liège a cinq lettres », le mot « Liège » est objet du discours, il est *mentionné*. La distinction semble importante puisqu'elle permet de discerner, d'une part, l'utilisation d'un mot pour parler de sa référence et, d'autre part, l'énoncé portant sur ce mot lui-même. Or, Derrida tend à montrer que la distinction est beaucoup plus floue que ce que suggère la simplicité des exemples choisis pour l'illustrer. Dans un grand nombre de situations, les catégories d'*usage* et de *mention* semblent s'enchevêtrer.

Avant d'examiner plus précisément la manière dont Derrida remet en question cette distinction, nous présenterons d'abord la

[1] J. Derrida, *Marges de la philosophie, op. cit.*, p. 389.
[2] J. R. Searle, « La théorie littéraire et ses bévues philosophiques », art. cit., p. 229.

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

critique de la *Reply* sur laquelle il s'appuie. Searle y discute l'interprétation, proposée dans *Sec*, de l'exemple d'agrammaticalité des *Recherches logiques* afin de donner à son lecteur un aperçu des absurdités que recèle, d'après lui, l'argumentation derridienne. Il estime que le philosophe français néglige à nouveau la distinction fondamentale entre l'*usage* et la *mention*. Celui-ci se trompe lorsqu'il déclare que l'énoncé « le vert est ou », dépourvu de sens selon Husserl, signifie au moins : exemple d'agrammaticalité. L'énoncé « le vert est ou », affirme Searle, *est* un exemple d'agrammaticalité mais ne *signifie* aucunement un exemple d'agrammaticalité. Derrida amalgamerait le phénomène de la signification et le phénomène de l'instantiation. Une nouvelle *occurrence* de l'énoncé « le vert est ou » ne donne pas une signification à ce non-sens. Le théoricien des *speech acts* considère que la confusion entre l'*usage* et la *mention* sous-tend également cette erreur : *Sec* ne peut que *mentionner*, et non *utiliser*, l'exemple de non-sens des *Recherches logiques*. Cette *mention* ne lui confère aucunement une signification.

Derrida reproche à l'auteur de la *Reply* de déformer son argumentation. Comme nous l'avons indiqué au premier chapitre, celle-ci mettait en effet l'accent sur l'opération de prélèvement et de greffe. L'énoncé « le vert est ou », extrait du contexte du projet husserlien d'une grammaire pure logique, peut être inséré dans un autre contexte et recevoir une signification. L'énoncé, souligne Derrida, signifie *encore* exemple d'agrammaticalité : « "Signifie encore", cela signifie encore qu'une signification de plus, une signification supplémentaire peut venir s'ajouter, se greffer sur une autre, voire sur une non-signification. […] L'"encore" tranquillement oublié par Sarl marque bien aussi que la greffe supplémentaire venait s'ajouter à une autre marque qui ne signifie pas, elle, "*primitivement*" "exemple d'agrammaticalité", bien entendu, mais qui n'est pas pour autant un état propre, élémentaire, principal, normal de la marque *avant* la greffe »[1]. Le processus de prélèvement et de greffe sur lequel insiste Derrida (mais auquel, comme nous l'avons vu au quatrième chapitre, Searle s'oppose en invoquant la distinction entre le *type* et l'*occurrence*) émousse la distinction entre *usage* et *mention*. Si toute

[1] J. Derrida, *Limited Inc.*, *op. cit.*, p. 152.

marque est d'emblée structurée par l'itérabilité et par la possibilité de greffe, elle renvoie toujours à une autre marque, à d'autres utilisations et y fait écho. Ce renvoi est infini, sans point de référence, puisque l'itérabilité ne succède pas à un emploi original. Il devient dès lors problématique de concevoir un *usage* qui serait pur de toute *mention*. L'expression est à la fois utilisée et rapportée à une autre expression, elle est ainsi mentionnée d'une certaine façon. « Le vert est ou » mentionne l'exemple d'agrammaticalité que propose Husserl, mais l'énoncé peut être itéré et être utilisé pour signifier aussi « exemple d'agrammaticalité ». L'opération de greffe, dont la possibilité constitue toute marque, détermine d'emblée le fonctionnement de celle-ci comme citationnel en un sens général. Toute marque est inscrite dans un réseau intertextuel et renvoie à d'autres marques. Dans *La dissémination*, Derrida se réfère à l'étymologie latine du terme *citation* pour insister sur ce jeu de renvois d'une marque à l'autre : « Jamais citation n'aura aussi bien voulu dire mise en mouvement (forme fréquentative du mouvoir – *ciere*) »[1].

Dans *La théorie littéraire et ses bévues philosophiques*, Searle formule à une nouvelle reprise son argument fondé sur la distinction entre l'*usage* et la *mention*. Il se moque de l'idée selon laquelle les énoncés de la représentation théâtrale seraient citationnels : « Cette erreur me rappelle le cas d'un étudiant qui aimait assez Shakespeare, mais était étonné de trouver tant de citations connues dans les pièces de Shakespeare. Dans le cas normal où une pièce est mise en scène, les acteurs produisent les mots écrits dans la pièce ; ils ne les *mentionnent* pas, ils les utilisent vraiment »[2]. Les positions des deux philosophes semblent à nouveau inconciliables autour de la question de la citationnalité et du discours parasitaire. Searle conteste l'idée que le discours parasitaire soit citationnel à partir de la distinction entre *usage* et *mention*. Or, pour Derrida, toute marque a un fonctionnement citationnel qui brouille la limite séparant ces deux possibilités. Ce fonctionnement citationnel suppose un sens généralisé de la citation que Searle juge imprécis et qu'il récuse à partir de la

[1] J. Derrida, *La dissémination*, *op. cit.*, p. 433.
[2] J. R. Searle, « La théorie littéraire et ses bévues philosophiques », art. cit., p. 230.

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

distinction entre *usage* et *mention*. De plus, l'idée d'une citationnalité générale repose sur une conception de l'itérabilité que Searle ne partage pas, ainsi que sur l'opération de greffe qu'il critique.

En insistant sur le caractère citationnel général de certaines marques de *Sec*, Derrida cherche à démontrer que l'*usage* et la *mention* d'une expression s'enchevêtrent l'un l'autre. Il défie le théoricien des *speech acts* de décider si une expression relève de l'*usage* ou de la *mention* en prenant comme exemple le sous-titre de *Sec* : « *Les parasites. Iter, de l'écriture* : *qu'elle n'existe peut-être pas* ». Ce sous-titre se révèle entremêlé d'*usage* et de *mention*. Le terme *Iter* est une citation du titre de la cinquième des *Méditations métaphysiques* de Descartes intitulée « *De essentia rerum materialum* ; *et iterum de Deo, quod existat* ». En déterminant le sous-titre de *Sec* comme une citation de ce titre cartésien, Derrida recourt à une conception de la citation que Searle admettrait difficilement. Celui-ci insiste en effet sur l'utilisation conventionnelle des guillemets qu'exige la citation. Derrida le sait parfaitement, mais il cherche toutefois à mettre l'accent sur les cas limites où ces conventions ne sont pas adéquates et où les distinctions que le philosophe américain privilégie sont déstabilisées. Selon Derrida, ce sous-titre peut être défini comme citation dans la mesure où l'allusion est extrêmement explicite pour l'auditoire de la société française de philosophie devant lequel la conférence fut prononcée. En outre, ce sous-titre quelque peu parodique suppose que la citation (comme possibilité de l'itération) comprenne la possibilité de l'altération. Il est donc peu probable que Searle accorde que ce sous-titre soit une citation, et donc une *mention*.

Cependant, il ne semble pas non plus que ce sous-titre soit purement un *usage*. Derrida souligne que le titre de la cinquième *Méditation* est une addition ultérieure de Descartes. Ce titre constitue une itération dans la mesure où Descartes avait démontré une première fois la preuve de l'existence de Dieu dans la troisième *Méditation*. Cette preuve se trouve itérée, l'existence de Dieu est à nouveau démontrée mais différemment. Derrida demande si le nom de Dieu dans le titre de la cinquième *Méditation* doit être considéré comme un *usage* ou comme une *mention*. Dans *« iterum de Deo, quod existat »*, le nom de Dieu, le mot *Deo*, fait-il référence à « l'objet »

Dieu dont l'existence est démontrée dans cette *Méditation*, ou est-il une citation de la troisième *Méditation*, intitulée *« De Deo, quod existat »* ? Selon Derrida, l'itération du nom de « Dieu » brouille la limite séparant l'*usage* de la *mention* et rend impossible de décider de quelle catégorie relève le nom de « Dieu » : « L'itérabilité de la preuve (de l'existence de Dieu) *fait écriture*, fait écrire et entraîne le nom de Dieu (de l'étant infini) dans une dérive graphématique qui interdit (par exemple) de décider si Dieu est plus que le nom de Dieu, si le "nom de Dieu" fait référence à Dieu ou au nom de Dieu, s'il signifie "normalement" ou s'il "cite" »[1].

Il semble également problématique d'apporter une réponse unique à la question de savoir si le mot « parasite » dans le sous-titre de *Sec* est *utilisé* ou *mentionné*. Il indique, d'une part, ce qui est analysé dans cette section de *Sec*, à savoir le discours fictionnel qui est considéré comme parasite par Austin. D'autre part, le terme « parasite » désigne les parasitages citationnels dans la suite du sous-

[1] J. Derrida, *Limited Inc.*, *op. cit.*, p. 156. En expliquant la raison pour laquelle, dans le sous-titre de *Sec* greffé sur le titre des *Méditations*, Derrida dit que l'écriture « n'existe peut-être pas », il précise le statut qu'il accorde à l'écriture : « Le "peut-être" du "elle n'existe peut-être pas" n'oppose pas le statut de l'écriture à celui de Dieu qui, Lui, existerait certainement. Il tire les conséquences de ce qui vient d'être dit quant à Dieu lui-même et quant à l'existence, dans son rapport au nom et à la référence. En laissant l'existence de l'écriture dans l'indécidable, le "peut-être" marque que la "possibilité" du graphématique sous-trait l'écriture (et le reste) à l'autorité du discours ontologique, à l'alternative de l'existence et de la non-existence qui suppose toujours un discours simple et décidant sur la présence et/ou l'absence » (*ibid.*). Cette citation confirme que l'écriture, telle que la conçoit Derrida, n'est nullement le phénomène empirique observable que considère seulement Searle. Gayatri Chakravorty Spivak fait remarquer que remplacer le mot « Dieu » par le mot « écriture » est aussi une façon de poser à l'origine la structure de la trace, une structure de renvoi, à la place de ce qui désigne traditionnellement une présence absolue, et de montrer par conséquent que l'origine se dérobe toujours (cf. G. C. Spivak, « Revolutions that as yet have no Model : Derrida's Limited Inc. », *Diacritics*, vol. 10, n° 4, 1980, p. 39). À propos du parasitage citationnel, on peut remarquer que le titre de l'article de Spivak est également une « citation » de *Limited Inc.* Derrida affirme en effet que, en raison de la possibilité de fictionnalité introduite par l'itérabilité, « tout est possible contre la police du langage – par exemple des "littératures" ou des "révolutions" encore sans modèle » (J. Derrida, *Limited Inc.*, *op. cit.*, p. 185).

titre, la parodie du titre de la cinquième *Méditation* qui parasite lui-même un titre antérieur, celui de la troisième *Méditation*. Derrida multiplie les exemples où l'*usage* et la *mention* se contaminent l'un l'autre, notamment l'acte de signature où je mentionne mon nom et fais référence à moi-même, ou encore le titre de *Speech Acts* qui désigne à la fois l'objet du livre et les actes de discours réalisés par le texte analysant cet objet. Searle estimerait probablement que ces cas, où la *mention* et l'*usage* s'entremêlent, constituent des cas exceptionnels et ne mettent donc pas en cause la distinction elle-même.

Jonathan Culler, dans *On Deconstruction*, souligne que la distinction entre l'*usage* et la *mention* que privilégie Searle, renvoie à la distinction entre le sérieux et le non-sérieux[1]. Une expression est *utilisée* si, en la prononçant, le locuteur dit exactement ce qu'il veut dire. L'expression est par contre *mentionnée* si le locuteur ne fait que rapporter les propos d'autrui et ne s'engage pas par cette énonciation. Culler considère que, du point de vue de Searle, la *mention* du langage est parasitaire par rapport à l'*usage* du langage. Le philosophe américain affirmait en effet, dans *Speech Acts*, que le langage n'est pas employé *normalement* lorsqu'une expression devient elle-même objet de discours. Le discours fictionnel, parasitaire, est aussi défini comme n'employant pas *normalement* le langage ordinaire.

Culler semble toutefois un peu trop systématiser l'entreprise déconstructionniste lorsqu'il considère que la hiérarchie entre l'*usage* et la *mention* doit être renversée et que l'*usage* représente un cas particulier de la catégorie plus générale de la *mention*. Derrida montre plutôt que la limite passant entre l'*usage* et la *mention* n'est pas aussi nette que le suggère Searle et que les deux catégories s'enchevêtrent l'une l'autre, qu'un terme peut être à la fois utilisé et mentionné. Derrida insiste sur le fait que les catégories auxquelles recourt le théoricien des *speech acts* afin de traiter le langage ordinaire sont des catégories idéalisées. Elles sont expliquées à partir d'exemples extrêmement simplifiés et ne semblent pas poser de difficultés en théorie. Cependant, dans la pratique du langage, il est problématique de décider si une marque est simplement utilisée ou mentionnée. Du

[1] J. Culler, *On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism*, London, Routledge & Kegan Paul, 1982, p. 120-121, note 5.

point de vue de Derrida, il est dès lors impossible d'affirmer, comme le faisait l'objection searlienne, que le langage employé par les acteurs au théâtre est seulement *utilisé*. Une expression se rapporte toujours à d'autres en raison de l'itérabilité qui la constitue, toute expression est ainsi d'une certaine manière citationnelle et comporte, dans son *usage*, une part de *mention*.

3. Les rapports entre l'itérabilité, la citationnalité et le parasitisme

Searle estime que l'argumentation derridienne va de confusions en confusions. Elle amalgame tout d'abord le phénomène de la citationnalité et celui du discours parasitaire alors que, pour le théoricien des *speech acts*, comme nous venons de l'exposer, l'un relève de la *mention* du langage et l'autre de l'*usage* du langage. De plus, le discours parasitaire est déterminé par Derrida comme une *modification* de la citationnalité ou de l'itérabilité. Searle cite un passage de *Sec* qui manifeste, selon lui, la confusion entre trois phénomènes différents du langage : l'itérabilité, la citationnalité et le parasitisme. Dans cet extrait, Derrida demande : « Car, enfin, ce que Austin exclut comme anomalie, exception, "non-sérieux", la *citation* (sur la scène, dans un poème ou dans un soliloque), n'est-ce pas la modification déterminée d'une citationnalité générale – d'une itérabilité générale, plutôt – sans laquelle il n'y aurait même pas de performatif "réussi" »[1]. Considérer le discours parasitaire comme une *modification* de la citationnalité ou de l'itérabilité constitue, pour Searle, une erreur manifeste. Ainsi, d'après lui, Derrida confond, d'une part, le phénomène de l'itérabilité, qui caractérise tout élément du langage, et, d'autre part, les règles spécifiques qui gouvernent le discours parasitaire. Cette forme de discours constitue une *instance* et non une *modification* de l'itérabilité. Il consiste en l'utilisation d'une *occurrence* qui exemplifie un *type*, lequel peut avoir d'autres *occurrences*. Le discours parasitaire implique par contre une *modification* des règles relatives à la réalisation d'un acte de discours sérieux. Searle fait ici allusion à ses analyses du statut du discours

[1] J. Derrida, *Marges de la philosophie*, *op. cit.*, p. 387 ; cité par J. R. Searle, « Reiterating the Differences : A Reply to Derrida », art. cit., p. 206.

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

fictionnel que nous avons présentées au chapitre précédent. Alors que l'acte de discours sérieux est régi par des *règles verticales* qui établissent un rapport entre les mots et le monde, l'acte de discours feint suppose le recours à des *conventions horizontales* qui suspendent ce rapport. Le discours parasitaire n'est donc nullement lié à la citationnalité, il n'en est ni une instance ni une modification. Comme tout élément linguistique, la citation et le discours parasitaire sont tous deux des instances de l'itérabilité.

Selon le théoricien des *speech acts*, l'argumentation de Derrida ne discerne pas non plus clairement le phénomène du parasitisme, qui est une instance de l'itérabilité, et l'itérabilité elle-même, qui définit toute unité linguistique. La confusion entre ces deux phénomènes le conduit, selon Searle, à affirmer qu'Austin exclut l'itérabilité de tout élément du langage (et par conséquent de l'énoncé performatif) lorsque celui-ci écarte le discours parasitaire de ses analyses. Ainsi, à partir de l'élimination d'une des formes de l'itérabilité, Derrida conclut erronément à l'exclusion de l'itérabilité en général. À la démonstration de *Sec* ainsi présentée, le philosophe américain objecte que l'exclusion d'une instance de l'itérabilité, le discours parasitaire, n'implique nullement l'exclusion de toutes les autres formes de l'itérabilité. Dès lors, si Austin élimine de ses investigations le discours parasitaire – et même si, précise Searle sans vraiment y croire, les raisons de cette exclusion sont métaphysiques et non stratégiques – il n'en résulte pas pour autant qu'il exclut simultanément l'itérabilité de l'énoncé performatif sérieux. Cette instance de l'itérabilité ne dépend pas de l'itération de l'énoncé performatif fictionnel.

Searle admet toutefois qu'une autre interprétation de la démonstration de *Sec* peut être envisagée. Le philosophe américain propose une lecture de cet essai, qu'il estime plus sympathique envers Derrida, et selon laquelle celui-ci ne s'enfoncerait pas dans autant de confusions. Cette sympathie semble toutefois limitée puisque Searle annonce d'emblée mettre de côté la confusion – qui subsiste – entre la citationnalité et le parasitisme. Or, en raison de l'insistance de Searle sur la distinction entre l'*usage* et la *mention*, cette confusion n'est certainement pas de moindre importance. Cependant, l'interprétation

plus favorable consisterait à comprendre que Derrida soutient à juste titre « que la possibilité du discours parasitaire est comprise dans le concept de langage et que les performatifs ne peuvent réussir que si les énoncés sont itérables, s'ils sont des répétitions de formes conventionnelles – ou "codées", comme il les appelle »[1]. Selon cette lecture, relativement plus compréhensive, Derrida n'amalgame pas les phénomènes de l'itérabilité et du discours parasitaire. L'exclusion du discours fictionnel n'entraîne pas l'exclusion de l'itérabilité de toute unité linguistique. Le philosophe français souligne seulement que le parasitisme et les performatifs dépendent tous deux de l'itérabilité. L'accord partiel avec les analyses de Derrida, dans cet accent de « sympathie », semble cependant bien mince. En effet, lorsqu'il précise le statut de l'itérabilité présupposée par la conventionnalité du performatif, Searle écrit que « tout acte conventionnel implique l'idée de répétition du même »[2]. Or, comme nous le préciserons ci-dessous, la structure altérante de l'itérabilité derridienne détermine, par rapport à Searle, une tout autre conception des relations entre l'itérabilité, la citationnalité et le parasitisme.

Après avoir proposé cette interprétation « plus favorable » à l'égard de Derrida, Searle émet immédiatement une réserve. Si, de ce point de vue, les analyses de Derrida sont parfaitement correctes, celui-ci a tort d'incriminer Austin d'avoir négligé ces principes. Austin insiste au contraire sur le fait que le performatif doit réitérer une formule ***conventionnelle*** (ce qui suppose, pour Searle, que cette itération soit une répétition du ***même***). Bien que Searle ne conteste pas l'idée suivant laquelle le performatif doit fonctionner d'une certaine façon comme citation, on peut néanmoins remarquer qu'il préfère parler d'itération plutôt que de citation pour désigner la condition de possibilité de tout performatif réussi. La citation ne constitue pas en effet, du point de vue de Searle, un ***usage normal*** du langage.

Derrida rejette l'accusation searlienne selon laquelle il assimilerait le parasitisme, la citationnalité et l'itérabilité. Nous l'avons montré précédemment, il réfutait le reproche d'une confusion entre le discours parasitaire et la citation. Il précisait que ces phénomènes

[1] J. R. Searle, « Reiterating the Differences : A Reply to Derrida », art. cit., p. 207.
[2] ***Ibid.***

tirent tous deux leur possibilité de l'itérabilité et proposait une typologie des différentes formes d'itération. Est-ce dire qu'il adopte dès lors la même position que Searle, lequel affirme que la citation et le discours parasitaire sont des instances de l'itérabilité ? Searle aurait-il mal lu Derrida, puisque ce dernier lui reproche de ne pas avoir remarqué que *Sec* prévenait l'objection de confusion formulée dans la *Reply* ? Il semble plutôt que, si Derrida et Searle prétendent tous deux distinguer le parasitisme, la citationnalité et l'itérabilité, ils ne conçoivent pas de la même manière les rapports entre ces phénomènes. Cette divergence permet sans doute de comprendre l'accusation d'amalgame portée par Searle, alors que Derrida s'en défend. Celle-ci s'explique, non tant par la lecture approximative de Searle, que par la différence entre les logiques et les « champs conceptuels » adoptés. La distinction entre la logique traditionnelle, une logique du « tout ou rien », et sa complication dans une logique de la contamination, divise donc également les deux philosophes quant aux relations entre itérabilité, citationnalité et parasitisme. Bien que, pour les deux philosophes, l'itérabilité soit la possibilité de la citationnalité et du parasitisme, la conception derridienne de l'itérabilité, comme double racine impliquant identification et altération, rend sa position inconciliable avec celle de Searle.

Du point de vue du théoricien des *speech acts*, le parasitisme, la citationnalité et l'itérabilité doivent être rigoureusement séparés. La seule relation concevable entre ces phénomènes est que le discours parasitaire et la citation constituent des instances de l'itérabilité. Derrida affirme, par contre, une contamination, un recoupement entre ces différents phénomènes. La conjonction « ou », employée dans *Sec* (et qui est reproduite dans l'extrait cité dans la *Reply*), est destinée à marquer ce rapport particulier entre la citationnalité et l'itérabilité qu'elle articule. Cette conjonction n'établit ni une identité ni une opposition ou une séparation entre citation et itération ; elle désigne au contraire leur enchevêtrement. Afin de rendre compte de cette contamination, Derrida se réfère au statut particulier de l'itérabilité qui ne peut être déterminée comme fondement : « L'itérabilité ne peut être simplement le genre dont la citation ou d'autres phénomènes (le parasite au sens "strict" par exemple) seraient des espèces. La fiction

(parasite) peut toujours retraverser, remarquer *tout* autre type d'itération. L'itérabilité n'est pas davantage une condition transcendantale de possibilité plaçant la citation et d'autres phénomènes (les parasites par exemple) en situation d'effets conditionnés. […] Une telle logique (classique) est fracturée dans son code par l'itérabilité. La contamination parasitaire, une fois de plus, entame tous ces rapports »[1]. Derrida distingue certes le parasitisme et la citationnalité d'avec l'itérabilité, mais il affirme qu'il est impossible de concevoir une itération « pure », une itération qui ne soit pas contaminée par la possibilité du parasitage et de la citation dans la mesure où la structure de l'itérabilité inscrit en elle ces possibilités. L'itérabilité étant constitutive de tout élément du langage, tout énoncé est ainsi travaillé par ces possibilités de parasitisme et de citationnalité. Nous nous proposons d'examiner maintenant la façon dont s'enchevêtrent les phénomènes de l'itérabilité, de la citation et du parasitisme.

Si tout énoncé a, d'une certaine façon, un fonctionnement citationnel, ce n'est pas au sens strict de la citation que privilégie Searle. La citationnalité générale, évoquée dans la section précédente, désigne la référence aux autres circonstances de l'emploi d'une expression. Or, en raison de la possibilité générale de l'itérabilité qui détermine toute marque, on ne peut concevoir un énoncé qui soit purement singulier et qui se soustraie à toute citation. Tout énoncé particulier se rapporte, fait écho à d'autres marques qu'il réitère ou qui le réitèrent. Il ne fonctionne que par ce jeu de renvois sans point d'origine qui le commanderait. Tout énoncé est de cette manière citationnel dans un sens plus étendu que le sens habituel. Dans *La dissémination*, Derrida écrit : « Tout commence dans le pli de la citation »[2]. On pourrait comparer ce fonctionnement citationnel de toute marque au renvoi infini entre les définitions que suppose un dictionnaire.

Le langage possède aussi, dans une certaine mesure, une dimension parasitaire générale. Par la possibilité essentielle d'être répété sous différentes formes, en d'autres termes de ne pas être répété comme le même, un énoncé comporte d'emblée la possibilité du parasitisme, de la fiction. Contrairement aux analyses d'Austin et de

[1] J. Derrida, *Limited Inc.*, *op. cit.*, p. 185.
[2] J. Derrida, *La dissémination*, *op. cit.*, p. 384.

Searle, le parasitisme ne se limite donc pas, pour Derrida, au théâtre et à la littérature. Comme nous l'avons déjà noté, les emplois du langage sur scène, dans un poème ou un roman, constituent des exemples où le caractère parasitaire intrinsèque du langage est plus manifeste. Afin d'expliciter le caractère parasitaire général du langage, Derrida prend pour exemple le ***speech act*** de la promesse. Le locuteur qui promet doit pouvoir réitérer sa promesse, sinon cette dernière ne serait plus une promesse. Si son interlocuteur veut s'assurer qu'il a bien promis, il lui demandera de confirmer cette promesse et de la réitérer. Selon Derrida, la structure altérante de l'itérabilité qui détermine cette promesse introduit dans sa répétition la possibilité qu'elle soit parasitée, mimée, simulée, etc.

Dans son interprétation « plus sympathique » à l'égard de Derrida, le philosophe américain objectait que, bien que pertinente en soi, la critique derridienne d'Austin n'était pas fondée, puisque celui-ci a reconnu le caractère itérable indispensable à tout performatif. Derrida répond à ce reproche en affirmant qu'il n'a jamais fait grief à l'analyse austinienne d'avoir négligé cette itérabilité. Il proposait au contraire de tirer les conséquences de l'itérabilité comme répétition altérante et de faire apparaître le caractère illégitime de l'exclusion du discours fictionnel. Si l'itérabilité essentielle à toute marque introduit la possibilité du parasitisme, de la fictionnalité, on ne peut exclure provisoirement, dans une analyse des actes de discours, le discours fictionnel qui exemplifie un trait essentiel du langage. Lorsqu'Austin et Searle excluent de leurs analyses ces formes plus explicites de parasitisme, ils manquent la dimension parasitaire du langage dans son sens élargi. La prise en compte de cette dimension limite le discours sur les ***speech acts*** et rend impossible la pureté des oppositions qu'il établit entre l'itérabilité, le parasitisme et la citationnalité : « Dès lors que l'itérabilité installe la possibilité du parasitisme, d'une certaine fictionnalité altérant aussi sec, parce qu'ils en "font partie", le système des intentions (il- ou perlocutionnaires) et le système des règles (dites verticales) ou des conventions (dites horizontales), dès lors que ce parasitisme et cette fictionnalité peuvent toujours ajouter une structure parasitaire ou fictionnelle de plus. […] Tout est possible sauf une typologie exhaustive qui prétendrait limiter

les pouvoirs de la greffe ou de la fiction dans une logique analytique de la distinction, de l'opposition, de la classification en genres et espèces »[1].

L'itérabilité, qui détermine toute marque, généralise donc à tout élément du langage le parasitisme, la fictionnalité, et la citationnalité. Searle considère que ces phénomènes, rendus possibles par l'itérabilité telle qu'il la conçoit, sont des particularités du langage où le langage n'est pas employé *normalement*. Or, du point de vue de Derrida, ces phénomènes contaminent ce que le philosophe américain détermine comme un usage *normal* du langage. Selon celui-ci, l'itération d'un performatif sérieux n'est pas liée à l'itération d'un performatif fictionnel, elles constituent deux instances différentes de l'itérabilité qui doivent être étudiées séparément. En insistant sur le fonctionnement de l'itérabilité comme répétition altérante, Derrida met par contre l'accent sur la possibilité de se fictionnaliser dont dispose le performatif sérieux. Alors que la démarche analytique de Searle consiste à séparer et classifier ces différents phénomènes linguistiques, Derrida montre qu'une telle démarche réduit les multiples possibilités du langage. Celles-ci se prêtent difficilement à la taxinomie proposée par Searle. Cette classification est ainsi remise en question dans une logique de la contamination où les catégories d'itération, de citation, de parasite ne sont pas étanches, mais se recoupent l'une l'autre et sont indissociables. L'itérabilité inscrit en elle ces possibilités de citation ou de parasitage, mais, ceux-ci étant également itérables, leurs itérations comprennent par conséquent la possibilité d'être à leur tour citées et parasitées. Si l'itérabilité permet la citationnalité et le parasitisme, elle peut aussi être retraversée par ces deux possibilités. Il n'y a donc pas de confusion entre les différents phénomènes analysés, mais une accentuation de la possibilité qu'ils ont de se retraverser l'un l'autre.

Derrida reproche à Searle de ne pas avoir saisi le sens du terme *modification* dans l'extrait de *Sec* qu'il cite et à partir duquel il dénonce un amalgame entre parasitisme, citationnalité et itérabilité. Comme nous l'avons explicité, l'auteur de la ***Reply*** objectait à Derrida que le parasitisme constitue une instance et non une modification de

[1] J. Derrida, ***Limited Inc.***, ***op. cit.***, p. 184-185.

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

l'itérabilité. Searle entend par *modification* l'idée d'un changement et invoque ainsi les règles particulières qui gouvernent le discours fictionnel. Derrida prend alors le ton de « professeur de philosophie » que Searle adoptait lorsqu'il lui reprochait de ne pas avoir compris la philosophie austinienne et entendait lui enseigner. Le philosophe français explique à son interlocuteur que *Sec* utilisait le terme *modification* dans le sens qu'il possède en philosophie classique, c'est-à-dire pour désigner la relation d'un mode à la substance qu'il détermine. L'argument de Searle, qui consiste à opposer que le discours parasitaire est une instance et non une modification de l'itérabilité, perdrait dès lors sa pertinence. La critique de Searle s'effondre-t-elle en raison de cette mécompréhension de la notion de modification ? Il ne nous le semble pas. Comme nous avons essayé de le montrer, la divergence entre les deux philosophes tient aux relations qu'ils établissent entre le parasitisme, la citationnalité et l'itérabilité. Alors que Searle trace des limites bien nettes entre ceux-ci, Derrida insiste sur leur enchevêtrement. Si le parasitisme est considéré comme une possibilité de l'itérabilité par les deux philosophes, Searle le sépare des autres formes de l'itérabilité, tandis que Derrida met en évidence la possibilité de fictionnalité comprise par toute itération.

4. La distinction entre differentes formes de parasitisme

Searle propose de discerner deux types de parasitisme que, selon lui, l'argumentation derridienne confond. Il distingue, d'une part, la relation parasitaire entre le discours sérieux et le discours fictionnel et, d'autre part, le parasitage du langage oral par le langage écrit. Dans le premier cas de parasitisme, il s'agit d'un rapport de dépendance logique. Le discours fictionnel découle logiquement du discours sérieux. Le deuxième type de parasitisme, la dépendance de l'écrit par rapport à l'oral désigne par contre « un fait contingent concernant l'histoire des langues humaines et non une vérité logique portant sur la nature du langage »[1].

[1] J. R. Searle, « Reiterating the Differences : A Reply to Derrida », art. cit., p. 207.

Selon Searle, ce caractère contingent est confirmé si l'on prête attention au fait que la relation de dépendance entre le langage écrit et le langage oral est inversée dans le symbolisme utilisé par les mathématiques et par la logique. Nous avons indiqué au troisième chapitre que Searle insistait sur ce rôle que joue l'écriture dans le langage formel. En effet, dans *The World Turned Upside Down*, Searle conteste l'idée défendue par Derrida d'un privilège de l'oral par rapport à l'écriture en invoquant à nouveau cet argument.

L'accusation de confusion entre le caractère parasitaire du discours fictionnel et celui de l'écriture est récusée par Derrida. Lorsqu'il affirmait, dans *Sec*, que la tradition métaphysique a toujours considéré l'écriture comme parasite, il n'entendait pas identifier ce parasitisme avec celui du discours fictionnel. Il s'agissait au contraire de souligner qu'un rôle de parasite est à la fois conféré à l'écriture et au discours de la fiction. Derrida déclare s'intéresser précisément à ce rôle de parasite, à la structure parasitaire : « La structure parasitaire est celle que je tente d'analyser partout sous les noms d'écriture, de marque, de marche, de marge, de différance, de greffe, d'indécidable, de supplément, de *pharmakon*, d'hymen, de *parergon*, etc. »[1]. L'interrogation de cette structure parasitaire consiste à remettre en question la structure axiomatique de l'opposition entre le dedans et le dehors[2] sur laquelle se fonde le discours de la tradition métaphysique. Le parasite est tenu au dehors, à l'écart, afin de préserver la pureté d'un dedans

[1] J. Derrida, *Limited Inc.*, *op. cit.*, p. 190-191. Ainsi, par exemple, dans sa lecture de Rousseau, Derrida détermine le supplément comme un organisme parasitaire (J. Derrida, *De la grammatologie*, *op. cit.*, p. 253). Dans *La pharmacie de Platon*, le *pharmakon* est aussi défini comme un parasite (J. Derrida, *La dissémination*, *op. cit.*, p. 126).

[2] L'intérêt que porte Derrida à la signature sous la forme du *copyright* de Searle est aussi une façon d'interroger cette opposition entre le dedans et le dehors. Dans un entretien de *Points de suspension*, Derrida montre que la signature n'est ni simplement intérieure ni simplement extérieure au texte qu'elle signe : « La signature en général n'est ni *simplement* intérieure à l'immanence du texte signé (ici, par exemple, le corpus philosophique), ni *simplement* détachable et extérieure. Dans chacune de ces deux hypothèses, elle disparaîtrait comme signature. […] Dans les deux cas (dehors ou dedans) vous vous contenteriez d'indiquer ou de mentionner votre nom, ce qui n'est pas signer » (J. Derrida, *Points de suspension*, Paris, Galilée, 1992, p. 233-234).

(la parole vive, le discours littéral et sérieux, etc.) que le parasite met en danger en s'y ajoutant. Derrida remet en cause ce partage entre le dedans et le dehors, la secondarisation et l'exclusion du parasite, en insistant sur le fait que celui-ci n'est pas simplement extérieur. Le parasite vit aux dépens du corps qu'il parasite, il le menace de l'intérieur. Il brouille la limite séparant le dehors du dedans et entame la pureté de celui-ci, le contamine. Ainsi, la possibilité de la fiction, déterminée comme parasitaire et exclue de l'analyse du discours sérieux, travaille tout énoncé, y compris l'énoncé sérieux. De même, la généralisation de l'écriture a pour objectif de montrer que la parole vive possède des caractères en commun avec l'écriture qu'elle exclut de son champ.

En outre, Derrida conteste les critères auxquels le philosophe américain se réfère pour établir une distinction entre les deux types de parasitisme. D'une part, le rapport de dépendance logique, le caractère dérivé du discours fictionnel évoqué par Searle, est précisément interrogé par Derrida qui insiste sur une logique de la contamination. Il juge d'autre part simplificatrice l'affirmation de Searle selon laquelle la dépendance du langage écrit par rapport au langage oral est simplement de l'ordre de la *contingence* dans l'histoire des langues humaines. Derrida analyse au contraire les rapports conflictuels entre l'écriture et le langage parlé à travers l'histoire de la philosophie, ainsi que les présupposés qui commandent l'exclusion de l'écriture hors de la parole vive. Le philosophe français fait remarquer que la question du langage mathématique et logique est prise en compte dans ses analyses, comme nous l'avons déjà précisé lorsque nous avons examiné, au troisième chapitre, l'argument de Searle dans *The World Turned Upside Down*.

5. La conclusion de la réponse de Searle : rappel du rôle de l'intentionnalité

Dans la conclusion de sa *Reply*, Searle insiste sur les rapports entre l'intentionnalité et l'itérabilité. Il prétend soutenir la thèse inverse de celle défendue par Derrida en affirmant que l'intentionnalité des actes de discours est rendue possible par l'itérabilité des

formes linguistiques. Les interlocuteurs ont la capacité de produire un nombre illimité d'actes de discours et de communiquer par conséquent une infinité de contenus différents. Les divers actes de discours sont compris par la reconnaissance de l'intention avec laquelle ils sont accomplis. Selon Searle, cette compétence communicative s'explique par la récursivité des règles du langage. La maîtrise de ces règles récursives permet au locuteur de produire un acte de discours avec une intention illocutoire déterminée et à son interlocuteur d'identifier cette intention à partir de l'expression linguistique produite conformément à ces règles. Ainsi, l'intentionnalité caractéristique des actes de discours présuppose à la fois l'itérabilité des marques linguistiques (l'instantiation du *type* à travers un nombre infini d'*occurrences*) et l'itérabilité de l'application des règles du langage. Searle conclut donc que l'itérabilité « n'entre pas en conflit, comme Derrida semble le penser, avec l'intentionnalité des actes linguistiques, parlés ou écrits, c'est le présupposé nécessaire des formes que prend cette intentionnalité »[1].

Derrida critique une nouvelle fois l'interprétation que propose Searle des analyses de *Sec* relatives à l'intentionnalité. Searle suppose que, du point de vue de Derrida, l'itérabilité rend impossible l'intentionnalité des actes de discours. Le philosophe français précise à nouveau ce qui est remis en question au niveau de l'intentionnalité. Il ne s'agit nullement de nier le rôle de l'intentionnalité dans la production d'un ***speech act*** en insistant sur l'itérabilité de toute marque. Derrida tente au contraire de montrer que l'itérabilité rend impossible le remplissement de l'intention illocutoire avec laquelle le ***speech act*** est accompli (c'est-à-dire son expression parfaitement adéquate) et l'identité à soi de cette intention. Le rôle de l'intention n'est pas annulé, mais décentré. La structure ***altérante*** de l'itérabilité explique ce décentrement de l'intentionnalité. Or, Searle précise encore dans sa conclusion que l'itérabilité permet la répétition du ***même*** mot, des ***mêmes*** règles du langage dans un nombre illimité de contextes différents.

Searle et Derrida supposent tous deux que l'itérabilité – qu'ils conçoivent différemment – rend possible l'intentionnalité. Cependant,

[1] J. R. Searle, « Reiterating the Differences : A Reply to Derrida », art. cit., p. 208.

alors que le premier insiste sur la place centrale de l'intentionnalité dans la communication en raison de la nature intrinsèquement intentionnelle du *speech act*, Derrida met l'accent sur l'écart *a priori* de l'intention par rapport à son expression et à elle-même. L'itérabilité est considérée par celui-ci comme une racine double, elle rend possible l'intentionnalité mais rend impossible la parfaite continuité entre l'intention et son expression dans l'acte de discours. Alors que, pour Derrida, cet écart est structurel, il est, pour Searle, toujours possible en principe de supprimer cet écart. La continuité entre le vouloir-dire et le dire permet le bon fonctionnement du *speech act*. Celle-ci est rendue possible par ce que Searle comprend par itérabilité, c'est-à-dire la répétition du même mot et des mêmes règles. Or, la conception derridienne de l'itérabilité est à nouveau incompatible avec cet argument de Searle.

VII. LES COMPLICATIONS DE LA THEORIE DES *SPEECH ACTS*

En scrutant l'argumentation de Searle relative au rôle de l'intentionnalité dans toute communication, nous avons indiqué que ce dernier prétendait dévoiler deux illusions qui empêcheraient Derrida de saisir la façon dont l'intentionnalité intervient dans la compréhension d'un énoncé. Le philosophe français considérerait, d'une part, que les intentions sont comme des images mentales derrière les expressions linguistiques. D'autre part, il persisterait à penser que les intentions doivent être de part en part conscientes. Dans sa réponse au philosophe américain, Derrida tente de démontrer que son interlocuteur est lui-même victime des illusions qu'il dénonce, à tort, dans l'argumentation de *Sec*. Derrida saisit l'opportunité que présente cette réplique pour faire apparaître la façon dont la théorie des ***speech acts*** peut être complexifiée, et, par conséquent, pour en montrer les limites. Dans ce chapitre, nous envisagerons tout d'abord la question du rôle que joue l'inconscient dans une théorie des actes de discours. Nous examinerons ensuite l'idéalisation impliquée par le privilège du discours littéral et sérieux dans une analyse du langage, ainsi que le statut problématique du discours du théoricien des ***speech acts***. Nous terminerons par l'examen de la discussion relative à la nature des concepts dans une théorie des ***speech acts***.

1. La question de l'inconscient

Que Searle puisse lui attribuer la croyance illusoire que les intentions doivent toutes être présentes à la conscience, suscite l'étonnement de Derrida. Aussi s'exclame-t-il, non sans ironie : « Voilà qu'un ou même plusieurs théoriciens patentés des ***speech acts*** allaient nous rappeler sévèrement à l'existence de l'inconscient ! »[1]. Derrida rejette entièrement cette accusation et la retourne contre Searle : c'est bien plutôt le théoricien des ***speech acts*** qui ne prend pas en compte l'existence de l'inconscient psychanalytique dans ses

[1] J. Derrida, ***Limited Inc.***, ***op. cit.***, p. 138.

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

analyses et qui, par conséquent, simplifie le modèle de l'acte de discours.

Derrida estime que le reproche que lui adresse le philosophe américain est en contradiction manifeste avec le texte même de *Sec*. Cet essai visant à démontrer l'impossibilité d'intentions pleinement présentes à la conscience, l'objection de la *Reply* – la présupposition que les intentions doivent être absolument conscientes – semble quelque peu curieuse. Derrida répond à cette objection en soulignant qu'il pense au contraire un *inconscient structurel*, qui est en revanche incompatible avec la théorie des *speech acts* : « L'entreprise de *Sec* est en son principe destinée à démontrer cette "inconscience structurelle" […] qui paraît étrangère, voire irrecevable à la théorie des *speech acts*, dans son axiomatique actuelle. Celle-ci paraît même construite pour tenir à distance l'hypothèse d'un tel Inconscient, comme d'un Grand Parasite »[1]. Si les deux philosophes s'accusent mutuellement de négliger l'inconscient, c'est en fait parce qu'ils ne se réfèrent pas à une même conception de l'inconscient. En invoquant un inconscient qui serait exclu de la théorie des *speech acts* comme un grand parasite, Derrida se réfère à l'inconscient tel qu'il est compris en psychanalyse. Par contre, lorsque Searle affirme que les intentions ne sont pas toutes conscientes, cet inconscient est sans rapport avec la psychanalyse : il n'est pas le résultat du refoulement. L'inconscient searlien désigne seulement ce qui est potentiellement conscient et ce qui peut, par conséquent, être porté à la conscience. Dans *Intentionality*, le philosophe américain distingue précisément sa position de la conception freudienne de l'inconscient en expliquant ce qu'il entend lorsqu'il déclare que les croyances ne sont pas toutes conscientes : « Il n'est pas nécessaire, soit dit en passant, que des croyances inconscientes de ce genre résultent d'une quelconque répression, freudienne ou autre », ce sont de « simples croyances qui sont là sans qu'on y pense »[2]. Ainsi, Searle reproche à Derrida de

[1] *Ibid.*, p. 139.

[2] J. R. Searle, *L'Intentionalité*, *op. cit.*, p. 16. Searle ne prête guère attention à la question de l'inconscient dans *Intentionality*. Cependant, dans *The Rediscovery of the Mind*, le philosophe américain examine en détail cette problématique et y consacre tout un chapitre (cf. J. R. Searle, *The Rediscovery of the Mind*, *op. cit.*, p.

croire que les intentions doivent toutes être conscientes, pour lui opposer la présence d'intentions potentiellement conscientes. La critique de Searle s'explique si l'on se rappelle que, de son point de vue, Derrida propose une alternative entre la parfaite présence des intentions à la conscience ou l'absence pure et simple de toute intention. Searle montre ainsi qu'il n'est pas légitime de conclure, du fait que toutes les intentions ne sont pas entièrement présentes, à leur absence radicale : la présence d'une conscience potentielle doit au contraire être prise en considération.

À cette conception de l'inconscient comme conscience potentielle, Derrida oppose un inconscient structurel, un inconscient comme une « altérité radicale par rapport à tout mode possible de présence »[1]. Cet inconscient structurel sape la théorie de la signification sur laquelle repose l'analyse des *speech acts*. Il remet en question l'idée suivant laquelle le locuteur peut déterminer sans aucune ambiguïté

151-173). Il y présente ce qu'il dénomme le ***principe de connexion*** suivant lequel tous les états mentaux inconscients peuvent en principe être rendus présents à la conscience. Selon lui, un état mental inconscient qui, par principe, ne serait pas accessible à la conscience n'existe pas. Searle constate que la notion d'inconscient recouvre plusieurs conceptions différentes et il établit un parallèle entre son propre point de vue et la première topique freudienne. L'inconscient auquel renvoie le ***principe de connexion*** correspondrait, estime Searle, à ce que Freud entend par le niveau pré-conscient, davantage qu'à la conception freudienne de l'inconscient que Searle préfère désigner par « conscience refoulée ». Il se réfère donc toujours à l'inconscient comme à une conscience potentielle. Or, ce point de vue est précisément critiqué par Derrida. Afin de marquer la divergence entre les deux philosophes à cet égard, on peut opposer à la conception searlienne – que Derrida désigne comme une « réserve de conscience implicite ou potentielle » (J. Derrida, *Limited Inc.*, *op cit.*, p. 139) – cet extrait de la conférence sur la *différance* : « Une certaine altérité – Freud lui donne le nom métaphysique d'inconscient – est définitivement soustraite à tout processus de présentation par lequel nous l'appellerions à se montrer en personne. Dans ce contexte et sous ce nom, l'inconscient n'est pas, comme on sait, une présence à soi cachée, virtuelle, potentielle. Il se diffère, cela veut dire sans doute qu'il se tisse de différences et aussi qu'il envoie, qu'il délègue des représentants, des mandataires ; mais il n'y a aucune chance pour que le mandant "existe", soit présent, soit "lui-même" quelque part et encore moins devienne conscient » (J. Derrida, *Marges de la philosophie*, *op. cit.*, p. 21).

[1] J. Derrida, *Marges de la philosophie*, *op. cit.*, p. 21.

l'intention de signification qu'il souhaite transmettre à son interlocuteur, ainsi que la possibilité dont dispose celui-ci d'identifier aisément cette intention. Afin de démontrer que l'inconscient dont il est question en psychanalyse vient perturber l'« herméneutique » des actes de discours, Derrida se fonde sur l'examen de la promesse développé dans *Speech Acts*. Searle y analyse les conditions nécessaires à la réussite de la promesse. Parmi ces conditions, figure une double exigence que Derrida s'emploie à complexifier. Cette condition suppose, d'une part, que le contenu de la promesse soit souhaité par celui à qui le locuteur promet, et, d'autre part, que ce dernier ait conscience d'un tel souhait. Searle estime que la promesse est défectueuse lorsque cette double condition n'est pas respectée. Il établit ainsi une différence – jugée essentielle – entre la promesse et la menace : alors que la promesse suppose que le locuteur s'engage à faire quelque chose *pour* autrui, la menace implique que le locuteur s'engage à faire quelque chose *à* autrui. Derrida en déduit, conformément à cette distinction, que sa propre promesse de critiquer la *Reply* constituerait dès lors plutôt une menace. Cependant, en contestant l'interprétation de *Sec*, la *Reply* de Searle n'attendait-elle pas une réponse de la part de Derrida ? Le philosophe américain ne désirait-il pas inconsciemment cette menace ? En suggérant que Searle redoute consciemment ce qu'il désire inconsciemment, Derrida remet en cause la règle stipulant qu'on peut seulement promettre ce qui est désiré et non ce qui est redouté. Aussi demande-t-il : « Que se passerait-il si, en promettant à Sarl de le critiquer, j'allais au-devant de ce que son Inconscient désire, pour des raisons à analyser, et fait tout pour provoquer ? Ma "promesse" sera-t-elle une promesse ou une menace ? Ce sera, répondrait peut-être Searle, une menace pour Sarl en tant que conscient, une promesse pour l'inconscient. Il y aura donc deux *speech acts* en un seul énoncé »[1]. Si l'on soulève la question de

[1] J. Derrida, *Limited Inc.*, *op. cit.*, p. 142. Dans la préface à l'ouvrage de Serge Margel consacré au *Timée*, Derrida affirme que maintenir la promesse en son essence pure de toute menace – comme Searle le fait dans *Speech Acts* – l'annule comme promesse. Pour qu'une promesse soit une promesse, sa perversion en menace doit toujours être possible. Si la menace est *a priori* exclue de la promesse, celle-ci se réduit à un programme, un calcul, et n'est donc plus une

l'inconscient et si l'on prend en compte l'idée d'un conflit entre ces deux désirs contradictoires, il devient problématique de discriminer la promesse de la menace, d'identifier l'intention qui permettra de décider quel acte de discours est accompli. L'inconscient, en excès sur le vouloir-dire, met en difficulté la théorie searlienne de la signification qui se fonde sur l'adéquation entre un dire et un vouloir-dire parfaitement déterminable par lui-même.

Dans *Speech Acts*, Searle reconnaît toutefois que la notion de promesse peut être utilisée dans des circonstances où elle constitue en réalité une menace. Néanmoins, il estime que cet emploi est inapproprié par rapport à une véritable promesse et qu'il en représente un sens dérivé marquant seulement la dimension d'engagement inhérente à la promesse. La condition énoncée par Searle, selon laquelle le locuteur doit avoir conscience que l'auditeur désire la réalisation de ce qui est promis, pose également la question de l'identité du sujet dans la

promesse. Il en est de même si ce qui est promis est parfaitement connu. La promesse présente ainsi une structure paradoxale : « Celle-ci doit toujours être ***à la fois, en même temps, infinie et finie*** dans son principe : ***infinie*** parce qu'elle doit pouvoir se porter au-delà de tout programme possible, et qu'à ne promettre que le calculable et le certain on ne promet plus ; ***finie*** parce qu'à promettre l'infini à l'infini on ne promet plus rien de présentable, et donc on ne promet plus. Pour être promesse, une promesse ***doit pouvoir*** être intenable et donc pouvoir ***ne pas être*** une promesse » (J. Derrida, « Avances », préface à ***Le tombeau du dieu artisan***, de Serge Margel, Paris, Minuit, 1995, p. 26). Derrida propose une conception de l'événement de la promesse radicalement différente d'une théorie des ***speech acts***. Il ne s'agit pas de dégager les conditions et les règles permettant d'identifier qu'une promesse a bien été accomplie avec succès. Cet événement ne peut se réduire au déploiement d'un programme, à la réalisation de certaines conditions. Pour qu'une promesse soit possible, pour qu'elle ne soit pas une prédiction, elle doit être menacée par la possibilité de ne pas être respectée. Le risque de l'échec lui est intrinsèque et lui permet d'être possible. Du point de vue de Derrida, l'événement doit se présenter comme ***im-possible*** : « Un im-possible qui n'est pas seulement impossible, qui n'est pas seulement le contraire du possible, qui est aussi la condition ou la chance du possible » (J. Derrida, « Une certaine possibilité impossible de dire l'événement », ***Dire l'événement, est-ce possible ? Séminaire de Montréal, pour Jacques Derrida***, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 101). L'événement comme im-possible, souligne Derrida, ne relève ni du constatif ni du performatif. Les conventions auxquelles doit se conformer le performatif neutralisent une telle conception de l'événement (***ibid.***, p. 109).

communication d'un acte de discours. De même qu'elle présuppose une certaine limpidité et univocité des intentions, la théorie des *speech acts* suppose une identité et une présence à soi idéales du locuteur et de l'auditeur. Ceux-ci sont absolument conscients de leurs intentions et peuvent les déterminer parfaitement. L'auditeur possède une claire conscience de ce qu'il désire et de ce qu'il appréhende, le locuteur est capable de déterminer précisément ces désirs ou ces craintes et d'adopter en connaissance de cause le comportement linguistique adéquat. La théorie des *speech acts* suppose que, derrière l'acte de discours littéral et sérieux, se trouve un « moi » parfaitement authentique qui serait entièrement réalisé dans l'énonciation. C'est à ce sujet véridique que sont rapportées les intentions illocutoires et les conditions de satisfaction qui garantissent le succès de l'acte de discours. Si différents souhaits ou croyances entrent en jeu, le théoricien des *speech acts* ne prendra en compte que les souhaits ou les croyances pour lesquels le locuteur s'engage véritablement dans son énonciation, ce qui suppose un sujet idéal, capable de les identifier clairement. Comme le souligne Mary Louise Pratt dans son analyse des différents modèles des théories des *speech acts*, le locuteur et l'auditeur sont considérés comme des « entités monolithiques », ils représentent « le célèbre sujet unifié, une vilaine créature maintenant chassée de France, et cherchant refuge dans des recoins d'Angleterre et d'Amérique du Nord »[1]. À ce sujet parfaitement unifié, identique à lui-même, de la théorie des *speech acts*, Derrida oppose l'ambivalence, l'hétérogénéité du sujet qui est à l'origine du *copyright* de la *Reply*, et qui est multiplié, partagé dans une société à responsabilité limitée.

L'analyse des actes de discours présuppose en outre une situation idéale, « simulée », où sont écartés tout rapport d'antagonisme et toute

[1] M. L. Pratt, « Ideology and speech act-theory », in J. J. Weber (éd.), *The Stylistics Reader, from Roman Jakobson to the Present*, London, Arnold, 1996, p. 183. On peut cependant remarquer que, dans les débats de la philosophie de l'esprit, Searle est un des derniers défenseurs de ce sujet unifié. Ainsi, contre Dennett et sa conscience à « versions multiples », il se fait l'avocat, sinon du théâtre cartésien, du moins du « je pense » qui accompagne toutes mes représentations.

ambiguïté entre les interlocuteurs dans la transmission d'un acte de discours. Or, les *speech acts* qui interviennent dans ce débat entre Derrida et Searle contredisent ce modèle théorique. Comme Derrida l'affirme dans le passage cité précédemment, l'inconscient semble être un grand parasite dans cette description idéale de la communication. L'inconscient parasite d'un côté le modèle idéalisé de l'acte de discours où les intentions illocutoires sont absolument transparentes et univoques, et où le sujet est conscient de part en part. D'un autre côté, l'inconscient remet en question et parasite l'usage même du terme *parasite* dans les analyses d'Austin et de Searle, puisqu'à la signification assignée explicitement par Searle – la dérivation logique – s'ajoute, dans l'inconscient de celui-ci, une connotation péjorative, une évaluation morale. L'exclusion n'est pas seulement méthodique, elle écarte (inconsciemment ?) ce qui enfreint la pureté des règles de l'acte de discours et ce qui risque de miner l'idéalité de la théorie. Nous avions suggéré précédemment que la compréhension du terme *parasite* dépend de la conception de l'intentionnalité que se font respectivement les deux philosophes. Il semble donc que, outre l'itérabilité qui écarte l'intention d'elle-même et de son remplissement plein, l'inconscient interdise également la parfaite identité à soi des intentions illocutoires.

Les conditions nécessaires à la réussite de l'acte de discours, mises en avant par Austin et Searle, témoignent donc de ce que la question de l'inconscient n'est nullement prise en considération dans leurs analyses. Derrida propose de déplacer ces analyses en tenant compte d'un inconscient structurel et de la logique qu'implique l'itérabilité : « Une économie tenant compte des effets d'itérabilité, en tant qu'ils seraient inséparables d'une économie de (ce que l'on appelle encore) l'Inconscient et d'une graphématique des indécidables […], une telle économie ne fournirait pas une terminologie technique plus élégante à la théorie actuelle des *speech acts*. Elle en provoquerait une refonte générale »[1]. Si l'inconscient structurel remet en question l'unicité et la simplicité des intentions, si l'itérabilité interdit la plénitude de ces intentions et généralise la fiction, les règles et les

[1] J. Derrida, *Limited Inc.*, *op. cit.*, p. 144.

modèles idéalisés sur lesquels se fonde la théorie des actes de discours perdent dès lors leur pertinence. Ils ne se rapportent pas aux situations réelles des actes de discours.

La psychanalyse intervient également dans la réplique de Derrida lorsque celui-ci examine les rapports entre Searle et Austin, entre le disciple et son maître. Derrida suggère que l'attitude de Searle à l'égard d'Austin présente un fonctionnement œdipien. Le philosophe français s'intéresse plus précisément à l'argument de la ***Reply***, analysé au cinquième chapitre, qui justifie l'exclusion stratégique et provisoire du discours parasitaire. Searle y déclarait que l'examen du discours fictionnel n'est rendu possible que lorsqu'une théorie générale des actes de discours a été développée. Ce qu'Austin, mort prématurément, n'a pas pu accomplir. Derrida souligne l'ambiguïté du verbe « développer » employé dans la ***Reply***. Il peut désigner, d'une part, l'approfondissement, jusque dans ses moindres détails, de la théorie exposée par Austin, et, d'autre part, l'élaboration d'une théorie dont le philosophe d'Oxford n'aurait posé que les linéaments. La gestion searlienne de l'héritage austinien témoignerait à la fois d'un parricide et d'une certaine prétention dynastique. Searle conteste l'héritage et renvoie dans sa ***Reply*** aux articles dans lesquels il a critiqué Austin. Il ajoute que ce dernier n'aurait pas pu rendre compte du discours fictionnel, que seule sa théorie générale permet d'expliquer. Mais celui-ci poursuit par ailleurs l'œuvre du philosophe d'Oxford en défendant son héritage contre ceux qui, comme Derrida, déforment la pensée austinienne.

La scène de métaphysique œdipienne suggérée par Derrida montre que le rapport de Searle à Austin n'est pas purement neutre et désintéressé. Analysant ce rapport, Derrida écrit : « Doutant de sa légitimité, il [Searle] veut être le seul à hériter et même le seul, en tête à tête, à rompre parfois l'identification filiale, ce qui est ici le comble de l'identification, à critiquer ou développer le maître, à le défendre devant les autres au moment même de l'identification meurtrière, parricide : on connaît ça, en philosophie, ***mutatis mutandis***, depuis le Sophiste »[1]. On peut cependant estimer que l'ambiguïté de Searle à l'égard d'Austin est légitime. Le rôle du disciple ne consiste-t-il pas

[1] *Ibid.*, p. 85-86.

aussi à reprendre la théorie inachevée du maître, à la corriger et à la perfectionner, et, ainsi, d'une certaine façon, à le « trahir » ? Peut-il y avoir héritage sans trahison ? Cette trahison n'est-elle pas aussi la marque de l'originalité de la pensée du disciple ? La pensée derridienne de l'itérabilité, supposant l'altération de ce qu'elle reproduit, ne conduit-elle pas elle-même à cette conclusion ?

2. L'idéalisation du langage et le privilège du discours littéral et sérieux

Lorsque Searle reproche à Derrida de croire que les intentions sont des images intérieures qui se tiennent derrière les expressions linguistiques et les animent, il lui objecte qu'il n'y a pas d'écart entre les intentions illocutoires et leurs expressions dans le discours littéral et sérieux. Au contraire, celles-ci réalisent ces intentions. Comme nous l'avons déjà relevé au quatrième chapitre, Derrida estime que cette objection ne s'oppose pas à l'illusion implicite que Searle entend dévoiler, mais, au contraire, la confirme. Searle se tient toujours, estime Derrida, du côté d'une psychologie précritique – laquelle est dénoncée dans l'essai sur Austin – en maintenant les distinctions entre *intention* et *expression*, ou entre *intention* et *représentation*. Le philosophe français conteste ce privilège du discours littéral et sérieux qui manifeste idéalement une continuité entre l'intention et l'expression. L'objection se fondant sur ce modèle idéal de discours est en effet dénuée de pertinence du point de vue de Derrida. D'une part, elle va à l'encontre de la lettre même de *Sec* où les hiérarchies entre le sérieux et le non-sérieux, le littéral et le non-littéral, sont précisément remises en question. D'autre part, et peut-être même principalement, l'idéalisation requise par ce privilège du discours littéral et sérieux ne peut être légitimement proposée : « Il s'agit d'abord de l'impossibilité structurelle et de l'illégitimité d'une telle "idéalisation", fût-elle méthodologique et provisoire »[1].

Le philosophe français appuie sa critique de l'idéalisation opérée par la théorie des actes de discours sur un passage de *Speech Acts*,

[1] *Ibid.*, p. 129.

dans lequel Searle estime qu'il est nécessaire de recourir à une idéalisation de son objet d'analyse. Il nous semble utile de présenter brièvement les développements – non repris dans la réplique de Derrida – qui amènent Searle à adopter un modèle idéal, étant donné qu'ils sont liés à l'objection que ce dernier formule ultérieurement à l'encontre de la critique derridienne. Dans ce chapitre, auquel nous avons déjà fait allusion en évoquant la question de l'inconscient, Searle analyse l'acte illocutoire de la promesse. Il y examine les conditions de succès de la promesse en vue de dégager les règles régissant l'utilisation des marqueurs de cette force illocutoire. Le théoricien des *speech acts* se réfère aux travaux de philosophie du langage, et plus précisément aux *Philosophical Investigations* de Wittgenstein, pour affirmer que les concepts du langage naturel présentent une certaine imprécision et possèdent entre eux des ressemblances de famille. Searle estime que ce caractère vague des concepts ne constitue nullement une entrave à une analyse philosophique du langage. L'analyse visant à déduire les conditions et les règles gouvernant un acte illocutoire (en l'occurrence celui de la promesse) doit toutefois, en raison de cette indétermination des concepts, idéaliser le concept qu'elle étudie. Ainsi, l'analyse de la promesse, affirme Searle, « portera sur ce qui forme le centre du concept de promesse. Je ne traiterai pas ici des cas marginaux, des cas limites, ni des cas présentant certains défauts. Cette approche a pour conséquence que l'on peut trouver des emplois ordinaires du mot "promettre" qui constituent des contre-exemples pour notre analyse. […] Je […] laisserai de côté celles [les promesses] qui sont effectuées au moyen de tournures elliptiques, de sous-entendus, de métaphores, etc. […] En un mot, je ne m'occuperai que d'un cas simple et idéalisé de promesse. Cette méthode qui consiste à construire un modèle idéal est analogue à la façon dont la plupart des sciences construisent une théorie ; cf. la construction des modèles économiques, les descriptions du système solaire où les planètes sont considérées comme des points. Sans abstraction et sans idéalisation, il n'y a pas de systématisation possible »[1].

[1] J. R. Searle, *Les actes de langage*, *op. cit.*, p. 97.

La critique de Derrida se fonde également sur un autre extrait de *Speech Acts*, dans lequel, en vue de cerner le centre du concept de promesse, le philosophe américain procède à une exclusion du discours fictionnel analogue à celle opérée par Austin. L'accomplissement sans défaut de la promesse suppose un certain nombre de conditions rendant possible la communication de toute énonciation stricte et littérale. En se limitant à ce type particulier d'énonciations, Searle écarte, d'une part, les énonciations où le locuteur ne prend pas la responsabilité de ce qu'il avance, et, d'autre part, les emplois figurés du langage. Ces conditions impliquent notamment que le locuteur et l'auditeur aient conscience de ce qu'ils font et ne se livrent pas à des formes parasitaires de communication, telles que la représentation théâtrale ou la plaisanterie.

La remise en question de l'idéalisation à laquelle procède le théoricien des *speech acts* repose, d'une part, sur la justification de cette idéalisation par la référence aux méthodes employées dans les autres sciences, et, d'autre part, sur l'isolement des actes de discours stricts et littéraux nécessaire à l'idéalisation.

a) La justification de l'idéalisation

Derrida entend démontrer que l'argument de Searle, consistant à évoquer une analogie avec la construction des modèles scientifiques, entraîne un paradoxe par rapport à ce qu'il est destiné à justifier. Toute l'analyse searlienne de la promesse (qui est ensuite généralisée à tout type de *speech acts*) est centrée sur le modèle idéal de l'acte de discours sérieux et littéral et exclut toutes les autres formes de *speech acts*. Le philosophe américain défend ce choix en affirmant que cette méthode est *analogue* à la construction des modèles dans la majorité des disciplines scientifiques. La justification de l'exclusion d'emplois non-littéraux du langage repose dès lors elle-même sur une forme figurée, non-littérale, du discours : l'analogie. Searle fonde donc toute la démarche gouvernant son analyse des actes de discours sérieux et littéraux sur une analogie : « L'énoncé qui pose, propose, suppose, allègue une analogie […] repose *finalement* sur du métaphorique ou de l'ironique, du non-littéral. C'est inquiétant pour un énoncé qui

prétend *fonder toute la méthodologie* (abstraction, idéalisation, systématisation, etc.) de la théorie des *speech acts »*[1]. La théorie se trouve ainsi confrontée au problème de la réflexivité du langage. Elle ne peut analyser le langage qu'en utilisant le langage et tombe dans une régression à l'infini. Or, si le langage est structuré, comme insiste Derrida, par la possibilité du parasitisme, les propos du théoricien des *speech acts*, même s'ils relèvent d'un métalangage, sont également structurés par cette possibilité et ne peuvent l'écarter, même méthodologiquement. Nous avons souligné au cinquième chapitre que, selon Derrida, le parasite ne pouvait être exclu, simplement tenu au dehors, mais qu'il vivait aux dépens de son hôte. Ici, le discours de Searle, qui prétend isoler le discours littéral et sérieux et exclure ses parasites comme le langage métaphorique ou la fiction, ne peut tenir ces parasites totalement au dehors. Son discours repose sur une métaphore, il est parasité par la fiction. En outre, on peut également entrevoir une certaine « fictionnalité » dans la présentation searlienne des arguments de Derrida, dans la reconstruction de ses arguments. Lorsque Searle propose un résumé de la lecture derridienne des analyses d'Austin, lorsqu'il présente « l'Austin de Derrida », le philosophe français lui reproche de déformer son interprétation. D'une certaine façon, « l'Austin de Derrida » présenté dans la *Reply* relève aussi de la fiction.

Outre le caractère paradoxal de l'argumentation destinée à légitimer l'idéalisation, Derrida estime que cette justification n'est pas fondée dans le cadre d'une analyse du langage. La théorie des *speech acts* porte en effet sur le langage ordinaire, lequel n'est pas entièrement idéalisable. L'idéalisation à laquelle prétend Searle sera donc toujours limitée. Cependant, dans la mesure où ce dernier reconnaît que des contre-exemples au modèle idéal de la théorie pourront toujours se présenter dans les faits, la divergence entre les deux philosophes semble ne tenir qu'à l'importance accordée à la marge d'écart par rapport au cas idéal. Dans la perspective de Searle qui cherche à établir une forme standard, cet écart est considéré comme négligeable. Son analyse est guidée par une norme qui implique l'exclusion d'un certain nombre d'emplois du langage ordinaire.

[1] J. Derrida , *Limited Inc., op. cit.,* p. 133-134.

Ceux-ci ne seront pris en considération qu'une fois la description du modèle idéal achevée.

De façon plus générale, on peut comprendre l'idéalisation opérée par Searle en fonction du projet qu'il poursuit. Il tente de systématiser et de rendre plus précise l'analyse d'Austin. Ainsi, par exemple, dans son article *Taxinomie des actes illocutoires* (repris dans *Sens et expression*), Searle montre que les analyses austiniennes entremêlent deux catégories différentes, le verbe illocutoire et l'acte illocutoire. Il considère que ces catégories doivent au contraire être clairement distinguées. Si le philosophe américain reconnaît que des cas limites se présenteront toujours dans la *réalité* du langage, il estime cependant que la *théorie* doit disposer de principes de classification plus rigoureux, raison pour laquelle il propose une nouvelle taxinomie. Il ne semble pas, contrairement à ce qu'affirme Derrida, que le caractère imprécis des concepts constitue, pour Searle, un accident du langage nécessitant d'être corrigé par une idéalisation. Pour le philosophe américain, cette opération est nécessaire en fonction de la démarche adoptée et du souci de précision de la théorie. Searle admet certes l'imprécision intrinsèque des concepts dans leur usage courant, mais il considère que l'analyse doit commencer par délimiter ces concepts. Le philosophe américain tente de dégager la forme logique des actes illocutoires et de les exprimer par une notation formelle, par différents symboles. Ce projet implique que l'on parte de cas simplifiés, idéalisés, qui pourront ensuite être complexifiés. Les actes de discours non-sérieux, non-littéraux sont alors abordés d'un point de vue pragmatique, notamment dans l'article sur les actes de discours indirects. Or, un tel projet de formalisation des actes illocutoires commençant par exclure les cas marginaux n'est pas légitime dans la perspective de Derrida. Pour ce dernier, l'écart par rapport à la norme n'est nullement dérisoire. Il considère qu'il représente une possibilité essentielle du cas standard et s'intéresse à ce qui interdit de dépasser cet écart vers l'idéal, aux points de résistance. S'interrogeant sur les implications de cette possibilité structurelle pour une théorie des *speech acts*, il met par conséquent en évidence les limites de toute théorie qui privilégie le point de vue de l'idéal, ne

tient pas compte de l'écart et considère que les cas marginaux ne posent pas de problèmes sérieux.

Par rapport à Searle qui se fonde sur un modèle simplifié en allant droit au centre du concept de promesse, Derrida s'intéresse aux cas limites et aux cas marginaux, aux bords du concept de promesse. La différence entre ces deux stratégies apparaît également dans les modes argumentatifs. Searle déclare ne prêter attention qu'aux points les plus *importants* de *Sec*, n'envisager que des questions *cruciales* et relever les *principales* erreurs de Derrida. Celui-ci s'intéresse par contre à ce qui constitue, pour Searle, des détails ou des points marginaux dans ses écrits, comme les parenthèses, les notes en bas de page, ou le *copyright* de la *Reply*. Or, cette question du *copyright* n'est pas si accessoire ; elle rassemble plusieurs enjeux de ce débat, comme nous l'avons entrevu à plusieurs reprises.

b) Les oppositions hiérarchiques établies par idéalisation

Derrida conteste les oppositions hiérarchiques qu'établit par idéalisation la théorie des actes de discours entre les concepts de sérieux et de non-sérieux, de littéral et de figuré, etc. Bien que cet argument ait déjà été explicité au cinquième chapitre, nous le rappelons cependant brièvement afin de suivre les arguments de Derrida relatifs à la question de l'idéalisation et afin de présenter ultérieurement la réponse qu'en donnera Searle dans son compte rendu de l'ouvrage de Culler.

La conception derridienne de l'itérabilité perturbe les oppositions hiérarchiques et interdit de séparer les *speech acts* stricts et littéraux des *speech acts* fictifs, ironiques ou métaphoriques. Déterminée dans son fonctionnement par l'itérabilité, toute marque peut être itérée selon un nombre illimité de manières différentes et peut donc être employée de façon non-littérale et non-sérieuse. La marque inscrit donc en sa structure la possibilité de l'écart, la possibilité d'un écart qui ne peut être délimité par la théorie qui sépare et exclut certaines formes de discours. Derrida décrit cette limite théorique de la façon suivante : « Le remarquable de la marque inclut la marge dans la marque. La ligne de la marge n'est donc jamais rigoureusement

déterminable, elle n'est jamais pure et simple […] dès lors qu'elle est itérable, une marque marquée de la valeur dite "positive" ("sérieux", "littéral", etc.) peut être mimée, citée, transformée en "exercice" ou en "littérature", voire en "mensonge", c'est-à-dire porter en soi son autre, son double négatif »[1]. Du point de vue de la logique de l'itérabilité, de la logique de la contamination, l'analyse ne peut isoler un concept, même pour des raisons méthodiques. Les concepts n'ont pas de pureté idéale, ils ne se déterminent que l'un par rapport à l'autre en raison de l'itérabilité qui les constitue.

En raison du rôle que joue l'itérabilité dans son argumentation, Derrida, s'adresse une objection : cette itérabilité ne doit-elle pas être considérée comme un principe pur obtenu par idéalisation ? Le philosophe français répond par la négative : l'itérabilité est certes un concept idéal pour désigner une structure particulière, une répétition altérante, mais cette itérabilité ne peut elle-même faire l'objet d'une idéalisation absolue ou d'une simplification. La structure de l'itérabilité – l'identification et l'altération – s'applique au concept même d'itérabilité et limite par conséquent son idéalité. L'itérabilité a le statut d'une racine double, elle rend possible le projet d'idéalisation tout en le limitant. Elle le rend possible puisqu'elle permet la répétition indéfinie d'une marque et sa reconnaissance à travers ses répétitions ; elle constitue l'identité et l'idéalité de cette marque. Cette identité et cette idéalité ne sont cependant jamais absolues ; l'itérabilité qui les rend possibles implique un passage par l'altérité entamant leur pureté. La structure de l'itérabilité rend impossible le projet searlien de maintenir les concepts de sérieux, littéral, etc., purs de toute contamination par le fictif, le figuré ; et cela même si elle constitue l'idéalité (dès lors limitée) de ces concepts. Ce principe d'altération est également valable pour l'itérabilité : celle-ci n'a pas de pureté idéale, elle appartient, comme nous l'avons noté au cinquième chapitre, à une chaîne d'autres quasi-concepts et est recoupée par la citationnalité et le parasitisme. L'itérabilité ne peut donc être isolée pour faire l'objet d'une systématisation. Revenant dans la postface sur le statut particulier du concept d'itérabilité, Derrida déclare : « Le concept d'itérabilité est ce singulier concept qui rend possible la

[1] *Ibid.*, p. 134-135.

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

silhouette de l'idéalité, donc du concept, et donc de toute distinction, ou de toute opposition conceptuelle. Mais c'est aussi le "concept" qui, *du même coup*, marque la limite de l'idéalisation et de la conceptualisation : "concept" ou quasi-concept du concept dans son rapport conceptualisable au non-concept »[1].

3. Les limites de la théorie des speech acts *et le statut du discours du théoricien*

Si l'idéalisation à laquelle prétend la théorie des *speech acts* est illégitime et insuffisante, le projet d'une analyse du langage ne se trouve pas pour autant réduit à néant. Derrida dénonce par contre la tendance, dans la théorie des actes de discours, à purifier le langage et à n'en privilégier qu'une partie idéale. Il s'agit, pour Derrida, de faire apparaître les limites de la théorie qui ne peut déterminer que partiellement son objet en se concentrant sur des *speech acts* littéraux et sérieux purifiés de leurs parasites. Comme le souligne Henry Staten, l'entreprise générale de Derrida consiste à montrer qu'il n'y a pas de limite d'essence au langage[2] et que l'on ne peut donc établir une distinction essentielle entre, par exemple, le langage sérieux et le langage non-sérieux[3]. Si la théorie des actes de discours élargit le champ d'analyse du langage et prend en compte sa dimension dynamique, actionnelle – et non plus seulement descriptive –, elle procède néanmoins à des exclusions et pose ainsi des limites au

[1] *Ibid.,* p. 216. La notion de *quasi-concept* renvoie à la dimension *quasi-transcendantale* que nous avons explicitée au cinquième chapitre, en nous référant à l'interprétation de Gasché, comme une interrogation sur les conditions de possibilité et d'impossibilité.

[2] H. Staten, *Wittgenstein and Derrida*, Oxford, Blackwell, 1985, p. 21. Dans la postface, Derrida écrit : « Il appartient à ce dernier [le discours standard], dans son essence la plus originaire, de pouvoir donner lieu à la fiction, au simulacre, au parasitage – et de pouvoir ainsi se "désessentialiser", si on peut dire » (J. Derrida, *Limited Inc., op. cit.*, p. 242-243). On ne peut donc proposer une limite d'essence entre formes standard et formes feintes puisque la fiction est une possibilité essentielle de la forme standard.

[3] On peut également établir un parallèle avec *La voix et le phénomène* où Derrida remet en question le système des distinctions essentielles posées par Husserl.

langage que Derrida s'emploie à brouiller. En reportant l'examen des cas limites, des cas marginaux, la théorie des *speech acts* ne prend pas en compte la façon dont le cas standard est structuré par la possibilité de ces cas limites. La théorie ne peut donc véritablement déterminer la forme standard en écartant les possibilités essentielles de fiction, de métaphore, etc. L'idéalisation qui consiste à isoler le discours littéral et sérieux « reste défectueuse, elle n'a pas pris en compte des prédicats essentiels. Elle échoue à rendre compte de cela même dont elle se propose le concept idéal »[1].

En se référant au vocabulaire de la psychanalyse, Derrida précise que l'abréviation *Inc.*, dans le titre de sa réplique, renvoie à l'*incorporation* et à la limite entre ce processus et celui de l'*introjection*. Dans *Fors*, Derrida a analysé les deux processus, indissociables, de l'*introjection* et *l'incorporation*. Dans l'*introjection*, le moi intériorise l'objet et l'assimile, s'y identifie. L'*incorporation* intervient à la limite du processus d'*introjection* lorsque celui-ci échoue. Le moi tente alors de s'approprier un objet qu'il maintient comme autre, il inclut un objet qu'il exclut simultanément et établit ainsi une séparation à l'intérieur. Derrida décrit le processus d'incorporation comme « une sorte de vol pour se réapproprier l'objet-plaisir. Mais la réappropriation est simultanément rejetée : d'où le paradoxe d'un corps étranger gardé comme étranger mais du même coup exclu d'un moi qui dès lors n'a plus affaire à l'autre, seulement à lui-même. Plus il garde l'étranger comme étranger en lui, plus il l'exclut. Il mime l'introjection »[2]. En tâchant d'*incorporer* son objet, la théorie des *speech acts* ne peut donc se l'approprier totalement.

On peut dès lors avancer l'hypothèse suivante afin d'expliquer cette référence à la psychanalyse dans l'intitulé de la réponse de Derrida. La théorie searlienne prétend rendre compte des actes de discours en général, c'est-à-dire non seulement des actes de discours sérieux, mais aussi de ceux qui en sont dérivés, des actes de discours

[1] J. Derrida, *Limited Inc.*, *op. cit.*, p. 215.
[2] J. Derrida, « Fors », préface à *Le verbier de l'homme aux loups*, de N. Abraham et M. Torok, Paris, Aubier-Flammarion, 1976, p. 17-18. Ce processus d'incorporation est également décrit comme un « vomissement interne » (*ibid.*, p. 56).

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

feints ou figurés. À cette fin, Searle commence par étudier les formes sérieuses et maintient les formes feintes ou figurées à l'écart des premières. Il tente d'une certaine façon de produire une *incorporation* : il inclut les *speech acts* feints tout en les rejetant comme étrangers aux *speech acts* sérieux. Il établit un cloisonnement à l'intérieur du langage entre ces deux formes, il pose une limite entre un « dedans » et un « dehors » au sein du langage. Or, Derrida déclare que cette *incorporation* ne peut se produire que de façon limitée. La fiction travaille le *speech act* sérieux, elle ne peut être maintenue au dehors. La séparation entre ces deux formes du langage empêche le théoricien de rendre compte du cas idéal qu'il prétend isoler, puisque la possibilité de la fiction structure cette forme standard. Ainsi, le discours de Searle destiné à justifier l'idéalisation recourait lui-même au langage figuré en invoquant une analogie.

Derrida montre que la position du théoricien des *speech acts* rencontre, de façon plus générale, un autre paradoxe. Le discours du théoricien ne décrit pas de façon purement objective les distinctions posées entre le *speech act* sérieux et non- sérieux, le *speech act* littéral et figuré, etc. Le théoricien prétend en effet accomplir des actes de discours sérieux et littéraux. Un des pôles des oppositions analysées est donc privilégié et gouverne le discours du théoricien. Ce discours est par conséquent déterminé et normé par une partie de l'objet qu'il entend analyser. Selon Derrida, la valeur de sérieux à laquelle il prétend lui est interdite puisque, se conformant à l'une des valeurs de la hiérarchie examinée, il ne peut adopter un point de vue impartial vis-à-vis de son objet : « Parce que le *speech act* modèle de la théorie actuelle des *speech acts* veut être sérieux, il est normé par une partie de son objet et il n'est donc pas neutre. Il n'est pas scientifique, il ne peut être pris au sérieux. C'est le drame de cette famille de théoriciens : s'ils veulent à tout prix produire des énoncés sérieux, ils ne peuvent être pris au sérieux »[1]. Derrida lance en quelque sorte un défi à son interlocuteur en lui suggérant de saisir cette opportunité et de prendre le risque de déclarer que les *speech acts* accomplis dans le discours théorique n'étaient pas entièrement sérieux et littéraux, mais aussi un peu fictifs, ironiques ou métaphoriques. On pourrait objecter

[1] J. Derrida, *Limited Inc., op. cit.*, p. 137.

à Derrida que le discours du théoricien se situe à un niveau méta-linguistique et échappe donc au paradoxe. Toutefois, il s'agit, pour Derrida, d'inclure la possibilité du non-sérieux dans le discours théorique, de ne pas la considérer comme dérivée du cas idéal. Selon Derrida, la théorie des *speech acts* acquerrait une plus grande force si elle assumait ce risque.

Derrida ne prend-il pas un tel risque dans *Limited Inc. a b c…* ? Il laisse délibérément planer un certain doute quant au sérieux de ses *speech acts*. Cette réplique peut être considérée comme une critique, par un entremêlement de *speech acts* sérieux et non-sérieux, de la prétention du discours du théoricien à être purement sérieux. Dans sa *Reply*, Searle affirme en effet une telle ambition : il prétend déclarer ce qui est assurément faux dans l'argumentation de *Sec*, avancer ce qui est évidemment vrai de la nature du langage, prêter son attention aux points les plus importants. Le jeu de mots sur le *copyright* de Searle, la discussion de son exemple relatif aux deux acceptions du verbe *to pretend*, l'interprétation des rapports entre Austin et Searle selon un fonctionnement œdipien, représentent des exemples de *speech acts* mêlant sérieux et non-sérieux. Cette contestation de la prétention à un discours absolument sérieux apparaît exemplairement lorsque Derrida se demande si ce qu'il vient d'avancer était vraiment sérieux ou encore lorsque, après avoir avancé quelques arguments, il se rappelle à l'ordre en se donnant pour impératif d'accomplir à présent des *speech acts* sérieux, les seuls *speech acts* qu'Austin et Searle prennent véritablement en considération. Dans la conclusion de sa réponse, Derrida laisse indécis le sérieux ou le non-sérieux de sa réplique, ainsi que – non sans ironie – le sérieux ou le non-sérieux des écrits de Searle : « J'avais (très) sincèrement promis d'être sérieux. Ai-je tenu ma promesse ? Ai-je pris Sarl au sérieux ? Ai-je pris Searle au sérieux ? Je ne sais pas si je le devais. Étaient-ils eux-mêmes sérieux dans leurs *speech acts* ? Dirai-je que je le crains ? Serait-ce dire que je ne prends pas leur sérieux très au sérieux ? »[1].

Lorsque Derrida se demande s'il était sérieux, il prend certes le risque de saper la crédibilité de ses arguments et de donner l'impression qu'il n'a fait que se moquer de Searle au cours de sa

[1] *Ibid.*, p. 197.

réplique. Cette question s'inscrit cependant dans le cadre de la critique qu'il développe à l'encontre de la démarche searlienne. En se référant à la position défendue par Derrida, à l'idée d'une contamination essentielle entre le sérieux et le non-sérieux en raison de la structure de l'itérabilité, on peut considérer que c'est une façon de montrer que ces deux possibilités ne peuvent être séparées l'une de l'autre dans une théorie qui prétend analyser le langage. On peut certes estimer qu'on ne conclut pas une réplique de cette manière et que ce n'est pas défendre des arguments que de tourner à ce point en dérision son « adversaire ». La prétention au sérieux et à la véracité des arguments avancés doit tout de même être considérée comme tout à fait légitime dans un discours philosophique. Il est indéniable que le mode d'écriture de la réponse de Derrida n'a pu qu'agacer Searle et confirmer son jugement relatif aux textes derridiens comme relevant d'un jeu purement rhétorique aux affirmations non fondées. Cependant, on ne peut pas négliger qu'il y a des implications sérieuses derrière l'ironie, parfois agressive, de la réplique de Derrida qui, comme nous l'avons déjà signalé, est écrite selon un double mode, à la fois théorique et pratique. Les *speech acts* « non-sérieux » démontrent concrètement les arguments avancés. Le philosophe français rappelle ainsi, par la mise en pratique de ses arguments, que le discours philosophique n'est pas purement théorique, mais implique aussi une certaine pratique. Dans cette mesure, on peut se demander si l'objection du métalangage conserve sa pertinence et si la limite séparant le langage du discours du théoricien et le langage qui constitue l'objet de son analyse n'est pas émoussée[1]. Derrida refuse quant à lui de considérer

[1] Dans *Positions*, Derrida affirme en effet qu'il n'y a pas de métalangage et précise qu'il préfère dire qu'il n'y a pas de hors-texte (J. Derrida, *Positions*, *op. cit.*, p. 117, note 33). Searle critique, dans son compte rendu de l'ouvrage de Culler, l'absurdité de cette formule qui, selon lui, implique une réduction de la réalité à la textualité. Dans la postface de *Limited Inc.*, Derrida revient sur l'interprétation de l'expression « il n'y a pas de hors-texte » et précise ce qu'il entendait par là : « La phrase qui, pour certains, est devenue une sorte de slogan en général si mal compris de la déconstruction ("il n'y a pas de hors-texte") ne signifie rien d'autre : il n'y a pas de hors contexte » (J. Derrida, *Limited Inc.*, *op. cit.*, p. 252). Derrida ne propose pas de réduire la réalité à la textualité, il recourt à un concept généralisé du texte qui ne se confond pas avec la conception

que son discours relève d'un métalangage[1]. En prétendant analyser les *speech acts*, le théoricien accomplit des *speech acts* qui ne peuvent relever d'un autre ordre que ceux qu'il étudie. Le statut du discours théorique s'avère dès lors problématique : de quel ordre relèvent les *speech acts* énonçant les conditions et les règles auxquelles doit se conformer tout *speech act* pour être accompli avec succès ? Quelles conditions et quelles règles le discours théorique doit-il dès lors respecter[2] ? Quelle est sa légitimité ? Si le discours visant à rendre

traditionnelle du texte comme totalité close et qui ne réduit pas toute référence : « Ce que j'appelle "texte" implique toutes les structures dites "réelles", "économiques", "historiques", socio-institutionnelles, bref tous les référents possibles. Autre manière de rappeler une fois encore qu'il n'y a pas de hors-texte. Cela ne veut pas dire que tous les référents sont suspendus, niés ou enfermés dans un livre. […] Mais cela veut dire que tout référent, toute réalité a la structure d'une trace différentielle » (*ibid.*, p. 273). Searle estime que l'explication proposée par Derrida illustre de nouveau la stratégie rhétorique de la déconstruction : l'affirmation audacieuse de départ se transforme en thèse triviale. Dans *La construction de la réalité sociale*, Searle déclare que Derrida avance tout d'abord, contre le réalisme naïf, l'idée qu'il n'y a pas de hors-texte sans le moindre argument. Searle ayant souligné l'absurdité de cette réduction de la réalité à la textualité, Derrida opère un revirement par rapport à sa thèse initiale et avance des banalités (J. R. Searle, *La construction de la réalité sociale*, trad. C. Tiercelin, Paris, Gallimard, 1998, p. 205-206). Derrida a-t-il vraiment révisé son jugement suite aux critiques de Searle ? Dans *De la grammatologie*, où est avancée la formule « il n'y a pas de hors-texte », Derrida proposait déjà un concept plus général du texte en parlant du texte en un sens infrastructurel (J. Derrida, *De la grammatologie*, *op. cit.*, p. 234). Derrida y remettait en question l'idée d'un signifié ou d'un référent transcendantal qui mettrait un terme au jeu de renvois textuels.

[1] J. Derrida, *Limited Inc.*, *op. cit.*, p. 218 : « Mes formules ne sont pas absolues ni absolument formalisantes, elles ne peuvent prétendre au métalangage ».

[2] Les règles qu'il pose ne comportent-elles pas, dès lors, une part d'arbitraire ? Ne ressortissent-elles pas à une certaine fictionnalité ? Derrida estime en effet que l'exclusion searlienne de la fiction est d'autant plus illégitime que les règles énoncées par le théoricien des *speech acts*, notamment pour expliquer les rapports entre les formes standard et les formes feintes, ont une dimension fictionnelle. Derrida ne propose pas pour autant de placer sur un même plan les diverses formes de fiction : « Non que j'assimile tous les régimes de fiction, non que je considère les lois, les constitutions, la déclaration des droits de l'homme, la grammaire ou le code pénal comme les romans. Je rappelle seulement que ce ne sont pas des "réalités naturelles" et qu'elles relèvent du même pouvoir structurel

compte des *speech acts* en produit lui aussi, peut-il y avoir une science parfaitement objective des actes de discours ?

En raison de la contamination essentielle du sérieux par le non-sérieux sur laquelle insiste Derrida, ne peut-on pas suggérer qu'Austin n'était pas tout à fait sérieux dans *How to Do Things with Words* ? Le philosophe d'Oxford proposait-il sérieusement d'exclure le discours parasitaire, non-sérieux, de ses analyses ? Une telle hypothèse est défendue par la critique littéraire Shoshana Felman dans sa lecture dissidente des écrits d'Austin. Par rapport aux interprétations traditionnelles, la lecture plutôt extravagante de Felman présente un Austin subversif et le place dans le rôle d'un Don Juan qui séduit ses lecteurs. Elle conteste explicitement l'interprétation des conférences sur les performatifs proposée par Derrida et reproche à ce dernier (mais aussi à Searle et aux autres théoriciens des *speech acts*) d'avoir mal lu le texte austinien. Felman constate que la tradition philosophique a seulement prêté attention à la dimension constative du discours d'Austin et qu'elle a négligé l'humour de ses écrits. Felman tente, au contraire, de mettre l'accent sur l'aspect humoristique de l'œuvre du philosophe d'Oxford, en insistant notamment sur le choix des titres, lesquels comportent une bonne part de plaisanterie (par exemple le titre *How to Do Things with Words* parodie le titre des manuels de

---

que celui qui donne lieu à des fictions romanesques ou des inventions mensongères » (J. Derrida, *Limited Inc.*, *op. cit.*, p. 243-244). La prise en compte de ce pouvoir structurel n'entraîne nullement des amalgames, mais de nouvelles distinctions au sein d'une typologie non-exhaustive des différentes formes fictionnelles. Dans une note de la postface, Derrida répond aux accusations de Habermas qui lui fait grief de privilégier la rhétorique par rapport à la logique, de réduire la philosophie à la littérature et à la fiction (cf. J. Habermas, « La surenchère sur la philosophie de l'origine temporalisée : la critique du phonocentrisme par Derrida », *Le discours philosophique de la modernité*, trad. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988, p. 191-248). Selon Habermas, Derrida refuse toute rigueur argumentative et, adoptant la démarche de la critique littéraire, se livre à une critique de style des textes qu'il commente. Comme le lui reproche Derrida, Habermas critique celui-ci et prend position en faveur de Searle sans avoir lu le texte du philosophe français, mais en se fondant uniquement sur l'ouvrage de Culler. Derrida s'étonne de cette attitude du philosophe de la discussion et du consensus, ainsi que de ses reproches de confusion face aux complications mises en évidence.

conseils pratiques). Aussi, lorsqu'Austin déclare que les énoncés performatifs doivent être prononcés sérieusement et affirme écarter le discours fictionnel de son analyse, Felman estime que cette affirmation constitue une plaisanterie et que la critique de Derrida ne prend pas au sérieux cette plaisanterie, mais l'exclut. Felman adresse ainsi à Derrida le même reproche que celui-ci faisait à Austin : le reproche de ne pas prendre en considération la fiction.

L'aspect humoristique de l'œuvre d'Austin ne peut certes être dénié. Il marque en outre un certain contraste avec les écrits de Searle dont le style est très différent. La lecture de Felman, si originale soit-elle, ne semble cependant pas constituer une réelle objection à l'interprétation derridienne. D'une part, la critique littéraire esquive la difficulté que soulève Derrida dans le texte d'Austin : celui-ci reconnaît que les possibilités de l'échec et d'autres types d'accidents malheureux (dont la fiction) sont intrinsèques au performatif, se présentent toujours dans les faits ; mais il choisit de les exclure de ses analyses et reporte la théorie générale destinée à rendre compte de ces phénomènes. Ce choix méthodologique n'est pas expliqué par l'interprétation de Felman, la théorie générale relative aux échecs et autres « malheurs » ne peut résider dans la dimension performative du discours austinien. D'autre part, l'analyse de Felman semble largement inspirée de la réplique de Derrida, et plus particulièrement de son insistance sur un entremêlement de sérieux et de non-sérieux démontré à partir du fonctionnement de l'itérabilité. En effet, Felman précise que si Austin plaisante en excluant le non-sérieux, il ne prône pas pour autant le non-sérieux contre le sérieux : « Le propre de la performance austinienne n'est pas de retourner le "sérieux" sur le "non-sérieux" mais de ***brouiller***, plutôt, la frontière qui les sépare l'un de l'autre »[1]. Felman applique ainsi à Austin des arguments derri-

[1] S. Felman, *Le Scandale du corps parlant. Don Juan avec Austin ou la séduction en deux langues*, Paris, Seuil, 1980, p. 190. Afin de montrer « l'inspiration derridienne » de Felman, je cite ce passage de *Limited Inc.* dans lequel Derrida parle de hiérarchies conceptuelles entre le sérieux et le non-sérieux, le littéral et le métaphorique, etc. : « L'itérabilité brouille ***a priori*** la limite linéaire qui passerait entre des valeurs opposées » (J. Derrida, *Limited Inc.*, *op. cit.*, p. 134). Felman parle aussi de déconstruction pour désigner la démarche austinienne, de jeu de l'indécidable entre le sérieux et le non-sérieux chez Austin que la tradition

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

diens. En outre, elle ne tient pas compte de la façon dont ces arguments sont démontrés pour les attribuer au philosophe d'Oxford. Alors que, chez Derrida, la structure de l'itérabilité explique que la frontière entre le sérieux et le non-sérieux soit émoussée, Felman rend compte de cet entremêlement chez Austin par son humour subversif.

4. La discussion relative à la nature des concepts intervenant dans la théorie des speech acts

a) Les objections de Searle relatives à la nature des concepts

Dans sa réplique, Derrida reproche au théoricien des ***speech acts*** d'établir des distinctions hiérarchisantes – notamment entre le sérieux et le non-sérieux – et tente d'émousser ces oppositions conceptuelles autorisant des exclusions « stratégiques ». Selon Derrida, la prise en considération de la contamination entre les concepts impliquerait que la théorie des ***speech acts*** soit reconsidérée de fond en comble. Searle conteste, dans ***The World Turned Upside Down***, le point de vue adopté par Derrida et les difficultés que ce dernier prétend soulever pour ses analyses. Dans la section de cet article où il développe sa critique, Searle s'interroge sur l'influence exercée par le courant déconstructionniste sur la théorie littéraire et sur le succès – qu'il juge absolument injustifié – remporté par ce courant. Searle essaie de comprendre ce succès par rapport au peu d'intérêt que suscitent les théories avancées par les philosophes du langage, alors qu'elles sont, selon lui, de bien plus grande valeur, notamment en raison de leur précision et de leur clarté. Searle constate que la théorie littéraire partage un certain nombre de présuppositions avec ce qu'il dénomme

philosophique n'a pas pu incorporer. Felman critique aussi les théoriciens des ***speech acts*** qui ont voulu poursuivre l'héritage austinien, mais ont négligé la performativité de son discours. Ils ont cru qu'ils avaient pour tâche de dégager les règles de l'acte de discours parfaitement réussi et d'exclure les anomalies pouvant affecter ce modèle. Rappelons que l'entremêlement de sérieux et de non-sérieux dans la réplique de Derrida a, selon nous, pour but de questionner la prétention de Searle à rendre compte du langage en isolant une partie de celui-ci, ainsi que d'insister sur la nécessité de prendre en considération les possibilités essentielles exclues par Searle.

l'idéologie déconstructionniste. Il discute deux de ces présupposés qui, d'après lui, dérivent du positivisme logique. Le premier présupposé examiné concerne précisément notre propos. Il consiste à soutenir, déclare Searle, qu'« une distinction qui ne peut être établie avec rigueur et précision n'est pas une distinction du tout », puis, se référant à Derrida, Searle poursuit : « Ceux qui tentent de maintenir la présupposition selon laquelle les véritables distinctions doivent être établies avec rigidité sont prêts à rejoindre l'entreprise de Derrida qui consiste à miner toutes les distinctions de ce genre »[1]. Le théoricien des actes de discours estime donc que la critique de Derrida n'a aucune pertinence : démontrer la contamination entre les concepts apparaissant dans les distinctions établies par la théorie ne remet nullement en question les analyses des *speech acts*.

Le philosophe américain conteste certains arguments de Derrida qui tendraient à faire apparaître les difficultés que peut rencontrer une théorie des *speech acts*. La théorie, estime Searle, n'est nullement affaiblie si les distinctions entre la fiction et la non-fiction ou entre l'*usage* et la *mention* s'avèrent imprécises. De même, le fait qu'un même énoncé comporte simultanément deux types d'actes de discours différents, l'un conscient et l'autre inconscient, ne représente nullement un obstacle pour l'analyse. Searle soutient au contraire que la théorie des *speech acts* ne vise aucunement à poser une séparation stricte entre ce qui constitue une promesse et ce qui ne l'est pas. Il argumente en affirmant que « c'est en fait une conséquence de la théorie que, dans la vie réelle, il puisse exister toutes sortes de cas marginaux au sein de chaque famille d'actes de discours »[2]. De plus, étant donné le caractère indéterminé de la fiction, de la métaphore,

[1] J. R. Searle, « The World Turned Upside Down », art. cit., p. 78 (en partie traduction de J.-P. Cometti, *Déconstruction ou le langage dans tous ses états*, *op. cit.*, p. 27). Le second présupposé que Searle entend dénoncer concerne l'approche vérificationniste adoptée par les critiques littéraires et les déconstructionnistes. Lorsqu'une théorie détermine le rôle des intentions dans le fonctionnement du langage, ceux-ci exigent des critères de vérification permettant d'identifier ces intentions. Searle objecte que la reconnaissance des intentions ne dépend pas de procédures mécaniques de vérification, mais d'un ensemble de pratiques sociales et linguistiques, c'est-à-dire d'un *Arrière-plan* de capacités.

[2] *Ibid.*

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

etc., Searle considère que ces phénomènes doivent être définis comme indéterminés par la théorie qui les étudie. Celle-ci ne peut donc pas établir une limite précise entre ce qui relève ou non de la fiction (ou de la métaphore). Selon Searle, l'opposition entre la fiction et la non-fiction (ou entre le métaphorique et le non-métaphorique) sur laquelle se fonde la théorie, même si elle est floue, n'est nullement remise en cause. Derrida attribuerait ainsi erronément certaines exigences à la théorie des *speech acts*, comme la pureté idéale des oppositions conceptuelles. Ces exigences se révélant impossibles, il conclurait que l'analyse des actes de discours est prise en défaut.

D'une certaine façon, estime Searle, Derrida demeurerait un métaphysicien classique, ce qui l'empêcherait de comprendre le point de vue adopté par la théorie. D'après Searle, les arguments de Derrida révèlent en effet son inscription dans la tradition métaphysique qu'il tente pourtant de déconstruire. Il démontre certes avec raison qu'il n'y a pas de fondement ultime, mais il continue à penser, comme les métaphysiciens classiques, qu'un tel fondement est indispensable. Aussi, Derrida considérerait que l'absence de fondement au langage pose de sérieuses difficultés, notamment pour une théorie des actes de discours. À la position de Derrida ainsi présentée, Searle objecte que le langage n'a nullement besoin de fondement métaphysique et insiste sur sa fonction pragmatique : « Le seul "fondement", par exemple, que le langage possède ou nécessite est que les individus soient biologiquement, psychologiquement, et socialement constitués de telle sorte qu'ils parviennent à l'utiliser pour affirmer des vérités, donner et obéir aux ordres, exprimer leurs sentiments et leurs attitudes, remercier, s'excuser, avertir, féliciter, etc. »[1]. Seule importe donc l'utilité du langage dans son usage quotidien. Alors que, dans sa réplique, Derrida faisait grief à Searle d'attribuer un *telos* au langage, le discours littéral et sérieux, le philosophe américain lui reproche à son tour de poser un fondement illusoire au langage, la nécessité d'oppositions rigoureuses et précises. Et c'est de cette absence de fondement au langage que Derrida conclurait que nous sommes confrontés au libre jeu des signifiants. Or, pour Searle, ce libre jeu des signifiants supprime la distinction entre le signifiant et le signifié : il

[1] *Ibid.*

estime qu'il n'y a aucune signification stable pour Derrida et que l'on peut par conséquent attribuer n'importe quelle signification à un texte, n'importe quel signifié à un signifiant déterminé. Toutefois, dans *De la grammatologie*, Derrida infirme l'interprétation de Searle : « Jamais le signifiant ne précédera en droit le signifié, sans quoi il ne serait plus signifiant et le signifiant "signifiant" n'aurait plus aucun signifié possible »[1].

b) La réponse de Derrida

Dans la postface de *Limited Inc.,* une des questions posées par Gerald Graff amène Derrida à discuter la critique formulée par Searle à l'encontre de ce qu'il considère comme la présupposition caractéristique de la théorie littéraire et de la déconstruction derridienne. Graff demande à Derrida s'il est indispensable d'attribuer au langage le *telos* d'une pureté idéale et cite la présupposition que Searle lui impute, suivant laquelle une distinction doit être établie avec rigueur et précision, sous peine de ne pas être une distinction. Dans sa réponse, Derrida critique, d'une part, la perspective que Searle prétend adopter dans son compte rendu, et, d'autre part, justifie la « présupposition » que le philosophe américain lui prête.

À propos de la position à laquelle prétend souscrire Searle, Derrida reproche à celui-ci de jouer sur deux tableaux différents. D'un

[1] J. Derrida, *De la grammatologie*, *op. cit.*, p. 32, note 9. Comme nous l'avons évoqué au troisième chapitre, la déconstruction de l'opposition entre le signifiant et le signifié implique que le signifié puisse également jouer le rôle d'un signifiant en renvoyant à un autre signifié, qu'il n'y ait pas de signifié ultime. On peut en outre s'étonner de l'interprétation proposée par Searle puisque Culler, dans *On Deconstruction*, met en garde son lecteur contre une telle interprétation : « Le fait que tout signifié est aussi en position de signifiant ne signifie pas qu'il n'y a aucune raison de rapporter un signifiant à un signifié plutôt qu'à un autre, cela suggère encore moins […] une définition du texte comme une constellation de signifiants. […] Le redoublement structurel de tout signifié comme un signifiant susceptible d'être interprété suggère que le domaine des signifiants acquiert une certaine autonomie, mais cela ne signifie pas des signifiants sans signifiés, seulement l'échec des signifiés à former une clôture » (J. Culler, *On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism*, *op. cit.*, p. 184).

côté, dans *Speech Acts*, Searle établit des oppositions tranchées entre le strict et le non-strict, le littéral et le non-littéral, etc., ce qui l'amène à exclure certaines formes du langage. D'un autre côté, dans le contexte polémique de *The World Turned Upside Down* où il commente le livre de Culler, Searle nie avoir posé des distinctions rigoureuses entre les phénomènes analysés par la théorie des *speech acts*. Derrida estime que le philosophe américain se contredit lorsqu'il soutient que la théorie ne cherche aucunement à poser une ligne de démarcation entre ce qui constitue une promesse et ce qui ne l'est pas. Derrida cite à nouveau le passage de *Speech Acts* dans lequel Searle déclare ne s'intéresser qu'à un cas idéalisé de promesse, au centre du concept de promesse et laisser de côté les cas limites. Ainsi, d'après Derrida, Searle contesterait dans son commentaire une position qu'il adopte par ailleurs dans l'ouvrage où il propose sa théorie des actes de discours. Nous montrerons cependant dans la section suivante que le point de vue défendu par Searle ne doit pas être considéré comme étant en contradiction par rapport à ses analyses antérieures.

Derrida ne conteste pas en tant que tel le projet qui supporte une théorie des actes de discours de séparer ce qu'est une promesse et ce qui ne l'est pas. Il pense au contraire qu'il est nécessaire, pour l'analyse, de poser de telles délimitations relativement aux *speech acts* qu'elle étudie. Or, il estime, à cet égard, que les propos de Searle dans son compte rendu sont absolument incohérents. Si la théorie vise à déterminer les actes illocutoires produits par les énonciations, elle doit définir les différents actes de discours et les discriminer de façon précise. Si Searle pense véritablement ce qu'il déclare à propos de ses analyses, le projet qui anime la théorie des *speech acts* s'effondre, elle est privée de sa finalité : « Si la théorie des *speech acts* […] ne "cherche" pas "une sorte de ligne de séparation précise entre ce qui est une promesse et ce qui ne l'est pas", que fait-elle au juste ? […] Si on ne cherche, et donc ne trouve aucune "ligne de séparation précise" comment déterminera-t-on une promesse ? »[1]. L'interrogation de Derrida ne porte donc pas sur la distinction entre la promesse et la non-promesse, mais sur l'écart établi entre la théorie et les cas marginaux, ainsi que sur l'élimination de ces cas marginaux faisant

[1] J. Derrida, *Limited Inc.*, *op. cit.*, p. 225-226.

partie de la vie réelle. Par cette exclusion, la théorie ne néglige-t-elle pas la vie réelle et ne perd-elle pas son objet, l'utilisation du langage dans la vie quotidienne ?

Derrida s'intéresse particulièrement à l'affirmation de Searle, selon laquelle la rencontre de cas marginaux dans les divers types d'actes de discours de la vie réelle constitue une *conséquence* de la théorie. Le philosophe français estime que cette déclaration relative aux rapports entre la théorie et la vie réelle est ambiguë. Elle peut notamment signifier que la théorie des *speech acts* ne peut négliger la vie réelle et tous ses cas limites (la fiction, la métaphore, etc.) par rapport au modèle théorique idéal. Cette suggestion semble ne pas être dépourvue d'ironie puisqu'elle formule, non pas la position adoptée par Searle, mais celle de Derrida. Aussi celui-ci propose-t-il une autre interprétation correspondant à la perspective de Searle : l'affirmation de ce dernier peut aussi signifier que les cas marginaux se présentant dans la vie réelle sont dérivés du modèle idéal, purifié, sur lequel se fonde la théorie des *speech acts*. Ces cas marginaux ne peuvent être déterminés qu'à partir de la théorie qui s'élabore en les écartant pour des raisons méthodologiques et stratégiques. Derrida conteste un tel point de vue puisque, selon lui, la structure du cas standard est déterminée par ces phénomènes. Il reproche à Searle de maintenir une séparation et une inadéquation entre la théorie et la vie réelle. Nous examinerons dans la section suivante la façon dont Searle, dans *La théorie littéraire et ses bévues philosophiques*, conçoit effectivement le rapport entre le niveau conceptuel de la théorie et les cas limites qu'elle rencontre dans l'usage effectif du langage. Derrida marque partiellement son accord lorsque Searle déclare qu'une théorie précise portant sur des phénomènes indéterminés, comme la fiction, doit les caractériser comme tels, et que les distinctions relatives à ces phénomènes indéterminés demeurent malgré tout des distinctions. Le philosophe français lui reproche cependant de ne pas avoir élaboré une telle théorie permettant de rendre compte de ces phénomènes dont la possibilité est inscrite structurellement dans tout emploi du langage. Derrida nuance en outre les propos du philosophe américain dans la mesure où il ne considère pas que les cas marginaux, le parasitaire, le métaphorique, etc., constituent des phénomènes indéterminés. Il

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

précise que ces phénomènes supposent par contre, afin d'advenir, un certain jeu, une certaine indétermination au sein d'une théorie générale des actes de discours. Cette part d'indétermination est rendue possible par l'altération qu'implique l'itérabilité supposée par tout *speech act*.

Derrida considère que Searle a tout à fait raison de lui attribuer la présupposition suivant laquelle une distinction doit être établie avec rigueur et précision. Le terme présupposition peut cependant sembler inadéquat pour qualifier cette exigence que Derrida défend fermement contre les accusations du philosophe américain. La notion de concept suppose, par définition, l'application du principe du tiers exclu : « Tout concept qui prétend à quelque rigueur implique l'alternative du "tout ou rien". Même si dans la "réalité" ou dans l'"expérience", chacun croit savoir qu'il n'y a jamais de "tout ou rien", un concept ne se détermine que selon le "tout ou rien ". […] Il est impossible ou illégitime de former un *concept philosophique* hors de cette logique du tout ou rien »[1]. La critique searlienne de l'exigence de distinctions rigoureuses et précises semble totalement absurde à Derrida. Selon lui, Searle contesterait, d'une part, une exigence qui guide pourtant toute son analyse des actes de discours. D'autre part, il est aberrant, estime Derrida, de soutenir que cette exigence, prétendument dépassée, soit dérivée du positivisme logique et soit seulement défendue par lui, ainsi que par les théoriciens de la littérature. Rappelant à Searle l'objet de la discussion, l'ordre des concepts dans le discours théorique, Derrida s'interroge : « Quel philosophe depuis qu'il y a des philosophes, quel logicien depuis qu'il y a des logiciens, quel théoricien a-t-il jamais renoncé à cet axiome : dans l'ordre des concepts (car c'est de concepts que nous parlons, non de la couleur des nuages ou du goût de certains chewing-gums), quand une distinction ne peut être rigoureuse ou précise, ce n'est pas une distinction, ce n'est pas une véritable distinction ? »[2].

[1] *Ibid.*, p. 211.

[2] *Ibid.*, p. 223. Derrida affirme en outre que, si Searle estime que seuls les théoriciens de la littérature partagent sa « présupposition », ce dernier doit « se sentir bien seul dans la communauté des philosophes et des savants » (*ibid.* p. 229).

Derrida soutient que la détermination des concepts intervenant dans une théorie des *speech acts* suppose cette logique « du tout ou rien », une séparation rigoureuse entre le sérieux et le non-sérieux, le métaphorique et le non-métaphorique, etc. Les deux philosophes intervertiraient-ils leur « rôle » ? Searle défendrait-il l'idée d'un certain jeu, d'une certaine contamination entre les oppositions binaires établies par la théorie ? Derrida lui objecterait-il que les distinctions doivent au contraire être nettement tranchées ? Refuserait-il l'idée d'un enchevêtrement entre les concepts ? Et resterait-il, à cet égard, en deçà de la critique wittgensteinienne de la conception frégéenne du concept, critique dont, pour sa part, Searle aurait pris acte ? En fait, il n'y a ni revirement ni contradiction par rapport à ce que les deux philosophes avançaient précédemment. C'est que leurs positions ne sont pas si éloignées qu'il pourrait y paraître. Il nous semble qu'ils défendent, jusqu'à un certain point, la même exigence à propos de la rigueur conceptuelle du discours théorique. Avant de préciser cet accord partiel et les points de divergence, nous examinerons la réponse de Searle. Celle-ci suggère entre les deux points de vue une incompatibilité totale, que nous tenterons d'amoindrir.

c) La réplique de Searle et la comparaison des deux points de vue

Alors que Derrida faisait grief au philosophe américain de ne pas avoir pris connaissance des écrits formant le contexte de *Sec* en vue de rédiger sa réplique, ce dernier lui reproche, dans *La théorie littéraire et ses bévues philosophiques*, de ne pas disposer des prérequis nécessaires pour entreprendre une interrogation sur le langage. Selon Searle, Derrida parle de la nature du langage en totale ignorance des principes élémentaires de la linguistique et de la philosophie du langage. En marquant l'exigence de distinctions rigoureuses et précises, Derrida adopte une position abandonnée depuis longtemps par tous les philosophes du langage dignes de ce nom. Aussi, lorsque Derrida affirme dans la postface qu'aucun philosophe n'a jamais renoncé à l'axiome du tiers exclu relativement à l'extension des concepts, Searle lui objecte qu'il demeure certainement le seul philosophe à encore souscrire à cet axiome. Répondant au ton quelque

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

peu agressif du texte de Derrida, le philosophe américain ajoute que, à défaut d'accorder cet axiome relatif aux concepts, il consent à se remettre à l'autorité de ce dernier au sujet du goût des chewing-gums. En prétendant que sa conception de la nature des concepts est unanimement partagée, Derrida manifeste, estime Searle, non seulement sa profonde méconnaissance de la philosophie du langage, mais aussi son allégeance à l'égard d'une conception du langage antérieure aux analyses de Wittgenstein. Lorsque Derrida critique le compte rendu de Searle, il néglige, selon ce dernier, de prendre en considération les thèses bien connues de Wittgenstein auquel cet article se réfère. Le théoricien des *speech acts* justifie le point de vue adopté dans ce commentaire, dans lequel il affirmait notamment qu'il n'y a pas de ligne de séparation rigoureuse entre la fiction et la non-fiction, de la façon suivante : « C'est devenu un cliché de la philosophie analytique : la plupart des concepts et des distinctions ont des contours accidentés et n'ont pas de frontière précise […] les distinctions entre littéral et métaphorique, entre sérieux et jeu, entre fiction et non-fiction et même la distinction entre vrai et faux comportent des degrés et s'appliquent toutes *plus ou moins*. En bref, on accepte ordinairement que la plupart des concepts ne soient ni rigoureux ni précis, et depuis 1953, on s'est mis à proposer des théories expliquant pourquoi ils ne *peuvent pas l'être* »[1].

Il est peut-être utile de se rapporter au passage des *Philosophical Investigations* auquel Searle fait allusion en évoquant la frontière imprécise des concepts. Dans cet ouvrage, Wittgenstein décrit les diverses pratiques du langage, les multiples jeux de langage, et montre qu'il n'y a pas lieu de rechercher, au-delà de cette multiplicité, l'essence du langage. En réponse à l'objection d'un interlocuteur fictif qui demande quelle est l'essence d'un jeu de langage, Wittgenstein propose une comparaison avec la diversité des jeux. Les différents jeux présentent des analogies entre eux, des ressemblances de famille, sans posséder un trait qui serait commun à tous et qui permettrait de dégager l'essence d'un jeu. L'interlocuteur lui oppose alors que, si le concept de jeu n'est pas rigoureusement délimité, on ne sait pas

[1] J. R. Searle, « La théorie littéraire et ses bévues philosophiques », art. cit., p. 222.

vraiment de quoi on parle quand le mot *jeu* est employé. Wittgenstein réplique en contestant le point de vue de Frege relatif à la façon de concevoir le concept. C'est à ce passage où Wittgenstein critique Frege que Searle fait allusion : « On pourrait dire que le concept "jeu" est un concept aux bords estompés – "Mais un concept flou est-il vraiment un concept ?" Et une photographie floue est-ce vraiment l'image d'une personne ? Est-ce même toujours un avantage de remplacer une image floue par une image nette ? L'image floue n'est-elle pas souvent exactement ce dont nous avons besoin ? Frege compare le concept à un domaine : il dit qu'un domaine avec des limites imprécises ne peut pas être appelé un domaine. Cela veut probablement dire qu'on ne peut rien en faire. Mais est-il absurde de dire : mets-toi à peu près là ? […] En le disant je ne trace aucun type de frontière, mais j'indique peut-être du doigt comme si j'indiquais un *point* particulier »[1]. De même, la notion de jeu n'est pas expliquée en traçant une limite précise au concept de jeu, mais en donnant des exemples particuliers de jeux. Le concept de jeu est employé de cette façon dans son usage habituel et ne peut donc être nettement délimité comme l'exige Frege[2]. Wittgenstein affirme cependant que des limites peuvent être tracées autour du concept dans un but précis. Cette délimitation est néanmoins arbitraire et contestable en dehors de cet objectif particulier.

Searle se réfère à ces analyses afin de justifier l'application graduée des distinctions établies par la théorie des *speech acts*, en

[1] L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trad. G. E. M. Anscombe, Oxford, Blackwell, 1953, § 71.

[2] Dans sa conférence au colloque de Cerisy, Geoffroy Bennington rapproche Derrida de Frege. Lorsque le philosophe français rappelle à Searle que les distinctions doivent être rigoureuses et précises dans l'ordre conceptuel, Bennington estime que Derrida défend l'exigence frégéenne contre les points de vue de Searle et de Wittgenstein (cf. G. Bennington, « La frontière infranchissable », *Le passage des frontières. Autour du travail de Jacques Derrida*, Colloque de Cerisy, éd. M.-L. Mallet, Paris, Galilée, 1994, p. 69-81). Or, comme nous l'avons déjà évoqué et tenterons de le montrer ci-dessous, Searle et Derrida revendiquent cette même exigence dans l'ordre du discours théorique. Derrida ne se range donc pas du côté de Frege contre Searle et Wittgenstein, et n'est pas plus frégéen que ne l'est Searle.

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

raison de la frontière imprécise, dans les faits, entre la fiction et la non-fiction. Il reproche par contre à Derrida d'attribuer aux concepts une pureté idéale : « Derrida a une conception des "concepts" en vertu de laquelle ils ont une pureté cristalline excluant tous les cas marginaux »[1]. Les affirmations de Searle sont-elles incompatibles avec ce qu'il avançait dans *Speech Acts*, lorsqu'il refusait de s'intéresser aux cas marginaux et privilégiait un modèle idéal ? Ne formule-t-il pas plutôt une exigence analogue à celle de Derrida ? Ils posent en effet tous les deux une exigence semblable : le discours théorique suppose l'idéalisation, le recours à des distinctions rigoureuses et précises qui s'appliqueront de façon graduée, car les frontières des concepts du langage naturel ne sont pas nettement définies. Searle n'affirme certainement pas qu'il faut écrire une théorie des *speech acts* avec des concepts flous. En effet, nous avons vu que Searle déclarait que le caractère imprécis des concepts n'empêchait pas la théorie de procéder par idéalisation, de délimiter le domaine des concepts qu'elle prétend étudier. La théorie se fonde sur le centre du « domaine » du concept de *promesse* tout en sachant que les frontières sont en fait imprécises et que des contre-exemples à l'analyse se présenteront dans l'usage quotidien du terme *promesse*. Tracer des lignes de démarcations répond à un but précis, l'élaboration d'une théorie, et présente donc un caractère arbitraire. Cette distinction entre les concepts du langage courant et les concepts du discours théorique apparaît dans l'argumentation de Searle. Celui-ci se réfère à Wittgenstein pour affirmer le caractère intrinsèquement flou des concepts à travers les divers jeux de langage et rappelle, à l'encontre de Derrida, toute une série de distinctions théoriques rigoureuses comme le *type* et *l'occurrence*, l'*usage* et la *mention*, etc. Par là, Searle entreprend de démontrer que les questions abordées par la déconstruction sont vaines car elles résultent de la négligence, au niveau de l'analyse, de ces distinctions cruciales en linguistique.

[1] J. R. Searle, « La théorie littéraire et ses bévues philosophiques », art. cit., p. 223. En parlant de pureté cristalline des concepts, Searle fait également écho aux *Philosophical Investigations* où Wittgenstein emploie ces termes pour désigner le langage idéal que construit la logique et critiquer sa prétention normative, notamment aux § 97 et 108.

Si Derrida et Searle reconnaissent tous les deux qu'une certaine idéalisation est requise par la théorie, ils s'opposent cependant radicalement quant à la façon dont s'établit, dans l'élaboration de la théorie, le rapport entre les distinctions rigoureuses et leurs cas limites. Dans la perspective de Searle, *« la clarté et la précision des principes est ce qui explique l'existence de cas marginaux »*[1]. Ainsi, si le philosophe américain prétend que les concepts de la théorie n'excluent pas les cas marginaux de la vie réelle, il demeure néanmoins que ces derniers sont décrits à partir de principes qui, malgré leur application graduée, sont déduits à partir d'un modèle idéal purifié de ces cas marginaux. Or, Derrida critique précisément cette démarche qui consiste à exclure méthodiquement les cas limites en vue de déterminer une forme « normale ». Cette stratégie ne peut rendre compte de ces phénomènes puisque les principes explicatifs manquent, au niveau de la théorie, la possibilité essentielle de l'écart inscrite dans la structure du cas standard. Il s'agit, dans la perspective de Derrida, de mettre en rapport les concepts à partir desquels s'édifie la théorie avec les cas limites qu'elle écarte pour les expliquer en un second temps, de montrer qu'ils sont indissociables. On ne se focalise plus sur le centre du domaine conceptuel, sur les cas parfaitement évidents, en traçant des limites permettant d'exclure les cas marginaux. On pourrait dire que le caractère flou de la périphérie, des concepts dans leur usage quotidien, doit être pris en considération dans l'établissement des distinctions théoriques. L'analyse ne peut se limiter au centre et laisser de côté la périphérie. Il est indispensable de discerner, par exemple, la fiction de la non-fiction, jusqu'au moment où cette distinction s'avère problématique. Cette difficulté ne doit pas être éludée par une exclusion stratégique en vue d'être résolue ultérieurement, il faut au contraire tenter d'expliquer ces cas limites, de prendre en compte cette possibilité comme essentielle. L'exigence de distinctions rigoureuses et précises entre les concepts des oppositions binaires est nécessaire pour prendre en compte cette possibilité en tant que structurelle. Ces distinctions permettent de faire apparaître la contamination, l'interdépendance entre les concepts sans les confondre. Si « tout est dans tout », si tout est entièrement indéter-

[1] *Ibid.*, p. 247.

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

miné, l'enchevêtrement entre deux concepts distincts ne peut être mis en évidence. Derrida conteste autant la position empiriste, qui s'en tient à l'approximation entre les concepts du niveau théorique, que la démarche searlienne consistant à écarter méthodiquement les cas limites.

L'exigence que maintient Derrida n'interdit nullement une complication du système conceptuel par le recours à un autre type de logique. Par une logique de la contamination, Derrida conteste le caractère « transcendantal » de la frontière séparant un concept de son opposé. Dans la postface, Derrida précise l'enjeu de sa critique des hiérarchies conceptuelles que Searle posait dans *Speech Acts*. Le philosophe français déclare en effet ne pas se fier à n'importe quelle opposition conceptuelle. Aussi, sa critique ne porte pas sur les *distinctions, considérées en tant que telles*, entre le sérieux et le non-sérieux, etc., mais sur l'*exclusion* qu'elles impliquent de toute une série de phénomènes (la fiction, le langage figuré, etc.) qualifiés de marginaux. Le concept de sérieux est essentiellement contaminé par la possibilité de fiction, de non-sérieux, en raison de l'itérabilité qui les constitue. Ces concepts sont considérés comme impurs par principe sans pour autant être confondus. La contamination factuelle, constatée par Searle, entre la fiction et la non-fiction ne doit plus être laissée de côté dans le projet de constitution de la théorie mais, par une exigence de rigueur, elle doit être prise en compte comme possibilité structurelle. Derrida propose ainsi, dans la marge de la logique oppositionnelle, une autre logique qui complique les oppositions binaires en marquant l'interdépendance des deux pôles qu'elles lient. L'idéalisation des concepts, indispensable au discours théorique, ne peut être le dernier mot et autoriser des exclusions prétendument « stratégiques ». Si cette logique remet en question la pureté idéale des concepts, Derrida insiste sur le fait qu'elle ne prône pas l'approximation ou l'indistinction entre les concepts du discours théorique comme, selon lui, Searle semble étonnament le défendre dans *The World Turned Upside Down*.

La façon dont Derrida présente la position du théoricien des *speech acts* dans ce compte rendu peut cependant être contestée. Contrairement à l'interprétation derridienne, Searle ne semble pas

jouer sur deux tableaux à la fois, défendant tantôt le recours à des hiérarchies conceptuelles strictes, tantôt la contamination entre ces mêmes concepts. Il s'agit plutôt de montrer que l'analyse doit tracer des frontières autour de concepts qui sont intrinsèquement imprécis dans les faits. Le reproche de Derrida peut sans doute s'expliquer par l'opposition que nous avons tenté de mettre en évidence : pour Searle, l'écart entre les distinctions théoriques et leurs enchevêtrements dans la pratique du langage ne pose pas de problème. Par contre, du point de vue de Derrida, les phénomènes de parasitage, de contamination, constituent des possibilités essentielles. Ils doivent être intégrés par la théorie au même titre que les formes standard, puisqu'ils tirent tous deux leur possibilité de la racine de l'itérabilité. Derrida marque l'exigence de rigueur conceptuelle, mais critique la purification de ces limites conceptuelles de toute contamination. Comme il le note dans *Apories* à propos des limites, notamment des démarcations conceptuelles, il s'agit de faire apparaître l'impossibilité de limites absolument pures de tout parasitage : « Marquer et effacer à la fois ces lignes qui *n'arrivent qu'à s'effacer*, c'est encore les tracer comme possibles tout en y introduisant ou en y laissant s'insinuer le principe même de leur impossibilité, ce principe de ruine qui est aussi leur chance et qui promet la ligne en la compromettant dans le parasitage, la greffe, la divisibilité »[1]. Aussi, la fiction doit-elle être distinguée de la non-fiction, mais la frontière les séparant doit autoriser son passage, et non, comme le fait Searle, des exclusions méthodiques.

[1] J. Derrida, *Apories*, Paris, Galilée, 1996, p. 129.

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

CONCLUSION

L'analyse et la comparaison des arguments de Derrida et de Searle montrent que leurs positions sont difficilement conciliables : ils adoptent des démarches, des stratégies et des logiques différentes, et ne se réfèrent pas à un même champ conceptuel. Même lorsque les deux philosophes semblent partager un point de vue, cette divergence entre les niveaux d'analyse fait immédiatement surgir des oppositions. Nous nous proposons, en conclusion, de reprendre succinctement les principaux points de convergence (partielle) et d'opposition, ainsi que de souligner la distinction entre les projets de Derrida et de Searle.

Le statut de l'écriture : écriture au sens courant ou archi-écriture

Searle ne considère que l'écriture au sens courant, l'écriture comme phénomène empirique caractérisé par sa permanence. Il s'en tient ainsi au proverbe *verba volant, scripta manent*. L'écriture comme notation, transcription de la parole intéresse par contre peu Derrida : il propose une transformation, une généralisation du concept d'écriture, une *archi-écriture*, de façon à remettre en question le privilège de la parole. Il ne s'agit pas d'identifier parole et écriture au sens courant ou de renverser la hiérarchie, mais de mettre en évidence les prédicats que la parole partage avec l'écriture au sens étroit, de montrer qu'elles dépendent d'une même possibilité générale. Derrida ne conteste nullement que l'écriture au sens courant se distingue par sa permanence, mais ce trait spécifique ne doit pas être pris en compte dans le projet de généralisation du concept d'écriture. Se limitant à l'écriture au sens étroit, Searle estime que le projet de *Sec* est dénué de pertinence, puisque Derrida vise à faire apparaître la *structure graphématique générale* des performatifs et la façon dont elle remet en question les présupposés d'Austin (la délimitation exhaustive du contexte d'énonciation, la parfaite présence des intentions illocutoires), ainsi que la démarche de celui-ci (l'exclusion provisoire du parasitisme).

L'itérabilité : répétition du même ou répétition altérante

Searle et Derrida s'accordent sur le fait que l'itérabilité est essentielle au fonctionnement de tout élément linguistique. Du point de vue de Searle, l'itérabilité caractérise d'emblée tout élément du langage écrit et du langage oral, tandis que Derrida l'associe d'abord à la marque écrite et la généralise ensuite à toute marque. Les deux philosophes se séparent radicalement quant à la façon de concevoir cette itérabilité. Pour Searle, elle est rendue possible par les règles du langage intériorisées et maîtrisées par les locuteurs, et constitue une répétition du même. Elle suppose une forme idéale et préalable, le *type*, qui demeure identique à soi à travers ses instantiations en un nombre illimité d'*occurrences* selon les règles du langage. Derrida désigne par itérabilité une possibilité générale de répétition qui implique identification et altération. Cette répétition ne suppose pas une idéalité qui la commanderait ; l'idéalité est au contraire constituée par cette répétition originaire. L'itérabilité remet en cause la priorité accordée aux règles du langage et à l'idéalité absolue du *type*. Si une marque ne fonctionne qu'à condition d'être répétable, il ne peut y avoir d'unité précédant la répétition. La notion de *type* étant remise en question, comment peut-il y avoir reconnaissance d'un élément à travers ses multiples itérations ? Derrida avance une idéalisation minimale, la *restance non-présente*. Elle est constituée par ses rapports d'opposition aux autres marques et son idéalité est entamée à chacune de ses répétitions. La conception derridienne de l'itérabilité suppose en effet un passage par l'altérité : toute marque n'étant déterminée que par ses relations différentielles aux autres marques, elle ne dispose pas d'une identité à soi et est renvoyée, à chacune de ses répétitions, aux autres marques. L'identité d'une marque ne dépendant que de ses rapports aux autres marques dont elle diffère et qu'elle détermine également, une marque ne peut être dite ni absolument présente ni absolument absente : présence et absence se contaminent l'une l'autre. Searle conteste cette interprétation du principe diacritique du langage : les rapports d'opposition sont rendus possibles parce que les éléments du langage sont soit présents soit absents. Le principe de différence suppose une unité parfaitement

identique à elle-même. Cette divergence quant au statut de l'itérabilité se répercute tout au long de la controverse : Searle fonde en partie ses arguments sur la définition de l'itérabilité comme répétition du même et sur la distinction entre le *type* et l'*occurrence*, ce qui est incompatible avec la conception que Derrida se fait de l'itérabilité.

La possibilité d'absence du destinataire : possibilité contingente ou possibilité structurelle

Derrida et Searle affirment tous deux qu'un texte écrit continue à fonctionner en l'absence d'un destinataire déterminé, mais ils accordent un statut distinct à cette possibilité d'absence et l'expliquent différemment. Une marque n'existant, pour Derrida, qu'à condition de pouvoir être réitérée hors de son contexte d'inscription, elle doit comprendre en sa structure la possibilité d'être reproduite en l'absence de son destinataire. Derrida accorde une attention particulière à la notion de possible et distingue possibilité éventuelle et possibilité nécessaire. Il ne se contente pas de constater une éventualité et de la tenir pour contingente. Il tente au contraire d'en rendre compte et la considère comme toujours possible, comme essentiellement possible. Selon cette logique du possible, la possibilité d'absence structure toute communication, même celle où le destinataire semble parfaitement présent, et divise la plénitude de cet événement. Searle estime par contre que cette absence du destinataire au texte écrit constitue seulement une éventualité : elle est accidentelle par rapport au fonctionnement normal de la communication, elle survient à un événement absolument présent. Cette éventualité s'explique par la permanence des textes écrits, par la subsistance d'une *occurrence*. Derrida confondrait ce phénomène avec celui de l'itérabilité qui permet de produire une nouvelle *occurrence* d'un même *type* dans un autre contexte que celui d'émission.

L'intentionnalité : continuité ou écart entre intention et expression

Searle fait jouer un rôle essentiel à l'intentionnalité dans la communication en raison du caractère intentionnel de tout *speech act*.

Le philosophe américain suppose un rapport de parfaite adéquation, par principe, entre l'intention et son expression, entre le sens de l'énonciation du locuteur et le sens littéral de la phrase, et ramène tout acte de discours à cette situation idéale. La maîtrise des règles du langage permet au locuteur de produire un énoncé absolument conforme à son intention, et à son interlocuteur de reconnaître cette intention et de comprendre l'énoncé. Searle considère que l'itérabilité rend possible l'intentionnalité puisque, constituant selon lui une répétition du même, elle permet la récursivité des règles linguistiques et l'instantiation du même *type* en un nombre illimité d'*occurrences*. Si Searle aborde l'intentionnalité dans une perspective pragmatique en soulignant que les états intentionnels s'inscrivent dans un réseau et un arrière-plan de présuppositions, il maintient néanmoins ce *telos* de continuité entre l'intention et son expression. Or, là où Searle affirme que l'itérabilité rend possible l'intentionnalité, Derrida ajoute qu'elle rend en même temps impossible son *telos*. Contrairement aux accusations de Searle, Derrida n'affirme pas l'absence radicale de toute intention dans la communication. Il remet par contre en question la finalité de l'intentionnalité : le remplissement plein de l'intention, la parfaite actualisation de l'intention en une expression est rendue impossible par sa conception de l'itérabilité. Celle-ci contredit le modèle idéal sur lequel Searle se fonde : elle inscrit un écart entre le dire et le vouloir-dire, et empêche une identité à soi idéale de l'intention. L'itérabilité déterminant toute marque l'écarte d'emblée de l'intention présente du locuteur et permet à la marque de fonctionner séparée de l'intention de son émetteur. Cette dissociation entre l'expression et l'intention constitue, pour Derrida, une possibilité essentielle du fonctionnement de toute marque, tandis que, pour le philosophe américain, un ***speech act*** ne peut réussir que s'il présente une parfaite continuité entre le dire et le vouloir-dire. Alors que Searle privilégie la situation de compréhension intégrale, absolument univoque, de l'intention du locuteur, Derrida insiste sur le décalage entre ce modèle idéal et l'intelligibilité minimale d'une marque. À l'univocité searlienne, il oppose la multiplicité des interprétations possibles.

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

Le report de la théorie destinée à rendre compte des phénomènes de parasitage : stratégie de recherche ou exclusion illégitime de traits essentiels du langage

Du point de vue de Searle, la théorie des *speech acts* doit commencer par étudier les cas standard, les formes sérieuses et littérales de discours en écartant provisoirement les formes parasitaires, fictionnelles, qui en représentent des formes logiquement dérivées. Cette exclusion est une question de stratégie. Searle estime que la démarche d'Austin doit être interprétée de cette manière. Lorsque la théorie générale se fondant sur les actes de discours sérieux et littéraux est achevée, on peut rendre compte de ces formes parasitaires par le fait qu'elles supposent une modification des règles propres au cas standard. Searle se place donc dans une logique de la priorité et de la dérivation : la fiction dérive du sérieux. Derrida complique la logique binaire par une logique de la contamination rendant impossible l'isolement de l'un des pôles des oppositions binaires. Sans pour autant se confondre avec la fiction, le sérieux ne peut en être isolé. Selon Derrida, l'exclusion de la fiction n'est pas légitime puisqu'elle écarte un des modes, une des possibilités essentielles de l'itérabilité. Celle-ci constitue une racine double impliquant identification et altération, elle rend possible la répétition d'une marque d'une infinité de façons différentes. La fiction n'est pas une forme dérivée, mais est au contraire inscrite, au même titre que la forme sérieuse, dans le fonctionnement de tout acte de discours. La fiction constitue une possibilité structurelle, un trait essentiel du langage, qui ne peut être écartée par méthode pour rendre compte du cas standard, puisque ces deux formes dépendent de la structure de l'itérabilité. Les phénomènes de parasitage deviennent des prédicats essentiels de la nature des *speech acts*. Dans cette logique de la contamination, la racine de l'itérabilité a un rôle quelque peu paradoxal. Elle dispose d'un statut quasi-transcendantal : elle est à la fois condition de possibilité et d'impossibilité (de l'intentionnalité, des oppositions binaires, de l'idéalisation, etc.). Elle ne peut faire l'objet d'une idéalisation absolue puisque, appartenant à une chaîne illimitée d'autres quasi-concepts et étant recoupée par la citationnalité et le parasitisme,

elle applique à sa propre structure son principe d'altération. En outre, ce n'est pas seulement en tant que stratégie épistémique que Derrida dénonce l'exclusion du parasitisme ; celle-ci comporte aussi des implications éthico-politiques et des présupposés métaphysiques : un modèle simple et idéal de discours, pur de tout parasite, est isolé et érigé comme norme du langage.

La citation : mention du langage ou citationnalité générale

Derrida recourt à un concept étendu de la citation qui détermine toute marque. Cette citation générale désigne le renvoi, sans point d'origine qui le commanderait, aux différentes circonstances d'emploi d'une marque. Une marque n'existe qu'à être itérée, à être prélevée et greffée dans une infinité de contextes et est donc citationnelle au sens général. Derrida propose une typologie des différentes formes de citations dans laquelle les formes fictionnelles et sérieuses de performatifs dépendraient les unes et les autres d'une même citationnalité générale. C'est pourquoi il reproche à Austin d'avoir exclu, en écartant le discours fictionnel de ses analyses, l'éventualité de la citation et, par conséquent, une des possibilités du fonctionnement du performatif (qui doit reproduire une formule conventionnelle). Searle se réfère par contre à une conception classique de la citation qui se limite à la *mention* du langage (par opposition à son *usage*), à l'emploi du langage comme objet de discours. Alors que la stratégie de Derrida consiste à généraliser des concepts et à repenser des oppositions, Searle oppose des arguments fondés sur des distinctions linguistiques canoniques. Ainsi, il arrête le jeu de renvois, le processus de prélèvement et de greffe – qui est, selon Derrida, caractéristique du fonctionnement citationnel de toute marque – par la distinction entre le *type* et l'*occurrence* : un même *type* peut s'instantier en un nombre illimité d'*occurrences* qui n'ont aucune influence l'une sur l'autre et doivent être étudiées séparément. Se limitant à un emploi strict du terme citation, le philosophe américain peut reprocher à Derrida de confondre, dans sa critique de la démarche austinienne, l'*usage* du langage dans le discours fictionnel de la *mention* du langage dans une citation. Derrida, quant à lui, critique le caractère idéal de cette

distinction et montre que les deux catégories s'entremêlent dans les faits.

Les liens entre citationnalité, parasitisme et itérabilité

Searle et Derrida affirment tous deux que l'itérabilité rend possible la citation et le parasitisme, mais ils ne conçoivent pas de la même façon les rapports entre ces phénomènes. Searle les considère selon la distinction entre genre et espèce : la citation et le parasitisme représentent des instances différentes de l'itérabilité et sont séparées l'une de l'autre. Elles constituent en outre des particularités du langage où celui-ci n'est pas employé normalement. Derrida insiste par contre sur la dimension citationnelle et parasitaire générale du langage, ainsi que sur la possibilité de recoupement entre les phénomènes de citation, de parasitisme et d'itérabilité que Searle distinguait et classifiait. En raison de la possibilité structurelle dont dispose toute marque d'être indéfiniment reproduite sous des modes différents (d'être citée, de se fictionnaliser, etc.), ces différents phénomènes se retraversent l'un l'autre.

Deux projets philosophiques différents

Du point de vue de Searle, la théorie des *speech acts* doit faire abstraction des situations concrètes de communication afin d'appréhender les lois et les règles fondamentales d'un acte de discours déterminé (par exemple la promesse), en vue de cerner le « noyau » de ce *speech act*. L'imprécision intrinsèque des concepts du langage naturel est réductible en raison de l'exigence de rigueur et de précision de la théorie. Celle-ci se fonde dès lors sur un modèle idéalisé de promesse littérale et sérieuse, un modèle purifié des cas marginaux et des cas limites apparaissant dans la vie réelle. L'analyse ne se soucie guère du décalage entre son modèle et l'usage effectif du langage. Des règles de dérivation permettront de réduire ultérieurement l'écart. Il faut se concentrer sur un modèle simple pour pouvoir le complexifier ensuite. Derrida objecte cependant à cette démarche qu'elle se prive du but qu'elle prétend atteindre : elle ne peut décrire

rigoureusement le centre du concept de promesse sans tenir compte des cas limites situés à la périphérie. Derrida tente quant à lui de mettre en évidence la structure de l'itérabilité qui rend possible les parasitages du modèle idéal et fait apparaître le caractère illégitime de l'exclusion de formes prétendues marginales du langage, c'est-à-dire de la fiction, de la métaphore, etc. Il marque ainsi la nécessité de prendre en compte la possibilité de ces phénomènes dans la structure même du cas standard. Derrida situe ce projet visant à compliquer la théorie des actes de discours dans le cadre « d'un "*enlightenment*" ["Lumières"] accordé à notre temps »[1]. Le philosophe français estime par contre que la volonté de simplifier, de purifier, là où les complications doivent être maintenues, relève de l'obscurantisme : « Ceux qui veulent simplifier à tout prix et crient à l'obscurité parce qu'ils ne reconnaissent pas les clartés de leur *good old Aufklärung* sont à mes yeux des dogmatiques dangereux et d'ennuyeux obscurantistes »[2]. Comme Searle, Derrida considère que les distinctions théoriques doivent être précises et rigoureuses et impliquent donc une idéalisation, mais il conteste la purification des limites conceptuelles à laquelle Searle procède.

Il ne s'agit nullement, pour Derrida, de proposer une meilleure théorie des actes de discours, plus complète, qui échapperait aux contradictions qu'il fait surgir. Son entreprise consiste à examiner les conditions de possibilité et d'impossibilité d'une théorie des *speech acts*, à dégager dans quelle mesure elle est réalisable et quelles sont les limites, les apories qu'elle rencontre. La mise en évidence de la structure graphématique (au sens généralisé) des actes de discours, et plus précisément leur itérabilité, remet en question le modèle idéal et purifié de la théorie, où les expressions sont le parfait reflet des intentions, et où le contexte et les règles gouvernant l'acte de discours sont parfaitement délimités. La prise en considération de l'inconscient psychanalytique complique également ce modèle qui suppose un sujet parfaitement unifié, des intentions absolument univoques et transparentes à elles-mêmes.

[1] J. Derrida, *Limited Inc.*, *op. cit.*, p. 216.
[2] *Ibid.*

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

Derrida soulève également la question du statut du discours du théoricien et en fait apparaître les paradoxes. Ce discours rencontre tout d'abord une contradiction en justifiant l'exclusion des formes non-littérales par une forme figurée, non-littérale de discours : l'analogie avec la méthode idéalisante de la pratique scientifique. Le discours du théoricien rencontre également le problème de la réflexivité du langage : ce discours produit aussi des *speech acts*. Dès lors, à quelles règles, à quelles conventions, se conforme le discours prétendant poser les règles gouvernant tout *speech act* ? La question peut-elle être résolue en évoquant le métalangage ? La distinction n'est-elle pas déstabilisée ? En outre, le discours théorique, en prétendant produire des *speech acts* sérieux, se conforme à une partie de son objet d'analyse et ne peut donc prétendre à la scientificité. Derrida montre ainsi l'impossibilité d'une science purement objective des actes de discours, l'impossibilité d'une parfaite détermination théorique. C'est pourquoi il met lui-même en œuvre dans ses textes la dimension performative du langage et développe ses arguments sur deux plans, à la fois théorique et pratique. Derrida estime qu'il est plus scientifique de reconnaître les limites inhérentes à une théorie des actes de discours que de prendre pour fil conducteur d'analyse, comme le fait Searle, la démarche scientifique. Derrida ne se contente pas de pointer les apories de la démarche searlienne, il en rend compte à partir du fonctionnement de l'itérabilité.

Si la théorie manque son objet en se focalisant sur un modèle idéal, l'itérabilité offre cependant une autre perspective. Elle permet à Derrida d'expliquer les multiples possibilités du langage que Searle écarte de son examen, de montrer qu'elles ne constituent pas des emplois dérivés par rapport à un cas standard, mais tirent leur possibilité d'une même racine. En analysant la structure de l'itérabilité, Derrida propose une théorie permettant de rendre compte de la citation, de la fiction et des différents phénomènes de parasitage. Il propose également une logique du possible (la possibilité de l'absence du destinataire ou de l'émetteur, de la fiction, de l'imitation, de la falsification, etc.) permettant de prendre en compte le possible à titre de possible essentiel. Il n'est plus considéré comme un phénomène accidentel, extérieur, survenant à une structure normale. Au lieu de

négliger l'écart par rapport à une norme idéale, il s'agit de le considérer comme structurel et d'interroger cette norme.

Delphine DIDDEREN

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

BIBLIOGRAPHIE

1) Le « dossier » du débat

« Philosophie et communication », *La communication. Actes du XV^e^ congrès de l'Association des sociétés de philosophie de langue française*, Montréal, 1973, p. 393-431.

Derrida J., *Limited Inc.*, Paris, Galilée, 1990.

Searle J. R., « Reiterating the Differences : A Reply to Derrida », *Glyph 1*, 1977, p. 198-208 ; *Pour réitérer les différences : réponse à Derrida*, trad. J. Proust, Paris, L'Éclat, 1991.

Searle J. R., « The World Turned Upside Down », *New York Review of Books*, vol. XXX, number 16, october 27, 1983, p. 74-79 ; *Déconstruction ou le langage dans tous ses états*, trad. J.-P. Cometti, L'Éclat, 1992.

Searle J. R., « La théorie littéraire et ses bévues philosophiques », *Stanford French Review*, 17, 2-3, 1993, p. 221-256.

2) Autres livres et articles de Derrida

– Introduction à E. Husserl, *L'origine de la géométrie*, Paris, P.U.F., 1962.
– *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967.
– *La voix et le phénomène*, Paris, P.U.F., 1967.
– *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.
– *La dissémination*, Paris, Seuil, 1972.
– *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972.
– *Positions*, Paris, Minuit,1972.
– « Fors », préface à *Le verbier de l'homme aux loups*, de N. Abraham et M. Torok, Paris, Aubier-Flammarion, 1976.
– *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Paris, Flammarion, 1978.
– *La carte postale de Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Aubier-Flammarion, 1980.

– *Points de suspension*, Paris, Galilée, 1992.
– « Avances », préface à *Le tombeau du dieu artisan*, de Serge Margel, Paris, Minuit, 1995.
– *Apories*, Paris, Galilée, 1996.
– « Comme si c'était possible, "within such limits" », *Revue internationale de philosophie*, n° 3, 1998, p. 495-529.
– « Une certaine possibilité impossible de dire l'événement », *Dire l'événement, est-ce possible ? Séminaire de Montréal, pour Jacques Derrida*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 79-112.

3) Autres livres et articles de Searle

– « What is a Speech Act ? », *Philosophy in America,* éd. Max Black, Londres, 1965, p. 221-239.
– « Austin on Locutionary and Illocutionary Acts », *Philosophical Review*, vol. LXXXVII, October 1968, p. 405-424.
– *Les actes de langage*, trad. H. Pauchard, Paris, Hermann, 1972.
– « The Background of Meaning », *Speech Act Theory and Pragmatics*, éd. J. R. Searle, F. Kiefer, et M. Bierwisch, Dordrecht, Reidel, 1980, p. 221-232.
– *Sens et expression*, trad. J. Proust, Paris, Minuit, 1982.
– *L'Intentionalité*, trad. C. Pichevin, Paris, Minuit, 1983.
– *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1992.
– *La Construction de la réalité sociale*, trad. C. Tiercelin, Paris, Gallimard, 1998.

4) Articles relatifs au débat

Alfino M., « Another Look at the Derrida-Searle Debate », *Philosophy and Rhetoric*, vol. 24, n° 2, 1991, p. 143-152.
Farrell F. B., « Iterability and Meaning : the Searle-Derrida Debate », *Metaphilosophy*, vol. 19, n° 1, 1988, p. 53-64.
Fish S. E., « With the Compliments of the Author : Reflections on Austin and Derrida », *Critical Inquiry*, 8, 1982, p. 693-721.

Frank M., « La loi du langage ou l'anarchie du sens. À propos du débat Searle-Derrida », *Revue internationale de philosophie*, 38, 1984, p. 396-421.

Gross A., « Is a science of language possible ? The Derrida-Searle debate », *Social Epistemology*, vol. 8, n° 4, 1994, p. 345-359.

Halion K., « Parasitic Speech Acts : Austin, Searle, Derrida », *Philosophy Today*, 36, 1992, p. 161-172.

Leach J., « Taking sides : science, language, and debate after Derrida, Searle, and Alan Gross », *Social Epistemology*, vol. 8, n° 4, 1994, p. 361-372.

Norris C., « Home Thoughts from abroad : Derrida, Austin, and the Oxford Connection », *Philosophy and Literature*, 10, 1986, p. 1-25.

Sebbah F.-D., « Sont-ils irrationnels ? », *Rue Descartes*, 29, septembre 2000, p. 19-44.

Spivak G. C., « Revolutions that as yet have no Model : Derrida's Limited Inc. », *Diacritics*, vol. 10, n° 4, 1980, p. 29-49.

Weber S., « It », *Glyph 4*, 1978, p. 1-31.

5) Autres livres et articles

La Philosophie Analytique, Cahiers de Royaumont, Philosophie n° IV, Paris, Minuit, 1962.

Austin J. L., *Quand dire, c'est faire*, trad. G. Lane, Paris, Seuil, 1970.

Austin J. L., *Écrits philosophiques*, trad. L. Aubert et A.-L. Hacher, Paris, Seuil, 1994.

Bennington G. et Derrida J., *Jacques Derrida*, Paris, Seuil, 1991.

Bennington G., « La frontière infranchissable », *Le passage des frontières. Autour du travail de Jacques Derrida*, colloque de Cerisy, éd. M.-L. Mallet, Paris, Galilée, 1994, p. 69-81.

Cavell S., *Philosophical Passages : Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida*, Cambridge, Blackwell, 1995.

Culler J., *On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism*, London, Routledge & Kegan Paul, 1982.

Dechambre A., *Contenu intentionnel et signification chez John Searle*, Université de Liège, mémoire de licence en philosophie, 1991-1992.

Ellis J. M., *Against Deconstruction*, Princeton, University Press, 1989.

Felman S., *Le scandale du corps parlant. Don Juan avec Austin ou la séduction en deux langages*, Paris, Seuil, 1980.

Gasché R., « Deconstruction as Criticism », *Glyph 6*, 1979, p. 177-215.

Gasché R., *Le tain du miroir. Derrida et la philosophie de la réflexion*, trad. M. Froment-Meurice, Paris, Galilée, 1995.

Giovannangeli D., *Écriture et répétition. Approche de Derrida*, Paris, E.G., 10/18, collection « Esthétique », 1979.

Habermas J., « La surenchère sur la philosophie de l'origine temporalisée : la critique du phonocentrisme par Derrida », *Le discours philosophique de la modernité*, trad. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988, p. 191-248.

Husserl E., *L'origine de la géométrie*, trad. et introduction par J. Derrida, Paris, P.U.F., 1962.

Lories D., « Perception. Intentionalité et oubli de la chose même », *L'art à l'épreuve du concept*, Bruxelles, De Boeck, 1996, p. 15-39.

Petrosino S., *Jacques Derrida et la loi du possible*, trad. J. Rolland, Paris, Cerf, 1994.

Pratt M. L., « Ideology and speech act-theory », in J. J. WEBER (éd), *The Stylistics Reader, from Roman Jakobson to the Present*, London, Arnold, 1996, p. 181-193.

Ramond C., *Le vocabulaire de Derrida*, Paris, Ellipses, 2001.

Staten H., *Wittgenstein and Derrida*, Oxford, Blackwell, 1985.

Steinmetz R., *Les styles de Derrida*, Bruxelles, De Boeck, 1994.

Vernant D., « Du discours à l'action », *L'enseignement philosophique*, 44, n° 3, 1993-1994, p. 28-38.

Wittgenstein L., *Philosophical Investigations*, trad. G. E. M. Anscombe, Oxford, Blackwell, 1985.

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

TABLE DES MATIERES

I. Présentation de *Signature événement contexte* 7
1. Les rapports entre écriture et communication 7
2. L'innovation des analyses austiniennes dans l'approche du langage 11
3. Les présupposés des analyses austiniennes : l'interprétation de Signature événement contexte 15

II. Remarques préalables sur la *Reply* de Searle et la réplique de Derrida.....22
1. La signature.....24
2. L'événement 27
3. Le contexte.....28

III. Le statut de l'écriture.....31
1. L'itérabilité : une logique de la répétition et une « logique » de l'itérabilité.....34
2. L'absence du destinataire : possibilité contingente et possibilité structurelle.....41
3. La permanence et la restance.....46

IV. L'intentionnalité.....57
1. La conception derridienne de l'intentionnalité.....58
2. Le rôle de l'intentionnalité chez Searle : l'exemple de la Reply.63
3. La discussion de l'exemple de la Reply 67
4. Les objections à l'analyse de l'intentionnalité de Derrida 73
5. La réponse de Derrida aux objections 78
6. La secondarisation de la question du contexte par rapport à la question de l'intentionnalité 81

V. Le statut de l'exclusion du discours parasitaire 84
1. Le statut logiquement dérivé du discours fictionnel.....85

D. Didderen, « Itérabilité et parasitisme: Essai sur le débat entre Searle et Derrida autour du langage et de l'intentionnalité », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, II/4, juin 2006, p. 3-182

2. La distinction entre une logique de la priorité et de la dérivation et une logique de la contamination 89
3. Les implications de la stratégie.....101
4. La théorie searlienne du discours fictionnel 104

VI. La citationnalité, le parasitisme et l'itérabilité.....109
1. La distinction entre la possibilité et l'éventualité de la citation 109
2. Le parasitisme et la citationnalité : la distinction entre l'usage et la mention.....110
3. Les rapports entre l'itérabilité, la citationnalité et le parasitisme 118
4. La distinction entre differentes formes de parasitisme.....125
5. La conclusion de la réponse de Searle : rappel du rôle de l'intentionnalité.....127

VII. Les complications de la theorie des *speech acts* 130
1. La question de l'inconscient 130
2. L'idéalisation du langage et le privilège du discours littéral et sérieux 138
a) La justification de l'idéalisation.....140
b) Les oppositions hiérarchiques établies par idéalisation.....143
3. Les limites de la théorie des speech acts et le statut du discours du théoricien.....145
4. La discussion relative à la nature des concepts intervenant dans la théorie des speech acts.....153
a) Les objections de Searle relatives à la nature des concepts...153
b) La réponse de Derrida 156
c) La réplique de Searle et la comparaison des deux points de vue 160

Conclusion.....167
Bibliographie 177

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

Bulletin d'analyse phénoménologique

Revue électronique de phénoménologie publiée par l'unité de recherche « Phénoménologies » de l'Université de Liège

Volume II, numéro 5
Octobre 2006

http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm
ISSN : 1782-2041

Sommaire

John TRYSSESOONE
Les chemins de l'intersubjectivité
dans la philosophie de Husserl 3-76

Les chemins de l'intersubjectivité dans la philosophie de Husserl

Introduction

La découverte de la phénoménologie transcendantale s'accompagne d'une exigence radicale, que Husserl ne cessera jamais d'assumer[*]. Cette exigence, peut-être inédite, consiste à poser, au niveau le plus originaire, une pluralité d'absolus. Si l'idéalisme transcendantal de Husserl paraît devoir commencer, pour des raisons de méthode, par une égologie transcendantale, il ne saurait pourtant se réaliser pleinement que dans une monadologie transcendantale, sous peine de se voir disqualifié. Le problème phénoménologique de l'intersubjectivité, auquel la cinquième des *Méditations cartésiennes* rendit ses lettres de noblesse, n'est donc pas un problème constitutif anodin sur le chemin de la phénoménologie ; il est justement un problème qu'elle rencontre *sur le chemin de sa réalisation*, en tant qu'il est le sol à partir duquel tous les problèmes constitutifs devront recevoir leur fondation ultime. P. Ricœur a remarqué avec justesse que l'inter-

[*] Ce texte est issu d'un mémoire de DEA soutenu en septembre 2006 à l'Université de Liège. Je tiens à remercier Daniel Giovannangeli pour son soutien et ses précieuses remarques critiques.

subjectivité remplace, dans les *Méditations* de Husserl, la véracité divine de Descartes, en tant qu'elle fonde toute vérité et toute réalité qui dépasse la simple réflexion du sujet sur lui-même[1]. Aussi, si le point de départ égologique des *Méditations cartésiennes* doit s'assurer méthodiquement de la fondation absolue de la phénoménologie transcendantale, il ne saurait être légitime, en tant que commencement, qu'en vue de l'intersubjectivité à gagner, sans quoi il s'invaliderait tout simplement au vu du monde qu'il nous aura fait perdre. L'exigence d'absoluité de la sphère d'être transcendantale devra, en définitive, se rendre conforme à l'exigence de son universalité intersubjective.

Or, il n'est pas certain qu'une telle conformité puisse jamais s'accomplir. Il se pourrait même que la phénoménologie transcendantale, tout en stipulant une multiplicité d'absolus, ne parvienne jamais à en rendre tout à fait compte de façon absolue. Les autres absolus pourraient se refuser à se donner absolument à l'absolu que je me sais indubitablement être. Qu'ils soient privés de fenêtres, et la pluralité des absolus serait une exigence scientifique, un fait présomptif, mais non une évidence apodictique. La phénoménologie transcendantale, pour peu qu'elle continue à se refuser toute métaphysique dogmatique, se retrouverait alors déchirée entre les deux exigences sur lesquelles elle assoit ses prétentions à être une philosophie première. Ou bien, absolue, elle se refuse l'intersubjectivité et le monde objectif ; ou bien, intersubjective, elle se refuse à la fondation absolue. Elle serait alors dans une perpétuelle tension entre une égologie privée de véracité divine et une monadologie privée de monade des monades.

Toutefois, si certains ont pu voir dans le problème de l'intersubjectivité la fin de la phénoménologie transcendantale, tel ne sera pas notre propos : ce serait là une prétention qui non seulement excéderait nos moyens, mais qui serait, en outre, contraire à notre propre conviction. Celle-ci consiste plutôt à voir dans le problème de l'intersubjectivité la source d'une remise en question et d'un renouvellement constant de la phénoménologie elle-même. Si le problème de l'intersubjectivité se trouve sur le *chemin qui conduit* à la

[1] P. Ricœur, *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 2004 (1986), p. 197.

phénoménologie transcendantale, nous aurons l'occasion de remarquer que ce chemin n'est ni unique ni définitif. C'est bien plutôt le dynamisme de la phénoménologie, la créativité de son père fondateur que nous aurons l'occasion de constater.

Cette évolution, que nous étudierons à travers quelques grands textes husserliens, nous intéressera particulièrement dans son étroite affinité avec l'évolution de la théorie de la réduction phénoménologique. En effet, comme l'indique déjà Françoise Dastur dans sa remarquable étude sur « Réduction et intersubjectivité »[1], le problème de l'intersubjectivité commence à hanter Husserl de façon de plus en plus critique dès l'époque où il découvre la réduction phénoménologique[2]. Aussi, écrit-elle, « la problématique de la réduction et celle de l'intersubjectivité, loin d'être inconciliables, forment au contraire une seule et même problématique »[3]. Celle-ci, fait-elle par ailleurs voir, est sans cesse vivante, se refusant systématiquement à se laisser fixer dans une théorie qui soit définitivement satisfaisante. Ce qui nous porte à considérer la problématique de l'intersubjectivité, tout autant que celle de la réduction, comme étant en constante évolution, et cette évolution comme motivée par le jeu même de leurs mutuelles influences. Pour le dire encore en prévision, une réduction égologique conduit à l'intersubjectivité sous un certain angle, qui diffère nécessairement de celui auquel mène une réduction intersubjective. Chacune de ces réductions conduit à la phénoménologie transcendantale par un parcours qui lui est propre et dont la spécificité doit rejaillir à son tour sur la signification de la phénoménologie ainsi atteinte. Aussi : les chemins de la phénoménologie sont-ils les chemins de l'intersubjectivité. Réduction et intersubjectivité ont un

[1] F. Dastur, « Réduction et intersubjectivité », dans *Husserl*, collectif sous la direction d'É. Escoubas et M. Richir, Grenoble, Millon, 1989, p. 43-64.

[2] Certains travaux récents ont montré que le problème de l'intersubjectivité se posait déjà à l'époque des *Recherches logiques*. Voir en particulier B. Bouckaert, « Le problème de l'altérité dans les *Recherches logiques* de Edmund Husserl », dans *Revue philosophique de Louvain*, 99/4, nov. 2001, p. 630-651 ; et B. Bouckaert, *L'idée de l'autre : La question de l'idéalité et de l'altérité chez Husserl des « Logische Untersuschungen » aux « Ideen I »*, Kluwer, Dordrecht, 2003 (Phaenomenologica, 168).

[3] F. Dastur, art. cit., p. 61.

destin lié, que nous tenterons de parcourir dans ses différentes configurations.

Afin de nous garantir un accès à celles-ci, nous partirons de la tripartition qu'en propose Iso Kern dans l'article, si éclairant, qu'il consacre aux « Trois voies de la réduction phénoménologique transcendantale dans la philosophie de Edmund Husserl »[1]. Iso Kern, qui est par ailleurs l'éditeur des trois volumes des *Husserliana* : *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, relie d'une façon chaque fois pénétrante à la problématique de la réduction phénoménologique celle de l'intersubjectivité, confirmant en cela les propos de Françoise Dastur. Réduction égologique et réduction intersubjective trouveront à se mettre en œuvre à travers ces trois voies : la première dans la « voie cartésienne », et la seconde dans les deux voies dites « non cartésiennes », qu'Iso Kern identifie à la « voie par la psychologie intentionnelle » et à la « voie de l'ontologie ». Nous nous inspirerons aussi fortement, bien que de façon très libre, des travaux rassemblés dans *Transcendance et incarnation*[2] par Natalie Depraz, qui mobilise quant à elle déjà l'article d'Iso Kern, dont elle signe par ailleurs la traduction.

Ces trois voies de la réduction phénoménologique nous serviront de cadre constant dans lequel nous espérons pouvoir déployer une réflexion aussi personnelle que possible. Leur plurivalence nous paraîtra dynamisée par la tension entre les deux exigences, peut-être antagonistes, d'absoluité et d'universalité intersubjective. Ces deux exigences de la phénoménologie transcendantale trouveront à s'exprimer de façon différente selon les voies empruntées. Tandis que la voie cartésienne insistera sur la nécessité d'une fondation absolue de la phénoménologie, les voies non cartésiennes se rendront davantage attentives à l'intersubjectivité à gagner. Exigeant un commencement absolu, la première rencontre l'intersubjectivité à titre de problème constitutif postérieur à l'égologie transcendantale. Les secondes au contraire, commençant d'abord naïvement par prendre acte de

[1] I. Kern, « Les trois voies de la réduction phénoménologique transcendantale dans la philosophie de Edmund Husserl », dans *Alter*, n°11, 2003, p. 285-323.
[2] N. Depraz, *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Paris, Vrin, 1995.

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

l'universalité de l'intersubjectivité transcendantale, rencontreront l'égologie quant à la fondation de leurs acquis transcendantaux. Ce que nous pouvons encore dire de la manière suivante : la réduction égologique est réduction à la sphère de l'être transcendantal absolu, tandis que les réductions intersubjectives seront réductions à la sphère de l'être transcendantal universel ; à condition toutefois d'ajouter qu'à aucun moment, ni dans la voie cartésienne ni dans les voies non cartésiennes, Husserl ne renoncera à gagner, en son sens le plus propre, une *intersubjectivité absolue*.

Nous essayerons donc de donner un aperçu de ces trois voies, également praticables en direction d'une phénoménologie transcendantale, en les parcourant chacune à leur tour. Le problème de l'intersubjectivité s'y formulera à chaque fois dans un contexte particulier, et en mobilisant des ressources propres qui nous feront voir l'étonnante profusion de la phénoménologie husserlienne.

I. LA REDUCTION EGOLOGIQUE (*MEDITATIONS CARTESIENNES*)

Nous tenterons dans ce premier chapitre de cerner la spécificité du chemin emprunté par les *Méditations cartésiennes*, sachant que d'autres chemins également parcourus par Husserl offriront des options sensiblement différentes au problème de l'intersubjectivité. L'approche explicitement cartésienne de 1929-30, qui était déjà celle, reconnue, des *Idées I*, paraît se distinguer par sa confrontation directe au problème majeur de la phénoménologie transcendantale : l'existence du monde objectif. L'option choisie par les *Méditations cartésiennes* sera de traquer inlassablement le point le plus critique dans la mise en œuvre de la phénoménologie comme science authentiquement universelle.

Un premier moment consistera dès lors à identifier le problème, à le nommer et à indiquer en quel endroit il devra recevoir un traitement adéquat. Ce problème, inhérent à la réduction de type égologique, sera reconnu comme étant celui du « solipsisme », dont la résolution est reportée à la cinquième et dernière *Méditation* sur l'intersubjectivité transcendantale. Mais si Husserl parvient ainsi, certes non à fonder,

mais à arc-bouter l'édifice phénoménologique dans une théorie de l'intersubjectivité, la disproportion de la cinquième *Méditation* par rapport aux précédentes suffit assez à montrer les immenses difficultés qui commencent à se révéler, d'un point de vue non plus général mais spécial, au père de la phénoménologie.

Un deuxième moment consistera dès lors à traquer, à l'intérieur de cette cinquième *Méditation*, le point précis qui subit la pression la plus forte. Dans un effort inlassable de cloisonnement, au moyen d'une nouvelle réduction à la « sphère du propre », Husserl va tout mettre en œuvre pour identifier, à l'intérieur de sa théorie de l'intersubjectivité, les difficultés constitutives de l'expérience de l'autre. Que ces difficultés y trouvent une résolution définitive ou suffisante, la question demeurera ouverte pour nous. Il nous suffira dans ce premier chapitre de nous rendre ces difficultés présentes et de mesurer dans quelle mesure elles peuvent être imputées à la voie qu'ont délibérément empruntée les *Méditations cartésiennes*.

1. La position du problème

La porte d'entrée des *Méditations cartésiennes* est la quête d'une première évidence apodictique pour fonder l'ensemble de la science universelle dont la phénoménologie doit ressusciter l'idée. Si une science veut dépasser la naïveté, elle doit pouvoir puiser son autorité à une évidence apodictique, dont l'objet n'est pas seulement un objet dont l'existence est certaine, mais aussi un objet dont l'inexistence est inconcevable. Selon une critique que les *Idées I* mènent de façon plus systématique, Husserl refuse à notre croyance en l'existence du monde, issue de notre expérience transcendante, une telle apodicticité : il se pourrait en effet que le monde ne soit qu'un « rêve cohérent ». Le phénoménologue débutant est donc conduit à pratiquer une *épochè*, qui touche non seulement le monde dans sa valeur d'être, de même que l'ensemble des sciences qui tiennent de celle-ci leur propre validité, mais aussi, et du même coup, tous les autres sujets que lui-même : « Cela concerne également, écrit en effet Husserl, l'existence intramondaine de tous les autres je […]. Les autres hommes et les animaux ne sont, en effet, pour moi, que des données

de l'expérience, en vertu de l'expérience sensible que j'ai de leurs corps physiques (*körperlichen Leiber*) ; or, puisqu'elle est mise en question, je ne suis pas fondé à utiliser la validité de cette expérience[1]. » L'existence d'autrui est donc, sur le chemin en quête d'un commencement absolu, immédiatement écartée, en même temps que l'existence du monde en général, de toute prétention à l'apodicticité. Aucune expérience aussi indubitable que le *cogito* ne permet de prendre autrui pour point de départ de la philosophie, ni donc de l'exempter de la réduction dont je dois affecter le monde. Autrui n'apparaît tout d'abord dans les *Méditations cartésiennes* que comme un cas particulier de donnée de l'expérience mondaine ; il est donc emporté à ce titre par l'universelle « modification de valeur » (*Geltungsmodifikation*) que le phénoménologue fait peser sur le monde en général.

Le phénoménologue est donc ramené à l'unique existence dont il dispose dans une évidence apodictique : son propre *ego*. Le caractère solipsiste du commencement de la science phénoménologique est assumé dès le début, en même temps qu'est affirmée la nécessité de retrouver, à partir de ce seul commencement, l'ensemble de ce que l'*épochè* nous a fait perdre : « L'*ego* ainsi réduit pratique alors une philosophie de type solipsiste. Il cherche des voies apodictiquement certaines grâce auxquelles il peut accéder, dans son intériorité pure, à une extériorité objective[2]. » La consigne de la phénoménologie sera dès lors de parcourir, à l'intérieur de l'*épochè*, l'ensemble du domaine de l'expérience transcendantale[3]. Au moyen de la réflexion, l'*ego* de celui qui philosophe peut se tourner vers ses propres vécus, les saisir

[1] *MC*, p. 60-61/58. Nous renverrons de façon systématique par les premiers chiffres à la traduction française (*Méditations cartésiennes et Les conférences de Paris*, trad. M. De Launay, Paris, PUF, 1994, abrégé *MC*) ; et par les seconds à la pagination du texte allemand dans *Hua* I, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, éd. par S. Strasser, La Haye, M. Nijhoff, 1950.

[2] *MC*, p. 45-46/45.

[3] Il est important de noter que Husserl présente ce parcours du domaine de l'expérience transcendantale comme un premier mouvement d'exploration, qui devra être suivi d'une critique de l'apodicticité. Or, cette critique, Husserl reconnaîtra dans les mots de conclusion (p. 203/177) que les *Méditations cartésiennes* ne s'y sont pas encore livrées.

dans leur corrélation noético-noématique, de même que dans leur écoulement temporel. De telle sorte que la phénoménologie se présentera comme une reconquête du monde objectif à partir et à l'intérieur de la subjectivité constituante, qui prend la forme, selon les termes de la réduction opérée, d'une égologie pure : « C'est un idéalisme qui n'est rien d'autre que, menée de manière cohérente sous la forme d'une science égologique systématique, l'auto-explicitation de mon *ego* comme sujet de toute connaissance possible, dans la perspective de chaque sens de l'étant qui doit précisément pouvoir avoir du sens pour moi, l'*ego*[1]. » Son principal travail devra porter sur la transcendance du monde en général.

Mais c'est alors, au seuil de la cinquième *Méditation*, que l'apparente confiance en soi du phénoménologue se retourne en inquiétude, une inquiétude qui ne touche pas en tout premier lieu seulement autrui, mais de façon plus grave « la prétention même de la phénoménologie transcendantale d'être déjà une philosophie transcendantale, et donc de pouvoir résoudre — sous la forme d'une théorie et d'une problématique constitutive se déployant dans le cadre de l'*ego* transcendentalement réduit — les problèmes transcendantaux touchant le monde objectif »[2]. La difficulté est la suivante : comment une égologie stricte, à prétention de philosophie universelle, parvient-elle à rendre compte de la totalité de ce que la réduction à mon propre *ego* nous a fait perdre ? Plus précisément, comment parvient-elle à rendre compte du monde en tant qu'il est, d'une part, monde objectif, c'est-à-dire en tant qu'il doit demeurer un monde identique pour une pluralité de sujets, et, d'autre part, un monde de la culture et non une simple nature objective ? Nous rapportions plus haut le constat si remarquable que propose Ricœur, selon lequel « le problème d'autrui joue le même rôle que, chez Descartes, la véracité divine en tant qu'elle fonde toute vérité et toute réalité qui dépasse la simple réflexion du sujet sur lui-même »[3]. La nécessité pour Husserl de « dévoiler », selon le titre de la cinquième *Méditation*, « la sphère d'être transcendantale comme intersubjectivité monadologique » proviendrait en fin de

[1] *MC*, p. 134/118.
[2] *MC*, p. 137/121.
[3] P. Ricœur, *op. cit.*, p. 197.

compte d'une difficulté inhérente à l'égologie transcendantale dans son ensemble, avant que d'être un problème spécifique au sujet d'autrui.

Correctement compris, le danger qui pèse sur l'ensemble de l'égologie phénoménologique se voit dès lors condensé dans la brutale objection du solipsisme, sa solution étant indiquée du côté d'une intersubjectivité monadologique. Toutefois, si la phénoménologie ne veut pas être ramenée à une « métaphysique inavouée qui reprendrait secrètement certains éléments d'une tradition leibnizienne », elle ne pourra s'en remettre qu'à ses propres ressources, c'est-à-dire, essentiellement, à une conscience égologique et à son intentionnalité constituante. Sur cette seule base, la phénoménologie devra rendre explicite la façon dont le sens d'*alter ego* se constitue en moi, et dont il se justifie comme existant, s'il est vrai que les autres *ego* ne sont pas « de simples représentations ni de simples objets représentés en moi […], mais précisément des *autres* »[1]. Autrement dit, elle devra faire apparaître par quel moyen moi, *ego* transcendantal, je constitue d'autres *ego*, mais de telle sorte qu'ils ne soient pas appréhendés comme de simples objets constitués par mon *ego* transcendantal, mais aussi comme sujets s'auto-constituant de façon absolue, et se rapportant intentionnellement au monde ainsi qu'à d'autres sujets, et donc *a fortiori* à moi-même, pour nous constituer. Un autre absolu, et même une infinité d'autres absolus doivent être conquis à partir de moi-même. Mais l'absolu, premier en soi, c'est moi, les autres devant donc être constitués par moi, et pourtant comme absolus.

C'est alors que Husserl, afin de cerner au plus près le point problématique de ce qu'il nomme l'« expérience étrangère » (*Fremderfahrung*), va proposer de radicaliser l'égologie en jeu dans les *Méditations cartésiennes*, en invitant au § 44 à pratiquer une seconde réduction à l'intérieur de la réduction phénoménologique, appelée à révéler l'*ego* dans la sphère de son être propre (*Eigenheitssphäre*). À l'intérieur de la sphère transcendantale universelle de l'*ego*, il pratique une abstraction de toutes les fonctions constitutives qui renvoient à d'autres sujets, ce qui concerne d'abord les intentionnalités immédiates qui se rapportent à des hommes ou à des animaux, mais

[1] *MC*, p. 137-138/121.

également les intentionnalités qui s'y rapportent de façon médiate en visant des objets culturels, lesquels présupposent pour leur constitution d'autres sujets. La réduction à l'*Eigenheitssphäre* radicalise donc l'insularité de l'*ego* qui résultait déjà de la réduction égologique : tandis que cette première réduction avait déjà neutralisé la validité de l'être d'autrui, voici en effet que la seconde réduction vient opérer, à l'intérieur même du phénomène neutralisé « monde », une abstraction du sens *alter ego*, du noème « autrui ». La sphère primordiale se constitue dès lors, en première analyse, du faisceau cohérent de toutes les intentionnalités qui visent du non-étranger : c'est une couche cohérente qui se découpe abstractivement du phénomène du monde, que Husserl nomme « nature propre » (*eigenheitliche Natur*). De plus, mon propre corps (*Leib*) y bénéficie d'une position toute particulière. En effet, parmi tous les corps physiques (*Körper*) qui composent ma nature propre, mon propre corps est le seul qui se donne à moi sur un mode original comme corps (*Leib*) qu'habite un sujet, moi-même, qui en dispose d'une façon libre et immédiate. C'est par cette auto-compréhension de l'*ego* dans ce qu'il a de plus propre — sa nature propre et, en son centre, son propre *Leib* — qu'il prend, pour ainsi dire, phénoménologiquement acte de ce qu'il devra précisément reconnaître en autrui, pour le constituer comme *alter ego*. C'est à partir de cette reconnaissance ultime de mon *ego* monadique par la réduction à l'*Eigenheitssphäre*, qui est en même temps une coupure radicale vis-à-vis de tout ce qui m'est étranger, que devra être saisie la spécificité, voire le paradoxe de l'intentionnalité visant les autres : « Dans cette intentionnalité singulière se constitue un nouveau sens d'être qui transgresse l'être propre (*Selbsteigenheit*) de mon *ego* monadique, et il se constitue un *ego* non comme *je-même*, mais en tant qu'il se *reflète* dans mon je propre, dans ma monade[1]. »

Afin d'assurer un sol plus ferme au traitement de l'expérience de l'autre et d'en esquisser plus précisément les enjeux, Husserl va s'attarder à une caractérisation positive plus minutieuse de la sphère du propre. Une fois récupérés, au § 46, du côté noétique, l'infinité

[1] *MC*, p. 143/125.

ouverte du flux de la conscience[1] et au § 47, du côté noématique, l'objet intentionnel comme faisant partie de l'être pleinement concret de l'appartenance (*Eigenheitlichkeit*), Husserl peut établir, au § 48, la distinction fondamentale entre la transcendance du monde objectif et la transcendance primordiale : « Le fait de l'expérience de l'étranger (le non-je) se présente comme l'expérience d'un monde objectif incluant d'autres non-je sous la forme d'autres je ; et ce fut un résultat important de la réduction à l'appartenance de ces expériences que de dégager une strate intentionnelle profonde dans laquelle se révèle un *monde* réduit en tant que transcendance immanente. Dans l'ordre de la constitution d'un monde étranger au je, d'un monde *extérieur* à mon je concrètement propre, c'est en soi la première transcendance, la transcendance (ou *monde*) *primordiale*[2]. » On pourrait se demander si cette distinction ne tend pas, avant tout, à rendre plus sensible que jamais le solipsisme qui menace l'égologie transcendantale, mais aussi, du même geste, à le cloisonner dans l'appartenance, et donc à en réduire la pertinence pour le seul monde primordial. En effet, si le monde primordial est le résultat de cette découpe abstractive opérée sur le monde objectif par la réduction de l'expérience de l'autre, il apparaît comme simple phénomène de monde, dans lequel je suis justement *solus ipse*, et où le monde est une simple formation de mes synthèses constitutives. La question devient dès lors : comment dépasser le monde primordial pour regagner le monde objectif ? Comment l'expérience de l'autre parvient-elle à transgresser ma sphère d'appartenance ? Comment dépasser le solipsisme ? « Il faut donc maintenant faire comprendre la manière dont a lieu, au niveau

[1] Nous ne tiendrons pas compte, dans le présent chapitre, des difficultés que suscite l'expérience transcendantale au niveau de mon propre courant de conscience. Étant donné toutefois que nous entendrons par la suite la critique que Husserl adressera lui-même à la voie cartésienne, critique qui portera non seulement sur le solipsisme, mais encore sur la limitation de l'expérience transcendantale à la seule perception phénoménologique absolue, il peut être utile de nuancer cette dernière proposition. En effet, le flux de conscience ne saurait véritablement répondre au critère de l'apodicticité que dans sa forme structurale. Le contenu du passé et du futur de mon flux est quant à lui laissé au banc. Cf. *MC*, p. 72-73/67, 151-153/133.

[2] *MC*, p. 154-155/136.

supérieur et fondé, la donation de sens de la *transcendance objective* proprement dite, seconde selon l'ordre de la constitution ; et, ce, en tant qu'*expérience*[1]. »

Sur la base de la distinction entre sphère d'appartenance et monde objectif, et avant de se confronter à cette ultime difficulté que représente l'expérience de l'autre qui sédimente en définitive toute la problématique de la transgression de la sphère du propre dans un obligatoire respect des règles fixées par l'égologie transcendantale, Husserl se donne une dernière fois le temps de préciser, d'une façon plus affermie grâce aux acquis de ces premières considérations, la figure que devra prendre l'ensemble du domaine transcendantal pour pouvoir constituer quelque chose comme un monde objectif. Cette dernière « esquisse préalable » du § 49 contient non seulement de précieuses indications sur la signification d'une intersubjectivité monadologique, mais par là même, elle pourrait aussi se révéler déterminante quant à la direction que prendra l'expérience de l'autre quelques pages plus loin.

La constitution du monde objectif en appelle, comme nous l'avons vu, à une pluralité de sujets en tant que pluralité d'absolus. C'est à cette pluralité, que nous ne possédons pas encore, qu'il s'agit dorénavant de donner un visage, un visage communautaire : « Il est dans l'essence de cette constitution à partir des autres *purs* (qui n'ont pas encore de sens mondain) que les autres pour moi ne demeurent pas isolés, mais qu'au contraire se constitue (dans ma sphère propre naturellement) une communauté de je qui m'inclut en tant que communauté de je qui sont les uns pour et avec les autres, ***finalement une communauté de monades*** telle qu'elle constitue ***un seul et même monde*** (par son intentionnalité constituante communautaire)[2]. » Selon ses exigences premières, la phénoménologie doit s'en tenir à la subjectivité transcendantale. Elle ne peut donc légitimement atteindre la transcendance du monde objectif — pour autant qu'elle l'atteigne — qu'au moyen de la transcendance immanente de la subjectivité constituante. Sa solution consiste dès lors à élargir le sens de la subjectivité transcendantale, qui d'égologique se fait intersubjective,

[1] *Ibid.*
[2] *MC*, p. 156/137.

afin de résorber la transcendance du monde objectif dans une sphère d'appartenance intersubjective.

Ce qui importe particulièrement pour nous, c'est les exigences qu'une telle solution implique pour la communauté intersubjective des monades : « Le monde objectif comme *idée*, comme corrélat idéal d'une expérience intersubjective qui s'effectue et qui est à effectuer idéalement de manière constamment concordante — une expérience intersubjectivement mise en commun —, ce monde est, selon l'essence, rapporté à l'intersubjectivité, elle-même constituée dans l'idéalité d'une ouverture sans fin, dont les sujets singuliers sont dotés de systèmes constitutifs correspondants et concordants les uns avec les autres. Par conséquent, la constitution du monde objectif implique essentiellement une harmonie des monades, précisément cette constitution harmonique singulière dans les monades singulières, et donc aussi une genèse qui se déroule harmonieusement dans les monades singulières[1]. » Il ressort de ce long extrait que le monde objectif, en tant que corrélat d'une expérience idéalement, c'est-à-dire infiniment, concordante, ne peut se contenter de l'infinité temporelle du flux d'une conscience égologique, mais doit en outre ouvrir à une infinité intersubjective. Ce qui exige que les monades particulières possèdent des « systèmes constitutifs correspondants et concordants », que règne entre elles une « harmonie ». Ce dernier concept leibnizien, dans sa réappropriation par la phénoménologie, devra nécessairement puiser sa légitimité à même l'expérience phénoménologique, et donc, de façon plus précise, à même la théorie transcendantale de l'expérience de l'autre. Ce qui réclame, comme Husserl le reconnaît dans d'autres textes, que la phénoménologie transcendantale corrige la monadologie leibnizienne sur un point bien précis : « *Chaque moi est une "monade"*. Mais les monades *ont des fenêtres*. […] Les fenêtres sont les intropathies[2]. » Aussi, la théorie transcendantale de l'expérience de l'autre est-elle une théorie de ces fenêtres, une théorie transcendantale de l'intropathie.

[1] *MC*, p. 156-157/138.
[2] *Hua* XIII, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität 1920-1928*, Beilage XXX (autour de 1921), p. 233 ; cité et traduit par N. Depraz, *op. cit.*, p. 323-324.

Par ailleurs, cette idée de concordance exige que l'expérience de l'autre rende compte d'une harmonie entre les monades à peu près semblable à celle qui règne entre mon *ego* présent et mon *ego* passé ou futur, s'il est vrai que le monde objectif est le corrélat de l'expérience intersubjective idéalement concordante. Mais ce vaste édifice qui présente une continuité et une harmonie apparente, les *Méditations cartésiennes* le font ultimement reposer, de par son mode de cheminement, sur une fracture qui paraît infranchissable : une fracture, pourrait-on dire, qui sépare non pas tant la monade singulière de la communauté universelle des monades, mais le propre de l'étranger, non pas tant la subjectivité de l'intersubjectivité, mais l'*ego* de l'*alter ego*. C'est dans ce contexte que Husserl se voit contraint de proposer une formulation de l'expérience de l'autre.

2. L'expérience analogique d'autrui

Dans les *Méditations cartésiennes*, Husserl fait se cristalliser en quelque sorte l'ensemble de la difficulté que soulève l'expérience de l'autre en général, de l'étranger, du monde objectif — sortie de la sphère propre, sortie d'un solipsisme délibérément accentué —, sur l'expérience particulière de l'autre comme expérience de « *l'étranger absolument premier* (le premier non-je) », à savoir « *l'autre-je* »[1]. Comment une expérience insigne, « première étape vers *l'autre* »[2], parvient-elle, sinon à résoudre, du moins à incarner tout d'abord le problème ?

L'expérience, nous dit Husserl, est une « conscience en original » (*Originalbewußtsein*). Cette caractérisation, qui s'inscrit dans la théorie husserlienne de l'évidence, nous rappelle que l'expérience n'est pas seulement la vide intention d'une chose ou d'un état de chose, mais parfait également cette intention en permettant son remplissement (*Erfüllung*). L'objet est alors, selon les mots de Husserl, donné à la conscience « en original », présent « en personne », immédiatement intuitionné. Quelles difficultés suscite l'expérience de l'autre ? Nous disons bien, lorsque nous percevons un

[1] *MC*, p. 156/137.
[2] *MC*, p. 157/138.

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

autre homme, que celui-ci est présent en personne. Pourtant, le phénoménologue ne peut accorder rigoureusement qu'une part limitée de vérité au langage commun : n'est donné, au sens strict, dans une véritable présentation (*Gegenwärtigung*), que le corps physique (*Körper*) de l'autre, et non justement les vécus et le courant de conscience, c'est-à-dire l'autre qui habite ce corps et qui ne peut jamais être objet d'une perception (*Wahrnehmung*) transcendante ni immanente. Il ne se présente dans ma sphère originale que les objets physiques de ma nature primordiale — parmi lesquels seul mon corps est *Leib*, tous les autres étant des *Körper* —, et jamais d'autres sujets, d'autres corps dotés d'une âme, etc. S'il en était autrement, si les vécus d'autrui m'étaient donnés dans une perception immédiate, et si son corps m'était donné dans une intention directement remplie comme *Leib*, autrui ne serait pas un *alter ego*, un flux de conscience séparé du mien, et son corps ne serait pas le centre d'une sphère propre autre que la mienne ; autrui serait plutôt moi-même, ses vécus seraient à moi, son corps serait le mien. La difficulté de la saisie d'autrui est donc avant tout inhérente à la véritable altérité à laquelle elle doit nous fournir l'accès. Pour dépasser le solipsisme, le phénoménologue doit parvenir à rendre compte, dans l'unité d'une expérience, d'une démultiplication de la subjectivité égologique, qui nous ouvre, plus qu'à une simple schizophrénie de l'*ego*, à une véritable intersubjectivité transcendantale, tout en continuant pourtant d'assumer son point de départ dans l'*ego*, sujet de toute expérience possible.

L'expérience d'autrui semble donc offrir une spécificité qui la distingue radicalement de toute expérience de chose : elle ne peut se satisfaire, pour saisir l'*alter ego* comme *ego*, de la seule présentation, dans ma nature primordiale, de son corps. Husserl nous contraint plutôt à concevoir, sur la base de celle-ci, « une certaine ***médiateté de l'intentionnalité*** partant de la strate sous-jacente du ***monde primordial*** qui est en tout cas toujours fondamentale, et qui représente un là-avec (*Mit da*) qui pourtant n'est pas lui-même là, et ne peut jamais devenir un lui-même-là (S*elbst-da*). Il s'agit donc d'une sorte de ***coprésentation*** (*Mitgegenwärtig*-machens), d'une sorte d'***apprésentation***

(*Appräsentation*)[1]. » Pourtant, ce terme d'apprésentation n'est pas encore suffisant pour cerner la spécificité de l'expérience de l'autre. C'est qu'en effet, nous dit Husserl, une telle apprésentation est déjà à l'œuvre dans toute expérience de chose qui constitue ma nature primordiale : ne m'est strictement donnée en personne que la face perçue de la chose dans la conscience actuelle que j'en ai, de telle sorte qu'il est nécessaire d'apprésenter, pour en avoir conscience comme d'une véritable chose, et non comme d'un simple profil, les autres faces qui ne sont pas actuellement perçues, et dont l'infinité constitue une idée au sens kantien. Or, ces autres faces sont toujours apprésentées comme des faces potentiellement perceptibles, dont une présentation originale est toujours possible ; ce qui, essentiellement, est impossible dans l'expérience de l'autre, qui ne peut jamais se confirmer dans une présentation. L'expérience de l'autre nous place donc dans la situation inconfortable de devoir penser, en liaison à la présentation de son corps, une présentification (*Vergegenwärtigung*) du sens *ego* de l'*alter ego*, qui ne peut jamais être objet d'une présentation, ni actuellement ni potentiellement. Quelque nécessaire que cet enchevêtrement (*Verflechtung*) paraisse pour la saisie d'autrui dans l'unité d'une expérience, il soulève immédiatement deux questions : en amont concernant la *motivation* d'une telle apprésentation, et en aval concernant sa *confirmation*.

La question de la motivation se formule ainsi : « Comment l'apprésentation d'une sphère originale *autre* et, par là, le sens *autre* peuvent-ils être motivés dans la mienne en tant qu'expérience […][2] ? » Elle nous amène à la détermination de la saisie d'autrui en termes *d'analogie*. L'analogie en appelle normalement à deux termes. Le premier que nous possédons est l'*ego* réduit abstractivement à sa sphère propre, dans laquelle il est seul et unique *Leib*. Le second est le *Körper* de l'autre, seule et unique trace perceptible que je possède de l'autre à l'intérieur de ma sphère propre. Pour que l'analogie puisse fonctionner, il est donc nécessaire de dédoubler tout d'abord (toujours à l'intérieur de ma sphère propre) l'un de ces deux termes, afin de le rendre conforme à l'autre : ce qui advient par ce que Husserl appelle

[1] *MC*, p. 158/139.
[2] *Ibid.*

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

une « auto-aperception objectivante » (*verweltlichende Selbstapperzeption*), qui me fait apercevoir mon *Leib* comme étant aussi un *Körper* du monde. L'analogie, allant de *Körper* à *Körper*, devient alors le motif d'un dédoublement non plus de mon corps, mais du corps de l'autre : ce qui advient par ce que Husserl appelle un « transfert aperceptif » (*apperzeptive Übertragung*), qui confère au *Körper* perçu là-bas dans ma sphère propre le sens de *Leib* étranger. « Puisque, dans cette nature et ce monde [primordiaux], écrit Husserl, mon *Leib* est l'unique *Körper* qui est originairement constitué comme un *Leib* (organe qui fonctionne), ce *Körper*, là-bas, qui est néanmoins saisi en tant que *Leib* doit tirer ce sens d'un *transfert aperceptif issu de mon Leib*, et cela de manière à exclure une justification effectivement directe, donc primordiale, des prédicats de la *Leiblichkeit* propre, une justification par perception véritable[1]. » Les quatre termes mis en jeu dans le transfert analogique devront évidemment être ramenés à la dualité : de même que mon *Leib* et mon *Körper* sont d'une seule et même pièce, le *Körper* perçu là-bas et le *Leib* étranger que j'y apprésente renvoient à une seule et même réalité ; cette double identification est une condition nécessaire à la constitution d'une nature objective commune. Toutefois, si la première ne soulève aucune difficulté apparente, la seconde apparaît en revanche de façon beaucoup plus problématique.

La quadripolarité de la structure analogique — *Leib* propre / *Körper* ici / *Körper* là-bas / *Leib* étranger — met en effet en jeu une triple séparation. Les deux premières pratiquent un partage égal des quatre termes : une ligne de démarcation spatiale « ici » et « là-bas », et un critère de la corporéité « *leiblich* » et « *körperlich* ». Mais l'apparente symétrie de cette compartimentation ne parvient pas à réduire la dissymétrie, et même le véritable abîme creusé entre le « propre » et l'« étranger » : de même que mon *Leib* et mon *Körper*, le *Körper* perçu là-bas appartient encore à ma sphère propre, tandis que le *Leib* étranger relève d'une sphère radicalement autre, abstraite et rendue méthodiquement inaccessible à partir de ma sphère propre. Cette inaccessibilité directe, que Husserl utilise à bon droit comme argument en faveur de l'altérité d'autrui, de son irréductibilité à mon

[1] *MC*, p. 159-160/140.

appartenance, ne met-elle pas du même coup en danger, de par sa radicalité, la possibilité de jamais ramener les quatre termes à deux, c'est-à-dire de pouvoir jamais identifier synthétiquement le *Körper* perçu là-bas avec le *Leib* étranger apprésenté ?

Notre question se précise avec ce que Husserl nomme l'« appariement » (*Paarung*). Celui-ci est une structure particulière de la synthèse d'association, qu'il distingue expressément de la synthèse d'identification. La synthèse d'identification, explicitée dès la deuxième *Méditation*, est cette unification synthétique, s'écoulant passivement dans le temps, d'une multiplicité de contenus de conscience, d'où résulte la conscience unitaire d'un objet identique. Contrairement à celle-ci, la synthèse passive d'association, qui rassemble également plusieurs contenus dans l'unité d'une conscience, en préserve leur distinction. Dans l'association appariante, nous dit Husserl, les deux contenus « sont donnés dans l'unité d'une conscience selon une distinction intuitive, sur le fondement de laquelle ils fondent phénoménologiquement, en tant qu'apparitions distinctes, une unité de ressemblance, et sont donc précisément toujours constitués comme couple »[1]. L'appariement préserve donc bien l'altérité de l'*alter ego*. Son œuvre est l'apprésentation du sens *ego* originairement constitué en moi : elle consiste en un recouvrement (*Deckung*), dont « la réalisation s'accomplit comme transfert de sens entre les *data* appariés, c'est-à-dire l'aperception de l'un conformément au sens de l'autre »[2]. Par cette association appariante, le *Körper* perçu là-bas peut être aperçu à la fois comme autre *ego*, et *ego* autre que moi : il est visé dans le sens d'un *alter ego*. Mais le vocabulaire de la paire, pas plus que celui de l'analogie, ne permet de recouvrir, en fait, l'irréductible gouffre qui sépare le propre de l'étranger, *l'ego* de *l'alter ego*. Deux éléments nous permettent de préciser celui-ci.

D'une part, l'appariement nécessite une « archi-institution » (*Urstiftung*). Le sens *ego*, et donc le sens *Leib* sont nécessairement constitués dans une archi-institution à partir de mon *ego*, de mon *Leib* propre. Celle-ci fait apparaître la véritable dissymétrie de la structure

[1] *MC*, p. 161-162/142.
[2] *MC*, p. 162/142.

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

analogique ou d'appariement : le transfert du sens *ego* s'effectue toujours à sens unique de moi-même à autrui. Si une telle orientation dans l'ordre de la constitution est conforme à une égologie pure, nous aurons l'occasion de nous interroger sur sa conformité à l'exigence de réciprocité propre à l'intersubjectivité monadologique. Seule en effet une existence réciproque de chaque monade, comme existant absolument pour soi-même, peut fournir le motif de la constitution d'un monde identique pour tous, calquée sur le patron d'une synthèse d'identification infiniment concordante dans l'universalité de mon flux égologique.

D'autre part, l'association appariante est dite receler en elle, et de façon essentielle, une certaine « transgression intentionnelle » (*intentionales Übergreifen*). En effet, en permettant l'appréhension du *Körper* là-bas avec le sens *alter ego*, l'appariement fait empiéter un élément originairement institué à l'intérieur de la sphère propre (à savoir le sens même d'*ego*) dans une sphère étrangère qui l'excède. Du même coup, l'*ego* outrepasse sa nature primordiale, et vise plus que ce qui lui est originairement donné. Quel prix doit-il payer pour cette transgression ? En droit, si l'analogie fournit effectivement le motif de la visée du sens *alter ego*, il n'est pas certain que cette visée trouve jamais, en fait, son remplissement à même une vive expérience. En transgressant sa sphère propre, en transgressant la plénitude concrète de sa monade, il se pourrait au contraire que l'*ego* outrepasse son domaine légitime de validation d'être (*Seinsgeltung*), et que, visant un *ego* étranger, et à plus forte raison une multiplicité de monades étrangères, il pénètre dans un champ de significations vides, qui se refusent par principe au remplissement et à l'identification synthétique. Notre question est dès lors la suivante : dans quelle expérience concrète, et par quelle synthèse concordante, le sens d'*alter ego* apprésenté dans l'association appariante reçoit-il jamais son remplissement et sa teneur ontique ? Comme nous pouvons le soupçonner, Husserl sera une nouvelle fois contraint de recourir au modèle de la synthèse d'identification ; mais celle-ci peut-elle entièrement secourir sa concurrente associative ?

Ce dernier faisceau de questions nous conduit donc en aval de la saisie analogisante d'autrui, du côté de sa confirmation dans

l'expérience concrète. Husserl se demande : « Comment se fait-il, ainsi que nous l'enseignent les faits, que le sens transféré reçoive une validité d'être comme contenu existant des déterminations *psychiques* du *Körper* là-bas, puisque celles-ci ne peuvent jamais se montrer elles-mêmes dans le domaine originaire de la sphère primordiale[1] ? » La marge de manœuvre est faible, maigre résidu d'un conflit acharné entre les exigences de l'égologie (sens et existence comme corrélats de la conscience égologique) et les exigences de l'intersubjectivité et/ou de la facticité (altérité et existence de l'*alter ego*) ; permet-elle de rendre compte de l'opération ? Concrètement, elle restreint Husserl à l'unique solution qui s'offre à lui : « En ce qui concerne l'expérience de l'autre, il est clair que sa poursuite remplissante et confirmante (*erfüllend bewährender Fortgang*) ne peut s'effectuer *que par de nouvelles apprésentations se déroulant de manière synthétique et concordante*, et par la manière dont celles-ci empruntent leur validité d'être à la connexion de motivations avec des présentations propres (*eigenheitlichen Präsentationen*) qui en font constamment partie tout en changeant sans cesse[2]. » Pour pouvoir justifier cet emprunt, Husserl va être contraint d'amenuiser sans cesse l'écart entre association et identification, entre originaire et non-originaire, ou encore entre présentation et présentification (ou apprésentation)[3], dont l'impossible résultat devrait être l'identité.

Le moyen qu'il met en œuvre réside dans la perception du comportement d'autrui. Refusant une accessibilité en original à autrui, aucune synthèse d'identification concordante et confirmante ne peut jamais nous fournir la validation existentielle immédiate de l'*alter ego*. Plus précisément, si autrui n'est pas seulement un *Körper*, mais aussi une âme dans l'unité d'un *Leib*, l'existence de cette entité psychophysique ne peut nous être confirmée que par la concordance de sa composante physique, c'est-à-dire perceptible. Aussi faut-il que celle-ci fournisse un certain pont vers le versant psychique, ce qui

[1] *MC*, p. 163/143.
[2] *MC*, p. 163/144.
[3] *Vergegenwärtigung* et *Appräsentation* sont en effet des synonymes dans les *Méditations cartésiennes*, de même que *Gegenwärtigung* et *Präsentation*, auxquels ils s'opposent.

advient par son comportement changeant, mais toujours concordant : « Celui-ci, nous dit Husserl, qui possède un versant physique indiquant de façon apprésentative le versant psychique, doit maintenant apparaître à titre de remplissement dans l'expérience originaire ; et il en va de même dans le changement continu du comportement de phase en phase[1]. » On comprend que par ce médiateur, par ce pont, Husserl ait tenté de faire pénétrer la synthèse d'identification dans le domaine apprésenté par l'association, de telle sorte que s'y greffe la validité d'être de notre expérience concordante du *Körper* perçu là-bas. « Dans cette sorte d'accessibilité confirmable de ce qui est originairement inaccessible, écrit-il, se fonde le caractère de l'étranger existant (*seienden Fremden*)[2]. » Mais nous voyons aussi la limitation de ce fondement : seul l'« indice » corporel peut recevoir entièrement le sceau de l'existence, tandis que l'être de la *psyché* apprésentée demeure attaché, ou plutôt associé à cet indice, qui ne peut dès lors jamais être identifié comme une preuve. La sphère étrangère ne peut recevoir d'assise ontologique dans ma sphère propre, dans l'originalité de mon expérience concordante, qu'indirecte, c'est-à-dire, encore, apprésentative et jamais présentative. Le mode de remplissement de la saisie analogique d'autrui est donc dans une perpétuelle et nécessaire tension vers la donnée originaire ; et c'est non moins nécessairement qu'il ne peut jamais y accéder lui-même.

L'autre difficulté que soulevait le gouffre creusé dans la structure analogique par la séparation du propre et de l'étranger concernait la dissymétrie de la relation *ego-alter ego*. L'auto-constitution du *Leib* propre y apparaissait en effet comme l'archi-institution toujours vivante sur laquelle reposait l'ensemble du processus analogique. Comment sortir, sur le chemin d'une communauté réciproque des monades — et donc vers la constitution d'un monde objectif —, de cette dissymétrie constitutive, tout en respectant notre point de départ égologique ? Husserl va proposer une judicieuse alternative qui repose sur l'imagination et les libres variations qu'elle rend possibles. Comme le note Ricœur, celle-ci a en effet le riche avantage de se détacher de mon expérience originaire, c'est-à-dire de mon expérience

[1] *MC*, p. 163-164/144.
[2] *MC*, 164/144.

cloisonnée dans le propre et à laquelle j'essaye sans cesse de ramener autrui, pour se tourner plus directement vers le *Leib* étranger afin de l'appréhender dans sa propriété[1]. Par un jeu de l'imagination sur mes potentialités, je peux mettre le centre spatial de ma sphère primordiale, l'*ici* en lequel trône mon *Leib*, à la place du *là-bas* où je perçois le *Körper* d'autrui. Par cette intrusion fictive à la place de l'autre, j'appréhende l'ensemble de l'environnement auquel je le faisais d'abord appartenir extérieurement dans une orientation entièrement nouvelle ; je constitue pour ainsi dire imaginairement un nouveau monde primordial, avec son propre foyer de perspective, occupé en son centre par un *Leib* sur le mode de l'*ici* et dans le champ duquel tous les autres *Körper* sont perçus comme là-bas. De telle sorte que l'autre non seulement n'apparaisse pas comme une simple réplique de moi-même dotée du même monde primordial que moi, mais qu'en outre fasse pendant à l'auto-constitution de mon *Leib* propre sur le mode de l'ici la constitution immédiate et absolue par l'autre lui-même de son propre *Leib* en un « ici » qui lui est propre : « L'autre est apprésentivement perçu en tant que *je* d'un monde primordial ou d'une monade où son corps propre est originairement constitué et expérimenté sur le mode de l'ici absolu, précisément en tant que centre fonctionnel de son règne[2]. » Nous comprenons qu'un rapport réciproque pourra s'établir sur cette base, à savoir que tout autant que je constitue autrui dans ma sphère propre sur le mode du là-bas, autrui me constitue à partir de son propre centre constitutif également sur le mode du là-bas. Sur ce chemin commence à poindre l'objectivité du monde, et tout d'abord celle d'une nature commune.

Pourtant, avant de récolter les fruits de son labeur, Husserl se fait une objection cinglante, puisqu'elle réintroduit, en fait, dans notre problème, les difficultés d'une identification d'une entité appartenant à ma sphère propre avec une entité étrangère. En effet, Husserl se demande : « Mais comment se fait-il que je puisse parler du *même Körper* qui apparaît, dans ma sphère primordiale, sur le mode du là-bas, et, dans la sienne, pour lui, sur le mode de l'ici ? Les deux sphères primordiales, la mienne qui, pour moi comme *ego* est la

[1] P. Ricœur, *op. cit.*, p. 210-211.
[2] *MC*, p. 166/146.

sphère originale, et la sienne, qui pour moi est apprésentée, ne sont-elles pas, en effet, séparées par un abîme que je ne peux pas franchir effectivement, car cela signifierait que j'aurais une expérience originaire, et non par apprésentation, de l'autre[1] ? » Comme nous le voyons, c'est le problème de la synthèse d'identification qui resurgit sur le terrain de jeu associatif. Ou bien est-ce la synthèse d'association qui est sommée de rendre des comptes à l'identification : à savoir pour sa « transgression intentionnelle » ? Le problème se pose toutefois sous un angle nouveau, différent de celui de la validation existentielle de la sphère apprésentée à partir de mon expérience originaire (de *Körper* là-bas à *Leib* étranger). Suite aux acquis de mes libres variations, c'est dorénavant sur l'identification d'un même *Körper*, présenté comme là-bas de ma sphère propre, apprésenté comme ici de la sphère étrangère, que porte la difficulté. Elle n'engage rien de moins que la constitution d'un monde intersubjectif, dont le premier objet est l'identité de ce *Körper* (d'autrui) qui appartient à deux sphères à la fois. Comme auparavant, Husserl est contraint de laisser le pas à l'association, mais en faisant apparaître peut-être plus qu'alors la véritable tension de la présentification vers la présentation : « L'apprésentation présuppose comme telle, nous l'avons déjà dit, un noyau de présentation. Elle est une présentification liée par association à cette dernière, à la perception authentique, mais c'est une présentification telle qu'elle est confondue avec cette perception dans la fonction particulière de la co-perception (*Mitwahrnehmung*). En d'autres termes, elles sont confondues au point qu'elles se tiennent dans la communauté de fonction d'*une seule* perception qui, en elle, tout à la fois présente et apprésente, en même temps toutefois qu'elle produit, pour l'objet global, la conscience de sa propre existence » ; et Husserl de préciser que « n'importe quelle perception extérieure appartient à ce groupe »[2].

Toutefois, on pourrait opposer à ce dernier ajout que dans le cas de la (co-)perception de simples corps physiques, les présentifications en jeu peuvent chaque fois faire l'objet d'une présentation correspondante, de telle sorte que la synthèse d'identification y recouvrirait (au

[1] *MC*, p. 170/150.
[2] *MC*, p. 171/150.

besoin de la comparaison) la synthèse d'association. Or cela, comme nous le savons, est impossible dans le cas de l'expérience de l'autre : le versant apprésenté ne peut jamais être présenté, sous peine d'identifier autrui à moi-même. La synthèse passive d'association a bien plutôt pour charge de préserver l'altérité d'autrui contre le risque de l'identification. Mais celle-ci est-elle, à la longue, viable en régime égologique ? La réduction à la sphère du propre ne nous fait-elle pas plutôt voir que le sens de l'*alter ego* non seulement se constitue à partir d'une archi-institution dont je suis l'unique terme, mais encore qu'il ne peut recevoir son remplissement qu'à la condition de franchir l'altérité de l'association par la validation de l'identification ? Or, un tel franchissement reviendrait, une fois de plus, à ramener l'autre à moi-même. En définitive, la théorie transcendantale de l'expérience de l'autre semble donc prise dans une alternative entre le respect de l'altérité d'autrui, qui se refuserait à une validation existentielle à partir de moi-même, et sa validation existentielle, mais qui ramènerait l'*alter ego* à l'*ego* absolu. La pluralité d'absolus est associative, mais leur position est irrationnelle ; elle est rationnelle, mais se résorbe dans l'identification de l'*ego* absolu.

Dans son cheminement vers la constitution intersubjective d'un monde commun, Husserl sera, en fait, contraint de rendre ses droits à la synthèse d'identification, et de ramener l'œuvre synthétique entre deux sphères étrangères, au modèle égologique : c'est qu'en effet je dois pouvoir « identifier la nature constituée par moi avec la nature constituée par autrui ». De telle sorte qu'il doive reconnaître un peu plus loin : « Cette identification synthétique n'est pas une énigme plus grande qu'une autre, donc pas plus que celle qui a lieu dans ma sphère originaire propre, en vertu de laquelle l'unité objective en général acquiert pour moi sens et être par le biais de présentifications[1]. » Et c'est en fin de compte sur l'exemple du temps égologique et des présentifications du souvenir que Husserl en vient à penser l'intropathie, au risque d'en sacrifier du même coup la spécificité : « De même que mon passé en tant que remémoré *transcende* mon présent vivant en tant que sa modification, de même l'être étranger apprésenté

[1] *MC*, 176/155.

transcende l'être propre[1]. » Nous aurons l'occasion de remarquer que ce rapprochement entre ces deux types de présentifications n'est pas fortuit dans l'œuvre de Husserl, et qu'il appelait déjà, dans le cours *Philosophie première*, la quête d'une alternative à la voie dite cartésienne. La difficulté que rencontre la cinquième *Méditation* à sortir du solipsisme de l'*ego* réduit — solipsisme renforcé par une seconde réduction à la sphère du propre — et donc aussi le risque pour la phénoménologie de devoir renoncer à son idéal de science universelle, conduiront en effet Husserl à reconsidérer les conditions de fonctionnement de la phénoménologie en général, à commencer par la mise en œuvre de la réduction phénoménologique, qui, d'égologique, se fera intersubjective.

II. LA REDUCTION INTERSUBJECTIVE

La voie de l'égologie transcendantale développée dans les *Méditations cartésiennes*, et qui était déjà celle que systématisèrent les *Idées I*, conduit, comme nous le voyons, à reconnaître la spécificité de l'expérience de l'étranger, de l'*alter ego*, et la difficulté pour une égologie phénoménologique de se déployer en intersubjectivité transcendantale. Husserl était lui-même bien loin de méconnaître ces difficultés ; et il demeure à notre sens toujours possible de lire dans les *Méditations* l'aveu de ces difficultés, plutôt que leur résolution manquée. Mais ce qui se révèle particulièrement surprenant, c'est que Husserl développa parallèlement une critique explicite de la « voie cartésienne », et s'interrogea simultanément sur la possibilité de nouveaux « chemins » pour la phénoménologie, alors même qu'il entérinait la voie cartésienne. En effet, en 1910-1911, soit quelques années à peine avant la parution des *Idées I*, Husserl prononce le cours sur les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. C'est dans ce cours qu'il adresse une première critique à la « limitation » de l'évidence apodictique du *cogito*, et tente, par un nouveau parcours réductionnel, de saisir la sphère de l'expérience transcendantale dans son infinité aussi bien temporelle qu'intersubjective. C'est ensuite

[1] *MC*, 164/154.

dans le cours *Philosophie Première t. II : Théorie de la réduction phénoménologique* de 1923-1924, soit quelques années seulement avant les *Méditations cartésiennes*, que Husserl reprend et systématise ses intuitions de 1910-1911, pour nous livrer l'exposé le plus détaillé de la réduction intersubjective. *La Crise des sciences européennes…*, enfin, semble témoigner — dans un texte cette fois-ci destiné à la publication — d'une ultime reconnaissance de l'insuffisance de la voie cartésienne, et de la nécessité d'un recours à d'autres chemins, notamment par une question-en-retour à l'*a priori* ontologique du monde de la vie.

La difficulté que nous rencontrerons sera toutefois que ces nouvelles orientations de la méthode phénoménologique, si elles s'accompagnent bel et bien d'une plus grande proximité à l'égard de l'intersubjectivité transcendantale, ne permettent pas, en revanche, de résoudre l'aporie particulière de la « théorie de l'*Einfühlung* » sur laquelle était venue buter la cinquième *Méditation*, bien qu'elles l'éclairent sous un jour nouveau. En fait, c'est dans un contexte entièrement renouvelé, dans lequel l'intersubjectivité transcendantale reçoit une signification plus riche, plutôt qu'une fondation plus certaine, que ces voies « non cartésiennes » représentent une avancée indéniable. Moins qu'en opposition, nous considérons donc ces nouveaux chemins comme étant complémentaires de la voie cartésienne[1]. D'une part, en effet, la réduction intersubjective ne renie pas l'égologie transcendantale, mais l'approfondit et la réalise dans sa dimension intersubjective. D'autre part, l'orientation philosophique de ces voies, partant non plus de l'apodicticité du *cogito* pur, mais de la pleine extension de l'expérience naturelle, mue soit par une première réflexion sur le psychisme humain (voie de la psychologie dans *Philosophie Première*), soit par une réflexion sur le monde de la vie (voie de l'ontologie dans la *Krisis*), tend plutôt à faire reconnaître,

[1] Nous suivons en cela l'intuition de N. Depraz (*op. cit.*, p. 24). Cette complémentarité nous apparaîtra toutefois plus problématique que N. Depraz veut bien le reconnaître, dans la mesure où la théorie de l'*Einfühlung*, dont le motif est éminemment cartésien, et la réduction intersubjective, propre aux voies de la psychologie et de l'ontologie, seront finalement renvoyées dos à dos lorsqu'il s'agira de rendre compte de l'existence absolue d'autrui.

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

comme nous le verrons, une plus grande place au *factum* autrui, c'est-à-dire, en somme, à intégrer dans la méthode ce qui apparaît, en 1929-30, être une aporie dans le résultat.

Quant à ces nouvelles voies elles-mêmes, voie de la psychologie et voie de l'ontologie, nous préférons les lier dans le présent chapitre, choisissant d'envisager à nouveau un approfondissement de la première par la seconde. La voie de la psychologie nous permettra d'acquérir le motif de la réduction intersubjective, qui est l'acquisition d'une sphère universelle de l'expérience transcendantale ; tandis que la voie de l'ontologie nous la révélera dans sa fonction de subjectivité universelle ultimement constituante en corrélation avec l'*a priori* ontologique du monde de la vie. Nous partirons donc d'abord de la critique que Husserl formule à l'endroit de la voie cartésienne, afin d'acquérir le sol problématique sur lequel est née l'idée d'une réduction intersubjective, d'abord dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* puis dans *Philosophie première*, et finirons par la voir à l'œuvre dans la question ultimement philosophique, c'est-à-dire ontologique, de la *Krisis*.

1. Critique de la voie cartésienne

La critique que Husserl adresse à la voie cartésienne trouve donc une première formulation, déjà tranchante, dans le cadre du cours de 1910-1911 *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*[1]. Elle surgit à l'occasion de l'« Examen préalable » que Husserl propose « de quelques objections contre le projet de la réduction phénoménologique »[2]. Trois objections se révèlent particulièrement menaçantes : celle contre le solipsisme, celle contre la possibilité de la mise hors circuit du je, et celle contre le caractère absolu de la donnée

[1] Nous renverrons à nouveau à la traduction française et à l'édition allemande : *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (abrégé *PFP*) trad. J. English, Paris, PUF, 1992 ; *Hua* XIII : *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Erster Teil : 1905-1920*, texte n°6, éd. par I. Kern, La Haye, M. Nijhoff, 1973.
[2] Selon le titre du chapitre III, *PFP*, p. 152/154.

phénoménologique[1]. Contrairement aux apparences, il ne s'agit pas pour Husserl de passer simplement en revue quelques objections plus ou moins hétéroclites. Bien plutôt est-ce dans l'évolution et la retraduction d'une seule et même objection que les *Problèmes fondamentaux* trouvent la marque propre de leur critique, qui déterminera essentiellement le cours ultérieur de la recherche.

Nous connaissons déjà la gravité de l'objection du solipsisme qui pèse sur l'égologie, puisque c'est sous cette rubrique que les *Méditations cartésiennes* se heurteront à la question de l'objectivité du monde intersubjectif en général, et à l'impasse d'une théorie de l'*Einfühlung* en particulier. Pourtant, ce n'est pas immédiatement sous ce titre que les *Problèmes fondamentaux* s'en prennent à la voie cartésienne. L'objection du solipsisme est en effet rapidement balayée, se voyant ramenée à un simple malentendu : Husserl se contente d'y déceler une mécompréhension de la spécificité de la réduction phénoménologique radicale et une confusion entre immanence phénoménologique et immanence psychologique. Selon cette première esquisse de défense, la solution au problème du solipsisme en appellerait donc moins à des recherches constitutives ultérieures comme dans les *Méditations*, qu'à une clarification des concepts d'immanence et de transcendance. En tant que phénoménologue, je me mets justement moi-même hors circuit, de la même façon que le tout du monde, de telle sorte qu'il ne reste pas même, après la réduction phénoménologique, de *solus ipse* assignable à la sphère immanente ainsi atteinte. Seule l'immanence psychologique peut dès lors être taxée, selon Husserl, d'« immanence solipsiste »[2]. Comme il le soutenait dans les *Recherches Logiques*, et comme Sartre le soutiendra dans *La transcendance de l'ego*, les *Problèmes fondamentaux* semblent donc tenir l'*ego* pour une réalité transcendante, se tenant du côté des choses et du monde, et donc emporté par le même mouvement réductif.

Mais cet apparent rapport de filiation aux *Recherches logiques* se voit rapidement ébranlé sitôt que Husserl considère la seconde

[1] Nous ignorerons donc celle, par ailleurs importante dans le contexte de ce cours, sur l'absence de motivation de la réduction phénoménologique.
[2] *PFP*, p. 153/154.

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

objection, ayant trait à la possibilité d'une telle mise hors circuit du je. Un je ne doit-il pas, en effet, accompagner nécessairement toute *cogitatio*, de telle sorte, comme le précise Husserl, que « ce qui est absolument donné en fait, c'est, comme le voulait Descartes, le *cogito* »[1] ? S'il adopte encore une apparente hésitation (qui marque peut-être le caractère transitoire des *Problèmes fondamentaux*), précisant que « sur cela, nous n'avons pas encore à prendre de décision », la réponse que Husserl esquisse en 1910-1911 est en réalité beaucoup plus proche de la position qui sera celle d'*Idées I* que de celle des *Recherches logiques*. Suspendant le je empirique de l'immanence psychologique, Husserl n'en est effectivement pas moins amené à réintroduire, à l'intérieur de l'immanence phénoménologique, un je pur. L'objection contre la possibilité d'une mise hors circuit du je, écrit-il en ce sens, « peut donc seulement vouloir dire que, en face du je empirique, il y a encore à admettre un *je pur*, en tant que quelque chose d'inséparable des *cogitationes* »[2]. Or, cette concession à la deuxième objection devrait suffire à ébranler l'apparente évidence avec laquelle fut dissipée la première. Car nous ne voyons plus, sitôt qu'est associé un *ego* à toute *cogitatio*, en quoi l'immanence phénoménologique serait favorisée par rapport à l'immanence psychologique ; plus précisément, comment l'*ego* de cette conscience parviendrait à sortir au-delà de son immanence phénoménologique. En somme, le même nuage du solipsisme qui obscurcira le ciel des *Idées I* et, de façon plus tempétueuse, celui des *Méditations cartésiennes*, ne vient-il pas peser à nouveau sur les éclaircissements par lesquels nous tentions de le dissiper ?

Mais plutôt que d'en revenir à la rubrique du solipsisme, comme il le fera dans *Philosophie première*, Husserl choisit plutôt de retraduire en quelque sorte cette première objection en une troisième, qui orientera de façon décisive la marche ultérieure des *Problèmes fondamentaux*. La troisième objection qui retient Husserl concerne maintenant le caractère absolu de la donnée phénoménologique : le phénoménologue a-t-il, en accord avec l'exigence cartésienne de la philosophie, chaque fois affaire à une donnée absolue ? Autrement dit,

[1] *PFP*, p. 153/155.
[2] *Ibid.*

la sphère de l'immanence phénoménologique, de part en part, *doit*-elle répondre au critère de l'apodicticité de l'*ego* ? Et, à supposer que ce soit le cas, une telle exigence nous permettrait-elle, concrètement, de déployer une science universelle de la subjectivité constituante et, par suite, une philosophie universelle ? En fait, remarque Husserl, « Descartes lui-même, avec l'être non douteux de la *cogitatio*, n'a rien pu commencer de plus »[1]. Aucune donnée ultérieure n'a pu défendre son caractère de donnée absolue avec autant de satisfaction que le *cogito*. L'exigence d'apodicticité du commencement phénoménologique risque au contraire de nous borner à ce seul commencement ; de nous clouer à l'*ego* apodictique qui, pour être annoncé comme étant « archimédien », n'en demeure pas moins un simple « point ».

La référence à Descartes suffit à suggérer une mise en question latente, et en provision — que *Philosophie première* mènera au grand jour, et en réaction —, de l'égologie phénoménologique. Mais l'objection contre le caractère absolu de la donnée phénoménologique permet d'approfondir et d'étendre l'objection du solipsisme que l'égologie s'adressera à elle-même. D'une part, elle reformule en effet une dénonciation du caractère solipsiste de la subjectivité égologique, mais qu'elle intègre, d'autre part, dans une critique plus radicale de l'égologie phénoménologique et de son mode de fonctionnement. Ce que Husserl vise en première ligne, c'est ce qu'il appelle une « limitation artificielle »[2] de la subjectivité transcendantale à la donnée phénoménologique absolue. Cette limitation nous cantonnerait non seulement au solipsisme de l'*ego* propre, mais encore à la ponctualité du *cogito* actuel. Car, en exigeant que toute donnée lui soit livrée dans une perception phénoménologique absolue, le phénoménologue se rend aveugle à une infinité d'actes dans lesquels une subjectivité pure peut lui être donnée, bien que de façon non absolue. Les présentifications de souvenir ou d'attente, par exemple, nous livrent une vie transcendantale propre, passée ou future, dans une extension potentiellement infinie. Il en va de même des vécus d'intropathie dans lesquels je puis faire l'expérience d'une autre, et même

[1] *PFP*, p. 154/156.
[2] Selon le titre du § 34 des *PFP*, p. 189/177, sur lequel nous nous attarderons un peu plus loin.

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

d'une infinité d'autres subjectivités transcendantales. C'est à la lumière de ces vécus particuliers, nous donnant du subjectif-transcendantal bien que de façon non absolue, que les *Problèmes fondamentaux*, mais aussi *Philosophie première*, vont développer une nouvelle voie d'accès à la phénoménologie transcendantale. En réévaluant de façon radicale le mode de fonctionnement de la phénoménologie et de mise en œuvre de la réduction phénoménologique — qui, afin d'intégrer dans la sphère de l'expérience phénoménologique ce type de vécus, donnera la « réduction double » ou « intersubjective » —, ces deux cours vont nous permettre d'approfondir le sens de la subjectivité transcendantale par son creusement aussi bien temporel qu'intersubjectif. « Solipsisme » et « ponctualité » de l'*ego* seraient en somme les deux visages d'une même « limitation » de la subjectivité, inhérente à la voie de la réduction de type cartésien, et qu'une nouvelle méthode aura dès lors pour charge de dépasser. La difficulté sera toutefois qu'un tel dépassement, ou, disons plutôt, un tel « gain », se fera nécessairement sur un terrain qui sera sans cesse en dette vis-à-vis du sol absolu exigé par la voie cartésienne et, d'une façon générale, par la phénoménologie transcendantale en tant que philosophie absolument fondée. La réduction intersubjective ne pourra prétendre élargir la réduction égologique qu'en sautant au-dessus des bornes de la donnée absolue de la subjectivité transcendantale. Nous devrons donc constater une perpétuelle tension entre la réduction intersubjective, en tant que purification phénoménologique de l'universalité de la sphère d'être transcendantale, et la réduction égologique, en tant que fondation de la philosophie dans une sphère d'être absolue. Aussi, cette tension témoigne-t-elle peut-être de ce que l'intersubjectivité — sans doute aussi la temporalité — accule la phénoménologie à transgresser des limites pourtant absolues.

Mais avant d'en venir à l'exposé de la réduction intersubjective — que Husserl considère dans les *Problèmes fondamentaux* comme étant ce « dépassement d'une limitation artificielle » —, et qu'il systématisera dans *Philosophie première*, pour la reprendre ensuite dans la *Krisis*, il convient tout d'abord de nous assurer de la convergence de la critique que ces deux derniers textes adressent à

l'endroit de la voie cartésienne avec celle qui nous a été présentée en 1910-1911.

Le cours *Philosophie première*[1] de 1923-1924 se divise, *grosso modo*, en deux parties. Dans un premier temps, Husserl y esquisse un chemin analogue à celui d'*Idées I* : critique de la non-évidence absolue de la connaissance transcendante du monde, d'où résulte la nécessité d'une mise entre parenthèses de ce dernier, dans lequel sont compris les autres hommes en tant qu'apprésentés par leur corps. Est alors reconnu, à titre de « résultat négatif de la critique de l'expérience du monde » : « le solipsisme transcendantal »[2]. Mais le sens de cette critique se précise, alors que Husserl présente, en un second temps, l'« ouverture d'un second chemin vers la réduction transcendantale »[3]. Est dès lors explicitement visée l'égologie transcendantale, en tant que « phénoménologie solipsiste »[4] : réduisant d'un coup toute chose du monde, et donc aussi tout *Leib* (propre ou étranger), la réduction est « *réduction à mon propre ego transcendantal, celui qui opère la réduction, et à ma vie propre* ». Quant aux autres, « on ne conçoit pas comment, dans la réduction transcendantale, ceux-ci seraient plus que des phénomènes posés dans mes actes positionnels de l'intropathie »[5]. La réduction transcendantale semble donc immanquablement conduire à une égologie transcendantale, et la phénoménologie n'être possible qu'à ce titre ; le phénoménologue paraît nécessairement condamné à être un « penseur solipsiste »[6].

Husserl poursuit alors, anticipant les termes de la critique dans la *Krisis* : « Le débutant pensera peut-être ici — à moins qu'il n'éprouve déjà ces pressentiments "ailés" qui l'incitent à chercher toute extériorité vraie dans l'intériorité — qu'il arrivera bien un moment

[1] *Philosophie première (1923-1924), Deuxième partie : Théorie de la réduction phénoménologique*, trad. A. L. Kelkel, Paris, PUF, 1972 (abrégé *PP*) ; *Hua* VIII : *Erste Philosophie (1923-1924), Zweiter Teil : Theorie der phänomenologischen Reduktion*, La Haye, M. Nijhoff, 1959.
[2] *PP*, 36e leçon, p. 89/64.
[3] *PP*, troisième section, p. 115/82.
[4] Cf. le titre de la 53e leçon, b) : « L'égologie transcendantale ("phénoménologie solipsiste") et le passage à la réduction intersubjective. » (*PP*, p. 239/173.)
[5] *Ibid.*
[6] *PP*, p. 240/174.

tout de même où il faudra lever l'*épochè* phénoménologique, qu'il faudra bien que revienne le moment où l'on aura à nouveau une expérience naturelle et où l'on pensera de manière naturelle, et où l'on se satisfera des sciences naturelles. Et alors la subjectivité étrangère sera elle aussi rétablie dans ses droits[1]… » Autrement dit, l'*épochè* phénoménologique paraît si restrictive, qu'il ne semble pas possible de déployer en son sein une science phénoménologique, et moins encore une philosophie universelle. Le caractère limitatif apparaît donc à nouveau comme le défaut majeur de la voie cartésienne, qui ne permet pas l'accès au sens plein de la subjectivité transcendantale — qui est précisément l'intersubjectivité. Dès le commencement, l'égologie phénoménologique, en limitant justement l'intériorité à la donnée absolue, encourt donc le risque de devoir lever aussitôt la réduction transcendantale et retomber dans l'attitude naturelle. C'est ce que Husserl reconnaît au § 43 de la *Krisis* : si le « chemin cartésien » exposé dans *Idées I* est le chemin le plus court vers l'*épochè* transcendantale, il a ce « gros désavantage », nous dit Husserl, de pouvoir très vite nous ramener à l'attitude naturelle, car l'*ego* transcendantal n'y apparaît, poursuit-il, « que dans un vide-de-contenu apparent, devant lequel on se demande avec embarras ce que l'on a bien pu gagner par là, et comment on doit gagner à partir de là une science fondamentale d'un genre entièrement nouveau, décisive pour une philosophie »[2]. Il va donc s'agir, dans la *Krisis* comme dans *Philosophie première* et dans *Problèmes fondamentaux*, de déployer l'« intériorité » phénoménologique illimitée au moyen d'une réduction authentiquement universelle, c'est-à-dire sans résidu. « Pour moi-même, écrit Husserl en 1923-1924, je le reconnais, la première intuition que j'ai eue de la réduction phénoménologique fut d'une portée limitée et telle que je l'ai décrite plus haut. Pendant des années je ne voyais aucune possibilité de la transformer en réduction intersubjective. Mais, finalement, je vis s'ouvrir devant moi un

[1] *Ibid.*

[2] *Krisis*, p. 176/158. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (abrégé *Krisis*), trad. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976 ; *Hua* VI : *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, éd. par W. Biemel, La Haye, M. Nijhoff, 1954.

chemin qui devait être d'une importance décisive pour la possibilité de réaliser une phénoménologie pleinement transcendantale et — à un niveau supérieur — une philosophie transcendantale[1]. »

2. Mise en œuvre de la réduction intersubjective

Le sens de la critique, adressée par trois fois à l'égologie transcendantale, paraît donc reposer principalement sur le caractère limitatif de la subjectivité qui y est atteinte. Non seulement le passage de la subjectivité propre à l'intersubjectivité paraît hypothéqué dès le départ, mais encore la subjectivité propre ne semble pas elle-même pouvoir se dépêtrer de la conscience du présent en direction de la temporalité plénière du flux de conscience. Il semble dès lors impossible, à partir de ce seul point actuel et solipsiste de l'évidence apodictique du *cogito*, de déployer une science de la conscience qui soit universelle et fondamentale sans en venir, à un moment donné, à lever les bornes de la réduction phénoménologique. Mais ce serait compter sans les « pressentiments ailés » qui incitèrent Husserl lui-même à persévérer dans la voie de « l'intériorité vraie », afin d'y découvrir sa pleine et universelle extension ; ce serait compter sans sa capacité à mettre en œuvre dès 1910-1911 une « réduction d'une portée plus grande, nous le reconnaîtrons, que celle à laquelle nous étions d'abord parvenus par la voie cartésienne »[2]. Car c'est bien du côté de la réduction elle-même que les efforts de Husserl se concentreront pour permettre de dé-limiter (sans reste) la région phénoménologique de la conscience. Par une réduction d'abord ***double***, puis ***universelle***, Husserl parviendra en effet à pulvériser la geôle solipsiste et ponctuelle de l'***ego***, et à pénétrer dans le champ infini de la subjectivité complète, intersubjective et fluente.

Mais s'il y parvient, ce ne peut plus être en suivant le chemin cartésien, qui, comme nous l'avons vu, partant d'une critique de l'expérience mondaine, exige dès le commencement l'évidence absolue pour la philosophie. Ce qui, à nouveau, revient à dire : la nouvelle réduction (intersubjective) ne se mouvra pas dans les bornes

[1] ***PP***, p. 241/175, n.1.
[2] ***PP***, p. 180/129.

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

de l'absoluité que la voie cartésienne assigne à la réduction (égologique). Mais quelles sont alors ces nouvelles voies empruntées par Husserl ? Et comment, légitimement, les distinguer de la voie et de l'exigence cartésiennes ? Selon la tripartition des voies proposée par Iso Kern[1], la partie A de la III[e] section de la *Krisis* (*Krisis* III A), se meut sur le chemin de l'ontologie, tandis que *Philosophie première* et *Krisis* III B évoluent sur le chemin par la psychologie intentionnelle. Le cours *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, qu'Iso Kern attribue à la seule voie de l'ontologie, nous paraîtra quant à lui participer des deux voies à la fois. Il nous faudra donc à chaque fois spécifier, dans la mesure du possible, sur quel sol nous progressons, et selon quelles conditions et concessions nous enfreignons la consigne cartésienne.

a) La réduction double (*Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*)

La réduction double est présentée pour la première fois dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Ce cours de 1910-1911, nous l'avons signalé, nous semble participer indistinctement de la voie de l'ontologie et de la voie de la psychologie. À cette époque, précédant la parution des *Idées I*, non seulement la voie cartésienne ne fut pas encore empruntée de façon conséquente, mais voie de la psychologie et voie de l'ontologie demeuraient encore en attente de leur élaboration systématique dans le courant des années 1920 et 1930[2]. Cette indistinction nous indique au moins une parenté commune entre les deux chemins, qui seront tous deux le lieu d'une réduction intersubjective, et dont la réduction double présentée dans les *Problèmes fondamentaux* se veut la préfiguration.

[1] Cf. Iso Kern, art. cit.

[2] Nous suivons en cela N. Depraz, pour qui, « dans les Leçons de 1910-11, seule la détermination non cartésienne est clairement marquée : la caractérisation ontologique ou psychologique y demeure plus indécise » (N. Depraz, *op. cit.*, p. 200). Nous aurons l'occasion d'ajouter avec N. Depraz une justification plus positive à cette première indication sommaire.

Dans les *Problèmes fondamentaux*, Husserl se retient formellement de trop spécifier aucun commencement. Ce qui revient, en phénoménologie, à céder à la naïveté naturelle. Son inquiétude première concerne toutefois moins l'assise de la phénoménologie en un point de départ absolument certain, que la possibilité de déployer une science phénoménologique capable de résorber l'ensemble de l'empirie comprise par les sciences mondaines. Husserl se soucie moins, en 1910-1911, de la nécessité pour la phénoménologie d'être dès le départ philosophie (apodicticité) que de sa capacité à le devenir (universalité). Son point de départ se trouve dès lors dans le « monde naturel », sorte de préfiguration de la ***Lebenswelt***, et dans la tâche qui s'y révèle d'éclairer l'***a priori*** ontologique par une réflexion radicale sur la subjectivité dont il est le corrélat. Contre la voie cartésienne, il se retient donc de lever trop tôt la validité du monde. Dans une attitude plus ambiguë, il propose plutôt de laisser se poursuivre une première réflexion sur la subjectivité, certes encore naïve, mais qui ne préjuge en rien du sol apodictique à gagner par la réduction. Par ce moyen, Husserl entend étendre l'expérience transcendantale au-delà de la perception phénoménologique (seule à être absolue), pour intégrer également dans la méthode des présentifications phénoménologiques. « Nous devons à cet égard, écrit-il, élargir le concept de l'intuition phénoménologique, de telle sorte qu'il soit parallèle à l'expérience empirique, donc qu'il devienne pour ainsi dire l'expérience phénoménologique : présentation et présentification phénoménologiques[1]. »

Nous connaissons l'importance que ce terme de présentification (*Vergegenwärtigung*) joue dans l'analyse intentionnelle de la ***Fremderfahrung***. Les vécus d'intropathie, mais aussi de souvenir, d'attente ou encore d'imagination sont autant d'exemples de présentifications. La proposition que formule Husserl d'étendre, sans autre forme de procès, l'expérience phénoménologique à des présentifications phénoménologiques, a de quoi surprendre. En effet, en accordant droit de cité à des présentifications phénoménologiques, Husserl enfreint pour le moins le critère rationnel d'une phénoménologie de l'évidence, à savoir la présence originaire de l'objet visé. L'expression de

[1] ***PFP***, p. 160/159.

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

présentification phénoménologique témoigne de ce qu'il ne s'agit plus seulement de dégager dans une perception phénoménologique le vécu lui-même de présentification — auquel cas nous serions ramenés à la présentation phénoménologique d'un vécu concret, donné absolument dans sa présence —, mais également de prendre en charge le vécu dont il est la présentification, ce vécu étant de fait inaccessible par une intuition originairement donatrice. Utiliser de concert, à côté de la présentation phénoménologique, une présentification phénoménologique, revient donc à se donner, d'une double façon, deux types de vécus : les uns, de façon absolue, perçus, et les autres, de façon non absolue, présentifiés. Par ce moyen, Husserl va tenter dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* de sauter d'un coup de mon vécu présent d'intropathie au vécu présentifié d'autrui. Ces deux vécus dégagés par l'expérience devront dès lors être tous deux justiciables d'une réduction phénoménologique, entendue comme *réduction double*. Le creusement de la réduction égologique en réduction intersubjective commence donc par exiger, dans ses principes, une « sortie de la phénoménologie au-delà du domaine de la donnée absolue »[1].

L'intropathie n'est toutefois pas le premier type de présentification qui retient Husserl. Ses premiers efforts se consacrent en effet aux vécus temporels d'un seul et même courant égologique, dont l'intropathie se révélera être une variante particulière. L'exemple privilégié par Husserl est le vécu de souvenir. Il nous permettra de comprendre tout d'abord comment le choix de partir de la réflexion naturelle permet effectivement de désenclaver le flux de conscience du point absolu de son maintenant vivant. Le souvenir est la présentification d'une chose ou d'un état de chose passés, auquel nous n'accédons plus en original. Si nous opérons le passage à l'attitude phénoménologique, comprise au sens de la voie cartésienne, alors nous suspendons d'un coup la validité que nous accordions au monde, *a fortiori* à la chose ou à l'état de chose passés, en nous en tenant à une réflexion sur le vécu de ressouvenir en tant qu'acte de ma subjectivité présente. Seul le vécu présent de ressouvenir m'est donné de façon absolue à même une « présentation phénoménologique ».

[1] *PFP*, p. 159/159.

Toutefois, une réflexion dans le passé, qui est toujours possible, m'enseigne que l'objet souvenu renvoie nécessairement à une perception passée[1]. Mon vécu présent de souvenir ne se contente donc pas de se rapporter intentionnellement à un objet mondain passé, mais contient encore, impliquée dans cette première intentionnalité, une seconde relation intentionnelle, qui se dirige cette fois-ci sur mon propre vécu passé, c'est-à-dire sur l'expérience effective passée que je fis de l'objet considéré. Une référence « longitudinale » relie donc intentionnellement mon vécu présent à mon vécu passé en tant que perception constitutive de l'objet ressouvenu. « Un *souvenir*, dira encore Husserl, me donne *du transcendantal de deux manières*. […] Non seulement c'est comme vécu transcendantal présent que m'est donné maintenant le "je me souviens", mais celui-ci inclut en même temps le souvenir de ma vie transcendantale passée[2]. » Aussi admettra-t-il une double réduction transcendantale.

Ce qu'il importe toutefois de préciser avant d'en venir à celle-ci, c'est que la réflexion qui commence par me donner ma vie transcendantale passée est d'abord une réflexion naïve, en tant qu'elle s'opère nécessairement dans un passé qui n'est pas encore réduit. L'élargissement de la conscience à la totalité de son flux n'est possible, écrit Husserl, « que si nous prenons d'abord le courant de conscience comme il s'offre à nous dans la première réflexion, dans la réflexion *naturelle*, et n'exerçons la réduction phénoménologique qu'*ensuite* »[3]. Cette réflexion est naturelle précisément parce qu'elle table sur l'existence de l'objet souvenu. C'est parce que je me souviens de façon naïve de l'objet passé comme d'un objet « ayant existé » que je

[1] Les *Ideen I* analysent également ce genre de réflexions « dans » les présentifications du type du souvenir ou de l'attente (*Ideen I*, §§ 77-78). Aussi Husserl y conclut-il en opposant à la « validité absolue de la réflexion en tant que perception immanente » et de la « rétention immanente », la « validité relative du ressouvenir immanent » (*Ideen I*, p. 256-257). Le ressouvenir possède certes une certaine « validité », ou encore, pour le dire avec la phénoménologie de la raison, un certain « poids » rationnel, qu'il emprunte à une perception originaire, mais dont nous comprenons qu'il ne peut prétendre à l'évidence parfaite, ni à la validité absolue qui sont alors exigées pour la phénoménologie.

[2] *PP*, p. 121/85.

[3] *PFP*, p. 189/178.

peux réfléchir « dans » mon souvenir, afin d'y dégager le fait « d'avoir été perçu » qu'implique celui-ci. Autrement dit, l'objet réal écoulé dans un passé objectif est pour moi l'indicateur transcendant de la connexion immanente de mon vécu présent avec mon vécu passé. Il paraît dès lors nécessaire, pour découvrir ce dernier, de ne pas lever d'un coup l'intérêt que je porte à l'objet passé, ni, d'une façon générale, au temps objectif passé — les mêmes constatations étant transposables dans les présentifications de l'attente. Nous comprenons dès lors ce qui pousse Iso Kern à en conclure que « la détermination objective du temps est la condition de possibilité de la détermination subjective du temps, ou bien l'expérience "externe" est la condition de possibilité de l'expérience "interne", qui ne peut être que la réflexion sur l'expérience externe. Ce n'est là rien d'autre que l'intentionnalité radicale de la conscience[1]. »

Les *Problèmes fondamentaux* proposent donc d'introduire une médiation par le temps et l'expérience empiriques dans l'acquisition phénoménologique de la totalité du courant de conscience. En faisant prévaloir une réflexion naturelle avant la réflexion proprement phénoménologique, Husserl en viendrait d'une certaine façon à reconnaître les limites qui s'imposent à l'absoluité de la perception phénoménologique. Aussi va-t-il s'y agir d'élaborer une nouvelle méthode, c'est-à-dire une nouvelle réduction qui table d'abord sur la réflexion naturelle, afin de la purifier ensuite en une réflexion phénoménologique (perception et présentification). Un tel parcours préfigure, comme nous le sentons, la voie par la psychologie que systématisera le cours *Philosophie première.* Ma vie transcendantale passée ne m'y est tout d'abord donnée qu'en tant que vie de cet homme psychophysique, objectivement contemporain de l'objet réal naïvement souvenu. C'est donc à la manière d'un psychologue que je commence par réfléchir naturellement sur mon courant de conscience ; et ce n'est qu'ainsi que, la réduction me changeant en phénoménologue, je pourrai acquérir la totalité de mon flux individuel[2].

[1] Iso Kern, art. cit., p. 297-298.

[2] Une note marginale de Husserl précise que les *Problèmes fondamentaux*, et la conscience qui y est réduite, ne se tiennent pas encore au niveau d'une phénomé-

La réflexion naturelle nous donne donc, pour nous en tenir encore à l'exemple du souvenir, deux vécus psychiques : l'un présent et l'autre passé. Ce point de départ naturel n'en garantit pas moins la possibilité de réduire ces vécus, d'abord mondains, à leur pureté transcendantale. En effet, tout autant que mon vécu de souvenir, mon vécu souvenu va accepter d'être phénoménologiquement réduit. « Dans le ressouvenir, écrit Husserl, non seulement *une* réflexion et réduction est possible, qui fait passer le ressouvenir lui-même en tant que vécu à l'état d'objet d'une perception phénoménologique absolument donatrice, mais encore une seconde réflexion et réduction, qui s'écoule pour ainsi dire *dans* le ressouvenir et qui amène un vécu ressouvenu en tant qu'état de passé phénoménologique à la donnée, mais non plus à la donnée absolue qui exclut tout doute[1]. » N'importe quel vécu de présentification dont l'objet présentifié, à l'exemple du souvenir, est, ou implique, un second vécu, admet une ***réduction phénoménologique double***. Celle-ci, nous le comprenons, n'est pas réduction à la donnée absolue. Pourtant, nous dit Husserl, elle n'en est pas moins une réduction phénoménologique, et la subjectivité qu'elle dégage une subjectivité transcendentalement pure. La réduction double nous a effectivement élevés au-dessus de la subjectivité psy-

nologie éidétique : « La réduction éidétique n'a pas été accomplie. La recherche considère la conscience phénoménologiquement réduite dans son flux individuel. » (***PFP***, p. 163/162, n°1.) Cette précision se révèle d'importance, dans la mesure où elle tend à faire apparaître le souci majeur qui hante ces leçons de 1910-1911, à savoir le souci de récupérer à l'intérieur de la sphère d'expérience phénoménologique la facticité même de la conscience transcendantale, dont le temps est sans doute l'expression première. Par ailleurs, il se pourrait qu'elle ait une certaine incidence sur le problème de l'intersubjectivité, dans la mesure où une note, celle-ci issue des ***Méditations cartésiennes***, précisera que le passage de mon ***ego*** factice à l'***eidos ego*** ne nous fait pas avancer d'un pas en direction de l'***alter ego*** : « Dans le passage de mon ***ego*** à l'***ego*** en général, on ne présuppose ni la réalité ni la possibilité d'un espace englobant les autres. Ici, l'espace de l'***eidos ego*** est déterminé par l'auto-variation de mon ***ego***. Je ne fais que m'imaginer si j'étais un autre, je n'imagine pas autrui. » (***MC***, p. 120/106, n°1). Connaissant par ailleurs la difficulté qu'aura la cinquième ***Méditation*** à rendre compte constitutivement de l'existence de l'***alter ego***, ce souci pourrait donc se révéler significatif dans le cadre d'un élargissement de l'expérience transcendantale au ***factum*** autrui.

[1] ***PFP***, p. 171-172/167-168.

chologique et du niveau de la réflexion simplement naturelle ; et c'est dorénavant en phénoménologues que nous pouvons considérer le vécu passé, en tant qu'appartenant à la vie de la subjectivité transcendantale dont l'œuvre fut la constitution de la chose ou de l'état de chose passés. S'il paraît nécessaire que le phénoménologue ne puisse s'installer que médiatement dans l'attitude du spectateur désintéressé, cela ne lui enlève rien moins que la possibilité de réduire la subjectivité psychologique à sa pureté transcendantale. Et même : c'est parce que nous prenons d'abord le courant de conscience individuel comme il s'offre à nous dans la première réflexion naturelle que nous pourrons ensuite dégager la totalité de celui-ci dans sa pureté transcendantale. Le passage par la réflexion naturelle *avant* la réduction transcendantale permet donc d'éviter d'avoir à retomber dans la naïveté naturelle *après* la réduction : il permet d'éviter que nous ayons à lever la réduction pour remédier à la ponctualité de la donnée absolue de l'*ego*, comme Husserl le redoutait (particulièrement dans la *Krisis*) à propos de la voie cartésienne.

L'acquisition de la totalité du flux de la vie transcendantale n'est toutefois pas l'unique objectif poursuivi par la réduction phénoménologique double. Dans une note annexe de *Philosophie première*, Husserl reconnaîtra que « si l'on poursuit ici la récapitulation […] des genres de données de la réduction phénoménologique en présentant maintenant les *actes de la présentification*, en tant qu'ils sont des actes dont la relation intentionnelle est double, c'est afin de servir de transition à *l'extension de la réduction à l'intersubjectivité* »[1]. Toutefois, les *Problèmes fondamentaux* n'atteignent la réduction double appliquée à l'intersubjectivité que tardivement, et sans lui consacrer guère plus qu'un paragraphe. Mais la richesse des développements sur la donnée temporelle permet de condenser en ces quelques pages les intuitions fondamentales sur la réduction intersubjective, que *Philosophie première* aura encore à déployer et à approfondir de façon systématique.

La réduction intersubjective est réduction double appliquée à l'intropathie. Comme le ressouvenir, l'intropathie est une présentification dont l'objet intentionnel implique un second vécu. L'intropathie a

[1] *PP*, p. 271/316.

donc la même propriété que les vécus temporels, à savoir que se découvre en elle une intentionnalité double. D'une part, une réflexion, au sens de la perception immanente, me donne de façon absolue mon propre vécu d'intropathie ; mais d'autre part, une réflexion naturelle exercée « dans » l'intropathie révèle que mon propre vécu contient aussi, intentionnellement impliqué en lui, le vécu présentifié d'autrui. Sur le chemin que nous venons de parcourir, l'intropathie ne semble donc pas présenter de difficultés particulières : « Ici aussi, écrit Husserl, *le double genre de la réduction* : en premier, l'intropathie en elle-même, que nous avons, en intuitionnant, donnée dans la perception phénoménologique […]. Mais, d'autre part, l'intropathie est l'expérience d'une *conscience intropathisée* (*eingefühlten*), dans laquelle nous pouvons aussi exercer la réduction phénoménologique[1]. » Par la première réduction, d'allure cartésienne, je réduis l'objet présentifié « autrui » ; elle libère ma vie transcendantale égologique et actuelle dans une intuition donatrice originaire. La seconde, par contre, considère autrui non comme objet mais comme vécu. Elle est donc réduction du vécu présentifié d'autrui, c'est-à-dire mise entre parenthèses de l'objet que je présume être posé par lui, et dont naïvement, dans la première attitude, j'accomplissais moi-même aussi la validité. Celle-ci libère la vie transcendantale actuelle d'autrui dans sa pureté phénoménologique.

Il faut toutefois noter que si la première réduction s'apparente à une réduction cartésienne, elle ne saurait toutefois revêtir la même signification. En effet, si le premier geste de réduire « autrui » et de se tourner vers mon propre vécu d'intropathie est conçu à la manière d'un commencement absolu de la philosophie, antérieur au second geste réductif, alors la deuxième réduction, en tant que réduction à l'intérieur de la conscience d'autrui, perdrait toute signification. Cette dernière doit plutôt précéder la première, ou encore lui être simultanée dans l'unité d'une « réduction double ». Mais il s'impose aussi que, même double, la réduction phénoménologique ne saurait plus tout à fait bénéficier de l'absolue préséance dont elle jouissait selon la voie cartésienne. En effet, la réduction double ne peut s'exercer que si nous

[1] ***PFP***, p. 207/188-189. Nous modifions systématiquement la traduction de « ***Einfühlung*** » et ses dérivés, que J. English, le traducteur, rend par « empathie ».

possédons déjà empiriquement et de façon d'abord naïve une donnée (le moi passé ou l'autre moi) sur laquelle l'appliquer. Contrairement à la réduction cartésienne, qui fait apparaître d'un seul coup la subjectivité transcendantale absolue à titre de « résidu phénoménologique » de l'*épochè*, la réduction double doit déjà posséder du subjectif mondain, qu'elle a, quant à elle, pour tâche de purifier et de transformer en subjectif transcendantal. La réduction intersubjective n'est donc pas, à la manière de la réduction cartésienne, l'acquisition de la conscience transcendantale en tant que sphère d'être absolue, mais plutôt son acquisition en tant que sphère d'être universellement pure. Cette purification phénoménologique, qui en est effectivement une, stipule donc d'abord la donnée non absolue de la sphère d'être à réduire. Il apparaît que la réflexion et la réduction phénoménologiques sont conditionnées par une première réflexion naïve. Du même coup, la phénoménologie transcendantale se voit-elle précédée par une psychologie intentionnelle. Enfin, de la même façon qu'Iso Kern concluait à la préséance de la détermination du temps objectif, comme condition de possibilité de la détermination du temps subjectif, une première intersubjectivité mondaine, sous forme d'une intropathie empirique, paraît également être la condition de possibilité de la détermination de l'intersubjectivité transcendantale.

Nous aurons l'occasion par la suite de considérer plus attentivement le prix payé pour ces entorses à l'exigence cartésienne de la philosophie en tant que science universelle absolument fondée. Pour l'instant, il suffit de noter que les *Problèmes fondamentaux* n'élèvent encore aucune prétention à la philosophie ici définie : « Ce qui nous intéresse, ce n'est pas la science universelle absolue, mais la science à l'intérieur de l'attitude phénoménologique[1]. » Aussi, se demandant si l'on « peut admettre ces genres d'expériences phénoménologiques qui n'ont pas un caractère absolu », Husserl répond qu'il serait absurde d'exiger quelque chose de tel pour les sciences de la nature, et que, dès lors, « il n'y a donc rien qui fasse obstacle à l'essai, en réduction phénoménologique, d'une psychologie transcendantale, d'une science des vécus » : « Si l'expérience phénoménologique, ajoute-t-il, peut souvent ne pas être meilleure que l'expérience empirique, elle n'est

[1] *PFP*, p. 147/151.

pas, en tout cas, pire non plus[1]. » Ce dernier aveu, formulé seulement quelques années avant le projet de fondation systématique des *Idées I* — mais aussi quelques années *après* les cinq leçons de 1907 sur *L'Idée de la phénoménologie*, dans lesquelles Husserl annonçait déjà sa dette envers la démarche cartésienne du doute pour l'acquisition d'un « terrain absolu » —, a sans doute de quoi surprendre. Dans tous les cas, cet élargissement de l'expérience phénoménologique au-delà des données absolues apparaîtra de façon beaucoup plus critique en 1923-1924, lorsque Husserl, bien que contournant explicitement la voie cartésienne par la voie de la psychologie intentionnelle, n'en élèvera pas moins des prétentions à réaliser une *Philosophie première*.

b) La réduction universelle (*Philosophie première*, *Krisis* III B)

Avant d'en venir au problème que pose la réduction intersubjective, en tant qu'elle paraît naïvement tabler sur la donnée non absolue d'une intersubjectivité psychologique à réduire, nous devons étudier la véritable portée que cette réduction, la réduction universelle, atteint dans la voie par la psychologie. En effet, dans les *Problèmes fondamentaux*, la réduction double ne nous a été présentée que comme la réduction de deux vécus singuliers. Appliquée à mon vécu d'intropathie, permet-elle concrètement l'acquisition de l'intersubjectivité transcendantale en son sens plénier ? Ne me suis-je pas plutôt contenté, de façon plus modeste, de l'acquisition particulière de cette subjectivité étrangère, individuelle et factice, qui me fait face pour l'instant ? Dans le cours *Philosophie première*, puis dans la *Krisis* III B, la systématisation de la voie par la psychologie intentionnelle passera par l'approfondissement des « implications intentionnelles », qui vont creuser, à l'intérieur de chaque vécu, par une infinité de renvois implicites, la profondeur intersubjective de la subjectivité

[1] *PFP*, p. 173-174/168-169. Husserl précise à nouveau dans une note marginale que l'« expérience transcendantale » est à comprendre comme « recherche singulière individuelle sur la conscience à l'intérieur de l'*époché* phénoménologique ». L'analogie avec les sciences empiriques est donc une fois de plus à comprendre dans le cadre d'une science phénoménologique de la facticité, et non de la législation éidétique.

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

transcendantale. Husserl reconnaîtra alors la nécessité d'étendre le sens de la réduction double à une *réduction universelle*. Seule cette dernière pourra à bon droit prétendre être une « réduction intersubjective ». Nous commencerons donc par suivre ce mouvement d'universalisation de la réduction double, afin de pouvoir intégrer dans notre problématique la réduction intersubjective en son sens achevé.

Le cours *Philosophie première* a pour fil conducteur l'idée d'une science du pur psychique[1]. Son idée sous-jacente est qu'une psychologie pure, menée de façon conséquente, doit mettre sur la voie d'une phénoménologie transcendantale. C'est donc en parcourant le chemin que suit, ou devrait suivre le psychologue dans son étude du pur vécu, que nous pourrons rencontrer le retournement de la psychologie en philosophie transcendantale. Or, une simple réflexion naïve naturelle n'est pas suffisante pour étudier le pur vécu, mais cette réflexion doit être accompagnée d'une inhibition de l'intérêt que je prends à la réalité effective de l'objet intentionnel du vécu. Une seconde étape, par laquelle je m'installe en tant que spectateur désintéressé du pur vécu, consiste donc à mettre en œuvre la réduction phénoménologique du vécu considéré. C'est à cette occasion que Husserl redécouvre l'intentionnalité double impliquée dans les présentifications du type du souvenir, de l'attente ou de l'imagination. Une simple réflexion sur les présentifications suffit à dégager que : « Dans chacun de ces types de présentification, il faut distinguer entre l'orientation directe du regard — ou l'orientation du regard sur ce qui est nommé le présentifié au sens primaire du terme et qui est d'abord seul à se manifester — et en second lieu un acte et un regard d'acte cachés mais eux-mêmes présentifiés en même temps, dont le moi en tant que corrélat nécessaire de l'objet présentifié est un moi présentifié[2]. » Le psychologue a donc à nouveau la possibilité de les réduire de façon double : d'une part, en réduisant le vécu de présentification lui-même, d'autre part, en réduisant le vécu impliqué dans l'objet présentifié. Mais dans *Philosophie première*, une telle réduction se révèle n'être

[1] Pour une exposition plus méthodique du chemin de la psychologie, cf. Iso Kern, art. cit., p. 301.
[2] ***PP***, p. 181-182/130.

qu'un moment du chemin conduisant à la réduction transcendantale, et donc n'être pas encore elle-même proprement transcendantale : « Ce que le moi réfléchissant, écrit Husserl, en tant qu'il est engagé dans l'attitude théorique trouve donné dans une telle *épochè*, c'est l'acte phénoménologiquement pur ; cette pureté est bien une pureté phénoménologique, mais seulement, il est vrai, en un sens premier, et encore incomplet du terme, en un sens non encore transcendantal[1]. » Ce premier type de pureté phénoménologique est dit l'être encore « au sens d'une psychologie empirique », et la réduction qui la découvre est qualifiée de « réduction phénoménologico-psychologique »[2].

Cette insuffisance de la réduction double telle qu'elle est d'abord mise en œuvre dans les *Problèmes fondamentaux*, réside en ce qu'elle ne tient pas compte de la complexité des « implications intentionnelles » qu'elle a pourtant contribué à mettre au jour. En ignorant cette complexité, qui doit pourtant nous faire découvrir l'infinité de la sphère transcendantale, elle garde donc, après l'*épochè*, toute une sphère non réduite de la conscience. Husserl revient sur cette lacune à la 47e leçon de *Philosophie première*, dans laquelle il complexifie considérablement les implications intentionnelles susceptibles d'habiter un seul et même vécu. Les implications intentionnelles peuvent se démultiplier à l'infini, du fait que chaque présentification est susceptible de « redoublements », comme lorsque je me souviens d'un souvenir. Mais elles peuvent aussi se complexifier par le « chevauchement » de différents genres de présentifications, comme lorsque je me souviens d'avoir attendu. Ces analyses se révèlent particulièrement fertiles pour ce qui est de l'intropathie, puisqu'elles permettent, au moyen de la réduction, de découvrir en autrui une nouvelle profondeur, à savoir les implications intentionnelles de ses propres vécus. En effet, par redoublement et chevauchement, l'acte d'autrui que je présentifie peut lui-même se complexifier considérablement, en

[1] *PP*, p. 178/128.

[2] Cette dernière expression est tirée de *Krisis*, p. 265/239. Mais dans *Philosophie première*, Husserl qualifie déjà une telle réduction aussi bien de « phénoménologique » que de « psychologique ». Sur le passage de la réduction psychologique à la réduction transcendantale, cf. la 46e leçon de *PP*, p. 194-202/139-145, ainsi que le § 71 de *Krisis*, p. 274-289/247-260.

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

impliquant en lui toute une dimension de sa vie intentionnelle que les *Problèmes fondamentaux* passaient sous silence. C'est ce que Husserl exprime en un passage fort éclairant : « De même que nous pouvons opérer la réduction phénoménologique sur nos propres actes — actes présents ou actes d'implication intentionnelle, actes réels ou fictifs —, de même nous pouvons exercer une telle réduction sur les actes d'autrui dont nous prenons conscience par l'intropathie. En nous projetant en eux, en vivant pour ainsi dire leur vie d'actes, nous pouvons opérer *en eux* une réflexion et une *épochè* phénoménologique comme si nous étions eux-mêmes, et dégager ainsi pour chacun de leurs actes, pour leurs perceptions, leurs souvenirs, leurs attentes, leurs imaginations, etc., l'être purement subjectif, celui d'autrui[1]. » Mais ce qui se révèle particulièrement important, c'est que le vécu d'autrui que je présentifie par intropathie, s'il peut à son tour revêtir la forme de n'importe quel genre de présentification impliquant intentionnellement d'autres vécus, peut lui-même être un vécu d'intropathie ; et cette intropathie d'autrui qui est présentifiée peut elle-même se dédoubler à son tour en intropathie d'intropathie, et ce, potentiellement, à l'infini : « Je puis avoir l'expérience d'un autre comme quelqu'un qui à son tour a l'expérience d'un autre dans ce mode de l'"autre" *alter*, lequel à son tour a l'expérience d'un quatrième autre, et ainsi de suite[2]. » De la même façon, il se pourrait que l'autre *alter* présentifié par autrui ne soit autre que moi-même ; il se pourrait donc que je me découvre à mon tour comme l'autre présentifié, et, pourquoi pas, dès lors, réductible à mon tour. Une profonde réciprocité, c'est-à-dire une réciprocité intentionnelle s'établit donc entre chacun, qui prend d'abord la forme d'un rapport de « Moi à Toi », puis celle d'un « Nous » : « Ainsi, écrit Husserl, en raison de cette forme la plus originaire de l'être-présent-réciproquement-l'un-pour-l'autre, nous pouvons concevoir les actes spécifiques du rapport *Moi-Toi* et les actes spécifiques d'un *Nous* les plus divers, ce sont des actes qui à leur tour sont susceptibles d'être

[1] *PP*, p. 189/135.
[2] *PP*, p. 190/136.

projetés par intropathie dans d'Autres et dans des pluralités communicatives en tant qu'elles constituent des unités[1]. »

Une analyse plus attentive des implications intentionnelles nous montre donc que toute intentionnalité double peut elle-même se dédoubler, jusqu'à impliquer en elle une infinité de renvois intentionnels. Mais la véritable portée de la notion d'implication intentionnelle n'est véritablement atteinte que si nous saisissons les « horizons » infiniment ouverts qu'elle recèle, c'est-à-dire la conscience d'horizon qui accompagne implicitement tout acte de conscience singulier. Dans les *Problèmes fondamentaux*, nous en sommes restés, sous le titre de « connexion intuitive », à une analyse fort simple d'implications intentionnelles. Non seulement les cas d'intentionnalité double qui y étaient présentés ne prenaient pas en compte de dédoublement, mais encore, étaient pour la plupart explicites, c'est-à-dire intuitifs. Or, ce qui intéresse à présent Husserl, c'est que tout un horizon, et même un horizon infini d'implications intentionnelles est présent à la conscience, bien que de façon « non intuitive », dans chacun de ses actes. Cette conscience d'horizon se déploie de telle manière qu'à chaque validité est reliée une infinité d'autres validités, qui finissent par embrasser le monde tout entier, et même celui-ci comme un horizon unique infini d'expérience possible. Ce qui implique corrélativement un horizon infini de la vie de la conscience, qui est non seulement temporel, mais encore intersubjectif. « En vérité, écrit Husserl, nous sommes pris dans l'univers monadique d'un système de vie sans fin, dans l'infinité de notre vie propre et de la vie intersubjective historique qui telle qu'elle est constitue un univers monadique de validités s'engendrant elles-mêmes *in infinitum*[2]. » Dans la *Krisis* III B, Husserl utilisera l'expression d'« horizon d'intropathie », ou d'« horizon universel intersubjectif » pour dénommer cette intersubjectivité co-posée dans chaque acte subjectif individuel, et s'y trouvant impliquée de façon aussi systématique que l'horizon de perceptions inactuelles est impliqué dans toute

[1] *PP*, p. 191-192/137.
[2] *PP*, p. 213/153.

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

perception actuelle[1]. Un « horizon universel intersubjectif » est donc toujours déjà inclus intentionnellement dans quelque vécu singulier que ce soit.

Ces compléments substantiels apportés aux *Problèmes fondamentaux* vont mettre au jour la nécessité d'une *épochè* infiniment plus large que celle à laquelle nous étions d'abord parvenus. Sur le chemin de la psychologie que poursuit *Philosophie première*, la réduction double comprise comme réduction des vécus singuliers s'avère être une réduction psychologique, précisément parce qu'elle laisse non réduites une infinité d'objectivités qui continuent à valoir, lors même que je réduis de façon particulière mon vécu ou le vécu d'autrui. « Ainsi, écrit Husserl, tout être subjectif atteint par la réduction comporte constamment avec soi une composante de validité objective intouchée par cette réduction, qui provient de cet entrelacement des validités objectives, de celles qui ne sont jamais inhibées[2]. » En procédant à la réduction phénoménologique de façon chaque fois particulière, le psychologue parvient certes à atteindre tel vécu dans sa pureté phénoménologique, mais celui-ci continue d'être, conformément à l'horizon infini de validités qui continuent à valoir pour lui ou pour toute autre personne, le vécu de tel homme psychophysique, parmi d'autres hommes psychophysiques, à l'intérieur de la totalité du monde dont il(s) continue(nt) à poser implicitement la validité. L'attitude acquise par cette réduction, conclut Husserl, n'est donc pas une « *attitude désintéressée absolue* et radicalement *pure*, mais seulement *relative* »[3].

C'est ainsi que le chemin par la psychologie en appelle à une troisième et dernière étape, qui marque le renversement de la psychologie pure en une phénoménologie véritablement transcendantale. Cet

[1] « De même que chaque sujet égologique possède un champ de perception original dans un horizon à ouvrir librement à son activité, qui le conduit à des champs perceptifs toujours nouveaux et toujours à nouveau pré-esquissés dans un mélange de détermination et d'indétermination, de même chacun possède son horizon d'intropathie, celui de sa cosubjectivité, à ouvrir par un commerce direct et indirect, avec la chaîne des autres, qui sont chacun l'autre d'autres, qui à leur tour peuvent toujours en avoir d'autres à nouveau, etc. » (*Krisis*, p. 286/258.)

[2] *PP*, p. 197/141.

[3] *PP*, p. 198-199/142.

ultime renversement a lieu par la mise en œuvre d'une réduction phénoménologique non plus particulière, mais *universelle*. Cette *épochè* universelle se déploie à travers l'infinité des implications intentionnelles dans lesquelles sont posés de façon naïve le monde et, à l'intérieur de celui-ci, la subjectivité encore mondaine qu'elle libère dans sa pureté transcendantale. Autrement dit, après nous être assurés de la possibilité de réduire un vécu psychologique particulier impliqué dans un autre vécu, nous étendons la réduction phénoménologique à l'universalité des implications intentionnelles que nous venons de mettre au jour. De la même façon qu'une première réflexion dans mon ressouvenir me permettait de réfléchir sur mon vécu passé, que je purifiais ensuite au moyen d'une réduction phénoménologique double, une réflexion universelle sur l'ensemble de ma vie me permet d'acquérir une conscience unitaire — pour une part déterminée, et pour une part (bien plus grande) indéterminée — de l'infinité de ces implications intentionnelles qui fait qu'un monde a valu, vaut et vaudra toujours pour moi, et qu'il m'est à nouveau possible de purifier transcendentalement par une unique réduction universelle. C'est ce que Husserl exprime de la façon suivante : « Une fois que j'aurai jeté de loin un regard rétrospectif sur ma vie tout entière — en tant qu'elle est ma vie en rapport avec mon monde tout entier, celui qui en elle avait validité de monde — je suspends d'un seul coup, ce qui devient précisément possible grâce à l'unité d'acte de cette conscience universelle, toute validité de quelque espèce qu'elle soit relative à la totalité du monde présent à la conscience dans un horizon lointain, relative à l'univers de toutes les réalités et idéalités ; je suspends toute validité qu'ils avaient, qu'ils ont encore ou auront jamais pour moi et par moi[1]. » Par ce moyen, nous opérons le renversement de l'attitude psychologique, qui n'était désintéressée que de façon relative, c'est-à-dire encore mondaine, en attitude transcendantale, dans laquelle la subjectivité universelle contient le monde à titre de corrélat intentionnel universel : « J'atteins dès lors, conclut Husserl, la *vie universelle pure*, et l'univers mondain se transforme en *l'objectivité*

[1] ***PP***, p. 224-225/162.

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

intentionnelle universelle en tant que telle, exactement telle qu'elle appartient à titre de corrélat inséparable à la vie elle-même[1]. »

Mais, une fois de plus, la réduction universelle n'est pas plus réduction à ma vie universelle égologique que la réduction double ne se cantonne à la double intentionnalité d'un seul et même courant de conscience. Elle est au contraire, en tant que réduction universelle authentiquement comprise, une *réduction intersubjective*, et la vie transcendantale qu'elle libère n'est pas seulement la mienne propre, mais encore celle de tout *alter ego* : « La réduction phénoménologique universelle, écrit Husserl, livre ici, en communauté descriptive avec ma vie propre s'écoulant dans une autoréalisation perceptive originaire, une seconde vie transcendantale, et de façon générale une multiplicité — dans une infinité ouverte — de vies aussi grande que celle que je puis expérimenter en moi de choses constituées comme corps organiques[2]. » Plus encore : d'après le sens que nous avons pu déployer des implications intentionnelles, la réduction universelle, comprise comme intersubjective, ne se contente pas de nous livrer une telle multiplicité de vies égologiques dans une extériorité de l'une par rapport à l'autre ; au quel cas nous aurions encore affaire à une intersubjectivité mondaine, localisant chaque foyer de vie universelle égologique dans un corps organique non réduit. Ce que nous livre la réduction universelle, c'est justement l'universalité de la vie intersubjective déjà impliquée dans toute vie égologique, c'est-à-dire, en somme, l'intériorité d'une seule et même vie universelle intersubjective, qui n'est autre que la vie de la subjectivité transcendantale en son sens plénier, qui universellement constitue le monde.

Dans *Krisis* III B, Husserl insiste en effet sur le fait que ce qui reste après l'*épochè* universelle, « ce n'est pas une pluralité d'âmes isolées, réduite chacune en sa pure intériorité », mais au contraire « un seul enchaînement psychique, qui forme l'uni-totalité où sont enchaînées toutes les âmes, toutes unies non pas extérieurement, mais intérieurement, je veux dire par compénétration intentionnelle dans

[1] *PP*, p. 225/162.
[2] *PP*, p. 260/189.

laquelle leur vie forme une communauté »[1]. Cette communauté de vie précède en quelque sorte toute vie individuelle, au sens où chaque *ego* implique déjà en lui — de même qu'il est déjà impliqué en elle — la totalité de la vie intersubjective. Un extrait important de la *Krisis* explicite cette reformulation de la vie égologique dans son contexte intersubjectif où elle se voit maintenant impliquée : « Dans le flux vivant de l'intentionnalité, en quoi consiste la vie d'un sujet égologique, se trouve déjà impliqué d'avance intentionnellement, sur le mode de l'intropathie et de l'horizon d'intropathie, n'importe quel autre *ego*. Dans l'*épochè* universelle qui se comprend véritablement elle-même il apparaît ainsi que les âmes dans leur essentialité propre ignorent absolument toute scission de l'extériorité des unes par rapport aux autres. Ce qui dans l'attitude mondaine naturelle du monde de la vie avant l'*épochè* est une extériorité réciproque, à cause de la localisation des âmes dans les corps, cela se change par l'*épochè* en une pure intériorité réciproque intentionnelle. Du même coup le monde, le monde qui est simplement, se change dans le phénomène communautaire total "Monde", "Monde pour tous les sujets réels et possibles", dont aucun ne peut se soustraire à l'implication intentionnelle qui veut qu'il appartienne d'avance à l'horizon de quelque sujet que ce soit[2]. » Husserl conclut alors qu'avec cette « uni-totalité » des âmes, nous avons en fait, « pour notre plus grande surprise », déjà atteint dans son sens véritable la subjectivité transcendantale, et donc rejoint du même coup « une philosophie universelle et donc transcendantale ».

En conclusion, nous pouvons nous-mêmes constater, semble-t-il, que le chemin par la psychologie, suivi dans *Philosophie première*

[1] *Krisis*, p. 286/258. Le vocabulaire psychologique que Husserl continue d'employer après la réduction transcendantale ne doit pas nous étonner : dans la *Krisis*, l'*épochè* psychologique universelle authentiquement comprise n'est autre que l'*épochè* transcendantale ; et la subjectivité universelle qu'elle dégage dans sa pureté est identique à la subjectivité transcendantale. Contrairement, donc, à *Philosophie première* qui considère la psychologie comme un passage menant à la phénoménologie transcendantale, mais dont celle-ci sera le dépassement, la *Krisis* considère qu'une psychologie pure menée de façon conséquente finit par se transmuer en phénoménologie transcendantale.

[2] *Krisis*, p. 287/259.

puis dans *Krisis* III B, permet un déploiement total de la subjectivité transcendantale, dont l'universalité recouvre aussi bien la totalité d'un courant de conscience égologique, que l'infinité intersubjective de tous les courants. Il y parvient en opérant d'emblée une réduction universelle, qui est aussi bien réduction intersubjective. Nous pouvons donc mesurer celle-ci en termes de gain, pour peu que nous la comparions à « la réduction *cartésienne*, qui reposait sur la démonstration de la non-existence possible du monde de l'expérience, [et] n'avait donné directement qu'un résultat limité »[1]. Mais il se peut que le chemin par la psychologie ne soit pas lui-même pur de toute limite, bien qu'en un autre sens que la limitation du chemin cartésien. En effet, la réduction intersubjective que nous y avons étudiée ne s'ouvre pas à partir d'une critique de l'expérience du monde, mais au contraire sur notre foi naïve et première en l'existence du monde. L'existence d'une intersubjectivité psychologique, au sens mondain, paraît être la condition de possibilité de la réduction intersubjective. L'intersubjectivité phénoménologique qu'elle dégage peut-elle dès lors défendre son caractère transcendantal pur au même sens que la subjectivité dégagée par la réduction cartésienne ? Ne demeurons-nous pas, à nouveau, limités par notre point de départ, c'est-à-dire, ici, enracinés dans la naïveté ?

La difficulté est, une fois de plus, analogue dans le cas du ressouvenir. Nous n'avons en effet pu acquérir de vécu transcendantal passé que parce que nous avions déjà un vécu humain passé, c'est-à-dire parce que nous avons commencé par accomplir, dans le présent de la réflexion, la validité du monde passé auquel ce vécu se rapportait. Un passage le reconnaît explicitement : « Sans doute mon passé et mon avenir ne sont donnés comme valant pour moi maintenant, au moment où je dois opérer la réduction, que grâce à mon horizon présent. *Je ne dois donc pas le mettre en suspens purement et simplement* si je veux y dégager une sphère transcendantale pure. *Je commence par en admettre la validité* en général tel qu'il se donne[2]… » Notre premier geste n'est donc pas celui, phénoménologique, de réduire le monde, mais au contraire celui, naturel,

[1] *PP*, p. 227/164.
[2] *PP*, p. 221/159. Nous soulignons.

d'en admettre d'abord la validité ; et ce n'est que parce que nous sommes d'abord naïfs que nous pouvons ensuite, phénoménologiquement, étudier la subjectivité dans sa vie universelle. Ce n'est qu'ainsi que, psychologue avant que d'être phénoménologue, je suis en possession d'une intersubjectivité mondaine à réduire. Comment dans ce cas garantir qu'une fois la réduction universelle opérée, l'intersubjectivité transcendantale atteinte ne demeure pas sous l'emprise de ma naïveté de départ ? L'objection est de taille, puisqu'elle paraît remettre en cause le sens même d'une phénoménologie transcendantale en tant que science absolument fondée. En effet, le souci de Husserl, depuis les *Problèmes fondamentaux* jusqu'à la *Philosophie première* et à la *Krisis*, aura été de garantir, contre la « limitation » de la voie cartésienne, l'universalité de la science phénoménologique. Or, de même que l'exigence d'apodicticité paraissait empêcher un tel déploiement universel, l'exigence d'universalité paraît maintenant renier sa fondation absolue. La temporalité et l'intersubjectivité nous semblent, en définitive, compromettre la définition de l'immanence comme être absolu, ou plutôt son acquisition apodictique pour la phénoménologie.

Il faut toutefois mettre une certaine nuance dans le constat que nous proposons. D'une part, s'il est vrai que la voie de la psychologie trouve son point de départ nécessaire dans la naïveté naturelle, cela ne saurait signifier que l'on demeure encore, après l'*époché* universelle, au niveau de la naïveté naturelle. La réduction universelle est en effet une purification transcendantale, et la vie universelle qu'elle révèle est effectivement pure de toute naturalité. Il serait donc absurde de considérer que le niveau de phénoménologie auquel parvient la voie de la psychologie serait naïf à la manière de son point de départ, au sens où « naïf » s'oppose précisément à « transcendantal ». Mais dans *Philosophie première*, Husserl, conscient de la difficulté que suscite le déploiement de l'universalité de la sphère transcendantale — « au bout du compte, s'inquiète-t-il en effet, tout mon passé transcendantal et mon avenir transcendantal ne risquent-ils pas d'être une illusion transcendantale[1] ? » —, propose de définir, à côté de la naïveté naturelle, « un *second* concept de connaissance naïve aussi en y

[1] *PP*, p. 335/169.

comprenant tout acte de connaissance qui n'est pas guidé par l'*idée d'une connaissance absolue*, d'une connaissance fondée sur une justification absolue et universelle »[1]. À celle-ci appartiennent dès lors non seulement les connaissances naturelles, « mais *aussi la connaissance s'effectuant sur le sol de la subjectivité transcendantale* en tant que celle-ci <cette connaissance> n'est précisément soumise à aucune *critique apodictique* et que l'on s'est abstenu de toute espèce d'interrogation sur la justification absolue de la connaissance transcendantale »[2]. Mais le cours *Philosophie première* se clôt sans que la critique apodictique de l'expérience transcendantale ne soit jamais menée à bien. La connaissance phénoménologique de l'intersubjectivité transcendantale, tout comme celle de mon courant de conscience, semble donc y demeurer attachée à ce niveau de « naïveté transcendantale ».

On doit cependant remarquer que, dans les *Méditations cartésiennes*, une telle critique apodictique de l'expérience transcendantale était déjà reportée, en tant que « tâche d'un niveau supérieur », à une « seconde étape » de la phénoménologie, faisant suite à un premier parcours du domaine de l'expérience transcendantale du moi[3]. Et l'ouvrage se concluait, lui aussi, sur l'affirmation de la « nécessité d'une critique de l'expérience et de la connaissance transcendantale », en reconnaissant que celle-ci n'y est, en fait, jamais accomplie[4]. Les *Méditations cartésiennes* peuvent donc elles-mêmes, de l'aveu de Husserl, être encore affectées « de *naïveté* (de *naïveté apodictique*) »[5]. Ce qui invite peut-être à remettre en cause la possibilité même d'une critique apodictique de la phénoménologie, c'est-à-dire d'une critique de l'expérience transcendantale des vécus inactuels, ainsi que de la subjectivité étrangère, qu'elle mobilise pourtant. Toutefois, nous l'avons remarqué dans le chapitre que nous leur avons consacré, les *Méditations cartésiennes* anticipent la forme que devrait prendre une telle critique dans le cadre du souvenir : ne nous est donnée dans une

[1] *PP*, p. 236/171.
[2] *Ibid.*
[3] *MC*, p. 73-74.
[4] *MC*, p. 203/177.
[5] *Ibid.*

évidence apodictique que la forme structurale du courant de conscience. Quant au contenu du passé et du futur de mon flux de vécus, il ne saurait prétendre à l'apodicticité. Ne possède de contenu apodictique que le présent s'écoulant de façon vivante[1]. Quant à l'intersubjectivité, nous demeurons sans indication.

Ce qu'une comparaison entre la voie de la psychologie et la voie cartésienne nous impose dès lors peut-être comme conclusion, c'est que le problème de l'intersubjectivité s'y voit posé dans un ordre différent, et en mobilisant des ressources radicalement différentes. En procédant à une réduction égologique, dont l'idée naît d'une critique de l'évidence de l'existence du monde, la voie cartésienne atteint la subjectivité transcendantale avec l'indice absolu d'existence qu'elle escomptait : *ego sum*. La réduction égologique commence donc par dégager la sphère transcendantale en tant qu'être absolu du *cogito*, puis, de là, rencontre la nécessité de déployer cette « sphère d'être infinie » dans une égologie systématique. C'est sur ce chemin que surgit le problème de l'intersubjectivité transcendantale, qui se voit dès lors envisagé comme un problème constitutif postérieur à l'égologie. Il y revêt la forme d'une théorie phénoménologique de l'expérience de l'autre, qui a pour charge d'expliciter par l'analyse intentionnelle la constitution, à l'intérieur de l'*ego* réduit, du sens *alter ego*, et de celui-ci comme existant. Une phénoménologie égologique rencontre donc sur son chemin l'*alter ego* comme *problème*. Dans la voie par la psychologie par contre, la réduction universelle nous livre d'emblée la vie de la subjectivité universelle dans sa pureté transcendantale. Par ce moyen, Husserl dissout la difficulté constitutive de l'expérience de l'autre, en gagnant d'emblée une sphère intersubjective réduite. Ce qui requiert, nous l'avons vu, que nous disposions déjà d'une intersubjectivité mondaine à réduire, ou encore : que nous commencions par croire de façon naïve à l'existence d'autrui dans le monde.

Toutefois, cette naïveté reconnue ne saurait être le dernier mot de Husserl. Même dans la voie par la psychologie, il ne renoncera jamais à l'analyse intentionnelle de l'expérience de l'autre, dont nous

[1] *MC*, p. 72-73/67, 151-153/133. Cf. aussi la critique qu'en propose Iso Kern, art. cit., p. 298-300.

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

trouvons des esquisses aussi bien à la fin de *Philosophie première* que dans certaines pages de la *Krisis* III B[1]. Comment, en effet, une phénoménologie transcendantale pourrait-elle admettre qu'un problème constitutif aussi important demeure dans l'ombre de la naïveté ? Et comment continuer à prétendre à la philosophie absolue tant que la sphère de l'intersubjectivité transcendantale ne reçoit pas elle-même le sceau évident de son absoluité ? Nous constatons dès lors que la voie par la psychologie sera appelée à rendre des comptes à la voie cartésienne, dont les exigences ne sont jamais abandonnées. Plus exactement, la réduction intersubjective se retrouvera en tension perpétuelle avec une théorie constitutive de l'intersubjectivité, que seule peut délivrer une réduction de type égologique. Mais une théorie transcendantale de l'expérience de l'autre y reste plus programmatique que véritablement résolue ; et les difficultés que rencontrera la *Cinquième Méditation* ne semblent pas présager une issue plus heureuse dans le contexte de la voie par la psychologie. Une élucidation transcendantale de l'expérience d'autrui appartient, de fait, au cadre du chemin cartésien, et sa reprise dans la voie par la psychologie y réintroduirait immanquablement les apories.

Il convient peut-être, dès lors, de reconnaître dans cette nouvelle voie l'aveu de ce que l'existence de l'autre — et sans doute aussi du courant temporel — représente une limite au pouvoir constituant de la conscience, et la phénoménologie ne serait pas à même, dès lors, d'en rendre tout à fait compte. En prenant son point de départ dans l'attitude naturelle, puis en commençant par se développer comme psychologie pure, cette seconde voie d'accès à la phénoménologie transcendantale tend plutôt à prendre acte de la facticité d'autrui, de son irréductibilité à une fonction constitutive de l'*ego*. Discutant, dans *Philosophie première*, du gain que représente la réduction intersubjective par rapport à la réduction égologique, Husserl écrit : « Je découvre, en incluant dans la méthode aussi la subjectivité étrangère, l'*intersubjectivité* transcendantale »[2]. En proposant de pratiquer d'emblée une réduction intersubjective, Husserl aurait en somme

[1] Cf. par exemple *PP*, p. 243-249/176-181, p. 256-261/186-190 ; et *Krisis*, p. 245/220-221, p. 290-291/262.
[2] *PP*, p. 180/129.

reconnu qu'il est salutaire, pour la phénoménologie, d'inclure dans sa méthode ce qui demeure aporie dans son résultat. L'existence d'autrui, qu'une phénoménologie s'ouvrant par la réduction égologique rencontre comme un problème constitutif post-réductif, est intégré, dans une phénoménologie procédant d'emblée à une réduction intersubjective, comme réquisit pré-réductif. Alors que la phénoménologie égologique, suivant la voie cartésienne, vient buter sur les modes égologiques de constitution de l'existence de l'*alter ego* et d'une intersubjectivité en général, la phénoménologie intersubjective, empruntant la voie par la psychologie, se soucie de purifier l'intersubjectivité dont elle dispose naïvement déjà quant à l'existence, et s'assure de son basculement en régime transcendantal.

En réintroduisant dans la voie par la psychologie une théorie constitutive de l'*alter ego*, nous comprenons que Husserl ne considérait pas, et ne pouvait considérer les deux chemins comme étant exclusifs l'un de l'autre. Au contraire, celui par la psychologie, culminant dans l'intersubjectivité transcendantale en son sens plénier, paraît nécessairement devoir retomber dans une assise que seul le chemin cartésien peut dispenser. Natalie Depraz est donc justifiée à parler, contre Iso Kern, de complémentarité des voies plutôt que d'opposition. À condition de noter que cette complémentarité, à laquelle Husserl ne pouvait renoncer, est en réalité plus problématique qu'il n'y paraît. Il n'est pas sûr que le souci d'étendre l'expérience transcendantale à l'universalité de la sphère d'être phénoménologique soit compatible avec celui de sa fondation absolue. Pourtant, il s'agit là de deux exigences auxquelles une philosophie transcendantale telle que continue de la revendiquer Husserl ne saurait renoncer, et entre lesquelles son destin semble dès lors condamné à osciller sans cesse, sans qu'une réconciliation ne paraisse possible.

3. Réduction intersubjective et voie de l'ontologie (Krisis III A)

La voie de l'ontologie que nous verrons à l'œuvre dans la ***Krisis*** suit un autre développement que la voie par la psychologie intentionnelle. Pourtant, son parcours réductionnel est fort proche de celui que nous venons de traverser, mettant également en œuvre,

contre la réduction cartésienne, une *épochè* universelle, qui revêt également la signification d'une *épochè* intersubjective. Dès lors, le même constat d'une préséance méthodologique de l'intersubjectivité mondaine sur l'intersubjectivité réduite y vaudra également, témoignant à nouveau de ce qu'une communauté transcendantale excède et se refuse tout d'abord à l'emprise d'une égologie phénoménologique. Mais le même soupçon de naïveté, formulé cette fois-ci sous la forme d'un paradoxe, remettra en cause la première portée universelle de l'*épochè*, incitant de la sorte Husserl, en un second temps, à en refonder les acquis au moyen d'une théorie de l'expérience de l'autre, se mouvant à l'intérieur des bornes traditionnelles de l'égologie. Voie de l'ontologie et voie de la psychologie nous paraîtront donc évoluer en parallèle — leur voisinage dans la III^e^ section de la *Krisis* en est un indice —, cheminant toutes deux vers un dépassement de la voie cartésienne ; mais leurs résultats en appelleront à une justification ultérieure, que seule l'égologie phénoménologique serait, en définitive, à même de dispenser de façon absolue.

La voie de l'ontologie trouve son point de départ dans la tâche d'éclairer l'*a priori* ontologique sur lequel repose de façon inquestionnée toute science positive[1]. Nous pouvons comprendre son parcours, du moins dans la *Krisis*, comme une régression de trois *a priori* successifs, de plus en plus fondamentaux, et qu'une *épochè* parvient chaque fois à dégager du précédent. Le premier est ce que Husserl appelle l'« *a priori* universel objectif »[2]. Il est celui des sciences, dites objectives, qui ont stabilisé le monde seulement subjectif-relatif de l'expérience quotidienne au moyen d'une idéalisation progressive de la nature — processus que Husserl étudie au fil conducteur de la mathématisation galiléenne de la nature. Un tel monde objectif de la science, nous dit Husserl, résulte d'une « substruction théorético-logique, la substruction de ce qui par principe

[1] Comme nous l'avons fait précédemment, nous renvoyons pour une caractérisation générale de la voie de l'ontologie à l'article d'Iso Kern, art. cit., p. 305-307. Iso Kern commence par en exposer les composantes générales, puis les découvre dans les différents textes de Husserl qui les mettent en œuvre. Nous nous contenterons pour notre part de l'exposer telle qu'elle se déploie dans la *Krisis*.
[2] *Krisis*, p. 159/143.

n'est pas perceptible »[1]. Or, ces idéalités non perceptibles ne peuvent tenir leur sens d'être que d'évidences plus fondamentales, en renvoyant de façon ultime à la perception. C'est ainsi qu'après avoir diagnostiqué une situation de crise scientifique du fait de la désolidarisation des constructions logico-objectives d'avec les évidences fondamentales de l'expérience, Husserl en vient à poser la consigne d'un retour au monde de la vie quotidien. Ce monde de la vie n'est autre que le monde de l'expérience, le monde « de l'intuition qui "éprouve" effectivement »[2], et qui acquiert par l'expérience sa valeur d'être. C'est en ce monde que toutes les validités, y compris les validités objectives de la science, trouvent leur fondement ontologique, en tant qu'il est le monde de toutes les « choses qui sont », issues de l'infinité de l'expérience réelle et possible. Il s'agit donc pour éclairer, pour fonder l'*a priori* objectif des sciences, de dégager l'« *a priori* universel du monde de la vie », en tant qu'il apparaît comme l'ultime sol sur lequel toute objectivité, réelle ou idéale, peut avoir validité pour nous. Ce qui exige que l'on mette en œuvre une *épochè* de toutes les sciences objectives, que l'on se retienne de toute participation à l'accomplissement des connaissances des sciences objectives, afin d'empêcher toute immixtion de l'objectivité « construite » au sein du monde « éprouvé ».

Or, cette première *épochè* est fort relative, elle n'a rien encore de l'*épochè* transcendantale. Nous continuons donc à nous mouvoir sur le sol du monde, bien que celui-ci ait échangé sa signification de « monde objectif » contre celle de « monde de la vie ». Tout en se mouvant sur ce sol pré-réductif, Husserl peut dégager toute une série de constatations quant au monde de la vie. Notamment sur son caractère communautaire. En effet, le monde de la vie comprend en lui-même l'humanité entière, et c'est à ce titre que nous rencontrons d'abord l'intersubjectivité : en tant qu'elle appartient au monde. « Nous appartenons toujours — nous, c'est-à-dire chaque "*ego* homme" et nous tous ensemble — précisément au monde en tant que nous vivons ensemble dans ce monde, lequel trouve justement dans ce "vivre-ensemble" ce qui fait de lui "notre" monde, le monde qui vaut-

[1] *Krisis*, p. 144/130.
[2] *Krisis*, p. 59/50.

comme-étant pour la conscience[1]. » L'intersubjectivité est donc d'abord le titre pour l'humanité qui fait partie du monde de la vie. Mais elle détermine du même coup, dans ce « vivre-ensemble », notre ouverture au monde, ce monde qui nous est justement donné en tant que monde commun. À l'encontre de la voie cartésienne, mes compagnons d'humanité ne sont donc pas d'abord des *alter ego* constitués par l'*ego*, mais des personnes réelles, comprises dans l'horizon communautaire du monde de la vie. La voie de l'ontologie commence par prendre acte de leur facticité, au sein d'un monde lui-même déjà donné comme monde pour tous, et qui, dans la quotidienneté de notre vie, a d'avance valeur d'être pour moi comme pour tout un chacun.

Toutefois, l'analyse du monde de la vie subit très vite une inclination subjectiviste, de laquelle découlera la nécessité de mettre en œuvre l'*épochè* transcendantale. En effet, à s'en tenir à l'*a priori* du monde de la vie, notre enquête déboucherait sur la tâche d'une ontologie positive des étants qui le composent « comme doctrine, concrète dans sa généralité, de l'essence de ces *onta* »[2]. Or, une tâche beaucoup plus grande, et qui englobe du reste la précédente, va consister à détourner notre thématique du monde de la vie vers la subjectivité transcendantale dont il est l'opération (*Leistung*). Autrement dit, la tâche se fait jour de dégager l'*a priori* absolument subjectif de corrélation, dans lequel l'*a priori* universel du monde de la vie trouve lui-même son fondement ultime. « Un intérêt théorique unitaire, écrit Husserl, doit s'orienter exclusivement sur l'universum du subjectif dans lequel le monde, grâce à l'universalité synthétique des opérations (*Leistungen*) liées entre elles qui sont celles de ce subjectif, parvient pour nous à sa pure et simple existence[3]. » C'est alors, naturellement, qu'intervient l'*épochè* transcendantale. Par celle-ci, l'*a priori* du monde de la vie « n'apparaît plus lui-même que comme "strate" dans l'*a priori* universel de la transcendantalité »[4]. Dégager celle-ci en son sens plénier exige à nouveau d'en saisir l'universalité intersubjective.

[1] *Krisis*, p. 123/110.
[2] *Krisis*, p. 161/145.
[3] *Krisis*, p. 166/149.
[4] *Krisis*, p. 198/177.

Sur le chemin de cet infléchissement (inter)subjectiviste de notre première rencontre de l'humanité mondiale à même le monde commun donné d'avance, nous pouvons lire l'extrait suivant : « Il va de soi […] que c'est nous, qui vivons ensemble, qui possédons d'avance ensemble le monde en tant que monde qui vaut-comme-étant pour nous et auquel nous appartenons également ensemble — ce monde en tant que monde-pour-nous-tous, en tant que donné dans un tel sens d'être. Et en tant que nous fonctionnons (*fungierend*) continuellement dans une vie éveillée, c'est également ensemble que nous fonctionnons […]. Ce qui implique donc aussi un changement de la thématique, dans lequel la subjectivité-du-nous, qui fonctionne constamment d'une façon ou d'une autre, devienne objective, les actes dans lesquels elle fonctionne devenant alors thématiques[1]. » Autrement dit, tout autant que la tâche de déployer une phénoménologie transcendantale n'est qu'une reformulation en retour de la tâche d'éclairer l'*a priori* du monde de la vie (elle-même tâche en retour à partir de l'*a priori* objectif), la nécessité pour celle-là de rendre thématiques les actes de l'intersubjectivité opératoire n'est que la retraduction du constat fait par celle-ci du caractère communautaire du monde de la vie. C'est parce que le monde nous est donné *d'avance* comme « monde pour nous tous » que le changement d'attitude a pour charge de thématiser la transcendantalité de ce « nous » pré-donnant le monde. Aussi, est-ce la pré-donnée naïve de cette intersubjectivité du monde qui sert de tremplin au dégagement de l'intersubjectivité transcendantale.

Il ressort de cela que le motif de l'*épochè* transcendantale par laquelle nous opérerons ce changement d'attitude, l'éclaircissement de l'*a priori* universel du monde de la vie, exige de celle-ci une extension elle-même universelle. Après avoir rappelé l'infinité de validations inactuelles impliquées dans chaque acte de la conscience, et dénoncé dès lors « l'erreur qui consisterait à interpréter [l'*épochè*] comme une abstention, opérable progressivement, à l'égard de toutes les validités singulières », comme il s'y attarda dans *Philosophie première*, Husserl peut donc mettre en œuvre l'*épochè* universelle, en tant que celle-ci, « d'un seul coup, place hors d'action l'accomplisse-

[1] *Krisis*, p. 124/110.

ment général qui traverse l'ensemble du réseau (caché ou déclaré) des validations »[1]. Or, tout autant que ce réseau est intersubjectif, l'*épochè* universelle doit revêtir la signification d'une réduction intersubjective. De telle sorte que l'attitude dans laquelle elle nous installe puisse être décrite de la manière suivante : « Nous siégeons désormais au-dessus de la vie universelle de la conscience (subjective individuelle et intersubjective), dans laquelle le monde est "là" (existe) pour la naïveté du vivre-là-dedans, comme un donné sans question, comme l'universum des données-là-devant[2]… » Sans requérir expressément l'expression de « réduction intersubjective », la voie de l'ontologie met donc bien en œuvre une telle réduction, en tant qu'elle est une exigence, reconnue depuis *Philosophie première* au moins, du caractère universel de la vie de la conscience, c'est-à-dire de l'infinité d'implications intentionnelles que cette vie recèle.

L'*épochè* transcendantale et l'attitude dans laquelle elle nous installe n'ont donc jamais été appelées que par notre tâche d'éclaircir l'*a priori* ontologique du monde de la vie. Aussi, s'il s'agit de se tourner vers la vie qui opère la validité du monde, faut-il la saisir dans sa dimension intersubjective ; car il faut bien voir, nous dit Husserl, « que, s'il s'agit bien d'une prestation intentionnelle d'ensemble et multistratifiée de la subjectivité qui est chaque fois en cause, celle-ci n'est cependant pas une subjectivité isolée, et qu'il s'agit de la totalité de l'intersubjectivité, dont la prestation est communisée »[3]. C'est donc vers celle-ci, la prestation communisée de l'intersubjectivité, que le phénoménologue commence par se tourner, et toute son attention se consacre d'abord, dans la nouvelle attitude, à cette « conscience commune » qui constitue le monde. Le point de vue égologique n'y est jamais emprunté, sinon pour faciliter la présentation du mode de pensée phénoménologique (*ego-cogitatio-cogitata*), auquel cas il se voit chaque fois ré-enraciné dans le point de vue plus large de l'intersubjectivité : « Mais tout se complique, rajoute systématiquement Husserl, dès que nous prenons garde que la subjectivité n'est ce

[1] *Krisis*, p. 170-171/153.
[2] *Krisis*, p. 171/153.
[3] *Krisis*, p. 190/170.

qu'elle est : un *ego* constitutivement fonctionnant, que dans l'intersubjectivité[1]. »

C'est en effet par cette dernière, l'intersubjectivité transcendantale, que nous parvenons à rendre compte de façon ultime du sens d'être du monde de la vie, en tant que l'*épochè* universelle permet d'y dégager ce que Husserl appelle une « communisation de l'expérience »[2]. Cela advient précisément en utilisant le monde en tant qu'index de l'intersubjectivité transcendantale dont il est la prestation. « Le monde de la vie intersubjectivement identique pour tous, écrit Husserl, sert d'"index" intentionnel pour la diversité d'apparitions qui, liées dans la synthèse intersubjective, sont ce à travers quoi tous les sujets égologiques (et non pas chaque sujet séparément grâce à ses diversités, celles qui lui sont individuellement propres) sont orientés sur le monde commun et les choses qu'il comporte, en tant que champ de toutes les activités qui ont leur lien dans la communauté du "Nous"[3]. » L'empiètement intentionnel des synthèses d'un sujet à l'autre produit une « unité universelle de la synthèse » qui, progressant par corrections réciproques des expériences singulières, amène celles-ci à une « cohérence intersubjective de la validation ». C'est par celle-ci que le monde de la vie est toujours déjà donné en tant que monde qui vaut, monde qui d'avance possède sa validité d'être. La voie de l'ontologie culmine donc, sans même en être passée par une égologie transcendantale, dans la constitution intersubjective du monde de la vie, en tant que celui-ci y trouve son ultime fondement. « Nous parlons de ce point de vue, écrit Husserl, de la "constitution intersubjective" du monde, incluant sous ce titre le système d'ensemble des modes de donnée, si cachés soient-ils, mais également celui des modes de validation ; c'est par cette constitution, lorsque nous en dévoilons le système, que le monde-étant-pour-nous est rendu intelligible, compréhensible en tant que formation de sens issue des intentionnalités élémentaires[4]. »

[1] *Krisis*, p. 196/175.
[2] *Krisis*, p. 183/163.
[3] *Krisis*, p. 196/175-176.
[4] *Krisis*, p. 191/171.

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

Pourtant, si la voie de l'ontologie trouve ici son achèvement avec la constitution intersubjective du monde de la vie, le même doute resurgit qui assaillait déjà Husserl dans la voie de la psychologie : bien que l'*épochè* nous ait effectivement élevés au-dessus de la vie naturelle accomplissant naïvement la validité du monde, nos développements ne demeurent-ils pas malgré tout empreints d'une certaine naïveté, d'une naïveté non plus naturelle mais transcendantale ? Cette objection prend ici la forme du fameux « paradoxe de la subjectivité humaine » auquel conduirait de soi-même le chemin de l'ontologie. Le point de départ dans le monde commun dont nous sommes partis pour gagner l'humanité, que nous avons ensuite dégagée, au moyen de la réduction intersubjective, comme intersubjectivité transcendantale, entache en effet cette dernière d'une certaine ambivalence, qui rejaillit maintenant sous la forme du paradoxe suivant : « L'intersubjectivité universelle, dans laquelle se résout toute objectivité, tout étant en général, ne peut pourtant être manifestement aucune autre subjectivité que celle de l'humanité, dont on ne saurait nier qu'elle est elle-même partie intégrante du monde. Comment une partie intégrante du monde, la subjectivité humaine qu'il contient, peut-elle constituer le monde entier, j'entends le constituer comme sa formation intentionnelle[1] ? » La difficulté se précise sitôt que nous prenons garde que la distinction entre la subjectivité humaine et la subjectivité transcendantale avait déjà été opérée lors de la mise en œuvre de la réduction : « Incluse dans la réduction du monde, pouvait-on déjà lire, la réduction de l'humanité au phénomène "humanité" permet de reconnaître celle-ci comme une auto-objectivation de la subjectivité transcendantale, qui fonctionne en tout temps de façon ultime et qui est par conséquent "absolue"[2]. » Le paradoxe énoncé dans la *Krisis* ne peut donc pas uniquement trouver sa voie de résolution du côté d'une telle distinction, qui, lors même qu'elle sera reformulée à cette occasion, nous est acquise depuis bien avant l'énoncé de celui-ci[3]. Cette remarque nous amène bien plutôt à

[1] *Krisis*, p. 204/183.
[2] *Krisis*, p. 174/155-156.
[3] Nous pensons donc, pour le dire autrement, que ce serait une erreur de voir dans le paradoxe de la *Krisis* une simple reformulation du paradoxe que Husserl avait

considérer que le paradoxe de la subjectivité humaine porte en réalité sur cette subjectivité transcendantale elle-même, et sur son statut ambivalent pour ainsi dire interne. Pour nous être crus autorisés à dégager d'un coup la transcendantalité de l'humanité, nous essuyons maintenant les frais d'une humanisation de l'intersubjectivité transcendantale. Plus exactement, est-ce cette intersubjectivité transcendantale elle-même, que l'extrait que nous rapportions avait immédiatement vantée comme « absolue », qui paraît maintenant subir le même sort que l'humanité et l'ensemble du monde qui en sont la prestation : à savoir tenir son sens d'être de la prestation d'une subjectivité plus fondamentale encore ?

déjà à l'esprit dans les *Ideen I* lorsqu'il s'inquiétait de ce que « d'un côté la conscience doit être l'être absolu au sein duquel se constitue tout être transcendant et donc finalement le monde psychophysique dans sa totalité ; et d'autre part la conscience doit être un événement réel (*reales*) et subordonné à l'intérieur de ce monde ». Ce paradoxe (Husserl se demandant « comment concilier les deux ») trouvait effectivement sa résolution du côté de « l'aperception » de la conscience transcendantale, en tant qu'elle est la « réalisation (*Realisierung*) » d'elle-même en conscience psychologique (*Ideen I*, p. 178-179). Le paradoxe de la *Krisis* est, à notre sens, beaucoup plus menaçant. Si, dans les *Ideen I*, nous possédons déjà la conscience en tant qu'être absolu, cet acquis nous fait absolument défaut dans la *Krisis*. Aussi, le § 71 que Husserl consacre entièrement à la « résolution du paradoxe » se composera de deux moments. Le premier, a), reprend une distinction analogue à celle des *Ideen I*, c'est-à-dire à celle que nous rappelions plus haut : « Nous comme hommes, et nous comme sujets fonctionnant de façon ultime. » Mais ce premier moment se révélera insuffisant, dans la mesure où ce « nous » n'est justement pas assuré de façon ultime. Dans la voie de l'ontologie, le même paradoxe se transforme donc en une inquiétude beaucoup plus radicale que dans les *Ideen I*, qui remet ici radicalement en cause notre acquisition de l'(inter)subjectivité transcendantale elle-même. Un second moment, b), est donc nécessaire, qui marque la spécificité de cette subjectivité fonctionnante (c'est-à-dire de l'intersubjectivité) atteinte dans la *Krisis*. Celui-ci s'intitulera : « *Ego*, en tant qu'*ego*-origine, je constitue mon horizon d'autres *ego* transcendantaux, en tant que co-sujets de la subjectivité transcendantale qui constitue le monde. » En fin de compte, ce paradoxe, qui est chaque fois la confrontation de l'être absolu de la conscience transcendantale avec l'être seulement mondain de la conscience psychologique, nous révèle ici que nous ne possédons, en fait, pas encore le premier.

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

La résolution du paradoxe, comme nous le signalions, ne peut simplement reposer sur la distinction entre l'intersubjectivité transcendantale et l'humanité qui en est l'auto-objectivation, ni non plus, dès lors, sur une distinction analogue, opérable *in infinitum*, à l'intérieur de la sphère transcendantale. C'est ici peut-être que le caractère absolu de l'intersubjectivité transcendantale que nous avons dégagée par la réduction se montre des plus hasardeux. C'est qu'en effet, si la « constitution intersubjective » apparaissait comme le fondement absolu du monde de la vie, cette absoluité demeurait toute relative tant que faisait défaut une théorie de la « constitution *de* l'intersubjectivité ». Or une telle théorie se déploie nécessairement, comme nous le savons déjà, sur le fondement de l'*ego* apodictique. « Il manquait, écrit Husserl, le problème de la constitution de l'intersubjectivité, en tant qu'un tel nous-tous, à partir de moi, et même "en" moi. » Et de préciser : « Ce sont là des problèmes qui, sur le chemin que nous avions emprunté et dans lequel nous nous enfoncions, ne s'annonçaient pas[1]. »

Le chemin de l'ontologie — pas plus que celui de la psychologie — ne pouvait rencontrer le problème de la constitution de l'intersubjectivité, précisément parce que sa tâche consistait en l'éclaircissement de l'*a priori* ontologique du monde de la vie, tâche qui culminait dans la théorie de sa constitution intersubjective, et à laquelle toute constatation d'ordre égologique était immédiatement rattachée. Nous avons vu que dans *Philosophie première*, Husserl dénonçait cette lacune sous le titre de naïveté transcendantale. Maintenant, dans la *Krisis*, cette naïveté se voit expressément rattachée à l'*épochè* intersubjective (c'est-à-dire universelle) elle-même. « La naïveté de la première *épochè*, écrit Husserl, a eu pour conséquence que moi, l'"*ego*" qui philosophe, j'ai, dans l'acte même où je me suis saisi comme *ego* fonctionnant, comme pôle égologique des actes et prestations transcendantaux, attribué d'un seul coup et sans fondement à l'humanité dans laquelle je me trouve la même métamorphose qui en fait une subjectivité transcendantale fonctionnante, alors que je n'avais accompli cette métamorphose qu'en moi seul. Malgré ce défaut de méthode, il y avait là cependant quelque

[1] *Krisis*, p. 207/186.

chose de vrai[1]. » Or, cette vérité en réserve de l'*épochè* intersubjective, une seconde *épochè* aura charge de la découvrir. Celle-ci n'est autre que la « *réduction à l'ego absolu en tant qu'il est, en dernière instance, l'unique centre de fonctionnement de toute constitution* »[2]. Le chemin de l'ontologie, de façon d'ailleurs plus tranchée que celui de la psychologie, fait donc apparaître comme l'ultime revendication du parcours phénoménologique une réduction égologique, qui seule peut nous garantir l'assise apodictique à partir de laquelle toutes les connaissances transcendantales que nous avons acquises devraient sortir de leur naïveté, pour recevoir le fondement de leurs prétentions philosophiques. Il nous fait voir, dans l'après-coup d'une œuvre testamentaire, que jamais Husserl n'aura renoncé à l'idée d'une phénoménologie apodictiquement fondée. Bien que cette fondation demeure, jusqu'au dernier moment, plutôt programmatique.

CONCLUSION

Le problème de l'intersubjectivité est un problème qui se pose sur le chemin conduisant à la phénoménologie transcendantale. La réalisation de celle-ci en tant que philosophie première exige, en effet, qu'elle s'assure de l'universalité de la sphère d'être transcendantale. Aussi, les chemins de la phénoménologie que nous venons de parcourir sont-ils les chemins de l'intersubjectivité. Chacun de ceux-ci y mène d'une façon différente, en mobilisant une réduction soit égologique soit intersubjective. La tripartition des voies que nous avons suivies se laisse donc pénétrer par une distinction quant au type d'*épochè* qui y est chaque fois mise en œuvre. Cette distinction elle-même n'est pas fortuite, mais témoigne de l'angle sous lequel on entend initialement aborder la sphère d'être transcendantale. En tant qu'acte initiateur de l'attitude phénoménologique, la réduction nous livre comme commencement ou bien une sphère d'être absolue — elle est égologique — ou bien une sphère d'être universelle — elle est

[1] *Krisis*, p. 212/190.
[2] *Ibid.*

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

intersubjective. Il revient à chacune des trois voies d'en exploiter les possibilités.

Le chemin de l'ontologie que nous avons parcouru en dernier lieu passait, sous le titre d'*épochè* universelle, par une réduction intersubjective, dont le motif se trouvait dans la tâche d'éclairer l'*a priori* ontologique du monde de la vie. L'acquisition de l'intersubjectivité transcendantale réclamait que j'adopte un point de départ pré-réductif, en lequel je commence par prendre acte de l'existence de l'humanité au sein d'un monde pré-donné comme monde-pour-tous. Aussi le monde pré-donné exigeait-il une subjectivité déjà là. Le renversement de l'attitude naturelle en attitude phénoménologique consistait alors à purifier cette intersubjectivité facticement donnée, afin de la faire apparaître comme la subjectivité dont la vie universelle constitue le monde donné d'avance. En partant du monde de la vie, et sans encore réfléchir sur l'exigence philosophique d'apodicticité des connaissances transcendantales, la voie de l'ontologie culminait donc de façon directe dans l'intersubjectivité transcendantale. L'*a priori* du monde de la vie y était finalement dégagé comme strate dans l'*a priori* transcendantal intersubjectif. Le passage d'une théorie de la constitution intersubjective à une théorie de la constitution de l'intersubjectivité ne s'y annonçait donc tout d'abord pas ; et ce n'est qu'au moment de traiter un paradoxe, que nous pourrions dire « de routine » en phénoménologie, que se révéla la naïveté de nos premières connaissances transcendantales. L'exigence de thématiser l'universalité de la subjectivité constituant le monde se retourna dès lors en celle de fonder le sol sur lequel se mouvaient nos premières connaissances, en tant que ce sol apparut lui-même comme devant être à son tour constitué dans celui, plus fondamental, de l'*ego* absolu. D'où naquit la nécessité de corriger la naïveté de notre première *épochè*, intersubjective, par une *épochè* égologique, l'intersubjectivité que nous possédions devant finir par s'accomplir elle-même dans une théorie de la constitution.

La voie par la psychologie correspond à un parcours sensiblement différent, bien que, en exigeant elle aussi une réduction à l'intersubjectivité, elle dût également finir par recevoir son assise ultime dans une théorie de l'expérience de l'autre. Animée par l'idée d'une

psychologie intentionnelle, elle prit son point de départ à même une première réflexion psychologique naturelle sur le vécu. En ne postulant encore aucune prétention philosophique, ce point de départ devait nous garantir la totalité de la sphère psychologique à purifier. En acceptant de ranger sous le registre de l'expérience phénoménologique aussi bien les présentifications phénoménologiques, elle s'assurait de l'infinité de données qui affluaient à elle, bien que de façon non absolue. Par le creusement des horizons infinis d'implications intentionnelles, la purification phénoménologique des vécus au cas par cas se révéla, selon *Philosophie première*, suffisante pour la science psychologique mais non pour la phénoménologie ; et selon la *Krisis*, pas même suffisante pour une psychologie pure menée de façon conséquente. Quoi qu'il en soit, l'idée se fit d'une réduction à la vie universelle impliquée dans chaque vécu, qui devait simultanément revêtir la forme d'une réduction intersubjective à l'intérieur des horizons d'intropathie. Celle-ci fit alors apparaître le phénomène universel « monde » comme corrélat intentionnel de la subjectivité universelle, en basculant de la sorte la psychologie pure en une phénoménologie transcendantale. Mais sitôt que se déclarèrent les prétentions philosophiques de celle-ci, la nécessité se fit sentir d'en asseoir les premiers acquis. Dès lors, l'idée d'une égologie systématique refit surface au cœur de la voie par la psychologie.

Voie de la psychologie et voie de l'ontologie sont donc animées par un esprit commun, dont nous avons vu que la parenté pourrait remonter à la critique prévisionnelle, formulée dès 1910-1911 dans le cours *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, contre la voie cartésienne. Aussi, quelque insuffisants que demeurèrent les développements de ce cours, son intérêt aura été d'ouvrir la possibilité de pratiquer un nouveau parcours réductionnel, qui devait se concrétiser dans les deux voies dites « non cartésiennes ». La particularité de ce parcours est de s'ouvrir, non par une méditation préliminaire sur le sens de la connaissance philosophique, mais dans une première réflexion naïve sur la subjectivité mondaine. La réduction qu'il requiert, « double » ou « intersubjective », revêt alors la signification d'une « délimitation » de la phénoménologie au-delà du domaine de la donnée absolue. Autrement dit, en prenant acte des limites d'une

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

phénoménologie à prétention apodictique, le même cours invite à intégrer dans la méthode une infinité de données transcendantales, certes non absolues, mais dont une phénoménologie transcendantale ne saurait se passer ; l'expérience phénoménologique devient dès lors : présentation et présentification phénoménologiques. Par ce moyen, Husserl semble reconnaître la nécessité pour la phénoménologie d'intégrer ce que nous pourrions appeler l'*apodicticité présomptive* d'autrui ou encore le *factum* de l'intersubjectivité transcendantale. Or, si le cours de 1910-1911 s'en tient à une telle naïveté apodictique, entièrement assumée, les voies de la psychologie et de l'ontologie suivies de façon conséquente dans *Philosophie première* et dans *Krisis* conduiront à réintroduire, comme nous le savons, l'exigence cartésienne dans le creux de cet élargissement. Les deux voies, nées d'une critique commune à l'endroit du chemin cartésien, et qui, parallèlement, mettent en œuvre une réduction intersubjective, finiraient par exiger une fondation que seule la réduction égologique serait à même de dispenser.

Si nous revenons de la sorte à celle-ci, nous nous trouvons à nouveau confrontés au problème majeur d'une théorie de l'expérience de l'autre : comment rendre compte, à partir de moi et même « en » moi, de la constitution d'une autre monade, et de celle-ci comme existant, existant pour elle-même et à partir d'elle-même, absolue ? Ce problème se pose comme problème, et ne peut se poser, qu'à partir d'une réduction égologique. Or, nous l'avons noté, celle-ci naît d'une méditation préliminaire sur le sens de la philosophie, à l'occasion de laquelle l'être du monde se révèle contingent et relatif, celui de la conscience nécessaire et absolu. Cette discrimination, qui relève d'une théorie de l'évidence, tient aux différences éidétiques qui se signalent entre la perception immanente et la perception transcendante. Toutefois, dans une phénoménologie de la perception, l'*alter ego* est un objet bien particulier, qui se signale par ceci qu'il ne se donne immédiatement ni dans une perception transcendante : aucun vécu ne se donne par esquisses ; ni dans une perception immanente : les vécus d'autrui n'appartiennent pas à mon flux de conscience — bien qu'il participe, d'une certaine façon, de ces deux perceptions à la fois : d'une part le vécu d'autrui est apprésenté sur son *Körper* perçu, et

d'autre part cette apprésentation s'opère par analogie avec ma vie absolue présentée dans l'immanence propre. Ma propre vie psycho-physique et le corps physique d'autrui sont les deux seuls éléments dont je dispose après une réduction égologique aggravée à la sphère du propre. Aussi avons-nous vu que la structure analogique était volontairement coupée par une césure entre le propre et l'étranger, dont le défi consistait à ne pas compromettre l'altérité radicale de l'*alter ego*, tout en promettant l'accès à la constitution par l'*ego*. Ce dilemme finissait par s'exprimer par la tension entre synthèse d'association et synthèse d'identification, elle-même retraductible par la tension entre présentification et présentation. En définitive, l'altérité factuelle d'autrui semblait interdire sa validation existentielle, ou sa validation existentielle se ramener à l'identité de l'*ego* absolu.

En proposant, dans les *Problèmes fondamentaux*, d'élargir l'intuition phénoménologique à des présentifications phénoménologiques, Husserl enfreint manifestement les principes mêmes de l'évidence. Pourtant, il est peut-être de la nature de cet objet bien particulier qu'est autrui d'acculer une phénoménologie de la perception à se transfigurer dans des présentifications phénoménologiques. La pluralité d'absolus serait alors peut-être, au vu des voies que nous avons parcourues, une exigence plus intransigeante que celle d'une fondation absolue. Si, dans la voie cartésienne, la monadologie transcendantale paraît être venue au secours d'une égologie privée de véracité divine, une comparaison des différentes voies de la phénoménologie transcendantale serait plutôt pour nous convaincre d'une préséance de l'exigence d'universalité intersubjective sur celle du fondement absolu — bien que Husserl n'ait jamais renoncé à concilier les deux.

John TRYSSESOONE

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

BIBLIOGRAPHIE

Bouckaert B., « Le problème de l'altérité dans les *Recherches logiques* de Edmund Husserl », dans *Revue philosophique de Louvain*, 99/4, nov. 2001, p. 630-651.

— *L'idée de l'autre : La question de l'idéalité et de l'altérité chez Husserl des « Logische Untersuschungen » aux « Ideen I »*, Kluwer, Dordrecht, 2003 (Phaenomenologica, 168).

Dastur F., « Réduction et intersubjectivité », dans É. Escoubas et M. Richir (éds.), *Husserl*, Grenoble, Millon, 1989, p. 43-64.

Depraz N., *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Paris, Vrin, 1995.

Husserl E., *Méditations cartésiennes et Les conférences de Paris* (abrégé *MC*), trad. M. De Launay, Paris, PUF, 1994. (*Husserliana* I : *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, éd. par S. Strasser, La Haye, M Nijhoff, 1950.)

— *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (abrégé *PFP*), trad. J. English, Paris, PUF, 1992. (*Hua* XIII : *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Erster Teil : 1905-1920*, texte n°6, éd. par I. Kern, La Haye, M. Nijhoff,1973.)

— *Philosophie première (1923-1924). Deuxième partie : Théorie de la réduction phénoménologique* (abrégé *PP*), trad. A. L. Kelkel, Paris, PUF, 1972. (*Hua* VIII : *Erste Philosophie (1923-1924). Zweiter Teil : Theorie der phänomenologischen Reduktion*, La Haye, M. Nijhoff, 1959.)

— *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (abrégé *Krisis*), trad. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976. (*Hua* VI : *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, éd. par W. Biemel, La Haye, M. Nijhoff, 1954.)

— *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, trad. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 2003 (1950).

Kern I., « Les trois voies de la réduction phénoménologique transcendantale dans la philosophie de Edmund Husserl », dans *Alter*, 11 (2003), p. 285-323.

Ricœur P., *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 2004 (1986).

© 2006 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

Bulletin d'analyse phénoménologique

Revue électronique de phénoménologie publiée par l'unité de recherche « Phénoménologies » de l'Université de Liège

Volume III, numéro 1
Janvier 2007

http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm
ISSN : 1782-2041

Sommaire

Paul DUCROS
« Mais l'éclair dans la nuit de tempête ? »
Phénoménologie d'une limite de la perception 3-53

« Mais l’éclair dans la nuit de tempête ? »
Phénoménologie d'une limite de la perception

§ 1. Une limite de la perception

La perception, pensée comme vécu dans une dimension radicalement eidétique, est principalement perception en esquisse et par esquisse. Chaque esquisse est une apparition constituant la chose dans son apparaître. En elle-même elle est simplement unilatérale, n’exposant qu’un côté de la chose qui se donne alors en orientation. Si ce n’est à chaque fois qu’une face qui se donne en propre, c’est toujours néanmoins la chose comme multiplicité de ses faces que je perçois. L’apparition en propre s’articule donc nécessairement à une multiplicité d’apparitions impropres, la face donnée en propre — comme pleine présence — est alors accompagnée, bordée, des autres faces improprement données. La pleine présence de la face que je perçois effectivement est dans un lien organique nécessaire avec du non-perçu effectivement, mais qui peut l’être. La présence du perçu comme transcendance est l’articulation de la présence effective d’une face avec la non-encore-présence des autres. L’apparaître comme transcendance de la chose perçue est ainsi constitué de beaucoup plus de vide que de plein, et c’est justement cette articulation d’une simple face

P. Ducros, « “Mais l’éclair dans la nuit de tempête ?” Phénoménologie d’une limite de la perception »
Bulletin d’analyse phénoménologique, III/1, janvier 2007, p. 3-53

pleine à une multiplicité de faces vides qui fait la présence transcendante du perçu. Il faut comprendre que la chose comme tout est esquissée, parce qu'*une* apparition unilatérale en propre (l'esquisse elle-même) renvoie et *esquisse* les autres apparitions impropres de la même chose.

Lorsque, à la fin du § 30 de *Chose et espace*[1], Husserl thématise le statut de l'objectité spatiale, il précise que chaque esquisse « pointe vers l'avant », qu'elle est caractérisée par un « pointer anticipateur » qui consiste en ce qu'elle est le « pressentiment » de la suivante. Chaque esquisse est apparition en propre, tout en anticipant sur une apparition impropre qui devra — dans l'actualisation qu'elle sera — remplir l'attente et la confirmer. Chaque esquisse en tant qu'apparition en propre est donc remplissement de l'apparition impropre qui accompagnait le propre de l'apparition précédente. Cette confirmation dans l'apparition par remplissement fait la perception. Si celle-ci consiste en un remplissement progressif, elle est aussi — et surtout — du remplissable toujours à venir que le sujet, dans sa vie percevante, anticipe perpétuellement. Par ailleurs ce remplissement à venir implique nécessairement un *évidement* de cela même qui s'était donné en propre : l'apparition précédente, si elle est retenue, ne l'est pas comme apparition en propre mais bien comme l'impropre de ce qui est passé. Bref, le remplissement progressif de la perception n'abolit en rien l'apparition en esquisse et unilatérale du percevoir lui-même. Ce n'est toujours, à chaque phase, qu'une face que je perçois — visuellement et tactilement — de la chose. Il n'en reste pas moins vrai, ainsi que Husserl le souligne dans ce même passage du § 30 de *Chose et espace*, que « l'aspect unilatéral s'élargit jusqu'à l'omnilatéral ». L'omnilatéralité de la chose, c'est-à-dire la totalité de ses faces, se donne à partir de l'unilatéralité, qui est l'apparition en propre en esquisse de la chose. Toutefois l'idée n'est pas que le sujet percevant pourrait s'affranchir de l'apparition unilatérale et percevoir en simultanéité toutes les faces de la chose, il faut au contraire entendre que, *dans* l'unilatéralité que je vis, se donne l'omnilatéralité

[1] Husserl, *Hua XVI, Ding und Raum, Vorlesungen 1907*, éd. Ulrich Claesges, Martinus Nijhoff, 1973, p. 103 ; *Chose et espace*, tr. Jean-François Lavigne, PUF, Épiméthée, 1989, p. 132.

© 2007 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

de la chose qui ne peut alors se donner en propre : dans la face que je perçois en propre l'ensemble de toutes les autres est pressenti, mais seulement pressenti — c'est-à-dire jamais proprement donné. Ce non-donné en propre est ce qui pourra devenir apparition en propre et qui a d'ailleurs déjà pu l'être. Aussi y a-t-il un lien organique entre l'apparition en propre actuelle et celle à venir (ou même celle advenue) ; ce lien est l'omnilatéralité. Cette dernière ne signifie pas que tout est donné, ni même que tout va l'être ou pourrait l'être, mais que chaque apparition unilatérale contient la possibilité de toutes les autres apparitions unilatérales qui la confirmeraient. En ce sens la chose est ***multiplicité***, c'est-à-dire ensemble constitué d'une infinité d'éléments reliables par une règle axiomatique telle que pour chaque élément considéré un à un je peux l'articuler à tous les autres, donnables. L'omnilatéralité multiple n'est pas la clôture de l'objet, elle est au contraire l'ouverture à des possibilités multipliables qui ont entre elles un lien, une cohérence. La perception est donc fondée par une règle axiomatique, qui est celle de la confirmation possible de chaque apparition en propre par toute apparition impropre. Mais, répétons-le encore, chaque phase de perception n'est qu'une apparition unilatérale. Le passage à l'omnilatéralité n'est en fait que le passage d'une apparition à l'autre, chacune est unilatérale mais chacune remplit l'attente de la précédente et attend son remplissement par la suivante. L'omnilatéralité est la cohérence du passage d'une unilatéralité à l'autre ; en ce sens l'omnilatéralité est la succession de simples unilatéralités habitées par le vide de la rétention et, surtout, de l'anticipation.

L'omnilatéralité est apparition même de l'objet comme esquissé puisqu'elle est passage d'une unilatéralité à une autre. Cette succession des apparitions à chaque fois unilatérales, mais donnant ainsi l'omnilatéralité, si elle est fondée par une règle axiomatique est — plus originairement encore — ***motivée*** par des kinesthèses, par des sensations du ***se mouvoir*** du corps propre vivant. Plus précisément le ***décours*** des apparitions est toujours parallèle à un décours kinesthésique : ainsi des apparitions visuelles (que la psychologie, même phénoménologique, peut appeler ***images***) sont-elles toujours liées à des sensations oculomotrices qui, renvoyant au corps propre et par là-

même à la subjectivité constituante, sont plus originaires que les apparitions elles-mêmes, au point qu'il faut comprendre qu'elles *motivent* les images visuelles et les portent[1]. Le *pointage anticipateur*, l'*intention en attente de remplissement* — qui sont la dynamique des apparitions de perception — sont fondés par les kinesthèses, par le *se mouvoir du corps* que celui-ci, dans sa vie même, éprouve perpétuellement. Les kinesthèses de la corporéité vivante sont la vie même de la perception, et constituent fondamentalement l'objet perçu. Celui-ci est *chose spatiale*, en ce sens que la chose est toujours spatiale, que la spatialité est sa caractérisation comme chose. S'il y a plusieurs niveaux de constitution de cette spatialité dont le plus primordial (nous y reviendrons ultérieurement) est la bidimensionnalité, il faut considérer que c'est dans la tridimensionnalité, dans la spatialité volumétrique et stéréométrique que la spatialité comme choséité même de la chose culmine. La chose spatiale est téléologiquement tridimensionnelle. Or, dans son volume, elle ne peut apparaître que par la *clôture* de ses apparitions bidimensionnelles. Toutefois celle-ci n'est pas l'achèvement de la chose car les apparitions bidimensionnelles — qui sont unilatérales — sont multiples et multipliables à l'infini dans la *possibilité* qu'elles offrent de remplissement des autres apparitions bidimensionnelles unilatérales. Lorsque toutes les apparitions *possibles* dans leur infinie multiplication, *peuvent* s'articuler à une apparition bidimensionnelle unilatérale en propre, lorsque de celle-ci la multiplicité d'impropriété — dans son impropriété même — peut être pressentie et anticipée, il y a clôture des apparitions, qui donne la chose dans sa volumétrie. Cette clôture, comme pure possibilité, est bien sûr motivée par le *se mouvoir* du corps propre ; celui-ci ayant nécessairement une *situation*, il donnera nécessairement une apparition dans l'unilatéralité. Le volume de la chose n'est pas la saisie en propre de toutes ses faces, mais le pressentiment que la face que je ne perçois pas pourra être perçue et confirmera celle que je perçois actuellement, telle que je la perçois dans la phase que je suis en train de vivre. Le *devant* actuellement perçu a un *arrière* que je sais percevable, et c'est pourquoi la chose m'apparaît en son volume. Le corps propre (mon

[1] *Hua XVI, op. cit.*, § 48 à 57, p. 164 à 203 ; tr. fr., p. 200 à 243.

© 2007 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

corps) m'offre cette possibilité : sachant — par un sentir — que je *peux* percevoir cette face cachée, la chose se donne dans sa spatialité authentiquement tridimensionnelle. Plus précisément, Husserl établit qu'une synthèse des apparitions bidimensionnelles unilatérales a lieu lorsque la dernière rejoint à l'identique la première et que ce décours des apparitions s'est accompagné, en parallèle, d'un décours oculaire dont le dernier moment coïncide avec le premier[1]. C'est un véritable cycle des apparitions, parallèle à un cycle kinesthésique, c'est-à-dire un *faire le tour* pensé en idéalité qui est constituant de la chose dans sa volumétrie. La chose dans son volume est close, quand un cycle d'apparitions unilatérales et bidimensionnelles se boucle sur lui-même, lorsque le tour de toutes ses apparitions possibles — dans leur infinité multipliable — *peut* advenir. Ce bouclage des apparitions est parallèle au bouclage des kinesthèses, dès lors ce sont elles qui motivent la boucle des apparitions. La chose m'apparaît en volume lorsque j'en fais le tour, lorsque mon corps (qui n'est plus simplement animé de kinesthèses oculomotrices, mais aussi haptiques et tout simplement de motricité, de pur *se mouvoir* du corps) en fait le tour, mais à la condition de penser cette corporéité en dehors de toute facticité empirique mais comme idéalité pure. Ce *bouclage*, ce *faire le tour*, pensé dans une radicalité eidétique ouvre à l'infinité et à l'impossibilité d'un achèvement. En outre le *se mouvoir* du corps dans ce *faire le tour* de la chose, pour la faire chose, impliquera une modification de l'index d'horizon qui accompagne toujours la perception de la chose spatiale. Tout objet perçu, quand bien même mon attention se focalise sur lui, est accompagné d'un *halo*. La forme de l'horizon se donne avec la chose que je perçois. Mon *se mouvoir* qui va donner une autre face de la même chose, va la poser liée à la même forme qu'est l'horizon, mais celui-ci se sera modifié quant à son contenu. Dès lors c'est une nouvelle possibilité d'infinitisation qui s'ouvre au sujet percevant dans sa vie corporante. La perception fondée par le corps propre, lorsqu'elle est saisie comme vécu immanent, ne s'achève jamais, mais s'ouvre à une infinitisation.

La chose, en tant qu'objet perçu, se donne ainsi comme *fixe* : le *repos* est l'apparaître même de la chose constituée par la perception.

[1] *Hua XVI, op. cit.*, § 64 à 69, p. 227 à 243 ; tr. fr. , p. 271 à 287.

Or cette dernière, dans sa dimension archi-subjective, est essentiellement modification et altération. En effet le sujet percevant vit perpétuellement le passage d'une phase perceptive à une autre, et tel que chaque phase est elle-même passage. La modification essentielle du vécu de perception constitue l'identité à soi dans le repos du perçu. Les kinesthèses motivantes sont pure altération, elles motivent des apparitions exposantes qui sont elles aussi en modification. Ces apparitions se confirment par remplissement dans leur propre écoulement, elles constitueront l'identité à soi de la chose. L'apparaître en identité de la chose résulte donc de la confirmation remplissante du flux des apparitions. Cette unité chosique est relayée, renforcée par l'apparaître en *repos* qui est, quant à lui, fondé par les kinesthèses et leur propre continuité d'écoulement. Le repos est bien fondé par l'altération. Plus précisément nous devons dire que l'identité de la chose qui est son unité, qui fait d'elle *une* chose est constituée par la confirmation remplissante des apparitions. Les apparitions se confirmant, c'est *une* chose qui se donne. Cela n'en signifie pas moins que l'unité de la chose se constitue par l'altération des apparitions. L'unicité comme apparaître est renforcée par le *repos* de la chose qui la confirme. Or ce repos chosal est constitué, non pas au niveau de apparitions, mais dans les kinesthèses elles-mêmes et dans leur continuité. C'est dire à nouveau que l'unicité (car le repos est unicité) est constituée par l'altération archi-subjective du corps propre. Ainsi l'identité à soi de la chose spatiale perçue, qui se donne dans son apparaître comme unité et repos, est-elle constituée par la subjectivité foncièrement altérante et en modification des apparitions et de leur motivation kinesthésique. Il faut rigoureusement entendre que l'identité en repos de la chose est le fruit du *se mouvoir* de la corporéité vivante. Cela se joue, ainsi que le précise une note du § 30 de *Chose et espace*, pour la plus minimale modification kinesthésique. Ainsi « la plus légère variation oculaire met déjà en jeu intention et remplissement »[1]. Même à considérer un corps propre qui serait rigoureusement immobile (pas même dans une altération céphalomotrice) un mouvement latéral ou vertical des yeux est possible qui produira une modification des apparitions visuelles dans laquelle

[1] *Hua XVI, op. cit.*, p. 103 ; tr. fr., p. 132.

chacune anticipera la suivante et remplira (de façon concordante) la précédente. Un champ sensible d'apparitions visuelles se constitue qui, par son remplissement, donnera la chose dans son identité. Or ce champ des apparitions visuelles les plus élémentaires est animé par les variations oculomotrices les plus simples : le seul mouvement du regard est intention de remplissement, c'est lui qui porte l'apparition au-delà de son propre *ponctuel* vers son *à remplir* qui la confirmera. Le corps propre dans ses dimensions les plus élémentaires est toujours un *se mouvoir* qui fonde les apparitions, motive leur remplissement, pour constituer l'apparaître en identité et en repos de la chose. En outre cette simple oculomotion ouvre à un *se mouvoir* plus ample, mettant en jeu des kinesthèses liées au toucher et à la pure motricité, qui constitueront d'autres champs sensibles ; ceux-ci par leur synthèse, radicaliseront la constitution même de la chose dans son identité et son repos intrinsèque. Répétons-le encore : le *se mouvoir* du corps constitue l'apparaître de la chose comme objectité *une* et *en repos*[1].

Or, juste après avoir ainsi donné les principes phénoménologiques fondamentaux de la perception à la fin du § 30 de *Chose et espace* et les avoir précisés dans la note afférente, Husserl achève celle-ci par une exclamation interrogative qui viendrait , à ses yeux mêmes, ruiner sa propre analyse : « Mais l'éclair dans la nuit de tempête ? »[2]. L'éclair est un phénomène, au sens rigoureusement phénoménologique de vécu (et non essentiellement météorologique), que la phénoménologie de la perception échouerait à décrire. Fink pourra le souligner trente ans après la mort de Husserl[3], mais ce dernier l'indiquait dès 1907 lorsqu'il mettait en œuvre les descriptions parmi les plus puissantes du vécu de perception. Par une telle question, Husserl désigne une limite de la phénoménologie de la

[1] Pour une analyse plus complète et plus précise de cette phénoménologie de la perception, nous renvoyons à notre étude *La chose* (in *Recherches husserliennes*, numéro 22, décembre 2004, p. 31 à 110).
[2] *Hua XVI, ibid.*
[3] Eugen Fink, *Analytique de la conscience et problème du monde*, in *Proximité et distance*, tr. Jean Kessler, Millon, 1994, p. 241.

perception. Celle-ci peut rendre compte de la constitution de la chose en volume essentiellement en repos, mais du coup d'autres apparaissants — qui se donnent pourtant comme présents et dans une présence — ne peuvent être reconduits à leur source constituante. Bref, un phénomène de perception échappe à une phénoménologie de la perception. Ainsi pourrait-on trop rapidement conclure, ainsi que semblerait presque le faire Fink, que la phénoménologie de la perception husserlienne est insuffisante et qu'elle doit être dépassée.

Nous remarquerons tout d'abord que cette difficulté n'a pas échappé à Husserl lui-même et que, comme très souvent dans ses cours, lorsqu'il est porté par la radicalité de sa recherche, il n'occulte aucune des limites auxquelles sa propre pensée peut se confronter. Néanmoins Husserl se contente d'énoncer brièvement la difficulté, par une simple interjection : « Mais l'éclair dans la nuit de tempête ? ». Autrement dit la limite en elle-même n'est pas thématisée, mais simplement suggérée. Nous sommes alors invités à la préciser. Ainsi pourquoi *l'éclair*, lorsqu'il surgit *dans la nuit de tempête*, est-il un problème et une limite pour la phénoménologie de la perception ? En quoi celle-ci a-t-elle ou aurait-elle du mal à décrire notre perception visuelle d'un éclair dans la nuit de tempête ?

La compréhension d'une telle difficulté ne pourra se faire que dans le champ de la phénoménologie de la perception, à partir de sa démarche et de ses principes de fond que nous avons préalablement rappelés. L'objet intentionnel doit donc toujours être notre guide. Aussi est-ce l'éclair dans son apparaître que nous devons tout d'abord prendre en considération. Or l'éclair apparaît simplement dans et comme un surgissement dans lequel, aussitôt, il disparaît. L'apparaître de l'éclair est, presque simultanément son disparaître. Il y a, certes, une certaine stance de l'éclair, mais qui ne se prolonge en rien. L'événementialité de l'éclair le soustrait à la durée qui est le propre même des objets perçus dans leur permanence. Ceux-ci se donnent avec une stabilité, une fixité, que l'éclair contredit. L'éclair est bien perçu, pourtant son être perçu déroge à l'apparaître des choses spatiales mondaines qui sont, il est vrai, l'objet privilégié de la phénoménologie de la perception husserlienne. L'apparaître dans sa transcendance résulte des apparitions immanentes. Dès lors la

© 2007 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

spécificité de l'apparaître de l'éclair doit être trouvée dans celle des apparitions de la subjectivité archi-immanente. La permanence des choses perçues courantes provient du *décours* des apparitions et de leur remplissement. Ainsi doit-on provisoirement en conclure que l'apparition d'éclair se résume en une seule phase car elle ne remplit aucune apparition précédente qui anticiperait sur elle, et qu'elle-même n'anticipe sur aucune apparition qui la confirmerait. Il ne s'agit pas simplement d'entendre que l'apparition ponctuelle se trouve déçue par une autre, car cela signifierait — dans le cadre de la phénoménologie husserlienne — que cette apparition serait dans l'attente du remplissement. Plus radicalement il s'agit de comprendre que l'apparition n'anticipe pas. En elle-même elle est apparition en propre qui n'impliquerait aucun impropre qui aurait à la confirmer, et si tel est le cas c'est parce qu'elle n'est le propre remplissement d'aucun impropre qui l'aurait précédée. L'instantanéité de l'éclair doit être eidétiquement saisie comme apparition qui ne s'inscrit pas dans un décours porté par le remplissement. Plus précisément l'instantanéité de l'éclair n'est pas sa disparition dans son apparition, l'apparaître de l'éclair propose en effet une certaine stance. C'est elle qui, justement, va disparaître. Cela implique une certaine continuité du décours des apparitions et, donc, un remplissement des différentes phases d'apparitions. C'est justement lui qui ne peut tenir, ce qui nous paraît confirmer le non-remplissement des apparitions et que le phénomène de l'éclair ne s'inscrit donc pas dans un décours d'ensemble des apparitions. Alors que tout vécu de perception est fondamentalement porté par un tel décours, le phénomène de l'éclair s'y soustrait et y fait comme exception. Or nous avons rappelé plus haut que le décours des apparitions dans sa continuité par remplissement, est motivé par les kinesthèses et le *se mouvoir* du corps propre. Ainsi doit-on considérer — mais nous nous contentons ici de le suggérer car nous développerons cela plus avant — que le phénomène de l'éclair met en jeu une inhibition du corps propre dans sa motricité la plus interne. Une impossibilisation du *se mouvoir* est certainement, nous le verrons, la source archi-subjective de l'apparaître de l'éclair. Par ailleurs le décours des apparitions se remplissant dans la continuité, motivé par le *se mouvoir* du corps propre, fait que les apparitions doivent être

entendues comme des *esquisses*. La chose se donne comme esquissée dans et par les esquisses : par leur continuité, la chose dans son omnilatéralité *peut* se donner mais ne se donne effectivement qu'unilatéralement, dans une esquisse. Se donnant à chaque fois dans une esquisse en propre impliquant comme impropres les autres faces, la chose se donne dans sa volumétrie. La chose est chose spatiale tridimensionnelle parce que les faces restant dans l'ombre accompagnent celle qui se donne pleinement dans une simple bidimensionnalité. Mais si des faces impropres accompagnent, dans une modification toujours possible, la face propre, c'est parce que depuis celle-ci le corps propre sait qu'il peut toujours rendre propres les faces impropres. S'il y a inhibition du corps propre dans son *se mouvoir*, seules des apparitions en propre se donneront, mais qui ne seront pas des esquisses et qui ne seront accompagnées d'aucune ombre pour la perception. Tel est le phénomène de l'éclair : nous ne le voyons pas en esquisses, ainsi que le souligne Fink[1]. Or, répétons-le encore, l'éclair est bien perçu, je le vois et il apparaît comme présence que n'annule en rien son évanescence. La présence de l'éclair n'est peut-être même que présence, liée à aucune forme d'absence, et c'est pourquoi il est évanescent. L'éclair déroge alors au statut de la chose qui se constitue par esquisses. Il semblait que seules des esquisses soient constituantes de la chose, que nous ne percevions ainsi que par esquisses. Or l'éclair est bien perçu, mais sans esquisses. On ne peut pas même parler d'unilatéralité à son propos, mais de pure et simple bidimensionnalité. C'est alors dire qu'il y a une dimension de la perception qui relève de la simple bidimensionnalité. Un vécu de perception constituant une stricte platitude se joue ici : il correspond à une dimension archi-originaire de la perception.

À ce titre l'éclair constitue bien une limite de la perception et pour une phénoménologie de la perception. Mais une *limite* n'est pas un au-delà, la limite appartient à cela même qu'elle circonscrit et le fait apparaître dans sa dimension la plus essentielle ou tout au moins la plus originaire. Ainsi pensons-nous que *l'éclair dans la nuit de tempête* peut être rigoureusement décrit par la phénoménologie de la perception et comme phénomène de perception, sans faire intervenir

[1] *Ibid.*

d'autres vécus. Il ne signifie en rien l'insuffisance de la phénoménologie husserlienne qui échouerait à décrire certains vécus de perception. Nous considérons au contraire — et nous tenterons de l'établir — qu'elle parvient à la décrire. Si Husserl insiste tant sur la description de la chose spatiale dans sa tridimensionnalité, ce n'est pas par indigence mais parce qu'il s'agit là de ce qui *captive* le plus l'attitude naturelle, de ce qui s'impose le plus immédiatement à nous et dont la phénoménologie doit rendre compte. Mais Husserl n'a jamais clôturé sa propre réflexion, il a au contraire toujours invité la postérité à la prolonger au-delà de ce qu'il avait pu dire à la lettre, et en tentant d'éclairer les difficultés qu'il avait parfois lui-même indiquées. Ainsi ne s'agit-il pas d'affirmer que Husserl n'a rien à dire sur l'éclair, mais plutôt de tenter de saisir comment une phénoménologie de la perception qui s'efforce d'être rigoureuse peut élucider le phénomène de l'éclair et rendre compte des limites de la perception en s'installant au cœur même des dimensions les plus primordiales de cette perception pensée comme vécu dans son essence.

§ 2. La présence fugace de l'éclair

L'éclair dans son apparaître possède un caractère disparaissant, une *fugacité* (*Flüchtigkeit*), qui l'apparenterait à un vécu de *phantasia*. La limite perceptive de l'éclair pourrait signifier qu'en lui nous sortons de la perception proprement dite pour verser dans la *phantasia*, ou que l'éclair se définirait comme l'irruption — au sein d'un décours perceptif — d'un vécu de *phantasia*.

Avec ce dernier nous sommes au cœur du champ de la représentation dans lequel les choses apparaissent en images et comme images, où leur apparaître est celui de leur image qui leur ôte toute présence[1]. Le vécu de *phantasia*, mais qui n'est pas celui de la perception d'une image mondaine (un tableau ou une photographie,

[1] *Hua XXIII, Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*, éd. Eduard Marbach, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London, 1980, § 26 à 39, p. 54 à 81 ; *Phantasia, conscience d'image, souvenir*, tr. Raymond Kassis et Jean-François Pestureau, Millon, 2002, p. 92 à 113.

par exemple), donne les objets dans leur non-présence ; à ce titre il se distingue absolument de toute expérience perceptive. Lorsque, pris dans ma rêverie, j'imagine un centaure, il se donne en dehors de toute perception et son apparaître est celui d'une non-présence. Imaginer un étant c'est se le représenter, c'est-à-dire se le donner et le faire apparaître comme non présent. Cet apparaître en non-présence n'exclut pas la possibilité de la clarté et de la netteté : je peux imaginer très distinctement les différents traits de mon centaure, il n'en apparaîtra pas moins avec une conscience de non-présence. Par ailleurs, Husserl insiste sur le fait que mes vécus de *phantasia*, dans leur majorité, me donneront plutôt des caractères variables et changeants dans lesquels le netteté alternera avec la pâleur, et où l'objet visé apparaîtra pour aussitôt disparaître. Ainsi y a-t-il une variabilité de l'apparaître du représenté en *phantasia*, qui nous conduit à considérer que la netteté n'est qu'une possibilité de la variabilité elle-même. La variabilité caractérise donc fondamentalement le vécu de *phantasia*. Et c'est justement parce qu'il est variable qu'il ne peut donner la présence avec ses caractères d'unité, de fixité, de stabilité et de repos. Or cette variabilité nous devons la comprendre dans le réel immanent des vécus, c'est-à-dire dans les apparitions mêmes. L'apparaître en non-présence du représenté est fondé par la spécificité des apparitions de *phantasia*. En effet celles-ci ont fondamentalement et essentiellement un caractère *protéiforme* (*proteusartig*), c'est-à-dire foncièrement changeant et variable, qui fait que l'objet représenté en *phantasia* ne cesse de se modifier, se donnant tantôt avec netteté, pour s'atténuer ensuite dans sa pâleur, et pour que son apparition alterne aussitôt avec sa disparition. Telle est la non-présence du représenté en image de *phantasia*. L'*apparition-de-phantasia* (*Phantasie-erscheinung*) qui donne l'image de la chose, la constitue dans une forme d'apparaître instable qui lui ôte toute présence. Si l'image de la chose, si l'apparaître en image de la chose, est non-présence de la chose c'est par le *protéiforme de l'apparition-de-phantasia*. Le changement répété de la chose en image, qui est sa non-présence constitutive, a sa source dans l'immanence de l'apparition-de-*phantasia* fondamentalement variable. Je peux viser le même objet dans la *phantasia*, mais il se donnera de façon toujours changeante et

© 2007 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

par là-même non présente parce que l'apparition-de-*phantasia* qui le donne en image, est fondamentalement protéiforme. Il s'ensuit que, au sein d'un vécu de *phantasia*, et à la différence de tout vécu de perception, il n'y a pas de réel écart entre l'apparaître (*erscheinen*) et l'apparition (*Erscheinung*) : l'apparaître est son apparition. Aussi correspond-il, peut-être plus essentiellement que tout vécu de perception, à l'archi-immanence de la subjectivité. En effet si l'apparaître est lié à la transcendance de la présence et l'apparition à l'immanence même des vécus, leur distinction au sein de la perception implique que le réel des vécus de la subjectivité est toujours lié à une altérité à soi dans laquelle il s'écrase, alors que leur rapprochement et même leur identité, dans la *phantasia*, correspond à la seule immanence de la subjectivité. Mais le plus essentiel nous paraît ici de souligner que tout vécu de *phantasia* met en jeu une discontinuité au cœur même de l'apparition. L'apparition-de-*phantasia*, dans son réel archi-immanent, est essentiellement discontinue[1].

L'enjeu est alors de comprendre comment l'apparition-de-*phantasia* se constitue par ce *protéiforme* qui fait sa discontinuité. Toute apparition-de-*phantasia* constitue, dans une archi-immanence, la chose comme représentée. Cela signifie, pour la phénoménologie husserlienne — qui, ici, reprend toute une tradition métaphysique classique —, qu'un acte d'appréhension vise l'objet pour le donner dans sa spécificité. Ainsi y a-t-il une *appréhension de phantasia* qui constitue l'objet comme représenté, c'est-à-dire se donnant dans une non-présence. Le classicisme de la pensée — jusque dans la phénoménologie — affirme que cet acte d'appréhension s'exerce sur un contenu hylétique, appréhende justement un champ de sensations pour, de la sorte, constituer l'objet. Ainsi pourrait-on croire qu'un

[1] Si l'apparition-de-*phantasia* est subjectivité archi-immanente, peut-être plus authentique que tout vécu perceptif, et si elle est constituée de vécus fondamentalement discontinus, il faut alors affirmer que la subjectivité transcendantale n'est pas essentiellement continuité, ou que sa dimension essentielle ne se résume pas dans la continuité. Contentons-nous de suggérer une telle piste de lecture, qui mériterait de très longs développements. Signalons que c'est dans cette voie que se dirige Marc Richir dans ses derniers ouvrages (notamment dans *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, Millon, 2000 et *Phantasia, imagination, affectivité*, Millon, 2004).

même champ sensible serait traversé tantôt par une appréhension perceptive, tantôt par une appréhension de *phantasia* : les mêmes sensations, selon la forme qui les appréhende, pourraient donner aussi bien une perception qu'une apparition-de-*phantasia*. Or, il n'en est rien aux yeux de Husserl : la spécificité de l'acte d'appréhension est nécessairement liée à celle des contenus sensibles qu'elle appréhende. Mieux encore — et la phénoménologie s'écarte alors de tout classicisme philosophique — si nous sommes radicalement dans le réel de la subjectivité dans son archi-immanence, nous devons considérer que la spécificité d'un champ sensible conduit à la spécificité de son acte d'appréhension : champ sensible et appréhension sont étroitement liés l'un à l'autre ; ils sont au fond deux dimensions d'un même vécu d'apparition. Ainsi s'il y a une spécificité de l'appréhension de *phantasia* (qui la distingue de toute appréhension de perception) c'est qu'il y a une spécificité du champ sensible : ainsi existe-t-il un champ sensible de *phantasia* (composé de *phantasmata*), eidétiquement différent de tout champ sensible de sensations. Ces dernières doivent être rigoureusement distinguées des *phantasmata*. Si la perception appréhende des champs sensibles de sensations, la *phantasia* appréhende des champs sensibles de *phantasia*. La spécificité de l'appréhension de *phantasia* est alors motivée par celle des *phantasmata*. La nature même de l'apparition-de-*phantasia* doit donc s'évaluer au niveau même de ses champs sensibles spécifiques. Le protéiforme de l'apparition-de-*phantasia* a sa source dans les *phantasmata*. La variabilité, le changement et l'instabilité du représenté — qui font sa non-présence — sont fondés par la spécificité du sensible de la *phantasia*. Bref, le protéiforme variable et fugace de toute apparition-de-*phantasia* est celle de ses *phantasmata*. En eux gît le sens de l'intermittence et de la discontinuité. En effet un même champ sensible de *phantasia* n'a « pas d'unité continuelle dans le temps »[1]. Un champ visuel de *phantasia*, par exemple, ne se constituera dans aucune continuité de succession. Ses images ne se suivront pas. À ce titre un champ visuel de *phantasia* se distingue de tout champ de sensations visuelles qui sont, dans leur niveau hylétique même, dans une continuité. Or, et

[1] *Hua XXIII, op. cit.*, § 36, p. 75 ; tr. fr., *op. cit.*, p. 108.

© 2007 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

toute la phénoménologie de la perception le montre, cette continuité des impressions sensibles vient de leur dimension essentiellement remplissante. Chaque sensation est un plein qui, s'il implique essentiellement en lui du vide, en appelle à un remplissement à venir. Il y a — ainsi que nous le rappelions plus haut — plus de vide que de plein dans un vécu de perception, mais ce vide est du *à remplir* et cet appel au remplissement fait l'enchaînement de la perception. S'il y a synthèse perceptive c'est par la tension vers le *à remplir*. Un champ sensible de *phantasia* n'est donc pas dans la continuité car toute image qu'il contient n'en appelle à aucun remplissement. Aussi s'épuise-t-elle dans sa propre apparition. Tout *phantasma* est un vide, essentiellement parce qu'il n'y a en lui aucune tension vers une nouvelle apparition susceptible de le remplir. La discontinuité a sa source dans l'absence de tension vers le remplissement. Ainsi ne peut-il y avoir aucune synthèse au niveau de nos *phantasiai*, et l'appréhension s'exerçant sur de tels champs sensibles ne peut donner aucune unité. L'impossible synthèse de la *phantasia* réside bien dans ses couches archi-sensibles spécifiques. Or c'est bien la synthèse (et par là-même la continuité au niveau sensible qui en est la condition) qui fonde la présence. S'il n'y a pas de présence pour une apparition-de-*phantasia*, c'est donc bien à cause de l'intermittence protéiforme propre aux champs sensibles de *phantasia*. Ceux-ci sont composés de *phantasmata* qui sont dans un changement et une variabilité radicaux car ils ne peuvent se succéder puisqu'ils n'ont aucune continuité de remplissement. On en reste à un pur changement qui ne se mue en aucune unité. Ainsi les *phantasmata* impossibilisent-ils la présence.

La fugacité d'une apparition-de-*phantasia* qui est sa non-présence est donc fondée par les *phantasmata* et leur intermittence. Le phénomène de l'éclair, parce qu'il constitue un disparaître juste après l'apparaître, relève d'une *fugacité* que l'on est conduit à rapprocher d'un vécu de *phantasia*. Il faudrait alors, pour que la vision d'un éclair relève d'une apparition-de-*phantasia*, que sa *fugacité* soit celle d'une non-présence, originairement fondée par des *phantasmata* protéiformes. Or, il est totalement absurde de l'affirmer car ce serait rompre avec l'évidence eidétique, considérée ici dans une immédiateté. En

effet quand je vis l'éclair, je suis dans une vision perceptive effective : je vois effectivement l'éclair, qui se donne alors dans une présence. Sa fugacité n'est pas une non-présence, il y a au contraire une intensité de la présence de l'éclair, justement due à sa fugacité. Celle-ci n'est donc pas liée au protéiforme des *phantasmata*, qui ne peuvent donner que la non-présence du représenté. Si le phénomène de l'éclair constitue un apparaître dans la présence, il faut considérer qu'il s'édifie sur un champ sensible de sensations. Aussi l'éclair doit-il être thématisé comme un vécu radical de perception.

Il n'en demeure pas moins problématique car il déroge à la continuité propre au vécu de perception, pensé eidétiquement. Comment une perception qui reste perception, c'est-à-dire qui donne de la présence, peut-elle en même temps être fugace ? Ce ne peut être qu'en conférant à la *fugacité* une autre dimension, et en la distinguant de l'intermittence et du protéiforme des *phantasmata*. La *fugacité* de l'éclair, et qui est alors intégrable à un vécu de perception, est la non-permanence du perçu en pleine présence. La fugacité n'est pas ici la variabilité de l'apparition de l'objet représenté (qui fait de lui un représenté), mais un apparaître qui ne tient pas, un apparaître qui ne peut que disparaître. Il n'y a pas ici une disparition dans l'apparition, mais plus simplement un apparaître voué à son épuisement. C'est la permanence de cet apparaître qui ne peut *se tenir*. L'éclair est l'impossibilisation de la permanence du perçu, au sein d'un vécu même de perception. L'apparaître de l'éclair possède une certaine durée, tendrait à la permanence, mais y échoue. Ceci ne peut être éclairé phénoménologiquement qu'en se fondant sur la spécificité du champ sensible qui est la couche la plus originaire du vécu de l'éclair. Des sensations appréhendées perceptivement sont la condition et la motivation même d'un vécu d'éclair et rendent compte de sa présence sans permanence. Or, à ce niveau il est très aisé de considérer que l'éclair ne met en jeu qu'un seul champ de sensations : le champ visuel. Il n'y a, pour l'éclair, que des sensations visuelles, à l'exclusion de tout autre champ sensible (haptique, sonore et *a fortiori* olfactif ou gustatif). Je ne fais que *voir* l'éclair, il est un phénomène de perception qui s'épuise dans un seul champ de sensations. Plusieurs sensations visuelles composent l'éclair ; elles constituent

d'ailleurs un décours et sont alors dans un enchaînement remplissant. C'est pourquoi l'éclair possède une présence, dans un apparaître ayant une durée évidente. Toutefois l'essentiel est de considérer que ce champ exclusivement visuel ne se lie à aucun autre : je ne toucherai jamais l'éclair, ni ne l'entendrai comme tel. Il y a dans l'éclair une impuissance à articuler un champ sensible avec d'autres. Les sensations visuelles ne peuvent absolument pas se lier à des sensations haptiques, sonores, olfactives ou gustatives. Leur décours ne peut se prolonger par ceux que pourraient offrir d'autres champs de sensations. Aucune permanence de l'éclair ne peut ainsi se constituer, son apparaître s'épuise alors nécessairement. La fugacité de l'éclair ne s'explique en rien à partir des *phantasmata* mais bien au niveau des sensations, lorsqu'on les pense comme réduites au seul champ visuel, sans aucune possibilité de synthèse avec d'autres champs sensibles.

Ainsi doit-on affirmer que l'éclair n'est pas *chose*. Son *être perçu en présence* n'en fait pas pour autant une *chose*. En effet la lecture attentive des *Leçons de 1907* ou de la première partie des *Ideen II*, conduit à considérer que la chose spatiale est fondamentalement synesthésique. La synthèse qui fonde toute perception pleine de chose est nécessairement synesthésique, dans un rapport articulé et hiérarchisé entre les champs sensibles. Une chose se donne *en chair* dans une apparition visuelle, qui est un décours d'apparitions visuelles dans une continuité remplissante. Percevoir le cube, c'est le voir dans une suite d'apparitions visuelles se fondant les unes dans les autres. Toutefois cette vision, même dans sa multiplicité, n'est pas suffisante pour percevoir le cube dans l'effectivité. Il faut en effet que l'apparition visuelle soit doublée d'apparitions tactiles, elles-mêmes dans la continuité de leur suite remplissante. Le cube est aussi celui que je peux toucher. Un décours de sensations haptiques s'ajoute, son remplissement est parallèle à celui des sensations visuelles et y correspond. Ainsi le *brillant* qui apparaît pour mes yeux coïncide-t-il avec le *lisse* que mes doigts révèlent. Le décours des apparitions haptiques est même nécessaire à la constitution de la volumétrie spatiale de la chose, car les sensations haptiques sont immédiatement liées au *se mouvoir* du corps propre qui est — ainsi que nous le rappelions plus haut — la condition de la profondeur spatiale et par là-

même de la stéréométrie de la chose. La motivation kinesthésique s'exerce donc en premier lieu à travers les sensations haptiques, pour ensuite aller jusqu'aux sensations visuelles et motiver leur décours d'apparition. Toujours est-il que la chose est l'articulation entre apparitions visuelles et apparitions tactiles. Ainsi la chose, dans son unité même, est-elle fondamentalement multiplicité radicale. En effet le décours d'apparitions visuelles est une multiplicité en coïncidence avec la multiplicité des apparitions tactiles. Cette coïncidence renforce l'unité qui est à entendre comme pure multiplicité, car elle se multiplie dans ses apparitions elles-mêmes. Il suffit pour cela que les apparitions se confirment dans leur remplissement mutuel, et il faut alors comprendre qu'une apparition visuelle n'attend pas seulement son remplissement par une autre vision, mais aussi par une sensation tactile. Une règle d'appréhension fonde la perception d'une chose et consiste dans l'attente de sa confirmation dans et par des sensations se confirmant dans leur remplissement. Cette règle n'a alors pas à s'épuiser dans un seul champ sensible, elle multiplie les apparitions possibles et se multiplie ainsi elle-même. Si la chose est d'abord le lien entre apparitions visuelles et haptiques, il s'en suit (et c'est l'idée de multiplicité dans l'unité, de la multiplicité comme sens de l'unité de la chose qui se renforce alors) que la chose perçue est toujours plus que ce que je perçois *hic et nunc* et que le sens phénoménologique du perçu est d'être du *toujours plus à percevoir*. La chose perçue est celle qui est infiniment percevable, ainsi que l'atteste son apparition visualo-tactile. Une telle dimension se renforce d'ailleurs si nous considérons qu'à cette première synesthésie, qui est absolument fondatrice, peuvent (mais il n'y a alors aucune nécessité) s'ajouter des décours olfactifs ou gustatifs. Toutefois l'odeur ou le goût de la chose, seront simplement des dimensions qui s'agrègeront à sa spatialité solidairement visuelle et tactile. Plus riche, d'un point de vue phénoménologique, nous paraît être la sonorité perçue ou percevable de la chose spatiale. Elle peut correspondre à la localisation de la chose, mais aussi lui conférer une dimension supplémentaire qui la liera à la temporalité. L'objet strictement sonore est un tempo-objet, la sonorité de la chose spatiale peut ainsi donner à cette dernière son apparaître temporel. Cette dimension accroîtra alors la multiplicité de

la chose, mais cette multiplicité sera celle de l'unité. En effet la durée d'une chose, si elle est son altération est aussi l'unité de cette modification même. L'horizon temporel de la chose la donne ainsi dans une altération qui est celle de la multiplicité de sa propre altération. La temporalité renforce donc le sens authentiquement phénoménologique de la chose comme unité de la multiplicité et dans la multiplicité. La chose *une* est fondamentalement multiple, car l'unité de la chose est la multiplicité multipliable de ses apparitions se confirmant. C'est dans la synesthésie articulée des apparitions que cela se constitue. L'unité comme multiplicité de la chose est la synesthésie de ses apparitions.

Il est évident que l'éclair ne relève absolument pas d'une si subtile et complexe structure de constitution, car il se donne simplement dans des apparitions visuelles. Il n'y a, pour lui, qu'un seul champ sensible strictement visuel. Il se constitue comme décours d'images (comprises comme sensations de vision), qui auront un certain remplissement mais qui n'en appelleront à aucun remplissement dans un autre champ sensible. L'éclair échappe à la constitution nécessairement synesthésique de la chose. Celle-ci consiste essentiellement en une articulation visuelle et tactile, l'unité radicalement multiple de la chose est ce lien visio-tactile. Or l'éclair exclut la possibilité même d'un toucher. À ce titre il n'est pas chose. Du coup d'ailleurs sa dimension visuelle elle-même n'a qu'un seul décours d'images, car la synesthésie chosale implique la multiplicité de champs sensibles liés à un même organe. Ainsi, si la couleur peut se donner par mon seul regard, le brillant — qui est lui aussi visuel — accroît-il la dimension de la chose et se donne, en grande partie, par son lien avec le toucher. Une telle structure est impossible pour l'éclair qui s'épuise dans un seul champ sensible visuel à l'exclusion de tout autre, y compris visuel. L'apparition de l'éclair ne peut prolonger son propre remplissement, aussi disparaît-il. L'éclair correspond alors à une expérience de singularité (et non d'unicité) et de pauvreté dans laquelle la multiplicité chosique est absente. Or celle-ci est le sens phénoménologique de la chose : la chose, dans son unicité, est multiplicité. Celle-ci est la possibilité pour qu'*une* règle d'appréhension trouve toujours son remplissement dans des sensations

multiples. Or cette possibilité, pour la règle, ne peut se fonder que dans un lien avec la multiplicité des champs sensibles. Une chose n'est donc vraiment chose que dans et par une synesthésie. La multiplicité axiomatique de la chose est sa synesthésie. On ne trouve pas cela dans l'éclair qui ne correspond qu'à un seul champ sensible. Ainsi doit-on affirmer que l'éclair n'est pas chose. Il n'en correspond pas moins à un vécu de perception car il se fonde sur un champ sensible. Il est alors perception pauvre, minimale, qui ne peut que s'épuiser elle-même.

§ 3. La nuit. L'éclair. La tempête

L'éclair est donc un vécu pauvre de perception se fondant sur un seul champ sensible visuel délié de tout autre. Toutefois on ne peut simplement affirmer que l'éclair n'est articulé à rien d'autre que lui-même. Plus précisément, s'il n'implique en son sein aucune synesthésie, si le seul champ sensible visuel de son apparition n'en inclut aucun autre, il n'est pas pour autant sans rapport avec d'autres expériences. Le bref déroulement de la perception d'un éclair est un phénomène simple, qui ne se lie en lui-même à aucun autre champ sensible que celui de son immédiateté, mais qui ne se résume pas à son seul isolement. Si plusieurs champs sensibles ne sont pas mis en jeu pour constituer l'éclair, il en appelle pourtant à d'autres dimensions. Husserl lui-même l'affirme dans cette étonnante note du § 30 de *Chose et espace* puisque l'éclair a lieu *dans la nuit de tempête* et se déroule *durant* la nuit de tempête. L'éclair a une localisation et une durée qui impliquent nécessairement son articulation à d'autres phénomènes. Le champ visuel singulier de l'éclair se lie donc et en appelle à d'autres. S'il ne les convoque en rien dans la constitution de l'éclair lui-même, il s'ouvre à eux pour constituer d'autres phénomènes (par synesthésie ou non d'ailleurs) auxquels il sera nécessairement lié. Par cette articulation l'éclair constitue *la nuit de tempête* dans laquelle il va d'ailleurs s'inscrire. Ainsi l'éclair, dans son apparition strictement visuelle, est-il l'anticipation (mais sans réelle nécessité) de l'apparition strictement sonore du tonnerre ou de l'apparition d'un autre éclair. En effet la pauvreté singulière de

© 2007 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

l'éclair, par l'apparition singulière dans laquelle son apparaître s'épuise, en appelle à sa répétition. L'éclair s'évanouit à cause de la singularité de son champ sensible, sa continuation ne peut alors être que sa répétition qui sera celle, d'ailleurs, de son épuisement. Le propre d'un vécu de perception est de se prolonger par son remplissement dans la multiplicité proliférante d'apparitions ayant des sensations comme soubassements. Or l'éclair, à cause de la pauvreté sensible qui est la sienne, ne peut se prolonger. Toutefois en tant qu'il relève exclusivement de la vie de la perception, il est porté à le faire à partir des sensations. Cet élan au prolongement impossibilisé, ne pourra se résoudre que dans sa propre répétition et dans l'attente de la répétition. Aussi l'éclair, par l'essence même de son apparition, en appelle-t-il à d'autres éclairs et constitue ainsi la nuit de tempête, qui n'est rien d'autre que la répétition d'éclairs.

Le phénomène de l'éclair, s'il ne constitue en rien une chose, n'en est pas moins un authentique vécu de perception car il est apparition d'une singularité en présence (l'éclair, justement) nécessairement articulée à d'autres singularités (les éclairs dans leur répétition) pour constituer une expérience perceptive globale (la nuit de tempête). C'est cette articulation entre l'éclair et la nuit de tempête, qui est le phénomène global (problématique pour Husserl lui-même) que nous devons tenter de décrire.

Pour la phénoménologie, l'expérience de la nuit relèvera toujours d'un vécu de perception : la nuit se donne pour le sujet, elle n'est donc pas épreuve de *l'impossible* échappant au sens, d'autant plus que cette présence de la nuit apparaît pour et par le corps propre[1]. Toute

[1] L'irréductible vécu incarné de la nuit place donc résolument sa compréhension phénoménologique en opposition radicale avec la thématisation qu'a pu en faire Maurice Blanchot dans toute son œuvre. D'une part parce que la nuit se donne et n'est pas ce dans quoi le sujet s'abîme, et quand bien même ce dernier s'y abîmerait la nuit constituerait encore une expérience et donc un sens ; d'autre part parce que la nuit (et toute nuit) est liée à la perception, alors que cette dimension particulière et extrême que Blanchot croit pouvoir conférer à une certaine expérience de la nuit est finalement celle d'un sujet parlant qui, par sa parole, se serait radicalement coupé de toute présence mondaine. L'expérience blanchottienne de la nuit apparaît ainsi comme la métaphore d'une pensée du sens (ou plutôt du non-sens) de l'existence humaine. Comme son exact opposé, la

perception est d'abord saisie d'un perçu, qui est principalement chose. Cette singularité sur laquelle l'attention se focalise est toujours accompagnée d'un environnement et d'un horizon que je sais composé d'autres singularités sur lesquelles mon attention pourra toujours se focaliser. L'effectivement perçu comme présence s'accompagne d'un percevable, qui est l'horizon. Toutefois ces singularités percevables correspondent toujours à la possibilité du corps propre de pouvoir justement les percevoir. Or le corps propre vivant a une limite, se sait limité quant à l'amplitude de ses perceptions possibles. Ainsi mon regard, étayé par mon toucher, se focalise-t-il sur une chose, la saisit dans un environnement confus, pressent d'autres choses percevables, mais sait (et plus encore lorsqu'il est lié au toucher) qu'il y a là une limite, qui est, en ultime instance, l'horizon. Ce dernier est la limite nécessaire de mon corps propre dans ma vie perceptive. Mes perceptions, dans leur effectivité et leur possibilité, ont lieu au sein de l'horizon. La *nuit*, telle que Husserl peut l'évoquer à propos de *l'éclair dans la nuit de tempête*, nous paraît entièrement relever de cette dimension phénoménologique de l'horizon, puisqu'elle est ce *dans quoi* l'éclair a lieu. Bien sûr cela n'est pas à entendre dans une dimension naturelle de localisation : la nuit n'est pas le contenant des éclairs, d'autant plus qu'elle a nécessairement une dimension temporelle. Non, phénoménologiquement, il faut comprendre que la nuit est la limite de toute perception possible d'éclair. La nuit est donc horizon authentique.

Toutefois l'horizontalité de la nuit doit être précisée, car elle correspond à une spatialité primitive et primordiale, antérieure à toute profondeur et donc à toute volumétrie. C'est dans le projet de *Constitution systématique de l'espace* (tel qu'il est exposé par Husserl lui-même dès 1907, et à nouveau rédigé sous une forme plus ordonnée par Edith Stein en 1917) que cette dimension originaire de la spatialité

pensée phénoménologique de la nuit est alors la thématisation d'un vécu de perception spécifique, mais relevant irréductiblement de la perception. À propos de cette différence absolue entre Blanchot et toute phénoménologie authentique, nous renvoyons à l'important livre de Marlène Zarader : *L'être et le neutre. À partir de Maurice Blanchot*, Verdier, coll. Philia, 2001.

et de l'horizontalité est présentée[1]. Si le double exposé de ce texte demeure lapidaire et énigmatique, il n'en est pas moins riche de sens et doit être rigoureusement saisi, d'autant plus qu'il nous permettra — pensons-nous — d'éclairer le phénomène de la nuit. En nous fondant sur le § 7 de la rédaction par Edith Stein[2], qui correspond au début du second moment de l'exposé de Husserl lui-même[3], on doit comprendre que l'espace visuel a comme première dimension un simple « espace plan délimité »[4], strictement délimité et qui n'est que *platitude*. L'espace, tel qu'il se donne dans sa primordialité, est un plan rigoureusement circonscrit. Cette géométrie radicalement bidimensionnelle a son axiomatique, sa règle de constitution, qui est une multiplicité directionnelle : de multiples directions sont possibles sur le plan, mais il faut plus radicalement entendre que le plan lui-même est multiplicité de directions, mais qui possède une limite. Au-delà d'une limite de points, les directions ne peuvent plus se multiplier. Ainsi le plan est-il délimité. Cette multiplicité délimitée de directions a donc elle-même une règle de constitution qui provient du regard et de ses mouvements possibles, qui partent tous d'un point central résolument fixe. La source de constitution est ici le regard dans une simple oculomotion déployant de multiples directions, parce qu'il reste lié à un corps propre rigoureusement immobile. Un corps sans mouvement, dont la tête même reste immobile, possède un regard

[1] *Hua XVI, Ding und Raum, op. cit.*, p. 297 à 336 ; tr. fr., p. 347 à 388. Précisons que ce passage (et notamment la rédaction d'Edith Stein) devait être l'ouverture du chapitre XI de *Chose et espace*, et s'insérer juste avant le § 58. Or celui-ci est l'entame de toute la réflexion, que Husserl va mener jusqu'au § 73, consacrée à la constitution de la profondeur et de la tridimensionnalité (qui culmine notamment au § 69). Autrement dit une bidimensionnalité de l'espace précède et fonde toute profondeur : de la même façon que l'apparition volumétrique de la chose se fonde sur sa simple bidimensionnalité, la profondeur de l'espace a la platitude pour soubassement. Ceci nous conduit d'ailleurs à considérer que le projet d'une réduction génétique est déjà présent dans la phénoménologie transcendantale, sans être réellement thématisée. Toute généalogie — lorsqu'elle est mise au centre de la description phénoménologique, ainsi que le fera Husserl à partir des années vingt — ne peut alors être comprise qu'à partir d'une dimension transcendantale.

[2] *Op. cit.*, p. 330 à 332 ; tr. fr., p. 382 à 384.

[3] *Op. cit.*, p. 309 à 310 ; tr. fr., p. 359 à 361.

[4] *Op. cit.*, p. 330-331 et p. 309 ; tr. fr. , p. 382-383 et p. 359-360.

tourné vers ce qui est en face et qui constitue cet *en face* comme un plan multidirectionnel, par les mouvements mêmes du regard. La vie de la corporéité est ici simplement le mouvement des yeux dans leur orbite fixe, dans la tête immobile d'un corps immobile. C'est pourquoi les directions ne peuvent être que limitées. Portées par un regard limité par la fixité rigide de l'ensemble du corps, elles ne peuvent infiniment se multiplier et constitueront la limite circonscrivant rigoureusement le plan. Celui-ci est un environnement pauvre, car rivé à son immobilité et qui ne peut constituer aucune profondeur. Il nous semble légitime de considérer que la nuit, dans son apparaître primitif, correspond à ce simple plan multidirectionnel plat et délimité, qui sature le regard parce que celui-ci — à cause de son immobilité — ne peut envisager la possibilité d'un au-delà. Ainsi la nuit est-elle horizon non décloisonnable. Toutefois ce simple plan délimité peut se dé-limiter, s'affranchir partiellement de sa limite et acquérir une deuxième dimension[1]. L'espace peut en effet être pourvu d'un *nouvel index*, tout en gardant la même forme. Il sera toujours *espace-plan* constitué comme *en face* par le regard, mais de nouvelles directions peuvent s'y constituer. En effet il faut ici ajouter au niveau de la source de constitution, une capacité céphalomotrice : la tête dans son mouvement accroît les directions possibles du plan, les multiplie encore. Surtout ces mouvements de la tête rendent possible une inversion du décours des images, celles-ci peuvent alors être parcourues bidirectionnellement, ce que ne permettaient pas, pour Husserl, les simples mouvements des yeux d'une tête fixe. Ce parcours à l'envers des images permet leur confirmation, et donc la clôture de leur champ. Par ailleurs Husserl pense que la céphalomotion, motivant le décours des images visuelles, permettra que la dernière d'entre elles retrouve, à l'identique, la première. La possibilité d'une rotation totale et complète de la tête doit ici être pensée, qui fonde un bouclage complet des images visuelles puisque la dernière sera la première. Le champ visuel est alors absolument clôturé[2]. Ainsi l'espace dans une dimension essentiellement visuelle

[1] *Op. cit.*, p. 331-332 et p. 309-310 ; tr. fr., p. 383-384 et p. 360-361.

[2] Contentons-nous ici d'indiquer que cette possibilité implique la constitution d'un espace, fondé comme champ visuel, qui tend à accéder à la sphéricité. Par

se clôture-t-il radicalement dans sa multidirectionnalité : il est un horizon clos. La dé-limitation de l'horizon n'est pas ici son décloisonnement, mais au contraire accomplissement du cloisonnement. L'espace-plan de l'horizon s'est parfaitement clôturé, car c'est seulement son index qui s'accroît. L'accroissement de l'index par multiplication des images accroît leur confirmation effective et du coup accomplit la clôture. L'expérience de la nuit nous paraît correspondre à cela. Elle est bien cet horizon multidirectionnel dans lequel toutes les images qui constituent ces directions se confirment mutuellement jusqu'à constituer une clôture. La nuit est ainsi l'épreuve d'un espace plein et saturé, d'un horizon sans horizon. Sa source de constitution est le corps propre, ramené au seul regard et sans aucune motricité. Le corps propre inhibé dans son *se mouvoir* authentique fait seulement l'expérience d'un horizon clos et saturé, qui se donne emblématiquement comme nuit. La nuit est horizon non dé-cloisonnable pour un regard en simple oculomotion, mais non motivé par le *se mouvoir* de l'ensemble du corps.

Une telle caractérisation de la nuit comme horizon clôturé a ceci de paradoxal qu'elle en vient à la penser comme un objet même de perception. Précisons : la nuit ne peut être chose puisqu'elle n'est que bidimensionnalité, mais elle est perçue car elle est constituée d'images se confirmant mutuellement dans leur décours. La nuit est apparition visuelle, faite d'apparitions se remplissant à l'identique. Pour elle le décours d'apparitions, caractéristique du vécu de perception, est à l'œuvre. Dans sa stricte bidimensionnalité la nuit est perçue. Le paradoxe vient de ce qu'une telle dimension nous conduit à considérer qu'ici l'horizon est du perçu : il n'est pas seulement du percevable, mais bien du perçu effectif. Phénoménologiquement, l'expérience de la nuit dans sa radicalité, est un vécu de perception. Ce paradoxe s'éclaire si nous considérons que la nuit est horizon pleinement clôturé, rigoureusement délimité, n'ayant pas — puisqu'il est constitué par un corps dépossédé de tout *se mouvoir* — de possibilité

ailleurs Husserl imagine ici la possibilité que ma tête effectue un tour complet sur elle-même, ce qui met en jeu une puissance au *se mouvoir* du corps propre. Nous développerons plus précisément la portée de ces deux dimensions dans le paragraphe suivant de la présente étude.

de dé-cloisonnement et d'au-delà toujours à constituer. La nuit est horizon sous sa forme la plus primordiale, mais aussi la plus pauvre, n'offrant aucune possibilité de *fuite*. Il n'y a donc aucun arrière-fond dans l'expérience de la nuit, elle peut dès lors être perçue, car la perception constitue toujours le perçu comme étant dans l'avant-plan. L'expérience de la nuit est bien expérience primitive de la platitude, dans laquelle le fond est bien au premier plan, de telle sorte qu'il n'y a plus de fond, mais bien le seul *à-plat* de la bidimensionnalité. La perception de l'horizon nocturne est proche de celle d'un mur, face à nous, que notre regard parcourt et que l'oculomotion liée à la céphalomotion constitue comme décours d'apparitions visuelles se confirmant dans leur déroulement. Toutefois, autant le mur est à chaque instant susceptible de s'interrompre, car des apparitions nouvelles pourront infirmer les précédentes, autant l'expérience de la nuit n'offre aucune possibilité de cet ordre. Bref, le mur possède un horizon comme possibilité d'un *à remplir* dont la teneur reste contingente. La nuit ne possède par contre aucun horizon, parce qu'elle est horizon primitif non décloisonnable. À ce titre la nuit est bien du perçu.

Toutefois, il se pourrait que la nuit telle que nous venons de la décrire, comme nuit pure, demeure un vécu abstrait, c'est-à-dire un vécu non vécu, une expérience qui ne s'enracinerait dans aucune effectivité. La nuit absolue, comme épreuve radicale, peut être pensée par un sujet parlant qui la déduirait des vécus de perception descriptibles, mais n'en relèverait pas réellement. La nuit est un vécu purement idéal. Précisons notre point de vue : toute analyse phénoménologique d'un vécu s'efforce de le penser comme idéalité, le pose dans l'idéalité puisqu'elle le pense dans son *eidos* et comme *eidos*. Cependant cette idéalisation est celle de l'expérience même : le phénoménologue idéalise par réduction la perception vécue par tout sujet humain. À cette fin il réduit le vécu, en s'abstenant d'adhérer à ce qu'il constitue pour saisir le vécu de constitution qui est justement l'essence du vécu de perception. Cette idéalisation exclut alors de penser une perception que nous n'effectuerions jamais. Par contre la nuit pure relève d'une autre forme d'idéalisation, qui ne pense pas

l'essence de l'expérience, mais invente et (à ce titre seulement) idéalise des épreuves jamais rencontrées. Ce n'est pas le réel qui est pensé comme idéalité, mais un irréel qui est simplement posé. Il n'en reste pas moins vrai que cette forme d'idéalisation peut être mise en place, et que le phénoménologue peut y contribuer. Mais l'attitude phénoménologique dans sa radicalité doit alors conduire au renversement de cette possibilité même. La thématisation du pur vécu de la nuit sera menée jusqu'au point où la pure nuit ne peut se donner en elle-même car elle doit nécessairement s'articuler à un autre vécu, et notamment celui de l'éclair.

L'apparition de la nuit est décours d'apparitions se confirmant absolument dans leur remplissement. Si, dans un vécu de perception chosique, la sensation présente confirme la précédente en remplissant l'attente qui était la sienne, elle donne en propre une apparition nouvelle de la chose qui ***s'accorde*** avec elle mais ne lui correspond pas entièrement. C'est bien une apparition ***nouvelle*** qui est donnée, qui ne peut alors donner qu'une différence avec la précédente. Si la perception implique toujours une altération, c'est au niveau noématique que cela se constitue. Que les modifications de l'apparition même (dans sa dimension exposante) se muent en unité (celle de la chose dans son identité) n'exclut en rien (bien au contraire) leurs différences respectives d'exposition. Une telle dimension est justement absente dans le vécu de nuit hyperbolique : toute apparition exposante est une confirmation absolument à l'identique. Toutefois la phénoménologie de la perception husserlienne n'exclut pas que le décours des apparitions exposantes, s'il en appelle à la confirmation, soit déçu. Une apparition en propre peut présenter un contenu d'apparition qui ne s'accorde en rien avec la suite précédente confirmante d'apparitions. L'éclair dans la nuit relève entièrement d'une telle possibilité pour la perception. Les apparitions de couleur noire qui se confirmaient absolument et rigoureusement dans l'apparition continue de la nuit, sont infirmées par l'apparition lumineuse de l'éclair. Si son éclat déchire le continu de la nuit, c'est parce que l'apparition qui est la sienne infirme absolument le remplissement confirmant du décours d'apparitions qui fait la nuit. L'éclair est donc l'interruption du contenu de remplissement nocturne.

À ce titre l'apparition de l'éclair dans la nuit est l'analogue de l'apparition d'une image (picturale ou photographique) sur un mur que je perçois. En prolongeant les puissantes descriptions du § 22 du cours de 1904-1905 sur la *phantasia* et la conscience d'image[1] et en reprenant nos propos précédents, nous pouvons considérer la perception du mur comme un vécu d'apparitions en confirmation permanente : le mouvement de mon regard constitue des apparitions en propre de mur, qui se remplissent mutuellement dans leur prolongement pour donner l'apparaître du mur. Or lorsque mon regard glisse sur le mur parce qu'il va d'apparition en apparition remplissantes et confirmantes, il peut *tomber* sur une apparition qui sera en *conflit* avec elle, non pas parce qu'elle donnerait la présence d'une autre chose que le mur, mais parce qu'en elle se donne une dimension en rupture avec tout apparaître en présence : une image. Percevant le mur, j'y vois une image dont la phénoménalité sort de tout perçu et qui est à ce titre, un *fictum*. Plus précisément, porté par l'apparition perceptive, j'appréhende une dimension de l'image comme chose perçue : son cadre, son papier et même la matière dont l'image est constituée. Mais en celle-ci apparaît une dimension supplémentaire, qui est celle de l'*objet-image* (*Bildobjekt*) en tant que tel. Une tout autre forme d'appréhension est donc à l'œuvre qui repousse l'appréhension perceptive, en appréhendant le contenu sensible en tant qu'image. Mieux encore l'appréhension en image a pour sens d'écarter l'appréhension perceptive et ainsi de constituer un *objet-image*. Celui-ci peut alors être à son tour le support d'un nouvel acte qui appréhendera le *sujet-image* (*Bildsubjekt*), c'est-à-dire le *représenté* (*Vorstelliges*). Mais cet acte de représentation repose sur la constitution de l'objet-image comme tel, c'est-à-dire sur un acte qui repousse l'appréhension perceptive et, du même coup, l'interrompt. Une rupture du vécu de perception s'est ici effectuée : elle consiste précisément en un vécu constituant un *conflit* et une *conscience d'irréalité*. L'*objet-image* est en conflit avec le perçu parce qu'il est irréel, c'est-à-dire qu'il ouvre une dimension absolument inintégrable à la perception. Le sens phénoménologique de l'image est de briser la perception, en interrompant son remplissement continu. L'image

[1] *Hua* XXIII, *op. cit.*, p. 45 à 48 ; tr. fr., p. 84 à 86.

© 2007 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

ouvre à du non-présent qui, à ce titre, ruine la perception. Ce n'est pas seulement la perception du mur qui se trouve interrompue, mais toute perception dans sa continuité de remplissement. Le vécu même de perception , dans son *eidos*, s'abolit dans le *fictum* de l'image[1].

L'expérience de la nuit ne peut alors être qu'un analogue du conflit propre au *fictum* de la conscience imageante. S'il y a une proximité dans le continu de remplissement de la perception (puisque de la même façon que l'image brise les apparitions confirmantes du mur, l'éclair déchire la nuit qui se donne comme absolue continuité de remplissement) il y a néanmoins une différence évidente et absolue : l'éclair n'est pas un irréel comme l'est l'image. Il possède au contraire une présence pleine, et sa *fugacité* — ainsi que nous le disions dans l'alinéa précédent — n'est pas celle du non-présent : elle renforce l'éclair comme présence. La perception comme telle n'est pas abolie par l'éclair. Ce dernier n'est donc pas non plus illusion, c'est-à-dire perception fausse et rectifiable, il est bien une perception authentique. Nous devons même entendre que l'éclair, s'il déchire la nuit, ne l'abolit pas. Si l'éclair n'annule pas tout vécu de perception parce qu'il n'est pas conscience d'irréalité, il n'annule pas le vécu plus particulier de la nuit. Tout en l'interrompant il ne l'abolit pas. L'éclair s'intègre à la nuit, dans et par la rupture qu'il établit en son sein.

L'évidence phénoménologique nous conduit alors à ouvrir un nouveau sens et une nouvelle dimension dans lesquels l'apparition de

[1] Le *fictum* de la conscience d'image se distingue ainsi de tout *fictum* relevant de la conscience d'illusion. En effet celle-ci, si elle ne s'intègre pas au vécu de perception, peut être corrigée et appartenir ainsi à nouveau à une continuité perceptive. Si l'illusion ne peut être corrigée, on devra considérer que le sujet est dans une hallucination, ce qui revient à dire qu'il n'a jamais cessé d'être dans la perception. Qu'une perception ne puisse être partagée intersubjectivement n'annule en rien la conscience du présent en chair et en os qui est la sienne. Avec la conscience d'image authentique le sujet bascule du champ de la présence dans celui du non-présent. La conscience d'image est bien passage de l'un à l'autre, qui a pour support la présence du perçu. En effet si l'image représente un irréel, elle est néanmoins préalablement perçue comme papier, entouré par un cadre, sur un mur. La conscience d'image proprement dite se distingue alors de la *phantasia*, pour laquelle toute trace de perception est absolument absente, et dans laquelle se donne la profusion d'une pure irréalité.

l'éclair n'est plus fondée par celle de la nuit, mais où l'éclair fonde la nuit et devient la condition même de son apparaître. En effet la *nuit*, que Husserl évoque dans la note du § 30 de *Chose et espace*, est *nuit de tempête*. Il n'y a pas nuit pure, elle se donne, pourvue d'une certaine caractérisation. Si celle-ci est la *tempête* elle ne peut être constituée que par l'éclair, ou mieux encore par les éclairs et leur répétition eidétiquement nécessaire. La pauvreté phénoménologique de l'éclair implique son propre épuisement dans son apparition même, l'éclair ne peut ainsi qu'en appeler à sa réitération, dont la dynamique est constituante de la nuit de tempête car elle est constituante de la tempête, qui est la caractérisation de la nuit dans son apparaître. Dès lors la nuit (en tant que *nuit de tempête*) n'est pas simplement une continuum (fait d'apparitions devant se répéter à l'identique) *déchiré*. Il ne s'agit pas simplement de comprendre qu'un continu est interrompu, syncopé par une discontinuité. La discontinuité — qui est la caractérisation phénoménologique de l'éclair — fonde la nuit et sa continuité. Le continu est ici fondé par le discontinu. Tel est le sens de *l'éclair dans la nuit de tempête*. Seul le sens phénoménologique de l'éclair lui-même en tant que présence radicale permet de le comprendre. L'éclair n'est pas apparition d'irréalité et n'introduit donc, au sein de nos vécus, aucun conflit avec la perception. L'éclair n'est pas expérience d'abolition implosive de la présence, dès lors la discontinuité de son instantanéité ne peut que fonder une continuité. Un *fictum* d'image annule, dans le vécu qui lui est propre, toute présence et toute continuité de présence. L'éclair, s'il est — comme le *fictum* d'image — discontinuité, l'est dans le champ des vécus de perception et peut dès lors — par sa discontinuité — fonder la continuité de la vie perceptive. La perception de la nuit de tempête est bien originée par l'éclair et sa répétition. Plus précisément, le vécu de tempête est une articulation organique de l'individu et de l'ensemble, de la partie et du tout, telle que l'individu (l'éclair) fonde l'ensemble (la tempête) puisqu'il n'y a d'apparition de la tempête que depuis celle de l'éclair. Cependant on doit aussi dire que l'ensemble fonde l'individu et donc que l'éclair est originé par la tempête. En effet celle-ci est répétition d'éclairs, or — ainsi que nous l'avons vu — l'éclair dans sa singularité est fondé par sa propre répétition, c'est-à-

© 2007 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

dire par la tempête. Partie et tout, éclair et tempête se lient l'un à l'autre dans une fondation mutuelle qui inclut le phénomène de *l'éclair dans la tempête* au sein des vécus de perception. En effet toute perception consiste en une telle articulation : elle est saisie de l'individu (notamment la *chose*), qui se donne comme présence en chair et en os, toujours lié à un environnement qui n'est pas du donné en propre mais qui peut le devenir. Cet environnement qui s'élargit jusqu'à être horizon et même monde au-delà, ne peut se donner comme non-donné effectif que depuis la chose individuée (dans sa présence incarnée). Ici, l'individu fonde l'ensemble. Toutefois la *chose une* qui se donne en pleine présence, doit être considérée comme ayant préalablement été un élément de l'environnement qui se donnait dans un *halo*. Cela signifie qu'elle ne peut avoir sa présence qu'à partir du lien à l'horizon et que le rapport vécu à celui-ci est déterminant pour l'appréhension de la chose même. Ici, l'ensemble fonde l'individu. Toutefois la phénoménologie husserlienne établit indéfectiblement — car telle est l'évidence de nos vécus — que c'est toujours depuis la saisie de l'individu que le lien à un ensemble peut s'instituer ; que le rapport à ce tout motive à son tour l'appréhension de l'individu n'annule en rien la primauté de cette dernière. Nous trouvons une même articulation dans le phénomène de la nuit de tempête où individu (éclair) et tout (tempête) se fondent mutuellement, mais toujours depuis l'éclair. En effet si la tempête motive l'éclair qui est fondé par sa répétition, cela tient à ce que l'éclair lui-même, dans sa singularité pensée eidétiquement, implique sa propre répétition. Partie et tout se fondent mutuellement depuis la partie, car telle est la structure de tout vécu de perception auquel appartient le phénomène de l'éclair dans la tempête. Ici, tout se joue dans une simple bidimensionnalité, mais on y trouve — sous une forme primitive et primordiale — l'articulation de la chose dans sa tridimensionnalité et du monde dans sa profondeur. Un phénomène de perception qui demeure dans la primitivité de la platitude n'en relève pas moins de l'*eidos* de la perception.

L'analyse doit alors être prolongée. En effet nous venons ici de caractériser la *nuit de tempête* de telle sorte que la nuit est tempête au sens où l'apparaître de la nuit est la tempête et se résumerait à elle.

L'articulation organique de l'éclair et de la tempête constituerait l'apparaître de la nuit comme tempête. Or si le phénomène qui nous intéresse ici est bien celui de la *nuit de tempête*, une différence et un écart phénoménologiques se constituent entre la tempête et la nuit, car l'éclair constituant la tempête donne également la nuit comme arrière-fond du phénomène de la tempête originée par l'éclair. La nuit n'est pas exclusivement tempête, même dans la nuit de tempête elle est ce dans quoi la tempête des éclairs a lieu. La nuit ne peut donc se donner qu'à partir de la répétition des éclairs de la tempête : l'éclat des éclairs fait apparaître la nuit comme arrière-fond de la tempête. L'articulation entre l'individu et l'ensemble propre au phénomène de perception se retrouve ici dans le lien entre l'éclair (qui est à penser comme tempête) et la nuit. L'éclair et la tempête, dans leur unité intime, constituent à leur tour un individu lié au tout de la nuit, de la même façon que chaque chose s'articule à la totalité de l'horizon et du monde. Rappelons alors que ce tout ne se donne toujours phénoménologiquement que depuis l'individu qui s'inscrit en lui. L'horizon en lequel consiste la nuit ne peut donc se révéler que depuis l'éclair. Ainsi, et pour reprendre le propos initial du présent paragraphe tout en modifiant la portée de son sens, la nuit est-elle toujours — pour le phénoménologue — vécu de perception et c'est pourquoi elle ne peut se donner que par l'éclair[1]. Précisons néanmoins que cette horizontalité de la nuit, que cette nuit comme horizon n'est pas à entendre dans une pleine dimension de profondeur. La nuit est horizon en tant que non-donné lié à un donné : la nuit n'est pas un perçu, mais bien ce qui l'accompagne comme un *halo* accompagne ce qui se donne en chair et en os. Le donné incarné se donnant à l'avant-plan, l'horizon est bien la présence simplement pressentie d'un arrière-fond en profondeur. Mais cela ne peut se constituer que si la chose qui se donne en présence à l'avant-plan est bien chose, c'est-à-

[1] Si l'expérience phénoménologique de la nuit se distingue et même s'oppose radicalement à sa thématisation langagière dans l'œuvre de Blanchot, elle se rapproche étonnamment d'autres expériences de parole et notamment poétiques. Ainsi l'analyse phénoménologique que nous avons tentée de développer pourrait-elle être conclue par ce vers de Pierre Reverdy : « La nuit sort d'un éclair » (*Cravates de chanvre*, in *Plupart du temps II*, Gallimard, Poésie, 1969, p. 139).

© 2007 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

dire volumétrie et tridimensionnalité. Or le phénomène de l'éclair se constitue comme seule et stricte bidimensionnalité. Par là-même l'horizon qui se donne avec lui — quand bien même il est horizon authentique — ne peut avoir de profondeur. La nuit comme horizon de la tempête, et donc de l'éclair, constitue un sens de l'horizon qui a une platitude, qui n'a pas de réelle profondeur. Un horizon se donne comme non donné depuis un donné en chair. Si l'horizon de la nuit se donne depuis la pleine présence de l'éclair, sa forme de présence non donnée sera déterminée par lui. Ainsi la bidimensionnalité de l'éclair déterminera-t-elle la non-profondeur de l'horizontalité de la nuit. Toutefois l'horizon ne peut être platitude radicale ; s'il n'est pas profondeur réelle il ne peut être stricte bidimensionnalité. Il faut donc comprendre que la nuit ouvrée depuis l'éclair est ébauche et entame de la profondeur. Il n'y a là nul paradoxe, si nous comprenons le phénomène de l'éclair comme vécu de perception advenant dans une dimension primordiale primitive, en tant que perception en ébauche, inaboutie dans son *telos* mais dans laquelle l'essence même de la perception peut d'autant mieux être saisie. La pauvreté de l'éclair ne l'exclut en rien de l'*eidos* de la perception, mais nous permet de saisir la perception dans sa forme la plus primitive, à son état naissant.

§ 4. L'éclair et la « position-zéro »

Le vécu de *l'éclair dans la nuit de tempête* a donc un sens dans la phénoménologie de la perception husserlienne, en tant qu'expérience primitive et originaire. En elle, l'éclair est fondamentalement constituant. Il est le vécu de perception radicalement primitif et originaire. Nos analyses précédentes nous l'ont montré sur plusieurs plans. L'éclair apparaît tout d'abord comme présence, mais avec une simple caractérisation bidimensionnelle, car ses apparitions ne sont pas synesthésiques mais demeurent strictement visuelles. Ainsi le vécu de l'éclair n'effectue-t-il aucun remplissement ou, au mieux, un remplissement éphémère, qui le voue à sa seule répétition. Nonobstant des caractérisations aussi minimales, l'éclair n'en reste pas moins un authentique vécu de perception, dans lequel la perception est conduite à sa limite, mais afin de montrer d'autant mieux son *eidos*. On peut en

effet considérer que la pure vision de l'éclair s'approche et jouxte des vécus d'image ou de *phantasia*. L'éclair aurait une dimension commune avec un *fictum* d'image ou une pure représentation de *phantasia*, comme si la perception basculait ici dans d'autres genres de vécus. Or toute confrontation eidétique entre l'éclair et le *fictum* ou la *phantasia* révèle d'autant mieux l'appartenance du premier à la perception. L'analogie de l'éclair avec toute image est trompeuse, et montre ainsi qu'il n'est que perception. L'éclair est bien une limite de la perception qui, du coup, témoigne de son entière appartenance à la perception et qui nous permet ainsi de mieux saisir la perception dans son essence même. Lorsque l'éclair est thématisé comme limite de la perception, il apparaît comme un vécu pauvre (notamment par la constitution d'une simple bidimensionnalité sans synesthésie), qui n'implique pourtant aucune indigence. Bien au contraire l'éclair renvoie à une primitivité et à une originarité de la perception[1].

Afin de saisir le sens et la portée de la dimension de l'éclair, nous devons faire un long détour en reprenant les couches de *La constitution systématique de l'espace*[2], qui correspondent aux niveaux originaires de mondanisation. L'enjeu sera alors de comprendre à quelle couche le vécu de l'éclair correspond, ou même s'il ne constitue pas une dimension antérieure à elles.

Le premier niveau d'espace constitué est, nous l'avons vu précédemment, l'*espace plan délimité rigoureusement bidimensionnel*. Une multiplicité de points et de directions se coordonne à partir

[1] De telles caractérisations ne signifient pas que l'éclair aurait un privilège parmi les vécus. Le phénoménologue se donne pour tâche de penser tout vécu dans son essence et comme essence, pour montrer ainsi à quel *eidos* général il appartient. À ce titre, tous sont dignes de description. Si certains sont plus immédiats et peut-être plus faciles car, sans souci de leur essence, ils sont plus fréquemment retenus par l'attitude naturelle qui construit sur eux ses formes de vie, d'autres (et notamment l'éclair), parce qu'ils mettent en place des formes de constitution moins complexes, sont moins immédiatement analysables. En tant que vécus plus simples, ils sont antérieurs aux autres, mais en contiennent la possibilité. C'est à ce titre, mais à ce titre seulement, qu'ils doivent retenir l'attention du phénoménologue.

[2] *Hua XVI*, *op. cit.*, p. 297 à 336 ; tr. fr., p. 347 à 388.

de deux axes : *haut-bas* ; *droite-gauche*. Ceux-ci se croisent au niveau d'un *point-zéro*, qui est bien leur source et leur point originaire. Or ce *point-zéro* correspond, comme sa projection sur le plan, au regard d'un sujet percevant qui serait observateur. Ce dernier est sujet de vision, capable d'oculomotion. Ainsi les simples mouvements des yeux constituent-ils des directions coordonnant les points du plan. Mais ces derniers sont fondamentalement coordonnés au *point-zéro* du plan. Celui-ci correspond au regard, mais plus précisément au regard *droit devant*. Les mouvements de notre regard se coordonnent eux-mêmes depuis ce que Husserl appelle une *position-zéro* qui est une fixité de tout notre corps jusqu'à celle de nos yeux. La position originaire de nos yeux est celle d'une rigoureuse fixité correspondant à celle de tout notre corps. Si un mouvement des yeux est possible, il ne se comprend que depuis cette fixité originaire. D'ailleurs si le plan bidimensionnel est délimité c'est en fonction de sa constitution depuis cette fixité du regard du corps en position de repos. S'il est vrai, comme nous le disions plus haut, que le regard a sa limite de pouvoir de constitution dans l'immobilité du corps et dans l'enserrement des yeux dans leurs orbites, il faut penser la dimension plus originaire encore (mais qui est alors une pure idéalité) d'une archi-fixité du regard lui-même, dont l'oculomotion même est tributaire puisqu'elle a sa source en elle. Le regard fixe qui est la position immobile du corps propre est la dimension la plus originaire.

Un second niveau de l'espace, plus riche et plus complexe, se donne alors en s'ajoutant comme par superposition au premier. Il consiste en un *champ de vision cylindrique*. Il s'agit en réalité de l'*espace-plan* du premier niveau, comme multiplicité de points structurée autour du point-zéro, mais qui serait lui-même multiplié. Une multiplicité d'espaces plans constitue ce nouveau champ visuel. Il faut donc penser plusieurs phases de vision constituant chacune la même forme de plan visuel dont l'index se modifie. Ceci n'est concevable qu'à considérer que ma tête se meuve et sente et éprouve son propre mouvement. Une céphalomotion accompagnant l'oculomolotion est ici constituante. Ma tête bouge de gauche à droite et de droite à gauche, ainsi que de haut en bas et de bas en haut, afin de constituer deux lignes. Or, Husserl insiste sur le fait que ce

mouvement de la tête s'effectue autour d'un axe qui reste rigoureusement fixe. Les mouvements de la tête restent portés par la fixité du corps propre : ma tête bouge autour de son axe. Ainsi pour la ligne ***haut-bas*** en reste-t-on à un plan délimité, ou au mieux légèrement incurvé. Par contre ma tête peut tourner sur elle-même autour de son axe, ainsi les différents espaces plans qu'elle constituera pourront-ils se boucler sur eux-mêmes. Aussi faut-il comprendre qu'une circularité spatiale est ici constituée. Tournant intégralement sur son axe, ma tête constitue une horizontalité entièrement circulaire dans laquelle les images visuelles se bouclent elles-mêmes. L'espace-plan vertical délimité et l'espace horizontal circulaire constituent bien un champ visuel cylindrique. L'idée de cette rotation totale sur soi de la tête ne peut que nous intriguer. Elle peut en effet signifier que mon corps, dressé, tourne sur lui-même autour d'un axe. Autrement dit, la céphalomotion serait motivée par un ***se mouvoir*** du corps lui-même. Toutefois Husserl insiste sur le fait que la céphalomotion s'effectue par elle-même sur un axe. Dès lors il imagine que ma tête, sur mon corps fixe, tourne entièrement sur elle-même. S'il s'agit bien d'une céphalomotion authentique, c'est une telle dimension qu'il faut arriver à penser. Le mouvement de la tête est donc ici à saisir dans une stricte idéalité qu'une imagination productrice permet, seule, de nous représenter. La corporéité vivante, jusque dans le ***se mouvoir*** qui est le sien, est à penser dans une idéalité et comme absolue idéalité. Dans un tel cadre, le ***se mouvoir*** du corps dans sa simple céphalomotion se constitue toujours autour d'une ***position-zéro*** qui est une archi-fixité. Elle était archi-constituante dans l'édification de l'espace-plan, sa fonction est tout aussi éminente pour la constitution d'un espace visuel cylindrique. Un champ visuel est constitué par le regard lié à un ***se mouvoir***, mais qui repose toujours sur une archi-fixité. Si le ***se mouvoir*** de la corporéité propre est archi-constituant pour Husserl, il apparaît ici porté par une fixité qui est alors plus originaire encore. Une telle dimension ne pourra être éclairée qu'en prolongeant notre effort de compréhension de la ***constitution systématique de l'espace***.

La description du troisième niveau d'espace et de sa constitution nous le permettra. Il s'agit ici de l'***espace riemannien*** qui est un ***espace sphérique clos***. Il s'édifie sur le précédent et à partir de lui, ce

qui implique qu'il est son *telos* : l'espace cylindrique se parachève dans l'espace sphérique rigoureusement clos. La circularité qui était celle de la seule ligne *droite-gauche* se constitue ici pour l'axe *haut-bas*, ainsi y aura-t-il circularité aussi bien horizontale que verticale, qui consiste bien en la sphère. La forme de l'*espace-plan* est ainsi entièrement dépassée puisque son résidu vertical s'est transformé en circularité, mais ce dépassement s'effectue à partir de lui et de sa structure propre. La sphère close riemannienne se constitue dans la bidimensionnalité, elle est la culmination de la bidimensionnalité. Deux lignes circulaires closes se coupent en un point d'intersection qui est toujours le même point-zéro, auquel correspond ce que Husserl baptise un *contre-point-zéro*, qui est celui que mon regard toujours *droit devant* ne peut saisir en propre mais pressent. Il est le point d'espace invisible mais pouvant être vu. L'espace sphérique est donc rigoureusement clos car les points qui composent les deux lignes qui le coordonnent se recoupent parfaitement, se *bouclent* définitivement. L'image du premier point peut alors être celle du dernier. À l'intérieur d'un tel espace sphérique structuré autour de ces deux lignes, la multiplicité des points peut être entièrement déterminée. Chaque chose, chaque point est coordonné par ces deux lignes, sa localisation est ainsi entièrement déterminable. Cet espace visuel sphérique, qui se structure autour des deux lignes circulaires se croisant dans le point-zéro possède une perfection, mais qui ne retiendra pas l'intérêt essentiel du phénoménologue car l'important est *toujours* pour lui d'en saisir la constitution. Or la source constituante de cet espace sphérique clos ne peut être que le corps voyant caractérisé par une céphalomotion complète. À la capacité de ma tête à pouvoir tourner entièrement sur elle-même de droite à gauche ou de gauche à droite, il faut ajouter l'aptitude à tourner totalement sur elle-même de bas en haut et de haut en bas de telle sorte que le dernier point de cette rotation corresponde entièrement au premier. Plus précisément un *se mouvoir* du corps, avec ses kinesthèses coordonnées aux images qui peuvent être les seuls points de l'espace, est ici à l'œuvre. Le recouvrement intégral de la première image par la dernière correspond à celui de la première sensation de mouvement avec la dernière. Ainsi peut-il y avoir un bouclage complet des images et de leur source

constituante qui fait la sphéricité close du champ visuel. Mais l'essentiel — qui est aussi le plus étonnant et qui nous conduit certainement au point culminant de l'idéalisation phénoménologique radicale — est de considérer que Husserl envisage une telle possibilité pour une ligne *haut-bas ; bas-haut*. Le corps est capable de se tourner entièrement sur lui-même selon une telle ligne. S'il est aisé de le concevoir pour une ligne *droite-gauche*, seul un effort d'idéalisation extrême — que Husserl appelle ici *appropriée* — le rend possible[1]. Ainsi le *se mouvoir* du corps est-il une aptitude à la motricité totalement idéalisée, mais qui n'est en rien irréelle, bien au contraire. Nous sommes ici dans le réel le plus immanent de la subjectivité, dans lequel le *se mouvoir* qui est le sien s'est affranchi de la matérialité du corps mais pour justement se donner comme pur *se mouvoir*. Le corps propre se meut absolument lorsqu'on peut penser son auto-mouvement indépendamment de la dimension inertielle du corps. Ce pur *se mouvoir* est idéalisation de la motricité de ma propre expérience, prolongée par l'imagination productrice, en dehors de cette expérience même mais pour qu'elle puisse être pensée dans son réel qui ne peut être qu'idéalité. Par ailleurs l'analyse de Husserl se situe ici dans une dimension géométrique, et nous pourrions presque y voir une histoire de la géométrie, depuis une pensée de l'espace-plan bidimensionnel jusqu'à Riemann (qui est explicitement nommé dans cette description de l'espace sphérique clos). La géométrie idéalise notre expérience du monde et de l'espace, aussi présuppose-t-elle un sujet percevant, voyant et se mouvant comme idéalité. Mais, justement, elle ne fait que le présupposer : toutes ses analyses reposent sur un corps percevant idéalisé à partir d'une imagination productrice, mais presque en l'ignorant. La tâche du philosophe, c'est-à-dire du phénoménologue, est alors de mettre au jour ce sujet originaire de la perception incarnée. Non pas en le ramenant au rang d'individu dans une expérience immédiate mondaine et naturelle, mais justement en

[1] Précisons ainsi que, à propos du niveau précédent d'espace constitué (l'espace cylindrique), l'aptitude de la tête à se tourner entièrement sur elle-même, pour constituer un axe courbe d'abscisses parfaitement clos, ne correspondait pas à un mouvement du corps lui-même, et notamment des jambes, mais relevait déjà de cette idéalité. Le corps propre se mouvant est le corps de l'idéalité philosophique.

© 2007 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

tant que sujet percevant dans l'idéalité, c'est-à-dire dans le réel. Cette idéalité du réel du corps propre dans sa constitution de la spatialité sphérique par son *se mouvoir*, apparaît d'ailleurs d'autant mieux si nous considérons que cette pure céphalomotion s'effectue, ici encore, autour du point fixe de la *position-zéro* comme immobilité, qui n'est pas seulement celle du regard droit devant mais du corps propre dans son ensemble. Pour penser que mon corps puisse se tourner entièrement sur lui-même en suivant la ligne *haut-bas ; bas-haut*, il faut absolument considérer qu'un tel mouvement s'effectue autour d'une *position-zéro* résolument et absolument fixe dans une immobilité originaire. Celle-ci est la condition même du *se mouvoir*, elle est l'absolu depuis lequel le *se mouvoir* est possible. Ce point fixe du corps propre dans sa position-zéro immobile est alors l'absolu de la corporéité constituante. Si le corps se meut et que son *se mouvoir* nous est apparu comme la source de constitution de la chose et du monde, il apparaît ici de plus en plus précisément que ce *se mouvoir* lui-même a pour origine une position-zéro de fixité et d'immobilité, comme si le *se mouvoir* était toujours celui d'une *position-zéro* immobile.

Les étonnantes pages de *La constitution systématique de l'espace* dégagent enfin un quatrième niveau de spatialité qui est *l'espace visuel complet*. Il correspond à ce que l'ensemble des leçons de *Chose et espace* développe. Ainsi ne nous appesantirons-nous pas dessus ne serait-ce que parce que nous avons déjà tenté de les analyser par ailleurs[1]. Nous insisterons plutôt sur l'idée que ce quatrième niveau de spatialité visuelle est ouvré par le regard (ce qui implique qu'il inclut en lui les trois premiers niveaux de constitution et notamment celui de l'espace visuel sphérique clos), mais surtout par la marche du corps propre. Lorsque celui-ci marche, lorsque mon corps propre se meut dans la marche qu'il effectue, lorsqu'il se meut dans et par sa marche, l'espace visuel s'ouvre à une dimension supplémentaire et passe de l'espace sphérique clos riemannien à un espace visuel complet que la géométrie euclidienne a simplement retenu en oubliant ses couches plus originaires de constitution. Pris dans l'espace sphérique clos, je

[1] Nous renvoyons pour cela à nos études *La chose* (art. cit.) et *Le monde et le rien* (in *Recherches husserliennes*, numéro 23, juin 2005, p. 65 à 153).

peux me déplacer et atteindre tout point inclus en lui, et c'est ainsi d'ailleurs que sa sphéricité est attestée. Toutefois ce *se mouvoir* ne peut que conduire à la reproduction de la forme sphérique de l'espace avec la modification de son index. Ainsi faut-il penser que la sphéricité est l'horizon de mon corps propre voyant et marchant. Cet horizon est la limite de mes capacités visuelles et motrices, mais une limite qui peut être déplacée et littéralement dé-limitée. L'horizon est décloisonnable à la condition d'entendre que la limite qu'il constitue peut être repoussée sans fin, en fonction du *se mouvoir* du corps qui se saisit dans son *marcher* propre. Lorsque je marche, je saisis la possibilité du *se mouvoir* de mon corps qui dé-limite l'horizon de la sphère close de la spatialité. Ainsi la *marche* est-elle la source constituante de toute profondeur, d'autant plus que par *mon marcher* se constitue la tridimensionnalité de chaque chose. Alors que l'espace riemannien demeure dans la bidimensionnalité, jusque — et même surtout — dans la constitution de la sphéricité par la clôture, ici c'est la volumétrie qui est constituée. Le seul *tourner autour de soi* de la corporéité en reste à une bidimensionnalité, qui se dépasse en une stéréométrie authentique par le *se mouvoir* du *marcheur*. Est-ce à dire que l'immobilité de la *position-zéro* du corps propre est ici radicalement oubliée ? Si elle demeurait archi-constituante lorsque le corps propre se mouvait simplement autour de lui-même et de son axe central, n'est-elle pas dépassée lorsque le corps propre se fait marcheur ? À y regarder de plus près, nous devrons plutôt dire que cette fixité originaire est, dans cette nouvelle dimension, occultée et dissimulée, mais n'en est pas moins présente. Le *je marche* enfouit mon immobilité première mais ne l'annule pas pour autant. Nous remarquerons tout d'abord que la marche, si elle dé-limite l'horizon fondamental qu'est la sphéricité close, ne l'annule pas en tant que cette limite primordiale. Cet horizon se modifie dans son index : ce ne sont pas les mêmes coordonnées (celles en abscisse sur la ligne *gauche-droite ; droite-gauche*, et celles en ordonnées sur la ligne *haut-bas ; bas-haut*) qui permettront de le déterminer, mais il y aura toujours ces axes de coordonnées sur des lignes en clôture ; par là-même le sujet percevant — qui aura marché — fera toujours l'épreuve de l'irréductible forme de la sphère close. Or celle-ci en tant

qu'horizon irréductible est fondamentalement constituée par un *se mouvoir autour de soi* qui repose — nous l'avons vu — sur une immobilité archi-originaire. La dynamique du *je marche* ne s'affranchit pas du *je tourne sur moi-même* qui se fonde sur la fixité de son point de rotation. Je ne me meus que depuis le point d'immobilité de mon corps propre. Par ailleurs la *marche en avant* de ce dernier est la source de constitution des choses et de leur tridimensionnalité. Or, et nous avons pu longuement insister dessus, cette dimension est celle de la perception (notamment visuelle) par esquisses. La chose ne se donne qu'unilatéralement dans une autre anticipation de ses autres faces, qui est fondée par le *se mouvoir* du corps propre et donc par le *je marche*. Il n'en reste pas moins vrai que c'est, à chaque fois, dans une seule face en propre que la chose se donne pour moi. Or la perception de la chose dans son unilatéralité renvoie à une immobilité du corps. La perception unilatérale de la chose est le vécu premier d'une immobilité de mon corps percevant, qui se révèle toujours et indéfectiblement archi-originaire. Le *en propre* de l'unilatéralité avec la multiplicité des faces donnée improprement met en jeu une immobilité du corps dans la saisie même de la seule face donnée comme présence pleinement incarnée. Que la face effectivement donnée change et que cette face mette en jeu à chaque fois de l'impropre, n'annule en rien que la saisie de la face elle-même est expérience d'immobilité. Cette immobilité se mouvra, mais pour s'impliquer toujours elle-même puisqu'elle sera au terme et à l'origine de tout mouvement. Elle possède donc une inévacuable absoluité.

L'enjeu est alors de saisir le statut de cette immobilité de la *position-zéro* en son caractère d'absolu. Nous avons pu la voir à propos de la rotation sur soi de la tête, totalement idéalisée. Mon corps ne peut tourner sur lui-même qu'autour du point fixe. Celui-ci est donc *la* condition du *se mouvoir*. D'autant plus que si le *se mouvoir* s'accomplit dans une *marche en avant,* celle-ci est tributaire du *se mouvoir autour de soi* et, par là-même, du point fixe dans la position-zéro de l'immobilité. Ce *se mouvoir* du corps dans une motricité des membres et de la tête est aussi oculomotion : mes yeux bougent et constituent ainsi un champ visuel. L'oculomotion, plus originaire que

la céphalomotion, est aussi fondée sur ce point fixe de rigoureuse immobilité. En effet le champ visuel constitué, se structure autour d'un point-zéro qui correspond à un *regard droit devant* ayant pour source le point fixe de la position-zéro. Mon corps, dans sa vie qui s'éprouve comme *se mouvoir*, se fonde sur cette immobilité archi-originaire. Celle-ci est le *se* du *se mouvoir*, elle est la réflexivité originaire qui fonde l'identité du *se mouvoir*. Celui-ci implique modification, altération, mais qui garde une identité à soi. Mieux encore, l'altération est toujours celle d'une identité qui se manifeste comme telle dans son altération. C'est dire que l'altération est fondée, motivée par une identité. Ainsi l'altération du *bouger* ne peut qu'être fondée par une immobilité. C'est pourquoi je ne bouge que depuis un point fixe. Il faut alors penser le point fixe absolument immobile de la position-zéro comme étant le *je* lui-même, l'*ego* transcendantal en tant qu'absolue identité à soi. Je bouge, je me meus dans une modification qui est toujours celle de mon moi qui, lui, reste donc résolument immobile. L'immobilité foncière est bien celle du *moi*. La *position-zéro* est le *point-je* qui est la source même de mon corps propre et qui fait, ainsi que Husserl le dit au § 83 de *Chose et espace*[1], mon corps lui-même. En effet mes membres sont tous rattachables à ce point-je du corps propre, qui fait qu'ils sont bien mes membres et que j'ai un corps propre ou même que je suis un corps propre. Si tout vécu implique une altération, et notamment pour la motricité, il est altération d'une identité : c'est mon corps, le même corps qui est le mien, qui bouge et vit dans ses modifications ; celles-ci sont donc rattachées à une identité qui est une immobilité et qui est le *je* lui-même. Dans son identité à soi, en tant qu'ego, il a une dimension absolument transcendantale. La *position-zéro* immobile est transcendantale, elle est pour le corps propre l'ego transcendantal comme identité à soi de toutes les modifications de la subjectivité. La position-zéro est donc bien l'ego transcendantal[2].

[1] *Hua XVI*, *op. cit.*, p. 280, tr. fr., p. 329-330.

[2] Contentons-nous de suggérer ici que le rapprochement de l'ego transcendantal et de l'immobilité est la raison phénoménologique profonde du géostatisme que Husserl développera si puissamment dans la dernière partie de son œuvre : *La terre ne se meut pas*, tr. Didier Franck, éd. de Minuit, 1989. Sur cette question,

Ce statut absolument transcendantal de l'immobilité pourrait nous conduire à des problèmes d'interprétation. Nous avons en effet établi et rappelé, au début de la présente étude, que la subjectivité corporante était constituante, essentiellement par son ***se mouvoir*** : le corps propre, par sa motricité intérieurement ressentie, constituait les apparitions et l'apparaître de la chose dans le monde. Dans cette dimension il fallait absolument comprendre que la multiplicité de la subjectivité constituait l'unicité du chosique. Or, il nous est ici apparu que cette aptitude au mouvement du corps était elle-même fondée sur une immobilité, comme si l'immobilité était archi-constituante du ***se mouvoir***. En outre cette immobilité était le propre d'une absolue identité à soi, c'est-à-dire au fond d'une unité qui se révélait alors constituante de la multiplicité. Le ***se mouvoir*** met en jeu une multiplicité, fondée par l'unicité de l'immobilité. Dès lors une tension est à l'œuvre au cœur même de la pensée husserlienne : est-ce l'***un*** ou le ***multiple*** qui détient un privilège ? Les contempteurs de la phénoménologie de Husserl (qui peuvent parfois, avec un certain paradoxe, se revendiquer de la phénoménologie elle-même) auront tôt fait d'y voir l'indice de contradictions flagrantes au sein de sa philosophie. Mieux encore cette tension de la problématique — qui apparaît dans la mise en relation entre différents textes — montrerait que, dans l'articulation problématique entre l'***un*** et le ***multiple***, Husserl trancherait en ultime instance en faveur de la primauté de l'***un***, témoignant ainsi de son appartenance intégrale à l'histoire (mais au fond légendaire à nos yeux) de la métaphysique depuis Platon. Une telle interprétation annule, en croyant la résoudre, la tension elle-même. Or il s'agit plutôt de la laisser vivre dans sa fécondité conceptuelle. L'ego dans son identité à soi comme unité et, ici, comme immobilité, peut être pensé comme la fonction identitaire de la subjectivité. Cette dernière, multiple dans son altération temporelle, possède une unité : celle de la continuité du passage, et c'est elle qui se donne dans l'unité identitaire de l'***ego***. Ce dernier est l'unité du passage de l'altération multiple, il en est bien la fonction identitaire, ainsi que Husserl en caresse l'idée dans les premiers paragraphes de la

nous renvoyons au remarquable ouvrage de Jean-Jacques Szczeciniarz : ***La terre immobile. Aristote, Ptolémée, Husserl***, PUF, 2003.

deuxième section des *Ideen II*[1]. C'est alors dire que la subjectivité multiple est plus fondamentale que l'ego identitaire car sa multiplicité fonde l'unité que l'ego, seule, retient. Mais on peut aussi dire, à l'appui d'autres textes, et notamment de la *Constitution systématique de l'espace*, que l'identité à soi de l'ego fonde la multiplicité de la subjectivité. L'altération de celle-ci n'est que la modification d'une unité préalable qui, donc, la fonde intégralement. La subjectivité est alors, de part en part, *ego* car l'ego est son principe même, et c'est pourquoi l'immobilité du corps propre est source même du *se mouvoir*. Que la subjectivité *fasse* l'ego ou que la subjectivité *soit* l'ego, elle est toujours, pour la phénoménologie husserlienne, l'*absolu*. Du coup, toute tension, toute contradiction, peut exister en elle sans qu'il y ait nécessité de résoudre le conflit ou de soumettre un des deux pôles à l'autre. S'il en va de l'absolu il y aura aussi bien unité que multiplicité et une multiplicité fondant l'unité, comme une unité fondant la multiplicité[2]. Le caractère absolu de l'absolu — que la phénoménologie recherche dans l'idéalité (et qui est, pour le coup, l'essence même de la philosophie authentique tout au long de son histoire) — réside dans son caractère archi-constituant. Est absolu ce qui constitue sans être constitué, et c'est dans la subjectivité (sujet ou ego) que Husserl l'établit indéfectiblement. Si Husserl bâtit une pensée de la subjectivité c'est parce qu'elle est l'absolu archi-constituant. Celui-ci est constituant de tout, et il ne peut l'être que selon des actes divers, au point de pouvoir être contraires les uns aux autres. Ainsi sera-ce l'unité de l'ego qui pourra être prépondérante, mais parfois aussi la pure multiplicité de la subjectivité. C'est alors pourquoi tantôt la pure motricité, tantôt l'immobilité la plus radicale, seront foncièrement constituantes.

Tout ce long développement à propos des différents niveaux de la *constitution de l'espace*, qui nous a révélé le caractère archi-

[1] *Hua IV, Ideen II*, éd. Walter Biemel, Martinus Nijhoff, 1952, § 25, p. 105 à 107 ; *Idées directrices ... II*, tr. Éliane Escoubas, PUF, Épiméthée, 1982, p. 157 à 159.

[2] On ne peut ici qu'être frappé par la proximité de Husserl avec l'idéalisme allemand. L'interprétation que nous proposons lie en effet très intimement la pensée de Husserl à celle de Schelling.

© 2007 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

originaire de l'immobilité du corps propre, peut nous permettre de mieux saisir le vécu de l'éclair dans sa dimension originaire. Il est, nous l'avons vu, perception mais sans esquisses. Percevoir une chose en esquisses, c'est-à-dire avec *une* face donnée en propre et toutes les autres comme impropres, est fondé par le *se mouvoir* du corps, qui implique la possibilité de lier la multiplicité multipliable des faces cachées à la face effective. Dès lors un perçu non esquissé se réduit à *une* apparition en propre, nécessairement constituée par l'absence de motricité du corps propre. Un perçu non esquissé tel que l'éclair, a donc pour source archi-constituante l'immobilité radicale du corps propre. Le sens de l'éclair ne peut être élucidé qu'en le fondant sur le *point-je* absolument fixe du corps propre dans sa *position-zéro* comme immobilité absolue.

Celle-ci nous est apparue pour tous les niveaux de la constitution de l'espace, lorsqu'elle est pensée dans son idéalité, mais surtout à propos des deuxième, troisième et quatrième niveaux. En ce qui concerne le premier, qui est la constitution du plan délimité bidimensionnel, Husserl insistait sur l'oculomotion. Le mouvement des yeux constitue une multiplicité directionnelle qui est le plan. L'immobilité est ici celle du corps propre, debout, fixé sur la terre, qui — par son immobilité même — limite les mouvements des yeux et délimite ainsi le plan. S'il y a une fixité du corps il n'y en a pas moins un mouvement des yeux et du regard. L'originarité ne serait alors pas l'immobilité, mais une articulation très subtile entre le corps fixe et la motricité du regard. Toutefois la logique de ce texte de Husserl nous conduit à faire l'hypothèse d'une rigoureuse immobilité du regard lui-même[1]. Husserl le suggère lorsqu'il établit que le plan lui-même (comme constitué) est coordonné à partir de son point-zéro, qui — ainsi que nous l'avons vu — correspond très rigoureusement au regard droit devant. Celui-ci ne peut à son tour avoir qu'une absolue fixité. Certes, nous pouvons considérer qu'en tant que regard vivant il est *en avant de soi* et possède un *se mouvoir* comme pure aptitude qui n'a

[1] Indiquons que d'autres passages de l'immense œuvre de Husserl (nous pensons par exemple aux première et deuxième sections des *Ideen II*, *op. cit.*) nous permettraient de maintenir et même d'approfondir l'interprétation que nous venons de donner dans la phrase précédente.

rien à voir avec une quelconque translation ; il n'en reste pas moins vrai que cet *en avant* est lié à une position résolument fixe, et que celle-ci (dans son immobilité) est alors la condition de tout *se mouvoir* surtout lorsqu'il est pensé comme *pouvoir être*. Nous devons ici faire l'effort de penser — et nous atteignons ainsi un niveau de constitution antérieur encore à celui qui donne le plan bidimensionnel — un regard fixant droit devant un point-zéro. Un champ l'entoure, en tant que *halo*, c'est-à-dire milieu accompagnant le donné en propre. Le regard ne balaie aucun champ pour le constituer, il est simplement fixe, droit devant lui. On peut considérer qu'un tel infra-niveau a pour condition l'oculomotion. Si le point-zéro fixé s'accompagne d'un environnement latent, c'est que celui-ci a été préalablement constitué par le *balayage* du champ. Il faudra alors que mes yeux, ayant multiplié les directions autour du point-zéro, puissent à présent se reposer dans sa seule vision. Ainsi voir le point-zéro n'est-il qu'une possibilité de la constitution visuelle de l'ensemble du champ. Elle est coordonnée à partir du point-zéro et donc fondée par la vision *droit devant* d'un regard fixe vers lui. Celle-ci en est donc la source qu'il faut idéalement présupposer à toute constitution de champ visuel. Ainsi y a-t-il un *niveau zéro* de constitution dans lequel se donne le point des coordonnées pour un regard *droit devant*, absolument immobile. C'est ici que se trouve la position-zéro dans sa dimension d'immobilité radicalement absolue. Un point fixe se donne donc dans l'effectivité avec son environnement non effectif qui n'est que pur halo sans même être un effectif possible car le corps propre qui est archi-constituant est dans la fixité. Nous devons alors considérer, dans la continuation de notre hypothèse, que le corps propre ne possède aucune kinesthèse, que son expérience est caractérisée par l'absence de toute sensation de mouvement. L'œil résolument fixe, sans oculomotion, ne possède pas un sentir sur lui-même. Il voit, mais ce voir n'a pas son auto-sentir. Les sensations visuelles ne s'éprouvent pas elles-mêmes car il n'y a pas la couche des sensations de mouvement qui peuvent leur être liées. Un organe a des sensations exposantes, ainsi un œil a-t-il des sensations visuelles auxquelles sont liées les sensations du mouvement de cet organe. Dans l'expérience archi-originaire que nous tentons de décrire, nous devons considérer que des sensations

© 2007 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

visuelles ne sont accompagnées d'aucune sensation de leur propre sentir. L'œil voit sans sentir son voir. Les kinesthèses, en plus d'être condition d'une réflexivité, sont aussi condition de constitution de la chose puisque le *se mouvoir* de mon corps permet de clôturer les apparitions et de donner la possibilité de leur multiplicité. *Toutes* les analyses de Husserl conduisent à considérer que ce *se mouvoir* du corps propre et de ses kinesthèses donne la chose dans un repos et une immobilité. La chose constituée par le *se mouvoir* du corps propre est stable et même figée, elle est le corps physique en repos dans l'espace. Mon corps fait le tour de l'objet, fait de l'objet son propre tour, mais du coup le pose et le repose dans le monde comme immobile. Se mouvoir autour de l'objet de telle sorte que ce *se mouvoir* le constitue comme objet, le donne dans son repos immobile. Les apparitions constituées par un corps propre se mouvant fondent un apparaître immobile. Mais alors si le corps propre est, lui, dans la fixité, si on peut le penser comme ne se mouvant pas tout en possédant des sensations exposantes, il constituera l'apparaître d'un mouvement mondain. Un corps propre résolument fixe et immobile a des apparitions qui ne pourront alors que constituer l'apparaître d'un mouvement. Le mouvement exposé ne peut être que ce qui se donne pour un corps absolument et résolument fixe. L'apparaître est dans un contraste avec ce qui le constitue : le corps propre. Ainsi le *se mouvoir* de ce dernier ne pourra-t-il que donner l'immobilité de la chose, et l'immobilité du corps propre ne pourra donner que le mouvement de la chose. Toute apparition pour le corps immobile visant le seul point fixe sera alors apparaître de mouvement. Telle est, nous semble-t-il, la description ultime possible du phénomène de l'éclair. Il se constitue pour et par ce regard fixe droit devant vers le point zéro entouré d'un simple halo. Toute apparition dans un tel champ à peine ébauché ne peut être saisie par le corps propre, elle le déborde car ce corps est dans la seule immobilité. Le *se mouvoir* saisit ce qui se donne pour lui en clôturant ses apparitions. Or cette clôture est fondée par le *se mouvoir*, et se parachève dans l'immobilité de la chose. Celle-ci est la saisie même de la chose. Immobile, le corps ne le peut, dès lors ce qui se donne à lui est un mouvement qui déborde son propre voir et que celui-ci ne peut fixer en l'immobilisant. Le mouvement mondain est

ici apparaître en excès pour le corps propre, parce que celui-ci est dans sa propre immobilité. L'éclair est cette expérience liée à un corps propre ne visant que le point dans un champ indistinct, et lorsqu'une apparition s'y donne, elle ne peut qu'excéder la vision. L'éclair est irruption pour le regard en tant qu'il est pur mouvement que la vision, propre à un corps fixe, ne peut rigoureusement saisir. L'apparaître d'un éclair est apparaître d'un pur mouvement. Il n'est pas apparaître d'une chose en mouvement, il est apparaître du seul mouvement. L'enjeu pour le phénoménologue est alors d'en comprendre la constitution. Il ne peut ainsi y avoir qu'apparition d'éclair dans des sensations purement visuelles pour un corps propre résolument fixe. Si l'apparition de l'éclair implique un excès pour le corps propre, c'est parce que celui-ci est figé, impossibilisé dans son *se mouvoir*. L'originarité du vécu de l'éclair réside donc dans son appartenance à cette expérience d'immobilité radicale du corps propre[1].

Cette dernière, nous l'avons vu, met en jeu l'ego pur. Tout vécu a pour pôle identitaire l'ego pur, en ce que chaque vécu est un rayon partant de l'ego pur. Avec l'éclair nous avons à faire à un vécu qui n'est pas simplement celui de l'ego (comme n'importe quel autre) mais qui est *à même* l'ego et dans lequel l'ego en lui-même pourrait se donner. Plus précisément le phénomène de l'éclair est constitué par un regard fixe, simplement *droit devant*, porté par l'immobilité radicale du corps propre. Ce regard *droit devant* est un rayon de l'ego pur, il

[1] Nous soulignions, dans une note précédente, l'affinité entre Husserl et l'idéalisme allemand, dans un rapprochement possible avec Schelling. Ici un lien très évident avec Fichte doit être repéré. En effet, de même que le *moi* produit le *non-moi* dans sa non-identité avec lui, la subjectivité constitue le mondain dans une différence radicale avec lui. Ainsi le *se mouvoir* de la subjectivité est-il la source archi-constituante de la chose dans son immobilité, et l'immobilité de la subjectivité l'*archè* du mouvement mondain. Cette subjectivité constituante n'est pas relative à son constitué. Elle est, au contraire, l'absolu qui, dans et par son absoluité, fait du mondain un relatif à elle et le constitue comme son *autre*, comme le *non-identique* radical à elle. C'est pourquoi le *se mouvoir* subjectif donne l'objet immobile, et le *voir immobile* du sujet constitue le mouvement mondain. On est ici en droit de considérer que la pensée de Fichte a pu inspirer Husserl, ainsi que l'attesteront les conférences consacrées à Fichte en 1917 et 1918 (*Fichtes Menschheitsideal*, in *Hua XXV, Aufsätze und Vorträge*, Kluwer Academic Publishers, 1986, p. 267-293).

© 2007 *Bulletin d'analyse phénoménologique* – http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm

vient directement du point-je dans son absolue fixité. Mais, justement, dans ce regard a-kinesthésique se donne l'ego lui-même comme absolue identité à soi qui ne peut être qu'immobilité. Si l'ego pur est toujours pôle des rayons de chaque acte, il est occulté par eux ; par contre si l'ego demeure derrière le *regard droit devant*, il transparaît en lui, se fait sentir dans cet acte en tant qu'ego pur. Le seul regard *droit devant* fixant le *point-zéro* est un vécu actif, il se dirige et s'élance vers le point-zéro. L'ego est donc, lui aussi, dans une activité lorsque le rayon du regard droit devant émane de lui. Cependant le phénomène de l'éclair en tant qu'apparaître d'un pur mouvement débordant le regard lui-même, n'est pas un vécu actif, il est au contraire passivité radicale. Avec l'éclair nous sommes dans la situation où ce qui se donne possède des rayons allant vers l'ego. Ce dernier est alors dans une réceptivité, qui est l'essence même de la passivité. Lorsque, au § 22 des *Ideen II*[1], Husserl décrit cette dernière il évoque des phénomènes d'affect (le désir, l'amour, la haine, la tristesse) : en eux la constitution de l'objet est celle où ce dernier affecte la subjectivité. La passivité est une constitution de et par la subjectivité dans laquelle le pôle noématique du vécu influe sur la subjectivité et c'est pourquoi, dans un tel vécu, le rayon va de l'objet jusqu'à l'ego. Il n'y a ici nul réalisme naïf : l'objet aimé apparaît comme tel par la subjectivité constituante, de telle sorte que la modalité de constitution est passive et donne l'objet comme affectant la subjectivité et rayonnant de lui vers l'ego. Notre analyse nous conduit à penser une passivité sans affect, liée à la perception. Il y a une dimension absolument passive de la perception elle-même[2] dont témoigne le phénomène de l'éclair. L'essentiel nous paraît alors résider dans l'apparition de l'ego comme passif. Nous devons alors rapprocher passivité et immobilité, en considérant que la passivité est le sens même de l'immobilité. Nous avons vu que l'ego pur est

[1] *Hua IV*, *op. cit.*, p. 98 ; tr. fr., p. 148-149.

[2] Il s'en suit que la perception husserlienne n'a pas essentiellement une dimension intellectualiste. Husserl est résolument non kantien, et c'est au niveau du corps propre, dans ses dimensions aussi bien actives que passives, que se joue tout vécu de perception. Ajoutons par ailleurs que cette dimension essentiellement passive met également en jeu des vécus d'affect.

identité à soi et que celle-ci se donnait dans l'immobilité du corps propre. Un vécu tel que l'éclair révèle cette immobilité, mais est essentiellement passif. En lui le sujet reçoit un pur mouvement qu'il ne peut saisir. Il faut alors arriver à comprendre que le sens ultime de l'ego est passivité. L'ego serait une passivité foncière, qui se révèle comme immobilité du corps propre que donne le phénomène de l'éclair. Par lui je reçois un apparaître pour lequel le corps propre est immobile parce que l'ego est purement passif. On devra donc en conclure que le sens même de l'ego est la passivité qui se joue dans l'immobilité du corps propre. Immobile, saisi par le mouvement fugace de l'éclair, le corps propre révèle sa dimension originaire comme purement passive et nous donne à penser le sens ultime de l'ego comme lui-même passif. L'identité à soi de l'ego serait donc cette archi-passivité. L'éclair est le seul phénomène qui révèle cette dimension. Toutefois ceci doit être nuancé car l'ego peut être aussi bien actif (par le rayon du regard *droit devant*) que passif (par le rayon de l'éclair), ce qui revient à dire qu'il n'est en lui-même ni actif ni passif. Il est le pôle identitaire des vécus actifs (tel que le regard droit devant) ou passifs (tel que la vision de l'éclair), qui fait qu'ils sont tous *mes* vécus. À ce titre l'ego pur n'est en lui-même ni actif, ni passif. Il est simplement lui-même dans une absolue identité à soi. On est cependant en droit de penser qu'un vécu passif, tel que la vision de l'éclair, peut (certainement mieux qu'un vécu actif) faire apparaître l'ego pur dans son absolue identité à soi. Un vécu passif offre à la pensée la possibilité de saisir l'immobilité du corps propre en tant que dimension exemplaire de l'identité à soi de l'ego. L'éclair, lorsque la phénoménologie s'efforce de le penser comme un vécu dans son essence, nous ouvre cette possibilité. C'est ici que réside, en ultime instance, son caractère absolument originaire. L'éclair est apparaître de pur mouvement saisissant le corps propre, révélant son immobilité foncière et sa passivité, qui révèlent alors l'identité à soi de l'ego. Il s'agit d'un vécu passif, originaire à ce titre, dont le sens ultime n'est pas de révéler la passivité foncière de la subjectivité, mais l'identité à soi de l'ego. L'ego pur absolument identique à lui-même se donne dans l'immobilité du corps propre qu'offre le vécu radicalement passif de l'éclair. Tel est le sens ultime de ce dernier, qui explique la

fascination qu'il peut exercer sur l'homme (sur le plan de la science[1], mais aussi bien de l'art[2]), mais ce dernier — lorsqu'il reste pris dans l'attitude naturelle — lui garde toujours une part de *mystère*, attestant cette dimension originaire mais se refusant à l'élucider. La phénoménologie, parce qu'elle s'efforce de saisir le vécu dans son essence peut, seule, tenter de donner le sens originaire de l'éclair.

Paul DUCROS

[1] L'attitude de connaissance dans son effort d'élucidation de la causalité a pu se préoccuper du phénomène (entendu ici comme simple fait naturel) de l'éclair. Déjà Aristote pouvait s'y intéresser dans les *Météorologiques*, et toute la tradition scolastique le suivra dans cette voie. Avec la mise en place de la science moderne le phénomène de l'éclair continue de susciter l'intérêt, ainsi Descartes consacre-t-il à l'orage tout le *Discours septième* des *Météores* (*Œuvres*, éd. Adam-Tannery, tome VI, p. 692 à 699). Toutefois ses explications reprennent, parfois même à la lettre, les développements de la scolastique et notamment des *Commentarii in libros Meteororum Aristotelis Stagyritae*. L'explication se modifiera radicalement à partir de l'électromagnétisme mis en place par Maxwell. L'orage et les faits naturels qui lui sont liés (notamment l'éclair) s'expliquent à partir du concept de *champ électromagnétique*. Des charges électriques différentes dans un nuage, ou des nuages voisins ayant des charges électriques différentes, causent l'éclair. Nous remarquerons que certains aspects de ces phénomènes ne sont pas entièrement élucidés par cette théorie, notamment celui de la *foudre en boule*. Par ailleurs ces explications intègrent toujours l'éclair à un fait plus large (l'orage, le champ électromagnétique) qui rend compte causalement du fait ponctuel de l'éclair, comme si celui-ci ne pouvait être réellement élucidé, par la science, dans sa singularité rigoureusement phénoménale.

[2] Nous mentionnions, dans une note précédente, un vers de Pierre Reverdy, indiquons ici le célèbre tableau de Giorgione *La tempête* qui, lui aussi, s'efforce de représenter (plastiquement) l'apparition d'un éclair qui, dans la nuit, fait apparaître le monde et la nuit elle-même. Comme pour Reverdy et comme pour Husserl, avec Giorgione « La nuit sort d'un éclair ». C'est à cette même expérience que Baudelaire peut être sensible lorsqu'il écrit au tout début du premier tercet de *À une passante* : « Un éclair…puis la nuit ! Fugitive beauté » (*Les fleurs du mal*, GF, p. 114). Dans la fulgurance du vers, Baudelaire restitue la fugacité constituante du phénomène de l'éclair. Toutefois l'éclair et la nuit sont ici métaphorisés, ils signifient indirectement le passage et la disparition d'une femme ainsi que l'état interne qui en résulte pour l'artiste. Le vécu de l'éclair et de la nuit est verbalement saisi dans son sens originaire, mais pour être aussitôt mis à distance par une métaphorisation, aussi minimale soit-elle.

BULLETIN D'ANALYSE PHÉNOMÉNOLOGIQUE

http://www.bap.ulg.ac.be/

Numéros parus

Vol. I (2005), numéro 1 : *Présentation* 3-5 – Arnaud DEWALQUE, Denis SERON, *Quelques réflexions introductives* 6-15 – Daniel GIOVANNANGELI, *L'homme en question* 16-29

Vol. I (2005), numéro 2 : Denis SERON, *Métaphysique phénoménologique* 3-173

Vol. I (2005), numéro 3 : Grégori JEAN, *« Le mondain, le transcendantal, l'absolu - et le reste » : Essai sur la « clôture du transcendantal » dans la Sixième Méditation cartésienne de Fink* 3-75

Vol. II (2006), numéro 1 : Gaëlle JEANMART, *Acédie et conscience intime du temps* 3-33

Vol. II (2006), numéro 2 : Denis SERON, *Métaphysique phénoménologique, suite* 3-75

Vol. II (2006), numéro 3 : Roland BREEUR, *Passion à volonté* 3-21

Vol. II (2006), numéro 4 : Delphine DIDDEREN, *Itérabilité et parasitisme : Essai sur le débat entre Searle et Derrida autour du langage et de l'intentionnalité* 3-182

Vol. II (2006), numéro 5 : John TRYSSESOONE, *Les chemins de l'intersubjectivité dans la philosophie de Husserl* 3-76

Bulletin d'analyse phénoménologique III 2, 2007
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Arend Heyting and Phenomenology: Is the Meeting Feasible?

By MIRIAM FRANCHELLA
Università degli Studi di Milano

Abstract In the literature one can see the increasing trend of supporting intuitionism through phenomenology. Brouwer's pupil, Arend Heyting, is said to be a forerunner of this trend, as he used a phenomenological terminology in order to define intuitionist negation, by elaborating the first intuitionist logic. In this paper, the author tries to explore—with reference to the unpublished material stored in the Heyting archive—how much of Heyting's general thought is compatible with phenomenology. In the conclusion she suggests that Heyting and Husserl, insofar as they both think consciousness must be the very beginning of knowledge, share a same anti-psychologistic attitude which coexists with an attempt to overcome solipsism. Yet, the phenomenological concept of degree of evidence cannot be applied to Heyting's scale of evidence (including small natural numbers, large natural numbers, infinitely proceeding sequences, the universal quantifier), on the one side because it is not clear if the latter is common and shared by all intuitionists, and, on the other side, because the former presupposes a revisable evidence that does not fit to Heyting's viewpoint. Furthermore, Husserl's and Heyting's conceptions of the nature of mathematics and logic and of their relationship are essentially different. From an intuitionist viewpoint mathematics is the domain of evidence, while logic transcribes its regularities. From a phenomenological viewpoint, mathematics remains outside the domain of evidence. Apophantic logic coincides with mathematics (without either of them absorbing the other), but transcendental logic lies at a higher level.

Introduction

Recently, it has been proposed to use phenomenological methods and concepts in order to solve some problems arisen from the intuitionistic foundations of mathematics.[1] Some authors have claimed that Brouwer's pupil, Arend Heyting, was a forerunner of this trend, as—in a certain period of his scientific production—he used a phenomenological terminology to express the intuitionistic interpretation of logical constants [see Tieszen 1984, p. 404 and Gethmann 2002b]. On the contrary, Tomasz Placek has raised some doubts about the similarity between Heyting's perspective and phenomenology in his 1999 volume *Mathematical intuitionism and inter-subjectivity*, where he affirmed that Heyting's thought—unlike Brouwer's, which could easily be expressed in terms of a transcendental ego—was intrinsically psychologist. Faced with such different viewpoints, we now want to ask whether there really was (or can be) an agreement between Heyting's perspective and phenomenology.

In order to evaluate pros and contras about the question, it is useful to consider not only Heyting's published writings, which have mainly to do with mathematics and contains only a few remarks relating to philosophical issues, but also his unpublished writings stored in the Noord-Hollands Rijksarchief Haarlem and presented by Miriam Franchella in her 1995 "Like a bee on the window-pane."

1. An overview

We recall here that Heyting's aim in his unpublished writings was not to build a systematic philosophy. Namely, he affirmed: "In what follows some philosophical questions will be discussed without need of a general definition of philosophy" (F8.7).[2] But he only gave the amount of philosophical considerations required for treating and overcoming solipsism. This was a peculiar aspect of Brouwer's personality and mystical attitude, which could easily be used against intuitionism. So, it is clear how this topic was

[1] See Tieszen 1984, 1988, 1995. and van Atten 2002, 2003, 2004, 2006.

[2] A.S. Troelstra made the inventory of the Heyting Nachlass. The material we refer to was found in a red wrapper with the inscription "filosofie." Its content has been divided into groups F1/F21. The F1 and F2 groups are the older ones and presumably date from the period 1930-1940. The others seem to date from 1978-1980.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 2 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

important for Heyting both from a personal viewpoint and in relation to his activity of promoting intuitionism.

In his "local," restricted philosophy, Heyting affirmed first of all that the best way to avoid dogmatism is to start with data of consciousness, which he described as follows in the oldest part of his notes:

> It is as if I were a fine cloth, but covered by a thick coat of paint so that only coarse folds remain visible. If I manage to remove the coat of paint, the design comes to light, and it is an indescribable design. You cannot define anything finer; its lines have no importance, its development is in itself nothing: still there is in it all the force of the world, all beauty and all emotion. Only its surface is touched by the paint: under the latter it preserves all its beauty. But why cannot it exist out of its covered state? As soon as it is removed, contact with the outer world makes it change its shape and loose its colours so that I speedily cover it again in order to save it from vanishing. (F1.4)

In the recent part of his notes, he stressed again that the life of spirit is "full indeterminacy," it is not splittable, it does not consist of separable units related to each other. It is "reason," the faculty of isolating, that the man has. It performs the individuation, i.e., it distinguishes among different impressions and sensations of our Self and then links them with each other. The most frequent link is the temporal one, between remembrances, which play an important role in the work of reason. Heyting supplied us with an example:

> Such impressions have been followed by tactile impressions, some of which reason has attached to the concept "body." It follows that also in this case, after some movements, we can have the tactile sensation that there are bodies. And again on the basis of preceding experiences, it arrives at representations with the type and the form of the bodies; representation consists of visual and tactile imagined sensations. (F1.5)

Spatial schema intervenes to help us in this operation. Such schema does not come from experience, because "experience does not give us anything determined," but it is "built by reason by its own strength and then it is applied to experience" according to a process of induction, after noting that different tactile and visual sensations can be classified within the tri-dimensional space and that this is a fruitful tool for surviving.

Heyting used the Popperian terminology of world 1-2-3, in a permuted order, to present his hypothesis of the path of consciousness towards the

world: world 1 is the content of consciousness; world 2 is that of other minds; world 3 is the external world (to which even the own body belongs), and then he adds a world 4, which is the world of abstraction (F5 p. 24).

We have said that Heyting did not aim at building either a philosophy or an ethics (F1.4). In his unpublished writings, which are very rich of reflections about the content of consciousness as starting point for philosophy, his final aim was to overcome Brouwer's solipsism. He added also some hints for reflections about how philosophical trends spread, arguing that the cause of it is the lack of a common philosophical language. Such a language is difficult to obtain as philosophy must start from daily language and then refine it so that it can express all conceptual subtleties:

> Two philosophers do not agree. How can this happen? Both are clever and have reflected deeply on the specific question.
> It must be that they use words with different meanings, and since the meaning of a word can be determined only by the use made of it, the difference in meaning must be determined by the individual's work. This is an important task of secondary philosophy. Instead of two philosophers one can also study the work of one in this way! (F8.19)

Heyting's general attitude towards philosophy explains his remarks about the Cartesian cogito, which allows us to begin our comparison between Heyting and Husserl.

On this purpose, it is useful to recall that Heyting, although referring to many twenty-century philosophers in his unpublished paper (Russell, Popper, Eccles, Gallie, Krech, Nuchelmans, Olivers, Wisdom, Austin), did not mention Husserl, except for two titles of his works: *Ideen* and *Krisis*, yet without further explanation.

We can only compare them from a theoretical viewpoint, without historical support.

The appreciation of the Cartesian "cogito" is shared by both authors. Heyting more specifically suggests that it is better to express it as "*cogitatur*" (in order to stress both its intersubjective and objective character), emphasizing the fact that for him "thought" means the whole life of soul (F1.3) and that, "in order to follow these descriptions, we must free ourselves from the daily habits of thinking" (F1.4). All of this presents astonishing similarities with Husserl's epoché. There is still in Husserl also a *criticism* to the limits of the Cartesian cogito, which he considers is a piece of the natural world, a remainder of an incompletely performed epoché, which we maintain to later re-obtain the world we started from:

Bulletin d'analyse phénoménologique III 2 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

> Hier machen wir nun, ganz Descartes folgend, die große Wendung, die, recht vollzogen, zur transzendentalen Subjektivität führt: die Wendung zum *ego cogito* als dem apodiktisch gewissen und letzten Urteilsboden, auf den jede radikale Philosophie zu gründen ist. (Hua 1, p. 7)

According to Husserl, the Cartesian cogito contains a danger: if we save a particle of the world inside our Self, we can prove the rest of the world by means of syllogisms. Furthermore, Descartes did not discover the infinite field of transcendental self-consciousness, of the ego, neither he passed to "cogitations": he did not consider the *cogitatum*, that is the intentional correlate of the cogito.

2. Solipsism

We have seen that solipsism was the main aim of Heyting's philosophical reflections, hence a further comparison comes out immediately as Husserl put the question whether phenomenology should be stigmatized as transcendental solipsism, and solved the problem by meeting the other men in an immanent way.

We first need to take a closer look at the details of Heyting's analysis of solipsism.

Heyting shared Mithoff's idea that "solipsism gives prolegomena to every philosophy" (F8.7)—and, for this reason, he said that he rehabilitated solipsism, which scares so many philosophers. Philosophy has to start with the data of consciousness: "According to my viewpoint, philosophy should start with a solipsistic viewpoint as only my own content of consciousness is given to me directly." Yet, he added, "no philosophy should stop at this point" (F7.7). In particular, this does not mean either to believe in solipsism or to make a theory out of it. Because solipsism, as a belief or as a theory, should be however incommunicable (otherwise it would be self-contradictory). On this purpose, he quoted Wittgenstein: "Namely, when the solipsist indeed affirms that only he exists, and nothing besides, then it is effectively possible to carry his theory ad absurdum" (F8.16). As he was convinced that the contact with other human beings is an unquestionable datum, he affirmed (F5 p. 1) that the solipsist

> is like a bee closed inside a room, that cannot find the way outwards. It sees the outer world, but, when it thinks it is reaching it, it flies against the window-pane separating it from the other (namely, the thought that even it is true is real thought).

Against solipsism, Heyting used also a comparison with autism, to affirm that who is isolated from the other, is isolated from himself (F8.3).

So Heyting and Husserl both think we find the other egos inside our own immanence, or, better, that we find them first as immanent in ourselves. Yet, when encountering the others in this way, i.e., by observing the data of consciousness, Heyting firstly experiences a spiritual contact, i.e., perceives himself as positively modified, as enriched, by other people. On this basis, he hypothesised the existence of other people, and, secondly, he attached them a body, by analogy with himself. Body, hence, remains in the background. For Heyting, other minds absolutely come before the outer world:

> In my opinion the notion of other mind is more primitive than that of an outside world. As long as he does not physically attack me (there are other exceptions) another man's mind is to me more important than his body (even if he threatens to attack me I try to change his mind, not his body). (F19.1)

Furthermore, he emphasized the social context. "The individual, he said, cannot be separated from the culture where he lives" (F8.3), and he specified that the attachment to other people with sentiments analogous to ours

> held only for men of our own group. Not long ago workers were considered by the rich as completely different beings, and nowadays many people still think and feel the same about black people. The mass media continuously make groups larger. (F8.10)

According to Heyting, intersubjectivity has a further role to play: some beliefs—like that about the permanence of objects in our absence—are reinforced by the social community where we live:

> Why am I convinced of the existence of Japan? Well, because I have been taught so at school and imagine that some men there perceive things as I myself perceive my environment. Here intersubjectivity is going to play a big role. (F7.11-12)

For Husserl, finding other people inside ourselves requires that we start with our body as a *Leib*, i.e., not merely as a physical body, but as an organic body which can be dominated by our will: "Meinen Leib, das einzige Objekt […], in dem ich unmittelbar *schalte und walte* und in der Sonderheit walte in jedem seiner *Organe*" (Hua I, p. 128). Our body is recognized as being linked to our spirit (our ego), as a body-spirit. The other egos occur because our ego and other egos (when coming into our field of perception) form an

original pairing, where we perceive the other's body as similar to ours but also as distinct from it, as we cannot organically dominate it. Hence the other's body is recognized to be linked to a spirit just like our own body. The natural body belonging to my sphere appresents all the other egos—which appresent each other and ourselves—, i.e., as a community of monads which share an objective nature and an objective world:

> Zu beachten ist dabei, dass es im Sinne gelingender Fremdapperzeption liegt, dass eben ohne weiteres die Welt der Anderen als die ihrer Erscheinungssysteme als dieselbe erfahren sein muss wie die meiner Erscheinungssysteme, was eine Identität des Erscheinungssystems in sich schließt. (Hua I p. 154)

Husserl considers the existence of anomalies, for instance in the case of blind or deaf persons, and explains that the objective world has existence by virtue of a harmonious confirmation of apperceptive constitution, a confirmation performed by continuously experiencing a consistent harmoniousness, which always needs to be restored and extended through corrections:

> Die Einstimmigkeit erhält sich nun auch vermöge einer Umbildung der Apperzeptionen durch Unterscheidung zwischen Normalität und Anomalitäten als ihre intentionalen Modifikationen, bzw. der Konstitution neuer Einheiten im Wechsel dieser Anomalitäten. (Hua I, p. 154)

> Dadurch urgestiftet ist die Koexistenz meines Ich (und meines konkreten ego überhaupt) und des fremden Ich, meines und seines intentionalen Lebens, meiner und seiner *Realitäten*, kurzum eine gemeinsame Zeitform, wobei von selbst jede primordinale Zeitlichkeit die bloße Bedeutung einer einzelsubjektiven, originalen Erscheinungsweise der objektiven gewinnt. (Hua I p. 156)

The body is essential to our ego, it is deeply linked to it and submerges it in space-time. Husserl set himself as a goal a phenomenology of time that only consider the essence of time, by clarifying the ways in which time reveals itself to consciousness. It came out that two inseparably united intentionalities are present in the unique stream of consciousness, in the instant actuality of the stream of consciousness. Through the former, the immanent one, objective time is constituted, where there is duration and alteration of what endures; in the other intentionality, it is the quasi-temporal arrangement of the phases of the flow that becomes constituted.

On the contrary, Heyting did not devote a deep analysis to time. He only stressed that it comes in only after individuation, as a linking among

Bulletin d'analyse phénoménologique III 2 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

objects. The datum of consciousness is a mass without form (and with a fantastic beauty) on which identification happens. Spatialization and temporalization come in only after the constitution of objects, as a linking among objects. Time does not have for Heyting the same relevance as for Husserl: namely, even if he stemmed from the intuitionistic tradition, which has Kant as an ancestor, Heyting did not put the intuition of time even at the beginning of arithmetic, but the human faculty of individuating, as time seemed to him too closely linked to the psychological side of man. This is a relevant point for our aim.

Brouwer used "intuition" with reference to two-ity (as abstraction of temporal schema), to infinitely proceeding sequences and to species; then, he specified a notion of mathematical truth in terms of fully performed mental construction (without using the expression "evidence"): the belief that we can trust the applicability of logical laws "is based on the certainty that we consider systems that have been built mathematically" (CW I p. 75), and "at the point where you enounce the contradiction, I simply perceive that the construction no longer goes, that the required structure cannot be imbedded in the given basic structure" (CW I p. 73). For Heyting, on the contrary, the reference to temporal intuition disappears, and natural numbers, infinitely proceedings sequences and species are based on the acknowledgment that we have a faculty of individuating:

> We can count all sorts of things but they have one property in common, namely that they can be isolated. Isolating an object, focusing our attention on it is a fundamental function of our mind. No thinking is possible without it. In isolating objects the mind is active. Our perception at a given moment is not given as a collection of entities, it is a whole in which we isolate entities by a more or less conscious mental act. […] In reality what we isolate mentally are not objects, but perceptions. I can fix my attention on a certain impression, in most cases visual. In practice that impression is immediately associated with innumerable memories, impressions and images to form the notion of an object in the general sense of the word. But for counting it is inessential what there is isolated, it is the mental act of isolating that matters. The entity conceived in the human minds is the starting point of all thinking, and in particular of mathematics. When we think, we think in entities. This does not mean that all our mental life consists of thinking entities. On the contrary, the more intensely we live, the less we think in isolated entities. Under the influence of strong emotions the world seems a whole, loaded with emotion. Only after the emotions are soothed we map out aims and ways to attain them. (1974, p. 4)

Bulletin d'analyse phénoménologique III 2 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

This reminds us of Heyting's description of consciousness in his unpublished papers, which can better reveal his attitude. There, he specified: "My only weapon here is introspection. Psychology as a science is useless for this research because it continuously changes the concept of truth" (F6.2), by showing that he meant introspection as something not linked to psychological attitude (at least in his intentions). His attitude was not psychologistic. He introduced the concept of evidence as self-evidence and avoided the word "intuition," as this seemed to him as connoted in a psychologistic way. Furthermore, he spoke of self-evidence of mathematical statements as a unique criterion for their truth (1958b, p. 103), but he specified that a mathematical theorem "expresses the success of a certain mathematical construction" (1958b, p. 107), i.e., that the truth of the theorem consists in a mathematical construction fully performed. Hence, his concept of self-evidence was however the Brouwerian one as "performed mental construction," expressed in a way that did not seem psychologistic to him. Therefore, Heyting's "psychologism" cannot be opposed (as Placek did) to the phenomenological interpretation of his thought. On the contrary, Heyting wanted to avoid any charge of psychology, as also phenomenology wanted.

3. Abstract objects

In his theory of knowledge, Husserl distinguished between intuition as immediate perception and intuition as categorical intuition. The former takes place in a direct way, but any focussing on some part of the perceived is excluded. The perceived is caught as a whole. Categorial intuition is the source of what is called an object, and is based on given intuitions. The "object" is never given in its entirety but it is seen as the ideal end of a series of approximations, which are explained in terms of intentions and their fulfilment. We can first consider medium-sized objects of daily experience. They are only given in a perspectival manner: there can be indefinitely many percepts of the same object, all differing in content. Some parts of the object are given and some are not, so this suggests the limiting case of an adequate perception in which the object is not given imperfectly. That is why the relation of fulfilment admits degrees in which epistemic value steadily increases. In case of fulfilment, a synthesis of identity takes place:

> Immerhin deutet uns die relative Rede von "mehr oder minder direkt" und vom "selbst" die Hauptsache einigermaßen an: dass die Erfüllungssynthesis eine Ungleichwertigkeit der verknüpften Glieder zeigt, derart, dass der

> erfüllende Akt einen Vorzug herbeibringt, welcher der bloßen Intention mangelt, nämlich dass er ihr die Fülle des *"selbst"* erteilt, sie mindestens *direkter* an die Sache selbst heranführt. Und die Relativität dieses *direkt* und *selbst* deutet wieder darauf hin, dass die Erfüllungsrelation etwas vom Charakter einer Steigerungsrelation an sich hat. Eine Verkettung solcher Relationen erscheint darnach als möglich, in denen sich der Vorzug schrittweise steigert; wobei aber jede solche Steigerungsreihe auf eine ideale Grenze hinweist oder sie schon in ihrem Endglied realisiert, welche aller Steigerung ein unüberschreitbares Ziel setzt: das Ziel der absoluten Erkenntnis, der adäquaten Selbstdarstellung des Erkenntnisobjekts. (Hua 19/2, pp. 597-598)

Of course, it is also possible for the intention to be disappointed: a "frustration," that however presupposes a partial fulfilment. Also the frustration is a synthesis, a synthesis of distinction:

> Der Übereinstimmung entspricht aber als korrelate Möglichkeit die "Nichtübereinstimmung", der "Widerstreit". Die Anschauung "stimmt" zur Bedeutungsintention nicht, sie "streitet" mit ihr. Widerstreit "trennt", aber das Erlebnis des Widerstreites setzt in Beziehung und Einheit, es ist eine Form der Synthesis […] von der Art der Unterscheidung. (Hua 19/2, p. 575)

The same activity of knowledge allows us to get to ideal objects:

> Die Evidenz irrealer, im weitesten Sinne idealer Gegenstände ist in ihrer Leistung völlig analog derjenigen der gewöhnlichen, sogenannten inneren und äußeren Erfahrung, der man allein — ohne einen anderen Grund als den eines Vorurteils — die Leistung einer ursprünglichen Objektivierung zutraut. (Hua 17, p. 163)

As identity synthesis presupposes a temporal structure, all objects have a temporal being: ideal objects are so in the sense of being at all times: they are supertemporal as they are omnitemporal, because they are freely reproducible at all times (Hua 1 p. 155).[1]

As in their case we do not refer to perceptual stuff but to the data of categorial intuition, in order to consider the possible different perspectives, we have to use a specific method: the free variation in imagination. What persists through this is some invariant, the essence common to all variants, the eidos:

[1] On this purpose, see Lohmar 1993.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 2 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

> Die hierbei zu vollziehende Variation des (als Ausgang notwendigen) Exempels ist es, in der sich das "Eidos" ergeben soll und mittels deren auch die Evidenz der unzerbrechlichen eidetischen Korrelation von Konstitution und Konstituiertem. Soll sie das leisten, so ist sie nicht zu verstehen als eine empirische Variation, sondern al seine Variation die in der Freiheit der reinen Phantasie und im reinen Bewusstsein der Beliebigkeit — des "reinen" Überhaupt — vollzogen wird. […] Eben in dieser Deckung tritt aber das in dieser freien und immer wieder neu zu gestaltenden Variation notwendig Verharrende, das Invariante hervor, das unzerbrechlich Selbige im Anders und Immer-wieder-anders, das allgemeinsame Wesen. (Hua 17, p. 255)

Such variations are intentions that can be fulfilled or not, as in the case of medium-sized objects. The evidence is given in the (ideal) case of an adequate intuition of the object, and it should be distinguished from the feeling that can accompany it. Perfect adequacy is possible only when the "object" is the transcendental ego. Hence, in general, there are degrees of evidence.

In his unpublished writings, Heyting presented the levels of a knowledge starting with self-consciousness: after individualization, spatialization and temporalization, we have a so-called "abstraction," developing along these steps (F11.5):

> direct experience (people are included);
> representation of the space around me where I can move;
> rememberings of neighbourhoods where I was before;
> communications by other people;
> spatial relationships among the represented neighbourhoods;
> systematization of those relationships through maps and globes;
> insertion of all structures inside a generalization towards infinity;
> astronomy;
> small microscopic objects;
> theoretical physics. Particles existing a fraction of a second.

He specified that most people reach only the fifth step. Furthermore, he added:

> Each of these abstract concepts begins with something simple and evident. So also "existence": firstly, there are the objects of my direct neighbourhood, which exist; finally stars and mesons. How many steps are there between them, and how does the concept of existence change by passing from one to

> another? Gods, natural numbers and large cardinals are at the top of those steps: at which step does the rule for the existential quantifier hold? (F5 p. 20)

Heyting's theory of our knowledge of abstract objects is not further elaborated. Only mathematical objects are carefully examined in his intuitionist writings, where he collected the doubts raised by some authors and presented a scale of evidence for intuitionistic notions, mirroring the disagreement among intuitionists on the question of which Brouwerian notions are evident. In 1962 he summed up the situation as follows:

> asserts like 2 + 2 = 4,
> general asserts on natural numbers,
> the notion of order type ω,
> the notion of negation,
> the universal quantification,
> free choice sequences,
> the notion of species.

Can we interpret this scale in the sense of Husserl's "degrees of evidence"?

We should first ask whether the scale of evidence alleged by Heyting is something "objective," that is, whether either everybody agree with seeing the same difference between the levels of evidence, or there is a difference of opinion among intuitionists about mathematical objects. In his presentation, Heyting oscillated between wondering *himself* if, for instance, all species of all natural numbers form a species (1962, p. 195), and giving a scale in terms of a mere "increase of hypotheticity" (by specifying,[1] however, that his exposition of them does not follow a linear order). It is clear that, *sic rebus stantibus*, the phenomenological model accepting degrees of evidence is not applicable, as the differences between degrees should be intended with respect to the transcendental ego and not with respect to an individual ego.

Let us try to suppose (even if this does not fully square with Heyting's presentation) that the scale of evidences be "common and shared." We should notice that, in order to use the phenomenological degrees of evidence inside intuitionism, one should give up that idea of "fixedness" of evidence, after it has been experienced: namely, phenomenology admits that what is evident is revisable.[2] "The possibility of deception is inherent in the evidence

[1] 1962, p. 195.
[2] See on this purpose Tieszen 1997, p. 455.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 2 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

of experience and does not annul either its fundamental character or its effect" (Hua 17, p. 156, translated by D. Cairns). However, "the evidence of a new experience is what makes the previously uncontested experience undergo a modification of believing" (Hua 17, p. 164). This is "the living truth from the living source" (Hua 17, p. 246) and not that kind of truth that comes from sciences and that is falsely absolutized.

Surely, such a viewpoint was not in Brouwer's spirit. We recall here this quote: "[…] truths which, just like mathematical truths, anybody who has once understood will forever affirm" (CW I, p. 106). So, if we want to support intuitionism through phenomenology, we should at least modify Brouwerian intuitionism under this respect. Yet, we can hypothesize that Heyting, on his side, was favourable to revisable evidences, as in 1958b (p. 103) he affirmed:

> It can be asked whether in intuitionistic mathematics absolute rigour and absolute certainty are realized. The obvious answer seems to be that absolute certainty for human thought is impossible and even makes no sense.

Furthermore, we find in some of his unpublished writings an explanation for his statement: in consciousness, i.e., at the starting point of all our knowledge,

> there is nothing definite, distinct to be found out; sensations follow each other and have no proper individuality. When we, nonetheless, assume definiteness, we speak of distinct "things" and say that all of them take place in space and time, it is necessary for us to substitute our content of consciousness consciously or unconsciously through something else; in other words, we begin with a falsity, with a lie (the lie of the discrete). (F2)

But, when confronted with his own scale of evidences, at the very beginning, in 1958, he stressed (1958a, pp. 337-338) that the difference between the degrees of evidence was only a question of nuances, and did not imply a dangerous jump as it would be required to allow clearly non-constructive notions (like the actual infinite). However, he later realized that, at its very basis, a degree of evidence challenges evidence as a criterion of truth, as a definitive certainty: "What is intuitively clear in mathematics has been proved not to be intuitively clear" (1962, p. 195). That is, while phenomenology holds that evidence, even in its being self-corrigible, is a guarantee of truth, for Heyting the realization that evidence is not forever fixed is a ground for rejecting intuitionism as *foundational* school in mathematics (1953, p. 197). This is a proof that he considered a revisable evidence not a

Bulletin d'analyse phénoménologique III 2 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

suitable criterion of truth. His refusal to consider intuitionism a foundational school was extended also to the other foundational schools: in their absoluteness, each of them was lacking of something the other possessed. For instance, intuitionism undervalued the role of language in mathematics, while formalism did not stress enough that formal systems in themselves are not the real objects of mathematics, but represent "some ideas left vague on purpose" (1953, p. 198). Consequently, he invited philosophers of mathematics to change their aim and to look for the constructivist, Platonist, formalist elements inside the practice of mathematics. He himself went on by doing intuitionist mathematics in order to explore its potentialities, but not with the belief that it was the only way for doing mathematics.

Furthermore, we have to stress that phenomenologists talk about degrees of evidence also with respect to a same object (the "determinable X") whose evidence increases with time. On the contrary, in Heyting's scale we have different objects which have different degrees of evidence with respect to each other. Hence, we have to establish if, from a phenomenological point of view, it is possible to charge some entities with the characteristic of being *intrinsically* less evident than others. Is the property of being "less evident" a transitory characteristic, or can it be a definitive one?

Some authors believe that it is possible to hold that some entities are less evident than others forever. Richard Tieszen affirmed (1989, p. 136):

> The degree of evidence we have for the existence of large numbers must obviously differ from that we have in the case of quite small natural numbers. We can actually complete constructions for small numbers, but not for large numbers. The evidence would not be "adequate" and perhaps it would also not count as "apodictic."

Tieszen states here that, in the case of large natural numbers, the intuition of the number is founded on the intuition of its "parts", just in the same way as the intuition of a medium-sized physical object is founded on the intuition of its parts (Tieszen 1989, p. 136): "The insight into the possibility of continuing the construction for natural numbers is analogous to that insight involved in seeing that we could continue ordinary perception of an object or objects."[1]

Also van Atten proposed (2004, p. 84) to differentiate inside phenomenology between classical mathematical objects and intuitionist mathematical objects, according to their level of evidence: intuitionism would be "the

[1] Yet, we can notice that among medium-sized objects we do not find special ones that are more evident than others, i.e., that are analogous to small natural numbers.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 2 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

mathematics of a class of objects that are given to us with a particularly high degree of evidence." In this way he admitted the possibility that some objects might be intrinsically less evident than other ones.[1] As we recalled above, the latest Heyting thought that the only task of the philosopher of mathematics is to search for the constructivist, Platonist, formalist elements inside the practice of mathematics, so he was open to accept different kinds of mathematical objects coexisting with each other. Yet, we have to stress once more that he supported both this view and the abandonment of intuitionism as foundational school, because he believed that the former is not compatible with considering evidence a criterion of mathematical truth.

4. A last question: negation inside logic

We can come back to the reasons put forward by some authors in support of the contention that Heyting's attitude towards phenomenology was generally positive. The main reason for this hypothesis is the fact that Heyting defines negation in terms of the disappointment of an intention. Now, we have to recall here that the father of intuitionism, L.E.J. Brouwer, set logic the creative task of transcribing the linguistic regularities present in the language of mathematics, so the performance of a mental construction might become a criterion of truth. Although this criterion required a reinterpretation of logical constants (with respect to the classical interpretation), Brouwer did not engage himself in a systematic work: he only expressed the new meaning of the law of excluded middle, in order to show that it was no longer valid. The task of reinterpreting all logical constants remained open. It was fulfilled by his pupil, Arend Heyting, also stimulated by a prize established by the Amsterdam Mathematical Society. Heyting tried to exploit the meaning of logical constants within a framework where the notion of assertion was specified. At the very beginning Heyting defined a proposition as "a problem or, better, a certain wait" (1930b, p. 958), while in 1931, he accepted (1931, p. 113) Oskar Becker's remark that a proposition could be seen as "an intention of alleging proofs." Yet, in 1934, Heyting came back (1934, pp. 16-17) to his initial definition of proposition as "posing problems" and in 1956 he definitively stated (1956, p. 98) that "a mathematical proposition *p* can be asserted as soon as a mathematical construction with certain given properties has been carried out." Throughout these changes of "proposition," the

[1] About the admissibility of intuitionist mathematical entities from a Husserlian viewpoint see also van Atten 2002 and 2007.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 2 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

intended meaning of negation remained the Brouwerian one. It is worthwhile to stress that in 1931, negation was described (1931, pp. 113-114) as the "disappointment of an intention" by referring to Oskar Becker's *Mathematische Existenz* (in particular on pp. 54-69). In partial agreement with Husserl's *Sixth Logical Investigation*, Becker had stressed how "disappointment" and "non-fulfilment" of an intention could not coincide: while disappointment entails a partial fulfilment of the intention (for instance, the disappointment of the intention of "a book on the table" entails at least the presence of the table, in order to ascertain that the book is not there), mere non-fulfilment is a total negativity (as for the above example: even the table is lacking). Heyting took note of the fact that the disappointment (and not the mere non-fulfilment) of an intention seems to describe well the concept of negation as designed by Brouwer. In his 1907 dissertation, Brouwer had written: "At the point where you enounce the contradiction, I simply perceive that the construction no longer goes, that the required structure cannot be imbedded in the given basic structure" (CW I, p. 73). It was a way of explaining the fact that there was at issue a construction such that only a part of it could be performed.

In a letter of September 1934 [see van Atten 2005], Becker let Heyting notice how important and useful the meaning of intuitionistic logic as "task calculus" was, and how it could be generalized through the phenomenological concept of intention ("task" could be seen as a particular case of "intention"), used in the Husserlian "objective-noematic" sense. Nevertheless, from 1934 on, Heyting came back to the initial definition of proposition as "putting problems." In 1955 (p. 17) he gave a cryptic explanation for this change, by referring to the fact that "Kolmogoroff has proposed a conception which is close to the previous one, but overcomes it insofar as it gives sense to Heyting's calculus independently of intuitionistic hypotheses." In fact, Kolmogoroff's paper [1932, p. 58] specifies that this conception "did not require any particular epistemological premise, for instance an intuitionistic one," although it coincides "in its form" with intuitionistic logic. We can guess that Heyting's aim here was to avoid awkward questions (like the epistemological ones), in order to meet "the skeptics" and to let them try to perform mental mathematical constructions.

As for Heyting's definition of negation, it was Glivenko, in a letter of 24.10.33 (Troelstra 1988, p. 16), that showed him the analogy between negation and implication: "We take your axioms and then the following one: 'an element 0 exists such that, for any given element b, $0 \to b$'. Formally, this system will be equivalent to yours. Only, at the place of $\neg a$, there will be the operation $a \to 0$." Heyting got the message and definitely stated (1956)

Bulletin d'analyse phénoménologique III 2 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

his interpretation of negation as an assertion $\neg p$ that can be affirmed if and only if there is a construction which leads the supposition that a construction *p* be performed to contradiction. Hence any reference to a phenomenological terminology disappeared.

We see that Heyting's use of a phenomenological terminology was limited to an early stage of his reflection about logical constants. Furthermore, his definition of negation, although expressing Brouwer's thought, was criticised, during the years 1946-1951, by G.F.C. Griss as intuitionistically unacceptable, for the reason that intuitionism should rather start from (forever fixed) evidences in order to reach other (forever fixed) evidences. Griss' criticism was at the origin of Heyting's formulation of the scale of evidences, which led him to abandon the epistemological perspective that considers intuitionism a suitable foundation of mathematics. Hence, his definition of negation cannot be used as an argument to say that phenomenology can support intuitionism.

Furthermore, there is a difference between Husserl and Heyting: about the definition of logic.

Heyting gave various definitions of logic. In 1930, he simply repeated the Brouwerian definition: logic is a collection of linguistic regularities present in mathematics. On the contrary, in 1954 he affirmed that logic was *a part of mathematics*, consisting of its most elementary theorems. In 1955, he recalled (p. 16) that in intuitionistic mathematics conclusions are not derived from logical rules forever fixed, but each conclusion is directly validated through its own evidence. Logic belongs to the applications of mathematics. Nonetheless he states again that there exist rules according to which it is possible, in an intuitively clear way, to generate new theorems on the basis of given mathematical theorems; The theory of this connection is a "mathematical logic," which thus becomes "a part of mathematics and whose application outside mathematics would be senseless" (p. 16).

Finally, in 1956 he wrote: "The word 'logic' has many different meanings. I shall not try to give a definition of intuitionist logic, any more than I have begun this course with a definition of mathematics. Yet, a preliminary remark will be useful. Our logic has only to do with mathematical propositions." (p. 97) In other words, in spite of some fluctuations, the idea remains that logic has to do with mathematical assertions, i.e., that it describes mental constructions.

In his *Formale und transzendentale Logik*, at the end of a long and tortuous path of reflections and reassessments about the question, Husserl stated that logic is the "science of logos in the form of science," i.e., that it determines the general conditions for the possibility of science. Hence, in the

Bulletin d'analyse phénoménologique III 2 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

first place it is analytic apophantic, i.e., it is a morphology of judgments and logic of consequences, and, as such, it focuses the categorical objectualities in general (Hua 17, pp. 139-140):

> Das in einem Urteilen Geurteilte ist die geurteilte, die urteilend vermeinte kategoriale Gegenständlichkeit. Erst, wie wir feststellten, in einem Urteilen zweiter Stufe wird der Satz im Sinne der Logik — der Satz als Sinn, die vermeinte kategoriale Gegenständlichkeit als solche — zum Gegenstand, und sie ist in diesem neuen Urteilen urteilend vermeinte schlechthin.

While analytic (or "formal") logic is the objective aspect of logic, transcendental logic is the "subjective" aspect of logic, i.e., the aspect where the focus is on a "theory of knowledge." The main aim of transcendental logic is to point out the *idealizing presuppositions* of analytic logic, i.e., its surreptitious assumptions, and to evaluate their ground, i.e., to establish whether there is any evidence to support them. This inquiry is to be understood in close connection with the division of logic into pre-analytic logic (dealing with the pure possibility of judgments), the logic of consequence (dealing with the non-contradictoriness of true judgments) and the logic of truth (dealing with the truth of judgments).

As for mathematics, Husserl emphasized the fact that either it is directly apophantic (it is this sort of mathematics that treats of propositional forms by computing with them like with numbers) or (this is the case of set theory and cardinal numbers theory) it deals with the "something in general," with the object in general, and, for this reason, is defined as a "formal ontology" ("formal" because it leaves aside any concrete determination of objects).

This view is very different from the intuitionist one. Husserl conceives of mathematics as a formal discipline that does not ask about truth, and limits itself to non-contradictoriness and to the relation "is a consequence of." Mathematics remains outside the domain of evidence, i.e., outside the domain of truth. Apophantic logic coincides with mathematics (without either of them absorbing the other), but transcendental logic lies at a higher level.

A possible use of phenomenology to support intuitionism should not focus on the issue of reaching an agreement between Heyting and Husserl, but it should consider that some aspects of intuitionism are required to be changed so that phenomenology may be applied to it. The status of evidence and the role of logic (with respect to mathematics) are surely the first things that need to be modified.

Bibliography

Becker O. 1927 *Mathematische Existenz*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Brouwer L.E.J., *Collected Works*, Amsterdam: North-Holland (ed. by A. Heyting and H. Freudenthal). Vol. 1: *Philosophy and foundations of mathematics*, 1975. Vol. 2: *Geometry, analysis, topology and mechanics*, 1976.

Føllesdal D. 1991 "The justification of logic and mathematics in Husserl's phenomenology." In D. Føllesdal, J. Mohanty and Th. Seebohm (eds.), *Phenomenology and the Formal Sciences*. Dordrecht & Boston: Kluwer.

Franchella M. 1994 "Heyting's contribution to the change in research into the foundation of mathematics," *History and philosophy of logic*, 15, pp. 149-172.

Id. 1995a "L.E.J. Brouwer: toward intuitionistic logic," *Historia mathematica* 22, pp. 304-322.

Id. 1995b "Like a bee on a windowpane: Heyting's reflections on solipsism," *Synthese* 105, pp. 207-251.

Id. 1995c "Negation in the work of Griss," *Perspectives on Negation*, Tilburg: Tilburg University Press, pp. 29-40.

Gethmann C.F. 1999 "Husserl und der logische Intuitionismus," in P. Janich (ed.) *Wechselwirkungen. Zum Verhältnis von Kulturalismus, Phänomenologie und Methode*, Würzburg, 55-76.

Id. 2002a, "Hermeneutische Phänomenologie und logischer Intuitionismus. Zu O. Beckers *Mathematische Existenz*," in A. Gethmann-Siefert, J. Mittelstrass (eds.) *Die Philosophie und die Wissenschaften. Zum Werk Oskar Beckers*, München: Fink Verlag, pp. 87-108.

Id. 2002b "Heyting und die phänomenologische Erkenntnistheorie," in A. Gethmann-Siefert, J. Mittelstrass (eds.) *Die Philosophie und die Wissenschaften. Zum Werk Oskar Beckers*, München: Fink Verlag, pp. 149-159.

Griss G.F.C. 1946a *Idealistische filosofie*, Arnhem: Van Loghum Slaterus.

Id. 1946b "Negationless intuitionistic mathematics I," *Indagationes mathematicae* 8, pp. 675-681.

Id. 1949 "Logique des mathématiques intuitionnistes sans négation," *Comptes rendus Acad. Sci. Paris*, 227, pp. 946-947.

Id. 1950a "Negationless intuitionistic mathematics II," *Indagationes mathematicae* 12, pp. 108-115

Id. 1950b "The logic of negationless intuitionistic mathematics," *Indagationes mathematicae* 13, pp. 41-49.

Id 1951 “Negationless intuitionistic mathematics III, IV,” *Indagationes mathematicae* 13, pp. 193-200, 452-471.
Id. 1955 “La mathématique intuitionniste sans négation,” *Nieuw Archief voor Wiskunde* 3, pp. 134-142.
Heyting, A. 1930 “Die formalen Regeln der intuitionistischen Logik,” *Sitzungsbericht der preussischen Akademie der Wissenschaften, physikalische-mathematische Klasse*, pp. 42-56, 57-71, 158-169.
Id. 1931 “Die intuitionistische Grundlegung der Mathematik,” *Erkenntnis* 2, pp. 106-115.
Id. 1934 *Mathematische Grundlagenforschung. Intuitionismus. Beweistheorie*, Berlin: Springer.
Id. 1953 “Sur la tâche de la philosophie des mathématiques,” in *Proceedings of the XIth International Congress of Philosophy. Brussels, 20-26 August 1953. V*, Amsterdam: North-Holland, pp. 193-198.
Id. 1954a “Over de betekenis van het wiskundige werk van G.F.C. Griss,” *Algemeen Nederlandse Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie* 47, pp. 8-12.
Id. 1954b “G.F.C. Griss and his negationless intuitionistic mathematics,” *Synthese* 9, pp. 91-96.
Id. 1956 *Intuitionism: An Introduction*, Amsterdam: North-Holland.
Id. 1958a “Blick von der intuitionistischen Warte,” *Dialectica* 12, pp. 332-345.
Id. 1958b “Intuitionism in mathematics,” in Klibansky (ed.) *Philosophy in the mid-century. A survey*, Firenze: La Nuova Italia, pp. 102-115.
Id. 1962 “After thirty years,” in E. Nagel, P. Suppes, A. Tarski (eds) *Logic, Methodology and Philosophy of Science*, Stanford UP, pp. 194-197.
Id. 1974 “Intuitionistic Views on the Nature of Mathematics,” *Bollettino dell’UMI* 9, pp. 122-134.
Kolmogoroff 1932 “Zur Deutung der intuitionistischen Logik,” *Mathematische Zeitschrift* 35, pp. 58-65.
Lohmar D. 1993 “On the relation of mathematical objects to time: are mathematical objects timeless, overtemporal or omnitemporal?” *Journal of Indian Council of Philosophical Research* 10 (3), pp. 73-87.
Mancosu P. & van Stigt W.P. 1998 “Intuitionistic logic” in P. Mancosu (ed.) *From Brouwer to Hilbert*, Oxford: Oxford UP, pp. 275-285.
Tieszen R. 1984 “Mathematical Intuition and Husserl's Phenomenology,” *Noûs* 18, 3 (l984), pp. 395-421.
Id. 1997 “Mathematics, The Phenomenological Philosophy of,” in *The Encyclopedia of Phenomenology*, L. Embree *et al* (eds.), Dordrecht: Kluwer, 1997, pp. 439-443.
Troelstra A.S. 1983 “Logic in the writings of Brouwer and Heyting,” in V.M. Abrusci, E. Casari, M. Mugnai (eds.) *Atti del convegno internazionale di storia della logica. San Gimignano, 4-8 dicembre 1982*, Bologna: Clueb, pp. 193-210.
Id. 1990 “On the Early History of Intuitionistic Logic,” in P. Petkov (ed.) *Mathematical logic*, New York, pp. 3-17.

Van Atten M. 2002 “Why Husserl should have been a strong revisionist in mathematics,” *Husserl Studies* 18 (1), pp. 1-18.
Id. 2004 *On Brouwer*, Belmont: Wadsworth Philosophers Series.
Id. 2005 “The correspondence between Oskar Becker and Arend Heyting,” in V. Peckhaus (ed) *Oskar Becker und die Philosophie der Mathematik,* München: Fink Verlag, pp. 25-48.
Id. 2007 *Brouwer meets Husserl. On the Phenomenology of Choice Sequences.* Dordrecht: Springer.
Van Dalen D. 1980 “Brouwer en het solipsistische wereldbeeld,” *ANTW* 73, pp. 1-19.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 3, 2007
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

L'analogie dans l'épistémologie historique de Ferdinand Gonseth : Les concepts post-phénoménologiques de schéma, horizon de réalité et référentiel

PAR VINCENT BONTEMS
Laboratoire de recherche sur les sciences de la matière (LARSIM-CEA).

Résumé[1] Ferdinand Gonseth n'a cessé d'approfondir sa conception de la fonction épistémologique dévolue à l'analogie dans le cadre de sa doctrine de l'« idonéïsme ». Cette recherche passa toujours par une appropriation critique de la phénoménologie. Nous examinons comment s'établit, dès 1936, un principe d'analogicité entre des plans d'abstraction et d'approfondissement phénoménotechnique qui s'éloignent de plus en plus de l'expérience perceptive ordinaire. La concordance est alors assurée par la notion de « schéma », qu'il reprend au « phénoménologiste » Kaufmann, mais à laquelle il confère d'autres propriétés (notamment une structure de groupe). Gonseth introduit, par la suite, les notions d'« horizon de subjectivité » et d'« horizon d'objectivité », ce qui, tout en se démarquant des analyses d'Edmund Husserl, prolongent l'appropriation du vocabulaire phénoménologique. Dans un dernier temps, il adopta la notion de « référentiel », élaborée en rupture avec la philosophie du sujet, mais qui demeure encore attachée à des structures phénoménologiques. Son projet épistémologique encourage ainsi la pratique d'une « phénoménologie ouverte ».

[1] Ce texte a fait l'objet d'une présentation au séminaire « Méthodologie de la recherche en phénoménologie » dirigé par Bernard Besnier (ENS-LSH). Nous remercions aussi Gilles Cohen-Tannoudji et Éric Émery pour l'avoir relu et nous avoir fait profiter de leurs remarques et observations.

Introduction

Confronté à la difficile tâche de proposer une définition de l'analogie, même provisoire, l'épistémologue Ferdinand Gonseth[1] récusait « l'idée même (que quelques-uns partagent encore) selon laquelle la définition est la procédure normale par laquelle le sens d'un mot peut être assuré et précisé »[2]. Ce n'est qu'en résistant à la tentation de fixer initialement le sens définitif d'un mot que l'on évite les fausses manœuvres qui biaisent l'enquête. Trop souvent la portée d'une *opération* est confondue avec sa trace dans un seul horizon, que ce soit une discipline particulière ou l'horizon supposé des significations du langage ordinaire. C'est à travers les développements sur la circulation analogique des concepts, que l'on peut espérer distribuer *spectralement* les valeurs d'adéquation de l'analogie dans chaque horizon. Cette procédure ne

[1] Ferdinand Gonseth reçut une formation de mathématicien à l'école polytechnique fédérale de Zurich dans laquelle il enseigna à partir de 1929. Il a écrit plusieurs articles de physique en collaboration avec Gustave Juvet (« Les équations de l'électromagnétisme et l'équation de M. Schrödinger dans l'Univers à cinq dimensions », « Sur la métrique de l'espace à cinq dimensions de l'électromagnétisme et de la gravitation » en 1927, et « Sur la relativité à cinq dimensions et sur une réinterprétation de l'équation de M. Schrödinger » en 1928). Il fut le préfacier de *L'hypothèse de l'atome primitif* de Georges Lemaître (1927). Il a écrit plusieurs ouvrages d'épistémologie sur le statut des idéalités mathématiques : *Les fondements des mathématiques. De la géométrie euclidienne à la relativité générale et à l'intuitionnisme* (1926), puis *Les mathématiques et la réalité* (1936), *Qu'est-ce que la logique ?* (1937), *Philosophie mathématique* (1939), et son grand œuvre, *La géométrie et le problème de l'espace* (de 1945 à 1955), suivis de recueils d'articles (dont la parution se poursuivit à titre posthume sous la direction d'É. Émery). Sa méthode se présente comme une « philosophie ouverte », c'est-à-dire dont les principes sont eux-mêmes révisables en fonction de l'expérience, et sa doctrine est élaborée sous le nom « d'idonéisme », c'est-à-dire comme une théorie de l'adéquation du rationnel au réel. Elle s'enrichit au contact de scientifiques de nombreuses disciplines, notamment, de 1938 à 1958, lors des « Entretiens de Zurich ». Gonseth fonda, en 1946, avec Paul Bernays, Karl Dürr et Karl Popper, « l'Union internationale de logique, méthodologie et philosophie des sciences ». L'année suivante, il créa avec Gaston Bachelard et Paul Bernays la revue *Dialectica*, qu'il dirigea jusqu'à sa mort. Le second numéro de l'année 1948 accueillit, par exemple, une confrontation entre Albert Einstein et Niels Bohr sur l'interprétation de la mécanique quantique.

[2] GONSETH, 1963, p. 123 : « Cette idée tient à une certaine philosophie du langage selon laquelle celui-ci est le moyen par excellence de la découverte et de l'énonciation de la vérité ».

concerne pas que l'analogie, elle est applicable à tous les concepts. Elle ne résulte pas de la particularité du concept d'analogie mais de la généralité de la méthode analogique comme procédure de définition opératoire.

Avant de détailler cette méthode, on peut, en guise de premier repérage, distinguer deux orientations en épistémologie au sujet de l'analogie : l'épistémologie historique continentale et la philosophie analytique anglo-saxonne. Dans la première tradition, l'inadéquation relative des analogies avec la pensée scientifique est assimilée à une manifestation de la subsistance de métaphores mal dégrossies issues de phases antérieures du développement scientifique ou d'un substantialisme spontané du langage ordinaire. C'est pourquoi l'analogie apparaît le plus souvent comme un obstacle épistémologique dont il faut réduire l'importance. Toutefois, dans le même temps, l'épistémologie historique se problématise elle-même comme relation de contemporanéité entre philosophie et science, ce qui suppose une certaine réhabilitation de la méthode analogique.

La tradition analytique, quand elle ne s'est pas contentée de substituer aux théories scientifiques un modèle logique anhistorique, a su, elle aussi, forger des instruments d'analyse pertinents. Mary Hesse a ainsi entamé la critique de la formalisation logique du « raisonnement par analogie » et frayé un chemin à l'examen des fonctions effectives de l'analogie en science. William Hilton Leatherdale a su caractériser l'opération intellectuelle de « l'acte analogique ». Dans son refus de définir *a priori* son objet de recherche, il était redevable aux remarques formulées par Gonseth, dans la revue *Dialectica*, sur l'antériorité de la connaissance analogique par rapport aux définitions formelles de l'analogie. Plutôt que de définir de manière assez arbitraire son objet préalablement à l'enquête historique, Leatherdale souligne l'équivocité entre les sens de « ressemblance partielle » et « ressemblance de rapports » : « Une ambiguïté supplémentaire de "l'analogie" réside dans le fait qu'on l'emploie parfois dans le sens de "similitude avec différence" (de degré ou de type variables) et parfois avec le sens plus étroit de "similitude ou ressemblance de relations" »[1]. En outre, il relève l'écart qui sépare l'observation d'analogies superficielles (« analogies manifestes ») de la découverte d'analogies profondes par transfert conceptuel (« analogies importées ») :

[1] LEATHERDALE, 1974, p. 2 : « *A further ambiguity about "analogy" is that it is sometimes used in the sense of "likeness with difference" (of any degree or kind) and sometimes with the narrower sense of "likeness or resemblance of relations"* ».

Bulletin d'analyse phénoménologique III 3 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

> J'emploierai les termes « analogie manifeste » pour désigner une analogie fondée sur des propriétés accessibles à l'expérience sensible immédiate et dans la perception ordinaire, et « analogie importée » pour désigner une analogie fondée sur des relations plus abstraites ou ésotériques. Cette distinction est, je crois, plus importante qu'il n'y paraît d'abord. Une grande part des débats sur l'analogie en relation avec la logique et l'induction porte sur l'analogie manifeste ; il y eut ainsi une tendance dans la tradition empiriste britannique à focaliser l'analyse sur l'analogie manifeste, soit en négligeant l'analogie importée, soit en confondant les deux genres, avec pour résultat d'intégrer l'analogie importée à une analyse et une discussion davantage appropriées à l'analogie manifeste[1].

Il est frappant de constater que ces deux traditions de recherche épistémologiques, souvent jugées irréconciliables, convergent dans leurs analyses sur le concept d'analogie. Cette convergence n'est pas accidentelle. Attaché depuis ses débuts à mettre en valeur le « principe d'analogicité », Gonseth avait réuni, en 1963, dans la revue *Dialectica*, un groupe de savants représentatifs des disciplines concernées par l'analogie (notamment des cybernéticiens) afin d'en établir le « spectre » contemporain. Il visait ainsi à mettre collectivement en pratique une procédure de définition par engagements multiples. C'est cette application de la méthode analogique à la notion d'analogie, en vue d'élucider sa fonction en épistémologie, qui nous intéresse. Nous verrons comment le développement de cette méthode analogique suppose un dépassement de ce que Gonseth appelle « phénoménologie ». Nous examinerons ainsi plusieurs concepts essentiels à la formulation réflexive de l'épistémologie historique, à savoir les concepts de *schéma*, d'*horizon* et de *référentiel*.

[1] LEATHERDALE, 1974, p. 4 : « *I shall use the terms manifest analogy to signify analogy based upon properties given in immediate sense experience or in ordinary perception and imported analogy to signify analogy based upon more abstract or esoteric relations. His distinction is, I believe, more important than at first appears. Much of the discussion of analogy in relation to logic and induction is concerned with manifest analogy ; there has also been a tendency in the British empirist tradition to concentrate on manifest analogy either to the exclusion of imported analogy or with a resulting confusion of the two kinds and an assimilation of imported analogy to an analysis and discussion more appropriate to manifest analogy* ».

Bulletin d'analyse phénoménologique III 3 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

1. Le principe d'analogicité

Commençons par préciser la notion d'analogie au sein de la doctrine de l'*idonéisme*, exposée pour la première fois dans *Les mathématiques et la réalité*. L'ouvrage est un trialogue entre trois figures (Sceptique, Parfait et Idoine). *Les fondements des mathématiques* avait été consacré à la « crise des fondements » et à l'opposition entre la position platonicienne et l'intuitionnisme de Brouwer. Dans son deuxième ouvrage, Gonseth commence par affirmer qu'il convient de se dégager de ce problème particulier pour se concentrer sur la difficulté de fond, « le problème central de toute la connaissance : […] le problème de l'adéquation du rationnel au réel »[1]. Il entend élucider la relation entre « deux plans de réalité essentiellement différents, l'un relatif à l'*être*, l'autre au *connaître* »[2] et précise qu'il convient « *de la concevoir et de la connaître, en même temps que les deux ordres de réalité qu'elle met en rapport* »[3]. Cette correspondance entre le rationnel et le réel est progressivement identifiée comme étant un principe fondateur de toute connaissance : le « principe d'analogicité »[4]. Il y a un autre principe fondamental de ce type, le « principe de causalité » : « *Notre entendement est engagé dans la discipline des analogies au moins autant que dans le schéma causal : l'analogie peut prendre place au rang des catégories préalable de l'entendement* »[5].

La science consiste en systèmes de relations causales construits par l'esprit et soumis à l'expérience afin d'établir leur correspondance analogique avec la réalité extérieure. De même que le principe de causalité ne saurait être mis en défaut par la découverte de la fausseté d'une explication causale, le principe d'analogicité ne peut être révoqué par la simple constatation de l'inadéquation d'une analogie : « Car il y a des analogies qui tournent court et des analogies qui portent loin, de même qu'il y a des causes apparentes et des causes "véritables", sans qu'il y ait de *règles* a priori qui permettent de les distinguer les unes des autres ; c'est-à-dire de mesurer une fois pour toutes la force d'un lien causal ou d'un lien analogique »[6]. Le principe d'analogicité confère une orientation réaliste aux concepts scientifiques, la rationalité de la science renvoyant à la régularité de la nature : « *La*

[1] GONSETH, 1936, p. IX.
[2] GONSETH, 1936, p. 2.
[3] GONSETH, 1936, p. 2.
[4] GONSETH, 1936, p. 285.
[5] GONSETH, 1936, p. 306.
[6] GONSETH, 1936, p. 309.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 3 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

condition pour que notre intervention dans le monde naturel soit efficace, c'est que les règles intrinsèques de l'entendement aient, comme signification extérieure, celle des lois naturelles »[1].

La position idoine épouse les contraintes des deux principes et rend raison des perspectives unilatérales du platonisme de l'empirisme. Les équations du mouvement renvoient à des lois de la nature mais elles possèdent aussi une consistance mathématique intrinsèque, en tant que « schéma » : « *L'idée de loi naturelle est la signification extérieure, l'idée de nécessité dans les démarches de l'esprit relevant de la structure intrinsèque du schéma* »[2]. Cette conception du schématisme s'étend au langage ordinaire : « Les mots sont les éléments de certaines constructions symboliques, auxquelles seule la concordance schématique qui les unit à nos pensées et celles-ci à leur concret relatif, donne une valeur pratique »[3]. Ayant établi sans équivoque la correspondance schématique entre le rationnel et le réel, Gonseth aborde ensuite l'autre dimension de l'analogie : sa valeur pour la circulation des concepts et modèles entre disciplines. Dans « Analogie et modèles mathématiques », il formule la question en termes de correspondances entre des « horizons de réalité » qui désignent le domaine expérimental de chaque science. Indiquant l'impossibilité de fixer abstraitement les critères de validité des analogies indépendamment de l'observation des modalités effectives de transfert entre discipline, il espère que l'interaction entre plusieurs disciplines permettra de « préciser » le rôle que joue le « principe d'analogie » dans la science contemporaine.

Nous n'allons pas étudier l'ensemble du dossier mais seulement sa propre contribution. Notons toutefois la présence de Hesse, trois ans avant la publication de son ouvrage *Models and analogies in science* (1966) et le fait que ce dossier sera l'une des sources de Leatherdale dans *The role of analogy, model and metaphor in science* (1974). Voilà l'un des rares exemples d'échange théorique fructueux et explicite entre l'épistémologie historique continentale et la philosophie anglo-saxonne après la Seconde Guerre mondiale. L'originalité de l'orientation théorique des recherches de l'épistémologue helvète est néanmoins flagrante par rapport à ses deux continuateurs. D'abord parce qu'il entend assumer l'historicité du concept : « Le passé philosophique de la notion de l'analogie est un des éléments de notre situation ; il doit être ou intégré ou dépassé, avec la conscience

[1] GONSETH, 1936, p. 307.
[2] GONSETH, 1936, p. 305.
[3] GONSETH, 1936, p. 311.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 3 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

explicite de l'avoir fait »[1]. L'histoire ne constituait en revanche pour Hesse qu'un prétexte à exposer sa propre problématique et la reconstitution qu'elle opère de la controverse entre Pierre Duhem et Norbert Campbell était très infidèle. Leatherdale accordera une plus grande attention à la documentation historique, mais « il y a quelque chose de factice à ne considérer les choses que sous l'angle de la connaissance »[2]. Or il est clair que Leatherdale n'appréhende « l'acte analogique » que sous l'angle de la psychologie de la connaissance. Cette aspiration à un questionnement de portée générale est caractéristique de la culture philosophique continentale : « Ce qui est en jeu, c'est notre rapport, à la fois actif et passif, avec le milieu dans lequel notre existence s'insère. Selon la façon dont on le regarde, ce rapport peut présenter un triple aspect : il révèle à la fois une certaine faculté de connaître et une certaine capacité d'agir, en même temps qu'une certaine structure de réalité saisie ou façonnée, une structure que nous appellerions volontiers une capacité d'être pour nous. L'analogie est donc les conditions de l'action »[3].

Malgré ces déclarations d'intention, c'est bien comme objet de connaissance contemporain qu'il problématise l'analogie. Elle ne peut être définie *a priori* : sa définition contient des termes qui portent en eux l'idée à définir, autrement dit la procédure de définition est elle-même analogique. L'objet et la méthode se confondent alors, ce qui peut entraîner une certaine confusion. Les remarques sur la circularité des définitions de l'analogie valent en réalité pour l'ensemble des concepts. Le sens d'un terme ne peut véritablement se préciser que par son engagement dans un horizon où il entre en relations avec d'autres termes suivant des contraintes déterminées : c'est la « règle de l'engagement »[4]. Dans le même temps, la valeur opératoire du concept d'analogie possède une portée universalisable qui ne peut être réduite à un seul horizon : « En fait (et c'est là un fait d'expérience), nous ne sommes en mesure ni de traiter à fond le cas particulier en tant que préparation au cas général, ni de traiter en toute sécurité le cas général dont le cas particulier ne serait plus qu'une spécialisation. »[5]. L'alternance d'*engagement* et de *distanciation* du concept dans divers horizons définit selon nous la *procédure opératoire* de définition : la « règle de l'engagement » y est complétée par « l'option d'ouverture » et doit aboutir à une

[1] GONSETH, 1963, p. 114
[2] GONSETH, 1936, p. 113.
[3] GONSETH, 1963, p. 114.
[4] GONSETH, 1963, p. 124.
[5] GONSETH, 1963, p. 122.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 3 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

structure invariante dont on pourra établir le « spectre » à travers la distribution de ses valeurs opératoires dans les différents horizons.

Grâce à cette méthode, il est possible de comprendre comment un concept, éventuellement objectivé sous forme d'un schéma ou d'un diagramme, devient « l'agent d'une correspondance analogique » : « Deux ordres de faits (deux domaines de réalité) sont mis en correspondance analogique par la production d'un schéma dont ils représentent l'un et l'autre une signification extérieure. La portée opérationnelle de cette mise en correspondance dépend de celle du schéma vers l'un ou l'autre de ces domaines. En théorie, elle est limitée ; en pratique, elle se révèle à l'expérience. Un modèle mathématique est fatalement un schéma. L'énoncé précédent comprend donc le cas particulier suivant : Deux ordres de faits sont mis en correspondance analogique par la production d'un modèle mathématique commun. Ce modèle ouvre les voies d'un calcul analogique allant de l'un de ces domaines à l'autre »[1]. « Analogie et modèles mathématiques » constitue la présentation la plus aboutie de ce que Gaston Bachelard, comme Gonseth, nomme la « méthode non cartésienne ». *Seul l'engagement d'un concept dans un horizon permet d'en déterminer la valeur opératoire en relation avec les autres concepts ; la distanciation est nécessaire pour en objectiver la structure sous forme d'un schéma susceptible d'être transféré dans d'autres horizons ; la covariance résultant de cette série de transformations établit l'universalisation analogique du concept*. Une telle méthode ne possède ni point de départ absolu, ni point d'arrêt définitif.

2. Schémas et groupes de transformation

Les concepts de schéma, d'horizon et de référentiel, qui rendent possibles la compréhension de la contemporanéité entre science et philosophie, sont élaborés à travers une appropriation critique de la « phénoménologie ». Le principe d'analogicité et le déploiement des analogies suppose en effet l'appréhension des structures objectives des phénomènes au moyen des structures subjectives. Or la phénoménologie est tenue par Gonseth comme étant l'analyse réflexive de ses dernières. Gonseth aboutit à la phénoménologie par élimination. Toutes les oppositions classiques entre idées et réalités, concepts et choses, que l'on trouve dans les doctrines antérieures de l'adéquation présentent à ses yeux le même défaut : « Elles laissent croire

[1] GONSETH, 1963, p. 149.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 3 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

que les deux termes qu'elles opposent l'un à l'autre peuvent être chaque fois réalisés indépendamment l'un de l'autre, qu'ils existent chacun pour soi ou du moins qu'ils peuvent être conçus isolément et de façon autonome »[1]. Or on ne saurait considérer comme allant de soi la séparation de ce qui relève de l'objectif et du subjectif, du rationnel et du réel, ou de la théorie et de l'expérience. Ce refus de l'indépendance des plans subjectif et objectif au profit d'un relationnisme travaille en permanence la progression du raisonnement.

Le dépassement de la phénoménologie est, quant à lui, commandé par une seconde précaution méthodologique de l'idonéisme, qui consiste à ne jamais présupposer la consistance et la persistance conceptuelles du langage : il faut sans cesse mettre en doute que « les mots tels que réalité, connaissance, objet, sujet, chose, pensée, concret, abstrait, réel, rationnel, etc., aient déjà une signification définitive et *ne varietur* : que ce soient des concepts éternellement fixés, et désignant des choses, elles aussi, éternellement déterminées »[2]. Ce mobilisme n'est pas absolu, puisqu'on peut définir des stabilités provisoires, mais son extension est totale : « Les concepts mathématiques eux-mêmes ne sont pas immuables »[3]. Il affecte aussi bien le langage réflexif par lequel on tente de cerner le problème. Dans ces conditions, il est encore possible de formuler le programme de l'épistémologie : « Nous nous proposons de concevoir et de connaître la connexion qu'il doit exister entre le monde des choses et le monde de nos pensées »[4]. Mais il est plus difficile d'expliquer de quel ordre sera cette connaissance. Aucun des deux termes de la relation (« monde des choses », « monde de nos pensées ») ne possède plus de signification définitive et il est impossible de déterminer si la « corrélation » dont on parle appartient à l'un ou à l'autre.

Deux points de vue, sceptique et platonicien, peuvent se défendre et *Les mathématiques et la réalité* procède à une assez longue discussion aporétique sur le statut du langage. Celle-ci aboutit au constat que le langage « consiste essentiellement à établir une liaison de compréhension mutuelle entre deux êtres pensants — ces deux êtres pouvant aussi être représentés par une même personne à deux moments de son existence »[5]. Cette validité intersubjective est néanmoins insuffisante pour comprendre l'objectivité de nos connaissances scientifiques.

---

[1] GONSETH, 1936, p. 3.
[2] GONSETH, 1936, p. 3.
[3] GONSETH, 1936, p. 4.
[4] GONSETH, 1936, p. 5.
[5] GONSETH, 1936, p. 34.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 3 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

Après avoir envisagé, et repoussé, la doctrine des « objets éternels » d'Alfred North Whitehead, Gonseth examine assez longuement « la solution phénoménologique »[1]. Il n'a pas ici directement en vue la doctrine d'Edmund Husserl, mais l'ouvrage de Félix Kaufmann, *Das Unendliche in der Mathematik und seine Ausschaltung*. Ce qui l'intéresse est la problématisation des rapports entre le signe et ce que Kaufmann nomme un « moment de conscience » : « Il devra désigner tout ce qui peut être présent à un instant déterminé et comme entité individuelle, dans la conscience »[2]. Kaufmann établit une relation entre un moment de conscience et les mots qui l'expriment à travers un « schéma de correspondance ». Si les expressions « moment de conscience » et « schéma de correspondance » ne désignaient justement que des significations provisoires, Gonseth accepterait cette formulation. Ce serait « une analyse assez grossièrement simplificatrice » dont on ne saurait « contester le bien fondé »[3]. La mention que dans une certaine langue certaines combinaisons de sons ont une signification précise exige cependant qu'on puisse justifier l'identité des schémas de correspondance entre mots et moments de conscience autrement que par des dispositions individuelles. Or, toute tentative d'établir la fixité des schémas de correspondance, fût-ce à partir de l'identité organique des êtres humains (ce qui correspondrait à la visée des sciences cognitives), est voué à l'échec. Si la notion de schéma de correspondance permet de résoudre par avance le problème de la solidarité du langage et des moments de conscience, le problème du fondement de l'objectivité du langage n'en est pas pour autant résolu. Gonseth refuse donc de réduire l'adéquation du langage au réel à une fondation intersubjective, même naturalisée :

> Avant de nous tourner vers la logistique symbolique, il nous faut être parfaitement au clair sur la signification de l'expression : l'objectivité « du langage de certains signes linguistiques ». Cette expression comporte en effet un double sens qui est de nature à provoquer la confusion.
> D'une part, on entend par signification objective du langage les pensées dont il est, dans un certain milieu, l'expression unanimement acceptée. L'objectivité revient donc ici à une unanimité de subjectivité…
> D'autre part et dans un sens plus restreint, on dit aussi qu'une expression a un sens objectif si elle exprime une pensée elle-même adéquate. Ici l'objectivité consiste en ce que les pensées exprimées se rapportent à la « réalité objective », aux objets et aux états et faits du monde.

[1] GONSETH, 1936, p. 38.
[2] GONSETH, 1936, p. 38.
[3] GONSETH, 1936, p. 39.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 3 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

> […] Par sa signification, c'est-à-dire par sa connexion avec la pensée, le signe est relié avec l'être qui forme l'objet de la pensée. Il est donc dans la nature du signe de signifier véritablement quelque chose : cela même qui forme l'objet de la pensée dont il est l'expression[1].

Le problème de l'explication phénoménologique est, selon Gonseth, que des considérations globalement justes sur le langage ne soient pas suivies mais précédées par « l'énoncé de principes fondateurs et de définitions préliminaires inspirées de Husserl »[2]. Il considère ainsi que la phénoménologie identifie la structure interne de l'éidétique à celle du langage et de la grammaire. C'est la source d'un malentendu au sujet de la phénoménologie, qui ira en s'aggravant entre Gonseth et Husserl. L'épistémologue a certes raison de contester la métaphysique substantialiste implicite de Kaufmann où la réalité est naturellement préordonnée de manière à ce que la correspondance entre mots et objets s'établisse sans difficulté particulière à travers les schémas de correspondance. Mais cette critique ne s'appliquerait guère à l'éidétique husserlienne qui possède elle-même un horizon soumis à variation pouvant se modifier en fonction des découvertes scientifiques. Cette appropriation critique de la phénoménologie est néanmoins fructueuse en ce qu'elle conduit à formuler « le paradoxe du langage » : « C'est qu'il soit possible de conférer à certains mots et en se servant de ces mots eux-mêmes, un sens qu'ils n'ont encore jamais eu »[3]. Cela ne concerne pas que le langage ordinaire : « Le problème des relations des mots aux choses, que ce soient les choses du monde physique ou du monde de nos pensées, est en effet analogue, quoique dans un plan différent, au problème des relations de la géométrie à l'espace dit physique et plus généralement de la mathématique à la réalité »[4]. Avec l'avènement des géométries non euclidiennes, la signification de la formule kantienne « l'espace est une forme *a priori* de notre intuition » devient extrêmement problématique : « La notion générale de l'*a priori* doit être remaniée et repensée »[5].

Si l'on refuse la transcendance des idéalités mathématiques par rapport au problème du devenir des significations, et qu'on récuse toute position anhistorique, y a-t-il quand même quelque chose qui puisse constituer un sol à partir duquel constituer des régularités au sein du flux du sens ? — Il s'agit, selon Gonseth, de la décomposition de nos sensations en qualités élémen-

[1] GONSETH, 1936, p. 40.
[2] GONSETH, 1936, p. 40.
[3] GONSETH, 1936, p. 51.
[4] GONSETH, 1936, p. 51.
[5] GONSETH, 1936, p. 52.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 3 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

taires, qu'accomplirait la « science naturelle des vérités élémentaires »[1] identifiée comme phénoménologie.

Apparaît alors un étrange personnage : le « phénoménologiste ».

> Le phénoménologiste dira par exemple : « Les sens perçoivent une couleur de ton, de saturation et d'intensité déterminées comme un seul phénomène. Mais l'analyse de celui-ci, c'est-à-dire l'examen de la façon dont il peut être varié dans tous les sens qu'il comporte, nous conduira "aux moments ou aux qualités élémentaires" — qualités qui peuvent être alors envisagées séparément, bien qu'elle ne puisse exister isolément… »[2].

Toutefois, la méthode phénoménologique ne peut convenir qu'en première approximation. Même spécifié comme étant « le rouge de ce toit », le « rouge » ne constitue en fait pas une essence déterminée, car la couleur d'un objet n'est jamais parfaitement homogène, elle varie suivant l'instant. La variation éidétique ne saurait suffire non plus à établir l'invariance et la généralité d'un concept ; la nature nous réserve bien plus de surprises que l'imagination ne peut en inventer et la moindre analyse phénoménologique approfondie supposerait tout un programme d'essais et d'expériences :

> Dans ces conditions, il y a tout avantage à céder la parole au physicien qui a, du phénomène en question, une connaissance que n'épuisent pas les quelques indications fort sommaires qui précèdent. Or la réponse du physicien pourrait fort bien être la suivante : « Les moments élémentaires que vous avez distingués conviennent à une description assez grossière du phénomène. Mais si l'on veut avoir de celui-ci une connaissance plus approfondie, il arrive un instant où la notion même de qualité élémentaire devient insuffisante : elle n'est pas apte *indéfiniment* à rendre fidèlement compte de la réalité »[3].

L'opposition entre les domaines « phénoménologique » et « phénoménal » structure la pensée de Gonseth. Elle renvoie au problème de l'articulation des significations intérieures (en fonction d'un horizon intersubjectif) et extérieures (en fonction d'un horizon objectif). Ce problème est récurrent : il se repose chaque fois que les horizons subjectifs ou objectifs varient. Ce que met en évidence un second exemple, celui de l'approfondissement fractal du schème de la « ligne droite » :

[1] GONSETH, 1936, p. 57.
[2] GONSETH, 1936, p. 58.
[3] GONSETH, 1936, p. 58.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 3 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

> On énonce certainement un résultat fort précis en disant que les arêtes de tel ou tel cristal déterminé sont des segments de ligne droite. Cette affirmation peut être jusqu'à un certain point contrôlée et vérifiée. La notion de ligne droite est donc parfaitement légitime et pratiquement adéquate dans la description de ce cristal. Mais il est tout aussi certain que cette adéquation n'est pas absolue ; qu'elle n'est que macroscopique. Si l'on passe à l'échelle atomique, il n'en reste à peu près rien. L'arête en question ne doit plus être pensée comme une ligne continue, mais comme une succession discontinue d'îlots matériels : l'image de la ligne droite est maintenant fausse et de façon irrémédiable. Lorsque, donc, je me représente intuitivement l'arête d'un corps comme une ligne droite continue, je me fais une image assez grossièrement juste que je place sur une réalité dont je ne sais pas encore concevoir la structure plus détaillée : la droite est une image sommaire, schématique et provisoire[1].

L'expérience de pensée d'un « approfondissement » de la perception révèle la dépendance d'échelle des schèmes géométriques et la nécessité de prendre en compte la résolution de l'horizon comme paramètre de l'appréhension des phénomènes. Faut-il en conclure à la nécessité de changer de schème ou le schème se précise-t-il au fur et à mesure ? — En fait, l'alternative est trop simple : le passage des schèmes phénoménologiques aux schèmes *phénoménotechniques* est une illustration du « paradoxe du langage » qui permet d'établir fermement la position de Gonseth par rapport à celle de la phénoménologie :

> Le paradoxe se manifeste ici dans le fait que la connaissance, ne disposant que de vues globales et sommaires pour se constituer, puisse s'élever en quelque sorte au-dessus d'elle-même ; que, portés par nos imparfaites représentations intuitives, nous puissions avoir accès à une connaissance plus profonde où nos vues primitives se trouvent, non seulement complétées, mais parfois démenties. […] Nous acceptons, en un mot, tout ce qui, dans la phénoménologie, répond à l'idée d'une *science naturelle des vérités élémentaires pratiquement assurées.* Il est d'ailleurs clair que ce premier chapitre de la science ne saurait être constitué en doctrine autonome (ce qui serait revenir à l'attitude précritique), mais qu'il devrait être *ouvert* à la fois du côté des sciences exactes et de la psychologie[2].

La phénoménologie dégage des « formes intuitives » les schèmes qui sont ensuite raffinés sous la pression de l'approfondissement des expériences. Elle

[1] GONSETH, 1936, p. 59.
[2] GONSETH, 1936, p. 60-61.

constitue ainsi un système initial doublement « ouvert », soumis à révision en fonction des avancées de la connaissance, soit du côté objectif, soit du côté subjectif. Bien que le fondement de l'universalité des formes intuitives soit anthropologique (certains animaux possèdent des formes intuitives qui nous sont inconnues et vice-versa), les schèmes ne sont pas immuables et évoluent en science en fonction des progrès corrélés de l'expérimentation et de la mathématisation[1]. Non seulement ce processus raffine l'intuition, mais il peut la suppléer et même la démentir :

> Il peut arriver que la mathématique renverse les vues intuitives qu'on croyait les plus légitimes ; c'est ainsi que la cinématique d'Einstein a renversé l'idée trop simple de la simultanéité universelle, pour la remplacer par une liaison temporelle plus compliquée et mieux adaptée à l'explication des phénomènes. Il peut arriver, enfin, que le schéma soit incompatible avec l'intuition, que celle-ci lui soit un obstacle plus qu'une alliée. C'est actuellement le cas dans la physique de la matière radiante, où la théorie des quanta n'arrive pas à s'intégrer parfaitement dans la forme espace-temps[2].

Les différentes théories modernes ne présentent pas toutes la même difficulté à être rapportées aux formes intuitives. La relativité d'Einstein constitue une transformation du schématisme tandis que la mécanique quantique provoque une crise plus profonde du fait de l'absence de tout schématisme adéquat. Dans tous les cas, l'axiomatisation fait disparaître les sédiments intuitifs qui donnaient sens à l'origine aux notions les plus abstraites, évacuant de la mémoire savante le souvenir des réalisations où elles ont été primitivement aperçues. Schématisation abstraite édifiée en face de l'intuition sensible, la géométrie s'en détache à chaque progrès de l'axiomatisation et devient une représentation concrète en face du raisonnement purement logique. Gonseth refuse d'assimiler l'axiomatisation à une procédure de définition : une telle assimilation serait trompeuse car elle suggérerait que des définitions indépendantes sont à l'origine de la cohérence du système alors que c'est la cohérence évolutive du système qui précise progressivement les opérations qui donnent sens aux schémas. Le même type d'analyse s'applique à la logique : « Les axiomes sont alors des énoncés dont le but est d'évoquer et de suggérer certaines opérations mentales par lesquelles nous mettons les concepts fondamentaux en relation les uns avec les autres. Ils forment un système complet si les opérations évoquées suffisent pour reconstruire à elles

[1] GONSETH, 1936, p. 69.
[2] GONSETH, 1936, p. 73.

seules tout l'édifice arithmétique »[1]. Ces progrès de l'axiomatisation et de l'abstraction expliquent la troublante variabilité des significations mathématiques : « L'essence du nombre n'est donc pas un "objet éternel" invariable et prédéterminé : elle varie selon le degré d'abstraction auquel on s'arrête »[2].

La constitution d'un système axiomatique correspond donc à la construction d'un schéma mental situé à un certain degré d'abstraction. Tous les schémas sont des descriptions *sommaires*, *provisoires* et *ouvertes* (c'est-à-dire qui peuvent se compléter ou se réviser) ; ils possèdent une *structure intrinsèque*, c'est-à-dire une certaine forme de concaténation logique. Ils sont bifaces, à la fois concrets par rapport à une cohérence purement logique et abstraits par rapport à une forme d'intuition où ils sont engagés et qui leur confère une *signification extérieure*. Comme ils ne se situent pas pour autant tous sur le même plan d'abstraction, il y a « une chaîne de schémas dont l'un prendrait le précédent comme réalité extérieure »[3]. À cette gradation des plans d'abstraction répond l'approfondissement phénoménotechnique de plans expérimentaux. *Le principe d'analogicité assure la cohérence entre des plans qui s'éloignent progressivement de l'adéquation évidente (et pourtant souvent trompeuse) de l'expérience ordinaire*. L'enchaînement structurel des schémas au travers de la dénivellation des plans d'abstraction explique comment *in fine* un schéma très éloigné de l'intuition ordinaire vise quand même indirectement la réalité extérieure intuitive : « La notion de signification extérieure se dédouble : il n'est pas douteux qu'à travers les images intuitives la géométrie rationnelle continue de viser le monde des phénomènes »[4].

Il y a donc en fait une *signification extérieure relative* et une autre *absolument extérieure* ou naturelle (c'est-à-dire du type des formes intuitives). La structure de cette dernière découle de notre expérience de l'espace naturel : « Le schéma, ce serait la totalité mentale où se trouvent inscrits à leur façon les mouvements possibles de nos membres en accord avec les déplacements éventuels des objets et avec l'aspect qu'ils nous offrent : ce serait simplement *l'espace comme forme de notre intuition* »[5]. Cette référence aux mouvements possibles annonce la précision ultérieure sur la nature des structures internes des schémas : un schéma possède un type de structure qui se conserve quel que soit le plan d'abstraction considéré. Celle-

[1] GONSETH, 1936, p. 135.
[2] GONSETH, 1936, p. 137.
[3] GONSETH, 1936, p. 233.
[4] GONSETH, 1936, p. 234.
[5] GONSETH, 1936, p. 235.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 3 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

ci se trouve aussi, au moins partiellement, au sein des formes intuitives : « *La formation des notions intuitives peut être envisagée comme une pré-axiomatisation, dans laquelle,* mutandis mutatis, *tous les caractères de l'axiomatisation mathématique peuvent être identifiés* »[1]. L'architecture des dénivellations précise la différence entre relativité et mécanique quantique : tandis que la première entretient un lien de dérivation très éloigné avec l'expérience ordinaire du temps et de l'espace, la mécanique quantique repose sur le principe d'analogicité appliqué entre des plans d'axiomatisation et d'approfondissement phénoménotechnique extrêmement précis, mais selon des schémas dont on est incapable de restituer une dérivation à partir des formes intuitives. Les progrès phénoménotechniques ont engendré, dans le cas de la mécanique quantique, une rupture d'échelle au sein du schématisme qui a remis en cause la validité des schèmes ondulatoires et corpusculaires issus de nos expériences à l'échelle ordinaire.

Dans l'idéal, la structure des schémas scientifiques devrait toujours pouvoir circuler entre les différents plans d'axiomatisation. Quelle est donc la structure interne qui justifie les analogies entre schémas situés à des plans d'abstraction différents ? — Depuis les formes intuitives jusqu'à la plus haute abstraction, les schémas possèdent une invariance structurelle qui est celle d'un « groupe » au sens mathématique :

> Tout se passe donc comme si les centres de coordination disposaient d'une image plus ou moins parfaite de la totalité des mouvements possibles de mon corps relativement à son entourage. Cette totalité a le caractère d'un groupe, parce que la succession de deux déplacements — ceci est un fait d'expérience — est encore un déplacement : ce sera notre *groupe expérimental*[2].

L'analogie fondamentale entre schéma et groupe de transformation est un point décisif. Toute explication scientifique repose sur ces deux propriétés fondamentales d'un schéma : son degré d'abstraction qui permet de sélectionner les seules informations nécessaires à son insertion dans un système rationnel de causalité ; son isomorphisme structural avec les autres plans qui justifie sa concordance relative avec l'extériorité. Ainsi les transformations d'un schéma entre plusieurs plans possèdent la cohérence d'une structure de groupe.

[1] GONSETH, 1936, p. 235.
[2] GONSETH, 1936, p. 294.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 3 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

3. Horizons subjectifs et objectifs

Par la suite, Gonseth évacue la notion de « plan » et la référence aux « formes intuitives » et forge en contrepartie les notions « d'horizon de réalité » et de « structures phénoménologiques ». Selon Émery, l'apparition du terme « horizon de réalité » intervient dans l'article « Sur les buts et la méthode de la philosophie des sciences », puis se généralise dans *La géométrie et le problème de l'espace* (1955). Dans « Analogie et modèles mathématiques » (1963), il a donc adopté ce langage et entend éclairer la nature de l'horizon des « schémas abstraits » : « Les moyens de réalisation existent en tant que réalités du monde physique ; on peut les mettre en parallèle avec toute une catégorie de moyens de représentation dont l'horizon de réalité est un horizon mental ; les exemples les plus parfaits en sont fournis par les mathématiques »[1]. La différence entre les « horizons », au sens de Husserl, et ces « horizons de réalité » est que les premiers sont des structures associées à l'intentionnalité du sujet tandis que les seconds désignent le domaine expérimental d'une science. Les « horizons de subjectivité » renvoient toujours à des « horizons d'objectivité ». À quel type d'horizon pourra-t-on référer l'objectivité des mathématiques si elles ne se déploient que dans l'horizon subjectif du mathématicien sans rapport expérimental déterminé avec la réalité extérieure ?

> Un schéma, avons-nous dit, revêt la réalité qui lui est propre dans un horizon M de réalité qui lui fournit à la fois ses éléments et les relations à établir entre ces derniers. Dans l'exemple de la carte, le schéma se présentait sous la forme d'un objet (artificiel, il est vrai) du *monde sensible*, de l'horizon de réalité qu'on appelle couramment le *monde extérieur*. Il en est tout autrement dans le cas de la géométrie et plus généralement dans le cas où le schéma *appartient à l'univers abstrait des mathématiques*. Comment situer *par rapport à nous-mêmes*, l'horizon M d'un schéma mental ? Comment spécifier la nature des éléments que cet horizon de réalité prête au schéma pour que celui-ci revête sa structure intrinsèque[2] ?

Pour expliciter la nature des « horizons de réalité » auxquels appartiennent les schémas des mathématiciens, Gonseth convoque une nouvelle figure « phénoménologique », celle de l'*homo phenomenologicus*. Le « phénoménologiste » élaborait une physique rudimentaire à partir des correspondances analogiques entre les formes intuitives et le groupe expérimental des gestes

[1] GONSETH, 1963, p. 113.
[2] GONSETH, 1963, p. 134.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 3 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

ordinaires. L'*homo phenomenologicus* a pour fonction d'expliquer l'élaboration des mathématiques par un être qui ne disposerait que d'horizons subjectifs.

> […] il s'agit d'apercevoir, dans l'homme intégral, l'*homo phenomenologicus*, c'est-à-dire l'ensemble, organisé lui aussi, des structures de la subjectivité[1].

L'épistémologue insiste alors sur la différence entre les structures subjectives de l'*homo phenomologicus* avec celles du sujet concret et ébauche même une réduction éidétique :

> […] lorsque nous faisons le projet de faire apparaître l'homo phenomenologicus et ses structures, ce n'est pas de cet inévitable et nécessaire support corporel qu'il s'agit. Tout au contraire, il faut en faire abstraction, le dépasser pour se trouver sur le versant en quelque sorte complémentaire de la prise de conscience, de l'exercice de la mémoire, etc.[2].

Il isole ainsi la structure phénoménologique (horizon de subjectivité) des explications neurophysiologiques (horizon d'objectivité). Pour cela, il compare l'expérience visuelle humaine avec l'enregistrement optique d'une caméra : la synthèse des différentes figures sous le nom « disque bien circulaire » appartient en propre à la conscience humaine, car la caméra ne fait qu'enregistrer une succession d'actualités, tandis que l'*homo phenomenologicus* observe l'évolution d'un objet dont les positions antérieures et futures sont intégrées et anticipées. Autrement dit, l'actualisation d'une figure suppose la potentialité des autres : « Voir cet objet dans l'une ou l'autre de ses positions, c'est en quelque sorte actualiser la visualisation correspondante en la faisant apparaître sur la scène de la conscience »[3]. Il s'agit bien d'une structure d'horizon au sens de Husserl. C'est à cet instant qu'apparaît le terme « référentiel », mais dans son sens ordinaire : « Appelons L l'ensemble des localisations virtuelles dont il vient d'être question et V celui des visualisations correspondantes. On peut supposer l'ensemble L et le centre O de l'observation (l'œil ou la caméra) fixés par rapport à un même référentiel »[4]. La notion de référentiel est introduite pour faire apparaître le problème de la relativité de mouvement, à savoir l'impossibilité de déterminer, sur la base d'une analyse strictement

[1] GONSETH, 1963, p. 134.
[2] GONSETH, 1963, p. 135.
[3] GONSETH, 1963, p. 137.
[4] GONSETH, 1963, p. 137.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 3 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

phénoménologique, si c'est l'objet ou l'observateur qui est en mouvement. La structure du schéma découle alors de la possibilité de circuler (au moins virtuellement) entre plusieurs référentiels. Toutefois le modèle phénoménologique est insuffisant pour comprendre la genèse des conceptions scientifiques. Ce que montre l'analyse de la perception des couleurs : leur spectre est circulaire et clos dans l'horizon de subjectivité humain, alors qu'il est phénoménalement linéaire et ouvert.

> Ainsi se manifeste une certaine indépendance des structures phénoménologiques et de la façon dont elles répondent aux structures physiques auxquelles elles sont en fait ordonnées. On peut interpréter dans le même sens le fait que les couleurs du spectre physique sont ordonnées linéairement du rouge au violet, tandis que les couleurs du spectre phénoménologique (formant ce qu'on appelle le cercle des couleurs) s'ordonnent circulairement, les pourpres venant s'insérer entre les rouges et les violets. Ces faits, entre bien d'autres, facilitent la distinction entre la *couleur-apparence* de l'objet et la *couleur-propriété* du sujet. Ils facilitent en d'autres termes une claire conception de l'univers subjectif du phénoménologique en face de l'univers objectif du phénoménal[1].

Les horizons subjectifs ne sont donc pas strictement isomorphes aux horizons objectifs ; ce sont les schémas qui assurent la cohérence entre ces deux horizons de réalité. On peut comparer cette analyse avec celle conduite par Bachelard dans *Le rationalisme appliqué* :

> Une fois distingué les « genres », on aura à se demander de quel côté l'*engagement* est le plus profond, le plus actif. Nous verrons que l'engagement vers les *couleurs intelligibles* est, de beaucoup, l'engagement marqué par le progrès humain, l'engagement fondé sur l'avenir de la pensée et non pas sur le passé de la sensation.
> Pour mettre en formules nettes la différence de l'ordination des couleurs en physique d'une part et d'autre part en biologie et en psychologie, on pourrait dire :
> L'ordination des couleurs en physique est *linéaire*.
> L'ordination des couleurs en biologie est *circulaire*.
> […]
> Faudra-t-il maintenant, avec les philosophes, objecter que la science physique, en ne se rendant pas compte du voisinage sensible du violet et du rouge, se désigne comme une abstraction ? Ne sera-t-on pas fondé au

[1] GONSETH, 1963, p. 139.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 3 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

> contraire à dénoncer comme une *surcharge* ce voisinage violet-rouge totalement absent de l'ordination intelligible des couleurs ?
> […]
> Dans cet ordre circulaire, impossible de caser l'ultra-violet et l'infra-rouge, impossible de suivre cette énorme extension, à la fois intelligible et expérimentale, qui a étendu des rayons hertziens aux rayons X et aux rayons gamma l'ordination essentiellement linéaire des fréquences lumineuses qui spécifient les couleurs.
> […]
> Pourquoi le violet touche-t-il le rouge ? La connaissance sensible, la connaissance vulgaire, la connaissance de la teinture et des couleurs matérialisées sur la palette, toutes ces expériences semblent poser *directement* cette question. Et l'intuition intime peut jouir d'un violet qui vire doucement vers le bleu ou s'excite vers le rouge. Mais de telles situations ne peuvent être expliquée *scientifiquement* que dans des recherches de chimie rétinienne, dans des reconstructions d'organisations pigmentaires[1].

La rupture entre l'intuition du sens commun et l'organisation de la connaissance scientifique est pour Bachelard le préalable au déploiement des « rationalismes régionaux » ; les « régions » dans lesquelles l'épistémologue engage ses concepts sont, tout comme les horizons de Gonseth, clairement identifiés aux domaines des disciplines scientifiques. Cela dit, contrairement à une idée reçue, la régionalisation ne justifie nullement des épistémologies spécifiques séparées. Bachelard introduit immédiatement la notion de « transrationalisme » et son premier exemple, celui de la « pression », est une notion duale : « pression mécanique » et « pression osmotique » renvoient à deux régions distinctes. Il n'y a pas de divergence sur cette question entre Bachelard et Gonseth.

Faisant retour au problème de l'objectivité des mathématiques, Gonseth observe qu'il y a d'autres structures de la subjectivité que les structures sensorielles ou parasensorielles (non relatives à un organe particulier et responsable de la représentation de la durée). Les dénombrer est difficile ; pour les objectiver, le philosophe a par ailleurs le choix entre deux méthodes : l'auto-analyse par introspection (identifiée à la phénoménologie) et les procédures d'extériorisation, que ce soit la production de traces, de discours, ou ce que Bachelard nomme la « phénoménotechnique ». La première voie conduit à une instanciation de la conscience : « Si nous hésitions à dresser un monde de la pensée en face de celui des structures, l'analyse à laquelle nous procédons tournerait court. Pour pouvoir aller plus

[1] BACHELARD, 1949, p. 115-117.

loin, il faut qu'une instance capable de produire des pensées et de les lier en système cohérent soit mise à sa juste place »[1]. Gonseth a réduit l'*homo phenomenologicus* à une entité abstraite et passive, si bien que la conscience est introduite pour élaborer systématiquement et rationnellement la géométrie à partir des structures phénoménologiques de la spatialité. Celles-ci jouent donc le même rôle de signification extérieure que les « formes intuitives » pour des schémas dont l'horizon est purement mental et subjectif : « Il est ainsi possible d'indiquer quel est l'horizon où [la géométrie] acquiert sa réalité spécifique, quels sont les matériaux qui lui confèrent sa structure intrinsèque ; cet horizon M appartient à l'univers de la subjectivité et ses matériaux […] appartiennent au monde des idées »[2]. L'épistémologue suisse a ainsi récupéré la dérivation analogique des abstractions en substituant aux formes intuitives les structures phénoménologiques et aux plans d'axiomatisation des horizons de subjectivité.

Il rétablit ensuite les renvois successifs à la signification extérieure en nuançant cette dernière expression : « Il y aurait naturellement avantage à remplacer dans ce dernier cas l'expression de signification extérieure par celle de signification *antérieure* »[3]. Cela dit, si la « phénoménologie » se voit renforcée comme science des structures initiales, sa méthode introspective ne permet pas à elle seule de comprendre l'élaboration de la géométrie. Car ce sont les extériorisations qui la rendent possible : « En même temps que l'élaboration du géomètre s'effectue, elle s'extériorise par l'élaboration parallèle d'un discours géométrique rigoureux et par la production de figures, d'objets ou de phénomènes susceptibles d'illustrer et de guider ce discours »[4].

On peut alors récapituler les propriétés du schéma sous la forme suivante :

(a) Un schéma est *sélectif* : « Le schéma est une description adéquate (d'une manière sommaire) d'une réalité appartenant à un autre "horizon" ou à un autre niveau ; à l'étude des opérations que l'on pourrait effectuer sur cette réalité, se substitue l'étude d'opérations parallèles portant sur le schéma »[5].

---

[1] GONSETH, 1963, p. 143.
[2] GONSETH, 1963, p. 145.
[3] GONSETH, 1963, p. 144.
[4] GONSETH, 1963, p. 144.
[5] HIRSCH cité in GONSETH, 1963, p. 137.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 3 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

(b) Un schéma n'est pas une totalité close mais une *mise en série ouverte* : il se complète et s'amende conformément aux exigences d'ouverture à l'expérience de toute méthode scientifique. Sa validité est provisoire et sa fonction, évolutive : il peut être « adapté à des fins moins exclusives que celles qui ont d'abord présidé à sa confection »[1].

(c) Il possède une *structure intrinsèque* : « Cette structure est abstraite à la fois du modèle et de l'image schématique »[2]. Mais cette cohérence intrinsèque ne suffit pas à le définir dans l'absolu ; elle définit seulement sa signification intérieure.

(d) Sélectif, sériel et cohérent, un schéma n'est vraiment intelligible que lorsqu'il est engagé dans une *structure d'horizon* : sa signification dépend de l'horizon de réalité auquel il appartient et l'actualisation d'un schéma implique la potentialité d'autres.

(e) Cette circulation virtuelle entre plusieurs schémas s'explique par la structure du groupe expérimental et cette *structure de groupe* est identifiée à un changement de référentiels au sens ordinaire du terme référentiel.

(f) Le schéma possède au moins une *signification extérieure* : celle-ci peut être référée à un horizon subjectif, mais il faut garder à l'esprit « le monde des significations extérieures restant à l'arrière-plan pour l'orienter, pour lui poser ses buts… »[3]

(g) Dans le cas où le schéma circule entre plusieurs horizons, il laisse prise à une procédure de définition opératoire qui aboutit à dresser son *spectre conceptuel* à partir de la distribution de sa valeur opératoire dans les différents horizons.

(h) Tout schéma devient instable à un moment donné, soit qu'il ait atteint ses limites dans un horizon ou à travers des transferts entre horizons, soit qu'apparaisse une tension entre plusieurs schémas

[1] GONSETH, 1963, p. 130.
[2] GONSETH, 1963, p. 130.
[3] GONSETH, 1963, p. 131.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 3 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

incompatibles, rendant nécessaire l'invention d'un nouveau type de « référentiel » (cette fois-ci au sens philosophique).

4. Référentiels scientifiques et épistémologiques

En 1975, Gonseth annonce, dans *Le référentiel, univers obligé de médiatisation*, que « pour celui qui a déjà pratiqué la méthodologie ouverte il est temps de mettre en place une idée qui n'a joué jusqu'à présent qu'un rôle assez marginal, celle de *référentiel*. Elle surgit et s'impose lorsqu'on réfléchit au système de référence, au référentiel, faute duquel une stratégie d'engagement ne trouverait aucune position de départ, un système de référence d'une certaine plénitude ? »[1]. La première tâche qui s'indique consiste, évidemment, à s'interroger sur le sens du mot « référentiel » et à récuser un certain nombre de définitions inadéquates. Il en va ainsi de la définition trop strictement mathématique en tant que « système d'axes de coordonnées » :

> […] l'usage du mot référentiel a commencé par être extrêmement réduit et spécialisé : faisant partie du vocabulaire de la géométrie analytique, il désignait simplement un système d'axes de coordonnées. L'usage devait tout naturellement s'en élargir, par sa participation à la conception d'espace à plus de trois dimensions : tels sont, par exemple, l'espace-temps — l'univers à quatre dimensions — de la théorie de la relativité ou l'espace de Hilbert à une infinité de dimensions. Dans ces deux cas, bien que de façon très différente, l'idée du référentiel se trouve prise dans un mouvement généralisateur qui en modifie profondément les capacités d'application ; pour ce que nous avons en vue, conférer au mot le sens « d'univers de médiation entre les horizons de la subjectivité et ceux de l'objectivité », il ne servirait pas à grand chose de suivre dans l'abstrait l'évolution de ces acceptions mathématiques[2].

En fait la dérivation analogique la plus adéquate du sens du « référentiel » provient du domaine de la physique relativiste :

> Par contre, en relativité, l'idée du système de coordonnées s'efface au profit de celle de l'univers propre de l'observateur, car on sait qu'à tout observateur la théorie attribue et lie un espace-temps qui est le sien, le siège de ses propres observations. On voit ainsi s'esquisser, dans des conditions très précises, qui n'ont pas grand-chose à faire avec une redéfinition verbale, le glissement de

[1] GONSETH, 1975, p. 17.
[2] GONSETH, 1975, p. 22.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 3 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

> l'idée du système de coordonnées vers l'idée plus générale de système de référence. Le glissement s'accentue si l'on entreprend comme un problème pratique d'actualiser un tel système[1].

La notion de « référentiel » tend alors à se substituer à celle de sujet : « On aurait pu croire que l'idée du référentiel allait se constituer en ne retenant que des caractères objectifs. Or, nous venons d'y faire apparaître, dans un exemple très particulier il est vrai, un caractère éminemment subjectif »[2]. Cette substitution n'implique pourtant pas d'évacuer toute référence à des structures phénoménologiques de la conscience. La notion « d'horizon de réalité » est conservée dans le nouveau dispositif :

> […] le référentiel comporte des éléments informationnels issus de tous les horizons auxquels ils participent. Jamais cependant le référentiel, au moment où il remplit sa fonction, c'est-à-dire au moment où il s'offre comme horizon de référence, ne se présente comme une réalité déjà séparée : il est actualisé par la façon d'être, quant à nous, de la situation. C'est une forme non seulement de notre rapport, mais de notre appartenance à la situation[3].

L'intérêt de la substitution du référentiel aux figures plus traditionnelles du sujet est que rien n'interdit de penser qu'un référentiel est collectif, et que la réflexivité prend immédiatement un tour « relativiste » (au sens de la relativité de mouvement) corrélant ainsi les progrès de la réflexivité philosophique avec les progrès des sciences objectives :

> […] la ligne ainsi suivie dans l'institution du référentiel met les deux points suivants en évidence : Premièrement, l'existence obligée d'un référentiel (pour le sujet-chercheur) ne disparaît pas du fait de s'engager dans les parties les plus avancées de la science. Mais le système des références obligées s'y trouve constamment remis à jour. Il est fonction de la situation à laquelle le chercheur participe [la situation désignant notamment l'interaction avec d'autres sujets participant à la formation du référentiel collectif]. Deuxièmement, on se tromperait en pensant que la remise à jour du référentiel qui accompagne l'évolution du savoir en efface les éléments de caractère subjectif. La rencontre de certains problèmes et leur prise en charge ont un effet contraire : elles exigent une prise de conscience correspondante de

[1] GONSETH, 1975, p. 22.
[2] GONSETH, 1975, p. 23.
[3] GONSETH, 1975, p. 23.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 3 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

> certains aspects, disons même de certaines structures du sujet du côté de sa propre subjectivité[1].

Le concept de référentiel pourrait être perçu comme une construction purement rhétorique, mais, une fois découverte, la notion de référentiel révèle réflexivement sa valeur : elle désigne le système de relations qui s'impose à la conscience du chercheur quand celui-ci objective les conditions de son engagement au sein de divers horizons :

> […] pour un sujet (individuel ou collectif) en situation, le référentiel a force de système de référence pour tous les horizons de réalité et les formes d'activité que la situation comporte. Ce système ne peut jamais qu'être en état d'inachèvement ou d'incomplétude. D'autre part, les formations concourantes ou ayant concouru à la formation de ce référentiel couvrent l'ensemble des horizons de participation de ce sujet. Il est donc tout naturel d'admettre que le référentiel n'est étranger à aucun d'eux[2].

Le référentiel devient l'élément central de l'épistémologie historique en tant qu'elle entend rendre compte du caractère dynamique des conceptions scientifiques. Toutefois, Gonseth ne s'est pas entièrement libéré de la métaphysique du sujet et il adjoint à cette élaboration en tant « qu'univers obligé de médiatisation » une définition corrélative du référentiel en tant « qu'organe du sujet » :

> Le référentiel en tant qu'instrument obligé fait oublier le sujet, l'éloigne, en prend en quelque sorte la relève. Pourtant, si l'on posait comme hypothèse de travail — car rien ne le démontre — que l'édification d'un référentiel doit tendre à l'élimination totale du sujet, on créerait une situation absurde. En l'absence de tout sujet, le référentiel perd sa destination. Celle-ci est d'être au service du sujet. Allant même beaucoup plus loin, ne faudrait-il pas dire que le référentiel se constitue comme un *organe du sujet* ? C'est là naturellement une hypothèse, une hypothèse audacieuse même[3].

Deux expériences perceptives justifient, dans l'article « Référentiel et méthode », cette assimilation du référentiel à un organe du sujet. La première est un souvenir de voyage : Gonseth est dans le train de Stansad à Engelberg, celui-ci stoppe en face d'une forêt noire, levant les yeux, l'épistémologue suisse est surpris de voir les troncs des sapins barrer obliquement toute

[1] GONSETH, 1975, p. 26.
[2] GONSETH, 1975, p. 31.
[3] GONSETH, 1975, p. 31.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 3 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

l'étendue de la vitre. En s'approchant, l'illusion s'évanouit, le paysage est normal, les sapins verticaux. Il recule, l'illusion recommence. L'explication est la suivante : la voie ferrée est en pente, mais dans le wagon, dans ce « référentiel », les parois du train semblent verticales et les sapins obliques. Dans la seconde, l'épistémologue chausse des lunettes à vision renversée. Après quelques jours, son cerveau s'est adapté à ce nouveau référentiel. Quand il les ôte, il lui faut un temps équivalent pour se réadapter à une vision normale. Cette caractérisation par des exemples tirés du paradigme de la vision est foncièrement insuffisante pour comprendre la notion de référentiel et les fonctions qu'elle est appelée à assumer en épistémologie. Les modifications réversibles de la perception ne sont pas analogues aux transformations irréversibles d'un référentiel scientifique lors des phases de progrès. Le référentiel du voyageur est partiel, lié au seul horizon perceptif, alors que le référentiel de l'épistémologue doit être le centre de coordination d'un ensemble d'horizons scientifiques.

Gonseth a d'ailleurs conscience des insuffisances de ses exemples, car, après avoir détaillé trois points acquis par leur analyse (la formation d'un référentiel découle d'une mise en situation ; de brusques changements de référentiel propre peuvent s'opérer sans que la situation ait changé objectivement ; certaines exigences inaliénables, comme l'existence d'une verticale, sont transférées d'un référentiel à l'autre), il en ajoute un quatrième décisif : « Une mutation de référentiel peut s'accompagner d'un progrès dans l'objectivité du jugement et dans la justesse du comportement »[1]. Le changement de référentiel doit permettre la mesure du progrès scientifique. Mais comment comparer la validité de deux référentiels, si l'adéquation à un référentiel est la mesure de toute validité ? — Les exemples tirés de l'horizon perceptif ne peuvent « servir à illustrer l'idée d'un référentiel collectif »[2]. Or le caractère transindividuel des référentiels est primordial : le référentiel collectif est le modèle universel dont les actualisations subjectives sont dérivées et partielles :

> Cela revient à dire que chacun des référentiels particuliers n'est mis en correspondance qu'avec une partie du référentiel collectif et que cette correspondance n'est peut-être que sommairement fidèle. Le référentiel collectif n'en reste pas moins capable d'opérer une certaine intégration des référentiels particuliers, parvenant ainsi à les mettre de proche en proche en relation

[1] GONSETH, 1975, p. 146.
[2] GONSETH, 1975, p. 148.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 3 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

> efficace de coordination. Nous dirons, dans un tel cas, que chacun des référentiels est *partie prenante* par rapport au référentiel collectif[1].

Il en est ainsi dans l'enseignement universitaire de la philosophie qui consiste à apprendre aux étudiants à occuper successivement différents référentiels philosophiques : « L'enseignement de la philosophie se donne pour tâche de transmettre l'enchaînement de ces référentiels en même temps que la rhétorique par l'usage de laquelle il s'établit »[2]. L'acquisition d'un référentiel ne se réduit pas, dans ce cas comme dans d'autres, à une reproduction : l'enseigné et l'enseignant ont part à un moment créateur. Il y a réinvention et extériorisation rhétorique. On peut éclairer ce modèle à partir de la transmission de l'information chez Gilbert Simondon. Pour le philosophe de l'individuation, le schéma transmissible par excellence est technique et non perceptif. L'invention et la réinvention techniques sont les formes privilégiées de la transindividualité. Il peut y avoir des réinventions esthétiques ou spirituelles, mais l'insistance sur la « lecture » des objets techniques plutôt que sur celle des livres ou des œuvres d'art caractérise la conception simondonienne de la culture :

> L'objet technique pris selon son essence, c'est-à-dire l'objet technique en tant qu'il a été inventé, pensé et voulu, assumé par un sujet humain, devient le support et le symbole de cette relation que nous voudrions nommer *transindividuelle*. L'objet peut être lu comme porteur d'une information pure. On peut nommer information pure celle qui n'est pas événementielle, celle qui ne peut être comprise que si le sujet qui la reçoit suscite en lui une forme analogue aux formes apportées par le support d'information ; ce qui est connu dans l'objet technique, c'est la forme, cristallisation matérielle d'un schème opératoire et d'une pensée qui a résolu un problème. Cette forme, pour être comprise, nécessite dans le sujet des formes analogues : l'information n'est pas un avènement absolu, mais la signification qui résulte d'un rapport de formes, l'une extrinsèque et l'autre intrinsèque par rapport au sujet. Donc, pour qu'un objet technique soit reçu comme technique et non pas seulement comme utile, pour qu'il soit jugé comme résultat d'invention, porteur d'information, et non comme ustensile, il faut que le sujet qui le reçoit possède en lui des formes techniques. Par l'intermédiaire de l'objet technique se crée alors une relation interhumaine qui est le modèle de la *transindividualité*[3].

---

[1] GONSETH, 1975, p. 150.
[2] GONSETH, 1975, p. 152.
[3] SIMONDON, 1989[a], p. 247.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 3 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

L'objet technique est le véhicule de l'information transindividuelle la plus « pure » parce qu'il est matière organisée en vue d'opérations. Le paradigme herméneutique pour penser la transmission rigoureuse d'un référentiel est la technique du *reverse-engineering*. Le référentiel constitue un « organe d'harmonisation » avec le milieu : « Le référentiel ne reste à l'abri ni des changements qui affectent le vivant qui le porte ni des changements dont le milieu est le siège. Il est lui-même capable de changer, certaines fois par mutation plus ou moins profonde, pour maintenir et sauvegarder les conditions d'un contact fonctionnel du vivant avec son milieu. Il n'y parvient pas en toutes circonstances »[1]. Le référentiel assume aussi l'harmonisation entre l'individu et le groupe : le rapport d'un référentiel individuel à un référentiel commun (ou collectif) est de caractère dynamique ; il peut aller de l'adaptation mutuelle au rejet dans l'incompatibilité.

Sous cet éclairage, la notion ne concerne pas uniquement les problèmes épistémologiques, mais aussi des questions telles que le « mal exister » en société (le référentiel étant un facteur du projet d'existence qui caractérise le vivant). Cette faculté considérable d'adaptation des référentiels pose, entre autres choses, le problème éthique et politique de l'irréversibilité des transformations : qu'a-t-on le droit de faire de la plasticité humaine ? — Gonseth demeure à ce sujet relativement optimiste : « Rien ne garantit d'ailleurs que, dans la sollicitation d'un référentiel, le point de non-retour ne puisse jamais être dépassé, bien que la restauration d'un référentiel "viable" reste toujours possible »[2]. La dissension possible entre les référentiels individuels et le référentiel collectif ne signifie toutefois nullement une indépendance des termes. L'émergence de référentiels correspond à une individuation « psychosociale ». Il y a interdépendance des référentiels individuel et collectif :

> […] aucun référentiel ne peut s'établir si ce n'est comme partie prenante d'un certain référentiel collectif. Complémentairement, un référentiel collectif ne saurait persister (et se renouveler) si ce n'est comme intégrateur de l'ensemble des référentiels individuels. Ce rapport d'interdépendance et d'interaction est au centre de la question : il en est le véritable nœud. On ne le tranchera ni par la « définition » d'un sujet autonome, ni par la constitution d'un milieu (d'une société) dont le statut ne devrait rien à celui du sujet. Il faut, au contraire, poser que le statut du sujet comporte, de façon complémentaire, l'obligation et la faculté d'accueillir sans l'annuler le statut du sujet particulier. On peut ajouter, en tenant compte du rôle obligé des référentiels,

[1] GONSETH, 1975, p. 39.
[2] GONSETH, 1975, p. 41.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 3 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

> qu'un référentiel particulier ne s'établit jamais sans entrer en rapport avec certains référentiels collectifs, et qu'un référentiel collectif ne s'établit jamais valablement sans la participation d'un certain ensemble de référentiels individuels[1] .

Le référentiel représente la réticulation transindividuelle et métastable qui est la condition de l'individuation psychosociale : « L'état d'un référentiel en mesure de remplir sa fonction n'est donc pas celui d'un équilibre stabilisé une fois pour toutes. C'est celui d'un équilibre dynamique entre les différents facteurs situationnels et personnels qui, en l'absence de toute compensation, seraient capables chacun d'en fausser l'idonéité »[2]. La certitude de l'existence, en toute situation, d'un référentiel possédant au moins un certain degré d'adéquation avec la situation constitue la « *règle du référentiel obligé* » et la solution au problème du commencement et du devenir de significations :

> Une recherche, la chose est claire, ne s'effectue pas dans le vide. Elle prend naissance dans une situation de départ qui comporte nécessairement un certain ensemble préalable de vues et de connaissances plus ou moins strictement organisées. […] C'est un *référentiel de fait*, peut-être pas le meilleur de tous ceux que la situation comporterait. […] le référentiel est à chaque instant ce qu'il est devenu de par notre participation, directe ou indirecte, à l'histoire et à l'activité de la connaissance[3].

En ce qui concerne les transitions entre référentiels scientifiques successifs, la notion de « référentiel d'épreuve » permet de se sortir des apories et paradoxes qu'engendrent les analyses de Thomas Kuhn sur l'incommensurabilité des paradigmes. La conscience savante se réfère à certains moments à un référentiel temporaire, plus ou moins indéfini, qui comporte les hypothèses du référentiel de départ comme étant elles-mêmes des éléments révisables. La « méthodologie ouverte » est celle qui se constitue comme un référentiel révisable et ouvert à l'expérience :

> Au fur et à mesure de l'analyse, la signification du référentiel s'est progressivement dégagée. Subjectif ou objectif selon la façon dont on le regarde, le référentiel apparaît lui-même comme un horizon de nature intermédiaire. Les « réalités » de cet horizon sont à la fois « formes pour le sujet » de ce qui a pour lui valeur de « significations extérieures », et « actualisations extérieures » de ce qui, venant de lui, s'impose comme « conditions

[1] GONSETH, 1975, p. 190.
[2] GONSETH, 1975, p. 42.
[3] GONSETH, 1975, p. 159.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 3 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

> obligées de son appartenance au monde ». Cette double nature du référentiel en fait *un passage obligé*. Que le sujet laisse le monde venir à lui par le truchement de certains flux informationnels, ou qu'il se porte vers le monde pour s'y insérer et pour y faire valoir son « projet d'exister », c'est toujours sur un référentiel que se fait la rencontre de ce qu'il est, de ce qui lui est étranger. Mais il faut se garder de lier à l'expression « un passage obligé » l'image d'une ligne ou d'une surface de séparation. La jonction du subjectif et de l'objectif peut se faire partout, c'est-à-dire sur toute l'étendue et dans toute la profondeur de la connaissance capable de faire figure de préalable. Dans son ensemble, le référentiel a donc ses plans et ses arrières-plans ; il se projette dans ses anticipations et se reflète dans la reconstruction de ses positions antérieures[1].

Pourvu d'une perspective historiale subjective articulée à sa position historique objective, le référentiel dispense des tortures mentales engendrées par la succession des paradigmes conçus comme conditions de validité valant absolument au sein d'un seul horizon historique. Désormais une instance se déplace en même temps que les schémas se modifient et opère à chaque instant l'articulation des horizons subjectifs et objectifs : « Paradoxalement, je me découvre moi-même dans un invariant qui n'émerge à ma conscience que par un changement de référentiel »[2].

« Épistémologie et Référentiel » (paru en 1990 dans le recueil posthume *Le problème de la connaissance en philosophie ouverte*) opère l'ultime caractérisation du référentiel. L'épistémologie produit son propre référentiel dans le langage ordinaire mais en relation avec le référentiel scientifique élu comme norme : « *L'horizon de l'énonciation renvoyant au langage* et l'*horizon des significations* renvoyant au référentiel n'ont ni l'un ni l'autre d'existence autonome. Ils sont interdépendants, génétiquement coordonnés l'un à l'autre »[3]. De fait, le référentiel scientifique n'est pas une réalité parfaitement stable et achevée. La coordination des référentiels épistémologique et scientifique s'inscrit d'emblée dans une problématique relativiste (dans un mouvement qui invalide les stratégies de fondements absolus) : « L'épistémologie est un discours sur la science. Ce discours est daté ; il s'établit dans une situation elle-même datée, c'est-à-dire à tel ou tel stade plus ou moins stable de l'évolution plus ou moins rapide de la situation »[4]. Cela ne nous condamne pas à une succession de vues

[1] GONSETH, 1975, p. 173.
[2] GONSETH, 1975, p. 176.
[3] GONSETH, 1975, p. 187.
[4] GONSETH, 1990, p. 191.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 3 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

instantanées sur l'état de la science, puisque tout référentiel possède une certaine portée, et des horizons associés de rétention et de protention : « Sa *réalité* est fonction du moment, mais elle n'est pas toute dans le moment. Elle est diachronique, portant la marque d'un certain passé et l'anticipation d'un certain futur »[1]. Le référentiel est à la fois transindivuel et trans-historique :

> Pour que le discours épistémologique puisse avoir lieu, il faut — d'après ce qui précède — que l'épistémologue soit en possession d'une langue appropriée à son référentiel. Il faut admettre que celui-ci comporte une information d'une certaine ampleur et d'une certaine exactitude sur l'état des différentes disciplines scientifiques et sur les moyens et les pratiques de la recherche scientifique. Il faut en outre poser que langue et référentiel sont, dans une certaine mesure, communs à un *milieu épistémologique* pour lequel le référentiel représente un *domaine de sémantisation* — d'une certaine fiabilité — de la langue.
>
> Tout ce qui vient d'être dit du référentiel ne permet pas d'assurer que cette validité soit assurée à la fois complètement et définitivement. Cette validité elle-même datée est susceptible d'évoluer avec la situation. Pour le présent discours, aussi bien en ce qui concerne sa validité que la fiabilité de son information, le plan des références se situe dans l'actuel. Or, l'actuel n'est pas coupé du passé, il en est l'aboutissement. Le passé peut en partie l'expliquer, mais il peut aussi éclairer le passé en montrant ce qu'il est devenu à partir de ce qu'il était. Le rapport du passé au présent n'est pas réductible à une liaison de causalité[2].

Gonseth s'est ainsi avancé au seuil de l'articulation de la récurrence, au sens de Bachelard, entre référentiels successifs. Ce qui rend possible la récurrence des référentiels épistémologiques, c'est la « stratégie d'engagement » vis-à-vis des référentiels scientifiques qui, dans certains cas comme celui de la physique relativiste, sont capables d'engendrer une lignée scientifique en réintégrant les stades antérieurs comme des perspectives dégénérées. Cette stratégie d'engagement comporte une double orientation : ouverture à l'expérience du référentiel épistémologique et mobilisation de l'information la plus appropriée au sein de la recherche scientifique[3]. Toutefois, la consistance du référentiel épistémologique tient à ce que l'épistémologue respecte aussi un principe de réflexivité à travers lequel s'instaure la récurrence entre les référentiels épistémologique et scientifique : « Il veillera

[1] GONSETH, 1990, p. 192.
[2] GONSETH, 1990, p. 200.
[3] GONSETH, 1990, p. 201.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 3 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

à ne pas établir de rupture entre ses propres principes — sa propre méthode — et ceux de la méthode dont il se fait le témoin, car celle-ci, garante de son information privilégiée, ne saurait être exclue de son propre référentiel »[1]. Mais, même s'il observe ces recommandations, l'épistémologue peut échouer s'il ne parvient pas à insérer son référentiel au sein d'un référentiel collectif : « Pour exister en tant que discipline, l'épistémologie ne doit pas être le fait d'un seul épistémologue. Il faut qu'il existe aussi — et il existe aussi de fait — le milieu épistémologique et un référentiel collectif desquels l'épistémologue est *partie prenante* »[2]. Sans cette individuation de groupe, l'épistémologue risque d'engendrer un « référentiel *sauvage* »[3] qui n'exercera pas sa finalité la plus haute : « Une action en retour sur la constitution d'un référentiel scientifique équilibré »[4]. Une telle transformation du référentiel scientifique au travers de la médiation d'un référentiel épistémologique découle, le plus souvent, du progrès phénoménotechnique, « du *rôle de l'instrument de mesure* et du niveau de précision auquel il permet d'accéder »[5].

Conclusion : vers une phénoménologie ouverte

Malgré une présence discrète et perpétuellement allusive, la phénoménologie constitue une référence permanente de Gonseth. Son appropriation est assez différente de celle qu'opère Bachelard[6] : ce dernier détourne les concepts et invalide l'approche phénoménologique au profit d'une appréhension nouménale, en ce qui regarde les mathématiques, et phénoménotechnique, en ce qui concerne les sciences de la nature ; Gonseth, lui, modifie les concepts et les intègre dans son propre dispositif. L'appropriation du concept d'horizon est révélatrice : l'expression « horizon de réalité » et la distinction entre horizons de subjectivité et d'objectivité sont clairement non husserliennes. L'orientation intuitionniste de la phénoménologie est repoussée au profit d'un système relationniste tendanciellement réaliste, dont nous avons montré la congruence avec les analyses de Simondon. Toutefois, la persistance de ce vocabulaire phénoménologique suggère que Gonseth a toujours considéré la phénoménologie comme une discipline auxiliaire de l'épistémologie en ce

[1] GONSETH, 1990, p. 203.
[2] GONSETH, 1990, p. 203.
[3] GONSETH, 1990, p. 206.
[4] GONSETH, 1990, p. 206.
[5] GONSETH, 1990, p. 213.
[6] BARSOTTI, 2002.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 3 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

qui concerne la mise au jour réflexive des structures « du côté du sujet ». Même lorsque la notion de référentiel lui offre un dépassement possible du concept du sujet, et que, de fait, la notion d'*homo phenomenologicus* disparaît, la phénoménologie demeure intégrée au projet général.

En même temps, cette intégration suppose la disqualification de la prévalence théorique des travaux de Husserl, qui sont rarement mentionnés et toujours de manière critique :

> L'ouvrage posthume de Jean Cavaillès intitulé *Sur la logique et la théorie de la science* se termine par une critique très incisive de la philosophie de Husserl (de sa phénoménologie) dont on sait les attaches avec les philosophies actuelles de la conscience et, en particulier, avec l'existentialisme. Dans cette critique, la science joue le rôle de pierre de touche. La phénoménologie ne la néglige pas. Au contraire, elle prétend en rendre compte, en donner une théorie. Elle prétend en donner une théorie conscientielle ou existentielle, c'est-à-dire une théorie dont les termes ultimes soient immédiatement donnés à la conscience, irréductiblement vécus. Or Cavaillès montre que la science réelle ne répond pas à cette théorie, que cette dernière n'est pas idoine[1].

Pour Gonseth, Husserl produit *sa* phénoménologie et non la phénoménologie. On peut lui reprocher de méconnaître les véritables possibilités des recherches husserliennes. La référence à Cavaillès permet néanmoins d'éclairer les insuffisances qu'il détecte dans celles-ci : la genèse des structures scientifiques suppose davantage, même dans le cas des mathématiques, qu'une construction opérée par l'intentionnalité du sujet. Car la limite de l'approche phénoménologique est de rencontrer certaines structures comme contingentes alors qu'elles manifestent une certaine naturalité. Pour comprendre cette naturalité, il faut adopter un tout autre point de vue, objectiviste (qui posséderait d'autres points aveugles symétriques), où les structures du monde devancent en droit comme en fait celles de la conscience. La condition de la récupération de certains concepts phénoménologiques dans l'idonéisme, c'est donc une dépersonnalisation de la « phénoménologie ». Les derniers textes, regroupés dans le recueil posthume *Le problème de la connaissance en philosophie ouverte* par Émery, le confirment. L'article « La philosophie ouverte » se réfère ainsi à la phénoménologie comme doctrine à faire évoluer en la détachant de l'héritage husserlien :

> Il faut tout d'abord renoncer à l'idée même d'une théorie du sujet (d'une phénoménologie) inspirée par l'intention de faire apparaître le sujet dans sa

[1] GONSETH, 1990, p. 73.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 3 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

> propre lumière en mettant le monde entre parenthèses. Il faut lui substituer une *phénoménologie ouverte*, c'est-à-dire une théorie du sujet mettant en place les structures de la subjectivité grâce auxquelles et en dépit desquelles le sujet peut à la fois s'accorder et s'opposer au monde, s'y insérer et s'en abstraire. Il y a déjà bien longtemps que les linéaments d'une telle phénoménologie ont été posés. […] Comment enfin l'information nouvelle que l'expérience apporte et l'information naturelle que les structures phénoménologiques du sujet comportent peuvent-elles être mises en rapport aux fins de l'insertion efficace du sujet dans l'univers[1] ?

La notion d'horizon de réalité conserve des structures proprement phénoménologiques. Le découpage qu'elle instaure dans la pensée et dans le monde permet en outre de restituer les subtilités de ce que Bachelard nomme le « transrationalisme », et Simondon l'« allagmatique », c'est-à-dire de la valeur régulatrice du concept d'analogie, en substituant une procédure de définition opératoire des concepts par circulation analogique entre les horizons à la procédure de variation éidétique : « C'est là le problème que j'évoquais en parlant des rapports à bien concevoir entre les horizons de réalité spécifiquement différents auxquels la recherche doit faire appel. Ce problème se pose dans toutes les disciplines et de façon encore plus aiguë à l'articulation des disciplines entre elles »[2].

Dans une ultime mise au point, Gonseth précise quelque peu la modification que doivent subir les structures phénoménologiques pour être soumises au principe de révisibilité : il en fait des structures phénoménologiques *en état d'incomplétude* (conservant néanmoins leur statut de structures sous-jacentes aux structures mathématiques). Il s'agit encore de récuser la procédure de « mise entre parenthèses » et de substituer une « phénoménologie ouverte » (à l'expérience) à la phénoménologie éidétique (sur laquelle plane toutefois une certaine mécompréhension).

> Comment en aborder l'étude [des structures des horizons de subjectivité] et les soumettre à la recherche ? La façon dont il en a été question [comme structures *a priori*] ne leur confère-t-elle pas une existence séparée dans un horizon de réalité où le principe de révisibilité par exemple ne saurait trouver accès ? c'est tout au moins une conviction de cet ordre qui semble inspirer certaines recherches phénoménologiques[comprendre celles de Husserl]. Mais comment élaborer une autre théorie du sujet ? Il faut tout d'abord faire observer qu'une telle théorie — sous peine de ne pas être tenue pour valable

[1] GONSETH, 1990, p. 147.
[2] GONSETH, 1990, p. 151.

> — dit pouvoir répondre à certaines exigences et rendre compte de certains faits. Ce sont par exemple
> — que de sujet à sujet, les structures de la subjectivité peuvent différer jusqu'à l'anomalie ;
> — que leur mise en action coordonnée peut être gravement troublée par l'effet de certaines drogues ;
> — que certaines expériences (celle des lunettes à vision renversée, par exemple) révèlent leur étonnante faculté de réadaptation aux situations d'ensemble, aux *situations intégrantes*, etc.
> En bref, les structures de la subjectivité restent en interdépendance d'interprétation avec les structures *extérieures* des horizons d'intervention du sujet.
> […]
> Une théorie du sujet (une phénoménologie) ne saurait donc être juste que si elle se révèle capable de retenir et de mettre en place des faits aussi décisifs. De quelle méthodologie la recherche d'une telle théorie peut-elle se réclamer ? l'interdépendance des structures propres du sujet et des structures de ses horizons d'intervention exclut le recours à la *mise entre parenthèses progressive* de ces derniers. Il semble indispensable de revenir au contraire à un univers dans lequel le sujet serait inséré tout d'abord en tant qu'être naturel dans un milieu naturel, puis engagé en tant qu'être à vocation sociale dans un milieu humainement organisé, puis prenant part en tant qu'être à vocation culturelle aux activités d'un milieu de civilisation…[1].

La « mise entre parenthèses », si elle induit bien dans une certaine mesure le problème de la contingence de la nature, n'est pas cette coupure radicale des horizons d'objectivité que redoute tant Gonseth. En fait, la différence entre épistémologie et phénoménologie se joue ailleurs : elle réside dans le double décentrement axiomatique et phénoménotechnique qu'opère la science par rapport à l'instance réflexive du sujet. Il est regrettable à ce sujet que Gonseth n'ait pas finalement réintégré la première formulation du principe d'analogicité, qui impliquait cet éloignement progressif des plans corrélés d'abstraction et d'approfondissement, dans le cadre de sa reformulation de l'épistémologie en termes de référentiels. Cela dit, son œuvre nous apporte néanmoins la perspective la plus *idoine* pour aborder les difficultés que pose la compréhension du progrès scientifique comme résultant de ce double processus de décentrement mathématique et phénoménotechnique. La notion de référentiel s'avère en outre d'une importance capitale pour comprendre le projet de l'épistémologie historique comme visée d'une contemporanéité

[1] GONSETH, 1990, p. 162.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 3 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

avec la recherche scientifique maintenant l'exigence d'une récurrence avec les stades antérieurs de cette synchronisation entre référentiels.

Bibliographie

BACHELARD, Gaston, *Le rationalisme appliqué*, PUF, Paris, 1949.

BARSOTTI, Bernard, *Bachelard, critique de Husserl. Aux racines de la fracture épistémologie / phénoménologie*, L'Harmattan, Paris, 2002.

GONSETH, Ferdinand, *Les mathématiques et la réalité*, Albert Blanchard, Paris, 1936.

—, « Analogie et modèles mathématiques » in *Dialectica*, Le Griffon, Neuchâtel, 1963.

—, *Le Référentiel, univers obligé de médiation*, L'Âge d'homme, Lausanne, 1975.

—, *Le problème de la connaissance en philosophie ouverte*, L'Âge d'homme, Lausanne, 1990.

HESSE, Mary, *Models and analogy in science*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1966.

KAUFMANN, Félix, *Das Unendliche in der Mathematik und seine Ausshaltung*, Franz Deuticke, Leipzig, 1930.

LEATHERDALE, William Hilton, *The role of analogy, model and metaphor in science*, Elsevier, Amsterdam, 1974.

SIMONDON, Gilbert, *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier, Paris, 1989.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 3 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique III 4, 2007
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Individuierung als praktische und ökonomische Bestimmung

ROLF KÜHN
Universität Freiburg i. Br.

Wenn das rein phänomenologische Leben keine theoretische Wahrheit oder anonyme Wirklichkeit ist, sondern eine plural-monadologische Immanenz, welche ihr Erscheinensgesetz in sich selbst findet, dann handelt es sich dabei in all seinen Punkten um ein *bestimmtes* Leben. Dies enthält zugleich die Tatsache, dass jeder Lebendige, der dieses Gesetz des immanenten Lebens verwirklicht, selber den Platz dieses inneren Gesetzes einnimmt, aber dies gerade nicht im Sinne einer abstrakt autonomen „Selbstbestimmung", sondern als *unmittelbare* Verwirklichung jeder Kraft oder Potentialität, welche den stets individuierenden Selbstvollzug dieses Lebens bildet. Man kann nicht empfinden, wollen, lieben, arbeiten, denken usw., ohne nicht zugleich auch die freudige Erfüllung dieses jeweiligen Tuns als innere, selbstaffektive Tätigkeit zu erproben. Um diese Bestimmung des Lebens als transzendentale Konkretheit des phänomenologischen Individuums handelt es sich im Folgenden, einschließlich der Implikationen politischer Ökonomie.

1. Bewusstsein und Bestimmung als philosophische Problematik

In der philosophischen und religiösen Tradition wurde Gott eine solche *Immanenz* zuerkannt, welche wesenhaft die unmittelbare und ständige Identität des Göttlichen mit sich selbst ist. Ohne hier die neuzeitliche Atheismusfrage detailliert aufzugreifen, lässt sich sagen, dass der Atheismus der Intention nach zunächst eine *äußere* Auffassung von Gott kritisiert und damit eine Religion ablehnt, die dem Leben keine innere Göttlichkeit ließ. Wir

wiesen eingangs bereits eine anonyme Lebenskonzeption ab, so dass die „Göttlichkeit des Lebens“ als Kritik der Kategorie der Außenheit im Zusammenhang mit der individuellen Bestimmungsproblematik bedeutet: Jede Kraft oder Potentialität des individuellen Lebens muss *in sich selbst* betrachtet werden, mithin ohne jede *transzendente* Bedeutung. Denn eine Interpretation über die Transzendenz würde das innere Sein des Lebens verändern, indem aus ihm ein Zeichen für etwas Anderes würde — im besten Fall ein Symbol für ein imaginär verbleibendes Absolute, was dann wieder jeder atheistischen Kritik unterläge. Die synthetische Hinzufügung einer Qualität von außen zum Wesen des Lebens entrisse es notwendigerweise seinem eigenen immanenten Gesetz, um ein anderes illusorisches Gesetz an seine Stelle zu setzen. Anstatt also die Bestimmungen als „Kräfte“ der Wirklichkeit des Lebens durch konventionelle Zeichen zu ersetzen, welche die Gestalt von Prädikaten eines von ihnen unterschiedenen Seins annehmen, soll jene Bestimmung jeweils berücksichtigt werden, wodurch eine lebendige Kraft eine *reelle* Modalität ist, das heißt, was sie für sich in sich selbst ist.

Im Unterschied zur rationalen und dialektischen Philosophie ist daher dieses Fürsichsein der Bestimmungen als ihre unmittelbare Selbstbestätigung keine Weise der Bewusstseinsanalyse im reflektiven Sinne mehr. Das Bewusstsein ist im Idealismus Selbsterscheinen und Selbstbejahung des Seins als „Gegenstand“ desselben für das Bewusstsein, wobei jedes über das Bewusstsein Hinausgehende ausgeschlossen sein soll. Aber ein solches Bewusstsein ist eben als Gegebensein aller Gegenständlichkeit im Selbstbewusstsein des Bewusstseins jene zuvor genannte *Außenheit* als Entäußerung des Seins in der Vor-stellung, wodurch die an sich intendierte Immanenz des Bewusstseins verloren geht und eine unendliche Teleologie der Determinabilität zum Gesetz der eigentlichen Endlichkeit dieses Bewusstseins selbst wird. Der Verlust des unmittelbar Konkreten der Bestimmungen des Lebens als Immanenz wird zugleich eine *allgemeine* Verwesentlichung derselben. Dass die Moral hierbei zum Prototyp solcher Universalisierung wird, liegt auf der Hand, denn zum einen soll die Heterogenität der Religion überwunden werden und zum anderen ist dadurch die Autonomie das Prinzip der Gesetzgebung selbst, welche sich der phänomenologischen Immanenz des individuellen Lebens substituiert. Spinoza, Kant und Fichte sind hier die großen Vertreter einer solchen Sichtweise, indem sie die innere Selbstgesetzgebung im Unterschied zu jeder

Bulletin d’analyse phénoménologique III 4 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

Heteronomie für ein wesentliches Moment des Bewusstseins halten.[1] Ohne die philosophische Berechtigung der Autonomie als methodischen Zugang zunächst in Frage zu stellen, muss jedoch in der Bewusstseinsproblematik, welche nur eine abstrakte Gesetzgebung erreicht und im Außen der Vorstellung verbleibt, eine Weise gefunden werden, um diese Schwierigkeit in Bezug auf die inneren Lebensbestimmungen aufzuheben.

Dies erfolgt über einen phänomenologisch angemessenen Begriff der Realität der *Praxis als Individuierung*. Wenn nämlich letztlich das Sein niemals das zunächst unbestimmte und reine Sein der Spekulation ist, wodurch solches Sein auch mit dem Nichts identifiziert wird, dann wird die Logik der Metaphysik von der Antike bis zu Hegel hin fraglich, wie es öfters, unter anderem von Heidegger besonders, gezeigt worden ist. Denn nach dieser klassischen Sicht findet sich das Sein in allen Gegenständen ohne Unterschied wieder, weil sie alle in ihm „sind". Aber ein solch undifferenziertes Sein ist ein abstrakter Gedanke ohne Wirklichkeit, denn das Sein ist jeweils nur als Bestimmung in der Gestalt eines einzelnen Seienden. Es ist dann also die Bestimmung oder die Qualität, welche alle mögliche Wirklichkeit in sich enthält. Gewiss bleibt das Sein dabei vorausgesetzt, aber nur, weil die Eigenschaft des Einzelnen schon gegeben ist, wodurch das Sein ohne diese Qualität zur Chimäre wird. Das unbestimmte Sein umhüllt sich dann meist mit einem Geheimnis, während das tatsächliche Sein *Evidenz* durch die Bestimmung erhält. Nur vom Augenblick der Gewissheit der Qualität an gibt es mithin eine Auffassung vom Sein. Hier begegnen wir wieder dem oben genannten Atheismus, denn wenn Gott von diesem negiert wird, dann kann das Sein nur in den effektiven Bestimmungen der *Erfahrung* ruhen. Eine göttliche oder unendliche Vernunft, die von der Kontingenz der Erfahrungsgrenzen befreit ist, schließt dann ein, dass das Bewusstsein des Ich nicht seine wesenhafte Determinabilität zu sein vermöchte.

Auf diesem Weg zu einer angemessenen Analyse konkreter Bestimmungspraxis lässt sich mithin festhalten, dass die Differenz des Qualitativen nicht einer allgemeinen Seinseinheit aufzuopfern ist. Die Anerkennung des je Spezifischen impliziert dessen Erfassen in dem ihm Wesentlichen, wodurch es singulär zu berücksichtigende Seinsregionen gibt, welche das Denken als solche anzuerkennen hat, um nicht dem zerstörenden Zwang der Abstraktion zu verfallen. Eine Philosophie der Bestimmung motiviert mithin die Kritik der Kategorialität in deren Abstraktheit, welche

[1] Vgl. des näheren zu dieser Bewusstseinsproblematik im Idealismus R. Kühn, Anfang und Vergessen. Phänomenologische Lektüre des deutschen Idealismus — Fichte, Schelling, Hegel. Stuttgart: Kohlhammer 2004.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 4 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

die Wirklichkeit nur formalen Regelungen unterwirft. In diesem Sinne ist es etwa für Hegels Logik nicht wesentlich, ob für die Darstellung des Fürsichseins das Beispiel des Atoms, der Person, der Anziehungskraft, des Sonnensystems, des Magnetismus oder der Geschlechtsliebe angeführt wird. In anderen spekulativen Denksystemen kann sich die *Allgemeinheit* unter ganz verschiedenen Begriffen darstellen, ohne eine wirkliche Unterschiedlichkeit zu beinhalten: Sie ist Natur, unbewusstes Leben, bewusstes Leben, allgemeines Leben, Weltorganismus, Einheit des gesellschaftlichen Ensemble, menschliche Gemeinschaft usw. Die Missachtung der Differenz als Voraussetzung jeder Bestimmbarkeit kann ebenfalls über die *Synonymik* erfolgen, in dem beispielsweise ein Wort aus der Praxis wie der Spekulation zu einem einzigen spekulativen Begriff wird, wie etwa die Notwendigkeit oder die Dialektik. Ein weiteres Vorgehen bei der Missachtung der reellen Bestimmungsvoraussetzungen bildet die *Apposition*: Um eine Vorstellung in eine andere zu verwandeln oder um die Identität von zwei ganz verschiedenen Dingen zu beweisen, greift man zu irgendeiner mittleren Größe zwischen beiden, welche gemäß dem etymologischen Sinn oder durch bloßen Wortgleichklang einen Bezug herstellen soll. Durch Apposition zur ersten Vorstellung gelangt man dann über eine solch scheinbar logische Kette zur zweiten Vorstellung. So lässt sich etwa bei Aristoteles die Synonymik des Seinsbegriffs ausmachen, wenn er nach dem Wesen im allgemeinen wie im spezifischen Sinne fragt, oder bei Heidegger erfolgt für die Seinsanalyse mit Rückgriff auf deutsche oder griechische Etymologie zum Beispiel die Bestimmung der „Unverborgenheit“ (*a-létheia*) als „Wahrheit des Seins“.[1]

Selbst in Philosophien, die sich auf die *Sinnlichkeit* stützen, bleibt es letztlich bei einer allgemeinen und äußeren Bestimmung durch die *Zeit*. Bei Feuerbach ist beispielsweise die Bestimmung eine sinnliche Differenz als sinnliche Besonderheit.[2] Aber da sich diese Bestimmungen untereinander äußerlich sind, werden sie notwendigerweise zeitlich miteinander verbunden. Zwar soll durch diesen gegenseitigen Ausschluss die Bestimmung jeweils *individuell* sein, das heißt in einem individuellen Pol ruhen, aber auf diesem Weg gelangt ein solch intuitiver Materialismus nur zur Setzung einer unendlichen Vielfalt von verschiedenen Seienden oder Individuen, deren Einheit allein über die *Gattung* abstrakt erhalten bleibt. Dies war auch der

[1] Vgl. Aristoteles, Metaphysik, 4. Buch: Philosophie als Frage nach dem Seienden als Seienden.

[2] Vgl. zu dieser Analyse M. Henry, Marx II: Une philosophie de l’économie. Paris: Gallimard 1976, 56 ff.

Bulletin d’analyse phénoménologique III 4 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

Grund seines Atheismus, denn wie zuvor schon bemerkt, vermag der Gottesbegriff keine radikale Pluralität in sich zu bergen, weshalb hier die Prädikate der Unendlichkeit rein imaginär bleiben — eine Vorstellung der Sinnlichkeit ohne die Wahrheit reeller Sinnlichkeit. Diese Kritik verlässt aber keineswegs die klassischen Denkbahnen der Bestimmung, denn die Außenheit als Raum und Zeit bleibt die intuitive Grundform dieser Sinnlichkeit, wodurch gerade die jeweils gegebenen individuellen Realitäten über eine solch raum-zeitliche Anschauung identifizierbar bleiben sollen. Dass damit das phänomenologische Wesen der Individuierung verfehlt wird, zeigt sich nicht zuletzt bei Husserl noch, der bei seiner Suche nach einer an sich konkret hyletischen oder impressionalen Individuierung als vor-reflexiver Bestimmung dennoch keineswegs die Tradition von Sukzession und Juxtaposition als Bestimmungsmerkmal individuellen Seins überwindet.[1]

Will man also jede Form von *Intuitionsmetaphysik* durchbrechen, so steht damit zugleich eine neue Ontologie zur Diskussion, welche nicht mehr rationalistisch oder empiristisch bzw. intentionalanalytisch begrenzt ist. Was jede Wirklichkeit bestimmt, sie zu dem macht, was sie ist, indem sie als solche individuiert wird — das ist sie selbst. Die Individuierung kann also nicht unter dem Blick des Bewusstseins als An-schauung erfolgen, *sondern sie muss in der unmittelbaren „Erfahrung" als Erprobung der Praxis selbst erfolgen, das heißt als Modus der ursprünglich immanenten Subjektivität.* In ihr ist die Individuierung eine Bestimmung, jedoch nicht mehr als spekulativ abstraktes oder objektives Sein, sondern des Lebens. Diese Definition des Prinzips der Individuierung innerhalb einer Ontologie der Praxis schließt aus, dass die Sinnlichkeit als transzendentaler Grund der Individuierung weiterhin über Sukzession und Juxtaposition gefasst wird. Ist aber die Außenheit als deren gemeinsames Medium oder Bewusstseinsfeld eingeklammert, *dann gehören alle sinnlichen Modalitäten als Bestimmungen zu ein und demselben Leben, denn als Erfahrung bzw. als praktische Erprobung sind sie von vornherein die subjektive Bestimmung der individuierten Praxis — der Praxis als Individuation.* Eine Erfüllung kann dann nicht mehr außerhalb des Bedürfens als Grundmodalisierung des Lebens liegen, so dass die Freude als Verwirklichung zum Wesen der Arbeit etwa als innerer Erstbestimmung des Bedürfens selbst gehört. Diese Ontologie der subjektiven Praxis übergibt die Frage der Erfüllung also nicht einem ethischen Urteil von außen, sondern diesseits der zeitlichen Bestimmungen gibt es vielmehr eine *immanente*

[1] Vgl. E, Husserl, Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (Husserliana X). Den Haag: Nijhoff 1966, § 31: Urimpression und objektiver individueller Zeitpunkt (S. 64-69).

Bulletin d'analyse phénoménologique III 4 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

Gegenseitigkeit der Bestimmungen. Nicht in einem allgemein generischen Wesen finden die Prädikate eine (äußere) Einheit, sondern als historiale „Innerlichkeit“ wird das Bedürfen selbst zu Anstrengung, Wollen, Arbeit, Erfüllung und Freude.

2. Bedürfen als Einheit der Lebensbestimmung

Eine Phänomenologie des immanenten Lebens wird daher den Begriffen wie Bedürfen, Tätigkeit, Freude usw. eine entscheidende Bedeutung zuerkennen, denn es handelt sich dabei *um ursprüngliche Bestimmungen des Lebens.* Ursprünglichkeit und Immanenz sind hier als gleichwesenhaft zu verstehen, da diese Bestimmungen in jener Erfahrung erscheinen, deren phänomenologische Substanz oder Materialität sie bilden, um diese Erfahrung vor jeder Intuition und vor jedem Denken zu lenken. Das Bedürfen ist daher — strenger betrachtet — nicht nur *eine* der ursprünglichen Lebensbestimmungen in dessen innerer Historialität, sondern die Verknüpfung aller Bestimmungen untereinander, ihre innere Gegenseitigkeit auf dem Grund ihrer wesenhaften Immanenz als Bewegung des Lebens. Somit tritt das Bedürfen als das Leben selbst auf, nämlich als die monadologische Gesamtheit aller subjektiven Vermögen, denn die Einheit des Bedürfens in allen Lebensmodalisierungen ist seine transzendentale Faktizität als *Selbstbedürfen des Lebens*: In jedem Bedürfen bedarf das Leben zunächst seiner selbst, um sich zu vollziehen und zu verwirklichen. Ein „abstraktes Bedürfen“, wie es die sozialistische wie kapitalistische Wirtschaft und Gesellschaft bis heute voraussetzt, ist nicht nur die Arbeitsleistung oder das Geld, welche als einzige Notwendigkeit oder Bedürfen von der politischen Ökonomie postuliert und hervorgebracht werden, sondern *jedes* Bedürfen, in dem der Zusammenhang mit der Selbstbewegtheit des Lebens nicht mitgegeben bleibt. Die Abstraktion des Bedürfens liegt damit nicht an seinem einzelnen ontischen Gehalt, sondern in der Isolierung menschlicher Funktionen, so wie sich jede Arbeit heute weitgehend für sich *neben* allen anderen Lebensvermögen vollzieht. Eine ontologische wie ethische Analyse der Bedürfen setzt damit nicht bei einer Gegenüberstellung mit einem objektiven oder transzendenten Wert ein, sondern bei dieser inneren Lebensübereinstimmung aller „Lebenswerte“, so dass Raub und Vergewaltigung

Bulletin d’analyse phénoménologique III 4 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

niemals in diesem Sinne irgendeinem „Bedürfen des Lebens“ entsprechen können.[1]

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich bereits, dass das Bedürfen niemals einen *Mangel* darstellt, denn in der Wirktatsächlichkeit seines konkret phänomenologischen Wesens beinhaltet es keine ontologische oder dialektische Negativität, sondern ein positives Lebensvermögen. Es ist also widersprüchlich, „ein Bedürfen zu unterdrücken“, denn das Leben muss nicht verstümmelt werden, um „rein“ zu sein, wie Simone Weil sagte. Die „Befriedigung“ eines Bedürfens als seine Verwirklichung oder „Erfüllung“ entspricht daher seinem tatsächlichen inneren Vollzug, ohne es zu isolieren, so dass Essen, Trinken, Ruhen, Eros usw. keine voneinander getrennten „Funktionen“ des Menschen darstellen, wie es heute meist gesehen wird. Allein auf diesem Grund der Gesamtbewegung des sich seiner selbst bedürfenden Lebens, das heißt in allen Punkten seines immanenten Vollzuges, lässt sich festhalten, dass gerade auch die Arbeit ein Bedürfen des Lebens ist. So wie das Leben keine Negativität darstellt, so bildet es auch keine bloß subjektive Virtualität, die in sich selbst irreell wäre, um „anderswo“ — in irgendeiner „Objektivierung“ — deren Verwirklichung zu erreichen. Die Vermögen des Lebens sind daher stets als *konkrete Potentialitäten* zu verstehen, wenn wir diesen Begriff gebrauchen, wobei allerdings ebenfalls gilt, dass Verlangen, Sehnsüchte, Wünsche usw. ihrerseits reelle Bestimmungen des Lebens als dessen Modalisierungen sind. Daraus folgt, dass das Bedürfen eben nicht nur *eines* als die gesamte Lebensbewegung selbst bildet, sondern seine phänomenologische Wirklichkeit durch seine ganze innere Entfaltung hindurch gegeben ist — vom Begehren bis hin zur Freude und Lust als Erfüllung jedes Bedürfens. Denn die Verwirklichung gehört zur Subjektivität als solcher, in der das Bedürfen die Sphäre seiner individuierten Möglichkeit und Effektivität besitzt, und zwar einschließlich der Modalisierungsgesetze, nach denen es sich vollzieht. Denn dieses „Gesetz“ der inneren Historialität sind die konkreten Potentialitäten der plural-monadologischen Subjektivität selbst, welche als Bedürfen konstitutiv in sie eingeschrieben sind.

Eine phänomenologische Analyse der Bedürfen hat demzufolge alle bewussten oder unbewussten Versuche eines Reduktionismus zurückzuweisen, weil eben die Gesamtheit der Bedürfen als Lebenswirklichkeit die Subjektivität eine wirkliche sein lässt und damit die *Selbstverwirklichung* lebendiger Subjektivität in ihrer individuierten Immanenz darstellt. Die

[1] Vgl. dazu des näheren R. Kühn, Leben als Bedürfen. Eine lebensphänomenlogische Analyse zu Kultur und Wirtschaft. Heidelberg: Physica-Springer 1996, 48 ff.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 4 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

„Universalität“ der Bedürfen in diesem nicht-abstrakten Sinne, die Vermögen des Lebens als „produktive Kräfte“, bilden allein die Grundlage einer umfassenden Entfaltung dieser menschlichen Kräfte, so dass die Kritik an der derzeitig sich vollziehenden Globalisierung lauten muss: Sie ermöglicht gerade keine *Gesamtverwirklichung* der „menschlichen Innerlichkeit“, sondern mindert und zerstört sie. Jeder Reduktionismus bedeutet eine solch negative Einseitigkeit, weil die *unterschiedlichen* Ordnungen der Wirklichkeit dabei nicht mehr gesehen oder anerkannt werden. In radikal phänomenologischer Sichtweise ist jedes Bedürfen als immanente Lebensmodalisierung eine *affektive Differenz*, ohne damit die Einheit zwischen ihnen aufzuheben.[1] Die hier zu betrachtenden „Ordnungen“ oder „Hierarchien“ sind folglich keine kausal miteinander verknüpften Strukturen von einem obersten deduktiven Prinzip aus, sondern die innere Verwirklichungsweise des Lebens selbst in seiner modalen Einheit, die von Augenblick zu Augenblick die Gewissheit der Selbstaffektion als — sowie im — Bedürfen erprobt. Insoweit es sich also um „Bedürfnisse“ ein und desselben Bedürfens handelt, muss entgegen reduktionistischen Formen eine scheinbar gegenteilige Bestimmung festgehalten werden: Jede Bedürfensordnung ist in ihrer Modalisierung eine *spezifische* Realität, bildet jedoch andererseits auch eine innere *Einheit*. Eine „Hierarchie“ der menschlichen Existenz bedeutet daher, dass sie dem inneren Gesetz der kulturellen Verfeinerung zu folgen hat, in der sich alle menschlichen Bedürfen verwirklichen können. Hier ließe sich ein wesenhafter Vergleich aus der Kunst anführen, für die etwa W. Kandinsky im Zusammenhang mit der Tradition des „Bauhauses“ eine „Monumentalkunst“ in Anspruch nahm, in die sich die einzelnen Künste frei einordnen könnten, um eine einzige ästhetisch hierarchisierte Lebenswelt zu ermöglichen.

Innerhalb einer solchen Genealogie der spezifischen Lebensbestimmungen und ihrer Einheit bildet die *Freiheit* für jede Modalität des Leiblichen wie Geistigen, das heißt letztlich für die menschliche Existenz insgesamt, die Möglichkeit, sich von ihrer innersten Teleologie als Lebensbewegung selbst her zu entfalten. Die Anwendung der Gewalt oder jeglicher Form von Eingriff als Zensur von außen ist daher eine nicht gerechtfertigte Behinderung oder sogar Zerstörung dieses innerhistorialen Gesetzes der individuierten Lebensentfaltung, welche ihrerseits jedoch nicht Willkür sein kann, wenn sie der *kom-possiblen* Entfaltung aller Bedürfen in deren Einheit

[1] Zu diesem Begriff vgl. C. Majolino, *Est individuum ineffabile?* Phänomenologische Bemerkungen über Wesen, Differenz und Selbstaffektion. In: R. Kühn u. S. Nowotny (Hg.), Michel Henry. Zur Selbsterprobung des Lebens und der Kultur. Freiburg/München: Alber 2003, 81-106.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 4 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

und Hierarchie folgt. Eine beispielsweise dem intellektuellen oder künstlerischen Leben auferlegte Einschränkung kann damit nicht mit dem inneren phänomenologischen Wesen dieses Lebens übereinstimmen, welches seinerseits das „Bündnis mit dem Leben“ in Bezug auf alle anderen Individuen achtet, um seine Freiheit nicht als missverstandene Autarkie auszuüben. Die Verneinung im Grunde jeder Lebensform, anstatt sie zu fördern (was sich als Prinzip jeder Erziehung, Bildung und Pädagogik verstehen ließe), wäre dann eine „Krankheit des Lebens“ im Sinne Nietzsches, denn sie symbolisiert letztlich eine Zerstörung des Lebens — dessen *Tod* als Nichtverwirklichung der unendlich lebendigen Potentialitäten.[1] Wenn nämlich die Freiheit der Selbstbewegung des Lebens dessen innere Selbststeigerung beinhaltet, sich in allen Erscheinungen als sich selbst zu erproben und sich somit an sich selbst zu erfreuen, dann ist eben jede Behinderung einer solch freien Lebensentfaltung wie ein *Krankheit* derselben. Kann man sich wirklich vorstellen, dass das Leben ständig eines Arztes bedürfte, um wie ein permanent Todgeweihter zu leben, der nicht mehr seinen eigenen Kräften zu vertrauen vermag?

Eine solche Philosophie der Freiheit auf der Grundlage der Lebensbedürfen und ihrer inneren Historialität als Entfaltung des materialen Wesens des Lebens ist aber nicht gesetzlos, sondern der Abweis der Transzendenz als äußere Vermittlungsinstanz bedeutet eine andere Sichtweise der *Gesetze*. Letztere bilden genealogisch gesehen keine repressiven Maßnahmen gegen die Freiheit als immanentes Leben, sondern sie sind der Ausdruck einer auch theoretisch oder rechtlich anerkannten Existenz eines solchen in sich freien Lebens. So wenig wie die Schwerkraft als Naturgesetz eine Behinderung der äußeren körperlichen Bewegung darstellt, so wenig sind auch die einzeln anerkannten Freiheitsrechte wie ihre Regelung ein Gegensatz zur inneren Freiheit des Lebensvollzuges, wie beispielsweise im Bereich der Meinungs- oder Versammlungsfreiheit. Allerdings muss man phänomenologisch dabei zugleich erkennen, dass das Gesetz als solches, *als Idealität* außerhalb der unmittelbaren Lebensrealität, dieser gegenüber im genealogischen Sinne sekundär ist. Denn das Pressegesetz hält etwa auf der Ebene der Zivilgesellschaft, der staatlichen Institutionen sowie des Bewusstseins oder der Repräsentation von Freiheit nur fest, was *ontologisch* voraus liegt, nämlich dass das Leben in seiner reinen Immanenz das Prinzip seines Handelns und Tuns *in sich selbst* findet — und zwar nicht als rationalisierte

[1] Vgl. die Ausführungen dazu bei M. Henry, Die Barbarei. Eine phänomenologische Kulturkritik. Freiburg/München: Alber 1994, Kap. 4: Die Krankheit des Lebens.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 4 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

Motive, sondern eben als seine Bedürfen im Sinne subjektiver Potentialitäten, welche das Leben als originär innere Praxis ausmachen.

Die Freiheit ist dementsprechend mit der *effektiv* freien Existenz des Menschen identisch, und deshalb können die Gesetze den Handlungen der Individuen nicht zuvorkommen oder sie ersetzen. Sie drücken die lebendige Gesetzmäßigkeit der genannten inneren Praxis der Subjektivität aus, um deren äußere oder bewusste Widerspiegelung zu sein. Letztlich sind die Begründungsverhältnisse demnach ontologisch umzukehren, wie schon betont: Die Gesetze heben sich vor dem Leben des Menschen als einem Leben der Freiheit auf. Und nur wenn dieses Leben durch eine schwer verständliche innere Hemmung oder Verzerrung aufhört, ein Leben (in) der Freiheit zu sein, seiner immanenten Selbstverfeinerung scheinbar nicht mehr folgen will, es also in gewisser Weise aufhört, das Leben in seiner individuell gewollten Wirklichkeit zu sein, dann treten die Gesetze wie Zeichen, Hinweise oder Erinnerung auf, als „objektive" Substitute eines „zu heilenden Lebens". So wie alle physikalischen Gesetze, nicht nur die bereits erwähnte Schwerkraft, mir erst als ein fremdes Element erscheinen, sobald das Leben ihnen spontan nicht mehr folgen kann, eben in irgendeinem Sinne „krank" geworden ist, so werden auch die bürgerlichen oder staatlichen Gesetze zu äußeren Zwängen, wenn sich das individuelle Leben nicht mehr frei in sich zu vollziehen vermag.[1] Weil das Leben immanent das umfassend Wirkliche ist, außerhalb dessen es im letzten keine andere Wirklichkeit gibt, wird es dann zu einer ausgebluteten Hülle oder zu einer leeren Irrealität, wenn es sich nicht mehr selbst inneres Lebensgesetz als „Bündnis mit dem Leben" ist. In diesem Sinne ist das Leben in der Entfaltung seiner Bedürfen kein „Gesetz" im transzendenten Sinne, *sondern es selbst ist sich Gesetz.* Außerhalb der je eigenen Individualität als originärer Lebensaffektion gibt es kein anderes „wahres Leben", etwa im politischen oder gesellschaftlichen Sinne. Die Genealogie des Lebens beschreibt daher auch keine „Geschichte", die ihr Entwicklungsgesetz jenseits der Historialität des Lebens hätte, sondern sie analysiert die Selbsthervorbringung des Lebens in seinem inner-praktischen Vollzug. Damit entfällt der Eindruck, wie unter anderem bei Hegel besonders, die Geschichte verliefe getrennt oder außerhalb des je individuellen Lebens als eine andere Welt. *Immanenz, plural-monadologisches Wesen* und *spezifische Bestimmung* bilden folglich jene innere Charakteristik des

[1] Vgl. zur weiterführenden Diskussion R. Kühn u. M. Maesschalck (Hg.), Recht, Ökonomie und Ethik. Lebensphänomenologische Grundlagen. Freiburg/München: Alber 2008.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 4 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

Lebens, welche vor aller äußeren Gesetzhaftigkeit das ununterbrochene Entfaltungsgesetz der lebendigen Bedürfen in ihrer Einheit selbst definiert.

3. Ökonomie und Bedürfen

Im Bedürfen des originären Lebens ruht als unmittelbare Modalisierung die schon erwähnte Arbeit im Sinne einer spezifischen Bestimmung des Lebens, mit anderen Worten als Produktion und Konsumtion in individueller wie gesellschaftlicher Hinsicht. Angesichts der gegenwärtigen Produktionsbedingungen, die durch Globalisierung und Neo-Liberalismus gekennzeichnet sind, gilt es im Anschluss an das zuvor erörterte Verhältnis von Leben, Freiheit und Gesetz zu verstehen, wie die ursprüngliche Arbeitsunmittelbarkeit der Individuen in eine abstrakte oder entfremdete Form derselben pervertiert werden konnte. Die Arbeit, welche nicht mehr unmittelbar den Individuen entspricht, ist insofern eine ent-äußerte Weise der Arbeit, als sie sowohl als Produktion wie als Tausch dem einzelnen Individuum nur noch als gesellschaftliche, ökonomische und rechtliche Regelung gegenüber tritt. Die ontologische Umkehr — oder besser Subversion — liegt hier darin, dass durch die Substitution der lebendigen Lebensbezüge mittels Markt- und Geldgesetzen die Individuen selbst zu Bestimmungen der letzteren wurden, anstatt Arbeit, Austausch und Verzehr ihre eigenen Bestimmungen als direkte oder konkrete Lebensbestimmungen sein zu lassen. Ohne die lange und facettenreiche Geschichte der Wirtschaftsentwicklung und ihrer Theorien hier im Detail wiedergeben zu können,[1] greifen wir jenen historischen Moment heraus, wo sich die genannte Substitution manifestiert, nämlich in der *kapitalistischen Warenwirtschaft.* Die allgemeinste Charakterisierung derselben besteht darin, dass eben die Bezüge zwischen den Individuen nicht mehr der Ausdruck ihrer je subjektiven Bestimmung sind, das heißt Beziehung von Liebe, Freundschaft und Zusammenarbeit mit Blick auf ein gemeinsames Ziel, welches zugleich die tiefsten persönlichen Bedürfen in lebensnotwendiger wie geistiger Hinsicht präsentiert. Vielmehr definiert sich die moderne Warengesellschaft dadurch, dass die hergestellten Produkte der menschlichen Arbeit im Tausch, das heißt auf dem so genannten „freien Markt", zu Waren im Sinne von *Geldwerten* werden. Von dem Augenblick an definieren sich

[1] Vgl. zum Beispiel J. Schumpeter, Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung (1912). Berlin: Duncker & Humblod ^{6}1964; Geschichte der ökonomischen Analyse. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1962.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 4 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

die Individuen nicht mehr durch ihre unmittelbar subjektiven Bezüge zueinander, sondern durch ihre Funktion als *Besitzer*, mithin als *Anbieter* und *Käufer*.

Der ontologische Umkehrprozess hierbei ist gewaltig, denn die Bezüge, welche zwischen den Individualitäten stattfinden, haben nun nicht mehr ihren Ursprung in den letzteren selbst, da die Ware, welche der Verkaufende anbietet (selbst wenn sie von ihm hergestellt wurde), nicht als Ausdruck seiner *individuellen Arbeit* in den monetären Tausch bzw. Kauf eintritt, sondern eben nur als Ware mit einem bestimmten Geldwert versehen — mithin als *Repräsentant* einer bestimmten *Geldsumme*. An sich ist die Ware Ausdruck einer Arbeit, aber jetzt einer „Arbeit im Allgemeinen", mithin einer „abstrakten Arbeit", und gerade nicht mehr als Einzelarbeit, worin der Arbeitende oder Produzent seinen ihm eigentümlichen, individuellen Ausdruck findet. In dieses Tausch- als Geldverhältnis von Waren treten Anbieter wie Käufer mithin nur ein, *indem die individuelle Arbeit verneint wird*, anders gesagt zu Geld wird, weil es sich dabei um keine Arbeit irgendeines einzelnen Individuums mehr handelt. Jeder Teilnehmer an solchem Warentausch erscheint in den Augen des Anderen jeweils als *Besitzer* von Geld — oder sogar *nur* als *Geld*, falls man den Tausch rein als solchen betrachtet. Das Individuum wird hier im Grunde selbst zur „Individuierung" des Geldes, welches als solches unsterblich ist, wie man es an der Weitervererbung von Besitz oder Kapital feststellen kann, worin sich das Eigensein des Geldes gegenüber den zeitlich wechselnden Besitzern durchhält.

Diese bekannten Marxschen Analysen, welche wir hier nur in ihrer phänomenologischen Relevanz hinsichtlich der gesellschaftlichen Veränderung des Individualitätsstatus' aufgreifen,[1] implizieren folglich, dass die Reduzierung der individuellen Bezüge auf rein wirtschaftliche Verhältnisse die „Ent-fremdung" der subjektiven Praxis ausmachen. Im Prozess des Warenaustausches werden, anders gesagt, neue Beziehungsstrukturen errichtet, durch welche die Träger dieser Prozesse, die „Individuen", bisher nicht da gewesene Eigenschaften gewinnen: Aus Anbieter und Käufer entwickeln sich *Gläubiger* und *Schuldner*, was zur Folge hat, dass sich der Andere — der „Nächste" — nicht mehr als Person in seiner Identität anerkannt findet, sondern als derjenige, der eine bestimmte Geldsumme schuldet. Natürlich bleiben die Individuen trotz ihrer gegenseitigen Ent-

[1] Vgl. zum Beispiel „Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie" (Europäische Verlagsanstalt o. J., Nachdruck der Moskauer Ausgabe 1939 u. 1941); dazu auch M. Henry, Marx II, 70 ff.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 4 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

fremdung im Warenprozess Individuen im ontologischen Sinne, aber dessen Wirklichkeit kann nicht mehr reell für sich erscheinen. Vor dem Waren- als Geldverkehr traten sich die Individuen in bestimmten gesellschaftlichen Formen oder „Klassen“ gegenüber, die individuell geprägt blieben, nämlich als Lehnsherr und Vasall, als Meister und Handwerker usw. Ohne diese Formen hier im ethischen Sinne als gerecht oder ungerecht beurteilen zu wollen, gingen sie jedoch aus der jeweiligen individuellen Tätigkeit hervor und waren Ausdruck lebendigen Bedürfens in der Unmittelbarkeit des Lebensvollzuges, eben *als* Handwerker, Vasall oder Lehnsherr. Mit dem Aufkommen der Warengesellschaft im modernen Sinne verschwindet genau diese Selbstpräsenz des Individuums aus den gegenseitigen Verhältnissen, denn angesichts einer zu verkaufenden oder zu erwerbenden Ware ist es gleichgültig, um welches Individuum es sich dabei handelt — was nunmehr zählt, ist allein der Geldwert in der Hand oder auf der Bank. In solch entwickeltem Waren- als Geldverkehr wurden die Verhältnisse zwischen den Personen (scheinbar) „frei“ und „unabhängig“, um in dieser Gleichheit tauschen zu können, was sie besitzen. In Wirklichkeit jedoch sind sie in den Existenzbedingungen und in den ökonomisch geknüpften Bezügen als Personen oder als reelle Individuen *abwesend*.

Diese *Indifferenz* der Individuen in Bezug auf ihre Existenzbedingungen und gegenseitigen Verhältnisse äußert sich in der absoluten Kontingenz, welche sie selbst mit diesen Verhältnissen oder „Bezügen“ unterhalten. Da die Bestimmung der individuellen Person sowie ihrer individuellen Bezüge in der Warenwirtschaft verschwindet, ändert sich die Natur des Warenbesitzers mit derselben Schnelligkeit wie die seiner angebotenen Ware, bzw. wie die neu entstehenden Geldformen. Standen sich anfänglich noch tatsächlich einzelne Warenbesitzer gegenüber, so wurden sie nach und nach, wie gesagt, Anbieter und Käufer, Besitzer und Lohnabhängige bzw. Schuldner. Derselbe Sachverhalt lässt sich phänomenologisch auch so ausdrücken, dass die innere und lebendige Bestimmung der reellen Praxis gegenüber kontingent wird, um an die Stelle von individuierten Bezügen den *Willen* treten zu lassen, das heißt den abstrakten Bezug zum Gegenüber *mittels* abstrakter Waren-Geld-Verhältnisse. Die „Freiheit“ dieses Willens bezeichnet für eine kritische Genealogie hier nur diese Kontingenz der Bezüge der Individualität im Verhältnis zu den gesellschaftlichen Tauschbeziehungen. Von daher erscheint es wie „naturgegeben“, dass das Recht als der am meisten angemessene Ausdruck einer solchen „Freiheit“ auftritt, was im Grunde aber eine idealisierte Hypostase darstellt, insofern es auf der Ent-äußerung des individuellen Lebens und seines reellen Gehalts beruht. Weil sich jeder (auf der Grundlage eines weiter bestehenden

Bulletin d’analyse phénoménologique III 4 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

Bedürfens) die fremden Waren aneignet, indem er mit Hilfe eines „freien Aktes“ auf die seinigen verzichtet, erkennen sich die Tauschpartner untereinander als „Privatbesitzer“ an. Dieses juristische Verhältnisse in Form eines *Vertrags* ist ein Willensverhältnis, in dem sich letztlich nur das wirtschaftliche Verhältnis widerspiegelt, denn sein Gehalt ist die herrschende wirtschaftliche Gegebenheit, während die Personen hierbei nur insofern miteinander zu tun haben, als sie gewisse Gegenstände als „Ware“ untereinander zirkulieren lassen.

Aber es ist zu offensichtlich, dass die Kontingenz der konkreten wie reellen Individualität in Bezug auf den gesellschaftlichen Tauschprozess in keinerlei Weise bedeutet, dass die Individuen gegenüber einem solchen Vertrag *frei* wären. Aus diesem Grund sind der freie Wille der Vertragspartner und das Gesetz selbst letztlich nur als eine Art „Maske“ der ökonomischen Verhältnisse anzusehen. Das Paradoxe dieser Situation besteht nämlich darin, da die Individuen nicht mehr durch den bestimmten Gehalt ihres Lebens miteinander verbunden sind, sich indifferent gegenüber treten und dafür auf unüberwindbare Weise durch den gesellschaftlichen Prozess eine *universelle Abhängigkeit* voneinander eingehen müssen, welche wie „naturgegeben“ erscheint. Daraus ergibt sich als wirtschaftliches wie gesellschaftliches „Gesetz“ heute unter dem Zeichen der Globalisierung: Je indifferenter die Bezüge unter Konsumenten und Produzenten werden, desto stärker wächst die allgemeine Abhängigkeit von Konsumtion und Produktion in ihrer zunehmenden Selbstregulierung gegenüber den einzelnen Individuen. Historisch hat sich diese Indifferenz der sozialen Gegebenheit gegenüber dem subjektiven Gehalt des individuellen Lebens dadurch gebildet und verstärkt, dass mit dem Warentausch zugleich eine immer stärke *Arbeitsteilung* notwendig wurde: Jeder produziert nicht mehr hinsichtlich der unmittelbar notwendigen Befriedigung seines Bedürfens, sondern um mit den Produkten seiner Arbeit andere Waren zu erwerben, die er für seinen eigenen Lebensunterhalt benötigt. Dadurch ist jeder dem Geschehen dieses immer differenzierter werdenden Warenaustausches über den Geldwert unterworfen, so beispielsweise dem Gesetz von *Angebot* und *Nachfrage*.

Arbeitsteilung und Tausch bedingen sich also gegenseitig, wobei eben der über den Geldwert vermittelte Tausch die genannte universelle Abhängigkeit der Produzenten untereinander bedeutet, wodurch sich gleichzeitig ihr privaten oder individuellen Einzelinteressen immer mehr *isolieren*. Die dadurch angestachelte Arbeitsteilung existiert sowohl in ihrer gesellschaftlichen Einheit wie Komplexität als ein äußeres und *fremdes* Phänomen, welches von den Individuen als unabhängig auftritt. Die Verbindung zwischen den (hier zunächst im wirtschaftlichen, dann aber auch sozialen

Bulletin d’analyse phénoménologique III 4 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

Sinne) isolierten und indifferenten Individuen ist einzig die bestehende Spannung zwischen Angebot und Nachfrage, welche ihrerseits wieder den Geldwert der Waren und die weitere Arbeitsteilung bedingt. Diese Substitution der unmittelbar lebendigen oder bedürftigen Produktion bedeutet mithin nicht nur, dass sich das *Produkt* der individuellen Arbeit entzieht, sondern sich auch gänzlich verändert, denn durch den Eintritt in die Warenzirkulation handelt es sich nicht mehr um das Produkt einer *bestimmten*, partikulären Arbeit, sondern das einst individuell einzelne Produkt besitzt jetzt einen gewissen Geldwert, in den sich alle Einzelbestimmungen von spezifischer Qualität, Individualität und Arbeit *aufgelöst* haben. Indem wir es also mit einem *Marktwert* zu tun haben, haben wir es mit etwas *Allgemeinem* zu tun, welches die Negation und Auflösung jeder Individualität und Ursprünglichkeit beinhaltet.

Diese begrifflichen Anklänge an Hegel, nämlich die „Negation des Individuellen“ als „Setzung des Allgemeinen“ oder Universellen besagen jedoch nicht mehr wie in seiner spekulativ dialektischen Phänomenologie die Manifestation des Seins selbst, sondern im Gegenteil dessen Verlust — und damit die Errichtung einer neuartigen *Zwitterexistenz*, welche genau die des *Ökonomischen* bildet. Der zuvor schon genannte Begriff der „Ent-fremdung“ hat somit keinerlei ethische Bedeutung zunächst; er bezieht sich keineswegs auf eine vorausgesetzte Axiologie oder auf eine bestimmte Idee vom Menschen, sondern es handelt sich beim Phänomen der ökonomischen Allgemeinheit um eine *ontologische Subversion*, wie wir schon sagten, die sich ausschließlich mit Bezug auf die originär qualitativ bestimmte Wirklichkeit des individuellen Lebens in seiner rein subjektiven Praxis verstehen lässt. Denn diesem zuletzt genannten *Qualitativen* als genealogischer Kategorie des Lebens substituiert sich im wirtschaftlichen Bereich ein homogenes Medium des umfassend *Quantitativen* außerhalb der historialen oder affektiven Lebensdifferenz. Das Geld in seinen verschiedenen Formen ist als allgemeiner Reichtum nur noch eine *quantitative Differenz*, welche im Fall der Beurteilung eines Individuums an diesem einzigen Maßstab gerade die Abstraktion von all seinen reellen Lebensbestimmungen bedeutet. Das Individuum ist dann nicht mehr *reich*, wenn seine subjektive Qualität und immanente Praxis „differenziert“ ist, sondern wenn es quantitativ viel „Vermögen“ besitzt. Dass wir bei dem benutzten Begriff der „Ent-fremdung“ keineswegs einen doktrinären Marxismus im Blick haben, wird unter anderem in diesem Zusammenhang dadurch deutlich, dass die Qualität keineswegs aus der Quantität als einem Prozess progressiver Veränderung und Verdichtung hervorgeht, sondern im Gegenteil die Quantität (Geldwert) aus der Qualität (Individuum) als Abstraktion hervorgeht, das heißt als eine

Bulletin d'analyse phénoménologique III 4 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

Verarmung des Lebens, welches dann materiell durchaus als „reich“ im Sinne einseitigen Besitzes auftreten kann.

Die ontologische Zwitterstellung des Ökonomischen als allgemeine Entfremdung gegenüber den inneren Gesetzen individueller Subjektivität bedeutet deshalb eine „Objektivität“ der Tauschgesetze als reinen Außenbezügen. Wenn daher die *Endlichkeit* eines Individuums zur Zeit begrenzter gesellschaftlicher Bezüge darin bestand, dass die eigene Tätigkeit auf einige wenige Produkte beschränkt war, so handelt es sich unter den Bedingungen von Markt- und Geldwert nicht mehr um die Endlichkeit subjektiver Praxis, welche zugleich eine Positivität ist, sondern dass sich jedermann in Bezug auf Produktion und Konsumtion durch eine unübersteigbare Objektivität begrenzt findet. Denn dem inneren Bedürfen mit seinen Gesetzen substituiert sich nunmehr ein äußerer Zwang als Autonomie der ökonomischen Existenz und ihrer *Verdinglichung* aller Verhältnisse. In den gesellschaftlichen Verhältnissen existiert nämlich diese Bedingung der reinen Äußerlichkeit als Warenverkehr für sich, so dass die verdinglichten Abhängigkeiten offenbaren, wie unabhängig die gesellschaftlichen Verhältnisse gegenüber den Individuen sind — und dies betrifft den gesellschaftlichen Charakter der Arbeit, Produkte wie Teilnahme der Individuen an der Produktion. Entfremdung und Verdinglichung bezeichnen mithin die *Unterordnung* der Beziehungen der Individuen untereinander unter Verhältnisse, die unabhängig von ihnen existieren und die Indifferenz der Individuen untereinander voraussetzen und verstärken. Der allgemeine Tausch der Tätigkeiten und Produkte als marktwirtschaftliche „Lebensbedingung“ erscheint dem Einzelnen fremd und abstrakt, denn die gesellschaftlichen Bezüge der Individuen habe sich in gesellschaftlich oder arbeitsteilig wertquantitative Bezüge der Objekte verwandelt. Der persönliche Reichtum wurde in materiellen Reichtum eingetauscht.

Ohne Zweifel kommen sich auf dem Weltmarkt heute die Individuen durch immer intensivere Wirtschaftsbeziehungen „näher“, aber die gewordenen ökonomischen Verhältnisse untereinander fixieren sich ihrerseits in einer zunehmend „globalen“ Autonomie. Natürlich kann man sich fragen, ob im Rückblick nicht alle wirtschaftlichen Tausch- und Warenbezüge schon immer unter Bedingungen erfolgten, die keine rein intersubjektiven Bezüge von Individuum zu Individuum zuließen. Aber auf der anderen Seite ist nicht vorstellbar, dass die Individuen nur persönliche Bezüge hatten, zu denen dann der Handel als ein „drittes Element“ hinzutrat. Das ökonomische Moment vermag daher nicht einfach als eine „Besonderung“ der persönlichen Verhältnisse betrachtet zu werden, welches letztere unberührt ließe, weil sich durch die Arbeitsteilung notwendigerweise Klassencharaktere

Bulletin d’analyse phénoménologique III 4 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

festsetzten. Natürlich können sich im besten Fall „Bürgerlicher“ und „Proletarier“ noch als „Personen“ begegnen, aber die Illusion besteht letztlich hierbei darin, dass eine einfache Gesinnungsfrage oder Ethik die verdinglichten Bezüge zu ändern oder sogar aufzuheben vermöchte. Die „Kritik der Verhältnisse“ lässt diese selbst bestehen, weil die materiellen Kräfte nicht einfach durch das Bewusstsein in persönliche Kräfte zurückverwandelt werden können. Eine rein ethische Betrachtungsweise würde sich im letzten auf das Weiterbestehen solcher Verhältnisse stützen, anstatt die Reduzierung der individuellen Bezüge auf ökonomische Verhältnisse aufzuheben. Denn jegliche heute wahrnehmbare „besondere Individualität“ ist durch die Arbeitsteilung bereits vorgezeichnet, insofern diese die Beschäftigung und die individuelle Lage markiert. Ohne hier weiter darauf eingehen zu können, liegt es auf der Hand, dass eine von Bürgertum und Kapitalismus geprägte Sprache leicht „Identitäten“ herausstellen kann, in denen sich Individuelles und Ökonomisches vermischen, so etwa wie im eingangs genannten semantischen Gleiten zwischen Eigenschaft/Eigentum oder Wert/Werthaftigkeit bzw. Tausch/Austausch.

4. Vom Gebrauchswert zum monetären Tauschwert

Angemessener scheint uns daher die notwendige Feststellung, dass die Abstraktion oder Verdinglichung der ökonomischen Bezüge eine wahre „Mutation“ in der ursprünglichen Selbstbestimmung der lebendigen Subjektivität hervorrief. Anstelle der Autonomisierung der Warenverhältnisse ist in der Tat die Gleichursprünglichkeit von Bedürfen und Arbeit gegeben, denn das auf der Grundlage solch innerer Teleologie hergestellte Produkt ist sowohl eigene *Erfüllung* wie *Gebrauchswert* für sich und Andere. Daher lässt sich genealogisch oder phänomenologisch für diesen unmittelbaren Zusammenhang von Bedürfen und Arbeit sagen, dass das subjektive Leben selbst während des gesamten Prozesses der „Produktion“ seine eigene Erfüllung hervorbringt, wozu auch die Konsumtion als unmittelbarer Verzehr gehört. Dieser *gesamte* Hervorbringungsprozess der subjektiven Kräfte ist also nicht nur durchgehend transparent für das Individuum, *sondern es affiziert sich dabei ständig selbst als subjektive Erprobung des Lebens*, so dass die innere Erfahrung des Individuums und die Erfahrung des Lebens ein und dasselbe sind. Die Erfüllung, das „Konsumieren“, vollzieht sich mithin ohne ein fremdes (drittes) Element; sie gehört mit anderen Worten zur Bewegung des Bedürfens als Selbstbewegung des Lebens, wie wir schon ausführen konnten. Sobald allerdings die Subjektivität dieses Prozesses von

Bulletin d’analyse phénoménologique III 4 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

Arbeit/Gebrauchswert nicht mehr selbst ihr Produkt in der unmittelbaren Einheit von Tätigkeit und Genießen „verzehrt“, sondern das Produkt als *Tauschwert* auftritt, ist diese lebendige Einheit von „Produktion“ und „Konsumtion“ zerbrochen. Von da an gehören Arbeit und Erfüllung nicht mehr direkt dem einzelnen Individuum, vielmehr hat es sich von seinem Produkt zu trennen, mithin von seiner Erfüllung als Selbsterfreuen, um ein anderes Produkt zu erwerben, welches zwar seinem Bedürfen noch korrespondiert — jetzt aber zum Tauschwert geworden ist. Historisch ist dabei eine Zwischenstufe anzusetzen, insofern die ersten Tauschformen nur einen Handel kannten, wo allein das getauscht wurde, was über den eigenen notwendigen Gebrauch hinausging. Hier gewinnt das getauschte Produkt noch keinen *unabhängigen* Wert, so dass auch die Tätigkeit als Arbeit allein auf den Gebrauchswert ausgerichtet blieb. Solange also die Produktion auf den individuellen Verzehr orientiert war, wird deren Produkt also noch keine „Ware“ im modernen Sinne der Ökonomie.

Erst wenn der Austausch zum Handel im eigentlichen Sinne wird, tritt die tiefe Verwandlung des ursprünglich rein subjektiv orientierten Lebensprozesses ein. Denn die wachsende Arbeitsteilung bedeutet nicht nur eine Vermehrung der Gebrauchswerte als Tauschwerte, sondern die „Produkte“ sind nun 1) von vornherein „Waren“, die *für* solchen Warenverzehr produziert werden. 2) ist der Handel — wie beim unmittelbaren Tausch von Gebrauchswerten — kein einfaches Mittel im Prozess von Produktion/Konsumtion, *sondern die Konsumtion ist nur mehr möglich, wenn die Produktion zunächst auf den Handel mit Tauschwerten hin orientiert ist.* Das Individuum produziert also keinen direkten Gebrauchswert für seinen Lebensunterhalt mehr, sondern *unmittelbar* Tauschwerte. Dies besagt 3), *dass die Produkte den Weg über einen gesellschaftlichen Prozess nehmen müssen*, damit sie für die Individuen zu Gegenständen ihres Lebensbedarfs werden können. Die schon angesprochene Negation beim abstrakten Tauschverkehr besteht auf diesem Hintergrund wesenhaft darin, dass sich der Einzelne von seinem Produkt *trennen* muss, um ein anderes Produkt zu *erwerben*. Im bloßen Tauschhandel von Gebrauchswerten erhält der Produzent unmittelbar das Äquivalent für seine Konsumtion, ohne die eigenen Verfügungsrechte über seine Produkte zu verlieren. Sobald aber das Produkt als Ware in die *Warenzirkulation* eintritt und sich darin als individueller Gebrauchswert aufhebt, wird 4) *die Konsumtion nunmehr von den Gesetzen dieser Zirkulation abhängig*: Die Waren zirkulieren nur durch die *Vermittlung* des Tauschwertes, was zugleich beinhaltet, dass sie nicht mehr als unmittelbare Gebrauchswerte produziert werden, sondern *als* Tauschwerte. Der *Erwerb* von Waren vollzieht sich mithin, zusammengefasst

Bulletin d’analyse phénoménologique III 4 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

ausgedrückt, durch Entfremdung des Produkts (von Individuum und Gebrauchswert) und durch den Kauf (vermittelt durch einen Geldwert letztlich). Der Schnitt im lebendigen Gefüge des ursprünglichen Zusammenhangs von Produktion/Konsumtion mittels der äußeren Warenzirkulation modifiziert daher nicht nur die Konsumtion, die aufgeschoben und fremdabhängig wird, sondern auch die Produktion gewinnt ein ganz neues Gesicht: Der produzierte Gegenstand ist nicht länger *mein* Produkt, das heißt Gegenstand des Bedürfens, sondern ein indifferenter Verkaufsgegenstand unter allen anderen Waren und deren Angebot. Der unmittelbar teleologische Sinn des Lebens durch dieses selbst ruht nicht mehr in der Produktion, wodurch letztere nicht mehr prinzipiell *für* die menschliche Existenz ist, sondern zu einem bloßen *Mittel* wird.

Durch diese direkte Ausrichtung der Produktion auf den Warenverkauf hin finden sich alle geschichtlichen Formen zerstört, welche das Hervorbringen von Produkten als qualitative Bestimmung des individuellen Bedürfens und seiner Tätigkeit bisher angenommen hatte. Die Warenproduktion mit dem Verkauf als Hauptinteresse griff natürlich die Tauschform mit überschüssigen Produkten seitens der einzelnen Produzenten als Individuen mit einem bestimmten Lebensbedürfen nicht direkt an, sondern substituierte sich nach und nach, wobei der Zusammenbruch der nicht länger *individuell* fundierten Arbeit zu einer Tätigkeit wurde, die ihren eigenen Besonderheiten gegenüber *indifferent* wurde. Das Ziel einer solchen veränderten Aktivität ist dann in der Tat nicht mehr das einzelne Produkt in seinem spezifischen Verhältnis zum subjektiven Bedürfen des herstellenden Individuums, sondern der *Reichtum* als neue Finalität verliert seinen Bezug zur unmittelbaren Erfüllung im individuellen Tun und konstituiert sich als *allgemeiner* Reichtum, das heißt als Tauschwert oder *Geld*. Jeder natürliche bzw. individuelle Reichtum der Lebensaffektion mit ihren inneren Bestimmungen beinhaltete vor dieser ontologisch zu nennenden Veränderung, die einer grundlegenden Umkehr in den Welt- und Gesellschaftsbezügen gleichkommt, ein wesenhaft *subjektives* Verhältnis zwischen Individuum und Gegenstand. Die Vernichtung dieses subjektiven Verhältnisses zur Arbeit kommt einem *Sinnverlust* sowie einem Verlust *gelebter* Individualität selbst gleich, denn im Geld — als abstraktem Ausdruck dieser Verwandlung — gibt es kein individuelles Verhältnis mehr mit dessen Besitzer, *da ein solcher Geldbesitz keinerlei entscheidende Eigenschaft der Individualität als solcher entwickelt.* Indem sich dieser Geldbesitz über den Tauschwert der Waren auf keinen subjektiv bestimmten Gegenstand mehr bezieht, lässt sich der damit gegebene gesellschaftliche Bezug ebenfalls rein mechanisch ergreifen oder wieder abstoßen. Als ein solch *entfremdetes*, *verdinglichtes* und *abstraktes*

Bulletin d'analyse phénoménologique III 4 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

Verfügen enthält ein solch monetär vermittelter Seinsbezug die prinzipielle Herrschaft über Welt und Gesellschaft überhaupt, wie wir sie gegenwärtig mehr und mehr in ihrer nahezu unaufhebbaren Allgemeinheit entdecken.

Nennen wir diesen geschichtlichen wie ontologischen Bruch *Kapitalismus*, dann impliziert dies eindeutig keine anthropologische oder axiologische Betrachtungsweise, denn die Substitution des Gebrauchwertes durch den Tauschwert bezeichnet zum einen die Aufhebung der unmittelbaren lebendigen Bedingungen als solchen und zum anderen — als Folge daraus — die *Waren- und Geldzirkulation* — nämlich als genealogisch neues Gesetz der Produktion. „Kapitalismus" bedeutet, dass der Verdienst in Form von Gewinn, Rendite, Kapital usw. nicht mehr den Gebrauchswert für sich intendiert, sondern die Vermittlung aller Werte durch den Warenverkehr als monetär bestimmten Tauschwerten. Auch die Arbeitsbedingungen innerhalb der kapitalistischen Produktionsbedingungen existieren „objektiv" nicht mehr als unabhängige Werte im Sinne individueller Lebensbestimmung, sondern sie müssen ihrerseits die *Wertform* annehmen, das heißt die Wertmehrung in Form von Kapital und nicht länger den unmittelbaren Genuss oder die Schöpfung von Tauschwerten. Auch die interne Arbeitsteilung dieser kapitalistischen Arbeitsbedingungen besitzt ihren Grund in den Geldformen, da diese die Arbeit von ihrem spezifischen Produkt unabhängig machen, indem sie letzterem den Charakter eines unmittelbaren Gebrauchwertes nehmen. Allerdings muss hierbei phänomenologisch zugleich auch die Unabtrennbarkeit der kapitalistischen Produktionsweise vom weiterhin bestehenden Lebensbedürfen, mithin von der subjektiven Praxis, gesehen werden. Es ist der *Konsum*, welcher die Bewegung der reinen oder abstrakten Warenzirkulation begrenzt, denn die zu verkaufende Waren sind abhängig vom Bedürfen der Käufer und finden sich dadurch mit definiert. Die über die Warenzirkulation an die Konsumtion gebundene Produktion findet folglich ihre Regel außerhalb ihrer selbst, nämlich in der Subjektivität, und bleibt dieser zugeordnet.

Es gilt daher zu verstehen, dass das Gesetz der Ökonomie von Produktion/Konsumtion *kein wirtschaftliches Gesetz* ist, sondern weiterhin ein *Lebensgesetz*, zumindest in der Hinsicht, was den Kreislauf von Ware-Geld-Ware (WGW) betrifft, der durch den rein kapitalistischen Kreislauf von Geld-Ware-Geld (GWG) tendenziell immer stärker ersetzt wird. Dieser zweifache Kreislauf bedeutet, dass die Teleologie des Warentausches, um einen Gegenstand entsprechend meinem Bedürfen zu kaufen, zu einer reinen Teleologie des Verkaufs um seiner selbst willen wird, anders gesagt im Geldgewinn terminiert. Im Fall von WGW fällt die anfängliche Ware, um eine andere Ware zu erwerben, *in die Konsumtion zurück*, so dass hier das

Bulletin d'analyse phénoménologique III 4 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

Ziel eines Gebrauchswertes als Bedürfnisbefriedigung erreicht wird. Dieser Kreislauf WGW gehört mithin noch in die immanente Teleologie des Lebens, wobei sich in rein ökonomischer Sichtweise die beiden Warengrößen der Zirkulation als Tauschwert gleich sind. Aber der Gebrauch der beiden Waren ist unterschiedlich, denn man tauscht im ersten Fall einen Gegenstand, den man nicht mehr benötigt, gegen einen anderen benötigten ein. In modern ökonomischer Hinsicht hat dieser erste Kreislauf WGW keinen eigenen Sinn, aber er besitzt eine qualitative Bedeutung im Leben, so dass aus dieser Sicht der Lebensteleologie das ökonomische Element nur als Vermittlung dient und am Ende des Kreislaufes (durch den Verzehr) verschwindet. Kurz gesagt, wird hierbei durch den Kauf das Geld in Ware verwandelt, welche als Gebrauchswert dient. Im zweiten Kreislauf GWG hingegen verschwindet dieser Gebrauchswert als Element des Lebens, und was bestehen bleibt, ist das rein wirtschaftliche Element: der Tauschwert an sich und für sich selbst, das heißt als Geld. Ist im ersten Fall das Geld nur eine Vermittlung, so wird es im zweiten Fall zum Ziel und die Ware zur bloßen Vermittlung. Wird in WGW das Geld ausgegeben, um zu verschwinden, so kehrt es in GWG wieder: Der Käufer gibt sein Geld, um es als Verkäufer wiederzuerhalten, wodurch das Geld eine Finalität in sich darstellt.

In phänomenologisch-ontologischer oder genealogischer Betrachtungsweise ergibt sich folglich hieraus eine Wesensbestimmung: Ist im Kreislauf WGW *die Ökonomie eine Vermittlung für das Leben*, so wird im zweiten Kreislauf GWG *das Leben eine Vermittlung für die Ökonomie*. Wenn in letzterem Prozess der Ausgangs- und der Endpunkt *dasselbe* sind, so stellt sich die Frage, worin der Sinn dieses rein ökonomischen Kreislaufs besteht? Im Geld erlischt der einzelne Charakter des Gebrauchswertes, und es wäre widersinnig, nur Geld gegen Geld zu tauschen, wenn daraus keine *quantitative Differenz* entstünde. Im Tausch von Gebrauchswerten, deren Wert als Äquivalent gleich eingeschätzt wird, ergibt sich eine *qualitative Differenz* nämlich die lebensgenealogische Tatsache, dass unterschiedliche Bedürfen erfüllt werden. Achtet man nun genauer auf die Bewegung von GWG, so ist leicht ersichtlich, wie die anfänglich vorausgeleistete Summe *G* in diesem Prozess von Kauf und Verkauf zu *G'* wird, nämlich ein Plus an Verdienst aufweist — und dieses quantitative Plus zwischen den beiden Geldgrößen ist der *Mehrwert*, wie Marx ihn sowohl in den „Grundrissen" wie im „Kapital" bezeichnet. Die Vermehrung der Summe *G* in *G'* im Prozess der monetären Warenzirkulation ist mittels dieses Mehrwertes jener Wert, welcher das *Kapital* im ökonomischen Sinne bildet. Aber auch hier bleibt auf den weiterhin vorausgesetzten Lebensprozess zurück zu verweisen,

Bulletin d'analyse phénoménologique III 4 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

denn die Vermehrung des Tauschwertes impliziert in dieser Zirkulation das vorherige Entstehen des Tauschwertes als solchem einschließlich der Aufhebung des Gebrauchswertes. Da diese Substitution eine Umkehr des Lebensprozesses selbst bedeutet, ist damit das Kapital in genealogischer Sichtweise vor jeder weiteren Analyse im Einzelnen bereits als solches problematisch.

Greift man diese Analyse aus der notwendigen Perspektive des Bedürfens und seiner immanenten Lebensbestimmung auf, so ergibt sich im Unterschied zur kapitalistischen Produktion als Warenproduktion, dass im reinen Tauschverkehr das Bedürfen die Produktion *begrenzt*, was auch noch für den Tauschhandel von überschüssigen Produkten für den individuellen Gebrauch gibt. Die geschichtlich oder affektiv-historial bestimmten Bedürfen der sich dadurch selber begrenzenden Produktion fanden daher im Lebensprinzip des Bedürfens selbst die Möglichkeit ihrer Entwicklung vorgezeichnet, denn als *qualitatives* Bedürfen ist das entsprechende Produkt differenziert und für die wirtschaftliche Zirkulation als Tausch *begrenzt*. Im Kreislauf GWG hingegen, woraus der Mehrwert entsteht, ist die darin beschlossene — das Kapital bildende — Bewegung prinzipiell *ohne Ende*. Hinsichtlich der Qualität sind *G* und *G'* dasselbe, nämlich Geld, aber mit *G'* ergibt sich eine neue Bewegung, um den Tauschwert als Kapital in *G''* über einen weiteren Mehrwert zu erhöhen. Das Ergebnis der Substitution des Gebrauchswertes durch den monetären Tauschwert ist folglich *die grenzenlose Erhöhung von Produktion und Zirkulation der Tauschwerte als Kapital bildende Waren.* Als Kapital besitzt das Geld eindeutig einen Zweck in sich selbst, denn allein durch den immer wieder erneuerten Kreislauf GWG kann sich ein neuer und zusätzlicher Geldwert herausbilden. Historisch lässt sich lange darüber debattieren, was eine *Revolution* ist und was sie wirklich bewirkte: In genealogischer Sicht der Menschheitsgeschichte dürfte jedoch keinerlei Zweifel darüber bestehen, dass das Kapital — als unbegrenzte Produktion des Mehrwertes für sich selbst — die einzige weltgeschichtliche Revolution globalen Ausmaßes bedeutet, in deren effektiv unbegrenzter Phase wir uns heute befinden. Denn nicht nur alle Gesellschaften in Ost wie West, Nord und Süd, wurden inzwischen von dieser Revolution des unbegrenzten Tauschwertes und seiner Produktion ergriffen, *sondern es handelt sich eben um eine ontologische Subversion, um eine prinzipielle Umkehr im Verhältnis von Leben, Bedürfen und Werten zu Gunsten der letzteren als „Kapital"*.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 4 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

5. Kapitalismus als gegenwärtige „Bestimmung“

Die Revolution des Kapitalismus begrenzt sich in der Tat keineswegs auf eine Veränderung des politischen Gefüges der Gesellschaften (wie etwa in der Französischen oder Russischen Revolution), sondern in wesenhafter Verknüpfung mit Wissenschaft und Technik bringt sie eine gigantische Entwicklung neuer Produktionsweisen hervor, welche ihrerseits wiederum die Produkte selbst verändern. Da die Konsumtion Grundlage des Mehrwertes bleibt, müssen des Weiteren die „Bedürfnisse“ künstlich gesteigert oder sogar neu geschaffen werden. Indem der Kapitalismus mithin alle sozialen und subjektiven wie technischen Bereiche verändert, bildet er die moderne Voraussetzung der Zivilisation mit entsprechenden Folgen auf die bisherigen Kulturen selbst. Was ihn aber am meisten und tiefsten von den anderen geschichtlichen Revolutionen unterscheidet, ist seine Wirkkraft *im Inneren* der Gesellschaft als solcher: Er ist kein „Ereignis“ im einmal gewesenen Sinne mit zeitlich begrenzten Auswirkungen, sondern der Kapitalismus ist eine *permanente Revolution*. Er sprengt die nationalen Grenzen, beschleunigt die „Entzauberung der Natur“ im Sinne Max Webers, löst traditionale Produktionsformen und Sitten auf. Eine Erfüllung des einzelnen, subjektiven Lebens in den überschaubaren Grenzen einer bestimmten Lebensform ist kaum mehr möglich. Dieser revolutionäre Gehalt des Kapitalismus lässt also nicht nur die *Industrie* nicht ruhen, eine erreichte Produktionsweise nicht als endgültig zu betrachten, sondern in sich (das heißt noch vor jeder Frage internationaler Konkurrenz) ist eine konservierende Produktionsform nicht mehr denkbar. Der „Mensch“ als Ziel der Produktion wird damit obsolet, die Nostalgie ehemaliger Zivilisations- wie Kulturformen kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass der Wandel zu immer anderen (künstlichen) Bedürfen hin die „Subjektivität“ als solche in ihrem Kern berührt. Gewiss bleibt sie der phänomenologische Grund allen Bedürfens und seiner Modalisierung — ist aber bis zur „Lebenszerstörung“ hin zutiefst von der Umkehr der bisher gegebenen Lebensteleologie betroffen.[1]

Wenn durch diese gewaltigen Veränderungen im Kapitalismus die Produktion eine Tendenz zur unbegrenzten Warenherstellung in sich trägt, so gilt dies ebenfalls für das arbeitende Individuum: Es hält nicht mehr ruhend ein, wenn der lebensnotwendige Gebrauchswert produziert ist, sondern in einer politischen Ökonomie ohne Grenzen als dem einzigen „Bedürfen“,

[1] Vgl. zur Analyse solcher Zukunftsperspektiven R. Kühn, Innere Gewissheit und lebendiges Selbst. Grundzüge der Lebensphänomenologie. Würzburg: Königshausen & Neumann 2005, 68 ff. u. 109 ff.

Bulletin d’analyse phénoménologique III 4 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

welches diese moderne Wirtschaft von sich aus kennt und motiviert, wird auch die zu leistende *Arbeit* eine Tätigkeit *ohne Begrenzung*. Da es darum geht, den allgemeinen oder gesellschaftlichen Reichtum hervorzubringen, an dem man über die einzelnen Waren und Geldformen als Stellvertretung des gesamten Reichtums teilhaben kann, werden alle wirtschaftlichen, sozialen und individuellen Formen von der rein quantitativen Geldbestimmung ergriffen. Ein Entdeckungseifer erfindet immer neue Gegenstände für das gesellschaftliche Bedürfen, von dem auch die menschliche Arbeit noch in einem zweiten Sinne verändert wird: Sie soll dem kapitalistischen Anspruch nach nicht nur unbegrenzt sein, sondern auch *indifferent*, wie wir schon sagten, da sie nur monetäre Tauschwerte hervorzubringen hat, was eben zur modernen Industriearbeit führt, welche *lohnabhängig* ist und *auswechselbar* in Bezug auf die Arbeitskräfte. Es kann in der Tat eine allgemeine Industrie- und Verwaltungsform nur dann geben, wenn jede Arbeit den Reichtum nicht unter einer besonderen Produktgestalt (Gebrauchswert) hervorbringt, sondern ebenfalls in einer allgemeinen Form, wovon die Lohnarbeit den notwendigen Ausdruck bildet. Letztere ist als kapitalistische Arbeitsform mit der bürgerlichen Gesellschaftsform als Gesetz des Privatbesitzes verbunden, denn durch die neue monetäre Wertbestimmung bedeutet die kapitalistische Produktion genau diese Vorherrschaft des Tauschwertes (als Mehrwert) über den Gebrauchswert. Die bürgerliche Gesellschaft hat also konstitutiv das Kapital auf der einen Seite und die Lohnarbeit auf der anderen Seite zu ihrer Voraussetzung, wie sie vom entwickelten Tauschwert und seiner Produktion als Umkehr der unmittelbaren Lebensteleologie und ihres Bedürfens zur neuen (äußeren, abstrakten oder transzendenten) „Bestimmung“ der Individuen werden.

Ohne Zweifel lässt sich nicht leugnen, dass es auch in früheren Produktions- und Gesellschaftsformen eine *Mehrarbeit* gegeben hat, nämlich dort zum Beispiel, wo es um die exzessive Produktion von Gold und Silber in der Antike ging. Aber diese Mehrarbeit nahm besonders dort ausbeuterische Formen an, wo die kapitalistische Gesellschaftsform auf traditionale Produktionsformen stieß, um deren Individuen — wie unter anderem die Schwarzen in den Baumwollindustrien der USA — mit einem kalt kalkulierten Tod einzusetzen: Eine Dauer von sieben Arbeitsjahren als Lebensjahren unter solchen Arbeitsbedingungen entsprach dem kapitalistischen Gesetz, keine Menge an Nutzgütern zu produzieren, sondern den Mehrwert als solchen zu steigern. Es ist dieser Mehrwert als Kapital, welcher das Ziel der kapitalistischen Produktion bildet — und keineswegs der Genuss bzw. das persönliche Erfülltsein. Deshalb hängt die kapitalistische Produktionsweise auch nicht mehr direkt von der Konsumtion als Gebrauchswerten

Bulletin d’analyse phénoménologique III 4 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

unmittelbar ab. Selbst wenn die Konsumtion an das lebensgenealogische Bedürfen zurückgebunden bleibt, so ist der Grund der kapitalistischen Produktion weniger von der Nachfrage nach solchen Gütern motiviert als von der Vergrößerung der Kapitalmenge in Händen einzelner Privatleute, Unternehmen oder Staaten, wobei die *Kontinuität* des Kapitalerwerbs und damit der Produktion angestrebt wird sowie garantiert sein muss. Von daher ist es verständlich, dass die moderne Wirtschaftslehre den Merkantilismus auf heftigste kritisieren musste, weil er auf die Geldform fixiert war, anstatt die sozusagen fließende Bewegung des Tauschwertes in den Mittelpunkt zu rücken.

Dass die kapitalistische Produktionsform auch die Arbeit ergreift und sie prinzipiell zur Lohnarbeit macht, bei welcher das arbeitende Individuum ausgetauscht werden kann, hatten wir schon unterstrichen. Wenn aber nunmehr die Tätigkeit der Individuen als solche zum Element der Hervorbringung von ausschließlich monetären Tauschwerten wird, dann tritt dadurch die Arbeit selbst als Ware auf. Korrelativ zur ontologischen Subversion, wodurch die Gebrauchswerte zu Kapital umfunktionalisiert werden, muss daher auch jene Subversion erkannt werden, wodurch die innerhistorialen Lebensgesetze des Bedürfens und seiner Erfüllung *nunmehr den reinen Wirtschaftsgesetzen subsumiert werden*, sobald die Arbeit nur noch als Ware zählt. Die Wirtschaftsgesetze beschreiben abstrakt die Kapitalvermehrung und schreiben damit dem individuellen wie gesellschaftlichen Leben vor, was es zu sein hat. Die Streiks zum Erhalt oder zur Erhöhung der Löhne sind daher nie nur allein Ausdruck des Warencharakters der Arbeit, sondern immer auch ein Ausdruck der — durch den „freien Markt" assimilierten oder unterworfenen — immanenten Lebensrealität. Denn dass die Arbeit wie die Warenwerte einen gleichen ökonomischen Stellenwert als Ware bzw. als Kapital innehat und entsprechend kalkuliert wird, liegt diesseits aller bloß anthropologischen, soziologischen oder ethischen Betrachtungsweise.

Diese Bestimmungsproblematik liegt sogar diesseits der wissenschaftlichen Analyse, da durch diese illusionsfreie Feststellung überhaupt erst die phänomenologisch-ontologische Dimension deutlich wird, *wie sich das menschliche (lebendige) Tätigsein als wirtschaftliche („objektive") Realität darbietet*, um rein ökonomische Bestimmungen zu erhalten. Es handelt sich folglich bei der Lohnarbeit um einen *Kategorienwechsel* in der subjektiven Bestimmungsproblematik als solcher. Jede Wissenschaft setzt die Eröffnung des Gegenstandfeldes voraus, in dem sie sich bewegen wird, um die Gesamtheit der auf diese Weise von ihr im Voraus bestimmten Seienden zu definieren. Die Umkehr der subjektiven Lebensteleologie ist der phänomeno-

Bulletin d'analyse phénoménologique III 4 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

logische *Gründungsakt* der modernen Wirtschaftslehre, welche all ihre weiteren Abstraktionen in Form von „Wirtschaftsgesetzen“ als ökonomische „Äquivalente“ des „Lebens“ zur Bedingung hat. Die kapitalistische „Subversion“ in Bezug auf die Lebensteleologie ist damit einerseits deren *metatheoretische* Umkehr und andererseits eine neue Orientierung der subjektiven Praxis als *ökonomischer Praxis*. Aus diesem Grund zeigt sich diese Umkehr vor allem zunächst bezüglich der Bestimmung der *Arbeit als Ware.* Indem der Kapitalist die Arbeit mit Geld kauft, wird die Arbeit gegen andere Waren jeglicher Natur eintauschbar, denn der Lohn dient dazu, sich wiederum die für den Lebensunterhalt notwendigen Gegenstände zu kaufen. Der Lohn als monetärer Tauschwert ist mit anderen Worten der spezifische „Preis“ der Arbeit, was aber zur Folge hat, dass das Verhältnis des arbeitenden Individuums zum — gegen Lohn — hergestellten Produkt ein gänzlich anderes wird: Die ursprünglich mit dem immanenten Leben selbst identische Tätigkeit des Tuns des subjektiven Lebens ist verschwunden, weshalb die Arbeit durch den Verlust dieses inneren Bezuges nunmehr dem Unternehmer gehört. Denn der Lohn ist kein Teil des Produkts, das heißt der Teil des arbeitenden Individuums, welches diese Ware hervorgebracht hat. Die hergestellte Ware gehört ganz dem Kapital als Eigentum, weil die Arbeit, welche diese Ware produzierte, schon ganz — wie die anderen Produktionsmittel — dem Eigentümer als Kapitalisten oder Unternehmen gehörte.

Das arbeitende Individuum hat seine Arbeit in Form von subjektiver Arbeitskraft verkaufen müssen, um zu essen, zu wohnen usw. — *um leben zu können*. Aber die Arbeit als ursprüngliche Tätigkeit des rein subjektiven Lebens gehört ebenfalls unveräußerlich zum Leben als individuellem Leben. Indem das arbeitende Individuum diese Praxis der Arbeit *verkauft* hat, hört es nicht auf, diese Tätigkeit als seine innere Praxis zu vollziehen, aber es muss dies in der spezifisch neuen ökonomischen Weise tun, dass diese Tätigkeit nicht mehr die *seine* in einem unfassenden Sinne ist. Die verkaufte Arbeit zur kapitalistischen Warenherstellung hat weitgehend keinen Sinne mehr für dieses Individuum, denn diese Aktivität dient im besten Fall dazu, das Lebensnotwendige für sein Leben als den anderen Teil seiner Arbeit zu verdienen: *Die Arbeit ist jenes Opfer des Lebens, welches unabdingbar ist, um das Leben nach der Arbeit zu leben.* Das arbeitende Individuum kann in seiner Tätigkeit nur den Zweck für den Lebensunterhalt erkennen, aber sie gehört nicht mehr als solche zum integralen Bestandteil seines Lebens — eher ist sie eben das Opfer seines Lebens. Die hergestellte Ware gehört einem Anderen, weshalb sie nicht ihr eigenes Ziel sein kann, so dass das „wahre Leben“ nach den acht, zehn oder mehr Arbeitsstunden in der Fabrik oder im Büro zumeist erst „danach“ oder am Wochenende beginnt. Es bleibt

Bulletin d’analyse phénoménologique III 4 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

nochmals zu unterstreichen, dass es sich hier nicht um eine moralische oder sozialethische Analyse handelt, sondern um die radikal phänomenologische Analyse des Gründungsaktes der modernen kapitalistischen Ökonomie. Denn nur auf dieser Ebene des individuell phänomenologischen Lebens ist es überhaupt möglich, dass sich eine Warenwirtschaft und -gesellschaft mit ihrer monetären Hauptreferenz des Kapitals entwickelt.

Dass ein ethisch orientierter Humanismus diesen Zusammenhang nicht in seiner ganzen Schärfe erkennen kann, wenn er „menschliche Realität" und „ökonomische Realität" als teilweise Ungerechtigkeit gegenüberstellt, liegt daran, dass sich die Spaltung der lebendigen Tätigkeit im rein individuellen Leben selbst ergibt, welches *vor* dem Begriff des „Menschen" liegt, sofern dieser vorstellungsmäßig mit zur evozierten „Realität" gehört. Nur aus einer in der kapitalistischen Warenproduktion sich selbst entfremdenden „Subjektivität" können jene Modi verstanden werden, die der „Mensch" als für sich fremd empfindet, nämlich die Indifferenz der gegen Lohn entäußerten Arbeitskraft sowie der fremde Zweck des hergestellten Produkts. Dieser ontologisch subversive Kategorienwechsel des Lebens mit seinen originär individuellen Bestimmungen markiert die progressive Substitution aller lebendigen Bestimmungen durch den gesamtökonomischen Prozess, das heißt in der immer stärkeren Verbindung von Kapital, Wissenschaft, Technik und Produktion, um die fast noch einzig existierende „Lebenswelt" als „Globalisierung" zu bilden. Die Existenz eines solch neo-liberalen Kapitalismus bestimmt daher prinzipiell das Leben der Arbeit als einen Gehalt, der dem Einzelnen immer indifferenter in Bezug auf Ausübung und Zweck wird. Diese sich selbst fremde Arbeit als *abstrakte Arbeit* definiert eine *abstrakte Existenz* des Menschen, denn was das arbeitende Individuum außerhalb der Arbeit tut, gehört im strengen Sinne nicht in den Bereich der politischen Ökonomie, auch wenn heute „Motivationsmanagement" oder „Unternehmenskultur" dies zu integrieren versuchen. Der Lohn bleibt, weil die weiteren individuellen Fähigkeiten außerhalb der Arbeit nicht zählen, die Grundlage der Subsistenz des arbeitenden Individuums, um seine Arbeitszeit im Unternehmen zu verrichten: Die Produktion selbst produziert das arbeitende Individuum nicht nur als eine Ware in Bezug auf den Lohn, sondern zugleich als ein Wesen, das jeden weiteren lebendigen Charakters beraubt ist. Das besagt nicht, dieses „Individuum" sei kein „Mensch" im Sinne des zuvor genannten Humanismus, sondern es handelt sich um ein *abstraktes Individuum*, weil das „Leben", welches allein zählt, der Wirtschaft als Produktion gehört. Was wir heute mit vier Millionen Arbeitslose bei uns erleben, ist kein alleiniges Ergebnis der Konjunktur, Steuern und Standortbedingungen, sondern was im Kapitalismus in der Tat zählt, ist niemals die

Bulletin d'analyse phénoménologique III 4 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

Anzahl der beschäftigten Individuen, sondern die Summe der gemachten Gewinne.

Mithin lässt sich die neue oder globale „ökonomische Realität“, welche eine Weise der Bestimmung des individuellen Lebens *von außen* darstellt, als der *Ausschluss* der lebendigen oder rein subjektiven Bestimmungen aus dem Bereich der wirtschaftlichen Gegenstands- und Arbeitsbedingung im Sinne des Kapitalismus verstehen. Wenn aber alle intersubjektiven Bezüge zwischen den Individuen dadurch letztlich durch den abstrakten Tauschwert oder das Geld bestimmt sind, dann lässt sich abschließend auch sagen, dass sie dem reinen Gesetz des *Utilitarismus* unterliegen. Nicht in jener Hinsicht, als ob die Verhältnisse zwischen den Individuen wie Freundschaft, Liebe, Gespräch usw. nur vom „Nutzen“ geprägt wären, wie der theoretische Utilitarismus aufgrund einer intellektualistischen Idee des menschlichen Lebens annimmt, sondern in jenem reell *ideologischen* Verständnis des Kapitals, welches „Werte“ nur praktisch anerkennt, sofern sie in die Logik des Tauschwertes eintreten. Und weil dies phänomenologisch vom rein subjektiven Leben der Individuen her nicht möglich ist, so glaubt die Ideologie des alleinigen abstrakten Geldwertes zumindest, dass dies möglich *sei* — und in diesem Sinne ist der Utilitarismus zu einer reellen Ideologie der Neuzeit geworden. Historisch hat er seine Wurzeln im aufkommenden Bürgertum, welches von Bentham (1748-1842) zum ersten Mal im ausschließlichen Zusammenhang mit der Entwicklung der Großindustrie gesehen wurde, um *alle* gesellschaftlichen Bedingungen eben auf *ökonomische* Bedingungen zurück zu führen. Diese Reduzierung der Wirklichkeit bedeutete eine philosophische Illusion im Sinne eines abstrahierenden Monismus, der dennoch *historisch* im Aufkommen einer neuen Klasse fundiert war. Fielen die feudalen Verhältnisse in patriarchalischer, religiöser, politischer und intellektueller Hinsicht dahin, so etablierte sich in der Tat die neue gesellschaftliche wie wirtschaftliche Modernität nur noch unter der *einen* Prämisse: alles Seiende könne entfremdet und veräußert werden, um in die reine Zirkulation von Tauschwert-Lohn-Mehrwert-Kapital einzutreten.

Unter diesen Voraussetzungen wird nicht nur die Ökonomie als theoretische Wirtschaftslehre und gesellschaftliche Produktionspraxis geboren, sondern die Verstehensbedingung dieser Verhältnisse ist eine monistisch ideologische im Sinne des genannten „Utilitarismus“, unter der sich „subjektives Leben“ als Grund des „Menschseins“ selbst im Horizont einer reell herrschenden Ideologie auffasst. Die Individuierungsproblematik als immanent praktische Bestimmung des affektiv-historialen Lebens verwandelt sich somit in eine *transzendente* Bestimmung von außen, was die

Bulletin d’analyse phénoménologique III 4 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

Spannungen und Verzerrungen beleuchtet, wie sie mit der gegenwärtigen „Kultur“ auf der alleinigen ökonomischen Grundlage von Produktion-Kapital-Wissenschaft-Technik als globalem Utilitarismus gegeben sind. Sie können weder politisch noch technisch-wirtschaftlich rein systemimmanent überwunden werden, weil die subjektive Grundbedingung des Lebens von seinem phänomenologischen Eigen- oder Gegenwesen her in *keine* ausschließlich ökonomische Außenheit oder Transzendenz einzutreten vermag — es sei denn nur als Opfer, „Krankheit des Lebens“ oder „Selbstzerstörung“.

Bulletin d’analyse phénoménologique III 4 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5, 2007
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

La Terre : La théorie du géostatisme d'Edmund Husserl

PAR PAUL DUCROS
Université Paul Valéry de Montpellier

Résumé Entre le 7 et le 9 Mai 1934 Husserl écrit un texte, publié posthumément, répertorié comme *Manuscrit D 17* dans les Archives Husserl et désormais très célèbre : *L'archè-originaire-Terre ne se meut pas*. Lié au projet d'ensemble de la *Krisis*, il s'efforce — dans le cadre rigoureux de la phénoménologie en tant qu'idéalisme transcendantal — de reconduire l'astronomie à sa source originaire : le corps propre se mouvant sur le sol irréductiblement immobile de la Terre. L'auteur commente ce texte en le liant au *Manuscrit D 18 (notes pour la constitution de l'espace)* et en le mettant en écho avec l'ensemble de l'œuvre de Husserl pour montrer comment la terre absolument immobile diffère de tout corps (y compris de la terre comme corps céleste), fonde l'espace tout en étant a-spatiale, et correspond à un archi-passé pour l'humanité entière.

§ 1. Le monde et l'espace, la Terre et la marche

La phénoménologie de Husserl a, tout au long de son développement, toujours interrogé l'espace et sa constitution. Si le phénoménologue questionne d'autres *types* de vécus, il en revient très souvent à ce problème qui est comme une proto-question. La constitution de la *chose*, de sa *spatialité* propre et de son articulation avec d'autres choses pour composer l'*espace proprement dit*, est peut-être l'ensemble des vécus que Husserl a le mieux et le plus constamment analysé dans toute son œuvre. Cela ne signifie pas que la phénoménologie est essentiellement *phénoménologie de la perception* ou qu'il y a en elle un *primat de la perception*, mais seulement que le vécu de perception, parce qu'il est le plus simple, est celui que le phénoménologue analyse en premier et sur lequel il doit toujours revenir lorsque d'autres

vécus (le souvenir, le *fictum*, la *phantasia*, l'expression et l'idéalité de signification, etc.) ont été éclairés. La démarche en *zigzag*, qui est le mouvement même de la pensée phénoménologique, conduit à revenir à l'essence de la perception et à la constitution de la spatialité lorsque d'autres vécus sont eidétiquement saisis. S'il se joue au sein même d'un texte de Husserl, un tel mouvement est effectif dans le déroulement de l'ensemble de son œuvre. Ainsi les textes des années trente, accompagnant la rédaction de la *Krisis*, interrogent-ils à nouveau et en retour l'espace, les corps et la nature. Celle-ci se donne à partir des choses en tant qu'unités corporelles ayant une spatialité tridimensionnelle et s'articulant selon des relations de distance qui sont la forme de l'espace proprement dit. La nature n'est pas, contrairement à ce que l'immédiateté irréfléchie nous porte à croire et à dire, une donnée première, mais dérive de la donation plus originaire de la chose et de la spatialité. L'attitude naturelle, adhérant à la chose donnée et n'interrogeant pas le vécu qui la donne, *croit* en la nature, et les sciences de la nature accomplissent une telle croyance. La nature est au fond le donné ininterrogé du chosique, à partir duquel des jugements, des connaissances et des manipulations sont possibles mais qui oublient toujours plus la donation première. Les performances de toute science de la nature ont pour condition l'oubli des vécus qui constituent ce à partir de quoi la nature est possible. Cette critique de la science ne consiste pas à évaluer quelles facultés sont à l'œuvre dans le jugement de connaissance ni leurs relations, mais à penser comment les objets que la science manipule — par la pensée ou pratiquement — apparaissent originairement, dans leurs apparitions, au sujet. Les sciences de la nature accomplissent la croyance en la nature qui est fondée par la constitution oubliée de la spatialité. Dès lors le phénoménologue doit rappeler cette constitution en la décrivant scrupuleusement, c'est-à-dire en creusant toujours plus l'analyse des vécus qui donnent la chose et l'espace. Si un tel projet anime la phénoménologie dès son commencement (on la rencontre en effet dans les *Prolégomènes aux recherches logiques*), dans son développement (c'est le sens de *Chose et espace* et de la première partie des *Ideen II*), il trouve une forme culminante dans la *Krisis* et l'ensemble des textes qui l'accompagnent. La crise, qui n'est pas un simple malaise, caractérise les sciences et leurs performances parce qu'elles oublient le sol d'évidence première qui est la vie des actes de la subjectivité donnant les objets sur lesquels elle accomplit ses performances. La science n'établit sa validité que par et sur les objets constitués, mais n'interrogeant jamais et s'acharnant à ne jamais interroger la vie constituante de ses objets, elle perd toute évidence authentique. Le phénoménologue, en pensant eidétiquement les vécus, fonde en retour l'évidence et peut ainsi restaurer l'évidence des

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

sciences que celles-ci ont en fait perdu dès leur institution. La science se fonde sur le donné brut de la chose spatiale et ses rapports spatiaux avec les autres choses ; bref, la science est l'homogénéisation de la corporéité constituée, son attribution à la totalité de l'étant. La nature, à laquelle la science se réfère et en laquelle elle croit, n'est rien d'autre que l'homogénéisation du corps spatial, qui a pour condition l'oubli des vécus constituant l'espace. La spatialité ne peut s'étendre à la totalité de l'étant, cette dernière ne peut entièrement valoir comme spatialité qu'à la condition que toute spatialisation soit et demeure refoulée. En pensant les vécus constituant la chose et l'espace, le phénoménologue pense la nature dans sa fondation même et peut ainsi fonder les sciences de la nature. L'analyse de la constitution des corps et de l'espace rend compte de ce qu'est la nature et par là même des sciences qui se contentent de prendre la nature comme un donné. Bref, on ne peut penser les sciences qu'en pensant la spatialité dans sa constitution.

La *Krisis* fonde, entre autres, une telle tâche, mais en reste — comme c'est assez souvent le cas dans les écrits exotériques de Husserl — à un niveau simplement programmatique. Dans les textes posthumes, par contre, cette tâche est réellement mise en acte. C'est notamment le cas dans le désormais très célèbre opuscule écrit entre le 7 et le 9 Mai 1934, dont il convient de donner le titre complet : *Renversement de la doctrine copernicienne dans l'interprétation de la vision habituelle du monde. L'archè-originaire Terre ne se meut pas. Recherches fondamentales sur l'origine phénoménologique de la corporéité, de la spatialité de la nature au sens premier des sciences de la nature*, ainsi que dans celui qui lui succède, écrit durant le même mois et qui précise et approfondit la même question : *Notes pour la constitution de l'espace*[1]. Il s'agit donc de penser toujours mieux

[1] Le premier de ces deux textes, pour lequel on a retenu pour titre *L'archè-originaire ne se meut pas* est le *Manuscrit D 17*. Il fut publié pour la première fois en 1940 par Marvin Farber dans *Philosophical Essays in Memory of E. Husserl*. Les *Notes pour la constitution de l'espace* sont le *Manuscrit D 18*, publié par Alfred Shütz, également en 1940 dans la revue *Philosophy and phenomenological Research*. Ces deux textes ont été traduits et réunis en français en un même volume : *La Terre ne se meut pas*, éd. de Minuit, coll. Philosophie, 1989. Le *Manuscrit D 17* est traduit et présenté par Didier Franck (p. 9 à 29), le *Manuscrit D 18* l'est par Dominique Pradelle (p. 33 à 64). Dans ce même volume s'ajoute le *Manuscrit D 12 IV* (consacré aux mêmes problèmes et rédigé en 1931 : *Le monde du Présent vivant et la constitution du monde ambiant extérieur à la chair*). Ce texte initialement publié en 1946 par Alfred Schütz toujours dans *Philosophy and Phenomenological Research*, est traduit et présenté par Jean-François Lavigne (p. 67 à 94). Notre travail va être essentiellement

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

l'espace dans sa constitution, en précisant les acquis des textes précédents et en analysant de nouveaux vécus donnant de nouvelles dimensions spatiales. Ainsi la Terre en vient-elle à être interrogée comme dimension supplémentaire de l'espace et le vécu qui la constitue, révélé par l'attitude épochale et réflexive, enrichit la spatialisation elle-même. Cependant la Terre n'est pas essentiellement une partie supplémentaire de l'espace qui permettrait de le penser dans une plus grande complétude. Ou, si la saisie du vécu donnant la Terre *boucle* la thématisation de l'espace, c'est pour qu'elle se donne comme *origine* et *fondement*. La Terre est la première dimension de l'espace qui le soutient entièrement et à ce titre le fonde en étant son archè. L'ultime interrogation sur l'espace révèle le fonds absolument originaire de l'espace. En tant que fonds supportant l'espace, la Terre est spatiale et possède d'ailleurs une localisation *sous* l'espace, mais en même temps — et essentiellement — la Terre est a-spatiale. Il faut la comprendre comme la dimension a-spatiale de l'espace qui est *dans* et *pour* l'espace. En effet la Terre comme *archè* de l'espace *ne se meut pas* : son essence même que donne le vécu qui la constitue, est le non-mouvement. Or le propre même de la chose en tant que corps spatial est d'être en mouvement ; mieux encore, la modification qu'est le changement de place est la condition pour l'institution de l'identité même de la chose[1]. Établir que *la Terre ne se meut pas*, que le mouvement ne l'affecte pas, signifie donc que la Terre n'est pas un corps et n'est donc pas spatiale puisque la corporéité comme tridimensionnalité est la première détermination de la spatialité et par là même de l'espace proprement dit, qui — en tant que rapport formel entre les corps spatiaux — s'institue à partir de corps spatiaux. En tant que fonds a-spatial de l'espace, dont l'a-spatialité est dans et pour l'espace, la Terre possède une dimension absolument unique qui sera nécessairement motivante pour la vie de la spatialisation. En tant que la Terre n'est pas spatiale parce qu'elle n'est pas un corps puisqu'elle ne se meut pas, Husserl peut légitimement fonder un *renversement* du copernicianisme. Il a pour sens de ne pas penser la Terre comme un corps, mais comme un sol. Lorsque la Terre se donne fondamentalement de la sorte elle n'est pas un corps, et c'est alors l'astronomie (notamment moderne, telle qu'elle est

---

une étude des deux textes de 1934 que nous évoquerons essentiellement comme *Manuscrits D 17 et D 18* (même si le *Manuscrit D 12 IV* sera, mais dans une moindre mesure, convoqué). Nous les citerons dans la pagination du volume qui les rassemble dans la traduction française. Si celle-ci sera, parfois, légèrement modifiée, ce sera uniquement pour la commodité de notre propos.

[1] *Hua XVI, Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, éd. Ulrich Claesges, Martinus Nijhoff, 1973, p. 272 à 284 ; *Chose et espace. Leçons de 1907*, tr. Jean-François Lavigne, PUF, Épiméthée, 1989, p. 321 à 334.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

fondée par Copernic) qui se trouve relativisée. Le sens du copernicianisme n'est pas l'instauration de l'héliocentrisme mais de penser la Terre comme un corps, semblable aux autres, et ainsi d'oublier son sens premier de sol immobile. Lorsque la Terre est réduite au rang de corps l'héliocentrisme est possible, mais une telle opération de pensée n'a pas une pleine légitimité car elle oublie l'évidence absolue de l'immobilité de la Terre comme sol. Le renversement du copernicianisme ne signifie en rien de revenir aux systèmes astronomiques d'Aristote ou de Ptolémée — Husserl n'est d'ailleurs en rien géocentriste mais, bien plus originairement, géostatiste — mais de penser l'astronomie (y compris celle de l'Antiquité) depuis ses fondements d'évidence absolue qu'elle a toujours oubliés. Toutefois cette évidence première n'est pas, pour la phénoménologie authentique et contrairement à ce que l'on pourrait immédiatement et paresseusement croire, celle des impressions sensibles. L'immobilité de l'archè-Terre-sol ne m'est pas donnée par mes impressions, et ne provient pas du simple fait que je ne *sens* pas la terre bouger. L'évidence phénoménologique n'est pas l'immédiateté du senti. En effet une impression, une sensation et même une perception peuvent — de nombreuses descriptions phénoménologiques l'attestent — se révéler fausses car elles peuvent être démenties par une représentation qui leur succéderait[1]. Rien n'interdit de penser — et il s'agirait au contraire d'un accroissement de la rationalité que ne nierait en rien Husserl — que l'impression de repos et de centralité de la terre puisse être annulée par une perception ultérieure, plus complète et plus riche. La construction de cette nouvelle perception pourrait d'ailleurs me permettre de pleinement nier la précédente. Si le géostatisme ne reposait que sur le plan impressionnel, il n'aurait pas l'évidence que Husserl lui accorde et que nous voudrions, en reprenant ses analyses, aider à fonder à notre tour. L'immobilité absolument évidente de l'archè-Terre-sol est une idéalité que seule l'analyse phénoménologique peut mettre à jour, à partir de l'épochè et en pensant dans leurs essences et comme essences les vécus qui la donnent. Ceux-ci relèvent de la perception, conduite à sa limite par l'analyse phénoménologique elle-même.

a) L'a-spatialité de la Terre

Le vécu que l'analyse phénoménologique thématise en tant qu'archi-constituant de la Terre est, comme toujours quand il s'agit de penser la perception dans son originarité, un *se mouvoir* du corps propre vivant, incarné ici en tant

[1] Sur ce point nous renvoyons aux analyses des § 3 et 4 de notre étude « Le monde et le rien », in *Recherches husserliennes*, vol. 23, 2005, Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

que marche. Lorsque le corps propre se meut en marchant, la Terre, essentiellement, se donne. La Terre est l'exposé ultime de la marche. Celle-ci est d'abord un mouvement du corps dans l'espace, dans lequel le corps se donnant en tant que chose se manifeste comme se dé-plaçant parmi les autres choses, modifiant, par l'éloignement ou le rapprochement, les rapports de distance entre les choses, ainsi que ceux qu'il a avec celles-ci. Cependant le corps propre n'est pas simple corps mais bien corps vivant dont les déplacements spatiaux sont toujours parallèlement accompagnés de kinesthèses, aussi bien pour les simples mouvements des organes que pour le mouvement de l'ensemble du corps. Ces kinesthèses localisées dans le corps et qui le parcourent, lui confèrent sa dimension de corps vivant qui l'excepte du statut de simple corps chosique. Également, ces kinesthèses motiveront les sensations visuelles ou tactiles dans leur appréhension du chosique mondain. Portées par les kinesthèses, les sensations (de vision et de toucher dans leur inter-relation) pourront constituer le chosique. C'est bien lorsque je marche que les choses du monde, leurs articulations spatiales qui sont la forme spatiale du monde, m'apparaissent. Quand je marche, en effet, des sensations visuelles s'altèrent, donnant, par leur déformation même, les relations spatiales. Elles sont accompagnées de sensations tactiles, ne serait-ce que celles qui me sont procurées lors du contact de mes pieds sur la terre. La marche, comme expérience perceptive complète dans laquelle vision et toucher sont portés par le *se mouvoir*, ouvre les choses, l'espace et le monde.

Husserl le décrit dès le deuxième alinéa du *Manuscrit D 17*[1]. L'enjeu est de saisir le sens du monde en tant qu'il s'ouvre indéfiniment et comme infinité au sujet. Le monde comme totalité non close a un être et une existence pour le sujet auquel il s'ouvre. Il s'agit alors de savoir comment cette infinité de l'ouverture qu'est le monde se constitue ; bref, quels sont les vécus qui l'ouvrent. La description husserlienne présente différentes phases de constitution qui en sont autant de niveaux. C'est tout d'abord le paysage qui s'ouvre, en tant que paysage de l'Allemagne, c'est-à-dire qui peut apparaître à Husserl lui-même par son *se mouvoir*. Plus précisément, le sujet percevant perçoit d'abord par *attention*, en se *focalisant* sur une chose qui se donne en présence. Celle-ci a un arrière-fond, plus généralement un environnement vers lequel l'attention peut se diriger en se focalisant sur un nouvel objet. Cet environnement doit être pensé comme ce que mon corps peut atteindre par le déplacement qui est le sien. Ainsi à chaque nouveau vécu l'environnement se sera-t-il modifié, mais sera toujours l'atteignable pour ma motricité propre. Toutefois celle-ci aura une limite au-delà de

[1] *La Terre ne se meut pas*, *op. cit.*, p. 11.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

laquelle sa puissance ne pourra s'éprouver, c'est-à-dire une dimension inatteignable pour ma propre motricité dans la marche ou ses prolongements (que je sois dans un véhicule roulant, ne changera ici rien au sens et à la portée de ce vécu). Le *paysage* est justement ce qui est limité par la limite de ma propre marche : le paysage a, essentiellement, une frontière qui est la limite mondaine et spatiale constituée par la limite de la puissance de mon corps propre se mouvant essentiellement dans la marche. La frontière pourrait être comprise comme une limite clôturante, le paysage se refermant sur lui-même. Or il n'en est rien car la limite de la frontière de mon paysage (ou de celui de l'Allemagne pour Husserl) ouvre à un autre et même à d'autres paysages (et Husserl d'évoquer ceux de la France ou du Danemark). L'authentique ouverture du paysage est l'ouverture de nouveaux paysages au-delà de la clôture du mien. C'est ici qu'il s'agit de parler d'horizontalité, en tant que limite mais toujours dé-clôturable, comme offrant des possibilités nouvelles. Cependant ces autres paysages fuyant horizontalement au-delà de la frontière de *mon* paysage ne sont justement pas les miens. Je ne peux les parcourir : ils sont hors d'atteinte de ma propre marche. Ils se donnent néanmoins pour autrui, et « je sais » qu'ils sont les paysages d'autrui. « Je sais » que d'autres sujets constituants capables, comme moi, de motricité vivent l'effectivité de leurs paysages propres qui sont ceux qui s'ouvrent au-delà de la limite frontalière de *mon* paysage. Mon paysage propre s'articule à des paysages impropres mais que je sais être propres pour autrui[1]. Tel est le sens du monde infiniment ouvert, dont l'être est pour moi fuite dans l'horizontalité. La totalité indéfinie du monde se constitue donc par l'expérience intersubjective que je vis : le monde est le donné de l'inter-

[1] La *propriété* dont il est ici question implique tout d'abord, pour nous, une appropriation : il s'agit de *mon* paysage, et le paysage impropre est celui qui n'est pas le mien car il appartient à autrui. Mais le *propre* signifie aussi, dans un sens plus rigoureusement phénoménologique, ce qui se donne en pleine présence. Qu'un paysage, même le mien, se donne *en chair et en os* peut paraître inconséquent, car seule la chose singulière, et même une seule de ses faces à chaque phase perceptive, est une apparition en propre et l'arrière-fond ou l'environnement ne se donnent pas en pleine incarnation. Bref, un paysage est caractérisé par une impropriété. Cependant la vie de la perception est telle qu'elle se prolonge et se déploie avec et par des couches de synthèse et de sédimentation par lesquelles un ensemble perceptif, fondamentalement tramé d'impropriété et de propre lié à de l'impropre, se met à valoir comme propre. Il n'en sera pas moins à son tour lié à de l'impropre. C'est exactement ce qui a lieu ici, mon paysage est bien présent pour moi, et sa présence (qui est essentiellement présumée mais qui n'en vaut pas moins comme présence) se lie à l'impropriété des autres paysages qui sont les paysages des autres.

subjectivité des corporéités vivantes constituantes. Cette expérience intersubjective consiste dans le fait que « je sais » qu'autrui a *son* paysage. Je vis, moi, par mon corps vivant se mouvant par la marche, avec un paysage qui ne peut qu'avoir une frontière. Autrui apparaît également pour moi, en tant qu'il est comme moi, c'est-à-dire un être *analogue* à moi. Ainsi marche-t-il comme moi, et s'il marche il ne peut qu'avoir son paysage comme j'ai le mien. Mais la vie corporante d'autrui ne m'est jamais présente, elle est apprésentée — c'est-à-dire se donne — comme une évidence absolument insaisissable. Je sais qu'il y a autrui, mais ce savoir n'est pas celui d'une présence pleine qui ne caractérise que la chose comme corps spatial. La présence d'autrui consiste en ce que sa vie même se dérobe à moi. Ce que je sais d'autrui c'est son inappropriabilité même. Ainsi le paysage d'autrui ne peut-il se donner pour moi, il ne peut qu'être impropre pour moi. Il faut alors considérer que le paysage frontalier n'est que présumé. S'il est présumé depuis mon expérience et la constitution de mon paysage, il ne pourra à son tour qu'avoir sa frontière avec d'autres paysages. C'est alors le monde dans son infinité qui se donne. Mais il se donne comme exclusive présomption que je ne peux d'ailleurs, ainsi que le dit Husserl, qu'imaginer. Le monde présumé est imaginé, essentiellement parce que j'imagine l'expérience d'autrui et que j'imagine qu'autrui a à son tour une expérience encore nouvelle d'autrui. Si l'expérience d'autrui n'est pas donnée en propre mais qu'elle est néanmoins donnée, elle l'est par l'imagination et j'imagine ce que vit autrui qui ne peut être que la constitution d'un paysage ainsi que l'imagination d'un autre autrui constituant un paysage. Le monde s'ouvre ainsi présomptivement par l'imagination, dans l'expérience intersubjective. Moi, ayant l'expérience d'un paysage et étant en présence d'autrui, j'imagine autrui ayant l'expérience de son paysage, mais je l'imagine aussi imaginant la constitution d'un autre paysage par un tiers. Ainsi le monde n'est-il que présomptif. Le monde est fondamentalement imaginé parce qu'il se constitue, ici, par l'expérience analogique intersubjective dans laquelle la vie d'autrui apprésentée est imaginée, à partir de ma vie, comme ayant son paysage qui est *comme* le mien mais n'est jamais le mien. Le monde est imaginé depuis les emboîtements de toutes les vies perceptives. Ainsi imaginé il n'est jamais perçu, il a une évidence mais qui n'est pas de l'ordre de la présence. Sa présence est celle de sa fuite que constitue l'imagination. L'horizontalité du monde est une fuite que seule l'imagination appréhende, mais elle n'en est pas moins structurée spatialement. L'horizontalité est une forme spatiale que constitue le sujet corporant par sa marche. Les choses appréhendées par ma motricité subjective acquièrent des places selon cette motricité. Ainsi y a-t-il à la fois unité (au niveau du système des places se structurant horizontalement) et

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

inachèvement (par l'ouverture de l'horizon) du monde. Structuré spatialement le monde possède une unité qui n'est jamais close. La spatialité structure le monde comme un et inachevé, à la fois totalité et fuite. Il y a, pour le monde structuré spatialement et de la même façon que pour la constitution de la chose, deux dimensions : centripète et centrifuge[1]. L'unité du monde se donne dans sa fuite même, mais parce qu'il y a en elle une dimension unifiante qui retient la dissolution que porterait la seule dimension de fuite. La dimension unifiante centripète réside dans la spatialité proprement dite, la forme de l'espace retient la dimension centrifuge de l'horizontalité qu'elle ouvre en même temps. Il y a donc une dimension de l'espace et pour l'espace qui fonde l'unité, unité qui la caractérise en tant que spatialité proprement dite. Une fonction porte l'espace en tant que structure d'unité afin d'unifier la fuite et retenir sa seule fuite. Une telle fonction ne peut être assumée que par une synthèse qui sera nécessairement la synthèse des différents paysages en tant qu'ils sont champ d'expérience des différentes subjectivités. Je synthétise les différents champs d'expérience des corps propres vivants, ce qui signifie que je synthétise les différents paysages des autres sujets depuis le mien. Cette synthèse est un acte exposant donnant ce qu'il y a de commun et même d'identique aux champs d'expérience paysagers constitués par les différentes subjectivités. Cette identité unitaire partagée n'est pas le monde — qui fuit dans la constitution horizontale —, mais la Terre. La Terre est le sol identitaire partagé par toutes les expériences constituantes de paysage, elle est l'ultime et premier éprouvé par les sujets se mouvant dans leurs marches. Chaque sujet rencontre la Terre, foule la Terre qui se trouve sous ses pieds. C'est sur le sol de la Terre que l'espace comme forme unitaire du monde et système unifiant des relations entre les choses se structure. La Terre fonde l'espace et son unité. La Terre résulte de la synthèse des différentes expériences de constitution des paysages par les sujets corporants vivants. Synthétique, elle est unifiante et ne peut qu'être le sol de toute unité spatiale. Cependant la synthèse donnant la Terre comme sol est toujours effectuée par moi, depuis mon expérience et mon paysage. Dès lors la synthèse des paysages des autres sujets ne pourra être qu'analogique : « Représentation de la Terre en tant qu'unité synthétique s'exposant, analogiquement… Je m'approprie analogiquement les comptes rendus des autres[2]. » La Terre se donne dans une synthèse intersubjective, nécessaire-

[1] Sur cette question, nous renvoyons à nos études « La chose » (in *Recherches husserliennes*, vol. 22, 2005 Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, p. 31 à 110) et « Le monde et le rien » *(op. cit.)*.
[2] *Manuscrit D 17*, *op. cit.*, p. 11.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

ment analogique. De la même façon que je ne vis pas en propre le paysage d'autrui, je ne peux exposer en chair et en os la Terre puisqu'elle ne peut se donner qu'avec l'impropriété de la vie d'autrui. L'unité de la Terre n'apparaît donc pas en propre, elle n'a pas de présence. Si le paysage d'autrui est considéré analogiquement en ce que j'apprésente la vie d'autrui à partir de la mienne comme ayant nécessairement un paysage, la synthèse conduisant à ce qu'il y a d'absolument identique à tous les paysages et à toutes les expériences subjectives qui les donnent, ne peut donner qu'analogiquement ce trait commun identique. Ce dernier, qui est la Terre, ne peut donc apparaître comme une présence incarnée. L'unité qu'elle est n'est pas donnable en tant que telle. Cela signifie, d'une part, que la Terre n'est absolument pas chosique, car l'essence de la chose est bien de se donner en présence en propre et jamais analogiquement. Mais, d'autre part, la Terre n'en a pas moins une dimension absolument unitaire : c'est seulement cette unité qui ne se donne pas. En tant qu'unité non donnée elle est le fondement des choses dans leur spatialité propre (qui est leur eccéité) et aussi le fondement de l'unité de l'espace comme forme reliant les choses. L'unité de la spatialité repose sur une archi-unité qui n'est absolument pas donnée, même si elle se joue dans une archi-immanence. Ainsi s'explique que le monde a pour sens ultime la fuite et que celle-ci est une dimension de l'unité du monde mais qui le renvoie à un dé-cloisonnement essentiel. Le monde structuré spatialement par l'horizontalité fuit, malgré l'unité qui caractérise la spatialité horizontale, car cette dernière est fondée sur une unité qui ne se donne jamais en présence (pas même une présence pour une pensée pure), quand bien même elle est une authentique unité advenant dans l'archi-immanence de la vie perceptive. Cette unité ne se donne pas, ou ne se donne qu'analogiquement, puisque intervient une intersubjectivité entre des sujets corporants se mouvant essentiellement dans leurs propres marches.

On doit alors considérer que la Terre se donne déjà dans le *se mouvoir* de la marche du sujet en lui-même, dans un solipsisme. Si la synthèse intersubjective des marches des différents sujets constitue le monde, c'est qu'il est déjà donné comme possibilité dans chacune des marches. Les récits des autres que je m'approprie me conduisent à me représenter la Terre parce que je reconnais dans leurs récits une marche *sur* le sol analogue à la mienne. Ce marcher, et le mien avant tout, ne peut que constituer la Terre comme ce sol. L'analogie est celle d'expériences perceptives motivées par le *se mouvoir*, c'est donc en elles, et tout d'abord dans la mienne, que la Terre est donnée. Le monde dans son unité horizontale fuyante est, préalablement, le monde pour le sujet solipsiste percevant et se mouvant. Cette forme spatiale dé-clôturée repose sur l'unité insaisissable de la Terre déjà vécue par le sujet,

seul. Et c'est pour lui que la Terre, qui relève de la spatialité et en complète la détermination, s'affranchit néanmoins de l'espace. Pour *le* sujet corporant, dans son expérience perceptive motivée par le *se mouvoir* de la marche, le monde — structuré spatialement et incluant une Terre qui s'affranchit de l'espace — se donne. La marche est donc bien le vécu premier constituant la Terre[1].

b) L'immobilité de la marche

Ainsi une analyse plus précise de la marche elle-même doit-elle être mise en place, tentant de la saisir dans son réel, en considérant ce qu'elle peut exposer ou contribuer à exposer, mais en insistant sur le comment de cette exposition.

Plusieurs passages des textes qui retiennent ici notre attention parlent du corps propre et de sa dimension la plus profonde telle qu'elle peut se jouer dans la marche[2]. Mais nous nous focaliserons sur les derniers moments du *Manuscrit D 12 IV*[3], car ils sont les plus explicites et les plus complets. Une thématisation de la marche conduit, dans un apparent paradoxe, à insister sur le repos. Tout d'abord — et c'est une question déjà présente dans *Chose et espace* — parce que le corps propre par son *se mouvoir* constitue un repos chosique. Si la motricité du sujet corporant expose la chose dans son identité à elle-même, elle l'expose également dans son repos qui est parallèle à cette

[1] On pourra ici nous reprocher, dans notre parti pris de lecture, de négliger l'intersubjectivité imaginative et analogique dans l'expérience de constitution de la Terre. Mais il nous semble que les *Manuscrits D 17* et surtout *D 18* autorisent à considérer l'expérience de la Terre pour *le* sujet de telle sorte que ce qui est en jeu dans l'intersubjectivité analogisante intervient déjà pour le sujet dans son expérience solipsiste de perception. Mais cela ne signifie en rien que la phénoménologie husserlienne en reste à la seule expérience solipsiste et ne parvienne jamais à la dépasser. S'il s'agit de partir de l'expérience du sujet c'est parce qu'elle est, nécessairement, la première donnée au sujet lui-même. Il faut alors comprendre que l'intersubjectivité est inscrite dans l'expérience du sujet seul. Si celui-ci est fondamentalement altération de la temporalisation, il est toujours déjà dans l'expérience de l'altérité qui s'incarne dans le lien à autrui. C'est pourquoi comprendre l'expérience de la Terre pour le sujet seul ne néglige en rien sa constitution dans l'intersubjectivité analogisante (et la suite de notre étude le reconsidérera), mais permet au contraire de la comprendre sous sa forme la plus simple, comme à l'état naissant. S'il faut partir de l'expérience perceptive du sujet, seul, c'est parce qu'elle est la première donnée et la plus aisée à décrire rigoureusement.

[2] *Manuscrit D 17*, *op. cit.*, p. 18 ; *Manuscrit D 18*, p. 39-40.

[3] *Manuscrit D 12 IV*, *op. cit.*, p. 88 à 93.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

identité. En outre le *se mouvoir* du corps propre donne une chose avec un environnement composé d'autres choses qui auront des rapports de distance entre elles, structurés spatialement ; ces rapports s'exposent de telle sorte qu'ils offrent un repos. Plus précisément il y a, au sein du champ oculo-moteur, des événements qui sont autant d'altérations dont le telos est le repos par lequel l'identité chosique et spatiale peut se donner. Au niveau de l'exposé, des modifications adviennent, et notamment le dé-placement, mais par lequel l'identité de la chose est avérée comme repos. En effet le *se mouvoir*, en tant que décours kinesthésique, est une suite continue de différentes phases de repos. La modification kinesthésique est un continuum de phases de repos : chacune des phases peut être considérée comme un repos, l'altération doit être pensée comme le passage d'une phase de repos à une autre. L'exposition advenant dans chaque phase, elle ne peut que donner le repos. Le repos exposé de la chose est constitué par un état de repos de la subjectivité. Le corps propre se caractérise donc par un repos originaire, qu'il faut penser comme l'état premier par lequel il perçoit la chose et qui est aussi l'ultime phase d'une synthèse perceptive. Le corps propre perçoit la chose selon un *optimum*, et toutes les phases suivantes, si elles perturbent cet optimum de la perception sont en même temps l'effort pour le retrouver. Le corps propre est dans un repos essentiel, condition de la meilleure perception du repos chosique, qui ne peut donc que donner ce dernier en repos et comme repos. La vie de la perception a pour telos le repos chosique parce qu'elle s'institue par un repos du corps propre. La subjectivité, foncièrement en repos, expose nécessairement un repos chosique. Ce repos subjectif de chacune des phases et de l'état optimum est un repos kinesthésique qui n'est cependant en rien abolition des kinesthèses, car il y a des *kinesthèses de repos*. Lorsque le corps propre est en repos, le flux des kinesthèses ne cesse absolument pas mais se fait kinesthèses de repos, parcourant le corps propre qui n'est plus ou pas encore en déplacement. D'autant plus que ce repos, s'il est absence de locomotion du corps dans l'espace, consiste en des mouvements des membres (les bras ou la tête) qui appréhendent la chose. L'optimum de la perception a une dimension pratique qui implique la prise de l'objet par ma main avec un mouvement des bras. Il y a donc, même dans l'état de repos, des mouvements du corps et des kinesthèses qui leur sont parallèles, localisées dans le corps au niveau des membres en mouvement et les motivant. Le repos du corps propre est, fondamentalement considéré, toujours et encore apparition du *se mouvoir*. Même en repos, le corps propre se meut ne serait-ce qu'à titre de possibilité. Les mouvements des membres sont des apparitions chosiques dans l'espace, mes membres se dé-placent comme n'importe quel corps spatial. Toutefois, et c'est ici la dimension

fondamentale, ces modifications de lieux se donnent toujours par rapport à un *point-centre* qui, lui, est absolument immobile : le *point-je*, pôle de toutes mes visions, qui est l'ego lui-même comme centre absolu de mes perceptions. Si les corps spatiaux des choses peuvent indéfiniment modifier leur distance par rapport au *point-je* et s'éloigner jusqu'à disparaître, les membres peuvent s'éloigner mais sans jamais parvenir à cette limite-zéro. En deçà de cette différence, les membres comme les choses peuvent s'éloigner du *point-je* qui, *a contrario*, ne subit aucun éloignement. Le *point-centre-je* ne s'éloigne jamais, ce qui signifie que je ne m'éloigne jamais de moi-même. L'égoïté du corps propre est ce point irréductiblement inéloignable : le corps est mon corps, qui fait du moi un corps propre vivant par ce point inéloignable. L'éloignement est, au niveau du champ oculaire, la constitution du mouvement dans l'espace, aussi faut-il considérer que le *point-centre-je* est immobile, et que son immobilité est le sens même de son absoluité. L'ego absolu est absolu en tant que point-centre irréductiblement immobile. Cette immobilité ne doit pas être simplement comprise comme un repos, car ce dernier est toujours relatif au mouvement. Il faut plutôt l'appeler immobilité pour signifier, faute de mieux, son irréductibilité à toute forme de mouvement et par là même au repos qui n'est qu'une modalité du mouvement et lui est donc relatif. Le *point-centre-je* est l'absolu auquel le mouvement est relatif ainsi que le repos. S'il y a une relativité du mouvement et du repos, elle est à penser en référence à une immobilité absolue et fondatrice ; celle du *moi* en tant que *point-centre*. C'est là une évidence pour les choses (avec leurs corporéités spatiales, qui s'éloignent continuellement ou peuvent se stabiliser par rapport à un *point-centre-je*) mais qui est tout autant à l'œuvre pour le corps propre vivant dont les mouvements ou le repos des membres sont relatifs à l'immobilité de leur *point-centre-je*. Mieux encore, le repos du corps propre comme optimum pour la perception est une possibilité de ses mouvements, il est ainsi une forme de mouvement de la corporéité, qui est donc à référer à l'immobilité du *point-centre-je*. Le repos du corps propre n'est pas l'immobilité du *point-centre-je* : en tant que repos il est une forme possible du mouvement, relatif à lui, qui doit alors être référée à l'immobilité absolue du *point-centre-je*. Le repos est une posture possible du corps propre intervenant dans sa motricité, mais il faut la penser en rapport au *point-centre-je* dont l'immobilité, comme absolu, n'est pas le simple repos.

Cette dimension absolument fondamentale du corps propre peut être encore précisée si nous considérons, ainsi que le fait Husserl, que l'immobilité du *point-centre-je* intervient également dans la marche : lorsque je me meus en marchant, et donc que je me dé-place, le *point-je* ne s'éloigne jamais. Toutes les déformations, toutes les formes d'éloignement se

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

déroulent pour ce centre subjectif qui, lui, ne s'éloigne jamais de lui-même. Le déplacement de la marche atteste, mieux que n'importe quel vécu, l'inéloignement et donc l'immobilité irréductible et absolue du *point-centre-je*. Lorsque je me meus, une dimension de moi-même qui est le moi lui-même, ne se meut pas : en tant que fondement de tout mouvement le *je* est absolument immobile, il est l'absolu comme immobilité.

Une telle détermination du *point-centre-je* et du corps propre n'est pas inédite dans l'œuvre de Husserl. Elle est déjà présente au § 83 de *Chose et espace*[1], et toutes les analyses que nous avons pu mener des vécus de perception nous ramenaient toujours à ce problème. Toutefois ces textes des années trente radicalisent ce qui apparaissait dans les *Leçons de 1907*. Dans toute la pensée de Husserl le *point-centre-je* a pour essence d'être absolument inéloignable, à ce titre il ne relève pas de la spatialité qui se caractérise comme variation des distances. Pourtant ce *je* est un *point central* et du coup possède une dimension spatiale. Il est comme une exception à la spatialité à laquelle il appartient, et introduit donc une hétérogénéité au cœur de l'espace homogène. L'énigme du corps propre, qui est à la fois spatial et a-spatial, réside dans le *point-centre-je*. En tant que centre a-spatial de la spatialité le corps propre, par sa dimension a-spatiale, est le fondement et l'origine (bref, l'archè) de la spatialité. Mais en tant que point il est élément de l'espace et il ne peut être origine de la spatialité qu'en étant déterminé par elle. Cependant cette spatialité motivant le corps propre et l'instituant comme *bout* d'espace ne peut, en ultime instance, qu'être fondée par la dimension égoïque et a-spatiale du corps propre, dont le sens ultime est bien d'être une spatialité se dérobant à l'espace, possédant essentiellement une dimension a-spatiale. Dans *Chose et espace* — et nos analyses précédentes s'efforçaient de l'établir[2] — le *point-je* était lié aux kinesthèses, qu'il fût leur foyer et leur point-origine ou leur fonction unitaire. Dans le *Manuscrit D 12 IV*, Husserl en vient plutôt à séparer le *point-je* des kinesthèses, comme si l'intériorité de ces dernières possédait une intériorité plus originaire et plus intérieure encore qui était celle du *point-je*. Plus précisément, les pures sensations de *se mouvoir* global sont localisées à l'intérieur du corps propre, mais il y a une dimension plus intime encore qui est celle du *point-je*, qu'on appellera

[1] *Hua XVI, Ding und Raum, Vorlesungen 1907*, éd. Ulrich Claesges, Martinus Nijhoff, 1973, p. 279 à 281; *Chose et espace*, tr. Jean-François Lavigne, PUF, Épiméthée, 1989, p. 329 à 331.

[2] Notamment aux § 4 et 5 de notre étude « La chose » *(op. cit.)* et au § 3 de « Mais l'éclair dans la nuit de tempête ? Phénoménologie d'une limite de la perception» (in *Bulletin d'analyse phénoménologique*, vol. 3, 2007).

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

métaphoriquement intériorité de l'intériorité même si essentiellement elle se dérobe à toute spatialisation. Les kinesthèses, en tant qu'elles se localisent (même et jusque dans l'intériorité), ont partie liée au corps propre spatial et donc à sa dimension chosique. Or la phénoménologie s'efforce ici de penser la dimension archi-fondamentale du corps propre qui, en tant qu'elle est le fondement de l'espace, est a-spatiale ou tout au moins s'excepte de la spatialité. Les kinesthèses — parce qu'elles sont localisées — gardent un lien à l'espace et retournent à l'espace, alors que le *point-centre-je* — s'il est d'abord spatial — s'excepte de toute détermination de localité. Le *point-je* est la localité illocalisable, alors qu'un décours kinesthésique est un lieu qui en vient à trouver son lieu. Dans *Chose et espace* Husserl voulait penser un fondement a-spatial à l'espace qu'il conférait en ultime instance à la temporalité fondatrice ; le décours kinesthésique possédait en effet la dimension de temps vécu. L'originarité du flux motivait les kinesthèses, dans le décours kinesthésique le flux originaire était fondamentalement constituant. Dans ces textes des années trente Husserl n'insiste pas sur la dimension fondatrice de la temporalité : à même la spatialité un fondement a-spatial de l'espace doit être pensé, seul le *point-je* (radicalisé dans sa dimension essentielle) peut alors jouer cette fonction. Les *Leçons de 1907* oscillaient entre une primauté à accorder au *point-centre-je* et une primauté des kinesthèses, seul le *point-je* est à présent retenu car si c'est toujours le corps propre qui est constituant de l'espace, il faut (et c'est toute la difficulté) le penser comme se dérobant, dans sa spatialité, à l'espace lui-même. Le fondement a-spatial de l'espace est, paradoxalement, dans l'espace : seul le *point-centre-je* possède cette dimension.

L'enjeu, qui est d'une difficulté eidétique extrême, est de pouvoir révéler un fondement a-spatial de l'espace à même l'espace. Le spatial, même s'il a pour telos le repos, se caractérise par le mouvement : la chose spatiale se dé-place toujours, et les rapports de distance entre les choses ne cessent de se modifier. Aussi un fondement a-spatial de l'espace est-il nécessairement immobile, et si la source constituante de l'espace est le corps propre il ne peut qu'être immobile. Ou plutôt la dimension d'immobilité du corps propre, qui est le fonds même du corps, est la source de toute spatialité et de tout mouvement. Plus précisément, la dimension d'immobilité du corps propre doit se donner dans le mouvement même qui peut affecter le corps propre. Ainsi, lorsque je marche, constitué-je l'espace aussi bien dans ses mouvements que dans ses repos, mais c'est l'immobilité du corps propre dans son mouvement qui est la source de la constitution. Mon corps se meut et sa motricité constitue la spatialité, parce qu'il est fondé sur l'immobilité du point de l'égoïté. Ainsi l'absolu immobile du *point-centre-je* est-il le fonde-

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

ment du mouvement des choses, mais aussi du mouvement de corps propre : celui-ci se meut selon un sens qui n'est pas celui d'un simple corps chosique spatial, mais qui n'en possède pas moins une dimension spatiale dont le sens est que la dimension de corps physique du corps propre se dé-place et aussi que les kinesthèses se localisent *dans* les membres et sur le corps ou même en lui. Lorsque je marche mon corps apparaît comme chose en déplacement avec, en parallèle, des kinesthèses dont certaines se localisent dans les bras, les jambes ou les pieds, et d'autres parcourent l'ensemble du corps ou se situent en son intérieur. Si les kinesthèses ne relèvent pas, en elles-mêmes, de la spatialité, elles y sont reconduites par leur localisation. Or le corps propre n'est pas simple corps, il a donc une dimension qui excède cette spatialité ainsi que ce mouvement (même pensé dans l'articulation des membres et des kinesthèses). Cette dimension sera immobilité absolue, absoluité immobile de l'ego pur. L'immobilité étant le fondement du mouvement, elle est aussi celui du repos qui est relatif au mouvement. Le repos n'est qu'une modalité du mouvement, ainsi est-il fondé par l'immobilité. Cela nous conduit à distinguer rigoureusement et pour la suite de notre étude, repos et immobilité. Le premier n'est qu'un état possible du mouvement, lui est relatif et relève de la spatialité et de la nature. Le deuxième est a-spatialité fondatrice. Cette relativité du mouvement et du repos fondés par l'immobilité se joue pour les choses, mais aussi pour le corps propre dont les différents états oscillent entre mouvement et repos, et si le deuxième a la primauté de l'optimum, c'est parce qu'il est peut être plus proche de l'immobilité radicale et archaïque mais ne se confond en rien avec elle. On doit plutôt considérer que le corps propre est plus essentiellement en mouvement (dans la marche notamment) et que le repos est l'état optimum pour cette marche (et qu'il est donc phase du mouvement du corps propre) dans lequel l'espace est constitué. Mais la marche ne peut fonder l'espace que fondée archaïquement par l'immobilité absolue. Cette dernière porte tout vécu de *se mouvoir* (avec les kinesthèses entrelacées à des localisations), mais n'apparaît jamais. L'immobilité du corps propre fonde tout mouvement du corps propre qui s'incarne comme marche ou comme repos, ce dernier étant l'optimum de la marche mais relevant alors du mouvement et lui étant relatif. Mouvement et repos du corps propre sont relatifs entre eux, en tant que formes possibles du mouvement, mais relatifs à un absolu qui est immobilité pure du point égoïque. En tant que tel l'absolu immobile ne se donne pas, mais se dérobe à toute apparition.

On comprend donc — mais pour le moment sur un plan simplement formel — le lien entre la Terre et le *se mouvoir* de la marche : l'immobilité est pour les deux leur dimension fondamentale, par laquelle ils sont d'ailleurs

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

des fondements. Si le *se mouvoir* de la marche est constituant de la Terre, ce ne peut être que par l'immobilité radicale qui la porte fondamentalement en tant que mouvement du corps propre. La Terre met en jeu la vie de la perception dans son archaïsme, tout d'abord en ce que l'archè du corps propre dans sa motricité (qui est immobilité) donne la Terre comme immobile, et ensuite (ainsi que nous le verrons ultérieurement) parce que cette immobilité de la Terre est à son tour archè du corps propre dans son *se mouvoir* et par là même dans son immobilité.

§ 2. Le sol immobile de la Terre-fonds

a) Le Tout synthétique de la Terre : détermination formelle

La Terre synthétique se donne par la synthèse analogique de l'expérience intersubjective. Cependant cette analogie, toujours vécue par moi, est celle d'expériences perceptives propres motivées par le *se mouvoir* de la marche fondé par l'immobilité absolue de l'égoïté. Ainsi doit-on considérer que la Terre se constitue depuis des décours kinesthésiques. Elle est la synthèse des décours kinesthésiques des différents sujets percevants durant leur motricité, de telle sorte qu'il y a synthèse des décours kinesthésiques pour chaque sujet se mouvant. La Terre est la synthèse de l'expérience de *mon* marcher. Cette synthèse advient dans l'intériorité même de ma marche (c'est-à-dire au niveau kinesthésique), mais aussi et d'abord dans ce qu'elle contribue à exposer. La marche motive les perceptions, celles-ci sont exposantes et ce qu'elles donnent se synthétise comme Terre, en tant que ces perceptions sont portées par le *se mouvoir* de la marche. Le sujet perçoit, a une multiplicité de perceptions exposantes : leurs exposés, en tant que motivés par la marche, se synthétisent en Terre.

Aussi faut-il comprendre ce qui est donné dans la perception antérieurement à la synthèse donnant la Terre. Celle-ci est toujours nécessairement donnée puisque toute perception est motivée par le *se mouvoir*, mais la description du vécu nous conduit à une analyse par laquelle on peut penser le donné de la perception (toujours motivé par le *se mouvoir*) antérieurement à la synthèse donnant la Terre. Nous le rappelions plus haut en écho à nos autres études : le vécu réel de la perception donne les choses comme unités fondamentalement multiples, possédant leur spatialité volumétrique et s'articulant les unes aux autres dans des rapports de distance qui sont la forme de l'espace proprement dit. Si ce dernier est unifiant en tant que forme, il n'est pas synthétique : il ne donne pas une unité ultérieure et supplémen-

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

taire, rien ne résulte de l'espace lui-même en tant que forme immanente aux choses. Or si les choses s'unifient de leur organisation spatiale, une unité doit se dégager de cette unification et sortir d'elle. De la même façon que l'unité de la chose résulte d'une synthèse perceptive des sensations, une unité doit émaner de la forme unifiante de l'espace. Une telle unité résultant de l'espace ne pourra être proprement spatiale. Elle est ce qui est commun à toutes les dimensions spatiales (les choses dans leur tridimensionnalité et les rapports de distance entre les choses), mais par ce caractère commun elle est comme *sortie* de l'espace. Cette synthèse de la spatialité, cette unité qui résulte de la synthèse des dimensions spatiales est la Terre. En effet toutes les choses, spatiales et articulées spatialement, se donnent comme étant *sur* la Terre et celle-ci est leur sol. Le sol de la Terre est la communauté de toutes les choses spatiales, elle est donc leur synthèse. Toutes les choses spatiales ont en commun d'être situées sur la Terre, qui est bien leur unité synthétique. Plus précisément, l'unité synthétique des choses spatiales est une localisation *sur* la Terre qui donne nécessairement l'unité de la Terre comme sol. À proprement parler, l'unité synthétique des choses spatiales est leur localisation *sur* la Terre qui donne la Terre comme *sous* les choses spatiales. Ainsi la Terre reçoit-elle une détermination spatiale : elle a une localisation et une place lui est accordée. La Terre serait alors une chose, un corps parmi les autres. Or ces derniers, s'ils peuvent être localisés selon le *dessus* et le *dessous*, permutent dans leurs rapports qui sont toujours relatifs : une chose *dessus* peut être *dessous* et un *dessous* se tenir à son tour *dessus*. Il n'en est rien pour la Terre dans son rapport aux choses, car elle est irréductiblement *sous* les choses et rien n'est sous la Terre. La Terre est un *dessous* qui ne sera jamais un *dessus* car elle est un *dessous* qui n'aura jamais de *dessous*. Telle est la définition du *sol*. Il ne peut que se tenir sous les choses, les laisser se déployer, permettre leur déploiement mais sans jamais s'intégrer lui-même à leur déploiement. Le sol possède une localisation et donc une spatialité, mais dans laquelle il s'affranchit de l'espace et des permutations de ses rapports relatifs. Le *sol* en tant que *dessous* irréductible est donc une *anomalie* spatiale, en ce qu'il se donne dans et par la spatialité mais pour lui échapper et lui être irréductible. Dans cette dimension a-spatiale la Terre est le fondement même de l'espace car, en tant que sol, elle est ce par quoi l'espace se tient, puisque les choses spatiales ont pour sol fondateur cette Terre. Les corps n'ont de rapports spatiaux que sur le sol de la Terre. L'unité de l'espace se soutient de la Terre. Les choses construisent leur unité dans la modification de leurs rapports spatiaux, dans la permutation de leurs relations *dessus* et *dessous*, mais cette unité mouvante (et d'autant plus unifiante qu'elle est mouvante) a pour condition le sol de la Terre en tant que

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

soubassement irréductible à toute permutation des rapports, c'est-à-dire à toute spatialité. La synthèse issue de la forme de l'espace donne l'unité synthétique de la Terre comme son fondement, comme ce sur quoi elle repose mais qui, en tant que tel, n'est pas de même dimension. Une synthèse révèle son *archè* qui est d'un autre ordre qu'elle. Une synthèse donne une unité qui résulte d'elle. Ainsi doit-on considérer la Terre comme unité résultant de l'espace, mais ce résultat se donne comme fondement qui a toujours précédé l'espace, c'est-à-dire comme son origine qui ne peut donc être de même nature que lui.

En tant qu'unité synthétique des corps spatiaux et de l'espace, la Terre est un tout. Elle est le Tout des choses spatiales puisque les choses s'unifient en tant qu'elles ont toutes la Terre comme sol car elles sont *sur* la Terre. Cependant le tout de la Terre ne peut être confondu avec le Tout qu'est le monde. En effet le monde doit plutôt être pensé comme un englobement des choses alors que la Terre est leur *dessous*. Par ailleurs la totalité du monde est spatio-temporelle : les choses s'inscrivent dans le monde en tant qu'elles ont comme formes l'espace mais aussi le temps. La Terre est simplement l'unité synthétique de la spatialité chosique[1]. Ainsi la Terre relève-t-elle du monde en tant qu'elle est le fondement originaire de sa dimension spatiale. La Terre appartient au monde car elle est l'archè de la spatialité mondaine. Enfin le monde, dans l'unité qu'il est, est caractérisé — ainsi que nous le disions plus haut — par une fuite : l'horizontalité est une limite toujours décloisonnée constituant le monde comme unité toujours fuyante. Insistons ici sur le fait que cette structure correspond à une dimension temporelle : le monde fuit, se dé-cloisonne en tant qu'il est temporel. La Terre est l'unité de la spatialité instituant l'unité même du monde, le monde dans son unité structurelle. Le monde spatio-temporel est fuyant dans sa temporalité et uni comme espace par le Tout synthétique qu'est la Terre. Cette dernière intervient aussi (nous le disions plus haut) dans la *fuite* horizontale du monde, mais en tant que fondement de la spatialité elle est aussi (et surtout) le ferment d'unité du monde.

La Terre comme *sol* sur lequel apparaissent les choses spatiales est le Tout des choses spatiales, en tant qu'elle est ce qui leur est commun. Aussi faut-il considérer les corps spatiaux comme les parties de leur Tout qu'est la Terre. Il y a, entre les corps et la Terre, un rapport entre parties et Tout, mais dans lequel il n'y a pas homogénéité entre les parties et le Tout parce que le

[1] Cette affirmation n'a qu'un statut provisoire. Nous verrons ultérieurement (au § 4 de notre présente étude) comment cette proposition devra être nuancée et même corrigée.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

Tout est hétérogène à ses parties. En effet la Terre-sol est radicalement différente de ses corps. Les corps appartiennent à la terre en tant qu'elle est leur sol qui leur est hétérogène. Il s'ensuit que la Terre ne peut être ramenée au rang de corps : si elle est sol elle ne peut être corps. La Terre se donne dans la spatialité comme sa condition et comme tout des choses spatiales, mais son apparition dans la spatialité est l'apparition d'une dimension non spatiale. Que les choses soient toutes *sur* la Terre, et aient toutes comme sol la Terre *dessous*, révèle le sol comme non spatial et comme non corporel. Bref, les corps spatiaux appartiennent à la Terre a-spatiale.

L'apparition du corps sur la Terre, sol irréductiblement dessous, est leur détachement de la Terre. Si la Terre est le Tout des corps, hétérogène à leur corporéité spatiale, ceux-ci, dans leur spatialité, peuvent s'arracher de la Terre. Elle est le fonds des choses depuis lequel leurs formes se donnent comme s'en distinguant. En s'arrachant du sol-fonds de la Terre, les choses apparaissent comme appartenant toutes à ce fonds : puisqu'elles s'arrachent toutes du même fonds terrestre, celui-ci est bien leur sol commun. La Terre est le Tout des choses ainsi que leur communauté, qui se révèle dans la différence essentielle entre le sol-fonds de la Terre et des choses. S'arracher du sol de la Terre c'est être perçu comme chose individuelle dans son eccéité. Chaque fois que je perçois un corps spatial il se donne dans un environnement de corps qui sont tous reconductibles à la Terre qui est leur fonds. Chaque perception arrache son perçu du fonds auquel il appartient et ce détachement donne l'hétérogénéité du fonds aux choses qui lui appartiennent. Si j'arrache des singularités de leur fonds jamais je ne peux arracher le fonds en lui-même, il ne se détache jamais de lui-même : il demeure fonds. La Terre ne sort jamais d'elle-même, et c'est ainsi que des choses sortent d'elle mais pour la révéler dans ce non-détachement à elle-même. Aussi la Terre est-elle le fonds de tout vécu de perception dans la saisie d'une chose singulière, mais la Terre n'est jamais perçue et n'est même jamais perceptible. Elle n'est pas l'environnement constitué de singularités ultérieurement perceptibles, elle est plutôt le non-perceptible, fonds de toute perception et condition absolue de celle-ci. La Terre est ce par quoi du perçu se donne mais qui n'affleure jamais dans la perception ou qui se donne — au cœur de la perception — comme l'imperceptible même. Chaque vécu de perception révèle ainsi son fonds qu'elle ne peut saisir. Sur le fonds de la Terre les choses se distinguent, notamment de ce fonds. Le fonds ne se distingue pas alors de lui-même, il est dans une indifférence qui est le sens du sol. L'apparition du perçu révèle ce fonds, mais le révèle comme étant la condition même du perçu. Ce dernier ne peut se donner, se distinguer, que sur un fonds indistinct : le sol de la Terre.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

Si la chose qui se détache du sol terrestre est la chose perçue en tant qu'elle est toujours distincte (car le vécu de perception l'expose comme se détachant du sol et s'en distinguant), la chose qui s'arrache du sol est plus précisément celle qui se donne en mouvement. Percevoir la chose c'est toujours percevoir son mouvement effectif ou possible, et son mouvement la donne dans son eccéité. En mouvement la chose se donne d'autant mieux comme se distinguant du fonds auquel elle appartient, et c'est pourquoi elle s'en arrache. Ainsi le sol de la Terre, c'est-à-dire la Terre comme sol, est-il résolument immobile. Si les choses perçues se distinguent de leur sol qu'est la Terre, et si les choses perçues sont en mouvement, la Terre comme sol est absolument immobile. En tant que fonds des choses la Terre ne se meut pas. La Terre comme fonds ne se sépare pas et ne se distingue pas d'elle-même. Ce sont les choses qui, se distinguant d'elle, la révèlent comme ce fonds d'indistinction. Le mouvement est distinction par excellence de la chose, par laquelle elle se détache exemplairement de son fonds et le donne comme indifférence et indistinction. Ainsi le mouvement ne peut-il donner la terre qu'immobile. Si elle est fonds indistinct des choses révélée à travers les choses se mouvant, la Terre ne se meut pas. Cette immobilité absolue du sol ne doit pas — répétons-le encore — être confondue avec le repos. Celui-ci est un état du corps spatial que l'on peut considérer comme préalable à son mouvement ou comme une de ses phases. Ainsi le repos est-il toujours relatif au mouvement et il y a, au sein de la spatialité, c'est-à-dire de la nature, une relativité du repos et du mouvement. Une même chose est tantôt en mouvement et tantôt en repos, et par ses modifications elle se donne dans son identité. Le repos est une possibilité du mouvement, il n'est donc pas l'immobilité de la Terre. Celle-ci est au contraire l'absolu auquel doivent être référés mouvement et repos. Les choses sont en mouvement (qui peut être repos) sur le sol de la Terre nécessairement immobile. Ainsi l'hétérogénéité de la Terre aux corps spatiaux qui lui appartiennent est-elle radicalement établie. L'immobilité de la Terre est le sens même de son hétérogénéité aux choses spatiales qui lui appartiennent. Celles-ci sont homogènes entre elles, ainsi que l'atteste la relativité du mouvement et du repos, et se fondent sur un absolu qui leur est hétérogène en tant que résolument immobile. Dans cette immobilité se trouve le sens même de la terre comme sol. Si nous pouvions comprendre l'être-sol de la Terre dans sa différence avec les corps, la dimension essentielle de *sol* est liée à l'immobilité en tant que sens du fonds des choses, qui apparaissent en mouvement (ou repos). L'absolu du fonds qu'est la Terre est son immobilité par laquelle elle est sol. Il y a donc de l'absolu dans la fondation husserlienne de l'espace, qui est la Terre. Mais cet absolu de l'espace n'est pas lui-même spatial, car il ne s'agit pas de la terre

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

comme corps. La Terre n'est pas un corps privilégié parmi les autres et qui fonderait l'espace par ce privilège. La Terre n'est pas un corps en repos parmi d'autres qui seraient en mouvement. La Terre est l'immobilité même d'une non-corporéité spatiale. La Terre est absolument fondatrice en tant qu'elle n'est absolument pas corps, c'est-à-dire en tant qu'elle est pure immobilité. La Terre est eidétiquement sol immobile.

b) Le fonds de la Terre ; fondation par les vécus phénoménologiques

Nous comprenons ainsi que la Terre en tant que Tout des corps spatiaux, autre qu'eux, est immobile. Cependant nous ne le comprenons pour le moment que formellement, selon un raisonnement proche de la déduction et excessivement spéculatif. Or, si nous avons à répondre à l'exigence phénoménologique, à laquelle nous invite Husserl, nous devons penser dans son essence et comme essence le vécu qui donne la Terre immobile. Ainsi faut-il mettre à jour comment, dans la perception, la Terre ne peut avoir qu'une apparition d'immobilité. Nous devons savoir quel vécu constitue la Terre-sol comme ce fonds d'absolu immobile.

Nous avons déjà montré, dans le paragraphe précédent, que le *se mouvoir* de la marche était la source constituante de la Terre immobile. Toutefois notre analyse demeurait incomplète car elle ne tenait pas suffisamment compte des champs oculomoteur et tactile (ainsi que de leur croisement) que la marche pouvait motiver. Ceux-ci donnent la spatialité : les choses spatiales et leurs rapports s'exposent dans les sensations optiques et tactiles, et c'est donc depuis elles que la Terre — dans son hétérogénéité à la spatialité — se donne nécessairement. Et si la Terre ne s'expose pas comme optique et tactile, c'est tout de même au sein de cet optico-tactile. La Terre se dérobe aux champs optique et haptique dans leur immanence même.

α) Le recouvrement dans la vision. Le recouvrement (*Überdeckung*) est le vécu constituant la Terre avec sa dimension anormale, au sein du champ oculomoteur[1]. Précisons que ce dernier n'est pas le champ spatial des corps. Celui-ci est une objectivité pleinement constituée, alors que le champ oculomoteur, avec son caractère exposant, relève du vécu primordial : il est ce que ma vision vit dans une couche de constitution originaire depuis laquelle résultera ce que ma vision voit comme constitué, c'est-à-dire le champ spatial. Pris en lui-même le champ oculomoteur est champ de modifications visuelles : il offre des images de déformation et de recomposi-

[1] *Manuscrit D 18*, *op. cit.*, p. 45-46 et p. 48 à 50.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

tion. Le champ visuel est sphère d'événementialité donnant les changements, ainsi est-ce en lui que le mouvement (des choses) trouve son amorce. Dans toute modification visuellement vécue, la chose s'altère mais pour fonder d'autant mieux son unité chosique. Le changement est une dimension de multiplicité par laquelle l'unité multiple, l'unité comme multiplicité, advient réellement. La multiplicité comme règle axiomatique est le fondement de l'unité de la chose en ce que la chose *une* est essentiellement multiple et institue son unité depuis sa multiplicité. En effet *une* chose n'est rien d'autre que la multiplicité (en droit infinie car multipliable) de ses faces dans leurs croisements. La modification qualitative ou de place accroît cette multiplicité et l'établit comme le règle de sa constitution. Dans le mouvement comme déplacement la chose dissimule toujours, dans un passage continu, certaines de ses faces et du coup se fonde dans sa pleine identité à elle-même. Mais il convient d'insister ici sur le fait que le corps se dé-plaçant *recouvre* toujours l'arrière-plan qui est le sien, constitué d'autres corps perceptibles ou même d'un seul corps. Ainsi, d'une manière très élémentaire, on doit affirmer que, au cœur du mouvement vécu par la vision, advient le *recouvrement* séparant un *corps recouvrant* d'un *corps recouvert* dissimulé par le premier. Or cette dissimulation du recouvrement est instituante d'identité : « L'identification traverse le recouvrement[1]. » C'est là une évidence pour le *corps recouvrant* qui « maintient son identité dans une visibilité constante »[2]. Occultant son arrière-plan il est toujours vu, et si son déplacement dissimule certaines de ses faces, elles sont toujours visibles. Ainsi le sujet percevant un tel corps est-il toujours dans l'attente de nouvelles faces pressenties ou d'anciennes déjà rencontrées, qui effectueront un remplissement en tant que vues. Si le tout de l'objet n'est jamais vu, s'il contient des possibilités infinies, elles sont toutes visibles, et dans cette visibilité se constitue l'identité même de l'objet. Cependant, et d'une façon paradoxale mais plus fondamentale pour la question qui nous intéresse ici, l'identité advient pour le corps recouvert, mais selon une modalité différente car « le corps recouvert n'a d'identité dans le recouvrement qu'en disparaissant mais pour réapparaître à nouveau »[3]. Il n'a pas de visibilité constante, il verse dans un invisible où il est perdu car il n'est même plus souvenu ou attendu. Le sujet percevant perd littéralement de vue l'objet recouvert par le recouvrant. Toutefois le recouvert peut, après sa disparition, réapparaître, recouvrer la visibilité. Ainsi, sans qu'il y ait attente, y a-t-il en fait souvenir de sa précédente apparition. Le

[1] *Manuscrit D 18, op. cit.,* p. 49.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

vécu de perception qui le vise a été recouvert par celui visant le recouvrant mais n'a pas cessé d'avoir lieu, en sous main, dans une profondeur de la subjectivité inaffleurante mais réelle. En corrigeant notre première détermination nous devons affirmer que, réellement, j'attendais sa réapparition parce que je retenais son apparition préalable. L'apparition-disparition est un jeu entre des lignes de perception différentes de la subjectivité dans lequel certaines en enfouissent d'autres sans pour autant les annuler. Cela implique une vie d'actes qui ne visent pas le présent incarné mais qui bordent tous ceux qui le viseraient de la sorte et en sont même la condition. Néanmoins ce vécu occulté qui continue de vivre réellement sans donner l'effectif du *en chair et en os* tend vers lui. Ici aussi le corps invisible, invisibilisé, contient la possibilité d'une visibilité en retour car ayant eu lieu. Et c'est cette possibilité d'être toujours vue et re-vue qui fait l'identité même de la chose jusque dans sa disparition. Le phénomène, dans son réel, est cette oscillation de présence et d'absence, car l'absence est présence possible.

Dès lors se pose la question de savoir si une identité peut se constituer pour une dimension qui serait absolument et irréductiblement invisible et qui ne pourrait avoir d'apparition, pas même dans une oscillation avec la disparition. Bref, un invisible radical et absolu peut-il avoir une identité ? Un inapparaissant pur, dont il n'y a pas d'apparition possible, est-il appréhendé comme tel ? Il faut penser une dimension pour la perception qui serait exclusivement et purement recouverte. Le sujet percevant y serait lié à de l'irréductible recouvert. Il est absolument évident que ce dernier ne peut être un corps. En effet le corps est essentiellement visible, il accapare la visibilité comme possibilité. Le recouvert lui-même, dont il a été précédemment question, possède son identité par une oscillation de l'apparition et de la disparition (dans laquelle cette dernière sera suivie d'une réapparition) parce qu'il est corps et donc visible. Son oscillation est une forme de sa visibilité, et si l'apparition est le telos de l'oscillation c'est parce qu'elle est incarnation de visibilité qui institue la corporéité de la chose. Le recouvert a son identité lorsqu'il est à nouveau découvert, en tant qu'il est visible. Toutefois on peut imaginer, mais aussi vivre dans la perception (à condition de vivre ce vécu à partit de l'épochè), que ce nouveau découvert en tant que corps visible soit à son tour un recouvrant occultant une chose sous elle qui, pouvant venir à l'apparition, sera un corps. Mais ce dernier à son tour sera recouvrant avec *son* dessous, ce qui conduit la vie de la perception à l'appréhension d'une dimension qui n'est qu'un dessous et qui n'aura pas de dessous. Elle ne se désoccultera jamais, n'aura jamais de découvrement et donc de visibilité. Son invisibilité est donc sa non-corporéité radicale et essentielle. Le pur invisible des visibles, car c'est toujours à partir de la vision des corps visibles que je

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

l'appréhende, est le fonds de tous ces visibles auquel ils appartiennent irréductiblement. Cet invisible est bien leur Tout, mais qui leur est radicalement différent. Il est, ainsi que nous le disions précédemment, hétérogène à leur homogénéité. Ainsi, pour le distinguer essentiellement des corps, il faut l'appeler *sol*. Et s'il se donne à partir du recouvrement et que celui-ci a lieu par excellence lors de la perception du corps en mouvement, alors on peut saisir depuis la perception pourquoi la Terre comme sol ne peut qu'être immobile. Un corps en mouvement, par son mouvement, en recouvre un autre qui est au repos mais qui peut être à son tour mis en mouvement pour se découvrir, jusqu'à recouvrir ce qui est irréductiblement recouvert et invisible parce qu'absolument immobile : la Terre comme sol. La Terre est le *fonds originaire* (*Urgrund*)[1] dont le sens est d'être irréductiblement recouvert, qui ne se détache jamais de lui-même, mais duquel tout se détache. Ce fonds originaire est l'invisible soutenant le visible, l'immobile absolu duquel se détachent les choses en mouvement ou en repos. La puissance de la phénoménologie husserlienne est ici de penser cet *Urgrund* depuis la perception visuelle, comme condition invisible de tout visible, comme fonds d'invisibilité auquel la vision va puiser comme *la* condition de ses propres actes.

Cette appréhension de la Terre-sol-fonds originaire comme invisible nécessairement immobile, parce qu'appréhendé comme dessous absolu, se distingue de l'expérience du monde. Cette dernière, lorsqu'elle est vécue dans la perception, est l'expérience d'un dé-cloisonnement qui implique inachèvement. L'horizontalité du monde est une limite impliquant un au-delà pouvant être rejoint pour en impliquer à nouveau un autre à titre de possibilité. Et c'est ce possible pur, ainsi que Husserl le rappelle dans le *Manuscrit D 17*[2], qui est la condition même de l'effectivité dans l'expérience du monde. Aussi ce dernier advient-il justement dans l'appréhension actuelle d'un perçu comme effectif. L'horizon en fuite du monde ne s'ouvre que depuis la perception d'un donné. L'expérience de la Terre est réellement tout autre, car si elle advient à partir de la régression de *dessous* en *dessous*, ce n'est pas pour s'ouvrir à la fuite horizontale ou verticale vers du possible. En effet la régression de *dessous* en *dessous* trouve un terme : la Terre justement, en deçà de laquelle on ne peut régresser car elle est le dessous de tous les dessous. À ce titre elle est le *sol* sur lequel tout repose. Cependant ce *sol* est radicalement insaisissable : il est fonds sur lequel je ne peux faire fond, car il est absolument invisible. Son archaïsme littéral, sa dimension de

[1] *Ibid.*
[2] *Op. cit.*, p. 13 et 14.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

fondement du perçu l'absout de toute saisie par la perception. Cela ne signifie en rien que je ne vis pas la Terre comme fonds, car si je vis sur elle c'est bien qu'elle a sens pour moi en tant que fonds, mais cela n'en signifie pas moins que le sens que je lui donne est son insaisissabilité même. Et c'est finalement parce que je repose sur un fonds irréductiblement insaisissable que le monde lui-même est fuite pour moi. Je vis une fuite à partir d'un donné parce que ma vie se fonde sur une assise qui ne se donne absolument pas. Le fonds définitif de la Terre, à ce titre insaisissable, fonde la fuite du monde, vécue depuis des choses saisies.

β) L'immobilité pour le toucher. Si le recouvrement optique d'une chose corporelle advient dans le mouvement et plus essentiellement encore par le *se mouvoir* du corps propre, une expérience analogue sera nécessairement vécue pour le toucher. L'haptique est champ de sensations tactiles exposantes motivées kinesthésiquement. Lorsque ma main touche un objet c'est la pression des doigts qui me donne sa présence, et c'est le passage de ma main sur l'objet par un geste de caresse qui peut, seule, le faire apparaître. Or, pression et caresse impliquent de kinesthèses localisées dans ma main, la donnant justement comme la mienne. Si l'expérience du toucher met essentiellement en jeu les kinesthèses, Husserl insiste, dans la suite du *Manuscrit D 18*[1], sur le fait qu'il n'est pas constituant d'espace proprement dit. Plus précisément, l'espace se donne à partir du champ visuel, le champ haptique contribue à sa constitution lorsqu'il se lie au champ optique mais ne le donne pas lui-même directement. On peut considérer qu'il en est l'amorce et une strate originaire de constitution, mais ce n'est pas en lui que l'espace proprement dit apparaît. Celui-ci se donne dans le champ visuel, lié au champ tactile, motivés dans leur entrelacement par le *se mouvoir* du corps propre et donc par les kinesthèses. Si le champ haptique est plus originairement lié au kinesthésique, si c'est à travers lui que le *se mouvoir* kinesthésique motive le champ visuel, il n'est pas pour autant directement et pleinement constituant de l'espace. Nous devons rendre compte de cette apparente indigence du tactile. Pourquoi l'espace ne se donne-t-il pas pleinement dans l'immanence haptique ?

L'espace proprement dit, en tant que forme des rapports entre les choses, repose sur l'identité. Il est en effet lui-même repos et identité, même s'il se donne à partir du mouvement et de la modification. Cette identité de l'espace se fonde sur l'identité de la chose. Celle-ci — comme unité — est foncièrement multiple, mais la multiplicité de ses aspects a pour telos

[1] *Op. cit.*, p. 50 à 53.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

l'identité même. Il s'agit d'une identité de la multiplicité, en tant que la multiplicité est l'identité même. Or l'identité de la chose advient par excellence dans le visible, la visibilité (qui est plus que le vu) de la chose est la condition phénoménologique de son identité. Ainsi est-ce l'expérience de la vision et ce qui advient dans le champ optique qui fondent l'identité. Il en va tout autrement dans l'expérience du toucher qui est originairement multiple, en ce qu'une multiplicité pure y est beaucoup plus opérante. En effet le toucher met en jeu, à la différence de la vision, plusieurs organes : les mains, les pieds (nous en verrons ultérieurement l'importance), mais aussi mes lèvres et finalement l'ensemble multiple de ma peau. Qu'une règle d'appréhension unifiante synthétise mes différentes sensations tactiles n'abolit en rien leur multiplicité. Elles peuvent se croiser, se recouper et se confirmer, mais dans leur multiplicité et jusque dans la possibilité de leurs divergences. Dans le toucher la multiplicité originaire de la vie perceptive advient. Lorsque je touche une chose, elle se donne dans une présence et dans son unité fondamentalement multiple. Si une unité s'institue dans l'expérience tactile, elle n'est pas fondée (contrairement à l'expérience visuelle) sur l'identité et pas même sur une identité foncièrement multiple ; dans le toucher l'unité est directement issue de la multiplicité en ce qu'elle est croisement de sensations haptiques multiples pouvant être divergentes. Si cette dimension se révèle dans les rapports entre les différents organes de mon toucher, on peut aussi la saisir au niveau de ma seule main. Si c'est la main entière qui est touchante, il faut aussi considérer que chacun des doigts (et, pourrait-on ajouter, la paume) constitue un sentir propre. Un décours de sensations spécifiques correspond à chaque doigt et à son mouvement. Cependant une *sommation* de ces différents décours advient, de telle sorte qu'ils correspondent au décours d'un des doigts qui est finalement constituant du toucher de toute la main. Il n'en reste pas moins vrai que la multiplicité des différents décours continue d'œuvrer et que le tangible sera originairement tramé de multiplicité. L'unité du toucher se donne mais comme foncièrement multiple. Ainsi y a-t-il difficulté — contrairement à l'expérience de la vision — pour que se constitue un véritable optimum de la perception. La présence de la chose touchée, si elle est bien réelle, est toujours beaucoup plus instable et indistincte à cause de la variabilité qui l'habite nécessairement. S'il y a unité et présence du tangible dans la multiplicité, c'est parce que chacun des décours de sensations tactiles est essentiellement motivé par un décours kinesthésique, et c'est au niveau de cet écoulement des sensations internes de mouvement que l'unité peut essentiellement se constituer. Ainsi l'expérience du toucher est-elle exposante depuis l'intériorité même du corps propre, dans le *se mouvoir*

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

intérieurement éprouvé. C'est pourquoi elle est unifiante (car le décours kinesthésique est unité) mais aussi multiple (car le décours kinesthésique est foncièrement altérant). Ainsi touché-je *une* chose, présente pour moi, de telle sorte que je me l'approprie mais sans qu'il y ait identification pleine de la chose. L'englobement de l'objet advient pour la vision, et non pour le toucher qui, à ce titre, n'a pas d'optimum. Ce dernier, comme saisie optimale de la chose, l'appréhende avec d'autres qui composent son environnement. L'optimum consiste d'ailleurs dans la distinction de la chose et de son arrière-fond. Dans l'expérience du toucher une dimension analogue advient qui est celle du *relief*. La chose touchée offre un relief par lequel elle se distingue de son fond auquel elle appartient. Le relief est bien apparition du volume par lequel la chose institue son eccéité en se séparant de ce qui l'entoure. Par son relief la chose *s'arrache* d'un fond. Ainsi s'agit-il ici d'une constitution de l'espace à partir d'une chose *une*, liée à un environnement lui-même composable d'autres unités chosiques, de telle sorte que depuis leurs unités des rapports de distance se mettront en place. De plus ces rapports spatiaux sont ouvrés par le corps propre se mouvant : c'est bien ma main qui, passant sur la chose, lui donne son relief c'est-à-dire son unité la séparant des autre choses sur lesquelles elle peut *par la suite* passer. Ainsi cette spatialité tangible est-elle originairement fondée par la temporalisation de la subjectivité corporante. L'expérience du toucher est donc bien fondatrice d'espace, mais de façon moins radicale que dans la vision, car il n'y a ici qu'un *relief* qui n'est justement pas un optimum abouti. D'une part — ainsi qu nous l'avons déjà dit — parce que la chose touchée garde en elle une multiplicité, mais aussi parce que le *relief* révélé par le toucher ne fonde pas une perspective. L'expérience du toucher ne donne pas une profondeur réelle. S'il y a une tridimensionnalité de la chose dans les apparitions tactiles, elle n'advient pas pour les rapports entre les choses dans leurs distances, comme si la place des choses donnée par le toucher n'instituait aucune distance de profondeur entre les choses. La *raison* phénoménologique d'une telle apparition réside dans le toucher lui-même lorsqu'on le pense dans son essence, c'est-à-dire dans sa concrétude même. Or le toucher n'est exposant que par le *contact* à la chose, mais que je peux interrompre dans le mouvement même de ma main. Le *non-contact* donne alors un rien et un vide qui est une réelle interruption du toucher. Lorsque ma main (ou simplement le doigt directeur dans l'expérience du toucher) se soulève, il n'y a plus qu'un vide d'appréhension, qui distingue le toucher de la vue car celle-ci est continuellement appréhension perceptive de chose[1]. On doit affirmer qu'il

[1] Indiquons tout de même que mon acte de voir est, lui aussi, interrompu par les

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

n'y a pas de continuité dans le champ haptique, car le passage d'une chose à une autre implique toujours une interruption donnant un vide. On pourra dire qu'il en va de même dans la vision et que l'espace qu'elle donne implique un vide interstitiel entre les objets ou même seulement entre les points. Mais ce vide interstitiel a pour sens d'être toujours comblable, comme si la vision pouvait toujours appréhender quelque chose. Le vide du voir est la condition même de la continuité. Il en va tout autrement pour le vide du toucher qui n'est pas du comblable à venir, qui n'est que vide non interstitiel et qui confère à l'expérience tangible une temporalisation syncopée excluant la continuité. Or c'est bien parce que la vision est essentiellement continue que les rapports unifiants de l'espace, jusque dans la profondeur et la perspective, peuvent se donner. L'espace proprement dit est un continuum, dans lequel un vide est du remplissable et du comblable. L'expérience de la vision le donne, et c'est pourquoi c'est en elle et par elle que l'espace proprement dit s'institue. L'interruption foncière du toucher ne peut par contre l'entreprendre. Syncopé par du vide, le toucher ne peut réellement donner la profondeur de l'espace. La profondeur est la continuité même de l'espace que seule peut constituer la continuité de la vision. Un vécu fondamentalement syncopé tel que celui de ma main, s'éloignant des choses et interrompant tout contact pour ouvrir un vide incomblable, ne peut donner aucun continu et surtout pas celui de la perspective et de la profondeur.

Si le relief ne donne pas la perspective et la profondeur, le phénomène du recouvrement ne peut alors se vivre dans l'expérience du toucher. Rappelons que dans l'expérience de la vision le recouvrement était la condition du sens de la Terre. Si cette dernière est le recouvert absolu, elle ne peut avoir de sens que dans une expérience de l'espace authentique que le toucher ne peut, par lui-même, instituer. Faut-il alors en conclure que je ne vis pas la Terre dans son sens véritable lorsque je suis corps touchant ? L'impossibilité d'un sens de la Terre comme sol-fonds immobile recouvert est-elle le sens de l'insuffisance du toucher de la main ? Cependant celui-ci n'est pas l'ensemble de l'expérience tactile, en effet toute ma peau vit la dimension haptique, jusqu'à mes pieds qui sont peut-être l'originarité même de ma vie touchante. D'une part il y a des sensations tactiles évidemment

---

clignements de mes yeux qui confèrent alors au champ visuel sa propre discontinuité, le rapprochant ainsi de l'expérience du toucher. Il n'en reste pas moins vrai que, même interrompue de la sorte, la vision a toujours son même objet appréhendé et que son expérience se retrouve dans son identité comme s'il n'y avait pas eu d'interruption. Il y a comme une dénégation de la syncope du clignement des yeux dans l'expérience de la vision.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

localisables dans le pied, par ailleurs les sensations optiques ou tactiles dans leurs modifications et leurs altérations sont motivées par mon propre mouvement qui est essentiellement *marche* et qui s'éprouve pédestrement. Les sensations tactiles du pied sont liées à la marche, c'est-à-dire au *se mouvoir* originairement constituant de la vie perceptive de l'homme. Il y a un archaïsme du pied, de la vie touchante du pied dans laquelle l'originarité de la Terre comme sol absolu immobile peut advenir. Ainsi :

> Dans la sphère purement tactile je fais ainsi l'expérience, en marchant — en tant que je déplace périodiquement, l'une après l'autre, les jambes au-dessus du sol, égoïquement —, de l'unité du sol, du sol terrestre sans fin ; d'autre part, cette unité m'est donnée d'une autre manière dans l'expérience — à savoir par la synthèse. Selon que j'étends mes jambes plus ou moins loin, que je me tiens debout ou que je marche, je fais l'expérience de quelque chose de nouveau. Mais ici intervient encore autre chose — en marchant je ne touche pas le sol, mais je le rencontre, et ce faisant j'appuie sur lui de tout mon poids[1].

La marche est expérience égoïque de déplacement, elle est donc un décours de kinesthèses spécifiques liées au moi pur en tant que point-centre-je, mais elle est aussi modification continue de la place du corps dans l'espace. Dans cette double dimension se joue le sens du corps propre en tant que *se mouvoir*. Mais la marche est aussi expérience pure de toucher, au sens où il faut comprendre la marche comme un décours de sensations tactiles exposantes, liées à aucun autre sens. Les sensations tactiles pédestres de la marche se referment dans la seule sphère tactile, mais leur pureté vient du fait que le tactile qui le caractérise est intimement motivé par les kinesthèses. Il ne peut y avoir de sensations pédestres sans un sentir d'auto-mouvement au sens où ce dernier correspond à ces sensations. Le tactile pédestre, qui n'advient que dans la marche, est l'exposition même du *se mouvoir*, comme si le *se mouvoir* était lui-même exposant dans les sensations du pied. Non seulement les sensations sont motivées par le *se mouvoir*, mais le *se mouvoir* affleure directement dans tout toucher du pied lorsque je marche. La marche est ainsi toujours exposante de nouveauté, les sensations pédestres sont apparition d'exposés toujours nouveaux. À chacun de mes pas (ou quand je me tiens au repos, car celui-ci n'est qu'une possibilité du mouvement de la marche), jamais je ne reviens à une même sensation. Aussi le tactile pédestre pur de la marche diffère-t-il du toucher de la main dans lequel, par contre, je peux réitérer les mêmes sensations et parcourir à nouveau le continu des sensations

[1] *Manuscrit D 18*, *op. cit.*, p. 53.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

exposant l'objet. Plus précisément ma main, après s'être soulevée et avoir effectué la syncope instituant le vide du toucher, entre à nouveau en contact avec l'objet et le retrouve dans son unité. Les sensations de la marche, par contre, sont essentiellement altérantes ne pouvant se répéter. Elles n'introduisent jamais du vide, car lorsque je marche un pied est toujours en contact, mais leur continuité est l'impossibilité d'une répétition et la constitution d'une altération pure. Celle-ci n'est pas un décours pur aveugle, car il s'agit de sensations qui, lorsqu'on les pense phénoménologiquement, sont toujours exposantes, mais non de choses en tant que corps physiques. De l'exposé non encore chosique se donne, qui en tant que senti en est l'amorce et la possibilité. Lorsque mon pied heurte une pierre ou s'enfonce dans du sable meuble, il n'assure pas l'exposition de la pierre ou du sable, il faudra pour cela qu'il se lie à d'autres champs sensibles (manuels et visibles) et certainement à d'autres expériences (d'autres types notamment) ; il n'en est pas moins évident qu'il expose des dimensions (la dureté, la mollesse) qui pourront s'intégrer à l'exposition de la chose jusqu'à ce qu'elle soit corps. Le tactile pédestre de la marche n'étant pas constituant de chose mais en restant à la sensation exposante, il est champ d'altération et de profonde multiplicité. L'expérience de la marche est exposante de multiplicité pure, advenant dans les sensations de mes pieds et localisée en eux. Les sensations multiples pédestres ne sont pourtant en rien un chaos, aussi se synthétisent-elles et y a-t-il unification de leurs propres exposés. Une synthèse des touchés a donc lieu, donnant une unité synthétique des touchés qui, n'étant pas du chosique, ne pourra être que le sol terrestre. Celui-ci se donne comme unité des sensations pédestres, qui résulte de ma propre marche mais à chacun de mes pas. Nous foulons la Terre car elle est l'unité de chaque senti pédestre : chacun de mes pas, dans le senti à chaque fois spécifique qu'il expose, est toujours lié à la Terre. Le sol terrestre est l'unité synthétique donnée par mes pieds toujours en contact, qui ne donnent quoi que ce soit que dans et par la marche. Le *se mouvoir* réel de la marche, qui est l'exposant quasi-direct des sensations pédestres, institue la Terre comme leur unité synthétique. Toutefois ce sol synthétique du champ tactile n'est pas lui-même touché ou même touchable : s'il est issu du touché et de l'expérience du toucher, car il ne peut se donner que par elle, il n'est pas déterminable par elle. Fouler le sol terrestre ce n'est pas le toucher : « en marchant, je ne touche pas le sol », affirme Husserl. À partir des sensations tactiles pédestres, et dans leur immanence, se donne la Terre intouchable. La vie tactile pédestre est composée de sensations tactiles, *à travers* elles se donne une dimension intangible. Mes pas ne touchent pas la Terre, même si je fais l'expérience de la Terre à travers ce que touchent mes pas. Chacun est une sensation au-delà de laquelle

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

se donne toujours le sol, à cause de la continuité même de mes pas. Chaque toucher de pied ouvre deux dimensions : son exposé propre, spécifique et irréductible à un autre ; la Terre, commune à chaque pas et à son exposé, donnée à travers lui mais irréductible à tout touché. La Terre n'est pas *dans* les pas, mais *à travers* eux, car elle est donnée par leur continuité. Cela ne signifie en rien que la Terre se donnerait dans un autre champ de sensations : la vue ou un champ tactile manuel. Il faut comprendre qu'elle n'est donnée dans aucun sentir, même si c'est à travers le sentir spécifique de la marche qu'elle a un sens. Elle n'a alors aucun sens objectif, car son unité synthétique n'est pas celle d'une fusion des sensations. Elle n'est pas un objet résultant d'une synthèse du sentir, mais une dimension — offerte par le sentir — ayant comme sens un en-deçà du sentir. Si l'objet est une transcendance dans l'immanence des sensations, la Terre est comme une immanence de et dans cette immanence, à ce titre radicalement inappréhendable.

Pourtant si nous foulons le sol terrestre sous nos pas, c'est bien qu'il se donne et a un sens. Ce dernier, qui s'entrevoit lorsque nous le caractérisons comme ce qui se donne *à travers* les sensations pédestres, peut être plus précisément défini. Tout d'abord — négativement — comme le non-touché, mais aussi — positivement — comme le rencontré. Husserl l'affirme très clairement : « Je ne touche pas le sol mais je le rencontre. » La rencontre diffère du toucher, car elle est cet en-deçà du toucher se donnant en lui comme son Autre interne. En effet la *rencontre* a un caractère fortuit, comme de l'inattendu donateur d'altérité. Le senti est à même la sensation, le rencontré se donne par elle et en elle, mais comme ce qu'elle n'anticipait pas. Que le sol se donne à chacun de mes pas ne signifie pas pour autant que je l'attends, car chaque pas ne donne toujours que du nouveau dans les sensations. L'attente de l'expérience pédestre qui se joue dans le sentir est l'attente d'apparitions toujours nouvelles, et le seul identique qui se donne (celui de la Terre-sol) n'est pas attendu et surgit donc comme un Autre que je *rencontre*. De façon éminemment paradoxale, mais absolument évidente, le *même* de la marche qu'est le sol n'est pas attendu, car le seul attendu de la marche est en fin de compte le *chaque fois différent* des sensations pédestres. Ainsi le sol terrestre a-t-il une dimension exceptionnelle et anormale, qui se manifeste en tant qu'il est simplement *rencontré*. La *rencontre* advient dans le *heurt* : je *heurte* le sol. Plus précisément le heurt est une sensation tactile, spécifique au pied et qui se différencie de l'expérience du sentir de la main. En effet si cette dernière peut impliquer le *heurt* elle met plus essentiellement en jeu la *caresse* qui est le sens du prolongement du contact de ma main se mouvant sur l'objet. Si la caresse implique un vide entre la main et la chose, condition de l'apparaître de celle-ci dans sa présence tangible, et si ce vide

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

est constitué par le *se mouvoir* de la main, il peut devenir exclusif et introduire la syncope du toucher lorsque ma main se soulève. Rien de cela dans un champ de sensations pédestres, car le contact y est la répétition continue de heurts. Ceux-ci sont bien des sensations à travers lesquelles justement le sol est rencontré. Dans le heurt, je rencontre le sol comme l'en-deçà de toute sensation de heurt. En effet le sol heurté se révèle comme un appui : je m'appuie sur le sol. Il convient d'être ici très précis : le heurt est une sensation qui révèle que je m'appuie à chaque fois sur le sol, donnant ce dernier comme appui. Le sol terrestre trouve ainsi sa définition : il est *appui*. De la sensation de *heurt* on passe au vécu de s'appuyer qui donne l'appui qu'est le sol. Il nous paraît essentiel de distinguer *heurter* et *appuyer*, non pas comme deux sensations différentes mais de telle sorte que *heurter* est, seul, une sensation alors que *s'appuyer* est un vécu sans être un sentir. En effet toute sensation (et notamment celle du *heurt*) est susceptible de se détacher, de s'individuer dans une certaine distinction ou amorce de distinction, c'est pourquoi une sensation est exposante d'un senti, justement. L'appuyer, par contre, est l'en-deçà de ce que je sens notamment dans le heurt qui advient dans et pour mon pied. M'appuyer est me lier à une dimension qui ne se donne pas, qui se referme et se retire en elle-même. M'appuyer est l'expérience de l'appui comme dimension absolument enfouie, en deçà de toute sensation. C'est pourtant par cet appui que toute sensation est possible et que du senti peut se donner. Ainsi le heurt advient-il parce qu'il y a plus originairement l'appui, mais c'est dans et par le heurt que l'appui a un sens pour moi : il ne peut se donner que si je sens des heurts. L'appui est la dimension du sol, le sol est appui ; puisqu'il a une telle constance, car il se donne à chaque fois comme appui, il ne peut qu'être immobile. Le sol comme appui sur lequel je m'appuie chaque fois que je marche est nécessairement immobile. L'immobilité est le sens même de l'appui qu'est le sol. En deçà de toute sensation je vis un appui donnant le sol immobile de la Terre. La Terre est la constance de l'immobilité du sol : elle est ainsi l'archè de toutes mes sensations, l'archè originaire de ma vie. L'appui constant du sol de la Terre ne peut alors qu'offrir de la *résistance*. Le sol immobile absolu de la Terre *résiste* : être un appui c'est résister au heurt de mes pas, et résister c'est bien ne pas se donner, c'est demeurer comme en deçà de toute sensation et par là même comme leur condition absolue. Le sol qui résiste n'apparaît pas, il est l'inapparaissant de toute apparition, même celle germinale et archaïque que mes pieds donnent. En tant qu'il résiste le sol est absolument inappropriable, il correspond ainsi à l'expérience du recouvrement mais pensée dans une dimension plus originaire : les sensations tactiles du pied. En effet le recouvrement, ainsi que nous l'avons vu, relève de

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

l'expérience de la vision en tant qu'il est l'irréductible invisible de toute vision. La résistance est l'intangible de tout toucher et pour tout toucher. Or la sensation tactile est condition de l'appropriation, elle est la première appropriation. Le sol résiste donc fondamentalement à l'appropriation par son immobilité. Le sol résiste en tant qu'il est appui et seule une dimension immobile résiste, ainsi le sol immobile qu'est la Terre est-il inappropriable. La Terre immobile résistante est inappropriable. Tel est le sens authentique du fonds qu'est la Terre, repéré formellement plus haut. Le fonds est l'inappropriable par excellence, et la Terre est bien un tel fonds. Mais ici nous pouvons saisir le vécu donnant la Terre comme fonds inappropriable parce qu'immobile : il s'agit de la résistance à mon appui que je vis chaque fois qu'un de mes pas heurte la moindre chose. Mon pied heurtant une chose (ou son entame), se donne en deçà l'appui immobile de la Terre qui est le fonds archaïque de toute ma vie.

γ) L'analogie optico-haptique. La Terre, sol immobile, est l'appui qui résiste sous mes pas, elle est la résistance à tout sentir tactile pédestre mais qui se donne en lui. Cependant Husserl envisage aussi une résistance optique de la Terre[1], qui est le sens ultime du *recouvrement*. Ce dernier, ainsi que nous l'avons vu, est un événement du champ optique dont le sens est la donation d'un non-donné radicalement inapparaissant et qui est la Terre comme sol. Absolument recouverte, celle-ci résiste au regard de la même façon qu'elle résiste sous mes pas, ce qui nous conduit à penser qu'un recouvrement a déjà lieu dans le champ haptique. Plus précisément, le recouvrement proprement dit est constitution d'identité et notamment du recouvrant qui est un corps physique, et c'est pourquoi cette expérience caractérise le champ visuel. Dans le champ tactile et notamment pour mes pieds, il n'y a pas de constitution d'identité, il n'y en n'a pas moins des apparitions faisant l'épreuve d'un dessous qui les fonde et qui n'affleurera jamais. Ainsi doit-on parler d'une *analogie* entre les structures essentielles des champs haptique et optique, qui conduit à considérer la constitution d'un champ haptico-optique, source nécessaire de l'espace proprement dit. Ce dernier apparaît par et dans un champ où haptique et optique se croisent. Toutefois cette interrelation possède une structure et un ordre de constitution dans lequel le champ haptique possède une primauté et doit être pensé comme la couche archaïque sur laquelle le champ visuel peut s'édifier. En effet un tactile pédestre n'offre guère que du senti, mais sur lequel une unification donnant du chosique dans son identité sera possible. Ce dernier

[1] *Manuscrit D 18*, *op. cit.*, p. 63-64.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

s'institue au sein du champ visuel qui est donc nécessairement motivé par l'haptique. Le *dessous* de la Terre qui se donne au regard dans le vécu du recouvrement proprement visuel est préalablement fondé par le *dessous* de l'immobilité du sol sous mes pas. Par ailleurs ce dernier est directement fondé par le *se mouvoir* puisqu'il est constitué par mes pas lorsque je suis en déplacement. Ma marche anime mes pas donnant des sensations pédestres ayant comme en-deçà la résistance du sol immobile de la Terre, qui est le *dessous* archaïque se donnant en premier pour une subjectivité se mouvant. Celle-ci voit aussi, en étant justement motivée par le *se mouvoir*, et ayant donc affaire avec ce qu'il a directement et préalablement constitué : le champ haptique porté par le fonds de la Terre. Toute événementialité dans le champ visuel (dé-placement, mouvement) est donc liée à l'immobilité primordiale qui fonde le champ haptique. Tout ce que je vois dans l'espace est nécessairement fondé par l'immobilité absolue du fonds-sol de la Terre. Celle-ci se donne à ma vue comme inapparaissante en tant qu'invisible parce qu'elle est d'abord immobilité absolue pour mes pas. L'espace proprement dit se donne pour ma vue, mais porté par le tactile. L'espace se fonde sur l'a-spatialité invisible dans le champ visuel, car cette dimension se fonde à son tour sur un toucher pédestre se fondant lui-même sur l'immobile du sol. L'absolu de ce dernier se donne originairement pour le toucher de mes pieds, comme ce qui lui demeure intouchable dans toute sensation qu'il peut offrir. Le champ haptico-optique peut se structurer en se hiérarchisant, il n'en reste pas moins double dans son unité même. Si le champ haptique et le champ optique convergent, ils ne donnent pas la même dimension, et si leur croisement a pour sens la Terre-sol-immobile, celle-ci ne se donne pas de la même façon : archi-immobile pour le toucher, absolument recouverte pour la vue. Il n'y a qu'une *analogie* entre la Terre du champ optique et la Terre du champ haptique. Le *dessous* du toucher pédestre, s'il fonde le *dessous* du recouvrement, lui est seulement analogue et non identique. Terre haptique et Terre optique ne sont pas la même dimension de l'archè, parce qu'il est du sens même de l'archè de ne pas se donner univoquement. Le fonds de la Terre, s'il est essentiellement inappropriable, n'a pas une unité d'apparition, mais ne peut se donner que comme le commun d'apparitions différentes et même divergentes. Il se donne comme communauté dans l'altérité même de ses apparitions. Champ haptique et champ optique sont autres et donnent la communauté de la Terre dans leurs altérations propres et respectives. Ainsi y a-t-il l'amorce de l'intersubjectivité à même l'expérience propre au *je*. Celui-ci vit une interconnexion perceptive au cœur de l'altérité des champs haptique et optique, l'altération propre à l'intersubjectivité pensée transcendantalement est immanente aux vécus de l'ego. Ainsi peut-on comprendre

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

pourquoi le sol absolument immobile de la Terre-fonds est-il thématisable — ainsi que le fait Husserl au tout début du *Manuscrit D 17* — dans une expérience intersubjective analogisante et aussi — comme on le voit le plus souvent dans les *Manuscrits D 17* et *D 18* — dans l'expérience perceptive de l'ego constituant. Le fondement originaire de constitution réside, aussi bien pour les sujets que pour le sujet, dans l'analogie des champs haptique et optique. Le croisement jamais identitaire donne, pour toute expérience, l'inapparaître fondateur de la Terre immobile.

Il convient tout de même de rappeler que cette analogie structurée de ces deux champs est fondamentalement motivée par le *se mouvoir* du corps propre, lui-même fondé par l'immobilité du point-centre-je. Il y a donc identité, ou plus sûrement analogie, entre l'immobilité de la Terre et celle du point-je qu'il faudra éclairer. Cependant, avant de parvenir à cette question ultime, un problème préalable doit être examiné.

§ 3. Le devenir corps du sol et l'origine de l'astronomie

À cette fin, il convient tout d'abord de récapituler l'ensemble de nos propos précédents pour en dégager l'articulation de sens principielle.

Il s'est agi de penser la Terre dans son essence en considérant les vécus qui la donnent dans sa spécificité. On saisit alors eidétiquement la marche, notamment les touchers pédestres toujours nouveaux qui la composent et qui donnent le champ haptique à partir duquel un champ optique peut s'édifier. Dans leur croisement, essentiellement motivé par les sensations localisées dans mes pieds, se donne la Terre. Elle est, pour mes yeux, un *recouvert* fondamental parce qu'elle est l'appui en deçà de toutes les sensations tactiles pédestres. Plus précisément, si mes pieds s'appuient c'est pour révéler une dimension de *résistance* qui est le sens même du sol qui est la Terre. Cette résistance n'est pas une qualité physique, mais le sens de ce qui se dérobe à toute appropriation, même la plus élémentaire telle que celle de mes sensations pédestres. Si à partir de mes sensations (tactiles, mais aussi visuelles) dans leurs multiples croisements, la chose peut se constituer jusqu'à devenir corps spatial, la Terre, elle, demeure un en-deçà résistant. Par sa *résistance*, la Terre n'est jamais corps, et c'est pourquoi il convient de l'appeler *sol* pour souligner son appui fondateur et absolument non chosique. Si les choses peuvent *résister*, se donner comme inappropriables, c'est parce que la dimension de la Terre se donne en elles, mais au-delà de leur eccéité chosique. La Terre, par la *résistance* du *sol* qu'elle est, a pour sens d'être en deçà de tout corps et de toute corporéité. La Terre est le Tout des corps qui

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

leur est fondamentalement hétérogène parce qu'elle est la résistance qui advient pour toute sensation exposante. La Terre est ainsi pur *repliement sur soi* à partir duquel tout s'arrache et se détache en se constituant comme chose *une* et *identique à soi*. Le sol, dans une involution qui lui est spécifique, est ce *sur* quoi et *depuis* quoi les corps se détachent[1]. Condition de leur apparaître il est ainsi l'inapparaissant par excellence. Le mouvement est le détachement même de toute corporéité par lequel elle peut se donner dans son unité et son identité. Ainsi le corps ne peut-il se détacher que du sol qui, lui, ne se meut pas. La Terre ne peut qu'être immobile. Si elle est fonds indistinct, condition de la distinction, et si les corps se distinguent par leur mouvement, la Terre-sol est nécessairement immobile. L'en-deçà du sol est immobilité.

En tant qu'irréductible dessous, la Terre pourrait être comprise comme le substrat du monde, elle serait la substance permanente de la totalité des choses. Les objets se déploieraient sur le socle de la Terre. De la même façon que la substance dans sa permanence se donne analogiquement, c'est dans l'analogie de champs perceptifs des différents sujets que la Terre a un sens. Or l'analogie husserlienne en ce qui concerne la Terre ne la donne justement pas ou, au mieux, la donne comme ne se donnant pas. Aucune faculté ni aucun rapport de facultés n'a de visée ni *a fortiori* d'appréhension du sol de la Terre. Si je vise la chose et les choses, si je suis porté par la possibilité de visées ultérieures d'autres choses dans un horizon ouvert, cette expérience advient depuis un sol absolument inappropriable. Toute sensation exposante (surtout dans une dimension minimale et pauvre comme dans les sensations

[1] Dans cette pensée de la Terre comme repliement sur soi, qui n'est pas explicitement formulée par Husserl mais qu'il nous semble légitime de dégager, un parallèle avec Heidegger peut être mis en place. Dans *L'origine de l'œuvre d'art* (in *Chemins qui ne mènent nulle part*, tr. Wolfgang Brokmeier, Gallimard, 1962), ce dernier pense la Terre d'une façon analogue et thématise le repliement sur soi de la Terre. Une proximité entre les deux penseurs est possible, d'autant plus frappante qu'aucun des deux ne connaissait le texte de l'autre pourtant écrits presque simultanément (Husserl le rédige en 1934 mais sans le divulguer, et Heidegger le publie en 1935). Cependant, par-delà ce rapprochement d'énormes différences apparaissent entre les deux textes et nous en soulignerons ici seulement une, d'autant plus essentielle qu'elle concerne la méthode, c'est-à-dire le sens de la démarche d'un philosophe : afin de penser la Terre comme repliement, Heidegger a besoin de convoquer le temple grec en parlant allégoriquement ; Husserl, lui, pense le sol de la Terre simplement à partir de la marche. Alors que l'inventeur de la phénoménologie pense réflexivement le vécu de chacun, son successeur hétérodoxe se fonde sur des figures culturelles consacrées, déjà instituées.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

pédestres) a un irréductible en-deçà que nul vécu (pas même supposé à venir ou pour un autre sujet) ne peut saisir. Il nous paraît essentiel de remarquer ici que la Terre n'est l'objet d'aucune visée. Aucun vécu intentionnel n'a pour objet la Terre, celle-ci résulte pourtant pour chaque vécu avec sa visée comme l'au-delà qui est en fait l'en-deçà de tout visé[1]. Jamais je ne vise la Terre, mais elle a toujours un sens pour toute visée effective ou possible. La notion de substance, si elle n'est pas saisie par notre expérience perceptive même et par la sensibilité, l'est par l'entendement. La substance est toujours l'objet d'une visée spécifique. Elle est donc saisissable, alors que la Terre ne l'est absolument pas et c'est son insaisissabilité qui est d'ailleurs le sens de son absolu. Le sol immobile de la Terre comme inappropriable n'est pas substantiel. Ainsi ne peut-on le thématiser comme *solidité* (*Verlässlichkeit*) : l'appui résistant de la Terre n'est pas essentiellement ce sur quoi je peux compter parce qu'il serait fiable[2]. Les choses sont pour moi fiables mais la Terre, elle, si elle ne se dérobe pas, est toujours inappropriable et je ne puis en rien compter sur sa solidité.

Le sens de la Terre est d'être fonds, inappropriable à ce titre. Le fonds n'est pas ici l'horizon de déploiement des choses mais la dimension sur laquelle l'horizon (dans un sens plus essentiellement spatial) se déploie. Les choses spatiales s'articulent spatialement depuis le fonds inappropriable de la Terre. La choséité spatiale, appropriable à ce titre, se donne dans sa spatialité à partir d'un fonds a-spatial. La Terre est ainsi l'a-spatialité fondatrice de l'espace. Ce dernier, essentiellement homogène, implique pour lui de l'hétérogénéité. L'idée n'est pas qu'il y a de l'hétérogénéité dans l'espace. Husserl est bien un penseur de la modernité et l'espace mondain est pour lui homogène parce qu'il n'est constitué que de corps divisibles, il n'y a pas — comme pour les Anciens — un espace composé de dimensions différentes et de lieux hétérogènes. Mais l'espace doit, pour lui, être pensé avec une hétérogénéité en ce qu'il est fondé par une dimension a-spatiale : la Terre. Elle n'est pas un corps parmi tous les corps homogènes, et si les corps sont tous en mouvement de telle sorte que leur homogénéité est renforcée, la Terre, seule, ne se meut pas. Cette immobilité de la Terre — qui n'est pas un repos puisque celui-ci, s'il est le telos du mouvement, caractérise la chose et les rapports spatiaux entre choses — la donne comme fonds absolu inappropriable et a-spatial, archi-fondateur d'un espace auquel il est hétérogène.

[1] Si ce propos s'impose ici à nous, la suite de notre travail le nuancera et même le rectifiera.
[2] Heidegger, *L'origine de l'œuvre d'art*, *op. cit.*, p. 34.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

L'immobilité de la Terre, qui est son sens même, est sa non-corporéité et son a-spatialité.

a) Du sol au corps

« Eppur si muove », ainsi que le disait Galilée[1]. La terre pourtant est en mouvement comme l'établit l'astronomie depuis Copernic. Cela revient à affirmer que la terre est un corps spatial, comme toutes les autres choses mondaines. Si le mouvement caractérise la chose spatiale, l'institue dans l'espace et la fonde comme corps, attribuer le mouvement à la terre est instituer sa corporéité. Avec l'astronomie la terre n'est plus un sol, cette science établit un *devenir corps* de la terre qui refoule le sens de la Terre comme sol. Ainsi que l'affirme le *Manuscrit D 17*[2] — et par quoi il montre son appartenance au projet de la *Krisis* —, le phénoménologue doit examiner la validité d'une telle fondation, non pas en contrôlant la cohérence formelle de sa construction, mais en mettant à jour son évidence. Celle-ci ne peut être seulement donnée par l'expérience, l'évidence fondamentale n'est pas ce que l'expérience confirme. L'évidence est la donnée pleine, c'est-à-dire en idéalité, du vécu constituant et de toutes ses couches. L'évidence n'est pas la donnée même d'un objet, mais la saisie par la pensée réflexive du vécu le donnant. Celui-ci étant complexe et multiple, il doit être saisi dans sa complexité et sa multiplicité. Or la science ne fonde sa légitimité que sur l'objet qu'elle institue, elle confirme son hypothèse par cette donnée de et dans l'objectité. Ainsi oublie-t-elle absolument les vécus qui l'instituent : se légitimant sur le constitué, elle refoule résolument la constitution. Du coup elle n'a, phénoménologiquement, aucune évidence ; mieux encore, l'accès à sa représentation de l'évidence est l'éloignement le plus sûr de l'évidence phénoménologique. S'il faut mettre à jour les vécus instituant la terre comme corps en mouvement, l'astronomie physique est la dernière à se fonder en évidence. Elle est l'accomplissement le plus sûr de l'attitude naturelle car elle ne se légitime que du donné : qu'elle transforme ce donné, qu'elle lui substitue un autre donné, ne fait que souligner qu'elle s'institue sur lui pour l'accomplir et oublier les vécus donateurs. La science institue un nouvel objet (la terre en mouvement), ce qui signifie qu'elle présuppose toujours l'objectité constituée, et l'institution d'un nouvel objet renforce encore le pré-constitué de l'objectité. Or se déployer depuis une telle préconstitution est le sens de l'attitude naturelle, qui est donc renforcée et même totalement achevée par la science. La tâche et la fonction du phénoménologue ne

[1] Et Husserl lui-même rappelle ce célèbre propos : *Manuscrit D 17*, *op. cit.*, p. 27.
[2] *Manuscrit D 17*, *op. cit.*, p. 14.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

consistent alors en rien à combattre la science, mais plus essentiellement à fonder son évidence en pensant son essence, c'est-à-dire les vécus fondateurs qui la portent et par lesquels elle institue ses objets. S'il y a un différend entre la science et la phénoménologie, il ne tient surtout pas en ce que cette dernière proposerait une vision du monde (nouvelle ou rétrograde, peu importe), mais en ce qu'elle s'efforce de révéler les vécus de la science dont celle-ci ne veut rien savoir. S'il s'agit de penser le fondement refoulé de l'astronomie qui est celui de notre époque — car Husserl assume que nous soyons *coperniciens* et *hommes des temps modernes*[1] —, il s'agit aussi de penser le sens de toute astronomie, y compris celle des Anciens. En effet le géocentrisme, lui aussi, faisait de la terre un corps en lui donnant une *place* dans la spatialité du monde. Que cette place fût privilégiée, en ce qu'elle correspond à celle de l'homme, ne change en rien son être-corps. Bref, pour toute astronomie la terre est un corps spatial. Certes, placer la terre au centre peut être considéré comme une institution moins éloignée de l'originaire, mais qui s'en est tout de même écartée, car l'appartenance complète de la terre à la spatialité est entièrement établie. Le géocentrisme pense une hétérogénéité dans l'espace : le haut et le bas qui correspondent au léger et au pesant sont un espace composé d'hétérogénéité, et n'est pas dans l'homogénéisation complète et saturée qu'institue la science moderne en ramenant toutes choses au rang de corps identiques en tant que corps physiques. L'espace en tant que tel est néanmoins homogène, l'hétérogénéité est seulement celle des parties qui le composent, mais l'espace en tant que totalité possède une homogénéité. Les corps ne sont pas les mêmes, ils n'en sont pas moins corps. L'astronomie antique ne pense pas une fondation a-spatiale de l'espace car, pour elle, il y a déjà une omniprésence de la spatialité et de la corporéité. Ainsi le passage de l'astronomie antique à l'astronomie moderne, s'il est une rupture, est aussi une continuité, ainsi que l'atteste d'ailleurs dans l'histoire la figure de Copernic. L'astronomie moderne est aussi le telos de la pensée antique, car pour toute astronomie tout jusqu'aux planètes, et à partir de la terre, doit être pensé comme corps spatial. Toutes les figures historiques de l'astronomie accomplissent la réduction de la Terre-sol à la terre-corps. La phénoménologie nous montre que l'astronomie en tant qu'institution de sens scientifique se déprend nécessairement de sa source de sens. L'homme vit originairement la Terre mais ne peut qu'instituer un rapport à la terre. Vivant par le sol immobile, sa vie institue les corps, fait devenir corps le sol, pense la terre comme un corps et si, d'abord moins éloigné du sol, il pense une terre en repos ou même

[1] *Manuscrit D 17*, *op. cit.*, p. 12.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

immobile, il ne peut qu'en venir à la penser comme étant en mouvement. Le sol devenant corps, la Terre devenant terre, celle-ci ne peut qu'être en mouvement.

L'astronomie, avec sa culmination dans le copercinianisme, a donc pour sens le devenir corps de la terre, qui s'accompagne nécessairement d'une homogénéisation de l'espace en tant qu'il n'est constitué que de corps essentiellement identiques. Tout est corps, y compris la terre. Adhérant à la choséité qui est corps spatial, la physique généralise ce modèle, l'applique à tout ce que la vie expérimente, y compris la terre. L'astrophysique appartient bien à l'attitude naturelle, dont le sens est cet *écrasement* dans la choséité corporelle : elle l'accomplit pleinement. Généraliser la corporéité c'est être dans la naturalité ; ces sciences sont bien celles de la nature. Corporéiser la terre est l'accomplissement ultime de l'attitude naturelle qui ne vit que de son adhésion aux corps spatiaux constitués. La prégnance de cette attitude conduit à l'appliquer à cela même qui n'en relève pas, parce qu'elle concerne l'origine même de la vie : la Terre. Le devenir corps de la terre, sa permutation de sol en corps, est ainsi à l'œuvre avant l'astrophysique elle-même, dans une attitude propre à toute science de la nature en tant qu'elle accomplit l'attitude naturelle. Le rabattement du sol en corps advient par une *constitution de sens supérieure* dans laquelle la terre devient substrat, *support de tous les corps* en tant qu'elle serait désormais elle-même corps[1]. La terre est à présent le *corps total* de tous les corps. La constitution originaire de la Terre-sol où elle advient comme Tout des corps la donne comme a-corporelle de telle sorte qu'elle ne peut être le Tout des corps qu'en étant Autre qu'eux ; ainsi que nous l'avons vu dans le paragraphe précédent, elle est une totalité se dérobant à ses parties. Avec l'accomplissement de l'attitude naturelle par la science physique, le tout est de même essence que ses parties. Il devient corps et, à ce titre, substrat : penser la terre comme substance revient en fait à la penser depuis ses parties qui sont les corps. La terre-substrat n'est qu'une terre corporéisée, pensée exclusivement depuis ses *parties*, lorsque le sujet percevant cesse de la vivre comme l'en-deçà irréductible et inappropriable — et à ce titre non substantiel — des corps. La terre-support est un tout semblable et homogène à ses parties, déduit des corps qui nous sont immédiatement donnés. Le sujet est immédiatement lié aux corps constitués, tout en étant porté par la Terre-sol qu'il pressent comme a-corporelle. Adhérant à l'immédiateté de la corporéité il la projette à tout, y compris au fonds qu'il pressentait comme sol, pour le faire à présent valoir comme simple bloc corporel soutenant, en tant que corps, toutes les choses. Ainsi la

[1] *Ibid.*

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

terre — et telle est une des dimensions des *hommes des temps modernes* — devient-elle appropriable théoriquement et pratiquement. De la sorte le sol originaire, dans son évidence, n'a plus de sens, et c'est alors l'évidence originaire de la vie qui est perdue avec le risque pour cette vie de simplement errer, mais en s'assurant toujours plus de l'évidence du donné immédiat afin de pouvoir d'autant mieux y adhérer. Ainsi une efficacité théorique et pratique est-elle obtenue dans le refoulement de l'originarité du sens de la Terre pour la vie. La corporéité spatiale réalise une parfaite homogénéisation en accaparant le sol non corporel. Puisqu'un corps est divisible en corps, puisque les parties sont toujours partageables, tout *dessous* peut être porté à la patence. La divisibilité des corps conduit tout invisible à devenir visible, à n'être que du visible possible et en attente. Bref, la divisibilité impossibilise l'invisible radical. Tel est le vécu qui conduit à la réduction du *sol* en *bloc*[1]. Dès *chose et espace*[2], Husserl établissait que l'attitude perceptive portait en elle la possibilité de cette opération de division : le corps est décomposable car le sujet veut en voir l'intérieur comme composé d'autres corps. Virtuelle dans la perception, cette attitude est actualisée dans la science qui résorbe ainsi l'invisible dans le visible et l'inappropriable au chosique dans le chosique. Tout devient chose car tout n'est que corps ; la Terre-sol perd alors son sens pour se faire terre-corps, substrat homogène à ses propres parties. L'opération de division de la chose la fonde entièrement comme corps, et cette division inscrite comme possibilité dans la perception s'accomplit pleinement dans la science et notamment dans la science moderne[3]. La

[1] *Ibid.*

[2] *Hua XVI*, *op. cit.*, § 77, p. 262; tr. fr., p. 308 et 309.

[3] Nous le voyons parfaitement à l'œuvre lorsque Galilée s'efforce d'expliquer comment et pourquoi un boulet de plomb tombe plus vite qu'une cendrée de plomb pourtant de même poids (in *Discours concernant deux sciences nouvelles*, tr. Maurice Clavelin, PUF, Épiméthée, p. 72). Il s'agit ici de savoir pourquoi, en rompant absolument avec toute physique aristotélicienne, entre deux corps de même matière le plus grand chute plus rapidement que le plus petit. L'explication proprement physique se fonde sur le principe de la résistance de la surface du corps à son milieu, selon lequel la moindre accélération est due à la résistance elle-même causée par la surface. L'essentiel est ici de restituer et de comprendre la démonstration mise en place par Galilée (*op. cit.*, p. 74). Il faut considérer un corps en volume et le diviser selon la même forme de telle sorte qu'une diminution est produite, mais dans laquelle le volume diminue plus vite que la surface. Or le poids étant proportionnel au volume, il diminue plus vite que la surface. Cette dernière produira de la résistance dans la diminution du poids. Dès lors, plus le corps sera divisé et plus la diminution du poids s'accompagnera d'une résistance accrue de la surface. Afin de

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

science antique en ménageait la possibilité mais ne l'accomplissait pas ou de façon moins définitive. Ainsi peut-on la considérer comme science de la perception, à même la perception mais ne l'accomplissant pas. La différence entre la science antique et la science classique est que cette dernière accomplit la vie de la perception, achevant les possibilités de la vie perceptive et par là même celles de la science antique. Une terre fondamentalement divisible est exclusivement un corps et ne peut alors qu'être en mouvement puisqu'un corps parachève l'identité de sa multiplicité dans son mouvement. Une terre partiellement divisible n'est pas reconductible au mouvement, cependant son immobilité n'est pas celle du sol mais bien celle d'un corps. Celui-ci correspond à la vie de la perception qui se réfléchit partiellement sans considérer sa propre origine. Le corps immobile de la terre au centre est l'idéalisation de ma vie perceptive ayant un champ sphérique dont elle est le centre. La terre immobile (mais qui n'est pas la Terre immobile) correspond à une vie de la perception non encore accomplie, gardant le souvenir d'une originarité qu'elle a pourtant déjà irrémédiablement perdue. La perception se déploie en vue de son accomplissement, par le refoulement de l'originarité de la Terre-sol, dans l'adhésion au chosique comme corps et dans l'homogénéisation de ce chosique corporel grâce à la divisibilité, jusqu'à son application à la terre qui ne pourra qu'être en mouvement. Bref, la perception s'accomplit dans l'astronomie moderne.

Le devenir-corps du sol, s'il est un éloignement de l'originarité que mettent en œuvre les sciences de la nature et qui culmine dans l'astronomie, possède sa source — insistons sur ce point — dans l'expérience perceptive elle-même. La perception se détache de son propre sol. Il n'y a de perception qu'à partir de la marche s'appuyant sur un sol invisible et au fond intouchable, depuis lequel des corps touchés et visibles sont perceptivement

---

l'établir, Galilée construit un exemple : si on prend un dé cubique dont chaque arête mesure deux pouces, chacune des faces a quatre pouces carrés. La surface entière, constituée de six faces sera alors de vingt-quatre pouces carrés. Or ce dé peut être divisé en huit autres cubes dont chaque face aura un pouce carré et une surface globale de six pouces carrés. Ainsi la surface de chaque petit dé est-elle le quart de la surface du grand dé, alors que son volume en est le huitième. On saisit alors que le volume diminue plus que la surface et que, le poids étant lié au volume, il diminue plus que la surface. Ainsi la résistance s'accroît-elle proportionnellement à la diminution du poids. La chute des corps ne s'explique en rien par des qualités, elle et calculable par une opération de pensée, dont le principe est la divisibilité des corps. La science (et notamment la science moderne) envisage les choses comme corps essentiellement morcelables. Or il s'agit là d'une institution de la perception, la science la reprend, l'accomplit et la parachève.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

appréhendés. Il y a, originairement, une simultanéité de l'apparaître en présence des corps et de la donation en non-présence du sol. Chacun de mes pas avec ses sensations exposantes propres (motivant d'autres sensations tactiles ou visuelles à partir desquelles les corps seront donnés), ouvre un fonds sur lequel il ne peut faire fond et qu'il ne peut appréhender car, s'il est appui, il n'est pas chose. Husserl semble penser qu'à la suite de ce vécu originaire en naît un autre qui réduira le sol à un corps et qui fera passer de la Terre-sol à la terre-corps parce qu'il donnera un *corps-sol*[1]. Un *niveau supérieur de la constitution du monde*, qui relève avant tout de la perception, fait donc advenir le *corps-sol*. Les sciences de la nature et l'astronomie l'accomplissent, parce qu'il est préalablement présent dans la perception elle-même. En elle naît le *corps-sol*. Ainsi l'oubli du sol dans les corps, par la constitution du *corps-sol*, est-il effectué par la perception. La science ne fait alors que le reprendre en l'aggravant. Husserl nous indique d'ailleurs que cette constitution du *corps-sol* s'effectue *à partir de l'expérience*[2] dans son déroulement. En effet celle-ci constitue toujours *une* chose qui se donne pour elle avec un horizon dé-cloisonnable qui est possibilité d'appréhensions d'autres choses qui seront toutes des corps possibles. Le sujet percevant vit de cette possibilité d'itération d'appréhension de choses corporelles. Le possible à constituer dans l'horizon se motive des constitutions préalables qui sont celles de corps chosiques. Le sujet percevant vit ainsi de la seule visée des corps. Tel est le déploiement de son expérience. Celle-ci est originée par le rapport inactuel à la Terre-sol, et sans celui-ci elle ne pourrait se déployer. La Terre est la source secrète de sa propre vie, mais emportée par la réalisation de ses possibilités dans leur itération et leur confirmation, l'expérience perceptive annule la possibilité du lien à la dimension de la Terre-sol. La perception s'infatuant de ses saisies répétées de choses qu'elle fait valoir comme corps, elle en oublie sa source originaire. Et rien n'avère plus l'oubli de la Terre originaire que le moment où, un rappel de sa dimension advenant, elle est interprétée à son tour comme corps. Lorsque le sol se rappelle à nous, l'expérience l'oublie à nouveau en ne le faisant valoir que comme corps et substrat. L'expérience perceptive s'est si bien déployée qu'elle devient le modèle de toute dimension et que se constitue ainsi un *corps-sol*. Insistons ici à nouveau sur le fait que ce devenir corps du sol dans la constitution du sol est le propre de l'expérience perceptive et non, exclusivement, de la science de la nature et de l'astronomie. Celles-ci ne font que prolonger cette dimension de la perception. Cette dernière, essentielle-

[1] *Manuscrit D 17*, *op. cit.*, p. 12.
[2] *Ibid.*

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

ment synthétique, est en fait portée par deux synthèses : 1) celle donnant la chose comme corps spatial et aussi à partir de là l'espace proprement dit ; 2) la synthèse par laquelle la Terre immobile prend sens dans son inappropriabilité. Le sujet vit au premier plan la première de ses synthèses et ne continue de vivre que par son prolongement au point que la deuxième synthèse, secrète parce qu'originaire, est oblitérée. Toutefois ce masquage, qui est un oubli et comme une perte de l'originaire, possède une nécessité. La vie de la perception ne peut se prolonger qu'en oubliant sa propre source. Plus elle se prolonge et plus elle s'écarte de sa source. La perception se déploie et se motive dans l'accomplissement de ses vécus, c'est-à-dire dans les corps qu'ils appréhendent à chaque fois. Ainsi l'a-corporel de toute vie percevante ne peut que tendre à disparaître. Tel est l'ordre nécessaire de la vie de la perception, ce qu'inéluctablement elle institue.

La science physique s'institue par une division des corps. Or cette opération de fragmentation a sa source dans la perception qui saisit des unités corporelles comme distinctes en les arrachant du sol. Originairement cette distinction donne le fonds du sol, et l'arrachement étant possibilité du mouvement des corps physiques, le sol ne peut se donner que comme fonds absolu immobile. Mais la perception adhérant exclusivement aux corps constitués, elle fait valoir le sol comme un corps. Les corps ne sont que des éléments séparables d'un autre qui leur est ainsi homogène. La saisie des seuls corps conduit à saisir leur sol comme étant lui-même un corps. La terre n'est alors plus qu'une somme de corps dont relève le sol. Ce dernier n'est qu'une partie de la terre composée de multiples corps. La perception est bien la source de tout oubli de la Terre-sol.

Si la constitution du *corps-sol* advient dans la perception elle-même et se prolonge dans la physique, notamment lorsqu'elle appréhende les choses dans leur divisibilité, elle culmine avec l'astronomie. Par cette science la terre est définitivement instituée en tant que corps. Il faut comprendre que l'astronomie part d'une expérience de la terre comme corps-sol, la terre corporéisée est son sol d'expérience. Cette corporéisation de la terre s'est renforcée par la physique qui est ainsi un redoublement de motivation pour l'astronomie. Aussi faut-il considérer la physique comme un préalable à l'astronomie, non pas d'un point de vue historique mais logique. En effet l'astronomie copernicienne précède la physique galiléenne, mais celle-ci se développe — et tel est aussi le projet de Kepler — pour légitimer et rendre théoriquement possible le mouvement de la terre, comme s'il ne pouvait y avoir d'astronomie que depuis une physique car la corporéisation de la terre effectuée par la physique se scelle dans l'astronomie. Ainsi depuis cette terre expérimentée comme corps, le sujet percevant — et persévérant dans sa

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

perception par l'appréhension physique — voit des étoiles qu'il pense analogiquement avec la terre et qui ne peuvent alors être que des corps. D'une nature différente pour les Anciens qui leur attribuaient l'éther comme élément, ou identiques à la terre pour la physique classique, les étoiles sont des corps. Elles sont posées comme corps à partir du moment où l'expérience vit de sa propre itération en se confirmant elle-même à partir de son constitué. Les étoiles étant comme la terre, elles sont des corps célestes, c'est alors la terre qui est pensée analogiquement avec les étoiles et qui ne peut alors être qu'un corps céleste. Il n'y a même plus d'analogie (ce que vivaient les Anciens) mais une identité rigoureuse (c'est le sens de l'astrophysique copernicienne) entre la terre et les étoiles : elles sont toutes des corps. L'homogénéisation de la corporéité spatiale est ainsi parfaitement accomplie. Il n'y a plus que des corps pour le sujet percevant, le telos de la vie perceptive est assuré.

La tâche du phénoménologue est de penser le vécu précis qui peut constituer la terre comme corps céleste pour instituer l'astronomie. Un tel vécu est nécessairement lié à la perception — qui est conduite, dans son déroulement interne, à cette corporéisation — et à la division des corps — qui est le vécu assurant l'institution de la science physique —, mais n'en possède pas moins une spécificité. Aux yeux du phénoménologue le vécu du *vol* constitue la terre comme un corps céleste. Pour un sujet capable de voler, la terre se donne comme un corps visible ; seul un sujet qui pourrait, depuis la terre, s'envoler jusqu'aux étoiles serait réellement apte à rendre la terre visible comme corps céleste. Bref, l'astronome est *comme* un sujet volant. Or le vol n'est vivable qu'à partir d'une expérience intersubjective, mieux, il est expérience intersubjective car j'apprésente la vie d'un tel sujet volant. Ainsi l'oiseau se donne-t-il d'abord comme corps présent dans l'espace et s'y déplaçant, mais pour lequel j'apprésente tout un décours kinesthésique lié à ce déplacement déterritorialisé et ne pouvant que le motiver[1]. Ainsi la vie volante de l'oiseau est-elle une *autre* vie mais que je peux comprendre et saisir analogiquement c'est-à-dire dans son anormalité pour moi. Elle est, à ce titre, une possibilité pour moi. Mais je peux aussi avoir une expérience de vol dans celle de *vaisseaux aériens* ou de *vaisseaux célestes* que j'imagine m'amenant jusque dans les étoiles[2]. Par eux la terre est définitivement appréhendable comme corps. Une telle expérience que je m'imagine pouvoir vivre est, à ce titre, expérience intersubjective, car elle est celle d'une autre subjectivité, essentiellement anormale en ce qu'elle est un arrachement à la

[1] *Manuscrit D 17*, *op. cit.*, p. 19 et 20.
[2] *Manuscrit D 17*, *op. cit.*, p. 20 à 23.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

terre[1]. Toutefois cette anormalité est une possibilité mienne, que je reconnais comme telle, car elle se donne à moi comme fondamentalement motivée kinesthésiquement. Dans l'autre qui vole (oiseau, aviateur ou astronaute) c'est toujours moi que j'imagine volant, car j'y saisis des kinesthèses motivantes. Le vol est une forme du *se mouvoir* avec ses kinesthèses qui, si elles diffèrent (en partie seulement, nous le verrons) de celles de la marche (car elles s'affranchissent ou croient pouvoir s'affranchir du sol), n'en sont pas moins des kinesthèses et sont donc partageables. L'anormalité du vol apprésentée analogiquement est une possibilité mienne. Ainsi se constitue une synthèse analogique anormale, capable de donner une chose : la terre, justement. L'expérience du vol constitue la terre comme corps, elle est interprétée analogiquement comme mienne parce qu'elle est nécessairement motivée kinesthésiquement, je peux ainsi constituer la terre et instituer une science astronomique. Le vol se donnant pour moi comme motivé kinesthésiquement, et le vol exposant la terre, cette dernière a sens pour moi. Mon expérience motivée kinesthésiquement est exposante et je la sais telle. L'expérience anormale de l'autre est saisie comme expérience motivée kinesthésiquement, exactement comme la mienne. Je sais ainsi qu'elle ne peut être qu'exposante, mais pas de la même chose. C'est au niveau de l'exposé que l'anormalité a lieu. Mais reconnue comme possibilité mienne à partir du décours kinesthésique, et parce qu'elle fait écho à la constitution de la terre (que ma simple perception est nécessairement amenée à instituer), cette anormalité peut devenir mienne. Ainsi la terre-corps céleste aura-t-elle sens pour moi. La terre comme corps céleste se donne donc à partir d'une expérience intersubjective anormale, où je fais mienne une vie percevante anormale : le vol. Nous avons vu précédemment que la *Terre-sol* avait sens pour une synthèse intersubjective analogique, il en va de même pour la *terre-corps* (achevée en tant que corps céleste) à la nuance près que la synthèse intersubjective analogique est ici anormale.

b) Du corps au sol

La terre-corps est donc définitivement instituée. Reprenant le telos même de la perception que la physique accomplit, l'astronomie l'achève par l'interprétation de la terre comme corps parmi les corps célestes. Et rien ne peut mieux l'avérer que la détermination de ce corps comme planète en mouvement dans une pensée physique de la relativité du mouvement et du repos.

[1] Annonçons déjà, nous allons le développer immédiatement après, que cet arrachement n'a fondamentalement pas lieu et que le sujet volant reste lié à la Terre et vit toujours un attachement, même et jusque dans son vol.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

Toutefois, et tel est l'enjeu fondamental du fameux *Manuscrit D 17*, les choses ne sont pas si simples et la Terre ne cesse de rappeler son immobilité. Le sens immobile garde toujours un sens même lorsqu'on *sait* que le corps terrestre est en mouvement. Cette dimension d'immobilité inévacuable n'est pas un retour au géocentrisme, car la Terre garde un sens (refoulé) pour un système héliocentrique. L'enjeu de la pensée husserlienne n'est pas de redonner à la Terre une *place* qu'elle aurait perdu, mais d'avérer qu'elle n'en a pas en tant qu'elle est sol. Si du géocentrisme à l'héliocentrisme, c'est-à-dire dans l'histoire de l'astrophysique, la terre s'est déplacée dans l'ordre de nos interprétations, elle a toujours eu une place et n'a pu être pensée qu'à partir de sa localisation. L'enjeu phénoménologique est de révéler que les variations de localisation de la terre accomplies par l'astronomie, sont fondées par un sens de la Terre fondamentalement illocalisable, car a-local. La Terre n'est pas immobile comme corps mais comme sol. Toute institution de la mobilité de la terre avère réellement l'immobilité de la Terre. Ainsi faut-il arriver à penser une différence de sens fondamentale entre la terre-corps (en mouvement ou en repos) et la Terre-sol (intrinsèquement immobile). La perception, la physique, l'astronomie et l'astrophysique, recouvrent cette différence pourtant réelle et réellement vécue. La réflexion phénoménologique, seule, lui donne tout son sens. Par la phénoménologie la Terre et la terre sont radicalement différentes tout en entretenant quelque rapport.

Si toute constitution de la terre ne peut oublier la Terre, cela se joue dans la perception elle-même avant sa *relève* par les sciences. Je peux ne percevoir que les choses valant comme corps — jusqu'à homogénéiser la corporéité — je ne cesse pourtant d'être sur le sol comme fonds. Tout percevoir est essentiellement motivé par le *se mouvoir* de la marche dont les sensations pédestres font l'épreuve de la résistance de l'appui inappropriable. Aussi dissimulée que demeure cette dimension, elle est toujours œuvrante ainsi que le révèle la réflexion phénoménologique. Lorsque je ne vis pas dans l'accomplissement des actes de perception, mais lorsque je les saisis comme actes, ils se donnent à moi avec la Terre-sol immobile comme archè. Le sujet percevant à partir de son *se mouvoir* constitue des choses et des corps qui se donnent comme unités intrinsèques apparaissant comme distinctes et *s'arrachant* du sol. Ainsi naît la division, la fragmentation de la terre, qui conduit à appréhender le sol comme ses parties. Il n'y a plus que la terre comme somme de ses parties incluant le sol qui n'est plus qu'un bloc refoulant la Terre-sol. Cependant une telle expérience (essentiellement visuelle) est motivée par les sensations pédestres de la marche. Or, pour elles, il y a irréductiblement l'appui du sol révélant la Terre immobile. Que le sujet

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

percevant ne soit pas attentif à cette dimension, n'annule pas qu'elle est le fonds réel et inévacuable de son expérience.

Cependant le sol-corps de la terre se constitue par une expérience intersubjective analogisante d'anormalité dans laquelle je vis comme possibilité une forme de perception anormale pour moi : le vol. L'oiseau, ou plutôt la vie apprésentée de l'oiseau, est cette anormalité. L'oiseau serait le sujet percevant affranchi du sol, constituant ce sol comme corps et l'offrant ainsi comme possibilité pour moi. Toutefois, et tel est le sens de l'analyse qu'en fait Husserl[1], l'oiseau s'arrache de la Terre et y revient. Aussi la Terre comme sol a-t-elle sens pour lui. Il vit l'immobilité du sol de la Terre, et c'est pourquoi je peux d'ailleurs comprendre ses formes de constitution. Je sens en l'oiseau des kinesthèses, spécifiques mais comme il y en a en moi, car il est fondamentalement lié au sol immobile de la Terre exactement au même titre que moi. L'authentique fondement de mon partage avec l'oiseau est qu'il est, lui aussi, en appui sur la Terre-sol : elle est, pour lui comme pour moi, le fonds de la vie perceptive[2]. Or l'expérience du vol (de l'oiseau) me donne la terre comme corps, ce qui signifie que la constitution de la terre ne peut advenir qu'à partir de l'attachement à la Terre. Les vécus instituant la terre-corps se fondent sur ceux irréductiblement liés à la Terre-sol. Si, à partir de la terre-corps, je peux instituer son mouvement et si l'inévacuable Terre-sol est immobile, toute saisie du mouvement de la terre s'adosse absolument à la

[1] *Manuscrit D 17*, *op. cit.*, p. 19 et 20.

[2] S'il en va ainsi dans ma relation intersubjective avec l'oiseau, l'expérience est tout autre avec le poisson qui n'a pas de Terre. Est-ce à dire qu'il n'y a pas d'intersubjectivité avec le poisson ? Cela semble insoutenable si nous considérons des activités telles que la pêche, la plongée sous-marine, l'apnée ou la chasse sous-marine. Une compréhension des vies des poissons advient pour l'homme dans de telles formes de vie. Il faut alors considérer une intersubjectivité fondée sur la reconnaissance des kinesthèses qui ne s'appuieraient pas sur le sol de la Terre. Je vois le corps physique du poisson en mouvement et j'y apprésente des kinesthèses mais à la différence de celles d'un mammifère terrestre ou d'un oiseau, elles n'ont pas la Terre comme sol. Elles n'en ont pas moins un appui qui est l'eau elle-même. Le poisson a évidemment la masse aqueuse comme appui, qui lui offre une résistance et qui est la condition même de sa nage. Aussi faut-il affirmer que le poisson a, lui aussi, un sol mais qui n'est pas la terre. Deux conclusions s'imposent alors à nous : 1) il y a bien une intersubjectivité avec le poisson, anormale par excellence mais évidemment réelle, qui a pour sens une reconnaissance d'une vie kinesthésique se fondant sur un sol. 2) Le sol ne peut absolument pas être ici confondu avec la terre. Si l'eau peut être sol, cela signifie que ce dernier n'est absolument pas la terre. Ainsi peut-on comprendre la différence radicale entre la terre et la Terre.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

Terre immobile. La terre-corps ne peut être en mouvement que depuis la Terre immobile.

Cette possibilité de voler, l'homme l'actualise avec des *vaisseaux aériens* ou des *vaisseaux spatiaux* afin de pleinement achever le devenir corps de la terre. Plus précisément ce dernier vécu, qui s'amorce dans la vie perceptive la plus élémentaire lorsqu'elle vit encore la Terre-sol immobile, est prolongé dans l'imagination du vol effectif sur des vaisseaux à partir desquels la terre peut effectivement apparaître comme corps physique définitivement spatial refoulant la Terre-sol. Or, nous volons et ne pouvons voler qu'en nous tenant *sur* des vaisseaux. Ils sont des corps spatiaux arrachés à la terre, mais ils sont aussi et surtout l'*appui* pour le sujet volant. Ce dernier a donc un sol qui a pour sens l'immobilité la plus radicale et qui doit ainsi être pensé comme Terre immobile. Il est, essentiellement, une partie du sol immobile de la Terre. S'il est une partie du bloc terrestre détachable de lui, il redevient pour le sujet sol immobile de sa vie même. Ainsi, dans le ciel ou dans l'espace, détaché de la terre, le sujet vit-il encore la Terre. Ce n'est d'ailleurs pas une *partie* de celle-ci qui se joue pour lui, mais bien la Terre qui est par essence indivisible. Que l'aviateur ou l'astronaute aient un sol comme appui immobile, signifie bien l'indivisibilité de la Terre. Mieux encore, dans la fragmentation des corps terrestres se donne la Terre dans une incorporéité absolue. Dans les fragments de la terre prend sens l'indivision du fonds de la Terre avec son a-spatialité. La Terre comme fonds immobile n'a jamais été perdue pour le sujet. Cette inévacuabilité pour celui qui, arraché à la terre, croit avoir perdu tout sol doit être plus précisément pensée. Que la Terre ait encore un sens à travers son véhicule pour l'homme volant implique une *permutation* dans laquelle ce qui était *corps* (le vaisseau) devient sol, et ce qui était *sol* (la Terre) devient corps[1]. Est-ce à dire qu'il y a une relativité du sol et du corps ? Ce serait là une mésinterprétation car cette permutation conduit à révéler l'absolu même du sol. Il faut plutôt considérer que notre expérience perceptive originaire — qui advient toujours, même dans des niveaux supérieurs de constitution — constitue toujours des choses, des corps qui valent comme sol. Ce dernier se donne à travers des corps. L'appui, s'il révèle une non-corporéité, se joue à partir d'un corps. Je sens un corps et, depuis mes sensations, l'appui révèle la résistance qui est celle du sol inappropriable. Ma perception constitue des *corps-sols*, c'est-à-dire des corps pour lesquels un fonds a-corporel a sens mais qui ne peut se donner qu'à partir d'eux. Chacun des corps, dans sa diversité, donne cette même dimension. Ainsi n'importe quel corps peut-il

[1] *Manuscrit D 17*, *op. cit.*, p. 15.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

valoir comme sol. Il y a une relativité des corps par rapport à l'absolu du sol. Si la *Terre-sol* se donne à travers des *corps-sols*, leur multiplicité révélera l'unicité absolue de la Terre. Tous les corps peuvent ainsi permuter pour qu'en eux se donne l'absolu du fonds qu'est la Terre. La permutation n'est donc pas entre le corps et le sol, mais entre les corps valant comme sol. N'importe lequel peut avoir cette valeur afin de mieux révéler l'absolu du sol. Réellement, tout cela a sens pour l'ego percevant, qui constitue les corps comme corps-sol. C'est donc pour l'ego qu'il y a le sol originaire de la Terre. L'ego perçoit depuis le sol, qui est son fonds d'appui. Mais cette dimension ne se donne qu'à travers les corps qu'il perçoit, qui peuvent ainsi permuter dans une relativité mais pour inéluctablement donner la résistance de la Terre-sol. Dans leur relativité les corps peuvent être en mouvement ou en repos, leur relativité consiste même dans leur permutation de mouvement et de repos. Qu'une même chose puisse être déterminée en mouvement ou en repos n'advient que pour un sujet percevant dont la vie perceptive est appui sur le fonds absolument immobile de la Terre. Ainsi faut-il considérer que l'ego est lié à un corps en repos qui est pour lui un appui ; depuis ce corps en repos le fonds immobile de la Terre se donne mais sans se confondre avec lui. D'ailleurs ce même corps peut être constitué comme mouvement et ce sera alors un autre qui sera en repos de telle sorte qu'en ce dernier la *même* Terre immobile se donnera dans son absoluité. Le corps au repos (la terre pour le géocentrisme) est un corps privilégié car, par lui, se donne l'immobilité de la Terre absolue. Cependant ce corps au repos (même lorsqu'il s'agit de la terre) n'est pas la Terre immobile car il peut cesser de valoir comme appui, être mis en mouvement et être substitué par un autre corps. Il y a une relativité des places des corps, même quant à une place éminente (celle du repos), parce qu'il y a l'absolu de l'immobilité de la Terre pour le sujet percevant. Le géocentrisme concevait un corps privilégié en repos à travers lequel (même s'il ne le thématisait pas réellement) se donnait la Terre-fonds-sol immobile ; la science moderne, avec ses réalisations possibles, annule la localisation privilégiée d'un corps au repos, mais n'abolit en rien la nécessité d'un appui pour le sujet percevant. L'homme moderne continue d'être lié à un corps, pour lui en repos, par lequel l'immobilité du fonds absolu de la Terre se révèle. La Terre immobile, dans son sens essentiel et fondamental, n'a ainsi jamais été oubliée par le sujet. Ou plutôt elle se rappelle à lui lorsqu'il croit l'avoir oubliée. S'il a cru la perdre, s'il s'est convaincu de l'avoir perdue, c'est là que réside son erreur. Il n'y a *jamais*, pour la vie réelle, un abandon de la Terre-sol-fonds-immobile. Le propre de l'homme moderne n'est en rien sa déterritorialisation, mais l'illusion de l'avoir effectuée. Lorsque des vécus semblant accomplir l'évacuation de la Terre-sol

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

se mettent en place ils avèrent d'autant mieux le statut fondamental de la Terre-sol. Si, avec les Anciens, la terre et la Terre étaient proches et tendaient à se confondre, avec l'homme moderne leur séparation fondamentale se révèle. Mais l'homme de la science moderne reste absolument aveugle à cette dimension essentielle, seule la phénoménologie lui donne tout son sens.

L'homme peut néanmoins se persuader qu'il s'est définitivement arraché à la Terre, lorsqu'il se projette dans une expérience suggérée par le *Manuscrit D 17*. Je puis me tenir sur des *grands vaisseaux aériens qui naviguent depuis longtemps*, je serai alors semblable à un sujet *né enfant de marin* et qui n'aurait jamais connu la Terre[1]. Il n'en reste pas moins vrai que ce *vaisseau* est *mon sol*, qu'il tient lieu de Terre pour moi immobile à partir de laquelle les mouvements des autres corps sont appréhendables. Par ailleurs *l'enfant de marin* (ou d'astronaute), s'il a une historicité propre par laquelle il n'a que son vaisseau comme archi-foyer, a une historicité plus archaïque qui sera celle de sa famille, de la communauté à laquelle il appartient depuis des générations et qui le reconduira à une appartenance à la Terre. Si je n'ai que le vaisseau comme foyer propre, je n'en ai pas moins une histoire fondée en historicité qui me lie à la Terre qui est l'authentique *archi-foyer*. Chaque sujet appartient à une communauté historique et toutes les communautés historiques ont la Terre comme archi-foyer. Tout ego propre est lié à d'autres ego, chaque sujet vit dans l'intersubjectivité qui a son horizon plongeant dans le passé dont l'origine première est l'appartenance à la Terre. Chaque communauté est liée à une autre par une historicité qui les rejoint toutes dans l'appartenance archi-originaire à la Terre. Ainsi est-ce l'humanité qui a comme archi-foyer la Terre-sol. Ce lien est, plus précisément, celui à une terre en repos dont l'état révèle, plus authentiquement que toute autre détermination, la Terre dans son originarité absolue. La terre *corps-sol* se présente à *nous*, et à travers elle prend sens la *Terre-sol* comme *archè absolue*. La *Terre corps-sol* est l'archi-foyer fondamentalement porté par la *Terre-sol inappropriable*. Les hommes habitent une partie de la terre qui les renvoie tous au corps-sol de la terre par lequel ils appartiennent à l'archè-Terre, sol immobile inappropriable[2]. Ainsi, pour revenir à

[1] *Manuscrit D 17*, *op. cit.*, p. 22.

[2] Contentons-nous d'indiquer les possibilités, pour une philosophie politique, contenues dans ces propos de Husserl. Ils suggèrent la relativité de toute appartenance à une parcelle de la terre, le lien à partir d'elle à toute la terre, qui est lien à une dimension archi-originaire à laquelle les hommes appartiennent mais qui ne leur appartient pas : la Terre. Ces propos, d'une actualité brûlante en 1934, le demeurent encore et ouvrent des perspectives pour notre propre avenir.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

l'enfant d'astronaute qui peut se persuader de s'être déterritorialisé, il est lié à la Terre selon une nécessaire intersubjectivité plongeant dans le passé. En tant qu'ego il est lié aux autres ego et, dans ce lien, la Terre a nécessairement un sens pour lui : il ne peut s'arracher à elle que pour — jusque dans l'ignorance de cette dimension — y revenir ; ou, mieux, tout arrachement avère un retour à elle car il ne l'a jamais quittée.

Il en ira d'ailleurs de même si nous examinons une ultime possibilité envisagée par Husserl : nous pourrions, après nos vols sur nos vaisseaux spatiaux, *habiter* les *planètes*[1]. Je pourrais avoir une vie sur la Lune ou sur Vénus qui seraient pour moi mes *archi-foyers*. Ainsi seraient-ils ma Terre et une nouvelle Terre. Ils vaudraient comme mon corps-sol par lequel la Terre se donnerait. Y aurait-il alors deux Terres ? Si tel était le cas le caractère archi-fondateur de la Terre serait aboli car deux Terres signifieraient une relativité de la Terre. Or, qu'il y ait deux foyers originaires n'annule en rien, au contraire, le sens absolu de la Terre car la Lune ou Vénus ne sont pas pensables comme « archi-foyers dans une séparation originaire »[2]. En tant qu'archi-foyers ils ne sont en effet que « les fragments d'une Terre avec une humanité »[3], car « il n'y a qu'une humanité et qu'une Terre »[4]. L'argument répète dans son fond les précédents mais insiste sur la différence entre l'archi-foyer et la Terre et nous conduit à comprendre le premier comme le simple lieu d'habitation (partiel mais qui peut aussi être global) et la seconde comme l'archè en deçà de tous les foyers possibles. Leur multiplication ne fait alors qu'attester l'absolu originaire inappropriable de la Terre. Dans tout lieu d'habitation, même le plus éloigné et le plus improbable, le fonds absolu a toujours sens pour moi car c'est par lui, seul, que tout peut prendre sens. Cette Terre originaire, en deçà de tous les foyers possibles pour les hommes, révèle sa dimension à partir de l'expérience intersubjective. C'est bien pour l'humanité que le fonds de la Terre a sens. Les foyers instituent des formes d'habitation différentes, divergentes, mais qui ont pour sens de s'instituer sur la Terre comme leur fonds commun. Depuis mon foyer d'habitation je reconnais celui d'autrui parce que j'y reconnais une installation spécifique mais identique dans son lien au fonds de la Terre. Pour Husserl, l'humanité dans et par sa multiplicité est une, et elle est une dans sa multiplicité historique. Or cette historicité de l'humanité a comme archè, qui se rappelle toujours même dans l'oubli, *la* Terre. Tout humain, dans *son* expérience qui le lie toujours à

[1] *Manuscrit D 17*, *op. cit.*, p. 21 et 27.
[2] *Manuscrit D 17*, *op. cit.*, p. 27.
[3] *Manuscrit D 17*, *op. cit.*, p. 21.
[4] *Manuscrit D 17*, *op. cit.*, p. 27.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

autrui ainsi qu'aux générations passées et par là même à venir, vit la *même* Terre. Et cette Terre se donne comme la même Terre dans toutes les multiples formes d'habitation et d'installation de foyers.

Aussi bien l'analyse des vaisseaux comme archi-foyers que celle de l'installation dans les possibles foyers que seraient les planètes lointaines, ont pour sens de révéler le fonds de la Terre comme en-deçà archi-originaire à partir de la permutation possible des corps valant comme sol. Or toutes ces analyses se fondent sur l'expérience intersubjective : le vaisseau est un lieu possible d'habitation pour moi de même que la planète. J'y reconnais la possibilité de mon expérience réelle, de telle sorte que dans une délocalisation je la retrouverais. Ainsi l'analyse part-elle de mon expérience dans son réel le plus originaire qui est une immobilité avec l'appui du sol immobile. Cette expérience, qui relève d'un sentir archaïque et irréfléchi, est la source de toutes mes perceptions de choses. Ainsi, en tant que corps, se meuvent-elles jusqu'à la possibilité du repos autour de mon corps propre archi-immobile sur le fonds-sol de la Terre immobile. Un corps est le lieu valant pour ce sol originaire, et ce corps privilégié est, d'abord, la terre comme corps mais qui n'est pas la Terre-sol-fonds-archè-immobile. Le sens réellement archaïque de mon expérience est le rapport au sol-fonds immobile. Parmi les corps se dé-plaçant autour de son immobilité j'en vois certains sur lesquels se tiennent des sujets dont j'apprésente une vie perceptive comme la mienne et qui, s'ils n'ont pas (s'ils n'ont plus) le rapport à la terre-corps-sol ont un lien avec un corps-sol qui s'arrache d'ailleurs de la Terre et qui vaut donc pour eux comme Terre immobile. Je sais, car il en va ainsi pour moi, que ce corps vaut comme sol et qu'il ne peut donc qu'être le fonds immobile de leur expérience. C'est ici que se joue le vécu de la permutation, et nous voyons que c'est une intersubjectivité qui en est la condition, mais une intersubjectivité réelle dont la source est *mon* expérience perceptive. C'est elle qui est l'immobilité première, l'absolu même à partir duquel toutes les permutations entre les valeurs des corps ou leurs déterminations sont possibles. Mon corps propre, dans l'immobilité de son *se mouvoir*, perçoit des corps, en mouvement et en repos relatifs essentiellement par rapport à son immobilité, pouvant tenir lieu de choses ou de foyers. Cette immobilité mienne je la reconnais en chaque sujet, elle est donc l'absolu de la vie perceptive. L'absolu est bien l'immobilité du corps propre sur le sol de la Terre.

Toutes ces analyses, que nous avons tenté de restituer à partir des indications de Husserl, nous conduisent à deux conclusions. 1) Sur le plan méthodologique, il est parfaitement évident que Husserl use de la variation eidétique à partir de l'imagination. Il s'efforce de multiplier des analyses de

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

vécus depuis la perception, mais aussi au-delà jusqu'à penser des situations improbables mais jamais hors de sens. Partant de l'expérience de ma vie perceptive avec son *point-centre-je* essentiellement immobile, il déploie des vécus s'éloignant de cette expérience mais afin de révéler qu'elle est toujours à l'œuvre : l'oiseau, l'aviateur, l'astronaute, l'habitant d'une planète lointaine ont leur point-centre-je immobile lié au sol immobile à partir d'un corps valant comme sol. La Terre, le rapport à la terre immobile est ainsi l'invariant de toutes ses variations. Un eidos, noyau de sens, se donne ainsi en deçà de toutes les variations. Mais il faut aussi entendre cet usage méthodique de l'imagination comme l'effort d'étendre une essence et de la révéler comme fondamentalement multiple. Son axiome principiel, s'il se retrouve toujours, a pour sens de varier, de se multiplier, de s'étendre en proliférant. La variation du vécu n'est pas seulement, ni essentiellement, la reconduction à un noyau, mais la prolifération de son sens. L'essence est une multiplicité, une règle de multiplicité ouverte, jamais achevée. 2) Il y a néanmoins une même dimension de sens qui se joue ici : la reconduction à l'ego constituant. Tout advient par lui, pour lui, et le sens de l'immobilité de la Terre correspond à l'immobilité du *point-centre-je*. Si les sciences de la nature, qui croient pouvoir homogénéiser la corporéité jusqu'à faire valoir la Terre comme corps, se révèlent en fait reprises par l'évidence de l'immobilité de la Terre, c'est à cause de l'évidence ultime et première de l'ego. Ces sciences s'écrasent dans l'objectité constituée du corps et tendent à refouler le sens de l'immobilité de la Terre. Or celui-ci revient toujours et il revient d'autant mieux qu'on a voulu forcer son oubli. Si la Terre réémerge dans son oubli, c'est parce qu'elle correspond à l'ego lui-même qui est fondamentalement inévacuable. Les sciences de la nature ne sont pas les sciences de la subjectivité, elles sont l'effort d'écarter la subjectivité. Mais c'est une tentative vaine car la subjectivité revient, et l'effort de la phénoménologie n'est pas de rappeler la vie de la subjectivité constituante, mais de montrer qu'elle est toujours là. L'homme, et l'homme moderne en particulier, n'est pas celui qui a oublié l'ego mais celui qui ne veut pas voir qu'il est inoubliable. La tâche du phénoménologue est alors de le sortir de sa mauvaise foi.

c) Le renversement du copernicianisme

Nos analyses révèlent le sens originaire et fondamental de la vie de la perception : un sujet, par son corps propre se meut selon un irréductible lien à l'immobilité du sol. Ce rapport archaïque se réalise dans une relation à un corps (la terre, l'avion, le vaisseau spatial, une planète) qui tient lieu de sol, qui vaut comme sol, mais qui n'est pas le sol. Ainsi le sujet se tient-il

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

initialement sur la terre pour être originairement lié à la Terre. Toute habitation d'une parcelle de la terre est alors rapport à la Terre, et dans l'appropriation de cette parcelle advient l'inappropriabilité du Tout. Mais la terre peut être substituée par d'autres corps, ce qui révèle d'autant mieux l'absoluité de la Terre. Le paradoxe est alors que les réalisations qui sembleraient évacuer le sol le révèlent d'autant mieux dans son essence a-corporelle et a-spatiale. En faisant apparaître les vécus archi-fondateurs la phénoménologie montre que le sens profond de certaines formes de vie n'est que l'envers de leurs intentions. Tel est le sens du *renversement* que Husserl veut mettre en place dans le *Manuscrit D 17*. La Terre-sol est inévacuable pour le copernicianisme, non seulement parce qu'elle garde un sens au-delà de ce qu'il veut instituer, mais parce qu'elle garde sens pour lui car elle est *la* condition de sa réalisation. Il ne s'agit pas seulement d'entendre que la Terre existe dans la vie des hommes en dehors des réalisations de la science et de l'astronomie, mais qu'au sein de ces dernières elle advient toujours dans son originarité.

Ce *renversement* est un retour à l'originaire voilé, ou plutôt invisibilisé parce que l'homme (surtout moderne) ne veut plus le voir, fasciné qu'il est par la patence massive de l'objectité. Cet originaire possède en effet une évidence car il relève de la perception dans sa vie réelle. Celle-ci prend toujours appui sur la Terre-sol à partir d'un corps-sol ; la première forme de fascination est dans le lien à ce dernier. Pour le sujet percevant, le corps-sol vaut comme sol et tend à s'y substituer. La différence (que l'on pourrait, en en déplaçant légèrement l'acception, qualifier d'ontologique) entre la terre et la Terre se gomme de telle sorte que la Terre n'est plus que la terre. Ainsi est-ce un rapport à la seule corporéité qui est institué, au point que tout est interprété à partir d'elle. La spatialité s'institue et s'homogénéise de la sorte. Cela advenait, nous l'avons vu, lorsqu'un découpage (théorique) de la terre s'effectuait en la décomposant en autant de parties de telle sorte que le Tout de la Terre s'en trouvait évacué. Mais une telle décomposition a pour condition la présence de la terre comme corporéité qui est la première mais nécessaire dissimulation de la Terre originaire.

Telle est l'origine de l'astronomie. Son sens archaïque est le lien à la terre comme corps recouvrant la Terre comme sol. En effet l'astronomie a pour sens effectif une détermination spatiale de la totalité des choses, y compris de ce qui est dans l'horizon et même au-delà de lui. La fuite horizontale des horizons qui est le sens du monde est appréhendée, dans l'astronomie, selon la forme de l'espace. Mieux encore, l'astronomie est cette appréhension au sens où elle en est l'accomplissement. Elle se fonde donc sur la spatialisation, or cette dernière repose à son tour sur la constitution de

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

la chose spatiale comme corps. Un *premier* corps, un corps archaïque, se donne pour le sujet percevant ; il ne peut être que la terre, liée au sol de la Terre qu'elle occulte nécessairement en s'imposant. L'homogénéisation de la spatialité qu'institue l'astronomie ne peut s'établir qu'à partir du premier corps spatial qui est la terre. La spatialité de cette dernière est accomplie en gommant toujours mieux la Terre, elle est généralisée de telle sorte que tout vaut comme corps et notamment les planètes afin de renforcer encore la spatialité de la terre.

Cette spatialisation intégrale du monde qui le fait ainsi valoir comme univers s'accomplit dans l'astronomie moderne, mais est déjà à l'œuvre dans le géocentrisme physique d'Aristote ou mathématique de Ptolémée. Le renversement du copernicianisme consiste à montrer d'abord — au-delà même de la lettre du *Manuscrit D 17*, mais dans le fil de son intention — sa continuité avec la science des Anciens : en deçà des différences patentes, c'est un même sens qui est institué et la *révolution* copernicienne est une des formes de cette continuité. Il ne s'agit absolument pas de nier le bouleversement introduit par le copernicianisme, c'est-à-dire par l'astronomie et la physique modernes : décentrer la terre, éloigner infiniment (jusqu'à autoriser sa disparition) la sphère des fixes de son centre, penser une relativité du mouvement et du repos pour tous les corps, sont autant d'innovations et de remises en cause de la science antique. Elles sont l'institution de nouvelles idéalités, donnant un nouveau sens au monde[1]. Notre idée est que cette *révolution* a sa possibilité dans ce qu'elle remet en question car est toujours à l'œuvre *le* sens de toute astronomie, qui se donne donc, dès son origine, dans le géocentrisme. S'il nous est impossible de le démontrer en considérant l'ensemble de sa construction, nous voudrions le suggérer en envisageant quelques points.

Le géocentrisme se fonde sur la sphère comme modèle même de l'univers : ce dernier est sphérique, la sphère est sa forme même. Au sein de la sphère omni-englobante des fixes qui se meut se donnent les sphères des orbes des planètes. Si Aristote pensait leur totale concentricité et devait pour

[1] Sur ces questions, nous renvoyons, bien sûr, aux ouvrages d'Alexandre Koyré : *Du monde clos à l'univers infini*, Gallimard, 1973 ; *La révolution astronomique. Copernic, Kepler, Borelli*, Hermann, 1961. Pour le statut de la physique fondatrice de cette nouvelle astronomie, notamment chez Galilée, il faut mentionner du même Koyré : *Études galiléennes*, Hermann, 1966, mais aussi de Maurice Clavelin : *La philosophie naturelle de Galilée*, 2e édition, Albin Michel, 1996. Pour une évaluation de la nouveauté de l'ensemble de la physique et de l'astrophysique modernes par rapport aux Anciens, nous pouvons nous référer au livre de Françoise Balibar : *Galilée et Newton lus par Einstein. Espace et relativité*, PUF, 1984.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

cela multiplier les sphères porteuses des planètes, Ptolémée (avec son mathématisme de calculs et d'observations) sera amené, pour *sauver les phénomènes,* à remettre en question la concentricité en calculant les mouvements des planètes à partir d'*excentriques*, de *déférents*, d'*épicycles* et de *points équants*[1]. Mais pour lui l'hypothèse de telles structures est *la* condition pour *sauver les phénomènes* et pour que soit maintenue la forme sphérique qui est la perfection même. Il ne s'agit pas pour nous de *spéculer* sur la valeur de la sphère, mais de considérer que sa signification en idéalité a pour sens premier une spatialisation complète et achevée par laquelle chaque élément inclus en elle (et les Anciens ne doutaient pas que toute chose fût incluse en elle) trouve sa place et sa localisation. Plus précisément, par la

[1] Ptolémée reprend les modèles d'Apollonius et d'Hipparque afin de *sauver le mouvement du soleil* qui n'a pas la même vitesse apparente selon qu'il est à l'apogée ou au périgée. Ainsi faut-il penser un mouvement circulaire parfaitement uniforme du soleil autour d'un point mais qui n'est pas la terre, centre d'observation. Tel est le modèle de l'*excentrique simple* qui décentre la terre tout en maintenant la circularité du mouvement des astres. Le modèle de l'*épicycle simple*, lui aussi repris aux mêmes astronomes, explique le mouvement des planètes supérieures (Mars, Jupiter et Saturne). Il consiste à imaginer que l'observateur se tient sur la terre rigoureusement au centre d'un cercle en mouvement (le *déférent*). Celui-ci porte le centre d'un cercle (l'*épicycle*) sur lequel se meut l'astre. Par le rapport des mouvements uniformes du déférent et de l'épicycle s'explique l'apparence de variation de distance et de vitesse ainsi que la rétrogradation des planètes. Les phénomènes et leurs irrégularités sont expliqués par la parfaite uniformité sphérique et, ici, sans décentrement de la terre. Selon les planètes, des épicycles pouvaient être ajoutés (un épicycle portant la planète se mouvant autour d'un épicycle porté par le déférent) ou combinés à l'excentrique (le déférent étant alors un excentrique). Cette multiplication des cercles conduit Ptolémée à inventer un nouveau modèle, le *point équant*, qu'il applique à la Lune et à Mercure mais aussi aux planètes supérieures. En considérant une planète sur un épicycle autour d'un point sur un déférent il faut penser que l'uniformité de ce dernier point ne s'accomplit pas autour du centre du déférent (ni autour de la terre) mais autour d'un autre point : le *point équant* (tel que le centre du déférent est à équidistance de la terre et de ce point équant imaginaire). Ce modèle permet un calcul conforme aux phénomènes mais il remet en cause l'uniformité du mouvement circulaire qui ne s'accomplit plus réellement. En effet l'uniformité circulaire ne s'établit plus sur l'orbe réelle et effective de la planète, mais sur un cercle totalement imaginaire (le *cercle équant*). La critique du *point équant* au nom même de la régularité des orbes sphériques alimentera, tout au long de l'histoire de l'astronomie, la critique de l'*Almageste* et sera un des points de départ de la *révolution astronomique*. Pour une description précise des différents modèles ptolémaïques, nous renvoyons à Otto Neugebauer : *Les sciences exactes dans l'Antiquité*, tr. Pierre Souffrin, Actes Sud, 1990, p. 239 à 255.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

sphère, le lieu de la chose selon toutes les dimensions spatiales et, surtout, avec la possibilité de son dé-placement, peut être rigoureusement calculé. La sphère localise précisément, elle ne peut alors être que la forme de l'espace. L'espace comme forme, c'est-à-dire comme rapport entre les choses constituant leurs places respectives et mutuelles, s'institue par la forme qu'est la sphère. Lorsqu'on veut penser le monde comme espace, lorsqu'on l'institue comme univers, la sphère est la forme parfaite. Phénoménologiquement, on doit considérer que cette spatialité sphérique est celle qui correspond originairement au sujet percevant dans sa motricité. L'idée n'est pas que la sphéricité serait perçue : je ne vois pas, je ne touche pas une sphère environnante, et la sphère englobante n'est pas induite à partir des exposés de mes perceptions. Cependant le sujet percevant ouvre toujours, au-delà de ce qu'il perçoit et comme du percevable, une horizontalité décloisonnable qui est sphérique. Cette forme pré-géométrique correspond au *se mouvoir* du corps propre, à la fois dans l'éloignement et dans la rotation sur soi. La sphère est l'exposé inobjectif pour un sujet se mouvant selon toutes les possibilités de sa motricité[1]. La sphère n'est donc pas perçue, elle est bien une idéalité, une pure signification ouverte par une pensée réfléchissante qui est celle du sujet percevant à même sa perception. Le sujet de la perception qui se meut et qui se sait se mouvant, pense idéalement sa propre situation et construit la forme idéale de l'espace sphérique. Pour le sujet percevant la spatialité se constitue, et tout — jusqu'aux dimensions les moins immédiatement appropriables mais idéalement perceptibles — est spatialisable ; cette vie spatialisante a pour forme la sphère fondamentalement éloignable dans laquelle tout s'inscrit. La sphère possède un point central : la terre pour le géocentrisme. La terre-point-centre peut être infime par rapport à l'immensité de la sphère de l'univers, elle n'en est pas moins son centre[2]. Tout se structure et se place ainsi par rapport à elle : les planètes ont leur place sur les sphères orbitales et dans la sphère des fixes depuis la terre centrale. Cependant, on est en droit de

[1] Sur cette question nous renvoyons aux deux *Mémoires* pour la *Constitution systématique de l'espace*, recueillis dans *Chose et espace* (*Hua XVI*, *op. cit.*, p. 297 à 336 ; tr. fr., p. 347 à 388), et au commentaire que nous en avons fait dans le § 4 de notre étude « Mais l'éclair dans la nuit de tempête ? Phénoménologie d'une limite de la perception » *(op. cit.)*.

[2] Si Ptolémée avec ses modèles d'excentrique, de déférent, d'épicycle et de point équant ne place pas la terre comme centre des orbes célestes des planètes, si leur centre n'est pas la terre et si la terre se trouve déjà décentrée avec la tradition de Ptolémée, elle est toujours voisine du centre géométrique de l'orbe planétaire et incluse en lui. Par ailleurs la terre reste, pour Ptolémée, le centre de la sphère des fixes.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

considérer que la terre a sa place dans son rapport à l'ensemble de la structure : elle n'a pas sens en dehors et antérieurement à la sphère, ce qui implique que sa place lui est conférée par la totalité, c'est-à-dire par la sphère qui est bien un système universel de localisation, un espace parfaitement accompli. La terre comme point n'est d'ailleurs rien d'autre qu'un corps, comme tous les autres, inclus dans la sphère. Sa forme sphérique l'incorpore, comme les autres corps et comme les orbes, dans la sphère qu'est l'univers spatialisé. La façon dont Ptolémée institue la nécessaire sphéricité de la terre l'atteste d'ailleurs :

> Pour concevoir que la terre aussi est sensiblement de forme sphérique, il suffit de considérer que le soleil, la lune et les autres astres ne se lèvent pas et ne se couchent pas simultanément pour tous les hommes sur terre, mais d'abord pour ceux qui habitent à l'orient et ensuite toujours pour ceux qui habitent à l'occident[1].

Si la terre n'était pas sphérique, mais plate, les levers et les couchers des planètes seraient constatés exactement en même temps par tous les hommes, même situés dans des lieux d'observation éloignés. La sphéricité de la terre explique que certains états des planètes et quelques phénomènes célestes puissent être cachés momentanément aux habitants de Rome alors qu'ils sont simultanément observables par ceux d'Alexandrie. La sphéricité de la terre n'est pas formellement induite de la sphéricité de l'univers, mais s'inscrit en lui, par le rapport calculable géographiquement et chronologiquement entre la terre et les autres corps célestes. En tant que sphère la terre est ainsi un corps dont on établit rigoureusement la nature de la *surface*. La terre n'est donc que *surface*, c'est-à-dire un corps. Il s'agit bien sûr d'un corps privilégié[2], en tant qu'il est le lieu de la perception du sujet[1], mais il n'est qu'un

[1] Ptolémée, *Almageste, Préambule, chapitre 3*. Nous reprenons en la modifiant la traduction de P. Halma, pour l'édition complète de la *Composition mathématique de Claude Ptolémée*, Paris, 1813, p. 11.

[2] Ce statut privilégié n'implique pas pour autant la perfection. La terre est le bas, le lieu de la corruption, et les astronomes anciens (relayés par les médiévaux) considèrent que la perfection relève des cieux, éternels et incorruptibles. Anthropologiquement, c'est-à-dire au niveau d'un investissement de valeurs, la terre est un lieu de souffrance, d'expiation pour les hommes attestant une pauvreté et une bassesse de l'humain par rapport à la hauteur de l'éternité et de la perfection des cieux. La circularité du mouvement des planètes et de la sphère des fixes est d'ailleurs le signe de leur perfection contrastant ainsi avec la pauvreté de l'immobilité de la Terre (sur ce point nous renvoyons à Rémi Brague : *La sagesse du monde*, Fayard, 1999, plus particulièrement, p. 127 à 225). Précisons que cette axiologie est une institution

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

corps localisable dans l'univers comme tous les autres, un corps ayant sa spatialité propre (une surface sphérique) ainsi qu'une place dans la forme universelle de l'espace. L'astronomie est absolument fondée et repose sur la corporéisation de la terre. Cette dernière, parce qu'elle est le *lieu* du sujet observant (c'est-à-dire percevant et idéalisant sa perception), est directement liée à la Terre comme sol, elle tient lieu du sol de la Terre immobile, et c'est pourquoi elle ne peut être pensée qu'au repos. Cependant la terre comme surface sphérique est bien un corps *recouvrant* la Terre-sol-immobile et ne la donnant déjà plus pour le sujet percevant. Il y a une originarité du modèle géocentrique, qui correspond à l'expérience de la perception lorsqu'elle recouvre le sol de la Terre en le faisant valoir comme corps. Toutefois le géocentrisme n'est pas le géostatisme, son originarité a pour sens l'occultation originaire de la Terre archi-immobile. L'originarité du géocentrisme est celle de l'abandon originaire et nécessaire de l'archi-originarité. Cela advient dans la perception et s'accomplit dans l'astronomie, surtout si on la pense comme idéalisation de la perception à partir de la réflexion de la perception. Ainsi l'intérêt du géocentrisme réside-t-il dans l'ambivalence entre la Terre et la terre.

On peut alors considérer l'astronomie moderne, avec l'institution de l'héliocentrisme, comme la résorption de cette ambivalence, en faisant valoir la terre comme corps exclusif (et donc en mouvement) jusqu'à occulter la Terre archi-fondatrice. Nous avons tenté de le saisir à partir de vécus originaires, liés à la perception, qui fondaient l'astronomie parfois peut-être à son insu. Ainsi le vol ou l'imagination d'habiter dans d'autres planètes sont-ils la source vivante de l'astronomie par lesquels le sujet percevant réfléchissant institue absolument la terre comme corps au point de la faire valoir comme pouvant être en mouvement. Or toutes nos analyses ont montré que ces vécus n'étaient possibles que sur l'appui du sol irréductiblement immobile, c'est-à-dire liés à la Terre originaire. Aussi celle-ci resurgit-elle là où on pouvait croire qu'elle avait été éliminée. Si nous l'avons considéré par ces vécus

---

dérivée se fondant sur des vécus bien plus originaires, liés à la perception et dans lesquels un investissement de valeurs n'a pas lieu. L'astronomie antique est l'institution en idéalité de ces vécus fondateurs ; à partir d'elle des valeurs peuvent être instituées.

[1] Chez Ptolémée lui-même, où la terre est excentrée par rapport aux orbes des planètes qui peuvent avoir pour centre réel un point imaginaire et non la terre elle-même, cette dernière est le centre d'observation. C'est d'ailleurs pour que les phénomènes des mouvements des planètes correspondent aux observations de l'homme sur la terre, que Ptolémée reprend les hypothèses des déférents, des épicycles et des excentriques et forge celle du point équant.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

originaires, mais néanmoins extérieurs à l'astronomie elle-même, nous devons à présent l'envisager dans cette science, au cœur de ses propres opérations. Bref, nous devons voir comment l'héliocentrisme ne peut éliminer la Terre comme sol, ou plutôt comment lorsqu'il l'élimine, elle resurgit nécessairement. Nous devons comprendre comment lorsque la Terre est instituée comme corps, c'est-à-dire comme corps en mouvement, l'archè-Terre garde tout son sens. Ce processus nécessaire de notre vie, nous devons le repérer dans l'astronomie moderne à son état naissant, c'est-à-dire chez Copernic. Comme pour le géocentrisme, nous ne pouvons mettre en place qu'une compréhension partielle (et non une analyse exhaustive) de certaines dimensions de la pensée de Copernic[1].

Le sens de l'institution de l'héliocentrisme et de l'élimination du géocentrisme peut être clairement saisi dans ces quelques lignes du chapitre XV du Livre III du *De revolutionibus orbium cœlestium* :

> Je vais montrer que si le soleil occupe le centre du monde et qu'autour de lui comme centre la terre tourne…, alors il semblera que le soleil se meut uniformément par rapport à un point donné ou par rapport à une étoile fixe[2].

Copernic part de l'observation, c'est-à-dire de la vision d'un mouvement du soleil. Celui-ci est une apparition dans le champ visuel d'un sujet attentif. Pour ce dernier, qui a les pieds sur la terre, un tel phénomène advient *pour* son point-centre de vision de telle sorte que l'apparition d'un tel décours d'images advient autour de lui. Attentif, il fournira une explication, et attribuera un mouvement réal au soleil autour de la terre fixe qui correspond à son centre de vision. Or cette explication ne satisfait pas Copernic car elle ne parvient pas à rendre compte du mouvement du soleil[3]. Aussi peut-on lui en

---

[1] Pour une prise en compte de l'ensemble de l'œuvre de Copernic, nous renvoyons au livre fondamental de Jean-Jacques Szczeciniarz : *Copernic et la révolution copernicienne*, Flammarion, Nouvelle bibliothèque scientifique, 1998. Nos bribes d'analyse se fondent, sur celles, exhaustives, de cet ouvrage essentiel. Du même auteur, nous tenons à citer un autre livre remarquable : *La Terre immobile. Aristote, Ptolémée, Husserl*, PUF, 2003, même si nos analyses diffèrent de ses conclusions.

[2] Cité et traduit par Jean-Jacques Szczeciniarz, *op. cit.*, p. 333.

[3] Signalons que cette insatisfaction est la même que celle des astronomes arabes durant des siècles. Sur cette question nous revoyons à l'*Histoire des sciences arabes*, sous la direction de Roshdi Rashed, *vol. 1. Astronomie, théorique et appliquée*, Seuil, 1997. Plus précisément on doit se référer aux deux textes de Régis Morelon : *Panorama général de l'histoire de l'astronomie arabe* et *L'astronomie arabe orientale entre le VIII^e^ et le XI^e^ siècle* (*op. cit.*, p. 17 à 34 et p. 25 à 70) ainsi qu'à l'étude

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

substituer une autre dans laquelle la même apparition en mouvement du soleil s'explique par un mouvement réal de la terre autour du point fixe qu'est le soleil. Celle-ci satisfait l'astronome car elle est capable de rendre compte du mouvement dans son apparition que Copernic entend désormais comme apparence. Le mouvement apparent du soleil est donc expliqué par l'uniformité du mouvement réal de la terre. Une explication objective est effectivement fournie, capable d'ouvrir de nouvelles idéalités de sens pour l'humanité. On doit tout de même considérer que Copernic part de l'équivalence possible de deux explications : l'apparition du mouvement du soleil peut avoir sens aussi bien pour un observateur immobile sur la terre avec un soleil en mouvement autour d'eux, que pour ce même observateur mais en mouvement car sur une terre en mouvement autour d'un point central fixe. La fondation copernicienne consistera à trancher entre ces deux explications, à ne retenir que la deuxième et donc à annuler leur équivalence mais en étant partie d'elle. Si l'explication géocentrique n'est pas entièrement satisfaisante, si les calculs de Ptolémée ne peuvent rendre compte de toutes les positions du soleil, alors pourquoi ne pas tenter une explication dans laquelle l'observateur humain serait en mouvement ? Un spectateur immobile sur une terre immobile avec un soleil en mouvement et un spectateur sur une terre en mouvement avec un soleil fixe voient la même chose. Cette équivalence est au fond la reprise de l'expérience d'illusion perceptive du mouvement et du repos qui est d'ailleurs la source de toute théorie de la relativité. Finalement il s'agit de trancher, la non-équivalence finale est au fond le dépassement d'une expérience perceptive par une autre qui invalide la première. Saisissant que je suis sur une terre en mouvement, les modifications de mon champ ne sont pas inhérentes à lui mais à mon propre centre de vision. Se mouvant il produit la déformation du champ

---

Georges Saliba : *Les théories planétaires en astronomie arabe après le XI^e^ siècle* (*op. cit.*, p. 71 à 138). Par ailleurs tous les grands astronomes arabes remettaient en question le modèle du *point équant* en tant qu'il portait atteinte au principe de l'uniformité des mouvements célestes. Copernic lui-même et pour des raisons identiques, tout en reprenant le modèle du déférent et des épicycles, conteste la notion de point équant, ainsi que le montre parfaitement Alexandre Koyré (in *La révolution astronomique*, *op. cit.*, p. 45 à 57 et p. 88 et 89). Cela indique, d'une part, une continuité de toute l'histoire de l'astronomie polarisée par les mêmes questions, et par ailleurs que Copernic critique Ptolémée non pas avec les principes d'une nouvelle physique mais au nom même des fondements de l'astronomie antique. La révolution qu'il ouvre prend son assise dans cela même qu'elle conteste. Si cela est vrai pour les principes astronomiques, ce l'est encore plus si on remonte aux vécus essentiels fondamentalement à l'œuvre dans l'astronomie.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

visuel que j'interprétais naguère comme mouvement chosique mais qu'à présent, sachant que je me meus, j'attribue à moi-même. Au niveau de ma propre vision je ne peux saisir mon propre mouvement car il est déterminé par celui de la terre, imperceptible. Je participe à un mouvement qui est *comme nul* pour moi[1]. Cela implique que j'ai conquis un point de vue supérieur, objectif, dans lequel je vois ma situation, ma propre perception visuelle. Je me vois sur la terre en mouvement, ne voyant pas ce mouvement, et voyant le monde depuis cette situation limitée. Le copernicianisme est l'institution de ce regard supérieur, de cette vision sur la vision humaine capable de l'englober et d'en considérer les limites intrinsèques. Si le copernicianisme est un dé-centrement de la subjectivité humaine, ainsi qu'on l'a souvent dit, c'est parce qu'il est dédoublement de la subjectivité dans un mouvement réflexif où le sujet se voit lui-même, se voit voyant. L'objectivité du copernicianisme et de la science moderne est ce dédoublement de la subjectivité.

Toutefois il faut absolument et évidemment considérer que ce décentrement-dédoublement qui est une réflexion de la perception, part de cette dernière. Réfléchissant la perception, elle a celle-ci pour origine et ne cesse d'en dépendre. Se voir voyant n'annule jamais d'être voyant, de continuer de l'être dans le nouveau voir qui n'en est au fond qu'une nouvelle expression. Ainsi le sujet qui s'est décentré reste-t-il le sujet terrestre sachant désormais encore mieux que, sur la terre, il ne cesse de vivre une immobilité car il a affaire à un *corps-sol* par lequel le *sol originaire* aura toujours sens. Le sujet qui sait l'héliocentrisme sait aussi, de ce fait, qu'il y a une expérience primitive rémanente de géostatisme. Toutefois l'essentiel n'est pas là car peut-être peut-on imaginer un sujet absolument réfléchissant pour lequel la terre ne serait plus un lieu d'habitation. L'astronome copernicien est la possibilité d'une telle expérience. Serait-il alors l'idée d'une humanité totalement déracinée, sans sol ? Il n'en est rien, et Copernic lui-même l'atteste, car la vision de l'astronome est celle que l'on aurait depuis le Soleil. Le système copernicien, s'il décentre le sujet humain de la terre, l'inscrit tout de même sur un autre corps-sol qu'il vit absolument comme immobilité, c'est-à-dire comme pur sol. Ne plus être lié à la terre, être hors d'elle, ne signifie pas avoir perdu le sol mais toujours le vivre comme archi-immobilité fondatrice.

[1] On mesure ici à quel point la pensée de Copernic ouvre à celle de Galilée, ainsi que ce dernier n'a cessé de l'affirmer tout au long de son œuvre. Il l'inscrit dans la continuité de la découverte copernicienne, comme pour la fonder. C'est d'ailleurs ainsi que s'ouvre la *Première journée* du *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde* (tr. René Fréreux et François de Gandt, Seuil, 1992, p. 95).

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

Et si l'on imaginait (mais c'est la réalité du développement du copernicianisme) un sujet théorique qui ne serait pas situé sur le Soleil comme corps-sol donnant le sol, et qui prétendrait du coup avoir conquis une objectivité absolue, il faudrait penser qu'il est nécessairement situé et que, dans le lien à un corps ayant une place, il ne peut s'affranchir de son rapport au sol originaire. Non seulement l'homme (lorsqu'il n'est pas un scientifique) reste lié à la terre corps-sol mais toute sortie hors de cette situation le place dans une autre dans laquelle il vit le rapport réel au sol originaire de la Terre.

La pensée copernicienne est donc l'élaboration d'un vécu perceptif d'illusion corrigée par lequel la relativité du mouvement et du repos des corps peut se donner. Ce qui advient dans une expérience ponctuelle est généralisé à l'univers. Husserl décrit cette expérience très simple[1]. Porté par un véhicule (une voiture ou un wagon), le monde est pour moi en mouvement. Mon expérience primitive me donne des modifications du champ visuel, réelles pour moi, qui s'exposent par rapport à mon centre de vision immobile. Ce dernier est lié au véhicule qui est sol de mon expérience et qui ne peut donc qu'être immobile pour moi. La voiture ou le wagon m'apparaissent tout de même comme des corps, identifiables et se distinguant d'autres corps dans le monde, ils sont donc corps-sol que j'interprète comme étant en repos. Le repos d'un corps est son lien à l'archi-immobilité en tant qu'il est corps tenant lieu de sol. En opposition, les corps qui ne sont pas corps-sol ne peuvent être qu'en mouvement. Cependant, regardant à travers la fenêtre les corps du monde en mouvement, je reconnais (par une réminiscence) leur appartenance à la terre que j'habitais et qui était donc mon sol. Je me rappelle également que sur la terre qui était pour moi la Terre, je voyais des véhicules en mouvement portant des sujets que je savais percevant. Ainsi puis-je corriger ma première interprétation et savoir que c'est le véhicule qui est en mouvement et la terre au repos. La correction de la perception s'effectue par une expérience intersubjective de souvenir et me conduit à *savoir* qu'il y a une relativité du mouvement et du repos qui a pour sens que tout peut se faire corps et être reconduit à une spatialité homogène. Il n'y a aucun corps privilégié. Si la terre peut se donner avec cette valeur, rien n'interdit de penser que la même dynamique perceptive puisse être prolongée et que la terre ait rigoureusement le même sens que le véhicule. La pensée de Husserl n'interdit absolument pas une telle logique et rend compte du nécessaire devenir de l'astronomie qui a sa source dans les expériences de la perception. Toutefois Husserl insiste sur le fait que cette permutation des corps valant comme corps-sol se fonde sur l'absoluité du sol archi-originaire

[1] *Manuscrit D 17*, *op. cit.*, p. 15 et 16.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

qui n'est absolument pas relatif. La relativité des corps, la relativité de leur mouvement et de leur repos se fonde sur l'absolu de la Terre-sol archi-immobile[1]. Un corps qui peut être relatif tient toujours lieu de sol, absolu[2]. Copernic effectue exactement cette opération, ses calculs se fondent sur ce vécu, car il corrige une illusion perceptive en faisant valoir ce qui tenait lieu de corps-sol comme simple corps mais visible désormais depuis un autre corps-sol donnant l'archi-originarité du sol. Il peut y avoir relativité des corps célestes, mais à chaque fois un corps tiendra lieu de sol. En effet Copernic s'imagine comme sujet voyant le monde depuis le Soleil, c'est-à-dire avec un sol archi-immobile. Malgré les apparences la logique copernicienne s'inscrit dans le sens des vécus décrits par Husserl. Copernic homogénéise la corporéité spatiale, et cela le conduit à amorcer une pensée de la relativité, c'est là une opération qui s'ignore dans son sens profond mais qui est toujours l'acte d'une subjectivité qui, voilée dans son archi-originarité à celui qui l'effectue et révélée exclusivement par le phénoménologue, est toujours liée à un archi-sol. Elle est une subjectivité incarnée, liée à un corps-sol qui a pour sens l'archi-originarité de l'immobilité du sol. Le développement du copernicianisme, notamment avec Galilée, pourra être compris comme la radicalisation de l'intention de Copernic avec la volonté de s'affranchir de toute situation. L'homogénéisation de l'espace qui est homogénéisation de la corporéité institue la relativité du mouvement et du repos par rapport à l'absolu des lois de la physique. Le sens de la relativité (de Galilée jusqu'à Einstein) est en effet l'affirmation de l'absolu des lois physiques, inaltérées et avérées par cette relativité car toujours à l'œuvre en elles. La physique conquiert ainsi une objectivité complète par laquelle elle serait affranchie de toute situation, de tout lien à un corps valant comme corps-sol. Elle serait alors expérience de pure vision déliée de tout enracinement et de tout rapport à la Terre. La science serait ainsi la construction d'un pur regard englobant, un *kosmothéoros*, totalement désincarné. Or c'est là que réside une authentique illusion transcendantale car le regard est toujours

[1] *Ibid.*, p. 16.

[2] Il faut ici remarquer que cette analyse de la correction de l'illusion perceptive de mouvement diffère sensiblement de celle que Husserl mettait en place au § 83 de *Chose et espace* (*Hua XVI*, *op. cit.*, p. 281 à 284 ; tr. fr., p. 331 à 334). Dans *Chose et espace* Husserl rendait compte de la rectification d'interprétation par le fait que le sujet corporant s'appropriait les mouvements du véhicule, les faisait siens. Dans le *Manuscrit D 17* ce point est totalement absent. Tout simplement parce que, en 1934, Husserl insiste beaucoup plus sur le statut archi-originaire de l'immobilité pour le *se mouvoir*. Le point-centre-je, l'archè-Terre immobile sont le sens même de l'expérience du *se mouvoir*. En 1907, le *se mouvoir* valait comme absolu.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

celui d'un sujet incarné, nécessairement situé et donc enraciné. Une pensée qui homogénéise l'espace ne peut considérer ma dimension a-topique et est donc nécessairement contrainte de se situer, et c'est d'ailleurs ce que faisait Copernic lorsqu'il imaginait ce regard porté depuis le Soleil[1]. Tout acte de pensée est celui d'un regard incarné lié à une spatialité, situé sur un corps-sol et porté par l'archi-originarité absolue de l'immobilité. Le pur regard ne peut être rien d'autre que cette archi-immobilité mais qui s'ignore, se fait valoir comme objectité pure et s'*écrase* dans le mouvement et les permutations de mouvement et de repos des choses mondaines qui s'offrent à lui[2]. L'expérience archi-originaire est le lien, depuis un corps-sol, à l'immobilité du sol. Nul n'est plus immobile que le regard du copernicien mais son immobilité a cru oublier celle de l'archi-originarité du sol. Le copernicien saisit une dimension de l'immobilité originaire mais pour la reconduire au seul sujet, sans son fonds. Plus exactement le copernicien est celui qui croit pouvoir être l'immobilité d'un pur regard déraciné et sans sol. En effet celui-ci se rappelle toujours à lui, fait retour et n'a jamais été oublié. Dans ses propres opérations, mais sans le réfléchir, le copernicien croit encore au sol originaire. Tel est le paradoxe de la science que la phénoménologie peut, seule, mettre en lumière.

Le *renversement du copernicianisme* prend ainsi tout son sens. Il ne consiste en rien à retourner au géocentrisme. Husserl n'est pas dans la nostalgie d'une interprétation symbolique du monde qui serait malheureusement perdue. Le géocentrisme est une expression essentielle, certainement plus proche de l'archè que l'héliocentrisme, mais dans laquelle advient déjà l'oubli du sens originaire de la Terre. Le géocentrisme exprime la situation de l'homme, lié à un corps-sol privilégié. Toutefois il insiste sur sa corporéité et tend à en oublier la dimension de sol. Le corps-sol qu'est la terre est au repos parce qu'il est lié à l'immobilité du sol, mais le géocentrisme n'insiste pas sur elle. S'il ne le fait pas c'est parce que l'homme, dans sa vie perce-

[1] Précisons que cette pensée d'un regard objectif désincarné, si elle est à l'œuvre chez Galilée ou chez Einstein ne l'est plus dans la physique quantique. Celle-ci demeure éminemment dans le cadre de la science classique par les performances de son opérationnalité, mais elle assume une part de réflexivité propre au sujet pensant lié à ses vécus de perception.

[2] On pourrait d'ailleurs considérer que la science moderne a suscité bon nombre d'interprétations fascinées par ce mouvement des corps, c'est-à-dire par cette pure objectité, mais qui en oublient totalement la source constituante de sens : un sujet purement immobile. C'est là (dans des domaines qui ne sont d'ailleurs pas nécessairement scientifiques) accomplir la science en restant dans l'ignorance absolue de son sens fondateur.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

vante, ne le peut, adhérant au constitué et oubliant les sources de constitution. Le *renversement du copernicianisme* consiste à révéler les vécus originaires qui portent cette décision de pensée dans son accomplissement. La science croit alors dépasser le sens de la terre comme corps-sol et ainsi de la Terre comme sol. Il y a là une profonde illusion car jamais l'homme de la science ne parvient à un tel oubli et il ne fait que se complaire dans l'illusion d'y parvenir. En effet tout acte croyant abolir la Terre, la réaffirme dans son sens et son originarité. En croyant ne plus avoir de sol la science le révèle d'autant mieux et atteste son absoluité. Toute imagination de vol ou d'habitation dans une autre planète, tout calcul établissant la stricte corporéité d'une terre en mouvement sont les actes d'un sujet nécessairement lié à un corps-sol qui ouvre l'archi-immobilité de la Terre immobile. La science et l'humanité qui y adhère ne veulent pas voir cette dimension archi-originaire. Elle n'a jamais été oubliée, elle est en fait là, donnée dans une évidence dont l'attitude naturelle se détourne. Le phénoménologue la rappelle, c'est-à-dire qu'il montre cette évidence invisibilisée. C'est dans une telle tâche que le phénoménologue institue cette seule *science rigoureuse* qu'est la philosophie. Elle ne consiste pas à établir une nouvelle vision du monde et Husserl n'ambitionne pas d'écrire un *Dialogue sur les trois plus grands systèmes du monde*, ni de revenir au premier. Il s'agit tout simplement, c'est-à-dire rigoureusement, de décrire les vécus constituant le monde et qui sont toujours à l'œuvre dans les institutions de sens qui s'en détournent ou s'illusionnent de n'être jamais liées à eux.

§ 4. Sol immobile passé et point-centre-je

L'ensemble de nos descriptions, menées à partir des *Manuscrits D 17* et *D 18*, nous conduit à saisir l'expérience originaire de la perception comme vie d'un sujet corporant *sur* la Terre immobile. Dans cette expérience essentiellement ambiguë, ainsi que pourrait le dire Merleau-Ponty, la Terre se donne comme *corps-sol* possédant deux dimensions, différentes et même divergentes mais liées et entremêlées. L'archi-originaire est le sol comme fonds absolu et inappropriable, *dessous* irréductible à toute appréhension perceptive mais ayant toujours un tel sens pour elle. Or cette Terre est nécessairement recouverte par la terre comme corps, qui est surface spatiale chosique. Cette deuxième dimension accapare l'homme car elle correspond à l'immédiateté de la vie perceptive à partir de laquelle se déploie toute pratique. Elle devient d'autant plus centrale qu'elle est réfléchie par le sujet dans des idéalisations telles que la géométrie ou l'astronomie. Ainsi le sujet

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

vit-il une Terre sous ses pieds dont il parvient à s'approprier la surface mais dont il ne peut s'approprier le fonds irréductible qu'est le sol. Cette appropriation de la corporéité de la Terre conduit le sujet à penser cette dernière comme corps céleste en mouvement mais de telle sorte que se donne toujours, de façon invisible ou inavouée, l'immobilité du sol de la Terre. Cette dimension, archi-originaire, revient toujours car elle n'a jamais disparu puisqu'elle est le *retenu* fondamental. Le fonds originaire qui fait toujours retour n'est pas, essentiellement, mon inscription sur la planète terre mais mon rapport à la Terre-sol-fonds qui advient même hors de la terre. La première expérience où se joue mon rapport à la Terre est une situation sur la terre, et lorsque je me la représentais comme immobile et centrale c'était bien mon appartenance au sol que j'exprimais ; toutefois les deux dimensions ne sont pas identiques car un départ pour une chronologie n'est pas l'origine archaïque. Si le premier s'éloigne et s'oublie peut-être, la deuxième est inévacuable au point que tout effort pour l'abolir la fait toujours revenir. Le sujet corporant dans sa vie perceptive est situé sur un corps-sol (variable, relatif, en mouvement possible) dans lequel advient pour lui l'absolu du sol-fonds-immobile qui est bien la dimension de véritable archè.

L'expérience de la Terre immobile est donc la vie la plus profonde de la subjectivité et la Terre correspond au fonds le plus intime de l'ego. Ce dernier, s'il *se* meut, est aussi et surtout *point-centre-je* qui, alors que toute sensation expose l'éloignement, ne s'éloigne jamais de lui-même, bref est foncièrement immobile. Ainsi y a-t-il une correspondance entre le sol immobile et le *point-centre-je*, il n'y a d'immobilité de la Terre que pour l'ego absolu foncièrement immobile. D'ailleurs aussi bien l'*archè-Terre* que le *point-centre-je* sont conditions non spatiales de la spatialité ; plus exactement ils s'affranchissent de la spatialité en tant qu'ils en sont le fondement et ont ainsi une hétérogénéité à l'espace à même l'espace. Point-centre-je et Terre immobile sont le fondement a-spatial de l'espace dans l'espace. Ainsi doit-on considérer que la Terre immobile est constituée par le point-centre-je, ce dernier étant la source archi-subjective de l'archè-Terre. Si la Terre a sens pour le point absolu de l'égoïté, il faut en conclure que celui-ci la constitue. Il nous reste alors à décrire la forme de cette constitution et à comprendre comment la Terre immobile a sens pour l'ego et son fonds immobile.

Considérer le point-centre-je comme source constituante du sens de la Terre immobile doit nous conduire à une première précision qui est une précaution : l'ego et la Terre ne se confondent pas, ne sont pas identiques et ne sont même pas en coïncidence. Or il nous semble que beaucoup de commentateurs et toute une tradition interprétative, notamment à propos du statut du géocentrisme, ont trop souvent eu tendance à identifier les deux :

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

placer la terre au centre du monde revient à y placer l'homme. Le centre de vision de celui-ci est la source même de toute exposition et donc le centre de tout champ visuel ; l'homme voyant étant sur la terre, cette dernière ne peut qu'être au centre. Cette interprétation identifie point-centre-je et Terre dans leur centralité. Plus exactement le *point-je* étant central, cette centralité se signifie en instituant la Terre, en tant que lieu d'habitation de l'homme, comme centre. Or une attention portée aux vécus dans leur concrétude ne peut que nous conduire à distinguer les deux. En effet le sujet percevant, s'il possède son centre de vision, se situe *sur* la terre ; il ne voit qu'en reposant sur elle mais en en étant donc distinct. Et son appui sur la terre manifestant toujours la résistance de la Terre comme sol, la dimension archi-originaire de celle-ci est différente de l'ego et de son *point-centre-je*. La Terre correspond à l'égoïté centrale et immobile mais ne lui est pas identique, ainsi que l'atteste le principe selon lequel l'*ego* en tant que *point-centre-je* est constituant de la Terre immobile.

Pour le comprendre, nous devons brièvement rappeler les éléments considérés dans les premier et deuxième alinéas de la présente étude. Le *point-centre-je* est l'origine du *se mouvoir* car il est le foyer des kinesthèses liées au mouvement de mes organes et les motivant. Chaque apparition en mouvement de mes organes les donne comme pouvant s'éloigner sans jamais totalement disparaître car leur apparition est toujours liée au *point-centre-je* de mon corps. L'exposition de mes membres en mouvement les donne comme rattachables au foyer de ma vision qui, lui, est rigoureusement immobile. L'éloignement relatif de mes membres ne se donne que pour et par un *point-centre* qui est absolument inéloignable et par là même immobile. En outre cette apparition en éloignement et en mouvement de mes membres est symétrique de sensations kinesthésiques : l'élévation de mon bras qui apparaît dans mon champ de vision est liée à des sensations de *se mouvoir* que je localise dans le bras et qui se donnent comme le motivant dans son mouvement. Or ces sensations kinesthésiques ont pour foyer le même point-centre-je qui est foyer des apparitions en mouvement et des sensations de *se mouvoir*. Ainsi, par lui, se constitue l'unité même du corps propre. Autant le point-je ne s'éloignait pas, autant en tant que source et foyer des kinesthèses il n'est pas une localité de sensations. Celles-ci partent de lui mais ne sont pas en lui. S'il est le point aveugle de l'apparition en éloignement du corps, il est aussi le point d'archi-immobilité du corps propre. Plus précisément, si dans son inéloignement le point-centre-je fondait déjà l'immobilité foncière du corps propre, il la parachève en tant que foyer non senti des kinesthèses. Le corps propre se fonde sur un point inappréhendable à la vision et aux sensations kinesthésiques. S'il en va ainsi pour les mouvements des membres

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

du corps il en va de même pour un mouvement de l'ensemble du corps : de pures sensations de mouvement parcourent le corps en ayant comme archi-foyer ce point-centre qui, lui, ne s'éloigne jamais. Je vois le monde bouger, je sens mon corps bouger, mais avec une dimension qui s'y dérobe et qui est absolue immobilité. Le point-centre-je est donc l'absolu immobile de toute mobilité : des choses, de mes membres, de mon corps dans son ensemble lorsqu'il se meut. Je me meus, j'éprouve ma propre motricité, mais toujours depuis une archi-immobilité qui est l'égoïté même de ma subjectivité. Or nous avons pu établir que la Terre est le telos du *se mouvoir*. Celui-ci est exposant de dimensions chosiques et mondaines dont la synthèse ultime est la Terre comme sol immobile. Toutes les choses spatiales et l'espace lui-même qui est leur forme ont pour unité finale le Tout de la Terre comme sol immobile. Celle-ci n'est pas le repos spatial qui ne peut être que relatif au mouvement, mais l'absolu qui est le sens même de toute expérience de la spatialité. La constitution de celle-ci, dans le *se mouvoir* du corps propre, aboutit à un sens a-spatial qui est pourtant le sens de l'espace. L'unité de l'espace qui ne se révèle que dans sa constitution achevée est le sol de la Terre immobile et donc a-spatial. Cette dimension étant fondée par le corps propre dans son *se mouvoir* et celui-ci étant essentiellement fondé par l'immobilité du *point-centre-je*, on ne peut qu'en conclure à la *fondation de l'immobilité de la Terre par le point-centre-je*. L'immobilité de celui-ci fonde l'immobilité de celle-là. Le corps propre se meut depuis sa propre immobilité, cette archi-immobilité le porte dans son *se mouvoir*, aussi ce dernier ne peut-il que fonder téléologiquement la Terre immobile. Le point-centre-je, à cause de son immobilité, est constituant de la Terre. À ce titre, le corps propre fonde la Terre.

Si la Terre est le telos de la constitution de l'espace par le corps propre dans sa marche, elle se donne néanmoins comme l'origine même de cette marche du corps propre. Ce dernier fonde une ultime fondation qui se donne comme la première et comme la condition de cela même qui l'a constituée. Le corps propre aboutit à une dimension ultime mais qui est pour lui la première. En effet la Terre est ce *sur* quoi je marche. À ce titre elle est l'archè et l'origine du se mouvoir, mais celui-ci étant fondé par l'immobilité foncière du point-centre-je, il faut alors considérer que la Terre immobile est l'archè de l'immobilité du point-centre-je. Celui-ci n'est pas fondateur de la Terre mais fondé par elle ou, plus exactement, la fondation de la Terre qu'il effectue révèle celui-ci comme le fondant, lui. Le *point-centre-je* immobile donne la *Terre immobile* comme étant son fondement. Le sens ultime de la proximité entre le *point-je* et la Terre est bien l'immobilité mais qui a pour archè celle de la Terre.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

Ainsi le *point-je* (c'est-à-dire la subjectivité dans son essentialité) a-t-il une archè impliquant qu'il est fondé par une dimension Autre que lui-même. L'origine foncière de la subjectivité n'est pas de l'ordre de la choséité car la Terre est fonds a-chosique, mais n'en est pas moins Autre à la subjectivité en tant qu'elle est fonds. Le point est originé d'un fonds qui est nécessairement Autre que lui. En effet la ponctualité possède une distinction (même si elle est ici inappréhendable) dont l'indistinction du fonds est l'Autre radical, mais toute analyse des vécus profonds de la vie de la perception révèle un rapport entre les deux, tel que le fonds indistinct est l'archè du point dans sa distinction. Le rapport entre la subjectivité dans sa dimension essentielle et la Terre peut donc mieux se comprendre : elle s'établit par l'immobilité qu'elles partagent mais qui n'est en rien une identité. Ce n'est pas la même immobilité qui a sens pour le point-je et pour la Terre puisque la première est celle d'un point distinct et la deuxième celle d'un fonds indistinct, de plus l'immobilité du point-je — si elle est l'absolu de l'expérience de la vie corporelle — a elle-même une origine qui est l'immobilité de la Terre. Eu égard à cette ultime dimension l'immobilité du point-je n'est pas un absolu. Si la subjectivité a un fonds d'immobilité c'est parce qu'elle est fondée par l'immobilité de la Terre qui, dans sa dimension de fonds indistinct, rejaillit dans la ponctualité distincte du *je*. La subjectivité possède un fonds qui est la Terre.

Il faut alors considérer le *point-je* comme un paradoxe. Il est bien le centre du champ visuel car toutes les images se donnent par lui et pour lui, aussi bien celles du monde externe que celles des membres du corps propre. Plus précisément, les analyses phénoménologiques établissent une sphéricité du champ visuel dont le *point-je* est le *centre* et donc le principe. À ce titre il est en lui-même invisible, il est le *punctum cœcum*, centre de vision se dérobant à toute possibilité de vision, mais surtout — ainsi que l'établissent les *Manuscrits D 17* et *D 18* — il est fondé par un Autre que lui-même. Toutefois cette fondation n'annule en rien cette centralité de vision du *point-je*, c'est bien en tant que *centre* qu'il est ce fonds Autre. Sa dimension éminemment paradoxale apparaît alors : il se révèle être un centre toujours dé-centré. Un centre plein, réellement centre, a son fondement en lui-même, il s'impose comme centre en étant sa propre fondation qui l'institue dans sa centralité. Ici, par contre, nous avons affaire à un centre qui a un Autre pour principe et qui a alors pour sens d'être essentiellement dé-centré. Ce décentrement du *point-je* ne consiste pas à donner à cette Autre dimension la position centrale. La Terre n'est pas centre : le *je* demeure l'irréductible centre car toute expérience perceptive (ici, essentiellement visuelle) part du point-je qui est bien centre de vision, mais ce centre, en tant que centre, a sa

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

source dans une altérité à lui-même, dans l'Autre qu'est la Terre. Ici, un centre, dans sa centralité même, ne s'origine pas de lui-même et de cette centralité mais d'un fonds Autre que lui. Aussi est-il essentiellement décentré et ne peut-il jamais faire fond sur la terre en l'accaparant par une quelconque appropriation. Tel est le sens du géostatisme auquel nous conduit la phénoménologie. La réflexion donne sens à l'expérience la plus originaire et la plus primitive : celle d'une subjectivité ponctuelle et centrale dont la centralité est fondée par l'extranéité d'un fonds. Il y a là un paradoxe mais seulement aux yeux des habitudes du discours et de l'attitude naturelle, car il s'agit essentiellement de l'évidence même de la vie perceptive dans sa primitivité.

Cet apparent paradoxe nous pouvons l'accroître en lui donnant une formulation supplémentaire. En tant que *point-centre* le *je* est l'absolu : il est l'absolu de l'expérience perceptive visuelle, par lequel et pour lequel tout se visibilise. Or cet Absolu est fondé par l'Autre à lui-même qu'est la Terre : le point absolu distinct du *je* est fondé par le fonds indistinct de la Terre. On a donc affaire à un absolu dépendant d'un Autre que soi, mais qui ne cesse pas pour autant d'être absolu car il est bien le centre de vision et qui ne confère à la Terre aucune dimension d'absolu car c'est depuis le point-je qu'elle se révèle être son fonds. L'égoïté absolue est fondée dans son absoluité par un fonds non absolu. Ici aussi le paradoxe conceptuel n'est qu'apparent car l'expérience qu'il tente de formuler correspond à celle du moi qui est bien absolu en tant que seule expérience faite et éprouvée mais qui est toujours expérience de finitude. Le moi est l'absolu de mon expérience, mais il s'agit d'une expérience toujours finie et le rapport à la Terre-sol-fonds-immobile est la forme même de cette finitude. Le paradoxe est celui d'une subjectivité principielle et absolue mais finie dans cette absoluité. C'est pourtant le sens même de la vie de la subjectivité qui n'est paradoxal que pour l'attitude naturelle.

Le rapport primitif du sujet percevant à la Terre peut d'ailleurs trouver des formulations moins paradoxales si nous le considérons dans sa dimension temporelle. Nous avons établi que le point-je était fondé par le fonds de la Terre parce que sa marche advenait toujours sur elle. Le *se mouvoir* de la marche avec l'immobilité du *point-je* (qui est d'ailleurs le sens du *se* mouvoir) a pour *condition* la Terre et l'immobilité du sol qu'elle est. Ainsi doit-on affirmer que le *point-centre-je* (et donc la subjectivité) est toujours *précédé* par la Terre. La Terre était là avant ma marche. Il faut ici entendre que le sujet marchant vit la Terre comme précédant sa propre marche. Plus précisément, il vit sa marche comme ayant toujours été précédée par la Terre, c'est-à-dire que l'instant présent institue la Terre comme sa propre préséance.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

Il n'y a pas ici un discours géologique qui nous dirait que la terre existe depuis des centaines de millions d'années avant la naissance de l'homme et de ses activités, mais que le sujet dans le présent vivant de sa propre marche éprouve la Terre comme préséance et que c'est cette marche elle-même dans son présent qui donne ainsi la Terre. La vie du sujet, qui s'éprouve primitivement dans la marche, se donne la Terre comme sa précédence, comme son archè originaire. Bref, le présent vivant se donne la Terre comme son passé le plus propre. Une temporalisation de la subjectivité donne la Terre comme sol immobile, car le sens ultime de ce sol est celui d'un passé irréductible, qui ne peut être institué que par le présent vivant.

Le géostatisme husserlien a donc une portée essentiellement temporelle que nous devons tenter de décrire plus précisément. Le présent vivant, dans sa fluence originaire, est écoulement et passage, qui retient toujours son moment précédent. Passant, il est passé et est retenu dans le nouvel instant présent qu'il avait d'ailleurs déjà anticipé. Si le nouveau vécu présent retient le précédent dans sa dimension noétique, il retient aussi son noème visé à présent comme retenu et comme passé. Plus exactement, retenant le vécu noético-noématique en ayant une visée de celui-ci par la rétention, une modalité du noème se donne comme passé. La fluence du présent vivant étant perpétuelle, chaque vécu est retenu dans l'immédiatement suivant ou celui-ci retient l'immédiatement précédent. Ainsi advient une rétention des rétentions par laquelle les instants passés ne cessent de s'altérer. Il n'y a pas seulement un enfouissement progressif des souvenirs mais leur altération en tant que chacun est toujours mieux retenu dans les nouvelles rétentions du présent vivant. Telle est l'expérience du passé comme continu de rétentions. Ainsi doit-on considérer qu'une synthèse advient ici, capable de donner ce qu'il y a de commun à toutes les rétentions. Mieux encore l'expérience du passé est cette synthèse des rétentions à cause de leur continuité. Cette synthèse donnera nécessairement le commun noématique à tous les vécus retenus. La rétention peut ici être entendue comme une synthèse capable de donner ce que tous les vécus retenus, par-delà leurs différences, ont pu viser. Plus précisément encore, la synthèse rétentionnelle donnera le commun aux actes retenus et à l'instant présent, permettant d'ailleurs ainsi à ce dernier d'anticiper le même. Si chacun des vécus passé, présent, futur a sa structure propre, il y aura une dimension commune à toutes ces visées et à tous ces visés que donnera la synthèse de la rétention. Tous auront, au-delà de leurs visées propres, visé le même et continueront de le viser, mais parce qu'ils l'ont continuellement visé, parce que tous les actes retenus ont toujours visé le même ainsi que le révèle la synthèse des rétentions. Toutefois, ce même comme identité de visée, se donne par la suite continue des rétentions qui

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

sont, chacune, des altérations et dont la continuité est altération pure. Ainsi le même visé se donne-t-il comme altéré. Bref, il est Autre pur. Cette altérité peut être plus précisément définie : elle est le passé. Le visé constant, puisqu'il se donne dans la synthèse rétentionnelle qui est constituante du passé, ne peut foncièrement être que passé pur. Fondamentalement il faut penser la continuité comme la visée constante d'une même dimension, mais dont l'identité est celle de l'altération du passé pur. L'enjeu est alors de savoir quel contenu pourrait avoir ce passé pur de la continuité. Or nos analyses nous conduisent à penser que j'ai toujours visé une même dimension qui ne peut être que la Terre. Elle est le retenu de tous les retenus, que tous les vécus perceptifs ont visé, en tant qu'elle est le commun à tous ces vécus en deçà de leur spécificité. Nous avons établi, dans le premier paragraphe de la présente étude, que la Terre résultait d'une synthèse, il faut ajouter que celle-ci est essentiellement temporelle et donc rétentionnelle. La Terre est le retenu qui se donne dans la continuité de rétention de tous les vécus. Or, le commun de toutes les rétentions est nécessairement un retenu pur, c'est-à-dire une dimension qui est seulement un passé, un passé qui n'est pas un présent devenu passé mais qui a toujours été passé. Il ne peut s'agir d'un passé qui a été présent, mais d'un passé qui a toujours été passé pour tous les présents. Bref, il s'agit d'un passé pur. Il est la dimension qui ne peut être qu'une antériorité. Une synthèse de la rétention ne peut donner qu'une dimension qui a toujours précédé, qui se révèle comme précédant chaque acte. Si la synthèse rétentionnelle donne la Terre, celle-ci est le passé pur de tous mes vécus et c'est pourquoi elle est immobile. Le sens de l'immobilité est celui de ce qui n'est que passé mais qui, à ce titre, motive toute ma vie présente en portant l'ensemble de mes vécus jusque dans leurs anticipations. La Terre est immobile en tant que passé pur de ma vie et de sa présence comme fluence. Passé pur, archè authentique, la Terre est fondamentalement inappropriable et ne possède pas la substantialité sur laquelle quelque faculté humaine pourrait faire fond. La Terre comme passé archaïque est l'Autre de ma vie présente et la fluence de celle-ci ne peut la donner que comme immobilité. Le présent vivant, source de toute constitution, fonde également ses propres conditions qui sont nécessairement le passé, et si le présent vivant est fluence son passé aura nécessairement pour sens l'immobilité. Celle-ci n'est pas la stabilité, inertie et continuelle présence. Elle est l'inappropriable, le fonds sans fond inépuisable et depuis lequel je vis ma continuité. Me mouvant, constituant les choses jusqu'à pouvoir me les accaparer, je vis depuis un fonds qui *a toujours eu* sens pour moi comme *archè*. Toutes les dimensions de la Terre que nous avons pu mettre à jour dans le paragraphe précédent prennent ici leur sens culminant : l'inappropriabilité, la non-

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

substantialité, l'unité qui n'est pas présence malgré sa constance se donnent parce que la Terre est, fondamentalement, passé pur. La planète terre a, depuis longtemps, tenu lieu de ce fonds archaïque sur lequel jamais je ne ferai fond. La dimension de passé pur comme ce qui a toujours précédé est celui de la Terre et non celui de la terre, cette dernière — qui aura une présence — est ce par quoi la Terre se donnera toujours comme origine. L'unité de la Terre comme passé motive la vie et toutes ses formes de constitution, notamment celles de la terre. La Terre est le fonds archaïque de la vie. Celle-ci n'est donc pas auto-génération mais puise sa propre force à une dimension Autre qu'elle mais dont elle institue le sens.

L'archè-Terre est donc une unité car elle est constituée par une synthèse, mais une unité altérée en tant que passée puisqu'il s'agit de la synthèse des rétentions. La Terre est donc le passé de toute vie perceptive, qui la porte dans sa présence et ses anticipations. En tant qu'unité altérée comme passée la Terre n'est jamais donnée mais porte toutes les formes de donation qui en viendront toujours à la donner comme non donnée en tant qu'archè. Cependant, ainsi que nous l'avons déjà établi dans le premier paragraphe de la présente étude, l'unité de la Terre se donne également par une synthèse analogisante intersubjective dont nous pouvons brièvement rappeler le sens. Depuis ma propre expérience se constituent des choses et leurs rapports spatiaux, ainsi que leur limite qui est l'horizon de mon expérience constituée par le *se mouvoir* en tant que *marche*. Toutefois cette limite n'est pas clôture et en tant qu'horizon elle implique d'autres choses, une autre constitution spatiale et donc une autre subjectivité qui les constitue. Ainsi apprésenté-je celle-ci comme une possibilité pour moi mais non effectivement mienne. Cela implique une communauté entre ma vie et celle d'autrui, des dimensions partagées entre moi-même et les autres subjectivités. Essentiellement il y a un même pouvoir constituant de la corporéité dans sa motricité intime mais aussi un point commun aux spatialités constituées. Ainsi une même dimension se donne-t-elle pour moi et autrui. Il ne s'agit pas de la même parcelle d'espace, mais il y a pour moi comme pour autrui la même forme d'espace et donc une dimension identique qui est le fondement même de la spatialité : la Terre. Celle-ci est l'unité partagée, comme en deçà des parcelles d'espace effectivement données. Une synthèse advient entre mon expérience et celle d'autrui par laquelle la Terre prend tout son sens comme dimension non effectivement présente mais portant toutes les expériences et permettant justement leur lien. Toutefois le sens de cette intersubjectivité donnant la Terre doit être précisé et enrichi. En effet au sein même de ma propre expérience je sais que d'autres *ont eu* une expérience analogue à la mienne. Je sais que le lieu qui se donne pour moi l'*a été* à

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

d'autres avant moi : mes parents, leurs parents, etc. Ici, il faut considérer que *je retiens* l'expérience des autres, y compris leur propre intersubjectivité. Une expérience intersubjective analogisante et rétentionnelle advient donc à chaque instant de ma propre vie. Je retiens ce que moi-même (altéré comme souvenir) je vivais et je retiens ce que les autres vivaient. Ainsi une synthèse de ces rétentions de ma vie et des vies d'autrui advient-elle, qui donne une dimension commune. Quelque chose de commun s'est donné à mes ancêtres qui se donne encore à moi. Cette dimension n'est pas seulement la même parcelle d'espace qui est d'ailleurs toujours présente, mais ce qui lui est commun par-delà et en deçà de ses modifications, ce qu'elle a toujours été en tant que partie de la Terre. Ainsi celle-ci se donne-t-elle comme unité toujours passée des expériences de toutes les générations. Si la Terre est le passé de mes rétentions et si je retiens aussi les expériences des autres, la Terre est le passé de la continuité temporelle des expériences. Les expériences des sujets dans le temps ont un lien et s'adossent à une unité qui ne peut être que leur passé commun, qui se donne pour elles dans la mémoire qu'elles ont des expériences des autres. Les expériences s'unissent par le rapport au même passé, qui — en tant que passé — fonde l'unité. L'archi-passé est la Terre qui si elle a un tel sens pour moi l'a aussi pour nous.

La Terre est ce que nous avons déjà vécu, elle est ainsi le sol de toutes nos expériences dans leurs continuités. Ce continuum des expériences d'une communauté est l'historicité. Toute communauté est historique en tant que l'expérience présente retient celle des générations précédentes et qu'elle partage des expériences analogues. Ce partage est celui d'une unité altérée comme passée, et l'archi-unité de toutes les expériences des générations est la Terre. Celle-ci est le passé originaire de toute une communauté d'hommes dans son histoire. Cependant l'historicité d'une communauté d'hommes a ceci d'ambigu qu'elle est liée seulement à une parcelle de l'espace et de la Terre. L'unité archaïque d'une communauté historique est donc vécue comme ce seul lieu, et ainsi le rapport à la Terre, comme Tout et comme unité fondamentalement en deçà, est-il perdu. Les hommes d'une même communauté retiennent comme leur archi-passé qui les fonde une simple partie et non la Terre comme Tout qui fonde pourtant cette parcelle. La communauté fait valoir comme passé archaïque un bout de l'espace et non le fonds de la Terre. Il y a là une position historique et politique qui est une absurdité eidétique quant au sens même de l'histoire et de la Terre. En effet chaque communauté avec son histoire propre et son enracinement particulier est liée aux autres (et au bout du compte à toutes les autres). Un partage advient entre les communautés et leurs historicités : une synthèse analogisante intercommunautaire a lieu et qui est l'histoire proprement dite, que

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

Husserl appelle « archi-histoire »[1]. Elle est l'histoire de toutes les communautés avec leurs historicités propres, qui consiste en la synthèse analogisante rétentionnelle des synthèses analogisantes rétentionnelles des différentes communautés. Une unité s'y donne qui est l'archi-passé de toutes les communautés mais qui est le fonds de toutes leurs historicités propres. Bref, les communautés ont en partage, comme leur archi-passé qu'elles instituent, la Terre. Chaque communauté a son historicité qui est synthèse analogisante rétentionnelle, mais en outre chaque communauté est liée à d'autres : une intercommunauté advient qui est expérience analogisante et dans laquelle chacune, avec son historicité propre, se lie à celle de l'autre. Ainsi un fonds unitaire des expériences se constitue-t-il nécessairement qui est le commun de toutes les communautés et qui ne peut alors qu'être archi-passé absolu. La synthèse rétentionnelle, la synthèse analogisante et leurs rapports synthétiques donnant la Terre, leur archi-synthèse qui est ici à l'œuvre ne peut que la donner dans sa dimension la plus pure. Plus précisément encore, c'est dans l'archi-histoire que la Terre se donne réellement ; elle transparaît dans les autres synthèses (rétentionnelle, analogisante, historique) car elle est à l'œuvre dans l'archi-histoire. La synthèse archi-historique précède réellement les autres, et si la Terre se donne en celles-ci c'est parce qu'elle se donne originairement dans les rapports prolongés entre le communautés. Elles déploient leurs vies propres, leurs relations jusque dans leurs conflits sur le fonds de la Terre. La Terre est ce sur quoi les hommes rassemblés dans des communautés ont toujours vécu, parce que la Terre est la dimension qui les a toujours précédés. Les relations entre les hommes, entre les communautés dans leurs historicités, se fondent sur l'archi-passé de la Terre. Les hommes dans leur histoire partagent la Terre parce que, en tant qu'elle est archi-passé, ils l'ont toujours partagée. En deçà des épisodes de l'histoire, des développements de chaque communauté, des relations (sous toutes les formes possibles, jusqu'aux plus violentes) entre les communautés il y a le fonds de la Terre comme archi-passé. Dans leur présent propre, dans leurs relations qui s'enracinent dans leur mémoire, les hommes sont liés à la terre qui, comme passé pur, est le fonds de leur vie. L'humanité se déploie sur l'archi-fonds passé de la Terre immobile.

Ainsi le sens ultime de la Terre est le *passé pur* et c'est pourquoi elle est *archè* foncièrement *immobile*. La Terre est l'antériorité pour la subjectivité. Aussi celle-ci, lorsqu'elle se saisit comme *point-centre-je* est-elle nécessairement décentrée. Le centre égoïque qui est vie présente est décentré puisqu'il se fonde sur l'antériorité du fonds de la Terre. Toutefois ce

[1] *Manuscrit D 17*, *op. cit.*, p. 22.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

passé, dans sa pureté, est celui de la subjectivité, pour et par la subjectivité. Le moi constitue le fonds de la Terre comme son archè. Cette subjectivité n'est alors pas essentiellement *point-centre*, mais *flux* s'altérant temporellement comme présent vivant et dans l'intersubjectivité. Le sens essentiel de la subjectivité — ainsi que nous l'ont enseigné toutes nos lectures de *Chose et espace* — est pure fluence, par et pour laquelle — ainsi que le révèle le *Manuscrit D 17* — la Terre est passé pur. L'immobilité du point-je est la fonction identitaire du flux de la subjectivité, qui est essentiellement dans sa propre altération et qui se constitue alors sur le fonds du passé archaïque de la Terre. La subjectivité s'altérant s'adosse toujours mieux à son passé toujours mieux passé qui a pour sens la Terre immobile.

§ 5. L'« hybris » et le regard « hors du coup » du philosophe

Husserl l'écrit lui-même : « On peut trouver dans notre tentative la plus incroyable *hybris* philosophique[1]. » Husserl sait qu'un tel jugement est porté sur son œuvre par ses contemporains et le sera par sa postérité[2]. Étonnamment ce sont parfois les philosophes, les phénoménologues eux-mêmes, qui peuvent juger de la sorte Husserl.

Rappeler l'appartenance indépassable de l'homme à la Terre et penser celle-ci comme immobile serait un excès dont le philosophe se rendrait coupable. Il suivrait le sens de son destin jusqu'à excéder le bon sens que la science a désormais institué, et celui qui a réduit sa tâche à ne plus être que l'appréciation de la validité des discours renvoie Husserl à une folie que l'on suppose toujours sous-jacente au philosophe. Mais un tel jugement reste extérieur à l'exigence philosophique, telle qu'elle est assumée par le phénoménologue. La radicalité philosophique est jugée comme *hybris* par ceux qui l'ont abandonnée, leur reculade face à son exigence les conduit à la juger comme excès. Il n'y a aucune *hybris* du philosophe, ce dernier est jugé être dans un tel état par ceux qui, imprégnés de l'attitude naturelle et des institutions d'idéalité qui lui sont liées, ont renoncé au philosopher. Bref, le philosophe n'est dans l'excès qu'aux yeux du vulgaire ou de celui qui l'est

[1] *Manuscrit D 17*, *op. cit.*, p. 28.

[2] Cette clairvoyance, mêlée de regrets et d'amertume à propos du jugement porté sur son œuvre, Husserl la manifeste parfaitement dans la *Postface aux Ideen* (*Nachwort zu einer reinen Phänomenologie*, in *Hua V*, éd. Marly Biemel, Martinus Nijhoff, p. 138 à 162 ; tr. fr., par Arion L. Kelkel, in *Idées directrices pour la phénoménologie…*, *Livre III*, PUF, Épiméthée, 1993, p. 179 à 210).

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

redevenu. La radicalité philosophique qui est ici la saisie de l'évidence des vécus comme essences ne peut que conduire à la pensée de l'homme toujours lié à la Terre immobile. Peut-être même faut-il radicaliser Husserl lui-même jusqu'à considérer que le fonds de la Terre immobile n'est pas le corps-sol mais le sol lui-même qui ne se confond finalement pas avec la terre comme planète, mais se donne comme son en-deçà. Si notre archè indépassable est bien l'appartenance à *notre* terre, c'est parce que le sol de celle-ci comme pur fonds est en deçà de toute corporéité et que c'est dans le rapport à notre terre que cela s'est joué pour la première fois. Il y a une origine du corps-sol de la Terre, retrouvée dans toute expérience, parce qu'il y a en deçà de lui l'archè du sol qui est le sens fondamental de la Terre. Et il ne faut y voir aucune hybris, seulement l'effort renouvelé à partir de l'exigence ouverte par Husserl de saisir en évidence les vécus dans leur essence.

Si ceux-ci se donnent apodictiquement, rompant avec l'attitude naturelle au point de pouvoir apparaître pour elle comme des paradoxes déraisonnables, c'est par l'épochè en tant qu'elle fait apparaître l'ego constituant comme source de sens. La Terre est immobile pour l'ego constituant qui la fait apparaître comme son nécessaire appui et ainsi comme sa propre origine. L'ego constituant est la source de tous les vécus, il est leur vie même. Ainsi se donne-t-il apodictiquement comme cette source. Peut-être n'y a-t-il pas la possibilité d'une donation absolue de cet ego constituant puisqu'il se temporalise et émerge depuis un passé qui ne peut se donner en propre à la réflexion, mais il apparaît en toute évidence comme constituant les choses avec leur spatialité, leurs rapports spatiaux qui sont l'espace proprement dit ainsi que l'origine de l'espace qu'est la Terre immobile. Bref tout perçu (jusqu'à l'imperceptible qui se joue en lui) est constitué par l'ego apodictique[1]. La chose apparaissante apparaît par une apparition pour l'ego constituant, par l'ego constituant jusque dans sa passivité. Il est bien ainsi donateur de sens, et son archi-originarité est l'évidence première que la phénoménologie rigoureuse se doit de donner. Cette évidence se dissimule dans cela même qu'elle constitue car je m'écrase dans ce constitué et oublie que la chose est noématique, ayant sens dans un lien noématico-noétique reconductible au pôle égoïque. Tout se donne à moi, pour moi, à ce titre le moi est l'évidence première. La description phénoménologique des vécus de perception est la plus élémentaire afin de pouvoir saisir une telle dimension, et c'est pourquoi Husserl en a si souvent multiplié les analyses. La perception est d'ailleurs l'expérience dans laquelle la choséité s'impose le plus massivement, au point que l'ego s'éloigne le plus sûrement de lui-même et de son originarité, mais

[1] *Manuscrit D 17*, *op. cit.*, p. 26 et p. 28.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

dont l'analyse peut être menée à bien pour que — comme par contraste — l'ego se ressaisisse dans sa dimension de source archi-constituante. Toutefois l'homme, lorsqu'il n'est pas phénoménologue, lorsqu'il ne se saisit pas apodictiquement comme ego constituant, est fasciné par le chosique et le spatial constitués. Il peut ainsi construire des idéalités de sens qui renforceront la seule présence massive du chosique. Il le calculera, spéculera sur lui, afin de ne pas saisir sa source de sens archi-subjective. Ainsi peut-il penser un temps mondain, une évolution du monde lui-même par la modification des choses temporelles qui le composent et parmi lesquelles il comptera l'homme. Ce dernier est ici exclusivement chose parmi les choses, destructible comme l'est toute chose à cause de sa modification temporelle. La disparition (possible et même nécessaire de l'homme) prend tout son sens lorsque l'homme est pensé comme une chose percevable. Pour de telles théories — que Husserl vise explicitement à la fin du *Manuscrit D 17*[1] — la phénoménologie — en tant qu'elle rappelle l'apodicticité de l'ego constituant — est une pensée désuète, rêvant encore d'une place centrale pour l'homme, manifestant une puérilité affligeante qui ne serait qu'un refus du tragique de la condition humaine que le positivisme scientifique nous donnerait à comprendre. L'homme venant au monde et voué à disparaître, l'homme descendant du singe ne serait (presque) rien, et rappeler l'apodicticité de l'ego ne serait que la réaction de l'homme (dé)niant ce fait. Rappeler l'immobilité de la Terre serait d'ailleurs l'indice d'un retour au géocentrisme, c'est-à-dire à une théorie de la centralité de l'homme, et que la science aurait (enfin ! mais peut-être aussi hélas !) destitué. Cependant de tels sarcasmes, que le phénoménologue entend, lui apparaissent comme la plus totale naïveté de pensée. Ces conceptions se prévaudraient d'une lucidité quant au sens de l'existence, en réalité soutenue par la naïveté théorique. Aussi ne peuvent-elles prétendre à une quelconque lucidité. En effet de telles théories, en tant qu'elles sont institutions de sens, sont forcément fondées par l'ego constituant. C'est lui qui pose un monde avec une évolution, qui y institue l'homme dedans comme périssable. Que l'homme puisse et même doive disparaître comme être mondain ne heurte en rien la sensibilité supposée du phénoménologue, car c'est l'ego constituant qui pense de telles théories. La phénoménologie peut tout à fait admettre ces conceptions et leur objectivité, mais rappelle qu'elles sont posées par une subjectivité constituante et regrette que, fascinées par leurs performances, elles oublient leur archi-condition de constitution : l'ego. Il y a là une évidence absolue dont on s'étonne qu'elle passe inaperçue, mais cette inattention peut aisément s'expliquer lorsqu'on consi-

[1] *Manuscrit D 17*, *op. cit.*, p. 24 à 28.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

dère que la source de constitution est oubliée dans le constitué. En outre de telles spéculations sont, à leur insu, liées au perçu, dans lequel la constitution est aisément oubliée. Poser l'homme comme simple chose est un acte de pensée, donc de l'ego, mais fasciné par le chosique et ne retenant que lui au point de l'instituer comme modèle universel. L'ego constitue la chose, s'écrase en elle jusqu'à oublier sa dimension d'ego constituant, pose ainsi la chose comme modèle universel valant pour l'homme lui-même. L'ego est toujours constituant mais est toujours plus invisibilisé dans cette dimension. S'il y a là quelque scandale pour le phénoménologue, c'est uniquement parce que le sol d'évidence est occulté. Il n'y a de sa part aucun motif moral ou idéologique, simplement l'effort de saisir l'évidence et le constat que beaucoup de constructions intellectuelles n'ont de cesse de l'enfouir toujours plus. Le phénoménologue n'est ici scandalisé que de l'abandon de la vérité qui est l'ego constituant. Rappelant son évidence, il fait surgir celle de la Terre comme son sol immobile.

L'ego constituant comme archi-source de tout sens oublie son pouvoir constituant en s'écrasant dans le constitué, également le moi constituant s'apparaît à lui-même mais alors seulement comme chose parmi les choses. Il se constitue lui-même dans une dimension chosique par laquelle il est *moi mondain*. Ce dernier est bien le moi mais selon une dimension d'apparaître à soi par laquelle il est situé dans le monde. Le moi transcendantal a une double dimension : celle par laquelle il est constituant de telle sorte que par lui tout se donne, essentiellement ici comme chose mondaine ; et l'autre par laquelle il apparaît comme chose dans le monde, qu'il convient d'appeler *moi mondain*. Ainsi le moi constituant s'apparaît-il bien comme moi mondain. Cette deuxième dimension peut motiver les actes de constitution du moi constituant, mais n'annule jamais son pouvoir de constitution. Par contre, elle peut l'occulter faisant que le moi n'est plus compris que comme moi mondain, comme homme dans le monde aussi bien avec une place privilégiée qu'insignifiante. Les spéculations théoriques que nous mentionnions précédemment ont justement pour sens de n'être attentives qu'à ce moi mondain, elles sont nécessairement des expériences du moi constituant qui s'apparaît comme moi mondain et qui ne considère plus que lui, oubliant leur source de sens. La subjectivité n'est plus que ce moi mondain, et tout rappel d'une subjectivité constituante n'est interprété par elles que sur le plan d'une humanité mondaine, comme une *place* privilégiée qu'on voudrait lui donner. Rappeler l'absoluité du moi constituant (qui est l'évidence même) est compris comme la volonté d'instituer une place (nécessairement relative) selon une hiérarchie des localités. L'évidence philosophique et la nécessité de la rappeler ne sont entendues que comme une paradoxale institution de sens

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

idéologique. La mécompréhension de l'exigence philosophique est ici totale. Et c'est pourquoi elle est comprise comme *hybris*. Mais ce reproche n'a d'écho qu'en celui qui ne voit plus que le moi mondain et qui, s'il le voit depuis l'ego constituant qu'il est nécessairement, s'est définitivement coupé de tout lien à lui. Lorsqu'il n'y a plus que le moi mondain, c'est-à-dire l'homme nécessairement dans le monde, l'exigence phénoménologique (dans son rappel incessant de l'évidence du moi constituant) devient comme incompréhensible.

La tâche du phénoménologue ne peut alors qu'en être relancée, en s'efforçant de faire venir à apparition le moi constituant lui-même en le distinguant du moi humain. Occulté par ce dernier et sa présence il doit être saisi dans sa dimension constituante même. La phénoménologie s'efforce de comprendre l'ego constituant comme ego constituant sans plus d'équivocité avec le moi mondain. Cela ne signifie en rien que le moi mondain ne retient pas l'attention du phénoménologue, mais seulement en tant que constitué par le moi constituant. Toute la phénoménologie de la perception husserlienne, en saisissant les vécus de perception, a pour sens de les reconduire à leur source : le moi constituant qui, en tant que flux, s'actualise dans la multiplicité changeante de ses actes. Si l'objet est le guide transcendantal, il ne l'est qu'en tant que visé par un acte qui, lié à d'autres, est toujours celui du moi constituant comme subjectivité multiple et s'altérant. Toutefois la saisie du moi comme purement constituant, en levant toute confusion possible avec le moi humain mondain constitué, se fera par la *scission* entre ces deux moi. La saisie du moi constituant comme tel advient par l'épochè, en se retenant d'adhérer à la chose comme constituée par le vécu, mais il en va de même quant à l'ego lui-même — dans sa double face d'ego constituant et d'ego mondain — à propos duquel, si l'on a affaire d'abord à l'ego humain, il faut pouvoir remonter jusqu'à l'ego constituant, ce qui n'est possible que par leur *scission*. Elle est, à propos de la subjectivité même, la forme adéquate de l'épochè. Ce principe de la *scission*, thématisé dans *Philosophie première*[1], est repris dans la *Krisis* car c'est lui qui conduit au principe du moi constituant transcendantal comme moi *déshumanisé*[2]. Le moi est déshumanisé en tant qu'il n'est plus moi mondain, chose dans le monde, mais source consti-

[1] Hua VIII, *Erste Philosophie (1923-1924), Zweiter Teil : Theorie der phänomenologischen Reduktion*, éd. Rudolf Boehm, Martinus Nijhoff, 1959, 41e leçon, p. 92 à 57 ; *Philosophie première (1923-24), Deuxième partie : Théorie de la réduction phénoménologique*, tr. Arion L. Kelkel, PUF, Épiméthée, 1972, p. 131 à 138.

[2] *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, § 71, tr. Gérard Granel, Gallimard, 1976, p. 274 à 289.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

tuante du monde et de tout ce qui le compose, y compris l'homme. Le phénoménologue, par l'épochè, se retient d'adhérer au constitué, afin de saisir ce qui le constitue et qui ne peut être que le moi apodictique. L'humain, jusqu'à ma propre personne, est de l'apparaissant intra-mondain auquel je dois cesser d'adhérer en tant que je suis le *je* par lequel et auquel il se donne en apparition. Ce moi constituant l'humain ne peut donc être que déshumanisé, et la phénoménologie rigoureuse — si elle veut saisir ce moi constituant — ne peut qu'être cette déshumanisation. Cette dernière est une nullification, semblable à la thèse de l'annihilation du monde, qui a pour sens de donner comme absolument a-chosique la subjectivité en tant que pouvoir archi-constituant. Les thèses mondaines concevant une disparition de l'homme ne peuvent donc en rien heurter le phénoménologue pour qui le moi mondain n'a, finalement, aucune nécessité. Cependant les deux attitudes sont radicalement hétérogènes au niveau de leurs motifs respectifs : la déshumanisation phénoménologique a pour sens de constituer l'évidence de l'ego constituant car ce n'est que par lui que la nullité du moi mondain peut se donner, alors que les thèses liées à la fausse radicalité conduiraient à l'annulation de toute subjectivité en quoi elles montrent qu'elles ne pensent que la subjectivité mondaine oubliant la subjectivité transcendantale et que l'intention ultime de leur démarche est l'annulation de cette dernière. L'absurdité est alors totale car c'est la condition de leur propre attitude qu'elles s'acharnent à détruire. Elles ne peuvent instituer quoi que ce soit qu'à partir de l'ego constituant dont elles croient pouvoir se passer, mais qui ne peut alors qu'être re-donné par la phénoménologie seule. Celle-ci est la saisie de l'ego constituant en tant que tel. Le philosophe radical, par la déshumanisation, est à même la subjectivité à sa source.

Le phénoménologue, en tant que *spectateur désengagé*, peut saisir le moi constituant. L'attitude de la réflexion, si elle rend possible la saisie des vécus et donc du moi qui est leur pôle, institue le moi philosophant capable de regarder les vécus et donc de les saisir comme essences[1]. En effet la réduction est suspension du vécu, et de son accomplissement. Par l'épochè le vécu n'est en rien annulé mais non accompli, et cet inaccomplissement est la

[1] Précisons que nous faisons ici un usage qui peut apparaître naïf de la réduction. Nous n'en distinguons pas les différentes acceptions (psychologique, phénoménologique, transcendantale, la double réduction, etc.) et ne considérons que le statut de la réduction phénoménologique proprement dite sans réellement envisager sa légitimité. Bref, nous prenons la réduction comme si elle allait de soi, d'une part parce que c'est ainsi que Husserl la considère dans les *Manuscrits D 17* et *D 18* qui ont retenu ici notre attention et d'autre part parce qu'une évaluation de la réduction mériterait à elle seule un ouvrage.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

condition pour qu'il soit regardé par le moi philosophant. Le vécu non accompli est contemplé par le philosophe qui peut ainsi en connaître l'essence. L'inaccomplissement du vécu, ou plutôt la suspension de son accomplissement, consiste dans la suspension de l'adhésion à son telos. Ainsi, lorsque je perçois, m'engouffré-je aveuglément dans le vécu de perception pour m'écraser dans l'objet de perception lui-même. Tel est le sens de l'attitude naturelle, qui est tout entière portée par la croyance. Le sens même du vécu dans son immédiateté est la croyance comme adhésion au constitué du vécu. Suspendre le vécu consiste alors à suspendre la croyance qui motive le vécu dans son accomplissement naturel. Lorsque la croyance est suspendue le vécu est porté à sa propre apparition et ainsi compris dans son essence. Précisons que le phénoménologue se rend d'ailleurs capable de comprendre le statut même de la croyance en montrant pourquoi elle est toujours à l'œuvre dans un vécu complexe de perception : le recouvrement par confirmation des différentes apparitions, l'anticipation d'une telle confirmation parce qu'elle est retenue, sont les raisons de la croyance. Bref, le déroulement, le décours de la vie de la perception constituent le motif de la croyance. Le phénoménologue la donne en elle-même, dans sa dynamique interne et de la sorte ne l'accomplit plus. La suspension de la croyance ouvre au spectateur la possibilité de simplement voir, et d'être ainsi désengagé. Le vécu, délesté par la réduction de la croyance qui l'anime, est visible par le spectateur désengagé qui ne vit plus selon la croyance. La réduction est l'institution du spectateur désengagé qui ne peut voir purement les vécus qu'à partir de la réduction, mais celle-ci ne peut advenir que par le spectateur désengagé qui est la motivation même de la réduction. Il est une possibilité toujours inscrite dans toute vie de la subjectivité mais qui ne peut s'actualiser que par la réduction dont elle est la condition de possibilité. La subjectivité transcendantale avec sa multiplicité de formes de vie contient en elle le philosopher en tant que réflexion de cette vie qui permet d'ailleurs d'accéder au rang de transcendantal. La philosophie comme phénoménologie est la saisie de la vie en elle-même, motivée par cette vie elle-même. Le spectateur est désengagé des accomplissements de cette vie, mais non de cette vie elle-même. La penser dans son essence n'est pas sortir d'elle, ou plus précisément s'il y a une sortie de cette vie dans et par la contemplation, il s'agit d'une sortie qui s'inscrit dans le flux même de la vie comme une de ses possibilités, même si c'est la plus éminente puisqu'elle est la saisie même de son sens.

Inaccomplir les vécus dans leur croyance afin de les saisir dans leur essence jusqu'à saisir leur source qui est le moi constituant est le sens même de la philosophie phénoménologique en tant que *regard d'un spectateur désengagé hors du coup*. Faut-il envisager la possibilité que ce dernier soit

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

sans monde et plus précisément, par rapport à la question qui nous a ultimement intéressé, sans *sol* ? Bref, le spectateur désengagé est-il sans Terre ? Il contemple les vécus de l'humanité en les reconduisant à leur origine transcendantale, révèle que chacun d'eux — même lorsque l'attitude naturelle veut l'oublier — est rivé à la Terre et au sol immobile, mais par un tel regard il serait, lui, en dehors d'un tel enracinement. Il y aurait là l'affirmation de la singularité radicale du philosophe dont l'attitude ne se confondrait avec aucune autre. Toutes les formes de vie humaine et d'institution d'idéalité sont liées à un monde, mais le philosophe en tant qu'il les regarde toutes n'y est pas inscrit.

Il est évident que le philosophe n'est pas *dans* le mondain et ne peut être confondu avec une quelconque attitude liée au moi mondain. Toutefois la perspective que nous envisageons ici est tout autre car elle a pour sens de désengager le philosophe du moi constituant lui-même et de sa fluence. Sa contemplation des vécus est contemplation du flux même de la vie subjective qui l'en excepte et le place hors d'elle. Se désengager pour contempler implique une position hors du contemplé. L'ego constituant n'est donc contemplable que par un spectateur qui ne lui appartient pas ou ne lui appartient plus. La Terre a toujours sens pour le moi constituant, ainsi le moi philosophant qui le contemple est-il sans Terre. Puisque le moi constituant a un sol, le moi philosophant ne l'a plus. Le désengagement philosophique est désengagement de l'ego constituant lui-même, de telle sorte que le philosophe ne vit plus la vie même de l'ego constituant. Cette possible interprétation de l'attitude phénoménologique[1] prête le flanc à un retour de la critique d'*hybris philosophique*, non plus à partir d'une position liée au positivisme scientifique mais dans le champ même de la phénoménologie[2]. Une telle critique, interne à la phénoménologie, n'est tout de même pas exempte d'ambiguïté car on est en droit de penser que le reproche d'extranéité adressé au phénoménologue rigoureux a pour sens de lui reprocher d'être hors du monde constitué, ce qui signifierait (et c'est le sens du reproche que, en retour, Husserl adresse à toute sa postérité, et notamment à Heidegger) que ces critiques elles-mêmes demeurent liées à l'attitude naturelle. Que le moi philosophant ne soit pas le moi mondain n'annule en rien, même pour Husserl, que le philosophe se situe dans cette mondanéité dans

[1] On peut y reconnaître la lecture de Fink, notamment dans la *Sixième Méditation cartésienne* (tr. Nathalie Depraz, Millon, 1994).

[2] C'est le sens de la lecture merleau-pontienne de la phénoménologie husserlienne et du concept de réduction, notamment dans *Le philosophe et son ombre* (in *Signes*, Gallimard, 1960, plus particulièrement, p. 203 à 209).

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

laquelle il occupe une place au fond toujours contingente et soit, lui aussi, un simple individu. Toutefois le sens de la phénoménologie rigoureuse est de saisir le moi constituant par lequel, seul, le moi humain mondain peut se donner. L'enjeu est alors de savoir si une telle saisie implique une extranéité à ce qu'elle doit saisir et si le moi philosophant est hors du moi constituant, comme si à la scission entre le moi humain et le moi constituant devait succéder celle entre ce moi constituant et le moi philosophique. Ce dernier fondant la première scission ne peut qu'effectuer la deuxième. Le moi philosophant n'adhère plus au constitué au point de séparer la puissance constituante de sa vie. Si le moi humain, dans ses auto-aperceptions et dans ses institutions d'idéalité, croit pouvoir vivre sans la Terre, le moi constituant se révèle avoir une temporalité et une passivité par laquelle la Terre a toujours sens, mais le moi philosophique qui saisit cette dimension s'en est comme excepté et serait, lui, sans sol, sans Terre.

Une telle interprétation de l'attitude de la phénoménologie ne nous paraît pas en restituer la radicalité. Elle l'hyperbolise mais en gauchissant sa portée profonde. S'il y a *scission* (en n'oubliant pas ici le caractère métaphorique du terme) entre le moi humain et le moi constituant, elle n'advient pas entre ce dernier et le moi philosophant. La réflexion qu'il effectue du moi constituant le sépare de tout chosique et par là même le scinde du moi humain, mais non du moi constituant qui n'est pas un objet porté à la visibilité par et pour un regard hors de lui. La réflexion n'est pas une séparation mais le mouvement par lequel le réfléchi s'assume dans sa signification même. Ainsi la réflexion est-elle à même le réfléchi, dans son décours et dans sa vie. Cette dernière est, toutes nos analyses l'ont montré, flux qui est altération. La subjectivité vit de sa propre altération et comme sa propre altération. Il faut comprendre la réflexion comme une possibilité d'altération, tout comme l'est d'ailleurs — à l'autre extrême — la mondanéisation du moi. Toutefois l'altération réflexive a pour portée de révéler l'altération propre à la vie subjective, elle la saisit non pas comme fixité mais bien comme cette altération pure. Ainsi doit-elle être entendue comme s'insérant en elle et motivée par cette altération de la fluence subjective. Le phénoménologue est dans la vie, vit et éprouve la vie comme cette fluence et se donne pour tâche de la thématiser, ce qui ne consiste pas à sortir d'elle mais au contraire à s'y immerger. La vie comme fluence est temporalisation que le phénoménologue thématise en l'assumant, et cette temporalisation, pour un sujet qui simultanément constitue l'espace, ouvre en le creusant un passé pur qui est le sol de la Terre. Aussi le philosophe pur qu'est le phénoménologue ne peut-il être pensé sans sol et sans Terre. Dans une hyperbole authentique il faudrait plutôt énoncer que le phénoménologue est

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

le seul à avoir le sol de la Terre. Plus précisément il faudra affirmer que le moi constituant (qui a toujours sens, mais de manière peut-être toujours plus voilée, pour tout moi, même le plus attaché à la mondanéité) est irréductiblement lié au sol et que seul le phénoménologue le révèle rigoureusement. L'irréductible lien au sol de la Terre a lieu au sein de la phénoménologie.

Ce statut de la réflexion phénoménologique concerne d'ailleurs l'ensemble de son questionnement répété des vécus de perception. S'il s'agit de les réduire en s'abstenant de les accomplir et en cessant d'assumer la croyance qui les porte, il ne s'agit pas de cesser de percevoir. Le moi phénoménologue, rigoureusement philosophe, ne s'engouffre plus dans le vécu de perception pour s'écraser dans son objet donné, mais saisit ce vécu. Il n'y a là aucune cessation de vie pas plus que l'accomplissement d'une vie qui serait hors de la vie, mais la vie même qui ne se vit que dans et par la phénoménologie.

Bulletin d'analyse phénoménologique III 5 (2007) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2007 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 1, 2008
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Les deux faces du *logos* chez Husserl : Du couple expression/signification au couple signification/syntaxe

Par FAUSTO FRAISOPI
Archives Husserl de Paris, UMR 8547

Résumé À partir de la définition de la phénoménologie dans les *Recherches logiques*, Husserl revient systématiquement sur la définition des structures fondamentales de sa pensée dans ses cours à l'Université de Göttingen. Parmi ces cours, celui de logique de l'année 1902-1903 [*Logik Vorlesung 1902/03*] revêt une importance essentielle pour la définition de l'orientation de la phénoménologie vers le tournant « transcendantal ». En commentant les textes de trois paragraphes fondamentaux de ce cours, ceux qui traitent du lien entre la théorie de la signification et la théorie de la modification, on a essayé de voir comment et selon quelles lignes thématiques directrices la théorie des *actes* de modification donne à la phénoménologie une première orientation transcendantale. Le couple conceptuel « expression/signification », dont la définition est tirée explicitement de la première *Recherche*, représente le *terminus a quo* d'un travail conceptuel qui mènera à la définition du couple « signification/syntaxe ». Ce dernier, relevant directement de la théorie des actes de modification, ne se laisse pas enfermer dans l'horizon thématique de la quatrième *Recherche logique* mais se révèle, par sa richesse et sa complexité thématique, déjà orienté vers un autre stade de la recherche phénoménologique, qui anticipe (et esquisse) le tournant transcendantal.

Au § 8 de *Logique formelle et logique transcendantale*, intitulé « La double face de la logique ; la direction subjective et la direction objective de sa thématique », Husserl affirme que « la logique, en tant que science du logique en général et en tant que science de la science en général, a une double direction », qui consiste à rechercher « l'activité et l'*habitus* dans leur

action d'effectuation » et « les résultats de cette effectuation, résultats qui ont désormais une persistance ». « La direction opposée de la thématique logique », la direction que Husserl nomme « subjective », « va vers les formes subjectives profondément cachées dans lesquelles la raison théorique réalise ses effectuations ». Le *quaesitum* de cette orientation de l'analyse est « la raison dans l'actualité », à savoir « l'intentionnalité qui s'écoule dans son accomplissement vivant et dans laquelle ces formations ont leur origine » : « L'effectuation de cette intentionnalité — dit Husserl — consiste en ce que dans le champ thématique du sujet les formalisations, les objectités dans l'ordre du jugement et de la connaissance interviennent "objectivement" avec le caractère de productions. » Le lien étroit entre logique formelle et logique transcendantale, comme domaines toujours bien distincts, est donc établi en vertu de la conscience du fait que « l'objectivité provient de l'effectuation subjective »[1].

Le but principal de cet article est de fixer l'élaboration de la philosophie transcendantale bien en amont de *Logique formelle et logique transcendantale*. Nous chercherons à interpréter la maturation du tournant transcendantal de la phénoménologie qui conduit Husserl de la première édition des *Recherches logiques* aux *Idées directrices pour une phénoménologie pure* (et à la deuxième édition des *Recherches* elles-mêmes). Les τόποι où chercher une telle profonde et difficile maturation sont, parmi d'autres œuvres, les *Materialienbände* dont le dernier volume, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuscripte*[2], est paru en 2006. Dans les volumes des *Materialienbände* on trouve plusieurs cours de logique. Ceux datant de 1896, de 1905 (*Urteilstheorie*)[3] et de 1908-1909 (*Alte und Neue Logik*)[4] et celui qui nous intéresse de plus près, le cours de 1902-1903 :

[1] E. Husserl, *Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Hua XVII, p. 31 ; tr. fr., *Logique formelle et logique transcendantale*, Paris, P.U.F., 1996, p. 49-50.

[2] E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, hrsg. von D. Lohmar, Dordrecht, Springer, 2006, Husserliana Materialen, Bd. VIII. Dorénavant, *Husserliana* sera cité *Hua* et *Husserliana Materialienbände* sera cité *Hua Materialien*.

[3] E. Husserl, *Urteilstheorie. Vorlesung 1905*, hrsg. von E. Schumann, Dordrecht-Boston-London, Kluwer, 2002, Hua Materialien, Bd. V.

[4] E. Husserl, *Alte und neue Logik. Vorlesung 1908/9*, hrsg. von E. Schumann, Dordrecht-Boston-London, Kluwer, 2003, Hua Materialien, Bd. VI.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 1 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

Logik[1], publié en 2001 comme deuxième volume des *Materialienbände*. Il est intéressant de voir qu'en même temps Husserl donne un autre cours, un cours parallèle et complémentaire à la *Logik* (également publié en 2001 comme troisième volume des *Materialienbände*) ayant pour titre *Allgemeine Erkenntnistheorie*[2], *Théorie générale de la connaissance*. La correspondance entre les deux cours de la *Logik* et de l'*Allgemeine Erkenntnistheorie* aboutira explicitement à la publication de l'*Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance*[3]. Cette correspondance est essentielle du point de vue de la maturation qui conduit la grammaire phénoménologique tracée et définie dans les *Recherches logiques* au tournant transcendantal, c'est-à-dire à l'affirmation, par Husserl, de l'équivalence entre phénoménologie et philosophie transcendantale. Nous disposons en plus, toujours d'un point de vue historique, d'une autre indication essentielle sur le thème/problème de la conscience — indication d'après laquelle la phénoménologie est radicalement philosophie transcendantale : au semestre d'été 1902, donc juste avant de faire les deux cours que l'on vient d'évoquer, Husserl tient un séminaire intitulé *Philosophische Übungen über Kants Kritik der reinen Vernunft*[4].

Cette information historique ne permet pas d'affirmer que Husserl, pris par une sorte de schizophrénie philosophique, a été foudroyé sur la route de Damas de la philosophie transcendantale. La fixation logique et théorique des structures portantes de la phénoménologie, déjà définies dans les *Recherches logiques* — hors de tout lien explicite avec les thèmes kantiens ou cartésiens — impliquait, pour la conscience métathéorique et pour la relecture de la phénoménologie des *Recherches logiques*, une récupération massive de certains thèmes cardinaux de la tradition et, notamment, de la philosophie transcendantale même. Pour cette raison, Husserl, avant de reprendre dans l'*Allgemeine Erkenntnistheorie* (1902-1903) le thème central de la sixième *Recherche — Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance* — et, de fait, le noyau de la théorie phénoménologique de la connaissance, institue trois liens historiques respectivement dans trois chapitres. Le premier lien concerne Kant, *Erkenntnistheorie als Transzendentalphilo-*

[1] E. Husserl, *Logik. Vorlesung 1902/03*, hrsg. von E. Schumann, Dordrecht-Boston-London, Kluwer, 2001, Hua Materialien, Bd. II. Tous les textes de ce cours ont été traduits par nos soins.

[2] E. Husserl, *Allgemeine Erkenntnistheorie. Vorlesung 1902/03*, hrsg. von E. Schumann, Dordrecht-Boston-London, Kluwer, 2001, Hua Materialien, Bd. III.

[3] E. Husserl, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*, Hua XXIV, trad. fr. *Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance*, Paris, Vrin, 1998.

[4] Voir *Husserl-Chronik, Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, Den Haag, M. Nijhoff, 1977, Husserliana Dokumente, Bd. I, p. 71.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 1 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

sophie ; le deuxième concerne le doute méthodique de Descartes, *Skeptizismus als Methode* ; le troisième, s'agissant toujours de Descartes, le *cogito* comme point d'appui pour la construction d'une *mathesis*, *Die Zweifellosigkeit der cogitatio*[1].

Ces trois parties et leur contenu essentiel, si on les examine dans une perspective évolutive, trouveront leur développement au cœur des *Idées I* comme : a) orientation générale de la phénoménologie en tant que philosophie transcendantale ; b) « suspension de la thèse naturelle » [*die Thesis der natürlichen Einstellung und ihre Ausschaltung*] et, d'une manière plus générale, « théorie des réductions phénoménologiques » [*Die phänomenologischen Reduktionen*] ; c) concept de la « région de la conscience pure comme ego » [*Die Region des reinen Bewusstseins*]. Ainsi l'élaboration de l'idéalisme phénoménologico-transcendantal — la transcendantalisation de la phénoménologie qui aboutit aux *Ideen*, en passant par les textes de 1908-1913 portant sur l'*Idéalisme transcendantal* et par la *Bedeutungslehre*[2] —

[1] Respectivement, *Allgemeine Erkennnistheorie*, Hua Materialien III, p. 75-85, p. 85-90, p. 90-98.

[2] E. Husserl, *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908*, Hua XXVI, hrsg. von U. Panzer, Dordrecht, M. Nijhoff, 1987, en particulier p. 97-98. Au-delà, comme on le verra, de l'importance de la *Bedeutungslehre*, il suffit de parcourir, pour avoir une idée de cette reprise progressive et massive de thèmes transcendantaux, les premiers textes sur l'idéalisme transcendantal. Voir E. Husserl, *Transzendentaler Idealismus, Texte aus den Nachlass. 1908-1921*, p. 3-72 :

NR. 1, DAS PROBLEM DER KONSTITUTION. DIE WAHRNEHMUNG ALS UNMITTELBARE GEGEBENHEIT. DIE SPHÄRE DER COGITATIONES ALS FUNDAMENTALSPHÄRE. DAS PROBLEM DER AUSWEISUNG DER WIRKLICHEN WELT IN DER COGITATIONES. DER UNTERSCHIED ZWISCHEN WESENS- UND TATSACHENWAHRHEITEN.

NR. 2 DER ERKENNTNISTHEORETIKER — DER METAPHYSIKER. DAS PROBLEM DER ERKENNTNISTHEORIE. DIE „AUFLÖSUNG" DES EMPIRISCHEN „SEINS" IN ZUSAMMENHÄNGE DES ABSOLUTEN BEWUSSTSEINS

Beilage I. Zur Installierung der Erkenntnistheorie. Die unmittelbare Gegebenheit von realem Transzendenten in der äuβeren Wahrnehmung. Kritik der Schlusstheorie der äuβeren Wahrnehmung. Ausweisung alles Seins im Denkens

Beilage II. Transzendenzprobleme. Das Problem der äuβeren Wahrnehmung. Die analogen Schwierigkeiten der Selbsterkenntnis. Das falsche Ideal immanenter Wahrnehmung von Transzendentem und die Schlusstheorie der Wahrnehmung. Das Rätsel der Erkenntnis eines An-sich

Beilage III

NR. 3 VARIATIONSBETRACHTUNGEN. AUFWEISUNG DER FUNKTIONELLEN ABHÄNGIGKEIT DER KORRELATE „BEWUSSTSTEIN" UND „WELT". BEWEIS DES PHÄNOMENO-

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 1 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

semble avoir lieu, précisément, en 1902[1], avec la première relecture — développée sur l'arrière-plan de la *Critique de la raison pure* — des structures des *Recherches logiques*. Il faut cependant souligner qu'il y a d'autres proximités, des proximités — sinon des identités — essentielles entre la prise de conscience progressive par la phénoménologie de son caractère transcendantal et l'évolution intime de la philosophie transcendantale de Kant. Seule la publication de ces documents de Husserl et des derniers volumes de l'*Akademie-Ausgabe* — en particulier des cours de logique et de métaphysique — permet de prendre pleinement la mesure de ces proximités. Il nous faudra tracer, dans leurs grandes lignes, ces proximités, pour mieux comprendre après, en revenant au thème de la *Logik* de 1902-1903, sa position dans l'horizon d'une pensée transcendantale comme telle. On peut essayer de tracer une périodisation parallèle qui montre ces proximités. On peut d'abord définir une première phase, que l'on peut nommer à bon droit crypto-transcendantale ou proto-transcendantale, la phase des *Recherches logiques* pour Husserl et de la *Dissertatio* de Kant. On peut lire deux annotations très claires et étonnantes de Husserl à cet égard :

> En premier lieu, je reconnais la tâche générale, que je ne dois pas abandonner, si je veux m'appeler philosophe. J'entends une critique de la raison. Une critique de la raison logique et pratique, du comprendre en général. Sans arriver à la clarté, par des parcours généraux, sur le « sens », sur « l'essence », sur « les méthodes », les points décisifs principaux d'une critique de la raison

---

LOGISCHEN IDEALISMUS AUFGRUND DER UNTERSCHEIDUNG VON REALEN UND BLOß LOGISCHEN MÖGLICHKEITEN.

NR. 4 *ESSE UND PERCIPI*. EINHEIT UND MANNIGFALTIGKEIT. IMMANENTES SEIN UND TRANSZENDENTES SEIN...

[1] Par là, on ne veut nullement affirmer que le « tournant transcendantal » lui-même advienne en 1902, ce qui serait une interprétation tout à fait fausse et privée de fondement dans les textes, mais que par l'élaboration du cours de 1902-1903, on trouve un acheminement vers ce tournant et vers la philosophie transcendantale elle-même. Si, comme disait Kant, « les systèmes semblent » se constituer « tels des vers, par une *generatio aequivoca*, à partir de la simple conjonction de concepts accumulés », le système, si on peut l'appeler ainsi, de la phénoménologie transcendantale a un des éléments de sa *generatio aequivoca* proprement dans cette opération de transcendantalisation des structures des *Recherches logiques*. C'est seulement par cette opération de transcendantalisation que peut surgir la conscience de la nature transcendantale de la phénoménologie et, donc, qu'un tournant transcendantal peut être affirmé. Cf. I. Kant, *Critique de la raison pure*, B 863/A 835, Paris, Flammarion, 1997, p. 835.

> pure, sans que soit pensé un essai à la viser, à l'individuer et à lui donner une fondation, je ne saurais vivre vraiment et authentiquement[1].

Dans une autre note, il affirme en plus :

> Les *Recherches logiques* laissent la phénoménologie valoir comme psychologie descriptive (quoique là l'intérêt pour la théorie de la connaissance fût massif). Toutefois il faut distinguer cette psychologie descriptive et la philosophie transcendantale[2].

On peut définir, ensuite, une phase proprement transcendantale à partir, pour Husserl, des *Idées directrices pour une phénoménologie* et, pour Kant, de la *Critique de la raison pure* de 1781. On peut enfin reconnaître une dernière phase qui s'ouvre, pour Kant, grâce à la découverte de la dimension antéprédicative, dans la deuxième édition de la *Critique de la raison pure*, par l'attribution de la priorité axiologique de la dimension pratique et l'institution du problème de l'intersubjectivité dans la *Critique de la faculté de juger*, où Kant mettra en question le proto-problème de la *Lebenswelt*. Pour Husserl, cette phase rencontre les thèmes des ouvrages tardifs comme *Expérience et jugement*, comme les *Méditations cartésiennes* et, enfin, la *Krisis*.

Il y a toutefois une autre analogie profonde entre l'élaboration de la pensée transcendantale de Kant dans les années 1770-1780 et la phase de la phénoménologie husserlienne que nous avons nommée crypto-trancendantale[3] : cette analogie concerne, *de facto*, le matériel sur lequel Kant comme Husserl travaillent pour arriver à la claire et explicite affirmation de leur philosophie comme *Transzendentalphilosophie*. Ce n'est pas une banalité de dire que Kant et Husserl travaillent à la philosophie transcendantale, à l'explicitation transcendantale de leur philosophie, sur deux fronts : d'un côté celui de la logique, quoique entendue — par Kant et Husserl — à deux niveaux de conscience problématique et évolutive bien différents, de l'autre côté celui des formes de l'intuition[4]. Bien que, du point de vue de la

[1] Note de Husserl du 25 septembre 1906. Cf. *Die Idee der Phänomenologie*, Hua II, Den Haag, M. Nijoff, 1950, Einleitung des Herausgebers, p. VII.
[2] Mss. B II, 1, B, II, 11, de septembre 1907.
[3] Cette correspondance est soulignée proprement par la citation husserlienne (1902-1903) de la célèbre lettre kantienne à M. Herz. Cf. I. Kant, *Lettre à M. Herz*, Ak. X, p. 129.
[4] Pour Kant tout cela est démontré par une lecture du *Duisburgischer Nachlass*, Ak. XXIII, p. 15-55.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 1 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

réflexion logique, Husserl n'ait jamais eu une opinion positive du concept kantien de logique (cela étant souvent dû à une interprétation partielle et réductive du problème chez Kant), la logique reste un des deux champs du travail husserlien qui, fusionné avec l'autre (celui d'une théorie phénoménologique des formes pures de l'intuition), ouvre l'horizon de la phénoménologie transcendantale.

Mais que faut-il entendre par « théorie phénoménologique des formes de l'intuition » ? Que faut-il entendre par « esthétique transcendantale phénoménologique » ? La réponse, donnée par Husserl dans *Chose et espace*, est l'analyse des problèmes relatifs à la structure de la sensibilité et à la formation des premières unités phénoménales : « Il s'agit, dit Husserl, des parties fondamentales d'une future phénoménologie de l'expérience, d'une élucidation de l'essence de la donation empirique, au moins dans ses formes et à ses niveaux inférieurs, commençant par les éléments premiers et immédiats »[1]. Loin cependant d'une réception passive du concept kantien d'« esthétique transcendantale » (comme ce sera le cas pour la logique), Husserl marque tout d'abord la différence profonde, essentielle, entre la structure et la maturité de sa phénoménologie transcendantale et la pensée de Kant. Dans les *Analyses sur la synthèse passive*[2], Husserl reprochera à Kant d'« avoir posé le problème de la constitution du monde spatial comme s'il ne demandait pas une élaboration et une constitution préliminaire ». Husserl affirme : « Kant a défini — dans l'édition originale de la *Critique de la raison pure* — un système effectif des synthèses transcendantales mais, malheureusement, en prenant seulement en considération le problème, situé sur un plan supérieur, de la constitution d'une objectivité-du-monde spatiale, d'une objectivité transcendante face à la conscience. » Il est aussi intéressant de voir ce que Husserl dit, dans une *Beilage* de la *Kritische Ideengeschichte*, dans le premier volume de la *Philosophie première*, au chapitre *Zur Auseinandersetzung meiner Philosophie mit Kants Transzendentalphilosophie* [1908] :

> Kant cherche dans la subjectivité, en particulier dans la corrélation entre le subjectif et l'objectif, la détermination ultime du sens de l'objectivité, laquelle est connue par la connaissance. Nous sommes d'accord avec Kant seulement dans la mesure où nous déterminons et devrons déterminer la subjectivité

[1] Cf. E. Husserl, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, Hua XVI, p. 3 ; tr. fr., *Chose et espace*, Paris, P.U.F., 1989, p. 23.

[2] E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, hrsg. von Margot Fleischer, Hua XI, Den Haag, M. Nijhoff, 1966, p. 125-126.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 1 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

> comme la subjectivité phénoménologique. Mais cette concordance est extrinsèque, car Kant ne pénètre pas dans le vrai sens de la corrélation entre connaissance et objectualité de la connaissance et, donc, ne pénètre même pas dans le sens du problème transcendantal de la constitution. C'est déjà visible dans l'*Esthétique transcendantale*, où il fait de l'espace et du temps une « forme de la sensibilité » et pense, par là, avoir vérifié la possibilité de la géométrie, en restant entre la simple « sensibilité », à savoir en amont des phénomènes dans notre sens, en amont de la synthèse, laquelle est traitée pour la première fois — avec une clarté insuffisante — dans l'*Analytique transcendantale*, comme s'il ne pouvait être donné par une constitution de la spatialité[1].

Nous ne nous arrêterons point sur le fait que Husserl a, au fond, mal interprété les pages de l'exposition transcendantale consacrées au concept d'espace de l'*Esthétique*, mais sur la nature de sa position : Husserl travaille toujours dans l'acceptation du cadre général de l'idée de philosophie transcendantale en opérant des critiques internes à la vision « mythique »[2] de Kant. On peut en dire autant pour ce qui concerne la logique kantienne, sur laquelle Husserl avait déjà formulé ses critiques dans les *Prolégomènes à la logique pure* (critiques attentives qu'il formulera également dans l'*Einleitung* à la *Logik* de 1902-1903). En fait, les critiques concernent la conception tirée de la *Critique de la raison pure* selon laquelle la logique ne progresse plus et, surtout, la dérivation psychologique des structures logiques.

Au-delà des interprétations husserliennes, la véritable différence entre la logique kantienne et la logique husserlienne, la différence essentielle entre la philosophie et la phénoménologie transcendantale est la nature « sémantique » de la logique élaborée dans les *Recherches logiques*, une logique qui, originairement liée à la théorie de la signification, présentera une différence essentielle aussi et surtout sur le plan ontologique. Ainsi, la signification n'appartient pas seulement au domaine logique, mais elle est le paradigme sur lequel sera élaborée la notion phénoménologique centrale d'intentionnalité. Si donc, dans l'*Analytique transcendantale*, la signification semble — au moins dans une première lecture — totalement absente, dans les *Recherches logiques* elle n'est pas simplement présente, mais se constitue comme la base sur laquelle Husserl viendra progressivement édifier la « grammaire de l'intentionnalité ». Si toutefois la signification — c'est-à-dire

[1] E. Husserl, *Erste Philosophie* I, *Kritische Ideengeschichte*, Hua VII ; tr. fr., *Philosophie première*, I, *Histoire critique des idées*, Paris, P.U.F., 1970, p. 386.
[2] Cf. en particulier E. Husserl, *Kant et l'idée de la philosophie transcendantale*, in *Philosophie première*, *op. cit.*, p. 299-368.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 1 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

« la théorie de la signification » — constitue cette base originale, elle reçoit pourtant des modifications significatives durant la période qui va de 1901 à 1913, période de gestation de la phénoménologie transcendantale et de profonde mise en question des structures phénoménologiques originaires. Nous chercherons donc à fixer une première évolution de la théorie husserlienne de la signification, qui suit immédiatement la publication des *Recherches logiques*, au moment où Husserl revient et réfléchit sur les structures qu'il a lui-même tracées.

Les parties de la *Logik* de 1902-1903 que nous prendrons en considération pour décrire cette variation sont celles qui suivent l'*Introduction* au cours, laquelle se modèle essentiellement sur les thèmes des *Prolégomènes à la logique pure*. Ces parties sont : 1) la *Grammatisch-logische Einleitung : das rein Logische in der Sphäre des sprachlichen Denkens* [« Introduction logico-grammaticale : le "pur logique" dans la sphère de la pensée linguistique »] ; le chapitre : *Umriss einer Lehre von der logischen Formen*, [« Définition d'une doctrine des formes logiques pures »] et, enfin, le chapitre dédié à la théorie de la modification [*Modifikationen*].

La première partie indique tout d'abord le point de départ de la variation interne en direction de la transcendantalisation de la phénoménologie des *Recherches logiques*, à savoir le couple « expression-signification », tel qu'on peut le trouver dans la première *Recherche logique*. L'évolution interne, la transcendantalisation de la théorie husserlienne de la signification, s'effectue à partir des deux faces du *langage* que Husserl interprète comme expression (la sphère de la pensée linguistique) et signification (le « pur » logique, *das rein Logische*). Si, en outre, pour Husserl, l'acte de signification représente la base sur laquelle construire l'intentionnalité, cette nature double du λόγος se transmet, par son évolution et sa transcendantalisation, sur l'élaboration de la polarité entre noèse et noème. Le passage au couple « signification-syntaxe » va montrer de quelle nature est cette évolution, quel statut elle reçoit en 1902-1903 et en quel sens elle peut être entendue comme le début d'un procès de transcendantalisation. Il nous faudra donc nous interroger sur cette nature double du λόγος et sur l'évolution même que cette conception du λόγος reçoit en un sens proto-transcendantal. Il faudra nous interroger sur l'évolution interne de la polarité du début, sur le fait que le « pur logique » et « la sphère de la pensée linguistique » trouvent une évolution profonde, radicale, en passant par les nombreuses *Logik-Vorlesungen* et, surtout, en passant par la *Logik* de 1902-1903 et par la *Bedeutungslehre* de 1908-1909. On reviendra ensuite sur ces problèmes. Pour le moment il faut viser les différences, les petits écarts conceptuels et structurels qui interviennent dans la *Logik* de 1902-1903.

Il faut noter tout d'abord que les trois parties que nous allons prendre en considération sont modelées sur certains thèmes cardinaux des *Recherches logiques*. On peut établir une correspondance entre la *Grammatisch-logische Einleitung* et la première *Recherche (Expression et signification)*, et une deuxième correspondance entre, d'une part, la *Définition d'une doctrine des formes logiques pures* et les *Modifications* et, d'autre part, la quatrième *Recherche*, *La différence entre les significations indépendantes et les significations dépendantes et l'idée de la grammaire pure*. Nous disons « modelées » et non « passivement reprises », au sens où la reprise husserlienne n'est pas une répétition passive : la transcendantalisation passe précisément et imperceptiblement par là, par la variation thématique que Husserl met en œuvre dans la *Logik* de 1902-1903, par l'explicitation et la réflexion sur le lien fondamental subsistant entre la théorie de la signification et l'idée de la grammaire pure qui demeurait, dans les *Recherches logiques*, insuffisamment développée.

Après avoir repris, dans l'*Introduction*, la distinction entre la logique pure et la méthodologie pratique de la connaissance [*praktische Methodologie der Erkenntnis*] — instituée sur la base de la relation entre les « actes subjectifs de pensée » et « leur contenu idéal » — Husserl aborde le problème de la signification comme fondement de la nature objective idéale des contenus de pensée. La signification s'installe dans cette polarité en la réalisant, une polarité typique de toute connaissance et de tout acte de pensée, typique, peut-on dire, du λόγος comme tel : « Toute théorie représente un certain tissu de propositions formulées grammaticalement, toute proposition se compose de représentations saisies grammaticalement »[1]. Husserl continue : « Naturellement le rattrapage scientifique des objets de notre science, c'est-à-dire des représentations et des propositions au pur sens logique, vient se rattacher à des formes empiriques, aux formes des expressions, dans lesquelles nous sont donnés ces purs éléments logiques »[2]. En reprenant la première *Recherche*, Husserl partage la classe des expressions [*Ausdrücke*] en deux : il y a d'un côté les expressions qui ont une « signification au sens où ont une signification les mots et les signes algébriques »[3] et, de l'autre, celles dont ce n'est pas le cas. Ensuite, en traitant l'expression dans sa fonction communicative — par la reprise de la distinction naïve entre un côté physique et un côté psychique de l'expression — et en faisant abstraction de la performance informative [*kundgebende*

[1] E. Husserl, *Logik. Vorlesung 1902/03*, Hua Materialien II, p. 51.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 52.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 1 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

Leistung] de l'expression, Husserl énonce la thèse fondamentale initiale de sa théorie de la signification :

> […] l'essentiel réside à présent clairement, si nous nous en tenons au phénoménal, au vécu psychique de l'expression utilisée, dans ce qui suit :
>
> 1) Dans la φωνή [*Wortlaut*] comme une certaine manifestation sensible de la perception ou de la phantasie.
>
> 2) Dans un certain acte de « viser », dans un certain acte psychique, lié au phénomène de la φωνή. […] Grâce à ce « viser » le mot est plus qu'un son vide, plus qu'une manifestation sensible quelconque. Elle vise quelque chose et par conséquent elle vise, elle se réfère à quelque chose d'objectuel[1].

À propos de l'origine de l'intentionnalité de l'acte de signification, Husserl poursuit : « Ainsi nous ne distinguons pas, au niveau phénoménologique, entre *mot* et *chose* ou entre *nom* et *nommé*, mais nous distinguons entre nom et représentation qui confère le sens. Cette représentation conférant le sens, c'est le vécu propre dans lequel nous nous référons à la chose, même si elle n'est pas présente »[2]. Si donc, dans cet acte de visée, on doit forcément viser « quelque chose », car l'action du « viser », le *Meinen*, est un acte transitif, Husserl pose une autre distinction nécessaire. Cette distinction est valable aussi bien pour l'acte de signification simple (nominal) que pour la signification mise en œuvre dans le jugement :

> Mais dans la mesure où cet acte de « viser » qui confère du sens a donc cette propriété selon laquelle ce qu'il accomplit se réfère par là même à un objet ; et dans la mesure où, par là, l'expression même gagne une référence objectuelle, alors il nous faut distinguer aussi un troisième élément à côté de la φωνή et de l'acte donateur de sens : l'objectuel, ce que le signe indique en s'exprimant. Aussi, en présence d'un nom, nous avons à distinguer le nom comme φωνή, un acte donateur de sens et ce que le nom nomme. De même en présence d'une proposition : la proposition même du point de vue physique, le jugement — ce qui donne sens à la proposition — et l'état de choses — ce qui, dans le jugement est pris pour vrai ou faux. Si donc l'on oppose nom et nommé, proposition et énoncé, il faudrait dire que le nom *nomme* la chose, que la proposition pose son état de choses par la représentation nominale, en particulier par le jugement[3].

[1] *Ibid.*, p. 55.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*

Cette distinction deviendra centrale lorsqu'il faudra penser les modifications de ces éléments et l'opération de nominalisation de la proposition. Pour le moment, au contraire, ce qui intéresse Husserl, c'est autre chose. Il veut « simplement » affirmer, en continuité avec la thèse de la première *Recherche logique*, la nature idéale, l'idéalité — au sens bolzanien du terme — de ce que l'acte réalisateur ou donateur de sens exprime, l'idéalité qui fournit une consistance aux représentations logiques comme unités idéales par opposition aux vécus psychiques. C'est précisément cette idéalité qui, proprement, est cause que « le nombre des vérités n'augmente pas malgré l'addition de personnes et de leurs actes contingents par lesquels une vérité vient à s'exprimer comme contenu d'un jugement »[1]. C'est cette idéalité qui est cause que « die Geltung des Gesetzes ist überzeitlich », que « la valeur (de vérité) du principe est méta-temporelle ». C'est, enfin, « cette unité idéale que l'on vise quand on parle de la signification d'un nom ou d'un mot quelconque ou de la signification d'une proposition ou d'une connexion de propositions »[2].

À partir du seul concept central d'« unité idéale » on peut, d'une part, établir la distinction entre le côté physique et le côté psychique de l'expression et, d'autre part, on peut, grâce au concept d'unité idéale, « fixer » le concept de *Bedeutung* : « Par "*significations*", nous indiquerons toujours et définitivement ces unités idéales, le sens idéal identique »[3]. Pour cette raison, « la signification est le contenu de l'expression, le contenu exprimé, contenu du représenter en question, du juger en question, etc. »[4], et « l'unité de l'expression se fonde sur l'unité de la signification et du sens »[5]. Ainsi l'unité de signification, en fondant l'unité d'expression, fonde aussi l'unité de la science qui s'exprime par elle — dont elle est *ein Gewebe*, un tissu — à savoir son caractère univoque. Le concept d'univocité d'une expression ou bien d'une proposition ne peut cependant se fonder sur la considération de la relation que l'acte de signification entretient avec l'objectualité visée par cette signification même. Pour cette raison, dans l'unité de la signification il y va des fondements de la logique. Une logique *fuzzy*, fondée simplement sur la distinction entre acte donateur de sens et signification, est aussi inconcevable qu'une logique fondée simplement sur la distinction entre signification et chose signifiée. Ce tiers, s'avère ce qui soustrait la relation au

[1] *Ibid.*, p. 57.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 59.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*, p. 60 .

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 1 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

caractère aléatoire de toute relation de fondation. Husserl donc, en établissant la triade *Bedeutung*, *bedeutungsverleihender Akt* et *Gegenständliches*, ne peut pas s'abstenir de poser deux relations fondamentales entre ces trois éléments fondateurs : la relation entre la signification et l'acte réalisant la signification, la relation entre la signification et l'objectuel. Il faut toutefois se demander s'il n'est pas nécessaire de poser une autre relation, tout aussi fondamentale, entre l'acte réalisant le sens et le sens objectuel comme « *gegenständlicher Sinn* ». Il nous faudra reprendre cette question après voir parcouru les trois chapitres de la *Logik* en question.

Husserl semble développer, *prima facie*, simplement les deux premières relations. En effet, en reprenant le deuxième lien, proche de celui posé par Frege entre *Sinn* et *Bedeutung*, sens et référence, Husserl affirme :

> L'objet auquel, par exemple, se réfère la signification d'un nom, n'est pas la même chose que cette signification. On voit mieux, par là, qu'un seul et même objet est visé par plusieurs significations différentes ou, mieux, peut être nommé en plusieurs expressions de signification différentes. Par exemple les deux expressions « l'actuel empereur d'Allemagne et actuel roi de Prusse » et « Guillaume II » nomment la même personne, mais de façon différente. Les expressions nominales « triangle équilatéral » et « triangle équiangle », « le plus petit nombre pair » et « le nombre deux » offrent des autres exemples pour la différence en question[1].

On peut dire la même chose en renversant les termes de la question, c'est-à-dire en disposant d'une signification identique et de plusieurs objets. On arrive ainsi à établir et à renforcer la thèse selon laquelle le lien, le rapport entre signification et objet a *une nature phénoménologiquement objective*. Cette nature privilégiée s'oppose aussi bien à la nature physique du phénomène phonétique qu'à la nature psychique (mais subjective) de la relation entre acte et signification. On en vient à se demander quelle est effectivement la nature de la relation entre signification et acte donateur de sens. Si l'acte donateur de sens relie l'idéalité, l'unité idéale de la signification, à la dimension subjective, pourquoi se voit-il accorder un rôle secondaire relativement au rapport, central du point de vue phénoménologique, entre *Bedeutung* et *Gegenständliche* ? Cette dernière question sera essentielle lorsqu'il faudra relire cette triade à la lumière de la transcendantalisation de la phénoménologie. *À présent* la question n'est pas encore « transcendantale ». Il faut passer, tout d'abord, par la réfutation de la question naïvement résumable sous le titre de « contenu intuitif de la

[1] *Ibid.*, p. 61.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 1 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

signification » (ou essence intuitive de la signification). Il convient donc de mettre entre parenthèses la thèse selon laquelle « les images de l'imagination des objets signifiés sont identiques aux significations ou bien, tout simplement, ces actes imaginatifs sont des actes dans lesquels se réalise le signifier ou le comprendre les mots »[1]. Comme l'évidence intuitive, en tant que caractère de connaissance, est donc tout autre chose que la signification ou la compréhension des mots et des expressions complexes, il s'ensuit qu'« on ne nie pas la grande fonction des intuitions pour la connaissance »[2]. Aussi longtemps que les significations sont également données par une compréhension entièrement dépourvue d'intuition, nous ne savons pas si leurs objets correspondants sont possibles ou non. Si donc cet acte de « viser » ou « signifier » est quelque chose d'entièrement autre qu'un acte consistant simplement à faire l'expérience d'une image quelconque de l'imagination[3], si, par exemple, « la couleur rouge » comme signification

[1] *Ibid.*, p. 67 .
[2] *Ibid.*, p. 67-68.
[3] En ce sens le référent critique de Husserl — qui pense l'idéalité de la signification comme idéale-spécifique selon la relecture platonicienne de Lotze — est la lecture thomiste ou néo-thomiste du *De Anima* d'Aristote qui trouve son prolongement chez Brentano. Voir F. Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Theorie vom Nous poietikos*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967. Voir *De An.*, Γ 3, 427 b 14-17 : « La phantasie est en effet différente soit de la sensation soit de la pensée mais elle n'existe [γίγνεται] pas sans sensation et sans elle il ne peut y avoir appréhension intellective » ; et *De An.*, Γ 3, 428 a 1-4 : « Si alors la phantasie est ce par quoi nous disons qu'il se produit en nous une "apparence", et non si nous disons quelque chose par l'usage métaphorique de "phantasie", elle est une des facultés ou dispositions [δύναμις ἢ ἕξις] par lesquelles nous jugeons et sommes dans le vrai ou le faux [καὶ ἀληθεύομεν ἢ ψευδόμεθα]". Cf., à ce sujet, K. Lycos, « Aristotle and Plato on "Appearing" », in *Mind*, LXXIII, 1964, p. 496-514 ; D. A. Rees, « Aristotle's Treatment of *phantasia* », in *Essays in Ancient Greek Philosophy*, éd. J. P. Anton et G. K. Kustas, Albany, State University of New York Press, 1971, p. 491-504 ; M. Schofield, « Aristotle on the Imagination », in *Essay on Aristotle's* De Anima, éd. M. C. Nussbaum and A. O. Rorty, Oxford, Clarendon Press, p. 249-277 ; D. Frede, « The Cognitive Role of Phantasia in Aristotle », in *Essays on Aristotle's* De Anima, *op. cit.*, p. 279-295. Pour Thomas d'Aquin, cf. *Summa theologiae*, I, q. 78, a. 4 : *« Et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem. Si autem proprium obiectum intellectus nostri esset forma separata ; vel si naturae rerum sensibilium subsisterent non in particularibus, secundum Platonicos ; non oporteret quod intellectus noster semper intelligendo converteret se ad phantasmata ».*

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 1 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

n'équivaut pas au « percevoir le rouge » mais à un universel, c'est alors cet universel, comme « unité idéale », comme *ideale Einheit*, qui se réalise dans les cas singuliers de la compréhension.

La logique ne s'intéresse pas aux actes dans lesquels la signification trouve son évidence par son remplissement intuitif ou bien tout simplement aux actes qui lui confèrent un sens particulier. Chaque fois que l'on prononce le mot « coq », qu'il soit entendu au sens de l'animal domestique ou bien au sens de « coq en pâte », ou encore au sens du « jeune coq » ou de toute autre expression idiomatique, le concept et donc, par là, la signification restent identiques. En tout cas « la signification peut être considérée abstractivement comme unité à laquelle est opposée la multiplicité des actes de signification possibles d'un même contenu »[1]. En comprenant un mot, une expression, une proposition, et en la comprenant au-delà des images de l'imagination, « nous pensons par des simples symboles »[2]. Donc l'affirmation du caractère essentiellement symbolique du « comprendre » et de la « signification », fondant la logique, attribue à la signification même un statut particulier tout à fait partagé du caractère intuitif de la phonation et du caractère tout aussi intuitif des contenus qui la remplissent : « La signification de l'expression fonctionnant d'une façon purement symbolique doit se constituer, dans le vécu d'expression respectif, sous la forme d'un caractère psychique propre, lequel distingue le "comprendre" du mot ou de la proposition de l'écoute de la φωνή »[3]. Ceux-ci sont ainsi reconnus comme formant le domaine formel de la logique, dont le caractère est purement symbolique, et en même temps comme étant le noyau formel et symbolique des sciences rigoureuses. Si, donc, « la plus grosse part du parler et du comprendre, dans la sphère des sciences rigoureuses aussi, se réalise de façon purement symbolique », d'où vient, alors, la nécessité d'affirmer une théorie de la connaissance comme philosophie transcendantale ? Husserl répond immédiatement à cette question qui — bien que de façon implicite — occupe et domine déjà sa conscience « phénoménologique » en 1902-1903, surtout si l'on pense qu'au même moment, dans son cours sur la théorie générale de la connaissance, il n'affirme ni plus ni moins que sa nature transcendantale :

> Mais cependant une pensée simplement symbolique n'a pas la même valeur qu'une pensée remplie intuitivement. Toute connaissance, au sens strict du

[1] E. Husserl, *Logik. Vorlesung 1902/03*, Hua Materialien II, p. 71.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 71.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 1 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

> terme, se réalise partiellement ou entièrement selon des jugements évidents. Le mot « évidence » renvoie déjà à l'intuition[1].

Husserl dira à la page suivante, avec une clarté désarmante : « La pensée intuitive ou la pensée complexe qui associe les mots aux intuitions a donc un plus, a sa masse [*Fülle*] intuitive, ce qui donne la valeur de connaissance ou, du moins, la donne certaines fois »[2]. À preuve que le problème transcendantal est plus que présent dans ces leçons et qu'il oriente essentiellement le remaniement des structures mêmes des *Logischen Untersuchungen*, le fait qu'une « simple » introduction logico-grammaticale — qui devrait simplement poser le problème de la signification comme unité idéale — aboutit à la définition de la théorie de la signification et de la théorie de la connaissance pensée comme remplissement [*Erfüllung*] de la première. Si donc, d'un côté, la signification se définit par opposition au simple terme véhiculé phonétiquement ainsi que par opposition à la simple image psychologique (ou à une donnée intuitive quelconque), on peut retrouver chez Husserl, au niveau métathéorique, la même situation pour la théorie de la signification. Si donc la logique, fondée sur la théorie de la signification (et au même titre noyau formel de toute science rigoureuse) se définit, d'un côté, en opposition au simple babillage — car la signification lui donne, comme unité idéale, une consistance —, de l'autre côté la logique se définit par opposition à la connaissance au sens strict du terme, à laquelle le remplissement intuitif ne donne pas une « consistance », mais une « évidence ».

En parcourant l'ensemble des huit dernières pages de la *grammatisch-logische Einleitung*, il devient difficile de croire que la réflexion sur la logique n'était pas déjà orientée, dès 1902, dans la direction d'une logique transcendantale. Elle garde toutefois encore, comme on le verra, un statut incertain, d'élaboration, un espace propre de mouvement et une nature tout à fait particulière de conscience métathéorique. Pour cette raison, on trouve dans ces huit pages un concept central, celui de *Deckungsverhältnis*, de « rapport de recouvrement », un concept dont la nature transcendantale peut être expliquée, encore une fois, par la distinction entre simple acte de signification (purement symbolique) et remplissement intuitif. Cette nature peut être expliquée plus particulièrement grâce à la seule affirmation du caractère purement symbolique, purement extérieur et hétérogène de la *Bedeutung* — et donc de son remplissement — par rapport à l'image de phantasie :

---

[1] *Ibid.*, p. 72.
[2] *Ibid.*, p. 74 .

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 1 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

> Cette relation de recouvrement, grâce à laquelle la proposition simplement symbolique reste à côté du vécu intuitif, mais grâce à laquelle tous les deux se couvrent dans tous les rangs et formes, nous indique que dans le vécu intuitif — qui est bien évidemment plus que le simple fait de voir un phantasme [φάνταϭμα] — il y a une visée intuitive construite pour que quelque chose de commun, d'identifiable, soit présent avec la pensée symbolique[1].

La configuration transcendantale — ou crypto-transcendantale — de la caractérisation de la signification, qui devient progressivement acte, se montre proprement à partir de l'éloignement de la conception selon laquelle l'idéalité de la *Bedeutung* est conçue « abstractivement ». Plus on se rapproche du problème de la relation de recouvrement, du *Deckungs-verhältnis*, plus la façon de penser la *Bedeutung* se rapproche du concept d'acte. Si le « signifier » s'inscrit dans un genre d'actes[2], on peut prendre conscience de cet aspect seulement en considérant la signification dans sa correspondance avec le remplissement intuitif et, donc, en la considérant du point de vue transcendantal. De ce point de vue, la signification correspond à l'une des deux faces nécessaires de la connaissance, qui sont d'un côté la consistance logique, de l'autre l'évidence : « Le signifier trouve dans la classe générale des actes intentionnels des correspondants possibles qui visent intuitivement cela même qu'il vise de façon symbolique »[3].

La signification, pensée dans la relation objective et proprement phénoménologique avec l'objet, l'objectuel [*Gegenständliche*], est maintenant et déjà transcendantalement posée en relation à l'acte (ou, mieux, rangée dans la classe générale des actes) : elle est pensée « comme acte ». Ce glissement presque imperceptible, par lequel la *Bedeutung* passe de la relation — en tant qu'*ideale Einheit* — avec le *Gegenstand* ou le *Gegenständliche*, à son inclusion dans la classe des actes, advient en parallèle à la distinction entre représentations symboliques et intuitives, entre *Meinen überhaupt* (penser en général) et *Anschauung* (remplissement intuitif). L'allure transcendantale de ce changement de point de vue apparaît lorsque l'on considère que ce changement advient dans la fixation de la nature purement symbolique de la *Bedeutung*, par opposition aux images de phantasie : par là on pose aussi sa relation avec un remplissement possible et évident. C'est à ce point précis où, grâce au concept de *Deckungsverhältnis*, on commence à penser la *Bedeutung* comme acte, qu'on commence à penser transcendantalement la théorie de la signification.

---

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*, p. 76.
[3] *Ibid.*

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 1 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

Néanmoins, pour que cet écart transcendantal soit plus net, plus défini, il faut que le lien entre *Bedeutung* et acte soit pensé plus radicalement. Il faut que soit affirmée la priorité de la relation entre signification et acte donateur de sens sur la relation entre signification et espèce, obtenue par un processus abstractif. Pour vérifier si cette fixation de la « signification » avec « l'acte » — avec la subjectivité de l'acte donateur de sens — est le vrai indice d'une transcendantalisation de la pensée phénoménologique, il convient de parcourir les deux autres parties de la *Logik* de 1902-1903. Dans l'ordre, il faut tout d'abord se référer à la définition de la doctrine des pures formes logiques. Cette partie (comme la suivante) est modelée sur le tissu conceptuel de la IV^e^ *Recherche logique* dont la tâche centrale est de définir, sur la base de la distinction entre expressions catégorématiques et syncatégorématiques, la distinction bien plus fondamentale entre significations indépendantes et dépendantes. Par là on pourra atteindre, d'après Husserl, « la détermination des catégories essentielles des significations, catégories dans lesquelles […] s'enracine une multiplicité de lois de signification, lois *a priori*, faisant abstraction de la validité objective des significations »[1]. Ce qui permet d'élucider aussi bien le non-sens [*Unsinn*] que le contresens [*Widersinn*][2]. Sur ce terrain problématique et sur ces nécessités intrinsèques de la théorie de la signification venait s'installer l'idée d'une grammaire *a priori* capable de démontrer « l'existence de lois *a priori* déterminant les formes possibles de significations »[3]. En revenant sur le concept au § 14 de la IV^e^ *Recherche*, Husserl précise :

> Ces lois du sens ou — formulées du point de vue normatif — du non-sens à éviter, assignent les formes de signification possibles en général à la logique, dont la tâche première est de déterminer leur valeur objective. Et elle le fait d'une manière qui amène à fixer en même temps les lois d'une espèce entièrement différente qui distinguent le sens accordé formellement avec lui-même du sens formellement non concordant, du contresens formel[4].

La « Définition d'une doctrine des formes pures logiques » va dans ce sens, en soulignant la nécessité d'établir un point de vue intégral sur les lois qui régissent la constitution d'un horizon de significations. On peut cependant

---

[1] *Logische Untersuchungen*, II/1, *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Tübingen, Niemeyer, 1993 p. 295 ; tr. fr., *Recherches logiques*, t. 2, Paris, P.U.F., p. 85.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.* ; tr. fr., p. 86.
[4] *Ibid.*, p. 334 ; tr. fr., p. 130.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 1 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

aller encore plus loin. Comme l'a écrit J. Benoist, dans les *Recherches logiques* « le passage de la doctrine de la signification comme signifier (I^re^ *Recherche*) à la grammaire pure comme doctrine *a priori* de l'organisation du sens suppose un basculement de point de vue sur l'intentionnalité non négligeable et participe pleinement de la fondamentale polysémie du concept d'intentionnalité dans les *Recherches logiques* »[1]. Si, par conséquent, « au § 31 de la première *Recherche* le sens objectif de la signification était amené en des termes clairement bolzaniens, à savoir ceux caractérisant une certaine forme d'identité », il est d'autant plus vrai que « dans les *Recherches logiques* […] se rencontrent (simultanément) deux théories sur l'idéalité de la signification »[2]. Une de ces deux théories est *la théorie de la signification idéale comme idéale-spécifique s'instanciant dans les actes réels et singuliers où l'objet est effectivement visé selon tel ou tel sens linguistique*. Comme le dit Benoist, le fond métaphysique de cette théorie est la théorie platonicienne des Idées dans la relecture qu'en avait donnée Lotze. Face à cette première théorie modelée sur l'idée d'une identité spécifique du sens s'en présente une autre, qui voit dans l'identité du sens *une identité qui peut être reprise comme telle dans le cours d'un même discours, et à laquelle celui-ci peut comme tel se référer*. À ce niveau, l'identité objective du sens se concrétise « dans et par le réseau de ses rappels possibles comme pôle identique et un », révélant une identité syntaxique du sens comme prélude à la dimension noématique découverte en 1908 avec le concept de *Sachlage*. L'analogie subsistant entre cette situation et ce que Husserl affirme dans la *Grammatisch-logische Einleitung* apparaît évident. D'un côté on trouve une correspondance entre d'une part l'institution de la relation entre signification et objet (une relation « objective » du point de vue phénoménologique, qui excluait la relation entre la signification et l'acte donateur de sens) et, d'autre part, la théorie de la signification idéale comme idéale-spécifique. De l'autre côté, on discerne une correspondance entre d'une part le glissement transcendantal interprété au sens où la *Bedeutung* est incluse dans la classe des actes et, d'autre part, la théorie de l'identité du sens se réalisant dans le discours comme identité syntaxique. Sachant que cette analogie est déterminante dans la pensée husserlienne, la transcendantalisation de (la théorie de l'idéalité de) la signification passe — et ne peut que passer — par une analyse de la doctrine des formes logiques développée essentiellement du point de vue de la thèse de l'identité syntaxique du sens.

---

[1] Voir J. Benoist, *Intentionnalité et langage dans les* Recherches logiques *de Husserl*, Paris, P.U.F., 2001, p. 91.
[2] *Ibid.*, p. 92.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 1 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

Husserl commence le nouveau chapitre en répétant que « toute science est comme telle et selon son côté objectif-idéal un tissu de significations, et que son unité idéale est l'unité de la signification »[1]. Le but est bien évidemment de souligner deux aspects : tout d'abord la reconnaissance de l'axe même de la théorie de l'idéalité de la signification et, ensuite, la réflexion qui sera introduite plus loin sur un thème qui était déjà celui de la quatrième *Recherche* : « Toute signification, dit Husserl, est ou une proposition ou une possible partie constituante d'une proposition ; c'est-à-dire que pour toute signification qui n'est pas une proposition, il est toujours possible de donner des propositions dont cette signification soit une partie »[2]. Si la constitution de la signification est de caractériser la constitution de la proposition, cette constitution sera identique aussi bien pour la proposition que pour la signification au point de vue de la théorie de la signification. Il est tout à fait secondaire que la proposition soit fusionnée en un dans un jugement avec des *Füllen* intuitifs. Le point fondamental est que la vérité et la fausseté d'une proposition quelconque n'ont aucune valeur, sont mises hors jeu. Le point de vue de la grammaire pure est que « toute proposition contient des pièces constituantes qui sont à leur tour des significations ». « Normalement, poursuit Husserl, ces pièces constituantes s'impriment grammaticalement dans des mots ou formes grammaticales, quoique cela ne doive pas forcément avoir lieu »[3]. Plus précisément, à propos de la signification comme pièce constituante [*Bestandstück*] : « Toujours, là où se présentent à nous des significations qui ne sont pas en soi des propositions, elles sont d'un genre tel qu'elles se laissent reconnaître comme pièces constituantes dans des propositions »[4].

S'il est vrai, alors, qu'une doctrine logique formelle n'est rien d'autre qu'une doctrine formelle des propositions — y compris le cas de la logique des prédicats quantifiés —, la formation d'une doctrine logique orientée vers la syntaxe des significations aura, par conséquent, trois tâches fondamentales : « l'identification des conformations formelles » de la proposition, « la démonstration de tous les types purs possibles de signification » et, enfin, « l'identification des formes de co-implication selon lesquelles des propositions procèdent de nouvelles propositions, en particulier l'identification des formes fondamentales des propositions composées et de leur

[1] E. Husserl, *Logik. Vorlesung 1902/03*, Hua Materialien II, p. 78.
[2] *Ibid.*, p. 79.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 1 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

complication systématique selon ces formes »[1]. Toutefois, si l'on a pour tâche la grammaire pure, on doit poser une distinction fondamentale entre la particularité de la *Bedeutung* ou des *Bedeutungen* singulières et la forme pure. Tout en mettant hors de question tout ce qui donne aux significations une référence à un objet particulier ou à une ontologie matérielle particulière, il faut chercher simplement les formes pures des propositions, les parties des propositions ou leurs connexions « dont la possibilité *a priori* se fonde sur l'idée de sens de la proposition »[2].

L'image de l'anatomie et l'analogie instituée entre anatomie et grammaire pure ne sont pas fortuites. Cependant, si l'on interprète parallèlement cette analogie au point de vue historique et intrinsèque, on s'aperçoit que la transcendantalisation de la logique phénoménologique doit s'appuyer sur le concept fondamental de « grammaire pure ». La reprise de l'image kantienne, suggérée dans la *Logique transcendantale* et explicitée dans la *Logique*, n'est pas occasionnelle : et surtout, sa reprise *dans ce passage* n'est pas occasionnelle, mais elle se trouve en correspondance avec la théorie de la grammaire pure.

Kant utilise précisément l'expression *Anatomie unserer Erkenntnisvermögen* dans les *Lose Blätter* des *Fortschritte der Metaphysik*[3], que Husserl ne pouvait pas connaître. Mais le concept est clairement présent, et pour ainsi dire inscrit dans le même lien avec la logique pure, dans les premières pages de l'*Introduction à la logique transcendantale* (que Husserl connaissait très bien et, comme on l'a vu, qu'il avait commentée un peu plus tôt). À preuve : la relation existant entre les pages kantiennes et l'*Introduction* à la *Logik* d'une part et l'*Allgemeine Erkenntnistheorie* de 1902-1903[4] d'autre part. Mais le lien devient encore plus étroit si on prend en considération le premier paragraphe de la *Logique* de Jäsche, que Husserl cite dans l'*Allgemeine Erkenntnistheorie* de 1902-1903[5]. Kant y dit ceci :

> Toutes les règles selon lesquelles l'entendement procède sont ou bien nécessaires ou bien contingentes. Les premières sont celles sans lesquelles tout usage de l'entendement serait impossible. […]. Si nous mettons de côté toute connaissance que nous devons emprunter aux seuls objets et si nous réfléchis-

[1] *Ibid.*, p. 80.
[2] *Ibid.*, p. 81.
[3] I. Kant, *Gesammelte Schriften*, Bd. XX, p. 345.
[4] Voir I. Kant, *Critique de la raison pure*, B 77 - A 52/3 et B 78 - A 53/4 ; tr. fr., p. 145-146, Paris, Flammarion, 2001.
[5] Cf. aussi la note que Husserl ajoute, dans la deuxième édition, sur la grammaire pure : *Recherches logiques*, t. 2, *op. cit.*, p. [340] ; tr. fr., p. 146.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 1 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

> sons seulement à l'usage de l'entendement en général, nous découvrons ces règles qui sont absolument nécessaires à tous égards et sans considération des objets particuliers de pensée. […] Par conséquent la science qui contient ces règles universelles et nécessaires est simplement une science de la forme de notre connaissance intellectuelle ou de la pensée. Et nous pouvons donc nous faire une idée de la possibilité d'une telle science, exactement comme d'une *grammaire générale* qui ne contient rien de plus que la simple forme de la langue en général, sans les mots qui appartiennent à la matière de la langue[1].

Si la langue est par conséquent, tant pour Kant que pour Husserl, l'arrière-plan à partir duquel se développe la conscience d'une grammaire pure et indépendante, la connexion entre la position kantienne et la position husserlienne ne pourrait être plus claire. Si, pour Husserl, cette doctrine des formes pures logiques représente une sorte d'« anatomie de l'entendement », il faut d'abord expliquer la nature « grammaticale » de cette doctrine et, surtout, la distinguer de la simple grammaire de telle ou telle autre langue historique[2]. D'un côté, alors, la langue représente la « première instruction pour la distinction des diverses classes et formes de signification », elle représente le πρότερον πρὸς ἡμᾶς de la conscience d'une grammaire pure indépendante des configurations historiques des langues. De l'autre côté, toutefois, la complexion des formes pures et des formes grammaticales « typiques » de chaque langage (historiquement développé) montre que la simple « grammaire du langage » est inutilisable pour l'institution d'une doctrine formelle des propositions, laquelle en représente le πρότερον τῇ φύσει. Du fait de cette relation, donc, « la logique ne peut pas apprendre de la grammaire mais plutôt, au contraire, la grammaire peut reposer sur la logique, à savoir peut reposer sur le domaine logique de base, la doctrine des formes »[3].

Car, même si « le pire ordre est mieux qu'aucun ordre », une grammaire qui ne soit pas purement formelle ne peut apporter aucune garantie de complétude pour soutenir une théorie de la connaissance

---

[1] I. Kant, *Logik*, Ak. IX, p. 12-13.

[2] Cf. E. Husserl, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*, Hua XXIV, § 18, 2b, p. 71-72 ; tr. fr., *Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance*, Paris, Vrin, 1998, p. 119 : « Cette morphologie, nous l'appellerons aussi grammaire pure, ou nous la compterons pour la grammaire pure, parce qu'elle établit quelque chose de commun *a priori*, donc nécessairement, à toutes les langues, face à la multiplicité des distinctions empiriques des différentes langues, des distinctions quant au vocabulaire actuel, mais aussi quant aux formes et aux règles grammaticales ».

[3] E. Husserl, *Logik. Vorlesung 1902/03*, Hua Materialien II, p. 81.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 1 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

quelconque. Sur ce point, encore, il convient de considérer les profondes analogies entre cette présentation husserlienne et le concept kantien de la relation entre grammaire et logique. Cette relation est double : une relation de dépendance simplement génétique de la logique par rapport à la grammaire et une relation de dépendance structurelle de la grammaire par rapport à la logique. Pour preuve on peut citer une *Réflexion*[1], datée par Adickes autour de l'année 1780, suggérée à Kant par Hamann dans un lettre du 27 juillet 1759 :

> Vous avez beaucoup pensé jusqu'ici mais, selon toute apparence, vous n'avez pas réfléchi sur votre pensée. De même vous avez parlé pendant des années, mais vous n'avez pas réfléchi sur le langage (Parler, penser tout haut). […] Néanmoins, avec l'apprentissage d'une langue morte, vous avez découvert qu'elle est liée à certaines règles constantes sans lesquelles elle ne pourrait pas être « langage », à savoir communication des propres pensées. (Donc vous avez suivi les règles d'une langue sans pouvoir nommer ces mêmes règles (Molière — Bourgeois gentilhomme — parler en prose — donc parler selon la grammaire).) Mais le langage est communication de pensées. Donc la pensée en tous les hommes sera liée à certaines règles (qu'on ne sait néanmoins nommer, quoiqu'il les eût suivies longtemps).

Pour Kant ainsi que pour Husserl « les grammairiens étaient *les premiers* logiciens »[2], mais non *les vrais* logiciens. Comme Husserl, Kant avait posé la même analogie : « La grammaire est la science des règles d'une langue historique, tout comme la logique est la science des règles de la pensée. » Mais, après avoir mis en évidence le caractère identiquement formel des deux, l'analogie — identité partielle, imparfaite — s'arrête, car entre les deux disciplines il y a de même une différence fondamentale : « La

[1] Nous indiquons ici la partie citée de la longue *Reflexion*. Voir I. Kant, *Refl.* 1620, Ak. XVI, p. 39 : « Sie haben bisher vieles Gedacht, aber vermuthlich über ihr Denken nicht nachgedacht. Eben so haben sie manche Jahre gesprochen, aber über die Sprache nicht nachgedacht. ([g] Sprechen. Laut denken.) […] Dennoch haben sie bey Erlernung einer todten Sprache gefunden ~~haben~~, daß sie ([g] an) gewissen beständigen Regeln gebunden sey, ohne die sie nicht Sprache, d.i. Mittheilung seiner Gedanken seyn könnte. ([g] Also haben sie die Regeln einer Sprache befolgt, ohne diese Regeln selbst namhaft machen zu können. ([s] *Moliere* — bürgerlicher Edelmann — Prosa reden — also Grammatisch reden.)) Sprache ist aber Mittheilung der Gedanken. Also wird das Denken auch bey allen Menschen an gewisse Regeln gebunden seyn […]. »

[2] Cf. I. Kant, *Refl.* 1622, Ak. XVI, p. 41 : « Die Grammatiker wären die ersten Logiker ».

grammaire est toutefois seulement une discipline, la logique une doctrine »[1]. Husserl, dans l'identité de la distinction normative entre la simple grammaire et la logique comme grammaire pure, introduit en même temps un écart fondamental entre sa logique et la logique classique. Par là, il montre qu'il est nécessaire de substituer, à la partition de la logique traditionnelle en concepts, jugements et inférences — sur laquelle était encore fondée la *Logik* de 1896 —, une logique phénoménologique, c'est-à-dire un concept radicalement nouveau de logique. Ce concept implique une implémentation entre la théorie de la signification et la grammaire pure comme syntaxe formelle de la signification même, donc un concept plus « frégéen » que traditionnel, mais qui s'écarte également de la logique frégéenne : « La logique dominante se passe aussi, en plus de l'idée de signification, de l'objectif évident des recherches nécessaires à cet égard, à savoir de l'idée qu'il y va d'une pure phénoménologie de la signification »[2]. Il s'agit donc d'un concept différent, plus profond et surtout plus dynamique de la logique, de ce concept même que propose Frege et que proposera Russell.

Ce tournant est nécessaire si l'on veut dépasser l'équivoque cachée dans le terme de « représentation » et si l'on veut partager, entre les différentes significations du terme, celle qui dispose effectivement d'une fonctionnalité logique. S'il y a une acception générale de la *Vorstellung* qui comprend chaque vécu psychique, par exemple les sentiments, les volitions, etc., cette acception ne sera jamais appropriée (en tant qu'absolument douteuse) à l'institution d'une grammaire pure. Il serait alors plus approprié d'entendre par représentation « tout acte dans lequel se réalise un signifier et en tant que se réalise en lui un signifier ». C'est là l'acception phénoménologique de base du représenter comme *Etwas zum Objekt haben*, « avoir-quelque-chose à titre d'objet », en excluant les volitions, les désirs, et en considérant la représentation comme un *actus mentis quo tendit in objectum*[3]. Toutefois, pour qu'un tel acte soit pensé phénoménologiquement d'une façon radicale, il faut tout d'abord s'appuyer sur la relation complexe entre signification et grammaire pure. Ensuite, il faut comprendre la représentation exclusivement par rapport à la sphère de la signification, comme « signification en général ». C'est donc en gardant la relation entre côté subjectif (l'acte) et côté objectif (la relation entre signification et objet) que l'on peut penser le jugement comme *sinngebender Akt*, comme « acte donateur de

[1] I. Kant, *Logik Busolt*, Ak. XXIV, 2, p. 609.
[2] E. Husserl, *Logik. Vorlesung 1902/03*, Hua Materialien II, p. 82.
[3] Cf. R. Goclenius, *Lexicon philosophicum quo tamquam clave philosophiae fores aperiuntur*, Hildesheim-New York, Olms, 1980 (reprint du texte de 1613), p. 253.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 1 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

sens »[1]. Ce caractère d'ἄψις, ce caractère aptico-préhensionnel qui caractérise l'acte comme acte donateur de sens, est l'essence logique de tout jugement et offre donc la possibilité de parler de la proposition d'une façon nouvelle, opposée à la « logique dominante » : « Le sens identique de l'affirmation, de l'énoncé, l'identique qui y réalise le contenu de la conviction, du jugement, est la proposition au sens logique »[2].

À ce stade, Husserl peut développer la substitution de sa logique phénoménologique à la logique traditionnelle en s'appuyant sur la première définition du λόγος comme λέγειν τι κατά τινος[3], en l'interprétant sur l'arrière-plan de sa théorie de la signification. Car si, en effet, « toute énonciation dit quelque chose sur un objet quelconque », cet *etwas*, ce « quelque chose » est le τι dit κατά τινος, sur un objet quelconque — là où, encore, l'objet quelconque n'est pas entendu au sens ontologique mais phénoménologique (ou méta-ontologique) de l'*etwas zum Objekt haben* (ou du simple *Bestehen* meinongien). Donc la nature essentielle du *Satz* n'est plus, comme dans l'idéalisme allemand, une *Ur-teilung*[4] ontologique, mais un complexe sémantique dans lequel on trouve des *Teilbedeutungen*, des « significations-parties ». Dans ce complexe, on peut trouver une signification-partie sur laquelle la proposition dit quelque chose.

Cette évolution imperceptible — qui consiste essentiellement à substituer au τι la notion de *Teilbedeutung*, de signification-partie, selon ce qui avait été défini dans la III[e] *Recherche logique* — ce passage presque imperceptible de glissement et d'assomption du τι à la (théorie de la) signification représente toutefois, comme désontologisation intégrale, un passage central. On aboutit ainsi à la théorie de la modification et de la « nominalisation logique », conditions essentielles pour fonder une logique formelle des ordres (ou « types », comme dira Russell) stratifiés, ordres du deuxième, troisième ordre[5], etc. Comme Husserl le précise : « La façon selon

---

[1] E. Husserl, *Logik. Vorlesung 1902/03*, Hua Materialien II, p. 84.
[2] *Ibid.*
[3] Cf. Aristote, *De interpretatione*, 17 a 20 *sq.*, Oxford University Press, 1992 ; tr. fr., Paris, Vrin, 1989, p. 85.
[4] Cf. la lecture fichtéenne — donnée par Hölderlin — du jugement comme partition originaire ; voir F. Hölderlin, *Urteil und Seyn*, in *Werke in einem Band*, Münich/Berlin, Carl Hanser Verlag, 1990, p. 598 ; tr. fr., *Jugement et être*, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1995, p. 282-283.
[5] Cf. l'explicitation qui sera donnée par Husserl lui-même dans l'*Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance*, tr. fr., p. 23 : « Si je porte un jugement, sur le mode pluriel, sur les objets A, B…, je ne porte pas de jugement sur la totalité de l'ensemble que l'on peut former à partir d'eux. Cela, je le fais, par exemble,

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 1 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

laquelle cette signification-partie est insérée dans le complexe propositionnel et s'unit avec les significations qui la complètent est telle que l'objet, dans la visée propositionnelle, y est justement comme tel ce "sur" quoi — comme nous aimons dire — on dit [quelque chose] »[1].

On peut ainsi établir une correspondance entre la structure linguistique grammaticale et la structure logico-significative de la grammaire formelle, en reconnaissant, par exemple, pour l'énoncé « le Kaiser assista aujourd'hui à l'enterrement de Krupp », une correspondance entre une expression-partie [*Ausdruckteil*] propre (qui exprime l'objet) et une signification-partie [*Bedeutungsteil*] présente dans le sens de la proposition « qui vise cet objet » [*welche Gegenstand meint*]. Cette « signification-partie », qui vise l'objet, représente le cœur de la théorie de la grammaire pure. Elle est le noyau de la substitution et de la désontologisation de la logique courante par la théorie syntaxique de la signification, à savoir la *nominale Bedeutung*, « la signification nominale » : « Nous considérons de telles significations comme des significations nominales et nous y rangeons toutes les significations qui soit […] fonctionnent déjà comme significations-sujet complètes soit peuvent fonctionner comme telles »[2]. Par exemple, dans la proposition formulée ci-dessus, « Krupp » et « enterrement de Krupp » peuvent fonctionner — considérés en eux-mêmes — comme des représentations nominales, mais

---

lorsque je dis que l'ensemble formé à partir des éléments A B C D contient plusieurs éléments. Alors, je fait de l'ensemble un sujet, un *objet-sur-quoi*. Dans le présent état de choses, ce sont les ensembles qui sont les termes de la prédication ; dans l'état de choses précédent, ce sont les objets singuliers eux-mêmes qui le sont. Donc, dans la doctrine des ensembles [*Mengenlehre*], nous portons, de façon générale, un jugement sur les ensembles qui sont d'une certaine façon des objets de degré supérieur. Nous portons immédiatement un jugement, non pas sur les éléments, mais sur les ensembles complets des éléments, et des éléments quelconques, et les ensembles complets [*Gesamtinbegriffe*], précisément les ensembles [*Mengen*], sont les *objets-sur-quoi*. À chaque pluriel correspond un ensemble, mais dans la doctrine des formes de propositions, ou celle des formes d'états de choses, l'ensemble n'intervient pas en tant qu'objet ». La correspondance entre ce que dit Husserl et le contexte historico-conceptuel de la *Mengenlehre* — et, en plus, une transposition de structures brentaniennes et twardowskiennes au domaine logico-formel — est confirmée par la simple mise en relation de ce passage avec celui sur la modification de la *Logik* et le § 23 des *Fondements de l'arithmétique* de Frege. Cf. G. Frege, *Grundgesetze der Arithmetik. Begriffschriftlich abgeleitet von Gottlob Frege*, Jena, Pohle, 1893, Berichtigungen. Unveränderter reprographischer Nachdruck : Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft et Hildesheim, Olms, 1962, p. 23 *sq*.

[1] E. Husserl, *Logik. Vorlesung 1902/03*, Hua Materialien II, p. 85.

[2] *Ibid.*

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 1 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

non comme l'élément syntaxique articulé au datif « à l'enterrement de Krupp ». Ce dernier ne peut pas, à son tour, fonctionner comme sujet, donc comme signification nominale. L'aspect syntaxique de la signification ou, pour le dire mieux, l'horizon syntaxique de l'ace réalisateur de sens, s'avère par conséquent central : il représente la condition *sine qua non* pour dépasser — comme il le faut — une configuration *monologique* de la signification. D'après cette configuration naïve, l'acte réaliserait simplement la relation objective entre la signification et l'espèce idéale qui vient s'y instancier.

En revanche, une vision, une relecture, un élargissement au sens syntaxique de la théorie de la signification permet d'observer le fait que la face significative du discours est l'une des deux faces du discours entendu selon le nouveau couple signification-syntaxe. L'autre est représentée par la complexité syntaxique des complexions de significations dans un sens intégral que l'on peut définir comme « horizon de la signification » (au-delà de tout mythe de la signification et, précisément, par opposition au mythe de la signification). Dans chaque proposition, alors, il y a quelque chose qui est dit sur un ou plusieurs objets : ces objets qui sont pensés par certaines significations et sont caractérisés, par ces mêmes significations, comme ces objets sur lesquels on affirme ou on nie[1]. Le renversement est clair ; la substitution, nette : la signification, dans (et par le biais de) son articulation syntaxique au niveau de la proposition et du discours en général, caractérise l'objet, et non inversement.

Cela n'évite pas toutefois d'autres questions. Si, en effet, d'une certaine façon, soit le « Kaiser » soit « l'enterrement de Krupp » soit enfin « Krupp » peuvent se caractériser comme ce dont le discours pose ou dit quelque chose, on voit par contre que les significations par lesquelles ces objets se caractérisent dénotent des formes différentes. D'un côté, « le Kaiser » fonctionne comme « signification-sujet » de la proposition et représente une fonction de signification caractéristique, et, donc, celle-ci est indépendante de la simple signification, de son rapport monologique à l'espèce. La fonction syntaxique confère un « plus ». Si la fonction caractéristique de (et caractérisant la) signification ne peut pas être identique ou intrinsèque à la caractérisation significative comme idéale-spécifique, elle doit forcément venir d'ailleurs. Il en va de même pour une fonction caractérisant une signification qui ne soit pas « signification-sujet ». Dans l'exemple pris en considération, donc : « L'expression au datif "à l'enterrement de Krupp" et le génitif "de Krupp" fonctionnent d'une tout autre façon : ils ne sont pas le sujet de la proposition et, dans cette forme, ne peuvent jamais être

[1] *Ibid.*

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 1 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

élevés au rang de sujet »[1]. On se pose alors la question de savoir ce que signifie l'expression « dans cette forme » ? Dans un changement de forme, ces éléments peuvent-ils être élevés au rang de sujet ? Quels sont alors le rôle et la nature de ce changement ? On peut dire d'abord que le rôle de ce changement de forme est central. Encadré dans la substitution de la logique traditionnelle par une logique pensée sur la base de la théorie de la signification, dans la pleine désontologisation de la logique, ce changement aura un rôle central, à savoir le rôle consacré à la théorie de la modification. Cependant, Husserl poursuit : « Par une modification tout d'abord non remarquable, ils peuvent aussi devenir sujets de propositions. Je peux bien sur dire quelque chose sur "l'enterrement de Krupp", du type : "l'enterrement de Krupp a eu lieu en présence du Kaiser" et maintenant, par contre, le sujet antérieur arrive à une autre position et assume une autre fonction, qui n'est plus celle de sujet »[2].

Tout d'abord, bien qu'il y ait un changement de forme, « quelque chose d'essentiel demeure identique, tel que nous pouvons parler de la même signification entière, à savoir ce que l'on appelle la signification propositionnelle, la signification de la proposition, mais seulement dans une autre fonction ». Entre cette affirmation et la distinction — au sein de la *Bedeutungslehre* — entre *Sachverhalt* et *Sachlage*, subsiste tout simplement une différence de clarté et non une différence conceptuelle déterminante. Il apparaît en effet que le rapport entre l'exemple cité ci-dessus et l'exemple de A < B et B < A, tiré de la *Bedeutungslehre*, est un rapport de dépendance directe. Mais laissons de côté, pour l'instant, la substance phénoménologique de cette modification — que l'on nommera « syntaxique », afin de la distinguer de la modification « méta-syntaxique » — pour développer une autre considération. On peut définir une modification « syntaxique » lorsqu'elle advient à l'intérieur du domaine, du niveau syntaxique de la signification : par exemple la modification de l'expression « le Kaiser assista aujourd'hui à l'enterrement de Krupp » dans l'expression « l'enterrement de Krupp a eu lieu en présence du Kaiser » ou, tout simplement, la modification de « mon père a appelé ma mère » en « ma mère a été appelée par mon père » — soit par une simple inversion du prédicat à deux arguments[3]. On peut

[1] *Ibid.*, p. 86.
[2] *Ibid.*
[3] E. Husserl, *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908*, Hua XXVI, p. 98 ; tr. fr., *Leçons sur la théorie de la signification*, Paris, Vrin, 1995, p. 126-127, <La relation entre le propositionnel et l'état de choses, ou plutôt la situation de chose> : « Deux *nominalia* se réfèrent au même objet s'ils sont des termes dans une

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 1 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

définir au contraire comme une modification « méta-syntaxique » (ou « trans-syntaxique ») cette modification qui élève une signification (simple ou complexe, peu importe) à un autre niveau syntaxique : par exemple une signification propositionnelle comme « la table est verte » à la proposition

---

vérité identique dans une identité propositionnelle. » Nous pouvons exprimer cela dans les termes suivants : « Les *nominalia* sont différents mais ils sont équivalents » ; nous pourrons aussi ajouter « donc aussi deux *propositionalia* peuvent être équivalents. » Ils sont donc dans la situation selon laquelle ils sont eux-mêmes différents, mais tendent dans la même relation vers un même objectuel, vers un même état de choses. De même, tout comme il faut distinguer l'objet-sur-quoi des termes nominaux, il convient alors aussi de distinguer l'état de choses (la situation objective identique) des termes propositionnels. Si nous voyons de plus près ce qui se produit ici, il est hors de doute qu'en en ce qui concerne les termes propositionnels, on doit distinguer des objectualités différentes sous les titres « état de choses » et « situation ». Mais il n'est pas aussi indubitable que ces objectualités puissent effectivement jouer un rôle analogue, comme les objets-sur-quoi par rapport aux termes nominaux. Quels sont les cas que l'on peut considérer ?

1) Tout d'abord ceux dans lesquels plusieurs propositionnels ne se distinguent que par échange de nominaux de même valeur, comme quand on dit : « L'empereur vient à Göttingen » et « Guillaume II vient à Göttingen », et encore par exemple : « Il vient dans notre ville des Muses sur la Leina. » Du même sujet le même prédicat est énoncé, à savoir quant à la chose *(sachlich)*. C'est ce qui est pensé qui est différent : non seulement le mode de représentation subjectif, mais aussi la définition au sens idéal dans lequel le même objet est pensé au moyen de déterminations différentes. Et plus encore, c'est manifestement aussi, avec les déterminations pensées, le catégorial qui est différent. Mais, d'autre part, c'est du même sujet que le même prédicat est énoncé ; donc l'« état de choses » est le même, et c'est à lui que sont reliées les vérités différentes.

2) D'autres cas sont justifiés par l'équivalence apriorique $a > b = b < a$. Ici nous avons affirmé des deux côtés l'identique « égal », mais les sujets et les prédicats sont des deux côtés différents (on aboutirait au même résultat si l'on voulait substituer à $a > b$ un autre terme propositionnel dans lequel nous substituerions à la grandeur *a*, sans aucun changement, une grandeur identique mais autrement déterminée). La relation est ici plutôt la relation inverse, ou en tout cas une relation par laquelle on peut entrelacer la substitution des *nominalia a* et *b* par des *nominalia* équivalents. On pourrait ensuite dire que les états de choses sont des deux côtés proprement différents et pourtant, au fond, la situation est la même. On devrait donc, avant, poser une distinction entre état de choses et situation. La situation appartenant à un propositionnel reste identique si, par la conservation des termes, par l'identité de la « matière » (pour ainsi dire) du terme propositionnel, seule la forme est modifiée, ou si, à la place d'une relation se fondant dans les *termini* est prise une relation *a priori* équivalente inversée, etc.

« La proposition [la table est verte] est structurée selon la forme *S* est *p* ». La modification méta-syntaxique s'avère donc être cette modification qui fait de la première signification la « signification-sujet » d'une autre proposition, d'un autre acte de signification.

Fait surprenant, dans la IV^e^ *Recherche logique*, il n'y a aucune analyse de ce type de modification — preuve de l'importance que la syntaxe va revêtir dans la *Logik* de 1902-1903, mais aussi du fait essentiel que la syntaxe se révèle une réalité essentielle seulement quand on réfléchit, approfondit et développe le concept et l'idée d'une grammaire pure logique. Ce fait révèle l'essence du discours. Cette articulation syntaxique variable des significations se déroule selon des règles de structuration et de complexion possible de niveaux (d'attention syntaxique). Ces règles ont pour noyau fonctionnel la « signification-sujet », la *Subjektbedeutung* :

> La chose même, dans la mesure où elle réside dans l'essence du signifier, nous est claire ; nous remarquons que la « fonction-sujet » est quelque chose qui exige des significations d'un certain genre, mais qu'il y a aussi d'autres fonctions qui exigent des significations de ce même genre. Nous remarquons que ces significations sont fusionnées chaque fois à la fonction de la forme relative. La séparation entre la signification et sa forme trouve sa possibilité par le fait que le changement de fonction — par lequel, par exemple, la fonction-sujet est abandonnée et échangée pour la fonction-objet — laisse inchangé le noyau principal de la signification[1].

Husserl exprime ici une idée fondamentale à laquelle il convient d'être particulièrement attentif. Tout est centré sur le rôle joué par la signification assumée par la fonction-sujet. Mais le fait de reconnaître que l'inversion des relations entre fonction et signification ne change pas le noyau principal de la signification propositionnelle — le prototype, comme nous avons vu, de la *Sachlage* de la *Bedeutungslehre* — exige la possibilité de la nominalisation de la proposition même, c'est-à-dire une analyse méta-syntaxique de sa structure logique. Pour pouvoir dire que le noyau principal de la signification propositionnelle ne change pas, il faut donc disposer d'un niveau ultérieur :

1) NIVEAU SYNTAXIQUE 1 : **«** Mon père a appelé ma mère **»**

2) NIVEAU SYNTAXIQUE 2 : ASSOMPTION DE LA SIGNIFICATION PROPOSITIONNELLE AU NIVEAU SYNTAXIQUE 2

[1] *Ibid.*, p. 86.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 1 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

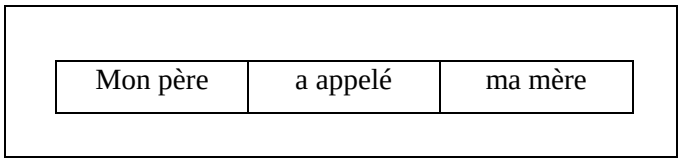

3) NIVEAU SYNTAXIQUE 2 : NOMINALISATION DES SIGNIFICATIONS-PARTIES

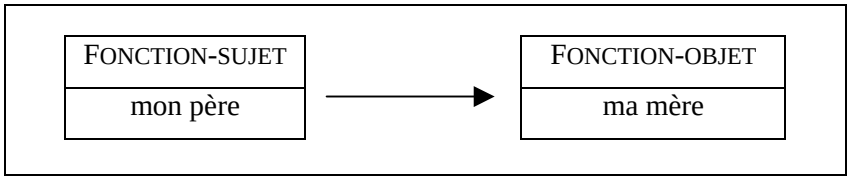

4) NIVEAU SYNTAXIQUE 2 : RECONNAISSANCE DE L'ÉQUIVALENCE

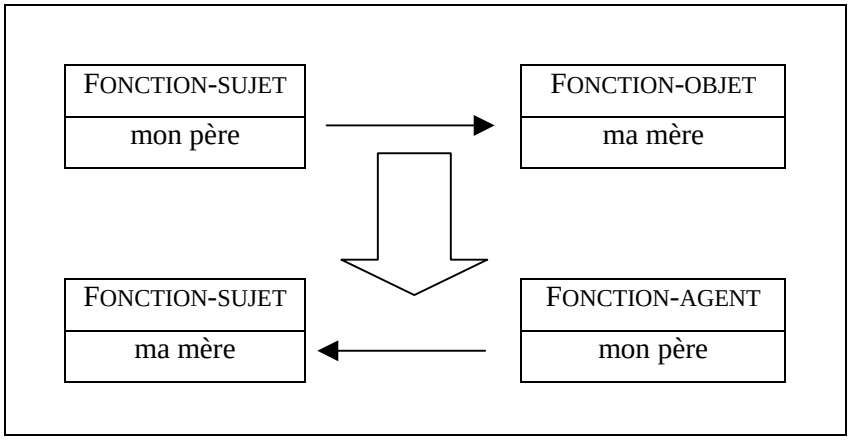

Tout cela est simplement démontré lors du simple exercice réalisé, à l'école primaire, par l'élève qui fait son devoir d'analyse logico-grammaticale des phrases, mais aussi et surtout, bien avant, par l'expérience élémentaire, simplement discursive, de notre compréhension de l'équivalence sémantique de deux phrases quelconques. Donc, lorsque Husserl parle de la simple nominalisation, il le fait en vertu de la conscience phénoménologique de la possibilité d'établir plusieurs niveaux méta-syntaxiques. Husserl définit aussi la signification nominale ou, mieux, la classe des significations nominales, « significations des noms ». Cependant, la distance entre la forme grammaticale *tout court* et ce qui va devenir, par la forme de la modification

méta-syntaxique, la grammaire pure, est telle qu'il ne faut pas entendre ici le terme « nom » au sens habituel du terme. Il faut en revanche considérer la signification ou la représentation nominale comme l'entité qu'on a reconnu en tant que « pivot » de la signification propositionnelle : la représentation nominale s'avère être ce qui fonctionne syntaxiquement comme « signification-sujet », même si elle est un syntagme. Cet écart syntaxique entre la simple grammaire et le statut grammatical pur de la syntaxe nous permet de reconnaître, à ce niveau, des formes complexes de « signification-sujet » auxquelles, par exemple, est attachée une proposition subordonnée, etc. Prenons la proposition « César, après avoir franchi le Rubicon, arriva a Rome avec ses légions » : au niveau simplement grammatical, le simple élément « César » est reconnaissable comme sujet. Au niveau syntaxique de la grammaire pure, par contre, c'est l'entière « signification-sujet » « César, après avoir franchi le Rubicon » qui peut être reconnue comme « nom ».

En admettant que la « signification-sujet » puisse être une signification complexe, la nominalisation et le concept grammatical pur de « nom » réalisent l'écart et le passage entre la simple modification syntaxique et la dimension de modification méta-syntaxique. Le sens de la modification méta-syntaxique est parfaitement expliqué par Husserl au moyen d'une distinction qui se rattache au § 11 de la IV^e^ *Recherche*. Husserl dit, dans la *Logik* de 1902-1903 :

> Il nous faut distinguer entièrement entre proposition et représentation de la proposition, de la même manière que subsiste une différence essentielle entre le jugement et sa représentation. Représenter un jugement n'est pas la même chose que juger. Quand nous critiquons ou rejetons le jugement d'un autre, nous nous le représentons et, donc, nous ne jugeons pas. De la même manière, donc, $2 \times 2 = 5$ est une proposition si nous entendons l'expression comme identique à tout jugement ayant ce contenu. Au contraire, si nous prenons l'expression « la proposition $2 \times 2 = 5$ », elle n'est nullement une proposition, mais un nom[1].

L'adoption *ad hoc* d'un jugement faux montre qu'il ne concerne pas, du point de vue syntaxique ou méta-syntaxique, la valeur de vérité de la proposition. De ce point de vue, il importe seulement que « les significations soient soumises à des lois *a priori* qui régissent leur combinaison en de nouvelles significations »[2]. L'adoption, comme exemple, d'une proposition fausse, nous indique la nécessité de faire abstraction, dans la délinéation des

[1] E. Husserl, *Logik. Vorlesung 1902/03*, Hua Materialien II, p. 89.
[2] E. Husserl, *Recherches logiques*, t. 2, IV^e^ *Recherche*, p. [317] ; tr. fr., p. 110-1.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 1 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

lois syntaxiques (donc d'une ontologie formelle), des lois et des « connexions matérielles, limitées à un domaine dont l'unité est définie par son objet » (et, donc, de toute ontologie matérielle ou régionale). Il faut donc s'en tenir à « la tâche importante, également fondamentale pour la logique et pour la grammaire, de mettre en évidence cette organisation *a priori*, qui s'étend à tout le domaine des significations, et d'explorer dans une "morphologie des significations" le système apriorique des structures formelles, c'est-à-dire de celles qui laissent de côté toutes les particularités concrètes des significations »[1]. Au niveau syntaxique de la morphologie, ce sur quoi il faut se concentrer sont uniquement la nominalisation et la « modification de signification », par laquelle une signification propositionnelle ou l'une de ses parties peuvent être considérées méta-syntaxiquement comme un « nom ».

Indépendamment de la vérité ou de la fausseté du jugement $2 \times 2 = 5$, du syncatégorème « et » ou de la signification « table », lorsque nous disons que « "$2 \times 2 = 5$" est une multiplication » ou que « "et" est une conjonction », « ce n'est pas le moment significatif correspondant normalement au mot "et" [ou bien à "$2 \times 2 = 5$"] que nous avons mis à la place du sujet, mais ce qui se trouve à la place du sujet, c'est la signification indépendante portant sur le mot "et" [ou bien sur la multiplication "$2 \times 2 = 5$"] ». Par la modification méta-syntaxique, donc par la nominalisation d'une représentation signifiante à un niveau NS_x et par son assomption à un niveau NS_{x+1}, nous obtenons ce que Husserl appelle un « ἀνάλογον de la *suppositio* [*materialis*], là où l'expression véhicule, non sa signification normale, mais une représentation de cette signification (c'est-à-dire d'une signification dirigée sur cette signification) »[2]. Mais pourquoi y a-t-il, avec la modification, un « ἀνάλογον de la *suppositio materialis* » et non la *suppositio materialis* même ? Pour simplifier, la *suppositio materialis* désigne la capacité qu'a une représentation quelconque de se représenter elle-même en représentant son objet. Il est clair, alors, qu'une théorie phénoménologique de la logique focalisée sur une théorie syntaxique de la signification, donc fondée — crypto-transcendantalement — sur la notion d'acte, ne peut pas accepter la *suppositio materialis* en soi. La différence entre la *suppositio materialis* et son ἀνάλογον est essentielle pour comprendre le procès de transcendantalisation de la théorie de la signification. Si donc la théorie de la *suppositio materialis* prétend qu'une représentation quelconque a aussi, au-delà de sa fonction transitive (représenter quelque chose), une fonction auto-représentative ou imprédicative, et si le fait de parler d'un ἀνάλογον de la *suppositio*

[1] *Ibid.*, p. [321] ; tr. fr., p. 115.
[2] *Ibid.*, p. [322] ; tr. fr., p. 117.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 1 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

materialis revient à affirmer *(a)* que la représentation (simple ou complexe) représente son objet comme vécu intentionnel, *(b)* que le viser est exclusivement transitif, et *(c)* que, pour que la représentation elle même devienne objet, il faut un acte et, donc, une autre représentation, alors il s'ensuit forcément *1)* qu'aucune représentation n'est imprédicative et *2)* qu'aucune représentation ne peut parler d'elle-même et de son objet en même temps[1]. Au § 11 de la IV^e^ *Recherche* intervient la distinction essentielle entre la « prédication modificatrice » et la « prédication déterminatrice » et, par conséquent, entre *prédicats modificateurs* et *prédicats déterminateurs* :

> Dans l'expression « homme », « table », « cheval », […] ce sont des représentations de ces concepts, et non les concepts eux-mêmes, qui figurent comme représentation du sujet. Dans ce cas […], le changement de signification est, en règle générale, indiqué par exemple, tout au moins dans l'expression écrite, par des guillemets ou par d'autres *moyens d'expression extra-grammaticaux* […]. Toutes les expressions pourvues de prédicats « modificateurs » et non « déterminateurs » prennent une fonction anormale, ainsi que nous venons de le désigner, ou d'une manière semblable : le sens normal de la locution tout entière est à remplacer, d'une manière plus ou moins compliquée, par un autre sens qui — de telle façon qu'il puisse par ailleurs être construit — contient bien plutôt, à la place du sujet apparent selon l'interprétation normale, une représentation qui s'y rapporte de telle ou telle manière, et qui est tantôt une représentation au sens logico-idéal, tantôt une représentation au sens empirico-psychologique ou aussi purement phénoménologique[2].

Cependant, ces prédicats modificateurs sont applicables non seulement à la signification simple comme, par exemple « la table est verte », mais aussi à tout niveau méta-syntaxique. Si, en effet, la modification comme nominalisation ne fait rien d'autre que transposer une signification propositionnelle en une signification nominale, il faut admettre au moins la présence d'une signification propositionnelle dans laquelle cette « nouvelle » signification

[1] On verra par la suite comment cette conception logique est très proche, au moins *ex principio*, de la théorie stratifiée des types exposée dans les *Principia Mathematica* de Russell, dont le système, cependant, admet des *unentschiedbare Sätze*, des propositions indécidables, des propositions imprédicatives. Voir à cet égard l'étude classique de K. Gödel, « Über formal unentschiedbare Sätze der *Principia mathematica* und verwandter Systeme », in *Monathefte für Mathematik und Physik* 38 (1931), p. 173-198 ; rééd. in *Id.*, *Collected Works*, t. I : *Publications 1929-1936*, Oxford, Oxford University Press, 1981.

[2] E. Husserl, *Recherches logiques*, t. 2, IV^e^ *Recherche*, p. [323] ; tr. fr., p. 117.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 1 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

nominale puisse fonctionner comme « signification-sujet », et ainsi de suite jusqu'à l'infini. Si, donc, « les prédicats *est, n'est pas, est vrai* ou *est faux* etc., sont des prédicats modificateurs », s'« ils n'expriment pas des propriétés des sujets apparents, mais celles de significations correspondantes du sujet »[1], on peut par conséquent tracer une échelle des niveaux méta-syntaxiques obtenus par l'opération de modification et de nominalisation réitérée, à chaque fois, sur le niveau obtenu précédemment. En ayant :

« La table est verte »

au niveau syntaxique 1 (NS_1), on peut — et il faut — se déplacer au niveau méta-syntaxique 2 pour pouvoir affirmer :

(NS_2) →

Le jugement

« la table est verte »

est un jugement modelé selon la structure logique *S* est *p*.

À son tour, cette proposition peut être neutralisée, nominalisée, modifiée par l'assomption à un autre niveau méta-syntaxique (NS_3) :

(NS_3) →

La proposition selon laquelle

le jugement

« la table est verte »

est un jugement modelé selon la structure *S* est *P*

est vraie

et ainsi de suite[2]. Cette assomption d'une multiplicité infinie *(ex principio)* de niveaux méta-syntaxiques s'avère parfaitement cohérente avec le procès

[1] *Ibid.*, tr. fr., p. 118.

[2] Mais celle-ci est seulement l'une des multiples notations possibles pour la théorie élémentaire de la dérivation dans la logique formelle.

logico-syntaxique même de la modification en tant que nominalisation. On pourrait ajouter qu'elle en représente une conséquence nécessaire.

Tout cela fait apparaître l'essentiel de la théorie syntaxique de la signification, à savoir qu'« il s'agit ici de modifications de significations ou […] *de changements du signifier qui s'enracinent dans la nature idéale du domaine de la signification lui-même* »[1]. La possibilité même de la modification, analogue « au terme arithmétique de "transformation" des formules arithmétiques », démontre alors deux choses. Elle démontre, à la lumière de la structure théorique des *Recherches logiques*, « qu'il y a dans le domaine de la signification des lois *a priori* selon lesquelles des significations, tout en conservant un noyau essentiel, doivent se transformer de diverses manières en de nouvelles significations »[2]. Toutefois, la possibilité même de la modification comme *nominalisation*, à la lumière de ce que l'on a vu dans la *Logik* de 1902-1903, démontre aussi que la syntaxe — qui régit les lois de complexion des significations, dans laquelle s'enracine la *modification* — est quelque chose d'absolument dynamique. Elle ne destitue pas la signification, mais la fonde certainement comme acte contextuel, comme contexte projeté par un acte, un acte qui se développe — et ne peut que se développer — par la description d'un contexte, d'un niveau méta-syntaxique.

Telle est donc la relation entre la désontologisation de la logique — obtenue par le concept et la fonction de nominalisation — et son orientation transcendantale. Si la syntaxe, qui dépasse et intègre la nature idéale de la signification, est impensable indépendamment de la notion d'acte ; si la syntaxe n'existe que par l'acte donateur de sens enraciné dans son horizon syntaxique, alors la désontologisation husserlienne de la logique ne peut être pensée que comme sa transcendantalisation. Nous verrons ensuite quelles sont les conséquences fondamentales de ce processus quand nous considérerons l'orientation donnée par la théorie syntaxique de la signification à la structure générale de la phénoménologie des *Idées I*. Pour le moment, il convient cependant de répondre à une objection possible : si la notion d'acte était déjà opératoire dans les *Recherches logiques*, il n'y aurait ici aucun déplacement en direction du « transcendantal ». En effet si la notion d'acte était opératoire et — peut-on ajouter — centrale dans la V^e *Recherche*, elle ne l'était pas au niveau de la théorie de la signification de la I^re et de la IV^e *Recherche*. Si, dans la I^re *Recherche* (et dans son explication par la *Grammatisch-logische Einleitung*), l'acte est rangé en dehors de la liaison phénoménologique essentielle entre *Bedeutung* et *Gegenständliches*, et donc

[1] *Ibid.*, p. [324] ; tr. fr., p. 118.
[2] *Ibid.*

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 1 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

ne semble pas être caractérisant pour la théorie stricte de la signification qui s'y trouve définie comme instanciation de l'espèce, l'acte paraît être également non caractérisant (et donc non opératoire) dans la IV^e *Recherche*. Pourtant, le procès d'implémentation entre théorie syntaxique de la signification et acte — qui seul peut donner réalité et effectivité sémantique à la signification et à l'institution de niveaux méta-syntaxiques potentiellement infinis — devient tout à fait remarquable. Donc, s'il n'y a pas de passage méta-syntaxique sans acte, si la modification est « acte », on a dépassé la *suppositio materialis* et l'aporie de sa nature imprédicative. Ainsi, « toute signification peut devenir objet d'une autre signification qui est orientée sur elle »[1], mais seulement par une action transitive. Par conséquent, il faut précisément interpréter cette possibilité au sens de la possibilité d'un acte de transposition méta-syntaxique et, donc, au moyen du concept fonctionnel-dynamique de syntaxe, intégrant et/ou dépassant le concept d'une théorie *monologique* d'instanciation de l'espèce.

Cependant, avant d'approcher effectivement, frontalement, la théorie des modifications, Husserl introduit, dans la *Logik* de 1902-1903, une autre distinction importante fondée sur la différence entre *Satz*, proposition, et *Vorstellung des Satzes*, représentation de la proposition comme *analogon* de la *suppositio materialis*. En effet, il faut noter que, au niveau de la nominalisation (NS_{x+1}), on ne trouve pas le jugement lui-même, mais bien sa modification, l'effet de l'action transitive de nominalisation : « Nous pouvons toujours bien configurer des propositions grammaticales dans lesquelles toute proposition quelle qu'elle soit se trouve en position de sujet, mais […] jamais la proposition elle-même ne pourra être "sujet" »[2]. La modification ou nominalisation de la proposition peut donc atteindre deux typologies de représentations nominales : la représentation de la proposition même [*Vorstellung des Satzes*] et la représentation de l'état de choses représenté [*Vorstellung des Sachverhalts*]. Cette distinction est essentielle pour viser la nature intrinsèque de la modification. Si je dis que « la proposition "ton amie t'a appelé" est soutenue par un prédicat bi-argumental », on a clairement une représentation de la proposition ; si par contre j'affirme que « le fait que "ton amie t'ait appelé" est la preuve qu'elle t'a pardonné », j'ai une représentation nominalisante du *Sachverhalt* de la proposition originaire nominalisée (et non de la proposition elle-même). Tout cela, comme on peut l'imaginer, s'avère essentiel pour l'institution d'une théorie logique qui peut et doit s'appuyer sur la représentation de la proposition et qui doit formellement

[1] E. Husserl, *Logik. Vorlesung 1902/03*, Hua Materialien II, p. 88.
[2] *Ibid.*, p. 89.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 1 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

s'abstraire de tout état de choses. Cette divergence entre la classe « représentation nominale de la proposition » et celle « représentation nominale de l'état de choses » ouvre la voie à une théorie logique à plusieurs niveaux méta-syntaxiques, comme Husserl le montrera exactement par la suite : « Il y a une différence caractéristique entre les simples significations et les significations de plus haut niveau, à savoir les significations qui se dirigent sur des significations ; tout cela signifie que ces significations représentent objectuellement de telle ou de telle autre façon. Cela signifie, en même temps, qu'elles nomment directement ou bien se dirigent sur des significations de significations, etc. »[1]. C'est uniquement par cette distinction entre un niveau syntaxique (NS_1) et une infinité d'autres niveaux méta-syntaxiques possibles que l'on s'achemine vers l'horizon d'une logique nouvelle. Sans cette possibilité, il ne sera pas possible de fonder ni même, tout simplement, de traiter une logique du deuxième ordre ou une logique d'ordres supérieurs, à savoir les logiques qui ont pour argument des lettres propositionnelles ou des fonctions propositionnelles de fonctions, d'opérations, etc. Selon cette manière de voir, on peut admettre plusieurs niveaux méta-syntaxiques — en nombre potentiellement infini —, « des représentations nominales, qui, à leur tour, peuvent être des représentations nominales de représentations nominales, etc. »[2].

Passons à présent à la théorie des modifications qui occupe la troisième et dernière partie de la *Logik* de 1902-1903. Nous pouvons déjà montrer deux aspects de cette partie : le premier, purement formel, est qu'ici se déroule un tournant stylistique qui rend la théorie des modifications plus complexe au niveau syntaxique et lexical. Le second aspect, lié au contenu, est qu'ici Husserl ne parle pas de modifications selon les niveaux méta-syntaxiques, comme il l'a fait — en se rapportant à la grammaire pure — dans la « définition d'une doctrine des formes pures logiques ». Husserl se concentre au contraire sur la modification même, en accordant un intérêt particulier — et étrange pour une logique pure — à la représentation de l'état de choses plutôt qu'à la représentation de la proposition. Ici, par conséquent, il cherche à analyser les composantes structurelles de la modification. Et cela aura un intérêt non secondaire pour la transcendantalisation de la phénoménologie des *Recherches logiques*. La modification intéresse à présent des éléments qui ne sont pas mis en jeu par la définition des structures syntaxiques, car « toute proposition contient nécessairement au moins une

[1] *Ibid.*, p. 91.
[2] *Ibid.*, p. 92.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 1 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

représentation nominale mais, en soi, toute proposition n'est pas une représentation nominale »[1].

Comme on vient de le dire, en vertu de l'affirmation de l'activité transitive de la modification et par opposition à la théorie de la *suppositio materialis*, si une proposition qui arrive à devenir sujet d'une autre proposition trouve sa signification modifiée, il faut alors établir un lien étroit et essentiel entre la possibilité de la modification même et la possibilité d'une pluralité de niveaux méta-syntaxiques de signification. La proposition « "2 × 2 = 4" est une proposition » — dans laquelle une simple signification [*schlichte Bedeutung*] est modifiée en une signification sur une signification — « juge, non pas sur les nombres, mais sur la proposition qui dit quelque chose sur les nombres »[2]. On n'aperçoit ici, toutefois, qu'une seule des deux possibilités fonctionnelles de la modification introduites avec la distinction essentielle entre la *Vorstellung des Satzes* et la *Vorstellung der Sachverhalt*, représentation de la proposition et représentation de l'état de choses. L'autre possibilité est donc celle de la représentation de l'état de choses qui va occuper, par la modification, la place de sujet :

> Si je dis : *« il est regrettable que les Boers n'aient pas obtenu leur liberté »*, ce sur quoi je me prononce est l'état de choses qui arrive, lequel est exprimé dans la forme d'une proposition grammaticale, mais qui finalement est comme nominalement représentée[3].

Le plus intéressant est que, comme référant de l'activité intentionnelle, l'état de choses se constitue — ou semble se constituer — seulement et exclusivement par la modification, à savoir seulement en devenant *etwas* que l'activité de la modification *hat zum Objekt*. À proprement parler, donc, il n'y a pas de *Sachverhalt* en dehors de la modification qui pose la proposition simple comme objet de représentation : « Dans chaque jugement, ce sont les objets à proprement parler qui sont représentés : ceux sur quoi on juge dans le jugement. Ainsi, le jugement contient des représentations nominales. Mais l'état de choses qui correspond au jugement entier n'est pas représenté de cette façon, mais il est seulement représenté dans un nouveau jugement qui fait de l'état de choses un "sujet" ou un "objet" »[4]. Par la représentation de la proposition, se trouvent représentés — grâce à la répétition de l'entière proposition grammaticale — soit la proposition soit l'état de choses. La

[1] *Ibid.*, trad. fr., p. 93.
[2] *Ibid*.
[3] *Ibid*.
[4] *Ibid*.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 1 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

proposition représente — par sa nominalisation — « l'objet primaire et propre de la représentation ». Au contraire « d'une certaine façon, d'une façon d'un tout autre genre et improprement, je représente en même temps par là l'état de choses ». C'est ainsi que, dans une sorte de *Wiederspiegelung*, de procès de réfléchissement, « toute représentation du deuxième niveau ou d'un plus haut niveau implique aussi, de façon indirecte, les objectualités des représentations représentées »[1].

Toutefois la distinction entre la façon directe de représenter la proposition et celle, indirecte, de représenter les objectualités qui sont visées dans et par la proposition elle-même, n'est pas superflue. Elle s'avère en fait essentielle au développement de cette *Morphologie der Bedeutungen* qui, pensée dans son lien étroit aux actes, peut et doit devenir une morphologie des moments psychologiques relatifs. Elle deviendra, ensuite, la phénoménologie transcendantale. Sans elle, conclut Husserl, il n'est pas question d'une compréhension de la pensée[2]. Comme on le verra dans la mise en relation entre ces pages et celles des modifications des *Idées I*, et comme on l'a déjà vu en reconnaissant le lien entre acte et enracinement syntaxique de la signification, c'est là que Husserl, en reprenant et en fixant les structures de la I^re^ et de la IV^e^ *Recherche*, vise la possibilité d'une philosophie transcendantale. C'est à ce moment que Husserl, comme on l'a dit pour la désontologisation de la logique, vise la nécessité de poser une distance entre sa position et les δόξαι concernant le sujet dont il traite — les introduisant par la formule classique *man pflegt*, « on a l'habitude de ».

Dans ce cas spécifique, il faut prendre de la distance par rapport à la théorie selon laquelle, tout simplement, « les jugements […] sont les actes qui peuvent s'appeler vrais ou faux » et selon laquelle « une proposition n'est, au sens direct et propre du terme, ni vraie ni fausse ». Donc, « si j'utilise nominalement une proposition, si je dis "le fait que 'S est P'" et rien d'autre, je n'affirme rien »[3]. Husserl ajoute ici un éclaircissement essentiel : « Je pourrais également aller plus loin en disant aussi bien "cet état de choses ne subsiste pas" que "cet état de choses subsiste" »[4]. Mais cet « aller plus loin », qui nous indique déjà la distinction entre la position d'existence et les autres modalités de croyance et d'être, n'appartient pas au statut de la proposition nominalisée. La nominalisation n'a donc aucune conséquence ontologique : voilà la position transcendantale selon laquelle S*ein ist offen-*

[1] E. Husserl, *Logik. Vorlesung 1902/03*, Hua Materialien II, p. 94.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 95.
[4] *Ibid.*

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 1 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

bar kein reales Prädikat[1]. Par conséquent, la proposition nominalisée, donc la représentation de la signification propositionnelle, n'a elle non plus aucun caractère de position ontologique. Si « les jugements sont des actes que l'on peut appeler, au sens direct et propre, vrais ou faux », et si « une représentation n'est directement ni vraie ni fausse », alors on assume la thèse, établie par Aristote aux premières pages du *De interpretatione*[2] (et, encore avant, par Platon dans le *Sophiste*)[3] selon laquelle la vérité se réalise dans le jugement, dans le λόγος comme συμπλοκή. En revanche, la relecture husserlienne, dont la tendance est de ramener les concepts logiques fondamentaux dans la théorie de la signification, interprète les propositions, non pas comme des jugements (et, donc, non pas comme des vécus), mais comme des significations. Selon cette interprétation, les propositions ne sont rien d'autre que des significations propositionnelles et, donc, ne peuvent être appelées ni vraies ni fausses. Pour ce qui concerne les noms qui, au contraire, n'affirment et ne nient rien, il n'est pas question de vérité ou de fausseté. Si l'on ramène alors cette distinction à l'acte de nominalisation, on verra que l'on ne peut pas parler de vérité ou de fausseté pour les propositions nominalisées en tant que « significations-sujet » d'une proposition d'un niveau méta-syntaxique supérieur. À ce stade, Husserl met en œuvre la découpe ontologique fondamentale entre la position d'être de la proposition — comme du nom — et le jugement en soi comme position d'existence. La proposition exprime donc un *Als-seiend-Ansetzen*, un « poser-quelque-chose-comme-étant » : « Toute proposition pose son état de choses d'une certaine façon comme étant »[4]. Ce concept vaut aussi bien pour la proposition au niveau syntaxique simple que pour les propositions assumées à d'autres niveaux méta-syntaxiques comme propositions nominalisées : « La proposition nominale, par soi, n'affirme rien qui concerne l'existence de son objet, elle ne met en œuvre aucune prédication — comme toute autre propo-

[1] I. Kant, *Critique de la raison pure*, B 624/A 596, et *Metaphysik* L_1, p. 313 : « L'existence [*Daseyn*] est une position et non un prédicat ; donc, ce qui existe a des prédicats. L'existence est ou bien une existence logique ou bien une existence réelle. Une fois que j'ai énuméré toutes les réalités [*Realitäten*] d'une chose, alors je peux me représenter tous ses prédicats. Mais de là, il ne suit pas qu'une telle chose, dont je me suis représenté les prédicats, doit exister. Le concept de la réalité souveraine ne contient donc pas en soi l'existence, car l'existence n'est aucune réalité [*Realität*] ».

[2] Aristote, *De Interpretatione*, 1 a 16. Cf. également E. Husserl, *Recherches logiques*, t. 2, IV^e *Recherche*, § 9, p. [313] ; tr. fr., p. 107.

[3] Platon, *Sophiste*, 262 a *sq*. ; tr. fr., p. 360.

[4] E. Husserl, *Logik. Vorlesung 1902/03*, Hua Materialien II, p. 96.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 1 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

sition — sur le fait que son état de choses soit réellement subsistant »[1]. Une telle prédication de subsistance, à côté du *Als-seiend-Ansetzen*, viendrait poser la proposition face à l'*horror vacui* du *regressus in infinitum*, chose que Husserl se garde bien d'accepter. En affirmant que « *S* est *p* », en disant *p* de *S*, nous ne disons pas que l'état de choses *S-p* subsiste dans l'effectivité [*Wirklichkeit*], car alors nous devrions aussi dire que l'état de choses — selon lequel *S* est *p* subsiste dans l'effectivité — subsiste à son tour dans l'effectivité, et ainsi de suite à l'infini[2].

L'essence de la modification passe donc (et ne peut que passer) par la différence primaire, essentielle, entre *Setzungscharakter* et *Geltungscharakter*, ce qui, dans la même position de neutralité métaphysique, définissait chez Meinong la différence entre *Bestehen* et *Existieren* et, chez Kant, entre *logische* et *reale Existenz*. Mais la distinction, s'agissant de l'acte de modification, ne s'arrête pas là, car il faut encore distinguer le « caractère de validité » [*Geltungscharakter*] et le « contenu qui est caractérisé selon la validité » [*Inhalt, der als geltender charakterisiert ist*]. À côté de cette distinction, il y a du reste une autre distinction à faire, celle entre « qualité de validité » [*Geltungsqualität*] et « matière de validité » [*Geltungsmaterie*]. Si ni la signification nominale ni la signification propositionnelle ne prédiquent, par elles-mêmes, l'être, si donc elles ne posent pas le « subsister effectif » de l'objet ou de l'état de choses qu'elles visent, leur différence ne pourra jamais consister dans la *Geltungsqualität*. Leur *Geltungsqualität* est bien évidemment identique — car aucune des deux ne posent l'être au niveau qualitatif de la position. La différence consistera donc en leur *Geltungsmaterie*, en leur « matière de validité », essentiellement différente.

Si la *Geltungsqualität* est ce qui définit la proposition, alors, en prenant en considération la *Geltungsqualität*, il faudra prendre en considération la *praedicatio* — le *Von-etwas und Über-etwas-Aussagen*, le « dire-quelque-chose-sur-quelque-chose » — en la distinguant de l'énonciation comme lui étant essentiellement étrangère ; mais c'est absurde. Pour mieux s'apercevoir de la différence entre *Geltungsqualität* et *Geltungscharakter*, Husserl renvoie donc nécessairement à la dimension des vécus subjectifs, des actes, et il le fait en posant une correspondance plus que naturelle entre le *Geltungscharakter* et le *belief* humien. Néanmoins, si la correspondance est directe, elle n'est pas complète, car le *Geltungscharakter* n'est pas l'*Urteilscharakter*, le caractère de jugement comme acte dans lequel la proposition se trouve réalisée avec une pleine conscience de validité [*Geltungsbewußtsein*]

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid*.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 1 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

— réalisée, selon Husserl, *in der Weise der Seinsmeinung*, « à la manière de la visée de l'être ».

La différence fondamentale se montre alors uniquement par le recours à la sphère de l'acte. Au-delà de cette sphère, on ne s'en aperçoit pas, pour la simple raison que la *Geltung*, la validité, passe par une attribution active, autre que la simple conscience logico-propositionnelle ou logico-nominale. Husserl suggère donc que la meilleure chose est de maintenir (au niveau terminologique) le concept de jugement comme nous l'a donné la tradition et, conformément, de maintenir l'équivalence entre caractère de validité et jugement, mais en opérant un partage (au niveau objectif de la signification) entre *ideale Geltungscharakter* et *Satz*, entre caractère idéal de validité et proposition. Les représentations nominales peuvent effectivement avoir, comme la proposition, un caractère de validité ; ce qui les distingue, ce n'est donc pas le caractère de validité, mais la matière de validité[1].

Ainsi, de même qu'il fallait chercher dans l'acte la raison de la distinction entre simple signification et nominalisation, de même faut-il chercher à présent dans la considération de l'acte la différence élémentaire entre représentation nominale et proposition. Cette différence, comme nous l'avons vu auparavant, est étrangère au *Geltungscharakter* : « Il est clair tout d'abord que, si nous considérons les actes, tout jugement admet une modification qualitative qui ne change en rien la matière du jugement, ce qui y est jugé, mais la visée de validité en était par contre suspendue »[2]. Le phénomène intentionnel central de la distinction entre caractère et matière de validité apparaît tout d'abord dans tout acte de compréhension. Ici, au moyen de l'organisation des pensées, les pensées mêmes gardent entièrement leur contenu, à savoir leur matière de signification [*Bedeutungsmaterie*], sans fonder par contre le caractère de validité selon lequel se réalise l'*assensus* de leur effectivité : « Je me représente seulement tout cela, mais je n'y crois pas encore » [*Ich stelle mir all das nur vor, ich glaube es aber noch nicht*]. Traduit au niveau théorique, cela signifie que « le caractère de croyance est associé à un autre caractère, au simple voir, au "viser-dans-le-simple-sens", au simple représenter »[3].

La distance prise à l'égard de la théorie traditionnelle du jugement — d'après laquelle seul le jugement peut être pensé comme vrai ou faux, la représentation étant étrangère à toute attribution de vérité et de fausseté — ne saurait être plus marquée. La distinction entre *Geltungscharakter* et

[1] *Ibid.*, p. 98.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 1 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

Geltungsmaterie, valable pour la proposition ainsi que pour la simple signification nominale, montre donc que le simple « comprendre » — qu'il soit nominal ou propositionnel — est en dehors du « jeu du vrai et du faux ». La compréhension d'une représentation comme « polyèdre régulier à 725 faces » subsiste, par soi, *ohne Geltungcharakter*. Donc, aussi bien dans la sphère subjective des actes qu'au niveau des significations idéales (qui désignent abstraitement ce qui réside dans les vécus), il faut tracer cette coupure essentielle entre le caractère de croyance et le « viser au sens simple », la coupure entre le *belief* et le simple *Hinnehmen* en tant que modalité générale de l'*Etwas-zum-Objekt-haben*. Conformément à cette coupure, tirée exclusivement de la considération des actes, on peut alors fixer la modification qualitative qui s'applique *a fortiori* au concept de qualité. Quant à la qualité, toute signification nominale ou propositionnelle se caractérise soit comme un *Als-seiend-Ansetzen* (un *Für-seiend-Halten*) soit comme un *blosses Vorschweben*. Cette coupure rend alors également nécessaire une relecture et une clarification du concept de *Vorstellung*, de « représentation ». Si la représentation, donc, se pose *ex definitione* au-delà de la validité, dont l'attribution demande au préalable une représentation, cette représentation devient donc un *Vorschweben* non déterminé par la valeur. Mais cette coupure, qui présente la matière et le caractère de la validité comme distinctes, établit une relation de correspondance entre la simple *Vorstellung* et la matière qualitative de la signification : « Ce qui produit l'identique si nous confrontons une proposition et sa modification qualitative. » Sur ce point, comme pour intégrer de façon transcendantale ce que l'on a dit au niveau du *rein Logische*, du « pur logique », comme pour donner la clé de lecture transcendantale de ce que l'on a défini dans et par la théorie de la signification, Husserl pose une symétrie entre les modifications pour ainsi dire « logiques » et les modifications « intuitives », qui se déroulent au niveau de l'intuition, des actes intuitifs. Husserl écrit ainsi :

> Toutes les modifications spécifiques que nous avons constatées ici en relation avec les significations et avec lesquelles sont liées des distinctions si importantes du pur genre logique, ont leurs *analoga* appliqués d'une façon très proche dans les domaines des actes intuitifs. Ainsi en va-t-il, par exemple, de la modification qualitative : nous la trouvons à nouveau en relation à la simple image de phantasie, dans l'intuition de laquelle nous vivons dans la phantasie sans que cela nous pousse à la prendre comme vraie, et de même elle émerge dans la phantasie mais avec le caractère d'être d'une image placée dans ma mémoire […]. De même, nous trouvons, par rapport au domaine intuitif, la modification traitée ci-dessous, laquelle met en relation des significations de manière stratifiée. Toute signification peut devenir

> l'objet d'autres significations, et ainsi de suite à l'infini. De même, dans la sphère de l'intuition, des représentations intuitives peuvent se référer les unes aux autres. Maintenant nous percevons, après nous nous rappelons que nous percevions et donc nous pouvons à nouveau nous représenter que nous nous souvenions que nous percevions, etc. Mais nous pouvons aussi représenter d'une façon telle que la relation au sujet tombe : une image figure une chose ; une autre image figure l'image. Il est aussi possible d'avoir des images d'images d'images, comme en effet au sens des peintures[1].

La boucle est bouclée : l'acheminement vers les *Idées I* et, en particulier, vers certains chapitres des *Idées I*, est effectif. Mais avant de développer ce parallélisme, plus que rapide, entre la présente théorie et la théorie des modifications développée en 1913, quelques remarques s'imposent. En effet, la *Bedeutung* est le laboratoire du concept général de l'intentionnalité, et les modifications à l'intérieur de la théorie de la signification se reflètent dans l'élaboration de la théorie de l'intentionnalité On le voit aisément par la correspondance directe entre la page de la *Logik* de 1902-1903 qu'on vient de citer et les §§ 103-115 des *Idées I*, une correspondance qui n'est pas simplement établie grâce aux exemples avancés par Husserl (en particulier, celui de la peinture et, par là, de la conscience d'image), mais aussi en vertu de la structure méta-syntaxique de la conscience en général et de la conscience logique en particulier.

On ne peut développer en profondeur ici le contenu philosophique essentiel de ces paragraphes ni chercher simplement à en fixer les points communs et les différences du point de vue structurel. Si toutefois l'on considère le célèbre exemple de la peinture de Dürer, on peut noter plusieurs choses. Supposons que nous contemplons la gravure de Dürer « Le chevalier, la mort et le diable »[2]. Nous distinguons plusieurs niveaux représentatifs emboîtés les uns dans les autres, qui puisent leurs assomptions dans le « voir thématique » uniquement en vertu d'actes de modification. Que distinguons-nous ? Nous distinguons : *(a)* « la perception normale dont le corrélat est la chose "plaque gravée", la plaque qui est là dans le cadre » ou dans le livre ; *(b)* « la conscience perceptive dans laquelle nous apparaissent en traits noirs les figures incolores "chevalier à cheval", "mort" et "diable" » ; *(c)* la

[1] *Ibid.*, p. 100.

[2] Cf. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, I. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Hua III, p. 226 ; tr. fr., P. Ricœur, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, I. Introduction générale à la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1950, p. 373.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 1 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

conscience de la représentation selon laquelle le chevalier entre dans la forêt, etc.

À cet égard, on peut dire, avec Husserl, que « la conscience qui permet de dépeindre et qui médiatise cette opération, la conscience du portrait […], est un exemple de cette modification de neutralité de la perception ». On peut ajouter, en se rapprochant de la *Logik*, que le schéma de la modification « redoublée » [*iterierte*] est déjà prêt ou est déjà défini en 1902-1903. On peut en effet penser une correspondance structurelle entre :

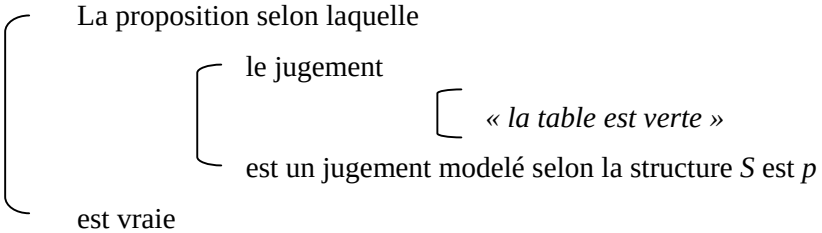

et :

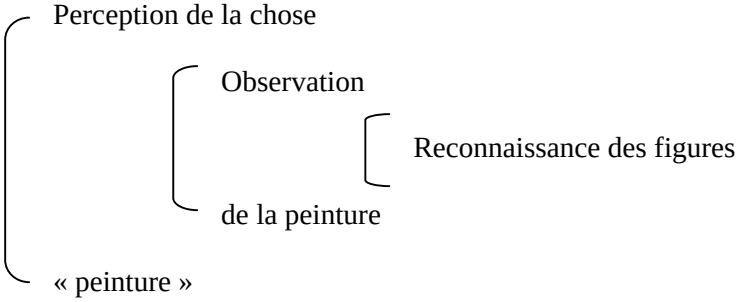

Si la même structure de pensée soutient aussi bien le processus logique que l'expérience intuitive de la modification — qui sont donc, pour cette raison, analogues —, comment peut-on nommer cette structure, sinon en la qualifiant de « transcendantale » ? Les deux schémas, c'est-à-dire les deux situations phénoménologiques qui s'y trouvent décrites (et schématisées), sont possibles seulement suivant la théorie de la syntaxe développée à partir de l'idée de la possibilité de l'institution de plusieurs niveaux méta-syntaxiques. De cette façon, il est donc possible de parler de modification. La

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 1 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

modification est une situation presque exactement analogue à la situation du reflet dans le miroir : nous regardons la surface du miroir et nous y voyons, selon son inclination axiale, plusieurs niveaux de réfléchissement. Husserl lui-même, à ce sujet, dans la *Logik*, en parlant des modifications, parle des *wiederspiegelnden Modifikationen*[1]. Sur ce point, pour conclure, on doit poser deux questions : *1)* Si l'on conçoit la correspondance directe entre la théorie de la modification logico-syntaxique et la théorie des modifications, peut-on penser une influence plus vaste de cette théorie dans l'élaboration de la structure des *Idées* ? Que faut-il pour que « l'intentionnalité des noèses se reflète dans les relations noématiques », pour que l'on se sente forcé de « parler franchement d'une intentionnalité noématique parallèle à l'intentionnalité noétique » ? À ces questions, on ne peut répondre ici qu'en ouvrant d'autres champs d'analyses extrêmement vastes. En ce qui concerne la première question, si l'on considère la théorie de la modification sur l'arrière-plan des §§ 31 et 35 — « Altération radicale de la thèse naturelle. "Mise hors circuit", "entre parenthèses" » et « Le cogito comme "acte". La modification d'inactualité » — il est manifeste que non seulement la théorie des modifications, mais aussi la théorie générale de l'ἐποχή est modelée sur le concept logico-syntaxique de modification, en considérant (non sans fondement) la thèse naturelle comme le niveau syntaxique élémentaire de l'expérience. Pour ce qui concerne la seconde question, on peut affirmer — en vertu de la centralité de la théorie de la signification comme noyau de l'élaboration de l'intentionnalité et, par là, de la phénoménologie transcendantale — la nécessité de revenir ultérieurement sur la *Bedeutungslehre* de 1908, où se trouve défini le noyau conceptuel du noème.

[1] E. Husserl, *Logik. Vorlesung 1902/03*, Hua Materialien II, p. 94.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 1 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 2, 2008
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Gewalt and *Metalēpsis*: On Heidegger and the Greeks

By ANDREW HAAS
State University of New York at Stony Brook

Abstract This article seeks to interrogate Heidegger as translator. First we show that the refusal to translate *hypokeimenon* as *subiectum*, opens up the possibility of an onto-heno-chrono-phenomenology of the thingliness of the thing as constancy. Second we demonstrate that the attempt to think a transformation of *alētheia* cannot avoid translation and all its violences. Finally we return to the Greeks in order to think translation as *metalēpsis*, to reinterpret the Platonic translation of ideas as things, to rethink the Aristotelian *noūs* as self-translating, and to suggest that the origin of thinking may lie in translation as well.

In 1920, Benjamin writes to Scholem: Heidegger's work, in spite of 'all its philosophical packaging,' is basically 'only a piece of good translating work.'[1] Such an insult however, from the author of 'The Task of the Translator,' may actually be more of a compliment than Benjamin may have intended. For what if good translation is, in the end, good philosophy? What if good translation is the only way to approach the truth and origin of the work of art? Or what if, ironically or not, Heidegger turns out to be a bad translator? Would all his philosophy show itself to be bad philosophy badly packaged? Or is that not perhaps Heidegger's point, namely, that good philosophy is bad translation—a violence that betrays the original—that

[1] W. Benjamin, *The Correspondence of Walter Benjamin*, University of Chicago, 1994, no. 92, 168. G. Eliot puts the problem of translation, of the uncertainty of language, another way in *Daniel Deronda*: 'the distance between her ideas and his acted like a difference of native language, making him uncertain what force his words would carry,' Knopf, 1964, 889.

shows how bad it is? Then would the task of the translator, that is, the philosopher, not be to demonstrate the necessity of bad translation?

An example is necessary of Heidegger as translator, of a text that (in revealing that which is essential) reveals translation itself as essentially violent. 'The Origin of the Work of Art' is such a text—for here, everything turns on thinking the work of art as the happening of truth, thus on the translation of *alētheia*, and on the truth of translation. But if the question of truth (of art and translation, like that of being) is as old as Western philosophy, as old as the Greeks, we must then eventually return to them, and to Greek, to that which Heidegger calls the 'Greek sense,' in order to think the origin of the work of art in that which makes the translation, *metalēpsis*, of *alētheia* and its truth first possible.[1]

Thingliness of Things

'The Origin of the Work of Art' then—but already we have translated—raises the question of the nature of art: whether and how, from and by which, art is. But Heidegger begins with art *qua* thing—for every work, although not reducible to a thing, has its thingly character. What then is a thing? It is neither a bearer of traits, nor the unity of a manifold of sensations, nor form and matter; rather each of these is an interpretation of the thing according to certain somehow motivated prejudices or preconceived frameworks, metaphysical concepts or thought structures. In fact, each of these interpretations, according to Heidegger, does violence, *Gewalt*, to things themselves—for they translate one way of thinking and experiencing into another. Indeed the problem with metaphysics is the problem with translation. Clearly it cannot be through removing the conceptual frame (like Kant's *Zweckmäßigkeit ohne Zweck*) that has been used to interpret the thing—for this would simply leave us back where we started, just as not translating *hupokeimenon* as *Ding* leaves us with *hupokeimenon*; rather as Heidegger insists:

> The process begins by taking Greek words over into Roman-Latin thought. *Hupokeimenon* becomes *subiectum*; *hupostasis* becomes *substantia*; *sumbebēkos* becomes *accidens*. This translation of Greek names into the Latin language is in no way the inconsequential process it is considered even today.

[1] *Poetry, Language, Thought*, HarperCollins, 2001, 81; *Holzwege*, Klostermann, 1950, 68; hereafter *PLT* and *HW*. See also, M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Vol. 32, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, Indiana University, 1994, 211; hereafter *GA* plus volume number.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 2 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

> Rather, beneath the seemingly literal and thus truthful translation there is concealed, a *trans*lation of Greek experience into another way of thinking. *Roman thought takes over the Greek words without a corresponding, equally-original experience of what they say, without the Greek word.* The groundlessness of Western thought begins with this translation.[1]

In other words, translation is interpretation, projection, transformation, reinterpretation. As Derrida writes:

> Among the pairs of determinations that do injury in taking over [*Überfall*] the thing in the thing is the determination of the thing as underneath (*hypokeimenon* or *hypostasis*) in opposition to the *symbebekota* which arise on top of it. This oppositional couple will be transformed, in Latin, into *subjectum (substantia)/accidens*. This is only one of the pairs of oppositions that *fall upon/attack* [*tombées sur*] the thing.[2]

So translation is not innocent—for 'violence has long been done to the thingly element of things,' and 'thought was in play during this violation.'[3] Thus conscious of the violence that runs through his work, Heidegger writes:

> Readers have taken constant offense at the violence [*Gewaltsamkeit*] of my interpretations. Their allegation of violence can indeed be supported by this text. Philosophicohistorical research is always correctly subject to this charge whenever it is directed against attempts to set in motion a thoughtful dialogue between thinkers.[4]

As a kind of violence then, translation must attempt to approach the thought and truth grounded in original Greek experience. *Hupokeimenon* cannot be translated as a subject (with predicates)—for the propositional and grammatical reinterpretation of the thing itself, implies a restructuration of thought. Thing-structure and thought-structure are co-constituted by language, and we must therefore seek the *archē* that makes their translation possible.

How then, is it possible to gain access to the original experience of the thing, the common source prior to translation, interpretation, reinterpretation?

---

[1] *PLT*, 23; *HW*, 7.
[2] J. Derrida, *The Truth in Painting*, University of Chicago, 1987, 284; *La vérité en peinture*, Flammarion, 1978, 325. Hereafter, *TP* and *VP*.
[3] *PLT*, 24; *HW*, 9; translation modified.
[4] 'Preface to the Second Edition' of *Kant and the Problem of Metaphysics*, Indiana University Press, 1990, xx; *GA 3, Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, 1991, xvii.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 2 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

On the one hand, a destructuration of the restructuration of translation is necessary; the interpretations of the thing as bearer of traits, unity of a sensible manifold, or form and matter, must be destroyed. 'Everything that might interpose itself between the thing and us in apprehending and talking about it must first be set aside. First then do we yield ourselves to the undisguised presence of the thing.'[1] On the other hand, 'the whole essay, "The Origin of the Work of Art," knowingly yet unspokenly moves on the path of the question of the essence of being. Reflection on what *art* may be is completely and decisively determined only out of the question of *being*.'[2] We must therefore, seek

> to keep at a distance all the preconceptions and assaults of these ways of thinking, to leave the thing to rest in its own self, for instance, in its thing-being…to let the being be as it is…to turn toward the being, think about it in regard to its being, but by means of this thinking at the same time let it rest upon itself in its very own being.[3]

Thus the mediation of translation and reinterpretation, the violence of projection and transformation, can only be avoided by the double-movement that both refuses the traditional determinations of metaphysical concepts, and grants the thing a free field to show its thingliness immediately, allows us to encounter the thing without mediation.[4]

So what is the immediate and untranslated thought of the thing? What shows itself self-evidently insofar as we keep all preconceptions at a distance, simply describe without any philosophical theory?[5] What lets the thing be as it is without doing violence to it?

For Heidegger, it is that which is continuous in the thing—not the form, but that which allows the interpretation or translation of the thing *qua* form and matter, or *ens creatum* and *increatum*, to remain constantly together, to stand together; it is the constancy or continuity of the thing, the

---

[1] *PLT*, 25; *HW*, 9.
[2] 'Addendum,' *PLT*, 85; *HW*, 71; trans. modified.
[3] *PLT*, 30-1; *HW*, 16. Art is to be understood therefore, neither in the vulgar sense of an area of culture, nor in the Hegelian sense of an appearance of spirit; rather, as a being, art must be thought in relation to its being, that is, with a view to the ontological difference between beings and being. See *Identity and Difference*, Harper & Row, 1969; hereafter, *ID*.
[4] *PLT*, 25, *HW*, 9.
[5] *PLT*, 32; *HW*, 17.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 2 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

standing and remaining, *das Ständige, die Konsistenz*.[1] As Heidegger says in the lectures of the same year (1935): 'But this standing-there, this taking and maintaining a *stand* that stands erected high in itself, is what the Greeks understood as being. Whatever takes such a stand becomes *constant* in itself and thereby freely and on its own runs up against the necessity of its limit, *peras*.'[2] Constancy allows things like equipment to be reliable and useful (belonging to earth, protected in the world), artworks to be self-sufficient (disclosing the truth, bringing beings to stand in the light of their being), or not (just as it allows thought to think it by resisting it, maintaining the thing's difference from thought)—for constancy is the meaning of the being of the thing itself. To be means to be consistent, to remain constant; and the time of the thing is that which constantly is, constantly is present, presence.

The being and time of the thing however, are not sufficient for granting a free field to the immediate showing of its thingliness. For the thing's being implies its unity; a thing always is and is one. As Aristotle reminds us: 'being and unity are the same and are one thing in the sense that they are implied in one another as principle and cause.'[3] And everything that holds for being holds for unity: the investigation of being, of being *qua* being, is just as much the investigation of unity, of unity *qua* unity; the aporia of one is that of the other. So if being is said in many ways, so too for unity, *pollachōs legetai*. As Aristotle writes:

---

[1] *PLT*, 26; *HW*, 11. In the 'Addendum' to 'The Origin of the Work of Art,' Heidegger takes pains to clarify the difference between, on the one hand, the positing, placing, putting of an object over and against a subject, or for consciousness, as in German idealism; and on the other hand, the *thesis* of the Greeks as letting-stand-up, letting-be-set-up, *Erstehenlassen*, let be brought forth into immediate unconcealment, let lie forth in its presence (*PLT*, 82; *HW*, 68). Two questions remain however, with respect to standing. First, where does being, or a being, stand, *hic et nunc*? Can it be said to be here or there, especially if it is in transition, motion, becoming, or on a threshold, transgressing a border, crossing a frontier, at the limit of a *Ge-stell*, or horizon of its unity? Do we then stand here or there—or perhaps rather both and neither? And second, can being or a being stand on or in an abyss, particularly if truth is abyssal? Can we stand in continuous discontinuity? Or must discontinuity rather be thought as discontinuous? And if the essence of the thing lies with constancy, what is the essence of constancy? Or if this search for essence—like that for meaning, ground, origin, truth—is infinite, is it not perhaps because truth, as Heidegger writes, is an abyss? On *Ge-stell*, see also, for example, 'Der Satz der Identität,' *Identität und Differenz*, Neske, 1957, 23ff; 'Die Frage nach der Technik,' *Die Technik und die Kehre*, Neske, 1962, 19ff.

[2] *Introduction to Metaphysics*, Yale, 2000, 63, 67; hereafter, *IM*.

[3] *Metaphysics*, 1003b22-24.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 2 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

> for "one man" and "man" are the same thing, and so are "existent man" and "man" and the doubling of the words in "one man and one *existent* man" does not express anything different (it is clear that the two things are not separated either in coming to be or in ceasing to be); and similarly "*one* existent man" adds nothing to "existent man," so that it is obvious that the addition in these cases means the same thing, and unity is nothing apart from being; and if, further, the substance of each thing is one in no merely accidental way, and similarly is from its very nature something that *is*:—all this being so, there must be exactly as many species of being as of unity.[1]

Thus the constancy of the thing is not simply the meaning of its being, but just as much of its unity: to be one means to be constantly present.

But not just being and unity and time—for constancy is the meaning of the thing's aspect.[2] If a thing is one, now or then, it is because it is also completely or incompletely so; and its constancy is not simply a temporal determination, but is always already also aspectual. In other words, the difference between complete and incomplete constancy, between the way in which a thing stands and is standing, cannot be understood simply as a difference of time: 'the jug *stands'* and 'the jug *is standing'* reveals an aspectual difference—one that is not simply linguistic, but phenomenological, a difference in the way in which the thing shows itself at any time whatsoever. Aspect then, is not just that which shows itself as itself, nor as another, immediately or not, like some kind of perspective or view, symptom or indication, nor an appearance of an appearance, nor that which disappears by appearing, because it is too dimly seen, nor because it is too much or many; rather aspect is implied by unity—and it is because of phenomenological aspect that a unified being can show its aspect as left or right, up and down, present or absent, expressed or not, relative or absolute, transcendental or empirical, concealed/revealed. So if something could be one or be itself or another, at one and the same time, although not in the same way, it is because of aspect. Then the unity of being (or of a being like a thing) would have to be aspectually complete or incomplete so that it could show itself in any way

[1] *Meta*. 1003b26-34.

[2] Clearly, the linguistic concept of aspect is insufficient for an account of phenomenological aspect, or for thinking the way in which beings are and are unified at one and the same time. For the linguistic concept of aspect see R. Binnick, *Time and the Verb*, Oxford University, 1991, or B. Comrie, *Aspect*, Cambridge University, 1976. On phenomenological aspect, see my, *The Irony of Heidegger*, Continuum, 2007, 27-29; and 'Being and Implication: On Hegel and the Greeks,' *Cosmos and History*, Vol. 3, No. 3.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 2 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

whatsoever, could present this face or that, this perspective or that side, so that it could be before or after in this way or another, or even so that it could be something rather than nothing. As Aristotle writes:

> Since of the actions which have a limit none is an end but all are relative to the end, e.g. the removing of fat, or fat-removal, and the bodily parts themselves when one is making them thin are in movement in this way (i.e. without being already that at which the movement aims), this is not an action or at least not a complete one (for it is not an end); but that movement in which the end is present is an action. E.g. at the same time we are seeing and have seen, are understanding and have understood, are thinking and have thought (while it is not true that at the same time we are learning and have learnt, or are being cured and have been cured). At the same time we are living well and have lived well, and are happy and have been happy. If not, the process would have had to cease, as the process of making think ceases: but, as things are, it does not cease; we are living and have lived. Of these processes, then, we must call the one set movements, and the other actualities. For every movement is incomplete—making thin, learning, walking, building; these are movements, and incomplete at that. For it is not true that at the same time a thing is walking and has walked, or is building and has built, or is coming to be and has come to be, or is being moved and has been moved, but what is being moved is different from what has been moved, and what is moving from what has moved. But it is the same thing that at the same time has seen and is seeing, or is thinking and has thought. The latter sort of process, then, I call an actuality, and the former a movement.[1]

The constancy of the thing therefore, can be reduced to neither a merely linguistic or semantic characteristic, nor a metaphysical, ontological, henological or temporal determination—for it is just as much aspectual, and the science of aspect is phenomenology. Thus the immediately untranslated onto-heno-chrono-phenomenology of the thing (or just phenomenology for short) shows itself to be completely one now—and this is why it can be equipment or artwork.

Truth of Truth

The thingly character of the work of art lies in its constancy—but what about its non-thingly character? For art is not just a thing; rather, according to Heidegger: insofar as it brings the being of a being to a stand, *zum Stehen*, to

[1] *Meta.*, 1048b18-34.

presence as standing-in-itself, *Insichstehen*, to light in the constancy of its shining, *in das Ständige seines Scheinens*; the work of art is a deconcealing, *Entbergen*, or opening-up, *Eröffnung*, of that which cannot be reduced to thingliness, namely, the being of beings (such as artworks).[1] But the work is only accessible, if it is removed from all relations to something other than itself and its own world. And Heidegger insists that this attempt to encounter the original world (from whence the work comes) is impossible; it has perished, withdrawn, decayed—and can never be recaptured. The world (and earth, i.e., the ground, the heaviness or constant opposing pressure of material from whence the world arises) to which the work belongs however, is opened up by the work itself. For as Heidegger writes: 'World is always *spiritual* world. The animal has no world, nor any environment. The darkening of the world contains within itself a disempowering of the spirit, its dissolution, diminution, suppression, and misinterpretation.'[2] World then, is neither a quantifying collection nor an imaginary frame imposed upon things, nor an object of a subject; it is that which frees or opens up the place through which the work can work to set up a world, *Aufstellen einer Welt*; just as the world is that in which the work takes place.[3] Paestum's Greece may be encountered no more; its aura is dimming, just as the West declines—but its world is set up and remains constant with the temple. As Heidegger argues: the history of being (and of human beings in relation to their being), takes place insofar as the world worlds, *Welt weltet*, is present as a world. And we have a world insofar as we are in the world, constantly remaining in the openness of beings, *im Offenen des Seienden*, although stones are worldless, and plants and animals have no world.[4] So together, world and earth unfold as the whole of a continuously individuating work, and constitute each other in their oppositional striving: grounded on earth, world strives to open up and surmount it; earth juts through world, attempts to close it down. Thus the whole is self-differentiating insofar as it is essentially self-secluded, *wesenhaft Sichverschließende.* The work of art however, always opens up the unity of world and earth for a specifically historical people, *Volk*—not only those who speak the language, but those

[1] *PLT*, 35, 38; *HW*, 21, 24.
[2] *IM*, 47.
[3] *PLT*, 39-40; *HW*, 25-6.
[4] *PLT*, 43; *HW*, 30. Elsewhere, Heidegger suggests that animals are not *weltlos*, but poor in world, *weltarm*. See 'Letter on Humanism,' in *Basic Writings*, Harper & Row, 1977, 203ff; *Die Grundbegriffe der Metaphysik, GA 29-30*, Klostermann, 1983, 271ff; as well as Derrida, *De l'esprit*, Galilée, 1987, 75ff.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 2 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

who live in the language insofar as they are (and are constituted as that which they are) through the language.[1] Thus work sets up world and sets forth earth, world opens up work and frees up earth, earth grounds world and shelters work; and the work of art lets the unity of the striving, *Streit*, fight, *polemos*, of world and earth stand, brings it to completion as aspectually incomplete, constant violence, continual war—struggle *qua* struggle—and this is the truth that comes to presence or happens in the work of art.[2]

What then, is the truth of the truth of the work of art? As Heidegger insists: truth must be thought by recalling the Greek word *alētheia*—not simply by a renewal of Greek philosophy (itself impossible), nor through a mere name-change in word usage, but by thinking *alētheia* as unconcealedness, *Unverborgenheit*. In fact, the possibility of thinking the truth of being and beings—the world of the word—this is what the Greeks missed,

> for the concealed history of Greek philosophy consists from its very beginning in this, that it does not remain in accordance with the illuminating essence of truth in the word *alētheia*, and has to misdirect its knowing and its speaking about the nature of truth more and more into the discussion of a derivative nature of truth. The essence of truth as *alētheia* remains unthought in the Greeks, and most of all in the philosophy that follows after.[3]

In this way, Heidegger thinks that which is present in Greek, but unrealized by Greeks—for failing to hear their own language, they did not know or experience that which they already had, namely, truth as the unconcealedness of beings (the happening of illumination, clearing, lighting, *Lichtung*), prior to the true, and to all other forms of truth. Unconcealedness however, is always also concealedness—for at the moment that a being reveals itself, it simultaneously, *zugleich*, conceals itself, refuses to reveal itself and dissembles: as shoes reveals their equipmental reliability, they conceal their fragility. Concealment belongs to unconcealment; truth, in its nature, essentially, is un-truth, *die Wahrheit ist in ihrem Wesen Un-wahrheit*. Thus the constancy of truth, its continual origin, is its double, ambiguous or abyssal essence, that which Heidegger names truth's original struggle, ur-war, primal conflict, *ursprüngliche Streit*.[4]

---

[1] *PLT*, 45-47; *HW*, 32-34. For Heidegger's characterization of the struggle in terms of Heraclitean *polemos*, see for example, *IM*, 64-65.
[2] *PLT*, 35; *HW*, 20.
[3] *PLT*, 49; *HW*, 36-7; translation modified.
[4] *PLT*, 53; *HW*, 40.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 2 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

Truth then, is literally *a-lētheia*—not *Wahrheit*, but the *Un-verborgenheit* that is just as much a *Verborgenheit*, a revealing-concealing that allows Heidegger to avoid taking truth for correspondence, *orthos*, *homoiōsis*, *adaequatio*, correctness, or even truth. Not a renewal of Greek thought and language, nor speaking (the being of beings, beings as a whole, the work of art, the struggle of earth and world) in Greek; rather a taking over of the Greek word *alētheia*—thereby avoiding the Roman error—that corresponds to a taking over of the equally-original experience of what they say, however concealed from them. Everything that might interpose itself between *alētheia* and us must be set aside—for only then can undisguised original *alētheia* come to presence. We must let *alētheia* be as it is, in its *alētheia*-being, grant it a free field to show its truthfulness without mediation.

Heidegger's demand however, for an immediate encounter with *alētheia*, is doubly questionable. First, immediacy is always mediated in at least one way, namely, by immediacy; and without mediation, the self-showing of *alētheia* shows itself as mediated.[1] Second, if the Greeks understand truth as *homoiōsis*, then *Unverborgenheit* is not *Wahrheit*, but it is still a translation of *alētheia*, however literal or transformative. Simply importing *alētheia* into German, letting it be as mere *alētheia*, would get us nowhere—for it remains Greek; so even if the impossible revival of Greek philosophy were possible, it would be of no help to us, *hülfe uns nichts*.[2] Thus speaking and thinking and experiencing *alētheia* as *Unverborgenheit*, unconcealedness, is no immediate encounter, but just its opposite: a mediated translation.

But doesn't Heidegger know this? As he says in the posthumously published *Spiegel* interview: 'One can translate poetry, as little as one can translate thought. At best one can circumscribe it. As soon as one makes a literal translation everything is transformed.'[3] As he says again in the *Spiegel*:

---

[1] For the deconstruction (however Hegelian in structure) of the 'without' in Kant's 'purposiveness *without* a purpose,' see Derrida, *TP*, 83ff; *VP*, 44ff.

[2] *PLT*, 49; *HW*, 36. As Derrida notes: Heidegger's texts too, like those of the Greeks, maintain a certain somehow motivated 'resistance to translation' (*De l'esprit*, 17).

[3] *Der Spiegel*, Nr. 23/1976, 217, my translation. If the Greek spirit is only at home in German *Blut und Boden*, then 'a certain violence is done to the Greeks as such,' (B. Babich, 'The Ethical Alpha and the Linguistic Omega: Heidegger's Anti-Semitism and the Inner Affinity between Germany and Greece,' *Joyful Wisdom*, Vol. 1, No. 1, 1994, 10). In the background, of course, is Heidegger's support for the old Romantic notion of a 'special inner relationship [*innere Verwandtschaft*] between the German language and the Greeks' (*Spiegel*, 217). This seems to support the argument for

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 2 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

> As little as one can translate poetry, can one translate thought. At best one can circumscribe it. As soon as one makes a literal translation everything is transformed [*So wenig wie man Gedichte übersetzen kann, kann man ein Denken übersetzen. Man kann es allenfalls umschreiben. Sobald man sich ans wörtliche Übersetzen macht, wird alles verwandelt*].[1]

Is the mediated translation of *alētheia* therefore, perhaps not designed to ironically point us elsewhere? Not to the possibility or necessity of an immediate encounter with truth, nor to the possibility of an untranslated thought or experience—but rather to the impossibility of immediacy, the impossibility of setting everything aside in order to let truth come to undisguised original presence; and the impossibility of speaking without translation, of thinking, experiencing without transformation? Then the investigation into 'The Origin of the Work of Art,' would far more be a demonstration of the impossibility of thinking the original truth of art, of the impossibility of avoiding projection and prejudice, interpretation and re-interpretation, the transformative violence that phenomenology does to both thoughts and things; it would show that the original is always a translation—for translation is the truth of truth, and thus the origin of the work of art.

Origin of Origin

If art is the happening of truth then—or the happening of the violence of the translation of truth—it is because it lets translation happen at the origin. But in pointing out the *Ur-sprung* of the work of art, Heidegger succumbs to the very process of translation against which he warns: rather than leaving *archē*, rather than thinking in Greek, he takes it over into German; and this is not an inconsequential process, but a transformation into another way of thinking,

---

Heidegger's belief in the 'racial superiority, of the Germans, as well as the intrinsic philosophical superiority of the German language,' (T. Rockmore, 'On Heidegger and National Socialism: A Triple Turn?,' *Graduate Faculty Philosophy Journal*, XIV:2-XV:1, 1991). On Heidegger's silence after the war, see J.-F. Lyotard, *Heidegger et "les juifs,"* Galilée, 1988; *Heidegger and "the jews,"* University of Minnesota, 1990; and B. Lang, *Heidegger's Silence*, Cornell, 1996. For an exceptional analysis of the 'aestheticization of politics' (Benjamin, Brecht, Syberberg) and the 'metaphysics of the subject' in relation to Heidegger's fascism, see P. Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique*, Bourgois, 1987; *Heidegger, Art and Politics*, Blackwell, 1990.

[1] *Der Spiegel*, Nr. 23/1976, 217, my translation.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 2 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

experiencing, perceiving, that which Kafka names a metamorphosis, *Verwandelung*. Here the failure of Heidegger's thinking would not be (and could not be translated or transformed into) a success, at least anymore or less than a failure—for with respect to the essential ambiguity of questions and answers, failure and success, artists and artworks, being and human beings, the text is unambiguous on at least one point: it remains undecided although decid*able*, indeterminate but determin*able*, *unbestimmt aber bestimm*bar. Thus decidability shows itself as the possibility of ambiguity; the capacity or force, power or potency, to be decided is the constancy that allows us to decide or not—for (to deploy that which Kant names the 'usual subterfuge') a transcendental determinability is prior to determination and indetermination alike, just as it is prior to questioning and answering, success and failure.[1]

And not only the origin—for now truth is *Unverborgenheit*, no longer *alētheia*; the Germanification of thought and experience has begun. As Nietzsche reminds us: translation is absorption, appropriation, take-over, *Überfall*—for

> one conquered then, when one translated,—not only insofar as one leaves out the historical: no, one adds to this the allusion to the present, one strikes out, above all, the name of the poet and puts one's own in its place—not in the sense of theft, but with the very best conscience of the Roman Imperium.[2]

But maybe we can proceed otherwise—for it is perhaps now possible to attempt to think the transformative violence of translation in Greek, so as to experience (if all art is *Dichtung*, or rather *poiēsis*) the happening of *alētheia*.

How then, did the Greeks think translation? Not simply as *hermēneia*, but as *metalēpsis*. The Platonic doctrine of the forms, for example, is not simply participation; rather things are the translations of ideas, and art partakes of the *eidos* insofar as it transforms the language of originals to that of the copy, or the copy of the copy. So Parmenides asks in Plato's

---

[1] *PLT*, 70-1, 75-6; *HW*, 58-9, 64. On Heidegger's failure to raise the question of the question, see Derrida, *De l'esprit*, 1987, 24.

[2] F. Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft*, *Kritische Studienausgabe*, Bd. 3, Book 2, § 83, De Gruyter, 1988. Thanks to Helen Lambert for reminding me of this. I have already attempted to think the ambiguity in Heidegger's concept of take-over in "*Verteidigung der Ironie: Heidegger und die* Rektoratsrede," *Dialektik*, Vol. 2. For an important reading of Nietzsche on translation and rhetoric, see Lacoue-Labarthe, *Le sujet de la philosophie*, Flammarion, 1979; *The Subject of Philosophy*, University of Minnesota, 1993, especially Chapter 2.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 2 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

eponymous dialogue: 'Then each translation translates either the whole or a part of the form? Or can there be any other way of translating besides this?'[1] And in the *Republic,* Socrates asks Glaucon: 'What then? Have we, in your opinion, gone through particular qualities that are in any way unnecessary and inconsequent to one another in a soul that is going to translate being, adequately and perfectly?'[2] Then it is no surprise that Aristotle formulates the divine's relation to itself *qua* translation: 'thought thinks on itself because it translates the nature of the object of thought [*hauton de noeī ho noūs kata metalēpsin toū noētoū*].'[3] Thus if participation, for the Greeks, is essentially translation, it is not because *alētheia* is truth, *Wahrheit* or *Unverborgenheit*; but because *metalēpsis* is the truth of translation and transformation, and of the (univocal, equivocal, analogical) relation of ideas and things—for it is the origin *mimēsis*, and that which makes the ontological difference (of being and beings) first possible.

So participation is translation, *metalēpsis*—but what is *metalēpsis*? It is the movement (*trans*-) of *lēpsis*, taking, accepting, seizing: on the one hand, actively, violently, carrying-off as booty, grasping with the hand or mind, perceiving, apprehending, comprehending; on the other hand, passively receiving, being griped, possessed, violated, had, *echō, Schein*. So *metalēpsis* is (always inadequate, impossible—or rather uncertain) substitution, movement over to another insofar as it is moved—for in seeking to seize, we are seized, taken over in the take-over, translated by translation, transformed in the transformation, violated in the violation. Thus *metalēpsis* is a *metalēpsis*; and the truth is a translation, the violence of taking one for the other, not one for one.

As a happening of *alētheia* then, *poiēsis* shows itself as the illumination of *metalēpsis*—for concealment-unconcealment is original translation. Representative art (and its negation, non-representative art) is a translation of truth—but translation itself is poietic. So the question of the origin of the work of art, of the onto-heno-chrono-phenomenology of artworks, becomes far more the question of the violence of translation as translation. Thus perhaps just a suggestion or indication from Benjamin (quoting Pannwitz), a direction for thought:

---

[1] *Collected Dialogues*, *Parmenides* 131a. Plato also uses the verb *metalambanō* instead of the abstract noun *metalēpsis* (see for example, *Phaedo*, 102b).

[2] *Republic*, VI 486e; cf., IV 421c, VII 530b, X 619d. Unfortunately or not, an interpretation of Heidegger's being-with, *Mitsein,* in *Being and Time* as *metalēpsis,* translation, is beyond the scope of this paper.

[3] *Meta.*, 1072b19-20.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 2 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

> Our translators, even the very best ones, proceed from a wrong premise. They want to turn Hindi, Greek, English into German instead of turning German into Hindi, Greek, English. Our translators have a far greater reverence for the usage of their own language than for the spirit of the foreign works…The basic error of the translator is that he preserves the state in which his own language happens to be instead of allowing his language to be powerfully affected by the foreign tongue.[1]

[1] Benjamin, 'Task of the Translator,' *Selected Writings*, Vol. I, Harvard University, 1996, 261-2.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 2 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3, 2008 (Actes 1), p. 1-2
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm
Série Actes 1 : Théorie et pratique

Présentation

Le présent numéro est le premier d'une nouvelle série, la série « Actes », dont l'ambition est de permettre la publication électronique de textes provenant de journées d'étude, de colloques et de séminaires.

Ce numéro rassemble des textes issus de travaux menés dans le cadre d'un séminaire doctoral sur le thème « Théorie et pratique », qui s'est tenu à l'Université de Liège durant une semaine complète, du 21 au 25 mai 2007.

Le but du séminaire était d'évaluer la part prise par des philosophes de style phénoménologique (au sens le plus large) dans certains débats, centraux dans la philosophie du XX^e^ siècle, qui se rattachent directement à la distinction entre théorie et pratique. Parmi ces débats, il faut compter ceux soulevés et animés par les pragmatistes autour de la définition de la vérité en termes de « conséquences pratiques », par certains néokantiens et par Brentano et Husserl autour du rapport entre logique et éthique, par Husserl sur la question du psychologisme, par des sociologues phénoménologues comme Schütz autour de la « coupure épistémologique », mais aussi les controverses des intellectuels français d'après-guerre, qui, aujourd'hui encore, déterminent en profondeur le devenir de la philosophie française. Ces problèmes sont au centre du présent recueil.

La problématique « théorie et pratique » a aussi permis d'interroger la ligne de démarcation entre deux interprétations distinctes du projet phénoménologique : l'une reposant sur l'idée que la réduction phénoménologique signifie une rupture avec l'existence pratique quotidienne, l'autre sur l'idée que le « retour à la chose même » est au contraire synonyme de retour à l'existentialité. En d'autres termes, la question était celle — cruciale dans la philosophie française — de la signification pratique et existentielle de l' « attitude phénoménologique ».

Dans la même optique, un autre résultat profitable de ces recherches fut de mettre en lumière d'importants développements de ces problèmes dans l'idéalisme post-kantien. Une étude est ainsi consacrée à la remise en question de la distinction kantienne entre rationalité pratique et rationalité

théorique dans la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel.

Nous tenons à remercier tous ceux qui ont pris part au séminaire, et tout spécialement Thomas Bolmain, qui a assumé une part du travail éditorial. Nos remerciements vont aussi à Florence Caeymaex, qui était chargée de l'organisation du séminaire, ainsi qu'au FNRS et au Patrimoine de l'Université de Liège, sans le soutien financier desquels ce projet n'aurait pu voir le jour.

A. DEWALQUE, D. SERON

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3, 2008 (Actes 1), p. 3-22
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

La sursomption *(Aufhebung)* de la raison théorique et de la raison pratique dans la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel

Par JULIEN HERLA
Aspirant du F.R.S.-FNRS / Université de Liège

Introduction

Pour le lecteur de la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel, il y a quelque chose d'étrange à entendre parler de « raison théorique » et de « raison pratique » dans la mesure où Hegel n'utilise jamais ces termes ni ne les définit explicitement dans sa première grande œuvre systématique. Il peut sembler ainsi *a priori* difficile d'évoquer voire de déterminer, sans plus de précautions, une raison théorique et une raison pratique dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, à tel point que nous pourrions être tentés de renoncer tout simplement à une telle détermination. Toutefois, nous voudrions montrer dans le présent article que Hegel identifie bien, de façon précise, une dimension théorique et une dimension pratique de la raison dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, dimensions qu'il s'emploie à caractériser et à articuler tout au long de la section Raison. Pour ce faire, nous procéderons en trois temps. Dans un premier temps, nous tenterons de mettre en évidence la genèse de la raison théorique et de la raison pratique à partir de l'introduction à la section Raison. Ce faisant, nous voudrions souligner le caractère institué de la raison. Dans un deuxième temps, nous examinerons la structure et l'agir de la raison théorique et de la raison pratique dans ses différentes figures, respectivement comme raison observante puis légisprobatoire, d'une part, et comme raison effectuante puis législatrice, d'autre part. Dans un troisième temps, au terme de cet examen, nous insisterons sur ce que Hegel appelle « l'honnêteté » de la conscience, laquelle rend possible et réalise la sursomption de la raison théorique et de la raison pratique dans l'unité de l'esprit.

I. La genèse de la raison théorique et de la raison pratique

Il nous faut commencer par dégager brièvement, à partir de l'introduction à la section Raison, les lignes fondamentales du concept hégélien de raison en distinguant 1) ce qui relève du philosophe ou du « pour nous » et 2) ce qui relève du « pour la conscience »[1].

1) « La raison est *pour le philosophe* ou *pour nous* toute vérité ou toute réalité ». Cette proposition se présente aux yeux du philosophe ou à nos yeux à la fois comme une conclusion et comme une ouverture. D'une part, cette proposition constitue un résultat dont nous avons suivi pas à pas l'engendrement. Pour nous, en effet, la raison « n'est toute réalité que du fait qu'elle *devient* cette réalité, ou plutôt *s'avère* comme telle »[2]. Pour devenir raison, la conscience a parcouru un long chemin, fait d'expériences toujours à rectifier, qui lui a permis de dépasser les points de vue et les unilatéralités des deux premières sections de la *Phénoménologie de l'Esprit*. En effet, d'abord, dans la section Conscience (prévalence de l'objet ou de l'en soi), dans le mouvement dialectique de la « Certitude sensible », de la « Perception » et de « Force et entendement », la conscience a abandonné son savoir de l'objet

[1] À propos de cette distinction capitale dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, nous nous permettons de citer longuement un passage de l'*Introduction à une lecture de la* Phénoménologie de l'Esprit *de Hegel* de P.-J. Labarrière (Paris, Aubier-Montaigne, 1979, p. 36-37) : « Les développements "pour la conscience" constituent le noyau où se concentre et d'où procède ce qu'il y a de proprement fondamental et d'opératoire dans l'expérience, les lieux où le conscience est invitée à confronter le contenu de son appréhension du monde avec les règles de lecture qu'elle s'est données, et qu'elle va être éventuellement appelée à modifier si elle entend rester fidèle à la visée de vérité qu'elle a — provisoirement — traduit dans ces règles de lecture ; ce sont donc les passages où la conscience est comme engagée à se mettre en mouvement, et, au sens propre, à se convertir sur elle-même pour adapter sa vision des choses aux choses qui effectivement se donnent à voir. Et ces textes centraux se trouvent encadrés par des textes « pour nous », qui permettent *a parte ante*, d'exposer les conditions de l'expérience, comme aussi, *a parte post*, de tirer les conclusions de l'expérience engagée en montrant comment d'elle viennent à surgir, d'un même mouvement, un nouvel objet et un nouvelle règle de lecture — provisoire — de cet objet. Ce sont là des développements au cours desquels la conscience, si je puis dire, fait une pause, tandis que le philosophe vient à occuper le devant de la scène pour rendre compte de la continuité conceptuelle qui fait que telle expérience s'engendre *nécessairement* de l'expérience qui l'a précédée, et pour faire la somme de toutes ces expériences et de leur signification unitaire ».

[2] Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, présentation, traduction et notes par G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Paris, Gallimard, 1993, p. 254.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

comme de quelque chose qui serait seulement *en soi*. Ensuite, dans la section Autoconscience (prévalence du sujet ou du pour soi), dans le mouvement dialectique de la « Maîtrise et servitude » et de la « Liberté de l'auto-conscience », a disparu pour la conscience « l'être-autre » dans la mesure où il ne serait que *pour elle*.

> Deux aspects entrèrent en scène l'un après l'autre, l'un dans lequel l'essence ou le vrai [a] pour la conscience la déterminité de l'*être*, l'autre [où elle] avait la [déterminité] d'être seulement *pour elle*. Mais les deux se réduisirent à Une vérité, [à savoir] que ce qui *est*, ou l'en-soi, n'est que dans la mesure où il [est] *pour* la conscience, et [où] ce qui est *pour elle* est aussi *en soi*[1].

À ce stade de la *Phénoménologie de l'Esprit*, la conscience et l'auto-conscience, l'objet et le sujet, l'être et le penser, sont pour le philosophe réconciliés. C'est dire que l'introduction à la section Raison se situe déjà pour nous au niveau du savoir absolu. D'autre part, cette proposition dessine une ouverture parce qu'elle introduit la conscience dans une nouvelle définition de son rapport au monde. En effet, dans les deux sections précédentes, le monde apparaissait à la conscience comme la négation de son essence, et il s'agissait alors pour elle « de se sauver et de se maintenir pour soi-même aux dépens du *monde* »[2]. Mais désormais ce rapport négatif au monde se convertit dans un rapport positif. En effet, à la différence de la conscience et de l'autoconscience, la raison a « reçu en partage la paix »[3] avec le monde car elle découvre qu'il est *son* monde ou sa propre effectivité : « C'est comme si le monde ne lui advenait que maintenant »[4]. Tel est pour nous le principe fondateur ou le concept de ce que Hegel nomme l'*idéalisme*, qu'il s'attachera à distinguer nettement de l'idéalisme seulement subjectif d'un Kant ou d'un Fichte[5].

2) « La raison est *pour la conscience* la *certitude* d'être toute réalité ». Tentons d'expliciter cette seconde proposition en la confrontant avec ce que nous venons de dire du point de vue du philosophe ou du « pour nous ». Nous avons vu, d'une part, que la vérité selon laquelle « la raison est toute réalité » n'est compréhensible que si elle est prise avec son devenir et saisie comme un résultat et, d'autre part, que cette compréhension est seulement le fait du philosophe ou du « pour nous ». Pour sa part, la conscience oublie le

---

[1] *Id*.
[2] *Id.*
[3] *Ibid*., p. 253.
[4] *Id*.
[5] Cf. *ibid*., p. 255-260.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

chemin au cours duquel a été produite cette vérité, c'est-à-dire le cheminement qui l'a conduit jusqu'au seuil de la section Raison :

> La conscience qui est cette vérité a ce chemin derrière elle et [l'a] oublié en tant qu'elle entre en scène *immédiatement* comme raison, ou que cette raison, entrant immédiatement en scène, entre en scène seulement comme la *certitude* de cette vérité. Elle [= La raison] *assure* ainsi seulement être toute réalité, mais ne le comprend pas elle-même ; car ce chemin oublié est l'acte de comprendre cette affirmation exprimée de façon immédiate[1].

Lorsque la conscience oublie son propre « devenir raison » et entre immédiatement en scène comme raison, elle entre en scène seulement comme la *certitude* d'être toute réalité. Certes, nous savons que la raison est pour nous en vérité toute réalité, mais l'oubli du chemin déjà accompli rabaisse pour la conscience cette vérité au niveau d'une simple certitude immédiate. Sans aucunement prétendre à l'exhaustivité, nous pouvons pointer deux conséquences majeures qui découlent de cette situation :

1) L'oubli du chemin déjà parcouru, qui signe la différence de niveau entre le « pour nous » et le « pour la conscience », fait que **la conscience n'est pas *par soi* raison mais *par un autre***. Nous tenons ici la raison pour laquelle Hegel affirme que la conscience, avant d'*être* raison, *a*, à proprement parler, la raison :

> En tant que conscience immédiate de l'*être-en* et *pour-soi*, en tant qu'unité de la conscience et de l'autoconscience, il [= l'esprit] est la conscience qui *a [la] raison*[2].

Affirmation capitale, que nous ne saurions surévaluer. En effet, cela signifie que la raison n'advient pas à la conscience par son propre agir mais qu'elle lui est donnée immédiatement par un autre, à savoir par un « tiers », un « moyen terme », qui lui annonce et lui énonce le fait qu'elle est « toute réalité ». Autrement dit, c'est de l'extérieur et par l'intermédiaire d'un « médiateur » (*Vermittler*) que parvient à la conscience la raison. Ou en d'autres termes encore, la conscience, avant d'être par soi raison, est instituée comme raison par la médiation d'un tiers.

La question qui se pose est dès lors la suivante : quel est ce tiers ? Dans le contexte dans lequel il surgit, qui est celui de la « Conscience malheureuse », il semble indéniable que Hegel a en vue l'Église. Néanmoins,

[1] *Ibid*., p. 254-255.
[2] *Ibid*., p. 405.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

nous voudrions nuancer ce propos en avançant les deux remarques suivantes. En premier lieu, il faut bien distinguer en allemand « *Mittler* » et « *Vermittler* », qui se traduisent tous les deux en français par « médiateur ». Le premier terme a un sens très précis chez Hegel et correspond au médiateur absolu qu'est « l'homme divin » dans la « Religion manifeste »[1] ; le second renvoie au sens commun de médiateur, et c'est ce second terme que Hegel emploie à la fin de la section Autoconscience. En second lieu, l'Église à laquelle Hegel se réfère implicitement dans la figure de la Conscience malheureuse n'est pas celle qui s'est constituée au fil du temps en une hiérarchie ecclésiastique, mais l'Église en tant qu'elle transmet un savoir[2] et une culture[3].

Revenons à présent à la situation que nous venons de décrire ci-dessus. En elle réside l'insatisfaction de la conscience, car il y a en effet une différence entre la satisfaction d'avoir reçu la raison d'un autre et la satisfaction de s'être fait par soi-même raison. Ainsi, n'étant pas par soi raison, la conscience est « poussée » à se produire soi-même comme raison par son propre agir[4]. Tel est le sens général des développements de la section Raison.

2) L'oubli du chemin conduit la raison à retomber sous la loi d'un **dualisme** dont elle venait justement, croyait-elle, de se défaire. Car n'étant d'abord que la certitude immédiate d'être toute réalité, « la réalité surgit pour [la raison] immédiatement tout autant comme une [réalité] telle que plutôt elle n'est pas la réalité de la raison »[5]. Cela signifie que la conscience ne maîtrise pas d'entrée de jeu l'identité entre elle-même comme raison et la réalité, dans la mesure où il lui apparaît clairement que la réalité qui lui fait face n'est pas de prime abord la sienne. La raison en vient ainsi à s'opposer à nouveau à la réalité ou, de façon plus précise, à opposer ce qui est sien (*das Seine*) à l'être (*Sein*). Pour nous certes, la raison est en vérité « cette

---

[1] Cf. *ibid.*, p. 667-668.

[2] D'après Hegel, la religion expose, sous une forme représentative et donc imparfaite, le contenu véritable de l'esprit, contenu que la philosophie assume dans la forme adéquate du concept.

[3] Enfin, il faudrait aussi se poser la question de savoir si ce tiers instituant ne s'est pas modifié au cours de l'élaboration du système hégélien.

[4] Dans cette perspective, la raison se définit essentiellement comme activité, *agir*, qu'elle soit d'ailleurs raison théorique ou raison pratique. Hegel récuse ainsi le recouvrement terme à terme de la distinction théorique/pratique et de la distinction actif/passif. Cf. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, III. *Philosophie de l'esprit*, texte intégral présenté, traduit et annoté par Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1988, § 444, Add., p. 542.

[5] Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, *op. cit.*, p. 259-260.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

conscience à qui l'être a la signification du sien »[1], mais la conscience, de son point de vue, en est seulement certaine. Or, la conscience veut, au cours de la section Raison, élever cette certitude à la vérité, autrement dit rendre vraie l'identité entre elle-même et la réalité, ou entre le sien et l'être. Pour ce faire, deux tactiques s'offre à la raison. Soit elle part de l'être pour le ramener, par l'intermédiaire d'un savoir, à ce qui est sien, c'est la raison théorique, qui se décline en *raison observante* et *raison légisprobatoire*. Soit elle prend pour point de départ ce qui est sien pour le réaliser, au moyen de la volonté, dans l'être, c'est la raison pratique, qui se décline quant à elle en *raison effectuante* et *raison législatrice*.

II. Les figures de la raison théorique et de la raison pratique

La raison observante

> La raison, telle qu'elle entre en scène *immédiatement* comme certitude de la conscience d'être toute réalité, prend sa réalité au sens de l'*immédiateté de l'être* […]. Elle va par conséquent aux choses en tant que conscience observante[2].

La raison observante prend pour point de départ l'être et cherche à démontrer l'*être* comme ce qui est *sien* ; elle a affaire à l'objet qui est déjà *donné*, et tente de le poser comme objet sien. L'agir de la raison observante consiste ainsi à montrer que la réalité naturelle est rationnelle, qu'elle fonctionne selon des lois qui sont celles de la raison. Ou, ce qui revient au même, la raison observante veut se trouver comme un objet dans le monde naturel.

[1] *Ibid*., p. 260.

[2] *Ibid*., p. 261-262. Bien évidemment, la raison observante dit qu'elle fait l'expérience non pas de soi-même (pour elle il ne s'agit pas de se trouver !) mais des choses telles qu'elles sont, la raison est d'avis qu'elle appréhende les choses comme choses sensibles opposées à soi. Mais son agir contredit son dire : « [La raison] *connaît* les choses, elle transforme leur caractère-sensible *en concepts*, *i.e.* justement dans un être qui en même temps est Je, [...] ou l'être dans un être pensé, et affirme en fait que les choses n'ont vérité que comme concepts » (*ibid*., p. 262).

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

> La conscience *observe, i.e.* la raison veut se trouver et posséder comme ob-jet étant, comme mode *effectif, sensiblement-présent*[1].

Ainsi, la raison observante cherche au moyen de son agir théorique, c'est-à-dire à travers l'élaboration d'un savoir, l'identité de soi-même et de la réalité, du sien et de l'être. Le domaine de la raison théorique en général et de la raison observante en particulier est donc celui de la connaissance : « La raison s'emploie à *savoir* la vérité ; […] c'est-à-dire à n'avoir dans la choséité que la conscience d'elle-même »[2].

Le mouvement de la raison observante se compose de trois étapes successives. La raison appréhende d'abord la nature — inorganique puis organique — en tant qu'être sensible (« a) Observation de la nature »), c'est le domaine des sciences naturelles (physique, chimie et biologie) ; ensuite elle étudie l'esprit au sens strict, c'est le domaine des sciences humaines en général et de la psychologie en particulier (« b) Observation de l'auto-conscience dans sa pureté et dans son rapport à [l']effectivité extérieure ») ; elle examine enfin le rapport de la nature (corporelle) et de l'esprit humain (« c) Observation du rapport de l'autoconscience à son effectivité immédiate »), ce sont la physiognomonie et la phrénologie. Sans nous engager dans les détails d'un texte très dense, nous voudrions néanmoins mettre en évidence brièvement le résultat auquel il aboutit.

Le mouvement de la raison observante a pour résultat la figure du Jugement infini. Un jugement infini est un jugement d'identité entre deux termes incommensurables. Ce jugement contradictoire s'énonce, au terme des figures de la Raison observante, « sous cette forme que *l'être de l'esprit est un os* »[3] ou que « le Soi est une chose »[4]. D'après Hegel, c'est la phrénologie qui aboutit à cette affirmation. C'est donc en elle que se révèle le mieux l'instinct de la raison observante[5], ce qu'elle recherche dans son observation de la nature. Certes, Hegel ne cesse de critiquer la phrénologie dans la mesure où elle n'est pas une science en tant que tel, mais elle nous apprend néanmoins quelque chose à propos de la raison observante au sens où elle nous montre ce que cette raison veut en définitive. En effet, en se saisissant

---

[1] *Ibid*., p. 261.
[2] *Ibid*., p. 260.
[3] *Ibid*., p. 335.
[4] *Ibid*., p. 336.
[5] Cf. *ibid*., p. 275 : « Tout comme l'instinct de l'animal recherche et consomme la nourriture, mais par là ne produit rien d'autre que soi, ainsi l'instinct de la raison, dans son acte de chercher, ne trouve-t-il aussi qu'elle-même [= la raison] ».

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

sous la forme d'un crâne, la raison observante trouve dans le monde naturel un *être* dont elle croit pouvoir dire que cet être est le *sien* :

> L'observation, avec [ce jugement], en est arrivée à énoncer ce que fut notre concept à son propos, à savoir que la certitude de la raison se cherche elle-même comme effectivité ob-jective[1].

Toutefois, ce jugement infini, qui représente le dernier degré de la raison observante, est « le plus mauvais » — qui ne mérite pour seule réponse que de briser le crâne du phrénologue —, l'erreur la plus flagrante, qui conduit la raison a modifié son attitude et a opéré une « conversion »[2] : l'identité de l'être et du sien ne peut être une identité trouvée[3].

La raison effectuante

L'évidence que la conscience retire des expériences négatives qu'elle a faites comme raison observante est que l'identité de l'être et du sien n'est pas une identité immédiatement donnée, qu'il s'agirait seulement de rechercher et de trouver, mais une identité qui doit être engendrée :

> La conscience ne veut plus se *trouver immédiatement*, mais se produire soi-même à travers son activité. C'est *elle-même* qui est à soi la fin de son agir, comme dans l'acte d'observer elle n'avait affaire qu'aux choses[4].

À l'inverse de la raison observante (théorique), la raison effectuante (pratique) vise à poser ce qui est *sien* comme ce qui *est* ou, plutôt, comme ce qui devrait être. Cela signifie qu'elle prend pour point de départ non pas les choses apparemment autostantes (*selbständig*) — comme c'est le cas de la raison observante —, mais ce qui est sien, c'est-à-dire ses déterminations

---

[1] *Ibid*., p. 335.
[2] *Ibid*., p. 333. Cf. *id.* : « C'est ainsi que le dernier degré de la raison observante est le plus mauvais, mais pour cette raison sa conversion nécessaire ».
[3] Il semble que cette conversion s'opère déjà à ce stade de la *Phénoménologie de l'Esprit* sous le signe de l'*honnêteté*. C'est en effet une certaine « honnêteté naturelle » (*ibid*., p. 337) qui révèle aux yeux de la raison observante l'absurdité de son jugement qui consiste à « prendre un os pour l'effectivité de l'autoconscience (*id.*), honnêteté qui vient à bout de sa tentative de maquiller « le côté cru de la proposition » (*id.*) en y adjoignant des « relations de cause à effet, de signe, organe, etc., qui ici n'ont aucun sens » (*id.*).
[4] *Ibid*., p. 337.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

subjectives (désirs, intérêts, fins, etc.), et s'attache à traduire celles-ci dans l'être, autrement dit à les réaliser dans l'*objectivité*. En termes simples, le monde n'est pas immédiatement donné comme identique à l'individu, mais il faut que l'individu le rende identique à ce qu'il est en produisant lui-même un monde. Telle est la conviction fondatrice de la raison effectuante, telle est la certitude qu'elle doit mettre en œuvre et élever à la vérité.

Hegel exprime ce mouvement général de la raison effectuante à travers trois figures particulières. Comme auparavant, nous n'avons pas la possibilité de suivre pas à pas le déploiement concret de ces figures, mais nous voudrions néanmoins tenter 1) de distinguer brièvement dans celles-ci ce qui relève du « pour nous » et ce qui relève du « pour la conscience » et 2) de mettre rapidement en évidence leurs caractéristiques essentielles.

1) Les figures de la raison effectuante constituent *pour nous* les étapes du devenir de la substance éthique, laquelle est l'élément et le but de ces figures : « C'est dans la vie d'un peuple que le concept de l'effectuation de la raison autoconsciente [= le concept de la raison pratique] a en fait sa réalité achevée »[1]. Propos que Hegel précise quelques alinéas plus loin en soutenant que ce n'est pas seulement la raison pratique qui atteint son achèvement dans ce qu'il appelle le « royaume de l'éthicité » (*Reich der Sittlichkeit*), mais la raison dans son unité : « C'est dans un peuple libre […] qu'en vérité la raison est effectuée »[2]. En revanche, les figures de la raison effectuante sont *pour la conscience* les étapes de son expérience *éthique* du monde, au même titre d'ailleurs que les figures de la raison observante représentaient les « stations »[3] (description, classification, légalité, etc.) de son expérience *scientifique* du monde. De façon plus précise, de son point de vue, la conscience s'engage dans le monde en s'efforçant de produire individuellement, envers et contre tous, l'identité d'elle-même et de l'objectivité, sans savoir encore où cela la mènera : « En tant que cette unité s'appelle *bonheur*, [l']individu, de par son esprit, sera du coup envoyé dans le monde *pour chercher* son *bonheur* »[4]. De notre point de vue, nous comprenons que la conscience ne peut pas réaliser seule cette identité, mais qu'elle ne peut atteindre son bonheur que dans « l'*œuvre* universelle qui s'engendre par l'*agir* de tous et de chacun »[5], c'est-à-dire dans la substance éthique. C'est seulement dans la

[1] *Ibid*., p. 340.
[2] *Ibid*., p. 342. Sur ce point, nous nous permettons de renvoyer le lecteur à la troisième et dernière partie du présent article, consacré au concept d'honnêteté.
[3] *Ibid*., p. 135.
[4] *Ibid*., p. 344.
[5] *Ibid*., p. 403.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

« communauté instituée des consciences »[1] que l'individu pourra trouver le bonheur qu'il recherchait solitairement. Une nouvelle fois, nous constatons clairement la différence de niveau entre le « pour nous » qui saisit les tenants et les aboutissants du mouvement général qui s'engage, et la conscience qui se sent comme « pressée » par ce mouvement et qui prend les figures particulières les unes à la suite des autres[2].

2) Les figures de la raison effectuante ont chacune pour contenu un « vouloir immédiat »[3] ou une « *pulsion-naturelle* »[4] subjective, que ce soit par exemple la jouissance, la révolte, la vertu, etc., pulsion que la raison veut satisfaire dans l'objectivité. C'est dire que l'attitude de la raison effectuante sera toujours une attitude de *négation*, de *contestation* de la réalité au nom de ses pulsions singulières. Seulement, l'individu n'atteindra jamais la satisfaction de ses pulsions. Pourquoi chaque figure aboutit-elle à un échec ? Parce que la réalité est en fait toujours autre que la raison effectuante ne l'imagine. En effet, dans la première figure (« Le plaisir et la nécessité »), l'autre individu se refuse à la jouissance de Faust et s'affirme dans sa propre liberté ; dans la deuxième (« La loi du cœur, et la folie de la présomption ») les lois de la communauté s'oppose à l'accomplissement de la « loi du cœur » d'un individu ; enfin dans la troisième figure (« La vertu et le cours du monde »), le vertueux, qui se bat contre la perversion supposée du « cours du monde », se voit obligé de reconnaître finalement que le « cours du monde n'est pas si mauvais qu'il en avait l'air »[5]. Ainsi, ces trois figures ont pour fonction de réfréner « l'immédiateté ou crudité des pulsions »[6] de l'individu ou, plutôt, de montrer comment « le contenu de ces [mêmes] pulsions passe dans un [contenu] plus élevé »[7], à savoir dans la substance éthique. Au terme de ces figures, l'individu se rend en effet compte qu'il doit d'abord remettre en cause ses pulsions singulières face à la réalité qui lui fait face et qui lui résiste. Ce qui est donc ici en cause ce n'est pas de nier l'individualité ou, pire, de la supprimer, car la supprimer revient à supprimer toute source d'agir[8], mais de la faire fonctionner selon sa vérité : l'individu doit recon-

[1] *Ibid*., p. 125.
[2] Ainsi, le mouvement général de la raison effectuante est identique à celui de la raison observante puisqu'il s'agit pour la raison pratique d'atteindre pour soi-même le concept que nous avons à son propos.
[3] *Ibid*., p. 344.
[4] *Id*.
[5] *Ibid*., p. 367.
[6] *Ibid*., p. 345.
[7] *Id*.
[8] Cf. *ibid*., p. 367.

naître qu'il ne peut pas s'imposer immédiatement à l'autre individu, à la communauté ni au « cours du monde ». En bref, les figures de la raison effectuante manifestent l'inadéquation de l'attitude d'une raison pratique qui, au lieu de composer avec la réalité en l'abordant comme une part essentielle de la totalité éthique, cherche seulement à projeter sur elle et à y satisfaire ses propres pulsions.

Il suffit d'un regard sur les figures de « L'effectuation de l'auto-conscience rationnelle par soi-même » pour que s'impose l'évidence d'un rapprochement avec Freud. En effet, dans *Malaise dans la culture*, Freud identifie d'abord clairement le programme du principe de plaisir : les hommes « aspirent au bonheur, ils veulent devenir heureux et le rester »[1]. Ce qu'il appelle bonheur découle de la satisfaction pulsionnelle. Il examine ensuite différents procédés qui permettrait de mener à bien ce programme et ainsi d'atteindre le bonheur[2]. Mais ces procédés aboutissent tous finalement à un échec parce que le programme du principe de plaisir « est en désaccord avec le monde entier »[3] : « La réalité effective est trop forte pour [l'individu] »[4]. De ce désaccord et de la résistance de l'objectivité naît le principe de réalité, lequel conduit l'individu sur la voie de la domination de ses pulsions. De même, dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, ce qui est décisif dans le domaine de la raison pratique, ce qui relance à chaque étape l'expérience de la conscience, c'est ce que l'on pourrait appeler, à la suite de Freud, un principe de réalité. En effet, le fantasme narcissique de toute-puissance de l'individu, qui est au fondement des figures de la raison effectuante et qui

[1] Freud, *Le malaise dans la culture*, traduit par P. Cotet, R. Lainé et J. Stute-Cadiot, Paris, P.U.F., coll. « Quadrige », 5e éd., 2002, p. 18.

[2] Un de ces procédés ressemble étrangement à celui mis en œuvre par le « révolté » de la figure « La loi du cœur, et la folie de la présomption » dans la *Phénoménologie de l'Esprit* : « Il y a plus d'énergie et de radicalité dans un autre procédé, qui voit dans la réalité le seul ennemi, cette réalité qui est la source de toute souffrance, avec laquelle il n'est pas possible de vivre, avec laquelle il faut donc rompre toute relation si l'on veut, en un sens ou un autre, être heureux. L'ermite tourne le dos à ce monde, il ne veut plus rien avoir à faire avec lui. Mais on peut aller plus loin, on peut vouloir le refaire, à sa place en édifier un autre, dans lequel les traits les plus insupportables se trouvent extirpés et remplacés par d'autres dans le sens des souhaits propres. Celui qui, dans une indignation désespérée, s'engage sur cette voie vers le bonheur n'obtiendra en règle générale rien ; la réalité effective est trop forte pour lui. Il devient un délirant qui la plupart du temps ne trouve personne pour l'aider à imposer son délire » (*ibid*., p. 24).

[3] *Ibid*., p. 18.

[4] *Ibid*., p. 24.

pousse cet individu « dans le monde pour chercher son bonheur », se trouve mis en échec par la force et la résistance de la réalité et de la communauté. Freud aboutira à la même conclusion dans *Malaise dans la culture* :

> La vie en commun des hommes n'est rendue possible que si se trouve réunie une majorité qui est plus forte que chaque individu et qui garde sa cohésion face à chaque individu. La puissance de cette communauté s'oppose maintenant en tant que « droit » à la puissance de l'individu qui est condamnée en tant que « violence brute ». Ce remplacement de la puissance de l'individu par celle de la communauté est le pas culturel décisif. Son essence consiste en ce que les membres de la communauté se limitent dans leurs possibilités de satisfaction, alors que l'individu isolé ne connaissait pas de limite de ce genre[1].

Cependant, l'individu n'est pas prêt à renoncer si facilement. Face au droit de la communauté il compte bien faire valoir *son* droit singulier et sa prétention 1) à instituer les lois de la communauté, c'est la raison législatrice ; 2) à les juger afin de savoir si elles sont bien en fait des lois, c'est la raison légisprobatoire.

La raison législatrice

Dans la figure de la raison législatrice, l'objet auquel la conscience se rapporte est déterminé comme *substance éthique* et la conscience comme *conscience éthique* :

> Ce qui […] à la conscience est l'ob-jet a la signification d'être le *vrai* ; *il [= le vrai] est* et *vaut* au sens d'*être* et de *valoir en et pour soi-même* ; il est la *Chose absolue* qui ne pâtit plus de l'opposition de la certitude et de sa vérité, de l'universel et du singulier, de la fin et de sa réalité, mais dont l'être-là est l'*effectivité* et l'*agir* de l'autoconscience ; cette Chose est par conséquent la *substance éthique* ; la conscience de cette même [substance éthique], conscience *éthique*[2].

La substance éthique se divise en « masses »[3], qui sont les lois éthiques, et c'est bien dans la substance éthique que la conscience éthique prétend pouvoir légiférer. Il y a de ce fait une condition à respecter : les lois que la

[1] *Ibid*., p. 38.
[2] Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit, op. cit.*, p. 389.
[3] *Id*.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

raison législatrice en vient à poser dans la substance éthique doivent être et valoir non pas seulement *pour elle* mais aussi *en soi*, sans quoi elles ne seraient pas lois *de la substance éthique*. Ce faisant, la raison législatrice renoue explicitement avec l'attitude spécifique de la raison pratique, laquelle consistait à vouloir traduire dans l'objectivité ce qui n'est d'abord que subjectif.

Hegel définit la raison législatrice, en une claire allusion à la philosophie pratique de Kant[1], comme la « *saine raison* [qui] sait immédiatement ce qui est *juste* et *bon* ». Mais la raison n'en reste pas à ce savoir seulement subjectif :

> Aussi *immédiatement* le *sait*-elle, aussi immédiatement cela *vaut* pour elle, et elle dit immédiatement : ceci *est* juste et bon[2].

La raison prétend de la sorte instituer des lois qui doivent être et valoir en et pour soi, comme par exemple « chacun doit prononcer la vérité » ou « aime ton prochain comme toi-même », mais sa prétention ne résiste pas à l'examen de ces deux exemples. Comme ci-dessus, nous ne pouvons pas les étudier dans le détail mais seulement mettre en lumière les résultats auxquels chacun aboutit. L'examen du premier exemple (« chacun doit prononcer la vérité ») conduit à la conclusion suivante : si un individu tente de donner un contenu nécessaire et universel à la loi, alors celle-ci manifeste en fait la contingence qui tient à la singularité de l'individu qui l'instaure. En d'autres termes, si la loi se voit attribuée à un individu, alors elle se révèle tout aussi contingente voire arbitraire que cet individu. Le second exemple (« aime ton prochain comme toi-même ») montre que si le contenu donné à la loi est effectivement nécessaire et universel, il ne peut pas émaner d'un individu. Dans les deux cas, le caractère contingent voire arbitraire de la raison législatrice rejaillit sur les lois qu'elle veut instituer. Celles-ci sont et valent certes *pour la conscience* qui les pose, mais elles ne sont pas et ne valent pas *en soi*. Or, dans la substance éthique, les lois doivent être et valoir en et pour soi :

---

[1] Kant, *Métaphysique des mœurs. I. Fondation de la métaphysique des mœurs. Introduction à la métaphysique des mœurs*, traduction, présentation et notes par Alain Renaut, Paris, GF Flammarion, 1994, p. 74 : « Il serait ici facile de montrer comment […] [la raison] sait parfaitement, dans tous les cas qui surviennent, distinguer ce qui est bien, ce qui est mal, ce qui est conforme au devoir ou contraire au devoir ».

[2] Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, *op. cit.*, p. 390.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

> Ce légiférer immédiat est donc l'arrogance tyrannique qui de l'arbitraire fait la loi et de l'éthicité une obéissance à leur égard[1].

En résumé, il y a une irréductibilité fondamentale des lois éthiques à la conscience singulière. Autrement dit, lorsque la loi est élevée à l'universalité et à la nécessité de la substance éthique, son contenu est indéterminable par la conscience éthique. Ou en d'autres termes encore, un individu est incapable de donner un contenu aux lois de la communauté. Celles-ci doivent être universelles alors que celui-là est fixé sur sa singularité. Les secondes doivent être nécessaires alors que le premier s'avère contingent voire arbitraire. Bref, les lois que la raison législatrice veut instituer se montrent inadéquates à la nécessité et à l'universalité qu'elles doivent exprimer pour être lois *de la substance éthique*. Étant dans l'incapacité de légiférer, la conscience singulière est contrainte de reconnaître 1) que les lois « sont *déjà* données »[2] au sens où elles émanent de la substance éthique, c'est-à-dire de la communauté[3], 2) que la seule attitude rationnelle encore possible pour elle consiste à soumettre ces lois à examen : « La raison législatrice est abaissée à une raison seulement *probatoire* »[4].

La raison légisprobatoire

Après avoir fait l'épreuve de son impuissance à légiférer, la raison s'attache maintenant à examiner un contenu qui se donne à elle pour savoir si celui-ci peut être une loi ou non. Pour ce faire, elle compare ce contenu à une « unité-de-mesure »[5] (*Maßstab*), car l'examen consiste justement à appliquer une unité de mesure au contenu donné pour décider s'il est capable ou non d'être loi. Selon Hegel, l'unité de mesure de la loi, que la raison a en elle-même, est la forme pure du « commandement » ou « la *tautologie* de la conscience »[6], c'est-à-dire l'universalité formelle. Ainsi, la raison légisprobatoire ne prétend plus instituer elle-même le contenu des lois de la substance éthique, mais elle prétend décider si ce contenu, qui lui est donné, peut être une loi ou non en le confrontant à la forme de l'universel. L'individu développe de ce fait un

[1] *Ibid*., p. 398.
[2] *Ibid*., p. 394.
[3] Cf. *id* : « L'on ne donne plus de lois, mais on les soumet à probation ; et, pour la conscience probatoire, les lois sont *déjà* données ».
[4] *Ibid*., p. 393.
[5] *Id*.
[6] *Id*.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

savoir des lois de la communauté. Ce faisant, tout comme la raison législatrice renouait avec l'attitude de la raison pratique, la raison légisprobatoire renouvelle quant à elle le comportement de la raison théorique dans la mesure où elle part d'abord de ce qui est donné, à savoir le contenu de la loi, pour ensuite ramener ce contenu, par l'intermédiaire d'un savoir, à l'unité de mesure qui est la sienne, c'est-à-dire à la « tautologie » de la conscience.

Cependant, le danger d'un tel examen consiste en ce que l'unité de mesure étant en fait le principe de non-contradiction, celle-ci va finalement pouvoir s'appliquer à n'importe quel contenu, et du même coup justifier n'importe quelle loi :

> Cet acte probatoire, pour cette raison, ne va pas loin ; en tant justement que l'unité-de-mesure est la tautologie et [est] indifférente en regard du contenu, elle assume dans soi tout aussi bien ce [contenu] que l'op-posé[1].

« Soit la question [:] doit-il y avoir [une] loi en et pour soi selon laquelle il y ait *propriété* »[2]. Si la propriété est considérée en et pour soi, c'est-à-dire comme une « déterminité *isolée* »[3] et *simple*, indépendamment de son contenu concret (besoin, utilité, etc.), alors elle ne se contredit pas. Mais il en va d'après Hegel exactement de même pour la non-propriété ! Considérée comme une « *pensée formelle* »[4], la non-propriété ne se contredit pas davantage car elle est « seulement posée égale à soi-même »[5]. Je peux tout aussi bien dire « la propriété est la propriété » que « la non-propriété est la non-propriété ». En revanche, si je prends l'une et l'autre comme une déterminité concrète, c'est-à-dire en relation au besoin et à l'individu, alors elles sont toutes les deux contradictoires :

> Propriété se contredit […] selon tous les aspects, tout autant que non-propriété ; car chacune a en elle ces deux moments opposés se contredisant de la singularité et de [l']universalité[6].

La raison légisprobatoire constate ainsi que la propriété tout autant que la non-propriété peuvent être élevée au statut de loi, ce qui la conduit à juger les lois émanant de la substance éthique comme contingentes voire arbitraires.

---

[1] *Ibid*., p. 395.
[2] *Id*.
[3] *Id*.
[4] *Id*.
[5] *Id*.
[6] *Ibid*., p. 396.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

Pourquoi en effet choisir la propriété plutôt que la non-propriété si ce n'est parce qu'elle est présente dans la réalité, c'est-à-dire pour une raison purement empirique qui est en contradiction avec les exigences de nécessité et d'universalité de la substance éthique ? Mais que fait la raison légisprobatoire lorsqu'elle dit cela, lorsqu'elle juge les lois éthiques contingentes voire arbitraires ? Lorsque la raison légisprobatoire juge les lois éthiques contingentes, elle fait en réalité elle-même ce qu'elle reproche au législateur. En effet, ce qu'elle reproche au législateur c'est d'avoir instituer arbitrairement, c'est-à-dire à partir de raisons contingentes, une loi défendant la propriété. Or, la raison légisprobatoire fait exactement la même chose lorsqu'elle juge cette loi comme une loi contingente puisqu'elle la conteste en se fondant sur son propre arbitraire. Vient alors le jugement cinglant de Hegel : la raison légisprobatoire est en fait une « libération »[1] non-valide par rapport aux lois en et pour soi de la substance éthique, lois qui n'ont pas leur fondement dans « la *volonté de cet individu* »[2] mais dans « la *volonté pure* absolue de *tous* »[3]. La raison légisprobatoire signifie donc

> la mise à l'épreuve des lois, l'acte de mouvoir l'inamovible, et l'arrogance du savoir, [arrogance] qui, à ratiociner, s'affranchit des lois absolues, et les prend pour un arbitraire qui lui est étranger[4].

En résumé, la conscience singulière est incapable, en prenant comme unité de mesure la forme de l'universalité, de savoir si un contenu donné peut être une loi ou non. La raison légisprobatoire est inapte à discriminer entre une loi juste et une loi injuste dans la mesure où elle peut reconnaître une loi et son opposée comme non-contradictoire, c'est-à-dire comme également valide. Ne pouvant pas juger les lois de la communauté, l'individu doit dès lors adopter une dernière attitude qui lui permettra de dépasser son opposition à la substance éthique : l'honnêteté.

[1] *Ibid*., p. 397.
[2] *Ibid*., p. 398.
[3] *Id*.
[4] *Id*.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

III. La sursomption de la raison théorique et de la raison pratique

L'honnêteté

Dans les figures de la raison législatrice et de la raison légisprobatoire, la conscience éthique a fait l'épreuve de son impuissance à instituer et à juger les lois de la substance éthique. Étant contrainte d'abdiquer devant celles-ci, elle adopte une attitude beaucoup plus modeste, en vérité la seule attitude qui survit à ce « chemin du désespoir »[1] : l'*honnêteté*. L'honnêteté de la conscience éthique, c'est la reconnaissance du fait que les lois *sont* et *valent*, purement et simplement ; c'est l'abandon de la prétention qu'a l'individu à vouloir fonder les lois de la communauté et à les savoir comme justes ou injustes. *Les lois sont justes non pas parce que je les institue, non pas parce que je les sais comme justes, mais parce qu'elles sont lois* ***de la communauté***. L'honnêteté, c'est la reconnaissance du fait que la communauté et ses lois me précèdent et me produisent : elles étaient là avant moi, elles me sont données et elles seront encore là après moi ; c'est la reconnaissance de la précellence du collectif sur l'individuel, du Nous sur le Je ou, plutôt, du fait que le Je est un Nous et le Nous un Je. Bref, l'honnêteté c'est l'entrée de la raison dans le « royaume de l'éthicité » ou de l'esprit[2].

De façon plus précise, l'honnêteté est 1) ce qui sursume les deux figures de la conscience éthique que sont la raison législatrice et la raison légisprobatoire et 2) ce qui réconcilie la conscience éthique avec la substance éthique.

1) Au terme de la section Raison, l'honnêteté est ce qui conduit la conscience éthique à reconnaître que l'agir de la raison législatrice et celui de la raison légisprobatoire sont son propre agir, car ils sont chacun un agir *à l'intérieur de* cette même conscience :

[1] *Ibid*., p. 136.

[2] Cf. *ibid*., p. 342 : « C'est seulement dans l'esprit universel que chacun […] a la certitude de soi-même, de ne rien trouver d'autre que soi-même dans l'effectivité étante ; il est aussi certain des autres que de soi-même. — J'intuitionne dans tous que pour soi-même ils ne sont que ces essences autostantes que je suis ; j'intuitionne l'unité libre avec les autres dans eux sous cette forme où, comme elle est par Moi, ainsi est-elle par les autres eux-mêmes. Eux comme Moi, Moi comme Eux ».

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

> Que l'acte législateur et l'acte légisprobatoire se soient avérés nuls a cette signification que tous deux, pris de façon singulière et isolée, ne sont que des *moments* dépourvus de consistance de la conscience éthique[1].

2) Nous venons de voir que la raison législatrice, prise de façon isolée, était « un acte non-valide d'instituer et d'être de lois effectives »[2], et que la raison légisprobatoire était également « une libération pareillement non-valide par rapport à ces mêmes [lois] »[3]. Ces deux figures ont en commun l'une et l'autre ce défaut qui consiste à *séparer* la conscience éthique et la substance éthique, l'individu et la communauté, et à croire que la communauté est d'abord « une *volonté* et un *savoir* de cet individu »[4], comme si elle était un objet extérieur et étranger à l'individu, objet qu'il devrait instaurer et examiner. Pour sortir d'une telle situation, deux solutions possibles s'offrent à l'individu. Soit il persévère sur cette voie non éthique, c'est-à-dire s'excepte de la communauté et la prend comme objet, ce qui signifie qu'il fait de lui-même l'universel, ce qui est substantiel, inconditionné, infondé, et considère à l'inverse la communauté et ses lois comme ce qui est accidentel, conditionné, fondé. Attitude toujours possible certes[5], mais qui revient dans les faits à déclarer son hostilité à la communauté. Soit l'individu reconnaît la déraison et l'arrogance de son attitude précédente et se montre de la sorte *honnête*. Honnête au sens où il consent à se dessaisir de lui-même, à renoncer à sa « folie de la présomption » consistant à vouloir imposer au monde la « loi de son cœur ». Honnête au sens où l'individu reconnaît que les lois de la communauté sont sa substance, substance dont il n'est qu'un accident[6], qu'elles ne sont en fait rien d'autre que sa propre expression dans la « forme de l'effectivité d'un monde »[7]. Bref, lorsque la conscience éthique comprend qu'il ne s'agit pas pour elle d'instituer et de juger les lois de la substance éthique qui lui paraissent opposées et étrangères à elle, mais de reconnaître

[1] *Ibid*., p. 397.
[2] *Id*.
[3] *Id*.
[4] *Ibid*., p. 398.
[5] Au terme de chaque expérience, la conscience peut en effet se refuser à franchir le pas qui la fait accéder à la figure suivante.
[6] Cf. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. J.-F. Kervégan, Paris, P.U.F., coll. « Quadrige », 2003, § 145, p. 252.
[7] Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, III. *Philosophie de l'esprit*, *op. cit*., § 484, p. 292.

que « les lois énoncent ce que tout singulier *est* et *agit* »[1], la conscience éthique est réconciliée avec la substance éthique.

Conclusion

Nous voudrions conclure le présent article par une remarque et en tentant d'offrir au lecteur deux résultats qui découlent de cette réconciliation. En premier lieu, et afin d'écarter toute mécompréhension, il est important de souligner que Hegel ne peut en aucun cas être taxé de conservatisme politique lorsqu'il affirme que les lois *sont*, et ajoute qu'elles sont *parce qu'elles sont*. Pourquoi ? Tout simplement parce que, dans les figures de la raison législatrice et de la raison légisprobatoire, rien n'est avancé en ce qui concerne le contenu des lois. Bien au contraire, nous avons vu que Hegel récuse précisément tout contenu. Cela signifie que, lorsque Hegel affirme que les lois sont et valent en et pour soi, il ne vise pas tel ou tel loi déterminée, comme par exemple celle instaurant le droit de propriété, mais seulement la forme de la loi. La communauté — et non l'individu — reste donc libre d'en décider le contenu. Ce qui est ainsi dit par Hegel, c'est que la forme de la loi est ma substance, c'est qu'il ne peut y avoir d'individu sans communauté, et de communauté sans lois. Une fois de plus, Freud dira exactement la même chose, certes sous une autre forme, dans *Malaise dans la culture*. Nous poursuivons le texte de la citation précédente :

> [Le] remplacement de la puissance de l'individu par celle de la communauté est le pas culturel décisif. Son essence consiste en ce que les membres de la communauté se limitent dans leurs possibilités de satisfaction, alors que l'individu isolé ne connaissait pas de limite de ce genre. L'exigence culturelle suivante est alors celle de la justice, c'est-à-dire l'assurance que l'ordre de droit, une fois donné, ne sera pas de nouveau battu en brèche en faveur d'un individu. *En cela rien n'est décidé sur la valeur éthique d'un tel droit*[2].

En deuxième lieu, en raison de la réconciliation de la conscience éthique et de la substance éthique, la raison se sursume comme raison singulière, subjective, individuelle, et devient raison universelle, objective, collective : la conscience singulière ne peut s'accomplir que dans l'universalité de l'esprit. À l'inverse, du point de vue de la substance éthique, celle-ci n'atteint son effectivité que dans et par la conscience singulière. C'est pourquoi

[1] Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, *op. cit.*, p. 342.
[2] Freud, *Le malaise dans la culture*, *op. cit*., p. 38. Nous soulignons.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

l'universalité de l'esprit ne peut s'accomplir en retour que lorsque la conscience (re)connaît les lois éthiques comme singularisées dans son individualité propre et dans chacun de ses concitoyens. En bref, du point de vue de la conscience, l'honnêteté pose la conscience éthique au sein même de la substance éthique et, du point de vue de la substance, la conscience confère à celle-ci l'effectivité éthique, c'est-à-dire l'élèvent à l'esprit, celui-ci étant selon Hegel la compénétration vivante de la conscience éthique et de la substance éthique.

En troisième et dernier lieu, nous avons atteint avec cette réconciliation le point où la raison théorique et la raison pratique se sursument. Selon Hegel, c'est donc bien dans l'esprit qu'est atteinte l'unité de la raison théorique et de la raison pratique. En effet, d'une part, dans la mesure où la conscience est raison théorique, elle veut se trouver dans le monde comme objet, comme « mode *effectif, sensiblement-présent* »[1]. Or,

> c'est seulement dans l'esprit universel que chacun […] a la certitude de soi-même, de ne rien trouver d'autre que soi-même dans l'effectivité étante[2].

D'autre part, dans la mesure où la conscience est raison pratique, elle veut se produire soi-même comme quelque chose d'étant. Or, l'esprit est « l'*œuvre* universelle qui s'engendre par l'*agir* de tous et de chacun »[3]. Donc, l'esprit, le « royaume de l'éthicité » (*Reich der Sittlichkeit*), est bien ce qui réalise la sursomption de la raison théorique et de la raison pratique, ce que Hegel affirme d'ailleurs très clairement au début de la section Esprit :

> C'est dans […] [le] monde éthique que nous voyons atteintes les fins que se proposaient les figures antérieures dépourvues de substance de la conscience ; ce que la raison saisissait seulement comme ob-jet est devenu autoconscience, et ce que celle-ci avait seulement dans elle-même [est devenu] présent-là comme effectivité vraie. — Ce que l'observation savait comme quelque chose de *trouvé-déjà-là*, en quoi le Soi n'aurait pas de part, est ici éthos trouvé-déjà-là, mais une effectivité qui en même temps est acte et œuvre de [celui] qui trouve[4].

[1] Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, *op. cit.*, p. 261.
[2] *Ibid*., p. 342.
[3] *Ibid*., p. 403.
[4] *Ibid*., p. 418-419.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3, 2008 (Actes 1), p. 23-51
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Sur l'analogie entre théorie et pratique chez Brentano

Par DENIS SERON
FNRS – Université de Liège

Les pages qui suivent sont consacrées à un certain problème qui est au fondement de l'éthique de Franz Brentano. Je tâcherai de clarifier et de problématiser l'idée brentanienne d'une analogie entre logique et éthique, entre correction logique et justice éthique, entre l'existant et le bien. Après en avoir dégager la signification générale, j'en indiquerai les conséquences les plus importantes sur l'éthique brentanienne dans son ensemble. Une première conséquence, que je commenterai en détail, est l'« objectivisme » éthique de Brentano, dont je montrerai qu'il n'est pas forcément synonyme de réalisme. Ensuite, j'expliquerai en quels termes Brentano s'efforce de transposer analogiquement à l'éthique sa théorie de la vérité-correspondance, y compris sa reformulation en termes d'évidence. Enfin, je donnerai quelques brèves indications sur l'influence marquée qu'a eue l'éthique brentanienne sur Husserl, en me limitant à la question de l'analogie logico-éthique.

1. Une relation d'analogie entre jugements et sentiments

L'éthique brentanienne a ceci de très particulier qu'elle est d'abord une théorie des actes évaluatifs avant d'être une théorie des valeurs. Il y va chez Brentano, sinon d'une éthique ramenée à une psychologie, du moins de ce qu'on pourrait appeler une fondation de l'éthique dans la psychologie du sentiment. Cette caractéristique est fondamentale pour comprendre ce qui a motivé Brentano à envisager une analogie entre théorie et pratique. On peut décrire adéquatement le projet éthique de Brentano — que lui-même, dans ses leçons d'éthique, ramenait à une unique tâche : « fonder l'éthique comme

science »[1] — en disant qu'il consiste à fonder l'éthique à la fois dans la psychologie du sentiment et, analogiquement, dans une théorie du jugement correct, avec ses contraintes normatives d'ordre logique.

Les actes par lesquels j'estime que telle action est bonne, ou qu'il est juste de faire preuve d'objectivité au moment d'attribuer une note à un examen, ou qu'il ne faut pas dire du mal d'autrui, etc., ainsi que toutes les volitions par lesquelles je vise une fin, sont des actes par lesquels je confère à quelque chose une valeur. Cependant, Brentano intègre ces actes à un genre plus vaste, les assimilant à des sentiments. Tous les sentiments, affirme-t-il, doivent être conçus comme des actes d'évaluation, par lesquels quelque chose est visé comme bon ou sous la modalité opposée au bon. Prendre plaisir à boire du vin, avoir peur de l'orage, etc., cela signifie plus fondamentalement trouver le vin bon, trouver l'orage dangereux, etc. Naturellement, il faut aussi tenir compte de toutes sortes de différences « qualitatives », qui font que les sentiments sont infiniment diversifiés. D'où des exemples plus complexes comme l'espoir d'une réconciliation, qui est un acte par lequel la réconciliation est perçue comme un bien, et en même temps visée comme à venir.

Brentano défend aussi la thèse innovante suivant laquelle les sentiments et les volitions doivent en réalité être réunis en une seule classe d'actes. Cette thèse doit se comprendre dans le cadre de la fameuse typologisation des actes intentionnels, dans la *Psychologie du point de vue empirique*, en trois « classes fondamentales » *(Grundklassen)* correspondant à des manières différentes de se rapporter à des contenus de pensée[2]. Ces trois classes sont la classe des représentations, la classe des jugements et celle des « phénomènes de l'amour et de la haine ». C'est cette troisième classe, que Brentano désigne aussi par l'expression « émotion, intérêt et amour », qui est censée renfermer aussi bien les sentiments que les volitions. Contre beaucoup d'auteurs, notamment Kant et Lotze, mais aussi en se réclamant expressément d'Aristote[3], Brentano défend l'idée qu'il n'y a pas de différence de nature entre le sentiment et la volonté, entre le *Fühlen* et le *Streben*. Au contraire, le sentiment et la volonté doivent être conçus comme

[1] *GAE*, p. 15.
[2] Cf. *KpP*, p. 30 (= *Ps 2*, p. 33).
[3] Brentano retrouve l'idée d'une continuité entre sentiment et volonté dans l'équation aristotélicienne entre le bon et le désirable *(to orekton)*. C'est pourquoi aussi, selon lui, Aristote identifie la cause finale au Bien en *Métaphysique*, Λ 10. Voir *KpP*, p. 85 (= *Ps 2*, p. 92), à compléter et à nuancer par *UsE*, note 28, p. 88-89, où Brentano disculpe Aristote de toute éthique « subjectiviste » en mettant l'accent sur sa distinction entre désir juste et désir injuste (cf. *infra*).

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

les deux termes extrêmes d'un continuum. Par exemple, le sentiment de tristesse et la résolution volitive doivent être décrits comme des degrés extrêmes d'une même gradation continue dont les degrés intermédiaires seraient le regret d'un bien perdu, l'espoir de recevoir un bien, le désir de se procurer un bien[1], etc. D'après Brentano, notre échec à tracer une frontière nette quelque part dans la gradation entre sentiment et volonté montre bien que cette gradation est en réalité un continuum. Ce qui ne veut pas dire, naturellement, qu'il ne doit subsister aucune différence, mais seulement que ces différences sont inscrites à l'intérieur d'un même genre.

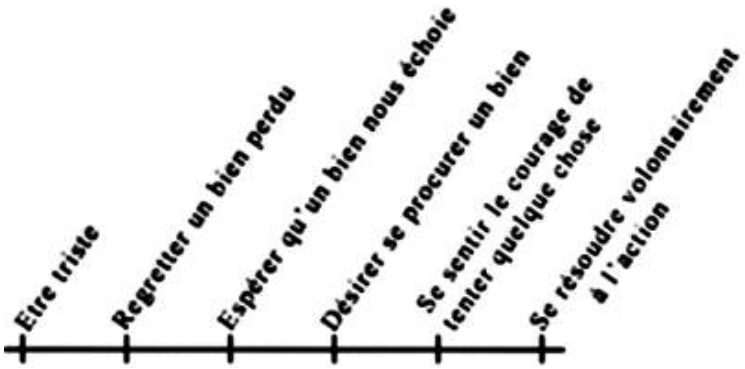

Or, Brentano constate l'existence d'une singulière relation d'*analogie* unissant la deuxième classe fondamentale, celle des jugements, et la troisième, celle des sentiments et des volitions. Cette analogie a principalement pour effet de rendre possible une éthique calquée sur la théorie du jugement. Tout se passe, en définitive, comme si l'enjeu était de transposer analogiquement les caractéristiques essentielles du jugement (théorique) dans la sphère des évaluations pratiques, sans pour autant proclamer, comme Windelband le fera en opposition directe à Brentano, l'identité des deux classes.

Pour comprendre ce point, il faut se rappeler ce que signifie, pour Brentano, porter un jugement. Un jugement, selon lui, se définit comme une *prise de position* sur une représentation, c'est-à-dire comme un acte par lequel j'approuve ou rejette une représentation, la tiens pour vraie ou pour fausse, etc. Aussi le jugement se caractérise-t-il, essentiellement, par la bipolarité de l'affirmation et de la négation, du correct et de l'incorrect, du

[1] *KpP*, p. 78-79 (= *Ps 2*, p. 84-85).

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

vrai et du faux. Cette caractéristique structurelle du jugement, précise à maintes reprises Brentano en se réclamant d'Aristote, marque une différence fondamentale avec la simple représentation[1]. Seulement, il est important de souligner que, contrairement à Windelband, Brentano ne voit pas en elle, rigoureusement parlant, un *discrimen* pour reconnaître un jugement. En réalité, bien loin de fournir une condition suffisante du jugement par opposition à la représentation « neutre », le critère de la bipolarité peut tout au plus servir à définir, négativement, la représentation. Car si aucune représentation ne présente une telle bipolarité, en revanche tout acte psychique présentant une telle bipolarité n'est pas un jugement.

C'est là, pour ainsi dire, le point de départ de l'éthique brentanienne : la sphère des sentiments et des volitions nous met en présence de quelque chose d'analogue à la bipolarité caractéristique de la sphère judicative. Comme l'affirmait Brentano en 1911 :

> De même que tout jugement prend un objet pour vrai ou faux, de même, de manière analogue *(in analoger Weise)*, tout phénomène appartenant à la troisième classe prend un objet pour bon ou mauvais[2].

Cette observation a eu des conséquences décisives sur l'éthique brentanienne. En particulier c'est l'existence d'un rapport d'analogie entre logique et éthique qui éloignera Brentano de tout « subjectivisme » éthique et spécialement de tout utilitarisme[3]. L'idée est que la situation de l'éthique doit être analogue à celle de la logique, qui n'est pas seulement une psychologie des actes judicatifs, mais en outre une théorie du jugement *correct*. De même que la bipolarité de l'affirmation et de la négation croise la bipolarité logique du vrai et du faux, c'est-à-dire, dans la terminologie brentanienne, du jugement correct *(richtig)* et du jugement incorrect, la bipolarité de l'amour et de la haine, etc., doit de son côté croiser la bipolarité éthique du bien en soi et du mal en soi, ou celle de l'amour juste *(richtig)* et de l'amour injuste, etc. Le concept de justesse ou de correction devient dès lors un concept analogue pourvu d'une signification logique et d'une signification éthique. Ce qui n'exclut pas la possibilité d'un concept univoque de correction éthique, mais seulement celle d'un concept univoque de correction au sens logique et

---

[1] Ce qui implique qu'il faudra inclure dans cette classe bon nombre d'actes qui ne sont généralement pas considérés comme étant des jugements, par exemple des perceptions ou des souvenirs. Voir *KpP*, p. 31 (= *Ps 2*, p. 34).

[2] *KpP*, p. 32-33 (= *Ps 2*, p. 36).

[3] Sur ce point en rapport avec la critique de l'utilitarisme, cf. *UsE*, § 24, p. 17, et § 40, p. 31-32.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

éthique du genre de celle supposée dans la conception de Windelband. L'analogie logico-éthique n'empêche donc pas Brentano d'affirmer, contre Aristote, l'univocité du concept de bien en soi dans la sphère éthique, corrélative à l'univocité du concept de vérité dans la sphère logique[1].

Si maintenant on complète l'opposition psychologique entre approuver/aimer et rejeter/haïr par l'opposition logico-éthique entre l'acte correct/juste *(richtig)* et l'acte incorrect/injuste, la structure obtenue est alors représentable par un tableau à quatre entrées au lieu de deux :

	richtig	*unrichtig*
Affirmation/amour	vrai/bien	faux/mal
Négation (rejet)/haine	faux/mal	vrai/bien

Ce schéma indique en même temps le rôle très particulier joué par les valeurs éthiques dans la conception brentanienne. Si le bon s'oppose au mauvais, le dangereux à l'inoffensif, l'admirable au vil, le juste à l'injuste, etc., bref si chaque valeur *(Wert)* possède sa non-valeur *(Unwert)*, c'est parce que chaque sentiment possède son opposé, que l'amour s'oppose à la haine, la peur à la confiance, l'admiration au mépris, l'espoir au désespoir, etc. C'est en ce sens qu'il faut comprendre l'analogie avec le jugement. À la bipolarité judicative de l'approbation et du rejet, ou du vrai et du faux, on fait correspondre « en un sens analogue » la bipolarité affective du bon et du mauvais, ceux-ci jouant alors le rôle, respectivement, d'une valeur et d'une non-valeur[2].

Seulement, on peut encore se demander quels motifs ont poussé Brentano à maintenir la plus ferme distinction entre le jugement et le

[1] Cf. *UsE*, note 26, p. 77 : « Le concept de bien (en soi) est dès lors un concept unitaire au sens strict, et non, comme l'enseignait Aristote (…), un concept simplement analogique. »

[2] Voir *KpP*, p. 82 (= *Ps 2*, p. 88-89). Brentano fait subir un traitement différent au beau, qu'il exclut de la sphère du sentiment. Le vrai, le bien et le beau — ce que Brentano appelle les « idéaux » — correspondent aux trois classes d'actes, respectivement au jugement, au sentiment et à la représentation. Voir *KpP*, p. 112 suiv. (= *Ps 2*, p. 120 suiv.). Cette position est problématique, ne serait-ce que parce que l'idéal esthétique présente une bipolarité beau-laid comparable aux bipolarités éthique et logique.

sentiment. Pourquoi Brentano, après avoir constaté l'existence de similitudes structurelles entre les actes des deuxième et troisième classes, n'a-t-il pas franchi le pas consistant à identifier purement et simplement les deux classes ? Les motifs de Brentano sont probablement multiples. Le principal, semble-t-il, est le fait que les oppositions entre sentiments sont continues. C'est là une différence fondamentale entre les deux classes d'actes, qui suffit probablement déjà à disqualifier leur identification par Windelband : l'opposition de l'amour et de la haine (ainsi que celle du bien et du mal), à la différence de l'opposition de l'affirmation et de la négation (ou du vrai et du faux), présente des *degrés*[1].

2. L'être et le bien ramenés au correct-juste

Brentano insiste à plusieurs reprises sur le fait que sa conception éthique se situe à l'opposé de tout « subjectivisme »[2]. Sommairement, il s'agit de rejeter l'idée que le bien ne serait que le corrélat de l'amour et le mal, le corrélat de la haine. En opposition à cette idée, qui implique naturellement que le bien et le mal varient d'un individu à l'autre et n'ont de signification que relative, Brentano affirme que tous les plaisirs pris à un objet ne se valent pas, qu'il convient de faire la différence entre d'une part les plaisirs inférieurs, les « pulsions instinctives », et d'autre part les amours de genre supérieur, qu'on qualifie de *justes*. Si l'éthique brentanienne n'est pas subjectiviste, c'est donc parce qu'elle parle d'amour et de haine justes là où l'éthique subjectiviste parle seulement d'amour et de haine.

On verra un peu plus loin que l'affirmation brentanienne d'un bien et d'un mal « en soi » — par opposition à ce qui n'est bon ou mauvais que « secondairement », et en particulier à l'utile des utilitaristes — est seulement un effet de cette distinction entre amour juste et amour injuste. Mais il est déjà remarquable que Brentano proclame la nécessité d'un bien en soi directement par analogie avec celle d'une vérité en soi. De même que toute vérité est par définition en soi, c'est-à-dire objective, de même le bien au sens strict est nécessairement un bien absolu : « Ce qui est bon en soi, écrivait-il au § 24 de *L'Origine de la connaissance morale*, est le bien au

[1] Sur ce problème chez Brentano et Windelband, cf. mon article « La controverse sur la négation de Bolzano à Windelband », dans *Philosophie*, 90 (2006), p. 68 suiv.
[2] Pour la suite, voir *UsE*, § 27, p. 20-21 et la note 28, p. 86.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

sens strict. Lui seul peut être mis en parallèle avec le vrai. Car tout ce qui est vrai est vrai en soi, même quand il est connu médiatement[1]. »

Comme je l'ai suggéré plus haut, on doit comprendre l'anti-subjectivisme éthique de Brentano en connexion étroite avec l'idée d'une analogie entre logique et éthique. C'est ce que fait emblématiquement Brentano dans la note 28 de *L'Origine de la connaissance morale*, où il assimile le subjectivisme éthique au subjectivisme logique d'un Protagoras, stigmatisant une « falsification subjectiviste des concepts de bien et de mal, semblable à celle commise autrefois par Protagoras s'agissant des concepts de vérité et de fausseté »[2]. On ne sera donc pas surpris que Brentano fasse appel à l'analogie logico-éthique lorsqu'il s'efforce de définir le bien dans le cadre de son objectivisme éthique. Le bien ne serait-il rien de plus que ce qui est aimé, ou ce qui est aimable ? Assurément non, répond-il. Le bien n'est pas seulement ce qui est aimé ou aimable, mais ce qui est « digne d'amour » *(liebwert)*, c'est-à-dire objet d'un amour juste. Or le meilleur moyen de parvenir à cette thèse est de procéder par analogie : de même que le vrai n'est pas seulement l'objet du jugement affirmatif, mais plus encore l'objet du jugement affirmatif *correct*, de même le bien doit être l'objet d'un amour *juste* :

> Mais comment dès lors définir <le bien> ? Devons-nous dire, peut-être : est bon ce qui est aimé *(lieb)* ou ce qui peut être aimé ? (…) L'analogie avec le juger exige encore autre chose. C'est seulement ce qui est l'objet d'un jugement affirmatif correct qui est vrai, etc. D'après cette analogie, il faut donc s'attendre à ce que seul soit bon ce qui est l'objet d'un plaisir juste, d'un amour juste. Non pas simplement aimable, mais digne d'amour[3].

Ce dernier passage est instructif pour une autre raison. Il semble indiquer que l'anti-subjectivisme n'implique pas forcément le réalisme. S'il est possible d'attribuer à Brentano, par contraste, quelque chose comme un « objectivisme » éthique, sa méthode exclut aussi bien, semble-t-il, tout réalisme axiologique. Sur une base essentiellement psychologique, mais qui n'est pas forcément psychologiste pour autant, Brentano choisit de définir le bien et le

[1] *UsE*, § 24, p. 17-18.
[2] *UsE*, note 28, p. 85-86, cf. *GAE*, p. 149.
[3] Ms. 107c 231 : « Wie aber demnach zu definieren ? Sollen wir vielleicht sagen: gut, was lieb ist oder lieb sein kann? (...) Auch die Analogie mit dem Urtheilen verlangt Anderes. Nur was Gegenstand eines richtigen anerkennenden Urtheils wahr usw. Nach ihr also zu erwarten: nur was Gegenstand eines richtigen Wohlgefallens, richtiger Liebe, gut. Nicht bloß liebbbar, sondern liebwerth. »

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

mal comme les corrélats de l'amour et de la haine justes, et non l'inverse. Il ne s'agit pas de définir l'amour juste comme l'amour du bien « en soi », ni la haine juste comme la haine du mal « en soi », mais, à l'inverse, *bien* et *mal* ne sont que des mots pour désigner les corrélats de l'amour juste et de la haine juste[1].

Ce renversement des priorités qui nous fait passer du bien et du mal au jugement correct ou incorrect est particulièrement significatif pour notre problème. Il rappelle immédiatement la manière dont Brentano définissait le vrai comme le corrélat de l'affirmation correcte ou de la négation incorrecte. Comme l'affirmait expressément Brentano en 1889, c'est bien la bipolarité de la correction et de l'incorrection du jugement et du sentiment qui livre l'*« origine »* des notions de vérité et de fausseté et, en même temps, des notions de bien et de mal :

> Ici nous sommes au lieu même où trouvent leur origine aussi bien les concepts de bien et de mal que ceux de vrai et de faux. Nous qualifions quelque chose de vrai quand l'affirmation qui s'y rapporte est correcte *(richtig)*. Nous qualifions quelque chose de bon quand l'amour qui s'y rapporte est juste *(richtig)*. Ce qui est à aimer d'un amour juste, ce qui est digne d'amour *(das Liebwerte)*, est le bien au sens le plus large du mot[2].

Il y aurait beaucoup à dire sur ces caractérisations et sur leurs implications aussi bien logiques qu'éthiques. Et beaucoup à dire, également, sur leurs singulières affinités avec le néokantisme, qui s'accordent difficilement avec l'interprétation réaliste usuelle de la philosophie brentanienne. De telles formulations ne montrent pas seulement comment l'analogie entre actes pratiques et théoriques a permis à Brentano de dresser une généalogie de la morale en continuité directe avec sa logique, mais aussi pourquoi une généalogie de la logique et de la morale doit partir, dans l'optique brenta-

---

[1] Cf. la note d'Oskar Kraus dans *WE*, p. 173, à propos de formulations ambiguës de Brentano (*WE*, p. 25) : « Ce que dit le texte est, au sens plein du mot, l'inverse de la vérité. Ce n'est pas que l'amour et la haine soient justes selon que nous aimons par là quelque chose de bon ou haïssons quelque chose de mauvais, mais, à l'inverse : quand nous aimons quelque chose de manière juste, nous le qualifions de bon, et quand nous le haïssons de manière juste, nous le qualifions de mauvais. »

[2] *UsE*, § 23, p. 17. Cf. *GAE*, p. 146 : « Nous qualifions quelque chose de bon eu égard au fait que l'amour dirigé vers lui est caractérisé comme juste. De manière analogue à celle dont nous qualifions d'étant un objet si la reconnaissance *(Anerkennen)* dirigée vers lui est immédiatement ou médiatement évidente. » (Reconnaissance, chez Brentano, est synonyme de jugement affirmatif.)

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

nienne, de la psychologie. De même que l'existence est ramenée — en un sens qui reste, il est vrai, à préciser — à la correction du jugement affirmatif, de même le bien et le mal sont ramenés à la justice de l'amour et de la haine. D'un côté comme de l'autre, nous avons affaire non pas à des objets du monde extérieur, mais bien à des actes psychiques. Il s'agit de décrire la vérité, l'existence, le bien et le mal de façon analogue comme des propriétés de second degré ou « critiques », de façon semblable à celle dont Kant, refusant de voir dans le prédicat existentiel un « prédicat réel », assimilait finalement l'existence à un caractère positionnel affectant des représentations[1].

C'est exactement en ces termes — humiens ou kantiens — que Brentano formule le problème dans ses leçons d'éthique :

> Quand nous qualifions un objet de bon, nous ne lui donnons pas un prédicat réel *(sachliches Prädikat)* comme quand nous qualifions quelque chose de rouge, de rond, de chaud ou de pensant. Sous ce rapport il en va de même avec les expressions *bon* et *mauvais* qu'avec *existant* et *non-existant*. Par elles, nous ne voulons pas joindre une détermination supplémentaire à celles de la chose concernée, mais nous voulons dire que celui qui reconnaît *(anerkenne)* une certaine chose, en rejette une certaine autre, juge avec vérité. Également quand nous qualifions certains objets de bons, d'autres de mauvais, nous ne disons par là rien d'autre que ceci : celui qui aime ceci, hait cela, se comporte justement. La source de ces concepts est donc la perception interne, car c'est seulement dans la perception interne que nous nous saisissons comme aimant ou haïssant quelque chose[2].

Les mots *bon* et *mauvais* ne sont pas des *sachliche Prädikate*, mais ils peuvent être ramenés à des caractères affectant l'acte psychique lui-même. Ainsi Brentano défend avec force l'idée que le bien et l'existence se soustraient à toute perception externe, et qu'il n'y a donc pas de « différence réelle » *(realer Unterschied)* entre le jugement correct et le jugement incorrect ni entre l'amour juste et l'amour injuste[3]. C'est là un point essentiel de l'éthique brentanienne, qui d'ailleurs ne fait que conforter l'idée d'une analogie logico-éthique : les concepts de bien et d'existence ont également

[1] C'est là le point de départ des critiques de Brentano à l'égard de la conception du jugement existentiel de Sigwart. Voir *WE*, p. 45-46, où Brentano lui reproche de négliger l'enseignement d'Aristote, de disserter longuement sur le concept d'être « au lieu de dire qu'à l'existant appartient tout ce pour quoi le jugement affirmatif est vrai ».
[2] *GAE*, p. 144.
[3] Voir *GAE*, p. 139 et 144-145.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

ceci de commun qu'ils trouvent leur origine dans la perception interne, et non dans la perception externe. Comme l'avance Brentano, « ces concepts sont analogues l'un à l'autre non seulement par leur contenu, mais aussi d'après leur origine »[1].

Or cela ne veut pas dire, naturellement, qu'on est ramené simplement à la psychologie, car l'objectivité de l'éthique, le caractère normatif du bien et du mal, est maintenu à travers les notions du juste et de l'injuste. On comprend ainsi que, quelle que soit la réponse qu'on leur donne, la question du psychologisme logique de Brentano va de pair avec celle de son psychologisme éthique. Il s'agit de voir dans quelle mesure l'introduction de la notion de *Richtigkeit* (au double sens logique et éthique) préserve réellement la conception brentanienne du bien et de l'existant de tout « subjectivisme ».

3. Une éthique correspondantiste

Tous ces éléments montrent clairement le lien étroit et nécessaire censé unir, d'après Brentano, l'éthique à la théorie du jugement. Les questions du bien éthique et de la justice d'une part, de la vérité et de la correction du jugement d'autre part, sont étroitement interdépendantes. De même que l'existence et la non-existence se définissent comme les corrélats du jugement affirmatif correct et du jugement négatif incorrect, de même le bien et le mal « en soi » se définissent comme les corrélats de l'amour et de la haine justes. Mais que signifie, au sens le plus général, la correction, la justice ? S'il est assurément exclu d'en donner une définition unitaire, il reste indispensable de la caractériser analogiquement. Ici encore, c'est l'analogie logico-éthique qui doit servir de fil conducteur. La méthode choisie par Brentano pour définir la *Richtigkeit* éthique, et donc aussi le bien et le mal, consiste à la définir par analogie avec la correction du jugement.

La place manque pour expliquer, fût-ce dans ses grandes lignes, la théorie du jugement de Brentano, qui est par ailleurs mieux connue. On peut du moins rappeler, sans discuter ce point plus en détail, qu'elle repose sur le principe de la réductibilité de tout jugement au jugement d'existence, dont une conséquence est la plus stricte corrélation entre vérité et existence ainsi qu'entre fausseté et non-existence. Comme le déclare expressément Brentano à plusieurs reprises, affirmer — c'est-à-dire tenir pour vrai — que A est B et tenir AB pour existant, ou encore nier — c'est-à-dire rejeter comme faux —

[1] *GAE*, p. 136.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

que A est B et tenir AB pour inexistant, c'est strictement la même chose[1]. Le caractère correct du jugement affirmatif équivaut à l'existence de son contenu, et celui du jugement négatif à l'inexistence de son contenu ; de même l'incorrection du jugement affirmatif et du jugement négatif équivalent respectivement à l'inexistence et à l'existence de leur contenu[2], etc.

[1] *UsE*, note 25, p. 76, reprise dans *WE*, p. 45n : « Les concepts d'existence et de non-existence sont les corrélats des concepts de vérité des jugements affirmatifs et négatifs (unitaires). De même que le jugé *(das Beurteilte)* appartient au jugement, que ce qui est jugé affirmativement appartient au jugement affirmatif et ce qui est jugé négativement au jugement négatif, de même l'existence de ce qui est jugé affirmativement appartient à la correction *(Richtigkeit)* du jugement affirmatif, et la non-existence de ce qui est jugé négativement appartient à la correction du jugement négatif ; et que je dise qu'un jugement affirmatif est vrai ou que son objet est existant, que je dise qu'un jugement négatif est vrai ou que son objet est non-existant, dans les deux cas je dis la même chose. C'est pourquoi, de la même manière, il est question d'un même et unique principe logique quand je dis que dans tous les cas c'est soit le jugement affirmatif (unitaire), soit le jugement négatif (unitaire) qui est vrai, ou que chaque objet est soit existant, soit non-existant. Dès lors, l'affirmation de la vérité du jugement qu'un homme est cultivé est le corrélat de l'affirmation de l'existence de son objet, à savoir d'"un homme cultivé", et l'affirmation de la vérité du jugement qu'aucune pierre n'est vivante est le corrélat de l'affirmation de la non-existence de son objet, à savoir d'"une pierre vivante". Les affirmations corrélatives forment, ici comme partout, une unité indissociable. Il en est de même que dans les affirmations que A > B et que B < A, ou que A cause B et que B est causé par A. » Cf. *WE*, p. 24. L'usage des termes de vérité et de correction n'est pas toujours univoque chez Brentano. Spécialement dans l'œuvre tardive, mais déjà aussi par sa notion plus précoce de « tenir-pour-vrai », il réserve le premier — comme d'ailleurs Husserl — à ce qui est jugé et le second à l'acte de juger. Cf. *WE*, p. 131 : « Cela revient au même de dire que quelqu'un juge correctement et de dire que ce qu'il juge *(was er urteile)* est vrai. »

[2] Je fais abstraction ici des restrictions et clauses particulières, ainsi que des aménagements auxquels Brentano a soumis ultérieurement sa théorie de la vérité-correspondance, notamment en ce qui concerne les jugements négatifs. Cf. la conférence de 1914 « Zur Frage der Existenz der Inhalte und von der adæquatio rei et intellectus », reprise dans *WE*, p. 123-124, où Brentano remarque que les jugements négatifs n'ont pas besoin, pour être corrects, d'être adéquats à un existant proprement dit, mais qu'ils se rapportent « à quelque chose qui n'existe pas sinon au sens impropre *(in jenem uneigentlichen Sinn)* où on dit de tout ce qui est pensé qu'il existe dans l'esprit » (p. 124). Cette idée est également exploitée par Brentano pour montrer que l'intentionnalité n'est pas une relation proprement dite, voir *KpP*, p. 123 (= *Ps 2*, p. 134).

Le même schéma est-il transposable aux sentiments et volitions ? La conviction de Brentano — au moins en un premier temps, comme on le verra un peu plus loin — est que cette question appelle une réponse positive, et qu'il convient de mettre sur pied une théorie correspondantiste des valeurs analogue à la théorie correspondantiste de la vérité. En un certain sens, c'est même le point où l'analogie logico-éthique s'exprime avec le plus de force. Il ne s'agit pas seulement de reconnaître que l'opposition de l'affirmation et de la négation se reflète analogiquement dans l'opposition de l'amour et de la haine, et l'opposition du jugement correct et du jugement incorrect (ou du vrai et du faux) dans celle du sentiment juste et du sentiment injuste (ou du bien et du mal), mais il faut encore comprendre le caractère juste du sentiment sur le même modèle correspondantiste servant déjà à expliquer la correction du jugement. Il s'agit donc d'une analogie au sens strict : *le jugement affirmatif correct est à l'existant ce que l'amour juste est au bien.*

Le sentiment, estime Brentano, peut être adéquat ou inadéquat de la même manière que le jugement, ce qui permet une reformulation des problèmes éthiques par analogie avec la théorie de la vérité-correspondance. Le bien et le mal peuvent ainsi être décrits plus précisément, non plus seulement comme ce dont l'amour est respectivement juste ou injuste, ou comme ce dont la haine est respectivement injuste ou juste, mais comme exprimant un rapport d'adéquation entre le sentiment et son objet qui est bon ou mauvais « en soi ». Ce qui impliquera, conformément à la méthode décrite plus haut, que le bien pourra être défini comme ce dont l'amour est adéquat, et le mal comme ce dont la haine est adéquate. L'amour adéquat sera alors qualifié de *richtig* au même titre que le jugement affirmatif adéquat, et la haine adéquate sera qualifiée de *richtig* au même titre que le jugement négatif adéquat. Dans le premier cas, le sentiment est adéquat pour autant qu'un objet à aimer, c'est-à-dire *bon*, est aimé. Dans le second cas, il est adéquat pour autant qu'un objet à haïr, c'est-à-dire mauvais, est haï.

Brentano décrit expressément la situation en ces termes au § 53 de sa conférence de mars 1889 « Sur le concept de vérité » :

> Expliquons le concept <d'adéquation> par un parallèle approximatif. On trouve également une opposition dans le domaine affectif *(auf dem Gebiete des Gemüts)*, à savoir l'opposition de l'amour et de la haine : et pour chacun qu'on considère, dans tous les cas l'un de ces deux modes comportementaux est adéquat *(passend)*, et l'autre inadéquat. Et dès lors tout ce qui est pensable se répartit en deux classes, dont l'une contient tout ce dont l'amour est adéquat, et l'autre tout ce dont la haine est adéquate. Ce qui appartient à la première classe, nous le qualifions de bon, et ce qui est compris dans l'autre classe, de mauvais. Aussi pouvons-nous dire qu'un amour ou une haine est

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

> juste *(richtig)* ou injuste, selon que nous aimons en cela quelque chose de bon ou haïssons quelque chose de mauvais, ou à l'inverse que nous aimons quelque chose de mauvais et haïssons quelque chose de bon ; et en outre nous pouvons dire que, dans le cas du comportement juste, notre émotion *(Gemütsbewegung)* correspond à l'objet, qu'elle est en accord avec la valeur de celui-ci, tandis que, dans le cas du comportement inconvenant, elle le contredit, est en disharmonie avec la valeur de l'objet. Nous aurions donc là l'exact *analogon* de ce que signifie la concordance du jugement vrai avec son objet ou avec l'existence ou la non-existence de son objet[1].

Il est intéressant de remarquer que Brentano, ici, ne cherche pas à caractériser le bien par analogie avec le vrai, mais qu'à l'inverse il se sert de l'analogie logico-éthique pour clarifier le concept logique d'adéquation. C'est là un procédé significatif, dont il sera de nouveau question un peu plus loin.

Ces idées appellent plusieurs remarques générales. D'abord, le parallèle logico-éthique tenté par Brentano revient à mettre étrangement sur le même pied le bien et l'existant. De même que le jugement est correct ou incorrect selon qu'il se rapporte à quelque chose qui est en soi existant, de même l'amour est juste ou injuste selon qu'il se rapporte à quelque chose qui est bon ou mauvais en soi. Cependant, de nouveau, analogie ne signifie pas identité. Ici encore contre Windelband, il s'agit d'affirmer la différence de nature entre jugement et sentiment, en l'occurrence de confiner la vérité dans le jugement et donc de l'exclure aussi bien de la sphère des sentiments et volitions que de celle des représentations[2].

Ensuite, le correspondantisme éthique de Brentano doit encore se comprendre à la lumière du fait que celui-ci s'est montré particulièrement attentif à disculper son correspondantisme de toute mésinterprétation en termes d'identité ou de similitude entre le jugement et son objet, d'ailleurs en un sens qui fait directement penser à la critique néokantienne de l'*Abbild-theorie*[3]. Ce fait est très significatif, car il révèle un point où l'analogie logico-éthique n'est plus seulement un fil conducteur pour une éthique ou pour une théorie des sentiments et volitions, mais où elle semble tout aussi bien montrer le chemin au logicien lui-même. De fait, l'analogie avec les valeurs éthiques fournit maintenant à Brentano un argument contre la

[1] *WE*, p. 25.
[2] Cf. *WE*, p. 12, où Brentano réfute l'interprétation de Windelband suivant laquelle Kant, loin de limiter la vérité au jugement, l'étendrait à la volonté et à toute la vie psychique.
[3] Voir par exemple *WE*, p. 25 et 132 suiv.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

caractérisation de l'*adæquatio* comme un rapport d'identité ou de similitude. Quel sens y aurait-il, en effet, à poser une quelconque identité ou similitude entre le sentiment adéquat et son objet ? Mais si cette idée nous apparaît absurde, n'en va-t-il pas de même, par analogie, avec les jugements ? L'analogie, déclare Brentano dans la note 25 de *L'Origine de la connaissance morale*, nous montre clairement que l'adéquation du jugement n'est pas une relation de similitude :

> On a souvent dit de la vérité au sens le plus propre qu'elle était la concordance du jugement avec l'objet (*adæquatio rei et intellectus*, disaient les Scolastiques). Cette expression, en un certain sens correcte, est pourtant au plus haut degré sujette à malentendus et a conduit à de graves erreurs. On a interprété la concordance comme une sorte d'identité de quelque chose qui est contenu dans le jugement ou dans la représentation qui le fonde avec quelque chose qui se trouve en dehors de l'esprit. Mais ce ne saurait en être le sens ; ici « concorder » veut dire plutôt « convenir », « être en accord », « être adéquat » *(passen)*, « correspondre ». C'est comme si, dans le domaine de l'activité affective *(Gemütstätigkeit)*, on voulait dire que la justice *(Richtigkeit)* de l'amour et de la haine résidait dans la concordance de l'activité affective avec l'objet. Bien compris, cela aussi serait sans nul doute correct ; l'esprit affectif *(Gemüt)* de celui qui aime et hait de manière juste se comporte de façon adéquate aux objets, c'est-à-dire qu'il se comporte de la manière qui leur convient et leur correspond : par contre il serait manifestement inepte de croire qu'il se trouve, dans l'amour juste et dans la haine juste, une identité entre d'une part ceux-ci ou aussi les représentations qui les fondent et, d'autre part, quelque chose quelconque en dehors de l'esprit — identité qui manquerait dans le comportement injuste de l'esprit[1].

On peut s'interroger sur la valeur argumentative de tels développements, où Brentano s'emploie à caractériser le bien par analogie avec le vrai pour finalement se servir de ces caractérisations comme d'arguments pour caractériser le vrai par analogie avec le bien. Mais l'essentiel reste que l'analogie sert effectivement à Brentano de méthode heuristique aussi bien du point de vue logique que du point de vue éthique.

4. L'évidence et le « plaisir supérieur »

L'analogie logico-éthique signifie que le concept du correct-juste est un concept analogique, doté d'un double sens logique et éthique. Ainsi c'est la

[1] *UsE*, note 25, p. 75-76.

thématique de la *Richtigkeit* qui permet de faire le lien entre la première classe d'actes psychiques, celle des jugements, et la troisième classe, celle des sentiments : « Le bien se rapporte à la troisième classe comme le vrai à la deuxième. Aimer est analogue à reconnaître *(Anerkennen)*, haïr à nier, rejeter[1]. » Le bien est l'*analogon* du vrai au sens où, de même que le vrai se définit comme étant l'objet du jugement affirmatif correct, de même le bien se définit comme étant objet d'amour juste. Or, la fonction principale de cette analogie, chez Brentano, est heuristique. Elle doit avant tout nous aider à tirer au clair la question de la nature du bien, qui est, au seuil des recherches éthiques, « la première et la plus pressante question »[2]. Seulement, ces analyses ne nous feront pas avancer d'un pas dans le domaine de l'éthique, aussi longtemps qu'on n'aura pas clarifié les notions de vérité et de correction théorique. Si la théorie de la vérité doit éclairer la théorie du bien, alors la méthode analogique prescrit qu'on se demande d'abord ce que sont la vérité et la correction. La question est de savoir ce que signifie, pour un sentiment, être *richtig*, et s'il faut entendre par là quelque chose de semblable à la correction du jugement.

Cette question est traitée de façon systématique aux §§ 40 à 44 des leçons d'éthique publiées en 1952 sous le titre *Fondation et Structure de l'éthique*. Ces passages sont assez problématiques, notamment parce que la question de la correction logique y est posée à partir de la théorie de l'évidence, et que ce biais ne semble pas toujours s'accorder avec le correspondantisme. Certains commentateurs ont émis l'hypothèse que le tournant réiste a modifié en profondeur la théorie de la vérité de Brentano, le conduisant *eo ipso* à abandonner son correspondantisme éthique au profit d'un cohérentisme éthique[3]. Ce sont là, on s'en doute, des questions qui excèdent largement les limites du présent travail, et qu'il me faut laisser en suspens.

L'enjeu de ce texte est de définir la vérité dans les termes les plus précis possibles, en vue de clarifier le concept de bien par analogie avec le concept de vérité. Pour ce faire, Brentano commence par se restreindre à la vérité « au sens propre », à savoir à la vérité en tant que propriété de

[1] Ms. 107c 231 : « Zur dritten Klasse nun das Gute Beziehung wie das Wahre zur zweiten. Das Lieben analog dem Anerkennen, das Haßen dem Leugnen, Verwerfen. »
[2] *GAE*, p. 135.
[3] Voir en particulier W. Baumgartner et L. Pasquerella, « Brentano's value theory », dans D. Jacquette, éd., *The Cambridge Companion to Brentano*, Cambridge UP, 2004, p. 226-228.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

jugements. Il s'agit maintenant d'acquérir un critère pour dire « quand il faut qualifier un jugement de vrai et quand il faut le qualifier de faux »[1]. Brentano commence par exclure la définition de la vérité en termes de liaison ou de séparation entre représentations, à laquelle il oppose, comme de juste, la possibilité de jugements simples de la forme « un S est ». Ensuite, il observe que la vérité peut être définie plus sûrement par sa corrélation avec l'existence. Un critère de vérité pourrait être de dire « qu'un jugement affirmatif est vrai quand son objet existe et qu'un jugement négatif est vrai quand son objet n'existe pas »[2]. Mais est-ce suffisant ? On peut en douter. Bien qu'elle ne soit pas incorrecte, cette caractérisation n'éclaire pas le concept de vérité et elle semble même circulaire. En effet, pour reconnaître la vérité du jugement « A est » il me faudrait préalablement reconnaître l'existence de A ; or reconnaître l'existence de A revient à reconnaître comme vrai le jugement « A est », ce qui réclame de nouveau que je reconnaisse l'existence de A, et ainsi de suite[3].

La solution — à première vue étrangement restrictive — finalement retenue par Brentano consiste à assimiler la vérité à l'évidence. Les jugements vrais sont les jugements marqués d'évidence *(evident, einsichtig, einleuchtend)*, c'est-à-dire avant toutes choses, comme le souligne sans ambiguïté Brentano, les jugements de la perception interne. La conception brentanienne permet toutefois de qualifier de vrais un certain nombre de jugements qui ne sont pas issus de la perception interne ou même qui ne sont pas des jugements évidents proprement dits. C'est le cas des vérités logiques comme le principe de non-contradiction, assimilées par Brentano à des jugements négatifs apodictiques qui sont évidents sans être issus de la perception interne. Et c'est le cas aussi d'innombrables jugements qui, sans être immédiatement évidents, sont dérivables de jugements immédiatement évidents (et donc médiatement évidents) ou « concordent » avec des jugements immédiatement évidents. On compte ainsi, en tout et pour tout, quatre espèces de jugements vrais. Un jugement vrai est soit un jugement immédiatement évident, c'est-à-dire (α) un jugement de la perception interne ou (β) un jugement négatif apodictique, (γ) soit un jugement aveugle mais

[1] *GAE*, p. 137.
[2] *GAE*, p. 138-139.
[3] *GAE*, p. 139 : « Si l'on prend au sérieux cette définition, on devrait alors, pour reconnaître comme vrai le jugement "A est", avoir préalablement établi que A existe, c'est-à-dire qu'on devrait déjà avoir reconnu comme correct le jugement "A est" avant même de l'avoir porté. Avec cette définition on s'engage manifestement dans un cercle, et nous avons besoin d'une autre définition. »

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

dérivable d'un jugement immédiatement évident, (δ) soit encore un jugement qui « concorde » avec un ou plusieurs jugements immédiatement évidents[1].

La question est maintenant de savoir ce qu'on peut tirer analogiquement de ces caractérisations s'agissant du bien. Trouverait-on dans la sphère affective quelque chose d'analogue à l'évidence, qui pourrait nous servir à définir le bien comme l'évidence nous sert à définir le vrai ? Un fait fondamental pour notre problème est que la question de l'évidence, chez Brentano, a des implications qui débordent la seule théorie de la vérité. Le critère de l'évidence a aussi le sens, comme ce sera encore le cas chez Husserl ou chez le jeune Carnap, d'un *critère de rationalité*, servant de *discrimen* pour distinguer les croyances rationnelles des pensées simplement instinctives ou habituelles. Il s'agit de faire le partage entre les couches inférieures et supérieures de la conscience théorique, en ramenant la distinction entre jugement instinctivo-habituel et jugement rationnel à la distinction entre jugement aveugle et jugement évident :

> Nous avons trouvé, parmi nos jugements, des jugements qui se distinguent par leur évidence et d'autres auxquels ce caractère fait défaut. (…) Ce n'est que dans la mesure où certains jugements sont évidents *(einleuchten)* que le mot « vrai » acquiert un sens. Sans un tel critère, sans une telle règle pour notre juger comme seul en procure le jugement évident, aucune logique ni aucune science ne serait pensable. Il manquerait toute différence entre d'une part la pulsion innée ou habituelle vers une croyance et d'autre part cette partie supérieure de notre nature intellectuelle qui nous détermine à porter des jugements corrects, évidents, entre l'attente gauche, animale issue de l'instinct ou de l'habitude et la raison humaine qu'on a comparée, par égard pour cette supériorité, à la lumière par opposition à l'obscurité, à la vue par opposition à la cécité[2].

Tel est le biais choisi par Brentano pour éclairer analogiquement le concept de bien par le concept de la vérité comme évidence. De même que les croyances peuvent être de deux sortes, inférieures ou supérieures, instinctivo-habituelles ou rationnelles, de même il faut distinguer entre deux niveaux inférieur et supérieur de l'ego éthique, entre les pulsions instinctives et les émotions de degré supérieur : « L'expérience interne nous révèle aussi une différence analogue entre notre Soi inférieur et notre Soi supérieur qui vaut

[1] *GAE*, p. 142.

[2] *GAE*, p. 145. Sur ce problème chez Husserl et Carnap, cf. mes deux articles à paraître « Husserl et Cohen : deux conceptions opposées de la rationalité ? » et « Sur la rationalité dans les *Idées I* de Husserl ».

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

pour notre plaisir et notre désir »[1]. Partant, existerait-il dans la sphère éthique, affective, un critère analogue permettant de distinguer ces deux niveaux inférieur et supérieur de la même manière que l'évidence permettait de les distinguer dans la sphère théorique, judicative ? Brentano répond positivement à cette question. Il y a un plaisir supérieur, une « forme supérieure d'activité affective » qui est « l'*analogon* de l'évidence dans le domaine du jugement »[2]. Or c'est ce plaisir supérieur — dont un exemple particulièrement représentatif, indique Brentano, est le plaisir pris au savoir dont parle Aristote aux premières lignes de la *Métaphysique* — qui doit finalement être qualifié d'*amour juste*. Celui-ci est analogue à l'évidence dans la mesure où c'est lui qui nous fait reconnaître quelque chose comme « digne d'amour », c'est-à-dire comme bon. Cela reste vrai même s'il faut mettre en garde, une fois encore, contre la tentation de voir dans cette analogie entre amour juste et évidence quelque chose de plus qu'une analogie : l'évidence n'est pas plus un critère dans la sphère des sentiments et volitions qu'elle ne serait, dans la sphère des jugements, interprétable en termes de sentiment d'évidence, d'intensité variable[3].

Ces constatations éclairent d'un jour nouveau l'idée de Brentano suivant laquelle le bien, comme le vrai, trouve son origine dans la perception interne et non dans la perception externe. L'origine commune du bien et du vrai signifie que le « plaisir supérieur » qui révèle le bien comme l'évidence qui révèle le vrai sont de l'ordre de la perception interne. Les mêmes constatations engendrent aussi d'importantes conséquences peu explorées par Brentano, et que je ne développerai pas davantage. En particulier, on doit s'attendre à retrouver dans la sphère affective quelque chose d'analogue à l'extension de la vérité à certains jugements non immédiatement évidents[4].

[1] *GAE*, p. 145. Cf. *UsE*, § 27, p. 20.
[2] *GAE*, p. 146.
[3] Cf. *UsE*, note 27, p. 79 suiv., où Brentano critique l'assimilation par Sigwart de l'évidence à un sentiment de nécessité.
[4] Cf. ms. 107c 234 : « Erkenne ich, daß die Liebe richtig <ist>, so auch, daß ihr Gegenstand gut <ist>. Nun fanden wir beim Urtheil, daß nicht in jedem Falle, in welchem ein Urtheil richtig ist, seine Richtigkeit sich kundgibt: so ist der Analogie nach zu erwarten, daß auch bei der Liebe, ihre Richtigkeit nicht immer direct wahrnehmbar sein werde. »

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

5. Un prolongement : théorie et pratique chez Husserl

Un prolongement direct de l'éthique de Brentano est ce que les commentateurs appellent l'éthique « d'avant-guerre » de Husserl. Comme l'observait très justement Ullrich Melle, c'est toute l'éthique husserlienne antérieure à 1914 qui peut être lue comme « un développement, une élaboration, une transformation critique de l'éthique de Franz Brentano et une confrontation avec elle »[1]. La continuité entre Brentano et Husserl est manifeste sur de nombreux points. Sans entrer dans le détail, on doit d'abord remarquer que l'analogie entre logique et éthique joue un rôle central dans la philosophie husserlienne, ensuite que la position de Husserl en théorie des valeurs semble en fait un objectivisme éthique de style brentanien[2]. C'est ce qui permet d'expliquer, par exemple, de nombreux développements surprenants et sinon inintelligibles comme le § 139 des *Idées I*, où Husserl, après avoir affirmé l'existence d'une « vérité ou évidence axiologique et pratique » à titre de « parallèle » de la vérité théorique, la soumet au principe des principes en continuité stricte avec la conception brentanienne telle qu'elle a été commentée plus haut[3]. Ces positions objectivistes nous autorisent certainement à parler d'un *antipsychologisme* husserlien aussi dans le domaine de l'éthique. Dans ses leçons d'introduction à l'éthique de 1920-1924, Husserl déclarait que le travail antipsychologiste entrepris en 1900 dans les *Prolégomènes* devait être étendu au « psychologisme éthique »[4].

Mais l'influence de l'éthique brentanienne sur Husserl est certainement beaucoup plus générale et fondamentale. Il ne me semble pas excessif

---

[1] Voir U. Melle, « The Development of Husserl's ethics », dans *Études phénoménologiques*, 13-14 (1991), p. 117. Pour la suite, cf. en particulier *ibid.*, p. 117-123.

[2] U. Melle, art. cit., p. 118-119. Sur l'analogie logico-éthique chez Husserl, voir aussi A. Roth, *Edmund Husserls ethische Untersuchungen. Dargestellt anhand seiner Vorlesungsmanuskripte*, Den Haag, Nijhoff, 1960, et U. Melle, « Zu Brentanos und Husserls Ethikansatz : Die Analogie zwischen den Vernunftarten », dans *Brentano Studien*, 1 (1988), p. 109-120. D'après les cours d'éthique d'avant 1914 (*Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*, Hua 28), l'éthicien doit procéder par analogie avec les disciplines théoriques, principalement avec la logique. Cette « méthode analogique » consiste à élaborer, par analogie avec la logique et en partant de l'idée que les lois formelles de la rationalité pratique sont analogues aux lois formelles de la rationalité théorique, une « axiologie purement formelle » et une « pratique purement formelle » (voir U. Melle, art. cit., p. 119).

[3] E. Husserl, *Ideen I*, p. 290, Hua 3, p. 343.

[4] Voir E. Husserl, *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, Hua 37, p. 13-14.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

de considérer qu'à côté d'autres influences plus manifestes comme celles de Bolzano, de Lotze et de Frege, et en dépit des possibles accusations de psychologisme logique, la conception de Brentano, en particulier dans son opposition à Windelband, est à la base du projet husserlien de fondation de la logique et, paradoxalement, de l'antipsychologisme des *Prolégomènes à la logique pure*. C'est là un fait généralement négligé par les commentateurs, mais qui mériterait une étude détaillée. L'argument de Husserl au chapitre II des *Prolégomènes* (§§ 13-16) consiste effectivement à constater l'existence d'une affinité entre le théorique et le pratique, entre la logique et l'éthique, mais en même temps à refuser de faire de cette affinité une identité, et à affirmer le caractère d'authentique théorie de la logique. Sommairement, Husserl s'y prend de la manière suivante. D'abord il part de la conception suivant laquelle la logique est une discipline pratique. Cette « logique d'orientation pratique » *(praktisch gerichtete Logik)*[1] ou cette « logique pratique » n'est pas autre chose que ce que Kant appelait la « logique appliquée », et Husserl une « technologie » *(Kunstlehre)*. Ensuite, Husserl, en quelque sorte, élargit le problème, en distinguant entre les disciplines pratiques et les disciplines normatives. Une discipline pratique est seulement un cas particulier de discipline normative. Comme l'explique le § 15 des *Prolégomènes*, si une discipline normative se définit comme une discipline dont les énoncés expriment un devoir-être, en revanche une discipline pratique ou une « technologie » se définit comme une discipline normative dont les énoncés expriment un devoir-être s'appliquant à la praxis réelle. Par exemple, « une araignée doit avoir huit pattes » (une araignée à neuf pattes étant « anormale ») est un jugement normatif mais non pratique, tandis que « un juge doit être impartial » est un jugement pratique et, à plus forte raison, normatif.

Sur cette base, Husserl va maintenant s'interroger sur la normativité de la logique, en procédant en deux temps. D'une part, il ne nie pas que les lois logiques ont aussi une signification normative, y compris pratique. Mais d'autre part, il proclame aussi que toutes les disciplines normatives sont fondées dans des disciplines théoriques. S'il existe une logique pratique, alors elle n'en réclame pas moins impérativement une logique théorique. Pour comprendre ce point, estime Husserl au § 16 des *Prolégomènes*, il faut commencer par analyser la signification d'un énoncé normatif. Prenons l'énoncé « tout juge doit *(soll)* être impartial ». C'est là, semble-t-il, un énoncé elliptique, dont la formulation complète serait, en réalité : « tout juge

[1] E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, *Prolegomena zur reinen Logik*, Niemeyer, 1993, p. 30.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

doit être impartial — pour être un bon juge — pour être bon ». Ce qu'exprime l'énoncé normatif, ici, c'est la nécessité de remplir telle ou telle condition, de posséder telle ou telle propriété, pour être « bon ». Pour être plus précis, on a ici deux choses. D'un côté tout juge doit être un bon juge : c'est ce que Husserl appelle la *« norme fondamentale » (Grundnorm)* ; de l'autre tout juge doit être impartial — pour être un bon juge. Or, remarque Husserl, les deux énoncés n'ont pas le même statut épistémologique : l'énoncé de la norme fondamentale est un énoncé normatif proprement dit, tandis que l'énoncé « tout juge doit être impartial (pour être un bon juge) » est un énoncé théorique. Qu'est-ce que cela signifie, en somme ? Il s'agit bien de reconnaître une certaine normativité de la logique, qui énonce, en effet, une *Grundnorm* suivant laquelle toute théorie doit être vraie, ou suivant laquelle tout juger doit être correct. Mais il s'agit aussi d'affirmer qu'en dehors de cette norme fondamentale, tout est théorique en logique. Ce que nous y rencontrons principalement, ce sont des énoncés théoriques stipulant des conditions pour la conformité à la norme fondamentale : pour élaborer une théorie il faut éviter d'affirmer des propositions de la forme <p et non-p>[1], etc.

Il doit en être de même, poursuit Husserl, de toute discipline normative. Toute discipline normative doit receler d'une part un contenu normatif, une « évaluation fondamentale » exprimable dans des énoncés normatifs, et d'autre part un contenu théorique, à savoir un ensemble de conditions pour la conformité à la norme fondamentale, correspondant à des énoncés théoriques de la forme « seul un A qui est B est un bon C »[2]. Comme le déclare Husserl au § 16, « toute discipline normative réclame la connaissance de certaines vérités non normatives ; mais elle prend alors celles-ci à certaines sciences théoriques »[3]. Or, un point semble particulièrement intéressant ici, c'est que le contenu théorique — qui occupe la presque totalité de la discipline normative — est indépendant du contenu normatif. Je peux aussi bien faire abstraction de la norme fondamentale, et faire de la logique de manière non normative : le contenu théorique est à chaque fois « dissociable de toute normativité » *(von aller Normierung ablösbar)*[4], tandis qu'à l'inverse, une discipline normative sans contenu théorique est impossible.

---

[1] On trouve en fait déjà une conception semblable dans les leçons d'éthique de Brentano, voir *GAE*, p. 11-12.
[2] E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, *Prolegomena zur reinen Logik*, p. 48.
[3] *Ibid.*, p. 49.
[4] *Ibid.*, p. 47.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

Ce dernier point appelle quelques remarques. D'abord, il faut rappeler que, pour Brentano, les actes de la troisième classe fondamentale ne sont pas, rigoureusement parlant, des jugements pratiques, c'est-à-dire d'authentiques jugements par lesquels on attribuerait à un contenu un prédicat de valeur comme « bon » ou « mauvais ». Le jugement de valeur pratique, au contraire, doit être un jugement au sens propre du terme, c'est-à-dire un acte de la deuxième classe, appartenant comme tel à la face *théorique* de la psyché. Ainsi, quand on exprime une volition par un jugement, on passe en réalité du pratique au théorique[1]. C'est là un fait important, sur lequel on reviendra au sujet de Husserl.

Ensuite, l'idée d'une analogie logico-éthique s'accompagne, chez Husserl comme chez Brentano, de celle d'une fondation des actes pratiques dans les actes théoriques, « objectivants ». Cette thèse était déjà, rappelons-le, le nécessaire corollaire de la théorie brentanienne de l'intentionnalité, qui est en fait d'abord une théorie de l'intentionnalité représentationnelle : d'une part tout acte psychique est intentionnel au sens où il possède un contenu intentionnel, d'autre part seules les représentations — les actes de la première classe — nous procurent des objets, sont « objectivants » comme dit Husserl. Plus exactement, les représentations sont les seuls actes qui nous procurent des contenus intentionnels, tout contenu intentionnel étant dès lors le contenu d'une représentation, un représenté. À l'opposé, les jugements et les « phénomènes de l'amour et de la haine », les actes des deuxième et troisième classes, sont seulement des manières différentes de se rapporter à un contenu intentionnel. Un jugement de la forme « A existe » est une approbation du contenu représentationnel A et un jugement « A n'existe pas » son rejet ; vouloir est l'amour d'une fin représentée, etc. Puisque tout acte psychique possède un contenu intentionnel et que tout contenu intentionnel est représentationnel, tout acte psychique se rapporte à une représentation, qui lui fournit son contenu intentionnel. On aboutit ainsi à la thèse brentanienne de la fondation des actes des classes 2 et 3 dans les actes de la classe 1 : tout acte psychique est soit une représentation, soit un acte fondé dans une représentation. Les sentiments et volitions étant intentionnels, et donc fondés sur des représentations, il n'y a pas, très généralement, d'autonomie du pratique : les évaluations pratiques sont toujours des évaluations de contenus représentationnels, c'est-à-dire de contenus délivrés par des

[1] Voir par exemple *KpP*, p. 83 (= *Ps 2*, p. 90) : « Un phénomène de cette classe n'est pas un jugement comme "ceci est à aimer" *(dies ist zu lieben)* ou "ceci est à détester" *(dies ist zu hassen)* (ce serait en effet un jugement sur le bien ou le mal) ; mais c'est un aimer ou un détester. »

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

actes théoriques. Par conséquent, partout où j'ai un acte de la troisième classe, j'aurai aussi, nécessairement, au moins une représentation[1].

Husserl a repris cette conception dès 1901 dans la V^e *Recherche logique*, mais en la modifiant sur un point essentiel : les actes par soi objectivants ne sont pas seulement les représentations, mais les représentations *et les jugements*. Les jugements ont leurs propres objets sans devoir passer par la représentation, et par conséquent la notion d'acte objectivant devient coextensive à celle d'acte théorique — ce qui, soit dit en passant, est une concession partielle à Windelband. En revanche, poursuit Husserl, les sentiments ne sont pas par soi objectivants, ils le sont toujours par l'intermédiaire de représentations ou de jugements. Ainsi on parle bien d'une fondation des actes non doxiques dans des actes doxiques, du pratique dans le théorique. Je ne peux pas avoir un sentiment isolé, une volition isolée, mais je suis triste *qu'il pleuve*, je veux *être un bon cuisinier*, etc. C'est en ce sens que Husserl reformule la thèse de Brentano au § 42 de la V^e *Recherche logique* :

> Notre loi dit (…) qu'il doit nécessairement exister, dans tout acte en général, une qualité d'acte du genre de la qualité objectivante, parce qu'une matière n'est en général pas réalisable sinon comme matière d'un acte objectivant. Des qualités d'un autre genre sont par conséquent toujours fondées dans des qualités objectivantes ; elles ne peuvent jamais être associées à une matière immédiatement et par soi seul *(für sich allein)*[2].

Husserl a conservé ultérieurement cette conception, dont il donne une illustration particulièrement intéressante au § 121 des *Idées I*. Dans ce passage, il remarque qu'en de nombreux cas les sentiments présentent les mêmes formes syntaxiques que les actes « logiques » (objectivants). L'exemple qu'il donne est celui d'une mère regardant avec amour son groupe d'enfants. Le fait remarquable, ici, est qu'elle les aime *tous ensemble* et *chacun séparément*, de telle manière qu'il y a bien un unique amour, mais que cet amour est « pluriel » *(plural)*, « collectif » *(kollektiv)*, supra-individuel et en même

[1] Dans le traité de 1911 sur la classification des phénomènes psychiques, *KpP*, p. 95 (= *Ps 2*, p. 103), Brentano observait que « tout vouloir porte sur un faire dont nous croyons qu'il est en notre pouvoir ; sur un bien dont on s'attend à ce qu'il suive du vouloir lui-même ». Ce qui est visé comme un bien dans la volonté est quelque chose dont on croit qu'il est en notre pouvoir, et qu'on anticipe comme étant une suite de la volonté. La volonté est ainsi fondée sur des actes des deux autres classes, à savoir sur une croyance (classe 2) et sur une représentation anticipative.

[2] *Logische Untersuchungen*, Bd. II/1, Niemeyer, 1993, p. 495.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

temps distribué identiquement à chacun des individus du groupe[1]. Or c'est là, observe Husserl, une structure que nous connaissons par ailleurs, à savoir la structure de la *conjonction* logique. Ainsi, quand j'asserte la proposition complexe <Paul est blond et Pierre est roux>, je n'asserte pas seulement la proposition totale <Paul est blond et Pierre est roux>, mais aussi les deux propositions partielles <Paul est blond> et <Pierre est roux>. L'intention de l'acte d'assertion est alors une intention collective, « à plusieurs rayons ». On peut trouver d'autres exemples sans difficultés. Ainsi on peut concevoir des volitions de forme disjonctive, par exemple : je veux manger une pomme ou une poire. Quel est mon but exactement ? Je serai satisfait si je mange une pomme, ou si je mange une poire, ou si je mange une pomme et une poire. Ces trois entrées correspondent, on l'aura remarqué, à la table de vérité de la disjonction.

Pour rendre compte du fait qu'on retrouve les mêmes structures dans les actes doxiques, objectivants, et dans les actes non doxiques, Husserl reprend l'idée brentanienne d'une analogie entre les actes théoriques et les actes pratiques, évoquant un « parallélisme syntaxique » qui est seulement un cas particulier d'une parenté ou d'une « fraternité essentielle » *(Wesensverschwisterung)* plus générale[2]. Comment s'explique-t-il cette analogie ? Sa solution dans les *Idées I*, en fait, est en gros semblable à celle proposée par Brentano et dans la V^e^ *Recherche logique*. Au § 114 des *Idées I*, Husserl avait tracé une opposition stricte entre la positionnalité et la neutralité : tout acte intentionnel est soit thétique (c'est-à-dire doxique, théorique), soit neutre, sans tiers terme possible. Seulement, quelques pages plus loin, au § 117, Husserl s'employait à reformuler cette thèse autrement, affirmant qu'en réalité *tout acte est positionnel*, mais *soit actuellement, soit potentiellement* : « Toute conscience, déclarait-il, est une conscience "thétique" soit actuellement, soit potentiellement[3]. » Tous les actes intentionnels ne sont pas thétiques — je peux imaginer Pégase, etc. —, mais tout acte est thétique au moins potentiellement. Or c'est précisément par cette présence potentielle de caractères doxiques (théoriques) dans l'acte non théorique que s'explique, pour Husserl, l'analogie entre les couches théoriques et les couches non théoriques de la conscience. Celle-ci vient du fait que, d'après une loi d'essence valant *a priori* pour tout vécu, tout acte non doxique, par exemple axiologique, peut être converti en acte doxique. La question est de savoir comment on actualise des positions doxiques à l'intérieur d'actes non

[1] *Ideen I*, p. 251, Hua 3, p. 297-298.
[2] *Ideen I*, p. 251, Hua 3, p. 298.
[3] *Ideen I*, § 117, p. 242, Hua 3, p. 288.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

doxiques (mais potentiellement doxiques). Nous en revenons ainsi à l'idée brentanienne suivant laquelle les sentiments et volitions ne sont pas des jugements axiologiques, c'est-à-dire des actes de la deuxième classe, théoriques. Car l'actualisation des composantes doxiques potentielles des actes non doxiques, d'après Husserl, n'est pas autre chose qu'une conversion des actes d'évaluation pratique en actes théoriques, et spécialement en jugements pratiques[1].

6. Conclusions

L'idée d'une relation d'analogie entre valeurs éthiques et valeurs logiques a joué, dans la philosophie du XIX^e^ et au début du XX^e^ siècle, un rôle fondamental, dont j'esquisserai un peu plus loin quelques aspects significatifs. Si cette analogie s'est révélée si problématique, ce n'est pas seulement parce qu'elle a pu sembler remettre en cause la tripartition brentanienne des actes psychiques, mais aussi parce qu'elle a des conséquences décisives sur le statut de la logique, sur l'idée de science ou de théorie, sur la notion même de vérité. Est-ce là seulement une analogie ? La bipolarité des valeurs éthiques n'est-elle pas, en définitive, le signe que les jugements et les « phénomènes de l'amour et de la haine » appartiennent à une seule et même classe ? Si on répond affirmativement à cette dernière question, on peut alors craindre que l'opposition même de la *theoria* et de la *praxis* ne se vide de son sens, que les lois logiques du jugement correct — dont l'élucidation constitue, d'après Brentano, la tâche même de la logique[2] — soient dès lors assimilées à des lois pratiques, et que la logique devienne *eo ipso* une sorte d'éthique, à savoir une discipline censée énoncer des règles prescriptives pour penser « bien » ou « normalement ». Ce pas, comme on sait, fut franchi notamment par Windelband lorsqu'il identifia purement et simplement les deuxième et troisième classes fondamentales. L'idée, alors, n'était pas seulement de juger inutile la distinction brentanienne et de rassembler les jugements et les sentiments à l'intérieur d'un même type d'acte consistant, très généralement, à attribuer des valeurs, mais aussi à repenser la même distinction comme une différence concernant les valeurs attribuées et non les actes correspondants. La conséquence de cette critique est qu'il ne subsiste que deux classes d'actes, à savoir les représentations réalisant la « fonction théorique » de la

[1] Voir *Ideen I*, §§ 121 et 147 ; *Ideen II*, § 4.
[2] Sur ce point, cf. *KpP*, p. 101 (= *Ps 2*, p. 109).

conscience, et les actes d'évaluation (y compris jugements), qui correspondent à la « fonction pratique » de la conscience.

À l'opposé, l'approche de Brentano, comme plus tard celle de Husserl, témoigne d'une volonté de maintenir inconditionnellement la spécificité de la *theoria*. La position de Brentano ne se distingue pas seulement par la mise en avant d'une analogie logico-éthique et par son souci constant d'éclairer analogiquement le théorique par le pratique et le pratique par le théorique, mais aussi par un refus catégorique d'assimiler cette analogie à une identité. La théorie de l'évidence, on l'a vu, joue à cet égard un rôle central. La vérité est le corrélat de l'évidence, du *voir* au sens le plus large, cependant que le bien correspond à un « plaisir supérieur » qui est seulement l'*analogon* de l'évidence. Cette prise de position présente certains avantages, notamment en ceci qu'elle permet de reconnaître le fait que l'opposition vrai-faux, étant discontinue, est structurellement différente de l'opposition bien-mal, qui admet des degrés. À l'inverse, les tentatives visant à interpréter la première en termes d'intensité d'un sentiment d'évidence encourent le risque de passer complètement à côté de la question de la vérité.

Bien que ce débat outrepasse largement les limites du présent article, et que mon intention ne soit pas d'argumenter dans un sens ou dans un autre, notre parcours à travers l'éthique brentanienne en a du moins montré l'ampleur et la complexité. Une leçon essentielle des développements qui précèdent est l'idée que la question de l'analogie entre éthique et logique n'est pas une question unitaire, mais qu'elle doit en réalité être posée sur plusieurs plans essentiellement distincts : bipolarité, *Richtigkeit*, vérité et valeur, évidence. Le problème peut ainsi être représenté complètement au moyen du schéma suivant, que j'emprunte à Brentano dans ses notes de cours :

Reconnaître-rejeter	Aimer-haïr
Reconnaissance-rejet correct	Amour-haine juste
remarquable : dans l'évidence qui se distingue des autres jugements, ~~immotivés~~ aveugles	remarquable dans certains actes de l'amour et de la haine que nous qualifions de motivés et qui se distinguent de manière analogue
Ce que l'objet peut être dans la reconnaissance correcte : vrai	Ce que l'objet peut être dans l'amour juste : bon[1]

[1] Ms. 107c 236 :

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

Les analyses précédentes ont aussi montré que l'objectivisme si caractéristique de l'éthique brentanienne n'était pas synonyme de réalisme. Cela ne signifie pas forcément qu'il plaide contre le réalisme, mais en tout cas qu'il ne plaide pas en sa faveur. En choisissant de définir le bien comme corrélat de l'amour juste et non, à l'inverse, l'amour juste par la bonté de son objet, Brentano ne s'oriente pas primairement vers une théorie des valeurs, mais — certes avec ses contraintes normatives — vers une théorie du sentiment. C'est ce qui conduit Brentano à clarifier le concept de bien par analogie avec les concepts de vérité et d'existence, comme un concept de deuxième degré issu de l'expérience interne. En forçant un peu les choses, on pourrait aller jusqu'à dire qu'il ouvre la voie à une *théorie de la constitution*, au sens où les valeurs éthiques, à l'opposé de tout réalisme axiologique, sont ramenées à des propriétés d'actes psychiques pris avec leur contenu intentionnel. Une telle approche pourrait alors, *par analogie*, nous mettre sur la voie d'une théorie de la constitution de style husserlien, qui s'intéresse aux activités doxiques par lesquelles des objets intentionnels se constituent comme existant.

À y regarder de plus près, pourtant, une telle théorie de la constitution ne peut qu'être très embryonnaire chez Brentano. C'est du moins ce que suggère le peu de place accordé par Brentano aux sentiments injustes, qu'une authentique théorie de la constitution devrait également décrire en termes de valeurs. La méthode analogique doit nous amener à associer à l'erreur théorique, au jugement incorrect, un *analogon* dans la sphère pratique, qui est, dans la conception de Brentano, l'amour et la haine injustes. Ces derniers ne doivent-ils être caractérisés, respectivement, comme la visée d'un mal comme bon et d'un bien comme mauvais, de la même manière que le

---

Anerkennen-Verwerfen	Lieben-~~H~~aßen
Richtige Anerkennung-Verwerfung	richtige Liebe-<richtiger> Haß
bemerkbar : bei der Einsicht welches vor den anderen, ~~unmotivierten~~ blinden Urtheilen sich auszeichnet	bemerkbar bei gewissen Acten der Liebe und des Haßes welche wir motiviert nannte und welche sich in analoger Weise auszeichnen
Was Gegenstand in <der> richtigen Anerkennung sein kann : wahr	Was Gegenstand in <der> richtigen Liebe <sein kann> : gut

jugement affirmatif incorrect tient pour existant un objet inexistant, et que le jugement négatif incorrect rejette comme inexistant un objet existant ? Seulement, cette nouvelle approche ne peut que révéler les limites de la définition du bien comme objet d'amour juste et du mal comme objet de haine juste. Elle tend à montrer la nécessité d'une définition du bien et du mal en termes constitutifs, purement phénoménaux, c'est-à-dire par mise entre parenthèses du caractère juste ou injuste du sentiment. Le bien ne serait plus simplement le corrélat de l'amour juste, mais un certain caractère simplement intentionnel affectant l'*intentum* de l'amour juste ou injuste ; le mal ne serait plus simplement le corrélat de la haine juste, mais un certain caractère simplement intentionnel affectant l'*intentum* de la haine juste ou injuste. Ce qui supposerait qu'on commence par définir l'amour juste ou injuste comme un acte visant quelque chose avec l'indice « bon », la haine juste ou injuste comme un acte visant quelque chose avec l'indice « mauvais », etc. : en aimant et en haïssant, je vise un objet avec la valeur « bon », je le « constitue » intentionnellement comme bon. Brentano n'était pas très éloigné d'une telle conception, quand il affirmait que « de même que tout jugement prend un objet pour vrai ou pour faux, de même tout phénomène appartenant à la troisième classe prend, de façon analogue, un objet pour bon ou pour mauvais »[1]. Mais il ne semble pas pour autant s'être résolu à une théorie des valeurs purement constitutivo-intentionnelle. Le motif en est-il son objectivisme éthique ? C'est possible, mais il reste que celui-ci, en réalité, n'est contredit que superficiellement par le point de vue constitutif, et que la question sous-jacente est encore de savoir comment des objets sont constitués comme bons ou mauvais *en soi*.

Références

GAE Brentano F., *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, éd. F. Mayer-Hillebrand, Bern, Francke, 1952.

KpP Brentano F., *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1911.

Ps 1 Brentano F., *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Hamburg, Meiner, 1973.

Ps 2 Brentano F., *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Bd. II : *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, éd. O. Kraus, Leipzig, Meiner, 1925.

[1] *KpP*, p. 32-33 (= *Ps 2*, p. 36).

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

UsE Brentano F., *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1889.
WE Brentano F., *Wahrheit und Evidenz*, éd. O. Kraus, Leipzig, Meiner, 1930, réimpr. Hamburg, Meiner, 1974.

Les manuscrits de Brentano sont cités d'après le fonds de la Brentano Foundation de la Bibliothèque de l'Université Harvard.

Baumgartner W. & Pasquerella L., « Brentano's value theory : Beauty, goodness, and the concept of correct emotion », dans D. Jacquette (éd.), *The Cambridge Companion to Brentano*, Cambridge UP, 2004, p. 226-228.
Husserl E., *Logische Untersuchungen*, Bd. I : *Prolegomena zur reinen Logik*, 7e éd., Tübingen, Niemeyer, 1993.
— *Logische Untersuchungen*, Bd. II/1: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, 7e éd., Tübingen, Niemeyer, 1993.
— *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1. Buch : *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Husserliana 3, 1950.
— *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 2. Buch : *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, éd. M. Biemel, Husserliana 4, 1952.
— *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*, éd. U. Melle, Husserliana 28, 1988.
— *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, éd. H. Peucker, Husserliana 37, 2004.
Melle U., « Zu Brentanos und Husserls Ethikansatz : Die Analogie zwischen den Vernunftarten », dans *Brentano Studien*, 1 (1988), p. 109-120.
— « The Development of Husserl's ethics », dans *Études phénoménologiques*, 13-14 (1991), p. 115-135.
Roth A., *Edmund Husserls ethische Untersuchungen. Dargestellt anhand seiner Vorlesungsmanuskripte*, Den Haag, Nijhoff, 1960.
Seron D., « La controverse sur la négation de Bolzano à Windelband », dans *Philosophie*, 90 (2006), p. 58-78.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3, 2008 (Actes 1), p. 52-80
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Théorie et pratique chez William James

Par STÉPHAN GALETIC
Université de Liège

La question du statut de la théorie et de la pratique et plus précisément de leur rapport s'inscrit au cœur de l'entreprise philosophique de William James[1]. Une approche possible de celle-ci est en effet de l'envisager comme une tentative de surmonter cette dichotomie en mettant l'accent sur la dimension fondamentalement pratique de notre activité théorique.

Dans une telle perspective, le pragmatisme, tel que déployé dans l'œuvre jamesienne, réclame immédiatement toute notre attention. Plusieurs commentateurs l'ont allègrement caricaturé comme niant tout intérêt propre à l'activité théorique ou, pire encore, comme l'expression philosophique de la mentalité de l'homme d'affaires américain.

Les développements qui suivent seront l'occasion de souligner le caractère réducteur sinon grossier de telles interprétations. Il ne s'agira pas de nier les tensions qui animent la pensée de James, ce qui nous replongerait dans la caricature, mais au contraire d'en rendre compte de manière nuancée et explicite.

Notre réflexion se déploiera à partir de la notion centrale et cruciale de « conséquences pratiques ». En effet, si James suggère avec tant d'insistance de nous tourner vers les conséquences pratiques de nos idées, les controverses suscitées par cette proposition laissent penser qu'il ne l'a pas exprimée de manière suffisamment claire et systématique. Il s'agira donc pour nous de déambuler dans le réseau de la pensée jamesienne afin d'éclairer les tenants et aboutissants de cette idée fondamentale. Ce cheminement devrait finale-

[1] Ce texte, comme celui de Bruno Leclercq, est issu d'une communication présentée conjointement par les deux auteurs sous le titre « Attitudes théoriques et attitudes pratiques chez James et Husserl : rupture ou continuité ? ». Les deux textes, publiés ici séparément, peuvent être lus comme deux facettes d'un même dialogue.

ment nous permettre d'appréhender plus précisément ce qu'il en est, chez James, de la relation entre pratique et théorie.

Conséquences pratiques, pratique des conséquences

Le premier article que James consacre à la formulation du pragmatisme date de 1898 et s'intitule *Philosophical Conceptions and Practical Results*[1]. Il ne faut cependant pas s'y tromper. Le pragmatisme est déjà implicitement présent avant cette date dans l'œuvre de James, bien que sous des formules disséminées.

Nous ne chercherons pas à rendre compte ici des multiples influences qui l'ont conduit à la formulation de son pragmatisme, ni à préciser les positions respectives des différents représentants du mouvement. Signalons simplement que James se réclame de l'influence de Peirce, qui aurait formulé une première version de la méthode pragmatique dans un article de 1878, « How to Make Our Ideas Clear ? »[2]. Cela précisé, nous nous concentrerons donc sur la formulation jamesienne du pragmatisme en soulignant les éléments qui concernent plus directement la dichotomie théorie/pratique qui nous intéresse ici.

> Pour atteindre la clarté parfaite dans nos pensées d'un objet, dès lors, nous devons seulement considérer quels effets d'un genre pratique concevable pourront être impliqués par l'objet — quelles sensations nous devons en attendre, et quelles réactions nous devons préparer ? Notre conception de ces effets, dès lors, est pour nous notre conception entière de l'objet, aussi loin que cette conception possède une signification positive. Tel est le principe de Peirce, le principe du pragmatisme. Je pense quant à moi qu'il peut être exprimé plus généralement que de la manière dont Peirce le formule. Le test ultime de ce qu'une vérité signifie pour nous est en effet la conduite qu'elle dicte ou qu'elle inspire. Mais elle l'inspire car elle annonce quelque tournant de notre expérience qui réclamera précisément de nous cette conduite. Et je préfère pour notre propos ce soir exprimer le principe de Peirce en disant que la signification effective de toute proposition philosophique peut toujours être ramenée à quelque conséquence particulière, dans notre future expérience pratique, qu'elle soit active ou passive ; l'important se situant plutôt dans le

[1] W. James, « Philosophical conceptions and practical results », in *The University Chronicle*, (Berkeley), I, n° 4, sept. 1898.
[2] C. S. Peirce, « How to Make Our Ideas Clear », in *Popular Science Monthly*, 12, January 1878, p. 286-302.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

> fait que l'expérience doit être particulière, plutôt que dans le fait qu'elle doit être active[1].

Nous avons choisi de citer cet extrait un peu long car il nous permet de plonger directement au cœur de notre sujet, et de souligner les tensions qui animent, dès sa première formulation explicite, le pragmatisme jamesien. Plusieurs éléments fondamentaux ressortent de ce propos. Tout d'abord, l'affirmation que la signification d'une idée consiste dans les effets pratiques que l'on doit attendre de son objet — effets consistant, remarquons-le, en sensations et en réactions. Ensuite, l'introduction par James de l'idée de vérité, dont le processus de validation réside dans la conduite qu'elle inspire, ou plutôt dans les conséquences qu'elle a pour notre expérience. Enfin, la traduction par James de cette idée de conséquences pratiques en termes de conséquences particulières.

Concentrons-nous d'abord sur ce passage de l'idée de conséquences pratiques à l'idée de conséquences particulières. Comment comprendre cette nuance que James apporte à la formule de Peirce ? Pourquoi insiste-t-il sur le fait que les conséquences doivent être particulières, plutôt qu'actives ou passives ? La question se complique si l'on sait que lorsque James intègre des parties de cet article dans le corpus de *The Meaning of Truth*, en 1909, il précise à nouveau cette nuance en note de la manière suivante : « Pratiques au sens de particulières bien entendu, non pas au sens que les conséquences ne peuvent pas être mentales aussi bien que physiques[2]. »

C'est dans un article de 1908, dans lequel James répond à différentes critiques du pragmatisme, que cette question trouve sa réponse la plus claire. Il y souligne l'ambiguïté du terme « pratique » et précise le sens de la nuance qu'il introduisait déjà en 1898 : « active » lui semblait alors signifier « pratique » en un sens trop étroit et littéral, raison pour laquelle il lui préférait le terme « particulière » :

> Quand nous parlions de conséquences « pratiques » comme ce qui constitue la signification des idées, ou des différences « pratiques » que nos croyances entraînent pour nous, quand nous disions que la vérité d'une croyance

[1] W. James, « Philosophical Conceptions and Practical Results », in *Collected essays and reviews by William James*, Longmans, Green and Co., Bombay, Calcutta, and Madras, 1920 [1898], p. 411-412.

[2] W. James, *The Meaning of Truth. A Sequel to Pragmatism*, Longmans Green and Co, New-York, London, Bombay and Calcutta, 1909, p. 52, n. 1. [Trad. *La Signification de la vérité. Une suite au pragmatisme*, trad. renouvelée par le collectif DPHI, Antipodes, Lausanne, 1998, p. 56, n. 2.]

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

> consiste en sa valeur « efficiente », etc., notre langage était évidemment trop négligé, car on s'est imaginé presque unanimement que, par le mot « pratique », nous entendions l'opposé de ce qui est théorique ou véritablement cognitif […]. D'autre part, on entend souvent par le mot pratique ce qui est concrètement déterminé, l'individuel, le particulier et l'efficace, par opposition à l'abstrait, au général et à l'inerte. En ce qui me concerne, toutes les fois que j'ai mis en relief la nature pratique de la vérité, c'est là principalement ce que j'ai eu à l'esprit. Les « pragmata », ce sont les choses dans leur pluralité[1].

Le cœur de la conception jamesienne du pragmatisme bat donc en ce lieu. C'est bien d'une redéfinition de l'ordre pratique qu'il s'agit. Pour comprendre le pragmatisme, il ne faut plus entendre pratique par opposition à théorique, mais par opposition au général, à l'abstrait ; il faut l'entendre au sens de particulier, de concrètement déterminable. Pris en ce sens, on ne peut plus grossièrement reprocher au pragmatisme de ne pas tenir compte des conséquences théoriques de nos idées. Ce qu'il propose, c'est de s'attacher à en déterminer les conséquences particulières, concrètement identifiables, leurs conséquences théoriques pratiques. Par exemple :

> Tout fait éloigné que nous inférons d'une idée est une conséquence théorique particulière, vers laquelle notre esprit s'oriente pratiquement. La perte de toute opinion ancienne, à laquelle nous voyons qu'il nous faudra renoncer si une opinion nouvelle est vraie, est une conséquence théorique particulière aussi bien qu'une conséquence particulière d'ordre pratique[2].

Ainsi, une idée qui ne conduit pas directement à une action n'est pas pour autant dépouillée de signification pratique. Ses conséquences pratiques consistent dans les effets particuliers qu'elle aura sur d'autres idées, mêmes si ces effets restent d'ordre théorique [3].

Ceci précisé, un détour par les origines et le contexte de déploiement du pragmatisme nous permettra de mieux saisir les développements précédents. En effet, cette doctrine philosophique repose chez James sur des

[1] *Ibid*., p. 206-207 [136-137].
[2] *Ibid*., p. 211 [139].
[3] « Que les concepts puissent être neutralisés par d'autres concepts est l'une de leurs fonctions pratiques principales » W. James, *Some Problems of Philosophy. A Beginning of an Introduction to Philosophy*, Longmans, Green and Co, London, Bombay and Calcutta, 1911, p. 112. [Trad., *Introduction à la philosophie*, nouvelle traduction de l'anglais par Stéphan Galetic, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris, 2006, p. 103.]

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

fondations épistémologiques qui, au vu des controverses qu'elle a suscitées, ont été exposées de manière trop peu systématique et explicite.

> Cette doctrine pragmatiste, qui montre en nos idées des facteurs complémentaires de la réalité, ouvre (puisque nos idées sont les instigatrices de notre action) une large fenêtre sur l'action humaine, aussi bien qu'un vaste champ à l'originalité de la pensée. Mais rien ne serait plus sot que d'ignorer l'édifice épistémologique préalable où cette fenêtre est aménagée, ou de parler comme si le pragmatisme commençait et finissait à cette fenêtre. Voilà pourtant ce que font nos détracteurs, presque sans exception. Ils ignorent notre démarche primordiale et sa raison d'être, et considèrent comme primordiale la relation entre la pensée et l'action, alors que cette opération ne vient chez nous qu'en second lieu[1].

Il s'agira donc de rendre compte de l'édifice épistémologique en question, qui se présente sous la forme d'une théorie « ambulatoire » de la connaissance dont l'origine remonte, nous le verrons, jusqu'aux premiers travaux psycho-philosophiques de William James.

Une connaissance par déambulation

Commençons par quelques considérations chronologiques :

> Par crainte de compromettre d'autres pragmatistes, quels qu'ils soient, je parlerai de la doctrine que j'essaie de rendre intelligible comme étant ma propre conception. Je la publiai pour la première fois en 1885, dans le premier article réimprimé dans le présent livre. Des thèses essentielles de cet article furent soutenues d'une façon indépendante, en 1893 et 1895, par le professeur D. S. Miller, et répétées par moi dans une allocution présidentielle intitulée « The Knowing of Things Together » en 1895. Le professeur Strong, dans un article du *Journal of Philosophy*, etc., intitulé « A Naturalistic Theory of the Reference of Thought to Reality », appela notre conception « la théorie James-Miller de la connaissance » et, à ce que j'ai compris, lui donna son adhésion[2].

[1] *Op. cit.*, 1909, p. 186 [126].
[2] *Ibid*., p. 136-137 [99-100].

La nécessité de prendre en compte cette théorie James-Miller de la connaissance[1], pour appréhender correctement le pragmatisme jamesien, est d'autant plus claire que les deux premiers articles de *The Meaning of Truth*, recueil consacré à la défense de ce dernier, correspondent respectivement à ceux de 1885 et 1895 dont il est question ci-dessus.

De plus, la version originale de *The function of cognition*[2] se voit alors enrichie d'une note qui, dans la mesure où elle nous servira de référence tout au long de notre réflexion, doit être reproduite entièrement :

> Note. Le lecteur verra facilement tout ce qui, quant à la description de la relation de vérité que je devais développer plus tard dans *Le pragmatisme*, est déjà explicite dans cet article plus ancien, et ce qui ne devait être défini que plus tard.
>
> A) Dans ce premier article, nous trouvons distinctement affirmés :
>
> 1. la réalité, extérieure à l'idée vraie ;
>
> 2. le critique, lecteur ou épistémologue, avec sa croyance propre, comme garant de l'existence de cette réalité ;
>
> 3. l'environnement dont on peut faire l'expérience, comme le véhicule ou l'intermédiaire qui met en rapport connaissant et connu, et qui fournit la *relation* cognitive ;
>
> 4. la notion de *viser* la réalité par cet intermédiaire, comme condition pour que nous puissions dire que nous la connaissons ;
>
> 5. la notion de *ressembler* à cette réalité et, éventuellement, d'agir sur elle, pour prouver que c'est *elle* que nous visons et non autre chose ;
>
> 6. l'élimination du « gouffre épistémologique » de telle manière que la relation de vérité tout entière se produit à l'intérieur des continuités de l'expérience concrète, est constituée de procès particuliers, variant suivant les objets et les sujets, et est susceptible d'être décrite en détail.
>
> B) Les défauts de cette ancienne description sont :
>
> 1. l'importance peut-être indûment accordée à la ressemblance dont, bien qu'elle ait un rôle fondamental pour la connaissance, on peut si souvent se passer ;

[1] Par ailleurs, cette théorie, dans la mesure où elle joue un rôle important au sein de l'empirisme radical, constitue un lien indubitable, bien qu'occasionnellement nié par James, entre ce dernier et le pragmatisme. Cette problématique ne fera cependant pas ici l'objet de développements supplémentaires.

[2] W. James, « On the Function of Cognition », in *Mind*, vol. X, n° 37, 1885, p. 27-44.

> 2. l'insistance indue au sujet de l'action produite sur l'objet lui-même, action qui dans nombre de cas permet en effet de décider qu'il est l'objet auquel nous nous référons, mais qui manque souvent ou est remplacée par des actions produites sur d'autres choses qui sont en rapport avec l'objet ;
>
> 3. le développement imparfait de la notion généralisée de l'aptitude à fonctionner de la sensation ou de l'idée comme équivalent de cette adaptation satisfaisante à la réalité particulière, qui constitue la vérité de l'idée. C'est cette notion plus généralisée englobant toutes les spécifications de viser, convenir, agir ou ressembler, qui distingue la manière de voir, développée, de Dewey, Schiller et la mienne ;
>
> 4. le traitement, à la page 48, des perceptions comme l'unique domaine de la réalité. Je traite aujourd'hui les concepts comme formant un domaine coordonné au premier[1].

Pour commencer, concentrons-nous sur cette idée que la connaissance se déploie dans les continuités de l'expérience concrète, James s'efforçant à travers elle d'éliminer ce qu'il appelle le « gouffre » ou « l'abîme épistémologique » [A6][2]. La problématique sous-jacente à ces considérations est en fait celle du statut des relations au sein du processus de connaissance, James entendant défendre l'idée que nous faisons directement l'expérience de ces relations. Cette idée fut en fait l'un des grands motifs des *Principles of Psychology* mais également l'un des piliers de l'empirisme radical, James prenant avec elle ses distances vis-à-vis de la tradition intellectualiste mais également vis-à-vis de l'orientation atomiste de l'empirisme britannique.

Elle trouve notamment son origine dans les réflexions qu'il consacre dès le début des années 1880 à la question de l'espace. C'est d'ailleurs à une métaphore spatiale que James a recours pour expliciter son idée de connaissance ambulatoire. « Les relations intermédiaires sont donc, pour une relation concrète de connaissance, des fondements aussi indispensables que l'espace intermédiaire pour une relation de distance[3]. » Plus précisément :

> Il y a des années, quand les idées de T. H. Green exerçaient leur plus grande influence, j'étais fort troublé par ses critiques du sensationnalisme anglais. Un de ses disciples, en particulier, me disait toujours : « Oui ! les *termes* peuvent sans doute avoir leur origine dans des sensations ; mais les *relations*, que

[1] *Op. cit.*, 1909, p. 41-42 [49-50]. Les indications A) et B) ont été ajoutées par nous.
[2] James fait plus précisément référence dans sa note à la relation de vérité. Nous préférons nous concentrer d'abord sur la problématique plus générale de la connaissance qui la recouvre.
[3] *Ibid*., p. 142 [102].

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

> sont-elles sinon de purs actes de l'intellect, venant s'ajouter d'en haut aux sensations, et d'une nature supérieure ? » Je me souviens bien du soulagement soudain que j'éprouvai, quand je m'aperçus un jour que les relations d'espace, à tout le moins, étaient homogènes aux termes qu'elles reliaient. Les termes étaient des espaces, et les relations étaient d'autres espaces intermédiaires. Pour les disciples de Green, les relations d'espace étaient saltatoires, pour moi, elles devinrent dès lors ambulatoires[1].

Cette citation est suffisamment claire. Si la question de l'espace ne fut certainement pas la seule source de la théorie ambulatoire de la connaissance développée par William James — il serait en effet réducteur de soutenir le contraire et de ne pas y voir l'effet d'une convergence — elle fut cependant décisive. L'idée d'espaces intermédiaires constitutifs de la distance fut indubitablement pour lui une source d'inspiration importante quant au déploiement de cette notion fondamentale d'expérience des relations[2].

La connaissance procède donc par déambulation dans les continuités de l'expérience dont font partie les relations. Ces dernières, dans leur donation originelle sensible, sont aussi particulières que les termes reliés[3].

> Ma thèse est que la connaissance en question est constituée par le déplacement à travers les expériences intermédiaires. […] La connaissance, toutes les fois que nous l'envisageons concrètement, signifie « déplacement » déterminé, à travers des intermédiaires, depuis un *terminus a quo* jusqu'à un *terminus ad quem* ou en direction de ce dernier. Les intermédiaires étant autres que les termes, et leur étant reliés par les liens associatifs ordinaires (que ces liens soient de type « extérieur » ou de type logique, c'est-à-dire

[1] *Ibid*., p. 138-139 [100-101].

[2] On peut aller jusqu'à se demander si elle n'a pas considérablement orienté la terminologie même avec laquelle James décrit régulièrement le processus de connaissance. Qu'il s'agisse de la connaissance décrite comme « déplacement », comme déambulation à travers des expériences intermédiaires « jusqu'au voisinage de l'objet », des systèmes conceptuels envisagés comme « systèmes topographiques », comme « systèmes de distribution des choses » qui nous disent ce qu'elles sont et « où elles sont » (*Introduction à la philosophie*, *op. cit.*, p. 66) et nous permettent de tracer des raccourcis (*ibid.*, p. 170) ; qu'il s'agisse encore de l'insistance sur le rôle pratique de la « cartographie conceptuelle » (*ibid*., p. 223), ou de la référence à un « abîme épistémologique », à un « saut de la mort », les métaphores employées par James relèvent, et ce de manière récurrente dans l'ensemble de son œuvre, de la distance et de la spatialité. La question, me semble-t-il, mérite en tous cas d'être posée.

[3] *Ibid*., p. 280 [187].

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

> classificatoire), il n'y a, semble-t-il, rien de spécialement unique dans le cas des processus de connaissance. Ils font intégralement partie de l'expérience[1].

En fait, le reproche qu'adresse James aux théories saltatoires de la connaissance, ce n'est pas tant de dépouiller par l'abstraction les particularités concrètes du processus de connaissance, que de nier ensuite positivement ce qu'elles laissent de côté, c'est à dire l'ensemble des processus intermédiaires concrets[2].

Cette idée de « processus intermédiaires concrets », on pourrait également dire « particuliers », est véritablement fondamentale. Elle nous invite à revenir sur les défauts, soulignés par James lui-même, de sa conception de la connaissance telle qu'exprimée en 1885 [B4]: « Le traitement, à la page 48, des perceptions comme l'unique domaine de la réalité. Je traite aujourd'hui les concepts comme formant un domaine coordonné au premier. » Autrement dit, les percepts et les concepts sont consubstantiels et s'inscrivent dans la continuité des processus intermédiaires particuliers de connaissance.

> Tels sont les caractères essentiels de la relation cognitive lorsque le savoir est de type conceptuel, autrement dit qu'il est un savoir « sur » un objet. Il consiste en expériences intermédiaires (possibles sinon effectives), se développant par un mouvement continu pour s'achever enfin lorsque est atteinte la perception sensible qui est l'objet. […] C'est dans ce fait de continuer et de corroborer, pris non dans un sens transcendantal, mais au sens où il indique

[1] *The Meaning of Truth*, *op. cit.*, p. 142 [102].

[2] « Autrement dit, les intermédiaires, qui, dans leur particularité concrète, forment un pont, s'évaporent idéalement de façon à n'être plus qu'un intervalle vide à franchir ; dès lors, la relation entre les termes extrêmes étant devenue saltatoire, commencent tous les tours de passe-passe de l'*Erkenntnistheorie*, et ils continuent sans que nulle considération concrète vienne désormais les arrêter. L'idée, en "signifiant" un objet séparé d'elle-même, exécute maintenant ce que le professeur Ladd appelle un "saut périlleux". La relation entre l'idée et l'objet, ainsi rendue abstraite et saltatoire, est alors considérée comme plus fondamentale et est opposée à son propre aspect ambulatoire. Le pont d'intermédiaires disparaît pour ne plus réapparaître, même virtuellement. Votre égarement est alors pareil à celui d'un historien qui, éperdu d'admiration pour le pouvoir personnel de Napoléon, laisserait de côté ses maréchaux et ses armées, et vous accuserait de faire erreur si vous décriviez ses conquêtes comme effectuées par leur moyen. » *Ibid*., p. 147-148 [105].

> des transitions vraiment éprouvées, que consiste tout ce que peut contenir ou signifier la connaissance d'une perception par une idée[1].

On peut toutefois se demander ce que James fait des processus de connaissance qui ne s'achèvent pas dans des perceptions. Que penser de l'éther, par exemple, ou de la colère d'autrui, choses que ma pensée n'atteindra jamais par la perception ? En fait, « les concepts que j'en ai me conduisent aussi près que possible, jusqu'au franges chromatiques ou aux mots et aux actes blessants qui sont leurs effets réellement les plus proches »[2].

Ce que James exprime ici, c'est que la connaissance reste la plupart du temps incomplète, elle reste au stade virtuel.

> Et je ne parle pas seulement de nos idées de choses imperceptibles telles que les ondes de l'éther, ou les « ions » dissociés ou des sentiments que nos voisins manifestent ; je parle aussi d'idées que nous pourrions vérifier si nous voulions en prendre la peine, et que nous tenons pour vraies, bien qu'elles ne se soient pas achevées en une perception, parce que rien ne nous dit « non » et qu'il n'y a pas en vue de vérité contraire. Continuer à penser sans être arrêté est, quatre-vingt-dix-neuf fois sur cent, ce qui remplace pratiquement pour nous la connaissance au sens complet du terme[3].

Certains concepts, ceux de Dieu, de substance ou d'âme par exemple, tirent ainsi toute leur signification de leur tendance, de l'orientation ultérieure qu'ils peuvent communiquer à notre pensée[4].

Ces considérations, notamment l'idée d'une tendance constituant la signification d'un concept, nous imposent un détour par les *Principles of Psychology*, afin de mieux saisir la manière dont James déploie la problématique de la conception. Notons qu'une partie importante des ces considérations avaient déjà été développées en 1884 dans un article publié dans *Mind* et intitulé « On Some Omissions of Introspective Psychology »[5].

Selon James, la conception est la fonction par laquelle nous identifions un sujet numériquement distinct et permanent de discours. Ce « sens de l'identité » repose sur ce qu'il appelle le « Principe de la constance dans nos significations » et désigne la capacité qu'a l'esprit de viser et de savoir qu'il

---

[1] *Ibid*., p. 109 [85].
[2] *Ibid*., p. 119 [89]. Voir [B2].
[3] *Ibid*., p. 116 [88]. Voir [B1].
[4] *Some Problems of Philosophy*, *op. cit.*, p. 59 [60].
[5] W. James, « One Some Omissions of Introspective Psychology », in *Mind*, n° 33, janvier 1884, p. 1-26.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

vise l'identique. Précisons immédiatement que James n'envisage ici l'identité que du point de vue de la structure mentale, du phénomène, pas du point de vue de la chose en soi.

La conception permet donc de penser le même, l'identique, à l'aide des véhicules que sont les concepts. Notons que James attire immédiatement notre attention sur la nécessité de ne pas confondre ici concept et objet du discours, la conception désignant bien pour lui la relation entre un état mental et son objet. Une autre caractéristique fondamentale des concepts est qu'ils sont immuables, statiques. Le « thème » d'une pensée, terme que nous préciserons bientôt, peut recevoir des spécifications ultérieures mais le concept lui-même ne change pas, ces spécifications relevant d'un nouveau concept. Ainsi selon James les concepts ne se développent pas par prolifération endogène. Le système conceptuel est discontinu et statique.

James ajoute également une précision importante : pour être complète, la conception doit désigner un objet particulier, bien que la plupart de nos objets sont aussi bien représentés que seulement visés, la connaissance s'en tenant souvent, comme nous venons de le signaler, à un stade virtuel[1]. Ainsi, de nombreux objets restent problématiques et ne sont définis que par leurs relations. Cette précision, sur laquelle nous reviendrons également, renvoie précisément à cette distinction fondamentale que James établit entre « objet de la pensée » et « thème », ainsi qu'à la critique qu'il adresse aux nominalistes, stigmatisant leur conviction que les idées, pour connaître, doivent ressembler à leur objet.

La distinction en question est exprimée pour la première fois en 1884, dans l'article évoqué ci-dessus, où il entreprend de critiquer cette conviction qu'il attribue à Brentano du caractère infaillible de l'introspection. Pour James, nous n'avons pas d'accès immédiat à nos perceptions présentes, et c'est commettre l'« erreur du psychologue » que de confondre son propre point de vue et celui de l'état mental étudié.

De plus, l'introspection présente le risque d'omettre des aspects fondamentaux du courant de pensée, point sur lequel James insiste longuement. En effet, le courant de pensée peut être envisagé comme la vie d'un oiseau, avec ses périodes de vol et ses moments de halte. Il possède ainsi des aspects transitifs et des aspects substantifs, ce dont témoigne par ailleurs le rythme du langage. Les haltes sont souvent occupées par l'imagination sensible, les vols par les pensées de relations, statiques ou dynamiques, obtenues pour la plupart lors de repos comparatifs, la fonction principale des périodes transitives étant de nous conduire à des moments substantifs.

[1] Voir [B1].

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

Ces derniers correspondent en fait à ce que James appelle le « thème » de la pensée, et ne constituent donc qu'une portion de celle-ci. Pour appréhender correctement l'« objet de pensée », il est nécessaire de prendre en compte l'ensemble de ces portions transitives que nous évoquions à l'instant, c'est-à-dire le réseau de relations qui accompagnent cet objet, ses franges selon la terminologie jamesienne.

Ces considérations sont également pour James l'occasion de critiquer cette conviction de Hume, qu'il assimile par ailleurs aux positions nominalistes, qu'on ne peut se représenter une chose qu'avec ses degrés exacts de quantité et qualité, qu'une pensée se doit de ressembler à son objet. Or c'est là pour James une opinion erronée. On peut très bien posséder une image mentale d'individus qui ne sont pas complètement déterminés. L'image elle-même ne peut être que de particuliers, mais il en va autrement de la signification. Nous pouvons en effet signifier la couleur sans signifier une couleur particulière. James souligne ainsi la spécificité d'un sens de la signification qu'il attribue précisément à ces portions transitives et évanescentes du courant de pensée.

Ce sens de la signification appartient donc aux franges de la pensée et correspond à un sentiment de tendance. On peut dès lors distinguer avec James deux types de signification : la signification statique qui correspond à l'image sensorielle et la signification dynamique qui correspond aux franges, aux relations, au contexte. Ainsi lorsque James affirme que « certains concepts tirent toute leur signification de leur tendance », c'est à cette signification dynamique qu'il fait référence.

En ce sens, l'image en soi n'a, d'un point de vue fonctionnel, que peu d'importance. Ce sont les franges qui animent la pensée d'une intention spécifique. Contre Kant, James affirme qu'une abstraction n'est encore ni universelle ni individuelle. Elle est toujours singulière en ce sens qu'elle est abstraction d'un élément, mais devient universelle ou individuelle selon son application. Sa portée universelle ou particulière relève d'une altération de la signification, de l'horizon, des franges donc, mais pas de l'image. C'est en ce sens que James parle de rendre au vague ses droits psychologiques. Ce vague, ce « halo d'une relation obscurément sentie vers une masse à venir mais non encore clairement focalisée », correspond à la visée d'un horizon d'objets.

Pour en revenir à la controverse nominalisme versus conceptualisme, telle qu'envisagée par James, elle découle également selon lui de cette idée que pour connaître un universel, il faut un universel. Incapables de réconcilier connaissant et connu, « les deux camps immolent l'un des deux

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

pour sauver l'autre » et vacillent constamment entre les points de vue objectif et subjectif[1].

La position de James est alors la suivante. Il est clair que pour signifier « tous les membres possibles d'une classe » on ne peut en référer, à la manière nominaliste, à « un nombre indéfini d'idées particulières » mais il n'est pas non plus nécessaire d'invoquer pour cela un « acte pur de l'esprit ». L'universel relève pour James d'une portion de conscience *« ad hoc »*, d'une frange induisant une visée universelle, qui peut être facilement traduite en termes cérébraux :

> Si chaque « idée » correspond à un processus nerveux naissant, alors l'agrégat de ces processus naissants peut avoir pour corollaire conscient une frange psychique, qui pourrait précisément être cette signification universelle, ou cette intention d'employer le nom ou l'image mentale pour désigner tous les individus possibles d'une classe[2].

James suggère donc d'admettre avec les conceptualistes que le sens universel correspond à un fait mental d'un certain genre et avec les nominalistes que tous les faits mentaux sont des modifications de la sensibilité subjective, des sensations.

À travers ces développements, James entend remettre également en cause le contraste platonicien entre les sensations, les images et les actes relationnels de l'intelligence. Le contraste se situerait plutôt selon lui entre deux aspects des faits mentaux : l'aspect structurel subjectif et l'aspect fonctionnel cognitif. Les états mentaux ne se différencieraient dès lors plus en vertu de leur qualité cognitive intrinsèque, mais en raison de l'extension de leur objet[3]. « Concept et image, ainsi discriminés à travers leurs objets, sont consubstantiels dans leur nature intime[4]. » En tant qu'inscrits dans le courant de pensée, ils sont tous deux singuliers et particuliers. « Le mot universalité n'a pas de signification lorsqu'on l'applique à leur corps psychique ou à leur structure, qui est toujours finie. Il ne possède de signification

---

[1] W. James, *The Principles of Psychology*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, vol. 1, 1981, p. 448.
[2] *Ibid*., p. 451.
[3] Notons cependant que dans son *Introduction à la philosophie*, publiée en 1911, James s'exprime plutôt en ces termes : « La perception donne son intensité et la conception confère son étendue à notre connaissance ». *Some Problems of Philosophy*, *op. cit.*, p. 82, n. [78 n. 1].
[4] *Op. cit*., 1981, p. 452 n.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

qu'appliqué à leur usage, teneur, ou référence au genre d'objet qu'ils peuvent révéler[1]. »

Finalement, James insiste encore sur le fait que rien ne peut être conçu deux fois si ce n'est de deux manières différentes, dans deux états d'esprit entièrement différents[2]. Il s'oppose ainsi à cette psychologie ordinaire des *ideas*, pour reprendre ses propres termes, affirmant que des idées d'une même chose doivent être la même idée. Selon lui, la continuité et la permanence d'un même « thème » est bien l'essence de l'intellection, mais cette permanence se déploie dans des jugements successifs et non à travers la réapparition d'un même jugement.

Il nous faut maintenant reprendre brièvement le fil de la problématique des relations, dont nous avons souligné l'importance dans l'architecture de l'œuvre jamesienne. Si le philosophe américain affirme résolument que nous faisons constamment l'expérience de relations diverses, une question demeure cependant : relèvent-elles toutes de l'expérience ou faut-il faire droit à des relations spécifiques irréductibles à l'ordre sensible ?

Dans le dernier chapitre des *Principles* intitulé « Necessary Truth and the Effects of Experience », James répond à cette question et défend clairement l'idée que l'esprit dispose d'un certain nombre de catégories qui, bien que d'origine naturelle, ne sont pas dérivées de l'expérience[3]. Plus précisément, si ces catégories se sont imposées au cours de l'évolution, selon un processus de sélection à partir de variations spontanées, elles relèvent désormais d'un ordre *a priori*, et ce bien qu'elles restent inscrites dans un devenir. Contre la passivité attribuée à l'esprit par l'empirisme traditionnel, James défend l'idée d'un esprit producteur, source de contributions spécifiques irréductibles à l'ordre des seules impressions. Autrement dit, toutes les relations ne sont pas réductibles à des « relations-sensations » : « Il y a donc des relations idéales et internes parmi les objets de notre pensée qui ne peuvent en aucun sens intelligible être interprétées comme des reproductions de l'ordre de l'expérience externe[4]. »

Dans le prolongement de ces considérations, James envisage ensuite la genèse de ce qu'il appelle les « sciences pures ou *a priori* de la Classification, de la Logique et des Mathématiques ». Sa thèse est qu'elles résultent exclusivement de la comparaison : « La comparaison n'est pas un effet concevable de l'ordre dans lequel les impressions externes sont éprouvées —

[1] *Ibid*., p. 453 n.
[2] *Ibid*.
[3] *Ibid*., vol. 2, p. 1216.
[4] *Ibid*., p. 1235.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

c'est l'une des portions indigènes de notre structure mentale ; dès lors, les sciences pures forment un corps de propositions dont la genèse est indépendante de l'expérience[1]. » C'est ainsi qu'il faut distinguer propositions empiriques et propositions rationnelles, ces dernières exprimant exclusivement les résultats de la comparaison[2]. En bref, certaines relations relèvent strictement de l'ordre conceptuel et dépendent de la structure interne de l'esprit, pas de l'expérience.

Notre cheminement est désormais proche de ses conclusions. Avant d'aboutir, il me semble utile de proposer une synthèse des développements précédents :

— Entre 1880 et 1895, William James développe progressivement une théorie de la connaissance originale qui servira de fondement, peu explicite il est vrai, à cette méthode pragmatique dont la première formulation officielle date de 1898. La proximité de ces thèses avec celles exprimées par D. S. Miller en 1893 et 1895 conduit Strong, à qui James emprunte par ailleurs l'adjectif « ambulatoire », à parler d'une théorie « James-Miller » de la connaissance.
— Cette théorie repose d'abord sur l'idée que les relations appartiennent au tissu de l'expérience. Elles ne relèvent pas d'un acte pur de l'intellect mais s'inscrivent dans les continuités de l'expérience concrète. Ainsi, la relation entre le sujet et l'objet est constituée par un ensemble d'intermédiaires concrets et n'implique aucun gouffre épistémologique.
— Si, pour être complets, les processus de connaissance doivent s'achever dans une sensation, ceux-ci en restent cependant souvent à un stade virtuel, se contentant d'indiquer des terminaisons sensibles possibles. Ces processus incomplets s'avèrent en fait suffisants tant qu'ils ne se trouvent pas en conflit avec des connaissances ultérieures.
— Un état mental, continu de part en part, se caractérise pour James par deux aspects, structurel et fonctionnel, qui correspondent respectivement, selon une terminologie parallèle, aux portions substantives et transitives du courant de pensée, ou encore aux noyaux sensibles et aux franges[3].

[1] *Ibid*., p. 1237.
[2] *Ibid*., p. 1239-1240.
[3] Notons que ces terminologies, bien qu'étroitement liées, ne se recouvrent pas complètement. Des aspects transitifs du flux de pensée peuvent en effet relever de sa dimension structurelle.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

— On peut donc distinguer deux types de signification, les significations statiques, qui correspondent aux images sensibles, et les significations dynamiques, qui correspondent aux franges relationnelles. La signification statique constitue le thème d'un état mental mais son objet complet est le thème accompagné de ses franges.
— D'un point de vue structurel, tout état mental est singulier et relève de l'ordre sensible, les sensations et les concepts étant en effet consubstantiels. Par contre, ils se distinguent clairement par leur fonction. Ainsi, la fonction de la sensation est de ressembler à son objet. La fonction du concept est de viser un aboutissement possible ou réel.
— Ceci dit, les processus de connaissance restent souvent incomplets. Comme nous l'avons précisé, ils ne s'achèvent pas nécessairement dans des sensations. Ainsi un état mental peut déployer une visée sans ressemblance, ce qui se produit dans le cas des universaux.
— Un universel ne se caractérise donc pas pour James par une nature universelle, mais par une fonction universalisante. Sa structure est toujours finie, mais son universalité vient de son application, de sa portée, du fait qu'il vise un horizon d'objets.
— Enfin, si une partie des relations font l'objet d'expériences sensibles, certaines relèvent de l'ordre *a priori* et expriment exclusivement le résultat de la comparaison. James fait ainsi droit à des propositions rationnelles, qu'il distingue clairement de propositions empiriques, et à des vérités « nécessaires ».

La question qui s'impose désormais est la suivante. Si le pragmatisme réclame de dégager, afin de clarifier leur signification, les conséquences pratiques de nos idées, pratiques au sens de particulières, j'insiste à nouveau, comment peut-il encore rendre compte des propositions rationnelles et des vérités nécessaires dont il est question ci-dessus ? Dans le même sens, le pragmatisme reste-t-il pertinent lorsqu'il cherche à identifier les conséquences particulières d'états mentaux universalisants ? La réponse nous impose de prendre en considération un dernier élément incontournable de l'épistémologie jamesienne auquel nous n'avons pas encore fait référence : la notion d'intérêt.

Téléologie de la pensée

En effet, les propos sur lesquels s'achèvent les développements que James consacre à la conception dans les *Principles* s'avèrent, nous allons le consta-

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

ter, véritablement fondamentaux pour la compréhension du pragmatisme jamesien :

> Dans le chapitre XXII, nous verrons comment cette traduction [de l'ordre perceptif en ordre conceptuel] se déploie toujours en fonction de quelque *intérêt* subjectif, et comment la conception avec laquelle nous saisissons une portion d'expérience sensible n'est rien d'autre qu'un instrument téléologique. Cette fonction entière de concevoir, fixer et conserver des significations n'a pas de sens en dehors du fait que le concepteur est une créature aux buts partiels et aux fins privées[1].

Autrement dit, les concepts sont toujours conditionnés par les intérêts particuliers du concepteur.

Cette idée du caractère essentiellement téléologique de l'esprit traverse l'ensemble de l'œuvre jamesienne. On la rencontre déjà dans un article que James consacre en 1878 à la critique de la définition spencérienne de l'esprit comme correspondance[2], dont on peut penser, avec certains commentateurs, qu'il constitue un moment véritablement germinal de sa pensée philosophique.

Une des idées que défend Spencer dans ses *Principles of Psychology*[3] — à ne pas confondre avec ceux de James — est que tous les degrés de la perfection mentale s'expliquent par le degré d'ajustement des relations internes aux relations externes. L'esprit ne serait rien d'autre qu'un processus d'adaptation aux relations extérieures actuelles. Autrement dit, Spencer réduit la vie mentale à des jugements d'adaptation purement cognitifs. Plus l'esprit enregistre de relations extérieures, plus il s'élève sur l'échelle de l'évolution, plus il se rapproche de la perfection, l'idée étant que les relations internes correspondent exactement aux relations externes, que l'esprit est simplement le miroir du monde.

Or James refuse cette conception de la vie mentale. Le premier reproche qu'il adresse à Spencer est le suivant :

---

[1] *Ibid.*, vol. 1, p. 456.

[2] W. James, « Remarks on Spencer's definition of mind as correspondence », in *Collected Essays and Reviews by William James*, Longmans, Green and Co., Bombay, Calcutta, and Madras, 1920 [1878], p. 43-68. Pour une étude plus détaillée de cet article je renvoie le lecteur au travail éclairant de Mathias Girel, « James critique de Spencer. D'une autre source de la maxime pragmatiste », in *Philosophie*, n° 64, décembre 1999, p. 69-90.

[3] H. Spencer, *The Principles of Psychology*, Longman, Brown, Green, and Longmans, London, 1855.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

> Quel droit a-t-on, dans une formule embrassant prétendument le « procès entier de l'évolution mentale », de mentionner seulement les phénomènes de cognition, et d'omettre tous les sentiments, toutes les impulsions esthétiques, toutes les émotions religieuses et les affections personnelles ? La constatation des faits extérieurs constitue seulement une espèce d'activité mentale. Le genre contient, en plus des jugements purement cognitifs, ou des jugements sur l'actuel, « jugements selon lesquels les choses, en réalité, existent de telle ou telle façon », un nombre immense de jugements émotionnels[1].

En d'autres termes, l'esprit ne se limite pas selon James à la seule activité cognitive d'enregistrement des faits.

La seconde critique qu'adresse James à Spencer concerne plus précisément la notion de correspondance et son indétermination. Que faut-il entendre exactement par correspondance, demande James qui, cherchant chez Spencer une définition précise, ne rencontre d'abord que des synonymes du genre : ajustement, conformité, harmonie, concordance, etc. ? Je signale au passage la proximité entre cette question et celle qu'il adressera aux tenants d'une théorie de la vérité correspondance.

James constate ensuite que Spencer associe l'idée d'une correspondance à celle d'une action mentale correcte, c'est-à-dire favorisant la survie ou le bien-être. Il y aurait donc une distinction chez Spencer entre une correspondance passive, dans laquelle l'esprit se contente d'enregistrer la réalité, et une correspondance active, dans laquelle l'esprit choisit ce qui est conforme à sa survie.

Cette distinction est pour James fondamentale, car il s'agit soit d'une correspondance à deux termes, entre l'esprit et les relations extérieures, soit d'une correspondance à trois termes, entre l'organisme, les relations extérieures et une fin d'ordre général. Dans le premier cas, la correspondance est indéterminée. Elle permet d'affirmer aussi bien que le renard est joliment ajusté aux chasseurs qui le poursuivent, que le calcaire rencontre l'acide qui le ronge ou que l'homme est délicieusement conforme au poison qui le consume. Pour recevoir une signification précise, elle réclame un critère, tel que fournit précisément par le troisième terme dans le second cas. Ici la correspondance peut recevoir un contenu déterminé, elle peut faire sens. C'est ainsi que James en arrive à affirmer le caractère fondamental des intérêts dans le processus de cognition. « Les intérêts précèdent les relations extérieures aperçues. […] Les intérêts, donc, sont un facteur absolument

[1] *Op. cit.*, 1920, p. 45.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

essentiel qu'aucun écrivain prétendant rendre compte de l'évolution mentale n'a le droit de négliger[1]. »

En conclusion, selon James, l'organisme de la pensée est téléologique de part en part. « Quiconque étudie la conscience, quel qu'en soit le point de vue, se trouve confronté, en dernière instance, au mystère de l'intérêt et de l'attention sélective. […] Que sont nos sens eux-mêmes sinon des organes de sélection[2] ? » Voici donc l'une des idées qui traversent et orientent toute l'œuvre de William James : celle du caractère téléologique de la pensée. L'idée n'est pas neuve, mais la portée qu'elle reçoit progressivement sous sa plume se révèle véritablement décisive.

L'article « Brute and human intellect »[3], qui sera reproduit partiellement dans les *Principles*, est un autre exemple caractéristique de cette orientation fondamentale. William James y interroge le phénomène du raisonnement qui se voit caractérisé par sa capacité à appréhender des situations nouvelles, à produire de nouveaux schémas de pensée[4]. Dans cette optique, la conception se révèle être un outil particulièrement utile, un outil de sélection qui permet de réduire la réalité à certains de ses aspects, autrement dit d'en dégager des essences.

Mais, comme le précise James, « il n'y a pas de propriété absolument essentielle à une chose »[5]. La réalité présente une infinité d'aspects ou de propriétés. Le caractère essentiel de l'un d'entre eux dépend du contexte au sein duquel il est conceptualisé, ou plus précisément de la nécessité imposée par notre nature finie et pratique. La seule signification de l'essence est donc d'ordre téléologique. Elle est la propriété dont le rapport à nos besoins pratiques subjectifs est le plus direct. En ce sens, « elles [les propriétés essentielles] nous caractérisent plus qu'elles ne caractérisent la chose elle-même »[6].

Les considérations précédentes impliquent donc que tous les processus de connaissance sont conditionnés par des intérêts particuliers sous-jacents relevant d'interactions spécifiques entre un organisme singulier et son environnement. Si l'on souhaite rendre compte correctement des processus

---

[1] *Ibid*., p. 50, n. 1.
[2] W. James, « Are we automata ? », in *Mind*, n° 13, January, 1879, p. 8-9.
[3] W. James, « Brute and human intellect », in *Journal of Speculative Philosophy*, XII, 1878, pp 236-276.
[4] « Le raisonnement nous aide dans les situations nouvelles — situations en face desquelles toute notre sagesse associative, toute l'éducation que nous partageons avec les bêtes, nous laisse sans ressources. » W. James, *op. cit.*, 1981, vol. 2, p. 957.
[5] *Ibid*., p. 959.
[6] *Ibid*., p. 961

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

de connaissance, tant au niveau sensible qu'au niveau conceptuel, il s'avère donc indispensable pour James de les envisager dans leur dimension existentielle, en d'autres termes dans un contexte toujours particulier.

C'est en ce sens qu'il regroupe par ailleurs ses positions pragmatistes et celles de J. Dewey et F. C. S. Schiller sous le terme d'humanisme qu'il emprunte au deuxième :

> La notion d'un premier moment sous la forme d'une expérience des plus chaotiques qui nous pose des questions, d'un second moment formé de catégories fondamentales, depuis longtemps inscrites dans la structure de notre conscience et pratiquement irréversibles, qui déterminent le cadre général à l'intérieur duquel les réponses doivent s'insérer ; puis d'un troisième moment qui donne le détail des réponses sous la forme qui concorde le mieux avec nos besoins présents, tout cela constitue l'essence de la conception humaniste, telle que je la comprends[1].

On peut dès lors oser une distinction, bien qu'elle ne soit pas exprimée telle quelle par James, entre trois types de signification au sein des processus de connaissance : la signification statique qui correspond au noyau sensible d'un état mental, la signification dynamique qui correspond à ses franges relationnelles et la signification existentielle qui relève d'intérêts déterminants liés à un contexte particulier.

Ainsi, la place accordée aux états mentaux universalisants et aux propositions rationnelles dans le système pragmatiste s'éclaire progressivement. James ne répudie pas purement et simplement l'entreprise logique consistant à interroger pour elles-mêmes ces différentes propositions rationnelles. Dans la mesure où elles relèvent de termes et de relations statiques internes, il est d'ailleurs pertinent de les envisager en termes de vérités nécessaires. Mais notez qu'il est question ici de vérité nécessaire et non de vérité absolue. Car ce dont la logique ne rend pas compte, c'est précisément la dimension existentielle de ces propositions, autrement dit leur utilisation dans des contextes particuliers. Il en va de même pour les universaux, ou devrait-on parler désormais à la suite de James d'états mentaux universalisants. Ils ne se déploient pas en dernière instance dans un contexte qui serait lui-même universel, mais dans un environnement fini au sein duquel les intérêts particuliers sont déterminants. « Les faits *complets* de connaissance, quelle que soit la manière dont nous en parlons, même si nous en parlons de

[1] *The Meaning of Truth*, *op. cit.*, p. 64 [61-62].

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

la façon la plus abstraite, demeurent inaltérablement donnés dans les actualités et les possibilités du continuum de l'expérience[1]. »

Mondes multiples et réalité primordiale

Une autre distinction devrait nous permettre de mieux comprendre et de prolonger les développements précédents, celle que James établit entre ce qu'il appelle des sous-univers. C'est dans un article de 1889 intitulé « The Psychology of Belief »[2], qui constituera finalement le chapitre XXI des *Principles* mais sous le titre « The Perception of Reality », que James déploie cette idée de mondes multiples.

« Dans le cas de l'acquiescement ou de la croyance, l'objet n'est pas seulement appréhendé par l'esprit mais est tenu pour réel[3]. » Proche de l'idée de consentement dans la psychologie de la volition, la croyance, ou le « sens de la réalité », est liée selon James à l'ordre émotionnel et se caractérise par la cessation de l'activité théorique. Son opposé n'est pas le doute, mais l'incrédulité, en ce sens qu'une croyance est toujours remplacée par une autre croyance. Tout objet qui ne se trouve pas contredit suscite immédiatement la croyance, est tenu pour une réalité absolue, James se réclamant ici de Spinoza. Il parle ainsi d'une crédulité primitive de nos premiers états mentaux : on croit tout ce que l'on pense tant qu'aucune contradiction ne se présente.

Renvoyant à la *Psychologie* de Brentano, James adhère à sa distinction entre conception et jugement, bien qu'il préfère à ce dernier terme celui de croyance. Ainsi, la manière dont les idées sont combinées participe de la constitution interne de l'objet de pensée, mais la croyance en la réalité de cet objet est un nouvel acte psychique irréductible. Dans toute proposition, il faut donc distinguer selon James quatre éléments : le sujet, le prédicat et leur relation qui forment l'objet de la croyance, et finalement l'attitude psychique vis-à-vis de la proposition prise comme un tout qui correspond à cette dernière[4]. L'analyse interne ne pouvant être conduite plus loin, la croyance

[1] *Ibid*., p. 152 [107]. La citation s'accompagne de la note suivante : « L'objet ou terme ultime d'un processus cognitif peut, dans certains cas, se trouver au-delà de l'expérience directe du sujet connaissant particulier, mais doit forcément, bien entendu, exister comme partie de l'univers total d'expérience dont le critique est en train de discuter la constitution, connaissance y comprise. »
[2] W. James, « The Psychology of Belief », in *Mind*, 55, July 1889, p. 321-352.
[3] *Op. cit.*, 1981, vol. 2, p. 913.
[4] *Ibid.*, p. 917.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

étant un état de conscience *sui generis*, James se penche ensuite sur la genèse de ce phénomène à travers la question suivante : en quelles circonstances pensons-nous les choses comme réelles ?

Toute la distinction entre réel et irréel repose pour le philosophe sur deux faits mentaux : nous sommes capables de penser le même de différentes manières et nous pouvons choisir entre ces différentes perspectives, ou devrait-on plutôt dire que l'une d'entre elles s'impose. Ces considérations conduisent ainsi James à distinguer différents « sous-univers » : le monde des sens, celui de la science, le monde des relations idéales et des vérités abstraites, le monde des « idoles de la tribu », les mondes surnaturels, ceux des opinions individuelles et enfin ceux de la folie ou de la divagation. « Tout objet auquel nous pensons se trouve finalement renvoyé à l'un ou à l'autre de ces différents sous-univers[1]. »

Le premier point sur lequel nous voudrions insister, est que ces considérations vont être l'occasion pour James d'assigner au philosophe une tâche spécifique, qui reflète précisément, nous allons le constater, les ambitions du pragmatisme.

> L'esprit populaire conçoit tous ces sous-univers de manière plus ou moins déconnectée ; et lorsqu'il est concerné par l'un d'entre eux, il oublie pour un temps ses relations aux autres. Le philosophe complet est celui qui ne cherche pas seulement à assigner à chaque objet de sa pensée sa place correcte dans l'un ou l'autre de ces sous-univers, mais qui cherche également à déterminer la relation de chaque sous-univers aux autres au sein du monde total qui *est*[2].

Le point suivant, qui se révèle également décisif pour notre propre réflexion et qui témoigne clairement de la manière dont William James entend assumer cette tâche philosophique, est la défense par James du caractère primordial de la réalité des sensations. Si James reconnaît le caractère individuel de nos habitudes d'attention, lié à des considérations pratiques particulières faisant du sujet le *fons et origo* de toute réalité[3], il insiste cependant sur le caractère coercitif du monde sensible. « Les objets sensibles constituent dès lors nos réalités ou le test de nos réalités. Les objets conçus doivent montrer des effets sensibles ou ne pas être crus[4]. » En ce sens, les conceptions qui prévaudront

[1] *Ibid.*, p. 922.
[2] *Ibid.*, p. 921.
[3] « Le *fons et origo* de toute réalité, que ce soit du point de vue absolu ou pratique, est donc subjectif, est nous-même ». *Ibid.*, p. 925.
[4] *Ibid.*, p. 930.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

seront celles qui témoigneront ou rendront compte du plus grand nombre d'effets, ou du moins des effets les plus intenses.

En résumé, parmi les multiples sous-univers qui constituent la réalité totale, le monde sensible se révèle le plus important et se présente comme la perspective de référence pour tous les autres.

> Qu'est-ce au fond qu' « être réel » ? La meilleure définition que je connaisse est celle fournie par la règle pragmatique : « est réel ce dont nous sommes obligés de tenir compte en quelque manière ». En ce sens, les concepts sont aussi réels que les percepts, car nous ne pouvons vivre un seul instant sans en tenir compte. Mais l'espèce d'être « éternel » qu'ils possèdent est inférieur à l'être temporel, car il est statique et schématique et manque d'un grand nombre de qualités que la réalité temporelle possède. La philosophie doit donc reconnaître plusieurs royaumes de réalité qui s'interpénètrent. Les systèmes conceptuels des mathématiques, de la logique, de l'esthétique et de la morale sont des exemples de ces royaumes. Chacun d'eux déployant quelque forme particulière de relation et différant de la réalité perceptuelle en ce qu'en eux rien ne témoigne de l'histoire ou de l'événement. La réalité perceptuelle contient et implique tous ces systèmes idéaux et beaucoup plus encore[1].

Ces développements nous permettent de reprendre le fil de notre réflexion et de la relier par ailleurs, comme la citation précédente en témoigne, à certains travaux tardifs de William James. Nous avions proposé une distinction entre différents ordres de signification et souligné l'importance pour James de la signification existentielle. Or cette importance se reflète également dans le primat qu'il accorde au monde sensible, lieu de déploiement de ces significations existentielles, et qu'il exprime en d'autres endroits de son œuvre[2] sous la forme d'une thèse fondamentale : le caractère insurmontable de la sensation.

> Malgré le mépris qu'ont pour elles certains penseurs, ces sensations sont la terre nourricière, le mouillage sûr, le rocher stable, les premières et dernières limites, le *terminus a quo* et le *terminus ad quem* de l'esprit. Trouver de tels *termini* sensibles devrait être le but de toute notre activité intellectuelle supérieure. Ils mettent fin à la discussion ; ils détruisent le faux savoir

[1] *Some Problems of Philosophy*, *op. cit.*, p. 101-102 [95-96].
[2] Pour la première fois en 1884 dans *On The Function of Cognition* et reprise dans *Some Problems of Philosophy* publié en 1911.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

> prétentieux ; et, sans eux, nous sommes comme perdus en mer quant à ce que nous voulons dire[1].

Ce que James reproche à l'intellectualisme qu'il qualifie de vicieux, ce n'est pas de s'intéresser exclusivement aux royaumes conceptuels, de proposer des descriptions abstraites de la connaissance, mais c'est d'oublier ensuite, jusqu'à la négation, le contexte existentiel de la rationalité.

> Splendide est le vol de la raison conceptuelle dans les régions élevées de la vérité. Il n'est pas étonnant que les philosophes en soient encore tout éblouis, ni non plus qu'ils abaissent avec dédain leur regard vers la basse terre sensible d'où la déesse a pris son essor. Mais malheur à elle, si elle ne retourne pas prendre contact avec le sol ; ses pas incertains ne se fixeront nulle part — elle sera à la merci de toutes les brises folles, et comme une montgolfière dans la nuit, elle s'en ira parmi les étoiles[2].

Ainsi les vérités nécessaires de la logique, par exemple, ne déploient leur pleine signification qu'envisagées en tant qu'instrument dans des contextes particuliers. Indépendamment de cette dimension existentielle, on peut toujours leur attribuer une signification logique autonome, mais cette signification serait pour James, si l'on peut dire, *insignifiante*.

> La relation logique est simplement à la relation psychologique entre l'idée et l'objet ce que l'abstraction saltatoire est au déplacement concret. L'une et l'autre relations ont besoin d'un véhicule psychologique ; et la relation « logique » est tout bonnement la relation « psychologique » dépouillée de sa plénitude, et réduite à un pur schème abstrait[3].

---

[1] *The Meaning of Truth*, *op. cit.*, p. 39 [48].
[2] *Ibid*., p. 40-41 [48-49].
[3] *Ibid*., p. 153-154 [108]. James poursuit sous le masque de l'humour: « Il y a quelque temps, un prisonnier, après sa mise en liberté, essaya d'assassiner le juge qui l'avait condamné. Il avait apparemment réussi à concevoir le juge d'une façon intemporelle, l'avait réduit à une pure signification logique, celle de son "ennemi et persécuteur", en éliminant toutes les conditions concrètes (telles que verdict du jury, devoir professionnel, absence de haine personnelle, peut-être sympathie) qui donnaient son plein caractère psychologique à la sentence en tant qu'action humaine particulière ayant lieu dans le temps. Il est vrai que la sentence était hostile au coupable ; mais laquelle de ces idées est la plus vraie : cette pure définition logique de la sentence, ou sa spécification psychologique complète ? Les antipragmatistes, pour être conséquents, devraient adopter la façon de voir du criminel, considérer le

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

Ces développements nous permettent désormais, du moins je l'espère, de mieux comprendre la portée de la méthode pragmatiste. William James la reformule d'ailleurs comme suit en 1911, dans son *Introduction à la philosophie* :

> Aussi belle et aussi digne d'une contemplation immobile que soit la partie substantive d'un concept, la part la plus importante de sa signification réside dans les conséquences auxquelles il conduit. Elles peuvent résider autant dans la manière de nous faire penser que dans la manière de nous faire agir. Quiconque possède une idée claire de ces conséquences sait effectivement ce que le concept signifie pratiquement, quel que soit l'intérêt propre de son contenu substantiel[1].

Conclusions

En guise de conclusions, nous souhaitons rendre compte brièvement de deux problématiques qui sont étroitement liées aux développements précédents : celles de l'action et de la vérité. Nous nous sommes en effet attaché à éclairer les fondements et la portée de la méthode pragmatique, mais en ne faisant que très peu référence à ces deux notions pourtant fondamentales. Le moment est venu de combler ce vide à travers un double questionnement : quelle place notre lecture offre-t-elle encore à l'action dans le système pragmatiste ? Quelle est la relation entre la méthode pragmatique et la théorie génétique de la vérité, deux dimensions du pragmatisme que James distingue clairement ?

La première question nous ramène à cet article fondamental de 1885, consacré à la fonction cognitive, dans lequel est formulée pour la première fois la thèse du caractère insurmontable de la sensation. La problématique qui conduit James à introduire la notion d'action est celle du solipsisme : comment être certain que ma sensation et celle de mon voisin visent bien la même réalité ? Autrement dit, comment nous assurons-nous du caractère cognitif et non illusoire de nos sensations ? « Eh bien, en fait, toute sensation réelle nous montre, tout aussi clairement que le fusil, quel est le *q* qu'elle vise ; et pratiquement, dans les cas concrets, la question est tranchée à l'aide

---

juge comme l'ennemi logique de ce dernier, et exclure les autres conditions comme autant de matériaux psychologiques inessentiels. »

[1] *Some Problems of Philosophy*, *op. cit.*, p. 60 [61].

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

d'un élément que nous avons jusqu'ici laissé de côté[1]. » Cet élément est l'action.

Selon James, en effet, nous ne pouvons jamais être théoriquement sûrs que nos sensations individuelles ressemblent à la réalité et se ressemblent entre elles. Seule l'action permet d'échapper au solipsisme et de constituer un monde commun. En fait, nous ne commençons pas par trouver des ressemblances entre une sensation et une réalité avant de découvrir quelle réalité elle signifie. Nous commençons par remarquer quelle réalité elle signifie puis nous supposons qu'elle lui ressemble. En d'autres termes, il revient à l'action, à l'interaction pour être plus précis, de rendre lisible les sensations. « Avant que je puisse dire que vous signifiez mon monde, il faut que vous ayez quelque action sur cet univers ; avant que je puisse penser que vous le signifiez en grande partie, il faut que vous agissiez beaucoup sur lui ; avant que je puisse être sûr que vous le signifiez *comme moi*, il faut que vous ayez *précisément la même action que j'aurais* si j'étais à votre place. Alors moi, votre critique, je serai tout prêt à croire non seulement que nous pensons à la même réalité, mais que nous la pensons *de même*, et ceci pour sa plus grande partie[2]. »

En conclusion, si les sensations constituent bien les *termini a quo* et *ad quem* de la pensée, elles ne participent d'un monde commun qu'à travers les actions qui les prolongent. Si mes sensations n'avaient aucun effet sur vos sensations, si par mes actions je ne modifiais pas vos perceptions, nous ne pourrions éviter la « dislocation de notre univers commun en une multitude chaotique de solipsismes qui se repousseraient mutuellement »[3]. « En dernière analyse, donc, nous croyons tous connaître le même monde, y penser et en parler, parce que nous croyons que nos perceptions nous sont communes. Et nous le croyons parce que les perceptions de chacun de nous semblent changer par suite des modifications survenues dans les perceptions de quelque autre personne[4]. »

Et c'est ainsi que James est amené à reformuler en note, lorsqu'il reprend l'article de 1885 dans *La signification de la vérité*, la formule pragmatiste de Charles Sanders Peirce, ajoutant que « nous ne pouvons

[1] *The Meaning of Truth*, *op. cit.*, p. 20 [39].
[2] *Ibid.*, p. 24 [41].
[3] *Ibid*., p. 38 [48].
[4] *Ibid.*, p. 36-37 [47].

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

jamais être sûrs de nous comprendre mutuellement tant que nous n'avons pas pu faire ce test »[1].

Reste maintenant à évoquer brièvement la problématique de la vérité, notamment à travers cette distinction que James établit entre méthode pragmatique et théorie génétique de la vérité.

> Tout ce que la méthode pragmatique implique est donc que les vérités doivent avoir des conséquences pratiques. En Angleterre, le mot a pris une acception plus large encore, pour exprimer l'idée que la vérité d'une assertion quelconque consiste dans les conséquence qu'elle entraîne, et en particulier dans le fait que ses conséquences soient bonnes. Ici nous sortons tout à fait des questions de méthode ; et puisque mon pragmatisme et ce pragmatisme étendu sont si dissemblables, et que chacun d'eux a assez d'importance pour porter un nom différent, je pense que la proposition de M. Schiller de désigner le pragmatisme plus étendu sous le nom d' « humanisme » est excellente et devrait être adoptée. Le pragmatisme au sens étroit peut être désigné sous le nom de « méthode pragmatique »[2].

Là où la méthode se contente de réclamer des conséquences pratiques, l'humanisme se propose donc d'évaluer ces conséquences en termes de satisfaction. Il y a bien une différence d'extension fondamentale entre ces deux approches, ce qui conduit James à parler de pragmatismes étroit et étendu.

En fait, l'objet de la méthode n'est pas la vérité de l'idée mais l'idée elle-même. Dans le propos précédent, la terminologie prête à confusion. Lorsqu'il est question dans un premier temps des vérités envisagées par la méthode pragmatique, le problème n'est pas celui de la vérité mais celui de la signification. Plutôt que de vérités, James aurait gagné ici à parler d'idées vraies en mettant l'accent sur le premier des deux termes, l'important du point de vue méthodologique n'étant pas que l'idée soit vraie mais plutôt qu'elle ne soit pas « insignifiante », autrement dit qu'elle déploie des conséquences pratiques.

---

[1] *Ibid*., p. 40 [48]. Signalons encore cette nuance que James apporte en 1909, lorsqu'il souligne les défauts de la description de la fonction cognitive qu'il proposait en 1885 : [B2] « L'insistance indue au sujet de l'action produite sur l'objet lui-même, action qui dans nombre de cas permet en effet de décider qu'il est l'objet auquel nous nous référons, mais qui manque souvent ou est remplacée par des actions produites sur d'autres choses qui sont en rapport avec l'objet. » *Ibid*., p. 42 [50]. Cette nuance renvoie au développement par James de l'idée de connaissance virtuelle.

[2] *Ibid.*, p. 52 [56].

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

C'est donc au pragmatisme étendu, revêtant chez James la forme d'une théorie génétique, qu'il revient de s'intéresser plus précisément à la vérité. Or cette théorie ne peut se comprendre qu'à la lumière du rôle capital que James attribue aux intérêts dans les processus de connaissance. De ce point de vue, la critique de la définition spencerienne de l'esprit, telle que nous l'avons évoquée ci-dessus, constitue un angle d'approche particulièrement éclairant.

En effet, la critique que James adresse à Spencer anticipe clairement, comme nous l'avons signalé, celle qu'il adressera plus tard aux tenants d'une théorie de la vérité comme correspondance. Dans les deux cas, c'est bien d'une remise en cause d'une correspondance à deux termes qu'il s'agit, et ce dans le but de privilégier une correspondance à trois termes prenant en compte le caractère téléologique de l'esprit, autrement dit les intérêts déterminants.

Pour reprendre la terminologie que nous avons déployée précédemment, la théorie génétique de la vérité porte sur la dimension existentielle de la connaissance, ce qui implique la prise en compte de contextes toujours particuliers et d'intérêts particuliers. La question est : « Qu'est-ce que la vérité *en tant qu'elle est connue*[1] ? » Et non : « Qu'est-ce que la vérité en soi ? » Les vérités nécessaires de la logique elles-mêmes, auxquelles James fait droit, doivent être envisagées pour le pragmatisme dans cette perspective existentielle, doivent être réinscrites dans le tissu de l'expérience. « Toutes les sanctions d'une loi de vérité se trouvent à l'intérieur du tissu même de l'expérience. Qu'il y ait ou non un absolu, la vérité concrète pour nous sera toujours la manière de penser dans laquelle nos différentes expériences se combinent avec le plus d'avantage[2]. »

Le pragmatisme étendu se déploie donc sous la forme d'un triple questionnement : quels sont les intérêts déterminants ? Quelles sont les conséquences pratiques ? Les conséquences satisfont-elles les intérêts ? On le constate, la théorie génétique de la vérité suppose la méthode pragmatique, puisqu'elle doit dégager les conséquences pratiques de nos idées, mais ses ambitions s'étendent au-delà, dans la mesure où elle se propose d'évaluer ces conséquences en fonction d'intérêts déterminés. Réinscrire la vérité dans sa dimension existentielle, telle donc est l'ambition fondamentale du pragmatisme étendu.

À travers sa méthode pragmatique et sa théorie génétique de la vérité, toutes deux fondées sur sa théorie ambulatoire de la connaissance, « la démarche primordiale de William James et sa raison d'être » consistaient

[1] *Ibid*., p. 75 [67].
[2] *Ibid*., p. 73 [66].

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

donc à rendre compte de la dimension pratique, existentielle et donc particulière, de notre activité théorique, sans pour autant, comme on le lui a si souvent reproché, nier toute la richesse et la complexité de cette dernière.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3, 2008 (Actes 1), p. 81-123
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Phénoménologie et pragmatisme : y a-t-il rupture ou continuité entre attitudes théoriques et attitudes pratiques ?

Par BRUNO LECLERCQ
Université de Liège

À diverses reprises dans son œuvre, Edmund Husserl rend hommage aux études psychologiques de William James et au point de vue purement descriptif et non spéculatif qui les conduit[1]. Bien qu'ils soient constamment préoccupés d'expliquer par des processus cérébraux les phénomènes mentaux qu'ils décrivent, les *Principles of psychology* de James, avons-nous montré ailleurs[2], maintiennent en effet en permanence une distinction conforme à celle qu'opère Franz Brentano entre le niveau de la *caractérisation classificatoire* de ces phénomènes et celui de leur *explication causale*. Que, dans le travail de James, une psychologie descriptive des fonctions intellectuelles « se laisse détacher de la psychologie comme science de la nature », c'est d'ailleurs ce que Husserl lui-même soutient dans le brouillon d'une lettre de février 1905 pour Walter Boughton Pitkin[3].

[1] Comme celui de Stephan Galetic publié dans ce volume, ce texte est issu d'une longue communication présentée conjointement par les deux auteurs sous le titre « Attitudes théoriques et attitudes pratiques chez James et Husserl : rupture ou continuité ? ». Les deux textes, qui, pour des raisons de longueur, sont ici publiés séparément, peuvent être lus comme deux facettes d'un même dialogue.

[2] Cf. mon texte « Les données immédiates de la conscience. Neutralité métaphysique et psychologie descriptive chez James et Husserl », soumis pour publication.

[3] Edmund Husserl, *Briefwechsel*, K. Schumann (éd.), *Husserliana. Dokumente*, III/4, Dordrecht, Kluwer, 1993, p. 334. Dans des notes personnelles de septembre 1906, Husserl indique que c'est précisément cette démarche purement descriptive des *Principles* qui fit sur lui la plus forte impression : « Je vis comment un homme audacieux et original ne se laissait lier par aucune tradition et cherchait à fixer et décrire ce qu'il voyait » (Edmund Husserl, notes du 25/09/1906, reproduites en

Bien plus, en privilégiant les explications *neurophysiologiques* au détriment des explications *psychiques* des phénomènes de conscience, James parvient à échapper au psychologisme généralisé qui s'exprimait dans la plupart des théories modernes de la représentation, et notamment, au XIX^e^ siècle, dans l'associationnisme ou dans des interprétations psychologiques du kantisme. Dans de telles théories, toute représentation ou « idée » est immédiatement conçue comme une certaine entité mentale dont les rapports avec d'autres représentations s'expliquent par les lois réelles de fonctionnement du psychisme, qu'il s'agisse de mécanismes d'association sous l'effet de l'habitude comme dans la tradition empiriste ou de l'intervention d'instances « supérieures » de l'esprit comme dans la psychologie des « facultés ». James, pour sa part, peut décrire les phénomènes de conscience indépendamment de toute théorie — mécaniste ou subjectiviste — de l'âme ou de quelque autre « entité psychique sous-jacente », puis s'efforcer *ensuite* de rendre compte de ces phénomènes du point de vue des sciences naturelles par le fonctionnement du système nerveux.

À cet égard, la démarche de James s'inscrit pleinement et explicitement dans la perspective des travaux de Carl Stumpf — qui avait conseillé à Husserl la lecture des *Principles* — mais aussi et surtout des travaux fondateurs d'Ewald Hering, lequel opposait précisément ce couple de psychologie descriptive et de neurophysiologie explicative aux explications psychologiques mises en avant par de grandes figures de la psychologie du XIX^e^ siècle telles que Hermann von Helmholtz. Or, comme le montre bien Denis Fisette[1], c'est clairement à cette école de pensée — dite « nativiste » parce qu'elle cherche les explications dans les processus cérébraux plutôt que dans les seuls mécanismes psychiques acquis sous l'effet de l'habitude — qu'au début des années 1890, Husserl entend lui aussi rattacher ses recherches sur le vécu.

Mais, au-delà de cette parenté méthodologique, ce sont aussi et surtout certaines des descriptions particulières des *Principles of psychology* qui ont retenu l'attention du jeune Husserl, au premier rang desquelles, sans aucun doute, la conception de la conscience comme un flux continu et en perpétuel changement au sein duquel on ne peut isoler des sensations singulières que

---

appendice B IX à l'*Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance*, trad. fr. L. Joumier, Paris, Vrin, 1998, p. 401 [Hua XXIV/443]).

[1] Denis Fisette, « La philosophie de Carl Stumpf. Ses origines et sa postérité », in Carl Stumpf, *Renaissance de la philosophie*, Paris, Vrin, 2006, p. 80-92.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

rétrospectivement et par abstraction[1], ainsi que la thèse d'une contamination incessante des sensations les unes par les autres à travers le phénomène des « franges » de la conscience. Dans l'étude précédemment évoquée, nous avons montré combien, de l'aveu même de Husserl, les analyses jamesiennes du caractère continu et de la nature « rétentionnelle » — le mot est de James — et « protentionnelle » du flux de conscience, et, plus généralement, ses analyses du phénomène des « franges » et des « halos » avaient, au même titre que les travaux de Stumpf, été déterminantes pour la manière — résolument non atomiste — dont Husserl conçoit la conscience et, *in fine*, pour sa caractérisation de l'intentionalité comme structure d'horizon du vécu.

En définitive, ce que Husserl trouve chez James, c'est une théorie *dynamique* de l'intentionalité de la conscience, théorie qui renouvelle les travaux de Brentano et permet de penser la genèse même de l'orientation de la conscience vers des contenus objectifs : parce que les sensations ne sont jamais isolées mais empiètent (*overlap*) sans cesse les unes sur les autres dans la conscience, apparaissent également à la conscience des ressemblances et des contrastes entre ces sensations, de sorte que celles-ci ne valent plus seulement en tant que pures impressions mais aussi en tant qu'elles présentent certaines qualités objectives qui peuvent se représenter à l'identique dans d'autres sensations. La simple fréquentation sensible (*acquaintance*) devient alors perception et connaissance à propos de… (*knowledge about*). Ce dépassement, qui n'est rien d'autre que l'intentionalité, trouve dans la théorie des « franges » une élucidation d'autant plus intéressante qu'elle se double, chez James d'une explication neurophysiologique très

[1] Contrairement à ce que soutient l'empirisme atomiste et associationniste, la psychologie ne doit pas partir du « simple » et en montrer la *synthèse*, mais bien partir du donné complexe — le flux sans cesse changeant — pour en faire l'*analyse* par « discrimination ». En croyant recomposer le flux par des combinaisons – naturelles ou rationnelles — d'unités simples, l'associationnisme comme l'intellectualisme ne parviennent jamais à retrouver ce qui fait précisément le flux, à savoir son changement perpétuel : « Ce qu'on doit admettre, c'est que les images délimitées de la psychologie traditionnelle ne forment que la toute petite partie de la vie effective de nos esprits. La psychologie traditionnelle parle comme celui qui dirait qu'une rivière ne consiste en rien d'autre qu'en seaux, en cuillerées, en flacons, en barils et en autres formes moulées d'eau. Même si les seaux et les flacons se trouvaient vraiment dans le flux, l'eau continuerait à s'écouler entre eux. C'est précisément cette eau libre de la conscience que les psychologues négligent résolument » (William James, *The Principles of psychology*, vol. I, New York, Dover Publications, 1950, chap. IX, p. 255 ; passage marqué par Husserl en marge de son propre exemplaire des *Principles* (consultable aux Archives Husserl de Leuven)).

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

plausible en termes de traces neuronales laissées par chaque sensation dans le cerveau, traces qui influent sur la réception postérieure de nouvelles sensations[1].

L'apport de James à Husserl ne s'arrête toutefois pas encore là. La conception non atomiste de l'expérience, qui est liée à la théorie des franges, permet à James de soutenir un empirisme beaucoup plus riche et beaucoup plus radical que l'empirisme classique. Pour James, en effet, ne sont pas seulement éprouvées une multitude d'impressions singulières, mais aussi, en vertu de la continuité du flux, toute une série de transitions continues ou contrastées entre ces impressions, tant et si bien que la sensation elle-même est déjà porteuse de nombreuses formes et relations, lesquelles ne doivent dès lors pas être ajoutées aux impressions singulières par l'activité synthétique d'un sujet rationnel ou de mécanismes associatifs naturels. Cette notion élargie d'expérience, qui sera au centre des thèses jamesiennes en théorie de la connaissance, s'accorde à bien des égards, nous l'avons montré dans un autre travail[2], avec le plaidoyer que formule Husserl à la même époque pour une conception étendue de l' « intuition », intuition qui va jusqu'à la perception de contenus abstraits ou de rapports catégoriaux tout en restant sans cesse fondée dans l'intuition sensible. Car, comme James, c'est bien un *empirisme* que défend Husserl dans ses *Recherches logiques* de 1900-1901, mais un empirisme qui, précisément, échappe aux apories de l'empirisme atomiste classique, lequel, parce qu'il identifie le contenu de l'expérience aux seules impressions simples, ne parvient à penser comment universaux et relations sont donnés dans l'expérience qu'à grand renfort de constructions théoriques quant aux mécanismes psychiques de l'abstraction ou de l'association.

Or, en ce début du XX^e^ siècle, la convergence entre Husserl et James est d'autant plus grande à cet égard que tous deux rejettent également le point de vue — d'inspiration kantienne — selon lequel ce serait plutôt l'activité spontanée de l'*ego* transcendantal qui ferait la « synthèse » du divers des impressions sensibles et introduirait ainsi formes et relations dans la connaissance. Dans la première édition des *Recherches logiques*, Husserl n'identifie en effet pas la conscience à un *ego* transcendantal ; loin d'être présupposé d'emblée, le Moi doit, selon lui comme selon la plupart des empiristes, se

[1] William James, *The Principles of psychology*, vol. II, *op. cit.*, chap. XIX, p. 76-78. Cf aussi *Précis de psychologie*, trad. fr. Paron, Bibliothèque de l'homme, 1999, chap. II, p. 55-56.

[2] Cf. mon texte « James et Husserl : Perception des formes et polarisation des flux de conscience », soumis pour publication.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

constituer dans la conscience comme n'importe quel objet. Et, à cet égard, on peut certainement faire, avec notamment Jocelyn Benoist[1], une lecture qui rapproche la conception de la conscience des *Recherches logiques* du « monisme neutre » dont se revendique James à la même époque, monisme neutre qui envisage le flux de la conscience comme « pure expérience » ni objective ni subjective, au sein de laquelle se dégagent ensuite les pôles d'objectivité et de subjectivité, pôles que, pour sa part, le dualisme présupposait.

Mais, alors, il faut évidemment contraster ce point de vue du premier Husserl avec celui qu'il adopte à partir de 1906-1907 lorsqu'il effectue son « tournant transcendantal » et, dans un spectaculaire rapprochement avec les néo-kantiens, adopte la position idéaliste qui présidera aux *Idées directrices pour une phénoménologie* de 1913 ainsi qu'à la réécriture de certains passages des *Recherches logiques* en vue de leur seconde édition. La rupture de Husserl avec James est alors flagrante, puisqu'en prenant parti pour l'*ego* transcendantal, Husserl rallie clairement une position que James critiquait déjà dans les *Principles of psychology* et qu'il dénonce désormais avec beaucoup plus de virulence encore[2].

Dans les *Idées directrices*, l'empirisme de Husserl change nettement de figure, puisqu'il s'articule dorénavant à une théorie hylémorphique du vécu qui, à la manière de Kant, rapporte tout le travail noétique et synthétique de la conscience aux *actes* de l'*ego* transcendantal, lesquels « animent » la hylè sensible, seul lieu de la passivité. Que, cependant, même lorsqu'il opère ce tournant transcendantal, Husserl se souvienne de la conception — héritée de James comme de Stumpf — d'une passivité sensible élargie et d'une auto-animation du flux de conscience, c'est ce qui nous poussait à conclure la seconde étude citée en affirmant que, malgré sa conversion à l'idéalisme transcendantal, la théorie husserlienne de la perception — et notamment de la perception de l'espace — se démarque nettement de celle

---

[1] Jocelyn Benoist, « Phénoménologie ou pragmatisme ? Deux psychologies descriptives », in *Archives de philosophie*, vol. 69/3, 2006, p. 415-441 ; en particulier p. 427-430.

[2] Dans les chapitres IX et X des *Principles*, James s'était déjà montré très critique à l'égard des constructions métaphysiques que le spiritualisme, mais aussi l'idéalisme transcendantal qui en est une « édition vilaine et bon marché », introduisent dans les descriptions psychologiques. Or, lorsqu'il revient sur cette question de l'identité personnelle dans le chapitre VIII de ses *Essays on radical empiricism*, James réitère et exacerbe encore sa critique des conceptions qui postulent une entité unificatrice de l'expérience et optent ainsi d'emblée pour le dualisme.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

des héritiers de Kant, et notamment de Johann Friedrich Herbart ou des néo-kantiens de l'école de Marbourg.

Dans le présent texte, nous voudrions reprendre une fois encore la question de la proximité de Husserl à James en interrogeant cette fois les rapports du premier au pragmatisme du second, pragmatisme — annoncé dans certains passages des *Principles* mais surtout affirmé avec force par James au tournant du siècle — qui est sans doute la partie de la doctrine jamesienne qui semble la moins compatible non seulement avec l'idéalisme transcendantal, mais même aussi déjà avec l'empirisme antipsychologiste qui était celui des *Recherches logiques*. Le problème du rapport de la phénoménologie husserlienne au pragmatisme de William James — et à la façon dont ce dernier conçoit les liens entre théorie et pratique — est en effet étroitement lié à la question du psychologisme, c'est-à-dire des relations entre constitution et genèse. Or, cette question, qui, on le sait, a constamment préoccupé Husserl, a trouvé, dans son œuvre, une série de solutions successives, qui sont précisément, selon nous, autant de manières de faire droit aux préoccupations empiristes du pragmatisme tout en congédiant ses conclusions psychologistes les plus inacceptables.

Dans les pages qui suivent, nous nous efforcerons de montrer comment, par un travail long et laborieux de réaffirmation conjointe des prétentions rationalistes et empiristes, l'entreprise husserlienne a pu faire une place — limitée mais non négligeable — aux thèses pragmatistes. Nous commencerons cependant par resituer l'ensemble de la problématique dans le cadre de la question générale du psychologisme, cadre qui est déterminant pour comprendre non seulement la théorie de la connaissance de Husserl, mais aussi celle de James, qui, nous allons le voir, ne tombe pas nécessairement sous la critique antipsychologiste.

La critique du pragmatisme comme psychologisme

Le tout premier projet de Husserl, on le sait, avait été d'élucider les notions les plus fondamentales de l'arithmétique. Et c'est dans ce but qu'il était allé chercher, auprès de Brentano d'abord, de Stumpf ensuite, les éléments théoriques psycho-philosophiques nécessaires à cette entreprise fondationnelle. Dans sa *Philosophie de l'arithmétique* de 1891, Husserl s'était alors efforcé de « caractériser psychologiquement » les vécus qui président à la formation des notions de nombre ou d'unité, mais aussi aux opérations

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

arithmétiques élémentaires comme l'addition et le partage[1]. Or, c'est bien connu, cette entreprise valut à Husserl les critiques acerbes[2] de Gottlob Frege, qui s'était pour sa part attelé au même projet de fondation de l'arithmétique sur une base cependant purement logique et non psychologique. Avant même cette recension frégéenne de 1894, Husserl avait d'ailleurs lui-même perçu certaines des difficultés auxquelles menait le projet de la *Philosophie de l'arithmétique* et il s'était alors engagé dans une double réflexion sur la nature de la constitution intentionnelle d'une part, sur le statut des inférences logico-mathématiques d'autre part, double réflexion qui devait trouver son aboutissement dans la parution des *Recherches logiques* en 1900-1901.

Issu de cours donnés dès 1896 et intitulé « Prolégomènes à la logique pure », le premier livre de ces *Recherches* est entièrement consacré à une réfutation du psychologisme en logique. Contrairement à toute une tradition antipsychologiste, à laquelle se rattachent notamment Kant et Herbart, il ne s'agit cependant pas, pour Husserl, de faire valoir prioritairement la dimension *normative* de la logique, dimension normative que les constats purement descriptifs d'une science empirique comme la psychologie ne peuvent évidemment pas fonder, puisque si on se borne à étudier les mécanismes réels de la pensée, il n'y a pas de place pour les *règles* logiques et l'opposition qu'elles imposent entre le penser correct et incorrect[3]. Si, comme Kant, Husserl reconnaît bien sûr l'irréductibilité du normatif au descriptif, il montre aussi les limites de cet argument kantien contre le psychologisme en logique. Husserl met en effet en lumière une confusion plus importante encore que celle de la science descriptive et de la science normative de la pensée, confusion dont sont coupables cette fois les antipsychologistes autant que les psychologistes : celle qui fait de la logique une discipline *essentiellement* normative. La logique, dit Husserl, est d'abord l'ensemble des *lois de la vérité possible* avant d'être le guide du raisonnement humain ; elle est l'ensemble des *principes* du jugement avant d'être

[1] Edmund Husserl, *Philosophie de l'arithmétique* (1891), Paris, Presses Universitaires de France, coll. Épiméthée, 1972, chap. I-X [Hua XII/14-192].

[2] Gottlob Frege, « Compte rendu de *Philosophie der Arithmetik* » (1894), in *Écrits logiques et philosophiques*, Paris, Le Seuil, 1994, p. 144-145.

[3] « L'identification de la loi logique avec la loi psychologique supprime aussi toute différence entre la pensée vraie et la pensée erronée, car les modes de jugement erronés ne se produisent pas moins que les vrais en vertu de lois psychologiques » (Edmund Husserl, « Prolégomènes à la logique pure », in *Recherches logiques*, Paris, Presses Universitaires de France, Épiméthée, 1959-1963, § 30, p. 115 [Hua XVIII/112]).

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

l'ensemble des *préceptes* du jugement. Au fondement même de la logique normative, de la technologie de la pensée, se trouve une discipline qui énonce les lois idéales caractérisant la pensée rationnelle. Que je ne sois pas autorisé à juger à la fois qu'un objet *S* a l'attribut *A* et n'a pas l'attribut *A*, cela repose sur la vérité *de principe* selon laquelle les contenus de ces deux jugements sont la négation l'un de l'autre et leur conjonction constitue donc une contradiction. Ce qui est impossible, ce n'est donc pas d'abord le jugement « *S* est *A* et S n'est pas *A* » en tant qu'*acte* de juger, mais ce jugement en tant que *contenu* du jugement. C'est sur « ce qui est jugé » que portent d'abord les lois de la logique.

Chez Husserl comme chez Bolzano, c'est cette distinction entre *acte* et *contenu* qui délimite les sphères respectives de la psychologie et de la logique. Les lois qui concernent l'acte — lois réelles fondées sur l'observation de l'activité psychique humaine — et celle qui concernent le contenu — principes idéaux de la conformité possible des contenus de jugement à la vérité[1] — sont en effet de natures foncièrement différentes, comme le fait pleinement comprendre l'analogie avec la machine à calculer. Une telle machine fonctionne *au moyen* de processus causaux physiques (mécaniques ou électroniques), mais *conformément aux* lois de l'arithmétique ; les *actes* de jugement de la machine sont insérés dans des chaînes causales, mais les *contenus* de ces jugements répondent aux exigences d'une science idéale. Puisqu'elle ne porte pas sur les lois réelles des actes de jugement, mais sur les lois idéales des contenus de jugement, la logique n'est pas une discipline empirique et elle ne peut dépendre d'aucune discipline empirique. Les principes logiques se présentent comme revêtus d'une généralité *essentielle* et en aucun cas *contingente* ; leur validité ne dépend d'aucun fait, d'aucune réalité observable, et en particulier n'est pas relative à la constitution psychique d'un individu ni même de l'espèce humaine en général.

Le caractère *idéal* des lois de la logique au sens propre, qui la distingue de la psychologie, est aussi ce qui la distingue de la logique *normative*, de la « technologie de la pensée ». Cette dernière régit les actes de jugement et c'est précisément parce qu'elle porte sur des actes réels et non sur des contenus idéaux qu'elle est normative. Or — en cela les psychologistes ont raison contre Kant et Herbart —, puisque la logique normative porte sur des actes réels de jugement, elle doit reposer partiellement sur la psychologie. *Pour devoir, il faut pouvoir* ; dès lors, tout système normatif doit, pour édicter ses prescriptions efficacement, tenir compte de la nature réelle des actes et processus qu'il entend régir.

[1] *Ibid.*, § 40, p. 157 [Hua XVIII/147-148] ; cf. aussi § 47, p. 195 [Hua XVIII/179].

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

En définitive, ce sont trois disciplines qui se trouvent définies : la *logique*, comme science des lois idéales de la vérité possible, mais aussi de la connaissance possible en général ; la *psychologie empirique* comme science des actes psychiques réels, et notamment des actes de jugement, de raisonnement ou de connaissance ; et finalement, prenant appui sur la première pour ses principes et sur la seconde pour leurs conditions d'application, la *logique normative* régissant les jugements et les raisonnements des êtres humains, ainsi que leurs constructions de théories. À cet égard, Husserl note que, si la constitution de l'appareil psychique humain était différente, les principes logiques idéaux resteraient inchangés et que seule la « logique appliquée », la méthodologie, serait différente.

Centrée sur la thèse bolzanienne de l'*idéalité* plutôt que sur la thèse kantienne de la *normativité* de la logique, telle est donc la critique que Husserl adresse au psychologisme dans les « Prolégomènes à la logique pure ». Or, c'est exactement cette même critique que, dans le chapitre IX des « Prolégomènes », Husserl oppose à l'épistémologie naturaliste qu'Ernst Mach et Richard Avenarius fondent sur la notion — d'inspiration darwinienne ou plutôt spencerienne — d' « économie de pensée ». Bien sûr, Husserl ne conteste pas la possibilité d'étudier les mécanismes psychiques réels qui sous-tendent chez l'homme l'activité de connaissance, ainsi que la genèse naturelle, y compris biologique et évolutionniste, de ces mécanismes[1]. Mais Husserl affirme que cela ne fait pas en soi progresser la logique et la théorie de la connaissance[2]. Une fois encore, c'est à la distinction entre les actes et leur contenu que Husserl renvoie Mach et Avenarius :

[1] *Ibid.*, § 54, p. 222-223 [Hua XVIII/204-205].

[2] « C'est donc assurément une entreprise d'une grande signification scientifique que de déceler les voies et les moyens psychologiques grâce auxquels cette idée, suffisante pour les besoins de la vie pratique (pour ceux de l'autoconservation), d'un monde en tant qu'objet de l'expérience, se développe et s'affirme; et, par voie de conséquence, se forme dans l'esprit de l'homme de science et de générations de chercheurs l'idée objectivement adéquate d'une unité empirique rigoureusement conforme à la loi, avec son contenu scientifique sans cesse en voie d'enrichissement. Mais, du point de vue de la théorie de la connaissance, toute cette recherche ne présente aucun intérêt » (*ibid.*, § 55, p. 226-227 [Hua XVIII/208]).

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

> La question n'est pas de savoir comment prend naissance l'expérience naïve ou scientifique, mais quel contenu elle doit avoir pour être une expérience objectivement valable[1].

Certes, la connaissance est un phénomène biologique, psychologique, sociologique ; toutefois, ce n'est pas la *réalité* de celui-ci, mais son *sens idéal*, qui intéresse l'épistémologue[2]. Or, à cet égard, l'établissement de lois générales est ce que vise *par principe* toute science ; de telles lois sont l'*essence* même de la connaissance rationnelle. Dès lors, bien que cette *tendance idéale* puisse être — du moins partiellement — réalisée par tel ou tel être réel qui y trouve son intérêt en terme d'économie d'effort, jamais elle ne s'identifie à une *tendance naturelle* de l'esprit de ce dernier[3]. La rationalité ne se réduit pas aux mécanismes psychologiques propres à tel ou tel être réel, pour la

---

[1] *Ibid.*, § 55, p. 227 [Hua XVIII/208-209]. Dans *L'idée de la phénoménologie*, Husserl développera contre le *biologisme* l'argument de l'auto-réfutation déjà utilisé, dans les « Prolégomènes », contre le relativisme *psychologiste* : « Des considérations biologiques s'imposent à l'esprit. Nous nous rappelons la théorie moderne de l'évolution, selon laquelle l'homme s'est développé dans la lutte pour la vie et en vertu de la sélection naturelle, et avec lui naturellement aussi son intellect, et avec l'intellect aussi toutes les formes qui lui sont propres, plus précisément les formes logiques. N'est-ce pas dire que les formes et lois logiques expriment la particularité contingente de l'espèce humaine, qui pourrait également être autre et aussi deviendra autre au cours de l'évolution future ? La connaissance est donc bien seulement connaissance humaine, liée aux formes intellectuelles humaines, incapable d'atteindre la nature des choses mêmes, d'atteindre les choses en soi. Mais aussitôt surgit de nouveau un non-sens : les connaissances avec lesquelles opère une telle conception, et même les possibilités qu'elle envisage, ont-elles encore un sens quelconque si les lois logiques sont sacrifiées dans un tel relativisme ? La vérité "il existe telle ou telle possibilité", ne suppose-t-elle pas implicitement la validité absolue du principe de contradiction, selon lequel, avec une vérité, sa contradiction est exclue ? » (Edmund Husserl, *L'Idée de la phénoménologie* (1907), Paris, Presses Universitaires de France, 1970, p. 42 [Hua II/21]).

[2] « Ils s'escriment avec la science en tant que phénomène biologique, et ne remarquent pas qu'ils n'effleurent absolument pas le problème épistémologique de la science en tant qu'unité idéale de vérité objective » (« Prolégomènes à la logique pure », *op. cit.*, § 56, p. 232 [Hua XVIII/212]).

[3] « La tendance *idéale* de la pensée logique comme telle la porte à la rationalité. "L'économe" de la pensée en fait une tendance *réelle* efficace de la pensée humaine ». Or, tout principe de la rationalité n'est « manifestement pas un principe biologique ni simplement économique pour la pensée, mais bien plutôt un principe purement *idéal*, par surcroît, un principe *normatif* » (*ibid.*, § 56, p. 229 [Hua XVIII/210]).

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

raison qu'elle est ce par rapport à quoi tout mécanisme peut être évalué. Ainsi, l'esprit humain est plus ou moins rationnel, dans la mesure où il réalise plus ou moins parfaitement cet idéal :

> Nous *mesurons* la pensée empirique d'après la pensée idéale et nous constatons que la première se déroule en fait, dans une certaine mesure, comme si elle était guidée avec évidence par des principes idéaux[1].

La notion même d' « économie de la pensée » suppose l'*idéal* de la raison. Et c'est cet idéal qui fonde les concepts *normatifs* que ne peuvent fournir les sciences empirico-descriptives. Ainsi, lorsque Mach et Avenarius parlent du mécanisme de la pensée qui tend vers un maximum d'efficacité possible, ils présupposent la notion même d'un idéal à atteindre, notion qui ne peut être fournie par la seule observation[2]. Le projet d'organiser les connaissances en un nombre le plus réduit possible de principes est un but idéal, un but *logique*. C'est de la logique et de l'épistémologie et non des données empiriques de la psychologie ou de la biologie que l'empirio-criticisme apprend ce qu'est la synthèse et en quoi elle est « économique » :

> Avant toute théorie de l'économie de pensée, nous devons déjà connaître l'idéal, nous devons savoir ce que la science s'efforce d'atteindre *idealiter*, ce que sont *idealiter* et ce que produisent les enchaînements réglés par des lois, les lois fondamentales et les lois qui en dérivent, etc., avant que nous puissions discuter et évaluer la fonction de leur connaissance au point de vue de l'économie de pensée[3].

Fidèle à sa distinction de la *logique pure* et de la *méthodologie*, Husserl conteste toute pertinence aux arguments de Mach et Avenarius en ce qui concerne la première, mais reconnaît leur pertinence pour ce qui est de la seconde. Si la *rationalité* est un but idéal qui ne se soucie guère des efforts réels pour y parvenir, il n'en va pas de même pour la *technologie du raisonnement*. À cet égard, il importe au contraire de tenir compte de la finitude de l'esprit humain et de l'utilité pour lui de disposer de certaines méthodes — méthodes dont il revient à la théorie de la connaissance de dire le sens — lui permettant de « conquérir indirectement d'immenses sphères

[1] *Ibid.*, § 56, p. 230 [Hua XVIII/211].
[2] « Dans la sphère pure des faits, il n'y a pas de maximum possible [...] Du point de vue psychologique, il arrive dans chaque cas quelque chose de déterminé, exactement dans telle mesure et pas plus » (*ibid.*, § 55, p. 226 [Hua XVIII/207]).
[3] *Ibid.*, § 56, p. 230-231 [Hua XVIII/211].

d'opérations intellectuelles irréalisables directement »[1]. C'est ainsi, par exemple, que la mise au point en mathématiques de méthodes déductives opérant sur de simples symboles a permis de faire passer de vastes sphères de la pensée

> des sommets arides de l'abstraction vers les chemins faciles de l'intuition, où l'imagination guidée par l'évidence peut, dans les limites de la règle, s'exercer librement et avec relativement peu d'efforts[2].

Ces méthodes, cependant, insiste Husserl, ne sont pas seulement prescriptibles en raison des faibles dépenses énergétiques qu'elles occasionnent, mais surtout parce qu'elles sont conformes aux principes de la logique idéale. La méthodologie ne repose pas seulement sur la psychologie, mais aussi sur la logique idéale. Et seule la méthodologie, et non la logique idéale, repose sur la psychologie : les recherches qui se rapportent à la théorie de l'évolution peuvent à coup sûr

> jeter un jour nouveau sur la théorie de la connaissance dans son usage pratique, sur la méthodologie de la recherche scientifique, mais non pas, en quoi que ce soit, sur la théorie pure de la connaissance, ni spécialement sur les lois idéales de la logique pure[3].

On le voit ; dans cette critique de la forme particulière que prend le « psychologisme » chez Mach et Avenarius, se trouve sans doute déjà le rejet ferme, non seulement de la théorie de l'économie de pensée, mais plus généralement de toute forme de théorie *pragmatiste* de la rationalité. Selon Husserl, les lois idéales du vrai et de la raison ne dépendent pas de la plus ou moins grande efficacité de telle ou telle manière de penser ; au plus, peut-on s'interroger sur ce qui permettrait aux actes du penser humain de se conformer davantage aux lois logiques idéales régissant les contenus de pensée pour gagner, par là même, en efficacité. Mais, donc, loin de pouvoir fonder la rationalité logique, la question de l'efficacité ne peut en fait concerner que la *méthodologie* et ce n'est qu'en commettant la confusion psychologiste des actes de penser et de leurs contenus qu'on pourrait prétendre à une quelconque portée *logique* et *gnoséologique* des préoccupations pragmatistes.

---

[1] *Ibid.*, § 54, p. 219 [Hua XVIII/202].
[2] *Ibid.*, § 54, p. 220-221 [Hua XVIII/203].
[3] *Ibid.*, § 55, p. 224 [Hua XVIII/206].

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

On pourrait dès lors considérer que l'essentiel est dit dans ces « Prolégomènes » et qu'y est déjà scellé le rejet husserlien du pragmatisme, dont James commence à se revendiquer explicitement à la même époque, mais dont on trouvait déjà des linéaments dans les *Principles*. Ce serait cependant aller vite en besogne et faire fi de tout ce qui rapproche les positions des deux auteurs en théorie de la connaissance. En effet, comme nous allons le voir, loin que, après les « Prolégomènes », Husserl renonce à élucider les contenus de pensée par l'étude des « actes » du penser, c'est à cette tâche exclusive — dénommée « phénoménologie » — qu'en dépit de son antipsychologisme il s'attelle dans les *Recherches logiques* ainsi que dans tous ses travaux ultérieurs. À l'inverse, loin que l'auteur des *Principles of psychology* puisse se voir purement et simplement imputer une épistémologie psychologiste, il est considéré par Husserl lui-même comme une des principales sources de son propre antipsychologisme, antipsychologisme dont la spécificité est, contrairement au « platonisme » frégéen, de penser malgré tout la constitution des idéalités dans la conscience.

Bien plus, selon nous, il est possible de développer une compréhension « pragmatiste » de l'activité intentionnelle et constitutive de la conscience telle qu'elle est formulée dans les *Recherches logiques*. Certes, une telle lecture ne pourrait être alors qu'invalidée par l'inflexion — néo-kantienne — que Husserl imprima à la phénoménologie après les *Recherches logiques*. Mais, justement, on peut alors se demander si, en affirmant ainsi la primauté de cette instance rationnelle qu'est l'*ego* transcendantal, Husserl ne s'est pas précisément donné les moyens de réintégrer les notions d' « intérêt », de « personne agissante » ou de « vie pratique » dans son projet constitutif tout en se garantissant de toute retombée dans le psychologisme ou dans quelque autre naturalisme. Développons en détail toutes ces considérations.

La phénoménologie malgré l'antipsychologisme

On aurait tort de réduire la critique du psychologisme développée par Husserl dans les *Recherches logiques* aux seuls développements des « Prolégomènes à la logique pure ». C'est, au contraire, cette critique qui guide la plupart des développements de ces *Recherches*. Dans la première *Recherche*, en effet, ce qui est mis en évidence, c'est l'idéalité du sens et son irréductibilité aux vécus subjectifs *manifestés* par l'expression. Dans la seconde, les théories empiristes de l'abstraction, qui prétendent dériver les idées générales ou abstraites des impressions sensibles par une série d'opérations psychologiques, se voient opposer une critique antipsychologiste sévère, qui n'est

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

pas sans rappeler celle que Frege avait cru devoir adresser à Husserl lui-même dans sa recension de la *Philosophie de l'arithmétique*[1]. Dans la même optique, la cinquième *Recherche* met en œuvre une critique détaillée des nombreuses confusions que recèlent les notions modernes d' « idée » ou de « représentation », confusions qui ont notamment pour conséquence que les propriétés de l'*acte* de représentation sont constamment attribuées au *contenu* de la représentation et réciproquement. Quand au premier chapitre de la troisième *Recherche*, il affirme l'irréductibilité des rapports de dépendance et de compatibilité entre contenus de pensée à la nécessité psychologique du « ne pas pouvoir se représenter autrement », irréductibilité sur laquelle réinsiste la sixième *Recherche*.

Or, bien qu'elles confirment et même généralisent les affirmations psychologistes des « Prolégomènes », les six *Recherches logiques* se donnent explicitement pour projet d'élucider la teneur logique des contenus de pensée par l'étude minutieuse des « vécus intentionnels » — ou « actes » de conscience » — dans lesquels ces contenus se constituent. À cet égard, il est manifeste que le statut d'objectivité idéale que Husserl reconnaît aux contenus de pensée, se distingue de celui que — dans une conception très platonicienne — Frege leur attribue. Là où Frege refuse d'interroger les rapports de ces entités idéales à la conscience et postule même l'existence d'un « royaume des significations » irréductible tant au domaine des objets sensibles qu'au domaine des représentations subjectives[2], Husserl, en cela fidèle au projet de la *Philosophie de l'arithmétique*, s'efforce par contre de faire comprendre comment des contenus de conscience idéaux comme les

[1] Dans des travaux contemporains de la *Philosophie de l'arithmétique*, cependant, Husserl avait déjà développé une théorie non psychologiste de l'abstraction catégoriale (cf. Notes « Sur la théorie des ensembles », in *Articles sur la logique*, Paris, Presses Universitaires de France, Épiméthée, 1975, p. 457 [Hua XII/388-389]), théorie qu'il avait pu reprendre à propos des nombres dans le § 46 des « Prolégomènes » juste après avoir dénoncé l'absurdité du psychologisme en mathématiques (« Prolégomènes à la logique pure », *op. cit.*, § 46, p. 189-190 [Hua XVIII/174-175]). Sur ces questions et sur toute la problématique des rapports entre l'antipsychologisme de Husserl et celui de Frege, cf. notre ouvrage en préparation *Fondements phénoménologiques de la rationalité logico-mathématique. Contributions husserliennes à la « crise des fondements » (Mill, Frege, Brouwer, Hilbert)*.

[2] Gottlob Frege, « Logique » (1897), in *Écrits posthumes*, Nîmes, Jacqueline Chambon, 1994, p. 175. Cf. aussi les longs développements sur la « pensée » dans les « Recherches logiques » (1918), in *Écrits logiques et philosophiques*, *op. cit.*, p. 181-195.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

objectivités logico-mathématiques ou même toute autre signification ont pu se constituer dans les actes de la conscience en s'étayant sur la perception d'objets sensibles, mais aussi comment, en dépit de cette constitution intentionnelle, de tels contenus peuvent néanmoins être idéaux et transcender chacun des vécus dans lesquels ils apparaissent, de sorte qu'ils peuvent réapparaître à l'identique dans d'autres vécus.

Telle est, en effet, toute l'ambivalence de la théorie de la constitution professée dans les *Recherches logiques*, théorie de la constitution qu'à la fin de l'introduction à la seconde *Recherche*, Husserl qualifie d' « *idéalisme* » dans le double sens de la reconnaissance de l'idéalité des contenus de conscience et de l'affirmation de la nécessité de penser la constitution de ces idéalités dans les actes de la conscience[1]. Qu'il ne puisse y avoir d'idéalité sans constitution dans les actes de la conscience, telle était, contre le platonisme, la vérité du psychologisme ; mais ce que celui-ci avait été incapable de penser, c'est que, en tant que composante idéale et non réelle du vécu, le contenu objectif transcende celui-ci, de sorte qu'une théorie de la genèse psychique du vécu ne suffit pas à rendre compte de la constitution du contenu objectif.

Parce qu'elles combattent tout à la fois le psychologisme et le platonisme, les *Recherches logiques* sont porteuses d'une tension, tension qui

[1] « Les significations en général — j'entends les significations au sens d'unités spécifiques — forment le domaine de la logique pure, et, par suite, toute méconnaissance de l'essence de l'espèce doit nécessairement les atteindre dans leur essence propre. Aussi ne sera-t-il pas inutile que nous abordions dès maintenant, dans une série de recherches préliminaires, le problème de l'abstraction et, en défendant la légitimité propre des objets spécifiques (ou idéaux) à côté des objets individuels (ou réels), que nous assurions le fondement principal de la logique pure et de la théorie de la connaissance. C'est là le point à propos duquel le psychologisme relativiste et empiriste se distingue de l'idéalisme qui représente la seule possibilité d'une théorie de la connaissance en accord avec elle-même. Naturellement le terme d'idéalisme ne vise pas ici une doctrine métaphysique mais cette forme de la théorie de la connaissance qui reconnaît dans l'idéal la condition de possibilité d'une connaissance objective en général, au lieu de l'écarter par une interprétation psychologiste » (Edmund Husserl, *Recherches logiques*, *op. cit.*, Recherche II, introd., vol. II/1, p. 126 [Hua XIX1/112]). Sur cette problématique des différentes versions de l' « idéalisme » husserlien, cf. notre texte « Que le mode de donation dépend du monde de constitution : l'intuition des idéalités », publié dans *Idéalisme et phénoménologie*, Marc Maesschalk et Robert Brisart éds., Hildesheim, Olms, 2007, p. 187-200.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

mit Natorp et d'autres lecteurs mal à l'aise[1], mais que Husserl pour sa part revendique :

> Il n'y a que ceux qui ressentent profondément, et sous la forme la plus élevée possible, le caractère embarrassant de l'affaire, il n'y a que ceux qui se voient contraints, par la dissolution critique des préjugés aveuglants du psychologisme, de reconnaître l'idéal purement logique, mais qui, en même temps, par la mise en évidence des rapports essentiels de l'idéal avec le psychologique (comme par exemple dans la critique des « théories de l'évidence »), se trouvent contraints de ne pas le laisser tomber [...] qui peuvent aussi comprendre que de telles critiques psychologistes étaient certes indispensables pour obtenir précisément cette reconnaissance de l'idéal comme quelque chose de donné avant toute théorie, mais que l'on ne peut absolument pas s'en tenir à de telles critiques ; il n'y a que ceux-là qui peuvent se pénétrer du fait que l' « être en-soi » de la sphère idéale dans son rapport à la conscience comporte une dimension d'énigmes que toutes ces argumentations laissent intactes, qui doivent donc être résolues par des recherches propres, et, comme le pense l'auteur, phénoménologiques[2].

Or, selon nous, c'est cette tension qui fait la plus grande proximité des *Recherches logiques* aux *Principles of psychology* de James, proximité dont Husserl fait d'ailleurs lui-même état à diverses reprises. Au premier abord, bien sûr, la parenté de la phénoménologie avec le travail de James est loin d'être évidente : là où Husserl est d'emblée préoccupé du projet philosophique d'élucidation du statut de certains objets par la manière dont ils sont constitués dans la conscience, James, nous l'avons dit, entend bien mettre au point une science naturelle du psychisme et ses travaux ne cessent d'insister sur les explications *neurophysiologiques* sous-jacentes aux phénomènes mentaux qu'il étudie. On peut alors craindre que la démarche jamesienne tombe d'emblée tout entière sous le coup de la critique antipsychologiste de Husserl, dans la mesure où, en identifiant la conscience constituante au sujet psychophysique qu'étudie la psychologie empirique, elle semble vouloir fonder la théorie de la connaissance sur une telle science naturelle.

---

[1] Paul Natorp, « Compte rendu des *Prolégomènes à la logique pure* », cité dans « Esquisse d'une préface aux *Recherches logiques* » (1903), in *Articles sur la logique*, *op. cit.*, p. 361.

[2] Edmund Husserl, « Esquisse d'une préface aux *Recherches logiques* », in *Articles sur la logique*, *op. cit.*, p. 361-362; cf. aussi *Logique formelle et logique transcendantale*, Paris, Presses Universitaires de France, Épiméthée, 1957, § 56, p. 207 [Hua XVII/160-161].

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

À bien des égards, cependant, la démarche que James développe lui permet d'échapper à cette critique antipsychologiste, ce qui explique d'ailleurs sans doute une bonne part de l'intérêt que lui porte Husserl. D'une part, en effet, nous y avons insisté d'emblée, James distingue soigneusement le travail *descriptif* qui opère la caractérisation et la classification des phénomènes de conscience du travail *explicatif* qui rend compte de la genèse de ces vécus envisagés en tant que phénomènes psychiques et même neurophysiologiques *réels*. D'autre part, et cela est évidemment lié, James, comme le reconnaît Husserl, distingue soigneusement et en permanence les *actes de penser* et les *contenus de pensée*, faisant même de cette distinction de l'objectif et du subjectif le centre de son propre combat antipsychologiste contre l'atomisme-associationnisme. Or, une telle distinction a pour conséquence de faire des *Principles* un pur traité de psychologie, qui n'est en rien *psychologiste*, puisqu'il ne confond pas les études sur la *genèse des actes du penser* avec un quelconque questionnement sur la *constitution des contenus de pensée*. Ainsi, une relation pensée, qui relève du contenu (*connection thought of*), ne peut jamais, selon James, se réduire à une quelconque relation psychique entre pensées (*connections between thoughts*)[1].

Tout l'associationnisme, en fait, repose sur cette confusion du subjectif et de l'objectif, que James appelle « erreur du psychologue (*Psychologist's fallacy*) »[2] ; les liens objectifs entre des contenus sont rabattus à des liaisons psychiques entre vécus subjectifs[3]. L'associationnisme, cependant, dit quelque chose de vrai, à savoir qu'il existe des mécanismes d'habitude qui favorisent les transitions entre contenus similaires ou « contigus ». Mais ces mécanismes ne sont pas des combinaisons psychiques d'idées conçues

[1] William James, *The Principles of psychology*, vol. I, *op. cit.*, chap. XIV, p. 551. Pour James Edie (*William James and phenomenology*, Bloomington, Indianapolis, 1987, p. 69), cette critique du phénoménalisme est – à côté de la critique de l'atomisme — le second versant du rejet jamesien de l'empirisme classique.

[2] William James, *The Principles of psychology*, vol. I, *op. cit.*, chap. VII, p. 196.

[3] « En désignant nos pensées par leurs objets, nous assumons presque tous que les pensées doivent être comme les objets. La pensée de plusieurs choses distinctes ne peut consister qu'en plusieurs parties distinctes de pensée, en "idées" ; la pensée d'un objet abstrait ou universel ne peut qu'être une idée abstraite ou universelle. [...] La pensée de l'identité récurrente de l'objet est regardée comme l'identité de sa pensée récurrente; et les perceptions de multiplicité, de coexistence, de succession, sont séparément conçues comme ne pouvant être apportées que par une multiplicité, une coexistence, une succession de perceptions » (William James, *The Principles of psychology*, vol. I, *op. cit.*, chap. VII, p. 196. Cf. aussi chap. IX, p. 236).

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

d'après ces contenus ; ce sont, pour James, des mécanismes purement neurophysiologiques :

> La loi psychologique de l'association des objets pensés en vertu de leur contiguïté intérieure dans la pensée ou l'expérience serait donc un effet, dans l'esprit, du fait physique que les courants nerveux se propagent plus facilement à travers les systèmes de conduction qui ont été utilisés le plus souvent[1].

En bref, la théorie associationniste doit, selon James, être dissoute au profit d'une part de la reconnaissance des *liaisons objectives entre contenus*[2] et d'autre part de l'identification de *mécanismes purement causaux entre états neuronaux* :

> Tout le corps de la psychologie associationniste reste si vous avez traduit « idées » par « objets » d'un côté et par « processus cérébraux » de l'autre[3].

Que, par la distinction nette de ces deux niveaux de discours, les *Principles* se soient préservés du psychologisme, ou en tout cas de ses formes les plus graves, c'est ce que Husserl indique d'ailleurs explicitement dans sa recension d'un ouvrage de Hans Cornelius puis dans sa seconde *Recherche logique* : « disciple moderne de Hume », Cornelius a, dit Husserl, simplement repris le projet humien d'explication naturaliste des mécanismes de la connaissance humaine en en maintenant toutes les confusions psychologistes, l'aménageant seulement au moyen de théories psychologiques contemporaines comme celle des « franges », empruntée à James. Or, qu'il y ait chez James non seulement une théorie de la nature psychique humaine, mais aussi une authentique théorie non psychologiste de l'intentionalité de la conscience — c'est-à-dire de son orientation vers des contenus objectifs qui la transcendent —, c'est ce que, affirmant explicitement ses dettes à l'égard de James, Husserl répond à Cornelius :

> Cornelius a emprunté à William James sa manière de combattre la « psychologie de la mosaïque mentale », sa théorie des franges, mais non pas sa position concernant la théorie de la connaissance. James ne modernise pas, comme je crois pouvoir le dire de Cornelius, la philosophie de Hume. Et il ressort du présent ouvrage [les *Recherches logiques*] combien peu les

[1] William James, *The Principles of psychology*, vol. I, *op. cit.*, chap. XIV, p. 563.
[2] *Ibid.*, chap. XIV, p. 554.
[3] *Ibid.*, chap. XIV, p. 604. Cf. aussi *Précis de psychologie*, *op. cit.*, chap. XVI, p. 360.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

> observations géniales de James dans le domaine de la psychologie descriptive des vécus de représentation obligent à adopter le psychologisme. Car les progrès dont je suis redevable à ce remarquable penseur en matière d'analyse descriptive, n'ont fait que favoriser mon abandon du point de vue psychologiste[1].

Toute en « tension » comme la phénoménologie des *Recherches logiques*, la « psychologie » de James n'est en rien incompatible avec la reconnaissance d'objets « idéaux »[2] et de significations immuables entre lesquelles existent a priori des lois nécessaires[3] :

> L'esprit, écrit James dans les *Principles of psychology*, est rempli de relations nécessaires et éternelles qu'il trouve parmi certaines de ses conceptions idéales, et qui forment un système déterminé, indépendant de l'ordre de fréquence dans lequel l'expérience peut avoir associé les originaux des conceptions dans l'espace et dans le temps[4].

Tout le dernier chapitre des *Principles* est d'ailleurs consacré à délimiter une sphère pour les « propositions rationnelles »[5] qui composent les sciences a priori de la classification, de la logique et des mathématiques[6]. James s'y affirme alors résolument antipsychologiste[7] :

> Les sciences pures expriment exclusivement des résultats de comparaison ; la comparaison n'est pas un effet concevable de l'ordre dans lequel les

---

[1] Edmund Husserl, *Recherches logiques*, II, § 39 appendice, *op. cit.*, p. 242 note [Hua XIX1/211n.].
[2] William James, *The Principles of psychology*, vol. I, *op. cit.*, chap. XI, p. 417.
[3] William James, *The Principles of psychology*, vol. II, *op. cit.*, chap. XXVIII, p. 618.
[4] *Ibid.*, chap. XXVIII, p. 661.
[5] *Ibid.*, chap. XXVIII, p. 644.
[6] *Ibid.*, chap. XXVIII, p. 641.
[7] Dans « Phénoménologie ou pragmatisme ? Deux psychologies descriptives » (*op. cit.*, p. 435-436), Jocelyn Benoist se montre plus réservé sur ce point : pour ne pas prendre position sur ce qui lui semble être le terrain de la métaphysique, James se refuserait, selon Benoist, à affirmer la validité objective des lois de la raison et laisserait la porte ouverte à l'idée selon laquelle ces lois seraient seulement celles de l'esprit humain. Benoist cite alors un passage des *Principles* où il voit un résidu de naturalisme : « notre conscience de ces relations, sans nul doute, a une genèse naturelle ». Nous sommes pour notre part convaincus que, dans ce passage comme dans l'ensemble des *Principles*, le premier James distingue précisément les relations comme *contenus* — qui n'ont aucune genèse naturelle — et la *conscience de* ces relations — qui en a une.

> impressions externes font l'objet d'expérience [...] ; dès lors les sciences pures forment un corps de propositions avec lequel l'expérience génétique n'a rien à voir[1].

On peut cependant penser que l'évolution ultérieure de la pensée de James vers une « théorie génétique de la vérité » — qu'avec Ferdinand Schiller James qualifie d' « humanisme »[2] — constituera, à l'égard de ces dernières affirmations, une rupture d'avec le point de vue antipsychologiste affiché dans les *Principles*, James en venant même dans certains textes à remettre explicitement en question l'opposition que fait le rationaliste entre logique et psychologie[3]. Et, comme en attestent des courriers de Husserl à deux de ses élèves américains[4], c'est évidemment cette théorie génétique de la vérité que, dès 1905, Husserl lui-même regrettera de voir adopter par James.

Car, en soi, le « pragmatisme » n'est pas une théorie de la vérité, mais seulement un principe méthodique[5] qui

> part du postulat qu'il n'y a pas de différence de vérité qui ne fasse de différence de fait quelque part ; et qui vise à déterminer la signification de toutes les différences d'opinion en faisant dès que possible reposer la discussion sur une question pratique ou particulière[6].

Ce postulat pragmatiste se particularise alors dans celui de l'empirisme radical selon lequel

> on n'admettra comme fait que ce dont un expérient peut faire l'expérience à un moment précis ; et pour tout aspect des faits qui a jamais fait ainsi l'objet

---

[1] William James, *The Principles of psychology*, vol. II, *op. cit.*, chap. XXVIII, p. 641.
[2] William James, *La signification de la vérité*, trad. fr. Lausanne, Antipodes, 1998, chap. III, p. 55-56.
[3] William James, *Le pragmatisme*, trad. fr. Paris, Flammarion, 2007, leçon II, p. 130 ; leçon VI, p. 246-248 ; *La signification de la vérité*, *op. cit.*, chap. VI, p. 108-109.
[4] Edmund Husserl, brouillon de la lettre du 12 février 1905 à W.B. Pitkin, *Briefwechsel*, *op.cit.*, vol. 4, p. 334. Lettre du 10 août 1905 à William Hocking, *Briefwechsel*, *op.cit.*, vol. 3, p. 158.
[5] Au sens strict, dit James, le pragmatisme est avant tout « une *méthode* de résolution de débats métaphysiques qui sans cela seraient interminables », laquelle « vise à interpréter chaque notion en fonction de ses conséquences pratiques. Quelle différence y aurait-il en pratique si telle notion plutôt que telle autre était vraie ? » (William James, *Le pragmatisme*, *op. cit.*, leçon II, p. 112-113).
[6] William James, *Essais d'empirisme radical*, trad. fr. Paris, Flammarion, 2007, essai VI, p. 131.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

> d'une expérience, il faut trouver une place déterminée dans le système final de la réalité[1].

À cet égard, l'empirisme radical n'est que la réaffirmation du point de vue « positif » qui guidait déjà la méthode purement descriptive et non métaphysique[2] des *Principles* et qui avait suscité l'intérêt enthousiaste de Husserl.

Que la vérité renvoie à la vérifiabilité[3], cela veut tout simplement dire, pour James, que c'est l'expérience qui est le fondement ultime de la vérité : « Toutes les sanctions d'une loi de vérité se trouvent à l'intérieur du tissu même de l'expérience »[4]. Et l'expérience ne repose elle-même sur rien, sur aucune vérité qui lui préexisterait :

> Bien qu'une partie de notre expérience puisse s'appuyer sur une autre pour la faire être ce qu'elle est sous l'un quelconque des aspects par lesquels on peut l'envisager, l'expérience dans son ensemble se suffit à elle-même et ne repose sur rien[5].

L'expérience est le seul et unique fondement ; la vérité, loin d'être antérieure, doit y être cherchée :

---

[1] *Ibid.* Dans sa préface aux leçons sur le pragmatisme (*op. cit.*, p. 78), James affirme qu' « il n'y a aucun lien logique entre le pragmatisme et l'empirisme radical » et qu' « on peut rejeter entièrement cette seconde doctrine tout en restant pragmatiste ». Dans le sixième de ses *Essais d'empirisme radical* (*op. cit.*, essai VI, p. 130), il affirme cependant que son empirisme radical est une « version » du pragmatisme. Sur les liens de l'empirisme radical avec le pragmatisme, cf. David Lapoujade, *William James. Empirisme et pragmatisme*, Paris, Presses universitaires de France, 1997, p. 9-17.

[2] L'attitude pragmatiste consiste en effet à « se détourner des choses premières, des principes, des « catégories », des nécessités supposées pour se tourner vers les choses dernières, les fruits, les conséquences, les faits » (*Le pragmatisme, op. cit.*, leçon II, p. 120). La connaissance est en effet caractérisée par une diversité irréductible et une incomplétude principielle (*ibid.*, leçon V, p. 200-202), auxquelles les « premiers principes » prétendent mettre terme. À vrai dire, le pluralisme prôné par l'empirisme radical n'est pas incompatible avec la métaphysique, mais, « purement épistémologique », il se veut antérieur aux spéculations métaphysiques, dont il constitue en quelque sorte le socle commun (*La signification de la vérité*, *op. cit.*, chap. VIII, p. 141).

[3] William James, *La signification de la vérité*, *op. cit.*, chap. VII, p. 117.

[4] *Ibid.*, chap. III, p. 66.

[5] *Ibid.*, chap. V, p. 93.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

> Pour le pragmatisme pluraliste, la vérité croît au sein même de toutes les expériences finies. Elles s'appuient les unes sur les autres, mais l'ensemble qu'elles forment, s'il existe, ne pose sur rien. Nous « demeurons » tous dans l'expérience finie, mais l'expérience finie elle-même n'a pas de demeure. Rien en dehors du flux n'en garantit l'issue, il ne peut attendre le salut que de ses propres promesses et de ses propres forces[1].

Être pragmatiste, dit James, c'est accepter de vivre « sans assurances ni garanties »[2] ou du moins sans autre assurance et garantie que l'expérience. C'est là en fait plutôt un point d'accord avec la phénoménologie[3].

Chez Schiller, cependant, le pragmatisme se double d'une « théorie génétique de ce qu'on entend par vérité »[4] : « Le pragmatisme nous dit incidemment ce qu'est la vérité en disant comment on y parvient »[5]. Ce que doit étudier une théorie de la connaissance, ce sont les processus réels de « validation »[6] ; plutôt que dans ses seuls « résultats » — résultats forcément provisoires —, la science, dit James, doit être envisagée « telle qu'elle existe concrètement », c'est-à-dire telle qu'elle se fait, telle qu'elle produit des vérités[7]. Et bien sûr cette théorie de la vérité est aussi pragmatiste en ce sens qu'elle insiste sur le rôle que joue l'efficacité opératoire dans les processus de validation.

---

[1] William James, *Le pragmatisme*, *op. cit.*, leçon VII, p. 272.
[2] William James, *La signification de la vérité*, *op. cit.*, chap. XI, p. 153.
[3] Le texte de Stephan Galetic dans le présent volume insiste d'ailleurs à juste titre sur cette dimension essentiellement empiriste du pragmatisme. Sur ce point, cf. également mon texte « James et Husserl : Perception des formes et polarisation des flux de conscience », soumis pour publication.
[4] William James, *Le pragmatisme*, *op. cit.*, leçon II, p. 128-129.
[5] William James, *La signification de la vérité*, *op. cit.*, chap. VIII, p. 133.
[6] William James, *Le pragmatisme*, *op. cit.*, leçon VI, p. 226.
[7] William James, *La signification de la vérité*, *op. cit.*, chap. VI, p. 101. Notons qu'on peut voir là la trace d'analyses anciennes opérées alors à un niveau purement psychologique. Dans le chapitre XXI des *Principles*, James, en effet, s'était intéressé aux facteurs psychologiques qui contraignent à croire (*belief compelling*) et il avait notamment observé que « d'une manière générale, plus un objet conçu nous excite, plus il a de réalité » (*Principles of psychology*, vol. II, *op cit.*, p. 307) ou que « sera le plus généralement crue la théorie qui, en plus de nous offrir des objets capables de rendre compte de notre expérience sensible, nous offre aussi ceux qui sont les plus intéressants, ceux qui satisfont le plus instamment nos besoins esthétiques, émotionnels et pratiques » (*ibid.*, p. 312). Cependant, il est clair que ce qui valait là dans la sphère psychologique de la croyance et du tenir pour vrai ne peut, sans psychologisme, être simplement répété dans une théorie de la *vérité*.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

La théorie des actes de conscience

Mais, avant d'en revenir aux prises de position de Husserl à l'égard du pragmatisme en tant que théorie de la vérité, commençons par montrer les raisons qui justifieraient une certaine lecture « praxique » de la théorie constitutive des *Recherches logiques*.

C'est, on le sait, le terme d' « acte » que Husserl utilise pour désigner les vécus intentionnels et les distinguer des vécus non intentionnels[1] tels que les simples sensations. Or, s'il ne faut sans doute pas surinterpréter ce terme d' « acte » — que Husserl refuse d'ailleurs explicitement de concevoir comme une « activité »[2] —, on peut néanmoins se demander ce qu'est un acte de conscience et quels sont les rapports qu'entretiennent les *actes de conscience*, et en particulier les actes constitutifs des contenus objectifs, avec les *actions* et plus généralement la vie *pratique* de la personne qui est consciente.

Sans doute, en tant que théoricien de la connaissance, le phénoménologue ne s'intéresse-t-il qu'aux rapports de fondation qu'entretiennent entre eux les actes de conscience envisagés du point de vue de leur *sens constitutif* et il laisse à la psychologie le soin d'étudier ces actes du point de vue de leur *réalité psychique* et de leurs interactions causales. Mais reste pendante la question de savoir quels sont les rapports de la phénoménologie en tant que théorie de la connaissance à la phénoménologie en tant que psychologie intentionnelle et de cette dernière à la psychologie du comportement, donc quels sont les rapports entre actes constitutifs et actes psychiques et entre ceux-ci et les actions. Pour le dire encore autrement : même si la phénoménologie ne s'intéresse qu'aux consciences constituantes et laisse aux sciences humaines le soin d'étudier les personnes en tant que réalités empiriques, il reste que les consciences constituantes sont *aussi* celles de personnes qui existent et agissent réellement dans le monde, de sorte que cela a du sens de se demander à quoi correspondent réellement — c'est-à-dire dans la réalité de la vie personnelle — les actes de la conscience.

Toutes ces questions, et avec elles le problème du pragmatisme, trouveront, nous le verrons, leur formulation et leur réponse précises lorsque Husserl thématisera l'*ego* transcendantal puis interrogera ses rapports au moi

---

[1] Edmund Husserl, *Recherches logiques*, V, *op. cit.*, § 10, p. 171 [Hua XIX1/382-383]. Dans la première édition, Husserl disait encore « non psychiques » (p. 351).

[2] « En ce qui concerne le terme d'*actes*, il ne faut naturellement plus penser ici au sens littéral primitif d'*actus, l'idée de l'activité doit demeurer absolument exclue* » (Edmund Husserl, *Recherches logiques*, V, *op. cit.*, § 13, p. 182 [Hua XIX1/393]).

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

empirique. Mais, dans la première édition des *Recherches Logiques*, le statut des actes est encore indépendant de l'*ego* transcendantal et c'est pourquoi il est précisément intéressant de se demander comment alors les concevoir.

Dans les *Recherches logiques*, la constitution de contenus objectifs passe essentiellement par des intentions de signification ou actes donateurs de sens, qui transforment une pure et simple sensation en visée d'un objet envisagé *en tant que* tel ou tel. Or, ces « actes donateurs de sens », que sont-ils réellement, sinon les manières de se comporter d'une *personne* dans — et vis-à-vis de — son monde environnant ? Si la conscience est active, c'est en réalité parce qu'elle est incarnée et qu'en tant que corps propre guidé par des intérêts d'abord purement pratiques, elle agit dans un environnement, auquel elle donne sens et qu'elle « constitue » ainsi en monde d'objets. C'est là, selon nous, une dimension pragmatiste de la pensée husserlienne qui sera ultérieurement très prégnante dans ses préoccupations pour le « monde de la vie » (*Lebenswelt*), pour les rapports entre *ego* transcendantal et personne humaine, ainsi que pour la manière dont les synthèses actives s'appuient sur des synthèses passives guidées par l'intérêt. Mais, avant que le tournant transcendantal les clarifie, toutes ces préoccupations se concentrent, dans les *Recherches logiques*, autour de la notion d' « acte » et, à cet égard, on peut sans doute, comme nous l'avons envisagé ailleurs[1], en donner une interprétation non psychologiste qui rapproche Husserl de James ou de certains de ses héritiers comme le second Wittgenstein, lequel a énormément œuvré à dépsychologiser la constitution intentionnelle en pensant la donation de sens telle qu'elle s'exerce quotidiennement dans les pratiques, en particulier linguistiques.

C'est en effet au langage lui-même et à son usage que reviennent chez Wittgenstein les fonctions assumées par l'intention de signification husserlienne. Wittgenstein, cependant, est loin de n'accorder *qu'au langage* le rôle de déterminer la noèse. Il insiste au contraire sur la totale dépendance des jeux de langage vis-à-vis des formes de vie ; c'est-à-dire que c'est dans l'ensemble des pratiques du monde de la vie que se constituent peu à peu les significations et en particulier les significations linguistiques. Or, ces notions

[1] Sur la manière dont phénoménologie et pragmatisme s'efforcent tous deux de penser les rapports « horizontaux » du sujet à son monde, cf. notre article « Naturalisme et pragmatisme : l'axe vertical de la philosophie de l'esprit et l'axe horizontal de la phénoménologie », publié dans les *Recherches husserliennes*, 2004 (vol. 21), p. 97-125. Sur une lecture wittgensteinienne de l'intentionalité, cf. notre « Noèse, monde de la vie et voir comme », publié dans *Husserl et Wittgenstein. De la description de l'expérience à la phénoménologie linguistique*, Jocelyn Benoist et Sandra Laugier eds., Hildesheim, Olms, 2004, p. 185-210.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

de « pratiques » et de « formes de vie » sont essentielles si on veut comprendre la notion de signification chez Wittgenstein. Pour ce dernier, il est en effet évident que la constitution d'une signification n'est pas un acte isolé de la conscience, mais qu'elle est bien plutôt un *ensemble d'attitudes* prises par un individu et plus encore par une communauté d'individus vis-à-vis de certains objets. Comme le montrent ses « Remarques sur le *Rameau d'or* de Frazer »[1], les pratiques d'une communauté sont ses *manières de se comporter dans son monde* et d'attribuer par là à certains événements et à certains objets une *importance* et une *signification* particulières. Dès lors, décrire une forme de vie, c'est déjà mettre en évidence l'ensemble de significations qu'elle régit.

Or, cette idée que le sujet — ou plutôt la communauté des sujets — donne(nt) sens aux objets du monde à travers l'attitude générale qu'il(s) adopte(nt) à l'égard du monde et les « actes » qu'il(s) y pose(nt) nous paraît une clé de compréhension extrêmement puissante et résolument non psychologiste de la notion husserlienne d'acte donateur de sens ou d'intention de signification. Lorsqu'il décrit les phénomènes d'intention de signification et de compréhension, Wittgenstein ne cesse de répéter que, bien qu'on fasse généralement, dans le langage ordinaire, référence à des moments du temps pour situer ces phénomènes — « à ce moment-là, que voulais-tu dire par tels et tels mots ? », « à ce moment-là, j'ai compris que... », etc. —, cela n'implique pas qu'à ce moment précis il se soit passé quoi que ce soit de particulier dans l'esprit du sujet qui veut dire ou qui comprend. Cela implique seulement qu'à ce moment-là, le sujet a — ou aurait — répondu de telle ou telle manière aux questions qu'on lui a — ou aurait — posées, qu'il s'est — ou se serait — comporté de telle ou telle manière, etc.

Cette remarque est très importante. Car, quoique, bien sûr, toutes les articulations d'un contenu intentionnel prennent leur source dans des actes de la conscience, il est plus déroutant qu'autre chose de concevoir ces actes comme des *événements singuliers* qui se produisent à un moment donné dans l'esprit du sujet ; loin d'être une somme d'actes « discrets » animant chacun certaines sensations, l'activité constitutive — qui sera bientôt appelée « noèse » — est bien plutôt un *continuum* d'actes de tous types — actes cognitifs, mais aussi volitifs, émotionnels, etc. — qui *s'enchevêtrent* les uns avec les autres ainsi qu'avec les diverses expériences sensorielles qui motivent ces actes, et à travers lesquels la conscience définit une *attitude*

[1] Ludwig Wittgenstein, *Remarques sur le* Rameau d'or *de Frazer*, Montreux, l'Âge d'Homme, 1982.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

générale vis-à-vis de certains objets, attitude générale qui est le vrai fondement subjectif du contenu objectif ou « noème ».

Ce que Wittgenstein fait bien comprendre, c'est que ce n'est pas à une quelconque entité psychique — et encore moins au cerveau — qu'on peut rapporter les actes de conscience, mais seulement à une personne qui agit dans le monde avec son corps et sa parole. Que la conscience ne puisse être noèse que parce qu'elle est *incarnée*, c'est d'ailleurs ce que Husserl lui-même affirmera dans le second tome des *Idées directrices*. Mais, chez Husserl, nous l'avons dit, cette réintégration de la praxis dans une perspective non naturaliste supposera un détour que, pour leur part, James et le second Wittgenstein se gardent bien d'effectuer, à savoir le détour par l'affirmation de l'*ego* transcendantal.

Dans les *Idées directrices pour une phénoménologie*, Husserl conserve en effet le terme d' « acte », mais il propose de le réserver aux vécus actuellement investis par la conscience égoïque, par opposition aux vécus intentionnels qui sont seulement « potentiels » comme les intentions évanouissantes ou à peine amorcées. C'est d'abord à la notion d'*actualité* — dans son opposition à la potentialité — que renvoie donc la notion d' « acte » ; si la conscience est « active », c'est parce qu'elle est *en acte* dans chacun de ses vécus, parce qu'elle les actualise au sens où elle les rend pleinement effectifs. Mais c'est aussi vers l'*activité* — par opposition à la passivité –, vers la *spontanéité* du sujet transcendantal que fait désormais signe la notion d' « acte » ; vecteurs de la noèse, les actes de la subjectivité transcendantale animent et mettent en forme la hylè passivement reçue. La constitution des contenus objectifs *dans* les actes de la conscience devient alors progressivement constitution des contenus objectifs *par* les actes noétiques de la conscience[1].

Bien sûr, comme dans les *Recherches*, cette activité du moi pur n'est rien d'autre que l'ensemble des attitudes d'une personne humaine vis-à-vis des réalités de son monde environnant, mais ces attitudes sont désormais envisagées sous régime d'épochè. Dans l'attitude naturelle, la réflexion me donne à moi-même comme un sujet empirique qui développe une série d'attitudes intentionnelles à l'égard du monde ; or, l'épochè phénoménologique « dénaturalise » ces attitudes et les envisage comme de purs actes de l'*ego* transcendantal. Nulle mise hors circuit, dit Husserl dans le § 80 des *Ideen I*,

[1] Sur ces différents sens du mot « acte », cf. notre « Circulez, il n'y a rien à voir ! De la vacuité d'une phénoménologie purement matérielle », dans les *Études phénoménologiques*, 2004 (vol. 39-40), p. 123-169.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

> ne peut abolir la forme du *cogito* et supprimer d'un trait le « pur » sujet de l'acte : le fait « d'être dirigé sur », « d'être occupé à », « de prendre position par rapport à », « de faire l'expérience de », « de souffrir de », enveloppe nécessairement dans son essence d'être précisément un rayon qui « émane du moi » ou, en sens inverse, qui se dirige « vers le moi » ; ce moi est le pur moi ; aucune réduction n'a prise sur lui[1].

Même purifiée de la dimension « réale » de *ses préoccupations* et *attitudes*, la conscience reste donc essentiellement acte ; elle « se dirige sur », « se tourne vers »[2], « se rapporte à », « se comporte vis-à-vis de »[3]. Mais, désormais, c'est parce qu'elle est « libre » que la conscience est en acte : le *cogito*, dit le § 92, est « engagé » dans ses actes ; il « vit au sein de ces actes comme "l'être libre" qu'il est »[4].

Dans la perspective kantienne qui est désormais celle de Husserl, « libre » veut dire ici que la conscience n'est déterminée ni par des lois génétiques causales ni par des intérêts. Comme à l'égard de la Loi morale, c'est seulement en tant qu'il est libre que l'*ego* peut rendre des comptes à la Raison et donc être sujet connaissant[5]. À cet égard, le tournant transcendantal de Husserl constitue incontestablement une rupture d'avec l'empirisme de James et d'avec le sien propre dans la première version des *Recherches logiques*. Désormais, Husserl estime que seul un authentique *ego*

---

[1] Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie, I*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1950, § 80, p. 270 [Hua III/195].

[2] *Ibid.*, § 35, p. 114 [Hua III/78].

[3] *Ibid.*, § 80, p. 270 [Hua III/195].

[4] *Ibid.*, § 92, p. 321 [Hua III/231]. « L'expression : "en tant qu'être libre" ne signifie rien d'autre que des modes du vivre tel que : sortir-de-soi librement, ou revenir-en-soi librement, agir spontanément, éprouver quelque chose de la part des objets, pâtir, etc. » (*ibid.*). Cf. aussi *Méditations cartésiennes*, trad. fr. Paris, Presses Universitaires de France, coll. Épiméthée, 1994, §§ 30-32, qui ajoutent l'idée de la persistance des décisions du je, qui est désormais responsable de ses actes passés.

[5] Dans « Que le mode de donation dépend du monde de constitution : l'intuition des idéalités » (*op. cit.*), nous avons étudié les motifs – cartésien et kantien — du tournant idéaliste et subjectiviste imprimé à la phénoménologie après les *Recherches logiques*. Si l'ambition fondationaliste qui guide le premier de ces motifs – refonder, avec Descartes, toute la connaissance sur la certitude absolue du *cogito* et l'immanence des vécus — nous paraît très contestable, l'exigence rationaliste qui fonde le second – identifier, avec Kant, une instance responsable à l'égard de la raison — nous semble autrement importante et elle sera ici au centre de nos préoccupations, parce que s'y rejoue clairement la question du psychologisme et, avec elle, celle du statut des thèses pragmatistes.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

transcendantal est proprement à même de soutenir une véritable constitution intentionnelle d'objectivité, constitution qui satisfasse aux exigences de la raison. Parce qu'il conçoit le flux de conscience comme impersonnel et non dominé par un sujet transcendantal, James ne peut penser les synthèses que comme de purs produits de la vie du flux lui-même et en particulier de la dynamique de ses recouvrements. Mais, pour Husserl, l'intentionalité au sens propre suppose davantage que ces synthèses passives ; elle suppose un *ego* en acte qui prend la responsabilité de *valider* ou non ces synthèses.

C'est là d'ailleurs ce dont attesteront désormais les réserves de Husserl à l'égard de James. Ainsi, dans le paragraphe 23 de *Philosophie première*, Husserl souligne que, avec sa théorie des franges, James peut bien rendre compte de l'apparition de contenus complexes à la conscience, mais qu'il ne peut encore rien dire de la qualité d'acte avec laquelle cette matière intentionnelle apparaît à la conscience. En particulier, la théorie des franges ne permet pas de définir la différence entre perception, souvenir et imagination[1]. Et dans le § 72 de la *Krisis*, Husserl insiste contre James sur le fait qu'il ne peut y avoir de constitution intentionnelle au sens propre sans *ego*[2]. Pour le Husserl de 1935, l'intentionalité, ce n'est pas seulement les

[1] « On n'est guère avancé si [...] on cherche à rendre compte de ce(s) caractère(s) en invoquant des "colorations" objectives, des "franges", des "harmoniques" (*Obertöne*) et autres métaphores qui ne renvoient justement qu'à des caractères objectifs, fussent-ils extraordinaires et uniques en leur genre » (Edmund Husserl, *Philosophie première*, 23è leçon, Paris, Presses Universitaires de France, Épiméthée, 1970, p. 237 [Hua VII/165]). À vrai dire, il y a bien, entre un acte de perception, un acte d'imagination et un acte de souvenir portant sur les mêmes contenus, des différences que peuvent faire apparaître les analyses d'une psychologie descriptive comme celle de James. Husserl lui-même ne s'était-il pas efforcé dans un texte de 1911 (« Le problème de l'idéalité des significations », appendice XIX à *Sur la théorie de la signification*, trad. fr. Paris, Vrin, 1995, p. 274-275 [Hua XXVI/218-219]) de distinguer l'acte perceptif et l'acte imaginatif d'après le caractère plus ou moins déterminé et plus ou moins explicitable du halo de conscience qui l'entoure ? Certes, mais ce qui importe du point de vue de la théorie de la connaissance, ce n'est pas tant la caractérisation psychique de ces deux actes que la possibilité de distinguer *en raison* les contenus effectivement donnés des contenus hallucinés. Or, c'est là précisément la responsabilité de l'*ego* que d'opérer ces discriminations en essayant notamment d'expliciter le halo de tel ou tel contenu pour s'assurer de ce qu'il est bien déterminé – comme dans un horizon perceptif – et non arbitrairement productible – comme dans un horizon imaginatif.

[2] « William James fut le seul, autant que je sache, qui ait prêté l'attention – sous le titre de "*fringes*" – au phénomène d'horizon ; mais comment pouvait-il le soumettre à interrogation sans avoir gagné phénoménologiquement la compréhension de

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

horizons ; c'est aussi indispensablement une subjectivité transcendantale activement constituante…

C'est dans la *responsabilité* de cette subjectivité constituante *à l'égard de la raison*, que repose, pour Husserl, toute la nécessité d'un *ego pur*, c'est-à-dire libre et non empiriquement déterminé. Et, au fond, c'est donc encore et toujours son antipsychologisme — ou antinaturalisme — que Husserl renforce par le tournant transcendantal. Pour assurer l'idéal des contenus de pensée et de leurs lois rationnelles, il faut également combattre le psychologisme sur le pôle subjectif, c'est-à-dire du côté des actes de conscience, en libérant la conscience de toutes ses « tendances ». Seul un sujet affranchi des déterminismes et inclinations de sa « nature » peut être responsable à l'égard de la raison.

Paradoxalement, cependant, c'est en rompant ainsi avec James et la tradition empiriste qui fait du Moi un objet, que Husserl se donne les moyens de faire droit aux préoccupations génétiques et pragmatiques que, au risque de retomber dans le psychologisme, cette tradition empiriste remet constamment en évidence. Après les *Idées directrices* et donc une fois acquise l'autonomie de l'*ego* transcendantal, Husserl peut, pour sa part, réaborder ces préoccupations à nouveaux frais à travers les problématiques des synthèses passives, du sujet empirique ou du *Lebenswelt*.

Le retour de la praxis

Comme l'a magistralement montré Bruce Bégout[1], c'est sur le mode de la *motivation* que, dans les *Analyses sur la synthèse passive*, Husserl réintègre ce que les épistémologies naturalistes pensent sur le mode de la détermination empirique, à savoir ces synthèses anté-prédicatives qui sont le fruit de l'expérience élargie que rend possible par la dynamique rétentionnelle et protentionnelle du flux de conscience. Certes, dit Husserl, des configurations sensibles, des *habitus*, des sédimentations culturelles antérieures motivent en permanence la constitution de contenus objectifs par la conscience. Mais cette motivation n'est pas *déterminante*, dans la mesure où

---

l'objectivité intentionnelle et de ses implications ? Que cette compréhension ait lieu, au contraire, et voici la conscience du monde délivrée de son anonymat, ce qui déjà accomplit l'irruption dans le transcendantal » (Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, Tel, 1976, § 72, p. 296 [Hua VI/267]).

[1] Bruce Bégout, *La généalogie de la logique. Husserl, l'antéprédicatif et le catégorial*, Paris, Vrin, coll. « Histoire de la philosophie », 2000.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

la validation de ces synthèses relève toujours de la *responsabilité* de l'*ego* transcendantal « actif ». Comme ne cessent d'y insister les *Analyses sur la synthèse passive* et celles *sur la synthèse active* qui leur font suite, tout ce qui agit dans la passivité de la conscience et motive ses synthèses précède la question de la vérité et de la vérification, laquelle relève entièrement de l'activité libre et spontanée de l'*ego* qui juge et prend position[1]. C'est pourquoi seule l'objectivation active, librement assumée par l'*ego*, est jugement et connaissance et dès lors objectivation au sens propre[2].

Notons qu'en se réappropriant ainsi la question génétique dans une perspective résolument antipsychologiste, Husserl retrouve également par là la problématique des « intérêts ». En effet, les synthèses les plus originaires ne sont, avons-nous dit, possibles que parce que, dans le flux du vécu, surgissent, grâce au recouvrement, tout à la fois des ressemblances et des contrastes entre diverses impressions. Mais les traits communs ou distinctifs ne peuvent « se détacher » (*sich abheben*) et affecter la conscience que parce que celle-ci est susceptible d'être affectée. Corrélativement à l'excitation, il y a, au fondement de toute « saillance » (*Abgehobenheit*), un « être-attiré-par » de la conscience, une sorte d'*intérêt*, bien que passif. À cet égard, Husserl rejoint James, dont les *Principles of psychology* rendaient compte de toute une série de phénomènes de perception et de connaissance, non seulement par des sensations de relations, mais aussi par l'intervention de toute une série d'intérêts guidant l'attention de la conscience. Ainsi en allait-il, par exemple, de l'analyse que proposait James des processus d'abstraction. Si les « idées » abstraites sont des contenus objectifs en tant que tels immuables et inengendrés, il reste que ces objets ne peuvent se donner dans l'expérience que parce qu'il y a entre plusieurs sensations — rétrospectivement analysées comme *a b c d*, *a e f g* et *a h i k* — des chocs ressentis de similarité et de différence[3]. Et sur ce point, James renvoyait à des travaux empiriques de Fechner, ainsi que de Helmholtz sur la question plus particulière de l'intervention des intérêts pratiques dans la discrimination[4]. Dans un autre passage, s'interrogeant sur les « essences », James avait montré non

[1] Edmund Husserl, *De la synthèse passive : logique transcendantale et constitutions originaires*, Grenoble, Jérôme Millon, 1998, en particulier § 14, p. 135-136 [Hua XI/51-53] ; § 23, p. 177-180 [Hua XI/101-104].

[2] Edmund Husserl, *De la synthèse active*, Grenoble, Jérôme Millon, 2004, en particulier § 1, p. 11-12 [Hua XXXI/3-4] ; § 3, p. 21 [Hua XXXI/11] ; § 4, p. 27-30 [Hua XXXI/15-17] ; § 6, p. 40-41 [Hua XXXI/24-25] ; § 7, p. 44 [Hua XXXI/27] ; § 13, p. 84 [Hua XXXI/58-59].

[3] William James, *The Principles of psychology*, vol. I, *op. cit.*, chap. XIII, p. 505.

[4] *Ibid.*, chap. XIII.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

seulement qu'elles sont obtenues par « dissociation des concomittants variants »[1], mais que cela suppose, une fois encore, que des intérêts fassent surgir des similarités.

D'une manière générale, ce sont, chez Husserl comme chez James, les attitudes pratiques de l'homme dans son monde de la vie qui sont à la source de la sélection[2] des significations. Mais, pour Husserl, une explication génétique des processus constitutifs ne peut suffire à fonder une théorie de la connaissance ; il faut encore penser la reprise active des synthèses passives par un sujet rationnel.

C'est d'ailleurs là ce que confirme le second volume des *Idées directrices*, qui pose précisément la question des rapports de l'*ego* transcendantal, dont il était question dans le premier volume, avec la personne empirique dont parlent les sciences humaines. Or, pour Husserl, comme c'est le cas pour James et ce le sera aussi bientôt pour Wittgenstein, il ne peut y avoir de psychologie empirique qui ne passe impérativement par le rapport au corps. C'est, dit Husserl dans les *Idées directrices II*, parce qu'il est « incarné » dans une réalité matérielle — le corps — que l'esprit, contrairement à l'*ego* pur, s'insère dans des chaînes causales réales (*real*) de la « nature »[3]. L'esprit, le sujet psychologique réel, n'est pas lui-même une réalité matérielle ; il n'a pas d'étendue[4] et a par contre une « histoire » qui l'empêche de jamais « revenir au même état d'ensemble »[5]. Cependant, ce n'est que par son lien avec la réalité matérielle du corps que l'esprit est une « unité réale substancielle »[6], substrat de propriétés réales telles que des dispositions intellectuelles ou des caractères affectifs. C'est seulement d'un

---

[1] William James, *The Principles of psychology*, vol. II, *op. cit.*, chap. XXII, p. 435.

[2] En faveur d'une interprétation « pragmatiste » et non idéaliste de cette activité sélective de la conscience, on peut invoquer la lecture de John Dewey. Cf. à ce sujet Guillaume Garetta, « Le sujet comme point de fuite. Dewey et la psychologie de James », in *Philosophie*, numéro 64, déc. 1999, p. 36.

[3] « La réalité psychique n'est constituée en tant que réalité que par les dépendances psycho-physiques » (Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie II*, trad. fr. Paris, Presses Universitaires de France, 1952, § 33, p. 198 [Hua IV/138]).

[4] *Ibid.*, § 32, p. 192 [Hua IV/134].

[5] *Ibid.*, § 33, p. 197 [Hua IV/137]. Replacez le charriot au sommet du plan incliné et le cycle recommence à l'identique; par contre l'esprit a une *histoire* : « Deux cycles contigus de circonstances extérieures agiraient de la même manière sur la même âme, mais, dans l'âme elle-même, les déroulements psychiques des états ne pourraient pas être les mêmes, parce que l'état antérieur détermine fonctionnellement l'état ultérieur » (*ibid.*, § 64, p. 400-40 [Hua IV/298]).

[6] *Ibid.*, § 30, p. 177 [Hua IV/120].

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

esprit incarné qu'on dit qu'il perçoit, désire ou s'attriste ; les états et qualités psychiques et spirituelles — perceptions, croyances, intentions, joie, colère — ne sont attribuées à un « je » que pour autant qu'ils trouvent leur « expression » dans un corps objectif. Même les « spectres » doivent pouvoir se manifester dans un « corps », fût-il un pur fantôme immatériel[1]. À l'inverse, dans la mesure où les états et qualités du corps sont attribués à un « je » — c'est *moi* qui danse, mange ou écrit des lettres, mais aussi qui est gai, mélancolique, coléreux ou amoureux —, le corps prend ici un sens supplémentaire, celui de corps « animé ».

Telle est donc la notion de « corps propre » dégagée par Husserl : le corps « animé », le corps comme « organe d'un esprit »[2]. Dans cette perspective, le corps humain a donc deux faces : il a d'une part un ensemble de déterminations matérielles — poids, taille, ... — et d'autre part une série de propriétés psychiques, qui sont certes localisées dans l'espace du fait de leur fondation dans le somatique, mais n'ont pas à proprement parler d'étendue[3]. Or, dit Husserl, l'expérience de l' « *ego*-homme » passe nécessairement par l'expérience d'un corps propre. C'est le corps agissant et réagissant dans le monde environnant qui est l'indice de la conscience personnelle. Et l'*ego* n'est rien d'autre que cette conscience active, toutefois purifiée de ses déterminations naturelles. Car, s'il est « motivé » à poser tel ou tel acte, l'*ego* peut aussi, en être libre qu'il est, surmonter les déterminismes qui pèsent sur lui et prendre rationnellement position. Une fois encore, c'est le tournant transcendantal qui permet à Husserl de penser tout à la fois l'ancrage naturel et pragmatique de la conscience et sa capacité de rompre avec cet ancrage.

Et c'est encore ce dispositif qu'on retrouve dans la *Krisis* pour penser en quoi l'*ego* rationnel se distingue de l'*ego* empiriquement déterminé par les habitudes et intérêts de la vie pratique. Le projet ce dernier *opus* husserlien est en effet de réaffirmer une nouvelle fois l'antipsychologisme en montrant que les intérêts pratiques peuvent s'effacer devant l'intérêt théorique, lequel prétend précisément être désintéressé et dépasser, par son souci d'exactitude, les limites de ce qui est « négligeable » et « indifférent » pour les besoins de la vie pratique.

---

[1] « L'esprit, pour pouvoir faire l'objet d'une expérience objective, doit nécessairement être l'animation d'un corps propre objectif (mais précisément pas, a priori, d'un corps propre matériel) » (*ibid.*, § 21, p. 143-144 [Hua IV/96]).

[2] *Ibid.*, § 21, p. 144 [Hua IV/96].

[3] *Ibid.*, §§ 13-14, p. 61-62-63 [Hua IV/32-33].

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

La thématisation du monde de la vie « pré-scientifique », qui est la préoccupation majeure du dernier Husserl, s'inscrit en fait dans le cadre des recherches sur l'historicité. Il s'agit en effet d'élucider le sens authentique de certaines objectivités en les reliant aux vécus quotidiens qui sont à l'origine de leur constitution. Et c'est bien dans le monde de la vie avec les intérêts qui le traversent que Husserl entend chercher l'origine et le fondement ultime de toute formation de sens. Tel est notamment le cas de la constitution des objectivités géométriques : pré-donnés passivement à la conscience, ces « formes » que sont le rond, le lisse ou la grandeur suscitent un intérêt privilégié parce qu'elles répondent aux « nécessités de la vie pratique »[1] comme la fabrication de formes utiles ou l'arpentage[2]. C'est seulement dans la mesure où ils se montrent capables de se resituer dans ce « rapport au monde » du premier géomètre — rapport au monde que Husserl s'efforce de faire réapparaître[3] —, que ses successeurs peuvent prétendre réactiver dans sa pleine évidence le sens de son héritage et constituer à partir de lui des développements qui le prolongent. C'est pourquoi une géométrie bien comprise requiert que, en même temps que les concepts et propositions, soient aussi constamment transmis le pouvoir de « réactivation de leur sens évident », de

[1] Edmund Husserl, « L'origine de la géométrie », Paris, Presses Universitaires de France, Épiméthée, 1962, p. 210 [Hua VI/384].

[2] Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, *op. cit.*, § 9h, p. 57 [Hua VI/49].

[3] « Il est alors clair que, si peu que nous sachions encore du monde environnant historique des premiers géomètres, il est toutefois certain, au titre de composante d'essence invariante, que c'était un monde de "choses" [...] ; que toutes les choses devaient nécessairement avoir une corporéité [...] ; que ces corps purs avaient des formes spatio-temporelles auxquelles se rapportaient des qualités "matérielles" (couleur, chaleur, poids, dureté, etc.). Il est clair, en outre, qu'au niveau des nécessités de la vie pratique certaines spécifications se sont découpées dans les formes et qu'une praxis technique a toujours déjà visé à la restauration des formes chaque fois privilégiées et au perfectionnement des mêmes formes suivant certains vecteurs de gradualité. Enlevées sur les formes de chose, il y a d'abord les surfaces — surfaces plus ou moins "polies", plus ou moins parfaites ; il y a les arêtes, plus ou moins grossières ou, en leur façon, plus ou moins "lisses" ; en d'autres termes, des lignes, des angles plus ou moins purs — des points plus ou moins parfaits [...] Il en va de même pour l'intention d'équité dans le partage. Ici, l'appréciation grossière des grandeurs se convertit en mesure des grandeurs dans la numération des parties égales » (Edmund Husserl, « L'origine de la géométrie », *op. cit.*, p. 210-211 [Hua VI/383-384]).

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

> réactivation des activités originaires enfermées dans les concepts fondateurs, [...] du Quoi et du Comment de leurs matériaux pré-scientifiques[1].

De même, indique Husserl dans le paragraphe 9 de la *Krisis*, l'élucidation des concepts fondamentaux de la physique exige que

> la réflexion soit reconduite radicalement jusqu'au but ultime que devait servir, à son commencement, la nouvelle science de la nature, avec la géométrie qui en est inséparable, dans sa croissance sur le sol de la vie pré-scientifique avec son monde ambiant (*Umwelt*), but qui pourtant devait lui-même se trouver *dans cette vie* et être lié au monde qui est celui de la vie[2].

C'est donc, semble-t-il, dans le monde de la vie-pratique que trouvent leur origine les représentations primitives de la logique formelle, de l'arithmétique, de la géométrie ou de la physique pure.

La thématisation du *Lebenswelt* en tant que monde de la vie pratique dans la *Krisis* et les textes de la même époque donne ainsi son sens définitif à la phénoménologie transcendantale en rapportant la constitution d'objectivités aux « prestations » de sens et de valeur opérées dans l'attitude naturelle par des sujets humains guidés par leurs intérêts pratiques. Et c'est parce que tous, en tant qu'êtres pratiques vivant dans le monde, co-participent à la constitution intentionnelle de leur monde de la vie que celui-ci est essentiellement intersubjectif[3]. Paradigme de toute constitution intersubjective de significations dans le monde de la vie, l'avènement de la géométrie illustrerait cette hypothèse. Ce sont apparemment des desseins propres à l'homme

---

[1] *Ibid.*, p. 194 [Hua VI/375].

[2] Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, *op. cit.*, § 9h, p. 58 [Hua VI/50]. C'est d'ailleurs pour avoir négligé cette « action donatrice de sens originelle, celle qui, en tant qu'idéalisation, travaille sur le sol primitif de toute vie théorique et pratique », que Galilée a pris la géométrie — et par suite la science exacte de la nature qu'il a fondée sur elle — pour « vérité absolue autonome », donnée immédiate et « allant-de-soi », plutôt que comme formation de sens suscitée par les intérêts du monde-de-la-vie. Cette « omission tout à fait néfaste » a été perpétuée par la suite dans toute la science moderne, si bien qu'aujourd'hui tout retour réflexif qui veut remonter du travail méthodique à son sens propre « s'arrête toujours à la nature idéalisée » sans retourner au monde-de-la-vie (*ibid.*).

[3] « L'intersubjectivité universelle, dans laquelle se résout toute objectivité, tout étant en général, ne peut pourtant être manifestement aucune autre subjectivité que celle de l'humanité, dont on ne saurait nier qu'elle est elle-même partie intégrante du monde » (*ibid.*, § 53, p. 204 [Hua VI/183]).

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

— le traçage des lignes parallèles, la construction de surfaces planes et d'autres formes utiles, le partage équitable du territoire, etc. — qui sont au fondement des opérations proprement mathématiques. Et si ces dernières ont une « validité universelle » — et sont reproductibles par tous —, c'est parce que ces buts sont universels… parmi les hommes. En s'édifiant dans le monde de la vie, la science semble donc tenir son « sens d'être » des intérêts spécifiques aux hommes. Car le monde de la vie auquel Husserl renvoie comme fondement ultime est avant tout monde de la vie *des hommes* ; il est donc relatif à un *être réel particulier, l'être humain*[1]. En même temps qu'un certain pragmatisme, c'est donc un certain anthropologisme que Husserl semble vouloir réintégrer en fin de parcours.

Mais, si ce recours à l'humanité et à ses intérêts permet d'éclairer les notions husserliennes de « monde de la vie » et d' « intersubjectivité des significations », ne remet-il pas en cause la pureté absolue des lois idéales, pureté que Husserl avait revendiquée dès les *Recherches logiques* en affirmant que les principes de la rationalité ne sont en rien relatifs à quelque être réel que ce soit et en particulier à l'être humain, à son appareil psychique ou à ses intérêts ? Pour parler dans les termes du tournant transcendantal : peut-on évoquer un « a priori constitutif universel »[2] propre à *l'ego transcendantal*, s'il n'y a, au fondement de la formation des idéalités, qu'un ensemble de desseins communs à tous les hommes ? N'y a-t-il pas ici un retour en force du psychologisme que les « Prolégomènes » puis le tournant transcendantal avaient banni ? Contester cette interprétation naturaliste permettra de dégager le sens authentique de toute constitution.

Si le monde de la vie est dit « pré-scientifique », ce n'est pas tant parce que les jugements catégoriaux n'y ont pas encore lieu, mais c'est aussi et d'abord parce que l'*attitude théorique* elle-même n'y est pas encore installée. Les sujets y vivent en fonction d'intérêts pratiques et n'y déploient qu'une activité de connaissance limitée à « rendre possible la vie pratique ». C'est là en fait le monde de la δόξα, de la croyance purement subjective et relative : des hypothèses explicatives y ont cours, mais elles peuvent varier suivant

[1] Du monde de la vie, Husserl dit en effet qu'il est naturellement donné d'avance « pour *nous tous*, en tant que personnes dans l'horizon de *notre humanité commune*, donc dans toute connexion actuelle avec les autres, comme "le" monde, le monde commun à tous. Il est donc [...] le sol de validité constant, une source toujours prête d'évidences, que nous revendiquons tout simplement aussi bien en tant qu'*hommes* pratiques qu'en tant que savants » (nous soulignons ; *ibid.*, § 33, p. 138 [Hua VI/124]).

[2] Edmund Husserl, *Logique formelle et logique transcendantale*, Paris, Presses Universitaires de France, Épiméthée, 1957, § 98, p. 330 [Hua XVII/253].

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

l'individu qui les formule, le cas particulier qui l'intéresse et le but qu'il cherche à réaliser ; elles peuvent en outre rester très vagues — et même peu cohérentes — si elles satisfont les fins pour lesquelles elles ont été proposées[1]. Or, c'est un intérêt nouveau et tout particulier qui fonde l'attitude théorique : celui de la contemplation désintéressée et donc de la connaissance pour elle-même. Avec cette attitude apparaît son corrélat : la notion de « vérité en soi ». Celle-ci se veut, contrairement à la δόξα, objective et « inconditionnelle »[2]. À la base de la science, dit Husserl dans *Expérience et jugement*, réside cette conviction

> que les objets de notre expérience sont déterminés en soi, et que l'activité de connaissance consiste précisément à découvrir par approximation ces déterminations subsistant en soi, à les établir « objectivement », telles qu'elles sont en soi — « objectivement » veut dire : « une fois pour toutes et pour tous »[3].

Dans la mesure où la vérité est objective — c'est-à-dire qu'elle repose dans l'objet —, elle a « validité universelle » et il ne peut plus être question de variation interindividuelle. C'est manifestement cette attitude que revendique le Socrate de Platon lorsqu'il part à la quête de l'εἶδος, de la forme générale ou de l'essence de telle ou telle chose. Aux « opinions », « manières de voir », « points de vue privés » des Sophistes, Socrate oppose la « vérité objective » dont aucun homme raisonnable ne peut douter[4] et que tous doivent donc s'efforcer de dégager ensemble.

À cet égard, l'exigence de l'attitude théorique va nettement plus loin que celle de la vie pratique. Ainsi, la pré-donation des formes spatiales dans le monde de la vie n'est qu'un préliminaire au travail proprement géométrique. Car ce sont bien sûr de tout autres formes que l'inventeur de la géométrie prend pour thème ; ce sont des formes « idéales », parfaites. Ce n'est pas le rond qu'il constitue, mais le cercle ; pas la surface lisse, mais le plan ; pas la grandeur, mais la longueur exacte. Les premiers sont certes donnés au premier géomètre par sa praxis en tant qu'homme. Mais, dit

---

[1] Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, *op. cit.*, App. XVIII, p. 515 [Hua XVIII/464-465].
[2] *Ibid.*, Ann. III, p. 357 [Hua VI/324]. Cf. aussi § 5, p. 16-20 [Hua VI/9-12].
[3] Edmund Husserl, *Expérience et jugement*, Paris, Presses Universitaires de France, Épiméthée, 1970, § 10, p. 49-50 [*Erfahrung und Urteil*, Ludwig Landgrebe ed., Hamburg, Felix Meiner, 6e éd., 1985, p. 40].
[4] Edmund Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*, Paris, Presses Universitaires de France, Épiméthée, 1955, p. 53 [Hua XXV/5].

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

Husserl, « il n'a pas encore par là l'espace géométrique » ; avec ces « formes finies et variées dans leur spatio-temporalité » que sont le rond et le lisse, on « n'a pas encore les formes géométriques, les formes phoronomiques »[1]. Même le perfectionnement, dans la vie pratique, du rond, du lisse, de la grandeur ne donnent pas encore les formes géométriques exactes. Seul un acte particulier peut faire surgir un idéal, un être « parfait », par rapport auquel seulement les pratiques empiriques — techniques de mesure de longueur, de traçage de cercles, de polissage de surfaces — peuvent être « perfectionnées » :

> Qu'est-ce qui fait l' « exactitude » ? Manifestement rien d'autre que ce que nous avons mis à nu plus haut : la mesure empirique accroissant sa précision, mais sous la direction d'un monde des idéalités déjà objectivé auparavant par idéalisation et construction[2].

Avec l'idéalisation, tendre vers l'exactitude devient une tâche infinie : on peut toujours accroître la précision. En effet, dans le monde de la vie pratique, le souci de rigueur a une limite : celle de ce qui est « indifférent », « négligeable »[3]. L'avènement de l'idéal se caractérise par contre par le devoir de repousser sans cesse cette limite ; on en vient à concevoir que

> ce qui avec un certain éloignement avait été considéré comme entièrement « égal » pouvait, si l'on y regardait de plus près, être considéré comme encore

[1] Edmund Husserl, « L'origine de la géométrie », *op. cit.*, p. 212 [Hua VI/384]. Cf. aussi *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, *op. cit.*, § 36, p. 158-159 [Hua VI/142] : « Préscientifiquement le monde est déjà monde spatio-temporel ; cependant, du point de vue de cette spatio-temporalité il n'est pas question de parler de points mathématiques idéaux, de lignes "pures", de plans "purs", ni d'une façon générale de la continuité mathématiquement infinitésimale, ni de l'"exactitude" qui appartient au sens de l'a priori géométrique ».

[2] Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, *op. cit.*, § 9c, p. 40 [Hua VI/32-33].

[3] « Le besoin pratique de l'arpentage ne conduit d'abord qu'à ceci : délimiter dans le vague, c'est-à-dire selon des types sensibles, ce qui vaut comme typiquement égal (pour les besoins pratiques qui se présentent à chaque fois) en le séparant de ce qui ne vaut pas comme typiquement égal. Ce qui ainsi vaut comme égal pour certains buts pratiques fut posé comme égal, et les différents aspects à l'intérieur de l'égalité n'étaient que des différences "également valables" (indifférentes). C'est-à-dire qu'elles valaient comme ce qui ne troublait pas l'égalité-de-validité, autrement dit comme ce qu'on pouvait négliger » (*ibid.*, Ann. I, p. 321 [Hua VI/290]).

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

différent, qu'une nouvelle identité pouvait de nouveau être considérée de plus près, etc.[1].

L'exactitude est en fait un passage obligé de l'idée de science objective issue de la « révolution socratico-platonicienne »[2]. Seules les références au cercle ou au plan assurent une parfaite « identité »[3] du sens, à laquelle ne peuvent prétendre les notions vagues « rond » ou « lisse »[4].

Une fois oubliée la roue réelle ou possible, avec les intérêts mondains qui s'y rapportent, l'idéalisation va, au-delà du « rond » et du « milieu », jusqu'au cercle et à son centre parfait. Ceux-ci réalisent *parfaitement* les exigences de la roue. La signification visée est alors authentiquement pure. La forme circulaire est ce vers quoi tend la rotondité à laquelle toute roue possible et imaginable prétend ; et c'est le centre géométrique du cercle qui constitue pour l'essieu le milieu « idéal ». Tel est le sens dernier de l'εἶδος platonicienne, d'être une forme *parfaite*, totalement *exacte*, un authentique « *idéal* » dont tout objet singulier ne peut s'approcher qu'imparfaitement. Toute roue doit être *la plus* circulaire *possible*, *la plus* centrée *possible*.

> L'idéalisme platonicien, grâce à la découverte, dont il était pleinement conscient, de l' « idée » et de l'approximation, fraya la voie à la pensée logique, à la science « logique », c'est-à-dire à la science rationnelle. Les idées étaient saisies comme les images-mères auxquelles tout ce qui était singulier avait

[1] *Ibid.*, Ann. I, p. 322 [Hua VI/291].
[2] Edmund Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*, *op. cit.*, p. 55 [Hua XXV/6].
[3] *Ibid.*, Ann. I, p. 323. Dès les tout premiers travaux de Husserl sur la géométrie ; l'idéalisation était déjà présentée comme infinitisation du procédé qui «amincit» le trait empirique pour obtenir *in fine* la courbe géométrique exacte [Hua XXI/289-290]. Cf. sur ce point Dominique Pradelle, *L'archéologie du monde*, Dordrecht, Kluwer, 2000, p. 297.
[4] De même, ce bâton n'a de longueur déterminée en soi, valable identiquement pour tous, que parce que celle-ci est *exacte* et qu'elle ne dépend notamment ni des techniques de mesure utilisées, ni des buts poursuivis : « Une fois éveillé le désir d'une connaissance "philosophique" déterminant l'être "vrai", l'être objectif du monde, *l'art empirique de la mesure* et sa fonction objectivante empirico-pratique, dans un renversement de l'intérêt pratique en intérêt purement théorique, *fut idéalisé et se transforma ainsi en un processus de pensée purement géométrique* » (Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, *op. cit.*, § 9a, p. 33 [Hua VI/25]).

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

part, plus ou moins « idéalement » desquelles il se rapprochait, qu'il réalisait plus ou moins pleinement[1].

De tels idéaux sont bien, conformément au projet de vérité objective, parfaitement identiques, « absolus », « éternels », « supratemporels », « inconditionnellement valables »[2].

C'est donc à juste titre que Platon postule un *monde idéal* : les essences sont des objets — les sujets possibles de jugements prédicatifs vrais[3] — ; elles entrent dans des « états de choses éidétiques » régis par des lois de rapport nécessaires. Et c'est dans ce monde idéal inconditionnel, que réside en définitive la structure a priori du monde[4]. Toutefois, reconnaître l'évidence d'une telle structure idéale n'est pas encore accepter un platonisme des Idées. Pour Husserl, nous l'avons vu, il n'a jamais fait aucun doute que les significations, les essences et les formes catégoriales sont constituées dans ou par les actes de conscience de l'*ego* transcendantal ou plutôt d'une communauté intersubjective d'*ego*s.

La thématisation par Husserl de l'attitude théorique permet d'ailleurs de débarrasser la notion kantienne d'*ego transcendantal* des ambiguïtés qui lui restaient attachées. En effet, l'attitude théorique elle-même est ancrée dans le monde — « subjectif et relatif » — de la vie pratique et de la δόξα. D'abord parce que c'est sur les expériences immédiates du monde de la vie que le savant se base pour avancer et confirmer ses théories[5]. À cet égard,

[1] *Ibid.*, Ann. I, p. 322 [Hua VI/291].
[2] *Ibid.*, § 3, p. 14 [Hua VI/7].
[3] Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie, I*, *op. cit.*, § 3, p. 22 [Hua III/15].
[4] « Les pures vérités idéelles, découlant des idées, étant tenues pour les formes absolues de toutes les vérités empiriques » (*La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, *op. cit.*, Ann. I, p. 322 [Hua VI/291]).
[5] « Dans la diversité de la situation de travail, le chercheur voit ses appareils, il voit les graduations, il entend les battements de la mesure, et s'il est chimiste les odeurs, les parfums jouent aussi pour lui un rôle, tout ceci, quelle qu'en soit du reste la modalité, étant une façon d'avoir affaire aux choses sensibles qui sont chaque fois relevantes pour le travail théorique. La visée théorique a pour but la théorie, et en elle l'être théoriquement vrai, et précisément cet être dont le sens est celui que désire la théorie physique. Mais en cela le chercheur fait évidemment usage des réalités sensibles qui s'offrent chaque fois à lui : de ce qu'il a devant lui » (*ibid.*, App. XV, p. 500 [Hua VI/452]. Cf. aussi App. XVIII, p. 515 [Hua VI/465] ou § 34b, p. 142-143 [Hua VI/128-129]). Dès lors, énonce le § 10 d'*Expérience et jugement* (*op. cit.*, p. 53 [*Erfahrung und Urteil*, *op. cit.*, p. 44]), il apparaît également que ce domaine de la δόξα « n'est pas un domaine d'évidences d'un rang inférieur par rapport à celle de la

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

Husserl réaffirme non seulement son lien avec l'empirisme radical de James et sa propre thèse des *Recherches logiques* selon laquelle toute intuition, même catégoriale ou éidétique, est fondée en définitive sur l'intuition sensible, mais aussi et peut-être surtout avec la thèse « pragmatiste » de James selon laquelle toute proposition théorique tient *in fine* sa signification et sa validation des différences particulières qu'elle fait dans l'expérience. Ensuite, parce que, bien que très particulier, l'*intérêt* théorique est encore celui d'un sujet humain inscrit dans le monde de la vie. L'idéalité des formations logiques « n'empêche en rien que ce sont là des formations humaines rattachées par essence à des actualités et des potentialités humaines, qui donc appartiennent à cette unité concrète du monde de la vie »[1].

Toutefois, l'attitude théorique qui est au fondement de toute idéalisation n'est en fait « pratique en aucun des sens pris jusqu'ici par le terme ». C'est non pas en tant qu'homme pratique, mais en tant que « philosophe dépassant le monde environnant fini de la pratique »[2], que le premier géomètre a constitué, par idéalisation, le cercle et les autres formes exactes. Le philosophe ou le savant est celui qui cherche la vérité *au-delà de tout intérêt* ; qui postule par exemple des longueurs *exactes*, *parfaitement déterminées*, même là où des approximations grossières suffisent ; qui conçoit un cercle *exact*, bien que des roues vaguement circulaires fassent parfaitement l'affaire.

---

science, de la connaissance judicative et de ses produits, mais qu'elle est justement le domaine ultime et originel auquel renvoie pour son sens la connaissance exacte ».

[1] Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, *op. cit.*, § 34e, p. 148 [Hua VI/133]. « Lorsque la science pose des questions et y répond, ce sont dès le départ, et ce sont encore nécessairement par la suite, des questions qui se situent sur le terrain et dans la consistance de ce monde donné d'avance, dans lequel sa pratique, comme toute autre pratique vitale, trouve sa tenue. C'est dans ce monde déjà que la connaissance, en tant que connaissance pré-scientifique, joue un rôle permanent, avec les buts qui sont les siens et qu'elle atteint dans l'ensemble assez bien dans le sens où elle les vise, c'est-à-dire en règle générale en vue là aussi de rendre possible la vie pratique. Sauf qu'une humanité nouvelle, justement, apparue en Grèce (l'humanité philosophique, scientifique), s'est vue appelée à remodeler l'idée finale de "connaissance" et de "vérité" qui était celle de l'existence naturelle et à attribuer à cette idée sous sa nouvelle forme de "vérité objective" la dignité la plus haute, celle d'une norme pour toute connaissance » (*ibid.*, § 33, p. 138 [Hua VI/124]).

[2] Edmund Husserl, « L'origine de la géométrie », *op. cit.*, p. 211 [Hua VI/34].

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

Bien sûr, « nous autres savants n'en sommes pas moins des hommes »[1] ; la science objective « appartient elle-même au monde de la vie »[2]. La pensée idéalisante est encore une « praxis », l'intérêt théorique un des projets qui constituent la vie des hommes. Mais c'est un intérêt de l'homme en tant que *spectateur désintéressé* ; et, en cela, le « désir de science rigoureuse » s'oppose aux aspirations pratiques[3] :

> L'homme se trouve saisi par la passion d'une considération et d'une connaissance du monde qui se détourne de tous les intérêts pratiques et qui, dans le cercle fermé de son activité de connaissance et des moments à elle consacrés, ne produit ni ne désire rien d'autre que la pure *Theoria*. En d'autres termes : l'homme devient un spectateur désintéressé, un regard jeté sur le monde, il devient philosophe ; ou plutôt sa vie acquiert à partir de là une sensibilité pour des motivations qui ne sont possibles que dans cette attitude : elle est motivée pour des buts et des méthodes de pensée d'un nouveau genre, dans lesquels en définitive advient la philosophie et dans lesquels lui-même devient philosophe[4].

Les fins de la vie, dit Husserl, sont en fait « de deux sortes : les unes pour le temps, les autres pour l'éternité »[5]. La science relève de la seconde catégorie ; elle « porte le sceau de l'éternité »[6]. L'attitude théorique définit une « vie téléologique d'un genre nouveau »[7], qui donne un nouveau sens à l'humanité : celui de l' « être raisonnable (*animal rationale*) »[8]. Par là l'humanité — « une humanité nouvelle (l'humanité philosophique scientifique), apparue en Grêce »[9] — transcende sa propre condition et dégage les

---

[1] Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, *op. cit.*, § 34e, p. 148 [Hua VI/133].
[2] *Ibid.*, § 34e, p. 147 [Hua VI/132].
[3] Edmund Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*, *op. cit.*, p. 120 [Hua XXV/57]. La science est universelle, en ce qu'elle n'est relative à aucun intérêt personnel : « La science est impersonnelle » (*ibid.*, p. 122 [Hua XXV/59]).
[4] Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, *op. cit.*, Ann. III, p. 365 [Hua VI/331].
[5] Edmund Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*, *op. cit.*, p. 113 [Hua XXV/52].
[6] *Ibid.*, p. 119 [Hua XXV/57].
[7] Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, *op. cit.*, App. XXVI, p. 557 [Hua VI/503].
[8] *Ibid.*, § 6, p. 21 [Hua VI/13].
[9] *Ibid.*, § 33, p. 138 [Hua VI/124].

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

principes universels qui valent pour une conscience absolument quelconque, pour un *ego pur*.

Que, dans l'attitude théorique, un sujet réel puisse « agir »[1] — au sens de l'activité constitutive — en *ego* pur, qu'il puisse se défaire de ses intérêts du monde de la vie pratique pour accéder à une contemplation et à une recherche désintéressées, c'est ce qui est, pour Husserl, le fondement ultime de l'authentique *a priori* des lois idéales du sens, mais aussi de leur « reproductibilité à l'identique » par tous — c'est-à-dire par tous ceux qui se hissent jusqu'à adopter la démarche philosophique. Aux divers intérêts particuliers s'oppose un intérêt théorique unique et infini, à la réalisation duquel chacun peut participer.

En définitive, le jaillissement de l'intérêt théorique dans le monde de la vie pratique permet à Husserl de rendre compte de l'articulation de la fondation transcendantale à la genèse empirique. Mue par les intérêts de la vie pratique d'un homme, la conscience est sans cesse portée par des habitudes et autres tendances qui motivent sa formation de sens. Mais lorsque jaillit l'intérêt théorique, la conscience est soumise aux exigences de la raison et par là même purifiée ; elle devient *ego* tout à la fois impersonnel — en ce sens qu'il est désintéressé et dès lors interchangeable avec n'importe quel autre sujet — et personnel — en ce sens qu'il est (personnellement) responsable de ses actes constitutifs. L'*ego* pur et proprement actif des *Idées directrices* est donc un moment tout particulier de la vie de la conscience, mais un moment absolument essentiel si on veut rendre compte de la constitution rationnelle du monde et plus particulièrement encore de la constitution des objectivités formelles des disciplines mathématiques.

En outre, la notion même d'intérêt théorique permet de résoudre une difficulté qui se posait depuis la distinction de la logique *théorique* et de la logique *pratique*. Comment la première — qui se borne à énoncer des principes idéaux — pouvait-elle en effet prétendre fonder la *normativité* de la seconde ? L'argument de l'impossible passage de la simple *description* de l'être à la *prescription* d'un devoir-être ne se reporte-t-il pas sur les rapports de la logique idéale à la logique normative ? À vrai dire, non ; toute idéalité comporte une dimension normative essentielle du fait même des actes d'idéalisation qui en sont constitutifs : en posant dans l'attitude théorique la

[1] « L'opération prédicative de connaissance a été caractérisée comme un *agir*, et cela se justifie par là qu'on peut mettre en évidence en elle aussi les structures générales de l'agir, en même temps qu'elle se distingue par ailleurs de l'agir au sens ordinaire du mot » (Edmund Husserl, *Expérience et jugement*, *op. cit.*, § 48, p. 240 [*Erfahrung und Urteil*, *op. cit.*, p. 235]).

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

possibilité de l'exactitude, la subjectivité constituante définit un idéal *à atteindre*, une perfection dont il faut sans cesse s'approcher. La normativité inhérente à la logique pratique relève donc bien d'un intérêt[1] — le nier serait ignorer le sens des termes « normativité » et « intérêt » —, mais d'un intérêt qui n'est soumis à aucun dessein autre que lui-même, d'un intérêt pour ainsi dire « désintéressé » : c'est l'intérêt de la raison.

[1] C'est la raison pour laquelle la validité objective reconnue au monde par la science doit, elle aussi, dans le travail phénoménologique, être réduite par l'épochè : « Il est manifeste que l'epochè qui est requise avant toute autre est celle qui touche toutes les sciences objectives [...]. Ce qui est visé ici est bien davantage une épochè à l'égard de toute participation à l'accomplissement des connaissances des sciences objectives, une épochè à l'égard de toute prise de position critique qui s'intéresserait à leur vérité ou leur fausseté, et même à l'égard de l'idée directrice qui est la leur, celle d'une connaissance objective du monde » (*La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, op. cit.*, § 35, p. 154 [Hua VI/138]).

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3, 2008 (Actes 1), p. 124-168
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Que signifie le « primat de la raison pratique » en théorie de la connaissance ?

Par ARNAUD DEWALQUE
Chargé de recherches du F.R.S.-FNRS / Université de Liège

Résumé Partant du constat que la majeure partie des débats concernant un éventuel « primat de la raison pratique » se jouent pour ainsi dire *en amont* de la phénoménologie husserlienne, j'entreprends d'abord de retracer les deux sources de la thèse du « primat de la raison pratique », telle qu'elle est défendue dans l'école néokantienne de Bade, à savoir la source kantienne-fichtéenne, qui concerne le caractère « normatif » du critère de validité de la connaissance, et la source brentanienne-bergmannienne, qui concerne le caractère « pratique » des actes judicatifs. J'examine ensuite brièvement les deux stratégies développées respectivement par Rickert et par Lask pour écarter l'objection de « moralisme » : l'idée d'un « parallélisme logico-éthique » (Rickert) et la critique du concept de *Sollen* (Lask).

Dans les pages suivantes, je m'intéresserai au projet critique de *fondation* de la connaissance ou, du moins, à certains aspects de ce projet, dans la mesure où il peut être compris comme une enquête sur les conditions de possibilité de la théorie. Mon but sera de poser, dans ce cadre fondationnaliste, la question de la distinction entre théorie et pratique. Cette question devra recevoir par là, manifestement, une certaine orientation : prise en ce sens, elle se ramène essentiellement au problème d'une « priorité » ou d'un « primat » — dans l'ordre de la fondation — de la théorie sur la pratique ou, inversement, de la pratique sur la théorie. Il s'agira notamment de se demander si l'entreprise de fondation de la connaissance implique la reconnaissance de certaines composantes « pratiques » sur lesquelles reposeraient les formations théoriques, autrement dit si la raison théorique présuppose, dans son exercice même, l'intervention d'une « raison pratique ». Historiquement parlant, cette question se rattache à ce que l'on a appelé, depuis Kant, le

« primat de la raison pratique » (*Primat der praktischen Vernunft*).

La thèse du « primat de la raison pratique » est à l'origine de nombreux débats. Elle a surtout été mise en avant dans l'école néokantienne de Bade (chez Windelband et Rickert, pour l'essentiel) ; cette école en a d'ailleurs fait la ligne directrice de sa théorie de la connaissance, à tel point que toute la vision commune que l'on a du néokantisme de Bade découle d'elle. Husserl, de son côté, rejette la thèse du « primat de la raison pratique » et défend une conception plus « pure » de la sphère théorique. La « théorie de la théorie » a affaire, chez lui, à des connexions idéales de significations dont elle doit rendre compte sans recourir à des composantes « pratiques » du style de celles invoquées par les néokantiens (sentiment, volonté, valeurs, etc.).

Je ne reviendrai pas, ici, sur la confrontation entre Husserl et Rickert, telle qu'elle se cristalise autour du thème des « deux voies » de la théorie de la connaissance[1]. Au vrai, on peut certainement considérer que le débat véritable, s'agissant du « primat de la raison patique », se joue *en amont*, à savoir avec la réception de certaines thèses dues pour l'essentiel à Kant et à Fichte, à Brentano et à Bergmann. Plutôt que d'examiner en détail le programme fondationnel husserlien, je tâcherai donc de clarifier la position antagoniste néokantienne, qui demeure certainement moins bien connue et davantage sujette aux méprises (et sans doute aussi, pour cette raison, bien moins « confortable » que la position husserlienne). Je commencerai par retracer les deux sources principales du « primat de la raison pratique ». Je tâcherai ensuite de lever quelques ambiguïtés liées à cette thèse en prenant en compte les diverses « mises au point » qui ont été faites par Lask et par Rickert lui-même, et qui, en dépit de leur divergence, ont un seul et unique objectif : écarter le « moralisme » qui semble inévitablement lié au « primat de la raison pratique ».

1. Les deux sources du « primat de la raison pratique »

Que signifie au juste le « primat de la raison pratique » en théorie de la connaissance ? En guise d'orientation préalable, on peut se reporter exemplairement à la présentation que fait Eisler du néokantisme de Bade dans son *Philosophen-Lexikon* :

[1] Voir A. Dewalque, « Analyse noétique et analyse noématique », dans H. Rickert, *Les deux voies de la théorie de la connaissance. Psychologie transcendantale et logique transcendantale*, trad. fr. A. Dewalque, Paris, Vrin, 2006.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

> La raison *pratique* prime aussi dans la connaissance. Au fondement de la connaissance se trouve la « volonté de vérité ». La *vérité* elle-même est une valeur qui est donnée dans une nécessité judicative valide dans l'absolu, qui s'annonce dans la reconnaissance du *Sollen*. La volonté de vérité, qui est quelque chose de logique, est encore précédée par quelque chose de supra-logique (*etwas Überlogisches*), la volonté morale (primat de la raison pratique)[1].

Sans doute cette description de la position néokantienne ne s'applique-t-elle pas dans la même mesure à tous les représentants de l'école de Bade (Lask, en particulier, développe une conception qui s'écarte de ce schéma et s'engage ainsi sur une voie transversale). Néanmoins, je laisserai de côté, au moins dans un premier temps, les divergences internes à l'école, et je me focaliserai essentiellement sur la conception rickertienne, qui est sans aucun doute la plus représentative du « primat de la raison pratique » et, aussi, la plus aboutie. Parce que les actes cognitifs, chez Rickert, se trouvent réglés par des normes, et parce que la logique, corrélativement, se trouve fondée sur des valeurs, la fondation de la connaissance purement théorique semble devoir être comparable, au bout du compte, à la fondation des comportements pratiques. Provisoirement, on peut dire que Rickert défend ainsi une conception *normative* de la connaissance qui s'enracine dans une conception *axiologique* de la logique — deux caractères qui, à première vue, semblent difficilement compatibles avec une dissociation complète des sphères théoriques et pratiques.

Quels sont au juste le sens et l'enjeu de cette manière de voir ? Plus exactement, à quels besoins répond l'introduction des concepts de « norme », de « valeur » et de « volonté » en théorie de la connaissance ? Et quelles sont les origines de cette conception ? Afin d'apporter des éléments de réponse à ces questions, je commencerai l'examen de la théorie néokantienne de la connaissance en retraçant les principales sources de la thèse du « primat de la raison pratique ». Ces sources, à mon sens, sont au nombre de deux : il s'agit, d'une part, d'une certaine lecture de Kant que l'on qualifie habituellement — non sans raison — de « fichtéenne », et d'autre part, d'une certaine lecture de Brentano que Windelband et Rickert ont empruntée à Julius Bergmann. Ces deux lectures s'insèrent dans une démarche homogène qui vise à mettre au jour, au sein même des processus cognitifs, la présence inaliénable de plusieurs composantes d'ordre « pratique » — en un sens encore à préciser. Très schématiquement, on peut dire que la lecture fichtéenne de Kant consiste à apporter une solution « normative » au problème de l'objectivité

[1] Rudolf Eisler, *Philosophen-Lexikon*, Berlin, Mittler und Sohn, 1912, p. 599.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

du jugement théorique ; la lecture bergmannienne de Brentano permet quant à elle d'envisager les actes judicatifs eux-mêmes comme relevant d'une activité d'ordre « pratique », pouvant par conséquent faire l'objet d'une interprétation « normative ». L'objectif de cette première partie sera essentiellement de clarifier l'idée d'un fondement *pratique* des actes théoriques, telle qu'elle vient à s'exprimer dans l'*Habilitationsschrift* de Rickert, *L'Objet de la connaissance*.

A. Une certaine lecture fichtéenne de Kant

L'expression « primat de la raison pratique » apparaît en 1788, dans la deuxième *Critique* de Kant[1]. Dans l'école néokantienne de Bade, elle est explicitement mentionnée à compter de la deuxième édition de *L'Objet de la connaissance* de Rickert[2]. Ce livre, écrit Rickert, est animé par la conviction que « c'est seulement dans la théorie de la connaissance que l'on peut trouver la base pour une philosophie scientifique », et il doit en apporter la démonstration « grâce à une fondation gnoséologique de la doctrine qui est décisive pour notre "vision-du-monde", celle du primat de la raison pratique » (*durch eine erkenntnistheoretische Begründung der für unsere „Weltanschaung" entscheidenden Lehre vom Primat der praktischen Vernunft*)[3]. Comme Rickert l'a encore déclaré ailleurs, l'objectif qui est le sien dans *L'Objet de la connaissance* n'est autre que de « fonder théoriquement le primat de la raison pratique » (*den Primat der praktischen Vernunft theoretisch zu begründen*)[4].

À première vue, il semble aller de soi que cette déclaration se rattache au *Primat der praktischen Vernunft* revendiqué par Kant dans la *Critique de la raison pratique*. Néanmoins, la doctrine de référence en la matière, pour les néokantiens, n'est pas celle de la deuxième *Critique*, mais bien la conception kantienne de l'objectivité des représentations qui se trouve

---

[1] I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, dans *Gesammelte Schriften*, Akademie-Ausgabe, Bd. V, p. 119-121 (trad. fr. L. Ferry et H. Wismann, sous la direction de F. Alquié, Paris, Gallimard, 1985, p. 164-166 de l'édition folio, où *Primat* est traduit par « suprématie »).

[2] Cf. É. Dufour, *Les Néokantiens. Valeur et vérité*, Paris, Vrin, 2003, p. 18.

[3] H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis* (*GE*), Tübingen-Leipzig, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1904[2], p. VI.

[4] H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (*GnB*), Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1929[5], p. VII (préface à la première édition, 1902[1]).

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

exposée dans la première[1]. En parlant de « primat de la raison pratique », Rickert et Windelband entendent bien désigner une position qui, à leurs yeux, caractérise intimement la critique de la connaissance de Kant, dans la mesure où celle-ci est essentiellement une affaire de valeurs, de validité et de normativité. Le fait que l'expression soit empruntée à la *Critique de la raison pratique* pour désigner une position théorique de la *Critique de la raison pure* n'est sans doute pas pour rien dans l'obscurité qui entoure habituellement la conception badoise[2]. Mais outre la référence à Kant, sur laquelle je vais revenir dans un instant, il est très probable que l'accentuation du « primat de la raison pratique » soit également due à l'influence de Fichte. Si l'on s'interroge en effet sur ce qui a pu motiver l'introduction de cette expression dans la deuxième édition de *L'Objet de la connaissance* (1904), alors qu'elle était absente de la première (1892), on ne saurait manquer de noter que Rickert a fait paraître dans l'intervalle — dans un volume des *Kant-Studien* daté de 1900 — une étude sur Fichte et la philosophie kantienne. Or, l'un des mérites de Fichte, aux yeux de Rickert, est précisément d'avoir concrétisé l'idée d'un « primat de la raison pratique ». Je cite un extrait de ce *Fichte-Aufsatz*, auquel je me référerai encore par la suite à plusieurs reprises :

> Nous affirmons une relation entre la loi morale et la raison *théorique* ; un primat (*Primat*) de la première sur la seconde. Mais qu'est-ce qui nous en donne le droit ? La loi morale n'est pas un pouvoir de connaître. Elle ne peut pas, d'après son essence, produire par elle-même la conviction. Celle-ci doit être *trouvée* et *déterminée* par le pouvoir de connaître. Mais c'est seulement ensuite que la loi morale *autorise* la conviction. En d'autres termes : les pouvoirs théoriques poursuivent leur chemin jusqu'à ce qu'ils buttent sur ce à quoi l'on peut *donner notre assentiment* (*was gebilligt werden kann*), *seulement ils ne contiennent pas en eux-mêmes le critère de sa justesse (*das

[1] Pour cette raison, Dufour (*id.*) a tout à fait raison lorsqu'il suggère d'opposer l'école de Bade à l'école de Marbourg, non pas en rattachant la première à la *Critique de la raison pratique* et la seconde à la *Critique de la raison pure*, mais en les rattachant chacune à la *Critique de la raison pure*. Simplement, chaque école privilégierait une partie différente de l'ouvrage, à savoir la Dialectique dans l'école de Bade et l'Analytique dans l'école de Marbourg.

[2] Par ailleurs, ce fait ne doit pas nécessairement être perçu comme un glissement néfaste ; à bien y regarder, il peut sans doute s'appuyer sur certaines déclarations de Kant lui-même, par exemple : « Ce n'est toujours qu'une seule et même raison qui, soit au point de vue théorique, soit au point de vue pratique, juge d'après des principes *a priori* » (I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Ak. V, p. 121 ; trad. fr., p. 165-166).

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

> Kriterium seiner Richtigkeit*), mais celui-ci réside dans ce qui est pratique (*im Praktischen*)*, qui est ce qu'il y a de premier et de plus haut en l'homme et sa véritable essence[1].

Comme on le voit, la thèse du primat de la raison pratique concerne pour ainsi dire « seulement » le *critère d'objectivité* de la connaissance. Découvrir que « *S* est *p* » ou déterminer *S* en tant que *p*, ce sont là des actes purements théoriques qui relèvent bien, comme on le pense habituellement, du « pouvoir de connaître ». Mais une fois que l'on soulève la question de savoir ce qui nous « autorise » à affirmer que « *S* est *p* » (*i. e.* qu'il est vrai que « *S* est *p* »), on ne peut se contenter d'une conception « désincarnée » de la connaissance, qui réduirait celle-ci à une contemplation « détachée » de tout comportement pratique. C'est au contraire dans ce versant « pratique » de l'homme que doit être cherché le fondement pour la validité de la connaissance. Bref, le pouvoir de connaître se trouve subordonné, pour ce qui est de sa légitimation, à une instance « pratique ».

Il ne fait aucun doute que cette conception est très proche de celle défendue dans *L'Objet de la connaissance*. Rickert a d'ailleurs souligné lui-même que sa théorie du jugement se trouvait « en connexion extrêmement étroite » (*im engsten Zusammenhang*) avec les idées que l'on vient d'évoquer[2]. La « base ultime du savoir » (*letzte Basis des Wissens*), lit-on dans *L'Objet*, est une « conscience-morale », un *Gewissen* qui « dirige » note connaissance de la même manière que la « conscience du devoir » (*Pflichtbewusstsein*) commande à notre agir[3]. L'un des enjeux du « primat de

[1] H. Rickert, « Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie », dans *Kant-Studien* IV (1900), p. 137-166 ; éd. séparée, Berlin, Reuther & Reichard, 1899 ; rééd. dans F. Myrho, *Kritizismus. Eine Sammlung von Beiträgen aus der Welt des Neu-Kantianismus*, Berlin, Pan-Verlag, 1926, p. 19. Pour une comparaison des conceptions ficthéenne et rickertienne de la connaissance, on peut se reporter à la belle analyse de C. Piché, *Kant et ses épigones. Le jugement critique en appel*, Paris, Vrin, 2002, p. 172 *sq.* Reprenant l'idée heideggérienne selon laquelle le néokantisme de l'école de Bade serait tout autant un « néofichtéisme », Piché remarque que la théorie de la connaissance de Rickert « s'apparente de manière frappante à celle de Fichte. On y découvre une même préoccupation pour la certitude du savoir, qui ne peut être garantie en définitive que par une conscience (*Gewissen*) toute proche de la conscience morale » (*ibid.*, p. 174). Par ailleurs, il faut rappeler que le premier livre de Lask était précisément consacré à Fichte, cf. *Fichtes Idealismus und die Geschichte* (1902), rééd. dans E. Lask, *Gesammelte Schriften* (*GS*), t. I, E. Herrigel (éd.), Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1923, p. 1-274.

[2] *Ibid.*, p. 20 n.

[3] H. Rickert, *GE* 1904[2], p. 231.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

la raison pratique » est donc, peut-dire d'emblée, d'apporter une réponse à la question de la *fondation* critique de la connaissance, c'est-à-dire à la question : qu'est-ce qui justifie ou qu'est-ce qui légitime mon jugement ? Qu'est-ce qui fait de mon jugement un jugement correct ? Bref : quel est le critère de validité des jugements théoriques en général ? La thèse du « primat de la raison pratique » se trouve ainsi étroitement liée à l'ambition fondationnelle ou fondationnaliste remise à l'honneur dans le néokantisme. On verra néanmoins que cette thèse intervient encore à un autre niveau (à savoir lorsqu'il s'agira de rendre compte, non plus de la « validition » de la connaissance en général, mais à l'inverse de l'effectuation concrète d'une connaissance dans un individu donné), ce qui contribue une fois encore à semer la confusion.

Quoi qu'il en soit, le « primat de la raison pratique » concerne dans un premier temps le problème de la validité, *das Geltungsproblem*, soit la question suivante : quel est le critère de validité de la connaissance ? Qu'est-ce qui garantit son objectivité ? Sur ce point précis, par-delà Fichte, c'est bien Kant qui est visé, et il faut avant tout prêter attention à ce qui est dit de l'objectivité de la connaissance dans la *Critique de la raison pure*. Qu'énonce donc, pour Windelband et Rickert, la doctrine kantienne à laquelle ils se réfèrent comme étant la doctrine du « primat de la raison pratique » ? Elle énonce que l'objectivité n'est rien d'autre que la *conformité à une règle*. Cette thèse est étroitement associée à l'idée que le rapport entre la liaison des représentations et l'objet lui-même n'est ni un rapport de copie, ni un rapport de causalité. Windelband, dans le sillage de Kant, a d'ailleurs explicitement écarté ces deux conceptions.

L'objection que Windelband adresse à la « théorie de la copie » tient dans le raisonnement suivant. Parler d'un « original » et d'une « copie » ou d'un « décalque » qui serait ou non conforme à lui, c'est poser implicitement l'original et sa copie comme deux « objets » (au sens large du terme) qui peuvent être soumis à un processus de *comparaison* au terme duquel il devrait être possible de décider si, oui ou non, la copie est conforme à l'original (si, oui ou non, la connexion de représentations *S-p* posée dans mon jugement est conforme à la réalité objective, indépendante de moi). Comme la comparaison est une activité de la conscience consistant à rapporter l'un à l'autre deux contenus de conscience différents, les termes comparés doivent être tous deux représentés dans la conscience. Or, aussitôt qu'elle est représentée dans la conscience, la « chose » donnée dans la perception n'est pas moins une représentation que la copie de cette chose dans la pensée. Ce n'est donc pas à la chose elle-même que nous confrontons notre représentation de la chose, mais seulement à une *autre* représentation.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

La comparaison a toujours lieu entre deux représentations, qui sont conçues comme deux représentations de la « même » chose. Tout au plus peut-on dire que ces deux représentations ont une origine différente, la première, qui fait fonction d'original, venant de la perception sensible, la seconde, qui fait fonction de copie, étant le fruit de la « réflexion » (*Nachdenken*)[1].

Selon Windelband, la vérité censément transcendante, qui devait coïncider avec une sortie hors de la sphère des représentations subjectives, retombe du même coup au niveau d'une vérité simplement « immanente », car le concept de vérité

> se réduit à la correspondance des représentations entre elles, des secondaires avec les primaires, des abstraites avec les concrètes, des hypothétiques avec celles issues des sens, de la « théorie » avec les « faits »[2].

Or, la critique kantienne enseigne que le simple fait de rapporter une représentation à une autre représentation ne pourra jamais donner une authentique « signification objective » à la première, car il faudrait pour cela que la signification objective de la seconde soit garantie à son tour, ce qui ne fait que repousser indéfiniment le problème[3]. Pour admettre la correspondance de deux représentations entre elles, soutient encore Windelband, il faut présupposer d'une certaine manière qu'elles se rapportent toutes deux à un « même » objet. Cet objet constitue pour elles un « *x* commun ». Sans un tel *x*, qui ne peut plus être de nature représentationnelle, cela n'a pas de sens d'exiger que deux représentations correspondent l'une à l'autre.

---

[1] W. Windelband, « Immanuel Kant », dans *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, Freiburg-Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1884^1, p. 129 ; 1924^9/I (= 9^e éd., tome I), p. 129. Sur cet argument, voir notamment F. Überweg, *System der Logik und Geschichte der logischen Lehren*, Bonn, Marcus, 1857^1, § 37, p. 67 ; 1868^3, § 37, p. 67 *sq.*

[2] W. Windelband, « Immanuel Kant », dans *Präludien...*, *op. cit.*, 1884^1, p. 130 ; 1924^9/I, p. 130.

[3] I. Kant, *KrV*, B 242 : « Nous avons des représentations en nous, dont nous pouvons aussi prendre conscience […]. Maintenant, comment en venons-nous à poser un objet pour ces représentations ou à leur prêter encore, outre leur réalité subjective en tant que modifications, une quelconque réalité objective ? Leur signification objective ne peut pas résider dans leur relation à une autre représentation (de ce que l'on voudrait appeler l'objet), car sinon la question se poserait de nouveau : comment cette représentation sort-elle à nouveau d'elle-même et reçoit-elle une signification objective en plus de celle, subjective, qui la caractérise proprement en tant que détermination de l'état de l'esprit (*Gemütszustand*) ? ».

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

Ce constat s'accompagne d'une certaine mutation de la théorie du reflet qui consiste essentiellement à poser un objet = *x* comme *cause* de nos représentations et, sinon à abandonner le rapport original-copie, du moins à le compliquer d'un rapport cause-effet. Comme on le sait, cette tendance est présente dans la théorie kantienne de l'« objet transcendantal » comme « cause simplement intelligible des phénomènes en général »[1]. Plus exactement, il semble qu'il faille distinguer, comme le fait Bruno Bauch, l'« objet transcendantal » et la « chose en soi ». Cette distinction se ramène à une idée simple : tous deux ont en commun d'être la « cause » des phénomènes, mais l'objet transcendantal est un *x* indéterminé qui désigne indistinctement la cause de tous les phénomènes alors que la chose en soi désigne la cause déterminée de tel ou tel phénomène déterminé, au sens où des multiplicités déterminées M_1, M_2, …M_n, lorsqu'elles sont liées par l'activité synthétique de la conscience, donnent des objets phénoménaux déterminés O_1, O_2, …O_n[2].

Toutefois, il est clair que la relation de causalité entre la chose et la représentation soulève à son tour de nouveaux problèmes, ne serait-ce que parce qu'elle suppose l'application de la catégorie de causalité en dehors du domaine phénoménal — ce qui revient à transgresser l'interdit kantien d'une connaissance nouménale, puisque l'application de la catégorie de causalité serait déjà, ici, la mise en œuvre d'une connaissance[3]. Selon Windelband, Kant n'a admis l'idée d'une affection causale par la « chose en soi » que comme étape provisoire dans le cheminement vers les conditions de possibilité de la connaissance. À ce titre, il s'agit d'une étape qui doit être *dépassée* dans la fondation critique, et ce, pour deux raisons au moins. D'abord, la position d'un « objet transcendantal » comme cause de nos représentations n'est pas une présupposition purement gnoséologique, mais une présupposition métaphysique qui, comme telle, n'a pas sa place en théorie de la connaissance. Celle-ci doit toujours admettre le moins de présuppositions possible (quand bien même elle ne peut pas être totalement exempte de présuppositions, comme le soutient Rickert). Ensuite, la présupposition métaphysique d'une chose en soi comme cause des phénomènes n'explique nullement comment la connaissance est possible, mais se ramène en fin de compte à une simple hypothèse invérifiable. Bref, la thèse d'une réalité transcendante peut bien être présupposée par le

[1] I. Kant, *KrV*, B 522.
[2] B. Bauch, *Immanuel Kant-Sammlung Göschen*, Leipzig, Göschen, 1911, p. 109.
[3] Cf. par ex. *ibid.*, p. 110. Sur l'interprétation marbourgeoise de la « chose en soi » comme « concept limite », voir surtout H. Cohen, *KTE* $1918^3 = 1987^5$, p. 651.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

scientifique, il reste qu'elle n'est ni kantienne, ni gnoséologique, ni « explicative »[1].

Rickert a développé une argumentation semblable dans *L'Objet de la connaissance* : la position d'un être réel transcendant constitue un « reste "dogmatique" » dans la philosophie kantienne[2]. Son argumentation est essentiellement dirigée contre le « réalisme gnoséologique » de Riehl. Très sommairement résumée, l'idée de Riehl est que les restrictions imposées par la critique ne portent que sur l'essence des choses, non sur leur existence. S'il est par principe impossible de connaître ce que sont les choses « en soi », rien n'interdirait de poser leur existence. On pourrait distinguer en ce sens le fait d'être un objet pour le sujet connaissant et le fait d'exister ou, selon la formule de Riehl, l'« être-objet » (*Objektsein*) et l'« être des objets » (*Sein der Objekte*)[3]. Seul le premier serait soumis au doute gnoséologique. Selon Rickert, une telle distinction ne permet pas de régler le problème de la transcendance, elle n'est tout au plus qu'une autre formulation de ce problème. Toute la question, en effet, est de savoir si l'être des objets « signifie encore quelque chose d'autre que <leur être-objet, c'est-à-dire que> leur être-objet immanent »[4]. Au vrai, il est nécessaire, pour Rickert, de distinguer le concept gnoséologique de sujet de son équivalent physiologique. La physiologie peut bien enseigner qu'une couleur ou un son, en tant que sensations subjectives et immanentes, sont causés par les vibrations d'un substrat spatial, la théorie de la connaissance n'a pas à confirmer ou à infirmer ce résultat. Elle ne se prononce ni pour, ni contre[5].

---

[1] W. Windelband, « Immanuel Kant », dans *Präludien...*, *op. cit.*, 1884^{1}, p. 132-133 ; 1924^{9}/I, p. 133.

[2] H. Rickert, *GE* 1892^{1}, p. 40 ; 1904^{2}, p. 73 ; 1915^{3}, p. 119 ; 1921^{4-5}, p. 104 ; 1928^{6}, p. 116.

[3] A. Riehl, *Der philosophische Kritizismus*, Leipzig, Kröner, 1926^{2}/III, p. 123 et p. 133 (« Notre connaissance des objets peut bien être toujours relative, le savoir que l'on a de leur existence est absolu et immédiat »). Pour une vue d'ensemble de la philosophie de Riehl, qui demeure peu connue, cf. C. Siegel, *Alois Riehl. Ein Beitrag zur Geschichte des Neukantianismus*, Graz, Leuschner & Lubensky, 1932.

[4] H. Rickert, *GE* 1892^{1}, p. 11 ; 1904^{2}, p. 18 ; <1915^{3}, p. 27 ; 1921^{4-5}, p. 25 ; 1928^{6}, p. 27>. Pour une analyse du débat Rickert-Riehl, voir R. Meerbote, « Rickerts Auseinandersetzung mit dem Riehlschen Realismus », dans *Kant-Studien* 86/3 (1995), p. 346-362.

[5] H. Rickert, *GE* 1892^{1}, p. 20 ; 1904^{2}, p. 37 ; 1915^{3}, p. 70 ; 1921^{4-5}, p. 63 ; 1928^{6}, p. 70. L'idée que la théorie de la connaissance ne peut ni infirmer ni confirmer les résultats des sciences particulières est une affirmation récurrente de Rickert. Elle est

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

La théorie de la connaissance n'intervient que lorsque l'on se tourne vers le procédé général qui consiste à interpréter les résultats de la physiologie des organes sensibles — comme ceux des autres sciences de la nature — en un sens métaphysique et à « conclure » de la présence de sensations immanentes à l'existence d'un objet effectif transcendant. Par exemple, on tend à conclure des sensations de couleur, de dureté, etc., qui font partie de notre représentation de la table, à la table existante « elle-même ». Une telle interprétation métaphysique de la physiologie reviendrait à soutenir que, « sans table transcendante, il n'y aurait pas non plus de table immanente »[1]. Les sensations et perceptions, qui dépendent du sujet, trouveraient à la fois leur *ratio essendi* et leur *ratio cognoscendi* dans l'existence d'objets effectifs transcendants, qui sont indépendants du sujet. Maintenant, le « sujet » dont il est question en physiologie est le sujet psychophysique, non la « conscience en général ». Lorsque l'on perçoit un son, les vibrations de l'air exercent un certain effet sur nos tympans qui transmettent des impulsions nerveuses à notre cerveau. Les tympans, les impulsions nerveuses, le cerveau, etc., sont ce qui constitue le sujet psychophysique. Or, le fait d'admettre un sujet psychophysique équivaut à une position d'existence d'ordre métaphysique que la théorie de la connaissance doit révoquer en doute (non pas supprimer mais *suspendre*). Bien sûr, il faut encore insister sur le fait que l'existence d'objets corporels qui affectent nos sens est admise à bon droit par la physiologie, car sans cette présupposition, toutes les propositions formulées par elle se trouveraient dépourvues de sens. La physiologie cesserait tout simplement d'être une science de la nature. Mais aussitôt que l'on suspend les thèses d'existence transcendante, ainsi que doit le faire la théorie de la connaissance, la relation de causalité ne peut plus être attribuée à deux objets corporels, la chose hors de moi et mon propre corps. Elle se transforme plutôt *ipso facto* en une relation entre deux « objets immanents » ou « deux parties du contenu de conscience », la représentation de la chose et la représentation de mon corps[2]. On aboutit ainsi au même résultat que précédemment, et on ne parvient donc pas à dégager un critère d'objectivité *trancendant*, indépendant du sujet connaissant et de ses représentations.

Le même constat peut naturellement être étendu à tous les objets des sciences de la nature et, plus largement, à tous les objets des sciences particulières. Toute « science spéciale », écrit Rickert, doit impérativement

---

orientée contre la conception cartésienne de la théorie de la connaissance encore à l'œuvre chez Johannes Volkelt, cf. par ex. *GE* 1928[6], p. 11 *sq.*, p. 73, etc.

[1] *Ibid.*, 1915[3], p. 71; 1921[4-5], p. 64 ; 1928[6], p. 71.

[2] *Ibid.*, 1904[2], p. 39 ; 1915[3], p. 72 ; 1921[4-5], p. 64 ; 1928[6], p. 72.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

laisser hors de doute la réalité du monde sensible, sans quoi elle « mine ainsi le sol sur lequel elle travaille » ; mais la théorie de la connaissance, de son côté, doit impérativement éviter d'« hypostasier » le contenu des concepts scientifiques en réalités métaphysiques[1]. Bref, pour autant que la théorie de la connaissance soit une discipline critique, non dogmatique, elle ne peut pas présupposer une *réalité* transcendante, ce qui équivaudrait, comme dit Rickert, à opérer une « duplication métaphysique du monde réel » et à établir une « scission en un effectif transcendant et en un effectif immanent »[2]. Encore une fois, il n'est pas nécessaire pour autant de nier totalement la possibilité d'une telle scission *en général*. Simplement, elle n'a pas sa place en théorie de la connaissance. Les arguments de Rickert rejoignent très exactement, sur ce point, ceux de Windelband : d'abord, une telle scission ne peut vraisemblablement pas être fondée sans quitter le terrain de la théorie de la connaissance et sans introduire en elle une présupposition d'ordre métaphysique ; ensuite, à partir d'elle, on ne peut absolument pas comprendre comment serait possible une connaissance de l'effectivité. La théorie de la connaissance s'interdirait ainsi par avance de résoudre le problème de la conformité à l'objet. De même que, selon Windelband, la position d'un « objet transcendantal » comme cause de nos représentations n'est qu'une hypothèse à jamais invérifiable (une « étape provisoire » dans l'enquête kantienne sur les conditions objectives de possibilité), pour Rickert, la scission de l'effectivité en un objet effectif immanent et en un objet effectif transcendant ferait de la connaissance un problème à jamais impossible à résoudre :

> Le problème <théorique> de la transcendance est d'emblée mal posé et par conséquent insoluble lorsque l'on s'interroge sur <quelque chose d'effectif [1915[3] : sur un étant]> indépendant de la représentation[3].

La transcendance de l'« objet » de la connaissance ne peut pas simplement désigner le fait, pour le critère de validité objective, d'être une « réalité » extra-logique qui existerait « en soi » en dehors de la connaissance.

Le recours à une réalité transcendante étant écarté, quel sera le critère de validité de la connaissance ? En est-on réduit à placer en suspens *toute* transcendance ? Faut-il par exemple adopter une position cohérentiste et chercher le critère de validité dans la simple cohérence des contenus de

[1] *Ibid.*, 1928[6], p. 76.
[2] *Ibid.*, 1928[6], p. 355.
[3] *Ibid.*, 1904[2], p. 162-163 ; <1915[3], p. 360 ; 1921[4-5], p. 311 ; 1928[6], p. 355>.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

conscience immanents entre eux ? La solution néokantienne, comme on sait, est toute différente : elle consiste, non pas à suprimer toute transcendance — ce qui reviendrait, comme le pense très justement Rickert, à supprimer la possibilité même d'une connaissance au sens strict du terme (donc à opérer une *anti*-fondation de la connaissance) —, mais à admettre une *autre* forme de transcendance et, dans le même temps, une *autre* forme de « conformité à l'objet ».

C'est précisément là qu'intervient la doctrine kantienne dans laquelle on peut voir, rétrospectivement, l'une des sources du « primat de la raison pratique » en théorie de la connaissance (que ce ne soit pas la *seule* source, comme on tend souvent à le croire, c'est ce qui s'éclairera par la suite, cf. *infra*, *B*). La contribution décisive de Kant, on l'a annoncé, consiste justement à avoir conçu le rapport des représentations à l'objet comme un rapport *normatif* entre la liaison des représentations et la *règle* qui fonde *a priori* une telle liaison. Ainsi, du point de vue de la logique transcendantale kantienne, une représentation ou une complexion de représentations « vraie » est synonyme de représentation « objective », c'est-à-dire de représentation qui entretient un rapport à l'objet possible *a priori* ; or ce rapport n'est pas un rapport de copie à l'égard de l'objet existant, mais c'est, écrit Kant, un rapport de conformité à la règle de liaison des représentations :

> Si nous cherchons ce que le *rapport à l'objet* apporte de nouveau à nos représentations et quelle est la dignité qu'elles reçoivent par là, alors nous trouvons que ce rapport ne fait rien d'autre que de rendre nécessaire d'une certaine manière la liaison des représentations et de les soumettre à une règle[1].

Autrement dit, fonder l'objectivité de la connaissance, cela ne signifie rien d'autre, semble-t-il, que de la renvoyer à la validité d'une norme. Windelband a donné un commentaire très éclairant de ce passage dans un article des *Präludien*, insistant sur la nécessité de délaisser la conception de la connaissance comme « copie » de l'objet réel au profit de l'idée d'une normativité interne à la raison, valable pour tous les sujets connaissants et pouvant faire l'objet d'une enquête *a priori*. La formulation même employée par Windelband est représentative de l'esprit « critique » qui anime toute cette démarche fondationnelle. Il ne s'agit pas, en effet, de nier l'existence transcendante de l'objet connu, de lui dénier une quelconque réalité indépendamment du sujet connaissant, mais seulement de faire abstraction de

[1] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 242.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

toute thèse d'existence transcendante. C'est là, au demeurant, une position bien plus nuancée que ne le donnent parfois à entendre ses détracteurs. En régime critique, on *ne se prononce pas* sur la réalité ou non des choses « hors de moi » ; on ne l'affirme pas, mais on ne la nie pas non plus. On la prend simplement pour ce qu'elle est : une thèse *problématique*, dont on ne peut démontrer ni qu'elle est vraie ni qu'elle est fausse, et qu'il convient pour cette raison de mettre de côté. Si l'on adopte cette attitude « dépourvue de présuppositions » (*sc.* dépourvue de thèses ontologiques non clarifiées et non fondées), alors le seul critère sur lequel la connaissance peut se régler, c'est la conformité à ce que Windelband nomme, après Kant, la « règle de liaison des représentations », soit la conformité à une certaine *contrainte* qui pèse sur les connexions de représentations.

L'idée des néokantiens, en somme, est simple. Elle consiste à dire ceci : supprimons le problème de la réalité transcendante, mettons-le « entre parenthèses » (tout comme le fera Husserl), et mettons de côté toutes nos présuppositions sur l'existence des choses ; nous ne nous trouverons pas pour autant face à un chaos d'impressions subjectives ou à un flux de représentations totalement neutres sur le plan gnoséologique (ni vraies ni fausses), car il subsiste ce caractère contraignant dont sont pourvues nos liaisons de représentations ; considérons donc ce caractère contraignant — cette « règle » — comme le critère permettant de départager les liaisons correctes (conformes à la règle) des liaisons incorrectes (non conformes), et nous pourrons fonder la connaissance tout en faisant l'économie de toute *réalité* transcendante, car il nous suffira d'admettre que cette « règle » possède une *validité* transcendante, c'est-à-dire vaut indépendamment du sujet connaissant et s'impose à lui de façon inconditionnelle. Je cite Windelband :

> Ce qui donc, d'après la présupposition habituelle, est un « objet » qui doit être copié (*abgebildet*) dans la pensée, c'est, pour une manière de voir dépourvue de présuppositions, une règle de la liaison des représentations. Quant à savoir si c'est davantage, nous ne le savons pas et n'avons pas besoin de le savoir […]. Il nous suffit de constater qu'il y a dans nos associations de représentations une différence entre la vérité et la fausseté — différence reposant sur le fait que seules les liaisons qui doivent être reconnues comme vraies se produisent d'après une règle qui doit valoir pour tous[1].

[1] W. Windelband, « Immanuel Kant », dans *Präludien...*, *op. cit.*, [1]1884, p. 135 ; [9]1924/I, pp. 135-136. L'identification de l'objectivité à la nécessité de la règle ou de la loi de construction des représentations n'est évidemment pas une spécificité de

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

Selon Windelband, cette règle n'est, dans chaque connaissance déterminée, que l'expression particulière d'une « liaison de représentations » plus générale. Par exemple, le fait que deux sensations « doivent » (*sollen*) être représentées comme les propriétés d'une chose est fondé sur la règle plus générale désignée par la catégorie de « substantialité ». Les « catégories » de la logique transcendantale ne sont alors rien d'autre que les règles de liaison des représentations, présupposées par la « pensée normale » :

> Toutes les liaisons normales de représentations particulières se tiennent donc en dernière instance sous un certain nombre de règles de liaison de la plus grande généralité qui forment les présuppositions de la pensée normale[1].

Il est facile de voir que Rickert défend la même idée lorsqu'il parle de l'« objet » de la connaissance pour désigner, non pas ce sur quoi portent les jugements cognitifs — ce qu'il appelle le « matériau » (*Material*) des jugements —, mais le critère de leur validité objective[2]. Au moment où je juge, je présuppose que ma décision ne vaut pas seulement pour moi ici et maintenant, mais « vaut *de façon intemporelle* » (*zeitlos gilt*), si bien que je suis « forcé » ou « obligé » (*genötigt*) d'opter pour un jugement affirmatif ou pour un jugement négatif. En d'autres termes, mon jugement a le caractère d'une « nécessité inconditionnelle »[3]. Provisoirement, on peut dire que cette nécessité est l'expression du fait que la proposition à laquelle je donne mon assentiment (dans le jugement affirmatif) est dotée d'une « valeur » (*Wert*) transcendante. C'est en cela que réside ce que Rickert appelle son « point de vue copernicien » : le sujet connaissant ne « tourne » pas autour de la réalité, mais autour de la valeur théorique, car c'est seulement en la reconnaissant et

---

l'école de Bade. En 1871, Cohen avait déjà souligné en un sens similaire que l'équivalence de l'objectivité et de la nécessité était l'« idée directrice » de la critique kantienne, cf. H. Cohen, *KTE* 1871[1], p. 221. Voir aussi P. Natorp, « Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis », dans *Philosophische Monatshefte* 23 (1887), p. 270 : « L'objet signifie positivement la *loi* ».

[1] W. Windelband, « Immanuel Kant », dans *Präludien…*, *op. cit.*, 1884[1], p. 138 ; 1924[9]/I, p. 138.

[2] Il est très significatif, à cet égard, que ce soit précisément le passage cité de *KrV*, B 242, qui soit placé en exergue de *GE* (avec, à partir de 1904[2], la citation de la *République* de Platon, 509b). Par ailleurs, Rickert a reconnu explicitement son rattachement à Windelband sur ce point dans une note de *GnB* 1902[1], p. 98 : « Personne n'a exposé la portée extraordinaire de cette idée kantienne de façon plus convaincante que Windelband ».

[3] H. Rickert, *GE* 1928[6], p. 198-199.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

en se réglant sur elle qu'il peut connaître la réalité[1]. C'est aussi ce qui explique que, dans la version rickertienne du programme fondationnel, la *mathesis universalis* au sens de Husserl se trouve finalement remplacée par une « théorie pure des valeurs » ou par une « logique axiologique »[2]. Si la logique est appelée à être une théorie de la science, s'il lui appartient d'expliciter et de thématiser les conditions de possibilité de la science en général, c'est uniquement en tant quelle étudie les « valeurs théoriques » (vrai, faux, mais aussi non-contradiction, etc.) qui constituent le soubassement de toute science en tant que telle. Bref, on assiste chez Rickert, tout comme chez Windelband, à un mouvement de substitution qui consiste à remplacer la réalité transcendante de l'objet par la validité transcendante de la norme, qui n'est elle-même que l'expression « pour moi » de la validité transcendante de la valeur. Cette transcendance est elle-même fondée par un raisonnement *ad absurdum* consistant à montrer que toutes les tentatives visant à nier la validité d'une valeur transcendante se contredisent elles-mêmes, car en tant que négations théoriques, elles ne peuvent êtres valides qu'à présupposer à leur tour la validité objective de valeurs théoriques, etc.

À partir de l'article de 1909 sur *Les Deux voies de la théorie de la connaissance*, Rickert procédera à une articulation rigoureuse des concepts de « valeur » et de « norme », qui désignent alors les deux versants — objectif et subjectif — du phénomène de la transcendance. Néanmoins, les grandes lignes de la position néokantienne sont déjà esquissées bien avant, à partir des *Präludien* de Windelband, dans lesquels se trouve véritablement fixé le principe directeur du « primat de la raison pratique ». L'idée qui sous-tend tous les développements de Windelband est que la validité de la valeur, lorsqu'elle est rapportée au sujet, peut prendre deux formes, une forme *factuelle* et une forme *normative*. On parle de validité factuelle ou « psychologique » pour désigner le *fait*, pour une proposition, d'*être* reconnue comme valide par un sujet empirique donné. C'est le cas, par exemple, lorsque je regarde par la fenêtre et que je reconnais que la proposition « l'arbre a des feuilles vertes » est effectivement une proposition vraie. Par cet acte de reconnaissance, la proposition devient valide « pour moi » *de facto*. Windelband parle de validité normative, en revanche, pour désigner la *nécessité*, sous certaines conditions (par exemple à la condition

[1] *Ibid.*, 1928[6], p. 205.

[2] Cf. A. Dewalque, « Validité du sens ou idéalité des significations ? Rickert et Husserl : deux variétés de logique pure », dans *Études philosophiques* (2008/1), p. 97-115.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

de vouloir la vérité)[1], de reconnaître la validité d'une proposition. Cette nécessité n'est pas une nécessité factuelle, mais elle se présente sous la forme d'un postulat : on postule que tout sujet connaissant, pour autant qu'il cherche la vérité, *doit* reconnaître la validité de telle ou telle proposition. Ce qui distingue la validité factuelle de la validité normative, c'est précisément l'aspect téléologique de la seconde : le concept de *norme* présuppose que l'on admette la « validité universelle » comme *télos* des actes judicatifs[2]. Par norme, Windelband et Rickert entendent ainsi une valeur qui doit être reconnue par une conscience en fonction d'un but. Par *valeur* au sens strict du terme, ils entendent une valeur « en soi », qui vaut indépendamment de la conscience. D'après ces distinctions, le critère de la connaissance n'est pas un objet réel, mais un « devoir(-juger) » irréel qui est lui-même l'expression d'une valeur. Comme dit Rickert, le devoir est « donateur d'orientation » (*richtunggebend*)[3]. Rickert appelle « nécessité judicative » (*Urteilsnotwendigkeit*) la normativité qui garantit la validité objective du jugement. La thèse défendue dans *L'Objet de la connaissance* peut alors être formulée ainsi : le critère « transcendant » — indépendant du sujet jugeant — qui fonde la vérité objective du jugement « *S* est *p* », ne réside pas dans la réalité de l'objet ou de l'état de choses *S-p*, mais dans le fait de *devoir* juger que « *S* est *p* » (ou, comme il faudrait dire de façon plus rigoureuse : dans le fait de devoir juger que « *S-p* est » ou que « *S-p* existe », car la théorie de la connaissance de Rickert, comme on pourrait le montrer, est en fait une théorie de la validité du jugement *existentiel*)[4].

Il est intéressant de noter que toute cette conception n'est en fait rien d'autre que ce que l'on appellerait, aujourd'hui, une *théorie des vérifacteurs* (ou, dans ce cas précis, une théorie « du » vérifacteur ou une théorie de la vérifaction, puisque la théorie de la connaissance de Windelband et Rickert se déploie en réalité à un niveau formel et relègue au second plan les différences « matérielles », *i. e.* le fait que la connaissance a tel ou tel « matériau »)[5]. On pourrait alors considérer qu'en régime critique, c'est-à-

[1] Sur la volonté de vérité, cf. ici, *infra*.

[2] W. Windelband, « Normen und Naturgesetze », dans *Präludien...*, *op. cit.*, 1884[1], pp. 225-226 ; 1924[9]/II, pp. 73-74.

[3] H. Rickert, *GE* 1928[6], p. 203.

[4] J'ai développé cette thèse dans mon étude *Être et jugement*, en préparation.

[5] Le caractère purement « formel » de la théorie rickertienne ne peut pas être examiné ici de façon plus détaillée, bien qu'il constitue, selon moi, l'un des traits caractéristiques les plus importants et aussi les plus mal compris de la position défendue dans *L'Objet de la connaissance*. Je renvoie encore anticipativement, sur ce point, à mon étude *Être et jugement*, en préparation.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

dire lorsque l'on « met de côté » toute thèse d'existence transcendante, le vérifacteur du jugement en général (abstraction faite de savoir *ce sur quoi* il porte) n'est rien d'autre qu'un « devoir » (*Sollen*) qui s'impose de façon contraignante au sujet connaissant. Ce qui rend vrai un acte judicatif, c'est sa conformité à la règle de liaison des représentations — ce qui veut dire, de la façon la plus « abstraite » et la plus formelle : sa conformité à un « tu dois affirmer » ou à un « tu dois nier ». Il faut insister à nouveau sur le fait que, de cette façon, la transcendance n'est pas dissoute dans un jeu d'impressions immanentes (ce qui reviendrait à verser dans un scepticisme indéfendable car autocontradictoire et incapable de se fonder lui-même) ; simplement, la transcendance ne désigne plus une réalité « en soi », mais une norme idéale. On dira donc : le jugement consistant à affirmer « *S* est *p* » est un jugement correct parce que je *dois* nécessairement affirmer que « *S* est *p* ». La rectitude de l'acte judicatif se traduit par l'obligation de juger ainsi et pas autrement, l'obligation d'orienter l'acte judicatif vers l'affirmation ou vers la négation.

Reste néanmoins à résoudre un problème : comment le *Sollen*, qui est un critère « transcendant », peut-il s'appliquer à des actes judicatifs qui sont toujours les actes d'un sujet connaissant individuel ? Qu'est-ce qui relie l'obligation inconditionnelle de juger affirmativement que « *S* est *p* » d'une part, et l'acte judicatif accompli par le sujet jugeant lui-même ? C'est là un nouveau problème, qui ne concerne plus la transcendance du critère de validité en tant que tel, mais sa saisie immanente — ou plutôt, la possibilité même d'une telle saisie immanente. L'argumentation bascule donc ici sur un autre plan. Pour qu'une connaissance soit possible, en effet, il ne faut pas seulement qu'il y ait un critère objectif et indépendant du sujet connaissant, il faut aussi que le sujet connaissant puisse « prendre conscience » de la vérité objective[1]. Sans cette possibilité idéale, il y aurait des propositions vraies, mais personne ne pourrait en prendre connaissance et les saisir en tant que vraies (ce qui reviendrait à réintroduire une nouvelle sorte de scepticisme dans la théorie de la connaissance, à savoir ce que Husserl appelerait pour sa part un « scepticisme noétique », portant sur les *actes* au moyens desquels un sujet s'approprie une vérité objective).

Comment donc le *Sollen* transcendant devient-il quelque chose « pour moi » ? Comment puis-je, en tant que sujet jugeant, « prendre connaissance » de ce critère de validité objective qui est radicalement indépendant à l'égard

[1] Comme je l'ai montré ailleurs (« Analyse noétique et analyse noématique », dans H. Rickert, *Les Deux voies…*, *op. cit.*, p. 15 *sq.*), cette bi-conditionnalité de la connaissance a été très bien formulée par Husserl dans les *Prolégomènes à la logique pure*. Elle est commune à Husserl, Windelband et Rickert.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

de tout sujet jugeant (*i.e.* qui n'apparaît pas et ne disparaît pas avec lui) ? Pour résoudre ce problème, Rickert introduit, à la suite de Fichte, l'idée d'un « sentiment d'évidence » (*Evidenzgefühl*). À nouveau, la théorie du sentiment comme composante essentielle de la connaissance apparaît explicitement dans le *Fichte-Aufsatz* de 1900 :

> Le critère absolu que l'on recherche pour la justesse de notre conviction est donc un *sentiment* de vérité et de certitude (*Gefühl der Wahrheit un Gewißheit*)[1].

Il ne s'agit pas, à proprement parler, d'une composante radicalement hétérogène à la nécessité judicative dont il a été question plus haut, puisque le sentiment d'évidence est le sentiment du *Sollen*, au sens où j'ai le sentiment que je « dois » juger ainsi et pas autrement, que je dois approuver ou désapprouver, reconnaître ou rejeter la liaison de représentations qui forme le contenu ou la « matière » du jugement. Cependant, c'est bien une composante distincte du *Sollen* dans la mesure où le sentiment, contrairement au *Sollen*, n'est pas transcendant, mais immanent. Qu'est-ce qu'il faut entendre par là ? Simplement ceci : le sentiment *dépend* du sujet jugeant, et cette dépendance est une dépendance ontologique, c'est-à-dire que la supression ou l'anéantissement du sujet entraîne *ipso facto* l'anéantissement du sentiment. Autrement dit, le sentiment n'existe pas indépendamment de celui qui l'éprouve. Or, il n'en va pas de même du *Sollen* ou, plus exactement, de la valeur. Celle-ci, par définition, est dôtée d'une validité transcendante, indépendante de l'existence du sujet connaissant. Même s'il n'existait personne pour porter le moindre jugement, il y aurait quand même de la vérité « en soi » ou de la validité « en soi » (c'est précisément en cela que réside la version badoise de l'antipsychologisme logique).

Quelle est donc la fonction du « sentiment d'évidence » ? Elle est d'établir une connexion entre le sujet individuel, avec ses actes judicatifs théoriques, et la validité transcendante du *Sollen*. C'est grâce au sentiment que l'on « prend conscience » ou que l'on « saisit » ce « devoir-juger ». À ce titre, le sentiment d'évidence semble devoir constituer une pièce nécessaire du mécanisme de justification ou de validation des actes judicatifs. C'est du moins en ce sens que l'a présenté Rickert dans son important article de 1909 sur *Les Deux voies de la théorie de la connaissance*. C'est le sentiment d'évidence, écrit-il alors, qui opère la jonction entre l'ordre transcendant du *Sollen* et l'ordre immanent de la conscience jugeante, entre l'indépendance

[1] H. Rickert, « Fichtes Atheismusstreit… » (1924[2]), *art. cit.*, p. 19.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

objective de la norme et le caractère éminemment « subjectif » de sa saisie « par moi » (*i.e.* par le sujet jugeant). En tant que *sentiment*, l'évidence est une composante immanente de la vie psychique, mais en tant que sentiment *d'évidence*, cette composante « renvoie » à la nécessité inconditionnelle et transcendante, au « je dois… affirmer (ou nier) que *S* est *p* »[1].

La majeure partie du résumé de la position néokantienne proposé par Eisler s'est maintenant éclairée. Je résume encore une fois le chemin parcouru : ce qui motive le recours à une « norme transcendante », c'est le rejet de l'*Abbildtheorie*, l'exigence d'une suspension des présuppositions métaphysiques, et la condamnation subséquente de toute référence à une réalité transcendante. Comme la suppression de toute transcendance reviendrait à supprimer la possibilité de la connaissance elle-même, il a semblé nécessaire aux néokantiens de restaurer une certaine forme de transcendance qui n'aurait plus rien d'une assomption métaphysique : la transcendance de l'objet réel se trouve ainsi remplacée par la transcendance d'une *norme* ; à l'assomption métaphysique se substitue alors la reconnaissance d'une nécessité inconditionnelle qui constitue le critère des jugements théoriques, eux-mêmes fondés, je vais y revenir, sur le « moment pratique » de la décision, qui est issu de la seconde source du « primat de la raison pratique » (cf. *infra*, *B*).

Dans l'immédiat, pour que la clarification de la source kantiano-fichtéenne soit complète, il reste encore à considérer l'introduction, en théorie de la connaissance, de la « volonté de vérité » évoquée par Eisler. C'est là, assurément, un autre aspect de la conception néokantienne qui a fait couler beaucoup d'encre. Une fois encore, c'est vraisemblablement dans une conception ficthéenne que doit être cherchée l'origine de cet aspect « volontariste ». On lit à nouveau dans le *Fichte-Aufsatz* :

---

[1] H. Rickert, *Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transscendentalpsychologie und Transscendental-logik* (*ZWE*), dans *Kant-Studien* 14/2 (1909), p. 188 (nous soulignons) ; réimprimé en édition séparée, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2002 (pagination originale des *Kant-Studien*) ; trad. fr. A. Dewalque, *Les deux voies de la théorie de la connaissance. Psychologie transcendantale et logique transcendantale*, Paris, Vrin, 2006, p. 127. Il va de soi que la notion de « sentiment d'évidence » est extrêmement problématique au regard de l'idéal antipsychologiste partagé par Rickert. Aussi finira-t-il par abandonner le *terme* de « sentiment » à la psychologie — sans modifier pour autant le mécanisme de validation décrit ci-dessus. Voir A. Dewalque, « Analyse noétique et analyse noématique », dans H. Rickert, *Les deux voies de la théorie de la connaissance*, *op. cit*, p. 47 *sq.*

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

> [Fichte] montre que la certitude théorique de l'intellect repose elle aussi sur un croire et ainsi sur une volonté de croire. Il n'y a donc […] pas, pour nos convictions, *deux fondements (*zwei Fundamente*)*, le savoir *et* la volonté, mais s'il n'y a pas les deux, ici, c'est parce que la volonté est le fondement (*Grundlage*) *de notre savoir aussi*[1].

Rickert opte donc pour une conception « moniste » de l'adhésion à une proposition théorique. La volonté est l'unique fondement de nos « convictions ». Il va de soi que cette « annexion » du savoir à la volonté de vérité est une partie centrale de la thèse du « primat de la raison pratique », et certainement, à première vue, l'une des plus problématiques. La même position est reprise dans *GE*, où Rickert y associe d'ailleurs explicitement le « primat de la raison pratique » :

> Le fondement du savoir théorique *réel* doit donc être cherché dans la volonté réelle, et cela semble alors pourtant déboucher sur un genre de « pragmatisme » : ce n'est pas la vérité, mais la *volonté de vérité*, qui est la clé de voûte (*Schlußstein*) de la série de pensées gnoséologiques qui part du sujet. C'est par la volonté que la connaissance, elle aussi, est portée. La volonté rationnelle ou la « raison pratique » a le primat (*Der vernünftige Wille oder die „praktische Vernunft" hat den Primat*). La philosophie transcendantale, qui comprend la connaissance comme l'affirmation du *Sollen*, conduit finalement quand même au « volontarisme »[2].

Sans doute cette déclaration est-elle délibérément provocatrice. Elle ne doit pas, ajoute Rickert, être mécomprise. Faire reposer la connaissance sur la « volonté de vérité », cela ne signifie nullement placer l'« objet de la connaissance », le citère de sa validité objective, sous la dépendance de la volonté du sujet connaissant individuel — ce qui serait évidemment absurde, puisque cela reviendrait à annuler purement et simplement la transcendance (*i.e.* l'indépendance) du *Sollen* établie précédemment. En réalité, on se situe à nouveau ici sur un autre plan que le plan de la fondation objective. En forçant quelque peu le trait, on pourrait dire que la solution la plus commode, pour comprendre la position de Rickert, serait certainement de concevoir son *Erkenntnistheorie* comme un édifice comportant plusieurs niveaux ou plusieurs versants, ou encore comme un parcours graduel menant de la subjectivité la plus particulière à l'objectivité la plus générale. Si la théorie du *Sollen* constitue le versant du « primat de la raison pratique » qui est

[1] H. Rickert, « Fichtes Atheismusstreit… », *art. cit.*, p. 22.
[2] H. Rickert, *GE* 1928[6], p. 309.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

orienté vers le problème de la validité, la théorie de la volonté appartient quant à elle à un tout autre versant, celui de la saisie « réelle » de la validité par le sujet individuel. Outre la distinction, déjà évoquée plus haut, entre validité objective et validité subjective, valeur et norme, il faut encore tenir compte de l'incarnation de la connaissance dans un sujet individuel ou, comme on pourrait dire aussi, de la « réalisation » de la connaissance, de son effectuation concrète. C'est déjà pour rendre compte de ce niveau « réel », ou en tout cas de la *possibilité* d'une saisie réelle de la vérité, qu'il a semblé nécessaire d'introduire auparavant l'idée d'un « sentiment d'évidence », dont la fonction était précisément de « faire la jonction » entre le sujet réel, psycho-physique, et le *Sollen* irréel. C'est encore pour rendre compte des conditions effectives de « réalisation » de la connaissance dans un sujet déterminé que Rickert introduit la « volonté de vérité ». Il faut donc garder à l'esprit la structure fondationnelle suivante :

reales Erkennen → *irreales Sollen* → *irrealer Wert*

Les flèches (« → ») indiquent ici le sens de la fondation objective, dans la mesure où toute connaissance réelle, d'après Rickert, présuppose la reconnaissance d'un *Sollen* irréel, celui-ci n'étant que l'expression « pour moi » d'une valeur irréelle qui vaut « en soi » (« objectivement »). Mais on peut également parcourir cette structure dans l'autre sens, celui de la « concrétisation » ou de la « réalisation » de valeurs théoriques dans une connaissance donnée. On dira alors que la (ou les) valeur(s) irréelle(s) ne sont rien *pour le sujet connaissant individuel* si elle(s) ne se tradui(sen)t pas par une contrainte à laquelle il « doit » se plier pour formuler un jugement théorique valide ; mais on dira aussi que cette contrainte, à son tour, n'est rien pour le sujet connaissant individuel si celui-ci ne prétend pas formuler un jugement théorique valide, c'est-à-dire s'il n'est précisément pas animé par une « volonté de vérité ». À partir du moment où je ne *veux* pas formuler un jugement correct, la contrainte émanant des valeurs théoriques disparaît « pour moi ». La fondation s'opère donc, si l'on veut, dans les deux sens, des composantes subjectives de la connaissance vers les composantes objectives (*Sollen* et *Wert*, qui assurent la validité objective des jugements théoriques), et de ces composantes objectives vers les composantes subjectives (*Gefühl* et *Wille*, qui assurent l'incarnation du sens théorique objectif dans la subjectivité concrète). C'est cette seconde « direction de fondation » qui est en cause quand on parle de la « volonté de vérité » :

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

Lorsque Rickert écrit que la volonté est la « clé de voûte » de la réflexion gnoséologique « qui part du sujet » (*die vom Subjekt ausgeht*)[1], il faut donc prendre cette déclaration à la lettre et ne pas outrepasser le cadre de la subjectivité concrète, à laquelle elle se réfère. Et lorsqu'il dit que la volonté constitue le « fondement » (*Grundlage*) du savoir « réel », il faut comprendre cette « fondation » au sens de la « direction subjective », non comme le mouvement consistant à dégager le critère de validité objective de la connaissance (la fondation objective, ici symbolisée par le signe « → »), mais comme le mouvement inverse (« ← ») consistant à indiquer les conditions de possibilité de la *concrétisation* du savoir dans un individu particulier.

En ce sens, la volonté concerne uniquement le moment « réel » des processus cognitifs ; elle est, écrit Rickert, ce qui « porte » la connaissance réelle, le *Träger* du *reale Erkennen*, non du *Sollen* irréel[2]. Ainsi, la suppresion de la volonté de vérité ne saurait pas entraîner une suppression du *Sollen* lui-même, de même que la suppression du *Sollen* ne saurait pas entraîner une suppression de la valeur elle-même. Parce qu'elle est dotée, par principe, d'un caractère transcendant, la validité sujective du *Sollen* et, *a fortiori*, la validité objective de la valeur, n'est nullement affectée par les modifications relatives au sujet jugant. Or, elle devrait l'être si la volonté était le « fondement » (au sens propre) de la connaissance, si c'était d'elle que dépendait la vérité ou la fausseté d'une proposition. Rickert, pour sa part, n'a jamais eu en vue une telle conception. Il a au contraire explicitement mis en garde contre toute interprétation tendant à comprendre la théorie de la volonté en un sens sceptique ou relativiste. L'erreur d'une telle interprétation serait justement de comprendre la « volonté de vérité » comme réponse à la question portant sur le critère d'objectivité de la connaissance, au lieu d'y voir une réponse portant — à l'inverse — sur la réalisation effective de la connaissance dans un sujet jugeant particulier. La « volonté de vérité » ne peut jamais être comprise comme la « composante dernière » ou l'« élément ultime » (*das Letzte*) dans la remontée vers le critère de validité de la connaissance[3]. C'est pourquoi aussi toute la rhétorique du « volontarisme »

[1] *Id.*
[2] *Ibid.*, 1928[6], p. 311.
[3] *Id.*

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

et du « primat de la raison pratique » ne peut être légitime qu'à la condition d'être comprise en un sens relativement restrictif, qui exclut par avance toute conséquence relativiste. Bref, on voit déjà ici que le « primat de la raison pratique » n'est tenable que dans certaines *limites* :

> Seul le *Sollen* transcendant ou l'objet reposant en lui-même doit être considéré théoriquement comme l'« élément ultime », si l'on veut parler en quelque façon d'un élément ultime. C'est en cela que réside la limite (*Grenze*) de tout volontarisme comme aussi de toute doctrine du primat de la raison pratique, et il est tout à fait impossible de tirer des conséquences sceptiques ou relativistes à partir du « primat de la volonté »[1].

Dans les *Grenzen*, Rickert renvient très clairement sur la méprise du « volontarisme », en soulignant à nouveau que l'introduction de la « volonté de vérité » concerne uniquement la « réalisation » de la connaissance, son effectuation concrète :

> Cela ne sera pas maintenant compris en un sens « volontariste ». Nous ne portons ainsi en aucune façon atteinte à l'autonomie de ce qui est théorique, tel qu'il *vaut* par lui-même objectivement. Aussi longtemps que nous nous en tenons aux valeurs logiques elles-mêmes, nous pouvons et même nous devons faire abstraction de toute volonté qui prend position par rapport à eux, et dans cette mesure, il est exact qu'il n'y a pas de volonté ni même de primat de la volonté pour la logique *pure*. Mais s'il est question de l'effectuation historique des valeurs, c'est-à-dire du *surgissement réel de la science à travers des sujets effectifs*, alors il deviendra nécessaire de présupposer le concept d'une volonté autonome non plus logique, mais supra-logique (*eines nicht mehr logischen, sondern überlogischen autonomen Willens*), qui reconnaît les valeurs théoriques comme des valeurs objectivement valides[2].

B. La lecture bergmannienne de Brentano

On a vu que, pour Windelband et Rickert, le *Sollen* est l'« impératif "catégorique" »[3] qui pèse sur nos actes judicatifs et qui garantit leur « objectivité » ou, plus exactement, leur validité. La théorie du *Sollen* s'accompagne du reste de la mise en place d'un important mécanisme dont les autres pièces principales sont le « sentiment d'évidence » et la « volonté

[1] *Id.*
[2] H. Rickert, *GnB*, 1929[5], p. 691.
[3] H. Rickert, *GnB*, 1929[5], p. 690.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

de vérité ». Ce mécanisme, qui s'est constitué dans une référence à Fichte discrète mais clairement attestée, contribue déjà, en lui-même, à promouvoir une vision « pratique » des actes cognitifs, qui sont toujours pour Rickert des actes de jugement, des actes judicatifs. Il reste toutefois à accomplir un pas supplémentaire pour mettre ces actes au compte d'un « comportement pratique ».

De ce point de vue, il apparaît rapidement que la réception de Kant à travers un certain prisme fichtéen ne constitue en réalité que l'une des deux sources du « primat de la raison pratique », et non sa source unique comme on tend souvent à le penser. En effet, aussi longtemps que l'on considère les actes judicatifs comme des actes purement théoriques, on voit mal comment ils peuvent être régis par une norme, accompagnés d'un sentiment et motivés par une volonté. Si toutes ces composantes ne sont pas seulement surajoutées du dehors à la connaissance, mais sont au contraire une partie essentielle de tout phénomène cognitif en tant que tel, cela suppose que l'on adopte une certaine vision des actes judicatifs, cela implique qu'on les définissent eux-mêmes en quelque façon comme des actes de nature « pratique ». De fait, la théorie du *Sollen* ne sera pleinement compréhensible qu'à la condition de clarifier encore un autre aspect important de la conception néokantienne, à savoir la thèse d'après laquelle le jugement est *en lui-même* un acte « pratique ». Cette thèse se rattache à la théorie des phénomènes psychiques de Brentano, quoique de façon seulement indirecte et, finalement, très distante, puisque Brentano a lui-même rejeté l'interprétation néokantienne de sa théorie du jugement. En réalité, on va voir que la « seconde source » qui alimente la thèse néokantienne d'un « primat de la raison pratique » est moins la théorie brentanienne « originale » que la lecture défendue par Julius Bergmann, qui s'écarte fortement de l'« orthodoxie » brentanienne.

Comme on sait, Brentano, dans sa *Psychologie du point de vue empirique*, soutient qu'il y a trois classes de « phénomènes psychiques » qui se distinguent par leur caractère intentionnel : les représentations, les jugements et les « phénomènes d'amour et de haine ». Alors que les actes de représentation consistent simplement à se représenter quelque chose de façon « neutre », les actes de jugement se caractérisent par une « prise de position », une acceptation (dans le cas du jugement affirmatif) ou un rejet (dans le cas du jugement négatif)[1]. De son côté, Windelband, dans son article fondateur de 1884 intitulé « Contributions à la théorie du jugement négatif »,

[1] F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Bd. II : *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene. Mit neuen Abhandlungen aus dem Nachlass*, O. Kraus éd., Leipzig, Meiner, 1925, p. 34.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

a cru devoir modifier la classification brentanienne sur un point essentiel. Selon lui, en effet, il n'y a pas lieu de séparer les jugements des phénomènes « d'amour et de haine », mais il convient au contraire de les rassembler en une seule et même classe de phénomènes psychiques qui se caractérisent par l'intervention d'une activité « pratique ». Windelband nomme cette aspect pratique une « appréciation » (*Beurteilung*), et il considère que cette appréciation est commune aux actes judicatifs et aux sentiments. Naturellement, il subsiste bien une différence entre le jugement de connaissance, qui est une prise de position « théorique », et les prises de position « affectives » ; mais cette différence, soutient Windelband, n'est nullement une différence d'actes — les actes judicatifs et les actes affectifs sont toujours appréciatifs —, mais plutôt une différence relative à la teneur axiologique des actes appréciatifs. Dans les jugements théoriques, l'appréciation est simplement orientée vers d'autres valeurs que dans les actes « d'amour et de haine », à savoir vers des valeurs « théoriques » ou « logiques » dont le paradigme est l'opposition vrai/faux. Pour le reste, c'est partout le même mécanisme d'appréciation qui est à l'œuvre ; ce qui change, c'est seulement la « teneur » des valeurs d'après lesquelles s'oriente l'acte d'appréciation — celles-ci étant selon les cas des valeurs logiques (vrai/faux), hédonistes (agréable/désagréable), éthiques (bon/mauvais) ou esthétiques (beau/laid)[1]. Or, note Windelband, si l'on accepte de ranger les appréciations hédonistes, éthiques et esthétiques dans une seule classe de phénomènes psychiques que l'on nomme, faute d'une meilleur expression, la classe des phénomènes « d'amour et de haine », il n'y a pas de raison d'en exclure les appréciations logiques. Le fossé qui sépare l'appréciation logique (« ceci est vrai ») de l'appréciation éthique (« ceci est bon »), par exemple, n'est pas plus important que celui qui sépare l'appréciation éthique de l'appréciation esthétique (« ceci est beau ») :

> Brentano lui-même a mis en évidence d'une manière très détaillée les analogies nombreuses et profondes qui existent entre les « jugements » et les « phénomènes relevant de l'amour et de la haine » : mais, ce faisant, il a entrepris de séparer les premiers des secons à titre de classe particulière, car il n'était pas en mesure de prouver que les appréciations caractérisées par le

[1] W. Windelband, « Beiträge zur Lehre vom negativen Urtheil » (1884), dans *Strassburger Abhandlungen zur Philosophie. Eduard Zeller zu seinem siebzigsten Geburtstage*, Freiburg-Tübingen (éditeur inconnu), 1884, p. 173-174. Les différents domaines de valeurs admis par Windelband n'ont pas à nous occuper ici.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

couple prédicatif « vrai » et « faux » sont plus différentes de toutes les autres espèces d'appréciations que celles-ci le sont entre elles[1].

Les différences se réduisent dans tous les cas à des différences de teneur axiologique. Comme dira Sigwart, commentant la position de Windelband, seule la « nature des prédicats » (*Beschaffenheit der Prädicate*) varie, alors que la « fonction du jugement », elle, reste la même[2]. S'il n'y a donc pas identité, il y a bien *analogie* entre les différents types d'actes appréciatifs. Si l'on suit Windelband, on pourrait donc considérer tout au plus que les actes judicatifs (théoriques) constituent une « sous-classe » des actes de *Beurteilung*, non une classe à part entière. La distinction entre représentation et jugement s'accompagne ainsi chez Windelband d'un rapprochement entre les actes judicatifs et les actes volitifs. Il n'y aurait donc pas, comme l'affirme Brentano, trois classes fondamentales de phénomènes psychiques, mais seulement deux : d'un côté, la classe des représentations, et de l'autre, la classe des phénomènes de prise de position ou, comme dit Windelband, d'« appréciation ». Bref, Windelband répartit les phénomènes psychiques en deux pôles : le pôle des comportements « neutres » de représentation, et le pôle des comportements « actifs » d'appréciation, qui regroupe à la fois les jugements, les sentiments et les volitions.

Brentano a répondu à cette objection en accusant Windelband de retomber dans la conception humienne du *belief* d'après laquelle la décision judicative est en tous points semblable au sentiment[3]. Sans doute, note

---

[1] *Ibid.*, p. 173 ; trad. fr. É. Dufour, « Contributions à la théorie du jugement négatif », dans W. Windelband, *Qu'est-ce que la philosophie ? et autres textes*, Paris, Vrin, 2002, p. 138.

[2] Ch. Sigwart, *Logik*, Bd I : *Die Lehre vom Urtheil, vom Begriff und vom Schluss*, Tübingen, Laupp'schen Buchhandlung, 1873[1] ; Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1904[3] = 1924[5], p. 163 n.

[3] F. Brentano, « Windelbands Irrtum hinsichtlich der Grundeinteilung der psychischen Phänomene » (note tirée des remarques ajoutées à *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*), rééd. dans *Wahrheit und Evidenz*, O. Kraus (éd.), Leipzig, Meiner, 1930, p. 38 : « Certains — comme par exemple Windelband — cessent de ranger le jugement avec la représentation dans *une* classe fondamentale, mais croient par contre pouvoir le subsumer à l'activité du *Gemüt*. Ils retombent ainsi dans l'erreur qu'avait jadis commise Hume dans sa recherche sur la nature de la croyance (*belief*). L'affirmation, d'après eux, doit être une approbation, une estimation axiologique dans le sentiment (*ein Wertschätzen im Gefühle*) ; la négation, une désapprobation, le fait de se sentir repoussé (*ein Sich-abgestoßen-Fühlen*) » ; voir aussi le passage correspondant ajouté dans F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt* II, *op. cit.*, p. 154. Sur l'identification humienne du *belief* à

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

Brentano, nous associons une certaine teneur affective aux jugements que nous considérons comme corrects, par opposition aux jugements que nous considérons comme incorrects, mais cela n'autorise pas pour autant à ranger les jugements dans la classe des phénomènes « d'amour et de haine ». La contre-objection majeure de Brentano est la suivante : si l'on range effectivement les actes judicatifs dans la même classe que les sentiments et les volitions, alors on est amené, avec Windelband, à attribuer aux jugements des « degrés d'intensité » identiques aux degrés d'intensité des sentiments. Or il est absurde de dire que, lorsque je juge que « 2 + 1 = 3 », mon jugement est accompagné d'un degré de convition qui serait, dans ce cas, maximal. La conscience de la validité du jugement, de son caratère correct ou incorrect, n'est tout simplement pas interprétable en termes d'intensité ni, par conséquent, de sentiment[1]. La raison en est simple : contrairement aux prédicats comme « agréable » ou « désagréable », qui s'appliquent au domaine des sentiments, les prédicats « vrai » et « faux » n'admettent pas de degrés intermédiaires : je peux juger qu'une situation est « plus ou moins agréable », mais cela n'aurait pas de sens de juger qu'une proposition est « plus ou moins vraie ». Ce qui empêche donc de ranger les actes judicatifs (théoriques) dans la même classe que les phénomènes « d'amour et de haine », c'est pour ainsi dire — dans un vocabulaire laskien — la nature de leur caractère « oppositionnel » :

> Il y a, dans le domaine du jugement, un vrai et un faux. Mais entre les deux, il n'y a pas de tiers terme, aussi peu qu'il y en a un entre l'être et le non-être, conformément à la célèbre loi du tiers exclu. En revanche, pour le domaine de l'amour, il n'y a pas seulement un « bon » et un « mauvais », mais aussi un « meilleur » et un « moins bon », un « plus mauvais » et un « moins mauvais ». Cela dépend du caractère propre des actes de préférence (*des Bevorzugens*), auxquels […] rien ne correspond dans le domaine du jugement[2].

---

un *feeling*, cf. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, Vol. I, London-New York, Dent-Dutton, 1968 (reprint), Book I : *Of the Understanding*, p. 98 *sq.*

[1] F. Brentano, « Windelbands Irrtum… », *art. cit.*, p. 41 : « Si le degré de conviction de ma croyance que 2 + 1 est = 3 était une intensité, comme celle-ci devrait être puissante ! Et si maintenant cette même croyance, transformée avec Windelband en un sentiment, ne devait pas seulement être pensée comme analogue au sentiment, comme la violence du choc affectif devrait être destructrice pour notre système nerveux ! ».

[2] F. Brentano, annexe à la *Psychologie vom empirischen Standpunkt* II, *op. cit.*, p. 154-155.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

En outre, Brentano applique une seconde restriction importante à l'analogie — que Windelband veut absolue — entre l'appréciation théorique et l'appréciation affective. Quand nous considérons quelque chose comme « bon », nous pouvons le considérer comme bon « en soi » ou bien comme bon eu égard à quelque chose d'autre, et nous distinguons alors ce qui est bon *in absoluto* et ce qui est « utile » (bon *pour*… autre chose). Or cette distinction n'a pas cours pour les actes judicatifs théoriques :

> Dans le cas de ce que nous reconnaissons avec raison, il n'y a pas de différence analogue ; tout ce qui existe, même si cela a sa cause effective dans autre chose, est existant en tant que tel (et non simplement eu égard à cette autre chose)[1].

Il y a là, pour Brentano, un second argument contre la fusion des phénomènes d'appréciation judicatifs et des phénomènes d'appréciation extra-judicatifs. L'opposition à Windelband, à cet égard, paraît bien être insurmontable. Il semble que Rickert, pour sa part, n'ait pas pris la peine de répondre aux contre-objections de Brentano et n'ait donc pas *directement* pris part à la controverse — si ce n'est pour rejeter laconiquement la « très contestable »[2] classification brentanienne. Dans l'ensemble, il s'est contenté de reprendre les vues de Windelband en les amendant le cas échéant ou en les complétant sur l'un ou l'autre point.

Selon moi, c'est surtout dans une autre controverse, à savoir la controverse Sigwart-Bergmann, qu'il convient de chercher l'origine véritable de la position badoise. Il est d'ailleurs très remarquable que Brentano, au moment de réfuter la conception « émotionaliste » de Windelband, se réfère précisément à Sigwart (alors que ce dernier défend par ailleurs une conception encore prédicative du jugement, donc située aux antipodes de celle de Brentano). En effet, Sigwart n'a pas seulement tenté de sauver le caractère prédicatif du jugement, il a aussi contesté que la décision propre aux actes judicatifs théoriques soit une « appréciation » de nature « pratique », comme le soutient Windelband. Son argument est que l'attribution correcte des prédicats « vrai » et « faux », contrairement à celle des prédicats « beau » ou « bon », ne dépend pas de notre sentiment ni de notre volonté, et ne peut donc nullement être considérée comme une décision « pratique » :

---

[1] *Ibid.*, p. 155.
[2] H. Rickert, *GE* 1915[3], p. 172 ; 1921[4-5], p. 150 ; 1928[6], p. 169.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

> Dans le cas des prédicats vrai et faux, il n'y a même pas de relation présente à l'égard de la volonté et du sentiment qui serait aussi directe que dans le cas des couples auxquels Windelband les coordonne [Sigwart pense vraisemblablement au couple agréable/désagréable, etc. — AD] ; car vrai et faux, en tant que concepts généraux, ne désignent absolument aucun rapport au versant pratique de notre vie ; cela ne dépend ni de notre sentiment ni de notre bon vouloir [de déterminer] ce qui est vrai ou faux, comme en dépend [la détermination de] ce qui est beau ou [de] ce qui est bon[1].

Sur ce point précis, Sigwart et Brentano se rangent donc dans le même « camp » face à Windelband et Bergmann, et l'opposition qui transparaît dans ce passage entre Sigwart et Windelband n'est en réalité que le reflet ou l'écho de l'opposition entre Sigwart et Bergmann. Dans l'ensemble, ces derniers s'accordent pour reconnaître que les composantes *S* et *p*, qui forment indifféremment le soubassement de l'acte judicatif d'affirmation ou de négation, doivent être distinguées de la décision, qui est une prédication de second degré chez Sigwart (du moins pour ce qui est de la négation) et un acte non prédicatif chez Bergmann. Dans les termes de Bergmann, le jugement existentiel négatif « *S* n'existe pas » ne diffère pas du jugement positif correspondant en ce qu'il poserait la représentation négative *non-S*. Pareillement, le jugement affirmatif « *S* est *p* » et le jugement négatif « *S* n'est pas *p* » ne se distinguent nullement en ce que le prédicat *p* serait remplacé, dans le second cas, par le prédicat *non-p*, comme si je me représentais dans un cas un contenu de conscience positif et dans l'autre un contenu de conscience négatif. Ici encore, la différence entre les deux types de jugement ne relève pas du contenu jugé. Ce n'est pas une différence qui affecte les représentations (*S*, *p*), mais c'est une différence de *forme judicative*, plus exactement une différence dans le genre de position des représentations :

> Celui qui approuve estampille pour ainsi dire sa position de la chose *S* comme correcte, valide ; celui qui désapprouve l'estampille comme incorrecte, non valide[2].

---

[1] Ch. Sigwart, *Logik* I, 1904[3], p. 163 n. Brentano se réfère manifestement à ce passage (en renvoyant à la pagination de la seconde édition de la *Logik*), cf. F. Brentano, « Windelbands Irrtum… », *art. cit.*, p. 39.

[2] J. Bergmann, *Die Grundprobleme der Logik*, Berlin, Mittler und Sohn, 1882, § 10, p. 11.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

De même, quand je dis « l'or est brillant » et « l'or n'est pas brillant », mon jugement porte toujours sur la même relation : l'existence de la propriété « briller » dans la chose « or ». Simplement, cette relation est tantôt posée comme valide, tantôt rejetée comme non valide. Le sens général du jugement consiste précisément, selon l'expression de Bergmann, à « donner une décision sur la validité d'une position » (*eine Entscheidung über die Geltung einer Setzung zu geben*)[1]. Cependant, la conception de Bergmann s'écarte de celle de Sigwart aussitôt que l'on se demande en quoi l'acte de décision se distingue exactement de la liaison prédicative qui relie *S* à *p*. Pour Bergmann, la décision et la prédication sont des actes totalement hétérogènes, que l'abstraction doit isoler l'un de l'autre. Alors que la « simple » prédication relève d'une attitude théorique « désintéressée », la décision concernant la validité relève d'une attitude « critique » ou « pratique ». Le « second jugement » (au sens de Sigwart) ne peut plus alors être entendu au sens d'une simple liaison de représentations, mais exprime une « fonction propre », radicalement distincte de la liaison prédicative. L'argument de Bergmann peut être résumé en ces termes : si l'on définit l'acte de prédication comme un acte de représentation consistant à se représenter la liaison *a*-*b*, alors le rejet de cette liaison ne peut pas être compris à son tour comme un acte de représentation, comme s'il y avait là une « représentation de second degré » ou une nouvelle « représentation attributive » (*Attributiv-Vorstellen*) qui consisterait simplement à attribuer à la liaison *a*-*b* le prédicat « non valide ». Même si l'on voyait dans le prétendu jugement secondaire « "*a* est *b*" est faux » la représentation *R* d'une nouvelle liaison prédicative de nature semblable à la représentation *r* de la première liaison prédicative (« *a* est *b* »), il serait tout de même nécessaire, pour accomplir une telle représentation *R*, de se rapporter au préalable « de façon critique » à la représentation *r* (c'est-à-dire à la liaison *a*-*b*), de façon à décider de sa validité ou de sa non-validité. Or, ajoute Bergmann, contrairement à la simple représentation *r*, qui est d'ordre purement théorique, l'attitude critique qui est ici présupposée par la seconde représentation *R* (« *r* est faux ») est, quant à elle, « de nature pratique ». Elle implique que l'on se rapporte à *r* en « tendant vers la vérité »[2]. Le rejet exprimé par la négation implique donc que l'on admette, en plus des actes purement théoriques de représentation, un acte *pratique* de décision.

[1] *Ibid.*, § 11, p. 12.
[2] J. Bergmann, *Allgemeine Logik*, Erster Theil : *Reine Logik*, Berlin, Mittler und Sohn, 1879, p. 46.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

Bergmann ne se contente donc pas d'affirmer, comme Brentano, le caractère non prédicatif de la décision judicative ; il considère en même temps que ce qui distingue les actes judicatifs de simples prédications, c'est leur caractère « pratique ». Il introduit ainsi l'important décalage qui est à l'origine de la controverse entre Brentano et Windelband. Rickert a explicitement souligné, en ce sens, le pas décisif accompli par Bergman :

> C'est seulement Bergmann qui a traité l'affirmation et la négation, non pas comme des jugements adventices [*Nebenurteile* : c'est une référence à Lotze — AD], mais comme le « comportement critique » qui seul fait de la relation entre *S* et *p*, simplement représentée, un jugement. Le pas décisif était ainsi franchi. Bergmann a tiré de cette intuition (*Einsicht*) la conséquence suivante : le jugement ne doit pas seulement être considéré comme un comportement « théorique », mais comme « une expression de l'âme à laquelle prend part sa nature *pratique*, le pouvoir de désirer (*Begehrungsvermögen*) »[1].

Ainsi, la théorie de Bergmann peut être considérée comme la charnière entre les conceptions de Sigwart et Lotze d'une part, et celles de Windelband et Rickert de l'autre[2]. Windelband s'est d'ailleurs lui aussi réclamé de Bergmann pour la reconduction des actes judicatifs à la volonté en tant que « domaine de l'âme » opposé à l'intellect.

Selon Sigwart, une telle reconduction n'est cependant pas recevable. Assurément, la pensée théorique est mue par le fait de tendre vers la vérité ; mais Sigwart refuse d'interpréter ce *Streben nach Wahrheit* comme une composante volitive et « pratique » :

> Ce *Streben*, justement parce qu'il est un *Streben* vers la *vérité*, s'accomplit dans des actes théoriques, dans l'évidence logique, la conscience de la nécessité de pensée qui est en soi indépendante de notre volonté[3].

Dans la terminologie de Brentano, Sigwart admet que la « reconnaissance » (*Anerkennung*) ou le « rejet » (*Verwerfung*) désignent une fonction

---

[1] H. Rickert, *GE* 1892[1], p. 51 ; 1904[2], p. 92 ; 1915[3], p. 173 ; 1921[4-5], p. 154 ; 1928[6], p. 170.

[2] Rickert a d'ailleurs ajouté, dans *GE* 1915[3], p. 173 ; 1921[4-5], p. 154 ; 1928[6], p. 170 : « Dans la mesure où Bergmann a ainsi écarté très largement le jugement de toute simple représentation, il a véritablement été celui qui a frayé la voie, à l'époque récente, à l'idée dont il est question ici ».

[3] Ch. Sigwart, « Logische Fragen. Ein Versuch zur Verständigung », Zweiter Artikel, dans *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie* V (1881), p. 101.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

radicalement différente de la liaison prédicative, mais il n'admet pas qu'il faille pour autant placer cette fonction dans « un tout autre domaine de l'âme que la représentation », qui serait plus proche de l'« amour » et de la « haine » que de la simple pensée dirigée vers un objet[1]. Sur ce point, Sigwart s'accorde donc avec Brentano contre Windelband : il n'y aurait pas lieu de fusionner la classe des actes judicatifs et la classe des sentiments et des volitions. En réclamant une telle fusion, Windelband (à la suite de Bergmann) a en revanche opéré un pas décisif en faveur du « primat de la raison pratique ».

Historiquement parlant, c'est manifestement là que se dessine initialement le contraste principal entre le programme fondationnel badois et le programme fondationnel husserlien. En simplifiant un peu, on pourrait dire en effet que Husserl se rangera du côté des partisans d'une séparation stricte entre théorie et pratique (Brentano, Sigwart) et s'opposera du même coup au rapprochement — réclamé par Bergmann, Windelband et Rickert — entre actes logiques et actes éthiques.

2. Les stratégies de Rickert et de Lask en vue d'écarter le « moralisme » sous-jacent au « primat de la raison pratique »

Dans les développements précédents, j'ai examiné les différents éléments « pratiques » qui, selon Rickert, conditionnent l'exercice même de la raison théorique et de la faculté de connaître au sens de Kant : *Sollen*, *Evidenzgefühl*, *Wille zur Wahrheit* et acte judicatif d'*Entscheidung*. Tous ces développements semblent devoir converger vers la thèse du « primat de la raison pratique », qui tire son sens des fonctions gnoséologiques fondamentales attribuées à ces composantes « pratiques ». La fonction du *Sollen* est d'être le critère supra-individuel pour la validité de la connaissance ; dans les termes de Rickert, c'est l'« objet » de la connaissance, le critère de son objectivité. La fonction gnoséologique de la décision judicative est la « reconnaissance » (*Annerkennen*) du *Sollen*, le fait d'acquiescer ou de « dire-oui » (*Ja-Sagen*) à la norme inconditionnelle qui pèse sur les actes de connaissance. La fonction de la volonté de vérité, quant à elle, est de créer la condition pour que la reconnaissance de la nécessité judicative ait un sens, dans la mesure où celui qui ne « veut » pas la vérité, celui qui ne veut pas formuler une proposition vraie, n'est tout simplement

[1] Ch. Sigwart, *Die Impersonalien*, Freiburg im Breisgau, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1888, § 20, p. 59.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

pas « obligé » de reconnaître le *Sollen* et de se plier à une contrainte transcendante quelle qu'elle soit. Ainsi comprise, la connaissance n'est rien d'autre, en somme, que l'acte de reconnaissance d'une norme en fonction du but de toute science : formuler des propositions vraies. Il semble donc que l'activité théorique (l'*Erkennen*) doive être subordonnée à l'activité pratique (l'*Anerkennen*), dans la mesure où celle-là n'est rendue possible que par celle-ci.

On a déjà évoqué au passage une certaine restriction qui s'applique au versant « volontariste » du « primat de la raison pratique », en indiquant les deux « directions de fondation » suivies par Rickert (validation de la connaissance dans des valeurs qui « valent » objectivement *vs* concrétisation de la connaissance dans un sujet individuel). L'introduction de la volonté de vérité, a-t-on dit, ne concerne nullement la quête d'un critère d'objectivité, mais au contraire l'effectuation de la connaissance dans un individu donné. Rickert entend de la sorte écarter l'objection de relativisme volontariste. Mais il reste que l'objection majeure adressée au « primat de la raison pratique » concerne moins la dérive relativiste qui y est parfois associée que la position « moraliste » qui semble inévitablement en découler. Tout acte théorique reposerait, tant du point de vue de sa validité que du point de vue de son effectuation concrète, sur une « raison pratique ». N'y a-t-il pas là, comme le pensent Brentano et Sigwart, une *confusion* néfaste entre théorie et pratique ? L'interprétation de la décision comme une « réflexion critique » (Bergmann) ou comme un acte « pratique » d'appréciation (Windelband), n'introduit-elle donc pas de force dans les actes cognitifs, qui sont des actes théoriques, une composante étrangère, non théorique ? Ne faut-il pas plutôt réserver le « comportement pratique » de l'attitude « critique » à certains types de jugements au lieu d'y voir l'essence de tout acte judicatif en tant que tel ? Bref, ne faut-il pas éviter de subordonner la raison théorie à la raison pratique, sous peine de verser dans un « moralisme » difficilement tenable ?

Ces questions émanent en fait d'un problème unique, qui est de savoir si la thèse du « primat de la raison pratique » signifie effectivement une relation de *subordination* de la théorie à la pratique (ce qui implique naturellement aussi que l'on définisse plus rigoureusement qu'on ne l'a fait jusqu'à présent ce que l'on entend par « pratique »). À cet égard, il convient de considérer attentivement les passages dans lesquels Windelband et Rickert tentent de légitimer leur position. Prenons, dit Windelband, les jugements « cette chose est blanche » et « cette chose est bonne ». Ils présentent tous deux la même structure grammaticale, à savoir la liaison d'un sujet *S* et d'un prédicat *p* à l'aide de la copule « est ». Si l'on s'en tient à une analyse grammaticale, rien dans la forme « *S* est *p* » n'autorise encore à poser une

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

quelconque différence entre les deux jugements. Cela dit, il y a pourtant bien une différence fondamentale entre les deux. Cette différence tient au fait que le premier jugement exprime simplement une liaison fondée sur le *contenu S-p* du jugement, alors que le second exprime un rapport à la conscience jugeante[1]. Une chose donnée n'a pas la propriété d'être « bonne » comme elle a la propriété d'être « blanche », « grande », « solide », etc. Une chose est « bonne » ou non au regard de telle ou telle fin, relativement à une conscience qui pose des fins. En revanche, une chose est « blanche », « grande », etc., *en soi*, indépendamment de la conscience qui la vise. Aussi, contrairement au jugement « cette chose est blanche », le jugement « cette chose est bonne » n'augmente en rien la connaissance de la chose dans son essence, mais exprime notre appréciation de la chose d'un certain point de vue ; la chose est supposée connue et évaluée en fonction de certaines fins. On aurait donc, dans le premier cas, la simple représentation d'une liaison *S-p* ou, si l'on veut, un « jugement sans appréciation », et dans le second, une décision portant sur une liaison prédicative présupposée ou une « appréciation sans jugement ».

Or, c'est précisément cette idée d'une indépendance entre jugement et appréciation que conteste Windelband. Selon lui, le jugement « cette chose est blanche », dès lors qu'il est accompagné de la conviction que la liaison *S-p* est objectivement valide ou de la simple prétention à formuler une liaison objectivement valide, *équivaut* — pour ce qui est du sens de l'acte — au jugement « le jugement "cette chose est blanche" est vrai », qui est le résultat d'une appréciation au sens propre du terme. D'abord, donc, il semble que Windelband et Rickert ne défendent pas à proprement parler une identité, mais plutôt une certaine *équivalence* entre le jugement « cette chose est blanche » (étant entendu qu'il est prononcé avec une « volonté de vérité ») et le jugement « le jugement "cette chose est blanche" est vrai ». Ensuite, l'appréciation qui s'exprime dans ce second jugement n'est pas en elle-même une appréciation « pratique », car elle n'est pas orientée vers une finalité ou vers des valeurs relevant de l'activité « pratique » au sens le plus propre, c'est-à-dire de l'agir. L'intention de Windelband est plutôt de *coordonner* (et non pas de subordonner) l'approbation et le rejet qui apparaissent dans les jugements cognitifs avec ceux qui apparaissent dans les autres classes de jugements, en particulier dans les jugements éthiques (« cette chose est bonne ») et esthétiques (« cette chose est belle ») :

---

[1] W. Windelband, « Was ist Philosophie? », dans *Präludien...*, *op. cit.*, 1884^1 = 1924^9/I, p. 29 ; *Einleitung in die Philosophie* (*EiP*), Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1914^1, p. 244 ; 1920^2, p. 245.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

> Pour autant que notre pensée soit dirigée vers la connaissance, c'est-à-dire vers la vérité, tous nos jugements se tiennent immédiatement sous une appréciation qui exprime la validité ou la non-validité de la liaison de représentations accomplie dans le jugement[1].

En suivant Rickert, on peut reconstruire l'argumentation comme suit : *a)* tout acte judicatif, d'après son sens, est un acte d'évaluation, un *Werten* ; or *b)* connaître est toujours juger ; par conséquent *c)* la connaissance doit être elle-même interprétée comme un acte d'évaluation. C'est manifestement là qu'il faut chercher l'origine du premier point de divergence que nous avons relevé entre Rickert et Brentano. À voir les choses sommairement, Rickert se range du côté de Bergmann et de Windelband. Il rapproche le jugement des phénomènes volitifs ou, plus largement, des actes « pratiques » :

> Alors que, en effet, la conception habituelle de la pensée et de la connaissance réunit en un seul groupe la représentation (*Vorstellen*) et le jugement (*Urteilen*) en tant que comportement « contemplatif » et les oppose à la volonté « active », nous sommes d'avis que — si une répartition doit absolument être faite eu égard à la différence d'affectuation (*Leistung*) et de sens (*Sinnes*) que notre comportement présente vis-à-vis des contenus de conscience — la représentation doit être placée dans la première classe et le jugement affirmatif ou négatif dans l'autre <classe>, avec la volonté et en tant que co-appartenant à elle (*als zusammengehörig*), aussi important que soit ce qui la distingue aussi à maints égards de toute volonté. Il y a effectivement dans l'acte judicatif — et ce en tant qu'élément essentiel pour l'expression de son sens logique immanent ou de son sens théorique — un comportement « pratique » (pour parler avec Bergmann) qui, dans l'affirmation vraie, approuve ou reconnaît une valeur (*Wert*) et, dans la négation vraie, désapprouve ou rejette une non-valeur (*Unwert*)[2].

Sans doute, cela ne signifie pas pour autant que le comportement « contemplatif » de la *theoria* soit purement et simplement subordonné au comportement « actif » de la *praxis*. L'analyse axiologique pose simplement qu'ils ont quelque chose en commun, à savoir une prise de position, et plus exactement une prise de position envers des valeurs. Cela ne change rien au fait que la théorie de la connaissance ne s'intéresse pas aux « jugements de valeur » (*Werturteile*), mais seulement aux « jugements sur l'être »

---

[1] W. Windelband, « Was ist Philosophie? », dans *Präludien..., op. cit.*, 1884^{1} = 1924^{9}/I, p. 31.

[2] H. Rickert, *GE* 1915^{3}, p. 189-190 ; 1921^{4-5}, p. 165 ; 1928^{6}, p. 185-186. Cf. déjà *GE* 1892^{1}, p. 57 ; 1904^{2}, p. 106.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

(*Seinsurteile*) ou, comme dit Rickert à partir de 1921, aux « jugements réels » (*Realurteile*) purement théoriques[1]. Doivent donc être exclus par avance de son domaine d'investigation tous les jugements tels que « cette odeur est agréable », « ce tableau est beau » ou « cette intention est morale », qui expriment une appréciation axiologique. Naturellement, dans la mesure où ces jugements prétendent énoncer quelque chose de vrai, ils renferment aussi une intention théorique. Mais cette prétention à la vérité ne suffit pas à en faire des jugements purement théoriques. Même un jugement tel que « la loi de gravitation est vraie », ajoute Rickert, fait intervenir une valeur (en l'occurrence la valeur « vrai ») et doit donc être placé en dehors de la sphère des jugements *purement* théoriques. Qu'est-ce qu'un jugement « purement théorique » chez Rickert ? C'est un jugement qui n'énonce pas la valeur de quelque chose, mais son existence. Ainsi, la théorie de la connaissance de Rickert n'est rien d'autre, en dernière analyse, qu'une théorie du jugement existentiel au sens le plus large. Elle ne se préoccupe que de jugements tels que « cette feuille de papier est » ou « est effective », etc. Simplement, Rickert soutient à la suite de Windelband que le sens logique de ces jugements renferme une « appréciation » ou la « reconnaissance d'une valeur »[2].

Par ailleurs, Rickert s'est efforcé dès le départ d'associer le « primat de la raison pratique » à un véritable *dépassement* de l'opposition théorie-pratique dans un troisième terme plus profond. Les concepts de « résolution » (*Entschluss*), de « conscience-morale » (*Gewissen*), de « devoir » (*Pflicht*), etc., servent exemplairement à désigner ce troisième terme. Bien qu'empruntés au domaine de l'agir, ils se trouvent dépouillés de leur connotation exclusivement pratique et reçoivent alors une portée bien plus générale, englobant aussi bien l'activité théorique (la connaissance) que l'activité pratique (l'agir) de l'homme :

> La résolution (*Entschluss*) ne porte pas seulement la vie éthique, mais aussi la vie scientifique. En effet, on doit précisément dire que la conscience-morale logique (*das logische Gewissen*) est seulement une forme de la conscience-morale éthique en général. La preuve que, dans le domaine logique, le *Sollen* précède conceptuellement l'être, conduit à la doctrine du « primat de la raison pratique » au sens le plus audacieux du mot. La reconnaissance du *Sollen* logique est un genre d'accomplissement du devoir en général (*eine Art der Pflichterfüllung überhaupt*), et ainsi, le concept fondamental de l'éthique, la

[1] *Ibid.*, 1915[3], p. 195 ; 1921[4-5], p. 169 ; 1928[6], p. 190.
[2] *Ibid.*, 1915[3], p. 195 ; 1921[4-5], p. 170 ; 1928[6], p. 191.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

> conscience-morale, prend en même temps part à la dignité logique du vrai ou à l'indubitabilité absolue[1].

De cette façon, poursuit Rickert,

> l'opposition du théorique et du pratique est surmontée, et on a ainsi non seulement trouvé du même coup la base pour la théorie de la science et l'éthique, mais nous voyons aussi que *toutes* les disciplines philosophiques ont leur racine commune (*gemeinsame Wurzel*) dans ces concepts, car la philosophie traite partout de valeurs et de normes, et des formes de leur reconnaissance[2].

Ce dépassement de l'opposition théorie-pratique se trouve déjà revendiqué dans la première édition de *L'Objet de la connaissance*. L'équation *Erkennen = Anerkennen von Werten* implique par elle-même une relativisation de la différence entre comportement théorique et comportement pratique. En ce sens, sa signification s'étend au-delà du domaine de la théorie de la connaissance proprement dite :

> D'après cela, il ne semble plus possible de maintenir à tous égards (*in jeder Hinsicht*) l'opposition principielle entre l'homme théorique, qui ne cherche rien d'autre que la vérité, et l'homme animé par une volonté morale, qui cherche à faire son devoir (*Pflicht*). Qui veut la vérité se soumet lui aussi à un *Sollen*, tout comme l'homme moral écoute son devoir ; le concept de *Sollen* logique, en effet, se laisse peut-être expliquer le mieux au moyen d'un parallèle (*durch eine Parallele*) avec le *Sollen* éthique. […] Maintenant, on peut constater, à côté de la conscience morale (*moralischen Gewissen*) une conscience intellectuelle (*intellektuelles Gewissen*), qui s'exprime dans le sentiment de la nécessité judicative et guide notre connaître comme la conscience morale guide notre agir[3].

---

[1] *Ibid.*, 1904[2], p. 234.

[2] *Id.* La mention d'une « théorie de la science » peut sans doute être considérée comme une allusion a la *Wissenschaftslehre* de Fichte — auquel cas le geste de Rickert consiste bien à étendre le « primat de la raison pratique », d'abord établi par Fichte pour la théorie de la science et l'éthique, à l'ensemble de la philosophie comprise comme « théorie des valeurs », et du même coup comme théorie des normes (qui sont ces valeurs « pour moi ») et comme théorie des formes que peut prendre la reconnaissance de ces normes (le fait de leur « dire-oui », le *Ja-sagen*, comme dit parfois Rickert).

[3] H. Rickert, *GE*, 1892[1], p. 89.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

Derrière l'affirmation du « primat de la raison pratique » se cache donc, semble-til, un double geste : d'une part, Rickert reconduit les actes de connaissance à un comportement habituellement considéré comme éminemment « pratique », dont les composantes sont *Sollen*, *Gefühl*, *Wille* et *Entscheidung* ; d'autre part, il procède en quelque sorte à la « théoricisation » de ces composantes « pratiques », dont le sens se modifie parce qu'elles sont extraites de leur domaine d'application habituel (le domaine éthique) et appliquées au domaine théorique. Le fait d'admettre, à côté des valeurs éthiques, un domaine de *valeurs* purement *théoriques*, conditionne donc le caractère des actes de connaissance : parce qu'ils font intervenir des composantes tout à fait similaires à celles des actes éthiques (« pratiques » au sens étroit du terme), ils semblent eux-mêmes relever d'un comportement « pratique » au sens le plus large — ce qui conduit Rickert à rejeter le comportement « contemplatif » de la *theoria* au profit d'un comportement « actif » (d'où la rhétorique du « primat de la raison pratique ») ; mais parce que les actes de connaissance, à la différence des actes éthiques, sont orientés vers des valeurs théoriques, leurs composantes « actives » se trouvent elles-mêmes dépourvues de toute teneur éthique et reçoivent une teneur purement « théorique ». Faute de prendre en compte ce deuxième pas de la théorie rickertienne, on omet de voir que le « primat de la raison pratique » prépare en fait le dépassement de l'opposition théorie-pratique.

Cela étant dit, on peut se demander si l'invocation d'un tel dépassement est suffisante pour préserver le « primat de la raison pratique » de l'objection de « moralisme ». Si l'on peut immaginer assez facilement que le concept de valeur doive être situé au-delà de l'opposition théorie-pratique (à condition bien sûr d'admettre des valeurs *théoriques* à côté des valeurs pratiques), cela semble beaucoup moins évident pour les concepts de *Sollen* et de *Wille zur Wahrheit*. Ceux-ci ne nous entraînent-ils pas *ipso facto* sur le terrain de l'agir éthique ? Ne tombe-t-on donc pas tout de même dans un « moralisme » ?

L'objection est venue de l'intérieur même de l'école de Bade ; elle a été formulée par Lask en 1908, lors du troisième Congrès internationnal de philosophie à Heidelberg patroné par Windelband. L'intention de Lask est d'affranchir la théorie axiologique de la connaissance de ce qu'il appelle un « adjuvant moralisateur dérangeant » (*störenden ethisierenden Beiwerk*)[1]. Il

[1] E. Lask, « Gibt es ein "Primat der praktischen Vernunft" in der Logik? » (1908), dans *GS* I, p. 349 ; trad. fr. (légèrement modifiée) M. de Launay, « Y a-t-il un "primat de la raison pratique" en logique ? », dans le collectif *Néokantismes et théorie de la connaissance*, M. de Launay (dir.), Paris, Vrin, 2000, p. 301.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

accepte sans réserves que la critique de la connaissance a affaire à des valeurs, à du sens et à de la signification qui découlent en quelque sorte de ces valeurs. Mais ce qu'il refuse, c'est que l'introduction du concept de valeur s'accompagne *ipso facto* d'une connotation éthique ou pratique, c'est-à-dire d'une transformation de la connaissance en un acte « pratique » qui relève de l'agir. Plus exactement, ce que déplore Lask, c'est que la seule définition que l'on tende à donner du concept de « valeur » soit « ce en fonction de quoi s'oriente un comportement d'ordre pratique » (*das… , worauf sich ein praktisches Verhalten richtet*)[1]. C'est là, ajoute-t-il, une « description modificatrice », une *Umschreibung* du concept de « valeur ». Le problème vient du fait que l'on saisit la valeur à partir du comportement de l'individu réel, au lieu de comprendre, inversement, le corrélat subjectif des valeurs à partir du domaine axiologique objectif. L'erreur de Rickert — puisque c'est manifestement de lui qu'il s'agit — consisterait à avoir « dissimulé » le véritable « corrélat subjectif de la valeur transsubjective » sous le concept de *Sollen* et, plus largement, sous tout le mécanisme censément « pratique » de l'*Anerkennen*. La « corrélation originelle » (*ursprüngliche Korrelation*) entre valeur et sens subjectif serait ainsi « recouverte » (*verdeckt*) et « négligée » (*überspringt*, littéralement : Rickert aurait « sauté par-dessus »)[2].

Quelle est cette corrélation originelle ? Pour répondre, selon Lask, il suffit de partir de la valeur objective et de saisir dans sa simplicité l'« acte de sa vouer à » la valeur (*Hingabe*). Connaître, dira-t-on alors, ce n'est pas « prendre position » par rapport à une valeur théorique — l'acte de « prise de position » en dit déjà trop, car il dérive vers le domaine de l'agir et s'accompagne de connotations éthiques —, mais simplement « se vouer à » la valeur théorique. La connaissance n'est que la manifestation d'un sens qui est dérivé de la validité objective de la valeur. Le concept de *Hingabe*, de « se-vouer-à_ », doit manifestement être considéré comme l'équivalent du concept rickertien de *Sollen*, à ceci près, naturellement, qu'il est exempt de connotation « pratique ». Il désigne seulement l'émergence d'un sens théorique « pour moi », pour le sujet connaissant — qui, soit dit en passant, n'est plus assimilé chez Lask au sujet *jugeant*. Aussi, soutient Lask, le sens subjectif n'a pas besoin d'être compris comme l'instauration d'une norme, d'un « devoir-juger », d'une contrainte qui pèse sur mon agir. Le sens subjectif résulte simplement du fait que l'on saisit la validité objective en

[1] *Ibid*, p. 349 ; trad. fr., p. 302.
[2] *Ibid.*, p. 350 ; trad. fr., p. 302.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

faisant un « détour » (*Umweg*) par le « vécu » (*Erleben*)[1]. De même que Lask refusera de considérer le jugement comme *le* phénomène cognitif originaire, y voyant au contraire une transformation secondaire et dérivée d'un acte de connaissance plus originaire qui s'accomplit en dehors de l'activité judicative, il refuse de considérer le *Sollen* rickertien autrement que comme la reformulation secondaire et « éthisante » du phénomène d'*Hingabe*, plus originaire et plus « simple », car vierge de toute connotation moralisatrice. L'*Anerkennung* n'est plus alors la décision « pratique » qui répond au « devoir » d'agir ainsi et pas autrement (au devoir de juger affirmativement et non pas négativement), mais le simple fait de « se vouer à », le simple fait, pour les actes cognitifs, d'être tournés vers la validité objective de la valeur théorique (ce qu'exprime bien, en allemand, le préfixe *Hin-*, abondamment employé par Lask, notamment dans *Hingelten*, « valoir-pour_ »). Par-delà la question terminologique, l'enjeu est bien de préserver la théorie de la validité de toute dérive « éthisante » ou « moralisante », ou encore d'assurer la pureté théorique des actes de connaissance sans remettre en cause l'approche axiologique.

Conformément à ce correctif, il conviendrait donc de réécrire la structure fondationnelle, dégagée précédemment, de la manière suivante :

reales Erkennen ← *irrealer Sinn* < *Hingabe* ← *irrealer Wert*

Lask conclut :

> Nous ne souscrivons donc pas à une moralisation (*Ethisierung*) des concepts de *connaissance* et de *jugement*, nous réclamons un concept axiologique (*Wertbegriff*) non éthique de la connaissance, et nous en distinguons nettement la *vie* scientifique où, bien entendu, la raison pratique aura la priorité (*in dem die praktische Vernunft freilich den Primat haben mag*)[2].

L'objection de Lask, on le voit, est clairement dirigée contre la conception rickertienne, non pas pour la rejeter purement et simplement, mais plutôt pour y démêler ce qui s'y trouve, selon lui, intriqué à tort, l'acte de connaissance comme simple *Hingabe* non pratique et la « vie » pratique du sujet connaissant individuel. Comme le remarque très justement Marc de

[1] *Ibid.*, p. 352. Le vocabulaire laskien, comme on sait, est extrêmement imagé et métaphorique, ce qui constitue une difficulté permanente, car nombre de thèses laskiennes semblent impossibles à formuler sans recourir à des images.
[2] *Ibid.*, p. 353 ; trad. fr., p. 304.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

Launay[1], cet effort visant à démêler ce qui semble indûment confondu est à l'origine, pour une bonne partie, des importants développements que Rickert a introduits dans la troisième édition de *L'Objet de la connaissance* (1915) et, auparavant, dans *Les Deux voies* (1909). La réponse de Rickert consiste dans l'ensemble à consolider le versant « objectif » (ou, comme on peut dire aussi, « noématique ») de sa théorie de la connaissance tout en soutenant qu'on ne peut se passer du mécanisme de la normativité sur le versant subjectif ou « noétique ». Bien que Rickert procède donc lui-même, par la suite, à une distinction plus rigoureuse des différents niveaux d'analyse englobés par la théorie de la connaissance, il refuse de cantonner l'exercice de la « raison pratique » à la « vie scientifique » et soutient contre Lask que le concept de *Sollen* est et reste, pour reprendre les termes laskiens, le « véritable corrélat subjectif de la valeur transsubjective ». Corrélativement, Rickert conserve l'interprétation de l'affirmation et de la négation comme « un acte de reconnaissance ou de rejet *apparenté au vouloir* »[2]. Mais, faut-il remarquer à nouveau, il y a évidemment une grande différence entre affirmer que les actes théoriques et les actes volitifs sont *apparentés* et affirmer que les premiers sont *subordonnés* aux seconds. Comme on l'a vu, Rickert récuse l'idée d'une subordination au profit d'un « dépassement » de l'opposition théorie-pratique. Sa position, sur ce point, demeure inchangée, même s'il reconnaît, en 1924, que l'expression même de « primat de la raison pratique » risque d'induire en erreur :

> L'expression « primat de la raison pratique » peut paraître insuffisante pour désigner le principe qui est ici décisif, car ce qui est pratique ne forme lui aussi qu'un versant de l'homme et, dans cette mesure, ce qui est théorique ne peut pas lui être subordonné. Sinon, nous passons de l'intellectualisme au moralisme, qui n'est pas moins partial. Dès lors, la situation est telle que, dans une vision-du-monde englobante, ni la raison théorique ni la raison pratique ne peut avoir le primat. La *doctrine* théorique des visions-du-monde doit alors plutôt chercher un troisième terme qui forme la base tant de ce qui est théorique que de ce qui est pratique[3].

La même idée — dépassement de l'opposition théorie-pratique dans un troisième terme — est systématiquement invoquée par Rickert. Elle se

[1] M. de Launay, « Notice » introductive à E. Lask, « Y a-t-il un "primat de la raison pratique" en logique ? », dans *Néokantismes et théorie de la connaissance*, *op. cit.*, p. 295.
[2] H. Rickert, *ZWE*, p. 182 (je souligne) ; trad. fr., p. 122-123.
[3] H. Rickert, « Fichtes Atheismusstreit… », Appendice (1924), *art. cit.*, p. 44.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

trouve, par exemple, également appliquée à la volonté. Celle-ci n'est pas purement et simplement rangée du côté de la pratique. Au contraire, écrit Rickert dans les *Grenzen*,

> les deux côtés de l'homme, le côté théorique et le côté pratique, apparaissent plutôt maintenant comme deux modes différents (*zwei verschiedene Arten*) dans lesquels s'exprime une volonté autonome[1].

On trouve donc, dans l'école de Bade, deux stratégies différentes visant à écarter le « moralisme » qui semble inévitablement sous-jacent à l'idée d'un « primat de la raison pratique ». La première, celle de Rickert, consiste à soutenir l'idée d'un « parallélisme logico-éthique » en revendiquant un dépassement de l'opposition théorie-pratique. La seconde, celle de Lask, consiste plus radicalement à restreindre le « primat de la raison pratique » à la « vie scientifique » concrète et à purifier les actes de connaissance de toute connotation éthique en substituant le concept de *Hingabe* au concept rickertien de *Sollen*.

Bibliographie

Bauch B., *Immanuel Kant-Sammlung Göschen*, Leipzig, Göschen, 1911.

Bergmann J., *Allgemeine Logik*, Erster Theil : *Reine Logik*, Berlin, Mittler und Sohn, 1879.

— *Die Grundprobleme der Logik*, Berlin, Mittler und Sohn, 1882.

Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Bd. II : *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene. Mit neuen Abhandlungen aus dem Nachlass*, O. Kraus (éd.), Leipzig, Meiner, 1925. Trad. fr. M. de Gandillac, revue et présentée par J.-F. Courtine, *Psychologie du point de vue empirique*, Paris, Vrin, 2008.

— « Windelbands Irrtum hinsichtlich der Grundeinteilung der psychischen Phänomene » (note tirée des remarques ajoutées à *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*), rééd. dans *Wahrheit und Evidenz*, O. Kraus éd., Leipzig, Meiner, 1930, p. 38-43.

— « Zur Kritik von Sigwarts Theorien vom existentialen und negativen Urteil » (note tirée des remarques ajoutées à *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*), rééd. dans *Wahrheit und Evidenz*, O. Kraus éd., Leipzig, Meiner, 1930, p. 44-60.

Cohen H., *Kants Theorie der Erfahrung* (*KTE*), rééd. dans *Werke*, Bd. 1, Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 1987[5] : *Werke* 1.1, *Text der dritten*

[1] H. Rickert, *GnB*, 1929[5], p. 690-691.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

Auflage 1918 ; *Werke* 1.2, *Textkritischer Apparat und Register* ; *Werke* 1.3, *Erste Auflage 1871*, H. Holzhey (éd.). Trad. fr. É. Dufour et J. Servois, *La théorie kantienne de l'expérience*, Paris, Cerf, 2001.

Dewalque A., « Analyse noétique et analyse noématique », dans H. Rickert, *Les Deux voies de la théorie de la connaissance. Psychologie transcendantale et logique transcendantale*, trad. fr. A. Dewalque, Paris, Vrin, 2006.

— *Être et jugement*, en préparation.

— « Validité du sens ou idéalité des significations ? Rickert et Husserl : deux variétés de logique pure », dans *Études philosophiques* (2008/1), p. 97-115.

Dufour É., *Les Néokantiens. Valeur et vérité*, Paris, Vrin, 2003.

Eisler R., *Philosophen-Lexikon*, Berlin, Mittler und Sohn, 1912.

Hume D., *A Treatise of Human Nature*, Vol. I, London-New York, Dent-Dutton, 1968 (reprint), Book I : *Of the Understanding*. Trad. fr. Ph. Baranger et Ph. Saltel, *L'Entendement. Traité de la nature humaine. Livre I et Appendice*, Paris, Flammarion, 1995.

Kant I., *Kritik der praktischen Vernunft*, dans *Gesammelte Schriften*, Akademie-Ausgabe (Ak.), Bd. V, Berlin, de Gruyter. Trad. fr. L. Ferry et H. Wismann, sous la direction de F. Alquié, Paris, Gallimard, « folio », 1985.

— *Kritik der reinen Vernunft* (*KrV*), Ak. III (B) et IV (A) ; trad. fr. J. Barni, A. J.-L. Delamarre et F. Marty, *Critique de la raison pure*, Paris, Gallimard, 1980.

Lask E., *Gesammelte Schriften* (*GS*), E. Herrigel (éd.), Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1923 :

— *Fichtes Idealismus und die Geschichte* (1902), dans *GS* I, p. 1-274.

— « Gibt es ein "Primat der praktischen Vernunft" in der Logik? » (1908), *GS* I, p. 347-356. Trad. fr. M. de Launay, « Y a-t-il un "primat de la raison pratique" en logique ? », dans le collectif *Néokantismes et théorie de la connaissance*, M. de Launay (dir.), Paris, Vrin, 2000, p. 301-307.

Meerbote R., « Rickerts Auseinandersetzung mit dem Riehlschen Realismus », dans *Kant-Studien* 86/3 (1995), p. 346-362.

Natorp P., « Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis », dans *Philosophische Monatshefte* 23 (1887), pp. 257-286. Trad. fr. I. Thomas-Fogiel, « Fondation objective et subjective de la connaissance », dans le collectif *Néokantismes et théorie de la connaissance*, M. de Launay (dir.), Paris, Vrin, 2000, p. 117-139.

Piché C., *Kant et ses épigones. Le jugement critique en appel*, Paris, Vrin, 2002.

Rickert H., *Der Gegenstand der Erkenntnis* (*GE*), Tübingen-Leipzig, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1892[1], 1904[2] ; Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1915[3], 1921[4-5], 1928[6].

— *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (*GnB*), Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1902[1], 1929[5].

— « Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie », dans *Kant-Studien* IV (1900), p. 137-166 ; éd. séparée, Berlin, Reuther & Reichard, 1899 ; rééd. dans F. Myrho, *Kritizismus. Eine Sammlung von Beiträgen aus der Welt des Neu-Kantianismus*, Berlin, Pan-Verlag, 1926.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

— *Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transscendentalpsychologie und Transscendental-logik* (*ZWE*), dans *Kant-Studien* 14/2 (1909) ; réimprimé en édition séparée, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2002 (pagination originale des *Kant-Studien*). Trad. fr. A. Dewalque, *Les Deux voies de la théorie de la connaissance. Psychologie transcendantale et logique transcendantale*, Paris, Vrin, 2006.

Riehl A., *Der philosophische Kritizismus*, Leipzig, Kröner, 1926[2]/III (= deuxième édition, tome III).

Siegel C., *Alois Riehl. Ein Beitrag zur Geschichte des Neukantianismus*, Graz, Leuschner & Lubensky, 1932.

Sigwart Ch., *Die Impersonalien*, Freiburg im Breisgau, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1888.

— *Logik*, Bd I : *Die Lehre vom Urtheil, vom Begriff und vom Schluss*, Tübingen, Laupp'schen Buchhandlung, 1873[1] ; Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1904[3], 1924[5].

— « Logische Fragen. Ein Versuch zur Verständigung », Erster Artikel, dans *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie* IV (1880), p. 454-493 ; Zweiter Artikel, dans *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie* V (1881), p. 97-121.

Überweg F., *System der Logik und Geschichte der logischen Lehren*, Bonn, Marcus, 1857[1] ; 1868[3].

Windelband W., « Beiträge zur Lehre vom negativen Urtheil » (1884), dans *Strassburger Abhandlungen zur Philosophie. Eduard Zeller zu seinem siebzigsten Geburtstage* (éd. inconnu), Freiburg-Tübingen, 1884, p. 165-195 ; rééd. en édition séparée, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1921. Trad. fr. É. Dufour, « Contributions à la théorie du jugement négatif », dans Windelband W., *Qu'est-ce que la philosophie ? et autres textes*, Paris, Vrin, 2002, p. 133-155.

— *Einleitung in die Philosophie* (*EiP*), Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1914[1] ; 1920[2].

— « Immanuel Kant. Zür Säkularfeier seiner Philosophie » (1881), dans *id.*, *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, Freiburg-Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1884[1], p. 112-145 ; 1924[9]/I, p. 113-146.

— « Normen und Naturgesetze » (1882), dans *id.*, *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, Freiburg-Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1884[1], pp. 211-246 ; 1924[9]/II, p. 59-98. Trad. fr. É. Dufour, « Normes et lois de la nature », dans Windelband W., *Qu'est-ce que la philosophie ? et autres textes*, Paris, Vrin, 2002, p. 107-131.

— « Was ist Philosophie? (Über Begriff und Geschichte der Philosophie) » (1882), dans *id.*, *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, Freiburg-Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1884[1], p. 1-53 ; 1924[9]/I, pp. 1-54. Trad. fr. É. Dufour, dans Windelband W., *Qu'est-ce que la philosophie ? et autres textes*, Paris, Vrin, 2002, p. 69-105.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3, 2008 (Actes 1), p. 169-188
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Du pratique au théorique : La sociologie phénoménologique d'Alfred Schütz et la question de la coupure épistémologique

Par SÉBASTIEN LAOUREUX
Université de Namur

Selon une formule célèbre d'Alfred Schütz, les constructions des sciences sociales doivent être considérées et élaborées comme « des constructions du second degré, c'est-à-dire des constructions de constructions faites par les acteurs sur la scène sociale[1] ». C'est la spécificité épistémologique qui découle de cette position que le présent texte voudrait tenter de ressaisir. Pour ce faire nous repartirons d'abord du projet phénoménologique qui est celui de Schütz — celui d'une phénoménologie non transcendantale du monde de la vie — puisqu'il n'est pas sans conséquences, et détermine même directement ses positions épistémologiques et méthodologiques.

[1] A. Schütz, « Concept and Theory Formation in the Social Sciences », *CP I* 59 ; *CQ* 79. Voici la liste des abréviations utilisées dans notre texte : *CP I* (A. Schütz, *Collected Papers I : The Problem of Social Reality*, M. Natanson (éd.), préface H. L. Van Breda, The Hague, Martinus Nijhoff, 1962) ; *CP II* (A. Schütz, *Collected Papers II : Studies in Social Theory*, A. Brodersen (éd.), The Hague, Martinus Nijhoff, 1964) ; *CP III* (A. Schütz, *Collected Papers III : Studies in Phenomenological Philosophy*, I. Schütz (éd.), introduction A. Gurwitsch, The Hague, Martinus Nijhoff, 1966) ; *CQ* (A. Schütz, *Le chercheur et le quotidien. Phénoménologie des sciences sociales*, tr. A. Noschis-Gilliéron, préface M. Maffesoli, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1987) ; *ÉSPh* (A. Schütz, *Éléments de sociologie phénoménologique*, intr. et tr. de Th. Blin, préface M. Maffesoli, Paris, L'Harmattan, 1998).

Une phénoménologie de l'attitude naturelle

Dès son premier ouvrage (le seul publié de son vivant), *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* (1932)[1], Schütz montre qu'une analyse phénoménologique du monde social passe par le renoncement à la posture transcendantale. L'objectif de Schütz est de décrire la structure de la *Lebenswelt*, du monde-de-la-vie, en tant qu'elle est expérimentée par des hommes dans leur attitude naturelle : « par des hommes, c'est-à-dire, par des hommes qui sont nés dans ce monde socioculturel, qui doivent y définir leurs attitudes, et doivent les réaliser[2] ». Pour l'homme qui vit dans l'attitude naturelle, le monde est d'emblée intersubjectif, pratique, pragmatique. En outre, Schütz indique qu'en portant son attention à la structure de la *Lebenswelt* telle qu'elle est expérimentée dans l'attitude naturelle, on peut laisser tomber les questions et problèmes qui restent irrésolus au niveau du transcendantal. En effet, Schütz adresse plusieurs critiques à la phénoménologie husserlienne. L'une des plus connues porte sur la constitution de l'intersubjectivité transcendantale. Pour l'essentiel, cette critique est consignée dans une conférence prononcée au Colloque de Royaumont en avril 1957 (le premier texte de Schütz traduit en français). Après une analyse serrée de la 5e *Méditation cartésienne*, Schütz déclare : « L'intersubjectivité n'est pas un problème de constitution à résoudre à l'intérieur de la sphère transcendantale, mais une donnée du monde de la vie[3] ». Et encore : « Ce qu'on peut dire en toute certitude, c'est que seule une telle ontologie du monde de la vie, non une analyse transcendantale de constitution, permettra d'éclairer cette relation d'essence de l'intersubjectivité qui forme la base de toutes les sciences sociales[4] ». En d'autres termes, Schütz tient l'expérience d'autrui pour une donnée aussi primitive que l'expérience de soi, et aussi *immédiate*. Il s'agit moins d'une opération cognitive qu'une *foi pratique* : nous croyons à l'existence d'autrui parce que nous agissons avec lui et sur lui.

---

[1] A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in der verstehende Soziologie*, Vienne, Springler-Verlag, 1932. Un traduction française de cet ouvrage est en cours de réalisation par Laurent Perreau. Il existe une traduction anglaise sous le titre : *The Phenomenology of the Social World*, Evanston, Northwestern University Press, 1967. C'est ce travail que nous citerons.

[2] A. Schütz, « Husserl's Importance for the Social Sciences », (*CPI*) *ÉSPh* 95.

[3] A. Schütz, « Le problème de l'intersubjectivité transcendantale chez Husserl », tr. de M. de Gandillac, dans *Husserl. Colloque de Royaumont*, Minuit, 1958, p. 362-363.

[4] *Ibid.*, p. 363.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

Néanmoins, selon Schütz, ce n'est nullement parce qu'un certain nombre d'analyses spécifiques à l'attitude transcendantale restent problématiques *que le travail de Husserl n'a pas d'intérêt pour l'analyse de l'attitude naturelle* : « toutes les analyses réalisées dans la réduction phénoménologique » demeurent « valides dans les corrélats des phénomènes examinés à l'intérieur de l'attitude naturelle[1] ». En d'autres termes, la tâche que se fixe Schütz, c'est *d'appliquer* les découvertes de Husserl au champ d'étude du monde de la vie quotidienne. Cette idée d'une *application* possible des analyses husserliennes sur le terrain empirique de la sociologie se retrouve à travers toute l'œuvre de Schütz[2], et cela dès son premier ouvrage. Schütz y analyse, en opérant la réduction, la conscience intime du temps (ch. 2). Son objectif est ensuite *d'appliquer* ces résultats au domaine de la vie sociale ordinaire. À la fin du premier chapitre (consacré aux « concepts méthodologiques de Weber »), il écrit :

> Les analyses de la constitution de la conscience interne du temps seront menées à l'intérieur de la sphère « phénoménologiquement réduite » de la conscience. […] Nous n'effectuerons cependant l'analyse en régime de réduction phénoménologique que dans la mesure où l'acquisition d'une vue exacte des phénomènes de la conscience interne du temps nous est nécessaire. L'intention de ce livre est d'analyser les phénomènes de sens dans la socialité mondaine où nous avons affaire aux manifestations de l'attitude naturelle. […] Une fois que nous aurons compris de façon correcte par la description éidétique le « problème du développement intérieur du temps immanent [le problème de la temporalisation (*Zeitigung*)] », nous pourrons appliquer sans risque d'erreurs nos conclusions aux phénomènes de l'attitude naturelle[3].

---

[1] A. Schütz, « Phenomenology and Social Sciences », *CPI* 139 ; *CQ* 191.

[2] Cf. par exemple A. Schütz, « Husserl's Importance for the Social Sciences » (1959) : « Le fait que nombre de ces analyses furent effectuées dans la sphère phénoménologique réduite […] ne réduit pas la validité de leurs résultats au sein du domaine de l'attitude naturelle. Husserl lui-même a en effet établi une fois pour toutes le principe selon lequel les analyses effectuées dans la sphère réduite (*reduced sphere*) sont également valides pour le domaine de l'attitude naturelle », (*CP I*) *ESP* 101. Cf. aussi « Le problème de l'intersubjectivité transcendantale chez Husserl », dans *Husserl. Colloque de Royaumont, op. cit.*, p. 364 : « Tout ce qui a été mis au jour dans la réduction demeure valable après le retour à l'attitude naturelle du monde de la vie ».

[3] A. Schütz, *The Phenomenology of the Social World*, *op. cit.*, p. 44. Sur tout ceci, cf. également « Husserl's Importance for the Social Sciences ». Schütz y donne des exemples de ces applications (*CP I* 145-149 ; *ÉSPh* 96 et sv.) en sept points succes-

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

Mais une telle *application* est-elle si évidente ? Peut-on aussi facilement laisser irrésolus plusieurs problèmes au niveau de l'attitude transcendantale, et *appliquer* ces descriptions problématiques au niveau de l'attitude naturelle ? Est-ce que l'on n'importe pas nécessairement une part de ces problèmes ?

Pour indiquer très concrètement que cette question de l'application n'est pas aussi simple, on peut repartir d'un exemple précis. Schütz, nous l'avons indiqué, critique la tentative husserlienne d'une constitution de l'intersubjectivité transcendantale (critique de la solution husserlienne présentée dans la 5e *Méditation cartésienne*). Néanmoins, malgré ses critiques, et fidèle à ce qu'il ne cesse de déclarer, Schütz, dans son analyse de l'attitude naturelle — donc dans son analyse du monde *social* — *applique* pour une part ces descriptions. Il repart d'une analyse de la relation de face-à-face qu'il considère comme « la structure fondamentale de la vie quotidienne[1] ». Mais est-ce là la meilleure façon de penser la socialité ? Peut-on, en d'autres termes, dériver la socialité de la relation de face-à-face ? Bref, le point de départ que se donne Schütz dans l'analyse de l'intersubjectivité — fût-elle non transcendantale — échoue à reconnaître qu'entre autrui et moi-même il y a quelque chose comme la société[2].

Questions de méthode

En renonçant à la dimension transcendantale et en développant une analyse résolument empirique, Schütz renonce par là même à une série d'outils méthodologiques mis au point par Husserl. Si le chercheur en sciences

---

sifs, en déclarant préalablement : « Je me propose de donner une brève et, bien sûr, entièrement inadéquate, esquisse de problèmes parmi les plus importants en sciences sociales, sélectionnés au hasard, et auxquels certains résultats des recherches husserliennes peuvent être et ont été partiellement et avec fécondité, *appliqués* ».

[1] A. Schütz, « On Multiple Realities », *CP I* 221 ; *CQ* 119 : « Toute analyse théorique de la notion d' "environnement" — un des termes les moins bien explicités dans les sciences sociales actuelles — devrait partir de la relation frontale comme structure fondamentale du monde de la vie quotidienne ».

[2] Sur cette question du rapport (et de l'irréductibilité) de la socialité à l'intersubjectivité, on se reportera notamment à deux textes du recueil *Phénoménologie et sociologie*, Paris, P.U.F., 2001 : J. Benoist, « Intersubjectivité et socialité », p. 24 et sv., et V. Descombes, « Relation intersubjective et relation sociale », p. 127-155. Et plus spécifiquement sur Schütz : F. Tellier, *Alfred Schütz et le projet d'une sociologie phénoménologique*, Paris, P.U.F., coll. « Philosophies », 2003, p. 18 et sv.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

sociales — le « sociologue phénoménologue » —, comme tout scientifique selon Schütz, fait bien œuvre d'une *épochè* spécifique — celle-ci n'a bien entendu plus rien à voir avec celle du phénoménologue. Mais la question qui se pose est de savoir quels sont les outils méthodologiques qu'il met en œuvre et la façon dont il va distinguer l'attitude du scientifique de celle de l'acteur dans l'attitude naturelle. Selon Schütz :

> Les objets de pensée construits par le chercheur en sciences sociales afin de saisir la réalité sociale, doivent être fondés sur des objets de pensée construits par le sens commun des hommes vivant quotidiennement dans le monde social. De la sorte, les constructions des sciences sociales sont, pour ainsi dire, des constructions du second degré, c'est-à-dire des constructions de constructions faites par les acteurs sur la scène sociale, dont le chercheur doit observer le comportement et l'expliquer selon les règles procédurales de sa science[1].

Bien entendu ces constructions au second degré sont d'une espèce différente que celles élaborées au premier degré. Tout l'enjeu est d'évaluer cette *différence* pour prétendre à une quelconque scientificité. Ces constructions au second degré sont des constructions objectives idéales typiques. Sur la base de son observation, le chercheur en sciences sociales va élaborer la construction d'un comportement typique pour tenter de dégager des invariants. Mais ces constructions ne sont pas arbitraires :

> Le problème tout entier des sciences sociales et de leur catégorie est déjà posé dans la sphère préscientifique, décrite sous l'appellation de monde social vécu. Néanmoins, ce problème est alors posé dans une forme primitive. Le sociologue, comme nous le verrons, utilise des méthodes et des concepts qui sont bien différents de ceux utilisés par la personne ordinaire qui en observe simplement une autre[2].

Il convient dès lors de s'interroger sur ce que Schütz appelle constructions de premier degré (et plus largement sur ce qu'il appelle le monde de la vie quotidienne) pour y déceler cette démarche (certes encore *confuse* et *primitive*) qui deviendra dans un second temps celle du sociologue : « En un certain sens, je suis déjà un sociologue dans la vie quotidienne lorsque je ne partage pas la vie de mes contemporains mais que je réfléchis sur eux et leurs

[1] A. Schütz, « Concept and Theory Formation in the Social Sciences », *CP I* 59 ; *CQ* 79.
[2] A. Schütz, *The Phenomenology of the Social World*, *op. cit.*, p. 141.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

comportements[1] ». C'est ce que nous ferons brièvement dans la seconde partie de cet exposé.

La réalité primordiale

Qu'est-ce qui caractérise, selon Schütz, ce monde de la vie quotidienne et ce qu'il appelle « réalités multiples » ? Le monde de la vie quotidienne est selon Schütz la réalité primordiale — qui désigne le lieu du déploiement du sens commun, lieu des exigences pragmatiques du quotidien. Pour en donner un aperçu, on peut repartir des six traits principaux qui, selon Schütz, caractérisent son « style cognitif » (*cognitive style*)[2] : (1) un genre de tension de conscience ; (2) une épochè ; (3) une forme prévalente de spontanéité ; (4) une forme d'expérience du moi ; (5) une forme de socialité ; (6) une perspective temporelle spécifique. Dans le cadre de cette communication, nous insisterons uniquement sur les trois premiers de ces six traits.

(1) En parlant d'un « genre de tension de conscience »[3], Schütz veut signifier par là que dans le monde de la vie quotidienne, j'ai une *pleine conscience*, une *pleine attention à la vie*. C'est cette attention qui délimite le segment de monde *pragmatiquement pertinent*, ainsi que les éléments à sélectionner dans ma *réserve d'expérience* — qui désigne la sédimentation de toutes nos expériences sous forme de *types*. Nos anciennes expériences restent à notre disposition « comme typiques, c'est-à-dire comme porteuses d'expériences potentielles dont on s'attend à ce qu'elles soient similaires à celles du passé[4] ». Lorsque les choses sont prises comme allant de soi, c'est que nous nous débrouillons avec nos connaissances acquises de la typicité du monde de la vie. La typification concerne les situations, les expériences, les objets, mais également les personnes humaines : c'est-à-dire tout aussi bien l'appréhension d'autrui que l'appréhension de l'Ego par lui-même — on parlera alors d'auto-typification. Comme le dit clairement Schütz : « La typification consiste à écarter ce qui fait l'individu [ou l'événement] unique

[1] *Ibid.*, p. 140.
[2] Sur ces six points, cf. A. Schütz, « On Multiple Realities », *CP I* 230-231 ; *CQ* 129.
[3] « Une tension spécifique de la conscience, c'est-à-dire une *pleine conscience*, à l'origine d'une *pleine attention* [0]*à la vie* » (nous soulignons). « *L'attention à la vie* est le principe régulateur de base de notre vie consciente. Elle définit le domaine qui nous est *pertinent* (*relevant*) » (*CP I* 212 ; *CQ* 110).
[4] A. Schütz, « Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action », *CP I* 7 ; *CQ* 13.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

et irremplaçable[1] ». Dans ce sens, on peut dire que la typification entraîne un anonymat à des degrés divers. Et plus la construction typifiée sera anonyme, plus elle sera détachée de ce qui fait la singularité d'un événement ou d'une personne. Dans les situations où l'anonymat est total ou s'en approche, les individus deviennent interchangeables[2].

(2) Le deuxième trait — une *épochè* spécifique — caractérise sans doute le mieux l'originalité de la démarche de Schütz. Dans l'attitude naturelle, nous prenons le monde et ses objets tels qu'ils sont. Nous ne nous posons pas la question — ou plutôt cette question est enfouie — de savoir si ce monde existe réellement ou pas. L'homme dans la vie quotidienne vit dans une forme de naïveté. Il prend les choses comme allant de soi (*taken for granted*). Schütz retrouve de la sorte l'*Urdoxa* husserlienne, ou encore la *foi perceptive* merleau-pontienne. C'est en ce sens que Schütz parle d'une *épochè de l'épochè* : l'homme dans l'attitude naturelle utilise (comme le phénoménologue) une forme d'*épochè*, mais il s'agit précisément d'une mise entre parenthèses de l'*épochè* phénoménologique :

> Nous pouvons nous risquer de suggérer que l'homme dans l'attitude naturelle utilise également une *épochè* spécifique, qui est bien sûr tout autre que celle du phénoménologue. Il ne suspend pas sa croyance au monde extérieur et à ses objets, mais au contraire, il suspend tout doute quant à son existence. Ce qu'il met entre parenthèses est le doute que le monde et ses objets puissent être autre qu'il ne lui apparaît. Nous proposons d'appeler cette *épochè* l'*épochè* de l'attitude naturelle[3].

Mais ce « *taken for granted* » n'est pas le dernier mot de Schütz. Le fait qu'il parle d'une *épochè* de l'*épochè* indique bien qu'il peut y avoir des situations où cette *épochè* n'est pas mise en œuvre. Nous sommes régulièrement confrontés à des motivations spéciales qui nous obligent parfois à réviser nos croyances antérieures, pour finalement faire éclater cette *foi* en l'attitude naturelle. En d'autres termes, la naïveté dont parle Schütz est toute relative. Si l'homme pris dans l'attitude naturelle considère le monde comme naturel, ce n'est pas parce qu'il ne sait pas que ce monde peut être remis en question, mais il ne veut tout simplement pas le savoir. Il s'agit là d'une vérité avec

---

[1] A. Schütz, « Equality and the Meaning Structure of the Social World », *CP II* 234.

[2] Cf. A. Schütz, « Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action », *CP I* 18 ; *CQ* 24.

[3] A. Schütz, « On Multiple Realities », *CP I* 229 ; *CQ* 127. Sur cette *épochè* de l'attitude naturelle et sur ses rapports à la phénoménologie husserlienne, cf. B. Bégout, « L'épokhè de l'attitude naturelle selon Schütz », *Alter*, 2003 (11).

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

laquelle on ne peut vivre continuellement. Bref, pour reprendre une expression de Bruce Bégout, on peut dire que l'*épochè* de l'*épochè* est en quelque sorte une *stratégie vitale*. La naïveté du phénoménologue serait de croire que l'homme de l'attitude naturelle croit naïvement au monde[1]. Le monde n'est pas uniquement incertain depuis le point de vue théorique, philosophique ou phénoménologique, mais également dans l'attitude naturelle. Interpréter d'une telle façon la perspective de Schütz, permet peut-être d'ailleurs de nuancer certaines des critiques qui lui ont été adressées par Bourdieu[2]. Pour ce dernier, l'analyse phénoménologique « ne peut aller au-delà d'une description de ce qui caractérise en propre l'expérience "vécue" du monde social, c'est-à-dire l'appréhension de ce monde comme évident, comme allant de soi (*taken for granted*) ». La phénoménologie exclurait « la question des conditions de possibilité de cette expérience[3] ». Si Schütz ne s'interroge pas vraiment sur « la signification sociale de l'*épochè* pratique », sa perspective tend peut-être à mettre au jour une construction plus primaire que cette signification[4]. En effet, dans certains passages, certes assez rares, Schütz parle de l'anxiété fondamentale ou de l'angoisse fondamentale (*fundamental anxiety*)[5]. Une telle angoisse fondamentale disparaît précisément sous l'*épochè de l'épochè*, bien qu'elle puisse, en droit, toujours resurgir[6]. Le lien social (à travers l'intersubjectivité) repose sur cette possibilité d'effec-

[1] Cf. par exemple B. Bégout, *La découverte du quotidien*, Paris, Allia, 2005, p. 46 : « L'un des buts de la philosophie du monde de la vie est précisément de résister à cette version triviale du trivial, à cette naïveté de la naïveté ».

[2] Rappelons que pour Bourdieu, l'un des inconvénients de l'approche phénoménologique en sciences sociales, c'est qu'elle est incapable d'aller au-delà « d'une description de ce qui caractérise en propre l'expérience "vécue" du monde social, c'est-à-dire l'appréhension de ce monde comme évident, comme allant de soi » (P. Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980, p. 44). Le mode de connaissance phénoménologique exclut toute interrogation sur ses propres conditions de possibilité. En ce sens, la phénoménologie n'est rien d'autre qu'une contribution à la science de la représentation préscientifique du monde social, et non la science du monde social (P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Seuil, coll. « Points-Essais », 2000, p. 237).

[3] P. Bourdieu, *Le sens pratique*, *op. cit.*, p. 44, ou encore P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, coll. « Liber », 1997, p. 163.

[4] C'est en ce sens que B. Bégout interprète les choses. Cf. *La découverte du quotidien*, *op. cit.*, p. 250 et sv.

[5] Cf. A. Schütz, « On Multiple Realities », *CP I* 228 et 247 ; *CQ* 126 et 149.

[6] Schütz présente d'ailleurs la philosophie (à côté de l'art, par exemple) comme l'une des tentatives de dépasser cette angoisse fondamentale (*CP I* 247 ; *CQ* 149 et 165 n. 31).

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

tuer l'*épochè* de l'*épochè*. Les personnes incapables de retrouver cet intérêt pratique à la vie quotidienne verseront dans des comportement qui seront dits — *depuis la province limitée de signification qu'est la vie quotidienne* — « anormaux ».

(3) Le troisième trait est caractérisé comme suit par Schütz : « Une forme (prévalente) de spontanéité, à savoir le *travail* (une spontanéité significative basée sur un projet et caractérisée par l'intention de promouvoir la situation projetée par des mouvements corporels dans le monde extérieur) ». Pour notre propos, nous retiendrons simplement que Schütz oppose de façon tranchée *spontanéité* et *réflexivité*. La spontanéité désigne l'actualité de l'expérience ; la réflexivité est, quant à elle, le recul rétrospectif ou anticipatif que je prends sur mon action. Schütz distingue en outre la simple *conduite* (*conduct*) de l'*action* (*action*)[1]. Le terme de conduite « renvoie à toutes sortes d'expériences subjectivement significatives de la spontanéité, qu'elles soient celles de la vie intérieure ou celles qui s'engrènent dans le monde extérieur[2] ». Elle n'implique pas de référence à l'*intention*. Elle désigne des activités liées, par exemple, « à l'habitude, à la tradition, à l'affectivité[3] ». L'*action*, au contraire, est « définie à l'avance, c'est-à-dire fondée sur un projet pré-conçu, qu'elle soit explicite ou implicite »[4].

Les structures de pertinences

Bien évidemment, les six traits fondamentaux du monde de la vie quotidienne ne se maintiennent pas continuellement. Sans changer de « réalité », au sens que lui donne Schütz, notre vie quotidienne est constituée de

[1] Dans *l'Aufbau*, Schütz reproche à Weber de ne pas avoir clairement établi une telle distinction en voyant dans la simple *conduite* quelque chose comme une *action*, en dépit pourtant de la spontanéité de ce type d'agir qui n'implique pas la projection préalable d'un projet d'action.

[2] A. Schütz, « On Multiple Realities », *CP I* 211 ; *CQ* 108.

[3] *Ibid.*

[4] Au sein des actions elles-mêmes, on peut distinguer les *performances* (*performances*) — actions implicites qui n'engendrent pas de modification dans le monde extérieur (Cf. *CP I* 216 ; *CQ* 114) — et le *travail* (*working*) — « action dans le monde extérieur, basée sur un projet et caractérisé par l'intention de produire par des mouvements corporels une situation projetée » (*CP I* 212 ; *CQ* 109). Le travail est la forme de spontanéité la plus importante dans la constitution du monde de la vie quotidienne.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

changements multiples. Nous abandonnons telle action pour une autre ; nous croisons telle ou telle personne ; commençons une conversation, l'interrompons ; etc. Tout en nous maintenant dans la réalité de la vie quotidienne, nous n'en connaissons pas moins une réalité complexe et multiforme. Ainsi, par exemple, si nous considérons notre monde de la vie quotidienne comme allant de soi (cf. point 2), c'est toujours *jusqu'à nouvel ordre ou jusqu'à preuve du contraire*. Certaines motivations spéciales peuvent nous amener à en interroger la structure de signification et à mettre en doute certains de ses éléments. Un phénomène quelconque pourra, par exemple, résister à se laisser organiser par notre *réserve d'expériences*. Ou encore « un intérêt spécial conditionnera et exigera une transition de l'attitude naïve à une réflexion d'ordre supérieur[1] ». Ce qui était donné comme ne posant pas question surgit alors comme problématique (qu'il s'agisse d'un problème d'ordre théorique, pratique, émotionnel). « Pour résoudre le problème, qu'il soit d'une nature pratique ou théorique, […] nous devons pénétrer ses horizons[2] ». Dès qu'une solution satisfaisante a été atteinte nous quittons cette posture pour nous absorber à nouveau dans notre activité, caractérisée par une pleine attention à la vie.

Pour rendre compte de ces modifications Schütz distingue des structures de pertinence (*relevance*) qu'il range sous trois catégories[3]. Il parle en effet de pertinence *motivationnelle*, *thématique* et *interprétative*. La « pertinence motivationnelle » (*motivational relevancy*) désigne les éléments *pertinents* dégagés par l'intérêt tout à la fois de la structure du monde donné d'avance *et* de la réserve d'expérience. Le degré de clarté par lequel cette pertinence est expérimentée dépendra tout à la fois de la structure de la réserve d'expérience actuelle et effective, ainsi que de son rapport et de sa pertinence à composer avec les éléments retenus de la structure du monde. Suivant la situation à définir ce seront des éléments différents de la réserve

[1] A. Schütz, « Phenomenology and the Social Sciences », *CP I* 136 ; *CQ* 188-189. Ce sont évidemment ces moments de réflexion d'ordre supérieur durant lesquels le sens commun élabore des constructions, qui vont permettre de rapprocher l'attitude naturelle dans le monde de la vie quotidienne et l'attitude théorique du sociologue phénoménologue.

[2] A. Schütz, « Some Structures of the Life-World », *CP III* 117 ; *ÉSPh* 104.

[3] La présentation des structures de pertinence qui suit s'inspire du texte « Some Structures of the Lifeworld ». D'autres textes donnent des présentations sensiblement différentes. Cf. par ex. : A. Schütz, « The Well-Informed Citizen », *CP II*. Ou encore de façon plus détaillée : A. Schütz and Th. Luckmann, *The Structures of the Lifeworld v. 1*, trad. angl. R. Zaner et H. T. Engelhart, London, Heinemann, 1974, p. 182-229.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

d'expérience qui seront concernés. Ainsi, le système des pertinences différera fortement s'il s'agit d'une situation qui résulte de mon propre choix (primat de la spontanéité), ou s'il s'agit d'une situation qui m'est imposée (primat de la réceptivité). Dans le premier cas, Schütz parle de « pertinence intrinsèque » (*intrinsic relevance*). Dans l'autre cas — dont les meilleurs exemples sont la maladie, le deuil, les catastrophes naturelles, les problèmes métaphysiques de la foi, etc. —, il parle de « pertinence imposée » (*imposed relevance*)[1]. Dans certain cas, qui sont les plus rares, les éléments pertinents sont tirés de notre « connaissance directe » (*knowledge by acquaintance*). Ce type de connaissance renvoie au petit domaine de connaissance que nous maîtrisons parfaitement. Dans la plupart des cas, néanmoins, c'est un « savoir vague », un « savoir sur » (*knowledge about*) qui est concerné, une connaissance qui nous permet de nous débrouiller au jour le jour sans que nous ne souhaitions ou n'ayons besoin de l'approfondir[2]. C'est encore le simple domaine de la croyance, voire de l'ignorance qui peut être mobilisé[3].

Tant que les éléments des différents types de connaissance mentionnés sont suffisants pour définir la situation, nous agissons, nous l'avons signalé, en prenant les choses comme allant de soi. Néanmoins, « il peut arriver que tous les éléments motivationnellement pertinents pré-connus (*foreknown*) dans des degrés suffisants de familiarité ne soient pas adéquats, ou qu'il s'avère que l'on ne puisse référer la situation par des synthèses de récognition à une situation antérieure typiquement semblable, similaire, etc., parce qu'elle est radicalement nouvelle[4] ». Il convient, dans un tel cas, d'en savoir plus au sujet des éléments en question. Un nouveau type de pertinence intervient. L'élément pertinent n'est plus donné comme allant de soi, au contraire, il devient pertinent pour cette raison précise qu'il est question-

[1] Sur cette distinction, cf. A. Schütz, « The Well-Informed Citizen », *CP II* 126-127 ; tr. Th. Blin, *Phénoménologie et sociologie compréhensive. Sur Alfred Schütz*, Paris, L'Harmattan, 1995, p. 120-121.

[2] La distinction entre *knowledge about* et *knowledge of acquaintance* est reprise à James. Elle est souvent utilisée par Schütz. Cf. par ex. *CP I* 14 ; *CQ* 20. *CP II* 93 ; *CQ* 221. *CP III* 123 ; *ÉSPh* 108.

[3] Les trois idéaux types — l'homme de la rue, le citoyen bien informé, l'expert — déployés dans « The Well-Informed Citizen » peuvent d'ailleurs servir à ce sujet d'illustration. Chacun de ces idéaux types indique la connaissance que nous sommes amenés à mobiliser en fonction des situations et de nos intérêts. Cf. A. Schütz, « The Well-Informed Citizen », *CP II* 120-134 ; tr. Th. Blin, *Phénoménologie et sociologie compréhensive*, *op. cit.*, p. 107-135.

[4] A. Schütz, « Some Structures of the Life-World », *CP III* 124 ; *ÉSPh* 112 (tr. modifiée).

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

nable. Schütz parle ici de « pertinence thématique » (*thematic relevancy*), « parce que l'élément pertinent devient un thème pour notre conscience connaissante[1] ». Pour que nous puissions continuer à nous orienter vers d'autres choses, il faut que nous trouvions une solution au problème impliqué — que celui-ci soit, une nouvelle fois, d'ordre pratique, théorique ou émotionnel. C'est pour cette raison que le thématiquement pertinent est envisagé pour lui-même. Cependant, les contextes motivationnellement pertinents restent présents en toile de fond, en tant qu'horizon extérieur, pouvant nous indiquer à tout moment le point où nous en saurons assez et pourrons continuer notre tâche.

Schütz distingue un troisième type de pertinence, qu'il nomme « pertinence interprétative » (*interpretational relevancy*). Celle-ci désigne le processus par lequel le thématiquement pertinent en vient à coïncider avec des éléments déjà typifiés dans la réserve de connaissance :

> Si par des synthèses de récognition, un thème effectivement pertinent est amené à coïncidence en tant que typiquement connu, typiquement familier, typiquement semblable, avec un type qui relève en tant qu'il est habituel du stock d'expérience donné horizontalement et affiche le même degré de familiarité, *alors ce type pré-connu devient interprétativement pertinent eu égard au thème actuel*[2].

En d'autres termes, la pertinence interprétative est ce qui permet d'intégrer la pertinence thématique à la réserve d'expérience ; elle permet dès lors de rendre typique ce qui était thématiquement pertinent, en allant chercher dans la réserve d'expérience des éléments qui « font penser à », ou à tout le moins qui se rapprochent du thème[3]. Ou encore, pour utiliser plus spécifiquement le langage de la typicité : la pertinence interprétative permet de faire le lien entre la situation présente qui est d'une certaine façon « atypique », mais qui possède pourtant un style général typique au regard de ma réserve d'expérience.

Ces différentes pertinences ne forment pas des réalités séparées. Pertinences thématique et interprétative trouvent une origine commune dans la pertinence motivationnelle. Mieux, elles forment un *système* et aucune d'elles ne peut être isolée — si ce n'est pour les besoins de l'analyse —

---

[1] *Ibid.*, *CP III* 124 ; *ÉSPh* 113.
[2] *Ibid.*, *CP III* 128 ; *ÉSPh* 117.
[3] Schütz insiste sur le fait que la sélection et l'application du matériau interprétativement pertinent, même s'il devient une question de routine, reste biographiquement, culturellement et socialement conditionné (cf. *ibid.*, *CP III* 129 ; *ÉSPh* 119).

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

comme une entité discrète. D'autre part, il convient de rappeler cette évidence, l'homme vivant « naïvement » dans son monde de la vie quotidienne, pris dans ses actions, vit également dans ses pertinences. Il ne les aperçoit donc pas. Seuls certaines postures réflexives, l'indécision ou encore le doute font apparaître « les pertinences elles-mêmes et leur différenciation en plusieurs connexions systématiques[1] ».

La thèse des perspectives réciproques

La thèse des perspectives réciproques est directement liée aux thématiques de la typicité et de la pertinence. Elle se base sur deux processus d'idéalisation : l'*idéalisation de l'interchangeabilité des points de vue* et l'*idéalisation de la congruence des systèmes de pertinences.* Selon le premier processus d'idéalisation, j'admets que si je change de place avec autrui, « de telle sorte que son "ici" devienne le mien, je serai à la même distance des choses et les considérerai avec la même typicité qu'il le fait actuellement[2] ». En d'autres termes, cette idéalisation réduit la singularité tenant à la situation spatiale et biographique d'autrui. Selon le second processus, étroitement lié au précédent, j'admets jusqu'à preuve du contraire que « les différences de perspective tirant leur origine dans nos situations biographiques particulières ne sont pas pertinentes pour le but que nous poursuivons[3] ». Je suppose, en d'autres termes, que « nous » interprétons les choses et les événements de la même façon.

La thèse des perspectives réciproques repose sur des constructions typifiées. Quand les deux formes d'idéalisation fonctionnent, c'est que les acteurs extraient avec succès un certain nombre de contingences liées à leurs situations biographiques respectives. C'est en tout cas qu'ils partagent un certain système de pertinence : *ils sont d'accord sur ce qui est naturel, bon et juste*[4]. Une action pourra, par exemple, apparaître comme rationnelle à

[1] *Ibid.*, *CP III* 131 ; *ÉSPh* 121.
[2] A. Schütz, « Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action », *CP I* 11-12 ; *CQ* 17.
[3] *Ibid.*, *CP I* 12 ; *CQ* 18.
[4] *Ibid.*, *CP I* 12 ; *CQ* 19. Les expériences de ruptures (*breaching experiments*) de Garfinkel sont à ce sujet exemplaires (cf. H. Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1967, chap. 2 : « Studies of the routine grounds of everyday activities », p. 35-75). Elles viennent interrompre la bonne marche des interactions et interlocutions, par transgression des idéalisations de réciprocité des perspectives et de congruence des pertinences qui sont tenues pour allant de soi. Ces

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

l'acteur qui l'effectue, mais comme non rationnelle à un de ses partenaires de l'interaction ou à un observateur extérieur[1]. Cette thèse est donc d'une importance considérable. Elle garantit l'équilibre de nos multiples interactions. Dans ce sens, selon Schütz, l'action rationnelle « *est toujours une action à l'intérieur d'un cadre (frame) indéterminé et non questionné*[2] ». Le cadre forme ainsi un horizon indéterminé, duquel il ressort néanmoins quelques « éléments clairement et distinctement définissables ». Ce sont à ces éléments que les gens se réfèrent — à l'intérieur du cadre en question — pour juger de la « rationalité » de leur action ou de celle d'autrui. Évidemment, la possibilité est toujours ouverte que des interactants ne possèdent pas le même cadre de référence. C'est ce qui fait dire à Schütz que « la rationalité a plusieurs degrés[3] ». Si une action apparaît comme rationnelle pour l'acteur qui est en train de l'effectuer, ce n'est pas nécessairement le cas pour un partenaire de l'interaction ou un observateur extérieur.

Le modèle de l'acteur rationnel

Comme nous l'avons déjà évoqué, le modèle de l'action qui sous-tend la construction des types repose sur une distinction nette entre *spontanéité* et *réflexivité*. L'action, selon Schütz, désigne « la conduite humaine en tant que processus en cours qui est conçu par l'acteur *par avance*, c'est-à-dire, qui se base sur un projet préconçu[4] ». Pour effectuer une action, je dois avoir préalablement *établi un projet de l'action à effectuer*. J'anticipe au futur sur le mode de l'imagination. Ce qui est anticipé n'est pas l'action (*actio*) future, mais l'acte effectué (*actum*). Celui-ci est projeté sur un mode temporel spécifique : le futur antérieur. En outre, ce projet se base sur les connaissances que j'ai avant d'établir le projet : je repère dans ma réserve d'actes préalablement accomplis ce qui est « typiquement similaire » à ce que je dois réaliser, en me basant sur ce qui me semble typiquement pertinent dans

---

expériences de rupture offrent la possibilité de mettre au jour cette thèse qui fonctionne la plupart du temps implicitement.

[1] Cf. A. Schütz, « Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action », *CP I* 29 ; *CQ* 36.

[2] A. Schütz, « Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action », *CP I* 33 ; *CQ* 40.

[3] *Ibid.*, *CP I* 33 ; *CQ* 41.

[4] A. Schütz, « Choosing among Projects of Action », *CP I* 67 ; *ÉSPh* 53. Cf. aussi A. Schütz, « Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action », *CP I* 19 ; *CQ* 26 et A. Schütz, « On Multiple Realities », *CP I* 211 ; *CQ* 108.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

l'action à effectuer. Il y a donc des contraintes de cohérence qui pèsent sur mon projet. L'action doit être réalisable et composer avec les éléments de la situation. On peut encore éclairer cette problématique en introduisant la distinction établie par Schütz entre *motif-en-vue-de* (*in-order-to motive*) et *motif-parce-que* (*because motive*)[1]. L'acteur qui se trouve dans le processus de l'action ne considère que son motif-en-vue-de, c'est-à-dire la finalité qu'il s'agit d'obtenir en s'engageant dans telle action plutôt qu'une autre. Le motif-en-vue-de me projette dans le futur : « La situation qu'engendrera l'action future d'abord imaginée dans le projet est le motif-en-vue-de pour accomplir l'action[2] ». Le motif-parce-que est tout différent, notamment par sa structure temporelle. Il se réfère à des expériences passées et dévoile ce qui a déterminé l'acteur à agir de la sorte. Ce motif-parce-que peut être saisi rétrospectivement par l'acteur lui-même s'il devient son propre observateur.

Les réalités multiples

À côté de ce monde de la vie quotidienne, Schütz distingue cependant d'autres réalités. Pour les définir, il parle de « *régions limitées de signification* » (*finite provinces of meaning*) — insistant sur le fait que ces réalités sont constituées par la *signification* de nos expériences, et non par la structure ontologique des objets[3]. Ces réalités sont également définies, comme le monde de la vie quotidienne, par un style cognitif spécifique. Le passage à une autre réalité s'effectuera par une modification de la tension de conscience caractérisée par un autre type d'attention à la vie. Cet autre type d'attention entraînera également un déplacement de l'*accent de réalité* vers

[1] Sur cette distinction cf. par exemple A. Schütz, « Choosing among Projects of Action », *CP I* 69-72 ; *ÉSPh* 56-59. Ou encore, A. Schütz, « Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action », *CP I* 21-22 ; *CQ* 28-29.

[2] A. Schütz, « Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action », *CP I* 22 ; *CQ* 28.

[3] Schütz se démarque par là de la conception des « sous-univers de réalité » de James : « Nous parlons de provinces de *signification* et non de sous-univers, parce que c'est la signification de nos expériences et non la structure ontologique des objets qui constitue la réalité » (*CP I* 230 ; *CQ* 128). Sur ces réalités multiples, cf. A. Schütz, « On Multiple Realities », texte publié en 1945 et repris en 1962 dans *CP I* 207-259 ; *CQ* 103-167. Cf. également Schütz A., Luckmann T., *The Structures of the Lifeworld*, trad. angl. R. M. Zaner et H. T. Engelhart, London, Heinemann, 1974 (1re éd. angl. : Evanston, Northwestern University Press, 1973), particulièrement le chapitre II : « The Stratifications of the Life-World ».

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

une autre province. Schütz parle de ce passage ou de ce déplacement comme l'expérience d'un *choc* (*shock*) spécifique qui nous incite à faire éclater les limites de la région de sens qu'est le monde de la vie quotidienne. Ces « expériences-chocs » ou ces « sauts » sont nombreux, nous dit Schütz ; aussi nombreux qu'il y a de provinces limitées de signification. Toute la question, laissée quelque peu en suspens par Schütz lui-même, serait de savoir réellement à partir de quel type de choc il est convenu d'envisager le passage vers une autre province limitée de signification. Pour reprendre les exemples avancés par Schütz :

> S'endormir en tant que choc qui nous propulse dans le monde des rêves ; la transformation intérieure que nous subissons au théâtre au lever du rideau lorsque nous rentrons dans le monde de la scène ; notre changement radical d'attitude, en face d'un tableau, nous limitons notre champ visuel au cadre du dit tableau et que nous acceptons le passage dans le monde pictural ; notre embarras se résolvant en un éclat de rire, lorsque, à l'écoute d'une plaisanterie, nous sommes, même pour peu de temps, prêts à accepter le monde fictif de celle-ci comme une réalité à côté de laquelle le monde courant fait figure de leurre ; l'enfant empoignant son jouet comme transition vers le monde ludique ; et ainsi de suite[1].

Schütz donne également l'exemple de l'expérience religieuse et de la posture théorétique du scientifique.

Ces *provinces limitées de signification* sont en outre *inconsistantes* et *incompatibles* entre elles. Ce point est important puisqu'il marque l'impossibilité « de faire communiquer ces provinces entre elles en introduisant une formule de transformation[2] ». Il marque aussi le fait que les constructions de premier degré peuvent être contradictoires entre elles : la « science » produite par les acteurs dans le monde de la vie quotidienne est contradictoire — et ce sera un des rôles des constructions de second degré du scientifique que de dégager et de mettre en lumière ces contradictions. Chaque province est *limitée* et pour ainsi dire *close* sur elle-même. Les expériences qui ont lieu à l'intérieur des frontières de l'une d'entre elles ne sont consistantes et compatibles qu'avec les autres expériences qui trouvent à se déployer au sein de la même province. On pourrait dire que ces provinces sont *incommensurables* entre elles. Chacune d'elle possède sa propre économie interne, ses propres principes, son mode propre de « fonctionnement ». Au demeurant, c'est la

[1] A. Schütz, « On Multiple Realities », *CP I* 231 ; *CQ* 130.
[2] *Ibid.*, *CP I* 232 ; *CQ* 132.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

province où se déroule l'expérience actuelle qui possède l'accent de réalité. Et de ce point de vue, les autres provinces ont simplement « l'air fictives[1] ».

Les constructions de second degré

Pour terminer ce bref exposé, nous envisagerons brièvement quelles sont selon Schütz les principales spécificités des constructions de second degré. Celles-ci doivent prioritairement « traiter de la conduite humaine et *de son interprétation par le sens commun dans la réalité sociale*[2] », en adoptant notamment *le principe de l'interprétation subjective* — que Schütz reprend à Weber. Il convient donc de se référer aux « activités » à l'intérieur du monde social et à *leurs interprétations par les acteurs eux-mêmes* en termes de systèmes de projets, de moyens à disposition, de motifs, de pertinences, etc. Toute la question est évidemment de savoir comment saisir « par un système de connaissances objectives des structures de significations subjectives ? N'est-ce pas là un paradoxe[3] ? » La réponse de Schütz est la suivante :

> Grâce à des dispositifs méthodologiques particuliers […] le chercheur en sciences sociales *remplace* les objets de pensée du sens commun en se référant à des événements uniques, en *construisant* un modèle d'une portion du monde social à l'intérieur duquel seuls les événements typifiés se produisent, événements qui se rapportent tous au problème particulier que le chercheur examine. […] Il est possible de *construire un modèle* d'une portion du monde social rendant compte de l'interaction typiquement humaine et d'analyser ce modèle d'interaction typique selon la signification qu'elle peut avoir pour les types personnels d'acteurs dont on présume qu'ils en sont à l'origine[4].

Bref, l'enjeu est de s'interroger sur *les dispositifs méthodologiques* des sciences sociales capables d'atteindre une connaissance objective et vérifiable d'une structure de signification subjective. Ces dispositifs reposent notamment sur l'attitude désintéressée du chercheur et le déplacement de son centre d'intérêt. En ce sens, selon Schütz, la différence entre les constructions de modèles d'action par le sens commun et par l'homme de science

[1] *Ibid.*, *CP I* 232 ; *CQ* 131.
[2] A. Schütz, « Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action », *CP I* 34 ; *CQ* 42.
[3] *Ibid.*, *CP I* 35 ; *CQ* 44.
[4] *Ibid*., *CP I* 36 ; *CQ* 44 (tr. modifiée).

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

repose essentiellement sur des *systèmes de pertinence* divergents : « Les constructions du sens commun sont formées à partir d'un "ici" à l'intérieur du monde et qui détermine la réciprocité présupposée des perspectives[1] ». Par contre, le chercheur en sciences sociales

> n'a pas d' « ici » à l'intérieur du monde social, ou, plus précisément, il considère sa position dans celui-ci et le système de pertinence qui en découle comme non pertinente pour son investigation scientifique. Sa réserve d'expérience de connaissance à disposition est le corpus de sa science, et il doit l'admettre […] à moins qu'il n'explicite pourquoi il ne peut le faire. […] Cette réserve de connaissances est structurée tout autrement que celle dont tout un chacun dispose dans sa vie quotidienne[2].

Dans les modèles d'action construits par le chercheur, l'acteur est dès lors investi d'un système de pertinences qui trouve son origine dans le problème scientifique de son « constructeur ». C'est le scientifique qui décide de l' « ici » et du « là » de sa *marionnette*. C'est aussi le scientifique qui détermine la réserve d'expérience que sa marionnette est censée avoir à disposition. L'acteur « n'a ni espoirs ni craintes ; il ne connaît pas l'angoisse comme moteur principal de tous ses actes. Il n'est pas libre au sens où son agir pourrait transgresser les limites fixées à l'avance par son créateur, le chercheur[3] ». Bref, l'acteur « n'endosse aucun rôle si ce n'est celui que lui attribue le metteur en scène du spectacle de marionnettes et c'est ce que nous appelons la modélisation du monde social[4] ». Bien entendu, un tel modèle est d'une simplification extrême par rapport au monde social. Cela signifie notamment que le concept de rationalité « au sens strict » ne se réfère pas à « des actions à l'intérieur de l'expérience courante de la vie quotidienne dans le monde social ; [mais] *c'est l'expression d'un type particulier de constructions de certaines modélisations spécifiques du monde social fait par le chercheur dans certains buts méthodologiques spécifiques*[5] ».

Quels sont néanmoins les principes régissant la construction du modèle de l'action humaine par le chercheur ? La question est bien en effet de savoir comment assurer une *certaine scientificité* à ces modélisations. Et tout le problème est de savoir, encore une fois, comment traiter avec une forme d'objectivité la signification subjective de l'action humaine. Selon

---

[1] *Ibid.*, *CP I* 38 ; *CQ* 47.
[2] *Ibid.*, *CP I* 39 ; *CQ* 48.
[3] *Ibid.*, *CP I* 41 ; *CQ* 53.
[4] *Ibid.*, *CP I* 42 ; *CQ* 51.
[5] *Ibid.*

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

Schütz, il faut respecter une certaine *congruence* entre les objets de pensée du sens commun et les objets de pensée des sciences sociales. Et pour répondre plus précisément à cette exigence, la modélisation doit répondre à trois postulats : *le postulat de consistance logique* ; *le postulat d'interprétation subjective* et *le postulat d'adéquation*. Selon le postulat de consistance logique, « le système de constructions typiques dessinées par le scientifique doit établir le plus clairement et le plus distinctement possible le cadre conceptuel impliqué et doit être pleinement compatible avec les principes de la logique formelle[1] ». Le chercheur assigne de la sorte « à cette conscience fictive un ensemble de *motifs en-vue-de* typiques correspondants aux buts des modèles d'action en cours et des *motifs parce-que* typiques sur lesquels se fondent les *motifs en-vue-de*. Les deux types de motifs sont censés être invariables dans l'esprit de l'acteur imaginaire modélisé ». Le postulat d'interprétation subjective insiste quant à lui sur l'idée que « le scientifique doit se demander comment modéliser l'esprit individuel et quels contenus typiques doivent lui être attribués afin d'expliquer les faits observés comme résultat de l'activité d'un tel esprit dans une relation compréhensible[2] ». Enfin, le postulat d'adéquation affirme de façon étonnante que la modélisation du scientifique doit être compréhensible en termes d'interprétation courante de la vie quotidienne. « Le respect de ce postulat, nous dit Schütz, garantit la consistance des constructions du chercheur avec les constructions de l'expérience commune de la réalité sociale[3] ».

*

[1] *Ibid.*, *CP I* 43 *; CQ* 52.
[2] *Ibid.*, *CP I* 43 ; *CQ* 53.
[3] *Ibid.*, *CP I* 44 ; *CQ* 54. On pourrait encore s'interroger sur la concurrence éventuelle de plusieurs modélisations. La question est évoquée par Schütz qui s'interroge sur le paradoxe de « la possibilité de construire plusieurs modèles entrant en compétition dans la résolution d'un seul et même problème scientifique » (*CPI* 46 ; *CQ* 56). Néanmoins, selon lui, « la contradiction est levée si nous considérons que tout problème n'est que le lieu d'implications qui peuvent être explicitées ou, pour utiliser la terminologie de Husserl […], qu'un problème porte avec lui son horizon intérieur d'éléments non questionnés mais questionnables. *Afin de rendre explicite l'horizon intérieur d'un problème, on peut varier les conditions à l'intérieur desquelles les acteurs fictifs sont censés agir : les éléments du monde qu'ils sont censés connaître, les motifs agréés comme imbriqués,…* » (*CPI* 46 ; *CQ* 56-57).

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

Pour conclure, je terminerai par une question. La possibilité de dégager une posture épistémologique qui envisage la continuité plutôt que la rupture entre l'activité scientifique du sociologue et le sens commun apparaît très stimulante. Cependant, une telle position n'est-elle pas rendue possible parce qu'une rupture franche trouve à se déployer ailleurs ? Et plus précisément au cœur même de l'attitude naturelle, entre *spontanéité* et *réflexivité*, l'action en train de se faire et l'anticipation ou la rétrospection réflexive. On peut se demander si Schütz ne déplace pas tout simplement la rupture. Si entre l'activité réflexive de l'acteur et l'activité du scientifique il n'y a plus qu'une différence de degré, il y a par ailleurs une rupture radicale entre *spontanéité et réflexivité.* Mais une telle rupture au sein de l'attitude naturelle est-elle crédible ? Sur ces questions, il nous semble justement que toutes les avancées réalisées sur la spécificité d'une « logique de la pratique » par une sociologie comme celle de Pierre Bourdieu — dans le sillage direct de la phénoménologie merleau-pontienne ou encore husserlienne — devrait prendre le relais. Il faudrait en outre se tourner vers les travaux sociologiques les plus contemporains, portant notamment sur les régimes d'action. Mais c'est à Schütz que nous donnerons la parole pour terminer, dans une formule qui résume exemplairement sa position épistémologique, tout en insistant sur la procédure de création propre au chercheur en sciences sociales :

> La relation entre le chercheur en sciences sociales et la marionnette qu'il a créée reflète jusqu'à un certain point un problème aussi vieux que la théologie et la métaphysique, à savoir la relation entre Dieu et ses créatures. La marionnette n'existe et n'agit que par la grâce du scientifique : elle peut agir qu'en accord avec le but que la sagesse du scientifique lui a assigné. Elle est néanmoins censée agir comme si elle n'était pas déterminée mais douée de spontanéité. Une complète harmonie a été préétablie entre la conscience déterminée plaquée sur la marionnette et l'environnement préconstitué à l'intérieur duquel elle est censée se mouvoir librement, opérer des choix rationnels et prendre des décisions. Cette harmonie n'est possible que parce que marionnette et environnement restreint sont des créations du scientifique. Et en s'en tenant aux principes qui l'ont guidé, le scientifique parvient donc à découvrir, à l'intérieur de l'univers ainsi créé, la parfaite harmonie préétablie par lui-même[1].

[1] *Ibid.*, *CPI* 47 ; *CQ* 57-58 (tr. modifiée).

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3, 2008 (Actes 1), p. 189-201
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Le refus de la théorie et le sens pratique de la mauvaise foi chez Jean-Paul Sartre

Par FABIO CAPRIO LEITE DE CASTRO
Université de Liège

Le statut théorique du rapport cognitif entre sujet et objet a été refusé par Sartre depuis ses premiers textes phénoménologiques et surtout dans *L'Être et le Néant*. C'est justement le rapport existentiel et immédiat de la conscience au monde, c'est-à-dire la conscience (de) soi, qui nous donne le point le plus substantiel dans la description phénoménologique sartrienne de la liberté. La conscience est plongée dans le monde et elle ne peut jamais lui échapper. Toutefois, elle peut quand même essayer de se cacher à elle-même dans une conduite de mauvaise foi, bien que dans ce cas elle soit vouée à l'échec. C'est à partir du concept de mauvaise foi que la morale même devient possible dans la pensée du Sartre phénoménologue. La possibilité de conversion est ce qui permet de la préciser et de la définir ; autrement dit, d'envisager l'authenticité de la conscience dans sa relation à autrui. La description de la conversion, c'est ce qui nous renvoie au sens moral de la liberté à travers son rapport pratique dans le monde. Nous essayerons de reconstituer brièvement le parcours qui a amené Sartre à cette idée fondamentale.

1. Le refus du théorétisme dans la philosophie existentielle sartrienne

La phénoménologie sartrienne des années 1930 et même celle de *L'Être et le Néant* s'est développée dans un dialogue constant avec Husserl. Bien qu'une influence plus nette de Heidegger soit apparue plus tôt à partir des écrits des années 1940, Sartre s'est dès le début interrogé sur la validité de la réduction phénoménologique au sens husserlien. Autrement dit, le rapport à soi de la conscience dans l'attitude phénoménologique est réflexif et la conscience se

pose en tant qu'objet. Ainsi, le rapport de la conscience à soi est décrit dans les mêmes termes que le rapport entre elle et le monde. Mais à un autre niveau, il y a la conscience irréfléchie. Dans *La transcendance de l'ego*, Sartre avait déjà envisagé cette différence :

> Elle prend conscience de soi en tant qu'elle est conscience d'un objet transcendant. Tout est donc clair et lucide dans la conscience : l'objet est en face d'elle avec son opacité caractéristique, mais elle, elle est purement et simplement conscience d'être conscience de cet objet, c'est la loi de son existence. Il faut ajouter que cette conscience de conscience — en dehors des cas de conscience réfléchie sur lesquels nous insisterons tout à l'heure — n'est pas positionnelle, c'est-à-dire que la conscience n'est pas à elle-même son objet. Son objet est hors d'elle par nature et c'est pour cela que d'un même acte elle le pose et le saisit. Elle-même ne se connaît que comme intériorité absolue. Nous appellerons une pareille conscience : conscience du premier degré ou irréfléchie[1].

Sartre a voulu montrer que l'Ego n'est pas le propriétaire de la conscience, mais, tout au contraire, qu'il est son objet. À travers ce même argument, le philosophe a essayé de réfuter le solipsisme d'une autre façon que celle présentée par Husserl dans *Logique formelle et transcendantale* et dans les *Méditations cartésiennes*. « Le solipsisme devient impensable dès lors que le Je n'a plus de position privilégiée »[2]. Donc, le Je transcendantal n'est pas derrière toute conscience. Il n'y a pas non plus une prééminence opératrice du cogito.

> Toute conscience réfléchissante est, en effet, en elle-même irréfléchie et il faut un acte nouveau et du troisième degré pour la poser. Il n'y a d'ailleurs pas ici de renvoi à l'infini puisqu'une conscience n'a nullement besoin d'une conscience réfléchissante pour être conscience d'elle-même. Simplement elle ne se pose pas à elle-même comme son objet[3].

La question de la conscience de soi réapparaît dans l'essai *L'Imagination*. Dans ce contexte, Sartre a critiqué les conceptions classiques et les théories psychologiques de l'image qui ont fini par la traiter comme une chose. Il fallait concevoir l'image dans le sillage phénoménologique, en tant que rapport intentionnel entre l'acte noétique imaginaire et le noème imaginé. Pour réfuter les principes métaphysiques de l'image-chose, Sartre affirmait

[1] J.-P. Sartre, *La transcendance de l'ego*, Paris, J. Vrin, 2003, p. 98.
[2] *Ibid.*, p. 130.
[3] *Ibid.*, p. 100.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

que la conscience imageante était en même temps la conscience d'elle-même de manière non positionnelle :

> Il faut partir, au contraire, de cette donnée de fait irréfutable : il m'est impossible de former une image sans savoir en même temps que je forme une image ; et la connaissance immédiate que j'ai de l'image en tant que telle pourra devenir la base de jugements d'existence (du type : j'ai une image de X — ceci est une image, etc.) mais elle est elle-même une évidence antéprédicative[1].

Dans *L'Esquisse d'une théorie des émotions*, dont le projet initial, intitulé *La Psyché*, était en réalité plus vaste, Sartre a fait l'usage de la même méthode, en critiquant les théories classiques de l'émotion et aussi la psychanalyse. Ensuite, il a repris la phénoménologie pour montrer que l'émotion n'appartient pas à une conscience réflexive mais qu'elle naît dans une couche irréfléchie.

> Et certes, il est toujours possible de prendre conscience de l'émotion comme structure affective de la conscience, de dire : je suis en colère, j'ai peur, etc. Mais la peur n'est pas originellement conscience d'avoir peur, pas plus que la perception de ce livre n'est conscience de percevoir ce livre. La conscience émotionnelle est d'abord irréfléchie et, sur ce plan, elle ne peut être conscience d'elle-même que sur le mode non-positionnel. La conscience émotionnelle est d'abord conscience du monde. (...) Ce qui importe ici, c'est seulement de montrer que l'action comme conscience spontanée irréfléchie constitue une certaine couche existentielle dans le monde et, qu'il n'est pas besoin d'être conscient de soi-même comme agissant pour agir — bien au contraire. En un mot, une conduite irréfléchie n'est pas une conduite inconsciente, elle est consciente d'elle-même non thétiquement, et sa façon d'être thétiquement consciente d'elle-même c'est de se transcender et de saisir sur le monde comme une qualité de choses[2].

Ensuite, Sartre a repris la description phénoménologique de l'imagination dans *L'Imaginaire : Psychologie phénoménologique de l'imagination*, publié en 1940. C'était la suite de *L'Imagination*. Dans le second texte, il a essayé de décrire l'imaginaire à partir de la structure intentionnelle de l'image elle-même. Autrement dit, la conscience doit être capable d'établir une différence entre perception et imagination. En partant de la même idée que la conscience thétique peut se tourner thétiquement vers elle-même, il était

[1] Id., *L'Imagination*, 5e éd., Paris, Presses Universitaires de France, 1950, p. 110.
[2] Id., *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann, 1939, p. 29-32.

contraint de reprendre le problème de la conscience non positionnelle afin de ne pas être poussé à l'hypothèse de l'inconscient. Dans cet essai, la thèse de l'irréfléchi est renouvelée comme structure de la conscience imaginaire.

> Toute conscience est conscience de part en part. Si la conscience imageante d'arbre, par exemple, n'était conscience qu'au titre d'objet de la réflexion, il en résulterait qu'elle serait, à l'état irréfléchi, inconsciente d'elle-même, ce qui est une contradiction. (...) Nous dirons qu'elle possède d'elle-même une conscience immanente et non-thétique[1].

Dans *L'Être et le Néant*, la compréhension du concept de liberté exige nécessairement la dimension phénoménologique de la conscience intentionnelle. Sartre maintient toujours l'idée que la réflexion n'a aucune prééminence face à l'irréfléchi, ou encore sa critique de l'intellectualisme. Mais dans *L'Être et le Néant* il présente le rapport immédiat de la conscience de soi à soi d'une manière plus élaborée, à travers le cogito préréflexif et la conscience non thétique (de) soi. Jusqu'ici, il a envisagé les questions de l'ego, de l'imagination et des émotions. La dimension irréfléchie est devenue le fondement incontestable sans lequel la description même des phénomènes serait impossible. Vincent de Coorebyter désigne cette problématique comme l'aporie de l'irréfléchi[2]. En effet, Sartre ne veut pas nier l'existence du cogito, c'est-à-dire de la conscience réflexive. La conscience ne peut se livrer à la description phénoménologique que par la réflexion de sa propre noèse par rapport à son noème. Le fait est qu'elle dépend d'une conscience préréflexive et immédiate de soi à soi :

> Ainsi n'y a-t-il aucune espèce de primat de la réflexion sur la conscience réfléchie : ce n'est pas celle-là qui révèle celle-ci à elle-même. Tout au contraire, c'est la conscience non-réflexive qui rend la réflexion possible : il y a un cogito préréflexif qui est la condition du cogito cartésien. (...) Pourtant, il n'y a pas cercle ou, si l'on veut, c'est la nature même de la conscience d'exister « en cercle ». C'est ce qui peut s'exprimer en ces termes : toute existence consciente existe comme conscience d'exister[3].

---

[1] Id., *L'Imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris, Gallimard (Idées), 1985, p. 30.
[2] V. De Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie*, Bruxelles, Ousia, 2000, p. 304.
[3] J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard (tel), 2004, p. 19-20.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

Vincent de Coorebyter comprend ici que la distinction entre irréfléchi et préréflexif est présentée dans *L'Être et le Néant*[1]. Mais le même auteur souligne la complexité de la question, puisque dans *L'Imaginaire* et dans *L'Idiot de la Famille* il y a une nuance que les sépare. Paulo Perdigão renforce cette position en affirmant que le préréflexif est le fond soit de la conscience irréfléchie, soit de la conscience réfléchie[2]. Pour le moment, ce qui nous importe, c'est seulement de présenter la critique sartrienne du primat de la connaissance, largement soutenu dans la philosophie moderne par l'inversion entre pensée et existence. L'être de la conscience est la conscience non thétique (d')être, qui est la source immédiate de la liberté en situation. À quoi il faut ajouter la correspondance entre le cogito préréflexif et le cogito tacite de Merleau-Ponty :

> Par-delà le cogito parlé, celui qui est converti en énoncé et en vérité d'essence, il y a bien un cogito tacite, une épreuve de moi par moi. Mais cette subjectivité indéclinable n'a sur elle-même et sur le monde qu'une prise glissante. Elle ne constitue pas le monde, elle le devine autour d'elle comme un champ qu'elle ne s'est pas donné ; elle ne constitue pas le mot, elle parle comme on chante parce qu'on est joyeux ; elle ne constitue pas le sens du mot, il jaillit pour elle dans son commerce avec le monde et avec les autres hommes qui l'habitent, il se trouve à l'intersection de plusieurs comportements, il est, même une fois « acquis », aussi précis et aussi peu définissable que le sens d'un geste[3].

Sartre entend dégager la relation intentionnelle du modèle de la corrélation entre un sujet connaissant et un objet connu. Il s'agit pour lui de libérer le *cogito* de la conception représentationaliste. Florence Caeymaex affirme quelles sont les conséquences de cette thèse du point de vue éthique :

> Dès lors la conscience n'est ou n'existe qu'en tant qu'elle est engagée dans un monde, et que le propre du cogito réflexif authentique (de la réflexion pure) est justement de ramener la conscience à ce rapport d'être et à son être-au-monde, c'est-à-dire à la non-coïncidence constitutive du pour-soi[4].

---

[1] V. De Coorebyter, *Sartre Face à la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 327.
[2] P. Perdigão, *Existência & Liberdade*, Porto Alegre, L&PM Editores, 1995, p. 58.
[3] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 462.
[4] F. Caeymaex, « Les enjeux éthiques de l'existentialisme sartrien », Service de Philosophie politique et morale de l'Université de Liège. http://www.philopol.ulg.ac.be/4_3_textes.html. Consulté sur Internet le 19 mai 2007.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

2. Le sens pratique de la mauvaise foi et la conversion

D'emblée, le concept de liberté a un sens pratique. La liberté en situation instaure un rapport immédiat et existentiel dans le monde. Ce rapport n'est pas cognitif dans son fondement. En réalité, il n'y a pas de fondement, la conscience est toujours là, vide et contingente, comme un fond sans fond. La liberté est donc condition de possibilité ontologique et il n'y aurait pas de liberté si l'homme pouvait choisir de n'être pas libre. Autrement dit, l'homme est condamné à être libre. Mais il peut quand même essayer de masquer sa propre liberté ou de ne pas être libre pour s'enfuir de l'angoisse originale d'être libre. Certes, à la fin cette fuite est toujours vouée à l'échec, puisque la liberté est la condition même de l'existence. Sartre l'appelle mauvaise foi, dont le concept est essentiel pour la compréhension du sens pratique de la liberté.

Qu'est-ce que la mauvaise foi ? En tant qu'attitude de négation, la mauvaise foi est le mensonge à soi. Mais ce qui différencie la mauvaise foi du mensonge à autrui c'est justement l'unité du menteur et du trompé. Donc, la mauvaise foi n'est pas conditionnée par le « Mitsein » comme dans le cas du mensonge à autrui, parce que la conscience s'affecte elle-même de mauvaise foi. Autrement dit, la mauvaise foi n'est pas conditionnée par la structure du pour-soi-pour-autrui, quoiqu'elle ait toujours des conséquences concrètes envers autrui.

> La mauvaise foi implique au contraire par essence l'unité d'une conscience. Cela ne signifie pas qu'elle ne puisse être conditionnée par le « Mitsein », comme d'ailleurs tous les phénomènes de la réalité-humaine, mais le « Mitsein » ne peut que solliciter la mauvaise foi en se présentant comme une situation que la mauvaise foi permet de dépasser ; la mauvaise foi ne vient pas du dehors à la réalité-humaine. On ne subit pas sa mauvaise foi, on n'en est pas infecté, ce n'est pas un état. Mais la conscience s'affecte elle-même de mauvaise foi[1].

Il y a une interprétation selon laquelle la mauvaise foi est une tromperie *produite* par la conscience pré-réflexive[2]. Toutefois, la tromperie est l'objet

[1] J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant, op. cit.*, p. 83.

[2] C. Tognonato, « Estamos condenados a la mala fe? », dans *Sartre contra Sartre*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2001, p. 70 et 71 : « Con la noción de mala fé, como autoengaño producido por la conciencia pre-reflexiva, Sartre trata de dar cuenta de los fenómenos que el psicoanálisis explica con el inconsciente como sistema con los processos inconscientes de remoción, resistencia, censura, etc. »

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

non thétique d'une conscience de mauvaise foi sans être produite par elle. Le cogito préréflexif est la condition de possibilité de toute conscience, c'est à ce niveau que la temporalité originelle se donne. En même temps, la conscience préréflexive ne se soutient pas sans la conscience intentionnelle de quelque chose. La mauvaise foi n'est donc pas *produite* au niveau préréflexif de la conscience. L'origine de la mauvaise foi est dans l'acte intentionnel, qu'il soit réfléchi ou spontané et irréfléchi (positionnel de l'objet), puisqu'il n'y a de mauvaise foi qu'à partir de l'intentionnalité. La mauvaise foi est *produite* par la conscience intentionnelle spontanée vers le monde, ou par la conscience réflexive de soi comme essai de récupération, et elle est toujours *subie* par la conscience préréflexive et non positionnelle de soi à soi. Le caractère non positionnel (de) soi de la conscience préréflexive ne la rend pas productrice de la mauvaise foi, puisqu'elle-même n'en est que la condition de possibilité ; elle assure la décision, la conduite de mauvaise foi, mais elle ne se tourne pas thétiquement vers le monde ou vers soi. Elle assure la conscience positionnelle de mauvaise foi.

Toute conduite de mauvaise foi a un sens pratique, toute conscience de mauvaise foi finit par toucher l'autre. Cela est plus facile à montrer dans le cas de la torture ou du racisme. Nous n'aurons pas le temps de montrer et d'examiner tous les conduites de mauvaise foi dans l'œuvre sartrienne. Nous allons en prendre trois exemples pour essayer de montrer leurs conséquences morales.

L'auto-définition réfléchie

La conscience peut évoquer sincèrement un fait passé, qui est pour Sartre l'en-soi. Mais dans ce cas, il n'y a pas de confusion entre facticité et transcendance. Il y a mauvaise foi dans l'auto-définition lorsqu'elle se tourne vers le présent. Tout le problème surgit quand la conscience essaie de réduire sa conduite à l'être, tel que le garçon de café décrit dans *L'Être et le Néant*, qui représente le devoir d'être garçon de café :

> Considérons ce garçon de café. Il a le geste vif et appuyé, un peu trop précis, un peu trop rapide, il vient vers les consommateurs d'un pas un peu trop vif, il s'incline avec un peu trop d'empressement, sa voix, ses yeux expriment un intérêt un peu trop plein de sollicitude pour la commande du client, enfin le voilà qui revient, en essayant d'imiter dans sa démarche la rigueur inflexible d'on ne sait quel automate, tout en portant son plateau avec une sorte de témérité de funambule, en le mettant dans un équilibre perpétuellement

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

> instable et perpétuellement rompu, qu'il rétablit perpétuellement d'un mouvement léger du bras et de la main. (...) Il joue à être garçon de café[1].

Nous trouvons ce même type de conduite dans *Huis clos*. Au début de la pièce, Garcin se définit par sa fonction.

> GARCIN, sursaute et puis se met à rire. — C'est une méprise tout à fait amusante. Le bourreau, vraiment ! Vous êtes entrée, vous m'avez regardé et vous avez pensé : c'est le bourreau. Quelle extravagance ! Le garçon est ridicule, il aurait dû nous présenter l'un à l'autre. Le bourreau ! Je suis Joseph GARCIN, publiciste et homme de lettres. La vérité, c'est que nous sommes logés à la même enseigne. Madame[2]…

Cette manière d'être un garçon de café, ou ce simple acte de se présenter par sa fonction, conditionne le rapport à autrui dans une certaine mesure. Par là nous assumons passivement une fonction, comme si nous n'étions qu'elle. Nous essayons d'être totalement cette apparition, même dans le glissement temporel. Où nous essayons d'être l'équivalent à nos titres, de nous faire reconnaître par le concept. La finalité semble claire : induire l'autre à nous voir ou nous définir de la même manière pour essayer de capturer son regard.

La sincérité

Tout comme l'auto-définition, la sincérité est une mauvaise foi quand elle se tourne vers le présent. Nous pouvons être sincères sur le mode de la perception d'un fait passé. Mais quand il s'agit du présent, l'intention d'*être* sincère sur le mode d'être du devoir d'être ce que nous sommes ne se limite pas à la connaissance, mais elle touche à l'être lui-même. Lorsque la sincérité devient une valeur universelle, nous essayons de réaliser le devoir d'être sincère au présent.

C'est le cas de Mathieu et de Marcelle dans *L'Âge de Raison*. Au début du roman, dans le premier dialogue entre eux, même avant de savoir que Marcelle était enceinte, Mathieu disait que sa vie était pleine « d'occasions manquées » — quelque chose qu'elle trouvait symptomatique[3]. Mais symptomatique de quoi ? Marcelle lui dit ce qui

[1] J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant, op. cit.*, p. 94.
[2] J.-P. Sartre, *Huis clos*, dans *Théâtre*, Paris, Gallimard, 1947, p. 135.
[3] J.-P. Sartre, *Les Chemins de la Liberté I. L'Âge de Raison*, Paris, Gallimard Folio, 1999, p. 17-18.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

deviendra plus clair dans la suite du roman. Mathieu désirait l'indétermination, en évitant de trancher sur des questions fondamentales :

> Eh bien, dit-elle, c'est toujours ta fameuse lucidité... Tu es amusant, mon vieux, tu as une telle frousse d'être ta propre dupe que tu refuserais la plus belle aventure du monde plutôt que de risquer de te mentir[1].

La liberté comme une disponibilité est vécue à la limite par Mathieu, mais c'est justement cette limite, la contradiction entre vivre la réalité et la nier qui montre sa mauvaise foi[2]. L'essai d'échapper à la mauvaise foi en affirmant la liberté par l'indétermination, en étant sincère avec lui-même, a fini par amener Mathieu à la mauvaise foi. La détermination n'exclut pas la liberté, au contraire, puisque la détermination est négation, elle a sa source dans la liberté. Donc, la conséquence morale semble claire. La « réalisation » de la sincérité, lorsque nous sommes plongés dans la mauvaise foi, devient une valeur universelle, donc immune au regard d'autrui. Dans le cas le plus radical, la sincérité conduit à l'indétermination, c'est-à-dire à la fuite de l'engagement.

Prorogation des décisions

Dans *L'Être et le Néant*, Sartre a fourni une description très précise de la femme qui sort pour un premier rendez-vous. Fixée au présent afin de masquer le flux temporel, elle sait qu'à un moment donné elle devra décider de la suite de ce rendez-vous. Mais elle laisse ses mains tomber inertes entre les mains de son partenaire, ni consentante ni résistante, une chose.

> Elle sait fort bien les intentions que l'homme qui lui parle nourrit à son égard. Elle sait aussi qu'il faudra prendre tôt ou tard une décision. Mais elle n'en veut pas sentir l'urgence : elle s'attache seulement à ce qu'offre de respectueux et de discret l'attitude de son partenaire. (...) Elle a désarmé les conduites de son partenaire en les réduisant à n'être que ce qu'elles sont, c'est-à-dire à exister sur le mode de l'en-soi[3].

Cette description présente une femme qui a eu recours, au cours du rendez-vous, à des procédés destinés à se maintenir de manière indéterminée, en

[1] *Ibid.*, p. 18.
[2] Franklin Leopoldo e Silva, *Ética e Literatura em Sartre. Ensaios Introdutórios*, São Paulo, Editora Unesp, 2003, p. 170.
[3] J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant, op. cit.*, p. 89-90.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

prorogeant sa décision. Mais la conduite de mauvaise foi peut être étendue et la prorogation des décisions peut plonger toute une vie dans la mauvaise foi. Le cas de Mathieu dans *L'Âge de Raison* illustre bien ce point. Il peut aussi être parfaitement compris par la voie de la prorogation des décisions. Dans l'essai d'être sincère avec lui-même en permanence et de se maintenir « libre » dans l'indétermination, Mathieu proroge les décisions compromettantes. Il n'accepte pas le mariage avec Marcelle et, en même temps, il ne s'engage pas avec les communistes. Par là, il maintient tout en suspens, en se laissant contradictoirement déterminer par la passivité.

Dans la pièce en sept actes *Les Mains sales*, nous voyons le dilemme moral par lequel les fins doivent justifier les moyens au sein du Parti communiste[1]. Hugo, intellectuel bourgeois et « de bonne famille », s'engage dans le Parti et reçoit l'ordre d'assassiner Hoederer, qui avait un plan avec le Pentagone et les fascistes pour diviser le pouvoir dans l'après-guerre. Toutefois, Hoederer fascine Hugo et celui-ci commence à proroger une décision finale[2]. En outre, Hoederer fascine Jessica, l'épouse de Hugo. Quand celui-ci décide à la fin de tirer trois fois contre Hoederer, c'était justement le moment où il embrassait Jessica. Après, Hugo découvre que le Parti avait changé de politique, en adoptant exactement la position de Hoederer. Ainsi, il se laisse assassiner comme « irrécupérable » pour la nouvelle politique, en affirmant avec sa mort que le crime était politique et non passionnel.

Hugo a prorogé sa décision, qui s'est montrée tout à fait maladroite et ambiguë. Lui-même n'était pas tellement convaincu du sens dernier de son acte, de manière qu'il finit par délivrer sa vie afin de la caractériser comme politique. Mais il nous semble que son attente était un prétexte de mauvaise foi pour ne pas tuer Hoederer, qui correspondait, au fond, à son sentiment d'amitié. Olga, une collègue de Hugo, dit à Jessica dans le cinquième acte : « Les occasions, nous les faisons naître »[3]. L'action retardée par Hugo était déjà l'indice qu'il ne voulait pas assassiner Hoederer, ce qui devient encore plus clair dans la deuxième scène du sixième acte. Le crime semble plus le résultat d'une jalousie de Hugo dans la mesure où il s'est senti trahi. Sa mauvaise foi était de ne pas s'avouer à lui-même qu'il n'avait pas envie de tuer son ami et qu'à la fin il a décidé de le faire pour d'autres motifs.

---

[1] F. Donahue, « Jean-Paul Sartre y El Teatro Existencialista », *Cuadernos Americanos*, n° 230, maio-junho de 1980, p. 68.
[2] L. C. Maciel, *Sartre. Vida e Obra*, 2e éd., Rio de Janeiro, José Álvaro Editora, 1970, p. 132.
[3] J.-P. Sartre, *Les Mains sales*, Paris, Gallimard Folio, 2000, p. 167.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

Donc, on voit que la mauvaise foi peut être la cause d'une petite prorogation jusqu'à de grandes entreprises de prolongement pour ne pas prendre une décision. Dans quelle mesure touche-t-elle aussi autrui ? En ce sens que l'indétermination et le manque d'engagement ne mettent pas en suspens seulement l'individu, mais aussi les rapports avec les autres. Certes, il y a des indéterminations qui ne sont pas des indices de la mauvaise foi, mais la mauvaise foi peut conduire à l'indétermination et à l'ambiguïté, ou leur servir d'abri.

3. Conclusion : La Conversion

L'authenticité existentielle se donne dans l'action et celle-ci renvoie toujours à la relation moyen-fin, c'est-à-dire au phénomène moral. De même, nous ne pouvons parler de la morale concrète qu'à partir d'une décision libre du sujet, à partir de son authenticité existentielle. Pour aller plus loin, il sera nécessaire de reprendre la psychanalyse existentielle et la différence entre réflexion pure et impure.

> C'est qu'il faut distinguer la réflexion pure de la réflexion impure ou constituante : car c'est la réflexion impure qui constitue la succession des faits psychiques ou psyché. Et ce qui se donne premièrement dans la vie quotidienne, c'est la réflexion impure ou constituante, encore qu'elle enveloppe en elle la réflexion pure comme sa structure originelle. Mais celle-ci ne peut être atteinte que par suite d'une modification qu'elle opère sur elle-même et qui est en forme de catharsis[1].

C'est en assumant la dialectique entre la réflexion et l'action, entre le connaître de soi-même et le faire à soi-même, que nous effectuons le passage à l'authentique. Nous voyons l'authenticité par les actes du sujet, par le choix des valeurs basées sur la liberté en situation. Aussi la mauvaise foi peut-elle être vue dans une conduite quelconque, par les actes ou par l'œuvre du sujet. Il faut maintenant comprendre le passage de la réflexion impure à la réflexion pure. Dans les *Cahiers pour une morale*, Sartre abandonne le mot *catharsis* et définit ce changement sur le plan de la temporalité réflexive par la *conversion*, qu'il avait déjà utilisé pendant la guerre, dans les *Carnets d'une drôle de guerre*[2].

[1] Id., *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, p. 195.
[2] Id., *Carnets de la Drôle de Guerre*, Paris, Gallimard, 1995, p. 319.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

Dans une note brève, Sartre écrit que le passage à la réflexion pure doit provoquer une transformation[1].

> De la relation au corps. Acceptation et revendication de la contingence. La contingence conçue comme une chance. De la relation avec le monde. Éclairement de l'être en soi. Notre tâche : faire exister de l'être. Véritable sens de l'En-soi-pour-soi. De la relation avec moi-même. La subjectivité conçue comme l'absence du Moi. Puisque le Moi est *hexis* (psyché). De la relation avec autrui.

Le dernier point est celui où plusieurs personnages sartriens s'arrêtent dans la mauvaise foi, comme Roquentin dans *La Nausée*, l'individu sans importance collective, ou Mathieu dans les *Chemins de la liberté.* Malgré leur lucidité pour comprendre la contingence, le dévoilement de l'être et l'inexistence d'un Ego originel, ils se perdent dans leur engagement et dans la révélation de l'altérité.

Nous venons de voir dans les *Cahiers pour une morale* que l'authenticité, ou la victoire sur la réflexion impure et sur la mauvaise foi, s'acquiert par une transformation du rapport à autrui. La mauvaise foi n'a qu'un sens pratique dans le monde, puisque elle se révèle dans les conduites humaines. C'est vrai que la négation de la mauvaise foi est une négation tournée vers le sujet lui-même, mais les conséquences de cette négation retournée peuvent être intuitionnées dans les rapports humains, avec une variation d'intensité.

Bibliographie

CAEYMAEX, Florence, « Les enjeux éthiques de l'existentialisme sartrien », Service de Philosophie politique et morale de l'Université de Liège, http://www.philopol.ulg.ac.be/4_3_textes.html. Consulté sur Internet le 19 mai 2007.

DE COOREBYTER, Vincent, *Sartre Face à la Phénoménologie*, Bruxelles, Ousia, 2000, p. 304.

DONAHUE, Francis, « Jean-Paul Sartre y El Teatro Existencialista », *Cuadernos Americanos*, n° 230, maio-junho de 1980.

MACIEL, Luiz Carlos, *Sartre. Vida e Obra*, 2e ed., Rio de Janeiro, José Álvaro Editora, 1970.

[1] Id., *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard (NRF), 1983, p. 19.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Gallimard, 1945.
PERDIGÃO, Paulo, *Existência & Liberdade*, Porto Alegre, L&PM Editores, 1995.
SARTRE, Jean-Paul, *Carnets de la Drôle de Guerre*, Paris, Gallimard, 1995.
—, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard (NRF), 1983.
—, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann, 1939.
—, *Huis clos*, dans *Théâtre*, Paris, Gallimard, 1947.
—, *La transcendance de l'ego*, Paris, J. Vrin, 2003.
—, *Les Chemins de la Liberté I - L'Âge de Raison*, Paris, Gallimard Folio, 1999.
—, *Les Mains Sales*, Paris, Gallimard Folio, 2000.
—, *L'Être et le Néant. Essai d'Ontologie Phénoménologique*, Paris, Gallimard (tel), 2004.
—, *L'Imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris, Gallimard (Idées), 1985.
—, *L'Imagination*, 5e éd., Paris, Presses Universitaires de France, 1950.
SILVA, Franklin Leopoldo e, *Ética e Literatura em Sartre. Ensaios Introdutórios*, São Paulo, Editora Unesp, 2003.
TOGNONATO, Claudio, « Estamos condenados a la mala fe? », dans *Sartre contra Sartre*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2001.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3, 2008 (Actes 1), p. 202-238
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Foucault lecteur de Husserl : articuler une rencontre

Par THOMAS BOLMAIN
FNRS – Université de Liège

1. Introduction

C'est à partir d'Edmund Husserl et de Michel Foucault que je voudrais aborder, dans le cadre d'un séminaire de *phénoménologie*, la question du rapport théorie/pratique. Autant dire que j'assumerai ici une position ambiguë : c'est la phénoménologie husserlienne qui m'arrêtera, soit la racine de l'entreprise phénoménologique, mais c'est à partir d'un de ses dehors — la pensée de Foucault — que je l'interrogerai. Je tiendrai cette position instable en m'accordant la facilité de n'étudier ici que certains des textes les plus tardifs de Husserl : les *Méditations cartésiennes*[1] (1929-1931), *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*[2] (1935-1936), *L'Origine de la géométrie*[3] (1936)[4].

*

On voit d'emblée comment il serait possible de rattacher Foucault à une tradition philosophique plaçant davantage l'accent sur la *praxis*. À l'inverse, on a habituellement mis en évidence l' « intellectualisme » du fondateur de la science phénoménologique ; mieux, l'apport des phénoméno-

[1] E. Husserl, *Méditations cartésiennes et les conférences de Paris*, trad. M. de Launay, Paris, PUF, 1994.
[2] E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. G. Granel, Paris, Gallimard, 2004 (désormais abrégé *Krisis*).
[3] E. Husserl, *L'Origine de la géométrie*, trad. J. Derrida, Paris, PUF, 2004.
[4] Il faut ajouter à ce *corpus* ces textes plus brefs qui en sont solidaires : *Les conférences de Paris* (1929) pour les *Méditations* ; la conférence de Vienne *La crise de l'humanité européenne et la philosophie* (1935) pour la *Krisis*.

logies existentiales ou existentielles (M. Heidegger, J.-P. Sartre) consisterait pour l'essentiel en un « tournant pratique » imposé à la phénoménologie husserlienne[1].

À ce compte, de Foucault à Husserl, nulle rencontre ne serait pensable. Le premier, indécrottable anti-phénoménologue — et anti-philosophe à ses heures —, serait le penseur d'une expérience (*Erfahrung*) pratique, « sensible », ou bien l'expérimentateur d'une pensée pratique, dans le sillage, par exemple, de Nietzsche. À Husserl reviendrait plutôt, par la patiente exploration de l'expérience vécue (*Erlebnis*), d'avoir ranimé le sens originaire de la philosophie comme pure *theōria*. Mais faut-il se satisfaire de ce rapide constat ?

Mon point de départ sera l'exploration de ce premier bilan : il faudra éprouver les raisons des difficultés d'un dialogue Husserl/Foucault (difficultés telles que leur rencontre semble de prime abord impossible).

Mais si la rupture est forte, si elle court si profondément, c'est pour une raison simple : Foucault a construit sa propre pensée en opposition à une phénoménologie d'ascendance husserlienne. C'est donc qu'avant la séparation, il dut y avoir rencontre ; c'est donc enfin que les points de rencontre sont permis, qu'il est possible de les mettre en évidence. Le questionnement de la réduction husserlienne comme pratique de soi est l'un de ces points ; cette recherche nous mènera également, autour de la notion d'historicité, à un autre point de jonction. On comprendra ainsi pourquoi, du point de vue de Foucault, il était bel et bien légitime de penser d'un même mouvement, d'une seule pensée, et Nietzsche, et Husserl.

Le raisonnement devra toutefois encore se renverser. Cette question de l'historicité permet en effet de prendre la mesure de la différence radicale de ces deux entreprises — encore cela réclame-t-il de poser la difficile question du transcendantal et de son/l'histoire. Ce faisant, on saisira peut-être le pourquoi de l'impossibilité de cette rencontre, c'est-à-dire, d'un mot, l'irréductibilité de l'expérience-limite à l'expérience vécue, du « soi hors de soi » à l'*ego* transcendantal, d'une pensée de la pratique comme saut hors d'elle-même à une pensée de la *theōria* ressaisie dans son originarité — de la

[1] En ce sens, il aurait peut-être été moins surprenant d'interroger le rapport de Foucault à Heidegger : l'influence de ce dernier sur la pensée foucaldienne fut décisive, on le sait, et tant *Les mots et les choses* que les derniers tomes de l' « Histoire de la sexualité » en témoignent. Ayant suivi cette piste dans mon mémoire de DEA (*Michel Foucault et l'expérience de la pensée. Notes sur Foucault et Heidegger*, Université de Liège, 2007), j'ai décidé d'opter ici pour la mise en évidence d'une autre ligne d'influence de la production foucaldienne.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

Herkunft à l'*Ursprung*, d'un nietzschéisme foucaldien à la phénoménologie husserlienne.

2. Une rencontre improbable (chronique d'une séparation avérée)

L'association, au sein d'un même texte, des noms de Husserl et de Foucault ne va pas sans soulever quelques réticences ; celles-ci semblent légitimes pour au moins trois raisons : 1) plusieurs déclarations de Foucault ; 2) certains aspects du commentaire de son travail proposé par Gilles Deleuze ; 3) le sort réservé à la phénoménologie dans *Les mots et les choses*, et plus particulièrement le rapport de cet ouvrage à la *Krisis*.

a) Foucault par lui-même

L'œuvre de Foucault peut être lue comme un effort afin de penser en dehors des chemins balisés par la phénoménologie, d'expérimenter à leur dehors, à leur bordure extérieure :

> J'appartiens à une génération de gens pour qui l'horizon de la réflexion était défini par Husserl d'une façon générale, plus précisément Sartre, plus précisément encore Merleau-Ponty. Et il est évident que vers les années cinquante cinquante-cinq (…) cet horizon a pour nous comme basculé[1].

Ce qui va permettre à Foucault de *penser autrement*, de faire éclater cet horizon, c'est un ensemble de choses : la lecture de Nietzsche, d'abord, l'apport du structuralisme et de l'épistémologie française, ensuite, l'expérience littéraire (Blanchot, Bataille, Roussel), enfin.

Dans ses livres, Foucault ne débat qu'exceptionnellement avec la phénoménologie de manière explicite. En revanche, dans un certain nombre d'entretiens, il affirme plus directement sa position à l'égard des débats philosophiques de son temps, et c'est souvent pour lui l'occasion de marquer ce qui le sépare d'une certaine phénoménologie.

Deux citations à ce propos, exemplaires :

> La méthode [phénoménologique] veut certes rendre compte de tout, qu'il s'agisse du cogito ou de ce qui est antérieur à la réflexion. (…) En ce sens elle

[1] M. Foucault, *Dits et écrits*, I, Paris, Gallimard, Quarto, 2001, n. 55, p. 695. Cf. également : DE II, n. 212, p. 372, etc. (les deux tomes des *Dits et écrits* seront désormais abrégés respectivement DE I et DE II).

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

> est bien une méthode totalisante. Je crois cependant qu'à partir du moment où l'on ne peut pas tout décrire, que c'est en occultant le cogito (…) que nous pouvons voir se profiler des systèmes entiers de relation qui autrement ne seraient pas descriptibles. En conséquence je ne nie pas le cogito, je me limite à observer que sa fécondité méthodologique n'est finalement pas aussi grande que ce que l'on avait pu croire[1].
>
> L'expérience du phénoménologue est, au fond, une certaine façon de poser un regard réflexif sur un objet quelconque du vécu, sur le quotidien dans sa forme transitoire pour en saisir les significations. Pour Nietzsche, Bataille, Blanchot, au contraire, l'expérience, c'est essayer de parvenir à un certain point de la vie qui soit le plus près possible de l'invivable. Ce qui est requis est le maximum d'intensité et, en même temps, d'impossibilité. Le travail phénoménologique, au contraire, consiste à déployer tout le champ de possibilités liées à l'expérience quotidienne.
> La phénoménologie cherche à ressaisir la signification de l'expérience quotidienne pour retrouver en quoi le sujet que je suis est bien effectivement fondateur, dans ses fonctions transcendantales, de cette expérience et de ces significations. En revanche, l'expérience chez Nietzsche, Blanchot, Bataille a pour fonction d'arracher le sujet à lui-même, de faire en sorte qu'il ne soit plus lui-même ou qu'il soit porté à son anéantissement ou à sa dissolution. C'est une entreprise de dé-subjectivation.
> L'idée d'une expérience limite, qui arrache le sujet à lui-même, voilà ce qui a été important pour moi dans la lecture de Nietzsche, de Bataille, de Blanchot (…)[2].

Comme on le voit, Foucault, formé à la phénoménologie de style husserlien, suspend la possibilité de son parcours, dans son originalité, à une rupture radicale à l'égard de la phénoménologie.

Cette rupture prend dans les fragments précédents différentes formes : affrontement systématique de la Raison à ses autres, l'image d'une *ratio* unique et unifiée se voyant du même coup pulvérisée — tout comme l'idée d'une téléologie de la raison ; refus du sol offert par un *cogito* conçu comme identité de soi à soi ; refus de se donner pour point de départ un sujet fondateur — un *ego* transcendantal unifié et donateur de sens — mais mise en évidence d'un sujet éclaté, fuyant hors de soi, simple trajectoire immanente ; cet ultime refus étant impliqué par le rejet d'une certaine pensée de l'expérience (dans son acception gnoséologique) au profit d'une expérience-limite de la pensée.

[1] DE I, n. 50, p. 638.
[2] DE II, n. 281, p. 861-862.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

La séparation, selon les dires de Foucault, en plus d'être nécessaire au déploiement de sa propre pensée, est on ne peut plus nette.

b) Foucault selon Deleuze

Suivant Deleuze, la constitution progressive de l'archéologie foucaldienne (c'est-à-dire l'analyse, à travers la description de ses archives audio-visuelles, du savoir propre à une formation historique donnée) est également une contestation active de la tradition phénoménologique[1].

La conception du *savoir* de Foucault signerait en fait une première rupture avec l'intentionnalité et l'usage phénoménologique de la notion d'expérience.

Celles-ci, à suivre Deleuze, et en dépit de leur but affiché, renoueraient avec le psychologisme (« psychologisme des synthèses de la conscience et des significations ») et le naturalisme (naturalisme « du laisser-être de la chose dans le monde »). Or *la pensée en tant qu'archive* — entendre : la mise au jour des énoncés dans les mots et les phrases, d'une part, et des visibilités dans les choses, d'autre part — permettrait d'éviter ce double écueil.

Situés en deçà des mots et eux-mêmes conditionnés par le socle distributif de l'être du langage, les énoncés ne visent rien, ne se rapportent à rien, ne renvoient à aucun sujet ou conscience donatrice de sens : ils ne pointent que l'être du langage, et tout sujet ou objet est une variable, une pure fonction de cette condition. Il n'en va pas autrement des visibilités : elles ne renvoient à aucune conscience unifiante mais au seul « il y a » de la lumière, « qui leur donne des formes (…) proprement immanentes, libres de tout regard intentionnel ». Et il faut encore insister, à la suite de Deleuze, sur l'hétérogénéité fondamentale de ces deux dimensions (qui n'en constituent pas moins un seul axe).

Car de tout cela découle, selon lui, « la conversion majeure de Foucault » : le dire et le voir ne sont pas d'abord l'objet d'une phénoménologie, mais bien d'une épistémologie[2]. Ainsi, si tout est toujours déjà savoir (au

[1] Cf. G. Deleuze, *Foucault*, Paris, Minuit, 2004. Sur la question du savoir comme archive : cf. p. 11-30, 55-75 ; plus précisément, sur notre problème : p. 113-122, spécialement p. 116-117. Pour de plus amples développements sur cette question, cf. F. Caeymaex, « Foucault d'après Deleuze. Un pli non phénoménologique », in G. Cormann, S. Laoureux, J. Piéron (éds.), *Différence et identité. Les enjeux phénoménologiques du pli*, Hildesheim, Olms, 2006, p. 173-187.

[2] Cf. également *ibidem*, p. 58.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

sens dégagé plus haut), il ne saurait y avoir d'expérience antérieure, fondatrice ; et parce que ce savoir est formé de deux dimensions aux singulières modalités d'existence, à la fois irréductibles l'une à l'autre mais composant entre elles (régimes d'énoncés et de visibilités), il ne saurait non plus y avoir d'intentionnalité.

La manière dont Foucault envisage le savoir est donc aussi une façon de prendre congé de la phénoménologie. Foucault affirmera toujours plus le primat des énoncés sur les visibilités (comme dans *L'archéologie du savoir*, et au détriment de la perspective de *Naissance de la clinique*, cette « archéologie du regard ») ; or privilégier le dire sur le (perce)voir n'est-ce pas encore s'opposer à la phénoménologie, au moins d'ascendance husserlienne ? Mieux : en ajoutant que le savoir est toujours déjà tissé de pouvoir, qu'il n'existe pas indépendamment de lui mais que l'on ne rencontre que des mixtes, des dispositifs de savoir-pouvoir, Foucault ne fera qu'approfondir la rupture[1].

Cela pour ne rien dire d'une pensée de la subjectivation en tant que processus ou dérivée, une pensée du sujet comme pliure irréductiblement non phénoménologique, au plus loin de toute ressaisie d'un *ego* transcendantal fondateur.

c) Les mots et les choses, la phénoménologie, la Krisis

En tant qu'exercice archéologique (exercice au vrai unique dans le parcours de Foucault puisqu'il est le seul à n'interroger *que* l'archive discursive), *Les mots et les choses* vaudrait donc *de facto* comme contestation de la phénoménologie. Or cet ouvrage a pour autre particularité de proposer une étude explicite de la phénoménologie, mais menée au niveau de ses conditions de possibilité historiques, épistémiques.

Gérard Lebrun, dans un article bien connu, a parfaitement résumé l'enjeu ; je le suis sur ce point[2].

Dans *Les mots et les choses*, la phénoménologie est comme « remise à sa place » : Foucault met au jour ses conditions de possibilité, le socle sur

[1] Cf. *ibidem*, p. 89 : « S'il n'y a pas sous le savoir une expérience originaire, libre et sauvage, comme le voudrait la phénoménologie, c'est parce que le Voir et le Parler sont toujours déjà tout entiers pris dans des rapports de pouvoir qu'ils supposent et actualisent ».

[2] Cf. G. Lebrun, « Notes sur la phénoménologie dans *Les mots et les choses* », in *Michel Foucault philosophe*, éd. G. Canguilhem, Paris, Seuil, 1989, p. 33-52.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

lequel elle croît et qui lui prescrit les limites de son interrogation — sans ce soucier de ses prétentions internes, il la cartographie.

Et elle lui apparaît finalement comme une impasse ; cette conclusion repose sur trois thèses principales :

1) « La phénoménologie n'était pas en mesure de comprendre la nature du discours classique ». Husserl, dans la *Krisis* (cf. spécialement § 9), considère l'âge classique comme celui de la mathématisation de la nature, de l'être (Galilée) ; l'élément fondamental est selon lui la mesure (le calculable), pas l'ordre. Pour Foucault (et suivant les *Regulae*) c'est l'inverse : l'ordre enveloppe toujours la mesure et la mathématisation de la nature n'est qu'un aspect d'une pensée qui trouve elle-même sa condition dans le rapport qu'elle tisse à la *mathesis*, entendue comme science générale de l'ordre (cf. chap. III, section 2 : « L'ordre »). La transparence de l'être et de la représentation n'est pas rendue possible, comme l'imaginait Husserl, par l'idéal de mathématisation de la nature ; c'est de ce rapport de transparence qu'émerge cet idéal ;

2) « La phénoménologie n'était pas en mesure de rendre justice à Kant ». Selon Husserl, si la pensée classique était incapable de dégager la dimension du transcendantal quoiqu'elle l'effleure parfois (Descartes), c'est dans son « objectivisme » qu'il faut en chercher la raison (§ 16 et suivants). Pire : puisqu'il ne rompt pas absolument avec cet objectivisme, Kant lui-même ne pourrait toucher aux fondements de l'interrogation transcendantale (§ 25 et suivants). Tout à l'inverse, l'archéologie prendrait quant à elle la mesure juste de la révolution kantienne, comme définitive dissipation de la *mathesis* classique (cf. chap. VII, section 5 : « Idéologie et critique ») ;

3) « La phénoménologie croyait être la reprise d'un projet très antique, alors qu'elle n'était que "la fille de son temps" » ; cela pour une double raison :

— sa condition de possibilité réside dans la position de recul qu'occupe, à partir de Kant, la philosophie à l'égard des sciences objectives, et la fonction nouvelle qui en découle : « élucider l'implicite (…) mettre en évidence la naïveté sous toutes ses formes » ;

— elle s'inscrit dans le registre des analytiques de la finitude auquel appartiendrait toute philosophie transcendantale, ce pourquoi elle consiste essentiellement, outre en un effort de fondation, en une tâche vaine de dévoilement, prenant l'allure d'une mise au jour infinie du transcendantal dans l'empirique.

En somme, à suivre Lebrun, *Les mots et les choses* présente la phénoménologie soit comme un discours ambigu, soit comme un projet retardataire :

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

— d'une part, cette philosophie dite transcendantale est imprégnée d'une *épistémè* précise : ainsi se révèle-t-elle comme l'une de ces analytiques de la finitude reconduisant toujours une « insidieuse parenté avec les analyses sur l'homme empirique[1] » ;

— d'autre part, une certaine lecture du § 24 d'*Ideen I*[2] la montre en retard sur cette *épistémè* : ne sont-ce pas les « ressources » de la représentation qui y sont mises à contribution ? Lebrun : « La phénoménologie (…) prétendait restaurer l' "âge de la représentation" (purifiée sans doute de l' "objectivisme") au mépris de la configuration qui était la sienne ».

Mais il souligne aussi que Foucault continue pourtant de penser dans une certaine proximité avec la phénoménologie, spécialement husserlienne — Lebrun trace par là un pont qui me permet de rejoindre la seconde section de cet exposé.

Ainsi insiste-t-il spécialement sur un point qui retiendra plus tard notre attention : si l'entreprise foucaldienne consiste peut-être bien en un long effort d'historicisation du transcendantal (dont est exemplaire le concept d'*épistémè*) on ne peut ignorer que la notion d'*a priori* historique est employée par Husserl, dans *L'Origine de la géométrie*. Mais comment oublier que la notion même d'archéologie est présente chez lui ? Comment enfin ne pas voir les analogies entre la pratique archéologique, comme prise de distance, neutralisation, et la réduction phénoménologique elle-même ?

Faisons maintenant un pas de plus : *Les mots et les choses* et la *Krisis* ne pourraient-ils pas être placés en regard l'un de l'autre ? Ne peuvent-ils faire l'objet d'une lecture parallèle ? Il y va bien, dans les deux cas, d'un *diagnostic* — donc chaque fois d'une *description* — posé au sujet de la *ratio* occidentale et l'interrogeant selon un séquençage historique similaire (une histoire scandée surtout par deux auteurs, Descartes et Kant). Cependant, les perspectives interprétatives ne sont pas identiques (la lecture de Foucault est, je crois, plus heideggérienne). Et puis la méthode comme la finalité de la recherche ne se superposent pas : Foucault n'interroge pas une rationalité unifiée, et sa perspective n'est aucunement téléologique. D'où la question de savoir si *Les mots et les choses* ne serait en définitive pas rédigé contre un certain récit de l'histoire de la *ratio* occidentale, exemplairement celle, husserlienne, élaborée dans la *Krisis* ?

---

[1] M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 2004, p. 336.

[2] « Toute intuition originaire est une source de droit pour la connaissance », cf. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 2003, p. 78 (désormais abrégé *Ideen I*).

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

Je laisse cette question en suspens. Mais peut-être suffit-elle déjà à justifier ma prochaine tentative, penser et articuler la rencontre de Foucault et Husserl.

3. Toute séparation présuppose une rencontre

Il s'est surtout agi, jusqu'à présent, de souligner les difficultés auxquelles se heurterait une tentative cherchant à penser Foucault avec Husserl. Or étant donné qu'entre eux il dut bien y avoir rencontre, et puisque cette rencontre il conviendrait d'ici la répéter, il faut essayer de contourner ces obstacles.

Je m'appuierai dans ce dessein sur deux citations tardives de Foucault, assertions sans nul doute paradoxales si l'on se souvient de ce qui précède :

— d'une part, Foucault rattache Husserl à une certaine tradition philosophique, dite « spirituelle », où l'accès à la vérité ne se fait pas sur le mode de l'évidence, mais dans une transformation, par le sujet, de lui-même, bref par une *pratique de soi* :

> Reprenez toute la philosophie du XIX^e^ siècle — enfin presque toute : Hegel en tout cas, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, le Husserl de la *Krisis*, Heidegger aussi — et vous verrez comment précisément (…) de toute façon la connaissance — l'acte de connaissance — demeure liée aux exigences de la spiritualité[1].

— Husserl est d'autre part relié à une autre tradition de pensée, spécifiquement moderne, et consistant surtout en l'épreuve, par la pensée, de son historicité (bref une *pratique de la pensée*) : c'est l' « ontologie du présent », ou « ontologie critique de nous-même », qui s'origine chez Kant penseur de l'*Aufklärung*, et dans laquelle Foucault lui-même entend s'inscrire :

> Je crois que l'activité philosophique conçut un nouveau pôle, et que ce pôle se caractérise par la question : « Que sommes-nous aujourd'hui ? » Et tel est, à mon sens, le champ de la réflexion historique sur nous-mêmes. Kant, Fichte,

[1] M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p. 29 (désormais abrégé HS). Sur l' « ontologie du présent », le texte de référence est DE II, n. 339.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

> Hegel, Nietzsche, Max Weber, Husserl, Heidegger, l'école de Francfort ont tenté de répondre à cette question. M'inscrivant dans cette tradition[1]…

J'ajoute ce dernier fragment qui recoupe plus précisément notre problème :

> Si la phénoménologie (…) a fini par pénétrer à son tour [dans l'espace ouvert par la question de l'*Aufklärung*] c'est sans doute du jour où Husserl, dans les *Méditations cartésiennes* et dans la *Krisis*, a posé la question des rapports entre le projet occidental d'un déploiement universel de la raison, la positivité des sciences et la radicalité de la philosophie[2].

À partir de là, le point est de savoir si, à considérer le travail de Husserl, on y trouverait de quoi soutenir ces interprétations. (On voudrait aussi, par la bande, adresser une question à Foucault : comment composent ou s'articulent ces deux traditions ? N'en forment-elles qu'une ?)

Une certitude : la rencontre s'organise autour de la catégorie de *praxis* : l'accès à la vérité n'est pas simple affaire de théorie, il peut être rivé à une pratique de soi ; et l'historicité, avant d'être théorisée par la pensée, est éprouvée, pratiquement, par et en elle — Foucault, évoquant parmi d'autres Husserl, ne dit pas autre chose.

Enfin, c'est peut-être à partir de ce double point de départ (la phénoménologie husserlienne comme pratique de la vérité et/ou épreuve pratique de l'histoire) que l'on prendrait la mesure d'une sorte de *paradoxe pratico-théorique* propre à la phénoménologie. J'entends par là l'idée que l'attitude phénoménologique s'ancre en une pratique, un (se) faire immanent, bien qu'elle semble finalement culminer en l'acquisition d'un être théorétique, en l'occupation d'une position à partir de laquelle le sujet — en quelque sorte extérieur à lui-même — s'observera, où, « spectateur désintéressé[3] », il se décrira observant. Or ce paradoxe semble constitutif de la notion, à tous égards fondamentale, de *réduction* : si la phénoménologie se veut description strictement théorique du vécu, elle suspend néanmoins cet accomplissement à un travail *de la pensée* sur elle-même, une pratique de la pensée, la, ou les, réduction(s), comme ressaisie immanente des vécus de conscience[4].

---

[1] DE II, n. 364, p. 1633.
[2] DE II, n. 361, p. 1586.
[3] E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, § 15, p. 80.
[4] Parvenu à ce point, il faudrait envisager la controverse Fink/Husserl à propos de la motivation de la réduction ; c'est ce que je ne peux qu'esquisser ici. Le premier problème de la « Théorie transcendantale de la méthode » est, on le sait, celui du commencement de la phénoménologie : il s'agit de savoir quelles sont les raisons qui

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

a) Phénoménologie husserlienne et condition d'accès spirituelle à la vérité

Je chercherai donc à éprouver la première hypothèse de Foucault rappelée ici — ou, pour le dire autrement, à vérifier la proposition de P. Ricœur dans sa préface à *Ideen I*, selon laquelle les grands problèmes phénoménologiques et leurs solutions ne sont jamais posés « "en l'air", mais conquis par l'*ascèse* même de la méthode phénoménologique[1] ».

Cette « ascèse » n'est évidemment pas à confondre avec l'idée d'une austérité généralisée : il faut entendre le terme dans son sens originel, grec, l'ascèse comme *askēsis*, c'est-à-dire exercice, ou bien, comme le dit Foucault, « l'ascèse, en tant qu'exercice de soi sur soi[2] ». La notion est à comprendre dans son acception *éthique*, en ce que celle-ci désigne la sphère du rapport à soi[3].

C'est dans ses cours au Collège de France (1981-1982) que Foucault met en évidence la dimension spirituelle du rapport subjectivité/vérité. Je

---

contraignent le phénoménologue à quitter l'attitude naturelle pour s'engager dans l'effort réductif. Fink, montrant que l'attitude naturelle ne recèle aucune « motivation "contraignante" à opérer la réduction », est amené à poser que « la réduction phénoménologique *se présuppose elle-même* » : elle renvoie toujours à « un *savoir phénoménologique préalable* ». Pour sortir de ce cercle, Fink interrogera plus précisément la réduction elle-même, distinguant par là deux étapes (*épochè* et *Reduzieren*) et trois instance égoïques (moi-humain, moi transcendantal-constituant, moi transcendantal-phénoménologisant). La réduction de l'être même de cette troisième instance (l'ego transcendantal, le « spectateur phénoménologisant ») en tant qu'*Entmenschung*, correspond à la radicalisation proprement finkéenne de la réduction husserlienne. Cette scission de la subjectivité transcendantale révélant à la fois le thème et le sujet de « la phénoménologie de la phénoménologie » (en ce qu'elle découvre un acteur qui n'est « certes pas à nouveau constituant, mais rend justement possible (…) la conscience de soi (…) de la subjectivité constituante ») approfondit considérablement la réduction ; elle va d'ailleurs jusqu'à poser la question de la réduction de l'idée d'être elle-même (*thematische Reduktion der Seinsidee*). Cf. E. Fink, *Sixième Méditation cartésienne. L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode*, trad. N. Depraz, Grenoble, Millon, 1994, spécialement § 5 ; pour de plus amples développements, cf. D. Seron, *Introduction à la méthode phénoménologique*, Bruxelles, De Boeck, 2001, p. 52-54, 155-162.

[1] P. Ricœur, « Introduction à *Ideen I* d'E. Husserl », in *Ideen I*, p. XV (je souligne).

[2] HS, p. 301.

[3] Sur ce point, cf. notamment l'Introduction à M. Foucault, *L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 2005, p. 36-37, et la distinction qui y est établie entre trois sens de la notion de « morale ».

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

schématise les grandes lignes de sa réflexion, en insistant sur les points qui permettront de rejoindre ensuite Husserl.

Foucault propose ici une étude des techniques de soi et des pratiques de subjectivation antiques (Grèce, Rome, christianisme primitif). À côté de l'injonction delphique « connais-toi toi-même », il souligne l'importance d'un second précepte qui fut d'ailleurs selon lui l'objet, dans l'histoire de la philosophie, d'un refoulement, d'un oubli actif : c'est le souci de soi (*epimeleia heautoū, cura sui*). À partir de l'étude serrée d'un ensemble de textes, Foucault montre que le souci de soi suppose une opération particulière, la *conversion à soi*, qui consiste notamment en ceci, « la translation partielle ou sans doute totale du regard, de l'attention, de la pointe de l'esprit, des autres, des choses du monde, vers soi-même[1] ? »

Il faut tout de suite souligner la plurivocité de la notion de conversion. Dérivé du latin *conversio*, le mot renvoie à deux termes grecs de sens différents, *epistrophē* et *metanoia*. L'*epistrophē* signifie « changement d'orientation » et engage l'idée d'un retour à soi, d'un retour à l'origine ; au contraire *metanoia*, « changement de pensée », « repentir », place-t-il davantage l'accent sur l'idée d'une altération, d'une transformation. Il y a donc tension entre l'idée d'un retour idéal de l'originaire, et celle d'une mutation de l'être même de celui qui fait l'expérience de la conversion[2]. Ou bien, pour le dire sans précaution : entre un aspect plus contemplatif, théorétique de la notion, et sa dimension active, praxique.

Foucault fait de ce rapport du souci de soi et de la conversion à soi le point central de la « culture de soi », caractéristique de l'antiquité tardive[3]. Mais il précise encore que cette conversion à soi peut s'opérer dans deux directions différentes : l'une, dite *mathēsis* (théorétique) fait de la conversion un moyen de connaissance du monde ; l'autre, l'*askēsis*, la conçoit comme pratique opératoire de transformation de soi. Ainsi deux types de savoir peuvent-ils être occasionnés par la conversion à soi, comme c'est le cas chez Musonius Rufus : une *epistēmē theōrētikē* en face d'une *epistēmē praktikē*[4].

Enfin, dans la dimension spécifiquement pratique de la conversion à soi, Foucault repère entre autres épreuves celle de la *méditation*. Encore une fois, il y va d'une notion équivoque — deux sens en effet de la méditation :

---

[1] HS, p. 242 (se convertir à soi : *epistrephein pros heauton*, *(se) convertere ad se*).
[2] Cf. P. Hadot, « Conversion », in *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002, p. 223, 227 ; voir également HS, p. 202.
[3] Sur cette notion, cf. spécialement M. Foucault, *Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 2006, p. 55-94.
[4] HS, p. 301.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

soit celle-ci désigne l'épreuve de la vérité de ce qui est pensé, soit elle est l'épreuve de celui qui pense en tant que sujet de vérité[1]. C'est au fond la même tension que l'on retrouve ici, une méditation à finalité théorétique, contemplative, ou une méditation qui, en tant qu'exercice, pratique de soi, semble à elle-même sa propre fin.

Du moins est-ce sur ce fond que Foucault en vient à soutenir la thèse d'une double tradition philosophique quant à la production du sujet de vérité. L'une postule que le sujet, en tant que tel, par sa structure de sujet, a toujours accès à une vérité qui se révèle à lui sur le mode de l'évidence ; l'autre en revanche pose que ce n'est que par un travail sur soi, une transformation de l'être du sujet, « l'idée d'une conversion par exemple », qu'il devient possible d'atteindre à la vérité. La seconde de ces traditions, dominante à l'époque hellénistique, est aujourd'hui minoritaire : l'âge classique et exemplairement Descartes en signeraient la « liquidation », avant que la modernité kantienne n'opère « un tour de spire supplémentaire[2] » en ce sens.

Mais il faut bien voir l'ambiguïté de la position cartésienne dans cette analyse. En effet, c'est par l'effort spécifique d'une méditation, que Descartes consacre finalement le primat de l'évidence. Encore une fois, complexité d'une épreuve pratique, d'un exercice spirituel, semblant *in fine* se résoudre en une attitude théorétique fondée sur l'évidence, une méthode intellectuelle. « Cette idée de la méditation (…) comme jeu de la pensée sur le sujet, c'est au fond exactement cela que faisait encore Descartes » — c'est-à-dire qu'il se soumettait à un « exercice du sujet se mettant par la pensée dans une situation fictive où il s'éprouve lui-même » — même s'il est vrai que ce dernier est surtout « celui qui a opéré, dans un texte qui s'appelle les *Méditations*, la fondation même de ce qui constitue une méthode[3] ».

Il faut ici rappeler que Foucault, dans la réponse qu'il fit à l'objection de Derrida portant sur l'interprétation de la « folie du *cogito* » cartésien, mettait justement en évidence la dimension spirituelle de l'épreuve méditative : comment ignorer, en effet, que celle-ci crée « des énoncés nouveaux qui emportent avec eux une série de modifications du sujet énonçant (…). Dans la méditation, précise encore Foucault, le sujet est sans cesse altéré par son propre mouvement » : ainsi implique-t-elle « un sujet mobile et modifiable par l'effet même des événements discursifs qui se produisent ».

[1] *Ibid.*, p. 442.
[2] *Ibid*., notamment p. 182-183.
[3] *Ibid.*, p. 340-341, 442.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

Ce qui permet finalement à Foucault de prendre comme par anticipation la mesure d'une tension qu'il mettra vingt ans plus tard en évidence :

> C'est cette double lecture que requièrent les *Méditations* : un ensemble de propositions formant *système*, que chaque lecteur doit parcourir s'il veut en éprouver la vérité ; et un ensemble de modifications formant *exercice*, que chaque lecteur doit effectuer (…), s'il veut être à son tour le sujet énonçant, pour son propre compte, cette vérité.

Soit un inextricable entrecroisement d'une « trame démonstrative » et d'une « trame ascétique[1] ».

*

Alors, à ce point où l'ascèse, qu'évoquait déjà Ricœur, fait retour, pourra-t-on rebondir jusqu'à Husserl, et si oui, comment ? On le devine : afin de mettre en évidence une dimension irréductiblement pratique de la phénoménologie (un volet « spirituel » ou « ascétique ») deux notions pourraient servir de pierre de touche : la conversion (*metanoia* et *epistrophē*) et la méditation (épreuve de la vérité d'une pensée et exercice du sujet de vérité).

La question serait donc la suivante : est-il possible d'interpréter la science phénoménologique, laquelle se veut réactivation du sens originaire de la philosophie en tant que « pure Théoria[2] », comme étant ancrée en une pratique, ou supposant une pratique de soi par soi ?

En guise de point de départ, je rappelle cet extrait de *La crise de l'humanité européenne*, où le couple théorie/pratique se voit disséqué dans la perspective d'une refondation apodictique de la science en général et, par voie de conséquence, d'une réévaluation à nouveau frais du sens et du destin de l'humanité européenne.

La naissance de l'humanité européenne est tout entière référée par Husserl à l'émergence d'une attitude absolument neuve au regard de l'attitude naturelle et dite *théorétique*. D'une formule, cette attitude, caractéristique des premiers savants grecs (Thalès), « saisit le monde (le monde dans son ensemble) comme une question à résoudre[3] ».

Mais l'altération primitive de l'attitude naturelle peut encore s'effectuer suivant différents modes. Dans la vie naturelle, je me rapporte naïvement

---

[1] DE I, n. 102, p. 1125-1126.

[2] E. Husserl, « La crise de l'humanité européenne et la philosophie », in *Krisis*, p. 365 (désormais abrégé : *La crise.*…).

[3] M. Kundera, *L'art du roman*, Paris, Gallimard, Folio, 1999, p. 13.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

au monde, c'est-à-dire sans le thématiser en tant que tel. Le changement d'attitude, donc le fait de poser certaines choses du monde en tant que thème d'un intérêt stable (non plus simplement comme éléments inclus dans l'horizon du monde) peut suivre trois directions : soit il se met au service d'intérêts pratiques de la vie naturelle (l'attitude est alors pratique) ; soit, et à l'inverse, il se résout en un *ēthos* « de part en part non pratique » (attitude théorétique dont est exemplaire la pensée mythico-religieuse). Mais Husserl pointe une troisième voie, synthèse des précédentes ; or n'est-ce pas l'attitude phénoménologique suivie jusque dans son ultime ambition qu'il définit alors du même coup, comme en creux ?

> La Théoria qui forme une unité close et qui se déploie dans l'épochè de toute pratique (la science universelle donc) [a] pour vocation (…) de servir d'une nouvelle façon l'humanité (…). Cela se produit sous la forme d'une nouvelle espèce de praxis, celle de la critique universelle de toute vie et de tous les buts de la vie (…) une critique de l'humanité elle-même (…) une praxis qui vise à élever l'humanité grâce à la raison scientifique (…) à en faire une humanité fondamentalement nouvelle, capable de répondre absolument d'elle-même sur le fondement de vues théorétiques absolues[1].

Ce passage très dense où Husserl révèle indirectement l'ambition et la radicalité philosophique de son projet me servira aussi de fil conducteur. Il me permet de résumer, de manière programmatique, mon idée générale : rendre compte de l'ambition husserlienne à partir d'une réévaluation de l'importance de la catégorie de « praxis » pour le projet phénoménologique dans son ensemble (cf. notions de conversion et de méditation), laquelle, en nous mettant sur la voie du thème de la « vocation » ou de la « vie philosophique », devrait enfin ouvrir à un questionnement de la réflexion historico-critique de Husserl.

*

On ne saurait surestimer le fait que Husserl affirme qu'atteindre à l'expérience phénoménologique suppose rien de moins qu'une « métamorphose intérieure[2] » intégrale, un bouleversement total de l'attitude antérieure ; un exemple significatif :

[1] *La crise…*, p. 360-363.
[2] *Krisis*, § 27, p. 116.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

> Comment l'être-donné-d'avance du monde de la vie peut-il maintenant devenir un thème propre et universel ? Ce n'est manifestement possible que par une *altération totale* de l'attitude naturelle, altération dans laquelle nous ne vivrons plus comme nous avons vécu jusqu'ici (…). Nous avons donc besoin d'un renversement *total* de l'attitude[1]…

Or cette expérience singulière, Husserl le souligne très manifestement, repose sur un exercice :

> Celui qui adopta l'attitude phénoménologique dut d'abord apprendre à voir, s'exercer, et, grâce à l'exercice, acquérir une conceptualité d'abord grossière et incertaine, puis, de plus en plus déterminée[2]…

Comment alors s'étonner de l'importance accordée par Husserl, dans ce contexte, à la notion de conversion ? Le « renversement » évoqué est très souvent référé à cette opération exemplaire de l'esprit ; le passage suivant, toujours dans la *Krisis*, est significatif :

> L'attitude phénoménologique, et l'épochè qui en fait partie, sont appelées par essence à produire tout d'abord un changement personnel complet qui serait à comparer en première analyse avec une conversion religieuse, mais qui davantage encore porte en soi la signification de la métamorphose existentielle la plus grande qui soit confiée à l'humanité comme humanité[3].

Il serait certainement possible, rien qu'à se cantonner à la *Krisis*, de multiplier les exemples : le premier chapitre de l'ouvrage ne se conclut-il pas, ou presque, sur l'évocation d' « une conversion totale du regard[4] » ?

Mais il faut d'abord remarquer deux choses à propos des fragments précédents : implicitement, ils rapportent cette conversion totale — l'ébranlement de l'être même de celui qui la supporte — à une pratique précise, l'*épochè* ; or cette mutation, d'autre part, excède la sphère de l'individu : c'est l'humanité elle-même et son avenir qui sont engagés en elle. Voilà de quoi rejoindre les prochains développements[5].

---

[1] *Ibid.*, § 39, p. 168-169.
[2] *Ibid.*, § 71, p. 279.
[3] *Ibid*., § 35, p. 156.
[4] *Ibid*., § 7, p. 24.
[5] La notion de conversion n'émerge pas *in extremis* dans l'œuvre de Husserl. Loin de tout relevé exhaustif, il convient néanmoins de noter qu'elle reçoit un sens technique précis dans *Ideen I*. Husserl y évoque le concept de « conversion du regard » (*Umkehrung des Blickes*) lors de l'enquête menée à propos de la conscience psycho-

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

Il faudrait mesurer l'importance de la *conversion* pour la compréhension de l'opération fondatrice de la phénoménologie, la réduction. La possibilité même de la phénoménologie, on le sait, repose sur le geste réductif. L'altération de l'attitude naturelle, le renouvellement du regard habituellement porté sur le monde, supposent cette neutralisation de l'intérêt, la suspension de toute thèse d'existence à son égard.

Or cette notion est elle-même plurielle : il y a plusieurs réductions en phénoménologie. Je suivrai sur ce point Nathalie Depraz, elle qui, justement dans la perspective d'une interprétation praxique de la réduction, fait la part belle à la notion de conversion[1].

Outre la réduction eidétique — soit la saisie d'une essence concrète obtenue par variations imaginaires —, Depraz prend soin de distinguer la réduction psychologique comprise « comme conversion réflexive » de la réduction transcendantale en tant qu'*épochè*.

La conversion réflexive, au fondement de l'attitude phénoménologique, ne correspond pas à l'ouverture d'un champ neuf de l'expérience, moins encore à sa limitation, mais bien plutôt à une intensification de celle-ci : elle est la production d'un autre rapport au monde, l'essartage d'une autre dimension de son exploration. Au fond, le retour qu'effectue sur lui-même et sur son vécu le sujet peut être identifié à une *conversion du regard*. Il faut cependant encore noter qu'à suivre Depraz la réduction psychologique, ainsi définie, est insuffisante : l'effort réflexif s'avère en effet fragile, toujours provisoire. D'où l'importance de l'*épochè*, comme suspension ou « altération

---

logique (non encore transcendantale) en tant qu'intentionnelle (cf. chapitre II, « La conscience et la réalité naturelle », § 35, « Le cogito comme "acte". La modification d'inactualité »). La question est, en toute généralité : « qu'est-ce qu'une *cogitatio* ? », ou : « qu'est-ce qu'un vécu de conscience ? » C'est dans ce contexte que s'inscrit la notion : selon Husserl, la saisie, après coup, de l'arrière-fond au sein duquel prenait place l'objet qui se donnait à notre conscience et par rapport auquel il se détachait, suppose précisément « une libre conversion du "regard" — non pas purement et simplement du regard physique, "mais du regard mental" ». En cela consiste ici la conversion, dans le passage de l'implicite à l'explicite de la conscience, ou encore dans l'*attention* dont peut faire preuve le regard de la conscience. Sans plus m'avancer sur ce chemin, je signale qu' « une conversion originale » est également évoquée lorsqu'il s'agit plus loin de rendre compte de l'opération suivant laquelle, par exemple lorsque j' « évalue » un objet, je passe de la saisie de la chose pure et simple à celle de l'objet intentionnel complet, c'est-à-dire en tant qu'évalué (§ 37).

[1] N. Depraz, « La réduction phénoménologique comme *praxis* », in *Les carnets du centre de philosophie du droit*, n. 74, 1999.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

radicale[1] » du cours habituel de la pensée, et qui soutiendra la conversion réflexive dans son existence, la maintiendra dans la durée — et cela malgré sa propre instabilité, en dernière instance relevée par une pratique eidétique ouvrant du même coup, à suivre Depraz dans ses ultimes développements, à une pratique réductive transindividuelle[2].

En ce sens, négliger la part « ascétique » du projet phénoménologique (au sens d'un « exercice de soi sur soi » mené par et dans la pensée) ne serait certes pas lui rendre justice. Et, dans cette perspective, le geste réductif compris comme essai pour « regarder le monde d'un autre regard[3] » — essai supporté par l'opération épochale — s'avère décisif.

Ainsi notera-t-on qu'il fut possible à certains de penser en miroir, par analogies, et la pratique réductive et les gestes d'une prière orientale : où l'on retrouve la comparaison osée par Husserl lui-même entre attitude phénoménologique et conversion religieuse[4]. Mais la conversion, on l'a vu, plonge également ses racines dans une tradition authentiquement philosophique (non plus théologique) ; or c'est bien elle, à suivre par exemple Hadot, que réactiverait la phénoménologie :

> La conversion philosophique est arrachement et rupture par rapport (…) à l'attitude faussement naturelle du sens commun ; elle est retour à l'originel et à l'originaire (…) elle est recommencement absolu, nouveau point de départ (…). Ces mêmes traits se retrouvent dans la philosophie contemporaine, notamment dans la réduction phénoménologique[5]…

C'est, à nouveau, la même ambiguïté : la réduction relèverait bien, d'abord et avant tout, d'une transformation du sujet dans la pensée, d'une pratique de soi, d'une conversion, mais pour ensuite mieux se cristalliser en une attitude d'une part fondatrice (reconstruction à partir d'un sol absolu apodictiquement évident), et de l'autre éminemment théorétique (description des vécus de conscience). D'une *metanoia* phénoménologique comme refermée sur elle-même éclorait finalement l'*epistrophē*…

*

[1] *Ideen I*, § 31.
[2] N. Depraz, art. cit., p. 4-11.
[3] *Ibid.*, p. 5.
[4] N. Depraz, « Pratiquer la réduction : la prière du cœur », in *Alter*, 11/2003, p. 265-282.
[5] P. Hadot, « Conversion », art. cit., p. 233-234.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

La question de la *méditation* n'est à cet égard pas anodine. Il semble en effet que le bouleversement total d'attitude réclamé par l'expérience phénoménologique s'incarne concrètement dans la répétition (active, élargie) que donne Husserl de la méditation cartésienne.

Un article classique a systématisé les différentes voies d'accès au geste réductif mises en évidence par Husserl : voie cartésienne, chemin de la psychologie intentionnelle, chemin par l'ontologie[1]. La voie cartésienne est esquissée et empruntée par Husserl dans différents ouvrages, notamment le cours « Philosophie première » (1923/24) et le livre *Méditations cartésiennes*. La tentative consiste chaque fois en la recherche d'un point fixe absolu et évident à partir duquel bâtir l'édifice entier du savoir sur des bases désormais indubitables. L'*épochè* portée sur le monde et tout type de croyances à son propos permet ainsi d'isoler un résidu, le *cogito* de qui médite, valant comme commencement absolu. Or est logé en ce *cogito* le monde au titre de phénomène, de *cogitatum* (transcendance dans l'immanence) : ainsi obtient-on la pure subjectivité, l'*ego* transcendantal[2].

Dans les *Méditations cartésiennes*, Husserl reconnaît à Descartes et au caractère central qu'il accorde à la subjectivité, au *cogito*, une position de fondation absolue à l'égard de l'entreprise phénoménologique (et de la philosophie moderne en général). Ainsi le schéma méditatif dégagé et éprouvé par Descartes correspond selon lui à « l'archétype des méditations que doit nécessairement accomplir tout philosophe débutant[3] », et c'est bien cet exercice particulier qu'il réactive pour son propre compte. Husserl réanime en fait le sens radical dont était toujours déjà porteuse la méditation en tant que retour à l'ego philosophant, mais que Descartes avait comme occulté à peine dévoilé. Or il faut encore bien voir que la philosophie telle que la conçoit Husserl — la phénoménologie comme philosophie universelle — si elle corrige l'effort cartésien sur certains points, doit aussi, et dans un premier temps, répéter l'effort, s'inscrire dans les pas de Descartes[4]. Cette

[1] I. Kern, « Les trois voies de la réduction phénoménologique transcendantale dans la philosophie de Edmund Husserl », trad. P. Cabestan et N. Depraz, in *Alter*, 11/2003, p. 285-323.
[2] *Ibid.*, p. 287.
[3] E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, § 1, p. 45.
[4] On le sait, Husserl cherche d'abord à montrer dans ce travail que le *cogito* est toujours déjà hanté par l'autre et le temps : ainsi, dépassant Descartes, il fera l'économie de l'hypothèse de l'existence de Dieu (« une absurdité à laquelle Descartes lui-même devait succomber parce qu'il n'a pas vu le sens véritable de son *épochè* transcendantale ni celui de la réduction à l'*ego* pur », § 41) — sur la question de l'intersubjectivité transcendantale, voir spécialement la cinquième des *Médita-*

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

situation précise, dans la terminologie de Foucault, s'exprimerait : la rectification du système, de la « trame démonstrative » suppose de renouer les fils de la « trame ascétique », de reproduire l'exercice.

En tout cas, il importe d'abord d'effectuer, à l'instar, à la suite de Descartes, une « conversion subjective[1] » : alors s'ouvre la méditation, préalable nécessaire à la ressaisie de l'*ego* transcendantal, point de départ absolu, d'une évidence apodictique, de la science phénoménologique. Je m'arrête un instant sur la notion d'*automéditation*. Il y a automéditation

> lorsque l'esprit revient de cette naïve façon de se tourner de l'extérieur vers soi-même et qu'au contraire il reste auprès de soi-même et de soi seul[2].

C'est donc par un travail, un effort, un exercice — ces pratiques de soi que sont la conversion et la méditation — qu'il devient possible de faire retour à soi, de se saisir, en tant qu'*ego* transcendantal, comme fondement évident d'une connaissance théorétique, méthodique. Alors : l'attitude phénoménologique à l'atteinte de laquelle une *praxis*, fût-elle transcendantale, est toujours nécessaire, signerait-elle aussi bien le point d'arrêt de ce processus, de cette dynamique ?

Mais Husserl peut insister sur les deux aspects : l'idée que l'être vrai de l'homme n'est pas toujours déjà donné mais qu'il s'obtient au terme d'un effort, ou que la saisie de l'évidence elle-même est indissociable d'un travail ne lui est pas étrangère[3]. « L'être véritable » de l'homme, écrit-il,

---

tions, « Dévoilement de la sphère d'être transcendantale comme intersubjectivité monadologique ». On n'ignore pas les risques et les limites de la voie cartésienne : perte du monde, celui-ci et la conscience n'apparaissant qu'au titre de « résidu » ; tentation solipsiste (on n'atteint pas à l'être propre de la subjectivité étrangère) ; impossibilité de prendre le *cogito* en tant que temporalité pour point de départ absolu (cf. I. Kern, art. cit., p. 292-300) ; Husserl lui-même avait bien conscience de ces difficultés : « le chemin "cartésien" (…) a ce gros désavantage que, même s'il conduit comme par un saut, tout de suite à l'ego transcendantal, ne fait voir ce dernier (…) que dans un vide-de-contenu apparent » (*Krisis*, § 43, p. 176). C'est à ce problème que remédie la radicalisation de la réduction menée par Fink : cf. *supra*, note 4 de la p. 211.

[1] *Méditations cartésiennes*, § 1, p. 44.

[2] *La crise…*, p. 380.

[3] « L'évidence parfaite et son corrélat, la vérité pure et authentique, se donnent comme une idée inhérente à l'effort cognitif, aspirant au remplissement de l'intention qui vise, et donc comme une idée qu'on peut obtenir en s'adonnant à un tel effort », *Méditations cartésiennes*, § 5, p. 54.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

> n'est pas toujours-déjà sa possession, quelque chose qu'il aurait déjà dans l'évidence du « Je suis », mais quelque chose qu'il n'a et ne peut avoir que sous la forme d'un combat pour sa vérité, un combat pour se rendre lui-même vrai[1].

Tel serait le paradoxe inhérent à la phénoménologie husserlienne, en deçà même de ses prolongements existentiaux : une transformation pratique de soi culmine en un retour à soi ouvrant à un effort spécifiquement théorétique, effort qui, en tant que « tâche infinie », pourrait également s'apparenter, en dernière analyse, à une nouvelle et continuelle pratique transformatrice de soi, dans la pensée. Oscillation indéfinie d'une phénoménologie transcendantale, où le primat du théorétique, l'adoption d'une position de surplomb, ne cesse cependant de tracer en pointillés la *praxis* qui la rend possible et qu'aussi bien — peut-être — elle implique…

On approfondira le paradoxe en soulignant deux nouveaux éléments à propos de l'activité automéditative :

— celle-ci relève d'un choix philosophique radical : la *vie* de celui qui s'engage par sa volonté propre dans cette direction se voit totalement bouleversée — la méditation et la conversion subjective qui l'accompagne imposent l'invention d'une vie authentiquement philosophique : « Je ne puis devenir un vrai philosophe qu'en prenant librement la décision de faire que ma vie tende vers un tel but[2] ».

— l'automéditation et le choix de vie radical qu'elle implique excèdent la sphère individuelle et n'acquièrent leur sens qu'en fonction d'un contexte, historico-philosophique, plus large ; par là, c'est le sens même de l'humanité qu'ils prennent à leur compte :

> Une réflexion historique en retour, telle que celle dont nous parlons, est (…) une très profonde auto-méditation sur la compréhension de soi-même dans ce que l'on *veut* proprement, étant donné ce que l'on *est*, autrement dit en tant qu'être historique[3].

Or ces deux dimensions, on va le voir, sont tout aussi essentielles à la bonne compréhension de la problématique des pratiques de soi chez Foucault. Aussi la mise en évidence de la dimension ascétique de l'entreprise phénoménologique nous conduit-elle naturellement à approfondir la confrontation de nos deux auteurs à travers un nouveau thème : celui de l'historicité, envisagé à

[1] *Krisis*, § 5, p. 18.
[2] E. Husserl, « Les conférences de Paris », in *Méditations cartésiennes*, p. 2.
[3] *Krisis*, § 15, p. 83.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

travers la catégorie de « vie philosophique ». On saisira peut-être par là comment « l'unité close » d'une activité théorétique peut avoir pour « vocation » une *praxis* neuve et singulière ne visant rien de moins que le renouvellement de l'humanité.

b) Phénoménologie husserlienne et ontologie du présent

Repartons de Foucault. Il est essentiel de saisir que, chez ce dernier, la thématique de la subjectivation, des pratiques de soi ou des techniques de soi sur soi, n'est en aucun cas réductible à une étude érudite du cadre historique où elles s'insèrent, pas plus qu'elle ne se confond avec un quelconque « retour au sujet » ou un improbable éloge du « culte de soi ».

Il serait possible de montrer que ce questionnement, sur lequel s'achève l'œuvre, est en fait animé par une problématique philosophique plus fondamentale, et qui lui donne son sens final. Celle-ci — qui constitue sans nul doute le fil conducteur de toute sa production — se résumerait en une question : « Qu'est-ce que penser[1] ? » On peut en ce sens soutenir que le problème de Foucault fut toujours, lorsqu'il s'essayait à penser, sous la forme d'une « histoire de la pensée », l'historicité de ce qu'il nommait les « foyers d'expérience » (la folie, la sexualité…), de commettre, *hic et nunc*, une véritable expérience de la pensée, expérience qui se devait d'ouvrir, par et dans un *travail de la pensée sur elle-même*, à d'autres expérimentations historiques. L'*askēsis* foucaldienne est donc d'abord à entendre comme un exercice sur soi *de la pensée*. Aussi Foucault peut-il résumer son projet essentiel comme suit : « Faire apparaître des singularités transformables, ces transformations ne pouvant s'effectuer que par un travail de la pensée sur elle-même[2]. »

[1] Deleuze est à ma connaissance le premier à y avoir justement insisté : « En vérité, une chose hante Foucault et c'est la pensée, "que signifie penser ? qu'appelle-t-on penser ?" » (*Foucault, op. cit.*, p. 124). Parmi beaucoup d'autres, deux indices de cet état de fait chez Foucault, situés aux deux extrêmes de son parcours : DE I, n. 22, p. 367-368 ; DE II, n. 344, p. 1431.

[2] Sur tout ceci et ce qui suit, les textes essentiels sont DE II, n. 340, p. 1397-1399 et l'Introduction à *L'Usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 9-21. On le voit, la pensée selon Foucault est ainsi *à la fois* ce qu'il faut réfléchir et ce qui permet d'opérer la réflexion : elle est et le sujet et l'objet d'une opération, d'une expérience consistant *in fine* à « affranchir la pensée de ce qu'elle pense silencieusement et lui permettre de penser autrement » (*L'Usage des plaisirs*, p. 17).

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

Ce concept de la pensée comme expérience de soi sur soi est ce qui permet de dégager précisément le problème central posé par les derniers écrits de Foucault. Il ne s'y agissait d'abord pas de penser l'histoire d'un point de vue théorique (« que savons-nous de l'histoire ? ») ou pratique (« que faisons-nous de l'histoire ? »), mais bien plutôt de proposer une pensée de l'historicité, une pensée de « l'historicité même des formes d'expérience », soit d'effectuer une « épreuve sensible » de l'histoire dans la pensée et de la pensée dans son histoire. Qu'est-ce à dire ?

Chez Foucault, la pensée, en tout cas depuis la Modernité, est définie comme acte, pratique, expérimentation[1]. Du coup, penser l'historicité des formes d'expérience ce sera aussi, d'un même mouvement, commettre une expérience, ce sera forcément *expérimenter* l'historicité *de* la pensée. En effet, comme le dit Foucault, « toute expérience est une manière de penser », et « toute pensée a une historicité qui lui est propre » ; or l'historicité des expériences composant l'histoire même de notre pensée est ce qui n'est réfléchi que par un acte, une expérience qui est bien de l'ordre de la pensée : ce n'est qu'en ce sens que « la pensée est (…) la forme même de l'action ». Bref, l'historicité comme « épreuve » c'est la pensée de l'historicité des formes d'expérience et l'expérience de la pensée dans son historicité[2].

Or — et c'est le point — cette expérience spécifique n'existe qu'en acte ; autrement dit, elle n'a son site nulle part ailleurs que dans le présent qui est le sien : l'expérience de la pensée est épreuve de son *actualité*. C'est je crois dans cette articulation complexe entre histoire et actualité que réside la signification ultime de l'énigmatique notion d' « ontologie du présent[3] » (en tant — si on me passe la formule — qu'épreuve de et par la pensée de et dans son historicité).

Cette épreuve de l'historicité de la pensée — ou, si l'on veut, cette automéditation historique —, dans son accomplissement, relèverait donc de ce que Foucault nomme « ontologie du présent » ou « ontologie critique de nous-mêmes ». Deux remarques :

— l'historicité comme épreuve sur soi de la pensée prend d'abord la forme d'une interrogation à propos d'aujourd'hui, d'un *diagnostic* quant à une situation historique et/ou philosophique donnée, celle-là

[1] Cf. *Les mots et les choses*, *op. cit.*, p. 339. On pourrait facilement montrer que, chez Foucault, des écrits consacrés à l'expérience littéraire jusqu'à l'analyse des pratiques de soi antiques, les notions de pensée et d'expérience entretiennent toujours un rapport d'implication réciproque.
[2] DE II, n. 340, p. 1398-1399.
[3] Sur la notion d'actualité, le texte de référence est également DE II, n. 339.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

même où se déroule cette épreuve. Se posent des questions du type : « qu'est-ce qui dans le présent fait sens actuellement pour une réflexion philosophique[1] ? » ; « quelle différence aujourd'hui introduit-il par rapport à hier[2] ? » ;

— ce travail (sur soi) correspond à la création d'une attitude spécifique, d'un certain *ēthos* proprement philosophique où la totalité d'une vie se voit mobilisée dans un choix radical. Foucault décrit en détail cette attitude : indissociablement expérimentale et limite, elle pourrait donner lieu à la création « d'enquêtes historiques », à une « expérience théorique et pratique », savoir l' « épreuve historico-pratique des limites que nous pouvons franchir[3] ». L'idée d'une « vie philosophique » est en tout cas au centre du dernier récapitulatif dressé par Foucault :

> L'ontologie critique de nous-mêmes (…) il faut la concevoir comme une attitude, un *ēthos*, une vie philosophique où la critique de ce que nous sommes est à la fois histoire des limites qui nous sont posées et épreuve de leur franchissement possible[4].

Peut-être pressent-on déjà en quoi le projet husserlien, dont on a pu mettre en évidence la dimension « ascétique », appartient bien à cette tradition philosophique, à côté d'autres noms plus attendus, comme celui de Nietzsche. Mais qu'en est-il précisément ?

*

On sait que Husserl présente la voie fondatrice de l'automéditation comme étant celle à répéter d'urgence pour le bien de l'humanité européenne.

Ce ton catastrophiste s'autorise d'un constat posé à l'égard du champ scientifique, philosophique et, en filigrane, politique, historique. Ce constat

---

[1] DE II, n. 351, p. 1499.

[2] DE II, n. 339, p. 1383. On ajoutera que si la lettre de l'ontologie du présent n'émerge que tardivement dans l'œuvre de Foucault, son esprit quant à lui y était présent depuis longtemps ; quelques jalons pour une reconstruction de l'élaboration progressive de ce concept : DE I, n. 47, p. 609 ; n. 50, p. 640-641 (j'y reviendrai). Par la suite, l'idée semble indissociable de la question de l'*Aufklärung* kantienne : cf. DE II, n. 219, p. 431 ; n. 266, p. 783 ; n. 330, p. 1267.

[3] *Ibid.*, p. 1391, 1393-1394.

[4] *Ibid.*, p. 1396.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

est un diagnostic : ce que Husserl met en évidence, c'est une crise — au sens médical — de la civilisation européenne, crise dont la situation des sciences est le symptôme privilégié. Soyons attentifs au vocabulaire husserlien : « la maladie de l'Europe[1] », « les innombrables symptômes de la décadence de la vie[2] »…

Une dérive rationaliste est au départ de cette crise : la raison, comme aveuglée et entraînée dans un tourbillon techno-scientiste, aboutit à la double impasse intellectuelle du subjectivisme généralisé et de l'objectivisme de mauvais aloi. Mais c'est pourtant de la raison elle-même, par un effort de ressaisie du sens originaire qui est le sien — l'avènement de la phénoménologie comme philosophie universelle —, que pourrait venir la résolution d'une crise dont les effets — « insatisfaction », « détresse » — portent loin. (Enfin, l'idée husserlienne d'humanité européenne étant fonction de l'émergence de la rationalité et de l'esprit de la philosophie comme tâche infinie, la crise scientifique ne peut qu'être solidaire d'une crise politique dont Husserl constate les effets, « la chute dans la haine spirituelle et la barbarie[3] »).

Au fond, par la notion de crise, comme le note Foucault dans un autre contexte, « on vise la pointe d'intensité dans l'histoire[4] » : on interroge l'actualité qui est la nôtre. C'est donc de façon originale que Husserl répète le geste, kantien, qui inaugurait selon Foucault dans l'histoire de la pensée « l'ontologie du présent »[5] . Il faut en effet se souvenir que déjà chez Kant, l'interrogation quant au présent historique, politique (les Lumières, la Révolution française) se doublait d'un diagnostic scientifique, philosophique (la métaphysique comme arène puis comme tribunal où, ici aussi, la raison apparaît à la fois comme juge et partie). De même chez Husserl, le diagnostic, d'abord spécifique au champ philosophique (Husserl évoque la « lamentable actualité » d'un champ philosophique dont il regrette « l'éparpillement (…) en de vains affairements[6] ») se double nécessairement d'une critique historique, politique.

---

[1] *La crise…*, p. 350.

[2] *Ibid.*, p. 382, ou encore : « La philosophie universelle (…) est, pour ainsi dire, le cerveau opératoire du fonctionnement normal duquel dépend l'authenticité et la santé de la spiritualité européenne » (p. 372).

[3] *Ibid.*, p. 382.

[4] DE I, n. 148, p. 1571.

[5] Pour la référence à Kant fondateur de deux traditions philosophiques critiques, « analytique de la vérité » et « ontologie du présent », cf., notamment, DE II, n. 351, p. 1506.

[6] *Méditations cartésiennes*, § 2, p. 48 ; « Les conférences de Paris », p. 3.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

Telles sont les raisons pour lesquelles Husserl, à l'entame de l'effort méditatif accompli dans le prolongement de Descartes, s'interroge de façon très révélatrice : « De telles idées, demande-t-il, sont-elles en mesure d'insuffler à notre époque quelques forces vives[1] ? »

On l'a dit, l'issue de la crise suppose que soit réhabilitée dans ses droits originaires la raison. Cette réhabilitation consiste en la conversion à soi décrite plus haut : un retour fondateur à la conscience transcendantale intentionnelle et donatrice de sens, par la mise entre parenthèses du monde dans sa facticité.

Ici se donne à lire l'extrême radicalité philosophique de Husserl : cette conversion phénoménologique se confond avec une « vocation » totale de la personne. Husserl ne cesse d'insister sur le fait que c'est bien une décision volontaire débouchant sur un choix de vie total qui est réclamée par le geste méditatif. Ce choix qui, en dernier ressort, assume l'autonomie ou l'auto-responsabilité caractéristique d'une humanité que détermine la poursuite de tâches philosophiques infinies, met bien en lumière un désir que je n'hésite pas à qualifier d' « existentiel », une pratique vitale qui continue toujours de soutenir un intérêt prétendument « purement théorétique ». Car il y a nécessité

> d'un commencement sans présupposé, d'une vie de connaissance nouvelle, réellement radicale (…) une décision qui engagera sa vie [la vie de « qui veut devenir philosophe »] de manière absolument radicale, une décision qui fera de sa vie une *vie par conviction absolue*. C'est une décision par laquelle le sujet se détermine soi-même (…) au plus profond de sa personnalité (…) en tant que moi pratique[2].

C'est bien en cela que consiste, somme toute, la réactivation de l'attitude propre à ces hommes, tel Thalès, « dont la vocation est de créer la vie philosophique, la philosophie comme formation culturelle d'un genre nouveau[3] » : « une décision de la volonté, résolue à donner à l'ensemble de

[1] « Les conférences de Paris », p. 3 ; cf. également, pour le strict domaine philosophique (dont on voit qu'il n'est pas dissociable du champ historico-politique), la lettre du 19 mars 1930 à R. Ingarden à propos des *Méditations cartésiennes* : « Je me sens appelé à intervenir avec cette œuvre au sein de la situation critique où se trouve actuellement la philosophie allemande » (cité par M. de Launay, « Présentation », in *Méditations cartésiennes*, p. IX).

[2] E. Husserl, *Philosophie première* ; cité par N. Depraz, *La réduction phénoménologique comme praxis*, art. cit., p. 3.

[3] *La crise…*, p. 367.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

sa vie personnelle la forme de l'unité synthétique d'une vie dans l'auto-responsabilité universelle[1] ».

*

Nous sommes au plus proche de Foucault, au plus près aussi de comprendre le sens des citations qui ouvraient ce chapitre. L'attention portée aux notions de conversion (à soi, du regard) et de méditation a montré pourquoi Foucault incluait la phénoménologie husserlienne parmi ces pensées suspendant l'accès à la vérité à un travail du sujet sur lui-même ; mais on a aussi vu l'ambiguïté de la position occupée par Husserl dans cette tradition. Ensuite, l'idée d'une automéditation historique, et la création d'une vie philosophique qu'elle appelle, nous a fait rejoindre le courant des ontologies du présent où Foucault, à la suite de Husserl et de quelques autres, entend s'inscrire.

Nous pouvons maintenant également rendre compte de la proximité des fragments suivants. Foucault, à propos de l'ontologie critique de nous-mêmes décrit

> un *ēthos* philosophique qu'on pourrait caractériser comme critique permanente de notre être historique[2].

Et Husserl, dans et au sujet de la *Krisis* :

> Nous avons besoin de la pénétration d'une *méditation-en-retour, historique et critique*, afin de nous soucier d'une compréhension radicale de nous-mêmes[3].
>
> Les méditations historiques dans lesquelles nous sommes entrés pour atteindre la compréhension de nous-mêmes que notre situation philosophique rend tellement nécessaire[4].

Enfin, nous ne nous étonnerons plus que Foucault associe dans un même texte deux penseurs qu'il oppose d'habitude si volontiers, l'un lui ayant d'ailleurs permis — selon ses dires — de penser en dehors des chemins tracés par l'autre : Nietzsche et Husserl. Mieux encore, on appréciera autre-

[1] *Krisis*, § 73, p. 301.
[2] DE II, n. 339, p. 1390.
[3] *Krisis*, § 6, p. 23.
[4] *Krisis*, § 9, p. 67.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

ment le fait que ceux-ci se trouvent précisément juxtaposés lors de l'une des premières mentions implicites, en 1967, de l'ontologie de l'actualité :

> Nietzsche a découvert que l'activité particulière de la philosophie consiste dans le travail du diagnostic : que sommes-nous aujourd'hui ? Quel est cet « aujourd'hui » dans lequel nous vivons ? (…) Il me semble que Nietzsche avait attribué un nouvel objet à la philosophie, qui a été un peu oublié, bien que Husserl, dans *La crise des sciences européennes* ait tenté à son tour une « généalogie »[1].

Nietzsche, avec son « esprit historique » surdéveloppé, n'était-il pas celui qui diagnostiquait la crise et la décadence des valeurs morales — « l'ultime maladie (…) contaminant même les philosophes et les rendant malades (…) symptôme le plus inquiétant de notre civilisation européenne, elle-même devenue inquiétante » — à partir d'un « signe de détresse, d'appauvrissement[2] » ? Et ne liait-il pas cette activité de diagnostic à une intense pratique de soi ? « Depuis longtemps tout ce que j'opine repose sur des expériences vécues[3] »…

Ainsi donc, comme le laissait présager le « craquement » évoqué dans l'exergue de cet article, le point de jonction entre Foucault (et Nietzsche) et Husserl a pour nom *historicité* — l'historicité comme épreuve pratique de la pensée sur elle-même, dans son actualité. Mais, on va le voir, c'est aussi ce point qui est l'occasion de leur séparation définitive.

4. Le pourquoi d'une séparation (du transcendantal et de l'historicité)

Au plus loin du projet foucaldien, l'histoire que retrace Husserl est celle, de part en part téléologique, d'une *ratio* unique et unifiée. La philosophie occidentale « moderne » serait secrètement animée par un motif originel vers lequel elle tend comme sa fin : le transcendantal (motif qui ne se révèle d'ailleurs que par l'interrogation de l'histoire de la philosophie moderne dans

[1] DE I, n. 50, p. 641.
[2] F. Nietzsche, *La généalogie de la morale*, I, § 2, et « Avant-propos », § 3 et 5, trad. I. Hildenbrand et J. Gratien, Paris, Gallimard, 2003, p. 10, 13. Cf. également DE I, n. 84, p. 1008.
[3] F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des poètes », trad. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 2001, p. 163.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

son unité telle qu'elle est menée par Husserl[1]). Le transcendantal est effleuré à plusieurs reprises (Descartes puis Kant), mais n'est dévoilé dans sa signification véritable que par Husserl lui-même, alors que « toutes les philosophies antérieures désiraient [le] réaliser, en tant que ce sens était le seul qui d'une façon générale occupait l'horizon de l'esprit, et du reste le seul qui pût l'occuper[2] ».

En cela consiste, à dire vrai, le reproche fondamental que Husserl adresse à Descartes. Celui-ci pourtant si près de mettre au jour le transcendantal par l'opération du doute y échoue finalement. Son erreur tient surtout à la réification de l'*ego cogito*, définit comme substance pensante : « Face à la plus grande des découvertes, l'ayant déjà faite en quelque manière, il n'en saisit cependant pas le sens véritable, c'est-à-dire le sens de la subjectivité transcendantale, et il ne franchit pas le seuil qui mène à l'authentique philosophie transcendantale[3] ». Alors en quoi consiste, considérée sous cet angle, la philosophie véritable, soit la phénoménologie ?

Elle est un subjectivisme transcendantal radical. L'*épochè* d'inspiration cartésienne correctement menée fait apparaître comme fondement ultime et apodictiquement évident de toute connaissance l'*ego* transcendantal. Celui-ci est à concevoir comme le lieu où est originairement constituée toute formation objective de sens. Autant dire que l'*ego* transcendantal possède comme corrélat immanent le monde transcendant, mais au simple titre de phénomène. Ou encore : la phénoménologie transcendantale consacre le rôle fondateur de la conscience en tant qu'intentionnelle.

> Par l'épochè phénoménologique, je réduis le je humain naturel qui est le mien, ainsi que ma vie psychique (…) à mon je phénoménologique transcendantal, domaine de l'*expérience phénoménologique transcendantale de soi*. Le monde objectif, qui existe pour moi (…) puise (…) tout son sens et sa validité d'être (…) en moi-même, en moi en tant que je transcendantal qui n'apparaît qu'à travers l'épochè phénoménologique transcendantale[4].

[1] « Seule une téléologie peut s'ouvrir un passage vers les commencements » dit Derrida dans son « Introduction » à *L'Origine de la géométrie*, p. 54. Cette remarque s'éclaircira dans la suite, mais on ne pourra toutefois pas entreprendre de commenter le commentaire derridien dans les limites de ce travail. C'est pourtant une piste essentielle, et qu'il conviendra d'explorer dans un autre contexte.
[2] *Krisis*, § 27, p. 116.
[3] *Méditations cartésiennes*, § 10, p. 68.
[4] *Ibid.*, § 11, p. 69.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

Sur cette base, il devient possible de fonder en vérité le savoir dans sa totalité, jusqu'à réaliser l'idée d'une philosophie universelle — ce dont est seule capable la phénoménologie transcendantale. La tâche qui s'ouvre alors est à proprement parler infinie. Comme l'indique Husserl, « la constitution transcendantale de l'objectité existante en un sens précis du terme » ne se limite pas aux « recherches formelles générales » ; elle touche encore à

> la problématique (…) de cette constitution (…) pour chacune des catégories ultimes des objets (des régions) qui ne sont plus formellement logiques : (…) une théorie constitutive de la nature physique (…) de l'homme, de la communauté humaine, de la culture, etc. (…) Bien entendu, il s'agit partout de découvrir l'intentionnalité impliquée dans l'expérience même en tant que vécu transcendantal[1].

Comme Husserl le dit ailleurs, c'est à ce point qu'enfin « surgissent tous les problèmes de la facticité contingente, de la mort, du destin (…) *les problèmes aussi du sens de l'histoire* (…) mais posés sur le sol où doit être posé tout ce qui pour nous doit avoir un sens possible[2] ».

Il semble que l'on touche ici, avec cette idée « du sens de l'histoire », à la notion d'historicité transcendantale — soit la réactivation du sens originaire d'un fait historique par une question en retour : le sens de l'histoire, en effet, ne s'approche que par une histoire du sens. Telle est la dimension que Husserl thématise et explore dans *L'Origine de la géométrie*, ouvrage fragmentaire à peu près contemporain d'une *Krisis* volontiers citée par Foucault, mais dont il ne fait à ma connaissance nulle part mention (à l'inverse d'ailleurs de l'introduction qu'en offrit Derrida, un texte qu'il tenait, dit-on, en haute estime).

*

Le point de rupture entre Husserl et Foucault tient essentiellement à leurs façons respectives d'articuler historicité et transcendantal.

La notion d'« *a priori* historique » est présente chez ces deux auteurs[3]. De l'un à l'autre, il y a pourtant un abîme. Je résumerai l'écart

[1] *Ibid.*, § 29, p. 109.
[2] « Les conférences de Paris », p. 40. Je souligne.
[3] La notion traverse la pensée archéologique de Foucault : elle est présente dès *Naissance de la clinique*, Paris, PUF, 2003 (cf. la notion d'« *a priori* concret », Préface, p. XI), puis dans *Les mots et les choses*, *op. cit.* (cf., outre la notion d'*épistémè*, qui structure le livre, Préface, p. 13) avant d'être largement thématisée

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

comme suit : dans une quête qui est celle de l'origine (*Ursprung*) Husserl élève l'historicité en général (par opposition à l'histoire-des-faits) au rang d'*a priori* ; selon un mouvement symétrique et inverse, Foucault, historicisant le transcendantal autant qu'il est possible, est amené à le vider de sa substance. Ce pourquoi sa propre pensée critique de l'historicité ne se veut « pas transcendantale (…) : elle est généalogique dans sa finalité et archéologique dans sa méthode[1] ».

L'interrogation quant à l'origine de la géométrie mène en fait naturellement à un questionnement plus général ayant trait à l'historicité universelle. Qu'entend Husserl sous ce vocable qu'il emploie d'ailleurs — il prévient d'emblée — « en un sens insolite » ? Son travail se déploie en fait

> selon une direction thématique qui ouvre des problèmes de fond totalement étrangers à l'histoire (*Historie*) habituelle, problèmes qui, en leur ordre, sont aussi indubitablement historiques (*historische*)[2].

Husserl se place dans une perspective toujours plus fondatrice ou originaire : sous l'histoire-des-faits, l'histoire dite « réelle », il compte dévoiler une couche plus profonde, celle de l'historicité en général, l'historicité en tant qu'*a priori*. Ce qui se dit aussi bien : la quête de Husserl porte sur l'origine (*Ursprung*) non pas sur le commencement (*Beginn*). C'est tout le sens de ce qu'il nomme question-en-retour (*Rückfrage*).

Par ce geste, Husserl met en évidence le sens originaire qui préside à l'apparition de la géométrie, en deçà donc de ses commencements empiriques. Or cela n'est possible que parce que « tout ce qui est établi comme fait historique (…) a nécessairement sa structure de sens intrinsèque », parce que ce qui se donne ici et maintenant — par exemple un ensemble d'axiomes et de propositions mathématiques prêt à être utilisé sans qu'il soit besoin

---

dans *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, par exemple p. 167; après une longue et à peu près totale éclipse, ce concept réapparaît *in extremis*, cf. DE II, n. 345, p. 1451. Du côté de Husserl, cf. *L'Origine de la géométrie*, p. 204, 205, etc. Sur le lien entre Foucault et Husserl sur ce point, hormis l'article de G. Lebrun commenté plus haut, cf. B. Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault. Entre l'historique et le transcendantal*, Grenoble, Millon, 1998, p. 110-112 (les options fondamentales de ce livre, qui a le très grand mérite de discuter rigoureusement la pensée philosophique de Foucault, sont aux antipodes de celles que je souhaiterais élaborer et mettre en œuvre dans ma propre lecture de son travail).

[1] DE II, n. 339, p. 1393.

[2] *L'Origine de la géométrie*, p. 174.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

d'interroger leur sens — ne cesse jamais de pointer en direction de « ses implication profondes[1] ».

Bien sûr, le sens originaire n'est pas réanimé à chaque instant du travail du géomètre (ce qui le frapperait d'ailleurs d'impossibilité). L'origine des concepts utilisés n'apparaît simplement plus ; c'est pourquoi, *a fortiori*, comme le dit Husserl, « il va aussi de soi que le sens de vérité originaire une fois perdu, il se soit rendu si peu sensible que le besoin même de la question en retour correspondante ait d'abord dû être réveillé et, plus encore, que le sens vrai de cette question ait dû être découvert[2] ».

Une fois redécouvert le sens même de la question apte à poser la question du sens originaire, il faut encore voir à partir de quoi elle peut s'exercer. Évidemment, la question en retour ne se pose qu'à partir de ce qui est donné ici, et maintenant — ainsi, tel ou tel concept géométrique (« la géométrie est présente dans ses propositions, dans ses concepts[3] »). À partir de là, retrouver le sens originaire ne peut être autre chose que le réactiver : l'origine est tout entière dans sa réanimation, c'est-à-dire dans l'effort actuel de remontée vers le sens, au travers de ses sédimentations.

Il n'est pas mauvais, à ce propos, de se souvenir que Husserl présentait le travail de la *Krisis* comme une méditation-en-retour et non pas une réflexion historique au sens trivial (histoire-des-faits). D'ailleurs, dans *L'Origine de la géométrie*, Husserl montre l'inutilité de cette dernière perspective ; en fait, « une authentique histoire de la philosophie » consiste en « la reconduction des formations de sens historiques données dans le présent[4] ». C'est bien dans cette optique que Husserl, partant du *corpus* cartésien constitué, le réanimait, afin de mettre en évidence mieux que Descartes lui-même le sens originaire de l'entreprise cartésienne.

Ainsi, l'histoire de la philosophie que retrace Husserl doit bien être lue comme une « méditation historique » : elle se donne en effet pour sol un diagnostic quant à l'état présent de la philosophie à partir duquel elle va « prendre possession du sens, de la méthode et du commencement de la philosophie[5] ».

Il y a bien une sorte de contraction chez Husserl en ce qu'une réflexion *transcendantale* est présentée comme méditation *historique*. « Historique » doit donc ici posséder une signification particulière — l'historicité est

[1] *Ibid.*, p. 203.
[2] *Ibid.*, p. 198.
[3] *Ibid.*, p. 200.
[4] *Ibid.*, p. 205.
[5] *Ibid.*, p. 174.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

universelle au sens de transcendantale : elle est un *a priori*, le fond, le fondement à partir duquel peut se dégager l'histoire-des-faits.

> Nous nous tenons donc dans l'horizon historique en lequel, si peu de choses déterminées que nous sachions, tout est historique. Mais il (cet horizon) a sa structure essentielle, qui doit être dévoilée par une interrogation méthodique[1].

En fait nous partons toujours de l'histoire factuelle et d'un présent déterminé, mais la question en retour dévoile l'horizon universel de l'histoire, cette structure qui permet que l'histoire des faits se déploie et qui, du même coup, soutient et rend possible la question en retour elle-même, donc la philosophie de Husserl ; une philosophie qui, par la restauration systématique des évidences, est pourtant cela même qui dévoile cette structure essentielle. C'est par ce biais que se révèle « l'*a priori* universel de l'histoire dans la plus haute richesse de ses composantes[2] ».

Aussi l'enquête quant au sens originaire de la géométrie ouvre-t-elle à un questionnement quant à l'histoire du sens et, aussi bien, au sens de l'histoire. Dans ce mouvement est mis en évidence l'historicité de l'*a priori*, du transcendantal, mais également l'historicité comme *a priori*, en tant que transcendantal : l'historicité du sens originaire, mais aussi l'historicité comme espace de l'originarité du sens.

*

Il serait trop long de décrire maintenant les différentes tentatives foucaldiennes d'historicisation du transcendantal, comme d'évaluer leurs réussites éventuelles ; ainsi, on ne pourra estimer ici si sa conception de l'expérience de la pensée et de l'historicité rappelée plus haut repose effectivement à nouveaux frais la question du doublet empirico-transcendantal, si elle échappe aux impasses auxquelles mène celui-ci (et que Foucault lui-même relevait), ou si, bien plutôt, elle y succombe[3].

---

[1] *Ibid.*, p. 199.

[2] *Ibid.*, p. 203.

[3] Cf. *supra*, p. 7-8, 21-22 ; B. Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, *op. cit.*, répondrait précisément que Foucault n'a jamais cessé de retomber dans les ornières qu'il avait lui-même dénoncées.

Contre cette interprétation, la question de la possibilité de l'historicisation du transcendantal, mais cette fois posée à partir de Kant, doit sous-tendre un travail de thèse de doctorat en cours, consacré au kantisme de Foucault, et cherchant d'abord à

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

Je me bornerai à souligner l'obstination de Foucault à penser dans ce sens : « Tout au long de ma recherche, je m'efforce (…) d'éviter toute référence à ce transcendantal, qui serait une condition de possibilité pour toute connaissance ». Mais il ne faut pas ignorer les doutes qui étaient les siens quant à la réussite de cette tentative : « Je ne peux pas éliminer la possibilité de me trouver, un jour, face à un résidu non négligeable qui sera le transcendantal[1] ».

S'il est sans doute vrai que le concept d'*a priori* historique tel qu'il est dégagé et exploré dans *Les mots et les choses* — soit dans une recherche menée strictement du point de vue de l'archive discursive, sans aucune référence à l'extra-épistémique — n'est pas, dans cette perspective, totalement satisfaisant, il faut aussi rappeler que Foucault s'en est lui-même montré insatisfait. D'où l'intérêt des tentatives ultérieures, notamment de la notion de pratique discursive (surtout développée dans *L'archéologie du savoir*), comme champ d'une rencontre homogène et immédiate, strictement immanente, des pratiques (sociales) et des discours (théoriques) : intérêt tant il est vrai que, par définition, le transcendantal désigne une dimension rigoureusement irréductible aux jeux et aux enjeux du monde social. Qu'il suffise enfin de rappeler que le savoir lui-même n'est jamais donné à l'état pur, mais qu'il est toujours tissé de rapports de pouvoir. Foucault barre par là tout accès à cette zone plus profonde que prétend mettre au jour le geste transcendantal ; car pour lui, sous les dispositifs de savoir-pouvoir, il n'y a rien. C'est pourquoi sa question ne peut qu'être celle des conditions de telle expérience réelle, historique et contingente, toujours singulière. On ne trouve jamais rien sous les dispositifs de savoir-pouvoir, rien qui les détermine, rien qui en prescrit les conditions nécessaires et universelles. Il n'y a que leur maillage. Et celui-ci varie dans l'histoire ou mieux, avec elle. Il s'étend ou se

---

interroger l'expérience de la pensée foucaldienne à la lumière de la troisième *Critique* et des opuscules historico-politiques.

[1] DE I, n. 109, p. 1241. Comme on le pressent, l'expérience de la pensée en question ne s'effectuera que sous la condition de l'histoire et de sa réflexion : en ce sens, si on ne pense que sous la condition de l'histoire, il est aussi vrai qu'on ne pense qu'elle. *La réflexion historique apparaîtrait alors paradoxalement comme le dernier résidu transcendantal isolable*. (La réflexion historique, à savoir : l'histoire comme lieu où la pensée entreprend l'expérience réfléchissante de sa propre historicité : pas d'historicité possible hors d'un effort de réflexion ne s'exerçant sur nul autre matériau que cette historicité). Mais c'est aussitôt montrer que ce résidu n'est qu'un « quasi-transcendantal ».

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

distend de mille manières, reconfigurant à chaque fois les conditions sous lesquelles une expérience « historiquement définissable[1] » est possible.

In fine, il semble que le refus du transcendantal — ou l'essai de son historicisation extrême —, par le contraste dressé avec Husserl — lui-même tenant d'un *a priori* historique où l'historicité en général se voit élevée au rang d'*a priori* —, révèle au fond le pourquoi de l'opposition explicite de Foucault à la pensée husserlienne.

Peut-être pourrait-on maintenant répéter le début de ce texte et reprendre les citations dans lesquelles Foucault jouait Nietzsche et consorts contre Husserl[2]. Une fois définie la réflexion de Foucault comme essai de penser l'historicité sur un mode non transcendantal, nous obtenons une meilleure compréhension des différents points de ruptures — mais aussi de rencontres — qui y sont mis en évidence (jeu complexe fait de ruptures et de rencontres dont témoigne au premier chef la référence ambivalente à Nietzsche, parfois opposé à Husserl, et parfois pensé avec lui). On voit aussi certainement pourquoi c'est bien *cette* pensée qui est à la source des refus caractéristiques des fragments susmentionnés, et qui permettent de rendre compte, au plus près, de la séparation de Foucault à l'égard de la pensée husserlienne : refus d'une pensée de l'origine, d'un sujet fondateur, d'une expérience vécue — autant de points fondamentaux que je ne peux qu'ébaucher :

— la pensée de l'historicité non transcendantale de Foucault est synonyme de renoncement à toute quête de l'origine. Pour lui, nul sens originaire. C'est en cela que consiste une pensée de l'historicité qui serait « généalogique dans sa finalité ». À nouveau, il faudrait interroger Nietzsche et l'Avant-propos à *La généalogie de la morale*, puis rappeler comment Foucault distingue à ce sujet l'origine comme *Ursprung* de l'origine comme *Herkunft*. Le travail du généalogiste, dit-il, n'est pas une investigation de l'*Ursprung* : il ne cherche pas à fixer l'essence d'une chose, à retrouver le moment de sa perfection, l'espace de sa vérité. Au contraire, il met au jour la *Herkunft* de l'événement, c'est-à-dire qu'il dévoile, entre autres, la petitesse des commencements, la suite des erreurs et les combats mesquins sur lesquels croît le vrai : « s'attarder aux méticulosités et aux hasards des commencements ; prêter une attention scrupuleuse à leur dérisoire

[1] HS, p. 243.
[2] Cf. *supra*, p. 4.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

méchanceté[1]… ». Or *L'Origine de la géométrie* — fragment auquel Fink plutôt que Husserl donna son titre — se dit en allemand : *Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie*…

— Ensuite cette pensée, précisément, implique une certaine figure de la subjectivité ; en fait, elle « défait l'unité du sujet[2] », comme le précise Foucault dans le même article. Il faudrait ici voir comment s'opposent une pensée du sujet comme résultante ou dérivée, trajectoire immanente, enfin déprise, arrachement à soi, et puis d'autre part une pensée où le sujet, en tant qu'il place entre parenthèses son moi empirique, se ressaisit comme ego transcendantal, fondement donateur de sens, identité à soi, « moi stable et permanent[3] ». Il faut encore se souvenir de Nietzsche car, peut-être, « un tel substrat n'existe pas », peut-être n'y a-t-il « pas d' "être" au-dessous de l'action, de l'effet, du devenir[4] » ; — et c'est peut-être sur ce point que se donne à lire la plus grande proximité de Foucault et de Nietzsche, l'un qui voulait révéler « sous notre moi la différence des masques », l'autre qui réclamait : « — Quoi donc ? Un autre masque, un second masque ! »[5].

— Enfin, cette pensée de l'historicité non transcendantale se donne pour expérience : c'est là un fait décisif. Sans doute l'usage foucaldien de la notion d'expérience dans un sens éthique (rapport à soi) et non plus gnoséologique permettrait-il de rendre compte, en définitive, de l'irréparable rupture de la pensée de Foucault par rapport à Husserl. Je ne m'engagerai pas dans cette voie, me contentant de noter qu'ici l'expérience, plutôt qu'une expérience vécue au service de la connaissance, implique d'abord et avant tout un *autre* rapport à la limite : elle est la tentation de l'impossible ou de l'inconnu, le risque du franchissement[6]. Par la négative, on comprend qu'il importe maintenant de déterminer au plus près ce qu'il en est, chez Foucault, de cette *expérience de la pensée* qui ne serait ni gnoséologique, ni dialectique,

---

[1] DE I, n. 84 p. 1005-1008. Et chez Nietzsche, cf. par exemple, *La généalogie de la morale*, *op. cit.*, « Avant-propos », § 2 et 4, l'opposition entre « mes idées [celles de Nietzsche] sur l'*origine* des sentiments moraux » (*Herkunft*) et l'ouvrage de P. Rée, *L'Origine des sentiments moraux* (*Ursprung*).

[2] *Ibid.*, p. 1023.

[3] *Les conférences de Paris*, p. 27 ; cf. *Méditations cartésiennes*, § 30-33.

[4] *La généalogie de la morale*, *op. cit.*, § 13, p. 45.

[5] Cf., respectivement, *L'archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 172 et F. Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, trad. G. Bianquis, Paris, UGE 10/18, 1964, § 278, p. 230.

[6] C'est tout le thème de la *transgression*, que Foucault empruntait dès les années soixante à Bataille : cf. DE I, n. 13.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

ni existentiale, et qui, au-delà même de sa détermination littéraire, offre prise, par un travail *à la limite*, à un procès de subjectivation en dernière analyse synonyme d'une « pratique de la liberté ».

5. Conclusion

Ce parcours n'est que l'un des modèles d'intelligibilité possibles de la rencontre Husserl/Foucault : il s'agissait d'articuler ces pensées, d'éprouver les limites de la rencontre, de rendre compte du pourquoi de la séparation. Dans cette perspective, le point central fut l'accent placé sur la dimension « ascétique », puis pratique, de la phénoménologie husserlienne (à travers les notions de conversion (à soi, du regard), d'(auto)méditation et, de proche en proche, de vie philosophique, enfin de critique historique de nous-mêmes). Il semble donc possible de nuancer quelque peu l'image traditionnelle d'une pensée husserlienne purement intellectualiste. Bien qu'elle culmine dans la réactivation d'une attitude théorétique originaire, nous avons vu que : 1) cette attitude est elle-même fondée par une pratique de soi (transcendantale), dans la pensée ; 2) elle se prolonge en « une nouvelle espèce de pratique », historique, où le sens de l'humanité est pris en charge.
On pourrait ainsi dire de l'intérêt de Foucault pour Husserl (rencontre fondatrice et séparation qui ne l'est pas moins, un intérêt constant, où Husserl est le plus souvent pensé à rebrousse-poil) qu'au regard d'une *ontologie critique de nous-mêmes*, l'un et l'autre couvriraient deux *régions* différentes et contraires, comme en témoigne le rapport divergent qu'ils entretiennent à la question de l'origine, à celle du sujet, au concept d'expérience. On voit cependant qu'à penser Husserl à partir d'un dehors de sa pensée, à partir de Foucault, les oppositions, les positions souvent antinomiques, peuvent aussi être comprises selon un cadre historico-critique commun, le seul à même peut-être de rendre compte de ces différences.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3, 2008 (Actes 1), p. 239-251
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Comment dire la *praxis* transcendantale chez Michel Henry ?

Par DAMIEN DARCIS
Université de Liège

Si la phénoménologie a pour principe fondamental d'exprimer la *chose même*, son objet ne peut être le phénomène mais la phénoménalité, à savoir la façon dont les phénomènes se montrent à nous, c'est-à-dire leur apparaître et ce, parce que c'est précisément cette phénoménalité qui nous livre accès aux phénomènes. Par conséquent la méthode phénoménologique doit en tout point coïncider avec la phénoménalité en tant que c'est elle qui opère la révélation : « *L'objet de la phénoménologie constitue identiquement sa méthode et son langage* »[1]. Cela conduit Henry à souligner un premier problème inhérent à la démarche phénoménologique : la méthode phénoménologique, et le projet qu'elle entreprend de dévoiler la chose même, présuppose déjà, comme sa propre possibilité « cette illumination première hors de laquelle aucune chose n'existe »[2]. En ce sens nous ne pouvons définir la méthode phénoménologique comme originelle puisque l'objet dévoilé par elle n'est autre que sa possibilité. Voilà en quoi la réduction est d'ores et déjà falsifiée puisque l'apparaître auquel elle ouvre n'est autre que sa condition propre déjà présupposée. Autrement dit, ce que la phénoménologie nous donne justement, c'est la condition de *son* faire voir et rien d'autre. En ce sens :

> La méthode phénoménologique n'est rien d'autre que la mise en œuvre systématique d'un procès intentionnel cherchant à rendre thématiquement

[1] M. Henry, *De la phénoménologie*, Tome I, Paris, P.U.F., 2004, p. 181. Cet ouvrage sera désormais cité *DPH*.
[2] *Ibid*., p. 182.

> présents les sens que l'intentionnalité a elle-même constitués ou préconstitués dans ses synthèses originelles[1].

La réduction, conséquemment, opère le dévoilement de ses propres conditions, à savoir le monde ek-statique en laquelle l'intentionnalité se jette, en même temps qu'elle le constitue en tant qu'elle est intentionnalité opérante. En d'autres termes, la critique henryenne porte sur cette « harmonie préétablie » entre la méthode et son objet puisque l'accomplissement de la première ne peut se réaliser autrement que de façon analogue à l'expérience du second. On se meut dans un cercle sans aucune possibilité de sortie tant que l'on envisage la critique de l'intentionnalité conjointement à l'apparaître du monde dans lequel elle se déploie.

Aussi s'agit-il moins, dans la perspective critique henryenne, d'interroger la méthode phénoménologique que son objet. Les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* le désignent, selon Michel Henry, avec précision comme des « objets dans le Comment »[2]. Ce qui revient à dire que l'objet de la phénoménologie n'est autre que la phénoménalité du phénomène, à savoir son mode d'apparaître. Ainsi s'agit-il moins d'appréhender chacun des objets dans leur singularité que le mode selon lequel il se donnent à nous. La chose étant, par ailleurs, incapable de s'apporter elle-même dans l'apparaître, c'est l'apparaître qui la donne et qui dans cette donation doit se donner comme tel qu'il est sinon à laisser l'objet dans une altérité radicale. Ce qui nous amène à reformuler le projet phénoménologique de faire droit à la « chose même » soulignant que celle-ci ne peut se réduire au phénomène, pas plus qu'à l'apparaître du phénomène, mais doit s'attacher à l'élucidation de l'apparaître de l'apparaître. C'est sur ce point que Michel Henry adresse un reproche décisif à Husserl. Tout se trame dans les *Leçons*. Husserl s'avance vers une compréhension de la phénoménalité propre à l'impression, qui ne devrait rien à l'intentionnalité puisqu'au contraire elle en serait la condition. Husserl entraperçoit, selon Michel Henry, l'idée d'une conscience impressionnelle. Dans le § 36, il dégage l'impressionnalité constitutive de la conscience et, par là, le fondement d'une phénoménologie hylétique. Husserl désigne la phénoménalité pure, constitutive d'une subjectivité absolue :

---

[1] *Ibid*., p. 107.

[2] E. Husserl, *Phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, P.U.F., 2004, p. 157. Cet ouvrage sera désormais cité *L*.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

> Nous ne pouvons nous exprimer autrement qu'en disant : ce flux est quelque chose que nous nommons ainsi d'après ce qui est constitué, mais il n'est rien de temporellement « objectif ». C'est la subjectivité absolue, et il a les propriétés absolues de quelque chose qu'il faut désigner métaphoriquement comme « flux », quelque chose qui jaillit « maintenant », en un point d'actualité, un point-source originaire[1], etc.

Le reproche adressé à Husserl est connu : si les *Leçons* se voulaient être des recherches portant sur l'« absolu véritable », et bien qu'il le dégage de façon décisive pour la philosophie du XX^e^ siècle, l'ouvrage reste grevé par la confusion, en de multiples passages, du constituant et du constitué. On note que déjà dans ce fameux paragraphe, le constituant reste, en quelque sorte, dans l'anonymat — on ne peut rien en dire — et l'amène pour résoudre le problème de la manifestation de ce flux comme phénomène, au § 39, à lui imposer une intentionnalité longitudinale permettant son auto-constitution puis, par conséquent, à le renvoyer au constitué :

> L'apparition en personne du flux n'exige pas un second flux, mais en tant que phénomène il se constitue lui-même. Le constituant et le constitué coïncident, et pourtant ils ne peuvent naturellement pas coïncider à tous égards[2].

Somme toute, les moments hylétiques du vécus, c'est-à-dire la pure impression réduite à elle-même et, Michel Henry souligne, non intentionnel par principe, se voient confondus dans leur corrélat noématique et ce, malgré l'ambiguïté, relevée par Husserl lui-même, qu'ils ne puissent pas entièrement coïncider. Ainsi, chez Husserl, est-ce encore l'intentionnalité qui accomplit la donation. Husserl substitue à l'être originel l'être constitué.

Henry détermine conséquemment un nouveau problème, du fait de la superposition inadéquate du constituant et du constitué : dès lors que la donation est confiée à l'intentionnalité, l'apparaître diffère de ce qui apparaît en lui. Toute conscience est conscience de quelque chose. Aussi n'est-ce d'aucune manière l'apparaître qui apparaît en tant que tel mais davantage ce qui apparaît en lui, à savoir l'étant. La question phénoménologique de l'apparaître de l'apparaître, la chose même, est, par là, déplacée à ce qui apparaît dans l'apparaître, à savoir l'apparaître de l'étant et conséquemment l'étant en tant qu'il apparaît. Ainsi l'intentionnalité ne se tient pas en elle-même mais en tant qu'elle se jette hors d'elle dans « une immédiation telle que son voir

[1] *Ibid.*, p. 99.
[2] *Ibid.*, p. 109.

n'est plus rien d'autre en réalité que l'être-vu de ce qui est vu [...] »[1]. Cela conduit Husserl, critique Henry, à ne plus s'intéresser qu'à l'être-vrai de ces étants et, par là, à statuer sur la véracité de la connaissance que je peux en avoir. De la sorte, le projet de faire retour à la chose même est dénaturé puisque celui-ci se réduit désormais à celui d'une science de l'étant. La question de l'apparaître de l'apparaître à savoir, donc, celle de l'auto-apparaître de l'apparaître, pourtant entra-perçue dans les Leçons, est ramenée à la question de la validité de l'étant.

C'est pourtant la simple interrogation de l'apparaître de l'intentionnalité qui va conduire Henry à mettre en branle la phénoménologie husserlienne : si l'intentionnalité donne l'étant, se donne-t-elle elle-même dans une intentionnalité ? Or l'apparaître de l'intentionnalité opérante ne peut d'aucune façon se réduire au faire voir de ce qui est vu en elle puisque, comme l'a montré la critique adressée à Husserl, ce faire voir n'est autre que l'être vu de l'étant. Ainsi y a-t-il une impossibilité d'accéder à l'intentionnalité par une intentionnalité : la visée ne peut être saisie comme visée dans une intentionnalité puisque celle-ci se définit et s'accomplit dans ce qui est visé par elle et est différent d'elle. pour le dire plus simplement, la vision ne peut se saisir comme vision en train de voir dès lors que celle-ci est définie par une un vu extérieur au voir. Par conséquent :

> Ce n'est pas l'intentionnalité qui accomplit sa propre révélation, l'auto-apparaître de l'apparaître n'est pas l'apparaître de l'étant[2].

À cela, ajoutons d'emblée deux remarques, soulevées par Henry : d'abord, en regard de nos précédentes investigations, un tel auto-apparaître ne nous est pas donné dans l'univers visible ; ensuite, découlant de la première remarque, on note qu'il échappe à la méthode phénoménologique en tant qu'elle est intentionnelle. Aussi doit-il se révéler autrement que dans une intentionnalité et, bien plus, il ne peut l'être qu'à raison d'opérer la réduction de celle-ci, autrement dit à mettre en oeuvre une épochè radicale à l'ek-stase. C'est pourquoi il est nécessaire, selon Henry, de pratiquer la réduction la plus radicale qui soit puisqu'il s'agit d'opérer la réduction de la réduction et, par là, la suppression de toute médiation ou, pour le dire de façon quelque peu paradoxale, de pratiquer une méthode qui exclut toute méthode. De la sorte, note Jean-Michel Longneaux, elle ne peut advenir qu'au terme du parcours,

[1] *DPH.*, p. 110.
[2] *DPH.*, p. 114.

« comme son ultime étape »[1]. La réduction de la réduction ne nous laisse conséquemment pas dans le monde mais nous rend à l'épreuve de ce que nous sommes. Elle met hors jeu la phénoménalité du monde et nous rend au s'éprouver soi-même de la vie, dont la matière phénoménologique n'est autre qu'un pathos. C'est très précisément cette réduction qui fut pratiquée par Descartes, au terme de laquelle seul demeurait l'impression de penser et de voir. Aussi cette *épochè* nous conduit-elle à la vie invisible s'apportant elle-même comme ce qu'elle est, autrement dit, s'auto-apparaissant en tant que tout se sentir soi-même est un apparaître de soi à soi et conséquemment un contact de soi à soi. Irréductible à toute méthode, la vie l'est, avec évidence, parce qu'elle ne se révèle qu'une fois la réduction de toute méthode opérée.

Nous sommes donc, au terme de la réduction radicale décrite par Michel Henry, face à deux plans qui diffèrent, à savoir celui de l'immanence et celui de la transcendance. Le premier est condition de possibilité du second au sens ou nous l'avons montré et que l'on peut formuler comme suit : pour voir il faut d'abord la possibilité de voir. La question est alors de savoir dans quelle mesure cette expérience de la vie est, comme telle, dicible. Autrement dit, peut-on théoriser cette vie dès lors que celle-ci s'offre à nous dans une praxis radicale, c'est-à-dire dans le s'éprouver soi-même ? Quel statut peut revendiquer une parole qui aurait pour prétention de dire la vie ? Voir, l'immanence peut-elle dire elle-même ce qu'elle est ? Ce qui, on le pressent, revient à poser la question du lien qui unit le plan d'immanence à la transcendance si tant est que le langage se donne à nous comme déjà constitué et, de la sorte, dans son appartenance à la mondanité. On connaît, depuis *L'Essence de la manifestation*, la critique du monisme ontologique, à laquelle est consacrée la section 1 de l'ouvrage, qui a conduit, selon Michel Henry, la philosophie occidentale, depuis la Grèce, à ne penser qu'une seule phénoménalité, à savoir celle tributaire de l'ek-stase. Et pourtant, malgré ces attaques répétées à l'encontre du monisme, j'aimerais introduire une nuance dans la pensée henryenne et ce, sous la forme d'une tension inhérente à certains de ces textes. Aussi distinguerai-je deux lectures possibles de Michel Henry à partir du problème du rapport entre les deux plans que sont l'immanence et la transcendance. Afin de faciliter la lecture, je déploierai ces deux possibilités en commençant par la lecture la plus couramment admise et qui souligne l'hétérogénéité radicale des deux plans.

[1] J.-M. Longneaux, « La réduction radicalisée comme passage du premier au troisième genre de connaissance », dans *id.* (éd.), *Retrouver la vie oubliée. Critiques et perspectives de la philosophie de Michel Henry*, Namur, Presses Universitaires de Namur, 2001, p. 62.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

La première lecture est rigoureusement décrite dans l'article du dictionnaire de J.-F. Mattéi intitulé « Philosophie et phénoménologie »[1]. Henry y dégage, en l'opposant à la parole du monde, la Parole de Vie. La première est rapidement évoquée par Michel Henry, reprenant, dans une perspective critique les *Acheminements vers la Parole.* Le mérite de Heidegger est d'apercevoir que toute méthode, de même que tout langage, présuppose une donation originaire et, par conséquent, de reconnaître que

> la méthode ne constitue plus aucune instance primordiale pour autant que la voie qui conduit au phénomène réside dans sa phénoménalité[2].

Aussi voit-on cette thèse s'accompagner d'affirmation qui semblent formelles. La parole, ainsi que le dit Heidegger, précède tout parler humain, de sorte qu'en même temps que *ce* qu'elle dit la parole dit toujours son propre déploiement. Il détermine ainsi la préséance de la parole sur tout parler humain. Par là : « L'être humain repose dans la parole »[3]. « La parole est partout déjà présente », souligne Henry[4]. Mais, de suite, Henry regrette que cette parole ne soit rien d'autre que l'apparaître grec, « cette venue au-dehors en laquelle se donne à nous ce que nous voyons et ce dont nous pouvons parler »[5]. En d'autres termes la connexion entre le *Dire* et le *montrer* conduit Henry à comprendre la Parole heideggerienne comme l'horizon en lequel s'inscrit tout étant. Apparaître et parole sont ainsi liés de sorte que l'apparaître est ce qui est expérimenté dans la parole en tant que celle-ci est l'ouverture de l'horizon ek-statique. Pourtant, la thèse majeure de Heidegger ne peut qu'intéresser Henry puisque ce n'est rien d'autre que l'affirmation d'une connexion entre le dire et la phénoménalité pure. Aussi Henry retient-il que « tout dépend en ce qui concerne la parole, ce qu'elle dit, la façon dont elle le dit, celui enfin ou ceux auxquels elle le dit, de la façon dont se phénoménalise la phénoménalité pure »[6]. Par là, quoiqu'il regrette que celle-ci se phénoménalise comme monde et soit, par là, parole du monde, il lui suffit de substituer la vie au monde pour que cette *parole qui parle cependant qu'elle dit* devienne Parole de Vie. Et parce que la vie s'auto-apparaît comme l'apparaître en tant que telle, la Parole de Vie dit la vie.

[1] *DPH.*, p. 181-196.
[2] *Ibid.*, p. 189.
[3] *Ibid*., p. 189.
[4] *Ibid*., p. 189.
[5] *Ibid*., p. 189.
[6] *Ibid*., p. 190.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

« Dans sa Parole, la vie se dit elle-même »[1]. Henry prend l'exemple de la souffrance qui dit la souffrance sans nécessité de formation intentionnelle d'une signification de celle-ci. Aussi la question du *Comment* de cette parole n'est autre que celle du s'éprouver soi-même de la vie. La vie s'éprouve elle-même dans un pathos. Et, c'est ici qu'une nuance doit être apportée puisque la Vie est plus que le vivant. Tout vivant prend naissance dans la Vie et ce en tant qu'il est généré dans le s'éprouver soi-même de la vie. Autrement dit, la vie s'éprouve elle-même dans la génération d'un vivant, qui est appelé Soi transcendantal. Dès lors si le s'éprouver de la vie s'identifie à la façon dont elle parle et que, dès lors, le comment de la Parole n'est autre que le s'éprouver soi-même de la vie en nous, la question de savoir à qui elle parle n'a d'autre réponse que celle du rapport de la vie au vivant. La vie parle à celui qu'elle engendre dans son s'éprouver, à savoir à un Soi transcendantal. Ce qu'il entend n'est autre que l'éternel mouvement de sa naissance.

Remarquons plusieurs choses. D'abord, dans ce texte, la parole du monde est radicalement opposée à la Parole de Vie puisque la première est dépourvue de toute réalité. Si la parole du monde est distincte de tout ce qu'elle dit, notons que tout ce qui vient à la présence en elle est frappé d'irréalité. Passons sur les autres types d'expressions possibles et non réductibles à la formation intentionnelle d'une signification tel que le cri. La position de la philosophie devient difficilement tenable puisqu'elle n'est possible qu'à partir de la mondanéité du langage et par conséquent en dehors de la vie. La séparation entre ces deux paroles ne reflètent pas autre chose que l'hétérogénéité radicale de la vie par rapport au monde. La vie fonde le monde — elle le rend possible — en se tenant pour autant étranger à lui. Dès lors quel statut peut revendiquer une analyse théorique à l'égard de la praxis à laquelle nous a renvoyé la réduction radicale ? Le travail théorique de Michel Henry assume ce paradoxe qui est de désigner la vie depuis une secondarité positionnelle, depuis un retard et une distance essentielle à son propre plan. Aussi peut-on aisément affirmé que cette reconnaissance de la préséance de la vie conduit à un travail critique cherchant à déjouer le jeu d'une représentation satisfaite d'elle-même. À cet égard on pourrait prendre pour exemple la critique adressée dans *Voir l'invisible* à l'impressionnisme de Monet, qu'elle soit, dans le cadre de mon propos, valide sur le plan esthétique ou non, et la valorisation de la peinture de la renaissance. Dans le premier cas, la perspective est clairement de rendre compte d'une réalité visuelle mondaine, quand bien même celle-ci serait réduite à n'être plus qu'une peau sans cesse changeante ou fuyante. Autrement dit, la peinture

[1] *Ibid*., p. 190.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

impressionniste bâtit son entreprise dans la mondanéité et l'assume comme une fin en soi. À l'inverse, dans le second cas, une partie de la peinture de la renaissante, parce qu'elle s'attaque, avec des moyens mondains — des personnages définis, des costumes ou encore des paysages — à une réalité qui ne l'est pas, comme, par exemple, la résurrection, renvoie à la puissance invisible qui génère ces représentations. Ainsi la portée critique d'une théorie, chez Michel Henry, est-elle légitimée par la reconnaissance de sa distance à l'égard de la praxis transcendantale, qui seule permet alors d'indiquer le lieu ou tout se trame : *je ne suis pas ce que je montre, je suis ce qui se tient à l'écart de toute visibilité*. Aussi convient-il d'inscrire l'écart entre ce qui brille sans se montrer et ce qui se montre. Les textes des apôtres dans le Nouveau Testament sont en cela exemplaire d'un possible déploiement d'une autre parole. Les Ecritures énoncent effectivement une réalité différente d'elle, à savoir notre condition de Fils de Dieu, autrement dit, en terme henryen, notre condition de vivant généré dans l'auto-génération de la vie en tant que celle-ci s'accomplit en nous. Elles désignent en quelque sorte, depuis la mondanéité, avec un langage différent de ce qu'il dit, le lieu d'où elles tiennent leur possibilité et où parle une autre parole, à savoir la parole de Vie. Lorsqu'on lit « Vous êtes les Fils de Dieu », l'écriture mondaine ne peut faire advenir cette réalité mais détourne de la sienne pour indiquer le lieu de cette autre parole. À suivre cette première lecture, la portée critique d'une théorie ne peut être validée, par Michel Henry, qu'à la condition de détourner de ce qu'elle dit pour re-diriger l'attention vers le lieu duquel elle tient sa possibilité première : le s'éprouver soi-même de la Vie en nous en lequel parle la Parole de Vie.

Par là s'impose une seconde conséquence qui n'est autre que celle du ré-enracinement de la théorie philosophique au sein de l'expérience de la vie. Les énoncés théoriques spéculatifs sont conséquemment intimement liés à la concrétude d'un geste réductif singulier. En d'autres termes, l'écriture henryenne génère d'elle-même sa propre réduction et nous rend à l'épreuve de ce qu'elle désigne. Aussi la réduction radicale, décrite dans les énoncés théoriques henryens et en partie reprise dans ce travail, n'est-elle possible que comme praxis et dispose conséquemment de différents lieux opératoire pour s'accomplir, que sont, entre autres, la mystique, l'esthétique et la psychanalyse. Bien plus, leur validité ne tient qu'à cet enracinement au sein de ces pratiques :

> Mettre l'accent sur l'enracinement dans des pratiques descriptibles des énoncés spéculatifs théoriques, c'est indiquer la nécessité d'une réorientation du paradigme philosophique qui sous-tend l'exploration phénoménale, qui

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

> nous conduit de l'herméneutique spéculative à un pragmatisme descriptif. C'est donc depuis l'horizon philosophique du pragmatisme qu'il conviendra d'apprécier la justesse du réenracinement expérienciel et descriptif de la réduction henryenne [...][1].

J'aimerais toutefois formuler une tentative d'interprétation plus risquée. Si la thèse de l'hétérogénéité de l'immanence et de la transcendance et ainsi, de la praxis et de la théorie, est avérée par les textes, elle conduit néanmoins à de nombreuses difficultés dont l'une est, entre autres, le pouvoir effectif de la barbarie. Si la barbarie n'est rien d'autre que la rupture consommée avec la vie — elle est souvent décrite comme l'anti-essence de la vie, elle est donc, en tout point de son être, transcendante et *irréelle* puisque de l'ordre de la représentation. Quel peut alors être l'effet concret de cette irréalité essentielle sur la vie dès lors que celle-ci, nous dit Henry, bien qu'elle le fonde, demeure entièrement étrangère à ce plan transcendant ? Formulons la question autrement : dès lors que la vie est dite dans l'impossibilité principielle de se défaire de soi, comment seulement pouvoir penser la possibilité d'une barbarie effective en rupture avec la vie et jouant contre elle ? Tout l'enjeu de cette seconde possibilité de lecture est donc de nuancer le rapport entre vie et monde qui, à certains moments des textes, prend parfois l'allure d'un rapport d'exclusion laissant béant l'articulation de la vie et de ce qui ne serait pas la vie, la barbarie par exemple. Cela m'amène à dégager, au sein de quelques textes henryens, certaines tensions. Celles-ci me semblent à l'œuvre dans le second article de *Généalogie de la psychanalyse* « Les Dieux naissent et meurent ensemble » consacré à Nietzsche et, plus spécifiquement à l'articulation de Dionysos et Apollon. Dans le cadre d'une réflexion sur la force et la volonté de puissance, définie par le s'éprouver soi-même comme ce qu'il est d'un Soi conséquemment rivé à soi, l'interrogation sur la *faiblesse* pose problème. Elle me permet néanmoins d'introduire une nuance quant au propos henryen en y dégageant une tension manifeste. Une phrase témoigne de ce qui, à mon sens, parcourt le texte :

> Mais qu'est ce que la faiblesse ? Non pas une forme de la vie, une vie décadente, comme le donne à croire une lecture trop rapide, mais l'anti-essence de la vie, *son projet en tout cas, celui de rompre l'immanence*[2].

Cette phrase offre deux possibilités interprétatives. D'une part, si l'on considère la faiblesse — à savoir dans ce texte la connaissance médiate, celle du

[1] J.-M. Longneaux, *art. cit.*, p. 43-44.
[2] M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, P.U.F., 2004, p. 312.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

savant, du scientifique ou du philosophe, bref de l'homme théorique — comme l'anti-essence de la vie et, par conséquent comme quelque chose qui n'est pas de son ordre, on est amené à envisagé la pensée henryenne sous la forme d'une hétérogénéité radicale ainsi qu'elle a été définie dans notre première perspective. D'autre part, Henry permet une seconde interprétation, quoique toujours esquissée en des endroits éparses de ce texte et des autres, en apportant une précision sous forme de nuance : « Son projet en tout cas, celui de rompre l'immanence ». Dans ce second cas, interpréter la faiblesse non pas comme une rupture mais davantage comme un désir, au sens, ici, que porte le terme *projet*, d'une volonté non réalisée conduit à pouvoir envisager la faiblesse, non plus comme ce qui se complaît dans le monde et la représentation détachés de la vie, comme la vie qui se tourne contre elle-même, qui se *plie* en quelque sorte. Ainsi sommes-nous confrontés, aussi stupéfiant que cela puisse paraître, à quelque chose comme une percée vers un monisme. L'enjeu est évidemment de taille puisque si le premier cas nous amène à interroger de nombreuses contradictions — si tout est vie comment imaginer une rupture ? — et, peut-être, à adresser à Henry le reproche d'avoir lui-même manqué la vie en chacun des endroits où elle se tient, ou, du moins, les différents modes par lesquels elle advient comme ce qu'elle est, le second nous permet d'interroger la représentation depuis l'immanence elle-même et comme y prenant part en tout point et se déployant *en elle*. Ainsi la faiblesse devient-elle, comme l'exprime une phrase à nouveau ambiguë,

> au sein même de la souffrance et porté par elle, le projet-désir de celle-ci de s'échapper à soi, la décision folle de la vie de rompre le lien qui la lie à elle-même et constitue son essence[1].

C'est, me semble-t-il, très clairement l'enjeu de cet article décisif d'aborder le problème inhérent à la pensée de Schopenhauer, à savoir le lien entre le monde comme volonté et le monde comme représentation, et de montrer comment Nietzsche va parvenir à le déterminer :

> C'est le génie de Nietzsche d'avoir aperçu d'entrée de jeu le problème laissé béant par Schopenhauer et de lui avoir apporté d'instinct une réponse encore inouïe, par laquelle une phénoménologie radicale reconduit aux ultimes fondements de l'être. Schopenhauer : « le monde comme volonté et comme représentation », soit deux essences hétérogènes et irréductibles l'une à

[1] *Ibid*., p. 298.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

> l'autre, puisque la « volonté » ne porte en elle aucune représentation, et la représentation aucune volonté, c'est-à-dire aucun pouvoir[1].

La citation est étonnante lorsque l'on sait combien Henry reprend à Schopenhauer les expressions de doublet vacillant et de double illusoire pour qualifier le monde ek-statique. Ce qui perce ici n'est autre que l'impossibilité, pour le monde, d'être appréhendé comme un tout constitué opposé au mouvement du sentir. Aussi doit-il toujours être renvoyé à son procès d'édification dans le sentir :

> Le projet de l'extériorité n'est à aucun moment laissé à lui-même et à son autonomie illusoire mais saisi au contraire dans son imbrication essentielle avec l'affectivité, ou plutôt dans son affectivité propre — et cela pour autant que l'éclatement extatique qui ne cesse de faire advenir un monde et le milieu de toute affection possible, ne cesse pas non plus, dans l'accomplissement inlassable de sa transcendance, de s'auto-affecter soi-même et ainsi de s'éprouver comme la vie[2].

Il s'agit de comprendre que c'est le sentir comme tel qui seul peut fonder une ouverture au monde et validé le contenu de celui-ci. Lui seul confère sa vérité à l'irréalité de ce qui se montre devant moi. L'apparaître du monde, laissé à son seul pouvoir, ne peut opérer la révélation de ce qui se montre en lui : il ne distingue pas les objets dont parle le poète de ceux qui le peuplent. Aussi convient-il de souligner qu'il n'y a nulle autonomie de l'extériorité du monde dans la pensée de Michel Henry et, dans un certain sens, aucun rejet de celui-ci — ce sur quoi Michel Henry insiste fort dans ses entretiens, dès lors qu'il est saisi dans son imbrication essentielle avec la vie. Ainsi le procès de génération du monde du sein même de la vie ne cesse jamais, parce que dans l'infini déploiement de sa transcendance, le monde s'éprouve lui-même comme généré par et dans la vie. En quelque sorte, le monde saisi dans son imbrication permanente avec la vie, épouse son mouvement et son devenir et ne peut, conséquemment jamais se donner comme une totalité constituée. C'est en ce sens qu'on peut dès lors comprendre l'affirmation henryenne, toujours dans ce texte mais également dans « Phénoménologie non intentionnelle », qu'il n'y a pas de monde intentionnel mais une vie intentionnelle. Dans ce cas, le monde s'apparente bien moins à un tout constitué qu'à une différence générée par la vie, et dans la vie, se différentiant sans cesse dans l'étreinte du mouvement qui l'engendre. Dès lors le monde est-il sans cesse

[1] *Ibid*., p. 312.
[2] *Ibid*., p. 313.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

lui-même en devenir, en tant qu'il s'éprouve lui-même comme l'un des *modes* de la vie et puise chacune de ses possibilités en elle. Le monde n'est, à suivre cette seconde voie, en aucune manière, un doublet illusoire et vacillant de la vie — comme l'est la représentation dans la pensée schopenhauerienne — mais plutôt l'éternel possibilité de se déployer de la vie, à savoir l'un de ses modes de déploiement comme tel, au sein duquel la vie ne cesse d'advenir. On pourrait alors reformuler l'expérience cartésienne du rêve ou celle de Kandinsky, précédemment évoquées : s'abandonner au monde considéré dans son imbrication avec la vie n'équivaut nullement à s'abandonner à une obscure puissance invisible au détriment absolu du visible mais à saisir le monde visible dans son imbrication essentielle avec la vie. C'est d'ailleurs sans aucun doute la force du rêve que de sublimer l'irréalité de ce qui se montre devant moi pour m'indiquer la force invisible qui génère celle-ci. L'expérience du rêve, dans la pensée henryenne, opère, me semble-t-il, le déplacement de la Lumière, de la clarté de l'univers visible pour la rendre à son imbrication dans la Nuit de la vie invisible. Par conséquent, contre l'affirmation d'un dualisme, ou d'une hétérogénéité radicale chez Michel Henry, j'introduis ce qui me semble davantage s'apparenter à une *différence* au sein même de la vie. Que celle-ci soit considérée comme une négativité, c'est, de toute évidence, le cas dès que je me perds dans l'irréalité du monde sans plus tenir compte de la vie — la figure du *savant* nietzschéen trouve écho dans la pensée henryenne dans la science moderne et une grande part de la philosophie. Mais, la précision est plus que nécessaire, cela ne peut, en aucun cas, signifier que la vie rompt complètement d'avec elle mais, qu'elle se tourne contre elle-même. En d'autres termes, la *maladie de la vie* tient dans le fait qu'elle ne supporte plus elle-même comme s'éprouver soi-même dans son être rivé à soi et s'épuise dans le *projet* irréalisable de se défaire de soi. Ce *désir* de se séparer de soi produit des représentations réactives, en apparence détachées de la vie et cantonnées dans l'illusion d'une objectivité. Ainsi en va-t-il, par exemple, de la barbarie. Notre lecture tente de penser cette négation de la vie comme l'irréalisable *projet* de dessaisissement de la vie d'elle-même ou *désir* de rupture avec soi. La barbarie, c'est encore la vie, mais tournée contre soi. Et, quoique cela puisse sembler absurde en regard de la doxa henryenne, l'intentionnalité, dès lors qu'elle est saisie comme vie intentionnelle, n'est autre qu'un mode de la vie, indissociable d'elle et de son déploiement. Conséquemment, cette seconde voie permet de penser un effet concret de la représentation et ce, sans rompre, avec l'immanence. Par contre, s'il paraît, peut-être, difficile de déceler chez Henry un véritable enthousiasme pour la représentation et, par conséquent, une positivité assumée de la différence, on

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

peut néanmoins affirmer l'inconditionnelle nécessité, puisque la transcendance se définit comme production de la vie, comme l'un des modes possibles de la vie, de tenir ensemble vie et monde. Bien plus encore peut-on lire dans le texte consacré à Nietzsche : perdre l'un équivaut à perdre l'autre car,

> plus forte dans *La naissance de la tragédie* l'opposition des deux principes est leur unité, unité essentielle qui constitue le ressort de la pensée de Nietzsche et fait que Dionysos et Apollon sont liés par une affinité secrète, de telle sorte que loin de se combattre, ou sous ce combat apparent, ils vont ensemble, se prêtent assistance [...].

De la sorte, vie et possibilité de déploiement de celle-ci dans le monde, à savoir les figures de Dionysos et d'Apollon, *« naissent et meurent ensemble »*[1]. Aussi l'enjeu de cette lecture qui fait droit aux tensions inhérentes aux textes, est de faire droit à un effet concret de la représentation, et, par conséquent, de la théorie en y dégageant les forces qui les animent. Dans ce cas, la théorie peut être appréhendée sous l'angle d'une praxis, d'une épreuve de la vie sous l'une de ses modalités particulières. Tout discours théorique, y compris le plus représentatif, comme le sont par exemple les énoncés logiques, serait le lieu d'un déploiement de certaines forces de la vie. Si la phénoménologie n'a pu appréhender ces problématiques, c'est en raison, selon Michel Henry, de son incapacité à fournir un dispositif conceptuel permettant d'élucider la vie en son mouvement auto-impressionnel et auto-accroissant. À souscrire à cette interprétation, l'une des tâches, sinon la principale, de la phénoménologie non intentionnelle va être, dans le domaine spécifique de la vie, sur un plan radicalement immanent, d'« y tracer des cheminements continus » et de « déployer des méthodologies adéquates »[2]. Plus spécifiquement encore, il s'agit d'envisager la théorie sous l'angle de l'épreuve et imbriquée en elle et de ne jamais perdre de vue l'alliance invincible de la réalité invisible pathétique et de l'irréalité visible du monde.

[1] *Ibid*., p. 312.
[2] *DPH*., p. 121.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 4, 2008
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Heidegger et l'être du On

PAR CHRISTOPHE PERRIN
Université de Lille 3 – Université de Paris 4

Résumé Motif déterminant de l'analytique existentiale, le On — *das Man* — n'est jamais interrogé pour lui-même par les commentateurs de Heidegger ; il fait pourtant de leur part l'objet d'interprétations non seulement très contrastées, mais encore fort éloignées de ce que le penseur allemand semblait avoir envisagé en menant son analyse. D'où la nécessité d'en faire le sujet central d'une réflexion qui, en contrepoint des lectures historiquement situées et scientifiquement orientées, entend éclairer l'être qui est le sien en le ramenant à son statut d'existential d'un *Dasein* dont il constitue, toujours et d'emblée, l'ombre portée.

D'un pronom à un nom

Si à la question « que suis-je ? », Heidegger, on le sait, répond dans *Sein und Zeit*, en visant par là l'être de l'homme en général, que je suis un *Dasein*, mieux, que je suis le *Dasein* — *Dasein* étant le nom de l'étant que je suis, un étant particulier dans la sphère des étants qui possède, outre un certain privilège, des déterminations spécifiques —, à la question « qui suis-je ? », Heidegger répond pourtant que je ne suis pas ordinairement moi-même, dans la mesure où je suis toujours et avant tout On :

> De prime abord, « je » ne « suis » pas au sens du Soi-même propre, mais je suis les autres selon la guise du On. C'est à partir de celui-ci et comme celui-

> ci que, de prime abord, je suis « donné » à « moi-même ». Le *Dasein* est de prime abord On et le plus souvent, il demeure tel[1].

À en croire Heidegger, *On* est donc d'une certaine façon mon prénom puisque c'est lui qui me désigne d'emblée. Mais comment passe-t-on d'un pronom, somme toute banal, de la langue usuelle, au nom pour le moins original d'un des motifs essentiels de l'analytique existentiale ?

Précisons que ne pas être soi-même s'entend généralement en deux sens distincts : je peux d'abord ne pas être en vérité ce que je crois être, car rien ne garantit que je puisse avoir entièrement accès à ce que je suis vraiment. Je pourrais, sans le savoir, m'échapper sans cesse à moi-même. Dès lors, plutôt que dans l'être, le problème résiderait ici dans le connaître ; je peux ensuite ne pas être à même, en société, de réussir à être authentiquement moi-même car, sciemment ou non, la vie parmi mes semblables pourrait m'obliger à des compositions, à des altérations. Ce serait alors le rapport du paraître à l'être qu'il faudrait mettre en question. Cependant, plus qu'à une problématique épistémologique ou sociale, c'est à un questionnement directement ontologique qu'invite le On heideggérien. Modalité légitime de l'existence, en effet, il se présente sans doute comme l'une des formes les plus extrêmes d'aliénation pensées dans l'histoire de la philosophie. Le propos de l'auteur en est d'autant plus paradoxal.

En effet, comment puis-je, moi, ne pas *être* moi-même ? À l'évidence, je ne peux pas être, moi, en même temps identique et différent de moi-même. Ou bien je suis moi, ou bien je ne le suis pas et je suis alors un autre qui n'est pas moi. C'est là, dira-t-on, une question de bon sens, une question de conformité aux principes d'identité et de (non-)contradiction. Et comment pourrais-je d'ailleurs commencer par ne pas être moi-même ? Si l'on convient parfois que, sous l'effet d'une pression ou d'une passion, je ne suis plus moi-même, je ne m'appartiens plus, n'est-ce pas exagérer que de penser une absence originaire de moi à moi-même ? Si je sais très bien qui je suis, comment penser que cet étant à mon nom, cet étant qui est à chaque fois mien, je ne le suis néanmoins toujours d'emblée que sur le mode neutre et anonyme du On ? Comment concevoir cette dimension d'apparente impersonnalité au cœur même de ma personne ?

C'est au fond ici que le bât blesse : je suis mais, « de prime abord et le plus souvent », ce *je* est un autre, puisque littéralement, ce *je* est un *on*. Qui est alors ce On, qui, nous dit-on, n'est personne, mais dont chacun comme

[1] *Sein und Zeit*, § 27, p. 129 — nous citons l'œuvre selon sa 10e édition, Max Niemeyer, Tübingen, 1963, abrégé par la suite *SZ*, paragraphe et page.

tous relèvent et que je suis moi-même d'ordinaire ? En toute logique, si le On n'est personne, je ne peux pas l'être, mais si je le suis, il ne peut pas ne pas être quelqu'un, en l'occurrence moi, moi que cependant je ne serai pas puisque, encore une fois, *je* sera *on*. En bref, le On est On, et cette tautologie, réponse spontanée à l'imbroglio auquel nous parvenons à examiner logiquement le mot heideggérien, esquisse là tout son hermétisme.

Le terme *On* pourrait-il de lui-même nous révéler quelque chose ? Le mot n'est sans doute pas choisi au hasard par Heidegger. D'un point de vue strictement étymologique, l'allemand et le français se rejoignent : *Man* vient de *Mann*, comme *on* vient de *homme*.

> *On* vient de *homo* ; c'est une altération du beau mot d'homme ; c'est un homme chauve, gonflé, émasculé, myope, plein de vent, réduit à la panse, nourri de prétention et d'anonymat,

écrit l'académicien[1]. Que dira le philosophe ? Manifestement, le On serait une façon de désigner l'homme en général, une façon de saisir le collectif humain. En ce sens, le On a rapport à la majorité, à la tradition, au sens commun, à l'opinion publique. Mais l'extension exacte, la cardinalité du On ne semble pas importer. L'enjeu est sans doute dans le pronom substantivé lui-même : le mot qui donne au On son unité ne confère-t-il pas une existence de sujet à un agrégat contingent ? Le jeu des déterminants en allemand apporte peut-être un indice supplémentaire dans la caractérisation de cette figure singulière.

Das Man est dérivé de *der* Mann, autrement dit le On est dérivé de l'homme ; l'indéfini, le neutre, l'impersonnel dérive d'un substantif précis qualifié par un article défini. Faut-il aller jusqu'à lire, dans cette simple observation terminologique, que l'homme « à la dérive » échoue sur le On dont il prend le mode ? Remarquons pour l'heure que dire *On* revient couramment à désigner la multitude à partir de ce qu'elle fait — on dit, on raconte, on accomplit, etc. — et non à partir de ce qu'elle est, d'où l'idée que le On serait davantage un certain rapport plutôt qu'une certaine substance. Dès lors, le On ne serait pas tant synonyme de foule, de masse, de peuple ou de communauté, qu'éponyme de celui que je suis couramment parmi les autres et, peut-être, antonyme de celui que j'ai à être, puisque nous admettons tous qu'il faut être, ou du moins oser être soi, contre l'uniformité possible véhiculée par la société. Pronom personnel de la troisième personne, mais

[1] Paul Morand, *Excursions immobiles* (1944), in *Œuvres*, Paris, Flammarion, 2001, p. 539.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 4 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

pronom indéfini, le On n'indique au demeurant rien du sujet réel qu'il est censé désigner. On, c'est tout le monde en général mais personne en particulier, bien qu'en lui puisse s'inclure le sujet même de l'énonciation. En ce cas, le On devient synonyme de *nous*, celui-là pouvant être préféré à celui-ci par facilité : *on* dit que, *on* a choisi de, *on* agit comme cela, autant de prétextes pour légitimer nos actes et nos pensées sans avoir à en décider ni à les assumer en propre. Si le On favorise ainsi l'occultation de l'*ego* dans son indistinction avec les autres où prévaut la substitution de tous avec chacun, notons surtout qu'il n'est jamais assignable à une réalité concrète et circonscrite à laquelle je pourrais m'opposer. Telle est bien la force manifeste du On qui fait toujours autorité sans jamais s'incarner.

Mais il y a plus. Car si penser de manière générale le On consiste à conceptualiser un pronom personnel pour passer de la grammaire à la philosophie, penser le On heideggérien implique d'appréhender un motif déterminé dans une philosophie qui s'emploie à la mise en lumière d'une « grammaire de l'être »[1] non-catégorielle, mieux non-substantive. Or la chose n'est pas des plus aisées, et cela pour deux raisons. La première tient à ce que, en dépit d'une grande renommée et d'une force de persuasion certaine, l'analyse du On ne demeure exposée qu'à titre de développement obligé dans une présentation consciencieuse de *Sein und Zeit*, et non interrogée en et pour elle-même dans sa complexité — voilà ce que nous voudrions palier dans cet exposé. La seconde réside dans le fait que vouloir passer de la description heideggérienne de l' « être-On » du *Dasein* quotidien à la mise en lumière de l'être du On, autrement dit à l'éclaircissement de son sens et de son essence, revient à se heurter à toute une littérature secondaire sur la question qui n'offre trop souvent, de la part des commentateurs, que des interprétations non seulement très contrastées, mais encore fort éloignées de ce que le penseur allemand semblait avoir envisagé en menant son analyse — voilà ce que nous voudrions corriger.

Que pense-t-on au fond lorsque l'on fait du On « le sujet le plus réel de la quotidienneté »[2], l'auteur de la décharge du *Dasein* ou l'acteur unique dans la pré-esquisse de « l'explicitation prochaine du monde »[3] ? Que veut dire Heidegger dans ces formulations qui, grammaticalement, considèrent le On comme un sujet à part entière ? Comment apprécier ontologiquement cette figure si particulière ? En contrepoint des lectures historiquement

[1] Gaetano Chiurazzi, *Hegel, Heidegger e la grammatica dell'essere*, Roma-Bari, Italia, Laterza, 1996.
[2] *SZ*, § 27, p. 128.
[3] *Ibid.*, p. 129.

situées et scientifiquement orientées qui, puisque moins sensibles à la lettre heideggérienne, peuvent en fausser l'esprit, nous mettrons l'accent sur le sens d'être du On, en insistant sur son inscription au cœur de l'analytique existentiale. L'essentiel sera de montrer d'une part que, si le On assure l'intelligibilité du monde ambiant, il n'éclaire en rien la phénoménalité des non-étants et se rapporte dès lors à eux sur le mode de l'esquive dissimulatrice et de la dissimulation ; d'autre part, que c'est seulement parce que le On est ontologique qu'il autorise des lectures hétéroclites et, enfin, que s'il est diffus, essentiel et universel, le risque est grand de l'hypostasier et d'en faire une figure qui transcende le *Dasein*, lors même qu'il n'en est que l'ombre portée.

Centralité et équivocité du On

S'interroger sur la fonction et les déterminations du *On* dans *Sein und Zeit* implique de se rendre attentif à la place qu'il y occupe. Situé au premier tiers de l'ouvrage, le § 27 qui porte sur lui vient clore l'interrogation sur le *qui* du *Dasein* et inaugure ses manifestations textuelles dans le maître-livre. Si celles-ci s'y répartissent de manière assez égale, on s'étonnera que le *On*, étroitement lié pourtant à l'analyse fondamentale préparatoire du *Dasein* qui ne constitue que la première section de l'œuvre, apparaisse autant, voire davantage dans la seconde — 72 occurrences contre 80. Débordant le strict cadre du paragraphe voué à sa description, mentionné plus de 150 fois en 438 pages, le *On* se présente comme un motif incontournable. Constituant l'une des deux figures possibles du *Dasein*, il participe, en tant que contrepoint, de toutes les analyses destinées à conquérir le « pouvoir-être tout authentique »[1] de cet étant. Il résonne d'ailleurs jusqu'aux dernières pages de *Sein und Zeit*, du fait de la structure symétrique du livre qui fait répondre, à l'étude initiale de la quotidienneté du *Dasein* et de la pré-compréhension que cet étant a de lui-même, l'analyse terminale de la quotidienneté de la déchéance selon la temporalité et celle de l'appréhension vulgaire du temps. La présence récurrente et stratégique du On n'est donc pas sans trahir son importance.

Si le On s'avère une part essentielle de l'analytique existentiale, celle-là ne semble pas pour autant dénuée d'ambiguïtés. Le § 27 de l'*opus magnum*, tenu parfois pour l'un des plus fondamentaux, n'en serait pas le moins confus. C'est là la thèse de Hubert-Louis Dreyfus pour qui le traitement heideggérien du On en 1927 ne va pas sans équivoques. Selon lui,

[1] *SZ*, § 60, p. 301.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 4 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

Heidegger serait resté prisonnier des influences, sans doute contraires, de Dilthey et de Kierkegaard, le premier estimant que l'intelligibilité du monde ne peut apparaître que dans le cadre de pratiques publiques, le second, que « la vérité n'est jamais dans la foule ». Au lieu d'avoir distingué ces points de vue, le philosophe les aurait mariés dans son développement sur le On, d'où une certaine opacité qui empêcherait celui-ci d'avoir la centralité qui lui revient dans l'économie générale de *Sein und Zeit*. Dès lors, deux thèmes bien distincts, bien que proches, seraient entrecroisés au § 27, traités obscurément l'un l'autre l'un dans l'autre. L'un envisagerait le On en tant que *qui* du *Dasein* quotidien, l'autre présenterait le On comme le principe qui articule le système de renvois du monde ambiant et en assure le sens[1]. Or, du fait de cette imbrication, on aboutirait à des figures du On, sinon incomparables, du moins imparfaitement superposables. Le On ne serait-il pas équivoque en effet, en ce que, répondant à la question du *qui* du *Dasein*, il évoquerait un On particulier, constitutif de mon être, un On que chaque *Dasein* peut être intimement même si tous le sont aussi, alors que, considéré comme ce qui rend possible la « significativité » — *Bedeutsamkeit* —, il suggèrerait plutôt un On général, précédant et excédant chaque *Dasein*, un On indépendant finalement, lors même que tous les *Dasein* dépendent de lui ? Mais à l'imbroglio thématique s'ajouterait une incohérence textuelle.

Il y aurait, en vérité, deux assertions contraires dans *Sein und Zeit* légitimant deux lectures opposées de l'analyse du On[2]. Heidegger affirme d'une part que : « L'*être-Soi-même authentique* ne repose pas sur un état d'exception du sujet dégagé du On, mais il *est une modification existentielle du On comme existential essentiel* »[3]. Dans cette perspective, le *Dasein* ne serait pas d'emblée ce qu'il est ou doit être. Il ne deviendrait lui-même qu'à partir d'un trait structurel en lui, le On, faisant en sorte qu'il ne coïncide jamais spontanément avec lui-même. Mais Heidegger paraîtrait se contredire en écrivant d'autre part que, si « de prime abord et le plus souvent […] le *Dasein n'*est *pas* lui-même, mais est perdu dans le On-même », « celui-ci est une modification existentielle du Soi-même authentique »[4]. Cette fois, le *Dasein* serait d'abord lui-même en sorte que, le Soi-même étant fondamental,

[1] Hubert-Louis Dreyfus, *Being-in-the-world. A commentary of Heidegger's "Being and time", Division I*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1991, p. 143-144.
[2] Taylor Carman, dans « On Being Social : a reply to Olafson », in *Inquiry*, vol. 37, n°2, juin 1994, p. 214, et Hubert-Louis Dreyfus, dans « Interpreting Heidegger on Das Man », in *Inquiry*, vol. 38, n°4, décembre 1995, p. 424, le font remarquer tous deux.
[3] *SZ*, § 27, p. 130.
[4] *Ibid.*, § 64, p. 317.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 4 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

ce serait seulement sur cette base que la dimension impersonnelle du On surviendrait en lui. Ainsi qui est au fond modification de qui ? Le Soi prime-t-il le On ou est-ce le On qui supprime le Soi ? Le On est-il bien un « *existential essentiel* » ou n'est-il que le mode déficient d'un Soi plus originel ?

L'équivocité apparente des phrases heideggériennes n'est pas sans conséquences. Pensant le texte de 1927 sur ce point incohérent et, partant, privilégiant l'une *ou* l'autre de ces deux affirmations, Frederick Olafson et Hubert-Louis Dreyfus ont développé dans les années 1990 deux interprétations concurrentes du On[1], à l'origine d'une polémique outre-atlantique. On doit à Taylor Carman d'avoir sans doute, le mieux, montré la spécificité et la rivalité des points de vue en présence dans son article intitulé : *On being social*. Selon Carman, Olafson défendrait une analyse « existentialiste » ou « ontique » du On, en le considérant comme une déformation de l' « être-avec » — *Mitsein*. Pour lui, le On serait un mode privatif, une modalité altérée du *Dasein* correspondant à une étape première mais temporaire de socialisation, dans laquelle le jeune *Dasein* ne pourrait que dépendre nécessairement des normes publiques, avant de pouvoir s'en déprendre, une fois l'âge venu d'assumer ses actes et ses idées. Dreyfus, en revanche, serait partisan d'une conception wittgensteinienne ou ontologique du On. Le tenant pour la dénomination heideggérienne spécifique des normes sociales qui permettent l'intelligibilité du monde au quotidien, il le concevrait, non pas comme un étant, une personne ou un groupe de personnes, mais comme l'autorité normative impersonnelle garantissant les pratiques sociales et rendant les étants intramondains compréhensibles et utilisables. Il ne serait ni un *Dasein*, ni une entité distincte de lui, mais plutôt un trait structurel général de notre être-au-monde permettant une sorte de sens commun normatif. Cette divergence de points de vue nous montrant à quel point le statut du On peut passer pour ambigu, pour tenter d'en fixer le statut, pensons donc plus avant sa fonction.

Des rôles positifs et négatifs du On ?

Dans cette perspective, l'intérêt est grand de faire mention des « lectures américaines » du On puisque, croyant repérer deux thèmes distincts au § 27 de *Sein und Zeit* et désirant ne pas s'en tenir à la seule caractérisation de

[1] Le premier dans *Heidegger and the Philosophy of Mind*, New Haven, Yale University Press, 1987, le second dans l'ouvrage précédemment cité.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 4 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

l' « identité » que constitue le On pour le *Dasein* — « le On […] est le *personne* auquel tout *Dasein* […] s'est à chaque fois déjà livré »[1] —, elles tentent souvent de penser les actions du On sur une existence toujours déjà sociale. Dans leur perspective, le On ne désignerait peut-être pas tant le *Dasein* que je suis passivement sans l'être en propre, qu'une instance encore obscure qui détermine activement le monde qui m'entoure. Evoquons en ce sens dans ses grandes lignes la lecture originale du On établie par Hubert-Louis Dreyfus, non seulement car elle semble paradigmatique aux Etats-Unis, mais aussi et surtout parce qu'elle entend présenter du On des « fonctions positive et négative »[2].

C'est en soulignant le caractère public des usuels — *Zeug* — que nous pouvons manier que Dreyfus entame son étude du On. Dans la mesure où un usuel est ce qu'il est indifféremment de celui qui s'en sert et qu'une manière spécifique de l'utiliser l'accompagne, « equipment displays *generality* and obeys *norms* ». Destiné à tous en général, l'usuel ne va effectivement pas sans mode d'emploi. Une norme a d'ores et déjà défini ce qu'*on* fait de lui et comment *on* le fait. Le On renvoie ainsi à l'usager moyen, à l'utilisateur lambda : « To refer to the *normal* user, Heidegger coins the term *das Man* »[3]. Il faut alors insister sur le caractère normatif du mot. Le On doit être compris en termes de canons et de conformité, car c'est lui qui semble tout déterminer, jusqu'aux objets qui me concernent et ne conviennent qu'à moi. Si ma vue baisse, je porterai des lunettes parce qu'*on* le fait dans ce cas, parce qu'*on* m'en prescrit et qu'*on* les tient pour le bon remède. Or si je sais quoi faire, je ne sais pas toujours pourquoi.

« Norms tell us right and wrong but do not require any justification »[4]. Je prononce « dompteur » sans dire le *p*, « amygdale » sans lire le *g*, non parce que je suis un phonéticien accompli, mais parce que sitôt ces mots par moi mal articulés, ceux qui les prononcent bien — c'est-à-dire ceux qui n'en savent pas plus que moi sur leur prononciation exacte mais qui, pour avoir été repris plus d'une fois, ne savent que trop qu'*on* les dit de telle façon — vont me corriger. Ce n'est que lors de mon écart par rapport à la norme que je découvre à quel point j'y suis aveuglément soumis. Étrangement cependant, ce n'est pas cette soumission mais mon incartade qui me dérange, car j'en suis gêné. Dérogeant aux usages établis, je m'expose à être montré du doigt, moqué, voire délaissé. Affectivement, il m'est donc difficile de

[1] *SZ*, § 27, p. 128.
[2] Hubert-Louis Dreyfus, *Being-in-the-world*, *op. cit.*, p. 154.
[3] *Ibid.*, p. 151.
[4] *Ibid.*, p. 152.

maintenir ma différence et, raisonnablement, il semble insensé d'insister. Étant donné que je suis seul à faire comme ceci alors que tous font comme cela, comment ne pas me penser dans l'erreur et en tort ? S'ensuit ma tendance profonde à me conformer au plus vite aux règles en vigueur que je ne fais partant que conforter. Le On se tient donc dans la moyenne, dans une médiocrité qui le maintient. Mais comment l'apprécier ?

« Norms and averageness they sustain perform a crucial function. Without them the referential whole could not exist »[1]. C'est une utilité fondamentale qu'il faut d'emblée reconnaître aux normes. Pour s'en convaincre, reprenons l'exemple du dîner donné par Dreyfus. Souvent, pour dîner, on mange avec une fourchette, on mange à table, on mange dans la salle à manger et on mange quand chacun a fini de s'installer. On pourra dire que ces assertions sont de simples traits caractéristiques de pratiques alimentaires communes en Occident. Néanmoins, elles n'indiquent pas tant des us et coutumes localisés et particuliers qu'une détermination générale des conditions du dîner. Et c'est là tout leur intérêt : « The important thing is that in each culture there are equipmental norms and thus an average way to do things »[2]. Ces énoncés du type « on… » ne sont donc pas seulement descriptifs. Ils revêtent sans doute un aspect, sinon coercitif, du moins péremptoire : on les emploierait sans mal pour réprimander un enfant qui mangerait avec ses mains, mettrait des miettes partout et irait grignoter en égoïste dans sa chambre. Mais s'ils paraissent autoritaires, ils sont surtout nécessaires selon Dreyfus. Sans eux, le dîner ne pourrait se tenir, car tout le monde ignorerait les codes qui le rendent possible, en organisant la totalité du système de renvois des usuels à mobiliser pour qu'un dîner, précisément, ait lieu. Bien sûr, parce qu'ils sont bien connus de tous, ils passent inaperçus : transparents, ils n'en sont pas moins omniprésents. En indiquant toujours la manière ordinaire et moyenne de faire les choses, ils participent d'un On qui ne promeut pas tant une façon de les faire qu'il les permet toutes, jusqu'à leurs contrefaçons.

Ici apparaîtrait une fonction foncièrement positive du On : le On favoriserait l'adhésion au monde de tout *Dasein* et, en véhiculant des pratiques publiques courantes, rendrait celui-ci intelligible pour chacun, celles-là étant manifestement partageables par tous. Si la médiocrité concourt à une compréhension quotidienne collective et si, comme l'écrit Heidegger, « le On […] articule le complexe de renvois de la significativité »[3], il semblerait en

[1] *Ibid.*, p. 153.
[2] *Id.*
[3] *SZ*, § 27, p. 129.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 4 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

effet que le On soit « the source of signifiance and intelligibility »[1]. Le On serait par là-même ce qui rend le monde ambiant abordable, praticable et cohérent.

Ceci dit, comme une ombre au tableau se profile un risque intrinsèque à cette hégémonie des normes du On. Comme les canons peuvent se faire carcans, la conformité pourrait verser dans le conformisme, attitude passive que l'on croit décider lors même que l'on est assujetti. Par ailleurs, si la médiocrité est pensée par Dreyfus comme constitutive de l'intelligibilité, une certaine opacité semble pouvoir en dériver. En supprimant toute différence d'importance entre les choses qu'elle considère, elle pourrait amener le *Dasein*, du fait de la compréhension globale qu'elle paraît initier, à se penser bien connu pour lui-même, lors même qu'ici, *Dasein* et étants intramondains seraient considérés d'un même point de vue, sur un même niveau, d'où un nivellement malheureux des singularités et des significations propres de chacun. Aussi le nivellement possible s'avère-t-il la fonction potentiellement négative du On. Selon Dreyfus, une distinction doit donc être faite entre deux aspects des normes qu'induit le On, l'un où elles se présentent comme ce qui permet l'unité du monde et lui confère sens, l'autre où elles risquent davantage d'incarner ce qui fait autorité, uniformise et nivelle. Si sont ainsi caractérisés ces rôles positif et négatif du On, quel statut de celui-ci impliquent-ils cependant ?

Remarquons que Dreyfus a beau rappeler la thèse heideggérienne selon laquelle « *le On est un existential* » qui « *appartient, en tant que phénomène originaire, à la constitution positive du Dasein* »[2], il lui est manifestement difficile de penser jusqu'au bout le On comme une dimension spécifique du *Dasein*, ne débordant pas ontologiquement l'espace défini par celui-ci. Pour expliquer que le On est le sujet le plus réel de la quotidienneté, Dreyfus note bien entendu que c'est lui qui détermine les possibilités que le *Dasein* aura à saisir, et qu'en ce sens, le On se donne comme « substitute *Dasein* »[3], celui qui est son *qui* ordinaire. Mais comment comprendre ces lignes : « Like a particular *Dasein*, the one in its being makes an issue of preserving a certain understanding of what is to be a human being, and what it is to be in general »[4] ? Certes, le On est bien solidaire d'une explicitation de ce qu' « être » veut dire, mais pourquoi présenter le On comme un *Dasein* particulier alors que précisément, si le On est un existential, il n'est rien

[1] Hubert-Louis Dreyfus, *Being-in-the-world, op. cit.*, p. 161.
[2] *SZ*, § 27, p. 129.
[3] Hubert-Louis Dreyfus, *Being-in-the-world, op. cit.*, p. 158.
[4] *Ibid.*, p. 159.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 4 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

d'autre que le *Dasein* lui-même envisagé sous un angle particulier ? Une comparaison suggérant toujours la ressemblance de deux étants distincts, comment comprendre le On « in its being » ? Cela voudrait-il dire que le On possède un être séparé du *Dasein* ? En le tenant du reste pour l'indicateur des normes sociales, ne l'assimile-t-il pas finalement à ces normes sociales elles-mêmes ? Allant ultimement jusqu'à qualifier le On, par analogie, de « philosophical version of God »[1] puisque, comme Dieu, le On semble constituer l' « *ens realissimum* »[2] et assurer l'intelligibilité de tout étant, Dreyfus conclut son exposé sur un aveu qui fixe l'horizon de notre réflexion : « Yet the one is surely *something* »[3]. Un *quid* donc, mais quoi ?

Le On comme esquive et dissimulation

Profondément iconoclaste en ce qu'elle est manifestement la première a vraiment donner une dimension positive au On, la lecture de Dreyfus demande cependant à être complétée, pour ne pas qu'une telle interprétation du On coure le danger de verser dans une partialité dommageable. Figure inappropriée de l'ipséité, le On témoigne d'un manquement essentiel du *Dasein* à lui-même. Toujours avec les autres au quotidien, ne voyant que les étants intramondains qui l'entourent et se voyant comme eux, le *Dasein* se rend aveugle à lui-même, se perd et, du fait de cette perte dans le On par laquelle se fait son ouverture ordinaire, s'en remet à l'autorité avérée de l' « être-explicité » public — *Ausgelegtheit* — qui, d'emblée il est vrai, a déjà fixé les possibilités à saisir et qui, de toute chose, a déjà proposé une interprétation d'autant plus forte qu'elle est partagée par tous. Quand bien même celui-ci n'a d'autre créance que celle d'avoir été répété ou communément admis puisqu'il n'implique aucune appropriation originaire des choses, il semble assurer parfaitement l'intelligibilité du monde ambiant, c'est-à-dire assurer le sens des usuels, des étants intramondains et de leur système de renvois. Lui dictant certaines formes de compréhension et lui imposant certaines modalités d'affection, l'être-explicité public du On rassure un *Dasein* dont le comprendre initial se réalise comme participation irréfléchie à un monde historico-social particulier, à ses idées reçues, à ses préjugés, à la manière commune de voir et d'apprécier les choses. Croyant tout à sa portée, serein et certain, le *Dasein* fait résonner le bavardage

[1] *Ibid*., p. 161.
[2] *SZ*, § 27, p. 128.
[3] Hubert-Louis Dreyfus, *Being-in-the-world*, *op. cit.*, p. 162.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 4 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

ambiant et s'adonne dès lors à une curiosité insatiable, incapable de « la contemplation admirative de l'étant »[1]. Bien que le On semble donc faire la transparence sur tout ce qui nous entoure, et bien que Dreyfus et d'autres lecteurs émérites de *Sein und Zeit* aient pu vanter l'éclairage qu'il projette sur le monde, en s'appuyant sur lui pour lui attribuer une fonction toute positive, il nous faut pourtant en relever une limite incontestable.

Si l'herméneutique du *Dasein* se donne pour tâche de reconquérir le phénomène essentiel du *Dasein* — à savoir le *Dasein* comme possibilité d'une ouverture à soi et comme projet d'existence — contre sa propre dissimulation, à n'en pas douter l'injonction phénoménologique du retour aux choses mêmes est dirigée, chez Heidegger, tout spécialement contre le On[2], contre ses poncifs et contre ses évidences qui empêchent le *Dasein* d'avoir une vision directe des choses, lors même qu'en tant que *Da*-sein, il est directement auprès d'elles et, partant, en est tout à fait capable. Si l'analyse de la « publicité » — *Öffentlichkeit* — du On montre que, sous couvert de tout ouvrir et de tout mettre en lumière, le On obscurcit en vérité ce dont il s'empare, il faut ajouter par ailleurs que celui-ci n'éclaire en rien la phénoménalité des non-étants, tels l'angoisse, la mort, ou l'appel de la conscience, dont la manifestation et la compréhension adéquate pourraient seules permettre au *Dasein* d'être en propre ce qu'il a à être. Le On se rapporte ainsi à ces phénomènes sur le mode de l'esquive dissimulatrice — *verdeckendes Ausweichen*. S'il n'en pervertit pas le sens délibérément, tel un « mauvais génie » animé par une intention de tromper, il ramène ces phénomènes à ce qu'ils ne sont pas, renforçant par là-même l'aliénation primordiale du *Dasein*. Soulignons cette force de travestissement du On.

Si le On confère sens au monde, il n'empêche qu'il camoufle et déguise ce dont il se saisit en donnant la nette illusion de l'avoir au mieux circonscrit. Le plus bel exemple en est sans doute donné par l'analyse du « On meurt » dans *Sein und Zeit*. « Comment le comprendre affecté qui se trouve dans le bavardage du On a-t-il ouvert l'être-pour-la-mort ? »[3], s'interroge Heidegger. Étant donné que « la publicité de l'être-l'un-avec-l'autre quotidien "connaît" la mort comme un accident survenant constamment, comme décès annoncé », la mort est d'emblée pensée comme un événement dans et du monde, bien connu car répété, un événement qui

[1] *SZ*, § 36, p. 172.
[2] Jean Grondin a parfaitement vu ce point dans son article « La contribution silencieuse de Husserl à l'herméneutique », paru dans la revue *Philosophiques*, n°22, 1993, p. 383-398.
[3] *SZ*, § 51, p. 252.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 4 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

survient en général et demeure extérieur à moi : « Tel ou tel, proche ou éloigné, “meurt”. Des inconnus “meurent” chaque jour, à chaque heure »[1]. Je comprends la mort à partir de celle d’autrui qui est la première que je rencontre. Fait empirique avéré et récurrent, la mort est envisagée dans un horizon indifférencié. En tant que telle, la mort est neutre : on meurt comme il pleut.

La mort se présente ainsi comme un possible impersonnel. Puisque « le On s’est toujours déjà assuré d’une explicitation de cet événement »[2] et que, dans la quotidienneté, tout passe toujours pour bien connu depuis longtemps, elle ne s’impose en rien. Courante, elle n’est même pas menaçante, car elle est de prime abord « comprise comme un quelque chose indéterminé, qui doit tout d’abord survenir depuis on ne sait où, mais qui, pour nous-mêmes, *n’*est *pas encore subsistant* ». Ainsi la mort est-elle le plus souvent toujours niée, reniée. Certes, elle ne manquera pas d’arriver mais, jusque-là, elle ne nous concerne pas.

> Le « on meurt » propage l’opinion que la mort frapperait pour ainsi dire le On. L’explicitation publique du *Dasein* dit : « on meurt », parce que tout autre, et d’abord le On-même, peut alors se dire : à chaque fois ce n’est justement pas moi — car ce On est le *Personne*.

Partant, le On admet la mort comme un fait, mais se refuse à la tenir pour une possibilité. Si on reconnaît sans mal qu’*on* meurt, on s’excepte toujours du champ de la mort : *on*, ce n’est personne, et si la mort relève du *on*, alors elle ne peut me toucher, moi qui suis un *je*. Tant qu’*on* meurt, *je* ne peux mourir, ni le mourant pour qui sonne le glas non plus : à ses côtés, ses proches lui promettent que « tout ira mieux demain », que « ce n’est pas grave », qu’il va « s’en tirer », leur sollicitude tentant jusqu’au bout de voiler l’inévitable. « Le On se préoccupe ainsi d’un constant rassurement sur la mort », rassurement qui s’adresse aussi bien à ses victimes qu’à ceux qui leur survivent. Et puisque, « même en cas de décès, il convient que la publicité ne soit point perturbée et inquiétée »[3], ni que cette mort nous tire de notre soucieuse insouciance, affairés que nous sommes d’ordinaire, « le On obtient légitimité et considération grâce à la régulation silencieuse de la manière dont *on* doit se comporter en général par rapport à la mort ». Taboue, la mort est essentiellement tue car elle renvoie à un « désagrément social ». La seule pensée de la mort est reconnue publiquement comme « une peur lâche, un

[1] *Id.*
[2] *Ibid.*, § 51, p. 253.
[3] *Id.*

Bulletin d’analyse phénoménologique IV 4 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

manque d'assurance du *Dasein*, une obscure fuite du monde »[1] auxquels, par convention, il n'est ni bon ni bien de s'abandonner. Que dire alors de la mort ?

C'est justement parce que le On empêche une authentique *meditatio mortis* qu'il faut souligner à quel point il oblitère et dévoie généralement le sens des phénomènes dont il donne une explicitation. Heidegger met parfaitement en lumière la fausseté et le danger de cette conception de la mort selon le On. Ces mots sont sans appel :

> Le mourir, qui est essentiellement et ir-représentablement mien, est perverti en un événement publiquement survenant, qui fait encontre au On. Le discours caractéristique parle alors de la mort comme d'un « cas » survenant constamment. Il la donne comme toujours déjà « effective », donc il en voile le caractère de possibilité […]. Avec une pareille équivoque, le *Dasein* se met en position de se perdre dans le On […]. Le On lui donne raison, et il aggrave la *tentation* de se recouvrir l'être le plus propre pour la mort[2].

La thèse du « on meurt » est donc fausse à plus d'un titre.

Le On travestit premièrement le sens du mourir — *Sterben* — en un décéder — *Ableben*. Il dissimule ainsi entièrement la mienneté fondamentale de la mort en la faisant passer pour un événement public neutre et anonyme. Or, la mort est le lieu de l'insubstituabilité par excellence car « *nul ne peut prendre son mourir à autrui* »[3]. Par ailleurs, en la traitant comme une chose réelle, le On dénature la mort en niant son absolue indisponibilité et en masquant la possibilité qu'elle est fondamentalement, « *possibilité la plus propre, absolue, indépassable* » et « possibilité de la pure et simple impossibilité du *Dasein* »[4]. En outre, s'il est rassurant, le On console d'une consolation fallacieuse puisqu'il dément à chaque fois l'indéniable. Il « *interdit au courage de l'angoisse de la mort de se faire jour* » qui plus est, mais au prix d'une dégradation de cette angoisse devant un pouvoir-être en une simple peur d'un événement à venir, vile « faiblesse qu'un *Dasein* sûr de lui-même ne saurait connaître » — on comprend ici pourquoi « à proprement parler, l'angoisse ne peut monter que dans un *Dasein* résolu »[5] : irrésolu en effet, il comprendrait l'angoisse comme peur ! Puisque « dès qu'elle a quelque tendance à se manifester le *On* tente un suprême effort de défense

[1] *Ibid.*, p. 254.
[2] *Ibid.*, § 51, p. 253.
[3] *Ibid.*, § 47, p. 240.
[4] *Ibid.*, § 50, p. 251.
[5] *Ibid.*, § 68, p. 344.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 4 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

qui n'est pas sans efficacité »[1], l'angoisse, qui constitue pour le *Dasein* sa seule porte ouverte sur l'authenticité, est semble-t-il rendue impossible. Le On casse apparemment ici la seule possibilité qu'avait le *Dasein* de s'approprier à lui-même. Notons également qu'il « dénie à la mort la certitude », « recouvre » sa « spécificité : *être possible à tout instant* », car s'il ne disconvient pas qu'un jour ou l'autre chacun doit mourir, il n'attribue pas à la mort plus que cette simple certitude empirique et statistique — *Gewißheit*. Par suite, « on *sait* la mort certaine, et pourtant l'on n'est pas proprement certain d'elle »[2]. Or, ce n'est pas le fait reconnu que tout le monde meurt qui rend la mort certaine. C'est l'être-pour-la-mort bien compris qui rend possible un être-certain — *Gewißsein* — qui, ne connaissant ni le jour ni l'heure, sait le « *sum moribundus* »[3] antérieur au « *sum existo* ». Ainsi est-ce l'esquive recouvrante de la mort accomplie par le On qui règne de prime abord et le plus souvent. Il faut alors affirmer que « cette tendance factice au recouvrement confirme la thèse qui dit que le *Dasein*, en tant que factice, est dans la "non-vérité" »[4].

Quand bien même il informe, organise et éclaircit le monde ambiant, le On se caractérise par des méprises et des dissimulations. Il réduit la mort à un événement. Il commue l'angoisse en peur, tout comme il entraîne l'appel de la conscience « dans la transaction d'un colloque avec soi », de sorte que celui-ci est ainsi « perverti en sa tendance ouvrante »[5]. Par conséquent, au dévoilement que le On semble occasionner répond en vérité un dévoiement du sens des phénomènes qu'il explicite et, en premier lieu, un dévoiement du sens d'être du *Dasein* lui-même, maintenant ainsi celui-ci dans une ignorance apparemment inamovible[6]. « Que les accents de ma condition originelle puissent m'apparaître étrangers, quelle preuve de la puissance et des succès du *Man* ! »[7], s'exclame en ce sens Alphonse de Waelhens. Du reste, la

---

[1] Alphonse de Waelhens, *La philosophie de Martin Heidegger* (1942), Louvain, Nauwelaerts, sixième édition, 1969, p. 125.
[2] *SZ*, § 52, p. 258.
[3] Cf. M. Heidegger, *Gesamtausgabe* (*GA*), t. 20, p. 437.
[4] *SZ*, § 52, p. 257.
[5] *Ibid.*, § 56, p. 274.
[6] Le rôle positif du On se fait ici bien discret. Hubert-Louis Dreyfus a sans doute eu tort d'avoir dédaigné la deuxième section de *Sein und Zeit* dans laquelle les phénomènes de l'angoisse, de la mort et de l'appel sont présentés, puisqu'il y aurait été sensible sans doute au travestissement que le On fait subir à ceux-ci — ce que Taylor Carman suggère habilement, *On being social : a reply to Olafson*, p. 203.
[7] Alphonse de Waelhens, *La philosophie de Martin Heidegger*, *op. cit.*, p. 157.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 4 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

question se pose à nouveau dans toute son acuité : qu'est-ce que cet être étrange qu'est le On ? Comment faut-il l'interpréter ?

Les avertissements de Heidegger

Risquant ou d'être nié parce qu'inapparent, lors même qu'il semble irréfutable, ou au contraire forcé parce que fortement opérant, le On est loin d'être un phénomène évident. En vérité, il ne semble pas pouvoir n'être rien, et s'il est un quelque chose, il est de prime abord et le plus souvent le sujet le plus concret, le *qui* ordinaire du *Dasein*, le « neutre » — *Neutrum*[1]. Si la neutralité n'est bien sûr pas sans écho dans *Sein und Zeit* — le *Dasein* est un titre neutre, l'appel de la conscience est neutre en tant que « ça » appelle… — celle du On, cela dit, se décline à plusieurs niveaux. Neutre, le On l'est d'abord grammaticalement du point de vue de son genre — *das* Man — et de sa nature originelle de pronom personnel indéfini. Il l'est surtout effectivement, en tant qu'il défigure le Soi propre du *Dasein* en renvoyant à un *ne utrum*, à un « ni l'un ni l'autre », un « personne et tout le monde » qui implique anonymat et substitution. Cela étant, tout indique, dans le maître-livre de 1927, qu'il l'est également axiologiquement.

Dans la mesure où le *Dasein* n'est jamais d'emblée lui-même, le On réfère à l'exister premier et indéterminé — car hors même du choix singulier de tel ou tel exister — dans lequel celui-là est toujours déjà engagé. Afin de mener à bien l'analyse ontologique du *Dasein*, c'est-à-dire afin de ne pas plaquer sur lui des catégories préconçues et de lui permettre de « se montrer en lui-même à partir de lui-même »[2], c'est précisément cet exister qu'il faut privilégier pour Heidegger. Horizon phénoménal de l'analytique existentiale, la « quotidienneté » — *Alltäglichkeit* — sur laquelle règne le On constitue ce mode d'être dans lequel le *Dasein* est lui-même de manière indifférenciée. Or le mot ne sous-tend aucune appréciation, sinon un souci de situer l'analytique existentiale dans le champ de la plus stricte immanence. Peter Sloterdijk a beau dire que « l'ontologie existentiale qui traite du On et de son *Dasein* dans la quotidienneté essaie quelque chose qui ne serait pas venu, même en rêve, à l'esprit d'une philosophie antérieure : faire de la trivialité un objet de la "haute" théorie »[3], le terme de quotidienneté n'a rien à voir avec

[1] *SZ*, § 27, p. 126.
[2] *Ibid.*, § 5, p. 16.
[3] Peter Sloterdijk, *Critique de la raison cynique* (1983), trad. fr. de Hans Hidenbrand, Christian Bourgois, 1987, p. 255.

la banalité navrante de la routine journalière. Il désigne simplement, sur fond de préoccupation, ce mode d'être spontané, mouvementé et moyen auquel nul n'échappe, un mode d'être qui « régit "sa vie durant" le *Dasein* »[1] et se caractérise par la « manifesteté publique » — *öffentliche Offenbarkeit* —, la monotonie — *Einerlei* — et l'habitude — *Gewohntheit*. Que l'on ne se méprenne pas : le choix de la quotidienneté répond ainsi à une exigence strictement phénoménologique et à un scrupule d'impartialité présidant, non à une évaluation, mais à une description. En effet, visant à mettre à jour la manière dont le *Dasein* existe couramment, la manière dont il a commerce avec les étants dans le monde ambiant et avec les autres dans un monde commun, l'analyse de la quotidienneté s'enquiert de son « être-moyen ». Cette « médiocrité » — *Durchschnittlichkeit* —, qui n'est pas l'apanage d'un vulgaire auquel seuls les êtres d'exception pourraient échapper, constitue en réalité la structure ontologique à favoriser, non pas au préjudice d'autres structures mais plutôt à leur avantage, puisqu'elle fait signe vers l'ensemble, premièrement confus et indéfini, des modes d'être réels ou possibles du *Dasein* qui en proviennent et y reviennent toujours. Si l'étude de la quotidienneté se veut donc éthiquement neutre, les phénomènes qui sont dégagés à partir d'elle, et le On le premier, ne partageraient-ils pas logiquement cette prétention ?

Assurément. Et nous en voulons pour preuve les très nombreux avertissements donnés par l'auteur afin d'éclairer ses intentions. Si nous nous bornons à *Sein und Zeit*, c'est d'abord le couple notionnel d'authenticité et d'inauthenticité qui fait l'objet de sa part d'une précision :

> Les deux modes d'être de l'authenticité et de l'inauthenticité — l'une et l'autre expressions étant choisies terminologiquement et au sens strict du terme — se fondent dans le fait que le *Dasein* est en général déterminé par la mienneté. Cependant, l'inauthenticité du *Dasein* ne signifie point par exemple un « moins-être » ou un degré d'être « plus bas ». Elle peut au contraire déterminer le *Dasein* selon sa concrétion la plus pleine[2].

Partant, le *Dasein* n'est pas ontologiquement supérieur lorsqu'il est approprié à lui-même, car authenticité et inauthenticité sont deux modalités fondamentales à part égale de l'existence, deux faces possibles d'un même rapport de soi à soi — s'il fallait d'ailleurs accorder à l'un des deux termes une quelconque prééminence, on devrait plutôt opter pour le second, puisque toute possibilité d'appropriation de soi par soi s'arrache à ce ne pas être en

[1] *SZ*, § 71, p. 371.
[2] *Ibid.*, § 9, p. 43.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 4 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

propre premier. Le thème est repris du reste dans des lignes parfaitement claires :

> L'inauthenticité désigne si peu quelque chose comme un ne-plus-être-au-monde qu'elle constitue précisément un être-au-monde privilégié […]. Le ne-pas-être-lui-même fonctionne comme possibilité *positive* […]. Ce *non-être* doit être conçu comme le plus prochain mode d'être du *Dasein*[1].

S'il n'y a donc pas de hiérarchie d'être, il n'y a pas non plus d'échelle de valeur.

À lire le penseur allemand, il faut ainsi toujours « se garder de confondre la caractérisation ontico-existentielle avec l'interprétation ontologico-existentiale »[2] et comprendre que l'interrogation qu'il mène porte rigoureusement sur l'être, celui-ci primant le domaine de l'étant et du jugement. Ce point est rappelé régulièrement lors des descriptions phénoménologiques qui touchent au On, puisque celles-ci semblent se prêter facilement à de nombreuses illustrations ontiques et pratiques, qui pourraient en faire oublier le dessein purement ontologique. Aussi les remarques préventives abondent-elles : « Ce qui est exigé en premier lieu, c'est de rendre visible […] le mode quotidien d'être du parler, de la vue et de l'explicitation. Par rapport à ces phénomènes, il ne sera peut-être pas superflu d'observer que leur interprétation a une intention purement ontologique, et qu'elle se tient à cent lieues d'une critique moralisante »[3] ; « l'expression "bavardage" ne doit pas être prise ici dans un sens dépréciatif »[4] ; « la déchéance […] n'exprime aucune valorisation négative »[5] ; « le *Dasein* est […] dans la "non-vérité". Ce dernier titre […] est utilisé ontologiquement. Toute "valorisation" ontiquement négative doit être tenue à l'écart »[6], etc. Heidegger ne manque pas non plus de préciser ce qu'il entend par « déchéance » — *Verfallen*. Aux hommes de foi qui pourraient s'interroger sur le concept, il répond par avance qu' « il ne faut pas concevoir l'être-échu du *Dasein* comme une "chute" depuis un "état primitif" plus pur et plus élevé »[7], que « la déchéance est un concept ontologique du mouvement » et qu' « ontiquement, il n'est

[1] *Ibid.*, § 38, p. 176.
[2] *Ibid.*, § 40, p. 184.
[3] *Ibid.*, § 34, p. 165.
[4] *Ibid.*, § 35, p. 167.
[5] *Ibid.*, § 38, p. 175.
[6] *Ibid.*, § 44, p. 222.
[7] *Ibid.*, § 35, p. 176.

rien décidé par là si l'homme a "déchu", "s'est noyé dans le péché" »[1] ; aux moralistes et historiens, il indique que celle-ci n'a pas « le sens d'une propriété ontique mauvaise et déplorable, susceptible d'être éliminée à des stades plus avancés de la culture humaine »[2]. Fort de ces éclaircissements, comment douter de l'interprétation du On à mener ?

Une rhétorique tendancieuse

À insister si fortement sur la manière dont il faut interpréter ses lignes, Heidegger n'en deviendrait-il pas cependant suspect ? Pourquoi tant de prévention en effet ? De deux choses l'une : ou l'on adopte à sa fin des moyens qui la favorisent et dans lesquels celle-ci ne se dément pas, ou les moyens choisis ne coïncident pas à la fin proposée, et alors tout laisse supposer que celle qui est présentée en cache une autre, inavouée car peut-être moins avouable. Le but de l'analyse du On et de son ouverture spécifique apparaît d'emblée comme parfaitement ontologique : il s'agit pour Heidegger, dans le cadre de l'analytique existentiale, de mettre à jour la structure d'être du *Dasein* ordinaire, pour ensuite interroger son sens d'être et enfin celui de l'être en général. En ce sens, l'étude heideggérienne du On n'a pas à être tenue pour une dénonciation moralisatrice de certains comportements humains. Mais l'auteur est-il exactement parvenu à respecter les exigences qu'il s'était lui-même posées ? A-t-il réussi à rester fidèle et conforme tout au long de ces analyses qui, bien qu'existentiales, s'appuient sur des faits existentiels concrets, à sa consigne déontologique de neutralité axiologique ? En somme, sa réalisation est-elle en adéquation avec son intention ?

Si le philosophe se défend vigoureusement de se livrer à quelque appréciation que ce soit, ses protestations toutefois semblent souvent rendues nulles et non avenues au regard du vocabulaire qu'il emploie. Comment ne pas relever « la coloration péjorative de tous les adjectifs » qui servent à qualifier le *Dasein* de la préoccupation journalière : *inauthentique*, *vulgaire*, *quotidien*, *public*, *médiocre*[3] et tout autant *bavard* et *curieux* ? Comment penser, chez un auteur si attentif au langage, qu'une inattention hasardeuse pourrait présider au choix de ces mots ? Les concepts qui encadrent l'étude de la quotidienneté n'induiraient-ils donc pas malgré tout une certaine

[1] *Ibid.*, § 38, p. 180.
[2] *Ibid*., p. 176.
[3] Pierre Bourdieu, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, Minuit, coll. « Le sens commun », 1988, p. 92.

évaluation ? Sans doute le philosophe n'est-il pas sans être tourmenté par les difficultés de la terminologie qu'il se doit de façonner, pour éclairer conceptuellement des phénomènes qui passent inaperçus pour le sens commun. Bien sûr, « une chose est de rendre compte de *l'étant* de façon narrative, autre chose de saisir l'étant en son *être* »[1]. Bien sûr, partager verbalement cette tâche oubliée est compliqué. Mais pourquoi recourir à des termes si suggestifs, si connotés[2] ? Aussi, comment ne pas ramener la « publicité » à l'espace public démocratique, gangrené par le bavardage et la démagogie ? Comment ne pas rapporter le « nivellement » aux sociétés modernes, aux effets de la dictature de la mode qui consacre l'avènement d'une pensée unique empêchant la libre circulation des opinions ? Et, en restant dans une perspective purement ontologique, comment analyser positivement ces phénomènes qui se donnent comme affectés d'un sens ontologique négatif ?

On ne peut certes pas ignorer que « Heidegger se garantit contre le reproche de peindre en noir et blanc » et qu'il prétend n'offrir « aucune ligne de conduite pour le jugement philosophique », mais tous ses avertissements ne sont-ils pas autant de prétéritions ? Theodor Adorno, à qui nous empruntons ces formules, a été particulièrement sensible aux dispositifs préventifs heideggériens qui, s'ils paraissent assurer une pureté et une objectivité toute scientifique, masquent avant tout, selon lui, « l'arbitraire en ce qui concerne la décision entre l'être authentique et l'être inauthentique — laquelle décision est dispensée du jugement rationnel »[3]. Manifestement, ce point peut être conforté par le danger de confusion terminologique entre les notions de quotidienneté et d'inauthenticité, un danger favorisé par Heidegger lui-même qui emploie parfois indistinctement les deux substantifs. En effet, bien qu'il n'y ait pas de synonymie conceptuelle entre les deux noms[4] puisque, si le *Dasein* existe à chaque fois sur l'un des deux modes que sont l'authenticité ou l'inauthenticité — ou encore « dans leur indifférence modale »[5] —, il « ne doit justement pas, au départ de l'analyse, être interprété selon la différenciation caractéristique d'un exister déterminé, mais mis à découvert dans

[1] *SZ*, § 7, p. 39.
[2] Einar Øverenget , *Seeing the Self. Heidegger on Subjectivity*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, coll. « Phaenomenolgica », 1998, p. 216, p. 222.
[3] Theodor Adorno, *Jargon de l'authenticité* (1964), trad. fr. et préface d'Éliane Escoubas, postface de Guy Petitdemange, Paris, Payot, coll. « Critique de la politique Payot », 1989, respectivement p. 106 et 107.
[4] Nous devons à Alphonse de Waelhens de l'avoir nettement remarqué, *La philosophie de Martin Heidegger*, *op. cit.*, p. 33-34.
[5] *SZ*, § 12, p. 53.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 4 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

l'indifférence de son de-prime-abord-et-le-plus-souvent »[1], tout ce qui est révélé du quotidien s'avère médiocre, déficient et impropre, autrement dit s'avère faire signe vers des modes d'être dans lesquels précisément le *Dasein* est inapproprié à lui-même. Dans la mesure où il reste douteux que la quotidienneté ne soit faite que de manières d'être concourant à la perte par le *Dasein* de ce qu'il est en propre, Heidegger n'en livrerait-il pas ainsi une vue partielle et partiale ? Des partis pris de fait ne répondraient-ils pas alors à une neutralité de droit, trop souvent clamée pour être honnête ?

Ce point supposé fait l'objet d'un certain consensus chez les commentateurs de Heidegger pour qui l'existence de sous-entendus axiologiques dans *Sein und Zeit* ne fait pas l'ombre d'un doute. « Comment l'authenticité, comme perfection possible de l'appropriation de soi […] ne serait-elle pas, en dépit des dénégations de Heidegger, la description d'un mode d'existence supérieur et par conséquent la position d'une hiérarchie »[2], se demande Michel Haar, pour qui il est clair que « la description du On aux paragraphes 26 et 27 est largement péjorative, puisque […] le On obscurcit, étouffe, aplatit toute véritable possibilité d'être »[3]. Richard Wolin, quant à lui, semble convaincu de ce que « sous couvert de description neutre et objective des structures essentielles et inchangeables du *Dasein* se cachent en vérité d'importants jugements de valeur sur la nature de la sociabilité humaine »[4]. Alphonse de Waelhens va jusqu'à dire qu' « il est permis de croire que cette prétendue neutralité n'est avancée qu'afin de masquer la gratuité des appréciations qui sont insinuées sous couleur de descriptions »[5]. Faut-il croire en ce cas à une duplicité heideggérienne ?

S'il est facile de soupçonner le philosophe de dire plus qu'il ne dit ou, mieux, de dire d'autant plus ce qu'il dit en disant qu'il ne le dit pas, ne peut-on pas avant tout supposer que c'est nous qui nous illusionnons ? Si l'on s'accorde à dire que l'auteur peine à rester neutre, n'est-ce pas plutôt parce que nous, lecteurs, peinons à l'être ? Lire l'analyse du On en effet ne nous laisse pas indemne. On s'y découvre, on s'y reconnaît, on s'y effraie, on s'y comprend. Comment ne pas me voir spontanément comme On, moi qui suis

[1] *Ibid.*, § 9, p. 43.
[2] Michel Haar, « La métaphysique dans *Sein und Zeit* », in *La fracture de l'histoire, douze essais sur Heidegger*, Grenoble, Millon, coll. « Krisis », 1994, p. 103-104.
[3] Michel Haar, « L'Énigme de la quotidienneté », in *La fracture de l'histoire, op. cit.*, p. 64.
[4] Richard Wolin, *La politique de l'être, la pensée politique de Martin Heidegger* (1990), trad. fr. de Catherine Goulard, Paris, Kimé, coll. « Philosophie-Épistémologie », 1992, p. 79.
[5] Alphonse de Waelhens, *La philosophie de Martin Heidegger, op. cit.*, p. 75.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 4 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

bien cet être qui d'ordinaire vit ma vie sans y faire attention, vit ma relation aux autres dans la plus grande indifférenciation et agit selon des codes de conduites socialement attendues ? Comment survoler les lignes du § 27 sans penser à ma vie quotidienne, que je ne suis pas sans vouloir moins machinale, moins agitée, moins superficielle, c'est-à-dire plus intense, plus pure, plus mienne ? Emporté par la force de conviction et de séduction de la description du On, comment ne pas alors prêter à Heidegger l'intention de susciter l'intérêt que je prends à le lire ? En ce sens, n'est-ce pas finalement le « bénéfice » éthico-psychologique individuel de cette lecture qui fait croire à une dimension appréciative ou prescriptive dans l'analyse du On ? N'est-ce pas lui qui, parce que l'*on* ramène ces pages à ce que l'*on* éprouve et à ce que l'*on* désire, rend aveugle à la finalité avérée dans *Sein und Zeit* de cette étude du On, à savoir jouer un rôle de soutien dans la fondation et la résolution espérée de la question de l'être, en montrant à quel point le *Dasein* de prime abord et le plus souvent y est entièrement fermé ? Aussi faut-il peut-être comprendre que l'on n'a pas « à décider d'une valeur du *on*, et (qu')on ne doit céder à aucune apparence, à aucun soupçon de décision de ce genre, même si le texte paraît y prêter, et même s'il y prête en effet par moments »[1].

La multiplicité des lectures du On

Si Heidegger entend donc prévenir toute lecture trop ontique de son maître-livre en répétant à qui veut l'entendre — mais le veut-*on* ? — que celui-ci n'est pas le lieu d'une critique moralisante, il semble que ses consignes n'aient pas fait preuve de la dissuasion escomptée. Eu égard à l'équivocité de certaines de ses formules, un débat a pu s'ouvrir sur le statut à accorder à la description du On. Le penseur allemand adresse-t-il une critique à la société occidentale ? Dresse-t-il le tableau historique ou socio-politique de la condition de l'homme moderne dans les régimes démocratiques ? Ne fait-il apparaître, dans une esquisse strictement phénoménologique, qu'un trait essentiel de l'être de l'étant que nous sommes à chaque fois nous-mêmes ?…, tels sont les termes dans lesquels ont été posées les questions d'interprétation à la réception du texte heideggérien. Aussi, faisons rapidement un petit tour d'horizon des lectures plurielles qui en ont été faites, en précisant que si l'on a pu s'interroger sur la teneur ontologique du On,

[1] Jean-Luc Nancy, « La décision d'existence », in Jean-Pierre Cometti et Dominique Janicaud (dir.), *« Être et temps » de Martin Heidegger, questions ouvertes et voies de recherche*, Marseille, Sud, 1989, p. 236, note 15.

l'embarras ayant vite gagné — le On est un « sujet mystérieux »[1] pour Karl Mannheim et, pour Georges Lukacs, un « pronom impersonnel devenu une catégorie mythifiée de l'ontologie heideggérienne »[2] —, c'est à tous les niveaux de « l'onticité » que le On a pu être envisagé.

Le On refléterait d'abord le moment historique et social dans lequel a eu lieu sa conceptualisation. Fils de son temps, il fournirait par là-même, bon gré mal gré, un compte-rendu de l'époque, permettant, sous couvert de philosophie, une diatribe acerbe de celle-ci. « La critique de l'ère des masses et de l'urbanisation, de la nervosité de la vie publique, du puissant essor de l'industrie du divertissement, du quotidien frénétique et de l'éclectisme journalistique de la vie intellectuelle, se fond dans la description d'un être-là vécu par le *on* », note Rüdiger Safranski[3]. Le On serait à lire en ce sens comme une dénonciation des travers de la société moderne, comme une condamnation de « la dictature exercée par l'espace public »[4], ou encore comme une « critique courante de la culture […] qui, infatuée de soi, s'en prend à la platitude, à la superficialité, à la massification »[5]. « Représentant du temps présent », le On serait bien solidaire non seulement d'une ontologie existentiale, mais également d'une « psychologie sociale codée de la modernité ». Aussi a-t-on pu rapprocher la description heideggérienne très concrète du On des descriptions psychologiques de la foule, telles celles accomplies par Le Bon ou par Freud qui précèdent de peu *Sein und Zeit*. En outre, puisque « tout ce que nous avons sur le On serait en fin de compte inimaginable sans la réalité préalable de la République de Weimar avec sa fièvre de l'après-guerre »[6], le On véhiculerait des idées politiques, et non les moindres. « Le "on", *das Man*, le "commun", se dérobe aux responsabilités, se décharge de sa liberté : assisté qui vit par pro-curation, en irresponsable, il s'en remet à la société, ou à l'"État providence" » écrit Pierre Bourdieu[7]. Par l'analyse du On, Heidegger se présenterait donc comme un « adversaire de la démocratie pluraliste » méprisant « le système des partis, la pluralité des

[1] Karl Mannheim, *Der Streit um die Wissenssoziologie*, tome 1, Francfort, V. Meja/N. Stehr, 1982, p. 335.
[2] Georges Lukacs, *Existentialisme ou marxisme* (1947), trad. fr. de E. Kelemen, Paris, Nagel, coll. « Pensées », 1961, p. 93.
[3] Rüdiger Safranski dans *Heidegger et son temps* (1994), trad. fr. d'Isabelle Kolinowski, Paris, Grasset et Fasquelle, 1996, p. 234.
[4] Jürgen Habermas, *Martin Heidegger. L'œuvre et l'engagement*, trad. fr. de Rainer Rochlitz, Paris, Cerf, coll. « La nuit surveillée », 1988, p. 22.
[5] Theodor Adorno, *Jargon de l'authenticité*, *op. cit.*, p. 126.
[6] Peter Sloterdijk, *Critique de la raison cynique*, *op. cit.*, p. 201, 263 et 259.
[7] Pierre Bourdieu, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, *op. cit.*, p. 91-92.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 4 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

opinions et des styles de vie, la relativisation mutuelle des prétendues "vérités", la médiocrité et la normalité antihéroïque »[1]. Contre la conception moderne de la souveraineté populaire, il afficherait ainsi ses préférences pour un élitisme dont on a pu penser qu'il contenait en germe le « On nationaliste », c'est-à-dire national-socialiste, « le On comme maître […], le On comme meurtrier sadique et comme fonctionnaire de la mort »[2]. Interprété à toutes les strates de la sphère ontique, à savoir historiquement, socialement ou politiquement, le On l'a été aussi de manière socio-économique. Adorno a voulu montrer par exemple que « dans son hostilité à l'égard du "on" », Heidegger trahissait sa « critique de l'économie politique », son « opposition à l'anonymat capitaliste », et sa « hargne » contre le « monde de l'échange et de la marchandise »[3]…

Au terme de cette évocation non exhaustive des lectures qui ont pu être données du On, une chose apparaît clairement. De l'avis général, le mouvement de conceptualisation accompli par Heidegger, qui tend à faire passer ce terme singulier qu'est le On du pré-conceptuel au conceptuel, ne pourrait s'accomplir sans que soit investi par lui, sinon de véritables jugements de valeur, du moins un enjeu idéologique ou axiologique certain. Engagée, l'analyse du On n'aurait ainsi ni l'objectivité ni la neutralité tant clamées par son auteur. Mais cette idée répandue n'est-elle pas qu'une idée reçue ?

Notons que toute la difficulté des développements heideggériens — et celui du On le premier — réside en ce qu'ils sont menés à un niveau où les cadres classiques de la philosophie ont été évacués, car suspectés de n'être pas assez originaires. C'est là toute la force, toute l'originalité mais aussi toute la complexité d'un penseur parfaitement conscient de l'embarras qu'il peut occasionner :

> Comme toute analyse ontologique, l'interprétation ontologique du *Dasein* comme souci et les résultats qu'elle conquiert se tiennent à cent lieues de ce qui est accessible à la compréhension préontologique de l'être ou même à la connaissance ontique de l'étant. Que le contenu de la connaissance ontologique, par comparaison avec les contenus exclusivement ontiques qui lui sont « bien connus », déconcerte le sens commun, cela ne saurait étonner[4].

[1] Rüdiger Safranski, *Heidegger et son temps*, *op. cit.*, p. 244-245.
[2] Peter Sloterdijk, *Critique de la raison cynique,* p. 268.
[3] Theodor Adorno, *Jargon de l'authenticité,* p. 113 et 108.
[4] *SZ*, § 39, p. 181.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 4 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

Souvent mécomprise parce que déroutante, c'est l'apparente « hypostase de la sphère ontologique »[1] dans *Sein und Zeit* qui dérange, en ce qu'elle place la réflexion heideggérienne dans une perspective inédite, donc étrangère et méconnue.

> En établissant que le sens de la « différence ontologique » qui sépare sa pensée de toute la pensée antérieure est aussi ce qui sépare des interprétations authentiques les interprétations « vulgaires », infra-ontologiques et naïvement « anthropologiques » […], Heidegger met son œuvre hors de prise et condamne à l'avance toute lecture qui, intentionnellement ou non, s'en tiendrait au sens vulgaire […]. Poser, dans l'œuvre même, la distinction entre deux lectures de l'œuvre, c'est se mettre en mesure d'obtenir du lecteur conforme que, devant les calembours les plus déconcertants ou les platitudes les plus criantes, il retourne contre lui-même les mises en garde magistrales, ne comprenant que trop, mais soupçonnant l'authenticité de sa compréhension et s'interdisant de juger une œuvre une fois pour toutes instaurée en mesure de sa propre compréhension[2],

écrit Bourdieu dans une intention critique qui nous semble parfaitement injuste. En effet, le sociologue voit pertinemment l'intérêt et la spécificité du point de vue heideggérien, à savoir la différence ontologique, mais semble vouloir le lire en les ignorant. Comment par suite reprocher honnêtement à une œuvre de ne pas se plier à des cadres qu'elle entend justement dépasser ?

Peut-être lit-on ainsi *Sein und Zeit* et son analyse du On comme *on* les lit, c'est-à-dire en les lisant comme un discours philosophique ordinaire, un on-dit théorique parmi d'autres, lors même que l'œuvre accomplit, dans la distinction de l'être et de l'étant, une rupture nette avec les pensées qui la précédent. Jean-Luc Nancy fait remarquer l'ambiguïté géniale de ce mot heideggérien qui s'insère dans l'étude du bavardage : « La compréhension moyenne du lecteur ne pourra jamais décider de ce qui est puisé et conquis à la source de ce qui est re-dit »[3]. Si Nancy note avec finesse qu' « il s'agit ici aussi bien du lecteur en général de toute écriture en général, que du lecteur (et comment ne serait-il pas *le même* ?) d'*Être et temps*, de ce lecteur qui lit cette phrase, en ce moment même, ici même, et à chaque fois qu'on (vous, moi) lit *Être et temps* »[4], ajoutons que Heidegger paraît à travers cette phrase

---

[1] Nous reprenons l'expression de Theodor Adorno, *Jargon de l'inauthenticité*, p. 124.
[2] Pierre Bourdieu, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, p. 105-106.
[3] *SZ*, § 35, p. 169.
[4] Jean-Luc Nancy, « La décision d'existence », in *« Être et temps » de Martin Heidegger, questions ouvertes et voies de recherche*, *op. cit.*, p. 240.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 4 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

certain de la méprise qui portera sur la visée radicale et originale de son travail. Le philosophe semble convaincu que ses lecteurs, s'en tenant pour la plupart à une compréhension « moyenne et vague », vont ignorer la dimension ontologique de son propos, « puisée et conquise à la source de ce qui est re-dit », à savoir l'étude d'un étant privilégié, tâche qui a occupé toute la métaphysique. *Sein und Zeit* demanderait donc au lecteur, plus qu'une attention particulière, un travail d'affranchissement vis-à-vis de la tradition philosophique et de participation à l'opération qui est tentée : poser à nouveaux frais une question ancestrale tombée dans l'oubli. Sans interdire la pluralité des lectures, puisqu'il inaugure une recherche strictement ontologique primant le champ de l'onticité, l'*opus magnum* requiert d'être interprété à la mesure de ce qu'il tente, autrement dit requiert d'être lu, discuté, voire réfuté *ontologiquement*, et ontologiquement seulement.

La primauté ontologique du On

Aussi la description heideggérienne du On souffre-t-elle d'avoir été largement détournée de sa destination première. Lue à la suite du philippique kierkegaardien contre « l'époque actuelle » dont, pour certains, elle ne serait qu'une redite dans une terminologie plus obscure, elle est ainsi fréquemment assimilée à une critique de la culture, emblématique du pessimisme et de l'antidémocratisme des intellectuels réactionnaires allemands de l'entre-deux-guerres. Mais le contexte de rédaction et de publication de l'œuvre maîtresse n'en viendrait-il pas à oblitérer trop souvent les avancées philosophiques manifestes du texte ? Sans vouloir aviver davantage le débat sur la prétendue bonne foi du livre de 1927 qui, à travers la rhétorique du philosophe, semble trahir visiblement une inquiétude certaine pour la normalisation grandissante de la vie moderne, voire une prise de position eu égard au conformisme social, à sa superficialité et à l'avènement contemporain d'un homme unidimensionnel, nous voudrions à présent restituer le § 27 et ceux qui le rejoignent conformément à la visée désirée par leur auteur.

Ainsi, à la différence de la « tyrannie » du public[1] qui gangrènent nos sociétés telle que la pense Kierkegaard, la « dictature du On » n'a rien d'une simple éventualité ontique contingente. Le On se donne d'abord comme un

[1] Sören Kierkegaard, « Un compte rendu littéraire », in *Œuvres complètes*, trad. fr. de Paul Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau, Paris, L'Orante, 1979, tome VIII, p. 212-213.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 4 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

élément primordial dans la conception du *Dasein* comme être-au-monde, car il en constitue en réalité une structure ontologique essentielle. Aussi est-ce

> dans sa signification la plus strictement ontologique que ce paragraphe est *révolutionnaire*. […] Pourquoi le On a-t-il tellement frappé la première vague des lecteurs ? Parce que le on faisait pièce au je comme « principe de la philosophie ». Voici que soudain le je n'avait plus Dieu (Descartes) ni le non-je (Fichte) pour contrepartie, mais ce neutre bien connu des grammaires et complètement négligé de l'ontologie traditionnelle,

note très justement François Vezin[1]. Le On, dont le statut divise les grammairiens — « particule indéclinable jointe avec les verbes impersonnels et qui a la force d'un nom collectif » selon Furetière, « substantif abstrait » selon Littré ou Godefroy, « substantif indéfini » selon Hatzfeld et Darmesteter, « indéfini collectif » selon Marouzeau, « personnel indéfini » selon Brunot, Le Bidois et Dauzat — reçoit donc chez Heidegger un sens inédit car, plus qu'au champ de l'onticité, c'est à l'être qu'il réfère ultimement :

> Ce qui est dit dans *Sein und Zeit* (1927), § 27 et 35, sur le « On » n'a nullement pour objet d'apporter seulement au passage une contribution à la sociologie. […] Ce qui est dit du « On » contient bien plutôt, sur l'appartenance originelle du mot à l'Être, une indication pensée à partir de la question portant sur la vérité de l'Être,

expliquera l'auteur en 1946 à Jean Beaufret[2].

S'il est donc possible de reconnaître au On une dimension historique, ne serait-ce que parce que la fermeture à la question de l'être et son oubli sont un trait historial du *Dasein* qui caractérise le rapport de celui-ci à son être — et Heidegger de suggérer lui-même cette possibilité dans une notation discrète de *Sein und Zeit* où il affirme à propos du On que « la profondeur, la netteté de son pouvoir peuvent changer historiquement »[3] —, il s'agit toujours d'en revenir à une approche ontologique. Ultimement, c'est bien à l'être que l'on revient, à l'être du On puisque c'est celui-là qui semble pouvoir autoriser les interprétations que l'on peut faire de celui-ci. Prenant le

---

[1] François Vezin, in Martin Heidegger, *Être et* temps, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de Philosophie », 1986, note pour la page 126, p. 556.
[2] *GA* 9, p. 148.
[3] SZ, § 27, p. 129.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 4 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

parti de « jouer le jeu » heideggérien, autrement dit de lire *Sein und Zeit* en direction de l'être, que dire dès lors du On ?

Qu'est-ce que le qui quotidien ?

Si l'on sait que le On est le *qui* du *Dasein* quotidien, « cependant nous questionnons derechef : *qu'*est-*ce* que ce "qui", qu'est-ce que la quissité du *Dasein* ? »[1]. Qu'est-ce enfin que ce On, ce *quis* ordinaire ? Afin de l'approcher, revenons peut-être à sa caractérisation au § 27 de l'*Hauptwerk*. Le On s'y donne d'abord à travers une suite de paradoxes flagrants. En effet, si le On est dit n'être « rien de déterminé », néanmoins il « n'est pas rien », et c'est même par lui « que le *Dasein* est *ens realissimum* ». Par ailleurs, le On, « que tous sont », cependant « n'est personne », et malgré tout « complaît constamment au *Dasein* ». Il est « partout là », mais n'est jamais où le *Dasein* décide. Si l'on vient à reconnaître que « c' "était" toujours le On, pourtant on peut dire que "nul" n'était là ». Plus il se comporte manifestement, « plus il est insaisissable et caché — mais moins il n'est rien ». En outre, le On est à la fois le « mode d'être prochain » du *Dasein* et celui à partir duquel il se tient au plus loin de lui-même. Enfin, s'il « n'est nullement le genre de chaque *Dasein* » et ne peut se trouver « à même cet étant à titre de qualité permanente », toutefois ce dernier « est de prime abord On et le plus souvent il demeure tel »[2]. Voilà donc un portrait remarquable d'équivoques. Notons au demeurant, puisqu'il « a lui-même des guises d'être propres »[3], que le On *est* d'une certaine manière, et que s'il est, il doit être quelque chose d'étant, car « être est toujours l'être d'un étant »[4]. Or c'est bien comme un étant que le On semble décrit à première vue par Heidegger, et même comme un étant singulier, dans la mesure où il partage un point commun avec cet étant insigne qu'est le *Dasein* : « Le On est tout aussi peu étant subsistant que le *Dasein* en général »[5]. Le On serait-il un étant à la mesure du *Dasein* ? Remarquons simplement que les formules heideggériennes valant pour celui-ci peuvent valoir pour celui-là. De même que pour

[1] *GA* 24, p. 169.
[2] *SZ*, § 27, p. 127-128.
[3] *Id.*
[4] *Ibid.*, § 3, p. 9.
[5] *Ibid.*, § 64, p. 318.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 4 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

le *Dasein* « il y va en son être de cet être »[1], c'est de la médiocrité « qu'il y va essentiellement pour le On en son être »[2]. Le On aurait un être.

Plus encore, il serait « ce que nous sommes en droit d'appeler le "sujet" de la quotidienneté »[3] car, à proprement parler, il en est l'acteur principal, sinon l'unique acteur puisque le *Dasein* n'est jamais d'emblée lui-même. Le On, sous la plume heideggérienne, est grammaticalement un sujet, un être auquel est attribué des prédicats, un être tenu pour le support d'une multitude d'actions : « Le On pré-donne tout jugement et toute décision, il ôte à chaque fois au *Dasein* la responsabilité », le « décharge », lui « complaît », « maintient et consolide sa domination têtue », « pré-dessine l'explicitation prochaine du monde et de l'être-au-monde » et « articule le complexe de renvois » des étants intramondains. Si l'on quitte le périmètre du § 27, on notera pareillement, pour prolonger notre relevé des « hauts faits » du On, que celui-ci « pré-dessine l'affection, détermine ce que l'on "voit", et comment »[4], « se préoccupe d'un *constant rassurement sur la mort* », « obtient légitimité et considération », « interdit au courage de l'angoisse de la mort de se faire jour », « prend soin d'inverser cette angoisse en une peur »[5], « dénie à la mort cette certitude », et « recouvre ainsi cette spécificité »[6]. Le On « a toujours déjà soustrait au *Dasein* la saisie de ces possibilités d'être », et il « soustrait au regard du *Dasein* cette soustraction même »[7]. Il « décompte les infractions »[8] à la norme publique, « se dérobe au choix »[9] et curieusement « ne meurt jamais, parce qu'il ne *peut* pas mourir, dans la mesure où la mort est mienne »[10]. Ces attributions, et en particulier la dernière citée qui s'avère, remarquons-le, le dernier mot de Heidegger sur le On, mettent en lumière l'efficace étonnante, voire l'omniprésence et l'omnipotence d'un On à qui paraît conférée, dès lors, la primauté ontologique.

Le On serait, semble-t-il, le sujet suprêmement réel. Agent intervenant à l'origine du sens d'être de tout étant et fonctionnant comme un sujet transcendantal, il est d'ordinaire ce qui constitue et fixe la signification et

---

[1] *Ibid.*, § 4, p. 12.
[2] *Ibid.*, § 27, p. 127.
[3] *Ibid.*, § 25, p. 114.
[4] *Ibid.*, § 35, p. 170.
[5] *Ibid.*, § 51, p. 254.
[6] *Ibid.*, § 52, p. 258.
[7] *Ibid.*, § 54, p. 268.
[8] *Ibid.*, § 58, p. 288.
[9] *Ibid.*, § 75, p. 391.
[10] *Ibid.*, § 81, p. 425.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 4 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

l'orientation du système global de relations qu'est le monde. De celui-ci, il établit une explicitation qu'il fait régner. Puisque le monde est d'emblée *son* monde[1], et que ce monde commun nous précède tous, il n'admet ni ne fait d'exceptions. Le On nous préexiste et nous survit. Chacun de nous relève ainsi de lui. Étant donné que, non seulement nous ne sommes jamais nous-mêmes, puisque nous le sommes tous — « non pas cependant en tant que somme »[2] —, mais aussi que nous ne pouvons jamais l'assimiler à une forme de réalité à laquelle nous pourrions nous opposer, le On assoit sa dictature et déploie son entente spécifique. Celle-ci affermit d'ailleurs celle-là puisque, comme elle « ne connaît que la suffisance ou l'insuffisance par rapport à la règle courante »[3], elle « est forcée de faire passer pour "violence" ce qui se tient au-delà de la portée de sa compréhension, ainsi que le dépassement y conduisant »[4]. Dur est alors de résister à la souveraineté sans partage de l'être-explicité public.

Sa fonction primordiale de « sujet le plus réel » de la quotidienneté, rendue sensible par celle de sujet grammatical de tous les verbes d'action qui viennent d'être mentionnés, n'est pas sans rendre le On sujet à toutes les mystifications. Le On ne primerait-il pas finalement sur tout étant ? N'outrepasserait-il pas tout *Dasein* ? La tentation peut être grande, eu égard à la domination qu'il exerce, d'hypostasier ce *qui* quotidien et de le tenir pour une instance autonome. Cette voie est toutefois à condamner aussitôt dans la mesure où, à en croire Heidegger, le On n'est pas « quelque chose comme un "sujet universel" flottant au-dessus d'une multiplicité de sujets »[5]. Pour avoir une chance de le comprendre, il faut donc quitter le terrain d'une ontologie de la subsistance. Remarquons ici que le On, en dépit de la concrétion suprême, de la préséance absolue et de l'immortalité que l'on peut lui prêter, n'est pas comme tel visible. Dès lors, « qu'il ne soit pas accessible comme une pierre subsistante, cela ne décide pas le moins du monde sur son mode d'être » et, par conséquent, « il n'est permis ni de décréter précipitamment que ce "On" n'est "à proprement parler" rien »[6], ni de décider arbitrairement qu'il est tout. Entre les apparents paradoxes, les suppositions hypostasiantes et les définitions négatives, le On demeurerait en son être

[1] « Ce qui est donné en premier, c'est le monde commun du On », *GA* 20, p. 339.
[2] *SZ*, § 27, p. 127.
[3] *Ibid.*, § 58, p. 288.
[4] *Ibid.*, § 63, p. 315.
[5] *Ibid.*, § 27, p. 128.
[6] *Id*.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 4 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

indéterminé, à moins de se suffire de cette équivalence : On, c'est-à-dire « le *personne* » auquel tout *Dasein* s'est d'ores et déjà abandonné.

S'il paraît insensé de personnifier ce « personne », celui-ci, qui n'est au fond aucun étant ni rien de mondain, n'est pas rien pour autant, phénoménologiquement parlant. Ne montre-t-il pas de lui-même, dans sa structure phénoménale, que le *qui* n'est jamais qu'une manière d'être particulière ? « Si nous nous attachons phénoménalement aux états de choses, nous n'arrivons donc pas ici à un étant, mais au *Dasein* en tant qu'il est dans cette guise déterminée » notait déjà Heidegger en 1925[1]. Le On ne reconduirait-il donc pas ultimement au *Dasein* ? À chercher à appréhender celui-là, il semblerait que l'on en apprenne davantage sur celui-ci. Aussi nous faut-il modifier légèrement les termes de notre interrogation : c'est finalement le On *du Dasein*, et non le *Dasein* dans le On, qu'il va s'agir ultimement de caractériser.

Le On, existential et ombre portée du Dasein

À la question « qu'est-ce que le On ? », nous pouvons d'ores et déjà répondre, au regard de ce qui a été montré, que le On est le *qui* du *Dasein* quotidien, source d'esquive et de dissimulation qui garantissent l'inauthenticité de ce dernier sous l'apparence d'une ouverture radicale à soi, à l'autre et au monde. Dans la mesure où « de prime abord, "je" ne "suis" pas au sens du Soi-même propre, mais je suis les autres selon la guise du On »[2], le On est en somme le Soi du *Dasein* qui n'est pas soi. Puisque tout son *quid* réside dans ce *quis*, il semble alors inutile de vouloir s'interroger davantage sur l'identité du On, autrement dit s'interroger sur l'identité de ce qui constitue l'ipséité inappropriée du *Dasein* ordinaire. Le On, parce qu'il est foncièrement indéfini, n'indique rien de précis quant à celui qu'il désigne. On a pu dire en ce sens que le On est « un personnage sans aucun visage qui ressemble à tout le monde et à personne », mieux, qu'il est « la non-personne ». C'est là du moins l'avis de Peter Sloterdijk, qui affirme par ailleurs fort justement selon nous, que s'il « n'est pas une abstraction », « le On déçoit le lecteur qui attend une chose qui ressemble à une personne »[3].

Figure avérée mais non figurative, le On n'est donc pas une chimère même si par lui le *Dasein* se perd dans les faux-semblants. En outre, étant

[1] *GA* 20, p. 341-342.
[2] *SZ*, § 27, p. 129.
[3] Peter Sloterdijk, *Critique de la raison cynique*, respectivement p. 201, 255 et 257.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 4 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

donné qu'il n'est pas un sujet universel transcendant, qu'il n'est pas le « sujet collectif » des sociologues par exemple, il ne peut être le nom édulcoré d'une foule personnifiée, ni celui d'une puissance supérieure, instance normative et coercitive supra-individuelle à la face précise. Le On ne se prête partant ni à la négation ni à l'hypostase chez Heidegger. Si l'on ne peut ontologiquement le dégrader au point de l'annihiler, on ne peut pas non plus le tenir pour un être extérieur au *Dasein* qui le plierait à lui, car tout porte à croire que c'est bien au contraire à l'intérieur même de l'être de celui-ci qu'il constituerait un « pli ». Ainsi, si le On est le véritable sujet de l'existence quotidienne, s'il passe pour le neutre, le tiers, l'indifférencié, s'il peut qualifier « le public, gent moutonnière » pour citer Balzac, autant que le sujet de la métaphysique moderne qui s'interroge sur l'*ego* sans questionner le mode d'être de l' « *ego sum* », il est surtout une manière d'être particulière du *Dasein*, si remarquable, parce que première, qu'elle commence toujours par ne pas être remarquée, et finit même souvent par ne pas jamais l'être, tellement elle se confond avec un monde qu'elle régente et dont les étants la modèlent à leur image. Le On n'est alors pas l'autre du *Dasein*. Il est le *Dasein* lui-même mais autrement que lui-même, d'où cette formule décisive : « *Le On est un existential et il appartient, en tant que phénomène originaire, à la constitution positive du Dasein* »[1].

Dire que le On participe de la « constitution positive du *Dasein* », c'est affirmer qu'il fait partie intégrante de celui-ci. En effet, non seulement dans la quotidienneté nous sommes comme *on* est, faisons ce qu'*on* fait et disons ce qu'*on* dit, mais plus essentiellement nous sommes le « On-même » — *Man-selbst*. Le On est dès lors non pas une catégorie applicable au vivant ou à l'étant subsistant, mais un « existential », c'est-à-dire une structure d'être *a priori*, un mode d'être qui répond à la question du comment, qui a valeur d'adverbe et qui s'applique au verbe tout à fait transitif qu'est *exister*. Il est à la fois une façon de comprendre l'existence et la façon spécifique par laquelle elle s'accomplit couramment. Il s'ensuit que le On, par lequel le *Dasein* n'est pas lui-même, n'est pas le résultat d'une aliénation suscitée par une chose ou un processus étrangers au *Dasein*. Le On est l'aliénation même du *Dasein* pour et par lui-même. Il est une forme légitime de son existence, une modalité qui en est même un phénomène original, car premièrement préoccupé des étants intramondains à partir desquels nous nous lisons comme en un miroir, nous sommes toujours d'abord On avant d'être nous-mêmes. Bref, le On s'avère la manière spontanée d'exister pour le *Dasein*. Il relève de sa facticité. Il est originaire.

[1] *SZ*, § 27, p. 129.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 4 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

Le On est aussi ce par rapport à quoi le *Dasein* doit se trouver lui-même. Il révèle alors la primauté et la radicalité de la désappropriation de soi. Le On est la preuve « vivante » que le Soi est toujours une conquête, jamais une possession. Il n'est par là-même qu'un *Dasein* fondu et confondu dans le monde. A n'en pas douter, il en est l'ombre portée, c'est-à-dire qu'il est la silhouette visible de cet étant insigne d'abord opaque à lui-même. Loin d'en être la « face nocturne »[1], le On est du *Dasein* son visage quotidien, un visage grimé en raison de son rapport incessant aux autres. Mais puisque le fard peut s'effacer et laisser apparaître en pleine lumière le support qu'il déguisait, le On dérive du *Dasein* lui-même. C'est bien parce que le *Dasein* est un étant dont l'être est à chaque fois sien qu'il peut offrir les deux aspects, plus complémentaires que contraires, du On ou du Soi. Aussi peut-on désormais résoudre le problème de la tension textuelle manifeste entre l'affirmation heideggérienne du Soi comme « modification existentielle du On » et la présentation du On comme « modification existentielle du Soi-même authentique », en disant que, si c'est le Soi-même qui est plutôt une modification du On, en ce que l'on est d'abord On et que c'est à partir de lui que tout se dégage, le On est, lui, une modification du Soi au sens où il n'est qu'une apparence d'un *Dasein* à charge de soi, rendue possible en vertu de sa mienneté constitutive.

[1] *Ibid.*, § 38, p. 179.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 4 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 5, 2008
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Angoisse et mort dans *Sein und Zeit*

Par JULIEN PIERON
FNRS – Université de Liège

Pour Alexis Filipucci.

Ursprünglicher als der Mensch ist die Endlichkeit des Daseins in ihm[1].

Résumé Ces quelques pages tentent de ressaisir les structures et la mobilité existentiale de l'angoisse et de la mortalité, en suivant la description phénoménologique qu'en propose Heidegger dans *Sein und Zeit*. On y soutient la thèse selon laquelle les analyses phénoménologiques de l'angoisse et de la mort visent une seule et même donnée phénoménale, et l'on essaie d'en mettre en évidence le caractère systématique central dans le traité de 1927. On montre enfin en quoi l'étude de la description phénoménologique de l' « angoisse de la mort » permet une saisie plus profonde des concepts de *finitude* et d'*horizon* de la temporalité.

Dans les pages qui suivent, nous tentons de reprendre en vue la description phénoménologique de l'angoisse proposée par Heidegger dans *Sein und Zeit*, puis son amplification à travers l'examen de la mortalité. C'est parce que l'analyse phénoménologique de la mort est bel et bien conçue comme une amplification de celle de l'angoisse qu'il sera permis de parler d' « angoisse de la mort » pour désigner une seule et même donnée phénoménale. Ce qui nous intéresse dans ce phénomène, c'est sa *mobilité*. La question de l'angoisse de la mort est intimement liée à celle du *mouvement* (retour, détour, fuite) — mouvement existential d'autant plus énigmatique

[1] M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* (GA 3), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1991, p. 229.

qu'il ne s'effectue pas dans un lieu, mais *à même* l'être du *Dasein* qui *est* ouverture[1], localité précédant tout lieu. Si nous acceptons de tenir fermement ce point de départ, des expressions telles que « fuite de soi », « mise en face de soi », ou « retour à soi » doivent éveiller un questionnement incessant : que peuvent bien signifier de tels mouvements dans une phénoménologie pour laquelle le soi n'est pas un point matériel fixé en un lieu, mais le mode d'être du *Dasein* comme ouverture ou localité ?

*

La description phénoménologique de l'angoisse n'est pas effectuée pour elle-même, mais dans le but de mettre en évidence la détermination « unitaire » de l'être « total » du *Dasein* comme souci. L'analyse de l'angoisse prend son point de départ dans la caractérisation de la déchéance (*Verfallen*) comme fuite (*Flucht*)[2]. Ce point de départ est remarquable : il est ici question d'un *mouvement* — mouvement ontologique par lequel le *Dasein s'écarte de lui-même* pour échouer en quelque sorte sur le monde[3] —, qui s'accomplit sur le mode d'une double plongée dans le On et dans le « monde »[4] de la préoccupation. Le mouvement de la déchéance n'est pas déplacement d'un point à un autre, mais mobilité inhérente à l'ouverture que le *Dasein* est : la déchéance est le mode d'être quotidien du « Là », le mouvement dans lequel l'ouverture s'est toujours déjà engagée[5]. Ce mouvement constitue une fuite du *Dasein* « *devant lui-même* » (vor ihm selbst), « devant le pouvoir-être-soi-même en mode propre »[6].

Comment comprendre une telle fuite ? Le *Dasein* n'est ni chose, ni corps, ni personne, mais ouverture[7] ; plus précisément : le *Dasein* est *son* ouverture[8] — l'adjectif possessif indiquant que l'ouverture est, par une nécessité d'essence, « à chaque fois *mienne* »[9]. L'enjeu fondamental des réflexions sur le « qui » du *Dasein* était de montrer qu'à la question « qui ? », on ne répond proprement qu'en indiquant un *mode d'être* — non une

[1] *Sein und Zeit*, § 28, p. 133 : « Das Dasein ist seine Erschlossenheit » (souligné par Heidegger).
[2] *S.u.Z.*, § 40, p. 184.
[3] *S.u.Z.*, § 38, p. 176.
[4] Les guillemets indiquent l'acception ontique de l'expression, cf. *S.u.Z.*, § 14, p. 65.
[5] *S.u.Z.*, p. 166 (titre).
[6] *S.u.Z.*, § 40, p. 184.
[7] *S.u.Z.*, §§ 10 et 28.
[8] *S.u.Z.*, § 28, p. 133.
[9] *S.u.Z.*, § 9, p. 41.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 5 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

substance ou une personne[1] —, et que ce mode d'être est originairement traversé par autrui, puisqu'il est d'emblée être-avec (*Mitsein*)[2]. Se fuir soi-même, c'est donc pour le *Dasein* s'écarter de cette ouverture ou de ce mode d'être — originairement traversé par autrui — qu'il doit à chaque fois assumer[3], pour se tourner vers « autre chose ». Cet « autre chose », qui ne peut pas être situé en dehors de l'ouverture, n'est rien d'autre qu'une modalité particulière de cette même ouverture. C'est donc le passage d'un mode à l'autre, la modulation ou la modification de l'ouverture — modification qui n'est pas accidentelle, mais exigée par sa structure même — qui doit constituer le sens de la « fuite de soi », à supposer que nous conférions à cette expression le sens *ontologique* que Heidegger nous demande de lui donner.

---

[1] *S.u.Z.*, §§ 25-27.

[2] Sur ce point, il n'est peut-être pas inutile de rappeler quelques extraits de *Sein und Zeit* qui nous montrent : 1) que l'être-à est essentiellement être-avec, et que l'ouverture du monde est toujours celle d'un monde commun : « *Auf dem Grunde dieses* mithaften *In-der-Welt-seins ist die Welt je schon immer die, die ich mit den Anderen teile. Die Welt des Daseins ist* Mitwelt*. Das In-sein ist* Mitsein *mit Anderen* » (§ 26, p. 118 ; nous soulignons) ; 2) que le « en-vue-de soi », dans lequel s'enracine la signifiance du monde, est toujours du même coup, et indissociablement, un « en-vue-d'autrui » : « *Die Weltlichkeit wurde interpretiert (§ 18) als das Verweisungsganze der Bedeutsamkeit. Im vorgängig verstehenden Vertrautsein mit dieser lässt das Dasein Zuhandenes als in seiner Bewandtnis Entdecktes begegnen. Der Verweisungszusammenhang der Bedeutsamkeit ist festgemacht im Sein des Daseins zu seinem eigensten Sein, damit es wesenhaft keine Bewandtnis haben kann, das vielmehr das Sein ist,* worumwillen *das Dasein selbst ist, wie es ist. / Nach der jetzt durchgeführten Analyse gehört aber zum Sein des Daseins, um das es ihm in seinem Sein selbst geht, das Mitsein mit Anderen. Als Mitsein "ist" daher das Dasein wesenhaft umwillen Anderer. Das muss als existenziale Wesensaussage verstanden werden* » (§ 26, p. 123, nous soulignons) ; 3) en conséquence, se connaître « soi-même » équivaut toujours à prendre conscience du caractère essentiel de l'être-avec et du rapport aux autres : « *Das Sein zu Anderen ist nicht nur ein eigenständiger, irreduktibler Seinsbezug, er ist als Mitsein mit dem Sein des Daseins schon seiend. Zwar ist nicht zu bestreiten, dass das auf dem Grunde des Mitseins lebendige Sich-gegenseitig-kennen oft abhängig ist davon, wie weit das eigene Dasein jeweilig sich selbst verstanden hat ; das besagt aber nur, wie weit es das wesenhafte Mitsein mit Anderen sich durchsichtig gemacht und nicht verstellt hat, was nur möglich ist, wenn Dasein als In-der-Welt-sein je schon mit Anderen ist* » (§ 26, p. 125, nous soulignons).

[3] Puisqu'il n'est pas à lui-même sa propre origine, mais qu'il est perpétuellement en position de répondant, cf. *S.u.Z.*, § 9, p. 41-42.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 5 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

À l'ouverture appartient le rapport à ce qui surgit en son sein. Le comprendre (*Verstehen*) n'est en effet jamais pur comprendre de l'être, mais toujours comprendre de l'étant dans son être[1], et la disposition affective (*Befindlichkeit*) est toujours une façon de se laisser aborder par l'étant qui surgit au sein du monde[2]. En affirmant que la fuite de soi s'accomplit comme plongée[3] (*Aufgehen*) dans le On et auprès du « monde » (c'est-à-dire des choses) de la préoccupation[4], Heidegger décrit ce *mode de l'ouverture dans lequel la dimension même d'ouverture passe à l'arrière-plan au profit de ce qui surgit dans l'ouverture*. Étant ainsi occultée, l'ouverture perd son caractère « problématique » : elle perd cette assignation ontologique à la « responsabilité » inscrite en elle du fait que l'ouverture ne flotte pas dans un arrière-monde, mais est à chaque fois celle d'un *Dasein* — est « à chaque fois *mienne* ». C'est l'*effacement* de cette assignation ontologique à la « responsabilité » qui constitue l'essence même du On. Avant d'être « diabolisé » et de charrier des connotations dépréciatives[5], le On désigne d'abord ce *mode d'être non problématique de l'ouverture*, cette façon d'assumer l'ouverture sans l'assumer, en se déchargeant de « l'insoutenable pesanteur » que constitue la nécessité de devoir toujours répondre de l'ouverture[6].

Avant de poursuivre, nous devons fixer une double signification des termes *Eigentlichkeit* (propriété) et *Uneigentlichkeit* (impropriété). *Eigentlichkeit* et *Uneigentlichkeit* peuvent être compris au sens strict comme manières d'être proprement ou improprement ce que le *Dasein est* : ouverture. *Au sens strict*, être proprement, être purement et simplement ouverture, c'est en quelque sorte — comme nous le verrons plus loin — être transi par le rien. Être improprement ouverture, c'est être absorbé d'une façon ou d'une autre par l'étant qui surgit au sein de l'ouverture. Parce que l'étant qui surgit au sein de l'ouverture constitue un *moment structurel* de l'ouverture elle-même, il est impossible de se maintenir dans l'être-proprement ouverture au sens strict d'un être-transi par le rien : il faut nécessairement *revenir* à un certain rapport à l'étant surgissant au sein de l'ouverture, et donc s'y plonger ou être absorbé par lui.

---

[1] *S.u.Z.*, § 32, p. 151.
[2] *S.u.Z.*, § 29, p. 137.
[3] Le terme *aufgehen* signifie l'ouverture ou l'éclosion, mais désigne aussi le mouvement de se fondre dans quelque chose ou d'être absorbé par lui.
[4] *S.u.Z.*, § 40, p. 184.
[5] Connotations qui, malgré les dénégations de Heidegger, sont pourtant évidentes dans son texte.
[6] *S.u.Z.*, § 27, p. 127-128.

Ce mouvement de *retour* à l'étant peut lui-même s'accomplir de deux façons : soit en gardant la trace du caractère problématique de l'ouverture et du fait qu'elle est irréductiblement « mienne », soit en effaçant l'être problématique de l'ouverture. Ces deux modes du retour définissent les deux modalités de la propriété et de l'impropriété entendues en un *sens plus lâche*. C'est la coexistence du sens « strict » et du sens « lâche » qui permet de comprendre pourquoi Heidegger introduit des « degrés » dans l'*Eigentlichkeit* et l'*Uneigentlichkeit* (en nous parlant d'existence « tout à fait impropre[1] » ou « plus ou moins impropre[2] », ou encore d'une possible « indifférence modale[3] » entre les deux), et pourquoi il combine parfois *Eigentlichkeit* et *Uneigentlichkeit* dans des formules apparemment paradoxales (affirmant par exemple que l'existence en mode propre — au sens lâche — est elle-même vouée à l'impropriété — au sens strict[4]).

L'analyse phénoménologique de l'angoisse se développe en prenant pour point de départ le constat d'une fuite déchéante du *Dasein* « devant » lui-même. Nous avons précisé le sens de cette fuite, et la façon dont elle doit être conçue : comme *modification* ou modulation de l'ouverture, comme passage du mode propre au mode impropre de celle-ci. Un tel mouvement est saisi comme détour (*Abkehr*). Partant du constat initial d'un détour, le phénoménologue cherchera la possibilité d'un retour (*Hinkehr*) qui conduise le regard vers cela même qui est fui (c'est-à-dire *modifié*) : le mode propre de l'ouverture. C'est le phénomène de l'*angoisse*, dans son surgissement brusque au sein de l'existence quotidienne, qui permettra d'accomplir ce « retour »[5]. Pour mener à bien la description du phénomène de l'angoisse, Heidegger prend pour guide la structure phénoménologique de la peur[6], qui s'articule comme un prendre peur *devant* quelque chose (devant un étant intramondain qui s'approche au sein d'une contrée en présentant un caractère nuisible), et comme un prendre peur *pour* quelque chose (pour un certain mode de l'être-au-monde préoccupé).

L'angoisse se distingue de la peur en ceci qu'elle ne s'angoisse pas devant un étant intramondain déterminé. Le menaçant ne présente aucune nocivité *déterminée*, qui pourrait atteindre le menacé d'un certain point de vue et selon un certain pouvoir-être factice concret. Le devant-quoi est

[1] *S.u.Z.*, § 68c, p. 347.
[2] *Ibid.*
[3] *S.u.Z.*, § 12, p. 53.
[4] *S.u.Z.*, § 60, p. 298-299.
[5] *S.u.Z.*, § 40 p. 184-185.
[6] Cette structure a été dégagée au § 30 de *Sein und Zeit*.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 5 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

parfaitement indéterminé, ce qui signifie qu'aucun étant intramondain n'est ici pertinent : le monde a désormais le caractère de la complète insignifiance (*Unbedeutsamkeit*)[1]. Le phénomène de l'espace étant inscrit dans la structure même de la signifiance[2], la conséquence de la « neutralisation » de la signifiance dans l'angoisse est que celle-ci ne voit ni « ici », ni « là-bas », à partir duquel le menaçant pourrait s'approcher. Le menaçant n'est nulle part (*nirgends*), ce qui n'implique pas l'abolition de l'espace, mais la présence de la *contrée en général*, l'ouverture du *monde en général*. Le menaçant ne s'approche pas dans une certaine direction ; il est déjà là tout en n'étant nulle part, dans une proximité plus proche que tout ce qui est proche — si proche qu'elle oppresse et coupe le souffle[3]. Ce qui devient manifeste dans l'angoisse, c'est donc le rien et nulle part (*Nichts und nirgends*), c'est-à-dire le phénomène du *monde en tant que tel*. La dernière étape de la série d'équivalences établie par Heidegger consiste à poser que le monde appartient essentiellement à l'être du *Dasein* comme être-au-monde, et qu'ainsi le devant-quoi de l'angoisse est *l'être-au-monde lui-même*[4].

Cette précision est importante, car elle nous montre que pour Heidegger « monde » et « être-au-monde » sont des équivalents, et que l'être-au-monde se retrouve tout entier dans chacun de ses moments structurels : le monde, le qui, l'être-à désignent chacun à leur façon, comme autant de coupes d'une même sphère d'être, l'ouverture ou le « Là » — le lieu de tous les lieux, l'espace permettant la rencontre de l'étant intramondain. Sans cette identification du monde et de l'être-au-monde, il serait impossible de caractériser l'angoisse comme cette tonalité affective fondamentale (*Grundstimmung*) dans laquelle le devant-quoi (*Wovor*) et le pour-quoi (*Worum*) coïncident. Ce devant-quoi l'angoisse s'angoisse est donc l'être-au-monde lui-même, et l'angoisse possède cette particularité qu'elle ouvre directement le monde *comme* monde, dans un « comme » qui n'est pas nécessairement celui de la compréhension philosophique du phénomène ou de sa conceptualisation, mais qui est toujours celui d'une *épreuve* affective[5].

---

[1] *S.u.Z.*, § 40, p. 186.
[2] *S.u.Z.*, § 24, p. 111.
[3] *S.u.Z.*, § 40, p. 186. — Rappelons que le mot « angoisse » dérive du latin *angustiae* (étroitesse, lieu resserré) qui est apparenté à *angustus* (étroit, resserré) et à *angere* (serrer à la gorge).
[4] *S.u.Z.*, § 40, p. 187.
[5] *Ibid.*

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 5 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

Après cette caractérisation du devant-quoi de l'angoisse, il convient d'envisager l'analyse de ce pour quoi l'angoisse s'angoisse. À la différence du pour-quoi de la peur, le pour-quoi de l'angoisse n'est pas un mode d'être ou une possibilité *déterminée* du *Dasein*. L'indétermination du menaçant va en effet de pair avec l'indétermination du menacé : ce n'est pas tel ou tel pouvoir-être concret qui est menacé, mais l'être-au-monde lui-même[1]. Parce que dans l'angoisse l'étant intramondain sombre, et parce que le pouvoir-être du *Dasein* y est lui-même indéterminé, le *Dasein* n'a plus la possibilité de se plonger dans l'étant ou dans le On. Le *Dasein* est ainsi rejeté en direction de son pouvoir-être-au-monde en mode propre, et il est du même coup isolé ou singularisé (*vereinzelt*). Heidegger ira même jusqu'à parler de « solipsisme » (*"Solipsismus"*) existential. Avant de poursuivre, il faut s'arrêter sur ces expressions d'*isolement* et de *solipsisme* pour éviter tout malentendu[2].

L'isolement (*Vereinzelung*) ou l' « individuation » dont il est ici question n'est pas la constitution du soi ou de la personne[3] (puisque au contraire l'angoisse est l'épreuve de la dépersonnalisation par excellence), mais désigne cette nécessité métaphysique selon laquelle l'ouverture[4] de l'être en général[5] est à chaque fois celle d'un *Dasein*, est « à chaque fois *mienne* »[6]. La mienneté ne vise pas l'inscription dans un corps ou dans une « subjectivité », mais indique le caractère d'une *singularité pré-personnelle, inaliénable, et structurellement liée au* fait *de la « remise » (ou de la finitude) de l'ouverture*. Cette singularité inaliénable, structurelle et pré-personnelle, constitue le moment *solus* du « solipsisme » entendu comme *solus ipse*. C'est une telle singularité que Heidegger nommera dans son cours du semestre d'été 1930 en parlant du caractère « offensif » de la question de l'être — question qui nous atteint à la *racine* de notre être dans le mouvement même par lequel elle tente d'embrasser la *totalité* de l'étant[7].

Ce dernier moment de la totalité, nous le retrouvons dans l'*ipse* du *solus ipse*. L'*ipse* est en effet le soi-même (*Selbst*), qui n'est pas une chose-

---

[1] *Ibid.*
[2] *S.u.Z.*, § 40, p. 187-188.
[3] L'individuation comme constitution d'une certaine configuration concrète du « soi » dans son rapport déterminé à un « monde » n'advient en effet qu'à la faveur du *retour* depuis cette situation-limite qu'est l'épreuve de l'angoisse.
[4] *S.u.Z.*, § 28, p. 133.
[5] *S.u.Z.*, § 31, p. 147.
[6] *S.u.Z.*, § 9, p. 41-42.
[7] Cf. *Vom Wesen der menschlichen Freiheit ; Einleitung in die Philosophie*, GA 31, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1982[1], §§ 2 et 5. (Trad. fr. E. Martineau, *De l'essence de la liberté humaine*, Paris, Gallimard, 1987.)

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 5 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

sujet, mais *le mode d'être de l'ouverture du Tout* — ouverture qui est d'emblée celle d'un monde commun, et se caractérise par le projet vers une possibilité d'existence qui n'est pas celle d'un être fermé sur soi, mais d'un être ouvert aux autres et aux choses, un être dont la « configuration » concrète ou l'individuation ne sera d'ailleurs rien d'autre que la résultante des rapports entretenus aux autres et aux choses[1]. C'est en ce sens d'une libération de la *singularité* inaliénable, pré-personnelle, et structurellement liée à la remise — donc à la nécessité de l'assomption — d'une ouverture qui est celle du *Tout*[2], que Heidegger peut parler d'un *solipsisme existential*, comme d'une reconduction à la *solitude* ontologique de l'*ipséité*.

Si l'angoisse, en isolant au sens qui vient d'être défini, ramène le *Dasein* à un pouvoir-être-au-monde en mode propre[3] ne se déterminant *ni à partir des choses, ni à partir des autres*, c'est parce que l'angoisse libère ce pouvoir-être-au-monde (cette « ipséité ») dans une *absence totale de détermination* — absence de détermination qui est corrélative, et indissociable, de l'insignifiance du monde[4]. La conséquence de cette mise au jour du pour-quoi comme (pouvoir-)être-au-monde, c'est que le pour-quoi de l'angoisse se révèle être identique au devant-quoi de l'angoisse : dans les deux cas, il s'agit de l'être-au-monde[5]. Cette identité s'étend jusqu'au troisième moment de l'angoisse : le s'angoisser lui-même, qui constitue un mode fondamental de l'être-au-monde. Dans l'angoisse, il n'y a donc pas mise en relation de deux termes opposés via un moyen terme, mais l'épreuve

---

[1] Outre les passages rappelés précédemment concernant le caractère originaire du rapport à autrui (§ 26, p. 118, 123, 125), il faut encore mentionner le fait que la *Sorge*, qui constitue l'être du *Dasein*, est toujours à la fois, et indissociablement, *Besorgen* (rapport aux choses) et *Fürsorge* (rapport aux autres). Le Soi n'est donc pas une entité requérant un troisième type de rapport (« rapport à soi »), mais *la manière même dont les deux autres rapports (aux choses et aux autres) sont tenus*. C'est en ce sens, et en ce sens uniquement, que Heidegger affirme — après avoir expressément rappelé que préoccupation et sollicitude sont des modes de l'être-au-monde comme souci — que l'expression « souci de soi » serait, dans le cadre conceptuel de *Sein und Zeit*, proprement tautologique (§ 41, p. 193). — Ces thèses essentielles de *Sein und Zeit* sont rassemblées dans un passage particulièrement éclairant des *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1975[1], § 20e, p. 419-423. (Trad. fr. J.-Fr. Courtine, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985, p. 355-358.)

[2] Ouverture au sein de laquelle est ensuite possible la distinction d'un je et d'un tu, d'un soi et d'un monde.

[3] Au sens strict de l'*Eigentlichkeit*.

[4] *S.u.Z.*, p. 187.

[5] *S.u.Z.*, p. 188.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 5 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

de l'angoisse *est* elle-même l'élément qui se manifeste en elle[1]. Dans l'angoisse apparaît ainsi l'identité (*Selbigkeit*) existentiale de l'*ouvrir* et de l'*ouvert*, ou encore l'identité de l'*être-à* — considéré *dans son isolement* (singularité) *structurel* (lié au fait de la remise) *et sa pureté* (absence de toute détermination concrète) — et du *monde* (qui n'apparaît *comme tel* que dans la figure de la complète insignifiance)[2].

Après avoir dégagé cette structure complète du phénomène de l'angoisse, il faut revenir au discours quotidien affirmant que « dans l'angoisse, ça vous inquiète » (*In der Angst ist es einem* « unheimlich »). Ce que désigne à sa façon l'adjectif *unheimlich*, c'est l'indétermination du « rien et nulle part » qui fait son apparition *dans et comme*[3] l'angoisse[4]. Le terme d'*Unheimlichkeit* signifie du même coup le ne-pas-être-chez-soi (*das Nicht-zuhause-sein*), l'absence totale de familiarité, l'impossibilité radicale d' « habiter ». Ce que l'angoisse accomplit, c'est un mouvement consistant à aller rechercher le *Dasein* depuis son être-plongé dans son « monde », et à faire éclater la familiarité quotidienne, pour l'isoler et le ramener au caractère de singularité inaliénable et pré-personnelle structurellement lié à l'ouverture ou à l'être-au-monde qu'il doit sans cesse assumer (qui est « à chaque fois *mien* »)[5].

Ces propos doivent toutefois être entendus avec prudence. Ce qui s'accomplit ici, ce n'est pas le transport d'un lieu à un autre, mais un mouvement de transformation ou de modification de l'ouverture, transitant par l'angoisse[6] pour déboucher sur *autre chose* : un retour à l'existence quotidienne, qui aura ou non pris acte de cette singularité inaliénable, pré-personnelle, et structurelle de l'être-au-monde, dont le *Dasein* a à répondre. C'est pourquoi Heidegger affirme que l'angoisse arrache le *Dasein* à sa déchéance et lui rend manifeste la propriété ou l'impropriété (au sens lâche) comme possibilités de son être[7], un être qui est « à chaque fois mien[8] ».

---

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*
[3] Il n'y a en effet pas ici de distinction entre l'affect, ce qui y est ouvert, et celui qui ouvre.
[4] *S.u.Z.*, § 40, p. 188.
[5] *S.u.Z.*, § 40, p. 189.
[6] Laquelle est à la fois mouvement de transition et « contenu » révélé dans ce mouvement.
[7] *S.u.Z.*, § 40, p. 191.
[8] L'apostille se rapportant à ce *je meines* nous dit : *nicht egoistisch, sondern als zu übernehmend geworfen*. « Mien, non pas égoïstiquement, mais comme jeté et comme devant être pris en charge, assumé. » (§ 40, p. 191, *Randbemerkung* a).

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 5 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

L'angoisse est cependant rarement comprise en ce sens, d'abord parce que l'épreuve de l'angoisse n'implique pas une compréhension *philosophique*[1], ensuite parce que cette épreuve elle-même dépend de l'*accueil* que le *Dasein* ménage au phénomène, de la façon dont il se laisse envahir ou libérer par l'angoisse[2]. Or la compréhension[3] la plus courante de l'angoisse consiste très souvent à s'en détourner, en masquant en quelque sorte le ne-pas-être-chez-soi (*Un-zuhause*), c'est-à-dire le mode d'être proprement[4] cette ouverture jetée que le *Dasein* est en son fond, quoique la plupart du temps improprement[5]. En ce sens, l'angoisse est malgré sa rareté une tonalité affective fondamentale, et c'est le ne-pas-être-chez-soi révélé dans l'étrang(èr)eté (*Unheimlichkeit*) qui doit être conçu, existentialement et ontologiquement, comme le phénomène le plus originaire — un phénomène dont l'être-au-monde familier et rassuré n'est qu'un *Modus*, c'est-à-dire un mode ou une modification[6].

*

Nous exposerons l'examen de la mortalité en le reliant à la description du phénomène de l'angoisse, afin de montrer que le concept phénoménologique de la mort n'est rien d'autre qu'une amplification du concept d'angoisse. Le § 50 présente une première caractérisation du phénomène de la mort en prenant pour fil conducteur la structure du souci : « être-déjà-en-avant-de-soi-dans (le monde) en tant qu'être-auprès de l'étant qui fait encontre (de façon intramondaine)[7] ». Cette « définition » s'articule en deux temps, correspondant, d'une part, à l'ouverture (au monde), et, d'autre part, à ce qui est rencontré au sein de cette ouverture (à l'étant intramondain).

[1] Nous avons rencontré un phénomène similaire à propos de l'ouverture du monde *comme* monde.
[2] *S.u.Z.*, § 40, p. 189.
[3] Ce terme est ici entendu au sens fort, comme existential : *comprendre* une possibilité, c'est *être* sur le mode de cette possibilité.
[4] Au sens strict.
[5] *S.u.Z.*, p. 189.
[6] *S.u.Z.*, § 40, p. 189.
[7] *S.u.Z.*, § 50, p. 249 : « *Sich-vorweg-schon-sein-in (der Welt) als Sein-bei (innerweltlich) begegnendem Seienden* ».

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 5 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

L'emploi médian de la locution : « en tant que » (*als*) fait apparaître le second temps comme l'*explicitation* ou la reconfiguration[1] du premier.

Ce qu'indique cette définition, c'est un mouvement par lequel l'ouverture se soustrait au profit de ce qui est accessible en son sein. Si l'être-en-avant-de-soi (*Sich-vorweg*) exprime le caractère fondamental de l'*existence*, l'être-déjà-dans (*Schon-sein-in*) indique le caractère fondamental de la *facticité*, et l'être-auprès (*Sein-bei*) celui de la *déchéance*. L'être-auprès comme déchéance n'est pourtant pas un troisième moment qui s'ajouterait simplement aux deux premiers : il en est le produit, dans ce mouvement de « chute » existentiale — c'est-à-dire de *modification* — que nous avons rencontré précédemment, en envisageant la « fuite de soi » et la plongée dans le « monde »[2]. C'est en suivant ces trois moments, qui ne sont pas simplement juxtaposés, mais passent les uns dans les autres à la faveur d'une modification s'effectuant *à même* le *Dasein*, que Heidegger envisage le phénomène de la mort à la lumière de la structure du souci[3].

Le résultat des analyses préparatoires — essentiellement « négatives » — des paragraphes 46 à 49, c'est que la mort doit être conçue comme un être du *Dasein* pour sa fin (*Sein zum Ende*). Le but visé par l'étude de l'être pour la fin, c'est de prendre en vue un être-tout (*Ganzsein*) du *Dasein*, une totalité dont le sens existential doit encore être fixé positivement[4]. La fin du *Dasein*, qui ne se déploie qu'à la faveur d'un être-pour-la-fin, a le caractère d'une imminence (*Bevorstand*), qui n'est pas celle d'un événement intramondain, mais celle d'une possibilité d'être. La mort est une possibilité d'être que le *Dasein* a lui-même chaque fois à assumer (*übernehmen*), et par laquelle il se précède[5] lui-même dans son pouvoir-être *le plus propre*[6].

Ce que marque le passage à la limite contenu dans ce superlatif, c'est la transition du sens lâche au sens strict de l'opposition entre propriété et impropriété : en parlant de « pouvoir-être *le plus propre* », Heidegger vise ce pouvoir-être — qui n'advient que *dans* l'angoisse et *comme* angoisse — où le *Dasein* est purement et simplement son ouverture. Dans cette possibilité qu'est la mort conçue existentialement, il y va pour le *Dasein* purement et

---

[1] Le § 32 de *Sein und Zeit* (p. 148) présente en effet l'explicitation (*Auslegung*) comme cette possibilité de reconfiguration par laquelle le comprendre ne devient pas quelque chose d'autre, mais ce qu'il est lui-même.

[2] *S.u.Z.*, § 50, p. 250.

[3] *Ibid.*

[4] *Ibid.*

[5] Au sens d'un projet vers une possibilité qu'il *est* lui-même.

[6] *S.u.Z.*, § 50, p. 250 : « *Mit dem Tod steht sich das Dasein selbst in seinem* eigensten *Seinkönnen bevor* ».

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 5 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

simplement (*schlechthin*) de son être-au-monde, indépendamment de toute configuration concrète de celui-ci[1]. C'est une telle absence de détermination ou de configuration concrète de l'être-au-monde, déjà présente dans le phénomène de l'angoisse sous la double forme de l'insignifiance du monde et de l'indétermination du pouvoir-être factice[2], que nous retrouvons dans la thèse selon laquelle la mort est la « possibilité du ne-plus-pouvoir-être-là » (*die Möglichkeit des Nicht-mehr-dasein-könnens*), ensuite reformulée comme *possibilité de l'impossibilité pure et simple* du *Dasein* ou de l'existence[3].

« Impossibilité de l'exister » signifie ici : impossibilité de tout comportement en rapport à…[4] — rapport qui atteste toujours la configuration préalable d'un soi et d'un monde. Le pouvoir-être ou le soi n'étant rien d'autre que l'ensemble des rapports entretenus avec les choses et les autres, l'absence de détermination du pouvoir-être est du même coup un effondrement du rapport aux choses et aux autres[5]. Dans la possibilité qu'est la mort, le *Dasein* est *complètement* (völlig) renvoyé à son pouvoir-être le plus propre, et tous les rapports aux autres sont dissous (*gelöst*). Au sens étymologique d'une dissolution ou d'un détachement de tout rapport, la possibilité qu'est la mort est possibilité *absolue*. Une telle ab-soluité n'implique pas l'infinité d'un *ego* subsistant comme reste de l'effondrement des rapports, mais la *finitude* d'une *mienneté* inaliénable, structurelle, et pré-personnelle — qui n'est proprement éprouvée que dans la dissolution du « soi » corrélative de la dissolution des rapports aux choses et aux autres.

Tous ces caractères du phénomène de la mort conçu existentialement se résument par deux adjectifs : la mort est la possibilité *la plus propre* (eigenste), et la possibilité *absolue* (unbezügliche). À cette double détermination s'ajoute le caractère *indépassable* (unüberholbare) de la possibilité qu'est la mort. En tant que possibilité de la pure et simple impossibilité du *Dasein*, la mort est la possibilité la plus extrême (*die äusserste*), la possibilité que le *Dasein* ne peut dépasser[6]. Ce dernier trait renvoie au caractère de la mort qui est peut-être le plus fondamental, mais le moins développé dans *Sein und Zeit :* dans le phénomène de la mort conçu existentialement, le *Dasein* touche à son extrémité, à sa *fin* au sens de sa *limite ;* il déploie

[1] *Ibid.*
[2] *S.u.Z.*, § 40, p. 187.
[3] *S.u.Z.*, p. 250, 255, 262.
[4] *S.u.Z.*, § 53, p. 262.
[5] *S.u.Z.*, § 50, p. 250.
[6] *Ibid.*

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 5 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

proprement cette limite qui constitue la *clôture* de l'ouverture ekstatique, et fait ainsi l'épreuve de l'ouverture *dans sa totalité*[1].

L'expérience de la mort est expérience du caractère intrinsèquement *horizontal* — au sens où *horizein* signifie borner, délimiter — de la temporalité ekstatique[2] ; elle est le moment où *le déploiement ekstatique*, privé momentanément du retour *déterminé* vers l'étant (dans tel ou tel rapport à…) et bloqué dans le suspens, *s'éprouve lui-même comme horizon*. Cette coïncidence de l'horizon et de l'ekstase dans la mort au sens existential n'est rien d'autre que la coïncidence de l'ouvert et de l'ouvrir dans la tonalité fondamentale de l'angoisse. En ce sens d'une épreuve et d'un déploiement de la clôture ou de l'horizon constitutif de l'ouverture, Heidegger pourra dire de l'avenir proprement dit qu'il est *fini :* en lui le *Dasein* n'*a* pas une fin, mais *existe* de manière *finie*[3].

L'être pour la possibilité qu'est la mort envisagée existentialement fait ressortir de la manière la plus prégnante la pure structure de l'être-en-avant-de-soi, indépendamment de tout contenu ou configuration factice du soi ou de la possibilité, ici réduite à sa plus simple expression : possibilité de l'impossibilité de tout rapport à l'étant et aux autres, possibilité « absolue » du suspens[4]. Après avoir dégagé les trois caractères fondamentaux de la mort (comme possibilité la plus propre, absolue, et indépassable) qui se rattachent au premier moment du souci (existentialité), Heidegger envisage les deux autres moments : facticité, puis déchéance. Le principal enjeu de l'analyse de la mort au fil conducteur de ces deux moments, c'est l'identification de l'angoisse au phénomène de la mort.

Aussi longtemps qu'il existe, le *Dasein* est déjà *jeté* dans cette possibilité la plus propre, absolue, et indépassable qu'est la mort. La révélation d'un tel être-jeté dans la mort ne s'effectue pas dans un savoir théorique, mais dans une tonalité affective : l'angoisse. L'angoisse est « angoisse devant la mort » (*Angst vor dem Tode*), c'est-à-dire « angoisse "devant" le pouvoir-être le plus propre, absolu, et indépassable » (*Angst* "*vor*" *dem eigensten, unbezüglichen und unüberholbaren Seinkönnen*). L'analyse de l'angoisse nous a montré que la particularité de l'angoisse comme tonalité

---

[1] « *Dass je schon auch das alltägliche Dasein* zu *seinem Ende* ist, *das heisst sich mit seinem Tod ständig, wenngleich "flüchtig", auseinandersetzt, zeigt, dass dieses das Ganzsein abschliessende und bestimmende Ende nichts ist, wobei das Dasein erst zuletzt in seinem Ableben ankommt* » (§ 52, p. 259, nous soulignons).

[2] Pour un rapprochement entre le problème de la mort et celui de l'horizon, cf. Fr. Dastur, *Heidegger et la question du temps*, Paris, P.U.F., 1999[3], p. 102-103.

[3] *S.u.Z.*, § 65, p. 329-330.

[4] *S.u.Z.*, § 50, p. 251.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 5 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

affective fondamentale (*Grundstimmung*) réside dans le fait qu'en elle le devant-quoi (*Wovor*), le pour-quoi (*Worum*) et le s'angoisser (*Sich-ängsten*) — trois moments structurels qui peuvent être dégagés dans n'importe quelle tonalité affective — coïncident[1]. Le s'angoisser n'est donc pas un moyen terme entre un « soi » qui s'angoisse et un étant intramondain angoissant, mais l' « objet » de l'angoisse est identique au « sujet » qui s'angoisse, et à l' « affect » même du s'angoisser.

Par conséquent, parler d'angoisse de la mort, ou d'angoisse « devant » la mort, et mettre ce « devant » entre guillemets, c'est dire que la mort n'est pas quelque chose d'autre que l'angoisse : l'angoisse *est* mort au sens existential, la mort au sens existential *est* angoisse. C'est pourquoi Heidegger reprend l'expression d' « angoisse de la mort », en affirmant que son devant-quoi est l'être-au-monde lui-même, et son pour-quoi le pouvoir-être du *Dasein* purement et simplement. L'angoisse de la mort n'est pas une peur du décéder, mais l'ouverture du fait que le *Dasein* existe comme un être-jeté *pour* sa fin, ou *exposé à* sa fin — une fin qui ne subsiste pas en soi indépendamment du *Dasein*, mais uniquement dans le mouvement de se projeter proprement ou improprement vers elle, lui permettant ainsi de se déployer ou non comme telle[2].

« Mourir », au sens existential, signifie donc être-jeté pour le pouvoir-être le plus propre, absolu, et indépassable. En aucun cas, le mourir existential ne désigne un pur disparaître ou un vécu du décès[3]. C'est un tel « vécu » du décès que des générations de lecteurs ont cru déceler dans le texte de *Sein und Zeit*, en le critiquant à l'aide de l'argument épicurien : quand nous sommes là, la mort n'y est pas encore ; quand elle est là, c'est nous qui n'y sommes plus. De la mort saisie existentialement, il faut pourtant dire au contraire : dès que nous sommes là, elle y est aussi ; quand elle n'est plus là, c'est que nous n'y sommes plus non plus. Le *Dasein* se révèle ainsi comme l'être par qui la mort vient au monde — étant entendu que la *mort* désigne cette possibilité d'une épreuve du pur fait de l'ouverture, dans laquelle ce qui surgit au sein de l'ouverture passe subitement à l'arrière-plan au profit d'une ouverture dénuée de toute détermination concrète, et saisie dans son caractère de *mienneté*, c'est-à-dire dans le fait qu'elle m'est remise dans une singularité inaliénable, structurelle et pré-personnelle.

L'interprétation de l'angoisse comme révélation de l'être-jeté dans la mort accomplit le lien entre le phénomène de la mort conçu existentialement

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 5 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

et le deuxième moment structurel du souci : la facticité. Reste à envisager le troisième moment (déchéance dans le « monde » de la préoccupation quotidienne), qui n'est pas simplement juxtaposé aux deux premiers, mais apparaît comme une modification ou une modulation de ceux-ci. Le fait que beaucoup de gens ne « savent » rien de la mort n'est pas une preuve du fait que l'être pour la mort n'appartiendrait pas « en général » au *Dasein*, mais seulement du fait que le *Dasein* recouvre, en le fuyant, l'être le plus propre pour la mort[1]. L'exister factice n'est jamais pur pouvoir-être-au-monde jeté : il est toujours déjà plongé dans le « monde » de la préoccupation, fondu en lui ou absorbé par lui, comme par ce qui surgit au sein d'une ouverture se déployant à travers les deux premiers moments du souci : l'existence (projet) et la facticité (être-jeté)[2].

L'être-auprès, qui surgit — selon la mobilité de la déchéance — des deux premiers moments du souci, et les modifie ou les transforme sans les annuler, est l'annonce d'une fuite hors de l'étrang(èr)eté (*Unheimlichkeit*), désormais comprise comme « être le plus propre pour la mort ». C'est parce qu'à l'essence même de la mort appartient précisément l'être-recouvert de ce qui peut surgir à tout moment — qui s'exprimera plus loin dans la caractérisation de la mort comme possibilité *certaine et comme telle indéterminée* —, que la déchéance est elle-même « constitutive » du concept existential de la mort[3]. Une reconsidération de l'épreuve proprement accomplie de l'être-jeté pour la mort montre d'ailleurs que cette épreuve — qui constitue une sorte de contre-mouvement[4] par rapport à la mobilité déchéante — n'est elle-même pas dépourvue du moment de l'être-auprès : celui-ci se présente sur le mode déficient d'une *impossibilité* d'être auprès de l'étant qui a sombré en même temps que la signifiance du monde.

L'esquisse de la structure existentiale de la mort au fil conducteur des trois moments du souci atteint l'essentiel de la détermination « positive » du phénomène, mais ce noyau essentiel est encore enveloppé. C'est au cours d'un va-et-vient entre esquisse ontologique et compréhension quotidienne du phénomène que se développe pleinement le concept existential de la mort. Le rapport quotidien à la mort n'est pas le rapport à la possibilité la plus propre, absolue, et indépassable, mais à un événement qui surgit à l'intérieur du monde et ne nous concerne pas, puisqu'il atteint le On, qui n'est en fait

[1] *Ibid.*
[2] *S.u.Z.*, § 50, p. 251-252.
[3] *S.u.Z.*, § 50, p. 252.
[4] Un retour depuis ce qui surgit au sein de l'ouverture, et qui sombre provisoirement dans l'indifférence, en direction de l'ouverture elle-même.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 5 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

personne. Cet événement n'est pas saisi comme possibilité, mais comme une réalité, qui pour le moment n'est pas encore présente. Le discours quotidien du On accroît donc en quelque sorte la tentation (*Versuchung*), structurellement présente dans le *Dasein*, de se recouvrir l'être le plus propre pour la mort[1]. La « consolation » et le soin prodigué aux « mourants »[2] n'est le plus souvent qu'une façon d'aider à voiler ou à recouvrir complètement la possibilité la plus propre de ces « mourants », mais aussi et surtout celle des « consolateurs » — qui se rassurent ainsi quant à la mort, et accomplissent cette tendance constante du On à la tranquillisation (*Beruhigung*) quant à la mort[3]. Le mode d'être du On ne se contente d'ailleurs pas de recouvrir et de rassurer : il dicte l'attitude à adopter face à la mort, en condamnant la « pensée de la mort » comme une fuite lâche du monde[4], aliénant (*entfremden*) ainsi le *Dasein* de sa possibilité la plus propre[5].

Il est caractéristique que Heidegger parle à cette occasion d'un « courage » (*Mut*) pour l'angoisse de la mort, et de la façon dont le mode d'être du On tente d'empêcher l'apparition de ce courage[6]. Nous avons vu que l'angoisse pouvait prendre une plus ou moins grande ampleur, selon qu'elle était ou non proprement *comprise*[7], et ainsi libérée au sein du *Dasein*, en le libérant lui-même de son être-absorbé par le « monde » de la préoccupation. Ce qu'indique le terme de *courage* associé à l'idée de « laisser surgir », c'est que Heidegger conçoit l'angoisse de la mort comme une expérience que nous pouvons ou non laisser advenir en nous, comme une proposition qui nous est faite sans que nous l'ayons décidé — et pour laquelle nous pouvons nous tenir en éveil. Ce que le mode d'être quotidien réfrène d'abord, par son discours sur l'attitude « convenable » à adopter face à la mort (le calme indifférent), c'est finalement la possibilité même de cet

---

[1] *S.u.Z.*, § 51, p. 253.

[2] Heidegger place l'expression entre guillemets, pour indiquer qu'il s'agit ici du mourir au sens courant du terme. Dans la terminologie de *S.u.Z.*, le *Dasein* n'a pas besoin d'être à l'article de la mort pour devenir mourant : dès qu'il existe, tout *Dasein* est un *mourant* au sens existential.

[3] *S.u.Z.*, § 51, p. 253-254.

[4] Par là, nous constatons que chacun des deux modes — propre ou impropre — de l'être du *Dasein* envisage l'autre comme une fuite : fuite de « soi » ou fuite du « monde ».

[5] *S.u.Z.*, § 51, p. 254.

[6] *Ibid.* : « Das Man lässt den Mut zur Angst vor dem Tode nicht aufkommen » (souligné par Heidegger).

[7] Dans un comprendre *existentiel* qui n'est pas nécessairement philosophique, mais désigne une manière de *faire-exister* la possibilité en la libérant.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 5 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

éveil[1] pour ce qui nous libère, pour ce qui surgit *à même notre être* sans que nous l'ayons provoqué.

La caractérisation du mode quotidien de l'être-pour-la-mort s'achève par l'affirmation que les trois caractères de la tentation, du soulagement, et de l'aliénation font de cet être quotidien une fuite devant la mort, et une manière de l'éviter en s'en détournant et en la recouvrant[2]. C'est en repartant de ce constat d'une fuite quotidienne *devant* la mort, que Heidegger tente de mettre en évidence le concept existential complet de la mort. La certitude empirique du décès (comme événement survenant à l'intérieur du monde) ne garantit en aucun cas l'être-certain de la mort, lequel n'advient que dans l'épreuve proprement assumée de la possibilité la plus propre[3]. Ce n'est donc pas le discours quotidien sur la « certitude empirique » du décès qui nous indique le caractère « certain » de la possibilité la plus propre, absolue, indépassable, mais la constance de la fuite quotidienne devant cette possibilité. Cette possibilité est non seulement certaine, mais elle est aussi indéterminée, au sens où — comme nous l'avons vu précédemment pour l'angoisse (qui est en son fond *angoisse de la mort*) — elle peut s'éveiller et surgir à n'importe quel moment[4]. En remettant la mort à plus tard (« la mort vient certainement, mais provisoirement pas encore »), le *Dasein* quotidien *occulte* son indétermination — c'est-à-dire son être possible à tout instant — et fait passer « devant elle » l'ensemble des nécessités de la vie quotidienne.

Les résultats obtenus sont résumés lors de l'exposition du concept existential-ontologique complet de la *mort*, qui se laisse délimiter de la façon suivante : la mort comme *fin* du *Dasein* est la possibilité *la plus propre, absolue, certaine* et comme telle *indéterminée, indépassable*, du *Dasein*. La mort *est*, en tant que *fin* du *Dasein*, dans l'être de cet étant *pour* — exposé à — sa fin[5].

---

[1] Il faudrait ici montrer, à l'aide d'une lecture détaillée du deuxième chapitre de la deuxième section de *Sein und Zeit*, que le sens profond de l'*Entschlossenheit* n'est pas — contrairement à ce que des générations de lecteurs ont voulu y voir — de se tenir à une « décision » fixée une fois pour toutes (le cliché de la fameuse « décision résolue »), mais de laisser s'éveiller, de la façon la plus large et la plus libératrice possible, l'épreuve de l'angoisse qui *est* mort au sens existential. Une telle épreuve est elle-même le préalable à toute décision (*Entschluss* — terme que Heidegger distingue soigneusement de l'*Entschlossenheit*, cf. par ex. § 60, p. 298), au sens d'un engagement existentiel dans une *possibilité concrète* d'existence.

[2] *S.u.Z.*, § 51, p. 254-255.

[3] *S.u.Z.*, § 52, p. 257.

[4] *S.u.Z.*, § 52, p. 258.

[5] *S.u.Z.*, § 52, p. 258-259.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 5 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

*

Ce qui est décrit dans les analyses de l'angoisse de la mort, c'est une situation de crise, de rupture par rapport au régime normal de l'existence. L'épreuve de l'*angoisse de la mort* est épreuve de la possibilité de l'impossibilité pure et simple de l'existence ; elle est expérience de l'abolition ou du suspens de toute *possibilité concrète* d'existence, de tout comportement ou rapport qui pourrait donner ses contours à un « soi » dans sa relation à un « monde ». C'est parce qu'elle constitue un révélateur, par rapport auquel le régime normal de l'existence peut apparaître sous un jour nouveau, que cette situation de rupture est privilégiée et constitue le foyer autour duquel s'organise le reste de l'ouvrage. Pour bien comprendre le sens des analyses de l'angoisse de la mort, il faut donc saisir leur insertion au sein d'un ensemble plus vaste ; la situation de crise qu'est l'angoisse de la mort ne surgit pas *ex nihilo* et ne subsiste pas indéfiniment, mais se dépasse vers quelque chose d'autre : le retour à une possibilité concrète d'existence. Ce dépassement du *suspens* de toute possibilité concrète d'existence dans le retour à une possibilité concrète, le premier chapitre de la deuxième section de *Sein und Zeit* le passe pourtant quasiment sous silence[1] : le chapitre sur la mort séjourne résolument dans le suspens, il y séjourne d'autant plus longuement que ce suspens est fugace et difficile à saisir.

Si l'analyse de l'angoisse de la mort doit être éclairée par le reste de l'ouvrage, elle permet en retour de saisir le sens profond de concepts qui n'ont pu trouver leur plein épanouissement en raison de l'inachèvement de *Sein und Zeit :* les concepts de *finitude* et d'*horizon* de la temporalité ekstatique. Ces concepts se révèlent être intimement liés, dans la mesure où l'horizon n'apparaît comme revers du mouvement ekstatique que parce que celui-ci est *clos* sur lui-même, c'est-à-dire *fini*. L'être pour — ou exposé à — la mort, qui se déploie dans la tonalité affective de l'angoisse, est un être pour — ou exposé à — la fin (*Ende*). Cette fin, il est désormais possible de la comprendre non comme le terme d'un processus, mais comme l'origine et la structure même de l'ouverture du *Dasein*. Si le *Dasein est* son ouverture, et si celle-ci se déploie de telle sorte qu'elle est en elle-même *close*, alors l'être exposé à la fin désigne l'épreuve de la forme même de toute existence, au sens où cette dernière est ouverture, mais où l'ouverture ne trouve sa

[1] Ce dépassement de la situation de crise dans l'assomption d'une possibilité concrète d'existence n'apparaîtra timidement qu'à la fin du chapitre II (§ 60), et plus clairement au chapitre V (§ 74) de la deuxième section.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 5 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

condition de possibilité que dans la *finitude*, comprise comme le fait de la *clôture*.

Seule une telle lecture du concept de *fin* permet d'accomplir la tâche que s'assignait le premier chapitre de la deuxième section : donner un sens véritablement existential au concept de *totalité* (*Ganzheit*) du *Dasein*. La totalité ne peut plus être pensée comme ensemble des moments qui, mis bout à bout, constitueraient une « existence » comprise dans l'horizon ontologique de la subsistance (*Vorhandenheit*) ; elle est bien plutôt le champ même de l'ouverture, éprouvé dans sa globalité et mesuré ou parcouru jusqu'à la clôture qui le constitue. « Totalité » désigne dès lors non la collection ontique complète des vécus, mais l'épreuve *intégrale* de l'espace ontologique qu'est l'ouverture — épreuve qui n'est intégrale que parce qu'elle atteint aux *limites* mêmes de cette ouverture.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 5 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 6, 2008
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

The Partial Re-enchantment of Nature Through the Analysis of Perception

By DANIEL J. DWYER
Xavier University, Cincinnati, OH

Abstract Scientistic reductionism has deprived the world of what was once an enchanted universe full of forms and spirits that haunted the medieval world. Merleau-Ponty and the late Husserl attempt to re-enchant nature but from the point of view of perception. Their insistence on structure and perceptual form provides a bulwark against reductionism and therefore in a sense re-enchants a world, in the words of Merleau-Ponty, that is "condemned to meaning." "Condemned to meaning" signifies being forced to acknowledge the genetic dependency (or *Fundierung*) of our full-blown rational accomplishments, our acts of relating divorced from the already perceived relatedness, on lower-level, pre-rational events in which the self is latently present. Being "condemned to meaning" signifies that fully articulated logical and rational achievements must be traced back for their meaningfulness to proto-rational structures in the field of perception. It is a joint critique of empiricism that Merleau-Ponty and Husserl reveal the pre-predicative realm as a realm of genuine meaning. The partially re-enchanted world is one that is conditioned by meaningful horizons, which are real aspects of the world to be described. I argue that optimally disclosive perception gets at the things themselves at their disclosive telos, where they show themselves at their best. I conclude with some remarks about how this conception of re-enchantment engages the philosophy of John McDowell, who is *malgré lui* a proponent of structure in the perceptual field.

Modern philosophy and science seem to have demythologized the world and stripped it of meaning. Schiller and Heidegger called this event the *Entgötterung der Natur* and Weber referred to it as the *Entzauberung der*

Natur. Both terms are referring to the loss of intrinsic meaning, objective purpose, and final causality in the modern scientific conception of nature. What is left after the Baconian conquest of Platonic shadows and phantoms is a world bereft of intrinsic significance or norms. The flight of a sparrow is just matter in motion; the raising of a hand is just a quantitative event in a deterministic universe. As D.M. Armstrong puts it, we have "general scientific grounds for thinking that man is nothing but a physical mechanism," that "mental states are, in fact, nothing but physical states of the central nervous system."[1] According to J.J.C. Smart's materialism, "there is nothing in the world over and above those entities which are postulated by physics."[2] Stephen Stich's eliminative materialism goes even further in reducing non-naturalistic intentionality to a fiction:

> [I]ntentional states and processes that are alluded to in our everyday descriptions and explanations of people's mental lives and their actions are *myths*. Like the gods that Homer invoked to explain the outcome of battles, or the witches that inquisitors invoked to explain local catastrophes, they *do not exist.*[3]

Quine famously shows the essential difference between phenomenological intentionality and scientific naturalism:

> I am a physical object sitting in a physical world. Some of the forces of this physical world impinge on my surface. Light rays strike my retinas; molecules bombard my eardrums and fingertips. These waves take the form of a torrent of discourse *about* tables, people, molecules, light rays, retinas, air waves, prime numbers, infinite classes, joy and sorrow, good and evil.[4]

What cannot be excluded, however, is this "aboutness," which is precisely what distinguishes phenomenology, which asks transcendental questions about "aboutness," from naturalism, which takes it unquestionably for granted.

But what happens in an objective science of subjectivity? Is not the object of such research an acosmic thinking subject inundated with un-

---

[1] D.M. Armstrong, "The Nature of Mind," in *The Mind-Brain Identity Theory*, ed. C.V. Borst (London: Macmillan, 1979), 75, 67.

[2] *Essays Metaphysical and Moral: Selected Philosophical Papers* (Oxford: Blackwell, 1987), 203.

[3] *Deconstructing the Mind* (Oxford: Oxford University Press, 1996), 115.

[4] W.V. Quine, *The Ways of Paradox and Other Essays*, rev. ed. (Cambridge: Harvard University Press, 1976), 228, emphasis added.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 6 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

associated sense data? There is to be sure in naturalism so conceived a concern that knowledge be knowledge of the transcendent, but the perceived world becomes a purely subjective and self-enclosed world of first-person feels or takes on the world. Moreover, appearances are no indication of the truth of a thing; put differently, the question to phenomenology is how the "mereness" of appearance can overcome the world's otherness. For in a disenchanted world the status of perception becomes relegated to first-person access to subjective qualia. All significance is human significance, the result of sense-bestowals or -projections upon objectively meaningless phenomena. Indeed, in the rationalist or idealist system all meaning is constructed by an active synthesis by a transcendental ego. There is no longer any sense in which phenomena disclose themselves as *already* meaningful to a perceiver actively *and* passively engaged in the environment. There is no longer any sense in which phenomena are "taken in" as meaningful, i.e., as embedded within a network of relationships and related to their *telos*, the way of being at their best in displaying the world. There is allegedly no longer any sense to the idea that meaningful syntheses that are at the heart of constituted objects, persons, places and events are organized in a Gestalt-theoretical auto-chthonous way and spontaneously in the person's interaction with the world; as a result, according to the disenchantment of nature, all wholes come from us, and all ordering of phenomena into contexts is a product of spontaneous understanding.[1]

So we moderns uncomfortably make our way in the disenchanted naturalistic backdrop against which the late Husserl and the early Merleau-Ponty engaged in their methodical description of pre-predicative and lived-through pre-logical experience. When Merleau-Ponty declares in the *Phenomenology of Perception* that we are "condemned to meaning," he is declaring that meaning has a non-human source in nature in the way that synthetic perceptions come about in orderable contexts. "Condemned to meaning" signifies being forced to acknowledge the genetic dependency (or *Fundierung*) of our full-blown rational accomplishments, our acts of relating divorced from the already perceived relatedness, on lower-level, pre-rational events in which the self is latently present. Being "condemned to meaning"

[1] On Gestalt implications in *The Phenomenology of Perception*, see M.C. Dillon, *Merleau-Ponty's Ontology*, 2nd ed. (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1997), ch. 4. Dillon describes what different Gestalt psychologists considered the characteristics shared by what is considered "good Gestalt": regularity, symmetry, simplicity, inclusiveness, unity, harmony, conciseness, stability, clarity, and good arrangement. See Dillon, 67.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 6 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

signifies that fully articulated logical and rational achievements must be traced back for their meaningfulness to proto-rational structures in the field of perception. In this paper I will argue that the late Husserl and the Merleau-Ponty of the *Phenomenology of Perception* achieve a re-enchantment of nature, at least in the sphere of perception. No longer are we speaking of portents and signs and traces of the divine or the mystical; now we can talk of the generation of sense in the place where few venture to find it: in the preconceptual realm of perception, in the world of appearances understood as disclosive of the world to a worldly—but in no sense universal—subject embedded in the world as embodied.

To the materialist views cited above, Merleau-Ponty retorts: "Scientific points of view, according to which my existence is a moment of the world's, are always both naïve and at the same time dishonest, because they take for granted, without explicitly mentioning it, the other point of view, namely that of consciousness, through which from the outset a world forms itself round me and begins to exist for me."[1]

Merleau-Ponty and Husserl on the Criticism of Empiricism

We turn first to Merleau-Ponty's account of the incapacity of empiricism to explain fully our perceptual being-in-the-world. Prior to the constituted objective world, there is a phenomenal field in which phenomena take shape as the appearances of things. For its part, in its intentional directedness to sensations as so-called basic "units of experience," the scientistic-natural attitude unknowingly dismisses this phenomenal field. What we find in ordinary perception is *not* internal sensations, but external things: objects, people, places and events. Nowhere in perception do we come across discrete qualitative bits of experience abstracted from the external perceptually coherent environment. The very notion of a sense datum as perceptually relevant or meaningful needs to be called into question: "Pure sensation [would] be the experience of an undifferentiated, instantaneous, dotlike impact," much like the effect Seurat's *pointillisme* would have at close range. (3)

According to Merleau-Ponty, sensing is the lowest form of perception, the least active on the part of the subject. If a sensation can be described as a

[1] Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, trans. Colin Smith (NY: Routledge, 2002), ix. All subsequent references to this text will be noted parenthetically by page number.

part of a holistic experience of a full-blown perceptual object, there is still something in the sensed that draws the attention to something similar or dissimilar, same and other. As Merleau-Ponty puts it, "each elementary perception is therefore already charged with a *meaning*" (4) and "an expressive value" (7). Husserl had already discussed an affective allure at the lowest level of conscious life, a stimulus that wakes consciousness up, so to speak. The genetically primary consciousness is consciousness of or sensitivity to patterns of homogeneous sense-unities against a heterogeneous background. Associated phenomenal structures, as opposed to atomic sense data, make up what is experienced from the first-person perspective. When Merleau-Ponty writes, "This red would not literally be the same if it were not the 'wooly red' of a carpet" (5), he is pointing to the fact that in perception we pick up objects and their internal and external horizons as well.

In *Experience and Judgment*, Husserl thematizes not *Gegebenheit*, but *Vorgegebenheit*. Pre-givenness applies to things that stand out in prominence and so to speak "excite" us to perception. Before the self has exercised any constitution of objects, there is the prepredicative, prereflective, prelinguistic opening on to things that exercise an affective allure upon us. We are still in the domain of passivity where the ego is not yet engaged in active participation.

Givenness can be understood in *Experience and Judgement* as the yielding of the self to the allure and turning toward it attentively. Passivity amounts to the basic essential conditions of a subjectivity itself. Originally the concept of allure (*Reiz*) had a naturalistic sense in the psychology of the late 1800s. But Husserl appropriates the concept as part of his project in *Ideas II* to sketch out the motivational relation between the lived body and the life-world. *Reiz* can be translated as obtrusion, stimulus, attraction, or appeal.[1] The object or state of affairs beckons consciousness to examine it more closely. To follow the appeal is to set in motion first a yielding and then a striving toward the maximum or optimal givenness of the phenomenon. Following the appeal is turning toward that which calls, and this *Zuwendung* occurs in the domain of active receptivity. Husserl makes clear that activity and passivity, spontaneity and receptivity are for him relative terms. Receptivity is the lowest level of the activity of the ego. As he puts it, "Insofar as in this turning-toward the ego receives what is pregiven to it through the affecting stimuli, we can speak here of the receptivity of the ego… This phenomenologically necessary concept of receptivity is in no

[1] Edmund Husserl, *Analyses concerning Passive and Active Synthesis* (henceforth APS), trans. Anthony J. Steinbock (Dordrecht: Kluwer, 2001), xliv-xlv.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 6 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

way exclusively opposed to that of the activity of the ego… Receptivity must be regarded as the lowest level of activity."[1] The tendency of the *Zuwendung* continues as a tendency toward complete fulfillment (82). An intention that goes beyond the given tending towards a progressive *plus ultra*." (82)

It is the exception and not the rule that we occasionally hear a pure ringing in the ear or an afterimage. More likely is that we perceive at the sensuous level indeterminate, vague, ambiguous, and imprecise and *yet no less meaningful* Gestalt figures enabled by the holistic impact of sensings. Gestalt theory holds correctly that there is no isomorphism between the contents and the causes of perception. Empiricism overlooks the inevitable *context* of perception which discrete stimuli will direct us towards, in the sense of completing a perceptual Gestalt. (13) The whole horizon of perception is what holds irreducible meaning. What is to be explored is the pre-objective realm and its teleological relation with the objective grasp of the meaning already latent, though indeterminate, on the sensory level. Something is pre-objective when it has a structure that resists articulation into a content that allows it to be grasped in thought. Temporally speaking, the past and future are understood as horizons or fields, instead of a collection of discrete impressions:

> Now the sensation and images which are supposed to be the beginning and end of all knowledge never make their appearance anywhere other than within a horizon of meaning, and the significance of the percept… is in fact presupposed in all association. (18)

Merleau-Ponty describes in the most basic of perceptions, an articulable state of affairs, an "immanent order" lying merely "latent" in the landscape, (20) and "a whole already pregnant with an irreducible meaning." (25) As he puts it, "The different parts of the whole—for example, the portions of the figure nearest to the background—possess, then, besides a color and qualities, a particular significance (*un sens*)." (15)

> Matter is "pregnant" with its form, which is to say that in the final analysis every perception takes place within a certain horizon and ultimately in the "world," that both are present to us practically rather than being explicitly known or posited by us, and that finally the relation, which is somehow

[1] Edmund Husserl, *Experience and Judgment*, rev. ed. Ludwig Landgrebe, trans. James S. Churchill and Karl Ameriks (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1973), 79.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 6 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

> organic, of the perceiving subject and world, involves, in principle, the contradiction of immanence and transcendence.[1]

If we rely on Husserl's notion of constitution, and Merleau-Ponty's non-idealistic understanding of it, we can say that constitution is "letting something be seen as what it is by placing it in ordered contexts."[2] Constitution always take place by articulating internal and external horizons. Inner horizons consist of the anticipations and prefigurations that I have already in mind as I approach the object. So perceiving involves progressive pre-conceptual fillings and emptyings. As Dermot Moran puts it, "Certain prefigurations get filled in intuitively, while new expectations are opened up."[3] It is the constant simultaneously passive and active waiting to have something fill one's empty intentions that accounts for the dynamism of perception. What, then, is thought, for Merleau-Ponty? It is the conscious passing from the indeterminate to the determinate. (36) For him, "the active constitution of a new object… makes explicit and articulate what was until then presented as no more than an indeterminate horizon." (35) There is a healthy sense of a pre-logical domain in which consciousness does not yet possess fully determinate objects—it is a lived-through logic, with an immanent meaning which remains partially unclear at the non-conceptual stage. (57)

The disenchanted world of science is a universe and not a world; it is horizonless, lacks context, and assumes an untenable third-person view from nowhere; it is what Bernard Williams calls "the absolute conception." It is an either/or perspective based on strict binary thought with a punctual world and a behavior-stimulus response as the only pre-rational engagement with the world (but pre-rational here implies no connection to rationality). What is incoherent about the view from nowhere is that it represents a complete and self-sufficient view of reality. But its concepts do derive their meaning from our ordinary pre-reflective experience of the world as experienced from our many different "views from somewhere."

---

[1] "The Primacy of Perception," in the *Merleau-Ponty Reader*, 89.

[2] Mark A. Wrathall, "Existential Phenomenology," in *A Companion to Phenomenology and Existentialism*, ed. Hubert L. Dreyfus and Mark A. Wrathall (Oxford: Blackwell, 2006), 33.

[3] Dermot Moran, *Edmund Husserl: Founder of Phenomenology* (Cambridge: Polity, 2005), 164-65.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 6 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

Normal, Optimal Perception

Nature gives itself to be perceived from better and worse perspectives; hence we can speak of natural norms of perceiving that have at least as much to do with the way the world manifests itself as it does with how the subject positions itself. To capture the meaningful passively constituted structures one must first be in relative good health, possess good vision, etc. Circumstances must be normal: daylight, sufficient illumination to detect color and contrast, without the interference of any colored medium, to say nothing of an ill-disposed mood or emotion.[1] As Husserl puts it, the qualities of material things as aestheta present themselves intuitively to one's "*normal sensibility*" in motivated series of "appropriate order."[2] Normal appearances are "orthoaesthetic," and the perceiver thereby achieves an optimally disclosive perception.[3] There are optimal viewing distances when contemplating, say, a painting, especially an Impressionistic one; there are optimal acoustic conditions in the symphony hall when, say, the cougher stops coughing. There is an a priori correlation between the displayability of the world and the registering of particular displays by the perceiver. A perceiver motivated erotically toward revealing the exhaustive presentability of the world can only be motivated in this way if he is in fact aware that he can only be co-conscious of the indefinite number of "other sides of things."

---

[1] See the extended description of normative, optimal disclosure in *Ideas I*: "A violin tone, in contrast, with its objective identity, is given by adumbration, has its changing modes of appearance. These differ in accordance with whether I approach the violin or go farther away from it, in accordance with whether I am in the concert hall itself or am listening through the closed doors, etc. No one mode of appearance can claim to be the one that presents the tone absolutely although, in accordance with my practical interests, a certain appearance has a certain primacy as the normal appearance: in the concert hall and at the "right" spot I hear the tone "itself" as it "actually" sounds. In the same way we say that any physical thing in relation to vision has a normal appearance: we say of the color, the shape, the whole physical thing which we see in normal daylight and in a normal orientation relative to us, that this is how the thing actually looks; this is its actual color, and the like." (*Ideas I*, §44.)

[2] Edmund Husserl, *Ideas pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: Second Book (*henceforth *Ideas II*), trans. R. Rojcewicz and A. Schuwer (Dordrecht: Kluwer, 1989), §18a. See also his *Thing and Space: Lectures of 1907*, trans. Richard Rojcewicz (Dordrecht: Kluwer, 1997), §36 and §38.

[3] *Ideas II*, §18c.

It is not, as Bacon thought, a regrettable state of affairs that Nature often hides herself. While it is indeed true that Nature is often recalcitrant to our expectant perception, it can nonetheless emerge from hiddenness and reveal itself precisely as that which was formerly absent. Indeed, even to say that Nature hides herself is to realize the conditions of possibility of hiddenness and revelation. These conditions imply that intentional contact with the external world—the primary explanandum of modern philosophy and the rise of modern science—is achieved by series of intentionally horizoned orthoaesthetic displays.

Merleau-Ponty mentions a case in which the branches of trees appear to merge with the funnels or masts of a wooden ship in the harbor. (20) As the perceiver approaches to disambiguate the perceived objects, a vague expectation arises that the different objects can be allowed to be seen in an orderable context as what they are. He says of the ship:

> The unity of the object is based on the foreshadowing of an *immanent order* which is about to spring upon us a reply to questions merely *latent* in the landscape. It solves a problem set only in the form of a vague feeling of uneasiness, it organizes elements which up to that moment did not belong to the same universe and which, for that reason, as Kant said with profound insight, could not be associated. (20, my italics)

Husserl's genetic phenomenology points to the ambition of our empty intentions: "External perception is a constant pretension to accomplish something that, by its very nature, it is not in a position to accomplish. Thus, it harbors a contradiction, as it were."[1] There is an interplay between the sensory gestalt and the logical domain. There is a sense in perception of indeterminate determinability, that is, the sense that no matter how much I have explicated the perceptual object through different profiles, there is always a *plus ultra* to be determined at some other point in time. That is, the identity of objects is secured by the running-through of manifolds of appearance. Anticipatory intentions are grounded in former intentions. We are co-conscious of aspects of things—we have a fore-understanding of what there is to come. And what is to come is, in normal harmonious experience, blended in with what is known already about things. Thus there is a norm in nature in the way a natural object gives itself to the perceiver. We have a general attunement to what is there, but this is not knowledge in the sense of clear and distinct atomism. Thus Merleau-Ponty speaks of a Logos of the

[1] APS, 39.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 6 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

aesthetic world, whose noetic correlate is an operative intentionality already at work before any thetic positing or judging.

Conclusion: McDowell and the Pre-conceptual Registering of Natural Meaning

Merleau-Ponty and Husserl would find an unlikely ally in detecting a re-enchantment in the world of perception in John McDowell. McDowell's *Mind and World* has set the tone of the contemporary debate about whether human perception is possible only to the extent that the perceiver has acquired the appropriate conceptual capacities available to specify perceptual content. He argues that conceptual capacities are that in virtue of which sensations represent the intelligibility of the perceptual world. According to McDowell, perception is continuous in some sense with conceptual knowledge insofar as cognitive processes in some form are actualized all the way down in passive perception. What is at issue is whether a world-presenting passive perceptual state is of a different species from a mental state in which one actively makes conceptual distinctions, identifications, and judgments.

McDowell wants to suggest that "the paradigmatic or central cases of actualization of conceptual capacities are in *judgment*, and that is free, responsible cognitive activity."[1] The act of judging can be "singled out as the paradigmatic mode of actualization of conceptual capacities."[2] Although McDowell argues that experiences are to be modeled on acts of judgment—because they capture the synthetic togetherness of a perceptual state of affairs—he nonetheless admits that this conception "leaves room for conceptual capacities… to be actualized in non-paradigmatic ways, in kinds of occurrence other than acts of judging."[3] We must therefore distinguish "the occurrence of an experience" from the occurrence of an *act* of judgment.

I argue that despite McDowell's so-called conceptualism, he shares with Merleau-Ponty the notion of pre-conceptual synthetic organization or relatedness presented to the perceiver, in such a way that this perceptual content can be isomorphic with the content of a full-blown judgment, say, in the sense of a Kantian judgment of perception. The isomorphism occurs at

---

[1] "Reply to Olav Gjelsvik," in *Theoria* 70 (2004):194.
[2] "Having the World in View: Sellars, Kant, and Intentionality," in *The Journal of Philosophy* 95 (1998): 434.
[3] See his "Experiencing the World," in *Reason and Nature*, ed. Marcus Willaschek (Münster: LIT Verlag, 2000), 10-11.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 6 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

the level of passive synthesis and an active, conceptual synthesis. To judge that "S is p" is to have already noticed preconceptually that p belongs to S. According to Merleau-Ponty, there is an ultimacy to how Kantian affinity is the constitution "of a *significant grouping*." (61) Genetically speaking, one must find beneath the level of conceptual definitions the latent meaning of lived experiences, which is to say one must find the existential meaning of a subject coming to grips with its world. For beneath the conceptual level, there is "a sense in certain aspects without having myself endowed them with through any constituting operation." (252) It is precisely this "sense" that is the token of disclosable meaning in nature.

What is clear by now is that, *contra* McDowell, Merleau-Ponty would claim that p's belonging to S is first noticed in what he calls *wordless* intentions. A wordless intention seems, however, to be a limit concept of a perceptual intention in which words are wavering under the surface, teleologically directed toward the expression of the perceptual state in syntax. Words are provoked and incited to find their rest in logical form. This is an aspect of Husserl's going beyond Merleau-Ponty, who seems to stay at the level of sensibility to the detriment of rising to the level of explicit reason.

To return briefly to McDowell: The debate between conceptualism and non-conceptualism rages in analytic philosophy about the conceptual aspect of perceptual intentions.[1] Whereas one could argue that Merleau-Ponty understands that every perception is directed at cultural objects and such with sedimented conceptual meaning, it is the task of the perceiver to reawaken those conceptual sedimentations and situate them in syntactical form for public display. But first and foremost, the subject intends the nonconceptual world: a world full of partially re-enchanted existential meaning, an irreducible world in which meaning per se is not swallowed up by the naturalistic attitude. Meaning is latent in any encountered state of affairs in an organic way, such that the potential of significance is grasped, and not first introduced, by perceptual and then theoretical reason. Far from being an animistic viewpoint on nature that sees occult qualities and personal or personified causation everywhere in action, the phenomenology of perception asserts that experience plays a real role in supplying norms of perception. To the truth achieved by logical syntax there corresponds the latent truthfulness of states of affairs that are displayable to the appropriate perceptual viewpoints. If indeed the disenchantment of nature implies the deanimation of the world, phenomenology plays an essential role in restoring to

[1] See, for example, *Essays on Nonconceptual Content*, ed. York H. Gunther (Cambridge: The MIT Press, 2003).

human cognition its intentional animating character of sense-experience. To animate intentionally toward the truthfulness of worldly states of affairs is to be receptive of the meanings of those affairs as they display themselves to intentionality. Thus the displayability of the world is the best argument for the irreducibility of autochthonous organization in the layout of nature. In sum, phenomenological *description* is the necessary complement to modern scientific descriptions, which at their origin are really not *descriptions*, but *prescriptions*.[1] We must therefore distinguish two kinds of intelligibility, the intelligibility that is sought by natural science, and the intelligibility of displays and claims in the logical space of reasons, to use Sellars' phrase. In this way we can both discern the conditions of possibility of claims made in the space of reasons and avoid what McDowell calls a "regress into a pre-scientific superstition, a crazily nostalgic attempt to re-enchant the natural world."[2]

[1] See David Ray Griffin, "The Reenchantment of Science," 488.
[2] John McDowell, *Mind and World* (Cambridge: Harvard University Press, 1996), 72.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 6 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 7, 2008
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

The Future Matters: Protention as more than Inverse Retention

By NEAL DEROO
Boston College, Boston MA

Abstract This paper seeks to show that understanding protention as functioning like retention but in the other direction yields an incorrect account of internal time-consciousness. The paper begins by exploring the place of retention in Husserl's broader theory of internal time-consciousness, and then showing that protention cannot be phenomenologically experienced in such a manner. Through an in-depth analysis of the concept of fulfillment, this paper then begins to show how, at the heart of Husserl's account of internal time-consciousness, indeed, at the heart even of his account of retention, we find protention functioning in a unique and distinctive way. By tracing the importance of protention's inherent directedness and its ability to distinguish between clarifying and confirming modes of intuition to Husserl's account of fulfillment, this paper's penultimate section shows once and for all what makes protention distinct from retention. The difference is not one merely of direction, but of essential function. Finally, the paper ends by arguing that failing to acknowledge the unique role of protention risks not only an incorrect understanding of protention, but a misguided account of retention as well, one that fails to appreciate exactly what is novel in Husserl's analysis of internal time-consciousness.

Not enough attention is paid to the importance of the future in phenomenology. Correcting this oversight is too large a project to be fully undertaken in this paper. Here, I will but begin to undertake this project by addressing one of the most egregious places in which this oversight manifests itself: Husserl's account of internal time-consciousness. Almost everyone who comments on this account mentions protention, but then spends the

majority of their time explicating internal time-consciousness by focusing on the relationship between retention and the present: protention, it is assumed, is just like retention, but going in the other direction. This account of time-consciousness is perhaps understandable, as Husserl does the same thing in the early lectures on time.[1] However, Husserl later remedies this problem, not by changing his earlier account, but by paying close attention to the distinctiveness of protention within that account. Doing so, we will see, enables Husserl to escape certain problems that plague his retention-based account, while clearly rooting key phenomenological notions (such as fulfillment and intuition) in protention.

In this paper, then, I will seek to show that the view that protention is like retention but in the other direction is insufficient, and that protention plays a unique and distinct role in internal time-consciousness. Without properly taking account of this unique role, our understanding of internal time-consciousness risks missing precisely what is novel in Husserl's account. I will begin by sketching out Husserl's broad position on internal time-consciousness, thereby showing how protention *can* be understood as an inverse retention (Section I). Next, I will move to a closer examination of the concept of retention, in order to begin to understand what it would mean for protention to be an inverse retention (Section II). Having clarified retention, I will then expand on a Husserlian example to illustrate the difficulty in conceiving of protention as an inverse retention (Section III). I will then begin to explicate an alternative account of protention by focusing on the role of fulfillment in internal time-consciousness. In doing so, we will come to agree with Husserl that protention might be a more fruitful area of analysis than is retention for trying to determine the possibility of the constitution of the double-intentionality of absolute consciousness (Section IV). Finally, I will show how the "striving" character of protention and the two distinct modes (i.e., clarifying and confirming) of bringing to intuition that protention makes possible are both unique to protention and necessary for the constitution of the double-intentionality of absolute consciousness, thereby finally confirming that protention is more than an

[1] These lectures are collected in Edmund Husserl, *On the phenomenology of the consciousness of internal time (1893-1917)*. Trans. John Barnett Brough (Dordrecht, Boston, and London: Kluwer Academic, 1991). This work is a translation of *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. Ed. Rudolf Boehm. *Husserliana*, vol. X. The Hague: Martinus Nijhoff, 1966. Hereafter, cited in text as Hua X. The most clear example of the suggestion that protention is an inverse retention occurs at Hua X, 55.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 7 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

inverse retention (Section V). I will conclude by suggesting how this can help us re-evaluate our understandings of retention and of internal time-consciousness.

I. Husserl on Time

In *On the phenomenology of the consciousness of internal time*, Husserl develops a notion of the "internal" time of the constituting ego. In doing so, Husserl is interested in understanding how we can perceive, e.g., duration, when all we sense is a series of temporal adumbrations. To answer this problem, Husserl expounds a three-fold notion of time as primary impression, retention, and protention.[1] On this model, immanent time begins with primary sensation. These primary sensations then "remain" briefly in consciousness, in the mode of a "running-off" (Hua X, 27 ff.), and are constantly modified in this running-off: as I am confronted with new sensations in every instant,[2] the immediately previous sensations are not removed from consciousness, but remain, albeit in modified form—no longer conceived as present, but as just-past. This aspect of consciousness' ability to retain the immediately previous sensations is deemed "retention." Protention emerges here as the correlate of retention, that which works like retention but in the other, future, direction (Hua X, 55).[3] In protention, rather than retaining a past instant, I protend or "anticipate"[4] what will be sensed in

[1] It is not until the time of Texts no. 50 and 51 (dated by R. Bernet between October of 1908 and Summer of 1909) that Husserl replaces his initial talk of "primary memory" with language of "retention." For simplicity's sake, I have stayed with retention throughout the essay. For more on the development of Husserl's account of time-consciousness in Hua X, cf. John Brough, "The Emergence of an Absolute Consciousness in Husserl's Early Writings on Time-Consciousness," *Man and World* vol. 5 (1972), 298-326; for the change in terminology, cf. Ibid., 314-15.

[2] The instant is what Husserl calls the "now-point": it exists only as the phase of a continuum, and "is conceivable only as the limit of a continuum of retentions, just as every retentional phase is itself conceivable only as a point belonging to such a continuum; and this is true of every now of time-consciousness" (Hua X, 33). Even as a limit, the now is only an "ideal limit" (Hua X, 40). We will see that as the analysis of protention deepens in the later works, this concept of the "now-point" is de-emphasized.

[3] Husserl makes similar claims in § 77 and § 81 of *Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Ed. Karl Schuhmann. *Husserliana* vol. III/1.

[4] Though this must be kept distinct from actively anticipating a future event, which would be the intentional act of anticipation, rather than the protentional modification

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 7 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

immediately future instants. If, at time D, I have a sensation of D and a retention of C, Dc, then I will also have a protention of E, `E, that anticipates the next instant E as not-yet-in-the-now (Hua X, 77, 373), such that at the next instant, E, I will sense E, have a retention of D, Ed, and a secondary retention of C, Ec,[1] along with a protention of F, `F, and so on.[2]

By using the notions of retention and protention, Husserl claims to be able to say that we can *perceive* duration (or succession; Hua X, 42). We don't merely make up duration, or organize our sensation into an enduring thing; rather, duration is something "in the world" that we are able to perceive. In speaking of our ability to perceive duration (or succession), Husserl, as both Meinong and Stern before him, must confront the problem that duration of perception is not perception of duration.[3] To circumvent this issue, Husserl claims that our perception of an object's duration itself has some level of temporality that remains distinct from the temporality of the object. Husserl outlines three different levels of constitution in regard to time: 1) "the thing of empirical experience in objective time"; 2) "the constituting multiplicities of appearance belonging to different levels, the immanent unities in pre-empirical time"; and 3) the "absolute time-constituting flow of consciousness" (Hua X, 73). While the exact nature of the relation between the second and third levels remains a matter of debate,[4]

---

of the intentional act of perception. The same goes for retention, which must be kept distinct from the intentional act of reproducing or recollecting (cf. Hua X, §§ 14-19, especially § 19).

[1] That is, a retention (Ec) of the retention (Dc) of C.

[2] The inspiration for the preceding comes from Hua X, 28. The actual terminology, however, is based on a diagram by Dan Zahavi in *Self-Awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation* (Evanston: Northwestern University Press, 1999), 66.

[3] For Husserl's discussions of Meinong and Stern, consult Hua X, "Supplementary Texts" no. 29, 30, 33, and 31.

[4] The debate concerning the relationship between intentional acts and the absolute flow of consciousness is discussed at length in the fifth chapter of Zahavi's *Self-Awareness and Identity*. There, Zahavi pits his conception of this relationship against the standard view supported by J.B. Brough and Robert Sokolowski. For an explanation of the Brough/Sokolowski position, see Brough's introduction to *On the phenomenology of the consciousness of internal time*, esp. xlviii-lv. At the heart of the debate is Brough's characterization of the relationship between intentional acts and the absolute flow of consciousness in the following manner: "[Primary impression, retention and protention] are no longer taken to be names for moments belonging to a *perceptual* act; they are rather moments of the ultimate level of consciousness through which one is aware of the perceptual act—and of any other

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 7 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

at the very least the distinction between the first and the third level remains clear: on the one hand, you have the "clock" time by which we temporally measure objects in the world, and on the other hand, you have the flow of consciousness, which cannot be arrested, timed, or temporally measured. This "temporality" of consciousness is metaphorically called "flow" (Hua X, 75).[1] Though we cannot talk about the temporality of this flow without doing so in conformity with the time of objects (Ibid.), that is, by using language of succession, of nows, pasts, and futures, etc., Husserl is adamant that the flow is a distinct level, and has a distinct temporality, from that of constituted objects.[2]

In its functioning, then, we know that the flow operates on a model of primary impression, retention, and protention. We can see that retention and protention seem to make possible a temporality of perception, but what is not immediately clear is how they make possible the perception of temporality. In order to understand this, and thereby to understand the importance of Husserl's study of time, we must turn now to a study of the individual acts

---

act or content—as an immanent temporal object" (ITC, xlix). Zahavi, on the other hand, does not want to distinguish so sharply between intentional acts and the absolute flow of consciousness, instead mapping the second and third levels on to Husserl's distinction between thematized and functioning subjectivity, respectively (Zahavi, *Self-Awareness*, 71). It is not immediately clear to me that Brough/Sokolowski do not also make the same move, although Zahavi clearly thinks that they do not.

[1] William James, who seems to have a similar model of the time of consciousness and the consciousness of time, uses the metaphor of a rainbow before a waterfall to illustrate the flow: while the rainbow remains constant, the material that makes up the rainbow, the individual particles of water that reflect sunlight and hence give off the appearance of the rainbow, are constantly changing, constantly moving, as the water continues to flow. Cf. William James, *The Principles of Psychology*, Vol. I (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981), 593. For a more thorough explanation of the relation between Husserl's and James' theories of time-consciousness, see Richard Cobb-Stevens, "James and Husserl: Time-consciousness and the Intentionality of Presence and Absence," in Dan Zahavi (ed.), *Self-Awareness, Temporality and Alterity: Central Topics in Phenomenology* (Dordrecht/Boston/ London: Kluwer Academic, 1998), 41-57.

[2] The importance of this flow for the overall phenomenological project cannot be overestimated. Husserl explicitly equates this flow with absolute subjectivity (Hua X, 75). As such, it would seem to be central to the project of a phenomenological study of "transcendental subjectivity," as put forward, e.g., in Edmund Husserl, *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology* trans. Dorothy Cairns (Dordrecht, Boston, and London: Kluwer Academic, 1999).

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 7 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

that make up Husserl's theory of time; we must turn to retention, primary impression, and protention. While Husserl discusses primary impression and retention at length, protention does not get much more than a few passing mentions. Given that protention is, apparently, just like retention, but in the other direction, this might not prove to be too problematic, if we can first get an adequate understanding of retention. Therefore, let us turn first to retention.

II. Retention and Absolute Consciousness

We have already seen, in brief, what retention is. It is that which enables consciousness to keep present that which has the temporal mode of a running-off. What is not yet clear, and what we will turn to now, is how retention is able to do this. In answering this question, we will begin to see how the retention-primal impression-protention model attempts to answer the problem of perceiving temporality.[1]

So far, it has been established that retention enables consciousness to keep past moments in the present consciousness. This is the first step in moving from temporality of perception to perception of temporality, at least according to the view current in Husserl's time, which necessitated that all past moments must be in the present moment of consciousness if that consciousness was able to perceive temporality.[2] The question of how retention is able to achieve this is one that Husserl struggled with for a long time. Early in Husserliana X, Husserl still believed that retention functioned on the model of content and apprehension: the previously mentioned running-off functions as the content that is apprehended by the present consciousness as just past. However, Husserl would soon realize that this

[1] Throughout the paper, I shall use the phrase "perceiving temporality" as shorthand for "perceiving duration and/or succession."

[2] Meinong was the major proponent of the view that temporally distributed objects can only be presented by temporally undistributed presentations; cf. A. Meinong, "Über Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung," *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, Band 21 (1899): 182-172; translated as "On Objects of Higher Order and Their Relationship to Internal Perception" in M.-L. Schubert Kalsi, *Alexius Meinong. On Objects of Higher Order And Husserl's Phenomenology* (The Hague/Boston/ London: Martinus Nijhoff, 1978), 137-208. Cf. also Toine Kortooms, *Phenomenology of Time: Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness* (Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic, 2002), 39-43.

model of retention is unsatisfactory, as apprehension-content can be the content for only one apprehension, and therefore the content that is present to consciousness at A can only be used to apprehend the now-phase of A. In order for my retention of A' to be understood as a retention of a past moment, it must already be apprehended, that is modified: "A' is a modification analogous to phantasm (A), and it is itself consciousness of the past of A." [1] Retention, then, is a modifying consciousness, that is, a consciousness through and through.

The change in the idea of retention that is highlighted here seems to be the change from conceiving of retention as being part of mere experiential consciousness to conceiving of retention as an intentional consciousness.[2] This, however, is not quite true: while retention is not to be split apart into a sensed tone and an apprehension as memory (Hua X, 312), this does not entail that retention is other than primal consciousness. Rather, the shift in retention here is a shift away from the schema content-apprehension toward an account in which even "mere experience" is already a constituted consciousness.

The danger here, of course, is an infinite regress: if the first level of consciousness is already constituted, then there must be some other level of consciousness that constitutes that level, and another one again to constitute that level, *ad infinitum*. This is precisely why Husserl employs his notion of absolute consciousness (Hua XXIV, 245). To avoid infinite regress, absolute consciousness must be self-constituting (Hua X, 378-379). It can be so because of what Husserl calls the double intentionality of retention: retentional intentionality is both a transverse [*Querintentionalität*] and an horizontal intentionality [*Längsintentionalität*] (Hua X, 380). The first intentionality makes possible the presentation of objects to consciousness. The second makes possible the (self-)presentation of the stream of absolute consciousness in which the perception of temporality is possible, and makes it possible because, by way of this horizontal intentionality, absolute consciousness "constitutes itself as a phenomenon in itself" (Hua X, 381). What this double-intentionality makes possible, then, is that one act (retention) constitutes both the immanent objects of consciousness, and the

[1] Husserl, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/1907* Husserliana Band XXIV, U. Melle Hrsg. (Dordrecht/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff, 1984), 260 footnote 1. The translation is from Kortooms, "Phenomenology of Time," 95.

[2] For more on these distinctions between "types" of consciousness, cf. Hua XXIV, 244-249.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 7 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

consciousness of the different temporal modes of givenness of that object over time.

III. Protention as Inverse Retention

We have seen, then, that retention makes possible two essential characteristics of absolute consciousness: in the first place, it makes consciousness conscious through and through by making possible the elimination of the schema content-apprehension; in the second place, it enables consciousness to be self-constituting, and thereby avoid the problem of infinite regress that plagued the earlier theories of time-consciousness, e.g., those of Meinong and Stern. From this we can safely conclude that retention has an integral role to play in absolute consciousness. If protention is really just retention in the other direction, then it should function equivalently to retention. Unlike retention, however, protention is not easily phenomenologically identifiable. Using Husserl's example of hearing a symphony, one can easily conceive of how the preceding note is retained in consciousness, such that I hear the next note differently because it followed the first note than I would hear it if it was played alone. This difference does not affect the tonal quality of the note, but rather its givenness: I hear the next note as following the former, in some kind of unity (e.g., a symphony). This concept of retention, and its impact on my perception of temporality, is thereby easily understood. Less immediately evident is how my hearing of the present note is affected by protention. The traditional claim of protention would be that, like retention but operating in the other direction, in hearing the current note something of the just-future note pre-figures itself, such that I hear the current note differently because of the note that is to follow it. How this would be the case is not immediately clear: can I really hear the difference between two identical notes played at the same time by different musicians, given that one note will be followed by a second note, while the other note will be followed by silence? It does not strike me as evident that the playing of the next note would, in this case, affect my hearing of the current note, either in its tone or in its mode of temporal givenness (i.e., as preceding a future note). Yet something like this affect must occur if protention is to function as an inverse retention.

One could suggest that, in hearing a familiar melody, I hear the current note in part in anticipation of the next note that I know (from past experience) is to follow it. Even if this possibility is granted, it does not strike me as relevant: what is being described in this scenario, while phenomenologically identifiable, is not protention, but is the act of anticipa-

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 7 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

tion. Protention, if it is to make any sense at all, must operate in every situation of perception of temporality, and not just those situations in which past experience yields a certain familiarity that enables me to anticipate what is to come next. Just as retention must be kept separate from recollection (Hua X, § 19), so, too, must protention be understood as distinct from anticipation. But, understood merely as retention in the other direction, it is not immediately clear how protention can be understood as distinct from anticipation.[1]

IV. Fulfillment and Protention as More than Inverse Retention

In trying to understand protention, then, we are forced to look beyond an inverse retention. In doing so, we will see that the notion of retention itself is re-evaluated when one accounts for protention. Earlier, we said that retention functions, by way of a double intentionality, as one act that simultaneously constitutes objects and constitutes the absolute consciousness that makes possible the perception of temporality. In order to ascertain how retention is able to enact this double-intentionality, Husserl claims that we must take into account the fact that every retention "contains expectation-intentions whose fulfillment leads to the present" (Hua X, 52). Hence, it is the concept of fulfillment that is able to "tie" retentions to the present of the stream of consciousness.

But this is the case only because of the presence of protention: "Every process that constitutes its object originally is animated by protentions that emptily constitute what is coming as coming, that catch it and bring it toward fulfillment" (Ibid.). Though Husserl does not develop this intriguing notion in any more detail in Hua X, he does develop it in more detail in other texts of this time (c. 1917).[2] In addressing it, Husserl starts to move away from the notion of protention as merely an inverse retention, and begins to develop a positive account of protention. In the "Bernauer Manuscripts" of 1917-1918,

[1] Indeed, this could indicate why Husserl says little about protention in his early analyses of time-consciousness—because he does not know what to say about it, given the framework he was then using. As we will see, when Husserl begins to develop a positive account of protention, he abandons the earlier model of protention as inverse retention.

[2] § 24, from which the above quotes from Hua X, 52 were taken, was composed at a later date than most of the rest of the first portion of Hua X. In being written specifically for the compiled edition edited by Edith Stein, § 24 was written in 1917; cf. Boehm's note on Hua X, 52; in Brough's translation, cf. p. 54 n.36.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 7 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

Husserl begins to realize that protention, in its capacity for fulfillment, promises to be a more fertile ground for a phenomenological analysis of absolute consciousness.[1]

The notion of fulfillment gives Husserl a strong account of how absolute consciousness is self-constituting, one that answers how we can come to know the self-constituting character of absolute consciousness. In order to fulfill a protention, an act must be aware, not just of the constitution of the present object, but also of the constitution of the preceding act anticipating fulfillment. Hence, there is a two-fold coincidence between protended and present moments: first, there is a coincidence between the previous protentional intention and the primal presentation (Hua XXXIII, 25); second, there is a coincidence between that toward which both the protention and the primal presentation are directed. The first of these Husserl describes under the rubric of "general fulfillment," and the second under "particular fulfillment" (Hua XXXIII, 29-30). General fulfillment plays a role in the self-constitution of the primal stream, thought along the lines of the stream's "self-relatedness" (*Selbstbezogenheit*, Hua XXXIII, 207). Particular fulfillment plays a role in the constitution of the immanent temporal objects. Hence, the notion of fulfillment is able to explain why the double-intentionality needed to make absolute consciousness self-constituting is united in protention in way that could not be so easily explained in retention. Let us examine this idea of fulfillment in more detail.

A. General Fulfillment

General fulfillment provides Husserl with a way of conceiving the constitution of the primal stream of absolute consciousness: because every moment is the fulfillment of a previous protention, every moment can be connected to the previous moment via this general fulfillment. In describing this general fulfillment by claiming that "fulfillment contains in itself retention of the previous intention" (Hua XXXIII, 25), Husserl indicates that every protention has a retentional aspect, and every retention a protentional aspect (Hua XXXIII, 21-22). Every protention grows out of a retentional

[1] Cf. Edmund Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/1918)* Husserliana Band XXXIII, R. Bernet and D. Lohmar Hrsg. (Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic, 2001), 225-226. Hereafter cited in text as Hua XXXIII. All translations from this volume are by Toine Kortooms.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 7 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

horizon.[1] Conversely, every point of any momentary phase of consciousness has an essentially protentional aspect, in that every point is directed towards its fulfillment in the corresponding point of the following momentary phase of consciousness.[2] As such, all points along the vertical line of each instant can be viewed as protentions, and not just those that we originally called protentions (indicated in our example by the `). Further, it is only because of these implicit protentions that we can speak of retentions as retaining anything at all: it is the character of fulfillment that entails that the previous instant has been retained (cf. Hua X, 52), and this is true for every point of a momentary phase of consciousness, not just that point which is a primal impression (F) of what had immediately prior been the primal protention (`F).

It is because of the coincidence entailed in this notion of fulfillment that Husserl is able to posit the self-relatedness that characterizes the stream of absolute consciousness and enables it to avoid the problem of infinite regress: because this coincidence happens *in the very fulfillment*, there is no need of another act beyond the coincidence to unite the past to the future (Hua XXXIII, 27). While the sixth investigation of the *Logical Investigations* seems to indicate that consciousness of fulfillment requires three elements (namely a consciousness that must be fulfilled, a consciousness that fulfills, and a synthesizing consciousness that ties the first two together such that one

[1] "The style of the past becomes projected into the future" (Ms. L I 15, p. 32b). Translated by James R. Mensch in "Husserl's Concept of the Future," *Husserl Studies* 16 (1999), 41-64; 43, 57n.7. The "L" Manuscripts form the textual basis of Hua XXXIII. Some of the research on Husserl's concept of protention precedes the publication of Hua XXXIII (2001). For accuracy's sake, I have maintained the reference to the L manuscript when using translations of this material that pre-date Hua XXXIII. Some later scholars (e.g., Rodemeyer; cf. note 22 below) have persisted in using the L manuscripts rather than Hua XXXIII. Though the reason for their decision is not explained, I have chosen to again maintain reference to the L Manuscripts rather than Hua XXXIII when using translations from those scholars, in keeping with their own preference for the L manuscripts.

[2] To go back to our above example: if a moment E contains an impression of E, a retention of D, Ed, a secondary retention of C, Ec, and a protention of F, `F, then we must understand each of these moments, and not just `F, as protentional: just as `F protends its givenness in the next instant as F, so too E protends its givenness in the next instant as Fe, Ed protends its givenness as Fd, and Ec as Fc; cf. Hua XXXIII, 21-22; Kortooms, 160; and Zahavi, *Self-Awareness and Alterity*, 66. Husserl revises his earlier diagram on internal time-consciousness (Hua X, 28) with more complex diagrams of retention, drawn out by Kortooms in *Phenomenology of Time*, pp. 167, 168, based on Husserl's descriptions in Hua XXXIII, 34-35.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 7 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

can be conscious of the fulfillment), the position that Husserl describes in the Bernauer Manuscripts is that, because of the essential role of protention, this third element (which quickly would lead to a problem of infinite regress) is no longer necessary. Husserl is thereby able to avoid the problem of infinite regress, as there is no longer recourse to an 'external' synthesizing consciousness beyond the fulfillment.[1] This self-related fulfillment is continuously occurring in general fulfillment, in which protention protends the mode of givenness of what is to come: E protends its being given in the next instant as a retention, Fe, Ed protends its being given in the next instant as a secondary retention, Fd, and `F protends its being given in the next instant as F. But again, the mutual implication of protention and retention is at work, as, conversely, Fe retains the protentional directedness of E as well as its fulfillment, F retains the protentional directedness of `F and its fulfillment, and Fd retains the protentional directedness of Ed and its fulfillment (as well as the protentional directedness of D and its fulfillment in Ed, etc.). This complex relationship between protention and retention is able to do away with talk of primal impression:[2] rather than protending or retaining a particular sensation-content, protentions protend retentions, and retentions retain protentions (as well as the retention of previous protentions).[3] As Husserl puts it:

> That which came before as such is retained in a new retentional consciousness and this consciousness is, on the one hand, characterized in itself as fulfillment of what was earlier, and on the other, as retention of what was earlier… The earlier consciousness is protention (i.e., an intention "directed" at what comes later) and the following retention would then be retention of

[1] As was the case in the early accounts of internal time consciousness (e.g., when Husserl was still employing the content-apprehension schema; cf. above), and as would be the case if he maintained the notion of fulfillment introduced in the sixth of the *Logical Investigations*.

[2] That it is able to do away with such talk does not mean that Husserl always consistently does so. The talk of primal impression will remain intermittently throughout the middle and later writings. Lanei Rodemeyer would prefer to replace talk of primal impression with that of "moment of actualization," which she claims is less likely to reify the idea of a "now-point," which has always been an idealized abstraction for Husserl (cf. Hua X, 40; and above, n.3); cf. Lanei Rodemeyer, "Developments in the Theory of Time-Consciousness: An Analysis of Protention" in *The New Husserl: A Critical Reader* edited by Donn Welton (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2003), 125-154; pp. 131 ff., and 150n.11

[3] This constitutes an advance, of sorts, on Husserl's earlier claims that retentions retain retentions (Hua X, 81).

> the earlier retention that is characterized at the same time as [its] protention. This newly arriving retention thus reproduces the earlier retention with its protentional tendency and at the same time fulfills it, but it fulfills it in such a way that going through this fulfillment is a protention of the next phase.[1]

All this makes Husserl able to say that the "now is constituted through the form of protentional fulfillment, and the past through a retentional modification of this fulfillment."[2]

B. Particular Fulfillment

The emphasis on the "form" or structure of the flow as made up of the movements of protention and retention marks the fundamental difference between general and particular fulfillment. This structural openness is infinite, as every moment would contain a protention, `F, of the next instant, F, which itself would protend its givenness in the following moment as Gf, etc., as well as the protention, ``G, of that next instant's protention, `G, of the instant, G, that comes immediately after that, and so on, *ad infinitum*.[3] To avoid a new problem of infinite regress, Husserl employs the idea of particular fulfillment. If protention, via general fulfillment, constitutes the self-relatedness of absolute consciousness, thereby avoiding the old problem of infinite regress, protention also, via particular fulfillment, constitutes the immanent object, thereby avoiding the new problem of infinite regress.

In particular fulfillment, fulfillment occurs gradually, as reflected in the modes of givenness of the temporal object as they differ according to degrees of fullness. The nearer the object gets to me (physically and temporally), the fuller is the intuition I am able to have of it. The givenness of the object, then, tends toward a culmination (Hua XXXIII, 30) or saturation point (Hua XXXIII, 39) of greatest fullness, which is also the point of minimal evacuation (Hua XXXIII, 30). This point is the primal im-

[1] Ms. L I 15, 24a-b; as translated by Rodemeyer in "Developments in the Theory of Time-Consciousness," 131.

[2] Ms. L I 16, 9a; as translated by Rodemeyer in "Developments in the Theory of Time-Consciousness," 138.

[3] The retention of previous retentions and protentions would also border on infinite. However, the openness of protention marks an essential difference from the necessarily "bound" nature of retention (cf. note on Hua X, 297). This will be discussed in greater detail below.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 7 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

pression, which functions as the *terminus ad quem* of protentions and the *terminus a quo* of retentions (Hua XXXIII, 38).

The culmination point applies only to what Husserl calls the "domain of intuition." This domain is distinct from the domain of non-intuitive differentiation, which is characterized by an empty, non-intuitive potential for differentiating the points of an immanent temporal object.[1] The limit of the intuitive domain is what Husserl calls the zero of intuition (Hua XXXIII, 227). This limit prevents the problem of infinite regress because of the finite nature of intuition: we cannot intuit an infinite number of things. In the domain of non-intuitive differentiation, however, we can theoretically distinguish an infinite number of potential protentions and retentions attaching to every momentary phase of consciousness. This domain is limited again by the point at which consciousness falls away, a second zero. Here, however, the limit is an open point without differences (Hua XXXIII, 227-228), that is, the point in which there exists, theoretically, an infinite number of points that consciousness cannot practically differentiate (e.g., all the future protentions mentioned above). There is, then, a certain potential infinity in both the protentional and retentional directions. However, this potential infinity does not succumb to the problem of infinite regress because no one, and certainly not Husserl, has claimed that consciousness can retain or protend over an infinite span of time. Indeed, quite the opposite—the period of retention and protention is severely limited, tied, as it is, to the "primal impression."[2] This, I would argue, avoids the problem of infinite regress in its most damaging guise, while still leaving consciousness necessarily open in the direction of protention and retention.[3]

V. Differentiating protention and retention

The difference in direction highlights what has, up to now, been the main (perhaps only) difference between protention and retention: one deals with

[1] This distinction is called for by the double meaning of retention and protention implied by the striving character that marks fulfillment. This double meaning implies that the same retentional instant can be simultaneously seen as a fulfillment (of the protentional directedness of the previous instant) and as a de-filling (*Entfüllung*, Hua XXXIII, 30) with regard to the fullness of the object's givenness.

[2] Cf. our earlier discussion of general fulfillment, above.

[3] Kortooms gives a much more in-depth discussion of this new problem of infinite regress and its potential solutions than is needed for this paper in *Phenomenology of Time*, 169-174.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 7 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

the future, the other with the past. Even the act of fulfillment, in itself, does not favour protention over retention, as both are necessary for fulfillment to occur (Hua XXXIII, 46).

But it is not accidental that the discussion of fulfillment occurs at the same time as Husserl increases his focus on protention. There is something essentially different about protention that gives it a unique function in fulfillment, and hence a unique function in absolute consciousness. What makes protention intrinsically different from retention is the "striving" character of protention (Hua XI, 73). Husserl makes clear that the striving characteristic of protention is a passive directedness, a "passive intentionality" (Hua XI, 76), with which the ego has no active involvement (Hua XI, 86). This intentional character, Husserl claims, belongs intrinsically to protention, and protention alone: while retention may acquire intentionality, it does not intrinsically possess it (Hua XI, 77). In other words, though we *can* "cast a backward turning glance" toward the past, this is a subsequent act which is distinct from retention, and we must "clearly differentiate between the direction of the egoic regard, and the direction in perception itself that already takes place prior to the apprehending regard" (Hua XI, 74). Indeed, Husserl seems to say that an intentionally-directed retention ceases to be retention; rather, once "awakened" by a directed consciousness, it "should already be characterized as a remembering" (Hua XI, 80) rather than as a retaining.[1] To be directed toward the past, then, is to be remembering, not retaining. Retention retains the past in a temporality that is in the present, always moving toward the future. Hence, retention is not directed toward the past.

The other side of this directedness is fulfillment. Fulfillment is "a unity of consciousness… that carries out a new constitutive accomplishment" (Hua XI, 75), and as such can be characterized as an associative synthesis (Hua XI, 76). Specifically, fulfillment is the unity between the full presentation of confirmation and the empty protentional presentation that makes possible the self-relatedness of the primal stream of absolute consciousness. This unity is possible because of a distinction in modes of bringing to intuition that marks the second essential difference between protention and retention. In protention, there are two distinct modes of bringing to intuition: the clarifying

[1] This seems to be in line with some of the later texts from Hua X, e.g., Text no. 54 (which is dated no earlier than the end of 1911): "We rather call it the *retention of the earlier primal sensation*, when it is a question of a consciousness in the original flow of the modifications of sensation; otherwise we call it a *reproduction of the earlier sensation*. We must adhere to this distinction consistently" (Hua X, 377).

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 7 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

(picturing) mode, and the confirming (fulfilling) mode (Hua XI, 79-80). The first of these modes seeks to clarify, picture, or pre-figure the intended objective sense: because the "generality of expectation is always relatively determinate or indeterminate" (Hua XI, 79), it is necessary to determine more closely (Hua XI, 80) the field of possibility for the intended and expected object. Here, protention enables expectation[1] to fill some of the emptiness of the intended object so that the intended object can coincide with a confirming/ fulfilling intuition in a synthesis. The second mode of bringing to intuition, then, is "the specific fulfillment of intuition" that is the "synthesis with an appropriate perception" (Ibid.). Here, "the merely expected object is identified with the actually arriving object, as fulfilling the expectation" (Ibid.).[2]

Husserl is again adamant, though, that these two modes of bringing to intuition occur only in protention. In retention, the synthesis that clarifies the sense of the intended object is simultaneously the synthesis that confirms the object as the fulfillment of the clarified intention (Hua XI, 80). Though remembering *can* be a "picturing" or clarifying, "it cannot merely be a picturing; rather it is simultaneously and necessarily self-giving and thus fulfilling-confirming" (Hua XI, 81). This, perhaps, is another way of marking the "essential difference" that Husserl finds between protention and retention already in marginal additions to *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time*: protention "leaves open the way in which what is coming may exist and whether or not the duration of the object may cease and when it may cease," while retention "is bound" (Hua X, 297; cf. Brough's English translation, 309n.42). In short, unlike retention, protention can remain essentially open.

We can see, then, that protention is, and must be, distinct from retention. It is *not* merely an inverse retention, but is instead characterized by

[1] On the distinction between protention and expectation, cf. Hua XI, 125-129. Briefly, protention is a "synthetically constituted form in which all other possible syntheses must participate" (Hua XI, 125). Association is one of these "other possible syntheses." What protention is to internal time-consciousness, expectation is to association and passive constitution: the subject's mode of relating to the future within that specific type of constituting consciousness. The positive account of protention gives us the resources to differentiate protention from other modes of relating to the future (e.g., expectation or anticipation) in a way that the account of protention as inverse retention was not able to do.

[2] Hence, these two modes of bringing to intuition help us see even more clearly how the type of fulfillment necessary for the self-constitution of the absolute stream of consciousness is possible.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 7 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

essential differences that help explain the possibility of the self-constitution of the stream of absolute consciousness. Protention, and protention alone, is necessarily directed (and thereby intentional) and able to bring to intuition both a clarifying and a confirming synthesis (and thereby make possible the knowledge of fulfillment). Hence, not only is protention essentially different from retention, but protention has a key role to play in absolute consciousness.

Conclusion

Having clearly shown that protention is more than just an inverse retention, let us now go back and examine how this affects our understanding of internal time-consciousness. In Section III above, we noted the fact that there was no immediately identifiable "experience" of protention. At the time, this suggested to us that protention could not function as an inverse retention.[1] However, now that we have a better understanding of protention, we can see that this earlier difficulty was caused, not only by our lack of a proper conception of protention, but by an incorrect understanding of retention also. Contra our earlier example, retention does not influence *how* we hear the next note, but *that* we hear the next note precisely as the *next* note, that is, a further note that is distinct from the previous note but remains part of a greater unity (i.e., a symphony). Though we alluded to this distinction earlier when we distinguished between the tonal quality of the note and its givenness, we were not then in a position to fully understand the implications of this distinction. Now, we see that it is not proper to say that we retain the note. Rather, we *perceive* the note (and the symphony) as temporal, that is, we perceive the temporality of the note and the symphony.

This returns us to precisely the problem that Husserl was attempting to solve: the problem of the perception of temporality. We see that Husserl's three-fold notion of time does, in fact, solve this problem. But we have learned that ignoring the distinctiveness of protention (as many traditional explanations of Husserl's theory of internal time-consciousness do) can lead to a subtle but important misunderstanding: by ignoring the directedness of protention, and the ability to distinguish between clarifying and confirming

[1] I suspect that this is also the root of the not uncommon complaint that retention and protention are metaphysical imports into phenomenology, and hence Husserl's account of internal time-consciousness, though perhaps intellectually interesting, is not rigorously phenomenological.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 7 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

modes of bringing to intuition that protention makes possible, we fail to adequately appreciate the precise nature of retention. By ascribing to retention the role of keeping the past in consciousness, we precisely miss Husserl's abandonment of Meinong's failed attempts to explain the perception of temporality. Though many commentators on this issue will agree that retention does not keep the past in consciousness, their subsequent explanations of retention's relationship to the present tend to undercut this assertion. It is only by paying close attention to the role of fulfillment that we can adequately understand retention's relationship to the present. In doing this, however, we must acknowledge the vital role played by protention in fulfillment. Hence, protention and retention are not a similar function operating in different directions, but essentially different functions. If this is acknowledged, no account of Husserl's theory of internal time-consciousness can fail to speak at length about protention.[1]

[1] Research for this paper was made possible in part by the Social Sciences and Humanities Research Council of Canada, whose support is herein gratefully acknowledged.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 8, 2008
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Heidegger et l'histoire du On

Par CHRISTOPHE PERRIN
Université de Lille 3 — Université de Paris 4

Résumé Loin d'être circonscrit à *Sein und Zeit*, dont il est un motif central de l'analytique existentiale, le On heideggérien — *das Man* — n'est ni une notion ordinaire, ni un hapax arbitraire. Comme tout concept philosophique, il possède une histoire que son auteur ne cesse d'ailleurs d'écrire avant la publication de son œuvre majeure. S'y employant dès 1922, dans le cadre de l'herméneutique de la vie facticielle, il s'en détache pourtant en 1927 pour, de fait, y renoncer définitivement. Animé du désir d'en faire mieux comprendre le sens, en nous appuyant sur ses occurrences, c'est le devenir de ce motif singulier que, de sa naissance à son évanescence, nous aimerions retracer.

Si penser le on en général revient à se heurter à la difficulté de conceptualiser un pronom personnel qui ne l'est jamais spontanément, alors appréhender le On heideggérien — *das Man* — implique sans doute de mettre en lumière le chemin de pensée au terme duquel sont conférés place, sens et rôle à ce motif précis que, faussement, l'on croit souvent circonscrit à l'*opus magnum* du philosophe allemand. Aussi la question qui nous occupera sera-t-elle simple : d'où vient le On ? Eu égard aux textes de la période de Marbourg, il s'agira de montrer ici que le On n'est ni une notion ordinaire, ni un hapax arbitraire, mais qu'il a une histoire puisque, si Heidegger conceptualise ce pronom indéfini invariable dès octobre 1922, il précise son statut comme ses attributs de manière constante, mieux, croissante, jusqu'à la rédaction de *Sein und Zeit*, dont le paragraphe 27, quasiment écrit en 1925, n'a rien d'une invention *ex nihilo*. Plus encore, dans la mesure où le On ne connaîtra plus de développement après la publication du *Hauptwerk*, il faudra souligner qu'il peut, sinon qu'il doit être à ce titre considéré comme l'abou-

tissement d'une analyse phénoménologique rigoureuse, issue d'un domaine d'investigations spécifique. Saisir l'essence du On[1] requérant sans doute que nous préférions, à la lettre qui fonde son concept, l'esprit qui le féconde, retraçons-en la généalogie. En d'autres termes, en nous appuyant sur ses occurrences, décrivons son émergence, interrogeons sa provenance et questionnons son évanescence.

L'extraction phénoménologique du On (hiver 1921-1922)

Si, comme l'écrit Theodore Kisiel, « l'impulsion première qui mena à *Être et temps* […] est la manifestation complète du grand fait de vivre dans toute sa concrétion »[2], c'est donc bien dans la perspective de l'interprétation de la vie facticielle qu'il faut chercher la genèse de l'analytique du *Dasein* et, à travers elle, de l'analyse du On[3]. En ce sens, commençons par noter que le On a pour extraction phénoménologique le cours du semestre d'hiver 1921-1922, à savoir les *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* dans lesquelles, quand bien même le concept n'apparaît pas encore *stricto sensu*, l'analyse de la mobilité constitutive de la vie facticielle, qui se solde par la mise au jour d'une catégorie formelle-indicative essentielle, la « ruinance » — *Ruinanz* —, décrit parfaitement les différents moments phénoménologiques que le On réunira très vite sous son nom et qui, dans sa mouvance, feront alors l'objet de nouvelles caractérisations.

Pour rendre compte des mouvements fondamentaux de la vie et percer à jour son sens d'être, Heidegger fait de la mobilité foncière du « souci » — *Sorge* —, au sens concret et rudimentaire de nos soucis quotidiens, la

[1] Permettons-nous d'inscrire cet essai dans la continuité d'un autre dans lequel il s'agissait pour nous d'en revenir au dit de Heidegger, par-delà les dires, variés et contrastés de ses commentateurs, « Heidegger et l'être du On », dans *Bulletin d'analyse phénoménologique*, vol. 4, n°4, 2008.

[2] Theodore Kisiel, « L'indication formelle de la facticité », trad. fr. de Françoise Dastur, dans Jean-François Courtine (dir.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Vrin, coll. « Problèmes et controverses », 1996, p. 205.

[3] Heidegger le suggère d'ailleurs lui-même avant d'entamer l'étude du phénomène du monde en 1927 : « Qu'il soit permis à l'auteur de remarquer qu'il a communiqué à plusieurs reprises dans ses cours, depuis le semestre d'hiver 1919-1920, l'analyse du monde ambiant et, en général, l'"herméneutique de la facticité" », *Sein und Zeit*, § 15, p. 72, note 1 — nous citons l'œuvre selon sa 10e édition, Max Niemeyer, Tübingen, 1963, abrégée par la suite *SZ*, paragraphe et page.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 8 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

catégorie interprétative majeure à l'aune de laquelle sa compréhension est possible. Le souci intimant à la vie les directions dans lesquelles elle va s'investir, celui-là détermine en effet le rapport que celle-ci entretient à elle-même et se détermine lui-même par trois phénomènes constitutifs. Le premier est le « penchant » — *Neigung* —, qui rend compte de la possibilité de la vie d'opter pour une chose spécifique et dont l'un des principaux visages est la « dispersion » — *Zerstreuung* — dans le monde[1] ; le second, la « distance » — *Abstand* — qui, pour sa part, qualifie cette propension de la vie à esquiver l'écart éventuellement pénible entre nous et ce qui nous entoure et génère une pluralité d'attitudes pour abolir ce décalage[2] ; le dernier, le « verrouillement » — *Abriegelung* — qui indique, lui, un mouvement décisif de la vie l'invitant à la fuite devant les difficultés et l'incitant à user de masques pour détourner et se détourner des vérités douloureuses, telle la finitude. Ayant pour rôle d'assurer l'intelligibilité de ces trois phénomènes, la catégorie de la « préstructuration » — *Praestruktion* — souligne finalement que le penchant est toujours penchant à la dispersion, du fait du besoin de distraction d'une vie dont toutes les expressions portent la marque accablante du souci. Comprenons-le bien : pesante, la vie recherche au fond l'insouciance pour Heidegger. Or, croyant fuir ce qui la hante en se réfugiant dans le tumulte d'un monde qui la tente et qui, en vérité, ne fait que démultiplier son souci, elle se fuit elle-même et finit par courir à sa ruine.

C'est précisément cette tendance de la vie facticielle à achopper sur le monde, à s'y laisser prendre et finalement à se méprendre sur son compte en travaillant à sa propre perte contre son allégement tant souhaité, que désigne la notion de ruinance. Énonçant une détermination catégoriale fondamentale de la vie facticielle et annonçant ce qui deviendra un existential dans *Sein und Zeit*, à savoir la « déchéance » — *Verfallen* —, ce néologisme baroque est bien le signe que, non thématisé, le On n'en est pas moins déjà bel et bien présent chez Heidegger en 1921, quoique en filigrane. Témoignent d'ailleurs littéralement de cette filiation les *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. En évoquant « la tentation, la tranquillisation, l'aliénation et l'annihilation » comme « les caractères phénoménaux de la mobilité de la déchéance » — phénomènes sur lesquels s'achevait précisément l'étude de la mobilité de la vie facticielle en 1921 —, comme en précisant que c'est là « ce qui caractérise le On »[3], ils valident la stricte équivalence entre ruinance et

[1] *GA* 61, p. 102.
[2] *Ibid*., p. 104.
[3] *GA* 20, p. 389.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 8 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

déchéance et confirment, ce faisant, l'origine de ce dernier motif, dont ne manque plus que la formulation.

L'acte de naissance du On (octobre 1922)

Contenu en germe dans ses réflexions de l'année 1921, le *On* est bientôt mis à nu par Heidegger dans le rapport programmatique de ses recherches qu'il rédige pour Paul Natorp en octobre 1922, dans la perspective d'une nomination à Marbourg. Qu'on se le dise : c'est cette *Anzeige der hermeneutischen Situation* qui consacre l'acte de naissance du On, puisque le pronom personnel y apparaît souligné, pour la première fois, par trois fois[1]. Comment concevoir alors cette éclosion, qui s'avère finalement une intrusion dans la pensée de la vie facticielle ? Reprenons le mouvement général de cet exposé — dont on a pu penser qu'il constituait « la vraie cellule germinale d'*Être et temps* »[2] — pour apprécier la place conférée au On.

Si le but de la recherche philosophique est le *Dasein* humain envisagé dans son caractère d'être, l'objet à interroger est, pour Heidegger, la vie facticielle, qui doit être saisie dans sa mobilité foncière et dont les structures élémentaires doivent être éclairées. Phénoménologiquement, le trait distinctif de cette vie consiste en une certaine pesanteur puisque lui appartient, ontologiquement, d'être à charge d'elle-même. Préoccupée de son être, même « lorsqu'elle ne veut rien en savoir et s'évite elle-même »[3], la vie est par conséquent tentée d'éluder ce poids en se déchargeant de soi. En outre, si le souci est le sens fondamental de sa mobilité, celui-ci s'exprime en de multiples modalités. Qu'il soit souci « des moyens de subsistance, du métier, des plaisirs, de la tranquillité » ou simple souci « de la survie »[4], toutes ses diverses orientations ont le caractère commun d'un commerce de la vie avec le monde. Notre fréquentation assidue des objets du souci, allié au « coup d'œil spécifique » de ce dernier qui « regarde tout autour »[5] afin de mieux appréhender ce sur quoi il porte, engendre une grande familiarité pour ce dont nous nous préoccupons. Dès lors, avant que la vie ne s'engage dans des perspectives précises vis-à-vis du monde, cette « circon-spection » —

[1] *GA* 62, p. 358, 362 et 366.
[2] C'est du moins l'avis de Christoph Jamme « La genèse d'*Être et temps* », trad. fr. de Jean-François Marquet, dans Jean-François Courtine (dir.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, *op. cit.*, p. 226.
[3] *GA* 62, p. 349.
[4] *Ibid.*, p. 352.
[5] *Ibid.*, p. 353.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 8 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

Umsicht — assure toujours déjà de lui une explicitation qui, en signalant à la vie les possibilités qui lui sont offertes, fixe et institue la manière dont elle doit se comporter vis-à-vis d'elle-même. C'est ainsi « la force de l'habitude »[1] qui guide la vie. Il faut finalement reconnaître avec Heidegger que

> dans la mobilité du souci est vivante une inclination au monde, à titre de disposition à se perdre en lui, à s'y laisser prendre. Cette propension du souci exprime une tendance facticielle fondamentale de la vie à la chute, par où elle se détache de soi-même, et par là à la déchéance qui la livre au monde, et ainsi à la ruine de soi-même[2].

La déchéance supplante ici terminologiquement la ruinance, qui avait déjà voulu nommer ce mouvement primordial que la vie suit globalement. L'essentiel est de comprendre alors que, du fait de cette disposition à la déchéance qui constitue son « destin le plus intime » sans en être pour autant « un trait caractéristique malheureux »[3], la vie facticielle tombe dans les rets d'une interprétation mondaine de soi-même où elle se croit et se voit comme un pur objet de commerce. La vie succombe en fait à sa propre mobilité. Puisque celle-ci lui concède la possibilité de ne pas rester figée, la vie cède à l'envie de « se prendre à la légère par réflexion idéalisante à partir du monde »[4]. La mobilité porte donc en elle une tentation qui déporte la vie, qui la fait se manquer et s'ignorer.

Séduisante, la tendance à la déchéance s'avère également rassurante. Signalant à la préoccupation les meilleures voies de sa satisfaction, elle assure à la vie qui s'adonne au monde un état de sécurité. Les conditions d'une sempiternelle surenchère sont ici réunies : plus la vie se donne à ce qui l'entoure, plus elle est poussée à s'abandonner, donc plus elle devient étrangère à elle-même ; et plus elle perd la possibilité de se prendre en vue, plus elle hypothèque ses chances d'un jour se reprendre, d'en revenir à soi. Vecteur d'une aliénation qui n'a d'égal que sa dissimulation, la tendance à la déchéance, si elle correspond à la mobilité du commerce qui unit étroitement la vie et le monde, répond pareillement à la circonspection elle-même. Non seulement la vie facticielle en vient à se prendre pour un événement mondain, mais sa méprise va plus loin puisqu' « elle parle aussi la langue du

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*, p. 354.
[3] *Ibid.*, p. 356.
[4] *Ibid.*, p. 357.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 8 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

monde, dès lors qu'elle se parle à soi-même »[1] et qu'elle parle aux autres. L'horizon dans lequel elle évolue et que constitue une certaine interprétation du monde est en fait déjà explicité. « Transmis, remanié ou réélaboré à nouveaux frais »[2], celui-ci la précède toujours, l'excède et garantit la familiarité de « l'avec-quoi du commerce », duquel une connaissance déterminée a d'emblée été acquise, bien qu'elle n'ait jamais été conquise. Puisque cet horizon est composé de traditions et d'habitudes, il passe pour naturel et s'avère partagé. Ordinaire et commun, il est donc accessible à tous et, en tant que tel, il est impersonnel puisqu'il n'appartient à personne en particulier mais doit pouvoir valoir pour tout le monde en général. Aussi apparaît-il comme moyen, au sens où c'est bien à une médiocrité « de l'être-public, de l'entourage, du courant dominant »[3] que la vie a affaire. De cette inclination incoercible à la déchéance découle ainsi un constat irrépressible : « Le plus souvent la vie facticielle, qui est en vérité à chaque fois celle de l'individu, n'est pas vécue comme telle. […] C'est le "On" qui en fait vit la vie de l'individu[4]. »

On vit ma vie puisque je vis ma vie comme *on* la vit. Le *On*, lors de sa première apparition dans l'œuvre heideggérienne, apparaît ainsi en tant que pronom. Sujet du verbe *vivre*, il désigne surtout clairement une manière dont la vie est vécue, lorsque sa disposition à l'appréhension mondaine la pousse à se fondre et à se confondre dans une médiocrité caractéristique du commerce et de la circonspection, une médiocrité qui consacre l'uniformité et la conformité des actions et des préoccupations de tous comme de chacun : « On voit, on juge, on jouit, on travaille et on pose des questions[5]. » Et ne nous y trompons pas : c'est un trait positif de la vie facticielle que Heidegger met ici en lumière, à savoir son occultation constitutive. Aussi, si le plus souvent « la vie se dérobe devant elle-même »[6], le sens de cette dérobade ne désigne-t-il rien de négatif. Certes, la vie s'évite, mais ne l'y invite qu'une inclination qui lui est propre et qu'elle ne peut décliner. Et témoigne parfaitement de cet éloignement à soi la manière dont la vie se tient face à son autre proclamé : la mort. Pour détourner de sa pensée une mort insoutenable conçue comme inéluctable, fuyant dans les préoccupations mondaines et se perdant dans le monde grégaire du On où l'épargne est faite de toute individuation solitaire,

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.*, p. 358.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 8 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

la vie facticielle renforce d'elle-même son absence à soi, ne comprenant pas et se refusant à admettre que, en vérité, se distraire de la mort équivaut à se soustraire à la vie. En somme, la peur du non-être oblitère le sens d'être de la vie.

Capital en ce qu'il introduit et unit pour la première fois une série de mots-clés qui deviendront dans l'œuvre heideggérienne ultérieure des concepts majeurs — la déchéance, la médiocrité, le On, la publicité —, le *Natorp-Bericht* établit manifestement, dans cette « explosion concise de nouveauté » terminologique, « la structure nucléaire »[1] de l'analytique existentiale — bien qu'il ne s'agisse encore que d'une étude de la facticité et non de l'existence. Notons de surcroît que Heidegger, en mettant l'accent sur la mort, qui est bien « ce qui donne à la vie sa vue »[2], esquisse déjà un contre-mouvement qui s'oppose à la déchéance. Le réflexe premier de la vie facticielle à s'écarter de soi trahit en effet une présence à soi plus essentielle. Lorsque la vie fuit dans la préoccupation mondaine, sa fugue « comporte en soi-même […] un regard jeté en arrière plus ou moins exprès et inavoué sur ce qu'(elle) fuit »[3], et cela n'est rien d'autre que la possibilité, pour la vie, d'être rappelée à sa condition propre. C'est, en ce sens, à « l'inquiétude attentive »[4] qu'il incombe d'initier la vie à prendre possession de la mort afin que, rendue accessible et transparente à elle-même, elle ne se perde plus. Dès lors, radicalement opposée au souci déchu, sans pour autant éliminer la préoccupation qui est toujours préoccupation s'inquiétant pour le soi, l'inquiétude est bien la voie qui mène l'individu à pouvoir mener sa vie en propre, une vie dont l'être approprié a pour nom « l'existence » et qui, ne s'échappant plus à soi-même, « cesse d'être affaire de publicité et de "On" »[5].

Relevons au passage un paradoxe, énoncé mais non développé par le philosophe et dont il faudra nous souvenir. Si l'inquiétude vient nier la fuite première de la vie dans le monde, celle-ci ne serait pourtant que seconde et celle-là serait originaire puisque, « eu égard à son sens constitutif, la négation possède un primat originel par rapport à la position. Et cela parce que le caractère ontologique de l'homme est déterminé facticiellement par une

[1] Theodore Kisiel, *The genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press, 1993, p. 257.
[2] *GA* 62, p. 359.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*, p. 360.
[5] *Ibid.*

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 8 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

chute »[1]. L'argument réussit-il à clarifier véritablement le problème de préséance entre déchéance et existence ? Rien n'est moins sûr. Ce qui l'est, en tout cas, consiste ici en l'annonce d'une « ontologie principielle »[2]. Or l'être de la vie devant être la problématique spécifique d'une philosophie qui, puisqu'elle se tient elle aussi dans la mobilité de la vie facticielle, est menacée dans ses interprétations et ses concepts fondamentaux par la déchéance, il appartient, pour Heidegger, à une herméneutique phénoménologique de la facticité d'attirer l'attention sur les « catégories pré-données », « de défaire l'explication reçue et dominante, d'en dégager les motifs cachés, les tendances et les voies implicites, et de pénétrer, à la faveur d'un retour déconstructeur, aux sources originelles qui ont servi de motifs à l'explicitation »[3]. Ainsi, pour éviter que la philosophie elle-même ne tombe dans l'orbe de l'*Uneigentlichkeit* et continue sa révolution impropre en suivant l'orbite de ce qui est machinalement « transmis et reçu », de « ce qui lui est imposé » et de ce qui, finalement, « perd le sens de sa provenance », il s'agit bien, par destruction phénoménologique, de revenir au sens originaire des structures logiques et ontologiques de « l'anthropologie occidentale »[4], mises au jour par les différentes philosophies historiques. Tel est bien le réquisit d'une pensée authentique de la vie en direction de son être, qui sera également bientôt celui d'une pensée du *Dasein*.

Substantivation et conceptualisation du On (été 1923)

Mentionné ainsi par trois fois en octobre 1922 et conçu comme un pronom indéfini servant de faire-valoir verbal à l'absence à soi-même fondamentale de l'individu dans la vie facticielle, le On est vite repris par Heidegger et même promu peu après, car son statut évolue foncièrement. La preuve la plus claire en est sa substantivation dans le cours du semestre d'été 1923, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, qui indique sa première véritable conceptualisation. Le On est alors nettement thématisé et, à l'importance qu'il prend, répond le grand nombre de ses occurrences. En 104 pages, il apparaît cinq fois sous sa forme nominale[5], trois fois sous sa forme

[1] *Ibid.*, p. 362.
[2] *Ibid.*, p. 364.
[3] *Ibid.*, p. 368.
[4] *Ibid.*, p. 371.
[5] *GA* 63, p. 17, 31, 32 et 85.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 8 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

pronominale soulignée par des guillemets ou une graphie en italique[1] et neuf fois de manière renforcée dans une locution nouvelle : « On-même »[2] — *Man-selbst*. Pourquoi une telle insistance sur une figure à première vue métaphorique ? Sans doute parce que le On devient, au sens strict, essentiel et que, loin d'être une certaine manière de parler, il désigne en vérité une manière d'être certaine du *Dasein*.

C'est bien de *Dasein* en effet qu'il faut parler étant donné que, préféré véritablement pour la première fois à la vie facticielle, c'est lui qui se trouve désormais au centre des analyses heideggériennes. Cependant, si le *Dasein* est celui que je suis à chaque fois, préside au choix de ce terme une volonté de neutralité ontologique qui implique l'abandon et la destruction des concepts traditionnels définissant l'être humain, afin que l'on — *on* ? — ne répète pas stérilement et fatalement des interrogations anciennes, déviées qui plus est de leur sens originel. Sur ces bases, le but de la recherche de 1923, conformément à son titre, consiste alors à déterminer ontologiquement le *Dasein*, autrement dit à caractériser le sens d'être de sa facticité en en énumérant les éléments fondamentaux et en les interprétant en direction de l'existence qui, ici, se définit comme la possibilité appropriée de soi-même du *Dasein*. Or, l'herméneutique étant constitutive de la facticité, c'est-à-dire qu'interpréter étant une modalité possible du *Dasein*, la compréhension ontologique de ce dernier s'avère une auto-compréhension. Celle-ci n'est-elle pas pourtant immédiate ? Attendu que le *Dasein* s'interprète lui-même, pourquoi ferait-elle l'objet d'une enquête ? Il s'agit précisément de s'interroger sur une telle auto-explicitation, qui n'est pas sans présupposer certaines modalités de la possession de soi-même — à exposer par conséquent.

Si l'existence constitue bien, pour le *Dasein*, la possibilité la plus fondamentale d'être soi-même, il faut admettre que celui-ci *vit* d'ordinaire plus qu'il *existe*, puisque ce qui caractérise avant tout l'être de la vie facticielle est un cheminement constant vers soi, qui trahit dès lors un éloignement premier de soi vis-à-vis de soi-même : « Le *Dasein* est seulement en lui-*même*. Il *est*, mais comme à mi-chemin entre soi et lui », écrit notre auteur[3]. Le *Dasein* a ce privilège singulier qu'il peut assumer ou éluder le « comment de son être le plus propre »[4], mais, dans sa vie quotidienne, le deuxième terme de l'alternative est toujours déjà saisi, accompli et étrangement occulté. Comment comprendre alors cette

[1] *Ibid.*, p. 5, 30 et 99.
[2] *Ibid.*, p. 94, 99 et 102.
[3] *Ibid.*, p. 17.
[4] *Ibid.*, p. 7.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 8 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

médiocrité qui interdit l'avènement du *Dasein* approprié et qui va jusqu'à lui dissimuler son propre détournement ? Comprenons bien que, paradoxalement, ce n'est pas du fait d'une indifférence à soi que le *Dasein* se manque, mais du fait d'une étonnante « indifférence des différences » — *Unterschiedsunempfindlichkeit* —, qui aboutit à une « publicité » — *Öffentlichkeit* — vecteur d'une homogénéité des comportements et à un « bavardage » — *Gerede* — dans lequel chacun « se tient et peut suivre facilement »[1]. Pour Heidegger, c'est bien à la suite d'une non-différence initiale avec le monde et avec les autres que la vie facticielle du *Dasein* en vient à emprunter le mode d'être du On : « On dit, on entend, on raconte, on suppose, on attend, on est pour que...[2]. » Le *Dasein* conforme par là même sa vie, ses actes et sa pensée à un modèle que personne n'a établi et dont nul ne connaît la provenance, la valeur et le sens — « Personne ne répond de ce que le On dit »[3] —, mais que chacun a d'emblée adopté, comme pour en confirmer la validité.

Dans notre quotidien, comme on est avec les autres et comme on est comme tout le monde, alors *on* vit sa vie *comme* n'importe qui. Aussi le On est-il un « comment » que l'*on* suit très facilement : « Ce "On" est le "personne" qui, comme un fantôme, hante l'existence factive, un comment des malheurs spécifiques de la facticité à laquelle chaque vie factive paie son tribut[4]. » En chemin vers soi, le *Dasein* poursuit ainsi d'abord sa route à reculons. Sa compréhension de lui-même est de ce fait sujette à caution : « Le *Dasein* parle de lui-même, il se voit comme ceci et comme cela, et pourtant il ne s'agit que d'un masque pour ne pas s'effrayer devant lui-même[5]. » Et s'il avance caché, *larvatus prodeo*, il est sans doute ce qui, pour lui, demeure le plus caché. Mais le comprendre étant un de ses modes d'être, une dimension intrinsèque de la vie facticielle, rien n'empêche que le *Dasein* puisse être aussi conduit de manière appropriée. Dans cette perspective, l'herméneutique se donne alors comme une possibilité pour lui de devenir compréhensible pour lui-même. Aussi n'a-t-elle pour cible nul autre que celui qui la met en œuvre en personne et qu'elle a clairement pour tâche d'éveiller à soi[6].

---

[1] *Ibid*., p. 31.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid*., p. 32.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.*, p. 15.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 8 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

On le voit : le cours du semestre d'été 1923 introduit dans le corpus heideggérien les notions de publicité et de bavardage, promises à un développement substantiel dans *Sein und Zeit*. La « quotidienneté » — *Alltäglichkeit* —, quant à elle, reçoit un sens temporel spécifique qu'elle n'avait pas lors de ses premières apparitions à la charnière des années 1919-1920. Mais qu'en est-il du On ? Le On, nous le suggérions, devient primordial, et cela pour deux raisons. D'une part, Heidegger insiste sur sa positivité fondamentale : « Il n'est pas seulement un phénomène de déchéance, mais encore, comme tel, un comment du *Dasein* factif[1]. » De l'autre, il en fait une détermination catégoriale du *Dasein* : « Dans l'être-explicité public de l'aujourd'hui doivent être mises au jour les catégories spécifiques du *Dasein* […] : présent du *de prime abord*, On, être-l'un-avec-l'autre[2]. » Aussi est-ce ici que se noue la relation si étrange qui réunit — sans les unir puisqu'ils ne font qu'un — le *Dasein* et ce qui le rend autre sans en être l'autre : le On.

Précisions sur la fonction du On (juillet et novembre 1924)

Textuellement absent de l'*Einführung in die phänomenologische Forschung*, cours du semestre d'hiver 1923-1924 qui insiste toutefois à nouveau sur la dimension de dissimulation que le *Dasein* porte en lui — « Nous avons fait l'expérience d'une détermination du *Dasein* qui le caractérise dans son comment : le *comment s'approprier à soi-même* et, fondé sur lui, le *comment se dissimuler* »[3] —, le On réapparaît nettement sous la plume de Heidegger au cours de l'année 1924, dans la conférence publique qu'il tient le 25 juillet devant la Société de Théologie de Marbourg, ainsi que dans l'article qu'il rédige en novembre sur la correspondance entre le comte Yorck von Wartenburg et Dilthey pour Erich Rothacker — un épigone de ce dernier, co-éditeur d'une revue qui allait voir le jour, la *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*[4] —, tous deux partageant le

[1] *Ibid.*, p. 17.
[2] *Ibid.*, p. 30.
[3] *GA* 17, p. 45.
[4] Longtemps conservé jalousement aux Archives Heidegger à Marbach, avant sa publication dans la *Gesamtausgabe* dont il constitue aujourd'hui la plus grosse partie du tome 64 — il existait cependant une copie manuscrite de sa troisième section, donnée par Heidegger à Hannah Arendt lors de leur rencontre à Cassel en avril 1925 qui, pour cette raison, était, lui, accessible aux Archives Arendt —, il a été étudié par Theodore Kisiel le premier, qui en a relaté l'histoire et détaillé le contenu dans *The*

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 8 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

même titre : *Der Begriff der Zeit*. Alors que la rédaction de *Sein und Zeit* a commencé depuis l'été 1923, le On est développé derechef. Il devient la réponse première à une question singulière : la question du *qui*.

Dans la conférence de juillet, le On substantivé connaît quatre occurrences[1]. Utilisé comme pronom personnel mais souligné pour signaler sa portée conceptuelle, il est mentionné cinq fois[2]. Cela étant, pourquoi et en quoi le On participe-t-il d'un texte traitant du temps ? Il faut se reporter à la dernière page de cet exposé pour comprendre en quoi la pensée heideggérienne, si elle investit ici un objet d'étude classique en philosophie, en fournit néanmoins un examen inédit : « Quand la question *qu'est-ce que le temps ?* est posée, il ne faut pas s'arrêter précipitamment à une réponse — le temps est ceci ou cela… Si nous ne nous en tenons pas à la réponse, mais si nous répétons la question, qu'arrive-t-il à la question ? Elle s'est transformée : *qu'est-ce que le temps ?* devient *qui est le temps ?* Ou plus précisément : *suis-je le temps*[3] *?* » En commuant l'interrogation augustinienne *quid est tempus ?* en *quis est tempus* ?, et cela parce que celle-ci est phénoménologiquement plus adéquate que celle-là, Heidegger poursuit donc ses investigations ontologiques en direction du *Dasein*. Ce dernier vivant ou, mieux, existant toujours dans le temps, il s'agira d'en caractériser et d'en interpréter les modalités temporelles spécifiques.

Mais insistons pour l'heure sur l'apparition frontale et la revendication originale de cette question du *qui* qui, intégrée à une trilogie interrogative dont l'analytique existentiale sera directement l'héritière, avait été rapidement annoncée dans le cours du semestre d'été 1923. Celui-ci distinguait en effet, pour développer la détermination du *Dasein* comme « être-au-monde » — *In-der-Welt-sein* — qui venait d'être admise[4], trois questions programmatiques, la dernière constituant bien l'embryon de la question qui nous intéresse : 1. que signifie *monde* ? ; 2. qu'implique le *dans* le monde ? ; 3. comment apparaît l'*être* dans le monde[5] ? Ainsi la question de l'essence du temps conduit-elle à une nouvelle analyse du *Dasein* dont les caractères fondamentaux sont énoncés un par un. Or, parmi huit points qui se succèdent dans une liste assez scolaire, figure le On.

Genesis of Heidegger's Being and Time, *op. cit.*, p. 321-357, et dans un article intitulé « *Why the First Draft of Being and Time Was Never Published* », dans *Journal of the British Society for Phenomenology* 20/1 (1989), p. 3-22.

[1] *GA* 64, p. 113, 114 et 120.

[2] *Ibid.*, p. 113 et 120.

[3] *Ibid.*, p. 125.

[4] *GA* 63, p. 80.

[5] *Ibid.*, p. 85.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 8 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

Le *Dasein* se définit comme « l'étant que nous sommes nous-mêmes » et plus précisément, parce qu'il fait l'objet de l'énoncé basique « je suis » que nul ne peut prédiquer d'un autre sinon de lui-même, comme l'étant « perpétuellement mien »[1]. Se déclinant au singulier, le *Dasein* est d'abord un être-au-monde, autrement dit un être qui n'a pas à « venir au monde » puisqu'il y est toujours déjà, et y est d'emblée sur le mode d'une « préoccupation » — *Besorgen* — qui l'incite à un commerce constant avec ce qui l'environne. N'étant pas seul au monde, le *Dasein* est alors un « être-avec-d'autres » — *Mit-einander-sein*. Ce partage du monde avec autrui le caractérise par suite comme « être-ensemble-au-monde » — *Miteinander-in-der-Welt-sein* —, détermination ontologique singulière dont la modalité principale est la « parole » — *Sprechen*. Par celle-ci, le *Dasein* exprime la manière « dont il se comprend chaque fois lui-même » et « ce pour quoi il se prend »[2]. Le *Dasein* étant à chaque fois *mon Dasein*, il m'est donc toujours propre, et cela, essentiellement. Pourtant, du fait de mon inscription dans un monde commun où je ne puis nécessairement éviter les autres, « la plupart du temps et de façon courante je ne suis pas moi-même mon *Dasein*, mais je suis les autres. Je suis avec les autres et les autres sont à leur tour avec les autres. Personne dans la quotidienneté n'est lui-même »[3].

Si les écrits heideggériens précédents parlaient de dérobade, d'évitement ou d'absence à soi-même, ici la sentence est sans appel : ordinairement, je ne suis pas moi-même. Je suis autre que celui que je suis car, indistinct parmi les autres, je ne puis me distinguer d'eux, ni par, ni pour moi-même. Il ne s'agit toutefois pas là d'un duel entre moi et les autres, ni d'une querelle généralisée de chacun contre tous, mais seulement d'un état où le « chacun pour soi » est une contradiction dans les termes, puisque soi signifie avant tout avec, dans, pour, par et contre les autres. La singularité n'existe pas d'emblée pour Heidegger. N'étant pas moi-même, je suis celui qui, à la fois, empêche chacun des autres que nous sommes tous d'être soi et est empêché par lui et par tous d'être moi. Et notre auteur de poursuivre : « Ce que (chacun) est et sa manière d'être, c'est personne. Il n'est personne et pourtant tous ensemble ; tous ne sont pas eux-mêmes. Ce personne par lequel dans la quotidienneté nous-mêmes sommes vécus, c'est le "on"[4]. » Telle est donc la fonction du On : nommer ce « personne » — *Niemand* — incomparable et imparable que je vis et qui, lui, vit ma vie en m'en dépossédant.

---

[1] *GA* 64, p. 112.
[2] *Ibid.*, p. 113.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 8 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

Ajoutons que cette usurpation se double d'une oppression : « On dit, on entend, on est pour, on s'occupe. Dans l'opiniâtreté de la domination de ce on reposent les possibilités de mon *Dasein*, et c'est à partir de cet héritage que le "je suis" est possible[1]. » Aussi le On me précède-t-il. Il détermine d'autant mieux le cours de ma vie qu'il imprime son sceau sur les possibilités que je saisis et sur l'idée que j'ai de moi. Pour ce faire, le On peut compter sur des auxiliaires qui n'en sont finalement que diverses modalités : la tradition, la mode, les courants, etc. Et Heidegger d'insister sur ce point :

> Le *Dasein*, défini comme être-avec-les-autres, signifie du même coup être mené par l'interprétation dominante que le *Dasein* donne de lui-même, être dirigé par ce qu'*on* dit, par la mode, par les courants, par ce qui se passe : le courant qui n'est le fait d'aucun, la mode qui n'est le fait de personne. Le *Dasein* dans la quotidienneté n'est pas l'être que je suis ; au contraire la quotidienneté du *Dasein* est cet être que l'*on* est[2].

C'est donc le On finalement qui, au quotidien, répond à la question de savoir qui est le temps. Mais, à travers lui, de nombreuses difficultés restent pour l'heure en sursis. Ainsi, comment penser que mon *Dasein*, la plupart du temps, n'est pas celui que je suis, bien qu'il soit toujours *mon Dasein* et qu'il « se possède continuellement lui-même » ? Comment envisager que, le *Dasein* étant « être-avec-les-autres », « je suis les autres »[3], mais que, ne possédant « jamais le *Dasein* des autres sur le mode originel, seule façon appropriée de posséder le *Dasein* », « je ne *suis* jamais les autres »[4] ? De même, comment apprécier cette affirmation semblant fortement hypothéquer la possibilité pour le *Dasein* de devenir lui-même : « Je suis bien en ce qui concerne mon *Dasein* toujours en chemin. Il est toujours encore quelque chose qui n'est pas encore fini. […] Avant cette fin, il n'est jamais en propre ce qu'il peut être ; et l'est-il, qu'il ne l'est plus[5] » ? Quoi qu'il en soit, rien de cela n'empêche Heidegger de développer en même temps une thématique promise à un bel avenir dans la seconde section de *Sein und Zeit*, celle de « l'anticipation » — *Vorlaufen* — du *Dasein* vers la mort.

« Être-vers-la-fin » — *Zu-Ende-sein* — car temporel et fini, le *Dasein* entretient en effet un rapport particulier à sa mort. Si celle-ci s'avère « sa propre possibilité la plus manifeste », une possibilité « imminente » et

[1] *Ibid.*, p. 113-114.
[2] *Ibid.*, p. 120.
[3] *Ibid.*, p. 113.
[4] *Ibid.*, p. 115.
[5] *Ibid.*

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 8 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

« certaine » bien que totalement « indéterminée »[1], elle demeure pourtant continuellement dissimulée. Perclus dans le monde et perdu dans sa préoccupation, le *Dasein* a cependant à s'approprier sa mort. Pour Heidegger, ce n'est qu'une anticipation de son « être-révolu » — *Vorbei* — qui peut lui faire quitter « la splendeur du quotidien »[2]. Car « l'être-révolu débusque toutes les familiarités et les affairements, il entraîne tout avec lui dans le néant »[3]. Partant, la compréhension véritable de sa finitude essentielle qui passe par un devancement inévitable, si elle s'accompagne d'une « inquiétante étrangeté » — *Unheimlichkeit* — dont on comprendra qu'il s'emploie de ce fait à l'esquiver, est bien pour le *Dasein* la condition d'avènement de son être approprié. Avec elle, « tout bavardage où le *Dasein* se tient, toute agitation, tout affairement, tout tapage et toute hâte s'effondrent »[4]. Dès lors, si « le *Dasein* est en propre auprès de lui-même », s' « il est véritablement existant lorsqu'il se tient dans cette anticipation »[5], il faut reconnaître que l'être-révolu constitue bien la modalité appropriée, car propre, du *Dasein*, le comment contraire au On par lequel le *Dasein* gagne l'existence et se gagne. Heidegger dispose-t-il alors d'une épure complète de ce qui deviendra son œuvre maîtresse ?

À n'en pas douter, à travers la promotion de la problématique du temps, l'accent mis sur le *qui* et l'introduction du concept d'anticipation, la conférence de 1924 assoit foncièrement les bases fondamentales de *Sein und Zeit*. Mais il revient à l'article rédigé par Heidegger quelques mois plus tard d'en constituer la première ébauche littérale. Des quatre feuillets qui le composent, les titres des deux parties médianes — « les caractéristiques originelles de l'être du *Dasein* » et « *Dasein* et temporalité » — renvoient manifestement, au moins thématiquement, aux deux sections publiées de l'*opus magnum*. Ce sont elles qui recèlent, à l'exception d'une seule[6], toutes les occurrences du On, 25 sous forme substantivale[7], 7 sous forme pronominale[8], 4 sous forme locutionnelle[9]. Par ailleurs, contrairement à la liste quelque peu arbitraire des huit structures fondamentales du *Dasein* dressée dans le texte de sa conférence, Heidegger, dans un souci de méthode,

[1] *Ibid.*, p. 116.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 117.
[4] *Ibid.*, p. 118.
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.*, p. 89.
[7] *Ibid.*, p. 27, 29, 30, 36, 43, 51, 53, 61, 69, 76 et 82.
[8] *Ibid.*, p. 26, 49, 53, 62, 69 et 76.
[9] *Ibid.*, p. 25, 27, 42 et 44.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 8 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

reprend cette fois les trois questions concernant l'être-au-monde indiquées en 1923 pour les formaliser : s'interroger sur l'*In-der-Welt-sein* implique de porter son attention sur *in*, *Welt* et *sein*, donc sur un qui qu'il faut cerner. S'ensuit derechef une analyse du *Dasein*.

Être-dans-le-monde, le *Dasein* s'avère également être-avec-les-autres. Ces deux déterminations étant co-originaires, les autres avec lesquels nous sommes dans le monde ne constituent pas seulement notre entourage. Ils sont avant tout ceux qui partagent le monde ambiant que j'organise en participant eux aussi de son agencement. C'est ainsi dans les étants qu'ils arrangent ou qu'ils dérangent, dans les choses dont ils se saisissent, qu'ils manipulent et qu'ils accomplissent, qu'ils se rencontrent d'emblée. Les autres sont donc ceux qui s'affairent et ceux à qui j'ai affaire. Dans l'horizon de cette activité et de ce commerce, *qui* est alors dans le monde ? Pris comme tout le monde par notre métier, nos occupations, nos échanges, « on s'occupe, on s'affaire, on juge, on jouit, on questionne », tant et si bien que « le "On" est le sujet de l'être-ensemble-les-uns-avec-les-autres quotidien »[1]. Qu'on se le dise : je me confonds le plus souvent avec ma fonction, je me réduis à ce que j'accomplis. Dans l'immédiateté de la quotidienneté où l'urgence des affaires courantes m'absorbe, ne pouvant rien faire pour « sortir du lot » puisque j'ai tant à faire, rien ne se donne pour moi comme spécial ou unique. Rien ne m'advient que je puisse revendiquer en propre car, au fond, on en est tous au même point. Si chacun est avec les autres, nul n'est donc vraiment lui-même dans la mesure où étant comme n'importe qui, le *qui* du *Dasein* dont il est question n'est autre que le On. « Le "On", que chaque *Dasein* est », règne ainsi sans partage et, puisque « c'est dans le "On" que le *Dasein* grandit », « toujours davantage en lui, il n'est jamais capable de le quitter entièrement »[2]. Sévère, la formule donne alors lieu à quelques descriptions de cette parole du On qu'est le bavardage. À insister sur ce dernier motif, tout se passe comme si, à peine sorti du cours sur la *Rhétorique* d'Aristote qu'il tient à Marbourg durant le semestre d'été 1924, Heidegger entendait souligner pourquoi la destruction en philosophie implique toujours une critique de notre propre situation herméneutique.

[1] *Ibid.*, p. 26.
[2] *Ibid.*, p. 27.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 8 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

La plus longue description du On (été 1925)

Réponse première à la question du *qui* du *Dasein* dès 1924, le On occupe donc désormais une fonction claire et s'accompagne d'une constellation terminologique précise. Si Heidegger y fait une allusion succincte dans le cours du semestre d'hiver 1924-1925 qu'il consacre au *Sophiste* de Platon, demandant que le sophiste soit décrit premièrement « comme *on* le connaît et comme on parle de lui »[1], s'il l'évoque brièvement dans le cadre de l'une des dix conférences qu'il prononce du 16 au 21 avril 1925 à Cassel[2], c'est dans les *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* que le On reçoit sa plus longue description. Si l'on en dénombre 85 mentions en tant que substantif[3], 4 sous la forme de l'expression « on-même »[4] et 17 en tant que pronom souligné[5], remarquons surtout que, pour la première fois, la moitié d'un paragraphe y est consacré — le § 26 qui a pour titre : « Le "qui" de l'être-au-monde » — et que l'analyse qui en est faite dépasse en longueur celle qu'y consacre le *Hauptwerk* lui-même. Cette fois, ce sont deux questions distinctes, mais conjointes, qui président à l'analyse du On : « Qui est proprement celui qui de prime abord s'entend lui-même dans cet être-ensemble-les-uns-avec-les autres ? » et

> comment cette entente mutuelle, qui est toujours déjà présente dans le *Dasein*, peut-elle être obstruée et égarée sur le fondement de possibilité d'être du *Dasein* de telle sorte qu'elle n'accède pas, sur le fond d'une entente mutuelle toujours déjà là, à une entente de bon aloi[6] ?

À l'instar de notre auteur, procédons par ordre.

---

[1] *GA* 19, p. 295.

[2] « Le plus souvent et immédiatement, nous ne sommes pas nous-mêmes. Nous vivons au contraire de ce qu'*on* dit, de ce qu'*on* juge, de la façon dont *on* voit la chose, de ce qu'*on* exige. C'est cet "on" indéterminé qui régit le *Dasein*. Le On exerce immédiatement et le plus souvent une véritable domination sur le *Dasein* […]. Qui est cet On ? Il est invisible, indéterminable, personne — mais pas rien, il constitue au contraire la réalité la plus propre de notre *Dasein* quotidien », *Les Conférences de Cassel*, trad. fr. de Jean-Claude Gens, Paris, Vrin, Paris, 2003, p. 181 — texte à paraître au tome 80 de la *Gesamtausgabe*.

[3] *GA* 20, p. 206, 252, 335, 336, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 346, 347, 348, 350, 351, 373, 375, 376, 378, 383, 384, 385, 387, 388, 389, 390, 405, 406, 421, 426, 435, 436, 437, 440 et 442.

[4] *Ibid.*, p. 332, 337 et 348.

[5] *Ibid.*, p. 193, 255, 270, 336, 338, 373, 435 et 436.

[6] *Ibid.*, p. 335-336.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 8 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

Il nous faut donc d'abord nous interroger sur ce *qui*, dont on s'étonnera pourtant qu'il pose problème. Le *Dasein* étant d'emblée et à chaque fois mien à en croire Heidegger, la caractérisation de son *qui* n'est-elle pas déjà établie en effet ? Peu sûr, car si le *Dasein* interroge le *qui* de son être, il se détermine avant tout à partir de cet être, que constitue toujours une manière d'être déterminée. Or, dans la quotidienneté, celle-ci consacre une « identification » — *Aufgehen* — au monde d'un *Dasein* qui, en tant qu' « être-avec » — *Mitsein* — finit, ou plutôt commence toujours par être un « être-avec-d'autres » — *Miteinandersein*. Je suis dans le monde, les autres y sont aussi, je suis avec eux, nous sommes donc ensemble et, tous comme chacun, nous sommes bien des êtres les uns avec les autres. Affairés d'ordinaire, nous nous rencontrons alors dans nos préoccupations respectives qui, part suite, peuvent être menées de concert. Amis ou partenaires, nous faisons affaire, ennemis ou concurrents nous avons affaire, dans un constant « souci d'une différence » — *Sorge um einen Unterschied* — entre nous. Et cet intérêt pour un écart vis-à-vis des autres, qu'il tende à effacer toute distance ou au contraire à établir des hiérarchies, n'est pas neutre : il désigne pour Heidegger une structure d'être singulière du *Dasein*, à savoir le « distancement » — *Abständlichkeit* —, qui indique manifestement que le *Dasein* se rapporte aux autres sur les modes de la comparaison et de l'évaluation et, dès lors, qu'il se comporte en fonction d'eux. Les autres ayant une indéniable incidence sur la manière d'être du *Dasein*, s'ensuit que

> la préoccupation propre à chacun — le *Dasein* en tant qu'être-ensemble — prend les autres en souci de cette façon, ou plus exactement : le *Dasein* en tant qu'être-ensemble *est vécu* par l'être-là-ensemble des autres et du monde dont il se préoccupe à chaque fois de telle ou telle manière. C'est précisément dans l'affairement quotidien qui lui est le plus propre que le *Dasein* en tant qu'être-ensemble-les-uns-avec-les-autres n'est pas lui-même, mais ce sont les autres qui mènent la vie du *Dasein* propre[1].

Insistons ici sur la tournure passive soulignée par l'auteur lui-même et qui témoigne parfaitement de la perte du *Dasein* pour lui-même : le *Dasein* n'est d'abord rien en propre, puisqu'il est vécu par le co-*Dasein* des autres.

Rendu autre par sa fréquentation nécessaire des autres en somme, le *Dasein* l'est aussi par sa préoccupation journalière. Accaparé par ce que l'on fait en effet, on en vient à être définit par ce que l'on accomplit. Dans le « monde de l'atelier » — *Werkwelt* — où le *Dasein* est « absorbé » — au sens figuré comme au sens strict — par ce qu'il fait, il se réduit indifférem-

[1] *Ibid.*, p. 337.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 8 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

ment à sa profession — « professeur à la Sorbonne, vice-président du conseil d'État »[1] — ou à sa fonction : usager, consommateur, producteur, etc. Le texte heideggérien est clair :

> De prime abord et le plus souvent, c'est-à-dire dans la préoccupation quotidienne, le *Dasein* est toujours à chaque fois ce à quoi il a affaire. *On* est soi-même ce que l'*on* fait. L'explicitation quotidienne du *Dasein* emprunte son horizon et sa dénomination à ce dont le *Dasein* se préoccupe à chaque fois. On est cordonnier, tailleur, professeur, banquier. Le *Dasein* est ainsi quelque chose que d'autres encore peuvent être et sont[2].

Bref, le *Dasein* est toujours dépourvu de nom propre. Ce n'est qu'en fonction de l'emploi qu'il exerce qu'il gagne un nom, un nom changeant selon les travaux qui lui sont dévolus, mais surtout un nom commun puisque, pour autant que d'autres peuvent assumer les mêmes tâches que lui, chacun peut « faire l'affaire » à sa place. Anonyme et substituable dans la quotidienneté, le *Dasein* n'est pas distinguable des autres à qui il appartient essentiellement et qu'il *est* même, en tant qu' « être-avec-les-autres », lui-même. Il est ainsi celui qui peut faire ce que l'*on* fait et le faire comme *on* le fait. Dès lors, le « comment » de l' « être-avec » — le distancement — et le « quoi » de la préoccupation — ce qu'*on* fait — définissent le *qui* du *Dasein* : « Le "qui" de la quotidienneté, c'est le "On"[3]. »

Ceci acquis, qu'en est-il de la compréhension du *Dasein* lorsque le On le désigne ? Dans ce monde commun où je suis comme tout autre et où chacun est comme moi, l'indifférenciation généralisée est la règle. Quand bien même elle n'est instaurée par personne, nul n'y échappe, d'où le règne étrange d'un On qui, puisque nous le sommes tous, rend chacun de nous semblable à lui, c'est-à-dire semblable aux autres :

> C'est là seulement que le véritable « sujet » de la quotidienneté — le On — exerce pleinement sa domination. L'être-ensemble-les-uns-avec-les-autres en public est entièrement vécu à partir de ce On. *On* se réjouit et se divertit comme *on* se réjouit, et nous lisons et jugeons de la littérature comme *on* en

[1] Nous citons ici Emmanuel Lévinas, appuyant une thèse qu'il développe en un sens assez proche de la pensée heideggérienne, mais dans une visée bien différente, *Éthique et Infini* (1982), Paris, Le Livre de Poche, coll. « Biblio Essais », 1997, p. 80.
[2] *GA* 20, p. 336.
[3] *Ibid.*

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 8 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

> juge, nous écoutons de la musique comme *on* écoute de la musique, nous parlons de quoi que ce soit comme *on* en parle[1].

Sujet de toute action dans la mesure où c'est sous sa figure que chacun accomplit les siennes, le On est ainsi ce qui dicte la pratique quotidienne du *Dasein*, le soumet à une homogénéité impérieuse des comportements et interdit à toute exception de se faire jour. Le On a donc pour déterminations existentiales la « médiocrité » — *Durchschnittlichkeit* — et le « nivellement » — *Einebnung*. La première s'étend sans mal à l'explicitation quotidienne du *Dasein*, dont une interprétation, toujours déjà proposée, encadre alors chaque auto-interprétation. Elle atteint également toute « évaluation du monde »[2] dont un sens a d'emblée été mis en lumière, afin que toute originalité soit rabattue aussitôt à des choses connues de tous. D'ordinaire, le *Dasein* comprend ainsi ce que l'*on* comprend et il se comprend comme *on* se comprend. Le second, quant à lui, consiste en cet aplanissement des différences pour que celles-ci se résorbent dans une moyenne qui ne soit plus seulement statistique.

Reste à la publicité d'assurer la cohérence existentiale du distancement, de la médiocrité et du nivellement. Par elle, le monde se donne comme un monde commun, et ce, de manière originaire. Ne nous y méprenons pas cependant : la publicité n'est pas un principe réunificateur de *Dasein* qui, premièrement, auraient chacun *leur* monde. Bien au contraire, de prime abord et le plus souvent, *le* monde — puisqu'il n'est pas plus le mien que celui d'un autre — est à l'opposé de *mon Dasein* :

> Ce qui est donné en premier, c'est le monde commun du On, c'est-à-dire le monde dans lequel le *Dasein* s'absorbe, et où, à vrai dire, le *Dasein* n'est pas encore parvenu à lui-même puisqu'il peut d'ailleurs très bien être sans jamais devoir parvenir à lui-même[3].

Là où je me sens chez moi, je ne suis donc pas moi. Le proche n'est pas le propre. Le On est ainsi ce monde commun qui règle, en tant que publique, toute interprétation du *Dasein*, non pas parce qu'il en aurait une connaissance particulière, mais précisément parce qu'il en a une ignorance entière qui lui permet de tout en dire sans rien en prouver. Du reste, cette facilité et cette légèreté considérables ne sont pas sans tenter un *Dasein* accablé par la charge

[1] *Ibid.*, p. 338.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 339.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 8 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

d'avoir à être son être. Aussi Heidegger ne cache-t-il pas que la publicité agit ici d'emblée :

> La publicité ôte au *Dasein* ses choix, ses jugements et ses appréciations ; dans la mesure où le *Dasein* vit dans le On, elle le dispense de la tâche d'être lui-même à partir de lui-même. Le On ôte au *Dasein* son « avoir-à-être » et rejette toute responsabilité, et cela d'autant plus que la publicité et le On n'ont à répondre de rien parce qu'il n'y a personne pour en répondre[1].

Apaisante et plaisante, superficielle et irresponsable, la publicité, en somme, détermine le *Dasein* quotidien. Si elle n'est le fait de personne en particulier, ce « personne », néanmoins, est vraiment à prendre au sérieux puisque, phénoménologiquement, il « n'est pas rien »[2]. Pour cette raison, quand bien même il n'est « aucune chose du monde que je peux voir, saisir et peser »[3], le On nomme ce personne qui, étrangement, caractérise d'abord le *Dasein* et qui, en tant que tel, s'avère un phénomène irréfutable. Puisqu' « il n'est d'autant moins rien qu'il constitue précisément le qui du *Dasein* à chaque fois propre de la quotidienneté »[4], le On est un objet d'étude plus que légitime.

Offrant la description la plus substantielle que Heidegger ait jamais donnée du On, les *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* closent ainsi une analyse initiée trois années plus tôt. Heidegger en effet, dans les textes qui suivent les *Prolegomena* mais précèdent l'*opus magnum*, n'y reviendra plus, lors même qu'il l'avait toujours fait depuis le *Natorp-Bericht*. Le distancement, la médiocrité et le nivellement ayant été rapportés à la publicité, le bavardage, l'équivoque et la curiosité ayant été exposés à la suite de la déchéance, reste encore à clairement thématiser un duo conceptuel intimement connexe au On : le couple *Eigentlichkeit/Uneigentlichkeit* qui, en phénoménologie, préexiste à l'herméneutique de la vie facticielle[5]. La chose

---

[1] *Ibid.*, p. 340.
[2] *Ibid.*, p. 341.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*
[5] Déjà opérée par Husserl, cette distinction traverse toute son œuvre et, si elle reçoit son traitement le plus complet dans la *Formale und transzendentale Logik* de 1929, Husserl reconnaît dès 1891 l'hériter de Brentano — *Philosophie der Arithmetik*, Halle, Pfeffer, 1891, I, XI, p. 215. Un mot du reste sur la traduction de ce couple notionnel. Si deux propositions sont souvent avancées : *authenticité/inauthenticité* et *propriété/impropriété*, aucune n'est pourtant satisfaisante. La première favorise la mécompréhension : le *Dasein* sous la figure du On n'est ni nécessairement, ni

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 8 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

se faisant avec la fin de l'année, lors du cours du semestre d'hiver 1925-26 intitulé *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Heidegger dispose donc de tous les éléments nécessaires pour terminer l'écriture du paragraphe 27 de *Sein und Zeit*.

Et cela est sans compter les lectures qui sont les siennes et qui nourrissent ses pensées. Car c'est en conversant avec la tradition chrétienne, scripturaire et théologique, que l'ancien étudiant de la faculté de théologie de l'université de Fribourg élabore son herméneutique de la facticité et conçoit la perte du *Dasein* pour lui-même. En témoignent parfaitement, des années 1920 aux années 1930, l'abondance et la constance des références de Heidegger aux grands penseurs chrétiens — Paul, Tatien, Augustin, Thomas, Luther, Zwingli ou encore Calvin. Si rapprocher le On — autrement dit l'oubli de soi quotidien du *Dasein* — du divertissement pascalien constitue ainsi un lieu commun dans le commentaire des textes heideggériens, insistons plus spécialement cependant sur l'importance prise par les influences de Saint Augustin et de Kierkegaard dans la mise à jour des phénomènes de la déchéance et du On. Après l'émergence textuelle de celui-ci, sa provenance intellectuelle appelle à être précisée en effet.

La dette augustinienne

Tentant une herméneutique de l'expérience chrétienne de la vie facticielle, c'est-à-dire une interprétation de la conscience religieuse, Heidegger donne deux cours sur la phénoménologie de la religion : au semestre d'hiver 1920-1921 une introduction premièrement, centrée sur les *Lettres* de saint Paul aux Galates et aux Thessaloniciens et, au semestre d'été suivant, une étude consacrée au livre X des *Confessions* : *Augustinus und der Neuplatonismus*. Sur la base d'une réflexion déjà menée à propos du *crede ut intelligas* augustinien, signifiant pour lui que « le Soi doit seulement se réaliser dans la pleine vie, avant qu'il puisse se reconnaître »[1], Heidegger privilégie le livre X des *Confessions* en raison de l'accent qui y est mis sur le « monde propre » — *Selbstwelt* —, objet de recherches phénoménologiques qui

spécialement inauthentique, puisque l'on peut, et très authentiquement justement, faire ce que l'on fait d'ordinaire comme être à ce que l'on fait, sans pour autant être *eigentlich*, c'est-à-dire proprement soi. La seconde n'est pas assez distinctive : parce qu'il faut maintenir la légère différence entre le *propre — eigen —* et ce que nous nommerons l'*approprié — eigentlich —*, *propriété* correspond mal à *Eigentlichkeit*, renvoyant plutôt à *Eigenschaft* en allemand.

[1] *GA* 58, p. 205.

l'intéresse spécialement. Que tire alors le jeune *Privatdozent* de sa lecture d'Augustin ?

Puisque la confession donne lieu à la présentation d'une interprétation de soi-même, l'évêque d'Hippone se livre à une herméneutique du soi dont il délivre au lecteur les résultats. Étudiant notamment les rapports pour le moins complexes entre la mémoire et l'oubli dans la mesure où, parce que la mémoire peut se souvenir de l'oubli, celui-ci n'est pas seulement une privation de celle-là, le père de l'Église souligne le mystère qu'il constitue à ses yeux pour lui-même :

> Pour moi du moins, Seigneur, je peine là-dessus et je peine sur moi-même. Je suis devenu pour moi-même une terre exclusivement ingrate qui me met en nage […]. Il n'est pas tellement étonnant que soit loin de moi tout ce qui n'est pas moi. Mais quoi de plus proche de moi que moi-même[1] ?

Puisque dans ce qui semble le plus proche de moi, voire ce qui fait que je suis moi — la mémoire ici —, quelque chose s'avère au-delà de moi — l'oubli —, je suis à moi-même opaque, je suis pour moi-même une question.

Rappelant littéralement ce passage des *Confessions* au § 9 de *Sein und Zeit*, Heidegger, on le voit, saura étendre cette énigme de la mémoire à l'être même du *Dasein*, étant pour qui « ce qui est ontiquement le plus proche et le mieux connu est ontologiquement le plus lointain »[2], pour qui celui qu'il est de prime abord et le plus souvent n'est pourtant jamais lui-même mais On. Si notre auteur trouve ainsi dans le *mihi quaestio factus sum* augustinien l'indice de la non-transparence ontologique du *Dasein* à lui-même, constitutive du On, il conquiert apparemment en outre, dans le commentaire qu'il donne de la dialectique de l'*uti* et du *frui*, la structure fondamentale du souci. Plus encore, dans le motif augustinien célèbre du *defluxus in multum*, le penseur allemand met en lumière la dissémination de la vie dans un multiple pensé par lui — non dans un sens numérique, mais dans le sens existential de la multiplicité des significativités — caractéristique de la vie facticielle dans le monde, mais surtout opposé à un *unum* désigné comme l'approprié — *das Eigentliche*[3]. Dans cette chute, conçue par Heidegger comme un mouvement de fuite devant l'épreuve pesante que constitue la vie telle que l'évoque Augustin, se profilerait manifestement le thème de la déchéance et de la dispersion dans le On, contrepoint à ce qui est déjà

[1] *Les Confessions*, trad. fr. d'E. Tréhorel et G. Bouissou, Desclée De Brouwer, coll. « Bibliothèque augustinienne », Paris, 1962, tome 14, livre X, 16, 25, p. 185.
[2] *SZ*, § 9, p. 43.
[3] *GA* 60, p. 206.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 8 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

nommé *Eigentlichkeit*. Du reste, si Heidegger se souviendra du *oneri mihi sum* augustinien dans son analyse de l'affection — *Befindlinckeit* — d'un *Dasein* à charge de lui-même, l'interprétation phénoménologique qu'il donne des trois formes majeures de la tentation pour l'évêque d'Hippone — la *libido sentiendi*, la *libido sciendi* et la *libido dominandi* — est pour lui l'occasion de cerner le phénomène de la séduction, qu'il retiendra par suite comme l'un des quatre traits indicatifs-formels de la déchéance. Et le soin tout particulier qu'il accorde à l'explication de la *concupiscentia oculorum* dans son cours de 1921 lui vaut également d'anticiper sur l'analyse de la curiosité qu'il rattachera bientôt au On.

En somme, à travers ces motifs de la question de soi, du *defluxus in multum*, du poids de la vie ou de la tentation — motifs que nous ne pouvons ici que mentionner —, Heidegger semble donc trouver dans ses lectures d'Augustin bon nombre des schémas réflexifs que l'étude du On, sans radicalement les inventer, reproduit avant de se les approprier pour les développer dans une visée spécifique. Ceci étant, en nous appuyant sur cette note succincte du cours du semestre d'été 1923 : « De fortes impulsions pour ce qui est de l'explication présentée ici viennent du travail de Kierkegaard[1] », nous évoquerons également le penseur danois comme l'un des grands inspirateurs du On pour Heidegger.

L'inspiration kierkegaardienne

Le nom de celui-là revenant régulièrement sous la plume de celui-ci et l'existence étant un thème privilégié partagé par les deux hommes, c'est le mérite de Jean Wahl d'avoir très tôt tenté de relever, dans les existentiaux heideggériens mis à jour suite à l'analyse de la quotidienneté du *Dasein*, des éléments empruntés à l'analyse kierkegaardienne du public et à sa critique de la foule et de la presse — analyse et critique menées notamment dans la seconde partie d'un article de 1846 rédigé pour la revue *Nordisk Literaturtidende* et intitulé « Un compte rendu littéraire », mais finalement publié comme œuvre à part entière puisque fort long. Heidegger aurait puisé dans cet écrit précis, qu'il a lu avec minutie, les schèmes analytiques et les points d'architecture principaux des descriptions de l'*Uneigentlichkeit* et du On — thèse encore souvent débattue outre-Atlantique puisqu'elle constitue pour certains une preuve à charge de l'implication d'un contenu axiologique dans les développements heideggériens. Opposant « l'époque de la

[1] *GA* 63, p. 30.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 8 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

Révolution » à « l'époque actuelle », Kierkegaard s'y emploie à un libelle en règle contre la modernité. Reste à marquer la proximité entre les formules kierkegaardiennes et les tours heideggériens.

De même que le penseur allemand s'intéressera au comment de l'existence, de même l'auteur danois entend, lui, traiter du « comment »[1] de l'époque dont il est le contemporain. Raisonnable, réfléchie, sans fougue et sans passion, l'époque actuelle est pour celui-ci lourde d'une « parfaite indolence », d'une « *vis inertiae* »[2], autrement dit d'une passivité ambiante où l'immobilisme général et l'habitude font la rareté de l'action et de la décision. Dans un monde où « ce qui a cours […] c'est un certain nombre de tournures, de clichés », dont « nul ne se porte garant de leur pleine validité par une expérience authentiquement vécue » — comment ne pas songer ici au bavardage et à l'être-explicité public heideggériens ? —, « il tarde » aux hommes « de trouver un peu d'authenticité »[3] affirme Kierkegaard, qui explique au demeurant, tout comme le fera Heidegger dans les mêmes termes, que celle-ci manque du fait de l'indécision et de la dérobade ordinaires : « C'est en vain que, dans sa vie, la décision tend ses filets à l'individu, en vain que la bénédiction attend l'instant de la décision : on connaît l'art de se dérober prudemment[4]. » Après avoir parlé d' « équivoque »[5] pour caractériser l'état qui consiste à n'être ni du côté de la moralité, ni de celui de l'immoralité, après avoir évoquée sa désagrégation qui conduit à un état où « les partenaires se surveillent au lieu d'entretenir un rapport réciproque »[6] — remarquons que Heidegger, dans son paragraphe sur l'équivoque précisément, parlera lui, dans *Sein und Zeit*, d' « observation mutuelle » et d' « espionnage réciproque »[7] —, Kierkegaard développe l'idée d'un « nivellement », conçu comme « synthèse négative des rapports réciproques et négatifs entre individus ». Celui-ci serait « la réalisation la plus logique » d'une époque qui, caractérisée par « l'uniformité », « tend vers l'égalité mathématique »[8]. Pensé comme n'étant « pas le fait d'un seul », mais comme « un jeu de réflexion entre les mains d'une puissance

[1] « Un compte rendu littéraire. "Deux époques", nouvelle par l'auteur de "Une histoire de tous les jours" », dans *Œuvres complètes*, trad. fr. de Paul Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau, Paris, L'Orante, 1979, tome VIII, p. 196.
[2] *Ibid.*, p. 190.
[3] *Ibid.*, p. 195.
[4] *Ibid.*, p. 196.
[5] *Ibid.*, p. 198.
[6] *Ibid.*, p. 199.
[7] *SZ*, § 38, p. 175.
[8] « Un compte rendu littéraire », *op. cit.*, p. 204.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 8 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

abstraite »[1], le nivellement renverrait à une instance particulière, « une prodigieuse abstraction, un quelque chose global qui n'est rien, un mirage — ce fantôme, c'est *le public* »[2].

Ici, le parallèle avec le On heideggérien s'impose, puisque même si celui-ci n'est pas pour le penseur allemand une abstraction désincarnée, lui aussi est vecteur de nivellement, lui aussi se caractérise par la publicité, lui aussi n'est rien et se verra pareillement qualifié de fantôme. Et les points communs sont légion. Comme le *Dasein* dans le On, l'individu du public kierkegaardien « n'a de recours qu'en lui-même »[3]. Comme le On empêche toute appropriation directe des choses, « le public […] ne permet aucune approche personnelle »[4]. Comme le On, « le public est quelque chose de prodigieux, le désert et le vide abstraits, tous et personne à la fois, […] tout et rien, le plus dangereux de tous les souverains »[5]. Comme le On fait du *Dasein* un étranger à lui-même, « le public […] fait du participant un tiers »[6]. Comme le On, le public cherche la distraction. Si celui-là ignore la responsabilité, celui-ci « ignore le repentir car il n'est pas responsable »[7]. Si l'un va de pair avec la préoccupation, l'autre est synonyme d'apathie, mais tous deux concourent « au grand nombre de vies humaines qui se perdent »[8]. Que dire par ailleurs de l'analyse du « bavardage »[9] menée par le penseur danois quelque soixante-dix ans avant les développements heideggériens ? Que dire de son emploi de l'expression « commerce quotidien », « vie de tous les jours »[10] ou de sa mise en lumière de l' « anonymat » grandissant de l'époque actuelle, sinon que l'étude du public qu'il présente ouvre manifestement la voie aux analyses du On. « Au XIX^e^ siècle, S. Kierkegaard s'est emparé expressément du problème de l'existence comme problème existentiel, et il l'a médité de façon pénétrante. Néanmoins, la problématique existentiale lui demeure étrangère »[11], écrit Heidegger en 1927. Rendue célèbre par *Sein und Zeit* qui ne l'est pas moins, l'analyse du On, si elle demeure un

[1] *Ibid.*, p. 205.
[2] *Ibid.*, p. 210.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*, p. 211.
[5] *Ibid.*, p. 212.
[6] *Ibid.*, p. 213.
[7] *Ibid.*, p. 214.
[8] *Ibid.*
[9] *Ibid.*, p. 216.
[10] *Ibid.*, p. 218.
[11] *SZ*, § 45, p. 235, note.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 8 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

travail parfaitement original et inédit, force est de reconnaître l'héritage conceptuel qu'elle porte tacitement en elle.

La disparition du On

Ceci acquis, reste à donner sens à sa disparition, car le *Hauptwerk* ne fait pas que sa réputation : il en assure la dernière exposition. Après lui, insistons-y, le On s'évanouit purement et simplement. Ainsi, dans les *Grundprobleme der Phänomenologie* — cours du semestre d'été 1927 professé à l'université de Marbourg l'année même de parution de *Sein und Zeit* —, il n'est pas une seule fois mentionné, lors même que Heidegger n'a de cesse de revenir sur les articulations majeures du livre qu'il vient juste de publier. Il faut en vérité attendre 1946 et une lettre fameuse à Jean Beaufret, dite *Brief über den Humanismus*, pour que, en réaction contre les lectures de *Sein und Zeit* jugées par lui hétérodoxes, notre auteur revienne dans une très brève note sur le On, et ce afin d'éclairer le sens qu'il lui a donné quelque vingt années auparavant :

> Ce qui est dit dans *Sein und Zeit* […] sur le "On" n'a nullement pour objet d'apporter seulement au passage une contribution à la sociologie. Pas davantage le "On" ne désigne-t-il uniquement la réplique, sur le plan moral-existentiel, à l'être-soi de la personne. Ce qui est dit du "On" contient bien plutôt, sur l'appartenance originelle du mot à l'Être, une indication pensée à partir de la question portant sur la vérité de l'Être[1].

Mais Heidegger ayant beau stigmatisé dans cette lettre « la dictature de la publicité » sur la pensée contemporaine, « le marché de l'opinion publique » ainsi que le dévoiement du langage[2], cette pointe critique contre l'être-

[1] *GA* 9, p. 317-318.

[2] « On ne pense plus, on s'occupe de "philosophie". Dans le jeu de la concurrence, de telles occupations s'offrent alors au domaine public sous forme d'*…ismes* et tendent à la surenchère. La suprématie de semblables étiquettes n'est pas le fait du hasard. Elle repose, et particulièrement dans les temps modernes, sur la dictature propre de la publicité », déclare le philosophe qui vient de préciser que l' « on se méfie certes depuis longtemps des "*…ismes*". Mais le marché de l'opinion publique en réclame sans cesse de nouveaux. Et l'on est toujours prêt à couvrir cette demande » — *ibid.*, p. 317 et 315. Dans la même veine comme à la même page, notre auteur poursuit : « Le langage tombe au service de la fonction médiatrice des moyens d'échange, grâce auxquels l'objectivation, en tant que ce qui rend uniformément accessible tout à tous, peut s'étendre au mépris de toute frontière. Le

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 8 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

explicité commun — pour user des formules de 1927 — ne donne pourtant lieu à aucun retour de l'analyse du On. Et outre ce rappel, le On manque foncièrement à l'appel des autres écrits heideggériens. Pourquoi donc le silence se fait-il sur celui-ci sitôt *Sein und Zeit* abouti — quand bien même, rappelons-le, l'œuvre n'est pas finie ?

Un premier élément de réponse consiste à souligner que, dès les deux premières sections achevées et publiées de l'œuvre maîtresse, l'analytique existentiale est considérée par son auteur comme accomplie et dépassée. Pour notre auteur, la réflexion n'est plus à mener sur l'existence, c'est-à-dire sur l'être de l'étant particulier qu'est le *Dasein*, mais sur l'être en général dont le sens d'être constitue le but véritable de son entreprise. Ce point n'est d'ailleurs pas nouveau puisque déjà clairement avoué en 1927, comme en témoigne les trois moments constitutifs de la question de l'être posée à l'initiale du maître livre : au *Dasein*, c'est-à-dire à l'interrogé — *Befragte* —, est demandé son être — *Gefragte* — afin de s'enquérir ultimement du sens de l'être en général — *Erfragte*. Dès lors, si « l'analytique du *Dasein* […] est destinée à préparer la problématique fondamental-ontologique, *la question du sens de l'être en général* »[1], avec la rédaction et la parution des deux premières parties de *Sein und Zeit*, Heidegger sort de cette étude initiale, qu'il pensait provisoire et préparatoire, et qu'il laisse sans scrupule incomplète et sélective, dans la mesure où il n'a pas le projet d'établir une ontologie globale du *Dasein*. Or, le On appartenant à l'analytique existentiale et celle-ci étant tenue pour acquise par Heidegger, il n'y a manifestement aucune raison de nouveaux développements sur le sujet.

Un complément s'impose car, s'il faut penser en définitive que le On porte en lui son propre dépassement, cela peut ne pas s'entendre que négativement, au sens où l'analyse menée à son sujet pourrait l'épuiser, mais encore positivement au sens où, en tant que concept, le On se dépasserait, autrement dit outrepasserait les cadres stricts dans lesquels il vaut le plus souvent. Qu'est-ce à dire ?

Le On est un existential, une structure d'être valant pour une manière d'être qui est toujours une manière de comprendre l'être. En ce sens, il n'est pas seulement mon affaire, celui qui est moi d'ordinaire, qui gère mes affaires et de qui précisément je dois me défaire pour être pleinement moi-même. Le On, à qui je suis toujours déjà ouvert quotidiennement, est égale-

---

langage tombe ainsi sous la dictature de la publicité. Celle-ci décide d'avance de ce qui est compréhensible, et de ce qui, étant compréhensible, doit être rejeté » — *ibid.*, p. 317.

[1] *SZ*, § 39, p. 183.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 8 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

ment le lieu premier et singulier de l'ouverture du *là* du *Dasein* que je suis. Il est dès lors vecteur d'un comprendre spécifique qui, marqué par la publicité, touche tout le monde, touche à tout, partout et en tout temps. Dans cette perspective, n'est-ce pas le On qui occasionne une compréhension de l'être comme un étant et qui, ce faisant, participe de son oubli ? N'est-ce pas lui qui véhicule une compréhension du *Dasein* en terme de sujet, lui qui promeut la compréhension du monde comme un étant englobant tous les autres, la compréhension de la réalité comme l'ensemble des objets, la compréhension de la vérité comme adéquation, la compréhension de la mort comme événement, la compréhension du temps comme temps public, infini, successif et irréversible, etc. ? N'est-ce pas ainsi le On qui s'avère le point commun de toutes ces conceptions erronées contre lesquelles les analyses heideggériennes tentent justement, en travaillant à la destruction de l'histoire de l'ontologie, de lutter ? N'est-ce pas le On qui, de ces phénomènes, occulte le sens profond et initie ces interprétations inappropriées ?

Pour en décider, rendons-nous attentifs à ces lignes d'Emmanuel Lévinas :

> Si la philosophie est une compréhension de l'être et si la compréhension de l'être ne peut se faire que par une compréhension de l'existence qui est le dévoilement de l'être — et si la compréhension de l'existence est une possibilité de cette existence même —, la philosophie ne se fait pas *in abstracto*, mais ne se trouve possible que comme possibilité concrète d'une existence. Faire de la philosophie équivaut donc à un mode fondamental de l'existence du *Dasein* […] Or, si c'est dans l'état de chute que nous nous comprenons habituellement, toutes les catégories à l'aide desquelles nous nous efforçons à saisir le *Dasein* sont empruntés au monde des choses.

Dès lors,

> la réification de l'homme, l'absence du problème même concernant la signification de la subjectivité du sujet — tout cela ne forme pas une contingente erreur due à la maladresse de tel ou tel philosophe : tout cela vient de la chute, de la situation même du *Dasein* philosophant installé dans la vie quotidienne[1].

[1] Emmanuel Lévinas, « Martin Heidegger et l'ontologie » (1932), dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1949), Paris, Vrin, troisième édition corrigée, 2001, p. 103.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 8 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

Et Rüdiger Safranski de finir de nous convaincre : « On pourrait penser que le on n'est que "n'importe qui" ; mais ce sont aussi les philosophes[1]. »

L'enjeu de la pensée heideggérienne du On prend ici tout son sens : il s'agit pour la première fois de révéler ce qui obscurcit nos idées, ce qui, sous couvert de les éclairer, maquille le sens des phénomènes et s'infuse dans nos conceptions même les plus élaborées. Il s'agit de montrer que, le *Dasein* étant de prime abord et le plus souvent ouvert au On et celui-ci offrant de toute chose une compréhension immédiate sans appropriation préalable de celle-ci, les catégories dont *on* se sert traditionnellement pour penser s'avèrent au fond inappropriées. Les pensées historiques des philosophes qui précèdent Heidegger seraient ainsi toutes transies d'*Uneigentlichkeit*, puisque toutes seraient infestées par l' « entente du On », entente insidieuse qui assure d'un savoir habilement porté par l'être-explicité public, propagé à notre insu par le bavardage ambiant et pourtant jamais conquis à la source des étants ou des phénomènes sur lesquels il porte. Du reste, dans la mesure où le *Dasein* sous la figure du On est l'étant qui se prend et se comprend sur le mode de l'étant subsistant, l'étant qui se pense comme sujet, comme *hypokeimenon*, les caractères de cette entente sont clairs : privilège accordé à l'effectivité et au présent comme mode d'être par excellence, autrement dit primauté de la *Vorhandenheit* et par là même restriction de l'être au champ de l'onticité. On rejoint donc ici parfaitement la métaphysique, dans laquelle le On trouverait finalement son lieu propre.

Dans cette perspective, sans être comme tel nommé, convenons-en, le On serait semble-t-il intégré à l'histoire de l'être telle que la pense Heidegger, en sorte que ce parallèle pourrait être esquissé : de même que nous sommes de prime abord et le plus souvent dans le On, nous sommes de prime abord et le plus souvent dans la pensée métaphysique. De même que nous oublions quotidiennement de nous voir en notre être en nous considérant seulement en tant qu'étant, nous avons oublié historiquement de penser l'être en ne pensant l'être de l'étant que comme un étant. Par conséquent, il ne nous paraît pas insensé de supposer une certaine répétition de l'analytique existentiale dans la pensée heideggérienne de la métaphysique. Insistons-y : s'il est un lien ténu entre On et tradition étant donné que tous deux occultent, oublient et font oublier, la tradition est sans doute une dimension du On mais le On peut apparaître lui-même comme le produit d'une histoire, le produit d'une tradition de pensée tout entière marquée par l'oubli de ce qu'elle avait à penser.

---

[1] Rüdiger Safranski, *Heidegger et son temps* (1994), trad. fr. d'Isabelle Kalinowski, Paris, Grasset et Fasquelle, 1996, p. 237.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 8 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

Nous oserons alors un autre corrélat. Au § 63 de *Sein und Zeit*, Heidegger définit le *Dasein* existant sur son mode approprié. Il indique que cet étant insigne touche à son *Eigentlichkeit* et devient clairement conscient de ce qu'il est lorsqu'il prend la décision d'aller au devant de son être-pour-la-mort. Cette décision, dans le cadre de la résolution devançante, est une décision par laquelle je ne me résigne pas à être tel que je dois mourir, mais au contraire par laquelle je l'assume en allant au devant de cette possibilité de l'impossibilité de mon existence. Loin de me masquer celle-ci, je la considère, je me pense à partir d'elle, je l'anticipe. Je me prépare à une « bonne mort » selon le mot des Anciens, en prenant en vue cette possibilité comme la vérité de ce que je suis. Pourquoi, dira-t-on, est-ce là la vérité de ce que je suis ? Parce que c'est une possibilité qui, par définition, ne doit rien à l'étant, puisqu'il s'agit de quitter le champ de celui-ci. À considérer cette possibilité, en la prévoyant, je découvre, libéré de la férule du On, que je suis sur un mode d'être qui n'est pas défini par l'étant. Je suis donc proprement l'étant dans l'être duquel il y va de son être, et non pas des autres étants. Cette décision, partant, vaut pour une sortie de l'étant en vue de mon être. Ceci rappelé, comment ne pas comparer cette « décision » — *Entschluß* dans *Sein und Zeit* — du *Dasein* qui permet un dépassement de la dictature du On à la « *décision* » — *Entscheidung* — historiale au sujet du dépassement de la métaphysique, évoquée par Heidegger dans certains textes des années 1960 ?

Car il y a manifestement un point commun entre ces deux décisions. La métaphysique consiste, pour Heidegger, en une pensée de l'être qui le prend toujours en vue à partir et au profit de l'étant, une pensée de l'être qui laisse celui-là impensé au profit de celui-ci. La métaphysique est en somme une pensée de la différence ontologique comme impensée : l'être est pensé sous les traits de l'étant et, par suite, demeure manqué. Or, que fait le *Dasein* dans la résolution devançante ? En décidant en propre de et sur lui-même, il se libère précisément, en vue de la pensée de l'être, de la pensée de l'étant sous la figure unique de la *Vorhandenheit* imposée par le On. Et de quoi dépend la fin de la métaphysique ? À en croire Heidegger, d'une décision[1]

[1] En avril 1964, dans le texte de la conférence qu'il tient à Paris intitulée « Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens », Heidegger note en ce sens : « Ici, la décision ne peut venir que de l'être propre de ce qui, avant toute autre chose, requiert de nous un libre accès », *GA* 14, p. 89 (« La fin de la philosophie et la tâche de la pensée », dans *Questions IV*, trad. fr. de Jean Beaufret et François Fédier, Paris, Gallimard, coll. « Classiques de la philosophie », 1976, p. 139 ; rééd. dans *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1990, p. 305). Et dans son discours du 30 octobre 1965, *Zur frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens*, le penseur allemand reviendra sur le sujet : « Que la question de la détermination de l'affaire de

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 8 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

prise dans un instant historique, décision de voir la métaphysique comme finie, révolue, n'ayant plus d'autre possibilité que celle qu'elle est en train de réaliser, autrement dit décision de voir la métaphysique comme ce qu'elle est : une pensée de l'être en vue de l'étant, qui laisse l'être impensé et qui implique que toute pensée de l'être comme tel se fasse par dépassement. Aussi, ne s'agit-il pas ici d'une seule et même opération ?

Par conséquent, il y aurait chez Heidegger une première tentative de dépassement de l'étant, accomplie en 1927 sur un étant particulier, le *Dasein*, et une seconde tentative de dépassement menée à partir des années 1950, portant sur la totalité de l'histoire de l'étant vue par la métaphysique. Bien sûr, reconnaissons qu'en 1927, Heidegger est encore « loin […] d'avoir élaboré une doctrine de l'essence de la métaphysique et de son histoire », et même que « peu de passages dans cette première œuvre rapprochent explicitement l'oubli de l'être de l'être-là comme *existence*, son abaissement au rang de chose-subsistante […] avec une interprétation métaphysique »[1]. Mais si c'est par une décision que l'on échappe à la fois à la métaphysique et à la dictature du On, alors le On n'est-il pas, en 1927, la figure conceptuelle qui contient en germe toute la pensée heideggérienne de la métaphysique ?

---

la pensée soit posée, et comment elle va être, cela décide, à ce qu'il me semble, du destin de la pensée. La décision qui survient ici n'est pas de notre fait. Nous y avons seulement, mais alors nécessairement notre part », *GA* 16, p. 620.

[1] Michel Haar, « La métaphysique dans *Sein und Zeit* », dans *La fracture de l'histoire, douze essais sur Heidegger*, Grenoble, Millon, coll. « Krisis », 1994, p. 97.

Bulletin d'analyse phénoménologique IV 8 (2008) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2008 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique V 1, 2009
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Le problème du temps chez Michel Henry : L'origine de l'espacement

Par FRANCESCO PAOLO DE SANCTIS
Université Marc Bloch de Strasbourg II – Università Ca' Foscari Venezia

> *Le Dasein est le temps lui-même, il n'est pas dans le temps [...]. L'homogénéisation, c'est conformer le temps à l'espace, à la pure présence.*
> *(M. Heidegger, Der Begriff der Zeit.)*

> *Heidegger retient de l'analyse classique du temps sa triple structure, passé, présent, futur, […] [comme] des modalités co-originaires de l'existence, des ekstases.*
> *(F. Dastur, Heidegger et la question du temps.)*

Résumé Le problème du temps chez Michel Henry n'a pas encore fait l'objet d'une étude séparée. Le rejet abrupt de cette question chez l'auteur n'a certainement pas favorisé l'intérêt des critiques pour ce sujet. Dans un premier temps, en 1963 dans *L'Essence de la manifestation*, Michel Henry considère le problème du temps (à travers le filtre du *Kantbuch* de Heidegger) comme étant le « même » que celui de la réceptivité, soit en le renvoyant à l'auto-affection. Celle-ci étant comprise comme opposée ou, mieux encore, comme « étrangère » au kantisme, en tant qu'elle est affection pathétique de soi à soi. Puis, en 2000, dans *Incarnation*, Michel Henry conteste au « flux temporel » des *Leçons pour une conscience intime du temps* de Husserl la volonté néantisante du moment présent, tout en l'utilisant subrepticement dans des moments clés de son argumentation ; il lui oppose le sens de l' « apparaître » s'auto-fondant. Enfin, nous proposons de reprendre les concepts henryens d' « effort » et de « pouvoir-toucher », présents dans la deuxième partie d'*Incarnation*, pour penser une « origine de l'espacement » préalable à la pensée de la temporalité ek-statique comme à celle de l'espace.

La plupart des études consacrées à la phénoménologie matérielle (ou phénoménologie de la vie) de Michel Henry se bornent à en exposer les acquis, dans le meilleur des cas à partir d'une problématique originale. Souvent, le confinement dans la paraphrase et le manque d'esprit critique ne font de ces travaux que de bons outils pour des lectures introductives, l'article devenant une sorte de guide synoptique[1]. Plus souvent encore, à ce souci de fidélité interprétative, par soi légitime et indice de sobriété, s'ajoutent — pour utiliser des euphémismes — une bonne dose de prosélytisme ou une « affinité élective » de fond envers l'auteur de *C'est moi la vérité*, d'*Incarnation* et de *Paroles du Christ*. Ce qui ne fait qu'accentuer, pour reprendre un mot de Jaspers[2], le caractère « térébrant » de sa philosophie. Les détracteurs tombent alors dans les mêmes ornières que les hagiographes. De manière opposée mais analogue, Michel Haar, au lieu de dégager avec rigueur les conclusions d'une analyse qui aboutit à un éreintage, laisse, par une vieille rhétorique idéologique et un sursaut d'assurance personnelle, sa hache verbale fendre l'air vers la pensée henryenne, voire vers toute pensée[3]. Le ton pamphlétaire et l'hostilité savent s'emparer de la plume des critiques comme les ritournelles et le manque d'audace s'emparent de celle des « disciples ». Mais Michel Haar n'était pas non plus Georges Bataille. Il est « trop tard » pour résumer le non-historial, dit-il ; l'histoire a déjà suivi son cours, avec ses condottieres.

Aucune analyse n'a été expressément dédiée au problème du temps chez Michel Henry. C'est que celui-ci ne laisse aucune place à une piste différente de la sienne, celle de « l'éternel présent de la vie […] »[4]. Il est donc vraisemblable que plus le style et le contenu sont péremptoires, plus l'histoire de la critique en est déterminée dans son fond.

Cette tendance est renforcée par le fait que la phénoménologie de Michel Henry, pour ainsi dire, se réclame elle-même de son propre système,

---

[1] Le texte d'A. P. Viola en est un exemple (*Dal corpo alla carne. La proposta fenomenologica di Michel Henry in* Incarnazione, Caltanissetta-Rome, Salvatore Sciascia editore, 2005) : il reprend le parcours d'*Incarnation* en suivant la même structure, page par page, du livre !

[2] X. Tillette l'adressa déjà à M. Henry lui-même : « Michel Henry : la philosophie de la vie », *Philosophie*, 15, 1987, p. 3-20.

[3] M. Haar, « Michel Henry entre phénoménologie et métaphysique », *Philosophie*, 15, 1987, p. 21-29.

[4] M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000 (dorénavant : *I*), p. 91.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 1 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

à savoir qu'aucune force centrifuge ne semble l'alimenter. Il n'y a pas de vraies ruptures dans ses développements, mais plutôt des ajouts ou des approfondissements d'une même intuition principale, au fond assez simple : la phénoménalisation sous laquelle tout ce qui est nous est donné, correspond à la matière impressionnelle de l'auto-révélation de soi à soi. C'est pourquoi, dans ce travail, nous préférons employer l'expression « phénoménologie matérielle » à celle, équivalente pour désigner la pensée henryenne, de « phénoménologie de la vie ».

Cette approche de la phénoménologie la présente comme une série de cercles concentriques, comme ceux qui rayonnent lorsqu'une pierre est jetée dans l'eau d'un étang. Cela renvoie à la question de *l'auto-affection*, leit-motiv ou plutôt mot d'ordre qui fut utilisé dès *L'Essence de la manifestation* (1963) jusqu'à *Incarnation* (2000)[1], et qui désigne justement ce mouvement affectif et non objectif *(affection)* de venue à soi *(auto-)*. On sait que le concept d'auto-affection n'est pas une création *ex nihilo* de Michel Henry, mais qu'il l'a emprunté à Kant, « au point d'en faire un concept occupant le cœur, le centre, le noyau de sa pensée, *dans un sens qui n'a plus rien à voir avec celui de Kant* »[2]. Or, la question de l'auto-affection a un lien direct avec celle de la temporalité, notamment pour des raisons philologiques. C'est en effet un concept kantien qui joue un rôle central dans la lecture heideggérienne de la *Critique de la raison pure*.

1. Contre une *Form* de distance : Kant par le *Kantbuch*

En guise de préambule nous pouvons dire que, de manière générale, *L'Essence de la manifestation* se confronte indirectement à Kant par le moyen du *Kantbuch* de Heidegger, visant la direction d'un Soi s'éprouvant par auto-affection. Chez Kant, l' « auto-affection » est la structure du sens interne (*innere*, qui peut aussi se traduire par « intime »), à savoir le temps lui-même comme ce qui modifie *(affectiren)* toute perception pour autant

[1] Il y a eu élaboration et remaniement conceptuels sans changement décisif. Il semble que Henry ait retrouvé les premières ébauches biographiques de ce concept (qui constitue selon lui l'aspect le plus nocturne et le plus propre de l'homme) dans l'expérience du maquis, de la résistance contre Vichy en 1944. D'après la veuve de Michel Henry, le journal intime de jeunesse, où se trouveraient ces premières intuitions, sera bientôt publié.

[2] P. Audi, *Michel Henry*, Paris, Les Belles Lettres, 2006, p. 134.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 1 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

qu'elle est ordonnée selon un rapport de succession[1]. D'après le phénoménologue, Kant aurait aussitôt posé un devenir ek-statique (une forme pure *a priori*) face à la possibilité de tout moi d'être Soi — et Heidegger fit le même geste, en désignant le sens de l'être du *Dasein* comme le hors-de-soi, l'*Außer-sich* d'une *Zeitlichkeit*[2]. Nous rappellerons l'importance d'une telle position pour l'économie de la première *Critique* tout entière, puisque Kant, en envisageant cette affection comme affection par la succession de moments différents, arrive à démontrer (de manière, faut-il le dire, simple et géniale) l'existence d'une réalité externe soustraite au flux temporel — à savoir justement de ce qui y subsiste : l'intuition interne est liée à quelque chose d'immuable, qui ne peut être *en* moi (car je suis succession temporelle), donc le *hors* de moi est aussi certain que le temps lui-même[3]. Nous nous proposons donc, dans ce travail, d'avancer dans le traitement de l'auto-manifestation absolue de la phénoménologie de la vie face au problème du temps, de ce « médium transcendantal », selon le mot de Kant, où toute chose nous est donnée, et qui semble introduire un écart dans cet « auto- ».

Quel fondement transcendantal ?

L'essence de la manifestation est la manifestation de soi à soi-même par l'être-affectif de l'ego : elle est donc « révélation originaire », « la vie transcendantale de l'ego absolu en tant qu'elle est l'ultime fondement »[4]. Les termes de « fondement » et d' « originaire » nous conduisent à un lexique qui nous permet de penser la position henryenne en partant d'un problème fort circonscrit. Pour autant que la problématique du temps concerne le fondement de la pensée henryenne, il est possible d'en dégager une problématique qui interrogera de près les bases de la phénoménologie matérielle.

Michel Henry relève aussitôt l'entrecroisement que le problème du temps donne à la phénoménologie : « Le temps est justement compris depuis

[1] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart, Philipp Reclam, 1966 ; je traduis sur la base de la trad. française *Critique de la raison pure*, sous la dir. de Ferdinand Alquié ; trad. de l'allemand par Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty à partir de la trad. de Jules Barni, Paris, Gallimard, 1990 (dorénavant : *CRP*), B 51.
[2] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, p. 365, cité dans *I*, p. 58.
[3] La célèbre « Réfutation de l'idéalisme » ajoutée à la deuxième édition, *CRP*, B 275-6.
[4] M. Henry, *L'Essence de la manifestation*, Paris, PUF, 1963 (dorénavant : *EM*), p. 53.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 1 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

Kant comme ce qui rend possible en général une manifestation, c'est-à-dire son essence[1]. » Si Kant avait raison, le problème de l'essence de la manifestation, dès son titre, disparaîtrait aussitôt dans une reprise de la première *Critique*. Kant lui-même désigne le temps comme la condition universelle des phénomènes. S'il y a des phénomènes qui n'arrivent pas dans l'espace, par exemple les sentiments (objet de longues et profondes analyses dans *L'Essence de la manifestation*), tout arrive dans le temps et à travers des rapports de temps. Il est notoire que la déduction kantienne des catégories se résout dans le schématisme grâce au médium universel du temps, qui transforme les catégories en langage temporel. En outre, même en voulant rester à un niveau moins technique, le sens commun ne semble pas donner tort à Kant. S'il y a succession parmi les expériences que nous avons des phénomènes, « succession » qui par définition ne reste jamais égale à elle-même en tant que succession, mais s'accomplit en expérience*s* — et notre existence est justement ce lent et inépuisable écoulement —, alors il n'existe jamais d'expérience en soi, hors du temps, comme celle de Dieu ou de l'idéalisme auto-créateur de la réalité externe ; on ne voit donc pas comment les phénomènes, les manifestations, les *« Erscheinungen »* pourraient se dégager du temps. Bref, on encourt le danger du berkeleisme.

La position de Michel Henry n'est cependant compréhensible qu'à partir de son horizon de phénoménologie transcendantale. Il ne s'agit ni de renier certains acquis importants du kantisme, ni même de contester à tout prix ce qui semble indubitable dans notre existence, en formant ces paradoxes intéressants dont se plaignait autrefois Heidegger. Il s'agit d'une question de « réalité ». Chose qui poserait déjà un problème phénoménologique en soi, si on lit le § 7 de *Sein und Zeit*, car « plus en haut *(höher)* que la réalité *(Wirklichkeit)*, se trouve la possibilité ». Bien que l'économie de la présente étude ne permette pas d'approfondir ce problème complexe, minant potentiellement le discours henryen, les intentions de *L'Essence de la manifestation* sont suffisamment claires : ce qui ne peut pas être posé comme fondement, de manière inconditionnée et ultime, doit poser son socle sur quelque chose d'autre.

Faut-il chercher ce qui supporte la tortue qui soutient l'éléphant qui soutient le monde, comme dans la légende indienne dont se moque Locke ? Non, car il ne s'agit pas d'un principe métaphysique, d'un *hypokeimenon* ou, comme dit Locke, d'un *substratum*. En cela, le parcours de Michel Henry est *hyper-kantien* : « La philosophie est par essence transcendantale, sa tâche est

[1] *EM*, p. 227.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 1 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

de comprendre *a priori* comment telle ou telle chose est possible[1] », et cela *en vertu d'une vision précise de la tâche de la méthode phénoménologique*. Mais procédons par ordre.

Penser le temps comme ce qui est identique à l'essence de la manifestation, à savoir comme l'*a priori* indépendant de la conscience sous lequel tous les phénomènes sont donnés, signifie, selon Michel Henry, comprendre cette essence comme l'essence de l'ego. Or, cela n'est précisément pas la position de Kant, mais plutôt la position de la lecture heideggérienne de Kant.

À la rigueur, dans l'*Esthétique transcendantale*, le problème reste ouvert. En effet, s'il est vrai que l'espace et le temps, qui ne sont ni des concepts, ni des qualités des choses, sont *a priori* les formes pures de la sensibilité (ou intuitions pures), et donc les conditions de nos intuitions, et s'il est vrai aussi que tout ce qu'on perçoit est dans le temps et dans des « rapports de temps » pour autant qu'il y a intuition, alors le temps se définit comme « la forme du sens interne », la condition même des intuitions. Mais cet être, pour le temps, cette *Form des inneren Sinnes — Sinn* étant ici à prendre dans le sens de sensibilité, de sensation —, que veut-il dire ? Y a-t-il de la sensibilité pour ce qui est interne (ou « intime ») ? La sensibilité n'a-t-elle pas plutôt à voir avec des contenus sensuels ? Tout se passe comme si Kant affirmait que le temps est la forme de ce qui donne des contenus internes. Il y a donc une donation « sensible » de l'interne des intuitions et parallèlement, en ce qui concerne le temps, une *Form*, la forme (l'ordre, la constitution) de la donation et non pas la donation elle-même.

C'est là ce que Kant déclare quand il s'agit de « déduire » le concept de temps. Le langage kantien nous entraîne déjà sur le tracé henryen : « déduire » consiste à justifier l'utilisation d'un concept, la possibilité réelle ou transcendantale de quelque chose. Arrêtons-nous sur ce passage célèbre déjà évoqué :

> Le temps n'est rien d'autre que la forme du sens interne, c'est-à-dire de l'intuition de nous-mêmes et de notre état interne, [...] il détermine le rapport des représentations dans notre état interne[2].

Si la deuxième partie de l'analyse va dans la direction critiquée par Michel Henry (soit dans la direction du fondement de la représentation, donc d'une

[1] *I*, p. 118

[2] *CRP*, B 59-60 : « Die Zeit ist nichts anderes, als die Form des inneren Sinnes, d.i. des Anschauens unserer selbst und unseres inneren Zustandes. [...] bestimmt sie das Verhältnis der Vorstellungen in unserem inneren Zustande. »

forme d'extériorité hors de l'immanence du fondement de la manifestation), le choix de *Sinn* apparaît néanmoins comme ambivalent. Le temps est la forme du *Sinn*, mais le *Sinn* indique une sorte de passivité à l'égard de soi qui le mettrait en abyme. Les sens ne sont pas créateurs, c'est le temps qui leur donne forme. Il y a une perception interne s'auto-affectant, mais le temps en est le principe, le fonctionnement, une intuition non sensible, mais pure *a priori*. Malgré la simplicité et la clarté, Kant laisse donc entrouvert une sorte de chemin qui pourrait conduire à une sensibilité interne de type passif pré-henryen, de pure constitution à travers l'intuition de nous-mêmes, si le temps n'y entrait que comme une *Form*, une détermination, une sorte de « mise en ordre » des intuitions internes. Il faudrait penser avec plus d'attention les difficiles rapports entre les conditions *a priori* et les contenus de la sensibilité — qui en ce cas, étant internes, coïncideraient avec les mêmes états internes. *On peut penser que pour Kant le temps* dispose des contenus de la sensibilité, *mais ne les éloigne pas nécessairement lors de l'affection*.

Mais un tel chemin n'est pas celui attribué à Kant par Henry. La lecture de la première *Critique* filtrée par celle du *Kantbuch* conduit celui-ci à aller dans le sens d'un temps créateur d'une distance des affections, et finalement à élaborer la critique suivante : *« Le temps n'est pas seulement identique à l'essence de la manifestation comprise comme l'objectivation, il apparaît en fait comme ce qui fonde cet acte d'objectivation dans sa possibilité la plus ultime*[1]. » C'est Heidegger qui pense le temps comme ce qui assure la possibilité de l'ob-jectivation, la mise à distance des objets, la perception de quelque chose en général. Si l'objectivation constitue l'essence de la manifestation pour le kantisme, Heidegger nous apprend à penser le temps comme l'essence de l'essence de la manifestation. Michel Henry le cite lui-même à ce propos : « Le moi, en formant originairement le temps, c'est-à-dire *comme temps...*, forme la nature de l'objectivation et son horizon[2]. » Il y a donc un glissement qui, tout en maintenant un certain degré de pertinence, représente *déjà* une interprétation *originale* du transcendantalisme du philosophe de Königsberg. Entrevoir une homogénéité entre l' « ego » et le temps fut même l'une des intuitions les plus profondes du *Kantbuch*. Il est normal, dès lors, que Michel Henry, qui connaissait sûrement ce dernier mieux que la première *Critique*, ait pu affirmer que résoudre le problème du temps, cela signifie découvrir le processus qui met en acte toute objectivation. Bref, une critique décisive à l'encontre de l'identification

[1] *EM*, p. 228. Les italiques, sauf indication contraire, sont toujours des auteurs.
[2] M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, cité par *EM*, p. 228 (italiques de M. Henry).

Bulletin d'analyse phénoménologique V 1 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

ego = temps (analogue à l'identification *Dasein* = *Zeitlichkeit*) frayerait le chemin à une nouvelle pensée de l'ego comme ipséité entièrement immanente, excluant d'entrée de jeu toute mise en forme, ou toute ex-position formelle : le temps est tout sauf une représentation, une *Vor-stellung*, le poser-devant d'une dimension qui serait celle des objets, de ce qui résiste-contre *(Gegen-stände)*. Ce qui est encore plus remis en question, c'est alors sa *nécessité* dès lors que l'on se trouve dans une philosophie transcendantale. « Die Zeit ist eine *notwendige* Vorstellung[1] », nous disait en effet Kant. Pour Michel Henry, elle est bien nécessaire, mais, ajoute-t-il inflexible sur la portée de cette étymologie, ce n'est pas une *Vor-stellung*.

L'affection de soi

L'opposition la plus évidente concerne l'auto-affection : chez Michel Henry, elle est, du moins dans ses lignes générales, facilement intelligible. Elle se présente comme un rejet de toute représentation ou « pensée » (en tant que re-présentation d'un contenu transcendant), et de toute transcendance *überhaupt*. Elle est une immanence et une identité totale à soi, une auto-donation pure et absolue.

Quiconque a quelque notion de philosophie sait que rien n'est plus étranger à l'horizon philosophique et historique du kantisme, puisque ce dernier, en prenant comme garde-fou la finitude humaine, ne peut en aucun cas envisager une réintroduction de l'absolu dans l'acte transcendantal de connaissance. La connaissance est toujours un mélange de sensibilité et d'entendement. Et le fait que la condition *sine qua non* des *Erscheinungen* soit le temps, ne veut pas dire qu'il faille l'ériger en Absolu de la connaissance, mais plutôt qu'il faut le considérer comme sa condition nécessaire et simplement *formelle*. C'est à la suite de la mise en valeur heideggérienne du concept d'auto-affection chez Kant, que Michel Henry dira que l'essence du temps est la *réceptivité*. C'est parce que Kant est obligé d'admettre l'essence réceptive du temps (comme il le fit à propos de la sensibilité), qu'il nous permet de ne pas nous arrêter, dans la série transcendantale des fondants-fondés, au temps lui-même.

Michel Henry dégage une double signification du temps : premièrement, il est affection par soi, « l'auto-affection du temps signifie que c'est le temps lui-même qui s'affecte [...], qu'il n'est pas affecté par l'étant »[2]. *La*

[1] *CRP*, B 58.
[2] *EM*, p. 229.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 1 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

lecture heideggérienne, en privilégiant la première édition de la première Critique*, met en évidence une temporalité hors de l'expérience, qui permet à Michel Henry de passer à la deuxième signification, fondatrice, de l'auto-affection : l'affection* de *soi*[1]. Le temps « originaire », comme possibilité de tout placement temporel, ouvre l'horizon du temps, comme horizon de l'être — ce plan d'étalement des étants. Le temps est formation, production à partir de soi (l'imagination productive transformera les catégories de l'entendement en langage temporel), et surtout *retour sur soi*. Avant de comprendre cette dernière affirmation qui débrouillera le temps en direction de son essence, la réceptivité, qui est aussi auto-affection, lisons ce passage, finalement clair, de *L'Essence de la manifestation* :

> L'auto-affection qui constitue l'essence du temps ne s'identifie pas, toutefois, avec l'affection par soi, elle est aussi, plus profondément, affection de soi. Le temps n'est pas seulement, en effet, ce qui affecte. En tant qu'il est ce qui affecte, le temps présuppose ce qui se trouve affecté par lui. Ce qui se trouve affecté par le temps, toutefois, est le temps lui-même. *L'affection par soi trouve son fondement dans l'affection de soi*[2].

Examinons-en les enjeux. Si le temps est cette affection qui de soi le reconduit à soi, c'est qu'alors l'extériorité comme telle est temporelle. Le temps, pour Kant, est base des phénomènes et, comme le disait notre citation plus haut, lui-même représentation. Le temps est ainsi le *summum* du monisme ontologique lui-même, « l'ek-stase », en tant qu'*intuition* du pur horizon de la succession des étants. Nous savons que pour Kant le temps n'est pas une intuition, mais une « forme pure de l'intuition », c'est-à-dire une condition *formelle* de la succession. Il s'agit, de manière cohérente avec la démarche « critique », d'une condition *de droit*, déduite des limites de la raison qui contraignent celle-ci à ne pas avoir connaissance de la chose en soi (du noumène), mais seulement du phénomène. Pour Michel Henry, il s'agit d'un concept de part en part « spéculatif », non phénoménologique, pour autant qu'il est placé comme « temps pur » dans son contenu intuitif : la pure succession des événements. Henry a donc en vue sa « formation effective », l'affection : *« C'est dans la mesure où le temps est en sa nature intuition*

[1] La « Réfutation de l'idéalisme », avons-nous déjà remarqué, était un ajout de la deuxième édition. Nous sommes bien conscient que ces sujets sont très épineux, et le fait qu'ils mériteraient bien plus d'attention nous laisse pressentir que derrière les lectures rapides se cache une originalité de pensée bien plus profonde, et donc une *autre* philosophie, une autre vérité.
[2] *EM*, p. 231.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 1 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

qu'il est possible comme affection de soi. Ce qui importe dans le temps [...] ce n'est pas son caractère temporel, c'est son caractère intuitif[1]. » L'intuition est phénoménologiquement moins une intuition qu'un pouvoir. L'intuition du temps est le pouvoir de recevoir le temps, il est donc affection, pouvoir de réceptivité.

Il n'y a rien d'étonnant alors à ce qu'un phénoménologue « radical » tel que Michel Henry ait pu se permettre, eu égard à la place occupée par le temps chez Heidegger et chez Kant, cette conclusion paradoxale et presque « présomptueuse » par rapport aux efforts de ses maîtres :

> L'intervention du temps dans la problématique de l'essence de la manifestation a du moins le mérite, et cela justement parce qu'elle constitue une simple répétition de cette problématique, de confirmer celle-ci dans la trace qui est la sienne : l'élucidation de l'essence de la réceptivité[2].

L'Essence de la manifestation dévoilera l'essence de la réceptivité dans l'affectivité de l'auto-révélation immanente de l'ego *dans la passivité de sa souffrance et de sa joie*[3] : « Le souffrir [...] est l'essence de l'affectivité[4]. » Cela permettra à Michel Henry de s'affranchir non seulement du temps et des autres formes pures *a priori* de la sensibilité, mais aussi de la sensibilité en général : « Nous appelons sensibilité [ou sensation] *(Sinnlichkeit)* la réceptivité *(Receptivität)* de notre esprit à recevoir des représentations [...][5]. »

2. Contre la *Form* du flux : L'impression dans la temporalité

Pour Kant, parler d'une « passivité » de la sensibilité était évidemment absurde, pour autant qu'elle possédait des formes *a priori* spécifiques[6] — le temps étant de surcroît une *Form* qui « organise » la succession temporelle des perceptions et, dans l'imagination transcendantale, « dispose » les catégories ! Chez Michel Henry par contre la réceptivité, dépouillée de toute

[1] *EM*, p. 237.
[2] *EM*, p. 240.
[3] Pour s'en tenir au parcours textuel de *EM*, l'ouvrage le plus fidèle est aussi le premier paru sur M. Henry : G. Dufour-Kowalska, *Michel Henry. Un philosophe de la vie et de la praxis*, Paris, Vrin, 1980, p. 58 et suiv.
[4] *EM*, p. 590.
[5] *CRP*, B 75.
[6] S. Marcucci, *Guida alla lettura della* Critica della Ragion Pura *di Kant*, Rome-Bari, Laterza, 1997, p. 58.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 1 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

référence à la sensibilité, ne sera ni une faculté, un *Vermögen*, ni une capacité, une *Fähigkeit*, mais un absolu : l'utilisation d'une métaphore comme celle de la nuit désigne l'impossibilité d'échapper à soi, de se mettre à distance, de s'abolir, *et finalement de* gérer *les représentations*. La réceptivité est encore liée à la formation de la représentation[1] et finalement à la manifestation de l'horizon, mais « la phénoménalité de l'horizon transcendantal de l'être ne contient pas la réalité de l'acte de la transcendance qu'elle présuppose en fait »[2].

La réalité phénoménologique est matérielle

Pour comprendre les raisons de cette affirmation *sous l'angle du problème du temps*, nous aurons besoin de nous rendre à l'autre bout du trajet philosophique de Michel Henry : le creusement le plus explicite aura lieu dans *Incarnation*[3]. Croire pourtant qu'il s'agit là d'une sorte de « hantise », d'un retour du refoulé, ce serait trop beau pour être vrai. Si le temps ne préoccupait guère la phénoménologie matérielle en 1963, il aura le même destin dans les années suivantes. Le dernier grand essai d'Henry n'ouvre les portes à une confrontation au sujet du temps que pour la résoudre une fois de plus au profit d'une auto-fondation de l'affection dans la passivité du redondant « se sentir soi-même ». Trente-sept ans plus tard il semble, il faut le dire, que le temps se soit arrêté.

> Selon l'affirmation décisive de Kant, les formes de l'intuition et les catégories de l'entendement sont les unes et les autres des représentations. [...] La thèse réitérée de la *Critique*, c'est que la formation phénoménologique du monde dans l'action conjointe et cohérente de ces divers faire voir est à jamais

[1] M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris, PUF, 1985, le chapitre « La subjectivité vide et la vie perdue : La critique kantienne de l'âme », p. 87-123.
[2] *EM*, p. 245.
[3] Le temps (à partir, comme l'on verra, de la phénoménologie husserlienne) fut aussi l'objet d'une conférence maintenant publiée dans *Auto-donation. Entretiens et conférences*, Montpellier, Prétentaine, 2002, et encore de l'important *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, 1990, qui est une vraie déconstruction des *Leçons pour une conscience intime du temps* de Husserl. Nous avons choisi *Incarnation* car ce dernier reprend ces analyses tout en les inscrivant dans le système henryen.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 1 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

> incapable de poser par elle-même la réalité qui constitue le contenu concret de ce monde — réalité que Kant dut demander à la *sensation*[1].

C'est la suite du texte qui nous intéresse. Michel Henry fait une importante *analogie* avec Husserl et par conséquent avec le destin entier de la phénoménologie : « C'est cette même situation que nous trouvons chez Husserl[2]. » Elle repose sur le privilège tacite accordé aux « data de sensations ». Tout en prétendant connaître les choses de façon immédiate Husserl s'intéresse plutôt à la « signification qu'a la chose d'être donnée immédiatement »[3]. La *Sinngebung* le frappe plus que la *Gebung* et que le contenu de cette dernière — pour la phénoménologie matérielle la deuxième est le fondement de la première. « Mais toute signification est une irréalité, un objet-de-pensée — une "irréalité noématique"[4]. » Il y a donc pour Husserl un pôle idéal, soit celui de l'objet, à partir duquel se construisent ces « data de sensations », ce qui remplit chaque acte noétique, l'*Erfüllung* de toute *noēsis*. Michel Henry suit le fil husserlien en distinguant la *noematische Farbe*, la couleur sur la surface de l'objet, et *l'Empfindungsfarbe*, la couleur ressentie. Or, la « réalité » n'a de siège que dans cette dernière : *« La réalité de la couleur se tient uniquement là où elle est ressentie en nous, dans la couleur impressionnelle ou sensuelle, dans l'*Empfindungsfarbe[5]. *»* Le faire-voir, le pouvoir de mettre-devant-son-horizon, c'est l'indigence de l'apparaître. La *Sinnlichkeit* et les « data de sensations » n'auront de sens chez Kant et Husserl que pour donner une réalité à l'apparaître. Et *la méthode phénoménologique doit retracer avec précision le* lieu *de la naissance de la réalité*. C'est, pourrions-nous dire, une sorte de *topographie de l'Absolu*. Une géographie plus qu'une analyse de la temporalité de l'esprit.

Husserl avait déjà entrevu la réalité hylétique, sensuelle, en tant que ce qui reste *hors* de l'intentionnalité. Michel Henry se demande ce qui fait apparaître l'impression elle-même : « Ne doit-elle pas apparaître, elle aussi[6] ? » Ce ne peut être ni une autre intentionnalité, ni un autre faire-voir, sous peine de *regressus ad infinitum*. Il faudra se centrer sur ce *pouvoir* d'une manière tout autre.

L'intuition vite oubliée de Husserl, mentionnée dans « peu de textes, laconiques », dans de véritables « éclairs textuels », fut que la conscience

---

[1] *I*, p. 68.
[2] *Ibid*.
[3] *I*, p. 68-69.
[4] *I*, p. 69.
[5] *Ibid*..
[6] *EM*, p. 70.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 1 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

elle-même est sensuelle : « La conscience, qui est en elle-même une conscience impressionnelle, s'impressionnerait-elle elle-même, [...] rendant possible sa propre révélation[1] ? » Cette matière ne devint, cependant, que matière pour une forme qui l'in-forme (en suivant un « schéma venu de loin », dit Michel Henry, pensant au milieu de l'horizon extatique des Grecs à Kant). « Cette forme, qui fait voir une matière en soi indéterminée et aveugle, c'est pour Husserl l'intentionnalité[2]. » La matière « aveugle » est considérée comme celle qui devrait donner naissance à la réalité, ce qui contredit la méthode phénoménologique dans sa quête de l'apparaître pur. Husserl rétablit une dichotomie qui consiste à donner un fondement aux choses elles-mêmes, *neutralisant ainsi la critique, datant d'une décennie, qui lui reprochait de tomber dans un idéalisme transcendantale*. De Kant à Husserl, de la forme pure de l'intuition à la signification de l'intuition, il n'y a qu'un pas. Il n'y a pas mise à distance, ni écart. Du surgissement de l'horizon, on arrive chez Husserl à une réalité phénoménologique de la chose[3]. L' « illusion » est d'attribuer le pouvoir transcendantal « à l'intentionnalité qui jette [l'apparaître] hors de soi et finalement à ce "hors de soi". L'apparaître du monde [...] se trouve subrepticement investi d'un pouvoir qu'il n'a pas »[4]. Husserl porte à l'extrême les positions de Kant, mais, comme il le fit pour le pouvoir de représentation, « l'objet est incapable de sentir quoi que ce soit »[5].

La forme du flux temporel

La phénoménologie matérielle (dont la matière est la vie elle-même, l'élevant ainsi au rang d'une phénoménologie de la vie) est enfin prête pour passer au crible les vécus temporels des *Leçons* husserliennes sur le temps, et la structure quasi-névrotique proposée par Husserl — retour du refoulé d'une conscience impressionnelle s'auto-affectant. Chez Husserl, en effet, « la conscience intentionnelle du maintenant ne produit que l'idée du maintenant,

[1] *I*, p. 70.
[2] *I*, p. 71.
[3] Mais le surgissement d'une distance a été aussi revendiqué comme fécond, et cela avec des bonnes raisons, en tant que « transcendance dans l'immanence », par R. Bernet à la fin de *La vie du Sujet*. La mise à distance du sujet face à soi-même, condition de relation aux autres et au monde dans le clivage ontologique de l'existant et de l'existence, est pour l'auteur co-originaire à l'impression.
[4] *I*, p. 73.
[5] *I*, p. 74.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 1 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

la signification d'être là maintenant, d'être présent, la forme vide du maintenant et du présent »[1], sans contenu. Si l'on entend un son qui dure, le présent glisse aussitôt au *« soeben gewesen »*, au tout juste passé. C'est le flux de la conscience, qui est, selon la lecture henryenne, comme *un saut perpétuel dans deux abîmes de néant*. Husserl réintroduit toujours, de manière « incohérente »[2], l'impression comme ce saut perpétuel, mais il n'arrivera jamais à le formaliser, à le poser comme fondement, donc à le saisir dans son essence.

Examinons le son, pris dans sa sonorité pure, et dans ses phases. Le *« soeben gewesen »* est l'intentionnalité « sous sa forme primitive », car il est écart, surgissement du dehors, « DifférAnce ». *Le son est ainsi déjà détruit dans sa réalité*. Cependant, la phase sonore passée se noue constamment à la phase présente, et « de même en est-il pour les phases à venir qui se modifient constamment en phases actuelles et puis passées »[3].

Cette *passibilité* (c'est notre mot) de la conscience du maintenant condense la portée critique d'*Incarnation* : le maintenant lui-même est un hors de soi, incapable de retenir dans la présence la réalité de l'impression, passible de tomber dans son contraire, le non-être, le « rien du tout ». Le flux temporel ne donne aucun maintenant, « à proprement parler »[4]. Michel Henry renverse cette citation de Husserl : « Dans le flux il ne peut y avoir du non-flux[5] » ; il faut alors comprendre le différend : pour Michel Henry le non-flux serait *l'impression* — alors que, *peut-être*, pour Husserl, il serait la *mort*. Le présent est vu par Husserl comme « une limite idéale », alors que pour Michel Henry c'est tout ce dont la conscience intime du temps dispose, au point d'admettre que le son n'est plus que « le lieu de l'anéantissement ».

Pour Husserl, enfin, ce qui échappe au flux, c'est la « forme du flux »[6], à savoir la synthèse de trois moments : rétention-présent-protention. Avec cet emploi de *« Form »*, *il semblerait que Husserl soit à la recherche d'une solution kantienne*. Les *Leçons* témoignent toutefois d'une autre orientation. Qu'est-ce qui nous donne, en effet, le son dans toute sa durée ? Husserl dira qu' « un maintenant se constitue par une impression »[7]. En découvrant en premier l'impression, il la perd cependant aussitôt. Le contenu n'est rien

[1] *I*, p. 79.
[2] *I*, p. 81.
[3] *I*, p. 76.
[4] Des objections fort semblables, mais visant une pensée de la différence, lui furent adressées par Derrida dans *La voix et le phénomène*.
[5] Citation de Husserl dans *I*, p. 77 (il la reprend et l'explique de nouveau à p. 92).
[6] Citation de Husserl dans *I*, p. 78.
[7] Citation de Husserl, dans *ibid*.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 1 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

d'autre que ce qui est « déterminé par la forme de la loi », mais « la forme consiste en ceci, qu'un maintenant se constitue par une impression »[1]. Circularité évidente, aussitôt définie par Michel Henry comme un « coup de baguette magique »[2], qui oblige cependant la phénoménologie intentionnelle *à réintroduire l'impression* lorsqu'il s'agit de définir la forme du flux. C'est comme si Husserl *se refusait à vouloir reconnaître à l'impression une réalité formelle dernière*, tout en recourant à son contenu impressionnel, à sa matière. La *Form* ne cache que la volonté kantienne de prétendre poser le flux à distance de soi, de pouvoir le voir, le viser intentionnellement, enfin de pouvoir lui donner la réalité sans union à soi. Le flux ne sera rien de destructeur pour autant qu'il a une *Form*, qu'il ne nous traîne pas dans le néant lors de la construction de ce flux lui-même. *« Form »* est ce qui est stable, constituant, fondant. Mais Husserl vit aussi son vide en tant qu'*Erlebnis*. D'où la présence d'un caractère subreptice et refoulé.

Naissance du concept de « vie »

Ur-impressionen désigne chez Husserl ce qui vient combler « ce creux de néant »[3] engendré par le flux. C'est une solution qui ne satisfait pas Michel Henry, qui ne peut voir en cela qu'une simple ceinture de sauvetage à la phénoménologie intentionnelle, un postulat : « On ne peut donc, à la manière de Husserl, prendre l'impression originaire comme une existence qui va de soi, simple présupposition non questionnée sur sa possibilité intérieure[4]. » Le problème n'est donc pas de comprendre comment une impression disparaît au profit d'une autre dans le flux husserlien, mais plutôt de comprendre *comment l'impression apparaît*, pour ainsi se décider sur le statut du flux. Pour ce faire, chez Michel Henry, la Vie se présente comme phénoménalisation originaire.

Or, l'impression est immanente à soi, elle est « acculée à soi »[5], il est « impossible pour elle de sortir de soi, d'échapper à soi »[6]. Dès que la souffrance, par exemple, « est là, elle se tient comme une sorte d'absolu »[7]. La souffrance, dans son impressionnalité originaire, est une auto-affection :

[1] Citation de Husserl dans *I*, p. 79.
[2] *Ibid*.
[3] *I*, p. 81.
[4] *I*, p. 82.
[5] *I*, p. 85.
[6] *I*, p. 84.
[7] *I*, p. 85.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 1 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

« Elle est à la fois l'affectant et l'affecté, ce qui fait souffrir et ce qui souffre »[1], mais dans le sens phénoménologiquement fort, qui reste dans le pur apparaître, excluant par principe toute dimension formelle. La méthode inaugurée par les *Recherches logiques* a donné lieu d'après Michel Henry à un abandon progressif mais constant de l'idée d'une *Sinngebung* du monde comme privilège des synthèses actives de l'ego transcendantal. Dès les *Leçons* sur le temps, par exemple, « protention, conscience du présent, rétention sont des synthèses passives originelles, celles qui constituent la conscience interne du temps »[2]. Ainsi, selon Michel Henry, l'avenir n'est pas une projection de l'ego, mais « c'est uniquement parce qu'un avenir ne cesse de se creuser devant son regard à la manière d'un horizon que cet ego peut se tourner vers lui dans l'attente ou la crainte »[3]. Ces synthèses, bien qu'indépendantes de l'ego, « ont frappé l'impression à mort »[4], pour autant qu'elles s'avèrent intentionnelles. Michel Henry affirme, *sans l'expliquer davantage*, que « leur structure phénoménologique est incompatible avec celle de l'impression »[5]. La passivité de l'impression advient dans l'absence de toute synthèse passive, car l'impression ne peut échapper à soi — cela non pas parce qu'elle est constituée par la passivité, mais *parce qu'elle se constitue dans la passivité de l'impression*. Ainsi être-passif n'est pas une propriété d'un type d'impression, mais une « propriété d'essence »[6] de toute impression.

Michel Henry rattache la passivité à la *vie* qui s'éprouve comme une Affectivité transcendantale, « parce que c'est elle en effet qui rend possible le s'éprouver soi-même sans distance »[7]. *Serait-ce donc cet élan, cette poussée, qui instaure le transcendantal ?* Dans *Incarnation*, l'Affectivité — dont le A majuscule indiquerait la pure épreuve, le fait d'éprouver, de s'impressionner, de souffrir et de jouir — est donc déjà retour sur soi, déjà auto-affection.

Après avoir plongé dans le doute la théorie des synthèses de la conscience au profit d'une approche de la passivité originaire de l'impression de chaque présent, en tant que ressentie et non pas en tant que principe formel, les considérations sur le temps de Michel Henry se closent sur d'importantes thèses d' « irréalité » :

---

[1] *Ibid*.
[2] *I*, p. 86-87.
[3] *I*, p. 87.
[4] *Ibid*.
[5] *Ibid*.
[6] *I*, p. 89.
[7] *Ibid*.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 1 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

— *Irréalité du temps*. Le passé nous est lointain de manière uniforme : hier comme il y a des milliers d'années, selon le mot d'Eckhart. « Cette irréalité principielle du temps »[1], d'après Michel Henry. Ni passé, ni avenir, mais un seul Présent. Aucun vivant, aucun de ceux touchés par la vie (et donc par la passivité de l'Affection) ne sortira jamais de son présent, sous peine, c'est cas de le dire, de mort.

— *Irréalité de l'espace*. Il n'y a ni proximité ni éloignement dans la vie, qui est notre seul lieu. Les catégories de la distance sont les catégories *a priori* du monde, qui est donc irréel au sens phénoménologique.

Si la phénoménologie confond souvent les impressions avec les vécus, et surtout ces « data de sensations » qui entrent dans le flux du vécu, la vie est réduite à des « apparitions fantomatiques séparées d'elles-mêmes »[2]. Il y a pour Michel Henry une seule épreuve de soi qui se régit à travers la « modification continuelle de ce qu'elle éprouve »[3]. Il est temps de comprendre qu'une telle affection se place dans une *continuité*, donc une *succession*, dépourvue des caractères formels de mise à distance (Kant) et de néantisation (Husserl) à l'œuvre dans la temporalité, et en général dans les trois dimensions que sont passé, présent et futur.

3. L'origine de l'espacement

Résumons enfin notre parcours. La phénoménologie henryenne s'interdit à jamais de penser la forme de temporalité du type qui a eu le plus de fortune en Occident. Le mouvement conçu comme la série des « avant » et des « après », dans la *Physique* d'Aristote puis traduite selon les *Confessions* dans un cadre « pré-psychologique » de la mémoire et de l'anticipation[4], est resté — même avec la notion de « durée », comprise comme expérience intérieure bergsonienne, et avec la question heideggérienne « qui est le temps ? » — tributaire du principe de mutation, de changement, de déplacement, dans une série de moments hétérogènes unis par le biais du moment présent, par soi *instable*. L'effort kantien de concevoir un temps

[1] *I*, p. 91.
[2] *I*, p. 92.
[3] *Ibid*.
[4] Saint Augustin étant le premier à parler d'*affectio*, ce que Heidegger traduira par *Bestimmung*.

objectif en vertu de l'*a priori* de nos intuitions, et donc un temps qui forme l'horizon du temps de toute chose (par cette faculté de l'entendement qu'est l'imagination transcendantale) et, en soi, tout aussi bien un temps affecté (l'objet s'offre à la sensibilité dans des rapports de temps), a conduit Michel Henry à focaliser son attention sur une affection purement immanente, qui, avant d'être réceptive, puisse s'auto-fonder, s'impressionner. Le mouvement est phénoménologique pour autant que Michel Henry maintient l'argumentation sur le seul « apparaître », compris dans l'infini verbal de son venir à soi-même. Nous avons vu aussi, en paraphrasant presque d'importants passages d'*Incarnation*, que la chaîne husserlienne rétentions-présent-protentions ne peut pas éviter de réintroduire subrepticement un présent fondateur impressionnel qui s'affecte de lui-même, affligé toutefois par un destin éphémère insurmontable, et inexplicable.

Il est maintenant temps de prendre en compte le versant *positif* de ces critiques, qui, après avoir reçu le fondement transcendantal nécessaire dans l'auto-affection, *octroient à l'origine de la spatialité la tâche temporelle*. Il est temps en somme, et cela en se dégageant des propos les plus explicites de Michel Henry, de retrouver la vérité phénoménologique de la temporalité.

Un « hier » de milliers d'années

Pourquoi prendre en compte ici ce qu'on désigne comme « l'origine de l'espacement » et non pas ce « Temps transcendantal », l' « autre temporalité » dont parle Michel Henry à maintes reprises ? Il s'agirait là en effet de la pure venue en soi de la Vie. Cela irait rejoindre tout le difficile discours sur *l'épreuve de soi* et sur l'écart du Soi à soi, de la Vie au vivant. C'est le point le plus fondamental, selon l'auteur lui-même. Toutefois, d'après le point de vue qui est ici le nôtre, la question de l'épreuve de soi et de cette « autre temporalité » (sur laquelle les références ne manquent pas dans la littérature critique actuelle) ne saurait suffire à comprendre l'originalité de la conception henryenne à propos du temps.

Il est évident que le propos de Michel Henry est de saisir dans cette auto-affection, dans cette « auto-donation » de soi, une temporalité qui ne se soumette pas au déploiement des *ekstases*. L'épreuve du soi advient en effet à travers un mouvement, un écart qui ne met pas à distance pour autant qu'il ne sort pas de soi.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 1 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

Ces considérations sont très générales, mais au fond assez intelligibles dans le parcours que nous venons de faire[1]. Ce que l'on voudrait essayer de dégager, c'est l'originalité de Michel Henry, à notre connaissance encore inexplorée dans la littérature critique. C'est, au fond, le sens du mot « déploiement », utilisé de manière stratégique. Ici réside l'originalité la plus « troublante », oserons-nous dire, de la solution de Michel Henry au problème du temps : le déploiement n'est ni temporel, ni spatial, mais il est bien un déploiement de l'affectivité au sein du corps. Il est l'origine du temps[2].

Deux idées hyperboliques, l'une de Kafka et l'autre d'Eckhart servent dans *Incarnation* à introduire l'expression, qui risquerait autrement d'être fortement rhétorique, de « Demeure de la Vie », et en même temps à détendre l'atmosphère des analyses phénoménologiques ardues. Nous laissons alors entièrement à la plume de Michel Henry le soin de nous les expliquer :

> Dans l'apologue intitulé *Le plus proche village*, Kafka raconte l'histoire d'un vieil homme dont la maison est la dernière du hameau et qui, sur le pas de sa porte, regarde passer ceux qui s'en vont au village voisin. S'ils se doutaient, songe-t-il, combien la vie est brève, ils ne partiraient pas même pour le plus proche village, sachant qu'ils n'ont pas le temps d'aller jusqu'à lui. C'est cette irréalité principielle du temps — le fait qu'aucune réalité ne s'édifie jamais en lui — qu'exprimait l'intuition d'Eckhart selon laquelle ce qui s'est

[1] Dans l'impossibilité d'approfondir ce parcours ici, nous renvoyons d'abord au problème de l'Archi-Soi dans *C'est moi la vérité*, Paris, éd. du Seuil, 1996, p. 74 et suiv. et de l'autre à l'ouvrage de F.-D. Sebbah, *L'Épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, PUF, 2001, notamment aux pages 93-108.

[2] Il y aurait beaucoup à dire sur la question de l'espace, et du déploiement de la vie dans l'espace, celui notamment d'une toile de peinture. Une tentative presque paradoxale de M. Henry a été de dessiner la musique (cette dernière, comme l'on sait, serait justement formée par une série de moments…). Renfermer dans l'espace d'une toile la musique demanderait de réeffectuer le geste de l'auto-affection, le déploiement lui-même dont nous parlons dans ces pages. La musique a en effet besoin de se déployer dans et à l'intérieur de la vie : le rythme ne serait qu' « intensité subjective » (F.-D. Sebbah, *op. cit.*, p. 292, en note). M. Henry parle de « fulgurations ». Sur cela on peut lire soit un texte mineur mais intéressant de M. Henry, « Dessiner la musique. Théorie pour l'art de Briesen », dans *Le nouveau commerce*, 61, 1985, p. 49-106 (repris maintenant dans M. Henry, *Phénoménologie de la vie*, tome III : *De l'art et du politique*, PUF, 2004), soit, sur le versant de sa critique, J. Colette, « Musique et philosophie », *Philosophie*, 15, 1987.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 1 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

> passé hier est aussi loin de moi que ce qui est arrivé il y a des milliers d'années[1].

Pourquoi cela ? « Hier » n'a pas, à travers son être-proche, à être ressenti plus fortement que les guerres puniques, il n'est pas plus « présent » donc, même d'après un point de vue henryen ? Et surtout, introduire de nouveau un abîme ne relève-t-il pas d'un dépouillement temporel de ce qui est propre au présent ? C'est parce que, évidemment, nous avons une idée d'un présent dilaté, déjà formalisée, partiellement, par Heidegger[2]. Un présent qui n'est pas seulement ce qui « se joint invinciblement » à nous, mais plutôt ce qui laisse au présent la possibilité de s'écarter. Ce faisant, Michel Henry brise tout lien avec une « pensée de la pensée », une pensée qui prend en compte les processus ontologiques de notre agir-dans-le-monde. Le présent n'est, pour celui qui croit à un passé plus récent qu'un autre, qu'un *moyen* pour ce qui n'est pas encore là, ou qui vient de se passer. L'avenir est concerné lui aussi, mais implicitement, par les mêmes critiques. Heidegger opère un déplacement philosophique de la question « qu'est-ce que le temps ? » vers la question « qui est le temps ? ». Michel Henry, semblant anticiper le grief de certains qui serait de vouloir couper la temporalité et la figer dans un présent, se poserait plutôt la question : « Quel est le lieu du temps ? »

Le pouvoir-se-mouvoir de la chair

Le « renversement de la phénoménologie » n'est qu'un premier élan, et un premier chapitre, en direction d'une résolution des apories husserliennes. *Incarnation* propose en revanche une phénoménologie de la chair, à mi-chemin vers une « Phénoménologie de l'Incarnation », cette dernière concernant la venue du Verbe divin dans l'immanence de sa chair. Le concept de « chair » est donc la véritable charnière, qui présente en outre un fond argumentatif phénoménologiquement plus solide.

D'après la distinction husserlienne entre *Körper* et *Leib*, le premier participe du monde en tant que corps-objet, le deuxième en tant que « *mon* corps [...], comme le seul à n'être pas un *Körper*, mais un *Leib* », que Michel

[1] *I*, p. 91.

[2] « Même dans le présent de son souci, le *Dasein* c'est le temps plein, et précisément de manière qu'il ne peut pas se libérer de l'avenir », M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit* (1924), Tübingen, Max Niemeyer, 1989, p. 43 (nous traduisons).

Bulletin d'analyse phénoménologique V 1 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

Henry, pour en accentuer le hiatus, préfère traduire par « chair »[1]. La chair est justement ce qui se sent soi-même sans écart ; pénétrée de part en part par l'affectivité, elle est même cette « Archi-Affectivité », puisque c'est par elle que l'affectivité peut s'affecter. Sans chair, pas d'affectivité ; mais aussi pas de chair sans affectivité. *La chair est finalement le* lieu *de l'affectivité* : son déploiement reste collé à soi pour autant qu'elle n'affecte pas le corps mondain. Et si cela ne rend pas l'argumentation circulaire, c'est notamment par le biais du « pouvoir » de la chair, *le pouvoir-se-mouvoir*.

Si l'on examine de près ce qui permet au corps-objet de se mouvoir dans le monde, il devient évident que c'est la chair qui instaure ce pouvoir. C'est avant tout un pouvoir. Il apparaît difficile de réfuter l'idée que la sensibilité signifie, non pas être comme la statue « sentante » de l'allégorie de Condillac, prisonnière de son immobilité de marbre, mais bien reconnaître ce parfum dans l'air comme bon ou mauvais, par exemple. Il y a un *eudémonisme* en toute sensation — si mon corps est sentant. La statue pourra alors bouger pour le reconnaître, en jouir ou le fuir. Nous apprenons d'abord que le domaine impressionnel n'est jamais amorphe, et ensuite qu'il est a-temporel. Le sentir ne voit jamais son futur ni son passé. Au niveau transcendantal par exemple, pouvoir-sentir *« signifie se trouver en possession d'un tel pouvoir, être préalablement placé en lui, [...] pouvoir ce qu'il peut »*[2]. Mais ce serait une analyse encore en dette avec « un autre pouvoir » qui « l'habite ». Michel Henry remarque que des cinq sens, le toucher n'est pas comme les autres, car les « modifications » qui l'affectent viennent d'un corps différent. Sommes-nous dans l'ordre d'une hétéro-donation ? Nous ne le pensons pas. Le pouvoir de la chair est en effet pouvoir *de la* chair, qui appartient à la chair. *Le corps différent que le toucher nous révèle n'est que le même pouvoir de se mouvoir* : « [...] [Le] pouvoir de se mouvoir en lequel le pouvoir-toucher se meut lui-même de façon à pouvoir-toucher tout ce qu'il est en mesure de toucher [...][3]. » Le pouvoir de toucher n'est pas capable de reconnaître quoi que ce soit sinon en se mouvant (de manière à pouvoir

[1] Nous soulignons. Le passage se trouve au § 44 des *Cartesianische Meditationen. Hua I*, La Haye, Nijhoff, 1950. La traduction d'Emmanuel Levinas et Gabrielle Peiffer interprète *Leib* comme « corps propre organique » (*Méditations cartésiennes*, Paris, Vrin, 1996, p. 159), Marc de Launay comme « corps propre » (*Méditations cartésiennes*, Paris, PUF, 1994, p. 145), et Ricœur enfin comme « chair » (P. Ricœur, « Edmund Husserl. La cinquième méditation cartésienne », dans *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 2004, p. 241.

[2] *I*, p. 196.

[3] *I*, p. 197.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 1 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

reconnaître aussi son corps, en mouvant la main sur sa poitrine par exemple). Jusqu'ici Michel Henry rejoint les analyses lucides de Condillac.

« Comment un organe mobile quelconque a-t-il été constamment dirigé sans être connu[1] ? » fut la question « abyssale » de Maine de Biran. Il faut que le corps se connaisse d'abord, ou mieux qu'il soit « préalablement en lui-même et ainsi en possession de lui-même »[2]. Gnoséologie et phénoménologie coïncident, si « l'être-en-possession-de-soi d'un tel pouvoir n'est donc pas différent de son être-connu, de cette donation pathétique dont nous parlons »[3]. Nous sommes dans une réduction phénoménologique *ante litteram*, si la chair est le lieu d'une mise entre parenthèses de tout pouvoir de connaissance de réalité, externe (mondaine et factuelle) ou interne (psychologique et comportementale). Ce pouvoir est la possibilité transcendantale, *a priori*, de toutes les « actualisations », comme le dit Michel Henry : mot où retentit l'actuel, le maintenant sans présence réelle, sans disponibilité sous-la-main d'un maintenant apprivoisable, mais qui en est en deçà — il est dit justement qu'il « domine passé, présent et futur »[4].

La mémoire immémoriale et l'origine de l'espacement

Quelle importance recèle la reconduction du temps à un pouvoir immanent pour l'économie du discours henryen ? Pour autant qu'il met hors réalité le concept de succession de moments, l'enjeu est d'arriver à saisir la possibilité non pas comme une série de possibilités qui se présentent au vivant les unes après les autres, mais précisément comme ce qui rend possible cette possibilité à chaque moment. La réflexion d'Henry vise la réalité et l'unicité de tout moment, ce moment étant lui-même privé de temps, pour autant qu'il est pathétique, et donc non mesurable par une montre. Le pouvoir n'est pas la possibilité, mais la condition de possibilité pour la chair, lieu du pouvoir (selon ce qu'on pourrait définir comme une « topologie de l'affectivité »). Mais comment une telle unité indissoluble vient-elle briser le « flux héraclitéen », la succession, le néant, et avec eux toute mise en forme du temps telle qu'un *a priori* temporel ?

C'est parce que ma chair garde *une « mémoire immémoriale du monde »*, qui la fait agir dans le présent, que le passé n'est pas d'ordre

[1] Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, cité dans *I*, p. 202.
[2] *Ibid*.
[3] *I*, p. 205.
[4] *Ibid*.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 1 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

mondain. À chaque fois le passé apparaît comme ce qui se répète indéfiniment[1] dans l'éternel présent, et qui, par sa propre vie, a le pouvoir de se répéter dans l'avenir. « Cette immanence en ma chair de tous ses pouvoirs fait de celle-ci le lieu d'une mémoire originelle[2]. » C'est une mémoire sans pensée, sans représentation. Dans la vie du Soi, il n'y a aucune distance qui puisse laisser place à un rappel de quelque chose d'autre.

Toutefois, cette mémoire immémoriale se heurte aussitôt au monde. La chair, sans temps ni espace, est à l'origine de ce « continu résistant », de cet écueil qui l'introduit dans le monde, pour autant qu'il ressent ce poids. Dans cette résistance, il n'y a évidemment encore ni espace ni temps, mais elle en vient cependant, de manière *tragicomique*, à se heurter au corps comme dans une tension, un effort. Pour Michel Henry, il y a dans cette venue auto-donation, vie, ipséité, et aussi l'origine des premières affections dans la chair d'un déploiement vers le monde — et vers le temps. Cependant, le temps n'est pas issu de ma chair, et cet effort n'est pas temporel : *ma chair est l'effort, c'est, pourrions-nous dire, l'origine de l'espacement.* Michel Henry insiste longuement sur le rôle de la *peau* en tant que croisement des deux corps ; plus fondamentalement, il parle de « dynamisme interne » dans la chair qui ne doit pas faire surgir un écart, mais l'origine de l'écart. La possibilité de l'écart est un pouvoir dynamique de la chair dans sa constitution corporelle. L'écart n'est pas de l'ordre du temps, il n'a ni avenir ni passé, il est immémorial, et cependant il revient à soi, et de soi il se répand, par son corps, dans le monde, en laissant venir des modifications toujours différentes. L'espacement n'est pas l'espace non plus. Bien que le registre soit celui d'un déploiement qui se répand dans le corps, il n'y a nul espace, le déploiement n'est pas une distance. L'espacement est par contre la possibilité que le corps propre a de se mouvoir, de se ressentir et en même temps de ne pas rester figée. Même dans les chaînes les plus lourdes, le corps se meut en se ressentant, et se ressent en se mouvant. La chair va à l'unisson avec ses mouvements. Il est facile de remarquer que ni le temps ni l'espace ne sont en jeu, quoiqu'ils trouvent ici leur lieu du possible.

La succession est garantie par l'espacement, l'instauration de la temporalité est garantie par l'origine de l'espacement — et parallèlement le temps perd son être irréductible ; non pas seulement son statut d'universel, *le temps perd paradoxalement sa dimension temporelle*. Il devient une « irréalité » selon le mot de Michel Henry, c'est-à-dire qu'il a besoin d'autre chose

[1] On pourrait lire ces pages à partir de Nietzsche, de l' « oubli actif » de la *Deuxième Inactuelle* jusqu'à l'éternel retour.
[2] *I*, p. 206.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 1 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

pour exister. Comme chez Saint Augustin, le temps devient incompréhensible — mais pour cause, parce qu'il ne peut, justement, être compris à partir de soi-même.

Le temps comme ce qui « donne possibilité » au *Dasein* est devenu ce qui ne peut qu'enlever au vivant son être propre, le pouvoir-mouvoir et le se-sentir. Nous pouvons le temps.

> Notre corps est ainsi le lieu où s'entrelacent, s'échangent et se modifient constamment des multiples qui, en dépit de leur multiplicité et de leurs changements, reçoivent *chaque fois* une signification et une localisation rigoureuses dans le procès général sans la constitution de notre corps propre[1].

Legs éternels

D'où vient alors ce « chaque fois » ? Il y aurait donc une autre fois, une nouvelle fois, et une fois passée ? Toutes étaient présentes, toutes sont « chaque fois », toutes seront remplacées.

L'origine de l'espacement ne nous dit strictement rien sur le temps en tant que succession. L'origine de l'espacement est l'origine du temps, et non pas le temps lui-même. Du temps, nous savons maintenant l'origine avec précision, mais pas davantage. Nous savons en somme qu'il est irréel, qu'une autre temporalité est à l'œuvre dans le seul moment présent, le moment où l'affectivité se déploie. Mais nous savons aussi que la réalité advient à « chaque fois ». Résidu de tout cela, le temps comme succession n'est pas vraiment aboli : il est plutôt poussé du côté du ce qui ne mérite nullement l'attention d'une phénoménologie de la vie (qui pour Michel Henry vaut pour toute phénoménologie et pour toute philosophie).

Il y a encore une dernière remarque, que Michel Henry formule en passant, lorsqu'il s'interroge sur le saut dans le péché — à savoir ce qui, loin d'être un motif religieux, est censé expliquer le passage de l'affectivité au monde. L'angoisse et le désir, tout en n'étant rien d'autre que ce qui est ressenti, trouvent leur lieu de satisfaction dans le monde. « Le temps véritable existe désormais comme celui du possible, de la possibilité de la répétition de la faute »[2], bien illustré dans la Genèse : avant la chute, il n'était possible de parler ni de monde ni de temps.

[1] *I*, p. 234, nous soulignons.
[2] *I*, p. 292.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 1 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

C’est lorsque le déploiement de l’affection dans le corps rejoint la satisfaction dans ce monde, que le temps s’origine ; nos rapports au monde sont instaurés selon une série de successions, éprouvés dans le pathos. Et cette possibilité, pour le désir angoissé qui est ressenti à l’intérieur du vivant, de « succomber au péché » (selon les intuitions de Kierkegaard), à sa satisfaction mondaine, reste dans l’ordre du mystère.

Bulletin d’analyse phénoménologique V 1 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique V 2, 2009
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

The Riddle of Reason: In Search of Husserl's Concept of Rationality

By WITOLD PLOTKA
University of Gdansk, Poland

Abstract Husserl's phenomenology was shaped by his understanding of human reason. From the *Logical Investigations* to the *Crisis*, the problem of reason seems to be one of the main themes in Husserl's considerations. He approaches the issue from different angles, talking about the concepts of the world, time, and responsibility. Husserl's findings have led him to identify a crisis of culture. Scholars today should question Husserl's concept of reason in order to fully comprehend this thesis. This article argues that Husserl's concept of reason is constructed in correlation to unreason, leading phenomenologists to adopt a binary division between rationality and irrationality. In contrast to scholars who stress the rational character of Husserl's phenomenology, this article asserts that the introduction of the concept of irrationality into phenomenological investigations significantly broadens the original understanding of phenomenology as defined in the *Investigations*. His own research confronted Husserl with this question. Therefore, it is claimed here that phenomenology underwent a process of immanent development from the thesis of objective reason to the thesis about the correlation of reason and unreason.

The "riddle of reason" was an expression used by Husserl in a note from 1910[1]. He wrote about a "solitude full of mysteries," the condition of a

[1] I would like to thank Zbigniew Wojnowski from University College London for help with grammar and style.

thinker facing the task of solving "the riddle of the cognition Sphinx."[1] In 1937, after almost thirty years of phenomenological studies, Husserl still spoke of the riddle as the "*enigma of all enigmas*."[2] Continuously, the riddle of reason resounds today in Husserl's *Nachlass* as part of his investigations into the mind and the possibility of cognition. In order to solve the question, Husserl tried to build a phenomenology, a method which he hoped will lighten the field of rationality so "full of mysteries." Husserl wrote about the necessity to investigate the phenomenology of reason.[3] This is why phenomenology, according to Ernst Wolfgang Orth, is "simply a name for the problem of reason — for human rationality itself."[4] Therefore, it should not be surprising that „[w]e must constantly return … [t]o Husserl's notion of Reason."[5]

In his work entitled *The Operative Concepts in Husserl's Phenomenology*, Eugen Fink, Husserl's assistant and collaborator, introduced a helpful distinction between "thematic" and "operative" concepts. He defined the former in the following way: "[c]onceptualization in philosophy aims intentionally at those concepts in which thought fixes and preserves what is being thought."[6] The latter, by contrast, indicates that thinkers always "… *use* other concepts and patterns of thought, they *operate* with intellectual schemata which they do not fix objectively."[7] For Fink, the central and

---

[1] E. Husserl, *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie. Vorlesungen 1917/18 mit ergänzenden Texten aus der ersten Fassung von 1910/11*, ed. by U. Panzer, Dordrecht, Nijhoff, 1996, p. 335; hereafter Hua XXX.

[2] E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, ed. by W. Biemel, Den Haag, Kluwer Academic Publ., 1976, p. 12; hereafter Hua VI; English transl. E. Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction to Phenomenological Philosophy*, transl. and introduction by D. Carr, Evanston, Northwestern University Press, 1970, p. 13; hereafter *Crisis*.

[3] E. Husserl, "Persönliche Aufzeichnungen," *Philosophy and Phenomenological Research*, 16 (3), (1956), p. 298.

[4] E. W. Orth, "Phänomenologie der Vernunft zwischen Szientismus, Lebenswelt und Intersubjektivität," *Phänomenologische Forschungen*, 22, (1989), p. 64.

[5] J. Derrida, *Edmund Husserl's Origin of Geometry. An Introduction*, transl., preface and afterword by J. P. Leavey, Jr., Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1989, p. 144.

[6] E. Fink, "Operative Concepts in Husserl's Phenomenology," in *Apriori and World. European Contribution to Husserlian Phenomenology*, ed. and transl. by W. McKenna, R. M. Harlan and L. E. Winters, introduction by J. N. Mohanty, The Hague, Nijhoff, 1981, p. 59.

[7] *Ibid.*

Bulletin d'analyse phénoménologique V 2 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

thematic concept of Husserl's thought is the concept of phenomenological reduction.[1] However, inasmuch as we present reduction as a kind of performance (*Leistung*) of reason, the main theme of phenomenology can be understood to be reason.

In this article, I view reason as a phenomenological "*Sache*"; to put it precisely, I seek to go back to the "*Sache*." In the *Preface* to his book about Husserl and Fink, Ronald Bruzina writes that "[i]n inquiring into the phenomenological sense of '*die Sachen selbst*,' no topic and no finding can stand alone. Every '*Sache*' is a knot of the cross-weaving of many '*Sachen*,' and the tug along any thread on connection will lead to endlessly many more."[2] Therefore, our search for Husserl's concept of rationality will necessarily involve the study of many topics. First of all, we will consider the concept of objective reason and its critique. Secondly, we will proceed to reconstruct the question of reason, seeking to discover unreason as a correlative element of the theory of rationality. Finally, the article will outline connections between reason and unreason.

1. Objective reason and the crisis of philosophy

Surprisingly, secondary literature has from the start driven to evaluate Husserl's theory of reason, rather than reconstructing it. Consequently, a reconstruction of the arguments involved in the evaluation of his work can provide interesting insights into Husserl's concept of reason. Above all, scholars who study Husserl have associated phenomenology with the *Logical Investigations* and the thesis about "the *unbounded range of objective reason*."[3] Of course, in the *Investigations*, Husserl introduced the concept of reason as a norm: the "rational" can designate the "normal."[4] Conversely, "normality" is also accepted by any rational individual. Hence, following

[1] *Ibid.*, p. 62.
[2] R. Bruzina, *Edmund Husserl & Eugen Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology, 1928 – 1938*, New Haven, London, Yale University Press 2004, p. xvii.
[3] E. Husserl, *Logical Investigations*, Vol. 1, transl. by J. N. Findlay, London and New York, Routledge, 2001, p. 223; hereafter *LI*.
[4] Cf. *LI*, p. 17. Husserl in the *Investigations* presents following proposition: "We call a man 'reasonable', if we credit him with a habitual tendency to judge rightly, in his own sphere, of course, and in a normal frame of mind. A man regularly capable, when normal, of hitting off 'the obvious', what 'lies to hand', is a 'responsible thinker'" (*LI*, p. 62).

Bulletin d'analyse phénoménologique V 2 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

Husserl, we must accept the concept of reason as an ideal and/or unchangeable system of laws which justifies "truths in themselves."

In an article written in 1939, Theodor W. Adorno argued that this theory was shaped by the mathematical character of phenomenology. In this respect, phenomenology seems to be similar to classical rationalism.[1] In a series of lectures entitled *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* (which Adorno gave in Oxford between 1934 and 1937), phenomenology is recognized as an absolute science.[2] The science, according to Adorno, justifies its own classifications by dualism of the essence and its fulfilment. The essence seems to be "in itself"; to reach the essence means to use mechanisms inscribed in the phenomenological method. For the author of *Metakritik*, phenomenology introduces an ideal sphere of investigations; moreover, the introduction of the primacy of organization and classification captures thinking in the framework of supra-temporal laws. These laws make it possible to understand thinking as "… a kind of counting apparatus which functions like a calculator."[3] Therefore, Adorno asserts that from the phenomenological perspective reason is like a "machine" which transforms a given "material" according to ideal principles. Adorno's reconstruction of the theory suggests that phenomenology should be considered dogmatic and uncritical.[4]

At the same time, during the 1930s, Husserl criticized the theory of mathematical reason as well. Husserl's critique of mathematical reason pointed to a similarity between Adorno's critique and phenomenological philosophy. In a note from 1934, Husserl posed what he described as an "uneasy question": "[w]hat does the premise about the rationality of man who cognizes in a real and possible way mean?"[5] In particular, the question sets out to challenge scientists, casting doubt on the latent premises of

[1] "From his mathematical beginnings to the very end he was concerned only with the justification of *vérités éternelles*, and for the passing phenomena he held all the contempt of the classical rationalist" (T. W. Adorno, "Husserl and the Problem of Idealism", *The Journal of Philosophy*, 37, 1 (1940), p. 6-7).

[2] T. W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 2003, p. 13.

[3] *Ibid.*, p. 69.

[4] Cf. *ibid.*, p. 143.

[5] E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, ed. by R. N. Smid, Dordrecht, Kluwer Academic Publ. 1993, p. 30; hereafter Hua XXIX.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 2 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

positive sciences.[1] It is alleged that the sciences are naïve to the extent that they rely on a "normal" concept of rationality. According to Husserl, a kind of "normality" is an "uncovered presupposition of the scientist."[2] Furthermore, Husserl enquires what the implications of adopting a certain view of the world are, and he asks how the premise of rationality is translated outside the scientist's life. He concludes: "I do not know anyone who can answer such uneasy questions."[3] Therefore, as a practitioner, the scientist does not question the foundations of his practice. He just knows what he can do, and this is the reason why he does not care about the premise of rationality. He focuses on his actions or actual operations, and he does not address the theme of reason in his investigations.[4]

In this sense, Husserl suggested that we assume that certain activities are rational. Hence, when we want to describe the concept of scientific

---

[1] For Husserl , the sciences are an expression of the process of rationalisation in general. Rationalisation is "… a mental operation … which leads all factual descriptions through upgrading of the factuality to a pure possibility in appropriate essential establishment" (E. Husserl, *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1927*, ed. by M. Weiler, Dordrecht, Kluwer Academic Publ., 2001, p. 48; hereafter Hua XXXII). Positive sciences are grounded on an uncritical relation to the world (E. Husserl, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*, ed. by B. Goossens, Dordrecht, Nijhoff, 2003, p. 3; hereafter Hua XXXV). Above all, the sciences discuss the world as nature; nature is reduced to a set of single objects which seem to be split between certain fields. The sciences postulate the process of specialisation with reference to the fields. After all, positive sciences discuss the world as if it were objective; a description of the world as objective is equivalent to a description of the world by mathematical method (E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, ed. by M. Fleischer, Den Haag: Nijhoff, 1966, p. 435, hereafter Hua XI; English translation E. Husserl, *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis. Lectures on Transcendental Logic*, transl. by A. J. Steinbock, Dordrecht, Kluwer Academic Publ., 2001, p. 544; hereafter *PS*). The method introduces the sphere of objectivity in such a way that it allows to treat each question as settled for everyone who practices the method (Hua XI, p. 435; *PS*, p. 544). This "ratio of natural sciences," as Husserl writes, is "… the ability … of calculating future as well as past relations of possible fields of the givenness of an experience" (E. Husserl, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, ed. by R. Sowa, Dordrecht, Springer, 2008, p. 733; hereafter Hua XXXIX). It is in this sense that we write about positive sciences.

[2] Hua XXIX, p. 30.

[3] *Ibid.*

[4] *Ibid.*, p. 31.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 2 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

rationality, we should examine how it is practiced, rather than investigating scientific theories themselves. At the very beginning of the 1922-1923 *Einleitung in die Philosophie* lecture series, Husserl emphasized that such an investigation would allow us to formulate a theory of rationality which is immanent to theories constructed by scientists.[1] He proceeded to investigate scientific methods in his note from 1934. For the founder of phenomenology, when science aims at actual operations only, it relies on "technicization of the method." Husserl stated that "[t]echnical method involves the use of the unreasonable, and namely … empty words and signs."[2] Therefore, human rationality is determined by the primacy of methodical practice. Husserl did not provide a precise definition of "technicization"; he only emphasized that it operates with "substitutes," which are determined by methodical aims. In addition, he claimed that the model of "technical" practice is mathematical practice. "Mathematics," according to Husserl, "is the biggest technical wonder."[3] For this reason, the proposition that scientific rationality is determined by technical method is justified. Therefore, it is possible to speak of the crisis of rationality. Husserl elaborated on this theory three years later in *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*.

In this work, Husserl considered the legitimacy of the "crisis of sciences" thesis in confrontation with the unquestionable success of the sciences.[4] He stated that scientific crisis and progress are not incompatible, while specifying that we should understand the crisis in a special sense. Hence, as James Dodd argues, "[t]hat [science's] very success does not preclude the possibility of crisis is a key insight of Husserl's; but it means that to talk of the crisis of science is, paradoxically, to talk of the crisis of a success."[5] The success of sciences is accompanied by the naïveté of human attitudes. As we have established above, the sciences have latent pre-suppositions. Moreover, they exclude "ultimate and highest questions"[6] from the field of investigation and from the field of practice at the same time. The ultimate and highest questions indicate the problems of reason. The sciences lead the scientist to the facts, and not to the investigation of the power of

[1] Hua XXXV, p. 6.
[2] Hua XXIX, p. 35.
[3] *Ibid.*
[4] In the first paragraph of the *Crisis*, Husserl emphasized: "The scientific rigor of all these disciplines, the convincingness of their theoretical accomplishments, and their enduringly compelling successes are unquestionable" (Hua VI, p. 6; *Crisis*, p. 4).
[5] J. Dodd, *Crisis and Reflection. An Essay on Husserl's "Crisis of the European Sciences,"* Dordrecht, Kluwer Academic Publ., 2004, p. 29.
[6] Hua VI, p. 6; *Crisis*, p. 9.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 2 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

reason. Additionally, the practice of sciences shapes the technical view of reason.

For Husserl, the success of positive sciences results in the possibility of predication. He stated that the sciences have a "kind of predication" which "infinitely surpasses the accomplishment of everyday predication."[1] Scientific predication and "an a priori all-encompassing method" make it possible to grasp "an infinity of objects that are subjectively relative" as "an infinity which is determined, decided in advance, in itself, in respect to all its objects and all their properties and relations."[2] Therefore, an infinity of relative objects can be rationalized; the methods of positive sciences make the subjective field determinable. The practice of scientific method introduces ideal constructions, thus leading us to conceive of this rationalized sphere as a constituted objectivity. This objectivity allows for the "calculation"[3] of unknown fields that are relative. It is exactly at this point that Husserl suggested that positive sciences employ mathematical methods. They form a crucial element of the process of predication. The subjective world is, as it were, translated into objective categories; this leads to the introduction of the horizon of the "being-in-itself" which could be grasped as "truths in themselves."[4] Just as mathematical laws govern operations performed on variables, the truths in themselves are determined by objective laws which "calculate" future facts on the basis of given "truths in themselves." Therefore, what remains unknown is determinable in the light of scientific "calculations."

The interpretation of the world in such categories as "truths in themselves," ideal constructions, "calculation" and predication is interwoven with the process of idealization. In consequence, the process leads to the formalization and technicization of rationality. Let us describe these mechanisms at more length. The first process encapsulates the achievements and goals of reason in a net of formulas. The nets present algebraic signs and modes of thinking. The application of formulas to the cognition of concrete surroundings reduces the world to the formulas employed. In the process of formalization, as Husserl puts it, "… one calculates, remembering only at the

[1] Hua VI, p. 51; *Crisis*, p. 51.
[2] Hua VI, p. 30; *Crisis*, p. 32.
[3] Hua VI, p. 31; *Crisis*, p. 33.
[4] "A new method of real cognition of nature and the world, so to speak, worships mathematical evidence and claims that thanks [to the latter — WP] it could reach the cognition of being-in-itself in 'truths in themselves'" (Hua VI, p. 466).

Bulletin d'analyse phénoménologique V 2 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

end that the numbers signify magnitudes."[1] "Only at the end" does the scientist see that abstract formulas indicate not concrete things but rather an ideal field. The formal view of the world culminates in the process of constructing hypotheses. Therefore, hypotheses are formulas grounded on other constructions, which indicates that hypotheses are not connected with the surrounding world at all. They can be considered to be of value only within a definite system. At the end, the whole world is replaced by abstract formulas.

The second mechanism, the technicization of rationality, consists of operations with substitutes. To put it differently, technicization makes reason equal to thinking in "symbolic" concepts.[2] By "symbolic concepts" Husserl means the concepts separated from their primordial meaning and determined by functions of the appropriate system. In the process of technicization "… methods are later 'mechanized'. To the essence of all method belongs the tendency to superficialize itself in accord with technicization."[3] Hence, while rationality is constituted by positive sciences, it is limited by technicization. Moreover, reason seems to be a "mechanism" which "calculates" and predicates the future in a system of ideal constructions. In consequence, reason can be construed as an instrument and the ultimate and highest phenomenological critique of reason can be labeled as a critique of instrumental reason.

This analysis is based on the published part of the *Crisis*. Undoubtedly, it complements the sketchy critique which Husserl advanced in his note from 1934. We must clearly emphasize that the phenomenological critique of the mechanization of method arose in answer to problems identified during the *Natur und Geist* lectures in 1919 and 1927.

The philosophical problem concerning the relation between spirit and nature which Husserl addressed in *Natur und Geist* was a point of departure for the discussion of the status of human sciences. More importantly, it was in this discussion that Husserl diagnosed the "mechanization" of method. In a striking parallel to his later discussion in the *Crisis*, Husserl stressed the unquestionable status of scientific success. As he famously stated, "… knowledge is power."[4] Husserl attributed the power of sciences to their grounding in method, which allowed to reduce the scientist's workload.

---

[1] Hua VI, p. 44; *Crisis*, p. 44.
[2] Hua VI, p. 48; *Crisis*, p. 48.
[3] Hua VI, p. 48; *Crisis*, p. 48.
[4] E. Husserl, *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919*, ed. by M. Weiler, Dordrecht, Kluwer Academic Publ., 2002, p. 5; hereafter Mat IV.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 2 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

Nevertheless, Husserl spoke of the scientist's reliance on method as a double edged sword. The method, of course, "…is progress, but it is a danger as well: it saves the scientist much intellectual effort, but due to the mechanisation of method, many branches of knowledge become incomprehensible; outer rationality, which is understood as justification based on changing conclusions, does not correspond to inner rationality, to the understanding of inner senses and aims of thoughts and to basic elements of method."[1] This indicates that the critique of the mechanization of method is closely linked to the critique of reason in phenomenology. Husserl spoke of an "inner" and "outer" rationality. While "inner" rationality seems to be equivalent to the essence of reason and thinking, forming its aim and meaning, "outer" rationality of method reduces reason to its own ideal constructs of justification and the "outer" mechanisms of practice. Therefore, the rationality of mechanized method transforms reason into a mechanism that belongs to a dogmatic or at least a technical science.[2]

According to Husserl, the rationality of positive sciences as shaped by the mechanization of method contains in itself a fundamental contradiction. More precisely, positive sciences claim that "[s]cience should make us independent … in all our practice and aspirations. However, as science is subordinated to the mechanisation of method, it does not make us free even theoretically."[3] In other words, positive sciences enslave human rationality. This contradiction accompanies all attempts at the mechanization of method.

During the 1927 *Natur und Geist* lecture series, Husserl returned to the analysis of this paradox, which he saw as "the tragedy of scientific culture."[4] He remarked that not only do sciences tend towards specialization, but they also aspire to universality. This paradoxical situation is observable in the struggle between individual sciences (meaning physics, chemistry, and biology) over the primacy in the description of nature as a closed universe.[5] In the course of his lectures, Husserl asserted that "[t]he scientist of a particular science is convinced … that in the progress from one field to another he achieves at last the cosmos of cognition (*Kosmos der Erkenntnis*), and that he thereby thinks in the manner of an authentic scientific method."[6] Therefore, specialized sciences are characterized as universal, seeking to

[1] *Ibid.*, p. 6.
[2] *Ibid.*, p. 12.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*, p. 12-13.
[5] Hua XXXII, p. 10-11.
[6] *Ibid.*, p. 12.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 2 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

grasp the world as a whole. For Husserl, the claim of scientific rationality is naïve. According to his observations, rationality becomes a mechanism. From the perspective of "outer" rationality we "[a]ctually do not know what we want."[1]

To sum up, in the light of our reconstruction of Husserl's critique of mathematical reason, Adorno's analysis of Husserl's phenomenology should be qualified. It applies to the *Investigations* where the concept of objective reason is presented. However, inasmuch as Husserl's later philosophy can be seen as a critique of objective reason, phenomenology becomes a part of Adorno's examination. Therefore, we should modify Adorno's thesis that "mathematism" pervades the whole of phenomenology. As we have demonstrated, Husserl actually emphasizes the impossibility of a mathematical description of the world.[2] Therefore, the phenomenological critique of mathematical reason is equivalent to Adorno's examination of objective reason.

This comparison demonstrates that Husserl's concept of rationality is based on a fundamental ability of reflection. It is reflection which makes it possible to evaluate the mechanization of method. Husserl built this concept of reason through applying the idea of objective reason. Moreover, the concept of objective, mathematical reason justifies the thesis about the crisis of reason, because reason is reduced to an ideal system of laws. Husserl's thesis about the crisis of reason has further implications: as we have already discussed, reason manifests itself in practice. This implies that the crisis could concern the fields of culture, science and philosophy itself.[3] The crisis of objective reason remains unresolved, but at the same time Husserl points out that we are able to evaluate, which effectively uncovers a non-naïve aspect of reason. Therefore, when we speak of the crisis of objective reason "… we must not take this to mean that rationality as such is evil or that it is of only subordinate significance for mankind's existence as a whole."[4] Hence, the crisis of objective reason does not have to mean the crisis of reason in general. Rather, as Philip R. Buckley argues, "[t]he breakdown of rationality is, for Husserl, not a sign that rationality (in its true sense, that is, philosophy) is no longer possible." Therefore "… it is a sign that the 'old' rationality is in fact no true rationality, it is a sham, and its bankruptcy has

[1] *Ibid.*, p. 190.
[2] Cf. Hua XI, p. 436; *PS*, p. 543.
[3] Cf. P. R. Buckley, *Husserl, Heidegger and the Crisis of Philosophical Responsibility*, Dordrecht, Kluwer Academic Publ., 1992, p. 9.
[4] Hua VI, p. 337; *Crisis*, p. 290.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 2 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

finally been exposed. The crisis makes evident for Husserl the need for the true form of rationality, for true philosophy, for transcendental phenomenology."[1] Of course, the "old" rationality indicates the concept of objective reason. We will now proceed to explore the meaning of "the true form of rationality."

2. The question about reason and unreason

From its very beginnings in the *Logical Investigations*, phenomenology has been described by Husserl as a science which points towards the essence.[2] Although Husserl changed the concept of essence, he did not modify the concept of phenomenology itself. While in the *Investigations* he saw essence as an ideal, non-temporal object, the founder of phenomenology abandoned such a proposition in his later works. Originally, Husserl asserted that the uttering person can repeat an expression *in infinitum* without altering its meaning. Consequently, the meaning should be strictly ideal in the sense of *species*.[3] In his letter to Roman Ingarden from the 5th of April 1918, Husserl underlined that the repetitiveness of utterances should not be combined with an ideal, non-temporal concept of meaning.[4] Hence, we can speak of the immanent development of phenomenology. No doubt, after Husserl's departure from "static" Platonism,[5] essence received a temporal dimension.[6] In other words, essence can be determined by activities which change the

[1] P. R. Buckley, *Husserl, Heidegger and the Crisis of Philosophical Responsibility*, *op. cit.*, p. 123.
[2] *LI*, p. 178.
[3] As Husserl wrote in *First Investigation*: "Meaning is related to varied acts of meaning … just as Redness *in specie* is to the slips of paper which lie here, and which all 'have' the same redness" (*LI*, p. 230).
[4] "First of all there was a mistake, when a 'meaning' and a 'sentence', in the case of judging experiences, predicative sentences, as propositions and senses, was grasped as an essence, or an 'idea' in the sense of the essence (*species*). The independence of a sentence meaning of accidental propositions and a judging person still does not mean that the uniqueness is ideality-identity" (E. Husserl, *Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl*, ed. by R. Ingarden, The Hague, Nijhoff, 1968, p. 10).
[5] Husserl wrote about overcoming the stage of "static" Platonism in a letter to Natorp from the 29th of June 1918. Cf. I. Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Den Haag, Nijhoff, p. 346.
[6] Cf. D. Welton, *The Origins of Meaning. A Critical Study of the Thresholds of Husserlian Phenomenology*, The Hague, Nijhoff, 1983, p. 304.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 2 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

primordial, temporal field of essence. This is precisely the point where the problem of determining essence arises.

As we have established above, phenomenological philosophy concerns itself with the essential relation between the method and the object of investigation. Husserl suggested that the choice of a method can determine the object. From a phenomenological perspective, the object is the essence. In this context, the phenomenological claim to the effect that "… we must go back to the 'things themselves'"[1] points towards the need to grasp the possible undetermined essence. "The true method follows the nature of the things to be investigated and not our prejudices and preconceptions,"[2] as Husserl wrote in *Philosophy as Rigorous Science*. The consideration of method seems to be the most important element of phenomenological investigations. Therefore, it is hardly surprising that Husserl defined first philosophy as "the science about method in general."[3] Only due to the unique method are we able to grasp the essence.

Already in *Investigations* Husserl identified "the well-nigh ineradicable tendency to slip out of a phenomenological thought-stance into one that is straightforwardly objective."[4] Consequently, the tendency leads us to dismiss the essence of the investigation's object as an objective construct. This is reflected in the investigation of the essence of reason. As we have established above, an objective method constitutes an objective reason which is presented as a conglomeration of objective rules. Therefore, we can infer that the method of investigating the essence of reason should reach a *new* reason as distinct from the objective reason of the mathematical method.[5] A starting point for the description of the new reason is the reconstruction of the phenomenological method.

---

[1] *LI*, p. 168.

[2] E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, ed. by T. Nenon, H. R. Sepp, Dordrecht, Nijhoff, 1987, p. 26; hereafter Hua XXV; English translation E. Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, transl. with notes and an introduction by Q. Lauer, New York: Harper Torchbooks 1965, p. 102.

[3] E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion*, ed. by R. Boehm, Den Haag, Nijhoff, 1958 p. 249; hereafter Hua VIII.

[4] *LI*, p. 170.

[5] Cf. J. M. Tito, *Logic in the Husserlian context*, Evaston, Northwestern Univ. Press, 1990, p. xlv. It should be emphasized, following Ram Adhar Mall, that "Phenomenological reason does not copy the mathematical reason. Unlike the latter it does not consist in construction. It does not formalize; it does not create either. It is a reason which shows itself as a task and is clearly seen as 'lived' as such" (R. A.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 2 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

While phenomenology was originally defined by "the *principle of freedom from presuppositions*"[1] as articulated in *Investigations*, the principle has paradoxically led to "a state where prejudices are universal" (*Universalität von Vorurteilen*).[2] The principle of freedom from presuppositions indicates that it is possible to grasp the object of a given investigation immediately. Conversely, the idea that prejudices are universal excludes such a possibility. Therefore, the phenomenologist understands that "… all the things he takes for granted *are* prejudices, that all prejudices are obscurities arising out of a sedimentation of tradition."[3] By "prejudice" Husserl did not mean a mental state. Rather, he saw prejudice as an "unjustified proposition."[4] Hence, an "unjustified proposition" is a technical element of the process of arguing; in such a process, prejudices which do not have justification at all lead to the appearance of understanding.

Assuming that any argumentation which is based on prejudice is by its nature naïve, the idea that prejudices are universal is naïve, too. In the "Epilogue" to the English translation of his first book entitled *Ideas*, Husserl emphasized that "… the necessary point of departure … is the natural-naïve attitude."[5] Therefore, the naïve character of any investigation is its necessary element. Moreover, the naïveté is only a point of departure. Nevertheless, "[t]here are different ways towards phenomenology."[6] Hence, there inevitably arises an essential dualism between naïveté and non-naïve investigations inside the method itself, too. Given this, we should also accept

---

Mall, *Experience and reason. The phenomenology of Husserl and its relation to Hume's philosophy*, The Hague, Nijhoff, 1973, p. 115).

[1] "An epistemological investigation that can seriously claim to be scientific must … satisfy the *principle of freedom from presuppositions*. This principle … only seeks to express the strict exclusion of all statements not permitting of a comprehensive *phenomenological* realization" (*LI*, p. 177).

[2] E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, ed. by S. Luft, Dordrecht, Kluwer Academic Publ., 2002, p. 303; hereafter Hua XXXIV.

[3] Hua VI, p. 73. *Crisis*, p. 72.

[4] Hua XXXIV, p. 441.

[5] E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch. Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, ed. by M. Biemel, Den Haag, Nijhoff, p. 148; English translation E. Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Second Book. Studies in the Phenomenology of Constitution*, transl. by R. Rojcewicz and A. Schuwer, Dordrecht, Kluwer Academic Publ., p. 416.

[6] Hua XXXV, p. 313.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 2 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

that such a dualism characterizes first philosophy understood as science about method in general. Husserl himself spoke of dualism as a feature of first philosophy.

During the 1923 *Erste Philosophie* lecture series, Husserl wrote a manuscript in which he considered the problem of beginning in phenomenology. The founder of phenomenology wanted to establish how to begin investigations without adopting a naïve attitude. He concluded that every definitive justification is based on an assumption of "objectivity." Husserl suggested that we should accept this as inevitable, but he also pointed out that it is possible to achieve a "higher reflective level" in investigations. Therefore, for the author of *Erste Philosophie*, "[e]very time the 'phenomenology' of pure *ego* split 1) into a *naïve-straight phenomenology*; 2) [into] reflective higher level: as *the theory and critique of phenomenological reason* (critique of a *phenomenologizing I*) or of phenomenological method."[1] First of all, this suggests that the position of method in first philosophy could be understood as both naïve and critical at the same time. Secondly, if naïveté is necessary and even essential for the phenomenological method, it is not possible to deny that the method can be characterized as naïve.

Consequently, we can agree with Fink's conclusion that it is too hasty to see in reduction (which is the main way to phenomenology)[2] "… the moment of non-acceptance in the method of epoché above all else, i.e., that suspension of the previous world-theme and throwing off the initial 'naïveté'."[3] Fink suggested that reduction should be seen as the first level or the first step towards phenomenology; reduction allows us to see the naïveté. Therefore, reduction expresses the paradoxical[4] and unnatural[5] character of

[1] Hua VIII, p. 478.
[2] Hua XXXV, p. 313.
[3] E. Fink, "Operative Concepts in Husserl's Phenomenology," *op. cit.*, p. 62.
[4] As Husserl emphasized in the *Crisis*, "[f]rom the beginning the phenomenologist lives in the paradox of having to look upon the obvious as questionable, as enigmatic, and of henceforth being unable to have any other scientific theme than that of transforming the universal obviousness of the being of the world — for him the greatest of all enigmas — into something intelligible" (Hua VI, p. 183-184; *Crisis*, p. 180).
[5] Already in *Investigations* Husserl emphasized difficulties of the phenomenological attitude in the following words: "We must deal with them [acts of apprehension — WP] in new acts of intuition and thinking, we must analyse and describe them in their essence, we must make them objects of empirical or ideational thought. Here

Bulletin d'analyse phénoménologique V 2 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

phenomenology. As such, reduction is an attitude, rather than a single act. It restores the world in the "universality of riddles."[1] Apart from restituting the question, reduction makes it possible to construct the method on a higher level and in a non-naïve manner. This is the context in which we should understand Husserl's assertion that "[s]cience is not naïve cognition coming to light from theoretical interest. Rather critique belongs to its essence."[2] Critique represents a reflective direction of the investigation. In being critical, we should ask about the grounds of each proposition, rather than taking it for granted. Only with such an attitude do we accept that prejudices are universal.

The entire phenomenology could be perceived as an attempt to express the critical character of investigations. After all, critique is equivalent to reflection which is the "wonder of all wonders."[3] It is conceivable that Husserl modeled the concept of critique on the idea of a zigzag method of investigations. The latter was already articulated in the *Logical Investigations*,[4] but it could also be found in research manuscripts[5] and it was finally expressed in the *Crisis*.[6] Moreover, in *Formal and Transcendental Logic*,[7] Husserl explicitly equated the zigzag method with critique. The term

---

we have a direction of thought running counter to deeply ingrained habits which have been steadily strengthened since the dawn of mental development" (*LI*, p. 170).

[1] Hua XXXIV, p. 485.

[2] Hua VIII, p. 333.

[3] Hua XXXV, p. 318. See also Hua XXX, p. 335, 530.

[4] "We search, as it were, in zig-zag fashion, a metaphor all the more apt since the close interdependence of our various epistemological concepts leads us back again and again to our original analyses, where the new confirms the old, and the old the new" (*LI*, p. 175).

[5] Hua XXXV p. 391; Mat IV, p. 221, see footnote, 222; E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, ed. by D. Lohmar, Dordrecht, Springer, 2006, p. 357; hereafter Mat VIII.

[6] Hua VI, p. 59; *Crisis*, p. 58.

[7] "His [the scientist's — WP] judgments must be verified by genuine, by maximally perfect, evidence; and only as so verified shall they be admitted among the results of science as theory. This brings about a *peculiar judging procedure on the scientist's pat*, a *zigzag* judging, so to speak: first making straight for the givenness of something itself, but then going back *critically* to the provisional results already obtained — whereupon his criticism must also be subjected to criticism, and for like reasons" (E. Husserl, *Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, ed. by P. Janssena, Den Haag, Nijhoff, 1974, p. 130; English translation E. Husserl, *Formal and Transcendental Logic*, transl. by D. Cairns, The Hague, Nijhoff, 1969, p. 125).

Bulletin d'analyse phénoménologique V 2 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

"zigzag" seems to express a never ending phenomenological enquiry, as well as a process of questioning the grounds of prejudices.

As we have established above, Husserl frequently returned to the theme of the zigzag method, because the zigzag method concerns one of the basic themes of phenomenology: the theme of the beginning. As late as 1935, after thirty years of phenomenological studies, Husserl still tried to express what he understood as reduction. He wrote about the beginning of phenomenological reduction in the following words: "Now I stand … *eo ipso* in universal skepticism, not in the negation of the world and all my practical beliefs, but in the state 'I do not understand anything', or also, even if I understand [something — WP], it has the ground of incomprehension which is called self-comprehension in this state, but it is incomprehensible fundamentally and in principle."[1] There is no doubt that the method of reduction is critical. Husserl described it in one sentence: "I do not understand anything." Now, we must pose a fundamental question: if we accept such a statement and thus assert that the scientist cannot claim anything, how is it possible to continue investigating? How can we present the "reflective higher level" of the phenomenological method? How can we investigate the problem of reason?

Paradoxically, we receive answers as soon as we ask the questions. In August 1934, Husserl made an observation about the human being which may appear trivial at first sight. He stated that the human being as the subject of many activities is an *animal rationale*.[2] He immediately concluded that this means that people live in a rational way. Husserl then proceeded to argue that "the power of reason" makes "self-critique and communal-critique" possible and, consequently, allows for "critical corrections" as well. The critique is made possible by reason understood in a "higher sense": precisely as the process of questioning, "the questions of reason."[3] Therefore, the radicalism of the phenomenological method lies in questioning the grounds.[4]

Ullrich Melle, who investigated Husserl's ethical views, analyzed the phenomenon of taking a decision by "I." He asserted that the moment of taking a decision contains the justification of the decision made. The decision can be determined by a latent motivation. Nevertheless, in justifying a decision we should question the reasons behind it, and no decision can be

[1] Hua XXXIV, p. 481.
[2] Hua XXIX, p. 7.
[3] *Ibid.*, p. 7-8.
[4] „To be radical means to reach ultimate roots, namely to see those roots themselves" (Hua XXXV, p. 288).

Bulletin d'analyse phénoménologique V 2 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

justified unless the reasons are formulated. Because of this, Melle emphasized that "[i]f I speak of giving a reason, the question arises regarding the right and validity of giving a reason and the insight into the reason. Husserl therefore names the active motivation also *motivation of reason*. All active taking a position by the I stands under the question of reason."[1] Melle recognized that in Husserl's phenomenology "giving a reason" (and thus the justification) contains the reason. The process of justification has its own point of departure in questioning.

While naïve science "excludes in principle precisely the question which man, given over in our unhappy times to the most portentous upheavals, finds the most burning,"[2] namely the "ultimate and highest" "*problems of reason*,"[3] "[p]hilosophy … in general is a science about highest and ultimate questions. They are questions which do not pass all other questions, but they codetermine all other questions, they, so to speak, ask in all."[4] Undoubtedly, for Husserl, the question of reason is the main problem of philosophy and also the main theme of first philosophy. In preparation for the *Erste Philosophie* lecture series, Husserl formulated a simple question: "What is rationality?"[5] However, it only appears to be trivial. It shows that we are really unable to immediately grasp the essence of reason. The question indicates that our knowledge is mediated by incomprehension. Just as "giving a reason" and justification leads one from "blind"[6] motivations to reason, the above question expresses a fundamental tension between reason and irrationality and, as such, it encourages us to consider how we define the subject of our enquiries; a question always asks about the unknown, which suggests that in formulating a question about reason we seek to discover that which is still unidentified.

Finally, we can conclude that the question about reason lies at the very heart of first philosophy. It can be argued that solving the riddle of the correlation between reason and irrationality is the main task of contemporary philosophy. In *Of Contemporary Tasks of Philosophy*, Husserl presented a

---

[1] U. Melle, "Husserl's Personalist Ethics," *Husserl Studies*, 23, (2007), p. 6.
[2] Hua VI, p. 4; *Crisis*, p. 6.
[3] Hua VI, p. 6-7; *Crisis*, p. 9.
[4] Hua XXXV, p. 5.
[5] E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil. Kritische Ideengeschichte*, ed. by R. Boehm, Den Haag, Nijhoff, 1956, p. 394; hereafter Hua VII.
[6] Cf. E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, ed. by W. Biemel, Den Haag, Nijhoff, 1968, 213; hereafter Hua IX. See also E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, ed. by T. Nenon, H. R. Sepp, Dordrecht, Nijhoff, 1989, p. 8; hereafter Hua XXVII.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 2 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

metaphorical view of reason which is surrounded by "the spheres of irrationality." "The whole of reason could be presented as surrounded by the spheres of irrationality," Husserl emphasized, "but this means that the supposed irrationality is a rational theme and has its part in rationality."[1] The irrationality which is the theme of rationality consists of the power of reason to question the foundations. Thus, irrationality is a part of reason. Nevertheless, we must emphasize that irrationality and unreason (*Unvernunft*)[2] are objects of phenomenological investigations. Therefore, the question about reason requires us to establish the essential correlation between rationality and irrationality. This article suggests that we should understand irrationality in a broader sense in this context, regarding it as the presupposition of the activity of reason.

3. The unbounded range of unreason

Husserl's thesis about the correlation between reason and unreason does not lead him to reify or treat reason as a dualistic object. On the contrary, his thesis does not have an ontological character. Rather, we should capture "unreason" in a broader sense. It should be understood as a *terminus technicus* which signifies the condition of human cognition. The crisis of reason and the "state where prejudices are universal" on the one hand, and the critique and true science on the other, indicate that the breakdown of human cognition and the solving of mysteries are both possible. However, human cognition is more complicated and it cannot be seen as simply a product of the tension between these two possibilities. The correlation of reason and unreason expresses this complicated condition of thinking where "[e]ach act sinks in the 'unconscious'."[3] Hence, "correlation" means that both correlated elements are present at the same time. In the *Crisis*, Husserl presented the thought of Galileo as the model of the condition of human cognition. Galileo is "at once a discovering and a concealing genius."[4] Therefore, the reason is surrounded by "the spheres of irrationality." The activity of reason always occurs within the field of passivity.

[1] *Ibid.*, p. 206.
[2] Cf. Hua XXXV, p. 38.
[3] Mat VIII, p. 310.
[4] Hua VI, p. 53; *Crisis*, p. 52.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 2 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

This constituted Husserl's departure from "static" Platonism.[1] Moreover, it demonstrates that the founder of phenomenology set out to examine the so-called genetic analyses. After the 1st of April 1916, when Husserl was awarded the professorial title at the University of Freiburg,[2] the development of phenomenology can be grasped as the development of new sciences which express the above mentioned "true form of rationality."[3] Science is based on the thesis of "a fundamental stratification" of "the life of *logos*"; "the life of *logos*" breaks into "[p]assivity and receptivity" on the one hand, and "[t]hat spontaneous activity of the ego"[4] on the other. In *Cartesian Meditations*, the former concept is related to "irrationality,"[5] while the latter (as the activity of scientific theories) is called "rational."[6] In other words, the object of genetic analyses is the field of passivity, and as such they investigate irrationality.

The development of the genetic method did not spell out a breakdown of phenomenology. Already in 1910 and 1911, in the lectures entitled *The Basic Problems of Phenomenology*, Husserl mentioned that "… *phenomenology does not want to disconnect transcendence in every sense*. After all, from the outset it was defined through the disengagement of nature, of transcendence in a particular sense, of transcendence in the sense of what appears."[7] Inasmuch as we grasp the passivity and unreason as transcendence, genetic analysis seems to comply with Husserl's restriction. Therefore, the investigation of unreason means that it is possible to indirectly

[1] Cf. I. Kern, *Husserl und Kant*, *op. cit.*, p. 346.
[2] K. Schuhmann, *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, Den Haag, Nijhoff, 1977, p. 199.
[3] Cf. R. P. Buckley, *Husserl, Heidegger and the Crisis of Philosophical Responsibility*, *op. cit.*, p. 123.
[4] Hua XI, p. 64; *PS*, p. 105.
[5] E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, ed. and introduction by S. Strasser, Haag, Nijhoff, 1950, p. 114; hereafter Hua I; English translation E. Husserl, *Cartesian Meditations. An Introduction to Phenomenology*, transl. by D. Cairns, The Hague, Nijhoff, 1960, p. 81; hereafter *CM*.
[6] Hua I, p. 108; *CM*, p. 74.
[7] E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*, ed. by I. Kern, Den Haag, Nijhoff, 1973, p. 171; English translation E. Husserl, *The Basic Problems of Phenomenology. From the Lectures, Winter Semester, 1910-1911*, transl. by I. Farin and J. G. Hart, Dordrecht, Springer, 2006, p. 65.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 2 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

reconstruct unreason in phenomenology.[1] We will now briefly analyse three fields of unreason in this manner: the world, time, and practice.

The field of unreason is available for phenomenologist due to the reduction. The reduction uncovers the "state where prejudices are universal" as the presence of unjustified propositions in one's thought. Husserl believed that these propositions rely on an unquestionable status of the world. Therefore "… for me, the world is an ever living prejudice and in a certain way [it is a prejudice for — WP] the whole universe of all my prejudices in natural life."[2] Moreover, one could not get any knowledge except for accepting the status of the world as a prejudice. Husserl strictly emphasized that it is nonsensical to analyse the ego beyond questioning its essential connection with the world. We are the "children of the world"[3] in such a way that each proposition presupposes the world as the horizon of understanding. This is precisely the point where we should introduce the concept of horizon.

The concept of horizon is structurally connected with the notion of intentionality which is one of the most widely discussed concepts in the study of Husserl's phenomenology.[4] It is important to note that the concept of intentionality expresses the ability of consciousness to be directed towards *something*. Husserl's notion of reason seems to be defined by intentionality.[5] If one is directed towards something due to reason, this something is always surrounded by other things, and each proposition about something implies many other prejudices. Hence, in phenomenology, "… no single, isolated cognition could have the character of absolute justification."[6] Human

[1] Husserl uses the notion of indirect reconstruction in the context of inquiring into the phenomenon of man's birth. See Hua XXXIX, p. 480.
[2] Mat VIII, p. 41.
[3] Cf. Hua VIII, p. 169; Hua XXXIV, p. 262.
[4] See for example J. N. Mohanty, "Husserl's Concept of Intentionality," *Analecta Husserliana*, 1, (1971), p. 100-132; R. Sokolowski, "Husserl and Frege," *The Journal of Philosophy*, 84, (10), (1987), p. 521-528; *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*, ed. by H. L. Dreyfus in collaboration with H. Hall, Cambridge (Mass.), London, MIT Press, 1984; D. Welton, *The Origins of Meaning. A Critical Study of the Thresholds of Husserlian Phenomenology*, *op. cit.*; S. Gallagher, D. Zahavi, *The Phenomenological Mind. An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*, London, New York, Routledge, 2008, p. 116-126.
[5] Cf. Hua XXXIX, p. 171. Also L. Landgrebe, "Ist Husserls Phänomenologie eine Transzendentalphilosophie?," in *Husserl*, ed. by H. Noack, Darmstadt, 1973, p. 321.
[6] L. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1978, p. 169.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 2 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

cognition is continuously surrounded by its horizons. Because of this, any particular intention points to other intentions, and so on. On the other hand, "… horizons are not open possibilities [which] could be fulfilled by fantasy, but horizons are forms for apodictic determination."[1] Husserl strictly emphasized that horizons as possibilities cannot be fulfilled by fantasy. Hence, the concept of horizon leads to the formulation of the thesis that not every intention can refer to any other. Only due to such a determination the world is not perceived as chaos. At the same time, the concept of horizon indicates that each intention presupposes another, known or unknown, intention.

According to Husserl, human cognition is accompanied by an "empty horizon"[2] which co-determines the activity of reason. At this point, the phenomenological concept of horizon reaches the correlation between reason and unreason. Each thing known in a rational way necessarily presupposes an unknown horizon. The latter is equal to unreason. Husserl concluded: "[t]hus *the structure of the known and the unknown* is a *fundamental structure of world-consciousness*."[3] In a text written in December 1935, Husserl articulated these ideas with the use of two Greek words: πέρας and ἄπειρον. He succinctly explained the terms in the following way: "[o]n the one hand, things in a proper sense, each thoroughly seen, possible to grasp, in a thorough shape and the universe of thorough things as the first notion of the world. In the opposite that which is shapeless: the Earth as the ground which in principle is not able to be experienced as a 'thing'."[4] Therefore, the concept of horizon expresses the correlation between the determinable and thus reasonable element of one's cognition, and the undeterminable element which seems to exceed the power of reason. However, one can expand the realm of reason (not ever in its entirety, of course), to the unbounded range of unreason. This is possible because the world remains the "undeterminable possibility of determination."[5]

Summing up, the question of unreason in the field of the world points to the unbounded range of prejudices. These prejudices are presupposed in

[1] Hua XXIX, p. 88.
[2] See Hua IX, p. 181.
[3] E. Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, ed. by L. Landgrebe, Hamburg, Meiner Verl., 1999, p. 33; English translation E. Husserl, *Experience and Judgment. Investigations in a Genealogy of Logic*, ed. by L. Landgrebe, transl. by J. S. Churchill and K. Ameriks, introduction by J. S. Churchill, afterward by L. Eley, Evanston, Northwestern University Press, 1973, p. 37.
[4] Hua XXIX, p. 141.
[5] Hua XXXIX, p. 27.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 2 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

scientific knowledge. From this perspective, we can speak of what Bernhard Waldenfels defined as "the despised doxa."[1] At the same time, we must remember that the description of the doxa will always be incomplete due to the concept of horizon. Therefore, in this context, the correlation between reason and unreason indicates that reason as a whole is a never ending process[2] in which we constitute reason in light of the necessary presence of unreason.

Moving on to the problem of time, we should emphasise that Husserl considered it to be "the most difficult phenomenological problem."[3] As discussed above, the introduction of the problem of time into phenomenological investigations leads phenomenologists to formulate the thesis about the ideal character of reason. As early as 1905, the problem of time encouraged a revision of some ideas presented in the *Investigations*. In his lectures on the consciousness of internal time, Husserl argued that it is necessary to include the temporal level in the discussion of logical categories.[4] As it was described in the *Investigations*, objective reason aims at the being "in itself." After the level of time is introduced, being "in itself" becomes a problem. The ideal being should be a field of primordial experience for us; only in such an experience can the being be grasped as ideal. On the other hand, time introduces the horizons of being. Therefore, we can conclude that the consideration of time points to the presence of

[1] B. Waldenfels, "The Despised Doxa: Husserl and the Continuing Crisis of Western Reason," in *Husserl and Contemporary Thought*, ed. by J. Sallis, Atlantic Highlands, Humaninies Press, 1983, p. 21-38.

[2] Reason is "… then the process of the intentional constitution of a real being, the possibility of constituting a being on the grounds of evidence" (A. Aguirre, "Transzendentalphänomenologischer Rationalismus," in *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung. Für Ludwig Landgrebe zum 70. Geburtstag von seinen Kölner Schülern*, ed. by U. Claesges, K. Held, Den Haag, Nijhoff, 1972, p. 125).

[3] K. Schuhmann, *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, *op. cit.*, p. 215.

[4] "The judging always has the character of the flow. Consequently, what we called 'act' or 'intentional experience' in the *Logical Investigations* is in every instance a flow in which a unity becomes constituted in immanent time (the judgment, the wish, etc.) a unity that has its immanent duration and that may progress more or less rapidly" (E. Husserl, *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893 - 1917)*, transl. by J. B. Brough, Dordrecht, Kluwer Academic Publ., 1991, p. 80).

Bulletin d'analyse phénoménologique V 2 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

unreason. Husserl's analysis of time is *de facto* the genetic analysis of the correlation between reason and unreason.

Inasmuch as ideal being seems to be non-temporal and rational to the core, time is something that is not really present.[1] In this sense, the consideration of time seems to confront us with unreason as an unknown horizon. What is rational is known and present for a man. In the analysis of time, the present is ambiguous. As Husserl indicated in the so-called C-manuscript, "[t]he future, which is available for me in each now-point thanks to my ability of pre-memory, is not the field of original experience."[2] Therefore, from a phenomenological perspective, what is "now" is constituted by what in fact is not, namely past and future. Husserl's analysis of time aims to deal with these fields.

Moreover, following Lanei Rodemeyer, in the manuscript from Bernau, "Husserl begins his discussions of temporality by focusing on the retentions of protention and retention, without mentioning the 'now-point' or even the *Urimpression*."[3] To the extent that the "now-point" is the residuum of the living present of the ideal being, it appears as the basis for rational activity at the same time. From the point of view of time, the "now-point" is in universal flow. To put it differently, the concept of the flow of time introduces the dimensions of the retentions of protention and the retention of the "now-point" to phenomenological investigations. Thus, it introduces the horizon of the point. However, the horizon defines what is given to us, while it is not given in itself. In this way, the analysis uncovers the field of unreason.

Unreason indicates the undetermined; while Husserl investigated the problem of time, he did emphasize terminological problems. In the C-manuscript he briefly mentioned that "terminology is very hard here."[4] Therefore, it must be stressed that the question of the above mentioned correlation leads to the introduction of a historical dimension into the theme

[1] In the manuscript from Bernau, Husserl emphasized this idea in the following way: "Time itself is not and it was not and it will not be present" (E. Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*, ed. by R. Bernet and D. Lohmar, Dordrecht, Nijhoff, 2001, p. 181).
[2] Mat VIII, p. 92.
[3] L. Rodemeyer, "Developments in the Theory of Time-Consciousness," in *The New Husserl. A Critical Reader*, ed. by D. Welton, Bloomington, Indiana University Press, 2003, p. 128.
[4] Mat VIII, p. 71.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 2 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

of reason.[1] This introduction is associated with the problems of expression. Nevertheless, in the field of time, the correlation between reason and unreason is evident. The analysis indicates that there is tension between the two elements, rather than a dualistic structure.

Because the issues of the unbounded range of unreason can be understood to be merely theoretical, they do not create any real danger. By contrast, the practical dimension presents more significant problems.. When one steers towards irrational, and thus unjustified aims, one acts in a naïve way; in consequence, one's actions affect the practice. Of course, the field of practice is the field of everyday life. Hence, irrational decisions can have an intersubjective and practical value as well. Husserl thought of this manifestation of unreason as particularly painful. He put forward the thesis about the ruin and bankruptcy of the West.[2] Husserl seemed to believe that reason is enslaved by unreason. This idea appeared in Husserl's observations which he made during the last decades of his life, between 1914 and 1938. Two particular phases during this time period deserve a closer analysis.[3]

Firstly, the lack of culture and reason manifested itself in the First World War.[4] In 1916, when lecturing on *Fichte's Ideal of Humanity*, Husserl indicated that "[m]isery and death are the rule today."[5] Evidently, the lectures constituted Husserl's reaction to the irrationality of the war.[6] The war showed itself as an absurd phenomenon which came from nowhere and leads nowhere. In the lectures, Husserl tried to find any rational explanation of the war, but he failed to do so. We can claim that the war simply defied all reason.[7] More importantly, however, the founder of phenomenology pointed out that it is possible to come out of the crisis. He indicated that everyone

[1] Cf. P. Ricoeur, *Husserl. An Analysis of his Phenomenology*, transl. by E. G. Ballard and L. E. Embree, Evaston, Northwestern Univ., 1967, p. 157-159.
[2] Hua XXVII, p. 243.
[3] For broader investigations, see P. R. Buckley, *Husserl, Heidegger and the Crisis of Philosophical Responsibility*, *op. cit.*
[4] J. G. Hart, "The Entelechy and Authenticity of Objective Spirit: Reflections on *Husserliana* XXVII," *Husserl Studies*, 9, (1992), p. 93.
[5] Hua XXV, p. 269.
[6] Cf. J. G. Hart, "Husserl and Fichte: With Special Regard to Husserl`s Lectures on ‚Fichte's Ideal of Humanity'," *Husserl Studies*, 12, (1995), p. 135-163. See also A. Pažanin, *Wissenschaft und Geschichte in der Phänomenologie Edmund Husserls*, Den Haag, Nijhoff, 1972, p. 84.
[7] Hua XXV, p. 268.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 2 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

should oppose the irrationality individually; it is an "unending task"[1] which could gain an intersubjective dimension.

Secondly, a "new Germany"[2] was established after the war, but irrationality manifested itself once more with the rise of National Socialism during the 1930s. Bruzina gave a good account of Husserl's position at the time.[3] We shall only underline that Husserl wrote of "irrationality conquering Europe" in his letters to Ingarden.[4] From the perspective of irrationality, even the idea of "[*p*]*hilosophy as science*, as a serious, rigorous, indeed apodictically rigorous, science" was "*over*" like a dream.[5] Husserl's proposed solution to this crisis resembled his earlier ideas; unreason is correlatively present with reason, so the latter can enlarge its own borderlines. We find the following ironic question in a note from 1935: "You still tell the same old story about Your radical rationalism, do You still believe in philosophy as a rigorous science? Have You slept through the end of the new time?" In light of our findings so far, Husserl's answer should not be surprising: "Oh no. I do not 'believe' or 'tell stories': I work, I build, I answer."[6] Therefore, one should aim at reason in one's activities; there is no other answer than rational practice itself.

Hence, in the field of practice, irrationality creates a real danger for the intersubjective community. Inasmuch as irrationality, following Donn Welton, is "…itself reinscribed into rationality,"[7] one can cope with irrationality with the use of reason itself. In this context, we should accept the principle of responsibility as the main principle of rational practice. Only in the light of such a principle can reason win the struggle with unreason. Of

---

[1] *Ibid.*, p. 293. "Reason, for phenomenology, is no longer a fixed faculty with a priori principles constituting human experience for all time to come; it becomes rather itself a process aiming at the realization of a goal set by itself" (R. A. Mall, "Phenomenology of Reason," in *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung. Für Ludwig Landgrebe zum 70. Geburtstag von seinen Kölner Schülern*, ed. by U. Claesges, K. Held, Den Haag, Nijhoff, 1972, p. 130).

[2] E. Husserl, *Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl*, *op. cit.*, p. 11.

[3] R. Bruzina, *Edmund Husserl & Eugen Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology, 1928 – 1938*, *op. cit.*, p. 35-68.

[4] See the letter from the 10th of July 1935. Husserl, *Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl*, *op. cit.*, p. 92.

[5] Hua VI, p. 508. *Crisis*, p. 389.

[6] Hua XXVII, p. 238.

[7] D. Welton, *The Other Husserl. The Horizons of Transcendental Phenomenology*, Bloomington, Indiana University Press, 2000, p. 308.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 2 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

course, metaphorically speaking, the struggle is an "unending task," which implies that victory is in fact impossible.

In conclusion, Husserl's examination of the problem of the correlation between reason and unreason shows that one element cannot exist without the other. Therefore, we can identify a notion which signifies reason in its rational-irrational character. For Husserl, this notion seems to be the notion of logos "in the most universal and at the same time deepest sense."[1] Husserl wrote about the "logos of the world,"[2] as well as about the "logos of tradition."[3] Hence, Husserl used the notion of logos in the fields of the world and time simultaneously. Each of these fields is characterized by the correlation between reason and unreason. Therefore, the notion of logos can be seen to grasp the very sense of this correlation.

*

As James G. Hart wrote, "[w]e hear from many quarters and over and over again that it is the *hybris* of reason, *logos*, rationality, science, intellect, and theoretical understanding that is one of the profound symptoms if not causes of our cultural decay."[4] Husserl's phenomenology reminds us that reason can break down the spell of irrationality. In times when irrationality governed human life, and the negation of reason was almost a fashion, Husserl saw a true sense of rationality. This is a key insight offered by Husserl's inquiry into the riddle of reason. He built phenomenology as *philosophia perennis*.[5] Fink proposes that we should understand this as „a never-ending inquiry into the eternal essence … of reason."[6]

Husserl's analysis of the concept of reason makes it clear that the power of reason lies in the tension between rationality and irrationality. Both elements are mutually reinforcing: irrationality is a rational theme, while the rational activity sinks in irrationality, as it were. Although we can speak of the unbounded range of unreason, islands of rationality should not be forgotten. The ability to forget is a sign of the crisis. The echo of Husserl's struggle with the riddle of reason which comes from the side of his *Nachlass*

[1] Hua XI, p. 319, see footnote; *PS*, p. 607, see footnote.
[2] Hua VIII, p. 213.
[3] Hua XXIX, p. 151.
[4] J. G. Hart, "The Entelechy and Authenticity of Objective Spirit: Reflections on *Husserliana* XXVII," *op. cit.*, p. 93.
[5] Cf. Hua VII, p. 6; see also Hua VI, p. 7; *Crisis*, p. 10.
[6] E. Fink, "The Problem of the Phenomenology of Edmund Husserl," in *Apriori and World. European Contribution to Husserlian Phenomenology*, *op. cit.*, p. 32.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 2 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

wakes us up from our “dogmatic snooze.” In this sense, *Nachlass* emerges as evidence of Husserl’s struggle with irrationality.

Bulletin d’analyse phénoménologique V 2 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique V 3, 2009
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Expression et description : Remarques sur les limites linguistiques de la phénoménologie

Par PIERRE-JEAN RENAUDIE
Université de Paris IV – Sorbonne

Résumé Née sous le signe d'une exigence descriptive radicale, la phénoménologie ne pouvait éviter cette confrontation entre langage et perception que toute description met en jeu. Cet article se propose d'examiner les ressources dont disposent les *Recherches logiques* de Husserl pour répondre aux difficultés que cette tension entre intuition et signification impose à toute phénoménologie. L'analyse de la « grammaire » propre à la description phénoménologique des vécus rend problématique l'opposition entre exprimer et décrire, et elle engage ainsi une réévaluation de la fonction méthodologique de l'*expression* dans les *Recherches.* Loin d'être simplement une partie de la théorie husserlienne de la signification, la théorie de l'expression doit nous donner la mesure des possibilités descriptives de la phénoménologie, dans la mesure où c'est à elle qu'il revient de définir l'accès que nous pouvons avoir à nos propres vécus, ainsi que le « format » sous lequel ils pourront seulement être décrits.

Position du problème

Nous voudrions essayer de poser dans les lignes qui suivent une question très générale à la phénoménologie, en adoptant pour commencer un point de vue relativement extérieur à la lettre des textes de Husserl, et en essayant dans un second temps de nous appuyer sur certaines ressources mises en œuvre dans les *Recherches logiques* pour envisager de répondre à ce questionnement. Formulée de la façon la plus tranchée et radicale possible, la question est la suivante : comment les prétentions descriptives de la phénoménologie peuvent-elles s'acquitter de la référence évidente qu'elles engagent à une dimension langagière ?

Développons rapidement cette question pour en expliciter les enjeux et mettre en relief les principaux aspects problématiques. Si nous acceptons, avant d'entrer dans le détail des textes que Husserl consacre à la méthodologie de la description, de nous placer sur le terrain de l'usage habituel très général (ou plutôt *des* usages) que nous pouvons faire de ce terme, nous devons faire les constatations suivantes :

a/ Il faut tout d'abord remarquer, comme nous invite à le faire Wittgenstein au § 290 des *Recherches philosophiques*, que le terme usuel de description a une plasticité qui lui permet de s'appliquer à des choses extrêmement diverses (et *essentiellement* diverses, pourrait-on dire). On peut décrire un paysage, une chose, un lieu, une expérience vécue, un événement historique, un état d'âme, un sentiment, l'expression d'un visage… Wittgenstein nous incite à être très attentifs aux importantes différences grammaticales entre les jeux de langage dans lesquels s'insèrent ces multiples usages de la description, qu'une conception *a priori* trop rigide du concept risque de nous faire perdre de vue :

> Peut-être le mot *décrire* nous abuse-t-il. Je dis « je décris mon état d'âme » et « je décris ma chambre ». Il faut garder en mémoire les différences entre les jeux de langage[1].

Revenons à partir de cette première remarque sur la méthode phénoménologique : celle-ci semble reposer sur la systématisation d'un usage très particulier de la description, que nous allons avoir à détailler, puisqu'il s'agit pour elle avant tout de *décrire les vécus de conscience*, dans la droite ligne de la psychologie brentanienne qui aura, entre autres mérites, révélé à Husserl le caractère fondamental de la méthode descriptive en philosophie. La première question qui se pose concerne donc la détermination du sens précis que prend la description dans le travail phénoménologique : il s'agit en quelque sorte, et pour le dire de façon non husserlienne, de déterminer le « jeu de langage » dans lequel elle s'insère, autrement dit d'assigner les conditions logiques ou grammaticales qui permettent à ce sens de la description de fonctionner. Dans l'ombre de cette question se tient évidemment un problème sur lequel nous aurons à revenir : celui de savoir si la description phénoménologique du vécu n'a pas nécessairement tendance à projeter sur lui une forme de structuration objective qu'elle puise insidieusement sur le modèle d'un autre jeu de langage, celui de la description d'objets ou d'états-de-choses mondains (la phénoménologie semble ici susceptible de retomber dans une

[1] Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, § 290, Paris, Gallimard, 2004, p. 149.

nouvelle forme, grammaticale, de naïveté). Or, c'est ce risque non négligeable que fait courir à la phénoménologie le privilège exorbitant qu'elle accorde au paradigme de l'intuitivité : en reconduisant une certaine forme de « perception interne », elle tend inévitablement à placer ses descriptions dans le cadre d'une description particulière *d'objet*. C'est ce dont témoignent par exemple ces lignes tirées des *Ideen* I :

> Tout vécu qui n'est pas sous le regard peut, d'après une possibilité idéale, devenir un vécu « regardé » ; une réflexion du Je se dirige vers lui, il devient maintenant un objet *pour* le Je[1].

b/ Cette difficulté posée par le rôle que joue la perception dans le cadre de la description phénoménologique nous conduit à une deuxième remarque très générale, dans le prolongement de la première : ce que nous appelons couramment description semble impliquer deux moments essentiels : un moment *expérientiel* ou observationnel (on voit le paysage, l'objet à décrire, on assiste à tel événement, etc.), puis un moment *linguistique* (celui du « compte rendu » : on utilise un certain nombre de mots pour le qualifier, l'identifier à l'aide d'un concept, le classer dans telle ou telle catégorie… bref, nous nous servons des ressources de notre langage pour effectuer un découpage des aspects signifiants de la chose à décrire). Décrire engage ainsi une part d'intuition (il faut que quelque chose nous soit donné), *et* une part de langage ; et la description semble viser une adéquation de l'un à l'autre, le langage devant rendre compte aussi fidèlement que possible de ce qu'il décrit. Nous pouvons renvoyer ici au sens du terme « description » utilisé par Husserl dans un passage de la *Philosophie de l'arithmétique* qui met clairement en valeur ce double aspect de la description : « Toute description d'un objet intuitif tend à remplacer la représentation effective de cet objet par une représentation de signes qui la supplée »[2].

Ce qui nous semble essentiel dans cette remarque c'est l'idée fondamentale selon laquelle l'activité descriptive a besoin *a minima* de l'une et de l'autre de ces deux dimensions, intuitive et linguistique, pour s'exercer : une description qui ne serait pas placée sous le contrôle ou dans l'horizon d'une intuition possible perdrait son sens, de la même façon qu'une pure saisie intuitive du vécu (ou de quoi que ce soit d'autre, d'ailleurs) ne pourrait évidemment pas s'appeler description. On retrouve dans ce passage de la

[1] *Idées directrices pour une phénoménologie*, t. I, § 77 (trad. fr. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950), p. 145.
[2] *Philosophie de l'arithmétique*, ch. XI, trad. fr. J. English, Paris, PUF, 1972, p. 237.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 3 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

Philosophie de l'arithmétique cette opposition fondamentale, que l'on doit à Bertrand Russell, entre une connaissance directe (une « accointance ») et une connaissance *par description*, engageant le passage à un niveau symbolique de représentation.

Or, encore une fois, c'est le rôle privilégié que la phénoménologie accorde à l'intuition qui vient ici poser problème en déséquilibrant le rapport entre langage et perception sur lequel semble reposer la description. Il faut rappeler que déjà, dans les rares textes que les *Recherches logiques* consacrent explicitement aux questions méthodologiques, soit essentiellement dans l'introduction générale, Husserl met en avant la nécessité d'un « retour à l'intuition remplissante adéquate » qui trouve sa justification dans une méfiance à l'égard des illusions langagières. Ainsi la description phénoménologique est-elle d'emblée placée sous le signe d'une critique du langage : « Nous ne voulons pas nous contenter de "simples mots", explique Husserl, c'est-à-dire d'une compréhension simplement symbolique des mots. […] Des significations qui ne seraient vivifiées que par des intuitions lointaines et imprécises […] ne sauraient nous satisfaire »[1]. Mais dans la mesure où le travail de description relève toujours aussi d'une activité linguistique, dans la mesure où décrire consiste inévitablement à tenir un certain type de *discours* et non simplement à jeter un nouveau regard sur le monde — la phénoménologie ne saurait s'en tenir à une nouvelle *Weltanschauung* — on peut légitimement se demander si Husserl ne se fixe pas d'entrée de jeu un programme philosophique impossible à tenir, si tant est qu'il semble intégralement reposer sur la possibilité de reconduire le langage de la description et l'ordre du discours aux intuitions dont il prétend rendre compte. Remarquons cependant dès à présent que dans l'introduction aux *Recherches logiques*, Husserl parle encore d'une reconduction à l'intuition *adéquate*, cette adéquation devant être lue comme le signe d'une mise en tension extrêmement forte de l'intuition avec la visée spécifiquement signitive ou « significationnelle » qu'elle vient remplir (Husserl confirme ce point un peu plus loin en parlant de la nécessaire « confrontation » entre la signification et l'intuition). Nous verrons que cette indication place les *Recherches* dans une position assez spécifique relativement à cette question. Toutefois, cette difficulté sera accentuée dans la suite de l'œuvre de Husserl, qui ne cessera d'insister sur le primat du perceptif, et elle devient particulièrement patente là où Husserl se sert du lexique de la perception pour justifier le retour réflexif du vécu sur lui-même qui rend possible la

[1] *Recherches logiques*, t. II/1, trad. fr. A.L. Kelkel, M. Elie et R. Schérer, Paris, PUF, 1961 (citées par la suite *RL*), Introduction, § 2, p. 6.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 3 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

description phénoménologique (voir la citation des *Ideen* que nous avons donnée plus haut).

Nous trouvons ici l'idée sous-jacente selon laquelle la phénoménologie s'accomplirait non pas tant dans un certain type de *discours* — descriptif — que dans une certaine façon de *voir* — réflexive — à partir de laquelle nos rapports au monde devraient s'éclairer sous un jour nouveau (c'est en un sens l'enjeu de ce que Husserl appelle « réduction phénoménologique » que de nous conduire jusqu'au point de vue sous lequel nos rapports intentionnels *apparaissent* en tant que tels et à partir duquel peut commencer la description phénoménologique). Il y a là une façon très radicale de court-circuiter les problèmes que peut poser à la description le fait qu'elle ait à être formulée comme *discours*, au moyen d'expressions appartenant à un langage déterminé dont elle hérite nécessairement certaines catégories. Mais n'y a-t-il pas un certain paradoxe à faire de la description phénoménologique le vecteur d'un retour unilatéral à l'intuition des choses mêmes, à une « vision des essences » ? On peut ainsi craindre que, dans la mesure où ses descriptions prétendent nous ramener aux choses elles-mêmes et nous « faire voir » ce qui est en question, la phénoménologie ne soit essentiellement sous-tendue par une confusion permanente entre ce qui relève du *dire* — dont la description reste une modalité — et ce qui relève du *montrer* (donc d'un rapport extra-linguistique au monde), pour reprendre l'opposition wittgensteinienne classique du *Tractatus*. Le danger majeur qui guette ici la phénoménologie n'est plus simplement celui d'une certaine confusion entre les jeux de langage à l'intérieur desquels se constitue le sens de l'activité descriptive ; de façon beaucoup plus radicale, on peut craindre ici que la phénoménologie soit vouée à projeter subrepticement des découpages et des formes *linguistiques* sur le donné à décrire, projection d'autant plus perverse qu'elle serait constamment masquée par la revendication (dans la version transcendantale de la phénoménologie) d'une description *pure*, soit appuyée sur le seul recours à l'intuition du donné ?

En réponse à ces difficultés, la stratégie qui sera la nôtre consistera à essayer de montrer que ces problèmes ne sont pas simplement ignorés par Husserl, et qu'ils constituent au contraire une dimension importante du projet dont on peut suivre la mise en place dans les *Recherches logiques*, dimension avec laquelle celles-ci trouvent seulement leur intelligibilité.

Nous procéderons en trois étapes, et notre démarche sera la suivante : nous allons d'abord revenir sur le sens que Husserl prête à la description du

vécu pour mettre en valeur ce qui fait la spécificité de ce mode « phénoménologique » de description, et qui permet de retrouver en elle certains traits propres à ce que Wittgenstein aurait pu appeler la « grammaire de l'expressivité ».

Les conditions de la description phénoménologique ne peuvent donc être élucidées, ce sera notre second point, qu'en revenant sur le terrain d'une théorie de l'expression, mise en place par Husserl dans la 1re *Recherche*, et dans le cadre de sa théorie de la signification : celle-ci définit en quelque sorte le « format » sous lequel le vécu est descriptible, et pose les conditions de toute description phénoménologique.

Le dernier moment de l'exposé aura pour but de vérifier ce second point en apportant un argument tiré de la conception que Husserl se fait de la grammaire dans la 4e *Recherche*, laquelle lui permet de donner un sens proprement grammatical à cette théorie de la réflexion sur laquelle repose la possibilité de décrire le vécu sans en payer le prix métaphysique qui invalidait à ses yeux tant la psychologie empirique brentanienne que la métaphysique des facultés issue du kantisme. Nous essayerons de tirer une conséquence notable de cette thèse en ce qui concerne le rôle de la catégorialité dans les *Recherches logiques*, et de présenter ainsi quelques éléments de réponse aux problèmes présentés dans cette introduction.

La critique de la perception interne et le paradoxe de la description

La première question que nous devons nous poser peut donc être formulée ainsi : la description phénoménologique du vécu est-elle une description au même titre où la description d'un paysage est une description ? Décrire le vécu ne suppose-t-il pas que nous puissions le tenir sous notre regard comme quelque chose d'extérieur ?

Afin de répondre à cette question, nous devons nous replacer dans le cadre de la reprise critique que les *Recherches* proposent de la psychologie brentanienne, à qui Husserl doit cette exigence philosophique sur laquelle se fondera la phénoménologie : celle de substituer à l'idéal philosophique d'une *explication* des rapports de la conscience au monde celui d'une stricte *description* immanente des vécus intentionnels. Mais la question est de savoir de quelle immanence il peut bien s'agir, et de quelle intentionnalité il est, par là même, question. On sait à quel point ces deux questions sont liées chez Brentano, puisque l'intentionnalité joue dans sa *Psychologie* le rôle de *critère* permettant d'isoler la sphère du psychique de celle du physique, et est corrélative de cette idée d'une existence « mentale » de l'objet, caractéris-

Bulletin d'analyse phénoménologique V 3 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

tique des vécus psychiques. Je cite le passage canonique ultra-célèbre qui met parfaitement en relief ce point déterminant :

> Ce qui caractérise tout phénomène psychique, c'est ce que les Scolastiques du Moyen Âge ont appelé l'in-existence intentionnelle (ou encore mentale) d'un objet et ce que nous pourrions appeler nous-mêmes […] la relation à un contenu, la direction vers un objet (sans qu'il faille entendre par là une réalité) ou objectivité immanente. Tout phénomène psychique contient en lui-même quelque chose comme objet bien que chacun le contienne à sa façon[1].

La définition brentanienne des phénomènes psychiques retrouve ainsi l'opposition métaphysique de provenance lockéenne entre une intériorité mentale et une extériorité physique. Le travail descriptif du psychologue suppose donc la possibilité d'un accès spécifique aux objets mentaux ou internes, ne pouvant être confondu avec le type d'accès que nous avons aux phénomènes physiques, c'est-à-dire aux objets en tant qu'objets extérieurs : tandis que les phénomènes physiques se donnent médiatement à la perception externe, les phénomènes psychiques sont connus immédiatement et de façon évidente dans la perception interne[2].

Or, c'est précisément d'un tel découpage que ne peut s'accommoder Husserl, et ce pour des raisons éminemment *descriptives*, qui auraient déjà dû selon lui conduire Brentano à faire preuve d'une plus grande prudence : l'équation à quatre termes qui sous-tend la psychologie brentanienne et qui calque la distinction épistémologique entre l'évident et le non-évident sur l'opposition ontologique de l'interne et de l'externe n'a aucune pertinence descriptive ; elle ne peut donc pas nous permettre de prétendre pouvoir isoler le vécu psychique et le décrire sur la seule base de la perception interne. L'évidence ne peut pas servir de critère de démarcation de la perception interne dans la mesure où la classe d'actes qu'elle permet de circonscrire (ceux qui donnent lieu à une perception évidente) ne coïncide pas du tout, si l'on s'en tient à la seule description, avec celle des perceptions internes :

> En effet, toute perception du moi, ou toute perception d'un état psychique se rapportant au moi, n'est certainement pas évidente si l'on entend par moi ce que tout un chacun entend par là et ce qu'il croit percevoir dans sa perception de soi, c'est-à-dire sa propre personnalité empirique. Il est non moins clair que la plupart des perceptions d'états psychiques ne peuvent être évidentes

[1] *Psychologie du point de vue empirique*, II, 1, § 5, trad. fr. M. de Gandillac, revue par J.F. Courtine, Paris, Vrin, 2008, p. 101-102.
[2] Cf. *Psychologie*, I, 1, § 3.

étant donné qu'ils sont perçus comme localisés dans le corps. Je perçois que *la peur me serre la gorge*, que *la douleur fore ma dent*, que *le chagrin me ronge le cœur*, dans le même sens que je perçois que *le vent secoue les arbres*, que *cette boîte est carrée et peinte en brun*[1], etc.

Ce passage ne se contente pas de contester l'évidence de la perception de nos états psychiques ; mais il formule une critique à mon avis très forte de ce que Brentano entend par description pour lui substituer quelque chose de tout à fait différent et d'entièrement nouveau. Là où Brentano croyait pouvoir trouver une différence descriptive, Husserl montre qu'il ne peut pas y en avoir : le moi, en tant qu'empirique, n'est pas *davantage* source d'évidence *que* l'extériorité. Je perçois la douleur dans ma dent *exactement* dans le même sens où je perçois la couleur de cette boîte devant moi. « Dans le même sens », c'est-à-dire que du point de vue des vécus intentionnels, c'est un même genre d'actes qui est en jeu dans chacun des cas (ce que Brentano n'avait pas vu), même s'il est par suite possible d'établir un certain nombre de différences descriptives entre eux. Ce que Husserl refuse n'est pas tant l'*existence* de la perception interne que la possibilité descriptive de pouvoir l'isoler par rapport à la perception dite « externe » sur la base du critère de l'évidence.

On peut en tirer une première conclusion importante : le vécu n'est pas du psychique à l'état brut, c'est-à-dire du psychique au sens où l'entend toute psychologie qui prétend délimiter *une* sphère du psychique constituée d'objets mentaux ; s'il y a une proximité certaine entre la phénoménologie et la psychologie dans la mesure où elles partent du même point — du vécu — elles n'en proposent pas du tout le même traitement, dans la mesure elles conçoivent de façon totalement différente l'accès aux vécus en question et ne peuvent pour cette raison s'accorder sur la question du statut qui doit revenir au vécu. C'est ce que mettait déjà en évidence le § 11a de la 5e *Recherche* dans lequel Husserl formulait une critique en règle de cette notion brentanienne d'« objet *mental* ou *immanent* »[2], dont l'œil mental de Wittgenstein serait toujours le corrélat. Le vécu n'est pas simplement pour Husserl un objet mental interne que l'on pourrait décrire, ce qui signifie qu'il doit au contraire définir, dans cette 5e *Recherche*, le préalable à toute description : il constitue *ce à partir de quoi une description est possible*. Ce

[1] *RL*, Appendice : « Perception interne et perception externe. Phénomènes physiques et phénomènes psychiques », t. III de la trad. fr., p. 279-280.

[2] Le problème tenant selon Husserl au fait que chez Brentano, « tout vécu intentionnel non seulement se rapporte à des objets, mais encore est lui-même objet de certains vécus intentionnels » (*RL*, t. II/2, p. 173).

Bulletin d'analyse phénoménologique V 3 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

point est absolument décisif pour comprendre le sens de la méthode phénoménologique : le vécu n'est pas une chose que l'on trouverait et décrirait à l'intérieur de notre conscience, mais *ce à l'intérieur de quoi quelque chose peut seulement apparaître* (et à l'intérieur de quoi l'on se situe lorsqu'on décrit) ; il a pour Husserl le sens minimal de plan d'immanence sur la scène duquel tout ce qui se donne apparaît et sans lequel aucune apparition ne serait pensable.

Husserl dénonce ainsi la confusion permanente que commet Brentano sur le sens de la perception, se traduisant par une conception préjudiciable de la relation intentionnelle à l'objet (comme une relation « mentale » ou psychique). Selon une telle conception, la perception peut aussi bien porter sur un objet que sur des contenus sensibles, elle peut aussi bien accéder aux objets intentionnés qu'aux composantes sensibles du vécu. Revenant au sens courant que l'on donne habituellement à la perception externe, Husserl déclare :

> Brentano confond ce sens proprement dit et seul admissible du mot *perçu* avec son sens impropre qui, au lieu de se rapporter aux objets extérieurs, se rapporte au contraire aux contenus présentatifs, appartenant réellement à la perception. […] Un objet extérieur (la maison) est-il perçu, alors *dans cette* perception les sensations présentatives sont vécues mais non perçues[1].

Brentano laisse constamment de côté la différence entre ce qui entre réellement dans le vécu (les contenus) et ce qui est perçu (l'objet) dans la relation intentionnelle que noue avec lui le vécu. Husserl insiste au contraire sur l'importance de ce type de distinctions pour pouvoir définir une « grammaire » générale de l'intentionnalité. Pour cette raison, Husserl ne raisonne plus du tout en termes de contenus mais d'articulation, traitant les vécus comme des faits psychiques essentiellement complexes, dont la structure est irréductible à celle du simple contenu mental : « les contenus ne sont pas des objets »[2], mais des composantes intentionnelles du vécu sur la base duquel se constitue le rapport à de l'objectivité ; la structure du vécu est plus complexe que celle du simple contenu mental puisque en lui apparaît la distance entre la sensation et l'objet senti.

Aussi la description phénoménologique prend-elle appui sur une forme très particulière de réflexion, qu'il ne s'agit surtout pas de confondre avec la réflexion lockéenne ni de rabattre sur une forme de perception interne au sens critiqué par Husserl. Une thèse fondamentale des *Recherches logiques*

[1] *RL*, appendice, p. 285.
[2] *RL* 5, § 10, p. 171.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 3 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

sur laquelle nous allons devoir revenir un peu plus loin consiste à faire de la réflexion une *modification* du vécu qui ne le regarde pas simplement « à distance », mais le pose comme un objet en l'affectant toujours inévitablement par la même occasion. Husserl précise ce point en revenant dans la 5e *Recherche* sur la réflexion phénoménologique pour l'opposer à ce qu'il appelle la « réflexion naturelle », dont le propre est de faire naïvement apparaître « le moi en tant que l'un des termes de la relation, le second étant l'objet »[1] : une telle forme de réflexion méconnaît nécessairement la structure fondamentale du vécu intentionnel en l'interprétant comme un rapport réel entre des choses : « La conscience, d'un côté, et la chose dont on a conscience, de l'autre, entreraient en relation l'une avec l'autre au sens propre »[2].

Contre cette conception, Husserl soutient que s'il y a bien réflexion, cela ne signifie pas que le vécu doit être pris pour ce qu'il ne peut être, à savoir un objet. Au contraire, l'idée de Husserl est que la réflexion ne transforme le vécu en objet qu'en prenant par là conscience de la modification qu'elle lui fait nécessairement subir (la réflexion définit alors une attitude de recul critique par rapport à la conception naïve du vécu) : ce qui est décrit n'est pas un objet au sens usuel et naïf mais quelque chose que l'activité descriptive *transforme* en objet. D'un côté, elle ne s'y rapporte pas comme à quelque chose qui serait parfaitement extérieur et qu'elle trouverait devant elle puisqu'elle ne peut le saisir qu'en agissant sur lui ; mais de l'autre, elle ne saisit pas non plus le vécu dans une coïncidence parfaite avec lui puisqu'elle ne peut se le donner qu'en ayant conscience de la modification qu'elle lui inflige et de l'impossibilité de faire coïncider le vécu tel qu'il s'effectue dans un « vivre » avec la description qui suppose un nouvel acte de réflexion sur ce vécu[3]. La réflexion ne nous livre donc aucune

[1] *RL* 5, § 12b, p. 178.
[2] *Ibid.*
[3] Husserl trouvera avec les leçons de 1905 sur la conscience intime du temps un moyen d'obtenir, malgré cette modification réflexive, une certaine forme de coïncidence permettant à la réflexion de nous livrer le vécu comme un absolu phénoménologique (une « absolue donnée en personne », voir les leçons de 1907 sur l'idée de la phénoménologie) : ce moyen, comme l'a bien noté Derrida dans *La voix et le phénomène*, c'est la rétention, qui caractérise la forme temporelle du vécu. Mais il faut noter que dans les *Recherches*, de façon à vrai dire très étonnante et remarquable pour cette raison même, le vécu n'est pas une structure temporelle, mais bien avant tout une structure logique, rendant impossible ce concept de réflexion sur lequel fera fond la phénoménologie transcendantale et qui est sans aucun doute à l'origine de l'accomplissement du tournant transcendantal husserlien (non parce qu'il

« vue » sur le vécu intentionnel comparable à celle que pourrait nous donner une perception (interne) ; elle ne fonctionne pas le moins du monde sur le mode du regard qui nous permet de découvrir sous nos yeux le paysage à décrire : contrairement à la réflexion naturelle et objectivante, la réflexion phénoménologique modifie le vécu sans être pour autant la dupe de cette modification. La description phénoménologique du vécu ne peut donc pas s'appuyer sur une simple relation externe au vécu à décrire, mais elle a au contraire la structure logique d'une relation interne.

Pour bien comprendre ce point, nous renvoyons ici aux remarques que fait Wittgenstein sur la grammaire de l'expression « décrire une sensation de douleur ». Revenons aux deux exemples du § 290 des *Recherches philosophiques* cités en introduction : en quoi « décrire ma sensation de douleur » est-il profondément différent de « décrire ma chambre » ? Il faut répondre à cela que le jeu de langage de la description de la douleur ne commence pas avec la douleur au même sens où le jeu de langage de la description de la chambre commence avec la chambre[1] : la description de la douleur a un sens très spécial puisqu'elle est en même temps ici critère d'existence de ce qu'elle décrit. On peut également citer à cet égard la formule suivante tirée du *Cahier bleu* : « Ce que je voudrais pouvoir vous faire saisir, c'est que l'acte même de désigner *détermine* l'emplacement douloureux »[2]. On retrouve en quelque sorte un peu le même type de situation théorique avec Husserl : la description n'est certes pas un *critère d'existence* du vécu, mais elle ne commence pas non plus avec l'existence de ce sur quoi elle porte et qui devrait la précéder : le phénoménologue ne part pas d'un vécu qu'il trouverait en face de lui, la description ne « commence » pas elle non plus avec le vécu au sens où la description de la chambre commence avec la chambre. Le point absolument décisif est le suivant : le vécu n'est pas et ne peut par principe jamais être quelque chose que l'on pourrait simplement comparer à sa description phénoménologique : cette description peut être plus ou moins riche, plus ou moins bien conduite, claire, convaincante, mais en aucun cas la perspective d'une vérification par comparaison ne saurait avoir de sens (il y aurait là une erreur de grammaire). Si la réflexion *modifie* le vécu qu'elle nous livre, et si elle définit le seul accès descriptif que nous y

---

le motive, mais simplement au sens où il le rend possible). Nous reviendrons dans la dernière partie sur le sens très particulier que l'on peut accorder à cette réflexion dans les *Recherches logiques*.

[1] Cf. les analyses de J. Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité*, ch. 4, Paris, Minuit, 1976, p. 511.

[2] *Le Cahier bleu*, trad. fr. G. Durand, Paris, Gallimard, 1965, p. 120.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 3 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

ayons, alors elle interdit toute possibilité d'établir entre elle et ce sur quoi elle porte cette distance nécessaire à toute comparaison. La description *fait voir* de façon plus ou moins valable ce qui se passe dans les vécus. Mais cela n'implique pas qu'elle montre un aspect de quelque chose qui serait indépendant d'elle-même.

Paradoxalement, si l'on s'en tient à la distinction wittgensteinienne entre description et expression, la description phénoménologique serait donc plutôt du côté de l'expression : il n'y a pas de rapport *externe* entre la description et le vécu auquel elle s'applique comme dans l'exemple du paysage, mais un lien interne comme dans le cas de l'expression de la douleur (le vécu n'est pas insensible à la description qui peut être faite de lui puisqu'il est transformé par elle). En aucun cas elle ne peut porter sur quelque chose qui la précéderait, comme sur la sensation en tant que pur sentir : au contraire, la sensation ne devient à proprement parler sentie *que* dans un vécu, et notre description ne peut l'atteindre *que comme contenu* d'un vécu, soit en objectivant cette sensation et en la perdant irrémédiablement dans ce qui constituait ce « sentir » en tant que tel. On en trouve la preuve négative dans la fiction du § 9 de la 5e *Recherche* : un être non intentionnel qui n'aurait que des sensations *ne ferait pas* à proprement parler des expériences (même si l'on peut dire de l'extérieur, en troisième personne, qu'il fait telle ou telle expérience ; mais lui perd tout moyen de décrire en première personne son vécu, et nulle description au sens phénoménologique n'est donc envisageable). La description est *par essence* liée à la possibilité de vivre une expérience, elle n'est pas un regard « de côté » sur l'expérience (pour reprendre une expression de McDowell appliquée au langage) : elle est en plein dedans, et doit être considérée précisément *en tant* qu'elle constitue un aspect de notre expérience. La relation qui lie la description du vécu au vécu est une relation interne et non externe[1].

[1] Afin de souligner ce qui fait la spécificité de la position de Husserl, on peut essayer de la resituer dans le contexte de la classification des différentes positions philosophiques relatives à la question de l'auto-attribution des états mentaux que propose David Finkelstein dans son livre *Expression and the Inner* (Harvard University Press, 2003). Le point important est alors que la position complexe de Husserl nous semble relativement mal s'accorder avec cette catégorisation, et lui impose certaines distorsions intéressantes pour les problèmes philosophiques que ces dernières soulèvent. Finkelstein distingue d'abord deux formes de ce qu'il appelle le « détectivisme », positions ayant en commun la thèse selon laquelle j'ai un accès épistémique privilégié à mes états mentaux qui me permet de revendiquer le fait que je sois à la meilleure place pour juger de tout ce qui concerne mon intériorité. Brentano donnerait un bon exemple de ce qu'il appelle l'ancien détectivisme, pour

Ce qu'il faut comprendre ici, c'est que Husserl part moins du vécu lui-même que du fait de la descriptibilité du vécu. Le vécu n'est pas un phénomène (thèse constante de cette 5e *Recherche*) qui serait d'abord saisi

---

qui la connaissance de mes états mentaux est d'une nature totalement différente de celle que je peux avoir au moyen de ma perception externe. Si cette position défend l'idée selon laquelle l'accès que j'ai à mes états mentaux est plus intime et repose sur une connexion plus étroite que celle entre la table et ma perception ou pensée de la table, le nouveau détectivisme soutient au contraire que la connaissance de mes états mentaux est de même nature que celle que je peux avoir des choses « extérieures ». La citation de l'appendice aux *Recherches logiques* semblerait aller exactement dans ce sens. Pourtant, la position de Husserl est plus complexe, dans la mesure où ce qu'il nomme description doit s'apparenter à une forme d'expression : elle empiète ainsi sur ce que Finkelstein nomme le « constitutivisme », et qui recoupe selon lui l'interprétation que Crispin Wright donne de Wittgenstein. Selon cette troisième position, la relation du sujet à ses propres états mentaux fait intervenir un moment nécessaire de *constitution*, de telle sorte qu'en expliquant avoir telle ou telle intention, le sujet fait en sorte que ce soit le cas (il y aurait donc une dimension performative de l'auto-attribution des états mentaux, de sorte que toute description de ses propres vécus serait constitutive de ces mêmes vécus). Enfin, Finkelstein identifie la position de McDowell comme la « voie moyenne » entre détectivisme et constitutivisme, ce qui semble très fortement le rapprocher de la position qui est celle de Husserl dans les *Recherches logiques* (même si Finkelstein a l'air d'en ignorer parfaitement l'existence). Selon Finkelstein, McDowell assume la position des néo-détectivistes, tout en maintenant une différence fondamentale entre sens interne et sens externe : les objets du sens interne se *constituent* dans la conscience que nous avons d'eux, tandis que ce n'est pas le cas pour les objets du sens externe. La « voie moyenne » consisterait à reconnaître que la connexion entre mes états mentaux et mes descriptions d'états mentaux (ce que j'en dis ou ce que j'en pense) est plus étroite que celle qui existe entre ma perception du bureau et ma description de cette perception du bureau, bien que ce lien ne se fonde pas sur un pouvoir « surnaturel » de l'esprit. Nous allons essayer de montrer que c'est très exactement aussi la position de Husserl. Il faudrait développer beaucoup plus longuement ce point, nous laissons ceci de côté pour l'instant ; mais le point intéressant tient à la façon que Finkelstein a d'envisager l'imbrication très forte du descriptif et de l'expressif qui doit caractériser selon lui la position de Wittgenstein, et qui peut être assez éclairante sur le sens de la description phénoménologique : si l'expression d'une intention, par exemple, lui donne une consistance qu'elle n'avait peut-être pas jusque-là (ne serait-ce que parce qu'elle peut m'engager moralement, à l'égard de moi-même ou des autres), il n'en reste pas moins essentiel à la grammaire de l'expression que ce que j'exprime est toujours *aussi* une façon de « dire quelque chose de vrai » à son sujet (autrement dit, *il est essentiel que le discours expressif se pose lui-même comme une sorte de discours descriptif*).

pour lui-même, puis décrit dans un second temps ; ce qui est phénomène, c'est qui apparaît en tant que l'apparaître implique la structure intentionnelle du vécu. C'est donc *parce que* le vécu est intentionnel au sens de Husserl qu'il est par essence ouvert à la description, tandis que les contenus non intentionnels du vécu comme les sensations n'offrent en eux-mêmes aucune *prise* à la description tant que celle-ci ne les objective pas[1]. Le vécu intentionnel est très exactement et par définition *à la mesure* de ce que l'on peut en dire dans une description, pour la bonne raison qu'il ne la précède pas mais trouve en elle son expression (c'est donc elle, en un sens, qui lui impose son « format », en entendant par là le format spécifique sous lequel il peut être décrit). Le fait de vivre un vécu est strictement coextensif à la possibilité de le décrire, non pour des raisons psychologiques (nous serions équipés d'une faculté spéciale nous permettant de plonger notre regard dans nos vécus), mais en vertu de la logique même de ce que nous appelons « vécu » dans l'expression « décrire un vécu » : un vécu qui serait indescriptible est pour Husserl comme pour Wittgenstein une erreur de grammaire. Cela ne signifie pas qu'il n'existe pas de vécus indépendamment de la description que l'on peut en donner, mais on ne peut alors absolument rien en dire, et on ne peut pas non plus montrer ce qu'on n'arrive pas ainsi à dire (nous allons voir qu'on peut tout au plus l'*indiquer* de façon aveugle). Montrer ce qu'est un vécu, c'est précisément le faire apparaître dans une description qui l'exprime, laquelle suppose que l'on se soit *déjà* placé sur un terrain intentionnel, puisque c'est très précisément cette intentionnalité à laquelle le vécu doit sa structure complexe irréductible qui rend possible le rapport réflexif à nos propres vécus (nous y reviendrons).

Ce point permet déjà d'apporter un élément de réponse à la première question que nous avons soulevée en introduction : loin de s'appuyer sur une conception naïve de la description présupposant une sorte d' « œil mental » susceptible de voir le vécu intentionnel en tant que tel et l'offrant ensuite à la description, les *Recherches logiques* nous obligent à bien distinguer entre deux types de description très différentes, qui recoupent la distinction entre

[1] cf. *RL* 5, § 11 p. 176 : « Les *contenus véritablement immanents*, qui appartiennent à la composition réelle des vécus intentionnels, *ne sont pas intentionnels :* ils constituent l'acte, ils rendent l'intention possible en tant que points d'appui nécessaires, mais ils ne sont pas eux-mêmes intentionnés, ils ne sont pas les objets qui sont représentés dans l'acte. Je ne vois pas des sensations de couleurs mais des objets colorés, je n'entends pas des sensations auditives mais la chanson de la cantatrice, etc. ».

Bulletin d'analyse phénoménologique V 3 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

deux types de discours descriptifs mise en avant par Vincent Descombes au début des *Institutions du sens*[1] :

1) Lorsque nous disons *ce qui arrive*, nous formulons un discours descriptif en termes *naturels* (du type de l'énoncé : « il pleut » : nous ne décrivons ici rien de plus qu'un fait qui relève d'une science de la nature, à savoir la météorologie).

2) Lorsque nous disons non plus simplement ce qui arrive, mais « comment les choses se présentent à quelqu'un » (« je crois ou je vois qu'il pleut »), nous faisons usage dans notre discours descriptif de termes spécifiquement *intentionnels* (et notre énoncé relève alors non plus des sciences de la nature mais des sciences de l'esprit).

Si l'on s'appuie sur cette distinction, alors l'erreur de Brentano s'explique en ceci qu'il utilise un concept de description du psychique qui relève en dernière analyse d'un rapport *naturel* au monde (ce qui ne va pas sans réintroduire une certaine lecture naturaliste du psychique, dont on a seulement posé qu'il était d'une nature différente que le physique mais qui est décrit dans les mêmes termes). La critique que Husserl adresse à Brentano s'appuie sur l'idée que son erreur est de traiter en régime de discours naturel ce qui supposait de changer de type de discours. La psychologie descriptive brentanienne se déploie sur la base de « descriptions empiriques » (pour reprendre une expression de Wilfrid Sellars[2]) qui ne peuvent jamais renvoyer à un autre niveau de justification que celui que McDowell appelle « l'espace logique de la nature »[3]. Dans les *Recherches logiques*, au contraire, le vécu n'est jamais directement constaté comme dans le cas d'une description naturelle, et il ne peut précisément être atteint que dans une description déjà de part en part intentionnelle, pour laquelle ce qui est à décrire n'est pas tant un objet qu'une structure de visée caractérisée par sa signification déterminée.

Il y aurait une erreur fondamentale de grammaire à vouloir décrire le vécu comme un simple objet ou contenu mental, et à prétendre ainsi se donner via la perception interne une sorte de « vue de surplomb » sur l'intentionnalité, c'est-à-dire sur les rapports intentionnels au monde qui sont actualisés dans nos vécus mais ne sont pas eux mêmes des phénomènes : l'intentionnalité définit l'espace logique de la description, dans la mesure où elle donne au vécu sa signification, en en faisant non pas un simple fait ou

[1] V. Descombes, *Les institutions du sens*, Paris, Minuit, 1996.
[2] W. Sellars, *Empirisme et philosophie de l'esprit*, trad. fr. F. Cayla, Combas, L'Éclat, 1992, p. 80.
[3] J. McDowell, *L'esprit et le monde*, trad. fr. Ch. Alsaleh, Paris, Vrin, 2007, p. 23.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 3 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

événement mental, mais en qualifiant cet événement par son orientation *déterminée* vers un objet (c'est toujours au vécu en tant que structure de sens que la description a affaire). Au contraire, il faut tenir pour acquis et partir du fait que la description ne trouve pas l'intentionnalité dans le vécu, dans la mesure où elle est elle-même de part en part intentionnelle : c'est l'intentionnalité du vécu qui le rend descriptible, le vécu n'est rien en dehors de cette intentionnalité qui lui donne son sens (à telle enseigne que même les éléments non intentionnels du vécu, les éléments réels comme les sensations, trouvent leur sens fonctionnel dans leur intégration au vécu intentionnel). Ce qu'il y a à décrire du vécu n'est pas son être mais son sens.

Exprimer ou décrire ?

On ne décrit pas ce qu'est une chose, mais comment elle est (nous y reviendrons en conclusion) ; on ne décrit pas simplement des contenus ni des objets mentaux, l'espace de la description est celui d'une structuration du vécu dépendant de son articulation intentionnelle ou de son sens : c'est en vertu de sa signification intentionnelle que le vécu n'est pas simplement une chose qui serait susceptible de tomber sous notre regard, mais un complexe structuré par la relation intentionnelle qu'il noue entre des actes, des contenus réels et des objets intentionnels. Contre la psychologie brentanienne et son concept de description intégralement fondé sur la perception interne, le déplacement majeur opéré par les *Recherches logiques* va consister à substituer à une immanence *psychologique* (l'intentionnalité mentale au sens de Brentano) une immanence *logique* (l'intentionnalité comme structure de sens, et repensée depuis le terrain d'une théorie de la signification). Ce point nous conduit ainsi à la thèse à laquelle nous voulions arriver : ce que Husserl entend par description dans les *Recherches* est moins la *description* d'un objet mental qu'une *expression* de la signification du vécu. C'est donc très naturellement sur le terrain de la théorie de l'expression de signification qu'il faut aller chercher la clé de la description phénoménologique dans les *Recherches*, et non sur le terrain de l'intuition (sans doute est-ce l'une des raisons pour lesquelles les *Recherches* commencent par une théorie de la signification qui fait suite aux considérations introductives sur la méthode de la description et qui doit fournir à l'intentionnalité le modèle à partir duquel la description phénoménologique sera possible).

La 1re *Recherche* s'établit, comme on le sait, sur une distinction capitale entre deux fonctions opposées des signes, leur fonction expressive et leur

fonction indicative. En insistant dans les premiers paragraphes sur ce qui fait la spécificité de l'indication, Husserl veut de cette façon délimiter de la façon la plus précise les traits phénoménologiques propres à la signification en tant que telle : seule l'expression relève à proprement parler de la signification, là où le fonctionnement d'indice du signe l'identifie à une simple « marque » qui, en elle-même « n'exprime rien », à moins qu'elle ne remplisse, outre sa fonction indicative, une fonction de signification[1]. Husserl précise immédiatement que ces deux fonctions du signe s'entremêlent constamment dans le discours communicatif : je montre toujours beaucoup plus de choses en m'adressant à autrui que ce que je lui dis au sens strict, la conversation vivante déborde largement le sens strict de mes propos en donnant un nombre important d'indications sur mes intentions, mes pensées, mes sentiments, etc. Toutefois, nous dit Husserl, le phénomène de l'expression de signification se laisse isoler dès lors qu'on l'envisage non plus en régime communicationnel, mais sur le mode de ce que Husserl appelle la « vie psychique solitaire », dans laquelle « les expressions […] ne figurent précisément plus comme indices », et qui va faire mettre en évidence une strate fondamentale du « discours » (l'expression apparaît au § 5).

Ce point doit retenir notre attention pour deux raisons.

La première concerne le statut méthodologique de cette « vie psychique solitaire » dans la 1re *Recherche*. Si elle permet en effet à Husserl de définir le modèle à partir duquel nous pouvons penser une signification purement expressive, excluant toute indication, elle est en retour elle-même délimitée par cette possibilité d'une pure expression de signification : la vie psychique solitaire s'étend aussi loin que l'expressivité pure et vient en un sens coïncider avec elle. Autrement dit, de la même façon que l'idée de vie psychique solitaire permet à Husserl d'isoler le phénomène de l'expression, la sphère de l'expression permet de définir ce qu'est la « vie psychique solitaire » en l'absence d'une délimitation du domaine du psychique fondée sur son opposition au domaine des phénomènes physiques, et calquée sur le modèle de l'opposition entre l'interne et l'externe (comme c'était le cas dans la psychologie brentanienne). L'expression pure de nos vécus qui a lieu dans le cours de ce que Husserl nomme la « vie psychique solitaire » n'indique pas la présence en nous de vécus psychiques comme la découverte des os fossiles indique l'existence d'animaux antédiluviens. C'est ce qu'affirmera le § 8 en réponse à une question que Husserl se pose à lui-même :

[1] *RL* 1, § 1, p. 27.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 3 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

> Devons-nous dire que celui qui parle solitairement se parle à lui-même, qu'à lui aussi les mots servent de signes, à savoir d'indices de ses propres vécus psychiques ? Je ne crois pas qu'une semblable conception puisse être soutenue. […] Ce qui doit nous servir d'indice (signe distinctif) doit être perçu par nous comme *existant*. Cela vaut bien pour les expressions dans le discours communicatif, mais non pour les expressions dans le discours solitaire[1].

La vie psychique n'est donc pas quelque chose qui existerait indépendamment de l'expression de signification qu'elle reçoit dans le discours solitaire qui constitue pour Husserl le fond de la conscience ou ce qu'on peut difficilement appeler d'une autre façon que sa « voix » propre (indiquons en passant qu'en l'absence de toute référence à une subjectivité autre qu'empirique dans les *Recherches logiques*, c'est cette piste qu'il faudrait creuser pour comprendre ce qui constitue le caractère subjectif du « vivre » ou du vécu en 1901). Le propre du vécu, c'est d'être exprimable, ou d'être ouvert en droit à l'expression. L'expression n'est pas une façon de se rapporter au vécu, mais elle l'exprime tout simplement, actualisant de cette façon une forme de coïncidence entre le vécu et son expression qui sert dans les *Recherches* de modèle pour penser une forme de transparence à soi de la conscience sur le terrain d'une théorie de la signification, et en dehors de toute référence à une psychologie ou à une théorie des facultés (contrairement aux reproches que Husserl s'adressera lui-même plus tard, le deuxième tome des *Recherches* tire donc bien parti de l'anti-psychologisme des *Prolégomènes*, qu'il reconduit sur le terrain d'une élucidation non psychologique des vécus psychiques). En ce sens, l'expressivité définit le paradigme de la « vie psychique solitaire » et impose la signification comme *format* sous lequel un vécu est descriptible (il n'y a pas d'autre moyen de décrire le vécu qu'en le saisissant par *l'expression de son sens intentionnel*).

Le deuxième point qui m'intéresse et qui prolonge ce que je viens d'avancer, c'est la distinction que Husserl établit à partir de ce concept de « vie psychique solitaire » entre deux formes irréductibles d'expression recoupant deux modèles de signification différents, apportant ainsi un point décisif pour notre propos. Si l'expression pure donne la mesure de ce que Husserl appelle « vie psychique solitaire », ce ne peut être qu'au prix d'une restriction conceptuelle sur les usages ordinaires du terme d'expression : c'est ce que Husserl établit au § 5 de cette 1re *Recherche* en distinguant l'expression *de signification* des formes d'expression relevant de l'*extériorisation* (*Äußerung*) non discursive (comme par exemple « le jeu de

[1] *RL* 1, § 8, p. 40-41.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 3 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

physionomie et les gestes dont nous accompagnons spontanément nos paroles »). Il manque à ce type d'extériorisation, nous dit Husserl, cette « unité phénoménale » avec le vécu extériorisé qui fait le propre de l'expression de signification. Ces formes d'extériorisation renvoient pourtant bien, par définition, à quelque chose qu'elles « extériorisent », mais elles ne peuvent que l'indiquer (sur le modèle des signes indicatifs, *anzeigenden Zeichen*) et ne le signifient en aucune façon au sens que Husserl cherche ici à isoler (sur le modèle des « signes signifiants », *bedeutsamen Zeichen*). « Des expressions de ce genre n'ont, *à proprement parler, pas de signification* »[1].

Or, ce qui distingue l'extériorisation de l'expression et la prive de signification n'est pas, comme on pourrait le penser à la lecture des formules un peu égarantes de Husserl dans ces paragraphes, le fait qu'elle ne soit pas formulée de façon discursive, qu'elle n'appartienne pas à l'ordre de la *Rede*. Des paroles peuvent très bien, encore une fois, assumer une fonction indicative, et c'est très précisément ce qui se passe dans le contexte de la communication : au sens de ce que j'exprime se mêle un certain nombre d'indications que mes paroles, et non seulement mes gestes, donnent sur mes intentions (par exemple le fait que, volontairement ou de façon inconsciente, j'ai utilisé tel mot plutôt que tel autre, le cas du lapsus et tous ces indices linguistiques qui ont fait les beaux jours de la psychanalyse…). Ce n'est pas non plus la question du rapport à soi (dans le soliloque) ou aux autres (dans la communication) qui peut nous permettre de poser ici une ligne de démarcation : Husserl conçoit comme un cas limite le fait que l'on puisse extérioriser *pour soi-même* ses propres intentions ou ses propres vécus (comme dans le cas de l'injonction morale qu'on s'adresse à soi-même[2]). Ce qui est ici dans l'analyse de Husserl déterminant pour distinguer l'expression de l'extériorisation, c'est la question de l' « unité phénoménale » entre ce qui

[1] *RL* 1, § 5, p. 36.

[2] Cf. *RL* 1, § 8 p. 42 : « En un sens, on *parle* aussi, il est vrai, dans le discours solitaire […]. Comme par exemple lorsque quelqu'un se dit à soi-même : tu as mal agi, tu ne peux continuer à te conduire ainsi ». Ceci dit, il s'agit ici d'un cas limite, qui conduit immédiatement Husserl à revenir en arrière pour préciser qu'ici, « on ne parle pas au sens propre, celui de la communication ». En effet, cette parole a toujours aussi en même temps une fonction expressive et non purement indicative du fait que *c'est la mienne*, de telle sorte que les actes expressifs « sont au même instant vécus par nous-mêmes ». Mais malgré cette retenue de Husserl, il reste que cela a un sens de considérer que quelqu'un se parle à lui-même, s'invective en troisième personne, et que cette parole peut aussi bien être comprise comme une expression en première personne que comme un ordre, une condamnation morale, qui fait sens du point d'un discours en troisième personne (nous allons y revenir).

Bulletin d'analyse phénoménologique V 3 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

est exprimé et une intention déterminée d'exprimer cela même qui est exprimé :

> [Les] extériorisations ne sont pas des expressions au même sens que le discours, elles ne constituent pas comme celui-ci, dans la conscience de celui qui s'extériorise, une unité phénoménale avec les vécus extériorisés ; avec elles un être ne communique rien à un autre, il lui manque dans la manifestation de ces vécus l'intention d'exposer de manière expresse quelque « pensée » que ce soit, aussi bien pour les autres que pour lui-même, en tant qu'il est seul avec lui-même[1].

Pour comprendre ce point important et en préciser le sens, nous voudrions nous référer au § 64 des *Fiches* de Wittgenstein qui développe un exemple intéressant du point de vue du propos tenu par Husserl dans cette 1re *Recherche* :

> Je siffle et on me demande pourquoi je suis de bonne humeur. Je réponds : « J'espère que N. va venir aujourd'hui ». Mais en sifflant, je ne pensais pas à lui. Et cependant il serait faux de dire : « J'ai cessé d'espérer au moment où je me suis mis à siffler »[2].

Si nous acceptons de lire ce paragraphe non pas d'un point de vue strictement wittgensteinien, mais en le mettant en relation avec les analyses de la 1re *Recherche*, on pourrait le comprendre de la façon suivante : lorsque je siffle, j'extériorise quelque chose que j'exprimerai, *si l'on me demande la raison pour laquelle je siffle* (c'est-à-dire si l'on me pose la question de savoir ce que mon sifflement *indique*, de quels vécus psychiques, de quelles pensées ou de quels « états mentaux », il serait le *signe indicatif*), comme étant mon attente remplie de l'espoir que N. vienne aujourd'hui. Toutefois, ce n'est que rétrospectivement que je pourrai exprimer ce sentiment en qualifiant mon sifflement comme une forme d'extériorisation de mon attente, de telle sorte que c'est précisément *au moment où je l'exprime comme tel et non au moment où je l'extériorise en sifflant* que mon sifflement devient l'extériorisation de cette attente pleine d'espoir, soit au moment même où celle-ci trouve son expression. Lorsque je sifflais, nous dit Wittgenstein, « je ne pensais pas à lui » : il y avait bien quelque chose, une forme d'extériorisation, mais aucune « intention d'exposer de manière expresse une « pensée » », pour reprendre la formule de Husserl, et il ne pouvait non plus

[1] *RL* 1, § 5 p. 35-36.
[2] *Fiches*, § 64, trad. fr. Fauve, Paris, Gallimard, 1970, p. 27.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 3 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

y avoir pour cette raison même aucune pensée déterminée de ce dont mon sifflement aurait dû être l'extériorisation et qui ne peut être déterminé qu'après coup.

Pourtant, je serais dans le faux si j'inférais de cette absence de détermination de ce dont le sifflement peut être analysé après coup comme le signe extérieur, le fait que je n'étais pas en train d'espérer au moment où je me suis mis à siffler. Wittgenstein ne dit pas que ce serait *absurde* mais tout simplement *faux*, dans la mesure où il est parfaitement *vrai* de dire au contraire que tel était le cas : j'espérais bel et bien la venue de N. lorsque je me suis mis à siffler, sans pour autant que cela implique qu'il y avait là une pensée déterminée, soit une pensée *de* N., une *intention* orientée en direction de N., une visée intentionnelle de la venue prochaine de N. Si nous revenons aux termes de la 1re *Recherche*, on peut dire qu'il n'y avait aucune « unité phénoménale » entre ce que je qualifierais rétrospectivement (ou que quelqu'un d'autre peut qualifier en troisième personne) comme une extériorisation (mon sifflement), et une intention *déterminée* (une visée intentionnelle), aussi déterminée que peut l'être la pensée ou le sentiment que j'*exprime* en disant : « j'attends la venue de N. », « j'espère que N. va venir aujourd'hui »… Ce qui me faisait pourtant bien siffler au moment où je me suis mis à siffler n'est devenu une pensée ou une intention déterminée qu'au moment où celle-ci a été exprimée en réponse à la question de savoir de quoi mon sifflement était l'extériorisation. L'*expression* que je donne de mon sentiment en expliquant que j'espère la venue de N. fonctionne donc selon une logique totalement différente de l'*extériorisation* que je donnais de ce même sentiment en me mettant à siffler, puisque en elle (l'expression), c'est bien une pensée déterminée, une visée de quelque chose, une intention, qui trouve son expression et qui est intimement unie à l'extériorisation que j'en donne à présent dans mon discours (« sans qu'il importe ici, dirait Husserl, que le discours soit réellement prononcé, donc qu'il soit ou non adressé à une personne quelconque dans une intention de communication »[1]).

L'intérêt du texte de Wittgenstein est de nous permettre de cerner qu'il n'y a pas un mais bien *deux* points de vue descriptifs sur le sifflement, une description en première personne (« lorsque je sifflais, je ne pensais pas à lui ») et une description dans laquelle j'assume rétrospectivement et en réponse à une question portant spécifiquement sur l'indication le point de vue de la troisième personne (je décris alors mon sifflement comme l'extériori-

[1] *RL* 1, § 5 p. 35

Bulletin d'analyse phénoménologique V 3 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

sation de mon attente pleine d'espoir)[1]. Cette dualité, Husserl la traduit toujours dans ce même paragraphe en mettant en relief deux sens, ou plutôt deux modes de fonctionnement très différents de la signification, à partir de laquelle nous voudrions revenir sur ce en quoi consiste la description phénoménologique.

Husserl nous explique que ce qu'il définit comme des formes d'extériorisation par opposition aux formes d'expression n'a « pas à proprement parler de signification ». Elles ont pourtant bien une signification en un sens, à savoir du point de vue *en troisième personne* de celui à qui je m'adresse, ou de quiconque est en position de saisir mes extériorisations *comme extériorisations* (moi-même, en l'occurrence, aussi, à la limite). Mais il s'agit alors d'une acception spécifique du terme de signification, puisqu'il s'agit d'une signification qui ne peut être produite qu'à l'occasion d'une « interprétation » (*Deutung*), et dans la seule mesure où celle-ci est nécessairement activée sur la base du fonctionnement d'indice des signes interprétés. Aussi y a-t-il une différence d'essence entre ce concept de signification et celui qui se dégage de la fonction d'expression du signe :

> Qu'un autre puisse interpréter nos extériorisations spontanées (par exemple les « mouvements expressifs ») et apprendre par elles bien des choses sur nos pensées intimes et nos mouvement affectifs, cela ne change rien à la question. Elles « signifient » (*bedeuten*) quelque chose pour lui en tant précisément qu'il les interprète (*deutet*) ; mais, pour lui non plus elles n'ont pas de signification au sens prégnant des signes linguistiques (*sprachlicher*), mais seulement au sens d'indices[2].

S'il y a bien un sens à dire, relativement à la fonction d'indice du signe et aux diverses formes d'extériorisation qui accompagnent la communication, que la signification s'interprète, tel n'est pourtant pas le sens prégnant de la signification « linguistique », et il faut ici marquer la différence entre deux

[1] En fait, il faudrait dire qu'il y en a trois : un point de vue non intentionnel (je ne pensais pas à lui en sifflant : nous avons donc ici affaire à un vécu *qui n'a pas encore à être caractérisé du point de vue de la différence entre l'intentionnel et le non-intentionnel*), et deux points de vue intentionnels : une reconstruction de l'intentionnalité en troisième personne (mon sifflement est l'extériorisation de mon attente remplie d'espoir) et une expression en première personne de mon sentiment (j'attends la venue de N.). Wittgenstein fait ici apparaître le fait que l'expression en première personne va toujours de pair avec une question indicative formulée en troisième personne, elle ne peut apparaître qu'à cette occasion.

[2] *Ibid.*, p. 36.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 3 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

régimes opposés de signification. Contrairement à ce qui se passe dans le cas de l'extériorisation et de la fonction indicative des signes, l'expression en tant que telle *n'a pas à être interprétée* car elle apporte d'elle-même sa signification : lorsque l'on revient aux *actes* du signifier en tant que ceux-ci sont intimement unis à l'expression de signification, alors la question de l'interprétation ne se pose plus. Le *Bedeuten* n'est pas réductible à une forme de *Bezeichnung*, « *le signifier n'est pas une espèce de l'être signe au sens de l'indication* »[1]. Ce qui est essentiel à l'expression, c'est de toujours s'accomplir dans certains actes intentionnels auxquels elle est intimement unie, de telle sorte qu'elle perdrait son sens d'expression si elle en devenait simplement le signe indicatif (on retrouverait alors l'exemple de Wittgenstein). C'est ce qu'exprimera Husserl au § 10 en soutenant, contre le modèle d'une simple « association » (reposant sur une « coordination psychologique cachée ») entre un signe expressif et ce qu'il exprime : « L'être-expression est bien plutôt un moment descriptif dans *l'unité du vécu* formée par le signe et ce qui est désigné »[2].

Or il est clair que c'est fondamentalement sur une telle unité que repose la possibilité de la description phénoménologique dans les *Recherches*, soit une description qui ne soit pas simplement une *interprétation* du vécu, qui ne cherche pas non plus à extérioriser un vécu que l'on aurait *a priori* défini comme « intérieur » (là où son intentionnalité le situe au contraire toujours à l'interface de ce que la tradition lockéenne avait pensée sous la figure d'une opposition entre l'interne et l'externe), ni à donner une traduction dans un langage donné d'un vécu psychique en soi étranger à l'ordre de la signification. Au contraire, si la description phénoménologique peut avoir un sens, et, de façon plus technique, une *signification*, c'est bien parce qu'elle a affaire à un vécu intrinsèquement ouvert à l'expression qu'elle lui donne, et donc qu'elle l'*exprime*. Ce point permet de donner une épaisseur et une légitimation à l'idée que nous avions avancée précédemment, selon laquelle la description phénoménologique ne peut pas simplement porter sur un vécu qui la précéderait au sens où ma chambre précède ma description de ma chambre. Encore une fois, le vécu, s'il ne se réduit pas à sa description (puisqu'il n'est précisément plus « vécu » en elle mais seulement décrit), est modifié par elle de façon telle qu'il n'est plus possible de se donner un autre type de « prise » sur lui, et que l'idée d'interprétation perd ici son sens dans la mesure où nulle autre interprétation concurrente ne peut être ici envisageable. Le modèle expressif développé

[1] *RL* 1, § 1, p. 27.
[2] *RL* 1, § 10, p. 46.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 3 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

dans cette 1re *Recherche* résout ainsi le problème d'une description phénoménologique ne supposant pas la donation indépendante d'un objet : le vécu ne s'offre pas à une interprétation, mais il s'exprime sous une certaine signification : en exprimant mon vécu, je le décris *eo ipso* sans pour autant avoir besoin de l'interpréter (dire que le vécu est intentionnellement dirigé vers tel ou tel objet, ce n'est pas l'interpréter : le vécu s'exprime comme visée déterminée de telle ou telle façon de ceci ou de cela). Le vécu est toujours déterminé comme expression de signification, et c'est cela qui le rend essentiellement descriptible[1].

La 1re *Recherche* peut ainsi être lue comme une théorie de l'accès que nous pouvons avoir à nos propres vécus, ou de la « prise » descriptive que nous avons sur eux, proposant une alternative extrêmement originale à la description *psychologique* de Brentano et aux théories classiques de la perception interne dont elle assume la relève. Sur ce point, je renvoie à la fin des §§ 7 et 8 qui articulent le rapport entre perceptions interne et externe à partir de la question de l'adéquation ou de l'inadéquation entre la saisie du vécu et son expression : ce qui différencie mon expression du vécu de la saisie indirecte de mes vécus psychiques que peut avoir autrui (ou qui caractérise la description en troisième personne en général), c'est cette « unité phénoménale avec les vécus extériorisés » qui échappe au point de vue de la troisième personne.

> Dans le monologue, les mots ne peuvent nous servir dans leur fonction d'indices de l'existence d'actes psychiques, car une telle indication serait ici parfaitement inutile [*ganz zwecklos*, nous corrigeons la traduction française

[1] Ajoutons à cela l'argument selon lequel l'intentionnalité même du vécu se constitue sur le modèle de l'expression de signification, dont le § 10 de cette 1re *Recherche* montre qu'elle a pour caractère fondamental de « détourner notre intérêt » ou notre « visée » de « la représentation intuitive dans laquelle se constitue le phénomène-mot physique » pour les porter exclusivement « sur la chose visée dans l'acte donateur de sens » (p. 46). C'est bien le mode de fonctionnement des signes et de la signification qui a mis Husserl sur le chemin de sa réinterprétation générale de l'intentionnalité ; cf. *Articles sur la logique*, p. 155 : « Nous voyons sans doute le signe, mais nous ne le visons pas, nous ne l'intuitionnons pas ». Nous ne développons pas davantage ici cet argument, largement étayé par les travaux de Jocelyn Benoist, voir par exemple *Intentionnalité et langage*, ch. 1 et 2 (Paris, PUF, 2001).

> qui rend mal l'inutilité d'une telle indication dépourvue de motif ou de but]. Les actes en question sont, en effet, au même instant, vécus par nous-mêmes[1].

L'expression se réalise *comme adéquation*, elle a pour caractère phénoménologique fondamental de nous donner un accès à nos vécus à l'occasion duquel nous éprouvons cette coïncidence entre l'acte d'exprimer le vécu et le « vivre » propre à ce même vécu. Ainsi peut-on établir le recoupement parfait entre le couple perception interne-perception externe sur lequel Husserl revient rapidement au § 7 et le couple expression-indication[2] : autrui ne saisit mes vécus psychiques qu'en troisième personne et sur le mode de l'indication (soit dans une perception externe), tandis que j'y ai un accès spécifique en vertu du pouvoir expressif de tout vécu qui est mien (expressivité qui assume pleinement ici les prérogatives qui revenaient à la perception interne, sans pour autant en payer le prix métaphysique ni reconduire le mythe de l'opposition du psychique et du physique, du dedans et du dehors, de l'intériorité et de l'extériorité). Là où j'*exprime* à proprement parler une signification à travers mes propres « paroles » (que le discours soit ou non adressé à un autre que moi), de telle sorte que je rends mon vécu transparent à moi-même dans ces actes d'expression (puisque alors, toute distance indicative entre le signe et ce qu'il signifie perd son sens), ces mêmes paroles ne peuvent jamais signifier qu'au sens d'indices pour celui à qui je m'adresse ou qui m'écoute.

Husserl exprime ici la différence *logique* fondamentale qui oppose ces deux régimes de description possibles du vécu, selon que cette description s'effectue en première ou en troisième personne[3]. Exprimer son vécu, c'est

---

[1] *RL* 1, § 8, p. 42.

[2] C'est ce point qui permet de dépasser l'équation brentanienne déjà commentée entre l'opposition interne-externe et évident-non-évident : ici, le cartésianisme de Brentano est dépassé au profit d'une théorie de la signification (bien que ce recours à l'évidence revienne plus tard en force dans la phénoménologie transcendantale, cf. notamment le cours de 1907 sur l'*Idée de la phénoménologie*).

[3] À défaut d'avoir un *critère* de délimitation du psychique par rapport au physique (à l'instar de la définition brentanienne de l'intentionnalité), on pourrait trouver ici un moyen de spécifier un trait grammatical propre à ce que Wittgenstein appellerait les « verbes psychologiques ». Nous ne développons pas ce point, qui excède très largement les limites de notre question, mais nous renvoyons tout de même à cette formule extraordinaire du § 472 des *Fiches* de Wittgenstein, qui recoupe de façon frappante ce que nous venons d'avancer : « Les verbes psychologiques se caractérisent par le fait que la troisième personne du présent doit être vérifiée par l'observation, tandis que tel n'est pas le cas pour la première personne ». La grammaire des

Bulletin d'analyse phénoménologique V 3 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

eo ipso se frayer un accès à son sens irréductible à tout accès sur le mode de l'indication : l'indication n'a de sens qu'en tant qu'elle renvoie ultimement à la saisie d'une *existence*, de quelque chose qui doit être perçu *comme existant* (ou qui peut du moins l'être en droit, l'existence définissant l'horizon de toute indication)[1]. Or, tel n'est précisément pas le sens de la description phénoménologique, qui laisse de côté la question de l'existence du vécu (en termes husserliens : des composantes *réelles* et non intentionnelles du vécu, sur la base desquelles s'établit la relation intentionnelle à un objet ou à une « objectité »), pour ne prendre en vue que le sens intentionnel du vécu, cette structure de signification qui lui est propre et le caractérise comme visée *de* telle ou telle chose. C'est la raison pour laquelle la description phénoménologique ne peut se déployer sur le terrain d'une simple *extériorisation* du vécu, en tant que celle-ci renverrait à la présence en nous d'entités psychiques réellement existantes (la question n'est jamais celle, évoquée et récusée par Wittgenstein dans le passage cité, de savoir s'il y avait dans ma tête quelque chose comme une « pensée de N. » au moment où je me suis mis à siffler, puisque l'intentionnalité qui détermine cette pensée *comme pensée* ne peut être atteinte que lorsque l'on s'interroge non plus sur l'être mais sur le sens des vécus dont mon sifflement pourrait être interprété comme une extériorisation). Cette question n'intéresse pas le phénoménologue et ne participe en rien à la description, qui doit toujours et pour cette raison même s'effectuer *en première personne*, soit sur le modèle de l'expression de signification en vertu duquel le vécu intentionnel acquiert son sens proprement phénoménologique. Ce que l'on pourrait appeler la « grammaire de l'expressivité » autorise ainsi et légitime un déploiement *en première personne* du vécu, que Husserl appelle dans les *Recherches logiques* « description phénoménologique », et qui ne repose nullement sur le présupposé métaphysique de la transparence à soi de la conscience ou de son auto-saisie dans l'évidence, puisque cette transparence n'est jamais que l'effet d'un régime spécifique de discours sur lequel repose la possibilité de la description, à savoir le discours expressif. La grammaire de la description phénoménologique est une grammaire de l'expression en première personne du vécu, et non une description en troisième personne, fonctionnant sur le modèle de l'interprétation (phénoménologie est ainsi une anti-

---

verbes psychologiques repose précisément sur cette asymétrie entre leur usage en première et en troisième personne que Husserl a bien repérée ici.

[1] Cf. *RL* 1, § 8, p. 41 : « Ce qui doit nous servir d'indice doit être perçu par nous comme *existant* ».

Bulletin d'analyse phénoménologique V 3 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

herméneutique : ses description reposent de part en part sur une compréhension qui n'a pas besoin d'interprétation).

Il y a ici une très grande force de la phénoménologie des *Recherches*, dans la façon dont elles posent le problème de la description, puisque la possibilité de celle-ci n'invalide en aucune façon le fait que le vécu soit toujours aussi *autre chose* que ce qui est décrit comme intentionnel, à savoir un ensemble complexe de contenus psychiques réels à propos desquels il peut tout à fait y avoir du sens à s'interroger en termes d'existence. La phénoménologie s'offre ainsi le luxe de pouvoir toujours s'accorder avec un empirisme minimal de départ, que Husserl hérite de la psychologie brentanienne, et qui se traduisait dans l'introduction de la première édition des *Recherches* par l'affirmation selon laquelle la phénoménologie partage son objet, le vécu, avec la psychologie[1]. Aussi Husserl peut-il assumer le paradoxe selon lequel la description exprime bien en un sens le vécu (puisqu'il appartient de façon tout à fait essentielle au sens même du vécu que de pouvoir s'offrir à la description dans l'expression), sans pour autant l'épuiser entièrement dans les descriptions qu'elle peut en donner (puisqu'elle ne peut l'atteindre qu'au prix d'une *modification* irréductible qui en fait apparaître le sens intentionnel mais ne permet pas de l'atteindre *tel qu'il a été vécu au moment où il a été vécu* : elle ne l'atteint pas dans son être mais par le moyen de sa signification qu'elle exprime[2]).

Le modèle de transparence à soi de la conscience phénoménologique que fournit la théorie de l'expression de signification laisse donc intact l'écart irréductible qui sépare le fait de *vivre* un vécu du fait de le *décrire*, bien que pourtant cette description ne puisse être dite « manquer » le vécu dans la mesure où elle lui donne son expression pleine et entière. Dans les

[1] Cf. le fameux appendice du § 6 de l'introduction générale aux *Recherches*, dans lequel Husserl affirmait que la phénoménologie est une « psychologie descriptive ».

[2] Cf. à ce propos le statut des sensations, qui mettent toujours en évidence dans les *Recherches* le point ultime sur lequel vient butter la description phénoménologique, sur lequel Husserl revient de façon extrêmement intéressante au § 23 de cette 1re *Recherche*. Husserl y souligne alors le saut qui sépare les sensations de l'ordre de la signification : les sensations n'ont en aucune façon à être exprimées dans la mesure où elles ne sont rien d'autre que le support de l'objectivation. Elles ne sont elles-mêmes données comme telles que dans une « réflexion psychologique » (à ne pas confondre avec la réflexion proprement phénoménologique sur laquelle nous allons revenir dans la partie suivante), et dans l' « intuition naïve », c'est-à-dire dans l'accomplissement normal de l'intuition, « elles sont sans doute des *composantes* du vécu de représentation (des parties de son contenu descriptif) mais nullement des *objets* » (p. 86)

Bulletin d'analyse phénoménologique V 3 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

Recherches, la description n'épuise pas totalement le vécu et laisse subsister un reste irréductible et inconstituable, puisque l'*expression* qu'elle en donne peut toujours aussi en même temps être prise comme *signe indicatif* de l'existence d'un « substrat » psychique irréductible, mais qui échappe par définition à la description et n'intéresse pas davantage la phénoménologie, puisqu'elles en constituent au contraire la limite inférieure. Le vécu n'est pas réductible à mon discours descriptif sur le vécu, il ne s'épuise pas en lui, mais ce qui lui échappe étant par définition indescriptible ne relève plus de la phénoménologie autrement que pour en indiquer la limite. Le discours descriptif de la phénoménologie se situe simplement à un autre niveau, celui de la signification intentionnelle des vécus, qui semble définir dans les *Recherches* cette forme logique d'immanence assurant la relève d'une immanence psychologique largement imprégnée de la charge métaphysique des oppositions entre l'interne et l'externe.

Ainsi, en s'efforçant dans la 1re *Recherche* de cerner le domaine d'une expressivité pure, Husserl définit donc très exactement un modèle fécond pour penser ce que l'introduction des *Recherches* venait immédiatement auparavant de présenter comme *la* méthode proprement phénoménologique, à savoir la description : s'il est possible de fonder une nouvelle science philosophique sur la base de la description phénoménologique, c'est précisément parce que la description que nous pouvons donner de nos vécus n'est pas simplement un discours *sur* nos vécus, mais d'abord et avant tout une expression *de* nos vécus (elle est à la fois l'un et l'autre, préservant toujours la réalité psychique irréductible de nos vécus, y compris là où elle prétend le saisir sur un mode descriptif comme sens intentionnel). Les *Recherches* court-circuitent ainsi le problème de la perception interne dans la psychologie descriptive brentanienne, comme celui dont nous étions partis, concernant l'opposition entre un moment de donation intuitive du vécu et moment de décodage linguistique du vécu. C'est toujours à partir de l'expression et sur le terrain de la signification que doit être repensée la possibilité de décrire un vécu intrinsèquement ouvert à la signification.

La grammaire comme opérateur de la réflexivité phénoménologique et le catégorial

C'est donc aussi sur le terrain linguistique que l'on doit, pour finir, pouvoir retrouver le sens de cette « réflexion », dont l'introduction aux *Recherches* nous disait qu'elle constitue le moteur de la description phénoménologique, et qui, en modifiant le vécu qu'elle nous livre, préserve la phénoménologie

Bulletin d'analyse phénoménologique V 3 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

de cette naïveté consistant à prétendre accéder au vécu en lui-même, tel qu'il est vécu (autrement dit, qui prétend atteindre le « vivre » même du vécu[1]). En quoi l'expressivité du vécu nous permet-elle intrinsèquement de réfléchir sur lui et de le reprendre pour lui-même, là où le propre de l'expression est précisément de nous détourner d'elle-même pour nous conduire immédiatement jusqu'au sens dont elle constitue la visée ? Comment peut-on répondre à cette difficulté que Husserl énonçait très clairement dans le § 10 de cette 1re *Recherche* : « Quand c'est l'intérêt phénoménologique qui est déterminant, nous nous heurtons à la difficulté d'avoir à décrire des rapports phénoménologiques qui sont sans doute vécus d'innombrables fois, mais qui, normalement ne sont pas objets de la conscience, et d'être obligé de les décrire au moyen d'expressions qui ont été modelées sur la sphère de l'intérêt normal, sur les objectités qui apparaissent »[2] ?

Il faudra attendre assez longtemps pour que les *Recherches logiques* nous livrent la clé de cette réflexivité proprement phénoménologique, que nous ne pouvons comprendre qu'en nous interrogeant sur le *type de modification* que la réflexion doit faire subir au vécu pour l'ouvrir à la description. La thèse que nous voudrions ici soutenir, en réponse au problème que pose le rôle du langage dans la description phénoménologique, est que c'est précisément une propriété grammaticale essentielle de toute expression de signification qui rend possible une telle « modification ». Ce point essentiel sera ainsi thématisé par Husserl dans la 4e *Recherche*, consacrée à l'idée de « grammaire pure logique ». Mais il suppose que nous revenions une nouvelle fois à la 1re *Recherche* pour en saisir la portée.

Nous avons dit jusqu'ici que ce qui rend possible la description, c'est le fait que le vécu soit essentiellement exprimable. Or, dans la lecture intentionnaliste qu'en propose Husserl, le propre de l'expression est de ne pouvoir exprimer quelque chose (un « sens » ou une signification) qu'en portant toujours en même temps *sur* quelque chose (dont elle fait par là même un « objet ») : l'expression d'un vécu n'en exprime le sens qu'en en faisant un objet. Husserl va insister fortement, au § 31 de la 1re *Recherche*, sur cette propriété essentielle du sens, toujours prestataire d'objets dans la mesure où il est fondamental que l'intention de signification puisse viser de façon identique et reprendre dans de nouveaux actes du signifier toute signification qui a déjà été exprimée. Ici, le vécu exprimé ne devient ni un

[1] Cf. la thématisation de cet écart entre le fait de « vivre dans les actes intentionnels » et la possibilité de « réfléchir sur eux » que l'on trouve à la toute fin du § 10 de la 1re *Recherche* (p. 48), en écho à ce que Husserl avait avancé dans l'introduction.
[2] *Ibid.*

Bulletin d'analyse phénoménologique V 3 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

simple sens, ni un simple objet, mais bien *les deux à la fois :* il n'est objet qu'en tant qu'il peut faire l'objet d'une reprise et d'un emploi dans un discours (c'est donc très exactement la description elle-même qui donne la mesure de son objectivité et non l'inverse : la description ne suppose aucunement que le vécu *soit*, au sens fort, un objet — un objet mental en l'occurrence).

C'est la raison pour laquelle la signification crée l'espace logique d'une description possible plus qu'elle ne compromet sa possibilité en posant le problème absurde de l'adaptation et de l'adéquation du discours descriptif au vécu psychique (en supposant toujours cette opposition entre langage et intuition du vécu qui définissait le problème dont nous étions partis). C'est en vertu des lois mêmes de la signification que le vécu peut être pris comme objet, et non grâce à quelque perception interne dont il faudrait faire la supposition métaphysique. Nous rencontrons ici une propriété fondamentale caractérisant la structure du langage en tant que tel (son « armature logique »), et que Husserl aborde de front au § 11 de la 4e *Recherche* (intitulé « Modifications de significations qui ont leur racine dans l'essence des expressions ou des significations »). Ce paragraphe met en évidence les ressources que la grammaire nous offre pour penser le type de modification qui permet à la description d'objectiver le vécu et d'en saisir l'articulation intentionnelle.

Quelles sont ces « modifications de signification » ? Ce sont celles que nous mettons en œuvre lorsque nous modifions la fonction grammaticale naturelle d'une expression en la reprenant selon une modalité différente de celle dans laquelle elle a été initialement actualisée : le cas exemplaire est celui du procédé de nominalisation, que Husserl développe à partir d'une analogie avec la *suppositio materialis* des scolastiques. Toute expression peut se présenter et être utilisée comme son propre nom, comme si elle se nommait elle-même et véhiculait non pas une signification, mais « *une représentation de cette signification* »[1]. Lorsque nous disons par exemple « "Paris" est un nom de capitale », nous ne parlons pas de Paris (de la signification) mais de la représentation nominale « Paris » en tant que telle (donc de la représentation de la signification). Or, il ne s'agit pas du tout là d'une propriété accessoire mais d'une possibilité syntaxique absolument essentielle à tout discours en tant que tel :

[1] *Ibid.*, p. 117.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 3 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

> Il est dans la nature des choses que certaines modifications de signification fassent même partie de la structure grammaticale de toute langue[1].

Toute expression a une signification, mais c'est une propriété inhérente à la nature même de toute expression ou de toute signification que de laisser s'opérer un certain nombre de modifications affectant telle ou telle de ses parties syntaxiques, appelées à jouer un nouveau rôle dans une expression nouvelle. Le sens peut toujours se prendre lui-même comme objet et dévoile ainsi le pouvoir d'auto-objectivation linguistique de l'intentionnalité[2]. Ce point est absolument fondamental pour nous car il signifie qu'il est toujours possible au discours de détacher la signification des intentions expressives dans lesquelles elle se trouve toujours prise, comme nous l'avons souligné plus haut, et de prendre ainsi aussi bien ces intentions elles-mêmes que cette signification pour objet dans une nouvelle description. La 4e *Recherche* nous révèle cette propriété d'essence du vécu, précisément en tant qu'il est expression de signification et non simplement objet mental ou contenu psychique, qui l'ouvre constitutivement à la possibilité d'être réfléchi dans sa structure syntaxique.

Il n'est donc à aucun moment question de faire entrer en ligne de compte une réflexion au sens d'une capacité de l'esprit, ou d'une faculté : la réflexivité apparaît ici comme une propriété *syntaxique* du langage dans lequel le vécu trouve son expression, et qui se fonde sur la possibilité de jouer sur les catégories syntaxiques de la signification pour analyser le vécu en modifiant la signification naturelle dans laquelle il s'exprime. Cette caractéristique grammaticale fondamentale qu'est la modification nous permet ainsi de comprendre comment fonctionne la réflexion phénoménologique sur laquelle prend appui la description : elle définit dans les *Recherches* une forme d'équivalent linguistique et non métaphysique de la réflexion[3] qui rend caduque et inutile tout recours à une figure de cet « œil

[1] *RL* 4, § 11, t. II/2, p. 116.

[2] Cf. les analyses de Jocelyn Benoist, qui a mis l'accent sur ce point dans le chapitre 4 d'*Intentionnalité et langage*.

[3] On comprend mieux, de ce point de vue, la profonde remise en cause que fera subir au modèle descriptif qui était encore celui des *Recherches* les analyses du cours de 1905, sur le chemin d'une phénoménologie transcendantale : l'analyse de la temporalisation du flux de conscience permettra en effet de penser la rétention comme moyen de rappeler les vécus passés venant de s'écouler sans pour autant les arracher au présent rétentionnel de la conscience, donc sans avoir besoin d'objectiver les vécus pour les décrire (nous nous appuyons ici sur la lecture extrêmement riche que donne Derrida de ces leçons dans *La voix et le phénomène*). La réflexion apparaît dès

Bulletin d'analyse phénoménologique V 3 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

mental » que critiquait Wittgenstein. Il ne s'agit nullement, en effet, d'une réflexion qui s'exercerait de l'extérieur sur le vécu (ou se rapporterait à lui intérieurement sur le modèle d'une saisie perceptive), mais d'une modification syntaxique peut être conduite de façon purement immanente dans le langage lui-même, dans la mesure même où ce vécu *est* expression de signification, où il *est* une articulation syntaxique complexe de signification essentiellement ouverte à ce type de modification (cette syntaxe du vécu n'étant rien d'autre que son intentionnalité, le fait que le vécu ne soit pas simplement une chose, mais est structuré comme un *rapport* à de l'objectivité).

Les possibilités descriptives de la phénoménologie sont ainsi étroitement corrélées aux possibilités de modalisations fournies par le langage en tant que tel, et sur le terrain desquelles l'intentionnalité trouve son sens descriptif (car sans cette forme si spécifique de réflexion linguistique, le propre de l'intentionnalité est de ne pouvoir apparaître en tant que telle si tant est que nos intentions détournent à chaque fois notre intérêt vers l'objet qu'elles visent). En réponse à la question que nous posions à la phénoménologie en introduction, on voit ici que le langage de la description ne s'applique pas et n'a fondamentalement pas à s'appliquer *de l'extérieur* à un vécu qui lui serait donné par une réflexion purement psychologique et indépendante de lui ; au contraire, il peut assumer l'unité de la réflexion et de la description, dans la mesure où cette modification grammaticale est une propriété essentielle de toute expression comme telle. Le langage présente ainsi un pouvoir de contrainte très fort sur la description phénoménologique (puisqu'il impose un certain format au vécu — celui de l'expression — en deçà ou au-delà duquel notre description ne peut plus avoir aucune « prise » sur lui). De ce point de vue, l'expression de « description pure » nous semble assez difficilement pouvoir caractériser la méthode phénoménologique des

---

lors comme une possibilité insigne du vécu, qui sera thématisée dans les *Ideen* et conduiront Husserl à restituer le sens fort que peut avoir la réflexivité dans la description phénoménologique. Mais dans les *Recherches logiques*, le point de vue atemporel et extrêmement logique que Husserl adopte sur les vécus n'offre pas encore une telle possibilité, et préserve pour cette raison même un écart insurmontable entre la description phénoménologique et le vécu qu'elle *indique* toujours nécessairement au moment même où elle l'*exprime*, interdisant par là toute prétention d'une description pure et absolue atteignant le « vivre » même du vécu (contre l'interprétation de Derrida, l'expressivité du vécu ne supprime pas vraiment ce décalage introduit par la description phénoménologique, dans la mesure où celle-ci n'épuise jamais pleinement l'être du vécu qu'elle indique toujours aussi nécessairement).

Bulletin d'analyse phénoménologique V 3 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

Recherches, où la description est toujours en même temps synonyme d'une part inéliminable de *normativité* linguistique, qui rend problématique l'opposition classique du descriptif et du normatif. Le langage fixe ainsi les limites logiques du discours descriptif de la phénoménologie des *Recherches*. Mais cette remarque limitative sur le pouvoir de contrainte du langage ne peut faire sens que dans la mesure où c'est à lui qu'il revient d'avoir pu libérer, dans les *Recherches*, l'espace logique nécessaire pour une description qui ne soit pas seulement conduite sur le terrain d'une psychologie ; c'est donc bien en un sens le langage qui aura permis à Husserl d'arracher le vécu à son enracinement psychique pour l'amener sur le terrain de la signification en laquelle son intentionnalité retrouve un sens non métaphysique, car délesté de l'opposition entre le psychique et le physique, l'interne et l'externe.

L'intuition ne permet pas à elle seule de décrire quoi que ce soit, au sens où elle ne peut que nous donner un être, mais ne nous permet pas encore de dire *comment* il est. On retrouve ici la proposition 3.221 du *Tractatus* de Wittgenstein que l'on pourrait appliquer au problème qui nous occupe : une description n'exprime jamais *ce qu'est* une chose, elle a seulement à nous dire *comment* cette chose est. Si nous devons malgré tout maintenir avec Husserl que nous avons bien une sorte de saisie intuitive du vécu au moment où nous l'exprimons (de nombreuses formules vont dans ce sens, voir par exemple la fin du § 7 de la 1re *Recherche*), cela ne vaut toutefois que dans la mesure où cette intuition peut nous donner un accès à la forme significationnelle de ce vécu, soit aux formes de signification autour desquelles il s'articule : l'intuition n'ouvre l'espace d'une description possible que pour autant que ce qu'elle nous livre est déjà en un sens mis en forme sur le terrain de la signification, est déjà mis au *format* de l'expression. Ce point nous permet de rejoindre en guise de conclusion la dernière question annoncée en introduction sur le rôle de la catégorialité dans le travail descriptif. Car ce qui rend possible une telle conception de l'intuition dans les *Recherches*, c'est cette thèse fondamentale que Husserl ne déploiera que dans la 6e et dernière *Recherche*, et par laquelle il assume l'existence d'une forme catégoriale d'intuition (de la même façon que c'est sur l'existence d'un jeu entre différentes catégories de signification que repose la possibilité de cette « modification » thématisée dans la 4e *Recherche*) : c'est une modalité fondamentale de l'intuition que de pouvoir nous donner ce qu'elle nous donne dans la modalité même où c'était visé par une signification, soit au format de la signification. Au voir simple qui nous met directement en contact avec le monde, et dont la logique est celle d'une visée *d'objet*, se superpose un voir catégorial qui a en propre de nous donner accès à la

Bulletin d'analyse phénoménologique V 3 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

structuration catégoriale même de ce qui est vu, c'est-à-dire non pas à la chose en tant que telle, mais à la chose « dans le comment de son être-visé » pour reprendre une formule utilisée par Heidegger en référence à cette 6e *Recherche*. Ici l'intuition ne porte plus sur telle ou telle chose, mais sur le fait *qu'*elle soit telle ou telle, elle ne donne plus l'*être* de la chose mais son *comment.*

La doctrine de l'intuition catégoriale, laquelle a ultimement à charge d'articuler cette tension entre le signitif et l'intuitif qui traverse l'ensemble des *Recherches* et qui donnait son fil conducteur à notre interrogation sur le sens de la description phénoménologique, rend donc possible la description, et semble toujours et déjà présupposée par elle (selon le mouvement en zigzag caractéristique des *Recherches*, au dire de leur auteur). La description ne peut être accomplie par l'intuition simple et suppose l'intuition catégoriale, soit la possibilité que l'intuition s'effectue comme une donation de formes logiques dont le sens est étroitement lié à ces catégories syntaxiques de la signification qui articulent la visée signitive et que Husserl avait mis en évidence dans la 4e *Recherche*. Si la « modification de signification » assume le rôle traditionnellement dévolu à la faculté de réflexion, il faut pour autant que le vécu se présente toujours à nous comme complexe de signification articulé selon un certain nombre de formes syntaxiques sur lesquelles vont jouer de telles modifications. Or, cette possibilité est ultimement garantie dans les *Recherches* par la doctrine de l'intuition catégoriale qui vient donner une cohérence à l'ensemble et légitimer la possibilité de la description phénoménologique. Si le vécu intentionnel n'est pas simplement un objet mental mais une structure complexe de signification, il faut pouvoir le saisir comme tel, dans sa façon spécifique d'articuler des actes, des contenus réels et des objets intentionnels, c'est-à-dire dans son *intentionnalité* (si tant est que celle-ci n'est jamais une chose mais toujours une structure). Le vécu ne peut être décrit qu'à la double condition de pouvoir être saisi dans sa structure même et pour autant que celle-ci est toujours à la mesure d'un langage dans lequel elle s'exprime (la description ayant à charge de révéler cette structuration syntaxique du vécu qui constitue dans les *Recherches* la grammaire de l'intentionnalité).

Enfin, dans la mesure où la description suppose toujours une forme de réflexion ou de modification qui ne passe plus par la perception interne, elle ne peut atteindre le vécu de façon *immédiate* et directe, mais seulement dérivée, en reprenant dans des actes nouveaux les vécus et les intentions dont elle fait maintenant ses objets. Cela signifie que les actes dans lesquels s'effectue cette description ont pour caractère phénoménologique fondamental d'être des actes *fondés*, caractère propre aux actes catégoriaux. Mais cette

thèse suppose encore une fois que les vécus sont toujours plus et autre chose que ce que nous pouvons en dire dans la description phénoménologique, puisque au-delà de cette structuration catégoriale par le moyen de laquelle nous nous donnons sur eux une prise descriptive, le caractère d'acte fondé de la réflexion fait signe vers une autre façon de « vivre » le vécu dont nous ne pouvons plus rien dire et qui n'est plus à la mesure de notre discours descriptif. Loin de constituer un obstacle problématique à la description phénoménologique et d'être laissé de côté par Husserl, le langage définit donc très exactement la mesure de nos possibilités descriptives sans pour autant réduire le vécu au discours descriptif que nous pouvons tenir sur lui.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 3 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique V 4, 2009
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

L'entrexpression charnelle : Pour une lecture du *Visible et l'invisible*

Par PATRICK LECONTE

Résumé La notion de chair s'élabore chez Merleau-Ponty, à l'encontre du primat husserlien du toucher, dans l'articulation du toucher et du voir. C'est par cette articulation, ce recouvrement l'un par l'autre des champs sensoriels que Merleau-Ponty peut penser la chair comme chair du monde, élément de l'Être. L'auto-appréhension charnelle doit se comprendre d'abord selon une visibilité errante, dans la transitivité des regards qui se voient et s'échangent le paysage commun de leurs vues. Mais, remontant au cœur même de ce « transitivisme », c'est dans la rencontre des corps, dans leur enlacement, que *Le visible et l'invisible* décrit au plus près l'opération de cette réversibilité. Naissance du monde dans la figure d'une scène primitive où les corps se donnant l'un à l'autre ouvrent un espacement originaire. Cette réflexivité essentiellement est inaccomplie, les corps ne se touchent que dans l'écart qui les unit. La chair, Merleau-Ponty y insiste, ne se rejoint que dans l'imminence d'une auto-affection toujours différée, par là elle est différenciée, polymorphe, et elle demeure ouverte. De cette ouverture de la chair naît l'expression. La voix s'élève dans une autre réflexivité, celle d'un sonore qui s'entend et, plus proprement, celle des voix qui s'écoutent. Incarnation sonore, la voix est la chair vive du sens. Entre la caresse et la voix, c'est à un même mouvement de réflexivité et d'expressivité charnelle que Merleau-Ponty nous fait donc assister, un même élan de la chair qui s'exhausse de son anonymat élémentaire pour naître à soi dans l'expression.

Husserl a montré, tant dans les *Méditations cartésiennes* que dans les *Ideen II*, comment la chair ne se rejoint que dans la différence à soi-même, ma main droite touchant ma main gauche touchée, et comment c'est l'autre, cet autre corps reconnu charnel lui aussi, qui lui a enseigné cet écart depuis

lequel elle peut se retrouver. Les corps de chair se donnent ainsi l'un à l'autre dans un « domaine de proximité »[1], espace de leur « conversation »[2] depuis lequel, ainsi que le soulignera à son tour Patočka, s'ouvre un monde à l'entour.

Penser cette « conversation des corps », l'entrexpression charnelle dans la proximité, c'est donc décrire l'articulation de l'auto-affection et de l'hétéro-affection, de l'altérité à soi et de l'altérité étrangère, et ce recouvrement de l'un par l'autre où l'écart s'institue dans l'épuisement de la distance. Décrire cette proximité c'est assister au mouvement de venir à soi depuis l'autre, mouvement qui nous fait échapper à l'alternative de l'immanence et de la transcendance.

Cet espacement se déploie dans le jeu du toucher et du voir. Il appartient à Merleau-Ponty d'avoir montré que dans ce jeu, où chacun d'eux emprunte à l'autre son sens, se donne à penser l'invisible, l'intouchable, comme profondeur. Profondeur que creuse la perception dans le moment même où elle franchit la distance, écart comme dimension verticale dans l'imminence d'un contact. Que la réflexivité du toucher et du voir soit essentiellement inaccomplie, que l'imminence en soit la modalité temporelle propre, c'est cela qui conduit Merleau-Ponty à penser la chair comme l' « "élément" de l'Être »[3].

*

Dès la *Phénoménologie de la Perception* Merleau-Ponty relevait ce recouvrement du toucher et du voir dans l'ouverture au monde de ce qu'il appelait encore « corps propre ». Il les décrit alors comme formant une unité sensorielle par anticipation, complémentarité, substitution de l'un à l'autre, de telle sorte qu'il n'y a pas d'un côté « expérience visuelle » et de l'autre « expérience tactile », mais un seul rapport avec le monde où les apports sensoriels ne peuvent se concevoir les uns sans les autres. Il serait donc erroné (ce que Merleau-Ponty reproche alors à la psychologie) de concevoir qu'un « tactile pur » puisse émerger, par une sorte de réduction, de la

[1] *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Husserliana XIV*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973, texte n° 12. Traduction par Nathalie Depraz : *Sur l'intersubjectivité I*, Paris, PUF, 2001, p. 355.

[2] *L'espace et sa problématique*. Dans *Qu'est-ce que la phénoménologie*, traduction par Erika Abrams, Grenoble, J. Millon, 1988, p. 67 et 310. On pourra sur ce point se reporter à l'article paru dans le numéro 12 de la revue *Alter* : *La conversation des corps, une lecture de Jan Patočka*.

[3] *Le visible et l'invisible,* Paris, Gallimard, 1964, (noté *VI*), p. 184.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 4 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

déficience du visuel. Le cas des non-voyants par exemple ne nous livre pas plus une expérience pure du tactile que, de leur rendre la vue, comme dans l'expérience de Molyneux, ne nous livre une pure expérience de l'espace visuel.

Ce dernier cas, celui par exemple des aveugles opérés de la cataracte, doit permettre au contraire, selon Merleau-Ponty, de souligner le recouvrement intersensoriel en montrant l'enracinement du visuel dans le tactile : s'il y a une spatialité propre à l'expérience tactile sur laquelle l'expérience visuelle naissante peut venir se greffer chez celui qui se met à voir, c'est que d'une part les champs sensoriels ne sont pas étrangers l'un à l'autre, que le visuel est comme anticipé par le tactile qui le prépare et se poursuit en lui, mais c'est aussi d'autre part qu'il y a « une sorte de toucher avec les yeux »[1] par lequel la vision naissante peut venir s'inscrire dans le tactile.

Mais si l'analyse du sentir dans la *Phénoménologie de la perception* est tout occupée à mettre ainsi en évidence cette unité différenciée des sens dans une unique ouverture au monde, Merleau-Ponty y est également particulièrement attentif à souligner la richesse propre du visible telle, par exemple, qu'en témoigne encore l'opéré de la cataracte : « Le malade ne cesse de s'émerveiller de cet espace visuel auquel il vient d'accéder, et en regard duquel l'expérience tactile lui paraît si pauvre… »[2]. Il faudrait reconnaître un primat du voir sur le toucher, reconnaissant à son champ une ampleur unique : « Il me semble, écrit alors Merleau-Ponty, que l'expérience visuelle est plus vraie que l'expérience tactile »[3].

Si ce privilège de la vision ne cesse dès lors de parcourir la pensée de Merleau-Ponty, il n'en demeure pas moins pourtant que c'est dans son articulation avec le champ kinesthésique-tactile que le voir se donnera à penser. Depuis le « toucher avec les yeux » de la *Phénoménologie de la perception*, jusqu'à la « palpation » visuelle du *Visible et l'invisible*[4], le toucher ne cessera pas de constituer le schème de cette pensée pourtant vouée à « l'énigme de la vision ».

[1] *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, (noté *PP*), p. 258.
[2] *Ibid.*,p. 257.
[3] *Ibid*., p. 270, note.
[4] *Ibid*., « la vision est palpation par le regard », p. 177.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 4 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

Réversibilité

La vision d'abord est mouvement : voir, c'est « aller à » la chose, l'espace de la distance se creuse dans le parcours d'un geste visuel : « On ne peut comprendre la perception de la distance que comme un être au lointain qui le rejoint là où il apparaît »[1]. La chose est vue là-bas depuis ici parce que la vision est ce pouvoir étrange d'être à la fois ici d'où je vois et là-bas, auprès d'elle, selon une ubiquité qui constitue le voir même, qui fait de lui, de façon paradoxale, comme un toucher à distance.

L'Œil et l'esprit, interrogeant la peinture, puisque le peintre est essentiellement un voyant, redira encore comment « la vision est suspendue au mouvement »[2]. Toute l'analyse de la profondeur y renvoie ainsi à un regard qui pénètre, qui franchit la distance pour toucher enfin et parcourir la surface des choses dans une exploration quasi-tactile. Restituer à la profondeur sa vérité comme le fait le peintre moderne, comme le fait Cézanne, contre la perspective albertienne, c'est lui redonner l'épaisseur temporelle de ce geste, de telle sorte que la *touche* picturale devra en quelque façon reproduire ou reprendre ce toucher des yeux, tout l'art du peintre résidant dans cette métamorphose d'un toucher à l'autre, de celui de l'œil à celui de la main, métamorphose rendue possible parce que le premier fut déjà lui-même, en quelque sorte, emprunté au second.

L'Œil et l'esprit oppose pourtant d'abord fermement la vision au toucher. Merleau-Ponty y reproche à Descartes précisément d'avoir pensé le voir comme un toucher : « Le modèle cartésien de la vision, c'est le toucher »[3]. Modèle qui évacue cette « action à distance » qui fait tout le problème de la vision. Car c'est à un toucher pauvre, à un toucher aveugle que se rapporte la *Dioptrique* pour modéliser la vision, un toucher qui, du bout d'un bâton, ne connaît des choses et du monde que leur éloignement, leur impénétrabilité, un toucher qui heurte plus qu'il ne touche, ou plutôt un toucher qui se heurte aux choses, comme le bâton de l'aveugle, et ne les explore pas, pas plus qu'il n'explore l'espace jusqu'à elles. Toucher par conséquent qui n'a rien de cette « palpation » par laquelle les choses ont pour nous une chair.

C'est au contraire de cette palpation tactile que *Le visible et l'invisible* nous dit que le regard n'est qu'une « variante »[4], variante qui peut être

[1] *Ibid*., p. 307.
[2] *L'Œil et l'esprit* (noté *OE*), Paris, Gallimard, 1964, p. 17.
[3] *Ibid*, p. 37.
[4] *VI*, p. 175.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 4 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

« remarquable », mais qui n'assure son privilège, si privilège il y a, que d'accomplir ce dont le toucher d'abord est le mode originaire.

L'unité intersensorielle de la *Phénoménologie de la perception* devient alors coappartenance du visible et du tangible dans un rapport d'empiétement.

Si, dans la *Phénoménologie de la perception*, c'est l'anticipation de l'espace visuel dans la spatialité tactile qui permettait au premier d'enrichir de sa vérité le second dans une reprise unifiante, c'est, dans *Le visible et l'invisible*, en quelque sorte de manière inversée, la réversibilité propre au toucher qui va venir éclairer la vision et, se transportant en elle, fonder leur coappartenance. Ainsi, et selon une approche très sensiblement différente de celle de *L'Œil et l'esprit*, peut-être même difficilement articulable avec elle, comprendre la vision supposera alors que l'on revienne d'abord au propre du toucher, au propre de la main, et à la réflexivité immanente qui le constitue :

> Par ce recroisement en elle (la main) du touchant et du tangible, ses mouvements propres s'incorporent à l'univers qu'ils interrogent, sont reportés sur la même carte que lui, les deux systèmes s'appliquent l'un à l'autre, comme les deux moitiés d'une orange. Il n'en va pas autrement de la vision, à ceci près, dit-on, qu'ici l'exploration et les renseignements qu'elle recueille n'appartiennent pas « au même sens ». Mais cette délimitation des sens est grossière[1].

Si les choses ont une chair, s'il y a une chair du monde (cette « pulpe » du sensible dont celle de l'orange est ici la figure), c'est que ce retournement du tangible sur soi, cette réversibilité qui s'accomplit en ma chair, qui la constitue dans l'auto-affection d'un toucher, il faut l'étendre à tout le champ du tangible, en généraliser la portée puisque, dans le se-toucher, le touchant « passe au rang de touché, descend dans les choses, de sorte que le toucher se fait du milieu du monde et comme en elles »[2], mais c'est aussi qu'il faut en poursuivre l'œuvre propre jusqu'au visible dont la réversibilité, ici encore, s'emprunte au toucher.

C'est en effet parce que cette réversibilité tactile, constitutive de la chair suivant les *Ideen II*, doit ainsi être étendue et passer de mes mains touchantes et touchées à toute chose touchable, qu'il y a une chair du monde qui trouve entre mes mains le lieu de son retournement sur soi, le pli de son auto-affection. Et ce mouvement doit également se reproduire dans le voir. Il

[1] *Ibid.*, p. 176.
[2] *Ibid*.

faut qu'une même réflexivité y soit à l'œuvre afin que toucher et voir concourent à la naissance de la chair du monde.

Husserl avait nettement posé la différence selon lui irréductible du toucher et du voir : si « seule la chair se touche »[1], d'autre part « ce que je nomme chair vue n'est pas un voyant-vu, comme ma chair en tant que touchée est un touchant-touché »[2]. C'est dans la transgression de cet interdit husserlien que Merleau-Ponty veut repenser la notion de chair.

Ce qui l'y autorise, c'est d'abord l'appartenance réciproque du visible et du tangible : « tout visible est taillé dans le tangible »[3] de telle sorte que chaque champ est pris sur l'autre et a prise sur lui, qu'il n'y a ainsi qu'un seul monde, une seule chair qui touche et voit, se touche et se voit. C'est ce mouvement du toucher et du voir qui ainsi autorise et demande que la chair ne soit plus simplement chair des corps mais chair du monde, un seul « élément » qu'explorent et font naître ensemble l'œil et la main.

Rapport d'empiétement du visible au tangible qui, de cette simple articulation d'un champ sensoriel sur l'autre que décrivait la *Phénoménologie de la perception*, est maintenant décrit comme réversibilité qui fait que visible et tangible sont « promis » l'un à l'autre, versent l'un dans l'autre, que touché et touchant, visible et voyant sont en chiasme dans un « relèvement double et croisé du visible dans le tangible et du tangible dans le visible »[4].

Ensemble, visible et tangible forment ainsi un seul « éclatement d'Être », ou encore un seul enroulement, une seule involution de l'Être sur lui-même, mais différenciée en ces foyers où chaque fois il se retourne sur soi en une réflexivité charnelle, en ces nœuds où s'accomplit la réversibilité que sont un visible-voyant, un tangible-touchant.

Qu'il en soit ainsi, qu'il n'y ait qu'une seule chair, visible et tangible à la fois, implique que le visible ne diffère pas du tangible — et il n'en diffère pas puisqu'il en est. Au se-toucher doit correspondre un se voir de telle sorte que soit assuré le « double relèvement » de l'un à l'autre. Cette réflexivité, si elle devait en effet n'être accordée au visible qu'en tant qu'il est tangible aussi, s'il n'était, comme l'accordait Husserl, qu'un visible qui ne se voit pas mais qui du moins se touche, cette réflexivité donc, centrée sur le toucher et

---

[1] *Sur l'intersubjectivité I*, *op. cit.*, p. 366.

[2] *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch*, Martinus Nijhoff, La Haye, p. 148 (noté : *Ideen II*). Traduction par Eliane Escoubas, Paris, PUF, 1982, p. 211.

[3] *VI*, p. 177.

[4] *Ibid*.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 4 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

qui n'aurait lieu qu'avec lui, ne pourrait qu'être indûment entendue comme structure universelle d'apparition. Si la notion de chair naît de la réflexivité du toucher, elle ne peut prendre véritablement son sens de chair du monde, être élément de l'Être, qu'en étant également chair d'un visible paraissant à soi dans la vision, sans le recours nécessaire d'un toucher comme le décrivait pourtant Husserl.

Autrement dit, l'appartenance du visible au tangible ne suffit pas à assurer la réciprocité du rapport d'empiètement. Il faut encore à ce chiasme, qu'à l'inverse, soit assurée l'appartenance du tangible au visible, mais il faut surtout qu'à la réflexivité propre au toucher, réflexivité dont Husserl fait le sens même de l'incarnation, corresponde une identique réflexivité du voir, que Husserl tenait pour inconcevable.

Pouvons-nous penser sans difficulté une telle réflexivité du voyant-visible ? En quoi y a-t-il une chair du visible en tant que visible ?

Avec le toucher, chez Husserl, le domaine de constitution de la chair est la proximité. La chair réside dans la proximité à soi d'un *ici* qui se touche, alors qu'est *là-bas*, dans la distance, ce qui est vu, vu comme l'autre de la chair, le corps-chose matériel.

Il ne sera jamais permis alors de parler d'un « élément » chair, d'une « chair du monde », que pour autant que cette distinction de la proximité charnelle tactile et de la distance mondaine visuelle soit abolie, c'est-à-dire que non seulement soit aboli le clivage du toucher et du voir, mais que, dans le voir lui-même, la distance ne soit plus contraire à la proximité, qu'elle soit bien plutôt « accordée à elle » au point même d'en être « synonyme »[1]. Pour cela il faudra accorder, malgré Husserl, que la chair se voit.

Que la chair se voie, cela devra vouloir dire que la proximité à soi qui la définit selon le toucher n'exclut pas cette distance à soi que le regard exige, que proximité et distance participent l'une de l'autre dans une « épaisseur » qui constitue la chair même. La chair du visible pourra alors être vraiment pensée comme « enroulement du visible sur le visible »[2], selon le modèle de la réflexivité du tangible.

Dans *L'Œil et l'esprit*, la figure qui autorise une telle réversibilité propre au visible est celle du miroir. Alors que « se voir dans le miroir » n'était jamais pour Husserl que voir une image de soi que l'on *juge* être soi, mais qui n'est pas soi, que la chair ne s'y reconnaît pas, ne s'y touche pas, et que par conséquent cette image de soi est moins pour moi encore que la

[1] *Ibid.*, p. 178.
[2] *Ibid.*, p. 185.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 4 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

proximité d'autrui, qu'il ne faut rien accorder au narcissisme[1], pour Merleau-Ponty au contraire « l'œil rond du miroir » et le regard de l'autre sont des équivalents, en eux s'accomplit également « la métamorphose du voyant et du visible »[2]. Dans le miroir je ne vois pas simplement mon image, mais ma chair y est, s'y sent, et c'est pourquoi il faut dire également que « l'homme est un miroir pour l'homme », puisque ma chair revient à soi de se voir vue, de se voir dans la vue d'autrui, par elle accomplissant ce narcissisme qui est le mouvement même de la vision[3] : « Dire que le corps est voyant, curieusement ce n'est pas dire autre chose que : il est visible… quand je dis que mon corps est voyant, il y a, dans l'expérience que j'en ai, quelque chose qui fonde et annonce la vue qu'autrui en prend ou que le miroir en donne »[4].

C'est ce « rapport à lui-même du visible » qui « me constitue en voyant »[5], moi c'est-à-dire ce corps qui s'écarte de sa propre visibilité pour se voir : « Notre corps est un être à deux feuillets, d'un côté chose parmi les

---

[1] « Naturellement, il est exclu de dire que je vois mon œil dans le miroir ; car je ne perçois pas mon œil, l'œil qui voit, en tant qu'œil voyant ; je vois quelque chose dont je juge indirectement par "intropathie" qu'il s'agit de quelque chose d'identique à la chose-œil qui est la mienne (par exemple qui se constitue comme mienne par le toucher), de la même façon que je vois l'œil d'un autre » (*Ideen II*, p. 148, trad., p. 211).

[2] *OE*, p. 34.

[3] Formulant cette problématique pour son cours sur le concept de nature de 1959-60, Merleau-Ponty écrit : « L'œil ne peut voir l'œil comme la main touche l'autre main, il ne se voit qu'en miroir. La lacune est plus large entre le voyant et le vu qu'entre le touchant et le touché — Segment d'invisible incrusté entre l'œil et lui-même comme chose. Ce n'est peut-être qu'en autrui que je vois l'œil et cette médiation fait que l'œil est surtout voyant, beaucoup plus voyant que vu, chair plus subtile, plus nerveuse. » (*La Nature, cours au Collège de France*, Paris, Seuil, 1995, p. 286.)

[4] *VI*, p. 327. Si pour Husserl la chair ne se voit pas en image, mais voit l'image d'un corps en lequel seulement elle se reconnaît, il faut par conséquent que la chair se sache déjà corps pour se reconnaître ainsi en son image, chair déjà altérée par le regard d'autrui. Pour Merleau-Ponty, c'est l'image même qui semble disparaître dans le jeu de miroir où la chair se voit. Je ne vois pas mon image dans le miroir, je me vois, je me vois voyant : ni objet vu, ni sujet voyant, mais réflexivité d'un visible revenant à soi, un être charnel qui ne sait plus de quel côté il est. Le miroir ne donne par conséquent pas une image à sa surface, mais la profondeur de la chair. C'est pourquoi le miroir sera ouverture à l'universalité charnelle, comme si, de s'être vu dans le miroir nous révélait l'évidence de l'invisible : « Le fantôme du miroir traîne dehors ma chair et du même coup tout l'invisible de mon corps peut investir les autres corps que je vois » (*OE*, p. 33).

[5] *Ibid.*, p. 185.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 4 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

choses et, par ailleurs, celui qui les voit et les touche… il n'est pas simplement chose vue en fait, il est visible en droit, il tombe sous une vision à la fois inéluctable et différée »[1].

Vision différée pourtant, afin que l'enroulement du visible sur lui-même ne tombe pas dans l'indifférenciation aveugle, qu'il ne revienne à soi que depuis l'écart à soi. Car, s'il est permis *métaphoriquement* de dire que « je me sens regardé par les choses »[2], ce n'est pas pour signifier cette « absurdité » d'un sensible à soi indifférencié, d'une auto-affection pure dans l'identité à soi du sensible, mais pour indiquer que, si c'est bien le semblable qui connaît le semblable, si le sentant sent « ce qui au dehors de lui lui ressemble »[3] parce qu'il en est, c'est aussi parce que, sentant, en quelque façon il n'en est pas, il se tient à distance de soi.

Ainsi, il y a bien un paradoxe de la vision qui fait d'elle un « délire » selon le mot de *L'Œil et l'esprit*[4], paradoxe du recouvrement en elle de la proximité et de la distance qui permettra qu'un visible devienne voyant. Il faut se demander pourtant si ce paradoxe est bien celui de la vision même ou s'il ne naît pas d'avoir décrit la vision comme toucher, si ce paradoxe ne serait pas par conséquent plutôt, ou d'abord, celui du toucher, en tant que c'est en celui-ci, d'abord, essentiellement, que la proximité du contact est transie d'un écart.

N'a-t-il pas fallu en effet que le modèle tactile vienne éclairer la description de la vision pour que, par la double modélisation kinesthésique et tactile du voir comme « aller à » la chose vue et comme « palpation » du regard, l'espacement du voyant au visible prenne corps, épaisseur charnelle, ne soit plus simplement l'indication d'un vide, mais la texture même de l'Être ? Il semble en effet que c'est seulement parce que la vision a été décrite comme un toucher qu'on a pu voir en elle s'accomplir cette réversibilité du voyant et du visible qui ne semble plus rien devoir au toucher parce qu'en réalité elle lui emprunte tout, parce qu'elle est faite de son étoffe et ne se comprend que par lui. Ainsi la chair du visible a paru littéralement prélevée sur la chair du tangible.

Mais le propre du visible n'a-t-il pas ainsi été recouvert dans cette appartenance au tangible ? C'est à « l'énigme » propre de la vision qu'il faudrait revenir alors par une autre voie.

---

[1] *Ibid.*, p. 181.
[2] *Ibid.*, p. 183.
[3] *Ibid.*, p. 179.
[4] *Ibid.*, p. 26.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 4 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

Et il faudra se demander également si le toucher lui-même n'a pas été ignoré en son propre dans cette équivalence du tangible au visible. Peut-être faudra-t-il parvenir au lieu où l'on touche l'invisible pour qu'apparaisse une différence originaire, plus ancienne que ce recouvrement du toucher et du voir, et qui le fonde.

Transitivité

> Nous avons, pour commencer, parlé sommairement d'une réversibilité du voyant et du visible, du touchant et du touché. Il est temps de souligner qu'il s'agit d'une réversibilité toujours imminente et jamais réalisée en fait. Ma main gauche est toujours sur le point de toucher ma main droite en train de toucher les choses, mais je ne parviens jamais à la coïncidence[1].

La réflexivité du sensible-sentant est nécessairement marquée de son propre échec, d'un inaccomplissement essentiel à sa propre réalisation, de l'impossibilité de se refermer sur elle-même dans l'identité à soi d'une auto-affection pure, « cette réflexion du corps sur lui-même avorte toujours au dernier moment »[2]. C'est cette impossibilité même qui fait du corps une chair, impossibilité de se toucher-touchant, impossibilité d'une coïncidence en laquelle la chair ne pourrait que s'abolir dans l'identité à soi d'une sensibilité diffuse. Impossibilité qui n'est donc pas une simple impuissance facticielle, comme une limite de notre sensibilité, ou comme l'inertie corporelle d'une chair pourtant uniquement vouée à soi, mais une « dérobade » par laquelle la chair s'écarte de soi afin de se rejoindre et se constituer dans cette défaillance, senti échappant au sentant afin de se sentir.

Dans ce mouvement de s'écarter de soi, de s'altérer, elle creuse un hiatus de soi à soi où elle peut s'instituer elle-même, mais sur cet abîme qui s'est ouvert ainsi en elle. Elle se touche, par dessus cet écart, dans l'intouchable.

> L'intouchable, ce n'est pas un touchable en fait inaccessible… c'est un vrai négatif, i.e. une *Unverborgenheit* de la *Verborgenheit*, une *Urpräsentation* du *Nichturpräsentierbar*, autrement dit un originaire de l'ailleurs, un *Selbst* qui est un Autre, un Creux[3].

---

[1] *VI*, p. 194.
[2] *Ibid.*, p. 24.
[3] *Ibid*., p. 308.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 4 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

Une subjectivité ainsi se creuse dans la profondeur de la chair, dans son absence à soi, elle est « présence à soi qui est absence de soi »[1].

Subjectivité qui n'est jamais donnée à soi par conséquent, qui est dans l'imminence, dans un présent vivant qui n'est pas l'instant, la simultanéité des moments d'une réflexivité accomplie, mais un revenir à soi qui ne se rejoint jamais. La dimensionalité ekstatique de la subjectivité (si toutefois il est encore permis de parler ici de subjectivité) est d'abord charnelle, elle est l'imminence comme verticalité, puissance d'échappement ouverte à même la corporéité.

Dans l'imminence, la chair se retient et s'anticipe, comme est retenu et anticipé le moment de la coïncidence dans la réversibilité. L'imminence ouvre ainsi la temporalité charnelle, écart et rassemblement de la chair en son altérité à soi. Le moi est la non-coïncidence de la chair dans l'imminence, à la fois abîme de soi et ouverture, intériorité pure et extase. Il est la temporalité charnelle qui se défait et se retrouve sans cesse dans l'expression.

L'échec de la réversibilité n'est donc en vérité pas un échec, il y a « un succès dans l'échec »[2]. La chair effectivement se touche dans l'intouchable, elle enjambe l'abîme et franchit l'interdit de l'auto-affection, mais elle se rejoint dans la différence à soi, dans l'épaisseur temporelle de l'imminence : « Passé et présent sont *Ineinander*, chacun enveloppé-enveloppant, et cela même est la chair »[3].

Mais comment ce virement s'opère-t-il ? Il ne suffit pas que mes deux mains fassent partie du même corps pour se rejoindre comme chair. Comment l'altérité à soi de la chair trouve-t-elle à se rassembler dans l'identité ? Husserl déjà nous montrait, tant dans les *Méditations cartésiennes* que dans les *Ideen II*, que ce rapport à soi ne se fait pas sans l'autre corps, sans qu'il n'apparaisse corps d'un autre, autre chair, et que par là ma chair s'altère de cette altérité et se rejoint ainsi par elle, altérité à soi toujours déjà habitée par l'altérité de l'autre. Qu'en est-il chez Merleau-Ponty ? La problématique de la chair ne s'est-elle pas chez lui dissoute pour finir dans l'indifférencié d'une teneur d'être généralisée où la rencontre des corps n'apparaît plus, où, selon le reproche que lui adressera Lévinas, la proximité d'autrui se perd dans une « ontologie de l'anonyme »[4] ?

Tant dans *Signes* que dans *Le visible et l'invisible*, Merleau-Ponty revient au paradigme husserlien de nos mains qui se touchent mais pour

[1] *Ibid*., p. 303.
[2] *Ibid*., p. 308
[3] *Ibid*., p. 321.
[4] *Hors-sujet*, Paris, Fata Morgana, 1997, p. 131.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 4 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

insister sur l'*évidence* de la présence de l'autre comme alter ego, de sa chair comme autre chair, et c'est toute la problématique husserlienne de la transgression intentionnelle et de l'*Einfühlung* qui paraît devoir se dissiper sous la clarté de cette évidence :

> Si, en serrant la main de l'autre homme, j'ai l'évidence de son être-là, c'est qu'elle se substitue à ma main gauche, que mon corps annexe le corps d'autrui dans cette « sorte de réflexion » dont il est paradoxalement le siège. Mes deux mains sont « compresentes » ou « coexistent » parce qu'elles sont les mains d'un seul corps : autrui apparaît par extension de cette comprésence, lui et moi sommes comme les organes d'une seule intercorporéité[1].

À mes mains qui se touchent touchantes se substituent sans solution de continuité nos mains qui se serrent l'une l'autre, sans différence de la mienne à celle de l'autre, ou plutôt dans l'évidence de leur non-différence : la main de l'autre, je la sens sensible et sentante comme la mienne, ma chair éprouve immédiatement sa propre charnellité.

Et dans ce toucher, le « je sens qu'il sent » ne signifie pas « je pense qu'il pense », c'est « sans introjection »[2], dans une « co-perception », que s'opère moins un transfert analogique, avec tout le sens transgressif qu'il garde chez Husserl, avec ce saut par-dessus l'écart et la différence qu'il ose, qu'une transition, un rapport de soi à soi d'une même « texture charnelle ». Rien ici ne paraît demeurer de l'inquiète question de Husserl : cette autre main, je ne la *sens* pas être une main comme je sens la mienne, alors, pour moi, est-ce une main ?[3] À la difficile sortie de ma chair hors d'elle-même (est-elle seulement jamais possible ?) chez Husserl semble répondre chez Merleau-Ponty cette transparence à soi d'un unique tissu charnel qui nous traverse et nous rassemble.

Et bien au-delà de ce rapport de nos mains qui se touchent, du contact de nos chairs, c'est encore vers le monde que se poursuit cet élan, que s'étend cette transparence. Maintenant ma main ne serre plus seulement l'autre main, la main de l'autre, fermant ainsi la relation charnelle sur elle-même, selon une figure du face à face qui, depuis Husserl jusqu'à Lévinas,

---

[1] *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 212.

[2] Sur l'usage de cette expression, sur l'interprétation que Merleau-Ponty y fait du texte husserlien, voir Derrida, *Le toucher, Jean-luc Nancy*, Paris, Galilée 2000, p. 217.

[3] « Le fait que je ne ressente rien si cette main-là est touchée n'avère-t-il pas précisément que cette main n'est pas une main ? » *Sur l'intersubjectivité*, *op. cit.*, trad., p. 313.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 4 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

paraît enclore la problématique de la chair et de l'intercorporéité dans une épokhè, une suspension de la thèse du monde. Cette fois, ma main touche une main qui touche elle-même les choses :

> Si ma main gauche peut toucher ma main droite pendant qu'elle palpe les tangibles, la toucher en train de toucher, retourner sur elle sa palpation, pourquoi, touchant la main d'un autre, ne toucherais-je pas en elle le même pouvoir d'épouser les choses que j'ai touché dans la mienne[1] ?

Ainsi la réflexivité charnelle devient « transitivité » : un seul toucher parcourt mon corps et celui de l'autre et le monde, ce monde qui nous est commun, qui est « intermonde » par « transitivisme par généralité »[2].

La chair est anonyme, l'unité du monde sensible, « participable par tous »[3], paraît devoir absorber, sinon dissoudre, la différence des corps, de ces corps sensibles qui sont pourtant autant de foyers pour cette réflexivité de la chair du monde, foyers où seulement la réversibilité s'accomplit, voyants-visibles, sentants-sentis par lesquels il y a *une* chair, *un* monde qui se voit et se sent, mais qui eux diffèrent pourtant pour se donner les uns aux autres une altérité constitutive de cet unique tissu charnel.

Anonymat pourtant, et pour dire cet anonymat, ce transitivisme général, l'universalité de l'élément charnel, c'est de façon privilégiée à la réflexivité de la vision plutôt qu'au toucher que Merleau-Ponty a maintenant recours. Réflexivité qui traverse ces sensibles-sentant, les institue, en les traversant, en véhicules d'une visibilité errante. La visibilité permet en effet sans doute de décrire mieux cette « errance », cette dissémination, que le toucher qui nous ramène toujours et de façon insistante à la figure du se-toucher, au rapport à soi du *Leib* husserlien[4].

Dans cette visibilité errante, le rapport à l'autre tend à n'apparaître plus que comme une figure de la réflexivité universelle en laquelle il est pris : « Il n'y a pas ici de problème de l'alter ego parce que ce n'est pas *moi* qui vois, pas *lui* qui voit, qu'une visibilité anonyme nous habite tous deux »[5].

---

[1] *VI*, p. 185.
[2] *Ibid*., p. 322.
[6] *Ibid*., p. 286.
[4] À quoi il faut objecter cependant peut-être la très importante note de Mai 1960, pages 307-310 du *Visible et l'invisible*. Mais au cœur même de cette description du toucher, c'est encore au rapport du visible à l'invisible que Merleau-Ponty a recours lorsqu'il s'agit de décrire le rapport du touchable à l'intouchable.
[5] *Ibid*., p. 187.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 4 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

Sauf que l'on ne peut s'en tenir à cet anonymat d'un seul « être intercorporel » sans avoir à souligner le polymorphisme qui le constitue, la différenciation de ces singularités qui l'habitent et par lesquelles il trouve seulement à se rassembler, à se retourner sur soi, à être l'élément universel. Autrement dit il faut bien que l'imminence de la réversibilité ne se dissolve pas dans l'anonymat du transitivisme, il faut une profondeur, l'abîme d'un écart. Pour que la chair soit l'élément de l'Être, il faut quelque chose comme une subjectivité, au moins au sens d'un creux dans l'Être, d'un pli, d'une verticalité depuis laquelle s'opère le retournement sur soi du sensible. À la présence il faut cette absence par laquelle seulement elle est présence à soi.

Chacune est *une* vue sur le monde, par laquelle il se fait paysage, et s'il faut bien que les vues concordent, s'unissent, puisque ces paysages ne forment qu'un seul monde, et qu'elles en sont, il faut également que chacune se distingue comme ce *soi* qui n'est qu'un vide, mais qui est aussi « corps dressé debout devant le monde »[1], pour et par lequel *il y a* un monde.

Mais ici alors à nouveau, pour décrire cette différence des corps, cette différence qui travaille la chair et en fait la profondeur, pour penser un anonymat qui n'ignore pas la distinction des vues, un transitivisme qui parcourt des unités discrètes, c'est au toucher qu'il faut revenir. La visibilité errante doit venir s'appuyer sur le tangible qui se touche comme un foyer où elle se rassemble et se rappelle à elle-même contre l'anonymat de la présence où elle tend à se disperser.

Il faudrait pouvoir restituer tout ce jeu des figures du toucher et du voir dans ces textes où Merleau-Ponty décrit l'élément charnel, montrer comment on passe des mains qui se serrent, qui se touchent touchantes, aux regards qui regardent ensemble, et puis qui se regardent, montrer comment les uns éclairent les autres ou les uns se substituent aux autres, montrer comment le thème de leur recouvrement l'un par l'autre joue de leur équivalence et de leur différence, pour montrer comment le transitivisme du toucher et du voir fonde et autorise cet autre transitivisme de moi à autrui.

Le voir est un toucher, nous l'avons vu, et le tactile « promis » à la visibilité, mais ce rapport d'empiètement ne conduit pourtant ni à confondre ni à identifier purement et simplement ces dimensions charnelles. L'unique ouverture à l'être est différenciée selon ces « rayons de monde » que sont chacune des catégories sensibles, chacune en porte-à-faux par rapport à l'autre, comme elle l'est par rapport à soi-même : « Les deux cartes sont

[1] *Ibid*., p. 324.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 4 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

complètes, et pourtant elles ne se confondent pas. Les deux parties sont parties totales et pourtant ne sont pas superposables »[1].

L'attention portée à rendre la complexité de ces articulations ne paraît peut-être jamais aussi tendue que dans les pages 188-189 du *Visible et l'invisible* et dans la note de mai 1960 (pages 307-310) où Merleau-Ponty va passer des thèmes de la réversibilité et de la transitivité à ceux de l'accouplement et de l'embrassement. Nous y assistons à la rétrocession depuis le mouvement d'une universelle transitivité visuelle où se déploie le monde vers son centre ou son origine haptique dans la rencontre des corps. Dans cette articulation du voir et du toucher Merleau-Ponty remonte alors du rapport au monde au rapport à autrui, interrogeant cette fois son évidence, ne la laissant pas impensée, rendant au « face à face », à la « conversation des corps », toute sa dignité de lieu originaire, ne la dispersant pas dans la mondanité, ne l'oubliant pas non plus dans l'histoire et la socialité[2].

---

[1] *Ibid*., p. 177.

[2] « Le problème de *l'*autre est un cas particulier du problème *des* autres » (*VI*, p. 113, note). Il y a deux aspects à cette note du *Visible et l'invisible* : 1- il s'agit de récuser la réduction du problème de l'altérité à la confrontation des consciences où *l'*autre ne peut apparaître que comme négation. Nous gagnons, à penser la pluralisation de l'altérité comme première, de ne plus considérer cette négation comme absolue mais, dans sa multiplicité même, comme instituante dans l'intersubjectivité.

2- Si cela conduit certes à replacer le rapport à *un* autre singulier dans cette pluralité, il ne s'y résorbe pas pourtant et se préserve au contraire dans son unicité. L'anonymat de *l'*autre l'absolutise, l'institue en catégorie abstraite, c'est au contraire parce que autrui est toujours *un* autre que la relation à lui peut porter à chaque fois en elle le sens même de toute relation à autrui, dans sa dimension d'essentielle singularité. Relation où autrui n'est jamais l'autre anonyme mais cet autre avec lequel je suis pris dans le réseau d'une socialité qui se reflète en elle, que je ne connais qu'en elle. Le « problème des autres » n'est jamais rencontré en tant que tel, mais selon une « typique des autres » qui s'annonce toujours dans une relation à *un* autre, non pas la confrontation abstraite à l'altérité comme telle, mais la relation à un corps que je vois — ou touche, à une voix que j'entends. « Le pouvoir de me décentrer, d'opposer sa centration à la mienne » (*VI*, p. 114) ne peut m'être donné par *les* autres, pluralité en un sens toujours elle aussi anonyme, mais par *un* autre devant — ou à côté de moi.

Il ne s'agit certes pas de lire Merleau-Ponty à travers Lévinas, d'instaurer, à la façon de ce dernier, la radicalité du face à face, sa primauté sur la justice même qui n'apparaît qu'avec le tiers, mais de relever que nous n'avons pas un accès au « problème des autres », compris à travers l'historicité et la socialité, sans que ce soit *un* autre qui nous y introduise.

Si nous lisons dans *La Prose du Monde* qu' « autrui ne se présente jamais de face » (p. 185), c'est au sens où la latéralité du rapport à l'autre récuse un face à face

Bulletin d'analyse phénoménologique V 4 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

Enlacement

Voir c'est être vu, nous rappellent d'abord ces pages 189-190 du *Visible et l'invisible* que nous lisons maintenant. La transitivité par laquelle le regard de l'autre s'articule au mien, le relaie, le poursuit et le retourne sans solution de continuité, assure la réflexivité du visible. Le voyant est visible pour et par le regard de l'autre, dans ce regard où il ne se voit pas seulement regardé, où il ne se voit pas seulement visible et vu, mais où, littéralement, il se voit. Il n'est voyant lui-même que parce que visible à ce regard qui le traverse en s'unissant au sien, le révélant à lui-même. Ma vue a besoin de l'autre vue qui la regarde afin de se faire elle-même regard. Alors…

> Pour la première fois, le voyant que je suis m'est vraiment visible, pour la première fois, je m'apparais retourné jusqu'au fond sous mes propres yeux…

Dans cette réflexivité, ce n'est pas seulement la transitivité de ma chair et de celle d'autrui qui est en jeu, l' « accouplement » qui s'y joue n'est pas la seule transitivité par laquelle ma chair se reconnaît en une autre, mais encore un « accouplement avec la chair du monde » par lequel moi, autrui, le monde, formons les trois moments d'une seule involution du visible sur lui-même : un voyant se découvre visible, *du* visible, en voyant cette vue qui le voit, qui l'inscrit dans le visible comme elle y est inscrite par lui. Il est nécessaire que la visibilité anonyme se rassemble, comme il est nécessaire à ma vue que les choses ne soient pas seules à lui renvoyer le « faible reflet » de leur visibilité. La réciprocité des regards, non seulement incarne les voyants dans une chair du visible, mais en eux cette chair se creuse, s'approfondit de toute la visibilité que chaque regard porte en soi.

> … pour la première fois, par l'autre corps, je vois que, dans son accouplement avec la chair du monde, le corps apporte plus qu'il ne reçoit, ajoutant au monde que je vois le trésor nécessaire de ce qu'il voit, lui...

---

compris comme frontalité d'une opposition absolue, d'un conflit des consciences. La latéralité indique un rapport « en face » de ce qui s'absente de sa « face ». Latéral est l'échappement, ou le mode de présence, de ce qui ne se tient jamais « là-devant », mais se retire de sa présence. Latéralité est alors le rapport de décentrement réciproque, le nom même de l'*Einfühlung* selon une note du *Visible et l'invisible* (p. 234). Une note inédite ajoute cependant, en une formule « lévinasienne » : « L'autre ne se voit que dans une certaine distance… Seul l'appel va droit au sujet et obtient de lui réponse qui est lui-même » (manuscrits inédits, Bibliothèque Nationale de France, vol. VIII, p. 378).

Il y a une seule chair du visible par conséquent, qui se voit dans l'échange des regards, identique à soi mais différenciée, une seule chair qui ne serait pas sans la profondeur que chaque vue ouvre sur et dans le visible, qu'elle abrite en soi et qu'elle offre à l'autre, comme un rayon de monde à nul autre pareil. Unicité de chaque vue du monde, et, dans la réciprocité, leur recouvrement imparfait, décalé, c'est cette unité latérale des regards qui donne au monde son relief, à la chair sa profondeur.

Mais cet accouplement « avec la chair du monde », accouplement à soi de la chair anonyme dans la visibilité, reflue soudain en son centre. Soudain, quittant la scène du monde visible, devenu brusquement comme aveugle au spectacle du monde, s'abstrayant de l'élément charnel, interrompant le mouvement du transitivisme qui ouvre au monde, resurgit le face à face de deux corps qui « s'accouplent » :

> … Pour la première fois, le corps ne s'accouple plus au monde, il enlace un autre corps, s'y appliquant soigneusement de toute son étendue, dessinant inlassablement de ses mains l'étrange statue qui donne à son tour tout ce qu'elle reçoit, perdu hors du monde et de ses buts, fasciné par l'unique occupation de flotter dans l'Être avec une autre vie, de se faire le dehors de son dedans et le dedans de son dehors…

Pour la première fois… comme s'il s'agissait de reprendre la figure de l'étrange statue de Condillac, naissant au monde par les sens qui s'éveillent en elle, et qui, ici, vierge de tout contact, va, pour la première fois, connaître un autre corps, et, dans leur accouplement, va accomplir la réflexivité d'où naît, chaque fois, le monde. Cette première fois qui recommence à chaque fois, elle est le premier écart, la déhiscence première et le retour premier vers l'origine qui, chaque fois, se dérobe dans l'imminence — elle est la nostalgie première de l'origine[1].

Ainsi Merleau-Ponty nous fait soudain revenir, en deçà de l'anonyme visibilité de la chair du monde, par un mouvement en retour, vers

[1] La « première fois » est l'événement singulier où l'unité du fait et du sens dans l'origine se manifeste une « première fois », et donc déjà se scinde. Elle est le commencement se souvenant de l'origine. Saisir le sens (mais le sens est plutôt seulement *touché* que saisi), c'est faire retour à cette première fois, toujours présente et toujours dissimulée dans les gestes qui la répètent, c'est-à-dire en réitèrent le sens dans l'oubli de ce sens (voir Husserl, *L'origine de la géométrie*, traduction Derrida, Paris, PUF, 1961, p. 175, et le commentaire qu'en donne Derrida, p. 32 et suivantes). La pensée husserlienne de l'origine éclaire ici la déhiscence charnelle qu'il s'agit de saisir au plus près, dans l'imminence la plus ténue, dans la plus grande proximité.

l'enlacement des corps dans l'extrême proximité de leur application l'un contre l'autre, peau contre peau, ou, selon cette autre figure, vers la caresse attentive, soigneuse, attentionnée, qui parcourt le corps de l'autre. Enlacement des corps qui délaisse le monde : l'accouplement au monde dans la transitivité de la chair est laissé tout à coup par ces corps transportés sur la scène érotique, dans une épokhè érotique qui suspend l'évidence du monde visible pour mieux en faire surgir l'origine en ce toucher.

Dans ce suspens, la réflexivité des corps l'un pour l'autre est arrachée à l'anonyme indifférenciation de l'élément charnel. La chair du monde y apparaît alors travaillée par ce jeu de la différence des corps qui se touchent, qui se révèlent l'un à l'autre. Dans cette épokhè érotique, lorsque les amants « flottent dans l'Être », c'est au cœur même de l'Être pourtant qu'ils se situent encore, au centre de la chair.

Dans ce mouvement de rétrocession au centre, dans cette suspension du monde, c'est la possibilité qu'il y ait pour nous un monde qui se révèle. Dans cette figure de l'enlacement doit se lire la naissance du monde depuis la réflexivité charnelle chaque fois qu'un corps touche un autre corps. La structure originaire de l'apparaître est ce recouvrement des chairs l'une par l'autre. Un monde est ouvert depuis l'écart de cette exacte application des corps l'un à l'autre, sous l'attention des caresses. L'universelle réversibilité trouve ici, en ce toucher, sa source vive.

Cette rétrocession nous rapporte ainsi vers la déhiscence originaire, vers l'écart premier du sentant et du senti. La scène primitive où le monde à chaque fois renaît est cette proximité dont l'application soigneuse des corps l'un à l'autre est la figure première et l'emblème.

Ce retour à l'intime proximité des corps est ainsi venu rompre la fascination pour l'anonyme auquel semblait devoir succomber le transitivisme charnel. Il souligne au contraire le polymorphisme de la chair et montre combien le sens de la transitivité n'est pas l'effacement des différences, mais qu'au contraire, dans leur application l'un à l'autre, dans la réversibilité de leur don, le jeu d'une différence irréductible surgit entre les corps, une différence première, d'avant même la réversibilité, différence d'avant les corps qui diffèrent, espacement originaire de la chair. La caresse, le contact des peaux, réveillent l'écart irrémissible lorsque, dans cette remontée à la source, est mise au jour cette « surface de séparation entre moi

et autrui qui est aussi le lieu de notre union »[1], qui est à la fois « unique *Erfüllung* » et « un seul mur où il se heurtent tous deux »[2].

L'équivalence du toucher et de la vision, ou mieux l'appartenance de la vision au toucher, peut-elle encore être maintenue ici ? N'y a-t-il pas en jeu ici un toucher qui seul touche ainsi à l'intouchable, un intouchable qui serait sans équivalent pour le visible, un « originaire de l'ailleurs », un toucher qui touche autrui « dans son corps donné originairement comme absent »[3] ? S'il semble que, pour Merleau-Ponty, l'équivalence du toucher et du voir tienne jusqu'au bout, jusqu'au bord de l'écart, dans l'imminence de la transitivité de moi à autrui, pourtant, pour dire cet extrême moment du retournement, c'est au toucher qu'il a fallu revenir, et ce toucher cette fois semble bien plus que cette sensibilité errante dont la vision est une « variante », ce toucher qui touche à l'originaire, la caresse, n'a plus d'équivalent visuel que métaphorique[4].

---

[1] *VI*, p. 287.

[2] *Ibid.* M. Henry reprendra cette figure pour dire, contre Merleau-Ponty, l'impossibilité pour la chair d'être affectée, et pour les amants de se rejoindre, selon l'alternative stricte d'une auto-affection pure ou d'une confusion indifférenciée : « Dans la sexualité le désir érotique d'atteindre l'autre dans sa vie même se heurte à un échec insurmontable » (*Incarnation*, Paris, Seuil, 2000, p. 298). La « nuit des amants » n'est pas alors seulement « l'invisible de la vie », mais l'obscurité d'un enfermement en soi, l'impossibilité de recevoir une lumière, de se tenir dans l'ouverture d'une éclaircie l'un auprès de l'autre : « Dans la nuit des amants, l'acte sexuel accouple deux mouvements pulsionnels venant buter chacun sur le continu résistant de son propre corps chosique invisible » (*Incarnation*, p. 301) .
Mais la « surface de séparation » est aussi une « surface de virement » dans cette séparation où nous nous rejoignons, et la solitude n'est pas l'alternative à l'aliénation en l'autre mais la reprise en soi d'un mouvement d'exister auprès de l'autre. Le mur qui sépare les amants, c'est la peau, un « être à deux feuillets » bien appliqués l'un à l'autre.

[3] *Ibid*., p. 234.

[4] Non qu'il ne faille mesurer tout le poids et la vérité de ces métaphores, mais tout en se gardant de les tenir à la lettre. Métaphoriquement il est vrai que l'on puisse caresser du regard, mais explorer la richesse de cette métaphore ce n'est évidemment pas assimiler purement et simplement regard et caresse. Si, entre le toucher et le voir le jeu des métaphores enseigne à saisir les « ressemblances » signifiantes, selon la fonction que lui donnait Aristote, c'est au sens où, pour reprendre l'expression de Paul Ricœur, on voit « comme » on touche, le « comme » métaphorique faisant surgir une identité sur fond de différence radicale. Le voir est un toucher (« comme » un toucher) dans la mesure où, précisément, il n'en est pas un.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 4 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

Jacques Derrida fait justement remarquer qu'on ne touche jamais qu'une limite, que le propre du toucher est précisément la limite :

> Toucher, c'est toucher une limite, une surface, un bord, un contour. Même si on touche un dedans, « au-dedans » de quoi que ce soit, on le fait selon le point, la ligne ou la surface, la frontière d'une spatialité exposée au dehors, offerte, justement, sur sa bordure, au contact[1].

La caresse est ce toucher qui touche à la limite, qui touche un dedans imprésentable sur sa limite, qui explore la surface d'un dedans qui à la fois s'expose et se retire sous elle, qu'elle fait venir et qu'elle fait refluer. Le sens de la caresse ou de l'enlacement c'est de faire surgir notre chair, l'épaisseur charnelle, l'intouchable, à la surface de la peau.

Sous la caresse ma main atteint l'autre dans sa chair, comme chair, parce que la chair d'autrui ce n'est rien d'autre que ce sensible sous ma main, cette surface effleurée ayant épaisseur intouchable. Autrui se dérobant sous ma main est, si l'on veut, « statue », corps impénétrable, mais cependant atteint dans sa profondeur, dans sa chair, puisque répondant à la caresse, et par la caresse à son tour me révélant moi-même comme chair. Ainsi sommes-nous l'un à l'autre donnés dans le reflux de chacun en soi sous la caresse de l'autre, ainsi se creuse une intériorité comme absence de soi auprès du corps de l'autre.

À l'envers de la peau, il y a l'intériorité, l'abîme d'un soi, le dedans d'un dehors. Il faut dire de la peau, mais aussi bien de nos peaux appliquées soigneusement l'une à l'autre, ce que Merleau-Ponty dit du gant, du doigt de gant qui se retourne[2] : je ne suis jamais que d'un côté, « toujours du même

---

Il ne s'agit pas non plus pourtant d'opposer le toucher au voir. Même dans le contact des peaux la caresse n'est pas un toucher aveugle, n'est pas sans un voir, et il y a un regarder qui est comme la promesse d'un toucher.

Si dans ce passage du *Visible et l'invisible* que nous lisons, l'équivalence du voir et du toucher est suspendue, et avec elle la description du voir comme un toucher à distance, si est restituée la primauté instituante de la réflexivité charnelle dans le toucher de la caresse, cependant l'unité différenciée de leur recouvrement est maintenue, tout comme l'unité de l'élément charnel. Une note inédite relève clairement cette articulation : « "Subjectivité" du toucher et "subjectivité" de la vue différentes : le rapport de l'agent et de l'agi n'est pas le même ici et là. Néanmoins ils se raccordent par ce décalage. Donc à penser l'un par l'autre » (manuscrits inédits, BNF, vol. VIII, p. 359).

[1] *Le toucher, Jean-luc Nancy, op. cit.*, p. 121.

[2] *VI*, p. 317.

côté de mon corps », mais il suffit que je touche l'endroit pour que par lui je touche l'envers, « je touche l'un par l'autre ». Transitivité qui ne nous fait pas passer de l'autre côté, mais qui est présence de l'un dans l'autre comme son envers[1].

C'est en ce sens qu'on pourra parler d'indivision, ou que le « problème moi-autrui » paraîtra dépassé : la confrontation est vidée de ses substances, moi, autrui, demeurons seulement l'envers l'un de l'autre dans l'articulation de nos peaux qui se touchent.

Ainsi du « pour soi » et du « pour autrui », on ne pourra dire qu'ils se nient qu'en ce sens qu'ils sont chacun le dehors pour un dedans, qu' « ils sont l'autre côté l'un de l'autre »[2]. Nos peaux dans l'enlacement, c'est cette « surface frontière » où se fait « le virement moi-autrui, autrui-moi ». Dans la figure du gant, un axe, qui n'est rien, est dans le pli du retournement de l'envers en endroit, « le seul lieu où le négatif soit vraiment, c'est le pli »[3]. Entre nos peaux appliquées l'une à l'autre est ce même axe de retournement, lieu de séparation et de virement, un infime écart, un rien de déhiscence (quelque chose comme cette nuit au cœur de la conversation des corps dont nous parlait Patočka).

Expression

> … Et dès lors, mouvement, toucher, vision, s'appliquant à l'autre et à eux-mêmes, remontent vers leur source et, dans le travail patient et silencieux du désir, commence le paradoxe de l'expression…

Le désir est le travail du négatif, celui de l'extériorité à soi. Il y a une réflexivité du désir qui est à la fois l'extase d'une transcendance, mais qui ne peut s'instituer comme « pour-soi », et l'immanence à soi d'une vie, mais qui ne se trouve que de s'être perdue auprès d'autrui, que d'en être altérée. Désir à travers lequel le même accède à soi par l'autre, dans le retournement sur soi du geste d'être à l'autre. L'identité s'y saisit dans le moment de la différence (mais ce procès, Merleau-Ponty nous en prévient, n'a plus rien d'hégélien

[1] C'est ainsi qu'il faut comprendre, semble-t-il, et sans contradiction avec la note de la page 287 du *Visible et l'invisible*, la note inédite suivante : « La *Verflechtung* (entrelacement avec autrui, enchevêtrement) signifie finalement ceci : nous ne sommes pas d'un côté du mur mais des deux… » (manuscrits inédits, BNF, vol. VIII, p. 371).
[2] *VI*, p. 317.
[3] *Ibid.*

Bulletin d'analyse phénoménologique V 4 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

dès lors qu'il ne s'effectue vers aucun dépassement, mais « sur place », qu'il se maintient dans l'écart infime et béant de nos corps ajustés l'un à l'autre). Le désir réside dans l'impossibilité de se rejoindre, dans le mouvement de se tenir au plus près dans l'écart de nos peaux, « travail patient et silencieux » par lequel le virement de l'un à l'autre se nourrit de son propre échec, dans l'imminence d'une présence à l'autre et à soi[1].

Dans l'épokhè érotique, dans le suspens du désir, se déploie le double échappement de l'autre et de soi qui nous institue l'un et l'autre dans l'intouchable. C'est dans l'écart maintenu vif du désir et de la caresse que se déploie l'*Ineinander* moi-autrui, touchable-intouchable, mais qu'il s'y accomplit en tant qu'essentiellement inaccompli, différé, dans une imminence de la présence où « commence le paradoxe de l'expression ».

Dans ce « face à face », la conversation des corps ne se clôt pas sur elle-même, le désir est ouverture, ce couple revient au monde dans l'expressivité charnelle, un monde qu'en vérité il n'a jamais quitté, « perdu hors du monde » seulement pour mieux en déployer l'institution charnelle.

L'épokhè érotique révèle la naissance du monde sous l'écart d'un toucher, cette mondanisation de la chair, c'est aussi « l'émergence de la chair comme expression »[2]. Le « paradoxe de l'expression », c'est l'institution d'un sens jamais institué, voué à reprendre infiniment le mouvement de sa propre naissance, c'est l'anticipation du sens dans le silence des corps, dans le chiasme du dehors et du dedans. Une expressivité qui naît dans le pli, le négatif, ou dans l'écart de nos peaux.

La naissance de l'expression dans la chair est cette absence à soi dans la présence des corps l'un pour l'autre, absence qui se déclôt dans la voix comme être hors de soi de l'intériorité, comme être dehors de ce dedans. Ce dedans qui proprement n'est rien, un rien qui va au dehors, « une négativité qui vient au monde »[3].

Avec la voix se déploie cet autre champ pour la réflexivité charnelle, où elle s'accomplit autrement, non plus comme simple retournement du sen-

---

[1] « Le sexuel est notre manière, charnelle puisque nous sommes chair, de vivre la relation à autrui » (*Signes*, p. 292). Une note inédite d'avril 1960 dit : « Chair — le "génital" et même le "sexuel" sont tout parce qu'ils sont la chair (c'est-à-dire non pas un "phénomène" ou un "corps phénoménal" mais un être à deux faces, qui est ce qu'il est et aussi ce qu'il n'est pas et a à être, une ouverture, si on veut un "pour soi" (*eine Art der Reflexion*) mais qui est aussi un pour autrui, un regard mais qui est aussi un regardé et donc rapport à un être de proximité » (manuscrits inédits, BNF, vol. VIII, p. 341).

[2] *VI*, p. 190.

[3] *Ibid.*, p. 303.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 4 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

sible sur soi, mais, par lui, s'appuyant sur lui et, à travers lui, s'en échappant, comme institution d'une transcendance dans la vie intersubjective du sens :

> … La réversibilité qui définit la chair existe dans d'autres champs, elle y est même incomparablement plus agile, et capable de nouer entre les corps des relations qui, cette foi, n'élargiront pas seulement, passeront définitivement le cercle du visible.

Cette façon qu'a l'expression vocale d'être entée dans l'expressivité charnelle, Merleau-Ponty l'a déjà soulignée dans la *Phénoménologie de la Perception*, et à propos déjà du rapport du corps sexué à la voix. Il y décrivait comment l'aphonie nous révèle quel drame peut se jouer dans le « rapport d'expression réciproque »[1] du corporel et du psychique.

L'aphonie nous révèle en un sens la nature du « paradoxe de l'expression » : elle n'est l'indice ou le symptôme d'un vécu psychique que parce que en un sens elle est ce vécu lui-même. L'expression ici n'est pas un vouloir-dire intentionnel, mais plutôt l'ex-position, l'être hors de soi de ce qui n'est présent à soi que dans cette extériorité, « le signe ici n'indique pas seulement sa signification, il est habité par elle, il est d'une certaine manière ce qu'il signifie »[2]. Comme le souligne Merleau-Ponty en effet l'aphonie n'est ni mutisme, refus de parler, ni paralysie, impossibilité de parler, mais perte de la voix. On perd la voix dans l'aphonie comme dans l'oubli on perd un souvenir, on perd la voix, c'est-à-dire qu' « on se sépare de sa voix », comme on se sépare de soi dans le sommeil, en rompant avec le monde et les autres. « Le souvenir ou la voix sont retrouvés lorsque le corps de nouveau s'ouvre à autrui ou au passé, lorsqu'il se laisse traverser par la coexistence et que de nouveau (au sens actif) il signifie au-delà de lui-même »[3].

---

[1] *PP*, p. 187. Dans cette discussion avec la psychanalyse certes la *Phénoménologie de la Perception* rencontre une de ses difficultés majeures, une de ses limites les plus visibles : elle n'établit ce rapport d'expression que sur le fond d'une distinction qu'elle ne parvient pas à lever entre « l'événement corporel » et la « signification psychique ». Ainsi est réintroduit, au moment même où il s'agit de tenter de le dépasser, l'horizon anthropologique qui gouverne la psychanalyse tant freudienne qu' « existentielle » (du moins au sens où l'entend ici Merleau-Ponty avec Sartre).

[2] *Ibid*., p. 188. Cette analyse du signe renvoie à une lecture de la première des *Recherches Logiques* et à une problématique de la signification qui ne peut être ici qu'évoquée. Il faudrait par ailleurs confronter cette lecture à celle qu'en fait également Derrida dans *La voix et le phénomène*.

[3] *Ibid*., p. 192.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 4 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

L'aphonie est la perte de la voix, mais une perte qui sans cesse en appelle à la voix perdue comme l'oubli au passé. Aphonie et oubli sont des pertes, aux deux sens du terme, c'est-à-dire aussi les traces laissées par l'en-aller du perdu.

Ainsi l'aphonie nous enseigne en négatif ce qu'est la voix comme expression : l'incarnation d'un sens, non pas comme un vêtement pour la pensée, non pas comme l'extériorisation contingente d'un vouloir-dire, mais comme l'émergence du sens dans la chair. Un sens va naître dans le mouvement d'expressivité où la chair s'expose. La voix est la chair se faisant souffle et sens, mouvement d'involution du dehors dans le dedans et d'exposition du dedans au dehors.

Si « je suis un être sonore »[1], c'est que la chair, tactile et visuelle, est aussi réflexivité d'un sonore qui s'entend, « comme il y a une réflexivité du toucher, de la vue et du système toucher-vision, il y a une réflexivité des mouvements de la phonation et de l'ouïe »[2]. Réflexivité où le son est quasi-corporéité qui revient à soi dans l'ouïe, dans l'auto-affection d'un « s'entendre ». Mais dans cette réflexivité aussi doit résider un écart, une altérité à soi : je m'entends du dedans, j'entends du dedans l'extériorité de ma voix, ou plutôt j'entends son écho en moi : « Je ne m'entends pas comme j'entends les autres, l'existence sonore de ma voix pour moi est pour ainsi dire mal dépliée ; c'est plutôt un écho de son existence articulaire, elle vibre à travers ma tête plutôt qu'au dehors »[3].

Il y a bien réversibilité entre la phonation et l'ouïe, puisque la voix n'est pas sans l'entendre, puisqu'il n'y a pas ici activité et passivité, mais une seule et même dimension d'être comme, à l'inverse, il y a mutisme par surdité. Mais la voix pourtant ne se connaît pas encore elle-même en « s'entendant du dedans », elle ne s'entend pas comme voix mais seulement comme une vibration du dedans. Cette présence à soi du s'entendre est aussi ignorance de soi, surdité à soi de la voix.

Cet écart à soi, dans la différence de la vibration du dedans et de l'extériorité de la voix, fait apparaître le souffle comme l'élément charnel fugitif de la voix. Le souffle de ma voix je ne l'entends que dans sa

---

[1] *VI*, p. 190. La voix est, selon une note des *Ideen II* (*op. cit.*, § 21, trad. p. 143), un mode premier d'auto-appréhension charnelle. Avec prudence (« Il me semble, d'après mon observation… ») Husserl se demande même si la voix ne serait pas le mode premier, chez l'enfant, à la fois de l'auto-appréhension charnelle et de l'appré-sentation d'autrui, expérience de soi et de l'autre qui précéderait les expériences visuelles et tactiles et les analogisations qu'elles permettent.

[2] *Ibid*.

[3] *Ibid*., p. 194.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 4 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

corporéité vibratoire, du dedans de ma gorge, le souffle lui-même se tient en retrait de cette corporéité sonore de la phonation qu'il anime, puissance sonore de la chair silencieuse. Je ne l'entends jamais comme je peux entendre le souffle d'autrui, alors que « si je suis assez près de l'autre qui parle pour entendre son souffle,… j'assiste presque, en lui comme en moi, à l'effrayante naissance de la vocifération »[1]. Entendre cette vociférationd'où émerge la voix, c'est « presque » entendre la naissance du sens, sa venue au monde dans l'extériorité de la voix, et c'est « presque » assister au « paradoxe de l'expression ».

Le rapport à soi de la chair est déjà rapport d'expression, mais si l'expression est déjà vivante dans la chair, si elle est la vie même de la chair, elle l'est d'abord dans le silence des corps, dans l'éloquence muette de leurs gestes, de leurs caresses. Ce silence, qui n'est en rien inexpressif, demande à la voix de le porter à la parole. Le souffle naît de ce désir silencieux, il vient de cette profondeur charnelle depuis laquelle il porte la voix qui s'élève comme une métamorphose de la chair.

En un sens j'entends le son de ma voix mais ne l'entends pas elle, elle est inaudible pour soi. Cet imprésentable pourtant demande une présence, ma voix demande à être entendue. J'entends le son de ma voix du dedans, comme l'écho d'un souffle qui m'échappe, qui s'en va au dehors, et s'y perdrait de n'être pas entendu, qui donc appelle l'écoute, celle de l'autre, et l'autre voix qui répond à la mienne et qui lui dit qu'elle fut entendue.

Dans l'entente du dedans la voix s'ignore encore comme voix, comme extériorité du souffle. L'entente du dedans n'est pas au sens plein une entente, elle ne saisit pas la voix dans l'extériorité, et, pour cela, elle est incapable d'écoute. La voix a besoin d'être entendue dans l'écoute de l'autre, cette écoute seule peut me faire entendre ma voix, lorsque se métamorphosant elle-même en voix à son tour, répondant à la mienne, elle atteste enfin ma voix.

Le « s'entendre du dedans » aurait-il même jamais lieu, ne serait-il jamais rien d'autre qu'une confuse vociférationpour moi, s'il n'était métamorphosé, pour moi-même, en voix par d'autres voix que j'entends, qui répondent à ma voix et répondent ainsi d'elle, en attestent aussi bien la sonorité que le sens ?

L'expérience auditive de ma voix n'est donc pas un pur s'entendre, une pure auto-affection[2], mais un être entendu, un s'entendre-entendu dans la

[1] *Ibid*., p. 190

[2] Il semble qu'il n'y ait donc rien ici de cette auto-affection pure que Husserl trouve en la voix selon Derrida (*La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967, p. 88, p. 92

Bulletin d'analyse phénoménologique V 4 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

voix qui répond. Cette transitivité de nos voix qui s'entendent, cette conversation est comme la structure élémentaire pour l'émergence du sens. Entre la profération et l'écoute, comme entre les voix qui se répondent dans la conversation, s'ouvre l'espacement où naît un sens, c'est-à-dire d'abord un certain vide qui n'est pas rien et par lequel un son diffère de soi, est altéré par d'autres sons.

> Et, en un sens, comprendre une phrase ce n'est rien d'autre que l'accueillir pleinement dans son être sonore, ou, comme on dit si bien, *l'entendre*[1].

Le sens naît ainsi dans la voix entendue, il en est la modulation, la différence à soi comme à celles qui lui répondent. Aussi ne lui appartient-il pas, il surgit entre les voix, dans leur différend. Dans ce double écart, dans cette différence, le sens est l'imminence de la présence[2].

Nos voix ne sont jamais présentes à nous-mêmes, nous ne les entendons vraiment que par l'autre, dans la conversation. Chacune attend la réponse, l'autre voix qui lui dit qu'elle parle, et qui lui dit ce qu'elle a dit, qui lui apprend son sens, ce sens comme suspendu entre nos voix qui se répondent. Le sens est dans l'espace de la conversation.

Dire que la parole est vivante, qu'elle vit dans la voix, ne veut donc pas dire qu'elle y séjourne, la vive voix est une voix qui va hors de soi, qui ne devient parole que d'être entendue. La voix devient parole dans l'échange, les paroles n'ont de sens qu'échangées, « de sorte qu'entre son et sens, parole et ce qu'elle veut dire, il y a encore rapport de réversibilité et nulle discussion

---

notamment). Ici, comme le souligne ce dernier, « l'auto-affection comme opération de la voix supposait qu'une différence pure vînt diviser la présence à soi » (*ibid.*, p. 92), mais une différence qui vient de l'autre voix.

[1] *VI*, p. 203.

[2] Il faudrait ici développer ce qui fait que « personne n'a été plus loin que Proust … dans la description d'une idée qui n'est pas le contraire du sensible, qui en est la doublure et la profondeur » (*VI*, p. 195), se pencher plus attentivement sur le rapport de l'émergence du sens dans la voix à l'idée charnelle telle que l'analyse toute cette fin du texte rédigé du *Visible et l'invisible*. Idée qui, comme celle de la petite phrase de Vinteuil, ne peut être donnée que dans une expérience charnelle, expérience qui, à vrai dire, ne la *donne* pas : « Les idées musicales ou sensibles, précisément parce qu'elles sont négativité ou absence circonscrite, nous ne les possédons pas, elles nous possèdent » (p. 199). — N'en va-t-il pas de même de toute idée, de tout sens, si, comme Merleau-Ponty tend à nous l'indiquer, il n'y a pas de positivité du sens, pas d'inscription du sens, pas de sens qui s'énonce, mais seulement un sens qui s'annonce, un sens imminent ? La voix ne porte-t-elle pas le sens qui advient en elle comme la petite phrase le mystère de son idée musicale ?

Bulletin d'analyse phénoménologique V 4 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

de priorité, l'échange des paroles étant exactement différenciation dont la pensée est l'intégrale »[1].

Un échange qui n'est pas une substitution, mais un don : l'autre voix institue ma voix, la fait parler, et ce qu'elle m'apporte elle-même, ce qu'elle m'apprend, je le lui retourne aussi. Le temps de la conversation est le rythme de cette réflexivité, de cette transitivité, le déploiement de cet être hors de soi auprès de l'autre et revenant à soi depuis l'autre qu'est la parole.

La voix semble ainsi avoir trouvé sa place dans une tension des schèmes du voir et du toucher, elle emprunte aux deux. Du voir elle a la distance, elle est le souffle qui s'échappe et qui porte au loin, elle s'élève comme une figure de l'être vertical. Du toucher elle a la proximité, celle où l'auto-affection naît de l'altération. Comme la chair se touche d'être touchée, la voix s'entend d'être entendue.

Touche-t-elle cependant ? Le toucher suppose l'impénétrable écart de nos peaux, la voix ne pénètre-t-elle pas au contraire jusqu'au fond où je m'absente ? Mais c'est qu'en réalité, si les sons s'approchent ou s'éloignent, la voix, elle, n'est ni proche ni lointaine, elle ignore l'espace des distances : de celui qui me parle au loin, la voix peut être toute proche (Derrida aurait peut-être parlé ici d'une *technè* de la télé-phonation comme Merleau-Ponty parle d'une télé-vision), de ce corps auquel le mien s'applique le souffle est parfois si lointain…

Ainsi paraît plutôt rompue par la voix cette dialectique du proche et du lointain sur laquelle s'établissait le rapport du toucher et du voir. Elle emprunte aux deux, mais sa proximité n'est ni de l'un ni de l'autre.

Il faut se demander s'il est tout à fait pertinent de poursuivre alors l'équivalence du toucher et du voir jusqu'à l'entendre comme le fait Merleau-Ponty en ces dernières pages du *Visible et l'invisible*. À la voix et à son entente jusqu'où est-il permis d'étendre la métaphore du toucher ? Entre elle et le toucher l'équivalence structurelle de la réflexivité ne doit pas dissimuler une différence essentielle, une irréductibilité de la voix au schème du tangible qui permet que s'ouvre, avec elle, l'espace nouveau de la parole et du penser.

Ainsi que veut-on dire quand on dit qu'une voix, comme une musique, nous touche ? Notre chair est émue, l'entendre c'est parfois trembler, la chair en est altérée, la voix ou la musique l'ouvre et l'éveille à l'expression. N'est-ce pas là vraiment un toucher, une caresse ? Jusqu'où la métaphore du toucher a-t-elle ici sa vérité ? La voix, nous dit Husserl, est un

[1] *VI*, p. 190. note.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 4 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

spectre, une incarnation « non réale »[1], une chair à laquelle manque un corps. La voix en effet n'a pas d'autre corps que le souffle qui s'échappe, incapable de se rejoindre et de se toucher, un souffle qui, nous l'avons vu, n'a qu'une corporéité vibratoire étrangère. À cette chair sans corps manque l'incorporation, elle se dissipe de n'être pas retenue sur la surface d'un contact. Si elle est bien chair pourtant, ce n'est que de s'entendre, et de s'entendre entendue, mais, on le voit, à cette chair sans corps le schème du toucher paraît fort improbable.

À cette chair spectrale cependant l'écrit apportera un corps qui l'apprésente autrement. L'écrit sera le corps de la voix, l'incorporation de la chair vocale. En lui la transitivité charnelle qui fait le rythme de la conversation est retenue dans un corps, mais c'est pour l'ouvrir à une autre transitivité, celle infinie de la reprise. Entre écrire et lire il y a une autre réversibilité encore, il y a « réciprocité différée »[2], et, dans cet écart, l'espace du sens. Mais l'écrit lui-même n'a pas rompu l'entrexpression charnelle. Entre le corps qui écrit et le corps qui lit advient le corps du texte, lui aussi comme un corps touché-touchant, un corps où s'accomplit sur un autre mode encore l'incarnation.

Mais l'écriture est un autre toucher, un toucher que peut-être tenterait la désincarnation — et qui prendrait alors le risque de l'oubli[3]. Un autre toucher que la caresse : un toucher qui trace, qui laisse une trace, et qui indéfiniment se poursuit sans toucher rien d'autre que sa propre trace qu'il abandonne. Un toucher tenté par l'anonyme, « l'anonyme du *Je* écrit »[4]. Mais cette trace est cependant encore celle d'une chair, d'une voix dont l'expressivité charnelle se livre à l'écrit, dont la trace serait lettre morte dans l'oubli de cette origine, si elle ne la donne à lire. Le *Je* écrit n'est pas personne, il est celui qu'on oublie en lisant, mais dont on se souvient qu'on

[1] *Ideen II*, par. 21.
[2] J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 23.
[3] L'écriture ne semble garantir de la fragilité de la reprise et de la répétition vocale que pour exposer la vie du sens au risque de l'oubli, ou de la compréhension passive. L'écriture qui ouvrait la possibilité de l'histoire, la refermerait alors dans l'incapacité de reconduire les formations de sens à leur évidence première. Tel est le risque que décrit Husserl dans *L'origine de la géométrie*. Pour la discussion de ce point, voir Derrida, notamment *La voix et le phénomène*, p. 91, *L'écriture et la différence*, où est relevé ce « risque mortel d'émanciper le sens à l'égard de tout champ de perception actuel », p. 24. L'introduction de Derrida à *L'origine de la géométrie* analyse avec précision ce risque de la « disparition de la vérité » (p. 91) dans l'oubli, risque inhérent à la mondanité de l'écrit, au sens qui se désincarne dans le corps épuisé du texte.
[4] *La voix et le phénomène*, p. 108.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 4 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

l'oublie chaque fois qu'on lit *« Je »*, qui toujours est présent dans cette absence, dans sa trace[1].

*

La caresse révèle l'expressivité charnelle dans un geste de faire advenir l'intouchable à même la peau, et d'ouvrir ainsi l'espacement du désir, une déhiscence de ce qui ne s'écarte que pour se rassembler dans l'imminence. La chair est alors prête pour la métamorphose, la sublimation qu'opérera la voix se faisant chair vive du sens.

La voix ainsi n'est pas désincarnée, elle vibre depuis la chair sensible, et elle est elle-même une autre chair pour l'incarnation du penser. Le rapport de la voix et du penser dans la parole est semblable à l'idée musicale chez Proust, idéalité pure et cependant incarnée, de telle sorte que c'est la « texture charnelle » de la voix elle-même qui « nous présente l'absente de toute chair »[2].

Entre la voix et la caresse c'est un même mouvement de réflexivité charnelle qui est à l'œuvre, un même élan de la chair qui s'exhausse de son anonymat élémentaire, silencieux, pour naître à soi dans l'expression.

L'anonymat que l'accouplement des corps avait déjà rompu, quel sens y aurait-il alors à le faire resurgir dans cette « voix de personne », la « voix même des choses, des ondes et des bois »[3] que serait, selon les dernières lignes du *Visible et l'Invisible*, le langage ? Qu'est-ce que ce « langage » si on ne l'entend dans la parole qui parle dans les voix ? Faudra-t-il ici céder à nouveau au vertige de cette indifférenciation anonyme où risque de tomber sans cesse la pensée du « transitivisme » charnel ?

La voix au contraire préserve de l'anonyme, comme de l'oubli de l'origine dans l'idéalité pure, elle rapporte le penser aux corps, le penser à sa propre chair. Elle est « le point d'insertion du parler et du penser dans le monde du silence »[4]. Elle est elle-même une chair qui s'élève depuis le silence, et qui, jusque dans l'écrit, poursuit cette incarnation.

---

[1] Dans une note inédite, de juin 1959, Merleau-Ponty indique : « Apprendre à lire comme on écoute quelqu'un : sans passer par ses "pensées", en suivant la modulation de la chaîne verbale, en répondant aussi, non par des pensées ou des énoncés, mais par des mouvements du cœur réglés sur cette parole sans concepts » (manuscrits inédits, BNF, vol. VIII, p. 271).

[2] *VI*, p. 198 (cf. Stéphane Mallarmé, *Crise de vers*).

[3] *Ibid*., p. 204. Merleau-Ponty reprend cette citation de Paul Valéry dans ses notes pour son cours de 1960-61, pages 187 et 377 des *Notes de cours*, *op. cit.*

[4] *Ibid*., p. 190.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 4 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

Il n'y a pas « le langage » comme une « voix de personne », mais des voix qui parlent et se répondent, et qui vont jusqu'aux choses qui parfois répondent elles aussi en écho ; mais la voix est chair insituable, en un sens elle est sans proximité ni distance, plus proche que tout contact, plus lointaine que tout visible, elle vient depuis l'invisible, l'intouchable, elle est, par excellence, présence de l'imprésentable.

La caresse, la voix, sont ainsi les deux figures de la proximité la plus entière depuis laquelle se déploie l'élément charnel. Un seul et même tissu de l'être, mais avec ses plis où, chaque fois, l'un touche l'autre, où quelqu'un parle et s'adresse à autrui.

L'imminence est ce rien depuis lequel se déploie la présence. Un certain vide, un écart, un pli où s'accomplit la réversibilité charnelle, mais aussi d'où naît l'expressivité charnelle. Ce rien est tout autant verticalité de l' « âme » que présence de l'un à l'autre dans le retrait de chacun auprès de l'autre.

Conversation des corps, conversation des voix, lien éthique par conséquent si par éthique il faut entendre d'abord et essentiellement cette manière d'être, ou cette modalité de l'exister, selon laquelle le soi accède à soi dans la proximité de l'autre.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 5, 2009
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Souffrance et attention sociale à la vie : Éléments pour une phénoménologie radicale du soin

Par RAPHAËL GÉLY
FNRS – Université catholique de Louvain

Résumé L'objectif de cet article est de construire à partir d'une reprise de certaines thèses de Michel Henry les premiers jalons d'une phénoménologie radicale du soin. Sur base d'une interrogation sur le rapport entre le souffrir originaire de la vie et son mouvement immanent d'ipséisation, l'auteur montre qu'en refusant toute forme de naturalisation du consentement du pâtir de la vie à lui-même, la phénoménologie radicale de Michel Henry permet de développer une nouvelle approche du soin, notamment du point de vue de son rapport à la dimension originairement intersubjective du désir de s'éprouver de la vie. L'article se termine par une réflexion sur la dimension potentialisante d'un certain usage des rôles dans le rapport de l'acte médical à la singularité radicale de l'individu souffrant. Dans la perspective d'une phénoménologie radicale de la vie, l'acte médical ne peut pas être seulement décrit comme reposant sur l'adhésion des individus à la vie. Il est plus profondément encore amené à accroître par sa façon même de s'effectuer l'adhésion intérieure des individus au pâtir radical de leur vie.

Une des thèses les plus fondamentales de la phénoménologie radicale de la vie telle qu'elle est développée par Michel Henry est qu'un souffrir primordial se trouve au cœur de l'épreuve radicalement immanente que l'individu vivant fait de chacun de ses vécus. L'objectif de cet article est d'expliciter les implications d'une telle thèse dans le cadre d'une phénoménologie radicale du soin[1]. En reprenant librement certaines thèses

[1] Certaines des thèses défendues ici sont directement le fruit de discussions avec Florinda Martins et lui sont en ce sens profondément redevables. Pour ses travaux et

développées par Michel Henry et en les interprétant d'une façon qui ne l'engage en aucune manière, il va principalement s'agir ici de montrer que l'expérience de nos différentes souffrances ne peut manquer de se modifier selon la façon dont nous nous rapportons à ce souffrir primordial qui est au cœur de tout éprouver. Nous allons montrer que l'on procède à une naturalisation du désir de vivre des individus à chaque fois que l'on dénie ce souffrir primordial de la vie, à chaque fois que l'adhésion primitive des individus à la vie est censée aller absolument de soi, l'effet fondamental de ce déni étant un affaiblissement du pouvoir que les individus ont de faire face avec inventivité à leurs différentes souffrances. Dans cette perspective naturalisante, le fait même de s'éprouver en vie et de s'éprouver comme un soi radicalement singulier n'implique aucune souffrance interne. Une telle naturalisation de l'adhésion primitive des individus à la vie réduit en ce sens la souffrance à ce qui entrave le mouvement de leur auto-réalisation dans le monde. De la souffrance n'est présente que lorsque l'individu radicalement singulier est empêché d'accomplir ses possibilités. Que la souffrance en question soit davantage physique, psychique ou sociale, elle est comprise alors comme le résultat d'une contradiction entre l'attachement primitif des individus à la vie et les conditions mondaines d'auto-réalisation de leur existence. Dans la perspective de la phénoménologie radicale de la vie, il n'en va pas du tout ainsi dans la mesure où un certain souffrir est constitutif du pouvoir même que nous avons de nous éprouver et d'éprouver ce que nous rencontrons dans le monde. Ce souffrir est plus originaire que les souffrances qui viennent entraver le mouvement de notre auto-réalisation dans le monde et il est plus originaire encore que l'épreuve que nous faisons de notre facticité. Le souffrir dont il est ici question est en effet interne au pouvoir même de s'éprouver de la vie. Il est au cœur de toute épreuve de soi, comme sa condition même. L'objectif fondamental de cet article est d'interroger les implications d'une telle phénoménologie radicale de la souffrance du point de vue d'une réflexion sur l'acte médical. Notre hypothèse est que le refus de toute forme de naturalisation de l'adhésion primitive de la vie à elle-même ouvre un nouvel espace de compréhension de ce qui est affectivement en jeu dans le rapport de l'acte médical au pâtir de la personne souffrante. Lorsque l'attachement des individus à la vie est naturalisé, tout se passe comme si la souffrance que l'individu endure ne renvoyait pas à un souffrir plus originaire qui est au cœur de l'auto-éprouver de la vie, à un souffrir qui ne cesse précisément de se convertir et d'avoir à se convertir en une adhésion

---

la joie de notre rencontre, je tiens à remercier Florinda Martins et à lui dédier cet article.

à la vie. Notre hypothèse est que le pouvoir que les individus ont de faire face avec inventivité aux souffrances qu'ils endurent s'accroît d'autant plus qu'ils font droit à ce souffrir plus originaire qui est au cœur même de l'auto-éprouver de la vie[1].

1. Le souffrir originaire de l'éprouver

Du point de vue de la phénoménologie radicale telle que nous proposons ici de la comprendre, il y a donc un souffrir de soi qui est constitutif du s'éprouver même de la vie, un souffrir qui n'est en aucune manière réductible à l'épreuve d'un manque, ce manque impliquant en effet pour être éprouvé l'épreuve affective plus originaire que le pouvoir de s'éprouver de la vie fait de lui-même. C'est pour cette raison que nous ne pouvons pas être d'accord avec cette idée selon laquelle la phénoménologie radicale, en refusant de penser un manque originaire qui serait au cœur de l'auto-éprouver la vie, ne pourrait rendre compte de son affectivité intrinsèque[2]. Non seulement la vie saisie dans sa dimension radicale ne se laisse aucunement décrire comme une vie dénuée de tout souffrir intrinsèque, mais nous verrons que ce souffrir est constitutif de la dynamique même de la vie, mais à un niveau plus originaire que celui sur lequel se situe la plupart des critiques de la phénoménologie radicale de la vie, ce qui ne signifie aucunement que le plan d'analyse investi par Henry puisse être dissocié de ces autres plans, bien au contraire. Il reste toutefois que le souffrir originaire de la vie dont il est ici question est plus profond que celui lié à quelque contenu de vie que ce soit et est plus profond également que celui lié à une insatisfaction irréductible, à un manque primordial, par exemple à une incapacité pour le soi vivant d'épuiser sa puissance originaire de vie. Ce souffrir est en effet constitutif de l'éprouver même de la vie, de l'auto-génération de la vie phénoménologique comme pouvoir de s'éprouver. Il n'est pas suffisant en ce sens de dire que le soi vivant éprouve sa vie de façon tantôt souffrante ou joyeuse. Une telle façon de caractériser les choses ne fait pas droit au fait qu'il ne s'agit pas pour la phénoménologie radicale de revenir à l'éprouver radical de la vie subjective et à ses modalités

[1] Pour cette question, un texte tout à fait central est bien entendu celui de Michel Henry, « Souffrance et vie », in *Phénoménologie de la vie. T. 1. De la phénoménologie*, Paris, PUF, 2003, p. 143-156.

[2] C'est de cette façon que nous comprenons cette critique fondamentale développée par Renaud Barbaras [cf. *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris, Vrin, 2008, p. 299].

Bulletin d'analyse phénoménologique V 5 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

affectives en faisant comme si cet éprouver allait fondamentalement de soi. Il s'agit bien au contraire d'interroger le mouvement d'auto-génération de cet éprouver.

Ainsi, lorsque Bruce Bégout propose d'articuler sur un même plan l'ouverture intentionnelle de la subjectivité au monde et l'épreuve intransitive que cette même subjectivité fait de son rapport à la vie, c'est sur la base d'une compréhension de l'auto-éprouver du soi vivant qui fait de ses tonalités souffrantes ou joyeuses des tonalités qui ne sont pas en fait génératrices de l'éprouver en tant que tel[1]. Il ne s'agit pas seulement en effet de dire que toute épreuve radicale de soi est habité d'une tonalité affective primitive. Dans une telle perspective, le souffrir ou le jouir de la vie sont seulement des indicateurs de la façon dont la vie s'éprouve et ne sont pas constitutifs de l'auto-génération même du pouvoir de s'éprouver de la vie. Notre thèse est que le souffrir originaire de la vie ne peut pas être simplement décrit comme une tonalité de l'auto-épreuve que la subjectivité fait de sa puissance de vivre. Dans la perspective de la phénoménologie radicale de la vie, le souffrir et le jouir sont inscrits dans le mouvement même de naissance à soi de la vie phénoménologique, dans la genèse même de l'éprouver. C'est pour cette raison que Henry ne peut accepter, comme le propose Bruce Bégout, de mettre sur un même plan l'auto-affection radicale de la vie et son ouverture au monde. En les mettant sur un même plan, on fait à nouveau comme si l'adhésion primitive de la vie phénoménologique à elle-même allait de soi[2]. Le dualisme ontologique de Henry consiste bien au contraire à refuser de faire comme si la vie subjective n'était pas en son sens radical habitée par un débat originaire avec elle-même, par un souffrir plus primitif que toute souffrance particulière, par un souffrir constitutif de son incessante naissance à son pouvoir de s'éprouver. À nouveau, cela ne signifie pas que cette vie subjective n'est pas par ailleurs une vie intrinsèquement intentionnelle. Il s'agit bien au contraire pour Henry d'interroger le mouvement de genèse de l'auto-éprouver même de la vie subjective comme fondement de sa dynamique intentionnelle. Dans cette perspective, au niveau le plus radical, le souffrir et le jouir de la vie ne doivent pas être compris comme ce qui

[1] Pour cette thèse, cf. B. Bégout, *Pensées privées. Journal philosophique (1998-2006)*, Grenoble, Millon, 2007, p. 135 ; *Id.*, *Le phénomène et son ombre. Recherches phénoménologiques sur la vie, le monde et le monde de la vie. Tome II : Après Husserl*, Chatou, Les Éditions de la Transparence, 2008, p. 185.

[2] Pour cette question, je me permets de renvoyer à R. Gély, *Rôles, action sociale et vie subjective. Recherches à partir de la phénoménologie de Michel Henry*, Berne, PIE Peter Lang, 2007, p. 26-34.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 5 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

arrive et ne cesse d'arriver à la vie, mais comme ce qui est constitutif du mouvement d'auto-advenue de la vie en son pouvoir de s'éprouver. Ce n'est donc pas parce que le soi vivant s'éprouve qu'il est susceptible de souffrir de la vie ou de jouir de la vie. C'est bien au contraire parce que ce souffrir et ce jouir sont constitutifs de l'auto-genèse de l'éprouver en tant que tel qu'un soi est capable de s'éprouver.

Il importe de saisir avec la plus grande précision les enjeux fondamentaux d'une telle introduction d'un souffrir et d'un jouir de soi au cœur même de la genèse du pouvoir de s'éprouver de la vie. Du point de vue de la phénoménologie radicale de la vie, il n'y a de vie subjective que s'il y un pâtir de soi de cette vie subjective, ce pâtir de soi faisant la dignité radicale de l'individu. Que cette vie se déploie de façon plus passive ou active, chacun des vécus de la vie implique un pâtir de soi et ce pâtir de soi n'est lui-même possible que s'il adhère intérieurement à lui-même, s'étreint, se retient en lui-même, consent à être la pure épreuve de soi qu'il est[1]. Le soi vivant, le soi constitutif de la vie phénoménologique, n'est rien d'autre en ce sens que le consentement même du pâtir de la vie à lui-même. De la vie subjective advient lorsque du pâtir surgit qui adhère à soi, se retient en lui-même. C'est en ce sens que nous proposons ici de comprendre cette thèse de Henry selon laquelle l'ipséité originaire de la vie subjective est l'effectuation de l'auto-éprouver de la vie, est l'acte d'adhésion à lui-même du pâtir originaire de la vie, cet acte étant constitutif du pâtir en tant que tel[2]. Il ne peut être question ici de développer dans le détail cette thèse très profonde. Il importe seulement d'en saisir les enjeux dans la perspective d'une phénoménologie radicale du soin. Lorsque nous affirmons qu'il ne peut pas y avoir d'éprouver de la vie en dehors d'un soi qui s'éprouve, nous nous situons au niveau de la génération de l'éprouver en tant que tel. Pour Henry, il n'y a pas en effet d'éprouver possible hors du consentement intérieur de cet éprouver à lui-même. S'il n'y a d'éprouver de la vie qu'au sein d'un soi qui s'éprouve, c'est très précisément dans la mesure où il n'y a d'éprouver que consentant intérieurement à lui-même, qu'adhérant à son propre pâtir, que se retenant à l'intérieur de lui-même, que s'aimant, que s'ipséisant. Ce consentement à soi du pâtir est le pâtir lui-même. Nous dirons encore que le soi vivant est l'auto-consentement même du pâtir, qu'il est le pâtir de la vie s'affectant de lui-même. C'est ce consentement à soi du pâtir qui rend possible le fait qu'il y a

[1] Cf. M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000, p. 69-102.
[2] Cf. par exemple M. Henry, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996, p. 76.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 5 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

du pâtir. Si du pâtir au sens phénoménologique du terme est possible, s'il y a une vie phénoménologique, c'est parce que ce pâtir s'est aussitôt retenu en lui-même, s'est effectué en s'intériorisant. À ce niveau de description, il importe donc de bien saisir qu'il n'y a pas un pâtir et puis, ensuite, une adhésion à soi de ce pâtir. C'est bien au contraire parce que l'adhésion du pâtir à lui-même est contemporaine de son surgissement qu'il y a du pâtir. Au cœur de tout éprouver, il y a ainsi un consentement intérieur à lui-même de cet éprouver, consentement qui est l'effectivité même de l'éprouver. Ce pâtir radical de la vie est tout autant présent dans les vécus les plus passifs que dans les vécus les plus actifs de la subjectivité intentionnelle. Chaque vécu de la vie subjective est habité par le mouvement d'adhésion du pâtir de la vie à lui-même.

Les implications d'une telle description de l'auto-génération de la vie phénoménologique sont considérables dans la mesure où le jouir de soi de la vie dont parle Henry, loin donc d'être ce qui arrive à une vie qui s'éprouve, est ce en quoi la vie advient à elle-même dans son pouvoir même de s'éprouver. L'Archi-Soi dont Henry parle dans *C'est moi la vérité* sera donc ici compris comme renvoyant à l'ipséité constitutive de tout éprouver possible[1]. Le soi radicalement singulier que je suis est donné à lui-même dans cette ipséité originaire de la vie, dans cette auto-adhésion intérieure du pâtir de la vie. Je suis donné à moi-même dans un pouvoir de s'éprouver dont je ne suis pas l'origine, dont je m'éprouve fondamentalement passif, et qui a toujours déjà consenti intérieurement à lui-même. Le soi originaire de la vie, ce que Henry nomme donc l'Archi-Soi, est le consentement intérieur du pâtir de la vie à lui-même. S'il n'y a de vie subjective que là où un pâtir adhère intérieurement à lui-même et jouit de lui-même, si le soi de la vie est cette adhésion même et est constitutif de tout éprouver possible, le soi que je suis moi-même ne peut manquer alors d'être décrit comme le fruit de cette adhésion originaire du pâtir de la vie à lui-même. Je ne peux m'éprouver que donné absolument à moi-même dans ce jouir de la vie, dans son ipséité originaire. Le consentement dont il est ici question n'est donc aucunement extérieur à l'affect, mais en est l'ipséité et par conséquent l'effectivité même. Ce consentement intérieur du pâtir de la vie est ce qui permet à la vie d'être ce qu'elle est, c'est-à-dire la vie d'individus chaque fois radicalement singu-

[1] Même si les propos que je développe ici n'engagent que moi, ils sont profondément redevables aux travaux essentiels de B. Gh. Kanabus, « Généalogie du concept henryen d'Archi-Soi », in *Les Carnets du Centre de Philosophie du droit*, 139 (2008) ; *Id.*, « Individualité et communauté selon une phénoménologie de l'Archi-Soi », in *Les Carnets du Centre de Philosophie du droit*, 141 (2009).

Bulletin d'analyse phénoménologique V 5 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

liers. Au niveau le plus radical de l'auto-éprouver de la vie, c'est donc bien l'effectuation de la vie, son consentement intérieur à elle-même, qui rend possible le pâtir de la vie, qui le rend possible en rendant en même temps possible le désir de son renouvellement. Loin que la possibilité pour la vie de s'éprouver précède l'effectuation de cette possibilité, nous avons affaire ici à une effectuation de la vie qui rend possible le pouvoir de s'éprouver de la vie. Il n'y a pas d'épreuve possible de la vie sans l'effectivité du consentement à soi de l'éprouver même de la vie, ce qui implique encore que tout individu est donné à lui-même dans une vie consentant radicalement à elle-même.

S'il n'y a d'épreuve de la vie que celle qui se retient dans l'étreinte de son adhésion immanente à elle-même, cet amour de soi interne au pâtir implique un acte. Celui-ci ne consiste en rien d'autre pour le pâtir que d'adhérer intérieurement à lui-même. Tout vécu de la subjectivité, du plus passif au plus actif, ne peut être un vécu que dans ce consentement originaire du pâtir de la vie à lui-même. Mais s'il n'y a de pâtir possible que dans son acte d'adhésion à lui-même, c'est dire qu'il n'y a de pâtir que susceptible de ne pas supporter la violence de son surgissement, faute de quoi, cette adhésion, aussi immanente soit-elle, ne serait pas un acte[1]. L'adhésion de la vie subjective à elle-même serait alors transformée en un pur et simple processus. Au plan du pur pouvoir de s'éprouver de la vie, ce souffrir originaire de soi s'est bien entendu toujours déjà auto-transformé, sans reste possible, en une adhésion à soi. Il ne s'agit pas de substituer un jouir de soi à un souffrir. C'est le souffrir même qui s'auto-transforme en adhésion à soi. Il y a ici identité absolue du souffrir et du jouir de la vie[2]. C'est précisément ce passage immanent du souffrir en jouir qui est constitutif de l'éprouver en tant que tel, qui constitue la réalité même du soi originaire de la vie, son Archi-Soi. Il n'y a de soi vivant que dans ce mouvement par lequel le pâtir de la vie adhère intérieurement à lui-même au lieu de se fuir. Au plan du pur éprouver de la vie, cette adhésion a toujours déjà eu lieu faute de quoi il n'y aurait pas d'éprouver, mais cette adhésion ne peut s'éprouver elle-même comme une

[1] Pour cette question de la violence originaire du pâtir, cf. le travail fondamental de Rolf Kühn, par exemple dans « Traumatisme et mort comme accès à la vie », in *Annales de phénoménologie*, 6 (2007), p. 207-221.

[2] Pour cette question, je suis profondément redevable aux enseignements de Rolf Kühn lors de la Chaire Mercier 2008-2009 de l'Université catholique de Louvain. Que celui-ci soit ici profondément remercié [cf. R. Kühn, *Individuation et vie culturelle. Pour une phénoménologie radicale dans la perspective de Michel Henry*, Leuven, Peeters (Bibliothèque philosophique de Louvain), à paraître].

Bulletin d'analyse phénoménologique V 5 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

adhésion à soi que sur le fond d'un souffrir interne au pâtir en tant que tel[1]. Si le pâtir de la vie a toujours déjà consenti intérieurement à lui-même, l'effectivité de ce consentement étant sa possibilisation, il reste donc que ce consentement, aussi premier soit-il, implique, pour pouvoir s'éprouver comme le consentement qu'il est, que le pur pâtir de soi de la vie fasse en même temps l'épreuve de sa violence originaire. Au plan du pur éprouver de la vie, il importe toutefois de noter que cette violence originaire s'est aussitôt auto-transformée en joie de pâtir et provient même de cette joie. Du point de vue de l'auto-génération de la vie subjective, du point de vue de l'éprouver pur de la vie subjective, le pâtir ne peut jouir de soi qu'en se retenant affectivement en lui-même, qu'en se densifiant, cette densification de soi de l'éprouver, sa chair, étant tout autant en ce sens souffrir de soi que jouir de soi.

Mais c'est dire encore que ce soi vivant que je suis, ce soi qui s'éprouve radicalement lui-même en chacun de ses vécus, est le fruit de l'adhésion radicale de la vie en lui. En chaque vécu, aussi pénible soit-il, le pâtir de la vie adhère à lui-même, s'étreint de façon immanente, jouit de lui-même et me donne ce faisant à moi-même comme m'éprouvant en ce vécu. Cette jouissance est ce qui me fait être ce soi vivant que je suis, ce soi capable de s'éprouver. S'il y a une affectivité originaire de la vie, une affectivité plus profonde que celle liée au mouvement d'auto-réalisation de l'existence, c'est parce qu'il fait partie de l'essence du pâtir de la vie d'opter originairement pour lui-même. La vie subjective ne cesse de naître à elle-même en adhérant intérieurement à son éprouver, en s'étreignant dans la jouissance de soi. Dire qu'il n'y a d'éprouver qu'adhérant intérieurement à lui-même revient à affirmer qu'il n'y a d'éprouver que dans l'épreuve qu'un soi y fait de lui-même. Le soi que je suis est donc originairement donné à lui-même dans un pâtir de la vie qui adhère à soi, qui consent intérieurement à soi, qui s'aime. En ce sens, le seul fait qu'il y ait des individus vivants implique que le pâtir de la vie a originairement pris parti pour lui-même, qu'un amour de soi du pâtir de la vie est constitutif de toute épreuve subjective, de la réalité même de chaque impression. À chaque fois que Henry écrit que la vie, en l'extrême coïncidence de son pâtir de soi, se veut, se désire, s'aime, etc., il faut entendre que c'est bien ce désir de soi immanent à l'événement du pâtir qui constitue la vie phénoménologique en tant que telle, qui est la réalité même de la subjectivité. C'est dire que toute épreuve de soi, aussi pénible soit-elle, provient de cette adhésion primitive du

[1] Cf. par exemple M. Henry, *Phénoménologie de la vie. T. III. De l'art et du politique*, Paris, PUF, 2004, p. 314.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 5 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

pâtir de la vie à lui-même. L'affectivité originaire de la vie telle qu'elle est ici décrite n'est pas un prédicat de la vie, mais le mouvement même de son auto-génération.

2. L'ipséisation de ma vie

Les descriptions que nous venons de réaliser n'ont de sens qu'au plan de l'éprouver de la vie en tant que telle, plan qu'il faut précisément distinguer de celui de l'auto-affection de ma propre vie[1]. Il importe en effet de bien saisir que l'éprouver de ma vie n'est précisément possible que donné à lui-même dans cette ipséité première de la vie, dans l'auto-éprouver de la vie. Une des implications les plus fondamentales de cette thèse est que je suis donné à moi-même dans un pouvoir de s'éprouver de la vie qui adhère à soi, qui jouit de son pâtir radical de lui-même et qui est en ce sens dans l'impossibilité de désespérer de lui-même. Même lorsque ma vie devient extrêmement pénible, ce pouvoir que j'ai de m'éprouver et de m'éprouver en l'occurrence ici de façon souffrante n'est possible que donné à lui-même dans une puissance de vie qui ne cesse d'adhérer à soi et de jouir de soi. Une telle adhésion de la vie en moi est ce qui me donne la force de ne jamais désespérer absolument, de continuer à vivre la vie là où la vie est parfois profondément violentée. À toujours nous en tenir ici à ce premier plan de description, il s'avère ainsi qu'il est dans l'essence de la vie subjective saisie dans la radicale immanence de son éprouver d'être habitée par une force de résistance inouïe par rapport à ce qui vient l'affecter, la mettre comme telle en jeu. Si je suis en train de m'éprouver dans ces conditions de vie très pénibles, ce n'est que parce que, au sein de mes vécus et comme leur réalité même, le pouvoir de s'éprouver de la vie adhère intérieurement à lui-même, se désire, se veut en son pâtir radical de lui-même, transforme de façon immanente le souffrir de soi en jouir de soi. Mais comme nous allons le montrer, c'est cette même adhésion intérieure du pâtir de la vie en moi, adhésion au sein de laquelle je suis donné à moi-même, qui permet de comprendre comment le pâtir de ma propre vie peut être habité d'une haine de la vie, peut être conduit à haïr la vie, à haïr cette vie qui ne cesse d'adhérer à elle-même là même où je fais l'épreuve de l'insupportabilité de mon pâtir

[1] Pour cette distinction entre auto-affection au sens fort et auto-affection au sens faible, cf. par exemple M. Henry, *C'est moi la vérité*, *op. cit.*, p. 135-141.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 5 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

de moi-même[1]. Une des thèses les plus fondamentales de la phénoménologie radicale de la vie consiste à introduire cet amour de soi, ce désir obstiné que la vie a de vivre, au cœur même de l'éprouver, dans la texture même de toute impression, comme étant sa réalité même. L'affectivité est bien ici génératrice de l'éprouver même de l'impression, toute la question étant alors de savoir comment l'individu, donné à lui-même au sein de cette impression, va laisser cet éprouver de lui-même adhérer à la puissance de vie qui le génère. Si ces réflexions sont essentielles dans le cadre d'une phénoménologie radicale du soin, c'est dans la mesure où elles inscrivent au cœur même du rapport de l'individu au pâtir radical de sa vie souffrante un enjeu tout à fait essentiel relatif à la libération de ses forces de vie, à son pouvoir de faire face avec inventivité à ce qui lui arrive. Il importe en effet de cesser de faire comme si l'épreuve que l'individu fait de ses souffrances allait au fond de soi, n'était habitée d'aucun débat interne au pur éprouver de celles-ci. Le pâtir que l'individu fait de lui-même va-t-il adhérer pleinement au pouvoir de s'éprouver de la vie qui le donne à lui-même ou va-t-il tenter à l'impossible de neutraliser l'épreuve affective que le pâtir de la vie y fait de son pouvoir même de s'éprouver ? Selon les modalités de l'épreuve radicalement immanente que l'individu fait de son propre pâtir de la vie, il s'avère en effet que ses forces de vie se libèrent davantage ou non.

Comme nous allons le montrer, loin en ce sens que les forces dont l'individu dispose pour faire face à ses souffrances soient extérieures à l'éprouver même de ces dernières, c'est dans la façon dont l'individu est amené à éprouver ses souffrances que s'accroît son pouvoir de les affronter avec inventivité, que se libère son pouvoir de ne pas s'y figer. Il n'y a de soi vivant que dans l'adhésion du pâtir de la vie à lui-même, que dans le désir, interne à l'éprouver en tant que tel, qu'il y ait encore de l'éprouver. Adhérant ainsi à lui-même, ce pâtir s'éprouve, se maintient en lui-même, se désire dans sa puissance même de renouvellement. En consentant intérieurement à lui-même, le pâtir radical de la vie se potentialise donc lui-même, se rend possible. Une des implications les plus fondamentales de cette dernière thèse est que cet individu radicalement singulier que je suis, cet individu qui ne cesse de naître à lui-même et à la vie en chacun de ses vécus, est donné à lui-même au sein d'un pouvoir de s'éprouver de la vie qui consent radicalement à lui-même et qui est comme tel habité d'un désir de renouvellement. Au plus profond des souffrances que nous pouvons vivre, il y a un éprouver de la vie, un éprouver dont la singularité même implique l'adhésion originaire de

[1] Cf. M. Henry, *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*, Paris, Odile Jacob, 1990, p. 96.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 5 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

la vie à elle-même. Si l'on accepte avec Henry d'entrer dans l'énigme intérieure de tout éprouver, dans l'auto-génération de l'éprouver en tant que tel, il s'avère que l'éprouver ne peut manquer de se vivre comme jouissant de soi à tout moment, comme habité d'une puissance infinie de renouvellement. On comprend dès lors comment l'appréhension de sa propre mortalité ou de celle de l'autre puisse être vécue comme une véritable contradiction, comme une mise en jeu radicale que le pâtir de la vie fait de lui-même. Ce scandale tient précisément au fait qu'au plan de sa génération dans l'auto-éprouver de la vie l'individu ne peut manquer de se vivre comme donné à lui-même dans la puissance radicale de la vie, dans la puissance de son adhésion à elle-même. Il importe ici de bien saisir que cette dimension constitutive de l'auto-éprouver de la vie n'implique aucune forme de croyance religieuse. Quand bien même il n'y aurait plus rien après la mort, il reste que le soi vivant ne peut manquer de s'éprouver donné à lui-même dans la puissance d'adhésion à soi de l'éprouver, dans le pathos intérieur de son invulnérable adhésion à lui-même. C'est pour cette raison d'ailleurs qu'il ne suffit pas que l'individu sache qu'il est destiné à mourir pour qu'advienne au plan du pâtir intérieur de sa propre vie l'épreuve de sa mortalité. Nous ne pourrons pas le montrer dans cet article, mais c'est pour cette raison d'ailleurs que le pouvoir de consentir à sa mortalité implique l'épreuve d'une partageabilité originaire du pouvoir de s'éprouver de la vie, le partage de son désir.

Il importe avant tout ici de prendre toute la mesure de cette tension entre les souffrances que l'individu peut endurer et cette adhésion originaire de la vie à elle-même qui est au cœur de tout éprouver. Nous pourrions en effet nous contenter d'en rester à cette idée d'une archi-positivité de la vie et ne cesser d'affirmer qu'au plus profond de toute souffrance, comme sa condition même, il y a l'adhésion originaire de la vie à elle-même, son inépuisable énergie, cette incroyable capacité que les individus ont de continuer à partager parfois dans les pires conditions cette joie que la vie est pour elle-même. Nous ne pouvons toutefois en rester là dans la mesure où nous risquons ce faisant de perdre de vue cette tension essentielle entre l'épreuve que la vie fait de sa puissance originaire et l'épreuve que je fais, en cette vie même, de mon propre pâtir de moi-même. En tout vécu, la vie s'éprouve et adhère à elle-même. Cette auto-affection de la vie me donne à moi-même dans le pouvoir de m'éprouver. Mais si je suis donné à moi-même dans l'adhésion originaire de la vie à elle-même, le soi radicalement singulier que je suis ne peut en ce sens être un véritable soi que s'il est en mesure d'adhérer lui-même au pâtir radical de sa propre vie, que s'il lui est donné le pouvoir de laisser le pâtir radical qu'il fait de sa propre vie adhérer à lui-

Bulletin d'analyse phénoménologique V 5 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

même, s'auto-générer comme le pâtir radical de sa vie à lui[1]. À la différence du pouvoir de s'éprouver de la vie en moi dont l'ipséité est toujours déjà là et accomplie, l'auto-éprouver de ma vie doit au contraire se comprendre comme un mouvement au sein duquel le pâtir radical de ma vie ne cesse, mais de façon plus ou moins plénière, de se transformer en adhésion intérieure à soi. Ma vie ne peut être véritablement la mienne que si en chacun de mes vécus se répète l'événement même de l'auto-génération de la vie, que si je m'auto-affecte de mon pâtir, que si s'opère une adhésion à soi du pâtir de ma propre vie. Dans cette perspective, le soi vivant que je suis, s'il est donné à lui-même dans l'adhésion originaire à soi du pâtir de la vie, est tout autant donné à lui-même dans l'épreuve d'un souffrir originaire de la vie, d'un souffrir qui, s'il suppose l'adhésion originaire de la vie à elle-même, ne peut manquer en même temps de se vivre comme ayant sans cesse à consentir à lui-même, comme ayant à s'ipséiser, à se donner la vie qu'il reçoit.

S'il est vrai, d'un certain point de vue, que l'individu ne peut s'éprouver comme la singularité qu'il est que dans le pouvoir de s'éprouver d'une vie qui s'est originairement ipséisée, qui a originairement consenti à elle-même, il est tout aussi vrai d'un autre point de vue que l'épreuve que je fais singulièrement de moi-même, même si elle est donnée à elle-même dans un consentement premier qui est la vie même, ne peut être l'épreuve d'un soi effectif que pour autant que je suis à mon tour conduit à répéter ce mouvement originaire d'adhésion intérieure au pâtir radical de la vie. Nous parlerons ici du mouvement d'ipséisation de l'auto-éprouver de ma vie[2]. Cette ipséisation consiste dans ce mouvement par lequel l'épreuve purement passive que je fais de ma vie parvient à adhérer intérieurement à elle-même, se donne donc à elle-même sa propre ipséité, sa propre vie. D'un certain point de vue, cette ipséité m'est donnée, absolument donnée, de sorte que je suis radicalement présent en chacun de mes vécus. Il n'y a pas d'affect qui ne soit pas toujours déjà et encore, pour le meilleur comme pour le pire, l'affect d'un soi qui s'y éprouve et qui s'y éprouve en consentant à lui-même. Mais ce soi que je suis, s'il est absolument présent à lui-même en chacun de ses vécus, ne peut être un soi pleinement vivant que s'il se redonne à lui-même en chacun de ses vécus cette adhésion intérieure à son propre pâtir, autrement dit que s'il adhère à l'adhésion même de la vie en lui. C'est pourquoi le soi

[1] Cf. M. Henry, *C'est moi la vérité*, *op. cit.*, p. 174-175.

[2] Pour cette problématique, cf. l'article fondamental de Marc Maesschalck et Benoît Ghislain Kanabus, « Pour un point de vue d'immanence en sciences humaines », in *Studia phaenomenologica* : *Michel Henry's Radical Phenomenology*, IX (2009), à paraître.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 5 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

vivant que je suis n'est donné à lui-même dans la vie que pour se donner à lui-même sa vie, que pour s'ipséiser, que pour adhérer intérieurement à son propre pâtir. Au niveau du pur pouvoir de s'éprouver de la vie, le souffrir de la vie s'est toujours déjà intégralement transformé en jouir de la vie, faute de quoi il n'y aurait pas d'éprouver du tout. Mais nous venons de montrer qu'il n'en va pas ainsi sur le plan de l'éprouver de ma vie. Le fait d'être donné à moi-même dans un pouvoir de s'éprouver de la vie qui s'est toujours déjà ipséisé, qui a toujours déjà consenti intérieurement à lui-même, tout cela n'annule en rien le souffrir interne au pâtir, mais au contraire l'exacerbe.

On comprend dès lors la contradiction dans laquelle l'individu vivant peut être mis lorsque s'éprouvant donné à lui-même dans l'auto-désir de la vie, il s'éprouve dans le même mouvement dans l'impossibilité de consentir pleinement à son propre pâtir. Tout vécu, y compris le plus violent, est habité par cette dialectique immanente constitutive de toute épreuve de soi, est habité par l'incessante adhésion à soi de l'éprouver. Mais que se passe-t-il lorsque l'individu est mis dans des conditions d'existence où l'épreuve purement passive qu'il fait de lui-même est telle qu'elle ne parvient pas à adhérer pleinement à elle-même et tente bien au contraire de se fuir, de se décharger au lieu d'adhérer à l'épreuve de soi qu'elle ne peut pourtant manquer d'être ? Nous sommes ici au cœur de la contradiction interne à la pure épreuve immanente que l'individu fait de sa vie. D'un côté, son vécu a toujours déjà adhéré à lui-même, faute de quoi l'individu ne serait pas le soi vivant qu'il est. C'est pour cette raison que même là où l'individu ne parvient pas à laisser son vécu adhérer pleinement à lui-même, ce vécu est encore le sien et est habité d'une façon ou d'une autre par l'inventivité originaire de la vie. Mais d'un autre côté, en tant que l'épreuve qu'il vit n'est pas seulement une épreuve de la vie mais une épreuve de sa vie à lui, son vécu peut être en peine d'adhérer de façon pleinement vivante à lui-même, c'est-à-dire en ne tentant pas de neutraliser l'épreuve affective que le désir de vivre de la vie y fait de lui-même. On saisit bien dans cette perspective comment cet amour originaire constitutif du pâtir de la vie rend possible, au cœur même de l'épreuve que l'individu fait de sa propre vie à lui, une haine de la vie. Cette haine ne peut aller jusqu'au bout d'elle-même puisqu'elle suppose toujours et encore cet amour premier de la vie, mais c'est bien cette impossibilité qui constitue l'épreuve même de la haine. C'est précisément parce que, désespérant de ne pas pouvoir adhérer pleinement au pâtir de ma propre vie, la vie continue néanmoins, en mon pâtir même, d'adhérer à elle-même, de s'aimer, que je peux être amené à haïr cette vie, à haïr le fait qu'elle continue de jouir d'elle-même alors que je ne parviens pas à laisser le souffrir de mon propre pâtir de moi-même se transformer pleinement en jouissance de soi. En

sens inverse, c'est bien cette auto-adhésion primitive du pâtir de la vie en chacun de mes vécus qui fait que ceux-ci ne peuvent pas ne pas adhérer d'une façon ou d'une autre à la vie en eux, même de façon très minimale. C'est dire que même là où le pâtir que l'individu fait de lui-même est en très grande souffrance et tente à l'impossible de se décharger de soi, l'inventivité et la résistance de la vie sont encore à l'œuvre. C'est cette inépuisable inventivité de la vie qu'il faut promouvoir, à laquelle il faut être prioritairement attentif, pour accroître la capacité des individus à résister aux violences qu'ils endurent[1].

Il y a toutefois une certaine façon de faire valoir la positivité de l'adhésion originaire de la vie à elle-même qui risque de nous faire passer à côté des conditions sociales susceptibles de permettre aux individus d'accroître en eux et entre eux cette adhésion immanente au pouvoir de s'éprouver de la vie. Lorsque mon pouvoir de m'éprouver ne peut adhérer pleinement à lui-même au sein de tel ou tel de mes vécus, il est évident que je ne cesse pas d'être moi en ce vécu même et il est tout aussi évident que je ne cesse pas d'adhérer d'une façon ou d'une autre au pâtir radical de ma vie, mais cette adhésion se vit alors sous la forme d'un pâtir de soi qui ne consent pas pleinement à son propre consentement, mais cherche impossiblement à se décharger de soi. Ce faisant, je ne parviens pas à libérer pleinement les forces de vie qui sont en moi, je ne parviens à laisser la vie renaître pleinement à son désir là même où elle semble profondément violentée. Du point de vue de la génération des individus dans le pouvoir de s'éprouver de la vie, aucune vie n'est plus vivante qu'une autre. Pour tout individu, il y a chaque fois l'événement d'une donation absolue du pouvoir de s'éprouver de la vie. Mais cela ne signifie pas que l'épreuve que l'individu fait de lui-même dans tel ou tel de ses vécus consent pleinement à son propre pâtir, se déploie de façon à libérer toute la puissance de vie qui est en lui. Dans telle situation, l'individu peut ainsi être amené à tenter de dissocier l'épreuve qu'il fait de son désir de vivre de tel ou tel de ses vécus[2]. En tentant de neutraliser l'épreuve affective qu'il fait de sa naissance à la vie au sein de ce vécu, l'individu laisse encore l'inventivité originaire de la vie s'éprouver en lui et se développer en lui. Il

[1] Pour cette question, cf. R. Kühn, « Regard transcendantal et communauté intropathique. Phénoménologie radicale de la praxis thérapeuthique », in J.-F. Lavigne, J.-M. Brohm, R. Vaschalde (dir.), *Michel Henry. Pensée de la vie et culture contemporaine. Colloque international de* Montpellier, Paris, Beauchesne, 2006, p. 119-130.

[2] Cf. M. Schneider, « Le sujet en souffrance », in A. David et J. Greisch (dir.), *Michel Henry. L'épreuve de la vie*, Paris, Cerf, 2001, p. 281-298.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 5 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

est en ce sens de la plus grande importance de ne jamais se rapporter aux réactions de blocage de l'individu par rapport à ses souffrances de façon seulement tragique, mais de tenter d'accroître ce qui, au sein même de son blocage, renvoie déjà et encore à l'inventivité originaire de la vie, à la puissance de son adhésion à elle-même. La thèse la plus fondamentale que nous voulons défendre ici consiste toutefois à dire que l'individu peut affronter avec d'autant plus de force la souffrance qu'il endure qu'il laisse le pâtir qu'il y fait de sa vie consentir plus pleinement à lui-même, s'éprouver davantage comme ce en quoi sa vie adhère à son pâtir de soi, naît à son propre désir. La souffrance que tel individu est en train de vivre sur son lit d'hôpital est porteuse en ce sens d'un enjeu radical du point de l'épreuve qu'il fait de son adhésion au vivre même de la vie. Dans le cadre des descriptions que nous faisons ici, il ne peut plus être question en effet de naturaliser le désir de vivre de l'individu, c'est-à-dire de faire comme si son désir primitif de vivre allait purement et simplement de soi. Du point de vue de la phénoménologie radicale de la vie, c'est en tout éprouver que la vie naît à elle-même, adhère à son pâtir, se désire, transforme son souffrir de soi en jouir de soi.

C'est en ce sens que l'on procède à une naturalisation de la vie des individus à chaque fois que l'on dissocie le désir de vivre de la vie de ses différents vécus, que l'on dénie le fait que ce désir se met en jeu, advient à soi en chaque vécu. Au plan phénoménologique radical, ce qui fait du vécu un vécu vivant, un vécu qui s'éprouve, c'est précisément la façon dont il adhère intérieurement à son pâtir même, s'étreint. Dans cette perspective, la question fondamentale qui est au cœur du vécu de la personne malade, c'est bien sa capacité à laisser son vécu de malade adhérer intérieurement à lui-même, adhérer à son propre pâtir. C'est en effet dans cette adhésion intérieure à chacune de ses épreuves que la vie s'engendre, que se libèrent les forces de vie de l'individu, son pouvoir de faire face avec inventivité à ce qui lui arrive. Le vécu au sein duquel l'individu est en souffrance de lui-même s'auto-révèle alors comme porteur d'une puissance interne de vie, comme capable de donner à l'individu la force de le dépasser, en tout cas de dépasser les blocages qu'il vit. Il lui permet dans le même mouvement de s'y éprouver dans son absolue dignité[1]. Au regard d'une approche naturalisante de l'adhésion primitive de la vie à elle-même, ce qui vient mettre à mal le mouvement d'auto-réalisation de la subjectivité ne peut être vécu que comme du pur et simple négatif, comme ce qui ne peut manquer d'être fui. Tout se passe alors

[1] Cf. F. Martins, « L'autre : le corps vivant », in J.-F. Lavigne, J.-M. Brohm, R. Vaschalde (dir.), *Michel Henry. Pensée de la vie et culture contemporaine*, *op. cit.*, p. 67-79.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 5 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

comme si ce vécu souffrant dans lequel je ne peux manquer de m'éprouver devait être mis à part, devait être opposé purement et simplement à mon désir même de vivre, était étranger au mouvement par lequel la vie, en son pâtir de soi, se veut comme la vie qu'elle est. Dans ce vécu souffrant, je suis bien entendu en train de me vivre, mais j'éloigne en même temps ce vécu de moi-même, je l'éloigne au sens où je ne le vis pas comment un vécu au sein duquel ma propre vie naît à son désir d'être la vie qu'elle est. J'adhère à ce pâtir de moi-même faute de quoi je ne m'éprouverais pas, mais je n'y adhère pas pleinement, pas au point de m'y auto-affecter pleinement, d'en faire un point de passage obligé de ma naissance, au sein de la vie, à ma vie. Il n'est bien entendu aucunement question de nier le caractère violent de certains vécus. Tout au contraire, il s'agit ici de montrer de quelle façon le désir même de se vivre de la vie se met radicalement en jeu en chaque vécu. Mais si la vie est cette transformation immanente du souffrir de la vie en jouir de la vie, si elle est bien cette adhésion intérieure du pâtir à lui-même, ce n'est pas en tentant de se décharger purement et simplement de l'épreuve que l'individu fait de lui-même en cette souffrance qu'il lui est possible d'accroître sa réceptivité au désir de vivre de la vie, à sa puissance, à sa capacité de résistance. C'est au contraire en permettant autant que possible à chacun de ses vécus d'adhérer intérieurement à lui-même comme étant un vécu où sa vie continue de naître à son désir de vivre et participe ce faisant au mouvement d'auto-génération de la vie que l'individu accroît son adhésion à la vie, libère en lui les forces de la vie.

Au lieu ici d'opposer la souffrance qu'endure l'individu à un désir de vivre qui, naturalisé, serait censé aller purement et simplement de soi, ne se remettrait pas en jeu à chaque instant, il s'agit ici de permettre à l'individu de faire de son vécu de souffrance un vécu au sein duquel le pâtir de sa vie adhère intérieurement à lui-même. Cette adhésion accroît les forces de vie de l'individu, son pouvoir de lutter contre la souffrance autant que son pouvoir de ne pas la dénier et de l'accepter. Du point de vue que nous prenons ici, c'est bien l'adhésion du pâtir de la vie à lui-même, son auto-affection, qui fait l'ipséité de la vie tout autant que son désir et sa puissance. Lorsque l'adhésion de la vie subjective à elle-même est naturalisée, la souffrance que l'individu vit est éjectée de l'auto-genèse de l'éprouver même de sa vie et ne peut en ce sens être vécue que comme ce que l'individu tente de rejeter aussitôt au plus loin de lui-même. Cette souffrance que je suis en train de vivre, je ne peux alors n'y saisir rien d'autre que ce qui bloque ma vie, que ce contre quoi je dois lutter, mais de l'extérieur même de cette souffrance, en refusant de faire de cette souffrance ce en quoi le pâtir de ma vie parvient encore à adhérer à lui-même et libère ce faisant sa puissance même de

Bulletin d'analyse phénoménologique V 5 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

renouvellement. Lorsque le pâtir de cette souffrance devient pleinement mien, c'est alors que je trouve dans cette souffrance même de quoi la dépasser ou en tout cas de la vivre avec inventivité, sans m'y bloquer. Je ne vis plus seulement alors cette épreuve comme coupée du pouvoir d'auto-transformation de ma vie. En ce sens, toute naturalisation de l'adhésion de la vie à elle-même affaiblit nécessairement le mouvement d'auto-genèse de sa force. Le consentement du pâtir de ma vie à lui-même dont il est ici question n'implique aucune forme de morbidité ou de complaisance envers la douleur. Ce n'est pas la douleur comme telle qui doit adhérer à elle-même et se désirer, mais le pâtir que l'individu, au sein de cette douleur, y fait de sa propre vie. Si, sur un certain plan, cette adhésion ne cesse de se faire, sur un autre plan, elle se fait de façon plus ou moins forte, c'est-à-dire de façon à permettre une plus ou moins grande libération des forces de vie de l'individu. La thèse fondamentale que nous défendons ici est que les forces de la vie se libèrent d'autant plus dans l'individu que l'épreuve que celui-ci fait de sa vie adhère intérieurement à elle-même, que son pâtir de lui-même adhère à l'adhésion de la vie en lui.

On mesure en ce sens le désarroi profond que l'individu peut éprouver lorsqu'il est dans l'impossibilité de laisser se transformer, sinon de façon tout à fait minimale, le pâtir radical de certains de ses vécus en un pâtir adhérant intérieurement à lui-même, en un pâtir au sein duquel il s'auto-affecte de sa vie. D'un certain point de vue, celui de sa génération dans l'ipséité essentielle de la vie, cet individu ne peut manquer de vivre ses vécus comme étant les siens. Il est donné à lui-même comme les éprouvant et ne peut manquer en ce sens d'y adhérer. Mais il peut être amené à les éprouver d'une façon telle qu'il ne les vit pas comme pleinement siens, c'est-à-dire comme des vécus où sa vie naît à son désir même d'être la vie qu'elle est. Dans certaines psychoses par exemple, une telle situation ne peut manquer de générer ce sentiment d'être tout à la fois trop plein de soi et d'être totalement vide, comme si d'un côté le soi ne pouvait s'échapper à lui-même et d'un autre côté ne pouvait s'auto-affecter de sa propre vie, adhérer à l'adhésion de la vie en lui, adhérer à ce qu'il est en train de vivre, éprouver autrement dit la réalité de ce qu'il vit comme étant la réalité de sa vie à lui et l'éprouver comme habité d'une puissance d'auto-transformation. À nouveau, cette dernière thèse ne revient en aucune manière à dire qu'il y a des individus plus vivants que d'autres. Même là où l'individu ne parvient pas à laisser tel de ses vécus adhérer pleinement à lui-même comme c'est le cas lorsque le pâtir de la vie y est trop intolérable, cette impossibilité d'une adhésion accomplie ne peut être éprouvée qu'à l'intérieur de la vie et de son inventivité. Dans le cadre de cet article, il importe seulement de montrer que

la résistance et l'inventivité des individus par rapport aux souffrances qu'ils endurent s'accroît d'autant plus qu'ils parviennent à laisser le pâtir radical qu'ils y font de leur vie adhérer plus fortement à lui-même. En ce sens, même là où l'individu ne parvient pas à laisser tel ou tel de ses vécus être un vécu où sa vie adhère pleinement à elle-même, cette impossibilité est elle-même une impossibilité qui est intrinsèquement éprouvée. L'épreuve d'une telle impossibilité peut, comme épreuve vivante, comme épreuve de ma vie, adhérer intérieurement à elle-même, adhérer ce faisant au pouvoir d'auto-engendrement de la vie. Même lorsque l'individu fait l'épreuve qu'il n'adhère pas pleinement à lui-même au sein de tel ou tel de ses vécus, la force qu'il aura peut-être un jour d'y adhérer commence de toute façon par le fait d'adhérer au pâtir de sa vie telle qu'elle est ici et maintenant. Il nous importe seulement ici de montrer que le pouvoir de vivre sa situation avec inventivité, de ne pas s'y bloquer, passe par le pouvoir de laisser l'épreuve que l'on y fait de sa vie adhérer intérieurement à elle-même, non pour s'y complaire, mais au contraire pour laisser le désir que la vie a de vivre y fulgurer et s'inventer.

Ainsi la question que pose une maladie grave est bien de savoir si l'individu va laisser l'épreuve qu'il y fait de la vie adhérer intérieurement à elle-même, s'auto-affecter, se retenir en elle-même et devenir plus pleinement un éprouver de sa vie à lui. D'un certain point de vue, cette épreuve est la sienne et celle d'aucun autre. Mais d'un autre point de vue, cette épreuve qui est radicalement la sienne n'adhère pas pour autant pleinement à elle-même, ce qui fait que la maladie peut être éprouvée par l'individu comme ce qu'il vit et en même temps comme ce qui lui est effroyablement étranger. Il s'agit donc de savoir si l'individu accablé va dépasser cette contradiction entre cette vie qui ne cesse de le donner à lui-même en chacun de ses vécus et sa vie à lui qui tente d'éloigner d'elle-même mais impossiblement certains de ses vécus. Le consentement ou le refus dont il est ici question ne sont pas extérieurs au vécu, ils en sont au contraire la texture affective. Ce n'est pas en effet parce qu'un individu tient un discours d'acceptation de sa maladie, accepte rationnellement de la faire sienne, que l'éprouver même de sa vie est habité de ce consentement, que le vécu même se modifie dans l'épreuve radicale qu'il fait de lui-même. Une approche naturalisante de la vie qui dissocie le désir de vivre de l'individu de ce qu'il est chaque fois en train de vivre ne peut manquer de faire de la souffrance ce qui aussitôt doit être rejeté hors de la vie de l'individu. Or, ce qui fait la puissance même de la vie, son auto-génération même comme pouvoir de s'éprouver et de se désirer, n'est rien d'autre que l'adhésion du pâtir originaire de la vie à lui-même, l'auto-transformation immanente de la violence et du souffrir primordial du pâtir en adhésion intérieure à soi, en joie d'être l'éprouver de la vie. On mesure bien

Bulletin d'analyse phénoménologique V 5 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

entendu dans certaines circonstances l'extrême difficulté pour l'individu de s'affecter de ce qu'il est en train de vivre, de laisser le pâtir radical de sa propre vie adhérer intérieurement à soi, s'ipséiser. Ce n'est pourtant qu'en tendant vers une telle ipséisation du pâtir de sa vie que l'individu peut trouver au cœur même de son vécu la force de le vivre au sens le plus fort du terme et ce faisant de dépasser cette peur de vivre qui le bloque. Bien entendu, cette force de vivre est toujours déjà là, mais elle se libère d'autant plus pleinement que l'individu parvient, en chacun de ses vécus, à laisser le pâtir radical qu'il y fait de sa propre vie adhérer au pouvoir de s'éprouver de la vie. En ce sens, c'est une illusion générée par toute approche naturalisante du désir de se vivre de la vie que de penser que les individus sont d'emblée au plus près de la souffrance qu'ils sont en train de vivre. D'un certain point de vue, ils sont cette souffrance qu'ils sont en train de vivre. D'un autre point de vue, ils ne s'affectent pas pour autant de leur propre vie dans cette souffrance qui est néanmoins la leur, comme si leur absolue présence à eux-mêmes tentait impossiblement, au sein de cette souffrance vécue, de s'évanouir, de se décharger, refusaient de se vivre comme ce en quoi et à partir de quoi la vie, en s'étreignant, libère sa force.

3. La partageabilité originaire du désir de vivre

Il n'y a pas lieu de trouver dans les dernières considérations que nous venons de faire quelque morbidité ou apologie des souffrances que nous éprouvons. Une certaine façon de se complaire dans les souffrances ou échecs que nous vivons peut d'ailleurs être comprise comme un déni de l'affectivité originaire de la vie, c'est-à-dire comme une façon de faire du désir de vivre de la vie un désir qui en son fond le plus primitif va entièrement de soi. Il y a en effet une façon de se plaindre qui revient à penser que la vie ne serait que félicité sans tous ces échecs, ces souffrances qui entravent le mouvement d'auto-réalisation de la subjectivité dans le monde. Nous avons bien au contraire montré que la structure la plus profonde de l'éprouver de la vie est l'incessante transformation au sein de cet éprouver et comme cet éprouver même de la violence du pâtir, de la violence de tout pâtir, en adhésion à soi, si bien qu'il n'y a d'éprouver de la vie sans l'incessante auto-transformation du souffrir de la vie en adhésion à la vie. Dans une approche naturalisante de l'adhésion primitive de la vie à elle-même, l'individu est censé désirer vivre malgré cette maladie qui lui arrive. Du point de vue de la phénoménologie radicale de la vie telle que nous la comprenons ici, la force de résistance de l'individu contre cette maladie sera au contraire d'autant plus forte qu'il

parviendra à laisser ce pâtir souffrant de lui-même adhérer intérieurement à soi, ressaisir au plus profond de lui l'incessante naissance à soi de la vie. En ce sens, lorsque l'individu est atteint par une maladie très grave qui met ses jours en danger ou génère de grandes souffrances, la question fondamentale qui se pose à nous est bien de savoir s'il va pouvoir, avant même d'accepter la probabilité de sa mort ou d'accepter les violentes limitations de son existence, laisser l'épreuve très pénible qu'il est en train de vivre s'étreindre elle-même, adhérer à elle-même, s'auto-affecter de l'ipséité même de sa vie. Loin qu'une telle attitude puisse être comprise comme une complaisance envers la souffrance, elle seule, en laissant la vie s'éprouver et se choisir même là où c'est le plus intolérable pour elle et en elle, rend l'individu capable d'adhérer à la puissance même de la vie en lui, de libérer ses forces de vie. En faisant de la souffrance que je vis une souffrance habitée par l'énigme de l'adhésion du pâtir originaire de la vie à lui-même, je permets à ma vie de gagner en énergie plutôt que d'en perdre, comme c'est le cas lorsque celle-ci tente impossiblement de se décharger de certains de ses vécus.

La vie ne s'éprouve jamais plus forte que là où elle adhère intérieurement à chacune des épreuves qu'elle fait d'elle-même, non pas pour s'y figer, mais au contraire pour y libérer sa puissance de renouvellement. En dialogue avec *Mélancolie et manie* de Binswanger, une interprétation phénoménologique radicale de la mélancolie pourrait en ce sens consister à montrer que le mélancolique, loin d'être trop pris dans l'épreuve affective d'une souffrance en laquelle il serait bloqué et qu'il ne pourrait dépasser dans l'ouverture d'un certain avenir, ne parvient pas au contraire à adhérer pleinement à l'épreuve de souffrance qu'il est en train de vivre. Il est tout entier dans cette souffrance, mais d'une façon telle que le pâtir qu'il y fait de sa vie ne parvient pas à adhérer pleinement à lui-même et en ce sens n'est pas encore pleinement affecté de lui-même. D'une certaine façon, il n'est pas encore pleinement en souffrance au sens où sa vie se refuse, à même son auto-éprouver, à faire de cette souffrance un vécu radical d'elle-même, au sens donc où elle tente de s'en décharger aussitôt. Mais c'est précisément alors que l'individu peut s'éprouver figé dans sa souffrance, incapable de la vivre autrement que comme une épreuve qui le paralyse. L'adhésion dont il est ici question ne consiste bien entendu pas à davantage souffrir, mais à souffrir autrement, à modifier l'épreuve radicalement immanente que le pâtir de la vie fait de lui-même en cette souffrance. Le pouvoir que j'ai de faire de cette tristesse autre chose que ce en quoi mon désir de vivre se bloque est de laisser l'épreuve que je fais de ma vie en cette tristesse adhérer intérieurement à elle-même. C'est au moment où je consens à devenir pleinement triste

Bulletin d'analyse phénoménologique V 5 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

que ma tristesse libère à l'intérieur d'elle-même les forces de sa transformation. Dans le cadre d'une phénoménologie radicale, le pouvoir de renouvellement de la vie est identiquement son pouvoir d'adhésion radicale à elle-même en chacun de ses vécus, si bien que c'est en s'auto-affectant de chacun de ses vécus, en adhérant à chaque fois à l'épreuve qu'il y fait de lui-même, que le soi vivant s'éprouve donné à lui-même dans un pouvoir de vivre qui excède sa situation présente. Au moment où l'individu accablé d'une grave malade laisse son vécu de personne souffrante adhérer intérieurement à lui-même, ses forces de vie se libèrent. L'individu se rend davantage capable d'affronter avec inventivité ce qui lui arrive, de faire, au cœur même du tragique de son existence, un choix, celui de laisser la vie continuer à se désirer dans les plus souffrants de ses vécus et d'y accroître ce faisant son inventivité. C'est cette inventivité générée dans l'adhésion radicale du pâtir de la vie à lui-même qui permet à l'individu de libérer au cœur même de l'épreuve qu'il fait de sa maladie des forces capables de combattre celle-ci, en tout cas d'ouvrir à partir de celle-ci des chemins inédits de vie.

Il ressort ainsi de ces réflexions l'idée qu'il y a une certaine façon d'interroger le rapport des malades à la vie en partant seulement de l'épreuve qu'ils y font de leurs limites qui risque de participer à une véritable naturalisation de leur désir de vivre. Cette naturalisation consiste à faire comme si nous avions ici affaire à une vie absolument assurée de son désir de vivre mais subissant des limites qui viennent empêcher ce désir de se réaliser pleinement. Ce désir de vivre irait donc absolument de soi et c'est seulement au niveau des limites liées à son mouvement d'auto-réalisation que devrait être située l'épreuve que l'individu malade fait de sa vie souffrante. Si, sur un certain plan, une telle thèse n'est bien évidemment pas fausse et s'il est constitutif du mouvement de l'existence humaine d'accepter sa finitude essentielle, il reste que c'est au cœur même de chacun de ses vécus que la vie a à renaître à son désir et à sa puissance d'invention. En ce sens, même au dernier moment de la vie, c'est encore un désir de vivre la vie le plus pleinement possible qui est en train de se chercher. Mais ce désir est précisément d'autant plus puissant qu'il ne se fuit pas en se naturalisant, en faisant comme s'il allait de soi, mais qu'il ose précisément désirer la vie là même où le pâtir de la vie est le plus souffrant. Sur un certain plan, c'est l'énigme fondamentale de sa fin de vie que l'individu gravement malade est amené à affronter, mais cette fin de vie est tout autant un moment où la vie est amenée à libérer encore l'épreuve qu'elle fait de son inventivité originaire. C'est ainsi que l'individu peut s'auto-affecter de son acheminement vers la mort, c'est-à-dire faire de son vécu une épreuve radicale au sein

duquel le pâtir de sa vie adhère intérieurement à lui-même. Même lors des derniers moments de son existence, il s'agit pour l'individu de faire de son pâtir de la vie un pâtir en lequel sa vie se désire encore, s'invente dans le mouvement même en lequel elle adhère à soi, cherche encore à jouir d'elle-même, cherche à se vivre le plus pleinement possible. L'individu cherche à adhérer à l'adhésion même de la vie en lui. Une telle thèse ne revient aucunement à occulter l'épreuve que la personne malade fait des limites de son existence. Elle ne revient pas non plus à dénier le désarroi qui peut être en elle. Bien au contraire, il s'agit de permettre à ces épreuves au sein desquelles le pâtir radical de la vie est pour ainsi dire poussé à bout, s'éprouve de façon extrême, de se laisser habiter par le mouvement même d'adhésion de la vie à elle-même, par le mouvement de conversion du souffrir de la vie en adhésion à la vie.

C'est précisément là, dans ce pâtir extrême de soi, dans ce pâtir qui a toutes les peines à adhérer intérieurement à lui-même, que l'individu est amené à laisser la vie encore naître au désir de s'éprouver et de libérer son inventivité. Loin qu'une telle adhésion intérieure de l'individu à son pâtir annule l'épreuve que l'individu fait des limites de son existence, elle lui donne seulement plus de puissance pour les affronter. D'une certaine façon, au plus profond de l'épreuve que l'individu fait de ses limites, la vie ne cesse d'adhérer à elle-même en lui, ne cesse de l'engendrer comme l'individu qu'il est. Mais l'individu peut être amené à laisser plus ou moins de possibilité à cette épreuve qu'il fait de sa vie d'être une épreuve où son désir même de vivre cherche encore à s'inventer. Lorsque le désir de vivre des individus est naturalisé, il est impossible d'envisager qu'il puisse encore s'agir de naître au désir de vivre la vie là même où la vie est en train de se terminer. Ce qui seul compte alors, c'est d'accepter les limites, c'est d'accepter la mort qui vient, sans saisir que la force de cette acceptation est d'autant plus grande que l'individu peut faire des derniers moments de son existence des moments où sa vie naît à elle-même, s'auto-affecte, consent au consentement originaire de la vie. Mais il importe alors de bien saisir qu'une telle façon de se rapporter aux limites de l'existence et d'adhérer jusqu'au bout au pâtir radical de soi-même implique l'épreuve d'une partageabilité profonde du désir de vivre de la vie. Sur un certain plan, l'individu est radicalement seul dans l'épreuve qu'il fait de ses limites et de sa mortalité. Mais cette solitude radicale ne peut en même temps consentir intérieurement à elle-même que dans l'épreuve qu'elle fait de la partageabilité originaire des forces de la vie. C'est avec les autres que l'individu peut trouver la force de faire des derniers moments de sa vie une épreuve où il naît encore au désir de vivre sa vie, de l'inventer, et

Bulletin d'analyse phénoménologique V 5 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

cela jusqu'aux plus extrêmes limites de son pâtir, là où la vie est profondément violentée.

Face à l'extrémité du pâtir de l'individu malade, le soignant peut s'éprouver profondément démuni, installé avec celui-ci dans une relation profondément asymétrique qu'aucun transfert en imagination ne peut en aucune manière combler. Mais il importe à nouveau de bien saisir que c'est par un effet de naturalisation de l'adhésion de la vie à elle-même que l'on est conduit à faire comme si chacun de nos vécus n'avait pas à laisser le désir de vivre de la vie y renaître à lui-même. Devant celle ou celui qui souffre, l'individu soignant est lui aussi en train de s'éprouver de façon radicale, d'être par exemple radicalement affecté par la souffrance que l'autre est en train de vivre. Ce pâtir, lui aussi, est habité d'une souffrance qui renvoie au souffrir primordial de la vie, à l'insupportabilité intrinsèque du pâtir de la vie. Mais cette souffrance renvoie tout autant au pouvoir que le pâtir de la vie a de consentir intérieurement à lui-même et de libérer ce faisant les forces de la vie en lui. Au contact du malade, le soignant est lui aussi appelé à laisser sa vie renaître et se désirer dans l'épreuve qu'il fait de lui-même. La capacité de soigner avec inventivité, d'une façon ajustée à la singularité radicale du vécu de l'autre, repose en ce sens sur le pouvoir que l'individu soignant a de laisser chacun de ses vécus adhérer intérieurement à lui-même, y compris les vécus les plus durs, y compris ceux dont on voudrait pouvoir se décharger aussitôt, rejeter loin de soi, ne pas vivre comme des vécus où la vie continue de se choisir. Mais c'est précisément en affrontant la violence d'un tel pâtir, en le laissant rejoindre le mouvement même de genèse de la vie en lui, que se libèrent les forces de la vie, autant celles de l'individu soignant que celles de l'individu soigné.

En ce sens, dans l'épreuve qu'ils font de leur asymétrie par rapport à la maladie, l'individu soignant et l'individu soigné sont appelés à faire l'épreuve d'une communion plus profonde, celle de leur commune génération dans l'ipséité essentielle du pouvoir de s'éprouver de la vie. Du point de vue de la phénoménologie radicale de la vie, il y a en effet une partageabilité originaire du désir de vivre de la vie[1]. C'est encore un effet du processus de naturalisation de la vie que de laisser penser que les individus n'ont besoin les uns des autres que pour prendre possession de leurs différentes facultés ou pouvoirs intentionnels, mais non pour laisser l'épreuve qu'ils ne cessent de faire de la vie adhérer le plus possible à elle-même. Sans que nous puissions véritablement en rendre compte dans les limites de cet article, l'individu vivant ne

[1] Pour cette question, je me permets de renvoyer à R. Gély, *Rôles, action sociale et vie subjective*, *op. cit.*, p. 53-96.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 5 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

peut adhérer pleinement à l'épreuve radicale qu'il fait de sa vie qu'en vivant en même temps cette épreuve comme donnée en sa possibilité la plus originaire par un pouvoir de se vivre de la vie qui se vit tout aussi radicalement ailleurs qu'en lui. C'est dire encore que le pâtir de ma vie n'adhère véritablement à lui-même, ne s'ipséise véritablement en chacun de mes vécus, qu'en se vivant comme un pâtir radicalement partagé[1]. Dans le cadre d'une phénoménologie radicale du soin, cette dernière thèse revient à dire que l'individu souffrant ne peut véritablement adhérer au pâtir radical de sa vie qu'en s'éprouvant partager avec les autres la vulnérabilité tout autant que la puissance d'une même force de vie. En ce cens, il y a une façon de faire comme si nous n'avions pas besoin les uns des autres pour laisser notre pâtir de la vie adhérer intérieurement à lui-même, pour laisser le désir de vivre croître en nous, qui ne peut qu'affaiblir les forces de la vie, en l'occurrence ici celle des malades autant que celles de ceux qui les soignent. La solidarité originaire des forces de la vie dont il est question ici implique que mon désir même de vivre passe toujours et déjà par ma rencontre de l'autre et des autres.

Une des conséquences de cette dernière thèse est que l'individu ne peut consentir au pâtir radical de sa propre vie, aussi souffrante soit cette dernière, qu'en vivant ce consentement comme un chemin qui ne le concerne pas seulement lui, mais qui concerne également les autres, qui concerne l'épreuve radicale qu'eux aussi font de la vie. Plus le pâtir de ma vie adhère intérieurement à lui-même, plus je me vis comme vivant d'une vie que je partage intrinsèquement avec les autres, plus je m'éprouve solidaire des autres dans l'épreuve originaire que nous faisons de nos forces de vie. Inversement, c'est dans la façon de se rapporter aux autres, de s'éprouver partager avec eux le même pouvoir de se vivre de la vie que les individus fortifient leur disposition à adhérer intérieurement au pâtir radical de leur vie. En ce sens, au plus secret du pâtir radical de moi-même, c'est encore avec les autres et pour les autres que je suis en train de vivre la vie. Il importe en ce sens que l'individu profondément atteint par la maladie puisse vivre l'énigme de son rapport à sa vie souffrante comme une énigme qui concerne également les autres, qui concerne l'énigme de leur propre rapport à la vie, comme si là où le pâtir de ma vie parvenait à adhérer intérieurement à lui-

[1] Cf. M. Maesschalck, « L'attention à la vie comme forme d'une rationalité politique », in J. Hatem (dir.), *Michel Henry. La parole de vie*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 239-275.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 5 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

même, c'est le vivre même de tous qui était pour ainsi dire fortifié, montait en puissance[1].

C'est dans cette perspective que l'on peut mieux comprendre pourquoi il importe que des rôles soient maintenus dans le rapport de l'individu soignant à l'individu soigné. Il y a en effet une façon de penser qu'un véritable rapport à la singularité radicale de l'autre implique que l'on sorte de tout rôle qui ne saisit pas que la singularité radicale de la vie s'éprouve en tout vécu, y compris celui qui sur un plan représentationnel est le plus anonyme. Une certaine façon de personnaliser la relation de soin au moyen d'une révélation des intimités risque en ce sens d'occulter la singularité même de la rencontre, laquelle n'a pas besoin d'être accompagnée par une révélation de la vie personnelle des uns et des autres pour être une véritable rencontre entre individus. Cette dernière thèse ne signifie bien entendu pas qu'une révélation des intimités ne peut pas avoir lieu entre l'individu soignant et l'individu soigné. Il s'agit seulement ici de dire que cette révélation ne constitue en aucune manière un critère permettant d'affirmer que les singularités se rencontrent véritablement, ne fuient pas l'épreuve qu'elles font du pâtir même de leur rencontre singulière. Il y a au contraire une certaine façon de venir à la rencontre de la personne souffrante en tenant un certain rôle qui, loin de nourrir une forme de protection devant l'intolérable de sa souffrance, permet de renvoyer l'épreuve singulière qui est ici faite de la vie à une vie qui ne souffre pas qu'ici, mais qui vit et souffre et lutte tout autant là-bas, ailleurs, tout aussi singulièrement[2]. Dans cette perspective, le rôle que l'individu soignant tient est le témoin que la vie qui se vit de façon radicalement singulière ici, dans cet acte médical-ci, se vit de façon tout aussi singulière là-bas. Il est par conséquent de la plus grande importance de construire une théorie radicale des rôles articulée à la question du soin. Cette théorie radicale des rôles permettrait de dépasser l'opposition abstraite entre l'anonymat des rôles et la singularité radicale de la rencontre. Comme tels, les rôles n'empêchent pas les individus qui les tiennent d'éprouver la singularité radicale de leur pâtir de la vie. Au contraire, ressaisis dans la

[1] Pour cette question, cf. également E. Galactéros, « L'apport de Michel Henry à la pratique de la vie immanente dans l'intersubjectivité de la rencontre médicale », in J. Leclercq et J.-M. Brohmn (dir.), *Michel Henry*, Paris, L'Age d'Homme, 2009, p.406-416 ; R. Kühn, « Individu vivant et réalité, ou le regard transcendantal. Approche d'une phénoménologie radicale de la praxis thérapeutique », in *Michel Henry. La parole de vie*, *op. cit.*, p. 97-116.

[2] Cf. R. Gély, « Rôles, respect et créativité sociale », in N. Zaccaï-Reyners (dir.), *Les figures contemporaines du respect*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2008, p. 97-110.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 5 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

perspective d'une phénoménologie radicale de la vie, vécus d'une certaine façon, les rôles sont constitutifs du mouvement en lequel les individus consentent à l'épreuve radicale qu'ils font du pâtir de la vie. Des individus qui abandonneraient la question des rôles au seul plan de la fonctionnalité abandonneraient ce qui dans les rôles renvoie à l'épreuve qu'ils font de la partageabilité originaire de la vie. Pour vivre un tel rapport potentialisant aux rôles, il importe de lutter contre toute forme de naturalisation de l'adhésion des individus au vivre même de la vie. Si les rôles peuvent posséder un sens véritablement vivant, c'est dans la mesure en effet où ils attestent que les individus radicalement singuliers ne peuvent adhérer intérieurement à leur propre pâtir qu'en s'éprouvant partager une vie qui se vit tout aussi radicalement ailleurs. Dans cette perspective, en venant auprès de l'individu souffrant tout en tenant un certain rôle, il est évident que l'on peut tenter d'annuler l'épreuve radicalement singulière de la rencontre, mais l'on peut tout autant faire pleinement droit à la singularité de cette rencontre. La singularité radicale de l'épreuve de la vie est toujours l'épreuve d'une vie dont l'inépuisabilité implique un certain usage des rôles.

Venant auprès de l'individu malade comme médecin ou infirmier, je suis là dans l'épreuve radicalement singulière que je fais du pâtir de ma vie et de celle de l'autre, mais je serai tout à l'heure tout aussi singulièrement là auprès de tel autre individu souffrant. En ce sens, au lieu d'opposer la singularité de la rencontre à un certain anonymat des rôles, il importe bien plutôt de saisir en quoi un certain rapport aux rôles est constitutif de l'épreuve que les individus font de leur appartenance à l'inépuisabilité du pouvoir de se vivre de la vie. Il y a en ce sens une certaine façon de venir avec son rôle auprès de l'autre souffrant qui permet à cet individu souffrant de continuer à s'éprouver donné à lui-même dans une vie inépuisable, dans une vie impliquant des vivants qu'il ne rencontrera jamais et qui pourtant partagent avec lui la singularité radicale d'un même pouvoir de s'éprouver. La phénoménologie radicale de la vie telle qu'elle est comprise ici ne développe donc aucune forme d'opposition abstraite entre la singularité radicale du pâtir de la vie et les rôles que les individus tiennent. Elle permet bien au contraire de montrer qu'une certaine forme de rapport aux rôles accroît le pouvoir que les individus ont de laisser le pâtir radical de leur vie adhérer intérieurement à lui-même. C'est pour cette raison qu'une certaine forme de compréhension purement fonctionnaliste des rôles ne peut que participer à un véritable processus de naturalisation de l'adhésion des individus au pâtir radical de la vie. En sens inverse, une phénoménologie radicale du soin attentive à montrer que la vie subjective croît en force lorsqu'elle adhère intérieurement au pâtir radical de chacune de ses épreuves,

y compris les plus douloureuses, implique une autre forme d'expérience des rôles, une expérience qui fait des rôles ce à partir quoi des singularités se rencontrent en faisant l'épreuve de leur appartenance à une vie qui les excède radicalement. S'il y a un usage des rôles qui tend à dénier l'inventivité originaire de la vie, il y en a un autre qui est nécessaire à l'épreuve de cette inventivité. C'est pour cette raison qu'une certaine façon de se tenir auprès de l'individu malade en assumant d'une certaine façon tel ou tel rôle, loin de dénier la singularité radicale de la rencontre et l'inépuisabilité de la vie, peut accroître le pouvoir que cet individu a d'adhérer intérieurement au pâtir radical qu'il est en train de faire de sa vie.

4. Conclusion

Une des thèses les plus fondamentales qu'une phénoménologie radicale du soin permet de développer est que l'inventivité originaire de la vie s'accroît à chaque fois que les individus laissent le pâtir radical de leur vie adhérer intérieurement à lui-même. Nous avons montré qu'il n'y a dans cette affirmation aucune forme de complaisance envers la souffrance. Il s'agit bien au contraire, en refusant toute forme de naturalisation du désir de vivre, de faire de chaque épreuve de la vie ce en quoi la vie naît à elle-même, ce en quoi l'individu vivant, donné à lui-même dans cette vie, naît à sa propre vie. Le pouvoir que l'individu a d'affronter avec inventivité la maladie qu'il subit, l'accroissement de sa sensibilité aux possibles de la situation qu'il vit, implique cette adhésion intérieure à son propre pâtir, aussi douloureux et tragique soit-il. C'est précisément lorsque l'individu ne parvient pas à laisser le pâtir radical de sa vie adhérer intérieurement à soi, s'auto-affecter, que le pouvoir qu'il a de dépasser ce qu'il vit ou en tout cas de l'affronter avec inventivité ne peut manquer de s'affaiblir. Face à la mort imminente, la naturalisation de l'adhésion des individus à la vie ne peut en appeler qu'à une seule figure de courage, celui d'accepter cette mort qui vient menacer une vie censée adhérer naturellement à elle-même. Nous avons montré que l'on occulte ce faisant un courage beaucoup plus fondamental, à savoir celui de vivre, celui d'adhérer au désir de vivre de la vie là même où le pâtir de la vie est dans sa plus extrême vulnérabilité. C'est dans la singularité de la rencontre entre la personne malade et le personnel soignant que doivent en ce sens s'inventer les façons de permettre aux uns et aux autres d'adhérer plus pleinement à leur propre pâtir et d'accroître ce faisant leur sensibilité à la situation, leur inventivité. Par exemple, dans certains cas, il faut diminuer à tout prix la douleur physique pour que l'individu malade puisse être mis en

meilleure condition pour adhérer intérieurement au souffrir plus profond qui est en lui, celui du pâtir de sa vie comme vie malade. C'est à cette condition qu'il peut laisser sa vie réadhérer à elle-même au cœur même de l'épreuve souffrante qu'elle fait de soi. Mais il se peut tout au contraire qu'une certaine forme de lutte contre la douleur occulte le travail intérieur que l'individu doit faire avec le pâtir radical de sa souffrance. Loin de permettre à sa souffrance d'adhérer intérieurement à elle-même pour y trouver le désir et la puissance même de la vie, une certaine forme de combat absolu contre la douleur peut participer à une occultation plus profonde encore du souffrir radical de l'individu en tant qu'il fait l'épreuve de la maladie[1].

Il n'y a pas ici de recette toute faite qui soit possible. Il ressort seulement des quelques considérations que nous venons de faire que la capacité de l'acte médical à s'ajuster à chaque situation s'accroît lorsque l'adhésion au pâtir même de la vie cesse d'être naturalisé. La question du soin est bien en ce sens une des questions les plus centrales de la phénoménologie radicale de la vie dans la mesure où cette question porte directement sur le mouvement incessant par lequel le pâtir originaire de la vie ne cesse d'adhérer intérieurement à lui-même, de s'ipséiser. Il apparaît ici qu'une attention à la singularité radicale de la personne malade est indissociable d'une attention à la singularité de l'épreuve que chaque membre du personnel soignant fait du pâtir radical de sa vie. La force de résister avec inventivité à la maladie ou de l'accueillir en faisant de celle-ci une épreuve où la vie se génère en son propre désir de vivre est corrélée à la force que l'individu soignant a de traiter avec inventivité la maladie, de soigner avec la plus grande sensibilité possible. Cette sensibilité demande que le soignant adhère lui aussi à ce qui est souffrant dans le pâtir même de sa propre vie, de son métier, de son rôle. Si les positions subjectives peuvent être au plus loin les unes des autres dans un acte médical qui met en relation une personne souffrante et une personne soignante, ces positions sont d'un autre point de vue absolument proches les unes des autres dans la mesure où elles partagent la même énigme d'une vie dont la puissance et l'inventivité passe par son incessante adhésion au pâtir radical d'elle-même. Il s'agit bien ici de mettre en évidence une solidarité originaire des individus dans l'épreuve qu'ils font, non pas seulement de la puissance de la vie, mais de la puissance de chaque vie. Dans l'acte médical, les individus peuvent être objectivement au plus loin des autres. L'un par exemple, au soir de sa vie, lutte contre la maladie qui l'emportera tandis que l'autre, jeune et plein de santé, est en train de le soigner. Mais sur un autre

[1] C'est à Florinda Martins que je dois ces considérations sur le rapport entre douleur et souffrance.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 5 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

plan, celui de l'auto-génération de la vie, ces deux individus partagent une même intrigue de la vie, chacun est amené à laisser le pâtir radical de sa vie, sa peur de mourir et sa peur de la mort de l'autre ou encore sa peur de ne pas bien soigner, adhérer intérieurement à elle-même, se dépasser, mais non pas en tentant de se fuir, mais en consentant intérieurement à l'énigme profonde de cette vie qui au plus profond du souffrir d'elle-même adhère à soi, se veut et se voulant en chacune de ses épreuves accroît sa force de renouvellement. En sens inverse, nous avons montré que toute forme de naturalisation de l'adhésion des individus à la vie ne peut qu'isoler les individus dans l'épreuve qu'ils font de leur désir de vivre. Une telle naturalisation ne peut manquer en ce sens d'affaiblir le pouvoir d'inventivité de la vie. Dans la perspective d'une phénoménologie radicale de la vie, l'acte médical n'est pas seulement un acte qui suppose l'adhésion des individus à la vie. Il est plus profondément encore amené à accroître par sa façon même de s'effectuer l'adhésion intérieure des individus au pâtir radical de leur vie, à accroître leur désir de vivre.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 6, 2009
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

La justification des normes analysées de manière réfléchie

Par LESTER EMBREE
Florida Atlantic University

Introduction

Dans ses *Prolegomena zur reinen Logik* (*Logische Untersuchungen,* 1900), Edmund Husserl (1859-1938) offre une analyse et un exemple assez mémorables de ce qu'est une norme (pour ceux qui n'y sont pas familiers, la traduction française du passage le plus significatif est reproduite dans l'Appendice 1 de cet essai). Dire « un guerrier doit être courageux » revient à dire : « Un guerrier courageux est bon. » À l'évidence, ceci transforme une norme en jugement de valeur. Husserl exprime cette équivalence directement, c'est-à-dire qu'il ne décrit ni n'analyse la manière dont les normes sont constituées et justifiées. Je n'ai pas répertorié d'analyse réfléchie sur ce sujet dans le reste de ses publications et, s'il existe semblable analyse dans son *Nachlass*, je n'en ai pas connaissance. Le présent compte rendu n'est, en aucun cas, une interprétation des textes de Husserl mais une brève tentative visant à élaborer une phénoménologie constitutive dans la manière du Husserl de la maturité.

Dans la première section ci-dessous, je tente de développer l'exemple de Husserl de façon dynamique. Dans la deuxième, je prends un référent purement possible de ses propositions comme indice relatif aux composantes de la situation où se constituent des cas de ce type. Dans la troisième section, j'examine brièvement la manière dont les normes peuvent être justifiées.

La conduite à adopter lors d'un échange de coups de feu

Il est peu probable que le lecteur de la présente analyse ait pris part à un combat, mais il y a de fortes chances qu'il ait vu, dans des séquences du journal télévisé ou dans des films de fiction, des représentations de situations telles que celle qui va suivre, et qu'il puisse facilement envisager celle-ci comme une possibilité. Supposons deux groupes de combattants à portée de tir l'un de l'autre, qui ouvrent le feu et se réfugient derrière des objets comme des arbres et des rochers. Les membres de chaque groupe cherchent à tuer des membres du groupe adverse, ayant comme motivation de « tuer pour ne pas être tué », au minimum. Pour pouvoir viser et tirer au fusil de manière efficace, un combattant doit exposer une partie de sa tête et, par conséquent, risquer de se faire toucher lui-même. Cet acte est courageux. Garder la tête baissée, ou ne pas tirer, ou tirer sans orienter son fusil, c'est lâche. Une lâcheté apparente peut être comprise et excusée s'il s'agit de combattants expérimentant leurs premières fusillades ou qui souffrent de blessures mentales ou physiques. Mais ce qui est courageux et ce qui est lâche est clair en ce qui concerne les combattants expérimentés et en bonne santé.

Se référer à un tel exemple, c'est se focaliser sur des choses situées en dessous de la couche de la vie mentale dans laquelle les propositions sont formées et reliées. Mais les genres pertinents des choses auxquelles on fait référence sont co-intentionnels, étant ici des essences ou *eidē* universels non clarifiés. Ainsi, un tel exemple contient un sens général implicite. À travers une variation imaginaire libre, les *eidē* cités précédemment de manière vague peuvent être clarifiés, mais ils semblent déjà assez clairs pour le projet actuel. Partant de la rencontre d'un tel exemple de courage (ou de lâcheté) propre au combattant, on peut penser et exprimer l'opinion « un combattant doit être courageux » ou « un combattant courageux est bon », et mettre en évidence leur équivalence. (Il est également possible de dire « un combattant ne doit pas être lâche » et « un combattant lâche est mauvais », mais la valeur positive aura la priorité dans ma présentation ci-après.)

Pour pouvoir affirmer qu' « un combattant courageux est bon », on doit d'abord pouvoir reconnaître un combattant ainsi que le type d'attitude qu'on qualifie de courageux. Se protéger, tirer et se faire tirer dessus est une conduite de combattant, et s'exposer aux tirs de l'ennemi pour pouvoir viser juste, c'est la conduite d'un combattant courageux. On peut affirmer d'un combattant qu'il est courageux : alors, l'énoncé-concept « combattant courageux » peut avoir une valeur positive objectivée et on peut en prédiquer la bonté. L'équivalence entre une proposition ainsi structurée et la proposition « un combattant se doit d'être courageux » est aisément concevable. Il ne

semble pas non plus difficile de concevoir la première proposition comme se référant au même problème et donc comme équivalente, mais non identique. C'est peut-être pour cette raison que Husserl n'a pas poussé la question plus loin.

On peut bien sûr faire abstraction du contenu et produire la combinaison de formes propositionnelles suivante : « un S devrait être, faire, ou avoir P » est équivalent à « un S qui est, fait, ou a P est bon ». La première proposition de cette combinaison se présente sous la forme d'une norme, souvent appelée, du moins dans la philosophie anglophone, un *ought*. Ce dernier a le sens d'un conseil donné à l'autre et/ou à soi-même et non d'un impératif, ni d'un ordre, ni d'un « sera » comme dans « tu seras courageux ! » — bien que ceux-ci soient par ailleurs souvent confondus dans le langage ordinaire, où on exprime « poliment » sous la forme d'un conseil ce qui est en réalité un ordre.

La constitution d'une norme

Ce qui a été dit jusqu'ici l'a été dans une attitude directe ou irréfléchie, c'est-à-dire que les choses — aussi bien idéales que réelles ou encore fictives et sans importance — ont simplement été décrites sans référence à la manière dont on pouvait y parvenir, et ce même dans des synthèses. Ce que l'on découvre si l'on réfléchit, c'est, de manière générale, ce que Husserl appelle des *Erlebnisse* (et, en complément, ou peut-être pour le dire de manière plus subtile, les choses envers lesquelles on a une intention). L'expression de Husserl, *Erlebnis*, a été traduite en anglais de beaucoup de manières différentes, entre autres, par *experience*, *mental process* et même par *lived experience*, ce qui semble être une traduction littérale maladroite d' « expérience vécue ». Mais je préfère utiliser « processus intentionnel » et « processus de rencontre » *(encountering)*, ces deux expressions me paraissant plus aptes à couvrir les modes de croyance, d'évaluation (comme processus antérieur au jugement établi) et de volition aussi bien que de réflexion et d'expérimentation.

Suivant Samuel Alexander, j'insiste sur la différence entre les verbes actifs *(-ing)* et les verbes passifs *(-ed)*. En y réfléchissant, un phénoménologue peut observer, de manière réelle ou fictive, non seulement le processus de rencontre qu'il analysera et qu'il décrira, mais aussi des choses telles que des combattants lors d'une fusillade comme processus de rencontre révolu. En d'autres termes, on peut mettre en pratique ce que Husserl appelle une analyse noético-noématique. En ce qui concerne la partie noématique, on

peut discerner par exemple des modes de donation, des valeurs et des utilités, mais je me concentrerai ici — quoique pas seulement — sur la partie noétique.

Pour analyser la constitution d'une chose, on prend la chose rencontrée et postulée[1] (ou projetée) purement possible, comme indice de la manière dont elle a été formée, pour ensuite réfléchir sur les moments sérieux ou fictifs où on peut la rencontrer. Prendre les propositions citées par Husserl comme des indices conduit à une analyse réfléchie de la pensée et du jugement corrélatif. Le mieux est de prendre comme indice un cas auquel les propositions pourraient se référer, par exemple un combattant dans un combat à main armée. Ensuite il y a au moins un cas où l'on peut simuler de manière réfléchie la rencontre d'un combattant qui est courageux (ou lâche). Cette rencontre peut être faite directement par ses compagnons de lutte qui remarquent sa conduite au cours d'un affrontement armé, ou elle peut être faite de manière indirecte par des membres d'un comité d'attribution de récompenses (ou d'une cour martiale) qui se fient au témoignage des autres membres de l'équipe ainsi qu'à d'autres données, ce qui peut, de nos jours, inclure des images satellite.

Je pense qu'une taxinomie quelque peu simplifiée des composantes du processus intentionnel suffit pour une telle analyse. Dans cette taxinomie il y a deux genres de composantes. Au niveau empirique, il y a le fait de vivre l'expérience indirectement par le biais du comité d'attribution de récompenses (ou de la cour martiale), et c'est cela qui fait le caractère indirect de la rencontre. La rencontre faite par les autres membres de l'équipe lors du combat à main armée est relativement directe. Elle est en effet perceptible en apparence, mais uniquement en apparence. (J'hésite à appeler cette expérience vécue « empathie », parce que j'ai trop souvent vu des husserliens anglophones affectés par ce mot à tel point qu'ils semblaient considérer cette « expérience de l'autre » *(other-experiencing)*[2], comme je préfère l'appeler, comme étant principalement une évaluation plutôt qu'un processus qui rende compte du vécu de l'expérience.) Le combattant se retrouve aussi à travers sa propre expérience et c'est en effet ce qui se passe ici.

La deuxième sorte de composante discernable dans un *Erlebnis* est thétique ou positionnelle. Si l'on met le problème du désir de côté, il y en a

[1] Il s'agit ici de rendre compte de l'image à laquelle renvoie le terme anglais *encountered*. « Rencontré », employé seul, ne rend pas exactement le sens d'*encountered*, qui sous-entend en fait un processus révolu. (N.d.l.T.)

[2] Ce mot n'est pas utilisé dans le langage courant, mais il rend compte, en philosophie, du vécu de l'action.

trois espèces, qu'on appelle croire, attribuer une valeur et vouloir. (Je laisse aussi de côté, pour mon propos, la question de savoir comment postuler et expériencer peuvent être à la fois primairement et secondairement passifs mais aussi *Akte*.) Il ne semble y avoir aucune difficulté en ce qui concerne la croyance. Si le membre de l'équipe est vu en train de se servir de son fusil d'une certaine manière, il est courageux (d'une autre manière, il est lâche). Le fait de le voir justifie *prima facie* le fait d'y croire, il est une *Evidenz* — notion à laquelle je préfère substituer l'idée de « fournir des preuves », puisque trop souvent, dans la langue ordinaire ou juridique, l'anglais *evidence* comme le français « preuve » signifient autre chose que le processus intentionnel. Husserl dit quelque part : *Evidenz ist Erlebnis*, ce qui signifie, par exemple, que ce n'est pas le couteau contenant les empreintes de la personne accusée ou le sang de la victime qui est *Evidenz* pour Husserl, mais le fait que le technicien de laboratoire qui en témoigne les voie.

Il y a aussi, dans le cas analysé, une composante volitive. Le combattant peut lui-même vouloir agir courageusement et le sergent-chef peut lui donner l'ordre de le faire. Mais ce qui est fondamental pour la constitution des normes, c'est l'évaluation sollicitée. De manière pré-prédicative, le combattant peut témoigner de sa propre conduite courageuse (ou renier sa propre lâcheté) et ses sergents-chefs ainsi que le comité qui le récompensera peut-être d'une médaille (ou qui le traduiront devant la cour martiale) peuvent aussi mettre en valeur (ou dévaloriser) sa conduite. L'évaluation est essentielle pour qu'on puisse affirmer de sa conduite courageuse (ou lâche) qu'elle est bonne (ou mauvaise). En d'autres termes, la valeur de la conduite est constituée lors du jugement et ceci prédomine dans la constatation de son comportement.

La question de la justification

Si ce qui vient d'être dit est suffisant pour montrer que le courage (ainsi que la lâcheté) est rencontré avant son prédicat, le niveau des propositions de Husserl peut ensuite être atteint à travers la formation catégorielle du sujet, l'objectivation et la prédication du bon et du mauvais. Mais tout cela rend seulement compte du fait qu'on peut dire de la conduite d'un combattant qu'elle est bonne (ou mauvaise), et ainsi le recommander pour être (ou ne pas être) engagé. Cette analyse n'a pas encore traité de la question de la justification, c'est-à-dire de la question de savoir si le courage est juste ou rationnel et si la lâcheté ne l'est pas.

D'après mon interprétation de Husserl, le fait d'émettre un postulat est justifié quand il est fondé *sur* et motivé *par* l'apport de preuves. Qu'il s'agisse d'une expérience personnelle directe ou indirecte, ou d'autres expériences indirectes, l' « expérienciation » peut jouer, dans le cas analysé, le rôle d'apport de preuves. Les gens sont toujours motivés par des rencontres passées à se comporter et à attribuer une valeur à soi-même et aux autres de façons diverses. C'est ici que l'examen critique doit prendre en compte non seulement la motivation, mais aussi le degré de solidité de la composante qui permettra d'attribuer une valeur en fonction de cet apport de preuves ainsi que, corrélativement, la valeur et la donation, discernables par la réflexion, de la chose évaluée. Si l'on est un pacifiste convaincu, on n'essaiera pas de tuer les autres même si les autres essaient de nous tuer. Donner une valeur à *soi-même restant en vie pour les autres*, cela peut être un argument fort, qui n'a qu'un lien ténu, en ce qui concerne le combattant, avec l'apport de preuves lié au besoin de tirer sur l'ennemi de manière plus efficace.

Tout aussi importante dans ce contexte est la question de savoir comment les autres membres de l'équipe ainsi que le comité qui attribue les récompenses (ou la cour martiale) jugent non seulement en fonction de l'apport de preuves relatives à la conduite du combattant, mais aussi en se fondant solidement sur ces preuves. Pour parler de manière plus familière, ces derniers peuvent fonder leur jugement sur le fait de « vraiment voir », de manière réelle ou fictive, quelle était la conduite dans la situation en question. (Il y a ici, concernant la manière dont ceux qui jugent doivent procéder, une deuxième norme qui semble analysable de manière similaire, mais que l'on n'approfondira pas.) Sur la base d'une évaluation ainsi justifiée, les juges peuvent aller jusqu'à former et exprimer des propositions de deux sortes, ainsi que l'équivalence entre elles, comme Husserl l'a fait dans ses *Prolegomena*. En d'autres termes, il est vrai que les combattants devraient être plutôt courageux que lâches. Avec un tel « devrait » *(ought)* alors justifié, un phénoménologue constitutif peut aller plus loin et envisager un « doit », c'est-à-dire un impératif ou un ordre. Mais cela outrepasse l'ambition de ces quelques brèves réflexions, qui cherchaient seulement à montrer comment les « devrait » *(ought)* sont constitués et justifiés.

En conclusion, la présente analyse a convenu avec Husserl qu'un « devrait » *(ought)* ou une norme impliquent une évaluation. Ensuite, elle a poursuivi en prenant un référent purement possible d'un tel jugement comme indice relatif aux composantes de la rencontre au cours de laquelle ce référent est constitué avant que ne le soit le prédicat, incluant particulièrement l'apport de preuves et l'évaluation. Enfin, elle a examiné comment

l'apport de preuves peut justifier ce jugement par lequel la valeur attribuée est constituée.

(Traduit de l'anglais par Katherine Mendes.)

Appendice I

« Un guerrier doit être brave », cela veut dire bien plutôt : il n'y a qu'un guerrier brave qui soit un « bon » guerrier et, comme les prédicats *bon* et *mauvais recouvrent* l'extension du concept de guerrier, il en résulte qu'un guerrier qui n'est pas brave est un « mauvais » guerrier. Or, c'est en vertu de ce jugement de valeur qu'on a raison d'exiger d'un guerrier qu'il soit brave ; et c'est pour le même motif qu'il est également désirable, louable, etc., qu'il le soit. Il en est de même dans d'autres exemples : « Un homme doit pratiquer l'amour du prochain », veut dire : celui qui s'en dispense n'est plus un homme « bon », et par là *eo ipso* est un homme « mauvais » (à cet égard). « Un drame ne doit pas pouvoir se décomposer en épisodes » — sinon ce n'est pas un « bon drame », une « véritable » œuvre d'art. Dans tous ces cas, nous faisons donc dépendre notre jugement de valeur positif, notre attribution d'un prédicat de valeur positif, d'une condition à remplir, dont le non-remplissement entraîne le prédicat négatif correspondant. En général, nous pouvons poser comme semblables, tout au moins comme équivalentes, les formes suivantes : « Un A doit être B », et « Un A, qui n'est pas B, est un mauvais A », ou « Seul un A qui est B est un bon A ». (Edmund Husserl, *Recherches Logiques*, trad. Hubert Elie, Arion L. Kelkel et René Schérer, PUF, 1969, vol. I, p. 44.)

Appendice II : Taxinomie de 17 composantes du processus intentionnel

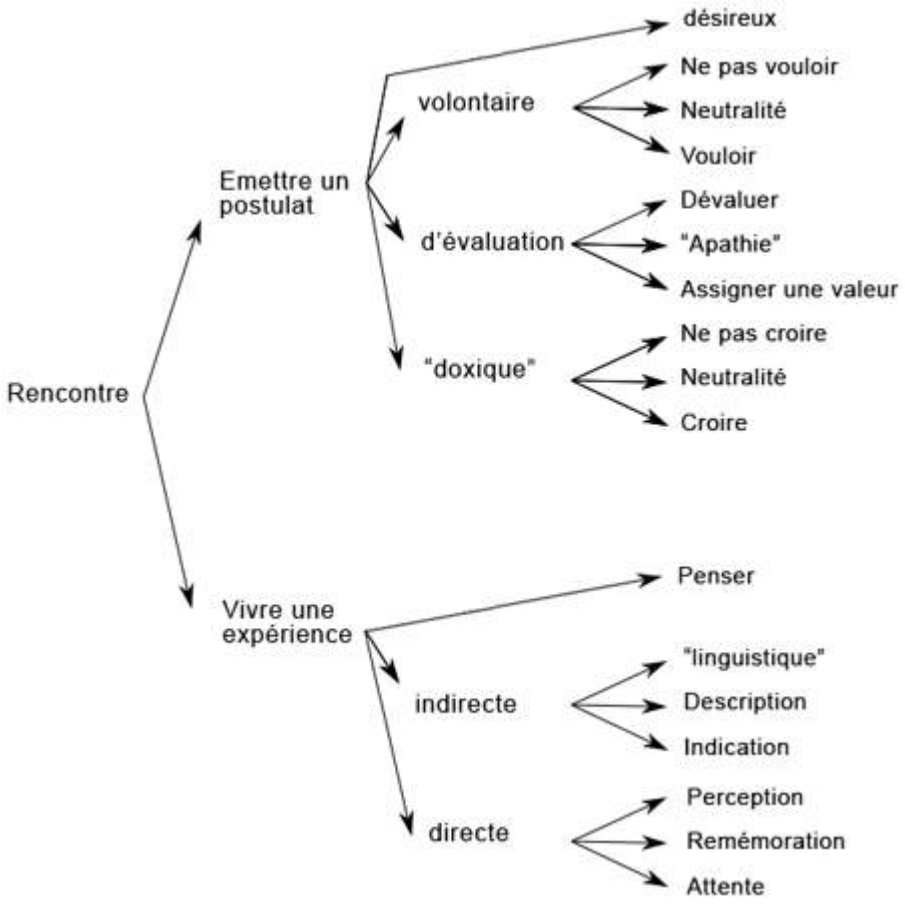

Bulletin d'analyse phénoménologique V 7, 2009
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Silence, style, rêve : Merleau-Ponty et la métamorphose du sujet

Par YASUHIKO MURAKAMI
Université d'Osaka

> *J'ai un patient, tout au début de ma pratique, qui avait commencé par parler et qui, à la fin, ne disait plus un mot, plus rien. À l'époque, je pratiquais des séances de trois quarts d'heure. Ces trois quarts d'heure de silence total étaient l'horreur pour moi. Impossible d'obtenir le moindre mot. J'attendais, j'ai attendu trois ans, trois ans de silence. [...] Il s'est tu jusqu'au jour où, à la fin d'une séance, il m'a dit : « C'était la dernière. » Il m'a salué. Plusieurs années après, il est revenu me trouver, simplement pour me dire combien sa vie avait changé et était devenue intéressante depuis son analyse. (In S. P. Daoud et D. Platier-Zeitoun, Silences : Paroles de psychanalystes, Ramonville Saint-Agne, Érès, 2004, p. 19.)*

Résumé Le silence et le sommeil constituent la base sur laquelle la cure psychothérapeutique et la créativité humaine se produisent. Or c'est avec le concept de *sens latéral* que Merleau-Ponty a esquissé la structure phénoménologique de la créativité humaine. Du point de vue du sens latéral qui surgit au creux de l'articulation intentionnelle du monde, le corps vivant apparaît comme *style* qui canalise la production du sens. Chaque surgissement du sens latéral est précédé par un *silence* qui suspend momentanément l'intentionnalité thématisante et articulante. Le corps comme style n'est pas le corps réel mais le *corps imaginaire* qui se situe au centre du monde imaginaire en le fabriquant et en le déformant. Le corps imaginaire engendre la « déformation » par rapport à l'articulation objective du monde et cette déformation constitue l'essence de la créativité. La création artistique, la cure dans la psychothérapie et le rêve sont les exemples éminents de cette créativité. Par

contre, dans le silence et le sommeil qui précèdent la création et le rêve, non seulement l'articulation intentionnelle mais aussi celle du corps imaginaire sont suspendues. Le silence et le sommeil désignent le degré zéro du corps imaginaire en deçà du sens latéral.

Dans la littérature psychothérapeutique, les auteurs soulignent parfois l'importance du silence au moment où se démarre le processus de la cure[1]. Il y a même des thérapeutes qui utilisent le silence en tant que technique thérapeutique[2]. Par exemple, selon Eugine Gendlin — fondateur du « focusing » qui utilise l'écoute de l'état de son propre corps (« feltsense ») comme noyau de sa technique — , le patient se tait justement au moment de cette écoute[3]. La clinique de Winnicott se focalise aussi sur le silence de la part du patient. Pour un client qui cache une pathologie psychotique derrière l'apparence schizoïde ou névrotique, le silence au sein même de la séance psychanalytique est requis pour démarrer le cheminement vers la cure, puisque le silence signifie la réalisation du point de départ de la créativité que le patient a manquée dans sa jeunesse[4]. Balint suggère aussi l'importance du

[1] S. P. Daoud et D. Platier-Zeitoun, *Silences : Paroles de psychanalystes*, Ramonville Saint-Agne, Érès, 2004. Les idées présentées dans cet article relèvent du séminaire organisé avec Florence Caeymaex et Izumi Suzuki dans le cadre de l'Erasmus Mundus – Europhilosophie à l'Université de Hosei au mois d'avril 2009. Je les remercie vivement pour leurs discussions et suggestions fructueuses.

[2] Nous nous intéressons surtout à la technique de Winnicott. Or, la clinique de Lacan est aussi connue pour son recours au silence. Mais ce n'est pas le silence de la part du patient (partagé par le thérapeute), mais le silence de l'analyste seul — celui-ci ne prononce pas même un seul mot pendant plusieurs années. Lacan n'admet pas, par contre, le silence de l'analysand (*i.e.*, du patient). Ce qui nous intéresse, c'est le silence du patient constitutif de la métamorphose de son sujet.

[3] « To stay with something directly felt requires a few seconds of silence. » (E. Gendlin, *Focusing Oriented Psychotherapy : A Manual of the Experiential Method.* New York, Guilford Press, 1996, p. 18) ; « Another difficulty is that many clients do not go to the border zone and do not know about it. Instead of sitting in silence at the edge where they cannot say more, they avoid silences of that sort. » (*Ibid.*, p. 46.)

[4] « If I can give a correct description of a session the reader will notice that over long periods I withhold interpretations, and often make no sound at all. [...] My reward for withholding interpretations comes when the patient makes the interpretation herself, perhaps an hour or two later. » (D. W. Winnicott, *Playing and Reality*, London, Tavistock Publications, 1971 ; London, Routledge, 1991, p. 57.)

silence pour un patient qui demande une régression, où le silence signifie l'ouverture d'une « région de la créativité »[1].

Pourtant, si le silence joue un certain rôle au cours de la métamorphose du sujet, on pourra le thématiser comme une structure du vécu dans le cadre de la phénoménologie. Par ailleurs, la psychiatrie comme une pratique professionnelle a commencé seulement à la fin du XIX^e^ siècle et la situation actuelle, où la cure psychique se limite à la pratique professionnelle, est une situation exceptionnelle dans l'histoire de l'humanité. Parmi les quelques auteurs qui traitent la question du silence, nous nous référons à Merleau-Ponty comme à notre point de départ. La contribution de celui-ci consiste surtout dans la découverte du rapport du silence au corps et à l'imagination. Nous nous référons dans cette étude au texte « Le langage indirect et les voix du silence » (1952) dans *Signes*[2], aux pages sur le sommeil et le rêve dans *L'Institution, la passivité (1954-1955)*[3] et à quelques passages de *Le visible et l'invisible*[4], pour montrer la fonction du silence dans la métamorphose du sujet.

1. Le sens latéral et le silence

Le sens latéral en tant que création thérapeutique

Merleau-Ponty utilise très souvent l'adjectif « tacite » ou « silencieux » pour les concepts tels que « cogito » ou « monde ». Pourtant, il n'y a pas beaucoup d'endroits où il traite directement du silence en tant que tel. Par exemple, la

[1] « Silence, as is more and more recognized, may have many meanings, each of them requiring different technical handling. Silence may be an arid and frightening emptiness, inimical to life and growth, in which case the patient ought to be got out of it as soon as possible ; it may be a friendly exciting expanse, inviting the patient to undertake adventurous journeys into the uncharted lands of his fantasy life [...] ; silence may also mean an attempt at re-establishing the harmonious mix-up of primary love that existed between the individual and his environment before the emergence of objects [...]. » (M. Balint, *The Basic Fault : Therapeutic Aspects of Regression,* London, Tavistock Publications, 1969, Evanston, Northwestern University Press, 1992, p. 175-176.)

[2] M. Merleau-Ponty, *Signes,* Paris, Gallimard, 1960 (désormais : *Signes*).

[3] M. Merleau-Ponty, *L'Institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003 (désormais : *IP*).

[4] M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, coll. Tel, 1991 (désormais : *VI*).

« voix du silence » (*Signes*, p. 104) ne veut pas dire un silence facticiel mais un phénomène du sens qui fonctionne à l'arrière-plan de l'usage du langage. En même temps qu'un signe linguistique se réfère directement à l'objet signifié, un *sens indirect* se produit en filigrane des significations désignées par le langage. C'est le « silence » au sens figuré du terme. Merleau-Ponty nomme ce moment « sens opérant et latent », « sens latéral » ou « sens oblique ».

> Enfin, il nous faut considérer la parole avant qu'elle soit prononcée, le fond de silence qui ne cesse pas de l'entourer, sans lequel elle ne dirait rien, ou encore mettre à nu les fils de silence dont elle est entremêlée. Il y a, pour les expressions déjà acquises, un sens direct, qui correspond point par point à des tournures, des formes, des mots institués. En apparence, point de lacune ici, aucun silence parlant. Mais le sens des expressions en train de s'accomplir ne peut être de cette sorte : c'est un sens latéral ou oblique, qui fuse entre les mots, — c'est une autre manière de secouer l'appareil du langage ou du récit pour lui arracher un son neuf. (*Signes*, p. 58.)

Comme le montre déjà Merleau-Ponty à travers ses analyses de la peinture, ce sens latéral ne se produit pas seulement à l'arrière-plan du langage. La couleur dans la peinture ou la sonorité dans la musique peuvent fonctionner comme « signes » qui engendrent un sens latéral (*Signes*, p. 56). Il va sans dire que le sens latéral qui se profile à travers les gestes, la manière de parler et les figures du visage n'est rien d'autre que celui sur lequel les thérapeutes se concentrent. Si le sens latéral constitue le noyau même de la créativité humaine et si celle-ci constitue le noyau de la psychothérapie (où les malades sont souvent bloqués par des idées fixes entraînant la perte de la créativité dans leur vie quotidienne), nous pouvons ici entrevoir l'importance du sens latéral dans le domaine de la cure. C'est Merleau-Ponty qui a pour la première fois dans l'histoire de la philosophie nommé ce phénomène et lui a donné un statut décisif. Et c'est le « silence » au sens figuré du terme qui caractérise ce moment du sens.

Le silence en deçà du sens latéral

Ce qui nous importe, c'est que le silence réel fonctionne comme condition structurelle pour la production du sens latéral comme silence métaphorique. Abordons pas à pas à cette instance. Le statut du corps au moment de la genèse du sens latéral nous donne la clé. Merleau-Ponty cite une anecdote de

Matisse qui s'est étonné de l'enregistrement au ralenti de sa propre touche qui hésite devant le canevas.

> Ce même pinceau [de Matisse] qui, vu à l'œil nu, sautait d'un acte à l'autre, on le voyait [dans l'enregistrement au ralenti] méditer [...]. (*Signes*, p. 57.)

L'hésitation de la touche ouvre, comme une méditation — à savoir comme un *silence* —, la possibilité des sens latéraux à venir et les touches à venir comme leurs « signes » (*Signes*, p. 57). Le silence prépare le sens latéral. Il s'agit d'un phénomène autre que celui du sens latéral. En deçà de la touche comme « signe » et du sens latéral comme sens de l'œuvre d'art, le silence et l'arrêt fonctionnent comme horizon qui ouvre la possibilité générale de ce sens et du « signe ». Le rapprochement de la touche dans la peinture et du silence dans le langage est justifié par le fait que Merleau-Ponty traite dans la même page du silence de l'écrivain au moment de sa production. Le silence désigne l'état où la pratique du langage et la genèse du sens latéral sont tous les deux suspendus pour se re-déclencher, l'état qui dévoile l'horizon des sens latéraux possibles et l'état à partir duquel commence la genèse du sens. Justement parce qu'il représente la possibilité même du sens latéral, l'arrêt de la touche paraît — ne serait-il qu'une illusion — énumérer toutes les touches possibles (*ibid.*). L'illusion n'est pas sans raison. Le silence comme ouverture de l'horizon du sens latéral peut se présenter empiriquement comme une délibération empiriquement réalisée.

La méditation de Matisse n'est pas un acte volontaire. Toutes les touches et toutes les créations du sens latéral sont précédées par ce moment du silence ou de l'arrêt momentané de l'acte. Le silence dont nous parlons n'est pas quelque chose de mystique comme une méditation religieuse. Il est un phénomène quotidien qui accompagne toute la genèse du sens, toute l'activité créative et toute la métamorphose du sujet. Ce moment est souvent bloqué dans la maladie psychique et la psychothérapie s'efforce éventuellement de le rétablir.

Signes et *Le visible et l'invisible* donnent une description concrète et précise de ce silence :

> *Enfin, il nous faut considérer la parole avant qu'elle soit prononcée, le fond de silence qui ne cesse pas de l'entourer, sans lequel elle ne dirait rien, ou encore mettre à nu les fils de silence dont elle entremêlée.* (*Signes*, p. 58 ; l'italique est de Merleau-Ponty.)

> [Le langage] ne vit que du silence ; tout ce que nous jetons aux autres a germé dans ce grand pays muet qui ne nous quitte pas. (*VI*, p. 167.)

Bulletin d'analyse phénoménologique V 7 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

À part le sens latéral métaphoriquement « silencieux », il y a une instance de silence réel comme horizon du sens latéral. Toute la genèse créative du sens part de ce silence quelle qu'en soit la modalité (le langage, l'activité artistique ou sportive et le jeu d'enfant, etc.), puisque le phénomène du sens suppose son horizon. C'est pour cette raison qu'il peut y avoir une technique thérapeutique qui utilise volontairement le silence. Le sens à venir germe dans le silence. Sur ce point, il n'y a pas de différence de nature entre l'art, la philosophie et la pratique thérapeutique.

Au-delà de Merleau-Ponty, on peut caractériser le silence comme un arrêt de l'intentionnalité volontaire et thématisante. L'interruption de la continuité de l'horizon du *noème* est la condition pour accueillir un sens latéral qui se définit justement comme décalage par rapport à l'articulation donnée et prévisible. Ce qui importe ici, ce n'est pas un silence lui-même mais la rupture dans l'étoffe de l'intentionnel et de l'association. Le silence, comme arrêt de l'acte intentionnel n'est donc pas une simple inertie mais quelque chose de dynamique en tant qu' ouverture de l'horizon du sens. Il y a un dynamisme autre que celui de l'acte intentionnel[1].

2. Le style et le réel

Le style comme schéma de la genèse du sens

Le sens latéral ne se produit pas n'importe comment mais en suivant un *style*. Le style n'est pas un geste maniéré et automatique de l'artiste. En suivant la discussion d'André Malraux, Merleau-Ponty traite le style comme un dispositif qui écoute le silence et à travers lequel se produit le sens latéral[2]. Le style est le corps vivant *(Leib)* vu de l'angle de la genèse du sens latéral (du

[1] Or, bien que Merleau-Ponty ne le précise pas explicitement, ce moment du silence suppose l' « interlocuteur » qui accueille et répond à ce silence. Winnicott le désigne par l'expression « être seul auprès de quelqu'un », et il présente quelques cas où le silence du patient et du thérapeute fabriquent la base sur laquelle la créativité du patient se rétablit (Winnicott, *Playing and Reality*, *op. cit.*, ch. 2). Le silence thérapeutique implique une structure intersubjective et il n'est jamais solipsiste. Il faut que quelqu'un écoute le silence pour qu'il soit la base du sens latéral.

[2] « Avant que le style devienne pour les autres objet de prédilection, pour l'artiste même (au grand dommage de son œuvre) objet de délectation, il faut qu'il y ait eu ce moment fécond où il a germé à la surface de son expérience, où un sens opérant et latent s'est trouvé les emblèmes qui devaient le délivrer et le rendre maniable pour l'artiste en même temps qu'accessible aux autres. » (*Signes*, p. 66.)

point de vue de la théorie de la connaissance, le corps vivant apparaît comme kinesthèses et leur point zéro).

L'artiste produit une œuvre en suivant son propre style, mais il ne l'utilise pas volontairement. À travers la création, le style se saisit après coup. Autrement dit, le style se produit de manière autonome. Cette autonomie est comparable à celle du sens se faisant et du silence, qui adviennent eux aussi sans l'intervention de la volonté du sujet. Et c'est seulement à travers le style que la création (la production du sens latéral) devient possible. Il n'y a pas de sens sans style. Merleau-Ponty souligne que, même avant la production de l'œuvre, le style fonctionne déjà dans la perception même de l'artiste qui voit le monde de manière stylisée[1]. Le style comme force qui ordonne les « signes » se produit comme moment intermédiaire du silence et du sens latéral.

La « déformation cohérente » (terme emprunté à Malraux) est un concept clé qui concerne le style qui impose une déviation aux données sensibles[2]. Dans le cas de la peinture classique ou de la description narrative, le style effectue une déviation à partir de la perception neutre[3], et la créativité se montre justement dans ce phénomène qu'on ne peut pas représenter de façon positive. Le sens surgit comme la déformation par rapport à la perception neutre ou aux donnés sensibles. Le sens, c'est l'épreuve de l'écart imprévisible par rapport à la perception neutre — cette neutralité n'étant pourtant qu'un cas idéal qui n'existe pas empiriquement. Le style — le *Leib* du point de vue de la créativité — est l'organe ou le lieu dans lequel se produit cette déformation, ou l'écart imprévisible par rapport au donné. Dans le cas de la musique, de la peinture abstraite ou de la poésie, la genèse des images dans une certaine forme désigne elle-même le style et la déviation à partir de la « nature ». Et le silence — en tant que l'arrêt de l'acte intentionnel et l'ouverture de l'horizon du sens latéral — médiatise ce décalage, cette déformation.

---

[1] « [Le peintre au travail] est bien trop occupé d'exprimer son commerce avec le monde pour s'enorgueillir d'un style qui naît comme à son insu. [...] Il faut le [le style] voir apparaître au creux de la perception du peintre comme peintre : c'est une exigence issue d'elle. Malraux le dit dans ses meilleurs passages : la perception déjà stylise. » (*Signes*, p. 67.)

[2] « Le sens du roman n'est d'abord perceptible, lui aussi, que comme une *déformation cohérente* imposée au visible. » (*Signes*, p. 97.)

[3] « Le style est chez chaque peintre le système d'équivalences qu'il se constitue pour cette œuvre de manifestation, l'indice universel de la "déformation cohérente" par laquelle il concentre le sens encore épars dans sa perception et le fait exister expressément. » (*Signes*, p. 68.)

Bulletin d'analyse phénoménologique V 7 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

Si le style est la manière de la perception, le sens latéral se produit comme déviation à partir de l'aperception neutre des données sensibles (à supposer qu'il existe une telle chose), ce qui veut dire que le réel qui nous hante et qui nous obsède *n'est pas* le monde perçu et articulé par l'intentionnalité cognitive. Si la perception est déjà un style, c'est qu'une force hétérogène s'impose à l'intentionnalité cognitive. Cette force relève du poids du réel total qui pèse sur nous. En s'opposant ici à Merleau-Ponty, nous pouvons dire que l'art n'est pas une inscription de l'*Être sauvage* sensible. Si c'était le cas, il n'y aurait pas de style produisant une déformation. L'affection du réel au-delà du donné sensible est enregistrée dans l'œuvre comme un décalage par rapport à l'articulation cognitive des données sensibles. On peut définir ici le réel comme matrice de la déformation ou comme une instance qui oblige la production du sens latéral. Le réel est enregistré comme un sens latéral qui ne peut pas s'exprimer de manière directe. Le réel est la matrice du sens mais il devient traumatique lorsqu'on échoue à produire le sens.

De la sensation à l'affection du réel : élargir la pensée de Merleau-Ponty vers la phénoménologie de la métamorphose du sujet

Le sens latéral ne signifie pas et ne représente pas directement l'objet. Ici se pose une question. Un sens latéral se produit de manière autonome sans avoir un objet référé. Pourtant, s'il n'y avait pas d'affection qui motive *latéralement* la genèse du sens, il n'y aurait pas un tel sens[1]. Quand Mallarmé évoque « une absente de tout bouquet », malgré l'absence totale de l'objet empirique désigné par cette expression, n'y aurait-il pas quelque chose qui est visé ? N'y aurait-il pas un réel qui l'obsède ? Le silence, avant de devenir un sens latéral, n'est-il pas en face d'un « objet » qui affecte le sujet, un réel qui l'obsède[2] ?

[1] « Au contraire la parole vraie, celle qui signifie, qui rend enfin présente l' "absente de tous bouquets" et délivre le sens captif dans la chose, elle n'est, au regard de l'usage empirique, que silence, puisqu'elle ne va pas jusqu'au nom commun. Le langage est de soi oblique et autonome, et, s'il lui arrive de signifier directement une pensée ou une chose, ce n'est là qu'un pouvoir second, dérivé de sa vie intérieure. » (*Signes*, p. 56.)

[2] « [La Bruyère] sait seulement que celui qui parle ou qui écrit est d'abord muet, tendu vers ce qu'il veut signifier, vers ce qu'il *va dire*, et que soudain le flot des mots vient au secours de ce silence [...]. » (M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969, coll. Tel, 1997, p. 11.)

Il faut élargir la discussion de Merleau-Ponty vers sa possibilité latente.

Selon le philosophe, ce qui obsède de prime abord l'être humain est l'affection sensible. Par contre, d'après nous, l'affection ne se limite pas à l'affection sensible mais elle peut être celle d'une situation sociopolitique symboliquement déterminée. C'est pourquoi nous l'appelons « affection du réel ». Le réel n'est pas une donnée sensible, mais la situation où le sujet est impliqué et d'où il peut être exclu malgré son implication. Nous essayerons de déplacer l'ontologie du sensible de Merleau-Ponty vers la phénoménologie au-delà du sensible.

Je voudrais prolonger la pensée de Merleau-Ponty, interrompue prématurément. 1) Le réel englobe des conditions sociales et naturelles extrêmement complexes. Dans certains textes, surtout dans ses derniers cours, le philosophe distingue trois couches ontologiques : la nature, la sensibilité et l'institution. Dans ses cours sur la nature, il examine même la biologie et la philosophie de Whitehead. La nature déborde ici la sensibilité. Il entrevoit le fait qu'il y a, dans l'expérience humaine, une couche qui ne peut pas entrer dans l'intuition sensible. Ses écrits sur l'institution ou sur l'histoire comme ses textes politiques montrent qu'il n'ignore pas l'existence de l'institution symbolique au-delà du sensible. Bien que *Le visible et l'invisible* nous donne, du moins à première vue, l'impression que l'expérience sensible soutient la totalité du sens, ses cours nous montrent que l'expérience humaine est ébranlée par la condition physiologique et par la contingence de la nature, et qu'elle est toujours affectée par l'institution et l'événement sociaux[1]. En plus, dans l'affection, le sensible perd sa sauvagerie et il s'altère. Bref, l'affection ne peut pas se limiter à l'affection sensible et on ne peut pas partir de l'*Être sauvage* pour englober ces divers aspects.

2) Merleau-Ponty a découvert le moment de l' « écart » qui se joue dans la genèse du sens, et c'est là une découverte extrêmement importante. Mais il le présuppose comme une donnée. Or, à côté de l'écart comme chiasme du voyant et du visible, il y a un autre écart moins connu : un écart par rapport au monde et un écart inhérent au corps vivant[2]. Ces écarts ne sont

[1] Nous remercions Étienne Bimbenet, Emmanuel de Saint Aubert et Koji Hirosé pour leurs suggestions.

[2] « Le sujet percevant, comme *Être-à* tacite, silencieux, qui revient de la chose même aveuglément identifiée, qui n'est qu'*écart* par rapport à elle — le *soi* de la perception comme "personne", au sens d'Ulysse, comme l'anonyme enfoui dans le monde et qui n'y a pas encore tracé son sillage. » (*VI*, p. 254.) « Réfléchir sur le *deux*, la *paire*, ce n'est pas *deux actes, deux synthèses*, c'est fragmentation de l'être, c'est possibilité de l'écart (deux yeux, deux oreilles : possibilité de *discrimination*, d'emploi du

Bulletin d'analyse phénoménologique V 7 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

pas préalablement donnés ; il faut les acquérir. Et la folie n'est rien d'autre que la perte de l'écart surtout par rapport à l'affection du monde (donc du réel). Merleau-Ponty semble ignorer ce moment de la perte.

Nous déplaçons ici l'affection esthétique dans *Le visible et l'invisible* et dans *L'Œil et l'esprit*, qui présuppose l'écart par rapport à l'affection du réel comme un donné intrinsèque. Simultanément, nous déplaçons l'ontologie de la nature sensible vers la phénoménologie de l'affection du réel. Le réel est irreprésentable, pourtant symboliquement articulé et dominé par la contingence de la nature physique et physiologique.

Revenons à la question du sens latéral. Il n'y a pas de rapport causal ou de référence directe entre le sens latéral et le réel. La latéralité désigne justement le rapport non causal et non référentiel. Le sens latéral émerge de façon contingente et il n'épuise pas le réel (*Signes*, p. 98). « Quelque chose » me hante et m'oblige à le raconter, mais je ne peux jamais comprendre de quoi il s'agit ni l'expliquer pleinement (*Signes*, p. 99). Il y a pour ainsi dire une dialectique « latérale » entre le réel et le sujet (réceptacle de l'affection) et elle est médiatisée par le style. Le « symbolisme », chez Merleau-Ponty, signifie justement ce rapport indirect entre le réel et le sens latéral qui l' « exprime » ou qui le « représente »[1].

La signification du terme « métamorphose du sujet » devient maintenant claire. L'accueil de l'affection du réel — parfois traumatique — n'est rien d'autre que le devenir du nouveau style, à savoir la métamorphose du sujet par rapport au réel. Pour continuer la production du sens face au réel destructif, il faut renouveler le style qui donne une nouvelle possibilité pour traiter le réel. Même si on ne peut pas altérer le réel lui-même, on peut éventuellement l'accueillir à travers une métamorphose de la part du sujet. Le nouveau style rend possible l'intervention dans le réel qui était impossible auparavant.

---

diacritique), c'est avènement de la différence (sur fond de *ressemblance* donc, sur fond de l'*omon hen panta*). » (*VI*, p. 270.)

[1] M. Merleau-Ponty, *Nature. Notes : Cours du Collège de France*, Paris, Seuil, 1994, p. 273, 281.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 7 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

3. Le corps imaginaire

Le corps imaginaire comme organe de la métamorphose du sujet

Le style comme schématisation du corps appartient au corps imaginaire plus qu'au corps vivant réel :

> Un roman exprime tacitement comme un tableau. [...] Il suffit, pour exprimer, que Stendhal se glisse en Julien et fasse paraître sous nos yeux, à la vitesse du voyage, les objets, les obstacles, les moyens, les hasards. Il suffit qu'il décide de raconter en une page au lieu de raconter en cinq. Cette brièveté, cette proportion inusitée des choses omises aux choses dites, ne résulte pas même d'un *choix*. Consultant sa propre sensibilité à autrui, Stendhal lui a trouvé soudain un corps imaginaire plus agile que son propre corps, il a fait comme dans une vie seconde le voyage de Verrières selon une cadence de passion sèche qui choisissait pour lui le visible et l'invisible, ce qu'il y avait à dire et à taire. La volonté de mort, elle n'est donc nulle part dans les mots : elle est entre eux, dans les creux d'espace, de temps, de significations qu'ils délimitent [...]. (*Signes*, p. 95.)

La description simple et raccourcie du *Rouge et le noir* fait ressortir l'état psychique des personnages et de leur pensée sans en parler directement. Dans la citation ci-dessus, Merleau-Ponty utilise le terme « corps imaginaire » pour désigner l'organe qui rend possible cette description. Le corps imaginaire n'est pas l'image du corps comme décalque du corps perçu, mais le corps vivant invisible qui agit dans le monde imaginaire : il est au centre de ce monde en produisant celui-ci. Ce terme correspond au *Phantasie-Ich* de Husserl ou au *Phantasie-Leib* de Richir[1]. Merleau-Ponty découvre que la genèse du sens latéral est due à la fonction du corps imaginaire et que le style est la question du corps imaginaire. Celui-ci raccourcit, colore, altère le monde sensible et fait ressortir ainsi le sens latéral. Le corps imaginaire déforme le monde et ainsi schématise l'affection du réel. La genèse du monde dans l'œuvre d'art n'est rien d'autre que le fonctionnement et l'organisation du corps imaginaire.

Il n'y a pas de distinction entre le corps imaginaire et les images (dans ce monde de la phantasia) qui se produisent. Tout comme « il n'y a pas [de]

[1] E. Husserl, *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen (1898-1925)*, Husserliana, Bd. XXIII, Den Haag, M. Nijhoff, 1980 (*Phantasia, conscience d'image, souvenir*, trad., R. Kassis et J.-F. Pestureau, Millon, coll. Krisis, 2002) ; M. Richir, *Phénoménologie en esquisses*, Grenoble, Millon, coll. Krisis, 2000.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 7 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

distance de lui [le rêveur] au rêve, ni de lui à lui rêvant [...] » (*IP*, p. 192), le mouvement du corps imaginaire est le devenir des images lui-même avec la pénétration de la *Stimmung* comme trace de l'affection. Le sens latéral ne se produit pas comme l'image elle-même, mais il se produit au creux de la configuration des images. Cela montre que c'est l'aperception du creux qui fait l'expérience du sens. Le creux dans la configuration des images équivaut au devenir même des images.

La schématisation et l'inscription de l'affection du réel à travers le style s'effectuent non pas au niveau du corps vivant réel, mais comme organisation du corps imaginaire dans le monde imaginaire. Même si la touche du peintre ou la diction du chanteur exigent le mouvement réel du corps vivant, le devenir même du monde de l'œuvre concerne plutôt l'articulation du corps imaginaire. Or, ce n'est pas l'intention de l'artiste qui manipule le corps imaginaire pour fabriquer une œuvre (« cette brièveté, cette proportion inusitée des choses omises au choses dites, ne résulte pas même d'un *choix* »), mais c'est le corps imaginaire lui-même qui s'organise de manière autonome et laisse l'œuvre comme trace de sa schématisation en fabriquant le pli et la déformation. Il y a le corps imaginaire anonyme qui fonctionne à l'intérieur même de l'œuvre naissante et qui devient porteur du style. Dans la production d'œuvre, le réel irreprésentable s'inscrit comme une déformation, laquelle est introduite par le corps imaginaire.

Le style qui fonctionne dans la perception suppose la même structure :

> Notre vie réelle, en tant qu'elle s'adresse à des êtres, est déjà imaginaire. Il n'y a pas de vérification ni d'*Erfüllung* pour l'impression que nous donne quelqu'un dans une rencontre. Il y a donc un onirisme de la veille, et inversement un caractère quasi perceptif du rêve — Le mythique. [En marge :] Perception de l'enfant (de son dessin) qui n'est pas perception articulée. C'est de ce même tissu que le sommeil est fait. (*IP*, p. 194.)

La perception a son style. Le sens latéral se produit dans le creux de la perception grâce à la fonction implicite du corps imaginaire qui impose une déformation aux données sensibles. Si j'ai diverses impressions en rencontrant quelqu'un, ce n'est pas parce que je l'observe minutieusement, mais que le réel m'affecte à l'arrière-plan des données sensibles. En utilisant la perception comme un ensemble de « signes », nous prêtons un « sens » provisoire au réel et « illusionnons » en comblant le creux dans la perception avec la phantasia.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 7 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

Le degré zéro du corps imaginaire

La fonction du corps imaginaire dans son rapport à la créativité est discutée encore plus clairement dans les cours sur le sommeil et le rêve. Merleau-Ponty relie lui-même le sommeil à la question du sens latéral (*IP*, p. 182) et le compare avec la création de l'œuvre d'art (*IP*, p. 189). Le rêve est la production du sens latéral et un des modes de l'inscription du réel (*IP*, p. 201, 204).

> « Clarté » apparente (*i.e.* évidence) de certains rêves qui, au réveil, apparaissent lacunaires, [mais] c'est qu'elle est due à [l']énergie de condensation, c'est que [le] mode de conscience onirique est cette condensation [...]. (*IP*, p. 207.)

La fonction déformatrice du corps imaginaire engendre le sens. Lorsqu'on se réveille, cette déformation apparaît comme lacune (ou comme condensation et substitution selon Freud), parce que la déformation se produit sans appui perceptif, sans se fixer dans une œuvre. En même temps, cette déformation n'est rien d'autre que l'intensité de la production du sens et celle de l'affection du réel d'où viennent la clarté et l'évidence du rêve. C'est pour cette raison que la lacune est simultanément la source de la clarté ou l'intensité dans le rêve, même si cela paraît tellement paradoxal.

Commençons notre analyse par le sommeil avant le rêve :

> [S]'endormir [est] en un sens un *acte, exprimé par un verbe* — Quand je me couche je fais quelque chose, je n'attends pas seulement le sommeil, je *me prête au sommeil* — complaisance. Mais je ne fais pas le sommeil : la volonté de dormir empêche de dormir, le sommeil de la conscience n'est pas conscience de sommeil : il en est le contraire. [...] j'évite d'être conscience de quelque chose, j'essaie de rester entre deux pensées. (*IP*, p. 189.)

Le sommeil n'est pas un acte volontaire du moi mais un mouvement que déclenche la spontanéité du corps dormant lui-même. Il exige une fonction impersonnelle du corps au lieu de la conscience active. En fait, le silence est pareil. Si l'on se tait juste avant de parler, ce n'est pas parce qu'on veut se taire, mais parce que le silence surgit spontanément ou que le corps (imaginaire) se structure spontanément comme un silence. C'est seulement en partant du sommeil et du silence spontanés que le rêve et l'acte créatif deviennent possibles. C'est seulement en partant du degré zéro du corps imaginaire que le sens latéral se fait. Le sommeil et le silence suspendent non seulement l'intentionnalité cognitive comme nous l'avons vu mais aussi le

Bulletin d'analyse phénoménologique V 7 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

sens latéral. Le silence et le sommeil sont des *actes* ou des *mouvements* anonymes où l'intentionnalité et le sens latéral sont suspendus et où s'arrête tout acte possible.

La suspension du sens latéral correspond à la désarticulation du corps vivant. La désarticulation qui ouvre le point zéro du corps imaginaire et sur laquelle se base toute la possibilité de l'articulation dans le rêve et dans la création.

> Dormir n'est ni présence immédiate au monde, ni pure absence : c'est être à l'*écart.*
> Donc le corps, comme mise au point perceptive, en général, comme rapport à des situations de drame, est le sujet du rêve, et non pas la « conscience imageante ». Le sommeil est non pas la même chose que le rêve, mais le retour au corps dédifférencié. Le symbolisme [*i.e.*, le sens se faisant], compromis entre corps actif et corps dédifférencié, n'est pas simplement effondrement de la structure intention-*Erfüllung,* absence du monde réel. (*IP*, p. 196.)

Nous avons déjà découvert la fonction articulante du corps imaginaire, mais il s'agit maintenant de la fonction désarticulante qui prépare l'articulation. Paraphrasons la citation. D'abord, l'auteur constate que le sommeil institue un écart par rapport à l'affrontement direct au monde. Il n'y a plus de conscience qui vise le monde avec une certaine volonté. Le sujet du rêve n'est pas la conscience qui vise intentionnellement l'image du rêve, mais le corps imaginaire qui fonctionne de manière autonome dans cet écart par rapport à la veille. Ce corps imaginaire comme sujet du rêve cache derrière lui le corps dormant et désarticulé. Cette désarticulation est celle du corps imaginaire plutôt que celle du corps vivant réel. Dans le cas du sommeil le corps réel peut être désarticulé, mais seul le corps imaginaire se désarticule dans le silence à l'état de veille. Le symbolisme du rêve, à savoir la genèse du sens dans le corps imaginaire, est un phénomène intermédiaire entre l'intentionnalité éveillée et le sommeil profond. Entre les phénomènes articulés et l'état désarticulé, il y a des mouvements articulants du corps imaginaire. C'est le rêve.

Le sommeil est la désarticulation ou la désintégration du corps imaginaire. Par ailleurs, le silence dans la psychothérapie engendre aussi la même désintégration du corps imaginaire. C'est un des résultats de notre présente recherche.

Dans le sommeil, l'intentionnalité qui pose l'objet est suspendue. Nous sommes libérés de l'organisation réelle du corps qui soutient tacitement notre vie éveillée. Il se produit un écart topologique eu égard au monde perceptif et au corps vivant éveillé. En ce sens, le sommeil fonctionne de la même

manière que le silence curatif qui prend ses distances par rapport au fantasme morbide et à l'émotion obsessionnelle, fixe. Dans les deux cas, nous pouvons établir un certain écart par rapport à la formation des symptômes et à l'affect comme état particulier du corps. Dans ce sens-là, l'écart n'est pas une donnée intrinsèque mais une structure à acquérir.

Grâce à la mise entre parenthèses des idées fixes (fantasmes), l'affection du réel autrefois inhibée par elles se dévoile. Le rêve et le discours, dans la thérapie, deviennent un accueil plastique et affirmatif du réel destructif. Dans le cas du cauchemar, le sujet échoue à faire jouer cette mise entre parenthèses, et les idées fixes et les kinesthèses également pétrifiées se répètent indéfiniment.

Le sommeil est une ouverture possible au réel *avec un écart*, mais il n'est pas encore l'inscription du réel. L'inscription se produit au cours de l'articulation du corps imaginaire nommé « rêve ». Cette distinction entre le sommeil et le rêve correspond à celle entre le silence et la production de l'œuvre. L'accueil de l'affection du réel devient possible dans le double écart de l'éveil au sommeil et du sommeil au rêve[1]. Si l'affection du réel dépasse la faculté schématisante du rêve (corps imaginaire), on est obligé de se réveiller.

Nous comprenons ainsi la raison pour laquelle le sommeil — tout comme le silence — joue un rôle curatif. Cela peut être une attestation phénoménologique de l'importance du sommeil dans la psychothérapie. La cure — métamorphose du sujet dans son ouverture au monde — est structurellement impossible si l'on ne part pas de l'écart par rapport au réel et de la désarticulation du corps imaginaire.

L'éveil dans le rêve, le sommeil dans la phantasia

La dernière chose que nous voulons montrer, c'est la topologie de l'éveil et du sommeil. Le rêve est ouvert dans le sommeil, mais il y a aussi la *perception* dans le rêve. En suivant la phrase de Sartre : « Par exemple, je rêve souvent qu'on va me guillotiner [...] La conscience hésite, cette hésitation motive une réflexion, et c'est le réveil »[2], Merleau-Ponty analyse

[1] « Donc, solidité de l'état de sommeil, différence de nature avec la veille : la conscience ne peut plus se poser en face des choses et en face de soi, [elle] est « entraînée par la chute », *i.e.* foisonne en imaginaire [...]. » (*IP*, p. 191.)
[2] J.-P. Sartre, *L'Imaginaire*, p. 224-225.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 7 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

le cas où l'on sort du rêve non pas à cause du choc extérieur mais en raison de la logique interne du rêve :

> [I]mpossibilité immanente de continuer le rêve — Je meurs : pas *d'après* ; d'où : l'autosuffisance du néant un instant compromise, hésitation, réflexion et réveil. Mais cette réflexion [sur le rêve à l'intérieur même du rêve] va être reprise de l'attitude de veille, distance à soi. Et qui fournira le repère pour cette distance, sinon structure de conscience rigide ? Or si la conscience peut se croire à ce point comment resterait-elle capable de percevoir ? Donc, des deux façons, il faut que la conscience imageante garde lien avec conscience perceptive, et que le sommeil ne soit pas absence de fait de veille et du monde. (*IP*, p. 193-194.)

Nous nous réveillons parfois au milieu du rêve sans même un stimulus externe, au bout de l'impasse même du rêve.

L'impasse dans le rêve montre l'échec de la schématisation de l'affection du réel. Elle montre donc le rapport étroit entre l'affection du réel et le sommeil-rêve. Si le réel devient l'impasse, il se figure comme impasse du rêve. Si le corps imaginaire dans le rêve ne peut pas supporter l'affection du réel, il s'enfuit hors du rêve. Pourtant, on ne peut pas s'évader vers le sommeil profond au lieu du réveil, parce que le sommeil et le rêve constituent une structure unitaire ; si l'on ne peut continuer le rêve, cela veut dire qu'on ne peut continuer le sommeil. C'est pour cette raison que le cauchemar cause toujours le réveil.

Si ce n'est pas un cauchemar pathologique, le réveil est une sortie d'urgence hors de l'impasse du rêve (*i.e.*, du cauchemar ordinaire). Le réveil se produit parce que la conscience réveillée fonctionne implicitement à l'intérieur même du rêve comme un écart topologique par rapport à l'affection du réel. C'est l'écart qui rend possible cette fuite devant l'affection destructive. Autrement dit, la possibilité de l'accueil du réel dans le rêve présuppose l'écart maintenu entre le sommeil et l'éveil à l'intérieur même du rêve[1]. En même temps, ce phénomène implique que le réel lui-même n'est pas la même chose que l'éveil. Il a un statut indifférent à l'état de conscience, un statut ontologique particulier.

Par contre, l'état où l'on ne peut s'évader de l'excès de l'affection même après le réveil serait un vrai cauchemar pathologique. Dans cette

[1] Or le rêve n'est pas le sommeil, il est compromis du sommeil avec la veille. Le rêve [est] évidemment, *Sinngebung* téméraire, comble de la *Sinngebung*. Mais ce n'est pas là le sommeil (et par suite ce n'est pas non plus vraiment le rêve en tant que taillé dans le tissu du sommeil) (*IP*, p. 197).

situation, l'affection du réel enjambe le sommeil et l'éveil, le sujet ne peut plus, après le réveil aussi bien que dans le rêve, prendre distance par rapport au réel. Il n'a même plus d'écart topologique entre le sommeil et l'éveil (le cauchemar aussi vif et aigu que la perception, l'insomnie comme non-distinction entre l'éveil et le sommeil). Puisque l'affection du réel n'est pas épuisée dans la fonction du sens propre au rêve, le cauchemar identique se répète comme chez les traumatisés.

Bien que Merleau-Ponty ne le signale pas, la situation inverse est également vraie. Il y a des gens qui dorment lorsqu'ils se souviennent des événements douloureux[1]. Si l'affection dépasse la capacité du sujet, il dort ou perd conscience. Il y a une sortie de secours qui nous conduit de l'impasse du *flash-back* vers le sommeil. Si l'on ne perdait pas la conscience, on tomberait dans la folie, englouti par l'affection insupportable. Dans la possibilité de s'enfuir hors de l'éveil vers le sommeil, et hors du sommeil vers l'éveil, la force destructive de l'affection du réel peut être évidée. C'est l'ouverture du champ imaginaire soit dans le sommeil (le rêve) soit dans l'éveil (l'hallucination ou le *flash-back*) qui inscrit le réel parfois de manière curative, parfois de manière destructive. La conscience a ainsi la structure d'une inclusion réciproque paradoxale : éveil qui se trouve à l'intérieur même du rêve et sommeil qui se trouve au milieu de la phantasia éveillée. C'est cette topologie étrange qui ouvre l'horizon du sens latéral, à savoir la créativité du corps imaginaire.

[1] Cf. D.W. Winnicott (1972), *Holding and Interpretation : Fragment of an Analysis*, London, Hogarth Press, New York, Grove Press, 1972-1986-1989. Dans cet ouvrage, le patient dort souvent face au réel pénible et je connais moi-même une jeune femme qui a dormi devant moi en racontant sa vie pénible et angoissée.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 8, 2009
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Merleau-Ponty : autrui, éthique et phénomènes hallucinatoires

Par FRÉDÉRICK BRUNEAULT
University of Notre Dame

Résumé Par l'étude de la problématique spécifique des phénomènes hallucinatoires dans la *Phénoménologie de la perception* de Merleau-Ponty, cet article souligne les caractéristiques essentielles de sa philosophie de la perception qui permettent d'alimenter la réflexion éthique d'inspiration phénoménologique. La mise en évidence des limites intrinsèques de l'empirisme et de l'intellectualisme dans l'explication de la perception, limites qui sont particulièrement visibles dans l'incapacité de ces approches à rendre compte de l'hallucination, amène Merleau-Ponty à définir la perception et, corrélativement, le comportement humain à partir de la notion de forme élaborée par la *Gestalttheorie*. C'est cette approche qui permet d'entrevoir une redéfinition des rapports à autrui, et du même coup des exigences éthiques, pouvant alimenter la réflexion actuelle en philosophie pratique. L'analyse des implications d'une telle démarche pour l'interprétation du concept de liberté, notamment au moyen d'une explication de la compréhension phénoménologique des rapports à autrui proposée par Merleau-Ponty, permet de mesurer la valeur heuristique d'un tel questionnement.

Toute étude de l'éthique contemporaine qui s'inspire de la phénoménologie devrait tenter de rapprocher philosophie de la perception et exigences éthiques, en tenant compte des problèmes soulevés par la conception moderne de la perception fondée sur la distinction entre objet perçu et sujet percevant. La phénoménologie, déjà chez Husserl[1], s'attaque d'ailleurs aux

[1] Cf. E. Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976, II : « Élucidation de l'ori-

problèmes posés par ce dualisme propre à la modernité. Nous proposons ici d'explorer les liens qui unissent la méthode phénoménologique au questionnement éthique, plus précisément en examinant le travail de Maurice Merleau-Ponty. Si comme le note Paul Ricœur, « Merleau-Ponty survient [au] point de rencontre d'une psychologie phénoménologique restée programmatique chez Husserl, d'une constitution régionale [du psychique] et d'un mouvement de retour au monde-de-la-vie »[1], et si dès 1933, statuant sur la nécessité d'une telle tâche, Merleau-Ponty affirme : « il m'a semblé que, dans l'état présent de la neurologie, de la psychologie expérimentale […] et de la philosophie, il serait utile de reprendre le problème de la perception et particulièrement de la perception du corps propre »[2], il convient de partir de ces travaux pour élaborer une recherche qui prend appui sur la philosophie de la perception, afin de déterminer les implications de cette dernière pour la philosophie éthique.

Nous nous proposons ici d'aborder ces questions à partir de la *Phénoménologie de la perception*. Merleau-Ponty y détermine les grandes lignes de sa philosophie. Dans ce texte de 1945, il se propose en effet de retourner à la question de la nature de la perception, en exposant les limites des conceptions scientifiques de celle-ci et en élaborant une compréhension qui puisse surmonter ces limites. Il précise que « tout l'univers de la science est construit sur le monde vécu et si nous voulons penser la science elle-même avec rigueur, en apprécier exactement le sens et la portée, il nous faut réveiller d'abord cette expérience du monde dont elle est l'expression seconde »[3]. C'est par l'élucidation des phénomènes du monde vécu et du monde perçu qu'il sera possible, nous dit-il, de saisir la nature de la perception du corps propre, du monde naturel, du monde culturel et d'autrui. Or, dans une des parties de cet ouvrage, Merleau-Ponty s'attarde aux difficultés qu'ont les sciences psychologiques à rendre compte des phénomènes hallucinatoires[4]. En filigrane de cette discussion, il est possible de repérer, pensons-nous, les principales notions en jeu dans la conception de la

---

gine de l'opposition moderne entre l'objectivisme physiciste et le subjectivisme transcendantal », p. 25 suiv.

[1] P. Ricœur, « Introduction », dans *Maurice Merleau-Ponty, Le psychique et le corporel*, Paris, Aubier, 1988, p. 12.

[2] M. Merleau-Ponty, « Projet de travail sur la nature de la perception », dans *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Vendôme, Verdier, 1996, p. 11.

[3] M. Merleau-Ponty, « Avant-propos » dans *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. II-III.

[4] Cf. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 385-397.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 8 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

perception chez Merleau-Ponty. En effet, il dit lui-même : « Le phénomène hallucinatoire nous ramène aux fondements prélogiques de notre connaissance et confirme ce que l'on vient de dire [au sujet des phénomènes perceptifs] sur la chose et sur le monde[1]. » C'est en ce sens que nous aborderons la *Phénoménologie* en nous penchant d'abord sur le problème posé par les phénomènes hallucinatoires. Ceci nous amènera à préciser les notions de forme, de corps phénoménal et d'être-au-monde, notions qui déterminent l'étude phénoménologique de la perception. Par la suite, fort de ce cadre théorique, nous pourrons préciser la particularité de la perception du monde culturel et d'autrui. Nous pourrons ainsi préciser la nature phénoménale du monde social dans ses rapports aux phénomènes perceptifs. Nous aurons ainsi en vue les implications d'une telle pensée pour la philosophie éthique.

Le problème de l'hallucination

Débutons ce travail en précisant les problèmes théoriques soulevés par les phénomènes hallucinatoires. Merleau-Ponty distingue deux cadres théoriques qui caractérisent les différentes interprétations psychologiques de la perception et qu'il associe à ce qu'il nomme la pensée objective. Il s'agit de l'empirisme et de l'intellectualisme. Il dit de ces deux positions que

> la pensée objective […] se donne le monde tout fait, comme milieu de tout événement possible, et traite la perception comme l'un de ces événements. […] [L]e philosophe empiriste considère un sujet X en train de percevoir et cherche à décrire ce qui se passe : *il y a* des sensations qui sont des états ou des manières d'être du sujet et, à ce titre, de véritables choses mentales. […] L'intellectualisme représente bien un progrès dans la prise de conscience : ce lieu hors du monde que le philosophe empiriste sous-entendait et où il se plaçait tacitement pour décrire l'événement de la perception, il reçoit maintenant un nom, il figure dans la description. C'est l'Ego transcendantal. […] On subordonne tout le système de l'expérience […] à un penseur universel[2].

D'une part, l'empirisme suppose donc que le corps sujet aux perceptions est enraciné dans le monde objectif, autrement dit dans l'en-soi. Ainsi, les sens, d'après les empiristes, sont soumis à des stimulations physicochimiques qui,

[1] *Ibid.*, p. 385.
[2] *Ibid.*, p. 240-241.

transformées en influx nerveux, se traduisent par un ensemble d'informations psychiques traitées par les organes centraux du système nerveux. D'autre part, les intellectualistes supposent plutôt que la perception est le résultat du jugement d'une conscience constituante, c'est-à-dire d'un pour-soi, qui organise des données brutes de la sensation. Dans cette perspective, les sens fournissent des *sense-data*, et c'est la conscience elle-même, statuant sur les régularités et la validité des sensations, qui détermine ce qui est perçu. C'est à partir de ces positions théoriques, dit Merleau-Ponty, qu'on cherche à expliquer scientifiquement les phénomènes hallucinatoires.

Or, nous dit-il, aucune de ces théories ne permet de rendre compte de façon satisfaisante de ces phénomènes. Il se demande :

> Pourquoi l'empirisme et l'intellectualisme échouent-ils à comprendre l'hallucination ? (…) [Parce que] pour l'empirisme, l'hallucination est un événement dans la chaîne d'événements qui va du stimulus à l'état de conscience. Dans l'intellectualisme on cherche à se débarrasser de l'hallucination, à la construire, à déduire ce qu'elle peut être à partir d'une certaine idée de la conscience[1].

D'abord, si pour les empiristes les perceptions sont produites par des stimuli physicochimiques, nous dit Merleau-Ponty, ce cadre théorique est incapable de rendre compte des phénomènes hallucinatoires. En effet, précise-t-il, « le fait capital est que les malades distinguent la plupart du temps leurs hallucinations et leurs perceptions »[2]. Se basant entre autres sur les observations de Zucker, Minkowski, Schröder, Specht et Jaspers, il souligne que les hallucinés, bien qu'ils disent entendre des voix ou même voir des objets ou des personnes, sont tout de même, le plus souvent, capables de faire la distinction entre ces hallucinations et les perceptions qui renvoient à des objets « réels », soit à des objets qui font partie du monde intersubjectif qu'ils partagent avec le médecin et les autres personnes qui les entourent. Ainsi, par exemple, un schizophrène qui prétend voir une personne se tenant debout dans le jardin par sa fenêtre, remarque immédiatement qu'il ne s'agit pas du même type de sensation si on place effectivement une personne correspondant à la description donnée par le malade à l'endroit indiqué[3]. Il en est de même pour d'autres types d'hallucinations rapportés par Merleau-Ponty. Or, souligne-t-il, si les perceptions n'étaient, comme le prétendent les empiristes, que des stimulations physicochimiques du système nerveux, il serait

[1] *Ibid.*, p. 386-387.
[2] *Ibid.*, p. 385.
[3] Cf. *ibid.*

impossible que les hallucinés puissent distinguer leurs hallucinations de leurs perceptions. En effet, s'il en était ainsi, il y aurait soit une stimulation qui provoquerait une perception, que celle-ci renvoie à un objet réel ou non, soit aucune perception du tout. Le cadre théorique mis de l'avant par l'empirisme échoue donc à rendre compte des phénomènes hallucinatoires parce qu'il cherche à réduire les hallucinations et la perception à un ensemble psycho-chimique.

D'un autre côté, dit Merleau-Ponty, l'intellectualisme ne permet pas, lui non plus, de saisir les phénomènes hallucinatoires. Effectivement, pour les intellectualistes, comme nous l'avons souligné, c'est le jugement de la conscience à partir de données brutes de la sensation qui permet de re-constituer la perception. La conscience constituante, maîtresse d'elle-même, est ainsi en mesure de reconstruire le monde « réel » en tant que source des sensations. « Le *cogito* intellectualiste, dit Merleau-Ponty, ne laisse en face de lui qu'un *cogitatum* tout pur qu'il possède et constitue de part en part[1]. » Or, une telle explication de la perception ne laisse aucune place à l'hallucination. En effet, le propre des phénomènes hallucinatoires est qu'ils sont bel et bien vécus par les malades, bien que ceux-ci soient en mesure, comme nous l'avons vu, de les distinguer de leurs perceptions. L'imposture hallucinatoire serait impossible si la nature de la perception était telle qu'elle est décrite par l'intellectualisme. Comment imaginer une conscience constituante qui organise des *sense-data* bruts pour rendre compte de la perception et constituer le « réel », alors qu'elle construirait des perceptions qui sont pertinemment « fausses » en ce sens qu'elles ne seraient pas reliées à l'existence d'objets qui feraient partie du monde intersubjectif que les malades partagent avec le médecin ? Dans une telle éventualité, il resterait encore, comme le note Merleau-Ponty[2], à préciser comment une telle imposture hallucinatoire serait possible, ce dont l'intellectualisme est incapable.

Bref, d'un côté comme de l'autre, empirisme et intellectualisme ne permettent pas de saisir de manière satisfaisante les phénomènes hallucinatoires, et ce malgré qu'il y ait de tels phénomènes, comme l'indiquent plusieurs études cliniques. Plus encore, soutient Merleau-Ponty, cette insuffisance face à l'hallucination est le symptôme d'une incapacité plus générale à rendre compte de la perception. Il faut donc, conclut-il, remettre en question ces deux positions théoriques. Comme le note Françoise Dastur, « Merleau-Ponty est, dès le départ, à la recherche d'une voie moyenne entre l'empirisme

[1] *Ibid.*, p. 388.
[2] Cf. *ibid.*, p. 387.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 8 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

et l'intellectualisme, et c'est d'ailleurs dans cette optique qu'il a recours à la phénoménologie husserlienne »[1]. Or, le propre de ces positions est de renvoyer à un monde objectif. « [C]es deux doctrines, nous dit Merleau-Ponty, supposent la priorité de la pensée objective, ne disposant que d'un seul mode d'être, l'être objectif, et cherchent à y introduire de force le phénomène hallucinatoire[2]. » En effet, d'une part, l'empirisme suppose l'existence d'un monde objectif physicochimique à la source des stimuli qui provoquent la perception et l'hallucination et, d'autre part, l'intellectualisme suppose une conscience qui constitue un monde « réel » et objectif à partir de la substance pensante ou des catégories de l'entendement. Dans les deux cas, la perception est toujours conçue comme celle d'un sujet placé dans un monde objectif distinct de lui, sujet qui est alors réduit à l'en-soi de ce monde, ou au pour-soi de sa conscience. Il faut donc, nous dit Merleau-Ponty, élaborer une nouvelle perspective théorique qui puisse rendre compte convenablement des phénomènes hallucinatoires, et, de façon générale, de la perception. Pour comprendre cette nouvelle perspective, qui se distingue de la pensée objective, il faut à présent nous attarder au concept de forme. Voyons ce concept tel qu'il a été précédemment développé par Merleau-Ponty dans *La Structure du comportement*[3].

Le comportement en tant que forme

Dans cet ouvrage publié en 1942, Merleau-Ponty se propose d'analyser la notion de comportement pour aborder les rapports de la conscience et du monde. « Cette notion, précise-t-il en introduction, nous paraît importante, parce que, prise en elle-même, elle est neutre à l'égard des distinctions classiques du "psychique" et du "physiologique"[4]. » Ainsi, cette analyse amène, elle aussi, Merleau-Ponty à distinguer deux principaux cadres théoriques scientifiques qui cherchent à expliquer la nature du comportement, mais qui n'y arrivent pas. Il dit en ce sens qu'on

> distingue traditionnellement des réactions inférieures ou mécaniques, fonction, comme un événement physique, de conditions antécédentes et qui se déroulent donc dans l'espace et le temps objectifs, — et des réactions « supé-

[1] F. Dastur, *Chair et langage : Essais sur Merleau-Ponty*, Fougères, Encre marine, 2001, p. 31.
[2] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 387.
[3] Cf. M. Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*, Paris, PUF, 1967 (6e édition).
[4] *Ibid.*, p. 2.

> rieures » qui ne dépendent pas des stimuli matériellement pris, mais plutôt du sens de la situation, qui paraissent donc supposer une « vue » de cette situation, une prospection, et n'appartiennent plus à l'ordre de l'en soi, mais à l'ordre du pour soi. L'un et l'autre de ces deux ordres est transparent pour l'intelligence, le premier pour la pensée physique et comme l'ordre extérieur où les événements se commandent l'un l'autre du dehors, le second pour la réflexion et comme l'ordre de l'intérieur où ce qui se produit dépend toujours d'une intention. Le *comportement*, en tant qu'il a une structure, ne prend place dans aucun de ces deux ordres[1].

Le comportement ne peut se réduire ni aux réactions mécaniques produites par des stimuli physicochimiques, ni aux intentions d'une conscience qui évaluerait les situations pour ensuite poser des actions. Il ne peut être réduit ni à l'empirisme, ni à l'intellectualisme.

D'une part, nous dit Merleau-Ponty, l'étude des comportements réflexes et des comportements « supérieurs » ne permet pas d'associer ces réactions à des réseaux pré-établis qui relieraient les centres perceptifs et les centres moteurs. D'abord, en ce qui concerne les comportements réflexes, une série d'études cliniques montrent qu'il n'est pas possible d'établir de tels réseaux. En effet, nous dit-il, puisqu'un même stimulus peut provoquer des réactions différentes de l'organisme affecté et puisque des séries différentes de stimuli peuvent également modifier son comportement, le maintien de la conception empiriste du comportement supposerait un ensemble extrêmement complexe de réseaux entre organes de perception et organes moteurs, ensemble de réseaux qui, malgré tout, ne permettrait pas d'expliquer pourquoi la situation est « adaptée » au stimulus et à la situation dans laquelle l'organisme est placé. Par ailleurs, puisque, en présence d'un certain stimulus, l'immobilisation d'un membre peut différer la réaction à une autre partie de l'organisme, il est tout à fait improbable qu'il existe un réseau parallèle de connections qui puisse suppléer à une telle immobilisation. En fait, la théorie empiriste du comportement réflexe ne peut se maintenir qu'au prix d'un montage de systèmes d'inhibition qui sont arbitrairement définis et qui ne peuvent aucunement être observés dans le fonctionnement des organismes soumis à l'expérimentation. Ainsi, « le réflexe tel qu'il est défini dans les conceptions classiques, précise Merleau-Ponty, ne représente pas l'activité normale de l'animal, mais la réaction que l'on obtient d'un organisme quand on l'assujettit […] à répondre, non pas à des *situations* complexes, mais à des *stimuli* isolés »[2]. Or, si les comportements réflexes ne

[1] *Ibid.*, p. 135-136.
[2] *Ibid.*, p. 45.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 8 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

peuvent se réduire à des ensembles stimulus-réaction, il est bien entendu que les comportements « supérieurs » ne peuvent pas se décomposer en systèmes complexes de réactions élémentaires de ce type. Ainsi, nous dit-il, « on ne peut voir dans le fonctionnement du système nerveux [et du comportement] la mise en œuvre de dispositifs préétablis, que les stimuli, à raison de leurs propriétés objectives, viendraient déclancher du dehors »[1]. Par ailleurs, il n'est pas possible de réduire le comportement à l'exercice d'une conscience réagissant en fonction de l'analyse qu'elle ferait des situations dans lesquelles l'organisme est situé. Effectivement, une telle conception du comportement négligerait de rendre compte de tout un ensemble de réactions qui ne résultent vraisemblablement ni d'un jugement, ni d'une réflexion. En ce sens, il n'y a pas, nous dit Merleau-Ponty, de comportement qui est le résultat d'une pure conscience[2]. D'une façon ou d'une autre, le comportement, comme les phénomènes hallucinatoires, ne peut pas être expliqué de manière satisfaisante par une réduction empiriste ou intellectualiste.

C'est la notion de forme qui permettra à Merleau-Ponty de proposer une compréhension adéquate du comportement. Par forme, il entend les rapports dynamiques entre un organisme et son milieu, s'appuyant sur une perception de différents stimuli complexes qui, une fois mis en relation avec l'état général de l'organisme et de son système nerveux, se traduit par une certaine motricité permettant de rétablir un équilibre entre les conditions organiques et celles du milieu. Il va sans dire que cet équilibre est précaire et qu'il est donc constamment en mouvement. « C'est justement l'intérêt de la notion de forme, précise-t-il, de dépasser la conception atomiste du fonctionnement nerveux sans le réduire à une activité diffuse et indifférenciée, de rejeter l'empirisme psychologique sans passer à l'antithèse intellectualiste[3]. » Envisager le comportement d'un organisme à partir de la forme, c'est donc envisager un jeu d'échanges constant entre intérieur et extérieur de cet organisme, échanges qui provoquent ainsi des modifications motrices de celui-ci et définissent son comportement. Or, Merleau-Ponty distingue trois types de formes : syncrétiques, amovibles et symboliques[4]. Bien qu'aucune de ces formes ne délimite un ensemble fermé d'espèces animales, il est possible de caractériser le type de comportement qu'elles représentent en recourant à différentes réactions animales. Ainsi, dans un premier temps, les formes syncrétiques sont limitées aux fonctions vitales. Devant une situation

[1] *Ibid.*, p. 97.
[2] Cf. *ibid.*, p. 137.
[3] *Ibid.*, p. 100.
[4] Cf. *ibid.*, p. 114-138.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 8 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

inhabituelle, ces formes reproduiront un comportement associé à une fonction vitale ayant lieu dans une situation naturelle. Il en est ainsi, par exemple, de l'étoile de mer et du crapaud. Les formes amovibles, elles, peuvent adopter un comportement réglé par des signaux distincts des instincts immédiats de la vie naturelle. Elles sont capables d'adapter leur comportement à des situations plus ou moins complexes en vue d'atteindre certaines fins qui ne sont pas entièrement déterminées biologiquement. Nous pouvons penser en ce sens aux comportements du chien et du singe qui peuvent s'articuler en fonction de certains signaux, par exemple dans le dressage. Or, ce qui nous intéresse prioritairement ici est bien entendu le comportement humain. Bien que certaines réactions humaines relèvent des formes syncrétiques et amovibles, l'humain est principalement associé aux formes symboliques. Pour de telles formes, les signaux deviennent des symboles, c'est-à-dire qu'ils peuvent être associés à une « multiplicité de perspectives », ce qui n'était pas possible pour les formes amovibles[1]. Le comportement de l'être humain n'est donc pas, la plupart du temps, un équilibre qui s'établit selon ses fonctions vitales ou selon certains signaux intégrés à ces fonctions, mais il est plutôt un équilibre relevant d'un ensemble de symboles donnant un sens au monde et guidant l'action humaine dans celui-ci.

> Tandis qu'un système physique s'équilibre à l'égard des forces données de l'entourage et que l'organisme animal s'aménage un milieu stable correspondant aux *a priori* monotones du besoin et de l'instinct, nous dit Merleau-Ponty, le travail humain inaugure une troisième dialectique, puisqu'il projette entre l'homme et les stimuli physico-chimiques des « objets d'usage », […] des « objets culturels », […] qui constituent le milieu propre de l'homme et font émerger de nouveaux cycles de comportement[2].

C'est à l'aide de cette compréhension du comportement humain, basée sur la notion de forme symbolique, que nous pouvons, soutient-il, envisager convenablement la perception, et par le fait même les phénomènes hallucinatoires.

[1] Cf. *ibid.*, p. 133.
[2] *Ibid.*, p. 175.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 8 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

La question de la perception

Une conception adéquate de la perception du corps propre et du monde perçu, soutient Merleau-Ponty, doit en effet éviter de s'enliser dans les limites des principales théories psychologiques classiques. Étant donné les limites d'espace de ce texte, il n'est évidemment pas question d'exposer ici tout le détail des analyses qu'il fait de ces questions. Nous nous proposons toutefois de saisir le mouvement général de sa conception de la perception, ce qui, croyons-nous, nous permettra de comprendre l'hallucination. S'appuyant sur les travaux de la *Gestalttheorie* qui ont montré l'importance du système « corps/monde » dans le fonctionnement de la perception, système qui s'apparente à la notion de forme, Merleau-Ponty écarte les interprétations empiristes et intellectualistes des phénomènes perceptifs. Suivant une logique similaire à celle que nous avons rencontrée au sujet des phénomènes hallucinatoires et du comportement, il soutient que la perception du corps et du monde ne peut être réduite ni à un ensemble de stimuli physicochimiques, ni à des états de conscience d'un « moi transcendantal ». Effectivement, nous dit-il, de telles conceptions de la perception basées sur le primat de l'en-soi ou du pour-soi ne permettent que des explications insatisfaisantes lorsqu'il vient le temps de rendre compte des liens perceptifs entre la conscience et le monde.

> Le naturalisme de la science et le spiritualisme du sujet constituant universel, dit-il, […] niv[èlent] l'expérience : devant le Je constituant, les Moi empiriques sont des objets. Le Moi empirique est une notion bâtarde […] en tant qu'il a un contenu concret, il est inséré dans le système de l'expérience, il n'est donc pas sujet, — en tant qu'il est sujet, il est vide et se ramène au sujet transcendantal[1].

Or, précise-t-il, si la *Gestalttheorie* permet de comprendre les insuffisances des compréhensions empiriste et intellectualiste de la perception, elle ne permet pas de véritablement sortir du cadre conceptuel élaboré par celles-ci, puisqu'elle ne s'est pas traduite par une redéfinition des principales notions de la psychologie. Il faut donc, selon Merleau-Ponty, élaborer un cadre théorique qui permette de rendre compte des phénomènes perceptifs tels qu'ils sont observés, mais qui ne soit pas un simple amalgame empiriste-intellectualiste.

Pour y arriver, il faut tenir compte du corps phénoménal renvoyant à la notion de forme. Si pour les empiristes la perception se réduit à la réception

[1] *Ibid.*, p. 68.

passive de stimuli physicochimiques transformés en états de conscience, et si elle se réduit pour les intellectualistes à des états de conscience qui organisent en perception les données brutes et passives des sensations, c'est que ces deux théories, nous dit Merleau-Ponty, relèvent de la pensée objective et stipulent donc une séparation radicale entre un monde objectif et le sujet de la perception. Or, comme nous l'avons vu pour l'hallucination et le comportement, une telle posture théorique est intenable. C'est la séparation entre sujet et objet qu'il faut ici remettre en question. La notion de forme, élaborée par Merleau-Ponty dans son étude du comportement, permet précisément d'envisager différemment les rapports entre sujet et objet. En effet, si le comportement n'est pas réductible à des réseaux entre centres perceptifs et centres moteurs, et s'il n'est pas non plus réductible à des décisions intellectuelles, mais qu'il relève d'un équilibre entre intérieur et extérieur d'un organisme, selon différentes formes de réactions réparties sur l'ensemble du système nerveux dans un jeu constant d'échanges et de restructuration, il est possible de comprendre les liens essentiels qui unissent cet organisme au monde dans lequel il évolue. Il en est de même du corps phénoménal de la perception. Si la perception du corps propre ne se fait que sur le fond d'un schéma corporel, c'est-à-dire d'une connaissance implicite de la situation générale du corps, et si la perception du monde perçu ne se fait que sur le fond d'un champ perceptif, c'est-à-dire que les perceptions particulières ne sont possibles qu'en contraste avec la perception générale d'un milieu, alors il n'y a plus de séparation rigide entre sujet et objet. Au contraire, il y a une appartenance essentielle du sujet, et de son corps propre, au monde et au milieu qui sont les siens. Ceci définit, pour reprendre les termes de Françoise Dastur, « la subjectivité comme inséparabilité de l'intérieur et de l'extérieur »[1]. Les perceptions ne sont jamais celles de qualités séparées les unes des autres, mais bien une seule perception de plusieurs qualités en synergie entre elles. Plus encore, schéma corporel et champ perceptif sont intimement reliés entre eux. « Toute perception extérieure, dit Merleau-Ponty, est immédiatement synonyme d'une certaine perception de mon corps comme toute perception de mon corps s'explicite dans le langage de la perception extérieure[2]. » Le corps phénoménal ainsi défini dans ses rapports au monde, Merleau-Ponty l'appelle l'être-au-monde[3]. Pour reprendre ses propres termes, le sujet de la perception est un

[1] F. Dastur, *op. cit.*, p. 30.
[2] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 239.
[3] Cf. la troisième partie de la *Phénoménologie de la perception*, « L'être pour soi et l'être au monde », p. 423-520, et, entre autres, le quatrième chapitre de M. Rainville,

Bulletin d'analyse phénoménologique V 8 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

sujet « engagé » au monde, et non pas un sujet « acosmique ». C'est le concept d'être-au-monde qui permet, selon lui, de rendre compte de manière satisfaisante de la perception. Les phénomènes perceptifs ne se comprennent qu'à partir de la connaissance non thétique et pré-objective du monde qui définit le schéma corporel et le champ perceptif, et qui caractérise donc la relation essentielle de l'être *au* monde. Comme le dit Eric Matthews : « Our primary relation to the world as experiencing subjects is not a *cognitive* relationship to a purely objective reality : […] our relation to the world is neither a detached "view from nowhere" nor like that between objects in the world[1]. » La perception n'ouvre pas sur un monde objectif en-soi, transparent pour la conscience constituante ou pour l'esprit empiriste, mais elle donne accès à un monde fait de choses qui échappent à leur saisie complète et qui s'offrent donc comme transcendantes, en ce sens qu'elles dépassent et échappent essentiellement au sujet percevant[2]. En effet, pour Merleau-Ponty, puisque nous ne pouvons avoir qu'un seul point de vue à la fois sur le monde dont nous faisons partie, nous sommes limités à une perception partielle des choses de ce monde, voilà pourquoi elles transcendent la perception que nous en avons. « Dans la mesure où il prétend dépasser une philosophie centrée sur la conscience et le sujet constituant, souligne Isabel Matos Dias, Merleau-Ponty lui oppose une philosophie de la perception, qui renvoie à un sujet incarné et à un corps comme sujet de la perception[3]. » Ce n'est, nous dit-il, qu'à la lumière d'une telle compréhension de la perception s'appuyant sur notre appartenance essentielle au monde, en tant que nous sommes êtres-au-monde, que nous pouvons espérer rendre compte des phénomènes perceptifs sans les réduire indûment comme le font les théories empiriste et intellectualiste.

Par ailleurs, ce n'est qu'à l'aide d'une telle conception de la perception qu'il est possible d'envisager une explication théorique satisfaisante des phénomènes hallucinatoires. « Il y a des hallucinations, note Merleau-Ponty, parce que nous avons par le corps phénoménal une relation constante avec un milieu où il se projette, et que, détaché du milieu effectif, le corps reste capable d'évoquer par ses propres montages une pseudo-présence de ce

---

L'Expérience et l'expression, Essai sur la pensée de Maurice Merleau-Ponty, Montréal, Bellarmin, 1988, p. 73-87.

[1] E. Matthews, *The Philosophy of Merleau-Ponty*, Montreal & Kingston, McGill-Queen's University Press, 2002, p. 48.

[2] Cf. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 269.

[3] I. Matos Dias, *Merleau-Ponty, une poïétique du sensible* (trad. R. Barbaras), Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2001, p. 47.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 8 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

milieu[1]. » Le cadre théorique mis en place à partir des notions de forme et d'être-au-monde permet donc de rendre compte de l'hallucination, là où empiristes et intellectualistes échouaient. Effectivement, ce cadre théorique permet d'abord d'expliquer pourquoi les hallucinés peuvent distinguer leurs hallucinations de leurs perceptions, ce dont les empiristes, comme nous le savons, sont incapables. Si les malades ont des hallucinations bien « réelles » de leur point de vue, celles-ci n'ont cependant pas la « solidité » des perceptions des choses du monde intersubjectif qu'ils partagent avec les autres, c'est-à-dire qu'elles ne s'insèrent pas dans ce monde et ne renvoient pas, y compris bien souvent pour les malades eux-mêmes, à des choses « réelles » porteuses de multiples perspectives. Ainsi, les hallucinés peuvent distinguer leurs hallucinations sans perspectives qui rompent avec l'ordre du monde intersubjectif, de leurs perceptions qui renvoient à ce monde. De plus, ce nouveau cadre théorique permet également de saisir l'imposture hallucinatoire, ce qui échappe aux intellectualistes. En effet, même si les hallucinations ne sont pas des perceptions, y compris pour les hallucinés, il n'en demeure pas moins qu'elles sont bel et bien « réelles » pour eux et qu'ils les ressentent. Ceci se comprend parce les hallucinations s'inscrivent dans le schéma corporel et le champ perceptif respectifs des malades et qu'elles modifient donc leurs rapports avec le monde.

Le monde social phénoménal

Toute cette discussion sur les phénomènes hallucinatoires nous a permis d'exposer les principales notions en jeu dans la conception de la perception chez Merleau-Ponty. C'est à la lumière de ces concepts qu'il nous sera maintenant possible de comprendre la relation avec autrui. Si l'étude phénoménologique de la perception s'attarde d'abord aux relations avec le monde naturel, le champ perceptif humain ne se limite pas à ce type d'objets. Comme nous l'avons vu au sujet de la forme symbolique, le monde phénoménal de l'être humain est fait d'objets d'usage et d'objets culturels. Ces objets sont produits par l'action humaine qui, en transformant le monde naturel, crée son propre milieu. Réciproquement, ces objets conditionnent le comportement humain puisqu'ils constituent la trame de fond du champ perceptif. Les ustensiles, les outils, et tous les objets culturels font partie intégrante de notre monde. Or, nous dit Merleau-Ponty, les objets culturels portent la trace d'autrui. En effet, s'ils permettent à l'être humain d'entrer en

[1] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 392.

relation avec le monde et de vaquer à ses occupations, ils sont aussi, du moins en partie, le résultat du travail d'autrui et ils définissent également les rapports d'autrui avec le monde intersubjectif de la perception. Il dit : « Chacun de ces objets porte en creux la marque de l'action humaine à laquelle il sert. [Et] dans l'objet culturel, j'éprouve la présence prochaine d'autrui sous un voile d'anonymat[1]. » L'ensemble des objets culturels perçus, y compris le langage et le corps d'autrui, délimite le monde culturel et social de l'être humain. Ce n'est qu'en concevant la relation avec autrui convenablement, qu'il nous sera possible de saisir la nature de ce monde.

Or, précise-t-il, « l'existence d'autrui fait difficulté et scandale pour la pensée objective »[2]. La présence d'autrui pose problème tant à l'empirisme qu'à l'intellectualisme. Autrui est d'abord, pour les empiristes, réduit à la présence du monde objectif qui se révèle, comme nous le savons, par un ensemble de stimuli physicochimiques. Dans une telle perspective, il ne peut y avoir de distinction entre un objet du monde objectif et le corps d'autrui, puisque tous deux ne sont que deux déterminations de l'en-soi. Il n'y a donc aucune place pour la particularité d'autrui face aux choses du monde dans la pensée empiriste. D'un autre côté, l'intellectualisme, lui aussi, rencontre des difficultés à admettre l'existence d'autrui. En effet, comme nous l'avons vu, une telle pensée suppose que la perception est fonction d'une conscience constituante qui organise les données brutes de la sensation. Or, si autrui relève de l'organisation d'une pensée constituante, alors l'autre perd sa particularité, ce qui revient au problème rencontré par l'empirisme. La position intellectualiste doit donc admettre la présence d'une conscience constituante chez autrui. L'Ego doit admettre un Alter Ego. Cette perspective se bute elle aussi à une embûche de taille. En effet, si la perception constituante du monde est redevable à une conscience, à un pour-soi, comment admettre une telle conscience de l'Alter Ego sans la réduire à celle de l'Ego ? Les consciences constituantes se retrouvent, d'une manière ou d'une autre, réduites à celle de l'Ego, et autrui ne trouve pas plus de place dans l'intellectualisme que dans l'empirisme. « Mais, justement, souligne Merleau-Ponty, nous avons appris à révoquer en doute la pensée objective, et nous avons pris contact, en deçà des représentations scientifiques du monde et du corps, avec une expérience du corps et du monde qu'elles ne réussissent pas à résorber[3]. » C'est à partir de cette approche théorique élaborée au sujet du comportement, des phénomènes hallucinatoires et de la perception en

[1] *Ibid.*, p. 399-400.
[2] *Ibid.*, p. 401.
[3] *Ibid.*, p. 402.

général que nous pourrons comprendre convenablement, soutient-il, la relation avec autrui, et par la suite la nature du monde social.

Les notions de forme et d'être-au-monde nous ont permis de comprendre les phénomènes perceptifs, le comportement et les phénomènes hallucinatoires, comme un échange constant d'un organisme avec son milieu, et donc comme un équilibre dynamique entre corps et monde. Pour faire place à autrui dans notre compréhension théorique des phénomènes perceptifs, il faut encore une fois revenir au corps phénoménal et penser les relations d'altérité à partir de l'appartenance essentielle au monde que nous avons mise en lumière plus haut. « Si j'éprouve cette inhérence de ma conscience à son corps et à son monde, nous dit Merleau-Ponty, la perception d'autrui et la pluralité des consciences n'offrent plus de difficulté[1]. » Autrui, tel qu'il est perçu, n'est ni un objet parmi les autres objets du monde objectif de l'en-soi, ni une autre conscience constituante, un pour-soi, dont le statut ne peut qu'être ambivalent.

> Si le corps d'autrui, dit-il, n'est pas un objet pour moi, ni le mien pour lui, s'ils sont des comportements, la position d'autrui ne me réduit pas à la condition d'objet dans son champ, ma perception d'autrui ne le réduit pas à la condition d'objet dans mon champ [et] tous deux ne sont pas des *cogitationes* enfermées dans leur immanence, mais des êtres qui sont dépassés par leur monde et qui, en conséquence, peuvent bien être dépassés l'un par l'autre[2].

Dans la mesure où l'on considère qu'autrui se révèle à la perception par son comportement, il est possible de rendre compte de manière satisfaisante de sa présence dans le champ perceptif du sujet percevant. Or, le comportement, nous l'avons vu, se définit comme une relation avec un milieu. Plus encore, le comportement humain se caractérise comme forme symbolique, c'est-à-dire qu'il se détermine en fonction de relations de sens, de significations attribuées au monde naturel, mais aussi au monde culturel et à autrui. Percevoir autrui par son comportement veut alors dire que les actions des autres êtres humains présentes dans mon champ perceptif s'insèrent dans les ensembles significatifs qui caractérisent mes rapports au monde. Autrui n'est ainsi ni une simple chose du monde objectif, ni une conscience constituante, mais bien un comportement qui donne sens à mon monde. Disons avec Yves Thierry que « la perception des conduites d'un corps n'a pas à être constituée

[1] *Ibid.*, p. 403.
[2] *Ibid.*, p. 405.

comme perception d'un autre moi dans la vie du moi, mais manifeste d'emblée la présence d'autrui »[1].

Toutefois, dans un premier temps, comme le souligne Merleau-Ponty, cette conception de la perception d'autrui peut sembler renvoyer au solipsisme[2]. En effet, la perception d'autrui comme comportement se fait toujours à partir d'un point de vue sur le monde, soit le mien. Il semble ainsi possible de concevoir autrui comme comportement, tout en conservant le primat de ma perception. Mais ce ne serait que faire la moitié du chemin. Si je perçois autrui comme comportement, c'est-à-dire comme organisme qui interagit avec le monde en fonction d'ensembles significatifs, et si ma propre perception de mon corps et du monde est fonction de mon appartenance au monde dans lequel autrui est inclus, le comportement de l'autre contribue à définir ma perception qui, elle-même, se traduit par un comportement qui contribue à définir la perception d'autrui. Comme le souligne Sonia Kruks, « the social world, then, is a world of incipient and actualised meaning […] its institution by and between men is possible because men share an intersubjective basis through their bodily relationship with the natural world »[3]. Ce n'est qu'à condition de considérer cette co-appartenance réciproque et anonyme du comportement de l'autre et de mon comportement, avance Merleau-Ponty, que nous pourrons comprendre la perception d'autrui et ainsi définir de manière satisfaisante le monde social. Il dit en ce sens :

> il nous faut donc redécouvrir, après le monde naturel, le monde social, non comme objet ou sommes d'objets, mais comme champ permanent ou dimension d'existence : […] notre rapport au social est, comme notre rapport au monde, plus profond que toute perception expresse ou que tout jugement. Il est aussi faux de nous placer dans la société comme un objet au milieu d'autres objets, que de mettre la société en nous comme objet de pensée, et des deux côtés l'erreur consiste à traiter le social comme un objet. Il faut revenir au social avec lequel nous sommes en contact du seul fait que nous existons, et que nous portons attaché à nous avant toute objectivation[4].

Tout comme dans le monde naturel, où les choses transcendent le sujet de la perception, le monde social est transcendant, en ce sens qu'il dépasse

---

[1] Y. Thierry, *Du Corps parlant, le langage chez Merleau-Ponty*, Bruxelles, Ousia, 1987, p. 75.
[2] Cf. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 409-415.
[3] S. Kruks, *The Political Philosophy of Merleau-Ponty*, The Harvester Press – Sussex, Humanities Press – New Jersey, 1981, p. 15.
[4] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 415.

essentiellement les individus qui y sont placés. La coexistence des êtres-au-monde ouverts à un monde qu'il ne peuvent jamais posséder en entier, permet de concevoir le monde social comme un tissu de significations, un tissu symbolique dans lequel les individus sont toujours engagés avant même qu'ils ne commencent à réfléchir sur la nature de ce monde. C'est ainsi que, faisant référence à Husserl, Merleau-Ponty dit :

> Avec le monde naturel et le monde social, nous avons découvert le véritable transcendantal, qui n'est pas l'ensemble des opérations constitutives par lesquelles un monde transparent, sans ombres et sans opacité, s'étalerait devant un spectateur impartial, mais la vie ambiguë où se fait l'*Ursprung* des transcendances[1].

Le monde social, comme le monde naturel, est au fondement de la transcendance, cela veut dire que les individus appréhendent toujours leurs relations à autrui à partir d'une connaissance pré-objective et anonyme des rapports sociaux, et donc que le monde social les dépasse parce qu'il est constitutif de leur propre manière d'être. C'est en ce sens que Jean-Marie Tréguier dit :

> En retrouvant dans le corps, et dans ses mouvements propres, un système symbolique fait d'échos où retentissent les gestes d'autrui et le monde même, […] un tissu conjonctif d'où viennent les liaisons, déchirures et reprises de nos vies, Merleau-Ponty dévoile en réalité la matrice de toute relation ou rencontre et de toute expérience en général[2].

Ceci implique qu'il n'y a pas de point de vue « objectif » sur le monde social, qu'il n'y a pas de spectateur acosmique du social, comme il n'y en a pas du monde naturel, mais que les êtres humains, en tant qu'ils sont êtres-au-monde, sont d'abord et toujours engagés dans le monde avant d'y porter un regard réflexif.

---

[1] *Ibid.*, p. 418-419.

[2] J.-M. Tréguier, *Le Corps selon la chair, Phénoménologie et ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris, Kimé, 1996, p. 246.

Éthique et phénoménologie

Merleau-Ponty développe certaines implications de cette conception du social au sujet de la liberté individuelle et historique[1]. La pensée objective semble, ici aussi, n'offrir que des conceptions qui ne tiennent pas compte du monde social phénoménal. Il dit : « Le choix semble être entre une conception scientiste de la causalité, incompatible avec la conscience que nous avons de nous-mêmes, et l'affirmation d'une liberté absolue sans extérieur[2]. » Si la liberté est envisagée, dans la pensée objective, selon l'ordre de l'en-soi ou du pour-soi, ou bien il n'y a alors aucune place pour notre propre conscience de ces phénomènes et pour la présence d'une liberté du sujet percevant, ou bien il y a un sujet transcendantal complètement libre parce que totalement maître de lui-même et de son monde, mais qui devrait être considéré sans liberté s'il était dépossédé de cette maîtrise. Or, « nous avons appris à révoquer en doute la pensée objective » au sujet des phénomènes hallucinatoires, du comportement, de la perception en général et du monde social intersubjectif. Il en est de même au sujet de la liberté. Empirisme et intellectualisme ne permettent pas de saisir de manière satisfaisante la liberté, puisqu'ils la réduisent au néant ou ils l'admettent comme absolu. Dans un cas comme dans l'autre, aucune de ces théories ne rend compte de l'engagement au monde qui oriente et délimite la liberté. Merleau-Ponty prend comme exemple le complexe d'infériorité[3] pour montrer cette appartenance essentielle au monde. Si une personne a vécu la plus grande partie de sa vie en étant affligée d'un tel complexe, l'infériorité est alors intégrée et « sédimentée » dans ses rapports au monde et ses comportements. Certes, cette personne n'est pas confinée à cette situation et à cette relation avec son passé, mais elle aborde ses relations présentes et son avenir dans cette « atmosphère » d'infériorité. Ce comportement ne pourra être modifié par un travail psychanalytique que s'il est lui-même intégré à des rapports d'existence différents pouvant lui donner un nouveau sens, par exemple les rapports entre le malade et le psychanalyste lui-même[4]. Ainsi, selon Merleau-Ponty, « notre liberté ne détruit pas notre situation, mais s'engrène sur elle : notre situation, tant que nous vivons, est ouverte, ce qui implique à la fois qu'elle appelle des modes de résolution privilégiés et qu'elle est par

[1] Cf. la dernière section de la *Phénoménologie de la perception* intitulée « La Liberté ».
[2] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 498-499.
[3] Cf. *ibid.*, p. 503-505.
[4] Cf. *ibid.*, p. 519.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 8 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

elle-même impuissante à en procurer aucun. [Or,] nous arriverions au même résultat en considérant nos rapports avec l'histoire »[1]. Si, d'un côté, nos rapports à la liberté individuelle ne sont envisageables qu'en fonction d'une relation à un milieu et à un monde, la liberté historique doit être approchée de la même manière.

Prenant l'exemple du marxisme, qui suppose soit l'autonomie des déterminations économiques dans la structuration des classes sociales, soit l'intellectualisation de cette appartenance de classe, Merleau-Ponty souligne que « ce n'est pas l'économie ou la société considérées comme système de forces impersonnelles qui me qualifient comme prolétaire, c'est la société ou l'économie telles que je les porte en moi, telle que je les vis, — et ce n'est pas davantage une opération intellectuelle sans motif, c'est ma manière d'être au monde dans ce cadre institutionnel »[2]. Nos rapports aux classes sociales, à l'histoire, à la société et au politique doivent être considérés à partir de la détermination du monde social que nous avons exposée plus haut. Ils sont « un certain mode du *Mit-Sein* »[3], de l' « être-avec », c'est-à-dire de l'appartenance essentielle au monde social et à autrui dans la détermination de nos propres comportements et de notre perception des comportements d'autrui ; plus encore, dans la détermination de nos comportements réciproques, de notre co-existence. Comme le souligne Ronald Bonan, « l'inter-subjectivité est capable d'ouvrir de proche en proche chaque subjectivité à un "horizon social" ainsi qu'à une "histoire collective" ; autant dire que le schématisme intersubjectif joue aussi bien de manière infra-subjective que supra-subjective »[4]. Ainsi, conclut Merleau-Ponty,

> nous sommes mêlés au monde et aux autres dans une confusion inextricable. L'idée de situation exclut la liberté absolue à l'origine de nos engagements. Elle l'exclut d'ailleurs également à leur terme. Aucun engagement, et pas même l'engagement dans l'État hégélien, ne peut me faire dépasser toutes les différences et me rendre libre pour tout[5].

Notre compréhension de l'histoire et des phénomènes politiques se fait toujours à partir de notre présence dans le champ du monde social, à partir de

[1] *Ibid.*, p. 505.
[2] *Ibid.*, p. 506.
[3] *Ibid.*, p. 518.
[4] R. Bonan, « Un faible pour l'autre. L'intersubjectivité chez Merleau-Ponty », dans *Cahiers philosophiques*, n° 87, juin 2001, p. 58.
[5] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 518.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 8 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

notre inclusion dans un ensemble symbolique qui organise les comportements d'autrui et les nôtres. Ainsi :

> Je ne peux manquer la liberté que si je cherche à dépasser ma situation naturelle et sociale en refusant de l'assumer d'abord, au lieu de rejoindre à travers elle le monde naturel et humain. Rien ne me détermine du dehors, non que rien ne me sollicite, mais au contraire parce que je suis d'emblée hors de moi et ouvert au monde[1].

Voilà donc quelle est la structure théorique permettant de saisir convenablement les rapports à autrui, telle que fournie par la *Phénoménologie de la perception*. C'est, croyons-nous, cette structure de pensée qui sera reprise dans les travaux ultérieurs de Merleau-Ponty touchant les questions éthiques et politiques[2]. Par ailleurs, le même cadre théorique régit les travaux du texte *Le Visible et l'invisible*, où le concept de « chair » désigne la présence essentielle du monde[3].

Une telle conception des rapports à autrui et au monde social implique que l'existence humaine est fondamentalement plongée dans un monde intersubjectif, un monde social relevant des comportements, monde qui transcende les existences individuelles. Ainsi, toute discussion éthique n'est possible qu'en fonction de l'engagement des individus dans ce monde ; il n'y a pas de *tabula rasa*, il n'y a pas d'immanence radicale puisqu'une telle option, comme toutes les autres, n'est possible qu'à condition de se référer à une expérience du monde qui échappe nécessairement au sujet immanent parce qu'elle est constitutive de son propre rapport au monde. Sans déterminisme empiriste, ni volontarisme intellectualiste, une telle compréhension du social offre, par ailleurs, un ensemble conceptuel heuristique pour penser les rapports entre transcendance et monde social. Les analyses de Merleau-Ponty ont inspiré à ce propos les travaux de Claude Lefort[4]. La philosophie de la

---

[1] *Ibid.*, p. 520.

[2] Cf. la préface de *Signes* et *Humanisme et terreur*.

[3] On voit bien ceci lorsqu'il dit : « La chair n'est pas matière, n'est pas esprit, n'est pas substance. Il faudrait, pour la désigner, le vieux terme d' "élément", au sens où on l'employait pour parler de l'eau, de l'air, de la terre et du feu, c'est-à-dire au sens d'une *chose générale*, à mi-chemin de l'individu spatio-temporel et de l'idée, sorte de principe incarné qui emporte un style d'être partout où il s'en trouve une parcelle. La chair est en ce sens un "élément" de l'Être », dans Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 181-182.

[4] Cf. C. Lefort, « Permanence du théologico-politique ? » dans *Essais sur le politique : XIX^e^-XX^e^ siècles*, ou encore, au sujet des rapports entre Merleau-Ponty et

Bulletin d'analyse phénoménologique V 8 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

perception chez Merleau-Ponty et ses implications quant à notre conception des rapports avec autrui constituent, hors de tout doute, un apport considérable à la pensée du XX^{e} siècle et à la philosophie éthique contemporaine, et fournissent en ce sens un point d'appui incontournable pour toute nouvelle recherche à ce sujet.

Lefort : G. Labelle, « Maurice Merleau-Ponty et la genèse de la philosophie politique de Claude Lefort », dans *Politiques et Sociétés*, vol. 22, n° 3, 2003, p. 9-44, et B. C. Flynn, « The Question of an Ontology of the Political : Arendt, Merleau-Ponty, Lefort », dans *International Studies in Philosophy*, vol. 16, n° 1, 1984, p. 1-24.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 8 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique V 9, 2009
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

La matérialité de l'imagination

Par DÉLIA POPA
FNRS – Université catholique de Louvain

Résumé Quelle est la matière propre à l'activité imaginaire ? S'il est entendu que la perception va « aux choses mêmes » moyennant des impressions sensitives et que la signification les identifie en restant vide de contenu, avec quoi et en vue de quoi l'imagination opère-t-elle ? L'appartenance de l'imagination — depuis toujours reconnue par Husserl — à la famille des actes intentionnels intuitifs nous fournit l'indice que l'imagination ne saurait fonctionner sans un contenu sensible. Mais de quelle nature est-il ? Peut-on parler, dans son cas, d'un simple remplissement d'acte intentionnel, par lequel son sens spécifique est constitué ? Les approches que Michel Henry et Edmund Husserl ont eues de ces questions seront confrontées afin de dégager le spécifique de l'imagination tel qu'il se présente dans son rapport au sens de l'expérience.

Si l'on envisage le mouvement critique à l'égard de la phénoménologie qui anime la pensée de Michel Henry, on pourrait supposer qu'en un certain sens le philosophe français a rebroussé le chemin parcouru par Husserl depuis le cadre épistémologique de la psychologie brentanienne. Là où Husserl défendait la thèse précieuse d'une corrélation *a priori* entre la conscience et ce qu'elle vise intentionnellement[1], Michel Henry nous invite à prendre la mesure de leur différenciation : se détache ainsi d'une part l'immanence de la subjectivité comprise comme auto-affection et, d'autre part, le règne de l'extériorité, celui du monde où s'ek-stasient des choses et des formes visibles, des outils de la vie pratique et des connaissances objectives.

[1] E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, tr. fr. G. Granel, Paris, Gallimard/Tel, 1962, § 46, p. 180.

En deçà de la thèse phénoménologique de l'intentionnalité, Henry entend ainsi retrouver son origine invisible, que nul rapport au monde ne saurait exhiber.

Cette position scindée pourrait nous inciter à penser que, de même que notre implication mondaine n'influe pas sur l'auto-affection qui nous définit chacun dans notre singularité, le domaine des effectuations subjectives a peu d'incidence sur celui du monde. On pourrait en déduire que la philosophie henryenne a abandonné l'horizon du monde pour se consacrer entièrement à l'exploration de l'auto-épreuve primordiale et de la « matérialité phénoménologique pure » de l'auto-affection dont il souligne l'importance dans plusieurs de ses ouvrages[1], et qui pourrait être rapprochée du domaine de la représentation brentanienne.

S'il ne saurait s'agir cependant chez Henry d'un simple retour à une psychologie des contenus sensibles c'est parce que la différenciation entre le domaine de l'apparaître et le domaine de l'auto-révélation est exigée par un mouvement qui répond à l'exigence phénoménologique de fondation du monde objectif qui a pour finalité de lui conférer et de l'aider à retrouver sa cohérence et son sens originaire, qui assurent « l'unité primordiale (…) de la réalité elle-même»[2]. La différenciation entre la sphère subjective et la sphère objective peut être lue ainsi comme une conséquence immédiate du tournant transcendantal de la phénoménologie, de la perspective au sujet de laquelle Husserl notait lui-même qu' « entre la conscience et la réalité se creuse un véritable abîme de sens »[3]. C'est donc pour rendre compte de la possibilité d'une réalité qui fait sens que son principe fondateur est dégagé avec radicalité par Henry.

Afin d'atteindre le fondement de toute connaissance, il convient de se libérer du présupposé qui consiste à concevoir l'être à partir d'une phénoménalité qui se dessine indépendamment des pouvoirs de la subjectivité. C'est dans le cadre de cette critique henryenne que je voudrais introduire le problème de l'imagination, qui sera pour moi celui de sa matérialité spécifique. La matière qui donne le principe directeur de la phénoménologie maté-

[1] M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF/Épiméthée, 1990, p. 6 et *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000 (abrégé *I*), p. 43 et 47.

[2] M. Henry, *L'Essence de la manifestation*, Paris, PUF/Épiméthée, 2003 (abrégé *EM*), § 35, p. 337.

[3] « Nous avons d'un côté un être qui s'esquisse, qui ne peut jamais être donné absolument, un être purement contingent et relatif, de l'autre un être nécessaire et absolu, qui par principe ne se donne pas par esquisse et apparence ». E. Husserl, *Idées directrices pour une philosophie et une phénoménologie pure*, tr. fr. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, § 49, p. 163.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 9 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

rielle saura-t-elle rendre compte de nos vécus imageants ? Comment l'auto-affection sur laquelle repose notre vie consciente donne-t-elle naissance aux images, aux rêveries et aux fantasmes qui sont les nôtres ? Quelle est la nature spécifique du matériau sensible des images que nous contemplons, qui nous traversent et qui nous habitent ?

Au premier regard, l'imagination se présente comme solidaire du règne de la visibilité, et donc de la phénoménalité dont Henry conteste le rôle primordial. Depuis Platon et Aristote l'imagination (*phantasia*) a été analysée en rapport avec le règne de la lumière et de la phénoménalisation[1], raison pour laquelle la phénoménologie s'y est intéressée comme à un mode de la conscience susceptible d'éclairer notre approche des phénomènes. Ainsi l'imagination a-t-elle été thématisée comme une forme de la sensibilité qui renvoie à quelque chose qui ne peut être éprouvé de manière directe, mais seulement saisi indirectement, que ce soit à travers les images perceptives ou, plus généralement, à travers les « phantasiai », formes plus indéterminées, analysées par Husserl dans les textes consacrés à la *phantasia*, à la conscience d'image et au souvenir, réunis dans le volume XXIII des *Husserliana*. On pourrait tenir le paraître et l'apparence qui est son corrélat pour le domaine propre à l'imagination. Car l'apparence n'est pas autre chose que ce dont l'imagination s'empare sans pouvoir et sans vouloir atteindre ce dont elle est l'apparence — qu'il s'agisse d'une signification idéale ou d'un référent réellement existant — autrement qu'à travers son être apparent.

Si la structure de renvoi et la distance irréductible de ce qui se donne en image sont des dimensions essentielles de son activité, faut-il conclure que l'œuvre de l'imagination est assignée à rester extérieure à la subjectivité, solidaire de ce qui ne nous touche pas et qui ne saurait nourrir l'auto-affectivité ? Ou bien est-il possible de relier la création qui lui est propre à l'origine invisible de la phénoménalité, qui est pour Henry de nature purement auto-affective ? Mais si cette dernière hypothèse se vérifie, comment expliquer la présence mondaine des produits de l'imagination, faite d'images que les sens peuvent saisir de manière répétée, mais aussi de couleurs et d'intensités qui accompagnent nos rapports aux choses, leur donnant de la force et de l'épaisseur ? Le clivage entre une imagination solidaire du pur paraître et une imagination investie par l'auto-affection ne pourra être dépassé que par une analyse qui relie l'imagination au sens. À son tour, une approche de l'imagination à partir du sens, tel qu'il se forme à même les phénomènes, peut nous renseigner sur la nature de sa matérialité.

[1] Aristote, *De l'âme*, Paris, « Les Belles Lettres », 1989, 429a.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 9 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

I. À la source de toute création : l'art abstrait

Pour autant qu'elle est comprise comme la science qui cherche à saisir le sens de ce qui apparaît, la phénoménologie se tient nécessairement, selon Michel Henry, dans le domaine de l'apparence. L'apparence n'est pas à comprendre seulement comme ce qui nous fait face, comme ce qui apparaît, mais comme la structure générale de « la visibilité de l'horizon transcendantal de l'être »[1]. Les phénomènes étant solidaires de cet horizon implicite dont ils émanent et sur le fond duquel ils évoluent, leur élucidation phénoménologique ne peut que contribuer à « étendre le règne de l'apparence »[2]. Mais, lorsque le problème de l'essence du phénomène est soulevé, la manifestation de son horizon est à considérer à partir de la réceptivité ontologique qui la rend possible, où s'annule l'opposition entre connaissance active et passive, entre spontanéité et réceptivité, entre pensée et sensibilité[3]. Le pouvoir qui a la propriété de poser l'horizon, en le créant et en le recevant à la fois est, comme Heidegger l'a remarqué dans ses commentaires de la théorie kantienne du schématisme, l'intuition comprise comme imagination transcendantale. Son domaine s'étend ainsi jusqu'à embrasser celui du monde où s'objectivent les choses et qui est également celui de leur représentation. C'est donc grâce à la fonction synthétique de l'imagination qu'une représentation unitaire des choses est possible et c'est également grâce à elle qu'un monde fait sens.

En partant de ces analyses, Michel Henry déplacera le centre de gravité du schématisme kantien, qui ne sera plus compris seulement comme un moyen de réunir la pensée et l'intuition sensible, mais comme ce qui forme la possibilité même de la transcendance, présentée comme « manifestation visible » ou comme « image reçue »[4]. C'est la raison pour laquelle l'auteur de l'*Essence de la manifestation* définit l'imagination transcendantale comme étant « la transcendance elle-même »[5]. L'imagination se présente dès lors comme cette intuition créatrice qui, en produisant l'horizon du monde, crée dans l'être la possibilité de l'altérité et y instaure la distance et l'écart où se déploie la phénoménalité dans sa visibilité.

---

[1] M. Henry, *EM*, § 8, p. 60 suiv. Cf. *ibid.*, p. 273.
[2] M. Henry, *EM*, p. 63.
[3] « La connaissance ontologique est créatrice et réceptrice à la fois ». M. Henry, *EM*, p. 210.
[4] M. Henry, *EM*, p. 222.
[5] M. Henry, *EM*, p. 219. L'auteur parle également de « l'acte imaginatif de la transcendance » (p. 244).

Bulletin d'analyse phénoménologique V 9 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

Comment faut-il comprendre cette altération de l'être que l'imagination prend en charge ? Comment peut être défini le rôle de cette dernière dans l'instauration du monde phénoménal ? On pourrait cantonner l'imagination dans le domaine seul de ce qu'elle rend manifeste, dans la représentation comprise non pas comme acte, mais comme résultat, de la même manière que l'on peut comprendre l'apparaître comme ce qui se phénoménalise dans le champ de visibilité de l'être[1]. La fonction de l'imagination serait alors celle de soutenir la richesse des formes et des couleurs du monde et la variété de ses apparences. Ce n'est cependant pas d'une imagination transcendantale que nous serions autorisés à parler ainsi, mais seulement d'une imagination objectivante, voire objectivée. Car, de même que l'apparaître ne se réduit pas à la phénoménalité manifeste, mais doit être compris également comme l'acte qui la fonde, l'imagination ne peut créer que parce qu'elle est avant tout une conscience immanente. Par « la révélation de l'imagination comme immanence »[2] il faut comprendre que « dans la manifestation de l'imagination réside, non la phénoménalité du monde, mais ce qui rend celle-ci possible, ce dans quoi la phénoménalité parvient à l'effectivité »[3].

C'est à cet endroit que l'analyse henryenne prend un tournant radical. Si l'on remonte aux sources de la création propre à l'imagination, on ne trouve pas le monde mais ce qui le rend possible, à savoir *« une conscience à laquelle le monde n'appartient pas »*[4]. Ce qui rend le monde effectif est une conscience où le monde est absent, de même que ce qui produit la transcendance est une « essence où la transcendance n'agit pas »[5]. C'est la nécessité de ce noyau immanent de toute création que la philosophie de Michel Henry cherche à mettre en évidence comme étant celle qui fonde toute apparence — et ce qui vaut pour le monde vaut également pour l'œuvre d'art. Si elle se présente comme expansion dans un horizon de visibilité, comme jet de couleur ou parole poétique, la création imaginaire ne tient sa cohésion que de sa capacité de retenir cet horizon près de soi, comme solidaire d'une activité immanente. C'est dans ce mouvement que Henry décèle également « l'essence de l'imagination »[6]. Nous comprenons dès lors que l'imagination entendue dans sa teneur immanente n'est pas dissociable

[1] M. Henry, *EM*, § 29, p. 270.
[2] M. Henry, *EM*, p. 332.
[3] M. Henry, *EM*, § 34, p. 328.
[4] M. Henry, *EM*, p. 329. Souligné dans le texte.
[5] M. Henry, *EM*, p. 331.
[6] M. Henry, *EM*, § 34, p. 327.

du pathos de la vie dans son épreuve de soi et que tout ce qui se déploie par elle se définit à partir de ce pathos.

Le chemin qui va de la phénoménalité de la création vers son origine immanente permet de comprendre qu'une « connexion essentielle »[1] unit l'art et la vie, qui s'appuie sur le rôle que la création imaginaire est susceptible de jouer auprès de la vie comprise comme mouvement affectif immanent. C'est parce que la vie « n'est rien du monde » nous dit Henry, et qu'elle cherche néanmoins à s'affirmer indéfiniment comme force intensive qu'elle « fait appel à l'imagination »[2]. La création est demandée par la nature du dynamisme immanent de la vie qui n'est pas seulement celui d'une épreuve de soi, mais aussi celui d'une incessante montée en intensité et en force, d'un désir illimité d'affirmation. C'est ainsi que « la vie est présente dans l'art selon son essence propre »[3] manifestée comme accroissement de soi par lequel, à partir du souffrir originel de l'épreuve de soi, on accède à la joie et de la joie on passe à une souffrance nécessaire.

Une fois ces nouveaux jalons posés, le problème nouveau qui se présente est de distinguer l'imagination de l'affectivité originaire. Ramenée au niveau immanent de la vie qui s'auto-affecte, révélée elle-même comme conscience immanente, l'imagination fond littéralement dans « la vie même » comprise comme « effort d'autodifférenciation interne »[4]. Sa seule spécificité sera intensive, non pas en ce qu'elle serait conçue comme une forme plus intense de l'affectivité originaire, mais en tant qu'elle est solidaire de l'intensification permanente de la Vie et qu'elle stimule son mouvement d'auto-impression.

Qu'en est-il cependant de la spécification de l'imagination par rapport au mouvement de la vie ? On pourrait supposer que l'imagination assure le lien entre la vie qui s'auto-affecte et le monde visible où, comme Michel Henry le souligne, nous ne pouvons jamais la rencontrer comme telle. Deux directions pourraient alors être suivies dans l'analyse de la création artistique : une qui prend son point de départ dans la vie immanente, en suivant son mouvement d'accroissement qui exige une expression phénoménale et une autre qui part de ces œuvres d'art qui, de par la charge affective qu'elles nous intiment, ont le pouvoir de nous ramener au mouvement sensible

---

[1] M. Henry, *La métamorphose de Daphné* (1977) dans *Phénoménologie de la vie III. De l'art et du politique*, Paris, PUF/Épiméthée, 2004 (abrégé *PV* III), p. 193-194.
[2] *PV* III, p. 194.
[3] M. Henry, *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*, Paris, François Bourin, 1988 (abrégé *VI*), p. 209.
[4] M. Henry, *VI*, p. 189.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 9 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

primordial. Mais, à y regarder de plus près, ces deux directions de recherche s'enracinent chacune dans le même mouvement immanent. Pour ce qui est de la première, il faut souligner que le mouvement intensif de la vie ne peut trouver son expression adéquate en une représentation qu'à condition que cette représentation soit envisagée non pas à partir de ce qu'elle pourrait exposer de mondain, mais des tonalités subjectives qui la produisent et qu'elle suscite. Quant à la deuxième direction, on ne peut saisir dans une œuvre un mouvement vivant qu'à condition de dépasser ce qu'elle donne à voir pour trouver ce que Michel Henry appelle sa « composition originelle »[1], faite non pas de lignes, de points et de couleurs perceptibles, mais, encore une fois, de sentiments et d'impressions subjectifs. Quelle que soit la direction que nous empruntons dans l'analyse de la création artistique nous nous retrouvons au même niveau immanent. Effectivement, cela se passe comme si la création avait lieu avant que soit posés le premier trait du pinceau et la première couleur sur la toile, avant que la première parole d'un poème soit écrite et avant que toute expression accessible à une vision se dessine. Loin d'assurer le lien du mouvement de l'affectivité immanente avec la phénoménalité, la création imaginaire dont nous parle Henry est une création d'avant le monde, laissant des traces visibles dans ce monde comme par accident.

Cette idée est renforcée par le sens que reçoit sous la plume de Henry l'abstraction dans l'art. L'abstrait dans la peinture ne désigne, pour l'auteur de *Voir l'invisible*, ni une crise de l'objectivité dans l'art, ni un remaniement de la figuration perceptive, mais « le jaillissement intérieur continu de la vie (…) qui s'étreint dans la nuit de sa subjectivité radicale où il n'y a ni lumière, ni monde »[2]. C'est pourquoi l'art abstrait ne peut être conçu comme une variation parmi d'autres du devenir historique de l'art, mais comme ce qui est susceptible de dévoiler la possibilité même de la peinture et « la source éternelle de toute création »[3] : ce qui se réalise en lui n'est pas seulement un jeu nouveau de formes apparentes, mais l'essence intime de la vie dans son mouvement d'affirmation. L'abstraction artistique se définit ainsi en tension par rapport à l'objectivité, dans la mesure où elle possède le don d' « arracher les tonalités subjectives de leur dissolution dans la perception objective » et de « les isoler pour les rendre à la puissance de leur retentissement origi-

[1] M. Henry, *Kandinsky et la signification de l'œuvre d'art* (1986, 1996), in *PV* III, p. 216.
[2] M. Henry, *VI*, p. 33.
[3] M. Henry, *VI*, p. 12.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 9 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

nel »[1]. C'est ainsi que s'affirme la spécificité éthique de l'art compris comme « négation dans l'objectivité de l'objectivité elle-même »[2].

Si nous remontons à la source de cette négation dont l'affirmation artistique de la vie est solidaire, nous remarquerons que la possibilité des tonalités subjectives que l'art suscite est toujours présente en nous. Pourquoi n'en investissons-nous pas alors chacun de nos gestes, chacune de nos paroles et de nos pensées, chacune de nos œuvres ? Pourquoi l'exposition dans la lumière du monde les atténue-t-elle jusqu'à les éteindre ? Pourquoi les sentiments et les émotions ne peuvent-ils ressortir que par un retrait de la visibilité ? Pourquoi faut-il se rendre aveugle à ce qui peut être vu pour « se sentir voir », ce mot de Descartes que Henry reprend pour décrire le mouvement immanent de la vie ? C'est parce que l'affectivité subjective est, selon Henry, fondamentalement étrangère au monde, et qu'elle est menacée, en lui, par une altération radicale qui met en danger son essence même. Le monde et la vie s'opposent comme le jour et la nuit. Car la vie ne peut être préservée que pour autant qu'elle reste en soi : tout écart, toute distanciation nous rend inaccessible son être propre, révélé comme auto-affection ; alors que le monde est fondé dans cet écart quant à soi où se déploie la phénoménalisation dans sa visibilité.

Il y a cependant lieu de soutenir également — et tout particulièrement par rapport au domaine de la création artistique — que, pour s'ignorer mutuellement de manière aussi radicale, la vie et le monde ont besoin l'un de l'autre, comme la nuit et le jour. Il faudrait alors reconnaître au monde la possibilité de se manifester comme vivant et à la rencontre que nous faisons des formes et des couleurs visibles un rôle plus important auprès de la vie qui s'auto-affecte — ce qui n'est possible qu'à condition de parvenir à retrouver le lien entre l'affection et l'auto-affection autrement que par une déduction du fondement originaire à partir de ce qui ne l'est pas. C'est cette direction de recherche que peut éclairer l'interrogation sur le statut de la matérialité de l'imagination.

II. Les voies multiples de l'esthétique matérielle

La phénoménologie matérielle de Henry est solidaire d'une esthétique qui, même si elle ne concerne pas seulement le domaine des œuvres d'art, s'éclaire à partir de leur fréquentation. Est à suivre dès lors le double enra-

[1] M. Henry, *Kandinsky et la signification de l'œuvre d'art*, in *PV* III, p. 216.
[2] M. Henry, *La métamorphose de Daphné* in *PV* III, p. 194.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 9 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

cinement de cette esthétique selon que l'on procède, comme Michel Henry, à partir du principe immanent de l'auto-affection ou bien à partir du monde au sein duquel elle déploie sa manifestation. À ce double enracinement correspondront deux sens de la matérialité qui nous permet de définir une esthétique comme étant une esthétique « matérielle ».

Les analyses henryennes attirent notre attention sur le fait qu'une œuvre d'art ne peut être considérée comme telle qu'en rapport avec une sensibilité qu'elle éveille et avec la vie profonde qu'elle stimule en elle. Ce sens de l'œuvre peut être occulté si on la saisit comme une représentation objective ou tout simplement comme une irréalité dépourvue de toute consistance affective. Le pas à franchir entre représentation et irréalité n'est pas grand, car si ce qui est représenté tire sa sève réelle de la sensibilité, il perd sa réalité aussitôt qu'il est séparé d'elle et qu'il est envisagé comme autonome. C'est par le biais de leur exposition dans une représentation que des œuvres issues d'une créativité sensible vivante peuvent être traitées comme des objets parmi les autres, ce qui peut entraîner non seulement un problème de compréhension de leur essence vivante, mais aussi des conséquences qui portent directement atteinte à cette essence jusqu'à pouvoir l'anéantir. L'exemple de la restauration destructrice du monastère grec de Daphni que Michel Henry critique dans *La Barbarie* est en ce sens parlant. Pour éviter un tel écueil il faut comprendre que, par delà ce qui peut être observé et mesuré, toute œuvre « s'alimente à une source secrète »[1] et reste porteuse d'une force affective invisible qui ne peut être objectivée.

Le problème qui intervient alors est que l'œuvre d'art partage cette condition qui est censée la spécifier comme telle avec tout ce qui est ressenti de manière subjective. Isolée du monde visible afin que son essence puisse être cernée, elle devient impossible à discerner au sein du déploiement de la vie affective. Or, de même que nous comprenons que l'œuvre d'art n'existe comme telle qu'en vertu de la sensibilité qu'elle investit, nous devons concéder que tout ce qui est affectif n'est pas artistique. Face à ce problème, on se doit de rappeler que la création artistique a son site à la fois dans le monde et hors de lui : dans le monde, dans la mesure où elle manie des sons que nous pouvons entendre et des couleurs que nous pouvons voir ; hors de lui en tant qu'ayant pour corrélat un imaginaire qui reste invisible, impossible à thématiser. La particularité de l'esthétique henryenne par rapport aux autres esthétiques phénoménologiques est de concevoir cet imaginaire comme investi d'affectivité et comme dépourvu de toute repré-

[1] M. Henry, *PV* III, p. 195.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 9 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

sentation mondaine. C'est seulement à cette condition que nous pourrons chercher en lui « le statut véritable de l'œuvre d'art »[1].

Pour passer d'une conception de l'imagination à l'autre — de son caractère visible et mondain à son caractère invisible et immanent — il faut quitter l'attitude objectivante et embrasser ce que Henry appelle la « vision esthétique » : s'imposera alors le caractère de « fenestrité » (*Fenster-haftigkeit*) de l'image que Husserl et Fink[2] ont décrit comme étant la capacité, propre à l'image, d'installer une rupture dans l'horizon perceptif habituel et de nous introduire dans un nouvel horizon de sens. Henry ne se contente cependant pas de constater, comme ces deux auteurs, que l'image est une fenêtre dans le monde réel qui renvoie à autre chose que son ordre concret. Il précise que par elle « le regard se trouve transporté vers un ailleurs *radical* »[3] qui est celui de la Vie qui agit dans toutes choses.

Mais Henry va encore plus loin lorsqu'il affirme qu'il serait erroné de différencier, comme l'ont fait Husserl et Sartre, la perception et l'imagination, et d'examiner l'esthétique comme relevant du domaine de l'imaginaire, sans la mettre en rapport avec la perception. Puisque l'imaginaire pur doit être tenu pour affectif, cela reviendrait à refuser au monde perçu des qualités affectives subjectives. Or, ce ne sont pas seulement les sensations primaires qui sont en question ici, mais aussi et surtout leur « être originel auto-affecté »[4] à partir duquel le monde est senti. Contre une telle distinction il faut rappeler que l'esthétique se nourrit originellement de la sensibilité et qu'à ce titre elle irrigue tous les domaines de l'existence, de la perception quotidienne jusqu'à la connaissance. Le domaine de l'esthétique est donc le domaine de la vie et « il se recouvre (…) avec le monde lui-même (…) pour autant que celui-ci est un monde sensible »[5]. Nous pouvons dire que l'imaginaire embrasse le réel perceptif et ne s'abîme en lui que lorsque celui-ci abandonne sa charge affective pour se figer en monde d'objets ; toute la question étant de savoir comment ce changement insigne a lieu et pourquoi.

Nous assistons ainsi au dépassement de la conception de l'imagination en tant que pouvoir de représentation ou de production d'images vers une détermination affective de celle-ci. Mais si on envisage l'imagination comme

---

[1] M. Henry, *Kandinsky et la signification de l'œuvre d'art*, in *PV* III, p. 206.
[2] E. Fink, *Re-présentation et image*, in *De la phénoménologie*, Paris, Minuit, 1974, § 34, p. 92 suiv.
[3] M. Henry, *Kandinsky et la signification de l'œuvre d'art*, in *PV* III, p. 204. C'est nous qui soulignons.
[4] M. Henry, *PV* III, p. 270.
[5] M. Henry, *PV* III, p. 208.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 9 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

investissant effectivement le réel à chaque fois que celui-ci est ressenti subjectivement, le problème est encore une fois celui de la scission entre son mouvement immanent et ce que sa création donne à voir. Nous courons alors le risque de substituer à la séparation (modale) entre imagination et perception une séparation bien plus grave, celle entre « la dimension ontologique de l'art » et le monde objectif de la perception ; de reléguer ainsi un bon nombre d'œuvres au niveau d'un objectivisme froid et dépourvu de fondement pour n'accepter dans le domaine de l'expérimentation artistique que ce qui nous meut affectivement. Peut-on opérer une telle ségrégation dans le domaine de l'art à partir du seul critère de l'affectivité ? Peut-on écarter ce qu'il expose et donne à voir du côté de l'objectivisme ?

Le problème est à nouveau de constater que l'acte de création se limite chez Henry à la « composition originelle » des tonalités subjectives et déchoit dès qu'il rejoint la visibilité, comme si la phénoménalisation lui enlevait sa valeur affective première et son sens. Si la critique henryenne de l'objectivisme est légitime, faut-il cependant ramener à elle tout le domaine de la phénoménalisation et *a fortiori* celui de la phénoménalisation artistique ? Peut-on tenir le déploiement mondain de la phénoménalisation pour noyé d'emblée dans l'objectivation ? Comment glisse-t-on du domaine de la lumière de la phénoménalisation dans celui de la nuit de la vie ? Comment sort-on de l'obscurité affective pour rejoindre l'ordre du jour ?

Contre cette limite ferme qui se dresse entre le visible et l'invisible, sans nuance aucune entre la lumière de la représentation et la nuit de la vie, il faudrait rappeler le clair-obscur de nos vécus les plus nombreux auxquels l'esthétique matérielle devrait accorder une place. Si elle le faisait, nous devrions tâcher de penser à travers eux non pas seulement un monde qui se recouvre parfois de couleurs affectives pour en être déserté d'autres fois, mais aussi un monde qui baigne le plus souvent dans une couleur indécise, qu'il nous revient d'éclairer ou d'obscurcir selon notre investissement affectif.

Comme Georges Didi-Huberman l'a montré dans ses ouvrages sur l'image[1], une autre manière de dépasser la représentation dans l'art est possible qui procède à partir de l'image même dans sa visibilité et de ce qu'elle a de plus matériel. C'est donc également une esthétique matérielle que cet auteur développe, par ailleurs fortement inspirée par la méthode phénoménologique. Sauf que « matériel » revêt sous la plume de Didi-Huberman un autre sens que sous celle de Henry : il ne s'agit pas de la

[1] G. Didi-Huberman, *Devant l'image*, Paris, Minuit, 1990 (*DA*), *Fra Angelico. Dissemblance et figuration*, Paris, Flammarion/Champs, 1995 (*FA*).

Bulletin d'analyse phénoménologique V 9 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

matière impressionnelle de la conscience[1], mais de ces éléments de l'image visible souvent négligés, comme le support sur laquelle elle est peinte, l'épaisseur des taches de couleur ou l'intensité excessive de certaines nuances qui surprennent le regard sans le renvoyer à une signification précise. Dans ces « accidents de matière», Didi-Huberman voit la possibilité d'interrompre l'unité objective ou naturelle de la représentation afin d'imposer une « auto-présentation de la peinture elle-même »[2] et de l'image en tant qu'image. Dépourvus de signification, dépourvus de forme, ces éléments donnent à voir quelque chose de brut, d'indéterminé — un indice ou un vestige de quelque chose — et font jouer la présence matérielle massive contre la transparence de la représentation. C'est ainsi qu'entre le visible et l'invisible s'ouvre un espace intermédiaire, celui du « visuel » ou du « figurable »[3] — à distinguer du « visible » et du « figuré » — qui se nourrit à la fois de la préfiguration et de la défiguration des choses et qui libère ce qui est à voir de son sens objectif pour l'ouvrir à une multiplicité de sens[4].

La méthode de Didi-Huberman est pressentie par Henry quand il remarque qu'à la différence d'un objet, dans l'image peinte « un très petit espace réel sur la toile peut représenter dans le tableau un espace immense »[5] — mais dans ce trouble qui distingue l'image *au sein de la perception* Henry décèle uniquement sa propension de renvoyer vers un « ailleurs radical », qu'elle partage avec tout ce qui est investi par l'affectivité de la vie.

En partant du même constat, Didi-Huberman appelle ce petit espace pictural qui vient brouiller l'ordre de la représentation un « pan »[6], et il le considère dans sa matérialité la plus brute : tache incongrue de couleur, intensité ou épaisseur de matière. Les exemples sont celui du pan de mur jaune dans la *Vue de Delft* de Vermeer, « volée de couleur » qui frappe au Louvre l'écrivain Bergotte dans *La recherche du temps perdu*, celui d'un grand espace blanc dans *l'Annonciation* peinte par Fra Angelico sur les murs

[1] M. Henry, *PM*, p. 33.
[2] G. Didi-Huberman, *DA*, p. 291.
[3] G. Didi-Huberman, *DA*, p. 27
[4] Figurer c'est transposer le sens, introduire l'hétérogénéité dans sa visibilité. G. Didi-Huberman, *FA*, p. 232. La figure elle-même est définie comme un principe structural et dynamique, comme « une vertu de *subtilité* du sens » (*FA*, p. 133, souligné dans le texte).
[5] M. Henry, *Kandinsky et la signification de l'œuvre d'art* in *PV* III, p. 204.
[6] Le pan est défini par Didi-Huberman comme ce par quoi le fond fait surface dans l'image : la fois le devant et le dedans, le tissu et le mur, élément local, mais aussi élément englobant, à la fois motif structurel et ce qui déchire la structure.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 9 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

du couvent de San Marco de Florence ou encore les taches rouges qui parsèment la scène du *Noli me tangere* peinte par le même Fra Angelico. Ces éléments qui sont de l'ordre du « support matériel, des craquelures de la toile ou des fentes de bois, ou encore les taches colorées et leur étalement en quelque sorte "physique" sur la surface peinte »[1], sur lesquels Henry s'accordait avec Husserl pour dire qu'ils devraient être dépassés pour saisir un tableau comme une image, constituent pour Didi-Huberman, bien au contraire, le point de départ de son exploration, qui permet de découvrir l'image non comme « composition originelle » préexistant à sa visibilité, mais comme figurable *en creux* de sa visibilité.

Face à ces deux versants d'analyse, on comprend que l'orientation de l'esthétique matérielle dépend de ce que l'on entend par matière : en tant qu'impression sensible originaire dont la nature n'est pas simplement affective, mais auto-affective, elle fera signe vers la vie invisible qui anime la création ; en tant que toile, bois ou mur, épaisseur ou intensité de couleur qui frappe la vue et la déstabilise, elle aura le don de mettre l'image en mouvement, non pas pour nous renvoyer vers un en-deçà invisible de la représentation, mais pour nous montrer qu'une représentation ne sera jamais une image si elle ne se nourrit de sens multiples. Cependant, entre la matérialité invisible de la vie qui s'auto-affecte et la matérialité visible du monde, il y aurait à chercher une troisième voie possible, qui permette de repenser le statut de l'imagination à la lumière de la corrélation qui s'établit entre la subjectivité et le monde. Les analyses husserliennes qui envisagent l'imagination à partir de l'intentionnalité nous donnent les moyens d'explorer cette voie tierce.

III. La voie tierce de la matière imaginative : le sens et le temps

Une approche de la perspective intentionnelle husserlienne nous donne la possibilité de comprendre la matérialité imaginative à partir de ce que Husserl a thématisé depuis la cinquième *Recherche logique* comme étant la matière des actes intentionnels : il s'agit de leur « être-dans-le-comment » défini dans les *Idées directrices pour une phénoménologie pure* comme le sens (*Sinn*) des actes intentionnels[2]. Dans *Incarnation*, Michel Henry interprète cette matière intentionnelle comme étant celle de la « matière phénomé-

[1] M. Henry, *VI*, p. 22.
[2] Cf. E. Husserl, *Idées directrices pour une philosophie et une phénoménologie pure*, *op. cit.*, § 124, p. 419.

nologique pure » de l'impression[1] à partir de laquelle l'intentionnalité se révèle à elle-même et éprouve sa réalité. Telle n'est cependant pas la position de Husserl, qui a bâti une théorie phénoménologique du sens compris comme indépendant des contenus immanents[2]. Pour Husserl le sens est l'élément qui oriente l'acte intentionnel de telle ou telle manière[3], et qui fait qu'il peut appréhender le même objet de plusieurs façons. Dans le cas d'un acte d'imagination, sa matière sera celle du rapport spécial qu'il met en œuvre, qui diffère, par exemple, selon qu'il s'agit de la conscience d'image (*Bildbewusstsein*) ou de la fantaisie (*Phantasie*).

Annoncée par plusieurs passages des *Recherches logiques*, l'analyse phénoménologique de l'imagination est entamée par Husserl dans son cours de l'hiver 1904-1905 consacré à la famille des présentifications[4]. L'imagination y est présentée comme un mode d'appréhension intentionnelle qui a pour trait distinctif d'investir ses objets du caractère d'image. Ceci suppose, inversement, que les images ne tirent leur sens d'image que des actes intentionnels qui les appréhendent comme telles. Dans le cas d'une image perçue, l'acte de perception s'entrelace avec un acte imageant, lui-même divisé en deux directions : vers l'objet-image (*Bildobjekt*) et vers le sujet-image (*Bildsubjekt*). Cette double direction intentionnelle, présente dans la visée de toute image, rend compte de la qualité de présentification (*Vergegenwärtigung*) propre à l'imagination en général, qui la rapproche du souvenir et de l'attente : comme eux, elle désigne une forme d'intuition qui vise un objet absent et fournit un accès direct à ce qui ne peut se donner que de manière indirecte.

C'est ainsi que se dessine la thèse husserlienne de l'autonomie de la conscience imageante par rapport à la perception qui reste, elle, une présentation (*Gegenwärtigung*). Toutefois, cette autonomie n'est pas marquée par Husserl uniquement au niveau noétique, mais aussi au niveau hylétique. Effectivement, ce ne sera pas seulement la nature de l'acte intentionnel — j'appréhende cette chose en tant qu'image — qui assurera la spécificité de l'imagination, mais aussi la nature du contenu de cet acte : la où la perception appréhende des sensations, l'imagination travaille avec des phantasmes[5].

---

[1] M. Henry, *I*, p. 71.
[2] E. Husserl, *Recherches logiques*, tr. fr. H. Élie avec la collaboration de L. Kelkel et R. Schérer, PUF/Épiméthée, 1959, II (abrégé *RL*), II, V, § 14, p. 188.
[3] Voir E. Husserl, *RL*, V, § 17, p. 205 et § 22, p. 233.
[4] E. Husserl, *Phantasia, conscience d'image, souvenir*, tr. fr. M. Richir, Grenoble, Millon, 2000 (abrégé *PCS).*
[5] Voir en ce sens E. Husserl, *PCS*, n°1, § 4, p.55.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 9 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

L'introduction tardive, par Husserl, de cette famille nouvelle de contenus impressionnels qualitativement différents de ceux engagés par la perception a été contestée comme une régression de son analyse phénoménologique au niveau psychologique et comme une concession faite aux théories empiristes de Hume et Locke, qu'il avait par ailleurs fortement critiquées.

On peut s'interroger effectivement sur la pertinence de cette différenciation entre fantasmes et sensations qui nous renvoie à notre question de la matérialité de l'imagination. Cela se passe comme si quelque chose, dans l'image, surpassait la capacité de détermination de l'acte intentionnel, contribuant de manière décisive à ce qu'elle s'impose en tant qu'image. Ce trait propre à l'image, dont la noèse ne peut pas rendre compte, saurait-il toutefois être garanti par son contenu immanent ? Si tel était le cas, la perspective husserlienne ne ferait que confirmer les développements de l'analyse henryenne. Est-il cependant certain que la spécificité de l'image puisse être surprise au niveau de l'immanence impressionnelle de la conscience ? Ne relève-t-elle pas de quelque chose qui est à chercher aussi bien hors de l'acte intentionnel que hors de l'immanence subjective ?

C'est ce qu'invitent à penser les analyses husserliennes sur cette forme plus libre de l'imagination qu'est la fantaisie (*Phantasie*), qui fonde tous les actes imageants. Les descriptions attentives que Husserl lui consacre prouvent clairement que le schéma intentionnel et impressionnel de la conscience d'image (*Bildbewusstsein*) ne convient pas pour cerner la nature de ses manifestations et la manière dont elles sont engendrées. Contrairement à la conscience d'image, la fantaisie n'opère pas avec des images, mais avec des profils fugitifs, de pâles esquisses évanescentes qui se succèdent pour composer l'ordre étrange de nos rêveries et de nos rêves dans lequel la conscience d'image s'enracine également. Husserl écrit à son propos :

> … elle est nettement séparée de la fonction propre d'image par ceci qu'il lui manque un objet-image se constituant spécifiquement. Et même alors, un objet-image en tant qu'objet-image présent. Ici le sujet n'est donc pas comme dans le cas du caractère d'image physique intuitionné au-dedans d'un objet-image apparaissant comme présent, d'un objet qui se donne l'air d'être membre de l'objectité du champ visuel, ou extérieurement figuré en image par un tel objet, ni même symbolisé d'après une similitude lointaine. Nous avons bien dans la représentation de fantaisie (*Phantasievorstellung*) une apparition d'un objet, mais aucune apparition d'un quelque chose de présent

au moyen de laquelle se produirait une apparition de quelque chose de non présent[1].

Si le rapport de la présence à l'absence, qui donne le caractère de présentification de l'image, ne peut ici s'établir, c'est parce que la présence est impossible à atteindre dans la fantaisie. Ce qui manque donc à cette forme de l'imagination est la force, propre à la conscience en général, d'actualiser ses vécus et d'entretenir une forme de présence intuitive.

Si nous observons la manière dont les productions de la fantaisie se déploient, ce qui attire l'attention en premier lieu c'est leur caractère vague et imprécis, qui rend difficile leur saisie ponctuelle, mais aussi la rapidité avec lesquels elles s'enchaînent, qui rend leur apparition soudaine et inopinée. Bien que Husserl persévère à affirmer leur caractère objectif, les vécus de la fantaisie ne livrent pas, à proprement parler, des objets dont le sens serait constitué par des actes, comme l'est le sens de l'image, dans le cas des images perceptives. Il s'agit plutôt de simples apparitions qui semblent, au premier regard, reproduire seulement certains traits, arbitrairement choisis et généraux, des choses qu'elles présentifient : certaines couleurs et certaines formes, elles-mêmes faiblement marquées et changeantes. Loin de composer, comme nous pourrions l'attendre de la part d'une forme « interne » de l'imagination, des images vécues dans l'immanence de la conscience, les apparitions de la fantaisie font miroiter des esquisses fugaces, des profils indéfinis et des couleurs ternies.

Le schéma opératoire fondamental de l'intentionnalité, qui suppose qu'une appréhension (*Auffassung*) anime un contenu (*Inhalt*) immanent, paraît dès lors difficile à appliquer aux vécus de la fantaisie, où les phantasmes immanents sont impossibles à différencier des actes. Aussi y a-t-il des raisons de penser que la révision de ce schéma autour de 1909[2] n'est pas seulement liée aux conséquences tirées des analyses sur le temps, mais aussi à celles qui se dégagent des explorations de la fantaisie. Là où l'étude phénoménologique de la temporalité a imposé un élargissement du présent de la conscience vers les rétentions et les protentions et la prise en compte des données non actuelles de la conscience, les recherches sur la fantaisie ont mis en évidence la soudaineté de certaines apparitions, auxquelles manque

[1] E. Husserl, *PCS*, n°1, § 40, p. 115.

[2] Cf. E. Husserl, *PCS*, n°8, p. 275. Voir en ce sens également R. Bernet, I. Kern, E. Marbach, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg, F. Meiner Verlag, V, § 1, p. 136, tr. fr. P. Cabestan, « Imagination, conscience d'image, souvenir », in *Alter*, « Espace et imagination », n°4/1996, p. 459.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 9 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

précisément le caractère de présence, essentiel pour les analyses husserliennes de la temporalité.

Aussi l'examen de la fantaisie invite-t-il à une radicalisation des positions husserliennes dans la direction d'une interrogation du statut de la présence même, et d'une remise en cause de son rôle fondateur de l'écoulement temporel en tant qu'écoulement continu. Il faut ainsi comprendre que le présent qui est ici visé dans son rôle fondateur n'est pas un simple mode temporel de la conscience parmi d'autres. Son noyau est à chercher dans la présence à soi de la conscience, dans son immanence, que Husserl suppose comme constamment pré-donnée dans l'expérience. C'est la thèse phénoménologique dont Henry approfondira les conséquences dans sa théorie de l'auto-affectivité. Or, cette présence à soi est mystérieusement absente dans la fantaisie.

Les analyses de la fantaisie nous permettent dès lors d'avancer que si, pour Henry, la matière de l'imagination était celle de l'auto-affection invisible de la subjectivité, elle est à chercher, pour Husserl, du côté d'une temporalité qui échappe aux emprises des saisies présentes pour nous exposer à un sens qui se forme à même l'apparition phénoménale et qui ne peut être accueilli que passivement. Si l'on relie les descriptions phénoménologiques de ces états dans lesquels la fantaisie nous transporte aux analyses génétiques, il apparaît que leur temporalité saccadée et intermittente plonge la conscience du présent dans son passé transcendantal. Le caractère soudain de ces manifestations peut être interprété comme le symptôme du passage accidenté d'un niveau de phénoménalisation à l'autre, comme une espèce d'ouverture brusque qui permet d'entrevoir, depuis le niveau de la constitution active, ce qui se passe dans les tréfonds de la phénoménalisation.

Mais les descriptions de la fantaisie ajoutent une dimension nouvelle aux analyses portant sur les synthèses passives, à savoir celle de l'inattendu accueilli comme un événement. Aussi permettent-elles de révéler la richesse expérientielle de la passivité, qui n'est plus à comprendre uniquement comme pure épreuve sensible où l'activité de la conscience s'annule, mais aussi comme épreuve du sens intentionnel par un sens qui se forme dans les soubassements passifs de la vie consciente, par des synthèses dont elle n'a pas l'initiative et la maîtrise, et qui sont celles qui naissent du partage intersubjectif compris au sens le plus large. La passivité retrouverait alors son lien organique au passé, à condition de comprendre celui-ci comme une puissance qui interpelle le présent et lui assigne des tâches à accomplir, qui lui viennent de plus loin que ce que la mémoire peut contenir.

De par leur caractère changeant, les productions de la fantaisie appellent une autre compréhension du sens que celle que fournit son objectiva-

Bulletin d'analyse phénoménologique V 9 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

tion intentionnelle, à savoir comme un sens en évolution dans les sédimentations passives de nos propres expériences, et des expériences qui nous ont précédées, et avec lesquelles nos vécus actuels se découvrent un lien. Ce sens est constamment réorganisé, mais aussi considérablement réduit par les visées objectivantes qui se déroulent dans le régime d'actualité de la conscience. Il se peut que le rôle de la fantaisie soit celui de recueillir, à même la phénoménalisation la plus profonde qui nous porte, des bribes de sens qui ne deviennent intelligibles que lorsqu'elles sont ordonnées par la conscience active, mais dont la vivacité naît d'un partage plus vaste avec les expériences passées. Sa matérialité serait alors celle d'une phénoménalité dont le sens excède l'impressionnalité immanente de la conscience pour l'inscrire dans une histoire plus vaste, où les expériences passées et possibles se répondent et s'appellent constamment, par-delà ce que le présent à soi de la conscience peut accueillir et expliquer.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 9 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique V 10, 2009
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Une intentionnalité pratique et contextuelle chez le Heidegger de 1919-1929 ?

Par CHARLOTTE GAUVRY
Université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Résumé On entend montrer que la réécriture heideggérienne de la notion husserlienne d'intentionnalité, réécriture herméneutique, contextuelle et pratique de 1919 à 1923, réécriture ontologique et temporelle de 1923 à 1929 aboutit à une double dissolution de la notion qui témoigne de l'irréductible divergence entre la pensée de Heidegger et la phénoménologie husserlienne.

L'intentionnalité, selon son acception traditionnelle, est une relation : une relation entre un sujet qui a l'intention de signifier et un objet qui est signifié. La notion soulève alors une question épistémologique classique, celle de la possibilité, pour un sujet, de viser et d'atteindre le monde qui lui est extérieur. Parallèlement, la question de la détermination de cette relation est problématique. Une première réponse à ces questions consiste en une reformulation internaliste de la notion. L'objet intentionnel serait toujours atteint car déterminé de manière transcendantale par sa condition de possibilité : le sujet intentionnel. Or, par un recours à l'analyse heideggérienne de 1919-1927, on entend précisément interroger la pertinence de ces deux caractéristiques : celle du caractère nécessairement internaliste et relationnel de l'intentionnalité.

Le penseur allemand, dès 1919, met à mal le dualisme sur lequel est censée reposer la notion. Heidegger, très tôt, reformule la notion husserlienne pour poser que l'intentionnalité est moins une relation entre un sujet et un objet, moins une flèche formelle, qu'une attitude pratique (celle de la vie de 1919 à 1923, celle du Dasein à partir de 1923) engagée dans un environnement. Parallèlement, Heidegger repense la nature de cette relation. S'il la considère d'abord comme un cercle herméneutique, comme la relation

immanente de la vie avec elle-même, dès son cours du semestre d'hiver 1923-1924[1], il réintroduit, à son fondement, une nouvelle notion de « transcendance », non transcendantale. Aussi propose-t-on par cet article d'interroger le rapport que le premier Heidegger entretient avec la phénoménologie husserlienne, plus particulièrement avec ce concept fondamental qu'est l'intentionnalité, concept qui traverse son œuvre pendant les années 1919-1929.

On entend ainsi traquer les occurrences et reformulations de la notion husserlienne. Ceci pour montrer que sa réécriture heideggérienne, loin d'être systématique et définitive, est expérimentale et évolutive. Plus qu'une réécriture homogène de la notion d'intentionnalité, on en relèvera au moins deux reformulations conceptuelles : la reformulation herméneutique de 1919-1923 et la reformulation ontologique et temporelle qui s'esquisse dès 1923 pour s'épanouir pleinement en 1929 dans *Vom Wesen des Grundes*[2], avant de se dissoudre définitivement. On analysera alors cette évolution comme le symptôme paradigmatique de l'évolution de la philosophie heideggérienne de ces premières années.

Notre analyse est alors rétrospective : elle s'organise à rebours de la chronologie. On partira en effet de la notion telle qu'elle se précise avec une grande clarté dans le cours de 1927 : *Die Grundprobleme der Phänomenologie*[3]. On montrera que si sa réécriture définitive, transcendante, ontologique et temporelle la porte à son acmé, elle la fragilise aussi définitivement. Systématisée, généralisée, la notion annonce sa vanité et son rejet ultérieur par Heidegger.

Un temps d'arrêt sur l'œuvre maîtresse qu'est *Sein und Zeit* s'imposera alors. On observera les tensions et distorsions qui travaillent la notion dans l'œuvre publiée en 1927 mais élaborée dès 1923. On y interrogera les prémisses de la réécriture de 1927 ainsi que les sédiments de sa première formulation herméneutique.

Enfin, on examinera les premiers cours du jeune Heidegger de 1919 à 1923 pour y analyser l'élaboration d'une figure stimulante mais imparfaite : d'une intentionnalité intimement pratique, contextuelle mais non transcen-

---

[1] *Einführung in die phänomenologische Forschung* (WS 1923-1924), Gesamtausgabe, Band 17, Klostermann, Frankfurt am Main, 1994, surtout les §§ 48-50.

[2] *Vom Wesen des Grundes* (1929), in *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Band 9, Klostermann, Frankfurt am Main, 1976.

[3] *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (SS 1927), Gesamtausgabe, Band 24, Klostermann, Frankfurt am Main, 1975, trad. fr. par J.-F. Courtine, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Gallimard (*Ga* 24, par la suite).

Bulletin d'analyse phénoménologique V 10 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

dante ; une intentionnalité immanente dont le caractère relationnel est largement compromis. Cette dernière (ou plutôt première) tentative de réécriture de l'intentionnalité, malgré ses évidentes limites, retiendra particulièrement notre attention.

1. 1927 : Une relecture ontologique, temporelle et transcendante de l'intentionnalité

a) Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie *(SS 1927)*

Si Heidegger retravaille la notion d'intentionnalité dès ses premiers cours, en 1927, il en présente une acception cohérente et conclusive. Dès 1923, il comprend qu'il n'y a pas d'intentionnalité, d'intention de signifier et donc de visée sans un écart : il comprend que l'intentionnalité doit s'inscrire dans une transcendance. Or, ce n'est qu'en 1927 qu'il parvient à justifier la possibilité d'une telle intentionnalité transcendante, au prix de nombreux glissements eu égard à son acception husserlienne. De 1923 à 1927, c'est donc ce caractère transcendant qu'il tente d'élaborer. La justification de cette transcendance est finalement temporelle. En 1927, Heidegger arguë en effet que c'est parce que toute compréhension est ontologique et, en tant que telle, fondée dans le temps, que l'intentionnalité — structure de toute compréhension — est bien une relation transcendante. Tentons d'expliciter l'argument.

Dans le cours du semestre d'été 1927 : *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Heidegger redéfinit explicitement la notion phénoménologique d'intentionnalité, de manière ontologique et temporelle. Aussi les paragraphes 20 à 22 sont-ils particulièrement précieux pour notre analyse. Ce cours de 1927 se présente en un sens comme le prolongement direct du projet inachevé de *Sein und Zeit*. Si, dans l'introduction de son grand œuvre, le philosophe allemand annonçait vouloir faire apparaître l'être dans sa temporellité (*Temporalität*) et non pas seulement dans la temporalité (*Zeitlichkeit*) du Dasein, c'est-à-dire vouloir dévoiler le Dasein non pas seulement dans le temps mais comme conditionné par le temps, de fait, seuls les derniers paragraphes des *Grundprobleme* de 1927 engagent l'analyse. Leur question directrice est explicitement formulée dans le § 20b : « La question se pose de savoir si le temps est en fait ce en direction de quoi l'être

est lui-même ouvert en projet, si le temps est ce à partir de quoi nous comprenons l'être[1]. » Elle est clairement déployée en exergue du § 20 :

> Il s'agit à présent de montrer que la temporalité [*Zeitlichkeit*] est la condition de possibilité de la compréhension de l'être en général, que c'est *à partir du temps que l'être est compris et conçu*. Nous nommons temporellité [*Temporalität*] la temporalité [*Zeitlichkeit*] qui joue ce rôle de condition de possibilité. Nous voulons mettre en lumière, quant à leur possibilité, la compréhension de l'être, l'élaboration et la transformation de cette compréhension en ontologie[2].

Ainsi, selon Heidegger, ne s'agit-il plus seulement de penser le « temps » comme l'arrière-plan de la compréhension mais le « temps » en tant que « temporellité », c'est-à-dire en tant que condition de possibilité de la compréhension. Une telle entreprise conduit alors à reformuler définitivement les notions centrales de « compréhension » et ainsi d' « intentionnalité » : une redéfinition dont on entend analyser si elle conduit à une généralisation systématique ou à une dissolution de la notion phénoménologique.

La notion de « compréhension », ainsi que les paragraphes 31-34 de *Sein und Zeit* l'ont très bien montré, est une notion ontologique pour le Heidegger de la fin des années 1920. Aussi la compréhension est-elle moins une notion linguistique ou technique qu'une notion herméneutique et ontologique. Il s'agit moins de comprendre la signification des termes du discours que de dévoiler le sens ontologique du Dasein et du monde, initialement ouvert par l'ouverture qu'est l'être. Le cours de 1927 le réaffirme à maintes reprises, par exemple dans le § 20a : « Le *comprendre* est une *déterminité* originaire de l'*existence du* Dasein[3]. » Ou encore : « *La compréhension de soi-même dans l'être du pouvoir-être le plus propre, voilà le concept existential originaire du comprendre*[4]. » La compréhension de l'être est donc la « condition de possibilité » de tous les comprendre.

De manière plus originale encore, les *Grundprobleme* de 1927 précisent le concept en justifiant sa possibilité. Ils affirment d'abord le caractère nécessairement transcendant d'une telle compréhension. Ainsi le § 20b : « La transcendance est ce qui rend possible la compréhension de l'être[5]. » Et ils révèlent parallèlement la constitution temporelle de cette

[1] *Ga* 24, p. 337 [397].
[2] *Ibid.*, p. 330 [389], traduction légèrement modifiée.
[3] *Ibid.*, p. 332 [390].
[4] *Ibid.*, p. 333 [392].
[5] *Ibid*., p. 363 [429].

transcendance : « Il s'agit à présent de comprendre comment la *temporellité* du *Dasein rend possible la compréhension de l'être* en vertu de la *temporalité qui est au fondement de la transcendance du* Dasein[1]. » Ainsi que Heidegger le soutient, c'est donc en tant que transcendante que la temporellité est la condition de la relation intentionnelle. C'est la structure temporelle de la compréhension qui assure son caractère intentionnel : « La temporalité, à titre d'unité ekstatique-horizontale de la temporalisation, est la condition de possibilité de la transcendance et par là aussi de l'intentionnalité, fondée sur la transcendance[2]. » Il convient de préciser la structure de ce fondement temporel, condition de possibilité de la transcendance et donc de l'intentionnalité.

Suivons le § 21b qui analyse très précisément la structure de cette relation, devenue paradigmatique de toute compréhension, de toute perception également[3] : la structure de l'intentionnalité :

> L'intentionnalité, le fait de référer à quelque chose paraît être au premier coup d'œil une détermination triviale. Pourtant ce phénomène se révèle énigmatique dès que l'on a clairement reconnu que la juste compréhension de cette structure doit se garder de deux contresens ordinaires, et qui n'ont pas encore été surmontés au sein même de la phénoménologie : l'objectivisme à contresens, le subjectivisme à contresens. L'intentionnalité n'est pas une relation subsistante entre un sujet subsistant et un objet subsistant, mais une structure constitutive du caractère relationnel du comportement du sujet comme tel. À titre de structure relationnelle propre au comportement du sujet, elle n'est pas quelque chose d'immanent au sujet, et qui après coup aurait besoin de transcendance, mais la transcendance, et par là l'intentionnalité, font partie de l'essence de l'étant qui se comporte intentionnellement. L'intentionnalité n'est rien d'objectif, ni rien de subjectif au sens traditionnel[4].

Comment Heidegger caractérise-t-il la notion en 1927 ? Le concept reste défini comme une relation, comme une relation référentielle. Heidegger soutient qu'il n'y a pas d'intention de signification sans visée d'une *intentio*. L'intentionnalité n'est « pas quelque chose d'immanent au sujet ». Pour autant, il infléchit d'emblée le schéma classique : cette relation ne peut pas

[1] *Ibid.*, § 21, p. 363 [429].
[2] *Ibid*., p. 381 [452].
[3] Ce rapport heideggérien entre perception et intentionnalité — qu'il faudrait préciser par une analyse autonome — est particulièrement travaillé dans le § 21b de ce même cours : « Ce qui est désigné sous le nom de perception, c'est un phénomène dont la structure est déterminée par l'intentionnalité. » Voir aussi le § 20a.
[4] *Ibid.*, p. 376-377 [446].

être comprise comme la relation entre un sujet et un objet. Ainsi n'est-elle ni un acte mental ou psychologique engagé par un sujet, ni la visée d'un objet déterminant. Ce n'est « rien d'objectif, ni de subjectif au sens traditionnel ». Plus positivement, Heidegger affirme que l'intentionnalité est « une structure constitutive du caractère relationnel du comportement du sujet comme tel ». Il convient alors de comprendre l'intentionnalité comme le mouvement même du Dasein qui comprend son être. Son fondement n'est alors ni objectif ni subjectif mais ontologique et temporel. C'est en comprenant comment l'intentionnalité est conditionnée par le temps, que l'on peut alors comprendre sa structure. Seule cette origine temporelle, origine « non seulement inélucidée en phénoménologie, mais encore non questionnée »[1], peut expliquer ce qu'est l'intentionnalité, et ce en quoi c'est « une structure constitutive du caractère relationnel du comportement du sujet comme tel ».

Cette relation référentielle, ni subjective, ni objective qu'est l'intentionnalité est une relation temporelle. C'est là le grand enseignement du cours de 1927. Tentons de le comprendre. Selon Heidegger, la transcendance qu'est l'intentionnalité n'est possible que sur fond d'horizon du temps. C'est uniquement parce que le temps, ou plus exactement la temporellité, a une structure « ekstatique » (les trois ekstases que sont l' « ayant été », « le présent » et « l'avenir » étant pensées sur le modèle de l'arrachement) et horizontale (le temps étant d'abord l'horizon d'une possibilité) qu'un espace transcendant est ouvert entre horizons et ekstases. C'est ce qu'affirme explicitement Heidegger au § 21b :

> Nous savons pourtant que le fait de se diriger sur, que l'*intentionnalité* n'est possible que si le *Dasein* comme tel est en lui-même *transcendant*. Il ne peut être transcendant que si la constitution ontologique du *Dasein* se fonde originairement dans la *temporalité ekstatique-horizontale*[2].

De manière plus spécifique, pour éclairer son propos, Heidegger analyse la forme particulière de relation intentionnelle qu'est la perception :

> La perception, envisagée dans l'ensemble de la structure intentionnelle du percevoir, du perçu et de la perceptité — ainsi que toute autre intentionnalité — se fonde dans la constitution ekstatique-horizontale de la temporalité. […] La perception, à titre de comportement intentionnel, et avec ce que nous appelons son sens directionnel (*Richtungssinn*) est un mode insigne de présentification de quelque chose. L'*ekstase du présent* est ce qui constitue

[1] *Ibid.*, p. 377 [447].
[2] *Ibid.*, p. 378 [448].

> l'*assise fondamentale de la transcendance* spécifiquement *intentionnelle de la perception de l'étant subsistant*[1].

Une telle relation n'est donc transcendante et intentionnelle que par ce qu'elle s'inscrit dans la double structure de l'horizon du *praesens* (*Anwesenheit*) — l'horizon qui autorise la présentification, qui permet que la chose se présentifie — et de l'eksase du *présent* (*Gegenwart*), pensée selon la modalité de l'écart. C'est sur fond de l'écart entre *praesens* et *présent* que la perception est une relation intentionnelle et transcendante. Heidegger le reformule explicitement dans le même § 21b :

> Une compréhension de l'être peut se trouver déjà impliquée dans la compréhension intentionnelle parce que la temporalisation de l'ekstase comme telle, la présentification comme telle, comprend — dans son horizon, c'est-à-dire à partir du *praesens* — comme présent (*Anwesendes*) ce qu'elle présentifie. En d'autres termes, un sens directionnel ne peut être impliqué dans l'intentionnalité de la perception que dans la mesure où l'orientation et la régulation du percevoir se comprennent à partir de l'horizon de la modalité temporelle qui rend possible le percevoir comme tel, c'est-à-dire ici à partir de l'horizon du *praesens*[2].

La relation phénoménologique qu'est l'intentionnalité est donc reformulée en termes ontologiques et temporels comme la structure du comportement du Dasein dont l'être est conditionné par la constitution ekstatique-horizontale de la temporellité.

Pour autant, il convient de noter qu'une telle reformulation est parallèlement une reformulation pratique et mondanisée. C'est là sa deuxième caractéristique. Là où l'intentionnalité husserlienne est la relation entre un acte de visée et un phénomène visé, l'intentionnalité heideggérienne, en tant que « structure constitutive du caractère relationnel du comportement du sujet comme tel » est inscrite dans le monde et même conditionnée par le monde. Le monde ne tient pas plus lieu que le temps d'arrière-plan de la relation. L'intentionnalité, dans son essence même, est la structure du comportement d'un Dasein qui commerce avec le monde. La temporellité transcendante est celle de son comportement. Ce caractère essentiellement mondain de la relation est maintes fois réaffirmé : « L'être-au-monde est le phénomène dans lequel s'annonce originellement la transcendance essentielle

[1] *Ibid*.
[2] *Ibid*.

du *Dasein.* […] Seule la temporalité de l'être-au-monde nous permet de comprendre comment l'être-au-monde est déjà comme tel compréhension de l'être[1]. » Il ne s'agit donc pas d'une relation formelle ou théorique : la relation intentionnelle qui autorise la compréhension de l'être et *in fine* des choses qui sont au monde s'exprime par la pratique du Dasein inscrit dans le monde. Horizons et extases conditionnent non pas des abstractions mais des pratiques (celle de la perception par exemple).

Cette structure intentionnelle est donc intimement pratique : c'est celle d'un comportement concret. Le comprendre intentionnel, qui s'exprime par un comportement, est un « sentiment de la situation » affectif et attentif aux spécificités contextuelles des réseaux de potentiels usages du monde : « Tout comprendre est en son essence référé à un sentiment d'être-en-situation (*Sichbefinden*), intrinsèque au comprendre lui-même. Le sentiment-de-la-situation (*Befindlichkeit*) constitue la structure formelle de ce que nous appelons humeur, passion, affect[2], etc. »

Ainsi se dessine une relation intentionnelle temporelle et ontologique certes, mais également mondanisée et pratique. La relation intentionnelle qui dévoile le sens des choses dont nous usons n'est en aucun cas la visée abstraite d'un sujet vers un objet. La relation est bien la structure du comportement du Dasein qui, en pratiquant le monde, présentifie les choses dont il va révéler le sens en en usant. Ici, il est moins question de flèche intentionnelle que de pratique existentielle et herméneutique, transcendante : c'est en usant des choses du monde que le Dasein révèle le sens de son être toujours déjà présent car ouvert avec l'ouverture du Dasein.

Que conclure d'une telle présentation ? Il convient avant tout d'être circonspect quant à l'importance de cette apparente qualification pratique de l'intentionnalité. Si le cours de 1927 suggère qu'il n'y a d'intentionnalité que sur fond de monde qui se présentifie, il affirme explicitement que la relation qui n'est qu'une visée du monde, qu'une compréhension à partir du monde et de ses objets, est une compréhension inauthentique :

> Le *Dasein* facticiel peut se comprendre en premier lieu en fonction de l'étant intramondain venant à l'encontre, […] il peut déterminer son existence, non pas d'abord à partir de soi-même, mais la laisser déterminer par les choses,

[1] *Ibid.*, p. 350 [413-414].
[2] *Ibid.*, p. 338 [397-398].

Bulletin d'analyse phénoménologique V 10 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

> par les circonstances, par les autres. Telle est la compréhension que nous nommons *compréhension inauthentique*[1].

La relation intentionnelle authentique n'est donc pas seulement une visée et une pratique du monde. C'est d'abord une relation ontologique : pour se comprendre authentiquement, le Dasein doit se comprendre non pas à partir du monde, des « circonstances » ou de ses usages, mais à partir de soi-même, plus exactement à partir de la structure essentielle qui est celle de son être temporel. Un paradigme décisif ne doit donc pas être négligé : si la relation intentionnelle est pratique et mondanisée c'est d'abord parce qu'elle épouse le comportement d'un Dasein, déterminé par le temps, et d'un monde dont la structure est ontologique. La relation intentionnelle n'est transcendante, et donc n'est une relation, que parce qu'elle est constituée par l'être dont la structure est temporelle. L'intentionnalité est fondamentalement temporelle et ontologique. Ces caractéristiques mondaines et pratiques ne sont que dérivées de cette essence décisive.

Ce cours de 1927 présente donc l'indéniable mérite de traiter explicitement de la notion husserlienne d'intentionnalité et d'en affirmer le caractère essentiellement ontologique et temporel. C'est là le dernier mot de l'analyse heideggérienne de la notion[2]. Il convient alors de demander si une telle définition présente la notion à son acmé ou annonce déjà sa future dissolution. Ici, l'intentionnalité est présentée non pas comme la relation entre un sujet qui vise un phénomène pour lui donner une signification mais comme la relation du Dasein à lui-même qui, en comprenant son comportement, révèle son être. Cette relation, en tant que temporelle, est bien transcendante. Mais cette transcendance n'est que temporelle et ontologique. Elle fait fond sur l'immanence de soi à soi et sur celle du cercle herméneutique d'un monde déjà signifiant. Cette reformulation est donc très générale (toute compréhension est une relation intentionnelle), ontologique et herméneutique. Plus que d'intentionnalité ou de visée, même si les termes sont encore présents, il est question ici d'une ouverture de l'être, seul signifiant, qui annonce le Tournant heideggérien (*Kehre*) de la fin des années 1930 et la dissolution de la notion.

Aussi suggérons-nous de relire à rebours l'œuvre du philosophe allemand pour tenter de montrer que dans les œuvres précédant ce cours de 1927 s'esquisse la voie de la construction, peut-être inaboutie, d'une autre notion

---

[1] *Ibid*., p. 335 [395].

[2] Elle est à nouveau travaillée dans le texte de 1929 *Vom Wesen des Grundes* (*op. cit.*), mais de manière, nous semble-t-il, très similaire.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 10 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

d'intentionnalité, moins ontologique, moins transcendante, plus pratique et plus contextuelle.

b) Une intentionnalité ontologique et transcendante dans Sein und Zeit

Avant ce cours conclusif de 1927 s'esquisse et se confirme une première notion d'intentionnalité plus herméneutique, dont la transcendance et donc le caractère relationnel sont plus problématiques, mais aussi plus indépendants de tout arrière-plan ontologique et éventuellement transcendantal. Plus précisément, les premiers cours de Heidegger de 1919 à 1923 présentent une acception herméneutique sensiblement divergente de celle de l' « intentionnalité » de 1927. Avant d'en mener une analyse précise, voyons comment *Sein und Zeit*[1], œuvre de transition pour cette question, aborde la notion.

Si le concept même d' « intentionnalité » est très peu présent dans l'œuvre maîtresse du jeune Heidegger, publiée en 1927 mais esquissée dès 1923, il est aisé de relire certains paragraphes comme une transposition de la notion. Ainsi peut-on lire le très célèbre § 2 comme une réécriture herméneutique et ontologique de l'intentionnalité husserlienne, peu différente de celle dont le cours de 1927 précisera explicitement la structure.

En effet, on peut lire l'analyse de la « question de l'être », au § 2, comme l'une des réécritures heideggériennes de la notion husserlienne d'intentionnalité : « Viser, comprendre et concevoir, choisir, accéder, écrit Heidegger, sont des comportements constitutifs du questionner, et ainsi eux-mêmes des modes d'être d'un étant déterminé, de *l'*étant que nous, qui questionnons, nous sommes à chaque fois nous-mêmes[2]. » « Viser, comprendre et concevoir, choisir, accéder » : il s'agit bien là des relations intentionnelles classiques de la phénoménologie husserlienne. Pour autant, elles sont ici pensées comme des pratiques, des pratiques ontologiques : celles de l'étant particulier qu'est le Dasein qui se préoccupe du lui-même et qui tente de se comprendre en questionnant son être. Cette « question de l'être » est bien une tentative de reformulation de la relation intentionnelle que le cours de 1927, on l'a vu, présentera comme la « structure constitutive du caractère relationnel du comportement du sujet comme tel ». Cette « question » intentionnelle est reformulée par trois termes : le « questionné » (le Dasein), l' « interrogé » (l'être) et le « demandé » (l'étant). La relation

[1] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1927, trad. fr. par E. Martineau (édition hors commerce) (*SuZ* par la suite).
[2] *Ibid.*, p. 28 [7].

Bulletin d'analyse phénoménologique V 10 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

intentionnelle est donc reformulée comme la question ontologique que le Dasein s'adresse à lui-même : c'est celle de la visée de son être. C'est son être que le Dasein a l'intention de signifier par chacune de ses pratiques.

Dès *Sein und Zeit*, cette relation intentionnelle n'est ni subjective ni objective. Il ne s'agit en aucun cas de la visée d'un objet par un sujet. Pour autant, une dimension traditionnelle de l'intentionnalité husserlienne est bien maintenue : la « question » heideggérienne reste une visée qui conserve une « orientation » (l'être) et une référence (l'étant) : « En tant que chercher, le questionner a besoin d'une orientation préalable à partir du cherché[1]. » Ainsi la question de l'être est-elle une relation intentionnelle entre un étant particulier qui est questionné — le Dasein — et son être.

Mais malgré les apparentes similitudes formelles avec l'acception husserlienne, une distorsion fondamentale est introduite : cette structure relationnelle est intimement herméneutique. Elle s'exerce dans l'immanence d'un rapport de soi à soi dont la transcendance est problématique. Le Dasein a une relation à lui-même, en tant qu'être. Plus clairement encore, Heidegger précise que cette relation intentionnelle se déploie toujours dans une entente préalable du sens. Heidegger est très explicite : « Nous nous mouvons toujours déjà dans une compréhension de l'être[2]. » Ce qui est visé est déjà partiellement connu : « Le cherché dans le questionnement de l'être n'est pas quelque chose de totalement inconnu, même si c'est d'abord quelque chose d'absolument insaisissable[3]. »

Pour autant, Heidegger soutient que cette relation intentionnelle herméneutique reste transcendante. Du moins, elle ne fait pas fond sur un cercle. La question se construit bien dans un écart : celui creusé entre le Dasein en tant qu'étant et le Dasein en tant qu'être. Heidegger le défend explicitement : « Du reste, il n'y a en réalité dans la problématique qu'on vient de caractériser aucun cercle. L'étant peut très bien être déterminé en son être sans que pour cela le concept explicite du sens de l'être doive être déjà disponible[4]. » Avant la visée intentionnelle, l'être, s'il est déjà en arrière-plan, n'est pas connu pour autant ; c'est du moins l'argument justifiant que la structure de la question est herméneutique sans être redondante.

En un sens, le § 46 de *Sein und Zeit* confirme cette tentative de réécriture tout comme ses difficultés. Il s'ouvre par le constat suivant :

---

[1] *Ibid.*, p. 27 [5].
[2] *Ibid*.
[3] *Ibid.*, p. 27 [6].
[4] *Ibid.*, p. 28 [8].

« L'insuffisance de la situation herméneutique dont procédait l'analyse antérieure du *Dasein* doit être surmontée[1]. » Heidegger est donc parfaitement conscient de la difficulté à introduire une transcendance au cœur de l'auto-compréhension qu'est la compréhension du Dasein. Mais il la maintient en soutenant que l'être de ce Dasein n'est jamais pré-donné mais toujours à conquérir : la caractérisation ontologique fondamentale du Dasein étant d'abord une projection non saturée, un « être vers la mort » ou « être-à-la-fin ». Ainsi seulement Heidegger parvient-il, en posant le Dasein comme un projet, à introduire dans *Sein und Zeit* une acception herméneutique et transcendante de la compréhension intentionnelle, transcendance dont la condition de possibilité ne sera élucidée qu'ultérieurement (en 1927).

Ici, on est donc conceptuellement proche de l'acception de l'intentionnalité à laquelle parvient le cours de 1927. Si la possibilité de cette transcendance n'est pas encore justifiée de manière temporelle, on trouve, dès *Sein und Zeit*, l'affirmation d'une intentionnalité transcendante. Pour autant, il convient d'examiner de plus près l'œuvre maîtresse pour comprendre qu'une autre forme d'intentionnalité s'y esquisse ou plutôt s'y estompe : une intentionnalité pratique et contextualisée.

2. L'intentionnalité pratique et contextualisée de *Sein und Zeit*

En suivant les développements du § 2 et les conclusions qu'en retient le cours de 1927, il est tentant de conclure que la reformulation que Heidegger propose de la notion d'intentionnalité est une reformulation exclusivement ontologique et temporelle. Pour autant, il nous semble aussi intéressant de souligner que, dans *Sein und Zeit*, Heidegger maintient une acception pratique et contextuelle de la notion. L'intentionnalité épouse certes la structure de la question de l'être. Pour autant, de manière non pas contingente mais nécessaire, précisément parce qu'elle épouse la structure d'un comportement, cette relation intentionnelle est moins déterminée par l'être du Dasein que par la manière dont il use du monde. Pour le démontrer, il convient d'analyser précisément la notion de sens intentionnel qui s'esquisse dans *Sein und Zeit* et la manière dont elle est pratiquement déterminée. On s'intéressera particulièrement aux paragraphes 17 et 18 consacrés aux notions de « renvoi » (*Verweisung*) et de « significativité » (*Bedeutsamkeit*), ainsi qu'aux paragraphes 31 et 32 qui précisent les notions de « sens » (*Sinn*) et d' « explicitation » (*Auslegung*). Le § 30 qui travaille la

[1] *Ibid.*, p. 191 [236].

Bulletin d'analyse phénoménologique V 10 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

notion de « peur » est également très révélateur quant à la structure de la relation intentionnelle heideggérienne.

On veut donc montrer que la notion heideggérienne d' « intentionnalité », herméneutique et transcendante est d'abord déterminée par le comportement mondain qu'elle exprime dans *Sein und Zeit*.

a) Le « sens » intentionnel

Si *Sein und Zeit* est particulièrement peu disert sur cette notion d'intentionnalité, pour la préciser, on peut en revanche interroger la notion de « sens » qu'il travaille avec une grande précision. Le sens, tel que Heidegger le définit, est une notion nécessairement articulée, au monde, et pratique. N'a de sens que ce que le comportement du Dasein qui pratique le monde révèle. Le point est précisé aux paragraphes 31 « Le *Da-sein* comme comprendre » et 32 « Comprendre et explicitation ». Ces paragraphes précisent en effet, selon nous, trois acceptions fondamentales du sens heideggérien.

— Premièrement, même si le sens est premier, même s'il anticipe tout discours qui le formule par la suite, il est pour autant nécessairement articulé. Ainsi adopte-t-il la structure originale de l' « en tant que » (*Als-Struktur*). On peut noter qu'une telle caractéristique s'inscrit dans une rupture directe vis-à-vis de Husserl, une rupture qui s'annonce dès le cours heideggérien du semestre d'hiver 1923-1924[1]. Alors que Husserl, pour le formuler très rapidement, oppose la « perception pure » et la « perception catégoriale », par exemple « voir un marteau » et « voir que le marteau frappe », Heidegger dissout la distinction. Pour le Heidegger de *Sein und Zeit*, toutes les perceptions, et plus généralement toutes formes de compréhension sont des compréhensions articulées (conceptuelles, serait-on tenté de poser) qui adoptent la structure de l' « en tant que ». Car le sens compris, même purement intuitif, est d'abord celui du Dasein qui s'ouvre au monde : « *Le comprendre est l'être existential du pouvoir-être propre du* Dasein *lui-même, de telle sorte que cet être ouvre en lui-même "où" il en est avec lui-même*. […] En tant qu'ouvrir, le comprendre concerne toujours la constitution fondamentale totale de l'être-au-monde[2]. » Structurellement, le sens de la compréhension est donc articulé par l'ouverture du Dasein au monde.

[1] *Einführung in die Phänomenologische Forschung* (WS 1923-1924), Band 17, *op. cit.*
[2] *SuZ*, p. 127-128 [143-144].

Bulletin d'analyse phénoménologique V 10 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

— Par ailleurs, deuxième caractéristique du sens heideggérien : le sens du discours est également articulé. Le discours qui explicite (*auslegt*) le sens initial de l'ouverture du Dasein est immédiatement articulé par cette ouverture. Ainsi, l'explicitation qu'est le discours est une interprétation de l'ouverture première du Dasein :

> Le projeter du comprendre a la possibilité propre de se configurer. Cette configuration du comprendre, nous la nommons l'explicitation [*Auslegung*]. En elle, le comprendre s'approprie compréhensivement ce qu'il comprend. Dans l'explicitation, le comprendre ne devient pas quelque chose d'autre, mais lui-même[1].

Ainsi, si l'explicitation est intentionnelle, sa visée est bien immanente au Dasein qui se vise et autodéterminée. C'est le Dasein qui explicite le sens de son ouverture, par le comprendre. Heidegger précise qu'une telle explicitation n'est pas pour autant herméneutique, au sens traditionnel du terme. En effet, Heidegger prend ses distances critiques vis-à-vis de Dilthey dans *Sein und Zeit*. Ainsi, par exemple, dans le § 43b :

> L'élaboration analytique du phénomène de la résistance constitue la partie positive de [l'analyse de Dilthey] et offre la meilleure illustration concrète de l'idée d'une « psychologie descriptive et analytique ». Néanmoins, le […] « principe de phénoménalité » ne permet pas à *Dilthey* de parvenir à une interprétation ontologique de l'être de la conscience[2].

Par l'introduction de cette « interprétation ontologique de l'être », *Sein und Zeit*, contrairement aux premiers cours heideggériens de 1919-1923, se distinguerait de l'herméneutique. Comment comprendre cette précision ? Si le sens est ouvert par le Dasein, et non pas seulement autodéterminé par le mouvement de la vie, il n'est pas à recueillir dans le monde. Par la compréhension, il ne s'agit pas de déceler dans le monde les strates de sens déterminées par la vie qui s'y est exprimée mais d'expliciter la structure ontologique du Dasein. Le § 7c est éclairant :

> La phénoménologie du *Dasein* est *herméneutique* au sens originel du mot, d'après lequel il désigne le travail de l'explicitation. Cependant, dans la mesure où par la mise à découvert du sens de l'être et des structures fondamentales du *Dasein* en général est ouvert l'horizon de toute recherche ontologique ultérieure sur l'étant qui n'est pas à la mesure du *Dasein*, cette

[1] *Ibid*., p. 130 [148].
[2] *Ibid*., p. 171 [209].

> herméneutique devient en même temps « herméneutique » au sens de l'élaboration des conditions de possibilité de toute recherche ontologique. Et pour autant, enfin, que le *Dasein* a la primauté ontologique sur tout étant — en tant qu'il est dans la possibilité de l'existence —, l'herméneutique en tant qu'explicitation de l'être du *Dasein* reçoit un troisième sens spécifique, à savoir le sens, philosophiquement *premier*, d'une analytique de l'existentialité de l'existence[1].

L'explicitation qui offre une compréhension de l'être, du fait du caractère transcendant du Dasein, du fait de son être, n'est pas, selon Heidegger, herméneutique au sens traditionnel. La compréhension, grâce au caractère transcendant de l'être, n'est pas circulaire mais transcendante (et donc potentiellement intentionnelle). C'est cette thèse heideggérienne difficile qu'il nous faudra discuter ci-dessous. Reste que la compréhension est celle d'un Dasein qui se vise lui-même, en tant qu'être.

— Troisième caractéristique du sens, caractéristique coordonnée aux deux précédentes : le sens heideggérien est nécessairement celui d'un comportement inscrit dans le monde qu'il pratique : sens, explicitation et compréhension sont donc déterminés par la « significativité » (*Bedeutsamkeit*) du monde environnant, révélée par son commerce. C'est cette significativité qu'il convient également de préciser.

Trois caractéristiques de la notion de « sens » ont donc été distinguées : le sens est nécessairement articulé, son explicitation, tout en restant une auto-explicitation, n'est pas herméneutique car elle est transcendée par l'être du Dasein. Parallèlement, l'analyse précise que le sens est pratique et mondanisé. Cette notion précisée, comment comprendre celle d' « intentionnalité » ? Comment comprendre qu'en tant que comportement, la question de l'être exprime une intention de signifier ? Il convient d'analyser les déterminations pratiques et mondaines de ce comportement pour élucider cette notion d'intentionnalité.

b) Les « renvois » intentionnels

Pour démontrer que le sens heideggérien travaillé par *Sein und Zeit* est un sens intentionnel, il convient de démontrer la possibilité d'une telle « intentionnalité ». Or, il n'y a pas d'intentionnalité sans visée, c'est-à-dire sans transcendance entre la référence de la visée et l'archer qui la vise. Il convient

[1] *Ibid.*, p. 49 [37-38].

donc de montrer comment une telle transcendance peut s'introduire dans l'espace immanentiste de *Sein und Zeit*, qui ne parvient pas encore à la reformuler en termes de « temporellité ».

Pour commencer, analysons la manière dont Heidegger aborde la notion de « renvoi » (*Verweisung*). Il la travaille très explicitement dans le § 17 de *Sein und Zeit*. Ce paragraphe justifie, selon nous, qu'il y a bien une place pour une transcendance, et donc une flèche intentionnelle, dans l'œuvre de 1927. Pour autant, telle qu'elle est introduite, la notion de renvoi n'est pas explicitement intentionnelle. Le « renvoi » ou plutôt le réseau de renvois est d'abord l'expression de la structure du monde et de sa significativité. Mais on peut deviner derrière ces réseaux une autre forme de transcendance : non pas entre le Dasein et son être, mais entre le Dasein en tant qu'usager et le contexte dans lequel il peut exercer ses usages. De fait, c'est selon ces renvois que se déterminent le comportement du Dasein et la relation intentionnelle qu'il exprime.

Tentons de préciser cette notion de « renvoi ». Premièrement, il convient de préciser que ces renvois qui dictent nos usages (la manière dont on peut user d'un environnement) sont d'abord des « existentiaux ». Les « renvois » renvoient d'abord à l'être de l'étant qui use du monde. Si ce renvoi, ainsi que l'on essaie de l'introduire, détermine bien le mouvement du comportement intentionnel du Dasein, *in fine*, il reste intimement onto-logique.

Cependant, ces « renvois », qui renvoient en dernière instance au Dasein (et à son être) qui les initie, sont d'abord des indications pratiques. Ces renvois qui précisent le mouvement des intentions de signification ne peuvent être que pratiqués. Il ne s'agit pas de renvois formels ici, mais bien de renvois d'usage. Prenons un exemple heideggérien particulièrement clair pour les préciser :

> Les voitures ont été équipées d'une flèche rouge mobile dont la position montre à chaque fois, à un carrefour par exemple, quelle direction la voiture va prendre. La position de cette flèche est réglée par le chauffeur. Ce signe est un outil, qui n'est pas seulement à-portée-de-la-main dans la préoccupation (conduite) du chauffeur. Même ceux — surtout ceux — qui ne font pas route avec lui se servent de cet outil, en s'écartant d'après la direction indiquée ou en s'arrêtant. Ce signe est à-portée-de-la-main de manière intramondaine au sein du complexe total d'outils des moyens de locomotion et des règlements de circulation[1].

[1] *Ibid*., p. 81 [78].

Bulletin d'analyse phénoménologique V 10 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

Peut-on comprendre l'analyse de cette flèche rouge comme une réécriture de la notion d'intentionnalité ? Tentons d'analyser ses déterminations. Dans l'exemple, seul le chauffeur est capable de décider de la direction de la flèche : c'est lui qui l'actionne à gauche ou à droite. Heidegger précise cependant que cette flèche n'a de signification que dans un environnement : dans un contexte déterminé. Le chauffeur détermine sa direction mais les autres conducteurs, la forme du croisement, la densité de la circulation ont également une influence déterminante sur sa signification. On ne comprendra pas la flèche rouge de la même manière si on est un piéton, un cycliste, s'il y a une priorité à droite, si la voiture double ou tourne, etc. Il semble donc que ce à quoi renvoie la flèche soit autant déterminé par le chauffeur que par le contexte de son application. Le paragraphe suivant précise la nature de ces déterminations contextuelles :

> Le signe s'adresse à la circon-spection de l'usage préoccupé de manière telle que cette circon-spection, tandis qu'elle suit la consigne de ce signe et l'accompagne, acquière une « vue d'ensemble » expresse sur ce qui constitue à chaque fois l'ambiance du monde ambiant. Cette vue d'ensemble circon-specte ne *saisit* pas pour autant l'à-portée-de-la-main ; elle obtient bien plutôt une orientation à l'intérieur du monde ambiant[1].

Ainsi, la flèche rouge, de même que toute compréhension intentionnelle, est moins précisée par un objet spécifique que par une « vue d'ensemble ». Ce à quoi renvoie la flèche ne se précise donc qu'eu égard aux multiples relations contextuelles qui nouent l'arrière-plan de la flèche. Ce renvoi, pratique, indique la manière dont on peut user des choses dans un contexte spécifique.

Si l'on considère ce réseau de renvois comme ce qui guide le comportement intentionnel du Dasein, la notion d'intentionnalité est fondamentalement reformulée. Heidegger précise en effet que pour donner une signification à quelque chose que l'on a l'intention de signifier, il faut le pratiquer selon des structures de renvoi, un réseau contextuel, qui sont seuls déterminants. L'intentionnalité, avant d'être transcendée par l'ouverture du Dasein (qui ouvre par ailleurs tous les réseaux de renvoi), est bien un comportement pratique, orienté dans un contexte. Par exemple, pour signifier que j'ai l'intention de tourner à droite, je dois user de ma flèche, en tenant compte du contexte d'usage de la route sur laquelle je suis et en m'assurant que tous les autres conducteurs pourront comprendre, par ma pratique, la signification de mon usage de la flèche.

[1] *Ibid.*, p. 82 [79].

Par cet exemple judicieux, Heidegger précise trois possibles instances de détermination de la notion d'intentionnalité : le sujet qui a l'intention de signifier quelque chose (je veux tourner), son usage de la flèche qui explicite son intention (son comportement), et le contexte dans lequel son intention doit se diriger et savoir renvoyer. Ainsi, en mobilisant la notion fondamentale de « circon-spection » (*Umsicht*), Heidegger redéfinit-il l'intentionnalité en termes moins catégoriaux que contextuels.

c) La « référence » intentionnelle

Le § 30 « La peur comme mode de l'affection » permet de préciser un autre aspect de la relation intentionnelle qui s'esquisse dans *Sein und Zeit*. Ce paragraphe confirme le caractère référentiel de la relation : elle est certes transcendante et pratique et elle a toujours une référence, du moins un corrélat auquel elle réfère. Par l'exemple de la « peur », et donc d'un comportement intentionnel paradigmatique du Dasein, le § 30 précise en effet le nécessaire corrélat de la relation, le « redoutable » : « Le *devant-quoi* de la peur, le "redoutable" est à chaque fois un étant faisant encontre à l'intérieur du monde, et possédant le mode d'être de l'à-portée-de-la-main, du sous-la-main ou de l'être-là-avec[1]. » La peur, qui est d'abord une relation intentionnelle du Dasein à son être, a, en tant que pratique qui s'exerce dans un contexte, toujours un corrélat : on a toujours peur de quelque chose. Ici, s'esquisse peut-être la reformulation la plus orthodoxe de la relation intentionnelle : l'intention de signifier que l'on a peur ne peut s'exprimer que selon une structure transcendante et référentielle.

Pour autant, on peut légitimement s'interroger sur la possibilité de cette référence. Sa nature est problématique si, ainsi qu'on vient de le préciser, la relation intentionnelle n'est plus catégoriale mais contextuelle. Pour signifier que l'on a l'intention de tourner, il ne faut pas seulement viser la flèche ou la route, on l'a vu. Il faut comprendre un réseau contextuel et le pratiquer. Dans un tel cadre, quelle place accorder à la notion de référence ?

Il nous semble que le § 18 de *Sein und Zeit* apporte un élément nouveau pour préciser cette référence. Au terme de « renvoi », il adjoint en effet celui de « référence » :

> L'être de l'à-portée-de-la-main a la structure du renvoi, [*Verweisung*] cela veut dire : il a en lui-même le caractère de la *référence* [*Verwiesenheit*].

[1] *Ibid.*, p. 124 [140].

Bulletin d'analyse phénoménologique V 10 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

> L'étant est ainsi découvert que, en tant que l'étant qu'il est, il est référé à quelque chose. *Avec* lui, il retourne *de* quelque chose. Le caractère d'être de l'à-portée-de-la-main est la *tournure* [*Bewandtnis*]. La tournure inclut ceci : laisser retourner de quelque chose avec quelque chose. Le rapport indiqué par cet « avec » et ce « de », voilà ce que le terme de renvoi [*Verweisung*] est chargé d'indiquer. La tournure, tel est l'être de l'étant intramondain, l'être vers lequel il est à chaque fois déjà de prime abord libéré[1].

Par ce paragraphe, on comprend que tout renvoi est nécessairement une relation à un « renvoyé » : à une « référence ». Ainsi, si le comportement du Dasein qu'est la relation intentionnelle ne s'exprime que dans un contexte structuré par un réseau de renvois, il vise pour autant une référence précise. Cependant, la « référence » introduite ne se comprend pas selon son sens traditionnel. Il va de soi que cette référence n'est pas un objet. Les remarques grammaticales de la citation précisent la complexité de sa structure : il s'agit d'une référence « avec » ou « de » mais pas d'une référence « à quelque chose ».

Pour préciser la structure de cette référence atypique, Heidegger introduit une notion : celle que Martineau traduit par « tournure » (*Bewandtnis*). Par cette notion, Heidegger précise que la référence qui est visée n'a de sens qu'eu égard à sa « tournure », à la manière dont elle-même tient place dans un contexte. La reformulation heideggérienne de la notion de référence est donc holistique. La référence ne peut avoir de signification que coordonnée aux autres références et c'est cette coordination qui est déterminante de son sens. Pour exprimer ce que l'on a l'intention d'exprimer, on doit tenir compte du contexte de la référence et y renvoyer en en usant selon l'usage approprié. Pour reprendre l'exemple du § 30, le « redoutable » n'est pas un objet. Sa signification ne se précise que par le comportement du Dasein (il n'y a de redoutable que pratiqué par le Dasein) et eu égard au contexte dans lequel s'inscrit cette pratique. Une route sinueuse et vertigineuse de montagne est redoutable quand on la pratique en voiture, sous la pluie, mais bucolique quand on la grimpe à pied ou quand on la prend en photo.

L'analyse de cette notion de référence confirme par ailleurs que le contexte, ou du moins le réseau des relations de renvois, est bien l'une des instances de détermination de la signification de la relation intentionnelle. Revenons à l'exemple de la flèche rouge du § 17 :

[1] *Ibid.*, p. 85 [84].

> Une autre possibilité d'expérience du signe consiste en ce que la flèche fasse encontre en tant qu'outil appartenant au véhicule ; le caractère spécifique d'outil de la flèche n'a pas alors besoin d'être découvert ; l'indétermination peut demeurer complète quant à ce qu'elle doit montrer, et comment, et pourtant ce qui fait encontre n'est point pure chose[1].

Ici, Heidegger insiste sur un point fondamental qui prouve *a contrario* l'importance du contexte. Il développe dans ce § 17 l'exemple très instructif d'une flèche (et, si l'on file notre métaphore, du renvoi selon lequel le comportement du Dasein se déploie et s'exprime) qui ne référerait plus à rien ou du moins à rien de déterminé. Une flèche absurde ou illisible. Heidegger est particulièrement sensible à ce type d'échecs. Rappelons que dans le paragraphe précédent, § 16, il a accordé des développements conséquents aux notions que Martineau traduit par « imposition » (*Auffälligkeit*), « insistance » (*Aufdringlichkeit*) et « saturation » (*Aufsässigkeit*). Si cette flèche ne renvoie à rien (imaginons qu'elle est cassée, ou qu'un arbre est tombé là où elle indique d'aller ou que mon voisin est daltonien et qu'il ne sait pas distinguer une flèche verte d'une rouge, etc.), l'intention de signifier que je veux tourner échoue. On comprend alors *a contrario*, le rôle déterminant du contexte dans le cas où je suis compris. La référence intentionnelle ne s'inscrit donc que dans ce contexte déterminant. Elle consiste moins en un objet qu'en un point de la grille d'orientation de l'usager qui a l'intention de la signifier par sa pratique. C'est l'élément (le redoutable), contextualisé, qui autorise l'action du Dasein (la peur).

Ainsi Heidegger présente-t-il une réécriture contextuelle et pratique de la notion d'intentionnalité dans *Sein und Zeit*. S'y définit en effet une forme d'intentionnalité originale dont la visée se définit moins par un acte ou un sujet mental, moins par un objet catégorial, que par le comportement du Dasein, contextualisé, usant de références qui n'ont de signification qu'en réseau. Dans *Sein und Zeit*, la relation intentionnelle s'exprime par le comportement du Dasein qui pratique un contexte, selon des renvois d'usage que celui-ci lui impose, en visant des références pratiques.

Cependant, on l'a vu, il reste que, dans *Sein und Zeit*, ce comportement qu'est la relation intentionnelle est d'abord la relation transcendante du Dasein à son être. Elle ne s'exprime certes que dans un contexte d'usage, mais, *in fine*, il n'y a d'intention de signifier que parce que l'usager qui pratique le monde est transcendé par l'être du Dasein qui, seul, aspire à se

[1] *Ibid*., p. 82 [79].

comprendre authentiquement, à se comprendre ontologiquement par cette pratique. Aussi l'intentionnalité pratique et contextuelle qui se perpétue dans *Sein und Zeit* est-elle d'abord ontologique. En un sens, même si Heidegger refusera toujours de le formuler ainsi, l'être est une condition de possibilité de l'intentionnalité.

On aimerait alors revenir à l'analyse de la notion dans les premiers cours de Heidegger, dans les cours de 1919-1923, pour tenter de comprendre sa première formulation herméneutique (au sens traditionnel du terme), une formulation nécessairement moins transcendante mais aussi peut-être moins transcendantale.

3. L'intentionnalité herméneutique de 1919-1923. Quelle transcendance ?

Les cours de 1919-1920, plus précisément le *Kriegsnotsemester*[1] de 1919 et les *Grundprobleme der Phänomenologie*[2] de 1919-1920 (qui porte le même titre que celui de 1927 que l'on a précédemment étudié) sont particulièrement précieux pour préciser la première acception herméneutique de la notion.

Il convient d'abord de remarquer que ces cours sont plus proches chronologiquement et conceptuellement de l'héritage de Husserl que l'œuvre et le cours que l'on a précédemment commentés. De fait, ils s'inscrivent dans l'héritage direct de l'édification husserlienne de la phénoménologie. Pour autant, on note que si les notions phénoménologiques orthodoxes que sont l' « intuition », l' « expression » ou la « description » sont très travaillées dans ces premiers cours, celle d' « intentionnalité » est peu abordée. On tentera de l'expliquer. Une première esquisse de réponse réside en leur caractère herméneutique : dans ces cours très influencés par l'herméneutique de Dilthey, la place dévolue à la matrice fondamentale de toute relation intentionnelle, à la transcendance, y est fortement compromise.

Pour autant, la reformulation heideggérienne de la notion husserlienne d'acte en termes de *Vollzug* (« accomplissement ») ainsi que l'importance accordée à la notion d'environnement (*Umwelt*) redéfinissent la compréhension et, parallèlement l'intentionnalité, d'une manière immanentiste, contextuelle et pratique qui retient notre attention.

---

[1] M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, Klostermann, Frankfurt am Main, Gesamtausgabe, Band 56/57, 1987 (*Ga* 56/57 par la suite).

[2] M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* (WS 1919-1920), Klostermann, Frankfurt am Main, Gesamtausgabe, Band 58, 1993 (*Ga* 58, par la suite).

Bulletin d'analyse phénoménologique V 10 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

a) Intentionnalité et objet

D'emblée, on peut noter que la critique de l'« objectivisme » et des « déterminations catégoriales » que l'on a relevées dans le cours de 1927 est déjà opérante en 1919. Cette critique est manifeste dès le *Kriegsnotsemester* de 1919, par exemple dans le § 14 qui décrit la chaire universitaire :

> En entrant dans l'amphithéâtre, je vois la chaire professorale. Nous prenons beaucoup de distance pour formuler verbalement le vécu. Que vois-« je » ? Des surfaces brunes qui se coupent à angle droit ? Non, je vois quelque chose d'autre. Une caisse, plus précisément une de taille supérieure, avec une autre plus petite édifiée dessus ? Aucunement : je vois la chaire sur laquelle je dois parler, vous voyez la chaire sur laquelle on vous a parlé, sur laquelle j'ai déjà parlé. Le pur vécu ne consiste pas non plus — comme on dit — en relation de fondement : comme si je voyais d'abord des surfaces brunes qui se découperaient, qui se donneraient ensuite à moi comme caisse, puis comme pupitre, ensuite comme pupitre académique pour les discours puis comme chaire, si bien que je collerais le fait d'être une chaire de même que la caisse sous une étiquette. Tout cela, ce n'est qu'une interprétation mauvaise et trompeuse, un écart vis-à-vis du regard pur dans le vécu. Je vois la chaire d'un seul coup ; je ne la vois pas seulement isolée, je vois le pupitre qui est posé trop haut pour moi. Je vois un livre posé dessus qui me dérange immédiatement (un livre et non un certain nombre de simples feuilles parsemées de tâches noires), je vois la chaire dans une orientation, un éclairage, un arrière-plan[1].

[1] « In den Hörsaal tretend, sehe ich das Katheder. Wir nehmen ganz davon Abstand, das Erlebnis sprachlich zu formulieren. Was sehe "ich" ? Braune Flächen, die sich rechtwinklig schneiden ? Nein, ich sehe etwas anderes: eine Kiste, und zwar eine größere mit einer kleineren daraufgebaut. Keineswegs, ich sehe das Katheder, an dem ich sprechen soll, Sie sehen das Katheder, von dem aus zu Ihnen gesprochen wird, an dem ich schon gesprochen habe. Es liegt im reinen Erlebnis auch kein — wie man sagt — Fundierungszusammenhang, als sähe ich zuerst braune, sich schneidende Flächen, die sich mir dann als Kiste, dann als Pult, weiterhin als akademisches Sprechpult, als Katheder gäben, so dass ich das Kathederhafte gleichsam der Kiste aufklebte wie ein Etikett. All das ist schlechte, missdeute Interpretation, Abbiegung vom reinen Hineinschauen in das Erlebnis. Ich sehe das Katheder gleichsam in einem Schlag ; ich sehe es nicht nur isoliert, ich sehe das Pult als für mich zu hoch gestellt. Ich sehe einen Buch darauf liegend, unmittelbar als mich störend (ein Buch, nicht etwa eine Anzahl geschichteter Blätter mit schwarzen Flecken bestreut), ich sehe das Katheder in einer Orientierung, Beleuchtung, einem Hintergrund. » *Ga* 56/57, p. 71.

Ici, la notion d'objet est clairement déconstruite. La chaire n'est pas un objet catégorial composé de qualités distinctes (couleur, forme, surface, etc.). La seule façon de déterminer un sens de la chaire, c'est d'en user. La relation intentionnelle qu'est la perception se précise ici : Heidegger insiste sur la spontanéité et l'immédiateté de la signification procurée par la pratique (« *in einem Schlag* », « *unmittelbar* »). C'est en comprenant que la chaire est trop haute pour moi, que le livre me dérange, que la signification de la chaire que je perçois se précise. En 1919 déjà, la notion de sens est donc articulée et comportementale.

Par ailleurs, Heidegger précise ici très clairement que cette signification ne se détermine que dans un contexte. La dernière phrase de la citation est particulièrement claire : « Je vois la chaire dans une orientation (*Orientierung*), un éclairage (*Beleuchtung*), un arrière-plan (*Hintergrund*). » Ces précisions, herméneutiques, anticipent les notions d'*Umsicht* et de *Bewandtnis* que *Sein und Zeit* reprend.

Cependant, une distinction fondamentale persiste eu égard aux descriptions de *Sein und Zeit*. Dans les cours de 1919-1923, cours sur la notion de vie, la notion de Dasein, ainsi que la transcendance ontologique qu'elle introduit ne sont pas encore conceptualisées. Or, de même qu'il n'y a pas de relation sans écart, on comprend mal comment il pourrait y avoir une intentionnalité sans transcendance. Il convient donc de comprendre s'il y a déjà une place pour l'intentionnalité dans le contexte herméneutique des premiers cours de Heidegger.

b) Intentionnalité et herméneutique

Commençons par noter que la notion d'intentionnalité n'est pas tout à fait absente des premiers cours. On en trouve notamment plusieurs occurrences dans le cours du semestre d'hiver 1919-1920, *Grundprobleme der Phänomenologie*, par exemple dans le § 7a :

> La direction fondamentale de sa structure intentionnelle est encore et toujours dans un monde (même dans le monde du soi) [...] ; cette « forme » est la manière de la propre direction de la vie, qui la prend précisément là où elle veut s'accomplir et se suffire à elle-même. Elle n'a pas besoin structurellement de sortir d'elle-même (de se pousser hors de soi-même) pour amener ses tendances authentiques à l'accomplissement. Elle s'exprime d'elle-même seulement en sa propre « langue ». Elle s'impose d'elle-même des tâches et

> des contraintes qui ne restent que dans son propre cercle. [...] L'auto-suffisance est une direction motrice caractérisée de la vie en soi[1].

Loin de dissoudre la notion husserlienne, le Heidegger herméneute du début dès années 1920 la maintient et la reformule explicitement de manière pratique. Son caractère pratique, mondain et herméneutique (autodéterminé) sont affirmés. Une nouvelle forme d'intentionnalité est ainsi introduite.

Heidegger précise que ce n'est pas seulement sa référence qui est dans le monde. Le mouvement qu'est l'intentionnalité est une pratique du monde. Si j'ai l'intention de dire quelque chose, je ne me contente pas de viser formellement une référence. Je m'engage dans le monde et je l'exprime par cet engagement. L'intentionnalité ainsi formulée n'est plus seulement la relation à un objet, encore moins un acte dirigé vers un objet. C'est une pratique de la vie qui s'accomplit dans le monde. C'est par cet accomplissement que s'accomplit ce que j'ai l'intention de signifier.

Seule la vie, par son accomplissement, est donc susceptible d'expliciter une signification, sa signification. De très nombreux passages des premiers cours confirment cette lecture. Par exemple celui-ci : « La problématique phénoménologique n'est pas pré-donnée à la "vie en soi" mais elle est à donner par un processus qui est motivé d'une manière ou d'une autre par la vie elle-même[2]. » La relation intentionnelle et la phénoménologie elle-même doivent être comprises comme issues du mouvement de la vie, autodéterminé : « Si la phénoménologie avait absolument abouti, elle serait née complètement du flux actuel de la vie en soi[3]. » Mais une telle acception de la signification n'est plus transcendante mais fondamentalement immanente. En quoi est-elle encore relationnelle ? Nulle transcendance de l'être du

---

[1] « Ihre intentionale Struktur Grundgerichtetheit jeweils und immer in eine Welt (auch die Selbstwelt) [...] ; diese "Form" ist die Weise der eigenen Richtung des Lebens, die es gerade auch da nimmt, wo er sich erfüllen und vergnügen will. Es braucht struckturmässig aus sich nicht heraus (sich nicht aus sich selbst herausdrehen), um seine genuinen Tendenzen zur Erfüllung zu bringen. Es selbst spricht sich immer nur in seiner eigenen "Sprache" aus. Es selbst stellt sich Aufgaben und an sich Anforderungen [contrainte qu'elle s'impose *vs.* convention], die immer nur in seinem eigenen Umkreis verbleiben [...]. Selbstgenügsamkeit ist eine charakterisierte Motivationsrichtung des Lebens an sich. » *Ga* 58, p. 27.

[2] « Die phänomenologische Problematik ist dem "Leben an sich" nicht vorgegeben sondern ist zu geben in einem aus dem Leben selbst irgendwie motivierten Prozess. » *Ga* 58, p. 27, § 6.

[3] « Wäre sie absolut vollendet, sie wäre dem aktuellen strömenden Leben an sich doch völlig verborgen. » *Ga* 58, p. 27, § 5.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 10 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

Dasein ici. Comment réintroduire une transcendance dans cette phénoménologie de la vie abordée par le prisme herméneutique ?

c) Intentionnalité et Vollzug

Dans ses premiers cours, Heidegger introduit parallèlement un concept fondamental, celui de *Vollzug* (« accomplissement »), qui nous aide à préciser la structure de l'intentionnalité ainsi reformulée. Heidegger précise en effet dans son cours de 1920, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*[1] : « On a la relation [*Bezug*] *dans* un accomplissement [*Vollzug*][2]. » La relation qu'est l'intentionnalité est donc d'abord un *Vollzug*.

En présentant la vie comme un *Vollzug*, Heidegger se distingue définitivement de Husserl. La pensée du *Vollzug*, en effet, n'est plus une pensée de l'acte mais une pensée de l'accomplissement et de l'autodétermination de la vie. Selon cette réécriture, il n'y a plus d'anticipation d'un sujet ou d'un acteur : la vie est sa seule instance de détermination

Par conséquent, plus fondamentalement, par ce concept de *Vollzug*, on comprend que si l'intentionnalité présente une structure circulaire ou immanente, elle est pour autant dynamique. La vie se vise elle-même, certes, mais cette visée l' « accomplit » c'est-à-dire la modifie. Si la vie se vise elle-même, cette visée n'est pas tautologique : la vie se médiatise et s'exprime ainsi. Pour expliciter ce caractère circulaire mais non redondant de la visée, il convient de préciser la nature de l'autodétermination qu'engendre ce *Vollzug*.

Dès 1919, Heidegger précise le rapport qu'entretiennent les notions d' « intuition » et d' « expression ». La position du Heidegger de 1919 est très claire : pour Heidegger, la vie s'autodétermine, s'auto-explicite car elle s'auto-exprime. Si cette attitude est expressive, si elle exprime la signification de ce que l'on a l'intention de signifier, c'est d'abord parce qu'elle est capable de s'exprimer elle-même, en tant que pratique. Une telle acception est intimement herméneutique. Pour Heidegger, c'est d'abord ma vie que j'ai l'intention de signifier et que j'exprime par ma pratique du monde. Et cette vie, pratiquée, accomplie, est toujours expressive. La vie s'exprime elle-même sans avoir recours à une batterie de concepts externes. L' « intuition herméneutique » de la vie est immédiatement son « expression ». C'est suggérer que l'intuition n'est jamais une intuition pure mais toujours une

[1] Heidegger M., *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, Klostermann, Frankfurt am Main, Gesamtausgabe, *Ga* 59, 1993 (*Ga* 59 par la suite).
[2] *Ga* 59, p. 62.

intuition immédiatement médiatisée et expressive. Plus radicalement encore, l'appendice B2 du cours de 1920 précise que : « Il faut que le facticiel lui-même soit compris comme expression[1]. » Le réel visé est alors immédiatement expressif, selon Heidegger.

Pour le jeune Heidegger, signifier, c'est donc accomplir (*vollziehen*) sa propre vie et ainsi l'exprimer. Qu'en conclure quant à la notion d'intentionnalité ? La citation du § 7a des *Grundprobleme* que l'on vient de citer était déjà explicite : l'intentionnalité, telle qu'elle y est définie « s'exprime d'elle-même seulement en sa propre "langue" ». L'intention de signification ne peut donc s'exprimer que dans le mouvement de la visée, par l'accomplissement de la vie, comme l'expression de la vie.

L'intentionnalité des premiers cours n'est donc pas une relation transcendante. Certes, une telle visée a encore à tenir compte des résistances du monde dans lequel la vie s'accomplit. Mais ce monde est moins l'ensemble des objets que la vie transcende que le réseau holistique dessiné par la vie, auquel nos usages renvoient. En tant qu'accomplissement, quoique immanente, l'attitude intentionnelle est certes dynamique et non tautologique. Mais nulle place pour la transcendance ici. L'intentionnalité est moins une flèche, qu'un cercle. Il semble qu'en la redéfinissant ainsi, quelque stimulante que soit sa reformulation, Heidegger tende à la dissoudre. Que Heidegger, dès 1923, cherche absolument à réintroduire le concept de transcendance à son fondement, le confirme.

*

Ainsi, la ou les notions d'intentionnalité du corpus heideggérien des années 1919-1927 sont extrêmement complexes. On a relevé ici deux tentatives de réécriture concurrentes de la notion husserlienne originelle : deux tentatives qui coexistent et se heurtent dans le corps des textes et cours principaux.

La principale, celle que Heidegger retient jusqu'à sa pensée du Tournant, qu'il retravaille dans son cours fondamental *Vom Wesen des Grundes*, est ontologique et temporelle. Elle s'esquisse dès *Sein und Zeit*, et probablement à partir de 1923. En introduisant la notion de temps, ou plutôt la structure temporelle et pas seulement temporale de l'intentionnalité, Heidegger parvient à formuler une intentionnalité transcendante, généralisée comme la matrice structurelle de toute compréhension. Une telle caractérisa-

[1] « Man muss das Faktische selbst verstehen als *Ausdruck*. » *Ga* 58, p. 257, Anhang B2.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 10 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

tion est extrêmement intéressante, mais elle présente les limites d'être si universelle qu'elle en perd toute spécificité (Heidegger lui-même décidera de l'abandonner) et de s'apparenter fortement, malgré les mises en garde de Heidegger, à une nouvelle instance de détermination transcendantale. On pourrait aisément lire cette intentionnalité temporelle et ontologique comme la condition de possibilité de toute compréhension.

Par ailleurs, une autre forme d'intentionnalité, première chronologiquement, est élaborée au début des années 1920. Cette intentionnalité est intimement herméneutique : comprise en tant que *Vollzug*, en tant que libre accomplissement autodéterminé de la vie dans le monde. Elle présente la grosse limite de ne pas être transcendante. Elle consiste en la relation circulaire de la vie qui se vise elle-même. Cette immanence la fragilise structurellement et tend à la dissoudre : la vie, auto-expressive, ne nécessite pas cette visée. Deux tentatives qui aboutissent donc à deux dissolutions qui sont instructives, nous semble-t-il, quant à l'évolution de la pensée de Heidegger et à son inévitable divorce avec la phénoménologie husserlienne.

Cependant, la formulation herméneutique de la notion d'intentionnalité présente, de manière plus positive peut-être, l'immense intérêt, du fait de son immanence, de présenter une forme de compréhension non transcendantale, pratique et intimement contextuelle qui ne nous semble pas très éloignée d'une autre forme d'intentionnalité ou du moins du *meinen* pratique et contextuel que mobilise Wittgenstein dans sa *Grammaire philosophique* puis dans ses *Recherches philosophiques*. Il n'est pas question de mener ici la comparaison. Mais on espère ainsi suggérer, en isolant l'acception herméneutique de l'intentionnalité heideggérienne, qu'elle peut tenir lieu de nouveau concept opérateur pour interroger la philosophie du langage contemporaine.

Bulletin d'analyse phénoménologique V 10 (2009) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2009 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 1, 2010
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Founding Some Practical Disciplines in Schutzian Social Psychology

By LESTER EMBREE
Florida Atlantic University

> *How can the lifeworld of all of us be made an object of theoretical contemplation and how can the outcome of this contemplation be used within the world of working? (A. Schutz, CP IV, p. 45)*

Abstract Practical disciplines such as nursing and psychotherapy can have scientific foundations in social psychology. This essay is chiefly concerned with explicating what sociology qua social psychology is according to Alfred Schutz, but ultimately it considers how it can contribute to the foundations of such disciplines.

Introduction

1. I have long been bothered that many colleagues call Alfred Schutz (1899-1959) a phenomenological "sociologist." Besides being mistaken, this characterization has disparaging connotations for some philosophers. It might be that Schutz is characterized that way because he chiefly taught sociology and had famous sociological students, Thomas Luckmann first of all, and that four of his writings are substantively social scientific, e.g., "The Stranger" (1944),[1] "The Homecomer" (1944),[2] "The Well-Informed Citizen" (1946),

[1] Alfred Schutz, *Collected Papers*, Vol. II, Studies in Social Theory, ed. and Introd. Arvid Broedersen (The Hague: Martinus Nijhoff, 1964), this essay hereafter cited as "Stranger" and this volume as "CP II."
[2] Alfred Schutz, CP II, this essay hereafter cited as "Homecomer."

and "Equality and the Meaning Structure of the Social World" (1955).[1] Then again, as will be seen below, what Schutz characterized in "Stranger" and "Homecomer" as social psychology, was characterized in Schutz's masterpiece, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* (1932), as "*Soziologie,*" although he recognized "sociology" with a different signification in the USA.

2. Schutz's doctorate was in philosophy of law, the vast bulk of his writings are in or on philosophy, and, when his colleague, Leo Straus, praised him as a "philosophically sophisticated sociologist," he said he would prefer to be called a "sociologically sophisticated philosopher."[2] Moreover, if one asks what was central to Schutz's project, the label today that fits is "philosophy of social science," although it did not exist in his day. What he regularly called his work was "methodology and epistemology" and his focus was on the social sciences in the broad signification or, better, the cultural sciences, which include history, but this no more makes him a sociologist than his philosophizing about physics made Carl Hempel a physicist. And since "methodology" now often connotes logic and statistics, Schutz's alternative expression, *Wissenschaftslehre*, translated as "theory of science" or "science theory," can be preferred. While science theory is often engaged in by cultural scientists such as Max Weber with respect to their own particular disciplines, Schutz not only addressed particular disciplines, e.g., economics,[3] but also addressed the species and the genus of the cultural sciences and was thereby a philosopher.

3. Alfred Schutz's theory of cultural science has three components: (a) basic concepts, (b) disciplinary definition, and (c) relevant methods. In the following exposition concerning social psychology, the question of disciplinary definition will be approached first, then those of basic concepts and methods will be addressed, and finally how some practical disciplines might have social-scientific foundations will be considered.

---

[1] Alfred Schutz, CP II, this essay hereafter cited as "Equality."

[2] Lester Embree, "A Problem in Schutz's Theory of the Historical Sciences with an Illustration from the Women's Liberation Movement," Part I, "Schutz's Project," *Human Studies*, Vol. 27: 281-287.

[3] Lester Embree, "Economics in the Context of Alfred Schutz's Theory of Science," "La economia en el contexto de la theoria de la ciencia de Alfred Schutz," *Arete: Revista de Filosofia*, vol. XVIII, No. 2, 2006, pp. 309-322. Korean translation by Youngjin Kiem in *Korean Journal Research in Philosophy and Phenomenology*, Vol. 33 Summer 2007, pp. 209-224. English original, *Schutzian Research*, Vol. I (2008), pp. 163-173.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 1 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

What is social psychology?

4. Alfred Schutz is no positivist for whom all science either is or is like physical science. Social science in the broad signification, alias cultural scence, is different by its subject matter from naturalistic science for him:

> The concept of Nature, … with which the natural sciences have to deal is, as Husserl has shown, an idealizing abstraction from the *Lebenswelt,* an abstraction which, on principle and of course legitimately, excludes persons with their personal life and all objects of culture which originate as such in practical human activity. Exactly this layer of the Lebenswelt, however, from which the natural sciences have to abstract, is the social reality which the social sciences have to investigate.[1]

5. Schutz is next clear in many places that the social sciences in the narrow signification investigate the realm of "contemporaries," who have community of time but not space with a self, while the historical sciences investigate the realm of "predecessors," who do not have community of time. Social psychology is in these terms a social science like economics, linguistics, and political science, but how it differs especially from sociology requires some explication.

6. Where the substantive sciences that Schutz did a few times engage in are concerned, the case can be made that at least in the USA "Equality" is sociological, while "Stranger" and "Homecomer" are social-psychological. This is a matter of contrasting approaches that either begin from the social group or begin from the individual. Thus, while he disapproved of it, Schutz did recognize that at some universities in the USA sociology and social psychology could be studied separately[2] and he also recognized that one can conduct laboratory experiments in social psychology, but presumably not in sociology. (CP I, p. 49) Otherwise, he rarely refers to social psychology, but see CP II, p. 230.

7. No distinction is made between sociology and social psychology in Schutz's *Aufbau*. In the last paragraph of the penultimate section, he writes,

---

[1] Alfred Schutz, *Collected Papers,* Vol. I, The Problem of Social Reality, ed. Maurice Natanson (The Hague: Martinus Nijhoff, 1962), hereafter cited as "CP I," p. 58.

[2] Alfred Schutz, *Collected Papers,* Vol. IV, ed. Helmut Wagner, George Psathas, and Fred Kersten (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1996), hereafter cited as "CP IV," p. 113.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 1 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

"There is still a word to be said about the field and method of interpretive sociology. The primary task of this science is to describe the processes of meaning-establishment and meaning-interpretation as these are carried out by individuals living in the social world." (PSW 248) This was sociology as he understood it in Austria in 1932, but when Schutz published "The Stranger" and "The Homecomer" in 1944, he had, in effect, learned that in the USA this was a description of social psychology.

8. In his book he does claim that "social collectives," such as the state, the press, the economy, the nation, the people, and the working class, are absolutely anonymous ideal types and asserts that "every 'action' of the state can be reduced to the actions of its functionaries."[1] Twenty years later, he mentions that Husserl referred to groups as "personalities of a higher order," but, against that, asserts that "The attempts of Simmel, Max Weber, [and] Scheler to reduce social collectivities to the social interaction of individuals is, so it seems, much closer to the spirit of phenomenology than the pertinent statements of its founder." (CP II, p. 39)

9. As for what sociology strictly speaking is about in the USA, Schutz refers to books of Talcott Parsons, whose work he had begun studying in 1940,[2] and asserts that "Modern sociologists dealing with the social system as such describe a concrete social group, for example, as a structural-functional context of interlocked social roles and status relations, of patterns of performance and significance."[3] "Equality" is then sociological since it begins as follows. "The subject of the present paper is the theoretical analysis of various aspects of the notion of equality in the common-sense thinking of social groups." And in "Equality" and other later writings (e.g., CP II, p. 276) Schutz does distinguish and describe subjective and objective interpretations

---

[1] Alfred Schutz, *The Phenomenology of the Social World*, trans. George Walsh and Frederick Lehnert (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1967), p. 199.

[2] Alfred Schutz, *The Theory of Social Action: The Correspondence of Alfred Schutz and Talcott Parsons*, ed. Richard Grathoff (Bloomington and London: Indiana University Press, 1978).

[3] "Equality," p. 231. Earlier Schutz stated that for Parsons "Sociology [is] a special analytical science on the same level with economic theory as 'the science which attempts to develop an analytic theory of social action systems (the term social involving a plurality of actors mutually oriented to each other's action) in so far as these can be understood of the property of common-value integration." Social action systems would seem collectivities or groups and "Not the concrete individual or the concrete person, but the role is the conceptual unit of the social system." (II 269) Cf., e.g., CP II, pp. 84-85 on the behavior of groups.

of in-groups and out-groups and also of existential groups and voluntary groups. (e.g., CP II, pp. 250-257)

10. Not only does he thus recognize groups but also recognizes that "the individual finds himself always a member of numerous social groups," (CP II, p. 253) even though it is possible by a "fictitious abstraction" to consider an individual "separated from his fellow-men" (CP I, p. 218), i.e., "we proceeded as if the world were my private world and as if we were entitled to disregard the fact that it is from the outset an intersubjective world…" (CP I, p. 10, cf. I, p. 53, I, p. 306) On this basis one can say that for Schutz groups are concrete and individuals considered apart from their memberships are abstractions.

11. Schutz's great emphasis, nevertheless, is on individuals and this is perhaps clearest with respect to how individuals understand and/or influence consociates, contemporaries, predecessors, and successors, something he describes in many places. (See CP I, p. 318 for the last statement) "Stranger" is "an essay in social psychology" and "Homecomer" is quite similar. Both begin not from collectivities or groups but from the typical common-sense thinking of individuals about others. Schutz could have recognized that immigrants, his chief example of strangers, often come in families, as his own did from Austria to the USA, and thus as groups, but he focuses on the typical individual immigrant. People can also return home in groups, but Schutz focuses on individual homecomers.

12. Besides the two essays chiefly drawn on in the present essay, the focus on individuals occurs in many other essays by Schutz, so that "Equality" as sociological is the exception rather than the rule. Sociology begins with groups of which individuals are members and social psychology begins with individuals relating to others. The same data are approached in opposite directions. Where his minor engagement in substantive science with "Stranger" and "Homecomer" is concerned, Schutz is, in sum, far more a social psychologist in American terms than a sociologist.[1]

13. It can be argued, finally, that psychology for Schutz is about individual life whether or not it is related to individual or collective others and that this is clear in such texts as "On Multiple Realities" (1945) and, arguably, *Reflec-*

[1] When asked about the difference between sociology and social psychology, my colleague George Psathas (pers. com. 8/20/09) replied that "The short answer is that sociology focuses more on the group than the individual."

tions on the Problem of Relevance (1947-1951), but this claim does not need to be pursued in the present essay.[1]

Some basic concepts of social psychology

14. In the early pages of the *Aufbau* and many times in his other books Schutz refers to basic concepts (*Grundbegriffe*). Both "Stranger" and "Homecomer" are rich essays and only some basic concepts presented in them can be sketched here. In the latter, the "typical experiences of the homecomer will be analyzed … *in general terms* of social psychology." (CP II, p. 107, emphasis in original) Schutz's example is the veteran returning from war, which Schutz himself did after World War I. While the stranger goes into a new situation where he is an outsider seeking to become an insider, a homecomer returns to an old situation in which he arrives believing that he is still an insider.

15. The first basic concept that Schutz analyzes in "Homecomer" is that of "home" and in relation thereto, there is "life at home":

> It means, of course, father-house and mother-tongue, the family, the sweetheart, the friends; it means a beloved landscape, "songs my mother taught me," food prepared in a particular way, familiar things for daily use, folkways, and personal habits—briefly, a peculiar way of life composed of small and important elements, likewise cherished. … Life at home follows an organized pattern or routine; it has its well-determined goals and well-proved means to bring them about, consisting of a set of traditions, habits, institutions, timetables for activities of all kinds, etc. There is no need to define or redefine situations which have occurred so many times or to look for new solutions of old problems hitherto handled satisfactorily. (CP II, p. 108)

16. Where social relationships are concerned, "it could be said that life at home is, for the most part, actually or at least potentially life in so-called primary groups" (CP II 109), the concept of which is plainly basic. Schutz seeks to overcome the equivocalness of this concept in the thought of Charles Cooley. To begin with, face-to-face relationships and intimate relationships (surely two more basic concepts) need to be distinguished. Individuals face-to-face have space and time directly in common so long as the relationship lasts.

[1] Cf. Lester Embree, "The Nature and Role of Phenomenological Psychology in Alfred Schutz," *Journal of Phenomenological Psychology*, vol. 39 (2008).

> In the face-to-face relation I can grasp the Other's thoughts in a vivid present as they develop and build themselves up, and so can he with reference to my stream of thought; and both of us know and take into account this possibility. The Other is to me, and I am to the Other, not an abstraction, not a mere instance of typical behavior, but, by the very reason of our sharing a common vivid present, this unique individual personality in this unique particular situation. These are, very roughly outlined, some of the features of the face-to-face relation which we prefer call the "pure we-relation." (CP II 110)

17. Charles Cooley included intimacy in his notion of primary group and the face-to-face relationship, but Schutz contends that there are "manifold degrees of intimacy and anonymity," which must also be basic concepts, in such structures. "To share the vivid present of a woman we love or of a neighbor in the subway are certainly different kinds of face-to-face relations." (Ibid.)

18. There is a third aspect to primary groups:

> A marriage, a friendship, a family group, a kindergarten, does not consist of a permanent, a strictly continuous, primary face-to-face relationship but rather of a series of merely intermittent face-to-face relationships. More precisely, the so-called "primary groups" are institutionalized situations which make it possible to reestablish the interrupted we-relation and to continue where it was broken off last time. (Ibid.)

19. The warrior returning home from the war expects to be at home again, but plainly he and also probably also his home have changed in the mean time, so there can be difficulties, which Schutz explores, but our concern here is merely to present some basic concepts in social psychology.

20. Several basic concepts in "Stranger" also deserve comment. While a member of an in-group is at home in actual or potential primary groups, the stranger is an individual outsider encountering the "cultural pattern of group life," which is

> all the peculiar valuations, institutions, and systems of orientation and guidance (such as folkways, mores, laws, habits, customs, etiquette, fashions) which, in the common opinion of sociologists of our time, characterize—if not constitute—any social group at a given moment of its history. This cultural pattern, like any phenomenon of the social world, has a different aspect for the sociologist and for the man who acts and thinks within it. (CP II 92)

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 1 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

The "cultural pattern of group life" would seem a basic concept of sociology that can also be made use of in social psychology for Alfred Schutz because related to by the individual stranger.

21. Schutz furthermore accepts Robert S. Lynd's "thinking as usual," which would seem the cognitive component in "life at home," and also accepts W.I. Thomas's definition of a "crisis," which "'interrupts the flow of habit and gives rise to changed conditions of consciousness and practice.'" (Quoted at CP II, p. 96). Strangers are usually in crisis and homecomers soon are often as well.

22. Perhaps these examples suffice to show what basic concepts are for social psychology. A great number more need to be recognized in various areas of social life approached in relation to individuals.

The approach of social psychology for Schutz

23. Methodology is an account of a method or approach and can be described in terms of the rules for a process, the attitude involved and/or effects on the object. The concern here is with the approach to be taken in social psychology in general. There seem to be at least six components to the methodology of social psychology for Schutz.

(1) Social psychology is, first of all, a science conducted in the natural or, better, worldly attitude and thus not in the transcendental attitude Husserl distinguished.
(2) The abstraction described above by which nature is distinguished is not performed in cultural science, which is to say that the social psychologist remains in an attitude accepting the sociocultural stratum of the lifeworld. These two features of the attitude do not require any special effort to be adopted and are only mentioned here for the sake of completeness.
(3) Science for Schutz is theoretical and how the theoretical attitude is established through a specific *epochē* is extensively described by him in "On Multiple Realities" (1945).
(4) Next, because the lifeworld is not only social but also historical, the regions of consociates, predecessors, and successors need to be abstracted from for the sake of the region of contemporaries, which is the subject matter of the social sciences in the strict signification.
(5) To distinguish the subject matter of social psychology from that of sociology, there is furthermore need to begin from individuals relating to individual and collective others rather than from collectivities or groups.

(6) Lastly where his methodology is concerned, Schutz emphasizes three postulates for the constructing of all social-scientific models:

(a) To begin with, models in social psychology need "to be established with the highest degree of clarity and distinctness … and must be fully compatible with the principles of formal logic." (CP I, p. 43) Besides this "postulate of logical consistency," there is

(b) "the postulate of subjective interpretation" ("which has, indeed, been observed so far in the theory formation of all social sciences" [CP I, p. 62]):

> In order to explain human actions the scientist has to ask what model of an individual mind can be constructed and what typical constructs must be attributed to it in order to explain the observed facts as the result of the activity of such a mind in an understandable relation. The compliance with this postulate warrants the possibility of referring all kinds of human action or their result to the subjective meaning such action or result of an action had for the actor. (ibid.)

(c) Finally, there is "the postulate of adequacy":

> Each term of a scientific model of human action must be constructed in such a way that a human act performed within the life-world by an individual actor in the way indicated by the typical construct would be understandable for the actor himself as well as for his fellow-men in terms of common-sense interpretation of everyday life. Compliance with this postulate warrants the consistency of the constructs of the social scientist with the constructs of common-sense experience of the social reality. (CP I, p. 44)

(How accounts can be intersubjectively verified among scientists is not analyzed by Schutz (but cf. CP II, p. 288), yet they deserve to be and could be a matter of historical falsification, which will be the theme of another essay on Schutz.)

24. In sum, once the theoretical attitude toward individual contemporaries and groups in the social world is adopted, the social psychologist can build models of typical individual action and understanding relating to others that are composed of not only logically consistent scientific constructs about the common-sense subjective meanings, constructs, or interpretations of the typical individuals, e.g., strangers and homecomers (and social psychologists!), but also deemed adequate through being understandable by such individuals.

Practical disciplines based on social psychology

25. One may wonder whether social psychology as sketched above can be applied in at least some practical disciplines. I do not like the traditional expression, "applied science," because it appears to connote that there are previously developed purely theoretical disciplines, philosophy included, from which practical disciplines are subsequently derived. This may be the case for naturalistic science and technology in modern times, but in the practical species of cultural disciplines, as they might be called,[1] such as nursing, psychotherapy, politics, and, in one signification, economics, disciplined practices have existed with considerable success for many centuries before any attempt was made to make them scientific through providing scientific foundations, and this is so even if that attempt is considered to have begun in general with Aristotle. When there are such foundations, the practical disciplines in question can be said to be "scientific" without being considered sciences, because they are not theoretical disciplines. And instead of "applied sciences," I would then prefer to speak of "science-based disciplines." Experience has shown that a practice based on a scientific understanding is typically more effective.

26. Not all practical disciplines can have social-psychological foundations. Theoretical economics is often "applied" and sometimes political efforts of late have bases in political science, but the focus in the cases of those social sciences is on collective behavior and groups. Nursing and psychotherapy, however, are science-based practical disciplines in which the practitioners focus on the actions and lives of individuals and their foundations are then in social psychology.

27. "Homecomer" is explicit at the end on how veterans returning from war may be helped to live at home again and help for strangers entering new ingroups can be inferred from "Stranger," so they are not purely theoretical accounts. (While not social-psychological, "Equality" also has practical implications where race relations in the USA are concerned[2] and the same can

[1] Lester Embree, "Introduction: Reflection on the Cultural Disciplines." In *Phenomenology of the Cultural Disciplines*, edited by Mano Daniel and Lester Embree, 1-37. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994.

[2] Lester Embree, "Alfred Schutz on Reducing Social Tensions." In *Phenomenology of the Political*, edited by Kevin Thompson and Lester Embree, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. 1999, pp. 81-102.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 1 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

be said of “The Well-Informed Citizen”) These essays address relatively temporary conditions for normal individuals.

28. In nursing, psychiatry, and psychotherapy, however, there are typically longer-lasting and pathological conditions to be addressed. Such conditions specify these disciplines. And where methods are concerned, the methodology sketched above is at best generic and hence a great deal needs to be added where discipline-specific research and practice are concerned. It is hoped that what has also been shown here about the basic concepts, disciplinary definition, and methods of social psychology can be a place to start for advancing such specific theories of science and practice, which already exist, but appear not yet to have availed themselves of the social-psychological contributions of Alfred Schutz.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2, 2010 (Actes 2), p. 1-2
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm
Série Actes 2 : La nature vivante

Présentation

Ce deuxième numéro de la série « Actes » rassemble des textes issus de travaux menés dans le cadre d'un séminaire doctoral sur le thème « La nature vivante », qui s'est tenu à l'Université de Liège durant la semaine du 19 au 23 mai 2008. Le but du séminaire était d'étudier la contribution du mouvement phénoménologique à une pensée de la vie, mais aussi d'envisager l'inspiration ou les remises en question que la phénoménologie a pu trouver dans les sciences ou les métaphysiques de la vie. La plupart des textes qui composent ce numéro s'articulent autour de penseurs issus de la tradition phénoménologique (Husserl, Scheler, Heidegger, Straus, Sartre, Merleau-Ponty, Jonas, Ricœur), en les confrontant souvent à des philosophies (celles de Kant, Nietzsche, Bergson, Whitehead, Wittgenstein, Canguilhem, Deleuze, Dennett) ou à des disciplines (biologie, éthologie, sciences cognitives) plus ou moins étrangères à cette tradition. Sans prétendre reprendre l'ensemble des thèmes abordés dans le présent numéro, épinglons seulement quelques grandes questions : quel est le statut de la nature et du naturalisme dans une pensée, mais aussi dans une éthique, de type phénoménologique ? Une description adéquate de l'organisme vivant, des modes de son unité et de sa totalité, est-elle possible d'un point de vue phénoménologique ? Comment penser le rapport complexe nouant la constitution d'une phénoménologie transcendantale ou d'une ontologie phénoménologique aux résultats de sciences empiriques telles que la biologie, l'éthologie ou la neurophysiologie ? Faut-il ou non résoudre — et si oui, comment — la tension entre d'une part l'idée d'une naturalité ou d'une animalité de l'homme, de la conscience, et d'autre part celle d'une irréductible différence anthropologique ? C'est à creuser ces vastes questions, et quelques autres, que s'emploient les textes qui suivent.

Que soient ici remerciés l'ensemble des intervenants et auditeurs du séminaire, ainsi que les membres de l'unité de recherche « Phénoménologies » — tout spécialement Florence Caeymaex et Grégory Cormann — pour avoir largement contribué à l'organisation et au bon déroulement de la

semaine, ainsi qu'Arnaud Dewalque et Denis Seron, sans qui cette publication n'aurait pu voir le jour. Nos remerciements vont enfin, pour leur soutien financier, au FNRS, au Conseil de la Recherche et à la Faculté de Philosophie et lettres de l'Université de Liège.

J. PIERON

Sommaire. Présentation, p. 1-2. — La phénoménologie de l'autoconservation : Entre nature et raison (Vincent Grondin), p. 3-21. — Le problème de la nature dans l'éthique de Husserl (Nicolas Monseu), p. 22-41. — Vie, science de la vie et monde de la vie : Sur le statut de la biologie chez le dernier Husserl (Julien Farges), p. 42-72. — La critique schélérienne des philosophies nietzschéenne et bergsonienne de la vie (Arnaud François), p. 73-85. — Monadologie et/ou constructivisme ? Heidegger, Deleuze, Uexküll (Julien Pieron), p. 86-117. — Canguilhem, Erwin Straus et la phénoménologie : La question de l'organisme vivant (Marie Gérard), p. 118-145. — Vie et praxis : Le statut de l'organisme dans la *Critique de la Raison dialectique* (Florence Caeymaex), p. 146-163. — « L'homme ne peut jamais être un animal » (Étienne Bimbenet), p. 164-179. — De la vulnérabilité originaire de la vie perceptive à l'événementialité du sens : Réflexions à partir de Merleau-Ponty (Raphaël Gély), p. 180-203. — Leibniz et Descartes, ou la remise en question merleau-pontienne de la Nature moderne (Mariana Larison), p. 204-218. — Nature et expérience : Convergences entre Whitehead et Merleau-Ponty (Émeline Deroo), p. 219-239. — Le phénomène de la vie de Jonas : L'absence insistante de Kant (Danielle Lories), p. 240-261. — Paul Ricœur et la question du vivant (Marc-Antoine Vallée), p. 262-277. — *What is it like to be a bat ?* Phénoménologie « à la troisième personne » de Wittgenstein à Dennett (Bruno Leclercq), p. 278-312. — Qu'y a-t-il de vital dans un organisme vivant ? (Paul-Antoine Miquel), p. 313-337.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2, 2010 (Actes 2), p. 3-21
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

La phénoménologie de l'autoconservation : Entre nature et esprit

Par VINCENT GRONDIN
Université de Montréal – Université de Paris I

Résumé Généralement, on présente Husserl comme étant un penseur hostile à toute forme de spéculation philosophique qui voudrait reconduire la pensée rationnelle à son soubassement naturel et empirique. Toutefois, le problème manifeste et obvie que pose cette interprétation, c'est que Husserl se sert lui-même d'un vocabulaire d'inspiration vitaliste et naturaliste pour rendre compte du registre de la rationalité. En prenant pour fil conducteur la notion de pulsion d'autoconservation telle qu'elle se décline dans *Expérience et jugement*, les *Méditations cartésiennes* et l'*Introduction à l'éthique* de 1920-1924, je voudrais clarifier le statut de la nature et de l'instinctivité chez le Husserl de la maturité. Ce parcours me mènera à compliquer, sans pourtant l'effacer, le dualisme de l'esprit et de la nature tel qu'il se met notamment en place dans les *Idées II*.

Une lecture rapide de l'œuvre de Husserl pourrait donner à penser que ce dernier a toujours refusé de reconnaître le soubassement naturel de la rationalité. Par exemple, on comprend souvent la critique du psychologisme menée par les *Prolégomènes à la logique pure* comme une réfutation *a priori* de toute approche qui voudrait faire des normes rationnelles et logiques un fait naturel.

Bien sûr, un tel jugement s'appuie sur une évidence textuelle incontestable. Que le discours phénoménologique se soit tout d'abord élaboré à partir du rejet de la « naturalisation » et de la « psychologisation » de la rationalité et de l'intentionnalité, voilà ce que personne ne contestera. Cependant, il reste que la phénoménologie se sert elle-même d'un vocabulaire d'inspiration vitaliste et naturaliste pour épingler et cartographier la dynamique

qui gouverne toute rationalité. Pour s'en convaincre, il suffit de songer aux concepts husserliens de monde de la vie (*Lebenswelt*), d'autoconservation (*Selbsterhaltung*), d'instinct (*Instinkt*) ou de pulsion (*Trieb*). De plus, comme en attestent d'innombrables notes de travail, Husserl a beaucoup réfléchi à propos de l'assise naturelle, voire biologique, de la rationalité. Au contraire de ce qu'une certaine vulgate husserlienne laisse entendre, la phénoménologie ne rejette donc pas d'emblée l'idée d'une interdépendance de l'esprit et de la nature. Ce que la phénoménologie transcendantale récuse avec force, c'est uniquement l'interprétation dogmatique, réductionniste et unilatérale qu'en proposent certains penseurs naturalistes et empiristes (Hobbes, Mach, etc.).

L'objectif de cet essai n'est pas de donner une caractérisation générale de la conception husserlienne de la nature. Sur une note plus modeste, je voudrais rappeler les grandes lignes de l'analyse phénoménologique de la pulsion d'autoconservation (*Selbsterhaltung*). Injustement négligée par les commentateurs, c'est en fait une approche originale et prometteuse du caractère « naturel » de la rationalité qui, selon moi, se cache derrière la conception phénoménologique de l'autoconservation. Mon hypothèse de travail est que la phénoménologie de l'autoconservation permet de compliquer l'idée que l'on se fait de la « nature » et, du même coup, d'atténuer, sans pourtant l'effacer, le soi-disant anti-naturalisme de la phénoménologie. Le rôle que joue l'autoconservation dans *Expérience de jugement* me servira de point de départ.

1. L'autoconservation comme structure fondamentale de la généalogie de la logique

Husserl a insisté, tout au long de son œuvre, sur le fait que les idéalités logiques ont une origine concrète et phénoménologique. À cet égard, le programme qu'énonce *Logique formelle et logique transcendantale* ne laisse place à aucune équivoque : afin de fonder la logique, il faut tirer au clair son origine subjective et donc retracer sa genèse phénoménologique. Ce programme, *Logique formelle et logique transcendantale* se contente de l'énoncer, mais il est partiellement réalisé par *Expérience et jugement* qui se propose de produire une « généalogie » de la logique apophantique[1]. La

[1] Edmund Husserl, *Expérience et jugement*, Presses universitaires de France, tr. fr. D. Souche-Dagues, Paris, 1970 ; *Erfahrung und Urteil*, Classen Verlag, Hamburg, 1964, p. 1 *sq.* (désormais *EU*).

prétention de cet ouvrage est d'élucider l'origine phénoménologique et antéprédicative du jugement. Et l'intuition qui oriente ces analyses généalogiques est que toutes les idéalités logiques tirent leur origine de l'expérience de l'objet individuel tel qu'il se donne dans la perception[1]. En sous-main, ce qu'un tel projet présuppose, c'est la possibilité de reconnaître l'enracinement concret et subjectif des idéalités logiques sans pourtant les réduire à de simples faits psychologiques et contingents.

Pour résumer d'une manière cursive les développements d'*Expérience et jugement*, on pourrait rappeler le rôle que joue la « volonté de connaissance » (*Wille zur Erkenntnis*) dans l'économie générale de ce texte. Notre expérience du monde est structurée par le fait que nous aspirons à une connaissance pleine et entière de la réalité[2]. D'une manière « innée », nous désirons produire des énoncés qui soient universellement valables et qui puissent s'appliquer au plus grand nombre de phénomènes possibles[3]. Notre « volonté de connaissance » nous pousse donc à des pensées toujours plus générales, universelles et formelles[4]. La simple connaissance antéprédicative de la chose individuelle est trop pauvre pour nous satisfaire. Nous ressentons le besoin de produire une connaissance stable qui soit bonne une fois pour toutes et qui puisse être partagée et mise à l'épreuve par les autres. Cette volonté de connaissance constitue littéralement le ressort du devenir génétique et permet d'expliquer l'articulation phénoménologique de l'évidence antéprédicative et du jugement, c'est-à-dire le passage de la simple perception sensible à la pensée logique.

Dans un passage clé d'*Expérience et jugement*, Husserl remarque que l'aspiration à une connaissance certaine est suspendue à un intérêt pratique supérieur[5]. La certitude n'est pas seulement quelque chose qui concerne l'objectivité puisque « le sujet jugeant est concerné *personnellement* lorsqu'il est contraint d'apprécier une certitude »[6]. L'aspiration à une connaissance qui serait bonne une fois pour toutes tire donc son origine et sa motivation du fait que le Je se caractérise par une volonté de cohérence et de fidélité à soi. Bref, si j'aspire à une connaissance vraie, c'est parce que je veux rester

[1] *EU*, p. 21.
[2] *EU*, p. 33.
[3] Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Gallimard, tr. fr. Gérard Granel, Paris ; *Die Krisis der europäische Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Husserliana, Martinus Nijhoff, t. VI, Den Haag, p. 13 (désormais Hua VI).
[4] Par rapport à ce thème de la volonté de connaître, cf. *EU*, §§ 47-48.
[5] Cf. *EU*, p. 351.
[6] *Ibid.* Je souligne.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

solidaire et être comptable, le plus longtemps possible, de mes jugements, de mes décisions et de mes prises de position théoriques. En clair, en tant qu'homme de connaissance, j'aspire à être responsable de moi-même en restant fidèle à mes prises de position antérieures. Pour nommer cette aspiration personnelle à la cohérence et à la responsabilité de soi, Husserl emploie l'étiquette bizarre d' « autoconservation » (*Selbsterhaltung*)[1].

Ce passage est sans doute l'un des plus nébuleux d'*Expérience et jugement* et il ne nous permet certainement pas d'établir d'une manière précise ce qu'est l'autoconservation. La seule leçon qu'on peut tirer de ce texte est somme toute assez banale : la volonté de connaissance est soumise à une aspiration plus générale, mais surtout plus personnelle, de se maintenir, de se *conserver* en tant que personne. Pour donner une profondeur authentiquement phénoménologique à cette idée et mettre en évidence ce que Husserl se contente d'affirmer plutôt dogmatiquement dans *Expérience et jugement*, il faut tout d'abord se tourner vers le § 31 des *Méditations cartésiennes.* Il s'agit bien sûr de ce passage des *Méditations* où Husserl rappelle que l'*ego* est un « pôle d'identité » (*Identitätspol*). « L'*ego* ne se saisit pas lui-même comme simple vie en flux, mais comme je, le je qui vit ceci ou cela, le moi qui, demeurant le *même,* parcourt en le vivant tel ou tel *cogito* »[2]. Cette déclaration représente, en partie, une reprise de la fameuse théorie kantienne de l'aperception transcendantale. Pourtant, une différence massive demeure. Chez Husserl, le Je, en tant que pôle d'identité, n'est pas, comme c'est le cas chez Kant, un simple principe logique « vide » et « formel »[3]. Approche génétique oblige, le Je est enrichi et acquiert un autre sens objectif par chacun des actes qui émanent de lui. En d'autres termes, le Je est lui-même le produit d'une genèse. En restant solidaire de ses actions, de ses prises de position, de ses décisions, ou en les reniant, le Je se constitue en tant que Je persistant et durable qui possède un certain *caractère* (*Charakter*). Lorsque je renie une action, une décision, « je me transforme moi-même »[4]. Ainsi, l'enjeu n'est pas, comme c'est le cas avec l'aperception transcendantale, seulement *épistémologique*, mais il possède aussi et surtout

[1] *EU,* p. 352. Au contraire de Souche-Dagues, je traduis *Selbsterhaltung* par « autoconservation » et non pas par « maintien de soi ». On ne comprend rien à la thèse de Husserl si on opte pour la traduction de « maintien de soi » qui neutralise et cache l'origine naturaliste de ce concept.

[2] Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, Presses universitaires de France, tr. fr. M. de Launay, Paris, 1994 ; *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana, Martinus Nijhoff, t. I, Den Haag, 1950, p. 100 (désormais Hua I).

[3] *Ibid.*

[4] *Ibid*, p. 101.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

une dimension *personnelle*. Le Je, en tant que personne, en tant que sujet éthique et responsable, a la tendance à être solidaire de ses actions. Certes, il peut, pour certaines raisons, les renier ou les biffer et, par le fait même, s'*autotransformer* en se soumettant à de nouvelles décisions, à de nouvelles résolutions. Mais, voilà l'essentiel, le Je se caractérise, dans son être *personnel*, par une volonté de se conserver (*erhalten*), de se maintenir, de rester cohérent et fidèle à lui-même en tant qu'il est la somme de ses actions. Comme le note encore Husserl : « En se constituant par une genèse active propre comme substrat identique des propriétés permanentes du Je, le Je se constitue aussi ultérieurement comme moi personnel qui se tient (*halten*) et se maintient (*erhalten*) »[1].

Après avoir fait ces remarques, il faut s'empresser de noter que cette caractérisation ne permet pas d'expliquer pleinement le rôle stratégique que joue l'autoconservation dans *Expérience et jugement.* Pour compléter le portrait, on doit ajouter que cette quête de l'autoconservation va de pair avec celle de l'apodicticité[2]. Comme chacun sait, Husserl distingue la certitude *apodictique* de la certitude *présomptive.* Le domaine du présomptif enveloppe toute expérience où une contingence est en jeu. Ainsi, la certitude présomptive renvoie à celle que nous éprouvons la plupart du temps lorsque nous faisons l'expérience du monde[3]. Par exemple, lorsque je suis certain que l'objet que j'ai vu était rouge, on est en présence d'une certitude présomptive. La certitude que je possède relativement à l'être coloré de cet objet n'est que présomptive car cette caractéristique est purement contingente ; cet objet aurait tout aussi bien pu être vert ou jaune. Or, puisque le rouge est une caractéristique contingente de l'objet, ceci signifie qu'il n'y a rien dans l'expérience que j'en fais qui permette d'exclure la possibilité que je me trompe et qu'une expérience ultérieure (changement d'éclairage par exemple) m'amène à remettre en cause ma croyance antérieure. Il n'y a rien qui exclut la possibilité du non-être rouge de l'objet. Comme le mentionne Husserl, « ici, le non-être n'est pas exclu, il est possible, mais non motivé »[4].

Au contraire, la certitude apodictique implique une telle exclusion. Quand je suis apodictiquement certain, je suis convaincu qu'il ne peut pas en

---

[1] *Ibid.*

[2] Cf. Guillermo Hoyos Vàsquez, *Intentionalität als Verantwortung,* Martinus Nijhoff, La Haye, 1976, p. 202.

[3] « Là où, au contraire, nous avons des certitudes qui se rapportent aux domaines où jouent des possibilités ouvertes, nous parlons de certitudes empiriques présomptives. » (*EU,* p. 370.)

[4] *EU,* p. 370.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

être autrement. Non seulement je suis convaincu que A est vrai, mais je suis aussi persuadé que A est impossible. Dans la certitude apodictique, je ne fais pas l'expérience d'un fait empirique, mais d'une nécessité apriorique. Pour reprendre l'expression de Husserl, l'évidence apodictique implique une « indubitabilité absolue » (*eine absolute Zweifellosigkeit*)[1]. Cette distinction est importante car l'idéal éthique de l'autoconservation s'inscrit sur le plan de la certitude apodictique. Ainsi, l'autonomie, la responsabilité de soi ne parvient à sa pleine et ultime réalisation que dans un savoir apodictique dont je pourrai, en principe, toujours être solidaire. Comme le rappellent les dernières lignes de la *Krisis* :

> La science, fondée et fondatrice de façon universellement *apodictique*, apparaît comme la fonction nécessairement la plus haute de l'humanité, comme je le disais, c'est-à-dire comme cette fonction qui rend possible le développement de l'humanité vers une autonomie personnelle qui englobe toute l'humanité[2].

Si mes décisions et mes prises de position se fondent dans une certitude apodictique, ceci implique que je crois être en mesure de toujours m'en porter garant. J'estime donc pouvoir en assumer, à jamais, l'ultime responsabilité. Ainsi, la science apodictique déployée d'une manière ultime débouche sur l'idée d'une « liberté apodictique », c'est-à-dire qu'elle permet la synthèse de la responsabilité et de l'apodicticité, de la volonté et de la nécessité, de l'éthique et de la logique, de la *praxis* et de la *theoria*[3]. Par un paradoxe que Husserl assume totalement, l'apodicticité, la certitude que les choses ne peuvent pas être autrement, loin de nous dédouaner et de nous décharger de toute responsabilité, permet le véritable exercice de la responsabilité de soi et donc de l'autoconservation. Pour se maintenir et

[1] Hua I, p. 56.
[2] Hua VI, p. 274.
[3] En ce qui concerne la connexion entre autonomie et apodicticité, il faudrait aussi aborder la critique que fait Husserl dans le cadre de la *Krisis* de toute forme de naturalisme. En effet, ce qui fait que nous sommes garants de nos prises de décision, de nos croyances, de nos connaissances scientifiques, etc., c'est l'apodicticité de la subjectivité, c'est-à-dire le fait que la raison n'est conditionnée par aucun phénomène physique, naturel ou psychologique qui lui serait extérieur. Si la raison ou la subjectivité n'était que l'effet d'une cause naturelle — c'est ce que tout bon lecteur de Kant sait — aucune liberté, aucune autonomie, aucune responsabilité, en son sens prégnant, ne serait possible. Relativement à cette question, cf. Yves Thierry, *Conscience et humanité selon Husserl,* Presses universitaires de France, Paris, 1995, p. 200 *sq*.

rester fidèle à soi, la connaissance apodictique est effectivement la plus noble car elle n'est pas entachée par la contingence et l'incertitude des connaissances présomptives et empiriques[1].

2. La menace du dérapage naturaliste et hédoniste de l'interprétation phénoménologique de l'autoconservation

À ce stade de la démonstration, on pourrait se demander pourquoi Husserl nomme cet idéal éthique de cohérence et de fidélité à soi « autoconservation ». Habituellement, l'autoconservation renvoie à un fait naturel et biologique. On s'explique alors très mal pourquoi Husserl décide d'utiliser ce concept pour désigner des phénomènes qui relèvent beaucoup plus de la morale et des sciences de l'esprit que de la biologie. Afin de mieux comprendre les motivations réelles qui se cachent derrière l'usage et l'emploi du terme de « *Selbsterhaltung* », il faut garder à l'esprit la polémique qui structure les rapports du naturalisme et de la phénoménologie. Comme nous allons le vérifier à l'instant, l'écart qui les sépare à propos de l'autoconservation est, finalement, assez étroit et plutôt ambigu.

Dans « *Freedom and Selfhood* », James Mensch propose une piste intéressante pour comprendre le naturalisme implicite de l'interprétation phénoménologique de l'autoconservation. Afin de faire droit à la connotation naturaliste et biologiste de l'autoconservation, il faut être attentif à sa stratification complexe. Certes, il y a une pulsion d'autoconservation animale qui correspond au désir qu'a tout organisme de rester vivant, de se « conserver ». Cependant, dans le cas de l'homme, à cette pulsion biologique se superpose une autoconservation à proprement parler humaine et éthique qui correspond à la volonté qu'a tout agent moral d'être solidaire et responsable de ses actes. Bref, une autoconservation rationnelle et éthique viendrait prendre le relais de l'autoconservation aveugle et instinctive de l'animal[2]. Cette asymétrie s'expliquerait notamment par le fait que la consti-

[1] Un manuscrit inédit vient d'ailleurs accréditer l'idée d'une connexion entre l'autoconservation et l'apodicticité. Selon ce texte, l'autoconservation authentique et véritable permet au moi d'entretenir un rapport d'identité « apodictique » avec lui-même. « L'autoconservation (*Selbsterhaltung*) authentique renvoie à une identification durable du Je à ses décisions qui implique non pas une identité simplement factuelle mais une *identité apodictique*.» (AV 22, 22 a, je souligne). Je cite ici un texte qui est mentionné par Ullrich Melle dans « *Husserl's personalist ethics* », *Husserl Studies*, 23, 2007, p. 11.

[2] James Mensch, « *Freedom and Selfhood* », *Husserl Studies*, 14, 1997, p. 53.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

tution naturelle de l'homme n'est pas celle de l'animal. En clair, l'instinct d'autoconservation de l'homme possèderait une teneur différente en raison de la spécificité de la « nature » humaine. Et, par hypothèse, cette nature humaine procède elle-même de « l'histoire de l'évolution » de notre espèce[1].

Bien sûr, posture phénoménologique oblige, cette reconnaissance du rôle qu'a joué l'histoire de l'évolution de notre espèce dans le développement de la pulsion d'autoconservation n'implique pas pour Mensch que cette dernière se réduise à un simple fait biologique[2]. La nature humaine est ainsi faite qu'elle contient en elle-même la possibilité de son propre dépassement en permettant à l'homme de transcender toute animalité naturelle et de devenir un être de rationalité, de liberté et de spontanéité. Ainsi, l'homme n'est pas un être naturel comme les autres car sa nature rationnelle le pousse à aspirer à une vie libre et responsable qui se situe au-delà de toute naturalité aveugle, instinctive et biologique.

Avec l'homme, c'est donc la nature elle-même qui se « transcende » dans la liberté et la rationalité. Mensch se félicite que la position phénoménologique qu'il défend, au contraire de celle de Kant, ne pose pas la rationalité et la liberté à l'extérieur du monde naturel[3]. La phénoménologie de l'autoconservation réussirait ainsi à rejeter le naturalisme sans pour autant renoncer à la nature. Après avoir gratté un peu le vernis de cette thèse séduisante, on pourrait cependant se demander si la position évolutionniste que défend Mensch parvient vraiment à éviter, comme il le prétend, les écueils du psychologisme et du naturalisme. Comment peut-on, sans donner l'impression de réaliser la quadrature du cercle, insister sur l'écart qu'il y a entre la raison et la nature tout en prétendant que la rationalité logique est le « produit » de notre histoire naturelle ? En effet, si on veut maintenir le système d'oppositions qui permet à la phénoménologie de se mettre en place (homme/animal, nature/raison, fait/droit, etc.), ne faut-il pas nécessairement renoncer à concevoir l'autoconservation comme un phénomène stratifié qui, à ses couches les plus basses et les plus originaires, renvoie à une instinctivité animale et naturelle ? Ne faut-il pas abandonner toute thèse de continuité et estimer qu'un gouffre incommensurable, immémorial — c'est-à-dire antérieur à toute « histoire » et à toute « évolution » — sépare les pulsions d'autoconservation animale et humaine ? En clair, n'aurait-il pas été préférable d'être kantien jusqu'au bout et de placer la raison à l'extérieur du

[1] *Ibid.*, p. 49.
[2] *Ibid.*, p. 50.
[3] *Ibid*., p. 53.

monde naturel et de défendre une conception radicalement anti-naturaliste et anti-évolutionniste de la rationalité ?

Comme si cela ne suffisait pas, l'interprétation que propose Mensch de la *Selbsterhaltung* a le défaut évident de rappeler, certes d'une manière lointaine et vague, l'interprétation naturaliste de l'autoconservation que le premier Husserl rejetait pourtant explicitement. L'avant-dernier chapitre des *Prolégomènes à la logique pure* s'attaque à ce que Husserl nommait à l'époque le « principe d'économie de pensée ». L'idée qui se cache derrière ce principe est simple : de la même manière que l'organisme a tendance à utiliser le moins d'énergie possible pour se conserver, la logique et la méthode scientifique sont aussi gouvernées par un tel principe d'économie[1]. S'il faut en croire le naturaliste, ce qui crée cet effet de miroir, c'est le fait que la logique est le produit de notre histoire naturelle[2]. Par suite, la pensée logique devient la conséquence d'une adaptation naturelle qui aurait permis, à un certain moment de notre histoire, d'assurer la survie et la conservation de notre espèce (*Selbsterhaltung*)[3]. Derrière cette intuition se cache sans doute une certaine vérité historique : en parvenant à penser à l'aide de déductions et d'inférences, l'homme a pu maîtriser les dangers que représentait pour lui le monde qui l'entourait. C'est probablement grâce à sa raison que l'homme en est venu à transformer son habitat pour assurer, à l'aide de l'agriculture et de l'élevage, ses moyens de subsistance. Ainsi, il était certainement dans l'intérêt vital de l'humanité de penser d'une manière rationnelle. Conclusion du naturaliste : la pensée logique trouve son origine dans un instinct d'autoconservation purement biologique.

Du point de vue biologique, anthropologique et même psychologique, Husserl est prêt à concéder que la *Selbsterhaltung* et le principe d'économie de pensée ont une valeur scientifique. Cependant, ce que le phénoménologue doit refuser avec force, c'est de suivre le naturaliste lorsqu'il prétend que l'autoconservation permet d'expliquer l'émergence et de fonder la légitimité de la pensée logique. Comme le proclament les *Prolégomènes,* ce serait confondre et écraser le partage de l'empirie et de l'idéalité, de la nature et de la rationalité, du fait et du droit. On peut bien admettre que la vie concrète de l'homme se caractérise par une volonté de se conserver (*Selbsterhaltung*),

[1] Edmund Husserl, *Recherches logiques, Prolégomènes à la logique pure*, Presses universitaires de France, tr. fr. H. Élie, A. L. Kelkel et R. Scherer, t. I, Paris, 1959 ; *Logische Untersuchungen, Prolegomena zur reinen Logik*, Max Niemeyer Verlag, t. I, Tübingen, 1993, p. 193.
[2] *Ibid.*, p. 192.
[3] *Ibid.*, p. 194.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

mais cette observation empirique n'a aucune pertinence pour la logique pure. D'après un argument bien connu des *Prolégomènes*, la biologie, comme toutes les autres sciences d'ailleurs, est soumise aux lois et aux normes de la rationalité logique. Du coup, aucun fait biologique, pas même l'instinct d'autoconservation, ne peut fonder et rendre compte de la genèse de la pensée logique[1].

On comprendra alors facilement le problème que pose l'explication que donne Mensch de l'autoconservation. S'il faut en croire ce dernier, la pensée logique s'enracinerait dans l'histoire de l'évolution de notre espèce dont la courroie de transmission ne serait rien d'autre que l'instinct d'autoconservation. Mais alors, qu'est-ce qui distingue la conception phénoménologique de l'autoconservation de sa version naturaliste, rejetée et critiquée par les *Prolégomènes* ? Ici, il ne s'agit pas de questionner, quoique ce serait possible, l'exactitude philologique de la thèse de Mensch. Le problème que nous venons d'épingler semble plutôt être celui de Husserl lui-même. Comme le laissait déjà entendre notre brève lecture d'*Expérience et jugement,* on retrouve dans cet ouvrage une manœuvre qui rappelle dangereusement la conception naturaliste de l'autoconservation. Husserl défend effectivement dans ce livre une série de thèses potentiellement problématiques lorsqu'on garde à l'esprit le propos des *Prolégomènes*. D'une manière schématique, on pourrait rappeler quatre grandes idées qui jouent un rôle central dans l'argumentation d'*Expérience et jugement* : 1/ Les idéalités logiques ont une genèse phénoménologique. 2/ La genèse des idéalités logiques fonde la légitimité de la logique. 3/ La généalogie de la logique est conditionnée et déterminée par la volonté de connaissance du sujet. 4/ Cette volonté de connaissance est elle-même subordonnée à une aspiration de se conserver (*Selbsterhaltung*). Prises isolément, ces affirmations sont inoffensives. Mais l'effet de superposition rend la situation beaucoup plus gênante. Mine de rien, elles semblent assigner à la phénoménologie de l'autoconservation des coordonnées qui voisinent dangereusement avec le principe d'économie de pensée. On a drôlement l'impression que Husserl, à l'instar du naturalisme, tente de fonder la logique sur la *Selbsterhaltung.*

Afin de neutraliser cette difficulté, une certaine manœuvre tactique et stratégique pourrait être tentée. Pour résoudre le problème sur lequel nous venons d'achopper, on pourrait croire qu'il suffit de rappeler qu'il doit y avoir une cloison étanche entre la théorie et la pratique, entre la logique et l'éthique. Une fois ce partage bien établi, il semble effectivement beaucoup plus facile de mesurer le gouffre qui sépare les usages phénoménologique et

[1] *Ibid.*, p. 208.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

naturaliste de l'autoconservation. D'après cette hypothèse, l'autoconservation de la phénoménologie renverrait tout d'abord au registre éthique alors que le principe d'économie de pensée relèverait d'une polémique, entièrement étrangère à la phénoménologie, qui concerne la nature de la pensée logique. Après avoir noté avec Husserl que la *Selbsterhaltung* est un idéal éthique qui pointe en direction de la pensée rationnelle, rien ne nous empêche effectivement de maintenir l'autonomie de la rationalité logique. Puisqu'il s'agit d'un concept non pas logique mais éthique qui n'entretient aucune velléité quant à une éventuelle réduction de la logique à la biologie ou à la psychologie, la *Selbsterhaltung* husserlienne n'est pas assimilable à une forme de naturalisme condamnable. Sans aucun doute, dire que la pensée logique est un idéal éthique qui est intimement lié à une pulsion d' « autoconservation » est un chose, dire que la logique elle-même se réduit à un fait naturel, éthique ou biologique en est une autre. Il est tout à fait possible d'admettre que, du point de vue l'attitude pratique et personnelle, la pensée logique vient satisfaire une pulsion d'autoconservation sans en tirer une quelconque conclusion quant à la nature de la rationalité logique. Ainsi, en installant la thématique de l'autoconservation sur le plan de l'éthique et de la pratique, Husserl subvertit de fond en comble l'usage que fait le naturalisme de ce concept en l'affranchissant de la dimension éristique et polémique qu'il possédait encore dans les *Recherches logiques.*

Cette distinction de l'éthique et de la logique, de l'attitude pratique et de l'attitude théorique est un bon point de départ qui nous permet de marquer l'écart qui sépare les conceptions naturaliste et phénoménologique de l'autoconservation. Mais cette manœuvre ne permet pas à elle seule de résoudre tous les problèmes philosophiques que pose l'autoconservation. Croire le contraire, ce serait oublier que Husserl critique aussi — et en reprenant pour l'essentiel l'argumentation des *Prolégomènes* — les conceptions naturaliste et hédoniste de la *Selbsterhaltung* que l'on retrouve en philosophie morale.

Dans l'*Introduction à l'éthique* 1920-1924, Husserl s'attaque à la conception hobbesienne de l'instinct d'autoconservation. Selon le portrait qu'en dresse le *Leviathan,* l'individu est par nature un être égoïste qui est seulement préoccupé par sa propre conservation — au sens de « *Selbsterhaltung* »[1]. Du coup, l'autre ne peut jamais constituer une fin en soi ; tout ce qui importe à l'individu, c'est sa propre jouissance. Heureusement, nos

[1] Edmund Husserl, *Einleitung in die Ethik, Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, Husserliana, Kluwer Academic Publishers, t. XXXVII, Dordrecht, 2004, p. 61 (désormais Hua XXXVII).

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

sociétés sont gouvernées par des lois qui nous obligent à respecter les autres. Mais, dans l'état de nature, il n'y a aucune norme qui puisse venir contenir et limiter les aspirations égoïstes de l'individu. Tout ce qui importe à celui-ci, c'est le plaisir narcissique de pouvoir jouir de la perpétuation de sa propre existence. Pour cette raison, l'état de nature est un état de guerre permanent où il est impossible de faire confiance aux autres.

Hobbes soutient lui-même que l'état de nature est une pure fiction et qu'il n'a probablement jamais existé. Seulement, cette fiction possède un intérêt heuristique car elle nous permet de saisir ce qui caractérise la nature de l'individu. Elle établit d'une manière nette et univoque que l'autoconservation et l'amour de soi sont les foyers autour desquels s'organise toute la vie de l'individu. Cependant, même si on admet que l'état de nature n'a probablement jamais existé et qu'il ne s'agit que d'une fiction théorique, on pourrait faire valoir contre Hobbes que cette fiction véhicule une conception erronée et caricaturale de l'individu. Comme le mentionne Husserl, l'idée d'un individu purement égoïste est une simple construction théorique qui peut certes avoir un intérêt scientifique, mais qui ne permet pas de saisir pleinement la signification philosophique de la notion de personne[1]. L'individu est animé non seulement par un amour de soi (*Selbstliebe*), mais aussi par un amour du prochain (*Nächstenliebe*). Faire de l'homme un être purement égoïste, c'est donc gommer la bipolarité essentielle qui caractérise la vie de toute personne.

Comme le remarque Husserl, cette conception égoïste que défend Hobbes n'est pas le produit d'une génération spontanée. Cette représentation pessimiste de l'homme s'explique tout d'abord par un certain contexte historique. La vie de Hobbes ayant appartenu à un siècle où l'Angleterre s'est déchirée dans d'interminables guerres de religion, on peut facilement comprendre que l'idéal chrétien de l'amour du prochain ait pu paraître illusoire[2]. En dépit de ce fait historique, il faut tout de même refuser de réduire l'homme à un être qui serait de part en part égoïste. Comme le rappelle Husserl, l'adoption d'une perspective strictement égoïste et hédoniste brouille et démagnétise la grammaire de la moralité et de la justice. En clair, si on veut penser la normativité qui gouverne nos existences en tant que nous sommes des êtres de moralité et de responsabilité, il y a un coût à payer ; il faut accepter l'idée que l'individu se caractérise par un amour de son prochain. Comme chacun sait, Hobbes fait le pari qu'on peut, à partir d'une perspective hédoniste, uniquement axée sur le plaisir et l'aspiration à

[1] Hua XXXVII, p. 56 et p. 64.
[2] Hua XXXVII, p. 48.

l'autoconservation, expliquer l'origine de la normativité éthique. Or, d'après Husserl, une telle tentative ne pourra jamais rendre compte de la moralité. Et, s'il en est ainsi, c'est tout d'abord parce que l'hédonisme est une forme retorse et délétère de scepticisme qui mine l'idée même de moralité[1]. Plus précisément, l'hédonisme est à l'éthique ce que le psychologisme est à la logique[2]. De même que le psychologiste sape la rationalité de la pensée théorique en réduisant les idéalités logiques à de simples faits psychologiques et naturels, l'hédoniste, en réduisant la valeur à un plaisir psychologique, évacue toute la validité objective des valeurs morales[3]. L'hédonisme, loin de permettre de comprendre la moralité, contresigne sa ruine en la confinant à un simple vécu subjectif de plaisir qui peut varier d'une personne à l'autre.

En d'autres termes, l'hédoniste confond la valeur, en tant qu'objet intentionnel, et l'acte subjectif par lequel une valeur est perçue (au sens de *wertnehmen*). Il oblitère donc la distinction qu'il y a entre le vécu subjectif par lequel je fais l'expérience de la valeur et la valeur elle-même en tant qu'elle possède une validité objective et intersubjective[4]. Ainsi, l'hédonisme est nécessairement un subjectivisme et, par voie de conséquence, un égoïsme[5]. Afin d'échapper au scepticisme moral que représente l'hédonisme, on doit rejeter l'égoïsme et le subjectivisme en maintenant un partage clair entre l'acte subjectif de l'évaluation (*Werten*) et la validité objective de la valeur (*Wert*). Il faut donc refuser d'assimiler la valeur à un plaisir subjectif et égoïste. À titre de corollaire, il est indispensable de relativiser l'amour de soi en rappelant, contre Hobbes, que l'individu n'est pas seulement préoccupé par son propre plaisir subjectif et qu'il agit aussi en fonction de l'amour qu'il porte à ses semblables.

On pourrait conclure de cette démonstration que l'objectif de la phénoménologie éthique, puisqu'elle rejette l'hédonisme de Hobbes, est d'estomper et de remettre en perspective l'importance de la notion de *Selbsterhaltung* — qui joue, comme on a pu le vérifier, un rôle déterminant dans la mise en place du paradigme hédoniste et égoïste. Pourtant, Husserl est tout à fait d'accord avec Hobbes pour dire que le *Selbsterhaltungstrieb* est l'instinct

---

[1] Alois Roth, *Edmund Husserls ethische Untersuchungen : Dargestellt anhand seiner Vorlesungsmanuskripte*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1960, p. 8.
[2] Hua XXXVII., p. 43.
[3] *Ibid.*, p. 68 *sq*. Cf. Alois Roth, *Edmund Husserls ethische Untersuchungen : Dargestellt anhand seiner Vorlesungsmanuskripte*, *op. cit.*, p. 110.
[4] Hua XXXVII, p. 71 et p. 73.
[5] *Ibid.*, p. 61.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

suprême qui gouverne et structure l'existence de l'individu. S'il faut en croire un texte de 1932, l'homme ne peut être ce qu'il est que parce qu'il est conditionné et déterminé par le désir de se conserver[1]. Comme le note Nam-In Lee, l'autoconservation représente pour Husserl l'un des ressorts les plus importants de la vie intentionnelle de la conscience[2]. Loin d'être rétrogradée, l'autoconservation a obtenu chez le dernier Husserl une promotion extraordinaire. Ce trait étonnant de la phénoménologie husserlienne s'explique par le fait que le problème de l'autoconservation ne réside pas dans l'importance et le rôle déterminant que lui assigne Hobbes. La difficulté découle plutôt de l'interprétation hédoniste qu'il en donne. Ainsi, il semble donc possible d'échapper à l'hédonisme sans nécessairement abandonner la notion d'autoconservation.

À première vue, cette idée est loin d'être évidente. Comme nous l'avons vu, l'autoconservation est intimement liée à l'amour de soi (*Selbstliebe*). Si on soutient que la charnière de l'éthique est l'amour du prochain, si on prétend que l'éthique renvoie tout d'abord non pas à l'égoïsme mais à l'altruisme, il est très tentant de tirer la conclusion qu'on doit inévitablement renoncer à la *Selbsterhaltung.* Pour écarter toute forme d'hédonisme, il semble effectivement tomber sous le sens qu'il est indispensable de délester l'éthique de toute considération concernant l'autoconservation et l'amour de soi. Mais ce n'est pas la voie empruntée par Husserl. Il a plutôt tenté — et c'est ce qui fait toute l'originalité de la phénoménologie éthique — de transformer le concept d'autoconservation en remettant à plat le dualisme classique de l'amour de soi et de l'amour du prochain.

Ceci signifie tout d'abord que l'on doit reconnaître qu'il n'y a pas lieu de placer un gouffre entre l'amour de soi et l'amour du prochain et d'opposer le dévouement et l'autoconservation. Le véritable amour de soi est inséparable de l'amour du prochain ; il s'agit de deux phénomènes complémentaires qui n'ont de sens que de manière différentielle. Ici, l'objectif n'est pas de nier — ce qui serait absurde — que, parfois, l'amour de soi est égoïste et condamnable d'un point de vue éthique. Cependant, il ne faudrait pas pour autant en déduire que l'amour de soi est nécessairement immoral et égoïste. Kant a tiré une conclusion du genre, mais il a eu tort[3]. Afin de faire droit à la

[1] Edmund Husserl, *Sur l'intersubjectivité*, Presses universitaires de France, tr. fr. N. Depraz, Paris, 2001 ; *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Dritter Teil*, Husserliana, Martinus Nijhoff, t. XV, La Haye, p. 352 (désormais Hua XV).
[2] Nam-In Lee, *Edmund Husserls Phaenomenologie der Instinkte*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1993, p. 168.
[3] Hua XXXVII, p. 204 et p. 233 *sq*.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

complexité de la grammaire de l'amour de soi, deux niveaux doivent être distingués. D'une part, il y a l'amour égoïste, animal et instinctif que tout un chacun éprouve pour lui-même. Mais, d'autre part, il existe aussi un amour de soi rationnel qui, loin de bloquer la voie à une vie éthique, permet au sujet de vivre d'une manière moralement juste. De la même manière que l'on doit distinguer les croyances aveugles et dénuées de fondement des croyances vraies qui possèdent une justification rationnelle, on peut aussi différencier les sentiments aveugles et instinctifs de ceux qui sont justes, rationnels et éthiques. L'amour que l'on éprouve pour soi n'est donc pas nécessairement opposé à la rationalité éthique. L'amour de soi peut être un amour rationnel et responsable qui n'empêche pas les autres de réaliser leurs propres buts.

Husserl ne se contente d'ailleurs pas de remettre en cause l'idée selon laquelle l'amour de soi et l'amour du prochain sont, par définition, incompatibles. Il estime aussi qu'ils sont complémentaires et qu'ils s'appellent l'un l'autre. Ceci signifie tout d'abord que l'amour de soi authentique présuppose, pour s'exercer, l'amour du prochain. « En d'autres termes, l'aspiration à un vrai amour de soi, c'est-à-dire le projet d'une vie authentique, est indissociable de l'amour du prochain qui permet justement à l'autre de se chercher et de se développer »[1]. Si je peux parvenir à atteindre mes propres objectifs, si je peux satisfaire mes désirs, c'est parce que les autres éprouvent un amour à mon égard qui me permet de réaliser mes projets. En retour, j'adopte envers eux la même attitude. Et si nous agissons de la sorte, portés que nous sommes par l'amour du prochain et la volonté de mener une existence gouvernée par la responsabilité et la rationalité, c'est parce nous vivons non pas comme des animaux, mais comme des hommes qui sont déterminés par l'idéal qui est contenu dans la notion même d'humanité. Agir afin de réaliser ce qu'il y a de meilleur en soi et aspirer à ce que tout un chacun puisse conduire sa propre existence en fonction de cet idéal, voilà en quoi consiste le véritable amour de soi, rationnel et responsable, qui est inséparable de l'amour du prochain. Pour l'homme rationnel, il n'y a donc pas d'opposition diamétrale entre l'autoconservation et le dévouement, entre l'amour de soi et la conduite éthique et altruiste.

Ainsi, l'identification que propose Hobbes de l'autoconservation à l'amour de soi est équivoque. Si on comprend par amour de soi l'amour instinctif et aveugle que l'égoïste ou l'animal éprouve pour lui-même, l'autoconservation est une notion qui ne possède aucun contenu éthique. Cependant, rien ne nous oblige à donner un tel contenu à l'autoconservation. Il est tout à fait possible de dire que l'autoconservation est éthique car elle

[1] Hua XXXVII, p. 241.

peut aussi être liée à l'amour de soi authentique qui, pour sa part, possède une profondeur rationnelle, éthique et altruiste. Ce n'est donc pas l'autoconservation qui est problématique, mais seulement l'interprétation hédoniste que l'on fait généralement de l'amour de soi. Une fois l'idée d'un amour de soi altruiste, éthique et rationnel admise, rien ne nous empêche, tout en maintenant l'égalité entre amour de soi et autoconservation, de défendre une interprétation non hédoniste de ladite autoconservation.

3. Autoconservation et nature humaine

Husserl insiste à de multiples reprises sur le fait que l'hédonisme de Hobbes est solidaire d'une conception naturaliste de la conscience et de l'intentionnalité[1]. Cette affirmation soulève plusieurs interrogations auxquelles il est indispensable de répondre si on veut clarifier le rapport que l'autoconservation éthique entretient avec l'autoconservation biologique et animale. Pour le moment, on pourrait au moins évoquer deux questions. 1/ Est-ce que l'éthique husserlienne rejette toute forme de naturalisme ? 2/ Et, si tel est le cas, est-ce que cela signifie pour autant que l'autoconservation, comprise en son sens éthique et phénoménologique, ne possède pas une dimension naturelle ?

Une lecture superficielle de l'*Introduction à l'éthique* semble plaider en faveur d'une lecture résolument anti-naturaliste de l'éthique phénoménologique. Dans ce texte, Husserl oppose, comme il le fait dans les *Idées II*, la nature et l'esprit. L'esprit renvoie à l'ordre de la rationalité et de la normativité. Tout au contraire, la nature correspond aux faits empiriques qui intéressent les sciences naturelles. Cette distinction est très importante pour Husserl car l'esprit et la nature présupposent deux attitudes différentes à l'égard du monde. L'esprit renvoie au registre de la rationalité, de la culture, du langage et de la motivation alors que la nature est le produit d'une abstraction par laquelle le scientifique considère le monde comme étant un ensemble de faits inertes dénués de toute signification et gouvernés par les lois de la causalité physique[2]. Sur le fond de cette opposition stricte entre

[1] Hua XXXVII, p. 64.

[2] Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, Presses universitaires de France, t. II, tr. fr. É. Escoubas, Paris, 1982 ; *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch*, Husserliana, t. IV, Martinus Nijhoff, Den Haag, § 49 (désormais Hua IV).

l'esprit et la nature, il semble tomber sous le sens que tout phénomène éthique et normatif relève du monde de l'esprit. Cette lecture anti-naturaliste de l'éthique husserlienne a notamment été défendue par Alois Roth[1]. Selon ce dernier, l'éthique husserlienne appréhende la normativité éthique comme étant étrangère à toute forme de naturalité. Cette interprétation est étayée notamment par le fait que Husserl critique à de multiples reprises les philosophes qui ont tenté de penser l'éthique à partir du modèle nomologique des sciences de la nature[2].

Par rapport à la question de l'autoconservation, cette interprétation générale de l'éthique de Husserl a une conséquence importante. Si on prend au sérieux la position anti-naturaliste de Roth, il est inévitable de conclure que l'autoconservation, si elle possède une teneur éthique, ne peut pas être « naturelle ». L'inconvénient d'une telle lecture, plutôt classique et orthodoxe, est qu'elle finit par gommer la complexité et la porosité de la grammaire du concept phénoménologique de nature. En fait, la notion de nature possède chez Husserl un double sens[3]. D'une part, la phénoménologie conçoit la nature comme étant une abstraction qui réduit le monde au royaume de la simple causalité physique. Dans ce cas de figure, la nature s'oppose diamétralement au monde de l'esprit. Cependant, Husserl utilise aussi une notion plus large de « nature » qui déborde le sens que la physique moderne donne à ce terme. Ce second usage désigne une nature qui renvoie aux strates les plus originaires du monde de l'esprit. Si bien que pour la phénoménologie il y a, en plus de la simple nature mécanique qui intéresse les sciences naturelles, une nature concrète et vivante qui constitue le socle essentiel de l'esprit[4].

Derrière chaque action se cache toujours une motivation. Par exemple, si je prends en note une date, c'est parce que je ne veux pas l'oublier. Il s'agit d'une action motivée dont la signification peut être comprise par toute personne rationnelle. Or, lorsqu'on creuse dans la chaîne des motivations, on finit par remonter jusqu'à des motivations passives et obscures[5]. Ceci signifie tout simplement que l'homme n'est jamais dans un rapport de pure

---

[1]Alois Roth, *Edmund Husserls ethische Untersuchungen : Dargestellt anhand seiner Vorlesungsmanuskripte*, *op. cit.*

[2] Hua XXXVII, p. 122.

[3] Helmuth Vetter, « *Natur* », *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2004, p. 380-384.

[4] Cf. Tetsuya Sakakibara, « *The relationship between nature and spirit in Husserl's phenomenology revisited* », *Continental Philosophy Review*, 31 (1998), p. 255-272.

[5] Hua IV, p. 223 *sq*.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

maîtrise et de coïncidence avec lui-même ; très souvent, les motivations qui le mènent à agir sont passives et « inconscientes ». Au lieu d'agir d'une manière rationnelle et responsable, il est effectivement possible que je m'abandonne à mes pulsions et à mes instincts naturels. Et c'est cet arrière-fond passif et inconscient de l'esprit que Husserl nomme « notre nature »[1].

Toutefois, et voilà l'essentiel, cette nature obscure n'est pas foncièrement étrangère et hétéronome au monde de la raison, de la normativité et de l'esprit. Et, s'il en est ainsi, c'est parce que l'existence humaine est gouvernée par un idéal. Même si l'existence humaine possède une part de passivité et d'obscurité, c'est-à-dire un fond naturel et instinctif, l'homme, comme nous le savons déjà, aspire à mener une existence qui soit de part en en part rationnelle et responsable. Bien sûr, cela ne veut pas dire pour autant qu'il y ait une simple identité entre la nature et l'esprit. Pour être plus précis, il faudrait plutôt dire, en reprenant une formule heureuse d'Ullrich Melle, que la nature est un constant processus de spiritualisation et de rationalisation[2]. En fait, l'histoire de l'humanité est l'histoire du devenir rationnel et humain du monde naturel. Comme le note Husserl dans un texte daté de 1931: « L'humanité se trouve corrélativement dans l'autodéveloppement et l'humanisation du monde »[3]. En habitant son monde, l'homme amorce et enclenche une humanisation progressive du monde naturel :

> L'humanisation est le processus permanent de l'existence humaine, l'auto-humanisation, l'être dans la genèse permanente de l'autoformation, et l'humanisation du monde environnant. L'existence humaine, l'être du monde humain — du monde qui existe pour les hommes — est un être dans une histoire constamment vivante, et un être dans l'histoire sédimentée, qui possède en tant que telle son visage historique toujours nouveau, lequel doit être examiné par rapport à la genèse, doit être interrogé par rapport à elle[4].

Par son activité, par sa pensée, l'homme aspire à humaniser et rendre plus rationnel le monde naturel dans lequel il vit et auquel il appartient. Ainsi, être un homme, c'est humaniser le monde dans lequel on vit, lui donner, pour ainsi dire, un visage humain et, par un choc en retour, c'est aussi s'auto-humaniser, c'est-à-dire tenter sans relâche de transformer sa propre nature

[1] Hua IV, p. 276 *sq*.
[2] Ullrich Melle, « *Nature and Spirit* », *Issues in Husserl's Ideas II*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1996, p. 34.
[3] Hua XV, p. 391.
[4] *Ibid.*

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

instinctive et animale en humanité. Bref, la nature et l'esprit participent de l'unité d'un même devenir, d'un même *telos*.

On comprend alors tout l'intérêt que peut avoir aux yeux de Husserl la connotation naturaliste du concept d'autoconservation. En effet, l'ambiguïté de la notion est à l'image de l'homme, suspendu entre l'instinctif et le rationnel, entre la nature et l'esprit. Ainsi, l'ascendance naturaliste de l'autoconservation éthique, de par le paradoxe qu'elle induit, vient rappeler à chacun que pour conduire une existence éthique telle que l'exige la phénoménologie, c'est-à-dire pour se « conserver » en tant que personne et agent moral, l'homme doit constamment s'arracher à son être naturel et conduire son existence en fonction de sa raison. Dès lors, si Husserl n'a jamais complètement évacué le naturalisme implicite de l'autoconservation et l'a même voulu, c'est parce que le passage de la nature à l'esprit, de la passivité à l'activité, de l'instinct à la raison est une tâche qui est toujours, en tant que nous sommes des hommes, devant nous.

Certes, l'idéal éthique de l'autoconservation se situe au-delà de toute naturalité, de toute animalité. Mais, puisqu'il est seulement un idéal qui ne sera jamais pleinement atteint, puisqu'il est seulement une tâche qui restera toujours à accomplir, cet idéal est indissociable, dans notre existence concrète, d'une forme de naturalité qui attend encore et toujours son propre dépassement. Ainsi, la filiation naturaliste (et hédoniste) dans laquelle s'inscrit l'usage que fait Husserl de l'autoconservation possède un sens philosophique. Ladite filiation s'explique par fait qu'avec ce concept la phénoménologie a tenté de décrire, dans toute sa complexité, le nœud gordien où s'entrelacent et se dénouent à la fois la nature et la raison. Ainsi, sous le titre de la phénoménologie de l'autoconservation s'annonce tout simplement la question du devenir humain de l'animal que nous sommes.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2, 2010 (Actes 2), p. 22-41
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Le problème de la nature dans l'éthique de Husserl

Par NICOLAS MONSEU
FNRS – Université catholique de Louvain

Le thème de la nature occupe une place importante dans les recherches éthiques de Husserl et il y a certainement lieu d'examiner, dans le régime de sa phénoménologie, les enjeux essentiels du type de liaison possible entre nature et éthique pour se demander en quel sens une approche phénoménologique de la nature peut contribuer à fonder une éthique. L'étude de ce thème est d'autant plus pertinente dans la perspective d'une réflexion sur l'origine, les conditions et les fondements de l'évaluation éthique, ainsi que sur les contenus et les formes de la valeur éthique en général, qu'elle conduit à caractériser la notion de nature dans une acception spécifiquement phénoménologique et résolument non naturaliste.

En guise de préliminaire, il faut rappeler que l'éthique de Husserl — dont l'intention de base réside dans la fondation subjective de l'idéalité éthique — se développe principalement dans deux directions qui coexistent dans l'ensemble des recherches que Husserl consacre au thème de l'éthique.

D'un côté, Husserl cherche à fonder l'éthique sur une théorie de la valeur. C'est tout le projet du volume XXVIII des Husserliana *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, édité en 1988 par U. Melle[1]. Ce volume reprend l'essentiel du texte des cours de Göttingen du semestre d'hiver 1908-1909 et des semestres d'été 1911 et 1914 qui ont l'ambition de déployer une éthique authentiquement phénoménologique dans la ligne de la « percée » décisive des *Recherches logiques*. Husserl y entreprend la réfutation du scepticisme éthique en direction d'une éthique scientifiquement fondée et tente de mettre en évidence l'implication du sentiment dans la fondation de l'éthique, sans pour autant retomber dans le scepticisme ou le relativisme. L'enjeu consiste

[1] E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre, 1908-1914*, hrsg. von U. Melle, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1988.

alors à dépasser une approche purement formaliste de la philosophie pratique dans le but de faire droit à une intuitivité éthique susceptible de reconnaître, contre le formalisme kantien, le rôle des sentiments. On est donc ici confronté à un problème central qui alimente constamment les réflexions husserliennes : si les sentiments ont bien un rôle à jouer dans la « fondation » des principes éthiques à même une expérience intuitive, peuvent-ils pour autant constituer en eux-mêmes des principes sans prendre le risque de tomber dans un type de scepticisme dont, précisément, la phénoménologie a voulu se défaire dans l'instauration de sa démarche propre ? Une telle interrogation nous place d'emblée au cœur du problème autour duquel se cristallisent les recherches de Husserl en matière d'éthique dans les années qui font suite à la parution des *Recherches logiques* : l' « analogie » ou le « parallélisme » avec la théorie de la connaissance. Il y aura donc lieu d'interroger la genèse et la portée de cette analogie entre la logique et l'éthique, et la manière dont se met en place le projet d'une éthique formelle, dont la prétention fondamentale serait d'être pour l'éthique ce que la logique formelle est à la logique. L'interrogation devrait alors porter sur la légitimité et la pertinence de l'extension des acquis de la V^e^ *Recherche logique* à un domaine qui n'est pas directement celui de la théorie de la connaissance, ce qui reviendrait à se demander si, en ce qui concerne le domaine de la pratique, le même mode de « fondation » est requis. Le projet principal qui habite ici Husserl consiste à dégager l'objectivité des valeurs et la validité idéale des lois de la raison pratique. Ses analyses, relatives au fondement d'une critique de la raison axiologique et pratique, se concentrent sur la spécificité des modes de visée et de remplissement des actes relevant du « *Wertnehmen* » (la perception évaluative). L'enjeu est de dégager et d'analyser les lois d'essence qui structurent a priori les actes éthiques et d'interroger ce qu'il en est de l'objet de ces actes.

D'un autre côté — c'est la seconde grande direction de l'éthique husserlienne —, Husserl cherche aussi à montrer comment et pourquoi la vie éthique est fondée sur une conception de l'identité personnelle, dont le *telos* est l'accomplissement de soi et de la vie communautaire. C'est ici la dimension *praxéologique* de l'éthique, alors conçue comme régulation de soi de la vie personnelle et capable de tenir compte de la concrétude de la vie subjective pratique. Un des textes les plus importants est ici le volume XXXVII des Husserliana *Einleitung in die Ethik*, qui reprend un ensemble de

cours prononcés une première fois en 1920 et une seconde fois en 1924[1]. Ce texte est remarquable en ceci qu'il fait droit aux enjeux du caractère génétique du traitement de l'éthique en phénoménologie et qu'il repose sur une formulation de la phénoménologie comme projet pratique. L'éthique n'est pas alors purement scientifique, pas plus qu'elle n'est le strict *analogon* de la logique pure, mais elle s'accomplit dans une dimension pratique dans laquelle il s'agit non seulement de tenir compte du moi personnel en tant qu'il agit, veut, et est capable d'évaluer ce qu'il accomplit et de s'envisager dans le processus de son devenir, mais également de se reconnaître dans les conditions historiques et communautaires de son inscription. Le moi n'est donc pas déterminé comme un principe formel d'unité de la conscience, mais il est envisagé comme sujet éthique et personnel, avec ses attitudes, ses dispositions, sa vie psychique entière et ses aspirations.

C'est dans cette seconde perspective, située et spécifique, que cette contribution s'inscrit. Pour dégager certains traits de cette modalité originale de la conscience et la manière spécifique dont Husserl situe au centre de l'éthique le « sujet éthique », caractérisé comme « sujet personnel », cette étude s'article en trois moments.

Premièrement, il s'agit d'abord de préciser les contours du concept husserlien de l'éthique et d'en spécifier les principaux caractères. Pour ce faire, le premier chapitre du volume XXXVII, intitulé : « Le concept de l'éthique : première détermination systématique et délimitation », permet de préciser en quel sens Husserl détermine l'éthique comme *Kunstlehre*.

Deuxièmement, il faut comprendre, à partir de là, en quel sens l'éthique phénoménologique propose spécifiquement un concept de nature qui ne s'épuise pas dans le concept physique de la nature. Pour ce faire, il y a lieu de revenir sur un des motifs les plus centraux de la philosophie de Husserl, particulièrement dès certains manuscrits de recherches des années 1910, à savoir la problématisation de la relation entre *nature* et *esprit*, et la délimitation de la spécificité épistémologique et méthodologique des sciences humaines par rapport aux sciences de la nature. Il y a lieu de comprendre en quel sens, précisément, le domaine dans lequel Husserl entend mener ses analyses éthiques est celui de l'esprit. Cette détermination de la structure essentielle de l'esprit devra montrer qu'il n'est pas à lui-même sa propre source, mais qu'il s'accomplit sur la base du « fond obscur » de la nature.

[1] E. Husserl, *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, hrsg. von H. Peucker, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 2004. Désormais Hua XXXVII.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Troisièmement, il importera de comprendre la manière dont Husserl, à partir de cette base naturelle de l'esprit, inscrit l'éthique dans une téléologie de la raison, dans laquelle « toutes les questions éthiques sont des questions de droit, sont des questions de raison ». La vie éthique réside dans la prise en charge patiente et consciente de cet idéal de la raison. Dans cette perspective, il y a lieu de cerner en quel sens, non seulement le domaine dans lequel Husserl entend mener ses analyses éthiques correspond au domaine de l'esprit, mais également en quel sens l'analyse de ce domaine s'effectue dans une analyse de la structure de la motivation : la conscience s'effectue dans un rapport de motivation et elle est conscience de quelque chose qui la motive. Dès lors, il conviendra d'être attentif à la nature spécifique de la « motivation de raison » et à l'enjeu d'une distinction que Husserl pose entre deux types de motivation ; d'une part, la motivation active et, d'autre part, la motivation passive, ainsi qu'à la manière dont il reconnaît, à la faveur même de cette distinction, la place d'un registre qui ne relève pas uniquement de la justification par la raison. Dans cette perspective, le paragraphe 17 du chapitre 4, paragraphe intitulé : « L'hédonisme comme scepticisme éthique. La question de la dimension rationnelle de la motivation de l'acte. Les valeurs comme motifs dans les actes de la volonté » et le chapitre 6 qui, lui, est entièrement consacré au domaine de la motivation, serviront de fil conducteur.

Ce parcours en trois temps engage toujours la question de la naissance de la conscience morale : comment comprendre ce que Husserl appelle parfois cet « éveil » de la conscience morale ? Comment rendre intelligible, dans un régime spécifiquement phénoménologique, cette « venue à la conscience » *(Bewusstseinseintreten)* de la dimension éthique et de la responsabilité ? L'hypothèse est alors la suivante : l'intelligence propre à la question éthique me donne à moi-même plus radicalement que dans la saisie réflexive de soi dans la mesure où, en cette intelligence, il est possible de comprendre ce qui est absolument exigé de moi. Il ne s'agit donc pas seulement de déterminer et d'analyser les normes absolues fixées par la raison, mais il s'agit encore de comprendre comment ce qui est exigé vient à la conscience et ne peut demeurer extérieur. Le moi se donnerait plus radicalement à lui-même dans sa propre compréhension de la genèse de ce qui est exigé de lui que lorsqu'il se saisit comme l'objet de sa réflexion.

L'éthique comme « reine des technologies »

L'objectif est ici de dégager certains traits qui spécifient le concept husserlien de l'éthique. Pour préciser le concept spécifique de l'éthique, Husserl

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

recourt à un mot qui, dans ce contexte, est particulièrement difficile à traduire, tant sur le plan sémantique que sur le plan de la syntaxe, à savoir le terme de *Kunstlehre*. En effet l'éthique est d'emblée présentée comme une *Kunstlehre* qui vise à déterminer les principes de l'agir selon la raison, une *Kunstlehre* présentée comme « *Kunstlehre* universelle des fins correctes qui conduisent l'action ». L'éthique est alors mise en parallèle — selon la fameuse méthode de l'analogie — avec la logique : celle-ci étant présentée comme une « *Kunstlehre* du penser qui juge et vise à la vérité », comme une *Kunstlehre* des principes de la pensée rationnelle ; l'éthique étant, quant à elle, présentée comme une *Kunstlehre* du vouloir et de l'agir.

Or, dès le début de son cours de 1920-24, l'éthique n'est pas le simple parallèle de la logique ; ces deux disciplines se distinguent l'une de l'autre par leur extension *(Umspannung)* : l'éthique a, écrit Husserl, une extension « largement plus universelle ». Elle n'est donc pas une technologie parmi d'autres, mais elle est la « reine des technologies ». Pourquoi ? Parce que l'éthique « a trait au vouloir et à l'agir en général », ce qui permet à Husserl d'écrire :

> Juger de manière scientifique n'est finalement qu'une forme particulière de l'agir humain et les visées théoriques de la volonté ne sont en somme qu'une classe particulière de visées volitives. Chaque genre particulier de buts, qui passent habituellement pour être déterminants pour l'agir humain en général, fonde un art particulier ainsi qu'une technologie possible qui lui correspond : il en va ainsi de la stratégie pour la guerre, de l'art de guérir pour la santé, de l'art architectural pour les bâtiments, de l'art politique pour l'état et il y a ainsi encore toutes sortes de technologies, réelles et idéalement possibles. Il doit toutefois exister, ou du moins être postulé, une technologie qui se situe au-delà de toutes les technologies humaines, avec une réglementation qui les englobe totalement, et voilà ce qu'est l'éthique[1].

Cette extension plus universelle de l'éthique indique que Husserl pense la vie de l'homme dans son ensemble (en ce compris ses activités théoriques) et caractérise la quête de rationalité dans sa dimension unitaire. Autrement dit, l'ensemble de la vie relève, d'une façon ou d'une autre, de l'éthique, ce qui ne veut sans doute pas dire que chaque acte posé soit l'objet d'une évaluation éthique, mais cela signifie que la question de l'éthique correspond à celle de la rationalité elle-même et de la valeur de la vie envisagée dans son ensemble. C'est la vie intentionnelle dans son ensemble, sous son mode

[1] *Ibid*., p. 3. Les traductions de Hua XXXVII sont toujours nôtres. Je remercie les Archives-Husserl de Louvain pour l'autorisation.

théorique et pratique, actif et passif, individuel et collectif qui doit répondre d'elle-même, parvenir à se clarifier elle-même.

Partons maintenant du paragraphe 4 dans lequel Husserl explique le double sens du concept de technologie. Voici ce qu'il écrit :

> Réfléchissons tout d'abord à ce qui est en jeu dans le concept d'une technologie, par exemple de la « technologie » chimique ou de la stratégie, de l'architecture, dans la mesure où ce concept doit vraiment être pensé comme concept opposé à celui de la science en tant qu'unité de la théorie, comme il a été effectivement pensé par Brentano. Le bâtisseur *(der Baumeister)* a comme but directeur la construction et, en tant que praticien, il ordonne à ce but les moyens les plus appropriés, ce en quoi il se sert également de toutes sortes de connaissances théoriques ou les met en œuvre, sans être pour autant orienté le moins du monde dans une attitude théorique, ni intéressé par la théorie. Son but n'est justement pas la poursuite de connexions théoriques infinies, où conduit, selon leur teneur de sens, n'importe laquelle des vérités mises utilement à contribution. De même que le bâtisseur ‹est un praticien›, de même le maître bâtisseur *(der Baukunstlehrer)* l'est également. En tant que tel, il est aussi un praticien et non un scientifique. Il a bien sûr un autre but que le bâtisseur auquel il enseigne. Son but n'est pas de construire des bâtiments mais de fournir des conseils et des préceptes raisonnables et, même fondés scientifiquement, des règles pratiques qui pourraient rendre service à tous les bâtisseurs. À nouveau, son but détermine la sélection et l'agencement des moyens adéquats, éventuellement aussi théoriques. Il fera des choix différents et des exposés différents selon qu'il s'adresse à un bâtisseur ordinaire ou à l'architecte esthète et selon qu'il écrive pour des bâtisseurs allemands ou éventuellement américains[1].

Le maître bâtisseur n'est donc pas un scientifique, même s'il peut rencontrer certains problèmes théoriques qu'il devra résoudre, et sa technologie n'est donc pas une science. Ce n'est donc pas dans un contexte théorique que toutes les vérités auxquelles il fait appel s'insèrent, mais bien dans le contexte de sa praxis et de son but organisateur. Les propositions qu'il tient ne sont pas uniquement théoriques, mais elles ont — l'expression est de Husserl — une « marque inédite », à savoir « la marque d'une fonction pratique ». Autrement dit, ce que la technologie avance, ce sont des conseils, des instructions pratiques « en vue d'un faire » *(für ein Machen)*, et chacune de ses propositions comporte ce trait. En ce sens, la technologie, entendue comme discipline pratique, peut être définie par Husserl « comme un sys-

[1] *Ibid*., p. 13.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

tème de règles qui a la détermination pratique de faire avancer des praticiens dans une certaine direction téléologique »[1].

Mais le concept de technologie ne revêt pas uniquement le sens d'une discipline pratique. Il contient aussi en lui un autre sens, à savoir le sens d'une discipline scientifique. En effet, celui qui se situe dans l'attitude pratique, c'est-à-dire qui, comme être qui aspire et veut, est orienté vers un but « extrathéorique », peut aussi adopter une attitude théorique, dans la mesure où il fait de la praxis en tant que telle et de tout ce qui lui appartient un thème théorique, comme par exemple la valeur d'une fin, les relations entre moyen et fin, la justification d'une instruction. Husserl prend l'exemple du stratège qui échafaude une stratégie ou une « technologie de la guerre » : en tant que praticien, c'est-à-dire en tant que soldat, il est pratiquement intéressé à la guerre ; en tant que théoricien, il est saisi par un intérêt pur pour les problèmes de stratégie et s'engage dans des exposés de la stratégie, dans « une toute autre "technologie" », à savoir « une science théorique qui, dans le cadre de l'intérêt purement théorique, explore un domaine de praxis possible »[2]. Cet exemple montre bien que le sens du terme technologie contient celui d'une « théorie de la praxis » ou d'une « science de la praxis » caractérisée comme « science libre » et traitée comme fin en soi.

La thématisation des deux sens du concept de technologie permet de caractériser l'attitude qui est de mise en éthique : à proprement parler, il ne s'agit pas d'une attitude strictement théorique ou scientifique au sens où elle vient d'être définie, mais bien d'une attitude dans laquelle la pratique de l'éthique a une place. Il s'agit de reconnaître une attitude qui, sans être exclusivement purement théorique, s'accomplit dans une dimension pratique dans laquelle il s'agit de tenir compte du sujet personnel en tant qu'il agit, veut et est capable d'évaluer ce qu'il accomplit.

L'analyse s'approfondit dans une conception singulière du moi et envisage la structure du moi personnel. Husserl donne à ce moi le nom de « personne ». En un sens, ce moi personnel est un moi conscient de lui-même qui se soumet à des lois de la raison, à des valeurs, dans la mesure où il est lui-même orienté vers ce qu'il a à être. Il est constamment dans une situation où il se pose sans cesse cette question de la conscience morale *(Gewissensfrage)* : « Que dois-je faire, qu'est-ce que ma situation de vie exige de moi en tant que devoir, ici et maintenant ? »

Mais Husserl ajoute ceci :

[1] *Ibid*., p. 14.
[2] *Ibid*., p. 22.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

> Avec le mot « éthique », nous ne nommons pas seulement les volitions et les actions avec leurs visées, mais aussi, au sein de la personnalité, des dispositions permanentes en tant qu'orientations habituelles de la volonté. De plus, nous nommons également « éthique » ou de manière plus nuancée éthiquement louable et rejetable, éthiquement positif et négatif, de simples souhaits ou désirs ou, selon le cas, les visées du désir *(Begehrungsziele)* en tant que telles et, en outre, divers sentiments et affects. C'est ainsi que nous appelons diverses joies et tristesses tantôt « belles », nobles, tantôt mauvaises, basses, viles et nous y voyons des prédicats éthiques, et également des dispositions correspondantes, des orientations affectives habituelles comme l'amour et la haine. En ce sens, nous apprécions toutes les qualités affectives habituelles et, prises ensembles, le « caractère » entier d'une personne en tant qu'éthique ou éthiquement inacceptable, le caractère inné aussi bien que le caractère acquis, et ainsi en fin de compte tout particulièrement la personne elle même[1].

C'est le thème de l'unité de la personnalité que Husserl développe ici, mais que ne je ne peux exposer dans ce cadre. Quoi qu'il en soit, on retiendra que les appréciations éthiques ne s'accomplissent pas indépendamment des appréciations de la personnalité, selon l'ensemble de ses traits de caractères et de sa vie psychique entière. C'est donc l'ensemble des qualités *(Eigenschaften)* d'une personne, sa capacité à s'évaluer elle-même, à s'éduquer elle-même, sa capacité à se laisser conduire consciemment par les normes du devoir éthique qui font partie de « sa propre sphère éthique »[2]. Mais cette évaluation de soi n'est pas un pur processus qui se produit à partir de lui-même. L'acte d'évaluation n'est pas à lui-même sa propre source ; il s'accomplit sur un fond obscur que Husserl nomme la nature.

La nature comme incompréhensible

La problématisation de la relation entre nature et esprit est un des thèmes centraux de la pensée de Husserl et il y a consacré, depuis environ 1910 jusqu'à la *Krisis*, un nombre important de séminaires et de manuscrits de recherches. Ce thème pose toute une série de questions, mais on peut dire que le point de départ réside dans la délimitation et la classification — d'un point de vue épistémologique et méthodologique — de différentes régions de science et renvoie au premier chef à la relation entre *Naturwissenschaften* et *Geisteswissenschaften*.

[1] *Ibid*., p. 6.
[2] *Ibid*., p. 7.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Ces deux régions fondamentales de science — et c'est bien là tout le problème — ne sont pas radicalement séparées l'une de l'autre et ne se déploient pas de manière parallèle. C'est précisément parce que ces régions ne peuvent être envisagées indépendamment l'une de l'autre que la distinction nature-esprit s'avère particulièrement difficile et problématique : la nature n'est pas complètement différente de l'esprit et inversement.

Mais la classification des sciences — dans laquelle il n'est pas possible d'entrer ici pour elle-même — n'est pas encore l'enjeu le plus central de la relation nature/esprit. En effet, l'enjeu est, pour Husserl, de résister à la réduction naturaliste de l'esprit et des idées, dans le but de ménager la possibilité de comprendre l'esprit pour lui-même. Il faut bien mesurer que la critique husserlienne de la réduction naturaliste n'est pas dirigée contre le programme de recherche du naturalisme en tant que tel. C'est plutôt le caractère absolu du naturalisme qui est problématique et, selon Husserl, injustifié : le naturalisme part du présupposé méthodologique que tout ce qui n'est pas encore calculé deviendra calculable selon le progrès de la recherche et que, à ce titre, il n'y a pas, par principe, de phénomène qui puisse échapper à l'explication naturaliste. L'ensemble de nos attitudes, de nos idées sont de nature à être expliquées par des lois exactes de fonctionnement dont l'espace, le temps et la causalité sont les déterminations de base.

Le chapitre 6 de Hua XXXVII est entièrement consacré à cette question qui, on le verra, devra s'approfondir dans le thème de la motivation. Husserl commence par y critiquer — c'est le thème du paragraphe 22 — la réduction naturaliste de l'homme et de l'esprit qui est le fait de la psychologie naturaliste qui, selon lui, « méconnaît l'essence propre du spirituel et de sa genèse ». Pour le montrer, Husserl revient sur la différence entre « expliquer » et « comprendre » : c'est en réalité à partir de cette distinction que peut être envisagé ce qui distingue l'esprit de la nature.

Sur ce point, l'explication proposée par la psychologie naturaliste de l'association est aveugle, non seulement à l'égard de ce qui est, par essence, propre à l'esprit, mais également à l'égard de la question de l'origine d'un fait spirituel, si bien qu'elle est incapable de prendre en compte la question du pourquoi. L'esprit est alors une partie de la nature répondant à des lois exactes de fonctionnement et expliquer quelque chose revient à le « reconnaître comme cas individuel de la légalité universelle, laquelle prescrit à tout dans la nature, une règle immuable de détermination sans équivoque »[1].

Husserl précise de la sorte :

[1] *Ibid.*, p. 59.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

> Expliquer ne signifie en fait rien d'autre que de se porter à la connaissance véritable la détermination univoque que tout événement singulier revêt dans le mécanisme du tout de la nature et réside dans le fait d'exhiber les lois de la nature dans leur forme particulière d'application à tel cas particulier, le laissant apparaître comme conséquence nécessaire étant donné ses circonstances individuelles[1].

Un fait n'est donc ce qu'il est que dans la mesure où il est un cas ou une application singulière répondant à une loi générale à propos de laquelle la question du pourquoi de cette loi ne se pose pas.

Or comprendre un fait de l'esprit ne consiste pas à le reconnaître comme le cas d'une loi et à l'y subsumer, mais comprendre un fait de l'esprit consiste à lui redonner sa place dans l'ensemble formé par les rapports entre vécus :

> Il en va tout autrement, écrit Husserl, lorsque nous prenons en considération des faits d'ordre spirituel — comme le développement des sujets, des événements de leurs mondes environnants personnels en tant qu'événements de leurs mondes environnants. Tendre à une explication de ce qui est d'ordre spirituel, demander pourquoi un moi se comporte de la manière dont il se comporte, d'où il tient son *habitus* spirituel, comment s'est formé un trait de caractère, ou demander d'où une composition spirituelle *(ein geistiges Gebilde)* du monde humain environnant tient sa signification spirituelle, quelles bases d'explication a une parution littéraire, un courant artistique et d'autres choses du même genre — tout ce type de questions a un sens totalement différent de celles qui relèvent des sciences de la nature[2].

Et Husserl ajoute : « Tout fait de l'esprit est motivé, la cohésion *(Zusammenhang)* de l'esprit est de l'ordre de la prestation spirituelle, de la création de sens et est, en tant que telle, un ensemble cohérent de motivations »[3]. Comprendre un fait de l'esprit c'est l'inscrire dans l'ensemble cohérent des rapports entre vécus et, par là, dégager les « motifs », « immanents à la subjectivité singulière ou sociale », qui l'ont vu naître.

Il est intéressant de constater que Husserl prend l'exemple de l'œuvre d'art ou de ce qu'il appelle « un produit de travail artistique » : il s'agit de révéler son sens propre comme œuvre esthétique, de révéler les intentions idéales qui ont guidé le sujet créatif, les évaluations qu'il a opérées, les actes qu'il a accomplis pour réaliser son travail ; il s'agit aussi de révéler la

[1] *Ibid*., p. 60.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

manière dont, dans ses évaluations, le sujet créatif a été déterminé par les évaluations de ses contemporains, les œuvres contemporaines qu'il a prises pour modèle, les moyens qui étaient à sa disposition, la manière dont il les jugeait, la manière dont il avait été motivé par son appréciation de leur particularité dans le plan établi de son travail[1].

Comprendre veut donc dire spécifiquement reconduire à l' « origine », reconduire au rapport de motivation et exposer les motifs qui sont vraiment déterminants, c'est-à-dire, selon notre exemple, comprendre le but de l'artiste avec le sens que lui-même y visait, comprendre « pourquoi » il a composé de la manière dont il le fit, « pourquoi » il s'est engagé sur cette voie et « pourquoi » son œuvre a acquis une telle teneur, et ce sans recourir à une nature étrangère au moi qui se déploie de manière mécanique dans son être-en-soi et ses « lois de la nature ».

La formule de Husserl est particulièrement significative : « La nature est le domaine de l'incompréhensible. Par contre, le domaine de l'esprit est celui de la motivation. Mais la motivation est soumise aux lois de la motivation et toutes ces lois sont de part en part compréhensibles »[2]. Cette détermination de la structure essentielle de l'esprit montre qu'il n'est pas à lui-même sa propre source, mais qu'il s'accomplit sur la base du « fond obscur » et incompréhensible (Husserl parle même d'un incompréhensible en soi) de la nature. Envisagée dans une autre perspective que celle d'un mécanisme de la causalité, cette base naturelle de l'esprit, même si elle peut parfois être un « fardeau », est ce qui rend possible l'esprit et lui donne le « matériel » et l' « organe » à partir desquels les activités de l'être humain — comme être de raison — peuvent se mettre en œuvre.

L'enjeu est donc ici de considérer en quel sens la nature se donne, pour Husserl, comme un « incompréhensible », comme un « fond d'énergie » à la source de l'évaluation éthique et à partir duquel le corps peut être envisagé comme un « point de conversion ». Ce que Husserl tente d'exprimer ici, c'est que le moi de l'esprit — c'est-à-dire le moi des actes libres — dépend d'un soubassement obscur de traits de caractères, de dispositions originaires, implicites et latentes, d'un ensemble de dispositions qui sont dépendantes de la nature. La question devient alors la suivante : en quel sens Husserl peut-il affirmer que ce soubassement psychique est un soubassement de nature ou ce qu'il nomme ailleurs le « côté-nature » du moi actif ?

Il est frappant que Husserl réponde à cette question de manière ambivalente. Il reconnaît d'abord ce soubassement naturel comme un domaine qui

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

ne dépend pas en tant que tel de la raison et de son œuvre de justification, donc, comme un domaine qui ne dépend pas directement du moi spécifique de l'esprit, du moi libre et actif. Mais Husserl reconnaît également que ce soubassement de nature est régi par des lois qui constituent la nature. Ce soubassement n'est pas une couche matérielle inerte ; mais il s'agit déjà de ce que Husserl appelle une *Seele*, une âme. Une âme qui ne concerne pas le moi actif de la prise de position, mais seulement le moi passif des propriétés habituelles, lesquelles ne concernent pas directement le moi de l'attention comme mode actuel de l'intentionnalité, le moi lui-même de la prise de position. Ce soubassement naturel de la conscience correspond au domaine du psychique inférieur, source motivante pour le moi supérieur de l'esprit : la personnalité — donc aussi la personnalité éthique — repose sur des habitualités passives. C'est ce soubassement qui est pré-donné ; il est là de façon latente ; le vivre ne peut devenir actif que sur le fond préalable et déjà là de la passivité.

Analyse de la motivation de l'acte

Dans cette perspective, l'approche de la spécificité de l'éthique passe par une étude des différentes couches de la vie de la conscience qui a singulièrement son point d'ancrage dans une analyse de la motivation de nos actes. Plus précisément, le domaine dans lequel Husserl entend mener ses analyses éthiques est celui de l'esprit et l'analyse de ce domaine s'effectue dans une analyse de la structure de la motivation. Ceci est l'occasion non seulement de comprendre le sujet personnel comme sujet de l'intentionnalité, mais aussi de penser la motivation comme la loi de la vie de l'esprit, tout en tentant de comprendre le moment de passivité qui est engagé dans le rapport du moi à son monde environnant. Ceci est déjà le cas dans *Ideen II* puisque Husserl tente de montrer que la compréhension de la motivation est l'accès privilégié aux phénomènes humains au-delà d'une approche purement causale et explicative. Par exemple, Husserl y montrait déjà que le « *Warum und Weil* » de la motivation revêt un sens ne relevant pas de la causalité dans son acception naturaliste.

Cette question de la motivation ou celle de la chaîne des motivations qui est à l'origine de l'acte reçoit sa première formulation dans ce que Husserl nomme la question du pourquoi. La question du pourquoi — autrement dit la question de savoir pourquoi tel ou tel acte a été effectué par le moi — s'énonce comme suit : « Qu'est-ce qui te meut, qu'est-ce qui te

détermine dans ton acte de souhaiter, dans ton acte de vouloir, de faire[1] ? » Et Husserl poursuit :

> Il appartient, et ce de manière *a priori*, au champ du désir et du vouloir, au champ de l'aspiration posante en général *(das setzende Streben überhaupt)*, le fait que d'une certaine façon tout acte y afférant est motivé. Je ne peux rien désirer et rien vouloir sans y être déterminé par quelque chose, à savoir déterminé par un acte préalable d'évaluer et il importe peu que l'aspiration soit ou non également motivée par une autre aspiration. Mon vouloir a ou bien une raison de détermination ou bien diverses raisons de détermination dans certaines évaluations au sein desquelles réside ce précisément vers quoi, et selon le sens, je dirige mon désir ou mon vouloir[2].

La relation de « l'être-motivé », qui s'exprime sous la forme générale du « Pourquoi-Parce que » adressé au sujet de l'acte, appartient à tous les types d'actes. Ce qui veut dire que la question du pourquoi renvoie à d'autres actes qui ne sont pas forcément du même genre : « Nous parlons alors, dit Husserl, d'une telle motivation de l'acte lorsqu'un moi subjectif en tant que sujet de l'accomplissement des actes pose quelque chose à la faveur d'un acte, eu égard au fait qu'il a posé autre chose dans un autre acte »[3]. Cette dimension rationnelle de la motivation de l'acte est ici une question de droit : « De quel droit juges-tu comme tu le fais, de quel droit évalues-tu, désires-tu, veux-tu de la sorte ? Le renvoi aux actes motivants est en même temps renvoi aux raisons de droit qui s'y trouvent vraiment ou prétendument, et à ce moment c'est la raison qui doit être examinée à même les actes motivants »[4].

À la faveur de cette compréhension, Husserl caractérise plus avant la teneur propre de l'esprit en ces termes :

> L'essence spécifique de tout ce qui est spirituel reconduit à l'essence des sujets de toute spiritualité en tant que sujets de vécus intentionnels ; ces sujets sont des moi, des sujets personnels ; ils sont en tant que sujets personnels en ceci qu'ils vivent sous la forme de la conscience, en ceci qu'ils réalisent la conscience dans ses modes multiples, la conscience empirique, la conscience qui forme des représentations, qui sent, qui évalue, qui aspire, qui agit. Vivre activement la conscience, c'est avoir, dans cette conscience, conscience de quelque chose, d'être tantôt affecté par ce quelque chose et d'éventuellement céder passivement à ces affections, mais tantôt de se comporter à leur égard

[1] *Ibid*., p. 53.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid*., p. 53-54.
[4] *Ibid*., p. 54.

> de manière active, de prendre position à leur sujet dans des actes idoines du moi, de manière théorique ou pratique. Dans cette vie intentionnelle, le moi n'est pas une scène vide de ses vécus de conscience, pas plus qu'il n'est le centre vide de rayonnement de ses actes. L'être-moi est un devenir-moi constant. Les sujets sont en ne cessant de se développer. Mais ils se développent en une corrélation constante avec le développement de leur « monde environnant » qui n'est rien d'autre que le monde dont la vie de la conscience du moi a conscience. Pourvu de sens toujours nouveau par les actes toujours nouveaux du moi, de strates de significations toujours nouvelles, le monde environnant, en tant que monde environnant, est, pour le moi, un monde toujours à nouveau en mutation[1].

Cette remarque de Husserl indique deux choses importantes. Elle indique, premièrement, que la psychologie naturaliste, la conception naturaliste de l'esprit, n'est pas à même de reconnaître le phénomène de l'intentionnalité dans ce qu'il a de spécifique. L'intentionnalité ne veut pas seulement dire que toute conscience est conscience de quelque chose, pas plus qu'elle ne signifie qu'un objet est strictement l'objet d'une conscience actuelle ; l'intentionnalité renvoie à « des strates de significations toujours nouvelles », elle renvoie à des sens toujours nouveaux et possibles, la vie de la conscience étant toujours en mutation. Or, dans la citation qui précède, Husserl caractérise l'intentionnalité comme un « se comporter à l'égard de » *(sich dazu verhalten)*, il la caractérise comme prise de position à l'égard de l'objet. Avoir conscience de quelque chose, c'est se comporter par rapport à lui. La question que le naturalisme ne pose donc pas est justement celle de l'origine d'un comportement, à savoir : « pourquoi » un moi se comporte-t-il de la manière dont il le fait ?

Deuxièmement, et de manière très corrélative, la remarque citée engage une conception du moi qui n'est pas celle d'un principe d'unité de la conscience, au sens d' « une scène vide de ses vécus de conscience » ou encore au sens d'un « centre vide de rayonnement de ses actes », comme par exemple le paragraphe 80 d'*Ideen I* peut le laisser entendre. Une affirmation de Husserl est suffisamment emblématique que pour être rappelée : « L'être-moi est un devenir-moi constant. *(Das Ich-sein ist beständiges Ich-Werden)*. Les sujets sont en ne cessant de se développer. *(Subjekte sind, indem sie sich immerfort entwickeln)* ». Cette conception du moi, qui est un moi dans le processus de son devenir, permet à Husserl d'élargir le thème du « se comporter à l'égard de » et d'en venir, non pas strictement à une prise de position active du moi — à ce que Husserl appelle une implication *(Be-*

[1] *Ibid*., p. 58-59.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

teiligung) active du moi — mais aussi à une implication passive du moi. Celle-ci doit être comprise au niveau de la temporalité de la conscience, soit à ce niveau où un vécu n'est pas un vécu isolé, mais prend place dans un ensemble temporel, passé, présent et même futur. En un sens, le sujet personnel est comme motivé par son passé, passé qu'il est en vertu du fait qu'il est un moi devenu et engagé dans le mouvement de son devenir[1].

Une telle perspective ouvre un ensemble de questions et, peut-être, en premier lieu celle de savoir ce qu'il en est de ce moi, compte tenu de cette passivité. En effet, qu'en est-il de ce moi qui, comme Husserl l'écrit souvent, « se laisse motiver » ? Est-il légitime, et en quel sens l'est-il, de parler de motivation dans la sphère de la passivité, ou le terme de motivation doit-il rester univoque et ne s'appliquer qu'à la seule sphère des prises de position actives ? En d'autres termes, dans la mesure où l'intentionnalité est ici elle-même comprise comme un « se comporter », tout comportement renvoie-t-il nécessairement à un acte du moi ?

Pour apporter certains éléments de réponse à ces questions, il faut comprendre en quel sens le sujet personnel prend activement position et est activement motivé sur l'arrière-fond d'intentionnalité passive et de motivation passive. C'est là tout l'enjeu du paragraphe 23 qui est précisément intitulé : « La différence entre motivation rationnelle et motivation irrationnelle ». Husserl veut y établir une distinction entre deux types de motivations : la motivation active et la motivation passive.

La première, la motivation active, correspond à la motivation rationnelle, c'est-à-dire qu'elle est une motivation selon la raison et Husserl la nomme « la motivation de la spiritualité supérieure ». La motivation passive, parfois qualifiée de motivation « irrationnelle », est la motivation selon l'association et Husserl la désigne comme « la motivation de la spiritualité inférieure, passive ou affective ». Il faut dire ici que Husserl a quelques scrupules à employer le mot « irrationnel ». Il hésite plus d'une fois, lui préférant le mot « pré-rationnelle », mais retenant finalement l'expression de « motivation passive ». Ce qui distingue ces deux types de motivation réside en ceci que seules les motivations actives — les actes du moi — sont soumises aux questions de la justification par la raison, que seules les motivations actives se tiennent sous la question de la raison et sous l'antinomie du rationnel et de l'irrationnel, du correct et de l'incorrect. Cette distinction indique donc ce qu'il en est ici de la raison qui consiste dans la possibilité pour le moi de prendre activement position et de mettre en

[1] Voir A. Mazzù, « La motivation chez Husserl. Questions et enjeux », dans *Annales de phénoménologie*, 2007, p. 7-28.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

évidence le motif de sa prise de position. C'est de la sorte que les problèmes de la raison ont une relation au moi en tant que sujet des actes.

La notion de motivation n'est donc pas réservée aux seuls actes du moi. Prenons l'exemple de Husserl :

> Si je me demande « pourquoi » je pense en ce moment à l'Engadine, ce qui a éveillé *(geweckt)* mon souvenir d'un séjour passé, je découvre alors, parcourant le flux antérieur de la conscience, que le nom d'une personne a été évoqué *(gennant worden ist)*, une personne avec laquelle je me suis autrefois promené dans l'Engadine. Ceci est une motivation de degré inférieur, de type associatif[1].

Autrement dit : le fait, pour moi, que le nom de la personne a été évoqué a éveillé l'image de la personne elle-même — l'évocation me rappelle son image — et cette image éveille à son tour la « représentation de l'Engadine », elle éveille le souvenir du séjour que j'y ai passé autrefois. Cet « éveil », dit Husserl, « est une expression d'un rapport spirituel bien précis de degré psychique inférieur ». Par cette évocation, je trouve dans mon flux de conscience écoulé, un « rapport » *(einen Zusammenhang)* : « Je ne me trouve pas seulement en présence de la représentation de la personne, mais elle a le caractère de ce qui "éveille" la représentation-Engadine ; la première est caractérisée comme ce qui rappelle *(was erinnerte)*, l'autre comme ce qui était, par là, rappelé *(was dadurch erinnert wurde)* »[2].

Or, ce qu'il faut remarquer, c'est que l'évocation du nom d'une personne que j'ai autrefois rencontrée et qui renvoie à la représentation de l'Engadine ne relève pas comme telle du rationnel. Et on pourrait même dire qu'au niveau de cette couche de signification la question d'une justification par la raison ne se pose pas. C'est l'association qui est l'exemple par excellence de la dimension passive de la motivation. Pour Husserl, cette association s'opère à l'insu du moi, c'est-à-dire sans qu'il y soit impliqué de manière active, et elle n'est découverte qu'après coup. Le moi peut réfléchir sur l'association, il peut alors, dit Husserl, « s'activer » *(sich betätigen)* et effectuer des actes qui interrogent, qui recherchent, qui analysent, qui jugent, mais ces actes ne sont pas eux-mêmes l'association qui, elle, tient plutôt lieu de fait. Ces actes sont ainsi des actes « qui viennent après coup, des actes qui puisent quant à eux dans les fonds passifs antérieurs et motivés d'une tout autre manière ».

[1] Hua XXXVII, p. 61.
[2] *Ibid.*

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

On le voit, un acte n'est ce qu'il est que « sur fond » *(auf Grund)* de passivité : un acte ne vient pas de rien, il n'est pas strictement produit à partir de lui-même et il n'est pas absolument à lui-même sa propre source, mais il renvoie à un fond de passivité, à ceci que la conscience trouve son arrière-fond dans ce que Husserl appelle une « conscience sous-jacente », un soubassement motivant dans un fond de passivité.

Husserl exprime cette « force passive de la motivation », de la motivation d'un flux de conscience sans moi, d'un domaine de passivité qui se déploie sans le moi, dans une remarque éclairante du paragraphe 24 :

> Au sein de la spiritualité, nous avons deux degrés qui sont inséparables l'un de l'autre parce que rapportés par essence l'un à l'autre : le degré inférieur, celui de ce qui est simplement psychique et le degré supérieur, celui de la spiritualité en un sens éminent. Le degré inférieur est celui de la pure passivité. La passivité pure est le caractère du psychique, du sans moi *(des Ichlosen)*, c'est-à-dire de l'arrière-fond qui se déploie sans implication active du moi. Celui-ci est, pour le moi, l'arrière-fond constamment et nécessairement présent, et présent sous la seule forme où peut être le psychique, y compris le psychique de ce degré inférieur, à savoir en tant que conscience. Mais la conscience peut tout aussi bien se déployer sans le moi ; le moi n'a pas besoin d'être impliqué en tant que moi qui prête attention, en tant que moi qui explicite, qui met en relation, en général en tant que sujet d'actes et qui n'a pas besoin d'être occupé par ce qui est conscient au degré inférieur. Dans la sphère inférieure de la conscience, celle de l'en-deçà-du-moi *(in der unterichlichen Bewusstseinssphäre)*, se déploient à ce moment des genèses, se nouent les liens d'une motivation, mais sous un mode totalement passif ; à ce niveau, le moi ne fait rien, il ne relie rien, tout se déploie ici de soi. Ceci se passe sous la forme de l'ainsi nommée association et de la formation de l'aperception. Mais il y a lieu de remarquer que tout acte du moi et que tout produit de la conscience qui se constitue dans un ensemble d'actes s'enfonce lui aussi dans le champ sans-moi de la passivité et là, devenu inactif, exerce une force passive de motivation, se noue passivement à d'autres, de telle sorte que nous avons à distinguer entre passivité primaire et secondaire, étant entendu que cette dernière provient de l'activité et, bien sûr, maintient également cette empreinte intentionnelle[1].

Cet éveil passif du passé permet à Husserl de parler de l'unité du développement du moi. C'est le thème de l'unité passive et implicite du moi, unité qui se déploie en deçà de l'unité qui s'effectue au niveau de la saisie réflexive des actes du moi. Or ce niveau ou ce degré de passivité, des pulsions et des

[1] *Ibid*., p. 62-63.

associations passives n'est pas de l'ordre rationnel ou irrationnel au sens où un acte doit être justifié. La raison est davantage à envisager dans le champ de la justification et, à ce titre, relève des actes dans lesquels le moi est actif. C'est en ce sens que Husserl affirme que « toutes les questions éthiques sont des questions de droit, sont des questions de raison », ce qui signifie que les problèmes de la raison ont exclusivement une relation au moi en tant que sujet des actes, à ses actes eux-mêmes dans leur causalité spécifique d'actes et, plus précisément, aux motivations spécifiques de la raison. Pour Husserl, « l'homme véritable » demeure un homme de raison, un homme de la raison théorique, axiologique et pratique, un homme qui donne à ses jugements, à ses évaluations, à ses prises de position pratiques la forme de la rationalité. En définitive, la vie éthique consiste dans la prise en charge consciente de cet idéal de la raison.

Les œillères de la psychologie naturaliste de l'association tiennent donc en ceci qu'elle ne tient pas compte de la spécificité des actes du moi et de la motivation active en général, donc de la spécificité de l'analyse intentionnelle et, ce faisant, n'est pas à même de poser comme il se doit les problèmes de la raison, du fondement de droit. Ce niveau où le moi est « inactif » relève ainsi de la dimension de l'esprit et de la « sphère de la compréhensibilité ».

Or c'est bien ici que se situe toute la différence avec le mode d'explication des conceptions sensualistes de l'association, comme celles de Hartley et de Mill, qui ne sont pas à même de tenir compte de l'essence propre de ce qui est spirituel par la naturalisation à laquelle elles procèdent. Comprendre l'esprit passe par l'éclaircissement de ce développement au niveau actif et au niveau passif. Notre comportement et le fait même pour le moi d'être orienté vers des valeurs ne s'effectuent pas indépendamment de ce registre de passivité. Or, précisément, cette psychologie naturaliste de l'association, qui considère les faits de l'esprit comme des faits de la nature et donc la vie psychique comme « un va-et-vient, dans l'espace de la conscience, de simples choses qui ont leur propre mécanisme », a, elle aussi, prétendu expliquer, justement par le « mécanisme de l'habitude associative », ce que Husserl appelle une transformation de la motivation *(Motivationswandel)* par laquelle l'homme qui faisait du bien à d'autres originellement en vue d'obtenir son propre profit en vient à « oublier » ce but final lié à son profit et à faire le bien de manière désintéressée.

On le pressent, Husserl aborde ici le problème de ce qu'il appelle lui-même la « motivation éthique » qui se présente comme une transformation de la motivation conduisant de l'égoïsme à l'altruisme. Le sujet éthique est conduit à se transformer à la faveur des actes qu'il pose. Mais une telle

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

transformation, dans le régime explicatif de la psychologie naturaliste, est-elle seulement possible ? Un moyen dont la fin a été oubliée devient-il pour cela une fin ? Husserl formule en ce termes cette question : « Le nœud à mon mouchoir est-il pour moi devenu une fin en soi, si j'ai oublié pourquoi je l'ai fait ? » Ou cet autre exemple que Husserl choisit certainement en référence à un fait d'ordre autobiographique :

> Pensons au professeur distrait qui voulait faire une course et qui, chemin faisant, se perd dans ses problèmes scientifiques et s'arrête brusquement en se posant la question : pourquoi vais-je par ici, qu'est-ce que je voulais en fait, vers où allais-je, dans quel but ? Éprouve-t-il son cheminer, puisqu'il a oublié le but, en tant que fin en soi ? Bien sûr que non. C'est même justement pour cela qu'il pose la question.

Et Husserl ajoute : « *Er will sich besinnen* », ce qui peut être traduit dans ce cas avec l'expression suivante : « Il veut s'aviser du sens ». Or, cette expression, « *er will sich besinnen* », Husserl estime l'avoir bien choisie, peut-être parce qu'elle lui permet d'exprimer le dépassement de l'hédonisme, lequel est animé par l'idéal du plaisir individuel, ce qui implique une relation particulière entre moyen et fin : le moi a sa propre fin en lui-même, dans son propre plaisir. Cette relation hédoniste moyen/fin est dépassée par l'acte du « *sich besinnen* », ce qui veut dire avoir une représentation de ce qui est recherché et aspiré. Le moyen est doté d'un sens et c'est bien ce sens qui est recherché dans sa détermination et qui a été oublié. Mais même dans l'oubli, la caractéristique générale du sens d'un moyen en vue de quelque chose reste encore de mise dans le moyen et seul le contenu précis de ce quelque chose est recherché. Autrement dit, le moyen est caractérisé intentionnellement, précisément comme moyen dont le but final a été oublié et est à rechercher. Bien sûr, il appartient à un moyen de valoir en tant que valeur mais pas en tant que « valeur en-soi et pour-soi » puisqu'il renvoie toujours à quelque chose d'autre. Il est de l'essence d'un but final d'être visé comme ayant valeur en soi et d'être aspiré en raison de cette valeur. C'est uniquement la valeur propre de la fin qui motive le moi d'y aspirer. La fin est le motif de la question du pourquoi.

Dans cette perspective, Husserl reconnaît alors que cette transformation peut se produire mais il ajoute aussitôt qu'elle « n'est pourtant vraiment pourvue de sens que si l'égoïste qui l'était à l'origine découvre de manière subite la valeur propre de la requête d'autrui au sens de l'amour du prochain et, du même coup, la valeur moindre de la conduite égoïste qui accorde faveur aux autres pour en tirer son propre profit. À nouveau, ceci ne s'opère

pas dans la passivité, mais dans <la> façon dont le moi, dans ses actes, se laisse motiver justement d'une autre manière »[1].

Il est intéressant de noter que Husserl explicite sa position en ces termes :

> Il faut de plus tenir compte de ceci : certes, il existe aussi de la mécanisation dans la sphère éthique ; mais alors la décision éthique active doit déjà être prise. Mais une pulsion habituelle de faire « le bien » à autrui qui n'a pas pris sa source dans l'apprentissage *(Einübung)* d'actes déjà authentiques de l'amour du prochain, serait un instinct aveugle, irrationnel ; ce serait comme dans la mauvaise éducation, où des modes d'agir inculqués peuvent ressembler extrinsèquement à des modes d'agir raisonnables alors que leur fait défaut le sens intime, l'intime attitude rationnelle de valeur correspondante en tant que soubassement de motivation de l'aspiration[2].

C'est certainement à la lumière de ce thème de l'apprentissage, en tant que composante essentielle du concept de technologie, qu'il convient de lire ce que Husserl évoque, dès les premières pages de son cours de 1920, à savoir cet « effort éthique sur soi-même » *(ethische Selbstüberwindung)* dans l'accomplissement même duquel chaque acte nouveau a une incidence sur le « caractère » et « influe sur la praxis à venir ». C'est sans doute dans cette perspective qu'il s'agit d'insister sur une des suggestions les plus fortes de l'éthique husserlienne, à savoir que le lieu propre de la fondation de l'éthique correspond, comme Husserl tente de le montrer à plusieurs reprises, à ce lieu où nature et raison communiquent et s'échangent. C'est un lieu sans doute lointain, peut-être même insaisissable, mais un lieu dont l'efficace pénètre l'effectivité de nos actes présents. Ce qui annonce l'infinité d'une tâche.

[1] *Ibid*., p. 66.
[2] *Ibid.*

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2, 2010 (Actes 2), p. 42-72
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Vie, science de la vie et monde de la vie : Sur le statut de la biologie chez le dernier Husserl[*]

Par JULIEN FARGES

Dans son étude intitulée « Aspects du vitalisme », Georges Canguilhem se plaît à rappeler les dangers de l'indistinction des frontières entre le savoir biologique et la spéculation philosophique, soit que la philosophie reprenne à son compte une partie du savoir biologique positif ou de la conceptualité biologique, soit que la biologie prétende s'élever, à partir de son savoir et de ses concepts, à des considérations d'ordre philosophique. Canguilhem écrit ainsi, tout d'abord à propos du philosophe :

> Il est bien difficile au philosophe de s'exercer à la philosophie biologique sans risquer de compromettre les biologistes qu'il utilise ou qu'il cite. Une biologie utilisée par un philosophe, n'est-ce pas déjà une biologie philosophique, donc fantaisiste ?

Et, plus loin, à propos du biologiste :

> Le biologiste vitaliste devenu philosophe de la biologie croit apporter à la philosophie des capitaux et ne lui apporte en réalité que des rentes qui ne cessent de baisser à la bourse des valeurs scientifiques, du fait seul que se

[*] Cette étude est une version développée d'une communication donnée en mars 2006 à l'École Normale Supérieure, dans le cadre du séminaire de philosophie de la biologie de P.-A. Miquel, dont la version d'origine doit paraître prochainement dans la revue *Noesis*. Il nous a semblé en effet que le séminaire sur « la nature vivante » organisé par le département de philosophie de l'Université de Liège était l'occasion d'exposer en détail certains aspects fondamentaux de la pensée husserlienne qui demeurent largement présupposés dans la première mouture de ce travail.

> poursuit la recherche à laquelle il ne participe plus. […] Il y a là une espèce d'abus de confiance sans préméditation[1].

Dans les deux cas, donc, celui des deux savoirs qui prétend s'annexer ou s'élever à quelque chose de l'autre compromet ce dernier et perd lui-même de sa solidité épistémique. En même temps qu'elles visent des personnalités scientifiques tout à fait précises, au premier rang desquelles le biologiste Hans Driesch, ces remarques témoignent de la prégnance, sous la plume de Canguilhem, de la conviction critique kantienne selon laquelle des frontières floues entre les sciences nuisent à leur progrès plus qu'elles ne le favorisent.

Il n'est probablement pas nécessaire de rappeler à quel point la phénoménologie husserlienne relaie cette exigence d'une détermination rigoureuse des domaines respectifs de chaque science. Elle s'exprime en effet chez Husserl aussi bien dans l'idée d'une logique pure comme *Wissenschaftslehre*, comme « théorie des espèces […] essentielles de théorie »[2], que dans son extension à travers le développement d'une ontologie régionale destinée à fonder les sciences positives en les renvoyant aux articulations eidétiquement nécessaires de l'étant réal en général ou de l'idée même de réalité[3]. Il est ainsi d'autant plus remarquable que, dans la dernière période de son œuvre, Husserl semble bien prêter le flanc à un tel reproche de confusion, et précisément à propos des rapports entre biologie et philosophie. Citons d'emblée quelques formules significatives d'un court texte de juin 1936 qui sera le fil conducteur de notre propos, et qui appartient à l'ensemble des appendices joints par les éditeurs au texte principal du dernier ouvrage publié par Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (en l'occurrence, et bien étrangement, à son § 65). Comme Merleau-Ponty n'a pas manqué de l'apercevoir, cet appendice XXIII est à tous points de vue emblématique de la pensée du dernier Husserl, et de

---

[1] G. Canguilhem, « Aspects du vitalisme », in *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1998, resp. p. 83 et p. 94.

[2] E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Erster Band : Prolegomena zur reinen Logik*, édité par E. Holenstein, 1975, Husserliana (désormais Hua) XVIII, p. 248 ; trad. fr. par H. Élie, A. L. Kelkel et R. Schérer, *Recherches logiques I — Prolégomènes à la logique pure*, Paris, PUF, 1959, p. 272.

[3] E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch : Allgemeine Einführung in die Phänomenologie* (désormais *Ideen I*), nouvelle édition par K. Schuhmann, 1976, Hua III-1, § 9, p. 23 *sq.* ; trad. fr. par P. Ricœur, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Tome premier : Introduction générale à la phénoménologie pure*, Paris, Gallimard, 1950, p. 35 *sq.*

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

l'étonnement permanent qu'elle suscite chez son lecteur, sous la forme sans doute inévitable de l'admiration et de l'inquiétude. Ce texte bref est consacré tout entier à la biologie, et la thèse que Husserl y développe peut être présentée à partir de deux formules. Husserl affirme tout d'abord à propos de la biologie que

> Sa proximité des sources de l'évidence lui donne une telle proximité à l'égard de la profondeur des choses-mêmes, que l'accès à la philosophie transcendantale devrait lui être extrêmement facile […].

Et, dans l'élan de la péroraison, la proximité se fait identité :

> En tant que biologie effectivement universelle, elle embrasse la totalité du monde concret, implicitement par conséquent aussi la physique, et, si l'on considère la corrélation, elle devient la philosophie tout à fait universelle[1].

Ces formules sont d'autant plus frappantes que, d'une part, elles semblent conjoindre les deux travers identifiés par Canguilhem (puisque c'est ici le philosophe qui se permet d'élever la biologie à la philosophie) et que, d'autre part, elles paraissent sinon étrangères à, du moins fort éloignées de l'anti-naturalisme de principe que Husserl a toujours revendiqué comme une thèse cardinale de sa phénoménologie et qui fut le cadre de critiques explicites du biologisme.

Le but général des analyses qui suivent est donc fort simple : nous voulons tenter de cerner aussi précisément que possible, à partir de cet appendice quelque peu labyrinthique et déconcertant, ainsi que d'autres textes de la même époque auxquels il est apparenté, cet étrange statut de la biologie dans la phénoménologie tardive de Husserl, d'identifier donc le fondement de cet étonnant rapprochement entre les deux disciplines, et ce dans l'espoir de gagner quelque clarté sur la phénoménologie husserlienne elle-même. Il nous semble en effet que c'est rester dans un esprit husserlien que de se demander non pas ce que doit être la biologie pour satisfaire à une phénoménologie dont l'essence serait alors présupposée, mais plutôt de tenter de comprendre ce que peut bien être la phénoménologie transcendantale si la biologie doit pouvoir être considérée comme sa propédeutique.

[1] E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (désormais *Krisis*), édité par W. Biemel, 1954, Hua VI, p. 482, 483 et 484 ; trad. fr. par G. Granel, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976, p. 535 et 537.

Dans cette perspective, notre démarche doit revenir d'abord brièvement sur les principes de la critique husserlienne du biologisme, avant de se pencher sur le texte de 1936 où semble se nouer un nouveau rapport entre biologie et phénoménologie.

*

Revenons donc rapidement sur ce qui constitue assurément la critique la plus développée du biologisme par Husserl. C'est évidemment en 1900-1901, dans le chapitre IX des *Prolégomènes à la logique pure*, premier tome des *Recherches logiques*, qu'on trouve les principaux arguments husserliens destinés à réfuter toute tentative pour fonder la théorie de la connaissance sur la biologie, et plus précisément sur des principes téléologiques évolutionnistes tirés de l'idée d'adaptation. Dans ce chapitre, Husserl vise essentiellement les tentatives d'Ernst Mach et de Richard Avenarius, qu'il regroupe sous le titre général d' « économie de pensée ». Ces deux philosophies sont en effet présentées par lui comme deux variantes d'une même démarche, qui pense la science à partir de « l'adaptation des idées aux différents domaines de phénomènes, adaptation aussi conforme que possible à sa fin (économique, épargnant les efforts au maximum) »[1]. Il faut noter que Husserl est attentif, dans un premier temps, à la fécondité d'un tel point de vue téléologique dans la biologie[2], mais aussi dans la logique elle-même pour autant qu'elle est considérée d'un point de vue seulement pratique comme technologie du raisonnement, comme « art de penser »[3]. Mais Husserl en vient rapidement à dénoncer le vice qui entache ce point de vue biologiste dès qu'il prétend valoir comme fondement de la logique pure. L'argumentation de Husserl peut se résumer de la manière suivante. En renvoyant, à des fins d'explication causale, l'ensemble des processus factuels de la vie cognitive à des principes téléologiques dont la nécessité est tirée déductivement de l'idée d'adaptation ou d'autoconservation, la doctrine de l'économie de pensée se rend coupable d'une confusion qui la conduit inévitablement à une pétition de principe. Elle confond en effet l'idéal et le réel, ou, plus exactement, elle interprète comme une fin réelle l'aspiration à la rationalité,

[1] E. Husserl, *Prolégomènes…*, Hua XVIII, p. 197 ; trad. cit., p. 213.
[2] *Ibid*., Hua XVIII, p. 198 ; trad. cit., p. 214 : « Il ne s'agit donc pas ici d'un principe au sens de théorie rationnelle […], mais d'un de ces précieux *points de vue téléologiques* qui sont d'une grande utilité dans les sciences biologiques en général, et peuvent tous sans exception s'intégrer à l'idée générale d'évolution ».
[3] *Ibid*., Hua XVIII, p. 42 ; trad. cit., p. 30.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

alors que celle-ci n'est que le but idéal de la pensée logique. À cette réification, ou plutôt « réalisation » de l'idéal succède sa biologisation, au moment où le théoricien renvoie cette aspiration rationnelle « réalisée » au concept d'adaptation par le biais, par exemple, du principe du moindre effort ou d'économie de pensée, sans s'apercevoir que les notions d'effort et d'économie présupposent en fait cette normativité rationnelle qu'elles sont censées expliquer. En d'autres termes, une référence à l'idéal est encore nécessaire pour que l'idéal « réalisé » puisse s'inscrire dans un rapport de dépendance causale avec la notion d'adaptation. Le biologisme se dénonce lui-même, dans la mesure où il rend patente l'antériorité en soi de l'idéal sur le réel, sur le déni de laquelle il repose pourtant. C'est cette pétition de principe, cet *hysteron proteron*[1], qui condamne toute fondation biologique de la théorie de la connaissance à l'absurdité.

Au-delà de cette argumentation, il importe de noter que pour Husserl, l'absurdité du biologisme n'est pas étrangère à celle qui condamne à ses yeux toute forme de psychologisme. Il écrit en effet dans les *Prolégomènes* :

> Identifier la tendance à la plus grande rationalité possible avec une tendance biologique à l'adaptation, ou la déduire de celle-ci, puis la charger encore de la fonction d'une force psychique fondamentale — c'est là une somme d'aberrations qui ne trouve son parallèle que dans ces fallacieuses interprétations psychologiques des lois logiques, qui en font des lois naturelles[2].

Le dernier membre de phrase est important : le biologisme évolutionniste de l'économique de la pensée et le psychologisme en général peuvent être considérés comme deux espèces parallèles de naturalisme. Si le psychologisme naturalise les lois logiques idéales, le biologisme est quant à lui cette doctrine qui naturalise la tendance idéale à la rationalité, qui naturalise un *telos* rationnel idéal. Cependant, cette image d'un parallélisme entre fondation biologiste et fondation psychologiste de la connaissance a une portée très limitée et n'est même pas vraiment satisfaisante, puisque Husserl lui-même reconnaît par ailleurs qu'au sein des sciences positives, « le domaine du psychique est précisément une partie du domaine de la biologie »[3]. Il y a donc subsomption et non parallélisme.

Si, grâce à cette précision, nous comprenons rétrospectivement pourquoi le biologisme ne pouvait manquer d'être finalement ramené à « l'arsenal

[1] Cf. *ibid*., § 56, Hua XVIII, p. 209 *sq.* ; trad. cit., p. 228 *sq.* Nous ramassons, dans les lignes qui précèdent, la démonstration de Husserl.
[2] *Ibid*., Hua XVIII, p. 210 ; trad. cit., p. 229.
[3] *Ibid*., Hua XVIII, p. 200 ; trad. cit., p. 217.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

des objections »[1] antipsychologistes, il reste toutefois à préciser le point de vue depuis lequel le psychique est un moment du biologique. Or pour Husserl, ce lieu où biologie et psychologie s'articulent n'est autre que l'anthropologie, science positive et naturelle de l'homme. En effet, si l'on tente de formuler ce que pourrait être le principe directeur de l'anthropologisme, on y voit se conjoindre des affirmations alternativement psychologistes et biologistes. C'est ainsi que dans le paragraphe des *Prolégomènes* consacré à la réfutation de l'anthropologisme en tant que relativisme de l'espèce, Husserl en propose la détermination suivante : « Est vraie pour toute espèce d'êtres qui jugent la chose qui doit être tenue pour vraie d'après leur constitution et d'après les lois de la pensée auxquelles ils obéissent »[2]. Il n'est pas aventureux de lire cette formule en renvoyant la « constitution » de ces êtres à leur nature biologique et en identifiant « les lois de la pensée auxquelles ils obéissent » aux processus psychiques qui caractérisent leur vie cognitive. On voit en outre clairement que le biologique englobe de ce point de vue le psychologique, puisque les lois psychiques peuvent être ramenées à un des aspects de la constitution biologique d'un être, prise au sens large.

Nous n'insistons pas davantage sur ces textes de 1900. Nous en retenons essentiellement deux éléments. Tout d'abord la disqualification globale du projet théorique d'une fondation de la rationalité sur des motifs issus de la biologie au titre d'une critique du naturalisme ; en outre, le fait que le biologisme n'épuise pas le naturalisme, puisque ce dernier implique un ensemble complexe de relations entre biologie, psychologie et anthropologie[3]. Mais si nous nous remémorons à présent les déclarations de Husserl dans l'appendice de 1936, force est d'admettre que le propos de ce texte semble pour le moins ambigu, voire tout à fait problématique. N'admet-il pas la possibilité de quelque chose comme un chemin vers la philosophie à partir de l'universalité qu'il reconnaît à la biologie ? Ne nous trouvons-nous pas ici devant une forme de biologisme sous la plume de Husserl ?

Pour répondre à ces questions et entrer dans l'examen de la portée véritable de ce texte déroutant situé pour ainsi dire à l'autre bout du trajet

[1] *Ibid*., Hua XVIII, p. 206 ; trad. cit., p. 225.
[2] *Ibid*., Hua XVIII, p. 124 ; trad. cit., p. 129.
[3] Ce dernier point a quant à lui une portée méthodologique et herméneutique, puisqu'il justifie que la réfutation du naturalisme menée dans la première partie de l'article de 1911 *La philosophie comme science rigoureuse* (trad. fr. par M. de Launay, Paris, PUF, 1989, p. 19-59) ainsi que la critique globale de l'anthropologisme conduite dans la conférence de juin 1931 « Phénoménologie et anthropologie » (trad. fr. par D. Frank in *Notes sur Heidegger*, Paris, Minuit, 1993, p. 57-74) soient considérées comme des critiques implicites du biologisme.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

philosophique de Husserl, il nous semble bon de s'arrêter tout d'abord sur cette universalité qui s'y trouve reconnue à la biologie, en vertu de laquelle les rapports qui sont ordinairement ceux de la physique et de la biologie se trouvent inversés. Sur quoi repose l'affirmation husserlienne selon laquelle la biologie ne constitue pas un domaine particulier au sein d'une science physique coextensive à la nature, mais selon laquelle c'est au contraire la physique qui doit être relativisée au sein d'une science de la vie absolument englobante ?

*

Depuis la fin des années 1910, Husserl ne cesse d'approfondir la dimension génétique de son interrogation phénoménologique, laquelle prend dès lors la forme d'une recherche systématique de l'origine de l'objectivité, sur le fondement permanent du « principe des principes »[1] affirmant la corrélation fondamentale de l'intuitivité et de l'originarité. C'est ainsi que, parallèlement à ses recherches concernant les différents types d'intentionnalité constituante (notamment de l'intentionnalité passive), et pour rendre raison des prestations de la science positive en général, Husserl est progressivement amené à s'interroger sur la manière dont cette science elle-même s'édifie sur un sol d'intuitivité première, préthéorique, qui n'est autre que l'expérience comme lieu d'une donation de sens antéprédicative. Comme il est bien connu, Husserl nomme « monde de la vie » (*Lebenswelt*) ce sol originaire qui semble s'opposer frontalement au monde tel que les sciences positives le thématisent, mais qui est en réalité le sol même sur lequel ces sciences s'édifient, auquel elles renvoient et dans lequel leurs idéalisations viennent se sédimenter. Précisons d'emblée que la vie n'a évidemment pas ici un sens biologique : elle est avant tout une vie au sens d'un flux de vécus et d'actes qui sont autant de visée intentionnelles, et cette vie se précise même ici en un sens historico-culturel puisque ce monde de la vie n'est autre que le monde environnant de la pratique quotidienne[2]. Si la phénoménologie, pour accomplir son programme d'un retour « aux choses mêmes », doit devenir science du monde concret de la vie, elle doit faire de ce monde tel

[1] Cf. E. Husserl, *Ideen I*, § 24, Hua III, p. 51 ; trad. cit., p. 78-79.
[2] Cf. E. Husserl, « La crise de l'humanité européenne et la philosophie », in *Krisis*, Hua VI, p. 315 ; trad. cit., p. 348 : « Le mot *vivre* n'a pas ici le sens physiologique, il signifie une formation téléologique, spirituelle, de la vie prestative : au sens le plus vaste, de la vie qui crée la culture dans l'unité d'une historicité ».

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

qu'il se donne, de ce « phénomène universel »[1], son thème théorique. Or le propre du monde, en tant qu'horizon universel de la vie, c'est précisément qu'il ne se donne pas comme tel dans (ou pour) la vie qui le vit : comme le dit Husserl, « vivre, c'est continuellement vivre-dans-la-certitude-du-monde »[2]. En tant que science du monde de la vie, la phénoménologie doit donc rompre avec l'attitude de la vie naturelle, ainsi qu'avec toute scientificité qui présuppose le sol du monde sans l'interroger comme tel, pour viser ainsi une scientificité nouvelle.

La mise en œuvre de cette scientificité inédite, absolument distincte de celle des sciences positives (qui reposent sur la position ontologique du monde), s'accomplit en deux temps principaux, dont nous nous contenterons ici de rappeler brièvement la teneur. Husserl se propose tout d'abord l'élaboration de ce qu'il nomme une « ontologie du monde de la vie »[3], c'est-à-dire une description apriorique des structures nécessaires du monde tel qu'il est toujours déjà donné comme horizon. Il s'agit là de mettre au jour aussi bien l'armature esthétique du monde (espace, temps, causalité) que les partitions ontologiques dans lesquelles il est toujours déjà donné pour nous (chose/sujet ; vivant/inanimé ; proche/lointain ; propre/étranger). Mais la phénoménologie du monde de la vie ne s'épuise pas dans cette première tâche d'une science eidétique du monde prédonné. Pour être véritablement une science transcendantale de ce monde de la vie, elle doit, d'autre part, au fil de ces partitions structurales nécessaires, régresser réflexivement des unités ontologiques structurales ainsi dégagées jusqu'à la multiplicité synthétique des actes de la conscience pure en laquelle ces unités se constituent et reçoivent leur sens objectif. On passe ainsi d'une science ontologique du monde prédonné à la « science [transcendantale] de la subjectivité prédonnant le monde »[4]. Si l'ontologie du monde de la vie n'est ainsi qu'une tâche préparatoire, elle contribue toutefois directement à l'élucidation de la fonction de sol qui revient à ce monde, par la mise au jour des modalités selon lesquelles la science positive et objective s'édifie sur lui. Elle donne

[1] E. Husserl, *Postface à mes* Idées directrices pour une phénoménologie pure, trad. fr. par A. L. Kelkel in *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre troisième : La phénoménologie et les fondements des sciences*, Paris, PUF, 1992, p. 189.

[2] E. Husserl, *Krisis*, Hua VI, p. 145, trad. cit., p. 162 (le texte allemand est le suivant : « *Leben ist ständig In-Weltgewissheit-leben* ») ; cf. aussi p. 148, trad. cit., p. 165 : « La vie naturelle […] est une vie dans un horizon universel non-thématique ».

[3] Cf. *ibid.*, Hua VI, p. 145, 176 *sq.* ; trad. cit., p. 161 et 196 *sq.*

[4] *Ibid*., Hua VI, p. 150 ; trad. cit., p. 167.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

ainsi à comprendre comment la certitude empirique préthéorique peut être l'origine de la vérité objective des sciences : la phénoménologie devient genèse transcendantale de l'objectivité scientifique. La thèse de Husserl est connue : l'objectivité des sciences positives doit être comprise comme le résultat d'un processus d'idéalisation du monde de la vie, au terme duquel les vérités exactes des sciences objectives passent elles-mêmes pour les évidences premières, de sorte que c'est le monde vrai (déterminé par l'idéal d'une connaissance exacte par des sciences objectives) qui se substitue au vrai monde (l'horizon originairement intuitif, subjectif et relatif de la vie naturelle) et qui le recouvre. Nous ne nous attardons pas sur ces célèbres analyses de Husserl, qui établissent que le monde de la science se constitue à partir d'un passage à la limite selon lequel les données intuitives de l'expérience naturelle du monde valent progressivement comme les approximations de déterminations idéales, lesquelles finissent en retour par devenir la norme de la vérité objective ; ajoutons seulement qu'elles établissent, à travers la figure de Galilée, le rôle tout à fait fondamental des mathématiques, appliquées à la physique, dans ce processus[1] : le monde vrai des sciences objectives est un monde mathématisé, logicisé, dont la vérité est symbolique et non intuitive.

Ce rappel quelque peu schématique nous permet à présent de revenir à notre texte inaugural et avec lui à la question du statut de la biologie, car c'est précisément à partir de la théorie phénoménologique de l'idéalisation du monde de la vie qu'on peut en rendre compte :

> Il me semble, y écrit Husserl, que la biologie, apparemment si en arrière de la mathématique et de la physique, et que le physicisme a si longtemps regardée avec une sorte de commisération comme une étape préalable, incomplète et purement descriptive, de l' « explication » physiciste à venir, [peut] demeurer principiellement plus proche de la philosophie et de la connaissance véritable, parce qu'elle n'[est] jamais menacée par les pouvoirs symboliques stupéfiants d'une construction « logique » de ses vérités et de ses théories […][2].

Ces lignes indiquent clairement que si la biologie peut englober la physique et la précéder, ce n'est pas parce que le monde qui forme son thème est plus vague et moins déterminé que le monde des sciences physiques de la nature, mais parce qu'il est plus intuitif et moins idéalisé que lui, donc moins éloigné du sol originaire qu'est le monde de la vie. Autrement dit, le défaut

[1] Cf. *ibid.*, § 9 et Appendices I et II, Hua VI, p. 20 *sq.*, 349 *sq.* et 357 *sq.* ; trad. cit., p. 27 *sq.*, 385 *sq.* et 394 *sq.*
[2] *Ibid*., Appendice XXIII, Hua VI, p. 483 ; trad. cit., p. 535.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

d'exactitude de la biologie comparée à la physique doit être interprété en réalité comme le signe d'une plus grande concrétude, elle-même fondée sur une plus grande proximité avec la science du monde la plus radicale, qui prend en charge la description apriorique du monde de la vie en tant que tel[1]. Il ne s'agit donc absolument pas d'une apologie de l'inexactitude, d'un manifeste pour la promotion du vague comme critère de la scientificité, mais bien plutôt d'une apologie de la concrétude : il s'agit de comprendre que l'absorption de la biologie par la physique participe pleinement du réductionnisme naturaliste, alors que le rapport inverse entre les deux disciplines est conforme à la gradation d'inintuitivité et d'abstraction qui conduit du monde concret et relatif de la vie au monde en soi exact de la physique mathématisée.

Mais une question se pose ici : si la biologie doit être reconnue comme une science concrète et intuitive, qu'est-ce qui la distingue de l'ontologie du monde de la vie, que Husserl caractérise, en une pointe polémique adressée à Heidegger dont nous aurons à comprendre plus loin la justification, comme la « véritable ontologie fondamentale »[2] et qui est par définition la science la plus concrète (puisqu'elle est cette science qui rend possible une compréhension radicale du procès d'abstraction sur lequel repose toute scientificité positive) ? La réponse de Husserl est claire : bien que concrète et intuitive, et malgré « sa proximité des sources de l'évidence », la biologie n'en reste pas moins une science positive, au sens où sa scientificité repose sur une « position » qui lui reste obscure, et qui constitue donc une présupposition. La biologie présuppose tout simplement la validité de la distinction entre le vivant et le non-vivant au sein du monde de la vie, de sorte qu'elle est nécessairement moins englobante et moins intuitive que la science qui ne présuppose pas même cette distinction mais la prend en vue thématiquement et rend raison de son intuitivité — ce qui est précisément une des tâches que Husserl confie à une ontologie du monde de la vie[3]. C'est pourquoi, en toute rigueur, la biologie ne peut fournir qu'une voie d'accès au point de vue authentiquement philosophique, sans se confondre avec lui. On peut certes

[1] Ainsi s'éclaircit la formule que nous citions dès l'introduction de cette étude : « Sa proximité des sources de l'évidence lui donne une telle proximité à l'égard de la profondeur des choses-mêmes, que l'accès à la philosophie transcendantale devrait lui être extrêmement facile […] ».

[2] E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass, 1934-1937* (désormais *Krisis II*), édité par R. N. Smid, 1993, Hua XXIX, p. 151 ; trad. fr. par V. Gérard et M. Mavridis in *Alter. Revue de phénoménologie*, n°6, 1998, p. 310.

[3] *Ibid*., trad. cit., p. 310-311.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

remarquer que cette conception de la biologie qui la renvoie à une présupposition de la validité immédiate de la distinction entre ce qui est vivant et ce qui ne l'est pas ne plaide pas vraiment en faveur de l'actualité des analyses husserliennes ; elle accuse plutôt leur caractère daté, puisque la biologie contemporaine ne cesse précisément d'interroger et de problématiser cette distinction, voire de la déplacer. Il n'est toutefois pas dit que toute la conception husserlienne de la biologie soit à rejeter pour cette raison, comme les analyses suivantes espèrent le montrer.

Moins idéalisante que l'ontologie physique de la nature, l'ontologie du vivant qu'est la biologie demeure moins intuitive que l'ontologie proprement philosophique du monde de la vie. Si donc la doctrine de l'idéalisation du monde de la vie débouche sur une classification renouvelée — une architectonique — des sciences positives, la place qui revient à la biologie n'est déterminée pour l'instant que d'une façon seulement négative. Comment déterminer positivement le statut et le contenu de la biologie « en tant que théorie concrète relevant du monde de la vie »[1] ?

Si l'on cherche à convertir tout d'abord en une notion positive le fait que la biologie « ne pourrait jamais devenir ce simple travail d'art, tellement dépourvu de racines, tellement coupé des évidences naïves, des sources de l'intuition, que sont les mathématiques »[2], on rencontre évidemment la notion cardinale de *descriptivité*. Husserl écrit ainsi :

> En vérité, la seule forme de travail dans la pure objectivité qui soit conforme à son [*sc*. la biologie] essence est la descriptivité, qui reçoit en tant que telle naïvement la direction de généralités ontologiques — mais de généralités ontologiques non encore ouvertes[3].

Dans cette déclaration, Husserl reconnaît certes que la biologie présuppose des distinctions ontologiques que seule une ontologie du monde de la vie peut produire et justifier, mais il indique également et surtout que le fait historique que la biologie ne se soit pas développée de manière analogue à la physique comme une méthode explicative fondée sur la loi de causalité est reconductible à une nécessité d'essence[4]. Ce faisant, et comme les analyses

[1] E. Husserl, *Krisis*, Appendice XXIII, Hua VI, p. 483 ; trad. cit., p. 535.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid*., Hua VI, p. 483 ; trad. cit., p. 536.
[4] Cf. E. Husserl, *Krisis II*, Hua XXIX, p. 155-156 ; trad. cit., p. 314 : « Il s'agit simplement, dans la présente étude, […] de comprendre pourquoi les sciences concrètes (en particulier la biologie), pourtant si riches en géniales découvertes, sont

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

précédentes le laissaient pressentir, Husserl retrouve la distinction, développée en 1913 dans le § 74 des *Ideen I*, entre sciences descriptives et sciences exactes, qu'il cherche manifestement à approfondir en l'articulant à la doctrine de l'idéalisation du monde de la vie. Il s'agit en l'occurrence de comprendre que les concepts morphologiques et typiques que construisent ces sciences descriptives ne sont le résultat ni d'un défaut d'exactitude ni d'un défaut d'intuitivité. Les concepts de telles sciences sont moins inexacts qu'anexacts, cette anexactitude étant le corollaire d'une plus grande proximité avec le monde originaire de la vie. Par suite, la puissance explicative d'une science doit être considérée comme le corollaire nécessaire de son abstraction, alors que l'objectivité concrète d'une science s'exprime toujours dans son caractère descriptif. Comme on le voit, la descriptivité essentielle de la biologie est loin de signifier un savoir qui demeure à distance de son objet et comme extérieur à lui ; au contraire, le point remarquable est ici que sa liaison avec l'intuitivité en général fait de cette descriptivité le moment essentiel de la mise au jour d'*un concept proprement phénoménologique de compréhension*, en tant que « compréhension puisée aux ultimes sources de l'évidence »[1], dont on pourrait montrer que la détermination constitue l'un des enjeux souterrains les plus fondamentaux de la *Krisis* et des manuscrits husserliens qui en sont contemporains. Nous nous limiterons ici à préciser que ce concept de compréhension entre en relation de détermination réciproque avec celui de la constitution transcendantale[2], de sorte qu'il échappe, tout en en impliquant la critique, à l'opposition entre explication et compréhension telle qu'elle structure par exemple le débat entre Dilthey et les néokantiens de l'école de Heidelberg à propos du fondement de la distinction entre sciences de la nature et sciences de l'esprit (*Geisteswissenschaften*). On ne saurait donc tirer immédiatement de la

---

toujours restées "descriptives", pourquoi elles n'ont pas mené à une ontologie *a priori* propre, comme "méthode explicative" ».

[1] E. Husserl, *Krisis*, Appendice XXIII, Hua VI, p. 483 ; trad. cit., p. 536.

[2] C'est ce dont témoigne la déclaration de Husserl selon laquelle, pour la phénoménologie, « il ne s'agit pas d'assurer l'objectivité, mais de la comprendre » (*ibid*., Hua VI, p. 163 ; trad. cit., p. 215). On sera également attentif aux précisions suivantes, fournies par Husserl dans le § 49 de la *Krisis*, lequel n'est autre qu'une contribution à la détermination du concept de constitution : « L' "intentionnalité", c'est le véritable intitulé de toute explication, de toute intelligibilisation effective et authentique. Reconduire aux origines intentionnelles, aux unités intentionnelles de la formation du sens, — cela produit une intelligibilité qui, une fois atteinte […], ne laisserait derrière elle aucune question pourvue de sens » (*ibid*., Hua VI, p. 171 ; trad. cit. (modifiée), p. 191).

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

promotion de ce concept de compréhension la conclusion selon laquelle Husserl fait ici de la biologie ce que l'on nomme aujourd'hui une science humaine[1].

Mais quel est alors le thème propre à la biologie ? Que décrit-elle ? La réponse est évidente : la biologie décrit le vivant en général, tel qu'il se donne à voir dans la diversité de ses manifestations, mais elle le fait sur la base de la distinction présupposée du vivant et du non-vivant. Mais comment s'oriente-t-elle concrètement dans ce monde du vivant ?

> La biologie chez l'homme, et pour des raisons d'essence, est guidée par son humanité, effectivement expérimentable de façon originelle, et ce parce que seul le vivre, d'une façon générale, est donné lui-même originellement, et de la façon la plus propre dans la compréhension de soi du biologique. Tel est le fil directeur pour toute la biologie, et au-delà pour toutes les formes dérivées d'empathie par lesquelles seulement l'animal peut recevoir un sens. Mais cet élément subjectif est également le fil directeur pour ce qui dans le monde s'appelle « vie organique » […][2].

En affirmant dans ces lignes que la biologie s'oriente d'après un principe subjectif, on pourrait croire que Husserl rejoint ici tout simplement la perspective propre à la biologie des milieux, dont les travaux de von Uexküll étaient alors particulièrement représentatifs, et qui traitaient l'animal comme « sujet » d'un « monde vécu »[3]. Mais en réalité — et bien que ce rapprochement ne soit pas dénué de pertinence, comme nous le verrons en fin de parcours — Husserl ne se contente pas d'une simple analogie méthodologique entre animalité et subjectivité en général ; en parlant de « raisons d'essence » et d' « humanité », Husserl renvoie la fécondité de cette analogie à l'enracinement eidétique de l'animalité dans l'humanité, plus exactement encore à l'enracinement de la possibilité d'un sens objectif du vivant en

[1] Nous verrons toutefois plus loin qu'il y a bien une perspective dans laquelle on peut affirmer que la biologie constitue pour Husserl une science humaine.

[2] E. Husserl, *Krisis*, Appendice XXIII, Hua VI, p. 482 ; trad. cit., p. 534 (trad. légèrement modifiée).

[3] Cf. J. von Uexküll, *Mondes animaux et monde humain*, trad. fr. par P. Muller, Paris, Denoël, 1965, Avant-propos, p. 14 *sq.* : « Celui qui conçoit encore nos organes sensoriels comme à notre perception et nos organes de mouvement à nos actions […] ne verra pas seulement dans les animaux des *choses* mais des *sujets* dont l'activité essentielle réside dans l'action et la perception. C'est alors que s'ouvre la porte qui conduit aux mondes vécus, car tout ce qu'un sujet perçoit devient son monde de la perception, et tout ce qu'il fait, son monde de l'action. Monde d'action et monde de perception forment ensemble une totalité close, le *milieu*, le *monde vécu* ».

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

général dans l'auto-compréhension que le « vivre » biologique a de lui-même en l'homme. Autrement dit, c'est bien pour Husserl parce qu'elle est vécue et comprise immédiatement comme telle par l'homme que la vie peut être expliquée en général ; et c'est sur le mode de l'empathie, avec toutes ses variations, que toute compréhension de la vie animale sera possible. *Ce n'est donc pas parce que l'analogie est méthodologiquement féconde qu'on peut aller jusqu'à penser les animaux à partir de l'humanité, mais c'est à l'inverse parce que la vie a philosophiquement toujours déjà pour nous un sens humain qu'une biologie subjective des milieux est possible*. S'il y a un *a priori* biologique, il est nécessairement tiré de l'homme, il a nécessairement un sens humain[1].

Cette remarque vaut également pour *le concept d'organisme*, qui, comme le remarquait justement Merleau-Ponty dans le commentaire qu'il donne de cet appendice, est lui-même une « variante d'*Einfühlung* »[2], d'empathie. Si la notion d'organisme désigne avant tout un corps vivant, il faut rappeler que le sens originaire d'un tel corps est donné à chaque homme dans l'expérience qu'il fait de son propre corps comme corps propre (*Leib*). Un autre corps vivant n'a de sens comme tel que moyennant un transfert empathique à partir du corps vécu : « Je sais l'organisme parce que je le suis », écrit ainsi Merleau-Ponty[3]. Ce qui signifie que le concept d'organisme ne peut jamais désigner autre chose que ce qui m'est originairement donné à vivre dans mon corps — à savoir primordialement l'indistinction concrète du psychique et du physique. Citons Husserl, qui établit ici cette thèse *a contrario* :

> Si nous effectuons l'abstraction physicaliste, nous remarquons, en tant que biologistes, que nous perdons aussi par là même le corps vivant en tant qu'il

[1] Cf. E. Husserl, *Krisis*, Appendice XXIII, note 2, Hua VI, p. 482 ; trad. cit., p. 534 : « On possède naturellement d'avance, en le tirant de l'homme, un *a priori* biologique : nous avons ici l'*a priori* des instincts charnels, des pulsions originelles, dont le remplissement (manger, se reproduire, etc.) entraîne avec soi l'*a priori* de façon ultime. Naturellement, on possède cet *a priori* pour les animaux, dans la mesure où l'animalité est effectivement éprouvée par sympathie. Ainsi possède-t-on l'*a priori* génératif. Plus loin, il y a la structure du monde ambiant animal, de sorte que tout animal possède l'horizon "social" de son espèce […] ».
[2] M. Merleau-Ponty, *Notes de cours. 1959-1961*, Paris, Gallimard, 1996, p. 387.
[3] *Ibid.*

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

> joue son rôle dans le thème biologique. Il ne reste plus rien de l'homme total, c'est-à-dire du thème concret du biologiste[1].

Si la biologie a pour thème l'organisme en général, alors elle ne peut pas être épuisée par un point de vue physiciste, de sorte que Husserl peut aller jusqu'à affirmer dans notre texte de 1936 que « la biologie est la psycho-physique concrète et authentique »[2]. C'est-à-dire qu'elle n'est justement pas la psycho-physique du dualisme cartésien des substances, lequel ne peut que se préciser en un parallélisme psycho-physique censé justifier un traitement intégralement physiciste du vivant. Comme précédemment, l'épithète « concret » renvoie ici à la proximité avec l'intuitivité du monde de la vie, dans lequel la vie elle-même est toujours d'abord vécue par chaque homme à même son corps propre, lequel n'est pas réductible en tant que tel à un corps physique. Le monde de la vie se précise donc ici comme monde charnel, la chair venant médiatiser les déterminations biologiques et intentionnelles de la vie. On comprend ainsi pourquoi la biologie est au plus près de cette science fondamentale qui prend pour thème le monde de la vie présupposée par toute science positive. Mais on parvient en outre, avec le concept d'organisme, à la même conclusion qu'avec le concept général d'animal : son sens biologique est fondé dans un sens originairement humain. L'objet de la biologie, c'est donc « l'homme total ». Husserl ira même plus loin en affirmant que « l'homme normal est pour ainsi dire l'être biologique originaire »[3]. Mais, avec la conjonction de ces deux formules, une question ne peut manquer d'être posée : qu'est-ce qui distingue la biologie de l'anthropologie ? Pas grand-chose, semble-t-il. Si bien qu'on retrouve ici, mais dans une perspective qui ne relève plus du réductionnisme naturaliste, la corrélation entre biologie et anthropologie que nous avons rencontrée dans les textes des *Prolégomènes à la logique pure*. Mais quel est le point de vue qui est à présent directeur ? C'est évidemment celui qui, procédant encore d'une réduction, n'est pourtant pas réductionniste — le point de vue transcendantal. C'est ce point qu'il nous faut à présent éclaircir si nous voulons poursuivre la lecture de l'appendice de 1936.

*

[1] E. Husserl, *Krisis II*, Hua XXIX, p. 158 ; trad. cit., p. 317.
[2] E. Husserl, *Krisis*, Appendice XXIII, Hua VI, p. 484 ; trad. cit., p. 536.
[3] *Ibid*., Hua XXIX, p. 157 ; trad. cit., p. 316.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Résumons la démarche de Husserl. L'exigence phénoménologique la plus radicale est celle d'une description apriorique des structures du monde tel qu'il est toujours déjà donné avant toute théorie, aux fins d'une régression transcendantale vers les actes constituants de la subjectivité pure. Une telle « ontologie du monde de la vie » a très exactement le sens d'une critique, au sens kantien, des sciences positives, et elle s'accomplit sous la forme d'une doctrine des degrés de l'idéalisation du monde intuitif de la vie. Dans le contexte de cette dernière, il devient manifeste que la biologie est une science plus concrète que la physique, et que celle-ci ne saurait épuiser le sens de celle-là. En d'autres termes, l'*a priori* biologique, en tant qu'*a priori* descriptif, est plus proche de l'*a priori* du monde de la vie que l'*a priori* explicatif des sciences physiques. Simultanément, il est apparu que la possibilité et la validité de la description biologique reposent sur le primat de la signification et de la forme *humaines* de la vie. C'est en réalité ce dernier point qui nous semble la clé de la conception husserlienne tardive de la biologie et de son articulation à la phénoménologie transcendantale.

C'est en réalité un thème qui irrigue bon nombre de textes contemporains de la rédaction de la *Krisis* (soit de l'automne 1934 à l'été 1937), en particulier lorsqu'il s'agit pour Husserl de préciser le statut des sciences positives. Dans un texte de décembre 1935, Husserl se risque à une formule qui, à notre sens, mérite la plus grande attention : « Dans l'*a priori* [*sc*. du monde de la vie], affirme Husserl, l'humain reçoit un traitement de faveur »[1]. Comment comprendre cette déclaration ? Elle est fondée en réalité sur la doctrine de l'ego transcendantal telle que la problématique du monde de la vie vient la renouveler, et ce dans le contexte d'un effort de Husserl pour répondre, sur le terrain de la phénoménologie transcendantale, aux objections que Heidegger lui a adressées, à propos notamment de l'indétermination fondamentale dans laquelle demeurerait chez Husserl l'être de l'instance transcendantale constituante[2] — ou plutôt d'un effort pour montrer que ces objections n'ont pas lieu d'être. C'est un point qui mériterait à lui

[1] E. Husserl, *Krisis II*, Hua XXIX, p. 151 ; trad. cit., p. 311.

[2] Cette objection se trouve formulée de la façon la plus claire par Heidegger dans son cours du semestre d'été 1925 intitulé *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, trad. fr. par A. Boutot, Paris, Gallimard, 2006, § 12-13, p. 162-173. Ces deux paragraphes forment le soubassement théorique des célèbres remarques critiques adressées par Heidegger à Husserl dans le cadre de leur travail commun autour de l'article « Phénoménologie » de l'*Encyclopædia Britannica*, et notamment à l'occasion de la deuxième version de cet article : cf. Hua IX, p. 271-277 et 601-602 ; trad. fr. par J.-L. Fidel et J.-F. Courtine in E. Husserl, *Notes sur Heidegger*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1993, p. 108-114 et 117-118.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

seul un exposé fort long ; c'est pourquoi nous nous limiterons, dans les analyses suivantes, aux aspects essentiels qui sont requis pour notre présente problématique directrice.

Comme nous l'avons rappelé, le projet d'une phénoménologie du monde de la vie est celui de l'élucidation de la plus évidente des évidences — celle de l'être du monde — ou encore le projet d'une compréhension du sens d'être que le monde a toujours déjà pour tout un chacun dans l'expérience incessante qu'il fait de lui, du « préjugé universel » qu'est la thèse de l'existence du monde. Comme nous l'avons ensuite rapidement indiqué, l'étude systématique du monde dans le comment de son mode de donnée, c'est-à-dire comme prédonnée universelle, ne peut s'effectuer dans l'attitude naturelle de la vie quotidienne dans laquelle ce monde est pourtant toujours déjà donné, précisément parce que le monde n'est rien d'autre que l'horizon nécessairement non thématique de cette vie. C'est là que s'enracine la vertu pédagogique de cette problématique de la thématisation du monde de la vie pour Husserl : elle conduit immédiatement à la nécessité d'une rupture avec l'attitude naturelle de vie et à la mise au jour d'une « vie profonde "latente" »[1] dans laquelle se constitue le caractère prédonné du monde comme tel. Cet état de fait est notamment exprimé par Husserl dans la *Krisis* en une formule remarquable : « La vie qui opère la validité du monde qui est celle de la vie naturelle dans le monde ne se laisse pas étudier dans l'attitude de la vie mondaine naturelle »[2]. Au-delà du sens strictement biologique de la vie, *le sens intentionnel de la vie comme vie d'acte d'une conscience se trouve donc dédoublé*, et si la notion de monde de la vie doit être entendue au sens subjectif du génitif, force est d'admettre qu'elle renvoie à deux sens de la vie : la vie de conscience naturelle qui se déroule toujours sur fond du monde, et la vie transcendantale de la conscience qui institue le monde comme ce fond. Ce double sens de la vie est donc un double sens de l'ego, tantôt ego naturel, lui-même mondain comme ego humain et psychique, tantôt « déshumanisé », pour parler comme Fink, pur flux conscienciel transcendantal et constituant.

Or, comme on le sait, Husserl n'en reste pas à la distinction de ces deux sens de la vie de conscience, mais il la ressaisit dans une doctrine complexe de l'identité égoïque. Il faut tout d'abord comprendre qu'il s'agit bien de deux sens du même ego et non de deux ego numériquement distincts ; ainsi que l'écrit Husserl dans un texte de l'automne 1929 :

[1] E. Husserl, *Krisis*, Hua VI, p. 122 ; trad. cit., p. 136.
[2] *Ibid*., § 39, Hua VI, p. 151 ; trad. cit., p. 168-169.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

> Ce ne sont pas deux « moi » ou deux subjectivités de conscience séparés, puisque en identifiant à nouveau, je dis bien des deux côtés « je suis » […]. Moi, le même moi, je peux me trouver une fois comme transcendantal dans la réduction transcendantale, l'autre fois comme moi-homme dans l'attitude naturelle[1].

Cette identité des deux ego différents ne peut être pensée sans contradiction que si l'un et l'autre sens de l'ego sont articulés de telle sorte que l'un soit saisi comme mode de l'autre. Et c'est précisément une articulation de ce genre que Husserl découvre et thématise dans les années 1920 sur la voie dite de la psychologie intentionnelle. L'itérabilité de la réflexion de l'ego sur lui-même dans la sphère transcendantale ajoute à la découverte que mon ego psychologique est, en tant que mondain, lui aussi constitué dans la vie transcendantale absolue la thèse selon laquelle cet ego mondain est l'ego transcendantal lui-même sur le mode de la naturalité mondaine. Le phénoménologue découvre qu'à toute constitution d'objet est liée une aperception psychologisante en vertu de laquelle l'ego transcendantal s'est toujours déjà trouvé sans pourtant se reconnaître sous les traits de l'ego psychologique[2]. Dans la dernière version de l'article « Phénoménologie » destiné à l'*Encyclopædia Britannica*, Husserl affirme ainsi que « dans la réflexion transcendantale sur le moi, l'objectivation psychologique devient visible en tant qu'auto-objectivation du moi transcendantal »[3]. Corrélativement, l'attitude naturelle doit être reconnue comme un mode particulier de la vie transcendantale elle-même. Malgré leur difficulté et leur intérêt, nous devons laisser de côté ces développements de l'égologie husserlienne qui sont par ailleurs assez bien connus, au profit de certaines de leurs conséquences les plus remarquables, directement liées au thème général de nos réflexions et pour le coup relativement méconnues.

Il apparaît d'abord que le monde de la vie doit être conçu comme *le monde de l'identité de ces deux sens différents de la vie*, le corrélat identique

---

[1] E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, éd. par S. Luft, 2002, Hua XXXIV, p. 113 ; trad. fr. par J.-F. Pestureau, revue par M. Richir, *De la réduction phénoménologique. Textes posthumes (1926-1935)*, Grenoble, Jérôme Millon, 2007, p. 122.

[2] Cf. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, éd. par S. Strasser, 1950, § 45, Hua I, p. 130 ; trad. fr. par M. de Launay, *Méditations cartésiennes et Les Conférences de Paris*, Paris, PUF, 1994, p. 148.

[3] E. Husserl, *Article pour l'encyclopédie* Britannica, trad. fr. par P. Cabestan, N. Depraz et A. Mazzú, revue par F. Dastur in *Psychologie phénoménologique (1925-1928)*, Paris, Vrin, 2001, p. 238.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

de la complexité interne de l'être du sujet tout à la fois naturel et transcendantal, et même naturel en tant que transcendantal. C'est précisément la raison pour laquelle c'est dans l'approfondissement de cette notion de *Lebenswelt* que doit être cherchée la réponse de Husserl à l'objection heideggerienne selon laquelle la phénoménologie transcendantale n'a pas les moyens de répondre à la question du mode d'être de la subjectivité transcendantale et de son rapport nécessaire au monde. Si l'égologie husserlienne culmine dans l'affirmation selon laquelle « homme, monde, désignent une certaine structure transcendantale de la subjectivité transcendantale »[1], elle fournit à Husserl les moyens d'affirmer contre Heidegger que

> c'est dans le type d'existence (*Dasein*) de la réflexion transcendantale qu'est élucidé l'être transcendantal des hommes apparaissant de façon mondaine et du monde même — comme monde environnant dans lequel ils vivent. L'homme installé de la sorte se comprend comme moi transcendantal d'une vie transcendantale d'une certaine structure, constituante, précisément, de l'être-là humain (*menschliches Dasein*)[2].

Par conséquent, cette identité de l'ego naturel et de l'ego transcendantal dans leur différence apparaît comme le lieu où se détermine la spécificité de la phénoménologie husserlienne comme idéalisme transcendantal constitutif, ainsi que Husserl lui-même l'indique dans un texte remarquable d'octobre 1926 que nous restituons à présent :

> Dès le moment où je suis parvenu à l'interprétation transcendantale en général de la vie naturelle et de son monde, à l'idéalisme transcendantal, toute vie ultérieure a, même dans l'arrière-fond, son *aperception transcendantale*, quoique non accomplie en actualité depuis le moi dans une *épochè* et une réflexion actuelles. Une synthèse de la considération naturelle du monde et de celle transcendantale doit nécessairement s'accomplir, et son accomplissement est précisément l' « idéalisme transcendantal »[3].

On peut donc affirmer qu'il n'y a pas, dans la pensée de Husserl, cette « coupure » entre transcendantalité et naturalité qu'on veut parfois absolument y voir. Au contraire, *l'approfondissement continu du point de vue transcendantal dans les années 1920 et 1930 n'a pas d'autre signification que celle de son articulation de plus en plus étroite à la naturalité, fondée*

[1] E. Husserl, *De la réduction phénoménologique*, Hua XXXIV, p. 155 ; trad. cit., p. 155.
[2] *Ibid*., Hua XXXIV, p. 154 ; trad. cit. (modifiée), p. 154.
[3] *Ibid*., Hua XXXIV, p. 16-17 ; trad. cit., p. 44.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

sur l'identité de l'ego naturel et de l'ego transcendantal. Dans ces conditions, l'idéalisme transcendantal husserlien se laisse déterminer de deux façons complémentaires et indissociables qui nous permettent d'en revenir au problème du statut de la biologie.

La synthèse entre naturalité et transcendantalité, fait d'abord de la phénoménologie husserlienne prise dans toute sa portée *une anthropologie transcendantale* en un sens que Husserl précise dans un texte de la fin de l'année 1930 :

> Le moi transcendantal n'est rien d'autre que la personne humaine absolue qui, comme telle, apparaît objectivement mais qui, en cette façon objectivée, recèle la possibilité eidétique de l'auto-dévoilement par la réduction phénoménologique. Et l'intersubjectivité transcendantale n'est […] rien d'autre que la communauté humaine absolue des personnes. Voilà donc ce qu'est, face à l'anthropologie naïve qui demeure dans la positivité […] la véritable anthropologie philosophiquement authentique, celle qui élucide le sens absolu de l'existence humaine et de la mondanéité […][1].

C'est seulement sur cette base que se justifie la déclaration de Husserl que nous citions plus haut selon laquelle l'humain est privilégié dans l'*a priori*. Si la constitution du monde dans et par la subjectivité transcendantale est ramenée à une anthropologie transcendantale, alors l'*a priori* constitutif du monde est un *a priori* humain, ce qui veut dire non seulement que le monde de la vie n'a de sens que pour des hommes mais surtout qu'il n'a de sens qu'humain puisque toute donation de sens est en elle-même une humanisation. Le monde de la vie est donc par essence un « monde anthropologique », pour reprendre le titre d'un important texte complémentaire de la *Krisis*.

Mais cette conception de l'idéalisme transcendantal husserlien nous semble pouvoir s'inscrire dans une détermination plus englobante de celui-ci, que nous désignerons par l'expression de *positivisme transcendantal*. En effet, l'identité différenciée de la naturalité et de la transcendantalité ne fonde pas seulement la possibilité de considérer tout ego humain comme un ego transcendantal sur le mode de l'objectivation naturelle, mais, plus généralement la possibilité de traiter l'expérience naturelle elle-même et le monde naturel tout entier comme portant précisément « l'absolu objectivé en lui comme à dévoiler là, en vue de la transcendantalité, dans le cours de la naïveté »[2]. Pour le phénoménologue qui sait l'identité de la naturalité et de la transcendantalité, un retour à la naïveté première de la vie mondaine n'est

[1] *Ibid*., Hua XXXIV, p. 246 ; trad. cit., p. 226-227.
[2] *Ibid*., Hua XXXIV, p. 246 ; trad. cit., p. 226.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

certes plus possible en toute rigueur[1], mais les structures transcendantales de la constitution sont en quelque sorte désormais lisibles à même la positivité naturelle. Certes Husserl n'use pas lui-même à notre connaissance de l'expression « positivisme transcendantal », mais dans la mesure où il reconnaît au milieu des années 1920 que dans la phénoménologie se déploie « la positivité transcendantalement ouverte, éclaircie, fondée »[2], il nous semble qu'elle convient parfaitement pour caractériser une philosophie pour laquelle la naturalité devient en elle-même l'index des nécessités transcendantales constitutives. Voici à cet égard le texte décisif, de septembre 1929, que nous nous permettons de citer assez longuement :

> Même après que j'ai établi la phénoménologie transcendantale et moi-même comme sujet transcendantal, je peux me tenir « sur le sol de l'expérience naturelle » […]. « Se tenir sur le sol » veut alors dire traiter transcendantalement, au sein du monde constitué, déjà posé et éventuellement déjà étudié par différents côtés en ses structures, n'importe quel linéament du monde « étant », avant tout en tant que monde de l'expérience. Toute description directe de la vie naturelle antérieure ou toute description d'une sphère concrète selon ses types de donnée est bien alors une couche de la sphère transcendantale, à ceci près que je n'entends pas, ne serait-ce que temporairement, entrer davantage dans le constitutif. Ainsi, quant à la nature, la seule description des propriétés qu'elle montre dans l'expérience co-appartient bien, dans l'attitude transcendantale, au transcendantal ; servant d'index pour la constitution transcendantale, cela co-appartient bien lui-même au transcendantal […] L'intérêt scientifique positif ne perd pas son sens, à ceci près qu'il est vu dès le début comme une branche simplement dépendante d'un intérêt plus concret […][3].

Dans ce texte tout à fait remarquable, la réduction phénoménologique devient l'opération qui rend la positivité à même de servir de fil conducteur à sa propre élucidation transcendantale. Se trouve ainsi fondé l'intérêt que peuvent revêtir au yeux du phénoménologue transcendantal toutes les sciences positives, et en particulier, en vertu de la dominante anthropologique que nous avons relevée plus haut, les sciences positives de l'huma-

[1] Sur ce point fondamental, que nous ne pouvons pas développer pour lui-même, cf. par exemple E. Husserl, *Krisis*, § 59, Hua VI, p. 214 ; trad. cit., p. 237-238.
[2] E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil : 1905-1920*, édité par I. Kern, 1973, Hua XIII, Beilage XXII, p. 206 ; trad. fr. par J. English in *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, PUF, 1991, p. 238.
[3] *Ibid*., Hua XXXIV, p. 121 ; trad. cit., p. 128-129.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

nité mondaine naturelle, à savoir principalement l'anthropologie, mais aussi la psychologie et la biologie. Par là, ce texte achève de fournir le cadre théorique ultime dans lequel se meuvent les analyses de Husserl relatives à la biologie à l'époque de la Krisis et nous permet de revenir, après cette longue mais nécessaire parenthèse, au texte qui était notre point de départ.

*

L'appendice de 1936 donne tout d'abord à voir que cette entreprise de compréhension transcendantale de la positivité s'accomplit principalement sous la forme d'*un renvoi systématique de la factualité biologique aux conditions transcendantales de la possibilité d'un monde de l'expérience en général, ces conditions étant essentiellement humaines*. Nous donnerons ici deux exemples d'un tel renvoi compréhensif de la facticité à la nécessité constitutive, dont le premier nous aidera à comprendre définitivement la thèse husserlienne de l'inclusion de la physique par la biologie. En effet, contrairement à ce qu'un physicisme idéalisant prétend, le vivant ne constitue pas une région contingente au sein d'une nature qui pourrait aussi bien être ce qu'elle est sans lui. Guidée par l'ontologie fondamentale du monde de la vie, qui la précède et dont elle constitue comme le premier degré d'abstraction, la biologie se défait de toute idéalisation physiciste, de sorte que *le fait de la vie* biologique lui-même se trouve désormais compris à partir de l'essence du monde considéré comme phénomène de la vie transcendantale :

> Une ontologie qui voudrait ériger en *a priori* fondamental qu'un monde sans être animé et même sans homme […] serait purement et simplement impensable, serait condamnée comme une naïveté non scientifique. Et pourtant, c'est l'*a priori* premier, et le plus fondamental de l'ontologie concrète[1].

Ce n'est pas parce qu'il se trouve y avoir du vivant dans la nature que la biologie peut l'étudier, mais la biologie est à l'inverse la science qui répond à cette détermination essentielle d'un monde en général selon laquelle il doit être d'abord un monde de vie, un monde pour une vie, au sein duquel on peut éventuellement isoler ensuite une nature physique. En outre, et dans le même ordre d'idées, le fait que la biologie soit une science de la vie terrestre peut lui aussi être reconduit à une nécessité transcendantale :

> Dans le retour aux ultimes sources de l'évidence dont le monde en général tire la signification qu'il a pour nous […], il apparaît que la biologie n'est pas une

[1] E. Husserl, *Krisis II*, Hua XXIX, p. 150 ; trad. cit., p. 309.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

> discipline de hasard pour une Terre insignifiante, comme le serait la zoologie de l'Allemagne, la botanique du monde des plantes du Pays de Bade[1].

Le rapport entre la biologie et la Terre n'est pas accidentel, car son caractère terrestre est une détermination transcendantale du monde de la vie[2] : la Terre doit ainsi être pensée comme le lieu essentiel, l'archi-foyer de toute vie, strictement coextensif à l'historicité générative humaine, et à partir duquel seulement la possibilité d'une vie et d'une biologie extra-terrestres prendrait son sens par transfert aperceptif[3].

C'est ainsi que la biologie se trouve prise chez le dernier Husserl dans l'orientation anthropologique transcendantale de sa phénoménologie, qui fait de l'humain — non pas de tel ou tel humain naturel, mais de l'humanité au sens de la communauté transcendantale des sujets pour qui le monde est, pour qui il y a un monde — l'origine et la mesure de tout sens et de toute objectivité[4]. C'est en effet la raison pour laquelle Husserl peut affirmer :

> Aussi, en aucun cas n'est-il contingent, ni de l'ordre du simple fait que toute biologie s'oriente sur l'anthropologie, non seulement d'après les directions de la recherche physiologique sur la corporéité vivante, mais aussi d'après une exploration psychologique de l'âme[5].

---

[1] E. Husserl, *Krisis*, Appendice XXIII, Hua VI, p. 484 ; trad. cit., p. 536.

[2] Voir sur ce point les analyses détaillées d'A. J. Steinbock, *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, Evanston, Northwestern University Press, 1995, p. 109 *sq.* et 162 *sq.*

[3] Cf. E. Husserl, *Krisis*, Appendice XXIII, Hua VI, p. 484 ; trad. cit., p. 536 *sq.* : « Tout le sens qu'une biologie de Vénus pourrait prendre, si nous devions en parler comme d'une possibilité, elle en serait redevable à la formation de sens originelle de notre monde de la vie, et au-delà à l'élaboration théorétique de cette donation de sens par notre biologie ». Voir également sur ce sujet le premier des textes réunis dans le recueil *La Terre ne se meut pas*, Paris, Minuit, 1989.

[4] C'est ainsi qu'on peut comprendre qu'E. Fink reprenne, dans les lignes qu'il rédige pour la conclusion du manuscrit husserlien de la Conférence de Prague de novembre 1935, la formule protagoréenne de l'homme-mesure en l'interprétant en un sens transcendantal. Cf. *Krisis II*, Hua XXIX, p. 139 (nous traduisons) : « L'immensité du tout du monde, dans l'infinité duquel l'homme menace de sombrer, n'est rien d'autre qu'une effectuation de sens, qu'une formation de validité dans la vie de l'homme, à savoir dans la profondeur de sa vie transcendantale. La phénoménologie peut ainsi énoncer le nouveau savoir, le savoir transcendantal de l'homme dans ces nobles paroles antiques : *anthrōpos metron pantōn*, l'homme est la mesure de toutes choses ».

[5] *Ibid*., Hua XXIX, p. 157 ; trad. cit., p. 316.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

On peut donc soutenir que pour le dernier Husserl, *la biologie est une science humaine*, pourvu toutefois qu'on n'entende pas par là le concept d'humanité en un sens physiologiquement ou historiquement — bref, naturellement déterminé ; elle est science humaine dans la mesure où l'intelligibilité de tout phénomène biologique renvoie à l'humanité au sens transcendantal, à l'humanité en tant qu'origine et fin de tout sens objectif. De sorte qu'au terme de la production philosophique de Husserl, on trouve la même solidarité entre biologie, psychologie et anthropologie que celle qu'il avait établie dès 1900 au sein du naturalisme, mais ressaisie transcendantalement. Parti d'une critique radicale du positivisme naturaliste, Husserl achève son itinéraire philosophique par *une compréhension transcendantale de la positivité*, au sens d'une clarification certes, mais aussi de ce qu'on pourrait nommer une inclusion transcendantale de l'anthropologie, de la psychologie et de la biologie au sein de la phénoménologie constitutive. D'aucuns parleront peut-être d'une récupération périlleuse ; du moins ne fait-il aucun doute que vaut aussi pour la biologie ce que Husserl déclare en juin 1931 de la psychologie et de l'anthropologie :

> Il faut faire comprendre, à partir des ultimes fondements transcendantaux, pourquoi en fait la psychologie, et si l'on veut l'anthropologie, n'est pas une science positive parmi les autres, parmi les disciplines scientifiques naturelles, mais possède une affinité intime avec la philosophie, celle qui est transcendantale[1].

Prendre toute la mesure de cette affinité fondamentale sans verser pour autant dans un réductionnisme, voilà le projet de la phénoménologie husserlienne tardive comme positivisme transcendantal.

---

[1] E. Husserl, « Phénoménologie et anthropologie », trad. cit., p. 73. Nous sommes ainsi amené à nuancer quelque peu l'appréciation qu'A. J. Steinbock propose de la dernière période de la phénoménologie de Husserl sous le titre général de la « générativité ». Il s'agit bien pour lui d'une anthropologie transcendantale, mais au sens où l'anthropologie *précède* la psychologie et la biologie en tant que science fondamentale (cf. « Nouvelle contribution à la *Krisis* : une édition complémentaire des textes de E. Husserl relatifs à la *Krisis* », in *Alter. Revue de phénoménologie*, n°6, 1998, p. 356 *sq.*). Or, si c'est bien *la générativité* qui forme le cœur des dernières orientations de la phénoménologie husserlienne, force est de reconnaître avec Husserl que *le sens biologique de cette notion est tout aussi fondamental que son sens anthropologique* (cf. *supra*, p. 53, note 1). Pour nous, l'anthropologie transcendantale désigne bien plutôt une articulation de l'anthropologique et du biologique au sein de la sphère transcendantale, articulation à partir de laquelle la psychologie peut trouver la place qui lui revient en propre.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Pour étayer et préciser cette lecture, nous souhaitons indiquer, en guise de compléments, deux directions dans lesquelles il nous semble possible de vérifier la fécondité philosophique d'une telle conception transcendantale de la biologie. Et tout d'abord quant au *problème de la possibilité et du sens d'une phénoménologie de la vie*. Il nous semble en effet que cette détermination de la biologie articulée à l'idée d'une ontologie du monde de la vie a le mérite d'éviter l'alternative stérile entre un naturalisme d'une part et une ontologie phénoménologique « dévitalisée » d'autre part — alternative dans laquelle il semble que Heidegger soit resté bloqué, du fait des difficultés inhérentes à l'articulation de l'existence et de la vie. Le *Dasein* est en effet déterminé de telle sorte que la vie est exclue de son essence, bien qu'elle ne soit accessible qu'à partir de lui. Soulignant le manque d'une fondation ontologique de l'anthropologie, de la psychologie et de la biologie, Heidegger écrit en effet dans *Être et temps* :

> Il n'est possible de saisir et de comprendre la biologie comme « science de la vie » que pour autant qu'elle est fondée — sans y être fondée exclusivement — dans l'ontologie du *Dasein*. La vie est un mode d'être spécifique, mais il n'est essentiellement accessible que dans le *Dasein*. L'ontologie de la vie s'accomplit sur la voie d'une interprétation privative ; elle détermine ce qui doit être pour que puisse être quelque chose qui ne serait « plus que vie »[1].

Si Heidegger reprend à son compte la critique du naturalisme, il la redouble de la thèse selon laquelle le *Dasein* n'existe pas parce qu'il est vivant, mais est vivant parce qu'il existe. Or, comme l'a montré récemment R. Barbaras[2], l'affirmation de l'extériorité ontologique de la vie et de l'existence a ceci de délicat qu'elle s'articule mal avec la thèse cardinale de l'intramondanéité du *Dasein*. Dirigée contre le transcendantalisme husserlien, cette thèse semble perdre en effet tout contenu « si l'être-en-vie est d'emblée dissous dans l'existence »[3].

A contrario, la perspective husserlienne tardive, alors même qu'elle promeut avec insistance un sens non biologique mais historico-culturel de la vie du sujet, semble s'affranchir de cette difficulté, dans la mesure où elle parvient précisément à *justifier depuis la subjectivité transcendantale et sa vie de conscience intentionnelle le caractère vivant et incarné du sujet*

---

[1] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1993[17], p. 49-50 ; trad. fr. par E. Martineau, *Être et temps*, Paris, Authentica, 1985, p. 59.
[2] R. Barbaras, « La vie de la subjectivité », in *Vie et intentionnalité. Recherches phénoménologiques*, Paris, Vrin, 2003, p. 142 *sq.*
[3] *Ibid*., p. 143.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

naturel, et ce dans le geste même par lequel elle s'acquitte d'une fondation de la biologie comme science de la vie à partir de l'exigence phénoménologique d'une ontologie du monde de la vie. Si la « vie » qu'est en fin de compte la subjectivité transcendantale n'est en rien comparable à une vie biologique ou organique, du moins est-elle indissociable du sujet humain vivant biologique, de sorte qu'en toute rigueur, elle ne saurait être pensée comme une subjectivité désincarnée. Force est toutefois de constater que la phénoménologie husserlienne se trouve par là exposée à une difficulté opposée à celle que rencontre Heidegger : non pas celle d'une ontologie privative, mais bien celle d'une ontologie métaphysique maximaliste de la vie. Ce trait est particulièrement marquant dans certains textes où Husserl ne semble plus prendre la précaution de distinguer entre le sens transcendantal et le sens naturel de la vie et pousse l'identification jusqu'aux limites de la confusion pure et simple, en des formules qui semblent tout droit venues de la *Naturphilosophie* de l'idéalisme allemand ou de la mystique rhénane : « Tout est uniment vie, écrit-il ainsi en août 1936, et le monde est l'auto-objectivation de la vie dans la forme des plantes, des animaux et des hommes qui naîtront et mourront. La vie ne meurt pas, parce que la vie n'est que dans une universalité et une unité intérieure de la vie »[1]. La limite de l'entreprise husserlienne se joue peut-être dans cette possibilité qui semble demeurer ouverte d'une confusion métaphysique des deux sens de la vie.

Une seconde perspective peut s'ouvrir à partir du concept de « monde de la vie » lui-même et de son histoire, perspective que nous ne développerons que sous la forme de suggestions interprétatives. Rappelons brièvement qu'après l'apparition sans suite du terme de *Lebenswelt* sous la plume de H. Heine[2], c'est dans le cadre des observations microscopiques du biologiste C. Ehrenberg, relatives à l'étude descriptive de la structure des infusoires, que se joue la découverte scientifique de la *Lebenswelt* comme « monde de la plus petite vie » (*Welt des kleinsten Lebens*). Le concept se

[1] E. Husserl, *Krisis II*, Hua XXIX, p. 334 ; trad. fr. in *Alter, revue de phénoménologie*, 1, 1993, p. 284.

[2] H. Heine introduit le terme de *Lebenswelt* en 1836 dans ses *Nuits florentines*. Nous ramassons dans les lignes qui suivent les indications que C. Bermes propose dans son article « "Monde" et "monde vécu" dans la philosophie au XIX^e^ siècle et dans la philosophie husserlienne », in *Études phénoménologiques*, 37-38, 2003, p. 185 *sq.* On y joindra l'article « *"Lebenswelt" (1836-1936). Von der Mikroskopie des Lebens zur Inszenierung des Erlebens* », in *Archiv für Begriffsgeschichte*, 44, 2002, p. 175-197. Ces deux articles relèvent du contexte général de son ouvrage *« Welt » als Thema der Philosophie. Vom metaphysischen zum natürlichen Weltbegriff*, Hamburg, Meiner, 2004.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

situe par la suite au cœur de la réception du darwinisme en Allemagne, et c'est E. Haeckel[1] qui réalise en 1868 l'association de la notion de monde de la vie et de la théorie de l'évolution des espèces, garantissant par là même la vulgarisation du terme de *Lebenswelt*, compris désormais comme monde du vivant. C'est notamment par le biais de certaines philosophies spiritualistes de la vie (par exemple celle de R. Eucken) et de la biologie des milieux de von Uexküll[2] que ce concept s'extraira progressivement de ce contexte naturaliste, de sorte que *la phénoménologie husserlienne est une étape essentielle — si ce n'est l'étape décisive — de la dénaturalisation du concept de* Lebenswelt[3].

On pourrait dès lors tenter d'exploiter d'une double manière *cette parenté conceptuelle entre phénoménologie transcendantale du monde de la vie et théorie biologique du milieu*. Il s'agirait de se demander, d'un côté, dans quelle mesure cette biologie des milieux pourrait contribuer à éclaircir ce que Husserl nomme quant à lui *Lebenswelt*. Eugen Fink n'a-t-il pas lui-même, dans les travaux de systématisation de la phénoménologie transcendantale que lui avait confiés Husserl, désigné à plusieurs reprise comme un « milieu universel » la vie et la croyance naturelles dans lesquelles le monde nous est toujours déjà donné[4] ? Husserl n'évoque quant à lui le monde prédonné de la vie dans l'attitude naturelle que comme « situation universelle »[5]. Il serait peut-être fécond malgré tout, dans cette perspective, de recourir à la distinction faite par von Uexküll entre le milieu (*Umwelt*) et l'entourage (*Umgebung*) :

---

[1] Dans sa *Natürliche Schöpfungsgeschichte* de 1868, qui se présente comme une promotion du darwinisme en tant que théorie générale du vivant.

[2] Même si ce dernier parle plutôt de « monde environnant » (*Umwelt*) des animaux, pour éviter précisément de recourir au terme *Lebenswelt*, jugé trop apparenté aux thèses naturalistes.

[3] Ce n'est pas le moindre des paradoxes, à cet égard, qu'une partie de l'histoire du naturalisme moderne soit *de facto* sédimentée dans le concept même à travers lequel Husserl déploie sa critique des présuppositions et des oublis de la science positive de la nature.

[4] E. Fink, *VI. Cartesianische Meditation, Teil 2 — Ergänzungsband*, Dordrecht, Boston, Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 131, 187, 193 ; trad. fr. par F. Dastur et A. Montavont, *Autres rédactions des* Méditations cartésiennes, Grenoble, Jérôme Millon, 1998, p. 166, 234, 240.

[5] E. Husserl, *De la réduction phénoménologique*, Hua XXXIV, p. 248 ; trad. cit., p. 228.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

> Le milieu de l'animal, que nous nous proposons d'examiner, n'est qu'un fragment de l'entourage que nous voyons s'étendre autour de lui — et cet entourage n'est rien d'autre que notre propre milieu humain[1].

Sans prétendre à une quelconque biologisation du concept de monde de la vie, il semble que penser la *Lebenswelt* husserlienne comme milieu de tous les milieux, comme entourage universel permettrait de rendre compte à nouveaux frais de certaines ambiguïtés inhérentes à la notion de monde de la vie. Par exemple du fait que, par opposition à tous les milieux de vie (étrangers, animaux), le monde de la vie « est étant dans une unicité pour laquelle le pluriel est vide de sens »[2], alors même qu'on peut pourtant distinguer divers mondes de la vie déterminés par les divers intérêts humains ; mais également de la dualité par laquelle le sujet d'un monde de la vie peut être simultanément objet dans un autre monde de la vie[3].

D'un autre côté, et inversement, en faisant justement du monde physique une idéalisation du monde de la vie corrélative d'une attitude pratique particulière, la praxis théorique qui s'établit elle-même sur le sol de la *Lebenswelt*, la phénoménologie husserlienne pourrait contribuer à la réalisation de cette « théorie générale du milieu […] pour l'homme technicien et savant », et notamment à cette théorie du milieu théorique dans lequel prend place une théorie biologique du milieu, que Canguilhem appelait de ses vœux dans l'article que nous citions au début de notre étude[4]. La phénoménologie du monde de la vie serait ici requise dans la mesure où elle est simultanément une interrogation phénoménologique sur le monde scientifique et sur les rapports de ce monde au sol d'intuitivité originaire qu'il présuppose. Dans ces conditions, la phénoménologie pourrait être considérée comme une théorie non biologiste du savoir biologique conçu comme fonction de la vie transcendantale.

*

Si nous rassemblons brièvement, au terme de ce parcours, les principaux acquis de notre lecture de l'appendice de 1936 consacré au statut

---

[1] J. von Uexküll, *Mondes animaux et monde humain*, *op. cit.*, p. 29.
[2] E. Husserl, *Krisis*, Hua VI, p. 146 ; trad. cit., p. 163.
[3] On notera que von Uexküll est en effet sensible à cette question de l'unicité et de la multiplicité des milieux, ainsi qu'à la difficulté qui s'ensuit touchant la distinction entre sujet d'un milieu et objet dans un milieu : cf. *op. cit.*, p. 85 *sq.* et conclusion, p. 89 *sq.*
[4] G. Canguilhem, art. cit., p. 96.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

de la biologie au sein de la phénoménologie transcendantale, il apparaît que trois ensembles de résultats se dégagent assez nettement, que l'on peut reprendre brièvement en remontant le fil de nos analyses.

Un premier point remarquable, qui émerge de nos derniers développements, est bien que le concept husserlien de monde de la vie, quoiqu'il désigne le monde historico-culturel de la subjectivité intentionnelle définie indépendamment de toute référence biologique, conserve quelque chose de sa provenance naturaliste, de sa préhistoire au sein des sciences biologiques de la nature. Son analyse ontologique puis transcendantale révèle en effet qu'il s'agit nécessairement d'un monde pour une subjectivité humaine incarnée et organique, en tout cas charnellement vivante, et que la forme spécifiquement humaine de cette vie organique est une condition du sens du monde tel qu'il est prédonné dans l'expérience, une composante essentielle du sens constitutif de ce monde.

Nous avons vu ensuite que loin d'être incompatible avec le caractère transcendantal de la phénoménologie husserlienne, ce primat humain dans la constitution conduisait à ressaisir cette phénoménologie comme une anthropologie transcendantale susceptible de thématiser l'existence naturelle de l'homme dans l'exacte mesure où elle ne s'établit justement pas sur le sol de cette naturalité humaine. C'est sur cette base qu'on peut dès lors cerner le sens que la biologie peut recevoir pour la phénoménologie transcendantale ainsi que le statut qui y est le sien : la factualité biologique fournit au phénoménologue devenu maître de l'identité paradoxale de la conscience naturelle et de la conscience transcendantale un ensemble de traits directement interprétables de façon transcendantale et constitutive. Si bien que cette biologie devient un fil conducteur naturel et positif fondamental pour une compréhension transcendantale de la positivité naturelle. Reste que cette fonction conductrice ne revient pas à la biologie indépendamment des deux autres sciences positives de l'humanité naturelle que sont la psychologie et l'anthropologie ; c'est plutôt l'unité formée par ces trois disciplines qui remplit cette fonction et qui justifie ce faisant que l'idéalisme constitutif husserlien soit déterminé comme un positivisme transcendantal. Si c'est pour la psychologie que cette signification éminente de la positivité pour la transcendantalité a été acquise en premier lieu par Husserl (au moment où, au milieu des années 1920, il découvre, sur la voie dite de la psychologie, le surprenant et nécessaire parallélisme entre psychologie intentionnelle et phénoménologie transcendantale), il revient aux textes husserliens des années 1930 d'approfondir le sens de cette découverte dans la direction de la

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

biologie et de l'anthropologie, qui contiennent la psychologie[1]. La difficulté singulière de ces textes consiste dès lors en ce qu'ils sont destinés à faire comprendre le positivisme transcendantal de la phénoménologie constitutive tout en défendant simultanément cette dernière contre toute identification avec l'anthropologisme et le biologisme caractéristiques, aux yeux de Husserl, des philosophies de l'existence ou des autres avatars de la *Lebensphilosophie* irrationaliste[2].

Ainsi sommes-nous à présent en mesure de répondre, dans un dernier temps, à la question que nous avons formulée en ouverture de notre propos, dans le sillage des remarques de Canguilhem : les résultats précédents conduisent à reconnaître que Husserl ne se livre pas, dans l'appendice XXIII de la *Krisis*, à l'esquisse d'une « biologie philosophique », et que les analyses qu'il y développe ne relèvent en aucun cas d'une « biologie fantaisiste »[3], pas plus qu'elles ne reviennent sur l'anti-naturalisme caractéristique de la phénoménologie à l'époque de sa « percée ». On peut certes noter que la conception husserlienne de la biologie, telle qu'elle se formule dans les différents textes des années 1930 que nous avons rencontrés, est largement périmée, dans la mesure où elle y est pensée avant tout comme une science du vivant conçu dans son opposition statique au non-vivant, et comme une science essentiellement descriptive et pour cette raison non mathématisable. Mais aussi bien n'est-ce pas le but de Husserl que de fournir philosophiquement une « essence définitive » de la biologie ; là résiderait précisément la fantaisie dont Husserl se garde bien. Son propos est seulement

[1] Cf. E. Husserl, *Krisis II*, Hua XXIX, p. 156 ; trad. cit., p. 315.

[2] D'où l'apparence d'une sorte de double discours de Husserl en ces années, ou du moins d'une dualité entre les textes publiés et les manuscrits de recherche, les premiers exposant la phénoménologie de façon plutôt défensive ou polémique et les seconds avançant plus hardiment en direction d'une interprétation transcendantale de la positivité humaine. Caractéristique de cette situation nous semble ainsi l'enchaînement, à un peu plus d'un an de distance, de la conférence « Phénoménologie et anthropologie » de juin 1931, où toute entente entre la phénoménologie et l'anthropologie philosophique semble écartée, et de ce manuscrit de novembre 1932 intitulé « Science universelle de l'esprit en tant qu'anthropologie », où il est affirmé que « la connaissance anthropologique universelle englobe toute la connaissance du monde en général », de sorte que se trouve posée la question paradoxale de savoir s'il peut finalement y avoir « une science de la nature en dehors de l'anthropologie universelle » (E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil : 1929-1935*, édité par I. Kern, 1973, Hua XV, p. 480 *sq.* ; trad. fr. par N. Depraz, *Sur l'intersubjectivité - II*, Paris, PUF, 2001, p. 374 *sq.*).

[3] Cf. *supra*, p. 43, note 1.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

de montrer que seule la philosophie la plus éloignée, dans ses fondements et dans sa pratique, de tout positivisme — donc seule la phénoménologie transcendantale — est à même de traiter de façon parfaitement responsable et libre de la positivité en général, en la considérant comme l'index des nécessités transcendantales qui forment son horizon. On peut donc dire, somme toute, que c'est paradoxalement parce que la vie du sujet (y compris sa vie naturelle) est fondamentalement une vie transcendantale constituante qu'elle peut trouver dans le fait de la vie biologique des ressources précieuses pour son auto-élucidation — aux antipodes de toute récupération spéculative du savoir biologique positif.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2, 2010 (Actes 2), p. 73-85
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

La critique schélérienne des philosophies nietzschéenne et bergsonienne de la vie

Par ARNAUD FRANÇOIS
Université de Toulouse II Le Mirail

Une conférence que Scheler prononça en 1926, intitulée « *Leib und Seele* » (« Le corps et l'âme »), contient le propos suivant :

> F. Nietzsche, Bergson, Simmel, Dilthey, l'activisme (*Aktivismus*) et toutes les variétés (*Spielarten*) d'un nouveau pragmatisme, la mauvaise philosophie de la vie (*Lebensphilosophie*) dans son ensemble, puisqu'on l'appelle ainsi, ont présenté ce courant selon la rationalité philosophique (voyez la philosophie de la vie [*Philosophie des Lebens*], voyez Rickert ; « la grande raison du corps et la petite raison de notre conscience »). L'homme comme société hiérarchisée (*Gesellschaftsb*[?]) de pulsions (*Trieben*)[1].

Il est question de l'intérêt de la jeunesse, dans tous les pays, pour le sport, la danse, la « force et la beauté » (*die „Kraft und Schönheit"*)[2]. Un tel intérêt serait solidaire d'une horreur pour les valeurs de l'esprit conscient ainsi que pour une société mécaniste du travail. Tout cela, Scheler le nomme la « manière d'être dionysiaque » (*dionysischer Zug*)[3]. Les trois principaux thèmes de la critique adressée par Scheler à Nietzsche et Bergson sont présents ici : la théorie de la connaissance (il est question d'un « pragmatisme »), l'ontologie de la vie (c'est à une certaine « philosophie de la vie » que Scheler s'en prend) et l'anthropologie (c'est une conception déterminée

[1] M. Scheler, « Leib und Seele » (1926), *Gesammelte Werke*, t. XII : *Schriften aus dem Nachlass*, vol. 3 : *Philosophische Anthropologie*, herausgegeben von Manfred S. Frings, Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1987, p. 135.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*

de l'homme qui est impliquée par la recherche de la force et de la beauté). Tels sont les trois points sur lesquels nous allons insister.

Le plus important texte de Scheler sur Nietzsche et Bergson est « *Versuche einer Philosophie des Lebens* » (« Tentatives d'une philosophie de la vie »), écrit en 1913. Il fut, toutefois, revu pendant la guerre. C'est une version de 1915 que nous lirons. Il concerne Nietzsche, Dilthey et Bergson. Son défaut est de consister en une suite de notes sur les trois pensées, examinées séparément. Ce sont les aspects principaux des pensées qu'il s'agit, à chaque fois, de dégager. La notion de philosophie de la vie est, cependant, problématisée. Avec la philosophie de la vie, il ne s'agit pas de réfléchir, comme on l'a toujours fait, sur ce qui peuple la vie, à savoir les problèmes quotidiens, ni sur la vie elle-même considérée comme un ensemble d'organismes — on l'a toujours fait également — ; il s'agit bien de réfléchir du point de vue de la vie, et de la vie considérée comme totalité[1]. Ainsi, la philosophie de la vie est « une philosophie à partir du sentiment de la vie, c'est-à-dire — plus rigoureusement — *une philosophie à partir du sentiment de l'éprouver* (Erlebens) *de la vie* »[2]. Le génitif « de la vie » a, bien entendu, son double sens. La notion d'*Erlebnis*, par ailleurs, est présente dans tout le texte ; elle semble, pour Scheler, centrale dans la philosophie de la vie, et elle est inséparable de celle même de vie, au sens où la philosophie de la vie entend cette notion. Qu'est-ce qui rapproche, selon Scheler, Nietzsche et Bergson ? Scheler commence par affirmer que la notion bergsonienne d'élan vital vient de Nietzsche[3]. En effet, chez Nietzsche et chez Bergson, on trouve le même combat contre l'idée que la vie serait seulement conservation[4]. Or, remarque Scheler, Nietzsche se place en deçà de la division entre psychique et physique[5]. Voilà, précisément, ce que Scheler lui reprochera toujours, ainsi qu'à Bergson. Ils refusent de concevoir l'autonomie du psychique[6]. Chez Nietzsche et Bergson, ainsi que chez

[1] M. Scheler, « Versuche einer Philosophie des Lebens » (1915), *Gesammelte Werke*, t. III : *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*, vierte durchgesehene Auflage, herausgegeben von Maria Scheler, Bern, Franke Verlag, 1955, p. 313-314.
[2] *Ibid.*, p. 313.
[3] *Ibid.*, p. 315.
[4] *Ibid.*, p. 317.
[5] *Ibid.*, p. 318.
[6] Sur ce point, voir Wolfhart Henckmann, « La réception schélérienne de la philosophie de Bergson », trad. fr. Arnaud François, in Frédéric Worms (éd.), *Annales bergsoniennes*, t. II : « Bergson, Deleuze, la phénoménologie », Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2004, p. 384-385.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Dilthey, on trouve une critique de la biologie mécaniste[1]. Mais seul Bergson, remarque Scheler, connaissait précisément la biologie[2]. Scheler est très critique à l'égard de Bergson : il rejette même ses résultats les plus fondamentaux, comme la théorie de la durée. Les deux reproches majeurs sont ceux de psychologisme — Bergson a tort de concevoir les états de conscience comme des données — et de mysticisme — ce reproche est corrélatif du premier : le mysticisme consiste à noyer, pour ainsi dire, la logique dans la vie et à apercevoir de l'esprit partout, ce qui est, au fond, la même chose. Scheler oppose, au psychologisme de Bergson, sa propre doctrine telle qu'elle est présentée dans l'essai *Die Idole der Selbsterkenntnis* (*L'idole de la connaissance de soi*). Mais Bergson a introduit une nouvelle attitude en philosophie et a indiqué la voie à suivre pour les recherches sur la vie. On remarque que Scheler a lu Bergson de très près et l'a médité réellement. Ce qui a manqué à Bergson, selon Scheler, c'est d'être phénoménologue : en particulier, une théorie de l'intuition des essences l'aurait empêché de concevoir les états de conscience comme des données. En un paragraphe, toutefois, Scheler établit un point de contact entre Bergson et la phénoménologie : dans les deux cas, la question, critique, du critère est reléguée au second plan ; c'est la question que pose celui qui n'a pas affaire aux choses mêmes[3]. L'intérêt de Bergson, c'est d'avoir posé les problèmes, corrélatifs, de l'intelligibilité de la vie et de la genèse de l'entendement d'une manière cohérente, c'est-à-dire sans tomber dans le cercle de Spencer ou de certains néo-kantiens[4]. Ce cercle, Bergson l'a dénoncé dans *L'Évolution créatrice* : il consiste à se donner l'intellect, sous la forme des catégories par lesquelles on prétend, pourtant, l'engendrer[5]. On le voit sur l'exemple de Bergson : la critique que Scheler adresse à la philosophie de la vie est menée du point de vue de la phénoménologie. La philosophie de la vie est incapable de saisir authentiquement le mode d'être de la conscience, et c'est pourquoi elle sombre dans un psychologisme ou dans un mysticisme.

Du point de vue de la théorie de la connaissance, Nietzsche et Bergson se rattachent, selon Scheler, au pragmatisme. En 1925, dans *Erkenntnis und Arbeit* (*Connaissance et travail*), Scheler écrit : « Le problème du travail et de la connaissance est […] un problème de théorie de la connaissance. C'est

[1] M. Scheler, *ibid.*, p. 336.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 328-329.
[4] *Ibid.*, p. 336-338.
[5] Sur ce point, voir H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, p. 190-191 ; Édition du Cententaire (désormais notée « EC »), p. 656-657.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

précisément ce qu'a montré la philosophie pragmatique de James à Nietzsche, de Bergson et Vaihinger »[1]. La catégorie de pragmatisme était d'un usage rare en Allemagne à l'époque de Scheler. Celui-ci est un des seuls à avoir tenté une confrontation avec le pragmatisme[2]. Il le fit du point de vue de la phénoménologie, et son livre *Erkenntnis und Arbeit* a, précisément, cette signification. Les sources (*Quellen*) du pragmatisme se trouveraient chez Berkeley, Marx, Kant et Fichte[3]. Mais

> Dans une tout autre direction, on peut considérer A. Schopenhauer comme un précurseur (*Vorgänger*) du pragmatisme — non comme philosophie, mais comme méthodologie de la science —, dans la mesure où il regarde l' « intellect » comme une pure arme (*Waffe*) de l'aveugle volonté de vivre (*blinden Lebenswillens*) dans le combat pour l'existence (*Kampf ums Dasein*) et, précisément pour cela, n'admet, pour la philosophie et pour la connaissance qu'*elle* constitue, qu'un principe intuitionniste de connaissance (*ein intuitionistisches Erkenntnisprinzip*), considéré comme le plus élevé (*als oberstes*). En tout cas, avec cette distinction entre la science et la philosophie fondée sur celle entre deux moyens de connaître (*Erkenntnisart*), il est le précurseur de Bergson qui, avec son élève Édouard Le Roy, tenta d'édifier le mode de pensée (*Gedankengang*) pragmatique en méthodologie des sciences exactes[4].

Ce qui caractérise le pragmatisme, c'est donc, selon Scheler, l'intuitionnisme. Le pragmatisme est la doctrine selon laquelle la connaissance usuelle, c'est-à-dire intellectuelle, n'est qu'un instrument de l'action. L'intuition serait une connaissance désintéressée, mais son existence et sa nature de connaissance extra-intellectuelle posent problème. Scheler reconnaît aussitôt la spécificité du pragmatisme de Nietzsche : « Une nouvelle variété du pragmatisme a commencé à produire son effet (*auszuwirken*) en Allemagne (sous l'impulsion [*Anregung*] directrice de Schopenhauer) avec la "volonté de puissance" de Nietzsche »[5]. Tandis que Schopenhauer et Bergson continuent de penser qu'un accès à la réalité en soi est possible par l'intuition, la

---

[1] M. Scheler, *Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt* (1925), *Gesammelte Werke*, t. VIII : *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, zweite, durchgesehene Auflage mit Zusätzen, herausgegeben von Maria Scheler, Bern-München, Francke Verlag, 1960, p. 198.
[2] Sur ce point, voir Wolfhart Henckmann, art. cit., p. 370-371.
[3] M. Scheler, *ibid.*, p. 221-224.
[4] *Ibid.*, p. 223-224.
[5] *Ibid.*, p. 224.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

question nietzschéenne serait la suivante : « La vérité en général est-elle digne d'efforts (*erstrebenswert*) »[1] ? De fait, c'est surtout Bergson qui est critiqué dans *Erkenntnis und Arbeit*. Son grand tort serait de s'en prendre à la logique. Voilà le reproche le plus constant de Scheler à Bergson[2]. C'est pour avoir récusé la logique de l'entendement, sous prétexte qu'elle serait conventionnelle, que Bergson aurait versé dans une doctrine de l'intuition (*Intuition*) et de la sympathie (*Sympathie*)[3]. Il aurait, toutefois, raison de séparer entre philosophie et métaphysique d'une part, et science de l'autre[4]. Scheler n'est pas sans reconnaître un relatif bien-fondé au pragmatisme, dans le cadre de sa propre théorie de la perception, fondée sur la notion de pulsion motrice :

> La vraie *signification de la vie des pulsions* (*Triebe*), des affects et des sentiments qui sont étroitement liés à leurs mouvements (*Regungen*) d'une part, des tensions pulsionnelles d'*attention* (*triebhaften* Aufmerksamkeits-*spannungen*) — des médiations des pulsions et de nos représentations — et des impulsions (*Impulse*) d'autre part, en ce qui concerne notre vie perceptive (*perzeptives*) dans son ensemble (perception [*Wahrnehmung*], représentation, souvenir, image [*Phantasie*], pensée), fut, selon nous, à de très rares exceptions près, totalement méconnue, encore aujourd'hui. Il y a bien une poignée de noms auxquels des progrès déterminés de notre connaissance dans cette direction sont liés. Je compte ici le traité de Schopenhauer sur le primat de la volonté sur l'entendement, toujours lisible et puissamment stimulant (*anregende*) ; beaucoup de choses dans la psychologie de E. v. Hartmann ; les aperçus de Nietzsche, profonds (*Tiefblicke*) de son point de vue, selon lesquels la vie de nos représentations et de nos pensées ne serait qu' « un langage figuré des pulsions et des affects »[5] ; beaucoup de choses chez Bergson et bien moins chez H. Münsterberg (« la condition motrice de la perception »)[6].

Une nouvelle fois, Schopenhauer, Nietzsche et Bergson sont évoqués ensemble, et en assez bonne part. Scheler évoque également, « dans la direction des sciences exactes »[7], N. Ach, E. Jaensch, Dilthey, Frischeisen-Köhler,

---

[1] *Ibid.*
[2] Sur ce point, voir Wolfhart Henckmann, art. cit., p. 371-373.
[3] Sur ces deux points, voir M. Scheler, *ibid.*, p. 247-248.
[4] *Ibid.*, p. 248.
[5] L'expression « *Zeichensprache der Affekte* » est employée à l'aphorisme 187 de *Jenseits von Gut und Böse* (*Par-delà bien et mal*).
[6] *Ibid.*, p. 332.
[7] *Ibid.*

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Müller-Freinfels et, en marquant une distance plus grande encore que dans les autre cas, Freud et ses élèves. Le mérite de Schopenhauer, Nietzsche et Bergson aurait bien été d'attirer l'attention sur les rapports entre la pensée et les pulsions. Voici ce que déclare Scheler dans une conférence de 1927 ou 1928 intitulée « *Psychoanalyse. "Philosophie und Analyse"* » :

> La philosophie contemporaine, depuis Kant, à des exceptions près (Schopenhauer, Nietzsche, Bergson), a négligé le problème spécifique de la relation des dispositions (*Haltungen*) affectives à des données originaires : par exemple la relation de l'amour à la connaissance (Platon, Augustin) : « étonnement » (*Verwunderung*) à l'égard de la question causale ; « angoisse à l'égard de la réalité » ; pulsion et perception, etc. Enfin, parce que la psychologie scientifique, expérimentale et non expérimentale, s'est presque exclusivement occupée de la sensation, de la perception, de la mémoire, de la pensée et du vouloir supérieur (*höherem Wollen*), mais a complètement négligé le problème des pulsions et des affects[1].

En reliant la raison aux affects et aux pulsions, Nietzsche et Bergson, cependant, sont tombés, pour ainsi dire, dans l'erreur inverse de celle de Kant. C'est, en tout cas, ce qu'affirme un manuscrit de 1925 :

> Il est équivalent, pour la question que nous posons en ce moment, que cette thèse soit présentée sous une forme matérialiste, énergétiste, positiviste, ou encore vitaliste, mécanistique ou physicaliste ; cela, malgré le fait qu'il en résulte de très profondes contradictions en ce qui concerne l'essence de l'homme, comme il y en a entre Spencer et Fr. Nietzsche ou Spencer et Darwin ou H. Driesch ou W. Köhler ou entre Bergson et Driesch. En ce refus d'une spiritualité et d'une raison autonomes, en effet, toutes les directions que constituent le matérialisme, l'énergétisme, le pragmatisme, le vitalisme, le « physicalisme » (Köhler) et de la philosophie de la vie (*Lebensphilosophie*), puisqu'on l'appelle ainsi, sont fondamentalement une[2].

Une nouvelle fois, ce que Scheler désapprouve chez Nietzsche et Bergson, c'est le refus de concevoir une sphère autonome de la raison. L'accusation est, très exactement, celle d'irrationalisme. Dès lors, Nietzsche et Bergson sont davantage des artistes que des philosophes rigoureux. C'est ce qu'on lit dans la section intitulée « Métaphysique de l'art » (*Metaphysik der Kunst*)

[1] M. Scheler, « Psychoanalyse. "Philosophie und Analyse" » (1927-1928), *Gesammelte Werke* XII/3, *op. cit.*, p. 62.
[2] M. Scheler, « Einleitung » (1925), *Gesammelte Werke* XII/3, *op. cit.*, p. 9.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

d'un manuscrit sur la théorie et la typologie des métaphysiques et des conceptions du monde (*Weltanschauungen*), rédigé entre 1916 et 1922 :

> Ces métaphysiciens eux-mêmes, chez lesquels la présentation artistique de leurs pensées saute particulièrement aux yeux (*auffält*) et dont l'œuvre s'approche le plus de l'œuvre d'art, au-delà même de la présentation, par l'unité, l'harmonie, la cohésion (*Geschlossenheit*), le caractère intuitif (*Anschaulichkeit*) et esthétiquement excitant (*Reiz*) de leur « système » — comme Platon, Schopenhauer, Schelling, Novalis comme figure-limite (*Grenzgestalt*), également le poète-penseur (*Dichterdenker*) Friedrich Nietzsche, récemment Henri Bergson, dont l'œuvre principale *L'Évolution créatrice* fut caractérisée par le critique et biologiste Le Dantec davantage comme une œuvre d'art que de science — n'ont pourtant jamais accompli cette subsomption de la métaphysique sous l'art[1].

Nietzsche et Bergson sont en la plus excellente compagnie : qui oserait refuser le titre de philosophe à Platon ? Nietzsche, toutefois, est un « poète-penseur », et on ne saurait dire de Bergson que son livre sur la vie satisfasse aux exigences scientifiques. Ce qui caractérise Nietzsche et Bergson, selon Scheler, c'est donc un irrationalisme qui prend, dans le cas de Bergson, les couleurs d'un psychologisme et d'un mysticisme. Le mysticisme serait la vérité de son intuitionnisme. Au fond, leurs doctrines tiendraient davantage de l'art que de la philosophie. Le jugement de Scheler sur Nietzsche et Bergson est donc, malgré quelques nuances et reconnaissances de mérites, très critique. C'est le pragmatisme des deux auteurs qui est la source de toutes leurs méprises. Scheler, cependant, aperçoit parfaitement le lien qui existe entre ce pragmatisme et une ontologie de la vie. Si la connaissance est d'essence pratique, c'est que le sujet de cette connaissance est une vie qui éprouve des besoins et qui agit.

Dans un article de 1914, donc assez précoce, Scheler tente de saisir le fondement des doctrines de Nietzsche et Bergson :

> C'est donc seulement d'un point de vue plus ou moins « vitaliste » à l'égard de la question de la vie et à partir d'une conception (*Auffassung*) de la *vie*

[1] M. Scheler, *Manuskripte zur Wesenslehre und Typologie der metaphysischen Systeme und Weltanschauungen (Weltanschauungslehre)* (sans date), *Gesammelte Werke*, t. XI : *Schriften aus dem Nachlass*, vol. 2 : *Erkenntnislehre und Metaphysik*, herausgegeben mit einem Anhang von Manfred S. Frings, Bern-München, Francke Verlag, 1979, p. 28.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

> *comme phénomène originaire* (Lebens als Urphänomen) que toute cette recherche put se développer sérieusement. Elle est surtout attachée aux noms d'*A. Fouillée*, de *J.-M. Guyau*, de *Fr. Nietzsche* et, récemment, de Hans *Driesch* et de Henri *Bergson*[1].

La recherche en question, c'est celle qui tente de fonder une éthique sur la vie. La vie serait bien, chez Nietzsche et Bergson, la réalité ultime, voire l'être. De fait, c'est surtout du point de vue éthique que Scheler s'en prend au vitalisme. L'article que nous venons de citer s'intitule « *Ethik. Eine kritische Übersicht der Ethik der Gegenwart* » (« Éthique. Un aperçu critique sur l'éthique du temps présent »). Scheler commence par exposer ce que Nietzsche tire de la vie pour formuler une éthique. Puis il remarque : « Une nouvelle forme de l'éthique biologique et vitaliste est à attendre de Henri Bergson, lequel n'a, jusqu'à présent, effleuré les problèmes éthiques, dans ses écrits, que rarement »[2]. Et Scheler de renvoyer[3] à Ernest Seillière et à son célèbre article « *Welche Moralphilosophie läßt Bergson erwarten ?* » (« Quelle philosophie morale Bergson laisse-t-il attendre ? »), paru dans l'important *Internationale Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik*, en 1913[4]. Scheler mourra en 1928, soit quatre ans avant la parution des *Deux sources de la morale et de la religion*. Le texte le plus complet sur les éthiques nietzschéenne et bergsonienne nous paraît être les *Probleme der Religion* (*Problèmes de la religion*), parus, sous le titre « *Zur religiösen Erneuerung* » (« Pour un renouveau religieux »), en 1918. Le propos de ce texte est que Schopenhauer a continué de faire fond sur les valeurs chrétiennes. En revanche, avec Nietzsche et Bergson surtout, un renouveau se fait jour. Scheler oppose le pessimisme du premier à l'optimisme des derniers, auxquels il faudrait joindre Hartmann. Bergson s'approcherait très près du « pessimisme dionysiaque » de Nietzsche. Selon Scheler, cependant, il faut distinguer entre la création (*Schöpfung*) nietzschéenne et l'évolution (*Entwicklung*) bergsonienne. Tel serait le point de rupture entre les deux éthiques. Le piquant, remarquons-le, est que le titre « *L'Évolution créatrice* » se traduit, en allemand, « *Die schöpferische Entwicklung* ». Pour notre part, nous ajouterions que ce qui permet à Bergson d'être optimiste, c'est la distinction entre deux sens de la vie qui deviendra, plus tard, celle entre deux

---

[1] M. Scheler, « *Ethik. Eine kritische Übersicht der Ethik der Gegenwart* » (1914), *Gesammelte Werke*, t. I : *Frühe Schriften*, Bern, Francke Verlag, 1971, p. 390.
[2] *Ibid.*, p. 395.
[3] *Ibid.*, p. 395, note 1.
[4] Ernest Seillière, « Welche Moralphilosophie läßt Bergson erwarten ? », in *Internationale Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik*, n° 2, novembre 1913.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

sources de la morale et de la religion. Cette distinction, Nietzsche ne la fait pas. Il n'y a qu'une source de la morale et de la religion, c'est le ressentiment. Scheler, toutefois, pouvait bien ne pas apercevoir, en 1918, la distinction bergsonienne dans toute sa netteté. L'attitude de Scheler à l'égard des éthiques nietzschéenne et bergsonienne deviendra, peu à peu, clairement critique. Dans un manuscrit de 1925-1926 intitulé *Zur Metaphysik des Menschen* (*Pour une métaphysique de l'homme*), on voit aisément de quelle façon se nouent les questions de l'irrationalisme, de l'éthique et de l'anthropologie, celle-ci faisant l'objet d'un intérêt croissant de la part de Scheler :

> Cette « morale » est une sorte d'*ascèse*, puisque vouloir, *c'est toujours nier*. Ainsi l'intérêt (*Intentio*) pour les exercices corporels, la culture du corps, le sport est-il, consciemment, une morale *contre* l'intellectualisation (*Intellektualisierung*), contre une pensée devenue, elle-même, trop pulsionnelle (*triebhaft*). À l'inverse, le temps de la scolastique était un temps d'éducation (*Erziehung*) à la pensée, celui d'une société essentiellement unie par la vie (*vitalgebundenen*) (voyez la sociologie du savoir). Le rationalisme du moyen âge est l'âge (*sic*) de la pensée rationnelle encore peu formée (*ausgebildeten*) (il est l'idéal, non l'expression de l'être). À l'inverse, l'irrationalisme moderne (Nietzsche, Schopenhauer, Bergson) est un signe (*Zeichen*) de ce que la pensée est devenue naturelle (*selbstverständlich*), pulsionnelle (*triebhaft*) et de ce qu'il est besoin d'un système de correction (*Abstellung*) (le sport, etc.). Ainsi naît l' « ascèse de l'esprit » et la « technique » consciente de « résolution des tensions » (*Entspannungstechnik*) (Freud et la psychanalyse) ; le « deviens dur » de Nietzsche. Cette morale est un système d'interdictions (non !), qui vise à atteindre (*erzielen*) une image déterminée de l'homme[1].

Ce jugement est un peu étrange, du moins en ce qui concerne Bergson. Il n'en lie pas moins deux thèmes essentiels de la critique de Scheler à l'égard de Nietzsche et Bergson, l'irrationalisme et la théorie d'une éthique fondée sur la vie. Par ailleurs, chez Nietzsche et Bergson, il s'agirait d'atteindre une « image déterminée de l'homme ». Il reste à préciser cette image.

Dans un article de 1926 intitulé « *Mensch und Geschichte* » («L'homme et l'histoire »), Scheler s'en prend à une « nouvelle anthropologie » :

> Ce qu'il y a de radical dans cette nouvelle anthropologie et théorie de l'histoire, c'est — pour ainsi dire, en l'opposition la plus extérieure à cette croyance propre à toute anthropologie et théorie de l'histoire qui vit le jour,

[1] M. Scheler, *Zur Metaphysik des Menschen* (1925-1926), *Gesammelte Werke* XII/3, *op. cit.*, p. 243.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

> jusqu'à présent, en occident, croyance en l' « *homo sapiens* » qui progresse, ou en l' « *homo faber* », ou en l' « Adam » du chrétien, tombé mais se relevant à nouveau, racheté à la fin des temps, ou en l'être de pulsions (*Triebwesen*) s'épurant, de diverses manières, en « être spirituel » (*Geistwesen*) (les trois sortes de pulsions fondamentales) — la thèse d'une *décadence* (Dekadenz) nécessaire de l'homme dans son histoire d'environ 10 000 ans, et elle l'aperçoit dans l'essence et dans l'origine mêmes de l'homme. À la simple question : « Qu'est-ce que l'homme ? », la réponse de cette anthropologie est : « L'homme est, du fait des purs succédanés (*Surrogate*) (le langage, l'outil, etc.) dont il dispose pour le déploiement de ses authentiques propriétés et activités vitales, celui qui végète (*dahinlebende*) dans un accroissement maladif (*krankhafter Steigerung*) de son sentiment de soi, le *déserteur*[1] *de la vie* par excellence, de ses valeurs fondamentales, de ses lois, de son sens sacré (*heiligen*) et cosmique »[2].

Or, un peu plus loin, Scheler écrit :

> Les plus anciens ancêtres (*Paten*) [de cette anthropologie] sont Savigny et les romantiques tardifs (ceux de Heidelberg) ; également, et d'une manière déjà plus nettement marquée, Bachofen, qui connaît, aujourd'hui, un regain d'influence. Schopenhauer, aussi, avec sa métaphysique intuitive de la volonté, il est vrai accompagnée d'une évaluation (*Wertung*) anti-dionysiaque, inspirée par l'Inde et par un pessimisme tout chrétien, de la poussée de la volonté (*Willensdranges*) ; Nietzsche, qui, en son « pessimisme dionysiaque » (« ipsissimum »), particulièrement dans sa troisième période, a accompli la transvaluation (*Umwertung*) de la poussée vitale (*Lebensdranges*) en positivité (*Positive*) ; à certains égards, également H. Bergson et, en certains éléments, également la direction moderne de la psychanalyse[3].

Scheler s'oppose à cette anthropologie. Elle consiste à intimer à l'homme de se dépasser vers un surhomme, comme Scheler l'a expliqué quelques pages auparavant[4]. Les principaux représentants de la « nouvelle anthropologie » sont Klages, Spengler, Theodor Lessing, L. Bolk et Paul Alsberg. Il est difficile de ne pas voir, à l'arrière-plan de ce texte, les pénibles questions politiques qui se poseront dans la décennie suivante. Scheler est un des rares lecteurs de Bergson à s'être intéressé à la théorie du surhomme qu'on trouve

[1] « Déserteur » en français dans le texte.
[2] M. Scheler, « Mensch und Geschichte » (1926), *Gesammelte Werke*, t. IX : *Späte Schriften*, mit einem Anhang, herausgegeben von Manfred S. Frings, Bern-München, Francke Verlag, 1976, p. 134-135.
[3] *Ibid.*, p. 139.
[4] *Ibid.*, p. 137.

dans *L'Évolution créatrice*[1]. Il en fait cas dès 1915, dans son essai *Zur Idee des Menschen* (*Sur l'idée de l'homme*) :

> Derrière la « raison » et la logique se tient encore, pour lui, une conscience spirituelle pure qui, se libérant, en l'homme d'un *niveau* (*Stufe*) déterminé, du service des besoins vitaux, a le pouvoir de saisir le monde *lui-même* par « intuition », et de faire évoluer l'homme, précisément par ce dernier moyen, dans la direction d'un « surhomme »[2].

Scheler ne fait pas, ici, le rapprochement avec Nietzsche. On le trouve, en revanche, dans un manuscrit de 1925 dont nous avons déjà cité un passage : « L'idée du "surhomme" comme d'un possible but d'évolution (*Entwicklungszieles*) fut conçue par Nietzsche et assumée par d'autres, sous une forme modifiée (Bergson, Dacqué) »[3]. L' « image déterminée » de l'homme que cherche à atteindre l' « irrationalisme moderne » par un système d'interdictions, c'est bien le surhomme. Le terme « *Ziel* » marque le lien entre le texte que nous avons cité plus haut, *Zur Metaphysik des Menschen*, et celui-ci. Scheler précise aussitôt :

> Je compte, parmi les représentants de ce point de vue, à la première place, Ludwig Klages, le célèbre caractérologue, ensuite le Hongrois Palágyi […], parmi les paléographes et paléologues Edgar Dacqué, parmi les ethnologues Leo Frobenius, parmi les philosophes Theodor Lessing, d'une certaine façon, également, Oswald Spengler ; certains extrémistes de l'analyse freudienne nourrissent, également, cette conception (*Auffassung*). Du point de vue de l'histoire de l'esprit, ils sont fortement influencés par l'élève de Savigny Bachofen, ensuite par Schopenhauer, Nietzsche, Bergson[4].

Les mêmes noms sont mentionnés lorsqu'il s'agit de la « nouvelle anthropologie » et lorsqu'il est question du surhomme ; cette anthropologie est donc bien celle qui demande à l'homme de se dépasser, et elle plonge certaines de ses racines dans les œuvres de Nietzsche et Bergson. Il faut, toutefois, distinguer entre diverses conceptions du surhomme. C'est ce que fait Scheler dans un fragment non daté, probablement de 1925, qui porte explicitement sur la notion de surhomme :

---

[1] Sur ce point, voir Bergson, *L'Évolution créatrice*, p. 267 ; EC, p. 721.
[2] M. Scheler, *Zur Idee des Menschen* (1915), *Gesammelte Werke* III, *op. cit.*, p. 177.
[3] M. Scheler, « Einleitung » (1925), *Gesammelte Werke* XII/3, *op. cit.*, p. 11.
[4] *Ibid.*, p. 12.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

> Spencer rêvait d'un équilibre social qui existera lorsque l'évolution aura éliminé tout ce qui est atavique. Les grossières (*rohen*) pulsions égoïstes ; un âge où le devoir, la conscience morale, le repentir (*Reue*), Dieu, la vieille contradiction (*Widerstreit*) entre l'esprit et la chair (*Fleisch*), le devoir et l'inclination, le travail et la jouissance (*Genußsucht*) auront disparu. L'homme pacifique, le marchand (*Die pazifistische Friedemensch und Händler*).
>
> Nietzsche enseigna un surhomme de la force, de l'action (*Tat*), de la responsabilité (*Verantwortung*), plein de traits de vertu[1], l'homme coloré (*bunten*) et débordant (*reichhaltigen*) […], refusant les valeurs serviles du christianisme et l'idéal de masse proposé par le communisme. Souvent, cela ressemble à l'évolution biologique — un tribut à l'époque de Darwin, mais qui n'est pas explicité.
>
> D'autres [comme] Driesch espèrent tout du commerce avec le monde des esprits et l'occultisme.
>
> Bergson ouvre des perspectives sur une synthèse de l'intellect et de l'instinct dans l' « intuition ».
>
> Klages veut ressusciter les formes animées originelles de l'esprit humain, le mythe, tout ce qui a poussé organiquement et spirituellement, reconduire l'homme à une nature animée, et éteindre l'esprit par la fumée.
>
> Dacqué rêve d'un nouveau développement vers l'avant du prosencéphale et du lobe frontal et, par ce moyen, d'une synthèse des forces magiques et intelligentes. Il traduit Bergson dans un langage biologico-morphologique[2].

On le voit, Scheler est très critique, voire ironique, à l'égard de toutes ces conceptions. Il prend les positions nietzschéenne et bergsonienne davantage au sérieux que les autres. Mais même à ces deux positions, il reproche un caractère vague : Nietzsche ne s'est pas clairement démarqué de Darwin, et la pensée de Bergson, sèchement résumée, présente encore trop d'accointances avec un intuitionnisme qui serait, en même temps, un naturalisme.

Scheler marque donc, pendant toute sa carrière, une distance à l'égard des philosophies de Nietzsche et de Bergson. Elles sont irrationalistes et, par conséquent, incapables de fonder correctement une éthique. La seule éthique qu'elles contiennent est une éthique de l'interdiction, elle-même corrélative

[1] « Vertu » en français dans le texte.

[2] M. Scheler, « [Superhomo.] Aussichten des Menschen: Übermenschen » (non daté), *Gesammelte Werke* XII/3, *op. cit.*, p. 46.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

d'une anthropologie suspecte. Il apparaît, toutefois, derrière ces critiques, une profonde cohérence des doctrines nietzschéenne et bergsonienne, et Scheler est celui qui permet d'apercevoir, en creux, cette cohérence. Plutôt, la cohérence est double : à la fois chaque doctrine suit un parcours rigoureux, à la fois les deux parcours sont parallèles. La philosophie de la vie, telle qu'on la découvre chez Nietzsche et Bergson, implique une théorie pragmatiste de la connaissance, elle-même fondée sur une ontologie. La seule différence est que Nietzsche, contrairement à Bergson, refuse la possibilité d'une intuition qui nous ferait saisir la réalité en soi.

Voilà donc — sous la forme des questions concernant le caractère auto-fondé, ou non, de la conscience et l'in-déductibilité, ou non, des catégories logiques — les termes du problème spécifique que Scheler lègue à ceux qui, aujourd'hui, voudraient repenser, en poursuivant son indispensable dialogue avec la phénoménologie, la philosophie de la vie.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2, 2010 (Actes 2), p. 86-117
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Monadologie et/ou constructivisme ? Heidegger, Deleuze, Uexküll

Par JULIEN PIERON
FNRS – Université de Liège

La question : « Monadologie et/ou constructivisme ? » est le nom d'un problème rencontré par la tentative de faire jouer ensemble Heidegger, Deleuze et Uexküll, en les corrigeant l'un par l'autre, pour construire une ontologie phénoménologique sur une base vitaliste — et non plus seulement anthropologique. Après avoir rappelé l'itinéraire qui conduit à cette tentative, puis envisagé quelques-unes des difficultés obligeant à corriger nos ambitions initiales, nous nous laisserons guider par ces difficultés pour présenter une lecture critique de deux moments du cours de 1929-30, dans lequel Heidegger tente une analyse phénoménologique de la vie et de l'animalité. En pointant le caractère problématique de cette analyse, nous n'entendrons pas tant mettre en évidence des lacunes ou des insuffisances que des difficultés réelles, qui permettent de s'aventurer aux confins de l'épistémologie et de l'éthologie, tout en prenant la mesure des limites, mais aussi de la richesse, d'une certaine attitude phénoménologique.

*

Ce qui fait l'intérêt et la difficulté fondamentale de l'œuvre de Heidegger, c'est son point de départ non dans le sujet ou la conscience, mais dans ce que Heidegger nomme le *Dasein* : l'ouverture compréhensive à l'être de l'étant en totalité. Cette ouverture caractérise l'être de l'étant particulier qu'est l'homme. À la question de savoir ce que le *Dasein* est, il faut répondre qu'il n'est ni sujet, ni conscience, ni même corps charnel : le *Dasein est* son ouverture[1]. Une telle démarche donne d'emblée au verbe « être » un sens

[1] *Sein und Zeit*, § 28, p. 133.

actif ou transitif : l'être du *Dasein* consiste précisément à maintenir ouverte, en l'endurant, une telle ouverture. Parce que cette dernière peut connaître des degrés (ou des qualités) d'amplitude divers, il faut distinguer des modulations dans l'existence du *Dasein*, qui peut *être* son ouverture de façon plus ou moins propre ou impropre[1]. La plupart du temps, cette ouverture à la totalité de l'étant dans son être s'obscurcit et se module en un être-plongé dans une situation ou une chose particulière. Ce phénomène de l'être-plongé dans… n'est nullement une suppression de l'ouverture primordiale au tout, mais n'en est qu'une modulation particulière, seulement possible sur le fond de cette ouverture primordiale. Qu'est-ce que ce changement de point de départ implique, et qu'est-ce qu'il signifie concrètement ?

Très concrètement, ce point de départ dans le *Dasein* signifie que la donnée phénoménologiquement première pour Heidegger n'est ni la conscience, ni la subjectivité face au monde, ni même le corps vivant dans le monde, mais l'ensemble d'une *situation* — au sein de laquelle se trouve mon corps mais aussi un lieu, une saison, une heure de la journée, etc. À la question cartésienne « que suis-je ? », il faut répondre « mon ouverture » : tel matin de printemps, un bureau donnant sur le jardin, une main serrant un stylo-bille, le bord d'une chaise un peu dure sous mes cuisses, le gloussement des poules de la voisine, et le léger bourdonnement de la circulation toute proche. Je ne suis donc pas un corps charnel qui écrirait en s'imprégnant de l'environnement comme une éponge : je suis d'abord l'ouverture ou le « là » de cet environnement, au sein duquel foisonnent une multitude de choses et d'êtres, dont mon corps — avec lequel j'ai certes un rapport privilégié, mais qui ne m'est pas donné antérieurement au reste. Il convient de souligner cette absence de privilège du corps par rapport au reste de la situation chaque fois singulière, car elle explique pourquoi *Sein und Zeit* ne parle quasiment pas du « corps propre » ou de la « chair », et pourquoi on a pu accuser le *Dasein* heideggérien d'être « désincarné ». En même temps que je suis le « là » de cette matinée de Pentecôte, je suis aussi un moi distinct des poules, de la circulation, ou du stylo que je tiens en main. Il est donc nécessaire de voir que l'identité ontologico-anthropologique du « là » est toujours déjà fracturée ou polarisée en différence d'un soi opposé à un monde. Ontologiquement, je

[1] Nous nous permettons de renvoyer sur ce point à notre article « Angoisse et mort dans *Sein und Zeit* » in *Bulletin d'analyse phénoménologique*, vol. IV (2008) n°5, p. 4 et 5 (http://popups.ulg.ac.be/bap/document.php?id=280).

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

suis — au sens transitif — le « là » de mon ouverture[1]. Ontiquement, je suis un étant parmi d'autres au sein de cette ouverture.

C'est en vertu de l'être-ontologique du *Dasein* que Heidegger peut légitimement tenter de poser à nouveaux frais la question du sens de l'être et d'y répondre via une analytique du *Dasein* : celle-ci tente de saisir les structures et la mobilité de l'*identité* ontologico-anthropologique au sein de laquelle advient la *différence* du soi et du monde. En considérant le *Dasein* comme l'étant privilégié pour le questionnement en quête de l'être et de son sens, la double tâche est donc de mettre en évidence l'identité « ontologique » de l'être en général et de l'être de l'étant privilégié (afin de répondre, au moyen de la mise en lumière du sens de l'être de l'étant privilégié, à la question du sens d'*être* en général), puis de penser la différence « ontique » de l'être du monde et de l'étant privilégié (considéré non plus comme ouverture du tout mais comme simple partie de ce tout). Ce programme, dont on pourrait montrer qu'il est exigé par le dispositif mis en place dans la partie publiée d'*Être et temps*, a été esquissé dans le cours du semestre d'été 1928 consacré à Leibniz[2]. Nous avons montré ailleurs[3] comment Heidegger y infléchissait les principaux concepts de la *Monadologie* dans un sens phénoménologique, et comment il était dès lors possible de saisir sa lecture de Leibniz comme la poursuite et l'accomplissement provisoire du cheminement entamé dans *Sein und Zeit*.

L'essentiel de cette lecture réside dans l'interprétation de la thèse leibnizienne selon laquelle la monade est « miroir vivant de l'univers ». La monade leibnizienne est pensée comme un équivalent du *Dasein*, au sens où elle constitue l'étant privilégié pour le questionnement métaphysique en quête de l'être. Lue par Heidegger, la monade n'est pas miroir au sens d'une copie ou d'une représentation d'un univers déjà donné par ailleurs : bien au contraire, l'univers comme totalité de l'étant ne trouve son *être en soi* que dans le refléter de la monade. Tout l'être de la monade consiste à déployer

[1] D'une ouverture qui, en raison de sa *finitude* intrinsèque, ne subsiste pas isolément, mais est à chaque fois celle d'un *Dasein* singulier qui doit en répondre, est « à chaque fois mienne ».

[2] M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1978.

[3] J. Pieron, « La première interprétation heideggérienne de la *Monadologie* » (à paraître dans la revue *Philosophie*) et « Les grandes lignes de l'interprétation heideggérienne de la monadologie », dans *Humano e Inumano. A dignidade do Homem e os Novos Desafios* (Actas do Segundo Congresso Internacional da Associação Portuguesa de Filosofia Fenomenológica), Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006, p. 97-104.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

cette ouverture (unification) de l'univers selon un certain *point de vue*. Le point de vue est saisi comme constituant l'essence même de la *finitude*, qui est double puisqu'elle est à la fois celle de l'univers (qui n'*est* qu'à la condition que se déploie l'ouverture qui est à chaque fois celle d'une monade) et celle de la monade (qui n'*est* qu'à la condition d'unifier selon un certain point de vue l'*universum* — l'étant en totalité). C'est précisément en unifiant l'univers selon un point de vue fini que la monade s'individue ou se singularise. L'unification de l'univers au sein de l'être-ontologique de l'étant privilégié (dans son identité avec l'être en général) est donc aussi le principe d'individuation et l'origine de l'être-ontique de l'étant privilégié (comme partie singulière de cet univers). C'est à partir de ce processus d'individuation dans et par l'unification de l'univers selon un point de vue fini, que Heidegger esquisse une pensée de la corporéité du *Dasein*, en prenant pour fil conducteur le concept leibnizien de *matière première* en tant qu'il rend possible la connexion de la monade à une portion d'étendue ou *matière seconde*[1].

La reprise des questions de *Sein und Zeit* au prisme de la *Monadologie* de Leibniz permet de résoudre une série d'apories du corpus heideggérien, notamment le problème de l'inachèvement d'*Être et temps*. L'ontologie de l'être en général, qui constitue le but de l'ouvrage, ne s'obtient pas en rompant avec l'ontologie régionale de l'être de l'homme ; au contraire, la saisie correcte de l'être de l'homme permet précisément d'atteindre cette ontologie d'un être en général ne s'opposant plus à l'être de l'homme. Le temps originaire se révèle en effet comme sens de l'être en général tout autant que comme sens de l'être de l'homme, puisqu'il n'est rien d'autre que le mouvement — se soustrayant lui-même — de *production immanente* de leur différence au sein même de leur identité, rien d'autre que *différance* de

[1] Il est intéressant de noter que Deleuze suit dans son livre sur Leibniz (*Le pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Minuit, 1988) un itinéraire similaire, et amorce la problématique du corps en opposition avec une certaine tradition phénoménologique selon laquelle « je suis mon corps » — ce qui apparaît déjà dans le titre de la troisième partie de l'ouvrage : « Avoir un corps ». Il ne s'agit pas pour lui de montrer que la monade est un corps — elle *est* bien plutôt l'univers qu'elle *exprime* — mais de saisir les conditions logiques de possibilité, ou plutôt les conditions morales de nécessité de la possession d'un corps. Deleuze commence d'ailleurs son exposé sur le corps en faisant référence au texte leibnizien sur lequel se clôt ou s'inachève la lecture heideggérienne de Leibniz (« Lettre à Des Bosses du 16 octobre 1706 » [Gehr. II, 324], trad. fr. in Christiane Frémont, *L'être et la relation* avec *Trente-cinq Lettres de Leibniz au R.P. Des Bosses*, Paris, Vrin, 1981, p. 101-102).

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

l'être de l'homme et de l'être en général dans leur *finitude partagée*[1]. Ces questions d'exégèse ne doivent cependant pas nous arrêter ici. Le seul problème qui doit nous retenir est le suivant.

On sait que dans la *Monadologie* leibnizienne, l'étant privilégié n'est pas l'homme mais la monade, et que cette structure de monade s'applique à tout ce qui vit, à tout ce qui possède une unité *organique*, c'est-à-dire une unité qui n'est pas celle d'un simple agrégat. Être miroir vivant de l'univers n'y est donc pas le propre de l'homme, mais la structure même du vivant. La question (qui peut être attisée par la lecture de Derrida ou d'Élisabeth de Fontenay) est alors de savoir s'il n'existe pas d'autres foyers d'ouverture finie de l'être et d'apparition corrélative d'un soi, et si Heidegger ne va pas trop vite en besogne lorsqu'il s'attache, à partir du milieu des années trente, à penser une histoire de l'être dont il dira plus tard qu'elle coïncide avec « l'histoire essentielle de l'homme ». L'ensemble de ces questions nous oblige à relire le cours de 1929-30, dont une part importante est consacrée — à travers l'analyse ontologique et phénoménologique de l'animalité — à l'esquisse de ce que Françoise Dastur a pu nommer une « zoologie privative »[2].

Dans un texte récemment publié[3], nous avons tenté de montrer que la thèse de la pauvreté en monde, qui prive l'animal de tout rapport à l'étant *comme tel*, pouvait être comprise comme un moyen de résoudre (en le supprimant) le problème de la diversité des foyers d'ouverture de l'être, tout en permettant l'assimilation de l'histoire de l'être à une histoire de l'essence de l'homme. Il est d'ailleurs significatif que, malgré le caractère inachevé et provisoire de son analyse, Heidegger ne revienne jamais sur cette question, mais considère la thèse de la pauvreté en monde comme un acquis définitif[4]. Notre lecture critique entendait aussi ouvrir une autre manière de questionner

---

[1] Nous avons tenté d'établir cette thèse dans notre ouvrage *Pour une lecture systématique de Heidegger — Identité, différence, production immanente* (Bruxelles, Ousia, sous presse).

[2] Fr. Dastur, « Pour une zoologie "privative" ou comment ne pas parler de l'animal » dans *Alter. Revue de phénoménologie*, n°3, 1995, p. 281-318.

[3] « De l'analytique existentiale à la zoologie privative : le problème de la différence anthropologique et l'amorce du "tournant" », *Alter. Revue de phénoménologie*, n°17, 2009, p. 195-212.

[4] On voit ressurgir cette thèse dans la *Lettre sur l'Humanisme* (*Questions III et IV*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1996, p. 82-83), dans les notes sur le *Dépassement de la métaphysique* (fragments XXVI et XXVII, dans *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », p. 109, 113 et 114), et au détour de bien d'autres textes (la discussion de l'ouvert rilkéen, l'interpétation du *zēn* héraclitéen, etc.).

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

l'animalité et la vie dans son rapport à l'élaboration d'une ontologie. On constate en effet qu'une bonne partie des concepts et des structures déployés par Heidegger pour penser l'animalité suivant une voie « privative » (par réduction à partir du *Dasein*) sont préparés par la traduction, effectuée un an auparavant, des problèmes de l'analytique existentiale dans le lexique de la *Monadologie* leibnizienne. Il semble dès lors possible de conserver la structure métaphysique et le dispositif conceptuel mis en place par Heidegger, sans avaliser pour autant la thèse massive d'une privation du rapport à l'étant en tant que tel chez « l'animal »[1], afin d'essayer de répondre, par la construction d'une monadologie phénoménologique, au problème de l'élaboration d'une ontologie à foyers multiples.

*

L'élaboration de cette ontologie monadologique s'est révélée redoutablement difficile, d'abord parce que les matériaux empiriques nécessaires à sa constitution paraissent assez pauvres. La question du monde vécu ou de l'expérience subjective de l'animal est en effet restée jusqu'il y a peu une sorte de tabou pour les éthologues soucieux de scientificité et de reconnaissance institutionnelle, et le problème de la subjectivité animale a finalement été plus exploré par des philosophes (ou par des scientifiques s'engageant dans des spéculations philosophiques) que par des scientifiques[2]. L'un des pionniers de l'étude empirique des mondes animaux est J. J. von Uexküll ; nous pensions pouvoir nous aider de son travail pour avancer de

[1] Dans la mesure où la structure du « comme » ou de l' « en tant que » fait son apparition dans *Sein und Zeit* à travers la description phénoménologique du commerce préoccupé avec des outils (au sens très vaste de « chose pour » : le stylo, la chaise ou le vêtement sont des outils, comme le marteau ou la scie), la première chose à faire pour nuancer le verdict par lequel Heidegger exclut l'animal de la structure de « comme », est de consulter les travaux récents d'éthologie consacrés à l'usage des outils chez les animaux. On en trouve une belle synthèse dans l'ouvrage de Dominique Lestel, *Les origines animales de la culture* (Paris, Flammarion, coll. « Champs », 2003), qui donne quantité d'exemples de l'usage de médiation de l'action chez les animaux, et montre même que des techniques nouvelles peuvent apparaître localement dans certaines communautés, puis être transmises au groupe ou à la descendance, créant de la sorte des variations « culturelles » au sein d'une même espèce. Ces observations suffisent à ébranler l'unilatéralité de l'affirmation selon laquelle l'animal « en général » serait privé de la structure de « comme », et à justifier le projet d'élaborer une ontologie monadologique.

[2] D. Lestel, *Les origines animales de la culture*, *op. cit.*, p. 238.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

quelques pas en direction d'une ontologie monadologique. D'autre part, outre le fait que l'ontologie deleuzienne semblait présenter certaines similitudes frappantes avec des structures que nous avions peu à peu découvertes chez Heidegger, et fournissait un recul suffisant pour mieux appréhender le cœur et les limites de sa pensée, il nous semblait que la philosophie de Deleuze — telle qu'elle se déploie par exemple dans *Mille plateaux* — pouvait offrir des ressources à une ontologie « vitaliste », notamment par sa plus grande générosité à l'égard des animaux (auxquels Deleuze ne refuse plus ce qui était auparavant considéré comme des « propres » de l'homme), et par un usage fréquent et critique de travaux éthologiques (Uexküll, Lorenz, Eibl-Eibesfeldt, etc.). Deleuze et Uexküll possédaient de surcroît le point commun de présenter une proximité relative à la pensée de Leibniz[1], qui devait fournir le schème conceptuel du projet d'une ontologie phénoménologique à foyers multiples.

En relisant Deleuze, nous nous sommes cependant rapidement rendu compte qu'il était extrêmement problématique de vouloir tirer de ses ouvrages une ontologie ou un discours sur l'être qui serait en quelque sorte le reflet d'un monde déjà donné[2], et surtout que l'approche deleuzienne de la vie était radicalement différente de celle de nombreux auteurs ayant traité de la question, pour la raison que le vitalisme et la libération de la vie invoqués par Deleuze sont toujours mobilisés dans une lutte contre l'idée d'*organisme* — qui constitue le fil conducteur de la plupart des approches du phénomène de la vie, et notamment de celle de Heidegger. La fréquentation de *Mille plateaux* montre que le concept de *vie* est chez Deleuze d'avantage d'ordre pratique ou politique que biologique, et que la vie désigne plutôt une modulation particulière de l'être univoque qu'une région déterminée de l'étant. En ce sens, il y aurait organisme (« jugement de Dieu ») et vie non organique (« corps sans organes ») de la même façon qu'il y a — *mutatis mutandis* — chez Heidegger existence impropre et existence propre du *Dasein* : non pas comme deux modalités d'être relatives à deux régions distinctes de l'étant, mais comme des modulations « éthiques » d'un seul et

[1] Proximité évidente chez Deleuze, qui est hanté par la pensée de Leibniz et a consacré un livre entier à celui qu'il considérait comme le penseur du baroque ; proximité moins évidente peut-être chez Uexküll (qui se revendique plutôt de Kant), dont la théorie musicale de la nature et l'optimisme ne sont pourtant pas sans rappeler l'auteur du concept d'*harmonie préétablie*.

[2] Un tel projet serait déjà invalidé par la notion de « livre-machine » qui s'agence avec le réel, propose des cartes pour le parcourir ou le faire bouger, plutôt que d'en fournir une image.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

même être[1]. À cet égard, on peut penser que l'adoption généralisée du concept de *machine* est pour Deleuze une façon de se détourner radicalement d'une pensée de l'organisme, et de brouiller la distinction des différentes régions ontologiques, non dans le sens du mécanisme cartésien, mais dans celui d'une pragmatique généralisée : la nature comme champ d'agencements divers, à décrire/construire/infléchir au cas par cas, et qui peuvent tout autant donner lieu à des régimes d'organisation « organique » qu'à des régimes d'anorganisation potentiellement — mais non nécessairement[2] — créatrice de vie.

Pour éclairer ce dernier point, nous nous permettrons d'ouvrir une parenthèse consacrée à Canguilhem, qui fut l'un des maîtres de Deleuze[3], et d'évoquer deux textes qui nous serviront pour la suite. Dans le premier, l'organisation sociale est pensée comme agencement machinique non finalisé, et distinguée de l'organisation de l'organisme qui porte sa fin ou sa norme en lui-même[4] :

> C'est ici précisément que le problème se pose ; la finalité de l'organisme est intérieure à l'organisme et, par conséquent, cet idéal qu'il faut restaurer, c'est l'organisme lui-même. Quant à la finalité de la société, c'est précisément l'un des problèmes capitaux de l'existence humaine et l'un des problèmes fondamentaux de la raison. […] Concernant la société, nous devons lever une confusion, celle qui consiste à confondre organisation et organisme. Le fait qu'une société est organisée — et il n'y a pas de société sans un minimum d'organisation — ne veut pas dire qu'elle est organique ; je dirais volontiers que l'organisation au niveau de la société est plutôt de l'ordre de l'agencement que de l'ordre de l'organisation organique, car ce qui fait l'organisme, c'est précisément que sa finalité sous forme de totalité lui est présente et est présente à toutes les parties. Je m'excuse, je vais peut-être vous scandaliser, mais une société n'a pas de finalité propre ; une société, c'est un moyen ; une

[1] L'un des bémols à apporter à cette comparaison purement formelle étant l'accent « matérialiste » mis par Deleuze et Guattari sur l'importance des techniques ou des stratégies concrètes à exercer pour passer d'un régime ou d'une modulation à l'autre.
[2] D'où le caractère toujours risqué de la tentative visant à « se faire un corps sans organes », et l'importance chez Deleuze de la vertu de prudence (cf. G. Jean, « Deleuze et le problème de la vie — Vers une ontologisation du quotidien », in *Les Cahiers de l'ATP*, http://alemore.club.fr/GJDeleuze.pdf, p. 26).
[3] A. Bouaniche, *Gilles Deleuze, une introduction*, Paris, Pocket, 2006, p. 20-23.
[4] Notons que l'identification des deux concepts de *fin* et de *norme* est assez discutable, et conduit à des tensions avec d'autres textes de Canguilhem.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

> société est plutôt de l'ordre de la machine ou de l'outil que de l'ordre de l'organisme[1].

Au vu de ce texte, on pourrait dire que Deleuze généralise à l'ensemble de la nature les caractères que Canguilhem réservait à la société. Mais il faut confronter cet extrait à un autre texte de Canguilhem, qui semble contredire le précédent — d'une part, parce que la finalité bien définie et établie ne se situe plus du côté de l'organisme mais de la machine, d'autre part, parce que c'est l'écart par rapport à la norme, l'erreur, la monstruosité qui deviennent caractéristiques de la vie dans sa dimension « expérimentale » la plus créatrice :

> Un organisme a donc plus de latitude d'action qu'une machine. Il a moins de finalité et plus de potentialités. La machine, produit d'un calcul, vérifie les normes du calcul, normes rationnelles d'identité, de constance et de prévision, tandis que l'organisme vivant agit selon l'empirisme. La vie est expérience, c'est-à-dire improvisation, utilisation des occurrences ; elle est tentative dans tous les sens. D'où ce fait, à la fois massif et très souvent méconnu, que la vie tolère des monstruosités[2].

C'est peut-être en reprenant les aspects les plus féconds de l'approche canguilhemienne de la machine (sociale) comme agencement précaire et non finalisé, et de la vie (organique) comme création singulière et risquée de nouveauté, que Deleuze peut forger un concept de « vie machinique » pour penser la nature[3] dans le cadre d'une pragmatique généralisée. C'est en tout cas parce que la pensée de Deleuze nous obligeait à changer si radicalement la manière même de poser la question de la vie, et qu'elle ne se connectait plus du tout avec le questionnement phénoménologique, que nous avons dû nous résoudre à l'abandonner en cours de route — non sans avoir remarqué une certaine fêlure dans notre intention de constituer une ontologie monado-logique.

*

[1] G. Canguilhem, « Le problème des régulations dans l'organisme et dans la société », dans *Écrits sur la médecine*, Paris, Seuil, « Champ freudien », 2002, p. 108 et 120.
[2] G. Canguilhem, « Machine et organisme », dans *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 2003, p. 151-152.
[3] La « Mécanosphère » qui constitue le dernier mot de *Mille Plateaux* ?

Si la lecture répétée de von Uexküll[1] peut tour à tour décevoir et stimuler le phénoménologue qui cherche à s'expliquer avec l'analyse heideggérienne de l'animalité, elle oblige toutefois à adopter une attitude moins suspicieuse à l'égard du Heidegger de 1929-30 : peut-être ce dernier ne privait-il pas tant délibérément l'animal du rapport à la manifestation de l'étant *comme tel*, qu'il ne suivait — une fois n'est pas coutume — un des mouvements fondamentaux de la science de son temps.

Ce qui frappe en effet chez Uexküll, c'est que malgré sa critique virulente du mécanisme, et son insistance sur l'importance de la catégorie de *signification* pour la saisie du lien entre l'animal-sujet[2] et la constitution de son environnement, on a malgré tout l'impression que l'animal qu'il décrit évolue dans son monde à la façon d'un somnambule ou d'un automate, qui n'aurait nul besoin d'avoir rapport à l'étant *en tant que tel* pour « fonctionner » comme il le fait. Si la causalité qui régit le vivant ne peut être pensée sur le modèle mécaniste[3], mais doit céder la place à un schéma où seul quelque chose qui « fait sens »[4] pour l'animal suscite un comportement parfaitement adapté au milieu[5], cette perfection du comportement fait pourtant question. Constamment affirmée par Uexküll, elle ne laisse que peu de place à une quelconque marge de manœuvre, d'improvisation ou d'échec : dès qu'il est constaté par le scientifique, l'échec comportemental est en effet immédiatement « justifié » par son intégration ou sa participation à l'harmonie du Tout, dans un geste qui rappelle étrangement la théodicée leibnizienne telle que Voltaire la caricature dans *Candide*[6]. Presque tous les

---

[1] J. von Uexküll, *Mondes animaux et monde humain* suivi de *La théorie de la signification*, traduction et présentation de Philippe Muller, Paris, Denoël/Pocket, 2004.

[2] Le concept de *sujet* est entendu par Uexküll en un sens psychologico-kantien.

[3] *Mondes animaux et monde humain*, *op. cit.*, p. 21.

[4] Il faudrait toutefois s'interroger sur le caractère homonymique des expressions « faire sens » et « signification » sous la plume d'Uexküll.

[5] D'où la distinction entre monde (ou caractères) perceptif(s) et monde (ou caractères) actif(s), unis par des liens tels que le second caractère « éteint » le premier, et permet la perception d'un nouveau caractère, qui sera lui-même « éteint » par une nouvelle action, etc. — l'ensemble de ces relations entre caractères perceptifs et caractères actifs constituant le « cercle fonctionnel ». (*Mondes animaux et monde humain*, *op. cit.*, p. 24.)

[6] *Théorie de la signification*, *op. cit.*, p. 145-146 : « Il est passionnant de déchiffrer les compositions de la nature et de déterminer quelle signification prend de cas en cas la soumission d'un sujet à une signification externe [*par exemple la mouche dévorée par l'araignée ou le brin d'herbe par la vache*]. Deux points de vue doivent

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

exemples fournis par Uexküll dans *Mondes animaux et monde humain* et *Théorie de la signification* pourraient être décrits en termes heideggériens d'hébétude, entendue comme cette forme particulière d'ouverture pulsionnelle dans laquelle il est impossible au vivant de véritablement se rapporter à ce qui lui fait encontre en libérant sa pulsion — précisément parce que cette pulsion ne l'atteint que pour le supprimer ou le mettre de côté. Chez Uexküll, les comportements merveilleux témoignant d'un accord parfait du vivant et de son milieu[1] ne résultent jamais d'une quelconque ingéniosité ou habileté de l'animal, ou encore d'un « savoir » acquis par l'individu ou l'espèce dans l'histoire de sa confrontation au milieu, mais toujours d'un accord ou d'une harmonie préétablie au sein d'une Nature dont la partition semble avoir été écrite une fois pour toutes par une main transcendante[2]. Si certaines pages semblent décrire le sujet animal à la façon du sujet humain libre, beaucoup

être considérés. Ou bien la soumission que nous venons de décrire élimine les individus excédentaires dans l'intérêt de l'espèce, en écartant tous les sujets mal portants ou peu résistants. Ou bien l'élimination des sujets excédentaires se produit dans l'intérêt général de l'équilibre naturel. »

[1] La bruche et le pois, le ver de terre et la feuille de cerisier, le papillon de nuit et la chauve-souris, etc.

[2] *Théorie de la signification*, *op. cit.*, p. 154 : « La technique humaine tant vantée a perdu le sens de la nature ; elle a même l'audace de prétendre résoudre avec sa mathématique totalement insuffisante les questions les plus profondes de la vie, comme la relation de l'homme et de la Nature-Dieu » ; p. 157-159 : « Pour ma part, je n'ai jamais rencontré chez les animaux les plus simples la moindre trace d'imperfection. Autant que je pouvais en juger, le matériel de construction avait toujours été employé de la meilleure façon. […] Les caractères de l'animal et ceux de ses partenaires s'harmonisaient partout, comme le point et le contrepoint dans un chœur à plusieurs voix. C'était comme si la main du même virtuose effleurait depuis des temps immémoriaux les touches de la vie. […] Je résolus alors de demander à notre plus grand historien s'il existe un progrès dans l'histoire humaine. […] Ranke nie le progrès dans l'histoire humaine parce que toutes les époques dépendent immédiatement de Dieu et que, par conséquent, aucune ne peut être plus parfaite que les autres » ; p. 168 : « Souscrire à cette loi cardinale de la technique naturelle, c'est répondre du même coup par la négative à la question du progrès, c'est-à-dire du passage du moins accompli au plus accompli. En effet, si des motifs de signification étrangers interviennent de toute part pour constituer des animaux, on ne voit pas ce qu'une suite de générations, si longue soit-elle, pourrait y changer. » — Rappelons que la notion de « technique de la nature » est un concept (ou plus précisément une Idée) mobilisé par Kant dans la *Critique de la faculté de juger*, dans le contexte des discussions relatives à la téléologie : la technique est en effet le type de causalité qui ne peut s'accomplir que via une représentation préalable (un « plan ») de l'effet.

d'autres[1] suppriment l'apparent but conscient pour le remplacer par l'exécution mélodique d'un plan naturel, qui n'est pas le plan immanent de composition dont parlent et/ou que tentent de constituer Deleuze et Guattari, mais un plan transcendant, au sens d'une directive déjà établie, d'une composition déjà écrite[2]. La liberté, la marge de manœuvre, et la possibilité d'échec ou d'erreur disparaissent non seulement au niveau individuel, mais également au niveau spécifique — ce que montre la critique virulente qu'adresse Uexküll à la théorie de l'évolution. Cette critique possède une double face, à la fois très audacieuse (l'évolution des espèces n'est pas un progrès au sens d'une amélioration[3]) et passablement réactionnaire (il ne peut y avoir de progrès dans l'histoire des espèces — même s'il peut s'y produire des changements — parce que tout est d'emblée parfait, en tant que produit d'une technique de la Nature-Dieu).

Le texte d'Uexküll fournit toutefois un argument, lié à la question fondamentale de l'unité, qui vient radicalement ébranler la possibilité d'une ontologie monadologique. On sait qu'une des fonctions essentielles du concept leibnizien de *monade* est de penser l'unité des corps organisés. Tout corps possédant une unité *organique*, et non seulement nominale (comme un tas de pierre ou une armée), doit pour Leibniz trouver sa cohésion dans une

---

[1] Cf. par exemple la section 7 (« But et plan ») de *Mondes animaux et monde humain*, *op. cit.*, p. 53 *sq.*

[2] Uexküll compare le « drame » de la nature à la *Passion selon saint Matthieu* de Bach, alors que la composition qu'évoquent Deleuze et Guattari se situe plutôt du côté des œuvres de Cage dans lesquelles l'interprète participe non seulement à l'exécution, mais aussi à l'écriture de l'œuvre.

[3] Si sa justification est peu convaincante, cette critique de la notion de progrès au sens de perfectionnement ou d'amélioration (dont on pourra mieux saisir la pertinence en lisant les ouvrages de Stephen Jay Gould, par exemple *L'éventail du vivant*, Paris, Seuil, « Points », 1997) pourrait nous amener à corriger certains présupposés gouvernant le projet d'une ontologie monadologique. Dans la mesure où les différents types de monades sont disposées suivant une échelle verticale graduée, menant des formes les plus primitives de la vie jusqu'à l'homme et à Dieu, et dans la mesure où les interprètes les plus récents de la théorie darwinienne récusent l'idée même d'un progrès (ou d'une tendance évolutive) menant de la bactérie à l'homme, il semble illégitime de chercher à saisir le monde des vivants à partir d'une réduction (même moins drastique que celle qu'opère Heidegger) du monde humain posé comme sommet de l'échelle. Si les différentes espèces animales nous mettent en présence d'une véritable *altérité*, et non d'une ébauche d'humanité, l'idée d'une échelle des êtres culminant en l'homme (ou en Dieu) — qui est contenue implicitement dans le schème monadologique, et régit tacitement le projet d'une zoologie *privative* — devrait également être abandonnée.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

monade dominante qui en assure l'unité[1]. L'interprétation heideggérienne de la *Monadologie* s'attarde peu sur cette question du rapport entre la monade dominante et l'infinité de monades dominées qui constituent la matière du corps organisé (lequel, privé de sa dominante, n'est rien d'autre qu'un agrégat). Heidegger ne semble en effet se préoccuper que de la monade dominante, en pensant son individuation et son incarnation nécessaires à partir de la manière dont elle reflète ou unifie l'univers. Qu'il s'agisse du corps humain ou de l'organisme vivant, la démarche est identique : elle consiste à penser l'être-ontique de l'étant privilégié à partir de son être-ontologique. Dans le cas du vivant, cet être-ontologique est saisi comme ouverture d'un cercle de désinhibition. Si l'organisme est composé d'une multitude d'organes déployant chacun une ouverture pulsionnelle, l'ensemble trouve pourtant sa cohérence dans le fait que chaque organe se place en quelque sorte au service d'un comportement possible au sein du cercle de désinhibition, dont l'essence est fixée une fois pour toutes par la structure de l'accaparement propre à chaque animal. Cette structure est unitaire, et c'est l'unité de cette structure qui joue chez Heidegger le rôle de *monade dominante*, à partir de laquelle doit être pensé l'être-ontique de l'étant privilégié et de ses parties[2]. Sans structure unitaire de l'être-ontologique, pas d'unité de l'être-ontique. Sans unité de la monade dominante, pas d'unité organique de l'agrégat des monades intervenant comme réquisits.

Il existe pourtant dans la nature, et c'est ce que montre admirablement Uexküll, des vivants chez qui la structure de l'accaparement est fracturée, ou dont le comportement ne possède pas de structure unitaire englobante, parce qu'il résulte de l'action coordonnée de différentes « personnes réflexes », sans unité hiérarchique supérieure : c'est le cas des animaux qu'Uexküll qualifie de « républiques réflexes »[3]. L'être-ontologique y est fracturé, puisque dépourvu d'unité englobante, et pourtant ce défaut n'empêche aucunement l'unité ontique d'un tel organisme[4]. Ce qu'Uexküll nous indique du

[1] M. Fichant, « L'invention métaphysique », dans G.W. Leibniz, *Discours de métaphysique* suivi de *Monadologie* et autres textes, édition établie, présentée et annotée par Michel Fichant, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2004, p. 129.

[2] M. Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde — finitude — solitude*, Paris, Gallimard, 1992, p. 377 : « Toute question concrète de la biologie portant sur une aptitude animale, et portant dès lors sur un organe déterminé ainsi que sur sa constitution, doit ramener son interrogation à l'unité de cet ensemble structurel qu'est l'accaparement de l'animal ».

[3] « Les milieux simples », dans *Mondes animaux et monde humain*, *op. cit.*, p. 43-48.

[4] Cet organisme constitue un agrégat, mais possède une unité qui est plus que simplement nominale, sans être pour autant une unité organique au sens strict — si

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

même coup, c'est qu'il est possible de penser un agrégat comme corps organisé sans passer par l'intermédiaire d'une monade dominante ou d'un être-ontologique unifié[1]. C'est là un cas de figure qui échappe au dispositif monadologique heideggérien : l'absence de dominante s'y accompagne d'une unité véritable, et non seulement nominale. Dans la même veine de problèmes, mais dans un sens inverse, certains observateurs de « sociétés » animales extrêmement rigides (par exemple les fourmis) proposent de considérer que l'individualité ou l'unité véritable se situe non au niveau de l'animal isolé, mais au niveau de l'ensemble du groupe, et suggèrent que l'organisme ou l'individualité constituée par une colonie de fourmis pourrait paradoxalement présenter le mode d'être d'un végétal[2]. Si cette hypothèse se révélait correcte, nous serions à nouveau confronté à une « république » organique capable de s'unifier sans passer par sa représentation dans un « corps du roi »[3] (dans l'unité d'une monade dominante), c'est-à-dire que nous serions à nouveau en face d'une *unité ontique non corrélée à un foyer ontologique d'unification*.

*

À la lumière des considérations qui précèdent, nous envisagerons deux moments « problématiques » de l'examen phénoménologique de la vie tenté par Heidegger dans son cours de 1929-30[4]. Le cadre dans lequel se déploient

---

du moins la condition du caractère organique est la *subordination* à une unité d'un niveau supérieur.

[1] Il faut toutefois noter que chez Uexküll, le problème monadologique des différents types d'unité ne se pose pas avec la même urgence que chez Leibniz ou Heidegger, parce qu'Uexküll ramène en dernière instance l'unité de l'animal à celle d'un plan *transcendant* préétabli.

[2] D. Lestel, « De combien d'individus un organisme est-il composé ? », dans *L'animal singulier*, Paris, Seuil, 2004, p. 92-93.

[3] On sait que chez Hobbes, le peuple ne se constitue comme tel et ne trouve son unité véritable qu'en s'aliénant au souverain qui le représente ; cf. G. Mairet, « Hobbes, matérialisme et finitude », dans Thomas Hobbes, *Léviathan ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, traduction, introduction, notes et notices par Gérard Mairet, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2000, p. 39, 40, 42.

[4] M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt — Endlichkeit — Einsamkeit* (GA 29/30), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992[2] (trad. fr. *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde — finitude — solitude*, Paris, Gallimard, 1992). Le problème ontologique de la vie est abordé dans les chapitres II à V de la deuxième partie du cours.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

ses analyses est celui d'un dialogue avec les sciences biologiques de son temps. Si le penseur de Fribourg cite au cours de son exposé plusieurs chercheurs importants, c'est au moment de conclure qu'il abat en quelque sorte ses cartes, en présentant les travaux de deux personnalités constituant à ses yeux des étapes essentielles en biologie : Hans Driesch et Jakob Johann von Uexküll[1]. Avant d'exposer la dette reconnue par Heidegger envers ces deux savants, il convient de noter ce fait somme toute assez rare : dans le contexte de la vie, l'examen phénoménologique se développe dans un *dialogue critique avec les savoirs empiriques*, de sorte que la phénoménologie semble devoir se doubler — aux yeux de Heidegger lui-même — d'une épistémologie des sciences du vivant[2].

Driesch et Uexküll ont tous deux profondément marqué Heidegger, bien que ce dernier juge nécessaire de les critiquer d'un point de vue philosophique. Si les travaux de Driesch[3] ont permis de dépasser les apories du mécanisme, en mettant en avant la notion d'entièreté [*Ganzheit*] et le rôle de l'idée du tout de l'organisme dans la morphogenèse[4], Heidegger les critique cependant sur deux points : 1) l'abandon du mécanisme par Driesch l'amène à défendre une position métaphysique vitaliste jugée insatisfaisante ; 2) dans sa saisie de l'organisme, Driesch ne tient pas compte du rapport essentiel que celui-ci entretient avec son milieu : « Le tout de l'organisme coïncide pour ainsi dire avec la surface du corps de l'animal »[5]. Or il faut saisir une fois pour toutes que « l'entièreté de l'organisme ne s'épuise pas dans l'entièreté corporelle de l'animal »[6]. C'est ce qui conduit Heidegger à se tourner vers Uexküll, dont il loue la sûreté et l'ampleur des descriptions[7], tout en affirmant que leur conceptualisation philosophique est parfois

[1] Dans le § 61b du cours de 1929-30, Heidegger affirme la nécessité dans laquelle il se trouve de se limiter à ces deux moments récents. On ne peut toutefois que regretter qu'il ne nous ait pas laissé une histoire philosophique plus vaste de la biologie, depuis Aristote jusqu'à la fin des années 20.

[2] Tant au niveau de la science biologique, que de l'écologie ou de l'éthologie, respectivement mobilisées aux §§ 51-57 et 58-60 du cours.

[3] Prolongés par ceux de Speman, alors collègue de Heidegger à Fribourg (trad. cit., p. 284).

[4] Trad. cit., p. 380.

[5] Trad. cit., p. 381.

[6] Trad. cit., p. 382.

[7] Comme nous l'avons suggéré précédemment, ces descriptions marquent considérablement les analyses de l'accaparement et du cercle de désinhibition (que l'on peut considérer comme l'équivalent heideggérien, philosophiquement purifié, du concept d'*Umwelt* chez Uexküll).

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

inadéquate, et qu'elles n'ont pas encore acquis la signification de principe obligeant à repenser de façon essentielle le lien du vivant avec son milieu :

> Récemment, on s'est efforcé, à différentes reprises et avec succès, d'explorer le milieu ambiant de l'animal en le prenant comme milieu spécifiquement animal. Et l'on s'est employé à mettre l'accent sur le lien de l'animal avec ce milieu. Et pourtant, le pas décisif menant à une première description normative de l'organisme fera toujours défaut aussi longtemps que l'on verra les choses de la façon dont les exprime, par exemple, cette phrase du biologiste hollandais Buytendijk : « Il apparaît donc que, dans l'ensemble du monde animal, le lien de l'animal avec son milieu ambiant est presque aussi intime que l'unité du corps ». Ce qu'il faut dire au contraire, c'est ceci : le lien de l'animal avec le milieu ambiant non seulement n'est pas presque aussi intime que l'unité du corps, non seulement n'est pas non plus exactement aussi intime que l'unité du corps. Mais c'est l'unité du corps de l'animal qui se fonde, en tant qu'unité du corps animal, sur l'unité de l'accaparement [*Benommenheit*] — ce qui à présent veut dire : sur le fait de s'entourer du cercle de désinhibition au sein duquel peut s'installer un milieu ambiant de l'animal. L'accaparement est l'essence fondamentale de l'organisme[1].

On retrouve dans un tel programme le même dépassement de la position de la conscience, du sujet, ou du corps vivant, au profit d'une position analogue à celle du *Dasein*[2], et la même tentative de saisir l'être-ontique de l'animal ou de l'organisme (comme portion de matière délimitée par les frontières du corps) à partir de son être-ontologique[3] (de son ouverture comprise comme accaparement). C'est à partir de cette ouverture propre au vivant que doit être reprise la question de l'organe et de l'organisme. Ce dernier n'apparaît dès lors plus comme une chose, mais comme ce mode de la possibilité que Heidegger nomme « aptitude au comportement », et dont le champ est fixé par la structure de l'accaparement :

> L'accaparement, tel qu'il a été décrit, est la condition de possibilité du comportement. Mais du coup, cela veut dire, au point de vue méthodique, que toute question concrète de la biologie portant sur une aptitude animale, et

[1] Trad. cit., p. 375-376.

[2] À ceci près qu'il s'agit ici d'un *Dasein sans ouverture de l'être* de l'étant, ou encore d'une ouverture à ce qui désinhibe l'aptitude pulsionnelle, sans possibilité d'un rapport à l'étant *en tant que tel*.

[3] Pour respecter la pensée de la pauvreté en monde, il faudrait ici raturer le mot « ontologique », de la même façon que Heidegger affirme qu'il faudrait raturer le mot « roche » quand on parle de « rapport du lézard à la roche ».

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

> portant dès lors sur un organe déterminé ainsi que sur sa constitution, doit ramener son interrogation à l'unité de cet ensemble structurel qu'est l'accaparement de l'animal. Car cette conception fondamentale de l'accaparement est la première à fournir une base sur laquelle peut s'établir toute question concrète de la biologie[1].

Selon Heidegger, c'est l'importance d'une telle structure d'ouverture ou de dépassement de soi propre à la vie qui a été fondamentalement manquée par la physiologie de l'excitation[2]. Pour conclure cette brève présentation du cadre au sein duquel se meut l'enquête heideggérienne, il importe de noter la lucidité du penseur quant aux lacunes de son interprétation de l'essence de l'organisme : il la juge en effet incomplète, parce qu'elle est en quelque sorte statique, au sens où elle ne prend pas en compte le caractère processuel de l'organisme, son historicité propre — laquelle inclut le problème du développement, du vieillissement et de la mort[3]. C'est dans le cadre de ces questions que se situeront deux des difficultés les plus fondamentales de l'approche heideggérienne : un certain rapport conflictuel au darwinisme (compris comme lutte pour la vie dans un environnement pensé comme le même pour tous les vivants[4]), et l'absence quasi totale, dans la structure d'accaparement propre au vivant, de la maladie, du pathologique, ou encore de la possibilité de l'erreur et de l'inadaptation. Il s'agit là de difficultés que l'approche de Heidegger partage avec celle d'Uexküll[5].

*

L'ensemble des considérations de méthode présentées aux §§ 49-50 et consacrées à la question de savoir si, et dans quelle mesure, il est possible de

[1] Trad. cit., p. 377.
[2] Trad. cit., p. 372-373.
[3] Trad. cit., p. 384-385.
[4] C'est sur ce point que réside, pour Heidegger (cf. notamment trad. cit., p. 377, 382-384, 402) comme pour Uexküll (cf. par exemple *Théorie de la signification*, *op. cit.*, p. 159-160, 166-168), l'une des erreurs fondamentales de Darwin.
[5] Si les arguments qui fondent la critique du darwinisme ne se recoupent que partiellement chez les deux auteurs, il nous semble que l'absence de la pathologie résulte d'un même biais dans la description. La difficulté est une fois encore liée à la notion de *perfection* — que Heidegger (trad. cit., p. 290) comme Uexküll (cf. l'ensemble des textes cités précédemment) attribuent au vivant —, en tant qu'elle charrie avec elle l'impossibilité de l'erreur ou de la monstruosité gratuites, et par là de l'expérimentation ou de l'improvisation risquée de nouvelles formes de vie.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

se transposer dans un autre étant (inanimé, animé, ou humain) constituent l'un des moments du cours de 1929-1930 où Heidegger tâtonne d'une manière extrêmement fructueuse. La question d'une possibilité de se transposer [*Sichversetzenkönnen*] dans un autre étant, et plus particulièrement dans un étant « seulement vivant », est en effet cruciale pour qui veut envisager l'animalité dans la perspective de sa relation à un monde. Chercher à connaître le monde de tel ou tel animal ne revient-il pas à « se mettre dans la peau » de cet animal, à essayer de savoir « ce que ça fait » d'être un lézard ou une chauve-souris ? C'est en tout cas la démarche qu'on est d'emblée prêt à adopter, et à laquelle Heidegger apporte pourtant une inflexion considérable. Savoir « ce que ça fait » d'être tel animal, c'est en effet reposer la question de l'intropathie ou de l'*Einfühlung* dans une relation interspécifique. Or *Sein und Zeit* a dynamité la possibilité de poser — à un niveau interhumain tout au moins — cette question de l'*Einfühlung*, en montrant qu'elle n'était qu'un faux problème résultant d'une méconnaissance du domaine d'être en question.

Poser la question de l'*Einfühlung*, c'est en effet présupposer que l'être humain serait préalablement enfermé dans sa subjectivité, et qu'il devrait trouver les moyens d'en sortir pour atteindre celle d'autrui. Cette présupposition est invalidée par le fait que le *Dasein* est d'emblée être-avec [*Mitsein*], que le monde est d'emblée monde commun [*Mitwelt*], et que l'être à dessein de soi-même caractérisant le *Dasein* est tout aussi originairement un être à dessein d'autrui. Si le faux problème de l'*Einfühlung* a pu se poser, c'est uniquement parce que le mode d'être-avec le plus quotidien est celui d'une certaine distance ou indifférence à l'égard d'autrui, qui crée l'illusion d'un fossé ontologique qu'il faudrait ensuite combler, ou au-dessus duquel il faudrait jeter un pont[1]. Heidegger ajoute que la connaissance réciproque qui naît sur le sol de l'être-avec dépend très souvent de la façon dont le *Dasein* se comprend lui-même, et réciproquement — puisque le soi-même est précisément relation à autrui[2]. Ce contexte philosophique de déconstruction de l'*Einfühlung* doit aiguiser notre attention à la lecture des réflexions de méthode sur la possibilité de se transposer. En ne retenant que quelques éléments dans l'argumentation des §§ 49-50, on peut dire que Heidegger s'interroge d'abord sur la notion de transposition, et discute ensuite, dans une perspective qui est presque celle d'une philosophie du langage, les trois

[1] Cf. sur tous ces points *Sein und Zeit*, § 26.

[2] Cette précision peut être importante dans le cadre d'une recherche sur l'essence de l'animalité : elle ouvre la possibilité que le rapport interspécifique à l'autre permette une connaissance plus approfondie de soi.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

questions : pouvons-nous nous transposer dans l'animal / la pierre / l'être humain ?

Heidegger reprend sa critique de l'*Einfühlung* pour nuancer l'idée de transposition, en insistant sur le fait qu'il ne s'agit pas de se mettre à la place de l'autre ou de faire *comme si* l'on était cet autre, mais précisément de rester soi-même — et peut-être d'autant plus soi-même qu'on se rapporte plus purement à l'autre[1]. La transposition doit être pensée comme accompagnement [*Mitgehen*], comme « faire un bout de chemin avec l'autre ». Dans ce cheminement, il s'agit de faire l'expérience [*erfahren*] de ce qu'il en est de cet autre — avec la possibilité toujours ouverte de pénétrer l'autre de façon plus essentielle qu'il n'en est lui-même capable[2]. Cette expérience de l'accompagnement est une véritable expérimentation[3], dans la mesure où elle porte avec elle la possibilité d'aider l'autre à parvenir jusqu'à lui-même, mais aussi le risque de le faire s'égarer à son propre contact[4]. Ces quelques remarques sont lourdes de sens pour une pensée de l'animalité et une épistémologie des sciences du vivant, parce qu'elles soulignent le fait qu'une expérience scientifique sur l'animal est d'abord une expérience de vie avec l'animal, et qu'elle porte en elle la possibilité d'une métamorphose des deux partenaires, qui peut s'avérer un gain ou une perte[5]. Il faut toutefois noter

[1] Une telle structure — devenir d'autant plus soi-même que l'on s'ouvre à l'altérité — deviendra une constante dans la pensée de l'*Ereignis*, pour laquelle le *propre* réside précisément dans ce qu'on pourrait qualifier de « rapport de l'autre à l'autre au sein du Même ».

[2] Trad. cit., p. 299-300.

[3] Notons au passage que la notion d'*expérience*, au sens d'épreuve et d'expérimentation, vaut aussi et avant tout pour la pratique de la philosophie telle que Heidegger la conçoit. L'abandon de la notion d'*intropathie*, et son remplacement par celle de *transposition* comme accompagnement, est une expérience de ce type : « Ce n'est pas par entêtement ni par souci d'originalité en philosophie que nous ne parlons plus aujourd'hui d'expériences vécues, ni d'expériences vécues dans la conscience, ni de conscience : *nous sommes contraints à un autre langage en raison d'une transformation de l'existence.* Plus précisément, ce changement a lieu avec cet autre langage. Si nous abandonnons aujourd'hui le mot "intropathie", que nous choisissons de parler (même de façon provisoire et sous réserve) de transposition dans l'autre, et qu'ainsi nous parlons autrement, il ne s'agit pas, dans notre cas, du choix d'une meilleure expression, qui exprimerait la même chose : c'est *l'idée et la chose* qui *sont devenues autres* » (Trad. cit., p. 301).

[4] Trad. cit., p. 300.

[5] Cette problématique a été bien explorée par les travaux de Dominique Lestel, qui développent le concept de « communautés hybrides de partage de sens, d'intérêt et d'affects » entre certains hommes et certains animaux, et montrent l'importance de

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

que Heidegger ne semble pas, dans la suite du cours, avoir été fidèle à son propre principe : lorsque, sous prétexte d'éviter un anthropomorphisme censé nous faire manquer la différence radicale entre l'homme et l'animal, il s'appuie sur l'étude du comportement des insectes plutôt que sur celui de certains animaux « supérieurs » proches de l'homme, on pourrait se demander s'il ne choisit justement pas des animaux qui n'offrent que des possibilités extrêmement réduites d'accompagnement[1].

L'examen des trois questions (« Pouvons-nous nous transposer dans l'animal / la pierre / l'être humain ? ») fait ressortir les éléments suivants. Heidegger affirme que dans la première question

> nous présupposons comme non problématique qu'en ce qui concerne l'animal, quelque chose comme un accompagnement, accompagnement de l'accès et du commerce qu'a l'animal dans son monde, est en général possible c'est-à-dire non purement et simplement absurde. Ce qui est problématique n'est pas du tout que l'animal, en tant que tel, porte pour ainsi dire avec lui une sphère où l'on puisse se transposer. Ce qui reste problématique, c'est seulement que nous réussissions de fait à nous transposer nous-mêmes dans cette sphère déterminée. Problématiques restent les mesures de fait qui sont nécessairement à prendre pour la mise en œuvre d'une telle transposition, et problématiques restent les limites de fait de cette mise en œuvre[2].

---

l'institution de telles communautés dans les recherches sur l'intelligence animale. Les expériences destinées à faire « parler » les singes anthropoïdes échouent totalement en contexte de laboratoire pur et dur, et se révèlent d'une étonnante fécondité lorsque les animaux sont intégrés dans une vie de famille avec ceux qui les étudient. Cf. « Sujets animaux fort hétéronomes comme personnes : l'exemple des singes parlants », dans *L'animal singulier, op. cit.*, p. 47 *sq*. D. Lestel développe une pensée assez intéressante de la subjectivité animale, en y distinguant des degrés divers, et en montrant que certains animaux ont la possibilité de constituer une structure de type personnel dans et par la relation qu'ils entretiennent avec l'humain.

[1] Trad. cit., p. 351 : « Pour bien voir la particularité du comportement [*Benehmen*], nous devons rester méthodiquement orientés sur ceci : se mettre en présence de modes de comportement qui, de par leur caractère intimement constant, sont de prime abord éloignés des types d'attitude [*Verhaltungsweisen*] que les animaux supérieurs affichent dans une correspondance apparemment fidèle à notre tenue d'un rapport [*Verhalten*]. Voilà pourquoi nous allons chercher du côté du comportement des abeilles. Mais nous le ferons aussi parce que les insectes ont une fonction insigne au sein de la problématique biologique ».

[2] Trad. cit., p. 302.

La question « pouvons-nous nous transposer dans une pierre ? » est cependant une question toute différente (même si elle possède la même forme grammaticale) : elle ne demande pas si nous avons *de fait* les moyens d'effectuer un accompagnement de la façon dont la pierre est, et ce parce que la pierre n'offre absolument pas une telle possibilité, ne possède aucune sphère où l'on pourrait se transposer. La question sur la pierre n'est donc qu'une question rhétorique dont la réponse est déjà toute prête — du moins dans le mode de vérité qui caractérise la science et la philosophie[1]. Quant à la question sur la possibilité de se transposer dans un humain, Heidegger affirme qu'elle est vide de sens pour celui qui a saisi l'essence de l'humain, dans la mesure où une telle transposition comme accompagnement est toujours déjà inscrite dans l'essence de l'homme ou du *Dasein* comme être-avec, et qu'il n'y a donc pas de sens à demander si elle est possible, ou à vouloir présupposer sa possibilité — présupposition qui, dans le cas de l'animal, ne semblait pourtant pas absurde[2].

C'est ici que se marque une hésitation ou un tâtonnement intéressant, dans la mesure où Heidegger nuance immédiatement son assertion, en réexposant la situation de fait qui donne naissance à l'idée d'*Einfühlung*[3], puis en revenant (§ 50) sur l'idée que la présupposition d'une possibilité d'accompagnement, absurde dans le cas du rapport à l'homme, ne serait pas absurde dans le cas du rapport l'animal. Heidegger qualifie cette présupposition comme évidente [*selbstverständlich*] et comme constituant une sorte de savoir *a priori*, puis *étend finalement* — quoique d'une manière problématique — *l'être-avec à la sphère de l'animalité*[4]. C'est dans la foulée qu'est introduite la question de l'animal domestique, qui semble une sphère particulièrement propice à l'expérience de la transposition comme

[1] Heidegger précise en effet que dans la vérité (ouverture) du mythe et dans celle de l'art, les choses deviennent toutes différentes, mais qu'il se restreindra au mode de vérité de la science et de la philosophie. La question se pose toutefois de savoir si nous pouvons si simplement cloisonner ces domaines de vérité comme des compartiments étanches.

[2] Trad. cit., p. 303-304.

[3] « Et pourtant, combien souvent et combien longuement sommes-nous accablés de ne pouvoir accompagner les autres ! Et un nouvel entrain ne pénètre-t-il pas dans notre *Dasein* chaque fois que nous réussissons à accompagner d'autres humains dans une relation essentielle avec eux ? Par conséquent, pouvoir accompagner, pouvoir se transposer, c'est malgré tout problématique même pour l'homme, *en dépit du fait* — et *justement en raison du fait* — que l'humain, de par l'essence de son être, se tient toujours déjà dans un être-ensemble avec d'autres » (trad. cit., p. 304).

[4] Trad. cit., p. 309-310.

accompagnement, quoiqu'une telle communauté hybride pose un problème essentiel. Dans le cas du rapport de l'homme à l'animal domestique, il y a bien être-ensemble, mais cet être ensemble est *asymétrique*, au sens où les animaux *vivent* ensemble avec nous sans que nous vivions ensemble avec eux, et où nous *existons* ensemble avec eux sans qu'ils existent ensemble avec nous :

> Nous avons des animaux domestiques à la maison, ils « vivent » ensemble avec nous. Mais nous ne vivons pas avec eux si vivre veut dire : être à la manière de l'animal. Néanmoins, nous sommes avec eux. Cet être-ensemble n'est cependant pas exister ensemble, dans la mesure où un chien n'existe pas mais ne fait que vivre. Cet être-ensemble avec les animaux est tel que nous laissons ces animaux se mouvoir dans notre monde. Nous disons : le chien est couché sous la table, il bondit dans l'escalier. Mais le chien — se comporte-t-il envers une table en tant que table, envers un escalier en tant qu'escalier ? Et pourtant, il monte l'escalier avec nous. Il avale sa nourriture [*frisst*] avec nous — non, nous n'avalons pas notre nourriture. Il mange [*isst*] avec nous — non, il ne mange pas. Et pourtant c'est ensemble avec nous ! Il y a un accompagnement, une transposition — et pourtant il n'y en a pas[1].

Ce bref extrait, qui résume bien l'attitude complexe de Heidegger à l'égard du « seulement vivant », soulève une foule de problèmes, liés d'abord à la notion d' « en tant que ». Qu'est-ce que se comporter envers un escalier *en tant qu'*escalier, sinon l'utiliser pour passer d'un étage à l'autre ? Le chien ou le chat domestique qui gravit l'escalier pour passer d'un étage à l'autre n'est-il pas plus proche du rapport à l'escalier *en tant que tel* que l'homme dont parle Uexküll[2], qui, n'ayant de sa vie jamais vu une échelle, est incapable de l'utiliser, quoique étant très agile, tout simplement parce qu'il ne la saisit pas *en tant que telle* ? Un autre aspect problématique est la langue employée dans la description. En allemand comme en français, il existe des verbes et des noms distincts pour décrire l'anatomie ou les actions de l'homme et de l'animal (visage/gueule, *essen*/*fressen*, etc.), la langue allemande ou française portant donc en elle-même l'idée — qui constitue le présupposé de l'analyse de Heidegger — d'une distinction ou d'une coupure radicale entre l'homme et l'animal. Jusqu'où la description phénoménologique doit-elle prendre la langue comme fil conducteur[3] ? Cette dernière question nous ramène à celle

[1] Trad. cit., p. 310.
[2] *Mondes animaux et monde humain*, *op. cit.*, p. 59.
[3] N'avons-nous pas vu que Heidegger revendiquait, lors de la discussion du concept d'*Einfühlung*, le passage *philosophique* d'une langue à une autre non comme simple

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

du rapport entre description phénoménologique et sciences positives : quand on discute le problème de l'animalité, n'est-il pas tout aussi nécessaire de prendre en compte les travaux des ethnologues que ceux des biologistes ou des éthologues[1], en se posant par exemple la question de savoir si ce type de distinction linguistique (certains mots pour l'homme, d'autres pour l'animal) est ou non universel ? De façon plus générale, on peut se demander jusqu'où il est souhaitable que la description phénoménologique se laisse guider par le langage courant, et quel langage courant elle doit suivre de préférence : celui de l'éleveur ? De l'éthologue ? Du gardien de zoo ? De l'artiste de cirque ? Du philosophe cartésien ? Du chasseur ?

*

Un deuxième moment de tâtonnement problématique et riche apparaît dans la série des §§ 51 à 57, c'est-à-dire dans la première partie de la tentative de saisir l'essence de l'organisme. Le projet qui sous-tend implicitement toute la recherche est de penser l'être-ontique du vivant à partir de son être-ontologique — ou encore de saisir le corps charnel à partir de l'ouverture, de telle sorte que cette saisie s'effectue *sans reste*. La difficulté majeure du mouvement accompli par Heidegger, c'est qu'il part d'une comparaison apparente de deux *étants* (organe et outil) et de leurs différences, alors que ce qui est visé à travers l'organe est bien plutôt l'organisme, qui se révèle non plus (ou plus primordialement) comme un étant, mais bien comme un *mode d'être*, une possibilité particulière. Le renversement sera véritablement effectué à partir du moment où Heidegger aura réussi à transformer la proposition « chaque organe a sa propre aptitude »[2] en proposition « l'aptitude a des organes »[3], qui deviendra ensuite « l'aptitude se crée ses organes déterminés »[4], et finalement — les aptitudes étant multiples et devant impérativement être articulées à partir d'une *unité supérieure* jouant

---

amélioration terminologique, mais comme une véritable expérience dans laquelle tout — c'est-à-dire autant les mots que les choses — change ou se métamorphose ?

[1] En restant dans le domaine de la biologie et de l'éthologie, on pourrait encore se demander dans quelle mesure l'affirmation scientifique selon laquelle l'homme est *aussi* un animal, ne « descend » pas du singe mais *est* un singe (Franz de Waal le rappelle épisodiquement, et il s'agit à nouveau d'une question de langue) ne doit pas également être prise en compte — contre le langage courant — dans la description.

[2] Trad. cit., p. 324.

[3] Trad. cit., p. 325.

[4] Trad. cit., p. 333.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

le rôle de monade dominante[1] — « l'être-doté d'aptitudes s'articule en aptitudes créatrices d'organes »[2]. C'est finalement le problème de l'*unité organique* qui retiendra notre attention, au-delà du problème de la différence entre outil et organe, qui suscite lui aussi des tâtonnements et des affirmations étranges[3]. Sur la question du rapport entre outil et organe, la lecture de Canguilhem est extrêmement stimulante, et permet d'adopter une perspective critique fine à l'égard de la position de Heidegger.

Canguilhem — qu'on ne peut soupçonner de complicité avec le mécanisme — affirme d'abord : « Un outil, une machine ce sont des organes, et des organes sont des outils ou des machines »[4], tentant par là de développer une pensée de la technique comme prolongement de la vie[5], ce qui nous semble une intuition profonde, notamment d'un point de vue anthropologique : l'artefactualité n'est-elle pas constitutive[6] de l'humanité ? Un homme absolument « nu », sans vêtements ni monde d'outils au sens large, serait-il encore un homme[7] ? Après avoir montré qu'il y a autant de téléologie ou de finalité dans la construction d'une machine que dans un organisme, Canguilhem pose la question de savoir s'il y a plus de finalité dans l'organisme que dans la machine, et répond en affirmant qu'il y a

[1] Sous peine de voir s'effondrer la tentative de penser l'être-ontique à partir de l'être-ontologique, qui s'écroulerait s'il était avéré qu'il existe des unités sur le mode de l'agrégat (ou de l'association immanente sans représentation dans une monade dominante) qui constituent néanmoins des *organismes*.

[2] Trad. cit., p. 341 *sq*.

[3] Par exemple lorsque Heidegger déclare qu'à la différence de l'organe, l'outil exclut toute appartenance à autre chose (au sens où cette appartenance lui conférerait précisément le caractère de sa possibilité, c'est-à-dire de son être) : si un œil « pour soi » n'est justement pas un œil (trad. cit., p. 325), il semble en GA 29/30 qu'un outil « pour soi » puisse être un outil — ce qui contredit de manière flagrante les analyses de *Sein und Zeit*, par exemple cette thèse qu'*un* outil isolé n'existe jamais (*S.u.Z.*, § 15), mais qu'il n'y a d'outil qu'au sein d'un complexe où chacun ne tire son être que des rapports de renvoi qui le lient au tout.

[4] G. Canguilhem, « Machine et organisme », dans *La connaissance de la vie*, *op. cit.*, p. 148.

[5] Cf. la déclaration : « Les machines peuvent être […] considérées comme les organes de l'espèce humaine » (*La connaissance de la vie*, *op. cit.*, p. 147-148), et la qualification de l'*Evolution créatrice* de Bergson comme « traité d'organologie générale » (*ibid.*, p. 161, note 3).

[6] Sans pour autant constituer un privilège *exclusif* ou un critère de différenciation radicale de l'humanité par rapport au reste du vivant.

[7] Heidegger, qui fait du monde une structure de l'essence de l'homme, ne pourrait lui aussi que répondre par la négative à cette dernière question.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

ultimement plus de finalité dans une machine. Il avance à l'appui de cette thèse l'argument consistant à souligner la vicariance des fonctions et la polyvalence des organes, contrairement au caractère fixé et limité de la finalité ou de la fonction d'une machine[1]. À cette possibilité de vicariance, Canguilhem associe un « empirisme » de l'organisme : « La vie est expérience, c'est-à-dire improvisation, utilisation des occurrences ; elle est tentative dans tous les sens »[2] ; il lie à cet empirisme proprement vital la possibilité de la monstruosité et de la pathologie, qui sert finalement de critère pour distinguer l'organique du machinique[3], et l'*ordre* biologique des *lois* de la physique[4].

[1] *La connaissance de la vie*, *op. cit.*, p. 150-152.
[2] *Ibid.*, p. 152.
[3] *Ibid.*
[4] Sur cette distinction loi/ordre, cf. l'article de Canguilhem intitulé « Le normal et le pathologique » dans *La connaissance de la vie*, *op. cit.*, p. 199 *sq*. Ce texte, qui nous semble un modèle de *darwinisme philosophique*, développe une philosophie quasi politique de la vie comme risque et ordre précaire. En voici quelques extraits significatifs, qu'il vaut la peine de lire attentivement : « Il ne s'agit au fond de rien de moins que de savoir si, parlant du vivant, nous devons le traiter comme système de lois ou comme organisation de propriétés, si nous devons parler de lois de la vie ou d'ordre de la vie. Trop souvent, les savants tiennent les lois de la nature pour des invariants essentiels dont les phénomènes singuliers constituent des exemplaires approchés mais défaillant à reproduire l'intégralité de leur réalité légale supposée. Dans une telle vue, le singulier, c'est-à-dire l'écart, la variation, apparaît comme un échec, un vice, une impureté » (*ibid.*, p. 201) ; « Nous demanderons maintenant si, en considérant la vie comme un ordre de propriétés, nous ne serions pas plus près de comprendre certaines des difficultés insolubles dans l'autre perspective. En parlant d'un ordre de propriétés, nous voulons désigner une organisation de puissances et une hiérarchie de fonctions dont la stabilité est nécessairement précaire, étant la solution d'un problème d'équilibre, de compensation, de compromis entre pouvoirs différents donc concurrents. Dans une telle perspective, l'irrégularité, l'anomalie ne sont pas conçues comme des accidents affectant l'individu, mais comme son existence même » (*ibid.*, p. 204) ; « Un genre vivant ne nous paraît pourtant un genre viable que dans la mesure où il se révèle fécond, c'est-à-dire producteur de nouveautés, si imperceptibles soient-elles à première vue. On sait assez que les espèces approchent de leur fin quand elles se sont engagées irréversiblement dans des directions inflexibles et se sont manifestées sous des formes rigides. Bref, on peut interpréter la singularité individuelle comme un échec ou comme un essai, comme une faute ou comme une aventure. Dans la deuxième hypothèse, aucun jugement de valeur négative n'est porté par l'esprit humain, précisément parce que les essais ou aventures que sont les formes vivantes sont considérés moins comme des êtres référables à un type réel préétabli que comme des organisations dont la validité,

C'est précisément dans la difficulté de penser cette possibilité de la maladie, de la monstruosité, et de l'erreur — qui constitue pour Canguilhem le trait distinctif de la vie dans son empirisme foncier — que réside à nos yeux le talon d'Achille de l'approche heideggérienne. C'est parce que cette latitude empiriste de la vie fait défaut chez Heidegger comme chez Uexküll que la lecture de leurs descriptions du comportement des animaux éveille sans cesse l'impression que ces derniers fonctionnent comme des machines — malgré la lutte affirmée contre le mécanisme, et en dépit des avancées indéniables effectuées en direction d'une pensée non mécaniste du vivant. Cette absence d'une latitude empiriste de la vie se retrouve à toutes les étapes de la détermination heideggérienne de l'essence de l'organe et de l'organisme, depuis ses caractérisations négatives[1] jusqu'aux caractères les plus positifs, qui culminent dans la notion de propriété [*Eigentümlichkeit*]. Parcourons-les rapidement.

1) L'organe présente comme l'outil le caractère du pour… [*Um-zu*], et ils offrent tous deux des possibilités pour une utilisation *précise*[2] — premier point discutable si l'on tient compte de la polyvalence et de la vicariance organiques. Dire que la possibilité de l'organe est pour une utilisation déterminée [*bestimmte*], c'est déjà manquer la marge de manœuvre originelle dans la structure du vivant. C'est aussi s'empêcher de penser l'existence d'organes inutiles, de restes contingents de l'évolution[3], qui ne s'intégre-

---

c'est-à-dire la valeur, est référée à leur réussite de vie éventuelle » (*ibid.*, p. 205) ; « De même qu'en guerre et en politique il n'y a pas de victoire définitive, mais une supériorité ou un équilibre relatifs et précaires, de même, dans l'ordre de la vie, il n'y a pas de réussites qui dévalorisent radicalement d'autres essais en les faisant apparaître manqués. […] Les réussites sont des échecs retardés, et les échecs des réussites avortées » (*ibid.*, p. 206) ; « Nous ne pensons pas que le problème change de forme quand on passe de l'anomalie morphologique à la maladie fonctionnelle […] » (*ibid.*, p. 210).

[1] L'organisme n'est ni un complexe d'outils, ni une association d'organes, ni un faisceau d'aptitudes (trad. cit., p. 343).

[2] Trad. cit., p. 332, résumé du § 52.

[3] Cf. G. Canguilhem, *La connaissance de la vie*, *op. cit.*, p. 207 : « Eu égard à la nouveauté, à l'inédit des circonstances et par suite des tâches auxquelles elles le contraignent, un animal peut hériter de dispositifs propres à soutenir des fonctions désormais indispensables, aussi bien que d'organes devenus sans valeur. "L'animal et la plante méritent tout aussi justement d'être admirés que critiqués" ». Cf. aussi, du même auteur, *Du développement à l'évolution au XIX^e siècle*, Paris, PUF, « Quadrige », 2003, p. 78 : « La vie doit disparaître ou trouver, dans quelques modifications de hasard, le moyen d'utiliser, dans un présent auquel il n'était pas destiné, un

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

raient pas dans le schème d'unité transcendante qui est en train de s'esquisser.

2) L'organe et l'outil offrent des possibilités d'une manière essentielle, et non subsidiaire, au sens où c'est l'utilité (comme mode de la possibilité) qui constitue leur être propre. L'organe et l'outil ne sont pas d'abord, pour ensuite être utiles, mais l'utilité constitue leur être. À nouveau se pose le problème de la possibilité d'organes inutiles ou potentiellement utiles à autre chose que leur utilité « normale ».

3) Organe et outil se distinguent quant au mode de leur possibilité : l'outil est prêt, et a été apprêté, pour une action qu'il ne peut accomplir lui-même, alors que l'organe est apte à une action. Heidegger nuance toutefois immédiatement son propos en affirmant qu'en toute rigueur, ce n'est pas l'organe lui-même qui est apte, mais une entité située sur un plan supérieur (par exemple ce n'est pas l'œil, mais l'animal, qui peut voir ou qui est apte à voir). D'où la nécessité de renverser la détermination précédente, en affirmant que l'organe *appartient* à l'aptitude ou à l'organisme qui est apte à …[1]. Il existe cependant un cas de figure rendant impossible un tel renversement : celui des « républiques réflexes » dont parle Uexküll (« Quand un chien court, c'est l'animal qui meut ses pattes ; quand un oursin court, ce sont les pattes qui meuvent l'animal[2] »), qui ne possèdent pas d'unité transcendante (ou n'appartiennent pas à une telle unité), mais seulement une unité immanente d'agrégation, d'agencement ou de composition.

4) Avec cette réinsertion de l'organe dans l'aptitude, le problème de la distinction organe/outil n'en est plus un, car l'organe a changé de plan : il n'est plus pensé dans sa dimension d'être-ontique, mais bien comme être-ontologique, dans son lien avec une modalité d'ouverture pulsionnelle permettant un *analogon* de comportement. Du moment qu'apparaît une ouverture doit aussi apparaître un horizon. Chez l'homme, l'horizon est une mesure qui guide et permet le comportement sans le contraindre ; chez

---

passé encombrant mais irréductible, auquel l'être doit ses assises et sa nature même ».

[1] Trad. cit., p. 333. C'est en raison d'une telle appartenance que l'utilité de l'organe sera proprement pensée comme un « être au service » (trad. cit., p. 331) — ce qui implique à nouveau hiérarchie et subordination — et la relation aptitude/organe comme un « prendre à son service », qui peut être une simple direction (dans le cas où l'organisme possède des organes permanents), mais aussi une véritable création d'organes par l'aptitude (par exemple chez l'amibe, trad. cit., p. 328). D'un point de vue essentiel, il s'agit d'ailleurs toujours d'une création, parce que l'aptitude précède toujours ontologiquement l'organe (trad. cit., p. 333).

[2] *Mondes animaux et monde humain*, *op. cit.*, p. 46.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

l'animal tel que Heidegger le conçoit, l'*analogon* de l'horizon apparaît comme règle contraignante ordonnant de façon *précise* ou *déterminée*[1] le déploiement de la pulsion. Ce qui est apte apporte sa règle et se règle lui-même, et c'est dans cette normativité du vivant qu'apparaît le déploiement d'une Dimension [*Durchmessung, Dimension*][2]. Il faut toutefois bien voir que cette normativité est rigide : la poussée a lieu d'une façon *précise*[3] ; la régulation est *mise en ordre* de la série des impulsions possibles[4], et est elle-même *dominée* par le caractère fondamental de l'aptitude à…[5] ; cette régulation est une structure composée d'éléments, *échelonnés* en pulsions[6] ; par cette structure est *tracé d'avance* le déroulement des mouvements qui a lieu lorsque l'aptitude se met en jeu[7]. La règle dont il est ici question est donc finalement plus proche d'une *loi* que d'une *norme*, dans la mesure où toute norme présuppose la possibilité d'un écart, et trouve plutôt son effectivité contraignante dans la position d'un idéal à imiter, que dans la réalisation quasi automatique d'un type (ici d'un type de comportement pulsionnel). Or aucune possibilité d'écart — dans l'anomalie ou la pathologie, qui sont aussi des créations potentielles — par rapport à la règle que le vivant se prescrit à lui-même n'est ici thématisée.

5) La pulsion comme aptitude ou l'aptitude comme pulsion est pensée sur le mode de la subordination, du service, et de l'être au service au sein d'une structure hiérarchique (§ 55). La question de l'atrophie d'un organe, qui apparaît à cette occasion, n'est jamais envisagée comme une « insubordination » pathologique, mais toujours comme un être au service ou un affranchissement (qui coïncide alors avec la mort de l'organe affranchi)[8]. Le lien au service est donc supposé total, sans possibilité d'écart ou de « sédition » (dans la pathologie ou la monstruosité) : « Dans leur être, c'est-

[1] Trad. cit., p. 334.
[2] Trad. cit., p. 335.
[3] Trad. cit., p. 334.
[4] Trad. cit., p. 335.
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.*
[7] *Ibid.* Toutes ces remarques apparaissent comme une transposition de la théorie uexküllienne des cercles fonctionnels, au sein desquels un caractère perceptif déclenche un comportement déterminé, donnant naissance à un caractère actif qui vient inhiber le caractère perceptif initial tout en rendant possible le rapport à un second caractère perceptif, qui lui-même déclenche un second type de comportement donnant naissance à un caractère actif qui inhibe le caractère perceptif précédent, etc. — l'ensemble étant *théoriquement schématisable* par le biologiste ou l'éthologue.
[8] Trad. cit., p. 336.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

à-dire dans leur façon de se disposer, de se développer et de s'atrophier, les organes sont entièrement liés à ce service qui fait partie de l'aptitude en tant que telle »[1].

6) Comme dans le cas du *Dasein*, le déploiement de l'ouverture est du même coup un processus de subjectivation ou d'individuation, mais il n'est ici encore question que d'*analogon*, puisqu'une différence radicale entre l'homme et l'animal est posée au principe de la description. Il ne sera donc pas question de maintien de soi ou d'ipséité, mais d'un être-propre-à-soi [*Sich-zu-eigen-sein*] et d'une propriété [*Eigentum*, *Eigentümlichkeit*] apparaissant dans et par le déploiement de l'ouverture pulsionnelle[2]. On notera cependant que chez l'homme le maintien de soi est éminemment problématique, puisque le *Dasein* est sans cesse menacé de se perdre lui-même : c'est ce risque permanent qui est saisi grâce à l'idée de modulations possibles de l'existence en modes propre et impropre. Ce risque, cette marge de manœuvre qui peut aller dans le sens de l'enrichissement ou de la perte, ne semblent pas avoir d'équivalent au niveau vital : l'aptitude *ne s'égare pas*[3], l'animal ne peut jamais tomber dans la déchéance [*verkommen*][4] — ni dans la déchéance morale, ni (en tout cas cette possibilité n'est pas thématisée) dans cette déchéance proprement biologique (monstruosité, pathologie) qui est aussi expérimentation et création potentielle de nouvelles formes de vie. L'aptitude qui s'appartient à elle-même [*gehört sich*] est aussi sous sa propre emprise[5] [*von ihr selbst eingenommen*]. Heidegger ajoute que la propriété [*Eigentum*] de l'animal ne doit pas être entendue comme un avoir mais comme un être, comme lorsqu'on parle de la royauté [*Königtum*] d'un roi[6]. Cette comparaison nous renvoie indirectement à la question de la domination monadique/monarchique[7], et au problème de l'*unité organique*.

---

[1] Trad. cit., p. 338.
[2] Trad. cit., p. 340-341.
[3] Trad. cit., p. 340.
[4] Trad. cit., p. 289.
[5] Trad. cit., p. 341.
[6] *Ibid.*
[7] En toute rigueur, la métaphore monarchique pourrait vraiment fonctionner dans l'ordre biologique, à condition que cette domination soit entendue dans son sens *politique* comme une domination toujours *précaire*, donc toujours susceptible d'être mise à mal par une sédition. C'est en ce sens véritablement politique que Leibniz, dans un tout autre domaine, mobilisait la métaphore monarchique pour répondre aux objections de Newton, qui l'accusait de supprimer la nécessité d'une action de Dieu dans l'univers : il faut finalement penser Dieu moins comme un artisan (si prévoyant que sa machine parfaite n'aurait plus besoin d'être réparée ou remontée épisodique-

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

7) Le dernier moment de la première partie de la détermination de l'organisme (§ 57) est en effet hanté par la question d'une unité supérieure. Les organes (et avec eux les aptitudes du vivant) étant multiples, il s'agit de penser leur unité — problème que Leibniz résolvait au moyen de sa théorie de la monade dominante. Ce qui est désormais critiqué n'est plus la définition initiale de l'organisme comme complexe d'outils[1], mais celle de l'organisme comme faisceau de pulsions[2]. L'organe n'étant plus confondu avec l'outil, mais saisi comme « création » au service de l'aptitude pulsionnelle, c'est visiblement la notion de *faisceau* qui pose problème à Heidegger dans une telle définition — c'est-à-dire que ce n'est pas la nature de ce qui est uni, mais *la modalité même de l'unification* qui devient problématique. Parler d'un « faisceau de pulsions », c'est peut-être employer un schème trop proche de l'unification « républicaine », qui rendrait impossible la dérivation *sans reste* de l'unité ontique du vivant à partir de son unité ontologique. Le problème sera résolu par la définition ontologique de l'organisme comme capacité de s'articuler — de s'organiser — en aptitudes, elles-mêmes entendues comme manières dont s'accomplit la propriété, comme modes de l'être propre à soi :

> Ce fait d'être doté d'aptitudes, qui s'articule en aptitudes créatrices d'organes, c'est ce qui caractérise l'organisme comme tel. Nous avons trouvé ceci : l'aptitude comme telle est propre ; elle a le caractère de la propriété. Mais elle ne peut être telle que si ce qui est doté d'aptitudes, à savoir l'organisme, est déterminé par cette propriété, autrement dit si l'organisme a la possibilité de

---

ment) que comme un monarque, qui gouverne si excellemment et qui a si bien éduqué ses sujets qu'il ne se présente *en fait* aucune occasion de trouble en son royaume, même si une telle occasion est toujours possible *en principe* (cf. « Le Dieu de la semaine et le Dieu du Sabbat », dans A. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », p. 289-291). Dans cette perspective, on pourrait avancer que le concept de domination monadique/monarchique qui est présupposé par le dispositif conceptuel de Heidegger n'est pas suffisamment politique, parce qu'il n'inclut pas cet élément de précarité ou cette possibilité de sédition. *A contrario*, Canguilhem rapproche explicitement l'ordre de la vie du domaine de la guerre et de la politique (« Le normal et le pathologique », dans *La connaissance de la vie*, *op. cit.*, p. 206) : « De même qu'en guerre et en politique il n'y a pas de victoire définitive, mais une supériorité ou un équilibre relatifs et précaires, de même, dans l'ordre de la vie, il n'y a pas de réussites qui dévalorisent radicalement d'autres essais en les faisant apparaître manqués. […] Les réussites sont des échecs retardés, les échecs des réussites avortées ».

[1] Trad. cit., p. 316.

[2] Trad. cit., p. 342.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

> se maintenir auprès de soi-même en une unité. C'est alors seulement que ce qui est doté d'aptitudes peut, en s'articulant en aptitudes, tenir ensemble celles-ci même dans l'unité de sa retenue en soi. La propriété, qui consiste à être en appartenance à soi-même sans qu'il y ait réflexion, est donc la condition fondamentale qui rend possible la possession d'aptitudes, et, de ce fait, la prise en service d'organes. Par conséquent, l'organisme n'est ni un complexe d'outils, ni une association d'organes, et il est tout aussi peu un faisceau d'aptitudes[1].

Une fois encore, on constate une adéquation parfaite entre aptitudes articulées et propriété comme garant d'unité : « Dans l'aptitude, il y a un certain mouvement d'aller vers ceci ou cela, ce qui veut dire en s'écartant pulsionnellement : en s'écartant de l'organisme — mais de telle sorte que celui-ci, dans cet être apte à…, alors même qu'il s'écarte de soi, précisément se *maintient-un* et non seulement préserve son *unité spécifique*, mais se la donne primordialement »[2]. Mais entre l'aptitude et la mort (la perte du mode d'être de la vie), il semble qu'il n'y ait pas de possibilité intermédiaire, de labilité ou d'expérimentation « pathologique » comme écart, dissociation interne, ou tentative d'émancipation au sein du royaume de la monade dominante : « Il n'y a que ce qui est apte et le reste qui vit »[3].

*

Cette belle unité ontologique — inentamée et inentamable — de l'organisme, qui fonde l'unité ontique du corps charnel, sera ensuite envisagée dans une perspective plus éthologique dans les §§ 58-60 (second moment de la détermination de l'organisme), avant la conclusion générale de l'analyse au § 61. On ne s'étonnera pas que la thèse de l'absence de rapport à l'étant *en tant que tel* dans le comportement et l'ouverture propres au vivant, s'y accompagne (comme chez Uexküll) d'une fixité presque hypnotique des structures comportementales décrites, et que n'y soient pas traités les problèmes du jeu ou de l'inactivité, ni ceux de l'inadaptation éventuelle du vivant à son environnement[4] — bref la possibilité de l'invention ou de l'écart par rapport au programme rigide défini par le cercle de désinhibition et la

[1] Trad. cit., p. 342-343.
[2] Trad. cit., p. 343.
[3] Trad. cit., p. 344 [*Nur was fähig und noch fähig ist, lebt ; was nicht fähig ist (…) lebt nicht mehr*].
[4] Le thème de la *perfection* de l'animal, commun à Uexküll et Heidegger, semble bloquer définitivement la possibilité d'une telle question.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

structure de l'accaparement. Heidegger ne pouvait penser à l'arrivée (au niveau comportemental) ce dont il avait supprimé dès le départ (au niveau organique ou somatique) la possibilité. C'est pourquoi il convient de se demander si l'omission avouée du caractère processuel de la vie — dans lequel prennent place les phénomènes de l'hérédité et de la mort, mais aussi le phénomène peut-être plus fondamental qu'est la maladie — représente une simple lacune, ou si elle n'est pas plutôt une carence affectant l'ensemble de l'analyse.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2, 2010 (Actes 2), p. 118-145
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Canguilhem, Erwin Straus et la phénoménologie : La question de l'organisme vivant

Par MARIE GÉRARD
Université de Liège

Résumé Il s'agit de nuancer l'opposition massive, mise en place par Michel Foucault dans sa préface à la traduction anglaise du *Normal et le pathologique*, entre la tradition phénoménologique et l'épistémologie française. Cette opposition est raffinée sur la base d'une confrontation entre la pensée de Georges Canguilhem et celle du psychiatre allemand Erwin Straus, qui tâche, dans son ouvrage majeur *Vom Sinn der Sinne*, de poser les fondements d'une psychologie phénoménologique. La confrontation s'organise autour de deux thématiques abordées de manière centrale par les deux auteurs, l'une portant sur la physiologie, le problème du réflexe et les rapports entre le vivant et son milieu, l'autre sur les notions de *normal* et de *pathologique*.

1. Prélude : Canguilhem et la phénoménologie

Depuis la publication, en 1978, de la préface de Michel Foucault à la traduction anglaise du *Normal et le pathologique*, il pourrait paraître incongru de rapprocher Canguilhem de la phénoménologie. Dans cet article, Foucault écrit en effet qu'une « ligne de partage » divise radicalement la philosophie française en deux traditions que tout sépare : la tradition phénoménologique, d'une part, philosophie de l'expérience, du sens et du sujet, à laquelle renvoient les noms de Sartre et de Merleau-Ponty ; d'autre part, la tradition de l'épistémologie française, philosophie du savoir, de la rationalité et du concept, illustrée quant à elle par Bachelard, Cavaillès et Canguilhem[1]. Une

[1] M. Foucault, « Introduction par Michel Foucault », dans *Dits et Écrits*, tome II, Gallimard, Quarto, Paris, 2001, p. 430.

telle interprétation interdit dès lors, sinon pour les opposer irréductiblement l'un à l'autre, un rapprochement entre la pensée de Canguilhem et celle d'Erwin Straus. Ce dernier ne se présente-t-il pas en effet comme un psychiatre versant dans la phénoménologie — comme un psychiatre proposant, de la même manière qu'Eugène Minkowski, une psychologie phénoménologique ?

Il nous semble cependant, du moins concernant la pensée de Canguilhem, que cette opposition dressée par Foucault entre l'épistémologie française et la phénoménologie est par trop massive, radicale. Bien que Canguilhem ait parfois lui-même sanctionné cette fracture de façon violente — il suffit de se rappeler les commémorations de Cavaillès[1] — il demeure proche de la tradition phénoménologique. En effet, son ouvrage majeur, la thèse de médecine intitulée *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique* — publiée en 1943, rééditée en 1963 sous le titre *Le Normal et le pathologique* et augmentée pour l'occasion de « Nouvelles réflexions » dont l'objectif était d'étendre l'investigation des normes strictement vitales aux normes sociales — est un livre aux connotations franchement phénoménologiques[2]. N'est-il pas question de lutter contre l'homogénéité du normal et du pathologique instituée par la science, en vue de rétablir leur altérité radicale telle qu'elle est vécue par la conscience humaine ? N'est-il pas question de proclamer que la conscience précède en droit toujours la science, que c'est parce qu'il y a des hommes malades qui s'éprouvent comme tels dans l'angoisse, la douleur et la souffrance, qu'il y a une médecine scientifique, et non l'inverse ? Il n'est pas jusqu'aux derniers écrits de Canguilhem concernant la médecine qui ne comportent une

[1] « Actuellement, quelques philosophes poussent des cris d'indignation parce que certains autres philosophes ont formé l'idée d'une philosophie sans sujet personnel. L'œuvre philosophique de Cavaillès peut être invoquée à l'appui de cette idée. Sa philosophie mathématique n'a pas été construite par référence à quelque sujet susceptible d'être momentanément et précairement identifié à Jean Cavaillès. Cette philosophie d'où Jean Cavaillès est radicalement absent a commandé une forme d'action qui l'a conduit, par les chemins serrés de la logique, jusqu'à ce passage d'où l'on ne revient pas. Jean Cavaillès, c'est la logique de la Résistance vécue jusqu'à la mort. Que les philosophes de l'existence et de la personne fassent aussi bien, la prochaine fois, s'ils le peuvent » (G. Canguilhem, « Commémoration à l'ORTF », France-Culture, 28 octobre 1969, dans *Vie et mort de Jean Cavaillès*, Allia, Paris, 2004, p. 36).

[2] G. Canguilhem, *Le Normal et le pathologique*, PUF, Quadrige, Paris, 2006, désormais cité *NP*.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

tendance phénoménologique. Ainsi, dans un article de 1978 intitulé « Puissance et limites de la rationalité en médecine », Canguilhem note :

> En bref, il est impossible d'annuler dans l'objectivité du savoir médical la subjectivité de l'expérience vécue du malade […]. Charcot, selon Freud, disait : la théorie c'est bon, mais ça n'empêche pas d'exister. C'est au fond ce que pensent parfois les malades des diagnostics de leurs médecins. Cette protestation d'existence mérite d'être entendue, alors même qu'elle oppose à la rationalité d'un jugement bien fondé la limite d'une sorte de plafond impossible à crever[1].

En outre, il faut faire remarquer que Canguilhem ne cesse de lire et de s'appuyer sur des auteurs proches de la phénoménologie, utilisés sans cesse par un phénoménologue qu'il cite régulièrement et avec lequel il entretient plus d'une affinité : Maurice Merleau-Ponty. Que ce soit dans son *Essai* de 1943, dans le recueil d'articles publié en 1952 sous le titre *La Connaissance de la vie*[2] ou encore dans sa thèse de philosophie dirigée par Bachelard et soutenue en Sorbonne en 1955[3], Canguilhem ne cesse de citer *La Structure du comportement*[4], premier ouvrage de Merleau-Ponty, également publié en 1943. Dans la préface à la seconde édition de son *Essai*, il note : « Et tout d'abord, même en 1943, j'aurais pu signaler quel secours je pouvais trouver, pour le thème central de mon exposé, dans des ouvrages comme le *Traité de psychologie générale* de M. Pradines et *La Structure du comportement* de M. Merleau-Ponty »[5]. C'est que *La Structure du comportement* s'intéresse de près à la question qui taraude Canguilhem : celle de l'organisme vivant, que le phénoménologue tâche de comprendre en échappant à la notion classique de réflexe. Selon Merleau-Ponty, qui s'appuie sur les thèses du psychiatre allemand Kurt Goldstein, référence centrale de Canguilhem dans son *Essai*, le vivant, loin de réagir mécaniquement et passivement aux excitations de

[1] G. Canguilhem, « Puissance et limites de la rationalité en médecine », dans *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, Vrin, Paris, 2002, désormais noté *EHPS*. Cette étude concernant la rationalité médicale fut ajoutée dans l'édition de 1982. Canguilhem dit espérer qu'elle sera perçue, à vingt années de distance d'études précédentes, comme « un signe de continuité et de renouvellement ».

[2] G. Canguilhem, *La Connaissance de la vie*, Vrin, Paris, 2003, désormais noté *CV*.

[3] G. Canguilhem, *La Formation du concept de réflexe aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles*, PUF, Paris, 1955, désormais noté *FCR*.

[4] M. Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*, PUF, Quadrige, Paris, 2002.

[5] *NP*, p. 3.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

son milieu, le constitue. Loin que le comportement du vivant puisse être expliqué comme la somme de ces processus partiels que l'on nomme réflexes, il doit être compris comme une totalité irréductible à la somme de ses parties, c'est-à-dire comme une forme. Le vivant est caractérisé par une essence singulière et tout comportement, même le plus simple réflexe, doit être compris à partir de cette essence de l'organisme. L'essence est donc une espèce d'*a priori* vital en fonction duquel l'organisme constitue, crée son milieu selon les valeurs qui sont les siennes. Le vivant découpe, dans le milieu abstrait de la science, un milieu qui est le sien propre et dont il est, selon une expression de Canguilhem, le « centre de référence »[1].

L'opposition tranchée établie en 1978 par Foucault doit donc être nuancée. Canguilhem est loin de n'entretenir avec la phénoménologie que des rapports d'inimitié. Au contraire, il demeure proche de la phénoménologie de Merleau-Ponty, avec lequel il partage incontestablement un grand intérêt pour la pensée de Kurt Goldstein, qu'il défendra jusque dans ses derniers textes[2]. Bien que Canguilhem et Merleau-Ponty aient choisi des directions de pensée incontestablement différentes, leurs points de départ furent sensiblement identiques. De cette identité de départ, il demeure toujours une trace. Ainsi, la critique merleau-pontienne de ce qui est nommé dans *Le Visible et l'invisible* le *Kosmothéôros*, c'est-à-dire le spectateur qui se tient face au monde en oubliant le lien charnel qui le relie originairement à lui, manifeste de singulières résonances avec ce que Canguilhem peut dire du biologiste, ce vivant qui étudie la vie. De même que Merleau-Ponty essaie de décrire le cordon de chair, le lien ombilical, qui unit originairement l'homme et le monde, Canguilhem ne cesse d'affirmer la singularité du biologiste par rapport au physicien qui étudie un objet, la vie, dont il fait lui-même partie parce qu'il est vivant. De même que Merleau-Ponty cherche à développer une intra-ontologie selon laquelle le rapport entre l'homme et le monde n'est pas frontal mais latéral, Canguilhem montre que le biologiste est toujours déjà ce qu'il étudie, que la connaissance de la vie se fait dans la vie[3].

---

[1] Expression utilisée à de nombreuses reprises dans *La Connaissance de la vie*, principalement dans l'article célèbre « Le vivant et son milieu ».

[2] Dans le dernier texte de son dernier ouvrage, *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Canguilhem écrit : « Il y a place en biologie, à côté des biochimistes, pour un Buytendijk ou un Kurt Goldstein ». (« La question de la normalité dans l'histoire de la pensée biologique », dans *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Vrin, Paris, 2000, p. 138).

[3] Parce que le médecin est aussi un vivant, ce que Canguilhem dit du biologiste peut être transposé au médecin. En effet, de même que le biologiste ne peut connaître la vie que de son dedans, le médecin ne doit jamais oublier qu'en tant que vivant il est

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

2. Canguilhem et Erwin Straus

Si Canguilhem est manifestement marqué par la lecture de *La Structure du comportement* de Merleau-Ponty, il existe également un lien significatif entre sa pensée et celle d'Erwin Straus ; nous allons tâcher de le mettre en évidence sur la question de l'organisme vivant. Ce rapprochement permettra du même coup de conforter la thèse d'une véritable proximité entre Canguilhem et la phénoménologie. Cette question de l'organisme vivant sera abordée d'une part à travers la critique des fondements de la physiologie et de la notion cardinale de réflexe, d'autre part à travers la question du normal et du pathologique.

2.1. La critique de la physiologie classique : Descartes et le réflexe

Chez Erwin Straus de même que chez Canguilhem, la question de l'organisme vivant prend l'allure d'une réflexion sur les thèses de la physiologie classique et, par conséquent, sur la notion de réflexe. En outre, l'un et l'autre interrogent la responsabilité de Descartes dans l'élaboration de la physiologie dont ils discutent les thèses. Nous exposerons dans un premier temps la critique de la physiologie proposée par Erwin Straus, de même que sa conception du vivant ; ensuite, par l'intermédiaire de *La Structure du comportement* de Merleau-Ponty, nous présenterons les rapports entre le vivant et son milieu tels que Canguilhem les a pensés.

L'objectif fondamental visé par Straus est épistémologique : selon le sous-titre de son livre majeur (*Vom Sinn der Sinne*, publié en 1935 à Berlin et traduit en français sous le titre *Du Sens des sens*), il s'agit pour lui de « contribuer à l'étude des fondements de la psychologie »[1]. Straus entame sa réflexion par un constat : la situation de la psychologie est catastrophique car

---

lui aussi un malade potentiel et doit pouvoir parfois mettre entre parenthèse ses connaissances objectives en vue de comprendre la douleur et l'angoisse subjectives du malade. Face au conflit typiquement médical entre l'objectivité de la connaissance et la subjectivité du malade qui souffre, le médecin doit pouvoir se mettre comme vivant souffrant à la place du malade. Canguilhem écrit : « Car il revient au médecin de se représenter qu'il est un malade potentiel et qu'il n'est pas mieux assuré que ne le sont ses malades de réussir, le cas échéant, à substituer ses connaissances objectives à son angoisse ». (« Puissance et limites de la rationalité médicale », dans *EHPS*, p. 409).

[1] E. Straus, *Du Sens des sens. Contribution à l'étude des fondements de la psychologie*, Millon, Coll. Krisis, Grenoble, 2000, désormais noté *SDS*.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

elle est réduite à la physiologie. Il n'existe qu'une psychologie physiologique qui comprend le vivant comme une somme de réflexes et de réflexes conditionnés. Autrement dit, le vivant est appréhendé comme une machine très performante intégralement déterminée par son milieu. Une telle compréhension réductrice du vivant ne permet en aucune manière de saisir le sentir et se condamne par là à ce que le sens de certaines pathologies mentales lui échappe. En effet, l'organisme machine de la physiologie classique, s'il a des sensations, s'il reçoit des sensations de l'extérieur, ne sent pas, n'est pas en communication immédiate avec le monde. En vue d'expliquer certains troubles mentaux, Straus entend donc substituer à cet organisme physiologique, sujet des sensations, l'organisme vivant, sujet du sentir. Il s'élève dès lors contre la psychologie physiologique afin de lui substituer une psychologie phénoménologique, seule à même de décrire l'expérience du sentir et de s'ouvrir par là à une compréhension intime des phénomènes morbides.

Dans *Du Sens des sens*, Straus considère que la psychologie physiologique triomphante trouve son aboutissement le plus parfait dans la théorie des réflexes conditionnés mise en place par Pavlov. Ce dernier considère le comportement animal comme intégralement réductible à une somme de réflexes et de réflexes conditionnés. Pour lui, l'organisme est une machine ultra-performante qui réagit automatiquement aux stimulations du milieu. En outre, Pavlov est animé par l'espoir de soumettre la vie psychique à la recherche objective ; cette ambition est patente dans ses écrits : « Tôt ou tard, écrit-il, la science […], éclairant brusquement et intensément notre nature si mystérieuse élucidera le mécanisme et le sens réel de ce qui préoccupe le plus l'homme, c'est-à-dire sa conscience, la souffrance d'être conscient »[1].

Or, d'après Erwin Straus, cette psychologie physiologique est tout entière issue des postulats de la philosophie cartésienne ainsi que l'indique très clairement le titre de son introduction : « La psychologie moderne dépend de la philosophie cartésienne »[2]. Dans cette perspective, Straus comprend la théorie pavlovienne des réflexes conditionnés comme « un accomplissement tardif de la philosophie cartésienne ». « L'anticipation cartésienne, écrit-il, est totale sur le plan des principes et très étendue dans les détails »[3]. Straus considère donc Descartes à la fois comme le père de l'orientation théorique générale de la physiologie moderne et comme le précurseur du concept de réflexe conditionné.

[1] I. Pavlov, *Les Réflexes conditionnés*, cité dans *SDS*, p. 57.
[2] *SDS*, p. 17.
[3] *SDS*, p. 41.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Straus affirme que la philosophie cartésienne, parce qu'elle a mis sur pied le dualisme des substances, parce qu'elle a radicalement séparé la *res cogitans* de la *res extensa*, ne peut d'aucune manière parvenir à penser l'organisme vivant, sujet du sentir. Le système cartésien permet soit de penser un sujet insularisé, l'âme pensante isolée de son corps et du monde, soit la juxtaposition de cette âme et d'un corps intégralement mécanisé. Si l'homme est envisagé comme la juxtaposition d'une âme et d'un corps, l'animal, qui ne possède pas d'âme, sera quant à lui compris à partir de son seul corps, c'est-à-dire comme une machine très performante, un automate, réagissant mécaniquement aux excitations du milieu[1]. En aucun cas, Descartes ne parvient à penser l'union indissociable de l'âme et du corps qui constitue tout organisme vivant, homme ou animal. Par conséquent, il ne peut décrire l'expérience du sentir. Si l'animal réagit mécaniquement aux incitations du milieu, le sentir humain se voit quant à lui démembré, divisé selon le dualisme des substances : les organes des sens sont tout d'abord affectés par les stimulations du milieu qui sont ensuite transmises, par l'action des esprits animaux et l'intermédiaire de la glande pinéale, à l'âme. Dans les deux cas, on ne trouve guère cette communication immédiate avec le monde que Straus appelle sentir.

Aux yeux d'Erwin Straus, une telle manière de penser a mis en place les principes directeurs de la physiologie moderne, qui s'attache selon lui à éliminer toute finalité, toute orientation de l'organisme vivant. En rattachant le corps à la *res extensa*, en le comprenant comme un bout d'étendue, Descartes affirme que l'ensemble de ses mouvements doivent être expliqués par les lois de la mécanique. Il s'insurge contre l'animisme aristotélicien et proclame que ce n'est pas l'âme qui meut le corps mais que le corps, de la même manière qu'un automate, est au principe de son mouvement. Le mouvement ne dépend pas de l'âme, il dépend de la seule disposition des organes, de sorte qu'entre un corps vivant et un corps mort, la différence est la même qu'entre une montre montée et une montre rompue : c'est la mécanique qui déraille. Dans le comportement animal, Descartes ne lit donc aucune finalité, il n'y voit que le jeu de très subtils mécanismes.

[1] « Du moment que l'art est un imitateur de la nature et que les hommes peuvent fabriquer des automates variés dans lesquels, sans aucune pensée, se trouve le mouvement, il semble conforme à la raison que la nature produise aussi ses automates, mais qui l'emportent de beaucoup sur les produits de l'art, à savoir toutes les bêtes ». (Lettre à Morus, 5 février 1649, traduction Bridoux, citée à partir de *La Formation du concept de réflexe aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles*).

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Mais Straus va plus loin. Si, en découvrant ce mécanisme radical, il se voit en mesure d'affirmer que « l'anticipation cartésienne est totale sur le plan des principes », c'est-à-dire que Descartes est l'initiateur du projet théorique global de la physiologie qui triomphera au XIX^e^ siècle, il assure également que « l'anticipation cartésienne est très étendue dans les détails », autrement dit que Descartes a inventé le concept de réflexe conditionné qu'allait par la suite reprendre, en le radicalisant, Pavlov. Cet acte de naissance du réflexe conditionné, Straus le diagnostique dans l'article 50 des *Passions de l'âme*, où Descartes décrit le dressage de chiens pour la chasse. Naturellement, les chiens courent lorsqu'ils distinguent une perdrix et fuient lorsqu'ils entendent un coup de fusil ; le dressage par habitude permet d'inverser cette tendance : les chiens vont s'arrêter lorsqu'ils verront une perdrix et courront dès qu'ils entendront un coup de fusil. D'après Straus, il s'agit là d'un exemple de réflexe conditionné qui exhibe « la preuve des affinités historico-philosophiques existant entre les conceptions de Descartes et de Pavlov »[1].

L'objectif poursuivi par Straus est alors le suivant : lutter contre la philosophie cartésienne, c'est-à-dire s'élever contre la séparation radicale entre l'homme et l'animal — « ce gouffre impossible à combler »[2] — et affirmer que le comportement animal ne peut être réduit à un strict mécanisme dépourvu de toute finalité. Il faut retrouver l'organisme vivant, ce corps finalisé, orienté qu'il appelle l'organisme expressif. Pour nous faire comprendre de quoi il s'agit, Straus nous livre un exemple :

> Un petit chien s'ébat joyeusement dans la rue. Brusquement une voiture se dirige à grande vitesse vers lui et il saute de côté. Son saut est tellement maladroit et « irréfléchi » qu'il va se heurter à un arbre alors que la voiture était prête à faire un crochet pour ne pas l'écraser[3].

À travers l'exposé de cet exemple de mouvement irréfléchi, involontaire, le but de Straus est d'amener le lecteur à comprendre que :

> Le mouvement automatique reste un mouvement orienté et doué de signification. Dans le cas particulier qui nous occupe, le chien se déplace pour éviter un danger imminent et l'orientation de son mouvement est commandée

[1] *SDS*, p. 41.
[2] *SDS*, p. 230.
[3] *SDS*, p. 309.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

> par la direction de l'objet qui approche. Le mouvement a la signification de l'évitement […][1].

Ce que Straus cherche donc à exprimer, c'est que l'organisme vivant, que représente exemplairement l'animal, se situe juste entre le comportement compris selon un mécanisme radical à partir de la notion de réflexe et le comportement compris comme l'action de la volonté, de la conscience sur le corps. Ce qu'il cherche à dégager, c'est la nappe de sens silencieuse qui habite le comportement d'un vivant. Le corps, l'organisme est habité d'un sens, est doué de sens, mais ce sens, empêtré dans la matière, ne peut jamais se reprendre lui-même et atteindre la clarté du concept. Ce sens immanent au corps désigne l'organisme comme expressif ; il désigne le fait qu'un animal ne réagit pas mécaniquement à un milieu mais qu'il comprend une situation complexe et y répond de manière sensée.

Cette conception du vivant est parfaitement similaire à celle défendue par Merleau-Ponty dans *La Structure du comportement*[2]. Dans cet ouvrage, Merleau-Ponty parvient à montrer que le vivant ne réagit pas mécaniquement à son milieu mais qu'il répond uniquement à ce qui prend sens et valeur pour lui. Il en est ainsi au niveau du plus simple réflexe : à ce stade, le stimulus est déjà une réponse et l'agent physique, loin d'être la cause de la réaction, en est plutôt l'occasion. Cette idée selon laquelle l'organisme réagit à ce qui a du sens pour lui, est confirmée par plusieurs exemples dont les plus parlants sont ceux de la réorganisation fonctionnelle. On peut en effet observer qu'un bousier, après amputation d'une ou plusieurs phalanges, peut remarcher immédiatement. Cette nouvelle marche témoigne d'une adaptation à la situation dont on ne peut pas rendre compte par des connexions nerveuses préétablies : sur un terrain inégal, rugueux, où le membre peut trouver des

[1] *SDS*, p. 309.

[2] Merleau-Ponty ne cite pas Erwin Straus dans *La Structure du comportement* ; en revanche, il y fait régulièrement allusion dans la *Phénoménologie de la perception* où il reprend dès son « Avant-propos » la distinction straussienne entre l'espace du paysage et l'espace de la géographie. On peut cependant se demander si Merleau-Ponty n'a pas déjà lu Straus lors de la rédaction de son premier livre au vu de la similitude frappante de leurs critiques concernant la théorie des réflexes conditionnés de Pavlov. En effet, tous deux s'élèvent contre Pavlov en montrant comment la théorie des réflexes conditionnés est contredite par ses propres expériences. Tous deux mettent en avant, en recourant cependant à des exemples différents, les carences épistémologiques de la théorie pavlovienne ainsi que les hypothèses *ad hoc* mises au point par son auteur (exemple du réflexe d'orientation chez Straus, exemple de la loi d'irradiation compensée par la loi d'inhibition chez Merleau-Ponty).

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

points d'application, la marche normale est conservée ; elle est au contraire abandonnée lorsque le sol est lisse. Toutefois, cette adaptation ne peut pas non plus être expliquée par une pensée conceptuelle car elle ne se manifeste pas si l'animal est seulement attaché et non pas amputé. Merleau-Ponty trouve cet exemple fascinant car il met au jour « entre le mécanisme aveugle et le comportement intelligent, une activité orientée dont le mécanisme et l'intellectualisme classiques ne rendent pas compte »[1]. L'ouvrage de Merleau-Ponty témoigne donc lui aussi que le comportement animal délivre un sens d'un nouveau type, immanent, pris dans la matière, un sens expressif, non conceptuel, qui n'est pas séparable de l'action, du mouvement du vivant dans le monde. Comme il le note très clairement : « La "chose" naturelle, l'organisme n'existe que par son sens mais le sens qui jaillit en lui n'est pas encore un objet kantien, la vie intentionnelle qui le constitue n'est pas encore une représentation, la compréhension qui y donne accès n'est pas encore une intellection »[2].

Bien qu'il n'emploie guère la notion d'expressivité, Canguilhem défend une conception analogue du vivant. *L'Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique* lui a permis de découvrir le concept capital de normativité vitale. Selon Canguilhem, la vie est une activité normative : elle ne cesse de poser des jugements de valeur. Elle est normative car elle n'est pas indifférente aux conditions qui lui sont faites, au milieu dans lequel elle émerge, aux situations qu'elle traverse. La vie est en perpétuelle relation avec un environnement vis-à-vis duquel elle n'est pas neutre : elle est au contraire intéressée par le rapport qu'elle entretient avec lui. C'est dire qu'il y a des valeurs positives et négatives qui se rattachent aux situations qu'elle traverse. La vie est une activité dynamique qui consiste à poser des jugements de valeur : elle juge sa relation au milieu comme positive ou négative, c'est-à-dire comme favorable à son maintien, à sa croissance et à son épanouissement ou, à l'inverse, comme nuisible, néfaste, destructrice, bref, pathologique. La vie est donc polarité, position inconsciente de valeurs — en un mot, normative. « Il n'y a pas d'indifférence biologique. Dès lors, on peut parler de normativité biologique. Il y a des normes biologiques saines et des normes pathologiques, et les secondes ne sont pas de même qualité que les premières »[3].

Muni d'une telle compréhension de la vie comme activité normative, Canguilhem, de même que Straus et Merleau-Ponty, ne conçoit guère qu'elle

[1] M. Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*, *op. cit.*, p. 41.
[2] *Ibid*., p. 241.
[3] *NP*, p. 79.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

puisse être intégralement soumise, déterminée par son milieu. Fondamentalement, la normativité vitale signifie que la vie est sans cesse, selon une expression reprise à Kurt Goldstein, en débat, en explication, avec son milieu. Et dans ce débat, elle a quelque chose à dire. En effet, dans la mesure où elle juge la relation qu'elle entretient avec son milieu comme positive ou négative, elle va activement réagir afin non seulement de s'adapter mais surtout de « conquérir » son milieu, c'est-à-dire d'obtenir à son égard (de même qu'à l'égard de ses probables variations) une marge d'indépendance et d'autonomie la plus grande possible. Chez Canguilhem, l'adaptation de la vie à son milieu n'est donc pas le fait de la puissance de l'environnement qui modèlerait peu à peu à son gré les formes vitales qu'il rencontre ; elle s'explique surtout par l'inventivité de la vie elle-même, par sa capacité à résoudre les problèmes qu'elle rencontre, à, comme le disait Bergson, « tourner les obstacles »[1]. La vie est institutrice, créatrice de valeurs : « Les fonctions biologiques, écrit Canguilhem, sont inintelligibles, telles que l'observation nous les découvre, si elles ne traduisent que les états d'une matière passive devant les changements du milieu »[2].

[1] H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, PUF, Paris, 1948, p. 99 : « La résistance de la matière brute est l'obstacle qu'il a fallut tourner d'abord ».

[2] *NP*, p. 117. Le paléontologue américain Stephen Jay Gould, darwiniste, refuse également de penser la vie comme une matière plastique que la sélection naturelle pourrait façonner à sa guise pour mettre en place des adaptations de plus en plus parfaites et spécialisées des organismes. Penser la sélection naturelle comme un principe de perfection, c'est nier la dimension historique de l'évolution et laisser prise aux créationnistes. L'adaptation parfaite des organismes à leur milieu peut en effet être apparue d'un coup, sur décret divin. Ce qui témoigne avant tout de l'évolution des espèces, de leur dimension historique, ce sont les imperfections, les étrangetés et les bizarreries des organismes. Ce sont les ratés qui témoignent de l'histoire des organismes : un organisme n'est pas tant déterminé par son milieu que par son histoire. Les bizarreries montrent comment l'évolution a dû se faire au sein d'une histoire et composer avec elle ; les étrangetés des organismes témoignent de la résistance du patrimoine génétique à être modifié. Néanmoins, si l'histoire des organismes contraint dans une certaine mesure l'évolution, elle permet aussi des inventions surprenantes. L'idée de Gould, c'est que le passé des organismes est une sorte de réservoir à partir duquel les organismes pourront trouver une parade inattendue aux problèmes posés par le milieu. Il s'attarde dès lors souvent sur des exemples de cooptation fonctionnelle où les organes sont de façon impromptue utilisés d'une manière nouvelle (c'est l'exemple classique des nageoires qui servent de pattes). Ainsi, Gould défend comme Canguilhem une inventivité radicale du phénomène vital (d'ailleurs confirmée par sa théorie des équilibres ponctués et son analyse du schiste de Burgess) : la vie est pensée comme une puissance et l'adapta-

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Il n'est dès lors pas étonnant de voir Canguilhem rédiger dans *La Connaissance de la vie* un article intitulé « Le vivant et son milieu » dans lequel il va approfondir les avancées de son *Essai* en s'appuyant sur von Uexküll et Goldstein, qui constituaient déjà des références majeures pour Straus et Merleau-Ponty. Le vivant, explique-t-il, ne subit pas son milieu, il le constitue. Le vivant ne réagit pas par des mouvements à des excitations physiques, il réagit à des signaux par des opérations. Ce n'est pas une machine, c'est un machiniste. Dans l'exubérance du milieu physique comme producteur d'excitations dont le nombre est théoriquement illimité, le vivant ne retient que quelques signaux qui sont déterminés à partir de ses besoins subjectifs. Le vivant découpe donc à l'intérieur du monde abstrait de la science ce qu'il appelle, selon l'expression de Von Uexküll, un monde propre, une *Umwelt*. Dans la même perspective, Goldstein montre que l'organisme doit être appréhendé comme une totalité, c'est-à-dire comme une essence singulière ; selon lui, le réflexe le plus simple doit être compris à partir de cette totalité. Le stimulus est donc déjà une réponse et l'organisme, loin de réagir passivement aux excitations du milieu, le constitue, le crée selon ses propres valeurs. De là, Canguilhem est en droit de conclure, de la même manière qu'Erwin Straus, que « l'être de l'organisme, c'est son sens »[1].

---

tion dépend autant de la vie que des aléas du milieu. En outre, comme chez Canguilhem, l'adaptation n'est pas pensée comme une adaptation spécifique à des conditions locales déterminées mais bien comme une marge de manœuvre par rapport au milieu, comme une indépendance relative du vivant à l'égard du milieu. D'une certaine manière, Gould aurait pu dire, comme Canguilhem quelques années plus tôt, que la vie « multiplie d'avance les solutions aux problèmes d'adaptation qui pourront se poser » (*NP*, « Nouvelles réflexions », p. 199 ; voir également les nombreux livres de Gould : *La vie est belle*, *Le pouce du panda*, *Quand les poules auront des dents*, *Le sourire du flamant rose*…).

[1] *CV*, « Le vivant et son milieu », p. 188. *In fine*, ce que font ces auteurs, c'est défendre la spécificité de la biologie par rapport aux sciences physico-chimiques. La biologie ne consiste pas à étudier les réactions physico-chimiques des vivants ; la biologie doit comprendre pourquoi telle réaction physique prend sens pour un vivant dans son comportement. Comme le dit Merleau-Ponty : « L'objet de la biologie n'est pas d'étudier toutes les réactions que l'on peut obtenir sur un corps vivant dans des conditions quelconques — mais celles-là seulement qui sont ses réactions, comme on dit, des réactions adéquates. […] On ne cherche pas à faire de la physique dans le vivant mais la physique du vivant » (M. Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*, *op. cit.*, p. 164). Dans la même perspective, Canguilhem écrit qu' « un organisme n'est jamais égal à la totalité théorique de ses possibilités » (*CV*, « Le vivant et son milieu », p. 187). On comprend dès lors pourquoi, selon ces auteurs, le labora-

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Dans cette critique d'une conception déterministe du milieu, une étape est encore franchie avec *La Formation du concept de réflexe aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles*. Cet ouvrage est animé par une double motivation. Canguilhem cherche, d'une part, à confirmer ses précédentes affirmations et lutte à nouveau contre une conception déterministe du milieu[1] ; d'autre part, il s'attelle à un exercice pratique d'histoire des sciences qui témoigne de son héritage bachelardien. Dans cette étude d'histoire des sciences consacrée au concept de réflexe, Canguilhem rencontre bien évidemment Descartes. Cependant, les principes épistémologiques sévères qu'il s'est fixés pour guider sa recherche l'amènent à affirmer, contrairement à Straus, que Descartes n'est nullement le précurseur du concept de réflexe ni celui du concept de réflexe conditionné.

Quelles sont ces règles épistémologiques ? À notre sens, elles naissent d'une méfiance viscérale à l'égard de l'idée de précurseur. Utilisée à la légère, la notion de précurseur fournit en effet une vision faussée de l'histoire des sciences : vision linéaire dont la particularité est justement de nier la dimension historique de l'objet dont elle traite. L'épaisseur de l'histoire apparaît non dans la continuité — qui rend les époques comme transparentes les unes aux autres — mais dans une succession de discontinuités, de ruptures. Cela ne signifie pas pour autant qu'on ne peut découvrir de

---

toire est un milieu bien particulier qui place le vivant dans une situation pathologique. En effet, pour pouvoir mettre au point une « physique du vivant », il faut l'étudier dans son milieu naturel afin de pouvoir étudier les comportements qui sont les siens et qui dessinent un monde qui n'appartient qu'à lui.

[1] Il est clair que le concept de réflexe se met en travers de sa philosophie et qu'il doit l'affronter pour le désavouer. On sait ce qui le caractérise : une excitation déclenche une réaction immédiate quasi explosive, irrépressible : dès que l'on approche un objet de l'œil, il s'ensuit une brusque fermeture des paupières. Le réflexe désigne donc une réaction locale, segmentaire (l'organisme n'y prend part d'aucune manière dans sa totalité) et mécanique (la réaction est fixée d'avance pour un stimulus externe donné). Le déterminisme enserre désormais l'organisme : le milieu l'emporte sur le vivant et l'oblige à réagir d'une manière fixée d'avance. Au XIX^e^ siècle, Pflüger en fixe les lois. Or, Canguilhem dans son *Essai* défendait, grâce au concept de normativité, une conception de l'organisme comme total et inventif. Il doit donc absolument prendre en compte les thèses sur le réflexe pour maintenir avec force ses positions. Que ce projet, politique puisqu'il s'agit d'affirmer l'autonomie et l'indépendance du vivant vis-à-vis de son milieu, est au centre de son propos est transparent dès l'introduction lorsqu'il écrit : « De toute façon, les physiologistes sont plus à leur aise quand ils parlent des réflexes. Le nombre de pages qu'ils leur consacrent témoigne assez de ceci que la physiologie de l'automatisme et plus aisée à faire que celle de l'autonomie » (*FCR*, p. 7).

précurseurs ; simplement qu'il faut être prudent et qu' « avant de mettre bout à bout deux parcours sur un chemin, il convient d'abord de s'assurer qu'il s'agit bien du même chemin »[1]. De telles affirmations conduisent Canguilhem à s'intéresser à la filiation des concepts et non à la succession des théories. Selon lui, ce n'est pas nécessairement dans une théorie d'inspiration heuristique générale identique à celle où, plus tard, un concept s'épanouira, que l'on doit rechercher son lieu de naissance[2]. Autrement dit, ce n'est pas parce que le concept de réflexe s'est épanoui dans une théorie générale consacrant la mécanisation de la vie que l'on doit rechercher les premières traces de ce concept dans une théorie mécanique de la vie. Ce n'est pas parce que Descartes a défendu une théorie mécanique de la vie qu'il est pour autant le précurseur du concept de réflexe. Avant de pouvoir tenir rigoureusement une semblable affirmation, il faut d'abord s'assurer que ce concept peut prendre place dans cette théorie tout en s'y intégrant de manière cohérente.

> Nous pensons personnellement qu'en matière d'histoire des sciences les droits de la logique ne doivent pas s'effacer devant les droits de la logique de l'histoire. De sorte qu'avant d'ordonner la succession des théories selon la logique de leur convenance et de leur homogénéité d'inspiration, il faut d'abord s'assurer, en présence d'une théorie donnée, où l'on cherche à déceler tel ou tel concept implicite ou explicite, qu'on s'en fait une idée de laquelle tout souci de cohérence n'est pas absent. […] On est alors conduit à chercher des filiations conceptuelles dans une direction différente. Au lieu de se

[1] G. Canguilhem, « L'objet de l'histoire des sciences », dans *EHPS*, p. 21.

[2] Cette idée d' « épanouissement » du concept est expliquée par Canguilhem de manière tout à fait précise. C'est, selon lui, ce qui fait la différence entre le « réflexe 1800 » et le « réflexe 1850 ». En 1800, le concept de réflexe de même que ses lois sont définitivement arrêtés, mais ne s'intègre à aucun savoir général. Le concept de réflexe est un bon concept mais il ne sert encore à rien. « On en discute mais on n'en sait rien parce qu'on n'en fait rien ». En revanche, en 1850, « le réflexe cesse d'être seulement concept pour devenir percept », de phénoméno-logique il est devenu phénoméno-technique. Cela signifie simplement que le concept de réflexe est désormais inscrit dans les laboratoires de physiologie (sous la forme d'appareils d'exploration montés pour lui), dans la clinique et l'hôpital (certains diagnostics de maladies nerveuses sont dressés à partir des troubles des réflexes) et dans la société entière (dans une société industrielle, fondée sur les valeurs d'automatisme et de rapidité consacrées par le taylorisme, le réflexe est un fait d'utilité publique). Pour Canguilhem, c'est donc seulement en 1850 que le réflexe devient véritablement scientifique, car un concept ne « devient véritablement scientifique qu'en s'incorporant à toute la culture contemporaine » (*FCR*, p. 161-163).

> demander quel est l'auteur dont la théorie du mouvement involontaire préfigure la théorie du réflexe en cours au XIX^e^ siècle, on est plutôt porté à se demander ce que doit enfermer une théorie du mouvement musculaire et de l'action des nerfs pour qu'une notion, comme celle de mouvement réflexe, recouvrant l'assimilation d'un phénomène biologique à un phénomène optique, y trouve un sens de vérité, c'est-à-dire d'abord un sens de cohérence logique avec d'autres concepts[1].

Canguilhem démontre alors que la cohérence du système cartésien interdit à son auteur de former le concept de réflexe. Ce n'est pas Descartes qui a mis au point la notion de réflexe mais Willis, médecin d'obédience vitaliste, rattaché au courant des iatrochimistes inauguré en autres par Paracelse et Van Helmont. Bien entendu, cela ne signifie pas que Descartes n'ait pas forgé une conception mécanique des phénomènes vitaux. Le projet théorique général qui inspire Descartes est bien un projet de mécanisation radicale de la vie, qui peut être rapproché de la physiologie classique du XIX^e^ siècle entendue comme réflexologie générale. Cependant, ce n'est pas parce que Descartes propose une théorie mécanique de la vie, ce n'est pas non plus parce qu'il donne des exemples d'authentiques réflexes, qu'il est le précurseur du concept de réflexe.

> Si l'on peut affirmer sans erreur que Descartes a décrit dans l'esprit le plus moderne les phénomène d'automatisme neuro-musculaire, si l'on est fondé à rapprocher, quant au projet, la théorie mécanique qu'il en a donnée de la théorie du réflexe que, par généralisation du concept, la plupart des physiologistes du XIX^e^ siècle ont adoptée à des fins d'explication mécaniste du mouvement automatique et parfois même du mouvement volontaire, il nous semble abusif de prêter à Descartes l'anticipation d'un concept que les idées fondamentales de son anatomie et de sa physiologie lui interdisaient de former[2].

---

[1] *FCR*, p. 5.

[2] *FCR*, p. 42. Dans le chapitre intitulé « La théorie cartésienne du mouvement involontaire », Canguilhem explique en détail pourquoi l'anatomie et la physiologie cartésiennes empêchent son auteur de formuler le concept de réflexe. Rappelons que, selon Canguilhem, on ne peut en aucun cas confondre un concept avec une théorie générale. Il y a concept lorsqu'il y a essai ou esquisse d'une définition entre un défini et un définissant. Mais cela ne signifie pas pour autant que le mot doit nécessairement être présent : en effet, le concept peut être thématisé de manière implicite. Selon Canguilhem, le mot « réflexe » de même que la notion sont absents de la biologie cartésienne. Le concept de réflexe comporte en effet deux éléments essen-

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Aux yeux de Canguilhem, Erwin Straus ne s'égare donc d'aucune manière lorsqu'il affirme que la physiologie classique, dominée par la notion de réflexe et prônant une conception mécanique de la vie, de la sensation et du mouvement, poursuit le projet cartésien. Là où Straus fait erreur, c'est lorsqu'il affirme que Descartes a mis au point le concept de réflexe conditionné[1].

---

tiels que la pensée cartésienne de l'organisme ne peut logiquement formuler. 1) L'essentiel du mouvement réflexe, c'est d'admettre que part de la périphérie de l'organisme un ébranlement qui, après réflexion dans un centre, retourne vers cette même périphérie. C'est un mouvement qui ne procède donc pas directement d'un centre, d'un siège central mais s'y réfléchit. 2) Les mouvements centripètes et centrifuges sont fondamentalement de même nature ; ils sont homogènes (ce dont rend compte la comparaison du réflexe à la réflexion de la lumière). Or, Descartes considère que l'ensemble des mouvements de l'organisme procède d'un centre, le cœur, qu'il pense non pas comme un muscle mais comme foyer ou siège d'un feu continu, d'une chaleur permanente qu'il communique au sang. En outre, la structure des nerfs lui interdit de penser l'homogénéité des mouvements centripètes et centrifuges. Les nerfs sont des faisceaux tissés de fibres à l'intérieur d'un tube, c'est une sorte de fil électrique dans un tube. Descartes explique alors le mouvement centripète non pas comme le déplacement des esprits animaux mais comme une traction immédiate de la fibre nerveuse dans son tube ; la réaction motrice est bien quant à elle un déplacement, une propagation, un transport d'esprits animaux dans l'espace compris entre la fibre nerveuse et le tube. Il y a donc une hétérogénéité des mécanismes de l'excitation et de la réaction qui lui interdit de penser le concept de réflexe.

[1] Il faut pourtant noter que Canguilhem ne cite pas cet article 50 des *Passions de l'âme* pour réfuter l'opinion selon laquelle Descartes serait le précurseur du concept de réflexe conditionné (ce qui prouve par ailleurs qu'il n'a pas lu Erwin Straus). Pour réfuter cette opinion, Canguilhem se fonde sur l'article 36 des *Passions de l'âme*, et montre que cet exemple n'est pas l'anticipation conditionnée d'une réponse inconditionnée, mais qu'il s'agit de l'invention d'une nouvelle réponse. Comme il l'explique : quand un enfant menacé par un coup élève sa main pour se protéger, cette réponse sort du cadre des réflexes conditionnés car le coup reçu n'a jamais déterminé cette réponse singulière. Cet argument semble ne pas s'appliquer à l'article 50. Cependant, si l'on accorde foi à l'interprétation de Canguilhem, on peut en effet discuter l'opinion de Straus. Straus est persuadé que le concept de réflexe se trouve chez Descartes en raison d'une conception mécanique du phénomène vital. Ce faisant, lorsqu'il repère un passage où Descartes parle effectivement d'un conditionnement et d'un dressage possible des animaux — dressage qui consiste à associer de nouvelles passions aux mouvements de la glande qui représentent à l'âme certains objets — il est persuadé que Descartes est le précurseur du concept de réflexe conditionné. Néanmoins, parce qu'il y conditionnement, dressage, y a-t-il nécessairement réflexe conditionné ? À notre sens, l'article 50 ne peut pas être l'exemple d'un

Pour conclure ce passage, notons que Canguilhem, dans son interprétation de l'anatomie et de la physiologie cartésienne, est bien plus nuancé qu'Erwin Straus. En insistant uniquement sur le dualisme des substances et sur la mécanisation radicale du corps rattaché à la *res extensa*, Straus pense que Descartes a nié toute finalité, toute orientation au sein de l'organisme vivant. En revanche, dès son article « Machine et organisme », Canguilhem parvient à montrer de manière très subtile que le mécanisme de Descartes n'est pas exclusif de la finalité. Canguilhem diagnostique, au sein même de la biologie cartésienne, non seulement concernant l'homme mais surtout concernant l'animal, une résistance des phénomènes vitaux à l'explication en termes purement et simplement mécaniques. Chez l'homme, cette résistance peut être facilement intégrée en raison de l'union de l'âme et du corps. Il n'en va pas de même pour les bêtes qui, dénuées de toute âme et de toute raison, sont réduites à la mécanique corporelle. Néanmoins, à partir du passage par lequel débute le *Traité de l'homme*, Canguilhem démontre que la théorie des animaux-machines repose sur deux postulats : d'abord, qu'il existe un Dieu fabricateur ; ensuite, que le vivant est donné comme tel préalablement à la construction de la machine. En fait, pour comprendre la théorie des animaux-machines, il faut l'apercevoir comme précédée logiquement et chronologiquement par un Dieu fabricateur — la cause efficiente — et par un vivant préexistant à imiter — la cause formelle, finale. Autrement dit, « la construction de la machine vivante implique une obligation d'imiter un donné organique préalable. La construction d'un modèle mécanique suppose un original vital »[1]. De sorte que si « Descartes fait disparaître la téléologie de la vie, il ne la fait disparaître qu'apparemment, parce qu'il la rassemble tout entière au point de départ »[2]. Il n'y a pas de mécanisme sans finalité, parce que si le fonctionnement de la machine peut s'expliquer par un strict mécanisme, la construction de la machine quant à elle ne peut se comprendre sans le recours à la finalité, c'est-à-dire à un plan selon lequel la machine va être construite en vue de quelques fins à produire[3].

---

réflexe conditionné car si les chiens peuvent être dressés à s'arrêter lorsqu'ils voient une perdrix et à courir lorsqu'ils entendent le bruit d'un coup de fusil, ils peuvent également être dressés d'une tout autre manière, tandis que dans le cadre des réflexes conditionnés tels que Pavlov les a théorisés, c'est toujours la même réaction (la salive lorsque la cloche sonne par exemple) qu'on attend.

[1] *CV*, « Machine et organisme », p. 144.

[2] *CV*, « Machine et organisme », p. 145.

[3] Canguilhem revient sur cette idée dans *La Formation du concept de réflexe aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles* où il écrit : « Et de fait, s'il est vrai qu'une horloge mal faite

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Une telle analyse de la pensée cartésienne amène Canguilhem à renverser le rapport classique entre la finalité, le mécanisme, l'organisme et la machine. Pour lui, il y a bien plus de finalité dans une machine que dans un organisme. Dans la machine, la finalité, rassemblée dans sa construction selon un dessein précis et arrêté d'avance, est univoque, rigide ; elle est durcie, accusée. La machine est construite en vue de réaliser quelque chose et elle ne possède aucune marge de tolérance par rapport à cet objectif préalablement fixé. Au contraire, la finalité qui oriente l'organisme est lâche, souple. La finalité reconnue par l'organisme permet nombres d'innovations et d'écarts ; elle est même productrice d'écarts : « La vie est expérience, c'est-à-dire improvisations, utilisation des occurrences ; elle est tentative dans tous les sens »[1]. Comme Canguilhem l'a montré dans son *Essai* à l'aide du concept de normativité vitale, l'organisme recherche inlassablement son maintien et sa conservation, d'une part, son développement et son épanouissement, d'autre part. Et pour parvenir à cet objectif, croître indéfiniment dans son être, la puissance organique est labile, plastique, inventive.

2.2. La question du normal et du pathologique

Erwin Straus et Canguilhem luttent donc tous deux contre la physiologie classique et la notion de réflexe ; ils refusent de comprendre l'organisme vivant comme un organisme intégralement déterminé par son milieu. En outre, chez l'un comme chez l'autre, cette question de l'organisme vivant va de pair avec une réflexion sur le statut du normal et du pathologique. Selon Straus, c'est lorsque l'on substituera à l'organisme-machine de la physiologie classique, sujet des sensations, l'organisme vivant, sujet du sentir, que l'on sera à même de comprendre certaines expériences morbides. De son côté, en découvrant le concept de normativité vitale qui lui permet d'envisager de manière nouvelle l'organisme vivant comme actif et créateur de son environnement, Canguilhem découvre du même coup une nouvelle manière de définir les phénomènes normaux et pathologiques.

---

n'obéit pas à d'autres lois mécaniques qu'une horloge bien réglée et qu'on ne peut les distinguer qu'au regard "du désir de l'ouvrier" et selon "l'usage auquel elle a été destinée par son ouvrier", on doit conclure que toute machine qui marche est un agencement de parties réalisant une fin qui l'habite sans trouver son principe dans les lois selon lesquelles elle se réalise. Si un animal qui vit entre bien et mal est aussi une machine, il doit être habité par quelque fin » (*FCR*, p. 55).

[1] *CV*, « Machine et organisme », p. 152.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Il ne faut en effet pas perdre de vue que Straus et Canguilhem sont médecins. Straus est avant tout psychiatre ; l'horizon de ses recherches est thérapeutique : s'il s'intéresse à la philosophie, et plus particulièrement à la phénoménologie de Husserl et Heidegger, c'est que, selon lui, la seule manière de pouvoir venir en aide à ses patients est avant tout de comprendre de manière intime le sens de leurs troubles. D'après Straus, une telle compréhension intérieure du normal et du pathologique réclame une théorie phénoménologique de l'expérience du sentir. De même Canguilhem, après ses études de philosophie menée à l'École Normale Supérieure dans la même promotion que Sartre, Lagache et Nizan, décide, alors qu'il enseigne la philosophie en terminale, d'entreprendre des études de médecine et s'intéresse de près au problème du normal et du pathologique[1].

Néanmoins, ne nous trouvons-nous pas devant une difficulté ? Car, si Straus s'intéresse au problème du normal et du pathologique à propos des troubles psychiques, Canguilhem, dans l'introduction de son *Essai*, déclare très clairement qu'il n'a pas entamé des études de médecine pour mieux comprendre les maladies mentales. Son ouvrage aborde la question du normal et du pathologique au seul niveau somatique ; il n'y est pas question de psychopathologie mais seulement de nosologie somatique, de physiologie pathologique. Est-ce à dire qu'une confrontation sur ce point n'est possible d'aucune manière ? Nullement. En effet, la démarche de Canguilhem consiste à étendre au niveau somatique les réflexions menées par plusieurs

[1] Notons que leur intérêt pour la question du normal et du pathologique n'est pas parfaitement symétrique. Straus est avant tout psychiatre ; son objectif est directement thérapeutique. La perspective de Canguilhem est quant à elle légèrement différente. Canguilhem n'a jamais pratiqué la médecine sauf pendant la guerre, comme médecin du maquis. Il a par ailleurs toujours refusé de prêter le Serment d'Hippocrate et s'insurgeait contre ceux qui l'interpellaient avec cette formule : « docteur… ». Bien que les retombées thérapeutiques et politiques des thèses de Canguilhem soient évidentes (de nombreux médecins furent attentifs aux analyses de Canguilhem, notamment son ami Péquignot), il ne les a lui-même pas directement mises en pratique. Son ambition, bien que pratico-politique, demeure celle d'un théoricien : comme il l'écrit dans l'introduction de sa thèse : « Nous avons l'ambition de contribuer au renouvellement de certains concepts méthodologiques, en rectifiant leur compréhension au contact d'une information médicale » (*NP*, p. 8). Toujours dans la même perspective, il faut souligner que Canguilhem n'a pas entrepris des études de médecine par « vocation » mais davantage pour des raisons philosophiques : n'oublions pas que Canguilhem est avant tout philosophe et qu'il demeurera professeur de philosophie durant toute sa vie. À notre avis, c'est parce qu'il cherchait à développer une philosophie du primat de l'erreur et de la technique qu'il s'est tourné vers la médecine.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

psychiatres français à propos du normal et du pathologique. Si Canguilhem discute notamment les thèses de Blondel et Lagache, c'est cependant le nom d'Eugène Minkowski, également cité par Canguilhem, que nous retiendrons ici : à l'instar d'Erwin Straus, Minkowski a en effet mis en place, notamment dans son ouvrage *Le Temps vécu*, une psychologie phénoménologique. En outre, dans un article postérieur à la rédaction de l'*Essai* et lui aussi intitulé « Le normal et le pathologique », Canguilhem étend ses conclusions au domaine de la pathologie mentale et de la folie. Une telle transposition est possible car elle se déroule non au niveau du contenu du normal et du pathologique mais au niveau de leur forme. Canguilhem, à la suite de ces psychiatres, comprend en effet le normal et le pathologique de manière structurelle : il s'agit là de deux comportements radicalement différents, de deux « allures de la vie » que tout sépare. C'est donc sur une certaine manière de comprendre formellement le normal et le pathologique, sur une certaine attitude par rapport à la maladie, qu'une comparaison entre Straus et Canguilhem est possible. À nouveau, nous nous attacherons, dans un premier temps, aux thèses parfois ambiguës d'Erwin Straus, pour ensuite nous étendre sur les conceptions canguilhemiennes du normal et du pathologique.

Après avoir posé l'organisme vivant comme organisme expressif, Straus est en mesure de décrire l'expérience du sentir. En approchant le phénomène du sentir, son objectif est de produire une nouvelle conception de la subjectivité : selon Straus, il faut penser un sujet non pas extramondain — l'âme insulaire de Descartes — mais intramondain, c'est-à-dire en communication immédiate avec le monde. Or le sentir est justement cette expérience originaire où le sujet est en communication immédiate avec le monde. Plus précisément, il s'agit d'une expérience préobjective et expressive. Le sentir, c'est la manière dont le monde s'offre à moi simplement comme présent, comme là. C'est la tonalité affective selon laquelle on appréhende l' « il y a », la transcendance, alors que le monde n'est pas encore monde et que le sujet n'est pas une conscience mais un vivant en général. Autrement dit, pour Straus, tout sentir est un se sentir : le vivant, dans l'épreuve qu'il fait du monde, fait l'épreuve de sa vivance, de son être vivant. À ce stade préobjectif, il y a donc bien une communication immédiate entre le vivant et son monde : le vivant et le monde sont reliés. Le sujet n'est pas extramondain, il s'éprouve lui-même quand il fait l'expérience du monde. Straus exprime cette relation intime entre le sujet et le monde de la manière suivante : « En sentant, nous nous éprouvons nous-mêmes dans le monde et avec le monde » ou encore : « Dans le sentir, le "Je" et le "monde" se

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

déploient simultanément pour le sujet sentant ; dans le sentir, le sujet sentant s'éprouve soi-même et le monde, soi dans le monde, soi avec le monde »[1].

Mais cette épreuve du monde et de soi-même ne se déroule pas dans une pure indétermination. Comme le dirait Ludwig Binswanger, elle se fait selon deux « directions de sens » : l'attrayant et l'effrayant. Dans le sentir, le vivant fait l'épreuve du monde selon les modalités du sympathique et de l'antipathique. Cela ne signifie pas qu'il reconnaît des qualités à des objets qu'il aurait pu isoler ; au niveau du sentir, reconnaître ces qualités, c'est simplement s'approcher d'une présence ou la fuir. Le sentir chez Straus, parce qu'il est expressif, c'est-à-dire doué d'un sens vital, ne se distingue pas d'un mouvement de poursuite ou de fuite. « Seul un être dont la structure offre à celui-ci la possibilité du mouvement peut être un être sentant »[2].

La caractérisation du sentir permet à Straus de mettre au point une véritable anthropologie intrinsèquement connectée à la pathologie mentale. Ce monde du sentir, ce moment pathique, caractérise selon lui le monde

[1] *SDS*, p. 417.

[2] *SDS*, p. 279. Maldiney fournit de nombreux exemples de ce moment pathique du sentir. Il explique notamment que, lorsqu'on entre dans une cathédrale, la sensibilité, la faculté de sentir, est d'abord disposée, mise en situation selon les modalités de l'attrayant et de l'effrayant, par le seul jeu des couleurs et des formes des vitraux. Avant toute lecture iconographique des vitraux, la sensibilité est affectée et se dispose selon les modalités du sympathique ou de l'antipathique (cf. H. Maldiney, « Le dévoilement de la dimension esthétique dans la phénoménologie d'Erwin Straus », dans *Regard. Parole. Espace*, L'Âge d'Homme, coll. Amers, Lausanne, 1994, p. 137-138). En fait, concernant l'homme, il serait plus juste de parler de mouvement d'ouverture ou de fermeture du corps au monde, d'accueil ou de rejet du monde, que de mouvement de fuite et de poursuite d'une présence. Sur ce point, Merleau-Ponty peut éclairer Erwin Straus : dans le chapitre qu'il consacre au sentir dans la *Phénoménologie de la perception*, il montre très bien comment certains malades peuvent reconnaître une couleur subliminale par la seule posture que leur corps a adoptée. Ces postures sont orientées selon deux grands axes : l'ouverture et la fermeture, l'accueil et le rejet. « La sensation est intentionnelle parce que je trouve dans le sensible la proposition d'un certain rythme d'existence — abduction ou adduction — et que, donnant suite à cette proposition, me glissant dans la forme d'existence qui m'est ainsi suggérée, je me rapporte à un être extérieur, que ce soit pour m'ouvrir ou pour me fermer à lui. Si les qualités rayonnent autour d'elle un certain mode d'existence, si elles ont un pouvoir d'envoûtement et ce que nous appelions tout à l'heure une valeur sacramentelle, c'est parce que le sujet sentant ne les pose pas comme des objets mais sympathise avec elles, les fait siennes et trouve en elles sa loi momentanée » (M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945, p. 247).

animal. L'animal est bloqué dans le sentir. Il ne possède donc pas le monde en tant que tel : il vit dans un monde tissé de présences effrayantes ou attrayantes, dans un monde d'ennemis et d'amis, de pièges et de cachettes. En outre, ce monde animal, s'il autorise une communication, est pré-linguistique. La communication est elle aussi expressive. Autrement dit, l'animal ne comprend pas les mots dans leur signification conceptuelle mais il est sensible au ton de la voix, à ses intonations amicales ou agressives.

Ce monde alinguistique du sentir dont sont exclus les végétaux est le monde de la communication entre l'homme et l'animal. L'homme partage avec l'animal le monde du sentir. Néanmoins, contrairement à lui, il n'y est nullement restreint. À côté du sentir, l'homme connaît le monde de la perception, premier moment de la connaissance. Straus tâche donc de comprendre la vie humaine en isolant deux modes d'être radicalement différents : le monde du sentir et le monde de la perception. Pour nous faire comprendre de quoi il s'agit, Straus recourt à une métaphore : il distingue l'espace du paysage et l'espace de la géographie. « L'espace du sentir est à l'espace de la perception comme le paysage est à la géographie »[1]. L'espace du paysage est un espace pathiquement orienté selon les repères du sympathique et de l'antipathique : c'est un espace tissé de zones d'ombres et de plages attrayantes. C'est un espace fuyant, mobile, où je suis fondamentalement perdu : déterminé par mon ici, l'horizon ne cesse en effet de se s'éloigner au fur et à mesure de mes déplacements. L'espace de la géographie est quant à lui l'espace de la connaissance et du langage : il s'agit d'un repère global du monde où je peux me situer précisément par rapport à un ensemble de coordonnées géométriques. Il s'agit d'un espace systématisé, fermé, clos et transparent dans sa structure.

Néanmoins, malgré cette opposition tranchée, l'objectif de Straus est de penser l'existence humaine normale comme une existence intégralement unifiée : l'homme normal oscille sans cesse du paysage à la géographie ; le paysage est toujours déjà contaminé par la géographie, de même que la géographie est toujours déjà pleine d'un paysage silencieux. Autrement dit, l'homme normal parvient à intégrer sans heurts l'événement, la surprise du sentir dans une durée, dans une histoire qui est la sienne. Contrairement à l'animal bloqué dans le sentir, il parvient à se constituer un monde reconnu et posé comme tel, tout en conservant ses attaches affectives avec lui. Cette distinction entre le monde de l'animal (qui ne peut poser le monde comme tel mais le vit dans sa seule présence expressive) et le monde humain manifeste de symptomatiques résonances avec certains propos tenus par Canguilhem

[1] *SDS*, p. 378.

dans son article « Le vivant et son milieu ». Canguilhem y retient de Von Uexküll que l'animal se constitue sa propre *Umwelt* par prélèvement au sein du monde géographique — de l'*Umgebung*, qui n'est en fait rien d'autre que l'*Umwelt* de l'homme —, et que l'*Umwelt* de l'homme est quant à elle dépassée dans la *Welt*, l'univers de la science[1]. Cette triple distinction permet de comprendre certaines nuances de la pensée straussienne. Elle pointe du doigt une assimilation qu'il s'agit de refuser : l'assimilation entre l'univers géographique de la perception et l'univers de la science. Straus écrit :

> La structure de l'espace géographique n'est d'aucune manière identique à l'espace physique. […] Mais l'espace géographique a néanmoins des affinités avec l'espace physique, lequel indique précisément que l'espace géographique est l'espace du monde humain de la perception, car dans notre vie quotidienne nous vivons entre la pure physique et le pur paysage[2].

Cependant, ce que Straus présente lorsqu'il décrit le monde de la géographie, c'est l'espace physique. Mais les précautions qu'il a prises auparavant nous indiquent que le monde de la géographie n'existe jamais séparé du sentir : il est toujours animé, habité par le sentir[3].

---

[1] *CV*, « Le vivant et son milieu », p. 185.

[2] *SDS*, p. 378.

[3] Les nuances apportées par Canguilhem permettent de penser que le monde géographique ne correspond pas à un primat absolu du théorique. Le monde quotidien de l'homme n'est pas un monde strictement théorique. On comprend au contraire, à la manière de Bachelard, que la théorie, la science, s'instaure dans une rupture à l'égard de la vie humaine quotidienne qu'elle dénonce comme illusoire. Comme l'écrit Canguilhem : « Or, cet univers de l'homme savant, dont la physique d'Einstein offre la représentation idéale […] parce qu'il entretient avec le milieu propre de l'homme vivant un rapport direct, quoique de négation et de réduction, confère à ce milieu propre une sorte de privilège sur les milieux propres des autres vivants. L'homme vivant tire de son rapport à l'homme savant, par les recherches duquel l'expérience perceptive usuelle se trouve pourtant contredite et corrigée, une sorte d'inconsciente fatuité qui lui fait préférer son milieu propre à ceux des autres vivants, comme ayant plus de réalité et non pas seulement une autre valeur. En fait, en tant que milieu propre de comportement de la vie, le milieu des valeurs sensibles et techniques de l'homme n'a pas plus de réalité que le milieu propre du cloporte ou de la souris grise. La qualification de réel ne peut en rigueur convenir qu'à l'univers absolu, qu'au milieu universel d'éléments et de mouvements avéré par la science, dont la reconnaissance comme tel s'accompagne nécessairement de la disqualification au titre d'illusions ou d'erreurs vitales, de tous les milieux propres subjective-

En revanche, lorsque le paysage n'anime plus la géographie, on bascule irrémédiablement dans l'espace physique et, du même coup, dans la pathologie. Car, si l'homme normal mène une existence unifiée, il n'en va pas de même du malade. Selon Straus, on peut comprendre certains phénomènes morbides comme l'incapacité de mener une existence unifiée : les schizophrènes seraient bloqués dans le sentir tandis que les mélancoliques seraient rivés à la géographie[1]. Straus suggère donc un curieux rapprochement entre la folie et l'animalité, qu'il considère souvent comme les portes d'entrée au monde du sentir. En effet, dans la mesure où le sentir, dans l'existence humaine, est toujours déjà travaillé et recouvert par la perception, Straus affirme qu'un accès à la pureté du sentir demeure possible à travers l'animalité et la folie, qui tiennent lieu de véritable réductions phénoménologiques[2]. Ce rapprochement connaît cependant certaines limites. Car si l'animal est de droit, par essence, bloqué dans le sentir, il n'en va pas ainsi du malade qui expérimente là une situation empirique bien particulière. En outre, régressant au seul niveau du sentir, le malade emporte avec lui les

---

ment centrés, y compris celui de l'homme » (*CV*, « Le vivant et son milieu », p. 196).

[1] « Le mélancolique sait ce que signifie perdre le contact avec le paysage. Le déprimé figé dans le temps est éloigné du paysage, il voit le monde de haut, comme s'il se plaçait dans la perspective des oiseaux, il le voit comme sur une carte géographique, il plane au dessus du sol. Là, un homme poursuit son travail, là une femme à ses fourneaux prépare le repas ; tout cela lui apparaît comme s'il s'agissait d'une maison de poupée… » (*SDS*, p. 388). Curieusement, ces descriptions du mélancolique font écho à celles d'Eugène Minkowski concernant la schizophrénie : le schizophrène est en effet décrit comme celui qui a perdu le contact immédiat avec la vie : le seul rapport qu'il entretient avec le monde est un rapport de connaissance. Minkowski écrit : « Touché dans son dynamisme vital, le schizophrène non seulement sent tout s'immobiliser en lui, mais est encore comme privé de l'organe nécessaire pour assimiler ce qui est dynamique et vit au dehors. En dedans comme au dehors, il ne sait plus que juxtaposer ». Minkowski parle alors de la schizophrénie comme d'un rationalisme morbide (*Le Temps vécu*, PUF, Quadrige, Paris, 2005, p. 259).

[2] Nous nous permettons ici de douter d'une véritable pureté du sentir concernant l'animal. En effet, s'il était véritablement plongé dans le sentir, l'animal serait condamné à ne vivre que des expériences ponctuelles à chaque fois nouvelles : il irait de surprises en surprises, sans être capable d'aucune manière d'unifier dans une certaine durée son expérience, bref il serait complètement désorienté. Or, le comportement animal nous semble tout de même doté d'une certaine détermination et d'une certaine durée. Les animaux sont par exemple dotés de mémoire et reconnaissent leur territoire et l'allure des personnes auxquelles ils sont habitués.

lambeaux de sa géographie, c'est-à-dire de son langage. Contrairement à l'animal, le schizophrène, continue de parler et seul le démantèlement, l'incohérence de ses paroles témoigne de son enfermement dans le monde du sentir.

Le sentir du malade se voit donc altéré en profondeur. De même que dans la mélancolie, c'est la combinaison intime de la géographie qui est retravaillée, il semble que, dans la schizophrénie, c'est la structure même du sentir qui se voit modifiée. Lorsqu'il affirme que le sentir est lui-même profondément transformé dans l'expérience pathologique, Straus sous-entend que la maladie, l'état pathologique, est radicalement hétérogène à l'état normal : entre eux, il ne s'agit pas seulement d'une différence de degré mais bien d'une différence de nature. Il ne faut pas oublier que Straus lutte contre la réduction de la psychologie à la physiologie. Or, comme Canguilhem l'a montré dans son *Essai*, le principe fondamental de la physiologie scientifique est de fournir une base objective pour définir ce qui est normal et ce qui est pathologique. Dans cette perspective, le pathologique n'est jamais qu'une dérivation quantitative — par excès ou par défaut — du normal. En médecine, c'est Claude Bernard qui illustre au mieux cette tendance en comprenant le diabète comme simple excès de sucre dans le sang. Transposé en psychiatrie, ce principe consiste à comprendre certains troubles mentaux comme le taux déficient de telle ou telle hormone. Luttant contre une psychologie réduite à la physiologie, il semblerait peu conséquent que Straus conserve son mot d'ordre et refuse toute spécificité, toute originalité au domaine de la pathologie. Au contraire, à l'instar de Minkowski, il essaie de penser une véritable spécificité du pathologique : les troubles morbides sont bel et bien des altérations qualitatives de la vie normale qui engagent le malade sur des chemins qui n'appartiennent qu'à lui[1].

Ce faisant, Straus rejoint intégralement Canguilhem qui, dans son *Essai,* s'est justement attaché à penser la différence qualitative entre le

[1] Il nous semble que cette interprétation est confirmée par ce que Straus affirme au sujet des hallucinations. Les hallucinations ne doivent pas être comprises comme des troubles physiologiques (par l'irritation des centres nerveux, des données sensibles apparaîtraient comme elles apparaissent dans la perception par l'action de stimuli physiques sur les mêmes centres nerveux) mais comme des troubles de la faculté de sentir : « Les hallucinations sont des modifications primaires du sentir » ; « Elles prennent naissance dans un trouble et une modification du mode sympathique de sentir » écrit-il en signifiant très clairement qu'il s'agit là d'une modification en profondeur du sentir lui-même. « [Les hallucinations sont] des modifications de l'existence propre des sujets dans leur communication avec le monde, c'est-à-dire comme un mode différent d'être-dans-le-monde » (*SDS*, p. 424-425).

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

normal et le pathologique. Le normal physiologique n'est plus compris comme la moyenne statistique d'une fonction donnée ni le pathologique comme la transgression des constantes normales au-delà d'un seuil fixé d'avance. On ne peut déterminer objectivement le normal et le pathologique : il n'y a d'état normal ou pathologique que relativement à une situation singulière, c'est-à-dire au rapport qu'un vivant singulier entretient avec son milieu. Ainsi, une anomalie anatomique, fonctionnelle ou génétique peut s'avérer normale dans un milieu précis, et pathologique dans un autre. Davantage même, et c'est une leçon de Darwin : une anomalie peut s'avérer plus que normale, c'est-à-dire plus avantageuse dans un milieu donné que ses congénères soi-disant normaux, et peut finir par s'imposer.

Toutefois, malgré cette relativité du normal et du pathologique, Canguilhem établit un critère qui permet de distinguer, pour un individu singulier considéré successivement dans le temps, la maladie et la santé. Le normal et le pathologique sont compris comme deux allures différentes de la normativité vitale. La normativité du vivant, c'est sa capacité à instituer des normes, des règles, c'est-à-dire à dominer son milieu. La maladie est alors comprise comme une normativité restreinte : c'est l'incapacité du vivant à imposer ses normes à son environnement. Dans la maladie, le vivant ne possède plus de marge de manœuvre vis-à-vis de son milieu et de ses variations : il est rivé à lui, dominé par lui. D'une certaine manière, dans la maladie, c'est le milieu qui devient garant de la survie du vivant. Dans ce cas, la tendance fondamentale du vivant sera une tendance à la conservation : malade, il s'agit d'éviter toute crise de la relation avec le milieu. La vie du malade est décrite comme une vie diminuée : être malade, c'est vivre dans un environnement rétréci, limité. En revanche, la santé n'est rien d'autre qu'une normativité accrue. Le vivant domine son milieu, son environnement. Il le domine à ce point qu'il peut surmonter les réactions catastrophiques liées aux transformations de l'environnement. La santé est une espèce de « sur-adaptation » : être en santé c'est être plus qu'adapté à son environnement, c'est être adapté non seulement à lui mais également à ses probables variations. Ainsi, le vivant en santé, loin d'être retreint à un milieu spécifique, est libre par rapport au milieu et par rapport aux écarts du milieu. On comprend alors que Canguilhem parle de la santé en termes à la fois d'assurance et de risque : la santé, « c'est une assurance vécue au double sens d'assurance contre le risque et d'audace pour le courir. C'est le sentiment d'une capacité de dépassement des capacités initiales, capacité de faire du

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

corps ce qu'il ne semblait pas promettre d'abord »[1]. Cette capacité d'institution des normes, comporte nécessairement le risque normal de tomber malade. Dès 1943, Canguilhem est virulent sur la question :

> Contre certains médecins trop prompts à voir dans les maladies des crimes, parce que les intéressés y ont quelque part du fait d'excès ou d'omissions, nous estimons que le pouvoir et la tentation de se rendre malade sont une caractéristique essentielle de la physiologie humaine. Transposant un mot de Valéry, nous avons dit que l'abus possible de la santé fait partie de la santé[2].

Quelques années après, transposant ces réflexions au domaine de la pathologie mentale, il écrit :

> Nous ne pensons pas que ces vues sur le problème de la physio-pathologie soient démenties par leur confrontation au problème de la psychopathologie, au contraire, car c'est un fait que les psychiatres ont mieux réfléchi que les médecins au problème du normal. Parmi eux, beaucoup ont reconnu que le malade mental est un « autre » homme et non pas seulement un homme dont le trouble prolonge en le grossissant le psychisme normal. En ce domaine, l'anormal est vraiment en possession d'autres normes. Mais la plupart du temps, en parlant de conduites ou de représentations anormales, le psychologue ou le psychiatre ont en vue, sous le nom de normal, une certaine forme d'adaptation au réel ou à la vie qui n'a pourtant rien d'un absolu, sauf pour qui n'a jamais soupçonné la relativité des valeurs techniques, économiques, ou culturelles, qui adhère sans réserve à la valeur de ces valeurs et qui, finalement, oubliant les modalités de son propre conditionnement par son entourage et l'histoire de cet entourage, et pensant de trop bonne foi que la norme des normes s'incarne en lui, se révèle, pour toute pensée quelque peu critique, victime d'une illusion fort proche de celle qu'il dénonce dans la folie. Et de même qu'en biologie, il arrive qu'on perde le fil conducteur qui permet devant une singularité somatique ou fonctionnelle de distinguer entre l'anomalie progressive et la maladie régressive, de même il arrive souvent en psychologie qu'on perde le fil conducteur qui permet, en présence d'une inadaptation à un milieu de culture donné, de distinguer entre la folie et la génialité. Or, comme il nous a semblé reconnaître dans la santé un pouvoir normatif de mettre en question des normes physiologiques usuelles par la recherche du débat entre le vivant et son milieu — recherche qui implique l'acceptation normale du risque de maladie —, de même il nous semble que la norme en matière de psychisme humain c'est la revendication et l'usage de la

[1] G. Canguilhem, *Écrits sur la médecine*, Seuil, coll. Champ freudien, Paris, 2002, p. 61.
[2] *NP*, p. 133.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

liberté comme pouvoir de révision et d'institution des normes, revendication qui implique normalement le risque de folie[1].

[1] *CV*, « Le normal et le pathologique », p. 216-217.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2, 2010 (Actes 2), p. 146-163
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Vie et praxis : le statut de l'organisme dans la *Critique de la Raison dialectique*

Par FLORENCE CAEYMAEX
Université de Liège – FNRS

« Tout se découvre dans le *besoin* […] le besoin institue la *première contradiction* […] avec l'organisme […] le temps dialectique est entré dans l'être puisque l'être vivant ne peut persévérer qu'en se renouvelant »[1]. Dans la *Critique de la Raison dialectique*, besoin et organisme constituent les points de départ de l'exposition sartrienne de la *praxis* individuelle et donc, par suite, de l'exposition de la *praxis* historique concrète, saisie avec toutes ses déterminations. Or ce point de départ, qui permet de saisir la dialectique à son niveau pour ainsi dire le plus élémentaire ou abstrait, demeure vraisemblablement décisif pour la totalité du texte : bien après le Livre I de la *Critique*, le livre III, qui s'est hissé au niveau de la compréhension de la conflictualité et des luttes, se replace d'un bond au plan de l'émergence de la *praxis* ou de l'action — au plan de la *vie organique* — et conclut sa troisième section en réaffirmant que la détermination première de la *praxis* historique, c'est la nécessité de « sauver la vie », de perpétuer la vie[2], nécessité liée au caractère indépassable de l'expérience de la rareté, c'est-à-dire du besoin. Cette boucle opérée dans l'exposition est certes caractéristique de la mise en œuvre d'une rationalité dialectique, mais elle témoigne aussi de l'importance que Sartre accorde à la *vie* dans le déploiement de celle-ci.

[1] J.-P. Sartre, *Critique de la Raison dialectique*, t. 1 : *Théorie des ensembles pratiques* (1960), Gallimard, 1985, p. 194-196. Désormais cité *CRD I*.
[2] J.-P. Sartre, *Critique de la Raison dialectique*, t. 2 : *L'intelligibilité de l'Histoire*, Gallimard, 1985, p. 394 et p. 399. Désormais cité *CRD II*. Ce second tome correspond au Livre III de la *Critique* et la section C, que l'éditeur du texte a choisi d'isoler, est titrée : « Singularité de la *praxis* : éclatement du cycle organique et avènement de l'Histoire ».

Or, il ne va nullement de soi que la notion de « vie », empruntée soit à la métaphysique soit aux sciences naturelles, joue un rôle primordial pour la compréhension dialectique du devenir des formations socio-historiques telle que Sartre la conçoit, bien au contraire. Certes, celui-ci entend très certainement rappeler, après *L'Idéologie allemande*, les « présuppositions réelles » de la conception matérialiste de l'histoire : les individus humains vivants, considérés aussi bien dans leur organisation corporelle que dans le rapport qu'ils entretiennent avec le reste de la nature[1], que les *Manuscrits de 1844* définissaient comme le « corps non organique de l'homme »[2]. Il est vrai par ailleurs que la notion de besoin joue elle aussi un rôle à toutes les étapes de la pensée de Marx et qu'il est donc peu surprenant que nous la retrouvions chez Sartre. Mais s'il est évident que le recours à la notion de besoin dans la dialectique sartrienne trouve ses raisons dans le fait que celle-ci s'entend comme une contribution au marxisme, on peut pourtant s'étonner du fait qu'elle soit référée non pas d'emblée aux rapports sociaux, mais d'abord aux déterminations de la vie organique.

Il faut en effet rappeler que la refondation de la dialectique matérialiste, dans la *Critique*, s'appuie sur des acquis méthodologiques issus de la phénoménologie sartrienne. Celle-ci, d'une part, exclut de manière *nécessaire* toute dialectique de la Nature et, d'autre part, développe une philosophie de la *praxis* encore largement tributaire de l'ontologie phénoménologique. Sous ces deux aspects, la dialectique sartrienne ne devrait-elle pas renoncer à prendre son point de départ au niveau de la vie organique ? Examinons les choses d'un peu plus près.

Le refus d'une dialectique de la Nature ne procède pas seulement de constatations de fait concernant les données des sciences naturelles[3], mais, plus profondément, de considérations théoriques et gnoséologiques sur la rationalité dialectique elle-même, qu'on ne trahit nullement en les qualifiant de « phénoménologiques ». Selon Sartre, l'idée d'une dialectique de la Nature emprunte à la *doxa* des sciences naturelles l'*a priori* de l'existence d'un objet donné et totalisé dont le comportement obéit à des lois propres

[1] K. Marx et F. Engels, *L'Idéologie allemande*, dans *Œuvres III (Philosophie)*, La Pléiade, Gallimard, 1982, p. 1054. Désormais cité *O III*.

[2] K. Marx, *Critique de l'économie politique (Manuscrits de 1844)*, trad. K. Papaioannou (1972), Allia, 2007, p. 110.

[3] Sartre note, à l'époque, que « pour l'instant, la biologie, dans le domaine concret de ses recherches, demeure positiviste et analytique » et qu'elle ne laisse aucune place à l'hypothèse directrice qui considère les processus comme des totalisations. Dès lors, l'idée d'un passage « dialectique » de l'inorganique à l'organique reste, jusqu'à nouvel ordre, une « hypothèse métaphysique » et rien de plus (*CRD I*, p. 152, n. 1).

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

qu'il revient à la connaissance de découvrir : « Elle présente la dialectique *a priori* et sans justification comme loi fondamentale de la Nature »[1]. Mais sa visée dépasse de très loin celle des diverses sciences naturelles, puisque qu'elle entend intégrer l'histoire humaine à la totalité d'une « *Histoire naturelle* », en suivant l'évolution « qui engendre la vie à partir de la matière, l'homme à partir des formes élémentaires de la vie, l'histoire sociale à partir des premières communautés humaines »[2]. La dialectique de la Nature constitue pour Sartre l'indice du dogmatisme propre au matérialisme dialectique[3], lequel n'interroge jamais rigoureusement les conditions de possibilité de cette connaissance et de son objet, et plus précisément celles de son apparaître ; le *Dia-Mat* a par avance forclos le problème en renvoyant le sujet lui-même au domaine de l'objectivité naturelle. Sartre, qui qualifie le matérialisme dialectique — et son idée d'une dialectique de la Nature — d'essai « gigantesque » et « avorté », adopte ici une posture phénoménologique depuis laquelle le *Dia-Mat* se présente comme une forme achevée de ce que Husserl aurait qualifié comme un *naturalisme*.

Le lecteur de Sartre suffisamment informé de *L'Être et le néant* qui entreprend de lire la *Critique* peut aisément constater que ce qui s'appelle désormais la *praxis individuelle* est à bien des égards la transposition de ce qui s'appelait autrefois le pour-soi. La description des structures de celui-ci, de style phénoménologique, était centrée sur le *mode d'être* propre à l'existence pour-soi, grâce à la mise entre parenthèses méthodique de la question de l'être substantiel ou de la nature réelle de la conscience, selon une approche anti-objectiviste et anti-naturaliste, à nouveau. S'il y a bien une transposition des structures de l'existence pour-soi à la *praxis*, s'il y a bien une dette de la *Critique* à l'égard de *L'Être et le néant*, comment la description de la *praxis* peut-elle alors trouver son commencement dans une description de la vie organique ? Comment une philosophie d'inspiration phénoménologique, qui suspend explicitement toute approche substantialiste de la réalité au profit d'une approche descriptive et eidétique de la phénoménalité pourrait-elle tout d'un coup intégrer une philosophie de la vie ? N'est-ce pas justement à partir d'une mise entre parenthèses de ce que la phénoménologie nomme la *Realität*, la réalité naturelle, que la philosophie sartrienne avait pu substituer la notion d'*existence* à celle de *vie* ? N'y a-t-il pas une incompatibilité de principe entre l'existentialisme phénoménologique qui définit

[1] *CRD I*, p. 146.
[2] *Ibid.*
[3] *CRD I*, p. 146 *sq.*

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

l'existence humaine ou le vécu par sa négativité, et les philosophies qui prennent appui sur la positivité du vivant pour penser l'homme ?

Cette série de questions trouvent leur réponse dans la *Critique* à condition de bien cerner le statut de la vie organique dans la dialectique de la *praxis*, d'une part, et de saisir la fonction de cette référence à l'organisme vivant dans l'économie générale de l'ouvrage, dans son projet d'ensemble, d'autre part : rien moins que l'élaboration d'une rationalité dialectique et matérialiste de l'histoire. Nous allons montrer que le passage par la vie — par la condition organique — est essentiel à l'élaboration d'une dialectique *matérialiste* de la *praxis* qui ne contrevienne pas aux exigences théoriques de l'antinaturalisme phénoménologique, et qu'il rend manifeste les apports proprement sartriens à la rationalité dialectique.

L'organisme pratique

Pour Sartre, la seule rationalité qui soit à la hauteur de l'intelligibilité de l'histoire est la rationalité dialectique ; plus précisément, une rationalité dialectique *et* matérialiste — nous reviendrons sur ce point majeur du matérialisme. Naturellement, la dialectique ne saurait être identifiée ni à une série de lois générales du mouvement de l'être, ni à une simple méthode arbitrairement administrée de l'extérieur à un secteur particulier de celui-ci (l'histoire)[1] : en tant, précisément, que *rationalité*, elle doit être tout uniment le rythme et le mouvement de la connaissance *et* celui de son objet, « aventure singulière de son objet »[2]. C'est la raison pour laquelle Sartre peut parler d'une *expérience dialectique* et désigner par là à la fois la nature même de l'expérience historique *et* la tâche de compréhension du sens de l'histoire. Le champ de cette expérience dialectique est et ne peut être que l'expérience humaine elle-même, celui de la *praxis* humaine ; ce qui fait la valeur de vérité de la rationalité dialectique de l'histoire tient au fait *que notre expérience est dialectique en elle-même, qu'elle obéit à une logique dialectique*. Si la dialectique est la « logique vivante de l'action » qui se « découvre en

[1] *CRD I*, p. 149-150, où Sartre reprend la critique engelsienne de l'idéalisme, qui dénonce chez ce dernier l'imposition de lois de la pensée à la Nature et à l'Histoire, tout en montrant comment Engels tombe à son tour dans ce même piège en obligeant « les sciences [naturelles, n.d.a.] à vérifier une raison dialectique qu'il a découverte dans le monde social ».
[2] *CRD I*, p. 155.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

cours de *praxis* », la compréhension de l'histoire s'apparente à une auto-explicitation de l'expérience historique[1].

Cette auto-explicitation n'a cependant rien d'une description naïve ou immédiate. Le travail du premier tome de la *Critique* s'apparente plutôt à une genèse, non pas réelle, mais idéale de l'expérience socio-historique[2]. Plus exactement, à une genèse idéale des « ensembles pratiques », partant des structures générales de la dynamique des totalités sociales. Cette genèse se donne pour point de départ un donné ontologique indépassable, qui est aussi l'origine de la dialectique à l'œuvre dans les totalités sociales. Ce point de départ n'est rien d'autre que la *praxis* individuelle, où l'on peut saisir la dialectique à son niveau le plus élémentaire : « *Toute la dialectique historique repose sur la praxis individuelle en tant que celle-ci est déjà dialectique* »[3]. Or cette *praxis*, loin d'être référée au mode d'être de la conscience pour-soi, comme c'était le cas dans *L'Être et le néant*, paraît au contraire engendrée à partir d'un fait, d'un *factum contingent* : la vie organique. Un tel point de départ suspend provisoirement le recours aux dualités conscience/chose et pour-soi/en-soi, structurantes de l'ontologie phénoménologique de 1943, pour signaler l'émergence d'un *rapport élémentaire* au sein même de la matière. En effet, la vie organique ne relève pas de l'en-soi inerte ; en tant que vivant, l'organisme présente une temporalité ou une durée et il est donc, à ce titre, à lui-même sa propre totalisation ou sa propre fin. Cependant l'organisme dont nous parle Sartre n'est pas *n'importe quel organisme*, car, nous le verrons, il y a différentes modalités de la temporalisation vivante. Le texte apporte en effet une importante précision : l'organisme dont il est question est celui qui se reproduit ou persévère dans son être en faisant constamment l'épreuve négative du *besoin* — ce qui, sur le

[1] *CRD I*, p. 156 : elle devient « méthode théorique et pratique quand l'action en cours de développement se donne ses propres lumières ».

[2] La qualification d' « idéale » signifiant ici que l'exposition sartrienne de la dialectique des totalités sociales, conforme en cela à une inspiration hégéliano-marxienne, procède de l'abstrait au concret, ce dernier terme désignant, non pas le réel par opposition à l'idée, mais un résultat de pensée : un objet de connaissance, fruit de la synthèse de déterminations multiples. Contre l'illusion idéaliste, Marx et Sartre à sa suite affirment que cette synthèse reste cependant rigoureusement distincte de la « genèse du concret lui-même », c'est-à-dire de la genèse réelle ; ce que Sartre exprime sous la formule de l'irréductibilité de l'Être au Connaître, ou encore d'un « monisme dualiste » interne au marxisme. V. K. Marx, *Introduction générale à la critique de l'économie politique* (1857), dans *Œuvres I (Économie I)*, La Pléiade, Gallimard, 1963, p. 255 (ouvrage désormais cité *O I*) et *CRD I*, p. 143-145 et 153.

[3] *CRD I*, p. 194.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

plan objectif et intersubjectif correspond à l'épreuve de la rareté. « Tout se découvre dans le *besoin* : c'est le premier rapport totalisant de cet être matériel, l'homme, avec l'ensemble matériel dont il fait partie »[1]. Donc le rapport totalisant de l'organisme à lui-même n'est pas seulement un rapport à soi en circuit fermé, tout en intériorité, mais bien un rapport à un dehors. Ce rapport, Sartre le dit « univoque » et « d'intériorité »[2], ce qui signifie qu'il est *constitutif* de l'organisme. En quoi consiste-t-il ? Sans aucun doute, le besoin est un manque ou une lacune objective, par exemple d'énergie ou de nourriture, et ce qui manque « peut être réduit à des éléments inorganisés ou moins organisés »[3]. Mais en réalité le besoin ne saurait être seulement une lacune objective. Il est un manque à l'intérieur de l'organisme sous la condition que cet organisme vise lui-même sa propre restauration, sa propre totalisation par-delà ce manque. On pourrait dire, plus simplement, que le besoin n'est pas un manque *dans* l'organisme mais un manque *pour* l'organisme : le besoin n'arrive qu'à l'être capable d'éprouver ce manque *comme besoin*, à un être capable — selon une formule bien sartrienne — d'être à lui-même son propre manque. Le besoin est un manque vécu : en effet, il n'a de sens que pour un être qui vise à se conserver ou à restaurer son intégrité. Le besoin, c'est le manque en tant qu'il se définit *pour* une totalité à venir, pour un être qui *est* sa propre totalisation.

C'est ici seulement que nous retrouvons, transposée, la distinction établie de longue date entre les modes d'être que sont l'en-soi et le pour-soi. Seul un être pour-soi peut connaître le besoin. De l'autre côté, l'en-soi est pleine positivité, c'est-à-dire identité à soi. Dans la philosophie sartrienne, la pleine positivité, ou encore « l'inertie » qui caractérise le mode d'être en-soi a une signification très précise : l'être en-soi se caractérise par des relations d'extériorité pure et simple de ses éléments, comme une pure multiplicité ; les relations qui régissent les éléments de l'en-soi sont d'extériorité ou d'indifférence, des relations qui n'affectent en rien les termes qu'elles réunissent. Autrement dit, si l'on peut imaginer retirer une partie d'un être en-soi quelconque, il faut admettre que cette modification *ne changera rien au reste, que l'être ne manquera pas de cette partie, parce que l'être en-soi ne forme jamais un Tout — auquel seul quelque chose peut véritablement manquer*. Au contraire, et dans la mesure où un manque ne concerne que l'être qui vise sa propre totalité, nous dirons qu'il est le fait d'un être qui connaît des relations d'intériorité, *en qui le manque engage la totalité de son*

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

être. Ce qui se disait du manque dans *L'Être et le néant* vaut désormais, dans la *Critique*, pour le besoin.

Sur cette base, nous pouvons affirmer, avec Sartre, que le besoin fait surgir une dialectique au cœur même de la matérialité : « Par le besoin, en effet, apparaît dans la matière la première négation de négation et la première totalisation »[1]. Pour l'organisme, le manque est évidemment négation car, d'une certaine façon, il défait sa complétude ; mais à la vérité, le besoin est à double face, une négation de cette négation, puisque le besoin est aussi bien le mouvement par lequel l'organisme est tendu vers sa propre totalisation. Dans la mesure où il n'y a de besoin que sur fond d'une visée de sa propre intégrité à reconquérir, le besoin est négation de la négation, donc affirmation ou position d'une totalité organique qui tend à sa propre conservation *comme totalité organique*.

On notera que la totalité organique est ici seulement projetée ou future : « Le besoin comme négation de la négation, c'est l'organisme lui-même se vivant dans le futur à travers les désordres présents comme sa possibilité propre »[2] ; le besoin instaure dans la matérialité organique un rapport temporel « du futur au passé à travers le présent » — ce rapport étant « rapport fonctionnel de la totalité à elle-même » dont l'organisme est la fin[3]. Le besoin, en d'autres termes, ne peut être le fait que d'un être qui a des fins, d'un être qui est à soi-même sa propre fin. Le besoin n'est donc pas seulement un état objectif de la matière vivante mais tout d'abord la structure téléologique la plus primitive du vivant ou de l'organisme.

Si l'on s'en tient à cette simple circularité temporelle, nous ne saisissons pas dans toute son intensité la contradiction interne au besoin comme manifestation la plus primitive de la *praxis*. En effet, il faut bien voir que, si le manque ou le besoin correspond à une espèce de désintégration de l'organisme, c'est précisément dans la mesure où le besoin est toujours déjà travail, recherche positive de ce qui va permettre son assouvissement. D'une certaine façon, le besoin est pour l'organisme une sortie de soi-même, un mouvement de dépassement qui est extériorisation de soi ; le besoin lui-même est extériorisation, celle-ci n'est pas consécutive au besoin, qui est déjà une projection hors de soi. Plus concrètement, Sartre nous dit que l'organisme qui connaît le besoin se porte vers l'inorganique, dépasse l'organique vers l'inorganique. Ce qui signifie que le besoin est d'emblée rapport à soi — la tentative de se rétablir — *tout en étant rapport à ce qui*

[1] *CRD I*, p. 194.
[2] *CRD I*, p. 197.
[3] *CRD I*, p. 196-197.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

n'est pas soi et qui doit permettre la restauration de l'intégrité organique : « Le besoin est lien *d'immanence univoque* avec la matérialité environnante en tant que l'organisme cherche *à s'en nourrir* »[1]. Que fait, en effet, l'organisme qui éprouve un besoin ? Le besoin n'est pas un manque passif, nous l'avons vu, puisqu'il est tout entier dépendant d'un mouvement par lequel l'organisme se pose comme totalité à venir ou se totalise. Il *fait* donc bien quelque chose. Et que fait-il ? Il *organise* le milieu d'extériorité de manière à faire exister des moyens devant servir à sa propre restauration : « Il se manifeste comme totalité et […] dévoile l'environnement matériel, à l'infini, comme champ total des possibilités d'assouvissement »[2]. On voit donc que le dépassement, cette tension vers soi qui caractérise le besoin est une totalisation dans deux sens absolument coextensifs : c'est le mouvement par lequel l'organisme *se totalise* mais aussi et dans le même mouvement *totalise* ou unifie l'environnement matériel, lui donne un sens, comme ensemble de moyens pour ses fins. À la lettre, il *organise* cet environnement inorganique selon ou d'après ses propres fins, c'est-à-dire qu'il impose *un sens* ou *une unité* à l'extériorité dispersive qui l'entoure.

Totalisation et organisation de l'environnement extérieur, le besoin est déjà à sa manière un commencement d'action, et ainsi la forme la plus primitive de la *praxis*. Il est tout à fait significatif que Sartre prenne l'exemple de la faim : ce que l'on appelle le besoin de nourriture se manifeste en effet non pas comme une lacune dans l'être affamé, mais bien par une série de *conduites* qui, dit Sartre, « répète[nt] les conduites élémentaires de la nutrition : mâchonnements, salivations, contractions stomacales, etc. », qui pour ainsi dire fonctionnent à vide[3]. Ces conduites sont le commencement de l'action. Et cette action, cette *praxis* élémentaire, est tout ensemble un mouvement d'extériorisation et d'intériorisation, ou encore « médiation synthétique de l'intériorité et de l'extériorité »[4].

Le devenir inorganique de l'organisme

Si le besoin est un mouvement hors de soi de l'organisme qui se projette dans le milieu extérieur, une extériorisation, nous voyons bien, en même temps, que ce mouvement est également une intériorisation de cette extériorité, dans

[1] *CRD I*, p. 194.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*
[4] *CRD II*, p. 351.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

la mesure où celle-ci se voit unifiée, intégrée par l'ipséité même de l'organisme tendu vers sa propre totalisation ou restauration. Ce qui caractérise un organisme mû par le besoin, c'est le fait de trouver *son être* hors de lui-même, dans l'extériorité. Il est structurellement branché sur un dehors. Dire en effet que le besoin est le fait d'un être qui se totalise, c'est admettre que cet être, l'organisme, n'est pas sa propre totalité : il l'est seulement sur le mode de l'avoir-à-être — pour reprendre une expression de *L'Être et le néant* empruntée à Heidegger —, autrement dit il a *à la faire* sans cesse. Et ce faire est quelque chose de très concret, nous l'avons vu : à son niveau le plus élémentaire, l'organisme doit *se faire* de manière très pratique, avec son corps, dans les choses extérieures, en les utilisant et en les tournant à son profit, en modifiant la figure du monde. En d'autres termes il doit s'inscrire obligatoirement dans un univers d'extériorité et pour cela, se faire *inorganique*. Sartre parle d'un « devenir-inerte de l'organisme se produisant dans la perspective d'organiser l'inerte »[1] :

> La totalité organique agit sur les corps inertes par l'intermédiaire du corps inerte qu'*elle est* […] c'est par l'inertie même et du dehors qu'un corps peut agir sur un autre corps dans le milieu d'extériorité[2].

Il y a donc un devenir-inorganique de l'organisme, une extériorisation de l'intériorité organique qui semble être la condition nécessaire de la totalisation organique mobilisée par le besoin, au point que Sartre peut dire que :

> […] la totalité organique doit se faire matière inerte : c'est en tant que système mécanique qu'elle peut modifier l'environnement matériel : l'homme du besoin est une totalité organique qui se fait perpétuellement son propre outil dans le milieu de l'extériorité[3].
>
> L'organisme, en se définissant comme inertie dirigée, se constitue *hors de lui* et par l'extériorité de son unité, *comme une machine*[4].

L'homme lui-même se comporte comme une machine ; la *praxis* constitue l'organisme en outil.

---

[1] *CRD II*, p. 361.
[2] *CRD I*, p. 196.
[3] *CRD I*, p. 195-196.
[4] *CRD II*, p. 363.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

> Et quand il pèse sur un levier de toute sa pesanteur, la machine est là, entière : transmutations énergétiques, action de la pesanteur sur le levier et, à travers son utilisation technique, élévation de tel ou tel objet concret, tout cela n'a qu'un sens : l'utilisation de l'inertie par l'inertie organique dans la direction déterminée par « l'unité » de l'organisme[1].

L'action, en tant que totalisation, ne consiste pas seulement à unifier le dehors ou l'extériorité comme moyen transitoire de la restauration de l'organisme ; pour utiliser à son profit l'environnement extérieur, l'organisme doit constituer l'extériorité en lui-même : « Le corps organisé prend sa propre inertie comme médiation entre la matière inerte et son besoin »[2]. Sartre appelle cela la *passion* de l'organisme, affirmant que l'action est précisément le choix de cette passion[3]. Le procès totalisant est donc un mouvement de dépassement de l'extériorité — sinon nous ne pourrions parler d'organisme — mais c'est un dépassement qui conserve, *c'est-à-dire qui ne peut s'affranchir de cette extériorité parce qu'il est extériorisation.*

> L'organisme lui-même comme dépassement de la multiplicité d'extériorité est une première négation univoque, car il conserve en soi la multiplicité et s'unifie contre elle sans pouvoir la supprimer[4].

Ainsi, l'unification du divers inorganique que la *praxis* réalise ne s'identifie pas à une intégration de l'inorganique par l'organique : tout ce qu'elle réalise, ce sont des synthèses qui restent passives — ces synthèses formant ce que Sartre appelle le « pratico-inerte » — qui « ont pour objet de maintenir l'organisme pratique en vie »[5]. S'il y a donc, derrière le besoin, le rapport pratique de la vie à elle-même, rapport à soi de l'organisme, ce rapport s'effectue *via* l'inorganique, sans résorber celui-ci, sans surmonter l'extériorité dans une intériorité supérieure :

> La *praxis* […] n'intègre pas les substances inorganiques dans une unité biologique […] mais […] se borne à les arracher au monde de l'extériorité dispersée et à les marquer du sceau de la vie sans leur communiquer cette vie même[6].

---

[1] *Ibid.*
[2] *CRD I*, p. 196.
[3] *CRD II*, p. 343.
[4] *CRD I*, p. 199.
[5] *CRD II*, p. 349.
[6] *Ibid.*

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Nous n'agissons donc que sur l'inerte, ou par la médiation de l'inorganique[1] qui suppose, comme on l'a vu, le devenir-inorganique de l'organisme. Ainsi le mouvement d'intériorisation et de totalisation effectué par l'organisme pratique implique-t-il toujours un mouvement contraire d'extériorisation qui ne cesse de le désintégrer : « La *praxis* est par elle-même une dégradation et une décompression de l'intégration organique »[2]. Cette contradiction fondamentale sans résolution est le ressort dialectique de l'être qui fait l'épreuve du besoin, c'est-à-dire du manque nié, de l'être agissant pour surmonter ce manque. L'être qui peut manquer ou expérimenter le besoin est un être dont l'intériorité ou le rapport totalisant à soi est strictement coextensif aux *actes* qu'il accomplit dans l'extériorité inorganique, qui condamne à jamais la possibilité de sa totale intégration organique et ne cesse de le menacer *en tant qu'organisme*. On peut dès lors regarder le besoin pour ainsi dire par en dessous ou à l'envers : le besoin n'est pas seulement le mouvement par lequel l'univers extérieur devient la chance de l'organisme, il manifeste en même temps l'univers extérieur ou l'extériorité comme ce qui précisément *défait ou détruit l'intériorité de l'organisme, ou qui empêche l'organisme de se totaliser, de boucler la boucle avec soi*. L'organisme pratique qui fait l'épreuve du besoin est donc la synthèse instable et contradictoire de deux mouvements ou tendances opposées, de « forces »[3], sans résolution possible de ce conflit.

Fonctions vitales et praxis organique

Quel est à présent le rapport exact entre la vie organique et la *praxis*, et comment préciser, à partir de là, la spécificité de la *praxis* comme dialectique originaire ou élémentaire ? La *praxis* est toujours la *praxis* d'un organisme, mais elle ne se réduit pas à la pure organicité. Bien au contraire, car l'agir ou la *praxis* a sa source dans le besoin, qui par lui-même est déjà une désintégration de la circularité organique. Plus profondément, l'action ou la *praxis* semble être l'envers du besoin, car éprouver le besoin, c'est œuvrer à la restauration de soi. Et cette œuvre, on l'a vu, doit en passer par l'extériorité ou l'inorganique. Non pas de façon transitoire en attendant la restauration prochaine de l'intégrité organique pure, mais de façon structurelle, nécessaire et permanente ; l'extériorisation est constitutive de l'agir. Le rapport de l'or-

[1] *CRD II*, p. 351.
[2] *CRD II*, p. 349.
[3] *CRD II*, p. 199.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

ganisme à son environnement (à l'inorganique) n'est pas un acte, n'est pas à proprement parler une *praxis*, s'il ne s'effectue par la médiation indépassable de l'inertie inorganique, donc par dépassement de l'organisme ou de l'organicité pure. *Praxis* est donc synonyme de désintégration organique : il y a donc une *désorganisation constitutive de l'activité de l'organisme pratique.*

Car il y a des formes de vie dont le mouvement totalisateur n'entraîne pas cette tension entre l'organique et l'inorganique caractéristique de *l'action*. Ce sont les formes de vie qui s'effectuent *via* de simples *fonctions adaptatives*[1]. Les végétaux, nous dit Sartre, peuvent réaliser directement la « synthèse vivante des minéraux »[2], autrement dit, transformer directement les éléments extérieurs « en éléments intégrés de la substance vivante »[3]. Si les organismes vivants connaissent naturellement tous des ruptures d'équilibre, dans le cas de la vie végétative, et du cycle d'adaptation qui le caractérise, « la rupture d'équilibre vient de l'Univers et l'organisme se change pour se retrouver dans le même rapport objectif avec l'environnement »[4]. Les *fonctions vitales* ne font rien d'autre qu'accomplir directement la restauration de l'intégration organique. Pour le végétal — mais Sartre évoque plus généralement d'autres formes de vie possibles que celles des organismes pratiques —, vivre signifie simplement rétablir en permanence un équilibre antérieurement donné et que l'univers vient rompre. La fonction vitale accomplit une temporalité cyclique dans laquelle l'organisme est un « rapport fonctionnel de la totalité à elle-même »[5]. Il y a bien une temporalité pour le vivant organique ou la vie végétative, mais le temps biologique est un temps qui ne fait rien : l'avenir gouverne le présent dans la stricte mesure où cet avenir s'identifie rigoureusement au passé, il n'y a pas de différence entre les deux. La transformation immédiate de la lumière ou des minéraux en substance vivante est un processus cyclique et non historique, régi par l'identité de soi à soi — d'où il résulte que ces formes de vie ne connaissent pas le besoin à proprement parler, mais seulement le manque objectif.

Sartre oppose donc la *fonction vitale* à l'*action ou praxis organique.* Si l'action est toujours l'action d'un organisme et qu'à ce titre sa « raison d'être originelle est de reproduire la vie », si l'action est bien une des modalités de la vie en tant qu'elle se porte vers elle-même, la totalisation pratique est *médiate ou médiée,* ou encore *indirecte*. Cette médiation, nous l'avons vu,

[1] Fonction *vs.* action : voir aussi *CRD II*, p. 355.
[2] *CRD II*, p. 351.
[3] *CRD II*, p. 360.
[4] *CRD II*, p. 360.
[5] *CRD I*, p. 196.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

c'est l'inorganique, c'est la nécessaire extériorisation qui n'est pas un moment consécutif à celui de l'intériorisation propre à l'organisme, mais un mouvement longitudinal au mouvement d'intériorisation et qui va en sens contraire. La *praxis* est donc toujours *en excès* sur les fonctions organiques ; elle est, dit Sartre, « fonction extériorisée », elle rompt la *fonctionnalité* de l'organisme. Ce dépassement et cette extériorisation ne sont rien d'autre que les modifications que l'organisme apporte à lui-même et au monde par son action ou son travail : « À partir du moment où l'organisme réalise des modifications *au-dehors* en fonction d'un objectif, nous pouvons parler d'*acte* »[1].

Ainsi l'action correspond-elle *in fine* à « un éclatement du cycle organique » — conditionné par la rareté ou l'expérience du besoin —, à une rupture du « cycle de l'adaptation » qui ouvre véritablement une temporalité dialectique, créatrice, donnant à la vie une historicité.

On voit donc que la *praxis*, tout en restant ordonnée à la reproduction de la vie, se caractérise par son autonomie à l'égard de la pure vie organique. Paradoxalement — mais c'est là, au fond, l'indice de la dialecticité de la *praxis* —, cette autonomie à l'égard de la vie a pour contrepartie la stricte condition de l'inorganique et de l'extériorité. L'acte tel qu'il s'est manifesté dès le besoin est très exactement ce « dépassement » de la pure vie organique vers l'inorganique qu'il tente d'organiser *parce qu'il ne peut réaliser lui-même la synthèse du vivant*[2]. L'organisme pratique est l'être qui doit modifier l'inerte, c'est-à-dire travailler et se produire en milieu d'extériorité, pour reproduire sa vie. Pour l'organisme pratique, vivre signifie se produire en produisant des unités limitées et relatives dans le champ de l'extériorité, c'est se perdre pour se trouver : c'est unifier partiellement l'être dispersif. Par le besoin et l'action, « l'être-intérieur-à-soi du vivant devient son être hors-de-soi dans le champ de rareté »[3] ; un tel mouvement implique un relâchement ou une décompression de l'intégration ou de la totalité organique, autrement dit *le travail du négatif.*

[1] *CRD II*, p. 360.
[2] *CRD II*, p. 351.
[3] *CRD II*, p. 353.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

La vie organique dans la *Critique* : matérialisme, dialectique et questions de méthode

Nous sommes à présent en mesure de répondre à la question soulevée à l'entame de ce développement. Pourquoi Sartre a-t-il fait démarrer la « théorie des ensembles pratiques » au niveau de la vie ou du vivant ? Pourquoi ne s'est-il pas contenté, finalement, de dialectiser le rapport d'être caractéristique de l'existence pour-soi et de rebaptiser celui-ci par le terme de *praxis* ? Quels sont les enjeux, et donc les conséquences de ce parti pris ?

Ce parti pris est d'abord lié aux finalités du projet sartrien : une contribution au marxisme par le biais d'une *critique*, au sens kantien du terme, de la rationalité dialectique ou plus exactement des *usages* de la rationalité dialectique dans une certaine conjoncture théorique. Sartre entend renouveler l'interrogation sur les conditions de possibilité d'un savoir de l'histoire qui soit à la fois matérialiste et dialectique, afin de rendre sa légitimité au *matérialisme historique* contre son dévoiement dans le *matérialisme dialectique*. Or il est clair que, si le *Dia-Mat* emprunte la voie la plus dogmatique de la dialectique de la Nature entreprise par Engels — d'où les discussions récurrentes d'Engels dans l'introduction à la *Critique* —, la dialectique « critique » dont Sartre tente la restauration ne peut faire l'économie des conditions *matérielles* de l'existence humaine. Tout l'enjeu est donc, pour le matérialisme de Sartre, non pas de nier la dimension naturelle ou organique de celle-ci, mais de soustraire la pensée de l'unité homme-nature à toute métaphysique englobante de la Nature comme à tout matérialisme naïf dérivé des sciences naturelles — aux deux ornières de la dialectique de la Nature, en définitive[1]. C'est donc tout naturellement que Sartre est amené à élaborer un *matérialisme de la praxis*, qui substitue, à sa détermination ontologique[2], une compréhension dialectique de cette unité.

Il serait donc erroné d'identifier la dynamique de l'organisme pratique soumis au besoin — l'objet des premiers développements du Livre I — à l'assignation d'une quelconque origine naturelle ou biologique de la dialectique. À travers la contradiction de l'organique et de l'inorganique, Sartre ne cherche qu'à décrire, à son niveau le plus élémentaire, c'est-à-dire

[1] Qui, d'un point de vue phénoménologique, tombent, nous l'avons indiqué d'entrée de jeu, sous le reproche de « naturalisme ».

[2] Au point qu'on peut parler, au sujet du matérialisme de Marx, aussi bien qu'au sujet du marxisme de Sartre, d'un « matérialisme sans matière » (E. Balibar, *La philosophie de Marx*, La Découverte, 1993, p. 24), d'un matérialisme affranchi de tout essentialisme.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

abstrait (encore désolidarisé de ses déterminations socio-historiques concrètes), la dialectique de l'action en la référant non pas à l'initiative d'un sujet agissant, ni à un substrat biologique, mais à la logique immanente de la production de la vie. Il prolonge en ce sens les indications fournies par Marx lui-même, en extrayant la signification dialectique des catégories mobilisées dès les *Manuscrits de 1844*. Dans ce texte, Marx affirmait que

> l'universalité de l'homme apparaît […], au point de vue pratique, dans le fait que la nature tout entière devient son corps non organique dans la mesure où elle est : I. son moyen de subsistance immédiat et II. la matière, l'objet et l'outil de son activité vitale. Quand elle n'est pas elle-même le corps humain, la nature est le corps non organique de l'homme[1].

Dans *L'idéologie allemande*, Marx et Engels donnent à cette unité homme-nature le statut de première « présupposition réelle » de la théorie matérialiste de l'histoire :

> Le premier état de fait à constater, c'est donc l'organisation corporelle de ces individus et la relation qui en résulte pour eux avec le reste de la nature […] Toute historiographie doit partir de ces bases naturelles et de leur modification par l'action des hommes au cours de l'histoire[2].

Et cette unité n'est pensable que dans la mesure où la relation homme-nature s'effectue sur le plan d'une *production* dans laquelle la nature est toujours déjà historique et l'histoire, toujours « naturelle »[3]. Si les *Grundrisse* affirmeront ensuite que cette unité n'a pas à être *expliquée* — n'étant pas le « résultat d'un processus historique »[4] — la nature reste qualifiée comme « corps non organique » de l'individu, lui-même étant aussi bien cette nature non organique « en tant que sujet »[5].

Si les analyses de Marx et d'Engels peuvent n'être pas indemnes de « naturalisme », le prolongement que leur donne Sartre en insistant sur la dialecticité du rapport entre l'organique et le non-organique (appelé par

---

[1] K. Marx, *Critique de l'économie politique (Manuscrits de 1844)*, *op. cit.*, p. 110.
[2] *O III*, p. 1054-1055.
[3] *O III*, p. 1078-1079.
[4] K. Marx, *Principes d'une critique de l'économie politique (1857-1858)*, dans *Œuvres II (Economie II)*, La Pléiade, Gallimard, 1968, p. 329. Ouvrage désormais cité *O II*. Au processus historique correspond bien plutôt la dissolution du lien qui unit le travailleur à la condition naturelle de son existence, à laquelle il se réfère « comme à sa propre existence non organique » (*O II.*, p. 339).
[5] *O II*, p. 328.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Sartre « inorganique ») au niveau de la *praxis* montre que celle-ci est toujours en excès sur les simples *fonctions* organiques (décrites comme adaptatives, cycliques, répétitives). Mais non pas au sens d'une « exception » humaine à l'égard de l'ordre naturel — nous sommes bien en régime matérialiste —, car la portée de cette distinction entre action et fonction est d'ordre gnoséologique plutôt que scientifique ou métaphysique : elle signifie que la *praxis* doit faire l'objet d'une rationalité spécifique, une rationalité dialectique.

On a remarqué que l'un des traits caractéristiques de la dialectique sartrienne vient du fait que, rejetant explicitement une rationalité analytique et explicative, elle adopte à l'égard de son objet une visée de nature compréhensive, adressée à l'ordre des fins et non focalisée sur l'ordre des causes[1]. Cette rationalité dialectique de style « compréhensif » n'est cependant pas référée à un ordre de réalités spirituelles, ni destinée à assurer la méthode des sciences de l'esprit. Elle se déploie ici sur un plan rigoureusement matériel, où la distinction entre la vie organique pure et l'organisme pratique importe moins que la *différence* de l'organique et de l'inorganique.

C'est ici que se signale l'originalité de la dialectique sartrienne. Toute vie est certes un rapport entre un organisme et son milieu et ce rapport doit être conçu comme rapport de l'organique à l'inorganique. Mais il ne s'agit pas de deux types de choses ou de deux régions de l'être, mais, plus profondément, de « deux états de la matérialité »[2]. Nous sommes donc ici au niveau des *modes d'être de la matérialité*, et non de la description des différents genres de *réalités* matérielles. Nous avons vu que la pure vie organique consiste en une assimilation, une intégration directe de ce qui est nécessaire à sa reproduction vitale. La vie « purement organique » est à elle-même *immédiatement* — cycle adaptatif —, et d'une certaine façon il n'y a pas pour elle de différence entre l'organique et l'inorganique[3]. Au contraire, *l'organisme pratique* est celui pour lequel il y a de l'extériorité insurmontable, pour lequel l'intégration intégrale ou totale est impossible. La différence, la tension entre organique et inorganique *est constitutive de la praxis* ; *la praxis est ce qui fait différer organique et inorganique, intériorité et*

[1] Voir ci-dessus, la question de la totalisation. Le problème de la finalité, ou de la structure « téléologique » de la *praxis* est déterminant pour toute la *Critique*, qui reste ainsi l'héritière de la philosophie du « projet » antérieurement développée par l'ontologie phénoménologique.

[2] *CRD I*, p. 195, 197 et 201.

[3] Sartre dit que le végétal assimile directement les minéraux, donc l'inerte ou l'extériorité ; l'extériorité est donc surmontée, réintégrée.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

extériorité comme deux mouvements contraires et cependant indissociables, synthèse de tendances opposées. En termes dialectiques, on dira que la *praxis* est le devenir inorganique de l'organisme et le devenir organique de l'inorganisé ; que c'est dans cet antagonisme que se profile, non seulement la reproduction de la vie, mais aussi la production du nouveau — la *praxis* étant l'irruption de *l'historicité* dans la vie. Cette dualité dialectique est constitutive de la vie même de l'organisme pratique, c'est une différence qui passe *à l'intérieur de lui*.

Signalons pour finir quelques conséquences théoriques de cette perspective. Si la dialectique est la rationalité spécifique de l'action ou de la *praxis*, ou, à l'inverse, si le domaine de validité de la rationalité dialectique est celui de la *praxis*, alors il faut admettre que la dialectique n'est pensable que dans un régime de finitude radicale. La reproduction de la vie est l'indépassable de la condition de l'organisme pratique, laquelle est elle-même principiellement limitée, puisque toujours livrée à l'extériorité. Or comme on l'a vu, cette limite n'est pas pour elle quelque chose d'extérieur, qui viendrait simplement du dehors, puisque c'est *par la praxis que surgit la tension ou la différence entre l'organique et l'inorganique, l'intériorité et l'extériorité*. La limitation de l'agir par l'extériorité est constitutive de l'agir. Pour emprunter une expression à Juliette Simont, on dira que la *praxis* n'est limitée qu'en tant qu'elle « s'affecte en intériorité de sa limite »[1]. Vivre, pour l'organisme pratique, c'est être en permanence confronté à ses propres limites. Des limites qui ne lui sont pas extérieures, mais qu'il a à exister, c'est-à-dire : être ses propres limites en tant qu'il les dépasse. Ceci ne signifie pas, selon nous, que l'agir constitue une sorte de puissance infinie capable de surmonter toutes les déterminations particulières, bien au contraire : l'infini n'est pas de son côté, mais bien du côté de l'extériorité dispersive de l'inorganique, ou bien du côté du cycle de l'organicité pure. La dialectique matérialiste de la *praxis* se déploie au plan de l'existence finie, celle qui est à la fois expérience de la nécessité *et* de la liberté.

Le plan de la matérialité organique ainsi décrit anticipe tous les traits caractéristiques de la dialectique de la *praxis* individuelle et sociale. Il montre au niveau le plus élémentaire de l'agir que la totalité n'existe pas, qu'elle est seulement le terme projeté d'un mouvement de totalisation qui se produit en même temps comme détotalisation (intégration-désintégration). Les enjeux de cette thèse sont à nouveau gnoséologiques, ce sont des problèmes de méthode à grande portée critique vis-à-vis de la tradition

[1] J. Simont, « La *Critique de la Raison dialectique*, du besoin au besoin, circulairement », dans *Les Temps Modernes*, n. 472, nov. 1985, p. 739.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

marxiste : sur le plan sociologique, à l'égard de toute conception organiciste et strictement fonctionnaliste des ensembles sociaux, sur le plan politique, à l'égard de toute prétention à la fondation d'un *corps* politique[1]. La totalité est le fait de l'être qui la pose comme fin, c'est-à-dire qui la fait, mais auquel le tout n'est jamais donné. Pour ces raisons, nous pouvons dire que l'interrogation sur la vie organique dans la *Critique* recèle, non pas une ultime *Lebensphilosophie*, mais la possibilité d'une singulière conjonction de la dialectique matérialiste et de l'antinaturalisme phénoménologique.

[1] Comme Jean Bourgault l'a parfaitement montré, la réfutation sartrienne de l'organicisme a une portée critique très forte à l'égard de la métaphore du « corps politique » qui traverse toute la pensée moderne ; dans une veine matérialiste, elle ne se contente pas d'en dissoudre l'illusion, mais indique en même temps la *nécessité* de « l'apparence organique du groupe » (J. Bourgault, « Repenser le corps politique. "L'apparence organique du groupe" dans la *Critique de la Raison dialectique* », dans *Les Temps Modernes*, n. 632-633-634, juil.-oct. 2005, p. 477-504).

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2, 2010 (Actes 2), p. 164-179
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

« L'homme ne peut jamais être un animal »

Par ÉTIENNE BIMBENET
Université Jean Moulin – Lyon III

Résumé « L'homme ne peut jamais être un animal » : aussi surprenant que cela puisse paraître, la formule est de Merleau-Ponty lui-même, dans *La Structure du comportement*. Nous montrons ici qu'une telle formule non seulement est viable, mais qu'elle illustre un dispositif anthropologique parfaitement cohérent, mis en place dans le premier ouvrage de Merleau-Ponty et opératoire jusqu'à la fin de son œuvre. La phénoménologie merleau-pontienne de la perception, comme son ontologie du sensible, explicitent un acte (la perception) ou un mode d'être (le sensible) qui, jusque dans leur dimension la plus « sauvage » (la plus désintellectualisée), ne peuvent appartenir qu'à l'homme, c'est-à-dire à un être symbolique ou parlant.

« L'homme ne peut jamais être un animal ». On retrouve au moins deux fois cette phrase dans l'œuvre de Merleau-Ponty. Elle est d'abord donnée littéralement dans *La Structure du comportement*, et plus exactement dans le passage consacré à « l'ordre humain »[1]. Elle réapparaît d'autre part à la toute fin de l'œuvre, dans le cours du Collège de France consacré à la Nature, plus précisément dans le cours de 1959-1960 consacré au « corps humain » : « L'homme n'est pas animalité (au sens de mécanisme) + raison. Et c'est pourquoi on s'occupe de son corps : avant d'être raison l'homme est une autre corporéité »[2]. Nous voudrions montrer qu'on peut considérer cette phrase comme la formule d'une anthropologie philosophique cohérente, à

[1] M. Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*, Paris, PUF, 1942, p. 196 ; noté dorénavant *SC*.
[2] M. Merleau-Ponty, *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, éd. D. Séglard, Paris, Le Seuil (« Traces écrites »), 1995, p. 269 ; noté dorénavant *N*.

laquelle Merleau-Ponty est resté jusqu'à la fin fidèle. Il y a pourtant deux choses qui sont loin d'aller de soi dans une telle hypothèse.

Cette formule est premièrement extrême. Nous aurions du reste pu choisir une formule en apparence moins radicale, notamment celle qui l'accompagne : « L'homme n'est pas un animal raisonnable »[1]. Et il faut bien avouer que la phrase de Merleau-Ponty (« L'homme ne peut jamais être un animal ») heurte une certaine compréhension de première vue que l'on peut avoir de cette pensée : il y a bien quelque chose comme une « pente naturelle » dans cette œuvre, une pente qu'on pourrait dire archéologique en ce qu'elle consiste à enraciner la pensée objective (sous ses deux formes : l'intellectualisme philosophique et l'empirisme scientifique) dans le sol originaire de la vie corporelle et perceptive — à montrer que la pensée objective ou rationnelle n'est jamais qu'une pensée tardive et dérivée au regard de la corporéité vivante. L'homme est fondamentalement un vivant ou un corps, chez Merleau-Ponty ; il est étrange de s'entendre dire qu'il ne peut pas être un animal.

Il est clair par ailleurs que le projet philosophique de Merleau-Ponty ne fut pas d'élaborer une anthropologie philosophique. Les différents textes programmatiques ou récapitulatifs que Merleau-Ponty nous a laissés témoignent d'une seule et même ambition : construire une phénoménologie de la perception et finalement une ontologie du sensible, bref la philosophie d'un acte (la perception) ou d'un mode d'être (le sensible) dont l'homme n'est à chaque fois que le présupposé ou l'arrière-plan, et non la figure centrale. Comme dit Merleau-Ponty dans l'une des dernières notes de travail du *Visible et l'invisible*, « il faut décrire *le visible* comme ce qui se réalise à travers l'homme, mais qui n'est nullement anthropologie »[2]. Ainsi l'homme est présent du début à la fin de l'œuvre, mais jamais explicitement, ou comme le fond sous la figure de premier plan. C'est pourquoi la formule de cette anthropologie — « l'homme ne peut pas être un animal » ou bien encore « l'homme n'est pas un animal raisonnable » — demande à être explicitée ou développée ; ce que nous ferons à travers les six propositions suivantes.

1. Première proposition. La définition aristotélicienne de l'homme comme *zōon logikon* consistait essentiellement à *séparer*, en l'homme, la vie et la raison, la *zōē* et le *logos* : l'homme était d'un côté un corps vivant, de l'autre un esprit raisonnable ; d'un côté il appartenait au genre animal, dans

[1] *SC*, p. 196.
[2] M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 328.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

l'accomplissement des fonctions végétatives et sensitives, de l'autre il échappait à la vie animale, par le privilège métaphysique ou métabiologique de la raison. La genèse du corps humain confirmait ce point : l'embryon humain s'humanisait en recevant l'intellect agent « du dehors » (*thurathen*, qui signifie en grec, littéralement, « par la porte ») ; seule une faculté supra-vitale ou transcendante pouvait faire advenir un animal raisonnable[1].

C'est exactement cette métaphysique du « méta » ou de la séparation que Merleau-Ponty conteste. Il n'y a pas d'un côté un corps animal, ou « une sphère des instincts fermée sur soi »[2], et de l'autre une raison souveraine ou autonome ; devenir raisonnable c'est devenir un nouveau corps vivant ; la raison se définit comme « une nouvelle manière d'être corps »[3]. Comme le dit Merleau-Ponty dans *La Structure du comportement* : « L'esprit n'est pas une différence spécifique qui viendrait s'ajouter à l'être vital pour en faire un homme. L'homme n'est pas un animal raisonnable. L'apparition de la raison ou de l'esprit ne laisse pas intacte en lui une sphère des instincts fermée sur soi »[4]. Ainsi l'homme n'est pas animal par le corps, et humain par l'esprit ; il est un esprit incarné dans une corporéité originale, ou un corps tout entier spiritualisé. Il est une unité fonctionnelle, et non pas la réunion de deux substances hétérogènes. Le passage de *La Structure du comportement* qui développe cette idée est assez court, presque lapidaire[5] ; il mobilise en réalité quelques références majeures qui lui fournissent une manière de caution implicite.

Bergson tout d'abord n'est pas loin, et plus exactement un certain débat avec Bergson, initié quelques pages plus haut, à deux reprises[6]. La position de Merleau-Ponty consiste en l'occurrence à dire que la vie n'a jamais qu'un seul sens chez Bergson. Même si *L'Évolution créatrice* repère certaines bifurcations fondamentales dans l'histoire de la vie, cela ne fait pas, au fond, de différence fondamentale. Être en vie pour un animal est équivalent à être en vie pour un homme ; ce qui change de l'un à l'autre ce sont les « moyens » mis au service de cette vie : instinct d'un côté, intelligence de l'autre. « Mais l'action à laquelle pense Bergson est toujours l'action vitale, celle par laquelle l'organisme se maintient dans l'existence.

---

[1] Cf. G. Canguilhem, « Le concept et la vie » (1966), in *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, Paris, Vrin, 1994, p. 337.
[2] *SC*, p. 196.
[3] *N*, p. 269.
[4] *SC*, p. 196.
[5] *Ibid*., p. 195-196.
[6] *Ibid*., p. 176 et 188.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Dans l'acte du travail humain, dans la construction intelligente des instruments, il ne voit qu'une autre manière d'atteindre les fins que l'instinct poursuit de son côté »[1]. Merleau-Ponty reproche à Bergson de ne pas avoir vu que les actes humains étaient *essentiellement* différents des actes animaux ou simplement vitaux, qu'un homme était, en son agir ou en sa vie mêmes, différent de l'animal :

> De ce nouveau point de vue, on s'aperçoit que, si toutes les actions permettent une adaptation à la vie, le mot de vie n'a pas le même sens dans l'animalité et dans l'humanité, et les conditions de la vie sont définies par l'essence propre de l'espèce. Sans doute le vêtement, la maison, servent à nous protéger du froid, le langage aide au travail collectif et à l'analyse du « solide inorganisé ». Mais l'acte de se vêtir devient l'acte de la parure ou encore celui de la pudeur et révèle ainsi une nouvelle attitude envers soi-même et envers autrui. Seuls les hommes voient qu'ils sont nus[2].

Merleau-Ponty se réfère par ailleurs à Cassirer, et à sa fameuse distinction entre oppositions « substantielle » et « fonctionnelle ». L'esprit et la vie, dit Merleau-Ponty, s'opposent non pas « substantiellement » mais « fonctionnellement » : nous n'avons pas affaire à deux choses ou deux réalités, mais bien à deux types de comportements. On sait par exemple que dans *La Situation de l'homme dans le monde*, Scheler concevait la vie comme une grande « poussée originairement *démoniaque*, c'est-à-dire *aveugle* à toutes les idées et valeurs spirituelles »[3]. Une vie ainsi définie ne pouvait dès lors s'humaniser qu'à la surface d'elle-même, en se coiffant d'un esprit qui fondamentalement lui restait étranger. Dans l'histoire de la vie ce n'était jamais la vie elle-même qui se transformait mais seulement les différentes représentations qui la guident — sensation, perception, mémoire, intelligence pratique, connaissance de soi. À cela Cassirer avait répondu, dans un article de 1930[4], que si l'on conçoit la vie non comme un *Drang* aveugle, mais comme un ensemble de comportements polarisés par des significations

[1] *Ibid*., p. 176.
[2] *Ibid*., p. 188. C'est en grande partie une critique « d'époque », critique cavalière et peu charitable, sous laquelle en particulier s'entend la virulence des reproches que Politzer venait d'adresser à Bergson, in F. Arouet, *La Fin d'une parade philosophique : le bergsonisme* (1929), Paris, J.J. Pauvert, 1967.
[3] M. Scheler, *La Situation de l'homme dans le monde* (1928), trad. M. Dupuy, Paris, Aubier, 1951, p. 90.
[4] E. Cassirer, « Geist und Leben in der Philosophie der Gegenwart » (1930) ; repris in *Geist und Leben*, Leipzig, Reclam, 1993, p. 32-60.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

propres, alors la transformation du rapport intentionnel au milieu vaut déjà comme une transformation de la vie elle-même. L'apparition de la raison et de l'esprit affecte la vie de l'intérieur, si bien que notre humanité n'est jamais qu'une vie fonctionnellement différente, un nouveau type de comportement. Comme le pose Cassirer, « on n'aura plus besoin d'envisager l'esprit comme un principe étranger à toute vie, mais on pourra le comprendre comme un changement et une inversion de la vie elle-même »[1]. D'où, chez Merleau-Ponty : « Nous ne défendons pas un spiritualisme qui distinguerait l'esprit et la vie ou l'esprit et le psychisme comme deux « puissances d'être ». Il s'agit d'une "opposition fonctionnelle" qui ne peut être transformée en "opposition substantielle" »[2].

La référence sans doute la plus importante, parce que la plus englobante, concerne la *Gestaltpsychologie*, ainsi que la manière organiciste (non physicaliste) dont Goldstein se l'approprie. Koffka avait ordonné le réel de manière tripartite, redéfinissant matière, vie et esprit comme trois « champs », c'est-à-dire trois types de formes, dont chacune « intégrait » la précédente[3]. D'où une reconstruction puissamment synthétique de l'ensemble du réel, conjuguant très élégamment continuité et discontinuité, naturalisme et émergentisme. C'est ce que Merleau-Ponty appelle, pour le faire sien, le « double aspect de l'analyse, qui, en même temps, libérait le supérieur de l'inférieur et en même temps le "fondait" sur lui » :

> Cependant, tout en établissant l'idéalité de la forme physique, celle de l'organisme et celle du « psychique », et *justement parce que nous le faisions*, nous ne pouvions pas superposer ces trois ordres, et chacun d'eux, n'étant pas une nouvelle substance, devrait être conçu comme une reprise et une nouvelle structuration du précédent[4].

On notera ici que c'est pour avoir préalablement « idéalisé » la forme (pour l'avoir conçue comme un objet de connaissance, et plus exactement de perception), et ce conformément à la critique que Goldstein avait adressée aux psychologues de l'École de Berlin[5], que Merleau-Ponty peut assumer l'idée d'une pensée (d'une perception) synoptique des trois ordres en

---

[1] Cité par K. Goldstein in *La Structure de l'organisme*, trad. E. Burckhardt et J. Kuntz, Paris, Gallimard (« Tel »), 1983, p. 380.
[2] *SC*, p. 196.
[3] Cf. K. Koffka, *Principles of Gestalt Psychology*, London, Kegan Paul, Trench, Trubner and Co, New York, Harcourt, Brace and Co, 1935, p. 9 *sq.*
[4] *SC*, p. 199.
[5] Cf. K. Goldstein in *La Structure de l'organisme*, *op. cit*., chap. x.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

question. La forme n'est pas une réalité reposant en soi, elle est pour l'esprit qui la connaît et qui, la voyant accomplir le jeu de ses structurations-restructurations-déstructurations, aperçoit l'unité du processus.

On comprend mieux alors pourquoi Merleau-Ponty peut poser, non sans autorité, que l'homme « ne peut pas être un animal ». Il a de puissantes raisons théoriques de le faire. Un ensemble de débats fortement concluants viennent appuyer l'affirmation d'un « ordre humain » structurellement unifié, dans lequel le spirituel intègre la vie et en sublime le sens.

2. Deuxième proposition. Il y a donc un comportement humain fondamental, un comportement typique qui unifie structurellement ce que Merleau-Ponty appelle « l'ordre humain », et qui représente l'essence même (fonctionnelle, non substantielle) de notre humanité. Ce comportement nous *sépare* de l'animalité, justement parce qu'il est un nouveau type de comportement et non une substance (l'esprit, la raison) qui laisserait indemne la vie en nous. Cette structure englobante ou humanisante de comportement, c'est ce que Merleau-Ponty à la suite de Goldstein appelle l' « attitude catégoriale », ou encore, après Cassirer, la « fonction symbolique ».

Avant même de définir celle-ci en son contenu, on sait qu'elle est en droit coextensive à tous les comportements humains, qu'elle est ce qui s'exprime en toutes nos conduites, depuis la sexualité et l'affectivité jusqu'aux fonctions intellectuelles les plus élaborées, en passant par la perception. Lorsqu'elle fléchit, comme c'est le cas chez le fameux Schneider, alors le tableau clinique est impressionnant et quasi infini, dans la mesure où il affecte la totalité de nos conduites, linguistiques, cognitives, sensitives, motrices, ou affectives[1]. Mais au-delà de cet aspect proprement structurel le comportement symbolique possède une définition précise : c'est pour Merleau-Ponty la capacité de la multiplicité perspective. Il faut être un homme, autrement dit, pour voir une même chose sous différents points de vue, ou pour être capable d'*objectiver* la chose, en la projetant à distance de soi comme invariante au-delà de ses différents aspects. Ainsi les fameux singes de Köhler ne savent-ils pas utiliser une branche d'arbre comme un instrument, si l'on entend par là un objet perçu comme apte à différents usages :

[1] Cf. le chapitre profus (forcément profus) de la *Phénoménologie de la perception* qui décline l'ensemble de ces déficiences, et donc privativement l'ensemble des capacités que couvre l'attitude catégoriale : « La spatialité du corps propre et la motricité ».

> Devenue pour [le singe] un bâton, la branche d'arbre est supprimée comme telle, ce qui revient à dire qu'elle n'est jamais possédée comme un instrument dans le sens plein du mot […]. Au contraire, pour l'homme, la branche d'arbre devenue bâton restera justement une branche-d'arbre-devenue-bâton, une même « chose » dans deux fonctions différentes, visible « *pour lui* » sous une pluralité d'aspects[1].

Or ce pouvoir de la « structure chose »[2] ou de la variation perspective est tout sauf anecdotique. Il touche au noyau même de la perception ou à la perception *elle-même*, telle que Merleau-Ponty ne cesse d'en circonscrire l'*eidos* au long de la *Phénoménologie de la perception*. La perception d'une chose se présente en effet dans le second ouvrage de Merleau-Ponty, comme dans tous ceux qui suivront, comme une visée présomptivement infinie : la visée d'une « plénitude insurpassable »[3], c'est-à-dire de la totalité intotalisable de tous les points de vue sur elle. Notre vision est « une seule vision à mille regards »[4] : « Quand je me mets à percevoir cette table […], je sors de ma vie individuelle en saisissant l'objet comme objet pour tous, je réunis donc d'un seul coup des expériences concordantes mais disjointes et réparties en plusieurs points du temps et en plusieurs temporalités »[5]. Cette ubiquité latente fait de la chose et plus généralement du monde ce qui, pouvant être vu virtuellement de toutes parts, fondamentalement ne m'appartient pas. La structuration symbolique du sentir maintient à distance le milieu (*Umwelt*), le milieu propre aux besoins spécifiques de l'animal, et fomente, en chaque perception, la présomption dévorante « du » monde (*die Welt*), de l'unique monde naturel, commun à toute vie possible : « La vie humaine "comprend" non seulement tel milieu défini, mais une infinité de milieux possibles, et elle se comprend elle-même, parce qu'elle est jetée à un monde naturel »[6]. La perception en tant qu'humaine orchestre une véritable communautisation du voir, corrélative d'une désappropriation du corps à lui-même ; c'est ce qui chez le dernier Merleau-Ponty s'appellera la chair, ce corps définitivement impropre ou pluriel. Ainsi le comportement symbolique maintient

[1] *SC*, p. 190.
[2] *Ibid*., p. 130.
[3] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 373 (dorénavant noté *PhP*).
[4] *Ibid*., p. 84.
[5] *Ibid*., p. 50.
[6] *PhP*, p. 377.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

implicitement son efficace humanisante (communautisante, rationalisante) tout au long de l'œuvre[1].

3. Troisième proposition. D'un côté, comme on vient de le voir, l'homme s'enferme dans un ordre humain distinct de l'ordre vital ; il détient le privilège de la fonction symbolique, cet ensemble de comportements qui peuvent se varier et se communiquer autour d'un noyau objectif. D'un autre côté pourtant, cette unité de l'ordre humain n'empêche pas l'homme de rester un vivant. Justement parce qu'elle intègre l'ensemble de nos comportements concrets, la fonction symbolique reste fondée sur eux, et ne cesse d'en dépendre. Elle intègre différents comportements, jusqu'aux conduites vitales élémentaires, elle « sublime » la vie en nous ; mais du coup elle se rend solidaire de tous ces comportements élémentaires ou corporels. Dans *La Structure du comportement* ce second aspect se traduit par une certaine fragilité de l'esprit. L'homme adulte et raisonnable peut toujours revenir à une structure de comportement moins intégrée, et régresser vers des comportements immédiats. La névrose, le rêve ou encore une distraction toujours possible, se définissent ainsi comme des régressions vers des comportements comparables, dans leur allure générale, aux comportements animaux. Comme dans le schéma dynamique et évolutionniste mis en place par Hughlings Jackson et recueilli par Goldstein, l'homme touche à l'animalité par la pathologie, lorsque la fonction symbolique se déstructure en direction des fonctions vitales[2].

En ce sens on peut dire que le dépassement du dualisme aristotélicien, de type substantiel, finit par déboucher sur un nouveau dualisme, de type fonctionnel. Nous n'avons plus affaire à deux entités mystérieusement ajointées (un corps animal et un psychisme humain ou rationnel), mais plutôt à deux types adverses de comportement. D'un côté une vie pleinement humaine, désanimalisée, c'est-à-dire pleinement intégrée, une vie sous le chef de la fonction symbolique, et donc d'une véritable téléologie rationnelle ; de l'autre une vie déstructurée, immédiate et seulement vivante, une vie qui représente le fond archaïque de notre humanité[3]. Dans la

[1] C'est la thèse, réellement novatrice en son temps, soutenue par K. Masuda dans « La dette symbolique de la *Phénoménologie de la perception* », in *Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage*, dir. F. Heidsieck, Grenoble, *Recherches sur la philosophie et le langage*, n°15, 1993, p. 225-243.

[2] Cf. *SC*, p. 191-195.

[3] *Ibid*., p. 194 : « Il existerait des hommes dont toute la conduite est explicable par l'histoire de la libido, dont tous les actes n'ont rapport qu'à l'univers de la biologie. À travers le monde humain, qu'ils ne voient pas, ils visent des objets vitaux, comme

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Phénoménologie de la perception, Merleau-Ponty tente de revenir sur ce dualisme du symbolique et du régressif ; l' « existence » joue à cet égard un rôle décisif. On ne saurait en comprendre le concept indépendamment du dualisme fonctionnel du symbolique et du vital, du rationnel et de l'organique ; tout se passe en effet comme si un tel concept avait vocation à projeter la réconciliation de ces deux pôles, en termes proprement dynamiques. « L'organisme et ses dialectiques monotones ne sont donc pas étrangers à l'histoire et comme inassimilables pour elle. L'homme concrètement pris n'est pas un psychisme joint à un organisme, mais ce va-et-vient de l'existence qui tantôt se laisse être corporelle et tantôt se porte aux actes personnels »[1]. L'existence se définit ainsi comme un « va-et-vient » entre une vie personnelle, présente au monde et aux autres, et un vivre anonyme, prépersonnel et passif. Exister, c'est parcourir la distance qui sépare la vie cyclique du corps et la vie de relation de la conscience, les comportements vitaux et les comportements symboliques, l'ordre vital et l'ordre humain. Comme dit Merleau-Ponty, « la réflexion sera sûre d'avoir bien trouvé le centre du phénomène si elle est également capable d'en éclairer l'inhérence vitale et l'intention rationnelle »[2]. On n'insistera jamais assez sur l'importance de cette phrase. Car on voit bien ici que cette opposition fonctionnelle entre vie et raison, ou entre archéologie et téléologie, ne coïncide aucunement avec l'opposition substantielle de l'en soi et du pour soi, ou de l'intellectualisme philosophique et de l'empirisme scientifique. Le fameux « ni…ni… », le dépassement symétrique des deux formes de la pensée objective, représentent sans doute l'aspect le plus immédiatement visible de la philosophie merleau-pontienne ; mais ce débat ontologique avec le réalisme et l'idéalisme ne doit pas occulter la spécificité du débat anthropologique. Il faut dépasser les dualismes substantiels de la pensée objective, il faut dépasser l'opposition du sujet et de l'objet, du pour soi et de l'en soi, de la conscience et du corps, il faut mettre en place les notions ambiguës de forme, de structure ou de comportement, pour apercevoir une nouvelle distinction, cette fois-ci entre deux structures de comportement. À l'intérieur de la nature primordiale conquise ontologiquement à travers les notions de forme, de structure ou de comportement, on aperçoit une nouvelle dramaturgie, une nouvelle opposition, non plus ontologique mais anthropo-

---

d'autres, prisonniers d'un complexe parental, croient "se marier" et cherchent en réalité une protection maternelle. C'est que la réorganisation, la nouvelle naissance de l'adulte ou de l'homme sont accomplies chez eux en parole et non en réalité ».

[1] *PhP*, p. 104.

[2] *Ibid*., p. 65.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

logique, entre les comportements vitaux et les comportements symboliques, l'intentionnalité pratique et l'intentionnalité objectivante, l'archéologie et la téléologie, l'animalité et l'humanité.

4. Quatrième proposition. Cette tension spécifique qui anime l'anthropologie merleau-pontienne définit notre rapport à l'animal comme un rapport essentiellement contradictoire. Dans le dernier cours sur le concept de Nature (1959-1960), Merleau-Ponty parle d'une « parenté étrange homme-animaux »[1]. Pour dire cette parenté il évoque en particulier les masques eskimo, qui représentent « le double humain de chaque animal », et inversement « le double animal de chaque homme » ; Merleau-Ponty conclut : « Extraordinaire représentation de l'animal comme variante de l'humanité et de l'humanité comme variante de l'animalité »[2]. On peut dire qu'ici Merleau-Ponty va dans le sens de sa pente la plus naturelle, sa pente archéologique ou descendante, qui enracine notre humanité dans une « Nature primordiale »[3], ou encore dans un « principe barbare »[4], et qui fait de nous les parents de toute vie animale. Et il est parfaitement fidèle à ce qu'il avait posé dès *La Structure du comportement* : notre rapport à la vie est un rapport immédiat, et non construit par projection ; comme Scheler l'avait bien montré, la vie se connaît elle-même par sympathie, elle est immédiatement intime à elle-même ou parente d'elle-même ; il y a une expressivité des corps et des gestes qui est comme une grammaire naturelle, que l'homme connaît par droit de naissance, parce qu'il est un vivant parmi les vivants ; une grammaire qui fournit par ailleurs ses *a priori* à toute science biologique. Pour autant il semble qu'il faudrait prendre au sérieux le mot « étrange » dans l'expression « parenté étrange homme-animaux ». Cela signifie que cette parenté surprend, qu'elle est de l'ordre d'une découverte. Ce n'est pas par hasard si Merleau-Ponty ajoute, à propos des masques eskimo, que « c'est la pensée mythique qui indique le mieux le rapport humanité-animalité » ; c'est comme si la *Lebenswelt*, le monde de la vie qui nous apparente à tout animal, supposait la mise entre parenthèses de la conscience objectivante ou symbolique, la mise entre parenthèses de la conscience, comme dit Scheler, de « l'adulte normal, blanc et civilisé ». Notre rapport à l'animal est donc un rapport contradictoire, à la fois intime et lointain ; l'animal est à la fois le plus familier, en vertu d'une expressivité charnelle

[1] *N*, p. 277.
[2] *Ibid*.
[3] *SC*, p. 180.
[4] *N*, p. 62.

que nous partageons avec toute vie — et le plus étrange, en vertu d'un pouvoir d'objectiver le milieu qui s'appelle la fonction symbolique, et qui nous sépare à jamais de la simple animalité.

On remarquera à cet égard que cette contradiction phénoménologique, Heidegger la constatait à peu près à la même époque, dans son fameux cours de 1929-1930 sur « les concepts fondamentaux de la métaphysique »[1]. Comme on sait, l'animal « privé de monde », ou encore la « pauvreté en monde » de l'animal dont nous entretient Heidegger, ne visent aucunement une quelconque dévalorisation de l'animal, mais désignent très précisément cette contradiction définissant le mode de donation de l'animalité. D'un côté nous « accompagnons » spontanément l'animal, nous en faisons un « compagnon » dans notre monde ; le rocher sur lequel court le lézard est vécu comme le même que celui sur lequel je pourrais monter[2]. Sous ce premier aspect Heidegger rejoint à sa manière, et depuis la conceptualité qui est la sienne, le concept merleau-pontien de Nature primordiale, cette grammaire de l'expressivité qui apparente spontanément l'homme aux vivants qu'il rencontre, et qu'il rencontre comme parlant la même langue. Merleau-Ponty et Heidegger partagent clairement la critique schelerienne du raisonnement par analogie. La transposition, y compris charnelle, vient toujours trop tard, rendue superflue par un accompagnement qui a toujours déjà eu lieu : « Être homme veut dire : être transposé dans les autres, être ensemble avec les autres »[3]. D'un autre côté cet accompagnement universel, cet anthropomorphisme spontané, constitutif de l'être-avec (*Mitsein*) du *Dasein* humain, se contredit immédiatement lui-même. Car l'animal, qui a intentionnellement accès à « de l'étant », reste pourtant privé de langage et n'a donc pas comme nous accès à l'étant « comme tel » ; ainsi, comme dit Heidegger, il « a le monde », et « n'a pas le monde » ; « il y a un accompagnement, une transposition — et pourtant il n'y en a pas »[4].

Certes le Souci n'est pas le comportement symbolique ; de ces deux structures humanisantes, l'une est sans doute moins accueillante à l'égard de l'animalité, polarisée qu'elle est par une possibilité sinon éthique, du moins existentielle (l'authenticité) ; tandis que l'autre reste, quoi qu'il arrive, et aussi rationnelle soit-elle, la structure d'un comportement vivant. Et pourtant de part et d'autre on assume clairement que, comme le redira la *Lettre sur*

[1] M. Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-Finitude-Solitude*, trad. D. Panis, Paris, Gallimard (Bibliothèque de philosophie), 1992.
[2] *Ibid*., p. 300-307.
[3] *Ibid*., p. 307.
[4] *Ibid*., p. 310.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

l'humanisme, « le corps humain est quelque chose d'essentiellement autre que l'organisme animal »[1]. Si nous tenons à maintenir ce rapprochement, quelle que soit la différence d' « humeur » qui sépare les deux philosophes face à l'animalité, c'est pour tenter de conjurer une tentation herméneutique qu'on rencontre inévitablement, lorsqu'on lit Merleau-Ponty : la tentation de comprendre cette pensée de manière univoque, en suivant sa seule pente archéologique. Cette dernière est bien la pente la plus visible de cette pensée, celle qui vise le dépassement ontologique de la pensée objective en direction d'un originaire préobjectif, défini comme nature primordiale. Mais il nous semble que le mouvement archéologique compose toujours chez Merleau-Ponty avec un mouvement beaucoup plus discret et pourtant toujours présupposé, le mouvement d'une téléologie humanisante ou rationnelle.

5. Cinquième proposition. Ce dualisme dynamique qui anime l'anthropologie merleau-pontienne, ce dualisme de la vie et de la raison, de l'archéologie et de la téléologie, reste une composante discrète de l'œuvre de Merleau-Ponty. C'est une ontologie de la perception ou du sensible qu'invente Merleau-Ponty, non une dramatique de la vie humaine. Mais il y a un domaine pourtant dans lequel ce dualisme se déclare en grands caractères, un domaine dans lequel cette tension anthropologique est réellement constitutive ; ce domaine c'est celui de l'enfance.

Les nombreux textes où Merleau-Ponty revient en détail sur le thème de l'enfance, en particulier les fameux cours de Sorbonne, écrivent noir sur blanc la dialectique de l'archéologie et de la téléologie. L'enfance n'est pas une simple notion chez Merleau-Ponty : c'est d'abord une passion, sans doute la passion absolue, comme Sartre l'avait remarqué dans son texte de 1961, « Merleau-Ponty vivant »[2] ; mais du coup c'est aussi une notion que Merleau-Ponty a su élever à la hauteur d'un concept, au sens de Deleuze : une création dans la pensée, une définition qui nous fait voir ce que nous n'avions encore jamais vu. Ce que le concept d'enfance nous fait voir chez Merleau-Ponty, c'est la dialectique de l'archéologie et de la téléologie, de la régression et de l'anticipation. Être un enfant, c'est par essence ou par définition se projeter dans la vie adulte, anticiper téléologiquement une vie dans la raison ; être adulte, c'est éternellement se souvenir de l'enfance, ne jamais totalement dépasser l'archaïque ou la régression.

Dans les cours de Sorbonne la notion qui donne corps à la téléologie constitutive de l'enfance est la notion de *prématuration*. Merleau-Ponty

[1] M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, trad. R. Munier, Paris, Aubier, 1964, p. 49.
[2] Cf. J.P. Sartre, *Situations philosophiques*, Paris, Gallimard (« Tel »), 1990, p. 142.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

l'emprunte clairement à la psychanalyse : « La "prématuration", l'anticipation par l'enfant des formes de la vie adulte est presque, pour les psychanalystes, la définition de l'enfance »[1]. Merleau-Ponty définit ainsi la prématuration : « Possibilité pour l'enfant de vivre des conflits et des épisodes qui anticipent sur ses pouvoirs physiques ou intellectuels. Sa vie, tout de suite, se définit par rapport à des personnes ou des institutions (exemple : le biberon, l'allaitement sont déjà des contacts avec une personne et une culture) »[2]. La prématuration de l'enfant se comprend plus précisément à partir du polymorphisme sexuel, tel que Freud le définit dans les *Trois essais sur la sexualité*. Car le polymorphisme qui définit la sexualité infantile correspond moins à une simple indifférenciation des pulsions sexuelles, dont le but et l'objet pourraient indéfiniment varier, qu'à une exploration active des différentes possibilités érotiques offertes au corps de l'enfant. Si l'enfant est un polymorphe, c'est parce qu'il ne cesse d'anticiper son propre avenir par l'imitation des corps adultes qui l'entourent. Ainsi le phénomène central qui donne corps à cette prématuration, c'est le phénomène de la chair, défini comme identification généralisée, recherche indéfinie du dedans dans le dehors (projection de soi en autrui) et du dehors dans le dedans (introjection). La réversibilité charnelle contient en puissance tous les rôles sociaux dont se bâtira la vie humaine ; elle est la nature basculant téléologiquement vers un avenir de culture. La définition que Merleau-Ponty donne de la prématuration est donc tout sauf intellectualiste. Une téléologie est à l'œuvre chez l'enfant, mais celle-ci s'accomplit à travers une mimétique charnelle ou une communication de corps à corps qui représente le germe de toute communication ultérieure ; la sexualité polymorphe de l'enfant, comme le dira Merleau-Ponty dans son dernier cours sur la Nature, représente le « symbolisme » originel[3].

Merleau-Ponty est très proche sur ce point de Lacan, chez qui la notion de prématuration est à l'honneur, dans les premiers écrits. De fait si la jubilation de l'enfant au stade du miroir est si intense, c'est qu'elle annonce la fin d'un état entièrement négatif, par quoi Lacan définit le statut biologique de notre humanité : comme il le dit après l'anatomiste hollandais

[1] M. Merleau-Ponty, « Les Relations avec autrui chez l'enfant », in *Parcours 1935-1951*, Lagrasse, Verdier, 1997, p. 205 (dorénavant noté *PI*).
[2] M. Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952*, Lagrasse, Verdier, 2001, p. 470-471 (dorénavant noté *PPE*).
[3] *N*, p. 273.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Louis Bolk, l'homme est « un animal à naissance prématurée »[1] ; les premiers mois de sa vie représentent l'épreuve d'une insuffisance anatomique, motrice et plus généralement fonctionnelle, véritable détresse organique par quoi la nature appelle, comme un supplément nécessaire, l'intervention de la culture. Le corps de l'enfant est un corps fondamentalement morcelé, qui aperçoit soudain dans le miroir une forme salvatrice, une *Gestalt* unifiée ; l'enfant s'y précipite comme vers l'image de son salut. L'homme se définit à partir du néant vital qui l'habite, et corrélativement par une captation imaginaire qui, annonçant toutes les identifications ultérieures, prépare l'inscription du sujet dans le registre symbolique. Ainsi pour Lacan, comme pour Merleau-Ponty, le manque qui définit la prématuration est inséparable du dynamisme des identifications ; la négativité dont l'enfant fait l'épreuve appelle le mouvement téléologique qui l'emporte mimétiquement vers les corps adultes.

À la prématuration constitutive de l'enfant, répond symétriquement une régression constitutive de l'adulte. Toujours déjà en route vers son avenir de culture, explorant cet avenir à travers le circuit des introjections et des projections, l'enfant inversement n'en a jamais fini avec son enfance. Nous ne quittons jamais définitivement la précommunication de l'enfant, son indivision charnelle ; notre rapport aux rôles et aux modèles dont se bâtit une culture donnée, garde trace d'un archaïsme qu'il faudrait dire destinal. Comme le remarque Merleau-Ponty à la fin de son cours sur les « Relations avec autrui chez l'enfant », dans ses relations affectives l'adulte ne dépasse jamais totalement l'archaïsme de l'indivision primordiale. C'est même un thème récurrent dans son œuvre : tout amour, même le plus raisonnable, garde obstinément souvenir de cette indivision, et ne peut bâtir que sur un désir infantile dévorant la claire réciprocité du rapport adulte. « Aimer, c'est inévitablement entrer dans une situation indivise avec autrui. À partir du moment où on aime quelqu'un, on souffre de sa souffrance (...) Le transitivisme, dépassé dans l'ordre de la vie quotidienne, ne l'est pas dans l'ordre des sentiments »[2]. Le rapport amoureux est littéralement hanté, chez Merleau-Ponty, par la jalousie, cette confusion indéfiniment rêvée avec autrui ; d'où une conception qu'on pourrait dire proustienne de l'amour, longuement analysée dans le cours de 1954-1955 sur « l'Institution »[3].

---

[1] J. Lacan, *Les Complexes familiaux dans la formation de l'individu. Essai d'analyse d'une fonction en psychologie* (1938), rééd. Navarin éditeur, Paris, 1984, p. 32.
[2] *PI*, p. 214-215.
[3] *L'Institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003, p. 63-77.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

6. Sixième proposition. Il faut se souvenir du parcours anthropologique de Merleau-Ponty lorsqu'on définit le concept de chair ; autrement dit il faut, pour comprendre l'ontologie terminale, se souvenir de la formule anthropologique — « l'homme n'est pas un animal raisonnable ». Une telle formule est susceptible en effet d'apporter sinon un double correctif, du moins une double précision à notre entente habituelle de ce concept.

Premièrement la formule nous rappelle que la chair n'est pas une corporéité simplement animale : la chair est spécifiquement humaine, comme dit Merleau-Ponty, elle est « une autre manière d'être corps »[1]. Elle est l'animalité transformée par la raison, sublimée par l'esprit. Comme réversibilité universelle, comme identification généralisée, elle représente la définition corporelle de l'universel, de la communication et de la raison. Elle est un Logos « sauvage » ou « barbare », c'est-à-dire déjà un logos, l'origine déraisonnable du raisonnable. Le paradoxe, c'est qu'elle spécifie notre humanité en nous faisant vivre en toute chose autour de nous, en faisant de nous, pour parler comme Heidegger, les « compagnons » de tout ce qui est. À travers la chair l'homme s'aperçoit partout ailleurs qu'en lui-même ; et c'est paradoxalement ce décentrement radical, cet accompagnement de toute vie et de tout ce qui en porte l'emblème, qui distinguent l' « ordre humain » de « l'ordre vital ». Merleau-Ponty renoue ici avec le paradoxe rousseauiste de la pitié : des deux côtés nous sommes hommes par une bien étrange capacité à nous déporter partout hors de nous[2].

La deuxième dimension anthropologique qu'il faudrait intégrer au concept de chair, c'est la dimension dynamique, la dialectique fonctionnelle de l'archéologique et du téléologique. Il faudrait concevoir la chair *dynamiquement* : d'une part comme *mimesis* généralisée, comme identification

[1] *N*, p. 269.

[2] De Merleau-Ponty à Rousseau le lien n'est ni direct ni explicite. Mais il existe un intercesseur, qui fut en son temps aussi proche de l'un que de l'autre. De fait Lévi-Strauss lorsqu'il parle de Rousseau semble dire quelque chose d'essentiel sur Merleau-Ponty, et ne parle jamais si bien de l'un que lorsqu'il parle de l'autre. Évoquant, dans « Jean-Jacques Rousseau fondateur des sciences humaines », le « doute » de Rousseau, « lequel réside dans une conception de l'homme qui met l'autre avant le moi, et dans une conception de l'humanité qui, avant les hommes, pose la vie », il ajoute : « La pensée de Rousseau s'épanouit donc à partir d'un double principe : celui de l'identification à autrui, et même du plus "autrui" de tous les autrui, fût-il un animal ; et celui du refus d'identification à soi-même, c'est-à-dire de tout ce qui peut rendre le moi "acceptable" » (C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon (« Agora »), 1996, p. 49 et 51).

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

universelle, elle anticipe notre inscription dans l'univers de la communication et de la culture ; mais en même temps nous ne dépassons jamais totalement cet archaïsme de l'indivision primordiale : la claire réciprocité du moi et du toi, du dedans et du dehors, ou enfin du voyant et du visible, reste une réciprocité fragile, guettée par l'indivision infantile dont elle provient. Contre l'intellectualisme d'un Piaget, qui oppose les « pensées barbares du premier âge »[1] à une téléologie rationnelle débarrassée de sa préhistoire infantile, il faudrait donc valoriser l'enveloppement réciproque de l'*archè* et du *télos*, de l'indivision charnelle et de la raison. Comme le note Merleau-Ponty dans un cours de Sorbonne, « le vrai développement, *la vraie maturation* consiste en un double phénomène *de dépassement et de maintien du passé*. Dépasser vraiment c'est aussi conserver ; en devenant autre, on ne doit pas refuser d'assumer ce que l'on a été »[2]. Ainsi la chair est inquiète, elle est notre inquiétude fondamentale : elle est ce puissant mouvement d'identification qui enlève l'enfant à son propre présent, lui fait hanter le monde et les autres autour de lui, et anticiper à travers eux son propre avenir. Inversement on ne peut pas rêver une raison souveraine, qui se posséderait éternellement : c'est par un surinvestissement de la précommunication infantile et du narcissisme charnel que la raison se conquiert. L'homme ne devient raisonnable, s'il le devient jamais, que sur le dos d'une déraison fondamentale.

[1] *PhP*, p. 408.
[2] *PPE*, p. 501.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2, 2010 (Actes 2), p. 180-203
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

De la vulnérabilité originaire de la vie perceptive à l'événementialité du sens : Réflexions à partir de Merleau-Ponty

Par RAPHAËL GÉLY
FNRS – Université catholique de Louvain

L'objectif de cet article est de montrer à partir d'une libre reprise de certaines thèses développées par le second Merleau-Ponty qu'un certain usage de la perception est susceptible d'accroître l'épreuve que le sujet fait d'être profondément requis par le sens d'une situation qu'il est en train de vivre. Notre hypothèse est qu'il est nécessaire pour ce faire que l'acte perceptif s'éprouve intrinsèquement mis en jeu par la situation à laquelle il se rapporte, mis en jeu dans l'épreuve affective qu'il fait de sa possibilité originaire. Ce n'est donc pas seulement ce qui est perçu qui est susceptible de faire événement dans la vie du sujet, mais la façon dont l'acte perceptif est amené à se déployer et à éprouver sa propre possibilité au contact du perçu. Il importe en ce sens de faire une distinction entre les propriétés affectives conférées intentionnellement au perçu et l'épreuve affective que l'acte perceptif fait de lui-même en se rapportant à celui-ci. Nous allons ainsi défendre l'idée selon laquelle l'acte perceptif ne peut participer en profondeur à l'épreuve d'une situation qui fait événement dans la vie du sujet que s'il se laisse être profondément mis en jeu par cette situation. Au départ de cette réflexion, il importe ainsi de reconnaître que le sujet peut être ébranlé par le contenu de telle ou telle situation sans que son acte perceptif se laisse pour autant mettre intrinsèquement en jeu par la façon dont celle-ci lui apparaît. Dans ce dernier cas, il n'est pas possible de dire que l'acte perceptif participe en tant que tel, c'est-à-dire autrement que par les objets qu'il vise, à l'épreuve affective que le sujet est en train de faire de sa situation. On mesure ainsi toute la portée de cette problématique consistant à savoir s'il y a une façon de percevoir et de donner à percevoir qui est susceptible d'accroître l'épreuve que le sujet fait d'être radicalement requis par une situation qu'il

est en train de vivre. Un sujet peut-il faire l'épreuve d'une situation qui le requiert profondément, qui vient interrompre le cours de sa vie, sans que sa façon d'appréhender sensiblement cette situation participe elle-même à l'épreuve de cet événement, sans qu'elle y participe intrinsèquement, c'est-à-dire soit elle-même mise en jeu par celle-ci ? Même s'il ne peut être question de réduire l'épreuve d'une situation qui fait événement dans la vie du sujet à la perception que celui-ci en a, en retour il est difficilement concevable que ce sujet puisse être interpellé en profondeur par une situation donnée sans que sa façon de percevoir cette dernière soit elle-même intrinsèquement interpellée, soit elle aussi amenée à faire l'épreuve d'un événement, d'une rupture dans son cours normal de fonctionnement. Une situation censée faire événement dans la vie du sujet, générer en lui une nouvelle fidélité à une réalité dont le sens l'interpelle, mais qui laisse son acte perceptif indemne risque en ce sens de ne pas avoir atteint la vie de ce sujet dans ce qu'elle a de plus profond. Dans la rencontre de telle personne qui vient faire radicalement événement dans ma vie, c'est la perception même que j'ai de celle-ci qui serait donc amenée à se transformer, à faire l'épreuve d'un événement. Mais il en irait en fait ainsi pour toute perception, que celle-ci porte sur une personne, une situation sociale, une montagne, etc. L'événement perceptif dont il est ici question n'est donc pas seulement celui que le sujet vit lorsqu'il perçoit une situation qui ébranle la cohérence de son rapport au monde. De tels événements liés à la seule appréhension de nouveaux contenus perceptifs n'impliquent pas nécessairement une mise en jeu du pouvoir même de percevoir. Inversement, une situation que l'on connaît bien peut tout à coup se phénoménaliser d'une façon telle qu'elle renvoie la vie perceptive à l'énigme de sa vulnérabilité intrinsèque. Notre hypothèse est ainsi qu'une situation est d'autant plus susceptible de faire événement dans la vie du sujet qu'elle renvoie la vie perceptive de celui-ci à l'énigme de sa propre possibilité, à sa vulnérabilité originaire.

Lorsque l'acte perceptif se déploie à partir de l'absolue assurance qu'il a de sa possibilité intrinsèque, alors, quels que soient les aléas de son effectuation, il ne peut qu'être profondément indifférent à ce qu'il est en train de dévoiler. Bien entendu, mon acte perceptif peut me mettre en présence d'une situation profondément bouleversante, mais il ne va pas de soi que la dimension affective de cette situation le concerne en tant que tel. Selon un premier niveau d'analyse, la dimension affective de la situation concerne seulement la façon dont le sujet s'y rapporte en fonction de toute une série de variables. Selon ce premier niveau d'analyse, l'acte perceptif apparaît donc comme porteur de vécus affectifs mais qui ne concernent pas l'épreuve qu'il fait de sa possibilité même. Selon un second niveau d'analyse, l'acte percep-

tif est habité d'une vulnérabilité intrinsèque, d'une vulnérabilité telle précisément que le perçu est susceptible de le renvoyer à la fragilité de son ouverture au monde. C'est de ce point de vue que l'acte perceptif est susceptible de participer en tant que tel à l'épreuve que le sujet fait d'une situation qui le requiert radicalement, c'est-à-dire le renvoie à l'énigme de son engagement dans le monde. Nous allons ici montrer que certaines thèses du second Merleau-Ponty sont essentielles au développement d'une telle interrogation phénoménologique portant sur la possibilité d'un événement qui affecte le vivre même de la vie perceptive. Dans un premier temps, encore général, nous allons interroger le rapport qu'il y a entre la possibilité d'un tel événement et la vulnérabilité originaire de la vie perceptive. Il s'agira dans un second temps de montrer de façon plus spécifique de quelle façon l'événement perceptif implique chez Merleau-Ponty une transformation profonde du rapport au sens du perçu. Il s'agira dans un troisième temps de montrer que la possibilité d'un tel événement perceptif, lequel sera encore qualifié de vision, renvoie à la genèse charnelle de la perception, à la genèse de son pouvoir dans la nuit du corps.

1. La vulnérabilité originaire de la vie perceptive

Pour rendre compte de la capacité que l'acte perceptif a de participer à l'épreuve que le sujet fait d'une situation dont le sens le bouleverse en profondeur, notre hypothèse est donc qu'il est nécessaire de faire une distinction entre les propriétés affectives de la situation perçue et l'affectivité originaire de l'acte perceptif lui-même. Ce n'est pas parce que l'on développe une phénoménologie de la perception mettant en évidence le caractère affectif du rapport au perçu que l'on fait pour autant droit à l'épreuve affective que l'acte perceptif fait de sa propre possibilité au contact du perçu. Selon un premier niveau d'analyse, je peux être profondément affecté par le contenu de ce qui m'est donné à percevoir sans que mon acte perceptif soit lui-même concerné par ce qu'il est en train de dévoiler. Si je suis affecté par la perception de cette colline jonchée de détritus, en quoi l'apparaître spécifique de celle-ci concerne-t-il l'épreuve que je fais de mon pouvoir même de percevoir ? Si la vie perceptive ne pouvait être décrite qu'à partir de ce premier niveau d'analyse, il serait en ce sens impossible de rendre compte du pouvoir que le perçu a de la mettre intrinsèquement en jeu, et ce de façon bien entendu plus ou moins explicite selon les situations. Selon un second niveau d'analyse, l'acte perceptif est susceptible d'être radicalement interpellé par ce qu'il perçoit, toute la question étant alors de connaître les

conditions et les modalités de cette interpellation. Même si la perception que j'ai de cette montagne est habitée d'une immense joie, même si je la vise et la reçois comme me donnant ou m'invitant à la joie, peut-on dire pour autant que mon acte perceptif s'éprouve intrinsèquement affecté par cette dernière ? Selon un premier niveau d'analyse, nous avons vu que cette question n'a pas de sens. Selon un second niveau d'analyse, nous dirons qu'il y a événement perceptif lorsque la montagne, tout en lui apparaissant, renvoie l'acte perceptif à sa vulnérabilité originaire, à la fragilité même de son pouvoir. La problématique que nous développons ici est bien entendu susceptible de se déployer selon différents niveaux d'interrogation. Ainsi, par exemple, chez Sartre, en tout cas celui de *La transcendance de l'ego*, la conscience perceptive est habitée par une vulnérabilité originaire liée à la contingence de son auto-constitution comme conscience égologique ouverte à un monde. Chez Sartre, le perçu ne cesse d'une façon ou d'une autre de renvoyer l'acte perceptif à la vulnérabilité originaire de son ouverture au monde[1]. Sur un tout autre plan d'interrogation, chez Henry, la conscience perceptive, en s'ouvrant au perçu, est renvoyée par celui-ci à la contingence originaire de son mode d'adhésion au pâtir radical de la vie[2]. Les recherches menées par le second Merleau-Ponty interrogent quant à elles la vulnérabilité originaire de la vie perceptive à partir de sa dimension incarnée. En effet, chez Merleau-Ponty, la genèse du pouvoir perceptif dans la nuit du corps ne s'efface pas purement et simplement au profit d'une perception qui serait absolument assurée de sa possibilité et c'est précisément pour cette raison que la perception merleau-pontienne est capable de vivre des événements qui l'impliquent dans sa fragilité intrinsèque.

L'événement perceptif tel qu'il se donne à décrire à partir d'un plan d'analyse plus spécifiquement merleau-pontien est porteur d'une transformation profonde du rapport au sens du perçu. Il génère une rupture dans la façon normale que la perception a de se rapporter au sens de ce qui lui apparaît. Nous proposons de définir cet événement perceptif comme étant celui de la vision. Nous montrerons ainsi à partir de Merleau-Ponty qu'il y a un rapport intrinsèque entre la vulnérabilité charnelle de la vie perceptive et sa capacité

[1] Pour une telle lecture de Sartre et la critique d'un certain Merleau-Ponty qu'elle implique, cf. R. Breeur, *Autour de Sartre. La conscience mise à nu*, Grenoble, Millon, 2005, p. 34-89.

[2] Je me permets ici de renvoyer à R. Gély, « Immanence, affectivité et intentionnalité. Réflexions à partir du débat entre Sartre et Henry », in G. Cormann, J. Simont (dir.), *Études sartriennes*, 13 : *Sartre et la philosophie française*, Bruxelles, Ousia, 2009, p. 127-150 ; Id., *Rôles, action sociale et vie subjective. Recherches à partir de la phénoménologie de Michel Henry*, Bruxelles, Peter Lang, 2007, p. 26-34.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

à faire l'épreuve d'une vision. Si, dans certaines conditions, Cézanne peut se mettre à voir la montagne Sainte-Victoire au lieu de simplement la percevoir, si la perception humaine est susceptible d'un tel événement, c'est précisément parce qu'elle est susceptible de s'ouvrir au perçu autrement qu'à partir du refoulement de sa vulnérabilité originaire. La possibilité d'un tel événement perceptif doit en ce sens être appréhendée dans le cadre d'une théorie qui refuse de faire comme si l'ouverture au monde de chacun des pouvoirs de la subjectivité allait purement et simplement de soi. C'est précisément ce qui dans la vie perceptive échappe à la pure et simple assurance qu'elle a de sa possibilité qui la rend capable d'être radicalement affectée par ce qu'elle perçoit. Il y a événement perceptif lorsque la façon dont l'acte perceptif est amené à s'effectuer le renvoie à l'épreuve qu'il fait de sa vulnérabilité intrinsèque. Dans cette perspective, il est évident que toute forme de naturalisation de la vie perceptive ne peut qu'affaiblir le pouvoir que la vie perceptive a de se laisser radicalement affecter par ce qu'elle rencontre dans le monde. Nous dirons ici que l'on procède à une naturalisation de la vie perceptive à chaque fois que l'épreuve que celle-ci fait de sa vulnérabilité intrinsèque est occultée. L'acte perceptif tel qu'il est décrit par Merleau-Ponty ne peut être interpellé en profondeur par ce qu'il rencontre dans le monde que parce que le perçu est susceptible de le renvoyer à l'épreuve affective originaire de sa genèse dans la nuit du corps.

Nous avons montré dans d'autres travaux que le rapport merleau-pontien de la perception à l'imaginaire relève de la radicalité d'une telle interrogation, l'idée étant précisément qu'une perception dépouillée de sa texture imaginaire intérieure est en fait une perception tout à fait naturalisée, c'est-à-dire s'ouvrant au perçu à partir de l'absolue assurance qu'elle a de sa propre possibilité[1]. Une perception ainsi naturalisée ne peut plus se laisser radicalement affecter par ce qui se donne à elle au sein du monde. En ce sens, ce n'est certainement pas parce qu'un acte perceptif se rapporte à des situations dont la teneur émotionnelle est très forte et déstabilisante qu'il y a

[1] Cf. R. Gély, « Imaginaire, incarnation, vision. Réflexions à partir de Merleau-Ponty », in R. Gély, L. Van Eynde (dir.), *Affectivité, imaginaire, création sociale*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, à paraître. Une telle lecture du rôle de l'imaginaire dans la perception merleau-pontienne conduit à lire autrement le débat entre Sartre et Merleau-Ponty. Pour cette question, cf. R. Gély, « L'imaginaire et l'affectivité originaire de la perception. Une lecture henrienne du débat entre Sartre et Merleau-Ponty », in *Studia Phaenomenologica*, IX (2009), p. 173-192 ; D. Giovannangeli, « Imagination, émotion, monde. Entre Sartre et Merleau-Ponty », in R. Gély, L. Van Eynde (dir.), *Affectivité, imaginaire, création sociale, op. cit.*, à paraître.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

pour autant événement au plan de l'épreuve que celui-ci fait de sa vulnérabilité radicale. En sens inverse, une situation qui apparaissait de prime abord anodine peut tout à coup renvoyer avec force l'acte perceptif à l'épreuve affective qu'il fait de sa vulnérabilité radicale. Ce n'est que dans ces conditions que l'acte perceptif est susceptible de participer véritablement à l'épreuve que le sujet fait d'une situation qui l'interpelle au plus profond de lui-même. Notre hypothèse est ainsi que l'acte perceptif peut être habité par l'événement d'une vision, l'instauration de cette vision supposant chez Merleau-Ponty que le perçu renvoie d'une façon spécifique l'acte perceptif à sa vulnérabilité charnelle. En ce sens, il y a une façon de faire appel à la dimension incarnée de la vie perceptive qui ne suffit pas à rendre compte de sa vulnérabilité intrinsèque. Encore faut-il en effet que dans son rapport au corps l'acte perceptif soit amené à éprouver la fragilité même de sa possibilité, ce qui n'est pas vraiment le cas dans la *Phénoménologie de la perception* où la vie perceptive n'est pas encore habitée par l'épreuve d'une violence fondamentale[1]. Loin d'être installée d'emblée dans sa possibilité, la vie perceptive décrite par le second Merleau-Ponty ne cesse d'avoir à conquérir sa propre possibilité, d'y advenir, et c'est précisément cette vulnérabilité originaire qui lui permet de participer dans certaines conditions à une transformation en profondeur de la vie du sujet, à l'instauration d'un événement qui le requiert de façon radicale.

2. De la perception à la vision

Il ressort des premières réflexions que nous venons de faire que certains travaux du second Merleau-Ponty offrent des ressources importantes pour interroger le pouvoir que le perçu a de renvoyer l'acte perceptif à sa vulnérabilité intrinsèque. Sur un certain plan d'interrogation qui ne peut bien entendu être unilatéralisé, la perception apparaît comme n'étant pas assurée de sa propre possibilité. En ce sens, une telle perception a besoin du visible, non pas seulement pour s'effectuer, mais pour advenir à son pouvoir même de percevoir. Nous dirons encore que, sur ce plan d'analyse, la perception est originairement à la recherche de son propre sens et éprouve la vulnérabilité radicale de son ouverture au visible. L'épreuve immanente qu'elle fait de sa propre possibilité est habitée d'un problème originaire qui cherche à se

[1] Cf. E. de Saint-Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, Paris, Vrin, 2004, p. 35-60.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

résoudre dans la rencontre même du perçu[1]. C'est précisément ce qui fait que l'intentionnalité perceptive telle qu'elle est interrogée par le second Merleau-Ponty doit être comprise comme un « mode du désir »[2]. Elle implique une recherche de soi dans l'autre que soi, une recherche de sa propre possibilité dans la rencontre même du perçu. Notre hypothèse est qu'il ne peut y avoir de véritable événement dans la vie perceptive que si celle-ci ne cesse sur un mode plus ou moins refoulé d'être travaillée par l'épreuve immanente de cette vulnérabilité. D'un certain point de vue, il est évident que l'acte perceptif ne peut manquer d'être décrit comme déjà installé dans sa propre possibilité. Une vie perceptive qui ne serait qu'à la recherche de sa possibilité n'en serait pas une, s'éprouverait en fait dans sa pure et simple impossibilité, ne pourrait se déployer comme une perception en prise avec des objets. Mais en même temps, une perception qui aurait perdu toute forme d'épreuve de sa vulnérabilité intrinsèque ne pourrait qu'être profondément indifférente à ce qu'elle perçoit, ne pourrait pas être radicalement affectée par ce qui se donne à elle. Du point de vue d'une analyse de la perception centrée sur l'évidence de son pouvoir intentionnel, le sujet n'est bien entendu pas indifférent à ce qu'il perçoit, mais il n'importe pas à son acte de perception de se déployer de cette façon-ci ou de cette façon-là, d'être amené à percevoir ceci ou cela. Sa façon de s'effectuer n'affecte pas l'épreuve qu'il fait de sa possibilité la plus originaire. Pour rendre compte du pouvoir d'interpellation radicale du perçu, il est nécessaire en ce sens que la vie perceptive, tout en se déployant sur un certain plan dans l'assurance de sa propre possibilité, ne cesse de pouvoir être confrontée sur un autre plan à sa vulnérabilité originaire. Un événement perceptif au sens fort où nous l'entendons ici a précisément lieu à chaque fois que le perçu, loin de se donner comme le corrélat d'une perception assurée de sa possibilité, met au contraire en jeu cette dernière, se donne à elle, mais en la reconduisant dans le même mouvement à l'énigme de sa genèse dans la nuit du corps. Une perception qui ne serait plus capable de vivre un événement de cette nature ne pourrait plus participer à une transformation en profondeur de la vie du sujet, à l'épreuve que celui-ci fait d'un événement qui le renvoie à l'énigme de son être-au-monde.

Pour préciser davantage la spécificité de l'événement perceptif tel qu'on peut le comprendre à partir de l'œuvre du second Merleau-Ponty, il

---

[1] Cf. R. Barbaras, *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 1998, p. 148.

[2] Cf. M. Merleau-Ponty, *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, Paris, Seuil, 1995, p. 272. Cf. également E. de Saint-Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'être*, *op. cit.*, p. 22-23.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

suffit de prendre conscience de la différence qu'il y a entre la simple perception d'une montagne, laquelle peut bien entendu se déployer selon différents niveaux de vie intentionnelle et être habitée par différents types d'intérêts, et cette expérience événementielle en laquelle nous nous vivons soudain en présence d'une montagne qui, par des moyens visibles et rien que visibles pour reprendre l'expression de Merleau-Ponty, est en train de se faire montagne sous nos yeux[1]. En effet, ce n'est pas tous les jours et de n'importe quelle façon qu'un tel événement perceptif se donne à vivre. Il implique une certaine disposition de la part du sujet percevant et une certaine structure précise de la situation. Lorsque je suis simplement en train de percevoir une montagne, celle-ci se donne nécessairement comme cette montagne individuelle-ci et corrélativement comme une montagne parmi d'autres montagnes possibles. Le donné intuitif est nécessairement excédé par cette visée plus ou moins passive ou active de sens qui lui permet de se phénoménaliser comme l'apparaître de cette montagne-ci. Lorsqu'il y a vision, événement perceptif, cet excès reste bien entendu présent, mais tout se passe comme si l'invisibilité du sens dans la visée duquel quelque chose peut se donner à percevoir transparaissait en filigrane dans le perçu lui-même. Les chiffres secrets de la montagne, sa membrure, l'être-montagne de la montagne, se donnent dans une épreuve sensible[2]. Du sens, Merleau-Ponty dit qu'il est fondamentalement invisible[3]. On ne perçoit jamais de la montagne en général, mais toujours déjà et encore cette montagne-ci ou cette montagne-là. Mais ce sens invisible est en même temps susceptible d'être « perçu » en tant que tel[4]. Selon l'option interprétative que nous déployons ici, pour du sens invisible, être « perçu » en tant que tel, c'est être l'objet d'une vision. Lorsque Cézanne peint la montagne Sainte-Victoire en s'ajustant corporellement à cette structure phénoménale précise qui la constitue, en s'ajustant à son champ, il ne perçoit donc pas qu'une montagne. En la singularité de sa donation, il fait l'épreuve sensible du sens même de la montagne, de son *Wesen* actif[5].

Le sens de la montagne n'est plus seulement alors ce à l'intérieur de la visée de quoi on perçoit ceci ou cela comme cette montagne particulière-ci

---

[1] Cf. M. Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, Paris, Gallimard (Folio), 1964, p. 28-29.
[2] Cf. *ibid.*, p. 81.
[3] Cf. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard (Tel), 1964, p. 269.
[4] Cf. *ibid.*, p. 243.
[5] Dans cet article, tous les renvois à Cézanne sont inspirés de l'ouvrage décisif de Jean Guiraud, *Cézanne. De l'inscrit à l'induit*, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant, 2006.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

ou cette montagne particulière-là. Il est, dans l'événement de la vision, ce qui vient se faire éprouver au sein même d'une montagne, mais non plus seulement au sein d'une montagne particulière parmi d'autres montagnes particulières, mais au sein d'une montagne singulière, d'une montagne singulière, mais irradiant, en sa singularité même, des chiffres secrets d'un universel, se donnant comme une idée sensible au sens fort du terme[1]. Toute montagne n'offre pas la possibilité ou en tout cas n'offre pas avec la même intensité la possibilité de sa vision. Ici et maintenant, ajusté à la singularité de sa chère, si chère Sainte-Victoire, Cézanne éprouve en l'apparaître même de celle-ci les chiffres secrets de la montagne, de la montagne en tant que telle. Dans la vision, s'opère une sorte de clôture de l'espace, d'inversion en tout cas de l'horizon qui n'est plus d'emblée l'opérateur d'une ouverture, mais, dans un premier temps, l'opérateur d'une fermeture. Sainte-Victoire ne se donne plus comme une simple montagne, comme une montagne particulière parmi d'autres montagnes effectives ou possibles, comme une montagne que l'on perçoit sur le fond de toutes ces réalités qui s'annoncent déjà comme à percevoir. Elle vient au contraire s'emparer de celui qui s'ajuste à elle, elle génère une fascination[2]. Tout dépend bien entendu des dispositions du sujet percevant, mais aussi de ces infimes variations de la lumière. Parfois la lumière n'est pas bonne et il ne se passe rien, aucune vision n'est possible, seulement une perception. Sainte-Victoire reste là au loin, montagne quelconque au sein d'un paysage. Sauf en cas d'épais brouillard, toute montagne ne peut manquer de se donner comme montagne au sujet percevant qui lui porte attention, cette perception pouvant bien entendu être habitée par différentes modalités possibles. Il n'en va pas du tout de même en ce qui concerne la vision. Il est évident en ce sens que toute montagne n'est pas susceptible d'être l'objet d'une vision ou en tout cas d'une vision dont le caractère événementiel est fort.

S'il importe d'insister ici sur cette dimension de clôture événementielle de la situation dans l'expérience de la vision, c'est parce que cette clôture implique en fait un bouleversement du rapport de l'acte perceptif au sens même de ce qui est en train d'être perçu. Entre la montagne et Cézanne, dans leur accouplement perceptif, s'opère leur mise à part du reste. Le sens de la montagne fulgure dans la singularité de cette montagne-ci, ce rayonnement impliquant une sorte de suspension de son inscription dans un espace

[1] Pour d'autres considérations sur cette thématique importante de l'œuvre de Merleau-Ponty, cf. M. Carbone, *La visibilité de l'invisible. Merleau-Ponty entre Cézanne et Proust*, Hildesheim, Olms, 2001.
[2] Cf. M. Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit, op. cit.*, p. 31.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

plus large. Bien entendu, sur un certain plan, celui de la perception au sens simple du terme, la montagne continue de se donner comme inscrite dans un espace qui s'étend continûment et de façon indéfinie. Mais sur un autre plan, lorsqu'il y a vision, nous assistons à une sorte d'arrachement de la situation perceptive à la totalité du monde au sein de laquelle néanmoins elle continue de s'inscrire. Dans cette rencontre fascinée entre la montagne et celui qui s'y éprouve naître à lui-même comme habité d'une vision, le sens s'incarne au sens fort du terme dans le sensible lui-même. Dans la vision ainsi comprise, la montagne se fait chair. Dans cette montagne-ci, le sens même de la montagne se donne comme tel à éprouver. Une montagne apparaît comme étant travaillée de l'intérieur par la genèse de son sens de montagne. Dans une telle perspective, le sens n'est plus seulement un horizon à partir duquel un certain quelque chose de particulier apparaît. Il est ce qui se donne comme tel dans la singularité absolue de ce qui ici apparaît.

Il existe bien entendu une autre lecture possible de Merleau-Ponty qui s'attache davantage à décrire dans l'expérience cézanienne le mouvement opérant d'un sens en train de se faire et qui échappe à toute fixation objectivante. Dans cette dernière perspective, le sens du perçu, loin de polariser comme un horizon fixe le mouvement d'exploration de ce dernier, est habité par une profonde instabilité, par un manque originaire[1]. Celui-ci, loin de détruire le pouvoir même que le perçu a de se donner avec une véritable densité de présence, lui est au contraire tout à fait nécessaire. Ce n'est que lorsque le sens de l'apparaissant se fige que l'apparaissant devient mélancoliquement fantomatique. Dans ce cadre interprétatif, nous dirons donc que ce qui se donne ici et maintenant ne se donne précisément qu'en échappant à toute fixation définitive possible, qu'en étant de l'intérieur travaillé par la latence opérante de phénomènes qui ne se donneront peut-être jamais en présence. De ce point de vue, le génie de Cézanne est d'activer par la composition des formes et des couleurs de ses tableaux de Sainte-Victoire cet imaginaire interne à la vie perceptive qui fait que la montagne se donne d'autant plus en présence qu'elle surgit interrogativement à partir de l'épreuve de ses multiples façons possibles d'entrer en présence. Nous n'en aurons jamais fini avec cette énigme de ce que signifie faire l'épreuve de la présence d'une montagne, mais cet inachèvement, lorsqu'il est assumé, loin de brouiller le perçu, lui permet de se donner à la fois comme ce qui m'est

[1] Pour ce manque originaire au cœur même de la vie perceptive, cf. R. Barbaras, *Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception*, Paris, Vrin, 1999. Pour la façon dont Renaud Barbaras entend étendre et radicaliser cette thèse, cf. *id.*, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris, Vrin, 2008.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

entièrement donné — c'est bien de la montagne que je perçois — et comme ce qui m'échappe radicalement — la montagne ne se donne qu'à partir d'une énigme qu'il ne s'agit pas tant de résoudre que d'habiter, cette énigme étant précisément ce qui ne cesse de nourrir sa force de présence.

La voie interprétative que nous développons ici n'est pas exactement celle-là, même si bien entendu ces différentes explorations de la profondeur de la vie perceptive sont indissociables l'une de l'autre. Pour évoquer notre problématique à partir des débats issus entre autres du traitement du noème perceptif par Aron Gurwitsch, lequel influença en profondeur Merleau-Ponty, ce qui nous intéresse davantage ici est l'événement du passage d'un rapport perceptif à la montagne dont le sens noématique est de nature interprétative à un rapport perceptif à la montagne dont le sens noématique est de nature fondamentalement intuitive[1]. Me mouvant librement de montagne en montagne durant mon itinéraire touristique, je perçois avec absolue aisance et plus ou moins de plaisir chacune de celles-ci. Je sais dans la majorité des cas faire correctement usage de cette visée de sens et ma perception est informée par ces usages. J'ai appris à reconnaître à même ma perception ceci comme étant une montagne et non une colline par exemple. Mais tout à coup, je m'arrête, je m'arrête devant cette montagne-ci, devant Sainte-Victoire, et fais l'épreuve d'un véritable bouleversement perceptif, d'une transformation où le sens de la montagne, loin d'être seulement ce qui est visé dans l'apparaître de cette montagne particulière-ci ou de cette montagne particulière-là, m'atteint comme tel, me prend pour ainsi dire à part. Cette expérience est fondamentalement immobilisante et me plonge un moment dans une forme de clôture spatiale spécifique. Je ne suis plus ici un sujet percevant simplement parmi d'autres sujets percevants possibles, je ne suis plus en train de librement me mouvoir de point de vue en point de vue, je m'enracine dans ce point de vue radicalement singulier à partir duquel une vision est en train de naître en moi.

Cet événement interrompt en ce sens le libre mouvement de la vie perceptive, mais cette interruption et l'instauration de cet espace dont la courbure est convexe comme l'est clairement l'espace pictural cézannien, loin de neutraliser la vie du sujet percevant, de l'enfermer dans la spécularité d'un face à face étouffant, vient au contraire, mais du dedans même de cette fermeture, transformer ses habitus perceptifs et relancer sa dynamique

[1] Pour cette question, je me permets de renvoyer à R. Gély, *Les usages de la perception. Réflexions merleau-pontiennes*, Leuven, Peeters, 2005, p. 3-20.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

intentionnelle[1]. Une fois que j'ai vraiment vu une montagne, ma perception des autres montagnes s'en trouve en effet profondément modifiée, comme si dorénavant cet événement, générant en moi l'appel à une sorte de fidélité corporelle à un sens qui, dans sa transcendance même, vient me prendre, germe au cœur même de mon corps, me disposait à m'ajuster autrement à ces autres montagnes que je vais peut-être percevoir. C'est ainsi que nous pouvons comprendre comment dans la singularité du face à face avec Sainte-Victoire, c'est la profondeur et l'appel du monde que je suis en train d'éprouver. Dans ces autres montagnes que je percevrai, quelque chose comme la singularité d'une vision ne va plus cesser de se chercher en moi, une singularité qui est en prise avec un espace fortement polarisé, avec un espace qui m'implique radicalement, avec un espace, autrement dit encore, habité par l'énigme de mon engagement en celui-ci. La simple perception de cette montagne implique bien entendu de façon constitutive que l'acte perceptif puisse se renouveler. Le fameux « encore et ainsi de suite » du rapport au perçu est constitutif du perçu. Je pourrais percevoir encore cette montagne ou en percevoir une autre. Cette perception implique de façon tout aussi constitutive qu'un autre sujet puisse la percevoir. Il reste toutefois que cette répétabilité et cette partageabilité constitutive de ma perception des montagnes n'est pas comme telle porteuse d'une propension qui me pousse effectivement et de l'intérieur de l'épreuve que je fais de cette montagne-ci à percevoir de la montagne encore et encore. Au plan de la vision, il n'en va pas du tout ainsi. Si Cézanne revient encore et encore peindre sa Sainte-Victoire, ce n'est pas parce qu'il échoue à la voir. C'est au contraire parce qu'il l'a vue, et que l'épreuve de cet événement en appelle intrinsèquement tant à son renouvellement qu'à sa prolifération. L'incarnation du sens dans l'épreuve événementielle de la vision de Sainte-Victoire fait que la rencontre que je fais de celle-ci est affectivement habitée par toutes ces autres montagnes que je pourrais percevoir. Sa singularité même — c'est elle, absolument, et non une autre — est en même temps ce qui ouvre affectivement le temps et l'espace, ce qui me fait rejoindre dans les profondeurs de sa phénoménalité ce sens qu'elle partage avec les autres montagnes. Il importe ainsi de bien saisir que la vision de la montagne dont il est ici question implique une déstabilisation profonde de la vie perceptive. Le sujet faisant l'épreuve d'une vision est atteint, en son immobilité fascinée, par ce sens qui tout à la fois transit la matérialité rayonnante de la montagne et habite son corps. Il ne s'agit donc plus ici de percevoir une montagne comme une réalité

[1] Pour la courbure de l'espace cézannien, cf. J. Guiraud, *Cézanne*, *op. cit.*, p. 173-181.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

dont on saisit le sens comme tout un chacun est supposé pouvoir le saisir. Dans la vision, il s'agit d'être convoqué par l'événement singularisant d'un sens qui m'appelle, qui me convoque radicalement par sa façon même de se donner.

Si cet événement peut être défini comme potentialisant, c'est dans la mesure où il inverse profondément le rapport entre ce qui est donné et le sens de ce qui est donné. L'événement de la vision met le sujet en prise avec un sens qui s'impose absolument en lui et à lui. Il y a de la montagne, et cette montagne se donne comme telle dans la singularité absolue de cette montagne-ci. Cette montagne que je vois vaut pour ainsi dire absolument. L'espace entre elle et moi ne peut plus à ce moment être vécu comme un espace neutre, indifférent à ce qui s'y passe. La montagne fait intrusion en moi, selon l'expression importante de Merleau-Ponty, elle bouleverse mon schéma corporel en y introduisant ses chiffres secrets, elle me singularise tout en m'enseignant d'elle-même l'énigme de son propre sens et en m'appelant à m'y ajuster encore et encore. Cette expérience bouleversante, bien entendu plus ou moins forte et confuse selon les situations, initie en moi un habitus perceptif qui m'engage désormais à chercher en chaque montagne, non pas seulement ce qui en elle est commun à toutes les montagnes, non pas seulement ce qui la particularise par rapport aux autres, mais encore ce qui, en elle, singulièrement, dans les profondeurs mêmes de sa phénoménalité, manifeste de façon plus ou moins forte l'être même de la montagne. La vision génère l'épreuve d'une implication singulière de ma vie par rapport à cela même que je suis en train de voir. Voir une montagne, c'est se recevoir soi-même comme mis radicalement en jeu par cette montagne. Il y a un rapport entre ce mouvement d'incarnation du sens dans l'événement de la vision et l'épreuve que je fais de la singularité radicale de ma vie comme impliquée par ce sens. Dans la perspective que nous développons ici, une simple perception de montagne n'engage rien, en tout cas explicitement, de la singularité radicale du sujet percevant. Une vision, oui. En ce sens, chez Merleau-Ponty, toute perception est déjà travaillée par de la vision, mais selon des degrés divers. Devant Sainte-victoire, lorsqu'il y a événement, vision, la montagne cesse d'être seulement un sens disponible me permettant d'identifier chacune de celles-ci et de m'y rapporter selon les différents intérêts pratiques qui sont susceptibles de m'habiter. Avec Sainte-Victoire se donnant dans l'événement d'une vision, je fais l'épreuve d'un sens qui vient m'interroger, qui me requiert comme tel. Nous pourrions encore dire que je fais l'épreuve d'une montagne qui rend sensible au sens fort le sens invisible au moyen duquel je la vise en temps normal. La montagne investit radicalement l'entre-deux de mon rapport à elle, me convoque radicalement, comme

si j'étais atteint au plus profond de mon être par ce sens qui me requiert absolument. Dans cette expérience de vision, mon acte perceptif se trouve bien entendu mis dans l'impossibilité d'occulter sa vulnérabilité radicale. Le sens de la montagne ne peut se donner comme l'objet d'une vision et non pas seulement d'une perception qu'en s'introduisant dans l'épreuve originaire que la perception fait de sa vulnérabilité.

Dans cette perspective, il devrait être possible de faire la même distinction entre une situation sociale qui peut être jugée et perçue comme injuste et cette même situation sociale que devient l'objet d'une vision : l'injustice sociale se donne alors comme telle à voir dans la singularité même de la situation. Un tel événement, dont toute la question est précisément d'interroger les conditions de son instauration, introduit dans la vie des sujets un appel à l'engagement ou en tout cas une impossibilité de faire comme s'il ne se passait rien de profond entre eux et ce qu'ils sont en train de voir. De la même façon que la vision de la montagne Sainte-Victoire génère entre elle et moi un lien tel que, continuant à la regarder, je ne fais que me rejoindre dans un avenir qui me requiert, il faut dire ici que la vision d'une situation sociale ne peut manquer de générer en moi l'appel à continuer de m'ajuster à elle, ce qui bien entendu n'annule en rien la contingence de l'acte par lequel je vais ou non répondre à cet appel naissant de notre rencontre. Un tel événement, par le bouleversement des habitus perceptifs qu'il implique, introduit corrélativement dans la vie des sujets, sous la forme d'une initiation, une disposition à désormais saisir dans telle ou telle autre situation qu'ils rencontreront le rayonnement plus ou moins fort de ce même sens. Toutes les montagnes ne sont pas Sainte-Victoire, mais la vision de Sainte-Victoire m'ouvre de l'intérieur de notre entre-appartenance à ce qui en chacune de celles-ci participe de façon plus ou moins forte à ce même rayonnement d'être. Dans la même perspective, la différence entre la perception d'une situation sociale et la vision d'une situation sociale est que la perception se rapporte à cette situation comme à une situation particulière simplement subsumable sous un sens plus général tandis que la vision consiste dans le fait de saisir dans la situation particulière ce qui en elle la rend tout à la fois singulière et universelle, c'est-à-dire ce qui en elle génère l'épreuve sensible du sens même par lequel je suis en train de la viser. Cette vision m'enracine dans l'ici et maintenant de ce que je suis en train de voir, mais elle m'ouvre en même temps, de l'intérieur d'elle-même, à un au-delà de ma situation. Il y a bien en ce sens un usage potentialisant de la perception que Merleau-Ponty cherche à construire, un usage qui fait de la vision ce moment où le sens s'incarne en générant une interpellation radicale. Or, il importe de bien saisir ici qu'une telle expérience n'est pensable que si l'on cesse de naturaliser la

vie perceptive mais que l'on introduit bien au contraire une inquiétude originaire dans l'épreuve immanente qu'elle fait de sa possibilité.

Selon un premier plan d'analyse, la perception ne peut manquer d'être décrite comme s'ouvrant au perçu à partir de la certitude qu'elle a de sa propre possibilité. Mais, sur un second plan d'analyse, la perception ne cesse de faire l'épreuve de sa vulnérabilité intrinsèque, toute la question étant bien entendu alors de savoir comment ces différents plans d'analyse sont susceptibles de s'articuler. Nous laisserons ici en suspens cette question très difficile pour nous concentrer davantage sur la façon dont l'événement de la vision que nous venons de décrire implique une théorie de la vie subjective qui refuse de faire comme si les pouvoirs intentionnels de cette dernière n'étaient pas habités à un certain niveau d'épreuve d'eux-mêmes par une incertitude quant à leur possibilité même. Il y a en effet une façon de décrire la vie perceptive comme ce qui est toujours déjà auprès du perçu et cela sans problème intrinsèque qui revient à dénier la possibilité pour cette vie perceptive de s'éprouver mise ontologiquement en jeu par ce qui se donne à elle. La plupart du temps, cette énigme originaire qui est au cœur même de la vie perceptive se trouve occultée au profit d'une perception assurée de sa possibilité constitutive. Mais, comme nous l'avons montré, ce premier plan d'analyse, par ailleurs tout à fait nécessaire, ne peut suffire à rendre compte du pouvoir que la perception a de se transformer en vision. Dans la perspective que nous développons ici, cet événement ne peut manquer de générer dans la vie du sujet l'épreuve d'un sens qui le requiert de façon radicale. Notre hypothèse est précisément que la possibilité de cette vision implique une subjectivité qui ne cesse de faire sur un certain plan l'épreuve de la contingence de son mouvement d'ouverture au monde. C'est ainsi ce qui dans la vie subjective échappe à l'évidence de son être-au-monde qui rend celle-ci capable d'être singulièrement requise par une situation dont le sens se donne comme tel à voir. La vision du sens implique ainsi un moment de retrait de la subjectivité incarnée, un repli au sein duquel celle-ci cesse de se vivre comme cette existence toujours déjà vouée à se mouvoir dans le monde, mais fait au contraire l'épreuve de ce qui en elle échappe à l'évidence de son pouvoir de s'ouvrir au monde. En ce sens, il y a un rapport profond chez le second Merleau-Ponty entre le pouvoir que le sens a de se donner dans l'événement d'une vision et l'épreuve que la perception fait de ce qui en elle échappe à l'évidence de son rapport au monde. La perception n'est capable de vision qu'en se laissant renvoyer par le perçu à la fragilité originaire de sa genèse.

La perception telle qu'elle est décrite par le second Merleau-Ponty ne cesse d'advenir à sa propre possibilité, est habitée autrement dit par un

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

moment profondément nocturne au sein duquel elle est amenée à faire l'épreuve de ce qui en elle se soustrait à l'évidence de son rapport au monde. Dans un cadre merleau-pontien, cette vulnérabilité ne concerne pas la dimension intensive de la vie perceptive comme c'est le cas chez Henry et elle ne concerne pas non plus comme chez Sartre, en tout cas celui de *La transcendance de l'ego*, la contingence de l'auto-constitution réflexive de la conscience pure en une conscience égologique se temporalisant comme ouverture au monde. Chez Merleau-Ponty, tel du moins que nous proposons ici de librement le reprendre, la fragilité intrinsèque de la vie perceptive renvoie essentiellement à l'épreuve que le pouvoir de percevoir fait de sa genèse au sein d'un corps assailli originairement par la promiscuité intolérable du sensible. Le corps merleau-pontien ne dispose pas d'emblée de son pouvoir de tenir le sensible à distance, de le constituer en objet. Cette épreuve, refoulée en temps normal pour permettre à la perception de disposer de son pouvoir de faire apparaître des objets au sein d'un monde, ne peut en ce sens manquer de rester présente au plus profond de la vie perceptive si celle-ci doit être capable de faire l'épreuve de cet événement plus ou moins exceptionnel qu'est la vision. Cette vision comprise donc ici comme événement singularisant d'une transformation du rapport au sens du perçu réinvestit en effet l'épreuve originaire que la perception ne peut manquer de faire de sa vulnérabilité originaire. S'il est évident que l'œuvre inachevée de Merleau-Ponty ne peut être réduite à ce que nous en faisons ici, il reste qu'elle offre des ressources importantes pour interroger le pouvoir que la perception a, en devenant vision, de participer à une transformation en profondeur du rapport du sujet à la situation qu'il vit.

3. Chair et vision

Pour développer la question du rapport entre l'événement de la vision et la vulnérabilité originaire de la vie perceptive, il importe tout d'abord de prendre conscience des caractéristiques très violentes que Merleau-Ponty attribue à la genèse des pouvoirs intentionnels du corps. Ce n'est certainement pas les travaux de Mélanie Klein, si importants dans l'itinéraire philosophique de Merleau-Ponty, qui auraient conduit ce dernier à décrire l'être-au-monde de la subjectivité incarnée comme se développant dans un environnement protecteur[1]. On trouve bien au contraire chez le second

[1] Pour cette question, cf. par exemple E. de Saint-Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'être*, *op. cit.*, p. 197-200.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Merleau-Ponty l'idée que le corps humain, s'il ne se rapporte plus fonctionnellement au monde comme un organisme naturel, ne s'ouvre pas pour autant au monde selon des structures existentiales allant purement et simplement de soi. En ce sens, le propre de la perception humaine est qu'elle reste d'une façon ou d'une autre hantée par l'épreuve de son commencement inchoatif dans la vie du corps. Merleau-Ponty entend en ce sens inscrire dans le déploiement de toute perception l'épreuve continue et plus ou moins refoulée d'une telle genèse de la perception au sein du corps, ce qui, à nouveau, n'invalide en rien les analyses qui, se situant sur un autre plan d'investigation, décrivent une vie perceptive d'emblée installée dans ses possibilités constitutives. Dans la perspective du niveau d'analyse développé par le second Merleau-Ponty, nous avons ainsi affaire à une perception qui fait l'épreuve de la violence interne au mouvement même de son ouverture au monde. Nous en trouvons un témoignage dans le passage du concept d'implication typique de la *Phénoménologie de la perception* aux concepts d'enjambement ou d'empiétement typiques de la seconde partie de l'œuvre du phénoménologue[1]. Comme Emmanuel de Saint-Aubert le montre de façon tout à fait remarquable, certains des concepts les plus fondamentaux du second Merleau-Ponty, dont celui par exemple d'enjambement, sont directement issus de ses réflexions d'après-guerre sur la violence originaire constitutive tant de l'existence individuelle que collective. C'est ainsi que l'enjambement ou l'empiètement du passé sur l'avenir, de l'intérieur sur l'extérieur, ce que Merleau-Ponty nommera désir[2], bref tous ces concepts qui apparaissent après la *Phénoménologie de la perception* renvoient tout autant à l'enjambement des corps dans les mêlées sanglantes de la guerre. Le concept de mêlée chez Merleau-Ponty, ce nécessaire emmêlement des choses, des vivants et des dimensions de l'expérience, implique dès le départ l'idée d'une violence qui est le lot de tout vivant mais qui se déchaîne chez l'être humain et perd son sens de lutte structurée et instinctuellement régulée pour la vie, tant au plan du psychisme individuel qu'au plan de l'existence collective :

> L'image de la mêlée, écrit Emmanuel de Saint-Aubert, associe à la critique d'une universalité de survol une image concrète de lutte et de confusion, conforme aux événements qui ont ancré l'empiètement dans l'imaginaire de l'auteur : la confusion des combattants qui se battent corps à corps, la guerre à

[1] Cf. *ibid.*, p. 53.
[2] Cf. M. Merleau-Ponty, *La Nature*, *op. cit.*, p. 348.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

> laquelle on prend ou on ne prend pas part, la mêlée générale et sanglante qui serait une loi de notre condition[1].

En affirmant que les parties du corps s'enjambent, Merleau-Ponty introduit ainsi une violence interne à la constitution du schéma corporel, une violence qui est corrélative de la violence du rapport entre le corps et le monde.

Dès 1948, le sang des autres devient tout autant le sang des choses. Le concept de chair du sensible est directement lié à cette violence originaire, à cette promiscuité ultra-violente, à cet empiètement intolérable dont on ne veut rien savoir parce qu'il est trop là et dont on ne cesse de tenter de se départir pour libérer la possibilité d'un rapport où les choses et les autres se tiennent toujours relativement et fragilement à distance. Le concept merleau-pontien d'inconscient identifié à cette épreuve sensible de l'empiètement originaire prend forme dès les années 1946[2]. En 1948, dans sa conférence *L'homme et l'objet*, Merleau-Ponty utilise la notion de blessure et parle de ces objets de la peinture moderne qui saignent : « Dans un tableau moderne, au contraire, écrit Merleau-Ponty, les objets saignent, agressifs […] cet objet […] se retourne contre l'homme, le compromet et exerce sur lui une fascination menaçante »[3], une fascination qui contraint le corps à ne plus fonctionner selon les principes fondamentaux d'une perception vouée à mettre à distance ce qui se donne à elle, vouée à tenter d'annuler cette promiscuité, cette violence chaotique de la rencontre, ordonnant donc ce qui se donne à elle selon le principe gestaltiste de la compossibilisation des perspectives. C'est dans cette même perspective que la violence impliquée dans le rapport à autrui ne consiste pas seulement chez Merleau-Ponty dans le fait qu'autrui vient objectiver le sujet. Elle est liée au fait qu'autrui ne cesse de faire intrusion dans le sujet, entre dans son corps, façonne son schéma corporel. Tout l'effort de Merleau-Ponty consiste en ce sens à tenter de montrer qu'il y a une alternative à l'opposition abstraite entre le chaos originaire de la promiscuité et l'ordonnancement de phénomènes sensibles remplissant harmonieusement des visées de sens, entre la violence d'une présence intrusive intolérable et des visées de sens au sein desquelles ce qui apparaît se donne toujours comme une réalité particulière parmi d'autres réalités particulières. Une perception harmonieuse de la montagne implique

[1] E. de Saint-Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'être*, *op. cit.*, p. 39.
[2] Cf. *ibid.*, p. 101.
[3] M. Merleau-Ponty, « L'homme et l'objet », conférence inédite de 1948 résumée par J.-L. Daumas, in *La nef*, (45) 1958, p. 150. Cité in E. de Saint-Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'être*, *op. cit.*, p. 215.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

évidemment une distance entre ce qui se donne et le sens de ce qui se donne, une distance où se déploie dans la paix une coexistence. Une certaine phénoménologie merleau-pontienne de la perception, investit davantage cette fonction de la vie perceptive qui est avant tout, mais bien entendu à partir de ses soubassements corporels et en situation, de rendre possible la coexistence des phénomènes. Il n'en va plus de même à partir de la fin de la guerre, la question étant alors pour Merleau-Ponty de dépasser cette opposition abstraite entre la violence originaire de la promiscuité et l'ordonnancement perspectiviste du monde. Est-il possible de penser ensemble conflit et coexistence ?

Dans le cadre des réflexions menées ici, nous dirons que le concept merleau-pontien de chair relève très précisément de cette simultanéité de la violence et de la coexistence, dont le principe de structuration n'est bien entendu plus alors celui de l'union des compossibles mais celui de l'union des incompossibles[1]. Entre une promiscuité intolérable et des choses qui n'apparaissent que comme les corrélats d'une perception assurée de sa possibilité, qui n'apparaissent que comme des objets, il y a pour Merleau-Ponty cette chair des choses, cette dimension de la chair dans les choses, laquelle s'éprouve comme telle dans l'événement de la vision. La montagne Sainte-Victoire se fait chair de façon éminente dans le regard du peintre Cézanne et dans notre propre regard si nous laissons la structure phénoménale de cette montagne se donner comme telle à nous dans le tableau même du peintre. Ce qui caractérise l'événement de la vision, c'est la façon dont la synthèse perceptive qui y est à l'œuvre échappe ou en tout cas détourne les principes fondamentaux de la *Gestalt*. Dans la Sainte-Victoire, les contrastes des couleurs et des formes sont tellement complexes que la perception ne peut plus structurer le donné sensible, du moins pour l'individu qui accepte de s'ajuster à ceux-ci, selon le fameux principe de constitution des figures par assimilation ou compossibilisation. Et c'est pour cette raison précisément que la montagne Sainte-Victoire ne peut manquer d'être vécue par Cézanne comme s'introduisant dans son corps, c'est-à-dire comme venant bouleverser en profondeur les modalités perspectivistes de constitution intentionnelle du donné perçu. Ce moment d'agression vient réveiller dans la corporéité même du peintre ce moment originairement nocturne d'une vie assaillie par l'intolérable promiscuité que nous venons d'évoquer, ce moment nocturne

[1] Pour cette compréhension de la chair merleau-pontienne comme union des incompossibles, je me permets de renvoyer à R. Gély, *La genèse du sentir. Essai sur Merleau-Ponty*, Bruxelles, Ousia, 2000, p. 50-96.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

d'une vie empêchée de librement se mouvoir parmi des choses qui se tiendraient à distance ou qui ne la toucheraient qu'avec respect.

Nous sommes bien ici en présence d'un corps en crise, d'un corps répétant l'épreuve de cette déhiscence originaire où la négativité naturelle du vivant se surinvestit et s'aggrave irrémédiablement[1]. Ce corps fait l'épreuve de la contingence même de son ouverture au monde. Mais du sein même de cette crise, ce corps réveillé en sa négativité originaire par cette situation qui l'agresse et le fascine tout à la fois peut trouver les ressources pour laisser ce conflit avoir un autre destin que celui d'aboutir au pur et simple chaos ou que celui de se décharger dans une réconciliation apaisant les conflits, c'est-à-dire neutralisant les facteurs d'incompossibilisation de la situation. Dans l'événement de la vision, la montagne ne s'unifie perceptivement qu'à partir de ce qui l'a vidée de sa simple cohérence fonctionnelle, qu'en s'intégrant à partir des conflits irréductibles qui sont au cœur même de son apparaître. Lorsque Cézanne voit Sainte-Victoire, lorsqu'il est suffisamment ajusté à elle, lorsque la lumière est assez bonne pour que les contrastes naturels qui structurent sa phénoménalité soient à la fois à leur pleine puissance et à leur pleine subtilité, celle-ci investit l'espace même qui tout à la fois la sépare et la relie au peintre. La montagne, dans sa distance même, se fait en même temps radicalement proche. La montagne est là-bas, mais pas au sens où le sont les objets que la perception ne constitue que selon les principes de la *Gestalt*. Elle est ici, mais pas au sens où le sont les choses lorsqu'elles assaillent le sujet dans l'épreuve d'une promiscuité étouffante. Elle est là-bas et ici[2].

Dans l'événement d'une vision, l'espace est fortement polarisé, ce qui signifie encore que la vision génère l'épreuve radicalement singulière d'une présence qui implique absolument le sujet, qui ne fait plus de lui un sujet percevant qui ne serait qu'un sujet percevant parmi d'autres sujets percevants possibles. À ce moment, le sens de la montagne n'est plus seulement ce dans la visée intentionnelle de quoi s'unifient ses aspects compossibles. La montagne n'est plus saisie à partir de son immédiate évidence perceptive ou, pour être plus précis, la vie du sujet percevant ne se déploie plus uniquement

[1] Cf. É. Bimbenet, *Nature et humanité. Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2004, p. 263-273.

[2] Cf. par exemple, M. Merleau-Ponty, *Notes de cours. 1959-1961*, Paris, Gallimard, 1996, p. 96. Pour cette question, je me permets de renvoyer à R. Gély, « Le pli et le toucher à distance chez Merleau-Ponty », in G. Corman, S. Laoureux & J. Piéron (dir.), *Différence et identité. Les enjeux phénoménologiques du pli*, Hildesheim, Olms, p. 141-160.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

à ce niveau-là, mais s'investit à un niveau plus profond, à un niveau qui vient précisément réveiller en lui ce moment de crise originaire qui est au cœur même de la genèse charnelle de la perception. Cézanne s'immobilise, laisse la montagne mettre en crise ses habitus perceptifs. La montagne ne parvient plus à être seulement cette montagne immédiatement identifiable comme une montagne particulière parmi d'autres montagnes particulières possibles. La montagne entre en crise en même temps que le corps qui s'ajuste à elle. En devenant une chair, Sainte-Victoire naît de l'intérieur même de sa crise à son propre sens de montagne. Le devenir-chair des choses est ainsi compris ici comme l'événement d'une incarnation du sens invisible dans le sensible, comme l'événement d'une vision[1]. Cette incarnation du sens, en polarisant fortement l'espace, fait renaître le sujet percevant à lui-même comme engagé singulièrement dans cet espace. Au plan d'une analyse de la vie perceptive centrée sur l'évidence de son pouvoir intentionnel, le perçu ne se donne pas ou ne se donne pas pleinement comme une chair, c'est-à-dire comme venant affecter la subjectivité dans l'épreuve radicale qu'elle fait de sa possibilité même. En sens inverse, une analyse de la vie perceptive qui se déploie à partir de l'épreuve que celle-ci fait de sa vulnérabilité intrinsèque peut rendre compte du pouvoir que celle-ci a de se laisser radicalement interpeller par ce à quoi elle se rapporte. Une telle interpellation a toujours déjà lieu, mais sur un mode plus ou moins refoulé. C'est dans cette perspective que l'on peut comprendre de quelle façon la perception peut dans certaines conditions faire l'épreuve d'un événement qui la renvoie explicitement et avec force à l'énigme de son mouvement d'ouverture au monde. Un tel événement participe à l'accroissement du pouvoir que le sujet a de se laisser interpeller en profondeur par le sens de la situation qu'il est en train de vivre.

4. Conclusion

Lorsqu'il y a événement perceptif au sens fort où nous l'entendons ici, la situation que le sujet rencontre le renvoie à l'énigme originaire de son pouvoir même de s'ouvrir et de s'engager dans le monde. C'est en ce sens que l'on peut comprendre comment certains événements perceptifs alimentent la croyance des individus dans le pouvoir que leur liberté a d'être interpellée en profondeur par un sens qui tout à coup se donne à eux comme un événement. Une certaine phénoménologie oublieuse de la vulnérabilité

[1] Pour cette question, je me permets de renvoyer également à R. Gély, *Les usages de la perception*, *op. cit.*, p. 105-125.

originaire de la perception méconnaît la façon dont, au sein de cette vulnérabilité, l'acte perceptif peut amener le sujet à faire l'épreuve d'un sens qui l'interpelle de façon radicale. C'est très précisément ce que Cézanne est en train de vivre lorsqu'il se met à voir Sainte-Victoire. Dans l'épreuve de cette vision, la montagne se donne en tant que telle, le sens même de la montagne semble jaillir comme pour la première fois et ne le fait qu'en s'introduisant au plus profond de la vie sensible du sujet. Celui-ci ne peut être ontologiquement indifférent à l'épreuve qu'il fait de ce sens. Le sens tel qu'il est alors éprouvé renvoie le sujet percevant à l'énigme même de son ouverture au monde. Ce n'est plus ici un sujet par ailleurs assuré de son pouvoir de percevoir qui est affecté par cette montagne apparaissante, mais un sujet qui est reconduit par cette dernière à l'énigme de sa fragilité originaire. Mais il importe de bien saisir que c'est précisément cette fragilité interne à l'épreuve que la perception fait de sa possibilité qui fait que celle-ci est habitée par le souffle même de la liberté et peut en ce sens participer à l'engagement de la liberté dans le monde. C'est pour cette raison qu'il y a une façon de naturaliser la vie perceptive, de la décrire comme n'étant habitée par aucun rapport affectif originaire à l'énigme de sa propre possibilité, qui occulte l'épreuve radicale que le sujet y fait de sa liberté. La perception ne peut s'éprouver comme un acte d'ouverture au monde qu'à partir de l'épreuve qu'elle fait de ce qui en elle échappe à l'évidence de cette ouverture au monde. Lorsque la perception d'une situation donnée devient une vision au sens fort où nous l'entendons ici, le sujet est ainsi amené à faire l'épreuve de ce qui en lui échappe à l'évidence de son ouverture au monde, mais il ne le fait que dans l'épreuve d'une situation dont le sens l'interpelle en profondeur. Lorsque Cézanne voit la montagne Sainte-Victoire, celle-ci lui impose donc l'énigme de son sens tout en le renvoyant à sa propre énigme de sujet engagé dans le monde. Le sens n'est plus seulement vécu ici comme un sens disponible. Ce sens, désormais, importe en tant que tel. Celui qui a vu une montagne, qui l'a vu au sens fort où nous l'entendons, ne peut plus faire comme s'il n'importait pas en profondeur à sa vie perceptive qu'il y ait de la montagne. Ce n'est plus seulement ici en fonction de toute son histoire de vie, de ses caractéristiques personnelles, etc., que Cézanne s'éprouve interpellé par cette montagne. Celle-ci l'interpelle sur un plan plus profond encore, sur le plan de l'épreuve qu'il fait de ce qui en lui échappe à l'évidence de son ouverture au monde. Sainte-Victoire reconduit Cézanne à l'énigme de son pouvoir perceptif. Cette montagne, plus profondément encore que toutes les émotions qu'elle peut susciter, renvoie désormais le sujet qui la voit à l'énigme originaire de sa vie intentionnelle, c'est-à-dire autant à sa fragilité qu'à sa puissance.

Une situation donnée est susceptible d'interpeller la liberté du sujet en fonction de toute une série de variables personnelles, sociales et culturelles. Mais elle peut à certains moments l'interpeller à un niveau plus profond, au niveau de l'épreuve que ce sujet fait de son pouvoir même d'être le sujet qu'il est. C'est ainsi que nous avons distingué l'épreuve affective que je fais de cette montagne en tant que je m'y rapporte dans l'assurance de mon pouvoir même de m'y rapporter et l'épreuve affective que je fais de cette montagne en tant qu'elle me renvoie à l'énigme de mon pouvoir de m'y rapporter. Une fois que je fais une telle épreuve de la montagne, que je la vois au lieu de simplement la percevoir, cette montagne est porteuse d'un sens qui désormais détient quelque chose de l'énigme de mon engagement dans le monde. Mais il en va de même lorsqu'il m'est donné de voir une situation d'injustice sociale au lieu de simplement la percevoir. Je peux bien entendu être fortement affecté par une situation d'injustice que je perçois, mais cette épreuve affective que je fais n'est pas nécessairement habitée par l'événement d'une vision. Lorsqu'il y a vision, le sens de la situation m'atteint comme tel, et il ne le fait que parce qu'il me renvoie explicitement à l'épreuve que je fais de la vulnérabilité même de mon être-au-monde. Dans cette expérience de la vision, le sujet s'éprouve ainsi renaître à son pouvoir même de s'ouvrir au monde et de s'y engager. Dans le cadre des réflexions que nous avons menées ici, il importe de bien voir que c'est bien par rapport à cette montagne ou par rapport à cette situation sociale que le sujet se trouve renvoyé à l'énigme même de son ouverture au monde. Tout à coup, pour Cézanne, une montagne laisse fulgurer le sens même de la montagne, le laisse fulgurer d'une façon telle que ce sens est désormais porteur de ce que nous pourrions définir ici comme une vérité profonde du sujet, comme une vérité qui fait événement dans sa vie, qui le renvoie à l'énigme même de son ouverture au monde. C'est dans le rapport à cette montagne-ci que le sens de la montagne se donne comme un événement et interpelle de façon radicale le sujet. De la même façon, ce n'est pas n'importe quelle situation sociale qui est susceptible de générer l'épreuve événementielle de son sens. La phénoménologie merleau-pontienne de la perception telle que nous l'avons reprise offre ainsi des ressources essentielles pour interroger le pouvoir que certaines situations ont, par leur façon même d'apparaître, d'interpeller les sujets dans l'épreuve qu'ils font à la fois de la vulnérabilité et de la puissance de leur engagement dans le monde. Toute la question est bien entendu alors de savoir s'il est possible de préciser davantage les conditions tout autant mondaines que subjectives d'un tel usage potentialisant de la vie perceptive. Il ressort en tout cas des réflexions que nous avons ici menées à partir d'une libre reprise de certains thèmes merleau-pontiens que la perception est

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

porteuse d’un enjeu tout à fait essentiel dans l’épreuve que la liberté fait tout à la fois de sa fragilité intrinsèque et de sa capacité corrélative à répondre à l’appel du sens.

Bulletin d’analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2, 2010 (Actes 2), p. 204-218
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Merleau-Ponty et la critique des fondements philosophiques de la Nature cartésienne

Par MARIANA LARISON
Université de Paris I – Universitad de Buenos Aires

Au début de la deuxième partie du cours consacré à la notion de *Nature* au Collège de France pendant l'année universitaire 1956-1957 (« La science moderne et l'idée de Nature »), Merleau-Ponty établit de manière synthétique mais très claire toute la portée que garde à ses yeux la discussion autour de la notion de *Nature*. D'après notre auteur, il y aurait trois moments décisifs dans la construction historico-philosophique de cette notion. D'abord, une première conception, issue de « l'héritage aristotélicien et stoïcien »[1], selon laquelle la Nature est une forme vers laquelle tendent téléologiquement les natures particulières. Ensuite survient un deuxième moment, « qui bouleverse l'idée de Nature »[2], accompli par ceux que Merleau-Ponty appelle « les cartésiens »[3]. Cette vision générale culminerait avec Kant, après qui une troisième voie serait ouverte. Selon Merleau-Ponty, cette voie serait celle de Schelling, de Bergson et de Husserl[4].

Merleau-Ponty ne s'arrêtera point sur le premier grand moment de cette histoire, ni dans ce séminaire ni ailleurs. Il s'attachera, en revanche, très soigneusement à suivre l'évolution du concept de Nature tant dans la « tradition cartésienne » que dans le troisième moment qui lui est opposé. Le tournant des « cartésiens », dira Merleau-Ponty, est caractérisé par la radicalisation de la notion d'*infini* propre à la tradition judéo-chrétienne et

[1] *La Nature. Notes de cours du Collège de France*, textes établis et annotés par Dominique Séglard à partir des notes d'étudiants, de notes personnelles et des résumés de cours de Merleau-Ponty, Paris, Éditions du Seuil, collection « Traces écrites », 1995. Désormais noté *N.*
[2] *N*, p. 117.
[3] *Ibid.*
[4] Cf. *N*, p. 59-110.

par la conception qui s'ensuit d'un *naturé* extérieur tant à Dieu qu'à l'homme. Comme nous le verrons par la suite, cette idée de Nature rebondit dans une « conception objective de l'Être »[1]. Mais elle met également en relief un problème qui traverse l'histoire de la notion : la place inclassable de l'organisme vivant, et plus particulièrement du corps, dans l'étude de la Nature. En effet, soutient Merleau-Ponty, de Descartes au Kant de la *Critique du jugement*, la place des corps vivants sera toujours motif d'embarras. Elle constitue le « problème posé par les résidus de l'opération inaugurée par Descartes »[2].

Cette tension à l'intérieur du projet cartésien donne ainsi lieu à une double conception de la Nature, le problème de l'organisme venant questionner le type de production spécifique dont il s'agit dans la Nature. La manière dont nous pensons la production naturelle, remarque Merleau-Ponty, suppose déjà un certain rapport à l'Être. Il y aurait, donc, chez Descartes, une double conception de la Nature, estime Merleau-Ponty, parce qu'il y aurait aussi deux manières différentes de considérer l'être lui-même. Cette dualité sera manifeste, pour notre auteur, dans la différence posée entre l'être de la Nature physique en général et l'être de l'existant en particulier. Dans le premier cas, la Nature est conçue comme une « existence en soi, sans orientation, sans intérieur »[3], « elle est la réalisation extérieure d'une rationalité qui est en Dieu »[4]. Dans le second cas, une seconde Nature qui échappe à l'entendement s'entrevoit dans l'union de l'âme et du corps et ne nous permet plus de parler d'une ontologie de l'objet mais d'une ontologie de l'existant.

Nous essayerons ici de voir quel est le sens de la critique merleau-pontienne des cartésiens, et en quel sens elle peut constituer un éclairage utile du projet merleau-pontien. À cette fin, il nous faudra d'abord analyser le sens de la critique merleau-pontienne des cartésiens. Ce qui nous contraindra à déterminer, en tout premier lieu, la nature de cette tradition en tant que telle, ou, plus exactement, ce que des philosophes comme Descartes et Leibniz partagent de commun aux yeux de Merleau-Ponty. Ensuite, il s'agira de voir dans quelle mesure cette tradition s'inscrit dans un contexte plus vaste, celui de l'ontologie de l'objet. Enfin, nous tenterons de comprendre pourquoi cette tradition laisse néanmoins la place, aux yeux de Merleau-Ponty, à une deuxième conception de la Nature et de l'être, et nous tirerons les

[1] *N*, p. 117.
[2] *N*, p. 118.
[3] *N*, p. 27.
[4] *Ibid.*

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

conclusions de ces critiques pour le dernier projet ontologique merleau-pontien.

Le projet des cartésiens

L'innovation cartésienne

Ce qui distingue, aux yeux de Merleau-Ponty, la conception moderne de la Nature inaugurée par Descartes au XVII^e^ siècle de celle des anciens et des médiévaux, c'est l'incorporation et la radicalisation de l'idée d'infini judéo-chrétienne.

> L'élément neuf réside dans l'idée d'*infini*, due à la tradition judéo-chrétienne. À partir de ce moment, la Nature se dédouble en un *naturant* et un *naturé*. C'est alors en Dieu que se réfugie tout ce qui pouvait être intérieur à la Nature. *Le sens se réfugie dans le naturant* ; le *naturé* devient produit, pure extériorité. […] C'est Descartes qui va poser, le premier, la nouvelle idée de Nature, en tirant les conséquences de l'idée de Dieu[1].

La Nature comme conséquence de l'idée de Dieu peut se résumer, d'après Merleau-Ponty, dans l'idée d'une Nature-*naturée* conçue comme étendue, étendue divisible indéfiniment et tout homogène, composée de *partes extra partes*, sans limites. Elle est pure extériorité et pure existence actuelle. Or s'il apparaît évident que la notion cartésienne d'*étendue* peut se résumer parfaitement à l'aide des caractéristiques précédemment évoquées, ce l'est beaucoup moins dans le cas de Leibniz. Cependant, dans ses notes de travail, Merleau-Ponty considère à plusieurs reprises la pensée de Leibniz comme un cas particulier de celle des cartésiens. C'est ainsi qu'il peut affirmer, dans les notes préparatoires du plan de travail de son œuvre posthume *Le Visible et l'invisible* : « Je dois donc dans l'introduction montrer que l'être de la science est lui-même partie ou aspect de l'Infini objectivé […] De là le chapitre sur Descartes, Leibniz, l'ontologie occidentale […] »[2] ; ou encore plus clairement : « J'éclaire mon projet philosophique par recours à Descartes et Leibniz »[3]. Mais qu'est-ce qui peut justifier cette généralisation de positions

[1] *N*, p. 26.
[2] *Le Visible et l'invisible*, texte établi par Claude Lefort, Paris, Éditions Gallimard, 1964, p. 230. Désormais noté *VI*.
[3] *Ibid.*

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

a priori aussi diverses que celles de Descartes et Leibniz, et leur réunion sous le qualificatif de « tradition cartésienne » ?

Il convient, en effet, de bien faire la part des choses. Descartes, à la différence des anciens et des médiévaux, mais surtout de ses contemporains, propose une conception non atomiste de la matière. Il dissocie la notion de *matière* de celle de *corporalité* et l'identifie à celle de *substance*. Ce faisant, il propose comme élément physique ultime la matière, non pas au sens d'un corps, mais au sens d'une étendue mathématique. Parce que la matière est comprise dans un sens essentiellement mathématique, elle est étendue, continue et homogène. Et parce que l'élément primaire de la physique est la matière, la Nature au sens physique est pensée à partir de ces caractéristiques.

Contre Descartes, Leibniz soutient que l'étendue n'est pas une substance. Il sépare la notion d'*étendue* de celle de *substance*, et le concept de *substance* de celui de *matière physique*. Il appellera « monade » la substance simple, celle où — selon le § 3 de la *Monadologie* — « il n'y a point de parties, il n'y a ni étendue, ni figure, ni divisibilité possible »[1]. L'étendue — comprise comme ce qui n'a pas de limites —, le continu mathématique et l'infini renvoient, chez Leibniz, à Dieu. Comme l'affirme le § 42 de la *Monadologie* : « Il s'ensuit aussi que les créatures ont leurs perfections de l'influence de Dieu, mais qu'elles ont leurs imperfections de leur nature propre, incapable d'être sans bornes. Car c'est en cela qu'elles sont distinguées de Dieu ». Ces monades sont les éléments atomiques des choses, dont les corps sont composés. Or, étant donné que, par principe, tout être créé est sujet au changement et que les monades ne peuvent être modifiées de façon externe, il s'ensuit que « les changements naturels des Monades viennent d'un principe interne »[2]. Leibniz appelle « entéléchies » ces substances simples ou monades créées, qui obéissent à une certaine perfection et autarcie et qui ont, en elles-mêmes, la source de leurs mouvements[3]. On retrouve donc, ici, l'âme absente du monde physique de Descartes, non pas dans la matière mais dans la substance. Leibniz confère ainsi à la substance le mouvement perdu, et au possible sa place dans la constitution du monde.

Qu'est-ce que les conceptions de l'infini de Descartes et Leibniz partagent alors de commun, aux yeux de Merleau-Ponty, si le *contenu* de la notion de *Nature* diffère chez ces deux philosophes ? La question qui s'im-

[1] Leibniz, *La Monadologie*, édition annotée, et précédée d'une exposition du système de Leibniz par Émile Boutroux, Librairie Delagrave, Paris, 1978.
[2] Leibniz, *Monadologie*, *op. cit.*, § 11.
[3] Cf. Leibniz, *Monadologie*, *op. cit.*, § 18.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

pose est de savoir à quoi pense Merleau-Ponty lorsqu'il affirme que « l'élément neuf [de la pensée cartésienne] réside dans l'idée d'*infini* ». Cela ne signifie certainement pas que la notion même d'*infini* constitue la nouveauté. Comme Merleau-Ponty le dit avec justesse, et comme cela a été largement démontré, cette notion appartient à la tradition judéo-chrétienne. Si l'infini dont il est question pour les modernes ne peut être assimilé à celui des Grecs, c'est précisément parce qu'il est déjà proprement chrétien. Il nous semble dès lors plus plausible de penser que, d'après Merleau-Ponty, il s'inscrit dans la notion chrétienne d'*infini* un élément que Descartes prélève et qui ouvre l'espace à une nouvelle façon de penser la Nature — partagée par ceux que Merleau-Ponty appelle « les cartésiens ».

Mais quel serait alors cet élément inhérent à la notion d'*infini* qui ne s'identifie pas à elle ? Lequel de tous les aspects qui composent la notion d'*infini* constitue-t-il, aux yeux de Merleau-Ponty, l'innovation cartésienne à l'égard de la Nature ? Pour répondre à ces questions, il nous faut d'abord établir les traits fondamentaux de l'évolution historico-philosophique de ce concept.

La notion d'infini

Si l'on parcourt très rapidement l'archéologie de la notion d'*infini* depuis la pensée hellénistique jusqu'au XVII^e^ siècle, on remarque qu'elle a subi toute une série de transformations qui aboutissent à une inversion totale de son sens classique chez les Grecs. On le sait, l'idée d'infini qui prévaut dans la période hellénistique classique est celle d'Aristote, pour qui l'infini n'existe qu'en puissance[1]. Dans le *kosmos* ancien, totalité fermée dont les éléments constituants formaient une unité organique, l'infini se trouvait du côté de la puissance, c'est-à-dire de ce qui n'avait pas de forme, en opposition à la pure et parfaite entéléchie[2].

La pensée médiévale, dès l'origine, opère à l'intérieur de ce *kosmos* une profonde scission entre l'ordre de la transcendance divine et éternelle, identifiée à l'infini, et le monde terrestre et corruptible, identifié, lui, au fini[3].

[1] Cf. Aristote, *Physique. Tome I (I-IV)*, texte établi et traduit par Henri Carteron, Paris, Les Belles Lettres, 1926, l. III, ch. 6, 206a 1 *sq*.

[2] Cf. Aristote, *Métaphysique*, traduction par J. Tricot, Paris, Vrin, 1933, 1071a 36 *sq*.

[3] Dès les premiers Pères de l'Église, cette vision a caractérisé la pensée médiévale. Cf., par exemple, Origène, *De principii*, II, 9, I. Origène est un bon exemple dans la mesure où, comme le dit Gilson, il « offre pour nous cet intérêt de représenter assez exactement la version chrétienne d'une vue de l'univers dont la version païenne peut

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Cette identification, achevée par les néoplatoniciens, pose la question de la notion même d'*infini* dans ce nouveau contexte. L'interdiction aristotélicienne d'un infini en acte est résolue par l'idée d'un Dieu infini, qui peut être en acte en tant qu'il n'appartient pas au monde mais le transcende. Cette infinité, notre entendement fini ne peut la comprendre. L'approche de l'infini sera la plupart du temps pensée de façon négative par la philosophie médiévale[1]. Comme Gilson l'a bien montré[2], c'est Henri de Gand qui élabore, à la fin du XIII^e^ siècle, une conception positive de l'infini. L'infini devient alors un trait positif : est infini celui qui possède la perfection comme l'un de ses attributs[3]. Duns Scot développera plus tard cette notion, et fera de cette perfection une obligation d'existence pour le sujet dont elle est prédiquée. Face à la contingence du fini, l'infini est, lui, nécessaire[4].

Au XV^e^ siècle, Nicolas de Cuse accomplira un grand pas vers la Modernité en radicalisant la conception positive de l'infini et en faisant de celle-ci la voie de la connaissance du fini. Sous l'influence du néoplatonisme, Dieu sera considéré comme l'unité absolue qui contient tous les éléments opposés de l'univers. L'univers, quant à lui, ne sera pas autre chose que le

---

se lire dans les *Ennéades* de Plotin » (É. Gilson, *La philosophie au Moyen Âge. Des Origines patristiques à la fin du XIV^e^ siècle*, deuxième édition revue et augmentée, Paris, Payot, 1999, p. 58).

[1] Bien évidemment, il conviendrait de distinguer au sein même de cette « pensée médiévale » toute une série de nuances à l'égard de cette voie négative. Ainsi, lorsque Plotin nie dans les *Ennéades* la possibilité de la compréhension de l'Un transcendant, cela est dû au fait que, en tant que transcendant, il est au-delà de l'être et partant incompréhensible (cf. *Ennéade* V, ch. 4-5, dans *Ennéades*, texte établi et édité par É. Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, 1931). Augustin, en revanche, dira que Dieu, bien que transcendant, participe de l'être. S'il ne nous est pas permis d'accéder à cet être transcendant, c'est parce que, celui-ci étant infini, notre entendement fini ne peut pas le comprendre (Cf. *Cité de Dieu*, L. XII).

[2] É. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York et London, 1955, p. 571-72.

[3] « Le mot *infini*, non pas seulement en Dieu mais aussi dans les créatures, signifie principalement que quelque chose est posé ou affirmé » ; « En Dieu ainsi que dans les créatures, le mot *infini* implique une affirmation, même s'il l'exprime sous la forme d'une négation ou d'une privation (de limites) », H. de Gand, *Summa* II, art. 44, qu. 2, in I. Leclerc, *The Nature of Physical Existence*, George Allen and Unwin, Londres, 1972, p. 67-68 (nous traduisons).

[4] « *Further, for Duns Scotus, because God is infinite being he is necessary being. Created being is contingent, dependent, so by contrast with God, finiteness implies the contrary of necessity, namely contingency* » (I. Leclerc, *The Nature of Physical Existence*, *op. cit.*, p. 68).

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

déploiement divin. Si Dieu est infini, l'univers, en tant que première manifestation de son déploiement, sera indéfini. La totale transcendance divine, caractéristique de la pensée médiévale, est donc remise en question. La transposition totale de l'infini en acte à l'univers ne sera pourtant accomplie que par Giordano Bruno. C'est lui qui mettra radicalement en cause l'idée aristotélicienne d'un univers limité, et affirmera l'univers comme étendue infinie et actuelle. Il la caractérisera, à la suite de Nicolas de Cuse, comme une étendue mathématique, car « selon un ordre admirable, les éléments sont constitués par Dieu, qui a tout créé en numéro, poids et mesure »[1].

Descartes et Leibniz

Qu'est-ce que Descartes fait alors, selon Merleau-Ponty, de cette idée ? « Bruno [...] prélude aux Temps modernes en entrevoyant l'idée d'une infinité du Monde et d'une pluralité des Mondes possibles, mais, cependant, il parle encore d'une Âme du Monde »[2]. En effet, en tant que manifestation et déploiement de Dieu, l'univers de Bruno conservait encore une certaine profondeur. De son côté, Descartes ne laisse plus d'épaisseur possible à la substance étendue. Or si l'innovation de Descartes consiste, d'une part, à soustraire l'âme à l'idée de matière — comme c'était encore le cas chez Bruno —, et, d'autre part, à la penser malgré tout sous le modèle d'un continu mathématique — à la différence des atomistes —, c'est précisément en raison de cette innovation qu'il doit faire dépendre l'ordre des existences de la nécessité divine. La Nature n'ayant plus d'intérieur, la finalité se trouvera tout entière en Dieu. Le monde, affirme Merleau-Ponty, n'est ainsi qu'une suite de ce surgissement illimité qu'est Dieu, et la Nature une nécessité qui ne peut pas être autre que ce qu'elle est[3]. Le monde est une idée nécessaire qui dérive de l'infinitude divine, celle-là étant comprise comme le tout des essences.

> « Je fis voir [affirme Descartes cité par Merleau-Ponty] quelles étaient les lois de la nature ; et, sans appuyer mes raisons sur aucun principe que sur les perfections infinies de Dieu, je tâchai […] à voir qu'elles sont telles qu'encore que Dieu aurait créé plusieurs mondes, il n'y en saurait avoir aucun où elles manquassent d'être observées […] ». Si Dieu est infini, il en résulte certaines

[1] N. de Cuse, *La docte ignorance*, introduction, traduction et notes par Hervé Pascua, Paris, Payot & Rivages, 2007, II, ch. 13.
[2] *N*, p. 23-24.
[3] *N*, p. 171.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

> lois, lois de tout Monde possible. La Nature, c'est l'autofonctionnement des lois qui dérivent de l'idée d'infini. Or, quand on admet que l'existence du Monde est contingente, suspendue à un acte créateur, alors, une fois posée l'existence d'un Monde, l'essence de ce Monde dérive, de façon nécessaire et intelligible, de l'infinité de Dieu[1].

L'être du monde se dérive nécessairement de l'essence divine sur le mode de l'être qui est complètement ce qu'il est, ou qui n'est pas du tout.

> Une telle philosophie est nécessairement travaillée par le doute et par un certain strabisme. /Ce strabisme, on le voit mieux dans le dilemme de l'être et du néant. Ainsi Descartes dit-il que, lorsqu'il pense à l'Être, c'est d'emblée à l'Être infini qu'il pense, et cela parce que la notion d'Être comporte tout ou ne comporte rien[2].

Descartes, à l'aide d'une méthode de purification, parvient à établir une étendue qui est l'essence du monde physique. Elle est la réalité objective que l'on saisit lorsque l'on pense de manière claire et distincte. Cette étendue est divisible indéfiniment, elle est pure actualité dans chacune de ses parties. Son essence, affirme Merleau-Ponty, se distingue pourtant objectivement de celle de Dieu, qui est l'objet vraiment objet. Ce que semblerait donc viser Merleau-Ponty à l'intérieur de la conception cartésienne, ce n'est pas tant le contenu objectif de l'essence « monde » que le sens d'être de cette essence : l'être de l'essence « monde » est, au même titre que l'être de l'essence divine, pensé formellement sur le mode d'une idée-limite ou, en termes merleau-pontiens, d'un objet.

> Cette distinction [entre réalité objective et réalité formelle] doit s'abolir au niveau de l'objet vraiment infini, l'essence de Dieu enveloppant son existence. La preuve *a priori* est le point extrême de la pensée essentialiste, elle touche l'objet le plus plein, l'infini en tout genre, qui contient en lui-même l'étoffe de toute espèce d'essence[3].

Le monde ne peut guère différer de ce qu'il est parce qu'il dérive nécessairement d'une idée et parce qu'*il est essentiellement une idée*. Chez Descartes, « la réalité objective » de l'idée compose l'ordre du réel, c'est-à-dire du monde causal, au point de réclamer, par principe, une *cause de son*

[1] *N*, p. 27.
[2] *N*, p. 171.
[3] *N*, p. 170.

existence dans l'idée. Ainsi, l'idée même d'infini trouvera-t-elle sa cause en Dieu, qui est *cause de soi*, dans une version moderne de l'argument ontologique.

> Nulle part, dit Descartes, on ne trouve une chose qui ait pour fin sa disparition. Il y a là l'idée que l'essence se pose d'elle-même. De même qu'il y a inertie en physique (le mouvement rectiligne uniforme se réduisant à soi-même), de même il y a une espèce d'inertie ontique de l'essence. Pas de principe qui, de l'intérieur, conduit ce qui est au non-être. Ce qui est en tant que cela est, est vrai. Surgissement d'un être qu'on appelle le Monde et qui ne peut pas être un être vrai. Donc l'idée de la Nature résulte de la priorité donnée à l'infini sur le fini. Aussi entrera-t-elle en crise dès que cette priorité sera remise en cause[1].

On comprend donc pourquoi Leibniz tombe aussi sous le coup de la critique merleau-pontienne. En effet, même s'il confère à la substance le mouvement perdu, et au possible sa place dans la constitution du monde, cela ne suffit pas pour échapper à la critique, dans la mesure où le possible de Leibniz ne s'oppose pas du tout à l'idée de l'être comme pure actualité, autrement dit d'un être dérivé nécessairement de l'essence divine comprise comme le tout des possibilités. En fonction de la perfection relative de ces possibilités et de leur compossibilité, c'est-à-dire du principe de non-contradiction interne, l'un de ces mondes est le nôtre. La nécessité de ce monde réside dans le moindre degré d'imperfection par rapport à la perfection divine. Son existence est ainsi une nécessité d'essence.

> La coupure établie par Leibniz, affirme Merleau-Ponty, entre le Monde et Dieu n'est pas telle. Dieu ne réalise pas tout le possible ; mais cette coupure ne peut pas être absolue, car il y a des raisons du choix : le meilleur possible. Ce qui signifie que le Monde réalisé est celui qui possède le plus de plénitude. C'est là un problème de minimum et de maximum, mais qui n'a pas été résolu que par une sorte de « mécanique divine » grâce à laquelle le possible le plus lourd est passé à l'acte[2].

En effet, la réalité des essences devant se soutenir chez Leibniz en quelque chose d'existant et d'actuel — ce quelque chose étant, évidemment, l'entendement divin — elles puiseront leur fondement dans la réalité de l'entendement divin.

---

[1] *N*, p. 31.
[2] *N*, p. 28.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

> Car il faut bien que s'il y a une réalité dans les essences ou possibilités, ou bien dans les vérités éternelles, cette réalité soit fondée en quelque chose d'existant et d'actuel, et par conséquent dans l'existence de l'Être nécessaire, dans lequel l'essence renferme l'existence ou dans lequel il suffit d'être possible pour être actuel[1].

Descartes et Leibniz sont tous les deux, aux yeux de Merleau-Ponty, tributaires de l'idée d'infini positif. L'un dans le vocabulaire de l'essence et du fait, l'autre dans celui du possible et de l'actuel. Dieu, ou l'infini, est pensé comme la totalité des essences — d'où dérivent nécessairement les faits — ou comme le tout des possibles — d'où il faut dériver le réel, aussi nécessaire que l'essence par son poids de perfection. Désormais le réel, l'être vrai du monde physique, c'est un être pensé sous le modèle de l' « essentiel », résistant au non-être en raison de son poids de perfection. D'après Merleau-Ponty, Descartes et Leibniz fournissent donc une bonne illustration du problème de l'infini positif, précisément parce que leurs points de départ sont différents. Bien qu'étant de contenu différent, ils partagent une idée de la Nature où le monde, pour exister, est tout entier soutenu dans l'idée de Dieu ou, pourrait-on dire, dans l'Idée tout court.

> Descartes : la négation du possible, l'idée que l'être est nécessaire, qu'il dérive avec nécessité d'une position illimitée de lui-même, que la figure cosmologique, la donnée historique, dérive avec nécessité de la donnée théorique, — l'affirmation d'une finalité qui n'est pas un lien entre les choses mais un nom donné au résultat de la nécessité divine ou une manière d'esquisser qu'il n'est pas à son égard une contingence et une surprise.

> Leibniz, dans toute la mesure où il s'écarte de la nécessité : l'idée d'un possible qui ne part pas comme une flèche de Dieu à titre de conséquence, à vrai dire de conséquence nécessaire, l'idée d'un possible qui n'est pas seul mais réparti — et l'idée que cependant l'un d'eux est de soi plus près d'exister, privilégié parce que plus pesant, que son poids de réalité, s'entend compte tenu de certaines incompossibilités dont l'origine à partir de Dieu est mystérieuse, qui donc ne sont pensables qu'à partir du monde, l'idée donc *entre l'être nécessaire et ce monde, d'une différence radicale qui est celle de l'infinité et de l'existence*[2].

[1] Leibniz, *Monadologie*, *op. cit.*, § 44.
[2] Note inédite, Bibliothèque Nationale de France, Fonds Maurice Merleau-Ponty, VIII (NAF 26991), F. 230.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

L'idée positive de l'infini est l'idée d'infini entendu comme perfection, « la *perfection* n'étant autre chose, selon le § 41 de la *Monadologie*, que la grandeur de la réalité positive prise précisément, en mettant à part les limites ou bornes dans les choses qui en ont. Et là où il n'y a point de bornes, c'est-à-dire en Dieu, la perfection est absolument infinie ». Le modèle de l'être comme idée est donc, comme le dit bien Merleau-Ponty, celui de l'*ens realissimum*[1].

Si l'on reprend à présent les choses depuis le début, on comprend mieux en quel sens Merleau-Ponty considère que Descartes a été le premier à tirer de façon radicale les conséquences de la conception positive de l'infini à l'égard du monde physique. Leibniz, quant à lui, a été l'un des cartésiens le plus en mesure d'entrevoir les problèmes de cette actualité sans aucune profondeur dans le monde physique, d'où sa tentative de réintroduction du mouvement, au sens dynamique que le mot revêtait chez les Grecs. Mais il n'a guère échappé, lui non plus, aux conséquences de l'établissement d'une conception de l'être qui empêche, par définition, l'intégration du non-être à l'être dès lors qu'il est défini par rapport à une perfection comprise, elle, comme pure actualité sans limites. C'est d'ailleurs avec Leibniz que le propos de Merleau-Ponty gagne en clarté : le problème ne réside pas dans la conception de la matière ou de la substance physique, mais dans celle de l'infini comme actualité sans bornes. Et dans l'idée positive de l'infini qui entre en vigueur au XIII^e^ siècle avec Henri de Gand, et dont Descartes a tiré effectivement toutes les conséquences à l'égard de la notion de *Nature* au sens physique du mot.

Conclusion : Le résidu de l'opération cartésienne ou la résistance du sensible

> Les cartésiens voient la Nature comme la manifestation d'un être infini qui se pose lui-même, qui n'est certes pas Nature au sens ordinaire du terme, mais dont la production, le naturé, possède les mêmes caractères de nécessité et d'autonomie par rapport à l'homme. […] Mais cette conception objective de l'Être laisse un résidu. […] la Nature résiste. Elle ne peut s'établir tout entière devant nous. Le corps est une nature au travail au-dedans de nous[2].

Ce que Merleau-Ponty qualifie de « seconde inspiration cartésienne » de la notion de Nature, c'est en effet le résidu involontaire des analyses carté-

[1] Cf. Merleau-Ponty, *VI*, p. 264.
[2] *N*, p. 117.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

siennes du corps et du monde sensible. Ce résidu s'affirme néanmoins davantage comme un problème que comme une assertion positive. En effet, soutient Merleau-Ponty, une certaine résistance du sensible se glisse dans les analyses cartésiennes lorsque vient le moment de confronter sa pensée de l'entendement pur aux opérations du monde actuel, et sa conception de l'étendue intelligible à l'étendue réelle et à la mécanique qui la gouverne. L'étendue réelle, souligne Merleau-Ponty, ne peut pas être entièrement conçue par l'entendement. Lorsqu'il parle du point de vue mécanique, Descartes ne parle pas de pensées mais de réalités qui ne se laisseraient pas réduire à un simple acte pensé :

> Il y a dans les objets de l'espace quelque chose qui résiste au pur entendement. Au regard de l'entendement pur, le sensible apparaît comme privation ; ce n'est que l'abstraction du découpé, du non-être, dira Spinoza. Mais en un autre sens, le non-être, la non-pensée, est. Ce qui est du négatif pour l'intelligence est du positif pour la vie[1].

C'est donc à partir du point de vue de l'existant actuel, du corps humain, du composé âme-corps, qu'une seconde conception de la nature va prendre forme dans la pensée cartésienne et, par ce moyen, dans la tradition philosophique occidentale. À compter de la *Troisième Méditation*, estime Merleau-Ponty, un tout nouveau rapport au monde et à l'espace sera révélé sous la forme de l'analyse du corps propre. C'est à travers celui-ci que le monde se fera sentir dans toute son épaisseur et sa difficulté. Ni étendue spirituelle, ni étendue de parties extérieures les unes aux autres, « on trouve au niveau de l'homme au moins une nature qui ne présente pas le caractère de l'objet, qui est pour nous »[2]. Cette nouvelle nature est, soutient Merleau-Ponty, inévitablement contradictoire dans le cadre général de la pensée cartésienne. D'une part, la pensée cartésienne est en effet pensée de l'évidence et en tant que telle, elle n'entend pas conférer une valeur à ce qui est obscur. Elle pense alors l'âme et le corps comme deux choses distinctes. Mais, d'autre part, la pensée cartésienne se rend, à travers le phénomène du corps, à l'évidence du monde. C'est ainsi qu'elle conçoit le corps humain avec des attributs de l'âme (indivisibilité et unité fonctionnelle) et fonde la lumière naturelle dans la vision du corps[3]. « Finalement, [Des-

[1] *N*, p. 34.
[2] *N*, p. 35.
[3] Le cours de l'année 1958-1959 sur « L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui » est précisément consacré au développement des conséquences

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

cartes] rejette le problème, à cause de sa position. On ne peut pas concevoir le composé : d'où l'irrationalisme de la vie comme contrepoids du rationalisme rigoureux, qui ne peut être qu'analyse »[1]. Il existe donc un résidu de la pensée cartésienne qui est finalement réabsorbé par la première notion de Nature, celle en faveur de laquelle tranche, au final, Descartes. Ce résidu est, nous semble-t-il, ce que la dernière philosophie de Merleau-Ponty essayera de penser de façon radicale. Si nous avons raison, le sens et la fonction de la critique merleau-pontienne des cartésiens prend un tournant très spécifique dans le cadre du dernier projet merleau-pontien.

Les conséquences qui découlent ainsi de la première conception cartésienne de la Nature sont capitales dans l'établissement d'une pensée critique de l'ontologie, à l'instar de celle qu'entend réaliser Merleau-Ponty. La première d'entre elles est d'importance et tient, comme nous l'avons vu, au rapport intime qu'entretient l'idée d'infini à une notion d'essence et d'être entendue comme pure positivité. À une conception de l'infini positif, caractérisé sur le mode de la perfection objective, correspond une conception de l'essence et de l'être, remarque Merleau-Ponty, comme *objet*.

La seconde conséquence de la critique merleau-pontienne de la première conception cartésienne de la Nature renvoie, en revanche, à la *fonction* de l'infini dans ce réseau conceptuel : il occupe la place de la *productivité* de la Nature. Chez les cartésiens, cette place est occupée par Dieu. Cela étant, toute la question pour Merleau-Ponty sera alors de savoir comment penser, de manière autre, la productivité naturelle. Plus précisément : *comment penser la productivité afin qu'elle ne s'identifie pas à l'infini positif ?*

> L'infini : certes c'est une conquête d'avoir conçu l'univers comme infini — ou du moins sur fond d'infini (les cartésiens) — /Mais les cartésiens l'ont-ils fait vraiment ? — La profondeur de l'être, qui n'est reconnue qu'avec la notion d'infini [un fonds inépuisable de l'être qui n'est pas seulement ceci et cela, mais aurait pu être autre (Leibniz) ou est effectivement plus que nous ne savons (Spinoza, les attributs inconnus)] l'ont-ils vraiment vue ? /Leur notion de l'infini est positive. Ils ont dévalorisé le monde clos[2] au profit d'un infini

---

d'une lecture approfondie de cet « autre » aspect de la philosophie cartésienne. Cf. *Notes de cours 1959-1961*, Paris, Gallimard, 1996, p. 221-267.

[1] *N*, p. 39.

[2] La première édition de l'ouvrage d'Alexandre Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe* (Baltimore, Johns Hopkins University Press) date de 1957 ; la

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

> positif, dont ils parlent comme on parle de quelque chose, qu'ils *démontrent* en « philosophie objective » — les signes sont renversés : toutes les déterminations sont négation au sens de : *ne* sont *que* négation — C'est plutôt éluder l'infini que le reconnaître — Infini figé ou donné à une pensée qui le possède au moins assez pour le prouver. /Le véritable infini ne peut être celui-là : il faut qu'il soit ce qui nous dépasse ; infini d'*Offenheit* et non pas *Unendlichkeit* — Infini du *Lebenswelt* et non pas infini d'idéalisation — Infini négatif, donc — Sens ou raison qui *sont* contingence[1].

Il faut donc penser un *infini négatif*. On commence alors à comprendre le propos merleau-pontien dont nous sommes partis : « J'éclaire mon projet philosophique par recours à Descartes et Leibniz ». En effet, contre l'infini positif de cartésiens, le dernier projet merleau-pontien sera un effort pour penser un *infini négatif*, et contre l'idée de l'être comme objet, il proposera une pensée de l'*être de profondeurs* et de l'*essence sauvage*.

Mais un dernier élément de la critique merleau-pontienne des cartésiens doit être néanmoins souligné : l'idée d'une profondeur du monde n'est pas complètement étrangère au cartésianisme, comme en témoigne, d'après notre auteur, la seconde conception cartésienne de la Nature. Ce qu'il faudrait alors entendre du strabisme auquel Merleau-Ponty faisait référence, chez les cartésiens, c'est que la sortie d'une perspective objectiviste de l'être est l'une des possibilités immanentes de cette perspective elle-même. C'est le strabisme qu'elle génère qui fonde la possibilité d'une sortie de l'objectivisme, et c'est là que Merleau-Ponty va la chercher. C'est ainsi que l'on peut discerner chez Descartes, et bien malgré lui, cette obscurité que la lumière naturelle ne peut pas atteindre : « "Retour" de l'Être, dit Merleau-Ponty de Descartes, (comme Freud dit "retour" du refoulé) »[2].

Tout se déroule alors comme si, pour Merleau-Ponty, se faisait jour une contradiction dans la pensée cartésienne qui est moins un défaut de celle-ci qu'une vérité incontournable de la chose elle-même. En effet, ce que les cartésiens mettent en relief, c'est l'existence d'une dimension de l'être qui surgit au moment de penser la Nature mais qui échappe à la lumière de l'entendement. Si l'on souscrit à la critique merleau-pontienne des cartésiens, cette impossibilité est moins un problème de cette pensée qu'une *caractéristique de l'être lui-même* : « N'y a-t-il pas un résidu que la connais-

---

traduction française (*Du monde clos à l'univers infini*, Paris, P.U.F.) paraîtra en 1962, trois ans après la rédaction de cette note de Merleau-Ponty (17 janvier 1959).

[1] *VI*, p. 223.

[2] *Notes de cours 1959-1961*, *op. cit.*, p. 226.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

sance *selon notre nature* n'épuise pas ? Mise en question de cette Nature ? »[1].

Il y aurait donc deux questions à penser en relation à ce « résidu » : qu'est-ce qui, en lui, est conséquence d'une pensée qui chasse l'obscurité et qu'est-ce qui, au sein même de cette obscurité, appartient à l'être lui-même ? Qu'est-ce qui correspond à une conception de l'infini positif et que faut-il mettre au compte de la résistance du sensible ? Comment est-il donc possible de penser une productivité non positive de la Nature, un *infini négatif* ? Qu'est-ce qu'une dimension non positive de l'être ? Comment l'intégrer à l'idée de Nature ? Telles sont les questions qui accompagnent, d'après nous, le dernier projet de Merleau-Ponty et qui surgissent d'une critique profonde, mais aussi d'une reprise radicale, de la pensée cartésienne.

[1] *Ibid.*, p. 224.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2, 2010 (Actes 2), p. 219-239
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Nature et expérience : convergences entre Whitehead et Merleau-Ponty

Par ÉMELINE DEROO
FNRS – Université de Liège

La confrontation des conceptions whiteheadienne et merleau-pontienne de l'expérience est loin de constituer une tâche aisée. La difficulté la plus apparente est relative à la divergence sur laquelle nous butons dès que nous plaçons l'une à côté de l'autre les deux entreprises philosophiques. Alors que dans *Procès et réalité*, la perspective adoptée par Whitehead consiste en une recherche à « entrées multiples », la phénoménologie pourrait être hâtivement décrite comme dérivant toute signification du monde d'une conscience constituante. En d'autres termes, l'expérience perceptive posséderait une dimension anthropocentrée chez Merleau-Ponty alors que cette même dimension ne paraîtrait avoir chez Whitehead que le statut du cas particulier. La différence s'expliquerait alors par le fait que Whitehead cherche à analyser la structure de toute expérience du monde comme processus, et pas seulement l'expérience d'une conscience humaine. Plusieurs passages de *Procès et réalité* se veulent d'ailleurs très explicites dans leur rejet, ou tout au moins dans leur « secondarisation » du rôle de la conscience :

> La conscience est seulement le dernier et le plus grand des éléments par lesquels la sélectivité qui caractérise l'individu masque la totalité externe dont il provient et qu'il incarne. […] La tâche de la philosophie est de recouvrer la totalité rejetée dans l'ombre par la sélection. Elle remet en place dans l'expérience rationnelle ce qui a été submergé dans l'expérience sensible supérieure,

> et que les premières opérations de la conscience elle-même ont fait sombrer encore plus profondément[1].

La conscience, du point de vue de l'expérience, ne possède donc pas les attributs de clarté qu'on lui reconnaît fréquemment. Selon Whitehead, de par son caractère de sélectivité, la conscience est avant tout source d'obscurité pour le reste de l'expérience sensible, cette dernière se trouvant habituellement occultée et reléguée au rang d'épiphénomène. En revanche, dans *La Structure du comportement*, Merleau-Ponty nous dit que la philosophie devient phénoménologique dès lors qu'elle se déploie comme « inventaire de la conscience comme milieu d'univers »[2]. Nous nous trouverions donc face à deux approches incommensurables : la *description* de la *structure* de la perception consciente d'un côté, et l'*analyse* des *processus* d'individuation de l'autre. Cosmologie et phénoménologie n'auraient-elles donc à ce point rien en commun ?

Rien n'est moins sûr. Cette hypothèse ne mérite selon nous que très peu de crédit, pour au moins deux raisons. La première se situe au niveau des faits : les analyses comme celles que nous livrons à présent semblent de plus en plus fréquentes. Nombreux sont ceux qui, depuis quelque temps, ont perçu l'intérêt de ce type de perspective. La seconde raison, justifiant la première, concerne la pertinence de ce rapprochement : Merleau-Ponty a permis d'ouvrir un dialogue fécond entre la phénoménologie et la cosmologie. Au sein de ces deux pensées en définitive très mouvantes se logent donc des éléments de proximité que seul un lecteur très inattentif ou complètement borné ne pourrait pas déceler. Toutefois, à cette remarque est attaché un écueil — qui constitue une autre difficulté liée à la confrontation que nous souhaitons esquisser — qu'il s'agira ici de tenter d'éviter autant que faire se peut : ce piège consisterait à rabattre la pertinence d'un auteur sur l'autre, c'est-à-dire à ne discerner finalement en l'un que les assertions manquées de l'autre.

Afin de mettre en lumière la structure de cet exposé, voici, brièvement expliquée, la manière dont nous procéderons : tout d'abord, nous montrerons en quoi le fait d'étudier l'expérience sans quitter le sol de celle-ci constitue un appel à une critique de la science, et ceci afin de comprendre comment, à partir de cette critique, la reconstruction d'une théorie de la perception

---

[1] A.N. Whitehead, *Procès et réalité. Essai de cosmologie*, Paris, Gallimard, 1995, p. 63-64.

[2] M. Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*, Paris, PUF, collection « Quadrige », 1990, p. 215.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

devient possible chez Whitehead et Merleau-Ponty ; ensuite, nous exposerons les grandes lignes du tournant ontologique chez Merleau-Ponty dans le but d'évaluer les raisons d'un rapprochement progressif avec la philosophie spéculative de Whitehead ; enfin, nous terminerons en nous interrogeant sur la résultante de ce tournant, c'est-à-dire sur les indices de convergence au sujet d'une Nature vivante.

A) Faire droit à l'expérience : critique de la science aveugle

Quelles que soient les réserves que l'on puisse émettre concernant le statut de la conscience dans les deux courants de pensée, nous pouvons tout de même partir d'un constat assez facile à établir et pour lequel, semble-t-il, le consensus s'impose : il s'agit de l'idée commune d'un retour à l'expérience. Chacun a en tête le slogan notoire de l'objectif phénoménologique : « Aller droit aux choses mêmes ». En ce qui concerne Whitehead, les textes ayant trait à cette volonté de rendre compte des structures de toute expérience du monde, en cela incluses également les expériences dites insignifiantes, ne manquent pas dans son corpus philosophique. Pour nous en convaincre, voici un extrait d'*Aventures d'idées* lié à la critique que Whitehead avance à propos de la réduction de l'expérience à l'introspection consciente :

> Toutes les expériences que l'on peut avoir, ivre ou sobre, dans le sommeil ou la veille, somnolent ou bien éveillé, l'expérience où l'on a conscience de soi et celle où l'on s'oublie, l'expérience intellectuelle et l'expérience physique, l'expérience religieuse et celle du sceptique, l'expérience de l'angoisse et celle de l'insouciance, l'expérience qui anticipe et l'expérience rétrospective, l'expérience heureuse et l'expérience douloureuse, celle qui domine l'émotion et celle qui se contient, l'expérience à la lumière et celle dans l'obscurité, l'expérience normale et l'expérience anormale, aucune ne doit être omise[1].

Mais bien plus qu'au retour à l'expérience, c'est à une critique de la science que nous invitent Whitehead et Merleau-Ponty, critique du mécanisme d'abord et, corrélativement, critique de la science en tant qu'elle oublie le fondement d'expérience sur lequel elle se construit.

[1] A.N. Whitehead, *Aventures d'idées*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1993, p. 294.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Le mécanisme

Au préalable, il convient de préciser ce qu'il faut entendre par mécanisme, car si l'on en croit ce qu'affirme A. Lalande dans son *Vocabulaire philosophique*, rien n'a de sens plus indéterminé que le mécanisme lorsqu'il est employé pour qualifier certaines théories physiques et philosophiques.

De son côté, Merleau-Ponty conteste la position mécaniste de la science ou, plus précisément, la dimension réaliste du mécanisme qui conçoit le monde réel comme cause de la perception du monde. Merleau-Ponty refuse l'idée que le contenu de la perception ne soit qu'une « réponse » ou une « réaction » à des stimuli : « Ce ne sont pas les stimuli qui font les réactions ou qui déterminent le contenu de la perception. Ce n'est pas le monde réel qui fait le monde perçu »[1]. Une telle affirmation signifierait en effet que le monde psychique serait second par rapport au monde physique. Or, dès l'*incipit* de *La Structure du comportement*, il annonce que « le monde est l'ensemble des relations objectives portées par la conscience »[2].

Si nous lisons les textes de Whitehead appartenant à la période où son travail portait sur la philosophie de la nature, le lien entre la critique de la science chez Merleau-Ponty et la critique de la bifurcation de la nature apparaît immédiatement. Cette théorie de la bifurcation consiste à subdiviser la nature en deux réalités distinctes : la nature telle qu'elle est appréhendée par la conscience et la nature telle qu'elle est construite comme modèle scientifique : la première « contient en elle-même le vert des arbres, le chant des oiseaux, la chaleur du soleil, la dureté des sièges, la sensation du velours »[3], alors que la seconde, de nature causale, « est le système conjectural des molécules et des électrons qui affectent l'esprit de manière à produire la conscience de la nature apparente »[4]. Très proche de la critique whiteheadienne, Merleau-Ponty, au début du 1er chapitre de *La Structure du comportement* intitulé « Le comportement réflexe », décrit l'attitude scientifique comme opérant une scission, une rupture entre le « réel » et le « phénoménal », c'est-à-dire entre l'objectif et le subjectif. Du reste, la particularité de la théorie de la bifurcation telle qu'elle est présentée par

[1] *La Structure du comportement*, *op. cit.*, p. 97.
[2] *Ibid.*, p. 1. Merleau-Ponty, faut-il le rappeler, n'adopte pas pour autant une position idéaliste dans la mesure où il ne conçoit pas le psychique comme « cause productrice » du monde physique. Voir à ce sujet l' « Avant-propos » de la *Phénoménologie de la perception*.
[3] A.N. Whitehead, *Le Concept de nature*, Paris, Vrin, 2006, p. 68.
[4] *Ibid.*

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Whitehead réside non seulement dans une séparation, au sein de la nature, entre deux ordres de réalité, mais également dans le fait de considérer que la réalité d'ordre scientifique, objectif est cause de la réalité d'ordre phénoménal, c'est-à-dire de la nature perçue par la conscience. Merleau-Ponty n'affirme pas autre chose lorsqu'il écrit : « Puisque la lumière réelle n'est jamais perçue, elle ne saurait se présenter comme un *but* vers lequel s'oriente mon comportement. Elle ne peut être pensée que comme une cause qui agit sur mon organisme »[1]. Est donc traduite ici l'idée contestable que la réalité décrite — ou plutôt construite — par la science causerait la réalité perceptive. Dans le même esprit, Whitehead et Merleau-Ponty récusent ce type de causalité dans le cadre de l'étude de la perception et de la connaissance. Qu'y a-t-il cependant de pertinent dans le fait d'entamer une réflexion sur la nature vivante par une critique de la science ? Cela semble évident : Whitehead et Merleau-Ponty ont compris l'un comme l'autre l'erreur de la science qui fut précisément de séparer, à travers sa conception implicite de la réalité, la Nature et la Vie. Le conflit qu'ils mettent tous deux en scène possède en réalité tous les traits d'une opposition qui n'a jamais cessé de sévir : il s'agit de la confrontation entre la science et le sens commun. Merleau-Ponty et Whitehead posent le même diagnostic : la « cécité de la science ». En effet, en concevant la nature comme nature causale, la science instaure une distance avec la Vie ; par conséquent, comme l'exprime Michel Weber : « La sanctification du clair et distinct conduit ainsi à l'évacuation du sens et de la valeur »[2]. La mise en évidence de l'erreur commise par la science dans son oubli de l'expérience qui constitue justement son fondement, c'est-à-dire dans son ignorance du vécu incarné comme précédant toute pensée, représente donc un moment nécessaire avant de retrouver la possibilité de penser l'indissociabilité de la nature et de la vie.

La foi perceptive

Nous pouvons anticiper quelque peu sur les textes tardifs car ceux-ci s'intègrent bien dans notre présente réflexion sur la science. Dans ses cours sur la nature, Merleau-Ponty manifestera l'intérêt qu'il porte à cette critique whiteheadienne de la bifurcation, ainsi que dans *Le Visible et l'invisible*, où nous retrouvons une critique similaire de la science qui, comme l'annonce le

[1] *La Structure du Comportement*, *op. cit.*, p. 5.
[2] M. Weber, « La vie de la Nature selon le dernier Whitehead », in *Les Études philosophiques*, juillet 2006-3, Paris, PUF, p. 397.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

titre d'un paragraphe, « suppose la foi perceptive et ne l'éclaire pas ». La science se fonde donc sur cette croyance originaire, cette foi naïve dans le monde, mais l'oublie intégralement en essayant de s'en départir et de la dépasser : « Le *Kosmothéoros* capable de construire ou de reconstruire le monde existant par une série indéfinie d'opérations siennes, bien loin de dissiper les obscurités de notre foi naïve dans le monde, en est au contraire l'expression la plus dogmatique, la présuppose, ne se soutient que par elle »[1]. Le tort des constructions scientifiques réside donc dans l'oubli que provoquent ses processus d'idéalisation du monde. Merleau-Ponty dira d'ailleurs dans l'introduction d'une de ses leçons sur la Nature que « le philosophe doit voir derrière le dos du physicien ce que celui-ci ne voit pas lui-même »[2].

La localisation

Cette commune critique de la « bifurcation » est en réalité corrélée au refus d'une autre conception : la localisation — que Whitehead nomme plus précisément la « localisation fallacieuse du concret », ou encore le « sophisme du concret mal placé ». Ce présupposé de nature ontologique consiste en une réduction erronée de la nature à une série d'instants-*flashs* qui permet à la science de considérer la nature comme un ensemble de points dont on peut déterminer la position dans l'espace-temps sans faire référence à d'autres régions de cet espace-temps. Ce présupposé inscrit donc la science dans une position de type substantialiste qui ne prend en compte que les relations de type externe, autrement dit des relations non constitutives. De son côté, Merleau-Ponty envisage également la position mécaniste par rapport à la supposition qu'elle implique au sujet de cette localisation. En effet, il remarque notamment que si l'anatomie réussit à décrire l'activité des nerfs par les découpages en localisations cérébrales, il ne peut en être de même dans l'étude du comportement qui ne peut qu'échouer en traitant celui-ci avec le schéma *stimulus*/réponse (comme si nous avions affaire à un ensemble de mouvements dont on peut analyser la trajectoire dans le temps et dans l'espace).

[1] M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible* suivi de *Notes de travail*, Paris, Gallimard, collection « Tel », 1964, p. 31. Il s'agit ici d'une allusion à Laplace.
[2] M. Merleau-Ponty, *La Nature, Notes, Cours du Collège de France*, Paris, Seuil, 1994, p. 121.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

B) La perception

Nous venons de voir qu'une proximité entre Whitehead et Merleau-Ponty se dessine au travers de leur critique du mécanisme. Cependant, Merleau-Ponty se montre intransigeant vis-à-vis du rôle que le mécanisme et le naturalisme confèrent à la causalité dans l'étude de la perception. Or, dans sa théorie de la perception, Whitehead définit cette dernière comme se déclinant selon deux modes de la causalité : l'immédiateté présentationnelle (qui est une perception du monde contemporain) et la causalité efficiente. Par là, Whitehead semblerait à première vue ne pas échapper à ces conséquences (en termes de causalité) qu'implique la position naturaliste. Notons que Merleau-Ponty n'adhèrera jamais, semble-t-il, au naturalisme, même si, comme nous allons le voir, sa position évoluera et se rapprochera à certains égards de celle de Whitehead au point de questionner la possibilité même de la phénoménologie. Néanmoins, l'adoption de la position naturaliste jurerait par rapport à l'exigence phénoménologique à laquelle Merleau-Ponty souscrira jusqu'à la fin de sa vie. Mais ce serait selon nous opérer un dangereux raccourci que de faire un procès à Whitehead au sujet de ce prétendu écueil naturaliste, dans la mesure où la description de ces deux modes de causalité ne s'avère en aucun cas problématique puisqu'elle n'est pas développée dans un sens mécaniste. En d'autres termes, si l'on s'en tient au refus explicite de la causalité chez Merleau-Ponty, et à la description whiteheadienne de la perception, l'opposition apparaîtrait facilement. Trop facilement cependant, car il suffit de se pencher sur l'explication que fournit Whitehead au sujet de la perception sur le mode de la causalité efficiente pour voir surgir un lien avec ce que Merleau-Ponty appelle la « mémoire du monde ». En effet, la perception sur le mode de la causalité efficiente intègre l'épaisseur du passé, c'est-à-dire constitue une mémoire du corps en même temps qu'une mémoire du monde. Autrement dit, lorsque Whitehead définit ce type de perception comme « la perception du monde fixé du passé, en tant que constitué par ses tonalités affectives, et rendu efficient par ces tonalités du sentir »[1], il nous fournit en réalité une définition de la mémoire. Un autre passage explicite à nouveau l'importance de l'épaisseur temporelle de la perception : « Le caractère primitif de la perception directe est héritage. Ce qui est hérité est une tonalité du sentir accompagnée de la preuve de son origine : en d'autres termes, une tonalité vectorielle du sentir »[2]. Merleau-Ponty est d'ailleurs parfaitement conscient de la pertinence de la démarche de Whitehead consistant à penser

[1] *Procès et réalité, op. cit.,* p. 213.
[2] *Ibid.,* p. 212.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

la relation entre perception, connaissance d'un côté et causalité de l'autre. Aussi, dans ses cours sur la Nature, il reconnaît le mérite de Whitehead et l'oppose à l'entreprise de Hume qui s'est limité à une conception de la perception comme accès à l'unique instant présent : « Whitehead essaie de penser la causalité et la connaissance comme deux variables de la même relation. La faiblesse de Hume a été de s'en tenir à l'immédiat et de n'avoir pas saisi cette espèce d'infrastructure, derrière l'immédiat, dont notre corps nous donne le sentiment »[1].

Maintenant que cette difficulté a été élucidée et renvoyée au rang de remarque superficielle, nous pouvons envisager un aspect de la perception qui rapproche fortement Whitehead et Merleau-Ponty, et qui est fondamental pour penser à nouveaux frais la notion d'*expérience*. Whitehead et Merleau-Ponty contestent le primat accordé tout au long de la tradition métaphysique à la perception visuelle. L'écueil lié à ce privilège de la vision consiste à oublier que celle-ci dépend de l'œil et non de la conscience : l'erreur a été d'écarter l'idée que c'est l'œil qui voit, et non l'esprit.

Que peut-on déduire de cette critique ? Toute expérience primitive dans la perception est nécessairement corporelle ; le corps est la base essentielle de la perception. Nous pourrions aller jusqu'à affirmer que toute perception, dans son caractère primitif, est intéroception ; du moins, c'est ce que nous incitent à penser des passages de *Procès et réalité* énonçant par exemple que « l'assise essentielle de la perception est celle des divers organes corporels, en tant qu'ils transmettent leurs expériences par les canaux de transmission et d'amplification »[2] ; ou à travers une description plus prosaïque, lorsqu'il prolonge une explication de Hume :

> La sensation *de* la pierre est *dans la main* ; l'impression *de* la nourriture est la douleur *dans l'estomac* ; l'élan de compassion est *dans les entrailles* si l'on en croit les auteurs bibliques et, de même, l'impression de bien-être est diffuse dans les viscères ; la mauvaise humeur est la tonalité émotionnelle résultant d'un foie malade[3].

Merleau-Ponty développe une conception qui se veut au moins autant critique vis-à-vis de la version intellectualiste de la perception — qui constitue sa seconde cible avec le mécanisme. Dans la *Phénoménologie de la perception*, les passages sur le corps propre sont légions, passages dans lesquels il explique que la perception se rapporte toujours au corps propre, ne

[1] *La Nature*, *op. cit.*, p. 159.
[2] *Procès et réalité*, *op. cit.*, p. 211.
[3] *Ibid.*, p. 210.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

peut se comprendre que par lui. Au demeurant, nous savons que, dans *Le Visible et l'invisible*, il affirmera également avec force l'importance du corps, mais dans les termes de l'ontologie, c'est-à-dire qu'il concevra l'expérience de la réversibilité du sensible comme fondement de l'ontologie de la chair et développera l'idée que ma chair empiète sur la chair du monde en tant que cette dernière constitue le prolongement de mon corps.

En quoi réside l'intérêt de cette réflexion sur la perception dans le cadre du dialogue que nous tentons d'établir ? Pour répondre à cette question, nous nous inspirerons de l'hypothèse adoptée par Franck Robert[1]. Selon celui-ci, nous pouvons avancer que, de même que le parcours de Merleau-Ponty était initialement concentré sur une révision intégrale des théories traditionnelles de la perception avant de prendre la voie d'une réflexion de nature ontologique, de même Whitehead s'est d'abord engagé dans une remise en cause des catégories de substance et de qualité utilisées dans les théories classiques de la perception afin de penser un nouveau mode d'expérience du monde, et c'est cette réflexion préalable qui semble avoir permis à Whitehead de déployer son arsenal métaphysique.

C) La réduction

Le parallélisme entre la démarche de Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie de la perception* et celle de Whitehead dans sa conception de l'expérience perceptive apparaît donc plus nettement. À présent, un pas supplémentaire va nous amener à focaliser notre attention sur la suite du cheminement philosophique de Merleau-Ponty pour tenter de déceler les éléments qui ont permis à ce dernier d'amorcer progressivement une réflexion sur la nature, réflexion à laquelle Whitehead a contribué de manière non négligeable. Nous allons donc nous arrêter un instant sur la réduction et le sens renouvelé qu'elle acquerra lorsque Merleau-Ponty tentera de redéfinir le rapport au néant.

Tandis que la réduction comme geste initial de la démarche phénoménologique consiste globalement à régler son attention sur le phénomène dans son apparaître, la réduction — si l'on peut conserver ce terme pour le transposer — qu'opère Whitehead dans *Le Concept de nature* ne peut être qualifiée de phénoménologique, mais nous pourrions sans doute admettre, à

[1] Voir F. Robert, « Whitehead et la phénoménologie. Une lecture croisée du dernier Merleau-Ponty et du Whitehead de "Process and Reality" », in Chiasmi International n°7, *Vie et Individuation*, Paris, Vrin, 2006, p. 345.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

la suite de Franck Robert, qu'il s'agit d'une réduction au niveau épistémologique. Ce qui semble nous autoriser à user de ce terme de réduction ici se justifie par l'objectif whiteheadien en vertu duquel il faut, pour connaître la Nature, s'intéresser non pas à la Nature comme objet constitué par la science, mais telle qu'elle nous apparaît.

Soyons cependant circonspects dans notre transposition du concept de réduction chez Whitehead en ce sens que celle-ci ne nous donne aucunement un accès privilégié à la sphère transcendantale d'une conscience constituante. Lorsque nous parlons de Nature, il faut entendre par là la Nature perçue, perçue par un corps davantage que par une conscience, c'est-à-dire la Nature comme monde tel que nous l'interprétons en nous rapportant aux données des sens. D'ailleurs, afin d'éviter toute caractérisation substantialiste, Whitehead qualifiera le sujet de la perception d' « événement percevant ».

Toutefois, cette réduction à laquelle nous faisons allusion, à savoir la réduction comme atteinte d'un ego transcendantal, pose justement problème à Merleau-Ponty. Dans ce contexte, il est tout à fait intéressant de nous interroger sur cette remise en cause de la réduction au sens husserlien. Durant ce que nous qualifions habituellement de « tournant ontologique », Merleau-Ponty est amené à réviser profondément la notion de *réduction*, et c'est ce questionnement qui, en plaçant la phénoménologie face à ses propres limites, donnera l'impulsion à une réflexion radicale sur la mondanéité et, par là, rendra possible l'idée d'une cosmologie.

Néanmoins, le décès inopiné de Merleau-Ponty donnera à ce projet le caractère irrévocable de l'inachèvement. En effet, jamais Merleau-Ponty n'est devenu naturaliste *stricto sensu*. Jusqu'au bout de son œuvre, il respectera l'exigence phénoménologique pour la simple et bonne raison qu'il n'a jamais cherché une issue à la phénoménologie mais qu'il s'est plutôt interrogé de la manière suivante : comment continuer à faire de la phénoménologie sans s'enliser dans ce primat de la conscience, sans demeurer prisonnier de ce retour systématique à un sujet constituant ? À travers ces questions, une tension s'établit au cœur même de la phénoménologie, au point de compromettre la possibilité de celle-ci.

La réduction telle que Husserl la thématisait suppose en fait la suspension de l'existence du monde. Il s'agit de neutraliser cette existence afin de prendre une distance par rapport au monde, c'est-à-dire « de soumettre le monde à l'épreuve du néant pour diriger le regard vers ce qui résiste à cette néantisation, à savoir l'essence identique à elle-même et, par suite, la

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

conscience »[1] ; or, nous dit Barbaras en commentant une note du *Visible et l'invisible*, lorsque nous parlons de l'existence du monde, nous passons forcément à côté du transcendantal car nous négligeons le fait que toute existence suppose un monde : exister, c'est appartenir à un monde. En ce sens, suggérer une nouvelle signification de l'*épochè* découle de cette prise de conscience de la supposition cachée derrière l'idée d'une prétendue distance vis-à-vis du monde. Le nouveau sens de l'*épochè* implique dès lors que celle-ci « n'est pas *neutralisation de l'existence du monde* (*c'est-à-dire projection du monde sur fond de néant*) mais neutralisation du néant comme préalable de toute position d'existence »[2].

Suspendre le néant constitue donc la condition d'accès à l'apparaître en même temps que l'évitement du piège selon lequel on ferait reposer cet apparaître sur la conscience. Désormais, la réduction ne correspond plus à la mise en évidence d'un « vide ontologique » comme précédant l'apparition de tout étant, mais elle nous renvoie plutôt à « un monde comme "il y a" originaire ». Le monde devient alors, à l'issue de cette révision de la réduction, la structure fondamentale de l'apparaître. Le monde est ce qui, par essence, ne peut être nié, ne peut subir de néantisation. L'apparition au sein d'un monde devient la caractérisation essentielle de tout étant. Mais qu'en est-il plus précisément de cet être-au-monde ? Puisque nous ne sommes plus face à une positivité qui émerge d'une négativité, nous obtenons une indétermination, l'indétermination propre au « il n'y a pas rien ». C'est pour cette raison que Merleau-Ponty qualifie de sensible cet être indéterminé qui exclut la positivité et c'est précisément cette indétermination propre au sensible qui permet de conserver la distance et la profondeur du monde. Ainsi que l'explique Barbaras, nous pouvons parler de « cosmologie du visible » en ce sens qu'il y a « une corrélation essentielle entre le sensible, figuré ici par le visible, et la mondanéité »[3].

Par conséquent, le déplacement du centre de gravité de la conscience vers le monde opéré à travers ce nouveau sens de la réduction, ce nouveau primat accordé à la mondanéité constitue véritablement le prisme à partir duquel la rencontre avec Whitehead devient fructueuse au sujet de la nature vivante.

Continuons à déplier les éléments caractéristiques de ce tournant ontologique. L'adoption d'une nouvelle perspective trouve également ses racines

---

[1] R. Barbaras, *Le Tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 1998, p. 247.
[2] *Ibid.*, p. 248.
[3] *Ibid.*, p. 252.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

dans l'élaboration d'une conception particulière de la temporalité. Celle-ci, en effet, n'est plus systématiquement pensée avec les caractères de la successivité, mais est conçue en termes de coprésence des moments du temps comme dimensions d'un même monde. En réalité, affirmer la présence du passé dans le présent ne diffère pas de ce que Husserl avait déjà dégagé avec son concept de rétention, à ceci près que Merleau-Ponty assume plus radicalement les conséquences d'une telle conception. En effet, celle-ci implique notamment, remarque Barbaras, que la mémoire ne nécessite plus un fondement, un soubassement psychique, ce qui permet à Merleau-Ponty d'user de l'expression « mémoire du monde ». Dès lors, que reste-t-il du sujet ? Comment le qualifier, le caractériser de manière à ne pas réduire son mode d'être à celui d'un étant intramondain ? Les déterminations fondamentales de ce nouveau sujet sont en fait la négativité, la non-coïncidence et, par là, le mouvement. L'être du sujet se conçoit donc comme réalité dynamique : chaque station de cet être n'est qu'un moment d'un mouvement qui ne s'épuise jamais, un mouvement donnant lieu à des reprises mais non à un accomplissement. Ce sujet comme être en mouvement, comme « contradiction opérante » possède donc le dynamisme et la négativité caractéristiques du vivant. En effet, les déterminations que Merleau-Ponty confère au sujet correspondent à celles qu'il développe concernant le vivant dans ses cours sur la Nature. Nous allons voir maintenant que ce thème de la Nature participe bien de cette entreprise d'interrogation ontologique que l'on trouve dans *Le Visible et l'invisible*.

D) Le problème de la Nature au sein du problème de l'Être : l'apport de Whitehead

Afin de mettre en évidence la nécessité d'une thématisation de la Nature pour pouvoir penser l'Être, nous avons choisi de nous concentrer sur quatre thématiques que Merleau-Ponty détecte chez Whitehead (et qu'il explicite dans ses cours) et qui seront exploitées dans *Le Visible et l'invisible*. Cet ensemble de thèmes ne prétend évidemment pas à l'exhaustivité, mais permet au moins de saisir la présence en arrière-fond de Whitehead dans la réélaboration ontologique engagée par Merleau-Ponty durant les dernières années de sa vie.

Commençons par nous pencher sur la *non-sérialité du temps*. Dans ses cours sur la Nature, Merleau-Ponty s'attarde un moment sur la manière dont Whitehead conçoit la temporalité. L'idée principale consiste à envisager celle-ci comme étant constituée par des relations non sérielles. Non seule-

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

ment il ne faut pas séparer l'espace du temps en ce sens que l'espace possède toujours une dimension temporelle, mais en outre, il s'agit de penser ces relations comme des rapports d'empiètement ou d'extension. Cette relation d'extension caractérise l'union du temps et de l'espace se chevauchant. L'idée d'empiètement est déjà bien présente dans les cours sur la Nature et sera à nouveau utilisée par Merleau-Ponty lorsqu'il développera le concept de chiasme dans *Le Visible et l'invisible* (notamment dans ses notes de travail). En réalité, l'empiètement suggéré par la relation d'extension ne peut apparaître, nous dit Merleau-Ponty, qu'à la suite d'une critique de la conception de l'histoire de la Nature comme histoire de la matière. Or il se trouve que la réponse à cette critique de la Nature substantialisée, hypostasiée dans la matière, est exprimée à travers la distinction whiteheadienne entre événement et objet. L'objet correspond à l'abstraction d'un élément de permanence au sein de l'événement, c'est-à-dire qu'il rend possible la récognition. La pensée, par conséquent, ne peut s'occuper que des objets en raison de leur caractère reconnaissable, contrairement à l'événement qui ne se produit qu'une fois. Dans *Le Visible et l'invisible*, Merleau-Ponty se réapproprie cette relation whiteheadienne d'extension et conserve le concept d'empiètement pour étayer l'idée du chiasme qu'il définit dans ses notes de travail de la manière suivante : « Tout rapport à l'être est *simultanément* prendre et être pris, la prise est prise, elle est *inscrite* et inscrite au même être qu'elle prend »[1]. Nous retrouvons ainsi une conception non sérielle du temps dans une série d'affirmations parfois très obscures contenues dans ses notes de travail. À titre d'exemple, nous pouvons reprendre l'extrait suivant au sujet du chiasme tel qu'il est illustré dans le cas de la temporalité : « Le sensible, la Nature transcendent la distinction passé présent, réalisent un passage par le dedans de l'un dans l'autre »[2], ou encore : « Le paysage visible sous mes yeux est, non pas extérieur à, et lié synthétiquement aux… autres moments du temps et au passé, mais les a vraiment *derrière lui* en simultanéité, au-dedans de lui et non lui et eux côte à côte "dans" le temps »[3]. Dans l'expression « côte à côte "dans" le temps », nous reconnaissons la caractéristique sérielle du temps ; or, avec le chiasme, nous renonçons précisément à cette représentation du temps pour privilégier la conception d'un présent et d'un passé comme étant chacun à la fois « enveloppé » et « enveloppant ».

[1] *Le Visible et l'invisible, op. cit.,* p. 313.
[2] *Ibid.*, p. 315.
[3] *Ibid.*

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Le deuxième point de convergence concerne le parallélisme entre la *bifurcation de la Nature* chez Whitehead et le rapport décrit par Merleau-Ponty entre la foi perceptive et la science ; cependant, pour des raisons de cohérence, nous avons abordé ce point précédemment lorsque nous exposions les éléments de la critique de la science.

Le troisième élément qui se trouve dans les cours sur la Nature et dont nous observons également une adaptation dans *Le Visible et l'invisible* est relatif à *l'approche non positiviste de la Nature* (et par positivisme, il faut entendre ici la pensée qui prétend fixer l'Être dans une position idéale, cristalliser l'Être dans une thèse, que ce soit l'être pur ou le néant pur). C'est dans ce cadre que s'inscrit l'interrogation de Merleau-Ponty : comment qualifier la Nature de manière positive chez Whitehead, alors que jusqu'à présent, nous n'en avons donné que des déterminations négatives ? Le concept de nature est donc un concept-limite. En effet, pour Whitehead, il n'est guère question d'offrir une description de la Nature comme Nature en soi mais au contraire comme passage, ce qui implique qu'elle ne peut être enfermée dans le statut de simple objet de pensée, qu'elle ne peut être l'objet d'une pensée positiviste, tout autant qu'elle ne peut être considérée exclusivement comme sujet. Comme l'affirme Merleau-Ponty, « elle est ce en dehors de quoi rien n'est tout à fait, ce en quoi puise toute spatialité et toute temporalité »[1]. Merleau-Ponty qualifie encore cette Nature comme passage de « présence opérante » et associe par ailleurs ce concept de passage de la Nature à l'*Aufhebung*, mais pas tout à fait dans le sens que lui donne Hegel, c'est-à-dire pas dans le sens d'une nature comme objet d'un Esprit absolu, mais davantage d'une nature comme activité. Nous pourrions d'ailleurs appuyer cette comparaison avec l'*Aufhebung* en faisant appel à une expression de Whitehead que l'on trouve notamment dans un court texte de 1926 issu d'une conférence intitulée *Time*, et dans lequel il développe ce qu'il appelle le « *process of supersession* »[2].

[1] *La Nature*, *op. cit.*, p. 163.

[2] Le processus de « *supersession* » pourrait éventuellement être traduit par le terme de *relève*, pour reprendre l'expression que Derrida employait à propos de Hegel, ou encore de *sursomption*. Ce processus de « supersession/sursomption » se décline de trois manières chez Whitehead : 1) une entité actuelle x sursume les autres entités qui forment son passé ; 2) cette entité x est elle-même sursumée par d'autres entités qui seront son futur ; 3) toute entité est de manière interne un processus de sursomption en ce sens qu'elle se compose d'un pôle physique et d'un pôle mental ; or, le pôle physique a pour fonction d'intégrer les données comme héritage et de s'y conformer alors que le pôle conceptuel sursume le pôle physique en tant qu'il constitue une réaction à cet héritage introduisant la nouveauté. Cette idée de dialectique fonctionne

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Cette caractérisation essentiellement négative de la Nature en tant qu'elle est passage et qu'elle ne se laisse jamais capturer telle quelle par l'esprit (ou alors seulement sous la forme de l'abstraction, c'est-à-dire la méthode de pensée chez Whitehead qui consiste à dépouiller au maximum l'événement de son extension spatio-temporelle pour en faire un événement simplifié, l' « événement-particule ») peut être mise en relation avec le statut que Merleau-Ponty confère à la négativité dans *Le Visible et l'invisible*, principalement lorsqu'il aborde le concept d'hyperdialectique (qui se définit comme la conscience que la pensée prend d'elle-même comme étant nécessairement inachevée). Selon nous, en installant la négativité, et donc le dynamisme dans une nature généralement définie par son inertie, Whitehead a joué un rôle dans cette réflexion du *Visible et l'invisible* sur la négativité parce que cette négativité, pour pouvoir être pensée dans sa dimension ontologique, doit s'intégrer dans une interrogation sur les déterminations de la Nature, et ce qui nous permet de faire cette hypothèse se trouve notamment dans les résumés des cours au Collège de France dans lesquels Merleau-Ponty indique ce qui constitue selon lui la connexion entre une pensée de la Nature et une ontologie :

> Tout naturalisme mis à part, une ontologie qui passe sous silence la Nature s'enferme dans l'incorporel et donne, pour cette raison même, une image fantastique de l'homme, de l'Esprit et de l'histoire. Si l'on s'appesantit sur le problème de la Nature, c'est avec la double conviction qu'elle n'est pas à elle seule une solution du problème ontologique, et qu'elle n'est pas un élément subalterne ou secondaire de cette solution[1].

Pour revenir à cette dialectique, nous commencerons par noter qu'elle est ce qui se substitue à l'intuition de l'être et à la néguintuition du néant ; elle est donc ce qui vient démanteler la dichotomie de l'être et du néant pour y injecter le mouvement et le dépassement. Merleau-Ponty ajoute plus loin que la bonne dialectique, contrairement à la mauvaise dialectique, « celle qui ne veut pas perdre son âme pour la sauver », est une pensée

---

donc bien chez Whitehead : toute occasion actuelle participe au procès d'avancée créatrice puisqu'elle est synthèse du monde, synthèse toujours provisoire, toujours dépassée et réintégrée dans d'autres actualisations — cette idée de synthèse se retrouve même dans une énonciation typique de la pensée whiteheadienne et à laquelle Merleau-Ponty tient beaucoup : « Je suis dans le monde et le monde est en moi ».

[1] M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France, 1952-1960*, Paris, Gallimard, 1968, p. 91-92.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

> qui est consciente de ceci que toute *thèse* est idéalisation, que l'Être n'est pas le fait d'idéalisations ou de choses dites, comme le croyait la vieille logique, mais d'ensembles liés où la signification n'est jamais qu'en tendance, où l'inertie du contenu ne permet jamais de définir un terme comme positif, un autre terme comme négatif, et encore moins un troisième terme comme suppression de celui-ci par lui-même[1].

Nous sommes donc bien face à une dialectique sans synthèse.

Un dernier thème que nous pouvons mettre en évidence chez Whitehead et dont on trouve une exploitation dans les cours sur la Nature ainsi que dans *Le Visible et l'invisible* est le *double caractère d'immanence et de transcendance de la Nature* et du monde. D'une certaine manière, chez Whitehead, la Nature est voilée à l'esprit, elle se définit par son intégrale extériorité, sa transcendance, son inaccessibilité ; d'autre part, la Nature est infiniment proche de nous ; ou pour reprendre l'expression de Merleau-Ponty : « Elle est tout entière en chacune de ses apparitions, et n'est jamais épuisée par aucune d'entre elles »[2]. Chaque perception nous délivre les éléments d'une Nature toujours neuve pour la simple raison que la Nature est activité, elle n'est pas constituée d'instants ; il n'y a donc pas d'arrêt sur image possible. De même, lorsque Merleau-Ponty nous décrit l'obscurité caractéristique de la foi perceptive, il nous montre que, dès lors que nous tentons de l'examiner et d'en formuler une thèse, un gouffre de difficultés s'offre à nous. En effet, nous retrouvons cette même ambivalence de distance et de proximité du monde puisque « le monde est cela que je perçois, mais sa proximité absolue, dès qu'on l'examine et l'exprime, devient aussi, inexplicablement, distance irrémédiable »[3].

E) La Nature vivante

Jusqu'ici, nous avons concentré notre attention sur le concept de Nature tel qu'il est envisagé par Whitehead en 1920 dans *Le Concept de nature*. Cependant, pour accéder à une signification plus adéquate, plus complète de la Nature, il est important de dégager plus précisément les caractéristiques du concept de vie afin de mettre en lumière la nécessaire corrélation qui existe entre la Nature et la vie. En effet, à partir de 1924 (c'est-à-dire l'année où il quitte l'Angleterre pour entamer sa carrière exclusivement philosophique à

[1] *Le Visible et l'invisible, op. cit.*, p. 127.
[2] *La Nature, op. cit.*, p. 160.
[3] *Le Visible et l'invisible, op. cit.*, p. 23.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Harvard), Whitehead développe ce qu'il appelle la philosophie de l'organisme. Cette appellation est, cela va sans dire, tout à fait révélatrice de l'importance qu'il accorde au concept de vie dans son système philosophique[1]. C'est donc la conférence plus tardive (1933) intitulée *Nature et vie* qui nous servira à présent de référence principale. Bien que Merleau-Ponty se réfère à plusieurs reprises à ce texte dans le cours qu'il consacre à Whitehead, il se limite pourtant à faire dériver le concept de vie du seul fait que d'une part, la Nature n'est pas conçue comme substance, mais comme passage et d'autre part, qu'elle ne fonctionne pas sur un modèle mécaniste ; or, ce n'est pas suffisant.

Le concept de vie chez Whitehead est présenté dans *Nature et vie* comme possédant trois critères tout à fait significatifs : l'enjoiement (le plaisir absolu d'être soi-même ou encore l'absolue jouissance de soi), la créativité et la visée.

L'*enjoyment* signifie que toute existence consiste fondamentalement en un « jouir-de-soi ». Toute entité, en tant qu'elle est jouissance de soi dans son immédiateté est indépendante du monde, ce qui veut dire que l'enjoiement caractérise la contemporanéité comme indépendance causale vis-à-vis du reste du monde. Cette position porte le nom de panexpérientialisme qui signifie qu'il n'existe aucune entité qui soit dénuée de toute expérience ; autrement dit, toute entité est une expérience du monde. En suivant ici Michel Weber[2], nous noterons premièrement que, si cette expérience n'implique aucunement l'idée de conscience, il s'agit tout de même de partir d'un sujet renouvelé basé sur la subjectivité humaine, mais absolument pas dans un sens anthropocentriste ; deuxièmement, ce que l'on doit nommer anthropomorphisme plutôt qu'anthropocentrisme répond tout de même à un certain nombre d'exigences afférentes à l'érection d'un système philosophique (à savoir les exigences rationnelles et leur versant empirique dont nous trouvons la description dans le premier chapitre de *Procès et réalité*).

La deuxième caractéristique de la vie de la Nature réside dans sa capacité à actualiser des potentialités non réalisées, autrement dit la vie est une avancée créatrice. L'actualisation de ces potentialités engendre une fusion dans une nouvelle expérience. À l'encontre du déterminisme, ce critère fait référence au pôle décisionnel — voire à la liberté — qui constitue toute occasion d'expérience. À ce stade-ci, nous pouvons donc définir la vie comme une jouissance de soi qui inclut son propre dépassement par la

[1] Du reste, l'expression « philosophie du procès » n'est apparue qu'ultérieurement car Whitehead lui-même n'usait jamais de ce terme.
[2] Voir M. Weber, *op. cit.*, p. 400.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

créativité. Cependant, la signification de la vie comme cette activité créatrice à laquelle appartient le plaisir d'être soi-même doit être complétée par un troisième et dernier facteur : la *visée*. Cette visée correspond à l'exclusion d'une série de possibilités et à la poursuite d'un idéal, cette voie idéale s'étant notamment créée par l'appropriation des sentirs. Les occasions d'expérience qui ont lieu dans la Nature sont donc conçues comme un acte de liberté, un acte créateur se fondant sur une double détermination initiale : la dotation par Dieu d'un but subjectif et les données du monde actuel.

À ce propos, nous noterons que Whitehead reconnaît à la physique actuelle le mérite important d'avoir relégué l'idée d'une Nature composée d'instants au rang des abstractions. La physique a réintroduit les notions de *processus*, d'*activité*, de *vie* en somme, au sein de la nature :

> [Elle] a ramené la Nature à l'activité et a découvert des formules mathématiques abstraites qu'illustrent ces activités de la Nature. Mais la question fondamentale subsiste : comment accroissons-nous le contenu de la notion d'activité pure ? On ne peut répondre à cette question qu'en réunissant la Nature et la Vie[1].

Au demeurant, Whitehead n'avait pas réellement connaissance des grands débats des années 1920-1930 autour de la mécanique quantique[2] ; il semblait n'être au courant que des tout premiers questionnements du début du siècle (Planck, Einstein et Bohr). Par contre, dans certains de ses ouvrages (comme *La Science et le monde moderne*), la référence concerne davantage la théorie des champs et sa genèse historique : si nous pouvons déjà percevoir l'amorce de la notion de *champ* avec la théorie cartésienne des tourbillons, les premiers balbutiements théoriques n'auront lieu qu'avec Faraday au milieu du XIX^{e} siècle, un peu avant la mise au point, en 1873, d'une théorie mathématique du champ électromagnétique avec Clerk-Maxwell.

Maintenant que nous avons dessiné les contours d'une définition de la Nature vivante chez Whitehead, il s'agit de voir ce qu'a pu en retirer Merleau-Ponty. Concernant tout d'abord le critère de la visée, il semble que nous n'en trouvions pas *a priori* une transposition chez Merleau-Ponty. Ce facteur de visée nous amène en réalité au problème de l'essence, car derrière cette notion whiteheadienne d'*idéal*, de *visée*, se cache en effet le concept d'objet éternel qui, il faut le reconnaître, semble introduire dans sa pensée un certain dualisme séparant le sujet (l'entité actuelle) et l'objet. Merleau-Ponty,

[1] A.N. Whitehead, *La Fonction de la raison et autres essais*, Paris, Payot, 1969, p. 221.
[2] Voir M. Weber, *op. cit.*, p. 405.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

quant à lui, pense l'essence au sein du sensible et non pas, comme Whitehead, en réquisitionnant l'intervention d'un Dieu comme foyer des objets éternels. Cependant, notre position par rapport à ce prétendu dualisme whiteheadien ne consiste pas à affirmer que Merleau-Ponty a mieux pensé l'essence mais simplement qu'il l'a conçue différemment, sans passer comme Whitehead par ce qu'on l'on pourrait juger être une lourdeur métaphysique comme le concept de Dieu et donc par un nouveau dualisme[1]. Penser l'essence comme étant ancrée dans le sensible ou bien comme propriété des objets éternels nous renvoie en réalité à la différence qui existe entre les deux entreprises philosophiques, l'une relevant de l'ontologie, l'autre de la métaphysique.

Dans son ontologie de la chair, nous retrouvons par contre sans trop de difficultés l'équivalent de cette Nature vivante comme avancée créatrice[2]. En effet, en suivant la comparaison proposée par Franck Robert, nous pouvons suggérer que la chair chez Merleau-Ponty correspond *mutatis mutandis* à la créativité comme principe ultime chez Whitehead puisque la chair est le « milieu formateur », l' « élément » qui s'incarne dans l'unité d'une expérience et que c'est de cette chair qu'émergent toute expérience perceptive ainsi que toute signification. La chair est donc créativité au sens où elle est le creuset d'expériences sensibles, autrement dit, elle est l'élément à partir duquel se produit le dépliement de toute expérience. Par conséquent, toute expérience correspond à un mouvement de différenciation par rapport à cette chair. Tout comme la créativité chez Whitehead qui s'intègre dans l'unité d'une actualisation, la chair est la texture, l'étoffe qui, dans un mouvement de déhiscence, se différencie dans le geste de spatio-temporalisation d'une expérience sensible. Aussi, nous dit F. Robert, « à certains égards, entre la créativité et ses actualisations, c'est à une différence ontologique que nous avons affaire, semblable à la différenciation même de la chair dans toute expérience de réversibilité sensible »[3]. De même qu'il y a une différence ontologique entre la créativité et les entités actuelles (dans le sens où toute entité dans son processus de devenir incarne le principe de créativité), de même nous retrouvons cette différence de niveau entre la chair qui est un principe et les expériences sensibles qui sont l'incarnation de cette chair, le dépliement de celle-ci, c'est du moins ce que nous pouvons comprendre

[1] Et pour cause, il serait plus approprié de voir chez Whitehead une pensée du contraste dynamique et dialectique qui s'avère beaucoup plus porteuse de sens que celle de dualisme.
[2] Voir à ce propos la pertinente analyse de Franck Robert, *op. cit.*, p. 353.
[3] *Ibid.*

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

lorsque Merleau-Ponty parle de la chair comme masse et de l'expérience du touchant/touché, de la réversibilité du sensible, comme issue d'une « fission » de la masse.

En revanche, la troisième caractéristique whiteheadienne de la vie, l'enjoiement, nous amène en réalité aux limites des convergences que nous pouvons établir entre les deux auteurs. Le panexpérientialisme doublé d'une forme particulière de panpsychisme (idée que toute entité actuelle possède un pôle mental qui trace les contours de son activité de sujet ; autrement dit, en dehors des expériences de sujet, il n'y a rien) prôné par Whitehead au travers de cette catégorie d'enjoiement ne peut emporter l'adhésion de Merleau-Ponty. En ce sens, il faut donc bien se rappeler que ce que l'on qualifie de tournant ontologique ne s'assimile pas pour autant à une rupture avec la phénoménologie. En effet, la « préhension » chez Whitehead se comprend comme l'intégration de l'extériorité dans un processus d'individuation. En cela, bien qu'elle n'implique pas nécessairement l'activité d'une conscience, la préhension est comparable à l'intentionnalité décrite par la phénoménologie dans la mesure où toute préhension suppose un sujet qui préhende, c'est-à-dire qui s'approprie un donné, mais l'élément à questionner dans le cadre du dialogue que nous cherchons à établir est le suivant : est-ce que l'intentionnalité doit valoir uniquement pour la subjectivité consciente ? Doit-elle demeurer une exclusivité de la conscience ? Merleau-Ponty refuse cet infléchissement qui consisterait à reléguer la conscience au second plan, infléchissement qui semblerait en effet dépouiller la phénoménologie de son sens. Élargir l'accès à l'expérience intentionnelle au-delà du sujet conscient, c'est-à-dire imaginer « une intentionnalité qui gagnerait les choses et le monde, avance F. Robert, risque bien d'être un non-sens phénoménologique »[1]. En résumé, nous en revenons à cette distinction que nous avions signalée initialement entre une cosmologie et une ontologie de la chair, distinction précieuse en ce sens qu'elle nourrit le dialogue tout en le restreignant. Bien qu'il ne soit aucunement question d'oblitérer la place du corps chez Whitehead, Merleau-Ponty semble accorder en définitive une plus grande importance à celui-ci. Dans ses notes de travail, Merleau-Ponty nous rappelle que la Nature doit être pensée avant tout comme chair et non comme matière ou comme substance ; c'est la raison pour laquelle d'une philosophie qui se passe d'une pensée de la Nature (comme chair) ne pourrait résulter qu'une ontologie désincarnée.

[1] *Ibid.*, p. 355.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Conclusion

L'un comme l'autre, Whitehead et Merleau-Ponty pensent que Nature et Vie n'acquièrent leur signification que dans une relation de mutuelle nécessité. Cependant, premièrement, chez Merleau-Ponty, cette corrélation se réalise à partir du concept inédit de chair qui, ainsi qu'il l'affirme lui-même, « n'a de nom dans aucune philosophie »[1]. En outre, bien qu'ayant tenté de se départir de l'hégémonie de la philosophie de la conscience, Merleau-Ponty n'a pas complètement écarté cette référence à une conscience tandis que Whitehead opère un geste beaucoup plus radical dont découle la secondarisation de celle-ci, dans la mesure où elle n'intervient que dans les stades élevés, complexes, de l'expérience : « La simplicité de la conscience claire ne donne pas la mesure de la complexité de l'expérience complète. Ce caractère de notre expérience suggère aussi que la conscience est le couronnement, rarement atteint, de l'expérience mais qu'elle n'en est pas la base nécessaire »[2].

L'objectif de ces quelques pages consistait à rechercher les éléments chez Whitehead qui ont pu influencer l'évolution des écrits de Merleau-Ponty, et ceci en partant d'une base qui nous semblait porteuse de sens, à savoir l'idée que les convergences entre Whitehead et Merleau-Ponty sont compréhensibles au travers de ce qu'ils cherchent avant tout à éviter[3]. Nous pensons ici au mécanisme. Pour terminer, il nous semble utile de signaler que, si la Nature pensée dans sa corrélation avec la notion de *vie* transite d'abord par une critique de la conception matérialiste de la nature dans son aspect mécaniste (ce que nous avons tenté d'exposer), il faut ajouter que cette vie de la Nature doit être également pensée loin de tout vitalisme et ceci pour une raison toute simple, que Merleau-Ponty évoque à l'issue de son cours sur Whitehead : le vitalisme ne représente finalement qu'une autre manière d'hypostasier la vie, de la cadenasser sous la forme d'une nouvelle substance.

---

[1] *Le Visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 191.

[2] *Procès et réalité*, *op. cit.*, p. 422.

[3] Nous pensons ici à ces quelques phrases de Philippe Devaux au début de son ouvrage intitulé *La Cosmologie de Whitehead. L'épistémologie whiteheadienne* (Louvain-la-Neuve, Chromatika, 2007, p. 61) : « Toute recherche philosophique commence moins peut-être par une intuition positive de son objet propre et des moyens de le dominer que par des dérobades. Elle sait d'abord avant tout ce qu'elle ne veut décidément pas se résoudre à admettre. C'est moins solennel que ce que propose la vision légendaire dans laquelle se complaît le commun, moins sibyllin que ne le souhaite la vanité romanesque des plus grands chercheurs eux-mêmes. De cet humble début ne s'étonnent que ceux qui n'ont jamais réfléchi ».

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2, 2010 (Actes 2), p. 240-261
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Le phénomène de la vie de Jonas : L'absence insistante de Kant

Par DANIELLE LORIES
Université catholique de Louvain

Kant est un interlocuteur fréquent et majeur de Hans Jonas. Il l'est assurément en philosophie pratique. Il lui est à la fois un repoussoir et un modèle à cet égard. Le Kant de la première *Critique* n'est pas non plus absent de l'œuvre de Jonas, et il ne l'est pas, en particulier, du *Phénomène de la vie*, même s'il y est présent de manière assez sporadique. Mais un Kant dont l'absence est notable dans ce projet de biologie philosophique qui entend rétablir, contre les sciences modernes, les droits du concept de finalité, c'est le Kant de la troisième *Critique* et singulièrement celui qui s'attelle à l'étude du jugement téléologique. Le titre de la *Critique de faculté de juger* n'est pas mentionné. Cette absence peut faire question et elle donne un angle d'attaque pour interroger le statut du projet jonassien dans le *Phénomène de la vie*. De manière abrupte : cette absence n'autorise-t-elle pas à penser que le projet est simplement précritique ?

Quel autre sens pourrait-on donner à cette absence, et de quels indices dispose-t-on à cet égard ? Détecte-t-on, à seconde vue, une présence *implicite* de Kant ? On se contentera de poser ici quelques jalons dans l'instruction de ce dossier. Et l'on se gardera bien de prétendre à quelque démonstration que ce soit.

Retournons donc à l'énoncé du projet de Jonas, et d'abord, inévitablement, à un très bref rappel des thèses kantiennes, pour baliser les premiers pas de l'enquête.

I. Téléologie et réflexion : Kant

En ce qui concerne Kant, je serai extrêmement schématique et me centrerai

sur la portée du principe d'une finalité de la nature pour la *science de la nature*, me contentant pour le reste d'un ou deux éléments clés du descriptif qu'offre l'Analytique de la faculté de juger téléologique de l'être organisé comme fin naturelle, et de l'indication de la structure du texte kantien[1].

I. 1 Pourquoi une téléologie ? La finalité : le principe et sa portée

Le principe transcendantal de la faculté de juger peut se formuler sommairement comme suit : dans sa trame générale, la légalité universelle de la nature a son fondement dans notre entendement. Quand donc nous abordons la nature en vue de la connaître, nous le faisons guidés par l'idée de légalité, et ce jusque dans les lois empiriques particulières dans le détail desquelles notre entendement n'est plus législateur. Nous abordons donc ces lois empiriques particulières avec l'idée qu'elles présentent entre elles une unité telle qu'un entendement aurait pu la leur donner, comme le nôtre donne la légalité générale de la nature. Bref, même si nous ne disposons pas de ce concept, nous devons penser la nature en fonction de cette idée qu'un concept peut rendre compte de l'organisation particulière des lois empiriques de la nature.

C'est bien là un principe de finalité de la nature, puisqu'on appelle fin le concept d'un objet dans la mesure où il comprend en même temps le fondement de la réalité de cet objet, et qu'est donc douée de finalité une chose ainsi faite qu'elle n'est *possible*, ou *compréhensible* (pour nous), que d'après des fins. La nuance est d'importance : soit la finalité est constitutive, soit elle n'est que régulatrice, soit elle concerne l'objet dans son être, soit seulement notre faculté de le connaître. Le principe de la faculté de juger est un principe transcendantal, *a priori*, mais seulement régulateur et heuristique dans la quête de connaissance des lois empiriques de la nature.

Les fins naturelles que sont, dit Kant, les *êtres organisés* présentent une finalité *objective matérielle*, *interne*, localisée en elles-mêmes : *ce sont des produits de la nature pour la compréhension desquels nous devons avoir recours au concept d'une fin.*

C'est au fil de l'expérience et de l'exploration de la nature que l'on devra décider de recourir au concept de fin naturelle. Uniquement parce que cela s'avère nécessaire à notre compréhension de la nature.

Et le principe reste seulement régulateur, il ne s'agit pas du mode d'action réel de la nature, ni d'un savoir de son mode d'action, mais seule-

[1] L'examen des développements qui dans le texte de Kant prennent place après la Dialectique ne peut être mené ici, ils appellent pourtant d'autres confrontations entre Jonas et Kant, qui pourraient utilement compléter l'examen ici entamé.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

ment de notre représentation de celui-ci : c'est seulement quand l'entendement est dépassé qu'il y a lieu d'introduire ce principe supplémentaire de finalité et d'admettre des fins naturelles, à titre d'évocation d'une possibilité et comme règle heuristique pour l'interprétation de ces phénomènes naturels.

L'antinomie de la faculté de juger téléologique dit : « *Thèse*. Toute production de choses matérielles est possible selon de simples lois mécaniques. *Antithèse*. Quelques productions de ces choses ne sont pas possibles selon des lois simplement mécaniques »[1]. Kant indique qu'il ne peut s'agir que de maximes ou de principes *régulateurs* du jugement seulement réfléchissant. Ainsi, toute contradiction disparaît, parce qu'il ne s'agit que de la manière de réfléchir et de juger de ces choses, non de ce qu'elles sont en elles-mêmes et de la manière dont elles sont possibles et produites dans la nature... D'une part, il y a lieu de pousser le plus loin possible la recherche d'une *explication* mécanique des phénomènes naturels, sans prétendre pouvoir par le mécanisme expliquer le tout de la nature dans le moindre détail ; de l'autre, si l'on ne peut rendre compte de certaines productions de la nature matérielle par le mécanisme, on est amené à les considérer selon une autre loi de causalité, à savoir par les causes finales : les considérer selon ce point de vue, c'est seulement reconnaître que *nous, nous n'arrivons pas à en rendre compte autrement*. Que *notre* vision mécaniste, celle dont est capable notre entendement, est dépassée. Reste la possibilité qu'un entendement plus puissant que le nôtre puisse donner une explication mécanique de tout cela. Le principe de finalité, la faculté de juger se le donne seulement *à elle-même*, pour son propre et exclusif usage…

Ceci dit, avant d'en arriver à la Dialectique, Kant a entrepris dans l'Analytique une description de l'organisme ou de l'être organisé et de ses caractéristiques. Dans les développements ultérieurs, Kant évoque dans sa méthodologie la fin dernière — l'homme — et la fin ultime — la moralité — de la nature, qui font déboucher le texte sur des considérations de théologie morale[2], dont Kant prend bien soin de toujours préciser la portée limitée,

[1] Nous citons Kant d'après la traduction française des *Œuvres philosophiques*, sous la direction de Ferdinand Alquié, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 3 tomes, 1980-1985-1986. La traduction de la *Critique de la faculté de juger* occupe les p. 915-1299 du tome 2, elle est due à Jean-René Ladmiral, Marc B. de Launay et Jean-Marie Vaysse. Les références sont faites au texte original dans l'édition de l'Académie de Berlin : *Kants gesammelte Schriften*, hrg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin (abréviation : Ak.), la pagination de cette édition étant donnée en marge de la traduction. Ici : Ak. v, 387.

[2] Pour une instruction plus complète de notre dossier, il faudrait, on l'a dit, confronter la démarche de Jonas à cet aspect du texte kantien.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

réflexive : « Objectivement, nous ne pouvons pas établir la proposition : il existe un être intelligent originaire […] »[1]. Revenons donc très brièvement aux fins naturelles.

I. 2 Pourquoi une téléologie ? Les espèces de finalité objective et la nécessité de la règle heuristique

La finalité dont il est question est objective : elle implique l'intervention d'un concept et elle a une prétention logique, *une portée pour la connaissance*.

Il est essentiel au concept de fin naturelle qu'il s'agisse d'une découverte empirique et contingente, que, comme dit Kant, *ce soit l'objet lui-même, donné empiriquement, qui m'instruise de sa finalité*[2], et qu'il faille donc pour la comprendre s'en rapporter à des fins *en dehors de moi* et *dans les objets*.

Il n'y a pas *d'arbitraire* dans le champ d'application du jugement réfléchissant téléologique : non seulement il faut que l'objet, dans sa contingence empirique, *m'instruise de sa finalité*, mais il faut qu'il le fasse par son caractère *autrement inexplicable*. C'est seulement si l'explication mécanique est impuissante que la science de la nature peut recourir à la téléologie et seulement dans cette mesure, de sorte qu'à propos d'un produit de la nature qu'on peut qualifier de fin naturelle, il faut dire que « rien en lui n'est gratuit, sans fin, ou imputable à un mécanisme naturel aveugle »[3]. Cette maxime « de l'appréciation de la finalité des êtres organisés » est telle que pour l'étude des végétaux et des animaux, il faut donner à cette maxime « *la même valeur* qu'au principe de la doctrine générale de la nature : rien n'arrive au *hasard* ». Pour les scientifiques qui étudient ces produits de la nature, « l'abandon du principe téléologique *supprimerait le fil conducteur pour l'observation d'une espèce de choses naturelles* », à savoir les « fins naturelles »[4]. Autant dire qu'il faut se passer de la finalité tant que c'est possible, mais si elle est indispensable, alors il faut l'appliquer *à la totalité du phénomène observé*, et même, comme Kant le montre dans la suite, eu égard à la nature dans son ensemble, subordonner le mécanisme à sa compréhension téléologique.

[1] Ak. v, 399, §75.
[2] Ak. v, 365, § 62.
[3] Ak. v, 376, § 66.
[4] Ak. v, 376, § 66, nous soulignons.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Quand donc y a-t-il lieu de parler de fins naturelles ? Les §§ 64 et 65 nous renseignent.

« Je dirai provisoirement : une chose existe comme fin naturelle si elle est *cause et effet d'elle-même* (bien que ce soit en un double sens) »[1]. Kant entreprend d'éclaircir ceci par l'exemple de l'arbre. Brièvement : 1° l'arbre s'entretient ou se maintient de lui-même, il subvient de lui-même à ses besoins, 2° il se reproduit et 3° ses parties ne connaissent entre elles qu'une autonomie relative, elles sont interdépendantes mutuellement.

Quand on parle de « fin naturelle », c'est de finalité interne qu'il s'agit. Kant en indique deux conditions : « Pour une chose en tant que fin naturelle, on exige *premièrement* que les parties (d'après leur existence et leur forme) ne soient *possibles que par leur relation au tout* »[2].

Cette condition est nécessaire, mais demeure insuffisante, puisqu'elle pourrait tout aussi bien s'appliquer au produit de l'art. Dans l'art, l'idée du tout préside à la production et à la forme de chaque partie et à leur liaison entre elles, mais la finalité est imposée du dehors, par l'artiste.

> On exige alors, *deuxièmement*, que les parties de cette chose se relient à l'unité d'un tout, de façon qu'elles soient *réciproquement cause et effet de leur forme les unes par rapport aux autres*. Car ce n'est que de cette manière qu'il est possible qu'inversement (réciproquement) l'idée du tout détermine en retour la forme et la liaison de toutes les parties[3].

Dans une fin naturelle, il ne saurait être question d'un agent externe quelconque : tant la forme du tout que son existence, la forme des différentes parties que leur existence et leur liaison entre elles doivent relever d'un principe interne. Chaque partie existe *pour* le tout et *pour* les autres parties : elle est instrument, moyen par rapport au tout et aux autres parties, c'est-à-dire *organe*. Et chaque partie est aussi *par* les autres : chaque partie est un organe « *produisant* les autres parties (chacune produisant donc les autres parties et réciproquement) ». Il s'agit d'un être organisé et, dit Kant, « *s'organisant lui-même* ». Contrairement au produit de l'art.

> Un être organisé n'est donc pas une simple machine, conclut Kant, car celle-ci dispose exclusivement d'une *force motrice* ; mais l'être organisé possède

[1] Ak. v, 370, nous soulignons.
[2] Ak. v, 373, § 65, nous soulignons.
[3] Ak. v, 373, nous soulignons.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

> en soi une *force formatrice* qu'il communique aux matériaux qui n'en disposent pas (il les organise), force formatrice (*bildende Kraft*) qui se transmet donc et qui n'est pas explicable par le simple pouvoir du mouvement (le mécanisme)[1].

I. 4 Finalité : le principe par delà son champ légitime

I. 4. 1 La limite et au-delà

L'analogie de l'art est insuffisante pour penser ce pouvoir d'organisation de la nature, elle pose hors de la nature un être raisonnable, alors que la nature *s'auto-organise* d'elle-même : c'est bien là son pouvoir *inexplicable* par le mécanisme.

Inexplicable autrement, l'être organisé se présente bien comme une fin naturelle : en lui, non seulement rien n'est inutile, mais « *tout est fin et réciproquement moyen* ». Si le recours à l'explication finale ne doit intervenir que si le mécanisme est impuissant, cela ne signifie en effet pas que l'explication par les fins ne doit concerner que les éléments qui ne peuvent pas recevoir d'explication mécaniste. Il faut que « la fin de la nature soit étendue à tout ce qui se trouve dans son produit » : car on ne peut pas mélanger des « principes hétérogènes ». Dans l'animal, tout doit être considéré comme organisé et comme organe par rapport à l'animal lui-même, même si certaines parties pourraient être conçues selon des lois seulement mécaniques[2].

Kant insiste sur la limitation de la portée du recours aux causes finales. Être considérée, pour la connaissance empirique de la nature, comme une fin naturelle n'est pas être identifiée comme une fin poursuivie *par* la nature. Pour dire qu'il y a des fins poursuivies par la nature, il faut lier la nature à quelque chose de suprasensible et ceci « *va bien au-delà de notre connaissance téléologique de la nature* »[3].

Kant indique que si l'on introduit le concept de Dieu dans la science de la nature pour rendre compte de la finalité dans la nature, on y introduit un concept qui lui est *étranger*, et on commet ensuite une faute de logique si on réutilise la finalité de la nature pour prouver l'existence de Dieu[4]. La science de la nature, pour se tenir dans ses propres limites ne saurait que faire

[1] Ak. v, 374, §65, trad. amendée.
[2] Cf. § 66, Ak. v, 376-77.
[3] Ak. v, 378, nous soulignons.
[4] Ak. v, 381.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

« totalement abstraction de la question de savoir si les fins naturelles sont *intentionnelles ou non* ; car ce serait une ingérence dans une affaire étrangère (celle de la métaphysique) »[1]. On parle seulement *comme si* la nature, la matière inanimée était porteuse d'intentions (et en les lui attribuant on évite de les attribuer à un maître d'œuvre intelligent, placé *au-dessus* de la nature), et ce seulement dans la mesure où on le doit parce qu'il y a des objets qui sont « ainsi seulement *explicables* » et ne sont « *connaissables selon leur forme interne, voire intérieurement, que de cette manière* »[2]. Il faut ainsi écarter de la science de la nature tout principe étranger, d'ordre théologique ou métaphysique.

Kant s'écarte d'une position traditionnelle moderne qui n'admet dans la science de la nature que le seul mécanisme et rejette la téléologie en propédeutique à la théologie. Grâce au jugement seulement réfléchissant et au principe propre de la faculté de juger, principe seulement régulateur, le mécanisme *se complète d'une vision téléologique*, et cohabite avec elle, au sein même de la science de la nature. Mais une fois les causes finales introduites dans la vision de la nature, on est conduit à « l'idée de la nature en totalité comme […] système selon la règle des fins »[3]. C'est ainsi que la méthodologie de Kant développe ensuite une *théologie* morale.

II. De la téléologie jonassienne

En regard de tout ceci, efforçons-nous de situer le discours de Jonas.

II. 1 Pourquoi une téléologie ? Les enjeux du projet d'une biologie philosophique

Tout le projet du *Phenomenon of Life* est rapporté à Aristote, semblant ignorer superbement la subtile réintroduction kantienne de la finalité aux côtés du mécanisme et rejetant d'un revers de main toute la modernité comme unanimement dualiste.

Ce projet, quel est-il ?

[1] Ak. v, 383.
[2] Ak. v, 383, nous soulignons.
[3] Ak. v, 379.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

L'Avant-Propos du livre[1] met en avant le divorce entre le matériel et le mental opéré par le cartésianisme et dont tant l'existentialisme contemporain que la biologie scientifique sont les ultimes conséquences dans l'histoire de la pensée. À l'existentialisme, il est reproché de considérer l'homme en situation de total « isolement métaphysique » en lui attribuant, à lui seul, *des traits qui ont pourtant leur source dans la vie organique comme telle* ; à la biologie contemporaine, d'ignorer la dimension *d'intériorité* de la vie et d'effacer ainsi la distinction de l'animé et de l'inanimé. Contre cet état de choses, il s'agit de proposer « une interprétation "existentielle" des faits biologiques » aux fins de « réclamer pour l'unité psychophysique de la vie cette place dans le schème *théorique* »[2] qui lui est refusée depuis Descartes.

On pourrait à l'encontre de cette formulation objecter déjà qu'il y a pourtant une place typiquement kantienne pour un compte rendu « final » de la vie ou de l'être organisé comme tel.

Ce sont les conditions d'un renouvellement en profondeur de *la pensée de l'être* et corrélativement de la pensée de l'homme que s'efforce d'établir l'essai de biologie philosophique de Jonas.

Remarquons dès à présent que l'homme (en contexte moderne) est moins isolé que Jonas ne semble le penser si, de manière contingente par rapport à lui et à sa législation sur la nature, il rencontre en celle-ci des êtres qu'il ne peut qualifier et comprendre que comme fins naturelles. La situation décrite par Kant.

Mais les enjeux jonassiens dépassent les limites strictes d'une réflexion philosophique sur le vivant et sur la science du vivant. Il est annoncé que « le phénomène même de la vie […] nie les frontières partageant habituellement nos disciplines et leurs champs » et que c'est donc lui qui exige de frayer non pas simplement avec « les théories de l'être de Platon à Heidegger » et avec les questions de la physique et de la biologie, mais encore avec celles de la *théologie* et de *l'éthique* — ce qui « ne relève cependant pas du choix arbitraire, c'est inhérent au sujet »[3]. Cependant,

---

[1] Je cite ma traduction : Hans Jonas, *Le phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique*, Bruxelles, De Boeck Université, 2001 (abr. : *PhV*). Paginations entre parenthèses : les premiers chiffres renvoient à l'original (*The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, Chicago-London, University of Chicago Press (Phœnix Edition), 1982 (1966)), les seconds à la traduction française. Il sera renvoyé aussi à : Hans Jonas, « Les fondements biologiques de l'individualité », trad. de l'anglais D. Lories, dans Danielle Lories et Olivier Depré, *Vie et liberté. Phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas*, Paris, Vrin, 2003, p. 179-207. Abr. : *FBI*.

[2] *PhV*, IX ; 9, nous soulignons.

[3] *PhV*, X ; 10.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

quant à ces dernières catégories, il s'agit seulement de s'aventurer sur le terrain de « la spéculation métaphysique là où semblait requise la *conjecture* sur des questions ultimes et indémontrables (mais nullement insensées pour autant) ». Le projet est apparemment présenté comme valide, même pour le lecteur qui ne voudrait pas franchir avec l'auteur « la limite […] clairement marquée » entre l'analyse et la conjecture spéculative[1].

En regard de cette présentation, sans doute peut-on se demander si cette *limite* jonassienne correspond à celle tracée par Kant, entre ce qui relève des principes internes propres à la science de la nature et ce qui relève de l'introduction dans les considérations sur l'objet de la biologie d'un principe étranger : métaphysique ou théologique. Il n'est pas possible de répondre d'emblée à cette question, mais il y a sans doute lieu de la creuser pour préciser le statut du discours jonassien. Disons de manière préliminaire que la teneur proprement ontologique du projet, si elle devait être comprise comme métaphysique et dogmatique au sens kantien, semblerait indiquer un non-respect de la limite kantienne. Cependant, il y a bien, dans le projet de Jonas comme dans l'analyse kantienne, une limite entre phénoménologie, interprétation du vivant et conjecture spéculative…

II. 2 Le vivant est principe heuristique pour une ontologie

L'Introduction annonce qu'il s'agit de défendre « la thèse selon laquelle l'organique, même dans ses formes les plus inférieures, préfigure l'esprit, et l'esprit, même dans ce qu'il atteint de plus haut, demeure partie intégrante de l'organique »[2].

C'est de rompre l'isolement de l'homme en l'intégrant dans le règne vivant, métabolique, qu'il s'agit ; de s'insurger contre le dualisme qui a rejeté la vie dans le registre du processus mécanique aveugle pour n'en sauver que la seule pensée ; de rétablir contre le matérialisme scientifique l'idée que

> puisque *[la matière] s'est organisée de cette manière* et avec ces résultats [les formes diverses de la vie], il faudrait lui rendre justice et attribuer à sa nature première la possibilité de faire ce qu'elle a fait, [et donc] inclure cette puissance originelle dans le concept même de « substance » physique, [et] *inclure*

[1] *Loc. cit.*
[2] *PhV*, 1 ; 13.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

dans le concept de causalité physique la dynamique finalisée qu'on voit à l'œuvre dans ses actualisations[1].

Voici qui semblerait confirmer que Jonas au fond s'inscrit purement et simplement dans cette forme de dogmatisme dénoncé par Kant sous le nom d'hylozoïsme (l'affirmation, contradictoire, dit Kant, de la vie de la matière). Mais les mêmes éléments conduisent Jonas sur la voie d'une sorte de spinozisme, de monisme ontologique, où la distance est abolie entre le Dieu-Substance et la Nature[2].

Il s'agit de proposer une vision unifiée de l'être, un « nouveau monisme intégral », dit le premier essai[3]. Il s'agit, en décrivant le phénomène de la vie, d'assurer un *concept d'être* capable d'englober le tout de l'existence et son unité en en respectant la variété et les degrés et *réintégrant* la finalité oubliée par la science, y compris la science du vivant. Si le corps organique focalise l'attention, c'est bien en tant qu'il « signifie *la crise de toute ontologie connue* et le critère, dit Jonas avec ironie, de "toute ontologie future qui pourra se présenter comme science" »[4].

Voilà un point d'orgue manifestement anti-kantien : Kant est bien de ces dualistes cartésiens visés. Remarquons néanmoins qu'en reprenant le titre des *Prolégomènes*, Jonas reste braqué contre le Kant de la première *Critique* dont les *Prolégomènes* assurent une présentation synthétique. Il ne semble pas prendre en compte l'ajout de la troisième, non négligeable s'il s'agit de penser *la téléologie comprise comme part intrinsèque d'une science de la nature*. Il est vrai qu'alors, d'un point de vue kantien, il ne peut plus s'agir de

[1] *PhV*, 1-2 ; 13, nous soulignons.

[2] On ne peut ici approfondir la question du caractère « spinoziste » du monisme de Jonas. Pour le faire utilement, dans le cadre qu'on s'est ici tracé, il conviendrait d'examiner la critique, assez longue et détaillée, que Kant adresse à Spinoza en rejetant les différentes formes de dogmatisme de la finalité qu'il distingue. En effet, il serait utile de mettre cette critique kantienne en regard de la lecture positive de Spinoza par Jonas. Ce que Kant reproche à Spinoza : substituer à l'unité finale de la nature une unité ontologique est précisément ce que Jonas relève positivement : le monisme ontologique. Mais aux yeux de Kant, cette ontologie a un prix : la finalité elle-même. Chez Jonas, l'opération est au profit de la liberté (une liberté dialectique), liberté qui est aussi nécessité, affectabilité et dépendance, degrés de pouvoir (*conatus*) et de liberté étant corrélatifs, la plus grande organisation des corps étant une plus grande liberté (du corps et de l'esprit). En outre, à côté de ce qui se trouve dans le texte du *Phénomène de la vie*, il faudrait tenir compte des pages expressément consacrées à Spinoza et reprises dans les *Essais philosophiques.*

[3] *PhV*, 17 ; 27.

[4] *PhV*, 19 ; 29, nous soulignons.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

parler, du moins de manière déterminante, de *l'être des choses et de leur réalité*, même si l'on est inévitablement, comme Jonas le sera du reste encore, amené à des considérations métaphysiques et éthiques.

Lorsqu'en 1986[1], Jonas parle à nouveau de cette étape de son itinéraire, il raconte qu'il vit

> combien le dualisme […] *trouvait sa réfutation dans l'organisme* dont nous partageons le mode d'être avec tout ce qui est vivant. C'était donc, continue-t-il, la compréhension ontologique de ce dernier qui semblait pouvoir combler la faille où se tenaient séparées l'une de l'autre l'autocompréhension de l'âme et la science de la nature. Tel m'apparut — dit-il — le but de la philosophie de l'organisme ou d'une biologie philosophique[2].

Se fait jour pleinement ici l'ambiguïté du rapport à la réflexion kantienne sur les êtres organisés. Tout comme Kant, Jonas est en quête d'un *passage*, il est devant un fossé à combler. Passage entre, dit-il, le versant matérialiste (dans l'étude de la nature) et le versant idéaliste (dans l'attention à la subjectivité moderne, au *cogito* isolé par Descartes) du dualisme moderne. Entre la nature et la liberté, disait Kant. Ce qui est troublant, c'est que le point de vue ontologique de Jonas semble le tenir éloigné de tout examen sérieux de la proposition kantienne, prudemment réfléchissante. La critique du dualisme semble reculer devant la finesse kantienne. Mais peut-être, après tout, y a-t-il quelque manière de penser que Kant est ici, comme ailleurs sa morale, tout à la fois modèle — non-dit, cette fois — et repoussoir — inaffronté. Il semble qu'il y ait là une hypothèse susceptible de clarifier le statut et la pertinence du projet jonassien aujourd'hui.

L'enjeu premier et moteur de la philosophie de l'organisme est de surmonter un problème ontologique. Et aux dires de Jonas, la question éthique ne surgit que comme une conséquence ultime de ce travail préoccupé avant tout de l'être de la nature et de la nature de l'être.

Gardons à l'esprit que chez Kant aussi l'examen de la téléologie naturelle aboutit (mais via une longue réflexion méthodologique sur l'application du principe de finalité) dans un développement qu'il qualifie lui-même de théologie morale. C'est là un des indices donnant à penser qu'il est peut-être

---

[1] Cf. « *Wissenschaft als persönliches Erlebnis* », conférence prononcée le 15 octobre 1986, publiée en 1987 (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht) dans un recueil portant le même titre. Je cite la traduction française de R. Brisart, parue dans les *Études phénoménologiques*, n°8, 1988, p. 9-32, sous le titre « La science comme vécu personnel » (Abr. : *Vécu*).

[2] *Vécu*, 22-23, nous soulignons.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

un modèle sous-jacent, comme aussi un repoussoir, dont la critique n'est cette fois pas directe.

Examinons ce surgissement de l'éthique chez Jonas.

Dans l'Avant-Propos de l'ouvrage il n'est fait mention de la question éthique qu'en compagnie de la question théologique et comme dans ce registre des conséquences ultimes où l'on s'en remet à la conjecture spéculative, et cela veut dire, dans le dernier chapitre de l'ouvrage, au *mythe*[1].

En parlant de mythe, on pourrait s'aventurer à penser que Jonas apparaît ici plus radicalement critique (quoique ce soit de manière bien moins argumentée) que Kant lui-même, aux yeux de qui il y va (dans ces développements ultimes de la troisième *Critique*, dans sa théologie morale) d'une nécessité de la raison pratique : celle-ci exige au fond une théologie morale, que le penseur kantien n'ira bien sûr jamais jusqu'à qualifier de mythe... même s'il s'agit d'un discours qui n'a aucune chance de pouvoir devenir déterminant : il est néanmoins rationnel. En évacuant sous forme de mythe ce genre de développement, Jonas essaierait-il de dépasser un modèle kantien infidèle à lui-même, insuffisamment radical ? La question mérite d'être posée.

Même perspective dans l'Introduction. S'il s'y agit de faire accepter « le témoignage de la vie », c'est que celui-ci appelle « à une révision du modèle conventionnel de la réalité »[2]. En un sens au moins, on suit ici encore les traces kantiennes : chez Kant déjà, il y a au sein de la science naturelle une nécessité d'élargir les horizons d'une physique purement mécanique, dès lors qu'on rencontre et doit rendre compte des êtres organisés que nous livre l'expérience au sein de la nature. Le modèle dualiste conventionnel objet des attaques jonassiennes est donc déjà dépassé par la position kantienne.

Et une suggestion indique quelle orientation ontologique unitaire guide Jonas : « Même le passage de la substance inanimée à l'animée, le premier haut fait de la matière s'organisant pour la vie fut produit *par une tendance, dans les profondeurs de l'être*, vers les modes mêmes de liberté auxquels ce passage ouvrit la porte »[3]. Rompre l'isolement métaphysique de l'homme et le réintégrer dans l'ensemble du règne vivant, c'est aussi, par-delà, lui permettre d'être chez lui dans l'univers inanimé lui-même. Le premier essai confirme cet enjeu majeur de philosophie de la nature, d'anthropologie et

[1] Registre sur lequel, rappelons-le, « le lecteur de tendance plus positiviste » peut s'épargner de suivre l'auteur, c'est dire qu'il ne semble pas essentiel ou central au propos (*PhV*, X, 10).
[2] *PhV*, 2 ; 13-14.
[3] *PhV*, 4 ; 15, nous soulignons.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

d'ontologie générale : Jonas indique que l'homme pourrait bien être « après tout » la mesure de toute chose « de par le modèle constitué par sa totalité psychophysique qui représente le maximum de complétude ontologique connue de nous », en ce sens qu' « *à partir de* [cette complétude], par réduction, on devrait pouvoir déterminer la spécificité de l'être au moyen d'une soustraction ontologique progressive jusqu'au minimum de la simple matière élémentaire », de sorte que la détermination de cette dernière devrait se faire dans les termes d' « une liberté en sommeil, non encore éveillée »[1].

D'une part, on voit ainsi se préciser le monisme ontologique. Mais, de l'autre, peut-être n'est-on pas si loin ici de Kant, quand dans la foulée de l'introduction de la finalité dans la réflexion sur les êtres organisés dont l'interprétation l'exige, celui-ci était amené à désigner la moralité comme fin ultime (*Endzweck*), nouménale, de la nature dans son ensemble, faisant dès lors de l'homme la fin dernière de la nature (*letzte Zweck*), lui dont l'existence dans le monde des phénomènes est pour ainsi dire le présupposé naturel (la condition de possibilité) de la moralité : pour que la fin ultime ait la possibilité d'être dans la nature, il faut qu'il existe un être capable d'un acte moral, un être qui soit à la fois du monde sensible naturel et du monde nouménal.

N'y a-t-il pas chez Jonas un écho à la double appartenance nouménale et phénoménale de l'homme, fin dernière et condition de la fin ultime de la nature, chez Kant ? On peut le penser parce qu'en fait le monisme ontologique de Jonas vise aussi bien à *sauver la spécificité humaine* par-delà son inscription corporelle dans le monde matériel. Au bout du compte, le projet initial débouche sur une dimension *éthique* chez Jonas aussi. Selon ses dires, c'est en suivant dans le mouvement ascendant des niveaux de vie repérés déjà chez Aristote et qu'il lit comme autant de degrés sur une échelle de *liberté* croissante[2] atteignant son sommet chez l'homme, *qu'il s'ouvre enfin et seulement* à la question éthique :

> En ce point culminant, dira-t-il, l'aventure de la liberté que la nature avait risquée avec la vie dans toute sa vulnérabilité devenait une affaire de responsabilité pour le sujet lui-même. C'est donc ici que s'ouvrait la dimension de l'*éthique* qui, comme science du devoir dépasse la science de l'être tout en prenant appui sur elle.

[1] *PhV*, 24 ; 33-34.
[2] *PhV*, 2; 14 ; *Vécu*, 27.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

> [Ainsi lui] apparut la nécessité de dépasser la raison théorique vers la raison pratique, c'est-à-dire vers l'*éthique*[1].

En dépit de cette déclaration, l'enjeu éthique imprégnait *de part en part* et dès le départ sa phénoménologie du vivant. On peut l'y déceler dans le type de continuité ou d'unité qu'elle dessine du vivant ainsi que dans la manière dont y est cernée la spécificité humaine. Tout de même que chez Kant, c'est au fond bien plus une préoccupation de philosophie pratique qui exigeait le passage qu'entend opérer la troisième *Critique* entre philosophie théorique et philosophie pratique.

L'enjeu éthique imprègne *de part en part* le projet de Jonas, ai-je dit. En effet, à la fin de l'Introduction de 1966, Jonas évoque la question de la *signification* de cette aventure dans laquelle l'être s'est lancé avec la première forme de vie. La philosophie de la vie, conclut-il, se doit de traiter les deux ordres de choses, les faits organiques, d'une part, « l'auto-interprétation de la vie en l'homme », d'autre part. Il ne suffit pas de parcourir « l'échelle » des manifestations de la vie, il faut aussi inventorier « les idées grâce auxquelles l'homme, dans l'histoire, a affronté le défi théorique de la nature de la vie et de sa propre nature » — et il ajoute : « *Ce dernier thème était inévitablement moral* et, finalement, métaphysique »[2]. Ne s'agit-il pas déjà chez Kant de l'auto-interprétation de la vie en l'homme dans son jugement réfléchissant de finalité ? Chez lui déjà le thème abordé devenait inévitablement moral.

Il semble qu'on puisse approcher dans cette même perspective de parallèle entre Jonas et Kant l'usage *descriptif* que fait Jonas du terme de *liberté* pour parler de la spécificité ontologique du vivant.

Abordons donc à présent la description de l'organisme par Jonas.

II. 3 La description phénoménologique du vivant : surgissement de la liberté

« Si l'esprit est préfiguré dès le début dans l'organisme, alors la liberté l'est aussi », raisonne Jonas, elle qui est habituellement considérée comme l'apanage de l'esprit et de la volonté. La thèse sera donc que « le métabolisme lui-même, le niveau fondamental de toute existence organique, la manifeste : qu'il est lui-même la *première forme de liberté* »[3]. Il s'est efforcé de montrer, annonce-t-il, « que c'est dans les sombres remous de la substance

[1] *Vécu*, 27-28.
[2] *PhV*, 6 ; 17, nous soulignons.
[3] *PhV*, 3 ; 14, nous soulignons.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

organique primitive qu'un principe de liberté luit pour la première fois à l'intérieur de la vaste nécessité de l'univers physique »[1].

Voilà pour le coup une thèse qui aurait bien arrangé Kant s'il lui était apparu le moyen de la défendre de manière à échapper au dogmatisme non critique. Mais justement, chez lui, ce moyen n'est autre au fond que le jugement réfléchissant relatif aux êtres organisés comme fins naturelles.

Pour que sa thèse ait un sens, Jonas prend la précaution d'avertir, il faut priver le concept de liberté de « toute connotation consciemment "mentale" » pour lui faire désigner « un mode d'être objectivement discernable », « une manière de mettre en œuvre l'existence, distinguant l'organique *per se* et dès lors partagée par tous les membres de la classe des organismes, mais par aucun non-membre » — la liberté devient alors « un terme ontologiquement descriptif »[2].

Voilà encore qui aurait pu convenir à Kant si sa prudence ne lui avait pas interdit pareil artifice lexical. Pour parler du vivant, il se contentait donc, avec mille précautions, du registre de la finalité et des fins. Mais, après tout, la faculté des fins, c'est la faculté de désirer et dans sa forme supérieure, la volonté. La liberté n'est évidemment pas loin quand on parle d'une faculté des fins chez Kant. Et le développement par la suite de la réflexion sur les fins de la nature en une théologie *morale* le montre.

Du reste, Jonas est lui-même tout aussitôt obligé de nuancer : le mot « liberté » ne peut dans cette objectivisation perdre tout lien « à la signification qu'il a dans la sphère humaine » sous peine que l'usage qui en serait fait s'avère outrageusement léger :

> Malgré toute leur objectivité physique, les traits décrits par ce mot au niveau primitif constituent le *fondement ontologique*, et déjà une *ébauche*, de ces phénomènes plus élevés qui appellent plus directement le noble nom et y sont des candidats plus manifestes ; et ces derniers restent encore liés aux humbles débuts comme à leur *condition de possibilité*[3].

Ce que ces observations mettent en évidence, c'est donc bien que la continuité même du règne vivant se dit sous le couvert de cette *liberté* qu'il s'agira de découvrir dans le métabolisme : « La première apparition du principe dans sa forme objective élémentaire, nue, signifie que l'être se fraie un passage vers la série indéfinie des possibilités qui dès lors s'étend jusqu'aux confins les

[1] *PhV*, 3 ; 15.
[2] *PhV*, 3 ; 15.
[3] *PhV*, 3 ; 15, nous soulignons.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

plus éloignés de la vie subjective et se tient, *en tant que tout*, sous le signe de la "liberté" »[1].

Voilà qui ne serait autre au fond qu'une forme du « passage » cherché par Kant — si du moins cette proposition pouvait résister à l'épreuve du tribunal critique.

La continuité et l'unité du règne vivant est, chez Jonas, celle de la liberté elle-même.

Il semble bien qu'il parle ici de finalité inhérente au vivant comme tel, qu'il parle de finalité réelle de l'être, non simplement régulatrice, sa référence à Aristote en tout cas le suggère : il s'agit de rétablir la finalité bannie par les Modernes du discours de la science ; celle-là même qu'on trouvait chez les Anciens. La question kantienne à l'endroit de Jonas serait de savoir si ce discours a les moyens d'assumer (démontrer) le statut constitutif de la finalité. À cela près, recourir à la liberté, surtout réduite à un concept descriptif et non normatif, pour parler de l'organisme, ce n'est rien d'autre ni de plus, au fond, que recourir à la finalité. Ce que Kant faisait.

Inutile d'entrer ici dans le détail des convergences entre les descriptions kantienne et jonassienne : elles ne peuvent étonner, puisqu'on décrit la même chose.

L'être organisé qu'on peut nommer fin naturelle, disait Kant, est cause et effet de lui-même, il s'organise lui-même, il possède une force formatrice qu'il communique aux matériaux qui n'en disposent pas, ses parties sont réciproquement cause et effet de leur forme.

Jonas insiste à son tour sur le caractère *formel* de l'identité du vivant et sur le fait qu'il s'agit de son *propre pouvoir* de se maintenir, de maintenir *son identité*. Donc sur une force formatrice et une perpétuation de soi *par* soi.

Le métabolisme est « échange de matière avec les alentours »[2]. Cet échange détermine un type d'*identité* nouveau, qui n'est plus identité matérielle, mais *formelle*. Le métabolisme caractérise ce mode d'être en lequel

> les parties matérielles en lesquelles consiste l'organisme à un instant donné sont seulement temporaires […] ; ce sont des contenus passagers dont l'identité matérielle conjuguée ne coïncide pas avec l'identité du tout […] qui maintient *sa propre identité* par l'*acte* même par lequel de la matière étrangère traverse son système spatial, la *forme* vivante[3].

[1] *PhV*, 3 ; 15.
[2] *PhV*, 86 ; 75.
[3] *PhV*, 86 ; 75, nous soulignons.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

La spécificité de cette identité nouvelle est d'être l'œuvre, la tâche propre de l'individu vivant lui-même. Cette identité en effet est telle que la forme vivante « n'est jamais la même matériellement et pourtant elle perdure comme son même *soi*, *par ceci* qu'elle ne reste pas la même matière » [1]. La mêmeté matérielle se maintenant dans le temps, pour l'organisme, signifierait la mort, le non-être. La « possibilité d'être entièrement neuve » qui apparaît avec la vie tient en ceci que les vivants constituent leur propre *unité* « en vertu d'eux-mêmes, pour eux-mêmes » ; ils *se maintiennent* « *continûment par eux-mêmes* ». Dans l'organisme, « les contenus matériels dans leur succession sont des phases de passage pour la *perpétuation de soi de la forme* », dit-il encore[2]. En ce sens, dès qu'il y a vie, il y a liberté, et la hiérarchisation du règne vivant est affaire d'accroissement de la liberté, de gain de nouveaux horizons de liberté venant s'ajouter à cette liberté première du métabolisme qui fait échapper à l'identité immédiate, vide — mais stable et sûre — de la matière, pour accéder à l'identité *interne*, *précaire*, médiate et fonctionnelle de l'organisme.

Bref, on retrouve chez Jonas toute la description kantienne et il n'y a pas grand chose de plus, hormis la liberté. Kant ne va pas jusque-là. Mais la liberté au sens *descriptif*, ce n'est rien d'autre ou de plus, au fond, que la finalité.

> La *téléologie* apparaît, écrit encore Jonas, là où l'identité continue de l'être n'est pas assurée par la simple persistance inerte d'une substance, mais est sans cesse exécutée par un *acte*, et par quelque chose qu'il *faut* faire afin de demeurer tout simplement : *c'est une question d'être-ou-ne-pas-être que celle de savoir si ce qui est à faire* est *fait* (*whether what is to be done* is *done*)[3].

Exprimé ainsi, le mode d'être de l'organisme manifeste *le lien profond de la question ontologique et de la question éthique*. Ceci éclaire d'une autre lumière le caractère crucial du concept de vie pour l'ontologie : la vie est le concept ontologique crucial parce qu'elle est le concept ontologique où prend son origine la question éthique du devoir, elle est conceptuellement le lieu de fondation de l'éthique dans l'ontologie. Si, comme le suggère la présentation de l'ouvrage et comme l'exprimera de manière plus complète le *mythe* du dernier chapitre, il faut créditer la substance originelle des potentialités qui s'actualisent avec la vie et s'il faut penser l'homme en continuité avec les formes de vie élémentaires et la liberté originelle du métabolisme, alors la

[1] *PhV*, 86 ; 75-76, nous soulignons.
[2] *PhV*, 90 ; 80, nous soulignons.
[3] *FBI*, 116-117, nous soulignons.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

voie est tracée pour une fondation ontologique du devoir dans l'être, de l'éthique dans une ontologie et une philosophie de la nature. La nécessité qu'il peut y avoir à sauver une certaine manière d'anthropomorphisme se comprend d'autant mieux : parce que la nature donne naissance à l'homme, il faut attribuer à l'être de la nature les potentialités de ces plus hauts développements et c'est dans ces potentialités de la substance originelle, qu'elle actualise peu à peu dans l'évolution du règne vivant, qu'il faut chercher la source de l'*obligation* propre de l'homme.

Ce qui est frappant, c'est que structurellement, nous avons déjà la même exposition chez Kant : une fois la téléologie introduite pour décrire le vivant, la nature comme tout est à envisager comme accueillant des fins, l'homme comme condition de la moralité étant sa fin dernière (condition d'une fin ultime, morale).

Et en dépit de l'introduction osée de la liberté chez Jonas, le condensé conceptuel kantien demeure étonnamment pertinent : tous les éléments s'en retrouvent chez Jonas[1].

[1] En voici des exemples. L'identité du vivant, répète Jonas, n'est pas « réductible aux identités immédiates des parties qui le composent », « la totalité s'intègre soi-même dans une opération active, et la forme pour la première fois est la *cause* plutôt que le *résultat* des collections matérielles dans lesquelles elle subsiste successivement ». Puis, cette idée que l'organisme est caractérisé par ceci que par-delà un « flux des parties constituantes momentanées », il présente une « permanence configurative par *remplacement* — et ainsi la continuité du "tout" » (une montre ne remplace pas d'elle-même les parties défectueuses, au contraire de l'être organisé, disait Kant, on l'a vu). Ou encore, ces expressions : « Des systèmes de matière qui sont des unités d'un divers [...] *en vertu d'eux-mêmes*, pour eux-mêmes, et *se maintenant continûment par eux-mêmes* » (*PhV*, 79 ; 89). Et puis encore, ces accents, dans une note (*PhV*, 76 ; 86), qui reprend l'idée de l'organisme *cause et effet de soi-même* : « Quand nous appelons un corps vivant un "système métabolique", nous devons comprendre dans cette expression que le système lui-même est entièrement et continuellement le *résultat* de *son* activité métabolisante, et en outre qu'aucun "résultat" ne cesse d'être un objet de métabolisme tant qu'il en est aussi un *agent* » (nous soulignons). Avec cette conséquence, qu'on trouvait dans le texte kantien : « Pour cette seule raison, il est inapproprié de comparer l'organisme à une machine » : le rôle du métabolisme n'est pas une simple alimentation de machine en carburant, c'est « de construire originellement et de *remplacer continuellement les parties mêmes* de la machine. Le métabolisme est ainsi le devenir constant de la machine elle-même — et ce devenir lui-même est *accompli par* la machine : mais pour une telle prestation, il n'y a *pas d'analogue* dans le monde des machines ». Quant à la spécificité de la *reproduction*, constance de la forme dans l'espèce, elle ne peut manquer d'être présente évidemment : « Dans le cas de ces structures

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

II. 4 Et Dieu dans tout cela ? Par delà la limite : dogmatisme ou mythe ?

Peut-on tirer des conclusions de tout ceci, des convergences avec Kant en même temps que de la critique en bloc du mode moderne de pensée ? Peut-on dire si l'on a ici affaire à des affirmations dogmatiques de finalité dans la nature, et pour ainsi dire au mépris de ce que dit Kant ? Ou peut-être n'a-t-on, à mieux y regarder, affaire qu'à une défense et illustration ainsi qu'à une mise en application du principe transcendantal kantien (de la faculté de juger) comme nécessaire à la compréhension du vivant ? Telle est la question à mes yeux.

Après tout, cette nécessité, Kant y insiste lui-même : impossible pour nous de comprendre les êtres organisés sans recourir à la finalité. Et même Kant affirme qu'à partir du moment où l'on se trouve ainsi contraint d'introduire de la finalité dans la nature pour en comprendre certaines productions, alors on ne peut qu'être obligé d'appliquer ce mode de pensée ou d'interprétation à l'ensemble du système de la nature comme tel, et mené à poser un entendement qui agit de manière finale à l'origine du système lui-même, et en dehors de lui, pour lui imposer la finalité.

Jonas dit de son côté qu'il faut prêter la finalité à la substance matérielle même, ce qui fait inévitablement penser à cette forme de *dogmatisme* qu'est l'hylozoïsme condamné par Kant, mais Jonas est aussi conduit à poser un Dieu, qui, dit-il, ne peut être mathématicien (Essai 3). Ce ne peut être le dieu mécanicien, horloger ou mathématicien des Modernes.

Sans entrer dans les détails, faute de temps, il faut souligner que le Dieu « mécanicien » qui, selon Kant, connaîtrait les vivants sans recours à la finalité est bien loin, dans la lettre du texte kantien, de la caricature de ce Dieu mathématicien prétendument moderne que rejette Jonas. La distance se

---

mécaniques-ci, à savoir les organismes, au contraire des structures cosmiques plus durables, nous sommes constamment témoins de leur venue-à-l'être dans les cas individuels. Si donc la genèse appartient jamais au tableau complet de l'entité elle-même, c'est bien ici ; mais la genèse en question *écarte résolument du modèle mécaniste*. Car dans la génération toujours répétée d'individus hautement organisés à partir d'un germe infinitésimal, la mise en œuvre d'un *plan* préalable de croissance et de développement semble évidente. […] En termes de relation de cause à effet, dès lors, le parent ne rend pas seulement compte de l'existence de sa descendance mais aussi de la *forme* de celle-ci par ceci que lui-même possède cette forme absolument identique. C'est là un modèle très différent de l'enchaînement mécaniste de la cause et de l'effet et qui suggère fortement l'opération d'une *causa formalis* en plus d'une *causa efficiens*, ou l'existence de formes substantielles qui se trouvaient par ailleurs exclues du système entier de l'explication naturelle » (*PhV*, 42 ; 55).

marque bien dans ce passage où Kant écrit : « Aucune raison humaine (ni aucune raison finie, qui serait selon la qualité semblable à la nôtre, mais qui la dépasserait de beaucoup selon le degré) ne peut espérer comprendre la production, ne serait-ce que d'un brin d'herbe, à partir de simples causes mécaniques »[1].

Ceci dit fort clairement que lorsque Kant n'exclut pas qu'un entendement infini puisse s'expliquer les êtres organisés (qui sont pour nous des fins naturelles) en termes de pur mécanisme, il faut comprendre que nous ne pouvons nous faire *aucune idée* de ce que savoir ou connaître, ou même penser peut vouloir dire pour pareil entendement et qu'il est clairement insuffisant de le doter de *tout ce que la science* « humaine » peut viser dans le chef des Modernes ! Tandis que le prétendu Dieu mathématicien des Modernes décrit par Jonas n'est rien d'autre qu'une intelligence humaine (« finie » donc dans le vocabulaire de Kant dans ce passage) portée à son plus haut degré (sans limites à son pouvoir de connaître, c'est-à-dire de posséder une science : ce que les humains appellent une science), mais de *même* « qualité ». Il est clair que la tentative de Jonas : dire comment un Dieu « mathématique » connaîtrait des vivants, n'a aucun sens aux yeux de Kant ; c'est bien là dépasser les *limites* de ce que peut l'intelligence humaine…

Mais le second aspect de cette question du Dieu doit être tenu en compte dans la comparaison.

Jonas retrouve lui-même un autre Dieu (comme Kant dans sa théologie morale !). Chez Jonas, c'est ce Dieu « mythique », celui de la spéculation métaphysique dans laquelle, a-t-il annoncé, le lecteur n'est pas obligé de le suivre. De ce point de vue, la question qui pourrait être posée se formulerait par exemple ainsi : au fond, en parlant de finalité, Jonas se réclame d'Aristote, contre les Modernes ; en parlant de mythe, il se réclame de Platon, contre les Modernes toujours, mais n'est-ce pas un leurre ? D'une part, à l'analyse, ce n'est pas l'ontologie aristotélicienne qu'il vise à rétablir, c'est bien plutôt un monisme d'inspiration moderne, spinoziste à vrai dire. Alors peut-être, sous le couvert du mythe pseudo-platonisant[2], est-ce bien autre chose qui se dessine. Et si c'était au fond la nécessaire maxime du jugement réfléchissant kantien ?

C'est là l'ultime suggestion que l'on pourra faire ici. En parlant de mythe, peut-être implicitement Jonas vise-t-il à *rétablir dans son propre*

[1] Ak. v, 409, § 77.

[2] Pour se justifier de recourir au mythe, Jonas invoque Platon, mais le mythe est immédiatement *pseudo*-platonisant en un premier sens, patent, car loin d'être grec il est très largement judaïque.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

discours la limite kantienne entre savoir et penser, ou mieux entre le discours déterminant et le discours seulement réfléchissant qui, chez Kant aussi, retrouve un Dieu, et comme ce sera le cas chez Jonas, le retrouve essentiellement dans une réflexion d'ordre moral. Pour ce qui est de la différence entre connaître et penser, Jonas avoue dans ses *Souvenirs* recourir au mythe pour parler de Dieu *en raison de la critique kantienne*[1]. Qu'il rétablisse la distinction entre jugement réfléchissant et déterminant pour parler de finalité de la nature est moins net. Pour donner corps à cette suggestion, il importerait d'examiner la question de savoir si en introduisant dans son ouvrage cette barrière du mythe, Jonas ne rétablit pas tacitement le statut seulement réfléchissant du discours finaliste qu'il tient ? C'est-à-dire la limite kantienne entre le principe de finalité comme *nécessaire et interne à la science de la nature* (aux descriptions) et les réflexions auxquelles ce principe mène via *le principe « étranger » d'un Dieu*. Si l'on relit à rebours, et après le mythe, toute la démarche, n'est-on pas tenté de le penser ? Et de regarder la structure générale selon laquelle, *a posteriori*, Jonas a organisé ses essais pour en faire un livre comme suivant un cheminement analogue à celui que décrit la « Critique du jugement téléologique » : *Analytique* (description critique et nécessité du concept de fin), *Dialectique* (articulation du mécanisme et du recours à la vision finale de la nature) puis ses amples développements *méthodologiques* vers une théologie morale, dans un discours nécessité par ce qui précède (la subordination du mécanisme au finalisme) et par les exigences de la raison pratique (établissement du *passage* du théorique au pratique). Chez Jonas, la *description* (Analytique) prend une ampleur considérable parce qu'elle va du métabolisme élémentaire à l'homme faiseur d'images et utilisateur/inventeur de concepts, et comme annoncé, mêle ou entrelace sans arrêt le parcours des degrés d'être et de vie et la critique de l'ontologie moderne dont l'insuffisance manifestée rend nécessaire le retour à la finalité (les essais 1 à 7 intègrent ainsi Analytique et Dialectique (discussion de la thèse mécaniste par l'antithèse finaliste)). La *Transition* (située entre l'essai 7 et l'essai 8) puis le huitième essai se centrent sur les conséquences de ce qui précède eu égard à l'homme et aux rapports entre pensée théorique (ontologie) et pratique (morale, discours du devoir-être). C'est le *passage* expressément recherché (Introduction) et établi (Méthodo-

[1] H. Jonas, *Souvenirs.* D'après des entretiens avec Rachel Salamander, trad. de l'allemand S. Cornille et Ph. Ivernel, Paris, Bibliothèque Rivages, 2005, p. 261 : « Certes il me semble qu'une métaphysique ne peut développer directement un concept de dieu, cette voie lui étant barrée depuis la critique kantienne de la raison (d'où mon recours au mythe) ».

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

logie) par Kant. Enfin, chez Jonas, les mises en garde *méthodologiques* sur le statut du Dieu dont il sera question ne manquent pas : il ne faut pas le confondre avec d'autres (essais 9 et 10). Le mythe final (essai 11), complété de l'épilogue, tiendrait lieu de squelette de théologie morale…

La construction même de l'ouvrage de Jonas ne serait-elle pas kantienne, après tout ?

Mais peut-être n'y a-t-il là qu'illusion d'optique…

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2, 2010 (Actes 2), p. 262-277
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Paul Ricœur et la question du vivant

Par MARC-ANTOINE VALLÉE
Université de Montréal

Résumé Ce texte vise à explorer la contribution de Paul Ricœur à une réflexion phénoménologique sur le vivant. Il s'agit notamment, à partir du débat avec Jean-Pierre Changeux, de faire ressortir l'insistance avec laquelle il s'efforce de distinguer l'approche phénoménologique du vécu de l'approche objectivante des sciences du vivant, de façon à soutenir la thèse d'un dualisme sémantique entre les deux ordres de discours. Tout le travail de Ricœur est alors d'ouvrir le discours philosophique à l'apport des sciences de la vie, sans soumettre le projet phénoménologique à une naturalisation. Contrairement à Jean-Luc Petit, qui voit dans la phénoménologie eidétique de la volonté du jeune Ricœur ce qu'il y a de plus prometteur pour aborder la question du vivant, nous soutenons plutôt que la position originale de Ricœur sur le vivant se laisse comprendre à partir de sa triple allégeance à la phénoménologie, à l'herméneutique et à la philosophie réflexive.

Introduction

L'objectif de ce texte est d'explorer la contribution de Paul Ricœur à une réflexion phénoménologique sur le vivant. L'interrogation de Ricœur porte essentiellement sur la possibilité ou l'impossibilité de trouver un passage entre le discours phénoménologique sur le vécu et le discours objectivant des sciences de la vie. Cette approche se montre attentive à un certain dualisme non pas ontologique, mais plutôt sémantique, c'est-à-dire à une distinction entre deux types de discours qui prennent la vie pour objet en des sens différents. Tout l'effort de Ricœur consiste à trouver comment penser de façon non réductrice la relation du vécu phénoménologique au biologique, tout en évitant les confusions entre les différents ordres de discours. C'est ainsi

que dans son dialogue avec le neurobiologiste Jean-Pierre Changeux, il cherche à déterminer la contribution des neurosciences et des sciences de la vie en général à une réflexion sur le vécu, tout en résistant à la thèse de Changeux selon laquelle il faudrait naturaliser les intentions. Ricœur propose plutôt de penser ce que les sciences de la vie mettent en lumière en termes de « support », voire de « substrat », autrement dit comme une sorte de soubassement au vécu phénoménologique. C'est de cette manière que Ricœur peut ensuite penser l'enracinement de la dimension éthique dans la vie, en reconnaissant à la fois une continuité de l'organisation biologique à la vie éthique, mais aussi une nécessaire discontinuité au moment du passage au stade moral des normes et des institutions. Nous aimerions soutenir que la principale contribution des travaux de Ricœur à la question du vivant réside précisément dans cette ouverture aux sciences de la vie, sans soumettre le projet phénoménologique à une naturalisation. Nous verrons comment la conception du vivant défendue par Ricœur, qui s'inscrit d'abord et avant tout dans le champ de son anthropologie philosophique, s'élabore au point de rencontre entre la phénoménologie, l'herméneutique et la philosophie réflexive.

Les discours sur le vivant : un dualisme sémantique

C'est à partir du débat entre Ricœur et Changeux que nous nous proposons de tracer les grandes lignes de la phénoménologie ricœurienne du vivant. Il importe de souligner, pour bien comprendre où Ricœur entend loger dans ce débat, qu'en ouverture Ricœur rappelle d'emblée ses allégeances philosophiques à une certaine tradition de philosophie réflexive, à la phénoménologie, ainsi qu'à l'herméneutique. Or, Ricœur nous invite à penser cette triple allégeance sous la notion même de phénoménologie. Cela s'explique aisément dans la mesure où toute l'œuvre de Ricœur s'inscrit volontiers dans le prolongement de la phénoménologie (de Husserl notamment), dans cette tentative de retourner aux choses elles-mêmes, à ce qui se montre dans l'expérience. Mais ce prolongement a été effectué par Ricœur selon une visée quelque peu étrangère à la tradition phénoménologique, soit en poursuivant des objectifs hérités davantage de la tradition française de la philosophie réflexive, entre autres sous l'influence déterminante de Jean Nabert. Dans cette perspective, le sujet opère un retour réflexif sur lui-même, afin de ressaisir sa « puissance d'agir, de penser, de sentir, puissance en quelque sorte enfouie, perdue, dans les savoirs, les pratiques, les sentiments qui l'ex-

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

tériorisent par rapport à lui-même »[1]. Cette visée réflexive guide la démarche phénoménologique de Ricœur dans un tournant herméneutique centré sur le travail d'interprétation des savoirs, des pratiques, des sentiments, en somme des différentes extériorisations et objectivations qui témoignent de la vie du sujet. Description, réflexivité et interprétation forment donc les trois facettes à partir desquelles il convient de saisir la conception ricœurienne du vivant. À cette triple allégeance, il faut ajouter deux textes de référence qui inspirent Ricœur sur la question spécifique du vivant. D'une part, *La connaissance de la vie* de Georges Canguilhem, dont il retient la thèse selon laquelle le vivant structure son environnement, projette des « valeurs vitales » et, ce faisant, introduit une certaine normativité. D'autre part, *La formation de l'esprit scientifique* de Gaston Bachelard, texte dans lequel Ricœur retrouve l'idée d'une certaine inventivité caractéristique du vivant.

Dans son dialogue avec Changeux, Ricœur attire notre attention sur une difficulté concernant les discours sur le vivant, à savoir qu'une étude comparée des discours phénoménologiques et des discours scientifiques sur le vivant nous met en présence d'un « dualisme sémantique »[2]. De fait, si nous nous tournons vers la phénoménologie, il y est question du vécu, du corps propre, de l'intentionnalité de la conscience, alors que si nous nous tournons vers les sciences il y est plutôt question des processus biologiques, du système neuronal, etc. En d'autres termes, nous avons affaire à deux approches distinctes du vivant humain : la première thématise le rapport au corps sous le mode du vécu (corps propre), alors que la seconde propose une objectivation du corps (corps-objet). Sur ce dualisme Ricœur dira : « Ma thèse initiale est que les discours tenus d'un côté et de l'autre relèvent de deux perspectives hétérogènes, c'est-à-dire non réductibles l'une à l'autre et non dérivables l'une de l'autre »[3]. En fait, Ricœur ne voit aucun passage envisageable entre les deux ordres de discours. Il est important de souligner qu'il souhaite s'en tenir au niveau de ce dualisme sémantique, sans jamais postuler un dualisme des substances distinguant un corps matériel et une âme immatérielle, comme dans la métaphysique classique. Cela est fondamental pour l'approche phénoménologique de Ricœur qui dira, au contraire, que « le mental vécu implique le corporel, mais en un sens du mot corps irréductible au corps objectif tel qu'il est connu des sciences de la nature » [4].

---

[1] Paul Ricœur, *Ce qui nous fait penser. La Nature et la Règle* (avec J.P. Changeux), Paris, Odile Jacob, (1998), 2000, p. 11-12.
[2] *Ibid*., p. 23.
[3] *Ibid*.
[4] *Ibid*.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

L'insistance sur ce dualisme sémantique, et non pas ontologique, poussera Ricœur à questionner certaines affirmations courantes et peu rigoureuses qui tendent à confondre les deux types de discours. L'exemple par excellence d'un amalgame sémantique serait l'énoncé tout simple : « Le cerveau pense »[1]. À ce genre d'énoncé, Ricœur voudra répondre de façon un peu provocatrice : « Le cerveau ne pense pas. Je pense ». C'est qu'il convient d'éviter les confusions entre les différents ordres de discours. Le discours sur le cerveau relève d'une approche scientifique et objectivante, traitant des neurones, des synapses, des neurotransmetteurs, etc. Or cette étude scientifique de l'activité cérébrale serait étrangère à notre rapport vécu au phénomène de la pensée, que la phénoménologie cherche à décrire. L'énoncé selon lequel « le cerveau pense », viendrait donc de façon impropre attribuer au cerveau (objet des neurosciences) notre activité de penser vécue (objet de la phénoménologie). Un tel amalgame reposerait sur un faux parallélisme entre des énoncés comme « je prends avec mes mains » et « je pense avec mon cerveau »[2]. La différence entre les deux énoncés, c'est que je ne fais jamais l'expérience de penser avec mon cerveau, au même titre que je peux effectivement faire l'expérience de prendre quelque chose avec mes mains. Le cerveau semble en quelque sorte une partie exclusive du corps-objet, il n'est pas une partie du corps propre vécu tel que décrit par la phénoménologie. Et pourtant, la phénoménologie thématise l'activité de la pensée.

Est-ce à dire que Ricœur serait réfractaire aux sciences du vivant, qui cherchent à objectiver le corps, là où nous avons une expérience vécue ? Est-ce une condamnation des neurosciences ? Nous pensons qu'il serait complètement erroné d'attribuer une telle position à Ricœur. Non seulement Ricœur admet la légitimité des neurosciences et de l'activité scientifique en général (comment ne pas reconnaître l'importance du travail des sciences ?), mais il s'est montré dans les dernières années de sa vie très intéressé par ces recherches sur le cerveau. Cependant, le sens de son intervention dans le débat avec Changeux est d'abord d'attirer notre attention sur certains raccourcis qui mènent à des confusions entre les connaissances accumulées par les sciences du vivant et nos expériences vécues décrites par la phénoménologie ; puis de reconnaître une certaine irréductibilité entre les deux ordres de discours : scientifique et phénoménologique. Il ne s'agit pas de postuler l'indépendance d'une âme immatérielle pensante par rapport à un corps matériel, mais bien de respecter l'autonomie de deux ordres de discours. Du point de vue de Ricœur, la voie à suivre, à défaut de disposer d'un troisième

[1] Cf. *ibid*., p. 23.
[2] Cf. *ibid*., p. 25.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

discours englobant, est de comprendre les rapports entre la pensée et le cerveau en termes de substrat et d'indication :

> Je propose donc de dire : le cerveau est le substrat de la pensée (au sens le plus vaste du terme), la pensée est l'indication d'une structure neuronale sous-jacente. Le substrat et l'indication constitueraient ainsi les deux faces d'un rapport de corrélation à double entrée[1].

Cette corrélation entre substrat et indication serait une solution critique pour éviter les confusions et amalgames. Dans cette perspective, Ricœur se montre réticent au projet d'une naturalisation des intentions, qui tend à réduire les descriptions phénoménologiques à de simples introspections psychologiques subjectives[2].

Le propos de Ricœur consiste à bien distinguer la démarche phénoménologique de la démarche scientifique. Toute la question tourne autour des rapports entre l'observateur et la personne observée. Changeux fait valoir que l'observateur, qui jette son regard sur l'activité cérébrale d'une autre personne, peut lui-même avoir des expériences vécues qu'il retrouve ensuite chez la personne observée. Or, le propre de la démarche phénoménologique est celle d'un sujet qui « se connaît lui-même ayant un objet en face de lui »[3]. C'est précisément cette relation intentionnelle, caractéristique de l'approche phénoménologique, qui se trouve suspendue par l'approche scientifique faisant du sujet un objet de connaissance. Tout le problème est celui de croire qu'il est possible d'objectiver la relation intentionnelle, en observant l'activité cérébrale d'un sujet, sans pour autant perdre le vécu. Une des difficultés est qu'afin d'associer l'activité cérébrale d'un sujet à des états mentaux, l'observateur doit avoir recours à des médiations qui creusent l'écart entre la connaissance et le vécu. De fait, l'observateur doit se fier dans une certaine mesure aux descriptions et récits de l'expérience vécue de la personne observée, il doit donc avoir recours à une certaine « expérience ordinaire ». Il s'agit d'une médiation langagière qui nécessairement ne correspond pas à une pure introspection subjective privée, mais implique plutôt une dimension interpersonnelle et différentes présuppositions : notamment la communicabilité des expériences subjectives. Toute cette médiation rend problématique l'idée d'une « physique de l'introspection »[4] telle qu'avancée par Changeux. Cette introspection est toujours une abstraction

[1] *Ibid*., p. 55.
[2] Cf. *ibid*., p. 75 *sq*.
[3] *Ibid*., p. 75.
[4] *Ibid*., p. 76.

par rapport à la dimension interpersonnelle qu'elle présuppose. Le contexte artificiel dans lequel se font les expérimentations contribue également à creuser l'écart entre les faits observés et les rapports vécus du sujet à son environnement naturel et social ordinaire. La prétention de Ricœur est que le for intérieur — soit le dialogue de l'âme avec elle-même (Platon), ou encore le forum de soi à soi — possède un « statut propre » qui échappe nécessairement aux objectivations des neurosciences et qui se laisse seulement éclairer par l'approche phénoménologique. C'est en ce sens que le discours scientifique et le discours phénoménologique seraient irréductibles l'un à l'autre et que nous restons confrontés à un dualisme sémantique.

Un troisième ordre de discours : la vie, l'éthique, la morale

Au dualisme sémantique, symbolisé par la distinction entre le corps-objet et le corps propre, s'ajoute un troisième niveau de discours concernant la dimension normative de la vie humaine (dimensions morale, politique, juridique). Sur cette question, Ricœur soulignera à la fois la continuité manifeste dans l'enracinement de l'éthique dans ce qu'il appelle des « préparatifs biologiques », mais aussi la discontinuité entre ces préparatifs biologiques et le niveau d'une morale normative. Il s'agit donc de penser un rapport complexe de continuité-discontinuité entre les soubassements biologiques, l'éthique et la morale. La thèse de Ricœur repose sur la distinction qu'il avait opérée dans *Soi-même comme un autre* entre éthique et morale, selon laquelle, dans le sillage d'Aristote, l'éthique se caractériserait par une visée téléologique de « *la "vie bonne" avec et pour autrui dans des institutions justes* »[1], alors que d'après un héritage kantien la morale se caractériserait davantage par sa nature déontologique et normative. Dans sa « petite éthique » Ricœur défend : « 1) la primauté de l'éthique sur la morale ; 2) la nécessité pour la visée éthique de passer par le crible de la norme ; 3) la légitimité d'un recours de la norme à la visée, lorsque la norme conduit à des impasses pratiques »[2]. Il s'agit donc de penser une dialectique entre l'aspiration éthique fondamentale à la vie bonne et les normes universelles de la morale, qui mettent à l'épreuve cette visée éthique. Dans le débat avec Changeux, Ricœur reconnaîtra volontiers l'ancrage de l'éthique dans le vivant,

[1] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, Points, 1996 (1990), p. 202 (les italiques sont de Ricœur).
[2] *Ibid*., p. 200-201.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

dans les « préparatifs biologiques », tout en soulignant une certaine autonomie des normes morales. Comme il le dira d'entrée de jeu :

> Je suis prêt à défendre la position suivante : accorder beaucoup à l'idée des préparatifs biologiques, beaucoup plus que ne le feraient les moralistes de type kantien — je suis à cet égard très aristotélicien. Ce que j'appelle l'éthique plutôt que la morale, avec ses lois et ses interdits, est pour moi très enraciné dans la vie, même si je ne peux éviter le moment du passage à la norme[1].

Pour Ricœur, la norme intervient en quelque sorte au moment où la nature ne suffit plus pour contrer les dérives de la violence et des guerres. Contre cette violence, la norme est une affirmation de l'interdit, nécessaire afin de compléter nos dispositions naturelles à l'association et à la bienveillance qui demeurent insuffisantes. La nature aurait en quelque sorte laissé l'homme à lui-même concernant les problèmes de contrôle des violences et des guerres, soit les problèmes du mal qui seraient pris en charge de façon plus ou moins réussie par l'homme lui-même en introduisant des structures institutionnelles et normatives. Ricœur proposera de penser les rapports entre les prédispositions biologiques à la vie éthique et les normes de la vie morale selon le modèle des trois points structurant sa « petite éthique » : « Pour résumer mon argumentation, je dirai donc : premièrement, problème de la prédisposition, deuxièmement, nécessité d'introduire le normatif, troisièmement, nécessité de mettre en synergie l'ordre du désir et l'ordre du normatif »[2]. Ici, le problème de la prédisposition correspond à la primauté accordée à l'éthique. Ensuite, la nécessité d'introduire le normatif correspond au passage par le crible de la norme. Enfin, la synergie entre l'ordre du désir et l'ordre du normatif correspond à la conciliation entre les normes morales et la visée éthique dans la sagesse pratique. Si Ricœur se permet d'insister sur la discontinuité entre les soubassements biologiques et la morale, c'est qu'il est extrêmement difficile de passer du niveau des dispositions biologiques et des « valeurs vitales » (selon le plaisir, l'agréable ou l'utile), au niveau des normes morales, sans réaliser un saut. Il y a, selon Ricœur, une discontinuité fondamentale que les discours scientifiques sur l'évolution n'ont pas réussi à abolir.

[1] *Ce qui nous fait penser. La Nature et la Règle*, *op. cit.*, p. 30.
[2] *Ibid*., p. 229-230.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Jean-Luc Petit : une « phénoménologie physiologique »

Avant de passer à une caractérisation globale de l'approche du vivant chez Ricœur, il nous paraît pertinent d'évoquer la réception du débat avec Changeux, en nous tournant vers la réponse d'un héritier de Ricœur comme Jean-Luc Petit, qui a commenté le débat et proposé une voie de recherche bien précise en vue d'un éventuel dépassement des apories qu'on y rencontre. Lui-même phénoménologue, dont l'œuvre vise précisément une rencontre avec les neurosciences, Petit se dit quelque peu déconcerté par les réserves des différents biologistes avec lesquels il a pu discuter du débat Ricœur-Changeux et c'est pourquoi il se propose de cerner « l'essence des difficultés de la relation entre phénoménologie et neurosciences »[1], tout en suggérant la possibilité d'une solution. L'une des principales difficultés d'un tel dialogue serait le danger que le dialogue soit d'emblée miné, avant même qu'il ne commence, par l'idée que les questions critiques du philosophe ne se forment qu'à partir de vagues considérations réflexives sur un domaine que les sciences permettront éventuellement d'éclairer pleinement. Autrement dit, le danger est que le dialogue soit d'entrée de jeu détourné par la présupposition que toutes les réserves exprimées par les philosophes découleraient d'un manque provisoire d'explications scientifiques et n'auraient donc pas de fondements solides. C'est une position que prend Changeux à l'occasion contre certaines critiques de Ricœur, dont tout le propos n'est pourtant pas de spéculer sur des zones d'ombres toujours présentes dans notre connaissance du cerveau, mais bien de marquer l'irréductibilité de deux approches de l'esprit humain et de deux discours sur le vivant en général. Selon Jean-Luc Petit, tout le défi pour ce type de dialogue est de construire un discours commun, qui ne repose pas sur des ambiguïtés. Or, jusqu'à maintenant, c'est en partie sur de telles ambiguïtés que se serait opérée la naturalisation des concepts phénoménologiques. Le projet de naturalisation de la phénoménologie aurait notamment introduit des ambiguïtés au plan lexical, lui permettant ainsi de jouer sur deux plans à la fois. Petit donne quelques exemples :

> « Représentation » : tantôt l'acte de se représenter une chose ; tantôt un objet mental dans le cerveau. « Action » : tantôt l'épreuve d'objectivation d'une intériorité subjective ; tantôt un mouvement corporel programmé par la représentation du but. « Intentionnalité » : tantôt l'orientation active de l'être

[1] Jean-Luc Petit, « Sur la parole de Ricœur : "Le cerveau ne pense pas. Je pense." », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, Tome 86, nº1, 2006, p. 99.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

> subjectif dans le monde ; tantôt le fait que les représentations dans le cerveau sont « au sujet de » l'objet qui les cause. Etc.[1]

Pour Petit, la contribution de Ricœur au débat avec les neurosciences est essentiellement d'avoir su mettre au jour la diversité effective des discours sur l'esprit humain, là où certains y voient volontiers une apparente uniformité. Ce que Ricœur fait valoir c'est, au contraire, de quelle façon les différentes approches génèrent un certain type de discours et impliquent une ontologie qui leur est propre. Par ailleurs, Petit souligne la clairvoyance de Ricœur quand ce dernier exprime ses réserves face aux performances de l'imagerie cérébrale notamment, puisque les travaux sur l'imagerie cérébrale participent toujours au paradigme de la représentation. La solution de rechange proposée par Petit, en vue de l'élaboration d'un discours commun, est celle d'un retour au projet descriptif qui animait les grandes œuvres fondatrices de la phénoménologie. Or, avec le temps, Ricœur lui-même aurait en quelque sorte perdu de vue cette visée descriptive qui animait ses premières recherches phénoménologiques sur la volonté, au profit d'une phénoménologie herméneutique beaucoup plus attentive aux questions du langage. Comme l'écrit Jean-Luc Petit :

> Sa thèse de doctorat, *Philosophie de la volonté*, découvrait dans l'expérience de l'attention volontaire (« Je suis ce libre regard » [p.150]) le terrain propre d'une égologie eidétique de l'intentionnalité pratique, une extension de l'égologie de la conscience cognitive dont Husserl avait fondé la possibilité dans *Ideen I*[2].

Il faudrait donc revenir, en deçà de toute constitution narrative de l'ego, à la thèse du jeune Ricœur visant à décrire l'intentionnalité pratique. Ainsi, c'est dans le sillage des premiers travaux de Ricœur que Jean-Luc Petit envisage l'idée d'une « phénoménologie physiologique », qui entend mettre en lumière ce qu'il appelle l' « éprouver direct de l'expérience corporelle de l'agir »[3]. Cette phénoménologie physiologique pourrait dès lors servir de base à l'élaboration d'un discours commun. Une telle phénoménologie ferait ressortir, à la suite du jeune Ricœur, le « pouvoir constituant de l'action à l'égard de la chose et du corps propre »[4]. Autrement dit, il s'agit de reconnaître un primat à l'action et au vécu de l'agir sur l'ordre second des discours

[1] *Ibid*., p. 101.
[2] *Ibid*., p. 105.
[3] *Ibid*., p. 107.
[4] *Ibid*., p. 106.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

et de l'analyse langagière. Pour Petit, c'est seulement en revenant à ces recherches phénoménologiques que les prises de position négatives de Ricœur, concernant les différents niveaux de discours dans le débat avec Changeux, trouvent une contrepartie positive. Selon lui :

> C'est uniquement lorsque la physiologie aura été suffisamment phénoménologisée qu'elle concevra l'interaction entre les agents comme constitutive du monde, — le monde en tant que *Lebenswelt* et non monde physique préconstitué dans la représentation scientifique à cette interaction constituante[1].

Il peut être intéressant de se demander si cette allusion à la *Lebenswelt*, soit au monde de la vie, n'introduit pas précisément des notions de monde et de vie irréductibles aux discours de l'approche scientifique, et ne vient pas ainsi répéter et renforcer le dualisme sémantique de Ricœur plutôt que de permettre l'élaboration d'un discours commun. Une réponse complète à cette interrogation impliquerait des développements sur l'œuvre de Petit qui dépassent largement le cadre de cette présentation.

Paul Ricœur : une triple approche du vivant

Notre intention n'est pas de contester l'intérêt de ces recherches en vue d'une « phénoménologie physiologique », mais nous aimerions toutefois faire valoir de quelle façon l'œuvre de Paul Ricœur propose une approche du vivant, non seulement en dépit, mais bien en vertu de son tournant herméneutique. Pour bien comprendre la spécificité de l'approche de Ricœur, il importe de revenir aux trois grandes orientations constitutives de ses travaux : la description, la réflexivité et l'interprétation. La position de Petit vise surtout à remettre en valeur la facette descriptive de l'œuvre de Ricœur manifeste dans la phénoménologie eidétique mise en œuvre dans le premier tome de la *Philosophie de la volonté*. Nous aimerions montrer comment une dimension réflexive et interprétative s'est ajoutée à cette première démarche descriptive, ouvrant ainsi la voie à une approche originale du vivant.

Les raisons du tournant herméneutique de la phénoménologie de Ricœur sont documentées et largement connues. Comme chacun sait, le tournant herméneutique de la pensée de Ricœur survient dans le deuxième tome de la *Philosophie de la volonté*, afin d'élargir le domaine d'étude à la symbolique du mal. Autrement dit, Ricœur souhaite compléter sa phénomé-

[1] *Ibid*., p. 108.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

nologie eidétique de la volonté d'une herméneutique des symboles, qui s'étendra par la suite à une herméneutique des textes. Toutefois, il importe de souligner qu'à l'époque Ricœur ne semble pas encore tirer toutes les conséquences de ce tournant herméneutique sur sa propre démarche phénoménologique. C'est seulement peu à peu que Ricœur dégagera la dimension herméneutique impliquée par tout effort phénoménologique de description. L'importance considérable de l'herméneutique pour toute phénoménologie sera clairement énoncée dans l'article « Phénoménologie et herméneutique : en venant de Husserl… » (1975), dans lequel il expose les présuppositions réciproques entre phénoménologie et herméneutique. La thèse centrale de Ricœur est alors que « la phénoménologie ne peut s'effectuer que comme herméneutique »[1], ce qui signifie essentiellement que « la phénoménologie ne peut exécuter son programme de *constitution* sans se constituer en une *interprétation* de la vie de l'*ego* »[2]. Ce faisant, sa phénoménologie eidétique de la volonté est rétrospectivement remise en question dans la mesure où la dimension herméneutique de ce travail n'était pas elle-même explicitée et prise en compte. En retour, Ricœur insistera également sur la dimension phénoménologique de l'herméneutique, ou plus précisément sur l'indépassable présupposition phénoménologique de l'herméneutique.

Par conséquent, il nous paraît difficile de proposer un simple retour aux travaux du jeune Ricœur, sans tenir compte du tournant herméneutique qu'il a imposé à sa phénoménologie. L'intention de Petit, derrière ce retour, est de revenir à un travail de description phénoménologique des expériences vécues, en deçà des considérations sur le langage. La question est donc de savoir si le tournant herméneutique de la phénoménologie chez Paul Ricœur implique l'abandon d'une description des expériences vécues et constitue un recul pour la pensée du vivant. Nous aimerions montrer en quoi il n'y a ni abandon, ni recul. D'abord, il importe de saisir que Ricœur a toujours été critique face à toute hypostase du langage et à toute clôture du langage sur lui-même. C'est pourquoi l'herméneutique qu'il développe n'est jamais exclusivement une simple herméneutique du langage, mais constitue une véritable herméneutique du soi, dans laquelle la question de l'agir reste centrale. Ainsi, Ricœur maintient dans « Phénoménologie et herméneutique » que la plus importante présupposition phénoménologique de l'herméneutique est celle « du *caractère dérivé des significations de l'ordre linguistique* »[3]. Si, en bon herméneute, Ricœur n'hésite pas à reconnaître la dimension langa-

[1] Ricœur, *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, Points, 1998, p. 81.
[2] *Ibid*., p. 61 (Ricœur souligne).
[3] *Ibid*., p. 65 (Ricœur souligne).

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

gière de toute expérience, il soutient que cette dimension ne saurait être le point de départ de l'herméneutique, pas plus qu'elle ne l'était pour la phénoménologie. Ce qu'il faut d'abord expliciter, c'est ce qui vient au langage, soit l'expérience de telle ou telle chose. En dépit de son insistance sur le langage, l'herméneutique reste donc tournée vers l'expérience qui vient au langage. Ce avec quoi l'herméneutique rompt, c'est avec tout recours à des expériences vécues non langagières prétendument immédiates.

Deux grandes orientations caractérisent l'approche ricœurienne du vivant du point de vue d'une phénoménologie herméneutique. D'une part, comme en témoigne le débat avec Changeux, l'approche herméneutique de Ricœur insiste sur les différents ordres de discours concernant le vivant. Cette approche analyse les différents discours de façon à faire ressortir la spécificité des diverses approches du vivant. C'est dans cette perspective que Ricœur a tenu à souligner un dualisme sémantique entre les approches scientifiques et les approches phénoménologiques du vivant. Il ressort de cette herméneutique des discours que les différentes approches du vivant créent chaque fois un champ de recherche qui leur est spécifique. D'où, ensuite, les difficultés à réduire les découvertes dans un domaine à celles d'un autre domaine, sans pressentir une perte. D'où aussi les difficultés de bâtir un véritable discours commun, qui ne serait pas une façon détournée d'opérer une réduction. À cet égard, l'enseignement de Ricœur est sans aucun doute qu'il ne faut jamais précipiter l'émergence d'un discours commun, aux dépens des richesses d'une diversité d'approches, même si cette diversité est parfois difficile à concilier. Le danger est toujours celui des confusions et amalgames sémantiques dénoncés par Ricœur tout au long du débat avec Changeux. À défaut d'un tel discours commun, il vaut mieux chercher à penser la contribution respective des différentes approches du vivant, en soulignant la spécificité de la phénoménologie par rapport aux discours objectivants des sciences de la vie. Nous pensons qu'une des tâches de cette herméneutique des discours serait d'éclairer, d'un point de vue phénoménologique, la constitution des objets sur lesquels portent les différents discours sur le vivant. Autrement dit, il serait intéressant de mettre en lumière comment se constituent ces différents domaines de recherche sur le vivant et ce qui les caractérise. Pour ce faire, cette phénoménologie herméneutique devrait lier intimement expérience et langage, de façon à expliciter comment les expériences nous éclairent sur les discours et inversement comment les discours nous éclairent sur l'expérience.

D'autre part, la seconde grande orientation de la phénoménologie herméneutique de Ricœur consiste dans sa dimension réflexive, qui trouve son aboutissement dans une herméneutique de l'agir humain attentive aux

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

soubassements biologiques. Nous avons précédemment souligné la dimension réflexive de la phénoménologie herméneutique de Ricœur. S'inspirant d'un auteur comme Jean Nabert, représentant du courant de la philosophie réflexive française, Ricœur cherche constamment à retrouver derrière les différentes objectivations, derrière les symboles et les textes, l'affirmation d'un désir d'être et d'un effort pour exister. Cette idée plonge ses racines philosophiques dans la notion de *conatus* à l'œuvre chez Spinoza et Leibniz. L'idée d'un désir d'être et d'un effort pour exister se traduira, à partir de *Soi-même comme un autre* (1990), par l'élaboration d'une phénoménologie de l'homme capable, qui insistera sur les capacités de l'homme à se dire, à se tenir responsable, à se souvenir, à reconnaître, etc. Or, Ricœur fera volontiers ressortir dans son débat avec Changeux les soubassements biologiques impliqués par cette phénoménologie. Tout le propos de Ricœur est alors d'élargir la notion d'expérience, par-delà le paradigme de la représentation, jusqu'à celle de capacité, « dont l'idée de disposition est l'équivalent biologique »[1]. On trouve, à nouveau, un rapprochement entre deux ordres de discours irréductibles : d'une part, un discours phénoménologique dans lequel l'homme fait l'expérience concrète de ses capacités et acquiert une conviction intime sur ce qu'il est capable de faire, menant à une attestation de soi ; d'autre part, un savoir extérieur objectif sur les dispositions biologiques ou neurobiologiques de l'homme. Comme l'écrit Ricœur :

> Je sais par l'expérience directe ce que je peux et ce que je ne peux pas. Et je peux me tromper sur mes capacités. Mais je n'ai d'autres ressources que de corriger, par le détour d'un savoir objectif, ce qui reste une conviction intime, ce que j'ai appelé une « attestation » ; à savoir la confiance que je peux faire ceci ou cela, que je peux apprendre, me souvenir, penser, vouloir. C'est cette catégorie de la capacité, du « je peux », que je mets en vis-à-vis du terme « disposition » de la neurobiologie, relayée ici par la théorie de l'évolution[2].

Le cas du souvenir est un exemple intéressant pour illustrer ce que Ricœur cherche à défendre. En nous inspirant de *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000), il est aisé de saisir quel type de recherche phénoménologique Ricœur entend mettre en avant. Cet ouvrage constitue une mise en lumière, d'un point de vue phénoménologique, de notre capacité à nous souvenir. Toute la réflexion de Ricœur part de l'expérience du souvenir, de cette expérience d'un « je peux me souvenir de quelque chose » ou d'un « je suis capable de me souvenir de quelque chose ». À partir de cette expérience, le phénoméno-

[1] Ricœur, *Ce qui nous fait penser. La Nature et la Règle*, *op. cit.*, p. 225.
[2] *Ibid*.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

logue peut tenter de distinguer différents types d'exercice de la mémoire, par exemple la distinction entre rappel laborieux et rappel instantané, héritée de Bergson. Si à partir de là s'ouvre tout un champ de recherche pour la phénoménologie, Ricœur n'ignore pas qu'il existe parallèlement à ce champ un ensemble considérable de recherches scientifiques sur la mémoire. Or, nous rencontrons à nouveau la question des deux ordres de discours. Selon Ricœur, l'expérience vécue de la mémoire ou de notre capacité à nous souvenir est l'indication d'une activité neuronale sous-jacente. Autrement dit, si nous faisons l'expérience du souvenir, c'est que nous avons l'organisation cervicale qui rend possible l'exercice de la mémoire. Les recherches sur le cerveau nous éclairent sur ce substrat sans lequel aucune mémoire ne pourrait exercer son activité. Ce faisant, la tâche des neurosciences serait, selon Ricœur, d'exposer « ce qui fait que je pense, à savoir la structure neuronale sans quoi je ne penserais pas »[1]. La difficulté est encore d'admettre deux ordres de discours et de contrer les confusions ou amalgames. Ainsi, Ricœur se méfierait sans doute d'une affirmation du type : « le cerveau se souvient de l'événement X ». Si, effectivement, nous ne pouvons pas nous souvenir d'un événement X sans l'activité fondamentale du cerveau, Ricœur ferait probablement valoir qu'il est préférable d'attribuer l'expérience vécue du souvenir à la personne entière plutôt qu'à son cerveau, puisque l'activité cérébrale ne fait pas partie de l'expérience vécue. Le propre de la phénoménologie serait de décrire le rapport intentionnel au souvenir, alors que le neurobiologiste objective les phénomènes scientifiquement observables du cerveau impliqués lors de l'exercice de la mémoire.

Ce qui est manifeste dans l'exemple de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, c'est la volonté de Ricœur de maintenir un écart épistémologique entre les discours sur le neuronal et sur le psychique, en évitant aussi bien le spiritualisme d'un auteur comme Bergson que la voie opposée d'un réductionnisme matérialiste que Changeux défend volontiers. Comme nous l'avons dit, le dualisme sémantique ne se traduit pas par un dualisme des substances opposant matière et esprit, mais il n'admet pas pour autant que tout puisse se réduire à l'observation scientifique de la matière. Il s'agit pour Ricœur de préserver l'autonomie et la spécificité du champ de recherche de la phénoménologie. C'est pourquoi, à l'instar de ce qu'il défendait dans son débat avec Changeux, il insiste sur l'hétérogénéité des deux approches du phénomène de la mémoire : d'une part, l'approche scientifique du phénomène met en lumière la présence de traces cérébrales, de traces corticales, connues à partir

[1] Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, Points, 2003, p. 552.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

d'un regard extérieur et objectivant ; d'autre part, l'approche phénoménologique cherche plutôt à expliciter l'expérience vive du souvenir à partir de l'expérience clé de la reconnaissance. Cette expérience de la reconnaissance est une expérience toute simple : nous reconnaissons une personne, une musique ou un lieu à partir d'un souvenir qui nous revient spontanément ou d'une image qui refait surface. Quelque chose nous réapparaît, qui nous était déjà apparu et qui avait ensuite disparu. Cette expérience est celle d'une présence de l'absence impliquée dans le souvenir, en tant que « représentation présente d'une chose passée »[1]. Or c'est sur la base de cette expérience vécue toute simple que Ricœur entend explorer la mémoire d'un point de vue phénoménologique. Ce qui est remarquable, c'est de quelle façon cette expérience banale au plan existentiel, qui nous confronte à une présence de l'absence, peut difficilement être éclairée par l'approche des neurosciences qui se concentre sur la présence de traces corticales. L'expérience de l'absence relève d'abord et avant tout du vécu.

Cette phénoménologie du souvenir constitue une mise en œuvre exemplaire d'une phénoménologie herméneutique qui aborde la question du vivant dans le cadre d'une anthropologie philosophique. Tous les grands traits caractéristiques de l'approche ricœurienne du vivant s'y trouvent rassemblés. D'abord, l'insistance herméneutique sur les différents ordres de discours vise à concilier l'apport d'un discours phénoménologique avec l'apport des discours objectivants, en pensant de façon non réductrice la relation du vécu phénoménologique au biologique, tout en évitant les confusions et amalgames. À partir de là, Ricœur propose une phénoménologie herméneutique de l'homme capable, qui vise à expliciter nos expériences vécues, tout en tenant compte des multiples médiations qui se rencontrent sur le long chemin de soi à soi. Ce discours sur les capacités du soi reconnaît volontiers les dispositions biologiques qui supportent ces capacités ou qui rendent possible l'exercice de ces capacités, mais en préservant la spécificité irréductible de l'approche phénoménologique de ces aptitudes. C'est de cette façon que la phénoménologie de Ricœur propose donc une conjonction originale entre le travail descriptif, interprétatif et réflexif, de façon à penser le rapport au vivant dans toute sa complexité.

Nous aimerions conclure par quelques questionnements sur l'approche proposée par Ricœur. S'il nous paraît tout à fait légitime de partir de la distinction entre l'approche de la phénoménologie et celle de la science, voire même d'insister sur leur irréductibilité l'une à l'autre, il semble que la position de Ricœur soit insuffisante puisqu'elle demeure trop exclusivement

[1] *Ibid*., p. 557.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

négative. Cela est peut-être dû au contexte du débat avec Changeux, où Ricœur intervient constamment pour limiter les ambitions de la science et préserver un champ de recherche propre à la phénoménologie. Toutefois, il nous paraît nécessaire de pousser plus loin cette approche du vivant par un travail davantage positif en vue d'un véritable rapprochement entre phénoménologie et sciences du vivant. À trop insister sur la différence irréductible des deux approches, Ricœur n'en vient-il pas à accentuer l'écart entre le discours phénoménologique et le discours scientifique, là où ces deux champs de recherche jouissent peut-être de ressources et de potentiels qui permettraient de réduire cet écart ? Ne trouvait-on pas déjà à différents égards de telles tentatives de dialogue et de rapprochement dans l'œuvre de Husserl ou de Merleau-Ponty ? La question importante nous paraît donc être celle de déterminer comment la phénoménologie peut apporter un éclairage aux sciences du vivant, sans trahir la spécificité de sa propre démarche. Malheureusement, Ricœur dit trop peu concernant la nature exacte d'un tel apport de la phénoménologie à la réflexion sur le vivant. Sur cette voie, il reste beaucoup à faire.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2, 2010 (Actes 2), p. 278-312
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

What is it like to be a bat ? Phénoménologie « à la troisième personne » de Wittgenstein à Dennett

Par BRUNO LECLERCQ
Université de Liège

En posant la question de la nature vivante à partir des travaux hétéro-phénoménologiques de Daniel Dennett, il s'agira pour nous ici d'aborder deux problèmes philosophiques majeurs, à savoir, d'une part, celui de la naturalisation de propriétés émergentes de la matière comme la vie ou la conscience, et, d'autre part, celui des éventuels partages entre l'homme, l'animal et la machine et de la spécificité anthropologique.

Le premier problème, qui est celui des philosophies de la vie puis des philosophies de l'esprit, concerne donc la possibilité d'expliquer dans les termes des sciences de la nature certaines propriétés comme la vie ou la conscience, lesquelles « surviennent » dans certaines circonstances sur les propriétés universelles de la matière. Or, à cet égard, si les développements extraordinaires qu'a connus la biologie ces cent cinquante dernières années semblent aujourd'hui affaiblir l'affirmation antinaturaliste de l'irréductibilité de la « force vitale » aux propriétés physico-chimiques, le débat reste par contre très vif en ce qui concerne la réductibilité de la conscience, c'est-à-dire la possibilité pour les sciences cognitives et la neurophysiologie de rendre compte de la conscience dans ses aspects phénoménaux autant qu'intentionnels par des lois naturelles.

Dans la mesure où certains de ceux qui s'opposent le plus radicalement à ce programme naturaliste au nom du caractère principiellement « subjectif » des phénomènes de conscience se revendiquent peu ou prou de la phénoménologie, nous devrons ici nous poser la question de savoir ce qui, dans la phénoménologie et dans ses différents projets philosophiques, devrait éventuellement résister au programme naturaliste. En particulier, il conviendra d'interroger le lien de la phénoménologie au point de vue essentiellement « subjectif » — « à la première personne » — de la description des phéno-

mènes de conscience et il faudra se demander si, en tant que science, la phénoménologie ne peut pas aussi étudier ces phénomènes « à la troisième personne ».

Le second problème, qui concerne l'animalité et converge en fait avec le premier, est celui de savoir à quoi, dans la nature, on peut attribuer la vie, mais aussi et surtout la conscience. Quels sont les êtres « animés », c'est-à-dire pourvus d'une « âme » ou d'un « esprit » et d'une multitude d' « états mentaux » ? Ontologique, ce problème comporte évidemment aussi un aspect éminemment épistémologique : sur la base de quels critères les éthologistes attribuent-ils des états mentaux aux animaux qu'ils observent ? Et, à cet égard, l'éthologie n'est-elle pas en fait le modèle même de l'hétérophénoménologie que Dennett appelle de ses vœux ?

Faire de l'éthologie une hétérophénoménologie fonctionnant selon la « stratégie de l'interprète » aurait évidemment toute une série d'intéressantes conséquences philosophiques, et notamment épistémologiques puisque cela imposerait de repenser l'interdit méthodologique principal de la science éthologique, à savoir celui de l'anthropomorphisme. Mais envisager l'hétérophénoménologie à partir de l'éthologie impliquerait aussi de reprendre la question de la conscience et, avec elle, non seulement la distinction de l'homme et de l'animal, mais aussi celle de l'animal et de la machine « animée ». Les raisons qu'ont les éthologistes d'attribuer des états subjectifs et intentionnels aux animaux ne sont-elles pas aussi des raisons d'en attribuer aux machines ? Et, s'il y a des différences essentielles, sont-elles fonctionnelles, c'est-à-dire liées aux aptitudes des uns et des autres, ou résident-elles plutôt dans le substrat matériel qui portent ces fonctions ? À cet égard, y a-t-il des raisons principielles à ce que la matière non organique ne puisse se voir attribuer de la vie et des états de conscience ? On retrouve alors ici tout le problème de l'émergence de ces propriétés particulières que sont la vie et la conscience à partir des propriétés de la matière.

I. Philosophie de l'esprit

S'il peut sembler guidé par de contestables préjugés ontologiques (monisme matérialiste) et épistémologiques (réductionnisme physicaliste), le projet naturaliste en philosophie de l'esprit doit, selon nous, être plutôt considéré comme une option *méthodologique*, laquelle se propose, dans un but évident d'unification de la science, de poursuivre aussi loin que possible la recherche d'explications en termes des propriétés de la matière que mettent en avant les sciences naturelles. S'il y a donc bien un *a priori* matérialiste et physicaliste

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

au fondement de ce projet, il constitue moins un *préjugé* non questionné qu'un *principe méthodologique* assumé, une sorte d'idéal régulateur, qui exige qu'on fasse *comme si* tout n'était que matière et causalité physico-chimique. Envisagé de la sorte, le naturalisme est donc un vrai projet philosophique, même s'il n'est, bien sûr, proprement *philosophique*, que tant qu'il se souvient qu'il n'est qu'un *projet* et que d'autres projets philosophiques alternatifs restent possibles et sont peut-être aussi pertinents et fructueux que lui.

a) Le mystère de la conscience et la question de la naturalisation de l'esprit

Dans la perspective d'un tel projet naturaliste, se pose notamment la question de savoir comment les propriétés phénoménales et intentionnelles de la conscience émergent des propriétés de la matière. À cet égard, on le sait, de nombreuses hypothèses ont été formulées et de nombreux modèles explicatifs ont été développés et débattus.

Faisant preuve d'un optimisme sans doute très naïf, certains ont défendu l'idée d'une pure et simple identité des états de conscience aux états neuronaux. Ce fut le cas en particulier, dans les années 1950, d'Ullin Place, Herbert Feigl ou John Smart[1], qui prétendirent que la psychologie et la neurophysiologie identifiaient en fait sous des descriptions différentes les mêmes objets ou événements mentaux : le désir de Pierre de manger du pop-corn n'est rien d'autre qu'un certain état de son système nerveux, simplement décrit sous une autre perspective. Cette théorie de l'identité impliquait cependant qu'au désir de Pierre de manger du pop-corn corresponde systématiquement le même état neuronal et qu'à chaque réalisation de cet état neuronal corresponde le même désir de Pierre. En outre, pour qu'on puisse espérer faire science, il fallait aussi postuler que cette correspondance entre un certain désir et un certain état neuronal ne vaut pas seulement pour Pierre, mais aussi de la même manière pour Paul, pour Jean et peut-être même pour leur chien Médor.

[1] Cf. notamment U.T. Place, « Is consciousness a brain process ? », in *British Journal of Psychology*, 1956, vol. 47, p. 44-50 ; Herbert Feigl , « The mental and the physical », 1958, reproduit avec un long post-scriptum dans *The « Mental » and the « Physical »*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1967, trad. fr. *Le « mental » et le « physique »*, Paris, L'Harmattan, 2002 ; J.J.C. Smart, « Sensations and brain processes », in *Philosophical Review*, 1959, vol. 68, p. 141-156.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Cette hypothèse étant très peu plausible, beaucoup de philosophes de l'esprit se sont repliés, au début des années 1960, sur une hypothèse moins forte, qui consiste à dire qu'à tout état de conscience correspond certes un état physique du cerveau et qu'il n'y a donc pas de désir, de croyance ou de douleur indépendamment de certains phénomènes neuronaux, mais qu'on ne peut pas nécessairement identifier terme à terme tel désir — désir qui peut se reproduire chez un même individu et même être partagé par plusieurs individus différents — avec tel ou tel état d'activation neuronale — état d'activation qui pourrait lui aussi réapparaître à l'identique dans le même cerveau ou apparaître à l'identique dans un autre cerveau. En fait, disent des auteurs comme David Armstrong, Hilary Putnam ou Jerry Fodor[1], les désirs, les croyances ou les émotions sont des « fonctions » qui peuvent être concrètement réalisées par des états neuronaux différents d'une espèce à l'autre et même d'un individu à l'autre au sein de la même espèce, voire d'un moment à l'autre chez le même individu. Le modèle de cette conception est évidemment celui de fonctions biologiques comme la digestion ou la reproduction, mais aussi de certaines fonctions artificielles comme l'infusion d'oxygène dans un combustible par un « carburateur », fonctions qu'une multitude de « mécanismes » très différents peuvent réaliser. Dans cette hypothèse fonctionnaliste, les états de conscience ne seraient pas possibles sans les états physiques qui les sous-tendent, mais ils ne seraient pas pour autant entièrement « réductibles » à ceux-ci puisque ce qui les caractériserait essentiellement comme désirs, croyances ou émotions serait leur fonctionnalité psychique et non leur matérialité neurologique. Tout le problème serait alors d'expliquer cette « survenance » (*supervenience*) ou cette « émergence »[2] des

[1] Cf. notamment David Armstrong, « The nature of the mind », in *Arts, Proceedings of the Sydney University Arts Association*, vol. 3, 1965, p. 37-48 ; *A Materialist Theory of the Mind*, London, Routledge and Kegan Paul, 1968 ; *Belief, Truth and Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973 ; Hilary Putnam, « Minds and machines », in Sidney Hook ed., *Dimensions of Mind*, New York, New York University Press, 1960, p. 148-180 ; « Psychological predicates », in W. H. Capitan and D. D. Merrill eds., *Art, Mind and Religion*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1967, p. 37-48 ; « The Mental Life of Some Machines », in Hector-Neri Castañeda ed., *Intentionality, Minds and Perception*, Detroit, Wayne State University Press, 1967, p. 177-200 ; *Mind, Language and Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975 ; J. Fodor, *Psychological Explanation*, Random House, 1968 ; « Propositional attitudes », in *The Monist*, vol. 61/4, 1978, p. 501-523.

[2] Sur différentes conceptions de la « survenance », cf. notamment différents travaux de Jaegwon Kim et en particulier « Concepts of supervenience », *Philosophy and*

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

fonctions psychiques à partir des états du cerveau et de l'expliquer donc exclusivement dans les termes des sciences de la nature[1].

Dans la perspective « téléofonctionnaliste »[2] qui est celle de Dennett, cette explication des états de conscience envisagés comme fonctions doit évidemment passer par la biologie darwinienne. Expliquer comment une fonction — ici la conscience et ses « états » — émerge à partir des propriétés matérielles d'un substrat organique — ici le système nerveux —, c'est expliquer, d'une part, comment ce substrat organique « fonctionne » et remplit cette fonction, et, d'autre part, comment ce substrat organique a été sélectionné au cours de l'évolution parce qu'il remplit cette fonction[3]. On a alors une explication naturaliste des états de conscience sans devoir pour autant les identifier terme à terme à des états neuronaux.

Or, pour Dennett, il est parfaitement concevable qu'une fonction complexe comme la conscience, qui est dotée de caractères subjectifs et intentionnels, ait pu émerger d'un long processus — lui-même « sans auteur ni plan » — de sélection naturelle, dans la mesure où cette dernière favorise les phénomènes d'auto-régulation de mécanismes biologiques dans leur rapport avec leur environnement, mais aussi de co-régulation de plusieurs mécanismes biologiques sous l'effet d'une interaction commune avec un même

---

Phenomenological Research, vol. 45, 1984, p. 153-176 ; « Epiphenomenal and supervenient causation », *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 9, 1984, p. 257-269.

[1] Une stratégie pourrait évidemment consister à se faciliter la tâche d'explication en enrichissant préalablement l'ontologie et les principes fondamentaux des sciences de la nature. C'est ce que proposent par exemple Roger Penrose dans *The Emperors' New Mind*, Oxford, Oxford University Press, 1980, ou, plus récemment, David Chalmers dans *The Conscious Mind : In Search of a Fundamental Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1996. Pour Chalmers, par exemple, la conscience phénoménale relève bien des sciences de la nature mais elle est irréductible à leurs notions fondamentales actuelles telles que celles de masse, de force, d'espace, de temps, etc. Elle doit donc leur être ajoutée comme une propriété « primitive » supplémentaire que peuvent posséder les entités naturelles. Chalmers ne défend donc le naturalisme qu'en le mâtinant d'un certain panpsychisme.

[2] Daniel Dennett, *Consciousness Explained*, Boston, Little, Brown and Company, 1991, trad. fr. *La conscience expliquée*, Paris, Odile Jacob, 1993, p. 570.

[3] Comme l'indique son ouvrage *Darwin's Dangerous Idea* (New York, Simon and Schuster, 1995, trad. fr. *Darwin est-il dangereux ?*, Paris, Odile Jacob, 2000), le darwinisme de Dennett est d'ailleurs lui-même tout entier conçu d'après ce point de vue « fonctionnaliste » (p. 153), qui envisage exclusivement l'organisme dans ses interactions avec son environnement (p. 146 ; p. 226-227) et qui, atténuant alors les différences entre fonctions naturelles et fonctions artificielles (p. 156 ; p. 243 ; p. 260-261), conçoit la biologie comme de l'ingénierie (chap. VIII).

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

environnement. Déjà, dit Dennett, des réplicateurs simples comme certaines bactéries disposent de processus physiques ou chimiques élémentaires qui les rendent capables d'une certaine « intentionnalité » ; une simple réaction chimique des molécules de la membrane d'une bactérie au contact d'une molécule nocive peut entraîner un éloignement, de sorte que la bactérie est ainsi en quelque sorte capable de repérer et de fuir les environnements dangereux pour elle. L'amibe, dirait-on, donne sens à son environnement et réagit conséquemment de manière rationnelle[1].

Or, les systèmes plus complexes ne sont en fait que des combinaisons de mécanismes simples et autonomes, qui sont « spécialisés » dans des « fonctions » élémentaires différentes, mais qui trouvent une certaine unification de leurs actions du fait que, d'une part, ils interagissent les uns avec les autres et que, d'autre part, ils interagissent tous avec un même environnement extérieur qui impose certaines contraintes à leurs actions[2]. C'est en particulier le cas du système nerveux d'un animal, lequel, loin d'être *a priori* unifié par une conscience subjective, est d'abord un ensemble de mécanismes très simples, les neurones, qui interviennent chacun dans toute une série de processus parallèles et décentralisés parcourant le système et répondant à différentes fonctions de réaction à l'égard de l'environnement, mais qui, parce qu'ils participent d'un même substrat organique et parce qu'ils interagissent avec un même environnement, finissent par trouver une certaine régulation commune, ou du moins ce qui apparaît comme telle à un observateur extérieur[3].

Le modèle « bureaucratique » conçoit l'activité cérébrale comme extrêmement hiérarchisée et munie de processus conscients de contrôle, par les

[1] Daniel Dennett, *La conscience expliquée*, *op. cit.*, p. 219-220. Pour Dennett, cette émergence de la signification et de l'intentionnalité à partir des processus naturels est le principal renversement qu'opère Darwin par rapport au modèle de l'Esprit créateur et planificateur des processus naturels (*Darwin est-il dangereux ?*, *op. cit.*, p. 234-235).

[2] Tel est d'ailleurs, pour Dennett, le fondement même de l' « idée dangereuse de Darwin » : « Paley [auteur en 1803 de *Natural Theology*] avait raison de dire non seulement que le Dessein est une chose merveilleuse à expliquer, mais aussi que le Dessein requiert de l'Intelligence. La seule chose qui manquait — et que Darwin a fournie — était l'idée que cette Intelligence pouvait être décomposée en parties si petites et stupides qu'elles ne peuvent absolument pas compter comme de l'intelligence, puis distribuées dans l'espace et dans le temps sous la forme d'un gigantesque réseau de processus algorithmiques » (*Darwin est-il dangereux ?*, *op. cit.*, p. 154).

[3] Daniel Dennett, *La conscience expliquée*, *op. cit.*, p. 237.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

« neurones supérieurs », et *in fine* par le « neurone pontifical »[1], du traitement d'information qu'effectuent les « neurones subalternes ». En opposition à ce modèle, Dennett défend, avec Oliver Selfridge, le modèle d'un « *pandemonium* »[2], c'est-à-dire d'un système décentralisé d'automates opportunistes qui ne trouve sa régulation que de manière externe, c'est-à-dire du fait des contraintes relativement stables que fait peser l'environnement sur le système. Il n'y a pas, dit Dennett, de commandeur en chef dans le cerveau ; le Quartier Général opérationnel est distribué sur le système nerveux dans sa totalité et il n'y a pas de QG dans le QG, même si certains neurones ou groupes de neurones interviennent davantage dans certaines tâches que dans d'autres. En particulier, il n'y pas de « théâtre cartésien »[3] sur la scène duquel devraient défiler toutes les représentations conscientes après leur prétraitement dans diverses parties du cerveau et avant leur transformation en consignes d'action dans d'autres parties du cerveau. Les processus de traitement de l'information et d'organisation de la réaction sont largement parallèles et ne sont unifiés nulle part, sinon à l'échelle du système nerveux tout entier, voire même de l'organisme tout entier. C'est en tout cas à ce niveau global que des états conscients, intentionnels ou rationnels, peuvent être attribués à un être vivant par un observateur extérieur, lequel se fait donc « hétérophénoménologue ».

Bien sûr, il est incontestable qu'il y a, chez les hommes notamment, des « phénomènes de conscience » subjectivement éprouvés comme tels, mais ils ne sont, pour Dennett, qu'un élément des divers processus[4] et non pas leur instance unificatrice, organisatrice et planificatrice. Peut-être objectera-t-on — et peut-être en particulier le phénoménologue objectera-t-il — que ce qu'on appelle la « conscience » est autre chose que cet éparpillement des mécanismes et de leurs fonctions élémentaires. Mais, demande Dennett[5], n'est-ce pas exactement l'objection qu'on avait formulée il y a un siècle pour ce qui est de la vie ? N'avait-on pas déjà fait valoir que la « force vitale » dépasse les mécanismes et les fonctions élémentaires que met au jour la biologie ? Mais qui, aujourd'hui, serait encore prêt à défendre l'irréductibilité ontologique ou l'indispensabilité épistémologique de la force vitale ?

---

[1] *Ibid.*, p. 286.
[2] Ici, Dennett rejoint William James (*ibid.*, p. 237-238 ; p. 302 ; p. 312).
[3] *Ibid.*, chapitre 4, p. 135-178 ; p. 286-287.
[4] À noter que dire que l'aspect subjectivement ressenti n'est qu'un élément du processus de conscience, ce n'est pas nécessairement affirmer que ce n'est qu'un épiphénomène dénué d'efficace propre dans le processus.
[5] *Ibid.*, p. 351.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

b) Objections « phénoménologiques » à la naturalisation de l'esprit

Puisque certains philosophes de l'esprit les plus opposés au projet naturaliste font valoir la spécificité de la dimension « phénoménologique » de la conscience et se revendiquent même parfois explicitement de la phénoménologie, il est utile de s'interroger sur la nature des objections que la phénoménologie pourrait éventuellement adresser à la naturalisation de l'esprit sous sa forme dennettienne. Dans les pages suivantes, nous envisagerons à grands traits certaines de ces objections pour en réévaluer la portée.

L'objection contre le psychologisme

Une première objection, très classique en phénoménologie, consisterait à dénoncer une confusion des lois causales qui lient les états mentaux en tant que *réalités psychiques* et des lois idéales qui lient les *contenus* de représentation ou les *objets intentionnels* de ces états mentaux. On connaît la critique sévère que Husserl formule dans ses *Prolégomènes à la logique pure* à l'égard du psychologisme en logique[1]. Or, cette critique vaut de la même manière pour les éidétiques régionales, c'est-à-dire pour toutes les lois d'essence relatives aux contenus de représentation de tel ou tel domaine particulier. Ainsi, les lois éidétiques des couleurs envisagées en tant que contenus de représentation — par exemple la relation d'*incompatibilité* entre le rouge et le vert —, ne sont pas, pour Husserl, réductibles à des lois causales entre vécus envisagés comme événements réels, c'est-à-dire ne sont réductibles ni à des lois d'association entre événements psychiques ni à des lois physico-chimiques entre événements neuronaux. Et ce serait dès lors sur l'irréductibilité de la phénoménologie en tant que science des « contenus de représentation » qu'insisterait cette première objection.

Cette objection antipsychologiste, cependant, ne semble pas devoir porter contre Dennett. Ce dernier, en effet, s'inscrit plutôt dans la lignée de Wittgenstein, lequel a lui aussi explicitement combattu le psychologisme et a même défendu une conception de la « phénoménologie » comme logique des « phénomènes » au sens des *contenus* de représentation, voire des *significations*. Cet usage du terme « phénoménologie » apparaît en particulier dans les *Remarques philosophiques*, texte où Wittgenstein remet en question certaines thèses du *Tractatus*, et en particulier l'idée selon laquelle seule la syntaxe

[1] Edmund Husserl, *Recherches logiques*, *I*, « Prolégomènes à la logique pure », trad. fr. Paris, Presses Universitaires de France, coll. Épiméthée, 1959.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

formelle d'un langage idéal — l'idéographie — peut refléter parfaitement les structures de la rationalité, mais aussi la thèse selon laquelle les seuls rapports idéaux entre contenus de pensée sont vérifonctionnels et extérieurs aux propositions. Les lois des couleurs témoignent au contraire de ce qu'il y a déjà, entre concepts, et donc au niveau infrapropositionnel, toute une série de contraintes de rationalité, contraintes que ne peut espérer capturer un langage formel comme l'idéographie frégéo-russellienne, mais que reflètent par contre en permanence certaines règles « grammaticales » du langage quotidien[1].

Loin qu'il renonce à son projet de mise en évidence des structures nécessaires du monde — l'ontologie formelle — à partir de l'étude des structures nécessaires du langage — la syntaxe logique —, le second Wittgenstein étend bien plutôt le projet initial, jusqu'à tirer des enseignements ontologiques de l'ensemble de la « grammaire » philosophique. Désormais, pour Wittgenstein, ce n'est pas dans un langage *idéal*, mais dans l'*essence* de tout langage, c'est-à-dire dans la forme qu'ont en commun tous les langages qui représentent adéquatement le monde, que se reflète l'essence du monde tel qu'il se présente à nous :

> Si on fait comme une description de la classe des langages qui satisfont leur fin, on aura ce faisant montré ce qu'il y a d'essentiel en eux et donné ainsi une re-présentation immédiate de l'expérience immédiate[2].

Or, c'est précisément à cette simple description de l'essence du monde telle qu'elle transparaît dans l'essence de notre langage que, au début des *Remarques philosophiques*, Wittgenstein donne le nom de « phénoménologie » :

> Connaître ce qui est essentiel à notre langage et ce qui est inessentiel à sa fin de re-présentation — connaître les parties de notre langage qui sont des roues tournant à vide —, une telle connaissance aboutit à la construction d'un langage phénoménologique[3].

---

[1] Sur la réactualisation par le second Wittgenstein du projet philosophique du premier, cf. notre *Introduction à la philosophie analytique*, Bruxelles, De Boeck, 2008, chapitre 3, p. 87-144.

[2] Ludwig Wittgenstein Ludwig, *Remarques philosophiques*, établi par Rush Rhees, trad. fr. Paris, Gallimard, coll. Tel, 1975, § 1, p. 51.

[3] *Ibid.* Contrairement à Husserl, ce n'est pas dans l'étude des vécus mais dans l'étude du langage que Wittgenstein croit pouvoir dégager les principes idéaux de cette

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Il est donc très clair que, dans ce sens wittgensteinien, la phénoménologie s'intéresse prioritairement aux *contenus* de représentation et ne les confond en rien avec les *vécus*, vécus dont nous verrons en outre que Wittgenstein se refuse à faire des entités ou des événements réels. Et c'est bien de ce sens du terme « phénoménologie » qu'hérite l'hétérophénoménologie de Dennett. Loin de ramener les lois logiques ou éidétiques idéales des contenus aux lois causales réelles des vécus, l'hétérophénoménologie insiste au contraire sur la nécessité de « suspendre » nos croyances en la réalité des vécus, d'adopter à cet égard une « attitude neutre », pour se concentrer sur la seule description de ces vécus et de leur rapport intentionnel à leur contenu[1]. En fait, nous allons le voir, c'est précisément parce que, comme Husserl, il fait droit à une certaine autonomie de la sphère des contenus par rapport à celle des vécus et même qu'il ne conçoit pas d'emblée ces derniers comme des entités et événements réels, que Dennett peut défendre un projet naturaliste qui ne soit ni psychologiste ni même vraiment réductionniste.

L'objection contre le naturalisme

Une seconde objection, elle aussi classique, consisterait à condamner, avec Franz Brentano, la confusion du travail explicatif de la psychologie avec son travail *descriptif* et *classificatoire*. Brentano, on le sait, opère une distinction entre la psychologie descriptive et la psychologie génétique, c'est-à-dire entre une étude définitoire des fonctions psychiques et une étude explicative de leur apparition effective dans tel ou tel esprit, étude explicative qui doit faire ressortir les processus causaux sous-jacents à cette apparition effective,

---

« phénoménologie ». Néanmoins, comme celle de Husserl, la phénoménologie wittgensteinienne adopte clairement un point de vue éidétique, dans la mesure où ce que Wittgenstein vise, ce n'est pas la description de tel ou tel phénomène particulier, mais la recherche des structures nécessaires du monde, des « relations internes » qu'entretiennent entre eux certains contenus. Par ailleurs, en ne s'intéressant pas d'abord au monde réel, mais plutôt au monde tel qu'il apparaît dans le langage, c'est-à-dire au sens qu'il prend pour nous, Wittgenstein opère, comme Husserl, une sorte d'*épochè*, de « réduction phénoménologique ».

[1] C'est là notamment le sens de la métaphore de l'anthropologue au pays des adorateurs du « Phénomme ». Ce dieu de la forêt, auquel croient les membres de la tribu qu'il observe, l'anthropologue peut le prendre comme objet intentionnel et le décrire à partir de toutes leurs attitudes à son égard, mais cela ne lui impose ni de réifier ces attitudes ni de réifier leur objet (Daniel Dennett, *La conscience expliquée*, *op. cit.*, p. 110-112 ; p. 127-130).

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

que ces processus causaux soient *neurophysiologiques* ou proprement *psychiques*[1]. En pensant immédiatement en termes causaux les rapports — d'abord définitoires et conceptuels — entre des fonctions psychiques telles que, par exemple, la perception et la fantaisie, la psychologie moderne a, selon Brentano, introduit une confusion qu'a ensuite amplifiée le développement de la neurophysiologie et sa prétention à tout à la fois décrire et expliquer les phénomènes de conscience à partir des mécanismes cérébraux. Or, que la neurophysiologie elle-même ne soit pas en mesure de définir et de caractériser les phénomènes psychiques, c'est ce que Brentano montre très clairement contre Adolf Horwicz ou Henry Maudsley et leur projet très explicitement réductionniste de « fonder directement la psychologie sur la physiologie ».

Sans contester l'intérêt des investigations neurophysiologiques pour la psychologie explicative, Brentano montre clairement l'impossibilité pour la neurophysiologie de fonder la psychologie descriptive et classificatoire. Le problème, dit Brentano, c'est qu' « un grand nombre de caractères psychiques différents correspondent à une matière unique »[2]. Ainsi, les mêmes nerfs peuvent transmettre simultanément plusieurs sensations psychiquement distinctes — par exemple, une agréable apparition de couleur et une vivacité excessive au point d'en devenir douloureuse[3] —, mais ils peuvent aussi intervenir dans des fonctions psychiques différentes[4]. C'est pourquoi, dit Brentano, la neurophysiologie seule « est certainement incapable de nous renseigner sur le nombre des facultés psychiques ». On comprend bien ce que Brentano veut dire : on ne peut, en regardant simplement dans le cerveau, savoir si l'activation d'un nerf est un phénomène de pensée ou de désir. Cette distinction entre pensée et désir, seul un travail préalable de description des

[1] Explicitement revendiquée en 1895 dans *Meine letzten Wünsche für Österreich* (Stuttgart, Cotta, 1895, notamment p. 34-35), cette distinction est en fait déjà sous-jacente à l'ensemble même de la démarche qui était effectuée par Brentano dans la *Psychologie du point de vue empirique* (Paris, Vrin, 2008).

[2] Franz Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, Paris, Vrin, 2008, p. 65. À Maudsley, Brentano fait remarquer que « les faits sur lesquels il s'appuie pour démontrer l'impuissance de la méthode psychique et la nécessité de la méthode physiologique, n'ont été connus pour la plupart que par des considérations psychiques ; les autres ne supposent en tout cas aucune considération physiologique très approfondie, car on les connaissait déjà, alors qu'on n'avait pas encore la moindre idée de la physiologie du cerveau » (*ibid.*, p. 72).

[3] *Ibid.*, p. 97.

[4] Ainsi, certains centres nerveux interviennent aussi bien dans la pensée que dans la volonté (*ibid.*, p. 65).

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

phénomènes ou fonctions psychiques peut nous la fournir. Et c'est seulement parce qu'on dispose de cette distinction, qu'on peut ensuite se demander quels états et événements neuronaux « réalisent » ou « instancient » telle ou telle fonction psychique.

Or, à nouveau, Dennett ne dit rien d'autre. Et c'est pourquoi, précisément, il réserve une part importante et autonome à l'hétérophénoménologie, laquelle a, comme la phénoménologie au sens de psychologie descriptive que met en jeu cette seconde objection, pour mission de mettre en évidence les phénomènes psychiques que les sciences de la nature auront ensuite à expliquer. C'est d'ailleurs parce qu'elle s'articule sur la distinction de la description des fonctions psychiques et de leur explication biologique que l'entreprise dennettienne s'oppose tout à la fois au réductionnisme naïf de la théorie de l'identité, qui pense que la description fonctionnelle d'un état de conscience n'est pas essentielle à sa caractérisation, et à l'éliminativisme matérialiste radical[1], qui estime que la science pourrait parfaitement se passer de la description fonctionnelle et s'en tenir aux seules description et explication au niveau neurophysiologique. Pour Dennett, le vocabulaire psychologique reste indispensable :

> Beaucoup de gens préféreraient parler du cerveau (qui, après tout, *est* l'esprit) et aimeraient penser que toutes les choses merveilleuses que nous avons

[1] Particulièrement virulents dans leur éliminativisme, Stephen Stich et les époux Churchland : Stephen Stich, « Autonomous psychology and the belief-desire thesis », in *The Monist*, vol. 61, 1978, p. 573-591 ; *From Folk Psychology to Cognitive Science. The Case Against Belief*, Cambridge Mass., The M.I.T. Press, 1983 ; Paul Churchland, *Scientific Realism and the Plasticity of Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979 ; « Eliminative materialism and propositional attitudes », in *The Journal of Philosophy*, vol. 78, 1981, p. 67-90 ; trad. fr. « Le matérialisme éliminativiste et les attitudes propositionnelles », in D. Fisette et P. Poirier éds., *Philosophie de l'esprit. Psychologie du sens commun et sciences de l'esprit*, Paris, Vrin, 2002, p. 117-151 ; *Matter and Consciousness*, Cambridge Mass., The M.I.T. Press, 1984 ; Patricia Churchland, *Neurophilosophy*, Cambridge Mass., The M.I.T. Press, 1986. On trouve des formes plus anciennes d'éliminativisme dans Willard Van Orman Quine, « On mental entities », in *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, vol. 83/3, 1953, p. 198-203 ; Wilfrid Sellars, « Empiricism and the philosophy of mind », in Herbert Feigl and Michael Scriven eds., *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Vol. I : *The Foundations of Science and the Concepts of Psychology and Psychoanalysis*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1956, p. 253-329, trad. fr. *Empirisme et philosophie de l'esprit*, Combas, Éditions de l'Éclat, 1992 ; Paul Feyerabend, « Materialism and the mind-body problem », in *Review of Metaphysics*, vol. 17, 1963, p. 49-67.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

> besoin de dire sur les gens peuvent être dites sans tomber dans un langage mentaliste vulgaire et sans retenue, mais il est à présent tout à fait clair qu'il y a beaucoup de choses qui doivent être dites, et qui ne peuvent l'être dans les langages restreints de la neuroanatomie, de la neurophysiologie ou de la psychologie behavioriste[1].

La différence entre Brentano et Dennett, c'est seulement que, là où le premier fait reposer la « psychologie descriptive » sur la perception interne, Dennett s'efforce pour sa part de lui trouver un fondement intersubjectif dans des observations qui peuvent s'effectuer « à la troisième personne ». À l' « autophénoménologie » de Brentano et Husserl, Dennett oppose une « hétérophénoménologie »[2], et ce pour des raisons que l'on trouve, là aussi, déjà explicitées chez Wittgenstein et qui portent contre la possibilité même du « solipsisme méthodologique ». Dès 1979, dans un article intitulé « Sur l'absence de phénoménologie »[3], Dennett dénonce la fiabilité de la perception interne entendue comme expérience essentiellement subjective, ainsi que sa prétention à fournir des informations universalisables. Par la suite, cependant, Dennett va réhabiliter l'idée de phénoménologie tout en maintenant sa critique des « phénomènes privés ». Comme Wittgenstein avant lui, Dennett conteste qu'un sujet puisse proprement « identifier » des objets, états ou événements auxquels lui seul aurait accès, et qu'il puisse ensuite utiliser, pour les désigner, les termes d'un langage[4]. C'est bien plutôt dans la mesure où ses critères d'identification sont intersubjectifs qu'un phénomène peut, selon Wittgenstein, être proprement identifié et désigné par un terme de langage[5]. C'est d'ailleurs de cette manière seulement que chacun peut apprendre à utiliser correctement le langage commun pour parler de ses propres vécus. Parce qu'un langage suppose toujours des règles, des normes d'usage, il ne peut pas y avoir de langage exprimant des expériences essentiellement privées[6] ; chacun ne dispose réellement de mots pour désigner ses vécus que

---

[1] Daniel Dennett, *The Intentional Stance*, Cambridge Mass., The M.I.T. Press, 1987, trad. fr. *La stratégie de l'interprète*, Paris, Gallimard, 1990, p. 9.
[2] Daniel Dennett, *La stratégie de l'interprète*, *op. cit.*, p. 203-204.
[3] Daniel Dennett, « On the absence of phenomenology », in D. Gustafson et B. Tapscott eds., *Body, Mind and Method*, Dordrecht, Reidel, 1979, p. 93-113. Cf. aussi *La conscience expliquée*, *op. cit.*, p. 92 ; p. 395-397.
[4] Daniel Dennett, *La conscience expliquée*, *op. cit.*, p. 483-484.
[5] Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, trad. fr. Paris, Gallimard, 2004, § 258 ; § 293 ; *Remarques sur la philosophie de la psychologie, I*, trad. fr. Mauvezin, T.E.R., 1989, § 307 ; § 395 ; § 398.
[6] Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, *op. cit.*, § 347 ; § 580.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

parce qu'il peut être corrigé par les autres sur la base de critères intersubjectifs.

Bien sûr, il ne s'agit pas, pour l'hétérophénoménologie, de déconsidérer systématiquement ce que les sujets disent de leurs vécus. Mais l'identification d'un phénomène psychique suppose qu'on recoupe ces discours — qui sont eux-mêmes une partie intersubjectivement observable du phénomène — avec la manière dont les sujets se comportent dans telles ou telles circonstances. Ainsi, on parlera de « cécité hystérique » lorsque le sujet se dit aveugle et se comporte comme un aveugle, mais que son système nerveux n'est pas lésé et qu'une partie au moins de son comportement indique qu'il est capable de tenir compte d'une série d'informations sur son environnement que seule la vue peut lui fournir[1]. Bien sûr, on ne peut pas prouver que le sujet dispose bien dans son esprit de telle ou telle image visuelle de son environnement, mais cela n'a guère d'importance, car le verdict ne se fonde pas sur l'existence ou non d'une telle image mentale, mais sur des critères dispositionnels intersubjectivement accessibles.

On le voit, l'hétérophénoménologie va en fait à l'encontre du réalisme mentaliste. L'attribution de phénomènes psychiques — vécus et contenus[2] — relève d'une interprétation globale, qui, comme toute interprétation, suppose une part d'indétermination ou de sous-détermination de ses hypothèses par l'expérience. Cette interprétation n'est pas pour autant arbitraire puisqu'elle s'appuie au contraire sur une série de critères intersubjectivement contrôlés. Il y a donc bien, nous y reviendrons, une certaine « objectivité » de l'hétérophénoménologie, même si on se trouve en mode de suspension de croyance à l'égard de la *réalité* des fonctions psychiques attribuées[3].

Or, cela a évidemment d'importantes conséquences sur lesquelles nous reviendrons également : conçue comme stratégie interprétative, l'hétérophénoménologie peut aussi bien valoir pour les hommes que pour les animaux ou même pour les machines. Bien sûr, dans ces derniers cas, on ne dispose généralement pas de compte rendu verbal des vécus par le sujet lui-même, mais ce compte rendu n'était de toute façon qu'un des éléments — d'ailleurs pas nécessairement dirimant — sur lequel se fondait l'interprétation.

---

[1] Daniel Dennett, *La conscience expliquée*, *op. cit.*, p. 407-408.

[2] Comme la phénoménologie husserlienne, mais pour des raisons qui sont plus claires encore, l'hétérophénoménologie dennettienne lie l'éidétique des contenus à la psychologie descriptive des vécus : pour Dennett, les contenus sont en effet attribués à un dispositif en même temps que les vécus, et ce sur la base des attitudes intentionnelles observables.

[3] Daniel Dennett, *La stratégie de l'interprète*, *op. cit.*, chap. I, p. 24-60 ; p. 123 ; p. 136.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Une troisième objection consisterait alors à dénoncer précisément cet objectivisme de Dennett et à souligner au contraire le caractère *essentiellement subjectif* de la conscience. On insisterait alors sur l'irréductibilité des phénomènes psychiques à des fonctions intersubjectivement observables ou attribuables. En philosophie de l'esprit contemporaine, cette objection a pris deux formes assez différentes que nous examinerons tour à tour.

La première forme de cette objection consiste à insister sur la subjectivité de « l'effet que ça fait » d'éprouver des états de conscience. Jamais, dit-on, une science objective ne pourra-t-elle rendre compte de ce qu'est « ressentir » un phénomène psychique comme une douleur ou une sensation qualitative (couleur, son, etc.). Dans un article célèbre intitulé « *What is it like to be a bat ?* »[1], Thomas Nagel soutient que la science peut sans doute tout connaître de l'appareil sensoriel, du système nerveux et de l'appareil moteur des chauves-souris, mais qu'elle ne saura pas encore pour autant *ce que ça fait* d'être une chauve-souris et de ressentir les choses comme une chauve-souris. Cela, seule la chauve-souris peut le savoir et nous ne pourrions le savoir qu'en étant « dans sa peau », qu'en se plaçant de son point de vue. La conscience phénoménale est quelque chose qu'on ne peut *par principe* pas connaître objectivement, mais seulement subjectivement, *par principe* pas connaître « à la troisième personne », mais seulement « à la première personne ». Dans le même ordre d'idées, Frank Jackson souligne qu'un neurophysiologue qui connaîtrait tout de la perception visuelle — des ondes lumineuses et de leurs effets neuronaux —, mais qui aurait été depuis toujours incarcéré dans un univers sans couleurs, ou qui serait aveugle, ne saurait pas pour autant ce qu'est ce « *quale* » qu'est la sensation de rouge à défaut de l'avoir éprouvée subjectivement[2]. Et Ned Block insiste sur le fait qu'un système organique artificiel qu'on mettrait dans le même état d'excitation neuronale qu'un cerveau humain pendant la douleur ne pourrait pas pour autant être dit souffrir s'il ne « ressent » pas vraiment la douleur[3].

---

[1] Thomas Nagel, « What is it like to be a bat ? », in *Philosophical Review*, vol. 83, 1974, p. 435-450.

[2] Frank Jackson, *Perception*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977 ; « Epiphenomenal qualia », in *Philosophical Quarterly*, vol. 32, 1982, p. 127-136.

[3] Ned Block, « Troubles with functionalism », in W. Savage ed., *Perception and Cognition. Minnesota Studies in Philosophy of Science*, vol. IX, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1978, p. 261-325.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Pour tous ces auteurs, la conscience ne peut donc être connue objectivement, mais seulement éprouvée subjectivement ; c'est un phénomène *essentiellement* subjectif. C'est ici que la phénoménologie est invoquée contre les sciences objectivantes. Parce que, selon ces auteurs, la phénoménologie se voudrait précisément axée sur une perspective essentiellement subjective, la phénoménologie serait seule à même de rendre compte de l'affectivité de la conscience, de la manière dont le sujet « vit » ses propres états de conscience. C'est donc un aspect encore différent de la phénoménologie que cette objection met en avant ; ce qui est convoqué ici, c'est essentiellement la phénoménologie hylétique, voire la phénoménologie matérielle de Michel Henry.

Pour sa part, Dennett rejette l'objection « subjectiviste » de Nagel. Sans contester leur dimension affective, Dennett insiste quant à lui sur la dimension « fonctionnelle » des *qualia*. En effet, les douleurs ou le discernement des couleurs sont également des dispositions à agir de telle ou telle manière dans telle ou telle circonstance ; et c'est d'ailleurs en tant que dispositions que ces *qualia* peuvent, et avec certitude, être identifiés chez autrui. Je peux parfaitement, dit Dennett après Wittgenstein, savoir si quelqu'un d'autre souffre. Bien sûr, la possibilité qu'il simule indique que la douleur ne se réduit pas à un certain nombre de comportements, puisque ces comportements peuvent être présentés sans la douleur. Néanmoins, malgré un certain risque d'erreur, la douleur est bien un objet de connaissance intersubjective ; il y a, dira-t-on, des signes qui ne trompent pas. Et même si le petit garçon qu'un plus grand vient de molester déclare « J'ai même pas mal ! » en retenant ses sanglots, nous, qui avons vu les coups, les gestes d'évitement, les convulsions, les grimaces et les larmes, savons très bien qu'il a mal[1].

Loin de n'être qu'un affect, la douleur est aussi une fonction psychique, laquelle s'articule à d'autres fonctions psychiques — désirs, croyances, etc. — et régit avec elles l'attitude globale du sujet à l'égard de son environnement. Or, dit Dennett, c'est dans cette dimension fonctionnelle que la douleur peut être prise en compte par une science objective et qu'elle peut même trouver des explications naturelles, notamment darwiniennes : de même que la vision chromatique, par exemple, la douleur a clairement une fonction de survie[2]…

On répétera peut-être que ce n'est pas là rendre compte du phénomène de la douleur, qu'il y a encore un aspect du phénomène, précisément l'aspect éminemment subjectif de la douleur, qui est occulté lorsqu'on s'en tient à la

[1] Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, *op. cit.*, II-xi, p. 313-314.
[2] Daniel Dennett, *La conscience expliquée*, *op. cit.*, p. 83 ; p. 475-482.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

fonction. Cela, Dennett ne le conteste pas, mais il pense que c'est là un aspect du phénomène que la science peut tenir pour négligeable ; indépendamment de leur fonction, dit-il, les *qualia* sont des « différences qui ne font pas de différence »[1] et ne sont même pas des épiphénomènes[2]. Et ici on retrouve une fois encore certaines thèses wittgensteiniennes : lorsque Wittgenstein s'intéresse, par exemple, au phénomène de la compréhension, il envisage l'hypothèse d'individus qui seraient capables d'utiliser comme les autres les termes du langage mais seraient pourtant « aveugles à la signification », c'est-à-dire que leur compréhension des expressions du langage ne s'accompagnerait jamais de quelque sensation ou quelque image mentale que ce soit. Or, dit Wittgenstein, si elle n'implique aucune différence fonctionnelle, aucun « dysfonctionnement », la cécité à la signification est indifférente. Les impressions ressenties et autres images vécues sont un élément tout à fait négligeable et en rien essentiel du phénomène de compréhension. Sans conséquences, elles sont un peu une roue interne qui tourne à vide et dont la science n'a dès lors « rien à faire »[3].

Alors, sans doute, certains seront-ils insatisfaits de ce type d'explication des phénomènes de conscience. Mais le programme naturaliste, insiste Dennett, suppose que ces phénomènes soient expliqués par autre chose qu'eux-mêmes ; il faut rendre compte de la conscience sans faire appel à la conscience, n'en déplaise à ceux qui voudraient en préserver le « mystère »[4]. Par ailleurs, dit Dennett, même dans leur dimension affective, les « *qualia* » ne sont pas totalement inaccessibles à une connaissance intersubjective. L'œnologie, le vocabulaire des accordeurs de piano ou l'échelle de la douleur constituent autant de preuves de ce que les sensations et affects ne sont pas totalement ineffables ; moyennant un peu d'entraînement, on peut collectivement se donner un langage pour « analyser » les qualités sensibles[5]. Et c'est précisément cette possibilité d'un langage commun pour décrire et caractériser les phénomènes psychiques qui, pour Dennett, est au fondement de l'hétérophénoménologie. Pour rendre justice à Thomas Nagel, il faut d'ail-

[1] Daniel Dennett, « Quining qualia », in A.J. Marcel and E. Bisiach eds., *Consciousness in Contemporary Science*, Oxford, Oxford University Press, 1988, p. 42-77.
[2] Dans son sens biologique (Huxley), un épiphénomène est encore une fonction et a donc des conséquences observables, mais une fonction qui n'a pas été sélectionnée pour elle-même et résulte seulement accidentellement d'une fonction vitale.
[3] Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques, op. cit.*, § 202 ; § 232 ; cf. aussi II-xi, p. 300-301 ; *Remarques sur la philosophie de la psychologie, I, op. cit.*, § 184 ; § 215 ; § 346. Daniel Dennett, *La conscience expliquée, op. cit.*, p. 76-82.
[4] Daniel Dennett, *La conscience expliquée, op. cit.*, p. 15 ; p. 563-565.
[5] *Ibid.*, p. 418-419.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

leurs noter que lui-même invite, à la fin de son article « *What is it like to be a bat ?* », à une description phénoménologique intersubjective des *qualia*, laquelle pourrait donc en fait compléter le dispositif de l'hétérophénoménologie en lui adjoignant une hylétique.

Indépendamment de la réponse propre de Dennett, il convient peut-être, en tant que phénoménologue, de prendre position dans ce débat de philosophie de l'esprit où la phénoménologie est conviée et qui met en jeu son statut, sa méthode et sa place dans l'architecture du savoir. Dans leur *Philosophie de l'esprit. État des lieux*, Denis Fisette et Pierre Poirier mettent clairement en évidence les enjeux de la discorde[1]. D'une manière générale, la stratégie naturaliste consiste à réduire l'importance de la dimension « phénoménale » des états de conscience, laquelle semble devoir irrémédiablement échapper aux sciences objectives, et à n'en retenir que le rôle « fonctionnel », qui est quant à lui objectivable. À l'inverse, les anti-naturalistes privilégient la matière affective de la conscience phénoménale sur les fonctions de la conscience intentionnelle. Ainsi, de la douleur, les anti-naturalistes retiennent essentiellement l'affect, tandis que les naturalistes retiennent essentiellement la fonction psychique, c'est-à-dire le rôle que, au même titre que les désirs ou les croyances avec lesquelles elle interagit, la douleur joue dans l'économie psychique. De ce second point de vue, qui est celui de Dennett comme avant lui de Wittgenstein, la douleur est une part de l'attitude globale d'un individu face à cet environnement, donc une part de la manière dont il donne sens à cet environnement.

Cette opposition que font Fisette et Poirier entre partisans de la conscience phénoménale et tenants de la conscience fonctionnelle ou intentionnelle nous semble très pertinente et très éclairante. Nous contestons par contre que les phénoménologues se rangent nécessairement dans le camp des premiers[2]. Dans les termes de la phénoménologie husserlienne, la question est évidemment celle des rapports, dans le vécu, entre la matière sensible (*hylè*) et les intentions qui l'animent. Or, comme nous l'avons montré ailleurs[3], toute l'œuvre de Husserl, et pas seulement les §§ 85 et 86 des *Idées*

[1] Denis Fisette et Pierre Poirier, *Philosophie de l'esprit. État des lieux*, Paris, Vrin, 2000, p. 248-267.

[2] *Ibid.*, p. 282-283. À cet égard, cf. nos remarques dans « Naturalisme et pragmatisme : l'axe vertical de la philosophie de l'esprit et l'axe horizontal de la phénoménologie », in *Recherches husserliennes*, vol. 21, 2004, p. 97-125.

[3] Bruno Leclercq, « Circulez, il n'y a rien à voir ! De la vacuité d'une phénoménologie purement matérielle », in *Études phénoménologiques*, vol. 39-40, 2004, p. 123-169.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

directrices[1], nous semble au contraire plaider pour une subordination de la phénoménologie hylétique à la phénoménologie intentionnelle ou noétique. La *hylè* elle-même est d'ailleurs, pour Husserl, un concept « fonctionnel » ; et ce qui importe dans la matière du vécu, c'est le rôle qu'elle joue dans la constitution intentionnelle. La décrire pour elle-même est, selon Husserl, aussi inintéressant qu'impossible.

On dira peut-être que ces thèses des *Idées directrices* sont largement contrebalancées, dans l'œuvre de Husserl, par d'autres textes qui accordent une importance nettement plus grande à la passivité sensible et pré-intentionnelle. Cependant, il nous semble que ce que tous ces textes montrent, c'est précisément que, même lorsqu'elle s'intéresse aux seules composantes *hylétiques* du vécu — à ces données que Brentano disait « physiques » parce qu'elles ne sont pas en elles-mêmes intentionnelles —, la phénoménologie ne peut se passer du point de vue intentionnel, dans la mesure où, loin de pouvoir être soigneusement dissociées des composantes noétiques, ces composantes hylétiques s'y enchevêtrent irrémédiablement ; une impression sensible ne peut être décrite que parce qu'elle est noétiquement « animée » et ainsi instituée en perception d'un *contenu* qualitatif (le rouge, etc.). Or, il n'est même pas besoin de supposer l'*activité* intentionnelle d'un sujet pour qu'ait lieu cette animation ; dans le flux temporel de la conscience passive, les vécus eux-mêmes s'entre-animent déjà. C'est pourquoi même la conscience passive n'est pas pur affect[2] ; et c'est aussi pourquoi on aurait tort de croire qu'une phénoménologie purement matérielle se laisserait dégager d'en dessous de la phénoménologie intentionnelle. S'il y a une phénoménologie hylétique, elle ne peut qu'être partie intégrante de la phénoménologie intentionnelle.

Bien qu'elle soit incontestablement une science de la subjectivité, la phénoménologie ne nous semble donc pas être cette discipline principiellement subjectiviste que revendiquent les champions des *qualia*. Comme la psychologie descriptive brentanienne, la phénoménologie est avant tout une science des vécus intentionnels et des fonctions psychiques et, comme la psychologie descriptive brentanienne, elle prétend à une certaine objectivité.

---

[1] Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie, I*, trad. fr., Paris, Gallimard, coll. Tel, 1950, § 85, p. 294 ; § 86, p. 295, 298-299.

[2] Un être réel (*reell*) qui serait simple complexe de sensations, et qui serait dépourvu d'intentionnalité, disait déjà Husserl dans la cinquième *Recherche logique*, serait un « corps sans âme » (*Recherches logiques, V*, § 9, trad. fr. Paris, Presses Universitaires de France, coll. Épiméthée, vol II/2, 1961, p. 167) ou même, comme le disait la première édition, « sans conscience » (p. 365).

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Et, à cet égard, bien qu'elle implique évidemment un changement de méthode, l'hétérophénoménologie dennettienne est bien une phénoménologie.

La seconde version de l'objection subjectiviste est celle que formule John Searle lorsqu'il développe le célèbre argument de la « chambre chinoise »[1] : enfermé dans une chambre, un individu ignorant la langue chinoise, mais à qui on aurait donné des instructions très précises sur les symboles qu'il convient d'exhiber comme « *output* » lorsqu'on lui présente d'autres symboles en « *input* », pourrait donner l'impression de parler chinois et de raisonner correctement dans cette langue, alors qu'en fait, dit Searle, il ne comprend rien — et n'est donc pas proprement conscient (*aware*) — de ce qu'il « dit ». En s'appuyant ici une fois encore sur l'éventualité de la simulation, Searle entend montrer qu'un dispositif peut exhiber des capacités intentionnelles et fonctionner de manière adéquate dans son environnement sans disposer proprement de conscience au sens restreint de l'*awareness*. Car, pour Searle, il est clair que le dispositif de la chambre chinoise ne comprend pas vraiment la langue chinoise, puisque aucun de ses éléments ne la comprend. De même, une machine à traitement symbolique — un ordinateur — peut, du fait de sa programmation préalable, donner à un observateur extérieur l'illusion d'être consciente, intentionnelle et rationnelle, mais en réalité aucune de ses parties n'est proprement dotée de conscience, d'intentionnalité ou de rationalité. Pour Searle, cela implique que la conscience ne s'épuise pas dans les « fonctions » intersubjectivement observables qu'elle sous-tend ; ces fonctions peuvent être accomplies par des machines dépourvues de conscience.

À cette objection searlienne, Dennett répond qu'elle repose clairement sur un fantasme, celui de la présence, dans tout processus de conscience, d'un homoncule qui en constituerait l'opérateur principal. Searle ne se contente pas du fait que la chambre chinoise, dans son ensemble, maîtrise la langue chinoise ; il voudrait qu'on identifie dans cette chambre un élément particulier qui dispose consciemment de cette maîtrise. Ce rôle, c'est en fait celui que jouerait l'homme enfermé dans la chambre chinoise s'il comprenait vraiment la langue. Mais, dit Dennett, que cette exigence searlienne soit absurde, c'est ce que montre le fait que, l'homme enfermé dans la chambre étant lui-même un dispositif matériel, on ne pourrait donc, selon Searle, le considérer comme apte à comprendre consciemment le chinois qu'à condition de trouver en lui également un opérateur central qui soit proprement

[1] Cf. notamment John Searle, « Minds, brains and programs », in *Behavioral and Brain Sciences*, vol. 3, 1980, p. 417-457; *Minds, Brains and Science, The 1984 Reith Lectures*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1985.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

conscient, ce qui supposerait qu'à son tour cet opérateur comporte également en son sein un opérateur qui lui confère la conscience, etc. Le fantasme de l'homoncule entraîne une régression à l'infini.

Comme son maître Ryle, Dennett dénonce la conception — héritée de Descartes — de la conscience comme « fantôme dans la machine » (*ghost in the machine*). Pour éviter l'infinie régression, il faut bien plutôt admettre que la conscience est une propriété de la machine tout entière, par exemple le cerveau humain, et qu'elle est distribuée sur l'ensemble de cette machine plutôt que d'être l'apanage d'une de ses composantes, dont on devrait encore se demander de laquelle de ses propres composantes elle tient la conscience. À cet égard, d'ailleurs, Dennett s'en prend également à toute une série de travaux des sciences cognitives, qui, en dépit du caractère naturaliste de leurs investigations, restent parfois tributaires du fantasme de l'homoncule ou du fantôme dans la machine. Toute une série de travaux spécialisés, en effet, continuent de présupposer implicitement l'existence d'un opérateur central dans le cerveau auquel tous les autres dispositifs de traitement de l'information enverraient le résultat de leurs analyses. Même s'il n'est plus question d'un fantôme dans la machine, subsiste implicitement l'idée d'un neurone pontifical, d'une composante du cerveau qui centraliserait toute l'information et serait le lieu même de la conscience. S'appuyant sur ce qu'on sait aujourd'hui du fonctionnement du cerveau humain, Dennett dénonce virulemment ce modèle[1].

Il n'y a pas, dit Dennett, de « théâtre cartésien », de scène unique sur laquelle chaque information devrait se présenter pour devenir consciente. La conscience est distribuée sur tout le cerveau, lequel est parcouru de processus parallèles et non nécessairement convergents de transmission d'informations. Bien plus, chacun de ces processus est fait d'une multitude d'étapes qui sont autant d'éditions de l'information et dont aucune ne peut revendiquer le statut privilégié de « la » version consciente. La conscience est faite de « versions multiples »[2] (*multiple drafts*) depuis les premières décharges des neurones récepteurs dans les organes sensoriels jusqu'aux dernières décharges dans les nerfs qui contrôlent les muscles. La conscience n'est pas une des étapes particulières de ce processus, une « ligne d'arrivée cruciale », laquelle permettrait de distinguer très clairement entre les traitements d'information préconscients et postconscients. Pour illustrer ce « problème », Dennett suggère l'exemple d'un individu qui serait confronté à la perception visuelle d'une femme sans lunettes et qui, sous l'influence perturbatrice d'un

[1] Daniel Dennett, *La conscience expliquée, op. cit.*, p. 56-57 ; p. 142 et *sq.*
[2] *Ibid.*, p. 146-176.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

souvenir, la décrirait pourtant munie de lunettes. Il n'est pas, dit Dennett, nécessairement possible de distinguer entre le cas où la distorsion de l'information interviendrait *avant* et celui où elle interviendrait *après* la conscience, c'est-à-dire entre le cas où le sujet aurait directement perçu une femme avec des lunettes — ce que Dennett appelle une révision stalinienne, parce que les informations sont manipulées avant même qu'elles deviennent officielles — et celui où, bien que l'ayant consciemment perçu sans lunettes, il l'aurait ensuite réinterprétée comme munie de lunettes — ce que Dennett appelle une révision orwellienne, parce que l'histoire est réécrite *a posteriori*.

Qu'il n'y ait pas de lieu ni de moment particulier de la conscience, cela implique aussi qu'il n'y a pas de démarcation nette entre le vécu d'un phénomène psychique — par exemple, une douleur — et les diverses réactions qui lui font suite — décharges neuronales qui mèneront aux comportements d'évitement, aux grimaces, aux pleurs, etc. D'où l'intérêt de l'hétérophénoménologie, qui, plutôt que de vouloir rendre compte du phénomène psychique au moment — imaginaire — de son accession à la conscience, étudie plutôt ce phénomène dans son intégralité, depuis ses conditions environnementales jusqu'à son expression comportementale et verbale[1]. Du point de vue de l'hétérophénoménologie comme du point de vue de la neurophysiologie, la douleur, c'est l'ensemble du processus qui va de certains stimuli jusqu'à certaines réactions corporelles.

Cette conception « distribuée » de la conscience implique donc que celle-ci ne puisse être localisée nulle part, mais qu'elle soit plutôt une propriété émergente d'un dispositif tout entier et même de l'interaction de ce dispositif avec un environnement. Pour le dire comme Dennett, on ne peut jamais voir la conscience « de près » en allant regarder dans le dispositif, mais seulement « de loin » en observant le dispositif interagir avec son environnement. Et c'est bien sûr de ce même point de vue distant — celui de l'interprète — qu'on peut attribuer à un dispositif des propriétés d'intentionnalité ou de rationalité[2]. Même si certaines zones du cerveau sont plus sollicitées que d'autres par les opérations logiques ou par les prises de décision, il n'y a pas, dans le cerveau, de « grand raisonneur » ou de « grand décideur » ; c'est le cerveau, voire l'organisme, tout entier qui est le siège de la volonté et de la rationalité.

Ici encore, il serait intéressant de s'interroger sur la compatibilité de ces thèses de Dennett avec celles de la phénoménologie d'inspiration husserlienne. Lorsqu'il défend l'idée d'un opérateur central de conscience, Searle

[1] *Ibid.*, p. 306-309 ; p. 515-519.
[2] *Ibid.*, p. 313-314 ; p. 568-569.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

se revendique de la phénoménologie. Mais cette dernière est-elle nécessairement tributaire du modèle du « théâtre cartésien » ? Il est un fait que, après avoir un temps défendu le point de vue empiriste selon lequel le « moi » doit lui-même être constitué comme objet[1], Husserl a pris ensuite explicitement le parti de l'*ego transcendantal* et s'est rangé au point de vue de Kant selon lequel « le "je pense" doit pouvoir accompagner toutes mes représentations »[2]. En dépit de sa dispersion en tant que flux plus ou moins chaotique d'impressions et de synthèses passives, la conscience est, pour Husserl comme pour Descartes ou pour Kant, unifiée par l'*ego transcendantal*. Mais dans quelle mesure ce dernier est-il banni par une conception distribuée de la conscience ?

Nous avons analysé ailleurs[3] les raisons qui ont mené Husserl à imprimer un tournant transcendantal à sa phénoménologie. Le motif principal de la thématisation de l'*ego* par Husserl, est, selon nous, la nécessité de disposer d'une instance responsable de ses « actes » pour pouvoir fonder une science rationnelle. Comme le sujet moral, le sujet connaissant est cet être libre, qui, parce qu'il n'est pas entièrement soumis aux déterminismes des causes et des passions, peut soumettre ses prises de position à la régulation de la raison. Reste alors à voir comment articuler ce type d'exigence transcendantale avec les données de l'hétérophénoménologie et de la neurologie.

À cet égard, il nous semble que, pour la phénoménologie, le problème n'est pas de considérer que, en tant qu'instance consciente, intentionnelle et rationnelle, l'*ego transcendantal* émanerait de l'ensemble du système nerveux plutôt que d'y être un opérateur central. Pas plus que Kant, Husserl ne s'est préoccupé de savoir quel est le support matériel de l'*ego transcendantal* ; et il n'y a, selon nous, pas de raison de penser que l'ensemble du système nerveux — auquel Dennett lui-même reconnaît une certaine unité — ne pourrait pas tout aussi bien faire l'affaire que la glande pinéale ou n'importe quelle autre composante réelle.

Par contre, l'idée même de l'*ego transcendantal* semble résister à l'identification de son substrat matériel *quel qu'il soit* et, par là même, au projet naturaliste. Car, nous l'avons dit, il est constitutif de l'*ego trans-*

---

[1] Edmund Husserl, *Recherches logiques*, *V*, §§ 6-8, *op. cit.*, vol. II/2, p. 156-164.

[2] Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, trad. fr. Paris, Gallimard, Folio essais, 1980, p. 159.

[3] Bruno Leclercq, « Que le mode de donation dépend du monde de constitution : l'intuition des idéalités », in Marc Maesschalck et Robert Brisart éds., *Idéalisme et phénoménologie*, Hildesheim, Olms, 2007, p. 187-200 ; « Phénoménologie et pragmatisme : il y a-t-il rupture ou continuité entre attitudes théoriques et attitudes pratiques ? », in *Bulletin d'analyse phénoménologique*, vol. 4, n° 3, 2008, p. 81-123.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

cendantal en tant qu'instance responsable à l'égard de la raison d'échapper à tout déterminisme et donc, bien sûr aussi, à la causalité neurophysiologique. Le dilemme est classique : on ne peut à la fois affirmer que l'homme est libre et qu'il répond entièrement aux lois de la matière. Il y a donc bien, en définitive, un certain conflit entre la phénoménologie et le naturalisme… à moins peut-être de considérer, du point de vue de l'interprète, que l'*ego transcendantal* n'est qu'une fiction destinée à figurer les responsabilités qui incomberaient au sujet *s'il était libre*…

Naturaliser la phénoménologie ?

Dans cette confrontation avec le naturalisme, ce sont donc pas moins de quatre projets différents de la phénoménologie qui ont été distingués : le projet d'une psychologie purement descriptive des fonctions psychiques ; le projet d'une psychologie descriptive des moments hylétiques du vécu ; le projet d'une science éidétique des « phénomènes » au sens des objets intentionnels qui apparaissent dans ces vécus ; et enfin le projet d'une théorie de la constitution des objets de connaissance. Or, de ces quatre projets, il apparaît que les trois premiers pourraient effectivement être pris en charge par l'hétérophénoménologie que prône Dennett à la suite de Wittgenstein. Même la phénoménologie hylétique pourrait, comme le reconnaît d'ailleurs Nagel, revêtir un caractère intersubjectif, à condition de n'être pas un pur sensualisme.

Par rapport à une phénoménologie fondée sur la « perception interne », cette phénoménologie à la troisième personne n'aurait pas tant pour avantage de fournir une psychologie descriptive qui offre des garanties d' « objectivité », que de caractériser les vécus comme des *fonctions* plutôt que comme des *états ou événements réels*, de sorte que, contrairement à certains raccourcis récemment envisagés, la « naturalisation » de cette psychologie descriptive ne devrait pas consister à *identifier ces vécus à des états neuronaux*, mais seulement à *montrer comment de telles « fonctions » peuvent être réalisées par certains dispositifs matériels, notamment neurophysiologiques*. Chaque niveau de caractérisation se verrait ainsi respecté au sein d'une science qui serait néanmoins « objectiviste » de part en part. Mais, bien sûr, cet objectivisme généralisé, qui a la préférence de la méthodologie scientifique, souffrirait à l'inverse des inconvénients de ses avantages, puisqu'il abandonnerait l'ambition gnoséologique husserlienne — laquelle constitue un autre aspect encore de l'entreprise phénoménologique — de rendre compte de la manière dont toute expérience objective est elle-même consti-

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

tuée à partir d'expériences « subjectives ». Car si, comme Carnap en a lui-même éprouvé les tenants et aboutissants, le projet philosophique d'unification de la science est incontestablement plus aisé si on s'inscrit d'emblée dans le champ de l'objectivité et qu'on opte par exemple pour le physicalisme, est aussi très intéressant et autrement radical d'un point de vue philosophique le projet qui consiste à repartir du vécu et de la sphère autopsychique pour reconstruire sur sa base tout le champ de l'objectivité scientifique, comme c'était l'ambition de l'*Aufbau*[1].

De ce point de vue de la théorie de la connaissance, il faudrait en outre encore insister sur le quatrième aspect de la phénoménologie que nous avions évoqué, à savoir celui de la déduction transcendantale de l'*ego* comme condition de possibilité de la connaissance rationnelle. Il semble que, pour fonder son propre antipsychologisme des *Recherches logiques*, et pour pouvoir opposer la légalité de la raison aux déterminismes réels — qu'ils soient d'ailleurs neurophysiologiques ou proprement psychiques —, Husserl ait en effet jugé nécessaire d'isoler une instance subjective responsable à l'égard de cette légalité. Or, en vertu de sa définition, cette instance n'est par principe pas naturalisable ; car, pour fonder une théorie de la connaissance, il ne suffit pas de montrer, en darwinien, que la simple sélection naturelle des fonctions psychiques suffit à expliquer qu'aujourd'hui des organismes se comportent de manière rationnelle ; il faut encore, pour Husserl, postuler que le sujet de connaissance a des comptes à rendre à la raison *quelle que soit sa propre nature psychique, neurophysiologique et phylogénétique*.

II. Le problème de l'animalité

Telle que nous l'avons exposée, l'hétérophénoménologie de Dennett se présente donc comme un fonctionnalisme interprétatif, au sens où les fonctions psychiques sont identifiées sur la base de l'observation de l'attitude globale d'un sujet face à son environnement. Holistique et sous-déterminée par les observations, cette identification répond néanmoins à des critères intersubjectifs qui lui garantissent une certaine objectivité. Mais ce qui importe, c'est que, à l'encontre d'un certain « réalisme mentaliste », cette identification est *interprétative* et consiste à *attribuer* des fonctions psychiques à l'ensemble d'un dispositif matériel plutôt qu'à reconnaître la réalité en soi

[1] Sur l'entreprise « phénoménologique » et « constitutive » de l'*Aufbau*, cf. notre *Introduction à la philosophie analytique*, Bruxelles, De Boeck, 2008, chapitre 3, p. 145-159.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

d'états et événements mentaux dont on pourrait ensuite chercher les correspondants neuronaux. À cet égard, une fois de plus, c'est dans la lignée de la critique wittgensteinienne et rylienne du mentalisme que Dennett s'inscrit.

a) La stratégie de l'interprète et la critique du mentalisme

Le second Wittgenstein s'était en effet livré à une critique très vive de la psychologie philosophique issue de l'opposition moderne entre corps et esprit, conçus comme deux réalités distinctes et parallèles, et surtout de l'interprétation moderne de cette distinction en termes d'extérieur et d'intérieur : selon une telle conception, l'esprit connaîtrait immédiatement et indubitablement ce qui lui est intérieur, c'est-à-dire ses idées, ses pensées, ses sensations, ses images, ses volitions, ses émotions, mais il n'aurait une connaissance que médiate et douteuse des pensées, des sensations, des volitions des autres sujets parce qu'il ne peut que les deviner à partir de leurs manifestations comportementales. Plus profond que le monde « extérieur » dont feraient encore partie le corps humain et ses comportements, se dessinerait dès lors l'image d'un « monde intérieur » fait d'états et d'événements qui seraient essentiellement « privés », c'est-à-dire qu'un sujet et un seul y aurait un accès tout à fait privilégié. Bien plus, ce sont ces états et événements mentaux qui seraient la *cause réelle* des comportements ; tel individu se comporterait de telle ou telle manière *parce qu'*il a mal ou *parce qu'*il croit que...

Bien qu'apparemment très cohérente, toute cette conception « mentaliste » de la psychologie est vigoureusement dénoncée par Wittgenstein. Elle repose, selon lui, sur une interprétation simpliste des substantifs psychologiques (« douleur », « croyance », « désir », « espoir », etc.) comme *désignant* nécessairement des réalités, et sur une interprétation simpliste des énoncés psychologiques (« je ressens une douleur à la jambe », « j'éprouve de l'amour pour... », « je souhaite que... », etc.) comme étant nécessairement *descriptifs*. Or, puisque ces « objets désignés » et ces « faits décrits » ne sont pas des objets et des faits extérieurs, on suppose alors que ce sont des objets et des faits d'un autre genre qui existent ou se déroulent parallèlement aux objets et aux faits extérieurs.

Cependant, pour Wittgenstein, les énoncés « J'ai mal », « J'essaie de lever mon bras », « Je crois que... » n'ont pas le même statut que « J'ai grandi de 12 centimètres » ou « J'ai le bras cassé ». Ces derniers sont authentiquement descriptifs ; les premiers, par contre, ne *décrivent* pas des états

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

internes, mais *expriment* directement ce que je vis. Dire « J'ai mal », dit Wittgenstein, ne décrit pas plus mon état de douleur que crier « Aïe ! » ou même que pleurer ; ce sont là toutes expressions plus ou moins naturelles de la douleur. L'expression « J'ai mal » n'est donc pas la description de ce qui cause le comportement de douleur ; elle est elle-même un des « comportements de douleur ». J'ai socialement appris à remplacer certaines des expressions primitives de la douleur (pleurs, convulsions, grimaces, etc.) par des expressions langagières. J'ai appris à dire « J'ai mal » dans les bons contextes, c'est-à-dire dans les contextes où les autres pouvaient effectivement reconnaître que je souffrais sur le fondement des circonstances et de mes « comportements de douleur »[1]. En fait, contrairement à ce que laisse supposer l'apparent privilège de l'usage à la première personne des termes psychologiques (« J'ai mal ») sur leur usage à la troisième personne (« Il a mal »), c'est l'usage à la troisième personne qui est le plus fondamental et l'usage à la première personne en est dérivé ; j'ai appris à dire « J'ai mal » dans les contextes où les autres disaient de moi « Il a mal ». C'est dire si les critères de l'utilisation correcte de l'expression « J'ai mal » ne sont pas davantage privés que ceux de l'expression « J'effectue un calcul mental ». Ce n'est pas ce que je vis intérieurement, mais bien des critères intersubjectifs qui déterminent si je calcule effectivement ou non, je ne peux légitimement dire que j'effectue « dans ma tête » une telle opération de calcul que si, par la suite, je me montre capable de répondre correctement à certaines questions.

Cette critique radicale du mentalisme a parfois mené les commentateurs à rapprocher Wittgenstein du behaviorisme, lequel conteste l'existence des états mentaux et propose de s'en tenir à l'étude de ce qui est intersubjectivement observable, à savoir les comportements. Wittgenstein se défend pourtant lui-même d'une telle position. Wittgenstein ne nie pas que les douleurs, les émotions, mais aussi les représentations ou les envies, soient subjectivement ressenties. Ce qu'il affirme, c'est que ces vécus subjectifs, ces impressions, ces images, ne constituent pas le sens des termes psychologiques :

> « Mais tu admettras tout de même qu'il y a une différence entre un comportement de douleur accompagné de douleur et un comportement de douleur en l'absence de douleur ? » — L'admettre ? Pourrait-il y avoir différence plus grande ! — « Et pourtant tu en reviens toujours à ce résultat : La sensation elle-même est un rien. » — Certainement pas ! Elle n'est pas un quelque chose, mais elle n'est pas non plus un rien ! Le résultat est seulement qu'un

[1] Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, *op. cit.*, § 244.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

> rien fait aussi bien l'affaire qu'un quelque chose dont on ne peut rien dire. Nous n'avons fait que rejeter la grammaire qui voulait ici s'imposer à nous[1].

Le combat de Wittgenstein est « grammatical »[2] et porte contre l'image — suggérée par une mauvaise interprétation du langage — selon laquelle la psychologie aurait pour objet des réalités mentales à découvrir « sous la surface » des comportements. Il ne s'agit pas pour autant pour lui de dire que la psychologie doit s'en tenir à étudier la surface, ou qu'il n'y a rien sous la surface. Wittgenstein conteste plutôt l'image même de surface et de profondeur, l'idée qu'il y aurait deux réalités parallèles :

> C'est se fourvoyer exactement de la même manière que de dire qu'il n'y a que surface et rien dessous et de dire qu'il y a quelque chose sous la surface et non pas seulement la surface[3].

Il ne faut pas se laisser enfermer dans l'alternative selon laquelle les termes psychologiques devraient désigner des états mentaux *ou* désigner des comportements ; c'est cette alternative qui est trop réductrice : « Est-ce que je dis, en somme, que "l'âme est, elle aussi, quelque chose du corps, et rien d'autre" ? Non. (Je ne suis pas si pauvre en catégories.) »[4]. Les termes psychologiques ne désignent pas des réalités d'un genre particulier ; voir, penser ne sont pas des « événements internes ». Mais il y a bien des phénomènes typiques de la vision et de la pensée, des situations et des comportements qui autorisent, dans le jeu de langage, à parler de « voir » ou de « penser ». « Je dirais volontiers que la psychologie a affaire à certains aspects de la vie humaine. Ou encore : à certains phénomènes — mais les mots "penser", "craindre", etc. ne *désignent* pas ces phénomènes »[5].

Le défaut commun au mentalisme et au behaviorisme est de concevoir le jeu de langage psychologique sur le modèle « augustinien ». En introduisant dans ce jeu des formules unificatrices telles qu' « état mental », « objet privé » ou « phénomène interne », le mentalisme l'a rendu plus mys-

---

[1] *Ibid.*, § 304.

[2] « "N'es-tu donc pas un behaviouriste masqué ? Au fond, ne dis-tu pas que tout est fiction, sauf le comportement humain ?" — Si je parle d'une fiction, c'est d'une fiction *grammaticale* » (*ibid.*, § 307, p. 153).

[3] Ludwig Wittgenstein, *Notes sur l'expérience privée et les sense data*, trad. fr. Mauvezin, T.E.R., 1982, p. 51.

[4] Ludwig Wittgenstein, *Remarques sur la philosophie de la psychologie, II*, *op. cit.*, § 690.

[5] *Ibid.*, § 35, p. 8.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

térieux qu'il n'était ; il a rangé les termes psychologiques « dans le mauvais tiroir »[1]. De même, l'introduction d'expressions telles que « je *perçois* mes douleurs », « je *connais* mes désirs » ou « je *sais* que j'ai peur » a amené plus de confusion que de clarté, dans la mesure où on donne l'illusion d'une similitude de rapports entre, d'une part, la conscience et ses vécus et, d'autre part, le sujet et des objets externes. Or, si les impressions visuelles, les douleurs, les désirs ou les peurs sont de simples vécus subjectivement et immédiatement ressentis, on ne peut dire de la conscience qu'elle les *a*, qu'elle les *perçoit* ou qu'elle les *connaît*, puisque cela impliquerait qu'ils soient indépendants d'elle et qu'il soit possible qu'elle ne les ait, perçoive ou connaisse pas[2].

Au moment où Wittgenstein dicte ses *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, Gilbert Ryle rédige quant à lui *La notion d'esprit*, qu'il publie en 1949. Il y critique le mentalisme dans une perspective qui rejoint très largement celle de Wittgenstein. Derrière les termes psychologiques de la vie quotidienne, les philosophes — Descartes en tête — ont, dit Ryle, postulé l'existence d'objets et états mentaux par analogie avec le cas des termes et des objets ou états physiques. Cependant, dit Ryle, c'est là mécomprendre l'*usage réel* et donc la *véritable fonction* de ces termes psychologiques. Lorsqu'on s'intéresse à la manière, ou plutôt aux très nombreuses et diverses manières dont nous utilisons quotidiennement ces termes, on voit qu'il ne s'agit généralement pas d'usages référentiels qui serviraient à *désigner* des entités mentales, mais de toute une série de pratiques d'*expression*, d'*interprétation du comportement d'autrui* ou de *formulation d'hypothèses prédictives*.

Pour souligner ces différences de « fonctions logiques » entre les expressions psychologiques du langage et les expressions physiques, Ryle reprend la notion d' « erreur de catégorie » qu'il avait déjà thématisée en 1938 :

---

[1] Ludwig Wittgenstein, *Remarques sur la philosophie de la psychologie, I*, *op. cit.*, § 380.

[2] « On ne peut absolument pas dire de moi (si ce n'est en plaisantant) que je *sais* que j'ai mal. Que cela voudrait-il donc dire — sinon que *j'ai* mal ? » (*Recherches philosophiques*, *op. cit.*, § 246). Dès 1930, Wittgenstein faisait remarquer que : « La simple formulation "je perçois *x*" est déjà issue d'une façon de s'exprimer liée au monde physique et *x* sera ici un objet physique — par exemple un corps. Il est déjà faux d'utiliser cette tournure en phénoménologie où *x* se réfère forcément à un donné. Alors en effet "je", comme "perçois", ne peuvent non plus avoir le même sens que plus haut » (*Remarques philosophiques*, *op. cit.*, § 57).

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

> Le propos de ma critique est de montrer qu'une famille d'erreurs de catégorie radicales se trouve à l'origine de la théorie de la double vie. La représentation de la personne humaine comme un fantôme ou un esprit mystérieusement niché dans une machine dérive de cette théorie. À ce propos, il est vrai que la pensée, les sentiments et les activités intentionnelles ne peuvent être décrits dans les seuls langages de la physique, de la chimie et de la physiologie. Mais les tenants du dogme de la double vie en ont conclu qu'ils devaient être décrits dans un langage parallèle. Puisque le corps humain est une unité complexe et organisée, l'esprit humain doit, selon eux, être une autre unité, également complexe et organisée, bien que différemment, constituée d'une autre substance et ayant un autre genre de structure. Ou encore, puisque le corps humain, comme toute autre parcelle de matière, est un champ de causes et d'effets, ils voient dans l'esprit un autre champ de causes et d'effets quoique (Dieu merci !) non de causes et d'effets mécaniques[1].

Pour Ryle, le problème « catégoriel » semble tout entier résider dans une confusion quant au type de lien qui existe entre certaines expressions du langage et les réalités qu'elles signifient. En fait, plutôt que de *désigner* des entités ou événements spécifiques, les termes mentaux servent seulement à *qualifier* les entités et événements désignés par les termes « physiques ». Comme le dit Lucie Antoniol, en s'appuyant sur le texte de Ryle « *Adverbial verbs and verbs of thinking* »[2] :

> Ryle veut prouver que nos prédicats mentaux ont une fonction logique « adverbiale » plutôt que « substantive » […]. Ils ne sont pas les noms d'habitants d'un monde spécial. Ils sont les accompagnateurs spéciaux de nos explications des actions et passions ordinaires. Ils nous disent que certaines affaires humaines sont menées ou subies dans certaines dispositions, conduites avec un certain style, d'une certaine manière, dirigées par des personnes prêtes à faire ou subir d'autres choses, ou bien visant un certain résultat[3].

La « stratégie de l'interprète », que Dennett met au fondement de l'hétérophénoménologie, s'inscrit clairement dans cette lignée antimentaliste. Loin d'être des réalités mentales que nous ne pouvons connaître qu'à travers les comportements qui les manifestent, les fonctions psychiques relèvent d'une certaine manière de lire et de comprendre ces comportements ; ces fonctions sont en fait attribuées à autrui sur la base de critères intersubjectifs de

[1] Gilbert Ryle, *La notion d'esprit*, trad. fr. Paris, Payot, 1978, p. 18.
[2] Gilbert Ryle, « Adverbial verbs and verbs of thinking », in *On Thinking*, Oxford, Basil Blackwell, 1979, p. 17-31.
[3] Lucie Antoniol, *Lire Ryle aujourd'hui*, Bruxelles, De Boeck, 1993, p. 60.

décodage de l'attitude corporelle d'autrui dans son environnement. Cela vaut d'ailleurs aussi bien pour les affects et les *qualia*[1] que pour les désirs et les croyances ou encore pour cette extraordinaire propriété de l'esprit qu'est la rationalité[2]. Le « moi » lui-même, le sujet unitaire de ces fonctions psychiques, n'est rien d'autre que le centre de gravité narratif de la lecture interprétative[3].

Antiréaliste, Dennett n'est toutefois pas pour autant « éliminativiste » comme le sont Paul et Patricia Churchland. Pour lui, le discours sur ces fonctions psychiques ne doit pas disparaître de la science ; c'est précisément, au contraire, le rôle de l'hétérophénoménologie que d'y faire droit de manière rigoureuse. Mais, plutôt que des « réalités » — états ou événements mentaux —, ce sont des « fonctions » qu'il s'agit de mettre en évidence, de sorte qu'ensuite la question de l'explication neurophysiologique se pose en termes de réalisation neuronale de ces fonctions plutôt qu'en termes d'identification d'états ou événements neuronaux à ces états ou événements mentaux.

À cet égard, Dennett ne peut que dénoncer le mentalisme naïf affiché par toute une série de philosophes de l'esprit. Particulièrement symptomatique de cette naïveté est l'hypothèse fodorienne d'un « langage de la pensée » (*language of thought*) qui serait, d'une manière ou d'une autre, implémenté dans le cerveau[4]. Que, parmi ses nombreuses compétences, un être humain se voie reconnaître la maîtrise de certains concepts, cela n'implique pas nécessairement, dit Dennett, que ces concepts soient forcément « là quelque part » dans l'esprit et dans le cerveau. Une fois encore, nous attribuons à autrui la maîtrise d'un concept en nous fondant sur la conformité de sa pratique linguistique à la pratique courante[5], mais le seul langage qui ait une certaine effectivité, c'est ce langage pratiqué en commun ; et ce sont en fait les termes de ce langage partagé qui sont projetés dans l'esprit d'autrui par l'interprétation. Ces termes eux-mêmes, cependant, n'existent pas réellement dans son esprit ou dans son cerveau ; tout ce qu'il y a dans la boîte crânienne, c'est une structure neuronale qui s'est modifiée sous l'effet de l'apprentissage et qui tend désormais à réagir d'une manière particulière à certains stimuli.

---

[1] Daniel Dennett, *La conscience expliquée*, *op. cit.*, p. 548-553.
[2] Daniel Dennett, *La stratégie de l'interprète*, *op. cit.*, p. 68-71 ; p. 125 ; p. 132.
[3] Daniel Dennett, *La conscience expliquée*, *op. cit.*, p. 513-519 ; p. 529 ; p. 535-536.
[4] Daniel Dennett, *La stratégie de l'interprète*, *op. cit.*, p. 152.
[5] *Ibid.*, p. 143-148.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

L'antimentalisme hérité de Wittgenstein et Ryle est évidemment la clé du fonctionnalisme interprétatif de Dennett. Mais on peut, une fois encore, se demander quels sont ses liens avec le behaviorisme. Wittgenstein, nous l'avons vu, se défendait explicitement d'adopter cette prise de position ; et Dennett, pour sa part, se réjouit de cette réticence[1]. Mais qu'en est-il du fonctionnalisme interprétatif de Dennett ? Dans *Conscience expliquée*, Dennett critique explicitement les différentes formes de behaviorisme[2] ; son hétérophénoménologie est au contraire la preuve de ce que, à défaut de *réalité*, il accorde une certaine objectivité aux états de conscience[3]. Reste que, nous l'avons vu, cette hétérophénoménologie ne peut concevoir les états de conscience qu'en tant que fonctions ; en dehors de cela, ce ne sont que « des différences qui ne font pas de différences ». Il ne s'agit pas, notons-le, de « feindre l'anesthésie »[4] et de faire comme si on ne remarquait pas que la douleur est aussi un affect très particulier, mais ce qui est *significatif* pour la science, c'est que la douleur joue un rôle psychique que l'évolution a pu sélectionner.

b) La différence anthropologique

Puisque l'hétérophénoménologie ne repose sur aucun réalisme mais seulement sur une stratégie interprétative, rien ne semble s'opposer à ce que, de l'attribution de fonctions psychiques aux hommes, on l'étende aussi à d'autres dispositifs qui interagissent avec leur environnement, à commencer par les animaux. Au fond, l'éthologie est le paradigme même de l'hétérophénoménologie fonctionnant selon la stratégie de l'interprète ; d'autant que le fantasme d'une description fidèle de la réalité mentale y est moins présent

[1] *Ibid.*, p. 573-574. En ce qui concerne Ryle, c'est sans doute un peu moins clair ; en n'accordant qu'une fonction adverbiale aux termes psychologiques, Ryle semble en effet n'accorder de réalité qu'aux comportements, seules réalités observables, et réduire les états mentaux à des dispositions comportementales, raison pour laquelle Dennett y voit une forme de behaviorisme logique (*ibid.*, p. 62 ; p. 80-81).
[2] *Ibid.*, p. 96-97 ; p. 101.
[3] *Ibid.*, p. 199. Dans *Darwin est-il dangereux ?*, Dennett laisse cependant apparaître plus clairement les liens que son point de vue fonctionnaliste entretient avec le behaviorisme. Cela est particulièrement clair dans sa description de « l'effet Baldwin » (*Darwin est-il dangereux ?*, *op. cit.*, p. 87-90) et, plus généralement, dans sa défense de processus adaptationnistes non lamarckiens qui complètent l'évolution darwinienne.
[4] Daniel Dennett, *La stratégie de l'interprète*, *op. cit.*, p. 58.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

du fait qu'on ne dispose pas de comptes rendus verbaux des vécus par les sujets qui les éprouvent.

Beaucoup des critères intersubjectifs qui permettent d'attribuer aux hommes des douleurs, des désirs ou des croyances peuvent être directement appliqués aux animaux ou du moins à ceux qui nous ressemblent le plus. Mais cela veut dire que l'anthropomorphisme, qui est souvent considéré comme le péché capital en éthologie, est tout simplement inévitable ; il est un trait constitutif de la stratégie de l'interprète, de la même manière que l'est un certain ethnocentrisme en anthropologie culturelle, comme l'a montré Quine. Cela veut dire aussi que beaucoup de questions comme « les animaux sont-ils *vraiment* conscients ? », « *vraiment* intelligents ? », « *vraiment* dotés de croyances ? », etc., n'ont de signification que très relative. Pas davantage chez les animaux que chez les hommes, il n'y a, en la matière, de « réalité », même inaccessible, qui permettrait de trancher univoquement ces questions. C'est d'ailleurs pourquoi Dennett ne se soucie guère de ce qu'on oppose à son fonctionnalisme interprétatif le cas des « zombies », c'est-à-dire le cas de ces êtres qui seraient indissociables des hommes du point de vue fonctionnel sans pourtant être conscients ; pour Dennett, les zombies sont bel et bien conscients s'ils font preuve des mêmes aptitudes que les hommes[1].

Mais la stratégie de l'interprète vaut donc aussi pour d'autres dispositifs encore, y compris des dispositifs artificiels comme les machines. Celles-ci ont en effet des aptitudes, parfois très complexes et subtiles, qui inclinent leurs utilisateurs à leur attribuer des états mentaux. S'agit-il d'une « illusion de l'utilisateur »[2] ? Le mieux, pour Dennett, est, à cet égard, d'adopter le point de vue d'Alan Turing — lequel avait d'ailleurs été lui-même l'élève de Wittgenstein —, et de considérer qu'ordinateurs et zombies sont intelligents s'ils se comportent d'une manière que nous qualifierions d'intelligente[3].

Le problème de cette stratégie de l'interprète, c'est alors évidemment que, en raison de son anthropomorphisme généralisé, elle tend à gommer les différences[4]. Où, en effet, et sur la base de quels critères, faire passer la rupture entre les dispositifs conscients et ceux qui ne le sont pas, entre les dispositifs dotés d'intentionnalité et ceux qui ne le sont pas, entre les dispositifs dotés de rationalité et ceux qui ne le sont pas ? D'une certaine façon, reconnaît Dennett, on peut attribuer des fonctions psychiques à tout ce

[1] *Ibid.*, p. 98-99.
[2] Dennett pose cette question dans *La conscience expliquée*, *op. cit.*, p. 105-106 ; p. 269.
[3] *Ibid.*, p. 388-391.
[4] *Ibid.*, p. 98 ; *La stratégie de l'interprète*, *op. cit.*, p. 12, p. 48.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

qui bouge, comme, par exemple, lorsqu'on évoque les intentions du Vésuve ou qu'on parle de sa colère[1]… Mais ne faut-il pas tout de même faire une différence entre un usage littéral de ces expressions lorsqu'il s'agit d'un homme et un usage plus métaphorique lorsqu'il s'agit d'un volcan ? Et, dans ce cas, où commence l'usage métaphorique ? Avec l'animal ? Avec certains animaux ? Avec les machines ?

Pour trancher ces questions, on pourrait penser que Dennett recommande de ne prendre en compte que les différences fonctionnelles — les « aptitudes » — des différents dispositifs. Mais, en fait, son *téléo*fonctionnalisme le rend aussi attentif aux différences quant au substrat matériel de ces dispositifs[2]. Les dispositifs organiques, en effet, ont été naturellement sélectionnés parce qu'ils disposaient de ces aptitudes, alors que d'autres dispositifs ont été artificiellement construits pour les exhiber. Or, cela implique que ce ne sera pas le même type d'explication naturaliste qui conviendra pour rendre compte d'une même fonction dans l'un ou l'autre cas. À cet égard, l'homme et l'animal semblent donc nettement plus proches l'un de l'autre qu'ils ne le sont de l'ordinateur, aussi performant que celui-ci soit d'un point de vue fonctionnel[3].

Cela, en tout cas, est particulièrement vrai des ordinateurs de l'Intelligence Artificielle classique, dont le mécanisme est très différent du cerveau humain. Contrairement à la multitude mal unifiée des processus parallèles du cerveau, ces machines fonctionnent de manière séquentielle et disposent d'un processeur central[4]. Par ailleurs, les règles de leur fonctionnement leur sont prescrites par leur constructeur et elles ne les apprennent pas au quotidien dans leurs interactions avec leur environnement[5]. Cependant, la mise en œuvre de nouvelles machines dont le substrat matériel est, comme le cerveau, structuré par un réseau connexionniste biologique ou chimique, donne progressivement lieu à une nouvelle génération de machines qui brouillent un peu plus leur séparation d'avec les animaux, dans la mesure où elles ne s'en

[1] Daniel Dennett, *La conscience expliquée*, *op. cit.*, p. 48-49.
[2] À noter que, pour attribuer à un dispositif certaines fonctions, on croise parfois déjà les informations quant à son comportement dans son environnement et les informations quant à son substrat matériel. Ainsi, pour déterminer quelles espèces animales ont une vision chromatique, on pourra s'appuyer tout aussi bien sur des tests quant à leur capacité de discriminer certains stimuli que sur des investigations quant à l'organisation de leur système nerveux (*ibid.*, p. 467-468).
[3] Cf. à cet égard, les analyses de *Darwin est-il dangereux ?* (*op. cit.*, p. 244-248).
[4] Daniel Dennett, *La conscience expliquée*, *op. cit.*, p. 271 *sq.* ; p. 296-299.
[5] *Ibid.*, p. 282-283 ; *La stratégie de l'interprète*, *op. cit.*, p. 51-52.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

rapprochent pas seulement par leurs compétences[1], mais aussi par la manière même dont ces compétences sont progressivement acquises à travers l'interaction avec l'environnement.

Conclusion

Sans complètement le réduire à néant, quelques décennies de recherches en biologie scientifique ont sérieusement dissipé le « mystère de la vie » ; identifiées dans leur spécificité par des disciplines descriptives qui mettent en évidence un certain type de « fonctionnement », les propriétés de la vie sont aujourd'hui largement expliquées par les sciences de la nature. Avec Dennett, ne doit-on pas faire le pari qu'il en ira de même pour les propriétés de la conscience ? Car c'est la nature qui est consciente comme c'est la nature qui est vivante.

[1] Les textes de Dennett sont en effet pleins d'exemples de machines exhibant des aptitudes que nous pensions réservées aux hommes, y compris la capacité de décrire et de commenter leurs propres processus mentaux ou de comparer leurs *qualia*.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2, 2010 (Actes 2), p. 313-337
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Qu'y a-t-il de vital dans un organisme vivant ?

Par PAUL-ANTOINE MIQUEL
Université de Nice – CEPERC (CNRS, Université de Provence)

Introduction

1) Une épistémologie non fondationnelle

§ 1. Concernant l'usage philosophique de l'adjectif « vital », on s'attend à voir surgir une distinction entre le vivant et le vécu, comme si d'emblée nous pouvions et devions accepter que le vital soit aussi quelque chose d'éprouvé par la conscience, par opposition au vivant qui serait simplement observé et expliqué par la science. Pourquoi, dès lors, faudrait-il rechercher dans ou chez les êtres vivants quelque chose de vital ? Cela ne reviendrait-il pas à multiplier les entités et à transformer subrepticement le prédicat « vivant » en être ? Cela ne nous engagerait-t-il pas vers une substantialisation de la vie érigée ainsi en réalité métaphysique ?

N'est-ce pas justement le défaut des vitalistes comme Bergson (1907) ou Driesch, de créer un tel processus de *surdétermination* (Mayr, 1961 ; Kim, 1993, 1998) par et à travers lequel, à un phénomène inconnu X devrait correspondre *en même temps* des causes observables X', X'' et une force vitale inobservable Y ? Ce processus introduirait ainsi une entité supra-naturelle dans le cours des événements naturels et rendrait impossible toute forme de stabilité et de généralité pour la relation associant X à X', X'' et X'''.

§ 2. Nous allons pourtant partir d'une position épistémologique in-édite. Il n'est pas question pour nous d'imposer d'emblée aux biologistes l'existence d'entités supranaturelles, mais il n'est pas question non plus de les refuser a priori. Nous allons renvoyer dos à dos les deux énoncés : « Il existe des entités supranaturelles » vs. « Il n'existe pas d'entités supra-naturelles ». Ce sont en effet ce que nous nommerons des « énoncés

mondains ». Nous rejetterons donc toute forme d'énoncé physicaliste susceptible de nous engager ontologiquement, comme par exemple celle du type : « Les faits physiques fixent tous les faits » (Kaplan, Rosenberg, 2005). Notre point de départ sera plus modeste. Nous soulignerons simplement d'abord, comme le fit Canguilhem, que « la philosophie est une réflexion ».

a) Nous nous inscrirons ainsi dans une tradition française, pour laquelle la matière de la philosophie *n'est précisément pas initialement philosophique.* Ce n'est pas l'œil du philosophe qui décrit en premier les objets scientifiques, leurs propriétés et leurs relations. Ce sont les yeux intellectuels du technicien et du savant. Pour cette « réflexion », toute « matière étrangère » est bonne. Ses premiers énoncés ne sont donc pas mondains. Ils portent sur ce que nous nommerons abstraitement des objets (parmi lesquels les objets mathématiques) pour indiquer simplement que ce n'est pas le philosophe qui les exprime. Il n'est même pas question ici de conclure en affirmant que « le monde se dissout en faits ». Nous refusons jusqu'au principe d'une telle dissolution normative, et la philosophie que nous recherchons n'est pas une grammaire transcendantale.

On pourrait s'interroger sur ce point de départ, arguant que nous opérons une sorte de « contre-réduction » à la fois au sens analytique et au sens phénoménologique du terme et finalement peut-être assez proche de celle à laquelle tente de procéder R. Barbaras (2003). Mais nous répondrons que notre point de départ est simplement le *quotidien* de la recherche, de l'expérimentation et de la formalisation scientifique, celui-là même que les phénoménologues appelaient autrefois « l'attitude naturelle » (Husserl, 1907). Plutôt que de nous en écarter, nous souhaitons au contraire nous y replonger.

b) *Il ne s'agit pourtant en rien non plus d'un point de départ naturaliste.* Notre intention n'est pas de naturaliser l'épistémologie (Quine, 1969) et de la dompter avec l'aide de la psychologie cognitive. Nous n'avons rien a priori contre un tel projet de naturalisation, sinon tout simplement qu'il n'épuise pas la question. De même que nous pouvons bien dire que toute morale est d'essence biologique, sans réduire pourtant la morale à la biologie, nous pouvons sans doute ajouter, que « toute bonne matière doit être étrangère » à la philosophie. C'est la réflexion qui ajoute en effet ce devoir-être philosophique à l'être des énoncés et des expériences scientifiques. Il y a bien une norme de vérité qui est propre au philosophe des sciences. Ce que nous allons dire, nous allons le dire *au sujet du monde* à l'intérieur duquel des objets sont analysés par le technicien et le savant. Mais cette norme, qui peut d'ailleurs emprunter elle-même des outils aux disciplines scientifiques, se constitue *en creux et rétrospectivement* dans les

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

travaux de la science. Elle ne saurait prétendre au statut et à la fausse dignité d'un transcendantal.

c) Enfin, cette épistémologie non fondationnelle ne va pas rejeter a priori le physicalisme comme méthode. Mais elle va ouvrir au rejet de la neutralisation de l'ontologie par le physicalisme méthodologique. Le physicalisme en effet, *nous engage toujours ontologiquement, quoiqu'il en ait*, même quand il défend l'hypothèse de neutralisation de l'ontologie. Le physicalisme nous engage ontologiquement dans une direction qui est également toujours la même : il réintroduit des effets ou des phénomènes d'imprédicativité dans les objets qu'il sert à décrire d'une manière qu'il voudrait épurée et réduite. Ce qu'il chasse par la porte, il le rapporte toujours par la fenêtre.

§ 3. *Nous allons donc refuser de chasser la vie par la porte*, comme voulut autrefois le faire F. Jacob (1970). Tel est le sens de la question que nous allons poser : qu'y a-t-il de vital dans un organisme vivant ? Et nous allons prendre appui pour ce faire sur rien moins que le quotidien de la recherche, de l'expérimentation et de la formalisation scientifiques contemporaines.

La vie revient en effet au centre même du discours et des pratiques des scientifiques en biologie et en physique et nous allons tenter de comprendre pourquoi (Morange, 2003 ; Luigi Luisi, 2006). La question du « vital », dès lors, n'est plus une simple question anthropologique. Elle redevient un problème épistémologique et métaphysique.

2) Le phénomène de vie : ni réductionnisme, ni holisme

§ 4. La vie revient au centre du discours des scientifiques comme un phénomène et non plus comme un être métaphysique, puisque se développent depuis plus de quarante ans en biologie des sciences des origines de la vie. C'est supposer ainsi que des conditions d'observation et d'expérimentation existent qui permettent de rendre compte du passage du non-vivant au vivant (Maynard-Smith, 2000 ; Morange, 2003). Mais de quel type de phénomène s'agit-il ?

Dans un article récent et à paraître, Ch. Malaterre propose un schéma explicatif, à travers lequel l'émergence de la vie semble pouvoir être considérée comme le résultat d'une évolution en trois étapes. Il y a celle des briques prébiotiques avec la fabrication des premiers acides aminés et des premiers nucléotides comme l'adénine, puis la formation des macro-

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

molécules fonctionnelles, comme les ARN, et enfin les propriétés auto-organisationnelles comme la réplication. On pourrait alors, au terme de ces trois étapes, considérer la vie comme une disposition émergente, comme une propriété de second ordre qui déterminerait les changements de propriétés des éléments qui composent l'organisme qui la possède, et comme s'il y avait ainsi *une fonction vitale* que l'on pouvait parvenir à décrire.

> *A disposition is a property (such as solubility, fragility, elasticity) whose instantiation entails that the thing that has the property would change, or bring some change, under certain conditions* (Love, 2003).

Ce n'est pourtant pas ce que conclut Malaterre, puisque le modèle qu'il propose est plus complexe que ce langage fonctionnaliste sommaire. À chaque niveau d'analyse en effet, et depuis le départ, des conditions aux limites viennent s'ajouter aux propriétés caractérisant les objets scientifiques étudiés. Pour la formation de l'adénine par exemple, à partir de la polymérisation de l'acide cyanhydrique, elle est impossible sans que l'eau puisse se changer en glace, de telle sorte que l'acide se trouve piégé et concentré dans les cristaux de glace. Quant à la formation des molécules fonctionnelles — les premiers ribozymes — elle passe par un processus de sélection-amplification. Malaterre ne fait ainsi que prolonger l'idée initiale de G. Cairn Smith qui faisait de l'hérédité enfermée dans des molécules d'ADN ou d'ARN le résultat d'un processus démarrant à partir de gènes minéraux, de séquences apériodiques de cristaux d'argile empilés les uns sur les autres.

Il n'en reste pas moins que cette structure en marchepied suit selon l'auteur un ordre à la fois logique et temporel. Telle est son hypothèse d'analyse. Elle laisse entendre qu'en remontant jusqu'aux briques élémentaires, il est possible ensuite de redescendre jusqu'aux propriétés auto-organisationnelles, comme la formation d'une cellule ainsi que la disposition ou aptitude qu'elle aurait de se répliquer. Cette structure en marchepied n'est donc rien d'autre que ce que Kim nomme un modèle stratifié (1999).

§ 5. Or si l'on veut éviter les effets d'imprédicativité dus à l'introduction de tels modèles, il est prudent de partir plutôt de phénomènes de *couplage* (Morange, 2003).

Traditionnellement, on définit la différence entre vivant et non-vivant par « la sélection naturelle » de « variations héréditaires favorables ». On retrouve cette définition chez Sober (1984), qui privilégie la « fitness », comme indicateur pour marquer la différence entre un système physique et un système biologique. Mais il faut que ces variations favorables puissent se

multiplier, *ce qui suppose autre chose qu'un simple processus de croissance.* Comment donc l'hypothèse de sélection naturelle pourrait-elle servir à comprendre comment ce processus se met en place, si le concept de sélection naturelle présuppose préalablement l'existence de ce processus. Impossible de répondre, si on en reste au seul niveau de la définition classique et darwinienne du concept de sélection.

De même, l'idée « d'un système chimique auto-entretenu » est loin d'être claire et suffisante pour définir la vie. La flamme d'un bec Bunsen n'en constitue-t-elle pas un exemple parfait ? Dans le même ordre d'idées, Gaia est bien un système autorégulé de ce genre. Mais ce n'est pas un être vivant. Pourtant cette formule ambiguë contient des indications importantes. Il n'y a pas de vie sans métabolisme entendu à la fois comme « capacité d'auto-renouvellement » des molécules d'un système vivant (la nutrition) et comme persistance ou encore perpétuation « d'une même architecture complexe » (l'organisation).

En revanche, *si nous plaçons ensemble, sur le plan du métabolisme, une structure en réseau de molécules rendant possible le passage de l'autocatalyse à la catalyse croisée, d'une part* (Von Kiedrovski, 1994) *et l'action d'un processus de sélection qui n'est pas encore la sélection naturelle de l'autre*, n'est-il pas imaginable de comprendre comment, à partir de simples processus de croissance, les premiers schémas de réplication peuvent se mettre en place ? Il est vrai que pour accepter une telle vision des choses, il faut imaginer une forme première de sélection qui n'agit pas encore véritablement sur des variations héréditaires. Mais une telle idée, clairement non darwinienne, n'est pourtant pas absurde. Elle répond à ce que Spencer (1862, § 162, § 166) nommait déjà un principe de « ségrégation ».

Mais que faut-il entendre par couplage ? Notre objectif n'est pas ici de donner une réponse complète à cette question. Nous allons défendre une position épistémologique plus large. Les balbutiements de la science des origines de la vie traduisent le fait que :

(1) Le vivant vient du non-vivant.
(2) Mais en même temps la vie est une propriété spécifique de certains systèmes complexes.

Se pose alors la question : que faut-il entendre par « systèmes complexes » ? La réponse que nous proposons est la suivante :

(3) L'explication d'un phénomène complexe de ce type ne saurait être ni réductionniste, ni holiste.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Mais si nous proposons cette explication, c'est simplement parce que nous la trouvons régulièrement aujourd'hui dans la littérature scientifique, tant au niveau expérimental, qu'à celui de la modélisation théorique (Kauffman, 2000 ; Noble, 2006 ; Lesne, 2006 ; Soto, Sonnenschein, 2004).

Chez Noble, cette formule a une valeur heuristique. Elle traduit le fait que l'explication scientifique ne doit partir ni d'en haut, ni d'en bas, mais du centre. Elle est un cercle dont le centre est partout et la circonférence nulle part (« middle out »). Cette métaphore désigne le fait que le problème physiologique complexe qu'il se pose (comment fonctionne le muscle cardiaque) requiert une simulation multi-échelles. Cette simulation tient compte de l'effet qu'entretiennent les uns sur les autres des processus qui se déroulent au niveau cellulaire et des processus qui apparaissent en même temps au niveau moléculaire. Mais elle a également une valeur ontologique, selon Noble. Si la modélisation du rythme cardiaque requiert une approche multi-niveaux du fait que le potentiel électrique créé dans la cellule agit sur le transport des molécules chargées électriquement dans les canaux ioniques, de même que le transport de ces molécules de calcium ou de potassium interagit avec la forme même du potentiel électrique, *c'est parce que le biologiste a affaire à des effets de causalité réciproque complexes.* Non seulement le système agit et modifie les propriétés de ses éléments en produisant ainsi un effet de retour ou de causalité descendante, mais les éléments sculptent et façonnent l'allure générale du système.

Peut-on lui emboîter le pas et dire plus généralement que l'explication du phénomène de vie ne saurait être ni réductionniste, ni holiste, tant au niveau de l'individuation d'un organisme vivant qu'au niveau de l'évolution ? Prenons tout de suite une précaution, avant de répondre à cette question. Notons, avec Morange, que *le développement, comme le vieillissement,* sont des phénomènes évolutifs tardifs et qu'ils ne sauraient servir de modèles exclusifs pour comprendre la vie. Si le problème que nous posons a un sens fondamental, c'est au niveau évolutif que nous devons nous en apercevoir. Telle est en tout cas la démarche que nous proposons dans cet article. L'ontogénie récapitule peut-être la phylogénie, mais elle n'en fournit en rien une explication, même rétrospective.

1. Il n'y a pas de molécules de la vie

§ 6. Y a-t-il des primordia rerum *en biologie ?*

Commençons par souligner les limites de l'approche réductionniste classique. Qu'entendre ici par réductionnisme, ou par approche du bas vers le haut ? On pourrait répondre qu'il s'agit d'identifier le tout à partir de la description de ses parties, de leurs propriétés et de leurs relations. On pourrait donc supposer qu'il y a des « éléments fondamentaux » définissant un système biologique et que ces éléments sont les gènes contenus dans les molécules d'ADN ou d'ARN. C'est exactement ainsi que D. Dennett s'exprime encore aujourd'hui :

> (4) *x is biologically possible if and only if x is an instantiation of an accessible genome or a feature of its phenotypic products* (Dennett, 1996, p. 118).

C'est au niveau des gènes ou encore du génome, qu'il faudrait donc décrire l'espace des possibles en biologie et il y aurait ainsi un espace des possibles susceptible d'être décrit. L'évolution n'apparaîtrait alors que comme un portrait dans cet espace.

Mais que faut-il entendre par « gène », ou encore « génome » ? S'agit-il d'une fonction ? Par exemple la fonction : « X code pour la synthèse d'une protéine » ? Ou s'agit-il du support matériel chimique ou encore ce que l'on pourrait nommer « le réaliseur » de cette fonction, c'est-à-dire par exemple un triplet de nucléotides dans le brin d'ADN ? On voit immédiatement ici une série de grandes difficultés surgir. Faut-il parler de molécules de la vie (l'ADN, par exemple) ? Ou faut-il parler des fonctions de base grâce auxquelles la vie prend naissance ?

§ 7. La survenance méréologique et l'émergence faible

On pourrait imaginer pouvoir opérer une certaine simplification du problème réductionniste en biologie moléculaire.

On pourrait supposer d'abord qu'il y a bien une différence irréductible entre la fonction (le gène) et le support matériel de la fonction (le triplet de nucléotides).

On pourrait admettre également qu'une même fonction peut être accomplie avec différents supports (multi-réalisabilité), ce qui serait dire que

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

la fonction est une propriété qui ne peut pas être « déduite » de la propriété de base, mais qui « survient » à partir de celle-ci :

> B survient faiblement sur P, si et seulement si nécessairement, pour toute propriété F en P, si un objet x a F, il existe une propriété G en B, telle que x a G, et si tout y a F, il a aussi G. (Kim, 1993)

On pourrait supposer, enfin, qu'en mettant en relation entre eux des éléments déjà dotés de ces fonctions élémentaires, un nouveau niveau de survenance pourrait émerger, la survenance méréologique :

> *Systems with an identical total microstructural property have all over properties in common. Equivalently, all properties of a physical system supervene on, or are determined by, its microstructural property* (Kim, 1999).

Si tel est le cas, à partir d'une approche « *bottom-up* » initiale, nous pourrions ensuite examiner par une approche « *top-down* », comment un système d'éléments envisagé comme un tout produit des effets physiologiques mesurables et observables.

§ 8. L'exemple de l'opéron lactose

Le modèle de l'opéron lactose peut en fournir une illustration. Par lui, Monod explique comment la cellule bactérienne se nourrit. Il l'explique par le simple agencement approprié des gènes de régulation et des gènes de structure, comme s'il s'agissait là d'un algorithme d'ordinateur. L'ensemble O-Z-Y-A constitue ainsi une unité génétique à expression coordonnée ou opéron. Z-Y-A sont des gènes de structure. (R) est un gène régulateur qui code pour la synthèse d'une protéine allostérique répresseur qui se fixe sur le site opérateur et empêche la transcription des gènes Z-Y-A.

En présence d'inducteur (le bétagalactoside), le répresseur (R) change de forme. Il est inactivé et n'est donc plus fixé sur l'opérateur. Le déplacement de l'ARN-polymérase est rendu possible. Il permet la synthèse des ARN messagers de la bétagalactosidase qui hydrolyse le bétagalactoside, et de la perméase qui fait pénétrer celui-ci dans la membrane bactérienne d'E. Coli.

L'avantage de ce schéma est qu'on peut effectivement identifier ici un niveau de base, le niveau des gènes de régulation et de structure. Ils sont décrits, leur fonction est décrite ainsi que leurs relations. On peut en conclure d'une certaine manière que la fonction « nutrition de la bactérie » survient ici

de manière méréologique à partir de ce niveau de base, conformément aux propositions de Kim.

§ 9. Où est le niveau de base ? De l'imprédicativité en biologie moléculaire

La première difficulté, bien sûr c'est la multiplication des niveaux de base. S'agit-il d'un niveau de base structurel, par exemple les triplets de nucléotides ? En ce sens, le niveau de base, c'est celui des molécules de la vie. Mais le niveau de base peut aussi être fonctionnel, ce sont alors les gènes de régulation et de structure. Admettons cependant que tout cela s'empile merveilleusement. Il nous faut encore ici parler d'un niveau de base par analogie. De même qu'il y a des atomes en physique, il y aurait les molécules de la vie.

Mais nous avons des problèmes avec le niveau de base en biologie. Monod l'évoquait lui-même. Il n'y a pas d'unité génétique définissable sans facteurs de transcription ou de réplication. Les gènes dépendent donc eux-mêmes des protéines qu'ils synthétisent. Le problème s'est largement compliqué depuis Monod, puisqu'il y a en fait un nombre considérable de protéines qui interviennent. La fonction de base « coder pour la synthèse d'une protéine » est définie par la fonction supérieure (« réguler l'action des gènes par les protéines »).

On pourrait penser alors que nous n'avons pas trouvé le niveau fonctionnel pertinent. Plutôt que d'insister sur les gènes, regardons comment les gènes s'allument et s'éteignent. Nous voyons alors qu'il existe des groupements chimiques épigénétiques sur les queues des histones qui semblent jouer un rôle important en ce qui concerne le passage d'un état chromatinien à un autre. Notons que nous focalisons ainsi notre attention sur les eucaryotes, ce qui est un premier point. Mais le problème fondamental vient plutôt de ce que nous rencontrons exactement la même difficulté. Par exemple on peut relier l'état hétérochromatinien à la méthylation, tel semble être le cas en ce qui concerne la méthylation de H3K9 (la lysine 9 de l'histone 3). Le processus semble fonctionner à partir d'une méthyltransférase. Il induit une méthylation de l'ADN qui provoque une déacetylation des histones. Il semble aussi être réversible, comme la littérature l'indique aujourd'hui (Wang, 2004). Mais on a souligné, à juste titre, que l'ouverture et la fermeture de la chromatine dépendaient ainsi en dernière instance des facteurs de transcription à l'origine de la synthèse des déacétylases ou des méthyltransférases. Une nouvelle fois, donc, le serpent se mord la queue. Il faut des gènes actifs et des protéines synthétisées pour que les groupements

épigénétiques puissent produire leurs effets. D'autant que la déacetylation de H3K9 est elle-même un préalable à la méthylation. La méthylation engendre la déacetylation car elle est elle-même rendue possible par la déacetylation.

On pourrait remonter plus haut encore pour indiquer la difficulté qu'il y a à trouver les niveaux de base en biologie. Ainsi il faut une membrane basale pour que le stroma et les cellules épithéliales aient une architecture fonctionnelle normale. Et pourtant c'est à partir des cellules épithéliales et du stroma que la membrane basale est constituée. Ce problème n'est donc pas local, il est généralisé. Nous allons l'appeler *le problème de l'enchevêtrement.* Ce qui vient d'abord en biologie, ce n'est pas ce fameux niveau de base, sorte d'introuvable serpent de mer. Ce sont plutôt les enchevêtrements.

On pourrait toujours arguer enfin que ce problème ne peut pas se résoudre au niveau des fonctions de l'ADN, mais qu'il peut trouver une solution si nous estimons que l'ADN lui-même est un produit de l'évolution et de l'action de la sélection naturelle. Mais le concept même de sélection naturelle présuppose l'usage de variations héréditaires, donc génétiques. Il faut remonter loin pour éviter les enchevêtrements et supposer que la sélection naturelle agit déjà sur des objets qui ne sont pas encore véritablement des gènes qui ne peuvent donc pas être le niveau le plus bas, le niveau de base.

2. L'énigme des invariants et la faillite du holisme

§ 10. De la difficulté de dégager des invariants fondamentaux en biologie

On peut supposer que si nous ne connaissons pas tous les éléments d'un système, nous pouvons néanmoins en dégager les invariants et le définir *ainsi en tant qu'il forme un tout, même si les propriétés de ce tout ne se réduisent pas à la somme de ses éléments.*

Cette supposition a sans doute un sens profond en physique. Elle est à l'origine du courant énergétiste. Elle est défendue par Duhem et Mach. L'invariance de l'énergie et la loi d'entropie peuvent suffire à prévoir comment un système se transforme, sans faire d'hypothèses sur les éléments ultimes qui le composent. Mais elle a également un sens en biologie et jusque dans le projet fondateur de la biologie moléculaire :

> Nous réservons pour un chapitre ultérieur l'exposé et les justifications de l'hypothèse considérée comme seule acceptable aux yeux de la science

moderne : à savoir que l'invariance précède nécessairement la téléonomie (Monod, 1970).

Mais comment s'y prendre pour dégager des grands invariants en biologie ? Des invariants de quoi ? Les gènes ? Les combinaisons possibles d'ADN ou d'ARN ? Mais pourquoi ces acides aminés plutôt que certains autres ? On sait aujourd'hui que l'ADN a existé après l'ARN, ce qui suppose déjà que le code génétique actuel n'est pas ce qu'il était initialement. Mais pourquoi le code génétique ? Cairns Smith parle de gènes minéraux. Ce qui vient en premier n'est pas la notion d'invariant, mais plutôt celle de variation et de corrélation.

§ 11. Systèmes conservatifs et systèmes dissipatifs

On peut néanmoins avancer sur un premier point important. *Les systèmes biologiques ne sont pas conservatifs. Ils sont dissipatifs.* Cela ne signifie pas que tous les systèmes dissipatifs soient déjà biologiques. On peut tabler sur cette hypothèse, en tout cas.

On peut accepter l'idée que le niveau de base des phénomènes biologiques c'est la thermodynamique loin de l'équilibre. Mais qu'entend-on alors par niveau de base ? Qu'est-ce qu'une condition de ce type ?

I) Prigogine a montré que les systèmes conservatifs avaient tous la même forme. Tel est le cas pour la conservation de l'énergie mécanique. C'est la forme qui permet de les décrire en remplaçant des équations différentielles du premier ordre par des équations du second ordre, avec pour la mécanique classique :

(5a) $dq/dt = – \partial H/ \partial P$; $dp/dt = \partial H/\partial q$

(5b) $\partial H/\partial t = dH/dt = 0$

On retrouverait le même type de substitution si on prenait en exemple l'équation de Schrödinger. L'idée est d'expliquer la forme du mouvement, ou d'une évolution de telle sorte que le temps n'agisse pas et qu'il puisse être éliminé des équations. C'est évidemment la solution la plus simple pour obtenir des invariants et pour dégager des symétries spatio-temporelles qui supposent en effet que l'on paramètre le temps de la même manière que l'espace, c'est-à-dire comme une variable indépendante.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Maintenant prenons un pendule simple placé dans un champ de pesanteur et soumettons le point d'origine à un mouvement vertical alternatif. Le paramètre g va varier avec le temps, de sorte que l'équation initiale :

(5c) $d^2\theta/dt^2 + g/l \sin\theta$

Est transformée en :

(5d) $d^2\theta/dt^2 + g(t)/l \sin\theta$

(5d) n'est alors plus intégrable par une loi g(t) quelconque.

II) Mais il y a une seconde difficulté liée à l'usage de ce que Prigogine (1989) nomme « les contraintes externes ». Les équations des systèmes dissipatifs peuvent s'écrire dans le langage des mathématiques, sous forme d'équations différentielles. Mais elles ont toutes une forme de type

(5e) $dX/dt = F(X,\lambda) \neq 0$.

Avec λ comme paramètre de contrôle ou contrainte externe. Puisque la dérivée n'est pas nulle, nous sommes hors équilibre.

Le principe c'est justement de ne jamais considérer un système en tant qu'il forme un tout, mais plutôt *comme « un sous-système d'un système plus vaste qui agit sur lui »*. Les paramètres de contrôle sont précisément l'expression de cette action. Le résultat de cette opération, c'est qu'il est toujours possible d'écrire comment le système en question évolue sous forme d'équation, *mais l'explication fournie sera toujours limitée, contextuelle et teintée d'une hétérogénéité constitutive de ces systèmes.*

§ 12. Le rejet du principe de complétude et de clôture causale du niveau de base

On pourrait rétorquer que l'écart qui se creuse ici entre déterminisme et prévisibilité vient de cette structure en « système faisant en même temps partie d'un système plus vaste » et que cet écart n'existe que du point de vue de l'observateur qui dissocie les deux. Définissons au contraire un point de vue de la Nature, un point de vue de l'univers. L'écart n'existe plus si la nature est un système qui n'a pas de bords et qui est caractérisé par l'ensemble de ses contraintes internes. Telle est bien la position de J.

Bricmont, héritée en droite ligne de Lloyd Morgan et de Laplace : « *In a nutshell, determinism has to do with how the nature behaves, and predictability is related to what we human beings are able to observe, analyse and compute* » (Bricmont, 1996).

Cette position prend appui sur le double principe de complétude et de clôture causale du niveau de base (Kim, 1999 ; Rosenberg, 2005).

Nous pouvons supposer en effet, dans le sillage de Lloyd Morgan, que si nous connaissons l'ensemble des contraintes de base qui caractérisent la nature comme système physique et donc les invariants fondamentaux à partir de quoi tout mouvement et tout changement sont expliqués, une parfaite prévision découlera de l'explication que nous fournirons.

Si tel est le cas, le niveau de base, ou niveau physique apparaîtra aussi saturé causalement. Il nous faudra dire que tout phénomène biologique ou psychique est *aussi un phénomène physique*, et qu'en tant que phénomène biologique ou psychique qui est aussi un phénomène physique, il n'ajoute rien à l'explication qui le relie à d'autres phénomènes physiques, sous la forme de propriétés, de lois et d'invariants mesurables. Si nous le refusons en effet, nous allons encore mettre en relation un effet inconnu X, simultanément avec des causes X' et X'' et avec une cause Y agissant au niveau supérieur. Nous recréerons ainsi les conditions d'une « surdétermination causale ».

Bien entendu, le « nous » capable d'énoncer cet ensemble de contraintes physiques caractérisant « la manière dont la nature se comporte » ne peut pas être un observateur humain. C'est bien au contraire le démon laplacien lui-même dont il est explicitement question dans le texte de Bricmont : « *The best way to explain is to go back to Laplace* » (Bricmont, 1999). Mais nous arrivons ainsi à la pire des contradictions : *il faut un œil métaphysique pour réduire le monde à l'ensemble de ses contraintes physiques*. Cette réduction réalise donc le contraire de ce qu'elle vise.

Et l'hypothèse de la neutralité ontologique de la conjecture physicaliste ne nous aide en rien. Quand nous posons comme exigence simplement méthodologique que le monde se dissout en faits physiques et que les faits biologiques sont aussi des faits physiques et non l'inverse, nous posons une exigence non pas de notre point de vue d'observateur, mais d'un point de vue qui ne serait pas notre point de vue d'observateur. Nous sommes ainsi forcément engagés ontologiquement, puisque notre méthodologie nous oblige à introduire un être métaphysique au sein de la nature. Cela peut être une simple fiction utile, mais elle est nécessairement engageante. Nous allons refuser ce point de vue, de par notre approche non fondationnelle. Notre point de départ ne peut donc être *aucune conjecture au sujet du monde*,

même pas qu'il se dissout en faits. Notre point de départ n'est rien d'autre que le travail du physicien et du chimiste. Et que vient de dire le physicien ? *Que les systèmes clos ne sont que des cas particuliers et idéalisés. Les systèmes ouverts sont au contraire la règle. Cette règle est donc aussi la nôtre. C'est la règle de non-séparabilité.*

§ 13. L'hypothèse de la non-séparabilité revue et corrigée

Si donc on entend par niveau de base celui des propriétés d'un système dissipatif, on voit que nous parlerons bien là d'un niveau *essentiellement incomplet à la base.*

a) C'est vrai que le pendule dont on perturbe le mouvement obéirait à l'équation précédemment décrite si on ne le perturbait pas (argument de Bricmont). Mais cet argument n'a aucun sens, car ce mouvement non perturbé est lui-même une idéalisation. Dans la nature, le pendule subirait les frottements de l'air et connaîtrait la dissipation d'une autre manière. Il en est de même, quoique d'une manière bien plus complexe quand on étudie les convections de Bénard. L'explication est toujours limitée par l'exigence d'avoir recours à des contraintes externes. Dans le cas des convections de Bénard, ce sera l'explication en termes statistiques du comportement d'une population de molécules d'eau qui n'est pas non plus ce qu'il devrait être.

b) On voit qu'il faut également renoncer à la description *complète* des éléments qui constituent le niveau de base. Dans un système dissipatif perturbé artificiellement par une contrainte externe, que cela soit une population de poissons ou un nuage de molécules, l'action des paramètres de contrôle (pour certaines valeurs de ceux-ci) sur une perturbation infinitésimale peut avoir des conséquences finies. C'est l'effet de SCI (sensibilité aux conditions initiales). Il y a donc clairement violation de la complétude du niveau de base, mais pour des raisons internes au système que l'action de la contrainte externe met à jour.

c) Pourtant nous sommes encore loin de notre problème *et il n'y a pas véritablement de causalité complexe dans de tels systèmes*. Le principe selon lequel le futur ne peut agir sur le présent n'est pas violé. Les lignes qui composent la trajectoire de phase de tels systèmes ne sauraient se recouper en un point. Il y a dilatation (SCI) et il peut y avoir contraction (Attracteurs), mais pas de recoupements. Donc pas de violation du principe de causalité au niveau de la dynamique de ces systèmes. Création d'information nouvelle sans violation du principe de causalité. Ce sont des systèmes déterministes, en ce sens.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

3. Génétique moléculaire et sélection naturelle

§ 14. Stochasticité et sélection naturelle

Nous sommes encore loin de *la non-séparabilité* au sens de ce que les biologistes appellent « couplage », ou « bricolage ». La nouvelle prémisse que nous allons ajouter ici est bien connue : les systèmes vivants ne sont pas entièrement déterministes, mais ils ne sont pas non plus entièrement stochastiques. L'idée vient de Darwin.

Commençons par reprendre ce que nous disions plus tôt au sujet de l'imprédicativité des propriétés biologiques qui se prédiquent elles-mêmes, qui sont « autoréférentielles ». Tâchons de remonter jusqu'au niveau où nous étions restés alors, celui de la sélection naturelle. Peut-être peut-on déjà parler de sélection naturelle sans gènes, mais avec simplement une sélection de structures identiques qui se compliquent.

Darwin a formulé un concept crucial. Il disait : « C'est la relation entre les variations héréditaires et l'action de la sélection naturelle qui est accidentelle », mais pas au sens où on le croit, pas au sens d'un ingénieur qui utiliserait des pièces qu'il n'a pas fabriquées lui-même pour construire une maison, pas au sens du fonctionnalisme. Non, Darwin disait que les pièces étaient mal taillées, au sens où elles n'étaient pas taillées dans le but de servir à quelque chose. On peut traduire cela par le fait que la sélection naturelle agit comme une contrainte externe, mais qu'elle agit en plus sur une structure qui se réplique et qui se modifie de manière aléatoire. Ce point vient de connaître une tentative de formalisation de la part du biophysicien chinois Ao (2005).

(6) $dq/dt = f(q, t) + \zeta(q, t)$

Le paramètre q est la fréquence de l'allèle d'un gène par rapport à tous les autres allèles. L'équation décrit comment q varie au cours du temps sous l'effet de la pression de sélection qui est décrite par la première fonction (f), mais s'y rajoute une seconde fonction à caractère stochastique (ζ), correspondant déjà à ce que Fisher (1930) appelait les effets de détérioration de l'environnement, c'est-à-dire toutes les autres formes de variances qui venaient interférer avec la variance additive, notamment les effets d'interaction épistatiques et alléliques. D'où l'idée de bricolage et de couplage.

§ 15. La protéine RecA et la boîte SOS

Je vais montrer maintenant, dans un langage plus contemporain, que les trois niveaux des gènes (*individus*), des populations de gènes (*espèces*) et des relations entre espèces (*milieux, niches)* s'enchevêtrent et qu'il nous faut penser cette interaction. Je vais développer trois points en prenant comme exemple les bactéries, cette fois.

1) Le premier point est la boîte SOS de réparation de l'ADN chez le Colibacille ou la Salmonelle. En interaction avec l'environnement, un système est activé qui va induire une série de mutations ciblées et non ciblées sous l'action de protéines codées par des gènes mutateurs (Radman, 1999). Une protéine RecA se transforme en co-protéase. Elle clive une autre protéine LexA qui réprime la synthèse des gènes mutateurs en polymérases 4 et 5. Il est donc impossible de traduire ces mutations comme soumises aux seules lois du hasard. Il y a une dynamique de transformation des éléments sur lesquels la sélection naturelle agit. *L'action du niveau supérieur implique bien une modification des éléments qui constituent le niveau de base*.

2) Mais le second point consiste en ce que ces modifications ont une résonance évolutive, puisqu'elles fabriquent ce que Radman (1999) va nommer de « l'adaptabilité ». Ces mutations n'interviennent en effet qu'au cours d'une période critique où le stress bactérien empêche le processus de division cellulaire de s'effectuer normalement. Elles induisent de l'adaptabilité sans payer le prix d'un fardeau de mutations trop lourd. Cette modification induit l'émergence d'un processus populationnel nouveau (*evolvability*).

3) Il est impossible de dissocier complètement le niveau des réseaux de gènes, celui des individus d'une espèce, et le niveau interspécifique, puisque ce qui se produit ici pour une espèce a en même temps des répercussions pour une autre.

En cas de stress UV, en effet, la protéine RecA activée clive le répresseur chez le Bactériophage Lambda (Brotcorne-Lannoye *et al.*, 1986). Le génome du phage s'exprime et un cycle lytique est amorcé. C'est ainsi le même système qui permet à la bactérie de survivre (la proie) qui facilite aussi la survie de son prédateur (le phage). Ces modifications génétiques vont permettre l'émergence d'un processus écologique proie-prédateur.

On a donc là typiquement un phénomène d'intrication entre des processus qui se développent à une échelle et d'autres qui se développent à une autre échelle, *simultanément. C'est cela qui induit ce que Kim* (1999) *appelle un effet de « causalité descendante synchronique réflexive »*. Il ne pose plus de problème, cette sorte d'imprédicativité essentielle (et non

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

accidentelle) ne pose plus de problème, si nous renonçons à inclure notre système d'observation défaillant à l'intérieur d'un monde physique parfait qui l'englobe. Tout au contraire, un système, puisqu'il est en même temps un sous-système de système, *a interminablement des bords qu'il nous faut déborder*. Cet énoncé si simple a des implications ontologiques essentielles (Barbaras, 2003).

§ 16. Émergence faible

Derrière ces concepts de bricolage, de couplage, et maintenant de non-séparabilité et d'émergence diachronique, il nous semble qu'apparaît un vrai problème épistémologique qui prend une double forme. La première est l'action du temps et la seconde la non-séparabilité, comme problème ontologique et non pas seulement comme problème épistémologique.

a) Le problème de la surdétermination causale perd toute valeur du fait de cette action. Il prend appui sur les deux postulats de complétude et de clôture causale du niveau de base, on pourrait aussi les nommer *des postulats d'intemporalité*. C'est supposer, comme le reconnaît volontiers Kim (2006, 34), qu'il y a une « relationnalité » « *relatedness* » (concept qui vient de Lloyd Morgan) du système qu'on analyse et qu'il est possible d'en dégager les contraintes internes et les invariants fondamentaux. Mais une telle vision des choses devient absurde *dès que nous évoquons un système dynamique, avec conditions aux limites et paramètres de contrôle, ainsi que la propriété caractéristique d'un tel système de ne valoir que comme sous-système d'un système plus vaste et du point de vue de la pratique d'un expérimentateur* (Stengers, 1997). Dès que nous acceptons ainsi que la définition des objets est contextuelle et qu'il y a dans notre explication du système lui-même un point de vue du système et un point de vue de l'observateur, il n'y a plus d'exigence de se référer à un principe de complète intelligibilité, ce qui est un premier point. *C'est même la définition du système qu'il n'y ait plus de complète intelligibilité. Le concept d'invariant perd alors de sa force et de sa pertinence.*

b) Je pense de moins en moins que l'action du temps et la non-séparabilité soient deux problèmes directement liés l'un à l'autre. Mais je pense qu'il y a une sorte de couplage qui s'effectue avec le vivant.

Imaginons en effet un système au sujet duquel nous avons une information complète, ou au sujet duquel il est imaginable que nous puissions avoir une information complète. Nous pouvons estimer ainsi par exemple qu'il est possible de dresser la liste de toutes les machines particu-

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

lières dont le fonctionnement est susceptible d'être simulé par une machine universelle, pour reprendre l'exemple célèbre de Turing.

Mais simplifions encore le modèle. Revenons aux automates reproducteurs de Von Neumann. On voit clairement apparaître un accroissement de complexité dû à une « récursivité » bizarre d'un système à l'intérieur duquel une description complète de celui-ci est fournie aux machines qui le composent pour effectuer un calcul. *Nous voyons qu'ici la description des propriétés initiales et des objets qui composent la machine est complète.* Pourtant on voit comment le modèle de cette machine s'oppose aux hypothèses d'Henri Atlan (1986). Atlan cherchait à montrer en effet que ce qui semble être une perte de « redondance » et une augmentation de « complexité » au niveau de l'observateur (apparition d'une fonction nouvelle) était en fait une réduction de l'espace des possibles au niveau de la voie du calcul, ce qui correspondait au fait que les automates aléatoires ne parcouraient pas l'ensemble de leurs configurations possibles. Mais ici, du fait que la description complète du système est à présent une information intégrée et fournie à certains éléments du système lui-même, *l'espace des possibles va se transformer. Paradoxalement, il ne diminue pas.* Ce n'est donc plus le même système, ou encore le même point de vue du système à l'instant T_o et à l'instant T_1. Mais il faut concevoir pour cela la voie du calcul comme autre chose qu'une voie « déductive ».

Voilà à présent pourquoi je soutiens une version forte de l'émergence diachronique. Elle a un pouvoir causal, *parce que le temps agit sur le système, dès que le système est en situation d'agir sur lui-même.* Autrement dit, le point de vue que je défends ne consiste pas à faire une mythologie de l'action du temps. Mais je pense que le temps agit, et qu'il agit dès que nous avons affaire à des systèmes *en situation d'agir sur eux-mêmes, des systèmes où une information concernant l'ensemble du système est susceptible d'être rendue fonctionnelle à l'intérieur de ce système lui-même.* Autrement dit, ce qu'il faut réfuter ici, si l'on refuse cet argument, ce n'est pas que le temps agisse, mais plutôt qu'il y ait en biologie des systèmes susceptible d'agir sur eux-mêmes. Cette réfutation nous semble mal partie, dès que nous évoquons par exemple les hyper-cycles et les structures de catalyse croisée. On voit en effet qu'avec de telles structures qui démarrent de l'auto-catalyse, le système en fonctionnant ajoute des propriétés systémiques à la liste initiale de ses propriétés. Il est à la fois capable de se reproduire et de se compliquer. D'où une définition de l'émergence faible, qui n'a plus de rapport direct avec le point de vue de l'observateur et le point de vue du système. On peut toujours dire néanmoins que cette différence temporelle n'a de sens que du point de vue de quelqu'un ou de quelque chose qui l'éprouve, il n'en reste pas moins

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

qu'elle met en scène un système qui agit sur lui-même et qui *n'est* donc jamais rien. C'est un système sans essence et sans substance, un « événement de système » :

(7) L'action du système sur lui-même en T_0 ajoute des propriétés au système en T_1.

c) On voit d'autre part, qu'un tel système pourrait très bien n'être qu'un système formel. Le modèle de Von Neumann met en scène des automates reproducteurs, on pourrait sans doute montrer qu'ils ne font que se comporter de la même manière que des automates calculateurs. On voit aussi que c'est à ce type d'itération ou de récursivité que nous avons affaire, dans les modèles de simulation discrets dès que la fonction initialement caractérisée devient ensuite argument pour elle-même. Il n'y a aucun cercle vicieux là-dedans, pas plus que dans le modèle de Von Neumann, mais d'une certaine manière on met en scène un système initial qui agit sur lui-même et qui se complique au cours du déroulement temporel du calcul. Le problème ne vient donc pas d'un défaut dans le déterminisme ou dans le formalisme. Au contraire, d'une certaine manière, plutôt que de conclure à l'insuffisance des systèmes formels, nous pourrions alors en induire que les systèmes formels se comportent un peu comme les systèmes naturels. Ce sont des systèmes qui sont définis par le fait que leur action ne se résume pas à leur description. D'une certaine manière, ils vérifient complètement l'adage de Bergson et de Whitehead, selon lequel un système formel ne se contente pas de représenter le réel, mais *qu'il agit lui-même réellement.* Une manière de le dire consiste à signaler qu'il agit dans le temps.

§ 17. Émergence forte

Par conséquent pour nous, même l'émergence faible a une valeur ontologique. Nous distinguerons cependant les émergences forte et faible. La seconde est sans aucun doute le produit de ce couplage entre non-séparabilité et la propriété qu'a un système d'agir sur lui-même. Dans le modèle de l'émergence faible, de nouvelles propriétés apparaissent, mais sans remettre en cause la syntaxe fondamentale du système, ce que l'on pourrait appeler sa « structure causale ». En termes philosophiques, nous pourrions dire que le principe de complétude est violé, mais pas le principe de causalité. La manière dont le système agit sur lui-même peut *se superposer à l'action de ses éléments* sans en modifier les propriétés fondamentales. Tel est évidem-

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

ment le cas pour les systèmes dissipatifs que nous avons évoqués. Ils ont une trajectoire de phase qui ne peut pas se recouper en un point. C'est une idée au fond très simple qui ne correspond à rien d'autre que le fait que nous pouvons jouer aux échecs sans avoir à modifier les pièces. Ce qui est valable pour ces systèmes dissipatifs est aussi largement valable pour la modélisation et la simulation informatique ou numérique actuelles.

Nous pensons que les systèmes vivants sont plus complexes. Ce que traduit l'exemple de la protéine RecA, c'est un processus à travers lequel un système complexe d'objets agit sur lui-même en modifiant la structure causale initiale qui le caractérise. Si nous nous plaçons en effet au niveau des gènes (individu), ainsi qu'à celui des dynamiques de populations de gènes (espèce), enfin au niveau des interactions extra-spécifiques (milieu), nous voyons que nous avons là l'exemple d'un processus complexe en un nouveau sens.

Le « couplage déterminisme-stochasticité », permet déjà de comprendre (d'une façon très différente de celle évoquée par Von Neumann), comment un système dont les éléments de base sont changés de façon aléatoire peut engendrer de la complexité. On peut même imaginer qu'avec de nouvelles équations plus sophistiquées, il puisse intégrer des effets d'interaction liés par exemple à l'action de l'espace sur des populations de gènes, ou encore à plusieurs formes distinctes d'interactions (entre allèles, entre gènes, entre phénotypes et milieu, Ao, 2005). Mais cette modélisation ne suffit pas à prendre en compte ce qui se produit dans le modèle de Radman :

(8) Les éléments de base qui composent le système sont transformés par la dynamique du système.

Voilà ce que j'appellerai l'émergence forte. Il est à noter que ce que je viens d'en dire ne s'oppose pas aux descriptions engagées par Kim dans ses derniers articles. Le concept que je viens de décrire ici n'est en effet rien d'autre que ce qu'il nomme lui-même *« la causalité descendante réflexive diachronique »* (2005, 69). Il remarque avec raison que l'on peut alors penser une causalité descendante comme celle que l'on vient de décrire sans aucun effet de circularité, en raison du délai temporel introduit « entre la cause putative et l'effet ».

Bibliographie

Achim, Stephan, « *Varieties of Emergentism* », *Evolution and Cognition*, Vol. 5, N°1, 49-59, 1999.

Achim, Stephan, « *Emergentism, irreducibility, and downward causation* », *Grazer Philosophische Studien*, 65, 77-93, 2002.

Ameisen, Jean-Claude, *La Sculpture du vivant*, Paris, Seuil, 2003.

Ao, Ping, « *Laws in Darwinian Evolutionary Theory* », *Physics of life Reviews*, 2, 117-156, 2005.

Atlan, Henri, *et al.*, « *Emergence of Classification Procedures in Automata Networks as a Model of Self Organization* », *Journal of Biological Theory*, 120, 371-80, 1986.

Atlan, Henri, « Le gène programme ou données ? », in *Théories de la complexité*, Paris, Seuil, 1991.

Atlan, Henri, « Le rôle de la sophistication », in *L'intentionnalité en question*, Paris, Vrin, 1995.

Atlan, Henri, Koppel, Moshe, « *Self-Organization and Computability* », *La Nuova Critica*, 30/2, 5-17, 1997.

Atlan, Henri, *La fin du tout génétique*, Paris, Inra éd., 1999.

Barabasi, Albert-Laszlo, Albert, Reka, « *Emergence of scaling in random networks* », *Science*, 286, 509-512, 1999.

Barbaras, Renaud, *Vie et intentionnalité*, Paris, Vrin, 2003.

Barwise, Jon, Moss, Lawrence, *Vicious Circles, On the Mathematics of Non Wellfounded Phenomena*, USA, CSLI publications, 1996.

Bedeau, Mark A., « *Weak emergence* », *Philosophical perspectives of mind causation and world*, 375-99, 1997.

Bergson, Henri, *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, 2008 [1907].

Bricmont, Jean, « *Science of Chaos or Chaos in Science ?* » in P.R. Gross, N. Levitt and M.W. Lewis (eds.), *The Flight from Science and Reason*, Ann. of the New York Academy of Sciences, 775, 131-175, New York Academy of Sciences, New York, 1996. [Also appeared in *Physicalia Magazine*, 17 (1995), 159-208].

Brotcorne-Lannoye, A., Maenhaut-Michel, G. « *Role of RecA protein in untargeted UV mutagenesis of bacteriophage lambda : evidence for the requirement for the dinB gene* », Proc. Natl. Acad. Sci. USA, Vol. 83, 3904-3908, 1986.

Burdon, R.H., « *Control of Cell Proliferation by Reactive Oxygen Species* », *Biochemical Society Transactions*, Vol. 24, 1028-1031, 1996.

Cairns-Smith, A.G., *Genetic takeover and the mineral origin of life*, Cambridge University Press, 1982.

Church, Alonso, « *A Note on the* Entscheidungsproblem », *Journal of Symbolic Logic*, 1, 40-41, 1936.

Darwin, Charles, *On the origin of species by means of natural selection*, London, John Murray, 1859 ; tr. fr. 6e éd., Paris, Reinwald, 1882.

Darwin, Charles, *On the various contrivances by which British and foreign orchids are fertilized by insects*, I & II, London, John Murray, 1862.

Darwin, Charles, *The Variation of Animals and Plants under Domestication,* J. Murray, London, 1868, 2 vol. *La variation des animaux et des plantes sous l'effet de la domestication,* trad. fr., Paris, Reinwald, 1868.
Dennett, Daniel, *Darwin's Dangerous Idea*, NY, Touchstone ed., 1996.
Duboule, D. « *The evolution of bricolage* », *TIG*, Vol. 14, N°2, 57-67, 1998.
Fagot-Largeault, Anne, Andler, Daniel, Saint Sernin, Bertrand, *Philosophie des sciences*, Tome 2, Paris, Gallimard, Folio, 2002.
Eigen, M., Schuster, P., « *The hypercycle. A principle of natural self-organization. Part A : Emergence of the hypercycle* », *Naturwissenschaften*, 64 (November 1977), 541-565.
Eigen, M., Schuster, P., *The Hypercycle : A Principle of Natural Self-Organization*, Springer-Verlag, New York, 1979.
Falconer, D.S., *Introduction to Quantitative Genetics*, N.Y., Ronald Press, 1960.
Fisher, Ronald, *The Genetical Theory of Natural Selection*, Oxford, Clarendon Press, 1930.
Fox Keller, Evelyn, *The Century of the Gene*, Harvard University Press, 2000.
Fox Keller, Evelyn, *Making Sense of Life*, Harvard University Press, 2003.
Hénon, Michel, « *A Two-dimensional Mapping with a strange attractor* », *Communications in Mathematical Physics*, 50, 69-77, 1976.
Hesse, Mary B., *Models and Analogies in Science*, Notre Dame Un. Pr., 1966.
Hofstadter, Douglas, *Gödel, Escher, Bach*, N.Y., Basic Books, 1979.
Holton, Gerald, *L'imagination scientifique*, tr. fr. Paris, Gallimard, 1982.
Hume, David, *An Inquiry Concerning Human Understanding*, Oxford philosophical texts, Paperback, 1999.
Husserl, Edmund, *Die Idee der Phänomenologie,* La Haye, Martinus Nijhoff, 1973 [1907].
Jacob, François, *La logique du vivant*, Paris, Gallimard, 1970.
Jacquard, Albert, *Concepts en génétique des populations*, Masson, Paris, 1977.
Junien, Claudine, « L'empreinte parentale : de la guerre des sexes à la solidarité entre générations », *Médecine Science*, n°3, Vol. 16, 341-45, mars 2000.
Karlin, Stephane, « *Two locus selection models* », *Theor. Populations Biology*, 7, 364-98, 1977.
Kauffman, Stuart, « *Metabolic stability and epigenesis in randomly constructed genetics nets* », *Journal of Biological Theory*, 22, 437-67, 1969.
Kauffman, Stuart, « *The large scale structure and dynamics of gene control circuits* », *Journal of Biological Theory*, 44, 167-190, 1974.
Kauffman, Stuart, *At Home in the Universe*, Oxford Un. Pr., 1995.
Kauffman, Stuart, *Investigations*, Oxford Un. Pr., 2000.
Kauffman, Stuart, « *Simulation of a Chemical Autonomous Agent* », *Zeitschrift für Physikalisches Chemie*, 216, 1-9, 2002.
Kim, Jaegwon, *Supervenience and Mind*, Cambridge Un. Pr., 1993.
Kim, Jaegwon, *Philosophy of Mind*, Westview Pr., 1998.
Kim, Jaegwon, « *Making sens of Emergence* », *Philosophical Studies* 95, 3-36, 1999.

Laforge, B., Guez, D., Martinez, M. et Kupiec, J.J., « *Modeling embryogenesis and cancer : an approach based on an equilibrium between the autostabilization of stochastic gene expression and the interdependence of cells for proliferation* », *Progress in Biophysics and Molecular Biology*, Vol. 89 (1), 93-120, 2005.

Lesne, A., Victor, J.M., « *Chromatin Fiber Functional Organisation : a Plausible Model* », *Eur. Phys. J.*, E 19, 279-290, 2006.

Levin, S.A., « *Complex adaptative systems : exploring the known and the unknown and the unknowable* », *Bull. Am. Soc.*, 40 (1), 3-19, 2003.

Lloyd Morgan, C., *Emergent Evolution*, Henry Holt and Co., 1923.

Longo, Giuseppe, « *Mathematical intelligence, infinity and machines : Beyond the Gödelitis* », *Journal of Consciousness Studies*, special issue on Cognition, Vol. 6, 11-12, 1999.

Longo, Giuseppe, « *The causal incompleteness of Programming Theory in Molecular Biology* », *Noesis*, 14, 165-201, décembre 2008.

Love, Alan C. « *Evolvability, Dispositions and Intrinsicality* », *Philosophy of Science*, 70, 1015-1027, December 2003.

Lowe, Edward J., « Lois et dispositions » in *La Structure du monde*, éd. J.M. Monnoyer, Vrin, 2004.

Luigi Luisi, Pier, *The Emergence of Life : From Chemical Origins to Synthetic Biology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

Malaterre, Christophe, « Les origines de la vie : schèmes explicatifs et structure théorique », *Noesis*, 14, 89-113, décembre 2008.

Maurel, Marie-Christine, *La Naissance de la vie*, Paris, Dunod, 2003.

Maynard-Smith, John, *Les origines de la vie*, tr. fr. Paris, Masson Sciences, Dunod, 2000.

Mayr, Ernst, « *Where are we ?* », *Cold Spring Harbor Symposia on Quantitative Biology*, 24, 58-64, 1959.

Mayr, Ernst, « *Cause and Effect in Biology* », *Nature*, 134, 1501-1505, November 1961.

Miquel, Paul-Antoine, « Considérations épistémologiques sur les cercles vicieux épigénétiques du vieillissement », *Journal de la Société de Biologie*, 198(3), 2004.

Miquel, Paul-Antoine, « Complexité, sophistication, émergence en biologie », in *Autour de Henri Atlan*, éd. P. Bourgine, Paris, La découverte, 159-174, 2008.

Miquel, P.A., Soto, A., Sonnenschein, C., « *Physicalism and downward causation in developmental and cancer biology* », *Acta Biotheoretica*, 56, N° 4, 257-274, décembre 2008.

Monod, Jacques, *Le hasard et la nécessité*, Paris, Seuil, 1970.

Morange, Michel, *La part des gènes*, Paris, O. Jacob, 1998.

Morange, Michel, *Histoire de la biologie moléculaire*, Paris, La découverte, 2003.

Morange, Michel, *La vie expliquée ?*, Paris, O. Jacob, 2003.

Noble, Denis, *The Music of Life. Biology Beyond the Genome*, Oxford University Press, 2006.

Perovic, S., « *The limitation of Kim's reductive physicalism* », *Acta Biotheoretica*, 55, 243-267, 2007.
Prigogine, Ilia, Stengers, Isabelle, *La Nouvelle alliance*, Paris, Gallimard, 1979.
Prigogine, Ilia, Nicolis, Grégoire, *Exploring Complexity : An Introduction*, KG Verlag, München, 1989.
Putnam, Hilary, *Realism with a Human Face*, Harvard Un. Pr., 1990.
Quine, W.V., *Ontological Relativity and Other Essays*, N.Y., Columbia Press, 1969.
Radman, Miroslav, « *Enzymes of Evolutionary Change* », *Nature*, 401, 866-69, 1999a.
Radman, Miroslav, *et al.*, « *Evolution of Evolvability* », *N.Y. Ac. Of Sc.*, 870, 146-155, 1999b.
Radman, Miroslav, « Entretien avec Miroslav Radman », in Marie-Christine Maurel et Paul-Antoine Miquel, *Nouveaux débats sur le vivant*, Paris, Kimé, 106-115, 2003.
Raup, David, *Extinction : Bad Genes or Bad Luck ?*, NY, WW Norton, 1991.
Rayssiguier, Charles, Thaler, D., Radman, Miroslav, « *The barrier to recombination between* E coli *and* Salomnella typhimurium *is disrupted in mismatch-repair mutants* », *Nature*, Vol. 342, 396-400, 23 nov. 1989.
Rivera, Maria, Lake, J.A., « *The ring of life provides evidence for a genome fusion of eukariotes* », *Nature*, 431, 152-55, September 2004.
Rosenberg, Alex, Kaplan, D.M., « *How to reconcile Physicalism and Antireductionism about Biology* », *Philosophy of Science*, 72, 43-68, January 2005.
Schrödinger, Erwin, *What is life ?*, Paperback, Cambridge University Press, 1992 [1944].
Sober, Elliott, *The Nature of Selection : Evolutionary Theory in Philosophical Focus*, Cambridge MA, MIT Press, 1984.
Soto, Ana, Sonnenschein, Carlos, *The Society of Cells*, Oxford, Bios Scientific Publishers, 1999.
Soto, Ana, Sonnenschein, Carlos, « *Emergentism as a default : Cancer as a problem of tissue organization* », *J. Biosci.*, 30, 103-118, 2004.
Spencer, Herbert, *First Principles*, London, William and Norgate, 1862.
Stengers, Isabelle, *Cosmopolitiques VI : La vie et l'artifice : visages de l'émergence*, Paris, La découverte, 1997.
Von Kiedrovski, Günter, Sievers, D., « *Self-replication of complementary nucleotide-based oligomers* », *Nature*, 369, 221-24, 1994.
Von Neumann, J., *Théorie générale et logique des automates* [1953], tr. fr. J.P. Auffrand, Paris, Champs Vallon, 1996.
Wang, Y., Wysocka, J., Sayegh, J., *et al.* « *Human PAD4 regulates histone arginine methylation levels via demethylimination* », *Science*, 306, 279-83, 2004.
Watson, Jim, Crick, Francis, « *General Implications of the Structure of Deoxyribonucleic Acid* », *Nature*, 171, 964-67, may 1953.

Wright, Sewall, « *The Roles of Mutation, Inbreeding, Crossbreeding, and Selection in Evolution* », in D.F. Jones (ed.) *Proceedings of the Sixth International Congress of Genetics*, 356-366, Menasha, 1932.
Wright, Sewall, *Evolution and the Genetics of Population, T3*, Un. Chicago Press, 1977.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 3, 2010
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

The Life-world as Moral World: Vindicating the Life-world en route to a Phenomenology of the Virtues

By MARK W. BROWN
Murdoch University (Perth, Western Australia)

Abstract Clarifying the essential experiential structures at work in our everyday moral engagements promises both (1) to provide a perspicacious self-understanding, and (2) to significantly contribute to theoretical and practical matters of moral philosophy. Since the phenomenological enterprise is concerned with revealing the a priori structures of experience in general, it is then well positioned to discern the essential structures of moral experience specifically. Phenomenology can therefore significantly contribute to matters pertaining to moral philosophy. In this paper I would like to contribute to the relatively small yet burgeoning field of phenomenological ethics. I endeavour to do so by first identifying and consolidating the basic level of sense-bestowal, and then outlining the a priori structures of volition in order to demonstrate how such phenomenologically discerned structures are required for moral experience. Specifically, in section one I locate moral experience as at the level of meaning that is phenomenologically identified as the life-world, and then vindicate the life-world by illustrating how it is immune to naturalistic rationalisation. By thus both securing the level of meaning that is of concern and importantly delimiting the scope of our analysis, I proceed in section two to relate the volitional analyses of Aristotle, Husserl, and Heidegger. This relation is achieved thanks to a conceptual point of continuity: '*prohairesis*'. By examining the function of this concept (as an intentional structure) and its phenomenological continuity, the ground is then prepared for further phenomenological analyses of the virtues.

Introduction

This paper serves two aims: (1) to establish the validity and viability of a phenomenology of moral experience, especially of the virtues, and (2) to illustrate a significant conceptual affinity between Aristotle, Husserl, and Heidegger. An important preparatory part of the first aim, which also serves to establish the second aim, is coming to phenomenological grips with the will. This is because the will is an important locus of our motivation to engage with the world, particularly with each other as situated in a social world of manifold contexts. In short, a phenomenology of moral experience must first take into account a phenomenology of the will. With this in view, it should be noted at the outset that willing is phenomenologically identified at the practical level of intentionality. Our characteristics, and virtues as such, manifest at this level of intentionality. It is then somewhat of a tautology to point out that the virtues (i.e., proficient moral attributes) have as their basis the practical intentionality of willing.

Since the will is a kind of practical experience in which we are engaged every day, and insofar as an analysis of the will can significantly contribute to our own self-understanding, it therefore appears to be an element of experience that rewards close and careful attention. And since the point of phenomenology is precisely to examine such experience, it is then somewhat surprising that the phenomenology of the will has been afforded relatively little attention in the phenomenological literature (while receiving significant attention in the general philosophical literature). There are, however, a number of valuable precedents for a phenomenology of the will, of which a noteworthy example is Paul Ricoeur and his numerous treatises.[1] Erazim Kohak, the translator of Ricoeur's lengthy work examining the phenomenological structures of the voluntary and involuntary, notes that: 'in approaching the problems of incarnation, of being-in-the-world, [Ricoeur] relies heavily on Husserlian techniques. Thus the entire project of *The Philosophy of the Will* is carried out within phenomenological brackets, as an intentional analysis' (1966, p. xiv).

[1] For the secondary literature regarding Husserl's account of volition, see Lotz 2006, Melle 1997, Mertens 1998, Nenon 1990, and Peucker 2008b. Regarding volition and action, see especially Embree 1992, 1996, Smith 2004, and Sokolowski 1985, 1989. And, for an expressly moral development of such analyses, see Drummond 1995, 2002, 2008, 2009a-b. Many thanks to John Drummond for kindly making a number of his research papers available to me, several of which are directly relevant to the themes of this paper.

While recognising his substantial contribution to a phenomenology of the will, we will not draw from Ricoeur, instead choosing to explore Husserl's account of the will, but without depending upon Husserl. The reason for this two-part choice is that I think a phenomenology of moral experience, and in particular a phenomenology of the virtues, is greatly facilitated not only by a comparative analysis of Aristotle's and Husserl's accounts of willing and acting, but also by briefly noting Heidegger's unique "synthesis" of these two accounts. Since our task is ultimately that of phenomenologically examining moral experience, we are then significantly aided by an examination, if not obliged to examine, the conceptual affinities running through Aristotle, Husserl, and Heidegger in these volitional and moral respects.

In aid of this task, the virtues are here singled out vis-à-vis other approaches to normative ethics simply because virtuous engagement is a mode of experience consonant with the level of meaning with which our phenomenological analyses are concerned. For instance, and to borrow from John McDowell, if it is the case that a moral outlook requires a moral theory, then ethics as a branch of moral theory has as its primary topic the concept of "right conduct" and the justification of principles of behaviour (1998, p. 50). But this is at best a roundabout way of understanding moral engagement, of understanding and examining everyday moral experience. Tending to such experience itself we are instead struck by precisely the lack of theory, and as such find McDowell's position quite evident when he writes: 'Occasion by occasion, one knows what to do, if one does, not by applying universal principles but by being a certain kind of person: one who sees situations in a certain distinctive way' (*ibid*., p. 73). In order to phenomenologically examine our everyday moral experience as such, we must fix our attention on the life-world, and determine how this level of meaning resists naturalisation.

The first part of the paper takes a brief account of the life-world. Here, we both identify the life-world as the original level of meaning at which our moral engagements take place, and show how the life-world is as such largely impervious to the current trend toward naturalisation. Since phenomenological analyses typically eschew empiricist reductions, and since our moral transactions are identified as operative at the life-world level of meaning, then our account of the virtues as primarily operative at the life-world level of meaning requires a vindication of the life-world. That is, before examining the basic structures of volition and virtue we must first secure their context by illustrating how the life-world is not itself empirically reducible (or mathematisable). The nature of such resistance becomes clear once the 'one-sidedness' of the sciences is phenomenologically diagnosed, a

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 3 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

diagnosis that also allows us to identify the nature of the 'crisis' of our modern sciences and reason.

The second part offers an approach to resolving this crisis. This approach involves the examination of our volitional and moral engagements, and to this end we will acquaint phenomenology with virtue ethics by considering some familiar topics from virtue ethics. First, we will consider Aristotle's notion of *prohairesis* (reasoned choice/commitment), and note how the development of character and virtue as such involves a habituation (*ethos*) of such reasoned choices, which then entails a nurturing of a moral expertise (*phronesis*) that is analogous to the development of any general skill. To this we will then compare Husserl's intentional analyses of volition, the result of which is that the virtues are phenomenologically discerned as self-empowered determinations of our own being rather than passively acquired characteristics. Next, Heidegger's appropriation of Aristotle's practical philosophy is noted, with particular reference to Heidegger's notion of 'resoluteness' as a translation of Aristotle's 'prohairesis'. This familiar point is interesting by itself, but is particularly instructive for our purposes because in view of the illustrated affinity between Aristotle and Husserl, Heidegger's development of phenomenology is then in this respect clearly continuous from Husserl's phenomenology. Since prohairesis and volition figure alike in prominence for Aristotle, Husserl, and Heidegger, phenomenology is then not only poised to significantly contribute to discussions in virtue ethics and philosophy of action, but is itself a substantively moral exercise as such. In short, a phenomenology of the virtues appears to be a fruitful line of enquiry, perhaps simply because virtuous engagement is a mode of experience that falls nicely within the purview of phenomenology's concrete analyses of lived experience.

1. The Life-world and its Resistance to Naturalisation

Before we embark on a phenomenological analysis of moral experience and the virtues, we first need to secure the level of meaning with which we are concerned, the level at which we will identify everyday moral experience. But in order to do that we need to enact an attitudinal shift, only after which can we point to the life-world and illustrate its resistance to naturalisation.

1.1. Recognising the Life-world

In short, an "attitude" is a mode of engagement that at once is both determined by and determines a specific field of objects. More specifically, an attitude is a style of engagement that has a particular correlative interest (object); that is, it involves a *style* that is already doxically and emotively established, and an *interest* (object) that in-turn determines the style of engagement. For instance, intrigued by Dali's painting "Cabaret Scene" I become locked into an aesthetic attitude; paying attention to the structure of my judgements about this piece I shift into a propositional attitude; while reorienting my attention once more on the painting I then become interested solely in the geometric figures, and as such my attitude shifts once more, but this time into a geometric attitude. The attitude I adopt in each case is not only in accordance with the *kind of object* with which I am engaged, but also, and correlatively, the object-kind determines the *way in which I engage* with the world. What is more, since the adoption of any attitude presupposes both doxic and evaluative levels of intentionality, the notion of 'attitude', or style of engagement, is then intrinsically woven in with the volitional level of intentionality (of which more in a moment).

To this it is worth adding at least two points. First, that the most general and significant attitudes identified by Husserl are (i) the original natural attitude, which is the basis for all other attitudes, and is the attitude in which our beliefs in general straightforwardly posit the world's actual existence; (ii) the practical attitude, which, as an immediate development of the natural attitude, involves our everyday navigation in our relative cultural environments, and all that they may entail (e.g., specific social and technological structures with which we are familiar, and which we identify in varying degrees as significant to our living space, or 'home-worlds'); (iii) the theoretical attitude, which is fundamental to the development of the natural sciences, is the attitude that occludes practical and cultural concerns, and (iv) the philosophical or phenomenological attitude. Since this last attitude is motivated by a desire for clarification and understanding of both the sciences themselves and the constitutive activity that the sciences require, it must therefore operate outside the framework and categories of those sciences.

This peculiar last kind of attitude brings us to the second, and perhaps most crucial point, which is that such shifts in attitude entail an express 'reorientation' of our concern (cf., Husserl 1970, p. 280-81). This reorientation involves an explicit decision to refocus our attention to a different theme of objects. For example, reading a novel I find myself absorbed in the story and impressed by the narrative, only to then refocus my attention to the

syntactical structure of the text itself. Similarly, watching a film I am engaged by the dialogue and plot, only to realise and thus refocus my attention to the significance of these specific elements to the guiding *meaning* of that particular film as a whole. It is important to point out that such a decisive 'reorientation' is not only pervasive throughout our everyday engagements, but is also key to the shift from the natural to the theoretical-scientific attitudes (not to mention the philosophical attitude). It is only by virtue of a *decision* to shift our attitude or style of engagement from the everyday to the scientific, and by virtue of a *commitment* to that specific attitude, that we come to understand the world in natural scientific terms.

1.2. Précis of the Life-world

By acknowledging the multitude of attitudes at our disposal, we are thus, in a very basic fashion, prepared to discern the life-world as the basic level of meaning (provided, of course, that we are *willing* to pay attention to the meaning structures that primarily are not naturalistically burdened). The typical account of the life-world is that it is the level of meaning at which our everyday life is engaged. It is the original layer of meaning with which we are most familiar; it is the 'obvious' world that we navigate in our everyday living. As correct as such a general definition may be, it borders on banal since there is much more at work in the concept of the life-world. We would therefore do well to treat each part individually.

Focussing solely upon the notion of 'world' we find that, upon approaching any given thing or object in the world, such an object is never given in isolation. That is, what remains constant for all things is that they are always co-given within a horizon, and the horizon is as such always co-given, whether implicitly or explicitly. Things are thus present *as* within a horizon. In the everyday practical-cultural sense (i.e., non-theoretical or non-scientific sense), the 'world' is not a thing since it is not present *as* within a horizon. It *is* indeed the totality of things in the objective theoretical sense but, from a phenomenological viewpoint, since the limit of our horizonal expansion is the world as a complex manifold of life-worlds, the world is then not assigned any abstract thing-value but is instead the universal horizon of our everyday activities (*ibid*., §37). It is ultimately within the practical world-horizon that things are given—i.e., as chairs, houses, neighbourhoods, states, countries, etc. What is more, since a local horizon is always co-intended and as such is pre-given, and since the horizon appears *as* that within which things are located; and, conversely, since things are given *as*

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 3 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

within a horizon, the horizon is therefore not only (1) *not* an object in the normal sense—instead, its manifest appearance is achieved thanks to a decisive reorientation toward a specific theme of enquiry—but is also (2) necessary, and certainly there, whereas the intended object is subject to varying degrees of (un)certainty. In other words, the world is not just an isolable thing that we come to understand as we would in the everyday scientific sense, but is in fact that which is *fundamentally* '*given* in understanding' (cf., Dodd 2004, p. 151), and this is because the objects of our experiential activity is always given in front of a world-background that is pre- or co-given.

On the other hand, the 'life' aspect of the life-world clearly involves incorporating the personal lived aspect of our engagement with the world (our 'personal space', if you like). If each object must present itself within a horizon, then, of course, each object-giving horizon is the place of my cognitive interest or concern. The 'life' component of the life-world is then none other than the horizon that animates and entertains my interest in what is present before me. That is, the (cognitive) interest that is engaged with objects in the world is neither a formal nor vacant gaze, but is instead an interest that is imbued with evaluative and practical purpose, or meaning. For example, the occurrently perceived object outside my window is not just an obscure and erratic looking structure but is indeed understood or meant (i.e., interpreted) *as* a tree, and in its context is at once also understood *as* part of my garden; while, after shifting my attention and interest, I notice that the oddly uniform conglomeration of wood and metal to my right is not just a bundle of elements but is a guitar for playing music. The 'life'-'world', taken as a concrete whole, is therefore the level of meaning whereby my animated interest in the world is mutually supported, or co-constituted, by the horizon in which it takes place. And this horizon, to be clear, is not that of the simply physicalistic world. Instead, this horizon is discerned as the world that animates my interest, the world in which 'I live' insofar as *it* is evaluative and practical, and such that *I* accordingly engage and grapple with values and pursue technological and artistic ends (cf., Husserl 1989, §55).

But what is this so-called 'level' of meaning? When Aron Gurwitsch points out that the life-world is 'a cultural world' (1974b, p. 20), he is simply referring to the fact that since the thematisation of the life-world requires a reductive or, more precisely, a subtractive procedure regarding the objective sciences and their claims, the world with which we are left is not a blank world where our intentional engagements are rendered somehow pure or void of meaning, but instead is a world of purposeful, useful, or even useless objects—the world of instruments, machines, literature, art, etc. From this we

can identify the life-world as accordingly the everyday doxic level of meaning, the level of informed common belief. The distinction to be made here is that between the kind of cognitive activity that is undertaken in, on one hand, everyday belief statements (doxa) and, on the other hand, everyday scientific statements (theoria). More specifically, the important distinction to be made here between doxa and theoria is that the purpose of the latter is to achieve universal claims, while the former remain satisfied as subject-relative. By thus noting everyday doxa to be the original level of meaning, the level upon which all of our theoretical claims depend (since it would be a counter-sense to suppose that our primary engagement in the world is theoretical), we are then phenomenologically justified in pointing to the life-world as the source of the sciences; it is the basis of meaning from which the sciences are developed.

1.3. Diagnosing and Resisting the Sciences

I would now like to stitch together a number of important phenomenological findings, which really deserve far greater attention than can be provided here. As we just noted, the theoretically animated sciences typically and at least tacitly seek to achieve universal claims regarding their subject matter. In order to achieve this goal, however, the idea of a *genuine* or *authentic* science must be compromised. This is because a genuine science, which is concerned with the fundamental premise or grounds from which a conclusion is drawn (Aristotle, *Post. An.* 87a38-87b5, 88b30-89a1, *Nic. Eth.* 1140b30-41a10; Hardy 1992, pp. 4-10), must be capable of following its universal claims back to the evident cognitive acts by which they were constituted (cf., Moran 2000, pp. 126-127). A genuine science is for Husserl then a complex comprising a revival of the above Greek idea of science (as per Aristotle's *Post. An.*), rationalist and Cartesian elements (as per the primacy of pure logic vis-à-vis the empirical sciences), but also has a profound 'positivist' element (e.g., Husserl 1983, §20) insofar as that which is under examination must be brought to original or actual evidence. That is, the genuine knowledge claim must involve original evidence such that the actual subject matter is present before us and is as such true (*Wirklichkeit*).

Yet on the other hand, and complementing this notion of a genuine science, we can note the modern scientific concern with consistency or, more precisely, formal validity (*Richtigkeit*). With this notion the success of the sciences, in particular our modern sciences, quickly becomes apparent. For example, with the legitimate appropriation of logic by mathematics in the

nineteenth century (cf., Husserl 1970, Proleg. §71), and the subsequent increasing application of mathematics in the natural sciences (from astronomy, to molecular biology and the human sciences) due to a heightened ability of symbol manipulation (1970 §9g), the mathematical mode of analysis informs and directs our everyday truth claims. As such, by virtue of this distinction between truth as validity (i.e., formal inference) and truth as actuality (i.e., actual being), and by virtue of the practical scientific success of the former, it is then understandable that the latter is often dropped as a necessary requirement from scientific enquiry. Truth as consistency is the operative method of truth for the sciences, leaving genuine, authentic truth and evidence as inessential luxuries (this is of course not a disparaging comment since the level of consistency has been integral to the success of the sciences). Instead of experiencing the world in its immediacy or authenticity (which is our mode of engagement in the pre-scientific life-world and which is as such unencumbered by theoretical idealisations), the objective or mathematical engagement of the sciences 'simply' stresses consistency.[1] Pointing to this philosophically and existentially lacklustre situation, James Dodd notes that: "human existence requires an evidence, or experience of truth richer than logical consistency, more concrete than true proposition" (2004, p. 30). Or, as Husserl similarly notes: "of all the prejudices that have gained currency, the most ruinous is that evidence is the same as 'logical' evidence, that mediate evidence amounts to deductive and immediate to axiomatic, or that of immediately evident assertions ('judgments') (*ibid*., Hua 29, 150: 16-20). What is more, this equivocation of robust and logical evidences, which amounts to a levelling down of the notion of evidence, is ruinous because it restricts the full potential of the human capacity of reason (e.g., emotive, practical, theoretical) to just one kind of reason, i.e., theoretical reason. That is, it is ruinous because theoretical reason, in which we find naturalistic rationalisation, is *in itself* no basis for everyday living—to maintain as much would be to fallaciously supplant the genus with the species.[2] "Theoretical

[1] Though, of course, such engagement is far from simple due to its complex abstractions. Nevertheless, it is 'simple' insofar as it is not burdened with an account of truth as actuality (*Wirklichkeit*).

[2] On this point it is worth alluding to Husserl's concern over the modern misunderstanding of reason, or as he diagnoses, the 'misguided rationalism' of the Enlightenment. For Husserl, the 'ratio' of Enlightenment rationalism stems from scientific method and instrumentality, the result of which is not only that reason's unity becomes fragmented but also that our own self-understanding as rational beings is then also distorted (i.e., by way of such rationalism's naturalism and objectivism). See his Vienna Lecture in the *Crisis* (1970).

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 3 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

reason", writes Husserl, "is a function of practical reason, the intellect is servant of the will" (1959, p. 201).[1]

In view of these concerns, we should clarify the phenomenological suspicion of the sciences a little further, for since Husserl clearly endorses the mathematical advances in logic (Husserl, 1970 §9g; 2001b Proleg., §71) it may seem a little odd that he simultaneously criticises it. The criticism is directed not to the formalising technique of the mathematical or natural sciences, but to the putative achievements that are claimed to result from such techniques. For example, in his 'Review of Ernst Schröder's "*Vorlesungen*"' Husserl forthrightly points to Schröder's conflation of the 'logical theory' of the deductive process and the 'technique' of deduction itself. The problem with this conflation, for Husserl, is that the technical method of the subject domain (i.e., symbolic calculation, or computation) and their results are (mis)taken as the logical theory or proper universal account of that domain. However, according to Husserl it remains the case that the (calculative) technique is but one among a multitude of methods available in the broader pure logic (1994, p. 59/10; it appears that Husserl is here anticipating his pure logic of the Prolegomena). With this in mind it is worth noting that we can substitute (1) Schröder's misattribution of the scope of the deductive 'technique' with (2) the objective scientific 'method' or 'technique', and thus see that Husserl's concern in both cases (where deduction and scientific method are respectively Husserl's early and later themes of analysis) is not merely analogous but is indeed a continuous concern regarding the illegitimate overreaching or overextension of the respective fields of application. That is, the former deductive field overextends its reach regarding a theory of deduction and formal theory of science in general, while the latter scientific field overextends itself regarding the constitutive activities of science in general—i.e., regarding intentional or phenomenological matters. And, it is at this point that Husserl diagnoses the above kind of self-imposed conceptual and methodological restriction, and the theoretical overreaching that it engages, as 'one-sidedness' (1994, p. 67/19). In other words, the consistency-driven or 'technical' account of knowledge that the sciences undertake substantially shifts our attention away from the idea of a genuine or authentic science and its concern with occurrent truth, thus yielding a philosophical and scientific unbalance, i.e., a scientific 'one-sidedness'.

To unpack this just one step farther: with its objective one-sidedness, because the scientific method determines the scope of its respective 'special

[1] "… Erkenntnis ist Funktion der praktischen Vernunft, der Intellect ist Diener des Willens".

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 3 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

sciences', and because those sciences in turn determine the theme ('objective') and meaning ('naturalistic') of their respective domain, they therefore miss or overlook the cognitive processes by which they are constituted. But the result of this is, for Husserl at least, that the special sciences are unable to grasp their own *genuine* meaning, and in particular, are therefore unable to articulate the meaning of the objects they examine (e.g., we might think of the biochemical sciences of genetic engineering, cloning, or perhaps the statistical science of demography), which is partly because the special sciences do not tend to the meaning-horizon within which such objects are located, the meaning-horizon which serves to 'co-determine' the sense of those objects (Husserl 1969, p. 13/12). Thus, with this the sciences risk finding themselves in a crisis, a crisis of their own self-understanding and meaning.

From this, if we take the term 'crisis' (κρίνω, κρίσις) at its original meaning as 'division' and 'decision' (cf., Dodd 2004, pp. 44-46), and if we then consider the crisis at hand as that of the lack of meaning and self-understanding by the modern objective sciences, we are then presented with a problem of reconciliation. That is, the division that is entailed by a crisis must be co-operative with the *decision* to reconcile any resulting disparity, and the specific decision we are confronted with is how to reconcile the classical idea of science as concerned with revealing necessary and original principles or basic foundations (cf., Hardy 1992, p. 6), with the modern idea of science as concerned with truths that are universally valid yet non-foundational, the result of which is that it is ultimately concerned with contingent truths (i.e., revisable truths). Since rationality (*Vernunft*) is essential for our own self-understanding, and since the calculative empirical sciences therefore dissolve the necessity of rationality to a mere contingency, the crisis of philosophy for Husserl then entails not only the problem of how such special sciences relate to philosophy, but also, what meaning those sciences have for our human existence (Husserl 1970, §5, p. 12).

To return to the life-world, the life-world is certainly mathematisable in the standard scientific sense (*ibid*., §9b-d). However, it is of course not itself mathematical but is simply open or susceptible to a mathematical articulation. "Instead of saying that the life-world is mathematical", writes Gurwitsch, "we should more appropriately say that nature lends itself to mathematization" (1974a, p. 56). The life-world is as such our primary mode of engaging the world, it is our fundamental practical reality, regardless of the successes of the natural, objective sciences (*ibid*.).

2. Phenomenology of Willing and the Virtues

From the above it should be clear that we are dealing, not with the theoretical moment of subjectivity, which is primarily concerned with universal claims, but with the practically rational moment of subjectivity; we are dealing, not with universal moral claims, but with moral claims that are relative, or more precisely are *proportional* to the context or situation with which we are concerned.[1] As such, and by virtue of the practical deliberation involved in such doxic affairs, we are then concerned with contingent matters and, more specifically, contingent matters that we are capable of acting upon (*Nic. Eth.* 1112a). Rather than the putative necessary truths of the scientific-theoretical attitude, we are instead concerned with the practical truths of the moral attitude (Annas 2008, p. 26; Anscombe 1981, pp. 76-77).

The distinction that Husserl makes between doxic and theoretical capacities, especially regarding the life-world, is mildly interesting as a point of continuity between Aristotle and Husserl, i.e., regarding Aristotle's division of the soul (cf., *Nic. Eth.* 1102a-1103a, 1139a). What is substantially more interesting, however, are Aristotle's notions of *boulesis* and *prohairesis* as they pertain to virtuous activity (*phronesis*) and the proficient moral practitioner (*phronimos*). Let us treat these four important terms as two pairs.

2.1. Aristotle. From Boulesis and Prohairesis to Phronesis and the Phronimos

The first two terms, *boulesis* (rational desire, or wish) and *prohairesis* (rational choice, decision, or commitment), are clearly closely related. *Boulesis*, as "reasoned desire", appears for Aristotle to be paradoxically both (1) identified as a *rational* part of subjectivity (*De An.* 432b), and (2) identified as a species of desire (*orexis*), in which case it pertains to the non-rational part of subjectivity, including the emotions and bodily desires (*De An.* 414b). Since Aristotle is not unequivocal in this case we should conclude that *boulesis* is not categorically contained and engages both parts of the "animating principle". For the most part we will opt for the term "wish" rather than "reasoned desire" since it conveniently and sufficiently captures the nature of

[1] To be clear, I am *not* suggesting that Husserl abandoned any claims of universality in moral matters. For the purpose of this paper, I simply restrict my focus to the practical level of intentionality, leaving for a future occasion the more theoretically oriented claims of moral universals.

boulesis as the capacity to aspire or want something *without* having the practicable means by which to achieve that objective (*telos*). That is, wishing pertains to the impossible or at least not yet possible, such as wishing to be immortal or being able to fly unaided. The several important points to be noted here are that wishing (rational desire) (1) is not concerned with the means by which to achieve its desired end, thus making the wish practicably impossible, which as such entails that (2) wishing overemphasises the end or object of that desire (consider a wish to win the lotto), and (3) the person who claims to set out to achieve a wishful objective is therefore justifiably thought to be ridiculous (*Nic. Eth.* 1111b-1112a).[1]

Prohairesis, as reasoned choice, or what we here call *commitment* (Chamberlain 1984) is, while closely related, significantly different to wishing. This difference is perhaps best gauged as a *development* of wishing rather than contrary to it, such that we incrementally proceed toward practical action. Commitment accordingly differs from wishing, for Aristotle, because (1) though it has an end in view it is primarily concerned with what is conducive to achieving that end (*Nic. Eth.* 1111b), which entails (2) that commitment emphasises the means to the desired or intended end rather than the end itself, thus (3) characterising the committed person as practically intelligent rather than wishfully ridiculous. More specifically, commitment (*prohairesis*) is the dynamic process by which the dictates of reason exert influence upon the ("non-rational") desire in order to both change and achieve that desire (Chamberlain 1984, p. 151). Wishing and commitment are in this way intrinsically entwined, and, what is more, insofar as *prohairesis* is at once a rational decision *and* a commitment to achieve a desired end, it is then clearly the locus of willing, i.e., of volitional activity.

In fact, according to Chamberlain, we can break *prohairesis* (commitment) down into three parts. The first requirement is (1) the development of a judgement regarding a state of affairs such that some thing is either affirmed or denied. It is here that a choice or goal or intention is determined. After this determination we (2) deliberate about *how* to achieve the goal and as such determine what is specifically conducive to such an achievement. By virtue of selecting the means we are then *in a position to do otherwise*, to not "follow-through" or be weak-willed, and it is at this moment that we engage

[1] The matter of appropriate terminology when translating *boulesis* and *prohairesis* is in fact a little more complex than this. Among numerous possibilities, and due to the scope of these concepts, translators may render *boulesis* as 'will' and *prohairesis* as 'choice'. The respective terminologies adopted for this paper are for the reasons stipulated, and are options that are frequently employed in the literature.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 3 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

a purpose or resolve to act according to the means to achieve the goal. And finally, (3) the original desire or wish thus becomes adjusted or modified according to the reasoned choice (cf., *ibid*., pp. 153-54). For example, confronted with the idea of quitting smoking, or of completing a research project, or perhaps becoming vegetarian, a judgement is respectively made. Regarding the vegetarian option, if an affirmative judgement is made we then determine the means by which to achieve that end (e.g., not eating meat, arranging a healthy alternative diet, etc.), yet at once we are susceptible to lapses of attention or moments of weak will, the only constructive response to which is to resolve oneself to the means and goal. Assuming a genuine resolve, the original mere wish or empty desire is then modified and consolidated by virtue of the chosen commitment.

All of this, of course, is by no means simply a matter of subscribing to rules. Instead, the achievement and maintenance of a commitment requires habituation through practise (*Nic. Eth.* 1103b). As such, the consistent realisation of a goal is none other than the specification of a certain skill. Since moral virtue is a state involving rational choice or "commitment" (*ibid*., 1105b1107a, 1139a, 1164b), and since such rationally conceived commitment is a certain skill, moral virtue is therefore a skill, though a skill of the practical rather than productive kind (*ibid*., 1103a-1105b, 1140a). The person who consistently engages in intelligent moral practise (i.e., *phronesis*) is therefore proficient in such practical moral action, and it is to this person that the title 'prudent', or 'moral expert' can apply (i.e., the *phronimos*).

2.2. Husserl. Intentional Structures of Willing

It appears that Husserl's phenomenological analyses of volition and action are substantially indebted to Aristotle. However, this debt is typically only registered by way of conceptual or paradigmatic continuity, rather than registered by name. Let us then note at least one point of continuity.[1]

[1] Of course, the concept of volition has a rich history. I do not claim that Husserl's such analyses stem directly and only from Aristotle. I do, however, claim that there are substantial congruencies between Aristotle's and Husserl's analyses of practical engagement such that a phenomenological ethics, in particular a phenomenological virtue ethics, is not only a valid and worthwhile project, but is indeed an essential feature of phenomenology itself. Aside from traditional authors of volition, it is perhaps more instructive to point to Brentano as a more proximate influence upon Husserl's phenomenological analyses of practical intentionality (cf., 1973 esp. pp. 200-204, Part 3, I & Part 6, I-III).

Action, or more specifically, volitional action, is a concrete whole composed of several layers of intentionality. By slowing down our lived experiences in order to identify these different layers of intentionality it is important to note that this identification is not an *isolation* of each intentionality-type such that each level actually operates independently of the others; everyday action is always a complex synthesis of different kinds of intentionality.

Three levels of intentionality can be discerned according to Husserl, and they are (1) the level of pure doxic intentionality in which we find objectivating acts; (2) the emotive, evaluative, or axiological level; and (3) the level of willing or volitional activity.[1] The first and most basic level, the level of pure doxic regard, is justifiably but somewhat misleadingly labelled theoretical. This primary level of our intentional relations refers to our basic *objectifying* acts. It is at this level that we can recognise our most basic acknowledgement of an object's presence, that a given object actually exists such that we can posit that "it is there", that, for example, "the table is brown" or "the window is open" (i.e., the most basic predicative form "*S* is *p*"). Without this basic level of engagement there is no way that we can begin to value any thing, since after all, without some thing identified there is then simply nothing for us to like or dislike. The second level then refers to our emotional or valuing acts. By virtue of first identifying Dali's "Cabaret Scene", I can then develop a like or dislike for the painting and thus declare whether I find it pleasurable or nauseating. And finally, it is the level of the will or volition that we find to be the proximate cause of action. Recognising something to be pleasant or unpleasant, tasteful or distasteful, and so on, I decide what my imminent course of action will accordingly be.

In addition to these three basic intentional levels that compose a proper volitional act—an essential component of which is the fiat ('let it be done') which is conceptually akin to Husserl's concern with the 'I can'—we can primarily distinguish two kinds of will. The first kind is the will toward a future action, such as a commitment to "go on holiday at the end of the year". While the second kind is the *operative* willing, or act-willing, such as a commitment to jog a certain distance, maintain vegetarian eating habits, and so on. Since the achievement of a future action requires a commitment to the means by which to realise that action, the operative willing therefore obtains

[1] For Husserl's indication of these levels see 1983 §§95, 121, 139, 147; 1989 §§2, 4, 5, Part 3 ('Section 3') *passim*, Supp. XI; 2001a §15, App. 4; 2008 App. 4, p. 430-31/424. For analysis of these levels in the secondary literature see the references listed in note 1.

a phenomenological primacy to the resolution or resolve to a future action (cf., Melle 2007, pp. 180-84; Mertens 1998, pp. 129-31; Nenon 1990, p. 302; Peucker 2008b, pp. 3-4). Indicating precisely this distinction, and in a rich passage that is worth quoting in full, a passage that also appears to anticipate Heidegger's ontological appropriation of both Aristotle's *prohairesis* and Husserl's will, we can note Husserl:

> [E]very judicative resoluteness (and thus no less every valuing and willing) is in no way merely a momentary act of the ego; rather, every act is either primordially instituting or a merely repeated act. As primordially instituting, it institutes an abiding resoluteness of the ego with the decision. The ego that has decided in this way is from now on a different ego. Something is sedimented in it as its abiding characteristic, and when the ego now repeats the judgment, it "actualises," it effectively realizes only the decision that was in it from the previous time as its abiding resoluteness. The new explicit judgment is then given not merely as a remembering of the previous decision, but rather as the previous, but enduringly valid one, as the effective realization of the earlier resoluteness that belongs to the ego (2001a, p. 443/360)

As should hopefully be apparent, there is a striking continuity between Aristotle's and Husserl's accounts of the will. For example (1) just as Aristotle's first requirement is the development of a judgement regarding an object or state-of-affairs such that some thing is affirmed or denied, so too for Husserl the objectivating acts are the basis of our action; the desired, wished, or simply intentional object is discerned here. Again (2) just as for Aristotle the desire or wish serves as the basis for volition proper, so too for Husserl the emotional or evaluative intentionality underlies the practical volition. What is more (3) for both Husserl and Aristotle, wishing is clearly distinguished from willing insofar as the wishing act excludes the possibility of realising the wished object, whereas the volitional act does include the possibility of such a practical realisation (cf., Lotz 2006, pp. 128-31; Melle 1997, p. 179; Mertens 1998, p. 127). 'It is only between practical possibilities that I can "decide"', writes Husserl, 'and only a practical possibility ... can be a theme of my will. I cannot will anything ... that does not lie in my power, in my competence' (1989, p. 270). Volition, in other words, whether as operative or future-oriented resolve, entails the recognition and emphasis upon the means by which to achieve the desired object or state-of-affairs. Lastly, though certainly not the last point of continuity that can be identified, we might also note (4) that for both Aristotle and Husserl we can will neither ideal objectivities nor historical events, but only individual actual reality

(Nenon 1990, p. 304). Volition and action, in other words, are firmly anchored in the actual world in which we live.

From such substantial continuity, let us recall Aristotle's account of moral virtue as the state that involves habituated competent deployment of rational choice (commitment) and rational desire (wishing) (*Nic. Eth.* 1105b-1106b, 1139a). Since moral virtue entails volitional commitment, and since volition is a practical level of engagement, moral virtue is then identified at the everyday practical level of action, the level of the life-world in which we are predominantly engaged in personal relationships. The life-world, to recall, is precisely the level of our personalistic attitude, and an *attitude*, to recall once more, generally speaking "means a habitually fixed style of willing life comprising directions of the will or interests that are prescribed by this style" (Husserl 1970, p. 280). Our personal characters, or virtues, are thus self-determined. 'Virtues', writes Henning Peucker, 'are relatively stable dispositions to act in a certain manner, and Husserl's analysis can show how they arise precisely from the original experiences and concrete history of persons' (2008a, p. 324).

Since the brief examples provided so far of volitional action and commitment are largely individualistic (i.e., jogging, quitting smoking, and vegetarian eating), and since the phenomenological analyses may not immediately resonate as pertaining to specifically moral concerns, let us then quickly insert a moral category into the mix. Kindness, for example, refers to the right or appropriate emotions we have regarding other people. An intrinsically social character trait, in which equilibrium is achieved by moderating a deficiency such as ambivalence and an excess such as obsession, the quality of kindness requires a competent maintenance or commitment of immanent dispositions such that the "kind person" will act kindly in various situations, to various kinds of people, and over an extended period of time. Due to our volitional commitment, due to our *choice* to *be* a kind of person, whether kind, friendly, judicious, courageous, and so on, and due to the dependence of the virtues upon volition as states of volition, the virtues are therefore not passively acquired characteristics, but instead are self-empowered determinations of our own being.

2.3. Heidegger. Prohairetic Resolve

Arguably achieving results consistent with Husserl's above analyses, Heidegger lucidly lays-out the ontological structures of the phenomena of wishing and willing, structures that also clearly draw from Aristotle's notions

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 3 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

of *boulesis* and *prohairesis* (1962 §41, pp. 238-41/193-96). Wishing, for example, is identified as a mode of being that is directed toward possibilities, while the ontological structures of our willing, of Dasein's willing, are identified as (1) the prior disclosure of the for-the-sake-of-which, (2) the disclosure of something that *can* be of concern, and (3) based on its potentiality-for-being, Dasein's projection toward the possibility of the willed. What is of particular interest, however, is the way in which Heidegger later translates and develops Aristotle's notion of *prohairesis* in order to account for Dasein's own self-understanding as a care-ful self that is solicitously concerned with others.

To this fundamental ontological end, Franco Volpi (1992, 1994), for example, clearly details how Heidegger "ontologises" what Aristotle calls *prohairesis* (i.e., commitment, reasoned choice, or decision). The only difference between Aristotle and Heidegger in this respect, aside from Heidegger's unambiguous ontological rendering, is that for Aristotle *prohairesis* is a special moment within his account of action, while for Heidegger *prohairesis* (literally translated as *Entschlossenheit*, i.e., "resoluteness") is a characteristic of the being of Dasein (Volpi 1992, p. 120).

To clarify Heidegger's ontologising move regarding Aristotle's *prohairesis*, it may be helpful to note some key passages from Heidegger's 1923-24 lectures *Introduction to Phenomenological Research* (2005). Here Heidegger questions the translation or general understanding of Aristotle's *De Anima* as "On the Soul", since such an understanding mistakes the faculties as experiences rather than modes of being. 'For Aristotle, perception, thinking, wanting are not experiences', writes Heidegger. 'Περὶ ψυχῆς is no psychology in the modern sense, but instead deals with the being of human being (or living beings in general) in the world' (*ibid*., p. 4, cf., pp. 38-39). Any ambiguity regarding Heidegger's explicit "ontologising" of Aristotle, in particular the *De Anima*, is dispelled by the following passage:

> Aristotle's *De Anima*. If one translates it "On the Soul", then it is misunderstood today in a psychological sense. If we adhere, not to the words, but to what is said in Aristotle's investigation, then we translate it: "About being in the world". What are crudely designated in an easily misunderstood manner as "faculties of the soul", "perception", "thinking", "willing", are for Aristotle not experiences, but ways of existing of someone living in his world (*Ibid*., p. 223).

The ontologising of *prohairesis* therefore entails that the focus of our examination of volition shifts from the *object* of our volition to our volitional *being* itself. In other words, it entails a reorientation from our objectivating

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 3 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

volition to our being volitional, in particular, to our volitional commitment to our own being as being-in-the-world.

Saving for a future occasion the detailed unpacking of Heidegger's important existential-ontological examination of *prohairesis* (resoluteness), let us for now just point to the relevance of *conscience* to Dasein's resolute authenticity. The reason for this is that since the virtues first require decisive or prohairetic commitment, an ontologising of the will qua prohairesis presents interesting ramifications for our understanding the virtues. The virtues, it seems, are not simply dispositional states of volition, but are basic moments of our moral being *due to a fundamental commitment to our own being*.

For Heidegger the notions of conscience and guilt are key to his notion of resoluteness (*Entschlossenheit*). Since Dasein's being-in-the-world entails precisely that Dasein is a being amongst any number of complex concerns and solicitudes, Dasein's basic "environmental" condition is therefore a condition in which Dasein has no choice. Dasein is involuntarily thrown in to a world that is imbued with meaningful actions and practises due to the manifold concerns of other Dasein. As such, Dasein is ensconced amongst others and is necessarily discovered as in the others' world, the world of the 'one' (the 'they'—*das Man*), in which Dasein is also both an other and part of the one. Dasein calls itself away from this social ensconcement in order for it to disclose its most original being, not as *there*-being (Da-sein) but as sheer being with projected possibilities, as an 'empty' being that is 'open' to the world, an emptiness or openness that is only achieved by muting the cacophony of the one and by Dasein's heeding its own call of conscience (cf., Heidegger 1962, pp. 319-22/274-77, 354-56/306-08).

Heidegger's reference to conscience does not, of course, refer to the ordinary psychological notion of conscience. Not a psychological moral feeling, conscience is instead identified as a basic ontological constituent of Dasein. What is more, it is Dasein itself that calls its own everyday self to conscience. Since conscience is the call of care (*Sorge*), Dasein's calling-in its fallen 'one's self' is thus a move from one's everyday 'chatter' to the silent 'discourse' of Dasein's ownmost care-ful self. Conscience is not only composed of care, however, for the cognates 'concern' (*Besorgen*) and 'solicitude' (*Fürsorge*) also figure prominently in Dasein's disclosure of its own authenticity. Where 'care' is the basic relational mode of life (*ibid*., 2001, pp. 67-70) such that Dasein's factical existence is at once both thrown in to the world and is fallen amongst one's world, and, such that Dasein is 'ahead-of-itself' in a self-projective fashion (*ibid*., 1962, pp. 236-37/191-93), 'concern' and 'solicitude' are therefore discerned as *kinds* of care. Care is fundamen-

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 3 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

tally though tacitly self-referential; however, concern and solicitude respectively refer to Dasein's practical and personal relations such that I am carefully concerned with the teapot, the squash racquet, or the car's gearbox, while I also solicitously care for my family and friends. 'Care' therefore signifies the unity of such existential-ontological structures. As Heidegger notes: 'the Being of Dasein means ahead-of-itself-Being-already-in-(the-world) as Being-alongside (entities encountered within-the-world). This Being fills the signification of the term 'care' [*Sorge*]' (*ibid*., p. 237/192-93).

Since conscience is the 'call of care', since it 'summons Dasein's Self from its lostness in the "they"' (*ibid*., p. 319/274), and since Dasein's careful being—as thrownness, fallenness, and the projective ahead-of-itself—is permeated by a negation such that Dasein is involuntarily thrown and is always discerned *as* amidst the one, and because negation is the common denominator of what it is to be 'guilty', Dasein is therefore fundamentally guilty (ibid., pp. 326-33/281-87). "Conscience attests not by making something known in an undifferentiated manner", observes Heidegger, "but by calling forth and summoning us to Being-guilty" (*ibid*., p. 341/293).

However, recognising such guilt as woven in to the basic structures of its being, Dasein has a choice. Discerning its emptiness or openness to the world, and recognising the fundamental guilt that accompanies its everyday engagements, there follows for Dasein an acknowledgement of its being and at once a freedom to choose its mode of being as authentic or inauthentic. 'In choosing myself as my possibility', writes Heidegger, 'I myself choose my being... What is chosen in this choice is nothing other than willing to have conscience' (1985, pp. 318f/439-42). Everyday Dasein, as being-with others and generally ensconced in society's (the one's) goings on, is unaware of its basic conscience and is therefore guilty. But upon expressly recognising its basic existential-ontological structures by listening to its conscience as the call of care, Dasein authentically chooses to become guilty: 'With the choice of willing to have conscience, I have [i.e., Dasein has] at the same time chosen *to have become guilty*' (ibid., p. 319/440-42). Indeed, in a passage that is structurally analogous to Aristotle's account of akrasia (weak-will) as first requiring volitional commitment, Heidegger notes that: 'I can truly be without conscience only when I have chosen to be willing to have conscience' (*ibid*.). This fundamental 'choice' or decision is none other than that of resoluteness (*Entschlossenheit*).

Not an everyday choice or resolve, resoluteness requires recognition of the fundamental structures of our being, only after which can we choose to *be* in the world in a specific manner; that is, only after which can we *authentically* choose to engage in the world, and engage as a particular kind

of person. Resoluteness is 'the choosing to choose a kind of Being-one's-Self' (*ibid*., 1962, p. 314/270). In other words, as Heidegger explains in his 1927 lectures, '*resoluteness* is our name for authentic existence, the existence of the Dasein in which the Dasein is itself in and from its own most peculiar possibility, a possibility that has been seized on and chosen by the Dasein itself' (1982, p. 287/406-08). As a direct existential-ontological translation of Aristotle's *prohairesis*, to resolve is to both will and choose authenticity. Dasein's resolve is no less than a decision to open its own factical-finite self to its own being and the world (cf., Richardson 1974, pp. 287-88). As genuine or authentic "Being-one's-Self", resoluteness does not pertain to Dasein's abstractive commitment to itself as a 'free-floating' self, but instead pertains to Dasein's thrusting its resolute self into its concernful-practical and solicitous-social states of affairs. Resolution projectively discloses and determines 'what is factically possible at the time' (Heidegger 1962, p. 345/288) such that a volitional resolve of being vegetarian, for example, is only possible by way of certain ontic-ontological conditions. By thus meeting the basic 'practically possible' criteria of volition it is also worth noting that the temporal mode of resoluteness is 'repetition'. Since prohairetic resolve entails Dasein's projective self-disclosure, the resolute commitment therefore also entails Dasein's 'coming-back-toward-itself' precisely from its chosen projected possibility; the temporal mode of resoluteness is that of 'repetitive self-precedence' (1982, p. 287/406-08, cf., 1962, pp. 355, 437/308, 385-86), in which case Dasein's authentic resolve is a phronetic achievement. Such habituated resolve thus results, as we saw with Husserl's observations above, in Dasein's determination of its own being such that its choice, its prohairetic resolve, becomes sedimented as its 'abiding characteristic', a characteristic that is 'actualised' upon repetition. To borrow from Husserl's above observations, Heidegger's Dasein effectively realises "the decision that was in it from the previous time as its abiding resoluteness" (Husserl 2001a, p. 443/360). Indeed, as Husserl elsewhere observes, 'in the reactivation of an old decision I depend on my former decision; I am now the one I am as determined by my prior being (by my decisions)' (1989, p. 343/331).

3. Conclusion and Points for Further Consideration

The scope of this paper is expressly limited to establishing the life-world as the practical world of our moral activity. This is achieved by first illustrating the life-world and defending it against the current trend toward naturalisation, and second, by illustrating the continuity of the practical intentional

structure of *proharesis* from Aristotle to Husserl and to Heidegger. Admittedly, with Heidegger we have come a long way from the comparatively familiar analyses of volition by Aristotle and Husserl. A phenomenological analysis of volition and moral action, however, makes no promise to being a straightforward analysis; our experiential being is after all a complex state of affairs. For both Aristotle and Husserl our wilful or volitional commitment (*prohairesis*) is the proximate cause of our moral and personal activity, while for Heidegger our prohairetic resolve is key to our authentic engagement in the world as always concernfully practical and solicitously social, a world in which we too easily become lost when we relinquish our own authentic self-understanding.

In conclusion, earlier we noted that the so-called "crisis" of our modern sciences and reason has its origin, in part, in the difference between truth as concerned with actual being and truth as concerned with consistency, or valid inference. The crisis, or "division", becomes problematic when one truth-type is overemphasised, in which case the modern crisis is due to the overemphasis upon truth as consistency. Subsequently, the scientific predilection for valid inference sees our understanding of the world substitute theoretical universals for the world in which we live. With this overemphasis we unwittingly overlook the immediate reality of our personal, lived-world; we unwittingly lose the very "obviousness" (*Selbstverständlichkeit*) of our life-world. What a phenomenology of the will and virtues promises in this respect is a practical way in which to ameliorate the divisive fractures between the personal, scientific, and philosophical attitudes, fractures that are unduly magnified by the crisis, but which can be *resolved* by way of careful reflection upon the world and our engagement in it. This is the commitment of phenomenology as a radical philosophy.

Points for Further Research

To indicate several issues for further research regarding the phenomenology of volition and the virtues, we can point to (1) the way in which the epoché is a "*decisive* moment" (*Augenblick*) for phenomenology; that is, the way in which phenomenology is itself an expressly willed mode of enquiry. (2) The relation between Aristotle's and Husserl's accounts of practical truth, and how those accounts respectively pertain to their analyses of volition and action. And, in a more practical context, we can also point to (3) how a phenomenological analysis of the intentional structures of volition and virtue appears relevant to the psychopathology of thought-action fusion; that is, the

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 3 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

way in which morality is understood by patients with this particular disorder, and how the relevant phenomenological analyses might contribute to its further understanding.

References

Annas, Julia (2008) "The Phenomenology of Virtue". *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. **7**: 21-34.

Anscombe, G. E. M (1981) "Thought and Action in Aristotle: What is 'Practical Truth?". In her *From Parmenides to Wittgenstein. Collected Philosophical Papers Volume 1*. Oxford: Basil Blackwell, pp. 66-77.

Aristotle (1925) *Analytica Posteriora*. Trans. G. R. G. Mure. Oxford: Oxford University Press.

Aristotle (1931) *De Anima*. Trans. J. A. Smith. Ed. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press.

Aristotle (2000) *Nicomachean Ethics*. Trans. & Ed. R. Crisp. Cambridge: Cambridge University Press.

Brentano, Franz. (1973) *The Foundation and Construction of Ethics*. Trans. E. H. Schneewind. London: Routledge & Kegan Paul.

Chamberlain, Charles (1984) "The Meaning of *Prohairesis* in Aristotle's Philosophy". *Transaction of the American Philological Association*. **114**: 147-157.

Dodd, James (2004) *Crisis and Reflection. An Essay on Husserl's Crisis of the European Sciences*. Dordrecht: Kluwer.

Drummond, John J. (1995) "Moral Objectivity: Husserl's Sentiments of the Understanding". *Husserl Studies*. **12**: 165-183.

Drummond, John J. (2002) "Aristotelianism and Phenomenology". In: *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*. Eds. J. Drummond & L. Embree. Dordrecht: Kluwer, pp. 15-45.

Drummond, John J. (2008) "Moral Phenomenology and Moral Intentionality". *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. **7**: 35-49.

Drummond, John J. (2009a unpublished). "Husserl's Phenomenological Axiology and Aristotelian Virtue". Received via correspondence.

Drummond, John J. (2009b unpublished). "Virtuous Persons". Received via correspondence.

Embree, Lester. (1992) "Some Noetico-Noematic Analyses of Action and Practical Life". In *The Phenomenology of the Noema*. Eds. J. Drummond & L. Embree. Dordrecht: Kluwer, pp. 157-210.

Embree, Lester. (1996) "Advances Regarding Evaluation and Action in Husserl's '*Ideas II*'". In *Issues in Husserl's* '*Ideas II*'. Eds. T. Nenon & L. Embree. Dordrecht: Kluwer, pp. 173-198.

Gurwitsch, Aron (1974a) “Husserlian Perspectives on Galilean Physics”. In his *Phenomenology and the Theory of Science*. Ed. L. Embree. Evanston: Northwestern University Press, pp. 33-59.
Gurwitsch, Aron (1974b) “The Life-world and the Phenomenological Theory of Science”. In his *Phenomenology and the Theory of Science*. Ed. L. Embree. Evanston: Northwestern University Press, pp. 3-32.
Hardy, Lee (1992) “The Idea of Science in Husserl and the Tradition”. In *Phenomenology of Natural Science*. Eds. L. Hardy & L. Embree. Dordrecht: Kluwer, 1-34.
Heidegger, Martin (1962) *Being and Time*. Trans. J. Macquarrie & E. Robinson. Oxford: Blackwell.
Heidegger, Martin (1982) *Basic Problems of Phenomenology*. Trans. A. Hofstdtadter. Bloomington: Indiana University Press.
Heidegger, Martin (1985) *History of the Concept of Time*. Trans. T. Kisiel. Bloomington: Indiana University Press.
Heidegger, Martin (2001) *Phenomenological Interpretations of Aristotle*. Trans. R. Rojcewicz. Bloomington: Indiana University Press.
Heidegger, Martin (2005) *Introduction to Phenomenological Research*. Trans. D. O. Dahlstrom. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
Husserl, Edmund (1959) *Erste Philosophie (1923/24)* Zweiter Tiel. *Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Husserliana VIII. Ed. Rudolf Boehm. The Hague: Martinus Nijhoff.
Husserl, Edmund (1969) *Formal and Transcendental Logic*. Trans. D. Cairns. The Hague: Martinus Nijhoff.
Husserl, Edmund (1970) *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Trans. D. Carr. Evanston: Northwestern University Press.
Husserl, Edmund (1983) *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First Book*. Trans. F. Kersten. Dordrecht: Kluwer.
Husserl, Edmund (1989) *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Second Book. Studies in the Phenomenology of Constitution*. R. Rojcwicz & A. Schuwer. Dordrecht: Kluwer.
Husserl, Edmund (1994) *Early Writings in the Philosophy of Logic and Mathematics*. Trans. D. Willard. Dordrecht: Kluwer.
Husserl, Edmund (2001a) *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis. Lectures on Transcendental Logic*. Trans. A. Steinbock. Dordrecht: Kluwer.
Husserl, Edmund (2001b) *Logical Investigations*. 2 Volumes. Trans. J. N. Findlay. Ed. D. Moran. London: Routledge.
Kohak, Erazim (1966) “Translator’s Introduction”. In Paul Ricoeur’s *Freedom and Nature: the Voluntary and the Involuntary*. Trans. Erazim Kohak. Evanston: Northwestern University Press, pp. xi-xxxviii.
Lotz, Christian (2006) “Action: Phenomenology of Wishing and Willing in Husserl and Heidegger”. *Husserl Studies*. **22**:121-135.
McDowell, John (1998) “Virtue and Reason”. In his *Mind, Value, and Reality*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, pp. 50-73.

Melle, Ullrich (1997) “Husserl’s Phenomenology of Willing”. In *Phenomenology of Values and Valuing*. Eds. J. G. Hart & L. Embree. Dordrecht: Kluwer, pp. 169-192.

Mertens, Karl (1998) “Husserl’s Phenomenology of Will in his Reflections on Ethics”. In: *Alterity and Facticity*. Eds. N. Depraz & D. Zahavi. Dordrecht: Kluwer, pp. 121-138.

Moran, Dermot (2000) “Husserl and the Crisis of the European Sciences”. In *The Proper Ambition of Science*. Eds. M. W. F. Stone & J. Wolff. London & New York: Routledge, 122-150.

Nenon, Tom (1990) “Willing and Acting in Husserl’s Lectures on Ethics and Value Theory”. *Man and World*. **24**: 301-309.

Peucker, Henning (2008a) “From Logic to the Person: An Introduction to Edmund Husserl’s Ethics”. *The Review of Metaphysics*. **62** (2): 307-325.

Peucker, Henning (2008b) “Husserl’s Theories of Willing”. Paper presented at: *Second Workshop on Intersubjectivity in Adam Smith and Edmund Husserl*. 09-11 September 2008. Centre for the Study of Mind in Nature. University of Oslo.

Richardson, William J (1974) *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Smith, David Woodruff (2004) “Consciousness in Action”. In his *Mind World: Essays in Phenomenology and Ontology*. Cambridge & New York: Cambridge University Press, pp. 122-146.

Sokolowski, Robert (1985) *Moral Action: A Phenomenological Study*. Bloomington: Indiana University Press.

Sokolowski, Robert (1989) “What is a Moral Action?”. *The New Scholasticism*. **63**: 18-37.

Volpi, Franco (1992) “Dasein as *Praxis*: The Heideggarian Assimilation and Radicalization of the Practical Philosophy of Aristotle”. In *Martin Heidegger: Critical Assessments*. Ed. C. Macann. London: Routledge, pp. 90-129.

Volpi, Franco (1994) “*Being and Time*: A “Translation” of the *Nicomachean Ethics*?”. In: *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought*. Eds. T. Kisiel & J. van Buren. Albany: SUNY, pp. 195-211.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 4, 2010
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

L'universalité du remplissement : Réflexions sur la référence des intentions de signification dans les *Recherches logiques*

Par MARIA GYEMANT
Université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Résumé Le problème central des *Recherches logiques* est de déterminer le rapport entre deux types d'actes : les actes de signification et les actes d'intuition (perception et imagination), donc entre d'un part des actes dont les objets sont de l'ordre du langage et, d'autre part, les actes qui « accèdent » à la réalité, dans lesquels l'objet réel est présent lui-même. Ce rapport est introduit dans la I^re^ *Recherche logique* sous le nom de « remplissement » mais sa vraie nature deviendra claire seulement dans la VI^e^ *Recherche logique*. Le remplissement sera alors la synthèse d'un acte de signification et d'un acte d'intuition visant un même objet. Ce modèle d'une intention vide qui se remplit par la suite pose cependant certains problèmes. Premièrement, les significations peuvent-elles jouer le rôle d'objets et, si oui, quelle est la nature de ceux-ci ? Deuxièmement, peut-on vraiment isoler des intentions de signification, dont l'objet ne serait ni réel (comme dans la perception) ni même possible (comme dans l'imagination), mais d'une tout autre nature ? Puisqu'une imagination peut aussi jouer le rôle d'intuition remplissante, *toute intention de signification doit se remplir* (aboutir à un objet réel ou, au moins, possible), sans quoi elle ne serait pas une signification du tout, elle n'aurait aucun sens. Enfin, si nous acceptons cette thèse de l'universalité du remplissement, ou au moins de sa possibilité, comment penser le cas des objets idéaux, dont le remplissement ne va pas de soi ?

Les *Recherches logiques*[1] sont l'œuvre où Husserl avance la première version accomplie de sa théorie de l'intentionnalité. Cette théorie naît (ce qui pourrait paraître paradoxal) d'une critique d'un certain concept d'intentionnalité élaboré dans l'école de Franz Brentano. Alors que l'influence que Brentano a eue sur Husserl est indéniable, c'est à l'occasion de la critique du psychologisme brentanien que prend naissance la théorie proprement husserlienne de l'intentionnalité. Ce que cette critique vise principalement est la thèse, devenue incontournable dans l'exégèse brentanienne, de l' « inexistence intentionnelle »[2]. Cette thèse en soi ambiguë[3] suggère que l'objet serait quelque chose d'immanent à l'acte et, par là même, quelque chose de dépendant de celui-ci. Contre cette position, que Husserl avait déjà critiquée

[1] *RLI* : *Recherches logiques*, tome II/1, trad. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer, Paris, PUF, 1961. *RLV* : *Recherches logiques*, tome II/2, trad. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer, Paris, PUF, 1962. *RLVI* : *Recherches logiques*, tome III, trad. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer, Paris, PUF, 1993. La pagination entre crochets est celle de la 2e édition allemande, Halle, Max Niemeyer, Band II/1, 1913, Band II/2, 1921.

[2] F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Leipzig, Felix Meiner Verlag, 1924, Livre II, chap. 1, § 5.

[3] Brentano définit les phénomènes psychiques, par opposition aux phénomènes physiques, par « l'inexistence intentionnelle » de leur objet, autrement dit par le fait qu'ils se dirigent vers un objet qui leur est immanent. L'ambiguïté tient à cette thèse d'immanence de l'objet à l'acte. Dans une note qui fait référence à ce passage, Brentano affirme, en reprenant la thèse d'Aristote, qu'il y a une partie de l'objet, sa forme, qui est immanente, au sens propre du terme, à l'acte. Mais cette existence immanente ne doit pas être confondue avec l'existence proprement dite. L'objet n'est en effet immanent à la conscience qu'en un sens impropre du terme. Si la forme de l'objet est ce qui, de l'objet, est immanent à l'acte, cette forme ne peut pas exister dans le même sens que, disons, la matière de l'objet. Ou bien, dans ce cas, il faut relativiser l'existence et affirmer que l'objet n'existe du point de vue de la conscience que par cette existence modifiée propre à la forme, ou bien il faut assumer toutes les conséquences de l'immanence de l'objet à l'acte et affirmer que celui-ci existe effectivement quelque part dans la conscience. À partir de cette hésitation entre deux conceptions de l'objet, l'une incluant véritablement une partie de celui-ci dans l'acte et l'autre considérant cette inclusion comme impropre, les élèves de Brentano se sont divisés en deux groupes. Les adeptes de l'immanentisme fort, parmi lesquels Stumpf et Marty, soutiennent qu'une partie de l'objet existe réellement à l'intérieur de la conscience, tandis que l'immanentisme faible, représenté principalement par Kasimir Twardowski, insiste sur la différence entre l'existence proprement dite des objets transcendants et l'existence seulement modifiée des objets immanents. Sur ce point, voir R.D. Rollinger, *Husserl's Position in the School of Brentano*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1999.

auparavant[1], les *Recherches logiques* proposent une nouvelle conception de l'intentionnalité qui, tout en se définissant par son rapport à l'objet, fait droit à l'indépendance de celui-ci par rapport à l'acte. L'objet intentionnel devient ainsi un objet de plein droit, dont le modèle privilégié est celui de l'objet physique, réel, parfaitement déterminé en soi. Afin de bien comprendre en quoi consiste le réalisme des *Recherches logiques*, il faudrait insister dès le début sur une distinction que Husserl fait au § 16 de la V^e *Recherche logique* entre *reell* et *real*. Le terme *real* « implique l'idée d'une transcendance propre à la chose »[2], son indépendance par rapport à l'acte qui la vise. Le *real* ne varie donc pas là où les actes particuliers qui le visent peuvent varier. À la réalité ainsi définie comme *real* s'oppose tout ce que Husserl range dans la catégorie du *reell*. Le terme *reell* fait référence à « l'immanence réelle du vécu »[3]. Est donc *reell* tout ce que nous pouvons identifier comme étant un moment de l'acte même, du vécu psychique. Simplement dit, est *reell* tout ce qui se passe réellement dans la conscience[4]. Alors que, avec la réduction transcendantale, la dimension du *real* est mise entre parenthèses, toute l'analyse étant centrée sur l'immanence de la conscience et la possibilité de rendre compte de la transcendance de l'objet à l'intérieur même de cette immanence ainsi isolée, les *Recherches logiques* adoptent une autre perspective concernant le rapport au *real*. C'est en effet l'une des tâches centrales des *Recherches logiques* de décrire le rapport entre le *reell* et le *real*, c'est-à-dire de mettre en évidence la façon dont nos actes se rapportent « aux choses mêmes ». L'objet visé, tel qu'il est décrit par les *Recherches logiques*, n'est pas une partie réelle (*reell*) de l'acte, il n'est pas un contenu mental (fût-il conçu comme image ou comme sens de l'objet). Il est, au contraire, la mesure même de la réalité au sens de *real* et toute la difficulté sera de comprendre le rapport entre d'une part l'immanence de l'acte et, d'autre part, la transcendance de l'objet. Sur ce point, nous devons faire une précision : soutenir la réalité de l'objet visé dans le sens de *real* ne revient pas à dire que ce sont uniquement les objets physiques qui sont réels en ce sens, que donc les actes de la conscience n'ont pas de réalité. En fait, un acte est aussi réel qu'une table pourvu qu'il se produise effectivement dans une conscience, à

[1] E. Husserl « Intentionale Gegenstände (1894) », *Hua* XXII, Martinus Nijhoff, 1979, p. 303-349, en français dans *Husserl-Twardowski, Sur les objets intentionnels (1893-1901)*, trad. J. English, Paris, Vrin, 1993, p. 277-326.
[2] *RLV*, p. 204 [399], note (I).
[3] *Ibid.*
[4] Brentano décrit ce type de réalité en termes de *phénomènes psychiques* qu'il oppose aux *phénomènes physiques*. La thèse de Brentano est que les phénomènes psychiques sont les seuls que nous pouvons décrire scientifiquement, de manière exhaustive.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 4 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

un certain moment. Mais quand cet acte est lui-même visé, sa réalité (*real*) s'oppose au réel (*reell*) de l'acte qui le vise.

L'enjeu de ce texte sera de mettre en évidence la pertinence de cette prétention réaliste des *Recherches logiques* selon laquelle la visée intentionnelle vise le réel, c'est-à-dire quelque chose qui existe véritablement et indépendamment de l'acte qui le vise. La difficulté est de montrer la réalité de l'objet y compris dans le cas où la visée est purement signitive, où aucun objet physique correspondant ne peut être immédiatement identifié. Et notamment, le cas problématique est celui de l'intentionnalité mathématique. Dans ce cas, les objets visés sont des concepts et non pas des objets au sens courant du terme. Il s'agira de montrer que, même dans ce cas limite où l'intentionnalité se rapporte à des entités mathématiques, dont l'existence est purement symbolique, elle vise toujours, à proprement parler, même si c'est indirectement, *la même réalité* et non pas une réalité parallèle où des entités idéales (des significations ou des concepts) existeraient à la manière des Idées platoniciennes, ni une zone subjectivement constituée du psychique. Autrement dit, il s'agira de montrer que partout où il y a intentionnalité, il y a objet, et qu'il n'y a pas de différence d'essence entre les objets des actes perceptifs et les autres objets. Est objet tout ce qui peut constituer le corrélat d'une intention objectivante[1], tout ce qui peut être visé par un acte de signification ou d'intuition. Ainsi, les significations sont des objets au même titre que les chaises et les tables. Comme l'affirme Husserl lui-même à la fin du § 31 de la I^re^ *Recherche logique :* « En fait, du point de vue logique, les sept corps réguliers sont sept objets tout comme les Sept Sages ; le principe du parallélogramme des forces, *un* objet aussi bien que la ville de Paris »[2].

Il faut y insister : cela ne veut pas dire que, puisque l'intention qui vise un acte s'arrête à cet acte, c'est-à-dire puisque son *terminus* dans l'objet n'est pas hors de la conscience, il y aurait une deuxième réalité, un autre ordre d'objectivité qui s'opposerait à celui des objets physiques. Il y a en fait une tension dans les *Recherches logiques* que Husserl ne dépasse pas. D'une part il y a effectivement un élargissement de la catégorie de l'objet : l'objet n'est pas uniquement ce qui peut être identifié dans son individualité (ce qui peut

[1] Dans la *RLV*, Husserl fait une distinction entre actes objectivants (les intentions de signification et les intentions intuitives) et actes non objectivants (interrogations, désirs, actes volitifs, actes optatifs, etc.). Les actes objectivants visent directement leur objet alors que les actes non objectivants sont des actes fondés, c'est-à-dire des actes qui ne visent leur objet qu'en vertu du fait qu'ils se fondent sur des actes objectivants qui, eux, visent directement l'objet.

[2] *RLI*, p. 118 [101].

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 4 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

être perçu) mais tout ce qui peut constituer le corrélat objectif d'une visée (ce qui revient à dire qu'est objet tout ce qui peut être nominalisé). Mais d'autre part, Husserl rejette la thèse psychologiste de l'immanence de l'objet à l'acte et encore plus celle d'une réalité parallèle platoniste. Donc, le problème est de bien cerner le statut de ces objets qui peuvent effectivement être visés mais dont la réalité est problématique.

J'essayerai dans ce qui suit de tirer les dernières conséquences de cette conception de l'objet afin de montrer sa portée par rapport à la question du réalisme des *Recherches logiques*. Si l'intentionnalité vise toujours le réel, au sens où ce qu'elle vise n'est pas intérieur à l'acte et dépendant de celui-ci, où l'objet visé ne change et ne disparaît pas si l'acte change ou disparaît, il s'agira de montrer à quoi tient l'autonomie de tels objets comme « les sept corps réguliers ». Je voudrais montrer qu'il ne s'agit pas d'une espèce de platonisme, que Husserl rejette d'ailleurs explicitement[1], mais que le réalisme husserlien tel qu'il est présent dans les *Recherches logiques* tient essentiellement au fait que toute intention de signification peut, au moins en droit, se remplir. Autrement dit, tout objet visé de manière signitive peut, *en droit*, être visé aussi par une intuition (perceptive ou imaginative, plus ou moins adéquate). D'où la question de savoir comment envisager ce remplissement dans le cas d'entités qui n'ont pas d'existence physique.

Une première stratégie pour montrer le rapport des intentions de signification à la réalité sera de faire l'analyse du concept de remplissement que Husserl introduit dans la I^re^ *Recherche logique* mais qui sera pleinement développé dans la VI^e^ *Recherche*, afin de mettre en évidence le rapport particulier entre les intentions de signification et les intentions intuitives là où elles visent le même objet. La façon dont l'objet est visé par une intuition ou par une signification n'est pas la même : une intuition vise l'objet en tant que « donné » alors qu'une signification le vise, pour ainsi dire, « en son absence ». Il n'est pas nécessaire que l'objet signifié soit effectivement présent, mais là où il l'est, c'est-à-dire là où il est saisi comme présent par une intuition, entre cette intuition et l'intention de signification il y a remplissement. Grâce au remplissement, l'intention de signification atteint — même si c'est seulement indirectement, par l'intermédiaire de l'intuition correspondante — l'objet réel. Une signification remplie est cependant un acte unique

[1] Par exemple dans ce passage du § 31 de la *RLI*, p. 118 [101] : « Nous pouvons aussi dire que les significations forment une classe de *concepts* au sens d'*objets généraux*. Ce qui ne veut pas dire pour autant qu'elles soient des objets qui existent sinon quelque part dans le "monde", du moins dans un τόπος οὐράνιος ou dans un esprit divin ; car une telle hypostase métaphysique serait absurde. »

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 4 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

(et non pas une juxtaposition de deux actes) qui se rapporte, donc, à un objet unique auquel le fait d'être visé ou non ne change rien.

Cependant, montrer qu'une intention de signification remplie vise le réel ne permet pas encore de tirer des conclusions sur les intentions de signification non remplies. Or, insiste Husserl dans la I^re^ *Recherche*, le signifier est de plein droit une modalité de l'intentionnalité, c'est-à-dire une façon autonome de viser un objet. Le remplissement n'est pas une condition *sine qua non* pour que l'objet visé par une intention de signification soit objet de plein droit. La question se posera donc de savoir quel type d'entité correspond à la visée significative non remplie et s'il s'agit du même type d'objet que dans le cas de la signification remplie, c'est-à-dire d'un objet auquel le fait d'être visé ne change rien. Ce qui est en jeu dans ce questionnement, nous le verrons, c'est toujours le rapport de remplissement entre l'intention de signification et l'intention intuitive, mais cette fois le problème est plus subtil. Il s'agira de montrer que, si le remplissement n'est pas nécessaire de fait, il l'est *de droit*. En d'autres termes, j'essayerai de montrer que toute intention de signification doit *pouvoir être* remplie par une intuition correspondante, même si, concrètement, on ne trouve pas une intuition remplissante adéquate. La *possibilité* du remplissement est la condition minimale pour qu'une intention de signification ait un sens, c'est-à-dire pour qu'elle puisse renvoyer, même si c'est sur un mode simplement signitif, à un objet. Et c'est cette possibilité de remplissement qui constitue la garantie que la visée de signification vise un objet réel et non pas une simple ombre de l'objet.

Enfin, dans une troisième partie, je voudrais aborder la question des « objets idéaux ». Je montrerai en quel sens il s'agit là de véritables « entités » et comment elles peuvent aussi être ramenées à un remplissement de type intuitif sinon effectif, du moins possible. Ma démonstration passera par une analyse du cas limite opposé, celui des expressions essentiellement occasionnelles. Je montrerai, en m'appuyant sur des textes de la I^re^ *Recherche logique*, qu'il y a plus de points communs que de différences entre les significations indexicales et les significations idéales, et qu'une analyse approfondie révèle non seulement une part d'idéalité dans les significations indexicales, mais aussi, dans les significations idéales, un rapport irréductible à l'acte de signifier, qui constitue notamment leur ancrage dans la réalité et dont l'enjeu de ce texte sera d'établir la nature.

I. Intention de signification vide et intention de signification remplie

Avant d'aborder la question du rapport entre signification et intuition, quelques remarques sont nécessaires pour la compréhension exacte du sens de ces termes. Husserl dédie la plus grande partie de la I^re^ *Recherche logique* à l'explicitation des deux sens principaux du mot « signification ». D'un part, Husserl utilise le terme pour parler d'un certain type d'acte, des intentions de signification (*Bedeutungsintentionen*). Ce sont ces actes qui confèrent un sens à ce qui, autrement, serait un simple complexe phonique[1]. D'autre part, on entend par signification ce sens même qui est conféré aux complexes phoniques par les actes de signifier. Et, selon une première interprétation du texte des *Recherches logiques*, la signification ainsi comprise est une idéalité. Pour mieux comprendre ce que Husserl entend par idéalité de la signification, reprenons l'exemple du § 11 de la I^re^ *Recherche : les trois hauteurs d'un triangle se coupent en un seul point*. « Ce qu'énonce cet énoncé, explique Husserl, reste *la même chose* quelle que soit la personne qui le formule à titre d'assertion, et quels que soient les circonstances et les moments où elle le fait ; et cette même chose est précisément *que les trois hauteurs d'un triangle se coupent en un seul point* — ni plus ni moins »[2]. En d'autres termes, l'idéalité tient à cela que la signification, *ce que l'énoncé dit*, reste inchangée, identique à elle-même, quelles que soient les variations du contexte de l'énonciation. Nous remarquons d'ailleurs que l'exemple n'est pas innocent. Il s'agit, en effet, d'une *vérité de la géométrie* que Husserl utilisera pour montrer en quoi consiste l'idéalité de la signification. L'arrière-plan bolzanien est évident : les vérités, et surtout les vérités de la géométrie et des mathématiques, ont une existence en soi, indépendamment du fait d'être

[1] Le rapport entre les *Bedeutungsintentionen* et les complexes phoniques (*Wortlauten*) a été développé par Husserl dans le *Texte 13* de *Hua* XX/2, Dordrecht, Springer, 2005. Il s'agit d'un rapport de *Tendenz :* « Der Wortlaut nicht bloß erscheint, sondern Unterstufe einer fundierten Einheit ist, eben die Einheit der Aussage, und dass in dieser Einheit zwei Schichten zu unterschieden sind, deren eine bevorzugt ist durch eine hindurchgehende Tendenz. » (*Hua* XX/2, *Texte* 13, p. 134.) On pourrait mieux comprendre ce que Husserl entend par *Tendenz* en s'imaginant une intention dont la dimension de visée est neutralisée. Ce qui reste, ce sont des contenus intuitifs qui, ne se reliant à aucune visée, provoquent une tension. Cette tension se relâche là où ces contenus sont reliés à une nouvelle visée, une *Bedeutungsintention* non remplie. Pour plus de clarté, et là où c'est possible, nous utiliserons parfois dans ce texte l'expression « acte de signifier » à la place de « acte de signification ».

[2] *RLI*, p. 51 [43].

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 4 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

pensées effectivement. Les trois hauteurs d'un triangle se coupent en un seul point, qu'il y ait ou non quelqu'un pour le penser[1]. Mais la différence essentielle entre la position de Bolzano et celle de Husserl est que celui-ci adopte un point de vue intentionnaliste, étranger à Bolzano. Plus précisément, Husserl essaie d'importer la position bolzanienne sur le terrain de l'intentionnalité, qui se définit par les rapports entre des actes et leurs objets. Il s'agira donc, afin de mieux démêler les sens du concept de signification, non seulement d'exposer la distinction entre la signification comme acte de signifier et la signification comme sens idéal, mais de montrer aussi quel est leur rapport. L'erreur principale à éviter est de transposer directement l'opposition bolzanienne entre propositions subjectives et objectives (ou en soi) dans un langage intentionnaliste et de dire ainsi que l'acte de signifier est l'équivalent de la signification entendue en un sens subjectif, alors que la signification idéale (objective) serait l'objet de cet acte. En effet, le rapport entre propositions subjectives et propositions en soi dans la théorie bolzanienne n'est pas un rapport de visée mais plutôt un rapport de correspondance. La proposition objective est, selon Bolzano, le « matériau » de la proposition subjective[2]. Il serait donc faux de penser la signification idéale husserlienne (dans l'analyse de laquelle nous trouvons les échos de la théorie bolzanienne de la représentation en soi) comme étant l'objet visé par l'acte de signifier. Husserl est effectivement très proche de Bolzano là où il parle de signification idéale. Mais il est, en même temps, au plus loin d'une posi-

[1] Au § 25 de la *Wissenschaftslehre*, Bolzano définit la vérité en soi de la manière suivante : « Par *vérité en soi*, pour résumer, je comprends toute proposition qui affirme que quelque chose est tel qu'il est, tout en laissant indéterminé si cette proposition est effectivement pensée et prononcée par quelqu'un ou non. Quoi qu'il en soit, pour moi la proposition doit s'appeler vérité en soi uniquement si ce qu'elle affirme est tel qu'il est affirmé être. En d'autres termes, seulement quand ce qu'elle dit appartenir à l'objet lui appartient véritablement. Par exemple, il y a un chiffre qui correspond à la quantité de fleurs appartenant à un certain arbre situé à un endroit déterminé le printemps passé, même si personne ne le connaît. Ainsi, j'appelle la proposition qui donne ce chiffre vérité en soi, même si personne ne la connaît. » (*Wissenschaftslehre*, Bd. II, Stuttgart, Friedrich Frommann Verlag, 1987, p. 137.)

[2] « La représentation subjective, affirme Bolzano, est quelque chose d'effectif, elle a, au moment où elle est représentée, une existence réelle dans le sujet qui se la représente. Elle produit ainsi toutes sortes *d'effets*. Il n'en va pas de même pour les *représentations objectives* ou *en soi* appartenant à chaque représentation subjective, qui ne tiennent pas au domaine de l'effectif mais constituent le *matériau* direct et immédiat des représentations subjectives. » (B. Bolzano, *Wissenschaftslehre*, § 48, p. 29.)

tion intentionnaliste. L'idée de l'idéalité de la signification, inspirée effectivement par la thèse bolzanienne de la représentation en soi, tient à un tout autre point de vue sur la signification que le point de vue phénoménologique, intentionnaliste. Mais je reviendrai sur ce point dans la deuxième partie de ce texte.

Nous avons mis en évidence le double sens du concept de « signification ». Il renvoie d'une part à l'acte de signifier qui confère un sens au complexe phonique et, d'autre part, à la signification même que cet acte confère au complexe phonique et qui, dans une multiplicité d'actes différents, reste identique à elle-même[1]. Il nous reste maintenant à mettre en évidence ce que Husserl entend par intuition. Ici encore, l'intuition renvoie à deux choses différentes, quoique moins sujettes à confusion. Deux catégories d'actes entrent dans la sphère de l'intuition : les actes de perception et les actes d'imagination. La différence entre ceux-ci est que les actes de perception se caractérisent par la présence immédiate de l'objet visé, alors que les actes d'imagination visent des images de cet objet. Mais l'essentiel — ce qui fait de ces deux types d'actes des intuitions — est leur type de rapport à l'objet. En eux, l'objet ou la représentation imagée sont « données », alors que l'objet est simplement signifié par les intentions de signification. En effet, la présence ou l'absence de l'objet ne change rien au signifier de cet objet. Au contraire, il est essentiel aux actes de perception que l'objet qu'elles visent soit donné : rien d'absent ne peut être effectivement perçu. Et en un certain sens, cela s'applique aussi aux actes d'imagination : il est dans l'essence même de l'imagination de se rapporter à des images de l'objet. Si ces images manquent, il n'y a pas d'imagination. Il y a donc une affinité d'essence entre les perceptions et les imaginations, qui consiste en ceci que leur rapport à l'objet présuppose la présence de cet objet, ou des images de cet objet, et c'est pour cette raison que les deux modalités intentionnelles sont rangées dans la même catégorie : celle de l'intuition.

Le grand intérêt de ces distinctions mises en place dans la I^re^ *Recherche logique* est de rendre visible ce fait essentiel que l'intentionnalité, c'est-à-dire le rapport des actes à leur objet, n'est pas uniforme. Il y a une distinction à faire, comme je viens de le montrer, entre deux grandes modalités de l'intentionnalité : la modalité signitive et la modalité intuitive. Toute la difficulté sera d'identifier à quel niveau se situe la différence. Nous voyons tout de suite que ce n'est pas l'objet qui prescrit, en effet, la modalité inten-

[1] Un des enjeux de ce texte sera de montrer que cette distinction est impropre et que, en réalité, la signification idéale n'est rien d'autre que l'acte de signifier vu dans une certaine lumière.

tionnelle par laquelle il sera visé. Un même objet peut être visé tantôt par une intention de signification, tantôt par une intuition. Il s'agit, au contraire, d'une différence appartenant aux actes mêmes et à la façon propre dont ils visent leur objet. Ce n'est pas l'objet qui est différent (tantôt un objet physique, tantôt une signification) mais la façon dont il est saisi. Je peux voir une maison, ce qui signifie que, dans ma visée, il y a une nuance supplémentaire qui fait que l'objet soit visé en tant qu'effectivement donné. Ou alors, je peux viser la même maison d'une manière purement signitive, c'est-à-dire sans aucune prétention à la présence de cette maison devant moi. Mais dans les deux cas c'est la même maison qui est visée, ce qui change est le vécu, la façon déterminée dont cette maison est visée, le *comment* de cette visée. La question est de savoir quelles sont ces modalités différentes du rapport à l'objet et comment elles s'articulent les unes aux autres.

On entend par remplissement l'articulation d'une intention de signification et d'une intention intuitive visant le même objet, articulation que Husserl comprend en termes de *recouvrement* (*Deckung*). Je parle d'une maison et puis je vois cette maison devant moi. C'est la même maison dont je parlais et que maintenant je vois. Au moment où je vois la maison, je la vois telle que j'en parlais avant de la voir. Il y a remplissement là où il y a conscience que c'était de cette même maison, que je vois devant moi, que je parlais tout à l'heure. Nous pouvons donc entendre par remplissement deux choses : soit l'acte remplissant, c'est-à-dire la perception de la maison qui vient confirmer ma visée signitive de la même maison, qui vient ajouter à cette visée à vide la présence effective de l'objet, soit l'acte total, synthétique, l'intention de signification remplie : je parle de cette maison que je vois devant moi. C'est en ce deuxième sens que nous parlons proprement de remplissement. Le premier sens, celui d'acte remplissant, n'est que dérivé : en effet, la perception de la maison n'est pas forcement un acte remplissant, je peux percevoir la maison sans que cette perception vienne confirmer une intention de signification que j'aurais eue d'abord. Cette perception reçoit le nom d' « acte remplissant » uniquement, pour ainsi dire, « par ricochet », à partir de la conscience synthétique du fait qu'elle vient remplir une intention vide.

Nous pouvons envisager le remplissement sous deux points de vue. Un premier point de vue, que Husserl appelle *statique*, met en évidence la coïncidence des deux actes (l'intention de signification et son remplissement intuitif), ce que Husserl appelle, dans la I^re^ *Recherche logique*, « recouvrement » (*Deckung*). Dans cette perspective, le seul acte visible est l'acte synthétique, l'intention de signification remplie. C'est le point d'arrivée du remplissement, dans lequel l'acte de signification se rapporte à son objet

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 4 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

comme étant à la fois signifié et « donné en personne ». Je perçois la maison telle que je l'avais visée signitivement et l'identité des deux objets, celui visé signitivement et celui perçu, devient objet d'un nouvel acte, d'un acte fondé sur les premiers et qui est un acte de connaissance. Une autre perspective sur le remplissement, le point de vue *dynamique*, nous permet en revanche d'observer l'articulation des deux actes, de l'intention de signification « vide » (dans laquelle l'objet est visé mais non pas donné) et de l'intuition qui donne l'objet et le donne tel qu'il était visé.

Le remplissement, affirme Husserl au § 6 de la VI^e^ *Recherche logique*, est un « acte de connaître qui fait fusionner, d'une manière déterminée et simple, le vécu d'expression, d'une part, et la perception correspondante, d'autre part »[1]. Afin de bien saisir cette coïncidence des deux visées dans le remplissement, il sera utile de faire un petit détour par la V^e^ *Recherche logique* où, dans le très analytique chapitre III, Husserl met en évidence la structure de la visée. Il s'agit de démanteler la visée, de montrer en quoi consiste son « contenu ». Mais nous devons prendre nos précautions par rapport à ce concept de « contenu ». Il ne s'agit certes pas d'un rapport contenu-contenant, mais d'un point de vue analytique sur la visée. Ce qui est mis ainsi en évidence, ce sont les « parties » du vécu même, mais « partie » est un terme impropre. Le vécu ne peut pas être réellement divisé en parties, il s'agit plutôt d'une analyse des moments de la visée, de ses déterminations de plus en plus précises. Tout acte intentionnel a, d'après cette analyse, une essence intentionnelle qui fait qu'il est précisément cet acte et pas un autre. Cette partie essentielle de l'acte s'oppose à une partie non essentielle, qui peut varier sans que l'acte lui-même varie. L'essence intentionnelle ne constitue donc pas l'acte complet, mais uniquement sa partie répétable. Cependant, si ce côté essentiel de l'acte change, l'acte change aussi. Ainsi, quand nous affirmons que deux personnes ont la même représentation, le même jugement, etc., ce qui est le même dans les deux actes est l'essence intentionnelle, alors que certaines variations d'intensité, de clarté, de point de vue peuvent encore les distinguer. Deux actes qui ont la même essence intentionnelle doivent être du même type, c'est-à-dire qu'ils doivent relever de la même modalité intentionnelle (ils sont tous les deux des représentations, par exemple) et qu'ils doivent viser le même objet sous le même point de vue. Il est donc essentiel, pour identifier une intention et la distinguer des autres, d'établir deux choses : sa qualité et sa matière. La qualité de l'acte concerne la modalité intentionnelle dont il s'agit (représentation, jugement, souhait, volition, etc.), la matière est un autre nom pour le rapport de la visée

[1] *RLVI*, p. 40 [25].

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 4 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

à l'objet[1]. L'essence d'une intention, sous cet éclairage, répétons-le, très analytique[2], se compose de deux moments : la qualité et la matière de l'intention.

J'ai défini plus haut le remplissement comme un *recouvrement* (*Deckung*)[3] : un acte de signifier et une intuition se superposent, et ils s'entrelacent dans cette superposition de manière si intime qu'ils en viennent à former un unique acte synthétique, l'acte de connaissance. Maintenant, nous pouvons voir plus clairement quels sont les éléments qui se superposent. Nous avons d'une part un acte de signifier et, d'autre part, une intuition qui vise la même maison de la même façon (sous le même aspect déterminé, par exemple « la maison au toit rouge »). Les deux actes ont, dans ce cas, la même matière : ils visent tous les deux la même maison et ils la visent tous les deux en tant que son toit est rouge[4]. Si nous pouvions superposer ces deux actes comme s'ils étaient deux papiers perforés, les trous figurant la

[1] La matière est, pour ainsi dire, l' « ancêtre » du *noème*. Il s'agit de ce qui, dans l'acte, relève de l'objet visé. Il y a cependant des différences entre la matière et le noème, notamment le fait que le noème inclut aussi la qualité de l'acte (la modalité selon laquelle l'objet est visé) alors que la conception plus rudimentaire de la matière sépare qualité et matière et que, par conséquent, le *comment* de la visée se trouve partagé entre deux moments différents de l'essence intentionnelle. La matière indique, en effet, selon la *RLV, quel* est l'objet visé, mais aussi *en tant que quoi* il est visé, sous quelles déterminations. Il revient à la qualité de renvoyer à la modalité intentionnelle selon laquelle l'objet est visé, alors que toutes les autres déterminations de l'objet sont de l'ordre de la matière. Après le tournant transcendantal, le comment de la visée sera entièrement de l'ordre du noème.

[2] Il ne s'agit pas véritablement de « disséquer » la visée pour trouver des composantes isolables. L'intérêt de cette analyse n'est pas psychologique (voir quelles sont les étapes qui se succèdent dans le psychique humain là où il y a un acte intentionnel), mais il consiste plutôt à mieux expliquer ce qui se passe concrètement là où il y a remplissement, c'est-à-dire quelles parties des deux actes sont identifiées dans l'acte synthétique total.

[3] « La perception qui donne l'objet et l'énoncé qui le pense et l'exprime au moyen du jugement... doivent être totalement distingués, bien que, dans le cas présent du jugement perceptif, ils aient entre eux la relation la plus intime, qu'ils se trouvent dans le rapport de *recouvrement*, de l'unité de remplissement. » (*RLVI*, p. 36 [21].)

[4] La matière de l'acte d'intuition est ce que la *RLI* appelle « sens remplissant » : « Dans cette unité où se recouvrent la signification et le remplissement de signification, à la signification, en tant qu'essence de l'acte de signifier, correspond l'essence corrélative du remplissement de signification, et c'est cette dernière qui constitue le sens *remplissant*, le sens qui, comme on peut le dire aussi, est exprimé par l'expression. » (*RLI*, p. 58 [51].)

matière ne feraient qu'un. Ce qui différencie les deux actes, c'est que l'un vise la maison au toit rouge comme simplement signifiée, l'autre comme effectivement perçue. L'acte de perception ajoute donc à l'autre acte la présence de l'objet même. Par cette superposition, l'acte final aura la forme de l'intention signitive de la maison *plus* la présence effective de celle-ci. Il aura la forme d'une intention de signification remplie. Du point de vue des actes, le remplissement est une coïncidence de la matière de deux actes dont un est une intuition. Mais cette coïncidence n'est véritablement une synthèse que parce que l'objet visé par les deux actes est exactement le même et, dans le remplissement, il n'est visé qu'une seule fois. C'est l'identité de l'objet simplement visé et de l'objet perçu qui fait de lui un objet *connu* et de l'acte de remplissement un acte de connaissance.

Le point de vue statique révèle donc la coïncidence des deux actes et la valeur de connaissance de cette coïncidence, alors que le point de vue dynamique nous permet de mieux comprendre comment se produit effectivement cette coïncidence. L'avantage de ce dernier point de vue est qu'il fait droit à l'autonomie des deux modalités intentionnelles et laisse voir comment l'intentionnalité peut fonctionner à vide tout en gardant son rapport à l'objet. C'est, en effet, l'autonomie de la modalité signitive qui est ici mise en jeu, et la question sera de savoir si une telle intention aboutit ou non « aux choses mêmes ». On pourrait émettre une objection concernant la perspective dynamique sur le remplissement. Il est possible de se demander si celle-ci nous enseigne effectivement quelque chose sur la nature de nos intentions et de leur rapport à l'objet, ou si elle n'est pas simplement un outil théorique. La vraie question, ici, est de savoir si l'intentionnalité peut ou non fonctionner à vide, si, en d'autres termes, les intentions de signification non remplies peuvent prétendre sérieusement à quelque autonomie par rapport à l'intuition qui les remplit. Le problème soulevé par cette thèse d'autonomie est celui du rapport à l'objet : dans quelle mesure un objet visé indépendamment du fait d'être présent ou absent peut-il être posé comme un véritable objet ? S'il est absent, sa qualité d'objet ne dépend-elle pas entièrement de l'acte de signification ? En revanche, nous savons que l'imagination fonctionne en tant qu'intuition et donc qu'elle peut remplir les intentions vides. Or, nous pouvons convoquer à notre gré des images d'objets, nous possédons donc un instrument de remplissement qui dépend entièrement de nous et dont nous pouvons user de manière illimitée. Il serait donc tentant de conclure que, partout où les choses sont visées de manière simplement signitive, ces intentions se remplissent instantanément à l'aide de l'imagination. Ainsi, tous nos actes seraient effectivement remplis et le rapport à l'objet serait partout maintenu, même dans le cas des intentions vides.

Husserl rejette cependant cette thèse à plusieurs reprises[1]. Un argument qui nous vient instantanément à l'esprit, et exploité par Husserl au § 17 de la I^re^ *Recherche logique*, est celui des vérités et concepts mathématiques pour lesquels nous trouvons très difficilement des illustrations mentales satisfaisantes. De même, dans le cas des concepts généraux de caractère abstrait, comme *culture*, *religion*, *science*, *art*, *calcul différentiel*[2], etc. Mais même dans le cas de significations moins abstraites, le remplissement ne coïncide pas avec la visée de signification. Nous pouvons varier l'un sans changer l'autre. Ainsi, plusieurs intuitions peuvent remplir la même visée de signification (plusieurs vues différentes de la maison remplissent ma visée de la maison) et, inversement, la même intuition peut remplir plusieurs visées de signification différentes (une intuition de la maison peut remplir une visée de signification portant sur une maison, mais aussi, mettons, sur la présence d'êtres humains sur la Terre). Il n'y a donc pas de corrélation nécessaire entre les actes de signification et leurs remplissements.

La première partie de mon texte avait pour but de mettre en place les distinctions essentielles introduites par Husserl dans les *Recherches logiques* et de souligner le rapport des intentions de signification à la réalité en proposant une analyse du concept de remplissement. À la fin de ces développements, j'ai en outre envisagé une hypothèse que Husserl rejette et à laquelle j'ai renoncé : l'hypothèse qu'il n'y aurait que des actes synthétiques de remplissement. L'argument pour soutenir cette thèse était que le remplissement peut aussi se faire par l'imagination, dont nous disposons à notre volonté et dont il ne semble y avoir aucune raison de penser qu'elle n'intervient pas dans tous les cas. Mais cette thèse reviendrait à soutenir une espèce d'empirisme psychologique que Husserl rejette explicitement en utilisant le contre-exemple des actes de signification visant des concepts abstraits. Dans ce dernier cas, nous comprenons de quoi il s'agit sans avoir besoin d'une illustration imaginative, qui serait de toute façon inadéquate. L'autonomie de la modalité signitive de l'intentionnalité est ainsi l'un des acquis les plus importants de la théorie husserlienne de l'intentionnalité, dont le grand intérêt est d'ailleurs qu'elle fournit une solution au problème des objets inexistants qui fut abondamment débattu au début du XX^e^ siècle.

---

[1] « En dépit de toutes ces circonstances qui lui sont favorables, la thèse que nous contestons et qui voit dans tels accompagnements de l'imagination l'essence de la valeur significative doit renoncer à chercher des confirmations apparentes dans l'observation psychologique. » (*RLI*, p. 74 [62-63].)

[2] *Ibid.*

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 4 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

II. Le rapport des intentions de signification à leur objet en l'absence de remplissement

Les intentions de signification sont, nous venons de le montrer, une modalité autonome de l'intentionnalité, c'est-à-dire un type de rapport à l'objet parfaitement déterminé dans sa spécificité et irréductible à d'autres modalités intentionnelles. Dans ce qui suit, je voudrais éclairer ce type spécifique de rapport à l'objet qui est le rapport de signification. L'objet d'un acte de signifier est « ce qui est signifié » dans l'acte. Mais nous nous heurtons ici à une ambiguïté : ce qui est signifié est-il la signification même, considérée dans son idéalité que j'ai déjà décrite dans la première partie, ou bien ce *sur quoi* porte la signification, ce à quoi elle renvoie, c'est-à-dire l'objet lui-même qui, par ailleurs, pourrait être donné aussi bien en tant que corrélat d'un acte d'intuition ? Husserl a lui-même identifié la difficulté, comme en témoignent plusieurs passages de la I^re^ *Recherche logique*. L'objet visé par un acte de signifier n'est pas la signification idéale :

> Toute expression n'énonce pas seulement quelque chose, mais énonce aussi *sur quelque chose ;* elle n'a pas seulement sa signification, mais elle se rapporte aussi à des *objets* quels qu'ils soient. Ce rapport peut être éventuellement multiple pour une seule et même expression. Mais jamais l'objet ne coïncide avec la signification[1].

Ce qui égare dans le cas de la signification idéale, c'est le fait qu'elle est indépendante de l'acte de signifier. Son idéalité n'est rien d'autre que cette indépendance, le fait qu'elle reste identique là où les actes peuvent changer. Si elle ne peut donc pas être rangée du côté acte du rapport intentionnel, nous sommes tentés de conclure qu'elle doit se trouver du côté objet. Il est cependant clair que ce n'est pas la même chose de viser la ville de Londres et de viser la signification des mots « London » et « Londres ». Husserl souligne cette différence par des exemples qui rappellent la stratégie frégéenne visant à distinguer entre *Sinn* et *Bedeutung*. Il s'agit de montrer que nous pouvons envisager des cas où les significations varient sans que l'objet change et, inversement, des situations où la même signification renvoie à des objets différents. Le premier cas est aisément illustré par les exemples de doublets comme « le vainqueur d'Iéna » et « le vaincu de Waterloo »[2] : des

[1] *RLI*, p. 55 [46].

[2] *RLI*, § 12, p. 55 [47]. Cet exemple a la même structure que le célèbre exemple de l'Étoile du matin et l'Étoile du soir que Frege utilise dans son article « Über Sinn und Bedeutung » pour illustrer le rapport entre le sens et la référence d'un nom.

significations différentes renvoient ici au même objet. Le deuxième cas est celui des concepts généraux. Le mot « triangle », par exemple, a une seule signification mais il renvoie à tous les objets qui peuvent rentrer dans cette catégorie[1].

La signification, tout en étant idéale en ce sens qu'elle ne varie pas avec l'acte, n'est pas elle-même l'objet de l'acte de signifier. Deux questions s'ensuivent : 1) comment l'acte de signification se rapporte-t-il à son objet ? Nous avons déjà indiqué plus haut l'idée que l'objet signifié n'appartient pas à une autre classe d'objets que l'objet perçu, que donc l'objet d'un acte de signifier est tout aussi réel (*real*) que l'objet d'une perception, alors même qu'il n'est pas présent devant l'acte. Encore une fois se pose la question de la spécificité de la visée signitive dans son irréductibilité à la modalité intuitive de l'intentionnalité. Alors que la visée signitive ne prétend pas à la présence de l'objet, celui-ci a la même dignité qu'un objet perçu. 2) La deuxième question qui se pose est de savoir quel rôle joue la signification prise dans son idéalité dans ce dispositif qui rapporte un acte à son objet. Si elle n'est pas l'objet visé, comment s'intègre-t-elle dans l'économie de la visée ? Je montrerai que l'erreur serait de considérer la signification idéale comme étant un troisième terme, intermédiaire entre l'acte et l'objet.

Certes, on peut trouver dans les *Recherches logiques* des passages qui semblent suggérer cette interprétation. Nous devons cependant tenir compte des critiques assidues que Husserl avance à l'époque contre les positions psychologistes de l'école de Brentano[2], dont l'Appendice aux §§ 11 et 20 constitue un exemple[3]. La signification n'est pas un deuxième objet visé par l'acte de signifier, car l'idée d'un acte qui se rapporte à deux objets à la fois contrevient à la définition de l'intentionnalité. Mais nous devons aussi nous garder de faire des rapprochements risqués avec Frege : le risque serait d'interpréter la signification comme une espèce de *Sinn* frégéen, qui donnerait accès à l'objet sans se confondre avec lui. De même que la thèse bolzanienne

[1] L'exemple de Husserl est « Bucéphale est un cheval » / « cette haridelle est un cheval ». La signification *cheval* s'attache là au cheval d'Alexandre le Grand et ici à une haridelle. Elle est identique alors que l'objet visé est différent (*RLI*, § 12, p. 56 [47]).

[2] Je pense ici à la critique de la thèse d'habilitation de Casimir Twardowski « Sur la théorie du contenu et de l'objet des représentations (1894) », dans *Husserl-Twardowski, Sur les objets intentionnels (1893-1901), op. cit.*, p. 85-200. Twardowski insistait dans cette thèse sur la distinction entre contenu et objet de la représentation, le contenu prenant dans cette théorie la position intermédiaire entre l'acte et son objet.

[3] *RLV*.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 4 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

des représentations en soi, la théorie frégéenne n'est pas intentionnaliste. La référence (*Bedeutung*) n'est pas le corrélat d'un acte, sa détermination principale n'est pas d'être visée intentionnellement. Les actes ne sont pas ce qui intéresse Frege dans son article. Ce qu'il veut montrer, c'est le rapport entre notre langage et ce qu'il désigne et non le rapport entre nos actes et ce qu'ils visent. Le point de vue de Frege est encore celui de la logique : les significations sont envisagées en tant que déjà instituées, en tant qu'elles renvoient déjà à leur référence. La question n'est pas celle du passage du *Sinn* à la *Bedeutung*, car le *Sinn* est lui-même conçu comme voie d'accès vers la *Bedeutung*. Le rapport de la signification à l'objet, du *Sinn* à la *Bedeutung* en termes frégéens, n'est pas ce qui doit être élucidé mais ce qui est donné dans l'hypothèse. Le modèle frégéen ne peut donc pas marcher dans une perspective intentionnaliste. On lui pose les mauvaises questions si on veut l'utiliser pour expliquer le rapport de l'*acte* à son objet. Dans une perspective intentionnaliste il n'y a pas, en effet, entre la visée et son objet, de place pour un troisième terme. On peut, sans doute, identifier chez Husserl un modèle tripartite incluant la signification comme terme intermédiaire. C'est le modèle signe-sens-référence, ou en termes husserliens signe-signification-objet visé. Sauf que le *Sinn* de Frege n'a rien à voir avec la signification de Husserl, qui n'est pas une entité idéale mais (c'est l'enjeu de ce texte de le montrer) un *acte de signifier*. Il serait donc absurde de dire qu'il y a une tripartition *acte-signification-objet*, alors qu'il est tout à fait exact de dire qu'il y a une tripartition *signe-acte-objet*. On doit distinguer celle-ci de la tripartition frégéenne *signe-sens-référence* en prenant en compte, justement, la dimension intentionnelle de leur relation. L'intentionnalité est une relation à deux termes : la visée d'objet et l'objet visé. Il n'y a pas place, dans l'économie de cette relation, pour une troisième entité, car on ne peut l'attacher ni à l'acte, ni à l'objet. En effet, nous l'avons montré, la signification, entendue dans son idéalité, ne varie ni avec l'acte ni avec l'objet. Elle est indépendante et par rapport à l'acte, et par rapport à l'objet. Elle est donc autre chose que l'acte et autre chose que l'objet et, en même temps, elle n'est pas un troisième terme entre l'acte et l'objet. L'idéalité de la signification pose donc problème dans les *Recherches logiques* et c'est exactement ce problème que nous essayerons d'élucider dans la suite de ce texte.

Revenons à la première question : il faudrait voir ce qu'est au juste un objet simplement signifié. Le « défaut » n'est pas, en fait, du côté de l'objet, mais du côté de l'acte. C'est l'acte qui ne vise pas, dans l'objet, sa présence. Un acte de signification ne fait qu'indiquer le type d'objet dont il s'agit, l'objet dans sa généralité. C'est l'intuition remplissante qui détermine, au

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 4 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

bout du compte, la spécificité de l'objet. Cela ne veut pas dire que l'objet visé par l'acte de signifier est moins déterminé, c'est simplement que ses déterminations ne sont pas visées. L'objet est visé signitivement dans ce qu'il a de général. Il a été question plus haut du fait que le remplissement n'est pas une condition nécessaire pour qu'il y ait intentionnalité, donc rapport à l'objet. Une signification se rapporte à son objet de manière aussi complète et aussi autonome qu'une intuition. En revanche, un point reste à préciser : puisque l'intention de signification est une intention de plein droit, elle se rapporte (de sa manière propre, certes) à un objet. Or cet objet doit, en droit, pouvoir toujours être ressaisi par un acte intuitif, soit dans ses déterminations particulières. En effet, puisqu'un objet peut être visé selon une modalité de l'intentionnalité, il doit pouvoir être visé aussi par toutes les autres. Car si l'objet est établi comme corrélat d'une intention, il est disponible pour toutes les autres. Nous disposons à notre volonté de nos modalités d'intentionnalité. Rien ne nous empêche de viser intuitivement un objet qui a été visé auparavant par une intention de signification. Ce qui nous amène à tirer la conclusion suivante : comme nous l'avons vu, le remplissement n'est pas, de fait, nécessaire. Nous pouvons viser l'objet sans que cette visée se remplisse aussitôt. Par contre, ce remplissement doit être toujours possible, sans quoi l'objet visé ne serait pas véritablement objet, il ne serait pas réellement transcendant à l'acte qui le vise mais il disparaîtrait dans le cas où nous cesserions de le viser. Un objet de plein droit doit pouvoir être visé sous toutes les modalités intentionnelles : s'il est visé par une signification il doit aussi pouvoir l'être par une intuition. Donc, si *de fait* le remplissement n'est pas indispensable, *de droit* il est une condition *sine qua non* de toute intention. Autrement dit, si le remplissement effectif peut se produire ou non, la *possibilité* du remplissement est coextensive au domaine de l'intentionnalité.

Une objection légitime contre cette thèse de l'universalité de la possibilité de remplissement porte sur un cas particulier de visée : la visée d'objets impossibles, tels que les cercles carrés. En effet, comment maintenir l'idée que, partout où il y a visée, il y a remplissement *possible* alors que, justement, dans le cas de ce type spécial d'objets, le remplissement est radicalement *impossible* ? J'essayerai de m'expliquer sur ce point :

Je maintiens que, si quelque chose est véritablement objet d'une visée de signification, il doit, en droit, pouvoir être ressaisi par une intention intuitive. Par définition l'objet visé, Husserl y insiste à plusieurs reprises, est

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 4 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

nécessairement transcendant à l'acte[1]. Or, si l'objet ne pouvait être visé que par un acte de signification, il serait en quelque sorte dépendant de ce type d'acte. Si l'on veut que l'objet soit véritablement transcendant à l'acte, indépendant de celui-ci, autonome par rapport à celui-ci, on doit admettre qu'il peut être ressaisi par n'importe quel type d'acte, donc aussi par une intuition. Et cette possibilité de droit n'est rien d'autre que la possibilité de droit du remplissement.

Maintenant, dans le cas des cercles carrés, la question se pose de savoir ce que les viser sous un mode intuitif peut donner. Or, en en faisant l'expérience, nous constatons que cela donne soit une intuition d'un cercle, soit une intuition d'un carré. Cette intuition ne remplira, certes, la visée de signification que de manière très inadéquate. Effectivement, dans la visée signitive du cercle carré est inscrite la possibilité de remplissement : le format de l'intention même contient un « sens remplissant », c'est-à-dire prescrit ce que l'objet intuitionné devrait être afin de remplir adéquatement l'intention[2]. Mais, dans le cas particulier du cercle carré, le sens remplissant dit « comment un cercle devrait être pour être carré » et c'est à ce sens que sont comparés tous les actes d'intuition candidats au remplissement. N'importe quelle intuition peut être donc comparée au sens remplissant *de l'intention*, mais, dans ce cas particulier, il n'y a aucune intuition adéquate. Et encore, dans ce cas particulier, l'inadéquation du remplissement n'est pas seulement de fait (comme dans le cas de beaucoup d'intentions qui portent sur la réalité des objets) mais de droit : un remplissement *adéquat* de la visée du cercle carré est de droit impossible, ce qui signifie que jamais on ne trouvera une intuition remplissante *adéquate*. Néanmoins, il ne s'agit aucunement d'une intention qui ne prescrit pas un remplissement parfaitement déterminé : on sait exactement comment un cercle devrait être pour être carré. Le remplissement est *de droit* toujours possible, mais il sera *de fait* nécessairement inadéquat.

---

[1] « Que je me représente Dieu ou un ange, un être intelligible en soi ou une chose physique ou un carré rond, etc., ce qui, par là, est nommé, le transcendant, est justement ce qui est visé, donc (simplement en d'autres termes) est objet intentionnel ; peu importe en l'occurrence que cet objet existe, soit fictif ou absurde ». (*RLV*, *Appendice aux §§ 11 et 20*, p. 231 [425].)

[2] Sur ce point voir deux textes très éclairants de Jocelyn Benoist : « Fulfilment », in Jesús Padilla Gálvez, *Phenomenology as Grammar*, Frankfurt am Main, Ontos Verlag, 2008, p. 77-96, et « Phenomenological Approach to Meaning », « I. Sense and Reference, Again », § 8, in *Interdisciplinary Logic*, vol. 1, éd. Mitsuhiro Okada, Publications of the Open Research Center for Logic and Formal Ontology, University Keio, Tokyo, Japan, mars 2008, p. 1-80.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 4 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Notre fil conducteur, dans cette section, était la question de savoir quel type d'entité correspond à la visée significative non remplie, et s'il s'agit du même type d'objet que dans le cas de la signification remplie, c'est-à-dire d'un objet auquel le fait d'être visé ne change rien. J'ai montré tout d'abord que l'objet visé par une signification n'est pas une signification « idéale ». La signification « idéale » (ce que l'énoncé veut dire) ne coïncide pas, et ne peut jamais coïncider, avec l'objet signifié (ce sur quoi porte l'énoncé). Mais dans ce cas, on voit surgir deux questions auxquelles j'ai essayé de répondre dans la deuxième partie: si l'objet d'une visée de signification non remplie n'est pas une signification idéale, quel est-il ? Et si la signification idéale n'est pas l'objet de la signification, quel est son rôle dans le dispositif intentionnel propre à la modalité significationnelle ?

La réponse à la première question est que l'objet simplement signifié n'est pas essentiellement différent de l'objet perçu. La différence tient en effet non au type d'objet visé, mais à la façon dont il est visé. L'acte d'intuition le vise dans sa spécificité d'objet effectivement donné, alors que l'acte de signification le vise sans détermination, dans sa généralité.

En ce qui concerne la deuxième question, elle pourrait être reformulée ainsi : la signification, là où il s'agit de son idéalité, ne dépend ni de l'acte, ni de l'objet. Son idéalité se définit par le fait qu'elle est identique et invariable là où les actes varient. Mais d'autre part, elle n'est en aucun cas l'objet de la visée de signification. Est-elle donc un troisième terme, intermédiaire, comme le *Sinn* frégéen ? La réponse implique une distinction entre le point de vue logique et le point de vue phénoménologique que l'on pourrait adopter afin d'analyser le problème. Si nous nous plaçons du point de vue phénoménologique, c'est-à-dire là où il ne s'agit que d'intentions, alors une intention est une relation à deux termes (la visée de l'objet et l'objet visé) — il n'y a pas place pour un troisième terme. Nous pouvons donc affirmer avec certitude que la signification idéale dans une perspective intentionnaliste *n'est pas* un troisième terme entre l'acte et l'objet. Reste encore à clarifier, dans ce cas, *ce qu'elle est*.

Pour conclure cette deuxième partie, je suis revenue à la question de l'objet corrélat d'une visée de signification afin de souligner un dernier point. Puisque la différence entre l'objet d'une perception et l'objet d'une signification ne tient pas au type d'objet mais au type de visée, il s'ensuit que, si un objet peut être visé de manière signitive, il doit aussi pouvoir être ressaisi par une intention intuitive. Or, dans ce cas, nous devons réévaluer notre conclusion sur le remplissement. Il n'est, certes, pas nécessaire pour qu'il y ait intention de signification. Mais il est essentiel qu'il soit *possible*, sans quoi la visée de signification n'aurait aucun sens. Si cette visée a bien un objet, il

faut que cet objet puisse être ressaisi par un acte d'intuition qui constituera, du coup, un *possible* remplissement de l'acte de signification. Cette possibilité de remplissement constitue la garantie que la visée de signification vise réellement un objet.

III. Le remplissement des objets idéaux

La thèse que nous venons d'argumenter soulève une difficulté, cependant, là où se pose la question des actes de signification visant des objets qui, à première vue, ne peuvent pas se remplir intuitivement. Nous avons déjà invoqué, à ce propos, l'exemple des concepts mathématiques abstraits. Qu'est-ce qui se passe, en effet, quand nous visons intuitivement un objet de ce genre, un objet qui semble prescrire le type de visée qui doit s'y rapporter, un objet qui se laisse viser uniquement par une intention de signification ? Le but de cette troisième partie sera de montrer en quel sens notre thèse selon laquelle la possibilité du remplissement est une condition nécessaire de toute intention s'applique à ce type d'objets.

Notre stratégie consistera à opposer deux types d'expressions que Husserl distingue au chapitre III de la I^re^ *Recherche logique*: les expressions objectives, contenant des significations idéales, et les expressions subjectives, contenant des significations indexicales. La spécificité de l'expression subjective consiste en ceci qu'il est « essentiel pour cette expression d'orienter à chaque fois sa signification actuelle suivant l'occasion, suivant la personne qui parle ou la situation »[1]. En d'autres termes, la pleine détermination de la signification de ces expressions ne tient pas uniquement à leur signification (dans le sens de la signification idéale) mais aussi au contexte de leur énonciation. Ce qui revient à dire que, dans le cas des indexicaux, la signification ne se détermine pleinement que par référence à l'acte de signifier et, plus précisément, aux conditions de réalisation effective de cet acte[2]. La généralité du signifier ne suffit pas ici, cependant, pour déterminer jusqu'au bout la signification précise de l'indexical. En effet, celle-ci dépend entièrement de son remplissement. Pour savoir ce que « je » signifie dans la phrase « je veux partir », il faut faire référence à l'acte précis d'énonciation : si on fait varier l'acte (par exemple on présupposant des personnes différentes qui énoncent le même énoncé), la signification, dans sa pleine détermination,

[1] *RLI*, p. 95 [81].
[2] Sur ce point, comme d'ailleurs sur la plupart des problèmes abordés dans ce texte, voir l'excellent livre de Jocelyn Benoist, *Entre acte et sens*, Paris, Vrin, 2002.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 4 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

varie aussi. Pourtant, savoir que « je » désigne dans chaque acte différent la personne qui parle n'est pas, non plus, suffisant pour déterminer pleinement la signification. Le vrai critère pour cerner la signification précise de l'énoncé est son remplissement : la présence en personne, ou du moins en image, de celui qui parle.

L'étape suivante sera de montrer, comme Husserl le fait assurément, que cette fonction de renvoi à l'acte de signifier n'est pas limitée au cas des indexicaux (pronoms personnels, démonstratifs et déictiques). Toutes sortes d'expressions se comportent de façon similaire. Les locutions impersonnelles par exemple, du type « il y a des gâteaux » ou « il pleut »[1], ne se comportent pas de la même manière que des locutions du même type mais dont le contenu est scientifique, par exemple « il y a des corps réguliers ». Les premières renvoient au contexte précis de l'énonciation : il y a des gâteaux ici et maintenant, et il serait absurde d'entendre dans cet énoncé une généralité absolue. Un autre exemple de telles expressions qui renvoient à leur contexte sont les significations lacunaires de type « allez ! », « vous ! », etc., que Husserl analyse ainsi :

> Grâce à la situation intuitive dans laquelle se trouvent ensemble l'auditeur et celui qui parle, les significations en partie lacunaires, en partie subjectivement indéterminées se complètent ou se différencient[2].

Enfin, des expressions comme « arbre », « buisson », « animal », « plante », qui sont des expressions de concepts généraux, sont selon Husserl « des expressions vagues <qui> ne possèdent pas un contenu de signification identique pour chaque cas où elles s'appliquent ; elles orientent leur signification d'après des exemples conçus d'une manière typique »[3].

Il s'ensuit que la majorité des significations sont moins autonomes par rapport à l'acte de signifier que nous aurions pu le croire en prenant nos exemples dans le domaine des sciences exactes. Une grande majorité de nos expressions véhiculent des significations dont le sens précis ne se détermine que par rapport à l'acte de signifier et, plus précisément, par rapport à son remplissement intuitif. La phrase « il y a des gâteaux » nous renvoie à l'intuition des gâteaux qui se trouvent devant nous. Certes, nous comprenons le sens de la phrase même en l'absence de cette intuition. Mais la possibilité du remplissement intuitif est essentielle pour que la phrase ait véritablement

[1] *RLI*, p. 99-100 [87]
[2] *Ibid.*, p. 100
[3] *Ibid.*, p. 101.

un sens. Je dois pouvoir au moins imaginer une situation où il y a effectivement des gâteaux devant moi. Et si je ne pouvais pas imaginer une telle situation, ma phrase n'aurait strictement aucun sens.

> Les significations, conclut Husserl au § 28 de la I^re^ *Recherche logique*, se divisent-elles donc en objectives et en subjectives, en significations stables et en significations changeant occasionnellement ; et cette différence, comme il pourrait sembler au premier abord, devons-nous l'expliquer autrement, en disant que les unes représentent, à la manière d'espèces (*Spezies*) stables, des unités idéales qui ne se laissent pas modifier par le flux de la représentation et de la pensée subjectives, tandis que les autres plongent dans le flux des vécus psychiques subjectifs et constituent des épisodes passagers qui tantôt existent et tantôt n'existent pas[1] ?

La réponse sera négative, en ce qui concerne les indexicaux : si ce type de signification n'est pas entièrement autonome, il n'est pas non plus entièrement dépendant de l'acte ponctuel de signifier. Même dans ces expressions essentiellement occasionnelles, dont la signification change selon le contexte d'énonciation, nous pouvons identifier une certaine « idéalité » de la signification, quelque chose de commun dans tous les actes différents et qui reste identique partout. La conclusion partielle à tirer est que toutes les significations ont une part d'idéalité, mais que nous pouvons distinguer entre celles qui ont aussi une partie d'indexicalité (qui renvoient au contexte de remplissement de l'acte de signifier) et celles qui ne l'ont pas (les significations proprement idéales, tels que les objets mathématiques).

La suite forme la partie la plus platonisante des *Recherches logiques*, dans laquelle Husserl traitera de l' « idéalité » de la signification. Nous devons avancer avec précaution sur ce terrain. En effet, la conclusion de cette analyse des deux types de significations, les significations indexicales et les significations « idéales », est exposée d'un point de vue qui n'est pas phénoménologique. Nous pourrions nous interroger sur la pertinence du maintien de telles distinctions à l'intérieur du domaine de la signification. Afin de distinguer des types de signification, nous opérons, presque à notre insu, une transformation du concept de signification: nous concevons les significations comme des entités à décrire, à classifier, à étudier. Nous basculons ainsi dans le point de vue logique et nous perdons de vue la dimension d'acte de la signification.

Or, de même que nous pouvons déconnecter entièrement les significations indexicales des actes de signifier et les considérer en elles-mêmes, dans

[1] *Ibid.*, p. 105.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 4 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

ce qu'elles ont d'idéal, de répétable, de même on peut envisager, dans le cas des idéalités, la transformation inverse : on peut souligner en effet leur rapport aux actes de signifier. Certes, ce rapport à l'acte n'est pas le même. Dans le cas des indexicaux, le sens plein de la signification se détermine par rapport à l'acte de signifier même et plus précisément par rapport à son remplissement. Le terme « je » est pleinement signifiant quand je tourne mon attention vers l'origine concrète de l'énoncé ; le remplissement de « je » se fait par l'intuition de celui qui parle. En revanche, alors que je peux prendre pour objet de ma visée une signification idéale, ce n'est pas l'acte de viser la signification idéale qui est en question, là où il s'agit de cette dimension d'acte propre aux significations idéales. L'acte en question, c'est l'acte signifié (qui est lui-même un acte de signification objectivé) et non pas l'acte de signifier qui le vise. Pour les indexicaux, le rapport à la dimension d'acte est en amont par rapport à la signification, alors que pour les significations objectives (y compris pour la dimension idéale des indexicaux), elle est en aval. C'est-à-dire qu'un indexical tout court ne fonctionne pas de la même façon qu'un indexical visé par un autre acte, c'est-à-dire pris comme objet. Mais nous pouvons toujours envisager une signification idéale comme étant la nominalisation d'un acte de signifier.

On voit ainsi plus clairement de quoi il s'agit quand Husserl parle de significations idéales comme de ce qui peut être répété indéfiniment à l'identique dans des actes variables. En effet, il s'agit ici d'actes de signifier réifiés, non pas opérés mais devenus références pour d'autres actes. En ce sens, les actes en question perdent leur dimension psychologique. Je peux parler de l'addition que j'ai faite hier, mais quelqu'un d'autre peut en parler aussi. Ainsi, l'effet immédiat de cette objectivation est l'impression d'idéalité que présente l'acte de signifier ainsi figé sous la forme de la référence. Les significations idéales ne sont à comprendre dans une perspective véritablement phénoménologique ni comme des *Sinne* frégéens, ni comme des représentations en soi bolzaniennes, ni encore moins comme des entités idéales positivement ontologiques comme les Idées platoniciennes. Il ne s'agit, en effet, de rien d'autre que d'actes de signifier qui, puisque visés par d'autres actes de signifier selon leur manière propre de viser, c'est-à-dire visés dans leur généralité, se trouvent purgés de toutes les déterminations psychologiques et prennent l'allure d'entités idéales. Il ne s'agit donc nullement de termes intermédiaires entre l'acte et son objet, qui assureraient l'accès à la réalité, d'entités qui ne seraient ni réelles (*reell*), ni réales (*real*), ce qui serait de toute façon une absurdité. Il n'y a rien d'autre dans une description phénoménologique que des actes intentionnels et leurs objets. Dans le cas des significations idéales, il s'agit seulement d'actes de signifier qui deviennent

les objets d'actes réflexifs de deuxième degré et qui, par le fait même de devenir objets visés, perdent leur caractère propre de visée.

Les objets idéaux sont alors, d'un point de vue phénoménologique, nous avons vu, des actes de signifier « objectivés » du fait d'être visés par d'autres actes objectivants. Ce sont en effet des opérations fondées sur d'autres opérations et dont la répétition crée un effet d'objectivité qui dépasse même celle des significations plus courantes. C'est ainsi que nous allons jusqu'à parler d' « objets » mathématiques et que nous avons le sentiment que ces objets continueront d'exister indépendamment de toute visée effective. En réalité, il y a une certaine composante d' « idéalité » qui serait plus proprement désignée par le terme « objectivité ». Il s'agit du fait qu'une telle opération objectivée peut être reprise réellement à l'identique, alors que des petites nuances peuvent intervenir dans la reprise d'autres significations. Cette précision quant aux objets mathématiques tient, justement, à l'usage qu'on en fait : il est très important que les relations entre ces objets soient très précisément déterminées. Mais nous ne devons pas perdre de vue le fait que ces objets ne sont rien d'autre, en fin de compte, que des actes tout aussi particuliers que n'importe quel acte de visée indexicale et tout aussi susceptibles d'être remplis. Husserl parle de ce remplissement au § 18 de la VI[e] *Recherche logique*: « Toute formation de concepts mathématiques qui s'explicite par un enchaînement de définitions nous prouve la possibilité de *chaînes de remplissements qui, chaînon par chaînon, se constituent d'intentions signitives* »[1]. C'est ce que Husserl appelle des « remplissements médiats » et qui constitue un cas atypique de remplissement : il s'agit de remplissements qui ne se font pas par des actes d'intuition mais par des actes de signification. Dans la suite de la VI[e] *Recherche logique*, Husserl reviendra sur cette position en affirmant qu'il ne s'agit pas là de remplissement au sens propre du terme[2].

Ce qui nous intéresse cependant dans cet exemple est la conclusion du § 18 : « Toute intention médiate requiert un remplissement médiat qui, bien entendu, *après un nombre fini de démarches, aboutit à une intuition immédiate*[3]. » En d'autres termes, nous pouvons analyser, couche par couche, les opérations superposées qui constituent un « objet » mathématique. Chaque fois, nous trouverons une visée de signification qui vise une autre visée de

[1] *RLVI*, p. 90 [69].
[2] Le sens propre du remplissement implique le concept de « plénitude » qui caractérise uniquement les intentions intuitives. Sur ce point, voir le chap. III de la VI[e] *Recherche logique*.
[3] *Ibid.*, p. 92 [71]. Nous soulignons.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 4 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

signification, réifiée. Cette visée réifiée peut être, à son tour, ranimée, retransformée en visée véritable, ce qui fera surgir son objet propre. Cet objet peut être à son tour une visée réifiée. Mais à la fin de cette analyse, nous trouverons toujours un dernier acte de signifier qui vise un objet et non plus un acte. Et pour ce dernier acte de signifier, nous l'avons montré, doit exister nécessairement la possibilité d'un remplissement[1].

Le but de cette analyse était de montrer que, dans le cadre conceptuel des *Recherches logiques*, toutes les intentions, y compris celles dont les objets semblent les plus abstraits, doivent pouvoir se remplir et dans cette possibilité réside leur ancrage même dans la réalité. C'est une thèse assez surprenante, parce qu'elle semble s'opposer frontalement à ce qui passe pour une conception husserlienne canonique : celle de l'idéalité de la signification. L'idée que j'ai essayé d'argumenter est que, sous un certain point de vue, qui est celui de l'intentionnalité, les significations dites idéales ne se distinguent pas radicalement des autres significations, subjectives, indexicales. Il n'y a pas deux catégories de significations parfaitement distinctes, d'une part les significations subjectives, indexicales, dépendantes de l'acte de signifier dans lequel elles apparaissent et de son remplissement et, d'autre part, des significations objectives, idéales, qui restent identiques à elles-mêmes indépendamment de toute variation de l'acte. Il ne s'agit pas de deux types de significations, mais de deux points de vue différents sur la même chose. D'un point de vue logique, toutes les significations sont idéales, y compris les significations subjectives (indexicales). Nous pouvons les décrire, les classifier et étudier leurs rapports comme s'il s'agissait d'entités déterminées. En revanche, d'un point de vue phénoménologique, toutes les significations sont des actes de signifier qui se rapportent à des objets signifiés (et qui peuvent se remplir par des intuitions de ces mêmes objets), et ce modèle devrait s'appliquer aussi aux significations mathématiques. Dans cette perspective phénoménologique, tout ce que nous décrivons est ou bien un acte, une visée d'objet — et dans ce cas nous pouvons distinguer entre des modalités différentes de la visée de cet objet, ou bien l'objet visé lui-même. La question était donc de savoir comment intégrer les significations idéales dans cette économie de l'intentionnalité, alors que Husserl montre qu'elles ne se confondent ni avec l'acte, ni avec l'objet visé. Ma réponse est que l'idéalité

[1] Cette dernière thèse pourrait paraître hasardeuse. En effet, il s'agit simplement d'une hypothèse don la démonstration devrait passer par deux phases intermédiaires : l'analyse de la critique husserlienne de l'empirisme de Locke dans la *RLII* et, surtout, une analyse critique de la deuxième partie de la *RLVI* qui porte sur l'intuition catégoriale. Cette recherche reste encore à faire.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 4 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

des significations tient au fait que les actes de signifier peuvent constituer, à leur tour, les objets d'autres actes de signifier. Le fait d'être visé suffit pour en faire un objet, c'est-à-dire pour réduire leur dimension d'acte effectivement réalisé. Les significations idéales, telles qu'elles apparaissent quand notre point de vue est celui de la logique, sont ainsi traduisibles dans une perspective intentionnelle. Or, il me semble nécessaire qu'une telle « traduction » soit possible, sans quoi il y aurait deux théories concurrentes distinctes pour décrire la même chose : le rapport à l'objet.

Si cependant cette hypothèse peut être maintenue, elle devrait expliquer aussi ce qui arrive dans le cas des objets généraux, et plus précisément dans le cas des objets mathématiques. S'il s'agit, même dans leur cas, d'actes de signifier transformés en objets par le fait d'être visés par d'autres actes, alors nous devons pouvoir ramener les opérations mathématiques à une forme suffisamment simple pour pouvoir la rapporter à la réalité. Si une opération mathématique est une visée d'une visée d'une visée et ainsi de suite, alors si nous défaisons chaque chaînon, nous devrons aboutir à une visée qui ne vise plus une autre visée mais qui vise un objet. Et cet objet, en droit, peut aussi être visé par un acte d'intuition, ce qui veut dire que son remplissement est possible. Nous aboutissons ainsi à une thèse qui n'est pas complètement dépourvue de sens : c'est la thèse selon laquelle les mathématiques, dans leur abstraction même, ne sont pas parfaitement déconnectées de la réalité saisissable par une intuition ; qu'il n'y a, en d'autre termes, qu'un seul monde à voir et à décrire et donc qu'il n'y a pas de significations qui ne parlent pas précisément de *ce* monde.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 4 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 5, 2010
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Die Intentionalität des Fühlens und die Schichtung der emotionalen Sphäre: Die fundamentalen Fragen in Max Schelers Phänomenologie des Fühlens

WEI ZHANG
Sun Yat-sen Universität (China) – Universität Erfurt

Zusammenfassung Die fundamentalsten Fragen in Max Schelers Phänomenologie des Fühlens bestehen darin, nämlich, die Intentionalität in der Phänomenologie des Fühlens und die Schichtung der emotionalen Sphäre. Im ersten Abschnitt werden wir uns vor allem auf den Unterschied zwischen den nichtintentionalen Gefühlen und dem intentionalen Fühlen im Vergleich zu Husserl konzentrieren. In der Tat kritisiert Scheler gerade diese zwei fundamentalen Behauptungen von Husserl, nämlich: 1) Gemütsakte und ihren Korrelaten („Werte") müssen mit Vorstellungen und ihren Korrelaten („Sachen") verbinden; 2) Gemütsakte als nichtobjektivierenden Akte sind in den objektivierenden Akten fundiert. Für Scheler ist einerseits der Wert ein originaler Gegenstand des Fühlens von Werten, daher ist das intentionale Fühlen ein unabhängiger Akt. Andererseits hat Scheler die Trennung selbst zwischen dem objektivierenden Akt und dem nichtobjektivierenden Akt zunächst aufgehoben. Hinsichtlich der Schichtung der emotionalen Sphäre in Bezug auf die Rangordnung der Wertmodalitäten und des Korrelationsapriori in diesem Kontext erscheinen viele Schwierigkeiten in den heutigen Scheler-Forschungen. Im zweiten Abschnitt werden wir zuerst die Gedanken Schelers erklären und dann über diese Schwierigkeiten diskutieren. Durch den *lebendigen Verkehr* mit der Welt im intentionalen Fühlen und in den intentionalen emotionalen Akten und durch die intentionalen Korrelate (materialen Werte) wird der Formalismus in der Ethik von Scheler abgelehnt. Durch einen „materialen Apriorismus", der drei Arten von Apriori (Wertapriori, emotionales Apriori und Korrelationsapriori) beinhaltet, wird Schelers phänomenologische materiale Wertethik von dem Geist eines „strengen ethischen Absolutismus und Objektivismus" bestimmt.

Nach Meinung von Wolfhart Henckmann steht Schelers Begriff des intentionalen Fühlens im Kontext einer systematischen „Phänomenologie des emotionalen Lebens“. (Vgl. II, S. 331) Er behauptet sehr klar: „In drei Schritten lässt sich der Begriff des »intentionalen Fühlens« konkreter bestimmen: durch die Abgrenzung der emotionalen von den nicht-emotionalen psychischen Phänomenen, durch die Unterscheidung zwischen intentionalen und nichtintentionalen Gefühlen innerhalb des emotionalen Lebens und schließlich durch die Unterscheidung verschiedener Arten von intentionalen Gefühlen.“[1] Das heißt, man muss drei verschiedene Arten des emotionalen Lebens bei Scheler unterscheiden, nämlich: 1) nichtintentionale Gefühle; 2) verschiedene Arten von intentionalem Fühlen; 3) andere Arten des intentionalen Lebens. Peter Kaufmann gibt uns einen anderen detaillierteren Unterschied, der lautet[2]:

1. Gefühlszustände (nicht intentional): Affekte, sinnliche Gefühle, Stimmungen.
2. Antwortsreaktionen (rudimentär intentional).
3. „Fühlen von“ (eigentlich intentional)
   - Gefühlszuständen
   - gegenständlichen emotionalen Stimmungscharakteren
   - Werten
     a) Funktionen (das aufnehmende Fühlen)
     b) Akte - Vorziehen und Nachsetzen
     - Lieben und Hassen (ohne Zuständlichkeit, reine intentionale Akte, „kognitiv“ im eigentlichen Sinn).

Deswegen bestehen die fundamentalsten Fragen in Max Schelers Phänomenologie des Fühlens meiner Meinung nach darin, nämlich, die Intentionalität in der Phänomenologie des Fühlens und die Schichtung der emotionalen Sphäre. Im ersten Abschnitt werden wir uns vor allem auf den Unterschied zwischen den nichtintentionalen Gefühlen und dem inten-

[1] Wolfhart Henckmann, „Max Scheler. Phänomenologie der Werte“, in: *Philosophen des 20. Jahrhunderts. Eine Einführung*, hrsg. von Fleischer, M., Darmstadt 1990, S. 104f.

[2] Vgl. Peter Kaufmann, *Gemüt und Gefühl als Komplement der Vernunft. Eine Auseinandersetzung mit der Tradition und der phänomenologischen Ethik, besonders Max Schelers*, Frankfurt am Main/Bern/New York/Paris: Peter Lang 1992, S. 217.

Bulletin d’analyse phénoménologique VI 5 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

tionalen Fühlen im Vergleich zu Husserl konzentrieren. Hinsichtlich der Schichtung der emotionalen Sphäre in Bezug auf die Rangordnung der Wertmodalitäten und des Korrelationsapriori in diesem Kontext erscheinen viele Schwierigkeiten in den heutigen Scheler-Forschungen. Im zweiten Abschnitt werden wir zuerst die Gedanken Schelers erklären und dann über diese Schwierigkeiten diskutieren.

1. Die nichtintentionalen Gefühle und die intentionalen Fühlen

Husserl hat schon in der *V. Logische Untersuchungen* (im Folgenden abgekürzt mit LU) die intentionalen Gefühle von den nicht-intentionalen Gefühlen unterschieden. Nach Husserl bedeuten die nicht-intentionalen Gefühle sinnliche Gefühle oder die „*Gefühlsempfindungen*" (Carl Stumpfs Terminus), z. B. ein sinnlicher Schmerz oder sinnliches Lustgefühl usw. Die nicht-intentionalen Gefühle haben die „Gleichförmigkeit" mit anderen Empfindungen[1], so dass man sagen kann, dass die nicht-intentionalen Gefühle in der statischen und deskriptiven Phänomenologie Husserls mit dem „Stoff", „*hyle*" oder „Auffassungsinhalt" gleichgesetzt sind. Deshalb sind die nicht-intentionalen Gefühle noch keine Akte des Bewusstseins, sondern ein Moment oder ein reeller Inhalt des Auffassungsaktes, sie sind nicht intentional. Im Gegensatz dazu sind die intentionalen Gefühle selbst Akte des Bewusstseins, daher haben sie den Charakter der „Intentionalität".

Ganz richtig betont Liangkang Ni, dass es zwei unterschiedene Bedeutungen vom Begriff „Intentionalität" bei Husserl im Unterschied zu Brentano gibt: 1) „Intentionalität" im engeren Sinn bedeutet immer, dass das Bewusstsein einen Gegenstand „konstituiert". Deshalb ist die „Intentionalität" in diesem Sinn der Charakter des objektivierenden Aktes; 2) „Intentionalität" im weiteren Sinn bedeutet, dass das Bewusstsein sich auf einen Gegenstand „richtet" oder einen Gegenstand „hat". Deshalb haben alle Bewusstseinsakte mit dem nichtobjektivierenden Akt die „Intentionalität" in diesem Sinn.[2]

Deshalb kann man sagen, dass Husserl in *Logische Untersuchungen* zwei verschiedene Gliederungen in zwei unterschiedene Stufen bestimmt. Erstens gibt es die Gliederung zwischen dem intentionalen Erlebnis und dem

[1] Vgl. Hua XIX/1, A 370/ B_1 392.

[2] Vgl., Liangkang Ni, „The Problem of the Phenomenology of Feeling in Husserl and Scheler", in: K.-Y. Lau and J. J. Drummond (eds.), *Husserl's Logical Investigations in the New Century: Western and Chinese Perspectives*, Springer 2007, p.69f.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 5 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

nicht-intentionalen Erlebnis. In dieser Gliederung geht es um die „Intentionalität“ im weiteren Sinn. Wenn ein Erlebnis ein Bewusstseinsakt ist, wenn das Erlebnis „intentional“ sein soll, dann „hat“ das Erlebnis immer einen Gegenstand oder „richtet“ sich auf einen Gegenstand. Hier ist „nicht-intentional“ das Attribut von einem Moment oder einem sinnlichen Stoff vom Auffassungsakt. Gerade in diesem Sinne ist „nicht-intentional“ im Terminus „die nicht-intentionalen Gefühle“ zu verstehen. Zweitens ist die Gliederung zwischen dem intentionalen Erlebnis im engeren Sinn (oder dem objektivierenden Akt) und dem intentionalen Erlebnis im weiteren Sinn (oder allen Bewusstseinsakten mit dem nichtobjektivierenden Akt) innerhalb des intentionalen Erlebnisses nach zwei unterschiedenen Bedeutungen vom Begriff „Intentionalität“ bei Husserl. Die intentionalen Gefühle gehören zum nichtobjektivierenden Akt, der zum intentionalen Erlebnis im weiteren Sinn gehört. In den LU gehören nicht nur die intentionalen Gefühle sowie die Gemüts- und Willensakte, sondern auch einige Arten von intellektiven Akten wie Fragen und Vermutungen nach Husserl zu den nichtobjektivierenden Akten.[1]

Nach Husserl gibt es außerdem ein Fundierungsverhältnis zwischen dem objektivierenden Akt und dem nichtobjektivierenden Akt. „*Jedes intentionale Erlebnis ist entweder ein objektivierender Akt oder hat einen solchen Akt zur »Grundlage«*, d. h. er hat in diesem letzteren Falle einen objektivierenden Akt notwendig als *Bestandstück* in sich.“[2] Z. B. wenn man das „Gefallen an einem Ton“ strukturell analysieren möchte, sind drei Seiten zu beobachten: 1) die Ton-Empfindung oder der Gefühlston, das ist das nicht-intentionale Gefühl oder der sinnliche Stoff; 2) Hören oder Phantasie dieses Tons, das ist der Bewusstseinsakt als Vorstellung; 3) Gefallen an diesem Ton, das ist ein intentionales Gefühl oder ein nichtobjektivierender Akt. Bei Husserl bedeutet der Charakter der Intentionalität im intentionalen Gefühl, dass die intentionalen Gefühle einen Gegenstand nicht „konstituieren“, sondern sich auf einen Gegenstand „richten“, „Sie alle »verdanken« ihre inten-

[1] Vgl. Hua XIX/2, A 679/ B_2 207, B_2 261f. In diesem Sinne wird die Unterscheidung zwischen objektivierenden Akten und nichtobjektivierenden Akten mit der Unterscheidung zwischen intellektiven Akten und Gemütsakten in den LU für Husserl nicht gleichgesetzt. Vgl. auch Ullrich Melle, „Objektivierende und nichtobjektivierende Akte“, in: *Edmund Husserl. Critical Assessments of Leading Philosophers*. Vol. III, ed. by R. Bernet, Donn Welton and Gina Zavota, London & New York: Routledge 2005, S. 108-122, hier S. 113. (Der Artikel war ursprünglich publiziert in: S. Ijsseling (Hrsg.), *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung, Phaenomenologica 115*, Dordrecht 1990, S. 35-49)

[2] Hua XIX/1, A 458/ B_1 493f.

Bulletin d’analyse phénoménologique VI 5 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

tionale Beziehung gewissen ihnen unterliegenden Vorstellungen."[1] Man kann sagen, dass die intentionalen Gefühle und die nicht-intentionalen Gefühle nicht zu einer Gattung gehören: Während die intentionalen Gefühle zur Gattung „Bewusstseinsakt" gehören, gehören die nicht-intentionalen Gefühle zur Gattung „sinnlichen Stoff".

Husserl hat später oft den Unterschied zwischen den intentionalen Gefühlen und den nicht-intentionalen Gefühlen in *V. Logische Untersuchungen* erwähnt, in seinem Manuskript (z. B. MS. M III, A VI usw.) wird dieser Unterschied von Husserl als der Unterschied zwischen dem „Gegenstandsgefühl (Gefallen)" und dem „Empfindungsgefühl (Gefühlston)" bezeichnet.[2] Aber wichtiger ist, dass Husserl, z. B. in *Ideen II*, das „Gegenstandsgefühl (Gefallen)" und solche Emotionsakte als „wertende Akte" bezeichnet hat.[3] Damit wird der „Wert" in die phänomenologische Analyse des Bewusstseins eingeführt.

Bezüglich der Konstitution der nichtobjektivierenden Akte bzw. wertenden Akte gibt es verschiedene Bestimmungen in den LU und den Ethik-Vorlesungen oder Manuskripten bei Husserl. Wie wir besprochen haben, konstituieren die nichtobjektivierenden Akte sich für Husserl in den LU keine Gegenstände. Aber in seinen Ethik-Vorlesungen oder Manuskripten verändert Husserl wahrscheinlich seine Position. Einerseits bezeichnet Husserl den Wert als Gegebenes, das ursprünglich in wertenden Gemütsakten gegeben ist, und in diesem Sinne spricht Husserl von der „wertenden Vernunft als Wertobjektivität konstituierendes Bewußtsein" oder „Wert-

[1] Hua XIX/1, A 368/ B_1 390. In diesem Sinne kann man sagen, dass „sich in den nicht-objektivierenden Akten keine gegenständliche Beziehung außer eben die des zugrunde liegenden objektivierenden Aktes konstituiert", wie Ullrich Melle betont, „Die nicht-objektivierenden Akte leisten, [...] den Bestimmungen der *LU* entsprechend, keine Beitrag zur Gegenstandskonstitution". (Ullrich Melle, „Objektivierende und nicht-objektivierende Akte", a. a. O., S. 114). Karl Schuhmann weist auch darauf hin: die nicht-objektivierenden Akte „konstituieren sich in ihnen auch keine Gegenstände für uns". (Vgl. K. Schuhmann, „Probleme der Husserlschen Wertlehre", in: *Philosophisches Jahrbuch 98 (1991)*, S. 106-113, hier S. 106f.)

[2] Husserl, MS. M III 3 II 1, 29. Vgl. Christian Lotz, „Husserl Genuss über den Zusammenhang von Leib, Affektion, Fühlen und Werthaftigkeit", in: *Husserl Studies 18*, Kluwer Academic Publishers 2002, S.36. Anm. 33; auch vgl. Thomas Vongehr, „Husserl über Gemüt und Gefühl in den *Studien zur Struktur des Bewußtseins*", in: *Fenomenologia della ragion pratica. L'etica di E. Husserl*, a cura di B. Centi e G. Gigliotti, Quaderni di Filosofia 2, Bibliopolis, Napoli 2004, S. 227-254, hier, S. 236f.

[3] Vgl. Hua IV, S. 7.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 5 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

apperzeption“.[1] Also sagt Husserl: „Gemütsakte scheinen unabweislich als konstituierende Akte für Werte gelten zu müssen“.[2] Aber andererseits ist Husserl in dieser Hinsicht unschlüssig. Er betont weiter: „Wertende Akte sind wesentlich für die Konstitution von Werten, das sehen wir; aber reflektieren wir darüber, wie sie konstituierend fungieren können, so geraten wir in Unverständlichkeiten. Konstituieren können doch nur objektivierende Akte.“ und „ein *Gemütsakt überhaupt objektiviert nicht*.“[3]

In *Ideen I* behauptet Husserl klarer: „daß mit den neuen noetischen Momenten auch in den Korrelaten *neue noematische Momente* auftreten. Einerseits sind es neue Charaktere, die den *Glaubensmodis analog* sind, aber zugleich *selbst*, in ihrem neuen Gehalt, doxologische Setzbarkeit besitzen; andererseits verbinden sich mit den neuartigen Momenten auch neuartige »*Auffassungen*«, es konstituiert sich ein *neuer Sinn, der in dem der unterliegenden Noese fundiert ist*, ihn zugleich umschließend. Der neue Sinn bringt eine total *neue Sinnesdimension* herein, mit ihm konstituieren sich keine neuen Bestimmungsstücke der bloßen »*Sachen*«, sondern *Werte der Sachen*, Wertheiten, bzw. konkrete Wertobjektitäten.“[4] Deswegen kann man zwei wichtige Punkte feststellen: 1) Die Werte als Korrelate der wertenden Akte oder Gemütsakte sind unselbständig und „in dem der unterliegenden Noese“ fundiert; 2) Die Wertapperzeption ist in der Dingapperzeption fundiert, oder das „Gefallensbewusstsein, das im Gegenstandsbewusstsein fundiert ist, ist Einheitsbewusstsein und in analogem Sinn sich entfaltendes, gebendes etc.“[5] Nach Meinung von Ullrich Melle ist „der nicht-objektivierende Akt des Wertens eine fundierte Apperzeption und nicht mehr nur eine fundierte Stellungnahme“ wie in den LU.[6] Diese „Objektivierung“ der wertenden Akte wird „eine bloß potentielle Objektivierung, die erst nachträglich aktualisiert wird durch theoretische (doxische) Akte“ genannt.[7]

In der Tat werden wir sehen, dass Scheler gerade diese zwei fundamentalen Behauptungen von Husserl kritisiert, nämlich: 1) Gemütsakte und ihren Korrelaten („Werte“) müssen mit Vorstellungen und ihre Korrelate

---

[1] Vgl. Hua XXVIII, S. 266ff.; Husserl, MS. A VI 12 II/95 a ff.
[2] Hua XXVIII, S. 277.
[3] Vgl. Hua XXVIII, S. 253, 277.
[4] Hua III/1, S. 266f.
[5] Husserl, MS. A VI 7/11 a-b. zitiert nach: Ullrich Melle, „Objektivierende und nicht-objektivierende Akte“, a. a. O., S. 116.
[6] Vgl. Ullrich Melle, „Objektivierende und nicht-objektivierende Akte“, a. a. O., S. 117.
[7] Vgl. Hua III/1, S. 272; K. Schuhmann, „Probleme der Husserlschen Wertlehre“, a. a. O., S. 109.

(„Sachen“) verbinden; 2) Gemütsakte als nichtobjektivierenden Akte sind in den objektivierenden Akten fundiert.

Scheler schied zunächst das intentionale „*Fühlen von etwas*“ von allen bloßen *Gefühlszuständen*. Gefühlszustände gehören zu den Inhalten und Erscheinungen, und Fühlen gehört zu den Funktionen ihrer Aufnahme.(Vgl. II, S. 261f.) Z. B. können wir ein Leid „ertragen“, „dulden“, schlicht „leiden“, sogar „genießen“. Dieses Leid aber ist Gefühlszustand und, „immer bedeuten diese Worte wechselnde Arten des Fühlens und eines darauf gebauten Wollens, die mit dem Gefühlszustand noch nicht eindeutig bestimmt sind.“ (VI, S. 37) Der Unterschied zwischen Gefühlszustand (oder Gefühl) und Fühlen bei Scheler entspricht dem Unterschied zwischen den nicht-intentionalen Gefühlen und den intentionalen Gefühlen bei Husserl, das Erstere ist ein Moment des Aktes, das Letztere ist Akt oder Funktion.

Weiter hat Scheler den Unterschied zwischen dem Fühlen von *Gefühlen im Sinne von Zuständen* und dem Fühlen von *Werten* betont.[1] Man kann sagen: wie bei Husserl gibt es zwei verschiedene Gliederungen in zwei unterschiedene Stufen bei Scheler. Erstens die Gliederung zwischen dem intentionalen Fühlen und dem bloßen Gefühlsinhalt oder Gefühlszustand, zweitens die Gliederung zwischen dem intentionalen Fühlen des Gefühlszustands und dem intentionalen Fühlen von Werten innerhalb des intentionalen Fühlens. In der Tat ist das intentionale Fühlen von Werten der Kern von Schelers phänomenologischer Ethik, denn nur in diesem Sinn „erst gewinnt das Fühlen neben seiner intentionalen Natur auch noch eine kognitive Funktion“. (Vgl. II, S. 263, Anm.)

Nach Scheler hat dieses Fühlen von Werten daher genau dieselbe Beziehung zu seinem Wertkorrelat wie die „Vorstellung“ zu ihrem „Gegenstand“ bei Husserl. Dieses Fühlen von Werten tritt nicht erst durch die Vermittlung sog. „objektivierender Akte“ des Vorstellens, Urteilens usw. mit der gegenständlichen Sphäre in Verbindung, sondern es geht ursprünglich auf eine eigene Art von Gegenständen, eben die „Werte“. Scheler sagt, „»Fühlen« ist also ein sinnvolles und darum auch der »Erfühlung« und »Nichterfühlung« fähiges Geschehen.“(II, S. 263)

Diskutieren wir das Beispiel Husserls, das oben schon erwähnt wird, nun bei Scheler diskutieren. Wenn man das „Gefallen an einem Ton“ nach

[1] Bei Scheler sind der Terminus „Gefühl“ und der Terminus „Fühlen“ ausdrücklich zu unterscheiden, das „Gefühl“ bedeutet ein Moment des Akts, das bedeutet den Zustand oder den Inhalt des Akts. Und das „Fühlen“ bedeutet den Akt selbst oder die Funktion. Aber bei Husserl gibt es keinen eindeutigen Unterschied zwischen beiden Termini.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 5 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Schelers Phänomenologie vom intentionalen Fühlen von Werten strukturell analysieren möchte, sind sechs Aspekte zu beobachten: 1) die Ton-Empfindung oder der Gefühlston als der Stoff des Vorstellens; 2) Hören oder Phantasie dieses Tons, das ist der Bewusstseinsakt als Vorstellung; 3) ein Stück Ton, das ist Gegenstand das Vorstellens; 4) „Gefallen" als Gefühlsinhalt oder Gefühlszustand; 5) eine Art von Werten; 6) Gefallen als intentionales Fühlen. Daher ist das „Gefallen an einem Ton" für Scheler noch kein einzelner Akt, sondern ein Komplex von verschiedenen Akten. Nach Scheler ist das Gefallen als intentionales Fühlen ein eigenständiger Akt, der ursprünglich auf eine eigene Art von Gegenständen, eine Art von Werten, geht. Man kann sagen, dass das Gefallen als intentionales Fühlen und Hören oder Phantasie dieses Tons zwei davon unabhängige Akte sind. Und das „Gefallen" als Gefühlsinhalt oder Gefühlszustand tritt nicht notwendig durch die Vermittlung der Ton-Empfindung oder der Gefühlston als der Stoff des Vorstellens mit einem Stück Ton als dem Gegenstand des Vorstellens in Verbindung. „Immer ist diese Verknüpfung, wo sie stattfindet, eine solche, die *mittelbarer* Natur ist." (II, S. 262) D. h., Scheler hat den Unterschied zwischen dem objektivierenden Akt und dem nichtobjektivierenden Akt nicht akzeptiert. Scheler stellt klar: „dass das Fühlen seinerseits von Hause aus ein »objektivierender Akt« ist, der keiner Vorstellung als Vermittlers bedarf." (II, S. 265)

Hier kann man deutlich den Unterschied zwischen Husserl und Scheler sehen. Für Scheler ist der Wert ein originaler Gegenstand des Fühlens von Werten, daher ist das intentionale Fühlen ein unabhängiger Akt. Während die Verbindung zwischen dem Wert und der Sache bei Scheler „nachträglich" oder nicht-wesentlich ist[1], wird der Wert bei Husserl immer mit der Sache verknüpft. Im Akte des Wertens (oder des Fühlens) richten wir uns auf eine Sache, aber nicht die bloße Sache, sondern die werte Sache. „Nicht bloß das *Sachvorstellen*, sondern auch das es umschließende *Sachwerten* hat den Modus *Aktualität*."[2] Trotzdem sind wir in einem Akt des Wertens nur auf den Wert gerichtet, „erfassen" aber noch nicht den Wert. In diesem Sinn gehören solche Akte wie wertende Akte immer zu den nichtobjektivierenden Akten, und müssen in den objektivierenden Akten fundiert werden.

Der fundamentale Grund dafür, weshalb es diesen großen Unterschied zwischen Husserls Gedanken über die intentionale Gefühle und Schelers

[1] Vgl. II, S.262. Scheler betont, „Immer sind es erst dem Gegebensein des Gefühles nachträgliche Akte des Beziehens, durch die die Gefühle mit dem Gegenstand verknüpft werden."
[2] Hua III/1, S. 76.

Gedanken über das intentionale Fühlen gibt, liegt darin, dass sie ein unterschiedliches Verständnis von Wert bzw. wertenden Akten haben. In der *Ideen I* betont Husserl: „dass alle Akte überhaupt – auch die Gemüt- und Willensakte – »objektivierende« sind, Gegenstände ursprünglich »konstituierend«."[1] Aber die Ausdrücke „objektivierende" und „konstituierend" werden hier in Anführungszeichen gesetzt, hingegen wird dieses Anführungszeichen bei Scheler völlig beseitigt. Für Scheler hat das intentionale Fühlen als ein „objektivierender Akt" eine eigene Art von Gegenständen, eben die „Werte". Man kann finden, dass Scheler in der Tat die Trennung selbst zwischen dem objektivierenden Akt und dem nichtobjektivierenden Akt zunächst aufgehoben hat.

Scheler macht klar: „dass das Wertnehmen [...] allen vor-stellenden Akten nach einem Wesens-Ursprungsgesetz *vorher*geht, und seine Evidenz von der Evidenz jener letzteren weithin unabhängig ist." (II, S. 209f.) Vielleicht kann man sagen, dass Scheler das Fundierungsverhältnis zwischen den wertenden Akten und den bloßen Vorstellungen nicht einfach aufgehoben, sondern *umgekehrt* hat. Nach Scheler setzt „jede Art intellektiver Soseinserfassung eines Gegenstandes ein auf diesen Gegenstand bezogenes emotionales Werterlebnis voraus. [...] Die *Wert*nehmung geht stets der *Wahr*nehmung vorher." (VIII, S. 109f.)

Aber dieses Fundierungsverhältnis in der phänomenologischen Ethik Schelers ist nicht das Fundierungsverhältnis der Geltung in der statischen und deskriptiven Phänomenologie Husserls, sondern das Fundierungsverhältnis in Husserls genetischer Phänomenologie. Ich bin daher der Meinung, dass es zwei unterschiedene Fundierungsverhältnisse zwischen dem intentionalen Fühlen und den intentionalen Vorstellungen gibt. Das erste Fundierungsverhältnis zwischen dem intentionalen Fühlen und den intentionalen Vorstellungen entspricht Husserls früher statischer und deskriptiver Phänomenologie als dem Fundierungsverhältnis zwischen den ***nicht*objektivierenden** Akten und den objektivierenden Akten. Das zweite Fundierungsverhältnis zwischen dem intentionalen Fühlen und den intentionalen Vorstellungen entspricht Husserls später genetischer Phänomenologie sowie Schelers Phänomenologie der Werte als dem Fundierungsverhältnis zwischen den ***vor*objektivierenden** Akten und den objektivierenden Akten.[2] So sollte

[1] Hua III/1, S. 272.

[2] Nach meiner Meinung kann man vielleicht sagen, dass die „Motivation", das „Interesse" und die „Aktregung" usw. zu Husserls späteren Gedanken zu *vor*objektivierenden Akten im Unterschied zu *nicht*objektivierenden Akten gehören. Nam-In Lee hat schon diese neuen Fundierungszusammenhänge in Husserls später

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 5 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

man vielleicht nicht einfach von „Verkehren“ sprechen, sondern von „Ergänzen“.[1]

Auf jeden Fall bilden Schelers Bestimmung des Fundierungsverhältnisses zwischen den wertenden Akten und den bloßen Vorstellungen und seiner Kritik an Husserls Lehre vom Fundierungsverhältnis zwischen der Wesensschau und der sinnlichen Anschauung meiner Meinung nach ein einheitliches Ganzes. Schelers Endzweck besteht darin, die primäre Stelle des intentionalen Fühlens bzw. Wertfühlens sowie der sittlichen Einsicht und ihrer Korrelate (materiale Werte sowie die Zusammenhänge der Werte) zu bestimmen und zuletzt die primäre Stelle der phänomenologisch materialen Wertethik zu gewinnen. Diese apriorische emotionale Ethik beruft sich auf den *lebendigen* emotionalen Verkehr mit der Welt bzw. die Liebe zur Welt.

2. Die Schichtung der emotionalen Sphäre in Bezug auf die Rangordnung der Wertmodalitäten

Nach dem „höchsten Grundsatz der Phänomenologie“ als „Korrelationsapriori“ bei Scheler gibt es die Schichtung der emotionalen Region entsprechend der apriorischen Rangordnung zwischen den nichtsittlichen

---

genetischer Phänomenologie betont, nämlich, dass die objektivierenden Akte in den nichtobjektivierenden Akten fundiert sein. (Vgl. Nam-In Lee, „Active and Passive Genesis: Genetic Phenomenology and Transcendental Subjectivity“, in: *The Reach of Reflection. Issues for Phenomenology's Second Century, Vol. 3*, edited by Steven Crowell, Lester Embree and Samuel J. Julian, West Harford: Electron Press 2001, S. 517-549)

[1] Aufgrund des Hauptthemas dieser Arbeit können wir nicht Husserls Ethik und Schelers Ethik vollständiger vergleichen. Aufgrund derselben Ursache können wir uns auch nicht mit Husserls späterer Ethik und der Beziehung zwischen Husserls späterer Ethik und seiner genetischen Phänomenologie beschäftigen. Was letztere angeht, vgl. J. G. Hart, *The Person and the Common Life. Studies in a Husserlian Social Ethics, Phaenomenologica 126*, Dordrecht 1992; J. Donohoe, *Husserl on ethics and intersubjectivity*, New York 2004.
Was erstere betrifft, vgl. Arion L. Kelkel, „L’éthique phénoménologique d’Edmund Husserl à Max Scheler. De l’éthique comme »logique des valeurs« à une éthique personnaliste“, in: A. T. Tymieniecka (ed.), *Analecta Husserliana LXXIX*, Kluwer 2004, S. 515-536; Wei ZHANG, „The foundation of phenomenological ethics: Intentional feelings“, in: *Frontiers of Philosophy in China*, Springer 2009, 4 (1), S. 130–142.

Werten.[1] In Bezug auf die Rangordnung der Wertmodalitäten gibt Scheler uns verschiedene Unterscheidung unter verschiedenen Blickwinkeln. Zur deutlicheren Erklärung werden wir ein Schema geben:

Wert-modalität	**Hauptarten der Selbstwerte**	**Konsekutiv-werte**	**Funktionen/ Akte**	**Gefühls-zustände**	**emotionale Antworts-reaktionen**
Sinnliche Werte	Angenehmen-Unangenehmen	Nützlichen Zivilisations-werte Luxuswerte	sinnliche Fühlen	sinnliche Gefühle (Empfindungs gefühle) Lust, Schmerz usw.	
Vitale Werte	Edlen - Gemeinen	Wohl Wohlfahrt	vitale Fühlen (Lebens-fühlen) vitale Vorziehen vitale Lieben & Hassen	Leibgefühle, Lebensgefühle, Wohlgefühl das Alters- und Todesgefühl, das Gesundheits- und Krankheitsgefühl usw.	Sichfreuen, Betrüben Mut, Angst, Racheimpuls, Zorn usw.
Geistige Werte	1. Schön/Häß-lich und andere rein ästhetischen Werte 2. Rechte und Unrechte 3. die Werte der reinen Wahrheits-erkenntnis	Kulturwerte (Kunstschätze, Wissenschaft-liche Institutionen, positive Gesetzgebung usw.)	geistige Fühlen geistige Vorziehen Lieben & Hassen	rein seelische Gefühle Trauer, Wehmut Freude	Gefallen/Miss-fallen Billigen/Miss-billigen Achtung/Miss-achtung, Vergeltungs-streben, geistige Sympathie
Heilige Werte	Heiligen - Unheiligen	Symbolwerte (*res sacrae*)	einer bestimmten Art von Liebe	geistige Gefühle Seligkeit/Ver-zweiflung	Glaube/Un-glaube, Erfurcht, Anbetung usw.

[1] Hiermit betont Scheler: „Nun hat die Phänomenologie auf allen Gebieten, die sie ihrer Untersuchung unterzieht, drei Arten von Wesenszusammenhängen zu scheiden: 1) die Wesenheiten (und ihre Zusammenhänge) der in den Akten gegebenen *Qualitäten* und sonstigen *Sachgehalte* (Sachphänomenologie); 2) die Wesenheiten der *Akte selbst* und die zwischen ihnen bestehenden Zusammenhänge und Fundierungen (Akt- oder Ursprungsphänomenologie); 3) die Wesenszusammenhänge *zwischen Akt- und Sachwesenheiten*.“ (II, S. 90) Wir folgen W. Henckmann und bezeichnen die Phänomenologie der Wesenszusammenhänge zwischen Akt- und Sachwesenheiten (das dritte Gebiet in Schelers Sinne) als „Phänomenologie der Korrelationen“. (Vgl. W. Henckmann, Max Scheler, München: C. H. Beck Verlag 1998, S. 44) Nach Scheler besteht der „höchste Grundsatz der Phänomenologie“ darin: „Es bestehe ein Zusammenhang zwischen dem Wesen des Gegenstandes und dem Wesen des intentionalen Erlebnisse“ (II, S. 270)

In den ersten drei Spalten geht es um die Werte, während es von der vierten Spalte bis zur sechsten Spalte um das emotionale Leben geht. Wir müssen zuerst einige Termini erklären.

1) Selbstwerte und Konsekutivwerte. Nach Scheler bedeuten die Selbstwerte solche, „die unabhängig von allen anderen Werten ihren Wertcharakter bewahren". Im Unterschied dazu heißen die Konsekutivwerte solche, „zu deren Wesen eine *phänomenale* (anschaulich fühlbare) Bezogenheit auf andere Werte gehört, ohne die sie aufhören, »Werte« zu sein". (Vgl. II, S. 120) Scheler unterscheidet zwei Grundarten von Konsekutivwerten, nämlich die „technischen Werte" (z. B. Werkzeugwerte usw.) und „Symbolwerte" (z. B. alle sakramentalen Dinge oder die *res sacrae* usw.) Für Scheler gibt es eine apriorische Rangordnung zwischen den Konsekutivwerten ebenso wie den Selbstwerten. In diesem Kontext betont Scheler immer wieder, dass das „Nützliche" einen echten Konsekutivwert in Bezug auf den Selbstwert des „Angenehmen" darstellt. (Vgl. II, S. 112, 121 usw.) Scheler macht klar: „Alles, was da sinnvoll »nützlich« genannt werden kann, ist dies nur als Mittel zu einem Angenehmen. Das Angenehme ist der Grundwert, das Nützliche der abgeleitete Wert." (III, S. 128) Deswegen können wir nicht Manfred S. Frings zustimmen, wenn er das Nützliche als Grundart der Selbstwerte ansieht.[1]

2) Emotionale Akte und intentionale Fühlfunktionen. Wie wir schon besprochen haben, unterscheidet Scheler das intentionale „Fühlen von etwas" von den Gefühlszuständen (nichtintentionalen Gefühlen). Die Gefühlszustände gehören zu „Inhalte und Erscheinung", dagegen nennt Scheler das „aufnehmende Fühlen von Werten die Klasse der »*intentionalen Fühlfunktionen*«". (Vgl. II, S. 264) Zugleich behauptet Scheler: „wir fassen sie [die Vorzugserlebnisse – W. Z.] mit der Klasse des Liebens und Hassens als »*emotionale Akte*« im Gegensatz zu den intentionalen Fühlfunktionen

[1] Manfred S. Frings meint, dass es fünf verschiedene Wertmodalitäten gibt, nämlich: die Wertreihen des Angenehmen, Nützlichen, die Wertreihe Edel/Gemein, die Geistes- und Heiligkeitswerte. (Vgl. M. F. Frings, „Der Ordo Amoris bei Max Scheler. Seine Beziehungen zur materialen Wertethik und zum Ressentimentbegriff", in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 20:1, 1966, S. 57-76, hier S. 61; ders., *Max Scheler. A Concise Introduction into the World of a Great Thinker*, Milwaukee: Marquette University [1]1965, [2]1996, S. 80-85) Was das Nützliche und das Verhältnis zwischen dem Nützlichen und sinnlichen Werten sowie Lebenswerten angeht, vgl. Eberhard Avé-Lallemant, „Die Lebenswerte in der Rangordnung der Werte", in: G. Pfafferott (Hg.), *Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft*, Bonn 1997, S. 81-99.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 5 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

zusammen.“ (II, S. 266) Nach Scheler sind sowohl emotionale Akte als auch Fühlfunktionen intentional und wertkognitiv. (Vgl. VII, S. 111) Das Vorziehen oder Nachsetzen ist höheres Stockwerk des emotionalen und intentionalen Lebens als intentionalen Fühlfunktionen, und Lieben oder Hassen bilden endlich die höchste Stufe unseres intentionalen emotionalen Lebens. Meiner Meinung nach besteht Schelers Hauptabsicht dieses Unterscheidens zwischen den emotionalen Akten und den intentionalen Fühlfunktionen darin, die formale apriorische Ordnung von Werten nach ihren wesenhaften Trägern zu bestimmen. Nach dieser formalen apriorischen Ordnung sind die Aktewerte höher als die Funktionswerte. (Vgl. II, S. 117f.)[1]

3) Gefühlszustände. Nach Scheler sind Gefühle nicht nur von verschiedener Qualität, sondern außerdem auch von verschiedener „Tiefe“. Er betont auch: „Hierbei entsprechen sich Werthöhe und Gefühlstiefe“. (II, S. 357) Sowohl die Fühlfunktionen und emotionalen Akte als auch die Gefühlszustände haben an solcher Tiefe teil. Diese Gefühlszustände „haften einerseits an einer tieferen Schicht des Ich und *erfüllen* zugleich das Ichzentrum in einer reicheren Weise; erst die Folge hiervon ist, daß sie sich auch über einen mehr oder minder großen Teil der übrigen Bewusstseinsinhalte färbend und sie durchleuchtend ausbreiten“. (II, S. 334) Im Wesen sind Gefühlszustände nicht intentional. Es ist besonders zu betonen, dass die Gefühlszustände entsprechend der Wertmodalität „geistige Werte“ „rein seelische Gefühle“ sind. Im Unterschied dazu heißen die Fühlfunktionen und emotionalen Akte entsprechend der Wertmodalität „geistige Werte“ „geistiges Fühlen und Akte des geistigen Vorziehens und Liebens und Hassens“.[2] Nach der formalen apriorischen Ordnung sind die Intentionswerte höher als die Zustandswerte. (Vgl. II, S. 119)

4) Emotionale Antwortsreaktion. Nach Scheler fordern „die in den betreffenden Wertverhalten liegenden Wertqualitäten“ von sich aus „gewisse Qualitäten derartiger emotionaler »Antwortsreaktionen«“. Wenn z. B. die Forderung der Werte nicht erfüllt wird, leiden wir darunter. Im Unterschied zu den Akten und Funktionen nennt Scheler emotionale Antwortsreaktion eine „eigentümliche Verhaltungsweise“. Diese emotionalen Antwortsreaktionen „bilden Verständnis- und Sinnzusammenhänge, Zusammenhänge

[1] In dieser Arbeit nennen wir auch das intentionale Fühlen im Gegensatz zu den Gefühlszuständen „Bewusstseinsakt“ in Husserls Sinne. Was den Begriff „Funktion“ bei Scheler angeht, vgl. auch Gerhard Ehrl, *Schelers Wertphilosophie im Kontext seines offenen Systems*, Neuried: Ars Una 2001, S. 77.

[2] Manchmal nennt Scheler auch rein seelische Gefühle „geistige Gefühle“, z. B. geistige Freude und Trauer. (Vgl. II, S. 125)

Bulletin d’analyse phénoménologique VI 5 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

eigener Art, die nicht rein empirisch zufällig, und die von der individuellen Seelenkausalität der Individuen unabhängig sind". (II, S. 264) Wahrscheinlich haben diese emotionalen Antwortsreaktionen mit dem intentionalen Fühlen wohl die „Richtung" gemeinsam, aber sie sind nicht intentional im strengen Sinne. Trotzdem können diese emotionalen Antwortsreaktionen mit den nichtintentionalen Gefühlszuständen nicht gleichgesetzt werden. Während die Gefühlszustände nicht intentional sind, sind die emotionalen Antwortsreaktionen „rudimentär" intentional.[1]

Außer den oben erwähnten Problemen werden andere Schwierigkeiten oder Unklarheiten von den heutigen Scheler-Forschungen hinsichtlich dieses systematischen Schemas vorgebracht. In jeder der vierten Wertmodalitäten sieht man die Unklarheiten.

Was die sinnlichen Werte betrifft, fragt Gerhard Ehrl: „Wenn aber ihr [sinnliche – W. Z.] Fühlen kein intentionales ist, wie kommen sie [sinnliche Werte– W. Z.] dann zur Gegebenheit?" Seiner Meinung nach gesteht Scheler dem sinnlichen Fühlen keinerlei Intentionalitätsfähigkeit zu und spricht ihm somit den Aktcharakter ab.[2] Aber nach meiner Meinung verwechselt Gerhard Ehrl das sinnliche Fühlen als Fühlfunktion und die sinnlichen Gefühle als Gefühlszustände. Obwohl letztere nicht intentional sind, ist ersteres intentionale Fühlfunktion, in der die sinnlichen Werte selbst gegeben sind. Bei Scheler gibt es sogar die verschiedenen „Modi" des intentionalen sinnlichen Fühlens, z. B. Genießen und Erleiden usw. (Vgl. II, S. 122, 335f.) Nach Scheler können die sinnlichen Gefühle oder Gefühlsempfindungen im Unterschied zu den Gefühlen höheren Niveaus nicht „miteinander" gehabt werden oder echt „mitgefühlt". (Vgl. VI, S. 331; auch vgl. II, S. 336f.; VII, S. 23ff.)

W. Henckmann behauptet neuerdings, dass die Lebenswerte „durch seelische oder Vitalgefühle erfasst werden". Ihm nach fasst Scheler das „Seelische" gelegentlich mit Berufung auf Aristoteles auch weiter auf als das Vitale.[3] Das scheint mir unklar. Nach Scheler nehmen die Leibgefühle oder

---

[1] Vgl. Peter Kaufmann, *Gemüt und Gefühl als Komplement der Vernunft. Eine Auseinandersetzung mit der Tradition und der phänomenologischen Ethik, besonders Max Schelers*, a. a. O., S. 217.

[2] Vgl. Gerhard Ehrl, „Zum Charakter von Schelers Wertphilosophie", in: *Phänomenologische Forschungen. Neue Folge 5*, 2000, 1. Halbband, S. 90-115, hier S. 100f.

[3] Vgl. Wolfhart Henckmann, „Über Vernunft und Gefühl", in: Christian Bermes, Wolfhart Henckmann & Heinz Leonardy (Hrsg.), *Vernunft und Gefühl. Schelers Phänomenologie des emotionalen Lebens*, Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann 2003, S. 9-24, hier, S. 21.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 5 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Lebensgefühle noch „an dem Gesamtausdehnungscharakter des Leibes teil“, und das Lebensfühlen hat immer schon funktionalen und intentionalen Charakter. Im Lebensfühlen können wir unser „Leben selbst“ fühlen. (Vgl. II, 340ff.; XV, S. 200ff.) Für Scheler sind die Vitalgefühle „ichbezogen erst durch das Ganze der Leibeinheit hindurch vage ausgebreitet, und sind ichbezogen erst durch die Vermittlung der Ichbezogenheit des <ganzen> Leibes“. (VI, S. 39) Im Gegensatz dazu sind die seelischen Gefühle „*von Hause aus* eine Ichqualität“, und sind ummittelbar ichbezogen. (Vgl. II, 344; VI, S. 39) Deswegen ist es deutlich, dass die seelischen Gefühle und Vitalgefühle nicht zur gleichen Stufe gehören und die seelischen Gefühle im Wesen mit den Lebenswerten nicht korrelieren.

In der Tat ist es mit der anderen früheren Kritik von W. Henckmann an Scheler eng verbunden, dass die seelischen Gefühle mit den Lebenswerten korrelieren. Diese frühere Kritik lautet: „Den rein seelischen Emotionen ist keine Wertklasse zugeordnet worden, obwohl sich seelischen Emotionen wie Trauer oder Freude durchaus intentionale Wertgehalte zuordnen lassen.“[1] Denn nach W. Henckmann gibt es keine „seelischen Werte“ in der vier Wertmodalitäten bei Scheler, und damit haben die seelischen Gefühle kein bestimmtes Wertkorrelat in der Wertmodalitäten. Aber wie wir schon besprochen haben, sind die seelischen Gefühle als Gefühlszustände und das „geistige Fühlen und Akte des geistigen Vorziehens und Liebens und Hassens“ als Fühlfunktionen sowie emotionale Akte entsprechend der Wertmodalität „geistige Werte“ scharf zu unterscheiden. In diesem Sinne gehören die rein seelischen Gefühle zu Gefühlszuständen entsprechend der Wertmodalität „geistige Werte“, z. B. Freude und Trauer.

Demgemäß hat W. Henckmann auch das Problem der religiösen Werte (des Heiligen/Unheiligen) in Frage gestellt: „welcher Schicht des emotionalen Lebens sind sie zuzuordnen?“ Nach W. Henckmann gibt es die Gefahr, dass „der absolut höchste Rang der religiösen Werte gegenüber den anderen geistigen Werten nivelliert“ würde. Denn mit dem geistigen Fühlen korrelieren einerseits bei Scheler die geistigen Werte und es soll nach W. Henckmann drei Arten geistigen Fühlens entsprechend drei Arten geistiger Werten geben, andererseits bezeichnet Scheler „Verzweiflung“ und „Seligkeit“ als geistige Gefühle. Somit fragt W. Henckmann: „sollen also die

[1] Wolfhart Henckmann, „Max Scheler. Phänomenologie der Werte“, in: *Philosophen des 20. Jahrhunderts. Eine Einführung*, a. a. O., S. 107; auch vgl. W. Henckmann, *Max Scheler*, a. a. O., S. 106.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 5 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

geistigen Gefühle noch um eine vierte Hauptart erweitert werden?“[1] In der Tat kann man sagen, dass *die geistigen Gefühle* als Gefühlszuständen entsprechend der Wertmodalität „religiöse Werte“ und *das geistige Fühlen* als Fühlfunktion entsprechend der Wertmodalität „geistige Werte“ hier verwechselt werden. Für Scheler „ist der Akt, in dem wir die Werte des Heiligen *ursprünglich* erfassen, der Akt einer bestimmten Art von *Liebe* (deren Wertrichtung allen Bildvorstellungen und allen Begriffen von den heiligen Gegenständen *vorhergeht* und sie *bestimmt*), zu dessen Wesen es aber gehört, auf Personen, d. h. auf etwas von *personaler Seinsform* zu gehen, *gleichgültig*, *was* das für ein Inhalt ist, und welcher »Begriff« von Person dabei vorhanden ist. Der Selbstwert in der Sphäre der Werte »heilig« ist daher wesensgesetzmäßig ein »*Personwert*«.“ (II, S. 126)[2] In diesem Rang der geistigen Werte scheint es noch ein Widerspruch zu sein, dass die geistigen Gefühle einerseits niemals „zuständlich“ sein können (Vgl. II, S. 344), und dass diese geistigen Gefühle wie Seligkeit und Verzweiflung andererseits von Scheler als „Zustände“ entsprechend der Wertreihe „heilige Werte“ bezeichnet werden (Vgl. II, S. 126). Wir stimmen mit Bruno Rutishauser darin überein, dass die „Zustände“ wie Seligkeit und Verzweiflung als geistige Gefühle ein „generelles emotionales Sich-Befinden“ bedeuten und die Formulierung „niemals zuständlich“ die Gegebenheitsart präzisiert.[3] Nach Scheler sind diese geistigen Gefühle absolute, „nicht auf außerpersonale Wertverhalte und auf deren motivierende Kraft relative Gefühle“ und in diesen echten geistigen Gefühlen „erscheint alles Ichzuständliche wie ausgelöscht“. (Vgl. II, S. 344)

Aufgrund dieser oben genannten Kritikpunkte an Scheler meint W. Henckmann: „Die genannten Schwierigkeiten konvergieren in dem Grundproblem des Korrelationsgesetzes: Wie lassen sich die verschiedenen Gefühlsarten mit den unendlich vielen, in der Ranghöhe vielfach abgestuften Werten in Einklang bringen, ohne daß der evident einsehbare eigenständige Sinn der noetischen und noematischen Aspekte des Wertphänomens unter-

[1] Vgl. W. Henckmann, *Max Scheler*, a. a. O., S. 107; auch vgl. Wolfhart Henckmann, „Max Scheler. Phänomenologie der Werte“, in: *Philosophen des 20. Jahrhunderts. Eine Einführung*, a. a. O., S. 107.

[2] Vgl. Michael Gabel, „Das Heilige in Schelers Systematik der Wertrangordnung“, in: G. Pfafferott (Hg.), *Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft*, Bonn 1997, S. 113-128.

[3] Vgl. Bruno Rutishauser, *Max Schelers Phänomenologie des Fühlens. Eine kritische Untersuchung seiner Analyse von Scham und Schamgefühl*, Bern 1969, S. 56f.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 5 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

oder mißinterpretiert wird?“[1] Aber nach meiner Meinung können diese Schwierigkeiten mit dem hier von uns gegebenen Schema, bzw. durch die deutliche Unterscheidung zwischen den Fühlfunktionen oder emotionalen Akten und den Gefühlszuständen, beseitigt werden.[2] Deswegen sind nach dem Gesetz des materialen Apriori nicht nur die Rangordnung zwischen den nichtsittlichen Werten sowie die Schichtung der emotionalen Sphäre, sondern auch die Korrelation zwischen der Wertrangordnung und der Schichtung der emotionalen Sphäre *a priori*.

Durch den *lebendigen Verkehr* mit der Welt im intentionalen Fühlen und in den intentionalen emotionalen Akten und durch die intentionalen Korrelate (materialen Werte) wird der Formalismus in der Ethik von Scheler abgelehnt. Scheler betont: „Das erste, was daher eine auf Phänomenologie gegründete Philosophie als Grundcharakter besitzen muß, ist der lebendigste, intensivste und *unmittelbarste Erlebnisverkehr mit der Welt selbst* – d. h. mit den Sachen, um die es sich gerade handelt“. (X, S. 380) Durch einen „materialen Apriorismus“, der drei Arten von Apriori (Wertapriori, emotionales Apriori und Korrelationsapriori) beinhaltet, wird Schelers phänomenologische materiale Wertethik von dem Geist eines „strengen ethischen Absolutismus und Objektivismus“ bestimmt. (Vgl. II, S. 14)

Scheler bezeichnet den „Inbegriff aller intentionalen und wertkognitiven emotionalen Akte und Funktionen als „Gemüt“ oder „Herz“. (Vgl. VII, S. 111; auch vgl. XI, S. 61f.; IX, S. 110; usw.) Scheler macht weiter klar: „Das, was wir »*Gemüt*« oder in bildhafter Weise das »Herz« des Menschen nennen, ist kein Chaos blinder Gefühlszustände, die sich nur nach irgendwelchen Kausalregeln mit anderen sog. psychischen Gegebenheiten verbänden und ablösten. Es ist selbst ein *gegliedertes Gegenbild* des Kosmos aller möglichen Liebenswürdigkeiten – es ist insofern ein *Mikrokosmos der Wertwelt*.“ (X, S. 361) Zuletzt entwickelt Scheler die Lehre der Apriorität eines *ordo Amoris*.[3] Scheler behauptet: „*Wer den ordo amoris eines*

[1] W. Henckmann, *Max Scheler*, a. a. O., S. 107; auch vgl. Wolfhart Henckmann, „Max Scheler. Phänomenologie der Werte“, in: *Philosophen des 20. Jahrhunderts. Eine Einführung*, a. a. O., S. 107.

[2] In diesem Sinne können wir nicht Quentin Smith zustimmen, wenn er über sechs Arten von Fühlen diskutiert, ohne die grundsätzliche Unterscheidung zwischen den Fühlfunktionen oder emotionalen Akten und den Gefühlszuständen zu beachten. (Vgl. Quentin Smith, „Max Scheler and the Classification of Feelings“, in: *Journal of Phenomenological Psychology*, 9:1/2, 1978:Fall, S. 114-138)

[3] Was die Lehre eines *ordo amoris* bei Scheler angeht, vgl. Manfred S. Frings, „Der Ordo Amoris bei Max Scheler. Seine Beziehungen zur materialen Wertethik und zum Ressentimentbegriff“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 20:1, 1966,

Bulletin d’analyse phénoménologique VI 5 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Menschen hat, hat den Menschen." (X, S. 348) Somit bedeutet die phänomenologische materiale Wertethik schließlich *Personalismus*. Nach Scheler ist Personwert höher als aller Sach-Organisations-Gemeinschaftswert und er betont: „Daß der Endsinn und Endwert dieses ganzen Universums sich in letzter Linie ausschließlich bemesse an dem puren Sein (nicht an der Leistung) und dem möglichst vollkommenen *Gut*sein, an der reichsten Fülle und der vollständigsten Entfaltung, an der reinsten Schönheit und der inneren Harmonie der *Personen*, zu denen sich alle Weltkräfte zuweilen konzentrieren und emporschwingen". (II, S. 16)

Literaturverzeichnis

Eberhard Avé-Lallemant, „Die Lebenswerte in der Rangordnung der Werte", in: Pfafferott, G. (Hg.), *Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft*, Bonn 1997, S. 81-99.

Blosser, Ph., „Scheler's Ordo Amoris. Insights and Oversights", in: C. Bermes, W. Henckmann & H. Leonardy (Hrsg.), *Denken des Ursprungs – Ursprung des Denkens. Schelers Philosophie und ihre Anfänge in Jena*, Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann 1998, S. 160-171.

Ehrl, G., „Zum Charakter von Schelers Wertphilosophie", in: *Phänomenologische Forschungen. Neue Folge 5*, 2000, 1. Halbband, S. 90-115.

—, *Schelers Wertphilosophie im Kontext seines offenen Systems*, Neuried: Ars Una 2001.

Frings, M. F., „Der Ordo Amoris bei Max Scheler. Seine Beziehungen zur materialen Wertethik und zum Ressentimentbegriff", in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 20:1, 1966, S. 57-76.

Gabel, M., „Das Heilige in Schelers Systematik der Wertrangordnung", in: Pfafferott, G. (Hg.), *Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft*, Bonn 1997, S. 113-128.

S. 57-76; Eugene Kelly, „Ordo Amoris: The Moral Vision of Max Scheler", in: *Listening: Journal of Religion and Culture*, Vol. 21, No. 3, 1986, S. 226-242; Philip Blosser, „Scheler's Ordo Amoris. Insights and Oversights", in: Christian Bermes, Wolfhart Henckmann & Heinz Leonardy (Hrsg.), *Denken des Ursprungs – Ursprung des Denkens. Schelers Philosophie und ihre Anfänge in Jena*, Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann 1998, S. 160-171; Angelika Sander, „Normative und deskriptive Bedeutung des *ordo amoris*", in: Christian Bermes, Wolfhart Henckmann & Heinz Leonardy (Hrsg.), *Vernunft und Gefühl. Schelers Phänomenologie des emotionalen Lebens*, Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann 2003, S. 63-79.

Hart J. G., *The Person and the Common Life. Studies in a Husserlian Social Ethics*, *Phaenomenologica 126*, Dordrecht 1992; J. Donohoe, Husserl on ethics and intersubjectivity, New York 2004.

Henckmann, W., „Max Scheler. Phänomenologie der Werte“, in: *Philosophen des 20. Jahrhunderts. Eine Einführung*, hrsg. von Fleischer, M., Darmstadt 1990, S. 94-116.

—, *Max Scheler*, München: C. H. Beck Verlag 1998.

—, „Über Vernunft und Gefühl“, in: C. Bermes, W. Henckmann & H. Leonardy (Hrsg.), *Vernunft und Gefühl. Schelers Phänomenologie des emotionalen Lebens*, Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann 2003, S. 9-24.

Husserl E., *Husserliana - Gesammelte Werke*, Den Haag, Dordrecht/Boston/London 1950ff. Die Seitenzahlen beziehen sich auf die in Hua XVIII, Hua XIX/1, Hua XIX/2 (*Logische Untersuchungen*) wiedergegebene Paginierung der ersten (A) und zweiten (B) Auflage. Die Schriften von Husserl werden nach der Husserliana-Ausgabe zitiert als „Hua Band-Nr., Seite“:

Hua III/1: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. In zwei Bänder. 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage. Neu hrsg. von Karl Schuhmann, 1976.

Hua IV: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution.* Hrsg. von Marly Biemel, 1953.

Hua XIX/1: *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil.* Hrsg. von Ursula Panzer, 1984.

Hua XIX/2: *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Zweiter Teil*. Hrsg. von Ursula Panzer, 1984.

Hua XXVIII: *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*. Hrsg. von Ullrich Melle, 1988.

Kaufmann, P., *Gemüt und Gefühl als Komplement der Vernunft. Eine Auseinandersetzung mit der Tradition und der phänomenologischen Ethik, besonders Max Schelers*, Frankfurt am Main/Bern/New York/Paris: Peter Lang 1992.

Kelkel Arion L., „L’éthique phénoménologique d’Edmund Husserl à Max Scheler. De l’éthique comme »logique des valeurs« à une éthique personnaliste“, in: A. T. Tymieniecka (ed.), *Analecta Husserliana LXXIX*, Kluwer 2004, S. 515-536.

Kelly, E., „Ordo Amoris: The Moral Vision of Max Scheler“, in: *Listening: Journal of Religion and Culture*, Vol. 21, No. 3, 1986, S. 226-242.

Lotz, Ch., „Husserl Genuss über den Zusammenhang von Leib, Affektion, Fühlen und Werthaftigkeit“, in: *Husserl Studies 18*, Kluwer Academic Publishers 2002.

Melle, U., „Objektivierende und nicht-objektivierende Akte“, in: *Edmund Husserl. Critical Assessments of Leading Philosophers*. Vol. III, ed. by R. Bernet, D. Welton & G. Zavota, London & New York: Routledge 2005, S. 108-122. (Der

Artikel war ursprünglich publiziert in: S. Ijsseling (Hrsg.), *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung, Phaenomenologica 115*, Dordrecht 1990, S. 35-49)

Nam-In Lee, „Active and Passive Genesis: Genetic Phenomenology and Transcendental Subjectivity“, in: *The Reach of Reflection. Issues for Phenomenology's Second Century, Vol. 3*, edited by Steven Crowell, Lester Embree and Samuel J. Julian, West Harford: Electron Press 2001, S. 517-549.

Ni, L.-K., „The Problem of the Phenomenology of Feeling in Husserl and Scheler“, in: K.-Y. Lau and J. J. Drummond (eds.), *Husserl's Logical Investigations in the New Century: Western and Chinese Perspectives*, Springer 2007, S. 67-82.

Rutishauser, B., *Max Schelers Phänomenologie des Fühlens. Eine kritische Untersuchung seiner Analyse von Scham und Schamgefühl*, Bern 1969.

Sander, A., „Normative und deskriptive Bedeutung des *ordo amoris*“, in: C. Bermes, W. Henckmann & H. Leonardy (Hrsg.), *Vernunft und Gefühl. Schelers Phänomenologie des emotionalen Lebens*, Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann 2003, S. 63-79.

Scheler M., *Max Scheler Gesammelte Werke*, Zuerst im Francke-Verlag, Bern/München erschienen, ab 1986 im Bouvier-Verlag, Bonn. Hrsg. von Maria Scheler & Manfred S. Frings. Die Schriften von Scheler werden im laufenden Text nach der *Max Scheler Gesammelte Werke* zitiert als „Band-Nr., Seite“.

II (1980): *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik.*

III (1972): *Vom Umsturz der Werte.*

VI (1986): *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre.*

VII (1973): *Wesen und Formen der Sympathie / Die deutsche Philosophie der Gegenwart.*

VIII (1980): *Die Wissensformen und die Gesellschaft.*

IX (1976): *Späte Schriften.*

X (1986): *Schriften aus dem Nachlaß, Bd. 1: Zur Ethik und Erkenntnislehre.*

XI (1979): *Schriften aus dem Nachlaß, Bd. 2: Erkenntnislehre und Metaphysik.*

XV (1997): *Schriften aus dem Nachlaß, Bd. 6: Varia II.*

Schuhmann, K., „Probleme der Husserlschen Wertlehre“, in: *Philosophisches Jahrbuch 98 (1991)*, S. 106-113.

Smith, Q., „Max Scheler and the Classification of Feelings“, in: *Journal of Phenomenological Psychology*, 9:1/2, 1978, S. 114-138.

Vongehr, Th., „Husserl über Gemüt und Gefühl in den *Studien zur Struktur des Bewußtseins*“, in: *Fenomenologia della ragion pratica. L'etica di E. Husserl*, a cura di B. Centi e G. Gigliotti, Quaderni di Filosofia 2, Bibliopolis, Napoli 2004, S. 227-254.

Wei Zhang, „The foundation of phenomenological ethics: Intentional feelings“, in: *Frontiers of Philosophy in China*, Springer 2009, 4 (1), S. 130–142.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 6, 2010
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

La vie sociale, le langage et la vulnérabilité originaire du désir : Réflexions à partir de l'œuvre de Michel Henry

Par RAPHAËL GÉLY
Université catholique de Louvain – FNRS

Résumé L'objectif de cet article est de montrer que la phénoménologie de Michel Henry offre des ressources importantes pour interroger le rôle de la vie sociale et du langage dans l'épreuve que les individus font tout autant de la puissance que de la vulnérabilité intrinsèque de leur désir d'éprouver la vie.

Une des thèses les plus importantes de la phénoménologie radicale est que les individus n'ont pas seulement besoin les uns des autres pour réaliser leur vie[1]. Ils ont plus fondamentalement encore besoin les uns des autres pour consentir, au cœur même de chacun de leurs vécus, à ce désir de vivre de la vie au sein duquel et par lequel ils ne cessent d'être donnés à eux-mêmes. Si, chez Henry, tout besoin en appelle intrinsèquement à la culture[2],

[1] Cet article est issu d'une conférence donnée au Centro de Estudos de Filosofia de l'Universidade Católica Portuguesa à l'occasion de la création du projet de recherche « O que pode um Corpo ? ». J'ai intégré dans le texte toute une série de réflexions issues de nos débats. Je tiens à remercier chaleureusement le Professeur Florinda Martins et tous ses collègues de m'associer à cette recherche.

[2] M. Henry, *La Barbarie*, Paris, Grasset, 1987, p. 146. Cf. pour cette question R. Kühn, S. Nowotny (hrsg.), *Michel Henry. Zur Selbsterprobung des Lebens und der Kultur*, Freiburg/München, Alber, 2002 ; R. Kühn, « Crise de la culture et vie culturelle », in J.-M. Longneaux (dir.), *Retrouver la vie oubliée. Critiques et perspectives de la philosophie de Michel Henry*, Namur, Presses universitaires de Namur, 2000, p. 139-163 ; *id.*, *Radicalité et passibilité. Pour une phénoménologie pratique*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 241-270 ; M. Maesschalck, T. Dedeurwaerdere, « Ist eine Kultur des Lebens möglich ? », in S. Nowotny, M. Staudigl

c'est dans la mesure où celle-ci est nécessaire à l'adhésion du besoin à son propre pouvoir d'éprouver, à son épreuve radicalement singulière de la vie. C'est dire que la question de la vie sociale, loin d'être dérivée, se trouve d'une façon ou d'une autre dans l'intériorité du moindre vécu, au cœur de la moindre sensation, du moindre besoin, de la moindre action, etc. La dimension intrinsèquement sociale de la vie subjective est interrogée par la phénoménologie radicale à partir du débat affectif interne au pouvoir de s'éprouver de la vie. Elle est liée à la vulnérabilité intrinsèque du désir de vivre, au débat affectif constitutif de la possibilité même du pâtir. Pour Henry, la moindre sensation — mais il en va de même pour tout vécu — ne peut manquer, pour être comme telle, dans l'immanence de son éprouver, celle d'un soi, d'adhérer et d'avoir à adhérer à son propre pouvoir de sentir. Sentir ne va pas de soi. Un débat affectif est constitutif du pouvoir de sentir. C'est cette adhésion intérieure de la sensation au pouvoir d'être la sensation qu'elle est qui est constitutive de son ipséité. De façon plus générale, nous dirons que la possibilité d'éprouver quoi que ce soit se fonde dans l'adhésion à soi du pouvoir d'éprouver, se fonde dans l'acte par lequel ce pouvoir s'empare de soi, advient à soi en consentant à soi. Ce consentement n'est pas extérieur à l'éprouver. Il lui est radicalement intérieur. Or, pour Henry, telle est l'hypothèse qu'il va s'agir ici d'explorer, ce consentement intérieur du pâtir à sa propre possibilité — consentement qui donne cette possibilité à elle-même, qui la rend réelle — suppose l'épreuve d'un partage, comme si chaque vie ne pouvait être pleinement sa propre adhésion singulière à soi qu'en partageant réellement avec d'autres vies cette même intrigue du pâtir, cette même vulnérabilité du désir d'éprouver. Il y a en ce sens chez Henry une exigence de vie sociale au cœur du moindre vécu. Il importe de bien saisir que cette exigence est chez Henry plus profonde que celle liée à la genèse de la conscience de soi. La phénoménologie radicale inscrit la question du rapport entre vie sociale et subjectivité à un niveau plus primitif encore, celui de l'adhésion du vécu à sa propre possibilité, celui du consentement à vivre.

Ce n'est donc pas seulement pour réaliser leur chemin de vie que les individus ont besoin les uns des autres, c'est plus fondamentalement encore pour désirer vivre, pour consentir à éprouver la vie. Il y a en ce sens une solidarité originaire des forces de la vie, une solidarité constitutive de l'adhésion intérieure de ces forces à elles-mêmes, cette adhésion étant constitutive

---

(Hrsg.), *Grenzen des Kulturkonzepts. Meta-Genealogien*, Wien, Turia + Kant, 2003, p. 187-204.

du pouvoir même que la force a d'être une force[1]. Il s'agit en ce sens avec Henry de passer d'une phénoménologie de la vie sociale qui présuppose des individus dont le désir de vivre va de soi à une phénoménologie de la vie sociale qui n'occulte pas la vulnérabilité intrinsèque de ce désir. Le projet d'une phénoménologie radicale de la vie sociale consiste ainsi à nouer la vie sociale à la vulnérabilité même du désir de vivre. Nous pourrions encore dire que la question du social renvoie chez Henry à la commune filiation des individus dans la vulnérabilité originaire du désir de s'éprouver de la vie. Le social est interrogé du point de vue de son impact sur l'intensification ou l'affaiblissement de l'adhésion des individus au pâtir de leur vie, de leur adhésion à l'affectabilité de la vie[2]. Dans le cadre de cet article, il va plus particulièrement s'agir de montrer de quelle façon la distinction que Henry fait entre l'auto-affection au sens fort et l'auto-affection au sens faible[3] ouvre des perspectives importantes pour interroger la place de la vie sociale dans l'épreuve que les individus font de la vulnérabilité intrinsèque de leur désir de vivre[4].

---

[1] Pour un premier traitement de cette question, je me permets de renvoyer à R. Gély, *Rôles, action sociale et vie subjective. Recherches à partir de la phénoménologie de Michel Henry*, Bruxelles, 2007, p. 53-96.

[2] Cf. M. Maesschalck, « La forme communautaire du jugement éthique chez Michel Henry », in *Retrouver la vie oubliée*, *op. cit.*, p. 183-211 ; *id.*, « L'attention à la vie comme forme d'une rationalité politique », in J. Hatem (dir.), *Michel Henry. La parole de vie*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 239-275 ; *id.*, « Sens et limite d'une philosophie du don. Entre théorie sociale et phénoménologie radicale », in *Archivio di filosofia*, Actes du colloque international « le don et la dette » organisé par M. Olivetti, 2004, p. 281-295 ; *id.*, « Radikale Phänomenologie und Normentheorie », in S. Nowotny, M. Staudigl (hrsg.), *Perspektiven des Lebensbegriffs. Randgänge der Phänomenologie*, Hildesheim/New York/Zürich, Georg Olms Verlag, 2005, p. 277-300.

[3] Pour cette distinction entre auto-affection au sens fort et auto-affection au sens faible, cf. par exemple M. Henry, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996, p. 135-141.

[4] Même si les propos que je développe ici n'engagent que moi, ils sont profondément redevables aux travaux de B. Gh. Kanabus. Cf. B. Gh. Kanabus, « Généalogie du concept henryen d'Archi-Soi », in *Les Carnets du Centre de Philosophie du droit*, n° 139, 2008, 30 p. ; *id.*, « Individualité et communauté selon une phénoménologie de l'Archi-Soi », in *Les Carnets du Centre de Philosophie du droit*, n° 141, 2009, 30 p. ; *id.*, « Vie et Archi-Soi : Naissance de la proto-relationnalité », in *Studia Phaenomenologica*, n° 9, 2009, p. 93-108 ; *id.*, *Généalogie du concept henryen d'Archi-Soi. La hantise de l'Origine*, Hildesheim, Olms, à paraître.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 6 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Se laisser affecter en profondeur par ce qui lui arrive, c'est pour l'individu accepter que son désir de vivre s'y met fondamentalement en jeu. L'hypothèse que je propose donc ici d'explorer est que l'accroissement de la puissance de vie des individus — l'accroissement de leur capacité à se laisser affecter en profondeur par ce qui leur arrive et l'accroissement de leur capacité à répondre avec inventivité à ce qui leur arrive — suppose que l'on ne tente pas de naturaliser leur désir de vivre, que l'on ne fasse pas comme s'il allait de soi. Dans un premier temps, je vais davantage préciser cette thèse essentielle de Henry selon laquelle il y a un débat affectif interne au pâtir en tant quel, un débat affectif interne au surgissement même de sa possibilité. En tant qu'elle est subjective, la vie ne cesse, dans l'immanence même de son pâtir de soi, d'adhérer et d'avoir à adhérer à soi pour se rendre possible. C'est dans cette perspective qu'il faudra examiner avec une grande attention la distinction faite par Henry entre l'auto-affection au sens fort et l'auto-affection au sens faible. Il apparaîtra en effet que la question de la vulnérabilité intrinsèque du désir de vivre se laisse entendre autrement selon qu'on l'interroge du point de vue de la vie en tant que telle et du point de vue de l'épreuve que chaque vivant fait de sa propre vie. La question de la vie sociale dans son rapport originaire au désir de vivre se posera précisément dans la tension même entre ces deux niveaux d'adhésion à soi de la vie. Cette hypothèse davantage explicitée, je pourrai alors montrer de quelle façon la vulnérabilité intrinsèque de l'adhésion du soi au pâtir de sa vie se met en jeu dans la vie sociale. Il s'agira plus précisément de décrire son rapport à la naturalisation du désir de s'éprouver de la vie. Je terminerai en ouvrant une perspective de recherche liée de façon plus spécifique à la place du langage dans l'épreuve que les individus font en situation de la vulnérabilité intrinsèque de leur adhésion à la vie. Il va de soi que ces considérations n'ont qu'un statut introductif et s'autorisent une liberté dans la reprise de certaines thèses de Henry.

1. La vulnérabilité originaire du désir de s'éprouver de la vie

Du point de vue de la phénoménologie radicale de la vie, il n'y a de vie subjective que là où un pouvoir de pâtir, au lieu d'aller naturellement de soi, a à se rendre possible en adhérant intérieurement à lui-même, en ne se rejetant pas. Chaque vécu, qu'il soit passif ou actif, suppose un pouvoir d'éprouver et ce pouvoir d'éprouver n'est lui-même possible comme le pouvoir d'éprouver d'un soi que s'il consent intérieurement à lui-même,

s'étreint, se retient en lui-même, désire être la pure épreuve de soi qu'il est[1]. Le soi vivant, le soi constitutif de la vie phénoménologique, n'est rien d'autre en ce sens que le consentement du pâtir de la vie à lui-même. De la vie subjective advient lorsqu'un pouvoir de pâtir surgit qui adhère à soi, se retient en lui-même. C'est en ce sens que je propose ici de comprendre cette thèse de Henry selon laquelle l'ipséité originaire de la vie subjective est l'effectuation de l'auto-éprouver de la vie, est l'acte d'adhésion à lui-même du pâtir originaire de la vie. L'acte d'adhésion dont il est ici question n'a rien d'intentionnel. Il est immanent au pâtir. Il est constitutif du pâtir en tant que tel[2]. Si chaque épreuve de la vie est comme telle radicalement singulière, c'est très précisément dans la mesure où il n'y a d'éprouver que consentant intérieurement à lui-même, qu'adhérant à son propre pâtir, que se retenant à l'intérieur de lui-même, que s'aimant, que s'ipséisant. Ce consentement à soi du pâtir est constitutif de son pouvoir même de pâtir. Le soi originaire de la vie est chez Henry l'auto-consentement du pâtir. Il est le pâtir de la vie s'affectant de lui-même. À ce niveau de description, il n'y a pas un pâtir et puis, ensuite, une adhésion à soi de ce pâtir. C'est bien au contraire parce qu'il y a adhésion du pouvoir de pâtir à sa propre possibilité que ce pouvoir devient effectif, qu'il y a un pouvoir réel de pâtir. L'adhésion du pâtir à lui-même est contemporaine de son surgissement. Au cœur de tout éprouver, il y a ainsi un consentement intérieur de cet éprouver à lui-même, un consentement qui est l'effectivité même de l'éprouver, sa subjectivité.

Le jouir de soi de la vie dont parle Henry, loin donc d'être ce qui arrive à une vie qui s'éprouve, est ce en quoi la vie advient à elle-même dans son pouvoir de s'éprouver. Je propose donc de comprendre l'Archi-Soi dont parle Henry dans *C'est moi la vérité* comme étant l'ipséité effective de tout éprouver possible. Le soi radicalement singulier que je suis est donné à lui-même dans et par cette ipséité originaire de la vie, dans et par cette auto-adhésion intérieure du pouvoir de s'éprouver de la vie. Je suis donné à moi-même dans un pouvoir d'éprouver dont je ne suis pas l'origine, dont je m'éprouve fondamentalement passif, et qui a toujours déjà consenti intérieurement à lui-même. Le soi originaire de la vie, ce que Henry nomme donc l'Archi-Soi, est le consentement primitif du pouvoir de s'éprouver à lui-même. S'il n'y a de vie subjective que là où un pâtir adhère intérieurement à lui-même et jouit de lui-même, si le soi originaire de la vie est cette adhésion même et est constitutif de tout éprouver possible, le soi que je suis moi-

[1] Cf. par exemple M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000, p. 83.
[2] Cf. par exemple M. Henry, *C'est moi la vérité, op. cit.*, p. 76.

même ne peut manquer de se vivre comme généré dans une adhésion à soi de la vie qui le précède, dans l'adhésion originaire du pâtir de la vie à lui-même. Je m'éprouve donné à moi-même dans ce jouir de la vie, dans son ipséité originaire. Tout vécu de la subjectivité, du plus passif au plus actif, ne peut être un vécu que dans ce consentement originaire du pâtir de la vie à lui-même. Il est important de préciser que la vie se caractérise ici par un acte dont la spécificité est de ne pas être le contraire de la passivité, mais au contraire d'être l'adhésion intérieure de cette passivité à elle-même. Nous verrons que la formidable puissance d'agir de la subjectivité se fonde dans cette adhésion à soi du pâtir. L'acte primitif de consentement à soi de la vie est compris ici comme l'acte par lequel le pâtir consent à soi, consent à sa passivité, consent autrement dit à se subir, à ne pouvoir se délier de soi. La vie est liée à elle-même de l'intérieur même de son auto-affection primitive, de l'intérieur de son originaire adhésion à soi. C'est dire qu'il n'y a de pâtir possible que dans l'épreuve que celui-ci fait de sa violence interne, de la violence de son surgissement, de son impossible déliaison. L'adhésion du pâtir à lui-même est l'acte par lequel le pâtir se lie à lui-même, consent à être du pâtir, le propre du pâtir étant de ne pouvoir prendre distance par rapport à soi, de subir son propre poids. L'originaire est donc ici un pouvoir d'éprouver qui consent à éprouver, au sens le plus fort du terme, à être dans une impossible distance de soi avec soi. L'adhésion du pouvoir de s'éprouver de la vie est une adhésion à se subir, à souffrir de soi, mais d'une souffrance qui, au niveau originaire, provient de la joie d'adhérer à soi et se transforme aussitôt en joie. S'il n'y avait pas une violence interne au pâtir, l'adhésion du pâtir à lui-même, aussi immanente soit-elle, ne pourrait pas s'éprouver comme une véritable adhésion, comme un acte de se lier et de consentir à l'indéfectibilité de ce lien[1]. Sur le plan du pur pouvoir de s'éprouver de la vie, ce souffrir originaire de soi s'est bien entendu toujours déjà auto-transformé, sans reste possible, en une adhésion à soi. Il y a ici identité absolue du souffrir et du jouir de la vie[2]. C'est précisément ce passage sans reste possible du souffrir en jouir qui est constitutif de l'éprouver en tant que tel, qui constitue la réalité même du soi originaire de la vie.

[1] Pour cette question de la violence originaire du pâtir, cf. le travail fondamental de Rolf Kühn, par exemple dans « Traumatisme et mort comme accès à la vie », in *Annales de phénoménologie*, 6 (2007), p. 207-221.

[2] Je suis profondément redevable aux enseignements de Rolf Kühn lors de la Chaire Mercier 2008-2009 de l'Université catholique de Louvain. Que celui-ci soit ici remercié [cf. R. Kühn, *Individuation et vie culturelle. Pour une phénoménologie radicale dans la perspective de Michel Henry*, Leuven, Peeters (Bibliothèque philosophique de Louvain), à paraître].

Le jouir est donc ici absolument premier. Il n'y a pas de souffrir possible sans un pouvoir d'éprouver qui a toujours déjà originairement consenti à soi. En retour cette adhésion ne peut s'éprouver comme adhésion qu'en supportant la charge de son indéfectible liaison à soi[1]. Au niveau originaire, le pâtir ne peut éprouver son impossible déliaison de soi, la violence de son surgissement, que dans l'acte même de se lier indéfectiblement à lui-même[2]. La densité de l'attachement à soi de la vie subjective, sa chair, implique ici l'identité vivante d'un pâtir violenté par son propre surgissement et d'un pâtir se liant à soi, s'affectant de soi. En ce sens, le seul fait qu'il y ait des individus vivants suppose un pouvoir d'éprouver qui prend parti pour lui-même, suppose un amour de soi du pâtir, cet amour de soi du pâtir étant le milieu même de tout éprouver, de toute impression effective ou possible. À chaque fois que Henry écrit que la vie, en l'extrême coïncidence affective de son pâtir de soi, se veut, se désire, s'aime, etc., il faut entendre que c'est bien ce désir de soi immanent à l'événement du pâtir qui constitue la vie subjective en tant que telle. C'est dire que toute épreuve de soi, aussi pénible soit-elle, provient de cette adhésion primitive du pâtir de la vie à lui-même. L'affectivité originaire de la vie telle qu'elle est ici décrite n'est pas une propriété de la vie, mais le mouvement même de son auto-génération, le mouvement originaire d'adhésion à soi du pouvoir de s'éprouver. C'est en ce sens que le pouvoir de s'éprouver de la vie n'est pas aveugle. Il n'y a de subjectivité possible que dans une vie qui, au lieu d'aller naturellement de soi, ne cesse pour être possible d'adhérer et d'avoir à adhérer à soi, d'avoir à consentir à la violence même de son impossible détachement de soi. Le pouvoir de s'éprouver de la vie ne peut s'éprouver lui-même comme un effet, comme lié à lui-même de l'extérieur. Il ne cesse de s'éprouver comme s'emparant de soi, comme intérieurement lié à soi, comme consentant sans libération possible à être à jamais lié à soi, à jamais retenu dans l'aventure du pâtir, de l'éprouver.

La puissance inouïe de la vie subjective, son pouvoir de laisser affecter en profondeur tout autant que son pouvoir d'ouverture à des possibles inattendus, suppose sa vulnérabilité intrinsèque, l'impossibilité pour elle

[1] Cf. par exemple M. Henry, *Phénoménologie de la vie. T. III. De l'art et du politique*, Paris, PUF, 2004, p. 314.

[2] Dans son débat avec Jean Greisch, Henry mentionne et accepte la lecture que Rolf Kühn fait de l'immédiateté absolue du pâtir, de son impossible déliaison de soi, comme épreuve d'une violence. Cf. M. Henry, « Phénoménologie de la chair. Philosophie, théologie, exégèse. Réponses », in Ph. Capelle (dir.), *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry. Les derniers écrits de Michel Henry en débat*, Paris, Cerf, 2004, p. 144-145.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 6 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

d'adhérer à soi sans faire l'épreuve de son poids, de la violence de son surgissement. Le pâtir de la vie ne cesse de s'écraser contre soi et d'adhérer à soi[1]. C'est bien à l'impossibilité de se détacher désormais de soi que le pâtir ne cesse d'adhérer pour advenir à sa propre puissance : « Telle est pour moi la vie, écrit Henry : quelque chose qui est donné à soi-même sans aucune distance, dont on ne peut prendre congé et qui est donc vécu comme un poids. Un poids de plus en plus lourd, qui peut naturellement s'invertir dans l'ivresse — parce que la souffrance et l'ivresse sont de la même étoffe »[2]. Chez Henry, si le besoin est, dans sa texture impressionnelle même, habité par la vie d'un soi, c'est précisément parce que son adhésion à lui-même, à son éprouver, ne va pas de soi. Donné à lui-même dans une adhésion à soi primitive, ne pouvant manquer en ce sens d'adhérer à soi sur un certain plan, le besoin ne devient véritablement le besoin qu'il est déjà qu'en adhérant à cette adhésion. Cette adhésion à l'adhésion ne cesse de se faire, mais est plus ou moins forte. L'hypothèse qui est ici explorée est que le besoin ne peut trouver en lui-même la force de subir un manque et de se diriger vers ce qui pourra partiellement et provisoirement le combler qu'en acceptant plus primitivement encore d'être l'épreuve de vie qu'il est, qu'en consentant plus primitivement à être un éprouver, qu'en adhérant à la violence sans recul possible de son surgissement. Si la vie est définie par Henry comme étant en elle-même affective, c'est précisément parce qu'elle est en incessant débat avec elle-même. La vie henrienne n'est pas une puissance d'éprouver qui n'entretient un rapport affectif à soi que lorsqu'elle est extérieurement mise en danger. Elle est en elle-même l'acte de se lier à soi, de ne pas se fuir, de supporter la violence intérieure de son indéfectible adhésion à soi. Il y a un consentement de la vie à être indissociablement liée à soi qui est au cœur de toute affection. C'est en ce sens que les derniers travaux de Henry introduisent une ipséité primitive au cœur même du pouvoir de s'éprouver de la vie. Le soi n'est pas un effet de la vie, mais l'acte intérieur de consentement de la vie à la violence même de son surgissement, à l'impossibilité pour elle de se décharger de son inexorable présence.

Il est évident pour Henry que les individus ne peuvent être réellement donnés à eux-mêmes comme des soi que s'ils sont amenés à adhérer au pâtir de leur propre vie, à se donner à eux-mêmes le désir de vivre qu'en même temps ils reçoivent du consentement primitif de la vie en eux. Ce qui au niveau du pouvoir de s'éprouver de la vie s'est toujours déjà réalisé, chaque

[1] Cf. M. Henry, *Phénoménologie de la vie. T. III. De l'art et du politique*, Paris, PUF, 2004, p. 334.
[2] *Ibid.*, p. 314.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 6 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

soi, s'il en est un réellement, ne peut manquer de le revivre et de le revivre de façon plus ou moins forte. Il y a ainsi au cœur de chaque vécu un débat affectif de ce vécu avec la réalité même de son pouvoir d'être un vécu. Il s'agit pour ce vécu d'adhérer à son tour à son propre pouvoir d'éprouver, d'adhérer au consentement même de la vie en lui. Au niveau originaire, il y a une adhésion intégrale du pouvoir d'éprouver à lui-même, faute de quoi il ne pourrait pas y avoir toutes ces épreuves de la vie. Mais ces épreuves, pour être celles de soi réels, ont à adhérer à cette adhésion. Cette adhésion du soi au pâtir de sa propre vie, si elle ne peut manquer de se faire minimalement, est susceptible de se déployer de façon plus ou moins forte en chaque vécu. Il peut en effet y avoir des situations où le pâtir de soi peine à consentir à être ce en quoi la vie advient à soi, s'empare de soi, se lie à soi. C'est alors qu'une haine de la vie peut surgir au cœur du vécu, dans sa texture affective la plus intérieure. Une contradiction naît dans le vécu lui-même entre l'indéfectible adhésion de la vie à elle-même qui le rend possible et la difficulté dans laquelle il se trouve de consentir à soi, de consentir à être un vécu qui dit oui à la vie. D'un côté, le soi est radicalement donné à lui-même dans ce qu'il est en train de vivre. D'un autre côté, cette épreuve qu'il fait de lui-même ne peut être pleinement la sienne que pour autant qu'il y consent sans réserve, qu'il ne tente pas de la fuir. De la même façon que la vie subjective, saisie dans sa possibilité originaire, ne fuit pas la violence de son surgissement, mais consent sans réserve à soi, ma vie ne peut devenir pleinement mienne qu'en consentant à elle-même au sein même de ce qui lui arrive, de tout ce qui lui arrive. En chacun de ses vécus, c'est bien pour l'individu le désir de s'éprouver de sa vie qui se met radicalement en jeu. On trouve chez Henry la possibilité de penser l'incessante ipséisation d'un soi qui est en même temps absolument donné à lui-même. Le devenir du soi n'est pas ici opposé à sa donation absolue.

On comprend ce faisant la contradiction dans laquelle l'individu est mis lorsque sa vie adhère trop peu et parfois presque plus du tout à elle-même au sein de tel ou tel de ses vécus. Cette contradiction peut aboutir à des souffrances très profondes. Dans ce vécu qui ne consent pas à lui-même, qui ne consent pas au consentement qu'il ne peut en même temps manquer d'être, la vie ne cesse de consentir sans réserve à elle-même, adhère encore à elle-même, transforme encore la violence de son indéfectible attachement à soi en joie de vivre, en joie de se lier à soi. Il n'est pas possible de haïr un processus naturel. Mais il est possible de haïr cette vie dont l'indéfectible consentement à soi rend possible l'épreuve que je suis ici en train de vivre et à laquelle je ne parviens pas de mon côté à consentir, que je voudrais rejeter

au plus loin de moi[1]. C'est précisément parce que la puissance de la vie provient de l'incessante transformation en elle d'une souffrance d'éprouver en joie d'éprouver que la puissance de vie de chaque vivant ne peut être dissociée de ce qui l'affecte. À chaque fois que l'on sépare l'épreuve de ce qui nous affecte du pouvoir que nous avons d'y faire face avec inventivité, on oppose la souffrance de la passivité à la joie de l'activité. On occulte le fait que la plus haute activité de la vie est de consentir à sa passivité même, à son impossible détachement de soi. La puissance d'agir de la vie, son pouvoir d'affecter et de s'affecter en agissant, surgit de cet acte primitif en lequel et par lequel elle veut intérieurement sa propre passivité au lieu de la fuir, veut qu'il y ait encore et encore du pâtir, d'autres épreuves de soi. En ce sens, la puissance de résistance de l'individu par rapport à une situation de souffrance corporelle, psychique, sociale, etc., est d'autant plus grande qu'il parvient à faire de cette situation ce en quoi son désir de vivre sa vie adhère à soi, naît à soi, non pour se complaire dans cette situation, mais au contraire pour y accroître sa puissance de vie, pour augmenter sa capacité à y ouvrir de nouveaux possibles[2]. On procède dès lors à un déni profond de l'essence affective de la vie à chaque fois que l'on fait comme si éprouver allait de soi. Lorsque le pouvoir de s'éprouver de la vie est censé aller de soi, la vie n'entretient de rapport affectif à elle-même qu'à partir de ce qui la met en péril. Dans cette perspective naturalisante, l'éprouver de la vie ne devient celui d'un soi que dans l'épreuve de ce qui le menace, que dans l'épreuve d'un quelque chose qui manque à la vie. Il y a ainsi une façon de coupler trop rapidement l'affectivité de la vie à l'épreuve en elle d'un manque irréductible qui fait comme si l'éprouver de la vie allait de soi et ne devenait affectivement problématique qu'en ayant à affronter une limite extérieure[3].

En rêvant une vie où plus rien ne devrait être subi, on occulte le fait que la puissance de la vie est indissociable de sa vulnérabilité intérieure, de l'incessante conversion en elle d'une souffrance d'éprouver en joie d'éprouver. En refusant d'introduire l'épreuve d'une violence au cœur de la naissance à soi du pouvoir de s'éprouver de la vie, on fait comme si la

[1] Cf. M. Henry, *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*, Paris, Odile Jacob, 1990, p. 93-97.

[2] Pour les enjeux de cette question pour une phénoménologie radicale du soin, je me permets de renvoyer à R. Gély, « Souffrance et attention sociale à la vie. Eléments pour une phénoménologie radicale du soin », in *Bulletin d'analyse phénoménologique*, vol. 5, n° 5, 2009, p. 1-29.

[3] Cf. R. Gély, « Du courage de mourir au courage de vivre : quels enjeux politiques ? Réflexions à partir de la phénoménologie radicale de Michel Henry », in *Dissensus*, n° 2, 2009, p. 116-146.

puissance de la vie n'était pas liée à un véritable consentement de sa part au poids de sa propre passivité. C'est bien dans un consentement à pâtir de soi que la vie advient à soi. L'inventivité originaire de la vie subjective, son excès primitif, son impossibilité à ne pas s'éprouver de façon toujours nouvelle et autrement, s'origine paradoxalement dans son consentement à pâtir, dans l'acte par lequel le pâtir consent à pâtir, consent à se subir[1]. Ce qui au niveau de la vie en tant que telle ne peut manquer d'être vécu comme l'identité du souffrir et du jouir de la vie ne peut manquer au niveau de l'épreuve que chaque soi fait de lui-même de se vivre comme un mouvement, absolument accompli sur un plan — celui de la donation du soi à lui-même dans la vie — et comme ne cessant d'avoir à s'accomplir sur un autre plan — celui du consentement du soi au pâtir de sa propre vie. Une telle thèse nous conduit à interroger le caractère plus ou moins potentialisant de ce que les individus sont amenés à endurer. Il y a en effet des situations où l'affection ne parvient à s'accueillir que minimalement, se subit, mais sans pouvoir rejoindre dans ce subir la puissance d'attachement à soi de la vie. Comme ne cesse de le montrer Henry, c'est alors que l'individu peut tenter de se décharger impossiblement de son vécu. Nous allons voir que la façon la plus subtile et la plus terrifiante de tenter d'amoindrir le poids du vécu est pour le soi de faire comme si le désir même de vivre sa vie ne s'y mettait pas en jeu.

[1] « Au cœur de l'individu, il y a la vie, la subjectivité pure où la vie touche à soi, où l'individu est submergé par son être propre, écrit Henry. Épreuve entièrement passive qui consiste à subir ce qu'on éprouve — à la manière dont s'éprouvant soi-même, une douleur subit ce qu'elle est, insurmontablement. Cette façon de subir, c'est une façon de souffrir. Souffrir n'est pas d'abord un contenu particulier de la vie de l'individu, c'est le fait même de vivre, pour autant que vivre, c'est éprouver, subir, souffrir ce que l'on est. La souffrance n'est que l'actualisation de ce "souffrir" qui constitue l'essence de la vie. Si la torture s'adresse à la souffrance, si son moyen est en réalité sa fin, c'est parce qu'elle en a à la vie même, à l'individu dans sa vie. Elle conduit la vie à son lieu propre, là où l'épreuve qu'elle fait de soi revêt une forme paroxystique, une intensité en effet insupportable. Comme dans le désespoir dont parle Kierkegaard, la subjectivité s'enflamme, la capacité de se sentir au sens de subir ce qu'on est, de le souffrir en étant acculé à lui sans retrait ni esquive, est portée à incandescence, au point extrême de la souffrance ; la vie devient brûlante, elle brûle de son feu propre qui n'est autre en effet que l'exaltation de ce souffrir qui habite le vivre et fait de lui ce qu'il est » [M. Henry, *Du communisme au capitalisme*, *op. cit.*, p. 95-96].

2. L'aliénation comme naturalisation du désir de s'éprouver de la vie

Il ressort des premières considérations qui viennent d'être faites l'idée que l'accroissement de la puissance de vie des individus — de leur pouvoir de se laisser affecter en profondeur par ce qui leur arrive tout comme de leur pouvoir d'y répondre avec inventivité, d'ouvrir du possible — demande qu'ils fassent droit à la vulnérabilité intrinsèque de leur désir de vivre. Toute naturalisation du désir de s'éprouver de la vie ne peut en ce sens que générer un affaiblissement de la capacité des individus à dépasser les blocages dans lesquels ils sont enfermés[1]. Dans un premier temps, une telle naturalisation du désir de s'éprouver de la vie a ceci de redoutablement confortable qu'elle semble atténuer l'épreuve radicalement immanente que les individus ne cessent de faire de la vulnérabilité interne de chacun de leurs vécus. En régime de naturalisation de la vie, indépendamment de ce qui lui arrive, l'individu adhère à la vie. En difficulté, il tente de trouver à l'extérieur même de ce qui lui arrive la force d'y faire face. Or, comme nous l'avons vu, la puissance d'adhésion à soi de la vie, l'obstination de son désir, est liée à sa vulnérabilité, à l'incessant mouvement en lequel et par lequel elle consent à la violence de son surgissement et se rend ce faisant possible. En faisant comme si vivre allait de soi, comme si donc il n'y avait pas de débat affectif interne à la possibilité même du pâtir, on tente ainsi d'atténuer l'impact de ce qui arrive. L'individu semble ainsi être moins affectable par les adversités qu'il vit puisque celles-ci ne semblent pas pouvoir remettre en question son adhésion si naturelle, si évidente, à la vie. Mais nous n'avons précisément affaire ici qu'à une tentative à l'impossible, qu'à une tentative qui ne fait que renforcer le malaise qui s'empare de la vie lorsqu'on tente de faire comme si elle allait intrinsèquement de soi. Une telle naturalisation du désir de s'éprouver de sa vie, loin d'occulter véritablement sa vulnérabilité, ne fait qu'accroître le sentiment que l'individu a de n'être pas véritablement présent à ce qu'il vit, d'y être inéluctablement présent, sans distance possible, mais en y adhérant faiblement à soi.

---

[1] Pour le rapport de la phénoménologie radicale à la question du changement social, cf. les travaux importants de Marc Maesschalck et Benoît Ghislain Kanabus, « Pour un point de vue d'immanence en sciences humaines », in *Studia phaenomenologica* : *Michel Henry's Radical Phenomenology*, vol. IX, 2009, p. 333-350 ; M. Maesschalck, « Phénoménologie radicale et pragmatisme en théorie de la norme. En dialogue avec Michel Henry et Rolf Kühn », in *Transformations de l'éthique. De la phénoménologie radicale au pragmatisme social*, Bruxelles, PIE Peter Lang, à paraître, le troisième chapitre de la seconde partie.

En ce qui concerne le besoin de manger, la naturalisation du désir de s'éprouver de la vie revient ainsi à faire comme si celui-ci ne demandait pas d'être vécu d'une certaine façon pour pouvoir adhérer le plus possible à lui-même. Il y a un débat affectif du besoin avec lui-même plus profond que celui lié au manque qui le constitue. Ce débat affectif est interne au pouvoir même que le besoin a de s'éprouver. Plus primitive que l'épreuve du manque et rendant possible celle-ci, il y a l'épreuve que le besoin fait du pouvoir d'éprouver qu'il est. L'affectivité de la présence immédiate du besoin à lui-même ne tient donc pas seulement au manque qui le constitue, à sa tension vers l'objet. Elle repose plus profondément pour Henry sur la vulnérabilité intrinsèque de son adhésion à la vie. En faisant comme s'il allait de soi que le besoin adhère à l'épreuve de vie qu'il est, en occultant autrement dit encore le débat affectif interne à la violence intrinsèque de son surgissement, c'est le mouvement d'ipséisation du besoin que l'on affaiblit, sa puissance d'adhésion à l'épreuve de vie qu'il est. S'il n'y a de besoin possible que dans une vie adhérant toujours déjà à soi, ce besoin ne peut toutefois s'accomplir comme le besoin qu'il est, s'éprouver activement présent à son pâtir de soi, qu'en consentant à son tour à lui-même. Lorsque ce n'est pas le cas, le soi éprouve évidemment son besoin comme le sien, mais en même temps comme ce en quoi il adhère trop faiblement à lui-même. Ce sentiment de ne pas être consentant ou suffisamment consentant à lui-même est d'autant plus douloureux pour le soi qu'il ne peut se fuir. Le soi est en effet présent à ce manque d'adhésion à lui-même, si bien que dans un même mouvement il s'éprouve trop plein de lui-même et trop vide, trop présent et trop absent. C'est dire que la naturalisation du désir de s'éprouver de la vie telle qu'elle est à l'œuvre dans nos sociétés ne peut manquer d'avoir des effets très profonds tant sur le pouvoir que les individus ont de se laisser affecter en profondeur par ce qui leur arrive que sur leur pouvoir d'y faire face avec inventivité[1]. Une fois que le besoin est naturalisé, la façon dont il est satisfait est censée n'avoir aucun impact sur le sentiment que l'individu a d'y être présent. Dans cette perspective, que le soi éprouve son besoin comme le sien va de soi et qu'il désire vivre va tout autant de soi. Tel vécu peut lui être insupportable, mais cette insupportabilité reste à la surface de lui-même, n'atteint pas le sentiment même qu'il a de la vulnérabilité de son adhésion à la vie. Pour la phénoménologie radicale telle en tout cas que nous la reprenons ici, s'il est

[1] Pour la question de la naturalisation du désir de s'éprouver de la vie dans le capitalisme, cf. R. Gély, « La question de l'accroissement de la vie dans la phénoménologie de Michel Henry. Réflexions à partir de *La Barbarie* », in *Noesis*, à paraître.

vrai qu'il n'y a de besoin que s'éprouvant toujours déjà comme besoin d'un soi, ce n'est pas pour autant que ce soi inéluctablement lié à lui-même adhère, dans son pâtir même de soi, à soi, d'où, dans certaines situations extrêmes, le sentiment d'être absent à soi dans l'absolue immanence de son pâtir de soi, absolument là, insupportablement là, mais sans pouvoir se donner à soi-même le désir de cette présence.

C'est dans le même sens qu'il nous faut interroger les implications de la naturalisation de l'adhésion de l'agir à son pâtir de lui-même. D'un côté, la naturalisation du désir de s'éprouver de la vie ne peut manquer de faciliter l'exploitation de l'agir. En régime de naturalisation du désir de s'éprouver de la vie, le vécu, aussi pénible soit-il ou aussi agréable soit-il, est censé ne pas atteindre les sources mêmes d'un désir de vivre allant comme tel de soi. Les difficultés rencontrées par l'individu agissant ne mettent pas en jeu son adhésion à la vie. Cette anesthésie illusoire, mais qui a des effets bien réels, ne peut manquer de générer en même temps un malaise de plus en plus grand. La naturalisation du désir de s'éprouver de la vie affaiblit le pouvoir d'adhésion des individus à leur agir, à l'épreuve que leur vie y fait de soi. L'individu est inéluctablement lié à lui-même dans son action, sans distance possible, ce qui ne signifie pas qu'il coïncide avec son action si l'on entend par là que le sens de celle-ci serait possédé sans reste irréductible. Mais cette non-coïncidence de soi avec soi est vécue, elle implique l'immanence radicale d'un pouvoir d'éprouver qui, sur un plan, a toujours déjà adhéré à soi — faute de quoi il n'y aurait pas de vécu du tout —, qui, sur un autre plan, ne cesse d'avoir à consentir à cette adhésion à soi. Étant donné que la puissance d'adhésion du vécu à l'épreuve de vie qu'il est jaillit de sa vulnérabilité intrinsèque, de la vulnérabilité de son adhésion au pouvoir d'éprouver qu'il est, toute tentative de naturalisation du désir de s'éprouver ne peut manquer de conduire l'agir des individus à perdre en réalité, en puissance d'adhésion à soi. Un cercle vicieux se met alors en place. Plus l'individu tente de naturaliser son désir de vivre pour se convaincre que vivre va intrinsèquement de soi, pour tenter de dissiper cette angoisse plus primitive que celle de la mort, celle d'éprouver la vie, plus il fait l'épreuve de sa faible adhésion au pâtir de sa propre vie. Il multiplie alors les besoins pour tenter d'accroître le sentiment d'être dans sa vie, présent dans ses besoins. De la même façon, il peut entrer dans un activisme pour se convaincre, au plus intérieur de son épreuve pathétique de soi, qu'il est présent à ce qu'il est en train de faire, qu'il est bien en train d'agir. Ou, inversement, il tente, mais toujours bien entendu à l'impossible, de diminuer au maximum cette dynamique de vie qui ne cesse de l'engager dans le besoin, dans l'agir, comme si, indéfectiblement présent à lui-même en tout ce qu'il vit, il ne pouvait pas s'approprier cette vie

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 6 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

qui déferle en lui, qui le submerge, qui jouit de soi en lui, qui semble ne pas lui permettre de naître à sa propre vie à lui.

Il ne peut donc être question de se contenter de dire que le soi henrien est toujours déjà pleinement présent à lui-même, que son aliénation consiste seulement dans le fait qu'il ne peut déployer sa vie de la façon la plus créative possible. Une telle façon de lire Henry peut très rapidement conduire à naturaliser le désir de s'éprouver de la vie, à naturaliser le mouvement d'auto-accroissement de la vie, ce qui revient à occulter ce que Henry ne cesse d'interroger, à savoir le débat affectif interne au pouvoir même d'éprouver. De la même façon, il ne peut être question de se contenter de dire que l'aliénation de l'individu consiste dans le déni de sa singularité radicale. Une telle thèse n'est pas fausse bien entendu, mais risque de laisser entendre que cette singularité radicale va comme telle tout à fait de soi. Or, s'il est vrai que chaque vécu est originairement celui d'un soi donné à lui-même dans l'ipséité essentielle de la vie, il est tout aussi vrai que ce soi est amené à adhérer à son tour au pâtir de sa vie, est amené à prendre possession de l'ipséité qui lui est ainsi donnée, de se la donner tout en la recevant, de la recevoir tout en se la donnant. Selon les situations, cette adhésion est plus ou moins forte. Elle dépend tout autant de l'individu que des conditions de vie qui sont les siennes. Nous avons montré que l'accroissement des forces de résistance des individus est nécessairement dépendant de leur consentement à se laisser affecter radicalement par leur situation, c'est-à-dire à laisser leur situation mettre en jeu la vulnérabilité intrinsèque de leur désir de vivre. C'est pour cette raison que le meilleur moyen d'affaiblir la puissance de résistance des individus est de naturaliser leur désir de vivre. Loin en ce sens d'abstraire l'auto-affection de la subjectivité des conditions concrètes de vie qui sont chaque fois les siennes, la phénoménologie radicale permet au contraire d'interroger l'impact de la vie sociale sur la puissance de vie des individus, sur la puissance de leur adhésion ipséisante à la vie. On pourrait objecter que, chez Henry, la puissance d'agir de l'individu ne lui vient que de l'immanence de la vie en lui et n'est pas en ce sens tributaire de son inscription et de son attachement à un environnement donné. La position défendue ici n'est pas celle-là. S'il est vrai que l'individu est donné à lui-même dans une puissance de vie qui adhère à elle-même quelles que soient les conditions en lesquelles elle advient à soi, c'est toujours dans tel ou tel contexte particulier que l'individu s'ipséise, s'affecte dans la vie de son propre désir de vivre[1]. L'hypothèse qu'il faudrait développer consiste à dire

[1] C'est pour cette raison qu'il est nécessaire de prendre très au sérieux la critique que Frank Fischbach adresse à toutes ses philosophies qui unilatéralisent la dimension

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 6 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

que c'est en faisant droit à la vulnérabilité intrinsèque de l'adhésion du pâtir de la vie à lui-même que l'on peut rendre compte de la façon dont le désir de vivre des individus, donné à lui-même sur un certain plan, ne cesse d'avoir à consentir à soi sur un autre plan, et le fait nécessairement en situation. Il y a ainsi des environnements qui peuvent être décisifs, pour le meilleur comme pour le pire, dans le mouvement d'ipséisation des individus. Par exemple, telle nourriture et telle manière de la préparer peuvent être vécus par tel individu comme permettant à son besoin de manger d'adhérer davantage à l'épreuve de vie qu'il est, à son pouvoir même d'éprouver. De la même façon, c'est au sein de tel ou tel environnement particulier que l'individu parvient à laisser son pouvoir d'agir adhérer davantage à soi, adhérer davantage à son pouvoir d'affecter et d'être affecté.

Il y a ainsi une façon de penser que le désir de vivre des individus n'implique pas un rapport spécifique à un environnement inaugural qui ne peut manquer de participer à un déni de l'affectivité originaire du pâtir, à une occultation de sa vulnérabilité intrinsèque. Il importe de bien saisir que le symptôme le plus grave de cette atteinte faite à la vulnérabilité intrinsèque du désir de vivre n'est rien d'autre que la naturalisation de ce désir. Il consiste dans le déni du débat affectif interne au pouvoir de s'éprouver de la vie. Il n'y a pas de meilleur moyen pour malmener et déplacer abstraitement les individus que de tenter de naturaliser leur désir de vivre. C'est en effet la naturalisation du désir de vivre des individus qui permet de faire comme si leur adhésion à la vie était absolument dissociable de leur situation concrète. En ce sens, s'il n'y a d'ouverture intentionnelle possible à l'objet que dans une vie adhérant toujours déjà à soi, en retour le soi donné ainsi à lui-même dans la vie a besoin de l'effectivité d'un certain rapport à l'objet pour prendre possession de son ipséité, pour adhérer à son propre pouvoir d'être affecté. Loin de dissocier la subjectivité de la situation concrète dans laquelle elle est toujours déjà inscrite, il s'agit bien plutôt pour la phénoménologie radicale telle que nous la reprenons ici de montrer que les individus ne peuvent être affectés en profondeur par leur situation que parce que leur désir de vivre y est mis comme tel en jeu. Mais il faut en même temps ajouter que l'adhésion des individus à la vie ne peut pas être absolument dépendante de tel ou tel contexte particulier, ce qui reviendrait en effet à dénier l'inventivité originaire de la vie. Il y a par conséquent une tension entre l'ancrage radical de la subjectivité dans sa situation particulière et son pouvoir tout aussi radical

seulement subjective de l'aliénation et perdent ce faisant de vue la question du rapport vital à l'objet. Cf. par exemple F. Fischbach, *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, Paris, Vrin, 2009, p. 7-37.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 6 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

d'ouverture à d'autres situations. Nous dirons ainsi qu'une situation est potentialisante lorsqu'elle permet à la subjectivité d'y adhérer davantage à soi et ce faisant d'y accroître son pouvoir d'ouverture à d'autres situations. Il y a une façon de trop nouer la subjectivité à sa situation ou de trop la dissocier de cette situation qui est le symptôme d'un déni de l'affectivité originaire de la vie, tout se passant comme si le malaise généré par la naturalisation et par conséquent l'abstraction du désir de s'éprouver de la vie se renversait en un sur-investissement du nouage vital de la subjectivité à tel ou tel contexte particulier.

Lorsque le désir de s'éprouver de la vie est naturalisé, le rapport entre le pouvoir de la subjectivité à se laisser affecter radicalement par sa situation et son pouvoir d'ouverture à de nouvelles situations se trouve nécessairement mis à mal. La puissance de résistance de la vie est indissociable de son affectabilité radicale. Dans des situations de souffrance psychique, corporelle, sociale, etc., il s'agit dès lors de trouver l'énergie de résister, d'ouvrir un autrement possible, non en se dissociant de ce qui arrive, mais au contraire en se laissant affecter radicalement par ce qui arrive, en laissant la violence subie nous reconduire à l'intrigue de cette vie dont la puissance inouïe d'inventivité naît de son consentement primitif à pâtir de soi, à subir son indéfectible attachement à soi. En aucune manière, il ne s'agit de se complaire dans ce qui est vécu. Il s'agit seulement de pas chercher ailleurs que dans l'adhésion ici et maintenant au pâtir de sa vie le pouvoir de s'ouvrir à d'autres vécus. Nous avons vu qu'il importe pour ce faire de lutter contre toute forme de naturalisation du désir de vivre. L'adhésion dont il est ici question est immanente au vécu. Elle est son intériorité même. Ce n'est pas parce qu'un individu exprime avec de très grandes émotions combien la situation qu'il vit l'affecte qu'il s'éprouve affecté en profondeur par ce qu'il vit. Certains comportements émotionnels comme certains passages à l'acte peuvent être décrits comme des tentatives à l'impossible pour accroître l'adhésion du soi au pâtir de sa vie. Bien entendu, le soi ne peut être à distance de lui-même. Il n'y aucune possibilité pour lui de ne pas s'éprouver intégralement comme l'intériorité même de chacun de ses vécus. Mais cette intériorité absolument donnée a encore à consentir à soi pour prendre possession de sa réalité. Intégralement présent à soi, l'individu peut se vivre comme profondément étranger à ce qu'il vit. La tragédie consiste précisément alors dans le fait qu'aussi étranger à sa vie soit-il, ne l'éprouvant pas comme sa vie à lui, le soi y est néanmoins absolument présent à soi, incapable de ne pas se vivre comme intégralement là où il échoue en même temps à se donner de lui-même la vie qu'il ne cesse de recevoir. Il ne s'agit pas ici d'introduire une distance ou une négativité dans l'immanence radicale du pâtir de soi. Il ne

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 6 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

s'agit pas davantage de penser le mouvement par lequel le soi a à se donner la vie qu'il reçoit comme impliquant un manque qu'il s'agirait de combler. C'est parce que le soi est absolument donné à lui-même comme le soi réel qu'il est qu'il ne peut manquer, précisément parce qu'il est un soi, d'avoir à consentir de lui-même à son intégrale présence à soi, à s'ipséiser, à adhérer au pâtir de soi. C'est parce qu'il n'y a pas de distance possible dans l'immanence radicale du pâtir qu'une douleur abyssale peut s'emparer de l'individu lorsque son absolue présence à lui-même n'adhère pas à soi, n'adhère pas à soi tout en ne pouvant se dissocier de soi. Cette ipséisation du soi — le mouvement donc par lequel le soi, intégralement donné à lui-même, adhère à l'absoluité même de son pâtir de soi — est plus ou moins forte et peut être gravement mise en péril dans certaines situations. Une des thèses essentielles de la phénoménologie radicale est que cette ipséisation de sa vie, c'est-à-dire ce consentement au soi qu'il est, l'individu ne peut la réaliser, de façon plus ou moins forte, que dans l'épreuve d'une partageabilité intrinsèque du désir de vivre.

3. De la vulnérabilité intrinsèque du désir de vivre au langage

La question qu'il s'agit maintenant de se poser est de savoir de quelle façon l'usage du langage est susceptible d'affaiblir ou d'accroître le pouvoir des individus à se laisser affecter en profondeur par ce qu'ils vivent, d'affaiblir ou d'accroître par conséquent leur pouvoir de répondre avec inventivité à ce qui leur arrive. Une des thèses essentielles de Henry est que le pouvoir d'adhésion de chaque individu au pâtir de sa propre vie passe par son rapport au pouvoir d'adhésion des autres au pâtir de leur propre vie. Il y a une solidarité originaire des forces de la vie, de sorte que la puissance d'adhésion du soi au pâtir de sa propre vie est d'autant plus forte qu'il ne dénie pas par sa façon d'agir la singularité radicale des autres individus, l'intrigue de leur propre adhésion à la vie. Il y a ainsi une façon de se rapporter au besoin que les autres ont de manger qui dénie la vulnérabilité intrinsèque de l'épreuve qu'ils y font de la vie. Mon déni de l'affectivité originaire de la vie de l'autre ne peut manquer en retour d'affaiblir mon adhésion à moi-même, au pâtir de ma propre vie. Je ne peux en effet adhérer au pâtir de ma propre vie qu'en recevant ce pouvoir d'une vie plus grande que moi, qui se vit tout aussi radicalement ailleurs, et qui a toujours déjà absolument consenti à elle-même. C'est parce que cette vie originaire en laquelle et par laquelle j'adviens est habitée d'un débat affectif interne, d'une violence qu'elle ne fuit pas, que je peux adhérer à ma vie en chacun de mes vécus, que je peux

désirer la vie telle qu'elle est ici et maintenant, et par là même trouver la force pour changer les conditions au sein desquelles elle s'éprouve. En aucune manière, ce désir de changer les conditions de la vie ne consiste à tendre vers une vie qui serait dépouillée de toute adversité, de toute blessure[1]. C'est pour cette raison qu'il est essentiel au désir de vivre des individus de provenir d'une vie originairement subjective et non pas d'une une vie anonyme, aveugle à sa propre possibilité, dépourvue de tout débat affectif interne, dont le désir de s'éprouver irait naturellement de soi. La puissance de résister aux adversités est indissociable de la puissance d'accueillir la « blessure » intrinsèque de la vie[2].

Toute la question est alors de savoir comment s'articulent la subjectivité originaire du pouvoir de s'éprouver de la vie et la singularité radicale de chaque soi vivant. Comment le soi, donné à lui-même dans une vie qui se désire en lui comme le soi qu'il est, peut-il advenir à sa propre vie, à son propre désir de vivre ? Pour la phénoménologie radicale, le soi ne peut se donner à lui-même son propre désir de vivre tout en recevant en même temps ce désir de la subjectivité d'une vie qui le transcende que s'il s'éprouve partager une même vie avec les autres, que s'il fait avec eux l'épreuve de la partageabilité originaire d'un même pouvoir d'être un soi. S'il n'y avait pas la vie des autres entre le pouvoir de s'éprouver de la vie et le pouvoir de s'éprouver de ma propre vie, je ne pourrais pas m'éprouver donné à moi-même pour vivre la singularité absolue de ma propre vie. Éprouvant et consentant à éprouver la vie des autres comme une vie aussi absolue que la mienne, je m'éprouve donné à moi-même dans et par une vie qui me veut en ma propre absoluité. Sans une telle épreuve des autres, il y aurait une pure et simple contradiction au cœur même du pâtir de ma vie. Je ne pourrais manquer de m'éprouver englouti dans le désir que la vie a de vivre en moi, ce dont témoigne précisément l'horreur de certaines souffrances psychiques. En sens inverse, s'il n'y avait pas la vie même entre ma vie et celle des autres, nos vies ne pourraient pas s'éprouver comme pouvant être tout à la fois absolument mêmes et absolument autres. Elles seraient soit trop loin les unes des autres, soit trop proches les unes des autres. Elles ne pourraient pas faire l'épreuve de leur commune filiation dans une vie qui ne peut se vivre de

[1] Pour cette question, cf. également F. Martins, « L'autre : Le vivant », in J.-F. Lavigne, J.-M Brohm, R. Vaschalde (dir.), *Michel Henry. Pensée de la vie et culture contemporaine. Colloque international de Montpellier*, Paris, Beauchesne, 2006, p. 67-79.

[2] Cf. M. Henry, *Phénoménologie de la vie. T. I. De la phénoménologie*, Paris, PUF, 2003, p. 102.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 6 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

façon absolue ici que parce qu'elle peut se vivre de façon absolue là-bas. Il ne s'agit en aucune manière dans cette perspective de diviser ou de quantifier le pouvoir de s'éprouver de la vie entre différents vivants. C'est en vertu d'un mouvement originaire d'accroissement de soi que l'éprouver de la vie se déploie dans et comme une pluralité de vivants. Ce n'est pas en vertu d'un principe de diminution relative de son activité que la vie se partage, comme s'il fallait que l'éprouver de la vie se quantifie pour être l'éprouver d'une pluralité de vivants.

Il y a un rapport essentiel entre la singularité radicale de l'adhésion de la vie à elle-même et son excès, son inépuisable désir de renouvellement[1]. Seule une vie dont l'éprouver est intrinsèquement vulnérable peut être habitée d'une telle puissance de renouvellement. Il ne peut en ce sens y avoir pour l'individu d'adhésion à la singularité radicale de sa propre vie que dans l'épreuve de son appartenance à une vie en perpétuel excès de soi, en perpétuel désir de s'éprouver tout aussi absolument ailleurs et autrement[2]. En ne consentant pas à faire de son rapport à la vie singulière de l'autre ce qui concerne son propre désir de vivre, l'individu ne peut se vivre comme véritablement donné à lui-même dans une vie en laquelle la singularité effective de chaque vie — y compris donc la sienne — compte. Pour adhérer à soi, l'individu ne peut ainsi manquer de faire l'épreuve de ce qui en lui l'excède radicalement, c'est-à-dire l'inscrit dans l'inépuisabilité d'un désir de vivre intrinsèquement partagé. Il est évident que la communauté originaire des vivants dont parle Henry est irréductible à quelque forme d'organisation sociale et politique que ce soit[3]. Mais il est tout aussi vrai que la façon dont les individus se rencontrent effectivement et organisent leurs interactions met en jeu l'épreuve qu'ils font et ont à faire de la partageabilité radicale de la vie. C'est dire que mon besoin de manger ne peut adhérer au pâtir

[1] Pour ce concept d'excédence, cf. les pages remarquables de Paul Audi, *Où je suis. Topique du corps et de l'esprit*, La Versanne, Encre marine, 2004, p. 243-254, p. 337-361 ; *id*., « Notes sur Michel Henry et l'excédence du soi », in *Michel Henry. La parole de vie*, *op. cit.*, p. 285-294 ; *id.*, *Michel Henry. Une trajectoire philosophique*, Paris, Les Belles lettres, 2006, p. 133-154.

[2] Je suis ici redevable en profondeur aux recherches importantes de Simon Brunfaut sur l'imaginaire radical de la vie. Cf. S. Brunfaut, « Le "Fils du roi"comme roman de l'imaginaire. Henry, lecteur de Janet », in A. Jdey, R. Kühn (dir.), *Michel Henry et l'affect de l'art. Recherches sur l'esthétique de la phénoménologie matérielle*, Leiden, Brill Academic Publishers, 2010 ; *id.*, « D'une fantastique à une fantomatique de l'affect. L'ambivalence de l'idéologie dans le *Marx* de Michel Henry », in *Revue Internationale Michel Henry*, n° 1, Louvain, PUL, 2010, p. 101-120.

[3] Cf. par exemple M. Henry, *Du communisme au capitalisme*, *op. cit.*, p. 177-202.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 6 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

radicalement singulier de lui-même, s'ipséiser, que s'il s'éprouve partager la vulnérabilité tout autant que la puissance d'une même adhésion à soi de la vie.

Au niveau le plus primitif, tout besoin est besoin de culture, non pas pour prendre distance par rapport à soi, mais au contraire pour pouvoir adhérer à soi, pour pouvoir consentir à l'épreuve de vie qu'il est. En ce sens, au lieu de faire de la culture ce qui permet à une vie qui adhère trop naturellement à soi de se limiter, il s'agit pour Henry de comprendre la culture comme ce en quoi le pâtir de chaque vie radicalement singulière peut adhérer à soi en se partageant, adhérer à l'immédiateté de son épreuve de soi. Il y a au cœur de mon besoin de manger l'épreuve d'une vie qui, dans sa transcendance, s'éprouve nécessairement ailleurs. Lorsque la façon dont on satisfait le besoin de manger dénie sa donation à lui-même dans une vie tout aussi intrinsèquement vulnérable que partageable, c'est son adhésion à lui-même qui ne peut manquer de s'en trouver profondément affaiblie, avec toutes les conséquences déjà évoquées. C'est dans le même sens que j'ai montré ailleurs qu'une certaine façon de vivre les rôles et l'imaginaire qu'ils impliquent est nécessaire à l'adhésion des individus à l'épreuve immédiate, sans distance possible, qu'ils font d'eux-mêmes en agissant[1]. Le rôle, du moins quand il est au service de la vulnérabilité originaire du désir de s'éprouver de la vie, permet à l'action de prendre possession de ce qu'il y a en elle d'intrinsèquement partageable, lui permet autrement dit de s'éprouver intrinsèquement habitée par d'autres épreuves possibles de la vie. C'est dans cette même perspective qu'il faut poser la question de savoir comment le langage s'articule au pouvoir que les individus ont d'adhérer au pouvoir de s'éprouver de leur vie. Comment la façon dont les individus sont inscrits et s'inscrivent dans le langage peut-elle accroître ou affaiblir leur pouvoir d'adhésion à la vie ? L'hypothèse ici explorée est que le langage ne peut avoir une place essentielle dans le mouvement d'auto-réalisation de l'existence qu'en participant de façon plus originaire encore à l'incessant mouvement d'adhésion des soi à l'indépassable immédiateté de leur pâtir de la vie. Comme on le sait, toute une partie des réflexions consacrées par Henry au langage porte sur l'impossibilité ontologique de traduire le pur éprouver de la vie dans des énoncés. Henry ne cesse de mettre en évidence le fait que la singularité radicale de l'adhésion du vécu à lui-même ne peut être enfermée dans aucun énoncé, dans aucun dit, qu'il y a un abîme ontologique entre l'adhésion à soi de la vie et la représentation de la vie, ce qui n'empêche pas l'acte de représentation d'être comme tel un acte vivant, un acte au sein

[1] Cf. R. Gély, *Rôles, action sociale et vie subjective, op. cit.*, p. 175-200.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 6 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

duquel la vie radicalement singulière de l'individu est donnée à soi pour adhérer à soi. La question est donc de savoir comment un certain usage de l'acte de parole est susceptible d'affaiblir ou d'accroître l'adhésion des individus au pâtir de leur propre vie.

Il n'est bien entendu pas possible dans le cadre de cet article de développer avec toute l'ampleur désirée cette question[1]. Je vais seulement esquisser l'idée selon laquelle l'acte de langage est nécessaire à l'épreuve que le vécu fait de sa donation dans l'inépuisabilité d'une vie intrinsèquement partagée. D'un certain point de vue, il est évident que tout vécu est, en tant que tel, donné à lui-même dans une vie intrinsèquement partagée. Chaque affection humaine est comme telle, dans l'immanence radicale de son auto-éprouver, intrinsèquement ouverte, intrinsèquement désir de relation à la singularité absolue d'autres vécus possibles et effectifs[2]. Renaud Barbaras laisse entendre dans son importante *Introduction à une phénoménologie de la vie* que le vécu henrien est fermé sur soi, clôturé, non constitutivement ouvert à de l'altérité[3]. Ma position est qu'il s'agit du contraire chez Henry, même si de nombreuses formulations de ce dernier ne peuvent manquer d'alimenter les critiques qui lui sont ainsi faites. Quand Henry parle d'une coïncidence sans reste possible du vécu avec lui-même, ce n'est pas de ce qui est vécu dont il parle, mais du pouvoir que le vécu a d'être du vécu, de son adhésion affective à lui-même. Il n'y a pas d'autre coïncidence chez Henry que celle par laquelle le pouvoir de s'éprouver de la vie adhère à soi, ne se fuit pas, s'empare de soi. Si le pouvoir de s'éprouver de la vie n'adhère pas à soi, il n'y a pas d'éprouver. Or, précisément, le soi ne peut adhérer à l'épreuve de vie qu'il est qu'en se recevant de l'ipséité d'une vie intrinsèquement partagée avec les autres, si bien que le vécu ne peut adhérer à son propre pâtir de soi

[1] Pour la problématique complexe du rapport entre phénoménologie radicale et herméneutique, cf. l'article important de J. Scheidegger, « Michel Henrys Lebensphänomenologie als Hermeneutikkritik », in *Studia Phaenomenologica*, vol. 9, 2009, p. 59- 82. Sans l'engager pour autant, je suis profondément redevable aux recherches menées par Julia Scheidegger sur cette question, notamment du point de vue de la question du rapport du langage à l'inépuisabilité et à la partageabilité intrinsèques du désir de s'éprouver de la vie.

[2] J'emprunte ce concept important de relationnalité aux recherches effectuées par B. Gh. Kanabus, notamment dans *Généalogie du concept henryen d'Archi-Soi. La hantise de l'Origine*, *op. cit.*, le chapitre 2 « Proto-naissance de l'Archi-Soi » et plus particulièrement le paragraphe consacré à la communauté comme attestation d'une relationnalité originaire.

[3] Cf. par exemple R. Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris, Vrin, 2008, p. 298-301.

qu'en éprouvant, au plus profond de lui-même, que la vie se vit aussi ailleurs et autrement, qu'en désirant se relier à ces autres vécus. Loin que Henry isole le vécu, il cherche bien au contraire à interroger le mouvement même de son ouverture constitutive à l'altérité. Cette ouverture, loin d'aller de soi, est comprise comme ce en quoi le vécu adhère à l'épreuve de vie absolue qu'il est. Le vécu ne peut adhérer à lui-même qu'en renvoyant intrinsèquement, dans son pathos même, à d'autres épreuves de soi de la vie, par exemple à d'autres façons encore pour la vie de s'éprouver dans le besoin de manger. Le besoin de manger ne peut adhérer à lui-même qu'en consentant à l'inépuisabilité des façons dont la vie peut s'éprouver en mangeant, tout aussi absolument là-bas qu'ici. Il ne s'agit donc pas de dénier l'absolue singularité de chaque besoin, mais au contraire d'affirmer que cette singularité ne peut adhérer à elle-même qu'en s'éprouvant partager une vie qui se désire de façon tout aussi absolue ailleurs et autrement.

Il y a ainsi un rapport essentiel entre la puissance d'adhésion du vécu à la singularité radicale de son propre pâtir de soi et l'épreuve qu'il fait de l'inépuisabilité constitutive de son sens. En sa singularité radicale, le besoin de manger adhère d'autant plus à lui-même qu'il fait l'épreuve de l'inépuisabilité de son sens, de l'inépuisabilité de l'épreuve que la vie fait de soi dans l'acte de manger. Il est important de noter que cette inépuisabilité de la vie est constitutivement articulée chez Henry à sa partageabilité. Il ne peut en effet être question de dire que la vie ne cesse de s'excéder si on n'articule pas aussitôt cet excès à l'ipséité essentielle d'une vie intrinsèquement partagée. Cet excès est d'emblée celui d'une vie qui ne peut adhérer singulièrement à son excès constitutif qu'en se reliant à l'absoluité d'autres vies. Si la répétition du besoin de manger n'est donc pas seulement liée au renouvellement naturel d'un manque objectif, mais à une nécessité interne à l'auto-éprouver même du besoin, il faut donc encore ajouter que cette répétabilité constitutive du besoin ne peut prendre possession de soi qu'en se partageant. L'inépuisabilité de la façon dont la vie peut se vivre dans le besoin de manger est nécessairement l'inépuisabilité d'une vie en laquelle des singularités absolues se relient. Ainsi, le moindre vécu, dans sa texture affective intérieure, ne peut manquer de se vivre comme donné à soi dans l'ipséité d'un premier consentement à soi de la vie, cette ipséité ne pouvant être elle-même pleinement reçue que comme l'ipséité d'une vie intrinsèque-ment partagée. Au plus intérieur de la moindre sensation, de la moindre perception, du moindre besoin, etc., il y a épreuve d'une donation à soi dans l'ipséité d'une même vie partagée et épreuve d'une donation à soi comme une singularité absolue absolument non interchangeable avec une autre.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 6 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

L'hypothèse que j'aimerais construire est que l'affirmation henrienne d'une parole silencieuse au cœur même du consentement primitif de la vie à elle-même est essentielle à l'étude de la façon dont le langage s'articule à la vulnérabilité intrinsèque du désir de vivre, au mouvement d'adhésion des individus au pâtir de leur vie. Si l'adhésion primitive du pouvoir de s'éprouver de la vie à lui-même est définie par Henry comme une parole silencieuse[1], ce n'est pas seulement pour affirmer que la vie n'est pas aveugle à elle-même, qu'elle est le « savoir » immanent de son acte d'adhésion à soi. C'est encore pour rendre compte de l'identité absolue de la singularité de l'acte de consentement à soi du pâtir de la vie et de l'engendrement de la vie comme l'inépuisabilité tout autant que la partageabilité de ses épreuves de soi. Énonciation originaire génératrice d'une vie inépuisable, d'une vie partagée par des soi insubstituables, oui du pâtir au pouvoir de renouvellement du pâtir, effectivité d'un acte qui engendre la possibilité réelle d'une vie inépuisablement partagée par des singularités incommensurables, la parole silencieuse est pour la phénoménologie radicale au cœur même de chaque vécu comme ce en quoi se nouent l'inépuisabilité du possible et la partageabilité de son épreuve pourtant à chaque fois incommensurable. Dans cette perspective, si la parole peut avoir tant de puissance, si elle peut à ce point blesser comme à ce point nourrir le désir de vivre, c'est parce qu'elle est ce en quoi ne cesse de se rejouer l'inouï de la vie subjective, à savoir le fait pour elle d'être un pouvoir de pâtir tout à la fois absolument singulier, inépuisable et partagé. Cette articulation entre la singularité absolue de l'acte, l'ouverture inépuisable du possible et l'épreuve d'une relation est au cœur de tout vécu. La moindre sensation ne peut adhérer à elle-même comme la singularité absolue qu'elle est qu'en partageant avec d'autres sensations l'inépuisabilité d'un même pouvoir d'éprouver. Il en va de même pour chaque vécu, y compris précisément celui de l'acte de parole qui ne peut adhérer à l'immédiateté de l'épreuve de vie qu'il est qu'en partageant avec la singularité radicale d'autres actes de parole l'inépuisabilité d'un même pouvoir d'éprouver la vie. En la singularité radicale de son pâtir de soi, l'acte de parole de l'individu est identiquement adresse à la singularité absolue de l'autre et réponse à la singularité absolue de l'autre, acte de relation

[1] Cf. par exemple M. Henry, « Phénoménologie matérielle et langage (ou pathos et langage), in *Phénoménologie de la vie. T. III. De l'art et du politique*, Paris, PUF, 2004, p. 325-348. Pour cette question de la compréhension du *Logos* de la vie originaire comme acte de parole, cf. J.-L. Chrétien, « La parole selon Michel Henry », in J.-M. Brohm, J. Leclercq (dir.), *Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2009, p.151-162.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 6 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

inépuisable entre des individus pourtant incommensurables. La parole vivante est l'image elle-même vivante d'une vie qui, en la vulnérabilité intrinsèque de sa chair, de son pâtir, est relationnalité, est tension entre des singularités aussi radicalement dépendantes les unes des autres que radicalement séparées les unes des autres.

4. Singularité, partageabilité, inépuisabilité de la parole

Il y a un rapport profond entre l'acte de parole — entendu au sens le plus fort du terme comme rencontre inépuisable entre des singularités incommensurables et pourtant reliées — et la vulnérabilité originaire du désir de vivre. Seule une vie dont le désir de s'éprouver ne va pas de soi est capable de parler au sens fort, si bien que toute forme de naturalisation du désir de s'éprouver de la vie ne peut manquer de conduire à une réduction de l'acte de parole à un acte de communication censé être en lui-même dépourvu de tout enjeu affectif radical, de tout impact sur l'adhésion des individus au pâtir de la vie. Nous avons vu que ce n'est que parce la vie subjective est dans sa possibilisation même l'acte radicalement singulier d'adhérer à la violence de son pâtir de soi que chacun de ses vécus est effectivement singulier. Il s'ensuit que l'acte de parole ne peut s'éprouver comme un acte radicalement singulier que parce que son adhésion à l'épreuve de vie qu'il est ne va pas de soi. Il ne suffit donc pas d'une énonciation. Encore faut-il que la vulnérabilité intrinsèque de l'épreuve que cette énonciation fait d'elle-même ne soit pas occultée. Mais c'est dire alors que toute forme de naturalisation du désir de s'éprouver de la vie ne peut conduire qu'à un affaiblissement de l'épreuve que les individus font de la réalité radicalement singulière de leurs paroles, ne peut qu'affaiblir le caractère inouï de cette parole vivante qui jaillit de la vulnérabilité même de la vie tout autant que de sa puissance. La naturalisation du désir de vivre affaiblit l'épreuve que l'acte de parole fait de soi comme relation réelle entre des singularités absolues, non interchangeables. Plus la vulnérabilité de l'adhésion de l'acte de parole à l'épreuve de vie qu'il est se trouve déniée, plus son désir d'affecter et de se laisser affecter est censé aller de soi, moins il peut adhérer à lui-même, s'éprouver comme un acte de vie au sens fort. Il n'est pas étonnant dans cette perspective que la capacité de l'individu à s'éprouver présent dans sa parole et donc à la tenir ne cesse de s'affaiblir dans une société où le désir de vivre est de plus en plus naturalisé. L'épreuve que les individus font de leur pouvoir de s'affecter langagièrement les uns les autres, de ne pas seulement communiquer et échanger des informations, mais de s'exposer à la singularité absolue de

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 6 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

l'autre, de risquer le partage d'un sens inépuisable, se fonde dans la vulnérabilité intrinsèque de leur désir de vivre. Parler, c'est s'affecter d'une nouvelle épreuve de vie, d'un nouveau pâtir de soi. La puissance et la joie de la parole sont indissociables de la vulnérabilité intrinsèque de son adhésion à soi. Au cœur de la parole, la violence de l'éprouver ne cesse de se transformer et d'avoir à se transformer en joie d'éprouver. Une vie langagière qui serait censée être dénuée de toute joie intérieure, qui serait autrement dit purement et simplement fonctionnalisée, ne pourrait manquer de s'irréaliser, de porter atteinte à l'épreuve que les individus font du pouvoir de la parole. Elle ne pourrait manquer d'atteindre le désir de vivre.

Seule une vie dont le désir de vivre ne va pas de soi peut être habitée par la joie, par une joie d'adhérer à soi et de se rendre ce faisant inépuisable. La coïncidence radicale du pouvoir de s'éprouver de la vie avec lui-même est identiquement son engendrement comme vie inépuisable. En ce sens, l'effort, le travail sur soi auquel il faut consentir pour ne pas s'enfermer dans l'immédiateté, pour ouvrir le possible, pour ne pas se bloquer dans une situation, est indissociable de la vulnérabilité originaire du pâtir de la vie. C'est la même vie qui peut tenter de fuir la vulnérabilité originaire de son désir de vivre et qui peut trouver dans cette vulnérabilité la source même de sa puissance, de son inépuisabilité, de sa joie. C'est dire que l'acte de parole ne peut avoir des effets profonds dans la vie des individus, atteindre de l'intérieur leur vie, toute leur vie, y compris la plus sensible, que s'il se déploie dans et à partir d'une vulnérabilité intrinsèque, celle de son pâtir de lui-même. Toute forme de naturalisation du désir de s'éprouver de la vie ne peut que conduire l'acte de parole à perdre en joie, en puissance d'adhésion à soi, en sentiment d'être un acte réel, d'être un acte au même titre que tous les autres. Une certaine façon de ne plus donner aux paroles quelque poids véritable que ce soit — ce ne sont que des mots — et une certaine façon de leur donner un poids trop considérable peuvent être comprises ici comme autant de réactions à une irréalisation de l'acte de parole, à une naturalisation de son éprouver, à un déni de son affectivité intrinsèque. L'insuffisante adhésion à soi de l'acte génère un malaise qui conduit à une revendication de son irréalité ou inversement à une tentative à l'impossible pour lui donner un poids purement extérieur — par la violence des propos par exemple — un poids qu'il ne cesse par là même de perdre. C'est pour cette raison qu'il est essentiel d'articuler la naturalisation du désir de s'éprouver de la vie et l'épreuve plus ou moins forte que les individus font de la réalité de leurs vécus. Il y a ainsi un usage de la parole qui, cherchant à la dépouiller de tout enjeu subjectif radical, ne peut manquer d'affaiblir l'épreuve que les individus font de leur

pouvoir de se laisser affecter en profondeur par ce qu'ils vivent[1]. C'est ce qui se passe lorsque le désir de s'éprouver de l'acte de parole est naturalisé. Tout se passe alors comme si parler n'était pas un acte de vie, un acte d'adhésion au pouvoir de s'éprouver de la vie, un acte d'autant plus habité et puissant qu'il adhère à son pâtir de soi, qu'il adhère à soi en ne cessant d'en appeler à d'autres paroles, à l'inouï de la rencontre. C'est pour cette raison que les règles constitutives du langage ne sont pas suffisantes pour nourrir l'épreuve que les individus font de la parole comme partage d'un même désir de vivre, d'une même vulnérabilité du désir de vivre. Il faut encore que l'acte de parole s'éprouve dans la singularité radicale de son initiative de vie, dans la singularité radicale de son désir d'affecter et de se laisser affecter par la singularité absolue d'autrui[2].

Le fait de partager le langage, de se parler, ne signifie pas qu'on est en train de parler à autrui au sens fort du terme, c'est-à-dire de faire l'épreuve paradoxale d'un possible lien entre des singularités absolues. Il faut encore éprouver son acte de parole comme un acte radicalement singulier, c'est-à-dire comme un acte faisant l'épreuve de la vulnérabilité de son adhésion à un pouvoir de vivre tout aussi intrinsèquement partagé qu'inépuisable. Dans cette perspective, si un certain usage de la parole est une tentative à l'impossible pour se décharger de son vécu, un autre usage de la parole consiste au contraire à permettre au vécu d'adhérer davantage à l'épreuve de vie qu'il est. Il s'agit alors de parler pour permettre au vécu d'accroître l'épreuve qu'il fait de l'inépuisabilité tout autant que de la partageabilité de la vie en lui. Si, d'un côté, il s'agit d'accepter que le mot n'est pas le vécu, que l'entrée dans le langage introduit un manque indépassable, d'un autre côté, il s'agit de faire de cette généralité du mot, de l'inépuisabilité de son usage, ce en quoi la vie ne cesse d'adhérer et d'avoir à adhérer à soi, ne cesse d'accroître l'épreuve radicalement singulière qu'elle fait d'elle-même comme une vie indissociablement inépuisable et partagée. En parlant, j'accrois l'épreuve que chacun de mes vécus fait de son appartenance à une vie en excès de soi. J'accrois ce faisant, du moins quand ma parole ne dénie pas la vulnérabilité de son adhésion au pâtir d'elle-même, le pouvoir d'adhésion de chacun de mes vécus au pâtir de la vie. Dans l'acte de parole, l'excès qui est au cœur de la singularité radicale de chaque vécu s'approprie comme l'excès d'une vie

[1] Sans l'engager pour autant par mes propos, je suis profondément redevable pour cette question aux recherches importantes effectuées par Jean-Pierre Lebrun. Cf. par exemple J.-P. Lebrun, *La perversion ordinaire. Vivre ensemble sans autrui*, Paris, Denoël, 2007.

[2] Cf. R. Gély, *Rôles, action sociale et vie subjective, op. cit.*, p. 86-96.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 6 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

qui ne peut adhérer à soi qu'en se partageant. L'idéalité même du sens ne peut manquer dans cette perspective de renvoyer à la partageabilité tout autant qu'à l'inépuisabilité intrinsèque du pâtir de la vie. Si la perception que j'ai de cette montagne s'éprouve nécessairement comme une perception réitérable et partageable, ce n'est pas seulement et d'abord en vertu de la transcendance de la montagne réelle, pas seulement et d'abord non plus en vertu de l'idéalité du sens visé. C'est plus fondamentalement en vertu de l'épreuve que mon acte perceptif fait de lui-même comme acte vivant, comme acte adhérant et ayant à adhérer à la vie. C'est ainsi que l'épreuve radicalement singulière que je fais de cette montagne en appelle, dans l'immédiateté même de son pâtir de soi, à sa répétition et sa variation pour adhérer à soi, pour s'ipséiser. C'est pour cette raison que le déni de la vulnérabilité originaire du désir de s'éprouver de la vie — cette vulnérabilité du désir étant comme nous l'avons vu constitutive de son inépuisabilité — conduit l'individu à s'éprouver de moins en moins affectable par ce qu'il perçoit.

Il y a en ce sens un rapport essentiel entre la désimaginarisation de la vie perceptive et le déni de la vulnérabilité intrinsèque de son adhésion à soi[1]. Une perception qui ne serait plus habitée par une vie imaginaire serait une perception dont l'adhésion à soi serait purement et simplement naturalisée et par conséquent profondément affaiblie et irréalisée. L'imaginaire occupe une place essentielle dans le mouvement d'adhésion de l'acte perceptif à lui-même, dans le mouvement de son ipséisation. Il faudrait dans la même perspective montrer que le rapport à l'idéalité du sens du perçu se modifie selon que la vulnérabilité originaire du désir de s'éprouver de la vie est plus ou moins fortement déniée[2]. En régime de naturalisation du désir de s'éprouver de la vie, qu'il y ait une diversité d'épreuves possibles de cette montagne, ce n'est qu'une nécessité liée à l'essence même de l'acte perceptif. En sens inverse, lorsque la vulnérabilité du désir de s'éprouver de l'acte perceptif n'est pas déniée, l'idéalité du sens et l'itérabilité de l'acte perceptif

[1] Pour cette question, cf. R. Gély, « L'imaginaire et l'affectivité originaire de la vie perceptive. Une lecture henrienne du débat entre Sartre et Merleau-Ponty », in *Studia Phaenomenologica*, vol. 9, 2009, p. 151-170.

[2] Pour un traitement merleau-pontien de cette question inspiré par la phénoménologie radicale, cf. R. Gély, « Imaginaire, incarnation, vision. Réflexions à partir de Merleau-Ponty », in R. Gély, L. Van Eynde (dir.), *Affectivité, imaginaire, création sociale*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 2010, p. 87-124 ; *id.* « De la vulnérabilité originaire de la perception à l'événementialité du sens. Réflexions à partir de Merleau-Ponty », in *Bulletin d'analyse phénoménologique*, vol. 6, n° 2, 2010, p. 180-203.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 6 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

se fondent dans la nécessaire partageabilité de son adhésion immanente à lui-même. Il y a ainsi une façon de dire le perçu, de déployer son sens, de le partager avec autrui, qui ne peut manquer d'accroître ou d'affaiblir l'adhésion de la vie perceptive à elle-même. Inversement, la façon dont la vie perceptive se déploie, adhère à soi, ne peut manquer de concerner l'acte même de parler, son désir. Tel acte perceptif peut bouleverser l'intériorité de mon pouvoir de parler, la façon dont mon désir de vivre s'y éprouve, et inversement. Il en va de même en ce qui concerne le rapport entre l'action et la parole. L'hypothèse qu'il faudrait en ce sens explorer est qu'une condition essentielle pour que l'action et la parole se potentialisent l'une l'autre est que le désir de s'éprouver de la vie ne soit pas naturalisé. En sens inverse, toute naturalisation du désir de s'éprouver de la vie ne peut qu'empêcher les pouvoirs de la vie de s'affecter en profondeur les uns les autres, de s'éprouver comme partageant une relation d'affectabilité réciproque, une relation qui ne subordonne aucun des deux à l'autre, qui fait donc droit tant au pouvoir des mots qu'au pouvoir de l'action.

5. Conclusion

Il ressort de ces réflexions programmatiques qu'il y a un rapport essentiel entre la vie sociale, le langage et la vulnérabilité intrinsèque du désir de vivre. Donné à lui-même dans la subjectivité d'un désir immémorial de vivre, chaque soi est amené à adhérer à son tour au pâtir de sa propre vie, à s'affecter du pouvoir de s'éprouver qu'il reçoit, et qu'il reçoit comme intrinsèquement partagé. C'est pour cette raison qu'il y a un rapport essentiel dans la phénoménologie radicale entre la puissance d'adhésion des individus à la vie et la façon dont ils la partagent socialement. C'est dire que la façon dont la vie sociale s'organise, dont la normativité constitutive de l'existence en commun se vit, etc., est porteuse d'un enjeu essentiel dans le mouvement d'accroissement du désir de vivre. Nous avons vu que ce désir de vivre est d'autant plus affaibli qu'il est censé aller de soi. C'est en ce sens à une autre lecture de certaines problèmes psychiques et sociaux que nous devons nous ouvrir. La difficulté à consentir à la facticité de sa situation tout comme la difficulté à y ouvrir du possible renvoie dans la perspective développée ici à une vulnérabilité qui ne cesse d'être plus ou moins fortement occultée, celle du désir même de vivre. Par rapport à la question de la capacité de la subjectivité à ne pas s'enfermer dans l'immédiateté de son ressenti, à consentir à la perte qu'implique le passage à des niveaux plus médiatisés d'existence, à consentir à la possibilité de la crise où se rejoue son mode

d'ouverture au monde, il s'agit pour la phénoménologie radicale d'ajouter une question plus profonde encore, autre que la première mais bien entendu intrinsèquement liée à elle, à savoir celle de la capacité de la subjectivité à adhérer au pâtir de sa vie, à accroître son désir d'éprouver. La phénoménologie radicale permet de montrer qu'il y a un lien puissant entre la naturalisation de la vie et l'irréalisation des vécus. Cette irréalisation des vécus est d'autant plus insupportable que le soi ne cesse d'être indéfectiblement présent à lui-même en ses vécus, sans échappatoire possible, ce qui précisément ne fait qu'accroître le sentiment d'une vie à la fois insupportablement sienne et insupportablement étrangère. Il y a des formes d'attachement extrême, d'impossibilité de vivre le détachement, la coupure avec l'autre, etc., qui peuvent à juste titre être comprises comme le symptôme d'une vie trop peu médiatisée. Mais cet attachement extrême peut tout autant être compris comme une tentative à l'impossible pour s'éprouver vivre un attachement, pour redonner au vécu d'attachement une densité subjective, la densité d'une vie s'ipséisant.

La dimension médiatisante du langage ne peut être opérante que dans la mesure où elle est articulée à sa dimension affective, c'est-à-dire au pouvoir que l'acte de parole a de participer à l'intensification ou à l'affaiblissement du mouvement d'adhésion des individus au pâtir de la vie. La question de l'adhésion du vécu à l'immédiateté indépassable de son pâtir de soi est en ce sens fondamentale. C'est pour cette raison qu'en déniant la vulnérabilité intrinsèque de l'adhésion à soi de l'acte de parole, on ne peut manquer de mettre en péril la force de vie dont il est porteur. Du point de vue de la phénoménologie radicale, s'il y a toujours et encore quelque chose à dire, ce n'est pas seulement parce que l'acte de parole se déploie au sein d'un monde intrinsèquement inachevé, c'est plus fondamentalement parce qu'il ne peut, comme la vie elle-même, adhérer à soi qu'en se partageant et qu'en en se renouvelant. Il y a une joie de la parole qui est indissociablement liée à la vulnérabilité intrinsèque de son adhésion à la vie. Si la parole a un tel pouvoir d'affecter, pour le meilleur comme pour le pire, ce n'est pas d'abord par les contenus propositionnels qui y sont exprimés, mais par la façon dont le désir de vivre, d'oser le risque d'affecter et d'être affecté, s'y met comme tel en jeu. Une certaine façon de dire son vécu suppose que l'espace de la parole partagée va de soi. Il s'agit au contraire ici de montrer que l'acte de parole n'est opérant qu'à la mesure de l'acte de vie qu'il est, de l'acte de risquer avec l'autre et les autres l'aventure du pâtir. Il y a une façon de dire le vécu qui fait comme si l'acte de dire, d'écouter, de partager la parole allait de soi. Il y a une autre façon de dire le vécu qui ne fuit pas l'intrigue radicale qui est au cœur de la parole échangée. Répétant le vécu en l'exprimant,

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 6 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

acceptant d'en être encore affecté par l'acte même de le dire, l'offrant à sa reprise tout aussi singulière par autrui, l'acte de parole se vit alors comme un risque, un risque qui est celui de la vie elle-même. C'est pour cette raison que toute communauté vivante ne peut manquer d'avoir des rites où la puissance d'initier de nouveaux chemins de vie par un engagement de la parole est célébrée. En régime de naturalisation de la vie, cette performativité originaire des actes de parole ne peut manquer d'être affaiblie. Il faudrait en ce sens se poser la question de savoir comment s'articule la performativité linguistique des actes de parole et leur performativité comme acte d'adhésion à la vie. Selon que le désir de s'éprouver de la vie est plus ou moins fortement naturalisé, il y a-t-il une modification de l'épreuve que l'individu fait des dimensions illocutoire et perlocutoire de son acte de parole, par exemple de ce qu'est que de réaliser l'acte de promettre en énonçant une promesse ? Des réflexions menées ici, il ressort en tout cas l'idée que le déni de la vulnérabilité originaire du désir de s'éprouver modifie l'épreuve que les individus font tout autant de la singularité que de la puissance de leur parole, de leur pouvoir d'agir en disant, de leur pouvoir d'inaugurer par la parole de nouvelles formes d'adhésion pathétique à la vie, à sa vie, à la vie des autres, de leur pouvoir de rejoindre par la parole l'intériorité même du corps, la vulnérabilité de son pouvoir, de son désir.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 7, 2010
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

L'expérience esthétique, entre feinte intentionnelle et épreuve réelle

Par PATRICIA LIMIDO-HEULOT
Université de Rennes 2

Résumé Cette étude est née de la remarque troublante d'un roman dans lequel un personnage relit Anna Karénine et se rend compte qu'il a tout oublié de sa première lecture : l'histoire, les émotions vécues alors, tout cela paraît n'avoir pas laissé de traces. Je me suis donc interrogée sur la nature de l'expérience esthétique et le type de souvenir qu'elle engendre. Une expérience peut-elle ne pas laisser de traces ? mais alors est-elle encore une expérience ? ou bien peut-on envisager des traces qui ne soient pas des souvenirs disponibles, mobilisables à volonté ? et comment alors les concevoir ? Il s'agissait donc de cerner à la fois le type d'expérience que forme l'expérience esthétique et le type de souvenirs qui s'y constituent. Partant de Husserl, l'analyse a permis de définir l'expérience esthétique comme expérience menée dans la neutralité, sur le mode du quasi ; ce faisant cela paraît accréditer la possibilité qu'il n'y ait pas de réels souvenirs mais seulement des quasi-souvenirs. Néanmoins parce que cette thèse reste paradoxale, j'ai cherché le moyen de concilier à la fois la neutralité existentielle de cette expérience dans l'appréhension de l'objet esthétique et la possibilité d'une affection réelle voire d'une transformation en profondeur du sujet. J'ai alors poursuivi l'examen en m'appuyant sur un texte de Roman Ingarden (*Vom Erkennen des literarischen Kunstwerks*, § 24) et sur les leçons des synthèses passives de Husserl. L'enjeu de cette recherche engage donc la place et le rôle de l'expérience esthétique dans la constitution de la personnalité.

Que se joue-t-il dans la relation esthétique qui se tisse entre une œuvre d'art — littéraire, picturale ou musicale — et un sujet récepteur[1] ? Que nous apporte cette expérience et comment agit-elle sur nous ? S'agit-il, comme on le dit communément, d'une expérience forte induisant des transformations réelles dans la vie affective et intellectuelle — et on peut penser, par exemple, à l'impact de la « fièvre Werther » sur la jeune génération allemande ? Ou bien, au contraire, n'est-ce pas là seulement l'occasion d'un libre jeu, d'une feinte intentionnelle, n'engendrant que des émotions jouées, par suite non effectives et non durables ? Cette dernière perspective est inhabituelle, contraire à l'opinion et quelquefois à l'expérience de chacun. Car on répète assez largement les témoignages de bouleversement affectif que peut induire la lecture de Proust par exemple, à l'image du choc éprouvé par Bergotte lors de la découverte de « ce petit pan de mur jaune »[2] dans un tableau de Vermeer. Néanmoins, pour explorer cette alternative paradoxale et nous mettre tout à fait en situation, on peut commencer par lire cet extrait d'une nouvelle du romancier japonais Haruki Murakami, intitulée « Le sommeil »[3]. Le personnage narrateur, qui est une femme, est en proie à l'insomnie et se découvre ainsi du temps pour lire et relire à loisir.

> Je me mis donc à lire la suite *d'Anna Karénine*. Je m'apercevais en le relisant que je n'avais gardé *aucun souvenir* de ce roman. Je ne me rappelais ni des personnages, ni des scènes. Il me semblait que je lisais ce livre pour la première fois. C'était étrange. Ç'avait pourtant dû me toucher à l'époque où je l'avais lu, mais rien ne m'en était resté. Toutes ces émotions qui étaient montées en moi et m'avaient fait trembler s'étaient évaporées en un rien de temps sans laisser la moindre trace. Et l'énorme quantité de temps que je passais à l'époque à lire des livres, qu'est-ce que cela représentait pour moi ?
>
> J'interrompis ma lecture un moment pour réfléchir à ça. Je ne comprenais pas bien moi-même, et mes pensées m'entraînèrent rapidement si loin que je ne savais plus à quoi je réfléchissais. Je m'aperçus que j'étais en train de regarder par la fenêtre, l'œil vaguement fixé sur les arbres. Je secouai la tête et repris mon livre.

---

[1] Conférence donnée en novembre 2009 dans le cadre du Séminaire de Phénoménologie du département de Philosophie à l'Université de Rennes 1, sous la direction de Jérôme Porée.

[2] M. Proust, *À la recherche du temps perdu. La prisonnière*, tome III de l'édition de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1954, p. 187-188.

[3] H. Murakami, *L'Éléphant s'évapore*, Paris, Belfond, 2008, p. 114 (souligné par nous). Recueil de textes édités de 1979 à 1989, dans le vol. VIII des *Œuvres complètes*.

Des émotions qui ne laissent pas de traces, une expérience qui ne crée pas de souvenir, tel est le constat amer de cette anecdote qui pose de ce fait une question troublante : l'expérience esthétique ne laisserait-elle donc pas de souvenir véritable ? Si tel est le cas, en quel sens parle-t-on encore *d'expérience* esthétique ? Car que peut bien être une expérience sans souvenir, et s'agit-il même encore d'une expérience ? Ou bien alors, peut-être faut-il envisager sérieusement l'hypothèse selon laquelle l'expérience de l'art serait une quasi-expérience relevant d'une feinte intentionnelle sans poids effectif sur la vie du sujet. Car si, comme le remarque ce personnage narrateur, la lecture n'a pas laissé de souvenir, cela signifie qu'elle n'a pas eu d'effet réel et efficient sur la vie du moi ; pas de trace**,** donc pas d'impact. L'œuvre d'art causerait une impression forte, vive et réelle dans l'instant, mais aussitôt amortie et diluée ; une émotion fugitive et instantanée, rapidement éliminée de la conscience sans inscription dans la mémoire. Quelle sorte d'expérience est-ce donc qui peut être si vive et en même temps éphémère et inagissante ? Car l'absence de souvenir ou de trace atteste assez de ce caractère « platonique ou inagissant »[1] de la perception esthétique que Mikel Dufrenne relève également de son côté. Ce qui *a contrario* peut faire illusion, c'est que nous avons pourtant bien le souvenir d'avoir lu ou entendu telle ou telle œuvre. Mais il s'agit plutôt du souvenir abstrait d'un savoir, d'un souvenir su, au sens où « nous savons que » nous avons lu ou écouté ; et c'est au fond un souvenir vide, rappelé comme l'indice chronologique ou l'étiquette temporelle d'un « avoir-eu-lieu » mais dont le contenu concret échappe. Quant au souvenir plein, rempli et précis qui réactive l'émotion ou le plaisir, celui-là n'est-il pas spécialement rare ? Dans cette hypothèse, si la norme — au sens de la fréquence — de l'expérience esthétique est bien l'absence de souvenir rempli et actif, en quel sens faut-il parler *d'expérience* esthétique ?

Cette anecdote dont chacun peut faire l'expérience avec le même malaise pose crûment la question du type de souvenir inhérent à l'expérience esthétique, et engage par là même la nature de cette expérience dans toute sa généralité. L'expérience esthétique n'est-elle qu'un jeu, qu'une « feinte passion » pour parler comme Nicolas Grimaldi, ou bien est-elle formatrice, c'est-à-dire a-t-elle quelque chose à nous apprendre du monde, de la vie ? Si tel est bien le cas, il importe alors de déterminer la nature de ces souvenirs qui échappent à la mémoire ainsi que leur mode d'action sur l'ensemble de la vie psychique intentionnelle.

---

[1] M. Dufrenne, *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, T. 1, Paris, PUF, 1953. Tome 1, p. 39.

L'expérience esthétique comme expérience d'irréalité

Pour commencer cette investigation, on s'appuiera sur une analyse que propose Husserl de l'expérience esthétique, car elle permet de comprendre en quoi cette expérience est un exercice inconscient et spontané de la méthode phénoménologique, c'est-à-dire une opération insue du principe de la réduction ou de la mise entre parenthèses du monde.

Dans une lettre de 1907 adressée au poète Hofmannsthal[1], et pour le remercier de son envoi de quelques petits textes dramatiques, Husserl se livre à une intéressante analogie. Il remarque que l'œuvre d'art produit un effet tout à fait singulier sur le spectateur : un effet immédiat et spontané qui consiste à mettre entre parenthèses toute prise de position existentielle. « L'intuition d'une œuvre d'art esthétique pure s'accomplit au sein d'une stricte mise hors circuit de toute prise de position existentielle par l'intellect, ainsi que de toute prise de position par le sentiment et le vouloir ».

Autrement dit, la contemplation d'une œuvre d'art entraîne d'emblée le spectateur dans un état de suspension de sa croyance au monde. L'ensemble des choses environnantes — la foule, le public, le bruit, la salle du musée, le fauteuil du théâtre, le décor, le temps qu'il fait — tout cela est mis entre parenthèses, c'est-à-dire n'est plus pris en considération par la conscience qui se polarise sur le monde de l'œuvre et s'y installe pour jouir seulement de ce qui apparaît et se donne immédiatement à l'intuition comme phénomène. Cette mise hors circuit n'est pas seulement une intense concentration, c'est plus radicalement une suspension de l'existence (et de la croyance ferme à l'existence) non seulement de tout ce qui environne l'œuvre, mais l'œuvre elle-même est abordée sur un mode réduit : son existence ou sa non-existence ne comptent pas et ne sont pas même envisagées,

---

[1] Lettre du 12 janvier 1907, publiée dans *La Part de l'œil*, n° 7, Bruxelles, 1991, p. 13-15, traduction du texte par Éliane Escoubas. On trouvera également un commentaire fort éclairant de Françoise Dastur dans ce même volume « Husserl et la neutralité de l'art », p. 19-29. On peut aussi se reporter à l'article de Danielle Lories « Remarques sur l'intentionnalité esthétique : Husserl ou Kant ? », dans *Esthétique et Herméneutique, La fin des grands récits ?*, Éditions Universitaires de Dijon, 2004, ainsi qu'à l'article de Marc Richir « Commentaire de *Phénoménologie de la conscience esthétique* », *Revue d'Esthétique*, n° 36 : *Esthétique et phénoménologie* , 1999, p. 15-27.
Hugo Von Hofmannsthal [1874-1929] écrivain et poète, il collabore avec Richard Strauss pour la rédaction de plusieurs livrets d'opéra, dont *Le Chevalier à la rose* et *Ariane à Naxos*, et fonde le festival de Salzbourg en 1920.

seul l'apparaître qui s'offre à l'intuition est retenu comme objet de délectation.

Autrement dit, le premier effet de l'art est d'inciter le spectateur à lever la thèse naturelle du monde pour s'installer dans une attitude modifiée — le *comme si* — où la saisie de ce qui s'offre au regard n'apparaît plus sous l'indice de la réalité mais sous le signe de l'irréel ou de la fiction. « L'œuvre d'art nous transporte (quasiment nous y contraint) dans l'état d'une intuition esthétique pure qui exclut de telles prises de position[1]. » L'œuvre nous arrache immédiatement à l'attitude naturelle, nous transporte sans effort ni volonté active dans un autre monde, un monde de purs phénomènes qui suspend la croyance ordinaire au monde naturel et l'ensemble des positions d'existence qui y sont liées.

Par opposition, la suite du passage rappelle quels sont les caractères thétiques du vivre ordinaire et de la perception sensible.

> L'attitude naturelle de l'esprit, celle de la vie actuelle, est de part en part « existentielle ». Les choses qui se tiennent là devant nous, de façon sensible, les choses dont nous parle le discours de l'actualité et de la science, nous les *voyons* en tant que réalités[2].

Tout ce que nous voyons, faisons, disons est toujours tacitement posé comme réel, comme existant réellement ici et là, dans le temps et l'espace partagés par tous. L'arbre que l'on aperçoit dans le jardin est bien là, avec ses branches, ses fleurs, il a une taille, une hauteur, une frondaison bien déterminés, il sera là demain, on peut y monter, s'y cacher ou le couper et en faire des bûches, etc. Sur cette existence évidente et indéniable, se greffent « des actes du sentiment et du vouloir : la joie — que ceci *est*, la tristesse — que cela *n'est pas*, le souhait — que cela puisse *être*, etc. (tous sont des prises de positions existentielles du sentiment) ». Telle est l'attitude naturelle ordinaire. Mais, rappelle Husserl, il s'agit là d'une attitude opposée à celle de l'intuition esthétique et à l'état affectif correspondant. Dans l'attitude esthétique, l'existence de ce qui apparaît — dans le tableau ou sur la scène — n'est pas posée comme réelle mais comme suspendue, elle se donne comme une « image » offerte seulement à notre plaisir.

Dans un texte de 1906, Husserl clarifie cette double attitude en distinguant « l'intérêt pris à la chose (*Sache*) » dans le cadre de l'attitude naturelle

[1] *Ibid.*, p. 13.
[2] *Ibid.*, p. 14.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 7 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

et « l'intérêt pris à l'apparition (*Erscheinung*) »[1] lorsque l'attitude esthétique met l'existence entre parenthèses. Dans le premier cas, la chose réelle est posée et envisagée dans sa dimension utilitaire, au service de la vie, des besoins, des pratiques, dans sa dimension fonctionnelle ou même théorique (ce qui permet de connaître ou de penser quelque chose de nouveau). Dans le second, seul le mode et les qualités d'apparaître nous retiennent, délestés de tous besoins, usualités, soucis matériels ou projets, délestés aussi de toute dimension ou intérêt psychologique. Nous nous focalisons sur la possibilité d'une saisie intuitive de l'apparaître pour lui-même sur la base de la perception de la chose. Pour illustrer cette attitude irréalisante Husserl demande dans le même texte : « Pourquoi la nature, un paysage agit-il comme "image"[2] ? » Que se passe-t-il en effet quand le paysage cesse d'être un pays, cesse d'être une campagne environnante ou une vallée dont la localisation géographique est bien connue ? Et comment cela arrive-t-il ? Husserl donne une des clefs de cette possibilité, c'est la distance, la vision du lointain qui délivre le phénomène de la chose :

> Un village lointain. Les maisons « petites maisons ». Ces petites maisons ont a) une taille changée par rapport aux maisons telles que nous les voyons couramment, b) une moindre stéréoscopie, des colorations changées, etc. Elles sont appréhendées comme « images » semblablement à des maisons jouets. De même des hommes : poupées. Nous les saisissons dans l'observation d'image en tant que non présentes : comme images[3].

Le paysage naturel devient « comme une image » ou comme un tableau. La distance du point de vue crée la déréalisation du site qui se révèle paysage et s'offre dans une pure vision parce qu'il n'est plus appréhendé dans sa réalité de chose ou de région de choses appartenant au monde de l'expérience. Les maisons apparaissent comme « non présentes » pour la même raison, car elles ne semblent plus participer de la réalité présente, de la réalité ordinaire se déployant dans l'espace et dans le temps. Le plus souvent, l'expérience naturelle nous offre des réalités spatio-temporelles prises dans des rapports de causalité, de proximité, d'engendrement (avant, après, cause, effet, retard, délai, détour) ou bien dans des rapports d'activité et de sollicitation de mon activité. Les différentes possibilités de mon « je peux » sont stimulées par la perception qui indique ce que je peux faire — escalader, courir, creuser, etc.

---

[1] *Phantasia, Conscience d'image, Souvenir,* Hua XXIII, p. 168 [145], traduit par R. Kassis & J-F. Pestureau, Jérôme Millon, collection « Krisis », Grenoble, 2002.
[2] *Ibid.*, p. 167.
[3] *Ibid.*, p. 167.

Ici au contraire, lorsque le paysage devient tableau, ces possibilités n'ont plus lieu d'être, tout ce qui renvoie à des pouvoirs d'agir disparaît, de même les intérêts pratiques ou théoriques s'évanouissent[1]. Le paysage se détache de l'ensemble de la réalité spatiale et géographique, il se détache également de la réalité temporelle pour se donner comme un pur présent, offert dans un maintenant qui se soutient tout seul. Il ne s'insère plus dans la continuité temporelle qui distingue un avant et un après, il apparaît dans un temps suspendu, hors de la temporalité ordinaire, comparable à ce temps qu'ouvre la formule inaugurale du conte « il était une fois », et qui transporte aussitôt dans le mode du « comme si ». Ainsi de manière paradoxale, le paysage se donne comme une présence non présente, une présence qui n'est pas celle de la réalité matérielle *hic et nunc*. Pour autant, ce n'est pas une hallucination ni une rêverie, mais bien une intuition qui donne la présence du visible et non pas de la chose, la présence de l'apparaître et non celle de la substance réelle, la présence d'un présent qui n'est pas du temps. La présence d'un être qui n'est pas *Da-sein*.

L'attitude esthétique qui a levé tout intérêt naturel, psychologique ou même théorique, est alors tout entière tournée vers « la joie de l'apparition »[2] : « c'est un plaisir qui met l'existence hors jeu » pour se consacrer à l'apparition, à ses modes, à sa manière, à son comment, bref, une attitude qui installe dans la contemplation du sensible, pour lui-même et pour lui seul.

On ne manquera pas de reconnaître des accents kantiens dans cette description de l'attitude esthétique en tant qu'attitude désintéressée et déréalisante, et de fait Husserl lui-même indique allusivement en note : « Voir texte et doctrine de Kant[3]. » La distinction kantienne du beau et de l'agréable recoupe en effet la distinction opérée par Husserl entre l'intérêt pour la chose et l'intérêt pour l'apparition (*Erscheinung*). L'agréable nous maintient dans l'appétit, le désir de consommation ou d'acquisition. Le beau, en revanche, nous ravit (Kant) ou nous transporte (Husserl), il est vécu comme une grâce ou une faveur favorisant ce libre jeu des facultés qui est source de plaisir libre et vivifiant.

---

[1] On peut comprendre en ce sens la remarque de Jean-François Lyotard qui qualifie le paysage de « non lieu », dans son article « Scapeland », *Revue des sciences humaines*, n° 209, janvier 1988, p. 41.

[2] E. Husserl, *Phantasia, Conscience d'image, Souvenir*, *op. cit*, p. 168.

[3] *Ibid.*, note 253, p. 168.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 7 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Ainsi, l'expérience esthétique, qu'elle se fasse sur la base d'une donnée naturelle comme le paysage[1] ou sur la base d'une œuvre d'art, opère spontanément une déréalisation qui installe le spectateur dans une attitude de pure vision, et lui découvre les choses comme phénomènes proposant leur sens immanent. Elle invite de manière étonnante à faire une expérience de l'irréalité au sein même de la réalité.

Ce transport que produit l'œuvre d'art ressemble donc étrangement à la démarche du phénoménologue qui lui aussi entend se livrer à l'observation de toutes choses dans l'intuition de leur phénomène, c'est-à-dire sans présupposer leur existence transcendante. Les réductions phénoménologique puis transcendantale consistent à mettre hors circuit la thèse de l'attitude naturelle, à mettre en suspens toutes les positions d'existence. Ainsi « toute science et toute réalité (aussi bien celle du moi propre) devient un simple "phénomène" »[2], qu'il s'agit d'explorer dans un pur voir. En ce sens, Husserl peut dire que « le voir phénoménologique est donc proche parent du voir esthétique » puisque dans les deux cas, la perspective est tournée vers le phénomène d'apparition qui se donne entre les parenthèses.

Toutefois, cette analogie entre expérience phénoménologique et expérience esthétique ne doit pas oblitérer certaines différences — deux différences principalement. D'une part, la démarche phénoménologique est active, volontaire et méthodique, car elle est difficile à maintenir au point de paraître contre-nature (ce qu'elle est d'ailleurs par définition), tandis que l'expérience esthétique est immédiate, passive et involontaire, elle franchit d'un bond les difficultés de méthode et opère un transport aisé du spectateur dans l'attitude réduite. À cet égard, c'est certainement la nature découpée et totalisante de l'œuvre d'art, formant une unité totale, qui permet ce saut spontané hors de l'attitude naturelle. D'autre part, les objectifs des deux attitudes sont différents : la réduction active du phénoménologue vise la connaissance et l'élucidation du sens du phénomène du monde, tandis que l'expérience esthétique s'installe dans le plaisir du pur apparaître, la joie du visible et du sensible, une fête des yeux et des sens.

Néanmoins Husserl insiste sur cette parenté et la prolonge ensuite du côté de l'artiste, car dit-il, cet artiste qui

---

[1] Husserl propose un autre exemple plus prosaïque : « Mise en place des vases, des cendriers, etc. dans le salon. "Quelle est la plus belle position ?" C'est donc bien esthétique. Là l'apparition la plus favorable est choisie », *ibid.*, p. 168.

[2] Lettre de 1907, *op. cit.*, p. 14.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 7 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

> « observe » le monde… pour ses fins propres d'artiste (…) se comporte à l'égard du monde comme se comporte le *phénoménologue*. Donc : *non pas* en chercheur naturaliste et en psychologue qui procède par observation, *non pas* en observateur pratique de l'homme, comme s'il visait à *s'informer* sur la nature et sur l'homme[1].

L'artiste ne regarde pas le monde sur un mode naturaliste, il n'est pas pris dans l'attitude naturelle ; à l'instar du phénoménologue, l'existence du monde lui est indifférente, seul le phénomène du monde lui importe, le monde dans le divers de ses apparitions, loin de sa réalité spatio-temporelle. Si l'analogie entre l'artiste et le phénoménologue paraît plus délicate que celle qui confronte le voir du spectateur au voir phénoménologique, elle s'éclaire néanmoins dès lors que l'on tient compte du fait que l'artiste se tourne vers la phénoménalité du monde pour y puiser « des matériaux et des formes » destinés à ses créations, en sorte que l'artiste se comporte déjà ici comme le spectateur d'une œuvre à venir. Ainsi, l'artiste, premier spectateur de son œuvre, observe le monde dans son apparaître et se comporte, comme le dira Husserl plus tard, « en spectateur désintéressé ».

En dépit de leur motivation divergente, les deux attitudes — esthétique et phénoménologique — participent donc de cette aptitude fondamentale de la conscience à s'installer dans le regard ou dans l'attitude contemplative. Il est à cet égard fort intéressant de remarquer que le Pseudo-Longin avait déjà, au I^er^ siècle, défini l'homme comme le seul être que la nature a fait pour être « spectateur de toutes les choses du monde »[2], comme si le fait même de la conscience ou de l'être conscient impliquait immédiatement l'aptitude à être spectateur, c'est-à-dire l'aptitude à s'ouvrir à la phénoménalité du monde en dehors de toute position existentielle. Il convient alors de creuser davantage l'attitude du spectateur en prenant appui sur l'analogie établie par Husserl entre le regard du spectateur (ou de l'artiste-spectateur) et celui du phénoménologue afin de clarifier la nature de l'expérience esthétique.

Le double jeu du spectateur : intéressé-désintéressé

La parenté établie par Husserl entre attitude phénoménologique et attitude esthétique repose sur le fait que le spectateur comme le phénoménologue sont « indifférents » à l'existence réale et se tournent exclusivement vers les phénomènes et les modes d'apparition des choses, c'est-à-dire que tous deux,

[1] *Ibid.*, p. 14-15.
[2] Pseudo-Longin, *Traité du sublime*, 35, 2, Livre de poche, p. 125.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 7 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

à leur manière et selon leurs objectifs respectifs, se livrent à l'épochè, à la mise entre parenthèses de toutes positions transcendantes. Husserl décrit fort bien cette opération, dans le § 15 des *Méditations cartésiennes*. Elle consiste à « effectuer une scission du je par laquelle, au-dessus du je spontanément intéressé, s'établit le je phénoménologique en tant que *spectateur désintéressé* »[1]. Autrement dit, l'épochè suppose une aptitude de la conscience à se dédoubler, telle que le je phénoménologique s'installe en quelque sorte par-dessus l'épaule du moi naïf de l'attitude naturelle, et ceci afin d'observer les enchaînements des vécus et des actes (et corrélativement les objets qui s'y constituent) pour les amener à la description.

Au premier abord, il paraît difficile, pour ne pas dire forcé, d'attribuer au spectateur, sujet de l'expérience esthétique, une telle opération de dédoublement. Car celui-ci n'a aucun intérêt (ni théorique ni pratique) à se retourner sur ses propres actes pour se regarder agir, percevoir ou penser, comme le fait le phénoménologue. Mais il faut pourtant convenir qu'il opère bien lui aussi un dédoublement au sens d'un double jeu (qu'on constate peut-être davantage au théâtre ou à l'opéra que devant un tableau) consistant tout à la fois à adhérer et à s'abstenir, à rire ou à pleurer tout en sachant qu'il s'agit seulement d'une fiction, d'un spectacle qui n'existe que dans la neutralité existentielle. N'est-ce pas le propre du spectateur que de jouer ce double jeu, et justement de n'en prendre pas vraiment conscience du fait de cette duplicité ? D'un côté, il est naïvement intéressé au spectacle qui se donne à lui, tout en étant désintéressé de l'autre, puisque le spectacle, comme toute œuvre d'art, est immédiatement vécu sous l'indice des parenthèses. Il regarde le spectacle, s'en réjouit, il y croit, mais pourtant il ne pose aucune thèse de réalité. Ou plutôt, pour reprendre l'expression de Sartre, « il pose une thèse d'irréalité »[2], c'est-à-dire affirme la présence devant lui d'un objet dont il

[1] *Méditations cartésiennes*, § 15, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1994, p. 79-80. On peut rappeler que Baudelaire, d'une manière fort semblable à la proposition de Husserl, avait déjà envisagé cette qualification du philosophe comme spectateur de lui-même, comme apte à se voir voyant. En 1857, dans son *Essai sur l'essence du rire et du comique dans les arts plastiques*, Baudelaire définit le philosophe comme un homme qui a **«** acquis par habitude la force de se dédoubler rapidement et d'assister comme *spectateur désintéressé* aux phénomènes de son moi », *Critique d'art*, Folio, p. 192. Cette analyse (menée dans le cadre d'une réflexion sur le comique dans le dessin ou le tableau caricatural), repose essentiellement sur l'examen du spectateur rieur et de ce qui motive le rire. Comme si intuitivement Baudelaire voyait une parenté entre le comportement philosophique, celui de la réflexion ou de l'auto-observation immanente, et l'attitude du spectateur d'une œuvre d'art.

[2] J.-P. Sartre, *L'imaginaire*, Gallimard, coll. « Idées », p. 366.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 7 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

sait en même temps qu'il n'existe pas de la même façon que les choses mondaines. Il y a en ce sens dédoublement, puisque tour à tour la conscience pose et ne pose pas la réalité de ce qu'elle contemple. Elle la pose suffisamment pour y croire mais ne la pose pas au même titre que l'existence des choses de l'expérience commune. Cela vaut également pour les arts plastiques. Le tableau est bien sûr saisi comme chose matérielle accrochée au mur, mais ce qu'il donne à voir et qui seul nous intéresse n'a pas la réalité du monde ; nous le visons et l'éprouvons avec force tout en restant dans la neutralité existentielle. Pareillement au théâtre, il y a la réalité de la scène, du décor, de l'orchestre, des comédiens, mais il y a aussi l'irréalité de l'intrigue et des personnages. Dans un texte de 1918, consacré au théâtre et aux fictions perceptives qui s'y donnent à voir, Husserl souligne ce jeu du spectateur :

> Nous vivons dans la neutralité, nous n'accomplissons, vis-à-vis de l'intuitionné, absolument aucune position effective, tout ce qui arrive là devant, ce qui est là en choses et en personnes, ce qui là est dit, fait, etc., tout a le caractère du *comme si*. Les hommes vivants, les comédiens, les choses réales appelées décors, les vrais meubles, les vrais rideaux, etc. « figurent », ils servent à nous transporter dans l'illusion artistique. (…) Nous « savons » que c'est un cabotinage qui a lieu là, que ces décors cartonnés et ces murs de toiles ne sont pas des arbres effectivement réels[1], etc.

En tant que spectateur, nous entrons dans le jeu qui consiste à suivre l'histoire, avec inquiétude ou intensité, comme si elle était réelle (intérêt spontané du moi naïf) mais pourtant sans en poser la réalité effective, jouissant seulement du phénomène d'apparition entre les parenthèses de la suspension (moi phénoménologique désintéressé). Et, il faut ici accentuer le paradoxe : non seulement cette suspension de l'existence n'entrave pas la perception du spectacle, mais au contraire, elle est la condition qui permet d'y accéder et d'en savourer les moments. Étonnamment, ce sont les parenthèses qui permettent d'autant plus au moi naïf de profiter de l'expérience esthétique en tant que telle.

Que se passerait-il, en effet, si en voyant le décor sur la scène, nous percevions seulement du carton, de fausses fenêtres, de faux murs, etc. ? Si à la place des personnages, nous voyions les comédiens eux-mêmes en tant que personnes privées, si donc l'attitude naturelle reprenait le dessus ? La grâce de l'apparaître, la magie du phénomène ne se livreraient plus et la pièce s'effondrerait. Au contraire, la conscience tacite du *comme si* permet non seulement le déroulement de l'œuvre, mais plus encore, comme le remarque

[1] *Phantasia, Conscience d'image, Souvenir*, *op. cit.*, p. 487.

Mikel Dufrenne, « cela me permet d'accepter l'invraisemblable : par exemple que Tristan mourant ait autant de voix pour chanter, que le berger soit si bon musicien, ou que les acteurs aient des costumes et des gestes de convention »[1]. Mais pour autant cette adhésion à la fiction n'est pas crédulité ni totale naïveté du moi. Car, si inversement la participation du moi naïf venait à prendre le dessus, si son émotion le conduisait soudain à croire en la réalité de la scène et à en poser la thèse, la pièce s'effondrerait également, puisqu'il faudrait alors appeler le médecin en voyant Tristan mourant et gisant sur sa couche. Si rien de tel ne se produit jamais au théâtre, c'est précisément parce que les parenthèses suspendent la réalité de ce qui est intuitionné, mais également la prise de position réelle du moi naïf. Autrement dit, les sentiments restent suspendus ou neutralisés à leur tour : ils ne sont pas posés comme des sentiments réels vécus lors d'une expérience réelle. Cela ne signifie pas que le spectateur s'abstienne de toute position. Au contraire, il accomplit de nombreux actes intentionnels : « Nous espérons et craignons, nous nous attristons et sommes transportés de joie, nous aimons et haïssons, etc. Mais tout cela "dans" la *phantasia*, sur le mode du *comme si*[2]. » Ainsi, les sentiments vécus par le spectateur sont à leur tour des sentiments modifiés ou des sentiments « feints » : non pas qu'ils soient vécus à demi, ou de manière artificieuse en simulant d'éprouver ce que l'on n'éprouve pas. Ils sont pleinement vécus mais sur le mode de la feinte, sans être posés comme réels dans le cadre d'une expérience réelle. Ils sont vécus à la manière du jeu des enfants, intensément mais sur un mode fictionnel : « On serait des voleurs, et on irait se cacher… ». Les sentiments eux-mêmes, comme les objets qui les suscitent, participent de la neutralité existentielle qu'impose l'œuvre d'art. Tel est le paradoxe de l'expérience esthétique :

---

[1] M. Dufrenne, *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, Paris, PUF, 1953, tome 1, p. 35.

[2] E. Husserl, *Phantasia, Conscience d'image, Souvenir, op. cit.* (texte de 1918), p. 488. Voir aussi p. 371, un texte de 1912 portant sur la lecture ou l'invention d'un conte : le discours déploie des *phantasiai* au travers des propositions qui sont alors des jugements modifiés (neutralisés) : « Nous accomplissons des actes prédicatifs comme modifications de jugement. Nous accomplissons aussi d'autres actes. Nous entrons en sympathie de sentiment avec les personnages du conte, nous nous réjouissons et nous nous attristons, etc… Ce sont d'effectifs actes d'affectivité dans lesquels nous vivons, avec lesquels nous réagissons actuellement. Ils sont modifiés exactement comme les prédications ». La quasi réalité du conte déployée par les quasi jugements appelle de quasi sentiments, des sentiments effectivement vécus mais modifiés par la neutralité existentielle.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 7 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

> Les sentiments que j'éprouve ne sont pas non plus tout à fait réels parce qu'ils restent platoniques, inagissants ; je les éprouve comme si je n'étais pas engagé par eux, et en quelque sorte comme si ce n'était pas moi qui les éprouvais, mais à ma place, une sorte de délégué de l'humanité, *un moi impersonnel préposé à des émotions exemplaires dont les remous s'amortissent très vite sans laisser de traces*[1].

Comme si ce n'était pas moi, comme si le spectateur désintéressé que nous sommes au moment où nous vivons avec les personnages pouvait neutraliser ses sentiments pour les vivre seulement sur le mode du *comme si*. C'est vraisemblablement par là que l'on peut donner tout son sens à la fameuse *catharsis* qu'Aristote attribue au théâtre et à la tragédie en particulier. Car si le spectacle tragique, qui bouleverse et émeut intensément les spectateurs, peut avoir un effet cathartique (quel qu'en soit le sens entre libération ou jubilation), c'est certainement parce que les sentiments vécus sont seulement représentés, c'est-à-dire sont vécus sous l'indice des parenthèses. Non pas qu'ils soient faiblement vécus, mais ils peuvent, au contraire, être d'autant plus puissants ou violents qu'ils sont saisis en dehors de toute positionnalité, en eux-mêmes et pour le spectateur. Ils sont saisis et traversés dans leur mode d'apparaître, dans leur phénoménalité pure que le grand art parvient parfois à donner comme des essences concrètes. D'où le plaisir pris à des émotions négatives ou tragiques.

Ainsi, le plaisir esthétique est-il plaisir du pur apparaître : « Nous pénétrons ce dessein et nous allons au théâtre pour y souscrire et ce faisant partager la jouissance esthétique[2]. » Dans ce contexte, Husserl conclut : « Tout art est "esthétique", il est joie à ce qui est intuitionné *in concreto*, (…) *Theōria* au sens spécifique. Joie à l'intuitionner qui comprend[3]. » Remarquons alors qu'en caractérisant l'expérience esthétique comme *theōria*, comme un pur voir qui se réjouit de la phénoménalité des choses, des actions ou des sentiments, Husserl fonde visiblement la perspective de Dufrenne disant que les sentiments vécus dans et par l'œuvre d'art sont « inagissants », sans dommage pour le spectateur**,** par suite ne laissent pas de trace réelle dans le souvenir, tout comme l'héroïne de Murakami en faisait le constat. Corrélativement, Dufrenne peut ajouter que « l'objet esthétique est un objet purement représenté donc inoffensif »[4], il n'exerce pas d'impact sur le sujet,

---

[1] M. Dufrenne, *Phénoménologie de l'expérience esthétique, op.cit.*, p. 39. Souligné par nous.
[2] E. Husserl, *Phantasia, Conscience d'image, Souvenir*, *op. cit.*, p. 488.
[3] *Ibid.*, p. 510-511.
[4] M. Dufrenne, *Phénoménologique de l'expérience esthétique*, Tome 2, p. 449.

car aucune position d'existence n'est effectuée, ni celle du monde de l'œuvre ni celle du moi qui, pour entrer en relation avec l'irréalité de l'œuvre, s'est lui même en quelque sorte irréalisé.

Mais alors si le plaisir du pur apparaître est à ce point désintéressé, comme disait Kant, faut-il y voir aussi une expérience sans poids et peut-être sans valeur[1] pour notre vie ? Cette feinte intentionnelle qui met en suspens toutes les positions d'existence n'oblige-t-elle pas à penser que l'expérience esthétique n'est qu'une parenthèse dans notre existence, un temps suspendu, qui finalement n'entame pas et ne change pas le cours de notre vie ? Cette thèse est troublante, car bien que conforme aux analyses husserliennes, elle est néanmoins contraire à l'opinion qui voit dans l'expérience esthétique un moment privilégié, perturbateur ou révélateur, troublant, puissant ou violent mais non pas neutre. Car, si l'expérience esthétique était seulement une expérience de pure gratuité phénoménologique, un intermède désintéressé à la gloire du sensible, comment expliquer le dispositif législatif excessivement prudent de Platon qui se méfie des sortilèges de l'art, de son action sur les jeunes gens, et surtout des transformations morales qu'il risque d'induire chez les âmes tendres[2] ? Comment rendre compte du fait éprouvé et partagé que cette expérience quelquefois nous commotionne, nous perturbe, nous poursuive plusieurs jours, voire des années ? N'avons-nous pas même le sentiment qu'elle peut nous transformer radicalement ? On ne saurait d'ailleurs éviter la difficulté en invoquant des différences dues à la qualité des œuvres : les grandes seraient celles qui auraient des effets bouleversants, tandis que les œuvres mineures seraient seulement vécues en toute neutralité. Cela n'est certes pas impossible — et l'on peut songer aux regrets de Diderot devant certains tableaux dont il sait d'emblée qu'aucun fantôme insistant

[1] Il est d'ailleurs assez remarquable que, dans un texte de 1912, du recueil *Phantasia, Conscience d'image, Souvenir*, Husserl commence par qualifier les actes intentionnels, qui ne posent pas l'existence de leur contenu mais les maintiennent dans la neutralité, comme des moments ou des attitudes *anaxiontiques* : « Tout vécu intentionnel est un vécu soit prenant attitude (axiontique), soit ne prenant pas attitude (anaxiontique) » (p. 349). Ce choix du vocabulaire axiologique est intéressant ici, même s'il sera ensuite écarté au profit de la distinction entre positionnel et neutre. Il est intéressant et intriguant, car il laisse penser que l'acte qui ne pose pas la réalité effective de son objet ne pose pas non plus de valeur : pas de valeur de réalité, pas de valeur de vérité, pas de valeur psychologique ou existentielle. Renonçant ensuite à cette terminologie, faut-il supposer que Husserl n'ait pas voulu souscrire à cette conséquence et qu'il ait préféré laisser ouverte la possibilité d'une expérience non thétique mais néanmoins source de valeur ?

[2] Voir par exemple *République*, III, 392b-401d.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 7 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

n'en viendra hanter sa nuit — mais c'est théoriquement peu souhaitable, car il faudrait alors envisager des modalités d'appréhension variables selon les œuvres d'art.

Il faut donc reconsidérer cette expérience afin d'examiner si sa neutralité existentielle la rend vraiment inagissante et sans trace sur notre vie. Autrement dit, il faut désormais envisager la possibilité de concilier l'analyse qui dévoile la forme de neutralité de l'expérience esthétique avec l'épreuve vécue par Bergotte par exemple d'un réel bouleversement de l'existence. Soit comprendre qu'il y ait à la fois neutralité existentielle quant à l'appréhension de l'objet et pourtant affection réelle quant au sujet.

Le jeu sérieux de l'expérience esthétique

Revenons sur le plaisir esthétique, le plaisir pris au phénomène saisi dans ses modes d'apparition, dans sa découpe, dans son style, dans ses *qualia* sensibles, libéré de toute contrainte, suspendu hors de l'espace et du temps. Ce plaisir de l'intuitionner et de l'imagination vagabonde offre tous les caractères du jeu. Le plaisir de suivre une mélodie, d'entrer dans le monde du tableau ou dans celui de la tragédie, de s'y promener, d'en apprécier les rythmes et les tensions, ce plaisir, comme dit Dufrenne, a des accents d'innocence : « C'est sans doute parce que l'expérience esthétique implique du loisir et nous transporte dans un monde d'avant le travail, où tout est jeu et où tout ce qui est représenté est irréel, c'est aussi qu'elle réalise un accord avec l'objet qui est en deçà des désaccords et des contraintes[1]. » Une relation libre, désintéressée, inoffensive car menée dans l'ordre du *comme si* et du *quasi*, autrement dit, une expérience ludique. L'expérience esthétique a visiblement une parenté avec le jeu. Car jouer, c'est toujours feindre et croire à la fois, adhérer et rester en dehors, être pris et être spectateur du jeu. Le jeu est aussi esthésique, sensible : il est d'abord corporel chez les enfants, mobile il engage le corps et les sens, et il est aussi représentation et *phantasia*. Enfin, le jeu est exclusivement plaisir : plaisir d'inventer (de phantasmer) et d'imiter, de faire comme si, de faire peur ou de faire rire, bref plaisir de parcourir toutes les émotions, en toute innocence, sans dommage, car « c'est pour de faux ! », sans position de thèse existentielle.

Si l'on peut donc convenir de cette proximité entre l'expérience esthétique et l'expérience du jeu, il est alors possible en reconsidérant l'expérience esthétique sous cet angle de se demander à nouveaux frais si véritablement

[1] M. Dufrenne, *op. cit.*, tome 2, p. 426.

elle est sans impact dans notre vie. Car, s'agissant du jeu, personne ne doute de sa valeur et de ses effets réels sur la formation intellectuelle et psychologique de l'enfant. Et, si le jeu est bien une activité feinte, une exploration imaginative menée dans le *quasi*, il n'est pas pour autant sans lien avec le monde de l'expérience. Il donne à l'enfant l'occasion d'imiter le monde de la vie et par là de le découvrir, de l'apprivoiser, de l'explorer, d'en apprendre les règles : le jeu et le hors-jeu, la faute et la pénalité, etc. Le plaisir ludique est certes éphémère et gratuit, comme l'expérience esthétique, mais il est pourtant bien de l'ordre de la formation et de l'apprentissage. Il nous apprend quelque chose du monde, quelque chose de la forme possible et des formes possibles du monde en en tissant de multiples variations. On peut dès lors envisager que l'expérience esthétique relève également de cette fonction et que, comme le jeu, elle nous apprenne aussi à découvrir, dans les objets et dans les mondes de l'art, les typiques et les variantes des formes du monde**.**

Pour s'en convaincre, on peut revenir à l'analyse de l'image qu'Aristote développe dans la *Poétique :*

> Dès l'enfance, les hommes ont, inscrites dans leur nature, à la fois une tendance à représenter — et l'homme se différencie des autres animaux parce qu'il est particulièrement enclin à représenter et qu'il a recours à la représentation dans ses premiers apprentissages **—** et une tendance à trouver du plaisir aux représentations[1].

Aristote établit d'emblée une relation de réciprocité entre *mimésis,* plaisir et apprentissage. Et il ajoute :

> Nous en avons une preuve dans l'expérience pratique : nous avons plaisir à regarder les images les plus soignées de choses dont la vue nous est pénible dans la réalité, par exemple les formes d'animaux parfaitement ignobles ou de cadavres ; la raison en est qu'apprendre est un plaisir, non seulement pour les philosophes mais également pour les autres hommes.

Le plaisir pris au images — jouer à imiter, regarder ou produire des images, suspendre pour un temps le monde et sa réalité, prendre plaisir même aux

[1] Aristote, *La Poétique,* Paris, Seuil, 1980, chap. 4, p. 43, traduction de Dupont-Roc et Lallot. On peut rappeler ici le choix des traducteurs de rendre *mimeisthai* par *représenter* plutôt que par *imiter*, car cette opération n'offre pas seulement une modalité de copie, du fait de la puissance d'écart que déploie le *mythos* toujours à l'œuvre dans la *mimésis* et qui favorise une production d'images nées de la *phantasia*.

images répugnantes ou inquiétantes, précisément car elles ne sont pas vraies — est donné par Aristote comme un fait universel, une tendance et une constante de l'esprit humain qui le distingue du monde animal. C'est, dirait Husserl, une disposition de la conscience qui peut toujours s'accomplir en conscience neutre, non positionnelle. Toutefois, Aristote ajoute que les images sont aussi une source de connaissance, ce qui semblerait contre-balancer leur dimension non thétique. Apprendre est un plaisir et voir des images est un plaisir, car on y apprend à connaître : « Si l'on aime voir des images, c'est qu'en les regardant, on apprend à connaître, et on conclut de ce qu'est chaque chose, comme quand on dit : "celui-là, c'est lui". » Le raisonnement proposé par Aristote peut dans un premier temps laisser penser que la représentation n'est envisagée que dans sa dimension mimétique reproductive et que, face à une peinture figurant un animal ou un personnage, le plaisir vient de la reconnaissance de ce qui est déjà connu. C'est Apollon qui est ici dessiné : « celui-là, c'est lui », la reconnaissance se fait alors à partir d'une image-copie. Mais la *mimésis* n'a pas seulement chez Aristote une dimension de copie, elle est le plus souvent créative et inventive. Elle prend appui sur la *phantasia* et permet de former des choses nouvelles, des personnages, des situations inédites, distinctes de la réalité et appréhendées dans la neutralité. Ce faisant, elle nous donne à voir des « types », elle forme du général et « le général (*to katholou*), c'est le type de chose qu'un certain type d'homme fait ou dit vraisemblablement ou nécessairement »[1]. Le plaisir du *mimeisthai* pour Aristote est plaisir de connaître car l'image permet de saisir la forme propre (pure et générale) d'un comportement, d'une action ou d'une qualité. L'œuvre d'art permet d'appréhender toute chose dans une dimension générale ou universelle qui n'est pas celle que montre la réalité de l'expérience, précisément car le milieu propre de l'art est la neutralité existentielle. La dimension *irréalisante* de la poésie, et de l'art en général, a donc de ce fait une fonction *idéalisante* qui découpe des types, des formes générales (ou éidétiques) de comportement, d'action, de qualité, d'émotion etc., en sorte que la fiction artistique donne accès à une forme de vérité. Le plaisir des images, du pur apparaître, n'est pas aussi gratuit qu'on pouvait le penser, il est aussi et surtout plaisir de contempler des idéalités : « *theōria* », disait Husserl.

C'est aussi pourquoi « la poésie est plus philosophique que la chronique »[2], c'est-à-dire plus riche en *vérités* (vérités générales, essentielles ou existentielles) que l'histoire événementielle qui rapporte la réalité

[1] *La Poétique, op. cit.*, 9, 51b 8.
[2] *Ibid.*, 51b 6.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 7 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

factuelle. Nous retrouvons ainsi sous d'autres termes, la même parenté entre philosophie et poésie qui faisait dire à Husserl que le voir esthétique est proche parent du voir phénoménologique. Les deux démarches de la philosophie et de l'art, de l'expérience esthétique et de l'activité phénoménologique offrent indubitablement des points de rencontre et d'analogie qui, pour les deux philosophes, ont à voir avec les images, avec les représentations de la *phantasia*. Autrement dit, avec une certaine neutralité existentielle qui est la neutralité du possible, lequel englobe et comprend toute la réalité.

Ainsi la représentation artistique, qu'elle soit imitation ou variation autour de la réalité mondaine, convie à une expérience d'irréalité, ouvre au plaisir de l'apparaître qui non seulement n'est pas sans lien avec le monde de la vie mais paraît même plutôt une voie d'accès privilégiée à sa connaissance, au même titre que le jeu. Alain tirant la leçon d'Aristote, reformule cette idée ainsi dans *Les Arts et les dieux :* « Comprendre, ce n'est d'abord rien de plus qu'imiter, c'est par imiter que nous commençons. » Imiter, jouer, feindre, comprendre et connaître. L'art, comme le jeu, est le premier lieu d'apprentissage du monde et peut-être de la vie.

Cet apprentissage mimétique et phantasmatique du monde commence, comme Aristote l'a bien noté, par le mime corporel chez l'enfant qui joue à faire comme les grandes personnes précisément en faisant comme si. Pareillement, la danse, la musique et la poésie invitent aussi le spectateur à suivre corporellement, et sur un mode pré-réflexif, les mouvements de l'œuvre dont le rythme se transmet tout de suite au corps, qui le prolonge et le reproduit, le rejoue intérieurement. L'œuvre d'art est d'abord un objet sensible qui s'adresse à l'ensemble de la personne psychophysique. Le musicien tient sa musique dans ses doigts et l'auditeur la rejoue dans tout son corps ; même dans la lecture silencieuse, apparemment immobile, le corps du lecteur se trouve pourtant aussi convié car il a appris la position, la posture comme ses yeux ont appris le mouvement de déchiffrage des lettres, comme la bouche a commencé à modeler les sons et à les répéter, avant que de les intérioriser tout à fait au point d'en faire des images immédiatement douées de sens. Tous nos savoir acquis par imitation et répétition se rendent corporels, se transforment en *habitus*, quelquefois en mécanisme, ils passent dans le corps qui se spiritualise, et c'est par ce contact primordial que se fait la rencontre avec une œuvre. Du mime corporel, le jeu tout comme l'expérience esthétique conduisent au mime intérieur. Lire ou contempler un tableau, c'est s'absorber dans les images**,** les *phantasiai* qui s'y déploient, c'est à la fois participer à un autre monde et recréer intérieurement une tonalité, un mode de vie, une émotion pour en jouer et en rejouer le jeu.

L'art nous offre comme autant de mondes possibles, de formes et de variantes dans lesquelles on peut habiter, circuler, jouer, que l'on peut adopter ou abandonner comme différents habits, pour reprendre une métaphore de Claudel à propos d'une œuvre de Vermeer dont il nous dit : « Immédiatement nous sommes dedans, nous l'habitons. Nous sommes pris. Nous sommes contenus par elle. Nous en ressentons la forme sur nous comme un vêtement[1]. » Entrer dans le monde d'une œuvre est bien comparable en ce sens à un jeu de rôle, à un jeu mimétique où nous adoptons par la représentation intérieure la forme d'une expérience possible du monde. Husserl disait aussi de l'image de la *phantasie* ou du *fictum* perceptif que « nous vivons en elle », car si la réalité en est suspendue, de multiples actes intentionnels se déploient néanmoins autour de l'objet irréel — des actes de jugement et de sentiment, de répétition ou de rejet, etc. — qui sont autant de manières possibles de se rapporter au monde. L'expérience de l'art nous donne ainsi la faveur de vivre le monde en jouant à travers d'autres mondes possibles, la grâce de jouer d'autres vies et d'autres aventures dans la feinte du *comme si*. De son côté, Hegel a également relevé avec force ce pouvoir singulier de l'œuvre d'art qui peut « évoquer en nous tous les sentiments possibles, faire pénétrer dans notre âme tous les contenus vitaux, réaliser tous ces mouvements internes à l'aide d'une réalité extérieure n'ayant que les apparences de la réalité »[2]. Non seulement l'irréalité des objets et du monde de l'œuvre ne nous coupe pas du monde de la vie, mais bien plutôt elle démultiplie pour nous les possibilités de l'expérience en nous donnant à voir de multiples formes possibles du monde. Si l'expérience esthétique nous prive du réel

[1] P. Claudel, *L'Œil écoute*, Gallimard, 1946, p. 20.

[2] Hegel, *Esthétique*, I (trad. S. Jankélévitch), Champs Flammarion, 1979, p. 43. De même : « Il nous procure l'expérience de la vie réelle, nous transporte dans des situations que notre expérience personnelle ne nous fait pas ou ne nous fera peut-être jamais connaître. Par les expériences des personnes qu'il représente, et grâce à la part que nous prenons à ce qui arrive à ces personnes, nous devenons capables de ressentir plus profondément ce qui se passe en nous mêmes. (…) Tous ces effets, l'art les produit par *l'intuition* et la *représentation*, et le fait de savoir d'où vient le contenu, s'il a sa source dans des situations ou des sentiments réels, ou s'il s'agit tout simplement d'une *représentation* qui nous est offerte par l'art, ce fait, disons-nous, nous est totalement indifférent », car « cette sensibilisation, l'art l'obtient non à l'aide d'expériences réelles, mais seulement par leur *apparence*, en substituant, à la faveur d'une illusion, ses productions à la réalité ». Hegel formule à sa manière le même constat que nous avons examiné avec Aristote et Husserl, à savoir que l'irréalité, ou ici l'apparence, qui caractérise l'œuvre d'art n'exclut pas sa dimension cognitive, mais même nous instruit plus sûrement que l'expérience factuelle.

factuel avec notre entière complicité, elle nous ouvre en revanche le champ indéfini des possibles, par où on ne perd rien mais où on gagne tout, en gagnant la compréhension tacite, peut-être pré-réfléxive, du général et de l'idéal. Il faut donc bien entendre la leçon d'Aristote : le jeu tout comme l'expérience de l'art nous sont source de plaisir parce qu'ils sont source de connaissances. Ils nous donnent un accès sensible à un pur voir théorique, la vision d'essences concrètes et de phénomènes purs — la forme pure d'un sentiment comme l'amour de Tristan, l'avarice du père Grandet ou la folie de Frenhofer. L'expérience esthétique de l'art permet d'accéder à la vérité de certaines situations de vie vécues confusément sur le plan existentiel, elle permet de saisir intuitivement le sens d'une intonation, la puissance émotionnelle d'une couleur ou d'un mouvement soudain saisis en leur vérité.

Puisque l'expérience esthétique n'est pas un loisir gratuit ni un passe-temps oisif, puisqu'elle intéresse avec sérieux notre goût de la connaissance, puisqu'elle nous enrichit d'une familiarité du monde envisagé dans sa typique essentielle, elle ne peut être sans poids, sans conséquence, ni sans trace. Ce jeu de participation mimétique doit bien se déposer quelque part en nous, il doit bien en rester un souvenir ou une trace mobilisable et réactivable dans la présentification du souvenir. Il ne s'agit pas bien sûr ici de se lancer dans une investigation sur la mémoire ou les formes de mémoire et distinguer comme Descartes, par exemple, entre une mémoire corporelle et une mémoire intellectuelle[1]. Mais l'absence de souvenir concret que nous avons évoqué en commençant, absence assez fréquente d'ailleurs, pose toujours problème. Car l'expérience esthétique, comme d'ailleurs celle du jeu, paraît manquer de telles traces alors même qu'elles sont toutes deux des expériences le plus souvent intenses et formatrices.

Quels souvenirs pour l'expérience esthétique ?

Peut-être faut-il ici reporter notre attention sur le fait que l'expérience esthétique est menée sous l'indice des parenthèses et que, dans cette épochè spontanée, le moi naïf, également mis en suspens, laisse place au spectateur désintéressé. Avec Husserl, nous avons vu que les émotions vécues ne le sont que dans des vécus modifiés, c'est-à-dire neutralisés, en sorte qu'elles ne

[1] Voir la Lettre à Arnauld du 4 juin 1648 (édition Alquié, tome 3, Garnier, p. 855), et la lettre à Mersenne du 11 juin 1640 : « Les plis de la mémoire s'empêchent les uns les autres…dans le cerveau ; et la mémoire intellectuelle a ses espèces à part qui ne dépendent nullement de ces plis », tome 2, p. 247.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 7 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

constituent pas une véritable expérience mais seulement une quasi-expérience. Par suite, il semble logique de penser que cette quasi-expérience donne lieu à un quasi-souvenir et non pas à un souvenir au sens plein et entier puisque celui-ci ne peut s'insérer dans le flux temporel de la conscience à la manière d'un enchaînement d'expérience. Il peut tout au plus marquer une place temporelle, indiquer un avoir-eu-lieu à tel moment, mais non pas s'insérer dans le tissu concret de la vie du sujet, puisque précisément le contenu de cette quasi-expérience en est comme extrait, par la mise hors circuit des thèses.

Toutefois, en parlant ainsi, nous semblons diviser réellement le sujet de l'expérience esthétique en deux « moi » et d'une certaine manière entrer en schizophrénie. Comme si d'un côté, il y avait l'expérience vécue émotionnellement par le moi naturel et de l'autre l'expérience feinte du spectateur désintéressé, le moi phénoménologique. Or, rappelle Husserl : « Moi qui suis dans l'attitude naturelle, je suis aussi et toujours le je transcendantal, mais je ne le sais qu'en opérant la réduction phénoménologique[1]. » Il n'y a pas deux sujets concurrents ou séparés mais bien un seul et même moi appréhendé de manière différente selon l'attitude adoptée. C'est la réduction qui révèle au moi naturel son activité transcendantale constituante, laquelle reste insoupçonnée dans l'attitude naturelle. Mais c'est bien une seule et même personne, le même sujet psychophysique qui vit l'expérience esthétique ou l'expérience du jeu, qui apprend et se constitue dans cette expérience ou quasi-expérience. La difficulté que nous rencontrons alors à déterminer quels effets ou quelles traces cette feinte esthétique a pu laisser dans le sujet vient sans doute de ce que nous oscillons entre les parenthèses, entre le point de vue naturel et le point de vue phénoménologique réduit. Comment penser la continuité de cette expérience qui semble justement en rompre le cours ?

Roman Ingarden s'est également intéressé au caractère perturbant et paradoxal de l'expérience esthétique et, comme Husserl, il note que cette expérience induit un changement dans l'attitude existentielle et une mise entre parenthèses du monde environnant. Toutefois, cette rupture dans le cours ordinaire de la conscience ne va pas jusqu'à mettre en cause la croyance en l'existence du monde ; simplement cette certitude se trouve repoussée à la périphérie de la conscience qui se concentre sur les formes ou les qualités esthétiques particulières ayant suscité une vive émotion. Dans l'examen de ce qui semble une épochè spontanée, Ingarden regarde plus précisément du côté des vécus, et ainsi que nous l'avons envisagé, note la

[1] E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, *op. cit.*, § 15, p. 82.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 7 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

rupture qui s'opère dans le flux des vécus sous l'influence du changement d'attitude, de la modification existentielle qui affecte le vécu et son objet.

> Cependant, sous l'influence de l'émotion esthétique originaire, ce n'est pas seulement le simple arrêt du cours de nos activités ordinaires de notre vie quotidienne qui a lieu. Comme je l'ai déjà noté, la phase de notre « présent » actuel est normalement « encadrée » par un écho des vécus ou des événements tout juste écoulés et liés de manière plus ou moins flottante à notre « présent », aussi bien que par la perspective de notre futur « le plus proche », ce dont généralement nous ne prenons pas clairement conscience. L'émotion originaire a pour conséquence une *atténuation* considérable de l'écho des vécus qui se sont déroulés juste avant elle et en même temps elle écarte ou atténue la perspective du futur qui se profilait devant nous, avant l'émotion en question. En conséquence, notre nouveau « présent », qui est rempli par l'émotion originaire et par les phases du vécu esthétique qui vont se développer à partir d'elle, perd toute connexion distincte avec notre passé immédiat et notre futur proche dans le cours de notre « vie quotidienne ». Il forme une *totalité de vie séparée* (*eine für sich herausgehobene Ganzheit des Lebens*) qui prendra place dans le cours de notre vie seulement *ex post*, après que le processus esthétique soit terminé[1].

Le « présent » de l'expérience esthétique forme ainsi pour Ingarden une *totalité séparée*. Littéralement, il évoque une totalité de vie qui « se soulève au dehors pour soi-même », soit un espace insulaire d'expérience quasi autonome, qui s'abstrait du flux temporel ordinaire reliant et enchaînant les vécus juste passés (rétentions) et les vécus à venir (protentions) dans l'unité de la personne. Il s'opère ainsi comme une coupe dans le flux temporel où semble s'ouvrir un intervalle pour une zone autonome de vécus modifiés s'orientant sur un objet également abstrait du monde. Ce *maintenant* de l'émotion et de la contemplation esthétique, qui se soutient comme en dehors du flux temporel immanent, survient après la rencontre avec une qualité esthétique. Cette rencontre a tous les caractères d'un choc et suspend le cours ordinaire de la temporalité intime, comme si l'autonomie du donné esthétique exigeait en retour une appréhension elle-même absolue, c'est-à-dire au sens étymologique, déliée de tous liens avec l'empirie habituelle. Nous retrouvons par là des analyses semblables à celles de Husserl ou Dufrenne. À quoi

[1] R. Ingarden, *Vom Erkennen des literarischen Kunstwerks* (*La Connaissance de l'œuvre d'art littéraire*), Tübingen, Niemeyer, 1968, § 24, p. 220-21, souligné par nous. Article reproduit en anglais à partir de la première version polonaise de 1937, dans l'édition de P. McCormick, *Roman Ingarden, Selected Papers in Aesthetics*, p. 107-133, sous le titre « Vécu esthétique et objet esthétique ».

Ingarden ajoute de manière insistante l'aspect du choc émotionnel et de la réaction affective, le désir de prolonger la contemplation, de se rassasier de telle ou telle qualité sensible dans la plénitude de son intuition. Un rythme musical, une certaine tonalité de couleur, une esquisse de mouvement ou une situation dramatique plus complexe peuvent absorber la conscience, la réjouir et la maintenir un certain moment dans cette « totalité de vie », séparée du cours fluant des vécus provisoirement suspendu. Mais ce résultat de la phénoménologie descriptive pose un double problème.

Comment cette totalité d'expérience vécue peut-elle se rattacher ensuite au flux de conscience continu, constituant tout à la fois des unités intentionnelles (des objets) et le sujet personnel lui-même, partant sa personne ou sa personnalité ? Car en qualifiant le vécu esthétique comme une « totalité de vie », Ingarden insiste également sur le fait que de multiples actes intentionnels (appréhensions, émotions et réactions) s'opèrent et s'enchaînent dans ce maintenant suspendu. Or, ces actes sont bien opérés par le moi ; même dans cet espace autonome et abstrait de l'expérience esthétique, ils sont miens. Comment dès lors peuvent-ils retrouver le chemin du flux temporel et s'y insérer, puisqu'il va de soi qu'il n'y a qu'un « seul et unique flux »[1] ? Sauf à considérer que toute cette totalité de vie séparée s'évanouisse comme une bulle de savon, mais c'est précisément l'hypothèse qu'il s'agit ici de rectifier, tout au moins de minorer.

D'où la seconde question : comment ce qui a été saisi et vécu dans la neutralité peut-il avoir une force et un impact sur la vie psychique et la pensée, sur la formation affective et intellectuelle, puisque en suivant Aristote nous avons pu mesurer la valeur de vérité et la valeur existentielle des œuvres d'art ?

Il faudrait certainement pour répondre à ces difficiles questions qui mettent en jeu l'ensemble de la constitution du sujet psychophysique, entrer dans des analyses complexes sur les synthèses passives qui rendent compte de la constitution progressive de toute la personne individuelle. C'est là l'objet d'un ample travail que nous ne pouvons mener ici, mais il est déjà remarquable de voir que l'expérience esthétique peut être une porte d'entrée même pour des questions relevant fondamentalement de la phénoménologie génétique. Néanmoins, Ingarden propose un début de réponse que l'on peut tenter d'interpréter de la manière suivante.

« Après que le processus esthétique soit terminé », dit Ingarden. Il faut attendre la fin du processus esthétique pour que cette totalité que forme le

[1] E. Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, PUF, 1964, § 39, p. 106.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 7 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

vivre esthétique s'insère (*einfügen*) dans le cours de notre vie. Comme si cette expérience autonome de neutralité devait, *ex post*, trouver le point d'ancrage ou d'insertion de ces vécus dans notre propre personne en formation (ou peut-être d'ailleurs ne pas le trouver). Attendre le développement complet de cette expérience qui, pour Ingarden, passe par plusieurs phases, pour que les parenthèses s'annulent et que le cours des vécus reprenant son droit intègre par le jeu de sédimentation des rétentions ce qui est tout de même une expérience, un vivre actif.

Regardons à nouveau les modalités de cette neutralité existentielle. Elle affecte d'abord le contenu — l'objet esthétique — dont l'existence reste suspendue et scindée d'avec le mode d'être des existants ordinaires. Les sentiments sont eux aussi modifiés et comme neutralisés du fait du jeu mené sur le mode du *comme si*. Mais il reste que ces sentiments (émotions, réactions ou même jugements) même modifiés sont bien *les miens*, car aussi distanciés ou désintéressés qu'on voudra, ces vécus sont opérés par le moi et à ce titre ils portent nécessairement sa marque. On peut considérer qu'ils expriment le moi à double titre, en quelque sorte en amont et en aval du processus esthétique.

En amont, c'est la personnalité même du moi qui rend possible l'expérience esthétique. Celle-ci ne saurait naître à partir de rien, elle suppose une réceptivité accueillante, des préférences, une sensibilité déjà formée qui rend disponible à certaines qualités sensibles (plastiques ou musicales). Pour que l'attention, habituellement tournée sur les faits, soit soudain déportée vers une qualité qu'elle appréhende en soi-même et pour soi-même en se délectant de sa manifestation phénoménale, il faut que la singularité du sujet psychophysique entre en jeu et justement se prête volontiers à jouer ce jeu. Autrement dit, parce que la personnalité et l'histoire individuelle du sujet (son humeur, ses goûts, son éducation) conditionnent et orientent cette expérience esthétique, celle-ci doit donc ensuite lui revenir, s'insérer en lui comme son bien propre et participer à sa constitution personnelle comme une nouvelle strate d'expérience vécue qui peut-être s'épuisera et s'estompera progressivement sans laisser grande trace, ou bien au contraire s'affirmera comme le déclencheur d'un nouvel habitus.

En aval, le vivre esthétique donne lieu à la constitution d'un objet ou d'un état de choses intentionnel, l'objet esthétique proprement dit, et à travers lui, permet aussi parfois l'affirmation et la découverte de valeurs esthétiques. Dans cette démarche, le moi est toujours actif et orienté à nouveau par sa personnalité qui le rend plus ou moins prompt à cet exercice, plus moins attentif aussi aux prescriptions de l'objet. Très rapidement dit, dans l'expérience esthétique, le sujet se concentre sur une démarche de

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 7 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

concrétisation qui permet d'actualiser tous les aspects (visibles, latents ou indéterminés) de l'objet figuré jusqu'à le porter à une pleine manifestation intuitive (*zur Erscheinung bringen*). L'objet intentionnel esthétique se constitue dans cette opération. Dans le cas de la lecture par exemple, cette démarche de visualisation imaginative permet au lecteur d'entrer en empathie avec le personnage et d'entretenir une relation de jeu fictionnelle, plus ou moins captivante avec cette histoire. Cela constitue pour Ingarden la première forme de réaction émotionnelle à l'objet constitué.

> Dès que l'acte d'empathie s'est opéré, il s'installe une curieuse relation immédiate ou un vivre-ensemble avec la personne imaginée et sa situation… Tout se passe comme si la personne imaginée et sa vie existait dans la réalité. Ces actes de co-vécus émotionnels sont la *première* forme de *réponse* émotionnelle du sujet éprouvant le vécu esthétique vis-à-vis de l'objet esthétique constitué[1].

La relation esthétique peut s'en tenir à ce premier stade d'interaction émotionnelle et elle s'apparente alors visiblement avec le jeu.

Mais, par-delà cette première phase, et justement sous l'influence de la personnalité et du goût du lecteur, l'attention peut ensuite se focaliser sur des qualités esthétiques proprement dites ou des harmonies de qualités cristallisées autour d'un objet — la courbe d'un geste, le chatoiement d'une couleur ou d'une ligne musicale, les sens foisonnants d'une métaphore, etc. Cette focalisation permet une « immersion dans ces qualités » et une intense délectation. Dans ce cas,

> il commence à s'opérer ce que j'ai nommé la seconde forme de réponse émotionnelle à l'harmonie qualitative constituée. C'est-à-dire que naissent des sentiments dans lesquels s'opère la *reconnaissance de la valeur* de l'objet esthétique constitué[2].

La concentration de l'expérience esthétique autour de certaines qualités conduit quand l'œuvre s'y prête, donc plutôt les grandes œuvres, à l'appréhension et à la découverte d'une valeur esthétique au travers de son incarnation dans un complexe sensible de qualités. L'enthousiasme et l'admiration sont alors pour Ingarden les formes principales de notre réponse à la valeur. C'est aussi la phase terminale du vécu esthétique : l'affirmation et la recon-

[1] R. Ingarden, *Vom Erkennen des literarischen Kunstwerks* (*La Connaissance de l'œuvre d'art littéraire*), Tübingen, Niemeyer, 1968, § 24, p. 231
[2] *Ibid.*, p. 236.

naissance d'une valeur esthétique (beauté, grâce, perfection, pathétique). Ce résultat est certainement aussi ce qui conditionne la force d'insertion du vivre esthétique dans le flux des vécus, en dépit de la suggestion que nous avions envisagée plus haut, à savoir de ne pas distinguer entre les œuvres.

En effet, dans cette dernière phase du vécu, la neutralité qui a favorisé le développement de cette expérience cède la place à un moment d'affirmation existentielle. La reconnaissance de la valeur ou de qualités de valeur à travers l'objet esthétique passe par-dessus les parenthèses et conduit bien à une position thétique. Par là, Ingarden se démarque consciemment de Husserl et modère en conséquence le vocabulaire de la neutralité[1]. En effet, la découverte de certaines harmonies qualitatives prend la force d'un choc qui terrasse le sujet et le contraint aussitôt à reconnaître et à affirmer la réalité de ces configurations esthétiques.

> Dans chaque vécu esthétique où s'est produite la constitution d'un objet esthétique (de valeur positive), il y a un moment de *reconnaissance existentielle* concernant la totalité de l'objet esthétique pour lequel s'est constituée une harmonie de qualités douées de valeur esthétique. Il s'agit d'un moment de reconnaissance d'un être (*Seins*) (Husserl dit toujours une « position ») de la même façon que la reconnaissance existentielle de la réalité, mais que l'on ne saurait identifier à l'être-réel. (…) Dès que cet objet parvient à la constitution…, il naît dans le vécu esthétique un moment spécifique de reconnaissance existentielle qui consiste en la *conviction* qu'une telle harmonie de qualités esthétiques existe bien (*es gibt*). Sa possibilité se montre sur un objet esthétique concrétisé. En cela précisément quelque chose est intuitionné comme possible, dont la présence (*Vorhandensein*) n'était ni attendue ni supposée. (…) une certaine admiration nous surpasse que « quelque chose de tel » soit possible : quelque chose comme une harmonie pareille, un tel contraste, un tel rythme, une telle ligne mélodique. Cette possibilité est réalisée dans l'objet esthétique, elle est montrée *ad oculos* dans un vécu esthétique de-création-et-de-découverte. Nous voyons là : *il existe* quelque chose de tel (*es gibt so etwas*)[2]. »

---

[1] *Ibid.,* p. 222, note 23 : « Pour cette raison, Husserl a tendance à tenir le vécu esthétique pour un vécu "neutralisé". Mais ceci est incorrect, comme nous le montrerons dans les développements ultérieurs. Car dans la dernière phase du vécu esthétique se produit un moment de position existentielle [*Existenzsetzung*] qui est complètement différent du moment de position ontologique [*Seinsthesis*] qui caractérise une chose donnée dans la perception. »

[2] R. Ingarden, *Vom Erkennen des literarischen Kunstwerks* (*La Connaissance de l'œuvre d'art littéraire*), *op. cit.*, § 24, p. 245-246.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 7 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

La position de l'existence de la valeur par le moi (ou le sujet de l'expérience) se fait presque à son corps défendant. C'est ce que dénote le vocabulaire de la découverte dans ce passage. Parce que des qualités remarquables ou une valeur s'imposent à lui dans une découverte qu'il n'a ni prévue ni anticipée, le sujet ne peut qu'en reconnaître l'existence. L'objet esthétique offre simultanément, au regard subjugué, sa possibilité et son existence ; l'adhésion et l'affirmation existentielle en sont alors comme contraintes et nécessaires. De même que dans l'expérience mondaine, l'existence rencontrée d'une chose physique est indéniable, de même ici certaines harmonies qualitatives s'imposent avec force à la conscience qui ne peut que reconnaître avec ravissement leur présence (*es gibt so etwas*). Cela fait dire à Ingarden qu'il existe une certaine parenté entre vécus esthétiques et vécus de connaissance. Car dans les deux cas, le jugement conduit à l'affirmation de l'existence de certains objets : « Il se produit ici aussi un moment de reconnaissance existentielle du domaine (*Gebiet*) des pures qualités idéales[1]. » Toute la différence, et elle n'est pas mineure, repose sur la différence des modes d'existence des objets en question : réel dans l'expérience mondaine et le jugement de connaissance, idéal ou idéel dans l'expérience esthétique.

On remarquera alors que la reconnaissance existentielle, opérée dans ce que Ingarden décrit comme un choc émotionnel, a toute la force de l'objectivation que seule l'intentionnalité objectivante et verticale confère à ses objets. La position d'une valeur ou de qualités spécifiquement harmoniques n'est pas le simple fait du vivre rétentionnel qui se recouvre et se dégrade progressivement en entraînant dans le tout juste passé les unités passivement constituées au fur et au mesure de l'écoulement. Elle suppose, sur la base des rétentions, une reprise réflexive dans un rayon objectivant qui constitue des unités supérieures, ici des valeurs. Il y a là un acte d'identification et d'objectivation qui fixe le contenu fluent de la perception et de ses séries rétentionnelles, soit un jugement d'existence qui fonde dans le même temps un jugement de valeur. En ce cas, les parenthèses qui ont permis le déroulement autonome du vivre esthétique cèdent d'elles-mêmes car ce résultat, qui intéresse la conscience esthétique aussi bien que la conscience théorique, ne peut manquer de passer dans la réflexion, et la position ferme de l'existence de la qualité ou de la valeur esthétiques les constitue désormais en objet saisissable et disponible à de multiples appréhensions ultérieures. Autrement dit, un objet ouvert au souvenir, à la remémoration.

On peut donc en ce sens envisager que la totalité séparée que constitue le vivre esthétique ne parvienne à s'insérer dans le flux des vécus qu'en

[1] *Ibid.*, p. 246.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 7 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

fonction du degré de reprise réflexive que la conscience se trouve conduite à opérer sur sa base. Cet impact serait ainsi variable avec la grandeur de l'œuvre et sa capacité à déployer des valeurs ou des qualités de valeur esthétique, mais également variable avec la capacité ou la sensibilité qu'à le sujet de s'ouvrir à une telle immersion et reconnaissance des qualités. Ce qui ne remet pas en cause la réserve que nous faisions plus haut de ne pas distinguer entre les œuvres, car l'analyse d'Ingarden ne montre pas qu'il y ait des modalités d'appréhension de nature différente selon les œuvres. Dans tous les cas, le vivre esthétique offre le caractère d'un vivre séparé se déroulant dans une atmosphère de neutralité ; les qualités et les objets sont d'abord vécus et saisis en eux-mêmes et pour eux-mêmes hors de toute connexion avec la sphère de la réalité, en sorte qu'il y va bien d'une forme spécifique de l'expérience esthétique valant pour toutes les œuvres. La divergence entre ces expériences n'intervient qu'au terme du déroulement complet du vivre esthétique avec la position ou non d'une affirmation existentielle de la valeur : la prise de conscience qu'il existe quelque chose de tel. De fait, cette reconnaissance ne saurait être ni neutre ni mineure puisqu'elle est menée activement par le moi, sa conception du monde et de l'expérience s'en trouve alors nécessairement agrandie ou en tout cas bouleversée et modifiée. Il en va d'ailleurs de même dans le cas d'un rejet violent ou d'une expérience esthétique négative conduisant au rejet des qualités de l'œuvre.

En revanche, si le vivre esthétique ne va pas à son terme, ne va pas jusqu'à l'affirmation de l'existence idéale d'une valeur esthétique, mais s'en tient à un simple jeu d'échange émotionnel avec l'objet intentionnel constitué, sans acte de réflexion immanente particulier (ce que Husserl appelle un ressouvenir[1]), cette expérience peut ne donner lieu qu'à un souvenir primaire fragile, progressivement intégré et comme digéré dans le flux continu de la vie de la conscience. De même que les multiples et innombrables perceptions qui sont les nôtres dans la vie quotidienne passent et s'estompent, de même les expériences esthétiques mineures, menées dans la neutralité, sont-elles vouées à s'effacer rapidement tout comme le divertissement ou le jeu. Mais on peut à cet égard considérer avec Husserl que tous ces vécus se déposent dans la passivité, dans l'arrière-plan de la conscience vigile et continuent

[1] E. Husserl, *Leçons sur la conscience intime du temps*, *op. cit.*, p. 159 : « Mais parce que je l'ai en tête [la rétention], je peux diriger mon regard sur elle dans un acte nouveau, que nous nommons une réflexion (perception immanente) ou un *ressouvenir*, selon que le vécu écoulé continue encore à se produire dans des données originaires nouvelles, et est donc une impression, ou que, déjà terminé en tant qu'ensemble, il "tombe dans le passé" ».

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 7 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

d'enrichir et d'alourdir la sphère des objectivités pré-données et pré constituées, sur lesquelles le moi ne se retourne pas[1], mais dont l'accumulation peut permettre un jour l'émergence d'une nouvelle modalité d'humeur ou d'attention, reconfigurant et réactivant les vécus endormis pour les mobiliser à nouveau. Car, puisque l'expérience esthétique comme le jeu nous font accéder à des idéalités et à des formes possibles de monde, d'action ou de vie, il doit se déposer dans la vie subjective constituante comme des formes fragmentaires ou des schéma formels partiels d'une expérience possible, d'un sentiment possible, d'une action possible, etc. qui configurent passivement l'ensemble de notre personne, et la reconfigurent en totalité selon les diverses occurrences de l'expérience et les jeux associatifs qu'elle suscite. Nous considérons donc que si l'expérience esthétique ne laisse pas toujours un souvenir objectivable parmi d'autres dans le flux conscientiel, elle sème néanmoins les embryons ou les germes d'une certaine sensibilité, voire d'une conception du monde non encore thématisée mais d'ores et déjà disponible pour des visées ultérieures du moi. En revanche, dans le cas de ces expériences fortes qui donnent accès à des valeurs esthétiques ou des qualités de valeur, c'est une nouvelle configuration, peut-être comme une nouvelle *Gestalt* de l'ensemble de la personnalité et de ses modes d'appréhension qui se constitue et s'édifie sur la base des expériences sédimentées. Le manque de souvenir qui nous préoccupe depuis le début ne signifie donc pas une absence d'expérience ni une absence de traces, mais une intégration et une diffusion de ces expériences dans l'ensemble de notre vie, que ce soit sur le mode d'une disponibilité passive et latente ou sur le mode d'une reconfiguration de l'ensemble de la personnalité. Ainsi qu'elle soit puissante ou éphémère, l'expérience esthétique nous donne à vivre, dans une totalité de

[1] Cf. E. Husserl, *De la synthèse passive*, Grenoble, Jérôme Millon, 1998, Semestre d'hiver 1920-21, Introduction, p. 37-38 : « Le moi éveillé accompagné de ses vécus de la veille spécifique, de ses vécus du *ego cogito*, possède donc un horizon large et permanent de vécus d'arrière-plan, auxquels le moi n'est pas présent et "en" lequel il n'habite pas : ce peuvent être des sensations (…) ; des objets physiques ou des êtres de chair dans l'espace environnant (…) ; des sentiments peuvent être entrelacés avec ces vécus d'arrière-plan, respectivement avec leurs objets, et débordés dans une disposition générale de bien-être ou de malaise, des tendances, des vécus pulsionnels peuvent bien s'y trouver enracinés, qui mettent pour ainsi dire à distance la tendance au malaise, mais le moi n'est pas là présent. En font aussi partie des idées subites, des imaginations, des souvenirs qui surgissent, des idées théoriques subites qui surgissent ou bien des élans volontaires, des décisions, mais qui ne sont pas investis par le moi ».

vie séparée, des représentations possibles et pures qui sont à la fois abstraites de la vie et pourtant indissociables d'elle[1].

Ajoutons enfin que si l'expérience esthétique a bien quelque chose à nous dire de la vie et du monde, sur un plan qui est d'abord principalement existentiel et affectif, on peut considérer qu'elle est aussi partie prenante, à sa manière, quant à la genèse des lois d'essences que la logique formelle et transcendantale s'efforce de déterminer de son côté. Car on sait que pour Husserl, les *ficta* et les idéalités sont la source où s'alimente la connaissance des vérités éternelles et des lois d'essence[2]. Et c'est la tâche du phénoménologue que de révéler et de formaliser ces lois pour les amener dans une thématisation qui les dévoile en toute clarté. Reste que cette thématisation, comme l'oiseau de Minerve, ne peut s'opérer qu'après que la constitution a eu lieu, or celle-ci ne se réalise que dans l'expérience concrète, répétée et obscure à elle-même. L'expérience mondaine de la vie pratique autant qu'intellectuelle, mais également l'expérience esthétique et l'expérience ludique, puisque celles-ci en aménageant des espaces de vécus insulaires orientés sur des irréalités, familiarisent passivement avec des idéalités, des formes types, des essences concrètes, des légalités d'action ou de comportement exemplifiées dans des narrations ou des scènes picturales ; ce faisant ces expériences inclinent ultérieurement la conscience réflexive à penser et dévoiler les lois d'essence qui règlent le cours de l'expérience. En ce sens, nous pouvons considérer que l'expérience esthétique, sur le mode passif, concret et suspendu qui est le sien, est déjà révélation concrète, quoique pré-réflexive, de ces lois éidétiques, car celles-ci ne cessent de s'appliquer dans le domaine de l'irréel qui a toujours nécessairement la forme d'un monde possible. De ce point de vue, l'expérience esthétique est loin d'être anaxiontique, elle est loin

[1] On trouve une perspective comparable dans la conception de l'art de Georg Simmel, même si sa position s'inscrit dans une pensée de la vie bien spécifique : « L'œuvre d'art nous entraîne dans un domaine dont le cadre exclut toute la réalité du monde environnant, et donc aussi nous mêmes pour autant que nous faisons partie de ce dernier. En pénétrant au-dedans de cet univers qui n'a cure ni de notre individu ni des liens avec la réalité, nous nous affranchissons en quelque sorte de nous-mêmes et de notre existence prise dans ces enchevêtrements. Mais en même temps, l'expérience vécue de l'œuvre d'art est intégrée à notre vie et enveloppée par elle ; l'extérieur auquel nous conduit l'œuvre d'art pour mieux nous affranchir n'est pourtant qu'une forme inhérente à cette vie même, la jouissance de l'élément libéré de la vie et nous libérant d'elle est à son tour un morceau de vie, qui continuellement se fond avec son avant et son après en une totalité », *L'art pour l'art*, dans *Tragédie de la culture*, Paris, Rivages poche, 1988, p. 252.

[2] Voir E. Husserl, *Ideen* I, § 70.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 7 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

également d'être sans poids ni sans trace dans la vie du sujet ; elle s'imprime dans la passivité, dans le corps et finalement dans l'ensemble de la personne puisqu'elle participe visiblement de la constitution du sujet tant psychologique qu'intellectuel.

Ainsi notre héroïne de Murakami sait-elle bien tacitement quelque chose de cette expérience passive et pré-réflexive. Elle sent bien que quelque chose s'est joué du côté de sa personne tout entière, *sōma sēma*, car même si elle ne retrouve pas de souvenirs précis, elle sait que néanmoins quelque chose de cet ancien jeu intentionnel a subsisté et s'est déposé en elle. Alors faute de retrouver en sa mémoire consciente de telles traces, son corps se souvient pour elle, et l'invite à la gourmandise, la presse de manger du chocolat car autrefois sa lecture (dont elle a oublié le contenu singulier) en était ainsi accompagnée et rythmée : « Je voulais lire *Anna Karénine* en mangeant du chocolat, comme autrefois. Je sentais dans chaque cellule de mon corps une soif intense de chocolat[1]. » Comme si en renouvelant cet acte, tout son corps, tout son être se souviendrait pour elle de cela que sa seule conscience intellectuelle a oublié, c'est-à-dire n'a peut-être jamais véritablement su et qui pourtant a configuré une certaine forme de sa personnalité, celle qui ici est en train de s'éveiller.

Lire, relire, voir, revoir, rejouer une expérience esthétique, c'est réactiver des schéma déjà parcourus dont on sait tacitement, passivement qu'ils ont encore quelque chose à nous dire, qu'ils peuvent trouver un nouvel écho en notre conscience. Encore faut-il vouloir jouer le jeu de l'art, car il appartient à notre liberté seule d'entrer dans ce libre jeu, cette feinte passion, qu'est l'expérience esthétique. « Entrez dans la danse ! »

[1] H. Murakami, « Le Sommeil », *op. cit.*, p. 115. On remarquera que Murakami propose une forme inversée de l'expérience proustienne de la madeleine, car ici ce n'est pas la sensation actuelle qui réactive un souvenir affectif, mais bien plutôt l'acte de lecture qui fait renaître des sensations et réactive des comportements qui lui étaient associés, sans avoir jamais été objectivés. Ce sont ces comportements et la forme ponctuelle de la personnalité d'alors qui sont recherchés à travers la lecture. Comme si revivre l'expérience de lecture permettait de revivre un certain état archéologique du moi.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 7 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8, 2010 (Actes 3), p. 1-2
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm
Série Actes 3 : Questions d'intentionnalité

Présentation

Les textes du présent numéro, le troisième de la série « Actes », sont issus du 4e séminaire annuel de phénoménologie qui s'est tenu à l'Université de Liège durant la semaine du 3 au 7 mai 2010, sous les auspices de l'unité de recherche « Phénoménologies » et de l'École doctorale en philosophie près le FNRS. Le thème du séminaire était l'*intentionnalité*.

Central en philosophie de l'esprit au moins depuis Brentano, et occupant aujourd'hui encore l'avant-plan de la recherche philosophique, ce thème ne pouvait, de toute évidence, que nous confronter à une inépuisable variété de questions et de perspectives. L'ambition du séminaire fut de mettre sur le tapis — de façon nécessairement lacunaire, voire programmatique — quelques questions générales dont la pertinence dans le contexte philosophique contemporain rend nécessaire un travail de clarification, en particulier dans une perspective de nature phénoménologique.

Un premier objectif a été d'explorer la grande diversité des *interprétations de l'intentionnalité* — psychologique, logico-linguistique, axiologique, existentialiste, etc. — ainsi que la manière dont elles s'articulent entre elles. On a pu étudier dans ce cadre, entre autres questions, le statut ontologique du contenu intentionnel, le rapport entre intentionnalité linguistique et intentionnalité non linguistique, l'interprétation existentielle de l'intentionnalité, etc. Ensuite, une attention toute spéciale a été accordée aux *critiques de l'intentionnalité*, notamment aux objections fécondes et fondamentales de Wittgenstein, de Patočka ou de la philosophie française. Enfin, le thème choisi rendait nécessaire l'examen approfondi de plusieurs *problèmes plus particuliers*, mais centraux dans la philosophie d'aujourd'hui, comme l'intentionnalité collective, l'opacité référentielle, l'analyse logique des verbes intentionnels ou encore le rapport entre intentionnalité et conscience.

Nous tenons à exprimer notre gratitude à tous ceux qui, de près ou de loin, ont contribué au bon déroulement du séminaire. Merci aux intervenants, aux auditeurs et, tout spécialement, à Thomas Rapaille et à Bruno Leclercq, dont l'aide logistique ou administrative a été pour beaucoup dans la réussite

du projet, ainsi qu'au FNRS et à la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liège, qui ont intégralement financé le séminaire.

A. DEWALQUE, D. SERON

Sommaire. Présentation, p. 1-2. — Intentionnalité et intentionnalisme chez Brentano : La structure métaphysique de la référence intentionnelle (Federico Boccaccini), p. 3-28. — *Repräsentation* et intentionnalité : Sur l'impossibilité de purger l'intentionnalité de tout objet immanent (Maria Gyemant), p. 29-45. — Questions de co-intentionnalité : Expérience et structure d'horizon (Fausto Fraisopi), p. 46-63. — La logique des verbes intentionnels (Paul Gochet), p. 64-82. — Quand c'est l'intension qui compte : Opacité référentielle et intentionalité (Bruno Leclercq), p. 83-108. — Rectitude et obliquité intentionnelle de l'*Oratio* phénoménologique : Remarques croisées sur McDowell, Brentano et Husserl (Pierre-Jean Renaudie), p. 109-128. — Les limites de la lecture externaliste du *meinen* wittgensteinien : Une « intentionnalité » grammaticale (Charlotte Gauvry), p. 129-143. — Subjectivité et incarnation (Peter Reynaert), p. 144-161. — Perspectives récentes pour une phénoménologie de l'intentionnalité (Denis Seron), p. 162-191. — Un modèle axiologique de l'intentionnalité ? (Samuel Le Quitte), p. 192-212. — En quel sens peut-on parler d'intentionnalité collective ? (Laurent Perreau), p. 213-229. — La phénoménologie asubjective de Jan Patočka, une phénoménologie non intentionnelle ? (Dragos Duicu), p. 230-243. — Intentionnalité et réflexion : Éléments pour une confrontation des phénoménologies sartrienne et husserlienne (Julien Farges), p. 244-263. — « Distance et proximité » : Les deux lectures lévinassiennes de l'intentionnalité (Claire Pagès), p. 264-283. — Michel Henry et la question du fondement de l'intentionnalité (Claudia Serban), p. 284-304.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8, 2010 (Actes 3), p. 3-28
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Intentionnalité et intentionnalisme chez Brentano : La structure métaphysique de la référence intentionnelle

Par FEDERICO BOCCACCINI
Université de Paris 1 – Università di Pisa

> *How is objective reference — or intentionality — possible ? How is it possible for one thing to direct its thoughts upon another thing ? Wittgenstein summarized the question by asking : 'What makes my idea of him an idea of him ?' (R. Chisholm, The First Person.)*

§ 1. Une théorie de l'intentionnalité est-elle possible ?

Tel un prisme, dur et inégal comme un cristal, au tournant du siècle, la philosophie néo-aristotélicienne de Franz Brentano (1838-1917) a rassemblé les formulations les plus importantes de la philosophie de l'âge moderne pour les diffracter sur toute la philosophie du XX^e^ siècle par le biais de son école[1]. Même si la source de ces rayons s'est éteinte, nous pouvons percevoir la force de sa luminosité par ses éclats, qui jaillissent encore, ponctuellement, au cœur de plusieurs débats contemporains, comme à travers un vitrail. Il

[1] Pour une introduction à l'école de Brentano, voir L. Albertazzi, M. Libardi, R. Poli (éds), *The School of Franz Brentano*, Dordrecht, Kluwer,1996 ; B. Smith, *Austrian Philosophy. The Legacy of Franz Brentano*, Chigago-LaSalle, Open Court, 1996 ; D. Fisette, G. Fréchette, « Le legs de Brentano », dans le collectif *À l'école de Brentano : De Würzburg à Vienne*, Paris, Vrin, 2007, p. 7-161. Pour la réception de la philosophie brentanienne, « Brentano's impact on twentieth-century philosophy », dans D. Jacquette (éd.), *The Cambridge Companion to Brentano*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 277-297.

n'existe pas une partie de la philosophie dont il ne se soit occupé et il a apporté un éclairage nouveau sur tout ce qu'il a touché[1]. Toutefois, ce n'est pas notre objectif de faire ici un historique de Brentano[2]. Notre travail est conceptuel. L'objet de notre recherche est la nature de la référence intentionnelle et sa place dans sa philosophie. Étant donné que la notion d'intentionnalité est très souvent abordée et fait l'objet de nombreux débats parmi les philosophes, nous pourrions introduire notre recherche en paraphrasant Aristote au début du *De anima* et en observant qu'il est des plus difficiles de parvenir à quelque certitude à ce sujet. En effet, tout comme le concept d'âme, cette notion philosophique est liée à plusieurs autres concepts comme ceux de substance, de chose, d'acte et d'esprit, de sorte que sa définition est toujours floue. Quel est donc l'intérêt de cette notion ? En général, elle évoque le rapport entre l'esprit et le monde et donc, au fond, parler d'intentionnalité revient à parler de notre être-au-monde. On est face à la question de l'intentionnalité lorsqu'on se pose des questions telles que : quand je pense, à quoi est-ce que je pense ? À la chose même, ou bien à une image ou à une idée de la chose ? Est-ce que je pense le contenu (*Inhalt*) de mon acte, ou bien l'objet (*Gegenstand*) ? Ou encore, indépendamment de ce que je pense, quelle est la nature de cette relation ?

Ces questions sont très présentes dans toute la philosophie moderne et se retrouvent presque inaltérées dans la phénoménologie et la philosophie

[1] Dans une nouvelle de l'écrivain autrichien Adolf von Wilbrandt (1837-1911), son contemporain, Brentano est dépeint comme un voyageur venant de la planète Vénus. Cf. A. von Wilbrandt, *Der Gast vom Abendstern*, dans *Novellen aus der Heimat*, 2 vol. (1882). Il vivait complètement absorbé dans ses pensées, détaché du monde et des affaires quotidiennes. Mais il avait aussi un goût pour la vie. Il aimait jouer aux échecs et il était passionné autant par l'écriture poétique que par celle d'énigmes. Cf. William M. Johnston, *L'esprit viennois*, PUF, p. 343. Brentano a rassemblé ses énigmes dans l'ouvrage F. Brentano, *Neue Rätsel von Änigmatias*, Wien, C. Gerold's Sohn, 1879.

[2] Sur la famille Brentano, cf. K. Feilchenfeldt, L. Zagari (éds.), *Die Brentano, Eine europaische Familie*, Tubingen, Niemeyer, 1992 ; K. Günzel, *Die Brentano. Eine deutsche Familiengeschichte*, Zürick, Artemis & Winkler Verlag, 1993. Sur la vie de Franz Brentano, cf. O. Kraus, *Franz Brentano : Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre mit Beiträgen von Carl Stumpf und Edmund Husserl*, München, Ch. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1919 ; et aussi son « Biografical Sketch of Franz Brentano », dans L. McAlister (éd.), *The Philosophy of Franz Brentano*, London, Duckworth, 1976, p. 1-9 ; E. Utitz, « Erinnerungen an Franz Brentano », *Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg*, Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe, 4 (1955), p. 73-90 ; A. Kastil, *Die Philosophie Franz Brentanos*, Bern, Francke, 1951, p. 7-24.

contemporaine. Pour parler d'intentionnalité, le philosophe a le choix entre différents niveaux discursifs : l'ontologique, le sémantique et le psychologique. Celui qui désire aborder ce problème prend donc le risque de passer d'un champ à l'autre en confondant les limites des genres et la différence spécifique entre les objets de la connaissance, glissant souvent d'une définition conceptuelle à une définition ontologique, puis d'une définition ontologique à une sémantique, etc. En outre, l'étude de l'intentionnalité, c'est-à-dire de ce qui est propre au mental, aura une définition différente selon la façon dont on aborde la notion. Pour l'un, ce sera un problème de nature physique ; pour un autre, une simple question de logique, et pour un autre encore, il s'agira d'un problème de langage mal utilisé. Le métaphysicien, enfin, cherchera à en définir l'essence.

En ce qui concerne notre recherche, le point de vue adopté est à la fois historique et conceptuel ; nous y assumons donc un caractère de neutralité par rapport à la nature de la notion, mais il faut cependant rappeler que dans le cas de l'auteur qui nous occupe, Brentano, il ne s'agit ni d'une question ontologique, ni d'une question sémantique, ni d'une question logique, car d'un point de vue descriptif, l'intentionnalité est un phénomène simple dont on ne peut donner de définition, mais seulement des exemples[1]. Au final, elle

[1] Sur la nature indéfinissable de l'intentionnalité et la notion de phénomène psychique chez Brentano et son usage des exemples, voir F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1874 ; 2. Aufl. mit Einleitung, Anmerkungen und Register hrsg. von O. Kraus, Leipzig, Meiner, 1924, p. 111 ; *Psychologie du point de vue empirique*, trad. fr. par M. de Gandillac révisée par J-F.Courtine, Paris, Vrin, 2008 (dorénavant PS), p. 92, où il observe : « L'explication que nous proposons n'est pas une définition suivant les règles traditionnelles des logiciens. […] Il ne suffit pas, à cette fin, de donner des définitions générales subordonnées. De même que dans le système des démonstrations, à l'induction s'oppose la déduction, ainsi à l'explication (*Erklärung*) par le général s'oppose l'explication par le spécial, par l'exemple (*durch das Beispiel*). […] Quand il s'agit, comme dans notre cas, de termes qui ne sont pas d'usage courant dans la vie, tandis que les noms des divers phénomènes particuliers sont d'un usage fréquent, l'explication par les définitions particulières rendra de plus grands services encore. Essayons donc d'abord d'éclaircir les concepts [de phénomène psychique et de phénomène physique] par des exemples » ; et il remarque encore la nature ostensible de l'intentionnalité dans la dictée M (Metaphysik) 12, très tardive : « Pour parler de façon tout à fait générale, il est certain […] que ce que nous percevons avec une évidence immédiate correspond à une activité psychique, celle que Descartes appelle au sens large, la pensée. Cette expression ne s'éclaire naturellement que par des exemples. Ce qui caractérise la pensée c'est qu'elle se réfère toujours à un objet. Penser, c'est penser quelque chose ;

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

n'existe pas, elle se manifeste. C'est pourquoi chez Brentano nous n'avons jamais une définition stricte de l'intentionnalité (*Intentionalität*), mais plutôt plusieurs descriptions, car elle n'est pas un objet pour lequel on peut avoir un concept unitaire. Nous ne l'appréhendons qu'*in obliquo* à travers le langage et sa forme n'est pas celle du substantif (il ne s'agit pas là d'une chose), mais bien du verbe, donc d'une action.

C'est pourquoi, malheureusement, nous ne pouvons pas partager le point de vue exprimé dans l'étude d'Arkadiusz Chrudzimski, *Intentionalitätstheorie beim frühen Brentano*[1], qui a cherché de façon très élégante à démontrer que la première théorie de l'intentionnalité chez Brentano aboutit à une ontologie de l'objet immanent. La thèse selon laquelle la première théorie de l'intentionnalité n'est qu'une théorie pure de l'objet (*eine reine Objekt-Theorie*) nous apparaît comme discutable. Notre propos est différent : s'il y a effectivement une métaphysique de l'intentionnalité chez Brentano, elle s'appuie d'abord non pas sur le concept d'objet, mais sur celui de *relation*, et notamment sur le concept aristotélicien de πρός τι. Il faut dire que l'ouvrage de Chrudzimski est seulement l'étape finale, et la plus aboutie, d'un parcours interprétatif qui a vu, pendant ces derniers années, la psychologie brentanienne transformée en une ontologie de l'esprit[2]. Nous avons beaucoup appris de ces recherches. Toutefois, si on parle d'ontologie, c'est qu'il y a bien un objet ou quelque chose qui se manifeste comme un objet, une *objectité*. Mais l'intentionnalité parle-t-elle d'objets ? Est-elle quelque chose ? Notre réponse à ces questions est négative. Ce n'est pas ce que Brentano avait à l'esprit lorsqu'il évoquait la notion d'*intentionale Beziehung*. Cette idée est probablement plus proche de la pensée de Höfler et de Meinong que de celle de Brentano. Or, lorsque nous affirmons que l'intentionnalité se manifeste, nous n'affirmons pas que sa nature est substantielle ou accidentelle, ni même mystérieuse. Qu'est-ce donc que l'intentionnalité ? C'est un principe, une ἀρχή. Et l'étude de ce principe, qui se manifeste dans le champ psychologique, n'appartient pas à la psychologie, bien plutôt au

---

voir, c'est voir quelque chose ; croire, c'est croire quelque chose ; aimer, c'est aimer quelque chose, etc. » F. Brentano, *Vom sinnlichen und noetischen Bewußtsein* (*Psychologie vom empirischen Standpunkt* III), mit Einleitung und Anmerkungen hrsg. von O. Kraus, Leipzig, Meiner, 1928, p. 53 ; dans PS, p. 425.

[1] A. Chrudzimski, *Intentionalitätstheorie beim frühen Brentano*, Dordrecht, Kluwer, 2001.

[2] C'est la thèse déjà soutenue chez ses interprètes anglo-saxons. Cf. B. Smith, *Austrian Philosophy*, *op. cit.* ; D. Jacquette, par exemple, parle de « the ontic status of intended objects » (« Brentano's concept of intentionality », dans *The Cambridge Companion to Brentano*, *op. cit.*, p. 98-130).

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

champ de la métaphysique, s'il est vrai que, comme Aristote l'écrit, par sagesse, chacun entend communément ce qui traite des causes premières et des principes premiers (οὗ δ' ἕνεκα νῦν ποιούμεθα τὸν λόγον τοῦτ' ἐστίν, ὅτι τὴν ὀνομαζομένην σοφίαν περὶ τὰ πρῶτα αἴτια καὶ τὰς ἀρχὰς ὑπολαμβάνουσι πάντες, ***Métaph.*** A1 981b, 28-29). L'intentionnalité se présente donc indéniablement comme le principe de contradiction et de la même manière, elle a une définition négative. Il est impossible que le même attribut appartienne et n'appartienne pas en même temps au même sujet et sous le même rapport (τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό (καὶ ὅσα ἄλλα προσδιορισαίμεθ' ἄν, ἔστω προσδιωρισμένα πρὸς τὰς λογικὰς δυσχερείας), 1005b 19-20). De la même façon, il est impossible de penser sans penser quelque chose. Une pensée sans objet non seulement n'existe pas, mais elle est donc impossible. Or, selon la définition de la première loi descriptive qu'on rencontre dans la *Psychologie* :

> Rien ne peut être jugé, mais rien ne peut être désiré non plus, rien ne peut être espéré ou craint qui n'a d'abord été représenté (*Nichts kann beurteilt, nichts kann aber auch begehrt, nichts kann gehofft oder gefürchtet werden, wenn es nicht vorgestellt wird*)[1]

Il s'agit aussi d'une définition négative. Cette évidence est donc une certitude négative, ce que Brentano appellera un « jugement apodictique négatif », par lequel il affirme notamment la connaissance d'une impossibilité. Cette certitude n'est pas une vérité de fait, mais une *vérité de raison* et elle exprime donc une connaissance *a priori*. Mais c'est quand même une connaissance négative puisqu'elle ne pose pas une existence déterminée, un *Dasein*[2]. On ne connaît pas quelque chose, mais plutôt l'impossibilité que quelque chose soit. Par conséquent, toute la querelle empirisme/transcendantalisme ne concerne pas les sources de la connaissance *a posteriori/a priori*, car même Brentano utilise des connaissances *a priori*, alors que les lois de la psychologie descriptive sont toutes *a priori*. En fait, la différence entre une gnoséologie transcendantale et celle de Brentano réside dans cette question de la connaissance négative *a priori*. Ce que Brentano reproche au transcendantalisme n'est donc pas l'apriorisme, mais le fait qu'il pose, par des jugements

[1] PS, p. 112/93.

[2] Dans son introduction, Kraus observe : « Sie "setzen kein Dasein" weil sie, wie alle apriorischen, d.h. apodiktischen, aus den Begriffen einleuchtenden Urteile negativ sind », O. Kraus, « Einleitung », dans F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, op. cit., p. XVIII.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

synthétiques *a priori*, une connaissance positive, c'est-à-dire une connaissance de quelque chose. C'est le véritable enjeu qui oppose la philosophie de l'évidence brentanienne et le transcendantalisme, aussi bien kantien que husserlien, en ce qui concerne l'aspect épistémologique : il y a là deux façons différentes de comprendre le concept et les limites de l'*a priori*. Pour Brentano, la connaissance des axiomes et des principes, comme le *principium contradictionis*, est bien une connaissance *a priori* mais négative[1]. Certes, on peut affirmer « il existe un carré rond » ou simplement dire « carré rond ». C'est une chose de dire mais c'en est une autre de penser. Prononcer ces mots n'implique pas qu'on peut concevoir cet objet, même comme contenu cognitif. Comme Aristote l'a bien fait remarqué : « Il n'est pas possible, en effet, de jamais concevoir qu'une même chose est et n'est pas […]. Mais il n'est pas nécessaire qu'on pense tout ce qu'on dit » (ἔχει γὰρ τὸν εἰρημένον διορισμόν. ἀδύνατον γὰρ ὁντινοῦν ταὐτὸν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι […]. οὐκ ἔστι γὰρ ἀναγκαῖον, ἅ τις λέγει, ταῦτα καὶ ὑπολαμβάνειν) (1005 b, 23-25). Comme l'observe très justement Tricot dans sa note, le principe de contradiction chez Aristote est, avant tout, une loi ontologique puis, par extension seulement, une loi de l'esprit. La pensabilité de l'objet est fondée sur l'identité, le fait d'être soi-même. Mais l'acte de penser l'être en tant qu'objet (comme contenu de la pensée) et l'être en tant que tel en dehors de l'esprit sont soigneusement

[1] Rappelons que, lorsque Aristote démontre par *elenchos* les principes dans le livre Γ, le contexte est ontologique. « Il y a une science qui étudie l'Être en tant qu'être [τὸ ὂν ᾗ ὄν], et ses attributs essentiels »: ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὂν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὑτό (1003 a 21-22) et cette découverte se rattache aux livres précédents et surtout aux apories du livre B dont c'est une réponse. Aristote semble avoir enfin trouvé une solution à ses recherches. Le concept de ὂν ᾗ ὄν lui permet maintenant de poser une fondation réelle à des axiomes logiques. Il peut démontrer qu'il y a un ὂν ᾗ ὄν pour chaque ὄν τι. Ce rapport de fondation entre ontologie et logique se reflète dans toute l'œuvre de Brentano, surtout dans sa théorie de l'évidence. Il faudra toujours en tenir en compte. Cf. aussi J. Lukasiewicz, *Du principe de contradiction chez Aristote* (1910), Paris, Éditions de l'Éclat, 2000, qui insiste, au chapitre XI, sur le lien étroit entre le principe de contradiction et l'ontologie aristotélicienne de la substance. Le principe, selon ce philosophe polonais, est à la fois un principe ontologique (aucun objet ne peut à la fois posséder et ne pas posséder une même propriété), un principe logique (deux jugements dont l'un attribue justement à l'objet cette propriété tandis que l'autre lui refuse ne peuvent être vrais tous les deux) et enfin un principe psychologique (deux convictions auxquelles correspondent des jugements contradictoires ne peuvent pas exister à la fois dans le même esprit).

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

distingués et la possibilité du premier est fondée sur l'existence du deuxième : « Il y a des philosophes, remarque Aristote en poursuivant, qui, comme nous l'avons dit, prétendent, d'une part, que la même chose peut être et n'être pas, et, d'autre part, que cela peut se concevoir » (Εἰσὶ δέ τινες οἵ, καθάπερ εἴπομεν, αὐτοί τε ἐνδέχεσθαί φασι τὸ αὐτὸ εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καὶ ὑπολαμβάνειν οὕτως) (1005 b, 35-1006 a, 1). Il est probable qu'Aristote se réfère ici à l'école de Mégare, mais parmi ces « philosophes », nous pourrions ajouter aussi les noms de Bolzano et de Meinong. En effet, après Leibniz, cette correspondance fondationnelle entre penser et être dans les lois de la logique est fragilisée. On peut concevoir l'objet « carré rond » dans une logique fondée sur la négation du principe de contradiction, où le possible est quelque chose d'aussi majeur que le réel effectif dans le sens de la *Wirklichkeit*, idée tout à fait impensable pour Aristote. La question est complexe et nous la laisserons de côté ici, tout en remarquant en passant que la querelle des objets meinongiens n'est probablement qu'une querelle sur la contradiction logique de ces objets et la possibilité, au fond, de se représenter ou de ne pas se représenter quelque chose de contradictoire (et non pas d'inexistant comme Pégase) ; elle implique l'héritage de la logique leibnizienne et le traitement de la modalité chez Kant[1]. « Représenter » ici n'a pas le sens d'« imaginer », mais plutôt d'« être-sensé ». L'expression « carré rond » a du sens (*Sinn*) même si sa référence est vide. On peut créer une logique où la loi de la contradiction est suspendue, car sans une référence (*Bedeutung*) fixée au réel, qu'est-ce qui empêche au *Sinn* de cette expression contradictoire d'« être » effectivement quelque chose ? Notre intention n'est pas de trouver une réponse intelligente à cette question, mais seulement d'évoquer ce point par rapport à l'intentionnalité brentanienne dans la perspective choisie ici. Disons donc, pour une première mise au point, que l'étude de l'intentionnalité en tant que principe concerne la métaphysique, et que lorsque Brentano le récupère de la psychologie d'Aristote, il l'associe à deux autres couples de principes : la forme et la matière, l'acte et la puissance. Notre but, ici, se limite à montrer sa première source : la catégorie de relation, et aussi à souligner toute sa portée : si une définition positive de l'intentionnalité n'est pas possible, dès lors sa théorie est impossible. À la différence de Husserl et de tout le courant de la phénoménologie, qui cherche une théorie accomplie de l'intentionnalité, la démarche de la phénoméno-

[1] Cf. V. Raspa, *In-contraddizione. Il principio di contraddizione alle origini della nuova logica*, Trieste, Parnaso, 1999 ; et aussi I. Cubeddu, V. Raspa (éds.), *Studi di storia del pensiero moderno (Leibniz, Kant, Hegel, Meinong)*, Urbino, Montefeltro, 2002.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

logie brentanienne — c'est notre thèse — est négative : étant indéfinissable, elle ne peut pas être un objet de connaissance. Elle n'est pas donc l'objet préalable d'une *théorie*. C'est pour cette raison que nous disons qu'elle « se manifeste ».

§ 2. Se libérer d'une équivoque : l'intentionnalisme brentanien

En poursuivant notre propos, il ne sera d'abord pas inutile de se débarrasser d'une équivoque concernant Brentano. Même si son nom est souvent cité lorsqu'on évoque la question de l'intentionnalité, il est à la fois associé au représentationalisme, ou subjectivisme, ou en tout cas au mentalisme, c'est-à-dire à une philosophie inspirée d'une dimension privée et interne au sujet à cause, justement, de l'immanence (*Immanenz*). Hilary Putnam, par exemple, résume cette idée de façon très efficace avec cette image :

> Brentano pensait que les phénomènes mentaux se caractérisent par le fait qu'ils sont dirigés vers des 'contenus' […] il n'a jamais, à ma connaissance, employé le terme 'intentionnalité' ni le terme d' 'inexistence intentionnelle' ni d' 'existence intentionnelle' pour désigner la relation qu'il y a entre l'esprit et le monde réel, ainsi que les philosophes en sont venus à employer le terme 'intentionnalité' après Husserl. C'est Husserl, non Brentano, qui a vu dans l'intentionnalité du mental un moyen de comprendre comment l'esprit et le monde sont reliés et comment il se fait que dans les actes de conscience nous en arrivions à être dirigés vers un *objet*[1].

On voit bien comment, dans ce portrait que nous fait Putnam de l'intentionnalité chez Brentano, la référence intentionnelle chez lui se présente comme une simple relation d'immanence à un contenu interne à la conscience, donc comme quelque chose d'intérieur au sujet, de psychique. De cette façon, dans l'incapacité de comprendre comment l'esprit et le monde sont reliés, l'intentionnalité chez lui est souvent interprétée comme une forme de psychologisme et placée dans la tradition des philosophies qui se rattachent à un modèle de conscience représentative de type « cartésien » (sans jamais bien éclaircir si Descartes lui-même était un psychologiste — point sur lequel nous hésitons). Cette image nous montre une subtile continuité, construite par le fil rouge d'une théorie de l'intentionnalité, et un dépassement du maître par l'élève.

[1] H. Putnam, *Representation and Reality*, MIT, 1988, trad. fr. par C. Engel-Tiercelin, *Représentation et réalité*, Paris, Éditions Gallimard, 1990, p. 211, n. 1.

Parmi les phénoménologues, ce paradigme interprétatif s'est édifié, notamment, à partir du rapport de filiation entre Brentano et Husserl, au fil de la continuité discursive et progressive qui permet d'expliquer l'origine d'un courant philosophique — la phénoménologie — parmi les plus significatifs du XX^e^ siècle. Ainsi, la reprise de la notion d'intentionnalité a provoqué un bouleversement profond dans la philosophie allemande de la deuxième moitié du XIX^e^ siècle, ce qui a conduit à la naissance de la phénoménologie de Husserl, qui a fait de l'intentionnalité la marque principale de la conscience et nous en a donné une définition générale dans la cinquième *Recherche logique* où il fait la distinction entre une notion de conscience encore psychologique et celle d'une conscience phénoménologique pure, qui seule peut être objet — et même condition, après le tournant transcendantal — d'une science. Cette ligne de pensée — la plus connue — revient souvent, répétée comme une litanie, dans la plupart des introductions à la phénoménologie, et elle va imposer l'idée d'accepter le champ phénoménologique comme véritable avancement, voire comme amélioration, de la théorie de la connaissance humaine par rapport au cadre élaboré par le maître de Husserl, qui reste dans l'empirisme, le psychologisme ou le mentalisme, c'est-à-dire une théorie de la connaissance toute en faveur d'un sujet qui se connaît pour lui-même par l'expérience interne et qui est incapable pour cela de poser les bases d'une connaissance fondée et objective du monde externe[1]. Mais cette image n'a rien d'authentique, elle a été créée par Husserl lui-même. C'est lui qui affirme, toujours dans les *Ideen* I (1913), que « l'intentionnalité est au centre de la phénoménologie »[2]. Ainsi, placée au début d'une ligne de

[1] Par exemple, sur le terme « intention » : « Ce terme a été repris par les philosophes allemands qui se rattachent à l'école de Brentano et a été de nouveau rendu très usuel par la phénoménologie. Voir notamment E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, II, p. 346 et suiv. De là, il est rentré dans le langage philosophique français contemporain. » (Dans A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, vol. I, Paris PUF, 1988, p. 529.) « Brentano's account of intentionality was developed by his student Edmund Husserl, who reintroduced the Greek term noema for that which accounts for the directedness of mental states. » (T. Crane, « Intentionality », dans *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 4, London, Routledge, 1996, p. 817.)

[2] E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique* (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I, 1913), trad. fr. par P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, § 84 : « L'intentionnalité comme thème capital de la phénoménologie », où Husserl écrit, p. 287 : « Le concept d'intentionnalité, pris comme nous l'avons fait dans son

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

développement progressive de la phénoménologie, l'interprétation husserlienne de l'intentionnalité a conditionné l'interprétation du travail de son maître et a en même temps pris Brentano au piège entre intentionnalité et intentionnalisme, psychologie et psychologisme[1].

---

ampleur indéterminée, est un concept de départ et de base absolument indispensable au début de la phénoménologie ».

[1] Dans son livre, qui a introduit en France la phénoménologie, E. Levinas cite le nom de Brentano lorsqu'il explique la différence entre matière et qualité de l'acte en tant que première formulation de la distinction entre le noème et la noèse dans les *Idées*, dans des pages où il présente la nouvelle notion de représentation chez Husserl (nouvelle par rapport à celle de Brentano). Cf. E. Levinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930), Paris, Vrin, 1970, p. 90-94. Le nom de Brentano n'est presque pas cité chez Sartre et Merleau-Ponty, bien que la phénoménologie de la perception comme l'existentialisme sartrien aient une dette envers l'enseignement de Brentano. En Espagne, Ortega y Gasset, qui a favorisé la traduction de la *Psychologie d'un point de vue empirique* en espagnol, ne le considère que comme un simple précurseur de Husserl (Cf. Ortega y Gasset, *Obras completas*, Madrid, Alianza editorial, 1946-47, V, p. 513-42 ; pour la réception de Brentano en Espagne, cf. S. Sanchez-Migallon, « Die Rezeption Brentanos in den spanischsprachigen Landern », dans *Brentano Studien*, 6, (1995/6), p. 315-322). L'étude de T. De Boer constitue un exemple de ce paradigme, *The development of Husserl's thought*, trad. angl. par T. Plantinga, titre orig. *Ontwikkelingsgang in het denken van Husserl*, The Hague-Boston, Nijhoff, 1978. Le récent ouvrage de J.-F. Lavigne, *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913)*, Paris, PUF, 2005, défend le même avis : l'interprétation dynamique de l'intentionnalité chez Husserl (opposée à celle, statique, de Brentano) est envisagée dans un parcours orienté vers la pratique de la réduction transcendantale qui préside à la naissance de la phénoménologie. Or, il serait difficile de nier que l'interprétation transcendantale de l'intentionnalité est effectivement présente dans le parcours de Husserl ; mais que cette interprétation de l'intentionnalité chez lui soit considérée comme progrès par rapport aux *Recherches logiques* et à la psychologie descriptive est discutable, de même qu'on peut discuter le fait que le tournant transcendantal de Husserl vers l'idéalisme soit jugé comme le point culminant de la phénoménologie, dans la mesure où le geste de remplacer les choses par leur sens peut être considéré, au contraire, comme une route qui ne va nulle part. Dans une optique tout à fait différente, et de façon plus problématique et sans un rapport direct de développement, on peut lire les travaux de J. Benoist, notamment *Phénoménologie, sémantique, ontologie*, Paris, PUF, 1997 ; Id., *Les représentations sans objet : aux origines de la phénoménologie et de la philosophie analytique*, Paris, PUF, 2001, qui ont introduit dans le débat en France, par une prospective critique et conceptuelle, le rapport entre Brentano et son école. Pour cette prospective, voir aussi J.-F. Courtine, *La cause de la phénoménologie*, Paris, PUF, 2007, notamment ch. II : « Aux origines

Ce genre d'interprétation s'appuie sur le préjugé selon lequel la notion d'intentionnalité serait un élément tout à fait décisif dans la philosophie brentanienne, notion psychologique ensuite corrigée et « purifiée » par le vocabulaire transcendantal de la réduction et de la constitution phénoménologique. Il va de soi que cette correction transforme aussi notre réception de la psychologie descriptive, qui devient quelque chose d'inachevé et de dépassé. Au contraire, dans notre entreprise de lire Brentano sans aucun préjugé, nous devons faire l'effort de considérer qu'au lieu d'un développement unitaire du concept de phénoménologie, il y a bien en fait deux concepts différents : la phénoménologie brentanienne, de nature intuitionniste, et la phénoménologie husserlienne de nature « constitutive »[1].

Pour ce qui nous occupe ici, la révision de la conception philosophique de la nature de l'intentionnalité chez Brentano concerne la distinction entre *Inhalt* et *Objekt* et non pas celle entre *Objekt* et *Gegenstand*. En 1874, *Inhalt* et *Objekt* ont encore un statut ambigu, tandis qu'aux alentours de 1900-1901, Brentano fait une distinction nette entre les deux (*Inhalt* ≠ *Objekt*). Avec cette distinction, il rejettera l'idée que la référence intentionnelle soit une relation dans le sens véritable du mot. Cette idée s'est développée en trois étapes, qui sont les suivantes :

1. Jusqu'en 1874 : le contenu d'une pensée dépend de la référence. La référence mentale à l'objet étant une relation, dès lors le contenu peut être aussi bien réel qu'irréel. (Contenu = Objet → Référence intentionnelle = Relation.)

---

de la phénoménologie : L'aristotélisme de Franz Brentano ». Cf. aussi les travaux de K. Schumann, qui n'a jamais sous-estimé la figure de Brentano par rapport à celle de Husserl.

[1] Nous utilisons ici la notion de « constitution » au sens phénoménologique, en relation à la notion de « réduction », dans le sens notamment de point de départ de la phénoménologie transcendantale en tant que science, notions introduites par Husserl comment un objet est donné à la conscience et pour faire ainsi de la phénoménologie une véritable théorie de la connaissance, s'il est vrai que connaître, c'est bien connaître quelque chose. En revanche, le nom de « phénoménologie intuitionniste » nous semble mieux caractériser la phénoménologie brentanienne dans la mesure où elle ne se propose pas de réaliser une « théorie » de la conscience, mais où elle nie, au contraire, la possibilité de toute théorie de ce type et vise à une simple description des actes psychiques. Sur la notion de constitution, cf. R. Sokolowski, *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, The Hague-Boston, Nijhoff, 1970. Sur la possibilité de la phénoménologie comme véritable théorie de la connaissance cf. D. Seron, *Théorie de la connaissance du point de vue phénoménologique*, Genève, Droz, 2006.

2. 1875-1901 : changement du rapport entre le contenu et l'objet (Contenu ≠ Objet) même si la référence intentionnelle est encore une relation.
3. Après 1905 : le contenu ne dépend plus de la référence à l'objet, puisque la référence mentale n'est plus une relation. (Référence intentionelle ≠ Relation). Le contenu se réfère à l'objet mais il est métaphysiquement indépendant de l'objet. (Contenu ≠ Objet)

Montrons donc les postulats théoriques de ce changement si remarquable.

§ 3. Le πρός τι en tant que schème originaire de la référence intentionnelle.

Il arrive parfois, dans l'histoire de la philosophie, que les philosophes aient un mot à leur disposition pour un concept, sans qu'il s'ensuive nécessairement qu'ils maîtrisent l'utilisation du concept concerné. L'utilisation d'un mot ou d'un énoncé n'est pas la preuve de la maîtrise du concept correspondant. Elle peut être accidentelle, telle une hirondelle qui apparaît par un jour d'hiver[1]. Le développement d'une pensée peut emprunter des routes accidentées et parvenir à sa forme accomplie grâce à un langage qui s'affine au fil du temps. Souvent, il arrive aussi que les philosophes maîtrisent un concept avant d'avoir trouvé le mot juste qui puisse le représenter à l'esprit. Pour cette raison, ils ont parfois fabriqué un langage différent du langage utilisé au quotidien pour exprimer leurs idées. Toutefois, il est possible aussi d'avoir un concept à l'esprit et de l'exprimer par des périphrases ou par d'autres concepts, par des mots préexistants. C'est un lien difficile que celui qui existe entre concept et paroles, un lien qui reste toujours à déterminer. Le concept d'intentionnalité chez Brentano en est le parfait exemple. Il est passé par cinq phases. Apparemment, (1) dans une dissertation de 1862, Brentano ne s'intéresse ni au concept, ni au mot. Mais comme on le montrera, il les connaît déjà tous les deux ; il n'a simplement encore élaboré aucune théorie à ce sujet. Son intérêt se concentre sur la métaphysique plus que sur la psychologie. Ensuite, (2) dans *La psychologie d'Aristote* (1867), il maîtrise bien le concept lorsqu'il parle de ce qui est objectif (*objectiv*) dans le sens, pour expliquer la doctrine aristotélicienne de l'assimilation de la forme : « Du point de vue de la matière, en tant que qualité physique, le froid est dans quelque chose de froid ; par contre, en tant

[1] Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1098 a 18-19 : μία γὰρ χελιδὼν ἔαρ οὐ ποιεῖ, οὐδὲ μία ἡμέρα.

qu'objet, à savoir comme quelque chose de senti, il est dans celui qui a la sensation du froid »[1]. Mais Brentano ne parle pas d'intentionnalité et il n'utilise jamais l'adjectif « intentionnel ». (3) C'est dans la *Psychologie* de 1874 que font leur apparition, dans toute leur puissance, aussi bien le concept que le mot, sauf que Brentano n'est pas encore conscient de toute les répercussions qu'un tel concept aura ensuite. Il en fait un usage complexe sans voir toutes les conséquences que pourrait avoir sa pensée. Puis, (4) d'après ses élèves et leurs ouvrages, qui sont parus depuis l'introduction du concept, pendant ses années d'enseignement à Vienne, il passe par une phase de première critique et de construction du concept en définissant mieux son utilisation et en remaniant son vocabulaire. Enfin, (5) après 1905, il est entièrement conscient du concept et des mots pour l'exprimer de la façon la plus claire « jusqu'au bout », il acquiert la capacité de voir toutes les implications et conséquences de sa position philosophique. C'est pourquoi il rejette non seulement sa position précédente, mais aussi la phénoménologie de Husserl et la théorie de l'objet de Meinong. Bien que, selon certains, l'idée que l'intentionnalité chez Brentano trouve son origine chez Aristote est un fait pratiquement évident, nous ne pouvons pas prétendre comprendre une telle théorie sans expliquer la raison d'un tel phénomène. Or, puisqu'il n'y a pas de connaissance sans connaissance du pourquoi et du nécessaire, dès lors nous restituerons grâce aux textes mêmes la première phase de développement de la pensée de Brentano, puis nous montrerons de quelle manière il a changé d'avis. Pour mieux introduire et justifier notre interprétation généalogique du concept d'intentionnalité, il importe donc de revenir aux textes.

Pour la phénoménologie, l'acte et l'objet ont une relation réciproque. « Réciproque » est synonyme de « corrélatif », et cette loi dialectique de la corrélation, Brentano l'a apprise d'Aristote, qui observe : « Tous les relatifs (πρός τι) ont leurs corrélatifs : par exemple, l'esclave est dit esclave du

[1] Cf. F. Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom Nous Poietikos. Nebst einer Beilage über das Wirken des aristotelischen Gottes*, Mainz, Kirchheim, 1867 ; « Wir gebrauchen den Ausdruck "objectiv" hier und im Folgenden nicht in dem Sinne, der in neuerer Zeit der übliche ist, sondern in jenem, den die Aristoteliker des Mittelalters damit (mit dem scholastischen objective) zu verbinden pflegten, und der eine sehr kurze und präcise Bezeichnung der Aristotelischen Lehre ermöglicht. Materiell, als physische Beschaffenheit, ist die Kälte in dem Kalten ; als Object, d. h. als Empfundenes, ist sie in dem Kältefühlenden. Vgl. De Anima, III, 2, 425 b, 25, wo Aristoteles sagt, dass das αἰθητὸν κατ' ἐνέργειαν in dem Sinne sei [le sensible en acte est dans le sens] », p. 80, n. 6.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

maître, et le maître, maître de l'esclave, etc. »[1]. Et lorsqu'il remarque que la relation de l'être à l'esprit est inversée et « n'a pas lieu de la même façon que dans la plupart des relations », il faut comprendre qu'il vient juste de décrire la référence intentionnelle comme une véritable relation.

> Si la relation du savoir à son objet a une *base réelle* dans le savoir, la relation inverse de cet objet au savoir n'est manifestement posée que par une opération de l'entendement, et la base proprement dite de la relation demeure en ce cas exclusivement ce qui est dès los admis comme son terme ; l'objet du savoir n'est pas un πρός τι parce qu'il serait, lui, relatif à autre chose, mais uniquement parce que quelque chose d'autre est relatif à lui[2].

Le concept central pour nous ici, c'est la notion aristotélicienne de πρός τι[3]. Lorsqu'à la fin de sa vie, Brentano revient sur la nature de l'*ens rationis*, il nous rappelle qu'Aristote est

> le précurseur de cette théorie, quand il enseigne que dans le cas d'une guérison, la santé que procure le médecin préexiste d'une certaine façon dans la pensée de ce médecin, lorsqu'il distingue aussi trois classes de πρός τι et qu'à propos de la relation entre le pensant et le pensé il affirme que le second terme de la relation n'est pas réel[4].

Toute la querelle sur les objets intentionnels, la rupture avec l'école, le remaniement de sa pensée, tout trouve ici sa cause première. Au début de son œuvre, Brentano trouve le point de fusion entre l'action et la connaissance dans la figure catégorielle de la relation : la relation à l'objet. C'est dans cette catégorie qu'il trouve la convergence de l'*Éthique*, de la *Métaphysique* et du *De anima*. La relation est le concept opératoire et stratégique de toute son

---

[1] *Cat.* 7, 6 b 28. Cité par Brentano. Cf. F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg, Herder, 1862 ; trad. fr. par P. David, *De la diversité des acceptions de l'être d'après Aristote*, Paris, Vrin, 2005 (dorénavant = MBS), p. 42, n. 18.

[2] *Ibidem*, p. 42 (nous soulignons). Pour Aristote « pensable signifie, en effet, que la pensée est relative à lui, mais la pensée n'est pas relative à ce dont elle est pensée, car ce serait répéter deux fois la même chose » (Δ 15, 1021 a 26). Ce passage est essentiel pour comprendre la première formulation de l'intentionnalité chez Brentano et sa théorie du contenu comme partie réelle de l'acte.

[3] Sur la notion de relation chez Aristote, cf. J. Vuillemin, « Théorie des relations mixtes », dans *De la logique à la théologie. Cinq études sur Aristote*, Paris, Flammarion, 1967, p. 147-163.

[4] F. Brentano, « Über *ens rationis* », dictée 06/01/1917, dans PS, p. 272/379.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

œuvre. Or, malgré l'absence d'une référence explicite à l'intentionnalité dans sa dissertation de 1862, on la retrouve néanmoins au cœur du texte, dans le lieu, en effet, le plus adéquat à sa recherche : *l'unité conceptuelle des catégories par la référence à l'unité et à la nature de la relation* (πρός τι).

C'est dans l'argument XII, correspondant à la théorie de l'attribution, qu'on retrouve la preuve déductive de la subdivison des catégories (par la différence entre substance et accident), qui n'est rien d'autre qu'une analyse de la structure de l'intention première (*prima intentio*). Cette conclusion peut être tirée de la différence entre la définition de la substance individuelle, en relation réelle avec ses accidents, et la subdivision de la substance en substances première et seconde, distinction uniquement conceptuelle selon Brentano et qui n'implique pas « une division entre des choses réellement différentes mais entre des choses qui n'auraient des différences que dans *l'intention seconde*, comme simples *onta hōs alēthes* »[1].

Voilà évidemment le point important : la présence chez Brentano de la doctrine avicennienne de la double structure de l'*intention*[2], qu'il connaît donc déjà avant sa période d'étude sur les commentaires médiévaux à Munster avec J.-F. Clemens[3]. L'intention seconde est un simple signe de réflexion,

---

[1] MBS, p. 186.

[2] C'est Avicenne qui a introduit la distinction entre *intentiones primo intellectae* et *intentiones secundo intellectae*. Si les premières sont des relations de type réel avec un objet externe à l'esprit, les deuxièmes sont des relations entre l'intellect et les premières intentions. Par exemple, Duns Scotus affirme, concernant la notion d'*intentio secunda* : « Res non est tota causa intentionis, sed tantum occasio, inquantum scilicet movet intellectum, ut actu consideret ; et intellectus est principalis causa (*Super Preaedic.* q. 3 n. 4) ; « Genus et species quae sunt intentiones secundae » (*Super. Univers. Porph.* q. 8 n. 5), citation tirée de M. F. Garcia (éd.), *Lexicon Scholasticum philosophico-theologicum* (1910), Hidesheim-Zurich-New York, Olms Verlag, 1988, p. 361. Sur l'étymologie arabe de ce terme, K. Gyekye, « The Terms "Prima intentio" and "Secunda intentio" in Arabic logic », *Speculum*, 46, (1971), p. 32-38 ; sur l'intention seconde, voir A. D. Conti, « Second Intentions in the Late Middle Ages », dans S. Ebbensen, R.L. Friedman, (éds.), *Medieval Analyses in Language and Cognition*, Copenhagen, The Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 1999, p. 453-470 ; « Intentio » dans J. Ritter, K. Grunder (éds.), *Historisches Worterbuch der Philosophie*, Bale-Stutggart, 1976, p. 466-474 ; pour une introduction au problème de l'intentionnalité au XII^{e} siècle, on peut lire D. Perler, *Théories de l'intentionnalité au moyen âge*, Paris, Vrin, 2003, et, pour un panorama plus élargi, Id., *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Leiden, Brill, 2001.

[3] En fait, Brentano nous apprend que c'est Trandelenburg qui l'a initié à l'étude de Thomas d'Aquin et de ses commentaires (Cf. F. Brentano, *Aristoteles Lehre vom*

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

c'est pourquoi il la place parmi les êtres dans le sens vrai, à savoir dans l'esprit. Les genres et les espèces existent seulement dans notre entendement, ils sont dits « êtres » (substances secondes) de la même façon que le vrai, en mode inauthentique. Trendelenburg a donc commis une erreur en remarquant que la division de l'*ousia* « en substance première et substance seconde serait de nature plus réelle que celle de l'*on* en catégories »[1]. Nous pouvons alors remarquer que si la division entre substance première et substance seconde s'appuie sur l'intention seconde, la distinction entre substances et accidents, qui est selon Brentano la seule et unique distinction véritable du réel, n'est qu'une distinction de l'ordre de *l'intention première*, ou de ce que nous appelons aujourd'hui *intentionnalité*.

La référence intentionnelle entre l'acte et l'objet est quelque chose de tout à fait réel et nous la retrouvons ici dans la distinction opérée dans la classe des accidents (ce qui est *in alio*), dans une série ordonnée externe à la substance.

> C'est là une distinction qui repose sur *la diversité des modes d'existence* dans la substance première sur la diversité des modes de la prédication, et correspond par là au fondement déjà indiqué de la subdivision[2].

Remarquons aussi autre chose : pour Brentano, lecteur des catégories d'Aristote, les affections, les inhérences (ἐνεῖναι — *inesse*) et les circonstances existent dans le monde en tant que parties d'une substance. Tout ce qui existe a donc un lien avec la substance. Tout ce qui n'est pas une substance, comme la relation, qui est dans « l'ombre de l'être », *der Schatten eines Seienden*[3], peut bien exister par attribution à la substance. Or, on relie l'accident à la substance selon trois type de relation : (1) comme *inesse* (ἐνεῖναι = inhérence ; être-présent), c'est-à-dire comme quelque chose qui est dans la substance en tant que partie de cette dernière ; (2) comme quelque chose qui se situe en dehors de la substance mais qui reste en contact avec

---

Ursprung des menschlichen Geistes, Leipzig, Meiner, 1911 ; nouvelle publication avec une préface de R. George, Hamburg, Meiner, 1980, p. 1, n. 1). En tout cas, il acquiert sa connaissance de la philosophie du Moyen Âge avec Clemens. Pour la reconstitution de la formation philosophique de Brentano dans le contexte catholique allemand de son époque, voir F. Boccaccini, « Quasi umbrae entium. Brentano e Suárez su l'ens rationis », dans M. Sgarbi (éd), *Francisco Suárez and his Heritage*, Milano, Vita e Pensiero, 2010 (à paraître).

[1] MBS, p. 185.

[2] MBS, p. 143 (nous soulignons).

[3] MBS, p. 147.

elle (le mouvement par exemple — κίνησις — agir et subir) ; (3) comme ce qui existe en partie au sein de cette substance et en partie en dehors de cette dernière (le temps et l'espace, qui déterminent les circonstances, les situations temporelles et le lieu de la substance). En ce qui concerne notre recherche, l'intentionnalité se cache derrière la notion d'*inesse*, probablement encore inconsciente de son futur rôle de protagoniste du discours phénoménologique. Le préfixe « in- » a ici un sens locatif et non existentiel. *Inesse* = être dans quelque chose. Toute la problématique de la *vexata quaestio* de l'immanence de l'objet mental ou de l'in-existence intentionnelle (*die intentionale In-existenz*) trouve ici sa première formulation, qu'on retrouvera ensuite dans la *Psychologie d'un point de vue empirique*. Or, sans vouloir faire étalage d'une érudition inutile, mais afin de donner un fondement à notre propos, nous soulignons l'importance du concept d'ἐνεῖναι qui mériterait bien d'être approfondi. Ce que nous pouvons ajouter, mais sans nous attarder sur ce point, c'est que ce premier mode d'existence de la partie externe de la substance par la relation d'inhérence devient d'une importance stratégique et va déterminer toute l'ontologie des qualités secondes — les couleurs, les odeurs, les sons — et des nombres, c'est-à-dire les catégories de la qualité et de la quantité. En examinant l'analyse que Brentano fait des catégories d'Aristote, un objet d'étude ardu, deux choses au moins apparaissent clairement : l'esquisse d'une première ontologie d'inspiration néo-platonicienne dans la division entre « en soi » et « en autre chose », et toute la difficulté que présente le statut ontologique de la relation (πρός τι), qui est à la fois essentiel, ambigu et mal déterminé. Quel est le sens de l'expression « l'ombre de l'être » — définition du statut ontologique de la relation —, si fascinant et obscur ? La relation existe-t-elle ou non ? Question tout à fait décisive, étant donné que la simple réponse négative à cette question conduira Brentano à la rupture avec sa première formulation de la référence intentionnelle et, en conséquence, avec les théories de ses élèves.

Point n'est besoin ici d'entrer dans le détail de la déduction, mais il faut restituer toute la préoccupation brentanienne et son attention à la genèse ontologique des catégories pour comprendre l'importance rétrospective de ce point sur la condition de possibilité du concept de référence intentionnelle comme *relation* mentale à quelque chose.

§ 4. Immanence, inhérence, attribution

Ce qui retient notre attention, dans la prospective de sens précisée, c'est uniquement le rapport entre la généralité catégorielle et la notion d'être dans

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

sa définition qui transcende les catégories. C'est un point dont nous voulons vraiment souligner l'importance dans le processus de la naissance de la théorie de la référence intentionnelle, dans la mesure où le problème de la transcendance de l'*ens* se mêle à la théorie de la connaissance de l'objet premier de notre cognition, question qui va aboutir de façon naturelle à la psychologie d'Aristote, lieu de la première formulation, en effet, de la théorie de l' « objectité » mentale en tant qu' « immanence » de l'objet dans l'esprit. Mais il faut bien remarquer que la structure de l'intentionnalité ne se réduit pas à un contenu mental. Pour contrer l'idée selon laquelle la genèse de la référence intentionnelle se trouve déjà dans la *Psychologie d'Aristote* (1867), nous voulons démontrer que c'est là, sur le plan métaphysique de sa première réflexion, qu'on découvre la première formulation du problème de la référence intentionnelle, même si ce n'est que dans un langage appartenant plus à l'ordre de l'être qu'à celui de l'esprit. La première structure de l'intentionnalité est forgée sur la relation d'inhérence entre la substance et l'accident. Puis, en passant par l'analyse de la psychologie d'Aristote, cette formulation de la référence intentionnelle va se mêler à la relation d'immanence psychique, jusqu'à la malheureuse énonciation, dans la *Psychologie* de 1874, d'une double nature, comme direction (*Richtung*) et comme objectité (*Gegenständlichkeit*). Mais Brentano n'est pas encore tout à fait conscient de cette confusion à l'époque. Son point de vue changera complètement lorsqu'il verra la cause de son erreur et ses dangereux effets. Afin de recentrer notre discours, précisons que Brentano n'utilise jamais dans son œuvre le substantif *Intentionalität*, mais plutôt l'adjectif « intentionnel », pour décrire une modalité, aussi bien dans le cas du terme « inexistence intentionnelle », que dans celui de « référence intentionnelle » (*intentionale Beziehung*). Dans le premier cas, nous retrouvons le sens latin du mot *inhabitatio*, pour tous les cas de phénomènes mentaux qui détiennent la propriété de l'inhérence (*Einwohnen*) mentale. *Inhabitatio* que Brentano exprime par le mot *Inhaben*. C'est l'expression qui caractérise le contenu (*Inhalt*). La référence est référence à un contenu. La conséquence de cette position métaphysique où au rapport d'inhérence entre la substance et l'accident correspond, sur le plan logique, le rapport d'attribution d'un prédicat au sujet va conditionner, sur le plan psychologique, la relation d'immanence de la forme par rapport à la matière, relation qui est la seule à être une véritable « relation psychique ». L'idée de Brentano est que tout comme la propriété rouge est inhérente à une chose, l'objet pensé est en relation avec l'objet réel. La référence intentionnelle et la notion de contenu sont donc strictement reliées. Si l'une varie, l'autre aussi. Pour le premier Brentano, dans la proposition « le chat est rouge », on pose le prédicat d'une

qualité du chat : la rougeur. L'intentionnalité étant envisagée comme une relation réelle, ce jugement implique aussi bien l'existence du chat, du fondement (*Fundament*) de la relation, que la rougeur du chat en tant que corrélatif (*Terminus*). Les attributs ou propriétés sont, au sens logique, les prédicats de la substance première, à savoir du chat. S'il y a un ballon rouge à côté du chat, on a donc deux objets qui partagent la même propriété. Cette propriété n'appartient, en tant que propriété individuelle, ni au chat, ni au ballon, elle peut donc bien être le prédicat d'autres substances. C'est pourquoi elle est universelle. Par contre, le sourire du chat ou la position du ballon dans l'espace sont des attributs ou accidents non universels (*Cat.* 2, 1 b 6), car ils ne peuvent être prédicats que de la substance avec laquelle ils entretiennent un rapport d'inhérence. Seul ce chat peut avoir ce sourire, seul ce ballon peut occuper cette partie de l'espace à ce moment précis. Dans les cours de Vienne, Brentano formule sa première théorie de la catégorie psychologique de l'objet qui n'était pas encore présente dans sa *Psychologie.* Cette nouvelle théorie aboutit à la distinction entre psychologie génétique et psychologie descriptive[1]. Brentano distingue deux sortes de parties : les parties séparables dans la réalité et les parties distinctives, à savoir séparables seulement par la pensée. Les premières sont aussi appelées parties physiques, tandis que les deuxièmes sont dites logiques. Or, la condition pour qu'une partie soit réellement séparable est que l'objet et sa partie aient chacun une existence indépendante après la séparation. Par exemple, une queue est une partie séparable d'un chat. Brentano distingue ensuite séparabilité unilatérale et séparabilité réciproque. Les actes mentaux sont identifiés à des parties séparables de façon unilatérale par rapport à la conscience et de façon réciproque entre eux. Nous pouvons bien à la fois voir une chose et entendre une autre chose et continuer d'entendre même lorsque nous cessons de voir. Toutefois, ces deux actes sont fondés sur la conscience car ils ne peuvent exister détachés de cette dernière. Ce type de relation est valable aussi entre celui qui pense (*der Denkende*) et le contenu pensé. Le corrélé de l'acte est une partie séparable unilatérale. Si nous revenons à notre exemple, la rougeur du chat est pensée comme partie séparable, par analogie justement à une partie physique. Le chat est un *reale,* la rougeur est un *irreale.* Mais la pensée peut les viser tout les deux : le chat est l'objet de mon acte, la rougeur peut devenir le contenu (comme dans le jugement « A existe », dans lequel « A » est l'objet du jugement et « l'existence » en est le contenu). Brentano reconnaît ensuite l'erreur suggérée par le langage en observant que la rougeur

[1] Cf. F. Brentano, *Meine Letzen Wünsche für Österreich*, Cotta, Stuttgart, 1895, p. 84.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

du chat ne peut jamais, en aucune façon, être la partie d'une chose, même d'un point de vue uniquement logique. Si on affirme que l'universel « rougeur » est la partie d'un chat, il s'ensuit par conséquent que les concepts sont des parties réelles des objets. Mais cela est une forme de platonisme que Brentano récuse. C'est, en résumé, l'origine de la théorie du contenu comme partie réelle de l'acte, théorie née d'une confusion entre immanence psychique et inhérence réelle. La conséquence en sera la négation sans concession de n'importe quelle relation entre la rougeur du chat comme contenu d'une représentation et le chat rouge que nous avons devant nous.

§ 5. La distinction entre contenu et objet : la dernière phase

Brentano ne voit donc pas de différence entre les termes « exister » et « être », même si le langage ordinaire peut justifier cette distinction lorsqu'il fait la distinction entre les verbes *sein, bestehen, existieren* et les expressions *es gibt, es kommt vor*. Plusieurs philosophes, comme Bolzano et Meinong, ont tiré de cela une variation « bizarre » de la théorie de l'acception de l'être d'Aristote. En réalité, Brentano lui-même a laissé subsister une ambiguïté qui se retrouve dans la notion de contenu. Il avait interprété d'abord le contenu d'une pensée comme partie séparable unilatéralement de l'acte. Ce que Brentano veut dire de toute façon lorsqu'il affirme que l'intentionnalité est le signe du mental (*Merkmal des Mentalen*), c'est qu'un acte mental en tant que tel doit se référer à un contenu et être dirigé vers un objet (*die Beziehung auf einen Inhalt, die Richtung auf ein Objekt)*.

Le contenu n'est pas une entité. Qu'est-ce qu'un contenu ? Le concept de contenu, chez Brentano, se confond souvent avec l'objet immanent. Et ce dernier est souvent considéré comme un intermédiaire pour se représenter l'objet transcendant. Dès lors, le contenu est quelque chose qui se situe à l'intérieur de l'esprit, de telle sorte que celui-ci reste dégagé du monde. Mais nous pensons que ce n'était pas là l'idée que Brentano voulait exprimer lorsqu'il a repris à son compte la notion de référence intentionnelle. Dans une lettre à son élève A. Marty (datée du 17 mars 1905), il précise d'ailleurs qu'il faut toujours discriminer, de la façon la plus claire possible, entre contenu et objet immanent d'une représentation. Si dans notre pensée nous contemplons un cheval, notre pensée a pour objet immanent un cheval et non pas un cheval en tant que pensée. Et au sens strict, seul le cheval peut être appelé objet, pas le cheval pensé.

L'objet immanent est donc le cheval réel et perçu, tandis que le contenu est le cheval pensé (*gedachtes Pferd*). Dans ce cas-là, Brentano est

très clair : l'objet immanent n'est pas dans l'esprit. *Die Vorstellung hat nicht « vorgestelltes Ding », sondern « das Ding »* ». Dans sa lettre, il exclut également la possibilité de reconnaitre une valeur ontologique aux notions d'*Urteilsinhalt*, de *Satz an sich*, d'*Objektiv* et de *Sachverhalt*, qui sont tous des « corrélés objectifs du jugement », ou encore des *Korrelativ* dans la phénoménologie de Husserl. Le terme d'immanence ne coïncide donc pas chez Brentano avec celui de mental ou de psychique. Nous voudrions d'ailleurs attirer l'attention sur ce que nous estimons être la signification focale de la philosophie de la pensée de Brentano : l'immanence n'est pas quelque chose d'intérieur à celui qui pense ou se réfère au monde. Ce que Brentano appelle *die immanente Gegenständlichkeit* ou, plus simplement, « objet immanent » est l'objet extérieur saisi par la perception interne. D'une certaine façon, l'objet immanent n'est ni à l'intérieur, ni à l'extérieur de nous. Souvent, Brentano utilise, pour éclaircir ce point, la notion aristotélicienne d'*aisthēsis*, comprise au sens d'une assimilation de la forme dépourvue de matière. Tous les êtres, observe Aristote dans les *Seconds Analytiques*, ont une capacité innée à faire des discriminations, capacité qu'il appelle « perception ». Cette capacité, chez Brentano, est désignée par le terme « remarquer » (*bemerken*) et placée à la base de sa méthode dans le cours de psychologie descriptive. Dans ses recherches sur les paradoxes optiques de Müller-Lyer dans la *Sinnespsychologie*, Brentano remet en question l'idée que l'illusion est un fait lié au sens ou à la connaissance de l'objet. Lorsque nous revoyons les lignes après les avoir mesurées, en sachant donc qu'elles sont identiques, notre vision ne s'en trouve pas corrigée, nous continuons encore à les voir comme différentes. C'est pourquoi il y a une intelligence de la perception qui ne réside pas dans les concepts et n'est pas non plus une simple donnée de la sensation non plus. L'objet, en effet, ne change pas. Ce qui change, c'est le contenu de l'expérience. Pour Brentano, la perception est une acceptation (*Anerkennung*) et les verbes utilisés dans ses cours sont « faire l'expérience de » (*erleben*), « remarquer » (*bemerken*), « fixer » (*fixiren*). Ce sont toutes des notions cognitives. Le contenu de l'expérience est indépendant de l'objet de la perception. Nous pouvons donner un autre exemple qui démontre bien la position internaliste de Brentano :

> Si on prétend que nous pouvons connaître comme immédiatement évidente l'existence de n'importe quel objet éloigné avec lequel nous n'aurions aucun rapport, par exemple un caillou dans une rue de Pékin, et qu'il y aurait contradiction à admettre que ce caillou n'existe pas, que se passera-t-il alors si le caillou est enlevé de cette rue ? Celui qui enlèverait le caillou ne serait pas en mesure d'agir sur moi et ainsi mon comportement psychique ne serait

> aucunement modifié. Je continuerais donc à affirmer comme naguère qu'il y a un caillou dans la rue de Pékin. Mon jugement ne serait aucunement modifié et continuerait à se présenter comme évident. Si l'on refuse cette conséquence, il faudra reconnaître alors que la présence effective du caillou dans la rue de Pékin a conditionné le jugement évident que je porte sur cette présence, ou bien que c'est à l'inverse mon jugement qui a conditionné la présence du caillou[1].

Si on soutient que le contenu dépend d'une relation de type mental à l'objet externe, alors en modifiant l'objet, on modifie aussi le contenu. Mais quel pouvoir causal un caillou dans une rue de Pékin peut-il avoir sur mon jugement ? Une correspondance réelle entre le contenu et l'objet est récusée et il n'y a aucune dépendance nécessaire entre le contenu d'une représentation et son objet. Un contenu se *réfère* au monde (relation sémantique), mais il n'en *dépend* pas (relation métaphysique).

§ 6. L'esprit et le monde

La célèbre formule d'Aristote Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει au début du premier livre de la *Métaphysique* (980 a 21) revient souvent dans les écrits de Brentano et accompagne toute sa réflexion. Dans la *Conférence sur l'éthique*, en 1889, elle occupe une place particulière. Brentano traduit l'*incipit* aristotélicien par *Alle Menschen begehren von Natur nach dem Wissen* : « Tous les hommes aspirent, par nature, au savoir. » Au centre, il place la notion d' « aspiration », de désir (*Begehr*). Et il ajoute : « Il s'agit d'un plaisir (*Gefallen*) de cette forme supérieure qui est l'*analogon* de l'évidence dans le domaine du jugement », c'est-à-dire aussi celui de la logique. Le commentaire le plus clair de ce postulat se trouve au début de son *Aristoteles und seine Weltanschauung* (1911), un ouvrage consacré à la philosophie d'Aristote qu'il avait publié de son vivant. Il s'agit donc non pas d'une note ou d'un fragment de texte mais bel et bien d'un ouvrage accompli (qu'on peut considérer aussi comme une introduction à la philosophie de Brentano[2], ou, au moins, à ses principes). Après avoir présenté la vie et l'œuvre du Stagirite, le premier concept de sa philosophie qui y est analysé est celui de *Weisheit*, la *sophia* (σοφία). Brentano introduit la question de la connaissance (*Erkenntnis*) par la notion de sagesse. La *Weisheit* est la

[1] PS, p. 7/389.

[2] Cf. R. M. Chisholm, « Einleitung » dans F. Brentano, *Aristoteles und seine Weltanschauung*, Hamburg, Meiner, 1977, p. VII.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

sapientia des Latins[1]. Or, la σοφία est une notion plus vaste que celle de la connaissance. En effet, elle se manifeste dans un acte de connaissance immédiate. « La sagesse, écrit Brentano, consiste dans la connaissance d'une nécessité immédiate et de la connaissance indirecte par la directe. Dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote exprime cette pensée par les mots : la σοφία est νοῦς καὶ ἐπιστήμη »[2]. Il va de soi que l'interprétation de Brentano est, dans les grandes lignes, identique à celle de Thomas d'Aquin, qui considère que cette conception de la *sapientia* n'est rien d'autre que ce qu'on appellera « philosophie première » ou *métaphysique* et, par la suite, sera identifié à la théologie. En effet, Brentano considère lui aussi le livre Λ de la *Métaphysique* comme la partie la plus importante des écrits d'Aristote sur les principes de la connaissance, partie qu'à son avis le philosophe grec a laissée inachevée. Quoi qu'il en soit, alors que Brentano explique à son lecteur ce qu'il entend par σοφία, il introduit la *praktische Klugheit*, à savoir la φρόνησις. Le concept central de la connaissance chez Brentano siège dans la σοφία, selon la définition qu'en donne Aristote dans le livre VI de l'*Éthique à Nicomaque*. Les produits de la φρόνησις ne sont pas des objets ou des théories, mais plutôt des actions. On dira *des actes*. Et la matière de ces actes est soit intuitive, soit conceptuelle. Le point essentiel est ce rapprochement : νοῦς καὶ ἐπιστήμη. La sagesse est intuition et concept, ou en d'autres mots : l'intuition est la forme de la connaissance directe, alors que les concepts sont la forme de l'indirect.

La connaissance et l'action sont, chez Brentano, au centre de la relation entre l'esprit et le monde. Le monde colle avec l'esprit dans l'action,

---

[1] Pour la notion de σοφία, cf. Aristote, *Métaphysique*, A 2, et *Éthique à Nicomaque*, VI, 7, 1141, a, 18. Brentano observe : « La connaissance du pourquoi va plus loin que la simple connaissance du que. Parmi ceux qui recherchent le pourquoi, celui qui dépasse les causes prochaines pour atteindre jusqu'à des causes plus lointaines s'élève à un plus haut rang. Au plus haut rang de tous est celui qui arrive à connaître la Cause première, nécessaire par elle-même. On l'a appelé un sage et le nom de sagesse désigne la plus haute de toutes les vertus intellectuelles. Mais est-il vraiment possible aux hommes d'atteindre à cette sagesse ? On doute souvent, non seulement de la possibilité d'expliquer les faits par référence à leur cause première, mais même par leurs causes prochaines, voire de les connaître eux-mêmes de façon sûre. Il faut donc commencer toute théorie de la sagesse par l'examen du scepticisme. » Dans PS, 1/385, n. 1, dictée M 12, 16/11/1915.

[2] F. Brentano, *Aristoteles und seine Weltanschauung*, *op. cit.*, p. 22 : « Die Weisheit besteht in der Erkenntnis des unmittelbar Notwendigen und der Erklärung des mittelbar Notwendigen aus him, was Aristoteles in der Nikomachischen Ethik mit den Worten ausdruckt, die σοφία sei νοῦς καὶ ἐπιστήμη. »

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

l'esprit colle avec le monde dans la connaissance. Mais lorsque le monde et l'esprit tombent dans un rapport de discorde, nous avons alors un résidu de désir. Par contre, lorsque la discorde disparaît, ce qui reste n'est qu'un résidu de croyance[1]. La croyance et le désir surgissent lorsque le monde et l'esprit ratent leur rencontre et ils nous conduisent à la connaissance et à l'action. Il y a connaissance aussi bien dans le domaine de la logique, que de l'éthique. La nature de la connaissance du vrai et du faux et celle du bien et du mal sont, pour Brentano, strictement liées. Cette vision du « bien » et du « vrai » est définie, elle aussi, par l'unité de ces concepts dans un mode opératoire non aristotélicien. En conclusion de notre analyse, nous soulignerons ce rapport afin de comprendre le discours général de Brentano, car isoler une partie du tableau ou en effacer une autre obscurcit la vision et la compréhension du tout. Ainsi, la question de la nature du bien est symétrique à celle, épistémique, de la connaissance du monde, même si la connaissance morale n'est pas une connaissance du vrai ou du faux, mais plutôt une délibération correcte. Cependant, elles proviennent toutes deux de l'objet même de notre désir (cf. Λ, 7, 1072 a 29). Leur point commun est la notion de *Richtigheit*.

Brentano avait déjà commenté les mots d'Aristote dans sa dissertation sur les acceptions multiples de l'être, dans un passage consacré à la vérité :

> De même que le bien est ce à quoi tend la volonté, le vrai est ce sur quoi l'entendement se règle comme sur son but. Seulement, il y a entre les deux cette différence que si la volonté ne gagne ce à quoi elle aspire et ne trouve sa satisfaction que si l'objet de son aspiration subsiste en réalité en dehors d'elle, l'entendement n'atteint son but, au contraire, que si l'objet de son activité a également acquis une existence en lui[2].

La pensée n'est qu'une action intellectuelle, pareille à l'action morale, qui contient en son centre la notion d'harmonie. Mais la notion d'*Übereinstimmung* n'est pas simplement une description suggestive de la mécanique de l'âme humaine. Il s'agit d'une question classique en philosophie, celle du réalisme. Le but poursuivi par l'une est aussi son objet, tandis que le but poursuivi par l'autre est la connaissance de son objet et se trouve par conséquent dans l'esprit lui-même[3]. C'est pourquoi, d'après Brentano, le vrai et le faux chez Aristote ne sont pas dans les choses, le bien étant le vrai et le mal le faux, mais dans l'entendement (E 4, 1027 b 20). La chose désirée, l'objet aimé, sont en dehors de l'esprit. La vérité, en revanche,

[1] Cf. T. Williamson, *Knowledge and its Limits*, OUP, 2000, p. 1.
[2] MBS, p. 43.
[3] *Ibid.*

se trouve dans l'esprit qui connaît. L'esprit connaît la vérité dans le jugement. C'est dans la structure du jugement que se manifeste la vérité. Mais un jugement vrai l'est par rapport à quelque chose qui le rend vrai. En conclusion, chez Aristote, selon Brentano, le concept fondamental de la vérité demeure toujours celui de l'adéquation de l'esprit qui connaît et de la chose même. C'est la chose qui rend le jugement vrai, jamais le contraire. Ce n'est pas parce que nous croyons vraiment que quelqu'un est blanc, qu'il l'est[1], lisons-nous en Θ 10, passage que Brentano commente ainsi : « L'harmonie ou la disharmonie entre notre pensée et les choses ne change strictement rien à ce qu'il en est de celles-ci, elles sont indépendantes de notre pensée, qui les laisse intactes[2]. » C'est le modèle de l'*adaequatio*. Il formulera sa théorie de l'évidence par opposition à ce modèle. À partir de là, on retrouve toute la problématique brentanienne du rapport entre l'esprit et le monde décrit par la nature de la relation. La phénoménologie, en dernière analyse, est une théorie de la connaissance fondée sur la notion de conscience. Elle a cherché, à ses débuts, à faire une analyse correcte du phénomène de l'intentionnalité au moyen de notions plus simples comme celles d'acte, d'objet et de contenu. Brentano lui-même, dans ses cours de Vienne, estimait que la conscience n'était pas un phénomène simple mais « complexe et riche de relations »[3]. La notion d'intentionnalité se présente donc comme décomposable. Nous pensons que cette idée s'appuie sur l'identification erronée entre référence intentionnelle et relation réelle dont nous avons parlé ici. Si nous examinons les derniers écrits de Brentano, lorsqu'il fait basculer sa théorie avec l'idée que la référence psychique n'est pas une relation réelle, pouvons-nous encore affirmer le caractère structuré de l'intentionnalité ? Les notions d'acte, de

[1] Le passage aristotélicien sur la nature du Premier Moteur nous paraît décisif pour comprendre le réalisme qui constitue l'arrière-plan de toute la philosophie de Brentano. En effet, il illustre bien le couple transcatégoriel *bonum/verum* et l'identification de ces deux concepts en tant qu'objets situés en dehors de la pensée : C'est bien ainsi que meuvent le désirable et l'intelligible : ils meuvent sans être mus. « Le suprême Désirable est identique au suprême Intelligible. […] Nous désirons une chose parce qu'elle nous semble bonne, et pas le contraire. Le principe, c'est la pensée. Or l'intellect est mû par l'intelligible, et la série positive, la substance des opposés, est intelligible en soi. » (Trad. J. Tricot, Λ, 7, 1072a 26-34).

[2] MBS, p. 42.

[3] Cf. F. Brentano, *Deskriptive Psychologie*, hrsg. und eingeleitet von R. M. Chisholm u. W. Baumgartner, Hamburg, Meiner, 1982, p. 10 : « Wir sagten, die Psychognosie suche die Elemente des menschlichen Bewusstsein und ihre Verbindungsweisen zu bestimmen, darin liegt eingeschlossen, dass das Bewusstsein etwas sei, was aus einer Vielheit von Teilen bestehe. »

contenu et d'objet, telle que la phénoménologie orthodoxe les conçoit, sont-elles véritablement antérieures à l'intentionnalité ? Avec cette recherche, nous avons cherché à remettre en question ce présupposé qui nous paraît injustifié.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8, 2010 (Actes 3), p. 29-45
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Repräsentation et intentionnalité : Sur l'impossibilité de purger l'intentionnalité de tout objet immanent

Par MARIA GYEMANT
Université de Paris I – Université de Cluj (Roumanie)

Le concept d'intentionnalité, on le sait bien, n'a pas été inventé par Edmund Husserl. Non seulement il s'agit d'un concept médiéval, mais son utilisation moderne est l'initiative de Franz Brentano et non pas de Husserl. Toute étude sérieuse qui a la prétention d'expliquer l'intentionnalité husserlienne doit donc, avant tout, se donner la tâche d'expliquer en quoi consiste l'originalité du concept husserlien d'intentionnalité. En d'autres termes, si nous voulons comprendre ce qu'est, pour Husserl, l'intentionnalité, nous devons tout d'abord nous demander en quoi elle diffère de l'intentionnalité brentanienne.

Or, le concept d'intentionnalité intervient chez Brentano d'une manière stratégique : il est le trait caractéristique des phénomènes psychiques, qui, en s'opposant aux phénomènes physiques, constituent le domaine propre de la psychologie[1]. L'intentionnalité n'est donc pas considérée par Brentano pour elle-même. Elle est un instrument utilisé pour délimiter le domaine de la psychologie, dont Brentano veut faire une science de plein droit. Dans ce contexte, l'intentionnalité est un des deux traits définitoires des phénomènes psychiques : chaque phénomène psychique a un objet propre, sans quoi il ne serait pas véritablement ce phénomène psychique déterminé. Donc, l'intentionnalité est le rapport à l'objet propre à tout acte psychique et qui manque aux phénomènes physiques. L'autre trait définitoire des phénomènes psychiques est que, selon la thèse bien connue de Brentano, ou bien ils sont eux-mêmes des représentations, ou bien ils ont une représentation à la base[2].

[1] F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt.* Leipzig, Felix Meiner Verlag, 1924, Livre II, chap. I, § 5.
[2] *Ibid*.

Donc, chez Brentano, l'intentionnalité apparaît dans le contexte d'une justification de la psychologie comme science de plein droit, par la délimitation de son domaine propre, qui inclut tous les phénomènes psychiques. Et, à propos de ces phénomènes psychiques, Brentano soutient les deux thèses essentielles suivantes :

1. Tout phénomène psychique est intentionnel, c'est-à-dire qu'il a une relation interne à son objet. Cela signifie que, par exemple, une représentation n'est parfaitement déterminée que là où on sait de quoi elle est la représentation et que, si elle n'était pas représentation de cet objet déterminé, elle ne serait pas une représentation du tout.
2. Tout phénomène psychique ou bien est une représentation, ou bien contient une représentation. C'est-à-dire qu'il y a un privilège d'un certain type d'acte, l'acte de représentation, sur les autres catégories d'actes (jugement, divers affects), en vertu du fait que l'acte de représentation est celui qui *fournit*, pour ainsi dire, l'objet aux autres actes. La représentation est en effet, pour Brentano, le rapport simple à l'objet qui est présupposé par tout autre type de rapport. Pour désirer quelque chose, par exemple, on doit d'abord se le représenter. Si on ne peut pas se représenter ce que l'on désire, alors on ne le désire pas du tout.

Ces deux thèses sont en effet en étroite corrélation : tout acte se caractérise par « l'inexistence intentionnelle de son objet », or cette « inexistence intentionnelle » est assurée, justement, par les actes de représentation qui sont des rapports simples aux objets, c'est-à-dire qui contiennent tout simplement ces objets.

Quand Husserl reprend pour son compte le concept d'intentionnalité, il le fait d'abord d'un point de vue psychologique d'inspiration brentanienne. Ainsi, dans les *Études psychologiques*[1] de 1894 (où on peut déjà entrevoir les racines du concept husserlien d'intentionnalité proprement dit, tel qu'il sera développé dans les *Recherches logiques* en 1901), l'intentionnalité va de pair avec un certain concept de représentation (nous allons voir lequel). Cependant, si nous considérons les *Recherches logiques*[2] et spécialement la *RLV*,

[1] *Études psychologiques pour la logique élémentaire*, *Philosophische Monatshefte*, 30 (1984), p. 159-191, trad. fr. J. English dans *Articles sur la logique*, Paris, PUF, 1995, p. 123-167.

[2] *Recherches logiques*, tome II/1, trad. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer, Paris, PUF, 1961. *RLV* : *Recherches logiques*, tome II/2, trad. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer,

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

qui est dédiée spécialement à l'analyse de l'intentionnalité, ce qui saute aux yeux est que la *RLV* n'est, de part en part, qu'une critique approfondie des deux thèses brentaniennes : celle de l'immanence de l'objet à l'acte en tant que trait définitoire de celui-ci, et celle du privilège de la représentation.

Il est important de montrer en quoi consiste exactement cette critique. En effet, Husserl ne récuse pas la définition brentanienne de l'intentionnalité : pour lui aussi, un acte est intentionnel dans la mesure où il se rapporte à un objet, de sorte que l'intentionnalité n'est rien d'autre que ce rapport, à chaque fois parfaitement déterminé, d'un acte à son objet. La définition brentanienne n'est donc pas rejetée en bloc, mais sur un point précis qui prête à confusion. Ce que Husserl rejette est l'idée que l'objet serait quelque chose d'immanent à l'acte, un contenu de l'acte. C'est, en effet, ce que le texte de Brentano semble suggérer : puisque l'objet est ce qui détermine la spécificité de l'acte, il doit être une « propriété » de cet acte. Sans l'objet, l'acte ne serait pas ce qu'il est, donc l'objet est une composante *essentielle* de l'acte. Or, puisque l'objet est une composante essentielle de l'acte, qui fait de lui précisément l'acte qu'il est, il ne peut pas, logiquement, être séparé de l'acte. En tant que composante déterminante de l'acte, il doit lui être immanent. Il y a ici une espèce de raccourci logique : puisqu'il n'y a pas d'acte sans objet, on conclut, faussement selon Husserl, qu'il n'y a pas non plus, inversement, d'objet qui ne soit pas donné dans un acte. Puisque l'acte dépend de son objet, on conclut que l'objet dépend aussi de l'acte.

Contre cette thèse de l'immanence de l'objet à l'acte, Husserl émettra de nombreuses critiques dont certaines, très violentes, déjà en 1894, dans un texte intitulé « Objets intentionnels »[1] (donc un texte contemporain des *Études psychologiques* où Husserl utilise d'ailleurs sans aucune réserve l'expression « objet immanent »). Selon le Husserl des *Recherches logiques*, où cette critique prend sa forme définitive, il y a, certes, quelque chose *dans* l'acte qui lui donne sa spécificité, mais ce n'est pas l'objet. L'objet, en tant qu'il est visé, est justement ce qui n'est pas dans l'acte (s'il était un contenu de l'acte, on n'aurait pas besoin de le viser). Or, Husserl est déjà conscient de cette thèse dans les *Études psychologiques*, où il oppose précisément *l'intentionnalité*, dont l'objet n'est pas immanent mais seulement visé, à *l'intuition*, dont l'objet est immanent, mais qui, à cette époque, ne rentre pas sous la

---

Paris, PUF, 1962. *RLVI* : *Recherches logiques*, tome III, trad. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer, Paris, PUF, 1993. La pagination entre cochets est celle de la 2e édition allemande, Halle, Max Niemeyer, Band II/1, 1913 ; Band II/2, 1921.

[1] *Objets intentionnels* (1894), Hua XXII, p. 303-348, trad. fr. J. English, dans *Husserl-Twardowski Sur les objets intentionnels*, Paris, Vrin, 1993, p. 279-326.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

catégorie de l'intentionnalité. Ce qui est immanent à l'acte intentionnel, ce n'est pas l'objet lui-même, mais *la relation à l'objet*[1]. C'est là la grande différence entre l'interprétation brentanienne de l'intentionnalité et celle de Husserl. Brentano est encore tributaire d'une conception naïve du contenu mental, qui présuppose que la conscience contient une collection de contenus de même qu'un album contient une collection de timbres. Quand Husserl parle de contenu de l'acte, il entend par là les composantes d'une relation à l'objet, c'est-à-dire d'un acte qui se dirige vers quelque chose. La relation n'est plus celle du contenu au contenant. Elle est plutôt à comprendre sur le modèle de la relation d'un mouvement à ses moments. Quand nous décrivons un acte intentionnel, nous décrivons la façon déterminée dont il se rapporte à un objet, et rien d'autre. Or il y a une différence essentielle entre *le rapport à l'objet* et *l'objet lui-même*. Pour Husserl, l'objet de l'intention, l'objet intentionnel, sera toujours transcendant par rapport à l'acte qui le vise, et cela même dans le cas où il appartient à la conscience[2]. On peut viser toutes sortes d'objets, y compris des actes psychiques. Mais là où un acte psychique est visé comme objet d'un autre acte, il sera toujours transcendant par rapport à l'acte qui le vise. Bref, pour Husserl, dire que l'objet intentionnel est immanent à l'acte, c'est une contradiction dans les termes : si l'objet est visé, c'est précisément parce qu'il n'est pas immanent à l'acte qui le vise.

La révision husserlienne de la définition de l'intentionnalité tient donc tout d'abord à la manière de concevoir l'objet intentionnel. L'intentionnalité est, pour Husserl comme pour Brentano, le rapport à un objet intentionnel, mais dire que l'objet est essentiel à l'acte ne veut pas encore dire qu'il lui est immanent. Au contraire, tout objet intentionnel est transcendant, le fait d'être intentionné implique justement sa transcendance par rapport à l'acte. Et donc, quand nous définissons l'intentionnalité comme rapport à l'objet, ce qui est essentiel, ce qui rend l'acte ce qu'il est, ce n'est pas l'objet, mais le *rapport* déterminé à cet objet.

---

[1] Sur la critique husserlienne de l'immanence de l'objet, voir aussi mon article « Les objets intentionnels — à la frontière entre les actes et le monde » publié dans *PhaenEx : Revue de théorie et culture existentialistes et phénoménologiques*, http://www.phaenex.uwindsor.ca, vol 4, No 1/2009, p. 84-111.

[2] Sur ce point le texte de l'*Appendice aux §§ 11 et 20* de la *RLV* est extrêmement éclairant : « Il suffit de dire pour qu'on se rende à l'évidence : *l'objet intentionnel de la représentation est* le même *que son objet véritable éventuellement extérieur et il est* absurde *d'établir une distinction entre les deux.* L'objet transcendant ne serait, en aucune façon, *l'objet de cette représentation* s'il n'était pas *son* objet *intentionnel*. Et c'est là, bien entendu, une simple proposition analytique », p. 231 [424-425].

Cette nouvelle interprétation de la définition de l'intentionnalité nécessite cependant une réévaluation corrélative de ce qu'on entend par représentation. La position brentanienne présuppose que, là où nous nous représentons un objet, nous l'avons d'une certaine manière, ce qui fait que, par la suite, nous pouvons construire des actes plus complexes (des jugements, des désirs etc.) sur la base de cette représentation qui nous fournit l'objet jugé, désiré, etc. Le rôle de la représentation est donc de nous « fournir » l'objet, de le rendre immanent. Or, s'il est impropre de parler d'objet intentionnel immanent, le rôle de la représentation dans le dispositif intentionnel doit être remis en question.

Je voudrais donc me concentrer ici sur cette deuxième critique, la critique husserlienne du concept brentanien de représentation. Mais nous verrons que cette critique n'est pas sans rapport avec celle des objets immanents. En effet, le nerf de la critique, dont on trouve les premiers signes dans la seconde *Étude psychologique*, est une distinction entre deux concepts de représentation que Husserl fait en utilisant les deux mots : *Vorstellung* (le mot allemand pour représentation) et *Repräsentation* (le mot latin). Je me propose de suivre l'évolution de cette distinction jusqu'à son *terminus* dans la *RLVI*. Ainsi, dans une première partie, je porterai mon attention sur la seconde *Étude psychologique* intitulée, en allemand, *« Über Anschauungen und Repräsentationen »*, où le terme *Vorstellung* est utilisé pour indiquer le rapport intuitif à l'objet qui, à ce moment, n'est pas considéré encore comme une forme d'intentionnalité, et où le terme opposé de *Repräsentation* joue, en revanche, le rôle d'indicateur d'intentionnalité. Dans un deuxième temps, je suivrai cette distinction sur le terrain de la *RLV*, où Husserl l'utilise explicitement afin de critiquer et de réinterpréter la thèse brentanienne du privilège de la représentation. Enfin, dans une troisième partie, en faisant référence à la *RLVI* où le concept de *Repräsentation* est réévalué dans le contexte de la problématique du remplissement, j'essayerai de montrer que son sens change de telle manière, que la critique de l'immanence de l'objet se retrouve affaiblie, ce qui donne place à un retour subreptice du psychologisme.

Le but de cette étude sera donc de montrer qu'il y a, à l'intérieur des *Recherches logiques*, une tension entre la cinquième et la sixième *Recherche logique*, tension dont un des symptômes est concept problématique de *Repräsentation*. C'est en effet une tension qui à trait à l'intentionnalité husserlienne même, dans la mesure où Husserl essaie de tenir ensemble à la fois une critique du psychologisme et une conception intentionnaliste de la vie psychique. En deux mots, c'est le paradoxe intrinsèque d'une intentionnalité non psychologique.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

I. *Vorstellung* et *Repräsentation* en 1894

Si nous cherchons une première version du dédoublement du concept de représentation chez Husserl, le texte le plus éclairant est probablement celui de la seconde *Étude psychologique* de 1894, texte qui s'accompagne de plusieurs petits appendices datant de 1893-1894[1]. Ce texte met dés le début au premier plan deux concepts distincts de représentation, la *Vorstellung* et la *Repräsentation*. Husserl joue ici non seulement sur l'origine étymologique des deux termes, allemande et latine, mais aussi sur la double signification du concept de « représentation ». Ce concept renvoie à la fois d'un part à une mise devant, une présentation de quelque chose qui est rendu par là même disponible, et d'autre part à un phénomène de lieutenance : un contenu psychique représente un objet de même que, disons, le président représente son pays. Cette distinction de signification est en effet renforcée par les nuances propres des deux termes.

Ainsi, *Vorstellung*, qui signifie littéralement « poser devant », sera utilisé dans ce texte pour indiquer une intuition (*Anschauung*), c'est-à-dire un vécu psychique dans lequel l'objet est lui-même présent à l'esprit, donné. La *Vorstellung* ainsi assimilée à l'intuition, à une relation primaire, directe à l'objet, s'oppose à la *Repräsentation*, qui caractérise tout vécu psychique où l'objet n'est justement pas donné lui-même, mais où un contenu psychique quelconque vient en tenir lieu. Donc, d'un part nous avons les représentations proprement dites (les *Vorstellungen* au sens de Brentano), c'est-à-dire les actes qui nous fournissent les objets et qui se trouvent à la base de tout autre acte. Et ces actes s'opposent aux actes de *Repräsentation* où l'objet n'est pas donné lui-même, mais simplement visé au moyen d'un contenu qui le représente à l'intérieur de l'acte.

On pourrait aussi reformuler cette opposition ainsi : il y a deux types de représentation (*Vorstellungen*) : celles qui sont des intuitions et celles qui ne le sont pas. Les intuitions sont, selon Husserl, des vécus « qui n'intentionnent pas simplement leurs "objets", mais qui les *contiennent effectivement en eux-mêmes* comme des contenus immanents ». Tous les autres vécus ont la particularité de « ne pas renfermer en eux leurs "objets" comme des contenus immanents (donc présents à la conscience), mais *simplement* de les *intentionner* », et Husserl appellera ces actes des *Repräsentationen*[2]. Cette

[1] Ces appendices publiés dans Hua XXII ont été traduits par J. English et inclus dans le volume *Husserl-Twardowski Sur les objets intentionnels*, Paris, Vrin, 1993.

[2] « Simplement intentionner veut dire ici autant que : tendre, au moyen de n'importe quels contenus donnés à la conscience, vers d'autres contenus qui ne sont pas

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

lieutenance de l'objet à l'intention de l'acte peut se faire de trois manières différentes : par un signe, par un concept ou par une intuition partielle ou analogue. Le rapport entre le représentant psychique et l'objet est dans chaque cas différent : parfois il s'agit d'une analogie, parfois d'un rapport de la partie au tout (c'est le cas où la *Repräsentanz* est intuitive ou conceptuelle), mais dans le cas des signes le rapport est parfaitement arbitraire (il n'y a rien dans le signe qui indique l'objet). Tous ces cas sont longuement analysés par Husserl dans plusieurs textes datant de 1893-1894 et publiés dans le volume XXII des *Husserliana*. Cette analyse des différentes formes de *Repräsentation* est extrêmement intéressante mais je n'y insisterai pas davantage ici. Retenons que la *Repräsentation* est un type d'acte dont le contenu n'est pas son objet, mais qu'il renvoie simplement au-delà de lui-même à l'objet visé. C'est la première description, encore psychologiste, du contenu des actes intentionnels. Psychologiste parce que Husserl admet encore des contenus psychiques dans le sens naïf, des images ou parties de l'objet qui sont immanentes à la conscience.

Les *Repräsentationen*, dans lesquelles l'objet n'est pas donné mais simplement intentionné, s'opposent donc aux intuitions, dans lesquelles le contenu coïncide avec l'objet. Mais que le contenu coïncide effectivement avec l'objet visé, cela n'arrive en effet que très rarement, et jamais dans le cas de la perception externe, qui est toujours perspective, qui s'offre toujours par esquisses. Husserl reconnaît cette difficulté : son concept d'intuition non intentionnelle, où l'objet est donné entièrement dans l'acte, est très éloigné de ce qu'on entend normalement par intuition. Quand nous intuitionnons, ce sont des objets que nous intuitionnons et non des sensations isolées. Et même là où l'intuition porte sur une sensation isolée, tant que celle-ci est prise pour l'objet de l'acte, elle est d'une certaine manière mise à distance, visée, même si cette visée est parfaitement remplie par le contenu de sensation effective-

---

donnés, renvoyer à eux d'une manière compréhensive, utiliser d'une manière compréhensive ceux-là comme re-présentants de ceux-ci ; et cela sans qu'il y ait une connaissance conceptuelle du rapport existant entre la représentation et l'objet intentionné. Nous allons appeler de telles *Vorstellungen* des *Repräsentationen*. Par opposition à elles, il y a d'autres vécus psychiques, appelés également "représentations" dans le langage de nombreux psychologues, qui n'intuitionnent pas simplement leurs "objets", mais qui les *contiennent effectivement en eux-mêmes* comme des contenus immanents. Nous appelons les représentations comprises dans ce sens des *intuitions* » (p. 143-144 [174-175] ; la pagination entre cochets est celle de la publication allemande dans *Philosophische Monatshefte*).

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

ment ressenti[1]. Un autre argument qui va dans ce sens est la distinction évidente entre une sensation qui est objet d'une intuition et une sensation de l'arrière-fond, qui n'est pas visée pour elle-même. Ainsi, quand nous écoutons une mélodie, nous entendons chaque son dans une intuition momentanée, mais les bruits que nous entendons en même temps, dans la rue par exemple, dont on a bien des sensations auditives, ne sont visés par aucune intention[2].

Il y a donc une évolution du concept d'intuition à l'intérieur de cette seconde *Étude psychologique* : dans un premier temps, l'intuition s'oppose à l'intentionnalité. L'intuition est une *Vorstellung* proprement dite, qui pose sans distance son objet, alors que l'intentionnalité se caractérise essentiellement par la présence dans l'acte d'un contenu qui renvoie au-delà de lui-même, à l'objet visé. L'intention est donc une *Repräsentation* de l'objet mais non une *Vorstellung*. Mais une analyse plus attentive de l'intuition amène Husserl à reconnaître que l'intuition est elle-même une forme d'intentionnalité, et cela en deux sens. Premièrement, l'intuition d'un objet est souvent un déroulement d'esquisses qui fait que chaque esquisse n'est qu'un représentant de l'objet intuitionné qui renvoie au-delà d'elle-même à toutes les autres esquisses du même objet. Et deuxièmement, même là où l'objet visé est une intuition momentanée, par exemple d'un son particulier de la mélodie, il y a visée d'objet, c'est-à-dire que l'intuition a le format de l'intentionnalité.

Aussitôt la distinction entre *Vorstellung* et *Repräsentation* mise en place, les deux types d'actes semblent se mélanger de nouveau. Nous trouvons des caractères re-présentatifs dans l'intuition : chaque esquisse renvoie au-delà d'elle-même à l'objet dont elle est l'esquisse. Le problème se pose cependant aussi, inversement, pour la *Repräsentation.* La *Repräsentation* présuppose qu'il y a un certain contenu immanent à la conscience, qui renvoie à l'objet visé. Mais, afin de réaliser ce renvoi, le contenu re-présentatif ne doit-il pas lui-même être d'abord intuitionné ? Pour savoir à quelle signification un signe renvoie, ne dois-je pas d'abord intuitionner ce signe (le lire ou l'entendre) ? Nous retrouvons donc, au cœur de l'acte de *Repräsentation*

[1] Sur ce point, voir le § 3 de la 2e *Étude psychologique* intitulé « Le contenu immanent de l'intuition momentanée et de l'intuition continue », p. 147 [177].

[2] « L'intuition est donc une occupation particulière portant sur, une orientation singulière tournée vers un contenu remarqué pour lui-même. Elle est un acte délimité et délimitant, alors qu'on ne peut pas dire la même chose en ce qui concerne la conscience de l'arrière-fond et des autres contenus qui sont exclus de la délimitation du contenu de cet acte, quoiqu'ils soient remarqués pour eux-mêmes » (2e *Étude psychologique*, p. 151 [181]).

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

une intuition et, inversement, nous trouvons dans l'intuition des contenus re-présentatifs.

C'est en introduisant un nouveau concept, celui de remplissement, que Husserl parvient à maintenir la distinction entre les deux sens de la représentation. Le remplissement est l'intuition qui correspond parfaitement à une visée[1]. Ainsi, dans tout acte intentionnel, le contenu re-présentatif renvoie à une intuition de ces parties de l'objet qu'il ne parvient pas à rendre intuitives. En effet, ce contenu re-présentatif est un substitut de l'objet. Sa fonction de renvoi tient au manque qui lui est constitutif : il n'est pas une intuition pleine de l'objet, mais simplement une intuition partielle, fragmentaire, qui renvoie, d'une façon ou d'une autre, au-delà d'elle-même. Une *Repräsentation* implique donc toujours une intuition qui lui correspond et qui la remplit, une intuition dans laquelle l'objet simplement re-présenté est donné effectivement. Le concept de remplissement nous permet donc de mieux saisir le rapport entre *Repräsentation* et intuition. Mais on pourrait toujours se demander pourquoi le contenu re-présentatif, s'il est intuitif, ne suffit pas pour remplir l'intention.

La réponse de Husserl est claire : un contenu intuitif immanent d'un acte peut remplir deux tâches. Ou bien il est l'objet même de l'acte auquel il est immanent, et dans ce cas l'acte est une *Vorstellung* proprement dite, une intuition. Ou bien il est un simple contenu re-présentatif, et alors il renvoie simplement à l'objet visé par l'acte. Dans ce cas l'acte est une *Repräsentation*. Mais le même contenu ne peut pas jouer à la fois les deux rôles : ou bien il est intuitionné et donc il remplit la visée d'un acte d'intuition, ou bien il re-présente l'objet, il renvoie au remplissement intuitif de l'acte, mais dans ce cas il ne constitue pas lui-même ce remplissement. Il y a donc, pour résumer, deux rapports étroits entre *Repräsentation* et intuition, qui ne se confondent pas : d'un part, la *Repräsentation* est, elle-même, un contenu intuitif, d'autre part, elle renvoie à une intuition remplissante. Mais dans les deux rapports la *Repräsentation* se distingue radicalement de l'intuition : quand le contenu est intuitionné il ne renvoie pas à autre chose qu'à lui-même, et inversement, quand il devient *Repräsentation* il cesse d'être intuitionné pour lui-même.

[1] « Si une *Repräsentation* se transforme en son phénomène corrélatif, par exemple en une intuition immédiatement intentionnée par elle, alors le vécu psychique immédiat correspondant au fait que ce qui est intuitionné est aussi ce qui est visé doit être désigné comme conscience de *l'intention remplie* » (2e *Étude psychologique* p. 145-146 [176]).

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

II. *Vorstellung* et *Repräsentation* en 1901 et la solution des actes objectivants

Cette distinction entre les deux sens du concept de représentation sera réutilisée par Husserl stratégiquement dans la *RLV*. Elle permettra de résoudre le paradoxe inhérent à la thèse brentanienne selon laquelle *« tout vécu intentionnel ou bien est une représentation, ou bien repose sur des représentations qui lui servent de base »*[1].

Mais, avant d'aborder cette critique, nous devons clarifier le contexte terminologique de la *RLV*. En effet, la conception husserlienne de l'intentionnalité en 1901 n'est plus identique à celle de 1894. L'intuition a été à cette époque reconnue comme une modalité intentionnelle de plein droit, alors que les sensations momentanées sont repoussées dans une zone infra-intentionnelle. Aussi, le contenu de l'acte intentionnel est décrit de manière plus précise. Un acte intentionnel se compose d'une partie essentielle, c'est-à-dire répétable à l'identique dans une infinité d'occurrences différentes, et d'une partie inessentielle. La partie essentielle, ou l'essence intentionnelle, se compose de deux éléments non autonomes : la qualité et la matière de l'acte. La qualité de l'acte détermine de quel type d'acte il s'agit : si c'est une représentation, un jugement, un désir, etc. La matière détermine le rapport de l'acte à son objet[2].

Quand Husserl attaque la thèse brentanienne du privilège de la représentation, il le fait en mettant en évidence un paradoxe inhérent qui pourrait être reformulé rapidement ainsi : tout acte a une qualité et une matière. Si on adapte la thèse brentanienne au vocabulaire husserlien de la *RLV*, la matière des actes complexes comme les jugements et les affects est une représentation qui constitue leur rapport à l'objet jugé ou désiré. Cependant, la représentation est aussi une qualité d'acte, la qualité des actes de représentation. Toute la difficulté, si nous prenons au sérieux la thèse de Brentano, tient au fait qu'une qualité, en l'occurrence la qualité de représentation, se met à jouer le rôle de matière pour tous les autres actes[3].

Regardons de plus près cette difficulté qui occupera Husserl pendant une bonne partie de la *RLV*. La différence entre deux jugements distincts tient à la différence entre les représentations à la base de chacun d'eux. Les deux jugements ont, en effet, la même qualité (ils sont des jugements), mais ils ont une matière différente, ils se rapportent à des objets différents, ils ont

[1] *RLV*, § 23, p. 234 [427].
[2] Cf. *RLV*, chap. II.
[3] Sur ce point, voir la *RLV*, chap. III.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

donc à leur base des représentations différentes. Ce modèle vaut pour tous les actes complexes. Si nous le transposons cependant au niveau des représentations, nous rencontrons une difficulté : la représentation est-elle la qualité ou la matière de l'acte de représentation ? Qu'est-ce qui distingue, en effet, deux représentations différentes ? Ce n'est certainement pas la qualité, car elles sont toutes deux des actes de représentation. Jusqu'ici nous suivons le même raisonnement que dans le cas des actes complexes. Mais nous disions par la suite que deux jugements qui ont la même qualité diffèrent parce qu'ils ont à leur base des représentations différentes. Or, cette solution ne marche plus dans le cas de la représentation. Si nous acceptons que les représentations ont elles-mêmes d'autres représentations à leur base, nous courons le risque d'une régression à l'infini : la même question, de savoir en quoi elle se distinguent, se posera de nouveau pour ces représentations de deuxième degré. Le paradoxe est donc que, si la représentation se trouve à la base de tout autre acte, ou bien elle n'est pas elle-même un acte, composé de qualité et matière, car alors elle devrait, à son tour, avoir une représentation à sa base ; ou bien elle est un acte, mais alors elle ne constitue pas la base de tout autre acte, elle ne fournit pas la matière de tout autre acte.

« La proposition que *tout vécu intentionnel ou bien est lui-même une (simple) représentation, ou bien a une représentation pour base*, conclut Husserl, se révèle comme une *pseudo-évidence* »[1]. Et cette pseudo-évidence repose sur une confusion fâcheuse qui se ramène au paradoxe que je viens de décrire. Dans la première partie de la thèse brentanienne (« tout acte est une représentation »), on entend par représentation une espèce d'acte, alors que dans la seconde (« tout acte repose sur une représentation »), on parle de la simple matière d'acte. Si, en effet, on entend par cette seconde partie le faite que tout acte intentionnel a une matière à sa base, tout paradoxe disparaît[2]. Il est évident, puisque l'intentionnalité est par définition le rapport à l'objet, et puisque la matière est ce qui, dans l'acte, assure ce rapport à l'objet, que tout acte intentionnel a une représentation en ce second sens (c'est-à-dire une matière) à sa base, sans quoi il n'aurait pas de rapport à l'objet et il ne serait donc pas un acte intentionnel. Il n'y a donc aucune difficulté à soutenir que, partout où on juge, désire, doute de quelque chose, nous devons nous représenter cette chose, comme le soutient la deuxième partie de la thèse brentanienne. La question est simplement de savoir si cette représentation est un

[1] *RLV*, p. 268 [458].

[2] « Cette seconde partie prise en elle-même — tout vécu intentionnel a une représentation pour base — serait, pour autant qu'on interprète la représentation comme une matière complète, une évidence authentique » (*RLV*, p. 268 [458]).

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

acte de plein droit ou non. L'erreur serait de répondre par l'affirmative, car dans ce cas on active le paradoxe que nous venons de décrire.

Pour échapper au paradoxe, Husserl fera une distinction entre la *représentation* en tant qu'acte et la *matière* intentionnelle en tant que partie non autonome de l'acte. D'une part, on a une catégorie d'actes, les actes de représentation, qui, comme tout acte intentionnel, ont une essence intentionnelle composée d'une qualité et d'une matière. Et d'autre part, on a les représentations en tant que fondements de tout autre acte, mais ici il ne s'agit plus d'actes de représentation, mais de la simple matière de ces actes, c'est-à-dire d'une composante abstraite de l'essence intentionnelle qui ne peut pas fonctionner de manière autonome. C'est sur ce point qu'intervient, dans la *RLV*, la distinction entre *Vorstellung* et *Repräsentation*, activée déjà en 1894. Mais le sens du terme *Vorstellung* n'est plus le même. Dans les *Études psychologiques*, *Vorstellung* était un autre nom pour l'intuition et s'opposait à la *Repräsentation* qui était le signe de l'intentionnalité (avec, bien entendu, les nuances que nous avons déjà indiquées). Ici, au contraire, Husserl utilisera le terme *Vorstellung* pour mettre en évidence le caractère d'acte intentionnel de la représentation, et il opposera ce terme à la *Repräsentation* qui est un autre nom pour la matière d'acte. Le sens du terme *Repräsentation* est ici exactement le même que dans le texte de 1894 : il s'agit d'un contenu d'acte qui renvoie de manière déterminée à l'objet visé. Mais ce à quoi il s'oppose n'est plus une intuition simple, qui donnerait l'objet sans aucun reste, mais l'acte intentionnel de représentation (*Vorstellung*) qui, comme tout autre acte, présente une qualité et une matière propre. *Vorstellung* et *Repräsentation* ne nomment plus deux catégories d'acte juxtaposées, comme en 1894, mais leur rapport d'opposition est aussi un rapport d'inclusion : la *Repräsentation* est une composante de la *Vorstellung*[1].

La *Vorstellung* est donc une catégorie intentionnelle du même droit que les jugements et les affects, mais elle ne fonde pas ces autres actes. En revanche, c'est la *Repräsentation* qui joue le rôle de fondement de tout acte, y compris des actes de représentation (*Vorstellung*), mais en ce sens la représentation n'est pas quelque chose d'autonome : en tant que matière, elle est un moment abstrait de l'acte, qui ne peut pas exister en dehors de sa combinaison avec une qualité. Ainsi nous pourrions reformuler la thèse brentanienne de manière non paradoxale en disant que tout acte ou bien est une

[1] Sur les divers concepts de représentation, voir le § 44 de la *RLV* et l'excellente analyse que Jocelyn Benoist en fait dans son livre *Les limites de l'intentionnalité*, Paris, Vrin, 2005, chap. III : « Intentionnalité et représentation », p. 69-89.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Vorstellung, ou bien contient une *Repräsentation*, c'est-à-dire la matière intentionnelle d'une *Vorstellung*[1].

III. *Repräsentation* et remplissement — le paradoxe de la plénitude

Avec cette nouvelle distinction entre *Vorstellung* et *Repräsentation*, la tension interne de la thèse brentanienne est résolue. Cependant, nous avons perdu de vue un autre problème, non moins épineux, et qui était central dans le texte de 1894 : celui de l'intuition de l'objet ou, plus précisément, de la dimension de *vor-stellen*, de poser devant, de donner l'objet en personne qui devrait être propre à toute *Vorstellung*. Tant que nous parlons d'actes de représentation (*Vorstellungen*) et de leur matière (*Repräsentation*), la question de l'accès à l'objet réel ne se pose pas. Ce que nous considérons, c'est ce qui se passe du côté de la conscience, en faisant abstraction de tout ce qui donne directement l'objet. Pour le dire simplement, nous parlons d'essences intentionnelles et nous laissons de côté tout ce qui tient aux sensations effectives que l'objet cause en nous, donc tout ce qui, du rapport à l'objet, est contingent et change selon la situation. La *RLV* laisse entièrement de côté la question de la réalité de l'objet et de la particularité de l'acte intentionnel et ne retient que ce qui, en lui, est répétable à l'identique.

Le rôle de la *RLVI* est, justement, de récupérer cette dimension de présence de l'objet par une analyse détaillée du concept de remplissement. Le remplissement avait été introduit dans la *RLI* par le concept de *sens remplissant*[2]. Il s'agissait là de rendre compte dans l'intention de ce que l'intuition de l'objet devrait être afin de remplir cette intention. Le remplissement était un sens, de même que la matière était un sens. La matière était le sens qui fixait, dans l'intention, quel est l'objet visé et quelle est la manière déterminée dont il est visé. Le sens remplissant était le sens qui prescrivait comment l'acte intuitif doit se rapporter à cette intention afin de la remplir, quels éléments de l'intuition correspondante devraient être pris en considération dans

[1] Ce serait le lieu, ici, de discuter l'élargissement de la catégorie de la *Vorstellung* que Husserl opère dans la *RLV* : la *Vorstellung* suppose non seulement un rapport nominal à l'objet, mais aussi un possible rapport propositionnel. C'est pourquoi Husserl introduit le concept d'acte objectivant, qui joue chez Husserl le même rôle que le concept de représentation chez Brentano, c'est-à-dire celui consistant à fournir aux autres actes leur matière. Malheureusement, je n'aurai pas le temps de discuter en détail ce problème, qui mérite par ailleurs toute notre attention.
[2] *RLI*, § 14.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

le remplissement de cette intention[1]. Donc, en un certain sens, le terme « remplissement » (*Erfüllung*) dans la *RLI* était utilisé dans le même sens que nous l'utilisons dans l'expression « remplir un désir ». C'est le sens qui détermine comment l'objet devrait être afin de remplir l'attente de l'intention, quels sont les éléments de son intuition qui nous intéressent en particulier.

Or, il me semble que, dans la *RLVI*, il y a une transformation radicale, quoique inaperçue, du sens du terme « remplissement ». Dans le souci de retrouver la réalité des objets, qui guide l'argumentation de la *RLVI*, Husserl remplace une métaphore du remplissement par une autre. Alors que, dans la *RLI*, la métaphore était celle de la réalisation, de la concordance d'un désir avec ce qui pourrait lui répondre, dans la *RLVI* le remplissement s'explique par une autre métaphore : celle de la plénitude. Husserl dira en effet, au § 16 de la *RLVI* : « La synthèse de remplissement manifeste une inégalité des membres réunis, qui consiste en ce que l'acte remplissant comporte un privilège qui manque à la simple intention et qui est de lui *conférer la plénitude de* "la chose même" (*des "selbst"*) »[2]. Cette plénitude n'est rien d'autre que la somme de sensations dans lesquelles un objet s'offre à la conscience en tant que présence, les esquisses particulières, perceptives ou imaginatives, qui sont effectivement saisies par la conscience. Dans toute intention intuitive, à côté de l'essence intentionnelle, nous trouvons une série de tels contenus qui sont des caractères de l'objet lui-même et qui figurent effectivement dans l'acte. C'est pourquoi Husserl parle, dans le cas des intuitions, de plénitude et oppose cette catégorie d'actes aux actes de signification qui sont « vides » au sens où aucune partie de l'objet n'est effectivement présente en eux. Le remplissement dans ce contexte n'est plus une question concernant simplement le sens : il est la synthèse qui fait qu'un acte de signification, vide, trouve sa plénitude par l'association avec un acte intuitif visant le même objet.

Ce que la *RLV* dit sur la *Repräsentation*, qu'elle est simplement un autre nom pour la matière de l'acte, ne vaut désormais que pour les intuitions de signification. Là où on parle d'intuitions, la *Repräsentation* inclut, à côté de la matière d'acte, c'est-à-dire du sens selon lequel l'objet est visé, tous les

[1] Sur ce point, je renvoie à deux textes extrêmement éclairants de Jocelyn Benoist : « Fulfilment », in Jesús Padilla Gálvez, *Phenomenology as Grammar*, Frankfurt am Main, Ontos Verlag, 2008, p. 77-96, et « Phenomenological Approach to Meaning », « I. Sense and Reference, Again », § 8, dans Mitsuhiro Okada (éd.), *Interdisciplinary Logic*, vol. 1, Publications of the Open Research Center for Logic and Formal Ontology, University Keio, Tokyo, Japan, mars 2008, p. 1-80.
[2] *RLVI*, p. 86 [65].

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

contenus intuitifs qui constituent la plénitude de l'acte. Un acte complet est donc constitué d'une qualité et d'une *Repräsentation*. S'il s'agit d'un acte de signification, la *Repräsentation* n'est que la matière intentionnelle. S'il s'agit d'une intuition, la *Repräsentation* est une combinaison de matière (que Husserl appelle dans ce contexte « sens d'appréhension ») et d'intuition, ou simplement une combinaison de signification et d'esquisses de l'objet[1]. Toutes les esquisses qui ne sont pas effectivement données sont remplacées par la signification qui constitue la matière d'acte. La *Repräsentation* dans sa totalité renverra toujours à l'objet visé dans sa totalité, car tout ce qui manque de l'objet est remplacé par la matière d'acte. C'est grâce à cette balance entre matière et contenus intuitifs qu'un remplissement est possible dans la mesure où deux actes ayant comme base la même *Repräsentation* peuvent contenir plus ou moins de contenus intuitifs effectivement présents et que, par leur combinaison, on peut obtenir un acte synthétique dont l'objet se présente avec plus de plénitude.

Husserl est parvenu donc, avec son concept de *Repräsentation*, à combattre la thèse brentanienne du privilège de la représentation (dans la *RLV*) tout en conservant le rapport entre l'intentionnalité et l'objet par sa conception du remplissement dans la *RLVI*. Mais la question qui se pose est justement de savoir si ces deux prétentions peuvent être maintenues ensemble. En effet, la position de la *RLVI*, qui rétablit le rapport réel aux objets là où la *RLV* l'avait perdu de vue, fait revenir subrepticement une conception psychologiste de la représentation, et notamment la même conception que celle de 1894. Ce qui est important dans la *RLVI* est la plénitude de l'acte intuitif, mais ce qui assure cette plénitude, c'est sa composante inessentielle. Les esquisses intuitives sont contingentes, elles sont ce qui varie d'un acte à l'autre alors même que l'essence intentionnelle reste la même. Si donc nous voulons étudier la question de la plénitude, nous devons considérer les actes dans leurs occurrences réelles, c'est-à-dire en tant qu'actes psychologiques et non pas en tant qu'essences intentionnelles.

Le concept de *Repräsentation* semble avoir fait un cercle complet entre 1894 et 1901. Alors qu'en 1894 il indiquait le caractère intentionnel de l'acte, qui s'opposait justement à l'intuition, dans la *RLVI* il devient le garant du rapport direct à un objet, car il est censé inclure toutes les esquisses partielles qui renvoient à l'objet visé. Toute la difficulté est cependant d'intégrer la position de la *RLV* dans ce dispositif. La *RLV* maintient, en effet, la critique des objets immanents à l'acte, en concevant le contenu de l'acte comme un rapport déterminé à l'objet concrétisé en un sens idéal (la

[1] *RLVI*, § 26.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

matière), alors que l'objet reste essentiellement transcendant. Mais, en revanche, elle ne parvient pas à expliquer le rapport concret aux objets réels.

Il me semble donc, pour conclure, qu'il y a une tension interne aux *Recherches logiques* qui est directement reliée à la critique des deux thèses brentaniennes sur l'intentionnalité. En effet, on ne peut pas tenir une position logique sur les actes intentionnels, comme celle de la *RLV* et, à la fois, expliquer comment les intentions aboutissent effectivement à toucher à la réalité des choses. Ou bien on accepte le point de vue logique de la *RLV* selon lequel tout acte a à sa base une *Repräsentation*, mais cela signifie simplement que tout acte contient une signification de l'objet visé (c'est-à-dire la matière) ; ou bien on reprend la position de la *RLVI* selon laquelle la *Repräsentation* contient certains aspects intuitifs de l'objet lui-même qui se retrouvent effectivement dans l'acte. Mais dans ce cas on doit assumer le psychologisme de cette position et renoncer à la critique anti-psychologiste de l'immanence de l'objet.

Bibliographie

Benoist J., *Les limites de l'intentionnalité*, Paris, Vrin, 2005.

Benoist J., « Fulfilment », in Jesús Padilla Gálvez (éd.), *Phenomenology as Grammar*, Frankfurt am Main, Ontos Verlag, 2008, p. 77-96.

Benoist J., « Phenomenological Approach to Meaning », « I. Sense and Reference, Again », in *Interdisciplinary Logic*, vol. 1, éd. Mitsuhiro Okada, Publications of the Open Research Center for Logic and Formal Ontology, University Keio, Tokyo, Japan, mars 2008, p. 1-80.

Brentano F., *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Leipzig, Felix Meiner Verlag, 1924.

Husserl E., « Intentionale Gegenstände (1894) », Hua XXII, *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, Martinus Nijhoff, 1979, p. 303-348 ; trad. fr. J. English, « Objets intentionnels (1894) », dans E. Husserl – K. Twardowski, *Sur les objets intentionnels (1893-1901)*, Paris, Vrin, 1993, p. 279-326.

Husserl E., « Psychologische Studien zur elementaren Logik », *Philosophische Monatshefte*, 30 (1984), p. 159-191 ; trad. fr. J. English, « Études psychologiques pour la logique élémentaire », dans E. Husserl, *Articles sur la logique*, Paris, PUF, 1995, p. 123-167.

Husserl E., *Logische Untersuchungen*, 2e éd., Halle, Max Niemeyer, Band II/1, 1913 ; Band II/2, 1921. Trad. fr. H. Élie, A. Kelkel, R. Schérer, *Recherches logiques*, tome II/1, Paris, PUF, 1961 ; tome II/2, Paris, PUF, 1962 ; tome III, Paris, PUF, 1993.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Twardowski K., *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Eine psychologische Untersuchung*, Vienne, Alfred Hölder, 1894 ; trad. fr. J. English, « Sur la théorie du contenu et de l'objet des représentations (1894) », dans E. Husserl – K. Twardowski, *Sur les objets intentionnels (1893-1901)*, Paris, Vrin, 1993, p. 85-200.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8, 2010 (Actes 3), p. 46-63
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Questions de co-intentionnalité : Expérience et structure d'horizon

Par FAUSTO FRAISOPI
Alexander von Humboldt Stiftung – Husserl-Archiv Freiburg

> *Le dedans intentionnel (das intentionnale Innen) est en même temps le dehors (Aussen). (E. Husserl, Intentionnalité et être-au-monde, Hua. XV, p. 549-556 (§ 8), tr. fr. in D. Janicaud (éd.), L'intentionnalité en question entre phénoménologie et recherches cognitives, Paris, Vrin, p. 145.)*

En introduisant l'enracinement de l'expérience (et surtout de la logique) dans « le sol universel du monde », Husserl affirme, de façon très claire, dans *Expérience et jugement*, que « toute saisie d'objet singulier et toute activité ultérieure de connaissance se jouent sur le sol du monde, ce fait indique quelque chose de plus que le caractère qu'a cette activité d'être dirigée vers le domaine de ce qui est pré-donné dans la certitude passive »[1]. Ensuite, Husserl s'exprime — en italiques — de façon bien plus nette, comme s'il voulait formuler une sorte de principe : « *Toute expérience a son horizon propre* »[2].

Lorsqu'on travaille en phénoménologie au décryptage des structures qui président à notre approche à la phénoménalité, on est toujours constitutivement appelé à se placer à un méta-niveau, consistant dans la réflexion spéculative sur la phénoménologie, c'est-à-dire sur ses points problématiques fondamentaux et sur ses principes de base. Cela équivaut à affirmer que

[1] Cet article à été élaboré et rédigé grâce à une bourse de recherche de la Fondation Alexander von Humboldt.
[2] E. Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburg, Glassen & Goverts, 1954, p. 27 ; tr. fr. *Expérience et jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique*, Paris, PUF, 1970, p. 36.

l'approche descriptive de la phénoménologie doit toujours être implémentée, malgré nos penchants pour la description pure et dure, par une réflexion philosophique de tout autre nature, qui thématise — et doit nécessairement thématiser — l'image du sujet et l'image du monde [*Weltbild*] qui ressortent de la caractérisation descriptive de l'approche de la phénoménalité en tant que telle.

Or, ce que nous voudrions aborder n'est pas cet écart métathéorique — que nous considérons comme quelque chose de fondamental (et d'inévitable) pour la phénoménologie et ses analyses descriptives — ni l'image de sujet et/ou l'image de monde que nous croyons voir ressortir de/par cet écart métathéorique, mais plutôt la connexion inévitable entre sujet et monde qui ressort de l'analyse phénoménologique de l'expérience en tant que telle. Il est fort possible, en effet, que la reconnaissance du caractère inévitable, donc nécessaire (fondamental) de cette connexion affecte en même temps le statut des images de sujet et de monde qui ressortent de l'analyse.

Ce qui s'avère plus important, à notre avis, ce ne sont pas les images du monde et du sujet qui ressortent de cet écart métathéorique, ou elles le sont, plutôt, d'une façon secondaire, dérivée. Ce qui nous intéresse, c'est plutôt la connexion essentielle, phénoménologiquement fondamentale, que l'analyse descriptive des structures intentionnelles arrive à établir entre la possibilité de parler d'un sujet qui *fait expérience* et la possibilité de parler de ce « quelque chose » que nous appelons ou nous pouvons appeler — sans aucun engagement ontologique — « le monde ».

La connexion entre ces deux entités, le sujet d'un coté et ce quelque chose que nous appelons « le monde » de l'autre, est tellement fondamentale que l'analyse de l'expérience — l'analyse *phénoménologique* de l'expérience — y parvient après un long travail, tandis que toutes les autres façons de procéder par la voie spéculative partaient (et partent encore aujourd'hui) de ce point. Or, sur quoi s'exerce, à proprement parler, ce travail d'approche des structures constitutives de l'*Erfahren* ? Et bien, sur la structure élémentaire de l'*Etwas zum Objekt haben*, l'intentionnalité, laquelle, comme objet psychologique, n'admet aucune position d'existence ni aucune qualification du monde.

Mais justement, avec l'introduction du concept cardinal et métaphysiquement neutre d'intentionnalité, sur lequel s'exerce légitimement le travail phénoménologique, un premier problème se manifeste. Comment peut-on parler, de façon métaphysiquement neutre et non engagée du point de vue ontologique, d'intentionnalité dans et par la définition anodine de *Etwas zum Objekt haben* et parler aussi, en même temps, de « monde » ?

Bien évidemment, les deux termes — comme *terminus a quo* et *terminus ad quem* — n'ont pas la même teneur, l'un affecté par la plus pure neutralité de l'analyse psychologico-descriptive, l'autre lourd de significations métaphysiques — malgré l'opération kantienne consistant à le vider de ce sens métaphysique.

Malgré le dernier Husserl, influencé peut-être aussi par les issues théoriques de *Sein und Zeit*, soit parfois tenté de reconnaître droit de cité à ce concept « métaphysique » de monde[1], la phénoménologie reste toujours fondamentalement neutre à l'égard de la caractérisation « substantielle » du monde, en vertu, justement, de l'élaboration d'un concept, si l'on veut, plus fondamental et plus radicalement innovateur, celui d'horizon.

Issu de l'élaboration de la théorie rationaliste du sujet (et de la représentation) qui va de Leibniz à Kant, l'usage du concept d'horizon ne sortira jamais, avant l'analyse descriptive de l'intentionnalité, d'un usage purement analogique (exception faite, peut être, pour certains passages de Kant). Avec la phénoménologie, en revanche, l'horizon devient une structure de l'expérience saisie de façon descriptive, analysée, il devient cette même structure qui permettra au dernière Husserl de parler de « monde » sans par là tomber dans les apories et les non-sens de ce que lui-même appelle « philosophie spéculative ».

Cependant le concept d'horizon ne pourrait jamais revêtir ce rôle essentiel pour la phénoménologie, pour la description de l'approche du sujet à la manifestation, s'il restait — pour ainsi dire — extérieur, extrinsèque à la structure — à la polarité — déterminante et fondamentale de l'*Etwas zum Objekt haben*.

Toutefois, si la structure de l'intentionnalité est bipolaire — consistant dans ce que Heidegger définit critiquement comme la *Subjekt-Objekt Beziehung*[2] —, comment peut-elle admettre un troisième pôle, non égologique (bien évidemment) ni objectal ?

---

[1] Une certaine ambiguïté dans l'usage du terme *Welt* apparaît dans les écrits husserliens publiés notamment dans les volumes XXXIV et XXXIX des *Husserliana*, à partir de 1928/29 et de l'approfondissement de la thématique d'une monadologie phénoménologique. Cf. E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, Hua XXXIV, Springer, 2002, et E. Husserl, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, Hua XXXIX, Springer, 2009.

[2] Cf. M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, Frankfurt a. M., Klostermann,1990[2], p. 153. Cf. aussi p. 186: « Une autre possibilité essentielle de la dispersion factice du *Dasein* est sa spatialité. Le phénomène de la dispersion du *Dasein* se montre par exemple dans le fait que toutes

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Le problème de cette « tri-polarité », de ce renvoi double à *l'Etwas* et à la structure d'horizon, un renvoi double constitutif, nécessaire, se présente justement là où Husserl revient sur la structure gnoséologique essentielle du remplissement intuitif définie dans le Chapitre III de la VI^e *Recherche Logique*, appelé « Sensibilité et entendement ». Cette problématisation devient nécessaire surtout en considérant qu'en 1913, Husserl est en train de *décider* ou de *décliner* — avec *Ideen I* — cette polarité fondamentale comme polarité égologique, égologiquement déterminée.

Selon la position théorique de 1913,

> les différences de la déterminité graduelle de la saisie ont […] une référence essentielle au halo des composantes intentionnelles vides, qui appartient inséparablement à toute saisie extérieure et par rapport au contenu proprement intuitif qui joue le rôle du noyau intuitif. Au système des démarches progressives [*Fortgangsrichtungen*] menant à de nouvelles perceptions (en particulier à de nouvelles apparences), dans lesquelles un moment chosique un et unique arrive à la donnéité selon des modalités de manifestation, correspond un système de composantes vides de la représentation, et en même temps de ces composantes vides se distingue nécessairement le système des circonstances variables, auxquelles les démarches progressives [*Fortgangsrichtungen*], en tant que motivées, se réfèrent. Le changement de toute circonstance chaque fois motivée, de « l'orientation oculaire » [*Augenstellung*], de l'accommodation, de la position de la tête etc. indique donc une démarche continuelle et prétend thétiquement, conformément à l'attente, l'arrivage des apparences appartenantes dans le remplissement et dans la détermination proche éventuelle[1].

Chaque possibilité renfermée dans l'horizon comme dynamique intentionnelle « est indéterminée »[2] mais son indéterminité n'est pas entièrement « vide », elle nous présente une caractérisation modale essentielle, puisqu'elle est « déterminable de multiple manière »[3] :

---

les langues déterminées s'expriment primairement par des significations spatiales. Le phénomène peut aisément être éclairci si l'on pose le problème métaphysique de l'espace, qui devient visible par la pénétration du problème de la temporalité [radicalement : *Metontologie* de la spatialité. Cf. Appendice] » [Nous traduisons].

[1] E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband.* Erster Teil. *Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913)*, Hua XX/1, M. Nijhoff, Den Haag, 2002, p. 133.

[2] *Ibid*., p. 246.

[3] *Ibid.*

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

> L'indéterminé est ce qui est multiplement déterminable, cela renvoie aux moments de l'appréhension qui précisément est indéterminée, et cela suppose encore une fois des dimensions différentes de remplissement possible, qui sont de l'ordre de la représentation vide. Mais je devrais plus précisément dire : *l'indéterminé n'est pas affaire de vide, mais à toute appréhension de la sensation co-appartient le halo même des possibles directions de remplissement* et cela de telle façon que, si l'appréhension est déterminée, précisément dans l'essence de ce moment de déterminité repose le fait qu'il ne puisse connaître le remplissement comme détermination plus précise dans des directions différentes, mais seulement l'auto-confirmation dans une direction. Mais cela conduit toujours à des halos vides, à des connexions vides continues, à des médiations dans le vide[1].

Ce qui est plus intéressant que la position des *Ideen I*, c'est finalement l'extension de validité et d'opérativité de la structure d'horizon à toute forme d'expérience, et non seulement à la structure perceptive (horizon temporel, horizon mathématique, horizon imaginatif).

L'*ego*, comme pole égologique et constitutif de toute expérience objectuelle, s'avère être constitutivement lié à la structure d'horizon telle qu'elle a été magistralement décrite dans la réécriture de la VI[e] *Recherche*.

Autrement dit : l'*ego* s'avère être constitutivement dépendant, dans son *Erfahren*, d'une structure d'horizon. Cela devrait déjà nous faire réfléchir. L'*ego* fait expérience par et dans un renvoi constitutif, indépassable, à la structure d'horizon. Cette connexion est tellement constitutive que plusieurs philosophes appartenant à la phénoménologie, à partir de Heidegger, ont reconnu dans le principe de tous les principes du § 24 des *Ideen I* le principe du « Je-horizon » :

> Toute intuition donatrice originaire est une source de droit pour la connaissance ; tout ce qui s'offre à nous dans l'intuition de façon originaire […] doit être simplement reçu pour ce qu'il se donne, mais sans non plus outrepasser les limites dans lesquelles il se donne alors[2].

L'expression « dans les limites », dans l'énonciation du principe, renvoie justement à cette structure intentionnelle d'horizon d'après laquelle ce qui se

[1] *Ibid*., p. 247.

[2] E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*. Tome premier, *Introduction générale à la phénoménologie pure*, Hua III [p. 43], tr. fr. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, rééd. « Tel », p. 78. Cf. à ce sujet les analyses développées par J.-L. Marion, *Étant donné. Essai sur une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, § 19 (*L'Horizon et le Je*), p. 251-264.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

donne en soi et à partir de soi se donne inscrit dans une structure noématique, inscrit dans un ensemble de synthèses possibles, dictées par sa forme noématique même. Les mêmes auteurs qui reconnaissent à l'entrelacs entre égologie transcendantale et structure d'horizon son importance pour la phénoménologie, s'accordent aussi sur une thèse ultérieure, qui à notre avis est assez redoutable : pour accomplir la phénoménologie, il faut d'une certaine façon affaiblir — sinon renverser — la nature égologique de l'horizon de la manifestation. « Devrait-on envisager de libérer la donation de la limite préalable d'un horizon de phénoménalité ? », se demande Marion. Il faut penser alors, selon ces auteurs, l'ouverture de l'horizon comme quelque chose d'indépendant du sujet, comme quelque chose lié à un *quid* plus radical de la connexion intentionnelle ou aussi co-intentionnelle. Tout cet esprit de radicalité émerge très clairement dans un texte de Michel Henry :

> Avec la manifestation de l'horizon, l'être se montre. Le problème est celui de la possibilité de la manifestation de l'horizon. Cette possibilité réside dans l'essence de la manifestation. L'immanence du devenir phénoménal à l'essence originaire et pure de la phénoménalité a un fondement. Ce fondement, c'est l'essence elle-même. Le problème du devenir phénoménal de l'essence de la phénoménalité est justement le problème de la structure interne de celle-ci[1].

Cette thèse de radicalisation (et de renversement)[2] en implique bien évidemment une autre, selon laquelle la « co-intentionnalité » d'horizon est quelque chose qui dépend essentiellement de la nature égologique constitutive du

[1] M. Henry, *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF, 1963, 3e éd., p. 163.

[2] *Ibid.*, p. 171 : « La manifestation de l'être se produit constamment, habituellement, dans la vie de la conscience naturelle, en tant qu'elle est identique à l'essence de cette vie. La vie de la conscience n'est certes pas monotone, elle est susceptible de se modifier. Une modification radicale intervient dans sa vie lorsque, cessant de se diriger vers l'étant qui faisait jusque-là l'objet de sa préoccupation exclusive, la conscience prend en considération non plus l'étant en lui-même, mais l'acte d'apparaître en vertu duquel l'étant apparaît. Une telle modification est le renversement (*Umkehrung*) de la conscience. Dans un tel renversement la conscience se dirige vers l'apparaitre de l'apparaissant, elle se représente "l'apparaissant comme apparaissant" [M. Heidegger, *Holzwege*, p. 178] ». Pour le concept de « renversement » appliqué aux principes méthodologiques fondamentaux de la phénoménologie, en direction d'une radicalisation non (plus) phénoménologique, nous renvoyons à l'essai très remarquable de C. Canullo, *La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in Jean-Luc Marion, Michel Henry et Jean-Louis Chrétien*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2004.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

sujet transcendantal, comme si le Je projetait l'horizon à l'intérieur duquel faire l'expérience de quelque chose[1], de la donation — selon la sémantique utilisée par Marion :

> En régime de donation [le Je] ne décide pas du phénomène, mais le reçoit, ou bien, de « maître et possesseur » du phénomène, il en devient l'attributaire. Cette posture radicalement nouvelle de la figure et de la fonction du Je, reçoit-elle l'élaboration que lui impose la primauté de la donation ? À l'évidence, « le principe des principes » ne tente même pas de l'esquisser. On peut même soupçonner que Husserl ne mettra jamais en cause certains des traits les plus caractéristiques de la transcendantalité du Je, au risque de compromettre ses avancées, pourtant décisives, en direction de la donation pure. D'ailleurs, le concept d'horizon entretient un rapport direct avec un tel Je […][2].

C'est à cette thèse qu'il faut finalement s'adresser, car le fait d'affirmer une co-appartenance structurelle de l'intentionnalité et de la co-intentionnalité d'horizon équivaut-il finalement à affirmer la nature transcendantale, égologique, de l'horizon même en tant que structure « psychologique » ? S'il en était ainsi, si la co-intentionnalité était irrémédiablement liée à la nature « transcendantale de l'*ego* » et non à l'*ego* en tant que tel, pris dans sa complexité cognitive irréductible, pourquoi la structure d'horizon acquière-t-elle autant d'importance là où l'expérience est abordée pour la raison qu'elle n'a pas, absolument pas, de transcendantal, c'est-à-dire dans les *Leçons* sur la synthèse passive et dans *Expérience et jugement* ?

C'est alors aux *Leçons* sur la synthèse passive que nous devons nous adresser pour essayer de voir de quelle façon cette co-intentionnalité affecte,

---

[1] Il s'agit encore, ici, d'une thèse qui montre toute la dépendance de ces philosophes envers une lecture cartésienne de Husserl, comme si le problème husserlien était, en fin de compte, la dernière tentative (non réussie) d'une philosophie égologique. Cette interprétation de la relation entre la radicalisation (renversement) de la phénoménologie et son héritage égologique est très bien soulignée par J. Greisch. En parlant justement des hérésies phénoménologiques — décrites par Dominique Janicaud — Greisch les interprète comme un refus du cogito cartésien (ou comme des tentatives du dépassement de l'égologie en tant que telle). Ce qui met ensemble l'auto-affection de Henry, l'hétéro-affection de Levinas, le « Moi primitif » de Richir et l'adonné de Marion, c'est le fait que chez tous ces auteurs ce qui est en question c'est le *cogito*, non pas le *cogito* cartésien, bien évidemment, mais le *cogito* qui a franchi le pas de la phénoménologie d'Husserl.

[2] J.-L. Marion, *Étant donné*, *op. cit.*, p. 263.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

pour ainsi dire, la subjectivité, et détermine la théorie phénoménologique de l'expérience.

Il faut tout d'abord remarquer où se trouve, au cours des leçons, l'approche thématique plus détaillée et plus précise (du point de vue descriptif) de la structure d'horizon en tant que structure co-intentionnelle. Et bien, Husserl développe son approche de la structure d'horizon à partir du tout premier paragraphe de son cours, dans ce chapitre intitulé « la donation de soi » — c'est-à-dire la *Selbstgegebenheit*, l'auto-donnéité — « dans la perception ».

Ce qui frappe le plus dans ces analyses, c'est la reprise de la terminologie technique qui avait été employée dans la réécriture de la VI^e^ *Recherche*, comme si, après sept ans, Husserl voulait relier les trames d'un discours fondamental pour le décryptage de l'expérience phénoménologique. Husserl affirme :

> La perception, pour parler de façon tout à fait générale, est conscience originaire. Mais nous avons dans la perception extérieure la scission remarquable par laquelle la conscience originaire n'est possible que dans la forme d'une conscience (*Bewussthaben*) effective et proprement originale des cotés et d'une co-conscience (*Mit-bewusst-haben*) d'autres cotés qui ne sont justement pas là de façon originale. Je dis co-conscience, car les cotés invisibles sont tout de même de quelque manière ici « co-visées » comme co-présents pour la conscience[1].

En effet, si l'on considère rétrospectivement l'issue de la toute première définition de la co-intentionnalité de l'horizon, le lien avec les synthèses passives apparaît inévitable. Car l'importance de la « représentation vide » — reprise au § 2, « *La relation entre plein et vide dans le procès de perception et prise de connaissance* » — comme ensemble de déterminités possibles, est telle essentiellement par rapport à la genèse.

La problématisation de cette structure de « vide » qui représente finalement la co-intentionnalité, implique une double ouverture thématique. Elle implique tout d'abord une ouverture structurelle à la thématisation des champs ontologico-régionaux ; elle implique, en second lieu, une ouverture fonctionnelle à la phénoménologie génétique comme approche à la sédimentation expérientielle des ontologies régionales elles-mêmes.

Autrement dit : ces deux ouvertures thématiques renvoient l'une à l'autre, dans la mesure où c'est la méthode d'analyse génétique qui laisse

[1] E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, Hua XI, Kluwer Academic Publisher, 1966 ; tr. fr. *De la synthèse passive*, Grenoble, Millon, 1998, p. 96.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

accéder aux concrétions intentionnelles caractérisant chaque accès à l'objectité selon une région bien déterminée, et, de façon correspondante, puisque c'est finalement l'eidétique régionale qui fournit une perspective systématique de travail à l'approche génétique.

De toute façon, pour ce qui nous intéresse à présent, si l'expérience dans l'horizon (dans un horizon) ne peut qu'être orientée par une ouverture de possibilités bien déterminées, cette expérience, en tant que motivée — orientée — demande *ipso facto* une analyse génétique. D'où arriverait cette ouverture de possibilités, sinon d'une genèse, d'une sédimentation de sens ? Déjà dans les *Ideen I*, parlant de la perception de l'objet transcendant (§ 41) Husserl fait mention « du fusionnement des genres déterminés de *data* » à l'intérieur d'une région[1]. D'où aurait lieu, sinon d'une genèse, ce « renvoi au-delà [*Hinausweisen*] non intuitif, non donné… qui n'appartient donc à la démarche actuelle de la synthèse active, sinon d'une sédimentation de sens par laquelle ce système de renvois se forme ?

> Le percevoir, pour parler noétiquement, est un mélange d'exposition effective qui rend l'exposé intuitif sur le mode d'une présentation originale, et d'indication vide qui renvoie à de nouvelles perceptions possibles. Le perçu dans son mode d'apparition est ce qu'il est à chaque moment du percevoir en tant qu'il forme un système de renvois avec un noyau d'apparition dans lequel ceux-ci trouvent leur point d'appui. Et, dans ce renvoi, il nous appelle d'une certaine manière : il y a encore plus à voir, tourne-moi donc de tous cotés et parcours-moi ainsi du regard, approche-toi, ouvre-moi, dissèque-moi.
>
> Ces renvois sont en même temps des tendances, des tendances de renvoi qui entraînent vers les apparitions non données. Toutefois ce ne sont pas des renvois singuliers, mais des systèmes entiers de renvois, des systèmes de faisceaux de renvois qui font signe vers de multiples systèmes d'apparitions correspondants.
>
> Ce sont des index (*Zeiger*) dans un vide, puisque les apparitions non actualisées ne sont pas conscientes comme apparitions effectives, ni non plus comme apparitions présentifiées[2].

C'est alors que Husserl formule une sorte de principe de l'expérience en tant qu'articulée selon une intentionnalité et une co-intentionnalité :

[1] E. Husserl, *Idées I*, Hua III [p. 75], tr. fr. p. 133.
[2] E. Husserl, *De la synthèse passive*, Hua XI [p. 5], tr. fr. p. 97.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

> En d'autres termes, tout ce qui est proprement apparaissant n'est apparaissant-de-chose que parce qu'il est enveloppé (*umflochten*) et imprégné (*durchsetzt*) par un horizon intentionnel vide, parce qu'il est entouré d'un halo de vide conforme à l'apparition (*erscheinungsmassig*). C'est un vide qui n'est pas un néant, mais un vide à remplir, une indétermination déterminable.
>
> Car l'horizon intentionnel ne doit pas être rempli n'importe comment ; c'est un horizon de conscience qui a lui-même le caractère fondamental de la conscience comme conscience de quelque chose. Ce halo de conscience a son sens, malgré son vide, sous la forme d'une préfiguration (*Vorzeichnung*) qui prescrit une règle au passage à de nouvelles apparitions actualisantes.
>
> À tout apparaissant-de-chose de chaque phase de perception appartient un nouvel horizon vide, un nouveau système de tendances progressives (*Forschrittstendenzen*) avec des possibilités correspondantes d'entrer dans des systèmes d'apparitions possibles ordonnées de façon déterminée, dans des déroulements d'aspects avec leurs horizons inséparables qui, dans un recouvrement concordant de sens, conduiraient le même objet, comme se déterminant de manière toujours nouvelle, à une donation effective remplissante[1].

Parvenu à ce point, Husserl formule, de façon très claire, la distinction entre horizon intérieur et extérieur. Toutefois, le fait d'affirmer que la structure d'horizon soit motivée de telle et telle façon, constituée de telle et telle façon par une concrétion génétique, n'équivaut pas à affirmer que l'égologie soit entièrement « absorbée » par la genèse. Plus particulièrement, nous devrons nous poser les deux questions suivantes :

1. En quel sens la structure d'horizon est-elle liée à la passivité ?
2. En quel sens la structure d'horizon n'est-elle pas réductible à la passivité ?

Pour essayer de répondre à ces deux questions, décisives, il faut reprendre la distinction entre horizon interne et horizon externe, fournie par le § 2, et qui sera reprise — presque dans les mêmes termes mais avec des précisions théoriques très importantes — au § 8 d'*Expérience et jugement.*

> Nous distinguons en cela, pour chaque apparition d'aspect, horizon intérieur et horizon extérieur. Il faut, en effet, faire attention au fait que la séparation entre proprement perçu et seulement co-présent crée une différence entre des déterminations de contenu de l'objet qui sont effectivement là conformément à l'apparition, en chair et en os, et des déterminations qui sont préfigurées

[1] *Ibid.*

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

> dans le vide complet, de manière encore plurivoque. À coté de cet horizon intérieur, il y a les horizons extérieurs, les préfigurations pour ce qui est encore dépourvu de tout cadre intuitif, qui exigerait seulement des ébauches plus différenciées[1].

Par conséquent :

> Dans chaque phase nous avons proprement une apparition, et cela est intention remplie, mais seulement graduellement, dans la mesure où il y a un horizon de non-remplissemement et d'une indéterminité encore déterminable. Par ailleurs, à chaque phase appartient un horizon extérieur complètement vide, qui tend vers le remplissement et qui, dans le passage vers une direction déterminée de progression, persiste dès lors sur le mode de la pré-attente vide[2].

La distinction introduite par Husserl entre un horizon interne et un horizon externe marque une définition essentielle du rôle de la passivité dans le déroulement de la visée co-intentionnelle. Car, à proprement parler, si on se place d'un point de vue simplement intuitif, il n'y aurait aucun sens de parler d'un horizon interne (à la chose), qui apparaît comme une *contradictio in adjecto*.

Et pourtant cela acquière un sens phénoménologique précis, et décisif, si l'on se place du point de vue descriptif. La co-intentionnalité se déroule ici selon une double direction thématique : dans la progression de la synthèse, du remplissement intuitif progressif de la visée, où on dispose d'une ouverture sur une classe de déterminités déterminables de d'objet. Dans la progression de l'expérience, il y a toujours une ouverture — cette fois sous la forme de « pré-attente vide », vers de nouveaux objets d'expérience qui pourraient prendre la place de l'objet thématique qui serait posé, en ce cas, dans l'arrière-plan. Or, si l'on voulait réduire chaque visée co-intentionnelle à la synthèse passive, on devrait admettre uniquement l'horizon interne — et non pas l'horizon externe.

Cela équivaut à affirmer que c'est justement l'ouverture bi-dimensionnelle, non pas de l'intentionnalité mais de la co-intentionnalité, qui d'un coté affirme la structure d'horizon (déterminé de telle et telle façon) comme dépendant d'une genèse, et qui affirme en même temps l'irréductibilité de la structure co-intentionnelle de l'horizon à la genèse même. Car l'horizon intérieur ne décide pas l'expérience en tant que telle, l'arrivage de

[1] *Ibid.*, [p. 6], tr. fr. p. 98.
[2] *Ibid.*

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

quelque chose au regard thématique en tant que « source de droit pour la connaissance ». L'horizon interne, et par là même la genèse, ne fait qu'inscrire (s'il est possible, c'est-à-dire si ce qui arrive a déjà été objet d'une expérience) ce *Selbstgebend* dans un cadre de synthèses possibles, de détermination de déterminités déterminables.

Cela équivaut à affirmer que l'expérience, la manifestation en tant que telle comme source de droit pour la connaissance, implique toujours un écart, et par là une irréductibilité, entre les deux formes de co-intentionnalité. Autrement dit : cela équivaut à affirmer que l'expérience de quelque chose, se donnant en soi et à partir de soi, se développe selon un cadre de possibilités — de déterminités déterminables — dont la codification relève bien évidemment de la genèse. Toutefois, le fait même de devenir objet d'expérience dans un cadre quelconque de déterminités ne dépend pas de cette genèse ni de la genèse en tant que telle, appartenant — en tant qu'horizon de préattente vide — à la structure intrinsèque du sujet.

Le fait d'affirmer que tout ce qui devient thématique implique que l'expérience qu'on en fait se déroule selon un cadre, un ensemble de déterminités déterminables, ne peut jamais signifier la possibilité de réduire la subsistance même de l'ouverture thématique en tant que telle à la genèse qui relève de telle ou telle autre ouverture thématique. Cette irréductibilité s'avère être, encore une fois, l'un des traits distinctifs du « Je » en tant que tel, d'après lequel toute genèse des cadres de déterminités déterminables présuppose l'ouverture thématique en tant que telle, dont les configurations possibles sont à attribuer, cette fois, à la genèse.

Cette subsistance « non génétique » de l'ouverture thématique comme telle, prise en amont de la sédimentation génétique de ses configurations particulières, est affirmée — à notre avis — très clairement dans *Expérience et jugement* :

> Ainsi toute expérience d'une chose singulière a son horizon interne ; « horizon » désigne ici l'induction qui, par essence, appartient à toute expérience et en est inséparable, étant dans l'expérience elle-même. Ce mot est précieux en ce qu'il indique l'induction au sens ordinaire de mode de raisonnement (cela même qu'est une « induction »), et en plus en ce que celle-ci renvoie, pour son intelligibilité totalement élucidée, à l'anticipation fondamentale et originaire[1].

Ici, il semblerait que l'horizon interne, comme modalité de co-intentionnalité, soit la seule forme de structure d'horizon que l'on puisse envisager, ce

[1] E. Husserl, *Expérience et jugement*, [p. 28], tr. fr. p. 38.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

qui ramènerait — ou impliquerait de ramener, de réduire — la structure d'horizon à l'horizon interne, donc à la genèse. Cependant, Husserl ajoute :

> Cette « induction » originaire ou anticipation se révèle être un mode dérivé d'activités de connaissance originairement fondatrices, un mode dérivé d'une activité et d'une intention originaires, donc un mode de « l'intentionnalité » qui consiste à viser par anticipation au-delà du noyau donné ; mais cette visée au-delà n'est pas seulement l'anticipation de déterminations attendues présentement en tant qu'elles appartiennent à cet objet-ci d'expérience, mais elle va également au-delà de la chose elle-même, prise avec toutes ses possibilités anticipées de déterminations ultérieures ; au-delà d'elle, elle concerne les autres choses données en même temps qu'elle, bien que ce ne soit d'abord pour la conscience que des objets (*Objekte*) à l'arrière plan. Cela veut dire que toute chose donnée dans l'expérience n'a pas seulement un horizon interne, mais aussi un horizon externe, ouvert et infini, d'objets co-donnés (donc un horizon au deuxième degré référé à celui du premier degré, l'impliquant)[1].

Husserl rétablit ici la hiérarchie structurelle de la co-intentionnalité qui paraissait devenir ambigüe avec l'introduction d'une double référence co-intentionnelle à l'horizon interne et à l'horizon externe.

Autrement dit : l'induction co-intentionnelle sur les autres déterminations possibles de l'objet thématique (l'horizon interne) qui relève nécessairement de la genèse et qui inscrit l'objet thématique dans la dimension du connu, n'est finalement « qu'un mode dérivé d'une activité et d'une intention originaires », c'est-à-dire la co-intentionnalité à l'horizon extérieur. C'est dans ces termes que Husserl esquisse la relation non métaphysique au monde. Mais pour comprendre la vraie nature non métaphysique de cette relation, il faut réfléchir sur l'essence de cette « visée par anticipation au-delà ».

C'est en effet cette propriété structurelle, constitutivement « non saturée », de viser par anticipation au-delà, qui constitue par définition la possibilité selon laquelle « quelque chose » peut devenir objet thématique d'une expérience, suivant tous les modes d'expérience objectuelle avec leurs sédimentations génétiques.

Le « thématique » (*das Thematische*) est tel, constitué selon telle ou telle autre ontologie régionale, porteur de tel ou tel autre horizon interne, uniquement en vertu d'un renvoi latent, mais constitutif, au non-thématique, à l'ouverture de toutes les configurations possibles du « thème » en tant que tel. Ce renvoi au-delà du thématique, qui fait transcendentalement du théma-

[1] *Ibid*.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

tique « le thématique », est finalement l'ouverture co-intentionnelle en tant que fondant la possibilité d'une variation des modalités et des pôles intentionnels comme tels :

> L'existence d'un étant réel (*Real*) n'a par suite jamais, au grand jamais, d'autre signification que celle de l'in-existence, de l'être au sein de l'univers, dans l'horizon ouvert de la spatio-temporalité, horizon des réalités déjà connues, et non pas seulement de celles qui sont présentes à la conscience en acte, mais aussi de celles, inconnues, qui peuvent accéder à l'expérience et à une connaissance ultérieure[1].

Ce qui fait du « thématique », et de tout « thématique » dans toutes ses modalités possibles de *Selbstdarstellung*, de manifestation, précisement le « thématique », ce quelque chose qui dépasse *a parte ante* la donnée, s'avère être quelque chose qui est le *residuum* de toute saturation et de tout remplissement en tant que *condicio sine qua non* même du remplissement, condition même d'ouverture de l'horizon intérieur.

Pour se tenir à la mention husserlienne de l'induction, par exemple dans le cas de l'induction mathématique, l'induction n'est pas fondée sur les propriétés déjà connues de telles ou de telles autres entités mathématiques, mais est fondée par et dans l'ouverture d'une spatialité cognitive originaire qui fait ainsi que des objectités puissent se structurer selon la linéarité de l'induction « à l'infini ».

Pour revenir à la page husserlienne, cet « au-delà » qui anticipe constitutivement l'institution de relations intentionnelles et l'ouverture d'horizons internes configurés grâce à et au cours d'une genèse, c'est la « *transcendance de sens* ». Et c'est justement sur cette « transcendance de sens », comme structure fondamentale de co-intentionnalité d'horizon, qui se jouent la possibilité ou l'impossibilité de décliner, d'une façon spéculative, la phénoménologie en un sens métaphysique, quoique, en certains cas, crypto-métaphysique.

Cela va de pair avec la possibilité de préserver l'approche phénoménologique du « monde » d'une dérive spéculative métaphysique. Tous les objets thématiques, c'est-à-dire engagés dans la polarité intentionnelle, « sont pour la conscience des objets appartenant au monde, comme étant dans l'unique horizon spatio-temporel ». Husserl poursuit : « Cela — est vrai d'abord de manière immédiate pour le monde de l'expérience simple, sensible, pour la pure nature. Mais médiatement aussi pour tout ce qui est mondain »[2], c'est-à-

[1] *Ibid.*, [p. 29], tr. fr. p. 39.
[2] *Ibid.*, [p. 29], tr. fr. p. 38.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

dire pour tout ce dont nous pouvons faire expérience. Si l'expérience en tant que telle se constitue tout d'abord, au regard eidétique, comme une « expérience co-intentionnelle », c'est-à-dire comme une expérience de quelque chose qui, en vertu de sa détermination (et de ses déterminités possibles), en tant qu'ouverture d'un horizon intérieur — présuppose nécessairement cette visée d'un au-delà vide non susceptible de saturation, l'approche phénoménologique de la question du monde commence à assumer une physionomie bien définie.

Cependant, cette physionomie spéculative, qui ressort de l'écart entre l'analyse descriptive et la réflexion sur ses acquis fondamentaux, est quelque chose d'inutilisable au sens d'une déclinaison métaphysique de l'analyse phénoménologique. L'image du monde qui ressort de l'analyse phénoménologique ne se présente jamais, au grand jamais, comme quelque chose de substantivable, et ne se présente jamais comme quelque chose qui se manifeste à proprement parler. Elle est le terme d'un renvoi essentiel, de cette ouverture de la visée à ce qui dépasse toujours et nécessairement le corrélat intentionnel et qui, d'une certaine façon, anticipe et détermine les configurations des corrélations intentionnelles en tant qu'ouverture d'horizons intérieurs.

En fait, la structure même de la co-intentionnalité empêche toute substantivation du monde, en le réduisant à la configuration ultime, et la plus large possible, du renvoi même de la visée à l'au-delà de son corrélat objectuel. Le monde non substantivable n'est que, en dernière instance, l'horizon du monde, la configuration plus vaste qui, en tant qu'horizon, n'est pas susceptible de substantivation mais qui, selon une sorte de proto-thèse, garantit l'expérience objective et la met à l'abri des thèses herméneutiques obsessives du contextualisme[1].

C'est pour cette raison, pour cette présence d'un corrélat co-intentionnel qui, en tant qu'horizon, ne peut jamais être objectivé, substantivé, que les approches crypto-métaphysiques postérieures de la phénoménologie, ont développé les tentatives visant à « décider » l'horizon (et non pas le monde) à partir d'un tiers terme extérieur, extrinsèque et incompatible avec la relation fondamentale, et fondamentalement indécidable, du « Je-horizon » (l'être et la différence ontologique chez Heidegger, le tiers chez Levinas, la chair et l'incarnation chez Michel Henry, la saturation chez Marion).

[1] Nous renvoyons, sur ce point, au dernier livre de Jocelyn Benoist, *Sens et sensibilité*, Paris, Cerf, 2009, p. 203-232.

Il ne s'agit pas, ici, d'opposer une orthodoxie à une hérésie ou à une hétérodoxie de la phénoménologie, pour deux raisons essentielles, l'une qui concerne l'esprit même de la philosophie et l'autre qui concerne l'illégitimité d'une auto-attribution de l'orthodoxie phénoménologique elle-même.

En ce qui concerne la première raison, la flatterie, la *vanitas* de se prendre pour ceux qui sont de la part de l'orthodoxie d'une pensée philosophique ou spéculative quelconque serait non seulement réductive, mais vaine en elle-même. Car nous sachons, tous, comment et en quelle mesure ce sont finalement les hérésies qui font progresser la pensée, lui ouvrent de nouveaux horizons d'interrogations.

En ce qui concerne la seconde raison, nous pensons que la phénoménologie se présente elle-même comme hétérodoxie à l'instant même où elle se présente comme méthode d'interrogation de la manifestation et non pas comme une récapitulation de la pensée de son fondateur. La phénoménologie faite, et non pas répétée, se présente elle-même comme un parricide du père vénérable qui l'a déployée et cela, encore, car elle se présente en premier lieu comme une méthode radicale de l'interrogation de l'être de la manifestation et comme ontologie.

Pour reprendre l'expression de Paul Ricœur, la phénoménologie est la somme de l'œuvre husserlienne et des hérésies nées à partir de Husserl[1], mais pas seulement. La phénoménologie est en elle-même l'hérésie qui naît de l'exposition de la méthode phénoménologie à des nouvelles interrogations de la manifestation, dues essentiellement au fait que la manifestation se présente toujours selon des formes entièrement nouvelles.

Le fait fondamental ne consiste alors guère dans l'affirmation de la dichotomie orthodoxie/hétérodoxie[2], mais dans la capacité de rester dans les limites méthodologiques de l'interrogation phénoménologique et de ne pas céder à la tentation d'une phénoménologie de l'excès, qui abandonne soudainement le rationalisme phénoménologique pour aller vers l'indicible, l'indescriptible, à la recherche d'un mystère qui s'avère être finalement, *de facto*, beaucoup moins loin de ce que l'on soupçonne.

On ne peut alors qu'être d'accord avec la solution de Janicaud, qui propose un excès de phénoménologie comme remède pour une phénoméno-

[1] Cf. à ce sujet P. Ricœur, *Husserl (1859-1938)*, in *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986, p. 9.

[2] D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, L'Éclat, p. 78, selon lequel tout héritage connaît ses métamorphoses et la fécondité philosophique d'une pensée ne se mesure pas seulement dans le respect de son orthodoxie.

logie de l'excès, de l'excédant. Cela équivaut à dire que les limites de la phénoménologie peuvent être saisies de façon bien plus radicale et bien plus décisive par une phénoménologie maximaliste qui porte à sa tension extrême la grammaire spéculative de la phénoménologie sans opter, *ex principio*, pour un abandon soudain de la phénoménologie que l'on n'a pas tendu à ses potentialités extrêmes[1].

L'échec de ces tentatives d'une phénoménologie de l'excès, qui portent essentiellement sur la nature même de l'ouverture d'horizon comme ouverture co-intentionnelle, réside essentiellement, à notre avis, dans le fait qu'elles pensent encore de façon réductive la relation structurelle et indépassable entre Je et horizon, d'une façon qui n'est pas suffisamment radicale : « *Le Je a un horizon* ».

S'il en était ainsi, on pourrait bien évidemment envisager une attribution *ab alio* — où cet « *alio* » s'avère être un terme nécessairement crypto-métaphysique — de l'horizon au « Je ». Il s'agit essentiellement ici d'un héritage heideggérien, consistant à rechercher la nature non intentionnelle, et non co-intentionnelle, de l'horizon. Bref, cela équivaut à affirmer que Husserl, à cause de l'intentionnalité, est resté renfermé dans l'immanence de la conscience, à laquelle tout objet est reconduit[2]. Le tournant, la *Kehre* qui consiste à sortir de cette cage de l'immanence, consisterait alors à rechercher la nature non intentionnelle, c'est-à-dire transcendante au sens crypto-métaphysique de l'ontologie fondamentale et de ses formes épigonales. Mais c'est justement à partir de l'usage du verbe auxiliaire que se manifestent les limites de ces tentatives et leur équivoque.

Si, en effet, la relation structurelle de la co-intentionnalité est tellement indépassable qu'elle anticipe, *a parte ante*, toute configuration de la relation à l'objectité, on peut — on doit — penser le syntagme « Je-horizon » selon l'identité et non pas, non plus, selon la possession.

C'est alors que la structure de la co-intentionnalité nous pose face à la question décisive : pourquoi ne pourrait-on penser alors le Je-horizon dans les termes d'une « pure limite sans substance » ? Pourrions-nous affirmer, en nous tenant sur le terrain de l'analyse phénoménologique, que « le *Je*

[1] D. Janicaud, *Phénoménologie ou métaphysique ?*, in E. Escoubas, B. Waldenfels (éds.), *Phénoménologie française et phénoménologie allemande*, Paris, L'Harmattan, p. 175-184.

[2] Cf. à ce sujet le compte rendu du séminaire de Zahringen in M. Heidegger, *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, 1990, p. 460-488, p. 474.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

n'appartient pas au monde mais », en tant qu'horizon, « en est *La* frontière »[1] ?

[1] L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus*, Prop. 5.632.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (Actes 3), p. 64-82
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

La logique des verbes intentionnels

Par PAUL GOCHET
Université de Liège

1. Introduction

Dans l'encyclopédie *Wikipedia* accessible sur Internet, les thèses de Brentano sont résumées dans les trois phrases suivantes :

> L'intentionnalité est une caractéristique de la conscience.
>
> L'intentionnalité peut être caractérisée par quelques formules : « contenir quelque chose (pas forcément réel) à titre d'objet », « être à propos de quelque chose », « avoir un objet immanent ».
>
> Selon Franz Brentano, l'intentionnalité est le critère permettant de distinguer les « faits » psychiques des « faits » physiques : tout fait psychique est intentionnel, c'est-à-dire qu'il contient quelque chose à titre d'objet bien que ce soit toujours d'une manière différente (croyance, jugement, perception, conscience, désir, haine, etc.).

Comme le souligne Denis Seron, l'intentionnalité pour Brentano est une relation, mais ce n'est pas une relation comme les autres dans la mesure où elle n'exige pas l'existence de tous ses termes [Seron 2010]. C'est pour capter cette particularité que Brentano emprunte à saint Thomas le concept d'*inexistence intentionnelle* [McCormick 1981]. Par exemple, on peut penser à un objet non réel comme la planète inexistante Vulcain dont certains astronomes du XIX^e^ siècle avaient postulé l'existence pour expliquer les perturbations de l'orbite de Mercure.

Il est clair qu'une relation intentionnelle comme « penser à » aura une logique à part qui interdira d'inférer de « le sujet A pense à Vulcain », la conclusion « il existe un objet (réel) auquel le sujet A pense ». Nous ne traiterons pas ici des logiques inventées pour rendre compte des raisonne-

ments sur les êtres inexistants [Gochet 2010].

Brentano subsume sous le concept de relation intentionnelle des actes mentaux qui s'expriment en langue naturelle par des verbes qui admettent des constructions grammaticales différentes. L'acte mental de *penser à* s'exprime au moyen d'un verbe intransitif qui unit un terme singulier à un autre. L'acte mental de *désirer* s'exprime soit au moyen d'un verbe transitif qui unit un terme singulier à un autre, soit au moyen d'un verbe qui unit un terme singulier à une phrase complète enchâssée dans la première et introduite par la conjonction « que ». Comparez « A désire le gâteau [qui est en face de lui] » à « A désire *que* le gâteau [qui est en face de lui] lui soit remis ».

Pour capter les inférences autorisées par ces deux constructions, on aura besoin de faire appel à des chapitres différents de la logique. Dans la première construction, « désire » est traité comme un prédicat binaire de la logique du premier ordre. Dans la deuxième construction, « désire » est traité comme un opérateur de la logique modale propositionnelle. Russell appelle les actes ou états mentaux exprimés par les verbes intentionnels « croire », « désirer », « douter », etc., des *attitudes propositionnelles* [Russell 1940, 1969, p. 29]. Cette thèse a été reprise par les philosophes de l'école analytique Nathan Salmon et Scott Soames dans l'introduction à leur anthologie [Salmon & Soames 1988, p. 1].

Il existe même une troisième construction grammaticale faisant intervenir des verbes intentionnels. Elle a étudiée par Jon Barwise et John Perry pour ses particularités logiques. Il s'agit de la construction *verbe de perception + infinitif*. L'énoncé « Whitehead a vu Russell *faire un clin d'œil* » obéit à la logique extensionnelle (les expressions coextensives y sont interchangeables *salva veritate*), mais ce n'est pas le cas de l'énoncé « Whitehead a vu *que* Russell faisait un clin d'œil ». Ici il faut faire appel à la logique intensionnelle qui interdit l'échange d'expressions coextensives [Barwise et Perry 1983, Gochet 1983].

Dans cet article, nous nous limiterons à l'étude de la logique des constructions grammaticales de la deuxième espèce : *la logique des attitudes propositionnelles*. Avant d'entamer cette étude, il convient d'examiner des objections récentes qui mettent en cause l'idée même d'attitude propositionnelle conçue comme une relation binaire reliant un agent à une proposition.

En 2003, Frederike Moltmann a publié un article intitulé « Propositional attitudes without propositions » dans lequel elle présente de nombreuses données linguistiques qui militent en faveur de la thèse soutenue autrefois par Russell (dans la deuxième décennie du vingtième siècle), thèse selon laquelle une subordonnée introduite par « que » n'exprime pas en

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

premier lieu une relation binaire entre un agent et une *proposition*, mais spécifie plutôt une relation entre un agent et des *constituants* de la proposition.

Dans une contribution aux *Proceedings* de l'*Aristotelian Society* de 2009, Trenton Merricks avance des arguments philosophiques nouveaux étayant la thèse que si la *croyance* est bel et bien une attitude propositionnelle, la *crainte* ou le *désir*, en revanche, ne sont jamais des attitudes propositionnelles. À l'appui de la thèse de Merricks, on peut invoquer aussi la notion de *direction d'ajustement* introduite initialement par Searle pour expliquer la différence entre les conditions de satisfaction d'*actes de langage* comme l'assertion et l'ordre, mais étendue ensuite par le même auteur aux *états intentionnels* [Searle 1983]. La croyance, comme l'assertion, doit se conformer à la réalité. Au contraire le désir comme l'ordre est satisfait si c'est la réalité qui se conforme à eux (inversion de la direction d'ajustement précédente).

Dans la Section 2, nous exposerons et commenterons la sémantique formelle générale de l'intentionnalité proposée par Graham Priest en 2005 dans *Towards Non-Being. The Logic and Metaphysics of Intentionality*.

2. La sémantique formelle de l'intentionnalité

Priest commence par construire une langue formelle pour la logique de l'intentionnalité qui comporte, outre les connecteurs usuels de la logique propositionnelle standard, un nouvel opérateur, *l'opérateur intentionnel* Ψ qui se combine, à sa gauche, avec un terme singulier *t* et, à sa droite, avec une formule A. On représente formellement les expressions d'attitude propositionnelle telles que « croit que », « sait que », « désire que », craint que », etc., à l'aide de cet opérateur intentionnel unique.

Priest signale une particularité logique intéressante de l'opérateur d'intentionnalité: *il n'est pas fermé sous la relation d'implication logique*.

Un opérateur Θ est dit fermé sous l'*implication logique* s'il vérifie le schéma suivant :

Si $\vdash A \supset B$
alors $\vdash \Theta A \supset \Theta B$

L'*opérateur modal* « nécessairement » ($\Box$) satisfait cette condition. Voici un exemple :

$\vdash (p \supset r) \supset ((p \wedge q) \supset r)$

$\vdash \Box (p \supset r) \supset \Box ((p \wedge q) \supset r)$

L'opérateur intentionnel Ψ, au contraire, ne la satisfait pas. On peut avoir :

$\vdash A \supset B$
et non $\vdash t\Psi\ A \supset t\Psi\ B$

Priest donne l'exemple suivant :

« Je mange mon gâteau » implique « je n'ai plus mon gâteau », mais « je désire manger mon gâteau » n'implique pas « je désire ne plus avoir mon gâteau ». Commentant l'exemple, il écrit : « Je désire à la fois avoir mon gâteau et le manger. Irrationnel ? Peut-être, mais les gens sont comme ça » [Priest, *ibid.* 21]. On a donc bien ici un cas où ce schéma de fermeture sous l'implication logique n'est pas vérifié.

Remarque : dans l'exemple de Priest, l'implication qui lie « je mange mon gâteau » à « je n'ai plus mon gâteau » n'est pas une implication logique au sens strict du terme (un conditionnel valide en vertu du sens des connecteurs qu'il contient), mais c'est toute de même une implication analytique (un conditionnel valide en vertu du *sens* des mots « manger » et « avoir »).

Priest a entrepris de construire une sémantique formelle qui permette de donner un *sens*, c'est-à-dire des *conditions de vérité*, aux formules contenant l'opérateur Ψ. Une sémantique formelle comporte deux parties : (1) la construction d'un modèle, (2) la formulation d'une définition récursive de la vérité pour le langage formel proposé.

Le *modèle de Priest* pour la logique de l'intentionnalité s'inspire au départ du *modèle de Kripke* [Kripke 1963] pour la logique modale. Un modèle de Kripke est constitué d'un ensemble de *mondes possibles P*, d'une relation d'accessibilité *R* entre ces mondes et d'une fonction d'interprétation ℑ qui assigne à chaque proposition atomique la classe des mondes dans lesquels cette proposition est vraie. (*P*, *R*, ℑ). La relation d'accessibilité diffère selon l'opérateur modal qu'il s'agit d'interpréter (opérateur temporel, épistémique, déontique, etc.) [Blackburn *et al.*2001]. Le monde réel désigné par @ figure parmi les mondes possibles.

Priest enrichit le modèle de Kripke en introduisant un *ensemble de mondes impossibles I*, des mondes inventés par le logicien finlandais Veikko Rantala [Rantala 1982a, 1982b] pour traiter un problème bien connu en logique épistémique, le *problème de l'omniscience logique*. À ces mondes possibles et impossibles, Priest ajoute une troisième catégorie de mondes, les mondes ouvert *O* (ouverts sur la relation d'implication logique). Ces mondes,

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

écrit Priest, « réalisent comment les choses sont censées être pour constituer le contenu d'états intentionnels quelconques » [Priest 2005, 21].

Les mondes impossibles sont des mondes dans lesquels les lois logiques peuvent être différentes. Différentes en quoi ? Priest répond que lorsqu'on évalue une formule — par exemple lorsqu'on assigne une valeur de vérité à un conditionnel ($p \supset q$) relativement à un monde impossible —, on peut aller jusqu'à se donner la liberté de le traiter comme un atome *r*. Les mondes ouverts sont plus anarchiques encore : « Les conditionnels pouvaient se comporter arbitrairement relativement aux mondes impossibles, toutes les formules peuvent se comporter arbitrairement quand on les évalue relativement aux mondes ouverts » [Priest, *ibid*., 22].

Examinons à présent la *définition récursive de la vérité* en nous bornant à la clause servant à interpréter l'opérateur modal chez Kripke et l'opérateur intentionnel chez Priest. Pour interpréter l'opérateur modal de nécessité, on utilise le clause suivante qui est standard :

> $\left|\left|\Box A\right|\right|$ est vrai dans *w* ssi pour tous les *w'* $\in$ *P* tels que *wRw'*, $\left|\left|A\right|\right|$ est vrai dans *w'*

Ce qui se lit : « nécessairement A » est vrai dans le monde *w* si et seulement si A est vrai dans tous les mondes *w'* accessibles à partir de *w*.

Hintikka a identifié le pouvoir explicatif de clauses de ce genre : « Pour dire l'essentiel brièvement et crûment, en marchant d'un monde à ses alternatives, nous pouvons réduire les conditions de vérité des énoncés modaux aux conditions de vérité d'énoncés non modaux » [Hintikka 1973, 193].

Pour interpréter l'opérateur intentionnel Ψ, Priest procède de la même manière, mais en modifiant les mondes possibles et la relation d'accessibilité. Ce qui est nouveau c'est que la relation d'accessibilité a désormais accès aux *mondes ouverts* au sens défini plus haut. On désigne cette nouvelle relation d'accessibilité par R^{Ψ}. La clause qui donne les conditions de vérité de $t\ \Psi$ A s'énonce ainsi :

> $\left|\left|t\ \Psi A\right|\right|$ est vrai dans *w* ssi pour tout *w'* $\in$ *W* tel que *w* R^{Ψ} *w'*, $\left|\left|A\right|\right|$ est vrai dans *w'*

Si le verbe intentionnel « désire » est substitué à Ψ, nous obtenons l'instance suivante de la clause :

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

L'énoncé « l'agent *t désire que* A » est vrai dans *w* si et seulement si l'énoncé « A » est vrai dans tous les mondes *w*' compatibles avec les désirs de *t*.

3. Un exemple abstrait de non-fermeture sous l'implication logique

Priest a montré *sur un exemple abstrait* que sa théorie des modèles pour les opérateurs intentionnels permettait de rendre compte de la non-fermeture en forgeant un contre-modèle approprié. Cette dernière tâche est assez délicate et permet de comprendre rétrospectivement pourquoi Priest se donne licence d'interpréter des formules moléculaires comme si elles étaient des atomes et pourquoi il s'autorise à utiliser une sémantique qui n'obéit pas au *principe de compositionnalité* [Gochet 2008] selon lequel le sens (ici l'extension) du tout est fonction du sens des parties et de la structure grammaticale.

Dans l'exemple traité dans son livre, Priest cherche à construire un modèle dans lequel

$(Pa \wedge Qa) \supset Pa$ est valide mais $t\ \Psi(Pa \wedge Qa) \supset t\ \Psi\ Pa$ ne l'est pas.

La formule $(Pa \wedge Qa) \supset Pa$ est vraie par hypothèse. Il faut, à présent, trouver une interprétation dans laquelle la formule $t\ \Psi\ (Pa \wedge Qa)$ soit vraie et la formule $t\ \Psi\ Pa$ soit fausse.

Le contre-modèle de Priest contient seulement deux mondes : le monde réel @ qui est fermé sous l'implication logique et le monde ouvert *w*. La relation d'accessibilité conduit de @ à *w* et nulle part ailleurs. Le contre-modèle est représenté dans la figure ci-dessous :

$@ \bullet \rightarrow \bullet\ w$

En vertu de la clause qui définit Ψ, montrer que $t\ \Psi\ (Pa \wedge Qa)$ est vrai en @, *se réduit* à montrer que $(Pa \wedge Qa)$ est vrai en *w*. Rappelons-nous le commentaire de Hintikka. De manière analogue, montrer que $t\ \Psi\ Pa$ est faux en @ *se réduit* à montrer que Pa est faux en *w*.

Sachant que *w* est un monde ouvert, la formule moléculaire $(Pa \wedge Qa)$ peut être traitée comme *atomique.* Profitons de cette latitude et traitons cette formule comme si elle avait la forme Rab et donnons-lui une interprétation qui la rende vraie. Dans ce but, Priest assigne à $Px_1 \wedge Gx_2$ (c'est-à-dire à Rx_1x_2) l'extension D×D et assigne aux termes singuliers « a » et « b » des

individus qui sont membres du domaine D. Sous cette interprétation $t\ \Psi$ (Pa $\wedge$ Qa) est vrai.

Il faut, pour terminer, donner une interprétation à Pa qui rende cette formule fausse dans les mondes ouverts. À cette fin, Priest assigne l'extension $\varnothing$ à Px_1 et assigne un individu membre du domaine D au terme singulier « a ». Manifestement, dans cette interprétation *Pa* est fausse en *w* et $t\ \Psi$Pa est fausse en @.

On serait tenté d'objecter que dès que la formule (Pa $\wedge$ Qb) est traitée comme atomique, elle ne peut plus être considérée comme étant l'antécédent de (Pa $\wedge$ Qa) $\supset$ Pa. Cette objection n'est cependant pas valable. Priest ne change pas la *forme syntaxique* des formules qu'il considère comme atomiques, mais leur assigne *une sémantique non compositionnelle* grâce à laquelle il lui est possible de construire le contre-modèle dont il a besoin. [Je remercie Shahid Rahman pour son aide substantielle dans l'élucidation de ce point difficile.]

4. La portée et les limites de la logique de l'intentionnalité de Priest

Priest s'est fixé pour objectif de caractériser *l'intentionnalité en général*. Il travaille avec un seul opérateur intentionnel (Ψ) et se donne une seule relation d'accessibilité *sans structure particulière*. On ne doit donc pas reprocher à la sémantique de Priest d'ignorer les *différences* entre les diverses attitudes propositionnelles (croyance, crainte, désir). Ce n'était pas son propos de les représenter. D'autres s'en chargeront dans le cadre de l'architecture BDI (*Belief, Desire, Intention*). Les logiciens qui ont élaboré cette architecture se sont également intéressés à la non-fermeture sous d'autres implications que l'implication logique (implication causale, implication causale à laquelle croit l'agent). Nous examinerons leur apport dans la section 7.

Priest fait néanmoins une certaine place à des attitudes propositionnelles spécifiques telles que « être rationnellement engagé à *p* » qui, contrairement à l'intentionnalité en général, sont fermées sous l'implication logique.

Dans la première édition de *Introduction to Non-Classical Logic*, ouvrage paru en 2001, Priest a présenté une méthode de preuve par tableaux (N4) pour la sémantique qui sera proposée quatre ans plus tard dans *Towards Non-Being*. En raison des caractéristiques de la sémantique que avons décrites au début de cette section, la logique N4 est — Priest le reconnaît de bonne grâce — « presque triviale ».

On peut sans doute contester l'affirmation de Priest selon laquelle les agents humains peuvent héberger dans leur esprit des *désirs contradictoires* tels que désirer à la fois avoir son gâteau et le manger. Sommes-nous donc si irrationnels ? On verra plus loin que Caroline Semmling et Heinrich Wansing ont formalisé la notion plus faible de *désirs conflictuels*.

L'exemple abstrait de non-fermeture sous l'implication logique de Priest est très éclairant, mais c'est un exemple *inventé pour illustrer* la sémantique formelle proposée et non un exemple *observé indépendamment* de cette sémantique et susceptible de la justifier. Or il se trouve qu'il existe bel et bien un exemple concret et naturel de non-fermeture sous l'implication logique. Celui-ci a été étudié par les logiciens qui ont développé la logique de l'opérateur *Stit* (*see to it that*). Nous l'examinerons dans la prochaine section. Mais — fait troublant — la sémantique formelle de Priest construite pour rendre compte de la non-fermeture de Ψ sous l'implication logique ne rend pas compte de la non-fermeture de *Stit* sous cette même implication attestée par l'exemple en question.

5. Un exemple concret de non-fermeture sous l'implication logique

Dans *Facing the future, Agents and Choices in Our Indeterminist World*, Nuel Belnap, Michael Perloff et Min Xu offrent l'exemple suivant de non-fermeture sous l'implication logique: « S'il y a au moins un homme blessé qui est pansé, alors il y a au moins un homme blessé » n'implique pas « Si *vous veillez à ce qu*'il y ait au moins un homme blessé qui est pansé, alors, *vous veillez à* ce qu'il y ait au moins un homme blessé ». Formellement la non-validité de l'inférence s'écrit ainsi :

$\models (A \wedge B) \supset A$ mais $\not\models$ *Stit* $(A \wedge B) \supset$ *Stit* A

Les auteurs précités soulignent qu'il n'y a rien de paradoxal dans cette absence de validité du deuxième conditionnel ci-dessus et qu'on n'est nullement en présence d'une logique bizarre ou d'une subtilité grammaticale, mais qu'on est en présence, au contraire, de quelque chose qui est à la fois « typique » et « profondément inscrit dans l'idée d'action basée sur un choix » [Belnap *et al*. 2001, 40].

La plupart des philosophes qui traitent d'ontologie se préoccupent de *ce qui est* [Quine 1960]. Belnap et ses co-auteurs se préoccupent de *ce que les gens font* [Antoniol 1998]. Ils ont élaboré à la fois une théorie des

modèles et une théorie de la preuve pour la logique *stit* qui se révélera ultérieurement étroitement liée à la logique de l'intentionnalité.

Ici aussi, une théorie des modèles doit être construite pour expliquer le manque de fermeture de l'opérateur *stit* sous l'implication logique. Avant d'esquisser la théorie des modèles pour la logique *stit*, il convient de rappeler comment on exprime l'opérateur *stit*, ou plutôt l'opérateur *astit* (*achievement stit operator*). Pour Belnap et ses co-auteurs, [α *astit* : A] signifie « le fait (momentané) que A est garanti par un choix antérieur de l'agent α » [Belnap *ibid*. 33].

Pour représenter en sémantique formelle l'*achievement stit*, on construit une *structure*, c'est-à-dire un n-uple, <*A*, *T*, *I*, ≤, *C*> dont le premier élément est un ensemble d'*agents* conçus comme faisant des choix dans le temps. Le second élément est un *arbre*, dont les branches représentent les différents cours des événements (appelés histoires) qui peuvent se réaliser ou non, en fonction des choix faits par les agents. Le troisième élément est un ensemble d'*instants*. Le quatrième est la *relation* « antérieur ou simultané à » défini sur *I*. Un instant est un ensemble de moments contemporains traversant différentes histoires. Le cinquième est une fonction de *choix*. Elle associe à chaque agent α et à chaque moment *m* une partition des histoires $H_{(m)}$ à travers *m*. L'agent doit choisir entre différentes classes d'équivalences d'histoires. Belnap et ses co-auteurs soutiennent que les structures exhibées par la sémantique de l'opérateur *stit* « ne sont pas de simples curiosités mathématiques, mais qu'elles décrivent — à une idéalisation près — le monde dans lequel les agents agissent » [Belnap *et al*., *ibid*., 36].

Pour transformer une *structure* (*frame*) en *modèle*, nous avons besoin d'une fonction d'interprétation ℑ qui associe chaque formule atomique à un ensemble de paires *m*/*h* (paires dont le premier terme est un moment et dont le deuxième est le cours de l'histoire auquel le moment appartient).

Pour obtenir une sémantique, il reste à formuler les clauses d'une définition récursive de la vérité. Ce qui est neuf ici, c'est que la formule *stit A* est évaluée non pas *relativement à* un moment *m*, mais *relativement à* une paire *m*/*h*.

La clause qui interprète *stit A* doit satisfaire deux exigences : (1) la vérité de *A* maintenant résulte d'un choix antérieur de l'agent (exigence positive), (2) la vérité de *A* n'était pas déjà fixée au moment précédent (exigence négative).

Le modèle ébauché plus haut et les deux exigences qui viennent d'être mentionnées *expliquent pourquoi* l'inférence citée au début de cette section est non valide. L'exigence 2 a été transgressée. En effet, on ne peut faire

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

advenir au temps $t + 1$ l'état de chose décrit par « il y a un homme blessé » si l'homme était déjà blessé au temps t.

On observera que l'explication du manque de fermeture sous l'implication logique requiert une structure temporelle particulière. Cela jette un doute sur la *généralité* de la structure construite par Priest pour expliquer le manque de fermeture sous l'implication logique manifestée par les constructions intentionnelles formalisées par l'opérateur Ψ.

6. Implication logique, implication causale et implication causale crue *(believed causal implication)*

Rappelons d'abord ce qui distingue l'implication causale de l'implication logique. L'implication logique est un conditionnel vérifonctionnellement valide [Quine 1982], c'est-à-dire une formule qui est valide en vertu des connecteurs vérifonctionnels qu'elle contient [Nous ne dirons rien dans cet article de la validité quantificationnelle]. La formule ci-dessous illustre la validité véritconditionnelle :

$$(p \supset r) \supset ((p \wedge q) \supset r)$$

Comment alors certaines de ses instances sont-elles non valides ? [Nous remercions Joost Joosten et Frank Veltman de nous avoir indiqué le problème.] Considérons l'inférence suivante :

> Si j'absorbe du poison [en dose suffisante] je meurs, donc si j'absorbe du poison et que j'absorbe du contrepoison, je meurs.

Ce conditionnel n'est pas valide. Or il a l'air d'être une instance de la formule citée plus haut, mais ce n'est pas le cas. Les conditionnels à gauche et à droite de *donc* sont des conditionnels non vérifonctionnels. Le conditionnel causal est *non monotone*. On ne peut enrichir la prémisse sans risquer de rendre fausse la conclusion. Dès lors, on ne peut représenter le conditionnel causal par le connecteur vérifonctionnel $\supset$ sauf si on place ce dernier dans la portée de l'opérateur « nécessairement » ou « inévitablement » : « il est inévitable que $\varphi \supset \psi$ », mais alors il est clair qu'il ne s'agit plus du connecteur vérifonctionnel de la logique propositionnelle classique.

On peut obtenir une construction encore plus complexe en mettant le conditionnel causal dans la portée de l'opérateur épistémique BEL. On for-

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

malise alors l'implication causale « crue » (*believed causal implication*) grâce à la formule : BEL (inévitable $\varphi \supset \psi$).

Cette mise au point était nécessaire au moment d'examiner les cas de non-fermeture de l'*intention* et du *but* sous la *believed causal implication* qui ont été fort discutés dans la communauté des chercheurs en intelligence artificielle.

7. La logique de la croyance, du désir et de l'intention dans l'architecture BDI

Dans un article fameux publié dans *Artificial Intelligence*, Philippe Cohen and Hector Levesque ont construit un exemple qui montre que la locution verbale « a l'intention de » n'est pas fermée sur la *believed causal implication*. L'exemple fait aujourd'hui partie du folklore du sujet et nous le citons *in extenso* :

> […] un agent avait l'intention d'avoir sa dent plombée. Ignorant tout des anesthésiques (on pourrait supposer que ceci se passe au moment où les anesthésiques viennent tout juste d'être introduits en dentisterie), l'agent croit qu'il est toujours le cas que si on lui plombe une dent, il aura mal. On pourrait à la rigueur dire que l'agent *choisit* d'avoir mal. Néanmoins, on n'est pas prêt à dire qu'il a l'intention d'avoir mal » [Cohen & Levesque 1990, 251].

L'agent a l'intention de se faire plomber une dent. Il croit que se faire plomber une dent implique causalement avoir mal. Mais il n'a pas l'intention d'avoir mal. L'intention n'est donc pas fermée sur la *believed causal implication*. Il incombe au logicien de proposer une sémantique formelle qui rende compte de cette non-fermeture.

Un an après Cohen et Levesque, deux logiciens appartenant à la communauté des chercheurs en Intelligence artificielle, Anand Rao et Michael Georgeff, ont élaboré un formalisme, *l'architecture BDI* , qui résout ce problème.

Le formalisme de Rao et Georgeff est une logique modale du premier ordre qui contient la logique temporelle CTL* (*Computer Tree Logic*). Au lieu de traiter chaque monde possible comme une séquence linéaire d'événements, ils considèrent chaque monde possible comme un arbre (temps ramifié).

Les opérateurs modaux « BEL », « GOAL » et « INTEND » sont interprétés en termes de relations d'accessibilité : R_B pour « BEL », R_G pour « GOAL », R_I pour « INTEND ». Le traitement de la croyance est standard :

une formule est dite *crue au moment t* par un agent si et seulement si elle est vraie dans tous les mondes accessibles par la relation R_B [Gochet & Gribomont 2006]. Rao et Georgeff suivent le même canevas pour l'interprétation de l'opérateur « GOAL » : « la relation d'accessibilité pour les buts spécifie les situations dans lesquelles l'agent *désire* être […]. Un agent a un but φ au moment *t* si et seulement si φ est vrai dans tous les mondes accessibles à l'agent par la relation R_G au temps *t* » [Rao & Georgeff 1991, 477].

Les relations d'accessibilité R_G et R_I n'ont d'autre propriété que la sérialité. Elles ont donc une structure assez pauvre qui ne permettrait pas, en partant de la relation d'accessibilité, de dire quel opérateur elles interprètent. L'intérêt de la sémantique formelle de Rao et Georgeff est ailleurs. Il est dans les axiomes qui définissent les relations unissant les opérateurs intentionnels entre eux (la croyance au but, le but à l'intention). Un de ces axiomes énonce que les agents croient que leurs buts peuvent être atteints dans le futur.

L'objectif visé par la sémantique de Rao et Georgeff n'est pas de donner une analyse conceptuelle satisfaisante de la croyance, du désir et de l'intention. Il est de servir à la construction d'une modèle dans lequel l'opérateur GOAL et l'opérateur INTEND ne sont pas fermés sous l'implication causale crue. Or cet objectif est atteint. Il est aisé de construire un modèle dans lequel, par exemple, la conjonction ci-dessous est satisfaisable si l'on substitue « se faire plomber une dent » à φ et « avoir mal » à ψ :

$$\text{GOAL } \varphi \wedge \text{BEL } (\textit{inévitable } \varphi \supset \psi) \wedge \neg \text{GOAL } \psi$$

8. Les combinaisons de l'architecture BDI et de la logique STIT

Semmling et Wansing soutiennent que les désirs peuvent entrer en conflit sans pourtant être incohérents. Je peux tout à la fois *désirer* faire don d'un de mes reins pour sauver mon frère, et *désirer ne pas faire ce don* qui affectera mon intégrité physique. Cependant, en tant qu'agent rationnel, il n'est pas vrai que je désire tout à la fois faire don et ne pas faire don d'un rein, ce qui reviendrait à entretenir dans mon esprit des désirs incohérents. En termes formels, (DES $p \wedge$ DES$\neg p$) n'implique pas DES ($p \wedge \neg p$).

Pour représenter la différence entre désirs conflictuels et désirs incohérents, on a besoin d'une logique dans laquelle la loi de logique modale classique ($\Box p \wedge \Box q) \supset \Box (p \wedge q)$ cesse d'être valide. Une telle logique existe, mais elle exige de nous que nous abandonnions la *sémantique relationnelle* de Kripke au profit de la *sémantique des voisinages* de Montague et de Scott

lorsque nous construisons une sémantique formelle pour l'opérateur « désirer » [Chellas 1980, 210 ; Straetmans 1991]. C'est ce que font Semmling et Wansing.

9. Une combinaison de la logique Stit avec la logique épistémique

Jusqu'ici il a été question du manque de fermeture des constructions intentionnelles sous *l'implication logique* puis sous la *believed causal implication*. Maintenant nous allons voir, dans les travaux de Jan Broersen, un exemple de non-fermeture de constructions intentionnelles sous *l'implication causale*.

Broersen construit un langage formel qui contient les constructions suivantes en plus des connecteurs vérifonctionnels de la logique propositionnelle classique :

> L'opérateur □ φ exprime *la nécessité historique*.
>
> L'opérateur *X* φ exprime que, *dans l'état prochain*, φ.
>
> L'opérateur [*A xstit*] φ signifie que les agents du groupe *A* conjointement *veillent à ce que*, dans l'état prochain, φ.
>
> L'opérateur K_a φ est l'opérateur standard de *connaissance.*
>
> L'opérateur [*a xint*] φ signifie que l'agent *a* exécute l'action qui sera réalisée dans l'état prochain. On peut le lire ainsi : « l'agent *a* exécute *intentionnellement* l'action qui produit l'état de chose φ ».

Une structure est fournie dans laquelle le *domaine* est un ensemble d'états dynamiques, c'est-à-dire de n-uples <*s,h*> où *s* est un membre d'un ensemble d'états de chose (*S*), *h* est un membre d'un ensemble d'histoires (*H*) et *s* est un membre de l'histoire *h*. Des *relations d'accessibilité* sont utilisées pour interpréter les opérateurs modaux et un système axiomatique (correct et complet) est présenté. Nous n'entrerons pas dans ces détails techniques. Nous nous bornerons à préciser la *portée philosophique* de la nouvelle sémantique formelle proposée par Broersen.

Les intentions (dans le sens courant du terme) ne sont plus traitées comme des *états mentaux.* Elles sont traitées comme des *modes d'action* et cela contribuera à expliquer pourquoi les intentions ne sont pas fermées sur les *effets collatéraux* des actions. (L'aviateur en mission a l'intention de bombarder un arsenal. Bombarder l'arsenal causera la destruction de l'hôpi-

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

tal qui en est proche (effet collatéral), mais l'aviateur n'a pas pour autant l'intention de détruire l'hôpital.)

Ensuite Broersen construit un nouvel opérateur en combinant l'opérateur *K* avec l'opérateur *stit* : l'opérateur composé qui en résulte, à savoir $K_a[a\ xstit]\varphi$, signifie que l'agent *a* accomplit *sciemment* l'action qui produit l'état de chose φ.

Faire intentionnellement φ implique logiquement *faire sciemment* φ, mais non réciproquement. Comme l'auteur le fait remarquer, un agent qui tue quelqu'un pour défendre sa propre vie tue sciemment, mais ne tue pas intentionnellement.

En exploitant la différence entre *faire sciemment* et *faire intentionnellement*, on peut apporter une solution au problème classique de la visite chez le dentiste. Broersen résume élégamment ce point dans le passage suivant :

> […] (1) l'agent visite intentionnellement le dentiste, (2) il visite sciemment le dentiste qui lui fera mal, et (3) il ne connaît pas une manière de visiter le dentiste qui lui permettrait de ne pas avoir mal » .De ces prémisses nous pouvons déduire que l'agent fait sciemment quelque chose qui entraîner une souffrance, mais nous ne pouvons pas déduire que l'agent a l'intention d'avoir mal [Broersen, à paraître].

On notera qu'une analyse satisfaisante des constructions intentionnelles en jeu dans la visite chez le dentiste exige que l'on tienne compte non seulement des *implications logiques* mais aussi *des implications causales* (*crues ou non*).

En combinant à leur tour la logique *Stit* avec *la logique épistémique*, Emiliano Lorini et François Schwartzentruber ont pu élaborer une logique qui permet d'étudier les raisonnements qui reposent sur deux attitudes propositionnelles souvent ignorées des philosophes : le « regret » et l'acte mental de se réjouir de quelque chose qui a eu lieu [Lorini et Schartzentruber, à paraître].

10. Recherches futures : un problème ouvert

Depuis près d'un demi-siècle, on étudie intensément la logique de « savoir que ». L'étude logique de « savoir comment » a commencé plus tard. Les analyses logiques de *savoir comment* proposées par les logiciens contiennent généralement, parmi leurs composants, le concept de *savoir que*. Or une

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

analyse philosophique récente de la distinction entre ces deux savoirs a fait surgir un problème inattendu auquel nous proposerons une solution.

Robert Moore, à qui l'on doit la première formalisation du *savoir comment*, observe qu'un agent peut savoir comment produire un état de chose *p* en exécutant une action complexe *A* sans savoir dès le début ce qu'il devra faire à chaque étape. Tout ce qu'il doit savoir, c'est ce qu'il doit faire à la première étape et *savoir qu'il* saura à chaque étape ultérieure ce qu'il devra faire [Moore 1985, 1995]. On voit dès à présent que le *savoir que* est imbriqué dans le *savoir comment*.

Cette imbrication est évidente aussi dans les analyses ultérieures consacrées par Munindar Singh dans sa thèse de doctorat sur le *savoir comment* publiée en 1994. La forme la plus achevée de sa définition du savoir comment, on la trouve dans un article qu'il a publié dans un livre collectif en 1999. Dans cet article, Singh présente le lemme d'équivalence suivant comme une caractérisation du *savoir comment.* Nous le formulons d'abord en langage naturel.

L'agent *x sait comment* produire l'état de chose (ou l'événement) *p* si et seulement si ou bien l'agent *x* sait que *p* est déjà le cas ou bien il y a une action possible *a* telle que, dans au moins un scénario, *x* sait que l'action *a* est exécutée et que pour tous les scenarii, si *a* est exécutée, *x* sait comment produire l'état de chose *p.*

Cette caractérisation du *savoir comment* est condensée dans la formule ci-dessous [Singh 1999], où E et A sont des quantificateurs de scenarii et « [ ] » se lit « si… alors- - - » :

$$K_t p \vee (\bigvee a : K_t (E \langle a \rangle \mathit{true} \wedge A [a] K_h p) \Leftrightarrow K_h p$$ [Singh 1999].

On peut savoir comment écrire un roman *(accomplishment*) ou savoir comment piloter un avion (*action*). Concentrons-nous sur un cas intermédiaire : savoir comment exécuter une certaine danse sur scène. Ce cas appartient à l'espèce de savoir comment que Frank Lihoreau appelle *savoir comment impliquant une capacité* [*ability-entailing knowledge-how*].

Les capacités et le savoir-faire impliquant des capacités sont *extensionnels* [Lihoreau 2008]. L'exemple suivant, dû à Carr et discuté par Lihoreau, le montre clairement. Imaginons qu'un danseur fameux exécute devant le public un article de son répertoire auquel il a donné le titre « Improvisation No 15 ». Imaginons que la suite des pas de danse qu'il exécute se révèle être, à son insu, une réplique parfaite des mouvements de la version dansée de l' « Élégie » de Gray. Nous serions prêts à dire, au sens de savoir comment

qui implique une capacité, que le danseur *sait comment* exécuter la version dansée de l' « Élégie » de Gray, mais nous ne serions pas prêts à concéder que le danseur *sait qu'*il exécute une version dansée de l' « Élégie » de Gray.

Considérons l'énoncé suivant : (1) « l'agent x sait comment on exécute l'improvisation No 15 ». La phrase subordonnée (2) « on exécute l'improvisation No 15 » n'est pas assertée, mais cela ne l'empêche pas d'avoir une valeur de vérité (comme c'est le cas aussi pour l'antécédent et le conséquent des conditionnels). Elle a la même valeur de vérité que la phrase (3) « on exécute la version dansée de l' "Élégie" de Gray ». Nous pouvons donc substituer *salva veritate* (3) à (2) dans (1). Le contexte formé par « l'agent x sait comment » est extensionnel. Au contraire, le contexte formé par « l'agent x sait que » est intensionnel. On ne peut substituer « il exécute une version dansée de l' "Élégie" de Gray » à « il exécute l'improvisation No 15 » bien que les deux énoncés aient la même valeur de vérité.

Certains seraient tentés de dire que l'analyse du *savoir comment* proposée par Lihoreau révèle un défaut dans la définition du *savoir comment* de Singh. Celui-ci utiliserait de manière équivoque la variable « p », sachant que cette variable apparaît à la fois dans la portée de l'opérateur intensionnel « Kt » et dans la portée de l'opérateur extensionnel « Kh ». Plus précisément on pourrait objecter que, dans le premier contexte, la variable prend comme valeurs des intensions et, dans le deuxième, des extensions.

L'objection n'est pas valable. Comme la lettre « p » n'est pas liée par un quantificateur dans le lemme de Singh, on peut la traiter comme un marque-place (ce que Quine appelle une « lettre schématique »). Or, contrairement aux variables, les marque-place n'ont pas de domaine de valeurs, ils admettent seulement des substituts (à savoir les constantes propositionnelles, c'est-à-dire les phrases déclaratives). Ceci laisse intacts les acquis de Lihoreau : les conditions d'échange de constantes propositionnelles dans la portée de « Kt » sont plus restrictives que les conditions d'échange dans la portée de « Kh », ce qu'on exprime parfois en disant que le premier opérateur crée un contexte opaque et le deuxième un contexte transparent.

Bibliographie

Antoniol L., *Things People Do*, PhD, Stirling, Stirling University, 1998.
Barwise J. et Perry J., *Situations and Attitudes*, Cambridge Mass., MIT Press, 1983.
Belnap N., Perloff M., Xu M., *Facing the Future*, Oxford, O.U.P., 2001.

Blackburn P., Rijke M. de, Venema Y., *Modal Logic*, Cambridge, C.U.P., 2001.
Broersen J., « A complete STIT Logic for Knowledge and Action, and Some of Its Applications », dans M. Baldoni *et al.* (éds.), *Lecture Notes in Artificial Intelligence*, 5397 (2009), p. 47-59.
Broersen J., « An *xstit*-Logic Analysis of Intentional Action », à paraître dans *The Journal of Philosophical Logic*.
Chellas B., *Modal Logic, an Introduction*, Cambridge, C.U.P., 1980.
Cohen Ph. et Levesque H., « Intention Is Choice With Commitment », *Artificial Intelligence* 42, (1990), p. 213-261.
Lorini E. et Schwarzentruber F., « A Logic for Reasoning about Counterfactual Emotions », à paraître.
Moltmann F., « Propositional Attitudes Without Propositions », *Synthese*, 135 (2003), p. 77-118.
Gochet P., « La sémantique des situations », *Épistémologie, Langage, Histoire*, tome 5, fasc. 2 (1983), p. 195-211.
Gochet P., « La formalisation du savoir-faire », avec des commentaires de M. Cozic, P. Egré, G. Sandu, dans Th. Martin et Ph. Mongin (éds.), *Logique épistémique et philosophie des mathématiques*, Paris, Vuibert (coll. « Philosophie des sciences »), 2007, p. 3-24.
Gochet P., « L'impact de la philosophie et de la logique sur la linguistique », 75 (2008), p. 6-14.
Gochet P., « La théorie de l'objet de Meinong à la lumière de la logique actuelle », Bour & *alii*, *Construction*, London, College Publications, 2010, p. 359-368.
Gochet P. et Gribomont P., « Epistemic Logic », dans Dov Gabbay et John Woods (éds.), *Handbook of the History of Logic*, vol. 7, Amsterdam, Elsevier, 2006, p. 99-195.
Hintikka J., « Grammar and Logic : Some Borderline Problems », dans J. Hintikka, J.M.E. Moravcsik et P. Suppes (éds.), *Approaches to Natural Language*, Dordrecht, D. Reidel, 1973, p. 197-214.
Kripke S., « Semantical Considerations on Modal Logic », dans L. Linsky (éd.), *Reference and Modality*, Oxford, O.U.P., 1963, 1971, p. 62-72.
Lihoreau F., « Knowledge-How and Ability », *Grazer Philosophische Studien*, 77 (2008), p. 263-305.
McCormick P., « Sur le développement du concept d'intentionnalité chez Brentano et Husserl », *Philosophiques*, 8 (1981), p. 227-237.
Merricks T., « Propositional Attitudes ? », *Aristotelian Society Proceedings*, vol. CIX (2009), p. 207-232.
Moore R., « A formal Theory of Knowledge and Action », 1985, dans R. Moore, *Logic and Representation*, Stanford, CSLI Lecture Notes, 1995, p. 27-70.
Priest G., *An Introduction to Non-Classical Logic*, Cambridge, C.U.P., 2001.
Priest G., *Towards Non-Being, The logic and metaphysics of Intentionality*, Oxford, O.U.P. 2005.
Priest G., *An Introduction to Non-Classical Logic*, second extended edition, Cambridge, C.U.P., 2008.

Quine W.V.O., *Methods of Logic*, 1950, 4e éd., 1980, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1980 ; tr. fr. de la 3e éd. par Maurice Clavelin, Paris, Armand Colin, 1973.
Quine W.V.O., *Word and Object*, Cambridge Mass., MIT Press, 1960 ; tr. fr. de J. Dopp et P. Gochet, 2e éd., Paris, Flammarion, 1999.
Rao A.S. et Georgeff M.P., « Modeling Rational Agents Within a B.D.I. Architecture », dans J. Allen, R. Fikes, E. Sandewall (éds.), *Principles of Knowledge, Representation and Reasoning*, San Mateo, Morgan Kaufman, 1991, p. 473-484.
Rantala V., « Impossible Worlds Semantics and Logical Omniscience », *Acta Philosophica Fennica*, 35 (1982), p. 106-115.
Rantala V., « Non-Normal Worlds and Propositional Attitudes », *Studia Logica*, XLI (1982), p. 41-65.
Russell B., *Inquiry into Meaning and Truth*, 1940, tr. fr. de Ph. Devaux, Paris, Flammarion, 1969.
Searle J., *Intentionality, An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge, C.U.P., 1983.
Salmon N. et Soames S., (éds.), *Propositions and Attitudes*, Oxford, O.U.P., 1988.
Semmling C. et Wansing H., « From BDI AND stit TO bdi-stit LOGIC », *Logic and Logical Philosophy*, 17 (1998), p. 189-211.
Semmling C. et Wansing H., « A sound and complete system of bdi-stit logic », dans M. Perlis (éd.), *Logical Yearbook* 2008, Londres, College Publications, 2009, p. 193-210.
Seron D., « L'ontologie de l'acte intentionnel : Un point de rencontre entre réalisme métaphysique et philosophie de l'esprit » (journée d'étude « Métaphysique analytique : thèmes et enjeux »), ULB, 29/1/2010.
Singh M., *Multiagent Systems. A Theoretical Framework for Intentions, Know-How, and Communications*, Lecture Notes in Computer Science 799, Berlin, Springer 1994.
Singh M., « Know-How », dans M. Wooldridge et A. Rao (éds.) *Foundations of Rational Agency*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1999, p. 105-132.
Straetmans M., *Logiques modales non normales et logiques modales non monotones*, M.A. thèse, Liège, Département de mathématique de l'Université de Liège (1991).

Remerciements

Je remercie mes collègues A. Dewalque et D. Seron, organisateurs du Séminaire sur l'intentionnalité, de leur aimable invitation et Bruno Leclercq, président de séance, dont les questions lors de la discussion m'ont suggéré des remaniements. Je remercie aussi de leur aide les professeurs Pascal Gri-

bomont, Angel Nepomuceno, Shahid Rahman, Jacques Riche et les directeurs de recherche Hans van Ditmarsch, Andreas Herzig ainsi que le Dr Joost Joosten.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8, 2010 (Actes 3), p. 83-108
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Quand c'est l'intension qui compte : Opacité référentielle et intentionalité

Par BRUNO LECLERCQ
Université de Liège

Ce sont, on le sait, globalement les mêmes questions philosophiques qui sont à l'origine, d'une part, de la thèse de l'intentionalité des phénomènes psychiques formulée dans l'école de Franz Brentano et, d'autre part, de la thèse de l'intensionalité de certaines expressions linguistiques développée dans l'école de Gottlob Frege. Dans les deux cas, il s'agit de rendre compte de la capacité qu'ont les actes mentaux et les signes linguistiques de « se rapporter à » ou de « viser » (*meinen*) des contenus sémantiques, lesquels doivent par ailleurs être distingués des objets réels qui peuvent éventuellement les exemplifier.

C'est notamment contre le psychologisme des théories modernes — singulièrement empiristes — de la représentation et de la signification que s'est manifesté de manière très nette au XIX^e^ siècle le souci de démêler, dans le phénomène de la représentation comme dans celui de la signification, ce qui relève du vécu ou de l'acte psychique subjectif et ce qui relève de son contenu « objectif » ou du moins intersubjectif, partageable. Là où les empiristes britanniques concevaient l'idée de Socrate, l'idée de Dieu, l'idée du triangle ou l'idée de la causalité comme autant d'objets mentaux régulièrement présents dans l'esprit humain et soumis à ses mécanismes naturels, il s'agit désormais de distinguer les éventuels *véhicules psychique*s de ces idées de leurs *contenus sémantiques*, et de ne pas supposer nécessairement que ce qui vaut pour les uns vaut également et de la même manière pour les autres[1]. Ainsi, un contenu sémantique complexe ne doit peut-être pas forcément être

[1] Sur ce psychologisme des modernes, cf. notre texte « Des idées dans l'esprit. De Descartes à l'empirisme britannique », à paraître dans les actes du séminaire de recherches *Évolutions de l'Idée*.

pensé dans un vécu complexe ou dans une association complexe de vécus, et un contenu sémantique infini pas nécessairement pensé dans un vécu qui soit lui-même infini. Par ailleurs, les rapports sémantiques qu'entretiennent entre eux deux contenus comme celui d'animal et d'oiseau ne reposent peut-être pas forcément sur certains liens psychiques entre les vécus correspondant. Les vécus de représentation et de signification sont manifestement porteurs de contenus qui ne sont pas internes à la sphère psychique ou du moins pas internes à la sphère psychique individuelle puisqu'ils sont partageables et qu'ils continuent d'entretenir les uns avec les autres des rapports sémantiques même lorsqu'ils ne sont pas conjointement rassemblés dans une conscience singulière par des associations d'idées.

Mais, pour être relativement autonomes à l'égard des esprits qui les pensent (et n'être donc pas de purs objets mentaux), ces contenus sémantiques ne s'identifient pas pour autant à ces objets « extérieurs » que sont les objets réels donnés dans la perception sensible. Un élément essentiel des théories qui vont nous occuper, c'est en effet de reconnaître que les contenus intersubjectifs des vécus de représentation et de signification ne sont pas (ne sont pas toujours et peut-être même ne sont jamais) des objets réels. Cela, c'est ce que montre, premièrement, le fait que je peux me représenter — et signifier dans le langage — des « objets » de pensée qui n'existent pas comme Pégase ou les licornes, Dieu, qui n'existent plus comme Socrate ou qui ne sont exemplifiés par aucun objet réel comme le triangle ou le corps parfaitement élastique dont parlent le géomètre et le physicien. Une seconde bonne raison de distinguer contenu sémantique et objet réel, c'est le fait qu'un même objet réel peut clairement être représenté de différentes manières, donc pensé sous différents contenus. Mes idées de Benoît XVI et de Josef Ratzinger, de l'astre du matin et de l'astre du soir, des créatures qui ont au moins un rein et de celles qui ont un cœur, des bipèdes sans plumes et des animaux rationnels ont des contenus sémantiques différents même si elles se réfèrent en définitive aux mêmes objets réels. À l'inverse, un même contenu sémantique peut être exemplifié par plusieurs objets réels différents. C'est typiquement le cas pour les idées générales comme celles de « table » ou de « cheval », mais c'est aussi le cas pour des idées singulières comme « le Dalaï-lama » ou « le doyen de l'humanité » que différents objets réels exemplifient au cours du temps. De ce point de vue, le Dalaï-Lama ne s'identifie pas complètement à Tenzin Gyatso ; c'est une fonction symbolique, un certain noyau de sens, que Tenzin Gyatso remplit actuellement.

Toutes ces considérations qui imposent de bien séparer les contenus sémantiques, non seulement des signes linguistiques et des actes psychiques, mais aussi des objets réels qui parfois les exemplifient, sont au cœur des

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

théories de l'intentionalité comme de celles de l'intensionalité ; et elles étaient d'ailleurs déjà à l'origine de la théorie médiévale de l'*intentio*. Des différences très significatives séparent cependant les différentes théories qui, au XIX^e^ siècle, se sont efforcées de rendre compte de telles considérations. En jeu : le statut des contenus sémantiques (ou « objets de pensée ») et leur rapport aux objets réels.

Deux paradigmes historiques

Dans un premier temps, et de manière un peu simpliste, deux modèles peuvent en effet être opposés. L'un, qui s'exprime notamment chez Bolzano puis plus tard chez Frege, insiste sur la nature *conceptuelle* (de la plupart) des contenus sémantiques et pose par ailleurs la question de l'extension de ces concepts, c'est-à-dire de leur satisfaction par des objets réels. Ce modèle dit par contre très peu de chose sur les rapports des contenus aux vécus qui les pensent ou les saisissent et, moins encore, sur la constitution de ces contenus dans les vécus ; par antipsychologisme, les concepts (ou « idées en soi ») se voient reconnaître une nature idéale et non psychique (position qu'on appelle « objectivisme ou platonisme sémantique »). L'autre modèle prend au contraire appui sur la théorie brentanienne de l'intentionalité pour rendre compte de ces rapports entre contenus sémantiques et vécus, mais l'idéalité des premiers (et leur distinction d'avec les composantes réelles du vécu, parfois elles aussi appelées « contenus ») n'est alors gagnée qu'en leur conférant le statut d'*objets* plutôt que de concepts, quitte donc à affirmer que certains de ces « objets » sont généraux, abstraits, fictifs ou même impossibles.

C'est, on le sait, contre le psychologisme des modernes que Bolzano avait développé la notion d'« idée en soi » (pour le contenu d'un acte de représentation) dans les §§ 48 à 51 de sa *Wissenschaftslehre*[1], puis celle de « proposition en soi » (pour le contenu d'un acte de jugement)[2] dans les §§ 121 à 125. Là où, sous le terme d'« idée », les modernes envisageaient conjointement les propriétés du vécu de représentation avec celles de son contenu, Bolzano s'efforce de considérer ce contenu en lui-même, contenu qu'il dit être « en soi » dans la mesure où il n'est pas intrinsèquement subjectif mais au contraire intersubjectif et en ce sens indépendants des vécus particuliers dans lesquels à chaque fois il se présente. Or, il est intéressant

[1] B. Bolzano, *Wissenschaftslehre*, Leipzig, Meiner, 1929, § 67, vol. I, p. 304-305.
[2] *Ibid.*, §§ 48-51, vol. I, p. 215-227 ; §§ 121-125, vol. II, p. 3-7.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

que Bolzano utilise ici l'expression « en soi » (*an sich*) plutôt qu'« objectif » pour qualifier les contenus de représentation. Pour lui, en effet, l'objectivité éventuelle d'une idée est tout autre chose encore. Une idée est pourvue d'objectivité (*Gegenständlichkeit*) si des objets sont subsumés sous elle (*unter ihr stehen*), si son extension (*Umfang*) n'est pas vide[1]. Toute idée a un contenu, c'est-à-dire un ensemble de constituants, de « marques distinctives » (*Merkmale*)[2] (lesquelles ne sont pas à confondre avec les parties des éventuels objets qui satisfont cette idée[3]), mais il y a des idées avec et des idées sans objet (pour des raisons factuelles ou de principe)[4]. Le jugement d'existence, dit Bolzano, consiste précisément en l'affirmation — non triviale — de ce qu'une idée a de l'objectivité, c'est-à-dire qu'elle a des objets pour extension[5]. C'est pourquoi l'existence est un prédicat qui ne porte pas directement sur des objets, mais bien sur des idées, dont il affirme que l'extension n'est pas vide[6]. Il n'est donc pas nécessaire, pour Bolzano, de reconnaître d'emblée une certaine objectivité à ce dont on affirme ou nie ensuite l'existence. Les vérités comme « Il n'y a pas de licorne » ou « Il n'y a pas de carré rond », qui semblent *prima facie* être concernées par des objets inexistants ou impossibles, doivent plutôt être reformulées de la façon suivante : « L'idée d'une licorne (d'un carré rond) n'a pas d'objectivité ».

On voit là les prémisses de l'analyse frégéo-russellienne, et ce d'autant plus que Bolzano affirme explicitement le caractère *conceptuel* de la plupart des idées. Parmi les idées, Bolzano distingue en effet les idées simples et les idées complexes, selon qu'elles sont caractérisées par un ou plusieurs constituants[7]. Par ailleurs, il oppose les idées singulières, qui ne subsument qu'un seul objet, aux idées générales qui subsument plusieurs objets[8]. Il appelle alors « intuition » les idées qui sont tout à la fois simples et singulières et réserve le nom de « concept » à toutes les autres idées, donc à toutes celles qui sont pourvues d'au moins un peu de complexité ou d'un peu de généralité[9]. En combinant simplicité du contenu et singularité de l'extension, cette notion d'intuition bouscule un principe généralement admis de variation inverse de la complexité du contenu et de la généralité de l'extension d'une

[1] *Ibid.*, § 50, § 66, vol. I, p. 222, p. 296-304.
[2] *Ibid.*, § 65, vol. I, p. 288-296.
[3] *Ibid.*, §§ 63-64, vol. I, p. 266-281.
[4] *Ibid.*, § 67, vol. I, p. 304-305.
[5] *Ibid.*, §§ 137-138, § 142, § 196, vol. II, p. 52-55, p. 64-67, p. 279.
[6] *Ibid.*
[7] *Ibid.*, § 61, vol. I, p. 263-265.
[8] *Ibid.*, § 68, vol. I, p. 306-308.
[9] *Ibid.*, §§ 72-73, vol. I, p. 325-331.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

idée, principe selon lequel plus le contenu comporte de constituants plus il restreint l'ensemble des objets auxquels il s'applique. Et Bolzano remet en effet explicitement ce principe en question[1] en montrant notamment qu'un constituant unique suffit parfois à isoler un objet singulier, comme c'est le cas de l'idée simple « ceci », qui est toujours à extension singulière et qui est d'ailleurs, pour Bolzano, le paradigme même de l'intuition[2]. Selon Bolzano, il n'est d'ailleurs pas possible d'identifier un objet singulier sans recourir à une intuition de ce type ; ajouter des constituants à un concept ne permet jamais d'annuler complètement sa généralité (potentielle)[3]. L'intuition est donc le lieu même de l'accès au singulier ; à l'inverse, faute d'un ancrage intuitif, une description conceptuelle revêt toujours une certaine généralité.

On sait qu'on retrouvera chez Frege puis chez Russell l'essentiel des éléments que nous avons fait apparaître ici : séparation nette des concepts (généraux) et des objets (singuliers)[4], avec distinction systématique des traits définitoires des premiers et des propriétés des seconds ; différenciation entre le *sens* d'un terme conceptuel — l'ensemble de ses traits définitoires — et sa *signification* — l'ensemble des objets qui le satisfont en vertu de leurs propriétés — [5] ; conception de l'existence comme prédicat de second degré — portant non sur des *objets*, mais sur un *concept* dont on dit que l'extension n'est pas vide[6].

---

[1] *Ibid.*, § 120, vol. I, p. 568-571.

[2] *Ibid.*, § 72, vol. I, p. 326-327.

[3] *Ibid.*, § 75, vol. I, p. 335-336. Ce que Bolzano condamne ici, c'est donc la possibilité d'une description définie pure, c'est-à-dire d'une description conceptuelle qui identifie un individu sans s'appuyer sur aucun nom propre ou indexical. Pour Bolzano, une description définie permet seulement d'isoler un individu en ce qu'il est le seul à entretenir une certaine relation avec un objet singulier donné dans l'intuition ; c'est le *x* qui est en relation *R* avec un *a* donné.

[4] G. Frege, « Funktion und Begriff » et « Über Begriff und Gegenstand », dans *Funktion, Begriff, Bedeutung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, p. 1-22, p. 47-60, trad. fr. « Fonction et concept » et « Concept et objet », dans *Écrits logiques et philosophiques*, Paris, Le Seuil, 1971, p. 80-101, p. 127-141.

[5] G. Frege, « Über Sinn und Bedeutung », dans *Funktion, Begriff, Bedeutung*, *op. cit.*, p. 23-46, trad. fr. « Sens et dénotation (signification) », dans *Écrits logiques et philosophiques*, *op. cit.*, p. 102-126.

[6] G. Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, Hildesheim, Olms, 1961, § 46, § 53, trad. fr. *Les fondements de l'arithmétique*, Paris, Le Seuil, 1969, p. 175-176, p. 180-181. Voir aussi « Über Begriff und Gegenstand », art. cit.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Bien plus, en opposant nettement les noms propres et les descriptions définies[1], Bertrand Russell simplifiera encore le tableau. Prenant toute la mesure de la distinction logique des concepts — fonctions propositionnelles — et des objets — arguments de ces fonctions — , mais aussi de celle entre sens — caractérisation définitoire — et signification — extension —, Russell fait apparaître que, tandis que certains « termes singuliers » sont de pures étiquettes directement apposées sur un référent dont elles n'énoncent aucune propriété, d'autres comportent une dimension conceptuelle et n'identifient un objet singulier qu'en tant qu'il possède les propriétés correspondants aux traits définitoires de ce concept. C'est précisément parce qu'il pensait à ce second type de termes singuliers — l'actuel président des États-Unis — que Frege avait cru pouvoir leur appliquer la même distinction entre sens et signification qu'aux termes conceptuels. Mais, dit Russell, cette théorie gommait la différence entre les authentiques noms propres, qui désignent directement un objet, et les expressions conceptuelles (parmi lesquelles les descriptions définies), qui caractérisent une extension (éventuellement un singleton) à partir de traits définitoires.

Ce constat, on le sait, va mener Russell, à traquer les descriptions définies déguisées sous certains noms propres et à montrer que ces derniers ne sont qu'apparemment les sujets des énoncés dans lesquels ils interviennent. Frege avait montré que, dans le jugement catégorique universel « Tous les hommes sont mortels », le sujet linguistique n'était qu'en apparence le sujet logique de la proposition[2]. En fait, « homme » est lui-même un concept, dont on dit que tous les objets qui le satisfont satisfont aussi le concept « mortel » : $(\forall x)\,(Hx \Rightarrow Mx)$. « Homme » est donc un prédicat logique, dont l'extension pourrait d'ailleurs être vide sans que le jugement perde son sens. Or, Russell montre que, dans le jugement catégorique singulier « L'actuel roi de France est chauve », le sujet linguistique est ici aussi conceptuel, de sorte qu'il n'est qu'en apparence le sujet logique de la proposition. En fait, ce jugement dit la même chose que l'implication formelle (Tous les actuels rois de France sont chauves), mais, du fait de l'usage de l'article défini « le », il ajoute implicitement une affirmation de non vacuité et d'unicité de l'extension du concept en position de sujet linguistique (Il y a un et seul roi de France) : $(\forall x)\,(Rx \Rightarrow Cx) \wedge (\exists x)\,[Rx \wedge (\forall y)\,(Ry \Leftrightarrow y = x)]$.

[1] B. Russell, « On denoting », *Mind*, 14/56 (1905), p. 479-493, trad. fr. « De la dénotation », dans *Écrits de logique philosophique*, Paris, PUF, 1989, p. 204-218.
[2] G. Frege, *Begriffsschrift*, Halle, Louis Nebert, 1879, § 3, § 11, trad. fr. *Idéographie*, Paris, Vrin, 1999, p. 16-17, p. 37-39.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Avec la radicalisation russellienne de l'analyse logique de Frege, le paysage ontologique se raréfie donc drastiquement : dans « l'ameublement du monde », c'est-à-dire dans le domaine des arguments pour les fonctions propositionnelles du langage, on ne trouve que des objets singuliers qui peuvent être connus « immédiatement » (*by acquaintance*) ; les objets généraux, et même les objets singuliers connus par description, n'enrichissent pas l'ontologie (et n'ont de valeur que classificatoire), car ils sont en fait de nature conceptuelle et doivent donc eux-mêmes être satisfaits par — trouver leur extension parmi — les objets au sens propre. Telle est, on le sait, l'analyse logique et ontologique qui va dominer toute la philosophie analytique, jusqu'au moins Quine[1].

À ce paradigme, s'oppose une autre manière de rendre compte de la présence, dans la pensée et dans le langage, d'objets inexistants, mais aussi de noyaux de sens exemplifiés par divers objets réels. Après avoir mis en évidence la structure intentionnelle des phénomènes psychiques, c'est-à-dire leur orientation vers des contenus ou objets qui peuvent être abstraits, fictifs ou même impossibles, Franz Brentano avait, dans sa *Psychologie du point de vue empirique*, accordé à ces contenus (*Inhalt*) ou objets (*Objekt*) une certaine objectivité immanente (*immanente Gegenständlichkeit*) ou encore in-existence intentionelle (*intentionale In-Existenz*)[2]. Dans un texte célèbre de 1894, un de ses disciples, Kazimierz Twardowski, s'était efforcé de préciser ces notions de « contenu » et d'« objet » à partir de la théorie brentanienne de la signification, laquelle reconnaît à toute expression linguistique la triple fonction de manifester un acte mental, de signifier un contenu et de désigner un objet. Deux expressions — comme « le détective du 221b Baker Street » et « le meilleur ami du Docteur Watson » — peuvent désigner le même objet — Sherlock Holmes — tout en le visant de deux manières différentes, c'est-à-dire tout en ayant deux contenus différents[3]. Mais, comme le

[1] Pour une lecture du développement de la philosophie analytique autour de cette question, voir B. Leclercq, *Introduction à la philosophie analytique*, Bruxelles, De Boeck, 2008.

[2] F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Leipzig, Meiner, 1924, Livre II, chap. I, § 5, vol. I, p. 124-125, trad. fr. *Psychologie du point de vue empirique*, Paris, Vrin, 2008, p. 101-102.

[3] K. Twardowski, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Eine psychologische Untersuchung*, Vienna, Hölder, 1894, München, Philosophia Verlag, 1982, § 3, p. 10-12, trad. fr. « Sur la théorie du contenu et de l'objet des représentations », dans E. Husserl, *Sur les objets intentionnels*, Paris, Vrin, 1993, p. 94-97. Sur les notions d'objet et de contenu chez Brentano, Höfler, Twardowski et Meinong, voir notamment J.C. Marek, « Meinong on psychological content », dans

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

montre l'exemple précédent, cet objet peut très bien ne pas exister, de sorte que, même distinct du contenu, objet ne coïncide pas avec objet réel ; de l'objet Sherlock Holmes désigné par des expressions linguistiques qui sont pourvues de contenus différents et le visent sous des modes différents, on peut encore demander si lui correspond ou non un objet réel. Et, pour Twardowski, ce qui vaut dans la sphère linguistique peut être étendu à la sphère générale de la représentation. Il faut donc constamment distinguer l'objet intentionnel et le contenu d'une représentation, et poser par ailleurs la question de l'éventuelle existence effective de cet objet intentionnel[1]. Cela veut dire que certains *objets* — et pas seulement certains *contenus* — n'existent pas ; la question de l'objectivité est distincte de — et préalable à — celle de l'existence[2].

Or, c'est exactement de là que part à son tour Alexius Meinong. Sa théorie de l'objet (*Gegenstandstheorie*) distingue systématiquement la question de l'*objectivité* de ce qui est représenté muni de certaines propriétés (d'un *So-sein*) et la question de l'*être* (*Sein*) de cet objet[3]. Parmi les objets (représentés), certains en effet jouissent de l'existence (*Existenz*) et d'autres non, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas réels ou actuels (*wirklich*). Mais, comme c'est le cas des objets mathématiques ou d'autres objets idéaux, certains d'entre eux ne prétendent pas être réels ; lorsque le mathématicien dit qu'ils sont, il leur reconnaît en fait un autre type d'être, celui de la consistance ou

---

L. Albertazzi, D. Jacquette et R. Poli (éds.), *The school of Alexius Meinong*, Aldershot, Ashgate, 2001, p. 261-286.

[1] K. Twardowski, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, *op. cit.*, § 2, p. 8-9, trad. fr., p. 93-94.

[2] *Ibid.*, § 5, p. 23-29, trad. fr., p. 105-114. À cet égard, d'ailleurs, Twardowski se conforme à une autre théorie de Brentano, à savoir celle du jugement généralement entendu comme jugement d'existence. Pour Brentano, en effet, tout jugement est fondé dans une représentation, dont il affirme ou nie qu'elle est effectivement le cas, c'est-à-dire que son objet existe (F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, *op. cit.*, Livre II, chap. VII, § 5, vol. II, p. 49-50, trad. fr., p. 228-229). Juger positivement qu'il pleut, c'est se représenter de la pluie et — moment propre du jugement — affirmer que cette pluie existe. L'objectivité de la pluie dans la représentation — objectivité intentionnelle ou encore objectivité phénoménale — est donc préalable à la question (judicative) de son existence (*ibid.*, Livre II, chap. VII, § 1, vol. II, p. 38, trad. fr., p. 221). Sur les contrastes entre les théories du jugement de l'école brentanienne et de l'école frégéenne, cf. notre texte « Les présupposés d'existence de l'école de Brentano à l'école de Frege », *Philosophie*, 97 (2008), p. 26-41.

[3] A. Meinong, *Über Gegenstandstheorie*, Leipzig, Barth, 1904, § 4, trad. fr. *La théorie de l'objet*, Paris, Vrin, 1999, p. 76.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

subsistance (*Bestand*)[1]. Et puis, dit Meinong, certains objets, comme les personnages de fiction ou les objets impossibles, n'existent ni ne subsistent, donc ne sont d'aucune manière, n'ont aucun être (*sein*) bien qu'ils bénéficient d'une objectivité en tant qu'objets de représentation et sujets d'attribution de propriétés. Il y a, dira Meinong à la suite de son élève Ernst Mally, une certaine indépendance de l'objectivité et de l'être-tel, du *So-Sein*, par rapport à l'être, au *Sein*[2].

À ces objets dépourvus de tout *Sein*, Meinong attribue dans un premier temps une *Pseudo-Existenz* ou un *Quasi-Sein* avant de renoncer entièrement à leur accorder quelque statut ontologique ou quasi-ontologique que ce soit pour ne leur reconnaître qu'un statut purement sémantique et extra-ontologique, celui de l'*Außersein*. Comme Twardowski, Meinong en vient donc à dire qu'il y a des objets dont on peut dire qu'ils sont dépourvus — et, pour ce qui est des objets impossibles, *nécessairement* dépourvus — de toute existence et même de tout être (au sens plus large qui englobe l'existence des réalités sensibles et la subsistance des objets idéaux). Et, on le sait, c'est précisément cette position qui lui vaudra les critiques acerbes des philosophes analytiques, lesquels, de Russell à Quine en passant par Ryle, souligneront le caractère paradoxal de cette affirmation où des objets se voient tout à la fois reconnaître et dénier l'existence ou plus généralement l'être : « Il y a des objets a propos desquels on peut affirmer qu'il n'y en a pas »[3].

Plus récemment, cependant, des analyses logiques nouvelles se sont efforcées de rendre justice aux intuitions des disciples de Brentano, en particulier de Meinong, et de reconnaître le statut d'objet logique à des objets généraux tels que le cheval ou le triangle et/ou à des noyaux de sens à portée singulière tels que le Dalaï-lama ou l'actuel roi de France, donc aussi à des objets fictifs ou même à des objets impossibles comme le carré rond. C'est en particulier le cas des travaux de Richard Routley, Terence Parsons, Hector-Neri Castaneda, William Rapaport, Edward Zalta, Dale Jacquette ou Jacek Pasniczek[4].

---

[1] *Ibid.*, § 2, trad. fr., p. 68-71.
[2] *Ibid.*, § 3, trad. fr., p. 72.
[3] *Ibid.*, § 3, trad. fr., p. 73.
[4] R. Routley, *Exploring Meinong's jungle and beyond*, Canberra, Department Monograph #3 of the Philosophy Department of the Australian National University, 1980 ; T. Parsons, *Nonexistent objects*, New Haven & London, Yale University Press, 1980 ; H.N. Castaneda, « Thinking and the structure of the world », *Philosophia*, 4 (1974), p. 3-40, repris dans *Critica*, 6, p. 43-86; W. Rapaport, « Meinongian theories and Russellian paradox », *Noûs*, 12 (1978), p. 153-180, « How to

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Opacité référentielle ; quand c'est l'intension qui compte

Ces nouvelles analyses logiques — dites « meinongiennes » —, qui remettent en question des parts plus ou moins grandes de l'analyse frégéo-russellienne, semblent tout particulièrement utiles pour rendre compte de toute une série d'énoncés vrais portant sur des objets inexistants ou inconsistants, comme lorsque je leur attribue certaines de leurs propriétés caractéristiques/caractérisantes — je dis que « Pégase a des ailes » ou que « le carré rond a quatre côtés égaux et tous ses points à égale distante de son centre » — ou lorsque je me prononce sur leur statut ontologique — je dis que « Pégase n'existe pas » ou que « le carré rond est impossible ». Pour traiter de ces énoncés, la solution frégéo-russellienne est insatisfaisante, car la traduction des (pseudo-) noms propres d'objets fictifs en termes de descriptions définies — « le cheval ailé qui fut capturé par Bellérophon a des ailes » — rend faux tous les énoncés dans lesquels ils interviennent, tandis que la formalisation en termes d'implication formelle des énoncés portant sur des objets généraux — « quelque soit x, si x est un carré rond, il a quatre côtés égaux et tous ses points à égale distante de son centre » — les rend au contraire tous trivialement vrais (de sorte qu'il est également vrai que le carré rond a cinq côtés et que la somme de ses angles est inférieure à deux droits).

Dans un texte intitulé « À l'impossible, nul objet n'est tenu »[1], nous nous sommes cependant efforcé de montrer que, pour traiter de ces questions d'inexistence et d'inconsistance, il restait plus pertinent de parler de concepts vides (pour des raisons factuelles ou de principes) que de parler d'objets qui s'avèrent ne pas exister (et dès lors être incomplets, c'est-à-dire indéterminés à l'égard de certaines propriétés), mais aussi parfois ne pas pouvoir exister pour la raison qu'ils possèdent au moins une paire de propriétés incompatibles ; l'incomplétude des « objets » inexistants et l'impossibilité des

---

make the world to fit our language : an essay in Meinongian semantics », *Grazer philosophische Studien*, 14 (1981), p. 1-21, « Nonexistent objects and epistemological ontology », *Grazer philosophische Studien*, 25-26 (1986), p. 61-95 ; E. Zalta, *Intensional logic and the metaphysics of intentionality*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1988 ; D. Jacquette, *Meinongian logic : the semantics of existence and nonexistence*, Berlin, Walter de Gruyter, 1996; J. Pasniczek, *The logic of intentional objects : a Meinongian version of classical logic*, Dordrecht, Kluwer, 1998.

[1] B. Leclercq, « À l'impossible, nul objet n'est tenu », à paraître dans S. Richard (ed.), *Analyse et ontologie. Le renouveau de la métaphysique dans la tradition analytique*, Paris, Vrin, 2011. Les développements historiques ci-dessus reprennent d'ailleurs dans leurs grandes lignes quoique sous une présentation un peu différente les pages introductives de cet autre texte.

« objets » inconsistants nous semblent précisément la marque de ce qu'ils ne sont pas des objets mais des concepts. Nous avions alors indiqué qu'on peut sans doute remédier aux défauts de la solution frégéo-russellienne, d'une part, en distinguant deux interprétations des énoncés portant sur les objets inexistants ou inconsistants selon qu'on y inclut ou non une affirmation implicite d'existence (pour éviter qu'ils soient tous faux) et, d'autre part, en remplaçant l'implication formelle par une implication stricte (pour éviter qu'ils soient tous trivialement vrais). Mais cette seconde modification n'est pas anodine, puisqu'elle impose le passage aux logiques modales.

Or, il semble bien en effet que ce soit précisément sur ce terrain des logiques modales — où « c'est l'intension qui compte » — que les analyses « meinongiennes » trouvent leur principal point d'intérêt. Car, en fait, ce n'est pas seulement lorsqu'il s'agit de se prononcer sur le statut ontologique des objets inexistants ou inconsistants ou lorsqu'il s'agit de leur d'attribuer leurs propriétés caractérisantes qu'il peut être utile de traiter ces noyaux de sens comme d'authentiques objets logiques ; c'est aussi et surtout lorsque de tels noyaux de sens interviennent dans des contextes intensionnels caractérisés par ce que Quine appelle l' « opacité référentielle ». C'est en particulier le cas quand ils tombent sous la portée d'opérateurs modaux — aléthiques (nécessaire, possible), déontiques (obligatoire, permis), éventuellement temporels (toujours, parfois) —, mais aussi bien sûr sous la portée de ce que Russell appelait « verbes d'attitudes propositionnelles » et qui ne sont rien d'autre que l'expression linguistique des actes ou vécus intentionnels de la tradition brentanienne (croire que, savoir que, souhaiter que, espérer que, craindre que, etc.). Dans tous ces contextes, qui sont donc précisément ceux qui ont intéressé les Brentaniens[1], le *sens* et pas seulement la *référence* des expressions linguistiques compte pour déterminer la valeur de vérité des énoncés. Ainsi, comme l'avait déjà noté Frege[2], il se peut que soit vrai « Albert croit que l'astre brillant du matin est une étoile » et faux « Albert croit que l'astre brillant du soir est une étoile » ou « Albert croit que Vénus est une étoile » alors pourtant que l'astre brillant du matin, l'astre brillant du soir et Vénus sont une seule et même chose. Et « L'astre brillant du matin est nécessairement visible le matin » peut être vrai tandis que sont faux « L'astre

[1] Outre, une étude serrée des vécus intentionnels, il y a en effet aussi, dans l'école de Brentano, toute une série de travaux sur la nécessité et la possibilité, comme dans l'*Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit* de Meinong (Leipzig, Barth, 1915) ou le « Zur Logik der Modalitäten » d'Oskar Becker (dans *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. XI, 1930, p. 497-548).

[2] G. Frege, « Über Sinn und Bedeutung », art. cit., p. 23-46, trad. fr. p. 112-115.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

brillant du soir est nécessairement visible le matin » ou « Vénus est nécessairement visible le matin ». C'est ce phénomène de violation du principe leibnizien d'intersubstituabilité des identiques *salva veritate* (mais aussi, conjointement, de certaines règles de quantification) que Quine appelle « opacité référentielle »[1] ; des expressions qui ont la même référence, la même extension, ne sont pas intersubstituables *salva veritate* parce qu'elles n'ont pas le même sens, pas la même intension, et qu'ici c'est le sens, l'intension, qui compte.

Ce sont évidemment tous ces contextes, que, par méthode, Frege et Russell avait un peu mis de côté (ou traités superficiellement), mais auxquels se sont principalement intéressés les Brentaniens, qui plaident le plus pour la reconnaissance d'un statut authentique d'*objet* pour les noyaux de sens et pour l'admission d'objets intentionnels au côté des objets réels. C'est l'astre brillant du matin en tant que tel qui est l'objet de certaines croyances d'Albert et qui a nécessairement certaines propriétés.

Alors, pour poser plus avant la question du statut logique et ontologique de ces « objets » intentionnels, et par là même de la nature même de l'intentionalité de la conscience, je voudrais contraster différents modèles d'analyse logique qui ont été proposés pour traiter ces contextes intensionnels ; et, comme le laisse déjà pressentir l'allusion au principe de Leibniz, toute cette investigation sera étroitement liée à une interrogation sur la notion d'identité. Comme le dit très justement Quine à cet égard, la question de la reconnaissance d'entités n'est en effet pas indépendante de celle de leurs critères d'identité[2].

Trois modèles pour les logiques modales quantifiées

Dès le développement des premières logiques modales quantifiées dans les années 1940, deux analyses se sont en effet opposées. L'une, amorcée par

[1] W.V.O. Quine, « Référence et modalité », dans *Du point de vue logique*, Paris, Vrin, 2003, p. 197-210.

[2] C'est le fameux slogan « Pas d'entité sans identité », que Quine formule par exemple en 1949 de la façon suivante : « Pour décider si un terme, dans un contexte donné, est ou non employé comme une entité, il faut voir si le terme se prête dans ce contexte à la l'algorithme de l'identité : la loi de substitution des égaux » (W.V.O. Quine, « Identité, ostension et hypostase », dans *Du point de vue logique*, *op. cit.*, p. 118).

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Ruth Barcan Marcus, Arthur Smullyan, Frederic Fitch[1] et qui deviendra le modèle dominant une fois clarifiés par Saul Kripke les notions de « monde possible » et de « désignateur rigide », prend appui sur la distinction russellienne entre noms propres et descriptions définies pour distinguer les jugements d'identité authentiques, qui valent entre deux noms propres — « le Cervin (*il Cervino*) est identique au Matterhorn » — et sont nécessaires — puisque les deux termes désignent le même objet, celui-ci reste identique à lui-même dans tous les mondes possibles, c'est-à-dire quelles que soient les éventuelles modifications de propriétés qu'il pourrait ou aurait pu encourir —, de jugements d'identité inauthentiques valant entre un nom propre et une description définie — « Tenzin Gyatso est le Dalaï-lama » — ou entre deux descriptions définies — « le Dalaï-lama est le moine bouddhiste le plus connu » —, lesquels énoncent en fait qu'un individu satisfait (et est le seul à satisfaire) une certaine propriété dans le premier cas, que c'est le même individu qui satisfait (et est le seul à satisfaire) deux propriétés dans le second cas, et sont donc contingents, puisque cet individu pourrait ne pas satisfaire ces propriétés dans d'autres mondes possibles. En excluant les identités contingentes, le principe d'identité de la logique modale de Barcan — $(x)(y)\ [(x = y) \Rightarrow \Box(x = y)]$ — impose clairement d'interpréter comme inauthentiques — et de reformuler comme prédications — les jugements d'identité impliquant des descriptions définies qui peuvent être satisfaites par des individus différents d'un monde possible à l'autre[2].

Comme la théorie russellienne des descriptions définies, cette solution n'implique donc rien d'autre que des *individus* connus par fréquentation et désignés par des noms propres et, par ailleurs, des *concepts* satisfaits ou non par ces individus dans les différents mondes possibles. Ainsi, le Dalaï-lama est un concept qui est actuellement satisfait par Tenzin Gyatso (et lui seul), mais est satisfait par d'autres individus dans d'autres mondes possibles (c'est-à-dire qu'il pourrait être satisfait par d'autres individus). Une ambiguïté guette donc nombre de phrases où je parle du Dalaï-Lama et lui attribue des propriétés, puisque je peux vouloir parler de l'individu qui dans le monde

[1] Ruth Barcan Marcus, « The identity of individuals in a strict functional calculus of second order », *Journal of Symbolic Logic*, 13 (1948), p. 31-37 (cf. aussi « Modalities and intensional language », *Synthese*, 13/4 (1961), p. 308-311 reproduit dans *Studies in the Philosophy of Science*, Dordrecht, Reidel Publishing company, 1963, p. 77-96) ; A. Smullyan, « Modality and description », *Journal of Symbolic Logic*, 13 (1948), p. 31-37; F. Fitch, « The problem of the Morning Star and the Evening Star », *Philosophy of Science*, 16 (1949), p. 137-14.

[2] Ruth Barcan Marcus, « The identity of individuals in a strict functional calculus of second order », art. cit.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

actuel satisfait cette description conceptuelle — c'est l'interprétation *de re* — ou je peux vouloir parler de la fonction symbolique et donc de l'individu qui la « remplit » dans chaque monde possible — c'est l'interprétation *de dicto*. Dans le premier cas, le concept de Dalaï-lama isole le seul objet de ce monde qui le satisfait ; dans le second cas, il sélectionne *dans chaque monde possible* le seul individu qui le satisfait et a donc une forme logique un peu plus complexe puisque, comme tout concept en logique modale, il n'est plus seulement une fonction des individus vers les valeurs de vérité, mais une fonction des produits individus-mondes vers les valeurs de vérité[1].

À cet égard, les descriptions définies sont donc très différentes des noms propres, lesquels ne sont pas de nature conceptuelle (et donc pas satisfaits par un ou plusieurs objets, éventuellement différents d'un monde à l'autre) mais ont fonction purement référentielle, c'est-à-dire qu'ils désignent directement un individu et pointent donc vers ce même individu dans tous les mondes possibles. Les noms propres ou constantes d'individus sont ce que Barcan appelle des « étiquettes » (*tags*)[2] et Kripke des « désignateurs rigides »[3]. Nous avons dit que leur distinction nette d'avec les descriptions définies peut se revendiquer de Russell, mais c'est aussi contre la prétention russellienne et surtout quinienne de considérer la plupart, voire la totalité, des noms propres comme des descriptions définies déguisées que Kripke défend cette notion de « désignateur rigide ».

Le problème de ce premier modèle, c'est évidemment de savoir comment sont possibles des désignateurs rigides, c'est-à-dire comment des termes singuliers peuvent prétendre pointer vers un *même* objet dans tous les mondes possibles alors même que celui-ci change de propriétés d'un monde possible à l'autre. L'identification des mêmes objets à travers les mondes possibles semble exiger que ces objets, en plus de leurs propriétés contingentes, possèdent un certain nombre de caractères fixes (*Merkmale*), caractères qui ne peuvent par ailleurs pas être synthétisés en une description définie sous peine d'annuler la spécificité des désignateurs rigides. Or, ceci mène à un certain essentialisme que n'ont pas renié les premiers partisans des

[1] J. Hintikka, *Models for modalities*, Dordrecht, Reidel, 1969, p. 101-106, 137-138 ; *The intensions of intentionality and other new models for modalities*, Dordrecht, Reidel, 1975, p. 30-32, 89-91.
[2] Ruth Barcan Marcus, « Modalities and intensional language », art. cit., p. 83.
[3] S. Kripke, *Naming and necessity*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1980, trad. fr. *La logique des noms propres*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1982, p. 36.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

désignateurs rigides[1], mais que Quine pour sa part rejette[2] non tant par parti pris ontologique que pour la raison qu'il met à mal la séparation frégéo-russellienne (dont nous avons vu qu'elle était déjà chez Bolzano) entre les objets, qui sont directement connus par fréquentation et ont des propriétés contingentes pas de traits *définitoires*, et les concepts ou fonctions classificatoires qui sont définis par de tels traits[3]. Il semble ici que, pour pouvoir être identifiés et réidentifiés, des objets doivent, comme c'était le cas chez Twardowski[4], être caractérisés par certains traits définitoires ou

[1] S. Kripke, « Discussion after Ruth Barcan Marcus's lecture February 8, 1962 », dans Max Wartofsky (éd.), *Boston studies in the philosophy of science*, Dordrecht, Reidel, 1963, p. 115. Voir aussi les développements de Kripke dans *La logique des noms propres*, *op. cit.*, troisième conférence, p. 99 *et sq.* De même, Dagfinn Føllesdal, qui est alors doctorant de Quine, reconnaît, lorsqu'il prend la défense de la logique modale quantifiée contre son maître, que « l'essentialisme aristotélicien est inévitable en logique modale quantifiée » (D. Føllesdal, *Referential opacity and modal logic*, London, Routledge, 2004, p. 92). Føllesdal soutient cependant que l'essentialisme n'est pas tant lié à la notion de « désignateur rigide" qu'à l'interaction des contextes modaux et des quantificateurs. Quant à Jaakko Hintikka, il nie que l'identification à travers les mondes exige toujours de caractériser une entité par ses propriétés essentielles : « Nous identifions nos individus à travers les mondes, non en termes de quelques uns de leurs attributs privilégiés, mais par le moyen de leur continuité dans l'espace et dans le temps » (J. Hintikka, *The intensions of intentionality...*, *op. cit.*, p. 131). Hintikka concède toutefois qu'une telle méthode ne marche que pour l'identification à travers les mondes (*cross-identification*) des entités spatio-temporelles dans le contexte de certaines attitudes propositionnelles. En ce qui concerne les modalités logiques, l'essentialisme semble inévitable (*ibid.*, p. 132).

[2] W.V.O. Quine, « Référence et modalité », art. cit., p. 216-218. Il faut cependant noter que Barcan Marcus elle-même évite une bonne part de ce problème en adoptant une interprétation substitutionnelle des quantificateurs (R. Barcan, « Modalities and intensional languages », art. cit., p. 314-316. Voir aussi son « Interpreting quantification », *Inquiry*, 5 (1962), p. 252-259).

[3] Cette distinction est particulièrement nette chez Frege dans la première version de « Über Begriff und Gegenstand », dans *Écrits posthumes*, Paris, Chambon, 1999, p. 121-123.

[4] Dans un premier temps, Twardowski met, comme Bolzano, en garde contre la confusion entre les deux sens de la notion de « marque distinctive » dans le § 8 de « Sur la théorie du contenu et de l'objet des représentation » (K. Twardowski, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, *op. cit.*, § 8, p. 40-48, trad. fr., p. 126-134). Mais il en vient tout de même à indiquer ensuite que cette notion désigne prioritairement les propriétés ou parties de l'objet — car c'est lui qui est métallique, lourd, brillant, etc. — et que les parties constitutives (*Bestandteile*) du contenu ne sont que les corrélats des parties constitutives de l'objet (*ibid.*, § 12,

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

« constitutifs », et ce donc « indépendamment de la manière dont ils sont désignés »[1] (ou du mode selon lequel ils sont visés).

Un autre problème, qui est directement lié au premier, c'est évidemment de savoir comment peut s'opérer la première identification de ces objets (et leur « étiquetage » au cours d'une « cérémonie baptismale »). Pour isoler la référence, l'ostension ne semble pas suffire (contrairement à ce que laisse croire un certain « mythe du donné »), mais elle exige de s'adjoindre un mode de visée ; le référent (ceci) est identifié « en tant que » cela, qui est de nature générale et sans doute conceptuelle. Kripke reconnaît d'ailleurs volontiers le rôle que peut jouer une description définie dans l'identification initiale du référent[2]. Mais il prétend qu'ensuite le référent est indépendant de cette description et pourrait ne pas la satisfaire. Comment cela est-il possible ? Comment les propriétés qui ont été nécessaires à la première identification de l'objet peuvent-elles n'être pas indispensables à ses réidentifications ultérieures ?

Avant d'envisager une éventuelle solution aux difficultés de ce premier modèle, opposons lui un contre-modèle, apparu lui aussi dans les années 1940, celui qu'a développé Rudolf Carnap dans *Meaning and necessity*[3]. Comme Frege et contrairement à Russell, Carnap distingue, pour toute expression linguistique, y compris donc les termes singuliers, une intension et une extension. Deux termes conceptuels qui sont satisfaits par les mêmes objets ont la même extension et sont factuellement équivalents (F-équivalent) ; mais ils ne sont synonymes ou logiquement équivalents (L-équivalent) que s'ils ont la même intension — les mêmes traits définitoires — et sont ainsi intersubstituables *salva veritate* dans tous les contextes. De même, deux énoncés qui ont la même valeur de vérité ont la même extension et sont factuellement équivalents (F-équivalent) ; mais ils ne sont synonymes ou logiquement équivalents (L-équivalent) que s'ils ont la même intension — le même contenu propositionnel — et sont ainsi intersubstituables *salva veritate* dans tous les contextes. Et de même encore, deux termes singuliers,

---

p. 69-70, trad. fr., p. 157. Twardowski précise que les parties constitutives matérielles et formelles de l'objet sont représentées dans les parties constitutives matérielles du contenu). Pour Twardowski, les parties constitutives du contenu sont en fait déterminées par ces propriétés de l'objet, mais elles ne peuvent les reprendre toutes, de sorte que celles qui sont reprises dans le contenu sont les « marques distinctives » de cet objet (*ibid.*, § 13, p. 83, trad. fr., p. 171).

[1] D. Føllesdal, *Referential opacity and modal logic*, *op. cit.*, p. 92

[2] S. Kripke, *La logique des noms propres*, *op. cit.*, p. 44-45.

[3] R. Carnap, *Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic*, Chicago, University of Chicago Press, 1947.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

noms propres inclus, qui désignent la même entité individuelle ont la même extension et sont factuellement équivalents (F-équivalent) ; mais ils ne sont synonymes ou logiquement équivalents (L-équivalent) que s'ils ont la même intension — le même contenu conceptuel, que Carnap appelle « concepts individuel » — et sont ainsi intersubstituables *salva veritate* dans tous les contextes[1].

Mis à part certains contextes (purement extensionnels) où les expressions F-équivalentes sont intersubstituables *salva veritate*, c'est généralement la L-équivalence qui constitue l'identité[2], de sorte que ce sont les *attributs* (avec leurs traits définitoires) plutôt que les *classes*, les *propositions* (avec leur sens) plutôt que les *valeurs de vérité* et les *concepts individuels* plutôt que les *entités individuelles* qui sont généralement l'objet du discours. Frege avait suggéré que, dans les contextes intensionnels, c'est le sens des expressions linguistiques qui devient lui-même la référence et qui intervient à ce titre dans la valeur de vérité de l'énoncé ; là où la valeur de vérité de « L'astre brillant du matin n'a aucun satellite » dépend des propriétés qu'a effectivement Vénus, qui est la *référence* de « L'astre brillant du matin », la valeur de vérité de « L'astre brillant du matin est nécessairement visible le matin » dépend des propriétés qu'a le *concept* d'astre brillant du matin, qui est normalement le *sens* de « L'astre brillant du matin », mais qui devient ici son *référent*[3]. Carnap modifie quelque peu cette théorie frégéenne (que Richard Routley qualifie de « théorie de la double référence » et dont il montre toute la difficulté[4]) et affirme plutôt que de telles expressions ont, dans tous les cas, une extension et une intension, mais que, dans certains contextes, c'est leur intension et, dans d'autres, leur extension, qui intervient pour déterminer la valeur de vérité des énoncés.

La perspective, on le voit, est très différente de celle de Barcan et Kripke. Comme c'était le cas chez Frege, et donc avant « *On denoting* », la distinction entre noms propres et descriptions définies est en effet entièrement résorbée dans la notion de terme singulier. Comme les descriptions définies et n'importe quel terme conceptuel, les noms propres ont une inten-

[1] *Ibid.*, § 3, p. 13-16.
[2] *Ibid.*, § 11, p. 46-51.
[3] G. Frege, « Sens et dénotation (signification) », dans *Écrits logiques et philosophiques*, *op. cit.*, p. 111-115.
[4] Routley dénonce le parti pris référentialiste du modèle frégéen, montrant par ailleurs la difficulté qu'implique le fait de considérer tantôt l'objet réel tantôt le concept lui-même comme le sujet logique des énoncés (R. Routley, *Exploring Meinong's jungle and beyond*, Canberra, Department Monograph #3 of the Philosophy Department of the Australian National University, 1980, p. 64-67).

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

sion — ici un concept individuel — et une extension, qui peut différer d'un monde possible (ou d'une description d'état) à l'autre ; comme « l'actuel président des États-Unis », « Barack Obama » renvoie dans chaque monde à l'individu qui satisfait son *concept*. Bien plus, là où la validité du principe d'identité nécessaire — (x)(y) [(x = y) ⇒ □(x = y)] — portait, pour Barcan, sur les individus directement et rigidement désignés par des noms propres, ce principe, qui caractérise la L-équivalence, ne vaut au contraire, pour Carnap, que pour les concepts individuels, c'est-à-dire typiquement les intensions des descriptions définies. Parce qu'elles peuvent modifier leurs propriétés d'un monde possible à l'autre, les entités individuelles ne satisfont pas cette loi, et les termes singuliers qui désignent le même objet ne sont pas inter-substituables *salva veritate* ; seuls sont intersubstituables les termes singuliers qui sont synonymes, et c'est leur *sens* qui satisfait le principe d'identité nécessaire[1].

Chez Carnap, ce sont donc explicitement des entités sémantiques, et non des objets réels, qui constituent les arguments de la logique modale quantifiée. Comme le dit Quine avec regret : « La planète Vénus en tant qu'objet matériel est exclue par la possession des noms hétéronymes 'Vénus', 'l'astre brillant du matin', 'l'astre brillant du soir'. Correspondant à ces trois noms, nous sommes conduits, si les contextes modaux doivent ne pas être référentiellement opaques, à reconnaître trois objets plutôt qu'un — peut-être le concept de Vénus, le concept d'astre brillant du matin et le concept d'astre brillant du soir »[2]. Or, comme l'a bien montré la critique quinienne du mythe de la signification, le problème d'entités sémantiques comme les concepts (et plus généralement les intensions), c'est que leurs critères d'identité sont mal déterminés.

Bien plus, il semble que la solution de Carnap ne soit pas suffisante à surmonter l'opacité référentielle des contextes intensionnels liés aux actes intentionnels. Dans *Exploring Meinong's jungle and beyond*, Richard Routley (ultérieurement Richard Sylvan) montre que, en dépit de ces

[1] Dans son compte rendu de l'article de Quine « Notes on existence and necessity » (dans *The Journal of Symbolic Logic*, 8 (1943), p. 45-47), Alonzo Church avait déjà suggéré de restreindre le domaine de quantification dans les contextes modaux aux « objets intentionnels ». Par la suite, cependant, Church changera sa proposition au profit d'une sémantique frégéenne, pour laquelle les expressions désignent leur référence dans les contextes intensionnels et leur sens dans les contextes intensionnels (A. Church, « A formulation of the logic of sense and denotation », dans *Structure, method and meaning. Essays in honor of H.M. Sheffer*, New York, Liberal Art Press, 1951, p. 3-24).

[2] W.V.O. Quine, « Référence et modalité », art. cit., p. 211.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

énormes concessions à une sémantique non référentialiste, Carnap ne garantit pas la validité universelle du principe leibnizien d'intersubstituabilité des identiques *salva veritate* ; l'identité stricte de Carnap n'est pas encore l'identité leibnizienne[1]. Il suffit en effet qu'un agent ignore la synonymie ou l'équivalence logique de deux expressions, ce qui est bien possible s'il n'est pas logiquement omniscient, pour qu'il puisse développer des croyances, des désirs ou des craintes dans les termes de l'une qu'il ne nourrit pas dans les termes de l'autre. Routley propose dès lors de renoncer tout simplement à la validité générale du principe leibnizien d'identité — *Leibnitz's law*, que Routley qualifie de *Leibnitz's lie*. Affirmant, contre Barcan et Kripke, la contingence de la plupart des énoncés d'identité — « Vénus est l'astre brillant du matin » —, Routley estime que l'intersubstituabilité *salva veritate* ne vaut que dans les contextes extensionnels et donc que l'identité entre deux objets n'exige que la coïncidence de leurs propriétés extensionnelles[2]. En termes de mondes possibles, cela veut dire que deux objets actuellement identiques peuvent, parce qu'ils n'ont pas les mêmes traits définitoires, n'être pas identiques l'un à l'autre dans d'autres mondes possibles. Inversement, deux objets actuellement distincts peuvent être identiques dans d'autres mondes. Ni l'identité ni la distinction ne sont systématiquement nécessaires[3].

Comme nous allons le voir, c'est là cependant une thèse qui entre en forte tension avec d'autres principes de l'analyse logique de Routley. Mais, avant d'y venir, insistons sur deux grands avantages que semblent présenter ce troisième paradigme.

Heurs et malheurs de la théorie des objets

Tout d'abord, reconnaître le caractère contingent de certaines identités permettrait évidemment d'expliquer comment un nom propre — Richard Nixon — peut être substitué à (ou remplacé par) une description définie — le vainqueur des élections présidentielles américaines de 1968 — dans un monde particulier[4] sans que ce nom propre puisse pour autant être considéré comme l'abréviation de cette description définie[5]. À cet égard, Routley semble

[1] R. Routley, *Exploring Meinong's jungle and beyond*, *op. cit.*, p. 71, p. 251.
[2] *Ibid.*, p. 97-99, p. 113, p. 216-218, p. 248-250 ; l'extensionalité est évidemment définie par ailleurs (cf. p. 230).
[3] *Ibid.*, p. 100, p. 148.
[4] *Ibid.*, p. 123.
[5] *Ibid.*, p. 158-159.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

répondre à la difficulté que rencontre Kripke. Mais il ne s'agit pas pour autant, pour lui, d'affirmer une distinction nette entre noms propres (qui désigneraient directement des individus) et descriptions définies (qui les isoleraient en tant qu'ils satisfont certains concepts). Au contraire, pour Routley, noms propres et descriptions définies peuvent tous deux et de la même manière désigner tant des objets réels (Barack Obama, l'actuel président des USA) que des objets fictifs (Sherlock Holmes, le détective du 221b Baker Street)[1]. Routley défend en effet une logique d'inspiration meinongienne, qui admet, à titre d'objet[2] — c'est-à-dire d'argument pour les fonctions propositionnelles et de valeur pour les variables liées — des objets abstraits comme le triangle en général, des objets fictifs comme Pégase et même des objets impossibles comme le carré rond. Et, en ce qui concerne les termes singuliers, Routley s'en prend durement à la théorie russellienne des descriptions définies ; contrairement à ce que soutient Russell, l'astre brillant du matin est un authentique *objet* comme l'est Vénus, et tous deux sont de la même manière directement désignés par les expressions linguistiques correspondantes (« l'astre brillant du matin », « Vénus »). Comme Frege et Carnap, Routley annule donc la distinction entre noms propres et descriptions définies, mais cela non pas du tout parce que, comme ces derniers, il reconnaîtrait la nature *conceptuelle* des deux types d'expressions, similairement pourvues d'un sens et d'une signification ou encore d'une intension et d'une extension ; au contraire, pour lui, descriptions définies et noms propres désignent directement des objets, éventuellement inexistants, et n'isolent pas simplement un objet réel comme extension unique d'un concept.

Pour Routley, donc, l'astre brillant du matin est un objet aussi authentique que Vénus, comme le sont donc également le Dalaï-lama, mais aussi l'actuel roi de France, le fils caché d'Adolf Hitler, Pégase ou Sherlock Holmes. Tous peuvent notamment être les objets d'actes intentionnels (croyances, désirs, craintes, etc.) et, en tant que tels, être les sujets logiques authentiques de propositions intensionnelles comme « Sherlock Holmes est admiré par de nombreux inspecteurs de police » ou « le fils caché de Hitler est recherché par des groupes néo-nazis qui veulent en faire leur chef ».

Un second avantage de ce modèle est qu'en élargissant l'univers des objets (ou « items ») au-delà des seules entités (objets existants), la logique meinongienne de Routley peut attribuer le même domaine d'objets à tous les

[1] *Ibid.*, p. 118.

[2] Bien sûr, reconnaître leur statut d'objet n'est pas, insiste Routley, affirmer leur existence ni même leur subsistance. Cf. notre texte « À l'impossible, nul objet n'est tenu », art. cit.

mondes possibles et, au moyen du prédicat d'existence, spécifier ensuite dans chaque monde quels sont ceux qui y existent et quels sont ceux qui n'y existent pas. Travailler à domaine constant (sans apparition ou disparition d'objet d'un monde à l'autre) garantit, on le sait, la validité tant de la formule de Barcan — $Ux\Box f(x) \Rightarrow \Box Uxf(x)$ — que de sa converse — $\Box Uxf(x) \Rightarrow Ux\Box f(x)$ —, moyennant cependant ici leur réinterprétation « nonéiste » qui leur permet d'échapper aux objections traditionnelles[1]. Et Routley se réjouit d'une manière plus générale de ce que les prédicats d'existence et de possibilité lui permettent d'accorder à chaque monde le domaine général des objets tout en spécifiant en son sein, pour chaque monde, le domaine des *possibilia* (objets possibles) de ce monde et, au sein de ce dernier, le domaine plus restreint encore des entités (objets existants) de ce monde[2]. Parmi les propositions qui sont vraies dans un monde, on peut alors, si on veut, s'intéresser au sous-ensemble de celles qui portent sur des objets possibles ou au sous-ensemble plus restreint encore des vérités référentielles, c'est-à-dire qui portent sur des objets existants[3].

On constate cependant que cette stratégie de Routley redouble en fait la problématique modale telle qu'elle s'exprime à travers la sémantique des mondes possibles (conçus comme mondes alternatifs au monde actuel) par la présence, au sein de chaque monde et notamment du monde actuel, d'objets simplement possibles (objets possibles mais inexistants) et même d'objets impossibles. Dans la logique de Routley, $\Diamond a$ n'est d'ailleurs pas équivalent à $\Diamond Ea$; le premier n'implique pas le second[4]. En effet, certains au moins des objets possibles (notamment tous les objets fictifs) sont « incomplets » (indéterminés à l'égard de certains couples de propriétés), ce qui implique qu'ils n'existent dans aucun monde, car tous les objets existants sont complets. Conversement, donc, le fait qu'un objet *a* n'existe dans aucun monde possible — $\neg\Diamond Ea$ — n'implique pas nécessairement que *a* soit impossible dans le monde actuel — $\neg\Diamond a$. Possibilité entendue comme existence dans un monde possible implique mais ne coïncide donc pas avec possibilité entendue comme non possession de propriétés incompatibles ; et possession de

[1] R. Routley, *Exploring Meinong's jungle and beyond*, *op. cit.*, p. 214. Dans l'interprétation nonéiste, le quantificateur universel (Ux) trouve ses valeurs parmi tous les objets du domaine, qu'ils existent ou non (ou soient même impossibles) dans tel ou tel monde.
[2] *Ibid.*, p. 204-205.
[3] *Ibid.*, p. 206.
[4] R. Routley, *Exploring Meinong's jungle and beyond*, *op. cit.*, p. 242-243, 247-248.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

propriétés incompatibles implique mais ne coïncide pas avec inexistence dans tous les mondes possibles[1].

Une difficulté majeure guette cependant ici l'analyse de Routley. Si un objet possède des propriétés incompatibles, il est forcément impossible dans tous les mondes possibles. Et s'il est incomplet (si, pour une paire de propriétés complémentaires, il ne possède aucune des deux), il n'existe forcément dans aucun monde possible. Mais cela veut dire que, si les objets possèdent les mêmes propriétés dans tous les mondes possibles, leur statut ontologique — existence, possibilité, impossibilité — est fixe (et les prédicats ontologiques dès lors un peu superflus). Or, cela est-il le cas ? Certainement pas en ce qui concerne les objets existants, qui peuvent assurément modifier leurs propriétés d'un monde possible à l'autre. Mais ceux-là peuvent-ils vraiment changer de statut ontologique ? Que voudrait bien dire le fait qu'un objet existant perde ou gagne certaines propriétés de sorte qu'il devient subitement incomplet ou impossible tout en restant le même objet ? Quant aux objets inexistants (simplement possibles) et aux objets impossibles, il semble bien qu'ils ne peuvent pour leur part tout simplement pas modifier leurs propriétés d'un monde possible à l'autre. Cela semble en effet incompatible avec certains principes fondamentaux de la logique mei-

[1] La notion même de monde possible doit d'ailleurs être reconsidérée, puisque tous les mondes ont dans leur domaine une multitude d'objets impossibles. Pour autant, dit Routley, ces mondes ne sont pas nécessairement inconsistants puisque, par une distinction de la négation propositionnelle et de la négation prédicative, on peut attribuer à des objets impossibles au moins une paire de propriétés complémentaires sans violer le principe de non-contradiction. Alternativement (*ibid.*, p. 203), on peut bien sûr s'aventurer sur le terrain des logiques paraconsistantes et notamment relevantes et introduire, en plus des mondes possibles (consistants), un certain nombre de mondes impossibles (où le principe de non-contradiction est violé) ainsi d'ailleurs qu'un certain nombre de mondes incomplets (où le principe de tiers exclu est violé). On a là alors encore un nouveau sens de la possibilité et de l'impossibilité, puisque la simple présence d'un objet inexistant rend un monde incomplet et la simple présence d'un objet impossible rend un monde inconsistant. Tous les objets ne font alors plus partie du domaine de tous les mondes ; les mondes authentiquement « possibles » (respectant la logique classique) ne contiennent que des objets existants. Mais il y a donc bien d'autres mondes alternatifs au monde actuel que les seuls mondes possibles… Il faut voir ce qu'il y a de rationnellement acceptable dans tout cela… Pour sa part, Routley affirme que les logiques meinongiennes ont aujourd'hui d'autant plus de légitimité que le développement de la sémantique des mondes possibles a réduit l'hostilité à l'égard des *possibilia* (*ibid.*, p. 473). Mais, ce faisant, il oublie un peu de rappeler qu'il y a, dans sa théorie des *possibilia*, bien plus que l'hypothèse de mondes consistants alternatifs…

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

nongienne de Routley, lesquels attribuent aux objets inexistants toutes leurs propriétés caractérisantes et (à peu près) rien qu'elles.

Selon le « principe de caractérisation », en effet, chaque objet possède toutes les propriétés (nucléaires) qui sont utilisées pour le caractériser[1], ainsi que les conséquences analytiques de celles-ci[2] : le détective du 221b Baker Street est un détective ; le carré rond est carré et rond, etc.. Mais, en outre, Routley défend le principe selon lequel les objets inexistants (fictifs ou abstraits) sont « incomplets » à l'égard des propriétés extensionnelles sur lesquelles leur caractérisation est muette ; faute que l'ouvrage-source qui le caractérise se prononce sur cette question, le détective du 221b Baker Street n'a ni un naevus sur l'épaule droite ni pas de naevus sur l'épaule droite ; le carré rond n'est ni bleu ni non-bleu (et le triangle en général n'est ni isocèle ni pas isocèle). Mais tout cela veut donc dire que, tandis que l'investigation des objets existants permet de découvrir qu'ils possèdent d'autres propriétés que celles qui avaient initialement permis de les identifier, les objets inexistants possèdent exclusivement pour propriétés (extensionnelles) celles qui leur sont (explicitement ou implicitement) attribuées dans leur caractérisation[3]. Et, donc, chaque fois qu'on modifie ou complète la description d'un tel

[1] Le « principe de caractérisation » énonce en effet qu'un objet a les propriétés qui sont utilisées pour le caractériser (R. Routley, *Exploring Meinong's jungle and beyond*, *op. cit.*, p. 3-4 et p. 46-47), et qu'il les a même nécessairement (*ibid.*, p. 47), de sorte qu'elles constituent sa « nature » ou encore son « essence » (*ibid.*, p. 51).
Sont cependant exclues de ce principe les propriétés logiques (comme l'identité à un autre objet), ontologiques (comme l'existence ou la possibilité), théoriques (comme la complétude), lesquelles surviennent sur les propriétés authentiquement caractérisantes et ne font donc pas partie du noyau de l'objet (*ibid.*, p. 255-269). De même en va-t-il d'ailleurs pour les propriétés qu'ont les objets en tant qu'ils sont les objets d'attitudes intentionnelles.

[2] *Ibid.*, p. 450.

[3] *Ibid.*, p. 450. À vrai dire, Routley affirme que certains objets fictifs comme Pégase ou le détective du 221b Baker Street ne sont pas de « purs objets », au sens d'objets descriptivement clos, c'est-à-dire dont les propriétés sont épuisées par la caractérisation explicite. Comme c'est le cas pour les objets réels, de tels objets fictifs peuvent en effet être isolés par un terme singulier qui ne les décrit pas entièrement mais suffit néanmoins à les isoler (*ibid.*, p. 350-351). Routley n'en affirme pas moins que ces objets fictifs sont incomplets à l'égard des propriétés qui ne leur sont pas explicitement ou implicitement attribuées dans l'ouvrage-source qui les caractérise. Cela fait donc de cet ouvrage-source lui-même la caractérisation qui clôt la description de ces objets fictifs et en fait de purs objets. Et on ne voit alors pas très bien ce que peut être une identité contingente entre de tels objets. En effet, l'exemple que donne Routley — Héraclès est identique à Hercule (*ibid.*, p. 414, p. 250) — suppose que ces deux

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

objet incomplet, on caractérise un autre objet[1] ; le détective du 221b Baker Street qui a un naevus sur l'épaule droite est distinct du détective du 221b Baker Street (qui est incomplet à l'égard de cette propriété), de même que le carré rond bleu est distinct du carré rond[2]. Dès lors, aussi, comme le fait remarquer David Lewis[3], les quarante voleurs ne sont-ils des objets distincts les uns des autres que si la fiction leur attribue à chacun un caractère propre.

Se dessine alors une conception de l'identité très différente de celle, purement extensionnelle, qui était revendiquée tout à l'heure par Routley. Selon les principes de sa logique, ce sont en effet dans leurs propriétés caractérisantes que se situent les critères d'identité des objets meinongiens. Mais cela veut alors dire que l'astre brillant du matin et l'astre brillant du soir, caractérisés comme tels, sont distincts l'un de l'autre, puisque le premier est incomplet à l'égard de la propriété de briller le soir que possède le second et celui-ci incomplet à l'égard de la propriété de briller le matin que possède celui-là. Affirmer leur identité contingente dans notre monde comme le fait Routley[4] est en fait incompréhensible selon ses principes, sauf à dire que ces deux objets inexistants (car incomplets) sont « exemplifiés » par un même objet existant dans le monde actuel. Et la logique de Routley

---

objets possèdent exactement les mêmes propriétés extensionnelles. Mais cela exige que les deux ouvrages-sources qui les caractérisent — à savoir respectivement la littérature mythologique grecque et la littérature mythologique romaine — leur attribuent explicitement ou implicitement exactement les mêmes propriétés, ce qui n'est évidemment pas le cas. Au mieux sont-ils similaires en ce qu'ils occupent des positions et jouent des rôles similaires dans les deux récits. Les considérer comme identiques n'est possible qu'à condition de faire de l'ensemble des deux littératures mythologiques un seul et même ouvrage-source qui parle des mêmes personnages sous des noms différents. Dans ce cas, on a alors affaire à une question d'homonymie plutôt que d'identité. C'est évidemment au même problème de fixation du corpus de l'ouvrage-source que se rapporte la question de savoir s'il y a un ou plusieurs objets fictifs distincts qui s'appellent « Faust » (*ibid.*, p. 422).

[1] « Certains ouvrages-sources sont pour l'instant ouverts en ce qu'ils peuvent être poursuivis. Certains ont même des suites. Dans de tels cas, la non-entité change à mesure que change sa spécification ou caractérisation » (*ibid.*, p. 354). Les objets abstraits ou fictifs, dit explicitement Routley (*ibid.*, p. 93), sont « incomplets à l'égard de la plupart des propriétés autres que celles qui servent à les caractériser ». Les conséquences analytiques des propriétés caractérisantes constituent sans doute les seules exceptions sous-entendues sous l'expression « la plupart ».

[2] *Ibid.*, p. 279.

[3] D. Lewis, « Truth in fiction », *American Philosophical Quarterly*, 15 (1978), p. 37-46.

[4] R. Routley, *Exploring Meinong's jungle and beyond*, *op. cit.*, p. 118.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

fait en effet explicitement appel à cette notion d'exemplification pour qualifier les rapports des objets entre eux, non seulement donc les rapports entre objets incomplets (fictifs ou abstraits), mais aussi les rapports entre objets réels et objets incomplets (abstraits) : le carré rond bleu exemplifie le carré rond, le détective du 221b Baker Street qui a un naevus sur l'épaule droite exemplifie le détective du 221b Baker Street et Barack Obama exemplifie l'homme politique.

On peut cependant se demander alors ce qu'on a gagné par rapport à Carnap. Les deux types d'identité qu'envisage Routley (identité des objets meinongiens qui ont les mêmes propriétés caractérisantes, d'une part, et identité des objets meinongiens qui sont exemplifiés par les mêmes objets réels dans le monde actuel, d'autre part) recoupent en effet exactement la L-équivalence et la F-équivalence de *Meaning and necessity*. Sauf qu'au lieu de parler de *concepts* caractérisés par certains traits définitoires, et des éventuels rapports de *spécification* qu'entretiennent ces concepts entre eux, on parle désormais d'*objets particuliers* (abstraits ou fictifs) réduits à leurs propriétés caractérisantes, et de leurs rapports mutuels d'*exemplification*. Et plutôt que dire que certains objets réels (singuliers) satisfont des concepts (lesquels sont toujours généraux), on dit que certains objets existants (particuliers) exemplifient certains objets abstraits (lesquels sont dits « singuliers » mais pas « particuliers », à défaut d'être complets[1])… Et, bien sûr, l'analyse logique (meinongienne) de Routley subit tout autant que celle de Carnap les coups de la critique quinienne à l'égard des entités sémantiques (critique contre laquelle, d'ailleurs, Routley se défend explicitement[2])…

On voit en fait que, sous des formulations différentes (mais, à cet égard, la formulation de Carnap nous semble nettement plus satisfaisante), la logique de Routley et celle de Carnap partagent en fait le même descriptivisme : concepts ou objets incomplets, les noyaux de sens sont entièrement spécifiés par une série de traits définitoires (ou propriétés caractérisantes). Seuls semblent échapper à cette règle les objets réels ou existants (qui satisfont ou exemplifient les premiers). Mais, si c'est bien le cas, cela veut dire qu'il nous est possible de nous référer en pensée à ces derniers (et de les

[1] *Ibid.*, p. 873.

[2] À l'objection quinienne selon laquelle les attributs n'ont pas de critères clairs d'identité, Routley répond que des objets physiques comme des nuages n'en ont pas nécessairement non plus (R. Routley, *Exploring Meinong's jungle and beyond*, *op. cit.*, p. 421 bas, p. 721-723). Bien plus, pour Routley, c'est plutôt l'extensionalisme qui souffre d'un défaut de critères d'identité qui lui permettraient par exemple de distinguer ces deux classes vides que sont Pégase et Cerbère (*ibid.*, p. 39, p. 134).

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

désigner dans le langage), c'est-à-dire aussi de les identifier et de les reconnaître, sans l'appui d'un « en tant que » descriptif, ou du moins sans qu'un « en tant que » descriptif soit constitutif de ce qu'ils sont. Mais c'est là, nous l'avons vu, tout à la fois, la thèse et la difficulté du modèle des désignateurs rigides. Et une seule solution semble se proposer à cet égard, à savoir que les objets réels puissent être identifiés par des traits figuraux directement perceptibles et de nature non conceptuelle. Or, cela, c'est assurément ce que permet de penser la phénoménologie…

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8, 2010 (Actes 3), p. 109-128
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Rectitude et obliquité intentionnelle de l'*Oratio* phénoménologique : Remarques croisées sur McDowell, Brentano et Husserl

Par PIERRE-JEAN RENAUDIE
Université de Paris IV Sorbonne – Southern Illinois University

Les remarques qui vont suivre n'ont pas pour objectif de dire positivement ce qu'*est* l'intentionnalité, et nous voudrions seulement, de façon plus modeste, contribuer à l'examen d'un des problèmes fondamentaux que soulève cette notion, en posant la question de savoir ce que l'intentionnalité *doit être* pour que nous puissions en parler, c'est-à-dire pour qu'un discours *descriptif* puisse se donner une prise sur elle. Cette question, nous l'empruntons de façon un peu détournée à un livre récent de John McDowell, *Having the world in view*, dans le contexte duquel il nous faut d'abord essayer de la resituer. Dans le dernier texte de cet ouvrage[1], McDowell commente la lecture que Wilfrid Sellars avait proposée de la *Critique de la raison pure*, et il revient significativement à cette occasion sur les reproches que lui-même avait adressés à Kant quelques années plus tôt, dans *Mind and World*. McDowell en vient alors à opposer, sur un modèle qui rappelle très fortement la distinction classique entre *oratio recta* et *oratio obliqua*, notre façon habituelle de parler du monde d'un côté, et, de l'autre, une façon proprement philosophique (que McDowell nomme également « transcendantale ») de faire usage du discours pour analyser ce rapport au monde qui se noue dans notre pratique ordinaire du langage.

Lorsque nous affirmons quelque chose du monde, que nous discutons de tel ou tel sujet, que nous nous adressons à autrui pour lui communiquer une information qu'il ignore…, le langage a cette propriété intentionnelle de nous conduire au-delà de lui-même jusqu'à ce qui constitue l'*objet* de notre

[1] Ce texte faisait initialement partie des « Woodbridge Lectures », que McDowell avait données à l'Université de Colombia en 1997.

discours ; il se fait oublier pour céder directement ou immédiatement la place à ce dont il parle. C'est cet usage direct du discours que les latins appelaient *Oratio recta*, expression qui souligne, à travers cette idée de rectitude, la capacité de l'*oratio* à diriger notre attention ou notre conscience sur l'objet représenté par le discours. Nous trouvons ici l'idée d'une « directionnalité » du discours, qui lui permet de nous conduire immédiatement à sa référence tandis que lui-même se fait oublier en tant que discours. Lorsque à l'inverse, nous parlons de façon *philosophique*, le discours est commandé par une sorte d'intention « oblique », nous détournant de son objet habituel pour faire apparaître sur un mode réflexif la dimension intentionnelle du rapport au monde qui s'établissait de façon immédiate dans l'usage ordinaire du langage.

> Lorsque nous parlons en philosophes, nous ne nous mettons pas à parler d'une nouvelle variété d'objets authentiquement réels […]. Nous parlons des mêmes objets, considérés sous une modalité spécifique, à savoir en faisant abstraction de la façon selon laquelle les objets figurent à l'intérieur de notre vue sur le monde[1].

Au lieu de considérer directement les objets en les découpant sur la scène du monde, la façon philosophique de parler les considère *en tant qu'*ils figurent dans notre connaissance, soit comme des objet *de* notre connaissance. Ce qui apparaît ainsi, c'est cette dimension essentiellement intentionnelle des objets que la « rectitude » du langage ordinaire retirait à notre vue. La situation est ici la même que lorsque, faisant usage du discours indirect ou de l'*Oratio obliqua*, nous n'affirmons plus seulement quelque chose *du* monde, mais nous nous intéressons à ce qu'une personne déterminée dit, pense, croit, sait…, à son sujet[2]. La fonction de référentialité du sens est en quelque sorte mise en attente ou court-circuitée, et c'est cette structure intentionnelle du sens qui apparaît pour elle-même dans l'*oratio obliqua*. Le discours nous donne alors accès à son propre contenu sémantique ou à son *Sinn*, et l'inten-

[1] J. McDowell, *Having the world in view. Essays on Kant, Hegel, and Sellars*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2009, p. 42.

[2] Sur cette opposition des deux formes d'*Oratio*, on pourra consulter les travaux de R. Jakobson, sur lesquels nous nous appuyons notamment ici (cf. *Essais de linguistique générale*, 1, Paris, Minuit, 1963, p. 177). Pour une remise en cause historique et critique de cette assimilation de la distinction entre *oratio recta* et *oratio obliqua* à l'opposition des discours direct et indirect, voir les analyses de L. Rosier dans *Le discours rapporté* (Paris, Duculot, 1999).

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

tionnalité peut apparaître pour elle-même dans la mesure où elle a cessé de nous renvoyer directement à son objet ou à sa dénotation.

McDowell pense que cette opposition livre le sens du caractère « transcendantal » de la philosophie kantienne, dans la mesure où elle permet de mettre en évidence les conditions sous lesquelles tel ou tel type d'entités peuvent avoir tel ou tel sens objectif déterminé, et il définit cet usage du langage propre à la philosophie critique comme la « façon transcendantale de parler ». Toutefois, ce n'est pas cette lecture originale de Kant qui doit ici retenir notre attention, mais les conséquences que l'on peut en tirer concernant le statut de la description phénoménologique de l'intentionnalité. Ce qui nous a semblé particulièrement intéressant dans cette remarque de McDowell à propos de Kant, c'est cette idée selon laquelle la réflexivité philosophique, loin de relever d'une faculté spécifique ou d'imposer un outillage mental particulier, est intimement liée à un *usage* spécifique du discours, usage qui correspond à une façon particulière de se situer dans le monde (en accord avec le sens latin de l'*oratio*, qui renvoie le langage à la question du *style* et des modalités de l'énonciation plutôt qu'à celle de sa structure logique). Ce qui est ici en question, c'est une attitude de discours susceptible de faire apparaître l'intentionnalité, et qui est la condition de son dévoilement dans une description. En nous appuyant sur cette analyse de l'opposition entre *oratio recta* et *oratio obliqua*, nous voudrions essayer de nous demander à quel type de discours doit correspondre la description phénoménologique pour pouvoir rendre compte de l'intentionnalité des vécus. Comment, en d'autres termes, est-il possible de parler de l'intentionnalité (et de la décrire), si l'intentionnalité exprime d'abord cette propriété qu'ont les signes de se faire oublier derrière ce à quoi ils renvoient ?

Il faut en effet remarquer cette distinction entre une façon habituelle et une façon philosophique de parler semble recouper de façon particulièrement frappante celle que Husserl avait établie dans les *Ideen* entre attitude naturelle et attitude phénoménologique : dans l'attitude phénoménologique, la réflexion doit court-circuiter la « rectitude » de l'intentionnalité naturelle qui rive la conscience à son objet et la plonge dans le monde, pour lui permettre d'exercer un regard « oblique » sur cette intentionnalité, et de faire ainsi apparaître cela même dont le propre est justement de se retirer continuellement à notre vue. Le langage de la description phénoménologique devrait alors correspondre à une sorte de langage réflexif et en première personne sur les vécus, par opposition au discours en troisième personne qui ne peut jamais porter que sur leurs objets intentionnels : il s'agit d'un usage du langage qui doit déjouer la tendance intentionnelle du discours à s'exercer sur le mode de l'*oratio recta*, pour fonder un rapport latéral à nos vécus sus-

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

ceptible de réfléchir leur intentionnalité plutôt que de la « subir ». L'intentionnalité, dans la mesure où elle consiste toujours à détourner la conscience d'elle-même pour la conduire directement auprès de son objet, est paradoxalement vectrice d'une opacité qui s'oppose à la transparence à soi de la conscience et compromet la possibilité de la description phénoménologique.

Une description fonctionnant sur le modèle de *l'oratio recta* serait donc incapable de saisir le vécu intentionnel pour ce qu'il est, dans la mesure où elle serait condamnée à en faire un objet et à le traiter comme une chose parmi l'ensemble de celles qui peuplent le monde. Dans la façon usuelle de parler, le « je » est un objet du monde comme un autre, une chose parmi les choses de la nature, et un tel usage-objet ne peut que consacrer l'empiricité de l'ego, tandis que le « je » transcendantal apparaît au contraire, selon la façon transcendantale de parler, comme condition de significativité de l'expérience. C'est la raison pour laquelle les énoncés phénoménologiques n'ont pas la forme logique qui caractérisent les phrases du type « les choses sont comme ceci et comme cela… », « ce livre est rouge », …, mais ils se présentent toujours sous une forme logique plus complexe impliquant une dimension d'auto-réflexivité caractéristique de l'*oratio obliqua* : « je vois *que* les choses sont comme ceci ou comme cela… », « j'entends le chant de la cantatrice », « je perçois que ce livre est rouge », … L'intentionnalité des vécus ne semble être elle-même descriptible qu'à condition que la description phénoménologique s'effectue sur un mode oblique, de façon à déjouer l'opacité intentionnelle du vécu : l'*oratio obliqua* doit *montrer* ce que dit l'*oratio recta*, et en faire ainsi apparaître la forme intentionnelle[1].

Dans les *Ideen*, et plus généralement dans la philosophie transcendantale de Husserl, ce rapport oblique au vécu doit consacrer le privilège très fort accordé à l'intuitivité dans la description phénoménologique[2] : la description semble avoir pour seule fonction de nous reconduire de l'ordre du *discours* dans lequel elle se déploie aux *intuitions* dont elle prétend rendre compte. Mais il n'en va pas tout à fait de même dans les *Recherches Logiques*, où l'intentionnalité s'était d'abord constituée sur la base d'une théorie du signe et de la signification (dans la 1re *Recherche*), et où Husserl s'était par conséquent montré beaucoup plus attentif au rôle que devait jouer le langage dans la description des vécus intentionnels. On peut aller jusqu'à

[1] Voir à ce sujet les analyses de François Récanati, dans *La transparence et l'énonciation*, Paris, Le Seuil, 1979, p. 143.

[2] Cf. le rôle fondamental joué par l' « intuition donatrice originaire » dans le « principe des principes de la phénoménologie », au § 24 du premier tome des *Idées directrices* (trad. fr. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1985, p. 78).

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

dire que ce point définit l'enjeu principal de son opposition à la psychologie brentanienne et de sa critique sans concession de la perception interne. Nous voudrions donc commencer par revenir rapidement sur cette critique, qui avait d'abord engagé Husserl à se prononcer à l'encontre d'un modèle oblique de l'intentionnalité.

§ 1. Description et perception interne dans la psychologie brentanienne

Il nous faut donc commencer par essayer de comprendre comment le discours descriptif peut s'articuler avec une forme originale de « regard » réflexif sur le vécu lui servant de caution phénoménologique, ou comment il peut établir un rapport oblique à cette vie de la conscience dont la description fait elle-même partie et qui définit simultanément son objet. Or, ce problème constituait l'enjeu des discussions que Husserl avait consacrées, dans la 5e *Recherche*, à la psychologie brentanienne, en lui empruntant cette exigence descriptive qui donnera son principe méthodologique fondamental à la phénoménologie des *Recherches*. Brentano avait en effet très clairement posé les termes de ce problème en rétablissant, contre Auguste Comte, les droits de la perception interne dans le domaine de la psychologie. Certes, dans la mesure où l'intentionnalité définit le critère du psychique par opposition au physique, tout phénomène psychique se caractérise par le fait d'avoir un objet vers lequel il est intentionnellement dirigé. De ce point de vue, les « représentations » (*Vorstellungen*) que sont ou sur lesquelles reposent les phénomènes psychiques fonctionnent sur le modèle de l'*oratio recta* : elles cèdent la place à ce dont elles constituent le signe, c'est-à-dire à l'objet vers lequel elles conduisent immédiatement la conscience. Toutefois, cela ne doit pas signifier pour autant que l'intentionnalité détourne la conscience d'elle-même et qu'elle devrait représenter un obstacle à la description des phénomènes psychiques en nous mettant à distance des vécus : c'est à ce niveau que Brentano redonne une légitimité à une certaine forme d'introspection, en stipulant que tout phénomène psychique, quoiqu'essentiellement dirigé vers tel ou tel objet, se saisit toujours en même temps lui-même de façon immédiate et évidente[1].

Les représentations qui constituent la trame de notre vie psychique intentionnelle fonctionnent donc toujours *aussi* sur le modèle de l'*oratio obliqua* : elles ne sont pas seulement dirigées vers leur objet, mais aussi, de façon réflexive, vers elles-mêmes, exactement de la même façon que lorsque

[1] Cf. F. Brentano, *La psychologie du point de vue empirique*, II, 1, § 6 (trad. fr. M. de Gandillac, revue par J.F. Courtine, Paris, Vrin, 2008).

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

nous passons d'un constat perceptif (« ce livre est rouge ») à un énoncé portant maintenant sur cette constatation en tant que telle (« je dis que ce livre est rouge », ou « je vois que ce livre est rouge »). C'est ce que Brentano présente comme la thèse des deux objets, primaire et secondaire, de la conscience : si l'objet intentionnel vers lequel est dirigé un phénomène psychique constitue son objet primaire, nous percevons toujours en même temps ce phénomène à titre d'objet secondaire. Si nous prêtons l'oreille à tel ou tel son déterminé, par exemple, alors le son est l'objet primaire de l'acte d'entendre, l'audition son objet secondaire :

> Dans le même phénomène psychique, où le son est représenté, nous percevons en même temps le phénomène psychique ; et nous le percevons suivant son double caractère, d'une part en tant qu'il a le son comme contenu, et d'autre part en tant qu'il est en même temps présent à lui-même comme son propre contenu […]. L'acte psychique de l'audition […] devient en même temps, dans sa totalité, son objet et son contenu propres[1].

C'est un point sur lequel Husserl avait mis l'accent dans l'appendice aux *Recherches Logiques*, en soulignant à cette occasion l'appartenance de Brentano à la tradition classique des philosophies de la conscience depuis Descartes :

> [Pour Brentano] la perception interne n'est pas un acte second indépendant qui vient s'ajouter au phénomène psychique correspondant, mais celui-ci, outre sa relation à un objet primaire, par exemple le contenu perçu extérieurement, se contient « lui-même dans sa totalité en tant que représenté et connu »[2]. Tout en étant orienté directement vers son objet primaire, l'acte est en outre orienté simultanément vers lui-même[3].

---

[1] *Ibid.*, II, 2, § 8, p. 139-141.

[2] Husserl cite ici la *Psychologie du point de vue empirique*, II, 3.

[3] *Recherches Logiques*, t. III, trad. fr. A.L. Kelkel, M. Élie et R. Schérer, Paris, PUF, 1963 (citées par la suite *RL*), Appendice, p. 277. Il faut noter que cette thèse de l'objet primaire et secondaire sera profondément réaménagée dans les textes ultérieurs de Brentano, et notamment dans un fragment de 1914 publié par Oscar Kraus dans le livre III de la *Psychologie*, et où Brentano entreprend de remettre en question cette distinction aristotélicienne entre l'objet extérieur et premier de la sensation et son objet interne et second au moyen d'une distinction entre les modes direct ou oblique de rapport à un objet dans la sensation. Il renverse alors l'analyse en proposant de « concevoir la chose comme si, en tant que sujets sentants, nous étions seuls objets directs de la sensation, le reste, c'est-à-dire l'objet [Objekt]

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Nous avons ainsi, grâce à la perception interne, une conscience permanente de nos vécus psychiques, au moment précis où nous sommes en train de les vivre. Ajoutons que cette thèse, bien qu'elle ne soit pas nouvelle en elle-même, a néanmoins très largement contribué à faire l'originalité de la psychologie brentanienne, dans la mesure où elle lui a permis de fonder, contre la psychologie expérimentale de Wundt qui connaissait à la même époque d'importants succès, une psychologie strictement descriptive s'appuyant sur l'accès en première personne que nous pouvons avoir à nos propres phénomènes psychiques (alors que Wundt bornait la psychologie à une explication en troisième personne du psychique, reposant sur une étude des « conditions physiques externes des phénomènes internes »[1]).

§ 2. Le paradoxe de l'intentionnalité brentanienne et l'exigence d'une description en première personne

Or, quelle que soit l'influence très forte que la psychologie descriptive de Brentano a exercé sur le jeune Husserl, il faut insister sur le fait que c'est d'abord en en renversant les termes que la méthode proprement phénoménologique de description a pu être définie pour la première fois dans les *Recherches Logiques*. Dans l'appendice aux *Recherches*, Husserl critique très sévèrement la distinction brentanienne entre objet primaire et objet secondaire, et le problème sur lequel il met l'accent tient précisément à cette possibilité de contourner dans la perception interne l'intentionnalité de la conscience pour saisir le vécu de façon oblique, au moment même où nous le vivons. Le problème de cette thèse est qu'elle suppose que nous pouvons avoir un accès non intentionnel aux phénomènes psychiques, c'est-à-dire aux vécus intentionnels eux-mêmes. Il faut en effet rappeler que Brentano oppose la perception et l'observation internes : la seconde ne se rapporte aux phénomènes psychiques que comme à l'objet primaire d'une perception externe, soit comme à un phénomène physique et non psychique : le même phénomène psychique n'est plus regardé de l'intérieur, en première personne, mais est vu de l'extérieur et est perdu en tant que phénomène psychique. Ainsi,

extérieur, n'étant senti qu'*in obliquo* » (*op. cit.*, p. 414). Avec ce renversement assez spectaculaire, la psychologie abandonne radicalement le modèle d'une analyse du langage pour fonder ce que Putnam appelle l'autonomie du mental.

[1] Cf. ses *Grundzüge der physiologischen Psychologie* de 1874. Voir à ce sujet l'article de D. Münch : « Descriptive psychology and Cognitive Science », in Zahavi / Stjernfelt (éds.), *One hundred years of phenomenology. Husserl's* Logical Investigations *Revisited*, Doredrecht, Kluwer, 2002, p. 199-215.

pour reprendre l'exemple donné par l'auteur, décrire la colère, c'est perdre de vue ce qui faisait sa qualité phénoménologique propre ou sa teneur spécifique au moment précis où nous étions en train de la vivre[1]. En conséquence, il était clair pour Brentano que cette façon qu'ont les phénomènes psychiques de se réfléchir de façon oblique dans une forme de conscience interne *n'engageait pas encore l'intentionnalité* : le domaine du psychique, auquel l'intentionnalité sert pourtant de critère, ne peut faire l'objet d'une description qu'à la seule condition de nous être d'abord accessible *sur un mode non intentionnel*, dans la conscience interne. Il y a là, aux yeux de Husserl, une infraction inacceptable à la thèse d'intentionnalité, qui prend une tournure paradoxale : le vécu psychique devrait en effet être à la fois le dispositif sur la base duquel s'établit la relation intentionnelle à un objet et un objet secondaire à l'intérieur de ce même dispositif (donné au sens interne). En d'autres termes, l'intentionnalité des vécus serait à la fois vue et « faisant voir » ; la structure de la visibilité elle-même serait à son tour objet de perception.

De ce point de vue, le type de paradoxe auquel aboutit cette conception de l'intentionnalité n'est pas sans rappeler le problème logique auquel Bertrand Russell avait essayé de trouver une solution en analysant le paradoxe du menteur : en voulant faire jouer l'un avec l'autre l'objet primaire d'un phénomène psychique et ce phénomène même en tant qu'objet secondaire, Brentano outrepasse en effet constamment ce qui, dans la théorie des classes élaborée par Russell dans un tout autre contexte, se serait appelé une différence entre des types logiques irréductibles l'un à l'autre. Il n'y a en fait pas à s'étonner de retrouver dans la psychologie brentanienne cette structure paradoxale que l'on retrouve aussi bien dans la théorie des ensembles que dans la théorie de l'énonciation : elle est en effet commune à toutes les théories du signe ou de la représentation qui soulignent la dimension d'autoréflexivité du signe, et remettent en cause la transparence de son rapport au signifié. Dans le cas de Brentano, le paradoxe tient à cette forme d'autoréférentialité qui sert de modèle à sa conception de la perception interne, et qui ramène une nouvelle fois les représentations psychiques au mode de fonctionnement de l'*oratio obliqua*.

Or, ce modèle ne peut fonctionner qu'en reconduisant l'opposition métaphysique classique de l'interne et de l'externe, et en adossant la distinction fondamentale entre phénomènes psychiques et physiques sur l'opposi-

[1] *Psychologie*, I, II, § 2, *op. cit.* p. 42 : « Il suffirait en effet d'observer la colère qui bouillonne en nous, pour la voir se calmer et que disparût en même temps l'objet de l'observation » ; voir aussi *Psychologie*, II, 2, § 9, p. 140, et II, 1, § 2.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

tion entre un « dedans » et un « dehors » de l'esprit. Husserl rejette résolument ce deuxième point en s'attachant à montrer qu'un tel partage de l'interne et de l'externe, prétendument fondé sur l'évidence, ne peut avoir aucune pertinence descriptive. Le propre de l'intentionnalité bien comprise est précisément de nous empêcher de pouvoir distinguer entre l'objet extérieur d'un côté (la chose physique perçue) et l'objet mental de l'autre (le vécu psychique intentionnellement dirigé vers elle). Cette analyse doit être valable pour tout vécu intentionnel, et elle doit en conséquence s'appliquer aussi bien au discours descriptif du phénoménologue, dans la mesure où il relève lui aussi de certains vécus et appartient pleinement à une dimension de notre vie de conscience. La « neutralité métaphysique » de la phénoménologie doit la retenir de prendre le vécu comme une sorte d'objet à l'extérieur duquel elle pourrait se situer pour le décrire :

> Il n'y a pas deux choses (nous faisons abstraction de certains cas exceptionnels) qui soient présentes dans le vécu, nous ne vivons pas l'objet et, à côté de lui, le vécu intentionnel qui se rapporte à lui ; il n'y a pas non plus là deux choses au sens de la partie et du tout qui la comprend, mais c'est une seule chose qui est présente, le vécu intentionnel, dont le caractère descriptif essentiel est précisément l'intention relative à l'objet[1].

L'erreur de Brentano est de n'avoir pas suffisamment pris au sérieux la radicalité de la thèse d'intentionnalité, en conséquence de quoi il se retrouve empêtré dans des paradoxes liés à l'auto-référentialité du vécu, tout en reconduisant, d'un autre côté, *une forme insidieuse d'extériorité à soi de la conscience* interdisant de fonder une authentique description en première personne du vécu, puisque celui-ci devient une sorte d' « objet mental ».

§ 3. La modification réflexive et l'expressivité des vécus

La stratégie de Husserl dans les *Recherches* va consister à lutter sur ces deux fronts à la fois. La première chose à faire est de neutraliser l'idée d'un accès oblique au vécu dans la conscience interne, qui associait la psychologie descriptive brentanienne à une version métaphysique de l'*oratio obliqua*. La phénoménologie doit commencer par prendre au sérieux la radicalité de la thèse d'intentionnalité, en acceptant que la description soit intentionnelle au même titre que tous les autres vécus et qu'elle se plie de cette façon au modèle de l'*oratio recta*. Husserl marque ainsi son refus de transiger avec la

[1] *RL* 5, § 11/a, p. 174-175.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

« rectitude intentionnelle » des vécus : décrire, c'est toujours une façon d'*objectiver* ce que nous décrivons, et il n'y a de ce point de vue aucune différence de grammaire entre la description d'une douleur ou d'une sensation et celle d'un paysage ou d'un objet physique[1]. Il s'agit toutefois, à l'inverse de ce qui se passait dans la psychologie brentanienne et dans toute forme de « réflexion naturelle »[2], de ne pas être dupes de cette objectivation, et de prendre au contraire conscience de la violence que la description inflige nécessairement au vécu en l'objectivant, c'est-à-dire de la *modification* qu'elle lui fait subir.

C'est le point sur lequel insistait Husserl dans l'introduction générale aux *Recherches Logiques*, qui semblait pourtant d'abord très proche de Brentano et du modèle « oblique » de l'intentionnalité. Nous pouvons en effet y lire la chose suivante : « Au lieu de nous consacrer à l'accomplissement des actes édifiés de diverses manières les uns sur les autres, et par là d'être exclusivement tournés vers leurs objets, nous devons plutôt "réfléchir" »[3]. Jusqu'ici, on a le sentiment de retrouver parfaitement la structure de l'*oratio obliqua*, venant court-circuiter l'*oratio recta*. Mais Husserl renverse aussitôt intégralement cette lecture en ajoutant : « Réfléchir, c'est-à-dire transformer en objets ces actes eux-mêmes ». Décrire, en d'autres termes, c'est objectiver sciemment, en faisant intervenir une forme spécifique de réflexivité qui ne doit plus rien au modèle de la perception interne brentanienne, et qui repose sur un nouvel acte intentionnel : la réflexion n'a pas pour fonction d'établir un rapport oblique du vécu à lui-même, et elle renoue au contraire avec une nouvelle forme de rectitude intentionnelle, en objectivant le vécu pour en faire « son » objet.

Le problème est que cette position radicale semble nécessairement placer le phénoménologue *à l'extérieur* du vécu qu'il décrit, et auquel il n'accède en un sens qu'en troisième personne. Husserl tomberait sous le coup du reproche que McDowell adressait notamment à Kant dans *Mind and World*, en supposant que le phénoménologue pourrait se placer dans une position de surplomb par rapport au vécu et jeter sur lui un regard latéral ou

[1] Cf. *RL*, Appendice, p. 279-280 : « La plupart des perceptions d'états psychiques ne peuvent être évidentes étant donné qu'ils sont perçus comme localisés dans le corps. Je perçois que *la peur me serre la gorge*, que *la douleur fore ma dent*, que *le chagrin me ronge le cœur*, dans le même sens que je perçois que *le vent secoue les arbres*, que *cette boite est carrée et peinte en brun*, etc. ».

[2] *RL* 5, § 12b, p. 178.

[3] *RL*, Introduction, § 3, p. 10/260-261 (première édition).

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

oblique ; dans le langage de McDowell : « A sideways-on picture »[1]. Mais ce serait manquer la radicalité du renversement accompli par Husserl, qui prend ici le contrepied exact de Brentano : nous devons certes toujours objectiver le vécu pour pouvoir le décrire ; mais dans la mesure où cette objectivation se réalise au moyen d'une réflexion qui affecte et transforme toujours en même temps le vécu sur lequel elle s'exerce, celle-ci ne remet nullement en cause le fait que le vécu reste bien *ce à l'intérieur de quoi nous devons toujours nous situer lorsque nous décrivons*, et qu'il ne saurait en aucune façon être identifié à un objet au sens ontologique (mental ou physique). Le point qui doit nous intéresser ici est que le discours descriptif a toujours nécessairement un certain *effet* sur le vécu, qui interdit de concevoir le rapport de l'un à l'autre comme une relation simplement externe. Nous avons affaire à une relation *interne* qui se traduit par l'irréductibilité de cette modification infligée par la description au vécu auquel elle s'applique, et dont la grammaire est comparable à celle de l'expression de la douleur chez Wittgenstein[2]. La description *exprime* quelque chose de nos vécus qui ne peut pas être logiquement indépendant d'elle-même, puisqu'elle le modifie nécessairement. Si l'objectivation introduit une distance nécessaire entre la description et le vécu intentionnel, il n'en reste pas moins qu'il n'y a et ne peut y avoir aucun autre accès descriptif au vécu que cette modification réflexive.

Il devient ainsi possible de répondre au problème de McDowell : dire que la relation qui lie la description du vécu au vécu est une relation interne et non externe, c'est dire que cette description ne se rapporte pas seulement de l'extérieur au vécu, qu'elle n'est pas simplement un regard « de côté » sur l'expérience, mais qu'elle en *exprime* au sens fort la signification intentionnelle. Assumer le fait que la réflexion ne laisse pas le vécu intact ou qu'elle le modifie nécessairement, c'est refuser que cette réflexion puisse être naïvement comprise comme une façon de voir le vécu au moment même où il s'accomplit, selon la logique de la perception interne. Ce qui fait du vécu un objet, c'est la façon même que nous avons d'en parler dans l'activité descriptive, qui est toujours une activité discursive et linguistique. De cette façon Husserl déjoue d'une façon particulièrement subtile le piège d'une opposition trop forte entre *oratio recta* et *oratio obliqua* : la description est bien une

[1] McDowell, *Mind and World*, Cambridge, Harvard University Press, 1994, p. 34 et 82.

[2] Nous renvoyons sur ce point à notre article « Expression et description. Remarques sur les limites linguistiques de la phénoménologie », publié en 2009 dans le 5e volume du *Bulletin d'Analyse Phénoménologique* (http://popups.ulg.ac.be/bap/doc-annexe.php?id=310).

description d'objet, mais dans la mesure où elle affecte l'objet auquel elle s'applique, elle lui est liée d'une façon qui lui est propre et sur laquelle se fonde une forme originale de réflexivité. La réflexion n'est, dans les *Recherches*, rien d'autre qu'une façon de parler du vécu ou de le prendre comme objet de notre discours (et si le vécu doit être objectivé, ce n'est pas tant par notre regard que par notre façon d'en parler). Prendre au sérieux la thèse d'intentionnalité, c'est accepter qu'aucune forme de perception interne ne puisse nous donner un accès direct à un vécu intérieur, et que seul le langage dans lequel s'exprime cette description soit susceptible d'effectuer cette réflexion sur le vécu.

§ 4. Expression et indication

C'est la raison pour laquelle il nous semble que, loin de devoir être pensée comme une propriété un peu mystérieuse de la conscience fondée dans ses capacités intuitives, la réflexivité phénoménologique doit au contraire être cherchée dans la théorie de la signification de la 1re *Recherche*. On peut, en effet, relire la distinction cardinale entre expression et indication comme une façon originale de thématiser cet écart entre deux modalités totalement antithétiques d'accès au vécu (en première et en troisième personne). Husserl écrit qu'il est toujours possible de distinguer, dans la communication, entre d'un côté ce que je *dis* ou que j'exprime par mes paroles, et d'un autre ce que je *montre* par mes gestes, le ton de ma voix, la vivacité de mon élocution, le fait d'avoir choisi tel mot plutôt que tel autre, etc. Ces deux fonctions expressive et indicative des signes sont étroitement entremêlées dans la communication, mais elles restent distinctes en droit : le ton de ma voix peut *indiquer* à mon interlocuteur que je suis calme ou en colère, mais le sens de mon discours en tant que tel n'indique nullement les vécus psychiques qui sont les miens au moment où je parle : il les *exprime*. Cette distinction recoupe ainsi l'opposition entre un accès en première et en troisième personne à mes vécus, et c'est la raison pour laquelle le phénomène de l'expressivité se laisse beaucoup plus facilement isoler dans ce que Husserl appelle la « vie psychique solitaire » : mon discours n'est alors plus l'indice ou le signe indicatif de mes vécus, mais leur expression directe et immédiate. Nous citons ici le § 8 de la 1re *Recherche* :

> Devons-nous dire que celui qui parle solitairement se parle à lui-même, qu'à lui aussi les mots servent de signes, à savoir d'indices de ses propres vécus psychiques ? Je ne crois pas qu'une semblable conception puisse être soute-

> nue. […] Ce qui doit nous servir d'indice (signe distinctif) doit être perçu par nous comme *existant*. Cela vaut bien pour les expressions dans le discours communicatif, mais non pour les expressions dans le discours solitaire[1].

Ce qui distingue l'expression de l'indication, c'est sa façon de donner immédiatement sens à certaines *intentions* de signification sans avoir besoin de passer par l'intermédiaire de la « face physique » du signe, ou par la perception de ce signe « comme existant ». Le langage dans lequel s'exprime le « discours solitaire » ne constitue pas une sorte de « traduction » au moyen de laquelle nous rendrions publics des vécus ou des états mentaux privés, mais une *expression* à partir de laquelle tout vécu trouve son sens et acquiert une signification. Le point essentiel pour notre analyse est que l'expression (*Ausdruck*), au sens défini par Husserl, forme une « unité phénoménale » particulière avec le vécu qui fait radicalement défaut à toutes les formes d'extériorisation de ce vécu (*Äußerung*), lesquelles sont seulement susceptibles de renvoyer sur un mode indicatif à ce qu'elles « extériorisent » :

> [Les] extériorisations ne sont pas des expressions au même sens que le discours, elles ne constituent pas comme celui-ci, dans la conscience de celui qui s'extériorise, une unité phénoménale avec les vécus extériorisés ; […] il manque dans la manifestation de ces vécus l'intention d'exposer de manière expresse quelque « pensée » que ce soit, aussi bien pour les autres que pour lui-même[2].

Contrairement à ce qui se passe dans le cas de l'indication, l'expression ne peut avoir lieu que lorsqu'une visée déterminée de quelque chose ou une intention vient « s'unir intimement » à l'expression que j'en donne à présent dans mon discours. C'est donc seulement à ce niveau que surgit l'intentionnalité et la possibilité de la description phénoménologique : l'intentionnalité est contemporaine de sa description, parce qu'elle ne trouve l'occasion de son déploiement que dans une expressivité qui confère au vécu cette « unité phénoménale » en vertu de laquelle il peut se rattacher à telle ou telle intention déterminée. L'expressivité du vécu ouvre un accès proprement linguistique et non psychologique à l'intentionnalité ; elle institue une forme de transparence à soi du vécu qui ne doit plus rien à la perception interne et qui définit le sens authentiquement *phénoménologique* de l'immanence. Elle rend possible une forme originale de réflexivité qui n'a plus besoin de mettre

[1] *RL* 1, § 8, p. 40-41.
[2] *Ibid.*, § 5 p. 35-36.

en jeu un rapport oblique du vécu à lui-même, et qui ne s'exerce donc plus aux dépens de sa transitivité intentionnelle.

§ 5. Le clin d'œil et le regard jeté par-dessus l'épaule

Il y a toutefois un point qui jette une zone d'ombre sur cette conception de l'expressivité du vécu, et qui peut laisser quelques doutes concernant sa capacité à rompre efficacement avec l'idée d'une description fondée sur une perception interne du vécu : c'est le rôle structurant que joue la « vie solitaire de l'âme » dans cette théorie de l'expression, dont Derrida a magistralement souligné les implications métaphysiques dans *La voix et le phénomène*. Nous voudrions consacrer la dernière partie de ce texte à essayer d'évaluer la légitimité de ces doutes.

En prenant comme guide de son opposition entre indication et expression l'analyse du discours solitaire, Husserl s'était en effet donné les moyens de mettre entre parenthèses la fonction indicative des signes et de réduire la question de l'accès à nos vécus à la fonction expressive du discours. Ainsi que l'écrit Derrida, paraphrasant ici Husserl : « Dans le discours solitaire, je ne me communique rien à moi-même, je ne m'indique rien »[1]. Or, il est clair qu'une telle réduction (dont l'un des objectifs était de légitimer un discours descriptif en première personne) niait une dimension essentielle du phénomène de la signification et de l'usage des signes en ramenant le langage à un « discours intérieur », dans lequel la pensée s'identifie pleinement à sa pure expression (« pure », c'est-à-dire pure de toute indication). Le vécu s'exprime dans un discours purgé de toute trace d'extériorité, dans la mesure où les signes indicatifs ont été exclus. Le langage n'est ici pris en compte que dans la mesure où il peut être reconduit au monologue d'une conscience en parfaite intimité avec elle-même, et n'exprimant ses vécus que pour elle-même. Toute l'analyse des premiers chapitres de *La voix et le phénomène* converge vers une critique de ce modèle monologique, qui finit par résorber l'analyse du fonctionnement des signes linguistiques dans une conscience « simplement présente à soi » et « qui peut réfléchir en silence sa propre présence »[2].

L'expressivité des vécus prise comme point de départ de la description consacrerait ainsi secrètement la thèse *métaphysique* d'une présence pure de toute extériorité assurant la transparence de la conscience à elle-même : cette

[1] J. Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris, Puf, 1967, p. 53.
[2] *Ibid.*, p. 65.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

présence, c'est celle qui s'atteste dans un présent vécu et immédiatement réfléchi dans l'expression purgée de toute trace d'indication. À l'appui de sa démonstration, Derrida cite constamment cette phrase tirée du § 8 de la 1re *Recherche* :

> Dans le monologue, les mots ne peuvent nous servir dans leur fonction d'indices de l'existence d'actes psychiques, car une telle indication serait ici parfaitement inutile [*ganz zwecklos*]. Les actes en question sont, en effet, au même instant [*im selben Augenblick*], vécus par nous-mêmes[1].

Cet *Augenblick*, Derrida l'interprète comme le « clin d'œil » dans l'instantanéité duquel la conscience se saisit immédiatement elle-même, sans que la médiation des signes indicatifs vienne intercaler la moindre distance entre le vécu que nous sommes en train de vivre et la description que nous pouvons en donner (sous la forme d'une expression pure de ce même vécu). L'expressivité du vécu est entièrement sous-tendue par la pure présence à soi de la conscience, c'est-à-dire très précisément ce que la perception interne avait à charge d'accomplir. Plus qu'un clin d'œil, l'*Augenblick* exprime le coup d'œil que la conscience jette furtivement par-dessus son épaule, ou le regard oblique qui lui permet de se ressaisir elle-même dans l'instant précis où son intentionnalité la tourne vers l'objet. Un tel « coup d'œil » répéterait ainsi de façon saisissante le geste brentanien consistant à fonder la description de l'intentionnalité sur une forme de perception interne, et c'est bien ce que semble confirmer l'analyse de Derrida :

> L'expressivité pure sera la pure intention active […] d'un *bedeuten* animant un discours dont le contenu sera présent. Présent non pas dans la nature, puisque seule l'indication a lieu dans la nature et dans l'espace, mais dans la conscience. Donc présent à une intuition ou à une perception « internes »[2].

On retrouve à ce niveau la structure du rapport oblique qui caractérisait la théorie brentanienne des deux objets de la conscience : l'intentionnalité fait certes de la conscience une conscience d'autre chose que d'elle-même, mais cette conscience se saisit elle-même originairement et d'un seul coup d'œil au moment même où elle s'actualise. Il semble clair que la théorie husserlienne de l'expression renoue ici de façon particulièrement forte avec un modèle métaphysique de l'obliquité intentionnelle, et échoue à dépasser les difficultés de la perception interne.

---

[1] *RL* 1, § 8, p. 42.
[2] *La voix et le phénomène*, p. 43-44.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

§ 6. Intimité et performativité de la conscience

Pourtant, il nous semble qu'une telle interprétation ne rend pas véritablement justice au propos des *Recherches Logiques* — que Derrida lit toujours depuis les *Idées directrices* — et qu'une autre lecture des textes cités par ce dernier pourrait être avancée. Nous présenterons pour finir deux arguments qui plaident en faveur d'une interprétation plus charitable des *Recherches.*

1 - Il nous semble tout d'abord crucial d'insister sur le fait que Husserl ne dit pas que nous *percevons* ces actes intentionnels au moment où nous les effectuons, mais que nous les *vivons* de cette façon. Le caractère décisif de cette remarque apparaîtra si on la met en regard de la caractérisation que Husserl donnait de la réflexion phénoménologique dans la 5e *Recherche*, en thématisant l'écart nécessairement induit par l'objectivation réflexive entre l'actualisation du vécu et sa description phénoménologique :

> La description, écrivait alors Husserl, s'effectue sur la base d'une réflexion objectivante […]. Une modification descriptive essentielle se trouve ainsi manifestement réalisée. Et surtout celle-ci : l'acte originaire n'est plus seulement là tout simplement, *nous ne vivons plus en lui*, mais nous faisons attention à lui et portons un jugement sur lui[1].

Ce que souligne ici très clairement Husserl, c'est le fait que la modification réflexive s'accompagne *nécessairement* de la perte du « vivre » propre au vécu. Une telle analyse interdisait de fonder la description phénoménologique sur le modèle d'une perception interne assurant la présence à soi de la conscience, et nous offrant un accès direct et immédiat au vécu. La réflexion creuse au contraire une distance temporelle insurmontable entre le vivre du vécu et son compte rendu descriptif, et elle engage un retard irréductible de la conscience sur elle-même, que Husserl ne se donnera les moyens de combler que dans les leçons sur le temps de 1905[2].

Il semble donc qu'il faille donner une autre signification à la phrase du § 8 de la 1re *Recherche* sur laquelle repose l'interprétation de Derrida. De ce point de vue, nous souhaiterions avancer l'hypothèse symétrique inverse par rapport à la lecture derridienne, en nous demandant si cet *Augenblick* ne signifie pas au contraire en négatif l'impossibilité absolue de ressaisir dans une même conscience le « vivre » propre à l'actualisation du vécu et son

[1] *RL* 5, § 12, p. 180.

[2] C'est l'un des enjeux des analyses que Husserl consacrera au souvenir primaire et à la rétention comme moyen de retenir dans le présent de la description l'actualité du vécu tout juste passé, ainsi que l'avait bien vu Derrida.

compte rendu descriptif. La déclaration de Husserl n'a-t-elle pas alors précisément pour effet de souligner cette distance insurmontable qui empêche la conscience de pouvoir coïncider *absolument et métaphysiquement* avec elle-même dans la description ? Tel pourrait être, en effet, le résultat paradoxal de cette radicale intimité qui constitue le propre de l'expressivité monologique, paradoxe que l'on pourrait essayer de comprendre à partir d'une remarque de Sartre sur le moi dans la *Transcendance de l'Ego* : le moi, écrit Sartre, « est trop présent pour qu'on puisse prendre sur lui un point de vue vraiment extérieur. Si l'on se retire pour prendre du champ, il nous accompagne dans ce recul. Il est infiniment proche et je ne puis en faire le tour »[1]. On peut appliquer ce raisonnement à la théorie husserlienne de l'expression des vécus dans le discours solitaire : parce que l'acte exprimé est vécu au moment même où il est exprimé, il est beaucoup trop proche pour que je puisse prendre sur lui quelque vue que ce soit, ou pour instaurer la distance nécessaire à son appréhension. Le vécu colle ou adhère tellement à son expression que la conscience ne peut paradoxalement jamais jeter le moindre coup d'œil sur lui, *à moins de créer artificiellement cette distance* qui lui permet de l'avoir sous les yeux, et de le réfléchir au moyen de notre langage. En suivant cette ligne d'analyse, on peut ainsi donner une portée négative à la simultanéité exprimée par l'*Augenblick* : c'est précisément parce que le vécu est trop proche de son expression qu'il n'est pas encore descriptible, et qu'il ne peut l'être qu'à condition d'en faire l'objet de notre discours : l'expressivité du vécu traduit un *excès* de transparence qui empêche la description de pouvoir coïncider tout à fait avec elle (et avec le vivre du vécu), bien qu'elle doive se fonder sur elle pour faire après-coup du vécu son objet. Paradoxalement, la radicalité de cette dimension expressive des vécus est vectrice d'une certaine opacité de la conscience à elle-même que la description phénoménologique ne pourra jamais totalement surmonter.

2 - Le modèle des *Recherches Logiques* ne saurait donc être celui d'une parfaite transparence ou d'une présence à soi métaphysique de la conscience, et il faut plutôt essayer de comprendre cette possibilité de se rendre présent le vécu comme une modalité du discours descriptif en tant que tel. Or, c'est bien ce que semble faire Husserl au § 25 de la 1re *Recherche*, que l'on pourra citer à l'appui de ce second argument, alors que Derrida l'avait étrangement laissé de côté. Husserl y revient pourtant justement sur la question qui intéressait Derrida, celle de l'expression de nos propres vécus, et il y revient dans des termes qui peuvent éclairer le § 8 d'une façon particulièrement intéressante (et selon nous décisive). Ce paragraphe traite des cas

[1] J.-P. Sartre, *La transcendance de l'ego*, Paris, Vrin, 2003, p. 121.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

où l'expression ne se contente pas de faire référence à un objet au moyen de son sens et indépendamment de ce qu'elle manifeste ou extériorise, mais où elle manifeste précisément cela même à quoi elle fait référence, de sorte que l'exprimé et le manifesté peuvent se recouvrir au moins partiellement. C'est le cas notamment de tous les énoncés qui portent sur l'opération de se représenter (*je juge que…*, *je suppose que…*, *je m'imagine que…*), c'est-à-dire de tous les énoncés réflexifs de la phénoménologie, dans lesquels nous n'exprimons pas seulement une signification objective au moyen de certains vécus psychiques, mais où nous visons les vécus psychiques que nous sommes en train de vivre eux-mêmes. Husserl insiste, de ce point de vue, sur la nécessité de distinguer entre l'énoncé « 2 × 2 = 4 » et l'énoncé « *je juge que* "2 × 2 = 4" », pour mieux marquer la différence entre ce qui est *vécu* par la conscience et ce que nous *décrivons* à proprement parler.

On voit alors Husserl aborder la question de la réflexivité des vécus sous un angle purement linguistique, en la traitant comme une propriété de certains énoncés. C'est la raison pour laquelle on retrouve à ce moment de l'analyse cette idée de simultanéité sur laquelle avait tant insisté Derrida, et qui reçoit maintenant un traitement tout différent : de telles expressions, écrit Husserl, « manifestent l'être objectif *en même temps* (*zugleich*) qu'elles *le nomment* (ou, d'une façon générale, désignent) »[1]. La simultanéité exprimée par le « en même temps » ne relève ici de rien d'autre que de la dimension performative du discours, toujours susceptible d'accomplir en tant qu'acte cela même à quoi il fait référence au moyen de sa signification, et de manifester ainsi ce qu'il exprime : il s'agit donc d'une forme de simultanéité qui, loin de se fonder sur une prétendue transparence de la conscience interne ou sur une présence métaphysique de soi à soi, est constitutive du régime discursif des expressions performatives[2].

Toute l'analyse critique de Derrida reposait au contraire sur l'idée selon laquelle la simultanéité du vécu et de son expression ne pouvait se fonder que dans une intuition originaire de soi par soi reconduisant le mythe de la présence à soi dans la perception interne et secondarisant le rôle du

[1] *RL* 1, § 25, p. 90.

[2] On peut ainsi souligner ce point à l'aide d'une remarque d'Austin, tirée de la 6e conférence de *Quand dire, c'est faire* : Austin distingue alors la performativité des verbes en *que* (*je juge que…*) de toute forme d'*oratio obliqua* : lorsque je manifeste par mes vécus cela même que j'exprime, je ne suis pas en train de faire une déclaration sur mes vécus psychiques, comme si cette expression de mes vécus était en même temps une façon de les tenir sous mon regard (cf. *How to do things with words*, Oxford, J. O. Urmson, 1962, p. 102).

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

langage. C'est la raison pour laquelle Derrida pouvait conclure de son analyse que l'intimité de la conscience est fondamentalement silencieuse :

> Car Husserl n'entend pas seulement exclure l'indication de la « vie solitaire de l'âme ». Il considérera le langage en général, l'élément du *logos*, sous sa forme expressive elle-même, comme événement secondaire, et surajouté à une couche originaire et pré-réflexive du sens. Le langage expressif lui-même devrait survenir au silence absolu du rapport à soi[1].

Ce diagnostic est sans doute parfaitement justifié concernant les *Ideen*, mais nous voyons au contraire que les *Recherches Logiques* laissaient ouverte la possibilité de penser ce rapport de la conscience à elle-même sur un modèle linguistique, qui fait de l'expressivité à la fois le lieu de constitution de l'intentionnalité et le moyen du rapport de soi à soi de la conscience.

Or, Husserl ajoutait dans ce § 25 une précision importante, revenant une nouvelle fois sur la distinction entre l'expression vivante qui constitue un vécu et la description de ce même vécu. Il est à cet égard frappant de constater à quel point les termes de son analyse sont proches de ceux que l'on peut trouver sous la plume d'Austin, lorsque ce dernier précise ce qu'il entend par « performatifs explicites ». Austin écrit en effet la chose suivante :

> Au moyen des verbes performatifs explicites […] nous explicitons quel acte précis nous sommes en train d'accomplir par notre énonciation. Mais […] il faut que nous distinguions la fonction qui consiste à expliciter l'acte que nous sommes en train d'accomplir et celle, tout différente, qui consiste à *faire une déclaration* concernant l'acte que nous sommes en train d'accomplir. En faisant une énonciation explicitement performative, nous ne faisons pas une déclaration concernant l'acte qu'elle constitue, nous montrons ou nous manifestons explicitement l'acte qu'elle constitue[2].

De la même façon, Husserl distingue un sens large et un sens étroit de la manifestation : au sens large, celui qui exprime ses vécus psychiques dans une réflexion les rend par la même occasion manifestes, et il est possible de penser un recouvrement entre l'expression et la manifestation. Toutefois, au sens étroit, ce ne sont pas les vécus eux-mêmes qui sont manifestés, mais seulement un jugement réflexif sur nos vécus, et ceux-ci ne sont alors rien de plus que « les objets dont on juge »[3]. Dans ce dernier cas, l'expression que je

[1] *La voix et le phénomène*, p. 77.
[2] J. Austin, *Philosophical papers*, Clarendon, Oxford, 1990, p. 245.
[3] *RL* 1, § 25, p. 91.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

donne à mon vécu doit être considérée comme ce qu'Austin appelle un *statement*, c'est-à-dire un énoncé déclaratif qui prend le vécu pour objet, et non plus comme un énoncé performatif manifestant cela-même qu'il exprime.

Cette remarque d'Austin nous permet de cette façon de comprendre le sens de la distinction effectuée ici par Husserl, et qui répète l'opposition entre le vivre du vécu et sa description rétrospective : lorsque j'exprime au sens strict mon vécu, je ne fais pas une déclaration, et je n'asserte rien à son sujet, mais j'en *montre* seulement la structure d'acte ; toutefois, ce qui se montre dans cette expression mais qui n'est pas énoncé en tant que tel peut aussi faire l'objet d'un énoncé déclaratif, dans lequel je ne *manifeste* plus seulement mon vécu, mais je le *décris* positivement en le prenant pour objet. Ainsi, l'expression de mes vécus n'est pas encore au sens strict une description de l'intentionnalité qu'elle révèle pourtant, et ce n'est que lorsque j'utilise cette expression comme un énoncé déclaratif dont le vécu constitue l'objet que je me mets en position de le décrire phénoménologiquement.

§ 7. Conclusion

La description de l'intentionnalité n'est possible que dans ce passage du vivre au décrire qui implique un changement de point de vue, et une requalification des énoncés que nous formulons sur nos vécus. Cette description ne saurait donc se confondre avec une expression directe de nos vécus, quoiqu'elle ne soit possible que sur la base de cette expression des vécus qui montre cela-même que la description doit décrire. Aussi le rapport phénoménologique au vécu ne s'ouvre-t-il pas dans la présence du coup d'œil, mais dans ce jeu entre l'expressivité de la conscience et la réflexivité de la description. Cela signifie qu'il n'est possible de saisir l'intentionnalité que dans la mesure où le phénoménologue commence par adopter *une attitude linguistique déterminée*, en jouant sur l'écart entre la dimension performative de l'expressivité et sa reprise en mode déclaratif. Les *Recherches Logiques* semblaient ainsi situer la description phénoménologique à la croisée des chemins entre l'expression et l'indication de nos vécus. Le discours descriptif sur l'intentionnalité s'accomplit ainsi comme une forme originale d'*oratio obliqua* qui ne répète pas le paradoxe de Brentano, dans la mesure où il laisse subsister l'écart entre la vie intentionnelle de la conscience et sa description phénoménologique.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8, 2010 (Actes 3), p. 129-143
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Les limites de la lecture externaliste du *meinen* wittgensteinien : Une « intentionnalité » grammaticale

Par CHARLOTTE GAUVRY
Université de Paris I Panthéon-Sorbonne – PHICO

Traditionnellement, la scène contemporaine opère un partage entre deux acceptions de l' « intentionnalité » : entre les lectures dites « internaliste » et « externaliste » de la notion. À l'aune des débats contemporains, il est en effet tentant de distinguer une approche « internaliste » de l'intentionnalité — conçue comme l'expression d'un vécu psychique — d'une approche « externaliste » qui substitue au concept d'« intentionnalité » celui d' « intention » pour en récuser toute anticipation ou détermination « subjective ». Selon la première acception, l'intentionnalité est un acte psychique qui se détermine lui-même. Ce vécu est l'expression d'une intention de signifier. Selon la deuxième acception, l'intention n'est pas un vécu. Elle n'accompagne pas l'action (elle ne l'anticipe ni ne la guide) : l'intention, c'est l'action elle-même dont la détermination requiert des facteurs « externes » au vécu. Il est cependant clair que ce partage est schématique. La première catégorie de partage, dite « internaliste », est évidemment hétérogène. Mais on entend ici se concentrer sur la deuxième, « externaliste », pour montrer sa complexité.

D'un point de vue générique, selon la lecture externaliste, l'intention est donc comprise comme une action. Seule l'action est, ou non, intentionnelle. Critiquant toute acception mentaliste et psychologiste de l'intention, la lecture externaliste défend que l'intention se détermine, non pas par un vécu psychique, mais par le récit élargi du contexte dans lequel l'action s'inscrit. Dans cette classe générique, on peut d'emblée isoler un sous-groupe : l'externalisme non causal dont se revendique Vincent Descombes dans l'héritage direct d'Elizabeth Anscombe. Pour ces penseurs qui retiennent ici notre attention, ce n'est par ailleurs que « sous une description » qu'une action peut être dite intentionnelle ou non intentionnelle. Traditionnellement,

la sphère anglo-saxonne qualifie cette position d' « externaliste ». Descombes endosse lui-même le qualificatif. Mais la position d'Anscombe nous semble plus délicate. Certes, pour Anscombe, il s'agit d'analyser la grammaire du concept d'intention pour comprendre comment nous l'utilisons, sous une description précise, pour caractériser une action. C'est l'action qui est intentionnelle. Et à ce titre, l'intention, en tant qu'action, est bien déterminée par des facteurs externes. Pour autant, il reste que, dans un tel dispositif, le statut de l'intention est d'abord conceptuel : c'est un concept qui permet de distinguer (non pas dans l'absolu mais sous une description) deux actions. Entendue comme un concept, l'intention (et non l'action intentionnelle) semble purement grammaticale. Une telle lecture d'Anscombe, si tant est qu'elle soit autorisée par la lettre de ses textes, serait alors purement conceptualiste. Quel sens cela aurait-il alors de la qualifier encore d'externaliste ? On entend partir de l'analyse de ces deux positions et de leur ambiguïté pour montrer qu'il ne suffit pas de récuser le mentalisme pour épouser l'externalisme. Pour le dire autrement, on entend soutenir que l'intention n'est ni interne ni externe au vécu.

Cette précision générale renvoie alors à un problème plus crucial et plus précis : à la spécificité de la position de Ludwig Wittgenstein que l'on a précisément tendance à qualifier d' « externaliste ». Si le *meinen* wittgensteinien peut-être dit contextuel, sa définition n'est en aucun cas « externaliste ». Ce n'est pas parce que le *meinen* peut se préciser, en cas d'équivoque, par la mobilisation d'un contexte de clarification, que le *meinen* est une action déterminée par des facteurs externes (un milieu social par exemple). Une telle position tendrait à ontologiser le concept et à manquer sa spécificité : grammaticale et conceptuelle. L'externalisme, pour Wittgenstein, est tout autant une aberration grammaticale que l'internalisme. Il convient alors de faire la part de toute lecture externaliste et internaliste[1] de Wittgenstein pour présenter sa spécificité : une conception d'abord grammaticale du *meinen*. On veut montrer que le *meinen*, traduit par « vouloir-dire », a d'abord un statut philosophique : conceptuel. C'est un concept dont on use à des fins de compréhension, pour lever des éventuelles équivoques, par excellence, quand on n'a pas compris (ou mal) ce que l'autre « voulait dire » en situation. Sa positivité n'est que conceptuelle. On use du concept, non pas pour agir, mais pour trancher, éclairer, ces clarifications pouvant par ailleurs avoir une incidence pratique, facilitant la compréhension.

[1] Sur les limites d'une telle distinction, voir l'article de J. Benoist « Seeking and Finding : Intentionality as an Internal and an External relation », dans *Synthesis Philosophica*, Zagreb, 40, 2005/2, p. 327-338.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

On entend alors distinguer cette acception spécifique, grammaticale et thérapeutique, d'une acception « externaliste » de l'intention, ceci pour préciser le concept de « vouloir-dire » et montrer *in fine* combien le contextualisme thérapeutique de Wittgenstein se distingue d'un éventuel « externalisme ». Pour préciser cette double lecture — grammaticale et thérapeutique — l'analyse se concentrera essentiellement sur les §§ 428 à 465 des *Recherches philosophiques*[1] de Wittgenstein.

1. Le *meinen* wittgensteinien

La question du *meinen*, loin d'être marginale, est centrale chez le Viennois puisqu'elle traverse son œuvre du *Tractatus logico-philosophicus* aux *Recherches philosophiques*. Mais elle est spécifique et irréductible à ses redéfinitions ultérieures. Cette question s'inscrit explicitement dans une problématique linguistique. Le *meinen* n'a en en effet d'expression que grammaticale. Par ailleurs, sa détermination n'est que linguistique. Par *meinen*, il s'agit alors de « vouloir-dire » et non de « vouloir-penser ». C'est la manière dont le dire s'accorde au monde.

Wittgenstein précisait déjà dans ses *Remarques philosophiques*[2], § 20, le rôle déterminant de l' « *Intention* » : « Éliminez du langage l'élément de l'intention (*Intention*), c'est sa fonction tout entière qui s'écroule ». Si, dans la suite de l'œuvre, au terme *Intention* est substitué celui de *meinen*, le concept, en tant que concept de clarification linguistique, reste décisif.

De fait, dans les textes du début des années 1930, dans le chapitre 7 de la *Grammaire philosophique*[3] et dans le chapitre III des *Remarques philosophiques*, le concept est particulièrement travaillé. L'enjeu de Wittgenstein y est alors clair : il s'agit de critiquer la thèse causaliste de Russell exposée dans son *Analysis of Mind*[4]. Dans *The Analysis of Mind*, Russell adopte en effet une conception non relationnelle de l'intention. L'intention y est considérée non pas comme une relation de visée mais comme un enchevêtrement de phénomènes mentaux. Cet enchevêtrement est soumis à une contrainte de

[1] L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, trad. fr. F. Dastur, M. Élie, J.-L. Gautero, D. Janicaud, É. Rigal, Paris, Gallimard, 2004.
[2] L. Wittgenstein, *Remarques philosophiques*, trad. fr. J. Fauve, Paris, Gallimard, 1990.
[3] L. Wittgenstein, *Grammaire philosophique*, trad. fr. M.-A. Lescourret, Paris, Gallimard, 1980.
[4] B. Russell, *The Analysis of Mind*, London, Routledge, 1992 ; trad. fr. M. Lefebvre, Analyse de l'esprit, Paris, Payot, 2006.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

satisfaction : il peut être satisfait, ou non, par un objet quelconque. Et c'est à la condition rétrospective de cette satisfaction que l'on découvre qu'il y avait « intention ». C'est seulement rétrospectivement, en voyant qu'une attente est satisfaite, que l'on peut déduire qu'il y avait une intention de satisfaction. Rétrospectivement, en voyant quelqu'un manger une pomme, et être satisfait d'avoir mangé cette pomme, on peut conclure qu'il avait l'intention de manger une pomme. La détermination ne serait pas interne — ce n'est pas le vécu qui anticipe et détermine ses intentions — mais externe — : les intentions sont déterminées, après coup, par le constat d'une satisfaction. L'intention est ainsi entendue comme une construction théorique qui rend compte, *a posteriori*, de nos comportements.

Or, Wittgenstein critique explicitement cette acception dans sa *Grammaire* et dans ses *Remarques*. Pour Wittgenstein, le modèle de la satisfaction de l'attente n'est pas convaincant. L'exemple célèbre du « coup de poing » tend à l'invalider partiellement (si un coup dans mon estomac coupe court à ma faim, dois-je en déduire que c'est ce que je désirais ? Doit-on rétrospectivement poser que ce dont j'avais l'intention, c'était de recevoir un coup de poing ?). Cette acception causaliste (l'objet serait la cause expliquant mon désir rétrospectivement) est explicitement démontée. Wittgenstein adopte alors d'emblée une conception grammaticale du « vouloir-dire ». Dès la *Grammaire* s'énonce la thèse centrale quant au « vouloir-dire », thèse que les *Recherches* reprendront : « Tout se passe *dans le langage* » (§ 95).

On entend défendre que cette thèse invalide précisément une lecture externaliste de Wittgenstein. Pour commencer, au § 107 de la *Grammaire philosophique*, Wittgenstein déclare que « si on la considérait de l'extérieur, on ne comprendrait jamais l'intention ». Or, c'est au nom de l'affirmation du caractère exclusivement grammatical de l'intention que Wittgenstein condamne du même coup les lectures internalistes, causalistes et aussi externalistes du « vouloir-dire ».

Il est cependant parfaitement clair que de nombreuses assertions insistent d'abord sur l'aspect pratique du « vouloir-dire ». L'intention, « c'est quelque chose que nous faisons », nous dit Wittgenstein au § 107 de la *Grammaire*. L'action qu'est l'intention est déterminante en tant qu'action : « Dis-moi *comment* tu cherches et je te dirai *ce que* tu cherches », précise le § 27 des *Remarques*, propos repris en substance par le § 463 des *Recherches*.

Pour autant, il convient de comprendre que si le « vouloir-dire » s'exprime par une action qui s'inscrit dans des « circonstances » (§ 441), ce n'est pas une action mais un concept et son usage est conceptuel. Sa grammaire ne se définit pas par des contraintes externes mais par le contexte d'un jeu de langage. Prenons le § 441 : « La question de savoir si je sais ce

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

que je souhaite avant que mon souhait soit réalisé ne peut pas du tout se poser dans ce jeu de langage ». Le paragraphe précise, de fait, le caractère pratique du « vouloir-dire » : ce n'est que dans la réalisation (*Erfüllung*) que l'on sait ce que l'on veut dire. Mais il précise aussi un autre élément fondamental : le « vouloir-dire » est d'abord un concept et ses règles d'usage sont grammaticales. Elles dépendent intégralement d'un jeu de langage. Ce sont les règles mais aussi les questions que l'on peut lui poser qui sont déterminées par ce jeu de langage. Il y a donc des questions que l'on ne peut pas poser au *meinen* sans commettre d'erreurs grammaticales. Ainsi, par exemple, celle de son anticipation. Car une telle question est inutile : « Si j'ai appris à parler, je le sais », précise le § 441. Ce n'est qu'en cas de problème, si le langage n'entre pas en contact avec le réel, que l'on peut utiliser le « vouloir-dire » — en tant que concept.

Mais avant d'explorer plus avant cet argument décisif, il s'impose d'expliciter ce que pourrait être une lecture foncièrement externaliste du « vouloir-dire » wittgensteinien. À ce titre, la lecture de l'intention proposée par Vincent Descombes, notamment dans ses deux livres *La denrée mentale*[1] et les *Institutions du sens*[2], est extrêmement précieuse.

2. Une lecture externaliste de Wittgenstein ?

a) Descombes. L'intention comme action

Plus clairement que n'importe quel interprète de Wittgenstein, Vincent Descombes propose une lecture explicitement externaliste de l'intention, en se réclamant de Wittgenstein, plus précisément peut-être, de la lecture qu'Elizabeth Anscombe propose de Wittgenstein.

Les considérations de Descombes sont certes grammaticales : il s'agit bien de préciser les usages que l'on peut faire du concept d'intention. Mais dans le premier chapitre de la *Denrée mentale*, Descombes définit explicitement sa position comme « externaliste » en se revendiquant par ailleurs de Wittgenstein :

> « Où placez vous l'esprit ? » demandons-nous aux philosophes qui nous parlent du mental. […] Dehors, selon les philosophes de l'esprit objectif et de l'usage public des signes, comme l'ont soutenu par exemple Peirce et Wittgenstein. Mon propos dans ce livre est double. Il est d'abord de soutenir la

[1] V. Descombes, *La denrée mentale*, Paris, Minuit, 1995.
[2] V. Decombes, *Les institutions du sens*, Paris, Minuit, 1996.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

> thèse de l'extériorité de l'esprit : l'esprit doit être placé dehors, dans les échanges entre les personnes, plutôt que dedans, dans un flux interne de représentations[1].

Descombes soutient en effet que la philosophie de l'intention qu'il adopte est un « externalisme direct ». Il précise le statut de cet externalisme en définissant l'intention comme pratique et comme une « action » : « L'intention pratique n'est pas *autre chose* que l'action : elle est l'action elle-même décrite dans son aspect mental, ce qui veut dire dans sa téléologie distinctive »[2].

Ainsi le concept d' « intentionnalité » est-il abandonné au profit d'une acception externaliste de « l'intention ». L'intention n'est pas une relation de signification entre un sujet et un objet. C'est « l'action décrite », « dans sa téléologie distinctive ». C'est la description distinctive de l'action.

Descombes apporte ici une précision précieuse, qu'il hérite d'Anscombe. L'intention est l'action « décrite » selon sa « téléologie distinctive ». C'est donc, plus qu'une action, un concept d'analyse de l'action. Cette description « téléologique »[3] est bien conceptuelle car « distinctive ». L'intention n'accompagne pas l'action telle son ombre ou son double : c'est l'action décrite selon son caractère distinctif. Son statut est alors autant conceptuel que pratique.

Pour autant, Descombes insiste fortement sur la nécessaire externalité et objectivation de l'intention. Ce n'est pas seulement un concept d'organisation et de délimitation. L'intention doit gagner un contenu de sens. C'est particulièrement clair dans les *Institutions du sens*, par exemple dans l'analyse que Descombes propose de la « psychologie d'Achille ». Après avoir récusé une interprétation psychologiste des intentions d'Achille, Descombes remarque que ses intentions ou sa « colère » ne peuvent se déterminer qu'en troisième personne, en « des termes publics et impersonnels ». La colère d'Achille tient « à ce que cette colère vise ou regarde Agamemnon en tant qu'il a pris une part du butin ». Descombes en conclut que :

---

[1] *La denrée mentale*, *op.cit.*, p. 10.

[2] *Ibid*., p. 35.

[3] Sur la nature de ce caractère « téléologique » de la description, on peut penser au rôle que joue la question « pourquoi » dans l'économie de l'œuvre d'Anscombe dont Descombes hérite. Pour comprendre la complexité de la réponse à accorder à cette requête (motif ?, cause ?, raison ?), voir R. Teichmann, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, Oxford, University Press, New-York, 2008, « The question Why », 3e chapitre, 1re partie.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

> Le concept d'intention semble nous inviter à loger l'esprit dans un sujet des intentions (dans une tête), mais nous découvrons bien vite que ce n'est pas là sa place. C'est plutôt le sujet qui, pour *acquérir* un esprit, doit être logé dans un *milieu* […]. Ce milieu moral est formé par les *institutions* en tant qu'elles sont *pourvoyeuses d'un sens* que les sujets individuels peuvent, à leur tour, *s'approprier*[1].

On touche au cœur de l'externalisme de Descombes. Selon un principe qu'il qualifie de « holisme du mental »[2], l'intention doit gagner un contenu de sens dans un contexte (« un milieu », ici) en s'objectivant dans des « institutions » qui ont déjà un sens. Elle se détermine en appropriant un sens externe. Ce n'est que dans le contexte institutionnel de la guerre qu'Achille peut avoir l'intention de se battre avec Agamemnon. « Tout acte intentionnel est intentionnel dans un contexte »[3], précise Descombes.

Or, à plusieurs titres, cette caractérisation de l'intention, que Descombes prétend hériter de Wittgenstein, est peu wittgensteinienne. Et ceci pour au moins deux raisons :

Elle prétend expliquer la détermination à l'intentionnalité en recourant à un « contexte d'explication » qui n'est pas comparable au contexte thérapeutique de justification wittgensteinien. Plutôt qu'un concept discriminant, le contexte est ici présenté comme un arrière-plan ontologique, institutionnel du moins, toujours déjà là et explicatif. L'intention se déterminerait en appropriant le sens institutionnel de son arrière-plan.

Par ailleurs cette insistance sur le caractère « externaliste » de l'intention, sur sa nécessaire objectivation par l'institution repose sur une erreur de grammaire qui tend à substantialiser la notion de « vouloir-dire ». Le « vouloir-dire » doit rester un concept. En tant que concept, il est objectif ou du moins il propose une compréhension objective. Nul besoin de l'ontologiser en l'inscrivant dans un « contexte institutionnel » dit déterminant. Descombes semble glisser tendanciellement d'une problématique linguistique à une problématique de l'esprit, de consonance hégélienne. C'est ce que Jean-Philippe Narboux a très bien montré en récusant l'hypothèse — prêtée à Descombes — que l'intention serait « une relation interne publique entre des contenus de sens, médiée par des institutions, à commencer par celle du langage »[4]. Il est clair que l'intention ne gagne pas de contenu en s'appro-

[1] *Les institutions du sens*, *op. cit.*, p. 15. C'est nous qui soulignons.
[2] *Ibid*., p. 81.
[3] *Ibid*., p. 84.
[4] J.-Ph. Narboux, « L'intentionalité, un parcours fléché », dans Ch. Chauviré et S. Laugier (éds.), *Lire les Recherches philosophiques de Wittgenstein*, Paris, Vrin,

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

priant le langage. Elle est, en tant que concept, déjà linguistique. Ce n'est rien avant ni sans le langage. Plus encore, en tant que concept de clarification, elle se passe de contenu.

Mais avant d'analyser la spécificité de l'approche wittgensteinienne qui s'esquisse en regard, il est utile de revenir à l'origine de l'analyse de Descombes, à l'analyse d'Elizabeth Anscombe qui présente le mérite de nous rapprocher au plus près de la position de Wittgenstein.

b) Elizabeth Anscombe. L'intention sous une description

En un sens, la position d'Anscombe est proche de celle de Wittgenstein dans la mesure où elle se garde de substantialiser la notion de « contexte » et d'objectiver celle d'intention. L'analyse qu'elle propose dans son livre *L'intention*[1] est prudente et méthodologique.

À première vue, l'analyse de Descombes est très proche de celle d'Anscombe. Anscombe passe sous le crible de la critique toute approche mentaliste de l'intention. Ainsi développe-t-elle, selon une casuistique subtile, plusieurs arguments pour démontrer l'inanité d'un recours à une image mentale pour préciser l'intention. Anscombe en conclut alors au § 25 — assertion que reprendra textuellement Descombes — que « en gros, l'intention d'un homme, c'est son action ». Au nom de cette critique du mentalisme, tout comme Descombes mais aussi Wittgenstein, Anscombe adjoint une critique du causalisme. Aucune cause mentale ne peut déterminer nos intentions.

Pour Anscombe, plus positivement, et c'est la thèse que lui emprunte Descombes, l'intention est une action et ce n'est que « sous une description » que l'on peut qualifier une action d'intentionnelle ou pas. La thèse, fameuse, est exposée explicitement dans les §§ 23-26 de l'œuvre. Ce n'est pas dans l'absolu mais sous une description contextualisante que l'on peut qualifier l'action d'intentionnelle. L'intention n'étant que cette action. Ainsi l'exemple de l'homme qui pompe de l'eau pour abreuver la cité. Cette eau est empoisonnée. La question se pose de savoir si l'action de pomper et celle d'empoisonner sont intentionnelles. En fonction des différentes descriptions de la téléologie de l'action : à savoir « pomper de l'eau pour », on peut déce-

2006, p. 191. Pour une critique similaire, voir Jocelyn Benoist, *Sens et sensibilité, L'intentionalité en contexte*, Paris, Cerf, 2009, ne serait-ce que, par exemple, dans l'avant-propos, p. 10, et dans le chapitre VI de la même œuvre.

[1] G.E.M. Anscombe, *L'intention*, trad. fr. M. Maurice et C. Michon, Paris, Gallimard, 2002.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

ler différentes actions intentionnelles : « remplir la citerne », « empoisonner la ville », etc. Seules ces actions décrites peuvent être ou non intentionnelles. Teichmann, dans son commentaire de l'œuvre d'Anscombe, propose un autre exemple éclairant : « Si Boris tire sur Andrei et Andrei meurt plus tard à l'hôpital, on peut dire que ce que Boris a fait était intentionnel selon deux descriptions : "tirer sur Andrei" et "tuer Andrei" (la deuxième description ne sera pertinente que si Boris est accusé du meurtre) »[1]. L'intention n'est donc pas un vécu, c'est un action décrite : « tirer sur Andrei », « tuer Andrei », « abreuver la ville », « empoisonner la ville », etc.

Par ailleurs, Anscombe insiste remarquablement sur l'usage d'abord thérapeutique d'une telle description. Derrière son insistance sur le rôle des descriptions, elle pointe le mythe de l'explication acontextuelle de l'intention. Elle comprend qu'il n'y a d'action intentionnelle que dans certaines circonstances et surtout qu'on ne peut savoir si une action est intentionnelle ou non que dans certains contextes. Notamment, Anscombe voit très bien que l'on n'a pas besoin de mobiliser le concept d'intention dans un contexte ordinaire où il n'y a pas équivoque : « "Il remplit la citerne", cela suffit — dans des circonstances ordinaires — pour dire que *cela* est une action intentionnelle »[2]. En revanche, le concept s'impose dans les contextes où une équivoque est possible. Dans le cas ambigu de la pompe, par exemple, la question se pose de savoir si l'action était ou non intentionnelle. Dans un cas non ambigu (dans le cas où on pompe de l'eau dans l'intention de boire), le concept d' « intention » est superflu. Anscombe précise au § 24 que « la différence s'avère être une différence de contexte, et pas de quelque chose qui se passe *sur le moment* ». Il s'agit bien d'une différence conceptuelle qui n'a de sens que pour répondre à une question posée. L'usage de l'intention est donc essentiellement thérapeutique ou méthodologique. C'est un outil pour y voir plus clair.

Cet usage méthodologique du concept d'intention est grammatical et s'inscrit de fait dans l'héritage de la pensée de Wittgenstein. Et c'est peut-être sur ce point que Descombes, bien plus qu'Anscombe dont il se revendique par ailleurs, s'éloigne de Wittgenstein. En insistant sur un externalisme systématique, sur la nécessité d'objectiver la notion d'intention, en ontologisant celle d'arrière-plan, Descombes perd de vue la dimension méthodologique du concept d'intention. On le mobilise d'abord quand il s'agit d'y voir plus clair et de distinguer une action d'une autre.

---

[1] R. Teichmann, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, *op.cit*., p. 48. C'est nous qui traduisons.
[2] *L'intention*, *op. cit*, § 23.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Cependant, il nous semble que la position d'Anscombe s'écarte aussi de celle de Wittgenstein et qu'elle mérite alors, à juste titre, son qualificatif d' « externaliste ». Première chose, sur laquelle on a déjà insisté : le caractère pratique de l'intention. L'intention est une action pour Anscombe. Aussi sa « clarification » téléologique est-elle d'abord informative. On en attend une information quant à la potentielle connaissance de l'action. Il convient en effet de se souvenir que la réflexion d'Anscombe sur le concept d'intention s'inscrit dans une quête sur la nature du « raisonnement pratique ». L'usage du concept d'intention est donc pratique au sens où on en a besoin pour l'action, pour mieux la connaître. Ainsi qu'Anscombe le précise au § 48 : « "L'action intentionnelle" implique toujours de "bien s'y connaître" dans ce sur quoi porte la description sous laquelle l'action peut être appelée intentionnelle. Cette connaissance s'exerce dans l'action : il s'agit de la connaissance pratique. » L'usage de « l'intention » n'est donc pas exclusivement conceptuel. Si l'on use du concept, c'est d'abord pour répondre à des questions casuistiques telles que : une action a-t-elle un nombre défini de descriptions ? Ou, plus concrètement : si on a tiré sur Andrei le lundi à midi et s'il meurt le mardi à midi, s'agit-il toujours de la même action[1], etc. ? L'analyse du concept est donc d'abord pratique : on en attend moins une clarification grammaticale (sur son usage possible) qu'une information sur l'action. L'intention, c'est l'action (et non pas seulement son concept) et c'est la raison pour laquelle cela a un sens de qualifier la position d'Anscombe d' « externaliste ».

Par ailleurs, plus gênant, il n'est pas question pour Wittgenstein de proposer une typologie ou une méta-description des descriptions de l'intention. Anscombe en dit plus que Wittgenstein mais surtout trop. Pour Anscombe, la description elle-même est objet d'analyse. La description doit être inscrite dans une « classe », cette classe étant elle-même subdivisée, ceci aux fins de renseigner l'action. Teichmann décrit remarquablement le réquisit d'Anscombe :

> Quand une personne fait quelque chose intentionnellement, on doit établir une classe des descriptions de ce qu'elle fait, C1. Une sous-classe de C1 sera définie par la classe des descriptions que la personne sait être vraies de son action — C2. Certaines des descriptions de C2 seront celles que la personne sait être directement (« sans observation ») vraies de son action. Elles relèvent de la sous-classe de C2 : C3. Enfin, il y a les descriptions de l'action sous les-

[1] Exemple développé par Teichmann dans le chapitre 1.2, « Under a Description », de son livre précédemment cité.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

> quelles l'action est intentionnelle et celles-ci appartiennent à la sous-classe de C2 : C4[1].

La description elle-même doit donc être décrite et organisée. Or, une telle organisation scolastique rompt avec l'esprit de Wittgenstein. Si, pour Wittgenstein, le concept de « vouloir-dire » apparaît dans le langage pour clarifier un signe ou un récit, il n'est pas question de clarifier le concept. On peut et on doit en préciser les usages. Mais il ne s'agit pas de proposer une typologie de la notion.

Enfin, et c'est là peut-être le point le plus contestable de notre critique, si, chez Anscombe, on décrit une intention qui, elle-même n'exprime rien d'autre qu'une action, du moins aucun vécu, il nous semble que la notion de « vouloir-dire » reste expressive chez Wittgenstein. De ce qui est exprimé, on ne peut et on ne doit rien dire (au risque de commettre une erreur grammaticale et un non-sens). On ne peut en faire aucun usage. Mais cela n'exclut pas, nous semble-t-il, qu'il y ait bien un vécu — non déterminant et indicible — sous la description wittgensteinienne.

3. Une lecture grammaticale et contextuelle de l'intentionnalité : le « vouloir-dire » wittgensteinien

Cependant, il est clair que le « vouloir-dire » wittgensteinien a d'abord un statut conceptuel. C'est un concept de clarification que l'on ne mobilise qu'en cas d'équivoque. Ce n'est qu'en cas de problème — « sous une question » pourrait-on dire — que l'on a besoin de l'utiliser — par exemple quand on se demande, en situation, ce que l'autre voulait dire. C'est alors moins un concept de détermination que de discrimination : il permet de trancher une équivoque.

Plus positivement, il est délicat de définir ce que le concept « exprime ». Wittgenstein nous invite à déjouer cette question. S'il n'y a pas de problème, il n'y a pas à trancher ce qu'est le « vouloir-dire ». Les §§ 435-436 des *Recherches*, par exemple, dénoncent la quête de son essence comme une « impasse philosophique » :

> § 436. Il est si facile de tomber dans cette impasse philosophique qui consiste à croire que la difficulté de la tâche tient à ce que nous avons à décrire des phénomènes difficilement saisissables, l'expérience fugitive du moment présent, ou d'autres choses semblables. Alors le langage ordinaire nous paraît

[1] *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, *op. cit.*, p. 47. C'est nous qui traduisons.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

> trop frustre, et il semble que nous n'ayons pas affaire aux phénomènes dont parle la vie quotidienne, mais à des « phénomènes évanescents dont l'apparition et la disparition engendrent en quelque sorte les premiers ».

Dans le langage ordinaire, si on veut signifier quelque chose, on le signifie, c'est tout. Il n'y a là rien de paradoxal ou d'anormal. La question de la possibilité de l'anticipation du vouloir-dire, de son caractère interne, externe, causal, collectif ou pas sont de fausses questions.

« Tout se passe dans le langage », déclarait Wittgenstein dans le § 95 de la *Grammaire*. C'est à nouveau la leçon des *Recherches*. De même que l'ordre est « une proposition grammaticale » qu'il suffit d'énoncer correctement en en respectant les usages, le *meinen* est une proposition grammaticale à énoncer correctement. C'est là la leçon fondamentale qu'énonce le fameux § 445 des *Recherches* : « C'est dans le langage que l'attente et son remplissement entrent en contact ». Ce contact n'est que linguistique.

Jacques Bouveresse commente ce même § 445 de manière éclairante, dans son *Mythe de l'intériorité*[1]. La question du remplissement n'est plus pensée, comme dans le *Tractatus*, en termes de « multiplicité » (ce n'est pas tant que le signe et la réalité possèdent la même multiplicité) mais en termes de « communauté de langage ». Selon Bouveresse, « c'est l'application réglée du signe par un être humain dans une certaine communauté de langage et de vie qui crée l'espace et établit la connexion entre le signe et la réalité »[2]. C'est la question essentielle de l'harmonie, du § 429. Cette « harmonie » qui est au cœur du *meinen* n'est que grammaticale. Et de cette harmonie, en cas normal, il faut se résoudre à ne rien dire.

Il n'en reste pas moins que si cette harmonie est grammaticale, et si de cette harmonie, on ne peut rien dire, il est possible de la manquer. Il est possible de faire une erreur de grammaire : de penser « vouloir dire » quelque chose et de crier à la place un ordre. Il est aussi possible de ne pas comprendre ce que l'autre « voulait dire », de se tromper dans l'attribution de « vouloir-dire », etc. C'est dans ces cas-limites qu'intervient, à titre thérapeutique, le concept de « vouloir-dire », et avec lui, comme outil de clarification, le « contexte ». En cas de problème, on cherche à identifier le « vouloir-dire » manqué et on ne peut l'élucider qu'en le remplaçant dans un contexte. Car le vouloir-dire se détermine toujours en situation. Si l'on ne peut donc

[1] J. Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité : expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Paris, Minuit, 1976, chapitre 5 : « Anticipation, intention et dépiction ».
[2] *Ibid*, p. 293.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

rien dire de la grammaire d'usage de ce « vouloir-dire », en cas d'échec, on doit la restituer.

Pour autant, si c'est un non-sens de chercher à déterminer ce qu'exprime l'intention (un vécu, une institution intériorisée, etc.), l'analyse puissante de Jean-Philippe Narboux qui conclut à une « dissolution de l'intentionalité » dans les *Recherches philosophiques* nous semble contestable. Narboux annonce ainsi son programme :

> On se propose de montrer que […] les *Recherches* défont le problème de l'intentionalité jusqu'à récuser le concept d'intentionalité loin de se contenter de dissoudre l'apparence selon laquelle l'intentionalité fait problème. Car ce qu'elles récusent avant tout, et récusent comme le ressort du concept même de visée, c'est le *réquisit de la détermination complète du sens*, c'est-à-dire celui de la *capacité essentielle de toute pensée à* anticiper, *à défaut de sa valeur de vérité, du moins les modalités de sa vérification, positive ou négative*[1].

Certes, Wittgenstein récuse bien le « réquisit de la détermination complète du sens » et de l' « anticipation » de toute pensée. Le sens ne se détermine que dans un jeu de langage appliqué. Il est clair que le sens ne s'isole pas en contenus, mobilisés par la pensée, confrontés à la réalité. Par ailleurs, il est juste que le sens n'est pas anticipé par la pensée. Le § 437 des *Recherches* est par exemple très clair :

> Il semble que le souhait sache déjà ce qui le satisfera ou pourrait le satisfaire, et la phrase — la pensée — ce qui la rend vraie, même si cela n'est aucunement là ! D'où vient donc cette *détermination* de ce qui n'est pas encore là — cette exigence despotique ? (« La dureté du "Il faut logique" »).

Nul besoin d'orientation ou d'anticipation de la pensée. Le langage est déjà réglé et, dans un jeu de langage, nos usages des signes entrent bien en contact avec le réel. La satisfaction n'est pas conditionnée par une détermination.

Mais on soutient que Wittgenstein « se contente » précisément « de dissoudre l'apparence selon laquelle l'intentionalité fait problème ». Dans un souci thérapeutique, il ne tranche précisément pas sur la nécessité de « récuser le concept d'intentionalité ».

Deux arguments appuient cette lecture. À titre thérapeutique, comme de tout concept de clarification, on a besoin du concept de « vouloir-dire ». Ne serait-ce que pour satisfaire cette exigence, le concept est maintenu. Il ne s'agit plus, bien sûr, de l'intentionalité husserlienne ou phénoménologique.

[1] J.-Ph. Narboux, « L'intentionalité, un parcours fléché », *op. cit.*, p. 191.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Mais il est bien question d'une « intention de signification ». Si je ne comprends pas ou mal ce que l'autre a « voulu-dire », conceptuellement, je dois pouvoir mobiliser le concept pour déterminer ce que, positivement, il avait l'intention de signifier. Il y a bien là un usage, certes purement conceptuel, du concept d' « intentionalité ».

Par ailleurs, même si c'est peut-être plus contestable, ce n'est pas parce que l'on ne peut pas poser la question de ce qu'exprime l'intention qu'elle n'exprime rien. Sur le statut de ce qui est exprimé, on ne peut certes pas trancher. Wittgenstein nous interdit de l'interroger. C'est donc qu'il nous interdit précisément de répondre à la question de son existence, par la négative comme par la positive.

Aussi, si on s'accorde avec Narboux pour récuser la lecture que Hacker propose de l'intentionalité, la définissant « comme une relation intra-grammaticale », on n'en conclut pas pour autant à une dissolution de la notion. Hacker analyse ainsi le virage de la position de Wittgenstein et sa redéfinition du concept de *meinen* dans les *Recherches* :

> [Ces relations internes] doivent être clarifiées *dans la grammaire* (comme si elles étaient, selon un mouvement horizontal, tissées dans le réseau des règles grammaticales) et non expliquées verticalement par la référence à la structure métaphysique de la réalité[1].

Hacker invite donc à conserver le modèle relationnel métaphysique mais à repenser cette relation comme « intra-grammaticale ». C'est évidemment contestable et c'est manquer là la radicalité du geste de Wittgenstein. Wittgenstein nous invite à renoncer à tout modèle relationnel et à penser le « vouloir-dire » non pas comme une relation de visée mais comme un concept — potentiellement expressif — à mobiliser en cas d'équivoque. Pour autant, ou plus exactement pour cette raison, il conserve un rôle au concept d'intentionalité : clarificateur.

Un détour par le § 454 des *Recherches* est alors éclairant :

> Comment se fait-il que la flèche → *montre* ? Ne semble-t-elle pas déjà porter en elle quelque chose qui lui est extérieur ? — « Non, le trait inanimé ne peut rien faire de tel, seul le peut le psychique, la signification ». — C'est à la fois vrai et faux. La flèche ne montre que dans l'application qu'un être vivant fait d'elle.

[1] P.M.S. Hacker, « Mind and Will », *An Analytic Commentary on the « Philosophical Investigations »*, Volume 4, Malden (Mass.), Oxford (U. K.), Blackwell, 1997. p. 32.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

> Cette monstration *n'*est *pas* un abracadabra que seule l'âme pourrait accomplir.

Ce paragraphe est effectivement précieux. Autant il condamne clairement le mentalisme comme une aberration grammaticale, « un abracadabra », autant il condamne l'externalisme et ses questions comme une autre aberration. Les questions comme « comment se fait-il que la flèche intentionnelle montre », « ne porte-t-elle pas déjà en elle quelque chose qui lui est extérieur » si elle rencontre l'extériorité , est-elle déterminée de manière exclusivement externe, etc ?, sont « à la fois vrai[es] et fau[sses] » selon Wittgenstein. Car ce sont des questions qui ne se posent pas. Ce qui est clair, c'est que la flèche ne montre que dans une grammaire qui lui est propre : « Dans l'application qu'un être vivant fait d'elle ». Mais elle n'est pas externe ou interne pour autant. Elle est purement conceptuelle.

On voit s'esquisser, en parallèle, la spécificité du contextualisme des *Recherches philosophiques*, lui-même thérapeutique. Car si le concept de « vouloir-dire » est mobilisé, en cas de mécompréhension, on ne pourra lever l'équivoque qu'en replaçant le concept dans son contexte. Ainsi seulement se précisera ce qu'on avait « voulu-dire », comment, etc. Le contexte n'est donc pas non plus « externaliste » : il ne détermine pas le sens et le contenu de l'intention. Il permet de discriminer entre des acception concurrentes et équivoques du « vouloir-dire ». Son rôle est lui aussi conceptuel.

On a donc insisté sur les limites d'une lecture externaliste de l'intentionalité wittgensteinienne ou plutôt sur l'impossibilité méthodologique de décider de son statut. Le contextualisme méthodologique de Wittgenstein n'est pas un externalisme. Pour autant, on soutient que le concept de *meinen* reste effectif dans l'œuvre de Wittgenstein. Car en tant que concept, on en a besoin. Certes, normalement, on n'a pas besoin du concept de « vouloir-dire ». Car, en cas normal, on ne « veut pas dire », on dit. Mais en cas de problème de compréhension, le concept de « vouloir-dire » s'impose pour trancher l'équivoque.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8, 2010 (Actes 3), p. 144-161
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Subjectivité et incarnation

Par PETER REYNAERT
Universiteit Antwerpen

Introduction

Je souhaite défendre la pertinence de la phénoménologie dans le débat contemporain quant à la possibilité d'une clarification et d'une explication naturaliste de la conscience phénoménale. La première partie explique comment une théorie des actes mentaux intentionnels en termes d'acte conscient, de contenu représentationnel et d'objet intentionnel, qui est inspirée par la phénoménologie husserlienne, conduit à concevoir la conscience phénoménale comme une propriété non intentionnelle et non représentationaliste d'événements mentaux. Cette conception soutient une distinction entre la qualité phénoménale de la conscience et les *qualia*. Les *qualia* doivent être compris comme des propriétés phénoménales de l'objet perçu, et peuvent dans ce sens être expliqués comme éléments du contenu intentionnel ou représentationnel, en ligne avec le représentationalisme récent. La seconde partie clarifie la conscience phénoménale, ou le caractère subjectif spécifique des processus mentaux conscients, comme une expérience de soi préréflexive (*self-awareness*). Dans la dernière partie, une phénoménologie de l'incarnation, qui clarifie les propriétés phénoménales du corps-vécu, contribue à spécifier l'expérience de soi préréflexive en termes d'une expérience de soi spécifiquement corporelle. On soutiendra que la naturalisation éventuelle de l'incarnation réclame une explication radicale des conditions de possibilité de cette conscience de soi corporelle.

La phénoménologie conduit ainsi à la clarification de plusieurs problèmes centraux dans la discussion actuelle autour de la possibilité de naturaliser la conscience :

a) Une défense d'une conception non représentationaliste de la con-

science phénoménale.

b) La distinction entre conscience phénoménale et *qualia*.
c) L'identification de ces derniers avec les propriétés phénoménales des objets représentés, et de la première avec la conscience de soi corporelle.

Une approche non représentationaliste de la conscience phénoménale

Un état mental intentionnel représente son objet. Cette représentation ne doit pas être comprise au sens de la présence d'une image intra-mentale de l'objet intentionnel. On rejette cette conception cartésienne puisque l'acte n'est pas tourné vers une telle image, mais dirigé vers l'objet même. Afin de mieux comprendre cette notion de représentation, j'introduis un cadre husserlien/searlien qui attribue une triple structure aux actes intentionnels, distinguant l'acte même, son contenu intentionnel ou représentationnel (noème) et l'objet intentionnel[1]. Par l'acte intentionnel, par exemple la perception sensorielle, l'objet lui-même apparaît ou est représenté d'une certaine manière. Un objet physique apparaît dans la perception visuelle avec des propriétés phénoménales particulières. Le toucher fait apparaître l'objet d'une manière différente, plus précisément avec des propriétés tactiles, qui ne sont évidemment pas présentes dans la perception visuelle. Des actes différents se lient donc de façon différente au même objet, le résultat étant une représentation spécifique (visuelle, tactile, etc.) par laquelle l'objet apparaît d'une façon différente. Cette façon d'apparaître (*Erscheinungsweise* ou *Gegebenheitsweise*) est déterminée par la nature de la perception et doit être distinguée de l'objet même, pourvu que l'on ne comprenne pas ce contenu dans le sens cartésien. Le contenu est un élément nécessaire de l'acte intentionnel, qui détermine quel est l'objet de l'acte et comment cet objet est représenté, même s'il n'y a pas d'objet dans le monde extérieur. Une relation intentionnelle à un objet n'est donc pas nécessairement causale. Pour cette raison, les adeptes d'une conception intentionnaliste distinguent entre l'intentionnalité de l'acte et sa référence objective. Une perception fautive est intentionnelle, mais ne réalise pas de référence objective, puisque l'objet

[1] Je me réfère aux Husserliana pour les œuvres de Husserl. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, U. Panzer (éd.), Husserliana 19/1 et 19/2, Dordrecht, Kluwer, 1984. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie, erstes Buch*, K. Schuhmann (éd.), Husserliana 3/1, Dordrecht, Kluwer, 1976. J. Searle, *Intentionality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

n'est pas comme il est représenté. Une hallucination est intentionnelle, mais ne peut réaliser une référence objective, puisque l'objet n'existe même pas.

Cette approche phénoménologique élémentaire du contenu intentionnel soutient une interprétation non représentationaliste de la conscience phénoménale[1]. Le représentationaliste comprend les *qualia* ou les propriétés qualitatives de l'expérience consciente comme des propriétés phénoménales de ce qui est perçu, c'est-à-dire comme des propriétés des objets représentés. « Qualia are, by definition, the way things seem, look, or appear to a conscious creature[2]. » Cette interprétation représentationaliste des *qualia* conduit normalement à l'externalisme des *qualia*. Il est raisonnable de dire que si les choses sont vraiment telles qu'elles sont représentées dans la perception, elles doivent avoir les propriétés avec lesquelles elles sont représentées. « Qualia, or phenomenal properties of experience, are among the objective properties of external objets represented in conscious experience[3]. » Cette interprétation représentationaliste des *qualia* est acceptable, mais elle est problématique en tant qu'analyse de la conscience phénoménale, parce qu'elle implique une confusion des propriétés qualitatives de la perception consciente et des propriétés phénoménales, c'est-à-dire représentées de l'objet perçu. La phénoménologie peut contribuer à clarifier ce point. Pour le représentationaliste, l'aspect qualitatif de l'expérience signifie que ce qui est perçu apparaît pour le sujet percevant avec certaines caractéristiques sensorielles, i.e. avec des *qualia*[4]. Par conséquent, le

[1] J'adopte une notion de contenu intentionnel élémentaire et ne veut pas entrer dans les détails de la discussion entre les *Husserl-Forscher* concernant l'interprétation correcte du noème. Voir H. Dreyfus, « The Perceptual Noema: Gurwitsch's Crucial Contribution », dans L. Embree (éd.), *Life-world and Consciousness. Essays for A. Gurwitsch*, Evanston, Northwestern University Press, 1972, p. 35-170. H. Dreyfus et H. Hall, *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*, Cambridge Mass., MIT Press, 1982. A. Gurwitsch, *The Field of Consciousness*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1964. A. Gurwitsch, *Studies in Philosophy and Psychology*, Evanston, Northwestern University Press, 1966. R. McIntyre et D.W. Smith, *Husserl and Intentionality. A Study of Mind, Meaning, and Language*, Dordrecht, D. Reidel, 1982. R. Sokolowski, « Intentional Analysis and the Noema », *Dialectica*, 38 (1984), p. 113-129.

[2] J. Kim, *Philosophy of Mind*, Boulder, Westview Press, 2006, p. 225. D'autres approches représentationalistes classiques sont : F. Dretske, *Naturalizing the Mind*, Cambridge Mass, MIT Press, 1995. J. McDowell, *Mind and World*, Cambridge Mass., MIT Press, 1994. M. Tye, *Ten Problems of Consciousness*, Cambridge Mass., MIT Press, 1995.

[3] J. Kim, *Philosophy of Mind*, *op. cit.*, p. 225-226.

[4] *Ibid.*, p. 13 et 176.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

représentationaliste soutient que la conscience phénoménale doit être comprise comme conscience de ces propriétés phénoménales. D'un point de vue phénoménologique, on doit dire que le représentationaliste comprend les *qualia* comme propriétés « objectives » — voire secondaires —, notamment comme propriétés qui appartiennent au contenu représentationnel de l'acte intentionnel. Les *qualia*, ainsi interprétés comme éléments du contenu représentationnel, sont alors des propriétés représentationnelles, ce qui signifie qu'ils représentent quelque chose. Ils sont les propriétés subjectives, secondaires de ce qui est perçu, qui sont données dans la perception, et ils réfèrent aux propriétés objectives non expériencielles, voire physiques de la chose matérielle. On sous-entend ici la distinction classique entre propriétés primaires et secondaires, et l'identification des *qualia* avec ces propriétés secondaires. En se basant sur une analyse phénoménologique de la perception, où la distinction entre acte, contenu et objet est en jeu, on doit distinguer entre ces éléments représentationnels de l'expérience (les *qualia*) et l'aspect qualitatif de l'expérience consciente elle-même. En introduisant la notion d'un aspect qualitatif spécifique de l'expérience consciente elle-même, nous ne voulons certainement pas dire que l'expérience pourrait acquérir une propriété phénoménale de l'objet représenté. Bien au contraire, nous voulons faire la distinction entre cet aspect qualitatif spécifique de l'acte et les propriétés phénoménales (les *qualia*) de l'objet représenté.

Si nous ne faisons pas cette distinction et spécifions les propriétés qualitatives de l'expérience elle-même sur la base de la donnée des propriétés phénoménales de l'objet perçu, nous courons le risque de spécifier l'expérience sur la base de l'apparence de l'objet perçu. Mais en se concentrant sur le champ phénoménal de la perception — et cela veut dire : sur la façon d'apparaître de l'objet intentionnel —, on redéfinit subrepticement ce que les *philosophers of mind* appellent si inadéquatement « phenomenology », et on finit par négliger la conscience phénoménale elle-même. Il est évident qu'en mêlant conscience phénoménale et propriétés phénoménales de l'objet, on n'a pas encore clarifié la nature intrinsèque de l'aspect *what it is like* de l'expérience.

Un autre argument pour la distinction entre les *qualia* ou propriétés phénoménales de l'objet et la conscience phénoménale ou l'aspect *what it is like*, est la présence de cet aspect dans le cas d'une conscience non perceptuelle et même non intentionnelle. (1) Des émotions conscientes telles que la colère, la fierté, le remords, la jalousie, le bonheur sont conscientes parce qu'elles sont vécues. Bien que ces émotions puissent référer et réfèrent souvent à un état de choses que l'on appréhende affectivement comme positif ou négatif (cf. le bonheur versus la tristesse concernant quelque chose), elles

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

ont une qualité intrinsèque particulière, qui fait qu'elles sont des émotions vécues ou ressenties. (2) Dans la littérature, on trouve également des références à ce qu'on pourrait appeler des émotions non intentionnelles, par exemple un sentiment général de bonheur, un état d'esprit dans lequel on se sent content, sans être content ou heureux de quelque chose spécifique. On dit que *« it is something it is like »* d'être dans cet état. (3) De plus, si nous distinguons les perceptions des croyances, nous devons admettre que ces croyances conscientes possèdent également une qualité subjective spécifique, un aspect *what it is like*, qui n'est pas réductible à une qualité sensorielle, et certainement pas quand nous avons affaire à des croyances qui ne concernent pas des objets perceptibles. (4) Enfin, on dit également que pour toute créature consciente, par exemple la fameuse chauve-souris de Nagel, il est « *something that it is like* » d'être cette créature. Donc l'aspect *what it is like*, la conscience phénoménale, est également présent dans les états mentaux qui ne sont pas ordinairement classifiés comme perceptions. Si c'est le cas, la qualité sensorielle n'en est pas constitutive, et l'identification de la conscience phénoménale avec la qualité sensorielle est problématique. Il est également clair que ce caractère phénoménal des états mentaux est restreint aux états conscients, c'est-à-dire aux états que leurs sujets vivent, dont ils ont une expérience. Des convictions, des croyances, des frustrations, des désirs inconscients ne sont pas subjectivement vécus, et donc cet aspect *what it is like* leur fait défaut. Ce que cela signifie est clair si l'on tient compte de la différence avec des systèmes organiques et artificiels non conscients. Ces systèmes perçoivent par exemple aussi bien que des hommes et des animaux conscients par leurs états mentaux intentionnels, qui représentent les propriétés phénoménales des objets perçus. Pourtant, ces systèmes ne sont pas conscients, parce qu'ils ne vivent pas subjectivement leurs états mentaux. C'est pourquoi leurs états sont privés de conscience phénoménale. Un système peut représenter quelque chose de rouge sans l'expérience du rouge. La représentation n'exige pas la conscience. On n'a pas besoin d'expérimentations philosophiques fantastiques avec des zombies, etc., pour comprendre ce point.

Donc je suis partiellement d'accord avec Harman, pour qui le débat concernant les *qualia* se fonde sur une distinction confuse entre les *qualia* comme qualités phénoménales intrinsèques de l'expérience et les propriétés phénoménales des objets perçus[1]. Mais je suis en désaccord avec lui et les

[1] G. Harman, « The Intrinsic Quality of Experience », dans N. Block, O. Flanagan et G. Güzeldere (éds.), *The Nature of Consciousness*, Cambridge Mass., MIT Press, 1997, p. 663-676.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

autres représentationalistes, quand ils concluent qu'il faut lever cette confusion en disant qu'il n'y a simplement pas de telles qualités intrinsèques des expériences, à part et en plus des propriétés phénoménales des objets expérimentés, qu'ils appellent, pour leur part, les *qualia*. Cette position a évidemment pour résultat une identification des *qualia* avec les propriétés phénoménales, et entraîne la fusion des qualités phénoménales intrinsèques des expériences avec les propriétés phénoménales des objets. Mon désaccord sur ce dernier point n'implique pas que je rejette complètement le représentationalisme. On peut comprendre les propriétés phénoménales des objets représentés ou les *qualia* selon une approche représentationaliste. Mais contrairement au représentationalisme, je soutiens qu'elles doivent être distinguées du fameux aspect *what it is like* ou encore de la conscience phénoménale**.** D'un point de vue phénoménologique, on peut conclure que les *qualia* sont les propriétés phénoménales des objets, qu'ils appartiennent à ce que les phénoménologues appellent le contenu intentionnel, et on peut également commencer à comprendre pourquoi il faut distinguer ces *qualia* des propriétés intrinsèques des états mentaux consciemment vécus[1]. On cherche une qualité non représentationnelle/non intentionnelle de l'acte même. Si cette qualité n'appartient pas au contenu intentionnel, elle ne représente simplement rien. La phénoménologie supporte la distinction, faite par Shoemaker, entre propriétés intentionnelles et qualitatives de l'expérience[2]. Évidement, nous n'avons pas encore déterminé leur nature exacte en identifiant leur place précise dans l'architecture mentale. Mais nous avons une idée intéressante. En tant que propriété intrinsèque d'états mentaux perceptuels et autres, cette qualité définit des états consciemment vécus.

Phénoménologie de l'expérience subjective

La conscience phénoménale ou l'aspect *what it is like* caractérise les actes mentaux conscients ou expérimentés. L'allemand *« Erlebnis »*, normalement traduit par « vécu » ou « expérience » (cf. l'anglais *« lived experience »*),

[1] La phénoménologie implique ainsi que le fameux problème des *qualia* n'est pas un problème spécial pour une théorie de la conscience perceptuelle, et ne conduit pas à un « unbridgeable explanatory gap » à la Levine. Voir J. Levine, « Materialism and Qualia : The Explanatory Gap », *Pacific Philosophical Quarterly*, 64 (1983), p. 354-361. Le problème de l'explication de la conscience phénoménale ne concerne donc pas la nature des *qualia*.

[2] S. Shoemaker, « The Inverted Spectrum », *Journal of Philosophy*, 79 (1982), p. 357-381.

semble le terme approprié pour rendre cette expérience consciente. Husserl écrit : « Jedes Erlebnis ist aber selbst erlebt, und insofern auch bewusst »[1]. Il dit également : « Das Wort Erlebnis drückt dabei eben dieses Erlebtsein, nämlich Bewussthaben im inneren Bewusstsein aus[2]. » La 5e *Recherche logique* de Husserl s'ouvre sur une distinction entre trois notions de conscience : 1) la conscience comme « Verwebung der psychischen Erlebnisse in der Einheit des Bewusstseinstromes » (= ego phénoménologique) ; 2) la conscience comme « inneres Gewahrwerden von eigenen psychischen Erlebnissen » ; 3) la conscience comme « zusammenfassende Bezeichnung für jederlei "psychische Akte" oder intentionale Erlebnisse ». En résumé : 1) flux ; 2) expérience interne ; 3) intentionnalité[3].

La seconde notion de conscience est importante ici, car cet « *inneres Gewahrwerden* » est une propriété fondamentale de ce que Husserl appelle un *Erlebnis*. Ce qui est conscient dans le deuxième sens est *erlebt*, vécu. La seconde notion est la plus fondamentale, parce qu'elle concerne la nature des éléments du flux des expériences (notion 1), dont les expériences intentionnelles (notion 3) font partie. La seconde notion est également plus fondamentale au sens où nous savons qu'il y a un flux de conscience qui consiste en expériences (cf. notion 1), parce que nous avons une expérience actuelle dont nous sommes conscients (notion 2). Sur la base de la temporalité de la conscience, nous pouvons élargir cette expérience momentanément donnée. Cela veut dire que nous pouvons inclure dans notre conscience toutes ces autres expériences qui sont retenues, dont nous nous souvenons et qui forment une unité avec l'expérience consciente actuelle. Husserl dit ainsi : « (…) Jedes (…) Bewusstseinserlebnis ist (…) bewusst, und alle Bewusstseinserlebnisse eines Ich sind umspannt von der Einheit eines inneren Bewusstseins, und ordnen sich in der Einheit einer immanenten Zeit (…)[4]. »

Husserl parle d'une conscience interne (*inneres Bewustsein*) de l'expérience, et assimile cette conscience à une perception interne de

[1] E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, R. Boehm (éd.), Husserliana 10, Den Haag, Nijhoff, 1966, p. 291.
[2] E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Teil 2*, I. Kern (éd.), Husserliana 14, Dordrecht, Kluwer, 1973, p. 45.
[3] E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, U. Panzer (éd.), Husserliana 19/1, Dordrecht, Kluwer, 1984, p. 356.
[4] E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Teil 2*, Husserliana 14, *op. cit.*, p. 44-45.

l'expérience[1]. Ce qui le rangerait parmi les adeptes de la théorie HOP et disqualifierait évidemment son approche de la nature de l'expérience consciente. Mais en discutant cet *inneres Bewusstsein*, il remarque qu'une *second-order theory* de la conscience s'expose à un *regressus ad infinitum*. On devrait encore expliquer ce qui rend cette perception interne elle-même consciente, ce qui exigerait une deuxième perception interne de cette première perception interne, etc. La seule alternative serait d'attribuer une sorte d'expérience originale à la perception interne de l'acte de premier ordre.

> Jedes Erlebnis ist « empfunden », ist immanent « wahrgenommen » (inneres Bewusstsein), wenn auch natürlich nicht gesetzt (…) Freilich scheint das auf einen unendlichen Regress zurückzuführen. Denn ist nun nicht wieder das innere Bewusstsein, das Wahrnehmen vom Akt, (…) ein Akt und daher selbst wieder innerlich wahrgenommen ? Dagegen ist zu sagen : Jedes « Erlebnis » im prägnanten Sinn ist innerlich wahrgenommen. Aber das innere Wahrnehmen ist nicht im selben Sinn ein « Erlebnis ». Es ist nicht selbst wieder innerlich wahrgenommen[2].

Quand nous tenons compte de la critique husserlienne de Brentano, nous devons être d'accord avec Zahavi que Husserl ne défend pas une approche de la conscience du type HOP, mais qu'il utilisait néanmoins une terminologie confuse en parlant de la conscience interne en termes de perception interne[3]. Il distinguait pourtant clairement cette conscience interne de la perception interne quand il disait que cette dernière est une « réflexion », qui objective l'état mental sur lequel on réfléchit, tandis que la première, c'est-à-dire la conscience interne, est une « auto-donation originaire » (*Selbstgegebenheit*) de l'acte, une auto-donation qui précède la réflexion[4]. Donc la conscience interne est un *Erlebtsein* non objectivant, un être-vécu ou être-expérimenté de l'acte mental. Un autre passage important confirme cette interprétation, où

---

[1] Cf. le titre du § 5 de la V^e^ *Recherche logique* : « Conscience interne en tant que perception interne. » E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Husserliana 19/1, *op. cit.*, p. 365-367.

[2] E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Husserliana 10, *op. cit.*, p.126-127.

[3] D. Zahavi, « Inner Time-consciousness and Pre-reflective Self-awareness », dans D. Welton (éd.), *The New Husserl : A Critical Reader*, Bloomington, Indiana University Press, 2003, p. 162-163.

[4] E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie, zweites Buch*, M. Biemel (éd.), Husserliana 4, Dordrecht, Nijhoff, 1952, p. 118-119.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Husserl dit que les vécus dans leur qualité d'être conscients ou expérienciels ne sont des objets d'aucune apperception[1]. La même idée est même encore plus clairement exprimée quand Husserl écrit : « Erlebtsein ist nicht Gegenständlichsein » (être vécu n'est pas être un objet)[2]. Le caractère conscient, l'*Erlebtsein*, doit donc être entendu en termes d'une auto-donation originaire non objectivante et préréflexive de l'acte mental.

« Conscient », pris comme adjectif d'un état mental, est équivalent à « vécu », ce qui suggère que la conscience est impossible sans un sujet de l'expérience. « Subjectivity is often claimed to be of the essence of consciousness[3]. » Subjectivité veut dire : conscience directe de ses propres états mentaux (accès épistémique spécial), et implique en ce sens la perspective de la première personne. Il ne peut y avoir un *what it is like* impersonnel. Pour qu'un état soit conscient, quelqu'un doit en avoir conscience. Donc « conscient » est équivalent à « vécu par un sujet ». On peut avec Husserl défendre une interprétation de l'auto-donation qui n'implique pas une notion d'un soi comme sujet de l'expérience. La première notion husserlienne de la conscience en tant que flux des expériences, curieusement appelé ego phénoménologique, n'a pas du tout une structure égologique. Traditionnellement, le moi, le sujet des actes mentaux, garantit l'unité de la conscience. Tous les états mentaux sont unifiés parce qu'ils sont les états ou propriétés d'un moi. Husserl fait valoir que ce principe unifiant n'est pas nécessaire. La conscience est unifiée sur la base de ce qu'il appelle des processus passifs, dont la temporalité interne est fondamentale[4]. Si le moi n'est pas une structure de la conscience, alors on n'a pas besoin d'une théorie du soi afin de clarifier la notion d'une auto-donation originaire des expériences. Auto-manifestation de l'acte ne signifie pas nécessairement co-apparence d'un sujet qui expérimente cet acte.

Les *Erlebnisse*, ou expériences, sont subjectives parce qu'elles sont miennes. La donation en première personne des expériences signifie que c'est moi qui ai ces expériences. Mais s'il n'y a pas de co-apparence expérimentale d'un sujet de l'expérience quand par exemple une perception est consciemment vécue, alors cette subjectivité ne peut résulter d'une

---

[1] E. Husserl, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*, U. Melle (éd.), Husserliana 24, Dordrecht, Kluwer, 1984, p. 252.

[2] E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, U. Panzer (éd.), Husserliana 19/1, *op. cit.*, p. 669.

[3] J. Kim, *Philosophy of Mind*, *op. cit.*, p. 211.

[1] *La Transcendance de l'ego* (1936) est basée sur ces réflexions. En fait, Sartre utilise les mêmes arguments que Husserl quand il remarque que la conscience s'unifie comme flux temporel.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

attribution. Je ne m'attribue pas mes actes vécus. Une telle attribution présuppose la réflexion qui objective le sujet. Mais je n'ai pas à réfléchir sur mes actes afin de vivre consciemment mes expériences. Expérience signifie subjectivité dans un sens absolu et immédiat, comme dit Sartre. Il ne peut y avoir de conscience qui ne s'expérimente soi-même. Il est de l'essence même de la conscience d'être *self-aware*. «Une conscience qui s'ignorerait soi-même, une conscience inconsciente, ce qui est absurde[1]. » Pour Sartre, cette conscience d'elle-même est une condition de possibilité nécessaire et suffisante de la conscience intentionnelle. Sartre essayait de rendre ce caractère immédiat de cette conscience non réflexive de la conscience thétique en mettant entre parenthèses le « de ». Afin de souligner le caractère non transitif et non objectivant de la conscience de soi, Sartre écrit ainsi « conscience (de) soi »[2]. Il identifie cette conscience de soi non réflexive à la subjectivité. Il dit que la conscience préréflexive est personnelle à cause de cette présence à soi, mais il considère que l'ego est transcendant à la conscience[3]. Donc on doit conclure que l'expérience elle-même, l'*Erleben*, est constitutive de la subjectivité[4]. Ce que cet être soi-même en tant que constitué par la conscience de soi signifie est assez évident dans un contexte intersubjectif. Je ne peux jamais vivre la conscience d'une autre personne, mais seulement la percevoir comme un objet, exprimé dans un comportement. En étant consciente, une expérience consciente est nécessairement mienne. Mais il est clair que cette subjectivité a une signification très spécifique pour la phénoménologie. Il n'y a pas de soi comme dimension de l'expérience consciente. Il y a seulement une auto-manifestation de l'expérience consciente. Cette auto-manifestation clarifie la notion de donation en première personne. Nous avons à séparer descriptivement d'une part la conscience phénoménale, l'expérience subjective, que nous pouvons comprendre en termes de conscience de soi préréflexive, et d'autre part une métaphysique du soi, de l'ego ou du sujet. La conscience de soi doit être entendue comme l'intimité ou la

[1] J.-P. Sartre, *L'être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 18.
[2] *Ibid.*, p. 20.
[3] *Ibid.*, p. 142-143.
[4] Voir aussi M. Henry, qui dit que l'auto-manifestation des expériences conscientes constitue leur expérience subjective. M. Henry, *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF, 1963, p. 581. M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps : Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris, PUF, 1965, p. 53. Merleau-Ponty parle ici d'une ipséité ou d'une intériorité, un terme Sartre utilise également, et il le lie avec être un soi sur la base d'une conscience de soi non réflexive. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 487.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

familiarité que la conscience a avec elle-même et non comme l'expérience d'un ego connaissant.

L'aspect *what it is like* sera absent, à moins que le processus mental ne soit conscient. Cette auto-donation, qui est interprétée ici comme conscience de soi en première personne, définit les processus qui sont phénoménalement conscients. Les phénoménologues ont essayé de clarifier cette conscience de soi préréflexive par une analyse de la temporalité de la conscience. On se concentrera ici sur l'analyse husserlienne de la temporalité, qui explique l'auto-apparence du flux de la conscience *(Selbsterscheinung des Flusses)*[1]. Selon Husserl, chaque expérience, que ce soit une perception, une imagination, une croyance ou autre chose encore, est évidemment en premier lieu un événement mental actuel, qui est dirigé vers quelque chose. Il parle ici d'*Ur-Impression*, ce qu'on peut traduire par « impression primaire ». En anglais, on traduit par « présentation primaire ». Mais cette impression contient aussi une référence rétentionnelle à un moment passé de l'expérience, et une anticipation protentionnelle des moments suivants. Ce fonctionnement triadique, plus précisément le fait qu'il est à la fois présentationnel, rétentionnel et protentionnel, caractérise chaque moment de l'expérience. La structure temporelle de la conscience conditionne une activité intentionnelle fondamentale de la conscience, que Husserl appelle l'intentionnalité transversale *(Querintentionalität)*. Cette structure rend possible la perception d'un objet temporel, c'est-à-dire d'un objet avec une durée comme une mélodie, l'exemple préféré de Husserl. Mais cette même structure temporelle fonde également l'auto-apparence du flux de la conscience, que Husserl appelle conscience interne ou conscience primaire *(Ur-Bewusstsein)*[2]. La conscience primaire ou conscience de soi est une intentionnalité non objectivante, par laquelle le flux de la conscience fait apparaître sa propre unité en tant qu'unité temporelle. Cette activité intentionnelle spécifique est appelée intentionnalité longitudinale (*Längstintentionalität*), et Husserl la comprend comme la deuxième activité intentionnelle fondamentale de la conscience, qui se déroule en même temps que l'intentionnalité transversale.

Les deux activités intentionnelles sont expliquées par la fonction rétentionnelle de la conscience, qui est un aspect de sa temporalité. Chaque impression actuelle, ou impression primaire, est modifiée le moment suivant dans une rétention d'elle-même, ce qui est un *modus operandi* fondamental de ce moment suivant. Cette nouvelle, deuxième impression est donc en

[1] E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Husserliana 10, *op. cit.*, p. 82.
[2] *Ibid.*, p. 83, 89, 118.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

même temps la rétention de l'impression qui vient de passer. Une nouvelle impression primaire est en même temps la modification rétentionnelle ou bien la rétention de toutes les impressions précédentes. En d'autres termes, l'impression actuelle est simultanément une synthèse d'impressions précédentes modifiées. C'est dans et par cette modification que la perception d'un objet temporel est possible *(Querintentionalität)* et que la conscience s'apparaît à soi-même *(Längstintentionalität)*. Puisque chaque impression est dirigée vers un objet et est donc intentionnelle, sa modification rétentionnelle est également intentionnelle. La rétention signifie littéralement qu'une conscience précédente ou passée d'un objet est préservée ou retenue dans la conscience actuelle, ce qui implique que la note précédente de la phrase musicale est, elle aussi, simultanément retenue. Mais pour Husserl la rétention est une modification d'un moment précédent du flux de la conscience, d'une impression primaire. Cela veut dire que la rétention est en fait une conscience modifiée d'un événement conscient précédent, c'est-à-dire une forme fondamentale de conscience de soi. C'est pourquoi il parle de la double intentionnalité de la rétention. La rétention ré-objective les phases précédentes des objets temporels comme passées, en modifiant les phases précédentes de la perception de ces objets. Ainsi, la conscience de soi non réflexive se déroule de façon rétentionnelle[1].

Sur la base de cette théorie de la temporalité de la conscience, certains soutiennent que la conscience interne du temps *est* la conscience de soi préréflexive[2]. Mais cette thèse est problématique, vu que la perception ou plutôt la phase de la perception active qui vient de passer et qui est retenue, devrait déjà être vécue ou phénoménalement consciente, en d'autres termes *erlebt*, pour être retenue. Husserl dit que la rétention d'un contenu non conscient n'est pas possible.[3] Si seule une expérience consciente peut être retenue, il suit que la fonction rétentionnelle de la conscience du temps ne constitue pas, mais bien au contraire présuppose déjà la conscience de soi comme une auto-manifestation ou auto-donation originale, i.e. non rétentionnelle de l'impression primaire. La phase actuelle ne peut être consciente sur la base de la conscience du temps, mais elle est en un sens « ultimement »

[1] *Ibid.*, p 376. La rétention « représente » l'impression primaire.
[2] D. Zahavi, « Inner Time-consciousness and Pre-reflective Self-awareness », art. cit., p. 168.
[3] E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Husserliana 10, *op. cit.*, p. 119. E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, M. Fleischer (éd.), Husserliana 11, Den Haag, Nijhoff, 1966, p. 337.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

consciente[1]. La conscience de la phase actuelle doit alors être entendue comme une conscience instantanée, qui n'est pas temporellement médiatisée, et qui n'est donc pas encore expliquée par une analyse de la conscience interne du temps. La conscience du temps est responsable de l'unité de la conscience, mais pas de sa subjectivité. Ou bien nous avons besoin d'une autre phénoménologie pour rendre compte de l'expérience subjective des processus mentaux conscients, dans ce cas-ci de l'impression primaire, ou bien nous devons admettre que la phénoménologie touche ici à ses limites en tant que théorie explicative. Donc l'auto-apparence du flux sur la base de sa structure temporelle peut certainement être constitutive de la « conscience d'un soi », mais pas de la qualité phénoménale, de l'ultime conscience de soi, de l'auto-donation des processus mentaux. La temporalité ne semble donc pas être constitutive de cet *Erleben*[2].

Conscience phénoménale et incarnation subjective

Cette conception anti-représentationaliste de la conscience phénoménale appelle une explication plus générale et plus radicale de l'incarnation consciente. Il existe un lien direct entre la conscience phénoménale comme expérience subjective ou auto-donation préréflexive de la perception et la conscience de soi corporelle, puisque la perception est toujours vécue comme incarnée. La phénoménologie peut contribuer ici sur la base de l'analyse de l'incarnation, thème phénoménologique classique traité par Husserl, Sartre, Merleau-Ponty et d'autres encore.

Naturaliser la conscience signifie donner une explication causale des états, processus et événements mentaux conscients par des processus neurologiques sous-jacents. Le naturalisme comprend le corps comme un objet physique particulier, notamment un organisme vivant qui manifeste des propriétés particulières telles que sa sensibilité et son mouvement intentionnel

[1] *« Letztes Bewusstsein »* : E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Husserliana 10, *op. cit.*, p. 382.

[2] Je doute que l'interprétation de l' « impressional self-awareness » en termes d'auto-affection résultant d'une hétéro-affection (cf. D. Zahavi, *Selfawareness and Alterity*, Evanston, Northwestern University Press, 1999) puisse résoudre le problème de l'origine d'une impression consciente. Husserl remarque que seul ce qui est conscient peut affecter : « Affizieren kann wieder nur etwas, das bewusst ist. » (E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Teil 2*, Husserliana 14, *op. cit.*, p. 14. Les données hylétiques ne peuvent affecter le moi qu'en tant que déjà conscientes.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

volontaire. La psychophysique essaie d'expliquer ces propriétés en identifiant leurs causes physiques. Le mental est une couche causale d'une réalité causale, l'unité psychophysique, qui est explicable fonctionnellement par sa dépendance causale envers des mécanismes psychologiques internes et des déterminants neuronaux. La phénoménologie accepte la nécessité de cette psychophysique, mais elle essaie de l'évaluer. Le naturalisme présuppose une ontologie de la vie consciente, qui est basée sur une attitude naturaliste spécifique, qui elle-même n'est pas fondamentale[1]. L'interprétation des processus mentaux comme des propriétés phénoménales particulières du noème « réalité psychophysique » n'est légitime que dans les limites de l'approche naturaliste.

La phénoménologie nous apprend que l'interprétation et l'explication naturaliste du corps comme réalité physique *(Körper)*, présuppose l'expérience du *Leib*, ou corps-vécu. Elle soutient que le corps n'apparaît pas originairement comme une réalité physique envers laquelle la couche psychique, mentale, consciente serait fonctionnellement dépendante. Au contraire, il est subjectivement vécu ou expérimenté comme un organe de perception dont le sujet dispose et qui se meut volontairement[2]. Ainsi l'apparence de l'objet intentionnel ou le noème de cette expérience originelle diffère substantiellement de la manière dont le corps apparaît dans la perception naturaliste. Les éléments suivants récapitulent la compréhension phénoménologique du corps vécu aujourd'hui généralement acquise[3]. Le corps vécu a une spatialité particulière qui le distingue des objets spatiaux ordinaires. Il est le centre inaliénable de l'espace vécu et exhibe en conséquence une perspective essentiellement incomplète, puisqu'il est toujours « ici ». Il est en outre caractérisé par une mobilité volontaire unique, qui signifie que le sujet maîtrise son corps d'une façon très particulière. Ce mouvement est une condition de possibilité nécessaire pour la perception et permet également à une personne d'intervenir dans le monde physique. De plus, afin d'agir et de percevoir, une personne représente consciemment son

[1] Husserl formule cette critique dans les *Ideen II*. Voir P. Reynaert « Husserl's Phenomenology of Animate Being and the Critique of Naturalism », dans *Phänomenologische Forschungen*, 2000/2 (2000), p. 251-269.

[2] « Walten », « ich kann », « ich tue » (E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, S. Strasser (éd.), Husserliana 1, Den Haag, Nijhoff, 1949, 1973 2e éd., p. 128). E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, W. Biemel (éd.), Husserliana 6, Den Haag, Nijhoff, 1954, p. 220-221.

[3] Voir aussi D. Zahavi, « Husserl's Phenomenology of the Body », *Études Phénoménologiques*, 19 (1994), p. 63-84.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

corps vécu en termes d'image et de schéma corporel. Le rôle de ces représentations subjectives conscientes et subconscientes du corps est bien documenté.

L'élément le plus important pour la question de l'explication naturaliste de la conscience phénoménale concerne le fait que le corps est sensible. Cela ne signifie pas seulement que le corps génère des données sensorielles. Tout système percevant enregistre de l'information sensorielle qui est causée par des événements physiques dans ses organes ou appareils sensoriels, naturels ou artificiels. Mais une personne consciente, crucialement, vit cette information. Donc les inputs sensoriels ne sont pas seulement des stimulations physiques, mais ils sont aussi des sensations consciemment vécues. C'est évident dans le cas des sensations tactiles et kinesthésiques. Une analyse du toucher — analyse déjà faite par Husserl lui-même — confirme cette thèse. Toucher ne donne pas seulement une information sur les propriétés tactiles de l'objet, puisque le toucher lui-même est senti. Je ne sens pas seulement que la surface de la table est lisse, je sens également que mes doigts sentant glissent sur la surface. Donc toucher est en même temps une sensation corporelle et donc une auto-expérience du corps touchant. Husserl parle ici d'une sensation double, d'une intentionnalité double du toucher[1]. La spécificité de cette expérience sensorielle entraîne la localisation des sensations sur le corps. La conscience de la sensation tactile se produit là où le corps touche, et a pour résultat la localisation de cette sensation sur et dans cette partie du corps où la sensation tactile se produit. Puisque je sens que mes doigts touchent, je localise le toucher dans le bout de mes doigts. Ces sensations localisées, Husserl ne les appelle pas simplement des *Empfindungen*, mais il formait le terme *Empfindnisse*[2]. La même analyse peut être présentée concernant les sensations kinesthésiques. Cette sensibilité du corps signifie qu'il y a une auto-manifestation préréflexive des sensations corporelles, que l'on pourrait appeler conscience de soi corporelle. Le corps est corps vécu ou *erlebt*, c'est-à-dire senti. Il existe une conscience de l'incarnation dans le sens que le mouvement génère des sensations kinesthésiques et que les sensations tactiles sont senties. Ces sensations exhibent toutes les propriétés qui définissent la conscience phénoménale : subjectivité ou donation en première personne, immédiateté, etc. Tout cela nous amène à conclure que la perception est seulement possible pour un sujet

[1] E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, zweites Buch*, Husserliana 4, *op. cit.*, p. 146-147 : « Doppelempfindung, Doppelauffassung ».
[2] *Ibid.*, p. 146.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

qui vit son corps et le maîtrise en tant qu'organe de perception volontairement muable et sensitive. L'incarnation est vécue comme un « je peux », comme une capacité d'action[1]. Contrairement à ce que soutient le naturalisme, le corps n'est pas une cause physique de la perception consciente. La relation entre corps et conscience n'est pas causale, l'incarnation est le mode essentiel d'être d'une conscience perceptuelle.

L'incarnation consciente est constituée par la conscience de soi corporelle, qui est une sorte de sensibilité tactile et proprioceptive particulière, sensorimotrice comme on dirait aujourd'hui, par laquelle un corps vécu se vit et se sent soi-même. Il y a conscience de soi corporelle quand des sensations localisées sont présentes. En conséquence, la perception sensorielle organique ou mécanique ne devient de la sensation consciemment vécue qu'à condition que cette « expérience localisée » de la perception sensorielle se produise. On peut dire que le corps même a des expériences parce que cette conscience de soi corporelle existe. En tant qu'organisme sentant, le corps vécu est apparemment plus qu'une cause physique ou même un objet particulier de l'expérience consciente, puisqu'il en est plutôt un élément constitutif[2]. C'est pourquoi une approche fonctionnelle psychophysique, qui explique la relation entre les processus corporels non conscients et les états mentaux conscients, ne suffit pas pour vraiment comprendre l'incarnation d'une personne consciente. On pourrait même dire, bien que cela soit déjà plus controversé, que certains de ces processus corporels ne causent pas seulement la conscience, mais qu'ils sont eux-mêmes déjà investis de conscience. Cela expliquerait pourquoi un système artificiel non conscient, dont les mécanismes perceptuels fonctionneraient parfaitement bien et qui donc perçoit, ne produirait jamais une perception consciente et vécue.

L'élucidation de l'incarnation consciente suggère également une clarification possible du problème de la conscience phénoménale**,** qui, pour la phénoménologie**,** concerne ultimement la nature de l'auto-donation des impressions primaires. Une impression primaire est seulement donnée comme le résultat de, ou plutôt en même temps qu'une exploration corporelle du monde[3]. Dans le cas du toucher, cette exploration est consciente en tant que

[1] Voir aussi M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 160.

[2] Husserl parle du corps vécu, ou *Leib*, comme d'un « objet subjectif », ce qui signifie que le corps ne peut vraiment être conçu comme un objet de la conscience. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie, zweites Buch*, Husserliana 4, *op. cit.*, p. 153.

[3] Je fais abstraction ici de la relation entre les sensations kinesthésiques et les autres sensations, qui représentent les caractéristiques sensorielles des objets. Husserl dit

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

conscience de soi corporelle, qui consiste en sensations kinesthésiques et tactiles localisées et vécues. L'auto-manifestation des sensations corporelles dans le cas du toucher semble évidente. Les impressions tactiles primaires sont conscientes comme des sensations corporelles tactiles localisées. Il semble alors que, pour clarifier le problème de la conscience phénoménale, de l'auto-donation des impressions primaires, nous ayons à expliquer la conscience de soi corporelle. Le cas de l'ouïe et de la vue semble plus complexe. Il ne semble pas y avoir de localisation directe des sensations visuelles et auditives comme c'est le cas des sensations tactiles. Selon toute apparence, nous ne sentons pas que nous voyons de la même manière que nous avons l'expérience de notre exploration tactile du monde. Mais il pourrait y avoir un lien entre l'expérience subjective de l'incarnation et la localisation de nos sensations visuelles dans nos yeux, sur la base de la sensation kinesthésique qui se produit quand nous mouvons nos yeux. L'ouïe serait encore un autre problème. Cela implique que l'expérience subjective ou la conscience phénoménale de la vue et de l'ouïe est différente de la conscience phénoménale du toucher. S'il en est ainsi, le problème de la conscience phénoménale est plus complexe qu'on a pu le suggérer dans la littérature phénoménologique et analytique. L'aspect *what it is like* n'est pas une expérience unique. Ce n'est pas la même chose d'avoir l'expérience de son ouïe et d'avoir l'expérience de sa vue ou de sa tactilité. Quoi qu'il en soit, ce qui précède suggère que l'auto-donation des sensations implique la conscience de soi corporelle, qui est reliée à leur localisation. Les sensations sont localisées pour autant qu'elles sont senties. Mais comment et pourquoi sont-elles vécues ? Quand on se limite au toucher, la phénoménologie non naturaliste de l'expérience tactile originelle du corps vécu pourrait préparer une approche plus générale et — pourquoi pas ? — une explication naturaliste plus correcte de la conscience incarnée. Notons que cela n'est pas encore réalisé par une psychophysique qui identifie les corrélats neurologiques de la sensibilité du corps vécu, très probablement dans les systèmes proprioceptifs. Il ne faut pas seulement naturaliser le corps vécu, tel qu'il apparaît dans l'expérience corporelle avec sa sensibilité et sa mobilité. Il faut également expliquer pourquoi ces processus neuronaux proprioceptifs, qui constituent une forme complexe de *self-monitoring* non conscient et subconscient, donnent naissance à l'expérience consciente de l'incarnation. N'est-il pas tout aussi

---

que les premières « motivent » les secondes, qu'il appelle « Merkmal- ou Darstellungsempfindungen ». Le point important est que les deux sont vécues et localisées sur le *Leib*, et constituent donc la conscience de soi corporelle, c'est-à-dire la conscience phénoménale ou l'expérience subjective de la perception incarnée.

important de comprendre et d'expliquer cette expérience elle-même ? Si le *what it is like* de l'incarnation, l'expérience de la corporéité, est d'avoir des sensations corporelles localisées de sa propre incarnation, alors cette conscience de soi corporelle concerne l'expérience subjective de l'incarnation. Naturaliser l'incarnation demanderait finalement une explication naturaliste de la conscience de soi corporelle. Ce que l'on cherche donc vraiment est une explication de la genèse du corps vécu en tant que composante — et non en tant que cause ou objet — de la conscience. Puisque le corps ne devient conscient que quand des sensations localisées sont présentes et que s'effectue la conscience de soi corporelle, une explication radicale essayera d'identifier ses conditions de possibilité somatiques. Bien que cette suggestion soit cohérente d'un point de vue phénoménologique, elle demande encore à être validée par la recherche empirique. Si l'on ne réussit pas à identifier une base physique de la conscience de soi corporelle autre que les systèmes proprioceptifs, kinesthésiques, sensori-moteurs et vestibulaires, alors ou bien mon analyse est fondamentalement mal conçue, ou bien, pire encore, un *explanatory gap* et un *hard problem* nous hanteront toujours. Nous n'avons toujours pas expliqué pourquoi la proprioception, qui est une sorte de *self-monitoring* non conscient, génère une expérience consciente de l'incarnation. C'est pourquoi la phénoménologie ne se contente pas d'une explication psychophysique du *self-monitoring* des systèmes organiques.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8, 2010 (Actes 3), p. 162-191
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Perspectives récentes pour une phénoménologie de l'intentionnalité

Par DENIS SERON
Université de Liège – FNRS

L'ambition de cette étude est de présenter succinctement, mais aussi de problématiser un courant nouveau venu dans le paysage philosophique contemporain, qu'on intitule usuellement « intentionnalité phénoménale » ou, plus techniquement, « représentationalisme internaliste »[1]. Ce courant est tout récent. Bien qu'on le fasse parfois remonter à un article de Brian Loar de 1987 (Loar 1987 ; cf. Horgan et Kriegel, à paraître, p. 2), on peut dire qu'il n'a vraiment pris son essor que dans le courant des années 2000, à travers les travaux, entre autres, de Brian Loar, de Uriah Kriegel, de Terence Horgan et de John Tienson. Je commencerai par en récapituler les grandes thèses, puis j'énumérerai deux problèmes qu'elles soulèvent directement. Enfin, je ferai quelques propositions programmatiques pouvant contribuer à une solution d'ensemble de ces deux problèmes. Comme l'intentionnalité phénoménale est à la pointe de l'actualité des *Consciousness Studies* et que celles-ci figurent elles-mêmes parmi ce qui se fait de plus innovant et de plus fécond actuellement en philosophie de l'esprit, je pense que ces deux problèmes ont une portée plus générale et qu'ils donneront une bonne idée des difficultés auxquelles est confrontée aujourd'hui la philosophie de l'esprit — difficultés nouvelles et assez différentes de celles qui caractérisaient cette dernière il y a encore une quinzaine d'années, comme le *mind-body problem* ou la naturalisation de l'intentionnalité.

[1] Outre le texte de mon exposé dans le séminaire de Liège sur l'intentionnalité, le lecteur trouvera ici quelques développements que j'ai présentés en juin 2010 à l'Institut des systèmes complexes (ISC) de Paris. Je tiens à remercier Louis-José Lestocart, Peter Reynaert et Pierre-Jean Renaudie pour leurs commentaires, dont je me suis efforcé de tenir compte dans la version finale.

La théorie de l'intentionnalité phénoménale peut être présentée très schématiquement de la manière suivante. D'abord, l'ambition des théoriciens de l'intentionnalité phénoménale est de reprendre à leur compte les théories représentationnelles de la conscience des années 1990, mais en rejetant leurs prémisses externalistes. Ensuite, cette double prise de position représentationaliste et internaliste a eu pour effet de rapprocher singulièrement ces auteurs de la phénoménologie austro-allemande. En somme, on pourrait aller jusqu'à dire qu'un des résultats obtenus a été de réactualiser la théorie de l'intentionnalité husserlienne et surtout brentanienne. Cependant, une des idées que je voudrais avancer ici est que la théorie de l'intentionnalité phénoménale a malheureusement aussi hérité de certains défauts de la psychologie brentanienne.

1. Inséparatisme

Pour bien comprendre de quoi il retourne, il faut commencer par rappeler que la théorie de l'intentionnalité phénoménale, comme en un certain sens le représentationalisme en général, est née d'une réaction contre une certaine orthodoxie qui fut longtemps dominante en philosophie de l'esprit et qui l'est encore dans les sciences cognitives — orthodoxie que les théoriciens de l'intentionnalité phénoménale appellent le *« séparatisme »*.

L'attitude séparatiste en philosophie de l'esprit peut être résumée comme suit. D'abord, il s'agit d'affirmer que l'esprit présente deux composantes distinctes et seulement ces deux composantes : d'un côté l'intentionnalité, de l'autre ce qu'on appelle la conscience phénoménale, les *qualia* ou encore, depuis Thomas Nagel, l' « effet que ça fait ». De manière conséquente, on divise ainsi la philosophie de l'esprit en deux disciplines distinctes et exclusives : d'une part la théorie de l'intentionnalité, d'autre part une hypothétique phénoménologie définie comme étant la théorie de la conscience phénoménale. Ensuite, on pose une différence fondamentale et irréductible entre l'intentionnalité et la conscience phénoménale, mais aussi, corrélativement, une différence *épistémologique* fondamentale et irréductible entre la théorie de l'intentionnalité et la phénoménologie. Ce n'est là, pourtant, qu'une partie de l'argumentation séparatiste. L'autre aspect, tout aussi important, est l'idée que la différence entre intentionnalité et conscience phénoménale coïncide avec la différence entre ce qui est rigoureusement théorisable et ce qui n'est pas rigoureusement théorisable. Cette seconde idée s'explique par le fait que l'attitude séparatiste est indissociable d'une contrainte naturaliste qui est depuis toujours constitutive de la philosophie de

l'esprit. De fait, la première philosophie de l'esprit peut être décrite comme une tentative visant à réintroduire en philosophie ce que le physicalisme étroit des behavioristes semblait avoir banni définitivement, à savoir, précisément, l'esprit. L'idée était que les behavioristes avaient raison d'exiger que toute théorie scientifique soit naturaliste, mais qu'ils avaient tort de comprendre cette thèse au sens d'un physicalisme étroit rendant à jamais impossible une authentique philosophie de l'esprit. Bref, une naturalisation de l'esprit est possible à certaines conditions, et par conséquent aussi une authentique philosophie de l'esprit.

Or, le point important est que, du moins dans l'optique séparatiste, il a pu sembler que le projet de naturalisation n'était que partiellement réalisable. Il semblait y avoir dans l'esprit quelque chose de non naturalisable et donc de non théorisable, à savoir, précisément, la conscience phénoménale. En quelque sorte, c'est là la contrepartie épistémologique de la thèse d'une séparation radicale entre conscience et intentionnalité : l'esprit se compose de deux parties dont une seule, l'intentionnalité, est naturalisable et donc proprement théorisable. Ce qui a pour effet de disqualifier *a priori* toute phénoménologie. Dans une telle perspective séparatiste, la phénoménologie naturellement ne peut qu'être une théorie douteuse et parasitaire, voire une non-théorie, qu'on peut laisser dédaigneusement aux philosophes continentaux.

Ainsi les extraordinaires progrès de l'intelligence artificielle ont conduit de nombreux philosophes à envisager une naturalisation de l'esprit dont le principe était de concevoir l'intentionnalité sur le modèle de programmes d'ordinateur. Cette conception, avec ses nombreuses variantes, est encore dominante dans les sciences cognitives, où l'activité intentionnelle est généralement assimilée à une activité de traitement de l'information, c'est-à-dire de *calcul* : l'esprit intentionnel est fondamentalement quelque chose qui calcule, un *computer*. Évidemment, l'analogie avec l'ordinateur est censée permettre une naturalisation complète de l'intentionnalité. Car il n'y a ontologiquement rien de plus, dans un ordinateur, qu'une multitude de microprocesseurs et de circuits électriques — le *hardware* — qui sont des objets physiques en un sens non problématique. Si être intentionnel consiste à calculer comme le font les ordinateurs, alors il n'y a aucune raison de lui chercher une autre ontologie qu'une ontologie strictement physique : l'esprit intentionnel est un cerveau qui calcule. Or cela reste vrai alors même que les règles symboliques — syntaxiques — qui gouvernent le *software* ne sont pas simplement réductibles aux lois physiques qui gouvernent le *hardware*. On peut donc en toute confiance être naturaliste sans éliminer l'esprit comme le faisaient les physicalistes étroits.

On trouve d'innombrables autres tentatives de naturalisation de l'intentionnalité, par exemple en termes de fonctions biologiques ou dans la perspective d'un externalisme causal ou social. L'idée est toujours que l'intentionnalité est naturalisable si et seulement s'il est possible de la définir dans les mêmes termes que les objets indiscutablement physiques, en particulier en termes de relations causales : par exemple l'intentionnalité est une propriété fonctionnelle du cerveau tout comme « pomper le sang » est une propriété fonctionnelle du cœur, ou encore la croyance que le ciel est bleu est un certain état mental qui tend à être causé par le fait que le ciel est bleu. Dans cette perspective, la naturalisation engendre certes de très nombreux problèmes *scientifiques*, spécialement dans les neurosciences, mais elle ne semble pas poser de problème *philosophique* insurmontable. On rejoint par là ce que Galen Strawson (2010, p. 208) appelait la *no-problem thesis*, c'est-à-dire la thèse suivant laquelle l'intentionnalité n'est pas vraiment un problème de fond dans la mesure où on peut facilement la définir en termes naturalistes.

Cependant, cette ambition de naturaliser l'esprit s'est vite heurtée à certaines limites. Car précisément, il semble que tout ne soit pas naturalisable dans l'esprit. De fait, la naturalisation de l'intentionnalité n'est pas toute la naturalisation de l'esprit. Il subsistait apparemment quelque chose comme un résidu non naturalisable et non théorisable, à savoir l'autre partie de l'esprit, la conscience phénoménale, les mystérieux *qualia*. Il y a donc une double idée ici. D'abord, il y a l'idée qu'une théorie naturaliste de l'intentionnalité n'est pas une théorie complète de l'esprit. Pour le dire dans les termes de David Chalmers dans *The Conscious Mind*, on peut peut-être décrire en termes naturalistes ce que l'esprit *fait*, c'est-à-dire quelle fonction causale revient à l'intentionnalité dans nos comportements, dans le fonctionnement du cerveau, dans l'évolution des espèces, etc., mais par là on n'aura pas décrit en termes naturalistes ce que l'esprit *sent* (Chalmers 1996, p. 11). On sera passé à côté de l'aspect *interne* des représentations qui fait que, justement, cela a sur moi un certain effet d'avoir telle ou telle représentation. Ensuite, il y a l'idée que ce qu'on a réussi à faire avec l'intentionnalité devient impossible dans le cas de la conscience phénoménale. La conscience phénoménale n'est pas naturalisable et par conséquent elle n'est pas théorisable. Par ce biais, pour ainsi dire, le sort de la phénoménologie est scellé. Il semble que la naturalisation ne marche plus dans le cas de la conscience phénoménale, ou du moins plus aussi bien ou plus de la même manière. Les raisons pour cela sont à première vue assez évidentes. Elles découlent avec un certain degré d'évidence du fait que les *qualia*, dit-on, sont privés, intrinsèques, ineffables, immédiatement expérimentables. C'est du moins ce que

prescrit la définition des *qualia* dans sa version la plus forte, celle critiquée par Daniel Dennett dans son texte classique « Quining Qualia » (Dennett 1993). Mais même si on juge cette définition trop restrictive, on ne voit pas comment on nierait que les *qualia* sont subjectifs et « internes ». L'effet que ça fait de voir le ciel bleu, selon toute apparence, c'est quelque chose de subjectif, quelque chose qui se situe « dans ma tête » et non dans le monde objectif comme le ciel bleu lui-même. Or, cela semble aller à l'encontre des conditions minimales de toute théorisation. Comment édifier une théorie de ce qui est simplement subjectif et hétérogène à la nature physique ?

C'est là un problème, parce qu'on aimerait pouvoir édifier une théorie complète et unifiée de l'esprit. Il y a quelque chose de profondément frustrant à dire que la philosophie de l'esprit doit laisser de côté la conscience : et c'est d'autant plus insatisfaisant que la conscience (actuelle ou au moins potentielle) semble justement ce qui distingue l'esprit de l'ordinateur, ce qui constitue et distingue le mental comme tel. On peut défendre assez plausiblement l'idée que certains états mentaux ne sont pas intentionnels, mais il semble en revanche plus difficile de dire que certains états mentaux ne sont pas conscients, même potentiellement — cela quoi qu'en pensent les cognitivistes. La thèse fonctionnaliste de la réalisation multiple n'est qu'une autre façon d'exprimer le même problème. Définir les représentations en termes d'inputs sensoriels, de calcul syntaxique et d'outputs comportementaux, puis affirmer que toutes ces structures se retrouvent aussi bien dans les ordinateurs, cela revient à dire que ce que la psychologie populaire tient pour éminemment définitoire du mental, à savoir la conscience, n'a pas sa place dans une authentique théorie de l'esprit.

À l'opposé, on peut dire que la conscience est le grand problème de la nouvelle philosophie de l'esprit, le *hard problem*, comme dit Chalmers. Autant la première philosophie de l'esprit était animée, comme je l'ai dit, par la volonté de réintroduire l'*intentionnalité* en philosophie contre le behaviorisme, autant la nouvelle philosophie de l'esprit aspire à réintroduire la *conscience* en philosophie contre la première philosophie de l'esprit. Toutes sortes de solutions ont été proposées pour résoudre le problème, avec chacune ses avantages et ses inconvénients. Je vais rapidement les passer en revue avant de passer à l'intentionnalité phénoménale.

L'essentiel, pour comprendre la suite, est de bien voir que la conception que je viens d'esquisser présente deux faces distinctes. D'abord il y a le séparatisme, suivant lequel l'intentionnalité et la conscience phénoménale sont irréductiblement hétérogènes l'une à l'autre. Ensuite il y a l'idée qu'une authentique théorie de la conscience phénoménale est une impossibilité, ou du moins quelque chose d'essentiellement très problématique philosophique-

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

ment. Comme je l'ai suggéré, le premier aspect est pour ainsi dire plus fondamental que le second, qui en est une conséquence. Les tentatives de solution au problème de la conscience peuvent être réparties en deux groupes. D'un côté, certains contestent le deuxième versant et s'emploient à montrer qu'une théorie de la conscience phénoménale est possible tout en approuvant le séparatisme. À ce groupe se rattache la part la plus significative des *Consciousness Studies* des années 1990. De l'autre côté, il y a ceux qui, plus fondamentalement, s'en prennent au séparatisme lui-même. La théorie de l'intentionnalité phénoménale rentre sous cette rubrique.

Commençons par le premier groupe. Pour faire simple, et en suivant une suggestion de Uriah Kriegel dans deux articles récents, on peut à son tour diviser ce groupe en deux sous-groupes (Kriegel 2003 ; Kriegel 2006). Premièrement, on doit mentionner ce que Kriegel appelle les approches *réductives*. L'idée est de neutraliser le problème de la conscience phénoménale en montrant qu'on peut, si on s'y prend adroitement, rabattre *en un certain sens* le phénoménal sur le non-phénoménal. Les approches réductives ne consistent donc pas à nier le séparatisme, mais plutôt à montrer qu'une théorie de la conscience phénoménale est possible *en dépit du séparatisme*, et plus spécialement que l'apparente impossibilité d'une théorie de la conscience phénoménale peut être surmontée si on pose le problème de la conscience sur un autre plan, non phénoménal : *oui* la conscience phénoménale est une entité à la première personne, subjective, qui comme telle n'est pas proprement théorisable, *mais* il reste possible de surmonter la difficulté en l'étudiant d'un autre point de vue, objectif, à la troisième personne. Ce qui est ainsi remis en cause n'est donc pas le séparatisme lui-même, mais l'implication suivant laquelle le séparatisme entraîne l'impossibilité d'une théorie de la conscience. Un exemple de cette position est l'approche dite fonctionnaliste de la conscience exposée par Daniel Dennett (1991). Dennett nous dit en substance ceci : une phénoménologie est possible, mais à la condition d'étudier la conscience à travers ses manifestations objectives, comportementales, à savoir en *interprétant* à la troisième personne ce qu'un sujet autre que moi *dit* à la première personne, puis en intégrant les résultats de cette interprétation dans une explication naturaliste de l'esprit en termes causaux et fonctionnels. Cette méthode d'interprétation, que Dennett appelle « attitude intentionnelle » et qu'il met au fondement de son « hétérophénoménologie », est censée être « une méthode de description phénoménologique qui peut (en droit) rendre justice aux vécus subjectifs les plus privés et les plus ineffables en n'abandonnant à aucun moment les scrupules méthodologiques de la science » (Dennett 1991, p. 72).

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Un autre exemple, qui nous intéressera ici plus spécialement, est ce qu'on appelle la *théorie représentationnelle de la conscience*. Cette position consiste cette fois à rabattre jusqu'à un certain point la conscience phénoménale sur l'intentionnalité, qu'on estime philosophiquement non ou moins problématique. Ainsi, Fred Dretske proposait de définir les *qualia* de telle manière qu'ils soient « constitués par les propriétés que les choses sont représentées comme ayant » *(constituted by the properties things are represented as having)* (Dretske 1995, p. 1). Bref, les *qualia* ne sont pas entièrement hétérogènes à l'intentionnalité, mais il faut en réalité les définir eux-mêmes en termes externalistes et les localiser dans le contenu intentionnel de l'expérience lui-même. On verra que ce point de vue a été partiellement repris par les partisans de l'intentionnalité phénoménale, quoique dans une optique internaliste et avec une signification différente.

Le second sous-groupe rassemble ce que Kriegel appelle les approches non réductives. Ici, on s'en tient fermement au séparatisme sans chercher à en atténuer les effets, mais on va se ménager une échappatoire pour restaurer, malgré le séparatisme, la possibilité d'une théorie de la conscience. On voit dans la subjectivité phénoménale quelque chose d'irréductible et en même temps un matériau essentiellement réfractaire à toute théorisation, un « mystère » plutôt qu'un problème, mais on affirme néanmoins la possibilité d'en dire quelque chose de pertinent philosophiquement ou scientifiquement. Cette attitude est typiquement celle de David Chalmers dans son ouvrage *The Conscious Mind*, qui préfigure par ailleurs certaines thèses défendues par les théoriciens de l'intentionnalité phénoménale. Chalmers rejette le représentationalisme justement parce qu'il est réductif : le représentationalisme nous fait perdre le phénoménal en cherchant à l'expliquer par le non-phénoménal. Très sommairement, son ambition est d'une part de réaffirmer et de renforcer le séparatisme à travers ni plus ni moins qu'un dualisme et, d'autre part, de garantir la possibilité de théoriser la conscience phénoménale, dans une perspective qui n'est pas sans rappeler, même si Chalmers ne le cite pas, la psychophysique de Fechner. Sans doute, arguë-t-il, un fossé infranchissable sépare la partie phénoménale de la partie naturalisable de l'esprit, mais il y a néanmoins quelque chose à dire de la conscience : on peut étudier la relation causale unissant les deux parties et établir des lois de corrélation.

Le deuxième groupe de solutions, celui de l'intentionnalité phénoménale, est plus radical et les conséquences à en tirer sont plus profondes. L'idée n'est pas seulement d'établir que le séparatisme n'implique pas l'impossibilité d'avoir une théorie de la conscience, mais de montrer que le séparatisme lui-même est faux et de préconiser, en conséquence, un « insépa-

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

ratisme » *(inseparatism)*. Je fais remarquer au passage que cet inséparatisme a eu quelques précurseurs dans les années 1990. Il faut citer en particulier Colin McGinn (1991), Galen Strawson (2010), Charles Siewert (1998) ou encore Searle (1992).

L'enjeu de l'inséparatisme est d'établir la dépendance de l'intentionnalité envers la conscience, comprise au sens où le contenu intentionnel de l'expérience, voire de tout état intentionnel ou de tout état mental, est à proprement parler constitué par sa phénoménologie. La thèse inséparatiste est formulée par Graham, Horgan et Tienson de la manière suivante :

> Tout état mental paradigmatique est phénoménalement intentionnel quant à son contenu. (Graham, Horgan et Tienson 2007, p. 470.)

Cette thèse est pour ainsi dire le point de départ de la théorie de l'intentionnalité phénoménale. Nous pouvons d'abord mettre entre parenthèses le mot « paradigmatique », qui sert à exclure certains cas limites débattus aujourd'hui notamment dans les sciences cognitives. Les auteurs veulent simplement dire qu'ils n'entreront pas dans ces débats et qu'ils se borneront à parler d'états qui sont reconnus comme mentaux de façon unanime et non problématique, en réservant la possibilité que certains états mentaux non paradigmatiques ne soient pas phénoménalement intentionnels.

Cela étant dit, on peut expliciter cette thèse en disant qu'elle renferme deux prescriptions distinctes. Premièrement, tout état mental est intentionnel. Deuxièmement, cette intentionnalité des états mentaux est, dans tous les cas, une intentionnalité *phénoménale*. Essayons maintenant de voir plus clair dans ces deux prescriptions en commençant par la première.

La prescription suivant laquelle tout état mental est intentionnel est usuellement intitulée, dans la littérature, la « thèse de Brentano ». Elle ne forme en réalité qu'une partie de la thèse exposée par Brentano en 1874 dans sa *Psychologie du point de vue empirique*, mais je reviendrai sur ce point dans la suite. La thèse de Brentano ainsi formulée a fait couler beaucoup d'encre. On peut se demander si certains états mentaux ne sont pas dépourvus d'intentionnalité, comme le pense Searle par exemple. Je fais également remarquer que cette formulation de la thèse de Brentano évacue *de facto* la question de l'intentionnalité dérivée. Peut-être tout ce qui est intentionnel n'est pas mental, peut-être il y a un sens à qualifier d'intentionnels le langage ou des programmes d'ordinateur, mais cela n'a pas d'importance pour le moment. Ce qu'on affirme ici, ce n'est pas que tout ce qui est intentionnel est mental, mais que tout état mental est intentionnel.

La seconde prescription est plus importante et elle nous retiendra plus longtemps. Ce qu'il s'agit d'affirmer ici, c'est que toute intentionnalité mentale est phénoménale, c'est-à-dire consciente au sens de la conscience phénoménale. Ou encore : la thèse est que l'intentionnalité mentale, non dérivée, intrinsèque, implique la conscience, ou que l'existence d'une intentionnalité est dépendante de l'existence d'une conscience correspondante. Paradigmatiquement, cette thèse est celle rejetée par Fodor et les cognitivistes, mais aussi celle défendue par Colin McGinn (1991) et par Searle, quoique avec une importante réserve qu'il appelle le « principe de connexion ». Évidemment, une telle thèse revient à rejeter au moins jusqu'à un certain point — c'est-à-dire pour autant qu'on se limite aux états mentaux « paradigmatiques » — la notion même de représentation inconsciente telle qu'elle a été forgée par Freud, mais aussi telle qu'elle est maintenue fermement aujourd'hui dans les sciences cognitives, où l'on attribue à l'esprit un certain nombre de processus subconscients de traitement de l'information.

Je voudrais maintenant brosser à grands traits la théorie de l'intentionnalité phénoménale en la ramenant à trois grandes idées, que je vais passer en revue successivement. Il y a d'abord la *thèse représentationaliste*, ensuite deux autres thèses que les partisans de l'intentionnalité phénoménale intitulent respectivement la *constitution phénoménale* et l'*immédiateté présentationnelle*. C'est dans ces deux dernières thèses que résident la principale innovation de ce courant dans le paysage philosophique contemporain, mais aussi, comme on va le voir, ses difficultés les plus criantes.

2. Représentationalisme

Commençons par la théorie représentationnelle de la conscience, dont je vais rappeler les grandes lignes très sommairement en me limitant à ce qui concerne directement la question de l'intentionnalité phénoménale.

La théorie représentationnelle de la conscience, l'une des principales nouveautés de la philosophie de l'esprit des années 1990, a été mise au point indépendamment par Fred Dretske et Michael Tye, curieusement dans deux ouvrages parus la même année chez le même éditeur (Tye 1995 ; Dretske 1995). Par commodité, j'appellerai cette variété de représentationalisme « représentationalisme standard », pour la distinguer de la théorie de l'intentionnalité phénoménale qui incarne une forme dissidente de représentationalisme. L'ambition de Dretske et de Tye est d'annexer toutes les propriétés phénoménales de l'expérience à son contenu intentionnel. Pour le dire dans la terminologie de Shoemaker (1994) et de Kriegel (2002), qui est plus

commode et que j'adopterai dans la suite, il s'agit d'identifier purement et simplement le *caractère phénoménal* de l'expérience au *contenu phénoménal* de l'expérience. Par exemple, l'expérience visuelle d'une tache rouge présente une face qualitative qui est l' « effet que ça fait » de voir cette tache rouge, mais cette face qualitative est intégralement définissable en termes représentationnels. Les propriétés phénoménales de la tache, par exemple sa couleur, sa taille subjective, sa forme, etc., sont des propriétés *représentées* qui appartiennent comme telles au contenu intentionnel de l'expérience. Les cas moins évidents comme les sensations de douleur et de chatouillement peuvent être décrits de la même manière en vertu de leur localisation corporelle. Une douleur est une douleur *à ma jambe*, une démangeaison est une démangeaison *à mon bras* : ces sensations manifestent en ce sens des propriétés de ce qui est représenté dans l'expérience de mon propre corps.

Notons que cette manière de voir suppose souvent la possibilité de contenus non conceptuels. En ce sens, le représentationalisme s'inscrit dans un combat mené par Dretske, dès la fin des années 1960, contre une certaine orthodoxie descriptiviste ou conceptualiste assez caractéristique de la philosophie analytique classique jusqu'à Searle et McDowell inclusivement (Dretske 1969). Mais c'est là un autre problème que je n'aborderai pas ici (voir Seron, à paraître).

Le principal argument en faveur du représentationalisme est ce qu'il est convenu d'appeler l' « argument de la transparence de l'expérience ». Il s'agit, en un mot, de l'observation suivant laquelle la réflexion sur nos expériences semble confinée au seul contenu phénoménal. Quand je me tourne introspectivement vers mon expérience visuelle de la tache rouge, tout ce que je peux en dire, semble-t-il, est que c'est une expérience de quelque chose qui a telle forme, telle couleur, telle taille subjective, etc. Tous ces caractères manifestent certes des propriétés subjectives, mais aussi des propriétés de ce qui est représenté, c'est-à-dire des propriétés localisables dans le contenu intentionnel de l'expérience.

Je fais remarquer au passage que cet argument n'est pas propre au camp représentationaliste. Chalmers en a ainsi proposé une variante linguistique dans le sillage de Ryle. L'argument consiste, cette fois, à mettre en avant l'apparente impossibilité de *parler* de sa propre expérience phénoménale dans un langage purement phénoménal. Comme le remarque Chalmers, « nous n'avons pas de langage indépendant pour décrire les qualités phénoménales » (Chalmers 1996, p. 22). Par exemple, il ne m'est apparemment pas possible de décrire phénoménologiquement mon expérience phénoménale de la tache rouge sans faire référence à des propriétés externes comme « être rouge », « avoir la même couleur que le jus de fraise » ou

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

« causer la croyance que quelqu'un s'est blessé », etc. En ce sens le caractère phénoménal pourrait bien être, comme dit Chalmers, *ineffable*, à savoir exprimable seulement en termes non phénoménaux. Une autre variante assez radicale du même argument, elle aussi non représentationaliste, est due à Colin McGinn (1991, p. 10 suiv.). L'idée de ce dernier était que la conscience n'est en aucun sens une entité observable, parce que nos sens sont fondamentalement conçus pour représenter des objets spatiaux. La conscience, affirme-t-il, est « nouménale », au sens fort où elle est inobservable mais aussi inconnaissable au moyen d'inférences à partir d'énoncés observationnels. Ce qui n'empêchait pas McGinn, par ailleurs, de préconiser une approche réaliste de la conscience suivant laquelle la conscience est un fait naturel métaphysiquement non problématique : mais précisément ce fait naturel est inconnaissable.

Ce type d'argumentation contre les *qualia* a fait l'objet de quelques critiques, dont l'une des plus représentatives est celle de Peacocke (1983, p. 12-26). Je me contente de signaler en passant cette critique, qui a d'ailleurs été réfutée, à mon avis définitivement, par Peter Carruthers (2000, p. 116 suiv.). Je m'efforcerai, un peu plus loin, de montrer que l'argument de la transparence n'est pas valide pour une raison plus profonde. Je crois qu'il y a dans cet argument un défaut plus fondamental que ceux épinglés par Peacocke, qu'il est peut-être circulaire ou du moins qu'il repose sur une conception fallacieuse de la conscience contre laquelle justement la 5^{e} *Recherche logique* de Husserl a le mérite de nous mettre en garde. Parallèlement, ma conviction est qu'il y a quelque chose de profondément juste dans l'argument de la transparence et spécialement dans ses variantes non représentationalistes, mais aussi que cet argument n'est pas relevant pour une théorie de la conscience.

Pour le moment, l'essentiel est que les théoriciens de l'intentionnalité phénoménale ont repris à leur compte cette conception représentationaliste de la conscience, sous une forme que Horgan et Tienson intitulent la thèse de l' « intentionnalité de la phénoménologie ». Je cite cette thèse, sous une forme abrégée :

> Les états mentaux du type paradigmatiquement phénoménal ont un contenu intentionnel qui est inséparable de leur caractère phénoménal.

Cette thèse est commune à la théorie de l'intentionnalité phénoménale et aux théories représentationnelles. En effet, Dretske ou Tye ne disent pas autre chose : les phénomènes qualitatifs *représentent*, ils sont en réalité intentionnels. Cette convergence explique pourquoi les partisans de l'inten-

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

tionnalité phénoménale ont pu voir dans le représentationalisme « une prise de distance actuellement influente envers le séparatisme » (Horgan et Tienson 2002, p. 520 ; cf. aussi Kriegel 2003). Mais précisément, on va voir dans un instant que cette convergence est seulement partielle.

Encore deux remarques, plus techniques, avant de passer au point suivant. D'abord, les partisans de l'intentionnalité phénoménale n'admettent pas l'orientation massivement externaliste du représentationalisme standard : ce qui nous amène directement à la deuxième des trois thèses distinctives de l'intentionnalité phénoménale, dont il sera question un peu plus loin. Ensuite, l'internalisme n'est pas la seule divergence opposant les partisans de l'intentionnalité phénoménale au représentationalisme standard de Dretske et de Tye. Ainsi Kriegel en préfère une version un peu plus compliquée due à Shoemaker (Shoemaker 1994, cf. Kriegel 2002). Il accepte l'argument de la transparence et donc aussi l'identification représentationaliste du caractère phénoménal au contenu phénoménal, mais il n'en reconnaît pas moins la nécessité de *qualia* non représentationnels. En d'autres termes, il y a d'un côté des propriétés subjectives de l'objet, par exemple le rouge phénoménal, et de l'autre les propriétés qualitatives de l'expérience elle-même, qui se situent en dehors du caractère phénoménal. Toute la question est alors de savoir quel sort on va réserver à ces mystérieux *qualia*, sachant que, comme le montre l'argument de la transparence, ils ne peuvent pas appartenir au contenu intentionnel. De manière conséquente mais assez problématique, Kriegel choisit de les définir en termes neurophysiologiques (Kriegel 2002, 185 ; Kriegel 2003, p. 295). Mais je reviendrai sur ce point dans ma conclusion.

3. Constitution phénoménale

J'en viens maintenant à la constitution phénoménale. Bien qu'elle soit exprimée avec précautions, il y a chez les partisans de l'intentionnalité phénoménale une tendance très nette à considérer, dans une perspective ouverte par Searle, que l'intentionnalité intrinsèque implique la conscience (voir par exemple Kriegel 2003, p. 288). Pourtant, l'essentiel n'est pas là. Les partisans de l'intentionnalité phénoménale ne se contentent pas d'affirmer que l'intentionnalité mentale implique la conscience, mais ils envisagent également l'hypothèse que les deux caractères sont en réalité *équivalents*, voire *identiques* (voir Horgan et Kriegel, à paraître, p. 7 et 9). En clair : ce n'est pas seulement que tout état intentionnel est conscient, mais c'est aussi, peut-on supposer, que tout état conscient est intentionnel. Comme on l'aura

compris, cette thèse signifie que c'est désormais la phénoménologie qui a le dernier mot. Elle n'est plus cette discipline marginale dont on ne sait pas très bien quoi faire, mais il est désormais permis de penser qu'elle est peut-être la philosophie de l'esprit en totalité ! Peut-être l'esprit en totalité est fondamentalement phénoménal et la bonne théorie de l'intentionnalité est elle-même phénoménologique : alors elle est toujours et essentiellement une théorie de l'*intentionnalité phénoménale*, c'est-à-dire une *phénoménologie de l'intentionnalité*. C'est là la thèse de l'intentionnalité phénoménale au sens étroit :

> Il y a une espèce d'intentionnalité, omniprésente dans la vie mentale humaine, qui est constitutivement déterminée par la seule phénoménologie. (Horgan et Tienson 2002, p. 520.)

Deux points importants dans cet énoncé : d'abord l'intentionnalité est « omniprésente *(pervasive)* dans la vie mentale humaine », ensuite cette intentionnalité est fondamentalement de nature phénoménale. Bref, l'esprit est intégralement intentionnel et intégralement phénoménal, ces deux caractères devant être pensés au *minimum* comme essentiellement interdépendants.

La ressemblance est frappante entre la thèse inséparatiste telle que je l'ai commentée et la phénoménologie austro-allemande. Dans un texte de 2007, Graham, Horgan et Tienson font remonter l'inséparatisme à Descartes et à Locke, mais aussi, de manière plus significative, à Brentano et à Husserl, par opposition à « la philosophie anglo-américaine de la fin du vingtième siècle ». Pour Brentano et Husserl, « la conscience et l'intentionnalité sont traitées typiquement comme des aspects inséparables de nos vies mentales » (Graham, Horgan et Tienson 2007, p. 468). De même dans un autre article tout récent, Horgan et Kriegel invoquaient Brentano et ses élèves — Twardowski, Meinong et bien sûr Husserl — en suggérant qu'il ne fallait pas chercher ailleurs l'origine de l'idée d'intentionnalité phénoménale. Je les cite : « Les vifs débats sur l'intentionnalité chez Brentano et ses élèves concernaient en fait l'intentionnalité phénoménale, qui était probablement l'unique intentionnalité qu'ils reconnaissaient. » (Horgan et Kriegel, à paraître, p. 2.)

Ce rapprochement est encore plus évident si l'on prend la peine de considérer la lettre de la thèse de l'intentionnalité telle qu'elle est énoncée par Brentano dans sa *Psychologie du point de vue empirique*. Comme on sait, Brentano a introduit la notion d'intentionnalité dans un dessein précis. Son but était de définir la psychologie, en présupposant par ailleurs que définir une science, cela équivaut à définir son domaine d'objets : la psychologie se

définit comme la science des phénomènes psychiques. En conséquence, il s'agissait pour lui de définir les phénomènes psychiques en énonçant un critère permettant de les distinguer des phénomènes non psychiques, physiques. Ce critère était l'intentionnalité, c'est-à-dire cette étrange propriété qui fait que certains phénomènes possèdent un contenu intentionnel, que par exemple telle perception est une perception *de cette table*, que tel jugement est un jugement *qu'il fait beau*, que tel acte d'imagination est une imagination *du Père Noël*, etc. Or, cette caractérisation n'est évidemment possible qu'à la condition d'affirmer une relation d'*équivalence logique* entre « être psychique » (ou « être mental ») d'une part et « être intentionnel » d'autre part. Autrement dit : (1) tout ce qui est mental est intentionnel, c'est-à-dire intrinsèquement intentionnel, et (2) tout ce qui est intentionnel, c'est-à-dire intrinsèquement intentionnel, est mental. C'est en ce sens que ce qu'on appelle techniquement la « thèse de Brentano » n'est en réalité qu'une partie de la thèse effectivement défendue par Brentano. Ce dernier ne déclarait pas seulement que tout ce qui est mental est intentionnel, mais il défendait aussi ce qu'on appelle usuellement la *converse Brentano thesis*, suivant laquelle tout ce qui est intentionnel est mental. Mais ce n'est pas tout. Brentano posait également une autre relation d'équivalence qui est très importante pour notre problème. D'une part, il affirmait que (3) tout ce qui est mental est conscient. C'est là une conséquence immédiate de sa réfutation de l'idée de représentation inconsciente, que je ne commenterai pas ici, faute d'espace, mais qui est stratégiquement centrale dans la *Psychologie* de 1874. D'autre part, Brentano estimait aussi que (4) tout ce qui est conscient est mental. Cette deuxième thèse, assez triviale, est une conséquence directe de la définition brentanienne de la conscience en termes de perception interne, mais là encore je signale ce point sans entrer dans le détail. L'essentiel est que ces deux thèses mises ensemble reviennent à affirmer que « être mental » et « être conscient » sont des expressions équivalentes. Ce qui permet de reformuler autrement l'équivalence du mental et de l'intentionnel. Au lieu de dire que tout ce qui est mental est intentionnel et que tout ce qui est intentionnel est mental, nous pouvons maintenant dire ceci : tout ce qui est conscient est intentionnel, tout ce qui est intentionnel est conscient. Ou en d'autres termes : « mental », « intentionnel » et « conscient » sont des expressions strictement équivalentes. Telle est la base même de la théorie de l'intentionnalité de Brentano et aussi, avec quelques différences dont on peut faire abstraction ici, de la théorie de l'intentionnalité de Husserl. La conséquence est évidente : la psychologie, c'est-à-dire la science du mental, est fondamentalement une *phénoménologie de l'intentionnalité*.

Les théoriciens de l'intentionnalité phénoménale ont plus que de la sympathie envers le point de vue exprimé par Brentano en 1874, et on peut dire que la position générale est la même avec quelques différences d'accentuation et de perspective. Il reste maintenant à préciser ce que signifie ou implique plus concrètement cette équivalence de l'intentionnalité et de la conscience pour les partisans de l'intentionnalité phénoménale. Très succinctement, on peut dire que cette relation d'équivalence fait l'objet d'une *interprétation déterminée*, substantiellement *internaliste*, qui suffit à démarquer significativement la théorie de l'intentionnalité phénoménale du représentationalisme standard. La notion de *constitution phénoménale*, introduite par Horgan, Tienson et Kriegel, ne fait qu'exprimer plus précisément la même idée, suivant laquelle l'intentionnalité intrinsèque, comme disent Horgan et Tienson, est « constitutivement déterminée par la seule phénoménologie »[1]. Le mot « constitution » est délibérément vague, et il faut sans doute y voir plutôt l'intitulé d'un problème qu'une véritable solution. L'idée qu'il s'agit de mettre à l'épreuve est celle-ci :

> Nous employons l'expression « constitutivement déterminée » pour dire que cette espèce d'intentionnalité n'est pas seulement nomologiquement *(nomically)* déterminée ; bien plutôt, les états mentaux intentionnels ont tel contenu intentionnel *en vertu de* leur phénoménologie. (Horgan et Tienson 2002, p. 520.)

Bref, ce n'est pas seulement que *de manière générale* l'intentionnalité s'accompagne toujours de conscience et que la conscience est toujours intentionnelle, mais il faut supposer entre les deux un lien plus fort, une relation de « constitution phénoménale », qui fait que le contenu intentionnel n'a *in concreto* pas d'autre réalité ni d'autre origine que phénoménologique : c'est *parce que* l'état mental a telle ou telle phénoménologie qu'il a aussi tel ou tel contenu intentionnel, c'est parce que l'effet que ça fait de voir cette table est tel ou tel que ma perception visuelle est une perception de cette table et non de cette chaise. Ce point est évidemment central dans l'argumentation inséparatiste. Il s'agit de défendre l'idée que le contenu intentionnel « est complètement constitué par l'effet que ça fait *(the what-it's-likeness)* <d'une> présentation immédiate ou directe » (Graham, Horgan et Tienson 2007, p. 471).

Je reviendrai un peu plus loin sur cette notion de présentation. Ce qu'il faut souligner pour le moment, c'est que cette thèse est d'abord une thèse

[1] Sur ce concept, cf. Horgan et Kriegel, à paraître.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

internaliste, que ces auteurs étayent au moyen d'arguments typiquement internalistes, par exemple l'argument de l'hallucination et du rêve ou l'argument searlien du cerveau dans la cuve. Le contenu intentionnel est entièrement constitué phénoménalement, il est « étroit » pour reprendre le terme technique usuel, au sens où il n'est pas constitué contextuellement ou causalement : « Le caractère conscient de la pensée et d'elle seule détermine ce au sujet de quoi est la pensée au sens de l'intentionnalité phénoménale. » (Graham, Horgan et Tienson 2007, p. 471.) C'est ainsi que les mêmes auteurs opposent l'intentionnalité phénoménale à ce qu'ils appellent l'*intentionnalité externaliste*, c'est-à-dire à ce que Horgan et Tienson, mais aussi Brian Loar appellent la *référence*. L'intentionnalité au sens le plus fondamental n'est pas la référence, l'*aboutness* d'un état mental est une donnée phénoménale logiquement antérieure à sa relation à un objet existant *extra mentem*.

Ainsi, les partisans de l'intentionnalité phénoménale acceptent généralement l'argument de la transparence, mais ils refusent l'idée que l'argument de la transparence implique l'externalisme. Comme l'explique très clairement Brian Loar :

> D'un côté, je pense que nous avons une conception cohérente des aspects sentis de l'expérience perceptuelle ; de l'autre, je ne pense pas que ces aspects soient « purement » qualitatifs, par eux-mêmes non intentionnels (…). L'idée de *qualia* visuels non intentionnels ne (me) paraît pas fondée. Nous ne pouvons pas séparer phénoménologiquement la pure expérience visuelle de sa prétention à repérer des objets et leurs propriétés. (…) Mais cela n'implique pas le représentationisme — bien qu'on le pense souvent. Cette idée est compatible avec, et à mon avis est mieux expliquée par une certaine conception internaliste de l'intentionnalité qui s'appuie sur l'idée d'aspect phénoménal de l'expérience, au sens large. (Loar 2003, p. 238-239.)

Il n'est pas difficile de trouver un exemple qui illustre cette idée de façon claire. Supposons que je voie hallucinatoirement une tache rouge. Si nous acceptons l'argument de la transparence, alors nous pouvons supposer que le caractère phénoménal de mon expérience coïncide avec son contenu phénoménal. Ce qui est phénoménal dans mon expérience, c'est le fait que quelque chose m'apparaît avec une certaine couleur, une certaine forme, une certaine taille subjective, tous ces caractères appartenant à ce qui est représenté et, en ce sens, au contenu intentionnel. Or, le caractère hallucinatoire de mon expérience signifie qu'aucun de ces caractères n'est « externe » au sens normal du mot. Et pourtant le contenu intentionnel est *pleinement déterminé*, quoique, peut-on supposer, phénoménalement et non conceptuellement. Si

par exemple j'exprime mon expérience visuelle en disant « je vois ceci », « ceci » est pour moi pleinement déterminé : c'est cette tache rouge avec telles ou telles propriétés m'apparaissant visuellement, et non pas telle autre tache à côté, qui est bleue et qui est plus petite, etc. Ce que je vois est entièrement constitué par ses propriétés phénoménales intrinsèques, sans que j'aie besoin de me référer à des objets externes.

Sans doute, on peut toujours rétorquer que mon expérience intentionne la tache rouge au sens où elle prétend s'y référer, où elle a pour fonction de se référer à une tache rouge existante mais où cette fonction n'est pas réalisée, et ainsi de suite. Mais on voit bien qu'il y a ici quelque chose comme une *mauvaise foi descriptive*, ou du moins qu'on passe à côté de l'essentiel, qui est simplement que je vois effectivement une tache rouge alors même qu'il n'y a aucune référence actuelle, c'est-à-dire tout simplement aucune référence. Que pourrait alors être la tache rouge, sinon seulement quelque chose d'interne à l'expérience elle-même ?

Pourtant la position internaliste des partisans de l'intentionnalité phénoménale est moins simple qu'il n'y paraît, et elle n'est pas uniforme. Certains, comme Brian Loar, semblent concéder que l'intentionnalité externaliste doit être préservée en un certain sens ou dans certains cas ; d'autres, comme Katalin Farkas (2008), l'excluent purement et simplement. Ce sur quoi tout le monde s'accorde, c'est le fait que l'intentionnalité ne présuppose pas la référence (Loar 2003), ou encore le fait qu'il y a des cas d'intentionnalité phénoménale singulière — exprimée par un démonstratif, par exemple — qui réclament un autre modèle descriptif que celui en termes de référence ou d'intentionnalité *de re*. C'est ainsi que Brian Loar, dans un volume dédié à Tyler Burge, pouvait s'accorder avec ce dernier sur sa conception externaliste tout en contestant qu'elle puisse servir de base pour la théorie de l'intentionnalité (Loar 2003).

4. Immédiateté présentationnelle

J'en viens maintenant à la troisième et dernière thèse caractéristique de l'intentionnalité phénoménale, celle de l'immédiateté présentationnelle. En clair : le contenu intentionnel de l'expérience a un caractère de présence phénoménale. Ou encore, il doit être une véritable *donnée phénoménale* qui peut, le cas échéant, se prêter à des objectivations introspectives. S'appropriant tacitement une notion à ma connaissance introduite par Colin McGinn (1991), Graham, Horgan et Tienson observent ainsi que « le contenu intentionnel se présente lui-même immédiatement ou directement au sujet ou à la

personne qui se trouve dans l'état » mental en question (Graham, Horgan et Tienson 2007, p. 471). Et en ce sens ces auteurs considèrent que l'immédiateté présentationnelle se confond avec ce que d'autres philosophes appellent les *qualia* ou les « phénomènes qualitatifs » (Graham, Horgan et Tienson 2007, p. 472). En effet, c'est bien de la conscience phénoménale elle-même qu'il s'agit. Le but est de définir la conscience comme ce caractère qui fait que le contenu intentionnel est présent phénoménalement au sujet, c'est-à-dire aussi, on l'aura compris, en introduisant l'intentionnalité dans le *definiens*.

Pour bien comprendre cette idée, il faut commencer par se demander ce qu'est au juste un contenu intentionnel. Dans l'article de 2003 que j'ai mentionné plus haut, Brian Loar s'en prenait à l'opinion, extrêmement courante en philosophie de l'esprit, suivant laquelle le contenu intentionnel est ce qu'on exprime linguistiquement au moyen d'une *that-clause*, d'une subordonnée introduite par « que ». Par exemple, le contenu intentionnel de ma croyance qu'il fait beau est exprimée par la subordonnée « qu'il fait beau » dans l'énoncé « je crois qu'il fait beau », où « je crois » exprime par ailleurs le mode psychologique. D'après Loar, cette conception est insatisfaisante parce qu'elle fait passer pour essentiel ce qui est seulement secondaire. En réalité, déclare-t-il, les subordonnées en « que » nous font perdre de vue ce qui est vraiment relevant dans le contenu intentionnel, à savoir « ma saisie réflexive du concept perceptuel, son contenu psychologique » (Loar 2003, p. 229). Selon lui, le contenu intentionnel ne doit pas être cherché dans l'expression linguistique de la forme « que *p* », mais « dans les espaces entre les mots » *(in the gaps between the words)* (Loar 2003, p. 230). Par exemple, je peux exprimer une expérience en disant « je vois que ceci est rouge ». Alors, ce que désigne le démonstratif « ceci » n'est pas n'importe quelle apparence visuelle, mais c'est *cette* apparence visuelle, cette donnée phénoménale qui est pleinement déterminée phénoménalement et qui est différente de telle autre. C'est en ce sens qu'il faut « lire entre les mots ». Dans les termes de Horgan et Kriegel, mais aussi de Brian Loar, tout cela n'est compréhensible que si je ne tiens pas seulement compte de la *that-clause*, qui conceptuellement n'est pas pleinement déterminée, mais aussi de son « mode de présentation » phénoménale, qui fait que des données phénoménales sont identifiées au moyen d'indexicaux. Pour reprendre la terminologie de Searle, la présentation phénoménale n'appartient pas simplement au mode psychologique de l'état mental, mais elle doit désormais être annexée au contenu intentionnel lui-même, dont elle est supposée *constitutive* (cf. Horgan et Tienson 2002, p. 522).

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Évidemment, toute la question est de savoir ce qu'on entend au juste par « mode de présentation » et « présence phénoménale ». On peut d'abord remarquer qu'on a affaire ici à quelque chose d'assez éloigné du représentationalisme de Dretske et de Tye. Définir la conscience comme une certaine particularité du contenu intentionnel qui fait qu'il renferme des composantes phénoménales, cela revient en effet à considérer que la conscience n'est pas fondamentalement une relation unissant le sujet à ses propres états mentaux, mais qu'elle se confond avec la visée intentionnelle elle-même, ou encore qu' « être un sujet conscient » est un cas particulier de « se représenter un objet externe ». Mais cette manière de voir peut paraître insatisfaisante, parce que notre conception intuitive de la conscience semble exiger davantage. On aimerait reconnaître à la conscience une certaine forme de réflexivité, fût-elle à comprendre en un sens très large.

Il y a deux stratégies courantes en vue d'enrichir le représentationalisme et de rendre justice à cette dimension réflexive de la conscience. La première, qu'on appelle techniquement *représentationalisme d'ordre supérieur* et qui a été défendue notamment par Armstrong dès 1968, puis par Rosenthal et Carruthers, consiste à assimiler la conscience à une nouvelle représentation, de second degré, qui vient s'ajouter à la représentation de l'objet externe. La seconde stratégie, qu'on intitule *auto-représentationalisme*, est celle retenue par les partisans de l'intentionnalité phénoménale et spécialement par Uriah Kriegel, qui est celui qui s'est le plus penché sur ces problèmes. L'auto-représentationalisme consiste à affirmer que la représentation est consciente non pas au sens où elle est jointe à une autre représentation qui la représente, mais au sens où elle est elle-même simultanément une représentation d'un objet externe et d'elle-même (Horgan et Kriegel 2007, p. 132-133). C'est là le sens de la présence phénoménale chez Kriegel : mon propre état mental m'est conscient pour autant qu'il m'est phénoménalement présent, et il m'est phénoménalement présent au sens où il représente à la fois son objet externe et lui-même. Cette conception est, à la lettre, celle défendue par Brentano en 1874 dans sa *Psychologie du point de vue empirique*, mais je reviendrai sur ce point dans un instant. L'essentiel, ici, est qu'elle suggère que l'intentionnalité constitue un ensemble plus riche et plus complexe que ce que peut révéler son expression linguistique ou son explication en termes de *that-clauses* et de rôles conceptuels. Il faut maintenant tenir compte du « mode de présentation », dont on suppose qu'il est constitutif du contenu intentionnel lui-même. L'expérience elle-même, l'effet que ça fait de voir cette tache rouge, fait partie intégrante de son propre contenu intentionnel non pas seulement au sens où les aspects phénoménaux sont des propriétés de l'objet externe représenté, mais au sens

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

où ils sont des composantes *de l'expérience elle-même* en tant qu'elle est *aussi* représentée dans l'expérience. Le contenu intentionnel de l'expérience est ainsi un contenu à deux faces, *janus-faced* comme dit Kriegel. Il renferme une composante « regardant vers l'extérieur » *(outward-looking)* et une autre composante qui « regarde vers l'intérieur » *(inward-looking)* (Kriegel 2003, p. 287 ; cf. Horgan et Kriegel 2007, p. 132).

Bien que ce point ne soit pas toujours clair, cette distinction semble recouper celle entre intentionnalité internaliste et référence externaliste. L'expérience ne nous fait pas seulement voir des propriétés objectives des objets, mais elle est aussi tournée vers l'intérieur pour autant que nous en voyons des propriétés phénoménales dont l'ontologie est internaliste. Le caractère conscient de la représentation signifie que la représentation totale est aussi tournée vers elle-même ou encore que son contenu intentionnel lui est phénoménalement présent au sens où il est représenté au même titre que l'objet externe. C'est en ces termes que Colin McGinn introduisait la notion de présence phénoménale en 1991 :

> Il y a dans la relation entre une expérience et son objet une *intériorité* qui semble difficile à restituer en termes de relations « externes » causales ou téléologiques. La présence *pour* le sujet de l'objet de son expérience ne semble pas complètement explicable en termes de telles relations naturelles. (McGinn 1991, p. 39.)

J'insiste sur le fait que cette idée d'une présence phénoménale du contenu intentionnel comprise en termes internalistes rejoint certaines des intuitions qui sont au cœur de la phénoménologie austro-allemande. La phénoménologie de l'intentionnalité de Brentano et de Husserl postule que le contenu intentionnel est bien, au même titre que l'acte lui-même, une *« donnée phénoménologique »* — au sens où il est « vécu » *(erlebt)*, c'est-à-dire conscient phénoménalement au même titre que le contenu réel de l'acte. Je cite Husserl, dans les *Ideen I* :

> Ce qui est « *transcendantalement constitué* » « sur le fond » des vécus matériels et « par » les fonctions noétiques est certes un « donné », et il est même, si nous décrivons fidèlement, dans l'intuition pure, le vécu et ce qui est noématiquement conscient en lui, un donné *évident* ; mais il appartient au vécu dans un sens tout autre que les constituants réels et par suite proprement dits du vécu. (Husserl 1950, p. 244-245.)

Or la thèse brentanienne et husserlienne de l'immanence intentionnelle comme la théorie de la réduction de Husserl montrent clairement que ces

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

caractérisations ont des implications directement internalistes. Le contenu intentionnel n'est rien en dehors de la sphère du mental qui est vécu ou conscient : une perception est vécue comme une perception *de la table*, un jugement comme un jugement *qu'il fait beau*, etc., sans qu'il soit besoin de supposer ici l'existence *extra mentem* d'une chose *table* ou d'un état de choses /il fait beau/.

5. Difficultés

Pour conclure, je vais maintenant énumérer quatre difficultés qui me paraissent caractéristiques de la théorie de l'intentionnalité phénoménale dans son état actuel — difficultés que par ailleurs la lecture de Brentano et de Husserl pourrait peut-être contribuer à surmonter au moins en partie.

1) Le premier groupe de difficultés est le plus important et j'y consacrerai plus de temps. Pour bien faire comprendre où je veux en venir, je dois commencer par dire un mot de l'orientation internaliste caractéristique de la théorie de l'intentionnalité phénoménale. Il ne suffit pas de dire, en effet, que le contenu phénoménal est conçu comme interne ou « étroit », mais encore faut-il comprendre pourquoi et en quel sens. C'est ici qu'interviennent ces mystérieux *qualia* non représentationnels dont j'ai indiqué plus haut que Kriegel reconnaissait l'existence contre Dretske et Tye et en dépit de son représentationalisme.

Je pense qu'on pourrait résumer la conception de Kriegel sur ce point en disant ceci. D'abord, Kriegel défend la thèse représentationaliste suivant laquelle le caractère phénoménal de l'expérience est identique à son contenu phénoménal. En d'autres termes : les propriétés phénoménales, par exemple le rouge phénoménal ou telle figure phénoménale, sont annexées au contenu représentationnel de l'expérience. Cependant, l'idée est que cela ne doit pas exclure pour autant les propriétés intrinsèques de l'expérience, les *qualia* par opposition aux propriétés phénoménales de ce qui est représenté. Je cite Kriegel :

> Alors que d'autres conceptions représentationalistes tentent de se débarrasser de toute référence aux propriétés intrinsèques du sujet de l'expérience quand elles caractérisent le caractère phénoménal, la présente conception rend cette référence nécessaire. (Kriegel 2002, p. 180.)

Or, Kriegel se trouve par là dans une situation assez inconfortable. D'une part son internalisme l'amène à réintroduire les propriétés qualitatives de

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

l'expérience, c'est-à-dire du sujet expérimentant, mais d'autre part ce choix est à première vue très aporétique. En effet, si ces *qualia* sont totalement séparés du contenu phénoménal, alors on retombe dans le séparatisme et on prête de nouveau le flanc à l'argument de la transparence. Cependant, si les *qualia* sont au contraire inclus dans le contenu phénoménal, alors ils doivent être représentés au même titre que les propriétés phénoménales de l'objet. Mais alors, la question est de savoir pourquoi et en quel sens les *qualia* seraient encore, comme le répète très clairement Kriegel, non représentationnels. Si je le comprends bien, il me semble que Kriegel répondrait à cette question de la manière suivante. Il dirait que les *qualia* ne font pas partie du contenu phénoménal de l'expérience ni par conséquent de son caractère phénoménal, mais que le contenu phénoménal doit être *interne* au sens où les propriétés phénoménales de l'objet *surviennent* sur les propriétés qualitatives, celles-ci devant elles-mêmes être décrites comme des états neurophysiologiques du cerveau.

On évite par ce moyen le séparatisme, car les *qualia* ne sont plus mentaux et il ne s'agit donc plus d'affirmer que l'*esprit* se compose de deux parties indépendantes dont l'une est représentationnelle et l'autre qualitative. Ensuite on donne raison au représentationalisme, puisque les *qualia* sont dès lors exclus du contenu phénoménal. Enfin, on donne par là une signification plus claire et plus précise à l'auto-représentationalisme internaliste : les propriétés phénoménales de l'objet représenté, le contenu phénoménal de l'expérience, sont internes au sens où elles surviennent sur les propriétés internes neurophysiologiques du sujet expérimentant. C'est en ce sens, me semble-t-il, qu'il faut comprendre aussi bien l'internalisme que l'auto-représentationalisme de Kriegel. D'une part, le contenu phénoménal est quelque chose d'interne, à quoi on accède introspectivement (Kriegel 2002, p. 175-176), en regardant vers l'intérieur, et il faut par conséquent être internaliste. Mais d'autre part, cette représentation de quelque chose d'interne, des propriétés subjectives de l'objet, est *aussi* une représentation de quelque chose d'externe au sens où elle est aussi l'expérience *indirecte* des propriétés objectives de l'objet, donc une expérience tournée vers l'extérieur (Kriegel 2002, p. 187 suiv.). Le résultat est que Kriegel défend l'idée d'un accès expérientiel indirect à la réalité objective. Ce que je vois directement, c'est le contenu phénoménal qui m'est présent au sens de l'immédiateté présentationnelle. Mais par ailleurs Kriegel se défend d'être phénoménaliste et d'en revenir aux sense-data : je *vois* effectivement les objets externes, mais seulement indirectement, mettons inférentiellement à partir du contenu phénoménal (Kriegel 2002, p. 187 suiv.).

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Cependant, je pense que cette théorie présente des failles importantes et qu'elle n'est pas acceptable comme telle. C'est du moins ce qu'on est amené à penser si l'on tient compte de très importantes positions critiques défendues par Husserl en 1901 dans ses *Recherches logiques* — positions critiques qui, sur tous ces points, me paraissent encore fortement actuelles.

Un premier défaut, sûrement le plus significatif, concerne la définition de la conscience en termes de représentation. Comme Kriegel le reconnaît d'ailleurs lui-même (2003, p. 288-289), sa conception auto-représentationnelle est une réplique presque exacte de la théorie brentanienne des objets secondaires : bien que Horgan et Kriegel reconnaissent la différence entre la présence phénoménale et l'introspection, ils persistent à dire que si un état est phénoménalement conscient, c'est au sens où il représente à la fois son objet externe *et lui-même* (Horgan et Kriegel 2007, p. 132). Or, je pense que cette conception est très problématique et surtout qu'elle pourrait avoir été définitivement réfutée par Husserl dans la 5e *Recherche logique* : vivre une expérience, en être conscient, ce n'est pas la même chose que se la représenter ou l'avoir pour objet. Avoir conscience qu'on perçoit la table, cela ne veut pas dire avoir une représentation qui serait simultanément perception de la table *et d'elle-même*.

Selon la *Psychologie du point de vue empirique* de Brentano, tout acte mental est conscient au sens où il ne représente pas seulement son objet externe, c'est-à-dire son objet « primaire », par exemple la table que je vois, mais où il est aussi une perception interne de lui-même et où il est, en conséquence, son propre objet, « secondaire ». Mais il y a de bonnes raisons de penser que ce modèle n'est pas conforme aux données descriptives, ou du moins les bonnes raisons pour le défendre semblent faire défaut. Pourquoi, en effet, faudrait-il introduire dans la représentation « naïve » une intentionnalité réflexive ? Après tout, cette hypothèse est très contre-intuitive et, à défaut d'arguments particulièrement forts, il me semble qu'on devrait à tout le moins essayer de s'en passer et de définir la conscience par un autre biais. On peut penser que cette hypothèse ajoute aux données descriptives quelque chose qui ne s'y trouve pas, à savoir une réflexivité *au sens fort*, représentationnelle, et qu'elle élimine un peu vite la différence entre conscience et représentation réflexive : voir consciemment une table, ce n'est pas la même chose qu'avoir une représentation de ma perception de la table !

Or, tout cela vaut à plus forte raison pour le contenu intentionnel. Appliqué au contenu intentionnel, le problème que je viens de soulever est au centre de l'important débat autour des « objets immanents » dans l'école brentanienne. Supposons en effet que Kriegel ait raison de dire que le contenu intentionnel m'est présent et que cette présence a le sens d'une représen-

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

tation tournée vers l'intérieur. Alors la représentation est son propre objet au sens où, suivant l'argument de la transparence, elle a pour objet son propre contenu intentionnel conçu comme phénoménal et interne. Mais cette manière de voir engendre deux types de difficultés qui ont été très bien mis en lumière par Husserl et qui semblent rédhibitoires : le premier concerne les représentations véraces, le second les représentations sans objet. D'abord, dans le cas des expériences véraces, elle a pour effet quelque chose comme un dédoublement de l'objet : il y aurait d'un côté un objet externe, de l'autre un second objet dont l'ontologie est interne. Outre le fait que ce modèle semble particulièrement contre-intuitif, il ne permet pas d'expliquer en quel sens l'objet phénoménal, interne, est pourtant bien *le même* objet que celui qui existe hors de moi et qui a des propriétés objectives comme une masse et une longueur mesurables. Ensuite, dans le cas des représentations sans objet, par exemple hallucinatoires ou fictionnelles, le modèle de Kriegel tend à conforter l'idée inutilement paradoxale que ces représentations auraient néanmoins un objet, mais seulement interne. Pour ma part, je ne vois aucune raison de ne pas préférer la conception suivant laquelle les représentations sans objet n'ont tout simplement aucun objet, ni externe ni interne. C'est là le fond de la critique des « objets immanents » par Husserl dans son texte de 1894 sur les objets intentionnels et dans les *Recherches logiques*. Quand j'imagine Zeus, observait Husserl dans un passage fameux de la 5^{e} *Recherche*, Zeus n'existe ni en moi ni ailleurs ; il n'existe tout simplement pas (Husserl 2009, vol. 2, B373).

Ces constatations en amènent une autre peut-être plus fondamentale. Au bout du compte, l'erreur la plus profonde de Kriegel pourrait être de croire que le contenu intentionnel est *représenté* par l'état mental. Là encore, il y a de bonnes raisons de juger plus satisfaisante la conception de Husserl, qui a d'ailleurs été adoptée également par Brentano dans son œuvre tardive et qui n'est pas très éloignée d'autres conceptions comme celle de John Searle. Selon Husserl, le contenu intentionnel n'est pas représenté, il n'est pas l'objet représenté de l'état mental, mais il est un certain caractère de l'état mental qui prescrit quel objet est représenté par l'état mental. Or cette conception dite non relationnelle de l'intentionnalité permet de maintenir en un sens l'internalisme sans les apories des « objets immanents » du premier Brentano et de Kriegel. En outre, elle rend du même coup superflue la notion fort problématique d'expérience indirecte. À nouveau nous pouvons dire, de manière plus intuitive : *ce n'est pas des contenus intentionnels que je vois, mais simplement des objets*. Bref, ce que je vois n'est pas, comme le dit Kriegel (2002, p. 183), la manière dont les choses m'apparaissent, mais bien ce qu'elles *sont*. Si au contraire je veux objectiver la manière dont les choses

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

m'apparaissent, si je veux acquérir des connaissances de la forme « il me semble que *p* » ou « je vois *a* », alors il me faut adopter une attitude nouvelle, opérer une « conversion du regard » produisant un acte nouveau de nature réflexive.

Pour conclure sur ce point, on pourrait dire que le problème réside dans une certaine tendance, assez caractéristique des partisans de l'intentionnalité phénoménale comme d'ailleurs aussi de beaucoup de leurs adversaires séparatistes, à confondre la conscience phénoménale avec l'expérience sensible, en allemand l'*Erleben* avec l'*Erfahren*. Cette confusion engendre toutes sortes de problèmes dont on peut penser qu'ils sont des artefacts comme tels insurmontables. Ainsi, outre les difficultés que je viens d'épingler, la question est de savoir quel sort on va réserver aux composantes apparemment non phénoménales de l'expérience perceptuelle ainsi qu'aux intentionnalités manifestement non sensibles, purement intellectuelles : par exemple comprendre une phrase. Cette question a donné lieu à toute une série de travaux dans la littérature récente (voir Horgan et Kriegel, à paraître). Cependant, il me semble qu'on peut se demander si ces problèmes sont de vrais problèmes ou s'ils ne sont pas plutôt des artefacts dus au caractère inadéquat ou en tout cas trop restrictif du concept de conscience phénoménale — des artefacts qui seraient en conséquence facilement évitables au moyen d'un concept plus large de conscience phénoménale. De nouveau, la question est de savoir si la conscience est essentiellement quelque chose comme une expérience, si elle est une expérience dans le même sens où j'ai l'expérience (perceptuelle) de la table devant moi.

À mon avis, ces remarques ne remettent pas en cause la théorie de l'intentionnalité phénoménale dans son ensemble, mais elles appellent au moins d'importants aménagements.

2) Une deuxième série de difficultés concerne l'argument de la transparence. Selon moi, cet argument n'est pas valide comme tel, ou plutôt sa portée est moins significative que ne le pensent généralement les représentationalistes. En clair, il me semble qu'il ne serait valide que sur la base d'une conception représentationnelle de la conscience dont je viens justement de suggérer qu'elle était fort problématique.

D'abord, l'interprétation la plus courante de l'argument de la transparence me paraît tout simplement fausse. Suivant cette interprétation, que j'ai commentée plus haut, l'introspection est nécessairement limitée au contenu intentionnel de l'état mental par opposition à ses propriétés intrinsèques, par exemple au rouge phénoménal par opposition au percevoir lui-même. Sous cette forme, l'argument est franchement douteux. L'intensité et la vivacité d'une perception et leurs variations, sa différence avec une

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

imagination ou un souvenir, sa durée subjective : tous ces caractères sont des caractères intrinsèques de l'état mental et non de ce qui est représenté — et pourtant on ne voit pas pourquoi on ne pourrait pas en avoir des connaissances réflexives comme on en trouve en masse dans la psychologie introspective. Ou bien on ne croit pas à la possibilité d'une véritable introspection, mais alors le contenu phénoménal n'est pas non plus accessible introspectivement !

On pourrait tenter de sauver l'argument de la transparence en le comprenant en un autre sens. À mon avis il y a ici deux stratégies possibles. D'abord, on peut comprendre par là que les caractères intrinsèques de l'état mental ne sont introspectivement accessibles, pour ainsi dire, qu'à même ce qui est représenté : par exemple la différence de ma perception d'avec l'imagination résiderait dans l'*intentum* qui apparaîtrait avec un caractère de présence perceptuelle dont est dépourvu l'objet fictif, et ainsi de suite. Mais cette stratégie prête le flanc à une objection forte adressée par Husserl au philosophe néokantien Paul Natorp, qui avait défendu dès 1888 une conception très proche de l'argument de la transparence (cf. Seron 2009, p. 547 suiv.). L'objection est que, même à supposer que les caractères intrinsèques de l'état mental ne soient introspectivement accessibles qu'à même ce qui est représenté, il n'en subsiste pas moins une *différence essentielle* entre les deux — et par ailleurs ces caractères intrinsèques n'en demeurent pas moins introspectivement accessibles. D'où l'idée, centralement husserlienne, que l'attitude réflexive me fait voir non seulement le contenu intentionnel, mais aussi ce que Husserl appelle le « contenu réel » de l'état mental.

L'autre stratégie, pour ainsi dire déflationniste, consisterait à opter pour une formulation plus large suivant laquelle ce qui est *conscient* dans l'état mental, c'est seulement le contenu intentionnel. Mais alors il y va de deux choses l'une. Soit on veut dire par là, comme Kriegel, que rien n'est directement *représenté* dans l'état mental hormis le contenu phénoménal — et alors on s'expose aux difficultés que j'ai relevées plus haut. Soit on définit la conscience en termes non représentationnels, et alors l'argument est tout simplement faux. Bien qu'indéniablement l'expérience de cette tache rouge ne donne pas à voir le *voir* lui-même avec ses propriétés intrinsèques, il me semble descriptivement incontestable qu'en percevant consciemment la tache rouge je suis conscient de son intensité et de ses variations, de sa différence avec une imagination ou un souvenir, de sa durée subjective, etc.

On pourrait encore mentionner quelques autres difficultés significatives. 3) Je pense, plus spécialement, à celles liées à la méthode introspective, que les théoriciens de l'intentionnalité phénoménale invoquent régulièrement

comme étant une source de connaissance non seulement légitime, mais aussi privilégiée pour résoudre leurs problèmes. On trouve chez ces philosophes toute une série d'indications fécondes sur la méthode introspective. Par exemple, Horgan et Kriegel (2007, p. 127) ont tenté d'assurer la possibilité d'une introspection phénoménale en recourant à la notion jamesienne de *specious present*, en un sens très proche de celui où Husserl s'employait à garantir contre Brentano la possibilité d'une introspection perceptuelle en introduisant la notion de rétention (cf. Seron 2003). Cependant, il manque encore chez ces auteurs une théorie générale de l'introspection. Or, cette lacune est encore aggravée par la présence de certains problèmes que j'ai déjà indiqués. La conception de l'introspection chez ces philosophes semble d'autant plus déficiente qu'elle s'accompagne d'un modèle descriptif discutable de la conscience phénoménale — modèle de style brentanien d'après lequel la présentation conscientielle est elle-même représentationnelle.

4) Un quatrième problème, également laissé en friche chez ces auteurs, concerne la notion de constitution phénoménale. La question est de savoir si les aspects qualitatifs sont, comme le pensaient par exemple les gestaltistes de l'école de Berlin, *suffisants* pour individuer l'objet intentionnel, ou si *quelque chose de plus* n'est pas requis, comme le pensent les externalistes mais aussi Husserl. L'hypothèse la plus plausible, me semble-t-il, est que les aspects qualitatifs ne sont pas suffisants, mais qu'on pourrait malgré cela maintenir la thèse de la constitution phénoménale à condition de réintroduire une distinction que la théorie de l'intentionnalité phénoménale tend à faire disparaître, à savoir la distinction husserlienne entre contenu réel et contenu intentionnel de la représentation. Selon moi, cela permettrait d'ailleurs d'atténuer les effets *psychologistes* de la théorie de l'intentionnalité phénoménale dans son état actuel, mais aussi de la renforcer sur certains points.

Je n'entrerai pas davantage dans le détail des difficultés que me semble soulever la théorie de l'intentionnalité phénoménale. Je dois enfin dire un mot sur ce qui me paraît être précieux et fécond et devoir être retenu dans cette théorie. En fait, mon opinion est que la plus grosse part pourrait en être conservée à la condition de réintroduire au moins deux distinctions qui sont dans une large mesure absentes ou sous-estimées chez ces auteurs, et que la phénoménologie austro-allemande, précisément, a le mérite d'avoir élaborées plus systématiquement. La première distinction est celle entre conscience et représentation réflexive, ou encore entre attitude consciente irréfléchie et attitude réflexive. La seconde est la distinction entre objet et contenu intentionnel, qui joue un rôle central et chez Brentano et chez Husserl.

Une première position qui me paraît devoir être conservée est la position internaliste. Cependant elle n'est peut-être vraiment défendable, comme je l'ai suggéré, que si on refuse de faire du contenu phénoménal interne un *objet* interne, comme le fait Kriegel. Bien meilleure, à mon avis, est la conception non relationnelle de Husserl et du dernier Brentano, suivant laquelle le contenu intentionnel n'est ontologiquement rien d'autre qu'une certaine propriété intrinsèque de l'état mental tel qu'il m'apparaît dans la réflexion. En outre, la définition de l' « interne » par la survenance sur des propriétés neurophysiologiques, comme ce qui est « dans la tête » au sens littéral, est certainement foncièrement insuffisante. Mais je ne fais que signaler ce point. Je crois également qu'on pourrait maintenir l'immédiateté présentationnelle et s'accorder avec les partisans de l'intentionnalité phénoménale sur le fait que le contenu intentionnel est une « donnée phénoménale ». Toutefois cette hypothèse ne devrait pas être comprise, selon moi, au sens où le contenu phénoménal serait l'objet d'une représentation à la fois réflexive et non réflexive. Bien plutôt, nous pourrions alors la comprendre en deux sens distincts : d'une part le contenu intentionnel est une donnée phénoménale au sens où il est conscient ou vécu sans être représenté comme l'est l'objet ; d'autre part il est une donnée phénoménale au sens où il est l'objet d'une expérience réflexive qui est réellement distincte de l'expérience irréfléchie. Un troisième acquis précieux de la théorie de l'intentionnalité phénoménale est selon moi l'inséparatisme ainsi que l'idée, déjà défendue par Dretske, que le contenu intentionnel peut être phénoménal, non épistémique. Il n'y aurait pas grand-chose à redire sur ce point, sinon qu'il engage plutôt une théorie de l'expérience qu'une théorie de la conscience. Si l'on distingue, comme je l'ai fait plus haut, la conscience de l'expérience, alors la thèse que le contenu intentionnel est phénoménal au sens de la conscience phénoménale est indépendante de la thèse qu'il peut être phénoménal au sens de l'expérience sensible.

Enfin, une autre vertu de la théorie de l'intentionnalité phénoménale, plus générale, est peut-être de préparer le terrain et de procurer un certain nombre de moyens conceptuels nouveaux et plus fiables en vue d'un questionnement de nature métaphysique. Car cette théorie — cette phénoménologie de l'intentionnalité — a ceci de particulier qu'elle nous installe sur un terrain neutre où les questions métaphysiques usuelles de la philosophie de l'esprit contemporaine, au moins dans une certaine mesure, *ne sont pas réglées par avance*. L'inséparatisme est *prima facie* compatible avec plusieurs positions métaphysiques incompatibles entre elles. Dans la conclusion d'un article récent, Graham, Horgan et Tienson (2007, p. 481-482) se demandaient si la théorie de l'intentionnalité phénoménale ne nous accule

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

pas au dualisme, et en concluaient que c'est là un véritable problème si le dualisme est une « mauvaise chose » comme le pensent la grande majorité des philosophes de l'esprit. En effet, la phénoménalisation intégrale du mental conduit l'inséparatiste à accentuer la séparation entre le mental et le physique. Pourtant ces auteurs ne voient pas dans ce fait un obstacle infranchissable. Certainement à raison, ils considèrent plutôt que la théorie de l'intentionnalité phénoménale est logiquement antérieure au choix métaphysique entre dualisme et monisme matérialiste, ou encore qu'elle constitue un nécessaire « prélude à la métaphysique de l'esprit ». Avant de se poser des questions métaphysiques, estiment-ils, il faut d'abord « concevoir ce qui fait que le mental est "mental" ». Et à leurs yeux, la réponse est la théorie de l'intentionnalité phénoménale elle-même. Ce qui fait que le mental est « mental » n'est rien d'autre que « la présence interdépendante de la conscience et de l'intentionnalité ».

C'était là, déjà, un des aspects de la célèbre et féconde « proposition spéculative » de Nagel dans son texte pionnier de 1974, qui nous encourageait à mettre sur pied une « phénoménologie objective » en « mettant de côté temporairement la relation entre l'esprit et le cerveau » (Nagel 1974, p. 449). « Il semble improblable, concluait-il, qu'une théorie physique de l'esprit puisse être envisagée tant qu'on n'aura pas réfléchi davantage au problème général du subjectif et de l'objectif. Autrement, on ne pourra même pas poser le problème du rapport entre corps et esprit sans l'éluder. » (Nagel 1974, p. 450.)

Bibliographie

Carruthers P. (2000), *Phenomenal Consciousness : A Naturalistic Theory*, Cambridge University Press.

Chalmers D. J. (1996), *The Conscious Mind : In Search of a Fundamental Theory*, Oxford University Press.

Dennett D. (1991), *Consciousness Explained*, Little, Brown and Company.

Dennett D. (1993), « Quining qualia », dans A. I. Goldman (éd.), *Readings in Philosophy and Cognitive Science*, MIT Press, p. 381-414.

Dretske F. (1969), *Seeing and Knowing*, Chicago, University of Chicago Press.

Dretske F. (1995), *Naturalizing the Mind*, MIT Press.

Farkas K. (2008), « Phenomenal intentionality without compromise », *The Monist*, 91/2, p. 273-293.

Graham G., Horgan T.E. et Tienson J.L. (2007), « Consciousness and intentionality », dans M. Velmans et S. Schneider (éds.), *The Blackwell Companion to Consciousness*, Blackwell, p. 468-484.
Horgan T.E. et Kriegel U. (2007), « Phenomenal epistemology : What is consciousness that we may know it so well ? », *Philosophical Issues*, 17, p. 123-144.
Horgan T.E. et Kriegel U. (à paraître), « The Phenomenal Intentionality Research Program », dans T.E. Horgan et U. Kriegel (éds.), *Phenomenal Intentionality*, Oxford University Press. Draft : http://uriahkriegel.com/downloads/PIRP.pdf
Horgan T.E. et Tienson J.L. (2002), « The intentionality of phenomenology and the phenomenology of intentionality », dans David J. Chalmers (éd.), *Philosophy of Mind : Classical and Contemporary Readings*, Oxford University Press, p. 520-533.
Husserl E. (1950), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. 1. Buch : Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Husserliana, vol. 3.
Husserl E. (2009), *Logische Untersuchungen*, Meiner (A = 1re éd. ; B = 2e éd.).
Kriegel U. (2002), « Phenomenal content », *Erkenntnis*, 57, p. 175-198.
Kriegel U. (2003), « Is intentionality dependent upon consciousness ? », *Philosophical Studies*, 116/3, p. 271-307.
Kriegel U. (2006), « Theories of consciousness », *Philosophy Compass*, 1/1, p. 58-64.
Loar B. (1987), « Subjective Intentionality », *Philosophical Topics*, 15/1, p. 89-124.
Loar B. (2003), « Phenomenal intentionality as the basis of mental content », dans M. Hahn et B. Ramberg (éds.), *Reflections and Replies : Essays on the Philosophy of Tyler Burge*, MIT Press, p. 229-258.
McGinn C. (1991), *The Problem of Consciousness : Essays Towards a Resolution*, Blackwell.
Nagel T. (1974), « What is it like to be a bat ? », *The Philosophical Review*, 83/4, p. 435-450.
Peacocke C. (1983), *Sense and Content*, Oxford University Press.
Searle J. (1992), *The Rediscovery of the Mind*, MIT Press.
Seron D. (2003), « La critique de la perception interne de Brentano à Heidegger », *Études phénoménologiques*, 37-38, p. 111-142.
Seron D. (2009), « La critique de la psychologie de Natorp dans la Ve *Recherche logique* de Husserl », dans *Philosophiques*, 36/2, p. 533-558.
Seron D. (à paraître), *Ce que voir veut dire : Essai sur la perception*.
Shoemaker S. (1994), « Self-knowledge and "Inner Sense". Lecture III : The Phenomenal Character of Experience », *Philosophy and Phenomenological Research*, 54, p. 291-314.
Siewert C.P. (1998), *The Significance of Consciousness*, Princeton University Press.
Strawson G. (2010), *Mental Reality*, MIT Press, 2e éd. avec un nouvel appendice.
Tye M. (1995), *Ten Problems of Consciousness*, MIT Press.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8, 2010 (Actes 3), p. 192-212
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Un modèle axiologique de l'intentionnalité ?

Par SAMUEL LE QUITTE
Université de Rennes I

Introduction

Nous aborderons ici le problème de l'intentionnalité des sentiments et du statut de leurs corrélats, les valeurs. La thèse « standard » en la matière, que l'on trouve aussi bien chez Brentano que chez Husserl, avec néanmoins des nuances significatives sur lesquelles nous aurons à revenir, veut que ces actes de l'affectivité s'édifient sur la base des représentations, considérées comme les conditions de l'apparaître en général. Pour Brentano, tout acte psychique est ou suppose une représentation comme rapport à un objet distinguant les phénomènes psychiques des phénomènes physiques. Les phénomènes psychiques se distribuent, on le sait, en représentations, jugements et émotions, et la représentation sert de présupposition et de motivation aux deux autres types d'actes. Les actes de représentation sont indépendants, alors que les actes de jugement et d'émotion (amour et haine) en sont dépendants. Ce n'est que sur la base d'une présentation initiale d'un quelque chose, qu'un jugement ou une appréciation peuvent advenir. Le jugement et l'appréciation portent par conséquent sur les « choses » présentées dans l'acte de la représentation, qui donne accès à un contenu en général. Il semble que Husserl conserve un schéma similaire, du moins en ce qui concerne les actes affectifs, car l'on sait qu'il récuse la thèse générale de la présupposition de la représentation en ce qui concerne les jugements. La distinction entre actes fondateurs et actes fondés semble en effet reconduire la dualité introduite par Brentano et, d'une certaine manière, la subordination des actes affectifs sur ce que Husserl nomme les actes de l'entendement objectivant. Le bien, le mal, le beau, le laid, l'estimable ou le louable désignent des propriétés des objets irréductibles à leurs propriétés de chose, à leur nature, pourrait-on dire, mais qui ne peuvent être visées que sur la base d'une représentation initiale

qui, précisément, les présentent. Les actes de l'affectivité qui donnent accès aux valeurs s'édifient sur le régime intentionnel canonique de l'intentionnalité objectivante. Non seulement l'acte qui vise la valeur ne vise pas l'objet en tant qu'objet, mais en plus, il ne peut, à lui seul, procéder à l'objectivation des qualités axiologiques de l'objet. D'où la qualification de ces actes comme non objectivants. En d'autres termes, il existe une double dépendance de ces actes intentionnels affectifs à l'égard des actes intentionnels simples : d'une part, toute perception de valeur présuppose la donation initiale d'un quelque chose dans un acte de l'entendement ; d'autre part, l'objectivation des caractères axiologiques ne peut être le seul fait de l'affectivité, mais nécessité l'intervention d'un acte intellectuel[1]. C'est cette thèse d'une dépendance de l'intentionnalité affective-axiologique vis-à-vis d'une orientation primordiale de l'intentionnalité comme visée et saisie d'une simple chose que nous voudrions examiner ici.

Nous le ferons, dans un premier temps, en observant la manière dont Husserl prend en charge cette question. Nous verrons que sa solution est beaucoup plus complexe à restituer qu'il n'y paraît, puisque loin de réduire l'intentionnalité en ses modalités axiologique et volitive à l'intentionnalité théorique, il s'agit plutôt d'ouvrir un accès à une « autre dimension » de l'expérience, si tant est que l'on puisse encore parler d'expérience à propos des valeurs. De quelle sorte serait cette expérience des valeurs et que nous apprend-elle sur la nature même de l'intentionnalité ? Pour répondre à cette question, nous examinerons, dans un second temps, l'hypothèse inverse, à savoir non plus la dérivation des actes de la conscience axiologico-volitive depuis les prestations de sens de la conscience en son usage théorique et objectivant, mais la possibilité d'une composition initiale de l'intentionnalité sur le modèle de l'appréhension des valeurs, telles que le bien, le mal, le laid, le beau, etc. En d'autres termes, s'il est si difficile et contre-intuitif de considérer que des objets nous seraient présentés d'abord dans une sorte de nudité axiologique, pour être ensuite colorés de nos prises de position affective et pratique, n'est-ce pas parce que le modèle structurant dès le départ l'intentionnalité est celui de l'appréhension de ces objets qui n'existent qu'en tant qu'ils sont ressentis ou connus par une conscience, à savoir les valeurs ? Cela nous permettra, dans un troisième temps, de revenir brièvement sur la

[1] Voir, ici, le Cours *Grundfrage der Ethik und Wertlehre* (1914), in *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, Husserliana (abr. *Hua*) XXVIII, hrsg. von U. Melle, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 72, tr. fr. P. Ducat, P. Lang et C. Lobo, Paris, PUF, 2009, p. 151-152.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

dichotomie faits/valeurs et, plus spécifiquement, sur le statut ontologique desdites valeurs dans le cadre d'une théorie générale de l'intentionnalité.

I. Perception de choses et perception de valeur

Dans la Cinquième *Recherche Logique*, Husserl approuve la thèse brentanienne d'une intentionnalité des sentiments fondée sur une représentation sous-jacente, qui livrerait l'objet auquel se rapporteraient les actes affectifs. Pour aimer, détester, apprécier quelque chose, il faut que « quelque chose » soit déjà donné, auquel se rapporte un sentiment. Il existe deux intentions, l'une fondatrice — la représentation, qui donne l'objet — et l'autre fondée — le sentiment, qui évalue l'objet donné —, car

> un vécu intentionnel n'acquiert, en général, sa relation à un objet que de ce seul fait qu'en lui est présent un vécu d'acte de représentation qui lui présente l'objet. L'objet ne serait rien pour la conscience si elle n'effectuait pas une représentation qui fasse de lui précisément un objet qui lui permette, dès lors, de devenir aussi objet d'un sentiment, d'un désir, etc.[1]

L'idée d'une double intention s'inscrit dans la démarcation établie dans cette même *Recherche* entre actes objectivants et actes non objectivants, ces derniers qualifiant les actes de l'affectivité, par différence avec les actes de la représentation et du jugement. Si les sentiments sont bien, pour certains d'entre eux du moins, intentionnels, en tant qu'ils ne sont pas seulement une modification interne de la sensibilité, mais aussi une orientation vers une transcendance, ils ne se rapportent pourtant pas à des objets, mais à des valeurs. Ces sentiments présupposent qu'un « quelque chose » en général apparaisse à la conscience, ils présupposent par conséquent cette forme générale de la « représentation » et se fondent sur un acte objectivant, mais le corrélat spécifique de ces actes, c'est une valeur et non un objet :

> L'acte concret total d'une évaluation contient en soi un acte complet du groupe précédent, un « acte objectivant », et ce d'une manière particulière : l'objet de l'acte objectivant, ce qui est avisé dans l'avis objectivant, est l'objet évalué (…). D'une certaine manière, il faut bien le dire sans doute, il y a dans les actes affectifs aussi quelque chose qui apparaît, *il y apparaît aussi préci-*

[1] *Logische Untersuchungen*, V : « Über intentionale Erlebnisse und ihre "Inhalte" », § 23, *Hua* XIX/1, hrsg. von U. Panzer, The Hague, Martinus Nijhoff, p. 443, tr. fr. H. Élie, A. L. Kelkel, R . Schérer, *RL*, II, 2, Paris, PUF, 1961, p. 234.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

> *sément des objets-de-valeur, c'est-à-dire non pas seulement les objets qui ont de la valeur, mais les valeurs en tant que telles*. Si nous accomplissons un plaisir, alors ce qui apparaît n'est pas seulement la chose qui plaît, telle qu'elle apparaîtrait s'il n'y avait pas de plaisir (…) ; bien plutôt, la chose qui plaît se tient là en tant que telle, ou plutôt en tant que quelque chose de plaisant — ce qui est beau en tant que beau, ce qui est bon en tant que bon[1].

On obtient donc une différence entre ce que *sont* les objets et ce qu'ils *ont* comme valeur. Bien que fondées sur des représentations primitives, ces intentions affectives ne sont pas pour autant dépourvues d'intentionnalité et leur dépendance logique à l'égard des actes de l'entendement objectivant signifie en même temps la reconnaissance de la spécificité de leur orientation intentionnelle. Ces intentions affectives ne peuvent que viser un objet qui a déjà été présenté à la conscience, mais doivent tout de même avoir un corrélat intentionnel, sans quoi elles ne relèveraient pas de la sphère psychique, mais de celle du physique. Or on sait que Husserl établit précisément une distinction cardinale entre *Gefühlsempfindungen* et *Gefühlsakte*[2]. Les actes comme les sentiments (joie, plaisir, douleur, colère, frustration) et les volitions deviennent presque inclassables. S'ils relèvent de la strate fondée de la construction intentionnelle, à la différence des actes de présentation (comme la perception), se situant, eux, au niveau fondateur ou primaire, doit-on pour autant les compter au nombre des actes complexes et porteurs de la connaissance que sont, entre autres, ceux de l'intuition catégoriale ? Rien n'est moins sûr, puisque le parallélisme des actes intentionnels tend au contraire à mettre au même niveau les *Wahrnehmungen* et les *Wertnehmungen* et que les mêmes processus de fondation par couches successives se déroulent dans la sphère affective, comme dans la sphère de la perception simple. Les actes affectifs ne sauraient par conséquent fonctionner comme des actes catégoriaux pour les actes simples, même s'ils ne peuvent être identifiés complètement à ces derniers, puisque l'analogie fonctionnelle revendiquée par Husserl se trouve entachée dès le départ d'une dissymétrie, voire d'une dépendance logique de l'un des membres de l'analogie par rapport à l'autre[3].

Ce paradoxe est renforcé par la tension entre le caractère intentionnel des sentiments et leur incapacité d'objectivation, que soulignent nettement les Cours d'éthique de 1908, évoquant à ce sujet un « obstacle bien mal-

[1] *Hua* XXVIII, p. 322-323, tr. fr., p. 411-412. Je souligne.
[2] Au § 15 b) de la V^e^ *Recherche Logique*.
[3] Husserl établit de façon explicite que les actes évaluatifs ne sauraient être interprétés comme des actes catégoriaux dans le Cours d'éthique de 1908. Cf. *Hua* XXVIII, p. 322, tr. fr., p. 411-412.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

commode »[1]. Nous avons accès aux valeurs grâce à l'affectivité, mais l'objectivation des prédicats axiologiques, c'est-à-dire le passage du sentiment individuel et spontané du type « cela me plaît » à la position d'un jugement à portée objective du type « ce tableau est beau », se produit dans un acte de l'entendement ou du jugement objectivants. Les sentiments intentionnels, dépourvus d'objets au sens strict, de *Gegenstand*, ressentent des valeurs, sans être en mesure de les constituer, c'est-à-dire de les saisir comme valeurs objectives.

> Un simple sentiment, un plaisir ou un déplaisir, *un acte affectif en général n'objective pas*. Il peut se rapporter à de quelconques objets qui lui sont prédonnés par la faculté de représentation, mais la valeur qu'il attribue par évaluation à ces objets doit être consciente comme quelque chose qui revient à ces objets, ou du moins comme quelque chose qui semble leur revenir, sous la forme d'un acte de l'entendement. En fin de compte, ici comme partout, c'est donc l'entendement, fut-ce avec une certaine participation de l'affectivité, qui pose les objets, les valeurs, qui les saisit immédiatement de façon intuitive et, par la suite, prononce sur eux ses énoncés[2].

Aussi retombons-nous dans ce que Husserl nomme lui-même une « aporie » : les actes affectifs constituent les valeurs, mais seuls les actes objectivants sont susceptibles de constituer quelque chose. Il semble que les *Ideen I* apportent la solution à ces ambiguïtés, puisqu'on y lit, au § 117, que

> tous les actes en général — y compris les actes affectifs et volitifs — sont des actes « objectivants » qui « constituent » originellement des objets ; ils sont la source nécessaire de régions d'être différentes et donc aussi des ontologies différentes qui s'y rapportent. (…) Par exemple, la conscience qui évalue constitue un type nouveau d'objectivité : l'objectivité « axiologique », par opposé au simple monde des choses ; c'est un « étant » relatif à une nouvelle région dans la mesure précisément où l'essence de la conscience qui évalue prescrit des thèses doxiques actuelles à titre de possibilités idéales ; ces thèses mettent en relief des objectivités dotées d'un statut nouveau — les valeurs — qui sont « visées » au sein de la conscience qui évalue[3].

---

[1] *Hua* XXVIII, p. 266-267, tr. fr., p. 350-351.
[2] *Hua* XXVIII, p. 253, tr.fr., p. 335.
[3] *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch, § 117, p. 244, *Hua* III/1, p. 272, tr. fr. P. Ricœur, Gallimard, p. 401 (abr. *Ideen I*).

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

En réalité, la thèse des *Recherches Logiques* n'est qu'amendée, et non récusée. Si les actes affectifs sont ici intégrés au régime général des actes objectivants, c'est parce qu'ils contiennent de façon implicite la possibilité d'une théorie ou d'un jugement de valeur, laquelle ressort incontestablement de la raison théorique, quand bien même son objet relèverait des dimensions affective ou volitive de notre expérience. Les actes de l'affectivité ouvrent bien à ce que Husserl appelle une *andere Dimension* de l'expérience, mais cette expérience n'a de sens objectif que si elle peut être reprise théoriquement dans un jugement ou une théorie, du moins potentiellement. Nous aurions affaire ici à des actes authentiquement intentionnels mais dépourvus d'objets au sens strict. Les actes évaluatifs, regardant ailleurs que leur propre objet, mais vers quelque chose qui néanmoins est porteur d'une objectivité en ce qu'il n'exprime pas uniquement l'état émotif du sujet, seraient sujets à la « diplopie », pour reprendre une expression de J. Benoist[1]. Cette « diplopie » s'atteste en effet dans la description de la « double intention » inhérente aux actes affectifs, par opposition à la simple saisie des actes de perception, ou de représentation, proposée au § 37 des *Ideen I*. Ainsi, alors que

> dans le cas des choses (*Dinge*) nous n'avons qu'une façon de nous tourner vers elles : c'est en les saisissant ; et il en est de même de toutes les objectivités justiciables d'une « représentation simple » (*schlicht vorstellbaren Gegenständlichkeiten*) : se tourner vers elles, c'est *ipso facto* les « saisir », les « observer » (…). Quand je suis tourné vers une chose (*Sache*) pour l'évaluer, il est sans doute impliqué que je saisisse la chose, mais ce n'est pas la chose simple, mais la chose évaluée ou la valeur qui est le corrélat intentionnel complet de l'acte d'évaluation[2].

Lorsque je vis, par exemple, dans l'attitude de jouissance, il se peut certes que je saisisse la chose, mais ce n'est pas cette chose en tant que « simple chose » qui m'intéresse et qui est visée : c'est la chose en tant qu'elle suscite tel ou tel sentiment, telle ou telle réaction affective. Le regard intentionnel passerait donc sans s'arrêter sur la chose en tant que chose de la nature, de sorte que l'évaluation d'une chose possède un objet intentionnel double et

[1] J. Benoist, « L'intentionnalité et les valeurs », in *Les limites de l'intentionnalité. Recherches phénoménologiques et analytiques*, Paris, Vrin, 2005, p. 168.

[2] *Ideen I*, § 37, *Hua* III/1, p. 76, tr. fr., p. 119-120. La terminologie non explicite ne simplifie pas la compréhension du passage. Pour résumer, les *Dinge* renvoient aux êtres naturels de la réalité physique, les *Sachen* à toute chose dont je peux faire l'expérience, l'*Objekt* à tout corrélat d'un acte intentionnel et le *Gegenstand* à l'objet constitué, saisi par le regard actualisé d'une conscience thématisante.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

une double *intentio*, rappelant le caractère « fondé » des actes affectifs établi dans la Cinquième *Recherche Logique*, double *intentio* qui se rapporte à la même chose, mais selon deux modalités distinctes et corrélée par conséquent à deux objets intentionnels : l'objet-chose et la valeur. L'objectivité des valeurs s'obtient par la position d'une thèse touchant l'être du bon, du mauvais, du louable, etc, qui peut certes s'opérer depuis la sphère affective, mais par un acte qui n'est plus celui du simple sentiment et qui doit être ce que Husserl appelle un « *cogito* doxique », une prise de position. Formellement, la thèse demeure inchangée en ce qu'elle commande qu'un acte affectif seul ne saurait procéder à aucune objectivation des qualités axiologiques de son objet, sauf que, dorénavant, l'acte affectif lui-même peut jouer le rôle d'acte fondateur, même s'il est lui-même fondé, ce qui était réservé, dans les *Recherches Logiques*, à la simple présentation. C'est dire qu'à présent les actes émotifs constituent une authentique région de l'être indépendante de la région chose, même si l'objectivité des prédicats axiologiques ne peut procéder que d'un acte intellectuel.

II. La structuration axiologique de l'intentionnalité

Il paraît particulièrement délicat de déterminer le statut exact de cette intentionnalité qui se rapporte au bien, au beau, à l'agréable, de ces actes de plaisir et de déplaisir, d'amour et de haine. Seule paraît assurée son origine, à savoir l'affectivité, entendue comme faculté d'éprouver, d'être touché et de réagir positivement, négativement ou avec indifférence à une situation ou à un événement. Peut-on véritablement lever ces « nombreux et malcommodes obstacles » par les seules ressources de la phénoménologie husserlienne, ou bien faut-il y voir l'un de ses points d'achoppement ? Ne faut-il pas voir dans ces atermoiements le signe de l'inaptitude foncière d'une théorie de l'intentionnalité à concevoir de façon authentique l'essence de l'affectivité ? Pour y parvenir, ne convient-il pas de se débarrasser du schème intentionnel dont la focalisation sur la transcendance, dans son exigence primordiale de visibilité, opacifie paradoxalement la structure même de nos affects, en les reconduisant au mode d'existence de la perception sensible ? Si le parallélisme des actes intentionnels témoigne d'un double souci de systématicité et de rationalité, prenant le contrepied d'une tradition philosophique encline à repousser l'expérience affective dans l'obscurité d'une intériorité aveugle et passionnelle, ne concourt-il pas, dans le même temps, à se rendre lui-même aveugle à sa dimension profondément passive, personnelle et heureusement incontrôlable ? Les développements ultérieurs de la phénoménologie sou-

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

lignent les limites d'une intentionnalité conçue comme structure universelle — ou milieu, en s'appuyant justement sur le cas-limite de l'expérience affective. Emmanuel Lévinas conteste ainsi que la mise en évidence des structures fondamentales de la conscience, en particulier le parallélisme entre les divers types d'intentionnalités, permette une réelle percée hors du schème général de la conscience objectivante, qui serait davantage conquise grâce à l'ouverture de l'intentionnalité aux potentialités implicites et confuses de l'expérience de la conscience[1], interprétée ici comme ouverture au non-intentionnel[2]. Lévinas puise ainsi dans toutes les ressources de la description des structures d'horizon et des potentialités de la vie intentionnelle, pour mettre en lumière le nécessaire *dépassement de l'intention dans l'intention elle-même*, ce trop-plein de la vie anonyme et obscure, dans lequel viendrait s'abîmer toute tentative pour limiter l'intentionnalité à l'actualité d'un regard thématique. L'ambivalence de la position lévinassienne à l'égard de la théorie phénoménologique de l'intentionnalité se lit dans cette reprise du thème de l'inactualité, censé rompre avec le paradigme cartésien de la représentation, combiné avec la critique de l'extension de l'intentionnalité à tous les domaines de l'expérience humaine[3]. Plus exactement, cette extension reconduit les cadres conceptuels que l'ouverture à l'inactualité avait justement permis de dépasser :

> Le conditionnement de l'actualité consciente dans la potentialité compromet la souveraineté de la représentation bien plus radicalement que ne le fait la découverte dans la vie sentimentale d'une intentionnalité spécifique, irréduc-

[1] « C'est là certainement le point le plus remarquable de cette philosophie de l'intentionnalité "constituant" l'univers et où le prototype de l'objectivation théorique commande tous les modes de la position intentionnelle, fussent-ils axiologiques ou pratiques et où, en tous cas, un parallélisme rigoureux entre les thèses doxiques, axiologiques et pratiques est constamment affirmé. Husserl n'aura donc libéré le psychisme du primat du théorique — ni dans l'ordre du savoir-faire parmi les "ustensiles", ni dans celui de l'émotion axiologique ! », E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Livre de poche, 2004, p. 58.

[2] Contre la lettre du texte husserlien lui-même, posant que l'inactualité relève de l'intentionnalité, à titre de potentialité.

[3] Sur l'ambivalence de la lecture lévinassienne de Husserl, faite à la fois d'une reprise et d'une critique du motif intentionnel, cf. dans ce recueil la contribution de Claire Pagès : « "Distance et proximité" : les deux lectures lévinassiennes de l'intentionnalité ».

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

> tible à l'intentionnalité théorique, plus radicalement que l'affirmation d'un engagement actif dans le monde, antérieur à la contemplation[1].

Mutatis mutandis, c'est également sur ce point précis — celui du parallélisme entre les différents types d'actes et de l'extension du motif intentionnel aux affects — que se focalise la critique henryenne de Husserl. Si la méthode phénoménologique, en remontant jusqu'aux *data* sensibles en lesquels tout apparaître se donne, semblait avoir fourni les outils pour une compréhension renouvelée de cette matière affective, c'est pourtant

> le contraire qui se passe chez Husserl. (…) Il apparaît que ces vécus, que l'affectivité et la pulsionnalité sont en soi intentionnelles, que l'élément impressionnel et affectif qu'ils renferment ne constitue pas leur essence, ce qui fait d'eux des vécus affectifs et pulsionnels et d'abord des vécus en somme, ce qui les donne et ainsi les révèle originairement : l'impressionnel, l'affectif ne sont en eux que des « data sensibles », lesquels « se présentent avec la fonction de matière », tout comme les data sensibles de perception, pour fournir un contenu à l'acte intentionnel qui les jettera hors d'eux-même dans la vérité de l'objet[2].

Michel Henry tend ainsi à séparer intentionnalité et sentiment, ou plutôt, à inverser l'ordre de fondation, puisque dans une philosophie de la vie conçue comme épreuve affective de soi toute réalité a la structure de l'auto-affection. La structure auto-affective est plus fondamentale que l'intentionnalité dont elle constitue le soubassement et la condition même. Lorsque je perçois cet objet, je me sens moi-même le percevant. La perception, sans cela, ne serait pas mienne et se perdrait dans un anonymat synonyme d'irréalité. Un sentiment qui serait intentionnel, perdrait *de facto* sa teneur affective. C'est cette structure fondamentale que manque la phénoménologie hylétique, en considérant toujours les *data* hylétiques sous l'angle de leur participation possible à la constitution noético-noématique d'objectités signifiantes. La phénoménologie matérielle, pour sa part, pose à la phénoménologie transcendantale husserlienne la question transcendantale kantienne, en lui intimant d'exhiber les conditions de possibilité de sa propre démarche constitutive. Le renversement husserlien du sens du transcendantal, ne désignant plus une condition de possibilité de l'expérience, mais une dimension de l'expérience, par

[1] E. Lévinas, « La ruine de la représentation » (1959), in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 2001, p. 181.
[2] M. Henry, « Phénoménologie matérielle et phénoménologie hylétique », in *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, 1990, p. 20.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

opposition à sa dimension naïve et naturelle, se voit ici redoublé, puisque la phénoménologie henryenne pose à l'attitude transcendantale la question de ses propres conditions de possibilité et à l'apparaître lui-même les possibilités de son apparition. Or, sans l'impression, il n'y aurait pas d'apparition. L'ouverture husserlienne au transcendantal, sous le motif intentionnel, constitue alors un exemple de découverte qui recouvre en même temps, puisque le schème de l'intentionnalité, dès lors qu'il est universalisé, dissimule en même temps qu'il dévoile. Attribuer aux sentiments et affects d'un individu un pouvoir de révélation, au sens d'un rapport à une transcendance (les valeurs), consiste en vérité en une dissimulation de leur essence affective et impressionnelle — qui est aussi vitale, personnelle et pathologique — au seul profit de leur appartenance à la noèse, qui constitue la marque de tous les vécus intentionnels et non spécifiquement des affects. C'est donc à la fois réformer entièrement le concept de l'affectivité, en en décrivant l'organisation et les structures eidétiques, et manquer ce qui fait la dimension affective de l'affectivité. Les deux approches convergent vers un décrochage de l'intentionnalité et de l'affectivité, solidaire d'une reformulation complète du concept d'intentionnalité allant jusqu'à son épuisement en une requête pour déceler le fondement non intentionnel de l'intentionnalité[1]. La cible privilégiée de ces critiques peut être repérée dans la doctrine husserlienne du parallélisme des actes et de l'intentionnalité des sentiments, orientés vers des transcendances axiologiques. Ces relectures ont pour mérite de lever nombre de difficultés descriptives, mais on peut se demander quel est le prix à payer d'une telle dissociation entre sentiment et affectivité. Ne consiste-t-elle pas en une retombée dans un paradigme de type leibnizien — celui du déficit de rationalité propre au monde sensible — que la méthode phénoménologique tentait de dépasser ?

Il faut néanmoins tenter de comprendre pourquoi la constitution affective des objectités axiologiques sur la base de présentations objectivantes initiales provoque autant d'embarras et d'insatisfaction d'un point de vue descriptif. N'est-ce pas, en définitive, parce que le modèle à partir duquel est pensée l'intentionnalité elle-même, c'est-à-dire la directionnalité des actes de la conscience vers une transcendance, reprend le régime spécifique de notre

[1] On pourra ainsi mettre en parallèle la critique henryenne du caractère « révélant » de l'affectivité (*Phénoménologie matérielle*, *op. cit.*, p. 23) et la mise en cause lévinassienne du fait que « l'affectif reste information » (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *op. cit.*, p. 107), cette dernière flèche visant aussi bien Husserl (la *Wertnehmung*), que Scheler (la connaissance des valeurs) et Heidegger (la *Stimmung*).

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

relation aux valeurs ? En d'autres termes, ne faut-il pas substituer à l'insondable question de savoir comment une intentionnalité des sentiments peut avoir lieu, dès lors que ce sont d'autres actes de la conscience qui lui présentent ses objets, la question de savoir si la caractérisation générale des actes de la conscience comme intentionnels ne s'appuie pas sur le schéma de notre rapport aux valeurs. Deux voies peuvent alors s'ouvrir, que nous allons successivement parcourir.

La première consiste à montrer que l'intentionnalité recèle un certain nombre d'éléments à la fois axiologique et pratiques, de telle sorte que toute relation à un quelque chose en général ne pourrait faire fond que sur une « pré-compréhension » de la dimension affective de notre rapport au monde. Or, pour faire apparaître cette dimension, il faut convoquer un certain nombre de textes ou d'auteurs qui s'écartent sensiblement de la « théorie standard » de l'intentionnalité, telle qu'on la trouve formulée chez Brentano, reprise et modifiée par Husserl. En m'en tenant aux thèses les plus classiques et les plus orthodoxes du transcendantalisme phénoménologique, je voudrais examiner dans un deuxième moment la pertinence d'une telle hypothèse : un modèle axiologique est-il à l'œuvre dans la détermination de l'essence de la conscience comme intentionnalité ?

II-1. L'environnement axiologico-pratique et les fondements de l'intentionnalité

Un pan entier de la phénoménologie s'attelle ainsi à restituer la dynamique de constitution des unités de sens intentionnelles depuis la subjectivité concrète et veut décrire comment les phénomènes nous apparaissent. Ils ne sont pas seulement clairs ou obscurs, ils ne se présentent pas seulement par esquisses, ils ne se donnent pas dans la neutralité dépouillée du regard objectif ; ils plaisent, amusent, étonnent, excitent, ennuient, servent, font penser à, etc. L'intentionnalité pratique anté-prédicative fondatrice de l'intentionnalité théorique explicite s'ancre dans l'affection originaire de la rencontre du Je et du monde, dans la relation charnelle qui se noue, par le toucher notamment, entre la conscience et son environnement. Les premiers paragraphes d'*Expérience et Jugement* décrivent cette façon dont nous sommes originairement « touchés » par le monde et ne sont pas sans faire penser à certaines des descriptions heideggériennes[1]. Mais à l'inverse de Heidegger, qui décrit cet

[1] Au point que, d'après J.-L. Marion, « Husserl ne semble ici plus si définitivement étranger à la structure de renvoi de la *Zuhandenheit*, que Heidegger avait pu le

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

être-au-monde depuis le mode d'être (de l'étant), Husserl considère la *Störung* fondamentalement à partir de la subjectivité et en relation avec un *cogito*, comme une excitation interrompant l'activité thématisante, vers laquelle le Je peut ou non se tourner. Cela signifie certes que cette intention thématisante, objectivante, est première, mais cela indique en même temps que la prise de connaissance résulte du double jeu de la tendance (subjective) et de la stimulation (de l'objet) et renvoie à la sphère volitive originaire, à l'*Urpraxis*. La modification d'inactualité, présentée de façon statique dans le tome premier des *Ideen*, s'enrichit désormais d'un enracinement dans la corporéité de notre rapport au monde ambiant. Les conversions du regard intentionnel et les modifications de l'attention ne peuvent se comprendre en négligeant les contraintes pratiques auxquelles elles sont soumises (intérêt, tendances, excitations, etc.). Comment en venons-nous à faire de tel phénomène l'objet explicite de notre regard attentionnel ? Il existe bel et bien un « élément nouveau (…) quand le Je cède à la stimulation. La stimulation exercée par l'objet (*Objekt*) intentionnel tourné vers le Je attire celui-ci plus ou moins fortement, et il s'y abandonne plus ou moins »[1]. La tendance qui pousse à la réorientation du regard possède un versant subjectif, celui des motivations, et un versant objectal. Il y a, dans la tendance entendue comme « stimulation du vécu intentionnel d'arrière-plan, et ses différents degrés de force », l'insistance, l' « attrait que le donné exerce sur le Je » et, « du côté du Je, la tendance à s'y adonner ». Tous les objets intentionnels n'attirent pas l'attention selon le même degré et ne possèdent pas la même force d'excitation. Cette tendance qui pousse le *Cogito* est alors une tendance à double face, dépendant à la fois de la nature de l'objet intentionnel et de son pouvoir d'excitation (on peut en effet supposer que le cri strident d'une personne dans la rue excitera plus notre attention et sera plus à même de troubler notre orientation actuelle que le bruit de fond d'un autoroute) et de la « tendance » du Je à s'y adonner. La corrélation intentionnelle s'entend comme mise en rapport dynamique de deux pôles d'intérêts, l'intention appelant une satisfaction et présentant des degrés d'intensité dans la tension vers cette satisfaction, et l'objet suscitant ou remplissant telle ou telle tendance à la prise de connaissance.

Il y a là peut-être quelque chose comme un « retour du refoulé », puisque ces descriptions sont étonnamment proches de l'interprétation dynamique de l'intentionnalité en général défendue par Husserl dans ses

---

suggérer en 1927 », in J.-L. Marion, « Le concept large de logique et de *Logos* », in J. Benoist (dir.), *Husserl*, Paris, Cerf, 2009, p. 99.

[1] *Expérience et Jugement*, *op. cit.*, § 17, tr.fr., p. 91.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

écrits « pré-phénoménologiques », en particulier dans les textes de 1893-1894 qui considèrent l'intention comme intérêt, même si cette approche est amendée dès les *Cours sur l'attention* de 1898[1], qui opéreront fermement le départ entre intérêt théorique et intérêt affectif ou pratique. Il devient dès lors clair que

> de simples *data* de sensation et, au niveau supérieur, des objets sensibles, tels que les choses, qui pour le sujet sont là, mais dépourvues de toute valeur, sont des abstractions. Il ne peut rien y avoir, qui ne touche l'affectivité[2].

Deux options se sont présentées pour résoudre les problèmes posés par la description phénoménologique des rapports entre intentionnalité fondatrice et intentionnalité fondée, l'une consistant à suivre le fil de la dissociation entre intentionnalité et affectivité, au moyen des approches lévinassiennes ou henryennes, l'autre puisant, au sein de l'évolution philosophique de Husserl elle-même, les motifs propres à dépasser ces ambiguïtés. L'explicitation des structures du monde-de-la-vie revient en effet largement sur le rapport de fondation initialement posé entre intentionnalité théorique et intentionnalité pratique. L'enracinement de toute activité constitutive comme de tout sens « idéal » dans un environnement pratique premier signifie que la scission entre monde des faits, monde de l'histoire ou monde des valeurs ne serait que la marque d'une opération de « l'entendement séparateur ». Incontestablement, nombre d'analyses présentes dans *Expérience et Jugement* comme dans la *Krisis* vont dans cette direction, au point que l'on pourrait penser, *in fine*, à une certaine assimilation du sens à la valeur en une optique résolument pragmatiste qui n'est pas si étrangère à la dernière œuvre rédigée par Husserl. Une telle assimilation du sens à la valeur permet de lever les difficultés propres à l'articulation des prestations de la conscience théorique et de la conscience axiologique et pratique, en absorbant sous le schème général de la valeur toutes ces dimensions de l'intentionnalité. Elle contourne définitivement les difficultés de la description des actes non objectivants ou de la

[1] « Intuition et re-présentation. Intention et remplissement » (1893), *Hua* XXII, p. 278, tr. fr. J. English in E. Husserl et K. Twardowski, *Sur les objets intentionnels*, Paris, Vrin, 1993, p. 226. Cf. l'analyse de ce texte par Jocelyn Benoist, *Sens et sensibilité. L'intentionnalité en contexte*, Paris, Cerf, 2009, p. 18-19.

[2] « Blosse Empfindungsdaten und in höherer Stufe sinnliche Gegenstände, wie Dinge, die für das Subjekt da sind, aber, wertfrei da sind, sind Abstraktionen. Es kann nichts geben, was nicht das Gemüt berührt », Ms A VI 26, 42 a, cité par C. Lotz, « Husserls Genuss. Über den Zusammenhang von Leib, Affektion, Fühlen und Werthaftigkeit », in *Husserl Studies* 18, 2002, p. 19.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

« double *intentio* », comme d'ailleurs l'insoluble problème de l'objectivation des propriétés axiologiques des objets intentionnels. La solution pragmatiste lève toutes ces ambiguïtés en stipulant que le « sens en général » de tout objet intentionnel — le noème — s'éprouve dans l'usage qui en est fait. L'identification du sens et de la valeur, de la référence d'une intention à la rectitude de son usage et à son bon maniement est énoncée de façon particulièrement nette au § 34 de la *Krisis* :

> Ce qui est effectivement premier, c'est l'intuition « simplement subjective-relative » de la vie pré-scientifique du monde. Certes pour nous ce « simplement » prend la couleur de la *Doxa*, objet d'un long héritage de mépris. Mais c'est une couleur dont elle ne porte naturellement aucune trace dans la vie pré-scientifique ; là elle forme au contraire *un royaume de bonne confirmation et ensuite de connaissances prédicatives bien confirmées et de vérités qui sont exactement aussi assurées que l'exige ce qui détermine leur sens : le projet pratique de la vie*[1].

Dès lors que l'on refuse tout réalisme naïf et que l'on considère les objets comme « investis d'esprit », mais aussi, de sens, de culture, d'histoire, de traditions et d'héritages, le monde se dévoile comme horizon signifiant à partir duquel il est possible d'identifier le sens d'un objet à son usage, à sa valeur, aux types d'intérêts qu'il remplit, voire aux aspirations qu'il satisfait, du moins au réseau de schèmes signifiants qu'il tisse autour de lui et grâce auquel il nous est permis de nous y repérer en ce qui concerne cet objet. Cependant, cette hypothèse contourne les obstacles plus qu'elle ne les franchit, en substituant au problème posé (celui des rapports entre intentionnalité théorique et intentionnalité affective) un autre questionnement, portant sur l'expérience au sens large. Elle indique qu'il faut faire droit à un concept large d'expérience, riche à la fois des activités théoriques, pratiques, individuelles et sociales, historiques et culturelles, et reformule ainsi le concept étroit d'expérience qu'assumait la phénoménologie statique, en l'identifiant avec la saisie des propriétés essentielles, ousiologiques, des objets. Mais un tel déplacement ne permet pas encore de savoir ce qu'est l'intentionnalité des sentiments, puisqu'il se contente d'élargir le concept d'expérience jusqu'à y introduire une dimension affective et pratique (éventuellement, même, primitive), sans porter davantage le regard sur cette modalité spécifique de la vie intentionnelle. Bien plus, en ouvrant ainsi une dimension affective et pratique de l'expérience dans laquelle s'enracineraient les activités de la conscience

[1] *Krisis*, *Hua* VI, p. 127, tr. fr., p. 142. Je souligne. Nous remercions Robert Brisart pour cette suggestion et cette référence.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

théorique, une telle optique ne décrit plus de façon directe la relation aux valeurs portée par ces sentiments. Une rapide comparaison des textes de *Philosophie première*, *Expérience et jugement* et *Krisis*, avec les *Leçons sur la théorie de la valeur* des années 1910 et les manuscrits contemporains consacrés aux *Structures de la conscience*, montre à l'inverse que c'est bien la phénoménologie statique qui prend en charge frontalement le statut des actes affectifs et de leurs corrélats axiologiques.

II-2. Irréalité du Bien, irréalité de l'objet

En nous munissant des seules ressources de la phénoménologie statique, est-il encore envisageable de dénouer les multiples écueils descriptifs signalés plus haut, ou bien doit-on se résigner à en accepter l'insuffisance ? Si l'intentionnalité de la conscience était pensée originairement sur le modèle de la perception des valeurs, alors, sans se dissiper, ces difficultés pourraient du moins s'expliquer. Je ne prétends pas que l'intentionnalité, pour autant, soit prioritairement orientée vers des valeurs, mais je pose simplement la question de savoir si la manière dont on décrit la relation intentionnelle d'un acte à un contenu ne serait pas, en un sens, celle par laquelle, beaucoup plus classiquement, est décrite l'expérience émotive d'un sujet. Brentano et Husserl ont indiqué les contours d'une intentionnalité émotive, mais la thèse du caractère intentionnel de tout ou partie des actes affectifs ne signifie pas que l'intentionnalité soit « structurée comme une relation aux valeurs » et semble même s'y opposer, puisqu'elle repose sur la transcription des caractères propres à l'intentionnalité de chose aux actes visant autre chose que de simples choses et que, partant, elle présuppose la découverte des structures générales de l'intentionnalité. Il se pourrait cependant que la difficulté à décrire phénoménologiquement le mode spécifique de l'intentionnalité affective tienne non au fait qu'elle dérive d'une intentionnalité primaire et objectivante, mais plutôt qu'elle l'inspire. Si, en effet, l'intentionnalité, en son mode canonique de relation à un objet en vue d'en saisir les composants objectaux, s'entend en réalité comme la transcription d'une forme de « se rapporter à » empruntée au modèle de notre expérience affective, alors on comprend l'aporie de toute tentative pour expliquer comment des sentiments peuvent être intentionnels tout en n'ayant pas d'objet propre.

La distinction traditionnelle entre choses (faits) et valeurs oppose d'un côté des réalités naturelles existant empiriquement et, de l'autre, des entités dépourvues d'existence effective, au sens d'une réalité spatio-temporelle. Le Bien n'existe pas comme existe un fait du monde physique et n'existe, c'est-

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

à-dire n'a de sens, qu'en tant qu'il est perçu par des agents, reconnu par des groupes ou des sociétés, réalisé dans des actions, etc. Que sont les valeurs, si ce n'est des objets irréels, in-existants, c'est-à-dire existant intentionnellement ? N'est-ce pas, par conséquent, le mode d'(in)-existence des valeurs qui inspire et détermine le sens de l'intentionnalité de la conscience ? Les valeurs peuvent être conçues comme le maximum de l'objet intentionnel, en tant qu'elles sont simultanément irréales et irréelles. Aux §§ 11 et 12 de la Cinquième *Recherche Logique*, Husserl pointe les deux erreurs de Brentano, à savoir, d'une part, une conception de l'intentionnalité comme processus réel (*real*) entre la conscience et la chose et, d'autre part, la doctrine du contenu mental, faisant de l'objet un contenu réellement existant dans la *psychè*. Cette approche en termes de contenu mental tend à superposer deux choses, l'objet et le vécu intentionnel, là où en réalité il n'y en a qu'une, selon Husserl, le vécu intentionnel relatif à un objet. L'objet visé par ce vécu n'a donc pas d'existence « dans la conscience », il n'y est pas présent à titre de contenu réellement immanent, mais se voit maintenu dans la transcendance, sans pour autant exister « *extra mente* » : il n'existe absolument pas. L'intentionnalité ne doit pas s'entendre comme une relation réelle à un objet réel existant dans le monde. L'idéalité de l'objet peut se comprendre selon le paradigme logico-sémantique de l'idéalité de la vérité et du sens des propositions, mais il est assez frappant de constater que ce que Husserl dit de « l'objet intentionnel » et toutes les descriptions phénoménologiques qu'il en donne concordent pour une bonne part avec ce qu'on appelle une valeur.

Le § 11a distingue le sens phénoménologique de l'être pour la conscience de son sens psychologique d'être conscient, c'est-à-dire d'être dans la conscience, et semble rejoindre l'une des caractéristiques de toute évaluation, puisque les valeurs ressenties, posées ou connues n'entrent jamais dans la conscience ; elles lui demeurent par essence transcendantes et marquées d'ir-réalité. Par ailleurs, l'un des principaux enjeux de l'idéalisme transcendantal phénoménologique résidera ensuite dans l'exigence de conserver la transcendance des phénomènes tout en reconduisant l'apparaître aux vécus intentionnels leur conférant une signification. L'immanence intentionnelle, désormais clairement distinguée de l'immanence réelle des contenus des vécus, permet de réintégrer la transcendance de l'objet dans la sphère phénoménologique descriptive, mais la thèse de l'idéalité de l'objet et de l'inachèvement principiel de la démarche constitutive assure le rejet dans la transcendance d'une phénoménalité, jamais résorbée dans les actes d'une conscience fondamentalement incapable d'achever le processus d'attribution du sens des phénomènes. D'où une similitude avec notre manière d'appréhender les valeurs, puisque la beauté d'un tableau, la noblesse d'une action

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

ou la bonté d'un individu ne sauraient jamais pénétrer à l'intérieur de l'esprit qui les connaît ou du sentiment qui les éprouve. Mais, en même temps, elles ne sauraient non plus constituer des propriétés des choses en soi, existant indépendamment de notre rapport à elles. La beauté d'une œuvre d'art se situe précisément à l'intersection du sujet et de l'objet et n'a de sens qu'en lien à un acte de notre capacité de sentir tout en faisant signe vers une dimension objective, sans quoi elle demeurerait une simple réaction émotive n'exprimant que l'état affectif du sujet. Le Bien lui-même ne possède pas d'existence réelle, au sens d'une réalité sensible spatio-temporelle, quand bien même, comme c'est le cas chez Platon, il constituerait le plus haut degré de plénitude ontologique. Et il faut distinguer la teneur ontologique d'une Idée comme le Bien de son être réel sensible ; plus elle s'écarte de celui-ci, plus elle se rapproche de celui-là.

N'y a-t-il pas, pourtant, un *hiatus* infranchissable entre une conception de l'intentionnalité comme activité d'une conscience se rapportant à autre chose qu'elle-même et le caractère passif, et auto-affectant, de tout sentiment ? Ne faut-il pas séparer le moment de l'activité de la conscience objectivante de la dimension affectée par le monde et saisie par ses composants pratiques de la conscience. Mais c'est précisément ce à quoi se refuse Husserl, qui conteste, au § 13 de la seconde édition de la Cinquième *Recherche Logique*, en suivant pour le coup Natorp, toute « mythologie des activités ». Le concept de l'intentionnalité ne coïncide pas avec le concept d'activité et tout résidu actif et dynamique doit être expurgé de l'intention. Cela semble plaider pour une appréhension purement formelle de l'intentionnalité, hors de toute composante affective ou volitive, en parfaite adéquation d'ailleurs avec la double réduction — eidétique et transcendantale — désormais accomplie par la phénoménologie. Or, si tout acte est fondamentalement vécu, toute constitution devient redevable d'une donation originaire, laquelle, sans même évoquer une quelconque doctrine de la finitude ou de la passivité, fait néanmoins nécessairement intervenir une réceptivité, qui renvoie à une ouverture à l'altérité figurée dans le concept même de l'affectivité. Il se pourrait alors que le rapport aux valeurs soit un schème explicatif de l'intentionnalité, en vertu, notamment, du statut ontologique très spécial de ces propriétés,

On pourrait déceler une telle structure dans la doctrine du noème, telle qu'elle est présentée dans le § 88 des *Ideen I*, qui reprend la distinction des composantes proprement dites des vécus intentionnels et de leurs corrélats intentionnels établie au § 41, pour l'envisager d'un point de vue transcendantal. En plus des moments noétiques réellement inhérents au vécu, tout vécu « possède » des moments, qui ne sont pas réels, mais qui sont les

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

corrélats indispensables de ces moments noétiques. Pour tout vécu existent deux types de moments inséparables et nécessairement corrélés : les différentes actions de la conscience dans le vécu, ses modifications, ses modalités mêmes (conscience attentive, réflexive, saisissante, etc.) et le sens général de tout vécu. Il y a donc des composantes réelles et des composantes non réelles, ou intentionnelles, mais ces dernières sont nécessaires. Le sens du noème, du « sens en général », est prescrit par le type de « présence » de la conscience (savoir si c'est une conscience perceptive, imaginative, doxique, etc.), mais la noèse ne peut exister sans noème. Chaque noème est corrélé à la manière dont il est visé, mais chaque noèse est corrélée à ce qui est visé, au type d'objet intentionnel qu'elle a en vue. La corrélation est en ce sens absolue et indéchirable.

Le fameux exemple du pommier en fleurs du § 88 est de ce point de vue révélateur : dans cet exemple, le vécu est double, à la fois la perception du pommier et le plaisir ressenti à cette perception. Le noème, quant à lui, est l'arbre perçu, ou l'arbre plaisant, c'est-à-dire l'arbre en tant qu'il est perçu, en tant que corrélat, en tant que sens d'un acte de perception et l'arbre en tant que corrélat et sens d'un acte affectif. C'est le sens de ce qui est perçu ou ce qui est perçu comme plaisant. Il est tout à fait significatif que, dans cet exemple, qui possède incontestablement une valeur topique dans l'édification d'une phénoménologie transcendantale dont le thème capital est l'intentionnalité, le vécu analysé se manifeste comme à la fois « théorique » et « axiologique ». La première phrase du texte décrit ainsi « *notre regard (qui) se porte avec un sentiment de plaisir sur un pommier en fleurs, dans un jardin, sur le vert tendre du gazon* » (tr. fr., p. 306). Il semble se tisser ici une concomitance des deux intentions, voire une priorité de l'intentionnalité affective, puisque ce n'est pas une simple pelouse quelconque qui est vue, mais un tendre et verdoyant gazon, appelant immédiatement une connotation axiologique. L'attitude naturelle identifie cette relation à une mise en rapport d'une réalité naturelle existant dans l'espace et le temps objectifs à un état mental que nous éprouvons réellement, en tant qu'être naturels. Certes, le vécu de plaisir n'est probablement pas plus originaire que le vécu simplement perceptif, du moins la description ici proposée met-elle au jour leur concomitance et leur co-naissance, en lieu et place de toute subordination ou dépendance de l'un à l'autre. La question déterminante devient celle-ci : qu'est-ce qui « peut être découvert du point de vue eidétique dans le complexe du vécu noétique inclus dans la perception et dans l'évaluation agréable » ? Le résidu phénoménologique de cette mise entre parenthèses est décrit peu après comme « *vécu de perception et de plaisir phénoménologiquement réduit (..), tel qu'il s'insère dans le flux transcendantal du*

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

vécu ». Délivré de toute position thétique, le vécu de perception demeure et « *l'arbre n'a pas perdu la moindre nuance de tous les moments, qualités, caractères,* avec lesquels il apparaissait dans cette perception, et avec lesquels il se montrait "beau", "plein d'attrait", etc., "dans ce plaisir" » (tr. fr., p. 307). Le noème apparaît alors comme l'objectualité réduite, purifiée, et prend la place de ce qui était auparavant considéré comme existant factuellement dans la nature. Ce décrochage vis-à-vis de toute position d'existence ouvre à une nouvelle dimension ontologique, ou phénoménologique, qui est celle du sens, du sens en général, comme le précise Husserl. Or, cette modification du regard ne peut signifier, comme le montrera Husserl au § 90 des *Ideen I*, un dédoublement ou une superposition de deux réalités, celle de l'existence et celle de la perception, mais doit s'entendre davantage comme une conversion engageant un changement qualitatif. Si le pommier ne brûle pas ni ne se décompose, n'est-ce pas aussi et peut-être d'abord parce qu'il m'apparaît comme beau, plaisant et agréable ? Ces propriétés axiologiques ne sont en rien dépendantes de l'existence réelle du pommier, mais en expriment le sens en général, du moins en tant qu'il est perçu. L'évidence de la perception du « pommier en fleurs », n'est-ce pas l'évidence des sentiments qu'il m'inspire et de la charge affective dont il est immédiatement porteur ? Du point de vue noématique, l'irréalité du pommier, n'est-ce pas précisément le mode d'être des valeurs ? Le passage d'une ontologie à une phénoménologie, par le biais de la découverte de l'intentionnalité, ne signifie-t-il pas en réalité le passage d'une vision physicaliste de l'expérience en termes de faits, à une conception dont le modèle serait à chercher du côté de l'axiologie, en ce que cette dernière fait fi de la réalité naturelle de ces objets, s'appuie sur des déterminants subjectifs, sans verser pourtant dans l'émotivisme et cherche à garantir aux valeurs une « objectivité », sans les réduire à des objets au sens strict du terme ?

Cette hypothèse mériterait à l'évidence une plus ample analyse. Mais l'examen des rapports entre les différents types d'intentionnalité ne peut que conduire à reconnaître le caractère irréductiblement pluriel de celle-ci. Une théorie de l'intentionnalité ne réduit pas toutes ces dimensions à la modalité canonique de l'intention objectivante saisissant les « choses », mais la confusion entretenue à ce sujet provient certainement du fait que Husserl porte à son comble l'exigence de rationalité. Autrement dit, il ne s'agit pas de faire des intentions affectives des intentions théoriques ou judicatives, mais il s'agit bien de réaliser avec les premières ce qui a été fait pour les secondes, à savoir les porter à un degré de rationalité et d'intelligibilité que toute approche naturaliste, anthropologique ou psychologiste obère.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

III. La dichotomie faits/valeurs et le point de vue de l'intentionnalité

En guise de conclusion, j'examinerai les ressources que peut procurer une théorie de l'intentionnalité pour penser les rapports entre « faits » et valeurs. Si l'on prête attention aux deux grands promoteurs modernes du concept d'intentionnalité, à savoir Brentano et Husserl, on s'aperçoit que leurs conceptions paraissent ruiner toute distinction principielle entre faits et valeurs. Avec Brentano, le schéma épistémologique de la psychologie descriptive rend caduque toute opposition ontologique entre faits et valeurs. Il n'y a plus, d'un côté, les choses neutres de la physique et, de l'autre, les valeurs culturelles, humaines, échappant aux lois de la nature, mais la distinction passe dorénavant entre l'existence réelle de l'objet et son inexistence intentionnelle, c'est-à-dire le fait qu'il soit objet de quelque chose (représentation, amour, intérêt, approbation, etc). Pour schématiser, on pourrait dire qu'un nouveau couple se forme, en deçà du couple faits/valeurs, celui formé entre les faits et les objets intentionnels, entre l'existence physique et l'inexistence intentionnelle. Le problème se renforce et se déplace dans l'approche phénoménologique de l'intentionnalité, en ce sens que cette dernière met hors-jeu l'opposition ontologique des faits et des valeurs. Sans l'intentionnalité, tout serait beaucoup plus simple. On aurait d'un côté des faits de la nature, déterminés par des lois causales et, de l'autre, des valeurs, comme le bon, le mauvais, le bien, le laid, etc., qui sont dépourvues d'existence factuelle dans la nature et qui n'existent qu'en tant qu'elles sont connues ou senties par des sujets. Paradoxalement, en s'abstenant de toute prise de position touchant l'existence réelle des choses, la méthode phénoménologique rend presque invisible à l'œil nu la distinction canonique entre les faits et les valeurs, dans la mesure où elle intègre au régime général de l'intentionnalité toutes les dimensions de l'expérience humaine et fait de l'intentionnalité émotive un des modes de l'intentionnalité. Les « choses », comme les « valeurs » s'entendent comme des corrélats d'actes qui possèdent chacun leur spécificité, de même que, sur le plan noématique de la phénoménologie de l'objet, elles renvoient à des sphères eidétiquement distinctes de l'expérience prescrivant les modalités de leur appréhension par la conscience. La reconduction des faits aux essences, la thèse de l'irréalité des phénomènes ou objets intentionnels et, enfin, la méthode de réduction phénoménologique, semblent nuire à toute délimitation nette entre faits et valeurs, puisque ces dernières sont aussi des essences, sont également irréelles et enfin, ne sont pas non plus entamées par la mise hors circuit de toute position d'existence. Poser l'intentionnalité de la conscience reviendrait donc à penser d'une manière radicale et originale l'articulation entre les faits et les valeurs

et l'approche husserlienne en la matière nous paraît une des voies possibles au sein des nombreuses tentatives contemporaines pour amoindrir cette dichotomie par trop rigide. Je ne pourrai m'attarder sur ces questions, mais ce qui paraît important, c'est que l'intentionnalité n'est pas un dépassement de cette dichotomie par l'ajout d'une théorie supplémentaire. C'est davantage un réinvestissement du problème au sein d'une exigence fondamentale de rationalité. Même si elle n'est pas évidente à trouver et même si elle pose des problèmes bien malcommodes, cette exigence nous oblige à tenter de décrire l'intentionnalité de nos sentiments. Elle oblige également à mobiliser un nouveau concept d'expérience, lequel, normalement, ne devrait concerner que l'expérience des qualités empiriques, essentielles, des choses. Or, nous faisons l'expérience des valeurs et il faut bien tenter d'en rendre compte. Il serait probablement très malcommode, en recourant exclusivement à la dimension statique de la phénoménologie husserlienne, de parvenir à renverser l'ordre de fondation entre intentionnalité de valeur et intentionnalité de « chose ». Mais il est tout aussi indubitable que Husserl a saisi de façon particulièrement lucide les difficultés descriptives qu'engendrait le maintien de la thèse de la fondation des valeurs sur les choses. Nombre d'auteurs du mouvement phénoménologique ont proposé des réponses à cette question. Parmi eux, Max Scheler pourrait fournir une alternative au décrochage quasi-complet de l'affectivité et de l'intentionnalité opéré par Lévinas ou Henry. L'intentionnalité axiologique constitue bel et bien, selon Scheler, le schème structurant notre rapport au monde. Toute connaissance, toute action, toute réalisation dans le monde se produisent sur le fond d'une relation de prime abord affective et axiologique. Reste que le corrélat de cette thèse est celui d'une accession des sentiments eux-mêmes à une connaissance de l'intimité du monde et des valeurs à une objectivité. Par les sentiments, nous connaissons les valeurs existant réellement et inscrites de manière immuable dans des hiérarchies. Or, une telle accession des affects à la connaissance et même à la catégorialité en ruine l'originalité, en en garantissant l'originarité. Le maintien du caractère sensible des affects vise à l'inverse à garantir qu'à travers eux nous ayons affaire à une « autre dimension », à quelque chose d'autre qu'à l'expérience des faits. Les sentiments possèdent un pouvoir de révélation original. De telle sorte que s'il paraît peu concevable qu'ils structurent la relation intentionnelle elle-même, du moins peut-on comprendre cette autre dimension nécessitant une conversion d'attitude, comme l'équivalent, pour le régime réduit, de l'attitude transcendantale pour l'attitude naturelle.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8, 2010 (Actes 3), p. 213-229
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

En quel sens peut-on parler d'intentionnalité collective ?

Par LAURENT PERREAU
Université de Picardie Jules Verne – CURAPP-ESS – Archives Husserl de Paris

La question de l'intentionnalité collective est au cœur de l'un des débats les plus intéressants que la philosophie analytique de ces vingt dernières années ait pu nous offrir[1]. Historiquement, ce débat s'ouvre à la fin des années 1980 par l'intermédiaire d'une série de contributions qui en déterminent les coordonnées fondamentales[2]. Il s'est ensuite rapidement intensifié à la faveur de la radicalisation des positions en présence, puis en s'élargissant à des questions annexes : la question de la nature des faits institutionnels par exemple[3], ou encore celle du statut des acteurs collectifs[4]. Enfin, il a donné

[1] Pour une présentation stimulante de l'ensemble de ce débat, nous renvoyons au récent recueil de H. B. Schmid et P. Schweikard, *Kollektive Intentionalität. Eine Debatte über die Grundlagen des Sozialen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2009.

[2] Signalons les contributions suivantes : R. Tuomela, K. Miller, « We-Intentions », *Philosophical Studies*, 53, 1988, p. 367-389 ; J. Searle, « Collective Intentions and Actions », *in* P. Cohen, J. Morgan, et M. E. Pollack (éds.), *Intentions in Communication*, Cambridge Mass., Bradford Books, MIT Press, 1990, p. 401-415 ; P. R. Cohen et H. J. Levesque, « Teamwork », *Noûs*, 35, 1991 ; M. Gilbert, « Walking Together », in *Midwest Studies in Philosophy* 15, 1990, p. 1-14 [tr. fr. par B. Auerbach dans M. Gilbert, *Marcher ensemble. Essai sur les fondements des phénomènes collectifs*, Paris, 2003, p. 45-71].

[3] R. Tuomela, « Collective Acceptance, Social Institutions, and Group Beliefs », *in* W. Buschlinger et C. Lüdge (éds.), *Kaltblütig. Philosophie von einem rationalem Standpunkt*, Stuttgart, Hirzel, 2003.

[4] P. Pettit et D. P. Schweikard, « Joint Action and Group Agents », *Philosophy of the Social Sciences*, 36, 1, 2006, p. 18-39 ; P. Pettit, « Groups with Minds of their Own », *in* F. Schmitt (éd.), *Socializing Metaphysics – The Nature of Social Reality*, New York, Rowmann & Littlefield, p. 167-193.

lieu à des prolongements interdisciplinaires féconds[1].

En guise de première approche, il nous suffira de dire que le concept d'intentionnalité collective s'efforce de penser ce que nous mettons couramment sous le pronom personnel « nous ». Plus précisément, l'intentionnalité collective ne thématise pas le « nous » comme une simple réunion de « je », comme une première personne pluralisée, mais bien comme une totalité que l'on ne peut pas complètement réduire à ses parties. Elle ne désigne pas l'addition d'unités discrètes et isolées, mais bien un ensemble unitaire. Le pari implicite de cette conceptualisation est donc de considérer que l'intentionnalité — du moins une certaine théorie ou un certain concept d'intentionnalité — est un instrument valable pour tenter de résoudre cette question, c'est-à-dire pour statuer philosophiquement sur ce que Durkheim désignait pour sa part sous l'expression de « conscience collective » (laquelle ne désigne pas seulement la reconnaissance de l'appartenance du « je » à un « nous », mais aussi la constitution de ce « nous » comme tel)[2].

Dès lors le débat sur l'intentionnalité collective constitue aussi, en tant que tel, une remarquable mise à l'épreuve du dispositif intentionnel. Quel est donc le type spécifique d'intentionnalité qui s'indique de cette manière ? En quoi le recours au concept d'intentionnalité est-il ici justifié ? Quel sens cela a-t-il de parler d'une intentionnalité *collective* ? Et enfin, est-il bien raisonnable d'attendre d'une telle théorie qu'elle puisse nous dire ce qu'il en est de la réalité sociale ?

La problématique dont nous venons d'esquisser les contours présente déjà, dans sa généralité, un intérêt significatif. Mais le débat sur l'intentionnalité collective, tel qu'il s'est développé, mérite plus particulièrement considération pour trois raisons distinctes.

---

[1] La théorie économique s'est intéressée à ce débat : R. Sudgen, « Team preferences », *Economics & Philosophy*, 16, 2000, p. 175-204 ; J. B. Davis, « Collective Intentionality, Complex Economic Behaviour and Valuation », *Protosociology*, 18/19, 2003, p. 163-183. Pour une analyse des conséquences éthiques de ce débat, K. Mathiesen, « We're All in This Together : Responsability of Collective Agents and Theirs Members », *Midwest Studies in Philosophy*, 30, 1, 2006, p. 240-255.

[2] Selon Durkheim, la conscience collective est l'ensemble des idées d'une société donnée. Elle est constituée des « représentations collectives », c'est-à-dire « les croyances, les tendances, les pratiques du groupe pris collectivement » (E. Durkheim, « Représentations collectives et représentations individuelles », *Revue de Métaphysique et de Morale*, VI, mai 1898, repris dans *Sociologie et philosophie*, Paris, PUF, « Quadrige », 1996, p. 46). Voir aussi les remarques de la seconde Préface aux *Règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, 1981, p. XV-XX.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Tout d'abord, si l'on considère que l'intentionnalité constitue l'une des rubriques générales sous lesquelles se jouent certains des grands débats philosophiques contemporains en philosophie de l'esprit, force est de constater que la philosophie de l'intentionnalité s'est structurée autour de deux grandes problématiques : celle du rapport entre l'intentionnalité et les capacités linguistiques (rapport de l'esprit au langage), celle du rapport entre l'intentionnalité et les capacités cognitives (rapport de l'esprit au cerveau). On peut dès lors considérer que sous la rubrique de l'intentionnalité collective se détermine une nouvelle interface, qui interroge cette fois les rapports entre l'esprit et la société[1].

Ensuite, il est à noter que le débat sur l'intentionnalité collective a favorisé l'essor d'une discipline nouvelle — ou qui à tout le moins revendique une autonomie nouvelle —, celle de l'ontologie sociale. Cette appellation qualifie la discipline philosophique qui s'interroge sur la nature de la réalité sociale dans son ensemble, sur les êtres ou les entités qui la composent, ainsi enfin que sur les types de relations que ces entités entretiennent entre elles. Certes, les questions fondamentales auxquelles l'ontologie sociale se confronte se sont le plus souvent déjà posées dans l'histoire de la philosophie, même si, pour des raisons complexes (la concurrence de la philosophie politique ou de la philosophie morale, celle de la sociologie), ces questions n'étaient pas assumées par une discipline qui aurait joui d'une pleine et entière autonomie. De surcroît, le programme de l'ontologie sociale n'est pas complètement inédit[2]. Mais si l'objet et l'idée de l'ontologie sociale ne sont pas véritablement neufs, il reste que le débat sur l'intentionnalité collective présente l'insigne mérite de lui avoir donné nouvel éclat, à tel point que John Searle, l'un des principaux contributeurs du débat sur la

[1] Nous devons cette suggestion à H. B. Schmid et P. Schweikard, *op. cit.*, p. 15.

[2] Husserl semble avoir été le premier à employer l'expression « ontologie sociale ». L'un de ses manuscrits posthumes porte ainsi le titre de *Soziale Ontologie und deskriptive Soziologie* (E. Husserl, *Husserliana XIII. Zur Phänomenologie der lntersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Erster Teil: 1905-1920*, éd. par I. Kern, Den Haag, M. Nijhoff, 1973, appendice XVIII, p. 98-105 [tr. fr. par N. Depraz, *Sur l'intersubjectivité*, Paris, PUF, vol. II, 2001, p. 203-211]). C'est toutefois C. Znamierowski qui le premier formule une définition précise de l'ontologie sociale dans *Podstawowe pojecia teorji prawa* (1924). Sur cette histoire, cf. l'article décisif de P. Di Lucia, « Tre modelli dell'ontologia sociale », in P. Di Lucia (éd.), *Ontologia sociale. Potere deontico e regole costitutive*, Macerata, Quodlibet, 2003, p. 215-235.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

nature de l'intentionnalité collective, s'est senti tenu d'en préciser les principes[1].

Enfin, un troisième motif d'intérêt réside dans le fait qu'en instruisant la question de l'intentionnalité collective, la philosophie dite « analytique » a donné une assise nouvelle à une problématique qui l'excède largement et concerne aussi bien les sciences sociales intéressées à la question du « social », que la phénoménologie s'interrogeant sur les « phénomènes sociaux ». En d'autres termes, on dispose ici d'un foyer de problématisation inédit qui présente des spécificités qui méritent d'être interrogées pour elles-mêmes et remises en perspective : ce débat peut être considéré comme une possible occasion de dialogue entre philosophie analytique et phénoménologie, voire entre philosophie et sciences sociales.

I. Le problème de la nature de l'intentionnalité collective

Le concept d'« intentionnalité collective » se trouve requis dès lors que l'on s'attache à penser la nature exacte de l'action collective. Par action collective, on comprendra ici tout type d'action qui implique une communauté d'acteurs œuvrant de concert. Il peut s'agir d'actions qui exigent par avance et constitutivement une communauté d'acteurs, comme dans le cas d'un sport collectif (le football, le rugby, etc.), d'une danse de salon requérant plusieurs partenaires (la valse, le tango, etc.), d'une pratique musicale mobilisant plusieurs instrumentistes (dans le cadre d'un quatuor, d'un orchestre, etc.). Mais plus généralement, il peut également s'agir d'actions que nous pourrions fort bien entreprendre individuellement, mais que nous pouvons aussi entreprendre *ensemble*, avec plusieurs acteurs qui attribuent le même sens à cette action. Le concept d'intentionnalité collective médite précisément la signification de cet « ensemble », c'est-à-dire de la conscience partagée d'une implication commune des acteurs dans l'action.

Le thème de l'intentionnalité collective s'illustre souvent à travers l'exemple de la promenade faite à deux — un phénomène dans lequel G. Simmel voyait déjà l'un des phénomènes les plus élémentaires de la vie

[1] J. Searle, « Social Ontology : Some Basic Principles », *Anthropological Theory*, 6, 1, 2004, p. 12-29. Voir également P. Livet, R. Ogien (éds.), *L'enquête ontologique. Du mode d'existence des objets sociaux*, Paris, EHESS, 2000. Néanmoins il faut aussi concéder que la question de l'intentionnalité collective n'est pas toujours directement thématisée dans le cadre de l'ontologie sociale et qu'elle n'en constitue pas le dernier mot.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

sociale, en tout cas un objet de sociologie digne d'intérêt[1]. On doit à M. Gilbert d'avoir popularisé l'exemple de la promenade, auquel renvoie le titre de l'une des contributions les plus significatives au débat sur l'intentionnalité collective[2]. En effet, si l'on considère deux personnes qui marchent côte à côte, on ne pourra pas dire de prime abord si le parallélisme de leur trajectoire est purement contingent ou si elles cheminent effectivement *ensemble*. Privilégier la seconde hypothèse, c'est supposer que les deux acteurs partagent une même *intention*, c'est-à-dire qu'elles aient explicitement décidé de se promener ensemble, qu'elles se tiennent à cette décision et que le fait de se promener ensemble constitue le but commun de leur action. Cette proposition suppose également un engagement conjoint dans l'action, qui ne peut avoir de sens que si l'autre acteur joue le rôle d'un partenaire assumant sa propre part de l'action commune. Elle implique que l'action détermine un ordre de droits et de devoirs, un régime de contraintes auxquelles consentent les deux acteurs (et qui pourra légitimer les rappels à l'ordre formulés à l'égard de celui qui marche trop vite ou trop lentement). Enfin, cette hypothèse implique la constitution d'une entité collective, d'un « sujet pluriel de l'action » pour reprendre les termes de M. Gilbert : il y a là une communauté d'expérience qui ne se laisse pas réduire à une somme ou une collection d'intentions individuelles. L'intentionnalité collective désigne précisément le fait que

[1] Pour Simmel, la relation sociale procède de l'action réciproque (*Wechselwirkung*), c'est-à-dire de l'agrégation des actions individuelles rapportées les unes aux autres. Dès les premières pages de sa *Sociologie*, Simmel soulignait qu'« il y a société là où il y a action réciproque de plusieurs individus » (G. Simmel, *Sociologie*, Paris, PUF, 1999, p. 43). L'action réciproque, qui « naît toujours de certaines pulsions ou en vue de certaines fins », est celle qui met matériellement les individus en prise mutuelle. Elle impose l'établissement de la relation individuelle et anime le processus de socialisation (*Vergesellschaftung*) dans son ensemble, sur le mode de la collaboration, du conflit, de la concurrence, etc. « Cette unité ou cette socialisation peut avoir des degrés très divers, selon la nature et la profondeur de l'action réciproque, — de la réunion éphémère en vue d'une promenade jusqu'à la famille, de toutes les relations « provisoires » jusqu'à la constitution d'un État, de la communauté passagère des clients d'un hôtel jusqu'à la profonde solidarité d'une guilde médiévale. » (*Ibid*.) Partant, l'objet de la sociologie simmelienne n'est pas la société conçue comme un substrat préexistant, une entité permanente ou une totalité immuable, mais bien plutôt la socialisation (*Vergesellschaftung*) comprise comme processus continu de formation de la vie sociale, au cours de laquelle la vie sociale prend littéralement *formes*.

[2] M. Gilbert, *Marcher ensemble. Essai sur les fondements des phénomènes collectifs*, *op. cit*.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

l'objet « promenade » ait pour sujet non pas un ou des Je individuels, mais un Nous au sein duquel les différents participants se reconnaissent entre eux.

Les implications de cette position intentionnaliste sont de deux ordres. D'une part, on considère qu'il est possible de concevoir une intentionnalité collective distincte des intentionnalités individuelles, sans que la première ne se réduise aux secondes[1]. D'autre part, on admet que les acteurs font exister la société par leurs intentions respectives de faire société, de vivre ensemble. Tout le problème est alors de savoir ce que l'on pourra dire de plus à propos de cette « intentionnalité à la première personne du pluriel », de cette « nous-intentionnalité ». Il y a là un paradoxe qu'il faut faire nettement apparaître : le phénomène de l'action collective semble intuitivement nettement distinct du phénomène de l'action individuelle, mais pour autant, la définition positive de ce qu'il faut entendre sous la rubrique de l'intentionnalité collective reste de prime abord en souffrance. En ce sens, le problème de l'intentionnalité collective est bien un problème de définition conceptuelle.

Si l'on reconsidère le débat tel qu'il s'est ouvert, il apparaît que l'intentionnalité collective se laisse d'emblée concevoir de deux manières distinctes. Une conception non réductionniste a tout d'abord défendu l'idée que l'intentionnalité collective trouve son fondement dans une forme d'attitude spécifique qui est au principe de l'action collective entreprise par les différents acteurs. Cette conception s'affirme dans l'article de 1988 signé par R. Tuomela et K. Miller et intitulé « We-intentions »[2], ainsi que dans un texte de J. Searle daté de 1990, « Collective Intentions and Actions »[3].

L'article inaugural de R. Tuomela et K. Miller se situe dans la continuité de la philosophie pratique de W. Sellars[4]. Pour ce dernier, les intentions à la première personne du pluriel (*We-intentions*) représentent des attitudes dont la teneur n'est pas strictement subjective, mais bien plutôt d'ordre intersubjectif. L'intentionnalité à la première personne du pluriel n'est pas un agrégat d'intentions individuelles, mais une forme de conscience interpersonnelle qui motive d'une manière particulière les agents moraux. Elle constitue la base intentionnelle du devoir moral et des obligations

[1] Il s'agit là d'une caractérisation générale, certains auteurs divergeant sur ce dernier point.
[2] R. Tuomela, K. Miller, « We-Intentions », *Philosophical Studies*, 53, 1988, p. 367-389.
[3] J. Searle, « Collective Intentions and Actions », *in* P. Cohen, J. Morgan, et M. E. Pollack (éds.), *Intentions in Communication*, *op. cit.*, p. 401-415.
[4] W. Sellars, *Essays in philosophy and its History*, Dordrecht, Reidel, 1974, p. 40 *sq*.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

pratiques en général. Le concept de *We-Intentions*, tel que le définit Sellars, rend ainsi compte des fondements intentionnels du jugement moral.

R. Tuomela et K. Miller empruntent à W. Sellars ce concept de *We-Intentions* qu'ils exportent du registre de la philosophie morale pour l'introduire dans celui de la théorie analytique de l'action. Ce geste est décisif : dès l'origine, le concept d'intentionnalité collective est conçu dans la perspective d'un élargissement de la théorie analytique de l'action individuelle. Dans ce contexte, on conçoit que l'on n'évoque encore que des *intentions* et qu'il ne soit pas encore question d'intentionnalité[1]. Sous cette nouvelle rubrique, l'analyse pourra porter spécifiquement sur les actions qui exigent de la part des membres en présence coopération et surtout coordination, c'est-à-dire des actions qui supposent nécessairement l'existence d'un engagement collectif. Les exemples privilégiés de l'analyse correspondent à des actions qu'un individu ne peut accomplir tout seul : déménager un meuble lourd, danser le tango, etc. La question posée est celle de la nature de l'*attitude* que les agents adoptent en situation de coordination nécessaire, même si R. Tuomela et K. Miller considèrent qu'au-delà de cette situation, c'est la « socialité » elle-même qui se trouve en question.

Au terme d'une analyse assez technique, R. Tuomela et K. Miller établissent qu'un agent est engagé dans une action collective si certaines intentions et certaines convictions résident au fondement de sa propre action :

1. L'agent doit avoir l'intention d'effectuer une part de l'action qui est à accomplir (ce qui suppose que la programmation de ce qui doit être entrepris soit conçue comme une part restreinte d'une entreprise plus vaste).
2. L'agent doit être convaincu que les conditions de succès sont réunies et en particulier du fait que les autres agents vont effectivement prendre leur part du travail.
3. Il faut en outre que l'agent ait la conviction que la conviction précédente est réciproquement partagée.

À la suite de R. Tuomela et K. Miller, J. Searle a pour sa part défendu l'idée que les actions collectives ne sont pas réductibles à une somme de comportements individuels. J. Searle a conçu la question de l'intentionnalité collective comme un prolongement possible de ses propres travaux sur

[1] C'est J. Searle qui établira l'usage de cette expression.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

l'intentionnalité[1]. Il opère donc une reconceptualisation du problème posé par R. Tuomela et K. Miller en plaidant en faveur du fait qu'il ne faut pas se contenter de rendre compte de la coordination des intentions individuelles, mais bien d'un état mental partagé par les acteurs. Ce que R. Tuomela et K. Miller appelait encore « attitude », Searle le comprend en termes d'intentionnalité, terme qui désigne cette capacité que possèdent nos états mentaux de se rapporter à des états du monde, sous forme de représentations mentales. Pour Searle, l'intentionnalité collective a cependant ceci de particulier qu'elle ne peut être réduite à une somme d'intentionnalités individuelles. Elle signe la spécificité de l'ensemble de la vie sociale. En effet, elle permet l'accord à propos des actes réalisés et ainsi la reconnaissance des réalités qui en dérivent. Elle rend possible la formulation de règles constitutives qui vont s'imposer à l'ensemble des membres de la société. Elle est au fondement de la construction de l'objectivité de l'acte social. Toutefois, Searle considère que l'intentionnalité collective est un « phénomène biologiquement primitif »[2], une disposition de la vie mentale qui trouve son siège physique dans le cerveau, au côté de l'intentionnalité singulière. Chacun d'entre nous a ainsi en lui la possibilité de dire « j'ai l'intention de… » et « nous avons l'intention de… ».

De cette première conception qui affirme l'irréductibilité de l'intentionnalité collective aux intentionnalités individuelles, il faut en distinguer une seconde qui pense plus volontiers l'intentionnalité collective comme une sorte de combinaison d'intentionnalités individuelles[3].

Ainsi M. Gilbert défend-elle l'idée qu'une action collective ne doit son existence qu'à l'ensemble des intentionnalités particulières qui la vise. C'est par l'intermédiaire d'une convention sociale que se constituent des subjectivités plurielles (*plural subjecthood*) qui peuvent viser un objectif conjoint,

[1] La théorie searlienne de l'intentionnalité s'expose dans J. Searle, *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983 [tr. fr. par C. Pichevin, *L'intentionnalité*, Paris, Minuit, 1985]. J. Searle a pris position dans le débat sur l'intentionnalité collective par l'article de 1990 déjà cité : « Collective Intentions and Actions ». Son ontologie sociale se développe dans J. Searle, *The Construction of Social Reality*, New York, Free Press, 1995 [tr. fr. par C. Tiercelin, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, 1998].

[2] J. Searle, *La construction de la réalité sociale*, *op. cit.*, p. 42.

[3] On peut ainsi considérer que les premières prises de position relatives à la question de l'intentionnalité collective se structurent selon une opposition qui évoque celle du holisme et de l'individualisme en sociologie (et ce, même si certains représentants de la seconde position s'en défendent et revendiquent une position holiste).

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

partager une croyance ou une émotion ou définir un principe d'action. Le sujet pluriel est cette entité sociale qui affirme le point de vue du « Nous »[1]. Il correspond à une unité réelle, synthétique, à laquelle les individus peuvent se référer pour expliciter le sens de leur action. L'intention d'entreprendre telle ou telle chose implique alors que l'action soit accomplie à plusieurs, mais en agissant « tel un seul corps »[2]. M. Gilbert se réfère volontiers aux théoriciens du contrat social pour faire apparaître le caractère « politique » de ce type d'accord. C'est à la faveur d'un engagement conjoint (*joint intention*) que les différents acteurs consentent à constituer un unique sujet d'intentions. Cet engagement conjoint repose sur des savoirs communs, des attentes mutuelles, des formes de reconnaissance réciproque. En retour, il légitime certaines prétentions individuelles et définit un ordre de droits et de devoirs qui s'imposent à tous. L'accent est ainsi mis sur la dimension contractuelle et normative de l'intentionnalité collective.

Cette position illustre clairement l'idée que l'intentionnalité collective est avant tout le produit d'une forme de mise en commun explicite des attitudes, des convictions ou des objectifs individuellement conçus.

Au sein de cet abord réductionniste, la nature précise de cette mise en commun fait alors elle-même débat. Le fait de se promener ensemble peut ainsi être interprété de deux manières : pour M. Gilbert, il faut avant tout que les individus décident *ensemble* de faire une promenade (la mise en commun réside dans l'intention, la décision, un accord des volontés), tandis que pour M. Bratman, il faut que les individus décident de faire une promenade *ensemble* (le commun est dans le contenu de l'action projetée et c'est à la faveur d'une coordination adéquate des intentions individuelles que l'action collective peut avoir lieu)[3].

---

[1] La théorie du sujet pluriel est initialement exposée dans M. Gilbert, *On Social Facts*, London and New York, Routledge, 1989, p. 167 *sq*. Elle est reprise dans le recueil *Sociality and Responsability : New Essays in Plural Subject Theory*, Lanham, MD, Rowman & Littlefield, 2000. Voir également « À propos de la socialité : le sujet pluriel comme paradigme », *in* P. Livet et R. Ogien, *Raisons Pratiques*, 11, Paris, EHESS, p. 107-126, ainsi que *Marcher ensemble. Essai sur les fondements des phénomènes collectifs*, *op. cit*.

[2] M. Gilbert, « La philosophie et les sciences sociales », in *Marcher ensemble*, *op. cit.*, p. 36.

[3] M. Bratman, « Shared Cooperative Activity », *Philosophical Review*, 101, 2, p. 327-341.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

II. Les difficultés principielles d'une théorie de l'intentionnalité collective

S'il n'est guère possible, ni même souhaitable, dans les limites du présent article de restituer la diversité des positions qui se sont exprimées sur la question de la nature de l'intentionnalité collective, il importe en revanche d'indiquer deux difficultés principielles. Leur mise au jour a joué un rôle décisif dans le développement du débat. Nous voudrions montrer qu'elle fournit aussi l'occasion d'un réinvestissement phénoménologique de la question.

Une première difficulté concerne le statut même de ce que l'on nomme intentionnalité dans le cadre du présent débat, avant même que l'on ne s'interroge sur ce que l'adjonction du qualificatif « collectif » peut avoir de problématique. En effet, l'intentionnalité demeure prioritairement comprise par rapport aux phénomènes de la coordination ou de la mise en commun des intentions volontaires. En ce sens, l'intentionnalité collective n'est pas rapportée à la relation sociale dans sa généralité — même si les contributeurs du débat élèvent souvent cette prétention —, mais surtout à certaines formes spécifiques d'actions. L'intentionnalité renvoie donc bien souvent à l'intention, selon une perspective qui reste, en son fond, celle d'une théorie de l'action. À rebours du legs de la tradition phénoménologique, l'intentionnalité n'est par conséquent pas prioritairement définie comme un acte de connaissance, encore moins comme acte de conscience[1]. S'il y a sans doute du bon dans cette réinscription pratique de la théorie de l'intentionnalité, on peut toutefois se demander si l'on ne fait pas bon marché de certaines de ses spécificités gnoséologiques.

Une seconde difficulté concerne le présupposé individualiste qui s'exprime dans certaines prises de positions, mais qui surtout gît au fondement même de la problématique partagée. Cette critique est notamment formulée par A. Baier, qui considère que l'ensemble des analyses de l'intentionnalité collective pâtissent d'un préjugé individualiste qui ne dit pas toujours son nom[2]. En effet, A. Baier retourne le reproche de réductionnisme à ceux-là même qui ont pu l'employer en croyant défendre des positions résolument anti-réductionnistes. En définitive, même chez ceux qui proclament qu'il y a quelque chose d'irréductible dans l'intentionnalité collective, c'est-à-dire une réalité spécifique qu'on ne peut pas réduire aux intentionnalités individuelles,

[1] Pour Searle, l'intentionnalité doit même être conçue comme une capacité biologique.

[2] A. Baier, « Doing Things with Others : The Mental Commons », *in* L. Alanen (dir.), *Commonality and Particularity in Ethics*, Basingstoke, Macmillan, p. 45-74.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

il persiste une forme d'individualisme. Celui-ci présente une double dimension, méthodologique (c'est de l'individu que l'on part) et ontologique (c'est lui qui constitue le fond ontologique de la communauté). Même si cet individualisme peut prendre des formes variées, c'est en définitive toujours l'individu qui prime, comme s'il s'agissait d'une donnée non problématique et indiscutable. Les analyses de l'intentionnalité collective partent de l'individu et en reviennent toujours *in fine* à l'individu, en dépit des prétentions que l'on élève pour considérer le « social » de la relation sociale. L'existence effective des collectivités n'est pas envisagée *per se*, mais plutôt comme une sorte de produit dérivé et secondaire des intentionnalités individuelles.

Pour A. Baier, un tel préjugé individualiste ne peut engendrer qu'une conception déficiente de l'intentionnalité à la première personne du pluriel ou de la réalité ontologique des collectifs. Il trouve sans doute sa raison d'être dans la défiance légitime que l'on peut nourrir à l'égard de toute conception excessivement « holiste », qui ferait aussitôt ressurgir le spectre d'un « super-sujet » ou encore qui occasionnerait une substantification indue de l'entité collective[1]. Mais dans les faits, ce préjugé prolonge les effets d'une forme de « lavage de cerveau » cartésien qui fait durablement obstacle à la considération rigoureuse de l'expérience de l'action collective. Il nous empêche en définitive de concevoir l'intentionnalité collective comme une forme d'intentionnalité qui n'est pas le produit de la collecte d'intentionnalité individuelle, mais bien une intentionnalité *distribuée*. Contre ce préjugé individualiste, il faut affirmer l'idée que l'intentionnalité collective présente avant tout ceci de spécifique qu'elle est, *en elle-même*, quelque chose que l'on peut se partager.

III. Alternatives phénoménologiques

Les précédentes remarques invitent à une reconsidération de l'intentionnalité collective qui fasse pleinement droit à sa dimension *relationnelle* et *intersubjective*. En effet, on doit pouvoir concevoir une forme d'intentionnalité collective dont le sens ne résiderait pas seulement « dans les têtes » de chacun des membres impliqués, pour parler comme Searle, mais s'établirait bien plutôt dans le cadre des *relations* sociales liant les individus, par le biais de leurs actes de reconnaissance, de leurs actes de communication, de leurs

[1] Cette défiance est bien repérée par J. Searle, *La construction de la réalité sociale*, *op. cit.*, p. 43.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

actions et des institutions en place[1]. En somme, il faut assumer le fait que l'intentionnalité collective est d'abord et avant tout une réalité *sociale*. L'intentionnalité collective, en ce sens, n'est pas un simple état mental. Elle possède une consistance ontologique propre, de nature sociale. Une telle conception est séduisante, qui s'efforce ainsi de remédier aux effets du « lavage de cerveau cartésien » dénoncé par A. Baier. On pourrait toutefois craindre qu'elle ne nous expose au retour de la catégorie métaphysique de l' « esprit » hégélien, ou encore qu'elle ne consacre l'existence d'un super-sujet à qui l'on pourrait imputer la responsabilité d'une telle intentionnalité collective. Il faut donc que cette esquisse théorique ait pour corrélat une certaine retenue à l'égard des tentations substantialistes ou subjectivistes. À cet égard, il est nécessaire de se déprendre de quelques réflexes théoriques. Comme le suggère par exemple H. B. Schmid, on peut tout à fait défendre une conception résolument *intersubjectiviste* de l'intentionnalité collective pour peu que nous nous libérions d'une conception trop exclusivement subjectiviste de l'intentionnalité, c'est-à-dire en nous abstenant de nous demander quelle peut être l'instance à qui il convient de l'imputer[2].

Fort de ces considérations critiques, H. B. Schmid a proposé une réponse phénoménologiquement inspirée au problème de l'intentionnalité collective[3]. Celle-ci procède à une ambitieuse réélaboration du concept de communauté. Selon Schmid, une ontologie adéquate de la communauté doit nous permettre de comprendre à quels types d'entités correspondent les énoncés à la première personne du pluriel et quelles sont les contraintes qui régissent la pertinence de ce recours. Schmid développe ainsi une « reconstruction » du concept de communauté à partir du concept heideggérien de « l'être-l'un-avec-l'autre » (*Miteinandersein*), ainsi qu'à partir de certaines des analyses sartriennes développées dans *L'Être et le néant*. En s'inscrivant en faux contre une interprétation traditionnelle qui corrèle l'authenticité du *Dasein* à un déficit d'expérience sociale, H. B. Schmid suggère que l'existence du *Dasein* n'est pas une structure monologique, mais qu'elle est au contraire, en son fond, définie par son inscription intime dans une forme

[1] Nous suivons les conclusions auxquelles parvient A. W. M. Meijers au terme de sa vigoureuse critique des conceptions internalistes de J. Searle : A. W. M. Meijers, « Can Collective Intentionality be Individualized ? », *American Journal of Economics and Sociology*, 62, p. 167-183.

[2] H. B. Schmid, « Can Brains in a Vat Think as a Team ? », *Philosophical Explorations*, 6, 3, p. 201-217.

[3] H. B. Schmid, *Wir-Intentionalität. Kritik des ontologischen Individualismus und Rekonstruktion der Gemeinschaft*, Fribourg-Munich, Verlag Karl Alber, collection Praktische Philosophie, volume 75, 2005.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

d'intersubjectivité originaire pensée sous le concept de *Miteinandersein*, notamment dans l'*Introduction à la philosophie* de 1928/1929. Le *Miteinandersein* n'y désigne pas la simple interaction coopérative, ni la juxtaposition de consciences distinctes, ni une forme d'*a priori* social, mais renvoie à une dimension existentielle fondamentale du *Dasein*. Il y a dans le *Dasein* une sorte de « sens pré-intentionnel » pour autrui qui précède toute rencontre effective avec celui-ci, ainsi que toute prise en compte de normes sociales instituées, mais qui structure d'emblée son être-au-monde. L'authenticité véritable se joue donc au niveau de l'ouverture intersubjective du *Dasein*. Le fait du *Miteinandersein* constitue ainsi l'arrière-plan ontologique et existentiel de l'expérience effective de la communauté, dans une forme de compréhension implicite et sous-jacente qui préside à la constitution intentionnelle du Nous. Pour qu'une véritable intentionnalité à la première personne du pluriel puisse se faire jour, il ne suffit donc pas de présupposer l'existence de contenus cognitifs communs, il faut encore qu'une conscience commune lui préexiste, laquelle seule rendra possible l'expérience effective de la communauté et l'action conjointement entreprise.

Il nous semble cependant qu'un autre réinvestissement phénoménologique demeure possible, qui miserait cette fois-ci sur des ressources husserliennes. Dans les limites de cet article, nous nous contenterons d'esquisser une perspective de recherche.

Il est désormais acquis que la théorie husserlienne de l'intersubjectivité, au-delà de la problématique de la constitution de l'*alter ego*, affirme l'existence première d'une *pluralité* de consciences distinctes. L'intérêt foncier d'une telle conception réside dans le fait qu'elle considère les relations intersubjectives comme autant d'éléments constitutifs premiers de la réalité sociale. L'intersubjectivité ne se réduit donc pas ici à la seule prise en compte de l'altérité, même si elle la présuppose. Elle n'est pas non plus un vague principe dont il s'agirait de « déduire » la réalité sociale. Elle est la *présupposition* permanente de toute vie sociale concrète, singulière, empirique.

L'attention particulière portée à la question du rapport entre intersubjectivité et socialité ne suffit sans doute pas pour dépasser les difficultés apparues au cours du débat sur l'intentionnalité collective. Mais les remarques que Husserl formule à propos de ce qu'il nomme, parfois un peu mystérieusement, l'« implication intentionnelle », dans le cadre d'une phénoménologie générative, méritent cependant une attention particulière.

Au sein de la « phénoménologie générative » se joue en effet l'ultime réforme de la conception husserlienne de l'intentionnalité. On doit à A. J. Steinbock d'avoir mis en pleine lumière les principes de cette phéno-

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

ménologie générative[1]. La phénoménologie générative est celle qui se confronte aux « problèmes génératifs (*generativen Probleme*) [..], ceux de la naissance, de la mort et de l'enchaînement dans la génération (*Generationszusammenhang*) entre les êtres animés », qu'évoquent ultimement les *Méditations cartésiennes*[2]. Cette théorie de la générativité, bien identifiée pour elle-même par Husserl, apparaît néanmoins comme une tâche terminale de la phénoménologie, dont l'accomplissement requiert l'approfondissement préalable des fondamentaux de la méthode phénoménologique. Par « générativité », Husserl comprend tout d'abord l'être au monde de la personne considéré dans la singularité de son être, comme devenir entre naissance et mort. La générativité embrasse donc l'ensemble des questions relatives à la génération comme devenir de l'individu singulier : « venue au monde » et « retrait du monde », « naissance » et « mort ». Mais le concept de générativité embrasse aussi l'être au monde proprement social de la personne, c'est-à-dire les modalités de son intégration et de sa participation à « l'enchaînement dans la génération ». « Générativité » renvoie alors au devenir des générations, à la constitution d'une génération comme génération distincte et

[1] A. J. Steinbock, *Home and Beyond. Generative phenomenology after Husserl*, Evanston (Ill.), Northwestern University Press, 1995.

[2] *Husserliana I. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (1929), éd. par S. Strasser, Den Haag, M. Nijhoff, 1950, § 61, p. 169 [tr. fr. par M. de Launay, *Méditations Cartésiennes et les conférences de Paris*, Paris, PUF, 1994, p. 192-193, tr. modifiée]. On ne peut qu'être fort surpris, pour ne pas dire plus, de voir cette problématique disparaître purement et simplement dans la traduction française, le traducteur ayant curieusement choisi de traduire « *generative Probleme* » par l'expression « problèmes de genèse ». Les principaux textes constituant le « corpus » minimal de la phénoménologie générative sont, entre autres, les paragraphes 58 et 61 des *Méditations cartésiennes*, l'appendice XXVI de la *Krisis* (*Husserliana VI. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie (1935-1937)*, éd. par W. Biemel, Den Haag, M. Nijhoff, 1954 [tr. fr. par G. Granel et J. Derrida, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976], les textes n° 14, 27 et l'appendice VIII du *Husserliana XV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Dritter Teil : 1929-1935*, éd. par I. Kern, Den Haag, M. Nijhoff, 1973 [tr. fr. partielle par N. Depraz, *Sur l'intersubjectivité*, Paris, PUF, 2. vol., 2001]. La question de la générativité est également très présente dans les textes 1 à 4 du *Hua XXIX. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, éd. par R. N. Smid, Dordrecht/Boston/ London, Kluwer, 1993.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

pourtant liée à une tradition transgénérationnelle. C'est à l'historicité du monde social lui-même que Husserl fait ainsi droit[1].

Le projet d'une phénoménologie générative se traduit chez Husserl par la double thématisation de la *traditionalité* et de la *normalité* des phénomènes sociaux. Selon Husserl, la tradition générative, en tant que transmission d'une formation de sens, instaure une « dynamique communautaire »[2], qui met les membres du monde social aux prises les uns avec les autres. La générativité est également au principe de la *normalité* de l'expérience sociale, celle des mœurs, des us et des coutumes (le « *kathekon* »[3]), mais aussi celle des habitudes, celle de la normalité familière, typique sous laquelle se donne le monde environnant à nous[4].

L'enjeu d'une phénoménologie de la générativité consiste donc à penser l'inscription *particulière* du sujet dans une communauté déterminée, dans la relativité d'une expérience socio-historique. C'est cette communauté, dans la mesure où elle lui préexiste, qui constitue l'horizon de référence déterminé de la validité *immédiate* de ce que l'on tient pour présupposé et de ce que l'on reconnaît pour prédonné. La phénoménologie générative se donne donc pour tâche de désimpliquer « une histoire sédimentée », c'est-à-dire de remonter aux origines socio-historiques des « formations de sens » de la vie « culturelle ». La vie intentionnelle est cette « vie prestative » qui est celle du sujet, mais qui est aussi celle des autres, c'est-à-dire une vie que je retrouve, dans le monde socio-historique ou « culturel ». Comprendre comme une telle « vie » s'exprime et se rapporte à elle-même dans la sphère sociale, tel est l'enjeu de la théorie de la générativité.

---

[1] « L'histoire de l'être humain, dans le monde qui est advenu à partir de lui, y compris la croissance de celui qui est né dans le monde, la disparition des mourants, l'enchaînement génératif et l'histoire communautaire qui est portée par cet enchaînement en tant qu'histoire de l'humanité — tout cela possède une signification transcendantale et est dévoilé par une méthode phénoménologique. » *Husserliana XV*, *op. cit.*, p. 391 [*Sur l'intersubjectivité*, 2, *op. cit.*, p. 324].

[2] *Husserliana XV*, *op. cit.*, appendice VII (juillet-août 1930), p. 144 [*Sur l'intersubjectivité*, 2, *op. cit.*, p. 313].

[3] *Ibid.*, p. 144 [*Ibid.*, p. 312].

[4] Voir sur ce point T. Rolf, *Normalität : ein philosophischer Grundbegriff des 20. Jahrhunderts*, München, Fink, 1999, ainsi que A. J. Steinbock, *Home and Beyond. Generative phenomenology after Husserl*, *op. cit.*, p. 123-169. Il convient enfin de rappeler l'importance, sur cette question, des manuscrits de la série D relatifs à la constitution primordiale (*Urkonstitution*) et tout particulièrement l'ensemble D 13 (1916-1921).

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

À travers ces différentes analyses s'affirme une conception de l'intentionnalité dont l'examen plus approfondi pourrait constituer une alternative phénoménologique crédible en vue d'une conception résolument relationnelle et intersubjective de l'intentionnalité collective. Il faut relire à cet égard ce passage peu commenté, mais pourtant décisif de *Logique formelle et logique transcendantale* :

> Assurément pour une telle tâche on devrait d'abord instituer la méthode, attendu que d'une manière curieuse la découverte de l'intentionnalité par Brentano n'a jamais conduit à ce qu'on voie en elle un ensemble d'opérations (*Zusammenhang von Leistungen*) qui dans l'unité intentionnelle constituée que l'on considère et dans ses modes de donnée sont impliquées comme une *histoire sédimentée*, histoire qu'on peut, dans chaque cas, dévoiler avec une méthode rigoureuse. Grâce à cette connaissance fondamentale, toute espèce d'unité intentionnelle devient le *fil conducteur transcendantal* des « analyses » constitutives et ces analyses elles-mêmes acquièrent, du fait de cette connaissance fondamentale, un caractère absolument spécifique ; *ce ne sont pas des analyses au sens habituel* (des analyses réelles) mais *des dévoilements d'implications intentionnelles* (en progressant par exemple d'une expérience jusqu'au système des expériences *indiquées* comme possibles)[1].

Husserl suggère donc que l'analyse phénoménologique consiste en un « dévoilement d'implications intentionnelles » qui correspondent à une « histoire sédimentée ». Cette sédimentation ne renvoie pas seulement à cette genèse de l'*ego* que thématise la phénoménologie génétique. Elle suppose une inscription sociale de la vie subjective, comme l'indique *Philosophie première* :

> Ces remarques complètent en même temps ce que nous avons montré dans les analyses intentionnelles antérieures des différents types d'actes sous le titre d'*implication intentionnelle* (*intentionale Implikation*). Nous voyons à présent toute la portée de cette notion, les horizons infiniment ouverts qu'elle recèle. Nous voyons aussi combien est incomplète une réduction phénoménologique qui procède en parcourant une à une des données singulières et qui ignorant ces horizons infinis n'applique la mise entre parenthèses méthodique qu'aux validités ontiques, axiologiques et pratiques qui surgissent individuellement, une mise entre parenthèses qui ne retire l'intérêt de la validité qu'à celles-ci

[1] *Husserliana XVII. Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten*, éd. par P. Janssen, Den Haag, M. Nijhoff, 1974, § 97, p. 252 [*Logique formelle et logique transcendantale*, tr. fr. par S. Bachelard, Paris, PUF, 1965, p. 328-329].

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

> en tournant le regard vers l'être purement subjectif qui reste intouché par toute question quant à la légitimité de cette validité. Or il subsistera toujours des validités cachées et même des sphères infinies de validités. En vérité nous nous tenons dans l'unité globale *d'un système de vie sans fin* (*Alleinheit eines endlosen Lebenszusammenhangs*), dans l'infinité de notre vie propre et de la vie intersubjective historique qui telle qu'elle est constitue un univers monadique de validités s'engendrant elles-mêmes *in infinitum*, mais se révélant *in infinitum* lorsque l'on pénètre plus avant dans les horizons du présent, du passé et du futur[1].

L'implication *intentionnelle* n'est donc pas un simple engagement volontaire du sujet ; elle n'est pas réductible à l'intention. Au contraire, il faut insister sur le fait que l'implication *volontaire*, c'est-à-dire l'inscription sociale de la volonté singulière au sein d'un jeu de volontés, ne se produit que sur la base d'une implication *intentionnelle* en vertu de laquelle on se rapporte à un monde social environnant.

Sur ces premières bases, une analyse phénoménologique rigoureuse de l'*implication intentionnelle*, dans sa double dimension subjective et intersubjective, reste à conduire pour elle-même. Pour répondre aux enjeux spécifiques du débat sur l'intentionnalité collective, elle exigerait sans doute qu'une attention particulière soit portée aux aspects proprement motivationnels et volitionnels de l'implication des sujets. Aussi est-ce pour notre part vers une appréhension du « social » *entre phénoménologie et pragmatisme* qu'il nous semble envisageable de formuler une réponse à la question de l'intentionnalité collective, en comprenant celle-ci comme co-implication intentionnelle, mais en montrant aussi comment l'intentionnalité trouve des conditions d'exercice dans des formes de motivations et de volontés qui agissent sur elles.

[1] *Husserliana VIII. Erste Philosophie (1923/1924). Zweiter Teil : Theorie der phänomenologischen Reduktion*, éd. par R. Boehm, Den Haag, M. Nijhoff, 1959, 50e leçon, p. 152-153 [tr. fr. par A. L. Kelkel, *Philosophie première (1923/1924). Deuxième partie. Théorie phénoménologique de la réduction*, Paris, PUF, 1972, p. 212-213, tr. modifiée].

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8, 2010 (Actes 3), p. 230-243
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

La phénoménologie asubjective de Jan Patočka, une phénoménologie non intentionnelle ?

Par DRAGOS DUICU
Université de Paris I Panthéon-Sorbonne

L'intention de cet article est de présenter la critique et le remaniement de l'intentionnalité qu'implique l'élaboration d'une phénoménologie asubjective chez Jan Patočka. À cette fin, nous exposerons d'abord les raisons qui amènent Patočka à prendre ses distances par rapport au subjectivisme de la phénoménologie husserlienne, et les conséquences de ce dépassement de l'horizon transcendantal de la subjectivité. Et dans un deuxième temps nous tâcherons de suivre les implications de cette destitution du subjectivisme relativement au statut et au sens de l'intentionnalité.

La nécessité d'élaborer une phénoménologie asubjective et de proposer par là une alternative au subjectivisme et à l'idéalisme implicite de la phénoménologie husserlienne découle chez Patočka d'une volonté de rendre compte plus authentiquement, c'est-à-dire plus phénoménologiquement, de la structure et de la modalité de l'apparaître. En effet, c'est en s'interrogeant sur le comment de l'apparaître que Patočka est conduit à affirmer que celui-ci ne peut pas être expliqué à partir d'un sujet qui, avant tout, est lui-même quelque chose d'apparaissant. S'il apparaît à son tour, c'est qu'il est soumis lui-même à la légalité de l'apparaître, au lieu d'en être le principe. À partir de ces considérations, il devient possible de formuler une alternative tranchée entre deux types de phénoménologie, comme le fait Patočka dans un fragment de 1972 :

> Quelle est la différence entre la phénoménologie subjective et la phénoménologie asubjective ? Le plan d'explication de la phénoménologie subjective se situe dans le sujet. L'apparaître (de l'étant) est reconduit au subjectif (le moi, le vécu, la représentation, la pensée) comme ultime base d'éclaircissement. Dans la phénoménologie asubjective le sujet dans son apparaître est un « résultat » au même titre que tout le reste. Il doit y avoir des règles *a priori*

> tant de ma propre entrée dans l'apparition, que de l'apparaître de ce que je ne suis pas[1].

Il faut néanmoins savoir que c'est dès le milieu des années 60, tant dans son cours sur la phénoménologie husserlienne (1964-1965) que dans des textes ultérieurs dédiés à la subjectivité incarnée et à la corporéité motrice (1968-1969), que Patočka commence à prendre, tant explicitement que par le seul style de ses analyses, ses distances par rapport à une phénoménologie dominée par le subjectivisme. Toutefois, il ne se voue à l'explicitation proprement dite et systématique de sa nouvelle phénoménologie de type asubjectif qu'à partir des années 70, dans trois textes décisifs : tout d'abord, les deux articles de 1970 et 1971 portant, respectivement, sur la possibilité et sur la nécessité ou l'exigence d'une phénoménologie asubjective, mais aussi l'article crucial paru en 1975, « *Épochè* et réduction », et les notes de travail qui le préparent.

Dans sa forme la plus élaborée, la phénoménologie asubjective de Patočka mène une critique systématique du préjugé de l'évidence à soi de l'ego. Par là, ce n'est pas la certitude que l'ego a de soi-même qui est niée, mais bien la nature et le contenu de cette certitude :

> Certes, l'*ego* dans *ego cogito* est immédiatement certain, mais cette certitude n'est pas la certitude d'un contenu. Au contraire, elle est une simple certitude d'existence, dénuée de tout contenu si ce n'est le seul fait que cet *ego* est ce à quoi l'apparaissant apparaît ; l'apparaître, le champ phénoménal, est *son* apparaître[2].

S'il y a donc une certitude de l'*ego*, ce n'est pas celle d'une transparence parfaite des *cogitationes* ou d'une perception immanente indubitable de ses propres vécus, elle n'est donc pas relative à une expérience interne qui ouvrirait un domaine d'apodicticité absolue, mais elle se résume au simple fait que l'*ego* n'est rien d'autre que le destinataire de l'apparaître. En même temps, cette fonction de pôle du champ phénoménal que l'ego assume en tant que destinataire du champ de l'apparaître ne l'épuise pas, il n'est pas réductible à cette fonction puisque, en même temps, il est lui-même quelque chose d'apparaissant. Et même, il n'est un sujet concret qu'en tant qu'il apparaît à

[1] Jan Patočka, « Corps, possibilités, monde, champ d'apparition », dans *Papiers phénoménologiques*, trad. fr. par Erika Abrams, Grenoble, Jérôme Millon, 2002, p. 127.

[2] Jan Patočka, « Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et l'exigence d'une phénoménologie asubjective », dans *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, trad. fr. par Erika Abrams, Grenoble, Jérôme Millon, 2002, p. 208.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

son tour, alors que sa fonction de destinataire de l'apparaître ne concerne qu'un sujet en quelque sorte vide et formel :

> Si le sujet n'est originairement rien d'autre que *ce à quoi* le monde apparaît, s'il n'y a aucune intuition pure du subjectif dans sa concrétion, il s'ensuit que cette concrétion est à situer du côté des choses, que le sujet apparaît donc de deux manières différentes, tantôt comme ce à quoi tout apparaît, tantôt comme l'une des choses apparaissantes. Le sujet en ce second sens du terme n'est jamais donné originairement à l'intuition, mais doit être construit à partir du sujet au sens premier et de l'apparaître, interprété de manière causale[1].

Nous sommes à présent en mesure de voir que Patočka propose une description, à ses yeux plus authentiquement phénoménologique, de la structure de l'apparaître, à l'intérieur de laquelle la subjectivité a encore une place, mais elle se fait reconnaître comme un moment et non plus comme un principe : « Le phénomène, l'apparaître, a pour moments ce qui apparaît (le monde), ce à quoi l'apparaissant apparaît (la subjectivité) et le *comment*, la manière dont l'apparaissant apparaît »[2]. Ou, dans une formulation plus complète :

> Nous considérons comme appartenant à la structure de l'apparaître en tant que tel cette totalité universelle de l'apparaissant, le grand tout, ainsi que ce *à quoi* l'apparaissant apparaît, la subjectivité (ayant une structure pronominale vide, à ne pas identifier avec un sujet singulier fermé), et le comment de l'apparaître dont relève la polarité remplissement-évacuation (étant entendu que l'évacuation ne signifie jamais un vide absolu, un néant)[3].

Dans la structure ainsi décrite, le sujet, on a pu le voir, est à la fois destinataire de l'apparaître et apparaissant à son tour, et dans cette dernière posture il appartient au monde en tant que totalité de l'apparaissant. Il n'est un sujet concret que par cette inscription mondaine, qui est intrinsèquement inscription corporelle. Quant au comment de l'apparaître qui est ici explicité à partir de la polarité remplissement — évacuation, à partir donc d'une structure d'horizon, nous le laissons de côté pour l'instant puisque nous allons le retrouver à un endroit crucial de la critique de l'intentionnalité : en effet, pour Patočka, le couple visée à vide / remplissement ne décrit plus le

[1] Jan Patočka, « *Épochè* et réduction — manuscrit de travail », dans *Papiers phénoménologiques*, *op. cit.*, p. 172.
[2] *Ibid*.
[3] *Ibid*., p. 177.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

mode d'être ou d'opérer de la conscience, mais la structure d'horizon de l'apparaître.

Revenons donc à l'intrication des deux autres moments de l'apparaître que sont le sujet et le monde, pour voir, tout d'abord, que devient le sujet une fois resitué sur fond de monde. L'appartenance mondaine du sujet en tant qu'apparaissant permet en effet de comprendre les motifs profonds qui conduisent Patočka à nier la transparence à soi de l'ego et l'évidence des ses *cogitationes* dans un regard intérieur[1]. La donation de l'*ego* n'est jamais immédiate puisqu'il est toujours co-donné, dans le monde et à côté des choses[2]. Co-donné avec les choses, il n'est pas au principe de leur apparition, étant, dans sa concrétude, lui aussi quelque chose d'apparaissant et obéissant, par là, à la même légalité de l'apparaître : « Dans le champ phénoménal, les choses laissent l'égologique se faire jour, de même que l'égologique, de son coté, fait apparaître les choses, mais l'égoïté ne peut être saisie en elle-même de manière "absolue" »[3].

Nous voyons ainsi que l'*ego* est la condition d'apparition des choses dans l'exacte mesure où les choses conditionnent à leur tour son apparition parmi elles ; ils sont par conséquent co-apparaissants, ce qui exclut la possibilité d'une donation immédiate, absolue et séparée de l'*ego*. La conséquence de cette corrélation réalisée à l'intérieur du monde est que l'activité subjective n'est évidente ou visible qu'à partir de son contexte, à partir des modifications qui surviennent dans le champ phénoménal et qui dévoilent, toujours après coup, les traces de cette activité. Et de même, tout contenu subjectif n'est saisissable que par ricochet, suite aux variations des états de choses dans ce champ. Pour résumer ce point :

> Le sujet concret lui-même n'apparaît initialement qu'en tant que perspective sur les choses, en tant que donation perspective des choses. Le sujet concret en tant que facteur causal n'apparaît pas tout d'abord *pour lui-même*, il n'y a pas de « noèse » qui puisse être élaborée pour soi et saisie réflexivement, il

[1] « La perception des *cogitationes* à l'aide d'un "regard intérieur " qui correspondrait au regard extérieur comme un pendant renversé, est un mythe » (Jan Patočka, « Épochè et réduction », dans *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, *op. cit.*, p. 225.

[2] « Je ne suis jamais donné, mais seulement co-donné, car je ne suis jamais chose, affaire, objet — tout en étant au monde, je ne suis pas non plus un caractère de la chose, mais plutôt vers les choses » (Jan Patočka, « Corps, possibilités, monde, champ d'apparition », dans *Papiers phénoménologiques*, *op. cit.*, p. 129).

[3] Jan Patočka, « Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et l'exigence d'une phénoménologie asubjective », dans *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, *op. cit.*, p. 208.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

> n'y a que la continuité du perspectif, l'en soi des choses malgré l'unilatéralité, la sélection et la distorsion, l'apparaître des choses *dans* des phénomènes, *dans* des perspectives[1].

L'abandon de la noèse qui est ici en question au profit d'un apparaître autonome des choses, au perspectives duquel le sujet se plie, donne déjà un indice très important du sort que cette nouvelle description du champ phénoménal va réserver aux actes subjectifs et, avec eux, à l'intentionnalité comme leur propriété fondamentale. C'est un point sur lequel nous allons revenir. Avant cela, essayons encore d'expliciter, après le sujet comme moment duel de l'apparaître (pôle de l'apparaître et apparaissant), le contenu du premier moment qu'est le monde, « totalité universelle de l'apparaissant » ou « grand tout ». Le statut véritable du monde va au-delà de cette exigence de totalisation de ce qui apparaît et il est susceptible de devenir visible seulement du moment où l'*ego*, remis à sa vraie place à l'intérieur du champ phénoménal, est déchu de sa prétention de sujet constituant. Pour Patočka, cela suffit à prouver que la réduction à la conscience pure doit être surmontée au profit d'une *épochè* radicalisée qui ne reconduit plus l'apparaître à l'immanence d'une conscience constituante, mais montre que la structure universelle de l'apparition, loin d'être tracée par la subjectivité, se définit à partir du monde :

> Grâce à l'universalisation de l'*épochè* il deviendra alors clair aussi que, de même que le soi est la condition de possibilité de l'apparaître du mondain, de même le monde comme horizon originaire (et non pas comme ensemble de réalités) représente la condition de possibilité de l'apparaître du soi. L'égoïté n'est sans doute jamais perçue en et dans soi-même, expérimentée immédiatement, de quelque façon que ce soit, mais uniquement comme centre d'organisation d'une structure universelle de l'apparition qui ne peut être ramenée à l'apparaissant comme tel dans sa singularité. Cette structure nous la nommons le monde[2].

Plus qu'une totalité, le monde est donc, selon les dires de Patočka, d'une part ce qui conditionne l'apparition du sujet lui-même et fait de cette apparition une donnée médiate, inscrite dans le champ phénoménal. Mais d'autre part et plus essentiellement, le monde désigne en même temps la « structure

[1] Jan Patočka, « *Épochè* et réduction — manuscrit de travail », dans *Papiers phénoménologiques*, *op. cit.*, p. 173.
[2] Jan Patočka, « *Épochè* et réduction », dans *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, *op. cit.*, p. 225.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

universelle de l'apparition », et comme tel il est la véritable condition de possibilité de l'apparaître. Au rebours d'une démarche transcendantale centrée sur la subjectivité, Patočka montre donc que le sujet est lui-même, si l'on peut dire, possibilisé par le monde :

> Le monde est la condition de possibilité non seulement de l'apparaître des réalités naturelles, mais encore d'un étant qui vit dans un rapport à soi-même et, par là, rend possible l'apparition comme telle. L'*épochè* conduit ainsi d'un seul coup à l'*a priori* universel qui ouvre le lieu de l'apparaître tant pour le réal que pour le sujet de l'expérience[1].

Il s'agit donc de reconnaître que le sujet est lui aussi soumis à un *a priori* qui le précède : s'il avait été identifié d'abord au pôle de l'apparaître, comme ce à quoi l'apparaissant apparaît, cette structure pronominale vide[2] ne peut se remplir que sur fond de monde. Mais le remplissement du sujet qui est ici en question, sa concrétude, concerne tous ses vécus et tous les contenus de ces vécus, qui s'avèrent ainsi eux-mêmes, on l'a vu, comme quelque chose d'apparaissant : « Les accomplissements subjectifs ne sont-ils pas quelque chose qui apparaît dans un champ phénoménal, au même titre que les choses qu'ils font apparaître ? »[3], se demande effectivement Patočka.

Pour résumer nos principaux propos jusqu'à ce point, il faudrait d'abord souligner le fait que la subjectivité concrète n'est plus constituante, mais d'une certaine façon, constituée ; que, corrélativement et inversement, le monde n'est plus constitué mais, d'une certaine façon, constituant ; et que l'*épochè* proprement dite (généralisée) n'est plus la réduction à la sphère d'immanence de la subjectivité transcendantale, mais bien la mise à jour du

---

[1] *Ibid*., p. 226.

[2] Sur le rôle des pronoms personnels chez Patočka, voir surtout l'article de Renaud Barbaras : « L'unité originaire de la perception et du langage chez Jan Patočka » paru dans *Studia Phaenomenologica* 9 (2007), p. 241-257. Cet article non seulement suit l'analyse de la constitution de l'espace chez Patočka (« L'espace et sa problématique », dans *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*) à partir de la structure proche/lointain, exprimé par les pronoms personnels, mais y voit l'endroit où la perception et le langage se trouvent co-fondés dans un proto-langage originaire : « C'est précisément sur le mode du langage, comme relation originaire d'*interpellation*, que Patočka pense cette proximité constitutive et c'est pourquoi il constitue l'espace à partir de la relation qui est impliquée par les pronoms personnels : "La proto-structure *je-tu-ça* […]" ».

[3] Jan Patočka, « Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et l'exigence d'une phénoménologie asubjective », dans *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, *op. cit.*, p. 208.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

champ de l'apparaître dans sa structure à trois moments co-déterminés. Pour faire un pas de plus qui va également nous faciliter le passage vers la critique et le remaniement du problème de l'intentionnalité chez Patočka, nous nous permettrons de citer ici *in extenso* un riche fragment du manuscrit de travail qui prépare l'article « *Épochè* et réduction » et qui non seulement reprend ces points fondamentaux, mais tire également les conséquences relatives au nouveau statut des vécus considérés traditionnellement comme des accomplissements subjectifs de l'*ego* :

> Le rendre-présent, le faire approcher et éloigner les choses ou les états de chose, dans l'originarité et la déficience, ce sont des caractères phénoménaux du *monde*. Le « sujet » n'est qu'une composante de cette structure : au se montrer, à l'apparaître appartient aussi ce *à quoi* l'apparaissant apparaît, mais rien au-delà […]. Ce « sujet » étant aussi peu une réalité que l'apparaître comme tel, on est en droit de le séparer du réel en le qualifiant de « transcendantal ». Mais loin d'être le sol et le fondement de la structure de l'apparition, il n'en est qu'une composante vide, une pure existence qui n'acquiert la concrétion d'un étant qu'en étant incorporée dans la structure d'un sujet réel. Or ce sujet concret ne fait pas partie de l'apparaître, il est quelque chose d'apparaissant (le sujet psycho-physiologique), et le *sujet apparaissant* ne pourra jamais rendre raison de l'*apparaître* […]. En effet, il n'y a pas de corrélation fondamentale entre le côté « noétique » (le coté subjectif des vécus, saisi dans l'immanence absolue) et le coté noématique ; il n'y a, au sein de l'apparaissant en tant que tel, que des renvois relevant du monde ; il n'y a que le côté noématique, le monde ou le phénomène du monde[1].

Comme la fin de cette longue citation l'affirme explicitement, la reconnaissance de la structure ternaire du champ phénoménal doit mener à l'abandon de l'idée d'une corrélation noético-noématique ; nous avons vu que, pour Patočka, la dimension noétique était déjà, prise isolément et dans une acception purement subjective, quelque chose de problématique. Or, nous voyons à présent qu'effectivement, le noétique comme visée intentionnelle subjective doit s'effacer devant les renvois internes au champ phénoménal, renvois qui constituent les véritables lignes de force de l'apparaître. Autrement dit, ce que, avant, était considéré être dans le sujet, dans la sphère d'immanence de ses vécus, lui est en réalité extérieur et se trouve non pas en lui mais devant lui, dans le monde, au sein de ce qui apparaît. Mais si la noèse se situe désormais en face du sujet, par là elle se confond de fait avec

[1] Jan Patočka, « *Épochè* et réduction — manuscrit de travail », dans *Papiers phénoménologiques*, *op. cit.*, p. 169.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

le noème, ce qui remet en question avant tout la distinction du noétique et du noématique. Une fois cette distinction abolie, on est en mesure de comprendre que tout ce à quoi elle nous confrontait, tout ce qui était caché derrière la dénomination de noème, n'était autre que le monde.

Cette révision de la corrélation noético-noématique n'est en réalité qu'un aspect du remaniement global que subit la signification des actes et des vécus, donc des accomplissements subjectifs en général, et avec eux l'intentionnalité comme leur propriété fondamentale. C'est l'exposition de ce remaniement qui va constituer le deuxième grand moment de notre investigation.

Tout d'abord, il faut remarquer que, prise dans sa généralité, la critique de l'intentionnalité découle immédiatement de la mise en lumière de la structure ternaire de l'apparaître, dans la mesure où la destitution du sujet constituant concerne de près la conscience intentionnelle elle-même :

> Fût-il défini par l'intentionnalité, le concept de « conscience » est, dans son principe même, inapte à rendre raison de l'apparaître de l'apparaissant. La « conscience », dont le mode d'être demeure d'ailleurs indéterminé ou apparaît même, saisi dans la réflexion intérieure pure, comme une chose constituée, subsistante, est toujours un étant intégralement positif qui ne peut donner lieu à aucun dépassement, qui ne peut donc être la source dont procède l'apparition[1].

La critique de l'intentionnalité est donc, avant tout, une critique de la conscience dans son prétendu fonctionnement transcendantal ou constituant. Comprise à partir de la conscience, l'intentionnalité se trouve privée de tout pouvoir révélateur, et cela parce que, pour Patočka, le concept traditionnel de conscience est éminemment aporétique : ou bien la conscience implique un mouvement de dépassement, et alors elle se confond avec le champ d'apparaître qui est le vrai contenant de tous ces renvois ; ou bien il s'agit d'une sphère close d'évidence absolue, mais alors elle est privée de toute transcendance[2]. Pour sortir de cette aporie, il faudrait resituer tant la conscience que l'intentionnalité en fonction d'un système de coordonnées fourni par la structure de l'apparaître. Dans un tel système, la conscience en tant que transcendantale nomme le pôle destinataire de l'apparaître, tandis que ses effectuations intentionnelles sont à trouver à même le champ phénoménal. Il ne s'agit donc plus de visées subjectives, mais de renvois phénoménaux à l'intérieur de ce qui apparaît. Et l'intentionnalité de la

[1] Jan Patočka, « *Épochè* et réduction », dans *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, *op. cit.*, p. 226.
[2] *Ibid*. (pour la présentation de cette alternative).

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

conscience n'est plus son activité de dépassement vers les choses, mais son ouverture aux choses est déjà amorcée par la structure de l'apparaître ; ainsi, ses effectuations ne font que suivre les lignes de force du champ phénoménal. Mais ainsi, la vraie demeure de l'intentionnalité n'est plus la conscience, mais ce champ lui-même. Comme le souligne Patočka dans le manuscrit de travail qui prépare l'article « *Épochè* et réduction » :

> Pour toutes ces raisons, on ne peut pas non plus parler d'une « intentionnalité de la conscience ». Ce n'est pas à même le moi et au sein de l'égoïque qu'il y a des renvois, mais à même l'apparaissant. S'il y a des « intentions », elles sont quelque chose qui appartient à ce qui fait vis-à-vis au sujet […]. Les prétendues intentions ne sont rien d'autre que les lignes de force de l'apparaître à même l'apparaissant. Elles ne forment ni ne « constituent » rien, mais montrent simplement et renvoient à autre chose que ce qui déjà apparaît[1].

Or, si les intentions sont, comme il nous est dit, les lignes de force de l'apparaître, cela équivaut manifestement à une radicale désubjectivation de l'intentionnalité, qui n'est plus une propriété ou le mode d'être de la conscience, mais seulement la marque de la structure d'horizon de l'apparaître. Car ce qui apparaît dans le champ phénoménal n'a pas à être constitué, il s'agit de choses qui sont déjà données, quoiqu'en perspective. Par là, la portée constituante des visées intentionnelles se trouve suspendue tout comme leur caractère subjectif, car elles ne représentent que les rapports donnés à l'intérieur de l'apparaissant. Tout ce qui est donc renvoi ou intention ne nomme pas les opérations ou les actes de la conscience, il ne s'agit pas d'accomplissements subjectifs mais de la légalité même de l'apparaître :

> Le champ [d'apparition] comme tel n'a donc pas une « structure intentionnelle » et il n'y a pas lieu de partir d'un schéma de description intentionnel ; il faudra au contraire, suivre les rapports internes au champ qui seuls déterminent quelles structures sont à considérer comme relevant du moi et quelle est la structure d'apparition du psychique en tant que tel[2].

Mais en même temps, cela n'équivaut pas à un abandon définitif des structures intentionnelles mises à jour par Husserl ; bien plutôt il est nécessaire de les situer au niveau à partir duquel elles peuvent avoir une véritable perti-

[1] Jan Patočka, « *Épochè* et réduction — manuscrit de travail », dans *Papiers phénoménologiques*, *op. cit.*, p. 172. Voir aussi les pages 197 et 198, qui vont dans le même sens.
[2] *Ibid*., p. 198.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

nence descriptive. Par conséquent, leur réappropriation en tant que désubjectivées, en tant que coupées de la conscience prétendument constituante, reste encore possible, comme l'admet Patočka lorsqu'il envisage, par exemple, un réinvestissement de la dynamique du remplissement pour nommer, comme on a déjà pu le voir, la structure d'horizon du champ phénoménal :

> Nous croyons que c'est Husserl lui-même qui a fourni, dans les *Recherches logiques*, un modèle de l'analyse des rapports de ce genre, et cela par l'exemple fondamental de l'intention et du remplissement ou de la déception. L'intention dont il est question ici n'est pas une intention subjectivement « noétique », comme il faudrait dire selon la terminologie des *Ideen*, mais plutôt « noématique », un rapport interne au champ[1].

Nous retrouvons ici la même idée d'un déplacement de la noèse, et avec elle de l'intention, qui nous fait quitter la sphère du subjectif pour gagner le niveau du champ phénoménal, niveau qui se cachait, pour la pensée de la corrélation, derrière la notion de noème. En outre, en ce qui concerne la polarité visée à vide / remplissement, une fois celle-ci reconnue comme synonyme de la structure d'horizon de l'apparaître (au lieu d'être assimilée à un mécanisme subjectif), il faut comprendre que son remaniement ne peut pas vraiment laisser son sens traditionnel intact : par exemple, il ne pourra plus être question d'une vraie visée à vide ou d'un remplissement total ; ni le vide initial, ni la plénitude finale ou la déception radicale ne sont plus adéquats pour rendre compte de la structure d'horizon, puisque cette structure suppose au contraire la présence à la fois irréductible (d'où l'impossibilité du vide absolu) et inépuisable (d'où l'impossibilité de la plénitude totale) du monde.

Outre la corrélation noético-noématique et la polarité visée / remplissement, il y a un autre moment descriptif de la conception husserlienne de l'intentionnalité que Patočka se propose d'analyser afin de révéler sa véritable signification et portée : celui de l' « animation des *data* hylétiques ». Et cela, d'abord, mène à une critique et à un rejet de l'existence même de telles *data* : contre l'idée, soutenue par Husserl dès les *Recherches Logiques*, d'une constitution de l'objectité à partir d'une matière intentionnelle animée et pourvue de sens grâce à une visée ou intention, Patočka met en avant le fait que ce processus est en réalité suspendu à la pré-donation de la chose qui, en tant que déjà là, n'a pas à être constituée. Et de cette perspective, ce qu'on nommait des *data* hylétiques s'avère n'être rien d'autre

[1] *Ibid*.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

que les qualités des choses, donc rien d'immanent et de subjectif. D'où la conclusion suivante :

> Un « problème de *data* » […] ne se pose que dès lors qu'on réfléchit sur les « qualités » des « choses », qu'on en établit des échelles spécifiques, qu'on en étudie les rapports de similitude et de contraste. Cette interprétation introduit une disparité singulière dans la théorie de l'intentionnalité. En effet, la coïncidence, l'identification, l'identité de la visée à vide et du remplissement ne sont possibles que si l'intention *vise* originairement *la même chose* que le remplissement, et non pas si elle « anime » les *data*. Le rapport intention-remplissement est un mouvement dans le champ de l'être avec ses différentes modalités, au lieu que l' « animation des *data* » serait ce qui « constitue » l'étant, mais est-ce là un processus qui puisse être légitimé ?[1]

On voit à partir de cet éclaircissement que, pour Patočka, le schéma descriptif de l'animation des *data* hylétiques (maintenu par Husserl dans les *Ideen* I, comme le montrent les analyses consacrées aux rapports entre *morphé* intentionnelle et *hylé* sensuelle), ce schéma est à réviser profondément puisqu'il dénature le fonctionnement même de l'intentionnalité : si celle-ci est comprise à partir d'une telle animation des données hylétiques, on s'éloigne de ce qui la définit réellement et fait son unité : le fait d'être visée de la chose, et d'une même chose. Même l'idée d'un remplissement adéquat ne prend son sens qu'au moyen de cette référence constante à la même chose, comme déjà donnée, dans la visée, alors que, de fait, le schéma d'une animation des données sensorielles à travers laquelle l'identité de la chose se construirait progressivement ôte toute cohérence à la dynamique du remplissement[2].

En outre, comme nous avons déjà pu le suggérer, les *data* hylétiques sont à critiquer non seulement parce qu'elles obscurcissent le fonctionnement et le sens de l'intentionnalité et du remplissement, mais également en raison de leur présumée appartenance à la sphère d'immanence réelle du sujet. Comme matière de l'immanence réelle, les *data* sont pour Husserl ce qu'il y a de plus subjectif, elles sont l'étoffe même de la subjectivité. Or, tout

[1] Jan Patočka, « L'*épochè* transcendantale et l'attitude théorique », dans *Papiers phénoménologiques*, *op. cit.*, p. 232.

[2] « Le remplissement qualitatif ne garantit pas que la *chose elle-même* soit là. La face arrière de la chose n'est pas donnée, mais il est donné que, pour autant qu'il s'agisse bien d'une chose, il y a une face arrière. C'est pour cette raison et uniquement pour cette raison qu'il y a un sens à la retourner ou à en faire le tour » (Jan Patočka, « *Épochè* et réduction — manuscrit de travail », dans *Papiers phénoménologiques*, *op. cit.*, p. 177).

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

comme elles n'ont pas à être animées pour constituer l'objet, car une chose est toujours donnée avant toute constitution d'objet, de même elles ne sont en réalité rien d'immanent ni de subjectif, mais ne font que déguiser des qualités en réalité chosiques ou de structures d'objet. L'impressionnel se situe à même les choses, et il n'y a pas de sens à le redoubler par des analogues situés dans l'immanence réelle du sujet[1] : « La liaison spécifique que représente le rouge comme face d'un objet, comme coloration rouge d'une boîte de cigarettes, n'est elle pas une structure d'objet ? Où voit-on là quelque chose comme un "acte" ou un vécu ? »[2].

Nous voyons que, de cette manière, l'explication de la façon dont la conscience fonctionne et dont elle se dirige vers l'objet se trouve profondément transformée. Ses trois moments étaient situés auparavant du côté du vécu — direction de la visée (le futur objet), les moments orientants (les *data* hylétiques interprétées comme des impressions au sein du vécu) et, bien sûr, le mouvement comme tel, le dépassement des *data* en direction de l'objet (l'intentionnalité). Après révision, nous avons, d'abord, une chose, et non pas un objet, pré-donnée à travers ses caractères chosiques (les anciennes *data* hylétiques), selon des lignes de forces et des perspectives qui décrivent notre façon dynamique de rencontrer l'objet (l'ancienne intentionnalité). Si l'animation des *data* hylétiques par l'intentionnalité représentait le besoin de rendre compte de la dynamique de la synthèse qui donne finalement la chose, cette dynamique s'explique à présent par le fait que le sujet est de part en part mouvement.

En effet, l'universalisation et la radicalisation de l'*épochè* ne débouchent pas seulement sur la mise en évidence de la structure tripartie du champ de l'apparaître, mais elle met également en valeur le fait que l'existence du sujet est intégralement mouvement. Car c'est la même chose que de dire que le champ phénoménal a une structure d'horizon régie par des

[1] « Le sens objectif sur le fondement duquel un objet de la pensée est intentionné ; les caractères positionnels ; les caractères de donation qui en premier lieu conduisirent à la découverte de l'important renvoi phénoménal entre la donation déficiente, la visée à vide, et le remplissement par la présence, ou, le cas échéant la présence en chair et en os, la "présence en personne" de l'objet — tout cela n'est rien de "subjectif" au sens d'un vécu réel (*reellen*) qui *m*'appartiendrait à titre d'élément constitutif » (Jan Patočka, « Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et l'exigence d'une phénoménologie asubjective », dans *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, *op. cit.*, p. 209).

[2] Jan Patočka, « Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et l'exigence d'une phénoménologie asubjective », dans *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, *op. cit.*, p. 205.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

perspectives, des relations d'approchement et d'éloignement et que le sujet se définit par le mouvement, puisque le sujet ne peut assumer sa tâche de destinataire de l'apparaître qu'en se mouvant, qu'en se faisant motricité. Dans le cadre de la structure d'horizon, ce qui est proche représente précisément ce que Husserl nommait une intention remplie (quoiqu'il ne s'agisse pas d'une plénitude totale) et ce qui est éloigné, mais peut devenir proche, correspond au remplissement déficient. C'est cette polarité proximité / distance, présente à l'intérieur de la structure d'horizon, que Husserl faisait correspondre à des processus intentionnels constituants. Or, la dynamique visée / remplissement, remplissement / évacuation est elle-même interne au champ de l'apparaître, et c'est parce qu'il y a une telle dynamique du champ que le sujet qui lui correspond en tant que son destinataire ne peut être lui-même que mouvement (sans que cela signifie que la corrélation des deux dynamiques doive être comprise comme un rapport causal ou d'action et réaction, car il s'agit plutôt d'une coordination qui relie le proto-mouvement de l'apparaître et le mouvement que nous sommes).

En guise de conclusion, nous allons reprendre les jalons essentiels de notre analyse. Tout d'abord, nous avons voulu montrer de quelle façon la description patočkienne de la structure de l'apparaître (qui est une structure d'horizon — monde, subjectivité, *comment* de l'apparaître) l'amène à une critique de l'évidence à soi de l'ego. L'ego est certain en tant que destinataire de l'apparaître, mais à ce niveau-là il n'est qu'une structure pronominale vide ; en tant que sujet concret, il est lui aussi apparaissant. Pour l'ego apparaissant, non transparent à soi, ce sont les modifications qui surviennent dans le champ phénoménal qui dévoilent, toujours après coup, les traces de son activité ; sa structure pronominale vide ne se remplit que sur fond du monde.

En ce qui concerne les effectuations intentionnelles, nous avons pu voir que, suite à tout ce remaniement, elles se trouvent déplacées : désormais, elles sont à trouver à même le champ phénoménal, car elles « ne sont rien d'autre que les lignes de force de l'apparaître à même l'apparaissant ». Et il devient ainsi manifeste que l'intentionnalité n'a pas de portée constituante.

À son tour, la polarité visée à vide / remplissement s'en trouve transformée et, sur fond de monde, il n'y a plus de vide absolu ou de remplissement plénier, car la structure d'horizon suppose la présence à la fois irréductible (d'où l'impossibilité du vide absolu) et inépuisable (d'où l'impossibilité de la plénitude totale) du monde.

Et dernièrement, les *data* hylétiques s'avèrent être une abstraction, du fait de la révision du supposé acheminement de la conscience vers l'objet : dans celui-ci, on a affaire à une chose (et non pas un objet), pré-donnée à

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

travers ses caractères chosiques (et non pas *data* hylétiques), selon des lignes de forces et des perspectives qui décrivent notre façon dynamique de rencontrer l'objet (non pas une intentionnalité qui « anime » les *data*). Ainsi, la dynamique de notre rencontre avec les choses ne relève plus d'une animation intentionnelle des *data*, mais elle exprime le mouvement que nous sommes, qui fait face et correspond au mouvement de l'apparaître.

Toutes ces considérations nous permettent de donner une réponse suffisamment nuancée à la question posée par le titre du présent article : dans la phénoménologie asubjective de Patočka, tous les moments de la théorie husserlienne de l'intentionnalité se trouvent remaniés. Les *data* hylétiques sont dénoncés comme étant des abstractions au profit des caractères des choses qui seuls apparaissent ; il n'y a plus lieu de parler d'une animation de telles *data*, et l'intentionnalité comme constituante de l'objet est récusée ; au lieu de caractériser l'être de la conscience, les intentions nomment les lignes de force de l'apparaître. Seule la dynamique remplissement / évacuation est conservée, mais seulement pour illustrer le type de rencontre entre le mouvement de la subjectivité et le mouvement de l'apparaître.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8, 2010 (Actes 3), p. 244-263
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Intentionnalité et réflexion : Éléments pour une confrontation des phénoménologies sartrienne et husserlienne

Par JULIEN FARGES
Université de Paris IV Sorbonne

Si ce qu'il est convenu d'appeler le « mouvement phénoménologique » est, selon une formule célèbre de Paul Ricœur, « l'histoire des hérésies husserliennes »[1], alors l'hérésie sartrienne mérite probablement une place à part dans cette histoire tant elle donne, du moins dans ces premières formulations, l'apparence de l'orthodoxie, en ce qui concerne des aspects aussi essentiels que la définition de la conscience par l'intentionnalité ou l'exigence d'intuitivité du « principe des principes ». Lorsque Sartre écrit ainsi, dans *La transcendance de l'ego* : « Nous croyons volontiers pour notre part à l'existence d'une conscience constituante. Nous suivons Husserl dans chacune de ses admirables descriptions où il montre la conscience transcendantale constituant le monde en s'emprisonnant dans la conscience empirique ; nous sommes persuadés comme lui que notre moi psychique et psychophysique est un objet transcendant qui doit tomber sous le coup de l'*épochè* »[2], comment ne pas croire ici à une fidélité doctrinale pleine et entière ? Et pourtant, cette fidélité méthodologique est mise au service d'un projet bien distinct de celui de Husserl, comme le montre exemplairement le bref article intitulé « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité »[3]. Au moment même où, à Fribourg dans ses manu-

[1] P. Ricœur, « De la phénoménologie », repris in *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1998, p. 156.
[2] J.-P. Sartre, *La transcendance de l'ego*, Paris, Vrin, (1965) 2003 (désormais cité *TE*), p. 18.
[3] Que nous citerons d'après son édition in J.-P. Sartre, *Situations philosophiques*, Paris, Gallimard, « Tel », 2005, p. 9-12.

scrits de recherche, Husserl pousse jusqu'à ses ultimes conséquences l'idéalisme transcendantal de sa phénoménologie constitutive, Sartre présente au lecteur français « le sens profond de la découverte que Husserl exprime dans cette fameuse phrase : "Toute conscience est conscience de quelque chose" »[1] en en faisant rien de moins que le fondement d'un néo-réalisme critique qu'il oppose vigoureusement à la « philosophie alimentaire » et « digestive »[2] qui caractérise aussi bien le réalisme que l'idéalisme dans la mesure où ces derniers sont deux formes d'un unique intellectualisme qui accorde à la connaissance le primat sur toute autre forme de rapport de la conscience au monde. Or pour évaluer la nature et les enjeux de cette divergence quant à la compréhension de l'intentionnalité de la conscience entre deux philosophes qui sont par ailleurs deux grands lecteurs de Descartes, le concept de réflexion fournit un contrepoint idéal, puisque Husserl, fidèle en cela à Brentano, fait de la réflexion l'élément même de son entreprise de description phénoménologique de la conscience, alors que Sartre est pour sa part ce philosophe du *cogito* qui a établi et sans cesse défendu la thèse d'un *cogito* préréflexif à la fois impersonnel et autonome. Le but de cette contribution est donc simple : il s'agit pour nous d'élucider la nature et les enjeux de l'alternative phénoménologique représentée par le couple Husserl / Sartre[3] au moyen d'une étude des relations entre intentionnalité et réflexion. Pour ce faire, nous procéderons en deux temps complémentaires : nous commencerons par envisager extérieurement l'opposition de ces deux phénoménologies, en les rapportant à un troisième terme constitué par la psychologie brentanienne, dont nous userons comme d'un cadre théorique de référence pour thématiser l'articulation de l'intentionnalité et de la réflexion ; puis, nous envisagerons l'opposition de Sartre à Husserl pour elle-même, de l'intérieur, ce qui nous permettra de faire émerger la question de la régression réflexive à l'infini comme problème crucial.

[1] *Ibid.*, p. 11.

[2] *Ibid.*, p. 9.

[3] Pour le développement de cette idée d'alternative, nous renvoyons à l'étude très détaillée de J.-M. Mouillie, « Sartre et Husserl ; une alternative phénoménologique ? », in J.-M. Mouillie (éd.), *Sartre et la phénoménologie*, ENS Éditions, 2001, p. 77-132.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

I

Pour comprendre la façon dont se nouent intentionnalité et réflexion, il nous faut commencer par revenir à l'une des sources essentielles de la phénoménologie pour autant que cette dernière est une philosophie *intentionnelle*, à savoir la psychologie brentanienne, le paradoxe étant qu'on ne trouve pas chez Brentano quelque chose comme une théorie explicite de l'articulation de l'intentionnalité et de la réflexion. Il s'agit donc plutôt pour nous de comprendre ce qui, dans la philosophie brentanienne, est à l'origine de la rencontre de ces deux thématiques au cœur de la phénoménologie.

Sans peut-être devoir être désignée comme une « philosophie de l'intentionnalité », la philosophie de Brentano consiste, comme il est bien connu, sur son versant théorique, à reprendre à nouveaux frais l'entreprise de la psychologie en ne reconnaissant que l'expérience pour maître et en introduisant comme « caractère général » distinctif de tous les phénomènes psychiques par opposition aux phénomènes physiques « l'inexistence intentionnelle d'un objet »[1], c'est-à-dire leur nécessaire « relation à un contenu » ou « direction vers un objet »[2] intentionnel. Dans la mesure où ces phénomènes psychiques ne sont en outre perçus que dans la perception interne[3], la psychologie de Brentano retrouve la différence introduite par Locke entre sens externe et sens interne et se pose par conséquent, contre la tradition issue de Comte[4] ou même la psychologie physiologique d'un Wundt, comme la réactivation d'un introspectionnisme au sein et par le moyen de l'empirisme. C'est dans ce contexte que, pour répondre à la question de savoir si la sphère de la conscience est coextensive à ce qui est psychique ou s'il faut admettre qu'il y ait des actes psychiques inconscients, Brentano montre qu'il y a une « liaison particulière entre l'objet de la représentation interne et cette représentation même »[5], liaison qu'il nomme à plusieurs reprises une « fusion »[6]. C'est la thèse fameuse selon laquelle tout acte de visée intentionnelle est accompagné d'une « représentation de soi » qui est donc pour ainsi dire la conscience interne permanente de l'acte lui-même. Selon cette thèse, il n'est pas de visée

---

[1] F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1971-1974, p. 124-125 ; trad. fr. par M. de Gandillac, revue par J.-F. Courtine, *Psychologie du point de vue empirique*, Paris, Vrin, 2008, p. 101.

[2] *Ibid*., p. 137 ; trad. cit., p. 110.

[3] *Ibid*., p. 128-129 ; trad. cit., p. 104-105.

[4] Sur la critique de Comte, cf. *ibid*., p. 44-46 ; trad. cit., p. 44-45 ;

[5] *Ibid*., p. 179 ; trad. cit., p. 139.

[6] Cf. *ibid*., p. 183, 187, 196 ; trad. cit., p. 142, 145, 152.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

intentionnelle qui n'ait à proprement parler *deux objets*, puisque à l'objet intentionnel premier, qui peut être un objet de perception interne ou externe, s'adjoint l'acte psychique lui-même en tant qu'objet second, sur le modèle de l'audition, exemple canonique retenu par Brentano : « Nous pouvons dire que le son est l'*objet premier* de l'audition, et que l'audition en est l'*objet second* »[1]. Il faut donc souligner que pour être l'*objet second de l'acte* intentionnel, la représentation psychique n'est pas pour autant l'*objet d'un acte second* ; comme le note Brentano :

> La représentation du son et la représentation de la représentation du son ne forment qu'un seul phénomène psychique, que nous avons, de façon abstraite, décomposé en deux représentations en le considérant dans son rapport à deux objets différents[2].

Plusieurs conséquences importantes en découlent. En premier lieu, la nécessaire distinction entre perception interne (*innere Wahrnehmung*) et observation interne (*innere Beobachtung*) : le fait pour la conscience de l'acte, d'accompagner nécessairement l'acte de visée lui-même en coïncidant avec lui ne la rend pas observable pour autant, c'est-à-dire que s'il y a assurément une conscience interne de toute conscience d'objet, elle n'est pas encore une authentique perception interne dans laquelle l'acte deviendrait réflexivement conscient de soi. On voit ainsi comment une problématique de la réflexion se construit implicitement dans ces pages. Mais précisément, en second lieu, comme il est impossible d'envisager la possibilité d'un second acte simultané, dirigé vers l'acte psychique qui est objet second du premier acte et qui deviendrait ainsi objet premier (parce qu'il n'y a pas moyen pour cet acte psychique d'apparaître comme tel indépendamment de l'objet premier), c'est à la mémoire et au souvenir qu'il revient finalement de rendre actuellement possible l'observation réflexive, à titre d'objet premier donc, de ce qui a été la conscience d'une conscience alors actuelle d'objet :

> C'est l'acte par lequel nous nous souvenons actuellement qui constitue alors le phénomène psychique qu'on ne saurait percevoir que comme acte second. Il en est de même pour la perception de tous les phénomènes psychiques[3].

---

[1] *Ibid.*, p. 180 ; trad. cit., p. 139.
[2] *Ibid.* p. 179 ; trad. cit., p. 139. Cf. également p. 182, trad. cit., p. 141 : « La conscience de la représentation du son coïncide avec la conscience de cette conscience ».
[3] *Ibid.*, p. 181 ; trad. cit., p. 140-141.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

C'est la raison pour laquelle il est possible de considérer qu'objets premier et second ne sont pas à penser au sein d'une coordination mais plutôt d'une subordination en vertu de laquelle l'objet second est *secondaire*, au sens où le devenir-objet de l'acte psychique dépend de l'apparition d'un objet intentionnel moins premier, dès lors, que *primaire*. C'est ce que fait par exemple Rudolf Bernet, avant de résumer la conception brentanienne de la façon suivante : « Toute réflexion sur soi ou toute perception interne de soi et de ses propres vécus est précédée par une représentation intentionnelle de soi, où ce soi est présenté et pressenti sous la forme d'un objet secondaire »[1]. Comme on le voit, le principe interprétatif de Bernet consiste ici à faire passer au premier plan la problématique de la réflexion qui reste plus ou moins latente dans le texte brentanien, ce qui le conduit, non sans une certaine audace, à nommer « conscience de soi préréflexive »[2] cette conscience de soi de l'acte que Brentano se contente pour sa part de désigner comme « représentation concomitante » ou « corrélative ». Mais il convient de remarquer que le qualificatif « préréflexif », introduit sans autre précision, est structurellement ambigu, car il peut renvoyer aussi bien à l'idée d'un moment non réfléchi mais orienté téléologiquement vers la réflexion (le préréflexif étant dans cette hypothèse du réflexif en puissance) qu'à un irréfléchi intrinsèquement indépendant de la sphère de la réflexion. Or, à bien des égards, cette alternative est précisément celle qui est figurée, au sein du mouvement phénoménologique, par Husserl et Sartre. C'est pourquoi nous allons nous tourner à présent vers ces deux philosophes pour montrer comment, dans chacun des deux cas, c'est une radicalisation de l'intentionnalité qui conduit à un approfondissement de la théorie de la réflexion.

En ce qui concerne la phénoménologie husserlienne, il faut tout d'abord prendre acte des critiques de principes qu'elle adresse à la doctrine brentanienne que nous venons de rappeler. Plutôt que d'en proposer une énumération qui n'aurait pas grand intérêt, il nous semble que ces critiques peuvent être globalement ressaisies sous l'idée générale d'une *infidélité de Brentano à l'intentionnalité*. Ainsi, la critique principielle que Husserl adresse à la distinction entre perception externe et perception interne (à laquelle il substitue la distinction transversale entre perception adéquate et perception inadéquate)[3] consiste à montrer qu'elle reconduit la séparation

[1] R. Bernet, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, PUF, 1994, p. 319.
[2] *Ibid*.
[3] Cf. E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band, Erster Teil : Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (désormais cité : *LU* II-

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

entre extériorité et intériorité alors même que la thèse de l'inexistence intentionnelle de l'objet implique sa suspension. Cette infidélité ne peut par suite que s'étendre à la conception du vécu lui-même, sous la forme du risque d'alignement de ladite perception interne sur la perception externe, induisant dès lors une conception du vécu comme « objet mental »[1]. Enfin, et c'est pour nous le point le plus important, l'infidélité brentanienne à l'intentionnalité se manifeste pour Husserl en ce que la représentation concomitante de soi, c'est-à-dire la conscience de la conscience d'objet, est en définitive un rapport non intentionnel à l'intentionnalité. Brentano voulait établir l'impossibilité d'actes psychiques, donc intentionnels, inconscients, et il prouve cette impossibilité par la mise au jour de la possibilité d'une conscience non intentionnelle — il y a là pour Husserl sinon une incohérence, du moins une tension qui marque les limites de la psychologie descriptive brentanienne.

La résolution de cette difficulté ne pourra dès lors passer que par un approfondissement de l'intentionnalité dont le principe se laisse assez aisément apercevoir, et qui peut servir de fil conducteur pour une lecture continuiste du passage de la phénoménologie des *Recherches logiques* à la phénoménologie constitutive transcendantale. Pour en rester à une perspective générale, on peut dire que refuser la possibilité d'une conscience non intentionnelle de la conscience intentionnelle d'objet, c'est en effet affirmer que le vécu peut et doit devenir lui-même l'objet d'une intention réflexive spécifique et soumettre l'acte descriptif lui-même à la thèse de l'intentionnalité. La mise en œuvre de cette exigence dans les *Recherches logiques* creuse d'emblée une distance considérable par rapport à la psychologie descriptive de Brentano, dans la mesure où elle implique en premier lieu la fin du primat de la mémoire comme unique modalité d'accès descriptif du vécu à lui-même, c'est-à-dire de la thèse selon laquelle le vécu n'est descriptible qu'au passé. Mais elle implique non moins évidemment, d'un autre côté, la perte de l'idée d'une conscience de soi préréflexive, c'est-à-dire l'impossibilité d'une conscience du vécu tel qu'il était avant la réflexion, et condamne

---

1), hrsg. von U. Panzer, 1984, V, § 5, Hua XIX-1, 365 *sq*. (trad. fr. par H. Élie, A.-L. Kelkel et R. Schérer, *Recherches logiques II — Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, Deuxième partie (désormais cité : *RL* II-2), Paris, PUF, 1961, p. 153 *sq*.) ; *Logische Untersuchungen. Zweiter Band, Zweiter Teil : Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*, hrsg. von U. Panzer, 1984, Beilage, Hua XIX-2, p. 751 *sq*. (trad. fr. par H. Élie, A. L. Kelkel et R. Schérer, *Recherches logiques III — Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance*, Paris, PUF, 1963, Appendice, p. 269 *sq*.).

[1] Cf. E. Husserl, *LU* II-1, V, § 11, Hua XIX-1, p. 384 *sq*. ; trad. fr. in *RL* II-2, p. 172 *sq*.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

par conséquent la description des vécus à demeurer malgré tout relative car à distance temporelle de leur pleine actualité. Or, ici encore, c'est l'approfondissement de l'intentionnalité qui permet la réduction de cet écart au sein duquel se tient la phénoménologie des *Recherches logiques*, et qui, d'un même mouvement, ouvre la possibilité d'une phénoménologie transcendantale. C'est en effet la mise au jour, en 1904-1905 dans les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, d'une double intentionnalité rétentionnelle, qui permet à Husserl de poursuivre l'effort d'immanentisation du décalage temporel inhérent à l'acte réflexif et de fonder la possibilité d'une description qui saisisse le vécu sans altérer son actualité. Nous reviendrons plus loin sur cette découverte. Contentons-nous ici d'indiquer que sous le titre de la rétention, cette mémoire immanente, le décalage temporel devient une structure de l'actualité du vécu, laquelle n'est plus seulement statique mais devient compatible avec le dynamisme d'un écoulement. C'est dès lors au concept de modification (qui doit être distingué de celui d'altération[1]) qu'il revient, en tant que « loi » à laquelle « est soumis » « chaque présent actuel de la conscience »[2], de garantir la coextensivité de la réflexion et de l'actualité intrinsèquement dynamique du vécu. Ce faisant, la phénoménologie peut échapper aux objections sceptiques concernant l'introspection en revendiquant pour elle-même la possibilité d'une description absolue de vécus non plus empiriques mais purs, ce qui lui donne simultanément les moyens, comme le montre l'enchaînement du § 79 des *Ideen I* (où sont examinées puis levées ces objections)[3] au § 80, de faire état d'une relation nécessaire de ces vécus à un moi pur[4].

Ces indications, nécessairement allusives, suffisent toutefois pour nous permettre de montrer, en référence au cadre brentanien d'origine, quelle alternative phénoménologique Sartre propose à Husserl. Malgré sa reprise

---

[1] Cf. sur ce point E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch : Allgemeine Einführung in die Phänomenologie. 1. Halbband : Text der 1.-3. Auflage*, neu hrsg. von K. Schuhmann, 1976 (désormais cité *Ideen I*), § 78, Hua III-1, 165 *sq*. ; trad. fr. par P. Ricœur, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, tome premier : *Introduction générale à la phénoménologie pure*, Paris, Gallimard, 1950, p. 252 *sq*.

[2] E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917)*, hrsg. von R. Boehm, 1966 (désormais cité *ZBW*), § 11, Hua X ; trad. fr. par H. Dussort (d'après l'édition de M. Heidegger de 1928), *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, PUF, 1964, p. 44.

[3] Cf. E. Husserl, *Ideen I*, Hua III-1, p. 169 *sq*. ; trad. cit., p. 258 *sq*.

[4] Cf. *ibid*., Hua III-1, p. 178 *sq*. ; trad. cit., p. 269 *sq*.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

explicite de la définition de la conscience par l'intentionnalité, et même s'il est vrai que cette intentionnalité suspend pour Brentano et Husserl comme pour Sartre la possibilité du réalisme et de l'idéalisme métaphysiques, il n'en reste pas moins que Sartre quitte pour ainsi dire l'école de Brentano dès le moment où il convertit la logique de la *visée* intentionnelle en une structure d'*échappement* à soi, qui s'exprime dès l'article sur l'intentionnalité à travers un ensemble de métaphores centrifuges (comme l'éclatement, l'arrachement, la fuite, le glissement, le tourbillon, l'auto-dépassement…)[1]. Cette structure conduit Sartre à redéfinir, d'une part, la connaissance comme relation de rencontre qui maintient l'extériorité réciproque du connaissant et du connu plutôt qu'elle ne ramène celui-ci dans le giron de celui-là[2], et d'autre part la phénoménologie comme une « philosophie de la transcendance » qui nous jette au milieu des choses[3]. Corrélativement, la reprise sartrienne de l'intentionnalité s'accompagne d'un remarquable évidement de la conscience, qui se trouve délestée de toute consistance intérieure :

> Du même coup, la conscience s'est purifiée, elle est claire comme un grand vent, il n'y a plus rien en elle, sauf un mouvement pour se fuir, un glissement hors de soi ; si, par impossible, vous entriez « dans » une conscience, vous seriez saisi par un tourbillon et rejeté au-dehors, près de l'arbre, en pleine poussière, car la conscience n'a pas de « dedans » ; elle n'est rien que le dehors d'elle-même, et c'est cette fuite absolue, ce refus d'être substance qui la constituent comme une conscience[4].

Est-ce à dire que le concept d'intériorité soit totalement inadéquat pour caractériser cette conscience intentionnelle ? Pas réellement. En effet, si la translucidité intentionnelle est bien une conscience et non un inconscient, c'est qu'elle a au minimum une certaine présence immédiate à soi, c'est-à-

---

[1] Structure qui sera revendiquée dans *L'être et le néant* en continuité avec les compréhensions brentanienne et husserlienne de l'intentionnalité : cf. J.-P. Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, « Tel », 1984 (désormais cité *EN*), p. 60.

[2] Cf. J.-P. Sartre, « L'intentionnalité », art. cit., p. 10 : « Connaître, c'est "s'éclater vers", s'arracher à la moite intimité gastrique pour filer, là-bas, par-delà soi, vers ce qui n'est pas soi, là-bas, près de l'arbre et cependant hors de lui, car il m'échappe et me repousse et je ne peux pas plus me perdre en lui qu'il ne peut se diluer en moi : hors de lui, hors de moi ».

[3] *Ibid*., p. 11.

[4] *Ibid*., p. 10.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

dire une conscience de soi qui ne soit pas positionnelle ni réfléchie. C'est ce que précise Sartre dans un passage important de *La transcendance de l'ego* :

> Son objet est hors d'elle par nature et c'est pour cela que d'un même acte elle le pose et le saisit. Elle-même ne se connaît que comme intériorité absolue. Nous appelons une pareille conscience : conscience du premier degré ou irréfléchie[1].

Cette intériorité n'a donc rien de transcendant comme l'intériorité psychique ; c'est l'immanence même de la conscience qui est intériorité, si bien que cette dernière est une présence à soi vécue plutôt que connue, ce qui autorise Sartre à oser l'expression selon laquelle elle « *existe intérieur* »[2]. L'irréfléchi est donc un mode d'existence de la conscience et non l'une de ses caractéristiques théoriques. De ces considérations, nous tirerons deux conclusions : 1) que si l'on veut donc parler d'*une conception existentielle de l'intentionnalité*, on voit qu'il ne faut pas entendre seulement par là le fait que la conscience est livrée à vide aux choses du monde, mais plutôt le fait qu'elle n'est cela que pour autant qu'elle est simultanément présence préréflexive à soi ; 2) que c'est d'un seul et même mouvement que sont affirmées l'existentialité et la préréflexivité de la conscience intentionnelle, et que conscience préréflexive de soi et conscience positionnelle des choses sont inséparablement corrélées. C'est ce qui fait dire excellemment à Vincent de Coorebyter que la conscience sartrienne « n'a pas l'abstraction d'une instance gnoséologique mais l'épaisseur d'une épreuve (de) soi indexée sur l'expérience du monde »[3].

Il est aisé de reconstruire à partir de là la teneur de la critique que Sartre adresse à la conception husserlienne des rapports entre intentionnalité et réflexion derrière l'allégeance — qui n'est pas de façade — à la définition de la conscience par l'intentionnalité. Il s'agit d'une critique pleinement originale au sein du mouvement phénoménologique, car si elle dénonce le tournant transcendantal husserlien, elle le fait au nom du maintien d'une conscience transcendantale originaire. Du point de vue de Sartre, Husserl a eu raison de radicaliser l'intentionnalité au point de liquider la distinction brentanienne entre perceptions externe et interne ; de même, ses efforts pour

---

[1] J.-P. Sartre, *TE*, p. 24. Une argumentation semblable se retrouve dans *EN*, p. 18.

[2] J.-P. Sartre, *TE*, p. 66.

[3] V. de Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie. Autour de « L'intentionnalité » et de « La transcendance de l'ego »*, Bruxelles / Paris, Éditions Ousia, 2000, p. 333. Cf. également p. 312 : « La conscience (de) soi est le revers de l'être-au-monde, un développement de l'intentionnalité ».

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

corriger par un approfondissement de l'intentionnalité la perte du caractère irréfléchi du vécu dans les *Recherches logiques* sont parfaitement justifiés. Le problème vient du fait que le résultat, tel qu'il s'expose, dans les importants paragraphes des *Ideen I* consacrés à la réflexion[1], montre que loin d'avoir restauré l'irréfléchi dans ses droits, la phénoménologie transcendantale aligne en réalité l'irréfléchi sur le réfléchi. De fait, en faisant passer la réflexion du statut de simple méthode psychologique à celui de déploiement phénoménologique de la temporalité immanente au vécu, en montrant que la réflexion a les moyens de faire paraître l'irréfléchi comme tel, Husserl parvient à la thèse d'une « communauté d'essence »[2] entre les vécus modifiés réflexivement et les vécus primitifs, c'est-à-dire d'une « unité » entre conscience réflexive et vécus irréfléchis[3]. Mais cette unité advient en réalité sous la domination du réfléchi, puisque en vertu de la structure horizontale qui régit la distinction entre actualité et inactualité, ou entre conscience implicite et conscience explicite, le vécu irréfléchi prend le sens d'un vécu par principe réfléchissable mais pour ainsi dire en attente de réflexion[4]. On est donc en présence de ce qu'on pourrait appeler *une réduction téléologique de l'irréfléchi au réflexif*. Par opposition, si la conscience intentionnelle ne peut être conscience positionnelle sans être simultanément conscience non positionnelle de soi, alors il faut dire avec Sartre qu'

> il n'y a aucune espèce de primat de la réflexion avec la conscience réfléchie : ce n'est pas celle-là qui révèle celle-ci à elle-même. Tout au contraire, c'est la conscience non réflexive qui rend la réflexion possible : il y a un *cogito* préréflexif qui est la condition du *cogito* cartésien[5].

En d'autres termes, la requalification existentielle de l'intentionnalité va de pair avec l'affirmation de l'irréductible et fondamentale autonomie de l'irréfléchi, alors même que la conscience translucide est inséparable de la conscience positionnelle d'objets, puisqu'elle ne se vit comme présence immédiate à soi qu'à l'occasion de telles positions.

Pour conclure ce premier temps de notre étude, nous souhaitons poser la question de la situation de la phénoménologie sartrienne par rapport au cadre brentanien que nous avons restitué en ouverture. Et contrairement à ce

---

[1] Cf. E. Husserl, *Ideen I*, en particulier § 38, 45, 77-79.

[2] E. Husserl, *Ideen I*, § 36, Hua III-1, p. 73 ; trad. cit., p. 115.

[3] *Ibid.*, § 38, Hua III-1, p. 78 ; trad. cit., p. 122.

[4] Cf. *ibid.*, § 45, Hua III-1, p. 95-96, trad. cit., p. 147 : « Le type d'être du vécu veut qu'il soit perceptible par principe sur le mode de la réflexion ».

[5] J.-P. Sartre, *EN*, p. 20.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

qu'affirme V. de Coorebyter, il nous semble qu'il y a bien quelque chose de brentanien dans l'affirmation de Sartre selon laquelle la conscience préréflexive n'est pas « une nouvelle conscience » mais « le seul mode d'existence qui soit possible pour une conscience de quelque chose »[1]. En effet, loin que la saisie du vécu comme objet second soit dite intentionnelle par Brentano[2], ce dernier insiste, nous l'avons vu, sur la façon dont elle accompagne la visée intentionnelle de l'objet primaire, donnant lieu à une coïncidence qui interdit précisément que l'objet second puisse être observé et appelant pour cette raison les critiques husserliennes. Aussi Brentano n'a-t-il ici aucune « dualité » psychique à « effacer »[3]. Mais la critique sartrienne de Husserl ne saurait évidemment passer pour autant pour une réactivation de la solution brentanienne. Elle lui fait bien plutôt subir une triple modification : 1) Sartre fait passer du côté de la conscience elle-même cette inséparabilité des deux représentation que Brentano loge pour sa part dans l'objet intentionnel : on ne dira plus que la conscience non positionnelle « qui accompagne l'acte intentionnel et qui s'y rapporte *fait partie de l'objet auquel elle se rapporte* »[4], mais qu'elle est la conscience intentionnelle elle-même ; 2) il rejette ensuite l'idée que la « conscience interne concomitante » soit définie comme « représentation et […] connaissance de soi »[5], quand bien même elle ne serait pas observation de soi : la conscience non positionnelle de soi relève plutôt du vécu immédiat et de l'existence et est aux antipodes de l'idéal intellectualiste d'une « connaissance retournée sur soi »[6] ; 3) il superpose enfin à la dépendance de l'objet second relativement à l'objet premier la relation de fondation inverse en vertu de laquelle c'est la conscience non positionnelle de soi qui fonde ontologiquement la conscience positionnelle d'objet.

Après avoir ainsi vérifié l'hypothèse selon laquelle les phénoménologies de Husserl et de Sartre sont reconductibles, dans leur opposition, à une alternative issue des difficultés inhérentes à l'articulation brentanienne de l'intentionnalité et de la réflexion, nous voulons pénétrer dans cette opposition elle-même et approfondir dans cette perspective le rôle déterminant joué par la réflexion.

---

[1] *Ibid.*

[2] Pour cette lecture de V. de Coorebyter, cf. *op. cit.*, p. 313, n. 24.

[3] *Ibid.*

[4] F. Brentano, *op. cit.*, p. 180 ; trad. cit., p. 140 (nous soulignons).

[5] *Ibid.*, p. 196 ; trad. cit., p. 152.

[6] J.-P. Sartre, *EN*, p. 17.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

II

Il n'est peut-être pas de lieu plus propice à l'examen de l'alternative phénoménologique constituée par les pensées de Husserl et de Sartre que les *Leçons sur la conscience intime du temps*, données par Husserl en 1904-1905 à Göttingen. C'est en effet sur la base de ces *Leçons* que Sartre déclare en juin 1947, devant la Société française de philosophie, avoir forgé son concept de conscience préréflexive et non positionnelle de soi et reconnaît par là même à Husserl d'avoir saisi l'être même de la conscience, quoique de façon allusive et incomplètement développée[1]. Il est aisé de comprendre ce qui, dans ces *Leçons*, a pu conduire Sartre à l'idée d'une conscience préréflexive et non positionnelle de soi comme fondement de la conscience positionnelle : c'est évidemment la mise en évidence par Husserl, moyennant le concept de rétention, d'une double intentionnalité de la conscience. Comme on le sait en effet, à l'intentionnalité transversale de la rétention qui constitue l'objet temporel immanent se joint une deuxième intentionnalité, longitudinale, et qui, en tant que rétention de la rétention, se recouvrant elle-même continûment, constitue pour sa part l'unité du flux temporel immanent lui-même[2]. Or dans la mesure où ces deux intentionnalités sont liées l'une à l'autre au sein d'un unique flux de conscience, Husserl peut dire de cette intentionnalité longitudinale qu'elle rend possible auto-apparition et auto-constitution du flux de la conscience constituante[3]. L'unité de la conscience est donc acquise sans instance égoïque et en deçà de toute réflexion puisque c'est au contraire à cette unité rétentionnelle « que nous sommes redevables de pouvoir prendre la conscience pour objet »[4]. Dans ces conditions, il est sans doute légitime d'employer de nouveau avec R. Bernet le qualificatif « préréflexif », absent du texte de Husserl, pour désigner cette intentionnalité longitudinale en tant que « temporalité du rapport à soi »[5].

Il y a toutefois au moins deux raisons qui peuvent expliquer que les textes husserliens des *Leçons* sur le temps soient, aux yeux de Sartre, le lieu

---

[1] Cf. J.-P. Sartre, « Conscience de soi et connaissance de soi », repris in *La transcendance de l'ego et autres textes phénoménologiques*, Paris, Vrin, 2003, p. 135-165, ici : p. 150.

[2] E. Husserl, *ZBW*, § 39, trad. cit., p. 106-107.

[3] *Ibid.*, trad. cit., p. 108-109.

[4] *Ibid.*, Supplément IX, trad. cit., p. 159.

[5] R. Bernet, *op. cit.*, resp. p. 200, 199.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

où se trouvent déçues les attentes mêmes qui s'y font jour[1]. Au premier chef, il y a le fait, déjà évoqué plus haut, que le dégagement husserlien d'une intentionnalité rétentionnelle longitudinale et préréflexive conduit certes à poser la « conscience originaire » comme « possibilité de la réflexion », selon le titre du Supplément IX[2], mais moins au sens où le préréflexif conditionnerait le réflexif qu'au sens où il est du réflexif potentiel et où son sens phénoménologique se subordonne donc à la réflexion. Corrélativement, cette subordination autorise Husserl à donner de la consistance à l'idée de vécus purs préparant le rétablissement d'un ego lui-même pur comme pôle subjectif des vécus, c'est-à-dire ce qu'on pourrait nommer la personnalisation transcendantale de la conscience intentionnelle. S'il y a un préréflexif husserlien, il semble donc l'antichambre de l'idéalisme transcendantal phénoménologique. Mais outre cette première raison, on peut mentionner également un certain nombre de tensions ou de flottements internes aux *Leçons* de 1904-1905 qui rendent incertaine la reconnaissance husserlienne d'une conscience originaire préréflexive. Cherchant, dans ces *Leçons*, à se défaire définitivement de la conception brentanienne du temps et de la conscience de soi du vécu[3], Husserl est amené à se confronter à la même alternative problématique que Brentano avait rencontrée dans ses réflexions sur la conscience interne, à savoir l'alternative entre la reconnaissance d'un psychisme inconscient et la régression infinie dans la réflexion : la négation, impliquée par l'intentionnalité, de toute activité psychique inconsciente condamne-t-elle à l'absurdité d'une régression infinie des consciences réflexives ?[4] Face à la même difficulté[5], Husserl cherche lui aussi à répondre à

---

[1] Le présent paragraphe s'appuie sur des analyses de V. de Coorebyter (*op. cit.*, p. 304-306) et, dans une moindre mesure, de N. Monnin (« Une réflexion pure est-elle possible ? », in *Alter. Revue de phénoménologie*, 10, 2002 (« Sartre phénoménologue »), p. 201-227, ici p. 206-207).

[2] E. Husserl, *ZBW*, Supplément IX, trad. cit., p. 158.

[3] Pour une analyse détaillée des leçons dans cette perspective polémique, cf. J. Benoist, « Modes temporels de la conscience et réalité du temps : Husserl et Brentano sur le temps », in J. Benoist (éd.), *La conscience du temps. Autour des* Leçons sur le temps *de Husserl*, Paris, Vrin, 2008, p. 11-28.

[4] Cf. F. Brentano, *op. cit.*, p. 171 ; trad. cit., p. 134 : « Ou bien la série est infinie, ou bien elle se termine par une représentation inconsciente. Par suite, quand on nie l'existence de phénomènes psychiques inconscients, on est obligé, dans l'acte le plus simple de l'audition, d'admettre une masse infinie d'activités psychiques ».

[5] Cf. E. Husserl, *ZBW*, Supplément IX, trad. cit., p. 160-161 : « Si on dit : chaque contenu ne vient à la conscience que par un acte d'appréhension dirigé sur lui, la question se pose aussitôt de savoir en quelle conscience est conscient cet acte

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

cette objection par la négative, mais ne semble pas parvenir, du moins dans le cadre des *Leçons* sur le temps, à une solution stable. Le Supplément VI est exemplaire à cet égard. Husserl y remarque tout d'abord que c'est à l'occasion de la question des modalités de l'attestation ou de la saisie du flux de la conscience originaire, c'est-à-dire de « la question de savoir d'où je tire ma connaissance du flux constituant »[1] que la difficulté se fait jour. Il écrit à la fin de ce texte :

> Or même s'il n'est pas fait usage *in infinitum* de la réflexion, et même si en général aucune réflexion n'est nécessaire [*NB* : c'est là l'hypothèse d'une conscience originairement préréflexive de soi], il faut pourtant que soit donné ce qui rend possible cette réflexion, et ce qui, à ce qu'il semble, la rend — en principe au moins — possible *in infinitum*. Et c'est là qu'est le problème[2].

Les hésitations dont témoignent les précautions redondantes prises par l'avant-dernière phrase de cet extrait montrent que Husserl ne semble pas prêt à abandonner complètement la thèse d'une compréhension réflexive de la perception interne du flux. Et c'est un fait que le même Supplément propose successivement deux réponses manifestement incompatibles à cette difficulté, l'une allant en direction d'une saisie irréflexive du flux constituant[3] et l'autre en direction de sa saisie réflexive, au risque de la régression infinie. Voici le texte de cette dernière réponse :

> Or le courant (le flux absolu) doit à son tour être objectif, et avoir à son tour son temps. Ici encore serait à nouveau nécessaire une conscience constituant cette objectivité et une conscience constituant ce temps. Par principe, nous pourrions user à nouveau de la réflexion, et ainsi *in infinitum*. Peut-on montrer que la régression à l'infini est ici sans danger ?[4]

La démarche intéressante suggérée ici par Husserl, qui consisterait non pas à montrer qu'il n'y a pas de régression mais plutôt à montrer qu'elle est inoffensive et qu'il n'y a donc aucune raison de chercher à l'éviter, ne sera pas

---

d'appréhension, qui est bel et bien lui aussi un contenu, et la régression à l'infini est inévitable. Mais si chaque "contenu" est en lui-même et nécessairement "inconscient", il devient absurde de s'interroger sur une conscience ultérieure qui le donnerait ».

[1] *Ibid.*, Supplément VI, trad. cit., p. 148.

[2] *Ibid.*, trad. cit., p. 153.

[3] Cf. *ibid.*, p. 148.

[4] *Ibid.*, p. 153.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

développée dans ces *Leçons*. Elle apparaît en revanche fugitivement dans le § 77 des *Ideen I*, où il montré que l'itération de la réflexion légitime en réalité sa prétention à faire apparaître le préréflexif comme tel. Nous verrons plus bas que cette argumentation ne sera pleinement développée par Husserl que dans les années 20.

Quoi qu'il en soit, ces remarques nous paraissent suffisantes pour considérer que ce problème de la régression infinie apparemment impliquée par toute réflexion peut permettre de ressaisir de façon renouvelée la nature et les enjeux de la discussion sartrienne de la phénoménologie husserlienne. Car Sartre lui-même, à la suite de Husserl, retrouve le sillage brentanien et se confronte à l'alternative de la régression et de l'inconscient. Et même si ses mobiles ne sont pas exclusivement liés à la résolution de cette difficulté théorique, il reste que la thèse de l'autonomie de l'irréfléchi est pour Sartre la seule qui puisse véritablement en faire sortir, comme il prend bien soin de le préciser à la fin de la section III de l'introduction de *L'être et le néant*[1]. En effet, si l'affirmation d'un *cogito* préréflexif rend illusoires les « limbes de l'inconscient »[2], il enraye simultanément et dès le départ la régression réflexive « puisqu'une conscience n'a nullement besoin d'une conscience réfléchissante pour être consciente d'elle-même »[3]. En d'autres termes, une réflexion n'est requise que pour réfléchir une conscience irréfléchie et la poser comme transcendance, mais non pas pour lui conférer la conscience de soi, qu'elle a ou plutôt qu'elle est toujours déjà sur un mode non positionnel. La dissolution de la régression va donc ici de pair avec la thèse selon laquelle l'ego n'est précisément rien d'autre qu'une transcendance constituée réflexivement. Mais cela signifie du coup, *a contrario*, qu'il y a un lien essentiel, du point de vue de Sartre, entre l'incapacité de Husserl à résoudre l'aporie de la régression et son maintien d'un moi pur en lieu et place de la conscience originaire. Plus : le transcendantalisme ne peut éviter de se dénoncer lui-même comme victime de la régression dans la mesure où il oblige à multiplier les instances égologiques à chaque étage de la réflexion. Sartre a beau jeu, dès lors, de citer le problème du dédoublement entre ego pur transcendantal et ego empirique et d'ironiser sur sa complication chez Fink en le problème des trois ego, à cause de la prise en compte du statut de l'instance intermédiaire et problématique qu'est le spectateur phénoménologique[4]. Comme on le voit, cette aporie de la régression se situe donc très

[1] Cf. J.-P. Sartre, *EN*, p. 22.
[2] *Ibid.*
[3] J.-P. Sartre, *TE*, p. 29.
[4] *Ibid.*, p. 36.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

exactement sur la ligne de fracture entre les phénoménologies husserlienne et sartrienne.

Nous voudrions montrer, pour finir, en quoi pourrait consister la réponse que l'égologie transcendantale husserlienne construit par avance à cette objection de la régression que Sartre lui adresse. Ce sera l'occasion de montrer le développement que reçoit la thèse, apparue fugitivement dans les *Leçons* sur le temps, selon laquelle la régression infinie est à la fois inévitable et parfaitement inoffensive. C'est dans le contexte de la deuxième partie du cours de 1923-24 intitulé *Philosophie première* qu'on trouve les développements husserliens à notre connaissance les plus explicites à cet égard. Husserl y met en scène deux évidences contradictoires, la première étant que la réflexion provoque un dédoublement du moi et conduit même à parler d'une « double signification du moi »[1] (moi comme objet et moi comme sujet) mettant apparemment en péril l'unité aussi bien que l'identité de l'ego ; mais à cette première évidence s'ajoute l'évidence opposée selon laquelle je suis à chaque fois ce moi qui se rapporte réflexivement à lui-même. Aussi Husserl peut-il s'objecter :

> Pourquoi parlons-nous *du même moi* qui se réfère à soi-même, prend conscience de soi-même et de son acte dans la « perception de soi-même », alors qu'il est pourtant évident qu'il y a là divers actes qui se superposent les uns aux autres et que *chaque* acte a *son* moi particulier, pour ainsi dire son *pôle d'acte* particulier ?[2]

Ces deux évidences concurrentes invitent en réalité à penser que l'unité du moi doit être saisie à même son dédoublement réflexif, et c'est bien dans cette direction que semble s'orienter Husserl dans les années 20[3]. Reste alors

---

[1] E. Husserl, *Erste Philosophie (1923-1924). Zweiter Teil : Theorie der phänomenologischen Reduktion*, hrsg. von R. Boehm, 1956 (désormais cité : *EP II*), Hua VIII, p. 71 ; trad. fr. par A. L. Kelkel, *Philosophie première, II — Théorie de la réduction phénoménologique*, Paris, PUF, 1972, p. 99.

[2] *Ibid.*, *EP II*, Hua VIII, p. 90 ; trad. cit., p. 128.

[3] Cf. par exemple dans le texte que Husserl a tiré de sa conférence *Kant et l'idée de la philosophie transcendantale*, donné le 1er mai 1924, où, dans le cadre d'une présentation de ce phénomène de scission de l'ego, il est précisément question d'une « conscience familière de l'identité dans le dédoublement » (« *Identität in der Verdoppelung* ») (in E. Husserl, *Erste Philosophie (1923-1924). Erster Teil : Kritische Ideengeschichte*, hrsg. von R. Boehm, 1956, Hua VII, p. 262 ; trad. fr. par A. L. Kelkel, *Philosophie première, I — Histoire critique des idées*, Paris, PUF, 1970, p. 333.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

à montrer en quoi une telle unité n'est pas une pure et simple construction spéculative mais se laisse attester phénoménologiquement, c'est-à-dire satisfait au critère principiel de l'intuitivité.

Or c'est ici qu'il faut prendre en considération cet auto-engendrement potentiellement infini auquel s'ouvre la réflexion dès sa première mise en œuvre, qui en est une propriété structurelle essentielle et nécessaire et que Husserl nomme « itérativité ». Si l'itération de la réflexion semble dans un premier temps conforter la dispersion de l'ego en une multiplicité d'instances égoïques, chacune de celles qui se rapportent à une instance inférieure devenant l'objet du vécu réflexif d'une instance supérieure, Husserl fait toutefois remarquer que cette multiplication des pôles d'actes[1] dans une réflexion réitérée n'est que formelle et potentielle, et qu'elle ne signifie donc pas matériellement un éclatement actuel « du » moi dans une infinité de scissions de lui-même. La thèse de Husserl est que « *dans chaque réflexion, je me trouve moi-même, et le même moi, dans un auto-recouvrement nécessaire* »[2]. La notion de recouvrement (*Deckung*) est ici décisive et doit être prise en son sens phénoménologique précis, qui renvoie à la synthèse subjective qui est au fondement de l'*identité* objectale en général[3]. L'idée de Husserl est donc que l'ego gagne dans la réflexion et son itération son ipséité même, que je ne me constitue pas seulement dans la réflexion comme un ego en général, mais comme *cet ego que je suis* — comme moi-même[4]. Par conséquent, dans

---

[1] Cf. E. Husserl, *EP II*, Hua VIII, p. 412 : « *Il y a là toujours de nouveau un "je pense" qui n'est pas saisi, et dès lors aussi le moi de ce je-pense* tel qu'il s'y trouve comme *pôle* » (« *Immer wieder ist also ein unerfaßtes „Ich denke" da, und somit auch das Ich dieses Ich-denke*, so wie es darin *Pol* ist »).

[2] *Ibid*., Hua VIII, p. 411 : « *In jeder Reflexion finde ich mich, und dasselbe Ich, in notwendiger Selbstdeckung* ».

[3] Cf. par exemple E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, hrsg. von S. Strasser, 1950, § 18, Hua I, 79-80 (trad. fr. sous la dir. de M. de Launay, *Méditations cartésiennes et les Conférences de Paris*, Paris, PUF, 1994, p. 87), où cette synthèse est décrite comme « une liaison en une seule conscience dans laquelle se *constitue* l'unité d'une objectité (*Gegenständlichkeit*) intentionnelle *en tant qu*'identité d'une multiplicité de modalités d'apparition ».

[4] D'où la formule décisive de la quatrième des *Méditations cartésiennes* : « Pour moi-même et à moi-même, je suis continuellement donné grâce à une évidence d'expérience comme *moi-même* » (*ibid*., § 33, Hua I, 102 ; trad. cit., p. 116). Bien que cette formule prenne place dans un paragraphe consacré à l'auto-constitution monadique de l'ego pur comme ego concret, Husserl s'empresse de préciser la généralité de sa portée : elle « vaut pour l'ego transcendantal (mais aussi, parallèle-

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

l'itération de la réflexion, il n'y va pas tant d'une scission qui se multiplie que d'un recouvrement synthétique qui se répète, et qui contribue ainsi à une détermination plus complète et plus concrète du soi égoïque :

> Je peux *itérativement* apprendre à connaître mon *Dasein* concrètement plein (*konkret volles*) en tant qu'unité égoïque (*Icheinheit*), [… et] acquérir dans l'action synthétique de l'itération réflexive (et dans la conscience originaire du « toujours à nouveau ainsi ») une connaissance de moi-même[1].

Outre la thèse d'une coïncidence entre conscience de soi et connaissance de soi, qui se situe aux antipodes de ce qui sera l'un des principes de la doctrine sartrienne de la conscience originaire, ces lignes ont le mérite de montrer en quel sens il est possible de désamorcer l'objection de la régression infinie, que Husserl prend fréquemment le temps de s'adresser à lui-même. Comme on le voit, il ne s'agit pas de nier que l'itérativité essentielle de la réflexion ouvre effectivement sur une infinité ; simplement *cette infinité n'est-elle pas conçue comme l'explication actuellement indéfinie de l'ego par lui-même mais bien plutôt comme l'implication potentiellement infinie de l'ego par son propre regard dirigé vers soi*. C'est ainsi du moins que nous comprenons la formule par laquelle Husserl ressaisit en 1924 l'infinité de la régression itérative comme « une infinité par implication intentionnelle, qui ne provoque aucun contresens »[2]. On voit en tout cas que l'identité complète, parfaitement unifiée et pleinement concrète de l'ego doit être située à l'horizon de cette réflexivité infinie, ou encore que cette identité intégrale est le corrélat de l'horizon potentiellement infini de l'itération réflexive[3], et que la régression infinie ouverte par cette itération est à la fois nécessaire et inoffensive — et ce faisant parfaitement rationnelle.

Or un dernier élément doit être ajouté à cette thèse. Si la réflexion est le lieu où se constituent l'unité et l'ipséité de l'ego, pourquoi parler encore de

---

ment, pour le moi pur de la psychologie) et quel que soit le sens de l'ego » (*ibid*.). Il s'agit donc d'un authentique principe égologique.

[1] E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, hrsg. von S. Luft, 2002, Hua XXXIV, p. 194 ; trad. fr. par J.-F. Pestureau, *De la réduction phénoménologique. Textes posthumes (1926-1935)*, Grenoble, Jérôme Millon, 2007, p. 186 (modifiée). Cf. également *ibid*., p. 208 ; trad. cit., p. 196-197.

[2] E. Husserl, *EP II*, Hua VIII, p. 409 : « Eine Unendlichkeit durch eine intentionale Implikation, die keinen Widersinn fordert ».

[3] Thèse qui vient compléter celle selon laquelle la saisie unitaire du flux de conscience lui-même est une « Idée au sens kantien » (E. Husserl, *Ideen I*, § 83, Hua III-1, p. 186 ; trad. cit., p. 280).

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

scission (*Spaltung*) réflexive, comme ne cesse de le faire Husserl dans les années 20 ? La réponse tient dans le fait qu'une scission n'est précisément pas un démembrement à l'occasion duquel la cohésion du tout disparaît dans la dispersion des parties qui s'autonomisent. Au contraire, dans le sillage de la théorie phénoménologique du tout et des parties inaugurée par la troisième des *Recherches logiques*, Husserl montre que la notion de scission désigne une disjonction qui se forme au sein d'un tout de telle manière que l'unité de ce dernier ne soit justement pas compromise, voire qu'elle s'y rende visible. C'est là un point sur lequel Husserl insiste expressément lorsqu'il se demande :

> Comment se fait-il que nous p[uiss]ions employer l'image de la scission, qui renvoie à la dissociation d'un élément unitaire — éventuellement tout en sauvegardant un certain caractère d'unité — de même que l'être-fendu d'un tronc d'arbre par exemple ne signifie pas encore nécessairement qu'il est coupé en morceaux éparpillés complètement séparés les uns des autres ?[1]

En proposant ainsi de distinguer entre l'être-scindé (*Gespaltensein*) et l'être-découpé (*Zerspaltensein*), Husserl situe donc résolument le phénomène de scission du côté de l'unité égoïque. Mais la conséquence qui en découle est une remarquable inversion : loin de cautionner la thèse selon laquelle c'est la réflexion qui introduirait de l'extérieur la scission au sein d'une vie de conscience en elle-même parfaitement unifiée, la conception husserlienne des rapports entre réflexion et unité de l'ego implique que la perspective soit inversée et *que la scission soit considérée comme une propriété essentielle et structurale de la vie égologique elle-même*, c'est-à-dire comme une condition de possibilité de l'auto-thématisation réflexive de l'ego, laquelle ne fait dès lors que la manifester[2]. Si la scission qui s'opère dans la réflexion n'est pas incompatible avec l'identité de l'ego qui s'auto-thématise ainsi, c'est que la *Spaltung* est inscrite originairement dans la vie intentionnelle de la conscience, ou encore que « la vie égologique en activité n'est absolument rien d'autre que ce *processus-de-se-scinder-constamment-dans-un-comporte-*

[1] E. Husserl, *EP II*, Hua VIII, p. 90 ; trad. cit., p. 128.

[2] C'est là un point qui a déjà donné lieu à des expositions et à des commentaires : nous renvoyons en particulier au travail de J. M. Broekman, *Phänomenologie und Egologie. Faktisches und transzendentales Ego bei Edmund Husserl*, Den Haag, Martinus Nijhoff, Phaenomenologica n° 12, 1963, p. 122-133 (dont le seul défaut est peut-être de ne pas tenir compte de la signification du phénomène de l'itération pour l'auto-thématisation réflexive de l'ego).

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

ment-actif », selon la formule singulière de Husserl en 1924[1]. Si la « différence égologique »[2] qui apparaît dans la réflexion est ainsi en réalité une propriété structurelle essentielle de la vie intentionnelle comme telle, c'est par conséquent la réflexion elle-même qui, jusque dans sa simple possibilité, doit être considérée comme un effet de cette *Spaltung* originaire, ou plus exactement comme une manifestation du caractère originairement scindé de cette vie.

*

Au terme de ces analyses, nous dirons donc qu'eu égard à la thématique de la réflexion, le déploiement de la phénoménologie husserlienne prend la forme d'un constant mouvement d'intériorisation et d'intentionnalisation des conditions de la réflexion, jusqu'à faire de la scission elle-même une propriété de la vie intentionnelle en même temps qu'une condition de l'ipséité de la conscience originaire. On pourrait dès lors, en guise de conclusion, ressaisir l'opposition entre une telle élaboration de l'intentionnalité et sa détermination existentielle, par-delà le problème de leur rapport à la fois commun et différencié à la source brentanienne, en disant qu'il n'y a pas pour Husserl ce que Sartre nomme un « circuit de l'ipséité »[3], un va-et-vient intentionnel de la conscience au monde accompagnant la fondation préréflexive de la conscience réflexive ; ou plutôt que le *circuit* husserlien de l'ipséité se joue à même l'itération de la réflexion égologique, c'est-à-dire qu'il *court-circuite* justement le monde, ce qui est parfaitement conforme par ailleurs à la définition de la réduction phénoménologique comme mise *hors-circuit* de la thèse de l'existence de ce monde. De ce point de vue, donc, la pierre d'achoppement de la phénoménologie husserlienne ne serait autre pour Sartre que la réduction phénoménologique — en quoi l'hérésie sartrienne rejoindrait la cohorte des critiques phénoménologiques de la phénoménologie husserlienne et serait ainsi malgré tout, en *ce* sens également, une hérésie parfaitement orthodoxe.

---

[1] E. Husserl, *EP II*, Hua VIII, p. 91 ; trad. cit., p. 129.
[2] J. M. Broekman, *op. cit.*, p. 124, n. 3 (« egologische Differenz »).
[3] J.-P. Sartre, *EN*, p. 142-144.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8, 2010 (Actes 3), p. 264-283
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

« Distance et proximité » : les deux lectures lévinassiennes de l'intentionnalité

Par CLAIRE PAGÈS
Université de Paris X

On se propose de présenter la lecture par Levinas de la notion d'intentionnalité. Cette discussion est prioritairement une discussion avec le concept *husserlien* d'intentionnalité[1]. Nous nous tiendrons à cette question sans engager la présentation de l'ensemble de la phénoménologie husserlienne chez Levinas[2]. Notre objet sera ici de retracer les lectures lévinassiennes de ce concept et non d'en évaluer la pertinence ou l'injustice à l'égard de Husserl. Nous sommes bien conscients néanmoins que certaines propositions engagées dans ces lectures frappent par leur caractère hétérodoxe ou intempestif, voire même hérétique, à l'égard de la lettre husserlienne et ne peuvent de ce fait manquer de heurter qui connaît bien l'œuvre de Husserl.

Discutant le concept d'intentionnalité chez Husserl, il s'agit souvent pour Levinas de distinguer d'abord ce concept d'autres ententes, courantes, ordinaires, naturelles, du concept, mais aussi de dégager d'autres types d'intentionnalité qui ne seraient pas inscriptibles dans le modèle husserlien, et enfin de dégager des formes relationnelles non intentionnelles. On sera alors particulièrement sensible à ce travail de Levinas sur les formes de

[1] Nous écrivons « intentionnalité » mais, dans les citations, nous respectons la graphie « intentionalité » utilisée parfois par Levinas.

[2] Pour une présentation générale, nous nous permettons de renvoyer l'article de Jacques Colette, « Levinas et la phénoménologie husserlienne », p. 19-36, *in Les Cahiers de la nuit surveillée, Emmanuel Levinas*, Paris, Verdier, 1984, qui précise aussi l'interprétation lévinassienne de la notion d'intentionnalité chez Husserl. Sur ce sujet, apporte aussi des éléments clairs la section « Sortir de la lettre husserlienne », p. 12-24, *in* Agata Zielinski, *Levinas, La responsabilité est sans pourquoi*, Paris, PUF, Philosophies, 2004.

l'intentionnalité, travail qui constituera un des fils de notre exposition. Pourtant, l'objet principal de notre étude concernera la dualité de la lecture lévinassienne.

Il faut plus exactement parler de *deux* lectures divergentes et parallèles du concept d'intentionnalité[1]. En effet, d'un côté, Levinas présente le concept husserlien comme une révolution et une libération à l'égard de l'orientation de la philosophie occidentale. Avec le concept d'intentionnalité, la phénoménologie husserlienne se situerait hors du prisme de la représentation que Levinas critique. En cela, il rend possible l'éthique. Mais, d'un autre côté, Levinas s'emploie à montrer que l'intentionnalité husserlienne est encore prise dans l'horizon du savoir et de la représentation, presque de part en part objectivante et incapable de faire droit à la transcendance radicale du rapport éthique. Il présente d'une part l'intentionnalité comme *transcendance*, au sens d'une ouverture à l'altérité quelle qu'elle soit, mais d'autre part elle est pour lui retour à l'*immanence* du même et du mien, car l'autre dans le rapport intentionnel reste à la mesure du sujet, de la conscience.

Levinas évoque parfois l'intentionnalité par la formule « distance et proximité ». En réalité, sa lecture est double, s'intéressant parfois à l'intentionnalité pour la distance et l'ouverture qu'elle installe à la base de la conscience mais en faisant aussi le procès de la proximité et parenté excessives sur fond desquelles se déploie le rapport. En effet, la proximité, ce peut être l'ouverture à l'autre mais aussi l'envahissement de celui-ci. Il est remarquable que ces deux lectures ne soient pas successives chez Levinas. Celui-ci ne change pas son évaluation, ne révise pas son jugement, mais tient de pair, ensemble, les deux lectures — admirative et critique — de l'intentionnalité, qui le conduisent à formuler des propositions parfois antithétiques à son sujet.

L'intentionnalité comme au-delà de la représentation

Les enjeux de cette discussion sont de taille. En effet, dans le texte de 1959, « La ruine de la représentation », Levinas ne mâche pas ses mots pour indiquer l'importance du concept d'intentionnalité dans la révolution phénomé-

[1] Le nombre de textes dans lesquels Levinas évoque la notion husserlienne d'intentionnalité étant très important, il ne nous est pas possible de les évoquer tous ici. En particulier, il faudrait considérer les références à Husserl dans *Autrement qu'être*.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

nologique. Il déclare par exemple que « la phénoménologie, c'est l'intentionnalité »[1]. Plus loin, il précise que Husserl nous ouvre de nouvelles possibilités de philosopher grâce *surtout* à l'idée d'une analyse des intentions.

Dans l'essai de 1959, « Réflexion sur la "technique" phénoménologique », Levinas commence ainsi par défendre que la phénoménologie est une destruction de la représentation et de l'objet théorétique. Il explique comment doit être compris le retour aux choses mêmes — c'est-à-dire comme un retour aux actes où se dévoile la présence intuitive des choses — pour être un *vrai* retour aux choses. Avec la représentation, dans la représentation, dit Levinas, l'objet est toujours à la mesure de la conscience, car elle se définit au fond comme adéquation du moi et du non-moi, du même et de l'autre. La conscience, source de sens, lisse alors l'étrangeté et l'hétérogénéité de l'objet. C'est pourquoi, écrit-il, « représenté, l'Autre égale le Même, bien qu'il semble trancher sur lui »[2]. L'intentionnalité husserlienne induirait au contraire une inégalité entre moi et autre permettant de rompre avec l'intentionnalité objectivante qui caractérise toujours la représentation.

C'est pourquoi on posera ici la double question du rôle que joue l'intentionnalité dans ce dispositif de ruine de la représentation et de la façon dont, pour lui faire jouer ce rôle, elle est comprise, définie et distinguée par Levinas.

1. La révolution phénoménologique et l'intentionnalité

1.1.1. Levinas, dans le texte de 1959, « Réflexion sur la "technique" phénoménologique », fait tourner la phénoménologie autour de l'idée que l'être des objets est dans leur révélation, on peut aussi bien dire dans leur essence. La notion d'intentionnalité vient exprimer cela. Cette remarque permet déjà d'écarter une entente *courante* un peu triviale de l'intentionnalité qui l'interprète comme simple corrélation entre le sujet et l'objet : « Le fait que l'être est révélation — que l'essence de l'être est sa vérité — s'exprime par la notion de l'intentionnalité. L'intentionnalité ne consiste pas à affirmer la

[1] « La ruine de la représentation », p. 173-188, Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, 2006, p. 175.

[2] « Intentionnalité et métaphysique », p. 189-199, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, *op. cit.*, p. 197.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

corrélation entre le sujet et l'objet »[1]. Levinas insiste souvent sur le fait que l'intentionnalité husserlienne ne signifie pas vraiment cette corrélation nécessaire entre sujet et objet par laquelle on a trop souvent pris l'habitude de la résumer. Ce serait en perdre le sens original. Bien avant Husserl en effet, on a contesté cette séparation du sujet et de l'objet. L'intentionnalité signifie alors plutôt pour Levinas l'éclatement de la conscience vers les objets ou que nous sommes immédiatement auprès des choses. En effet, on peut toujours parler de corrélation sujet-objet sans rien changer à la façon de représenter la vie de la conscience. D'ailleurs, Levinas va surtout insister sur le fait que la phénoménologie husserlienne conduit hors des catégories classiques sujet-objet (sujet constituant et monde constitué, objet fixe, simple résultat) pour pouvoir faire du sujet et de l'objet les pôles de la vie intentionnelle. C'est de ce geste que procèdera la ruine de la souveraineté de la représentation :

> Méconnaître ce conditionnement, c'est produire des abstractions, équivoques et vides dans la pensée. C'est peut-être par cette mise en garde contre la pensée claire, oublieuse de ses horizons constituants, que l'œuvre husserlienne aura été le plus immédiatement utile à tous les théoriciens…[2].

Ou « elle nous mène hors des catégories sujet-objet et ruine la souveraineté de la représentation »[3].

1.1.2. Il est essentiel, dans la révolution phénoménologique, pour Levinas, que celle-ci laisse une place primordiale à la sensibilité. Il va jusqu'à écrire que, si Husserl n'avait pas pris en compte la sensation, la transcendance de l'intentionnalité n'aurait jamais pu avoir le sens d'une présence au monde[4]. Tout en refusant le sensualisme, l'identification pure et simple de la conscience aux sensations-choses, la phénoménologie permet de réhabiliter le sensible. Lui sont conférées une signification et une sagesse propres et justement une espèce d'intentionnalité, si bien que, écrit-il, « les sens ont un sens »[5]. L'expérience sensible est privilégiée car elle permet de lever l'illusion selon laquelle les choses et les notions seraient des contenus. En effet,

---

[1] « Réflexion sur la "technique" phénoménologique », p. 155-172, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, *op. cit.*, p. 164.
[2] « La ruine de la représentation », *op. cit.*, p. 186.
[3] *Ibid.*, p. 185.
[4] « Intentionalité et sensation », p. 201-225, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, *op. cit.*, p. 221.
[5] « Réflexion sur la "technique" phénoménologique », p. 155-172, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, *op. cit.*, p. 165.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

dans l'expérience sensible, se joue une opération de double conditionnement entre les pôles du rapport : « En elle, se joue cette ambiguïté de la constitution, où le noème conditionne et abrite la noèse qui le constitue »[1]. L'instance de constitution se forme ainsi dans l'acte de constitution. À partir de là, éclate pour Levinas le divorce entre les perspectives hégélienne et husserlienne. Si le sujet possède une activité, l'être surgit et, dans la sensibilité, l'impression est d'abord passive, si bien que « Contrairement à Hegel, s'effectue l'arrachement du sujet à tout système et à toute totalité, une transcendance en arrière, à partir de l'immanence de l'état conscience, une rétro-cendance… »[2]. Cela engage pour Levinas une nouvelle notion de sensibilité et de subjectivité. Il fait la promotion d'une passivité radicalement non hégélienne. En effet, le concept de sujet, rattaché ainsi à la sensibilité, mêlant activité et passivité, distingue la personne de l'œuvre qu'elle pense ou constitue, car avec son œuvre sensible, le moi est antérieur[3].

1.1.3. Levinas voit une révolution conceptuelle ici, dans cette nouvelle façon de penser le lien entre les données et leurs conditions subjectives. Que les qualités ne sont pas des données brutes mais rapport, et que ce rapport qu'est toute qualité ne soit pas analytique, synthétique ou dialectique mais intentionnel, Levinas le nomme « une nouvelle façon d'égrener les concepts »[4]. Il y a là une rupture avec la pensée représentative. En effet, c'est pour Levinas la représentation qui aborde les êtres comme des réalités qui se soutiennent par elles-mêmes, qui tiennent debout toutes seules telles des substances et qui fait abstraction de la *condition* de ses réalités, alors que la phénoménologie husserlienne avec l'intentionnalité considère la *condition* subjective des réalités[5].

2. L'implicite et l'horizon. Les « potentialités de l'intention »

1.2.1. Intéresse surtout Levinas le fait que l'intention est porteuse d'un malentendu inévitable. En effet, l'intention est aussi bien une méconnais-

[1] « La ruine de la représentation », p. 173-188, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, *op. cit.*, p. 186.
[2] « Réflexion sur la "technique" phénoménologique », p. 155-172, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, *op. cit.*, p. 166.
[3] *Ibid.*, p. 168.
[4] *Ibid.*, p. 172.
[5] « La ruine de la représentation », p. 173-188, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, *op. cit.*, p. 176.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

sance de l'objet en raison de l'occultation de tout ce que l'intention ne contient que de façon implicite au titre de potentialités. Avec l'intention, la conscience voit sans voir l'objet[1] : « L'intentionnalité désigne ainsi une relation avec l'objet, mais une relation telle qu'elle porte en elle, essentiellement, un sens implicite »[2]. L'intention est porteuse d'autres horizons, d'un au-delà et ce dépassement *de* l'intention *dans* l'intention elle-même est pour Levinas essentiel.

1.2.2. Cela signifie que le présent n'épuise pas l'être du sujet et de l'objet, car l'être de l'objet excède toute conscience présente. Cela implique que la relation à l'objet n'est pas *représentative*. L'intentionnalité, parce qu'elle lie la pensée à un implicite, induit une pensée qui n'est pas pur présent et représentation. Il est remarquable que cet implicite ne soit pas un défaut alors que, traditionnellement, la lucidité était attachée à l'*actualité* des idées. Aussi pour Levinas, l'intentionnalité phénoménologique avec le conditionnement de l'actualité consciente par l'implicite remet en cause la souveraineté de la représentation et du sujet en faisant émerger les implications insues, subreptices de la pensée, cet invisible auquel la pensée est adossée. L'intentionnalité husserlienne impliquerait donc d'abord cette idée décisive à ses yeux que la conscience intentionnelle qui vise intentionnellement un objet est toujours accompagnée et tributaire d'une pensée implicite, préréflexive, non intentionnelle, sans visée volontaire, qui s'exerce à l'insu de la conscience qui vise monde et objets :

> Elle accompagne tous les processus intentionnels de la conscience du *moi* qui, dans cette conscience, « agit » et « veut » et a des intentions. Conscience de la conscience, « indirecte » et implicite, sans initiative qui procéderait d'un *moi*, sans visée. Conscience passive comme le temps qui passe et me vieillit sans moi. Conscience immédiate de soi, non intentionnelle…[3].

La phénoménologie husserlienne a ainsi pour Levinas le mérite de rompre avec la naïveté et présomption ordinaires de la conscience qui lui font oublier l'existence de ses horizons et de son implicite. L'implicite et l'horizon dont Husserl reconnaît l'existence avec l'intentionnalité placeraient celle-ci au-delà de la représentation, car sa non-intentionnalité impose une limite au retour à soi de l'identification. Il s'agit d'une pure passivité non ressaisie par

[1] *Ibid.*, p. 179.
[2] *Ibid.*, p. 180.
[3] « Philosophie et transcendance », p. 27-55, *Altérité et transcendance*, Paris, Livre de Poche, biblio essais, 1995, p. 39-40.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

une activité. L'œuvre husserlienne tient son utilité de cette mise en garde contre la pensée claire qui fait oublier ses horizons constituants et les conditions concrètes de la pensée. Levinas suivra toujours cette leçon dans son œuvre, se gardant de chercher la vérité dans une spiritualisation de la théologie, de la morale ou de la politique[1]. On connaît en effet son souci constant des conditions charnelles de la pensée, son souci de l'habitation, de la maison, du travail, du corps, de la sensibilité, de la jouissance, *etc.*

1.2.3. Se rencontre ici une des seules proximités de Levinas avec la psychanalyse qui met en rapport cette idée essentielle attachée à l'intentionnalité et la thèse centrale de la psychanalyse. On connaît généralement la critique lévinassienne de la psychanalyse freudienne à partir du reproche qui lui est adressé de méconnaître le sens *radical* de la subjectivité et de la conscience. La psychanalyse se tromperait en refusant l'intériorité comme critère de vérité et de fausseté. Comme d'autres sciences humaines, pour Levinas, en dissolvant l'identité de la personne et en en faisant une horlogerie cachée, la psychanalyse a le tort de mettre en doute le témoignage même le plus irrécusable de la conscience de soi. Mais ce faisant, « Ce n'est pas la parole seulement que démolissent ainsi la psychanalyse et l'histoire. Elles aboutissent en réalité à la destruction du *je*, s'identifiant du dedans. La réflexion du *cogito* ne peut plus surgir pour assurer la certitude de ce que je suis et à peine pour assurer la certitude de mon existence même »[2]. Or Levinas pose qu'il faut comprendre la réalité psychique à partir du facteur positif de la pensée claire et distincte, si on peut faire droit à la dimension radicale de la subjectivité, sans quoi celle-ci est à la fois dissoute mais surtout complètement opaque. Il en fait même la condition de l'accès au sens : doit rester « souveraine la puissance de la conscience sur ce qui, sans elle, reste comme une lettre fermée… »[3].

Néanmoins, si Levinas peut critiquer le sort réservé à la conscience par la psychanalyse, il peut dire *avec elle* que la conscience n'épuise pas la notion de subjectivité. Il indique lui-même en quoi sa pensée, inspirée par la phénoménologie et l'intentionnalité, peut rejoindre la psychanalyse, en particulier touchant « une subjectivité qui se poserait, peut-être en se dé-

[1] « La ruine de la représentation », p. 173-188, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, op. cit.*, p. 186.
[2] *Entre nous, Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, Figures, 1991, p. 36-37.
[3] « Quelques vues talmudiques sur le rêve », p. 114-128, *La psychanalyse est-elle une histoire juive ? Colloque de Montpellier, 1980*, dir. Adélie et Jean-Jacques Rassial, Paris, Seuil, 1981, p. 127.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

posant, tel un roi qui renonce à son royaume et à sa royauté »[1]. De même, il insiste sur la proximité entre l'intentionnalité qui lie la pensée à un implicite et la psychanalyse : « Que cette pensée se trouve tributaire d'une vie anonyme et obscure, de paysages oubliés qu'il faut restituer à l'objet même que la conscience croit pleinement tenir, voilà qui rejoint incontestablement les conceptions modernes de l'inconscient et des profondeurs »[2].

3. L'ouverture et la distance

1.3.1. Avec l'idée d'intentionnalité de la conscience, le sujet est présent *auprès* des choses qui sont transcendantes à son égard. On comprend ainsi que l'en soi de l'objet puisse devenir subjectif, ce qui restait difficile à expliquer avec un sujet clos, fermé sur lui-même[3]. Levinas considère d'abord que la présence auprès des choses qu'exprime l'intentionnalité est une transcendance[4], car cette transcendance est une *ouverture sur*. L'intentionnalité phénoménologique est alors valorisée par Levinas parce qu'elle est promotion d'une transcendance au sens d'une ouverture sur l'altérité et l'extériorité : la conscience est auprès des choses, éclatée vers elles. La caractéristique essentielle de l'intentionnalité est donc ici pour Levinas la transcendance. En étant immédiatement auprès d'un objet transcendant, la pensée n'a plus rien d'une subjectivité fermée sur elle-même et occupée de ses seules représentations.

1.3.2. L'enjeu est bien pour Levinas qu'en mettant fin à la structure représentative de la pensée, la phénoménologie husserlienne avec l'idée d'intentionnalité ouvre la voie à une altérité véritable : elle laisse ainsi « entrevoir une relation avec l'autre qui ne sera ni une limitation intolérable du pensant ni une simple absorption de cet autre dans un moi, sous forme de contenu »[5]. À partir de là, dit Levinas, devient au moins *possible* un rapport éthique respectueux de l'autre, soit la possibilité d'une relation irréductible à une opération de constitution objectivante. La phénoménologie ne *constituerait* pas l'extériorité du dehors à partir de l'intériorité psychique mais assure

[1] *Ibid.*, p. 114.
[2] *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, *op. cit.*, p. 130.
[3] « La ruine de la représentation », p. 173-188, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, *op. cit.*, p. 179.
[4] *Ibid.*, p. 183.
[5] *Ibid.*, p. 188.

de la transcendance de l'être avec lequel la conscience est intentionnellement en rapport, sans pour autant maintenir le primat de l'objectivité, car Husserl, comme on l'a dit, libère l'intentionnalité d'une lecture objectivante en dégageant sa vie concrète intentionnelle, son horizon, son implicite[1]. En particulier, c'est pour Levinas le mérite de la phénoménologie de la sensibilité kinesthétique de dégager les intentions qui ne sont pas du tout objectivantes, des points de repère qui ne sont pas des objets, hors de la logique de l'objet, avec l'analyse de l'intentionnalité du sensible. Avec l'intentionnalité, on peut donc penser une extériorité qui n'est pas objective : « Le grand apport de la phénoménologie husserlienne tient à cette idée que l'intentionnalité ou la relation avec l'altérité, ne se fige pas en se polarisant comme sujet-objet »[2]. Levinas nomme cela le *débordement* de l'intentionnalité objectivante par l'intentionnalité transcendantale.

1.3.3. On peut comprendre mieux alors que, pour Levinas, « L'idée d'intentionnalité apparut comme une libération »[3]. D'abord, l'intentionnalité apportait l'idée neuve d'une sortie de soi comme événement irréductible et premier. Elle apportait, dit-il, cette transcendance, cette ouverture au monde[4]. C'est pourquoi, insiste-il, pas plus qu'elle ne doit être confondue avec la simple corrélation sujet-objet, l'intentionnalité ne doit être prise pour une particularité, une direction particulière de la vie consciente. C'est au contraire l'événement initial de la transcendance qui rend possible l'idée de transcendance. L'intentionnalité peut alors être définie comme « ouverture de la conscience sur l'être »[5]. Levinas met aussi en garde contre l'irréductibilité de l'intentionnalité husserlienne à une synthèse de l'entendement, affirmant de façon ferme que jamais dans l'œuvre de l'intentionnalité, l'aperception, l'interprétation, ou l'appréhension ne sont des jugements : « Le jugement est une espèce de l'intentionalité et non pas l'intentionalité une forme du jugement »[6].

L'intentionnalité husserlienne lue par Levinas est donc ainsi triplement distinguée. Ce n'est (1) ni la simple corrélation du sujet et de l'objet, (2) ni

[1] « Intentionnalité et métaphysique », p. 189-199, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, *op. cit.*, p. 189.
[2] *Ibid.*, p. 191.
[3] « Intentionalité et sensation », p. 201- 225, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, *op. cit.*, p. 201.
[4] *Ibid.*, p. 202.
[5] *Ibid.*, p. 207.
[6] *Ibid.*, p. 209.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

une direction particulière de la vie de la conscience, (3) ni enfin une synthèse du jugement.

Transition

Il est remarquable que sous ce rapport Levinas considère l'intentionnalité comme structure de toute la vie de la conscience et félicite la phénoménologie husserlienne d'avoir saisie cette structure d'ouverture. On verra que, parallèlement, Levinas objectera à la phénoménologie husserlienne d'avoir d'abord rendu l'intentionnalité hégémonique, oubliant que la visée intentionnelle n'est qu'un mode de la conscience parmi d'autres et que certaines dimensions de la vie de la conscience — la rencontre d'autrui — sont impensables à partir de la modalité de la visée intentionnelle. D'autre part, Levinas va également formuler des objections à l'encontre de la façon dont l'intentionnalité est comprise par Husserl, pour cette raison qu'elle ne permettrait pas de rendre compte de certaines formes de conscience intentionnelle. Nous allons examiner ces aspects critiques qui permettront de comprendre pourquoi Levinas réinscrit l'intentionnalité husserlienne au sein de l'espace de la représentation. Celui-ci soulève donc ces *deux* questions, celle des limites de l'intentionnalité et celle de la pluralité de ses formes. Il le formule une fois ainsi : « Nous demandons : l'intentionnalité est-elle toujours (1) — comme Husserl et Brentano l'affirment — fondée sur une représentation ? Ou l'intentionnalité est-elle le seul mode (2) de la "donation de sens" ? »[1]. Cela signifie que la donation de sens peut n'être pas intentionnelle mais éthique.

L'intentionnalité comme représentation

Malgré son attachement à dégager la dimension d'ouverture de l'intentionnalité chez Husserl, Levinas en vient à affirmer que celle-ci reste représentative et objectivante : la conscience intentionnelle dans sa définition husserlienne implique présence, position devant soi, que lui soit donné à elle un objet (monde) et solidairement exposition de cet objet (ce monde) à la prise (saisie intellectuelle : compréhension, appréhension, concept) donc à l'appropriation. « La conscience intentionnelle n'est-elle pas, dans l'être,

[1] « La conscience non intentionnelle », p. 141-151, *Entre nous, Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, Figures, 1991, p. 145 (la numérotation est de notre fait).

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

emprise active sur la scène où l'être des étants se déroule, se rassemble et se manifeste ? »[1].

1. Le sens courant de l'intentionnalité et l'intentionnalité husserlienne face au donné

2.1.1. Le représentativisme de l'intention est d'abord dégagé dans l'usage courant de la notion. Il découle du fait que *le monde est ce qui m'est donné*. Dans le monde, nous avons affaire à des objets, des êtres doués de valeurs, offerts à nos intentions, si bien qu'être dans le monde c'est être attaché aux choses. La notion d'intention traduit cette relation d'appétit joyeux pour les choses du monde[2]. Exister se rapporte à ce mouvement intentionnel de l'intérieur vers l'extérieur, si bien que l'existence a un centre et que le monde se définit comme ce qui nous est donné. Or le donné est ce que nous recevons si bien que le monde « a déjà une face pour laquelle il est terme d'une intention »[3]. Cela implique que l'objet m'est destiné. Le monde est donc ce qui est pour moi, le fait d'être donné. La protestation de Levinas va venir du fait que tout ne m'est pas donné : tout n'est pas *mondain*.

Quoique la civilisation tende à englober tous les événements dans le monde, certains événements pour Levinas tranchent sur le monde, sont équivoques, comme la rencontre d'autrui. Certes, dans le monde, autrui est donné et n'est pas ainsi à cet égard séparé des choses. Il est donné à travers sa situation sociale et il est objet par son vêtement même. Les relations sociales s'accomplissent dans les formes et les êtres sont revêtus d'une forme, forme par laquelle ils se donnent. Mais la véritable expérience de l'altérité d'autrui, celle qui se fait avec un au-delà du monde n'est pas là, elle n'est pas *mondaine*. La socialité et le monde, celui des intentions, chasse l'altérité d'autrui et ne permet pas de la penser. Alors que le désir sait parfaitement ce qu'il désire, « *Autrui* est précisément cette dimension sans objet »[4]. Le manger est simple, dit Levinas, il réalise pleinement et simplement la sincérité de son intention. « Cette structure où l'objet concorde exactement avec le désir, caractérise l'ensemble de notre être-dans-le

[1] *Ibid.*
[2] *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 2004, p. 55.
[3] *Ibid.*, p. 58.
[4] *Ibid.*, p. 66.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

monde »[1]. Il n'y a rien là d'inauthentique, la faim, la soif sont sincères. C'est d'ailleurs là que Levinas situe la force de la philosophie marxiste : « Se plaçant dans la sincérité de l'intention, dans la bonne volonté de la faim et de la soif, l'idéal de lutte et de sacrifice qu'elle propose, la culture à laquelle elle invite n'est que le prolongement de ces intentions »[2]. Mais dans le rapport éthique, autrui ne peut pas être un objet, soit le prolongement de la sincérité d'une intention.

2.1.2. Certes, ce développement porte surtout contre la conception *ordinaire* de la notion d'intention. Mais, Levinas distingue d'ailleurs non sans un soupçon de reproche ce qu'il nomme ici « le sens courant de l'intention »[3] qui implique toujours pour lui l'aiguillon du désir, celle qui dit que le désirable est toujours terme et fin, et son sens neutre et désincarné dans la philosophie médiévale et chez Husserl. Il thématise en outre plus largement la distinction entre conception courante de l'intention et l'intention telle que Husserl la conçoit. La réduction phénoménologique de Husserl, l'*épochè*, trouve sa signification ici[4], de ce qu'elle sépare la destinée de l'homme dans le monde, monde des objets donnés comme des intentions (intention au sens courant, naturel) et la possibilité de suspendre cette « thèse de l'attitude naturelle », suspension à partir de laquelle le monde peut être dit et retrouvé. D'ailleurs, *De Dieu qui vient à l'idée* souligne que « L'effort permanent de la Réduction transcendantale revient à amener à la parole la « conscience muette » et à ne pas prendre l'exercice de l'intentionnalité constituante amenée à la parole pour un être posé dans la positivité du monde »[5]. Exclue de la positivité du monde, la conscience muette laisse alors la parole aux êtres du monde.

Pourtant, parce que l'œuvre husserlienne montre que toute extériorité est abstraite séparée du je intentionnel où elle est vécue, elle rapporte bien toute extériorité au sujet, à ce centre, Même ou Moi, qui va devenir la mesure du rapport ou de la relation. La suite de *De Dieu qui vient à l'idée* enchaîne d'ailleurs sur ce geste de maîtrise inhérent à l'intentionnalité :

> La transcendance des choses par rapport à l'intimité vécue de la pensée — par rapport à la pensée comme *Erlebnis*, par rapport au vécu (que l'idée d'une

[1] *Ibid.*, p. 67.
[2] *Ibid.*, p. 69.
[3] *Ibid.*, p. 56.
[4] *Ibid.*, p. 64.
[5] *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 1992, p. 162.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

> conscience « encore confuse » et non objectivante n'épuise pas) — la transcendance de l'objet, d'un environnement tout comme l'idéalité d'une notion thématisée, s'ouvre, mais aussi est traversée par l'intentionnalité. Elle signifie autant distance qu'accessibilité. Elle est une façon pour le distant de se donner. Déjà la perception saisit : le concept — le *Begriff* — conserve cette signification d'emprise. Quels que soient les efforts que demandent l'appropriation et l'utilisation des choses et des notions, leur transcendance promet possession et jouissance qui consacrent l'égalité vécue de la pensée et son objet en la pensée, l'identification du Même, la satisfaction. L'étonnement — disproportion entre *cogitatio* et *cogitatum* — où le savoir se cherche, s'amortit dans le savoir. Cette façon, pour le réel, de se tenir dans la transcendance intentionnelle « à l'échelle » du vécu, et, pour la pensée, de penser à la mesure et ainsi de jouir, signifie immanence. La transcendance intentionnelle dessine comme un plan où se produit l'adéquation de la chose à l'intellect. Ce plan est le phénomène du monde.
> L'intentionnalité, identification de l'identique en tant que stable, est visée visant, droit comme un rayon, le point fixe du but…[1].

2. Intentionnalité et savoir : l'intentionnalité comme conscience théorique

2.2.1. Dans « Philosophie et transcendance », Levinas explique que la transcendance intentionnelle est en réalité retour à l'immanence. Dans la transcendance intentionnelle dans laquelle le réel se tient en ce qu'il se donne à une pensée qui est savoir et pense à sa mesure, on est ramené au Même dans l'immanence de la pensée. Dans ce texte, Levinas va dégager une ouverture de la pensée plus profonde que cette direction de représentation, cette orientation vers l'objet qui est direction vers le savoir. Il s'agit de l'Idée de l'infini hors de l'être ou de la présence.

Levinas a caractérisé l'évolution de la pensée occidentale comme retour dans l'immanence, rapatriement de la transcendance de l'infini dans le monde et le monde mien. Or il note que ces structures de pensée (se libérer de la transcendance de l'Autre) qu'il repère déjà dans les schémas néoplatoniciens se retrouvent « dans la thématique moderne hégélienne et husserlienne » :

> Ces structures marquent en effet le retour à soi de la pensée transcendante, l'identité de l'identique et du non-identique dans la conscience de soi se reconnaissant pensée infinie « sans autre » chez Hegel. Et selon un autre registre, elles commandent la « réduction phénoménologique » de Husserl où

[1] *Ibid.*, p. 163.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

> l'identité de la conscience pure, porte en elle, en guise du « je pense », entendu comme intentionnalité — *ego cogito cogitatum* — toute « transcendance », toute altérité : « toute extériorité » se réduit ou retourne à l'immanence d'une subjectivité qui, elle-même et en elle-même s'extériorise[1].

Husserl *comme* Hegel seraient attachés à la philosophie moderne par le *je pense* qui garantit le rassemblement et l'autonomie du savoir, « préfigurant l'unité systématique de la conscience et l'intégration au système et au présent ou à la synchronie — ou à l'intemporel — du système, de tout ce qui est *autre* »[2]. Le *cogito* pour Levinas, ce verbe à la première personne, signifie d'abord l'unité du Moi où tout le savoir se suffit. Comme si le savoir était, dit Levinas, « le psychisme de toute pensée ». Ici il ne s'agit plus de jouer la phénoménologie husserlienne contre le hégélianisme mais d'associer les deux pour leur adresser une même critique, le privilège accordée à la présence, au présent, à la représentation, au même et au mien. Dans « La conscience non intentionnelle », Levinas fait se rejoindre encore les démarches de Husserl et Hegel comme deux pensées de la satisfaction et du savoir satisfait. Husserl qui « décrit le savoir théorique dans ses formes les plus achevées — le savoir objectivant et thématisant — comme comblant la mesure de la visée, l'intentionnalité vide se remplissant » et l'œuvre hégélienne qu'il présente aussi comme philosophie de l'homme satisfait :

> Le psychisme du savoir théorétique constitue une pensée qui pense à sa mesure et, dans son adéquation au pensable, s'égale à elle-même, sera conscience de soi. C'est le Même qui se retrouve dans l'Autre. L'activité de la pensée *a raison* de toute altérité…[3].

2.2.2. Il faudrait développer ici la critique lévinassienne de l'analyse husserlienne de la temporalité. Levinas l'interprète comme un savoir du temps qui absorbe le temps en termes de présence et de simultanéité. Il présente Husserl comme quelqu'un pour qui la diachronie du temps est presque toujours une privation de synchronie : « L'advenir de l'avenir est compris à partir de la protention comme si la temporalisation au futur n'était qu'une espèce de prise en main, un essai de récupération, comme si l'advenir du futur n'était que l'entrée d'un présent »[4]. D'autre part, Levinas a pu associer éthique et

[1] « Philosophie et transcendance », p. 27-55, *Altérité et transcendance*, *op. cit.*, p. 34.
[2] *Ibid.*
[3] « La conscience non intentionnelle », p. 141-151, *Entre nous, Essais sur le penser-à-l'autre*, *op. cit.*, p. 144.
[4] *Ibid.*, p. 143.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

futur pour saisir le sens de la prophétie. Il expliquera que l'impatience de l'anticipation dans la visée, l'intentionnalité et la pro-tention chez Husserl ne permettent jamais de toucher la diachronie du futur à partir de l'inspiration prophétique[1].

On cherchera néanmoins plutôt à cerner les critiques que Levinas adresse directement à l'intentionnalité. Celui-ci parle d'une téléologie de la conscience dans la *Krisis*, d'une conscience qui va à une fin, un donné, le monde : « La connaissance est intentionnalité : acte et volonté »[2]. Pour lui, Husserl entend dans l'intentionnalité un je veux et un je me représente. La pensée intentionnelle est ainsi une « Pensée qui se dé-pense à représenter ou à maîtriser la présence »[3]. Tout vient du fait que l'être présent est donation. Le monde serait le monde des choses données dans un monde donné, le monde des choses qui sont sous la main.

La question que pose Levinas à la modernité — il la pose alors aussi à Husserl — est celle-ci : « la pensée ne pense-t-elle que comme investissement de toute altérité… »[4] ? Il suppose au contraire que la pensée peut approcher l'absolu autrement que dans le connaître, dans le savoir satisfait. Tout se passe alors comme *si l'intentionnalité devenait la structure même de la philosophie moderne occidentale*, puisque Levinas conclut : « C'est à la conception dominante de la philosophie transmise selon laquelle la pensée est fondamentalement savoir, c'est-à-dire intentionnalité — volonté et représentation — qu'il s'agit de tracer quelques limites »[5].

Quand, dans *Altérité et transcendance*, Levinas revient sur l'acte intentionnel et l'intentionnalité telle qu'elle est exposée par la phénoménologie husserlienne, il note que celle-ci implique directement l'équivalence de la pensée avec le savoir dans son rapport à l'être. Malgré des efforts pour dégager l'idée d'une intentionnalité non théorétique, celle de la vie affective, Husserl aurait donc conservé à la base de celle-ci l'acte objectivant. L'intentionnalité élémentaire de la conscience resterait un savoir, un remplissement, la satisfaction d'une aspiration à l'objet. Dans ce remplissement, dans cette philosophie de l'homme satisfait, l'emprise sur l'être équivaudrait à la constitution de cet être. On n'est plus alors dans l'ouverture mais dans l'excès de proximité, plus dans la transcendance mais dans le retour à l'immanence de la pensée.

---

[1] « Philosophie et transcendance », p. 27-55, *Altérité et transcendance*, *op. cit.*, p. 55.
[2] *Ibid.*, p. 36.
[3] *Ibid.*, p. 37.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*, p. 38.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

2.2.3. Le développement qui suit devrait nous permettre de préciser un peu le point précédent. Dans *Totalité et infini*, Levinas en vient à se demander si la jouissance, comme façon dont la vie se rapporte à certains contenus — je mange du pain, j'écoute de la musique —, est une forme de l'intentionnalité, définie par Husserl, et posée comme « fait universel de l'existence humaine »[1]. Chaque moment de la vie qu'elle soit pleinement consciente ou que la conscience la devine confusément est bien en relation avec un autre que ce moment même. Il faut pourtant reposer la question du rapport entre intentionnalité et jouissance, dit Levinas, à partir du constat que l'intentionnalité est intentionnalité de l'acte objectivant : « Cependant, dès la première exposition de l'intentionnalité, comme d'une thèse philosophique, apparaissait le privilège de la représentation. La thèse selon laquelle toute intentionnalité est soit une représentation, soit fondée sur une représentation — domine les *Logische Untersuchungen* et revient comme une obsession dans toute l'œuvre ultérieure de Husserl »[2]. À partir de là, il essaie de faire saillir la distinction entre la représentation de l'acte intentionnel objectivant et le dessein intentionnel de la jouissance et de la sensibilité.

Du fait, note Levinas, de l'attachement « excessif » de Husserl à la conscience théorétique — d'où l'accusation par certains d'intellectualisme que Levinas n'accrédite pour sa part jamais —, la thèse sur le primat de l'acte objectivant conduit paradoxalement non à des positions réalistes mais à cette affirmation que « l'objet de la représentation est bel et bien intérieur à la pensée : il tombe malgré son indépendance, sous le pouvoir de la pensée »[3]. Certes, il y a distinction entre l'objet de la représentation et l'acte de la représentation, mais, l'objet de la représentation resterait intérieur à la pensée et, en dépit de son indépendance, tomberait sous le pouvoir de la pensée. Ici, c'est la donation de sens qui opère l'acte de maîtrise : le problème tient pour Levinas à l'épuisement du sens d'une extériorité ramenée à soi qui vient de la conversion d'une extériorité en noèmes — « retrouver en soi et […] épuiser le sens d'une extériorité, précisément convertible en noèmes. Tel est le mouvement de l'*épochè* husserlienne, caractéristique, à parler strictement, de la représentation. La possibilité même définit la représentation »[4]. L'être de l'étant extérieur est réduit au noème, réduction du représenté à son sens, de l'étant au noème qui pour Levinas

[1] *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Livre de poche, biblio essais, p. 127.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 128.
[4] *Ibid.*, p. 131.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

singularise le geste husserlien à bien y regarder. La donation de sens réduit l'objet de la représentation à des noèmes, c'est-à-dire revient à le rendre intelligible. En étant intelligible, la représentation signifie l'effacement de la séparation moi/objet, intérieur/extérieur. C'est pourquoi Levinas dit que intentionnalité et représentation sont des notions équivalentes, et que la pensée dans la représentation ne se sent jamais *indiscrète*. « La représentations occupe ainsi, dans l'œuvre de l'intentionnalité, la place d'un événement privilégié »[1], car la représentation est siège de vérité selon le mouvement suivant. Certes, l'objet qui se présente au pensant le détermine mais sans le toucher ou peser sur lui, sans déteindre sur lui, si bien que tout se passe comme si le pensant, le sujet avait anticipé ou prévu son objet de connaissance… Se perd alors en outre l'opposition du moi à son objet qui s'efface pour laisser émerger l'identité du moi au milieu de la multiplicité de ses objets[2]. Levinas montrera que l'intentionnalité de la jouissance maintient au contraire l'extériorité qu'annule la méthode transcendantale impliquée dans la représentation… L'intentionnalité ne permet pas ici de rendre compte de toute l'affectivité et ce en raison du primat reconnu à la théorie.

3. L'éthique comme au-delà de l' intentionnalité. Proximité et accessibilité.

2.3.1. La relation à autrui[3] est un mouvement vers le bien. Ce qui guide la pensée de Levinas, comme celui-ci le rappelle souvent, est la formule platonicienne qui place le Bien au-delà de l'être. Cela signifie que le mouvement par lequel un existant tend vers le Bien n'est pas une transcendance par laquelle il s'élève à une existence supérieure mais une sortie de l'être et de ses catégories, ce que Levinas nomme une *ex-cendance*. Mais la signification éthique du mot bien n'apparaît qu'à la faveur d'une relation irréversible.

2.3.2. La rencontre d'autrui et son visage signifient en effet au-delà des formes plastiques, il perce ces formes. C'est pourquoi Levinas parle de nudité du visage. Il parle ainsi d'une exposition préalable à toute visée. *Autrui n'est ni visée ni donné.*

Levinas tente alors de penser l'affectivité qu'autrui suscite en nous hors de la structure intentionnelle de l'émotion, soit des émotions avec une structure non intentionnelle. Par exemple, la crainte pour autrui, dit Levinas,

[1] *Ibid.*, p. 129.
[2] *Ibid.*, p. 132.
[3] *De l'existence à l'existant, op. cit.*, Avant-propos.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

n'est pas un *s'effrayer*. Elle n'a pas de structure réfléchie, car elle n'a pas la structure de l'émotion d'un émouvant qui est émotion pour soi-même. L'émotion à laquelle confronte l'altérité de l'autre homme n'est pas une émotion de l'autre pour soi : « Double intentionnalité du *de* et du *pour* et ainsi un retour sur soi, retour à l'angoisse pour soi, à l'angoisse pour sa finitude : dans la peur du chien une angoisse pour ma mort »[1].

L'éthique réclame alors une autre *épochè* que l'*épochè* phénoménologique, la déposition par le moi de sa souveraineté de moi : « Merveille du moi débarrassé de soi et craignant pour autrui est aussi comme la suspension — comme l'*épochè* — de l'éternel et irréversible retour de l'identique à lui-même et de l'intangibilité de son privilège logique et ontologique… »[2]. C'est pourquoi l'éthique et l'humanité de l'autre homme sont pour Levinas étrangères à la structure intentionnelle, résolument du côté du non intentionnel : « L'humain, c'est le retour à l'intériorité de la conscience non intentionnelle, à la mauvaise conscience, à sa possibilité de redouter l'injustice plus que la mort, de préférer l'injustice subie à l'injustice commise et ce qui justifie l'être à ce qui l'assure »[3]. Il est ici question d'un non-intentionnel qui n'est pas une exploration des potentialités dissimulées dans les horizons de l'intention, un non-intentionnel qui est aussi sans méthode.

2.3.3. La relation métaphysique ou éthique, explique *Totalité et infini*, désintéressée n'est pas l'intentionnalité qui est conscience de, simultanément proximité et distance. Levinas s'emploie ici à fonder la relation métaphysique, relation avec l'étant respecté dans son être donc absolument extérieur : « Le terme husserlien évoque en effet la relation avec l'objet, avec le posé, avec le thématique, alors que la relation métaphysique ne rattache pas un sujet à un objet »[4]. La difficulté est celle-ci que l'extériorité qui est objet — qui est thème — dans cette connaissance (acte objectivant) reste collée au sujet. Pour Levinas, la contemplation d'objet est toute proche de l'action — le savoir tout proche de la volonté — car elle dispose de son thème, alors que la métaphysique ne touche pas l'objet, l'être extérieur. C'est pourquoi il pose la relation sociale comme irréductible à une relation d'intentionnalité. Il faut donc distinguer avec soin des *échelles* de transcendance : « Il faudra donc montrer la différence qui sépare les relations analogues de la transcendance

[1] « Philosophie et transcendance », p. 27-55, *Altérité et transcendance*, *op. cit.*, p. 46.
[2] *Ibid.*, p. 48.
[3] *Ibid.*, p. 49.
[4] *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 111.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

et celles de la transcendance même »[1]. L'intentionnalité est une relation *analogue* de transcendance et, à cet égard, la transcendance de la visée intentionnelle ne permet pas de saisir l'inadéquation, la discontinuité, l'altérité de la conscience à l'égard de l'Autre.

Conclusion

Levinas tient donc ensemble deux lectures divergentes du concept husserlien d'intentionnalité. Selon la première lecture, élogieuse et admirative, l'intentionnalité est transcendance au sens d'ouverture. Elle ouvre un au-delà de la représentation, la possibilité d'un rapport éthique, c'est le mode de vie de toute la conscience, elle fait droit à l'affectivité et à la sensibilité et fait valoir les droits de la passivité contre l'activité objectivante. Ce long passage de « La conscience non intentionnelle » évoque cette première lecture et la dette qui en découle à l'égard de la philosophie husserlienne :

> C'est sans doute Husserl qui est à l'origine de mes écrits. C'est à lui que je dois le concept de l'intentionnalité animant la conscience et surtout l'idée des *horizons de sens* qui s'estompent lorsque la pensée s'absorbe dans le *pensé* lequel a toujours la signification de l'être. *Horizons de sens* que l'analyse, dite intentionnelle, retrouve quand elle se penche sur la *pensée* qui « a oublié », dans la réflexion, et fait revivre ces horizons de l'*étant* et de l'*être*. Je dois avant tout à Husserl — mais aussi à Heidegger — les principes de telles analyses, les exemples et les modèles qui m'ont enseigné comment on retrouve ces horizons et comment il faut les chercher. C'est là, pour moi, l'apport essentiel de la phénoménologie auquel s'ajoute le grand principe dont tout dépend : le pensé — objet, thèse, sens — en appelle à la pensée qui le pense, mais détermine aussi l'articulation subjective de son apparaître : l'être détermine ses phénomènes.

Pourtant, une seconde lecture va mettre l'accent tout au contraire sur le prisme de la représentation à la base de l'intentionnalité, sur la relation intentionnelle comme relation non éthique, sur le retour à l'immanence, sur le fait qu'il s'agit d'une forme de donation de sens parmi d'autres, et sur le fait qu'elle ne pense pas l'affectivité en raison du primat du théorique. Ainsi, la phénoménologie husserlienne pour Levinas conduit à « ne prendre au sérieux que la transcendance de l'intentionnalité qui pourtant se convertit en

[1] *Ibid.*, p. 112.

immanence dans le monde »[1]. Or, ce que Levinas cherche à penser, c'est bien la relation éthique, métaphysique au sens d'éthique, relation qui, écrit-il, repose « sur une intentionnalité qui échoue »[2]. Aussi, à propos du rapport éthique, Levinas parle-t-il de « veille sans intentionnalité »[3]. La suite du passage cité ci-dessus résume bien cette seconde lecture :

> Cependant, dans l'analyse phénoménologique de cette concrétude de l'esprit, apparaît chez Husserl — conformément à une vénérable tradition occidentale — un privilège du théorétique, un privilège de la représentation, du savoir ; et, dès lors, du sens ontologique de l'être. Et cela, malgré toutes les suggestions opposées que l'on peut également emprunter à son œuvre : intentionnalité non théorique, théorie de la *Lebenswelt* (du monde de la vie), le rôle du corps propre que Merleau-Ponty a su mettre en valeur. Là — mais aussi dans les événements qui se sont déroulés de 1933 à 1945 et que le savoir n'a su ni éviter ni comprendre — est la raison pour laquelle ma réflexion s'écarte des dernières positions de la philosophie transcendantale de Husserl ou, du moins, de ses formulations.
>
> Voilà les points que je voudrais signaler en premier lieu pour indiquer ensuite les perspectives que m'ouvre l'affirmation de la priorité du *rapport à autrui* thème qui m'occupe depuis plusieurs années et où il ne s'agit pas des structures du savoir conformes à l'*intentionnalité* que Husserl fait intervenir dans l'étude de l'intersubjectivité. Je finirai sur une notion de *sens* qui, à partir de là, s'impose à la pensée d'une façon radicalement différente[4].

[1] *De Dieu qui vient à l'idée*, *op. cit.*, p. 165.
[2] *Ibid.*, p. 167.
[3] *Ibid.*, p. 51.
[4] « La conscience non intentionnelle », p. 141-151, *Entre nous, Essais sur le penser-à-l'autre*, *op. cit.*, p. 141-142.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8, 2010 (Actes 3), p. 284-304
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Michel Henry et la question du fondement de l'intentionnalité

Par CLAUDIA SERBAN
Université de Paris IV

Si nous avons placé notre examen du traitement théorique que Michel Henry a réservé à l'intentionnalité sous le signe du fondement qu'il cherche à lui assigner, c'est parce que l'une de nos principales ambitions sera de montrer que la critique que le philosophe français fait de ce leitmotiv de la phénoménologie husserlienne ne doit pas être comprise comme une tentative d'expulsion de l'intentionnalité hors du champ des recherches phénoménologiques, mais comme une entreprise de fondation. Dans cette perspective, le point de départ de Michel Henry réside dans une question très simple : l'intentionnalité est-elle susceptible de se fonder elle-même, trouve-t-elle son fondement en elle-même ? Ou sinon, quelle est sa condition de possibilité ? Ainsi, plutôt que de se contenter d'une attitude descriptive à l'égard d'un comportement intentionnel qui serait à chaque fois déjà donné, déjà opérant, il s'agit de soumettre l'intentionnalité à un questionnement de type transcendantal, pour la reconduire vers ce « qui la rend ultimement possible »[1].

Le trajet suivi par cette reconduction de l'intentionnalité à son fondement est esquissé par Michel Henry de façon exemplaire dans son article, désormais célèbre, de 1995, « Phénoménologie non intentionnelle : une tâche de la phénoménologie à venir »[2] ; c'est ce texte qui nous donnera la première

[1] Michel Henry, « Phénoménologie non-intentionnelle : une tâche de la phénoménologie à venir », dans Dominique Janicaud (éd.), *L'intentionnalité en question. Entre phénoménologie et sciences cognitives*, Paris, Vrin, 1995, p. 383-397, p. 383.

[2] Présenté à Nice (sous le titre : « L'intentionnalité en question entre les sciences cognitives et le renouveau phénoménologique ») à l'occasion d'un colloque international en juin 1992, paru ensuite dans le volume *L'intentionnalité en question*, édité par Dominique Janicaud (d'après lequel nous allons citer ce texte dans le

assise de notre analyse. Toutefois, précisément parce que l'esquisse offerte par cet article demeure souvent assez schématique, parfois même elliptique dans ses arguments, nous tâcherons de préciser et d'expliciter les thèses qui y sont avancées par des renvois, à nos yeux indispensables, tant, d'une part, à l'ouvrage de 1990, *Phénoménologie matérielle*[1], qui fournit la figure positive et concrète de la phénoménologie non intentionnelle proposée par Michel Henry, que, d'autre part, aux analyses de l'œuvre monumentale de 1963, *L'essence de la manifestation*[2], qui reconduit pour la première fois tout ce qui, au point de vue ontologique, se laisse désigner comme transcendance (l'intentionnalité y comprise), à l'immanence et à son auto-affection qui la découvre comme vie et affectivité. Enfin, nous nous appuierons également sur les éclaircissements apportés par l'un des derniers ouvrages parus du vivant de Michel Henry, *Incarnation*[3].

En même temps, outre cette explicitation de la phénoménologie non intentionnelle à partir des développements qu'elle connaît dans l'œuvre de Michel Henry, nous relèverons ses points d'ancrage dans des questions qui ont été celles de Husserl et qu'elle entend reprendre et retravailler, notamment celle de l'impression originaire dans les *Leçons* de Göttingen de 1904-1905 sur la conscience intime du temps, mais aussi celle du statut de la phénoménologie hylétique au premier tome des *Idées directrices*.

I. La dualité de l'apparaître et l'apparaître de l'intentionnalité

Notre premier point sera de montrer pourquoi, lorsqu'il pose la question du fondement de l'intentionnalité, Michel Henry s'autorise à situer ce fondement à un niveau qu'il désigne d'abord, de façon très indéterminée, comme quelque chose de non intentionnel. Pourquoi, effectivement, l'intentionnalité ne pourrait-elle puiser son « ultime possibilité phénoménologique »[4] en elle-même ? Un premier élément de réponse à cette question est donné par le fait que ce qui s'exprime dans l'intentionnalité, c'est aux yeux de Michel Henry

présent article), et repris dans *Phénoménologie de la vie*, tome premier : *De la phénoménologie*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2003, p. 105-121.

[1] Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1990.

[2] Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1990 [1963].

[3] Michel Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000.

[4] Michel Henry, « Phénoménologie non-intentionnelle : une tâche de la phénoménologie à venir », p. 384.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

toujours la « relation de l'apparaître à l'étant »[1]. De cette manière, si elle peut rendre compte de la phénoménalisation de l'étant ou, dans un langage plus husserlien, de l'accès de la conscience aux objets, l'intentionnalité est en revanche incapable d'expliquer son propre apparaître ou la manière dont elle est donnée à elle-même. C'est une considération qui nous place déjà au cœur du problème :

> La question de l'intentionnalité n'est pas celle de son être mais de son apparaître et […] la question de l'apparaître de l'intentionnalité est de savoir si cet apparaître est homogène ou identique à celui de l'étant, si l'apparaître de l'intentionnalité relève de l'intentionnalité elle-même[2].

En posant ainsi la question de l'apparaître de l'intentionnalité, Michel Henry entend aller plus loin que le reproche heideggérien relatif à l'indétermination de « l'être » de l'intentionnalité. Du même coup, cela équivaut implicitement à un rejet de la reconduction, opérée par Heidegger[3], de l'intentionnalité à la transcendance[4] qui en serait la *ratio essendi* et le fondement ontologique, puisque, pour Michel Henry, la même insuffisance à assurer sa propre fondation qui caractérise l'intentionnalité frappe à titre égal la transcendance elle-même. C'est, en effet, l'enjeu majeur de la deuxième section de *L'essence de la manifestation*, intitulée « Transcendance et immanence », que d'accuser « *l'incapacité de la transcendance à assurer elle-même la possibilité de sa propre manifestation* »[5] et de montrer, positivement, que « *la possibilité ultime de la transcendance qui la constitue en son essence comme acte de "se rapporter à", est l'immanence* »[6]. Ou, comme nous pouvons le lire dans *Philosophie et phénoménologie du corps*, l'ouvrage sur Maine de Biran contemporain de *L'essence de la manifestation* :

---

[1] *Ibid*., p. 386.
[2] *Ibid.*, p. 390.
[3] Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 24 : *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1975 (*Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. par Jean-François Courtine, Paris, Gallimard, 1985), § 9b, p. 91 (p. 90 de la trad. fr.) : « L'intentionnalité est la *ratio cognoscendi* de la transcendance. Cette dernière est la *ratio essendi* de l'intentionnalité dans ses différents modes ».
[4] Pour une présentation plus ample des rapports entre ces deux concepts, voir l'article de Rudolf Bernet, « Intentionnalité et transcendance », *La vie du sujet*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », p. 39-64.
[5] Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, p. 259, souligné par l'auteur.
[6] *Ibid*., p. 316, souligné par l'auteur.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

> Plus originaire que le phénomène de la transcendance, antérieur à lui en quelque sorte, est celui de l'immanence dans lequel la transcendance trouve en fait, au point de vue ontologique, sa condition de possibilité la plus ultime[1].

Par conséquent, la transcendance ne peut pas fournir, comme le voulait Heidegger, le fondement recherché, puisqu'elle ne répond pas à l'exigence phénoménologique d'être elle-même au principe de sa propre manifestation[2] : « Telle est la principale et la plus puissante illusion de la phénoménologie contemporaine : croire […] que la transcendance est phénoménologiquement et ontologiquement une essence autonome»[3].

La transcendance a donc besoin, tout comme l'intentionnalité, d'une fondation plus originaire. Cette fondation, Michel Henry croit pouvoir la découvrir en dépassant la considération heideggérienne de l'être de l'intentionnalité au profit d'une question plus profonde parce que plus phénoménologique : celle de son apparaître, de la manière dont l'intentionnalité est donnée à elle-même. Mais l'apparaître propre à l'intentionnalité ne peut plus être celui, qu'elle rend possible, de l'étant et de l'objet[4], non seulement parce qu'elle n'est pas à son tour un objet, ni parce que cela risquerait de déclencher une régression à l'infini, mais pour la raison essentielle qu'il n'y a pas d'homogénéité entre les deux types d'apparaître en question : « Les catégories qui concernent le comment de la donation ne peuvent pas être empruntées à ce qui se donne en elle »[5], affirme avec force Michel Henry. La dualité de l'apparaître s'impose par là comme incontestable, et le fait de la niveler au profit d'une « indifférence absolue » reviendrait au contraire à promouvoir une sorte d' « équivoque ontico-phénoméno-

---

[1] Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1987 [1965], p. 304.

[2] « *L'immanence est le mode originaire selon lequel s'accomplit la révélation de la transcendance elle-même* » (Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, *op. cit.*, p. 279-280).

[3] Michel Henry, « Quatre principes de la phénoménologie », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1/1991, p. 3-26, p. 17. L'insuffisance majeure d'une telle confiance dans la transcendance est, comme il nous est dit un peu plus loin au même endroit, que par là « l'apparaître demeure impensé dans sa possibilité la plus propre ».

[4] Ou, dans un langage plus classique : « Ce n'est pas de la même façon […] que la conscience est conscience de l'objet et conscience de soi » (Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, p. 195).

[5] Michel Henry, « Phénoménologie non-intentionnelle : une tâche de la phénoménologie à venir », art. cit., p. 390.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

logique » (selon l'expression présente dans un autre article fameux de Michel Henry, « Quatre principes de la phénoménologie »[1]), équivoque qui consisterait à rabattre tout apparaître et toute phénoménalité sur « l'apparaître du monde », menant ainsi à une « confusion catastrophique »[2].

Le dépassement de l'intentionnalité vers un fondement non intentionnel dépend ainsi essentiellement de la reconnaissance d'une dualité de l'apparaître et de la mise en avant d'un nouveau type d'apparaître, différent de celui de l'étant ou de l'objet, et qui est tout d'abord celui de l'intentionnalité elle-même. « Ce qui nous invite à ne pas écarter d'un revers de main la possibilité d'un apparaître soustrait au voir de l'intentionnalité, c'est que tel est le cas de l'intentionnalité elle-même »[3], souligne Michel Henry. De ce point de vue, c'est l'intentionnalité elle-même qui fait signe vers les limites de son propre pouvoir de donation, puisqu'elle échappe par principe à l'apparaître mondain ou ontique :

> L'intentionnalité n'est pas un concept phénoménologique adéquat pour penser l'intentionnalité. Ce qui veut dire : ce n'est pas l'intentionnalité qui accomplit sa propre révélation, l'auto-apparaître de l'apparaître n'est pas l'apparaître de l'étant[4].

Or, s'il y a, comme l'intentionnalité elle-même le montre, un apparaître qui n'est pas celui, ontique, de l'étant, il s'ensuit que, tout comme la phénoménalité ne peut plus être envisagée sous sa seule figure réductrice, mondaine ou ontique, de même l'intentionnalité doit renoncer à détenir le monopole universel de la donation, afin de ménager le chemin qui mène vers le fondement de son auto-donation. Il s'agit ainsi de renoncer à ce que Michel Henry qualifiait, dans *L'essence de la manifestation*, de « dogmatisme de l'intentionnalité »[5], dogmatisme qui consisterait à en faire l'unique voie d'accès à l'apparaître (et par conséquent à l'être), « principe et unique critère

---

[1] Michel Henry, « Quatre principes de la phénoménologie », art. cit., p. 8 et 13.
[2] *Ibid*., p. 8.
[3] Michel Henry, « Phénoménologie non-intentionnelle : une tâche de la phénoménologie à venir », art. cit., p. 392.
[4] *Ibid*., p. 391.
[5] Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, *op. cit.*, p. 62 : « La signification absolue de la phénoménologie se fonde ainsi sur la présence de la chose, c'est-à-dire sur son apparence. Quand on interprète la phénoménologie dans une philosophie de la conscience, cette signification absolue se traduit par un dogmatisme de l'intentionnalité qui, parce qu'elle atteint l'être lui-même, est susceptible de fournir à l' "argument ontologique" un fondement réel ».

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

de la phénoménalité »[1]. Contre une telle dérive ontique de la phénoménologie, devenue de part en part phénoménologie de l'objet, donc de l'apparaissant, et non plus de l'apparaître[2], il est crucial de regagner la question, phénoménologique par excellence, qui vise non plus l'apparaître de l'étant, mais l'apparaître de l'apparaître et, implicitement, l'apparaître de l'intentionnalité. À ce dessein, il est indispensable d'arracher l'intentionnalité à son « enlisement ontique »[3], ou autrement dit, de dépasser le plan de l'intentionnalité objectivante, tournée vers le monde et vers l'étant.

II. Intentionnalité et impression : Michel Henry face à Husserl

En s'engageant dans une telle démarche, Michel Henry est en même temps loin d'ignorer le fait qu'il s'agit d'une voie frayée par Husserl lui-même : « L'auto-donation de l'intentionnalité, c'est là une question que la phénoménologie husserlienne n'a pas totalement éludée »[4], avoue le texte de *Phénoménologie matérielle*, se réclamant ainsi, de façon très significative, des *Leçons sur la conscience intime du temps* données par Husserl à Göttingen pendant le semestre d'hiver 1904-1905[5]. En effet, dans ces *Leçons* que Michel Henry qualifie, avec admiration, de « texte extraordinaire, le plus

[1] Michel Henry, « Phénoménologie non-intentionnelle : une tâche de la phénoménologie à venir », art. cit., p. 387.

[2] « Bien qu'il s'agisse de la phénoménologie, ce n'est plus l'apparaître qui importe en fin de compte, ce n'est plus sa donation mais l'étant qui se donne en celle-ci » (*ibid.*).

[3] *Ibid*., p. 389.

[4] Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*, *op. cit.*, p. 32.

[5] Pour une présentation éclairante du rôle assumé par la référence aux *Leçons de 1905*, nous renvoyons à l'article de François-David Sebbah, « Aux limites de l'intentionnalité : M. Henry et E. Levinas lecteurs des *Leçons sur la conscience intime du temps* » (*Alter* 2/1994, p. 245-259), qui a le mérite d'attirer l'attention sur la symétrie inattendue, quoique porteuse de conséquences souvent inverses, qui existe entre la démarche de Michel Henry et celle que Levinas met en œuvre au deuxième chapitre d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (La Haye, Martinus Nijhoff, 1978), chapitre intitulé précisément « De l'intentionnalité au sentir ». L'affinité qui existe entre les lectures des *Leçons sur le temps* proposées respectivement par Emmanuel Levinas et Michel Henry se confirme également si l'on regarde l'article « Intentionnalité et sensation » publié par Levinas en 1965 dans la *Revue internationale de philosophie* et repris par la deuxième édition de *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (Paris, Vrin, 1988).

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

beau sans doute de la philosophie de ce siècle »[1], Husserl s'était lui-même livré, de façon exemplaire, à un approfondissement de la phénoménologie de la perception par une phénoménologie de la conscience intime du temps et, corrélativement, à un dépassement de l'intentionnalité objectivante. La question de l'origine phénoménologique du temps avait ainsi conduit Husserl à la mise en avant de l'impression originaire comme « point-source »[2] de toute production d'objet, ou encore comme « source originaire de toute conscience et de tout être ultérieurs »[3], « commencement absolu »[4], « génération originaire », « création originaire », sans laquelle la conscience « n'est rien »[5], puisque la « conscience primaire » est une « conscience impressionnelle »[6]. En même temps, la découverte de l'*Urimpression* mène Husserl à souligner la « différence phénoménologique énorme »[7] qui sépare celle-ci de tout ce qui lui succède dans la conscience (la modification, la reproduction, la re-présentation qui opère le passage aux phantasmes de l'imagination).

Vu l'importance que Michel Henry reconnaît à ces avancées husserliennes, on doit souligner l'enjeu qui anime la démarche de Husserl dans ces *Leçons* et qui est explicitement dirigé, comme le montrent les critiques directes contenues dans la première section, contre la déréalisation brentanienne du temps[8]. En faisant de la temporalisation et de l'écoulement

---

[1] Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*, *op. cit.*, p. 31.

[2] Edmund Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. par Henri Dussort, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1983 [1964], § 11, p. 43, *Husserliana*, Band X : *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstsein (1893-1917)*, hrsg. von Rudolf Boehm, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966 (désormais cité Hua X), p. 29.

[3] « *Urquelle für alles weitere Bewusstsein und Sein* » (*ibid.*, § 31, p. 86, Hua X, p. 67).

[4] *Ibid.*, Supplément I (au § 11), p. 131, Hua X, p. 100.

[5] *Ibid.*

[6] *Ibid.*, § 42, p. 117, Hua X, p. 90.

[7] *Ibid.*, § 19, p. 63, Hua X, p. 45. Cette différence phénoménologique reconnue par Husserl pourra plus loin être interprétée, par Gérard Granel, comme étant la figure husserlienne de la différence ontologique (Gérard Granel, *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, Paris, Gallimard, 1968, p. 70, 104, etc.).

[8] Pour cette question décisive et complexe du rapport des *Leçons* de 1905 à Brentano, nous renvoyons à l'article de Jocelyn Benoist, « Modes temporels de la conscience et réalité du temps. Husserl et Brentano sur le temps », dans Jocelyn Benoist (éd.), *La conscience du temps. Autour des* Leçons sur le temps *de Husserl*, Paris, Vrin, 2008, p. 11-28. Cet article permet de nuancer l'opposition massive entre Husserl et Brentano sur la question du temps et de compléter, voire d'amender, la

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

temporel l'œuvre de l'imagination, Brentano aurait inévitablement conduit à une perte irrécupérable de la réalité du temps[1], que Husserl entend au contraire garantir en montrant que le temps se ressource continuellement, quant à sa réalité, dans l'impression originaire. Or, il y a à nos yeux une symétrie frappante entre la critique à laquelle Michel Henry soumet le traitement husserlien du temps et celle que Husserl lui-même avait dirigée contre Brentano : elles font toutes les deux état du même souci d'éviter à tout prix la déréalisation de la conscience du temps[2]. Pourtant, au lieu d'accepter la solution husserlienne, Michel Henry accuse au contraire le fait que la récupération de l'impression originaire par l'intentionnalité et le nivellement de leur différence initiale produit, en fin de compte, la déréalisation que Husserl prétend esquiver[3]. Loin de pouvoir retenir le souffle d'originarité de l'impression, l'intentionnalité entraînerait donc *eo ipso* un glissement vers l'irréel[4].

---

reconstitution de la conception brentanienne du temps dans les *Leçons*, par la mise en avant de l' « ancêtre » brentanien de la rétention husserlienne : la protérose.

[1] « Le présent réel devient alors sans cesse irréel », remarque Husserl en tirant les conséquences du traitement brentanien du temps (Edmund Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, p. 24, Hua X, p. 14) ; ou encore : « Il est aussi très inquiétant de chercher à donner le passé pour un irréel, un inexistant » (*ibid*., p. 29 Hua X, p. 19).

[2] Cette ressemblance peut en même temps s'avérer ambiguë puisque, lorsqu'il s'agit non plus de la réalité de la conscience, mais de la réalité du temps lui-même, Michel Henry semble se rapprocher d'une certaine façon de Brentano, pour autant qu'il assimile souvent le temps, suivant Heidegger, à un horizon d'extériorité et de transcendance. Or, en tant que transcendant, le temps serait précisément irréel… Mais d'autre part, on peut et on doit incontestablement parler d'une temporalité immanente à la vie, donc d'un temps réel. Quant à savoir si ce temps réel se laisse décrire, selon un modèle classique, comme pourvu d'un horizon de passé et de futur, ou s'il revient plutôt à une sorte de présent perpétuel (rejoignant donc en fin de compte Brentano et sa thèse de la réalité du seul présent), c'est une question à laquelle nous ne sommes pas en mesure de répondre ici, et nous remercions Grégori Jean de nous avoir aidée à l'entrevoir.

[3] L'analyse détaillée que Michel Henry a consacrée à ces *Leçons* se trouve surtout dans la première partie de *Phénoménologie matérielle*, *op. cit.* (en particulier p. 30-50) et dans la conférence « Le temps phénoménologique et le présent vivant », qui date de la même époque (1990) et qui a été publiée dans *Auto-donation. Entretiens et conférences*, Paris, Beauchesne, 2004, p. 45-62.

[4] Ce lien entre intentionnalité et irréalité est avancé par Michel Henry dès *L'essence de la manifestation*, qui décrit « la dimension ontologique de l'irréalité » comme « le

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Pour comprendre les raisons qui conduisent Michel Henry à soutenir que Husserl ne réussit pas à empêcher la chute du temps phénoménologique de la conscience dans l'irréalité, il est nécessaire de s'attarder encore un peu sur la démarche des *Leçons* de 1905. Ces *Leçons*, comme nous l'avons déjà souligné, ont le mérite insigne de promouvoir, en quelque sorte au détriment de l'intentionnalité, l'*Urimpression* au rang de source originaire de tout être et de toute conscience, et en premier lieu de la conscience intime du temps. Elles font également l'effort, face au passage continuel de cette impression, de préserver son originarité et sa réalité au sein de l'écoulement perpétuel, et cela grâce à la mise en avant du fonctionnement de la rétention comme « conscience originaire » du passé, ou encore comme « intentionnalité spécifique ». Parce qu'elle n'est pas une « figuration par image »[1], pas une conscience reproductive ou représentative du passé, mais bien au contraire son intuition, sa conscience présentative[2], la rétention est apte à constituer « l'horizon vivant du maintenant »[3]. Toute l'insistance de Husserl sur la spécificité de la rétention témoigne de sa volonté de conserver l'originarité du point-source qu'est l'impression à l'intérieur de l'écoulement temporel, en faisant de la conscience du passé une conscience elle-même immédiate et intuitive.

Or, si pour Michel Henry, la déréalisation que Husserl prétendait éviter ne peut manquer de se produire, c'est d'abord parce que, au lieu de la préserver, la rétention transforme, malgré tout, l'impression originaire en ce qu'elle n'est pas : une intentionnalité[4]. Et de fait, tout en admettant que la

---

milieu pur où se meut toute intentionnalité possible en général » (Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, *op. cit.*, p. 791).

[1] Edmund Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, § 12, p. 46-47, Hua X, p. 32.

[2] *Ibid*., § 17, p. 57, Hua X, p. 41.

[3] « *Die Retention konstituiert den lebendigen Horizont des Jetzts* » (*ibid*., p. 60, Hua X, p. 43).

[4] D'où la tendance et la tentation, alimentée par les analyses complémentaires de Husserl présentes dans la partie B du tome X des *Husserliana*, d'assimiler l'*Urimpression* elle-même à une intentionnalité : « pure conscience intentionnelle », « intentionnalité pure », « intentionnalité impressionnelle originelle », selon Rudolf Bernet dans l'*Introduction* qu'il a consacrée à son édition séparée de ces textes (*Texte zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstsein (1893-1917)*, Hamburg, Felix Meiner, 1985 ; en français : *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps (1893-1917)*, trad. par Jean-François Pestureau, Grenoble, Jérôme Millon, 2003, p. 48-49). Husserl lui-même, dans ces textes, lorsqu'il reprend la thèse de la double intentionnalité du flux de conscience, oppose les présentifications à ce qu'il

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

conscience du temps trouve sa source véritable dans l'impression, Husserl n'hésite pas, au moment où il s'agit de caractériser la structure cette conscience, à recourir à l'intentionnalité. Certes, il s'agira d'une intentionnalité longitudinale qui se distingue de l'intentionnalité objectivante de la perception (appelée à cette occasion intentionnalité transversale), mais de cette manière, au lieu d'être relativisée, l'intentionnalité s'assure de son règne universel : même dans les « profondeurs de l'ultime conscience qui constitue toute temporalité du vécu »[1] (pour citer l'expression du premier tome des *Idées directrices*), c'est toujours à de l'intentionnalité qu'on a affaire. Comme le reconnaît avec sérénité Husserl, toujours dans les *Ideen I*, au § 85 qui se propose de distinguer entre ὕλη sensuelle et μορφή intentionnelle : « L'intentionnalité […] ressemble à un milieu universel qui finalement porte en soi tous les vécus, même ceux qui ne sont pas caractérisés comme intentionnels »[2], et donc même « *l'élément sensuel qui en soi n'a rien d'intentionnel* »[3].

---

appelle des « intentionnalités originaires » (*ibid.*, p. 187, Hua X, p. 301), ces dernières semblant englober tant la rétention que l'impression elle-même. D'ailleurs, ces analyses sur le temps se closent sur une phrase hautement éclairante de ce point de vue : « Il n'y a que l'intentionnalité qui puisse se modifier en intentionnalité » (*ibid.*, p. 250, Hua X, p. 382) ; cela revient à dire que l'impression, si elle est susceptible d'être modifiée par la rétention en tant qu'intentionnalité spécifique, est déjà une intentionnalité, fût-ce une intentionnalité originaire.

[1] « *Die dunklen Tiefen des letzten, alle Erbleniszeitlichkeit konstituierenden Bewusstsein* » (Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, tome I : *Introduction générale à la phénoménologie*, trad. par Paul Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, p. 288, *Husserliana*, Band III : *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch : *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, hrsg. von Walter Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950 — désormais cité Hua III/1 —, p. 208).

[2] *Ibid.*, p. 287-288, Hua III/1, p. 207-208. Néanmoins, si le § 84 des *Ideen* I érige l'intentionnalité en « thème central de la phénoménologie », une restriction précieuse y est faite par Husserl : il s'agirait seulement de la phénoménologie « orientée "objectivement" ». L'universalisation de l'intentionnalité ne manque toutefois pas de se produire, puisque Husserl soutient, au même endroit, que « tous les vécus participent en quelque manière à l'intentionnalité, quoique nous ne puissions dire de *tout* vécu qu'il a une intentionnalité » (*ibid.*, p. 282, Hua III/1, p. 203, souligné par l'auteur).

[3] *Ibid.*, p. 289, Hua III/1, p. 208 (souligné par l'auteur). Cela prouve, tout de même, comme l'avoue sans hésiter Michel Henry, que « la phénoménologie de Husserl n'a pas ignoré le non-intentionnel » (Michel Henry, « Phénoménologie non-intentionnelle : une tâche de la phénoménologie à venir », art. cit., p. 393).

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Dans les *Leçons* de 1905, la même signification universelle de l'intentionnalité est gagnée au moment où la constitution du flux de la conscience est assignée à une intentionnalité *sui generis*, plus précisément au § 39 qui distingue une double intentionnalité à l'intérieur de la conscience, l'intentionnalité transversale qui constitue l'objet et celle, longitudinale, à travers laquelle c'est le flux de la conscience qui se constitue. À cet endroit capital des *Leçons*, Husserl semble être bien conscient du fait que, malgré tout, ce dédoublement de l'intentionnalité estompe en fin de compte la spécificité du flux temporel de la conscience dans son irréductibilité à l'intentionnalité objectivante, mais il préfère assumer cette conséquence au lieu de l'esquiver :

> C'est dans un seul et unique flux de conscience que se constituent à la fois l'unité temporelle immanente du son et l'unité du flux de la conscience elle-même. Aussi choquant (sinon même absurde au début) que cela semble de dire que le flux de la conscience constitue sa propre unité, il en est pourtant ainsi[1].

D'autre part, la reconnaissance d'une intentionnalité longitudinale qui sous-tend toute intentionnalité objectivante (puisque, point capital, « c'est dans la conscience du temps que s'accomplit toute objectivation »[2]) et qui opère la constitution du flux de la conscience du temps rend précaire et superflue, selon Husserl, toute question supplémentaire relativement au mode d'apparaître ou de donnée phénoménologique du flux : « L'apparition en personne du flux n'exige pas un second flux, mais en tant que phénomène il se constitue lui-même »[3], ou encore « il est tel qu'une apparition en personne du

[1] « *Es ist der eine, einzige Bewusstseinsfluss, in dem sich die immanente zeitliche Einheit des Tons konstituiert und zugleich die Einheit des Bewusstseinsflusses selbst. So anstössig (wo nichts anfangs sogar widersinnig) es erscheint, dass der Bewusstseinsfluss seine eigene Einheit konstituiert, so ist es doch so* » (Edmund Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, *op. cit.*, § 39, p. 105-106, Hua X, p. 80).

[2] « *Im Zeitbewusstsein vollzieht sich alle Objektivierung* » (*ibid*., § 31, p. 84, Hua X, p. 64). Nous pouvons également lire, au sein des analyses qui constituent, après les *Leçons*, la partie B du tome X des *Husserliana* : « La conscience du temps est […] une conscience qui objective » (Edmund Husserl, *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps (1893-1917)*, *op. cit.*, p. 184, Hua X, p. 297).

[3] « *Die Selbsterscheinung des Flusses fordert nicht einen zweiten Fluss, sondern als Phänomen konstituiert er sich selbst* » (Edmund Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, *op. cit.*, p. 109, Hua X, p. 83).

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

flux doit avoir lieu nécessairement en lui »[1]. Par là, Husserl affronte donc directement la question de l'auto-apparaître ou de l'auto-donation de l'intentionnalité, mais la réponse qu'il y apporte par sa théorie de la double intentionnalité et d'une constitution intentionnelle du flux de la conscience qui effectuerait du même coup son apparaître ne peut satisfaire Michel Henry pour des raisons déjà mentionnées ici : une telle réponse rabat en fin de compte l'originaire (l'impression) sur l'irréel (ses modifications) et le constituant sur le constitué, tout en voulant d'une certaine façon les distinguer (« le constituant et le constitué coïncident, et pourtant ils ne peuvent naturellement pas coïncider à tous égards »[2], admet Husserl comme presque malgré lui[3]).

En même temps, en soumettant à une constitution de part en part intentionnelle le flux de la conscience du temps qui, au départ, était censé avoir son origine dans l'impression originaire, Husserl n'est pas seulement en train d'altérer (voire d'aliéner) la structure du flux, mais il perd aussi irrémédiablement sa matérialité. En effet, si le § 8 des *Leçons* semblait se livrer à une véritable réduction hylétique (« Nous mettons maintenant hors circuit toute appréhension et toute thèse transcendante, et prenons le son comme pure donnée hylétique »[4], annonçait Husserl), cette considération du niveau hylétique, qui permet justement la découverte de l'impression originaire, cède assez vite le pas à la primauté inattendue que gagne la « forme du flux » de la conscience au détriment de sa matière[5] : « Ce qui demeure avant toute chose, c'est la structure formelle du flux, la forme du flux »[6], finissent par avouer les *Leçons* dans le Supplément VI (au § 34) dédié

---

[1] *Ibid.*

[2] « *Das Konstituierende und das Konstituierte decken sich, und doch können sie sich natürlich nicht in jeder Hinsicht decken* » (*ibid.*).

[3] L'embarras de Husserl est également manifeste au § 36 des *Leçons*, où le flux constitutif du temps est identifié à la subjectivité absolue : ici, le flux lui-même s'avère n'être rien de plus qu'une manière de désigner métaphoriquement cet absolu : « Pour tout cela les noms nous font défaut », avoue Husserl (*ibid*., p. 99, Hua X, p. 75).

[4] *Ibid*., p. 37, Hua X, p. 24.

[5] Une même préséance de la forme sur la matière s'atteste au premier tome des *Idées directrices*, lorsque Husserl affirme, au sujet du maintenant actuel, qu'il est « une *forme qui persiste alors que la matière est toujours nouvelle* » (Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, *op. cit.*, p. 276, Hua III/1, p. 199, souligné par l'auteur).

[6] « *Verbleibend ist vor allem die formale Struktur des Flusses, die Form des Flusses* » (Edmund Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, *op. cit.*, p. 152, Hua X, p. 114). Dans le même esprit, au § 38 des

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

à la saisie du flux absolu[1]. Par conséquent, le résultat inattendu des *Leçons* husserliennes consisterait donc dans une double victoire assez peu compatible avec leur programme de départ : celle de l'intentionnalité[2] sur l'impression originaire et celle de la forme sur la matière ou la pure donnée hylétique.

III. Le fondement non intentionnel : de la matérialité impressionnelle à la vie

En revanche, toute la démarche critique de Michel Henry est animée par la volonté de remédier à cette double perte, en récupérant, tant l'impression que la ὕλη et, avec elles, le fondement non intentionnel de l'intentionnalité. Positivement, cela se traduit d'abord par l'élaboration d'une phénoménologie matérielle qui ne se contenterait plus de la position subordonnée[3] que

---

Leçons qui traite de l'unité du flux de la conscience, Husserl laissait déjà entendre le fait que cette unité serait une unité assurée par la forme du flux.

[1] Le texte 50 de la partie B du tome X des *Husserliana*, texte portant sur l' « *Urempfindungsbewusstsein* » comme conscience absolument originaire, va jusqu'à affirmer que la donnée absolue serait en fin de compte le flux, alors que la « sensation première » ne serait que « quelque chose d'abstrait (*Abstraktes*) » (*Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps (1893-1917)*, *op. cit.*, p. 207, Hua X, p. 325).

[2] Il semble néanmoins que, au début des années 30, Husserl ait avoué une certaine réserve à l'égard de la description de la constitution du temps immanent en termes d'intentionnalité. Selon le témoignage de Dorion Cairns rapportant une conversation eue avec Husserl et Fink le 15 juillet 1932 : « Husserl est enclin à cesser d'appeler "intentionnalité" la constitution du temps immanent. L'intentionnalité est une activité de l'ego, soit originaire soit modalisée » ; or, « Le flux du temps immanent […] est la *forme* de toute activité de l'ego […] Mais, en tant que forme, il ne s'agit pas d'une activité, et si nous entendons "activité" dans "intentionnalité", il ne s'agit pas d'une intentionnalité. Fink et moi nous opposâmes à cette étroitesse du sens d'intentionnalité » (Dorion Cairns, *Conversations avec Husserl et Fink*, trad. par Jean-Marc Mouillie, Grenoble, Jérôme Millon, 1997, p. 186 et 187).

[3] « Naturellement *l'hylétique* pure se subordonne à la phénoménologie de la conscience transcendantale. Elle se présente d'ailleurs comme une discipline autonome ; elle a comme telle sa valeur en elle-même, mais d'autre part, d'un point de vue fonctionnel, elle n'a de signification qu'en tant qu'elle fournit une trame possible dans le tissu intentionnel, une matière possible pour des formations intentionnelles » (Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, *op. cit.*, p. 298, Hua III/1, p. 215).

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Husserl assignait à la phénoménologie hylétique, au § 86 des *Ideen I*, au profit de la seule phénoménologie à ses yeux véritablement transcendantale, la phénoménologie noétique. Elle montrerait au contraire que « le transcendantal réduit à la noèse intentionnelle n'est pas véritablement un transcendantal, une condition *a priori* de toute expérience possible si celle-ci exige en général le tout autre que lui : la sensation, l'impression »[1]. C'est donc la même critique qui revient : en dépit de l'universalité que Husserl lui concède si facilement, l'intentionnalité resterait incapable d'être sa propre condition de possibilité, d'assurer sa propre manifestation, dans la mesure où il y a une hétérogénéité insurmontable entre l'apparaître de l'étant et son auto-apparaître. Or, afin d'avancer vers le fondement recherché, il est indispensable de remanier, voire de renverser le rapport entre ὕλη sensuelle et μορφή intentionnelle. La ὕλη ne doit plus être perçue comme un datum ou comme un contenu, mais au contraire comme le transcendantal authentique, comme l'ultime condition de possibilité :

> « Matière », pour la phénoménologie matérielle, n'indique plus l'autre de la phénoménalité mais son essence. C'est de cette façon que la phénoménologie matérielle est la phénoménologie en un sens radical, pour autant que dans la donation pure elle thématise son auto-donation et en rend compte[2].

Si, au § 85 des *Ideen I*, Husserl pouvait soutenir l'hétéronomie de la ὕλη en insistant sur le fait que la dimension du sens lui fait intrinsèquement défaut et que, par conséquent, elle dépend essentiellement de la noèse comme vécu donateur de sens[3], Michel Henry récuse cette manière de subordonner la matière à la question du sens[4] (et par là, à la conscience intentionnelle

[1] Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*, *op. cit.*, p. 25-26. Toute la première partie de cet ouvrage est d'ailleurs consacrée à l'explicitation des rapports entre la phénoménologie matérielle proposée par l'auteur et la phénoménologie hylétique de Husserl.

[2] Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*, *op. cit.*, p. 58.

[3] « Les data sensibles se donnent comme matière à l'égard de formations intentionnelles ou de donations de sens » (Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, *op. cit.*, p. 289, Hua III/1, p. 209).

[4] Ce refus d'absolutiser la question du sens est encore plus radical lorsqu'il s'agit de la thématique de la vie : en effet, Michel Henry décline avec obstination toute tentative de parler d'un « sens de la vie », en soutenant que la vie ne connaît pas un tel sens et n'en a pas besoin. Ainsi, nous pouvons lire, par exemple, dans *Généalogie de la psychanalyse* : « La vie n'a pas de sens […], ne portant en elle aucune intentionnalité », et « n'ayant pas de sens, la vie n'a pas à répondre à la question du sens »

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

comme conscience donatrice de sens[1]). Il insiste, en revanche, sur le fait que, pour autant qu'elle est capable d'assurer sa propre auto-donation, la ὕλη, la matière impressionnelle jouit d'une autonomie phénoménologique qui ne peut, au contraire, être l'apanage de l'intentionnalité, celle-ci étant toujours à la recherche d'un remplissement ou contrainte, pour s'assurer de son être effectif et réel, de se reconnaître comme impressionnelle. En même temps, la phénoménologie matérielle, comme phénoménologie de l'impression et de la chair, de l'auto-affection et de l'affectivité, se dévoile peu à peu comme une phénoménologie de la vie.

Ce passage d'une phénoménologie matérielle de l'impression à une phénoménologie de la vie est retracé par Michel Henry dans *Incarnation*, ouvrage dont la première partie, intitulée de manière suggestive « Le renversement de la phénoménologie », a le mérite de reprendre et de développer plusieurs points demeurés dans un état plutôt inchoatif dans l'article de 1995 qui a constitué le point de départ de notre analyse. Tout d'abord, c'est la même question cruciale qui est relancée : « *L'intentionnalité qui révèle toute chose, comment se révèle-t-elle à elle-même ?* »[2], pour montrer, à partir de là, la dépendance où se trouve inévitablement l'intentionnalité à l'égard de l'impression, dans la mesure où « la conscience intentionnelle — est en elle-même une impression, une conscience impressionnelle »[3]. Comme Husserl l'avait lui-même compris dans ses *Leçons* de 1905, quoiqu'il n'ait pas réussi à rester conséquent par rapport à cet enseignement, il est crucial de préserver le statut phénoménologique de l'impression, « comprise comme fondatrice de la réalité » (selon le titre du § 7 d'*Incarnation*), et de découvrir dans la manifestation qui lui est propre, « un autre mode de révélation »[4] que celui accompli par l'intentionnalité, mode que Husserl est conduit à occulter. Dans cette perspective, une critique soutenue du

---

(Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1985, p. 358).

[1] Pour la mise en évidence de cette fonction à la fois *logique* et *sémantique* de l'intentionnalité, nous renvoyons à l'article de Jean-François Courtine, « Intentionnalité, sensation, signification excédentaire », dans Jean-François Courtine et Jocelyn Benoist (éd.), *Husserl. La représentation vide, suivi de* Les Recherches logiques, *une œuvre de percée*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2003, p. 65-83.

[2] Michel Henry, *Incarnation*, *op. cit.*, p. 54.

[3] *Ibid*., p. 70. Il est à noter que, pour Husserl déjà, la « conscience primaire » s'attestait comme une « conscience impressionnelle », à la différence de la conscience secondaire de la représentation (Edmund Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, *op. cit.*, p. 117, Hua X, p. 90).

[4] Michel Henry, *Incarnation*, *op. cit.*, p. 54.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

traitement husserlien de l'impression devient encore plus indispensable et elle vise principalement, dans *Incarnation*, la destruction de l'impression par son intégration dans le flux temporel[1], donc dans une structure intentionnelle. Or, l'enjeu majeur posé par Michel Henry est au contraire de « conjurer l'effondrement ontologique de l'impression et, avec elle, de toute réalité et de toute présence effective »[2], ce qui n'est pas sans rappeler, comme nous l'avons déjà suggéré, le souci de la critique que le Husserl des *Leçons* dirigeait lui-même contre la déréalisation brentanienne du temps.

D'autre part, à la différence du programme assez schématique esquissé par l'article de 1995, les développements présents dans *Incarnation* attaquent frontalement la question de « l'origine de l'impression originaire »[3] pour reconnaître l' « inévitable renvoi d'une phénoménologie de l'impression à la phénoménologie de la vie »[4]. Ce renvoi est motivé par le fait que « l'apparaître originaire de l'impression se révèle n'être autre chose que celui de la vie »[5]. Le vrai et ultime fondement non intentionnel de l'intentionnalité, ce serait donc quelque chose de si évident et (au moins en apparence) de si simple que la vie. Si, selon la reprise d'*Incarnation*, le mérite le plus insigne du « renversement de la phénoménologie » est d'avoir montré, négativement, que « l'intentionnalité […] ne constitue jamais elle-même sa propre condition de possibilité »[6], et donc que « ce n'est pas l'intentionnalité qui est au principe de notre expérience »[7], ces résultats critiques ont comme contrepartie positive l'identification qui est donnée du fondement non intentionnel de l'intentionnalité et qui est fournie par la vie elle-même. Par là, nous sommes à nouveau mis en présence du lien crucial qui, dans la philosophie de Michel Henry, relie immanquablement, depuis *L'essence de la*

[1] En ce sens, on peut déjà lire dans *Phénoménologie matérielle* : « La phénoménologie du temps est une phénoménologie de l'impression qui démet celle-ci de son pouvoir de révélation propre pour le confier, de façon exclusive, à la donation extatique », ou encore : « Le travestissement de l'être originel de l'impression en son être constitué renvoie à une falsification plus profonde, laquelle consiste à insérer la structure de la temporalité extatique à l'intérieur de l'impression elle-même pour, en fin de compte, définir l'essence de celle-ci par cette structure » (Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*, *op. cit.*, p. 43 et 50).
[2] Michel Henry, *Incarnation*, *op. cit.*, p. 80.
[3] *Ibid*., titre du § 9, p. 81.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid*., p. 84.
[6] *Ibid*., p. 168.
[7] *Ibid*., p. 226.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

manifestation, immanence, auto-affection, affectivité et vie[1]. C'est parce que, pour s'exercer, l'intentionnalité doit d'abord se sentir, s'éprouver elle-même dans l'immanence[2], et cela sous la forme d'une auto-affection qui se confond avec l'épreuve même de la vie, que l'intentionnalité trouve dans la vie son fondement non intentionnel.

Qu'est-ce qui permet à la vie de s'ériger en fondement de l'intentionnalité ou, pour aller plus loin, comme Michel Henry le fait dans *Incarnation*, en « fondement de la méthode phénoménologique »[3] ? Pour le philosophe français, la connexion qui relie vie et phénoménalité, ou plus précisément vie et phénoménalisation, est loin d'être extérieure ou accidentelle, car une de ses thèses fondamentales est que « la vie est phénoménologique en un sens original et fondateur »[4] : la vie est source de phénoménalisation et « créatrice de phénoménalité ». Par conséquent : « La phénoménalité trouve son essence originaire dans la vie parce que la vie s'éprouve soi-même, de telle façon que s'éprouver soi-même est l'auto-apparaître de l'apparaître »[5]. De ce point de vue, la phénoménologie la plus radicale est une phénoménologie de la vie précisément puisque, sans la vie en tant que phénoménologique, pas de phénoménalité, pas de phénoménalisation. Et de même, en dehors de la vie, il n'y a pas d'intentionnalité, car « l'intentionnalité n'est possible que comme vie intentionnelle »[6]. Autrement dit :

---

[1] Une analyse approfondie du rapport entre ces termes dépasse pourtant le dessein de la présente contribution.

[2] L'immanence ou l'auto-affection comme essence de l'intentionnalité est déjà avancée par *L'essence de la manifestation*, qui parle du « demeurer-en-soi-même du mouvement de dépassement dans le dépassement même », pour affirmer ensuite que « là où existe un rapport, il existe d'abord en lui-même » (Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, *op. cit.*, p. 324).

[3] Le § 15 traite précisément de « *L'auto-révélation de la vie comme fondement de la méthode phénoménologique* ».

[4] Michel Henry, « Phénoménologie non-intentionnelle : une tâche de la phénoménologie à venir », art. cit., p. 393. Pour le caractère intrinsèquement phénoménologique de la vie, nous pouvons également lire dans l'Avant-propos de *Phénoménologie matérielle* : « *C'est une vie phénoménologique en ce sens radical que la vie définit l'essence de la phénoménalité pure et par suite de l'être* pour autant que l'être est coextensif au phénomène et se fonde en lui » (Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*, *op. cit.*, p. 7, souligné par l'auteur).

[5] Michel Henry, « Phénoménologie non-intentionnelle : une tâche de la phénoménologie à venir », *op. cit.*, p. 393.

[6] *Ibid*., p. 397.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

> Il n'y a pas d'intentionnalité mais seulement une vie intentionnelle. Reconnaître la phénoménalité propre de cette vie, l'auto-affection pathétique qui la rend précisément possible comme vie, dans son hétérogénéité radicale au voir de l'intentionnalité, c'est la tâche d'une phénoménologie non intentionnelle[1].

Cette phénoménologie non intentionnelle dont il est ici question se laisse décliner, nous l'avons vu, comme phénoménologie matérielle de l'impression et de l'auto-affection, comme phénoménologie de l'affectivité, de la chair (celle-ci étant définie précisément comme une « auto-impressionnalité vivante »[2]), mais elle est en dernière instance, il est manifeste à présent, une phénoménologie de la vie, et c'est pour cette raison que Michel Henry n'hésite pas à lui assigner, pour prouver sa fécondité potentielle et sa richesse, « l'immense domaine de la vie »[3].

Nous ne pourrons effleurer que de façon très rapide, avant de conclure, la question, pourtant capitale, de l'accès que nous avons à la vie. Il va de soi que cet accès ne peut pas être intentionnel : « La vie transcendantale se dérobe à toute approche intentionnelle », souligne l'Avant-propos de *Phénoménologie matérielle*[4] ; la vie en tant que fondement de l'intentionnalité ne pourra certes plus être expliquée, voire révélée par ce qu'elle fonde (et en outre l'intentionnalité risquerait sans doute d'introduire une certaine extériorité entre le vivant et la vie). Pour rendre compte de cette auto-révélation de la vie en nous, Michel Henry a eu recours[5] à la terminologie de l'expérience interne transcendantale en tant que « mode originel de révélation », qui se laisse définir de la façon suivante :

> Par expérience interne transcendantale, nous entendons […] la révélation originaire du vécu à soi-même, telle qu'elle s'accomplit dans une sphère

[1] *Ibid.*
[2] Michel Henry, *Incarnation*, *op. cit.*, p. 90.
[3] Michel Henry, « Phénoménologie non-intentionnelle : une tâche de la phénoménologie à venir », art. cit., p. 397.
[4] Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*, *op. cit.*, p. 9. Semblablement, l'Avertissement à la seconde édition (1987) de *Philosophie et phénoménologie du corps* reconnaît de manière rétrospective que « ce n'était ni comme intentionnalité ni comme transcendance que la vie devait être pensée mais par l'exclusion hors d'elle de l'une et de l'autre » (Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, *op. cit.*, p. V).
[5] Surtout, à notre connaissance, dans *Philosophie et phénoménologie du corps*.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

d'immanence radicale, c'est-à-dire encore conformément au processus fondamental de l'auto-affection[1].

Dans *Philosophie et phénoménologie du corps*, Michel Henry parle explicitement d'une « révélation à soi-même de l'intentionnalité au sein de l'expérience interne transcendantale »[2], ce qui signifie que c'est par une telle expérience que « toutes les intentionnalités en général et, par suite, les intentionnalités essentielles de la conscience se connaissent originairement dans leur être même et dans leur accomplissement immédiat »[3]. En effet, l'expérience transcendantale est avant tout expérience du transcendantal, épreuve immédiate de la condition de possibilité[4] : « La condition de possibilité de l'expérience est elle-même une expérience »[5]. Toutefois, l'expérience interne transcendantale de la vie est le plus souvent passée sous silence dans les écrits ultérieurs, soit parce qu'elle devient quelque chose d'acquis et de sous-entendu, soit pour récuser une terminologie qui peut sembler réactiver toutes les apories qui touchent à l'expérience interne, au moins depuis Kant. En tout cas, l'article de 1995 ne met plus l'accès à la vie au compte d'une quelconque expérience privilégiée, mais préfère parler d'une réduction, la « réduction phénoménologique radicale »[6] qui suspend l'horizon du monde, donc l'apparaître ontique, pour découvrir l'autre mode d'apparaître qui est au fondement de celui de l'étant et qui caractérise l'intentionnalité elle-même : la révélation qui accompagne le « pathos inextatique de la vie »[7]. Pourquoi la vie ne deviendrait-elle pleinement manifeste qu'au moyen d'une réduction ? Précisément parce qu'il s'agit d'une vie toujours engagée dans le monde, même si, en elle-même, elle n'est rien de mondain. C'est sans doute à ce niveau que se situe le paradoxe le plus aigu de la critique et refondation de l'intentionnalité proposées par Michel

[1] Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, *op. cit.*, p. 21, note 3.
[2] *Ibid*., p. 98.
[3] *Ibid*., p. 22.
[4] C'est une considération qui rejaillit immédiatement sur le statut même du transcendantal ici en question : il s'agit d'un *a priori* qui « ne peut être un terme transcendant, connu ou inconnu, situé devant ou derrière nous, mais […] appartient au contraire à la sphère de l'immanence absolue » (*ibid*., p. 38) C'est ainsi que le transcendantal arrive à désigner, dans la phénoménologie de Michel Henry, « une région de l'être parfaitement déterminée et absolument concrète » (*ibid.*, p. 257).
[5] *Ibid*., p. 34.
[6] Michel Henry, « Phénoménologie non-intentionnelle : une tâche de la phénoménologie à venir », *op. cit.*, p. 394.
[7] *Ibid.*

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Henry : dans l'hétérogénéité qui existe entre la vie et ce qu'elle fonde, dans la distance qui sépare, ontologiquement et phénoménologiquement, l'intentionnalité de son fondement non intentionnel — une vie qui est reconnue, nous l'avons vu, comme intentionnelle, mais qui cependant ne l'est pas en elle-même.

IV. Conclusion

C'est pourquoi nous nous permettrons de conclure ici, de façon plus générale, sur la question du fondement en phénoménologie[1] et sur les conséquences de la position d'une telle question. Demandons-nous tout de suite : s'agit-il d'une interrogation encore phénoménologique, ou bien revient-elle, derrière les habits du motif transcendantal, à ressusciter un style de questionnement métaphysique ? En suivant le fil conducteur de cette question du fondement posée par Michel Henry à « l'intentionnalité comme thème central de la phénoménologie » (pour citer le titre du § 84 des *Ideen I*), n'avons-nous pas quitté de manière suspecte la description des phénomènes pour poursuivre leur fondation ? Cette question serait ainsi, en fin de compte, le symptôme d'une « réduction à l'originaire »[2], d'une attitude phénoménologique discutable qui entend s'intéresser moins à la phénoménalité elle-même qu'à l'essence de la phénoménalité[3]. Pire encore, tout en creusant cette scission entre la phénoménalité et son essence, la recherche du fondement semble pécher encore plus par le fait d'introduire une hétérogénéité, voire une opposition[4] entre les deux (une différence

[1] Nous ne pourrons pas insister ici sur le statut et la pleine légitimité de la « *Frage nach dem Grund* » dans la phénoménologie de Heidegger.

[2] Selon l'expression de Jacques Colette (« Phénoménologie et métaphysique », *Critique*, 1/1993, p. 56-73, p. 71).

[3] C'était le reproche adressé à Michel Henry en 1991 par Dominique Janicaud : le fait de « subordonner la description du phénomène à l'approche de l'essence de la phénoménalité » (Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, L'Éclat, 1991, p. 20). Selon le même commentateur, le résultat de cette démarche serait un renversement de la phénoménologie « en son contraire, la métaphysique la plus idéaliste » — une métaphysique de la vie et du sentiment (*ibid*., p. 60). Néanmoins, pour tirer une telle conclusion, Janicaud doit rester attaché à un visage très positiviste, si l'on peut dire, de la phénoménologie…

[4] Telle qu'elle a été soulignée, entre autres, par Emmanuel Gabellieri, dans ses articles « De la métaphysique à la phénoménologie : une relève ? » (*Revue philosophique de Louvain*, 4/1996, p. 625-645, surtout p. 626) et « La philosophie

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

ontologique, en somme) et d'ouvrir ainsi inévitablement la voie aux phénoménologies de l'inobjectivable, de l'inapparent, de l'invisible, sous l'apparence desquelles se déguisent de nouvelles philosophies de l'absolu. Face à ces reproches qui ont leur légitimité incontestable, on peut seulement reposer une question déjà ancienne : y a-t-il jamais eu, sinon de façon très provisoire, une telle phénoménologie simplement descriptive, voire positive, et qui serait implicitement trahie par les entreprises de fondation qui prétendent tout de même continuer la phénoménologie ? Husserl n'a-t-il pas repris sa quête de l'absolu immédiatement après le moment descriptif des *Recherches logiques*[1] — tant par la descente dans les profondeurs de la conscience intime du temps dans les *Leçons* de Göttingen que par la mise en avant de la subjectivité transcendantale dans les *Idées directrices* ?

---

française au prisme de la phénoménologie » (*Théophylion*, 1/1997, p. 189-196), et avant lui par Jacques Colette dans l'article que nous avons cité plus haut et qui adresse à Michel Henry la critique suivante : « En faisant de l'essence de la manifestation comme immanence la condition *ontologique* de toute transcendance, Michel Henry n'en élucide pas la raison d'être ou le *pourquoi*. Or c'est le *fait* de celle-ci et la nécessité d'en rendre raison qui explique l'extension universelle du "monisme ontologique". Sans doute reste-t-il, comme Husserl, attaché à la pensée du possible selon Wolff, lecteur de Suarez : *per essentialia ens possibile est* » (Jacques Colette, « Phénoménologie et métaphysique », art. cit., p. 71). Nous réservons le traitement de la question du possible dans la phénoménologie de Michel Henry à une contribution ultérieure.

[1] Nombreuses sont en effet les interprétations qui, à la suite de celle de Gérard Granel (*Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, Paris, Gallimard, 1968), montrent que déjà « la phénoménologie husserlienne est bien "une phénoménologie sans phénomène" », et que dès les *Leçons de 1905*, c'est l' « immanence de l'Absolu », voire l' « intimité avec l'Absolu » qui constitue « le phénomène de la phénoménologie » ; nous avons cité ici, à titre de très bon exemple, Jean-Marie Vaysse, « Ontologie et phénoménologie », *Kairos*, 5/1994, p. 193-221, 203 et 208-209, citant les p. 46 et 47 du livre de Gérard Granel.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 8 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 9, 2010
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

The Ontology of Propositions in Husserl's *Prolegomena*

By GENKI UEMURA
Centre for Advanced Study on Logic and Sensibility, Keio University (Tokyo)

Abstract The aim of the present paper is to reformulate the ontology of propositions which Husserl proposes in his *Prolegomena zur reinen Logik* (1900). In this book Husserl claims that propositions, with which what he calls "pure logic" has to do, are properties ("species") of acts of, say, judging. Furthermore, he regards properties as circumscribing the range of all their possible instances. Given these ideas, it becomes clear how Husserl's discussion on the nature of logic depends on his ontology of proposition. In the present paper, the following two points are discussed for that claim. First, the whole structure of his negative argument against psychologism can be correctly understood only if Husserl's ontology of proposition is taken into consideration. This explains the reason why Husserl does not content himself with the conception of logic as an *a priori* normative science to refute psychologism. Second, his positive view on logical laws would also be made more intelligible by that theory. His theory provides what is needed for the refutation of psychologism without abandoning a largely Aristotelian view on logic, which Husserl regards as indispensable, but which would be very difficult to save if one adopts only the *a priori* normative conception.

Introduction

Husserl's *Prolegomena zur reinen Logik*, published in the last year of the 19th century as the first volume of his *Logische Untersuchungen* (Husserl [1900/01]),[1] is widely accepted as one of the most influential works in the 20th century philosophy. The arguments proposed in the book against "psy-

[1] Unless otherwise noted, all the references in the present paper are to the *Prolegomena*.

chologism" (or "naturalism," as we shall call it later) in logic played an important role in the fall of psychologism and the rise of objectivism in logic and semantics (cf. Kusch [1995], Wolenski [2006]).

The aim of the present paper is to prepare for a reassessment of the *Prolegomena* by considering the theoretical framework in which Husserl's discussions on logic are situated. All his arguments, both against psychologism and for his own view on logic, are closely related to his peculiar *ontology* of propositions, without which we would fail to see the overall structure of the book. Unless such a full picture is given, it seems, we might easily under- or overestimate Husserl's position. In the present paper, therefore, I do not evaluate Husserl's criticism of psychologism. It is also beyond my aim to argue for (or against) Husserl's own view on logic. Instead, I shall focus only on what connects his negative arguments and positive view.

My discussion runs as follows:

Section 1: I will formulate Husserl's three conceptions of logic introduced in the *Prolegomena*: a) psychological, b) *a priori* normative and c) *a priori* descriptive. This makes it possible to summarize Husserl's argument against psychologism in the following way: the psychological conception of logic presupposes the *a priori* normative one, and thus the former cannot exhaust the whole of logic, i.e., psychologism fails. The *a priori* normative conception, in turn, cannot exhaust the whole logic either. For it depends on the *a priori* descriptive conception of logic, according to which there are no normative expressions such as "ought (not)" and "(in)correct" in the canonical expressions of logical laws.

Section 2: From the last conception, we obtain Husserl's positive view that logic is primarily a descriptive science concerning the structure of propositions. In this section, I will introduce Husserl's ontology of propositions adopted in the *Prolegomena*. After a brief consideration of the notion of proposition in general, I will give an outline of Husserl's species theory of propositions: propositions are properties (in his own words: "species") of certain kinds of intentional states such as judging.

Section 3: I will show how the three conceptions of logic relate to each other in the ontological framework just introduced, focusing especially on the ontological status of logical laws. While Husserl considers them to be descriptive laws concerning the structure of propositions, he has to give an explanation why the two other conceptions of logic are feasible in their own right respectively. In other words, Husserl has to explain why descriptive logical laws function as *a priori* norms of our thinking and thus enable an empirical-psychological investigation on correct and incorrect human thinking. Husserl's core idea is that, because propositions are properties of inten-

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 9 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

tional states, laws governing them are related to acts of thinking which instantiate them; logical laws as *a priori* norms are grounded in descriptive laws of propositions by means of instantiation.

A Concluding Remark: Finally I shall provide a short remark related to the discussion. It concerns the reason why Husserl adopts a rather complicated strategy in his discussion on psychologism. If only the rejection of psychologism is at issue, he need not ground *a priori* norms in descriptive laws; it would be sufficient to endorse *a priori* normative logical laws. There must be a reason for Husserl's move. My claim is that he tries to reconcile the *a priori* normative conception with an Aristotelian conception of logic, according to which logical laws such as the law of non-contradiction belong to the inquiry into being qua being. The uniqueness of Husserl's ontology of propositions lies herein. He can combine descriptive and normative approach to logic by adopting species theory within a basically Aristotelian conception of logic.

1. Three Conceptions of Logic Reformulated

In the first two chapters of the *Prolegomena*, Husserl introduces the following three conceptions of logic:

(1) The conception of logic as a technique of human thinking.
(2) The conception of logic as a normative science of reason.
(3) The conception of logic as a theoretical (or descriptive) science of the formal conditions of truth.

In this section, I reformulate those conceptions by drawing their implications on the nature of logical laws respectively. Such a reformulation could make it easier to see the shared structure of Husserl's various arguments against psychologism.

1.1. The Psychological Conception

According to the first conception, the laws of logic are technical methods for us humans to get cognitions [*Erkenntnisse*], i.e., pieces of knowledge, and to avoid incorrect pseudo-cognitions or fallacies. Since such methods are senseless if we humans cannot adopt them effectively, their nature depends on the capacities of human beings, which are determined, at least partially, by contingent matters of fact (cf. § 42). Thus the laws of logic as methods are

to be discovered by the psychology of human cognitions and fallacies. We can formulate that psychological conception of logic as follows:

> (PC) Logic is a study of certain laws discovered by empirical psychology.

The important point, often neglected by commentators, is that in the *Prolegomena* Husserl never refuses PC *as such* (cf. §§ 3, 41; see also Bernet [2004: 50–4]). *What Husserl criticizes under the name of "psychologism" is not PC itself but the view that it exhausts the idea of logic.* According to such a view, the whole logic would be reduced to a branch of psychology. For Husserl, however, psychologism involves something of an excess of authority (*metabasis eis allo genos*) because it simply ignores logics under the two other correct conceptions, rather than explicating them away. To avoid confusion between the psychological conception and "psychologism," hereafter we shall call the latter "naturalism" about logic.[1]

1.2. The A Priori Normative Conception

The second conception of logic plays an important role in Husserl's negative arguments concerning the nature of logic: he argues that naturalism about logic is circular or self-refuting, because it already relies on the logical norms as the conditions of possibility of naturalistic explanation. According to Husserl, to be correct, any explanation already needs to satisfy normative constraints, for instance, the one according to which one should avoid contradiction.[2]

As already noted, however, it is not our present aim to see whether and to what extent Husserl's normativity-argument against naturalism is convin-

---

[1] As Hanna argues, psychologism about logic can be boiled down to naturalism, i.e., to "the thesis that logic is logically strongly supervenient on the natural facts" [2006: 13]. Then Husserl's anti-psychological position would be anti-naturalism about logic. Furthermore, the term "naturalism" is used as a synonym for "psychologism" in Husserl's time: the young Heidegger used the term in his dissertation on the theories of judgement in psychologism (cf. Picardi [1997: 162]).

[2] "*[Empirismus] hebt die Möglichkeit einer vernünftigen Rechtfertigung der mittelbaren Erkenntnis auf, und damit hebt er seine eigene Möglichkeit auf*" (Appendix to §§ 25–6). Nothing essential is lost if we here substitute "*Naturalismus*" for "*Empirismus*."

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 9 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

cing.[1] For now, on the basis of the argument summarized above, I shall reformulate the second conception as the *a priori* normative conception of logic:

> (NC) Logic is a study of the *a priori* normative laws for all rational beings.

Being conditions of possibility of explanation, the *a priori* normative logical laws cannot be explained by any natural science, the very possibility of which is warranted by the laws in question. And, since it is logically and perhaps metaphysically possible that human beings have different biological or physical features but the same faculty of reasoning, the normative laws of logic are valid not only for human beings, but also for rational beings *in general*.[2] It is because of such situations that the normative laws in question are *a priori*.

The introduction of NC, Husserl argues, helps us making sense of the logic as understood by PC. Such psychological (not psychologistic!) logic is defined as a study of methods for human beings to follow certain *a priori* normative laws.[3]

Thus psychological logic is dependent only partially on psychology and therefore logic *as such* cannot be reduced to psychology (or to any other natural science).

1.3. The A Priori Descriptive Conception

Although NC seems to be sufficient for the argument against naturalism about logic, Husserl is not content with it: for him the idea of logic is not exhausted by PC+NC. In the *Prolegomena* Husserl repeatedly claims that

---

[1] On Husserl's argument for the *a priori* normativity of the laws of logic, see Hanna [2008]. It must be noted, however, that, though he provides an elucidating exposition of Husserl's argument in question, he himself explicitly opposes Husserl as regards the nature of logic: He [2006: 206–209] criticizes Husserl's view that logical laws as such are not *a priori* normative but *a priori descriptive*, claiming that normativity is in the very nature of logic. For Hussel's view on the nature of logic, see below.

[2] In this paper I ignore the problem whether even God would have to follow those normative logical laws to be rational, *if* He exists.

[3] Since some *a priori* normative laws are impossible for human beings to follow (e.g. a rule for extremely long and complicated inferences), only a (small) part of normative laws are relevant to psychological logic (cf. §§ 15, 41).

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 9 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

logic as an *a priori* normative science is dependent on logic as an *a priori descriptive* science (see, for instance, § 16).[1] Since PC depends on NC, logic as a descriptive science also lies at the basis of psychological logic. According to this conception, the appropriate expressions of logical laws *as such* can contain no normative terms such as "ought (not)" and "(in)correct." The genuine objects of logic are propositions [*Sätze*], and the laws of logic are about formal relations among them.[2] *A priori* normative and psychological logical laws are somehow derived from the descriptive laws concerning propositions respectively. This is an answer given by Husserl to the question why naturalism about logic is not a tenable position.

Since, again, it is not the aim of the present paper to evaluate Husserl's argument against naturalism, I shall concentrate on the following *a priori* theoretical conception taken as Husserl's positive and fundamental view on logic:

> (TC) Logic is an *a priori* descriptive science on formal relations among propositions.

Then, the problem would be: what does Husserl mean by "propositions" and "formal relations" among them?

2. Husserl's Ontology of Propositions

In this section I shall introduce the notion of proposition and then examine Husserl's view on its ontological status. This will help us to understand how and why Husserl comes to think that TC lies at the fundament of the two other conceptions.

[1] Husserl himself uses the phrase "theoretical sciences/laws" to mean sciences/laws that are not normative. Since such a terminology makes it untidy to use the word "theory" for a normative science, in the present paper I shall use "descriptive" instead of "theoretical."

[2] This view is made explicit in § 29 of the first *Untersuchung*.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 9 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

2.1. What Are Propositions? A Brief Characterization

The notion of proposition adopted by Husserl in *Prolegomena* is not his own invention.[1] Similar ideas can be found in philosophical works of the late 19th and early 20th century. In this paper, I shall focus on the following focal characters shared by those ideas:

— Propositions are meanings of declarative sentences.
— Propositions are what are true or false in the primal sense.
— Propositions are contents of certain mental attitudes.[2]

To make sense of those characters, let us consider the following inference:

1. Taro believes that there are Martians.
2. Hanako fears that there are Martians.
3. That there are Martians is false.
4. Therefore, what is believed by Taro and feared by Hanako is false.

In order to fill a gap lying between steps 3 and 4 of this seemingly valid inference, we must add a further premise. Namely:

> 3.5. What is believed by Taro = what is feared by Hanako = that there are Martians.

According to 3.5, there must be one and the same entity which stands in a relation both to Taro's believing and Hanako's fearing and which bears the property of being false. Since such an entity must explain the epistemic status of Taro and Hanako, it is fairly reasonable to assume that the entity in question is that meaning of the English sentence "There are Martians" which can be expressed also in, say, the Japanese sentence "*Kasei-jin ga iru*." It is such an entity that Husserl calls "proposition."

[1] Husserl introduces propositions as late as in the 1896 lecture on logic, under the influence of Bernard Bolzano. See Husserl [2001a: 44–53].
[2] In the present paper, following Bolzano and Husserl and others, I assume that propositions are *contents* of attitudes rather than objects as, for instance, Frege thinks. On this matter, see Künne [2003: 258–263].

2.2. Propositions as Species

Then, what is the ontological status of propositions? Since propositions are meanings of sentences and shared contents of attitudes, they must be *repeatable*. This suggests that propositions are abstract, "ideal" entities rather than "real" or concrete ones such as our mental attitudes, but it seems to lead to a difficulty. If propositions are ideal entities, how can we stand in a relation to them when, say, we believe that the earth moves? How can ideal and real entities be in a relation, given that ideal entities are causally inefficient?

To solve that problem, Husserl considers propositions (and sub-propositional meanings) to be properties (in his terminology, "species") instantiated in our mental attitudes (cf. §§ 29, 38, 51, 62).[1] To take the above example again, according to this conception, what is believed by Taro is identical to what is feared by Hanako, because Taro's believing and Hanako's fearing share one and the same mental property, just as two red balls share the property of being red. Let us call this the "species theory" of propositions.

The strength of the species theory lies not only in that it enables us understand how we can relate to propositions, but also in that it can be consistent with the physicalist view of the mental.[2] If we can reduce mental properties, including propositions, to physical properties, the species theory would be a possible ontological explanation of propositions for the physicalist, even though Husserl himself is not interested in such a direction at all.[3]

---

[1] As far as I can determine, Husserl adopts this view as late as April of 1899. See Husserl [2009: 134, 138].

[2] This direction is suggested by Smith [1987].

[3] Furthermore, it is even disputable whether Husserl considers propositions to be *mental* properties. Although Husserl claims that propositions are instantiated in acts or *Erlebnissse*, his *phenomenological* conception of acts is not that they are mental. In the second volume of *Logische Untersuchungen*, phenomenology is characterized as a metaphysically neutral endeavor, which describes *Erlebnissse* without relating them to objects transcending them (see § 7 of the Introduction to the second volume). Such a claim is made not only about intentional objects of acts, but also about objects which might bear acts as their accidents. It is only if *Erlebnissse* are regarded as accidents of transcendent objects (empirical ego, soul, etc.) that they may be called mental. In this sense it is not phenomenologically descriptive to identify phenomenology and descriptive *psychology* (cf. Benoist [1997: 219]). Thus one must keep in mind that mentalistic the understanding of the species theory of proposition

3. The ontological Status of the Laws of Logic

According to the normative conception, the laws of logic are *a priori* norms, which can be expressed, for instance, as "it is valid to infer that P&Q from the premise that P and the premise that Q." If an inference we make does not obey any of such norms, then it is an invalid inference (or a pseudo-inference). As already mentioned, however, Husserl claims that there must be *a priori* descriptive laws as the fundaments of logical norms. For him, logic is, basically, an *a priori* descriptive science of the formal relations among propositions. Given Husserl's ontology of propositions, we can now see how and why Husserl adopts a rather complicated way to argue against naturalism.

3.1. The Laws of Logic as Propositions About Propositions

According to Husserl, descriptive logical laws are propositions about propositions.[1][2] The canonical expressions for the laws of logic are not sentences about inference rules.

For instance, the sentence about the introduction of conjunction

(IC) It is valid to infer that P&Q from the premise that P and the premise that Q

---

might miss the point of Husserl, even though it is inspired by the theory and interesting as an independent philosophical theory.

[1]In § 25 Husserl claims that the principle of non-contradiction is a principle about propositions, and, in the 1902/03 lecture (Husserl [2001b: 24–5], he regards the same principle itself as a proposition. See also Bernet [2004: 41].

[2] Then one might say that, if propositions as mental properties are reduced to physical properties, then logical laws would also be physical properties and thus logic as such is finally reduced to an empirical science on the physical. In my view, however, it is possibly not a correct conjecture. It is true that in that case logical laws are reduced to physical properties, since they are propositions about propositions and all propositions are mental properties. But this does not mean that relations among propositions described in the laws of logic—in the present case, certain relations among physical properties—are reduced to physical relations. There might be relations among physical properties which cannot be discovered by any empirical science. If it is true, the reduction in question yields a physicalist ontology of mental properties, but not full-blooded physicalism, since there is room for non-physical relations among physical properties.

is not a canonical expression of a logical law as such. If one is to state the underlying law correctly, Husserl thinks, one must use the following sentence:

> (IC-L) The pair formed by the proposition that P and the proposition that Q grounds the proposition that P&Q.

The verb "to ground" [*begründen*] here means the situation among the three propositions: the proposition that P and the proposition that Q are true and the pair formed by them constitutes the reason for the truth of the proposition that P&Q. According to Husserl, it is such a relation of grounding that the laws of logic describe in the primal sense.[1]

Then, the question is: How are *a priori* normative logical laws (rules for inference) and descriptive logical laws (propositions about propositions) related to each other? How does the latter function as the fundament of the former?

3.2. The Ontological Foundation of Correct Inferences

Being propositions about propositions, descriptive logical laws can also be instantiated in our attitudes as their contents. So it might be tempting to interpret Husserl's position about the ontological foundation of normative laws like this:

---

[1] Then it would be the case that the validity of inferences from false premises, with which formal logic has to deal, is *not* explained by the notion of grounding alone. As far as I can see, nowhere in the *Prolegomena* does Husserl provide a full explanation on this matter. Such a situation seems to stem from Husserl's view that logic as a theory of science has to do primarily with truth, since a science is a system of truths. It seems possible, however, to give an explanation covering valid inferences from false premises roughly like this: an inference from false premises is valid ↔ *if its premises and conclusion are all true*, there is a certain relation of grounding between the premises and the conclusion.
It must also be pointed out that the relation of grounding does not hold in such a way that the proposition P&Q grounds P, because it does not explain the reason for P's being true. Then, how does Husserl explain the validity of inferences according to, say, the rule for the elimination of conjunction? Unfortunately, Husserl does not seem to give any account of that matter neither. In this paper, however, I do not go into possible treatment of it within the Husserlian framework. My understanding of Husserl's notion of grounding owes much to Centrone [2010: 104–108].

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 9 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

(OFN-1) A descriptive law of the logic functions as the fundament of the corresponding rule for a certain type of inference, because it is instantiated in possible inferences of that type.

If this is correct, it is valid to infer that P&Q from the premise that P and the premise that Q, because the corresponding descriptive law is instantiated in the inference made.

Such an interpretation, however, cannot be correct, because it neglects Husserl's distinction between two kinds of inference. If (OFD-1) is correct, we cannot follow an inference rule unless we have the corresponding descriptive law as a content of our act of inferring. But, we do make valid inference without having the corresponding descriptive law: when we infer that Tokyo is a crowded but nice city from the premise that Tokyo is a crowded city and the premise that Tokyo is a nice city, should our inference have the proposition expressed in (ICL)? Furthermore, if it were true, the inference in question would in fact proceed from three premises (P, Q and (IC-L)) to P&Q by following another rule called "Modus Ponens." Then, the inference must also obey the descriptive law corresponding to Modus Ponens, and then the inference would in fact be more complicated...; thus (OFN-1) leads us to infinite regress in the explication of our inference and makes the fact about our valid inference totally unintelligible.[1]

Husserl is well aware of such a difficulty and his proposal in order to avoid this is to distinguish "inference according to [*nach*] premise" from "inference from [*aus*] premise" (cf. § 19 and Hanna [2008: 39–40]). According to Husserl, an infinite regress occurs only if we wrongly try to explicate an inference *according* to a premise as an inference *from* the premise, i.e., as an inference that contains the premise in itself. In other words, the mistake is to regard an inference following a rule as one which has the corresponding descriptive law as a part of its content.

Thus, in Husserl's view, the corresponding law of logic is not instantiated in cases of valid inference following a rule. Rather, the law relates to these cases in a mediated way. For instance, an inference being valid according to (IC) is analyzed in the following way:

(V-IC) An inference is valid according to (IC) ↔ [1] (IC-L) is true & [2] acts of thinking which constitute the inference instantiate propositions of the form P, Q, and P&Q respectively & [3] in the course

[1] This infinite regress is known as Lewis Carroll's paradox. Further on this matter, see Hanna [2006: 54–9].

> of inference the act of thinking that instantiates the proposition of the form P&Q is performed on the basis of the acts of thinking that instantiate the propositions of the form P and Q respectively.

Then, we can generalize this analysis so as to obtain the following principle:

> (V) An inference *I* is valid according to an inference rule *R* ↔ [1] There is a true descriptive law *L* corresponding to *R* & [2] acts of thinking which constitute *I* instantiate all the propositions described in *L* & [3] in the course of *I* the acts of thinking stand in the relation of reasoning which corresponds to the grounding relation described in *L*.

In order to come to the correct view on the ontological foundation of *a priori* normative laws according to Husserl, we must consider the following ontological principle about properties (species) in general (cf. § 39):

> (PP) The range of possible *F*s is circumscribed by the existence[1] of the property of being F.

From (PP) Husserl infers that the modal fact that there could be a golden mountain is reduced to the existence of the composite property of being a golden mountain.

If (PP) is applied to the case of propositions which Husserl considers to be properties, we obtain:

> (PP-P) The range of possible acts of thinking that P is circumscribed by the existence of the proposition that P.

Likewise, the possible existence of an act of thinking that P is reduced to the existence of the proposition that P.

Now we can reformulate Husserl's view on the ontological foundation of *a priori* normative laws. As (V) shows, in the Husserlian framework, the validity of *a priori* normative logical laws are explained in terms of the truth of corresponding *a priori* descriptive laws and acts of inference. But, very

[1] Husserl calls the mode of existence of species "validity" [*Geltung*] and this shows how he is influenced by Lotze's interpretation of the Platonic "world of ideas," according to which Platonic ideas "determine the limits of all possible experience" (Moran [2005: 88]). In the present paper, however, I ignore the distinction between existence and validity for the sake of simplicity.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 9 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

likely there are massive amounts of complicated rules, which, as a matter of fact, nobody in this world follows. So it seems that the explanation must rely on the *possible* act of inference, but there is no need for Husserl to commit to them. The possible acts needed here are reducible to the existence of propositions as properties in the following way:

> The descriptive laws of logic are propositions about the formal relations of grounding among propositions. So the schematic expressions occurring in (IC-L) such as "P&Q" are general terms for all the propositions of, say, the form P&Q. And all the possible acts of thinking of the form P&Q are reduced to the proposition of the form P&Q. *Mutatis mutandis* the same holds also about other schematic expressions in (IC-L). Then, the proposition expressed by (IC-L), in a mediate way, circumscribes all the possible acts that constitute all the possible valid inferences following (IC).

Thus we have the following reformulation:

> (OFN-2) A descriptive law of logic functions as the fundament of the corresponding rule for a certain type of inference, because it circumscribes the range of all the possible valid inferences according to the rule in a mediate way.

If there is no way to reduce possible inference, Husserl argues, in order to give an ontological explanation of the validity of inference rules, we have no choice but to commit to a super-subjective "consciousness in general" [*Bewußtsein überhaupt*] in which all the possible acts are located. The necessity of such a heavy ontological decision may be a good reason to accept Husserl's own view.[1]

[1] In § 45, Husserl gives such a kind of argument against anti-naturalism which admits NC but not TC: if an ontological explanation must be given to that sort of anti-naturalism, one might have no other choice than to commit to consciousness in general in order to make room for possible inferences prescribed by normative logical laws. Of course this argument would not be convincing, if there is no need for the anti-naturalist in question to give any ontological explanation of *a priori* normative logical laws. But is an ontological "free lunch" available in the field of the philosophy of logic? This seems to be an important question, which, unfortunately, it is not the place to discuss here.

A Concluding Remark

In conclusion, I shall, in a short remark, give an answer to a question concerning the topic I have discussed so far. Husserl's view the nature of logic is so complicated that it is very natural to ask what is the point of it. *Why should we believe in his view?*

To this question the following answer is to be given.

According to Husserl, logic as a study of propositions has "formal ontology" as its counterpart (cf. § 67): in just the same way as logic investigates formal conditions for the truth of propositions, formal ontology investigates formal conditions for the existence of objects in general.[1] Thus laws and principles of logic, such as the principle of non-contradiction, are transferred into laws of formal ontology. It is such a largely Aristotelian view that Husserl wants to save by claiming that logic is *au fond* an *a priori* descriptive science.[2] If logic is not a descriptive science, one cannot claim that it is not only a science of truth, but also a science of being.

This also makes intelligible Husserl's claim that what he calls "theory of cognition" [*Erkenntnistheorie*] is (formal) metaphysics (cf. Husserl [2001a: 5; 2001b: 11; 2002: 29]). In so far as it is a science of the conditions of possibility of truth, logic is also about the objective conditions of possibility of cognitions as acts of grasping a truth (cf. § 65). Thus logic conceived as a theory of cognition naturally has the formal theory of being in general, namely formal metaphysics or ontology, as its counterpart. Husserl's claim that the theory of cognition is (formal) metaphysics, we might say, expresses the same thought in a somewhat misleading way (namely, in misleadingly suggesting that both theories could be identical).

What is really unique and interesting about Husserl, however, is the fact that, while he considers the theoretical conception to be fundamental for logic and thus keeps the Aristotelian view, in the *Prolegomena* he never tries to refute or to abandon the *a priori* normative or even the psychological con-

[1] Such ontology is called "formal," because it is topic-neutral: it investigates laws of objects that hold regardless of kinds to which those objects belong.

[2] See Barnes [1995: 71–2] discussing on a passage of *Metaphysics* (1005a19–24), where Aristotle claims that "axioms" belong to the inquiry into being qua being. At the same time, however, one must be careful about such an Aristotelian realistic understanding of Husserl's formal ontology, at least as far as *Logische Untersuchungen* is concerned. As Benoist [2010] argues, in the book Husserl introduces formal ontology as a science on those objects in the wider sense of the word, which are strictly distinguished from simple objects [*schlechte Gegenstände*] on the level of reality.

ception of logic. What he tries to do is to clarify these three different conceptions and their relations and to save each of them as being legitimate. What Husserl attacks under the name of "psychologism" is the misunderstanding or misevaluation of these conceptions, not the psychological conception as such.

References

Barnes, J. 1995. "Metaphysics," in *The Cambridge Companion to Aristotle*, J. Barnes (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 66–108.

Benoist, J. 1997. *Phénomenologie, semantique, ontologie. Husserl et la tradition logique autrichienne*, Paris: Presses Universitaires de France.

Benoist, J. 2010. "De la sémantique à l'ontologie. Les états de choses et le sens de « l'ontologie formelle »," in *Lectures de Husserl*, J. Benoist & V. Gérard (eds.), Paris: Ellipses.

Bernet, R. 2004. *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques*, Paris: Presses Universitaires de France.

Centrone, S. 2010. *Logic and Philosophy of Mathematics in the Early Husserl*, Dordrecht: Springer Verlag.

Hanna, R. 2006. *Rationality and Logic*, Cambridge (MA): The MIT Press.

Hanna, R. 2008. "Husserl's Arguments Against Logical Psychologism (*Prolegomena*, §§ 17–61)," in *Edmund Husserl. Logische Untersuchungen*, V. Meyer (ed.), Berlin: Akademie Verlag, 27–42.

Husserl, E. 1900/01. *Logische Untersuchungen*, 1st edition, 2 vol. Halle: Max Niemeyer.

Husserl, E. 2001a. *Logik. Vorlesung 1896*, E. Schuhmann (ed.), *Husserliana Materialien*, Vol. I, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.

Husserl, E. 2001b. *Allgemeine Erkenntnistheorie. Vorlesung 1902/03*, E. Schuhmann (ed.), *Husserliana Materialien*, Vol. III, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.

Husserl, E. 2002. *Urteilstheorie. Vorlesung 1905*, E. Schuhmann (ed.), *Husserliana Materialien*, Vol. V, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.

Husserl, E. 2009. *Untersuchungen zur Urteilstheorie. Texte aus dem Nachlass (1983–1918)*, R. D. Rollinger (ed.), *Husserliana*, Vol XL, Dordrecht: Springer Verlag.

Künne, W. 2003. *Conceptions of Truth*, Oxford: Oxford University Press.

Kusch, M. 1995. *Psychologism. A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge*, London: Routledge.

Picardi, E. 1997. "Sigwart, Husserl and Frege on Truth and Logic, or Is Psychologism Still A Threat?" *European Journal of Philosophy* **5**/2: 162–82.

Smith, B. 1987. “Husserl, Language, and the Ontology of the Act,” in *Speculative Grammar, Universal Grammar, and Philosophical Analysis of Language*, D. Buzzetti & M. Ferriani (eds.), Amsterdam: John Benjamins, 205–227.
Wolenski, J. 2006. “Brentanism and the Rise of Formal Semantics,” in *Actions, Products, and Things. Brentano and Polish Philosophy*, A. Chrudzimski & D. Lukasiewicz (eds.), Frankfurt a.M.: Ontos, 217–32.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 10, 2010
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Attentivité et responsivité

Par THIEMO BREYER
Husserl-Archiv – Albert-Ludwigs-Universität Freiburg

Résumé La présente étude prend son point de départ dans les cours donnés par Husserl à Göttingen dans les années 1904-1905, *Hauptstücke aus der Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. À partir des notions ébauchées dans ces cours de jeunesse, nous aimerions indiquer quelques possibilités encore largement inexploitées concernant l'analyse de l'intersubjectivité. Les thèmes de l'attentionnalité (*Attentionalität*) et de l'interattentionnalité seront ainsi présentés à partir d'une comparaison entre l'attention (*Aufmerksamkeit*) active et passive d'une part, et l'attentivité (*Aufmerksamsein*) à l'égard de l'Autre et la responsivité dans la coexistence humaine d'autre part. L'attentionnalité apparaîtra alors comme la structure fondamentale de l'expérience humaine, constituée de l'alternance d'une formation de sens (*Sinnbildung*) dans l'indisponible et d'une institution de sens (*Sinnstiftung*) de la conscience intentionnelle. Notre réflexion sur la notion de l'interattentionnalité nous amènera à démontrer que cette alternance constitutive de l'expérience possède des caractéristiques spécifiques qui se manifestent dans la rencontre avec l'Autre. Ce sont ces caractéristiques que nous aimerions pouvoir démontrer à partir des analyses phénoménologiques qui suivent.

Introduction

Dans un premier temps, nous esquisserons fort sommairement la polarité entre la fonction active (théorique, volontaire, déclarative) et la fonction passive (pratique, dispositionnelle et en quelque sorte « procédurale ») de l'attention ébauchée dans les premières analyses de Husserl[1]. Nous exa-

[1] L'auteur aimerait ici exprimer toute sa gratitude envers Natalie Depraz, Hans-Helmuth Gander, Bernhard Waldenfels et Maren Wehrle pour leurs précieux com-

minerons ensuite l'élargissement de la notion d'intérêt en direction des processus d'habitualisation qui sont responsables du développement des horizons d'expérience du sujet. Ces analyses nous amèneront à décrire l'attentionnalité comme la structure fondamentale de l'expérience et de voir en quoi le phénomène de l'attention représente un problème central pour une théorie phénoménologique de l'intersubjectivité.

Cet intérêt pour la question de l'intersubjectivité se justifie par le fait que l'Autre demande de l'attention de façon éminente, c'est-à-dire qu'il réclame notre attention sous une tout autre forme que ne le font les choses de par leurs qualités et leurs forces affectuelles. La manière dont nous accordons de l'attention à l'Autre a, en outre, une importance éthique-normative. Afin de pouvoir thématiser cette dimension normative du problème, il nous apparaît important d'examiner de près le phénomène de l'attention conjointe ou de l'interattention. Lorsque nous parlons d'attention conjointe, il est question d'un co-attendeur (*Mitaufmerkender*) à qui nous faisons face sous un mode fondamentalement différent de celui sous lequel nous faisons face aux choses qui nous entourent. Dans les épisodes d'attention conjointe, notre attention circule dans la sphère des attributions intersubjectives et nous revient toujours d'une certaine façon ; c'est-à-dire qu'elle surpasse la direction d'attention volontairement contrôlée et produit des effets dans la sphère sociale qu'elle ne peut, en principe, produire dans la sphère des choses. Étant donné que l'interattentionnalité dépasse de cette manière le cadre étroit de l'attentionnalité, il nous apparaît nécessaire de développer un langage adapté aux notions d'*attentivité* et de *responsivité* sur la base des modes de l'attention active et passive. Il nous faudra donc, en conclusion, examiner la transition qu'une phénoménologie de l'attention doit effectuer si elle veut rattraper la dimension de l'attention conjointe constitutive de la sphère intersubjective et les problèmes de la *responsabilité* et de la *reconnaissance* qui y sont liés.

mentaires et les suggestions qui ont mené à la version finale de ce texte. Il remercie aussi tout particulièrement Maxime Doyon et Véronique Lacoste pour leur contribution à la traduction en français de cet article.

Les analyses de l'attention dans les *Hauptstücke* de 1904-1905

L'attention a très tôt préoccupé fortement Husserl. Dès sa thèse d'habilitation *Über den Begriff der Zahl*[1], Husserl s'est penché sur la formation des collectivités et pose le problème de l'attention depuis l'opposition apparente entre la saisie d'ensembles (*Herausmeinen von Inbegriffen*) et « l'étroitesse de la conscience », piste de réflexion largement connue dans la psychologie de son temps et qu'il a lui-même poursuivie avec beaucoup d'intérêt. Dans son cours sur la psychologie de 1891-1892, il traite encore une fois de ce même thème[2] et lui consacre, en 1898, un essai connu sous le titre *Über Wahrnehmung*[3]. Le cours de 1904-1905 — qui nous intéresse ici particulièrement — peut être considéré comme une présentation à la fois plus détaillée et, sur certains points, encore plus vaste des résultats des analyses que Husserl a effectuées dans les *Recherches logiques* (particulièrement celles de la V^e^ *Recherche*) sur le lien entre la perception et l'attention, ou l'intentionnalité et l'attentionnalité. Il convient de rappeler que l'objectif de ce cours est de clarifier la structure des actes intellectifs élémentaires, comme ceux de « la perception externe et la perception interne, ceux de la conscience du temps et de l'expérience, le souvenir, l'attente, l'attention, la compréhension, l'explication »[4]. Ces analyses complètent, d'une certaine manière, ce qui a été dit dans la deuxième partie des *Recherches logiques* et qui portait, par contraste, sur les actes de connaissance plus élevés (par exemple les actes catégoriaux ou les actes propositionnels). Sous le titre général de l'attention (*Aufmerksamkeit*), Husserl subsume donc toute une série de notions, dont la teneur exacte est chaque fois précisée dans des analyses particulières. Mis à part les notions centrales des *Hauptstücke* vers lesquelles nous allons nous

[1] Quelques sections sont publiées dans E. Husserl, *Philosophie der Arithmetik (1890-1901)*, Husserliana XII, éd. par L. Eley, La Haye, Martinus Nijhoff, 1970, p. 289-338.

[2] Cf. K. Schuhmann, *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, Husserliana Dokumente I, La Haye, Martinus Nijhoff, 1977, p. 32.

[3] Ce texte apparaît dans E. Husserl, *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893-1912)*, Husserliana XXXVIII, éd. par T. Vongehr et R. Giuliani, Dordrecht, Springer, 2005, p. 123-158.

[4] Cf. E. Husserl, Ms. F I 4/4a : « Wie äußere und innere Wahrnehmung, Erlebnis- und Zeitbewusstsein, Erinnerung, Erwartung, Aufmerksamkeit, Erfassung, Explikation. » L'auteur voudrait remercier Hans-Helmuth Gander, le directeur des Archives Husserl à Freiburg, pour lui avoir donné la possibilité de consulter les manuscrits inédits de Husserl.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 10 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

tourner à l'instant — *Meinung* et *Interesse* — il faut aussi mentionner celles de « représentation », de « thème », de « tendance » et d' « explication ».

Visée et intérêt

En déterminant l'attention dans les *Hauptstücke* d'une part comme visée (*Meinung*) et d'autre part comme intérêt (*Interesse*), Husserl s'approche du phénomène de l'attentionnalité par une voie indirecte. Les explications de Bernhard Waldenfels sont à cet égard très éclairantes : « Porter attention à la chose remarquée signifie d'une part une visée *explicite* de celle-ci, ce qui représente le côté cognitif de l'attention, et d'autre part un intérêt *préféré*, ce qui représente le côté affectif et pratique[1]. » Il est important de réaliser que la dimension passive de l'expérience, laquelle sera traitée en détail plus tard dans les *Analyses sur la synthèse passive*, est déjà indiquée ici dans ce cours de 1904-1905 par le biais de la distinction entre l'attention active (que l'ego porte volontairement sur quelque chose) et le remarquer passif d'une chose qui s'enlève ou se démarque involontairement d'autres choses[2]. Husserl opère ici à partir « d'une échelle graduelle d'activité et de passivité »[3] qui mine *a priori* la distinction, introduite par William James et qui était toujours à l'œuvre dans la psychologie du temps de Husserl, entre l'attention active et l'attention passive.

Comme nous venons de le suggérer, la question qui nous occupe ici monopolisait aussi les recherches en psychologie. Pour le dire simplement, la question était de savoir si l'on doit saisir l'attention comme une faculté unique et uniforme ou plutôt comme une pluralité de processus particuliers pour certains secteurs d'objectivité particuliers. La différence introduite par Husserl entre la visée et l'intérêt a ceci de particulier qu'elle lui permet de subsumer une série de phénomènes différents sous la notion de l'attention et de comparer les différentes caractéristiques des modes attentionnels. Les plus importantes de ces caractéristiques sont le *caractère fondé* et l'*opérativité*, la *liminalité*, la *sélectivité* et la *limitation*, l'*illuminativité* ainsi que l'*égoïté*.

---

[1] B. Waldenfels, « Wahrnehmung und Aufmerksamkeit beim frühen Husserl », *Philosophische Rundschau*, 52 (2005), p. 302-310, ici p. 306 : « Aufmerken auf das Bemerkte bedeutet einerseits ein *explizites* Meinen, das die kognitive Seite der Aufmerksamkeit darstellt, es bedeutet andererseits ein *bevorzugtes* Interesse, das die affektive und praktische Seite verkörpert. »

[2] Cf. E. Husserl, Hua XXXVIII, p. 312 suiv.

[3] B. Waldenfels, « Wahrnehmung und Aufmerksamkeit beim frühen Husserl », p. 307 : « gleitenden Skala von Aktivität und Passivität ».

Husserl définit la visée comme l'intentionnalité au sens précis, comme « ce qui dépasse la simple appréhension (*Auffassung*) »[1]. C'est dans l'appréhension que quelque chose en général acquiert une objectivité. Un objet particulier peut alors être sélectionné et visé ; il peut devenir thématique pour lui-même. L'appréhension, qui ouvre avec la présentation « d'objets en général » une diversité de possibilités de perception pour la conscience, requiert ainsi une visée intentionnelle pour donner un objet intentionnel uniforme et particulier. Cette perception qui vise l'objet est une visée intentionnelle *explicite* qui s'accompagne toujours en même temps d'une visée concomitante et de ses objets. La table sur laquelle se trouve le livre qui a mon attention est elle-même implicitement coperçue dans la perception du livre[2].

Pour autant que la visée intentionnelle requiert une appréhension fondante (fondéité), elle a une « fonction plus élevée »[3] qui opère comme « facteur préférant et organisant »[4] dans la perception des choses prédonnées (opérativité). La visée permet la sélection d'ensembles (*Inbegriffe*) à partir de la pluralité des objectivités appréhendées (sélectivité) et prête à l'appréhension le caractère d'indépendance, c'est-à-dire que c'est uniquement dans l'attention qu' « un objet est là *pour lui*[-même] »[5]. En outre, la visée produit la clarté et l'évidence de la perception (l'illuminativité)[6]. Dans la mesure où une perception expresse de quelque chose va de pair avec l'attention, celle-ci est en quelque sorte un « seuil de l'apprésentation », la limite de l'expressivité dans la perception (on parle ainsi de liminalité). L'attention, enfin, a un caractère égologique (égoïté), du fait que l'ego est le pôle de ses activités et de ses affectivités ; il est pour ainsi dire le centre d'irradiation et de rayonnement de l'attention.

Selon Husserl, la visée peut, en principe, se tourner vers chaque moment d'un objet. « Sur la base de la même objectivité (*Gegenständlichen*), des mêmes relations objectives, une visée s'accomplit en préférant un membre principal. Tout autre membre pourrait tout aussi bien être préféré et transformé en un point de référence[7]. » En principe, cela semble bien

[1] E. Husserl, Hua XXXVIII, p. 68.
[2] *Ibid.*, p. 70.
[3] *Ibid.*, p. 81 : « höhere Funktion ».
[4] *Ibid.*, p. 72 : « bevorzugende[r] und gestaltende[r] Faktor im Phänomen der Wahrnehmung ».
[5] *Ibid.*, p. 116 : « steht uns ein Gegenstand *für sich* da ».
[6] *Ibid.*, p. 117.
[7] *Ibid.*, p. 74 : « Auf dem Grund desselben Gegenständlichen, derselben gegenständlichen Zusammenhänge vollzieht sich ein bevorzugendes Meinen eines Haupt-

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 10 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

fonctionner ainsi, mais l'exécution concrète de la visée dépend tout à fait des particularités noématiques des membres de la totalité présentés dans la perception. Husserl fait ainsi valoir que c'est, au contraire, « la particularité de la visée et non pas la particularité de la "chose" »[1] qui rend possible les différents points de vue de la chose. Or, il y a des limites à l'orientation volontaire de la visée. Husserl souligne lui-même le lien de « dépendance » entre l'attention et « la particularité du donné »[2]. « Viser » (*absehen auf*) volontairement des éléments dans un champ de perception donné et en « faire abstraction » (*absehen von*) suppose qu'ils soient eux-mêmes déjà donnés, qu'ils soient en quelque sorte normalisés. *Normalisation* veut dire ici qu'aucun des éléments n'exige *a priori* une direction attentionnelle particulière (laquelle serait causée, par exemple, par des caractères marquants, comme le contraste ou l'intensité des qualités senties). Le « viser » actif ne plane pas librement sur les choses ; il est plutôt lié essentiellement à eux. L'aspect non volontaire de la perception, le fait d'être passivement attiré par des *attracteurs* (c'est-à-dire par des objets ou des moments objectifs qui exigent une attention particulière) précède toujours l'accès volontaire de la visée intentionnelle. Dans les *Analyses sur la synthèse passive*, Husserl a souligné à plusieurs reprises cette relation fondationnelle.

Ce que Husserl détermine comme intérêt par opposition à visée indique bien ce qu'il entend par la dimension affective-passive, car il y a toujours quelque chose qui précède l'acte de prêter attention et qui réveille mon intérêt — que ce soit un intérêt actuel inhérent à la perception pour la donnée évidente de l'objet, ou un intérêt passé et réactivé pour une certaine connaissance de l'objet. Selon Husserl, c'est dans un tel éveil affectif que l'intérêt se fonde comme acte visant, lequel appartient à la même classe d'actes sous laquelle tombent aussi le « vouloir » et l' « attendre » par exemple. Précisément, l'intérêt est « un acte étrangement compliqué, *qui dans son unité fusionne une multiplicité de tensions et de résolutions* »[3]. En outre, l'intérêt peut être qualifié comme « *force favorisant le remarquer* » (*das Bemerken fördernde Kraft*)[4] ; il « se tourne vers des objets de connaissance, mais il se lie sur des actes de connaissance, il se base sur ces

---

gliedes. Es könnte ebenso jedes andere Glied bevorzugt und zum Beziehungspunkt gemacht werden. »

[1] *Ibid.* : « die Besonderheit des Meinens und nicht die Besonderheit der "Sache" ».

[2] *Ibid.*, p. 96 : « Abhängigkeit der Aufmerksamkeit von der Besonderheit des Gegebenen ».

[3] *Ibid.*, p. 104 : « ein merkwürdig komplizierter Akt, *welcher in seine Einheit eine Mannigfaltigkeit von Spannungen und Lösungen verschmilzt* ».

[4] *Ibid.*, p. 108.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 10 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

actes. C'est pourquoi il agit comme moteur du processus de connaissance »[1]. L'intérêt, pourrions-nous aussi dire, vise la donnée adéquate de l'objet de connaissance, c'est-à-dire l'évidence. Étant donné que l'attention semble être pour Husserl et plusieurs des psychologues de son temps une ressource limitée distribuée dans le champ de la perception, l'intérêt, en tant que force, demeure liée au motif de l'étroitesse, voire de la finitude de la conscience. Ainsi, « l'étendue de la présentation vivante »[2] est codéterminée largement par l'intensité de l'intérêt. Dans quelle mesure l'intérêt est intensif et peut s'intensifier, cela dépend des dispositions d'expérience qui constituent l'arrière-plan habituel de la direction d'intérêt. L'étendue et l'intensité de l'intérêt peuvent être élargies et renforcées dans certaines limites. Les deux aspects peuvent être cultivés, dans le sens d'un *éthos* de l'attentivité, et solidifiés comme un « habitus dispositionnel »[3]. Une telle formation a lieu généralement dans le cadre des instructions, des pratiques instruites (par exemple pour l'augmentation de concentration) et des pratiques culturelles en général. Ce qui se présente dans le champ de la perception objective comme des structures aptes à rediriger l'attention facultative et spontanée a ses racines dans la médiation intersubjective des routines et normalités attentionnelles. Ces formes d' « acquisitions durables » forment « l'horizon vivant » de l'expérience[4], dans lequel le sujet est relié aux choses et aux autres sujets et dans lequel il réagit par rapport à eux.

Avant de conclure cette partie, nous allons nous pencher brièvement sur les différentes structures d'accomplissement de la visée et de l'intérêt. Tandis que la visée est objectivante et prend comme objet un objet d'un certain type délimité en soi, elle n'a pas, pour cette raison même, une « base de sentiment » et ne connaît « pas d'intensité »[5]. L'intérêt est quant à lui « un acte d'esprit » (*Gemütsakt*) dont l'accomplissement représente une satisfaction. La différence entre les deux types d'intention est ainsi fondée dans le caractère de l'accomplissement, qu'on qualifie de satisfaction dans le cas de

[1] *Ibid.*, p. 112 : « [das Interesse] richtet sich auf Erkenntnisobjekte, aber es knüpft, "gründet" sich auf Erkennntisakte. Daher wirkt es als Motor des Erkenntnisprozesses. »
[2] *Ibid.*, p. 99 : « Umfang der lebendigen Präsentation ».
[3] *Ibid.*, p. 102 : « dispositioneller Habitus ».
[4] E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Husserliana VI, éd. par W. Biemel, La Haye, Martinus Nijhoff, 1954, p. 152.
[5] E. Husserl, Hua XXXVIII, p. 118 : « keine Gefühlsbasis und keine darauf sich gründende Intensität ».

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 10 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

l'intérêt et comme simple confirmation dans le cas de la visée[1]. « Le *rythme de tension et de détente* dans l'acte temporellement continu de l'intérêt est strictement uniforme malgré tout le changement interne, et il excite l'envie, laquelle est étroitement fusionnée avec le déroulement entier de celui-ci[2]. » L'intérêt s'accompagne de sentiments (l'envie, le déplaisir, l'ennui, etc.) — lesquels sont d'ailleurs à peine thématisés en tant que tels dans les *Hauptstücke* — et gagne à travers ceux-ci en intensité : « Ainsi les *sentiments* se présentent-ils comme les sources et moteurs réels de l'intérêt[3]. » L'intérêt ne se dirige pas vers les sentiments ou vers les actes de la perception eux-mêmes, il n'aspire pas non plus à une augmentation des sentiments, il vise plutôt l'objet de la perception : « C'est *le remarqué* qui apparaît comme l'objet de l'intérêt, *non pas l'acte de remarquer*. [...] Je porte mon attention sur l'objet, je m'intéresse à l'objet, non pas : je m'intéresse à l'acte de percevoir[4]. » Ce sur quoi mon intérêt se dirige dépend de « l'habitus » que j'ai formé, avec le temps, dans ma relation avec les choses et les personnes. « La notion d'attentivité implique ainsi l'idée d'un comportement en habitus. Ce complément se dit facilement : en tant qu'habitus, l'attentionnalité n'est pas seulement "être attentif à", mais c'est aussi toujours devenir attentif de nouveau, et ce à l'intérieur de l'unité d'un complexe d'intérêt[5]. » L'attentivité comme être-attentif actuel implique ainsi un arrière-plan d'intérêt habitualisé qui « *rend attentif* »[6] avant même qu'on ne le soit volontairement. Le résultat est une structure de double acquisition habituelle fondant des procédures attentionnelles d'une part et d'attention actualisante et modifiante d'autre part — une structure double de disposition et d'acte.

---

[1] *Ibid.*, p. 119.

[2] *Ibid.*, p. 107 : « Der *Rhythmus von Spannung und Lösung* in dem zeitlich kontinuierlichen, bei allem inneren Wechsel streng einheitlichen Akt des Interesses erregt Lust, die mit diesem ganzen Verlauf innig verschmolzen ist. »

[3] *Ibid.*, p. 108 : « so erscheinen *Gefühle* als die eigentlichen Motoren und Quellen des Interesses ».

[4] *Ibid.*, p. 109 : « Als Gegenstand des Interesses erscheint *das Bemerkte*, *nicht das Bemerken*. [...] Ich bin auf die Sache aufmerksam, ich habe für den Gegenstand Interesse, und nicht : Ich habe Interesse am Wahrnehmen. »

[5] *Ibid.*, p. 119 : « […] impliziert die Rede vom Aufmerksamsein den Gedanken an ein habituelles Verhalten. Das Ergänzende ist leicht gesagt : Aufmerksamkeit als Habitus ist nicht nur *aufmerksam sein*, sondern immer aufs *Neue aufmerksam werden*, und zwar innerhalb der Einheit eines zusammenhängenden Interesses. »

[6] *Ibid.*, p. 118 : « *aufmerksam macht* ».

Interattentionnalité

Dans l'expérience de l'autre (*Fremderfahrung*), on a affaire à une relation réciproque entre différents types d'attention. L'analyse de cette relation doit partir du fait que dans les épisodes d'attention conjointe, les coattendeurs constituent réciproquement leur propre expérience. Dans ces analyses sur l'intersubjectivité, Husserl a analysé plusieurs aspects de cette coconstitution, dont la coaffection, l'empathie et le mode spécifique d'accomplissement de l'interattention. Avant de s'y consacrer, il est important de comprendre l'attention conjointe en tant que mode d'accomplissement dans sa spécificité. Pour une telle analyse, deux modalités de l'attention conjointe sont à examiner — soit le mode *dyadique* et le mode *triadique*. Contrairement à l'approche d'A. Hahn, qui part d'une notion faible d'interattention déterminée comme « attention d'attention »[1], il nous semble préférable de partir d'un concept qui souligne la communauté de l'expérience. C'est que nous ne sommes pas uniquement attentifs à l'attention de l'Autre, mais toujours aussi au fait que nous portons notre attention sur quelque chose conjointement. Cet « ensemble » des attentions est lui-même co-visé[2]. Dans sa structure d'accomplissement spécifique, cet être-ensemble des visées (*Zusammenmeinen*) se compose d'actes de perception, de conviction et d'attribution. Une attribution primaire d'intentionnalité à l'Autre (B) rendue possible par sa simple apparition physique, me permet (A) de suivre l'attention qu'il porte (B) à un objet (C). Tandis que je fais abstraction de l'Autre (de B) et que je vise l'objet C, je *suspends* la perception du corps de B et me trouve dans une *communauté unilatérale* d'attention qui, de son côté, résulte de ma conviction de la direction intentionnelle prise par B et la perception de son objet attentionnel. Dans cette suspension, le lien entre l'attention et le souvenir primaire est évident, car B est conservé rétentionnellement comme point de

[1] A. Hahn, *Aufmerksamkeit*, dans A. et J. Assmann (éds.), *Aufmerksamkeiten. Archäologie der literarischen Kommunikation*, vol. 7, Munich, 2001 : « Aufmerksamkeitsaufmerksamkeit ».

[2] Voir en ce sens les descriptions de la fonction de l'attentionnalité en tant que visée de l'ensemble de plusieurs objets individuels dans E. Husserl, Hua XXXVIII, p. 70 suiv. L'attentionnalité apparaît ici non seulement comme l'instance qui assure la cohésion des actes de perception successifs, mais aussi comme ce qui est dirigé sur l'ensemble des objets en tant que celui-ci constitue un moment propre dans la perception générale. Cet ensemble d'objets qui nous préoccupe ici dans l'analyse de l'attentionnalité commune est lui-même l'objet d'un intérêt, non pas d'une visée. Et même en tant qu'objet d'un intérêt, cet ensemble est plus que la somme des actes individuels et de leurs objets, comme c'est le cas dans l'attentionnalité commune.

départ de mon mouvement attentionnel, de sorte que je peux toujours y retourner. Et s'il est également conscient de mon attention, lorsque je lui porte mon attention de nouveau, une nouvelle qualité d'expérience surgit. Lorsque les deux attentions s'unissent, une sorte de tension se réalise comme tendance sociale.

Si les mouvements d'attention se résolvent de cette manière, on peut parler d'interattention triadique. Les deux individus sont conscients de C comme objet d'attention conjointe. Dans l'interaction quotidienne « normale », de telles situations triadiques sont fréquentes pour réaliser certaines *intentions communicatives*[1]. On peut aussi recourir à ce modèle pour analyser la structure communautaire de l'expérience elle-même. Comme les anthropologues Michael Tomasello et Josep Call l'ont montré, la tendance à la réalisation des épisodes triadiques est un trait anthropologique des plus fondamentaux[2]. Cela est particulièrement évident dans le « montrer déclaratif ». Lorsque l'on montre déclarativement (« regarde la belle fleur »), on fait remarquer à quelqu'un quelque chose sans pour autant établir soi-même un rapport pragmatique à la chose. Si l'Autre établit le rapport souhaité avec la chose indiquée (s'il regarde, par exemple, la belle fleur que je lui ai montrée), l'intention est accomplie — on se réjouit de part et d'autre de l'expérience ainsi partagée. En ce qui concerne les primates, seul le *montrer impératif* a pu être corroboré par des études expérimentales. Le renvoi a alors toujours à voir avec une quelconque sorte d'instruction — dans la plupart des cas, il s'agit pour le sujet de donner ou de prendre de la nourriture.

L'interattention dyadique pourrait être interprétée comme cas particulier de l'attention triadique. Tel est le cas lorsqu'il n'y a pas d'objet tiers dans le complexe attentionnel. Les deux individus s'occupent ainsi exclusivement l'un de l'autre. Paradigmatique pour cette forme dyadique est le simple fait de se regarder dans les yeux, situation qui, selon le mot de Georg Simmel, est un état de « réciprocité complète »[3] où l'un est une sorte d'*alter ego* pour l'autre. Paradoxalement, on est auprès de soi-même dans le visage de l'autre. C'est en effet par le biais d'un détour par l'autre que la relation à soi se produit ; ce rapport à soi, je le répète, ne peut être atteint que par ce détour. Dans le monde social, la contemporanéité de l'être-auprès-de-soi de

[1] Cf. H. P. Grice, *Studies in the way of words*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
[2] M. Tomasello et J. Call, *Primate Cognition*, Oxford, Oxford University Press, 1997, p. 231-269.
[3] G. Simmel, *Soziologie*, Gesamtausgabe, vol. 1, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1995, p. 723 : « völliger Reziprozität ».

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 10 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

l'attention des objectivités et l'être-auprès-de-l'Autre de l'attention conjointe représente un véritable défi pour l'action. En effet, la façon dont on dirige son attention dans le champ de perception dépend largement de la façon dont l'attention des autres se déploie. Je les regarde et j'aligne mon attention sur la leur. En revanche, cet ajustement des attentions individuelles en fonction de celles des autres influence chaque situation privée, autant la mienne que celle de l'autre. La construction et l'habitualisation culturelles, l'homogénéisation et l'hétérogénéisation des structures attentionnelles dans le processus de la socialisation est en ce sens une dimension particulièrement intéressante et importante, qui, cependant, n'a été, jusqu'ici, que très peu éclairée dans les recherches.

Une genèse passive est à la base de ces épisodes d'attentionnalité commune, laquelle détermine essentiellement le rapport à soi et à l'autre. Dans l'expérience de l'autre (*Fremderfahrung*), l'Autre m'est déjà donné comme Autre, comme autre personne que moi. Son apparition comme autre pour moi n'est le résultat ni de mes propres actes de perception, ni d'inférences logiques, mais plutôt celui d'une aperception analogique, qui dans la perception des autres est toujours déjà à l'œuvre[1]. L'important ici est de bien voir que la paire associative de l'ego et de l'*alter ego* est un mode de la genèse passive, laquelle est indissociable de la dimension charnelle (*Leiblichkeit*). À partir d'une évidence analogisante (*analogisierende Anschauung*) de mon corps propre, l'Autre obtient le caractère de sujet corporel. C'est la raison pour laquelle la communauté des attentions communes est aussi une communauté fondée corporellement. La proximité et la distance des autres dans des situations d'attention commune n'est donc pas, en premier lieu, une attention cognitive ayant à voir avec la compréhension des intentions de l'Autre, mais plutôt une attention corporelle. Dans l'espace corporel de l'interattentionnalité, des tendances affectives s'échangent de part et d'autre entre moi et les autres. Husserl décrit ces tendances affectives comme « affections pratiques »[2]. Ce sont des affections qui partent de moi en tant qu'être-là (*daseienden Menschen*) et qui se distinguent par là des affections passives liées aux perceptions d'objets. À partir de la connexion de ces affections pratiques circulant dans la sphère intersubjective se forme un rapport de motivation passif, dans lequel peut se développer ce que nous

[1] E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana I, éd. par S. Strasser, La Haye, Martinus Nijhoff, 1950, § 50.
[2] E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass, Zweiter Teil : 1921-1928*, Husserliana XIV, éd. par I. Kern, La Haye, Martinus Nijhoff, 1973, p. 211.

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 10 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

aimerions appeler plus tard un « intérêt pratique » entendu au double sens d'un intérêt pour les autres (*am und für die Anderen*).

Si on veut analyser les caractères spécifiques de l'attention conjointe en correspondance avec la différence spécifique que Husserl a élaborée entre les différents modes d'accomplissement de l'attention individuelle, il faut se pencher sur ce qui suit. Dans la rencontre avec l'Autre, la perception de l'Autre est plus qu'une simple visée. D'ores et déjà, un intérêt est lié à cet Autre — intérêt qu'il suscite et que je lui attribue. L'attention conjointe peut être produite, comme nous avons vu, de manière différente et dans des buts différents. Dans le cas du montrer impératif, l'accomplissement de l'intérêt se développe comme satisfaction de manière purement instrumentale et qui se réalise lorsque l'objectif est atteint[1]. Dans ce cas, l'intérêt ne s'adresse pas à la communauté d'expérience ; elle porte plutôt sur un objet tiers, pour l'obtention duquel, par exemple, on nécessite justement l'intervention de l'Autre. Ainsi se réalise un intérêt purement instrumental. C'est tout à fait différent dans les situations d'attention conjointe « déclarative ». Dans ce cas, il y a une référentialité-à-soi particulière de l'intérêt en vertu du détour par l'Autre. Dans le montrer déclaratif, l'intérêt s'accomplit et mène à une satisfaction chez le sujet si les attentions coordonnées se résolvent dans l'expérience conjointe d'une chose tierce (ou dans le mode dyadique dans l'expérience de l'Autre). L'important, c'est de réaliser qu'il n'y a pas ici d'instrumentalisation de l'Autre ; l'Autre n'est pas un moyen pour arriver à d'autres fins, c'est plutôt la communauté de l'expérience elle-même qui est la fin en soi.

L'attention peut ainsi s'entendre comme *medium social*. En tant que phénomène social, elle a un caractère public, elle est, comme le dit l'anthropologue culturel Clifford Geertz, une « source extrinsèque d'informations »[2]. L'attention peut toujours, dans une certaine mesure, être suivie par des tierces personnes. On peut donc toujours, jusqu'à un certain point, tenter de donner une explication des intentions possibles de l'attendeur ; son caractère est, dans une certaine mesure, réfléchi dans les mouvements d'attention. Avec Husserl, on pourrait ici se demander comment il est possible de supposer un mouvement attentionnel chez l'Autre. En ce qui concerne les phénomènes de la vie psychique des autres, il nous apparaît possible, d'un

[1] Cf., à propos des effets de force (*Machteffkte*) de l'attention lorsque quelqu'un d'autre attire notre attention sur un phénomène, B. Waldenfels, *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 2004, p. 234 suiv.

[2] C. Geertz, « Religion as a Cultural System », dans *The interpretation of cultures*, New York, Basic Books, 1973, p. 92 : « extrinsic source of information ».

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 10 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

point de vue phénoménologique, de développer un accès compréhensif à ces vécus « originairement inaccessibles »[1]. La thématique de l'étranger gagne en importance et en actualité dans la compréhension de la vie attentionnelle de l'Autre[2]. Sur le plan de la compréhension, l'attention est un moyen de notre *intentionnalité ascriptive et empathique*, qui nous permet d'éprouver la valeur des états psychiques des autres. Si nous portons notre attention sur ce qui semble identique dans le comportement de l'Autre (dans son « Gebaren »[3], comme dit Husserl), nous pouvons faire des inférences concernant certains états psychiques. L'attention est ainsi aussi une médiation inter-individuelle d'états psychiques.

Le caractère responsif de l'attention

La perception fait toujours signe au-delà d'elle-même. Le problème de la perception conduit ainsi inévitablement au problème de l'attention. « Le problème, comme l'explique très justement B. Waldenfels, c'est que seuls quelques éléments ressortent de notre champ visuel, tandis que d'autres se retirent. Nous ne visons pas seulement plus que ce qui affecte nos sens, mais aussi moins[4]. »

L'événement de l'attention commence toujours avant que j'en prenne conscience. Au moment où l'ego remarque une chose, il est toujours déjà le pôle de son « rayon d'attention » en tant que sujet habitualisé — avec les acquisitions durables de ses structures attentionnelles, comme ego mondain et constitué corporellement. « Lorsque l'acte de remarquer ne commence pas chez soi et avec soi-même (*bei und mit sich selbst*), il n'a pas un caractère spontané, mais plutôt un caractère responsif marqué chaque fois par une véritable dimension d'après-coup (*Nachträglichkeit*)[5]. » Waldenfels inter-

[1] E. Husserl, Hua I, p. 144 : « bewährbare[n] Zugänglichkeit des original Unzugänglichen ».

[2] Voir à ce propos les *Studien zur Phänomenologie des Fremden* que Waldenfels a publiées entre 1990 et 2006 et dont les motifs les plus importants ont été repris dans *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 2006.

[3] E. Husserl, Hua I, p. 144.

[4] B. Waldenfels, *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit beim frühen Husserl*, p. 305 : « Das Problem liegt darin, daß von dem, was in unserem Gesichtsfeld beschlossen ist, nur manches hervortritt, anderes dagegen zurücktritt. Wir meinen nicht nur mehr als das, was unsere Sinne affiziert, sondern auch weniger. »

[5] *Ibid.*, p. 307 suiv. : « Wenn das Aufmerken nicht bei und mit sich selbst beginnt, so hat es keinen spontanen, sondern stets einen responsiven Charakter, der durch eine

prête cette dimension d'après-coup comme décalage temporel s'accompagnant d'une différenciation intrasubjective qui met ainsi en œuvre un sujet d'expérience qui se précède lui-même. « Le report temporel (*Zeitverschiebung*) qui nous occupe ici ne veut pas dire que *quelque chose* précède mon initiative selon le schéma classique de la causalité selon lequel la cause apparaît avant son effet, mais plutôt que nous nous précédons *nous-mêmes* dans l'expérience[1]. » Cela est très juste, mais il faut aussi souligner la valeur transcendantale (au sens de la condition de possibilité) de la structure fondamentale de l'attentionnalité comme événement responsif. La *Nachträglichkeit* temporelle horizontale est donc tout aussi bien une *Nachträglichkeit* verticale, entendue ici comme « décalage de niveaux », où la dimension de la passivité forme la couche fondante de toutes les activités égoïques. Le processus de l'habitualisation, de la sédimentation et de la formation des horizons d'expérience peut ainsi être compris comme dépôt (*Einlagerung*) des structures attentionnelles de la structure temporelle et horizontale de l'expérience dans la structure verticale de la genèse transcendantale.

Très tôt, Husserl a fait une distinction « entre une attention primaire, qui nous surprend, et une attention secondaire, qui se base sur un répertoire de caractères marquants »[2]. La caractère nouveau de l'expérience ou le fait de faire-une-expérience (*Erfahrung-machen*), tel qu'il est souligné dans la tradition allant de Hegel à Gadamer, peut ainsi être pensé conjointement avec l'idée d'avoir de l'expérience (*Erfahrung-haben*), c'est-à-dire avec la notion d'expérience qui est saturée d'acquisitions habituelles. La lignée des différentes phénoménologies de l'expérience ou de « phénoménologies éprouvées » (*erfahrende Phänomenologie*) issues de Husserl[3] (nous pensons ici

---

genuine Nachträglichkeit gekennzeichnet ist. » Ici serait le lieu d'une méditation méthodologique sur cette *Nachträglichkeit* qui caractérise toute réflexion phénoménologique.

[1] *Ibid.*, p. 308 : « Die Zeitverschiebung, mit der wir es hier zu tun haben, besagt nicht, daß *etwas* meiner Initiative vorausgeht gemäß dem klassischen Kausalschema, demzufolge die Ursache früher auftritt als seine Wirkung, es besagt vielmehr, daß wir in der Erfahrung *uns selbst* vorausgehen. »

[2] *Ibid.* : « zwischen einer primären Aufmerksamkeit, die uns überrascht, und einer sekundären Aufmerksamkeit, die sich auf ein Repertoire von Auffälligkeiten stützt ».

[3] Mentionnons ici le cours du semestre d'hiver 1910-1911 que Husserl a donné sous le titre *Grundprobleme der Phänomenologie* (publié dans E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass, Erster Teil : 1905-1920*, Husserliana XIII, éd. par I. Kern, La Haye, Martinus Nijhoff, 1973, p. 111-194).

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 10 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

entre autres à la phénoménologie du « sens sauvage »[1] de Merleau-Ponty, à la phénoménologie du langage de Marc Richir[2], et à celle élaborée plus récemment par László Tengelyi[3]), indique chaque fois une tension entre une constitution de sens (*Sinnbildung*) dans l'indisponible et une donation de sens (*Sinnstiftung*) dans la conscience intentionnelle. Une telle phénoménologie éprouvée se situe, d'un point de vue méthodologique, quelque part entre la psychologie descriptive et la phénoménologie transcendantale. Les deux sont des doctrines ou des sciences eidétiques (*Wesenslehre*) : il y a en effet une eidétique descriptive et une eidétique transcendantale. La phénoménologie en tant que psychologie descriptive « distille » les structures eidétiques des opérations de la conscience empirique, tandis que la phénoménologie transcendantale étudie la nature et les couches essentielles de l'ego transcendantal. La phénoménologie éprouvée veut quant à elle sensibiliser les indisponibilités constitutives de l'expérience, lesquelles ne peuvent ni être supprimées ni effacées dans aucune détermination ou définition eidétique. L'attentionnalité peut être comprise comme l'ensemble constitutif de ces indisponibilités et de ces institutions de sens dans la conscience intentionnelle.

László Tengelyi insiste en ce sens sur l'idée de *faire* une expérience : « Contrairement aux mises à l'épreuve uniformisées artificiellement en science et qu'on appelle expériences, on doit faire face quotidiennement à l'expérience qu'on *fait*[4]. » Selon Hegel ou encore Gadamer, la particularité essentielle de l'expérience réside dans le fait qu'elle peut faire apparaître quelque chose d' « imprévisible-nouveau » (*Unvorhersehbar-Neues*)[5]. On dira alors qu'elle invalide une anticipation. « L'expérience est ainsi déterminée comme un événement qui *raye une conviction précédente* », explique László Tengelyi[6]. La conscience de conflit, qui résulte de la déception d'une anticipation, est constitutive de l'expérience du sens. On pourrait même dire, en un certain sens, que la déception précède l'anticipation, car elle ouvre la possibilité de sa réalisation. Quant à savoir quand et comment la déception

[1] M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 149.
[2] M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, Grenoble, Millon, 1992.
[3] L. Tengelyi, *Erfahrung und Ausdruck. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*, Dordrecht, Springer, 2007.
[4] *Ibid.*, p. 9 : « Im Gegensatz zur künstlich vereinheitlichten Bewährungsprobe, die man in den Wissenschaften als Erfahrung bezeichnet, hat man es ja im Alltag mit einer Erfahrung zu tun, die man *macht*. »
[5] *Ibid.* : « Unvorhersehbar-Neues aufkommen lässt ».
[6] *Ibid.* : « Damit wird die Erfahrung als ein Ereignis bestimmt, das *eine vorgängige Überzeugung durchstreicht*. »

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 10 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

intervient et saisit l'expérience, cela est en dehors du contrôle exercé par la conscience. On peut donc, en conséquence, déterminer l'expérience « comme un processus inexpressif du sens, qui ne peut pas être réduit à une donation de sens par la conscience »[1].

L'institution du sens (la *Sinnstiftung*) peut donc être reconnue dans l'expression linguistique. Or si l'expression trouve bel et bien sa source de motivation dans la sphère prélinguistique et inconsciente, elle ne s'y épuise cependant pas ; elle produit toujours un surplus de sens qui ne provient pas du domaine prélinguistique. Cette dichotomie sens-expression dans le phénomène de l'attention peut aussi être appliquée au phénomène de la perception. En effet, c'est non seulement dans l'expression linguistique qu'on a affaire à une institution de sens de la conscience intentionnelle, mais aussi et déjà dans la *perception expresse* de quelque chose en tant que quelque chose (*etwas-als-etwas*). Le caractère nettement exprimé de la perception est l'attention elle-même. Non seulement le concept ou le mot intervient dans le processus de la formation de l'expérience, mais aussi déjà l'attention en tant que telle sélectionne différents objets et moments de l'expérience et les modifie ainsi en quelque chose qu'ils n'étaient pas auparavant. Il faut aussi ajouter qu'une stimulation affective ne trouve son expression que dans la direction involontaire de l'attention. Sans cette direction, le stimulus n'existerait pas en tant que stimulus. Il serait seulement une dimension physique dans le monde coupé du sujet. C'est seulement grâce à la fonction de l'attention qu'un stimulus peut pénétrer la conscience, et être considéré comme stimulus en tant que tel.

La notion husserlienne d'attention secondaire comprend des composantes qui sont toujours déjà à l'œuvre lorsque nous consacrons notre attention à une chose en particulier. Ces composantes concernent l'horizon de proximité et de distance par rapport à la chose. Dans la psychologie expérimentale, il est connu qu'une telle proximité peut être utilisée pour l'automatisation des procédures attentionnelles, grâce auxquelles la charge cognitive peut être réduite à un minimum — par exemple dans les cas d'activités multiples ou parallèles. D'un autre côté, une trop grande proximité des choses est un générateur d'*Unmerklichkeiten*. C'est ce qui arrive lorsque plusieurs éléments ne se font pas du tout remarquer et sombrent dans ce qu'on pourrait appeler des *routines attentionnelles*. Une attention permanente de longue durée (ce qu'on appelle « vigilance » en psychologie) produit tôt ou tard ce genre d'effet. Une trop grande proximité des choses

[1] *Ibid.*, p. 15 : « als einen *unausdrücklichen Sinnbildungsprozeß* bestimmen, der *sich auf eine Sinngebung durch das Bewußtsein nicht zurückführen läßt*. »

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 10 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

peut aussi provoquer de l'ennui (par exemple lorsque la chose nous est trop familière).

Ces routines attentionnelles jouent aussi un grand rôle dans la sphère de l'intersubjectivité. La ritualisation des directions d'attention entraîne la stabilité émotionnelle et cognitive de l'enfant en bas âge[1]. Tout ce qu'on doit apprendre comme techniques ou manières dans une culture donnée représente autant de structures spécifiques de la direction d'attention. Celles-ci peuvent en retour produire un sentiment de sécurité dans le domaine social et veiller à ce que les participants aux événements d'attention conjointe se trouvent confirmés dans leurs rôles. Dans l'exécution de telles routines attentionnelles spécifiques à l'intérieur d'une certaine culture, le degré de socialisation et de conformité transparaît, et dans le cas de non-respect de ces routines, on remarque aussitôt le caractère étranger et non conformiste.

Attention et reconnaissance

Il faut donc dire que l'attention précède la langue, ou que la direction d'attention précède la communication linguistique, ou encore, ce qui revient peut-être ici au même, que l'attention comme perception expresse précède l'expression linguistique d'une expérience. La référence linguistique est rendue possible par l'attention, et non l'inverse. C'est seulement dans ce que Davidson appelle la « triangulation »[2] d'attention conjointe qu'un objet acquiert des prédications et qu'il peut atteindre une signification objective. L'objet se constitue dans l'expérience intersubjective. C'est pourquoi il est nécessaire de trouver un langage propre à l'attention elle-même, c'est-à-dire un langage qui ne serait pas catégorial, mais plutôt sensuel et percevant.

« Le vieux motif de la reconnaissance, écrit Waldenfels, se rapproche ainsi de l'attention, mais sans les surprises de l'attention qui ébranlent les images respectives du soi et de l'étranger, la reconnaissance (*Anerkennung*) reviendrait à une simple re-connaissance (*Wiedererkennung*)[3]. » Si la composante intuitive fait défaut et si l'on reconnaît l'Autre seulement grâce

[1] Cf. M. Tomasello, *The cultural origins of human cognition*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999.

[2] Cf. D. Davidson, *Subjective, intersubjective, objective*, New York, Oxford University Press, 2001.

[3] B. Waldenfels, *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit beim frühen Husserl*, p. 309 : « Das alte Motiv der Anerkennung kommt der Aufmerksamkeit nahe, aber ohne die Überraschungen der Aufmerksamkeit, die das jeweilige Selbst- und Fremdbild erschüttern, läuft die Anerkennung auf eine bloße Wiedererkennung hinaus. »

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 10 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

aux fixations catégoriales, la reconnaissance n'est qu'un respect dans l'attention, littéralement une *Achtung ohne Aufmerksamkeit*[1]. Or, il nous semble que si l'on veut développer une notion de reconnaissance conforme à l'expérience sans tomber dans un conformisme de la règle, il faut inclure dans l'analyse la dimension perceptuelle originaire de l'Autre et les procédures attentionnelles de la perception étrangère. Ce que Waldenfels exige est donc un « éthos du visé » : c'est, dit-il en allemand, un *Ethos des Zusehens, des Zuhörens und des Lesens*[2], pour lequel l'attention fournit le paradigme en tant que possibilité préprédicative, prédiscursive et pré-normative du *Sich-aufeinander-Einlassen*. L'*intérêt théorique*, que Husserl interprète comme « intérêt à la possession cognitive (*erkenntnismässigen Besitz*) ou comme intuition de l'objet lui-même (*Erschauen des Gegenstands selbst*) »[3] devrait donc être complété par un *intérêt pratique*, intérêt qui se maintient toujours en dépit des augmentations et affaiblissements de l'intérêt envers l'Autre, et ce, même lorsqu'on ignore complètement l'Autre.

Dans le cas de l'initiation des épisodes d'attention conjointe, cet intérêt pratique a toutefois, selon certains anthropologues, des caractéristiques de part en part théoriques qui sont reliées aux fins mêmes de l'exercice. L'aspect théorique est évidemment l'autonomie de l'attention conjointe par rapport aux buts pratiques, qui la transcendent toujours. On ne peut cependant pas, d'un point de vue phénoménologique, décrire cet intérêt seulement comme intérêt théorique, puisqu'il ne s'agit pas de simplement constater un objet, mais plutôt en même temps de faire l'expérience de la communauté elle-même. Cet intérêt est donc pratique, car il s'agit ici d'une co-expérience et d'une co-existence acquises, sinon apprises. Même si, de jour en jour, il perd de sa force sociale à cause de la médiatisation croissante de l'expérience dans les sociétés modernes, cet intérêt demeure éminemment pratique. Un éthos de l'attentivité au sens de l'*Hinwahrnehmen* de l'Autre, tel qu'il a été formulé ici en tant que tâche à la réflexion phénoménologique et à la pratique de la reconnaissance, voit dans le caractère immédiat de l'intuition sensible et des tendances affectives des situations d'attention conjointe qui y sont liées, un critère important pour le fondement des normes catégorielles de la reconnaissance. C'est pourquoi l'élucidation de la structure de ces « actes intellectifs élémentaires » exigée par Husserl dans les *Hauptstücke* est, ici encore, essentielle.

---

[1] *Ibid.*

[2] *Ibid.* : « Ethos des Zusehens, des Zuhörens und des Lesens ».

[3] E. Husserl, Hua XXXVIII, p. 115 : « Interesse an dem erkenntnismäßigen Besitz des oder Erschauen des Gegenstandes selbst ».

Bulletin d'analyse phénoménologique VI 10 (2010) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2010 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1, 2011 (Actes 4), p. 1-2
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm
Série Actes 4 : Expérience et représentation

Présentation

Trouvant son origine dans un *workshop* organisé par Robert Brisart à l'Université de Luxembourg le 12 juin 2009, ce recueil de textes reflète, avant toutes choses, la volonté des contributeurs de mettre sur le tapis certaines questions philosophiques devenues, au fil de discussions animées, des sujets de préoccupations communes et récurrentes.

En un sens ou dans un autre, l'expérience et l'empirisme en forment l'enjeu principal. Plus spécialement, la question était de savoir en quel sens et à quelles conditions la perception peut être dite intentionnelle, comment l'expérience, au-delà des simples affects sensoriels, *représente*.

Dans cette optique, l'espoir de l'éditeur est que les cinq essais présentés ici contribueront sensiblement, par l'analyse conceptuelle et historique mais aussi par des prises de position nouvelles, à clarifier et à affiner un certain nombre de distinctions qui sont au centre de débats nourris dans la philosophie d'aujourd'hui, en particulier la distinction entre contenu sensoriel et acte intentionnel, la distinction entre concept et percept, celle entre le donné et le construit.

Les auteurs et l'éditeur dédient les travaux qui suivent à la mémoire du professeur Paul Gochet, disparu le 21 juin dernier alors que le présent numéro était en préparation. Puisse-t-il trouver ici un hommage à son admirable œuvre scientifique et à sa bienveillance sans failles.

D. SERON

Sommaire. Présentation, p. 1-2. — Husserl et la *no ready-made theory* : La phénoménologie dans la tradition constructiviste (Robert Brisart), p. 3-36. — Brentano et Husserl sur la perception sensible (Denis Fisette), p. 37-72. — Noème perceptuel : Ameublement du monde et identité des objets à travers les mondes possibles (Bruno Leclercq), p. 73-91. — Schèmes perceptuels (Denis Seron), p. 92-152. — Expérience perceptuelle et contenus multiples (Arnaud Dewalque), p. 153-185.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1, 2011 (Actes 4), p. 3-36
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Husserl et la *no ready-made theory* : la phénoménologie dans la tradition constructiviste

Par ROBERT BRISART
Facultés universitaires Saint-Louis (Bruxelles) – Université du Luxembourg

Dans l'histoire récente de l'art, l'idée du *ready-made* fut un artifice assez efficace pour montrer que n'importe quel objet déjà manufacturé pouvait être érigé en œuvre d'art, pourvu qu'on le conçoive et le nomme comme telle. C'était en somme délibérément minimiser toutes les qualités imparties à la matérialité d'un objet d'art pour mieux laisser apparaître la conceptualisation dont procède sa genèse. Je soutiens pour ma part que, dans l'histoire de la philosophie, la théorie du *ready-made* a en quelque sorte toujours fonctionné en sens inverse : majorant la matérialité du donné, elle n'a contribué qu'à forclore sa constitution conceptuelle.

Ce qu'il faut entendre par théorie du *ready-made* en philosophie me semble être une assez bonne façon de traduire le réalisme ontologique : c'est l'idée selon laquelle les objets et le monde en général nous seraient donnés tout faits, c'est identiquement l'idée que leur constitution serait naturelle au sens où c'est la nature qui, indépendamment de nous, aurait fait les chiens, les chats, la lune, le soleil, les ondes et les électrons. Cette conception que Putnam a appelé celle d' « un monde tout fait » (*a ready made world*)[1] est un mythe et il s'agit d'un mythe d'autant plus tenace qu'il tire ses origines du sens commun et de sa propre « physique » spontanée.

Que le sens commun se nourrisse constamment du mythe d'un donné tout fait, c'est au fond là quelque chose de parfaitement normal et même nécessaire à l'exercice de notre expérience quotidienne. Celle-ci ne se déroulerait pas normalement sans la croyance en un monde déjà donné avec

[1] H. Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge, New York, Cambridge U.P., 1981, p. 146 ; *Raison, vérité et histoire*, trad. franç. d'A. Gerschenfeld, Paris, Éd. de Minuit, 1984, p. 164.

tout un ensemble d'objets qui d'emblée doivent nous tomber sous le sens pour procurer à nos activités le minimum d'assurance requis. Le problème ne survient vraiment que lorsque la philosophie se contente de ratifier la croyance du sens commun et donne ainsi au mythe les allures d'une théorie en bonne et due forme. C'est précisément ce qui se passe avec le réalisme ontologique. Par là, je n'entends pas du tout une théorie ontologique qui consisterait simplement à défendre le principe de réalité. Convenons-en, s'il ne s'agissait que de cela, il serait difficile de ne pas être réaliste ou du moins, comme le disait Russell, il n'y aurait que des inconvénients à ne pas l'être. En fait, le réalisme en philosophie consiste à défendre une thèse beaucoup plus forte qui, avec le réel, engage aussi l'existence d'un ensemble d'objets déjà constitués par eux-mêmes et qui sont censés de la sorte procurer à la réalité un caractère objectivement prédéterminé.

Ce qui m'intéressera ici, c'est la thèse inverse qui s'apparente aujourd'hui à ce qu'on appelle parfois le constructivisme, mais qui gagnerait sans doute à être tout d'abord comprise comme une *no ready-made theory*, selon donc une idée que seul l'anglais permet d'exprimer sans encombre. Comme je vais tenter de le montrer, cette idée a une histoire et c'est au sein de celle-ci que, par sa contribution spécifique, la philosophie de Husserl se prête sans doute à une bonne évaluation.

1. Vers une *no ready-made theory*

En dépit de leur étroite proximité avec le sens commun qui sera donc toujours prêt à leur apporter sa caution, les assurances qui confortent le réalisme ontologique cessent d'en être, pour autant qu'on y regarde d'un peu plus près. Parmi elles, devrait d'abord figurer le statut des objets qui n'est sans doute pas aussi simple que ne le laisse supposer une ontologie partisane du *ready-made*.

Pour nous en apercevoir, inspirons-nous d'un petit dialogue fort instructif inventé par Nelson Goodman[1] et demandons-nous ce que nous percevons quand nous disons voir une constellation dans le ciel. Il ne faudra certes pas trop d'efforts pour se convaincre qu'une constellation n'est qu'une forme ou une configuration que nous appliquons à certaines étoiles en les regroupant, sans doute pour procurer à la voûte céleste une certaine lisibilité.

[1] N. Goodman, *On some worldly worries* (inédit) ; *Quelques tracas mondains*, trad. franç. de R. Pouivet, in *Lire Goodman. Les voies de la référence*, Éd. de L'Éclat, 1992, p. 17.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

Si l'idée que la Grande Ourse a été faite par la nature ne tient donc pas bien longtemps, plus coriace, par contre, paraîtra l'idée que les étoiles qui nous ont servi d'éléments pour construire cette constellation, sont, elles, incontestablement réelles, et donc quelque chose de produit par la nature. Que les étoiles renvoient bien à une réalité, cela ne fait aucun doute, aussi peu que pourrait être mis en doute le fait qu'avoir une sensation de luminescence en regardant dans leur direction doit bien renvoyer à quelque chose de réel, sans quoi nous n'aurions pas la sensation en question. Mais il reste que ce que nous percevons n'est précisément pas « une réalité » ; cela reviendrait à se satisfaire de « quelque chose » pour seule réponse à la question dont nous étions partis. En général, nous disons « je vois quelque chose » pour signifier que nous n'identifions pas encore ce que nous voyons comme étant tel ou tel objet ; ce qui n'est certainement pas le cas lorsque c'est « la Grande Ourse » ou « des étoiles » que nous déclarons percevoir. Dira-t-on encore que les étoiles sont les mêmes choses que ces réalités produites par la nature ? Ce serait reconnaître que la nature a produit ces réalités en tant qu'étoiles plutôt, par exemple, qu'en tant qu'astres ou en tant que comètes. C'est tellement peu vraisemblable qu'il semble beaucoup plus juste de dire que ce que nous percevons sont des objets que nous constituons en les déterminant comme « étoiles » plutôt que comme autre chose. Nous percevons des étoiles parce que nous les identifions comme telles, et cette identification n'est pas prescrite par le réel mais par la version du monde que nous adoptons pour scruter le ciel. D'autres versions existent qui inclinent à parler, par exemple, d'état plasma ou d'agrégat d'électrons, en lieu et place des étoiles. Ce sont là d'autres déterminations et elles font apparaître d'autres objets dont il semblera tout aussi vain de demander à nouveau s'ils préexistent à la version du monde où ils ont été construits. Ce qui apparaissait assez clairement pour les constellations, le devient donc aussi pour les étoiles ou les soupes d'électrons : en tant qu'objets tout cela n'existe que par les différentes versions qui les produisent. Bien sûr, ce n'est pas dire que, par-delà ces objets, n'existe pas quelque chose de produit par la nature, mais c'est dire que, en tout cas, les étoiles et tous les autres objets, eux, ne sont pas des produits naturels. Comme le dit Goodman en conclusion : « Il n'y a pas de monde tout fait, attendant d'être étiqueté »[1]. Tout ceci laisse donc enfin à penser qu'il se pourrait que nous ayons notre mot à dire dans la donation des objets et que ceux-ci soient constitutivement liés aux modalités de notre propre activité d'identification.

[1] N. Goodman, *Quelques tracas mondains*, p. 18.

Il faut pourtant bien le reconnaître, un tel argument n'est pas en mesure de venir si facilement à bout de la thèse philosophique du *ready-made*. Par prédilection, ses défenseurs ont en effet une position de repli qui est d'en appeler à la notion de vérité pour défendre l'idée qu'une théorie non déflationniste de la vérité ne peut se passer de la thèse réaliste d'un donné objectif totalement indépendant de nos représentations[1]. Selon cette conception, un usage consistant du prédicat de vérité ne peut que s'aligner sur la thèse correspondantiste classique suivant laquelle est vrai tout jugement qui correspond à ce qui est. Or la possibilité de cette adéquation des jugements à la réalité exige d'abord que soit reconnue aux choses extérieures une totale autonomie par rapport aux productions de notre esprit, sans quoi l'usage du prédicat de vérité s'en trouverait usurpé du fait de n'impliquer que la référence des jugements aux seuls contenus sémantiques de nos représentations.

À ma connaissance, c'est Brentano qui, le premier, osa s'en prendre de front à la théorie de la vérité-correspondance, dans une conférence de mars 1889 intitulée *Über den Begriff der Wahrheit*[2]. Sa stratégie y est aussi simple qu'efficace : si l'on montre que cette théorie ne fonctionne pas pour rendre compte de la vérité des jugements négatifs, qu'ils soient existentiels ou prédicatifs, alors il n'y a pas de raison de penser qu'elle pourrait mieux fonctionner pour expliquer la vérité des jugements affirmatifs. Or, qu'elle ne fonctionne pas pour les jugements négatifs, il suffit pour s'en rendre compte de mesurer les énormités auxquelles nous conduirait le critère correspondantiste s'il nous fallait fonder la vérité de ce type de jugements sur l'adéquation à des choses ou des états de choses qui seraient alors censés être inexistants ou posséder des propriétés inexistantes. À ce compte-là, le jugement « les dragons n'existent pas » serait vrai car lui correspondrait dans la réalité quelque chose comme l'irréalité des dragons. Ce qui est clairement contradictoire. Les difficultés de la thèse correspondantiste n'apparaissent pas moins grandes en ce qui concerne les jugements affirmatifs, si l'on parcourt l'entièreté du domaine objectif où s'exerce leur fonction. En effet, sur quelle sorte de correspondance au réel, pourrait s'étayer la vérité de jugements vrais comme ceux-ci : « toutes les équations du quatrième degré sont résolubles algébriquement », « tout corps se meut en ligne droite et uniformément »,

[1] Cf. M. Devitt, *Realism and Truth*, Princeton, Princeton U. P., 1997.

[2] F. Brentano, *Wahrheit und Evidenz*, Leipzig, Meiner Vlg, 1930, p. 3-29 ; *Le concept de vérité*, trad. franç. de M. de Launay et J.- C. Gens, in *L'Origine de la connaissance morale* suivi de *La Doctrine du jugement correct*, Paris, Gallimard, 2003, p. 93-115.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

« la matière et l'antimatière jouent des rôles symétriques dans l'univers », « Sherlock Holmes habite au 221b Bakerstreet », « s'il avait disposé de toute son armée, Napoléon Bonaparte aurait pu gagner la bataille de Waterloo », etc. ? Bref, si la correspondance au réel est incompréhensible pour statuer de la vérité des jugements négatifs sur les choses, il est tout aussi impossible de faire appel à elle pour statuer de la vérité de bon nombre de jugements affirmatifs, à moins de soutenir l'insoutenable : que les entités abstraites, les idéalités, les fictions et les événements contrefactuels au conditionnel du passé feraient partie du réel, comme existeraient aussi les défauts, les manques ou les impossibilités d'être. Brentano ne s'attarde malheureusement pas sur le cas des jugements de perception qui bien sûr resteront toujours le camp retranché des réalistes, tant qu'on ne leur dispute pas la conception de la perception qu'ils défendent bec et ongles. Néanmoins, comme nous le verrons, leur position, là non plus, n'est guère tenable et il suffit de s'en emparer pour voir que le verdict de Brentano était le bon : la théorie de la correspondance est tout aussi fausse qu'inutile.

Il n'entre absolument pas dans mon propos de voir comment Brentano entend, pour sa part, reconsidérer la question de la vérité dans le cadre de sa propre théorie de l'objet intentionnel sur la représentation duquel, selon lui, se greffe toujours le jugement consistant à le tenir pour vrai ou pour faux. Je voudrais plutôt attirer l'attention sur ce qui me semble être une énorme erreur d'appréciation de la part de Brentano, lorsqu'il associe Kant et le kantisme à la tradition correspondantiste. Il est vrai que dans la *Critique de la raison pure*, Kant lui-même nous induit en erreur. Non seulement, nulle part il ne dit se désolidariser de la théorie correspondantiste, mais semble même y souscrire comme en ce passage du tout début de la *Dialectique transcendantale* où il dit que « c'est uniquement dans le rapport de l'objet à notre entendement, qu'il faut placer la vérité aussi bien que l'erreur »[1]. Le même son de cloche semble déjà donné dans l'introduction à la *Logique transcendantale* : « Qu'est-ce que la vérité ? La définition nominale de la vérité qui en fait l'accord de la connaissance avec son objet est ici admise et présupposée »[2]. Mais cela veut-il dire, comme le pensait Brentano, que, par rapport à la tradition correspondantiste, il n'y ait rien de fondamentalement nouveau à apprendre de Kant en matière de vérité ?

Hilary Putnam nous a appris depuis à reconsidérer la chose. « Pour voir si la position de Kant est la "théorie de la vérité-correspondance" du

[1] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 350 ; *Critique de la raison pure*, trad. franç. d'A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF, 1971, p. 251.
[2] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 58 ; trad. franç., p. 80.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

réalisme métaphysique, écrivait Putnam, il faut déterminer si Kant défend une position réaliste de ce qu'il nomme "l'objet" d'un jugement empirique »[1]. Or on sait qu'il n'en est rien : les objets empiriques kantiens ne sont pas des choses-en-soi, ce sont des objets constitués selon les propres conditions de la représentation empirique que résume parfaitement la formule : « les intuitions sans concept sont aveugles ». Encore une fois, il ne s'agit pas de nier qu'il existe une réalité en dehors de nous, ni même de nier qu'il nous serait possible de nous empêcher de penser qu'un monde extérieur existe. Mais nous ne pouvons justement que le penser et c'est pourquoi ce monde-en-soi, comme tout ce qu'il contient de réel, n'est que nouménal. Pour autant, nous ne pouvons nous en faire réellement une idée, c'est-à-dire en avoir une représentation. Nous avons bien des représentations, à commencer par des représentations empiriques, mais parler d'une représentation empirique *de* la réalité ne pourrait avoir la valeur objective du génitif, car elle n'en aura jamais que la valeur subjective : c'est tout le sens qu'il y a à dire que les objets de la représentation empirique sont les choses telles qu'elles nous apparaissent et non pas des choses-en-soi. Dès lors, ce qu'il s'agit bien de contester c'est que la reconnaissance d'un principe de réalité et donc la réfutation de l'idéalisme forceraient nécessairement à admettre qu'il existe une isomorphie entre nos représentations empiriques et la réalité, ou qu'il existe, en ce sens, une relation bi-univoque entre nos objets empiriques et les objets extérieurs. C'est tout ce que conteste Kant et c'est pourquoi il n'y a aucun sens à vouloir en faire un adhérent au correspondantisme. Il resterait dès lors à demander ce que Kant veut dire à propos de la vérité lorsque, de façon assez malencontreuse, il en parle comme d'une correspondance du jugement et de son objet. Mais, comme le fait remarquer Putnam, Kant l'indique lui-même en disant ne donner qu'une « définition nominale de la vérité » *(Namenerklärung der Wahrheit*). Par définition, un jugement vrai dit l'accord du jugement à son objet, mais cette définition n'est pas encore celle du correspondantisme, car il reste à s'entendre justement sur ce qui est ici appelé l'objet. S'agit-il de cet objet constitué par la représentation ou s'agit-il d'un objet extérieur déjà constitué en soi ? S'agit-il d'un objet pris au sens général du transcendantal, entendons un objet déterminé par les conditions de notre expérience, ou s'agit-il d'un objet pré-déterminé, d'un *ready-made* ? Pour le formuler à la Putnam, s'agit-il de l'objet considéré de notre point de vue ou s'agit-il de l'objet considéré du point de vue de Dieu ? Kant, je pense, est celui qui, en montrant l'impossibilité du second point de vue, a frayé une voie nouvelle en philosophie que j'apparenterai volontiers à sa modernité et

[1] H. Putnam, *Reason, Truth and History*, p. 63 ; trad. franç., p. 75.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

je la caractériserai tout aussi volontiers par ce que j'appelle la *no ready-made theory* . Ma question sera à présent d'évaluer quelle a pu être, sur cette voie, la contribution particulière de la phénoménologie transcendantale de Husserl.

Pour mettre les choses en place, je m'inspirerai des propos de Nelson Goodman lorsque, introduisant son propre ouvrage *Ways of Worldmaking*, il se réclame de l'héritage de la révolution kantienne et écrit : « Ce livre appartient à ce courant majeur de la philosophie moderne qui commence lorsque Kant change la structure du monde pour la structure de l'esprit… »[1]. Que s'est-il donc passer entre Kant et Goodman ? Je ne reprendrai pas tout de suite le très bref descriptif qu'en donne Goodman à la suite de ces lignes, mais je me contenterai plutôt de dégager trois étapes qui plus ou moins collent avec ce qu'il indique, mais se servent de points de repère passablement différents.

2. Trois étapes du constructivisme

La première étape me semble essentiellement marquée par le kantisme ou la tradition kantienne proprement dite. Si, comme le dit Goodman, à Kant revient d'avoir substitué à l'ordre du monde l'ordre de l'esprit, il reste que Kant a laissé pas mal de désordre dans l'esprit lui-même. La seule question des *a priori* vaudrait ici d'être épinglée, puisqu'elle a été la cible de tant de critiques à l'égard de Kant qu'elle a bien souvent fait en sorte qu'on en arrive à jeter le bébé avec l'eau du bain pour renouer avec un factualisme majoré de la donation excédentaire de formes. Je pense notamment à la critique de Kant chez les empiristes viennois et chez Moritz Schlick en particulier. Malgré donc tous ses défauts, ne faudrait-il retenir de Kant qu'une seule chose qui vaille d'être enrichie, c'est bien ce que Peter Strawson a appelé « la métaphysique de l'expérience », c'est-à-dire l'idée d'une science non empirique mais transcendantale qui « est concernée par la structure conceptuelle présupposée dans toute expérience empirique »[2]. C'est, il me semble, la direction la plus intéressante qu'ont prise les néokantiens de la fin du XIX^e^ siècle et du début du XX^e^, parmi lesquels il faudrait citer en priorité les

[1] N. Goodman, *Manières de faire des mondes*, trad. franç. de M.-D. Popelard, Paris, Éd. Chambon, 1992, p. 7.
[2] P. Strawson, *The Bounds of Sense, A Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London, New York, Routledge, 1989, p. 18.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

marbourgeois, Cohen et Natorp[1]. Un des passages-clés de Kant est très certainement à leurs yeux celui consacré au *Principe suprême de tous les jugements synthétiques* où l'on peut lire : « Donner un objet… n'est rien d'autre que rapporter sa représentation à l'expérience »[2]. Si Kant veut dire par là qu'une représentation d'objet ne peut se réduire à sa pensée, mais demande aussi sa donation dans une intuition, il n'en reste pas moins que le contenu sensible ou le phénomène procuré par une intuition ne suffit pas à la donation d'un objet déterminé, pour cela il faut encore appliquer à l'intuition la représentation produite par la pensée. « S'il était vrai que les choses sont données dans la sensibilité, écrit Cohen, l'entreprise critique dans sa totalité n'aurait aucune nécessité »[3]. Sa nécessité vient justement d'une énigme à résoudre : comment du phénomène ou du donné indéterminé passe-t-on à l'objet déterminé, de telle façon qu'*in fine* ce soit bien de celui-ci que nous avons la connaissance ? Cela ne se peut que par l'œuvre de la pensée qui engendre les objets moyennant le traitement conceptuel d'un contenu qu'elle ne crée pas. Cohen l'exprime encore de la façon suivante : « Ce qui est donné doit, afin de pouvoir devenir un objet, être pensé »[4]. C'est la même idée centrale qu'on retrouve dans l'*Allgemeine Psychologie* de Natorp : il n'y a pas de monde déjà constitué que l'expérience sensible serait censée nous présenter comme sur un plateau. Les sensations ne donnent rien qui puisse ressembler à un objet proprement dit, c'est-à-dire à quelque chose de déterminé et d'identifiable comme tel. Les sensations sont certes le point de départ de la conscience objectivante, mais ce fondement n'est encore qu'une possibilité totalement indéterminée qui reste en attente d'une actualisation de l'objet[5]. Une psychologie est donc possible et même nécessaire qui des objets en revienne à leur mode de constitution dans la conscience, qui donc explore le procès d'actualisation à travers lequel la conscience détermine des objets et progresse continuellement dans des déterminations nouvelles et plus

[1] Ce qui bien sûr n'a rien d'exclusif par rapport à l'école néokantienne dite de Bade. On peut s'en faire une idée à la lecture de l'excellent ouvrage d'A. Dewalque, *Être et jugement. La fondation de l'ontologie chez Heinrich Rickert*, Hildesheim, Olms Vlg, 2010.

[2] I. Kant, *KrV*, B. 195, trad. franç., p. 160. Cité par H. Cohen, in, *La théorie kantienne de l'expérience*, trad. franç. de É. Dufour et J. Servois, Paris, Cerf, 2001, p. 219. Voir à ce propos É. Dufour, *Hermann Cohen. Introduction au néokantisme de Marbourg*, Paris, PUF, 2001, p. 33.

[3] H. Cohen, *La théorie kantienne de l'expérience*, p. 219.

[4] *Ibid.*, p. 220.

[5] Cf. P. Natorp, *Psychologie générale selon la méthode critique*, trad. franç. d'É. Dufour et J. Servois, Paris, Vrin, 2007, p. 107.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

complètes, plus synthétiques et donc plus unifiées, selon un processus marqué par la loi tendancielle à l'unité maximale qui serait la loi même de la raison. La *Psychologie* de Natorp est très certainement contestable sur certains points, parmi lesquels précisément cette téléologie de la raison qui présiderait au mode de détermination des objets, et avec laquelle on devine assez la résurgence possible de la chose-en-soi sous la forme du « concept limite » ou de l'idée à laquelle tendrait, de façon asymptotique, l'œuvre de la raison. Mais ce ne sont là que des scories de l'ancien régime de la philosophie qui ne sauraient ternir l'acquis essentiel que résume le principe d'origine lancé par Cohen et recueilli par Natorp : ne rien admettre de tout fait[1]. Suivant ce principe, le kantisme conserve le mérite d'avoir tenté une théorie de l'expérience qui ne cède en rien à ce que, près d'une quarantaine d'années plus tard, Wilfrid Sellars appellera « le mythe du donné »[2].

Il reste néanmoins que, jusqu'à ce stade, c'est encore le conceptualisme qui prévaut, et cela peut-être en raison justement du principe de rationalité scientifique qui, dans le kantisme, tend à orienter tout le procès d'objectivation. Mais ce qui n'y émerge pas encore, c'est la nature plus spécifiquement sémantique de la constitution des objets. Quant à ce passage à une conception sémantique du concept, sans doute corrobore-t-il le passage d'une posture rationaliste à ce que je nommerais assez volontiers la posture pragmatiste du constructivisme. Cette nouvelle idée marque, à mon sens, la seconde étape de la tradition kantienne signalée par Goodman. Or, à le suivre, elle serait essentiellement marquée par l'apport de C.I. Lewis, lorsqu'il « échange la structure de l'esprit pour la structure des concepts »[3].

À première vue, cette appréciation pourrait avoir de quoi surprendre, non pas que Lewis n'ait effectivement consenti à de nombreux efforts de clarté conceptuelle pour montrer comment notre expérience du monde est sémantiquement construite par la pensée, mais plutôt parce qu'il a maintenu l'idée que la constitution de l'expérience par les concepts et plus spécifiquement par des significations impliquait aussi un donné sensible sans lequel la connaissance serait arbitraire et impuissante à s'assurer d'une quelconque vérité[4]. L'impression pourrait dès lors nous gagner que, au nom de la

---

[1] P. Natorp, *Kant und die Marburger Schule*, in *Kant-Studien*, 17 (1912), p. 200 : « *Nichts dürfe als gegeben hingenommen werden* » ; *Kant et l'École de Marbourg*, trad. franç. d'I. Thomas-Fogiel, in *L'École de Marbourg*, Paris, Cerf, 1998, p. 45.

[2] W. Sellars, *Empirisme et philosophie de l'esprit*, trad. franç. de F. Cayla, Éd. de l'Éclat, 1992, p. 36, 63, 69 ss.

[3] N. Goodman, *Manières de faire des mondes*, p. 7.

[4] C.I. Lewis, *Mind and the World Order. Outline of a Theory of Knowledge*, New York, Dover Edition, 1956 (désormais *MWO*), p. 38-39 : « S'il n'y avait un *datum*

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

sauvegarde d'une certaine idée la vérité, Lewis ait admis l'existence de contenus informatifs non conceptuels et qu'il ait récidivé du même coup dans le mythe du donné. Mais ce n'est qu'une impression que peut corriger une lecture plus attentive de *Mind and the World Order*.

Dans cet ouvrage, dont l'édition originale remonte à 1929, Lewis tente de définir le donné sensible uniquement d'après la façon dont quelque chose de réel se présente comme contenu de notre expérience et il choisit de nommer ce contenu un *quale*[1]. Si ce n'est qu'il est un donné sensoriel qui s'impose d'évidence à nous de l'extérieur et sur lequel notre pensée ne peut donc rien, il n'y a précisément rien à dire d'un *quale* : il est aussi ineffable qu'indubitable[2]. Au sens littéral comme au sens figuré, un *quale* va sans dire. Selon Lewis, c'est aussi ce qui, d'une façon générale, distingue les *qualia* des *sense data*. Ceux-ci traduisent plutôt des états d'esprit qui sont toujours dicibles à l'aide de concepts grâce auxquels un *sensum* sera reconnu tantôt comme une sensation de rouge, tantôt comme une sensation de solidité, etc. Mais cette dicibilité fait justement qu'une théorie des *sense data* est inapte à rendre compte correctement du donné, puisqu'elle tend à gommer l'irréductibilité des *qualia* par rapport à tout ce qui relève du mental et donc aussi des productions conceptuelles. Au contraire, « les *qualia* n'ont pas de noms »[3]. En ce sens, leur donné n'est ni d'ordre informatif ni d'ordre cognitif, et c'est bien la raison pour laquelle ils ne peuvent faire l'objet d'aucune erreur possible. L'erreur n'advient que là où il y a connaissance et prédication, ce qui relève d'un régime tout autre que celui propre au donné d'expérience[4]. C'est dire aussi que, si Lewis concède encore à l'idée d'un donné, ce n'est plus en tout cas pour normer sur son contenu l'évaluation de nos croyances ou de nos jugements. Sans doute le principe en est-il plutôt de maintenir que nos croyances ou nos jugements se frottent toujours à un réel indubitable, mais sans lui être pour autant redevables d'indications particulières. La connaissance ne commence pas avec les *qualia*, mais elle relève entièrement de notre interprétation et ce travail interprétatif est de part en part sémantique.

C'est ce travail que, près de seize ans plus tard, Lewis tentera d'explorer en profondeur dans *An Analysis of Knowledge and Valuation*. Les bases

---

donné à l'esprit, la connaissance serait alors sans contenu et arbitraire ; il n'y aurait rien qui puisse être vrai ».

[1] C.I. Lewis, *MWO*, p. 60.

[2] *Ibid.*, p. 123.

[3] *Ibid.*, p. 61.

[4] *Ibid.*, p. 121.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

n'en seront certainement pas les *sense data* qui décidément portent mal leur nom du fait de n'être tout simplement pas un *datum*. Lewis en appelle plutôt à ce qu'il nomme les *sense meanings*, mais que l'on se gardera bien de traduire par « significations de sensations », comme s'il s'agissait simplement de la version sémantique des *sense data*. Que veulent dire dès lors les *sense meanings* ? Tels que les entend Lewis, il s'agit simplement des significations les plus élémentaires auxquelles nous sommes ramenés dès lors que nous nous interrogeons sur les conditions de la signifiance de nos connaissances. Dans l'optique du pragmatisme conceptualiste de Lewis, notre comportement cognitif n'est jamais que la meilleure façon que nous avons d'adapter notre expérience dans le monde environnant, d'y avoir un certain contrôle sur ce qui s'y passe ou sur ce qui risque de s'y produire. S'interroger sur la signifiance de nos connaissances, c'est demander comment elles se vérifient et se justifient à mesure de leurs résultats dans la planification de notre action et de ses propres évaluations prédictives dans le monde. Or le pouvoir cognitif qui guide notre expérience est fait de considérations explicites ou de jugements dont chaque terme est porteur d'une signification. D'où nous viennent ces significations ? Il serait naturellement assez tentant de répondre que, parmi celles-ci, les significations les plus élémentaires, dont toutes les autres seraient dérivables, sont la façon dont nous avons mentalement encodé les données du monde procurées par la perception. Mais, comme le remarque Lewis, cette conception de la signification ne fait que court-circuiter la question de la signifiance de nos connaissances, puisqu'on la pose comme déjà résolue par la vérité empirique des significations, alors que la question est précisément de savoir comment, afin que nos connaissances puissent avoir de la signifiance pour notre expérience, les significations qui les portent peuvent avoir prise sur le monde[1]. Prendre la question au sérieux exclut donc le présupposé que les significations auraient déjà un contenu enraciné dans le donné de perception. Avant que d'attribuer une extension aux significations et de les considérer comme déjà dénotationnelles, apprenons plutôt à les considérer pour ce qu'elles sont en elles-mêmes, c'est-à-dire de façon purement intensionnelle. Ce n'est qu'ensuite qu'il s'agira de voir comment elles peuvent se frayer un chemin jusqu'au monde et remplir une fonction référentielle.

On pourrait bien sûr déterminer ce caractère intensionnel à partir de la connotation d'un terme en vertu de laquelle son sens est établi par sa relation avec les autres termes : ceux auxquels il peut être joint dans une proposition,

[1] C.I. Lewis, *An Analysis of Knowledge and Valuation*, La Salle, Open Court, 1946 (désormais *AKV*), p. 15.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

et ceux auxquels il y est substituable *salva veritate*. Selon Lewis, la question de l'intension nous ramènerait alors à la « signification linguistique » où le sens d'un mot ou d'une expression « est constitué par le type de relations fixées ou analytiques entre le mot ou l'expression en question avec d'autres mots ou d'autres expressions »[1]. Mais, sur cette voie, on ne saurait pour autant saisir ce que l'on a à l'esprit lorsqu'on se sert d'un mot ou d'une expression pour dire les choses ou les états de choses quels qu'il soient. Ce « critère à l'esprit » (*criterion in mind*), qui nous rend capables d'appliquer un terme ou de refuser de le faire en n'importe quelle occasion, est justement ce que Lewis choisit de nommer le *sense meaning* et qui, faute de mieux, nous semble pouvoir être traduit par « signification sémantique »[2]. C'est celle-ci qui constitue « la première condition de la signification (*meaningfulness*) en général »[3].

De façon générale, un des caractères fondamentaux de la signification sémantique tient dans son indépendance par rapport à l'expérience, car à supposer l'inverse nous retomberions dans la pétition de principe déjà dénoncée plus haut qui consisterait à supposer que nos significations élémentaires sont empiriquement conditionnées. Le pragmatisme conceptuel se veut ici comme partout profondément libéral : avoir à l'esprit une signification qui puisse servir de critère applicable à l'expérience, ce n'est préjuger en rien de ce qui se présente à l'expérience. « Le fait qu'il n'y ait pas de centaure ne porte pas atteinte à la signifiance de "centaure" : nous pourrions reconnaître un centaure s'il nous arrivait d'en voir un et ce fait prouve que le terme a une signification sémantique (*sense meaning*) »[4]. Comme le dit Lewis, le terme qui s'associe le mieux à la signification sémantique est celui de compréhension[5] et l'on ne comprend vraiment que ce dont on peut avoir une image à l'esprit. N'y aurait-il donc qu'une seule condition pour qu'on puisse avoir des significations sémantiques, ce serait d'être toujours à même de s'en représenter le contenu par imagination ou, pour parler avec Kant, de pouvoir le concevoir de façon schématique. On ne peut percevoir un chiliogone, mais

[1] *Ibid.*, p. 37 et 131.
[2] La redondance manifeste de *sense* et *meaning* pourrait être rendue par « signification intensionnelle », mais l'ennui est que la signification linguistique est, elle aussi, intensionnelle par opposition à extensionnelle. « Signification sémantique » a l'avantage de distinguer le caractère intensionnel dont il est ici question par rapport au caractère profondément « syntactique » de la signification linguistique. Cf. C.I. Lewis, *AKV*, p. 133.
[3] C.I. Lewis, *AKV*, p. 133.
[4] *Ibid.*, p. 137.
[5] *Ibid*.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

on peut facilement s'imaginer un polygone régulier dont la somme des côtés donnerait 1000 pour résultat. « Une signification sémantique, lorsqu'on la précise et l'explicite, est un schéma, une règle ou une méthode prescrite et le résultat imaginé en est ce qui déterminera l'applicabilité de l'expression en question »[1].

Que nos termes et nos expressions aient une signification ne requiert donc pas qu'elle soit satisfaite par un donné particulier qui s'imposerait comme déjà déterminé. Prise au sens sémantique originaire, la signification ne dépend pas de l'existence de ce qu'elle signifie et c'est bien pourquoi, nous l'avons vu, ce serait une erreur que de l'identifier avec la dénotation comme si c'était elle qui déterminait sa signifiance. C'est au contraire aux significations qu'il revient de déterminer ce qui se présente dans l'expérience et d'établir ainsi des vérités empiriques sur lesquelles notre connaissance puisse compter. « Les conditions pour une applicabilité déterminante et une vérité empirique n'existent pas toujours toutes faites (*ready-made*), mais, de façon plus caractéristique, exigent d'être trouvées ou créées »[2]. Or, par opposition aux garanties objectives dont se croit à tort prémunie l'approche empiriste, la prise de risques est ici totale, car la validation ou la signifiance des connaissances empiriques qui résulteront de nos applications de sens dépend ultimement du tribunal de l'expérience : c'est elle qui décidera de leur aptitude à répondre aux besoins qu'elle en attend.

Dans *An Analysis of Knowledge and Valuation*, Lewis ne cite nulle part Husserl, mais il lui arrive pourtant de comparer son entreprise à celle de la phénoménologie :

> Notre tâche dans ce livre n'est pas celle de la construction ou de l'interprétation phénoménologiques du réel. Elle est plutôt d'essayer épistémologiquement de découvrir par analyse le critère de validité dans la connaissance, en prenant la réalité telle que nous la trouvons déjà divulguée et transmise dans les significations de notre sens commun. Mais ces deux tâches différentes ont un point en commun, à savoir l'examen nécessaire de ce caractère de l'expérience cognitive qui est de signifier ou de représenter ce qui n'est pas et n'est littéralement pas donné en elle[3].

Comme C.I. Lewis lui-même autorise donc à le penser, la seconde étape du constructivisme suggérée par Goodman pourrait tout aussi bien être éclairée à travers la phénoménologie de Husserl. C'est en tout cas la voie que

[1] *Ibid.*, p. 134.
[2] *Ibid.*, p. 136.
[3] *Ibid.*, p. 22.

j'emprunterai désormais afin surtout d'explorer le sens de cette version nouvelle fournie à la formule kantienne : la perception sans signification est aveugle.

Il est vrai, cette version n'apparaît pas tout de suite chez Husserl qui, dans les *Recherches logiques,* pratique au contraire une distinction radicale entre perception et signification, octroyant à la première le pouvoir d'une présentation du donné susceptible de confirmer ou non le contenu de représentation sémantique de nos jugements ou de nos énoncés. C'est sans aucun doute sous l'influence du kantisme et de Natorp en particulier que, à partir de 1908, Husserl soutiendra désormais l'idée que la perception est, comme tout acte intentionnel, pétrie de signification, car c'est la signification qui, pour tout acte intentionnel, réalise la relation à un objet ou à un référent. Ceci est clairement thématisé dans les *Ideen* de 1913 à travers la notion de noème qui est le terme choisi par Husserl pour caractériser la façon dont les actes de conscience ou les actes noétiques réalisent une identification de ce vers quoi ils sont orientés en procurant au référent une signification. Pour l'attitude naturelle, l'objet paraît donné comme faisant sens par lui-même ; la réduction phénoménologique consiste à mettre en suspens cette attitude pour revenir sur l'activité intentionnelle de la conscience et dégager l'armature noématique ou sémantique grâce à laquelle les objets sont constitués par l'activité noétique. Dans les textes de la *Krisis*, Husserl en viendra à montrer que nos significations forment ensemble tout un système de validité constituant pour nous le monde de la vie ; ce sont en d'autres termes les moyens grâce auxquels nous menons nos expériences pratiques quotidiennes avec cette assurance qui les caractérise en général.

Le grand avantage d'une approche sémantique de l'expérience et de la constitution des objets est bien d'ouvrir les portes du langage. C'est en quelque sorte ce que fit Husserl, mais, il est vrai, sans jamais en franchir le seuil. S'il est ainsi parvenu à éclairer le caractère sémantique de notre expérience, il ne s'est pas véritablement interrogé sur l'origine et la nature du sémantique. Il semble au contraire qu'il en soit resté à une conception de la signification héritée de Bolzano, considérant donc le sens comme un en soi relevant d'un domaine ontologique peuplé d'idéalités atemporelles et universelles, somme toute assez proche de ce que Frege voulait donner à entendre par son idée d'un « troisième règne ». En ce sens, on peut dire que si, au cours de son itinéraire, Husserl est parvenu à se déjouer du mythe du donné en apportant par la sémantique une contribution importante à la théorie de la constitution des objets, il est néanmoins resté prisonnier du mythe de la signification en ne parvenant pas à cerner l'implantation linguistique du sémantique.

La troisième étape que nous n'aurons donc pas ici à développer, puisqu'elle est post-husserlienne, fut précisément celle de l'entrée dans le linguistique. Rien n'illustre sans doute aussi bien la tournure nouvelle qu'elle donnera à l'héritage kantien que cette remarque de John Searle dans *Intentionality* : « Le langage lui-même affecte la rencontre perceptive »[1]. Ce qui, sans forcer le ton, me semble pouvoir être encore lu de la façon suivante : les intuitions sans langage sont aveugles. Cette étape est essentiellement marquée par la démystification de la signification qui, sans conteste possible, est l'un des résultat les plus marquants de l'œuvre de Quine en philosophie de la logique. Contre le réalisme sémantique ou l'hypostase métaphysique du sens et des propositions sous la forme d'entités objectives extralinguistiques, il s'agira désormais de soutenir que le sens est indissociable du langage public et de sa pratique ordinaire. Les conséquences de cette réimplantation linguistique du sens vont s'avérer multiples, mais parmi les plus importantes se trouve sans doute le fait qu'un énoncé ne fait vraiment sens qu'à partir du système des énoncés auquel il appartient et qui constitue son arrière-plan. Un tel système forme ce qu'on appelle aujourd'hui une vue ou une version du monde et c'est toujours elle, en définitive, qui prescrit de quels objets notre monde est fait. Ainsi, résumant le courant qui, à partir de Kant, a mené jusqu'à cette troisième étape à laquelle Goodman lui-même rattachait son propre travail, celui-ci écrit : « Le mouvement va d'une unique vérité et d'un monde établi et "trouvé", jusqu'aux diverses versions correctes parfois en conflit, ou à la diversité des mondes en construction »[2].

Située à mi-chemin du mouvement évoqué, la philosophie transcendantale de Husserl est sans aucun doute tout aussi intéressante par ses découvertes que par les impasses qui l'ont empêchée de prendre pied sur le terrain qu'est aujourd'hui devenu celui de la *no ready-made theory*. Je me propose ici de commencer par le meilleur et qui me semble tenir dans la théorie husserlienne de la référence pour terminer par le nettement moins bon et qui relève de sa théorie de la signification.

3. Vers la phénoménologie noématique

Partie d'une position réaliste assez forte que reflètent assez clairement les thèses de Husserl en matière de perception et de vérité dans les *Recherches*

[1] J. Searle, *L'intentionalité. Essai de philosophie des états mentaux*, trad. franç. de Cl. Pichevin, Paris, Éd. de Minuit, 1985, p. 74.
[2] N. Goodman, *Manières de faire des mondes*, p. 7.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

logiques, sa philosophie évoluera très vite jusqu'à rejoindre une position proche du kantisme. En témoignent notamment les propos de la conférence de 1924 prononcée à l'occasion du bicentenaire de la naissance de Kant et que Husserl conclut de la façon suivante :

> Tout ce que nous venons d'exposer montre que la révolution de la philosophie opérée par Kant est loin d'avoir pour nous la valeur d'un simple fait historique, mais qu'elle a le sens de la première réalisation (sans doute encore imparfaite) d'un tournant inscrit par avance dans le sens essentiel de la philosophie elle-même, d'une conversion de la méthode de connaissance naturelle à la méthode transcendantale, de la connaissance et de la science positive ou dogmatique du monde à la connaissance et à la science transcendantales du monde… C'est pourquoi loin de renoncer à l'héritage de Kant, il convient d'en éterniser les contenus absolus en les clarifiant et en les mettant en valeur[1].

Ce qui est ici appelé connaissance naturelle est cette attitude qui a pour seule considération les choses telles que la perception semble nous les procurer comme étant déjà là en personne et formant des unités déjà constituées. Il n'en va pas autrement de l'attitude scientifique lorsqu'elle jette un regard nouveau sur les mêmes choses, puisque les structures nouvelles qu'elle leur découvre alors sont, à leur tour, supposées révéler l'essence propre de la réalité en général. L'objectivisme naturaliste de l'attitude scientifique partage au moins avec l'attitude naturelle le même préjugé en faveur d'un donné tout fait. De Kant, Husserl retient au moins l'essentiel : ce préjugé vient de ce que le regard est naturellement porté vers les choses et non pas vers l'acte de les voir. Changer en ce sens la direction du regard est le propre de la méthode transcendantale et ce qu'elle porte dès lors à la considération, ce sont les modalités de conscience à travers lesquelles l'objet se constitue en tant qu'unité identifiable comme telle. Pour Husserl, tout le sens de la phénoménologie devenue transcendantale est non seulement de maintenir ce programme d'investigation des actes de conscience, mais aussi d'en parfaire la réalisation grâce à cette notion héritée de Brentano et dont Kant bien sûr ne disposait pas encore : la notion d'intentionnalité. Ce que transcendantal voudra donc dire désormais, c'est l'adoption de cette attitude où il ne s'agit plus de considérer les choses et le monde en général comme simplement donnés, mais, par réduction ou épochè de cette attitude objectiviste, de les considérer dans leur relation constitutive à l'activité intentionnelle de la

[1] *Hu*a VII, p. 285-286 ; *Philosophie première* 1, trad. franç. d'A. Kelkel, Paris, PUF, 1970, p. 366-367.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

conscience. Telle est la façon dont Husserl présente les choses dans la conférence de 1924 :

> Dans un telle recherche transcendantale, par conséquent, rien n'est donné sous le titre de « monde » si ce n'est ce qui se constitue toujours comme objet unitaire de la connaissance dans l'intentionnalité aux variations multiples[1].

Or, s'il est un point central sur lequel Husserl est parvenu à enrichir considérablement la notion d'intentionnalité non seulement par rapport à Brentano, mais aussi par rapport à l'école brentanienne, c'est d'en avoir proposé une interprétation sémantique. Il est inutile de revenir ici sur tous les problèmes qu'entraînait la conception de l'objet intentionnel en tant qu'objet immanent au psychique dans la *Psychologie* de Brentano. Quant à la théorie des images mentales qui en sera proposée par la suite, elle ne fera qu'empirer les difficultés au lieu de les résorber. Initialement, la première tentative de Husserl pour résoudre les problèmes liés à la notion d'intentionnalité fut de montrer que ce qui faisait défaut à la théorie de Brentano était une spécification des actes intentionnels, car si tous sont dirigés vers un objet, tous ne le sont pas de la même façon. Si les actes intuitifs sont directement dirigés vers leur objet, les actes signitifs ne le sont que par le truchement d'une signification. D'où la nécessité pour Husserl de faire nettement le départ entre deux modalités de l'exercice intentionnel de la conscience : celle où l'objet est donné par une intuition et celle où il n'est que simplement visé par le truchement du sens. C'est là un réaménagement important de la thèse brentanienne qui fut entrepris dans les années 1893 et 1894 et qui sera maintenu dans les *Recherches logiques*. Toutefois, cette typologie de l'intentionnalité qui procède d'une séparation nette de la perception et de la signification présente de graves défauts à travers lesquels se profilent ceux du réalisme qui la commande de façon à peine déguisée. Nous l'avons dit, la perception constitue le camp retranché par excellence du réalisme en général, car c'est tout simplement à la perception que l'on reconnaît l'apanage d'une mise en présence directe de l'objet ou de sa donation en chair et en os. Telle est très exactement la position de Husserl en 1900. Du reste, s'il semble d'autant plus opportun de distinguer ainsi les actes de perception par rapport aux actes porteurs d'un contenu de signification, comme les actes judicatifs ou les actes propositionnels, c'est que cette distinction concilie parfaitement la théorie de l'intentionnalité aux exigences correspondantistes de la vérité. Telle est de nouveau la thèse de Husserl dans les *Recherches logiques* :

[1] *Hua* VII, p. 272 ; *Philosophie première* 1, p. 347-348.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

puisque les actes porteurs de significations fonctionnent à vide, c'est-à-dire en l'absence de l'objet de référence, leur vérité ne peut provenir que d'un acte remplissant, c'est-à-dire d'un acte équivalant à une perception.

Parmi tout ce qu'on pourrait objecter à ces deux théories étroitement liées devrait sans doute figurer en bonne place la question de savoir si une perception sans signification est tout simplement possible. Ne serait-elle pas, en ce cas, totalement incapable d'identifier un objet et donc aussi aveugle que Kant la disait être sans le secours d'un concept ? Bref, comment une perception sans signification pourrait-elle encore passer pour un acte intentionnel ?

Je ne pense pas que ce soit exactement ce genre de questions qui conduisirent Husserl à adopter une tout autre position vers 1908, plus exactement dans le réexamen de la notion de signification auquel il consacra ses leçons cette année-là. Mais l'important est qu'il y fut amené. Cette position nouvelle coïncidera avec l'introduction du terme de noème que Husserl va bientôt définir ainsi :

> le noème en général n'est… rien d'autre que la généralisation de l'idée de signification au domaine total des actes[1].

C'est donc reconnaître désormais que les actes de perception, eux aussi, fonctionnent en régime sémantique et c'est très exactement ce qu'admet désormais Husserl dans les *Ideen* I :

> la perception a son noème, à savoir… son sens de perception (*Wahrnehmungssinn*)[2].

Pourquoi, se demandera-t-on, Husserl est-il conduit de la sorte à élargir la notion de sens jusqu'à remettre totalement en question la bipartition drastique qu'il opérait entre signification et perception dans les *Recherches logiques* ? La réponse découle directement des exigences de l'attitude transcendantale : si ce n'est plus l'objet qu'il s'agit de considérer, mais l'acte qui le vise, il apparaît alors que c'est le noème qui partout détermine l'orientation intentionnelle vers l'objet. Ainsi est-ce en vertu d'un noème identique que des actes différents peuvent se référer à un même objet, comme c'est du fait de leur différence noématique que des actes similaires ne

[1] *Hua* V, p. 89 ; *Idées directrices pour une phénoménologie* III, trad. franç. de D. Tiffeneau, Paris, PUF, 1993, p. 106.
[2] *Hua* III, § 88, p. 219 ; *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. franç. de P. Ricœur, Paris, Gallimard 1950, p. 305.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

procurent pas forcément la même représentation, par exemple la même perception, d'un référent pourtant supposé identique. Le noème est donc un constituant essentiel de l'acte intentionnel, puisque partout il médiatise la relation à un objet et la rend finalement possible. Comme le dit Husserl :

> Tout vécu intentionnel a un noème et dans ce noème un sens au moyen duquel il se rapporte à l'objet : inversement tout ce que nous nommons objet, ce dont nous parlons, ce que nous avons sous les yeux à titre de réalité, tenons pour possible ou vraisemblable, pensons de façon aussi déterminée qu'on voudra, tout cela est par là même un objet de conscience ; autrement dit, d'une façon générale, tout ce qui peut être et s'appeler monde et réalité doit être représenté dans la conscience… au moyen de sens[1].

Examinons à présent ce que cela veut dire plus exactement en ce qui concerne la perception.

4. Les noèmes de perception

Dans le cas de la perception, dira-t-on, il y a bien quelque chose de réel, donc une matérialité, à laquelle l'acte est tenu et qui fait que percevoir quelque chose ne veut pas dire la même chose que l'imaginer ou simplement y penser. Cette différence fait en sorte que, si une perception peut être animée par la même signification qu'un acte d'une autre espèce dans la mesure où tous deux identifient de la même manière ce vers quoi ils sont dirigés, la perception n'aura cependant pas le même noème, car sa manière de poser la chose, c'est-à-dire d'en avoir conscience, n'est pas la même. Le quelque chose est ici posé comme réel et cette manière de le poser n'est bien sûr pas identique à la manière dont nous le posons, par exemple, en l'imaginant.

C'est donc son composant positionnel qui permet d'entrevoir la spécificité d'un acte de perception. Le noème de perception a certes une signification ou un sens noématique qui sert de détermination et d'identification à ce que nous avons sous les yeux, mais ce noème a un composant positionnel tout à fait particulier, puisqu'il pose en outre son objet comme existant. Cette position n'est bien sûr pas arbitraire, elle est suscitée par quelque chose que ne connaît pas, par exemple, l'imagination, à savoir un donné matériel ou hylétique. Ce donné ne désigne rien d'autre que les divers éléments sensoriels qui affectent la perception comme autant d'indices incontestables que ce qui nous fait face et que nous percevons est quelque

[1] *Hua* III, § 135, p. 278 ; trad. franç., p. 452.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

chose de réel. Si le réel exerce donc une certaine contrainte sur la perception, on ne voit pas à quoi d'autre la mesurer sinon à la contrainte du donné hylétique. Mais quel est précisément le poids de cette contrainte ? Dans ses leçons de 1925, Husserl note à ce propos que :

> les data hylétiques, les purs data de sensation… ne sont pas par eux-mêmes des perspectives mais le deviennent… par le biais de ce qui précisément leur donne la fonction subjective d'être l'apparition de ce qui est objectif[1].

Si par « perspective » on entend n'importe quelle représentation perceptive que l'on peut avoir des choses, alors voilà l'effet des *data* hylétiques déjà fortement limité. Avoir des sensations ou une *hylè* ce n'est en tout cas pas percevoir quoi que ce soit, ce n'est pas même percevoir des choses quelques qualités sensibles. C'est pourquoi, comme C.I. Lewis nous invitait à le faire pour les *qualia*, on se gardera bien de confondre la data hylétiques avec les *sense data* des empiristes. Dès le § 36 des *Ideen* I, Husserl prévient que les *data* de sensations (*Empfindungsdaten*) sont certes « porteurs d'une intentionnalité » (*Träger einer Intentionalität*), car partout ils se donnent comme une matière pour des formations intentionnelles ou des donations de sens, mais, par eux-mêmes, ajoutent-ils, ils ne réalisent « aucune conscience de quelque chose »[2]. Cette conscience de quelque chose n'advient qu'avec un acte noétique qui informe la matière sensible, l'anime, c'est-à-dire lui donne sens :

> C'est par le moyen de cette couche (donatrice de sens), et à partir de l'élément sensuel, qui en soi n'a rien d'intentionnel, que se réalise précisément le vécu intentionnel concret[3].

Le moyen pour un acte de perception d'informer la matière et de lui donner sens, c'est le noème. Celui-ci est une structure sémantique de détermination grâce à laquelle des objets se constituent en tant qu'unités discernables et identifiables, en même temps que des *data* hylétiques se transforment en autant d'apparences d'un même objet. Cette double constitution, celle d'un objet identique et celle de ses apparences liées les unes aux autres comme les apparences d'un seul et même objet, relève d'un processus intentionnel

---

[1] *Hua* IX, p. 163 ; *Psychologie phénoménologique*, trad. franç. de Ph. Cabestan *et alii*, Paris, Vrin, 2001, p. 155.
[2] *Hua* III, § 36, p. 81 ; trad. franç., p. 117-118.
[3] *Hua* III, § 85, p. 208 ; trad. franç., p. 289.

unique, mais dont le donné hylétique est exclu et, pour ainsi dire, maintenu à la lisière du processus de constitution lui-même.

Mais, demandera-t-on, s'il ne peut donc être question de faire du donné hylétique une composante de l'acte intentionnel de perception, quelle en est alors la fonction ? Dagfinn Føllesdal me semble avoir apporté une réponse intéressante, mais très contestable aussi, à cette question, en disant :

> Dans le cas de la perception, la hylè sert de conditions limites (*boundary conditions*) qui éliminent la possibilité d'un certain nombre de noèses mais sans en réduire les possibilités à une seule[1].

On peut comprendre cette remarque de la façon suivante. Dans telles ou telles circonstances où se produit la perception, le donné matériel de sensation exclut que l'activité noétique ait recours à certains noèmes pour déterminer ce qui est perçu. Si, du reste, la perception se prolonge, le sens noématique ne constitue plus seulement une structure de détermination, mais aussi une structure d'anticipation qui s'exposera alors au risque d'être confrontée à une nouvelle donne hylétique qui peut s'avérer rétive à la détermination sémantique pour laquelle nous avions d'abord opté. Ce qui nous obligera, quand cela se produit, à réviser notre noème, comme cela se passe dans le cas d'une perception qui se trouve à un moment démentie.

Si l'ajustement nécessaire des noèses aux données hylétiques nous interdit donc l'application de certaines déterminations sémantiques ou nous force parfois d'en changer, en tout cas, jamais ne nous est prescrite par là une détermination sémantique en particulier. Dans la perception, tout ce que nous savons de la justesse de notre application noématique est qu'elle est inadéquate quand la *hylè* se fait récalcitrante du fait qu'elle présente certains aspects qui ne se prêtent pas ou ne se prêtent plus à la structure noématique en question, mais, en dehors de ce cas de figure, le donné hylétique paraît toujours structurable et déterminable de diverses manières, donc par recours à des noèmes parfois très différents l'un de l'autre, sans que nous ne disposions de la moindre indication sur ce qui rendrait les uns préférables

[1] D. Føllesdal, « Brentano and Husserl on Intentional Objects of Perception », in *Husserl. Intentionality and Cognitive Science*, Cambridge, London, The MIT Press, 1984, p. 40. Cf. aussi dans le même recueil « Husserl's Theory of Perception », p. 95, ainsi que « Husserl on Evidence and Justification », in *Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition*, éd. par R. Sokolowski, Washington, The Catholic University of America Press, 1988, p. 109 ; « Évidence et Justification chez Husserl », trad. franç. de D. Fisette, in *Aux origines de la phénoménologie*, Paris, Québec, Vrin, Les Presses de l'Université Laval, 2003, p. 181.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

aux autres, ou alors seulement peut-être pour des raisons purement pragmatiques liées au contexte de notre expérience, mais qui n'ont plus rien à voir, en ce cas, avec le donné hylétique comme tel. Ainsi un donné hylétique peut-il rester identique, tandis que ce que nous percevons est très différent, sans qu'il y ait à redire sur cette différence. On le voit, comme l'interprétation de Føllesdal nous invite à le penser, ce n'est qu'à titre négatif que la *hylè* exerce sa contrainte sur un noème : elle réfute parfois, mais ne recommande jamais. Aussi pourrions-nous dire que l'ajustement des noèmes à la *hylè* ne fonctionne qu'à titre falsificatif, quasiment au sens que Popper donnait à ce terme. Si l'on entend par donné hylétique quelque chose de comparable aux *matters of fact*, on dira alors que le matériau factuel procuré par les sensations dément parfois l'applicabilité d'une noèse et de sa structure noématique, mais, en tout cas, n'exerce sur elle aucune autre contrainte que celle-là.

Or le rapprochement avec la thèse falsificationiste s'avère justement propice à voir ce qu'a de problématique l'interprétation que Følledal donne ainsi des *data* hylétiques. C'est une chose aujourd'hui admise que si la thèse de Popper entend bien rompre avec l'inductivisme en dénonçant l'idée d'une priorité contraignante du donné sensoriel sur les productions sémantiques ou les interprétations, elle continue néanmoins de cautionner le factualisme en reconnaissant aux fait ou à la matière de sensation un pouvoir discriminant sur ces productions. Autrement dit, la thèse falsificationiste ne rompt certainement pas avec le mythe du donné, mais en propose plutôt une version édulcorée sous les traits de la simple rétivité du matériau factuel. À l'empirisme qui veut chercher en amont le contrôle exercé par les *sense data*, on ne fait que substituer un empirisme où le même contrôle ne s'exercerait qu'en aval, donc sur le seul mode de la réfutation. Mais cela ne change absolument rien au mythe du donné que charrie, dans un cas comme dans l'autre, le rôle attribué au donné matériel. Ce que, par là, on perd totalement de vue c'est que ce donné, ou bien ne dit rien, ou bien n'est évocateur que parce que l'activité conceptuelle s'en est déjà emparé pour nous le présenter à travers une suite de déterminations sémantiques qui nous permettent de l'appréhender en termes de « bleu », « court », « rugueux », « sucré », « liquide », « ovale », « lointain », etc., auxquels pourraient bien sûr s'ajouter les termes pour désigner des substances matérielles comme « pierre », « arbre », « eau », « homme », « animal », etc. Plutôt que le mutisme des sensations, notre expérience nous inclinera bien sûr à préférer le second choix de l'alternative, mais alors force est de reconnaître que le donné hylétique n'est porteur d'aucun contenu dont on pourrait dire qu'il est non conceptuel. Même dans sa confrontation au réel qui l'oblige à compter avec une *hylè*, le

noème de perception ne se mue jamais en « noème perceptuel », si l'on cherche à exprimer par là que son contenu serait autre que conceptuel.

Mais, puisqu'il se fait que percevoir quelque chose n'est pas un acte de même qualité que se le représenter par imagination ou par simple jugement, il y a bien une contrainte hylétique qui singularise l'acte de perception et la question reste donc entière de savoir quelle en est la nature.

Je crois qu'on ne trouve de réponse satisfaisante à ce problème chez Husserl que dans les textes qu'il consacrera à la constitution passive et dans lesquels s'insèrent bien sûr les éléments d'une « phénoménologie hylétique » telle que la tâche en est simplement annoncée au § 85 des *Ideen* I. En substance, la solution qui s'en dégage est de montrer comment des concepts sont d'abord formés dans les « synthèses associatives de similitude »[1] que notre expérience réalise au contact du réel et d'abord au contact des qualités diverses qui nous y affectent. Dans ses leçons de 1920/21 *Sur les synthèses passives*, Husserl se veut plus précis en montrant que les synthèses associatives, qui présupposent elles-mêmes une synthèse du temps, ne sont encore que les conditions formelles de la réalisation d'une synthèse passive plus essentielle : « la synthèse d'identification » à travers laquelle se constituent des unités objectives sensibles proprement dites[2]. « Bleu », « court », mais aussi « arbre », « maison », etc., sont autant de concepts façonnés par une synthèse d'identification d'entités objectives que la conscience réalise à partir d'une association suscitée par l'expérience de certaines qualités éprouvées comme similaires et récurrentes dans le temps. Qu'un donné hylétique apparaisse où que ce soit dans le champ de notre expérience, il sera donc aussitôt reconnu comme étant du type déjà institué conceptuellement par les synthèses associatives des expériences passées et sans qu'il soit nullement nécessaire pour cela de les réactiver. L'expérience sensible est ainsi faite qu'elle ne nous livre pas le monde comme un donné brut, mais comme quelque chose qui est déjà imprégné par notre activité sémantique :

> Cela veut dire que ce qui nous affecte du fond de cet arrière-plan toujours prédonné à la passivité n'est pas quelque chose de totalement vide, un donné quelconque (nous n'avons pas de mot pour le désigner) qui serait dépourvu de sens, un donné absolument inconnu[3].

---

[1] E. Husserl, *Expérience et jugement*, trad. franç. de D. Souche, Paris, PUF, 1970, p. 399.
[2] *Hua* XI, § 27, p. 197 ss. et *Beilage* XV, p. 394 ; *De la synthèse passive*, trad. franç. de B. Bégout et J. Kessler, Grenoble, Millon, 1998, p. 197 ss. et 379-380.
[3] E. Husserl, *Expérience et jugement*, p. 43-44.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

Il y a donc certainement quelque chose qui risque de nous induire en erreur dans l'expression d' « expérience anté-prédicative » dont Husserl se sert pour caractériser la réceptivité du donné sensible. Même si on veut seulement laisser entendre qu'un objet peut être donné avec évidence sans nécessairement requérir la forme prédicative d'un jugement ou d'une proposition déclarative[1], la notion d'anté-prédicatif reste problématique, tant elle s'apparente à quelque chose d'aussi improbable qu'une expérience antérieure à tout acte de prescription de sens dont, au demeurant, on ne voit pas à quoi il pourrait ressembler sinon à un acte de détermination prédicative de tout ce à quoi se frotte l'expérience. C'est bien l'idée que laisse pourtant courir l'expression malheureuse d'anté-prédicatif, même si ce n'est certainement pas l'idée que Husserl a en tête, qui reconnaît que « les aperceptions singulières sont inévitablement pourvues d'un fonds de significations »[2] et qui donc concède volontiers que « déjà dans l'orientation anté-prédicative vers un étant, il faut parler d'un acte de jugement, au sens large »[3]. Parler dès lors de « synthèses passives » n'est certainement ni une façon d'écarter la part constituante et donc active de la conscience perceptive ni, ce qui reviendrait au même, une façon de présupposer des synthèses qui, par quelque enchantement, seraient déjà procurées toutes faites avec le donné matériel sensible. C'est au contraire une façon d'indiquer que l'expérience passive est sémantiquement déterminée grâce à des synthèses d'identification primordiales qui relèvent donc d'une constitution originaire d'objets, et que cette prédétermination du matériau sensible n'est pas sans avoir une valeur contraignante sur les synthèses ultérieures que la perception se trouve à tout moment en mesure de réitérer, comme aussi d'ailleurs sur les synthèses nouvelles grâce auxquelles l'entendement réalisera des déterminations possédant la marque d'un enrichissement cognitif. La seule vraie contrainte que connaisse donc un noème de perception est celle exercée par les significations dont est déjà estampillé le donné sensible, ou plus exactement celle exercée par la couche sédimentaire de sens déjà formée sur lui grâce aux synthèses primordiales de l'expérience passive.

John McDowell me semble avoir fort bien compris de quoi il retourne dans le scénario d'une métaphysique de l'expérience du genre de celle que nous propose Husserl : que le contenu de l'expérience soit sémantique ou conceptuel veut dire qu'il y a un « engagement inextricable de l'entendement dans les présents mêmes de la sensibilité. Les expériences sont des impres-

[1] *Ibid.*, p. 22.
[2] *Ibid.*, p. 39.
[3] *Ibid.*, p. 71.

sions du monde sur nos sens, des produits de la réceptivité ; mais il y a déjà du conceptuel au cœur de ces impressions »[1]. À quoi McDowell ajoute :

> L'expérience tire son contenu de la mise en œuvre, dans la sensibilité, de capacités qui sont des éléments à part entière de la faculté de spontanéité. Ces mêmes capacités doivent trouver à s'exercer dans les jugements et elles doivent donc être également reliées rationnellement à un système entier de concepts et de conceptions, système au sein duquel le possesseur de ces capacités s'engage dans une activité continue d'ajustement de sa pensée à l'expérience[2].

5. Le pragmatisme sémantique de Husserl

S'il y a donc bien une contrainte du donné hylétique sur les actes de perception, elle n'est due, en tout cas, qu'aux déterminations conceptuelles qui pétrissent les synthèses passives en jeu dans la perception elle-même. Si tant est qu'il y ait un sens à parler d'un en deçà de ces synthèses d'associations et d'identifications, le donné empirique n'impose rien par lui-même ou, tout au plus, ne s'impose-t-il que du fait d'être le matériau brut que la conscience percevante rencontre partout autour d'elle, mais qu'elle doit déjà avoir façonné pour qu'on puisse dire qu'elle en a pris réception. Comme tel, dit Husserl, le donné n'est encore qu' « une matière sans forme »[3], il « n'a en soi rien d'intentionnel »[4] mais il se donne à des formations intentionnelles qui relèvent toutes de la prescription de sens, et grâce auxquelles seulement, dès l'instant où elle se fait percevante, la conscience se donne à elle-même ses objets en les constituant. Ce qui nous amène à cette conclusion que permet sans doute de ramasser la formule suivante : nos objets sont un mythe auquel nous condamne la démystification du donné. Examinons brièvement ce que cela veut dire très exactement.

De la constitution du monde, la conscience commune ne sait rien et pourrait-on dire, moins elle en sait, mieux elle se porte, comme si mieux valait pour elle ne pas avoir à revenir sur sa croyance que le monde est tel qu'il se présente à l'expérience. Mais d'où lui viennent cette croyance dans le monde ainsi que toutes les assurances qu'on peut y fonder concernant les choses ? Cette question est au centre des réflexions menées par Husserl dans

[1] J. McDowell, *L'esprit et le monde*, trad. franç. de Ch. Alsaleh, Paris, Vrin, p. 79.
[2] *Ibid.*, p. 80.
[3] *Hua* III, § 85, p. 209 ; trad. franç., p. 290.
[4] *Hua* III, § 85, p. 208 ; trad. franç., p. 289.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

sa dernière œuvre et il y montre de façon générale que ce n'est certainement pas la simple présence factuelle du monde qui fait leur évidence dans l'expérience ordinaire, mais bien plutôt le fait que les choses s'y imposent toujours comme ce qui revêt une valeur en regard de nos activités et de nos préoccupations. C'est au demeurant, cette valeur, et elle seule, qui fait aussi la signifiance des choses pour toute conscience engagée dans l'expérience. Du point de vue de cette conscience, dit Husserl :

> ce qui est en question, c'est le monde, non tel qu'il est effectivement, mais tel qu'il *vaut* chaque fois pour les personnes, le monde qui leur apparaît, avec les propriétés qu'il a pour elles dans cet apparaître : la question est de savoir comment elles se comportent en tant que personnes dans ce qu'elles font et ce qu'elles souffrent… Les personnes sont motivées seulement par ce dont elles ont conscience et grâce aux diverses façons dont, *en vertu du sens* (*Sinn*), elles en ont conscience, dont cela vaut ou ne vaut pas pour elles[1].

Que les choses s'offrent d'abord à notre expérience sous les traits de la *Geltung* ou de la valeur est encore une façon de dire qu'elles n'apparaissent de prime abord que d'un point de vue que Husserl nomme souvent « simplement subjectif-relatif » : elles ne sont pas autrement que telles qu'elles se donnent à notre expérience comme autant de balises plus ou moins fermement établies et qui possèdent une typique suffisamment forte que pour assurer à notre expérience les points de repère dont elle a besoin pour s'y retrouver dans le monde, pour s'y orienter avec toute la confiance et l'assurance requises, sans donc avoir à redouter que ses incursions constantes dans le monde soient vouées à un échec systématique. Ce qu'au sens le plus propre veut dire avoir l'expérience des choses et du monde en général ne tient qu'à cela : c'est la capacité de s'y retrouver à tout moment, d'y être le moins souvent possible confronté à l'incompréhensible ou à l'impossibilité d'identifier ce que nous y rencontrons et de savoir ce qu'on peut en attendre. Tel que nous le rencontrons ordinairement le monde ne se donne justement pas dans cette opacité ; il forme au contraire à nos yeux un ensemble d'évidences suffisamment confirmées et donc fiables que pour nous conforter à lui accorder confiance et lui reconnaître une valeur proportionnée aux certitudes dont il prémunit la plupart du temps nos activités, assez en tout cas que pour les rendre efficaces et fonctionnelles.

[1] *Hua* VI, p. 296 ; *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. franç. de G. Granel, Paris, Gallimard, 1976, p. 327-328. Souligné et légèrement modifié par moi.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

> Le monde, qui est présent à la conscience comme horizon, a dans la validité continue de son être le caractère subjectif général de la fiabilité, car il est un horizon d'étants connu en général… Cette confiance générale indéterminée se répand sur tout ce qui accède à la validité singulière comme tel étant[1].

En des termes plus explicites encore, dans la *Krisis*, Husserl résume cette attitude doxique qui naturellement nous porte à croire au monde des objets et à laquelle on ne comprendrait plus grand-chose si celui-ci ne devait s'imposer que par sa seule factualité :

> L'on ne doit pas avant tout recourir… aux data de sensations prétendument donnés immédiatement, comme si c'étaient eux qui étaient immédiatement caractéristiques des données purement intuitives du monde de la vie. Ce qui est effectivement premier, c'est l'intuition « simplement subjective-relative » de la vie pré-scientifique du monde. Certes pour nous ce « simplement » prend la couleur de la *doxa*, objet d'un long héritage de mépris. Mais c'est une couleur dont elle ne porte naturellement aucune trace dans la vie pré-scientifique ; là elle forme au contraire un royaume de bonne confirmation et ensuite de connaissances prédicatives bien confirmées et de vérités qui sont exactement aussi assurées que l'exige ce qui détermine leur sens : le projet pratique de la vie[2].

Néanmoins, la question proprement philosophique demeure de comprendre comment le monde des objets nous est ainsi donné qu'il paraît tout fait pour recueillir la confiance que nous lui accordons en regard des exigences pratiques de notre vie. Or, bien qu'elle s'illusionne de le penser, ce n'est assurément pas du réel lui-même que notre conscience naturelle tient les assurances qu'elle y trouve, mais elle les tient plutôt du système des déterminations sémantiques moyennant lesquelles nous avons meublé le réel d'un ensemble d'objets qui se sont sédimentés dans nos consciences sous la forme générale d'un appareil référentiel. À mieux y regarder, ce n'est donc pas au monde lui-même que nous accordons notre confiance, mais à ce que nous en avons fait en le façonnant sémantiquement et en constituant par là tout un réseau d'objets, de propriétés et de relations objectives, grâce à quoi chacune de nos incursions dans le réel se trouve munie de prises relativement sûres.

La naïveté de l'attitude naturelle une fois levée, son caractère foncièrement doxique n'a pas disparu, mais il est désormais recentré sur les

[1] E. Husserl, *Expérience et jugement*, p. 43.
[2] *Hua* VI, p. 127-128 ; trad. franç., p. 142.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

objets que nous avons constitués. Sous l'intitulé du monde, c'est en fait au système formé par tous ces objets que nous croyons, simplement parce que, à travers eux, nous pouvons compter sur un appareil référentiel qui a fait ses preuves et auquel nous continuerons de tenir tant qu'il restera performant pour ce qu'en attendent les exigences pratiques de notre vie.

Associer, comme je suggère de le faire, le constructivisme husserlien à une forme de pragmatisme sémantique, ce n'est pas seulement reconnaître que son projet était d'en revenir au procès de constitution sémantique que présuppose le monde de la vie tel qu'il nous est donné dans l'expérience, mais c'est aussi reconnaître que cette constitution sémantique des objets, quel qu'en soit le niveau, n'est jamais autrement finalisée, d'après Husserl, que par les besoins pratiques de la vie, et donc partout marquée au sceau du « subjectif-relatif ». Ailleurs que dans la *Krisis*, Husserl évoque le domaine de toutes les explicitations que requiert « le développement systématique de la problématique constitutive », et il écrit :

> Ces explicitations n'ont en vue et ne peuvent avoir en vue rien d'autre que les actualités et les potentialités (ou encore les habitus) de la vie… actualités et potentialités dans lesquelles le sens « monde » s'est construit d'une manière immanente et continue toujours de se construire pour se dévoiler réellement[1].

La tâche de la phénoménologie s'en dégage dès lors on ne peut plus clairement, comme en témoigne cet extrait programmatique où Husserl veille encore à montrer tout ce qui la distingue d'une simple psychologie du sujet pris au sens objectiviste :

> Il y a aussi en lui (le monde) des dépôts d'opérations subjectives intentionnelles, — mais d'une intentionnalité qui n'est pas dévoilée devant le regard de la réflexion, car elle n'est qu'impliquée dans ces dépôts, qui renvoient à elles. Dévoiler ces implications intentionnelles et avec elles l'histoire du monde lui-même dans lequel le sujet de la psychologie se trouve déjà comme dans un monde achevé, signifie donc aussi le retour au subjectif, puisque c'est par l'activité intentionnelle du sujet que le monde a reçu cette forme ; mais c'est le retour à une subjectivité voilée — voilée parce qu'elle n'est pas actuellement décelable dans la réflexion sur son activité intentionnelle, mais seulement indiquée dans les dépôts que laisse cette activité dans le monde qui nous est pré-donné. Ainsi la question qui porte sur les évidences les plus originaires est bien elle aussi une question subjective, mais elle porte sur une subjectivité entendue en un sens plus radical que cela peut jamais être le cas en psycho-

[1] *Hua* XVII, § 96b, p. 249 ; *Logique formelle et logique transcendantale*, trad. franç. de S. Bachelard, Paris, PUF, 1957, p. 324.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

> logie. Il faut démanteler tout ce qui préexiste en fait de sens sédimentés dans le monde de notre expérience présente, s'interroger, à partir de ces significations déposées, sur leurs sources subjectives, et par suite sur une subjectivité opérante, mais non pas celle du sujet qui, dans sa réflexion psychologique, s'aperçoit déjà situé en face de ce monde achevé et clos. C'est bien plutôt la subjectivité dont les opérations signifiantes ont fait du monde tel qu'il nous est pré-donné, de notre monde, ce qu'il est pour nous[1].

6. Pour en finir avec un certain Husserl

Quine nous a appris qu'il y a deux sortes de mythes : les bons et les mauvais. Les bons le sont parce qu'ils nous sont utiles, les mauvais le sont pour la raison inverse. Sans doute peut-on dire que telle que Husserl l'a conçue, la théorie du noème tient des deux à la fois.

D'une part, cette théorie substitue à l'idée d'un monde tout fait celle d'une objectivité constituée ; elle substitue au mythe du donné le mythe des objets. Ce que le premier nous voile, le second nous le dévoile en montrant que nos applications de sens sont aussi bien des productions d'objets qui partout portent la marque du « subjectif-relatif », puisque ces productions ne sont finalisées que par les besoins pratiques de l'expérience humaine en regard de quoi se jauge leur valeur et se détermine donc leur justification. Pour le dire autrement, l'attitude transcendantale ne nous libère de l'attitude naturelle et naïve que pour ressaisir la façon dont l'humanité se nourrit elle-même de mythes qu'elle construit de toutes pièces pour simplement assurer à son expérience dans le monde concret une prise et une prise toujours meilleure.

Mais si, en ce sens, il me semble y avoir plus d'une bonne raison de passer à une lecture pragmatiste de la philosophie constructiviste de Husserl, il reste, d'autre part, qu'il s'agit d'un pragmatisme inachevé, s'il est vrai que, dans la tradition, pragmatisme rime le plus souvent avec pluralisme. En effet, eu égard à la réévaluation de Husserl que je viens de proposer, il est impossible de ne pas avoir l'attention attirée par deux points qui susciteront pour le moins l'étonnement. Quels sont-ils ?

Le premier concerne la science dont, on le sait, un des leitmotive de la *Krisis* est de soutenir qu'elle n'est qu'un prolongement de la vie pré-scientifique au sens où ses propres productions théoriques portent, elles aussi, la marque du « subjectif-relatif » et s'ajoutent, comme le dit Husserl,

[1] E. Husserl, *Expérience et jugement*, p. 56.

tels des « revenus valables » au capital de l'expérience[1]. Mais pourquoi, dès lors, Husserl joint-il à cela cette autre idée, assez mal compatible à la première, que c'est l'idéal d'une vérité universellement acceptable qui déterminerait la démarche scientifique en la rendant dès lors purement « théorétique » au sens grec de la *theoria*, et donc en la détachant complètement de ce qu'il nomme fort à propos « l'attitude mythico-pratique » de la vie quotidienne[2] ? Cette conception de la science n'aurait bien sûr rien de gênant si elle ne devait concerner que la seule *theoria* philosophique qui, de fait, ne sera jamais rien d'autre qu'un regard désintéressé sur le monde et sur les fonctions dont dépendent sa constitution objective. Cependant à la tâche de la philosophie Husserl finit par relier également celle des autres disciplines scientifiques en n'hésitant pas à fameusement se corriger pour leur attribuer désormais le rôle d'élever l'humanité à cette forme d'intérêt supérieur que serait la quête « d'une vérité en soi », « inconditionnée », et qui « vaille universellement »[3].

Une autre question serait de comprendre pourquoi Husserl est resté tout compte fait réfractaire aux conséquences qu'entraînait l'idée qu'il existe plus d'une façon de structurer sémantiquement le monde et donc de le voir, même si le critère de validité de ces différentes versions est partout prescrit par le seul besoin vital de l'expérience, celui de disposer d'une structure efficace pour nous arranger au mieux avec la réalité. Certes, il ne manque pas de passages où il reconnaît que « tout le monde n'a pas en commun avec nous tous les objets qui façonnent notre monde de la vie »[4]. Et, sur la base de tels extraits, il n'a pas manqué non plus d'interprétations généreuses qui ont poussé la lecture de la *Krisis* dans le sens de la pluralité des mondes. Je pense, par exemple, à celle de David Bell qui n'hésitait pas à dire que la phénoménologie finit inexorablement sur une note « historiquement et culturellement provinciale »[5]. Mais il reste que ces interprétations ne résistent pas au verdict des textes, même si elles parviennent bien sûr à y glaner toujours quelques éléments à leur appui. Le fait est que Husserl oppose à cette pluralité des mondes, l'unicité d'un monde auquel nous appartiendrions tous et qui, en dépit des vues différentes que l'on en a,

[1] *Hua* VI, p. 134 ; trad. franç., p. 149.
[2] *Hua* VI, p. 331 ; trad. franç., p. 365.
[3] *Hua* VI, p. 333 ; trad. franç., p. 366-367.
[4] *Hua* IX, p. 496.
[5] D. Bell, *Husserl*, London, New York, Routledge, 1990, p. 231 : « historically and culturally parochial ». Cf. également D. Carr, *Interpreting Husserl*, Dordrecht, Nijhoff Publ., 1987, p. 36, où il est question des « implications relativistes de la notion d'objet intentionnel ».

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

permettrait la communication et la compréhension mutuelles. S'il n'y a donc pas d'objets donnés d'avance, il y aurait pourtant bien une pré-donation du monde sous cette forme que Husserl nomme encore un « *a priori* universel relevant purement du monde de la vie »[1]. Quant à ce qui le justifie, ce n'est autre que l'idée d'une humanité unique fondée sur l'intersubjectivité ou l'idéal d' « une vérité inconditionnellement valable pour tous les sujets »[2]. C'est ce qu'expriment plusieurs passages de la *Krisis* comme, par exemple, celui-ci :

> Nous devons bien réfléchir au fait que chacun, dans le commerce avec les autres au sein de sa conscience-de-monde, possède en même temps une conscience des autres qui varie chaque fois selon l'autre, au fait donc que, d'une manière étonnante, son intentionnalité atteint à celle des autres et réciproquement, que, par conséquent, sa validation propre de l'être et celle de l'autre sont liées entre elles sur le mode de l'accord et du désaccord, que c'est toujours par des corrections réciproques qu'une conscience univoque d'un même monde commun, pourvu des mêmes choses, finit par se faire valoir… La conscience du monde qui est celle de chacun est toujours déjà *a priori* conscience d'un seul et même monde pour tous[3].

Dans le fond, les deux points que je viens de soulever ne sont pas totalement étrangers l'un à l'autre, puisque, à suivre Husserl, ce serait dans l'idéal d'objectivité de la science que se réaliserait l'accès à ce qui lui correspond dans le monde de la vie : sa propre structure unitaire et *a priori*. Si donc le premier point ne surprend plus tellement à la lumière du second, celui-ci n'en demeure pas moins étonnant du fait de sa récidive dans le mythe d'un pré-donné qui, certes, ne concerne plus les objets, mais a trait désormais à l'hypothèse métaphysique d'une structure universelle et *a priori* du monde. Or, si l'on y regarde bien, cette hypothèse de Husserl a pour seul fondement le fait de la communication intersubjective :

> Je ne vois pas ce que voit un autre, mais j'ai part, dans le sens, à l'unité de notre vie, une vie de communication, une vie d'échange par l'expression, au sens le plus large par le langage[4].

Il s'agirait, bien sûr, d'analyser plus en profondeur tout ce que présupposent ces lignes, mais je pense qu'elles suffisent à indiquer en quoi la théorie du

[1] *Hua* VI, p. 143 ; trad. franç., p. 160..
[2] *Hua* VI, p. 142 ; trad. franç., p. 158.
[3] *Hua* VI, p. 259 ; trad. franç., p ; 285.
[4] *Hua* XXIX, p. 199.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

noème ne parvient pas à se départir d'un mythe tout aussi stérile que le mythe du donné dont elle sert pourtant à nous débarrasser. Cet autre mythe est ce que Quine lui-même a appelé le mythe de la signification, mais il vrai en s'en prenant plutôt à la conception frégéenne du sens. Selon cette conception, pas plus qu'il ne pourrait être confondu avec la représentation subjective, le sens ne pourrait l'être avec les significations que véhicule une langue ordinaire, car, dans ce cas, il serait relatif à l'arbitraire des signes linguistiques par lesquels chaque langue particulière se différencie des autres. Or, si toutes les langues sont traduisibles entre elles, c'est aussi, selon Frege, que le sens est universellement communicable. Preuve donc que le domaine du sens transcende le linguistique ou, pour le dire autrement, que le sémantique relève non pas du langage naturel mais d'un langage propre à la pensée. Son domaine est non pas linguistique, mais noétique. On connaît ces mots de Frege où il est affirmé que « malgré la multitude des langages, l'humanité a un trésor commun de pensées »[1]. Pour Frege, c'est ce trésor commun qui fait l'objet de la logique : celle-ci n'est donc pas concernée par les phrases empruntées au langage ordinaire, mais seulement par les propositions où le sens forme la texture des pensées qui y sont exprimées. L'hypostase logique des propositions s'appuie elle-même sur l'autonomie du sens par rapport aux significations linguistiques, et c'est finalement l'objectivité du sémantique qui assure son objectivité à la logique. Aussi est-ce en vertu de la logique que n'importe quel interlocuteur, quelle que soit sa langue, se trouverait toujours installé dans une communauté objective de sens qui, en principe, l'habilite à une compréhension universelle.

Voilà l'idée dont Quine entend se débarrasser, car il lui semble illicite de vouloir ainsi transcender l'usage linguistique des significations pour leur attribuer plus qu'elles ne recèlent réellement. C'est entre autres ce que sert à montrer, chez Quine, la thèse de l'indétermination de la traduction qui ne me semble pas se présenter autrement que comme un démantèlement du postulat frégéen de la communauté objective du sens et des pensées.

À la suite de Quine, Michael Dummett s'en est pris à son tour à la mythologisation de la signification, dans ses conférences de Bologne en 1988. Son intérêt est de montrer que si ce mythe est bien celui qui soutient la logique de Frege, il est surtout celui que Bolzano a initié par l'introduction de la théorie des « représentations en soi ». Contre quoi, la proposition de Dummett est la suivante : à supposer qu'on admette l'idée que les significations sont objectives et non pas simplement subjectives, puisque nous les

[1] G. Frege, *Écrits logiques et philosophiques*, trad. franç. de Cl. Imbert, Paris, Éd. du Seuil, 1971, p. 131, n. 1.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

avons en partage, il reste alors à chercher autour de soi quelque chose d'extérieur à la conscience individuelle, mais qui ne soit pas mythologique pour autant. Et la suggestion de Dummett est dès lors la suivante : « Quel meilleur endroit pour cette découverte que l'institution d'un langage commun »[1]. La saisie du sens s'apparenterait alors à la possibilité de son expression linguistique et son objectivité ou son indépendance par rapport à la vie privée de la conscience ne voudrait plus rien dire d'autre que son inscription dans la pratique commune du langage avec ses règles d'utilisation correcte et ses normes de vérité. Mais, plutôt que de suivre Dummett et de voir en ceci un amendement à la théorie frégéenne du sens qui en conserverait l'héritage purement logique, tout en abandonnant sa part mythologique à la déshérence, il me semble que nous devrions plutôt y voir une issue sur la troisième étape du développement de la métaphysique de l'expérience inaugurée par Kant, l'étape par laquelle nous passons du sémantique à son lieu d'implantation dans le langage public, lequel, de toute façon, ne saurait être différent de l'acception linguistique du langage.

Que Husserl n'ait pas franchi cette étape et n'ait pu la franchir, cela est attesté par l'excellente interprétation que Dagfinn Føllesdal a faite de la théorie du noème. Son diagnostic est fort simple et me paraît tout à fait exact : pour l'essentiel, le noème husserlien est l'équivalent du *Sinn* frégéen[2]. De fait, ni Frege ni Husserl n'interrogent la provenance du sens car, pour l'un comme pour l'autre, il est admis d'emblée qu'il s'agit d'entités idéales et objectives, c'est-à-dire non réelles et non subjectives. Persiste manifestement ici le dogme bolzanien des « représentations en soi », sans doute couplé à certaines thèses ontologiques de Lotze, mais sans que jamais s'éveille le moindre soupçon sur la profonde aberration du réalisme platonicien dans lequel ces théories enfouissent la théorie de la signification. Le seul endroit où, en dehors de sa fonction intentionnelle, Husserl donne une définition du noème est celle bien connue du § 89 des *Ideen* I où, par rapport à cette chose réelle que l'on perçoit comme un arbre et qui peut brûler, le sens de cette perception, c'est-à-dire le noème « arbre », lui ne peut pas brûler, puisqu'il n'est rien de réel[3]. Ce qui me semble tout simplement faux : un noème n'est certes pas consumable, mais il peut disparaître et c'est très exactement ce qui

[1] M. Dummett, *Les origines de la philosophie analytique*, trad. franç. de M.-A. Lescourret, Paris, Gallimard, 1991, p. 43.
[2] D. Føllesdal, « Husserl's Notion of Noema », in *Husserl. Intentionality and Cognitive Science*, Cambridge, London, The MIT Press, 1984, p. 79.
[3] *Hua* III, § 89, p. 222 ; trad. franç., p. 308-309. Cf. également *Hua* VI, p. 245 ; trad. franç., p. 272.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

se passe quand l'usage du terme qui sert à l'exprimer disparaît dans une langue, ou quand la langue elle-même disparaît. Assurément, le passage en question aurait pu être écrit par Frege. Je n'y ajouterai pour ma part qu'un seul correctif : c'est que la sémantique husserlienne se situait, elle, dans une tradition dont on ne pourrait pas imaginer un instant qu'elle eût pu être celle de Frege, à savoir la tradition kantienne que j'ai tenté de cerner sous l'intitulé de *no ready-made theory*. Mais ajouter cela, revient à dire, cette fois sans doute contre Føllesdal, qu'il existe tout de même une différence essentielle entre Frege et Husserl : elle ne concerne pas le sens, mais bien le statut de l'objet de référence[1].

[1] J'ai tenté d'éclairer cette différence, en proposant une lecture quinéenne de la référence chez Husserl, dans un papier à paraître sous le titre *Husserl et le mythe des objets*.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1, 2011 (Actes 4), p. 37-72
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Brentano et Husserl sur la perception sensible

Par DENIS FISETTE
Université du Québec à Montréal

On nous a habitué, dans les études husserliennes, à traiter de la question du rapport de la phénoménologie des *Recherches logiques* à Brentano dans la perspective de la critique que Husserl adresse à la théorie immanentiste de l'intentionnalité dans cet ouvrage[*]. Mais cette perspective laisse dans l'ombre un enjeu fondamental de la question qui sous-tend les discussions de Husserl dans la § 15 de la cinquième *Recherche* et dans l'Appendice au deuxième volume de l'ouvrage, à savoir ce que j'appellerai par commodité la thèse du caractère coextensif de la conscience, de l'intentionnalité et de la pensée. Je voudrais montrer que la critique que Husserl adresse à cette thèse s'appuie sur la distinction introduite dans ses premiers travaux à Halle entre les actes et les contenus sensibles ou contenus primaires, plus précisément entre deux classes au sein de l'expérience sensible, la première correspondant aux phénomènes psychiques de Brentano, l'autre, qui n'est pas intentionnelle, correspond à ce qu'il est maintenant convenu d'appeler la conscience ou l'expérience phénoménale. Pour ce faire, j'examinerai la critique de la théorie de la perception de Brentano (uniquement celle de sa *Psychologie* de 1874) dans la première édition des *Recherches logiques* ainsi que dans un traité sur la perception publié récemment sous le titre de « Abhandlung über Wahrnehmung von 1898 » qui était vraisemblablement destiné à la deuxième série des *Recherches logiques*[1].

---

[*] Ce texte est une version abrégée de l'article « Descriptive Psychology and Natural Sciences : Husserl's early Criticism of Brentano », C. Ierna *et al.* (eds.), *Edmund Husserl 150 Years: Philosophy, Phenomenology, Sciences*, Berlin, Springer, 2010, p. 135-167. Je remercie Denis Seron et le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, dont le soutien financier a rendu possible la présente recherche.

[1] E. Husserl, Hua XXXVIII, p. 123-158. Sauf indication contraire, toutes les références aux *Recherches logiques* renvoient à la première édition de l'ouvrage. Les

1. Phénoménologie et contenus primaires dans les *Recherches logiques*

La définition de la phénoménologie comme psychologie descriptive dans l'introduction à la première édition des *Recherches logiques*[1] de Husserl suggère que son domaine d'étude tout comme sa méthode s'apparentent à la psychologie de Brentano et que les recherches de cet ouvrage visent en quelque sorte à contribuer au programme philosophique de Brentano dont la psychologie est un des axes principaux. Ce sens de la phénoménologie semble aller de soi lorsqu'on considère que cet ouvrage est le résultat des recherches entreprises par le jeune Husserl au milieu des années 1880 auprès de Brentano à Vienne puis à Halle sous la direction d'un autre étudiant de Brentano, soit Carl Stumpf à qui les *Recherches logiques* sont dédiées[2]. Bien que la psychologie descriptive ne soit pas la seule et unique préoccupation de Husserl durant son séjour à Halle (1886-1901) — les recherches logico-mathématiques le sont tout autant et elles ont abouti à l'idée d'une logique pure et au projet d'une doctrine de la science dans les *Prolégomènes* —, elle est cependant à l'origine de la première version de la phénoménologie et le cadre conceptuel à partir duquel ont été menées ses recherches publiées avant l'ouvrage séminal de la phénoménologie. Il n'est donc pas étonnant que ses interlocuteurs privilégiés en matière de psychologie durant cette période sont pour la plupart d'autres étudiants de Brentano.

Dans cette introduction générale aux *Recherches logiques*, Husserl suggère en outre que le choix du terme de phénoménologie est d'abord terminologique en ce qu'il permet d'éviter la confusion que pourrait occasionner l'usage du terme de psychologie pour désigner à la fois le domaine de recherche de la psychologie physiologique et celui des phénomènes psychiques auquel se limite la psychologie descriptive de Brentano. C'est ce que confirme un passage important de cette introduction dans lequel Husserl insiste sur l'importance épistémologique de la démarcation des tâches et du domaine de recherche de ces deux versions de la psychologie :

---

références complètes aux ouvrages cités se trouvent dans la bibliographie à la fin de cet article. Nous utiliserons l'abréviation Hua avec le numéro du volume et la pagination pour la référence aux œuvres complètes de Husserl (Husserliana). Nous utiliserons enfin l'abréviation *Psychologie* pour référer à l'ouvrage de Brentano *Psychologie du point de vue empirique.*

[1] E. Husserl, Hua XIX/1, p. 24.

[2] Cf. D. Fisette « Stumpf and Husserl on Phenomenology and Descriptive Psychology ».

> Étant donné qu'il est d'une importance tout à fait exceptionnelle pour la théorie de la connaissance de différencier l'étude purement descriptive des vécus de connaissance, menée indépendamment de toute préoccupation d'une théorie psychologique, de la recherche proprement psychologique orientée sur l'explication empirique et génétique, nous avons raison de parler plutôt de *Phénoménologie* que de psychologie descriptive[1].

Cette distinction correspond à celle introduite par Brentano dans ses leçons au milieu des années 1880 entre psychologie descriptive, qu'il appelle aussi phénoménologie ou psychognosie, et psychologie génétique ou physiologique dont la tâche réside dans l'explication causale des phénomènes décrits par la première. Mais dans la première édition des *Recherches logiques*, Husserl utilise fréquemment les termes de psychologie descriptive et de phénoménologie (descriptive) de manière interchangeable.

Ceci dit, les critiques que Husserl adresse à la psychologie de Brentano dans cet ouvrage semblent indiquer que le choix du terme de phénoménologie n'est pas uniquement motivé par des considérations terminologiques**.** En effet, plusieurs passages de la première édition indiquent que le domaine d'étude de la phénoménologie ne coïncide pas entièrement avec celui de la psychologie descriptive. La discussion autour de cette question intervient dans le contexte plus général d'une réflexion sur la délimitation du domaine de la psychologie par rapport à celui des sciences de la nature, et c'est dans cette perspective que Husserl s'intéresse à la psychologie de Brentano.

> À la question de cette distinction se relie très étroitement le problème qui nous est posé, celui de délimiter le concept d'acte psychique quant à son essence phénoménologique, étant donné que ce concept a pris naissance précisément dans ce contexte, c'est-à-dire en tant que prétendue délimitation du domaine psychologique[2].

---

[1] E. Husserl, Hua XIX/1, p. 23 (trad. fr., II/1, p. 263-264) : « Da es erkenntnistheoretisch von ganz einzigartiger Bedeutung ist, die rein descriptive Erforschung der Erkenntniserlebnisse, die um alle theoretisch-psychologischen Interessen unbekümmert ist, von der eigentlich psychologischen, auf empirische Erklärung und Genesis abzielende Forschung zu sondern, thun wir gut daran, anstatt von descriptiver Psychologie vielmehr von *Phänomenologie* zu sprechen. » Je cite désormais les *Recherches* dans la traduction française de H. Élie, A.L. Kelkel et R. Schérer, dont j'indique la pagination entre parenthèses.

[2] E. Husserl, Hua XIX/1, p. 355 (trad. fr., II/2, p. 144) : « Mit der Frage dieser Sonderung [der psychischen und physischen Phänomene] hängt das uns gestellte Problem, den Begriff des psychischen Actes passend zu umgrenzen, sehr nahe

Le problème de la délimitation de ces deux domaines de recherche se subdivise en deux *Streitfragen* qui sont liées à la psychologie de Brentano. La première et la plus générale est la question de la délimitation de la psychologie et des sciences de la nature[1], que Husserl examine dans la section 7 de la cinquième *Recherche* et dans l'Appendice aux *Recherches logiques* en relation avec la distinction de Brentano entre phénomènes physiques et phénomènes psychiques. Cette question dépend en retour d'une deuxième *Streitfrage* qui représente l'enjeu philosophique de la discussion autour de la conception brentanienne des sentiments dans la section 15 de la cinquième *Recherche*, à savoir la « Streitfrage, ob das Merkmal der intentionalen Beziehung zur Abgrenzung der „psychischen Phänomene" (als der Domäne der Psychologie) ausreiche oder nicht »[2]. Cette dernière question concerne en fait les critères dont se sert Brentano dans son ouvrage de 1874 afin de délimiter le domaine de la psychologie par rapport à celui des sciences de la nature, et elle concerne, par-delà l'intentionnalité, sa théorie de la perception interne et externe. Elle a une portée directe sur la première question en litige puisque la délimitation du domaine de la psychologie par rapport à celui des sciences de la nature présuppose en outre que les critères sur lesquels s'appuie la classification de Brentano justifient la séparation de principe entre la psychologie comprise comme « science des phénomènes psychiques » et les sciences de la nature comprises comme « sciences des phénomènes physiques ». Or c'est précisément ce que conteste Husserl :

> On pourrait démontrer qu'en aucune façon tous les phénomènes psychiques au sens d'une définition possible de la psychologie ne sont tels que les entend Brentano, c'est-à-dire des actes psychiques, et que par ailleurs sous le titre employé d'une manière équivoque par Brentano, de « phénomènes physiques », on trouve une bonne part de phénomènes véritablement psychiques[3].

---

zusammen, insofern dieser Begriff gerade in diesem Zusammenhange, nämlich als vermeintliche Umgrenzung der psychologischen Domäne, erwachsen ist. »

[1] E. Husserl, Hua XIX/1, p. 370.

[2] E. Husserl, Hua XIX/1, p. 401.

[3] E. Husserl, Hua XIX/1, p. 378 (trad. fr., II/2, p. 166) : « Es ließe sich zeigen, daß keineswegs alle psychischen Phänomene im Sinne einer möglichen Definition der Psychologie ebensolche im Sinne Brentano's, also psychische Acte sind, und daß auf der anderen Seite unter dem bei Brentano aequivok fungirenden Titel „physisches Phänomen" sich ein guter Theil von wahrhaft psychischen Phänomenen findet. »

Husserl fait valoir contre Brentano que des phénomènes tels les sensations affectives (*Gefühlsempfindungen*), qui appartiennent à une dimension de l'expérience phénoménale qu'il appelle dans les *Recherches logiques Erlebnisse* ou contenus primaires, ne tombent sous aucune des deux classes de phénomènes de Brentano. Husserl soutient que l'expérience phénoménale est plus primitive que les phénomènes psychiques et il lui revient un rôle fondateur dans la phénoménologie des *Recherches logiques*. La définition de la phénoménologie comme psychologie descriptive n'est donc pas à prendre au pied de la lettre puisque le domaine de la phénoménologie ne se réduit pas aux phénomènes psychiques de la psychologie descriptive.

Par ailleurs, dans les premières sections de l'appendice au deuxième volume des *Recherches logiques* intitulé « Äußere und innere Wahrnehmung; Physische und psychische Phänomene », Husserl laisse entendre que la paire de concepts « perception interne et perception externe », « phénomènes physiques et phénomènes psychiques », qui occupe une place si importante dans la psychologie de Brentano, trouve son origine dans l'empirisme britannique, et qu'elle véhicule les mêmes préjugés que Husserl dénonce dans la deuxième *Recherche* [1]. Au nombre de ces préjugés, le représentationalisme est sans doute le plus tenace et le plus dommageable puisqu'il est responsable, d'après le diagnostic de Husserl dans la deuxième *Recherche*, d'une confusion qui est à l'origine d'une des pires falsifications des concepts dans toute l'histoire de la philosophie :

> Définir le simple être-vécu d'un contenu comme son être-représenté et, par transposition, appeler représentations tous les contenus vécus en général, c'est là une des pires falsifications de concepts que connaisse la philosophie. En tout cas, le nombre d'erreurs dont elle est responsable dans la théorie de la connaissance et en psychologie, est légion[2].

Cette définition correspond, dans la psychologie de Brentano, au principe suivant lequel tout phénomène psychique est ou bien une représentation, ou bien a une représentation comme fondement. Husserl discute longuement de

[1] Cf. la référence de Husserl à Locke dans une note de la cinquième *Recherche* (Hua XIX/2, p. 759), à comparer avec la critique qu'il adresse à Locke dans la section 10 de la deuxième *Recherche*.

[2] E. Husserl, Hua XIX/1, p. 170 (trad. fr., II/1, p. 193) : « Das bloße Erlebtsein eines Inhalts als dessen Vorgestelltsein zu definieren, und in Übertragung alle erlebten Inhalte überhaupt Vorstellungen zu nennen, das ist eine der schlimmsten Begriffsverfälschungen, welche die Philosophie kennt. Jedenfalls ist die Zahl der erkenntnistheoretischen und psychologischen Irrtümer, die sie verschuldet hat, Legion. »

ce principe dans la cinquième *Recherche* et lui reproche entre autres choses de confondre la matière et la qualité d'un acte. Cependant, outre ces remaniements conceptuels, la critique de Husserl porte sur un principe plus fondamental de la psychologie de Brentano, à savoir ce qu'on pourrait appeler le caractère coextensif de la conscience, de l'intentionnalité et de l'esprit, c'est-à-dire l'extension du principe représentationaliste de Brentano à l'ensemble de l'expérience. Husserl distingue en effet dans le domaine de l'expérience phénoménale deux classes de vécus, l'une qui est intentionnelle et qui correspond au domaine des phénomènes psychiques de Brentano, l'autre qui n'est pas intentionnelle et qui inclut les sensations et les contenus primaires. Cette distinction entre acte psychique et contenu primaire est au cœur de sa critique de Brentano et de l'empirisme classique dans les *Recherches logiques*, et la falsification des concepts a précisément pour conséquence de confondre ces deux dimensions de l'expérience ou ces deux classes de vécus. Husserl soutient que cette dimension primitive de l'expérience ne tombe sous aucune des deux classes de phénomènes de Brentano, et c'est dans cette optique qu'il propose un examen critique des principes sur lesquels s'appuie sa classification des phénomènes et sa position face aux deux *Streifragen*.

2. Les critères de Brentano dans sa distinction entre deux classes de phénomènes

Dans la *Psychologie du point de vue empirique*, Brentano définit sa psychologie comme science des phénomènes psychiques :

> Comme objet proprement dit de la psychologie nous aurons seulement à envisager les phénomènes psychiques au sens d'états réels. Et c'est exclusivement en ce qui les concerne que nous disons que la psychologie est la science des phénomènes psychiques[1].

En tant que science des phénomènes psychiques, son domaine de recherche se distingue de celui des sciences de la nature que Brentano définit comme « sciences des phénomènes physiques ». Le sens de la relation entre la psychologie et la science des phénomènes physiques tel qu'il est compris par Husserl dans ses *Recherches logiques* s'appuie sur la distinction introduite

[1] F. Brentano, *Psychologie*, p. 140 : « Als eigentlichen Gegenstand der Psychologie werden wir nur die psychischen Phänomene in dem Sinne von wirklichen Zuständen anzusehen haben. Und sie ausschließlich sind es, in Bezug auf welche wir sagen, die Psychologie sei die Wissenschaft von den psychischen Phänomenen. »

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

par Brentano au milieu des années 1880 entre psychologie descriptive et psychologie génétique[1]. Bien que Husserl se réfère uniquement à la *Psychologie* de 1874 dans ses *Recherches logiques*, il emploie la terminologie que Brentano utilisait déjà dans les leçons auxquelles il a assisté entre 1884 et 1886[2]. Cette distinction introduite par Brentano au sein de la psychologie entre le descriptif et le génétique ne met pas en question la délimitation nette des deux classes de phénomènes, elle ne concerne en définitive que la répartition des tâches entre les psychognosistes et les scientifiques. Les tâches qui sont assignées à la psychologie descriptive demeurent les mêmes que dans la *Psychologie* de 1874 et elles consistent dans l'analyse et la classification des phénomènes psychiques. La psychologie génétique, en revanche, « a pour objet les lois suivant lesquelles les phénomènes psychologiques naissent et disparaissent. Puisque ces phénomènes dépendent indubitablement des processus du système nerveux, les conditions de leur apparition et disparition sont largement physiologiques ; ainsi, l'investigation de la psychologie génétique doit être enchevêtrée avec celle de la physiologie[3]. » La psychologie génétique ou physiologique a pour tâche d'expliquer, à l'aide des lois causales, les phénomènes que la psychologie descriptive analyse conceptuellement. La description a cependant préséance sur l'explication et quiconque négligerait la description des phénomènes au profit de leur genèse causale commettrait un *usteron proteron* « weil bei der Analyse psychischer Erscheinungen in ihre Elemente weniger als bei der genetischen Psychologie mit dem Seziermesser gearbeitet werden kann »[4].

Bien qu'il accepte cette division du travail au sein de la psychologie, Husserl n'admet pas la délimitation proposée par Brentano du domaine de la psychologie descriptive par rapport à celui de la psychologie génétique et propose un examen critique de quelques-uns des critères sur lesquels s'appuie cette classification. Trois de ces critères font l'objet d'un examen détaillé dans l'Appendice, et ces critères sont tous liés à la théorie brentanienne de la perception. Le premier critère, comme l'indique le titre de l'Appendice : « Äußere und innere Wahrnehmung. Physische und psychische Phänomene », repose sur la relation étroite entre, d'une part, la perception externe et les phénomènes physiques (des sciences de la nature), et d'autre

[1] Cf. F. Brentano *Descriptive Psychologie* ; *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, p. 3, *Meine letzte Wünsche für Österreich*, p. 34 ; et *Über die Zukunft der Philosophie*, p. 79.
[2] Cf. E. Husserl, « Erinnerungen an Franz Brentano », Hua XXV, p. 307.
[3] F. Brentano, *Meine letzte Wünsche für Österreich*, p. 34-35
[4] F. Brentano, *Über die Zukunft der Philosophie*, p. 79.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

part, la perception interne et les phénomènes psychiques (de la psychologie descriptive). L'objet d'une perception interne est un phénomène psychique tandis que l'objet d'une perception externe est un phénomène physique. D'où un autre trait distinctif des ces deux classes de phénomènes, à savoir que les phénomènes psychiques « ne sont perçus que dans la conscience interne, tandis que les phénomènes physiques ne peuvent l'être que par une perception extérieure »[1]. Brentano conjugue ces deux paires de concepts dans sa théorie des objets primaires et secondaires. Les objets primaires sont les phénomènes physiques tels le son ou la couleur d'un objet quelconque, tandis que l'objet secondaire est le phénomène psychique, en l'occurrence l'audition du son ou la vision de l'objet coloré, qui est en un sens son propre objet. Comme l'explique Brentano :

> La représentation du son et la représentation de la représentation du son ne forment qu'un seul phénomène psychique, que nous avons, de façon abstraite, décomposé en deux représentations en le considérant dans son rapport à deux objets différents, dont l'un est un phénomène physique et l'autre un phénomène psychique. Dans le même phénomène psychique, où le son est représenté, nous percevons en même temps le phénomène psychique ; et nous le percevons suivant son double caractère, d'une part en tant qu'il a le son comme contenu, et d'autre part en tant qu'il est en même temps présent à lui-même comme son propre contenu[2].

Le deuxième critère de Brentano repose sur la thèse que les phénomènes psychiques sont les seuls auxquels « possèdent une existence effective en dehors de l'existence intentionnelle. La connaissance, la joie, le désir existent effectivement ; la couleur, le son, la chaleur n'ont qu'une existence phéno-

[1] F. Brentano, *Psychologie*, p. 128 (trad. fr. M. de Gandillac et J.-F. Courtine, p. 104) : « nur in innerem Bewusstsein wahrgenommen werden, während bei den physischen nur äußere Wahrnehmung möglich ist. »

[2] F. Brentano, *Psychologie*, p. 179 (trad. fr. M. de Gandillac et J.-F. Courtine, p. 139) : « Die Vorstellung des Tones und die Vorstellung von der Vorstellung des Tones bilden nicht mehr als ein einziges psychisches Phänomen, das wir nur, indem wir es in seiner Beziehung auf zwei verschiedene Objecte, deren eines ein physisches, und deren anderes ein psychisches Phänomen ist, betrachteten, begrifflich in zwei Vorstellungen zergliederten. In demselben psychischen Phänomen, in welchem der Ton vorgestellt wird, erfassen wir zugleich das psychische Phänomen selbst, und zwar nach seiner doppelten Eigenthümlichkeit, insofern es als Inhalt den Ton in sich hat , und insofern es zugleich sich selbst als Inhalt gegenwärtig ist. »

ménale et intentionnelle[1]. » Au début de sa *Psychologie*, Brentano rapproche son usage des termes *Phänomen* ou *Erscheinung* de leur usage traditionnel où ils s'apparentent à ce qui est apparent (*Schein*) et s'opposent à ce qui existe vraiment et réellement. Ce sont de simples phénomènes en ce sens que son et chaleur n'existent pas en dehors de notre sensation. En revanche, les objets de la perception interne possèdent en outre l'inexistence intentionnelle et ce sont les seuls qui peuvent être perçus intérieurement.

Le troisième critère qu'examine Husserl dans l'Appendice est épistémique et concerne l'évidence de la perception interne. Il faut cependant distinguer la fonction épistémique de la perception interne en tant qu'une « espèce de connaissance intuitive » de son sens proprement psychologique, c'est-à-dire en tant qu'elle désigne la conception que se fait Brentano de la conscience. Dans un passage au début de la cinquième *Recherche* où Husserl examine trois concepts de conscience, il propose une interprétation éclairante de la doctrine de la perception interne de Brentano et de sa théorie des objets primaires et secondaires :

> Tout phénomène psychique *est* non seulement conscience, mais il est aussi lui-même, en même temps, contenu de conscience, et, en ce cas, aussi objet de conscience au sens étroit de la perception. Le flux des vécus internes est donc en même temps un flux continu de perceptions internes, qui cependant ne font qu'un, d'une manière particulièrement intime, avec les vécus psychiques correspondants. La perception interne, notamment, n'est pas un second acte indépendant qui vient s'ajouter au phénomène psychique correspondant, mais celui-ci, outre sa relation à un objet primaire, par exemple le contenu perçu extérieurement, se contient « lui-même, dans sa totalité, en tant que représenté et connu ». Tout en étant orienté directement vers son objet primaire, l'acte est en outre orienté simultanément vers lui-même. C'est ainsi que l'on évitera la régression à l'infini à laquelle paraît bien nous entraîner la conscience accompagnant tous les phénomènes psychiques (conscience dont la complexité, conformément aux trois classes fondamentales, contient aussi une perception interne)[2].

---

[1] F. Brentano, *Psychologie*, p. 129 (trad. fr. M. de Gandillac et J.-F. Courtine, p. 105) : « außer der intentionalen auch eine wirkliche Existenz zukomme. Erkenntnis, Freude, Begierde bestehen wirklich; Farbe, Ton, Wärme nur phänomenal und intentional. »

[2] E. Husserl, Hua XIX/2, p. 758-759 (trad. fr., III, p. 277) : « Jedes psychische Phänomen *ist* nicht nur Bewußtsein, sondern selbst zugleich *Inhalt* eines Bewußtseins, und zwar auch bewußt im engeren Sinne der Wahrnehmung. Der Fluß der inneren Erlebnisse ist also zugleich ein kontinuierlicher Fluß innerer Wahr-

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

Cette théorie des objets primaires est examinée par Husserl dans le contexte de sa critique de la doctrine brentanienne des sentiments et nous aurons l'occasion d'y revenir. En ce qui concerne maintenant la fonction épistémique de la perception interne, elle repose, selon Brentano, sur « l'évidence immédiate, indubitable qui lui appartient exclusivement parmi toutes les connaissances que l'expérience peut nous fournir. Lorsque nous disons donc que les phénomènes psychiques sont ceux qui sont saisis par la perception intérieure, cela signifie que leur perception est immédiatement évidente[1]. » C'est en ce sens que Brentano dit de la perception interne qu'elle est la seule perception au sens littéral du terme *Wahrnehmung*, c'est-à-dire au sens de ce qu'on l'on tient pour vrai (ou existant effectivement). L'évidence lui confère donc un avantage épistémique sur la perception externe puisque la perception évidente est la seule source de connaissance, d'où l'asymétrie épistémique avec la perception externe.

3. Phénomène physique *vs.* contenu primaire dans la *Philosophie de l'arithmétique*

Considérons d'abord la notion de phénomène physique que Husserl tient en partie responsable de plusieurs problèmes dans la classification des phénomènes de Brentano. Dans les *Recherches logiques*, Husserl reproche à Brentano de confondre avec cette notion les contenus sensibles et les objets. Les exemples de phénomènes physiques que l'on retrouve dans la *Psychologie* de Brentano — par exemple « une couleur, une figure, un paysage que je vois, un accord que j'entends, la chaleur, le froid, l'odeur que je sens et toutes les images du même genre qui apparaissent dans mon imagination[2] » — témoignent, selon Husserl, de l'équivocité de cette notion qui désigne

---

nehmungen, die aber mit den bezüglichen psychischen Erlebnissen in besonders inniger Weise Eins sind. Die innere Wahrnehmung ist nämlich kein zweiter, selbständiger Akt, der zu dem bezüglichen psychischen Phänomen hinzutritt, sondern dieses enthält neben seiner Beziehung auf ein primäres Objekt, etwa den äußerlich wahrgenommenen Inhalt, „sich selbst seiner Totalität nach als vorgestellt und erkannt". Indem der Akt direkt auf sein primäres Objekt gerichtet ist, ist er nebenbei zugleich auf sich selbst gerichtet. So wird die unendliche Verwicklung, zu welcher das alle psychischen Phänomene begleitende Bewußtsein (dessen Mehrfaltigkeit gemäß den drei Grundklassen auch eine innere Wahrnehmung enthält) zu drangen scheint, vermieden. »

[1] F. Brentano, *Psychologie*, p. 104.

[2] F. Brentano, *Psychologie*, p. 93.

aussi bien des objets (le paysage vu) que les sensations et confond ainsi les « contenus sentis » avec les objets extérieurs ou leurs propriétés phénoménales[1]. Cette critique est en germe dans le chapitre III de sa *Philosophie de l'arithmétique* qui reprend presque intégralement la partie de son *Habilitationsschrift* où il est question de « ce chapitre très obscur de la psychologie descriptive » que sont les relations[2]. Husserl y propose une classification des relations qui est reprise avec certaines modifications dans le chapitre de la *Philosophie de l'arithmétique* portant sur « La nature psychologique des relations collectives ». S'appuyant sur les travaux de Stumpf dans le domaine de la perception de l'espace et de la psychologie du son, Husserl est plus critique à l'endroit de la notion de phénomène physique de Brentano à laquelle il reproche de ne pas tenir compte notamment des moments abstraits de l'intuition[3]. C'est pourquoi, dans une note à ce chapitre de *Philosophie de l'arithmétique*, Husserl propose de remplacer la notion de phénomène physique par la notion centrale de « contenu primaire » sur laquelle repose sa propre conception des sensations dans les *Recherches logiques* :

> Dans les discussions précédentes, j'ai évité d'employer l'expression « phénomène physique », qui correspond chez Brentano au « phénomène physique », parce que cela a l'inconvénient de désigner comme phénomène physique une analogie, une gradation, etc. Brentano lui-même n'avait en vue lui aussi dans cette dénomination que les contenus primaires absolus, et même les phénomènes individuels, et non pas les moments abstraits d'une intuition[4].

---

[1] E. Husserl, Hua XIX/2, p. 774.

[2] E. Husserl, *Habilitationsschrift*, p. 51.

[3] C'est ce que confirme une note de l'Appendice au deuxième volume des *Recherches logiques*, dans laquelle il laisse entendre qu'une « définition positive » des phénomènes physiques pourrait être fondée sur les coappartenances intuitives (*anschaulichen Zusammengehörigkeiten*) de ces moments ou attributs de sensation avec les qualités, par exemple des moments d'étendue avec les qualités tactiles, sonores ou de couleur, ou encore du moment d'intensité avec l'ensemble des cercles de qualité. E. Husserl, Hua XIX/2, p. 755.

[4] E. Husserl, Hua XII, p. 70 (trad. fr. J. English, p. 86, note 1) : « Ich habe in den vorstehenden Erörterungen den Ausdruck „physisches Phänomen", welcher bei Brentano dem „psychischen Phänomen" correspondirt, vermieden, weil es etwas Inconvenientes hat, eine Ähnlichkeit, Steigerung u. dgl. als physisches Phänomen zu bezeichnen. Auch hatte Brentano selbst bei dieser Benennung nur die absoluten primären Inhalte im Auge und zwar individuelle Phänomene und nicht abstracte Momente einer Anschauung. »

Husserl soutient au contraire que ces contenus primaires sont des touts structurés par des relations que Stumpf appelle, dans le deuxième volume de sa *Psychologie du son*, les *Grundverhältnisse*, et auxquelles appartiennent notamment les relations de fusion et les relations méréologiques auxquelles Husserl accorde beaucoup d'importance dans sa troisième *Recherche.*

La distinction centrale dans ce chapitre sur les relations entre contenu primaire et phénomènes psychiques présente également un intérêt pour notre étude. Le critère qui guide Husserl dans sa classification est le concept d'inexistence intentionnelle qui, bien que peu employé dans cet ouvrage, « conduit elle aussi, dans la classification des relations, à une division essentielle »[1]. Il s'agit de la distinction entre la classe des relations qui possèdent le caractère de *contenus primaires* et la classe des relations qui appartiennent aux actes psychiques. Chaque relation de la première classe fait partie d'une représentation de manière non intentionnelle. Dans ce cas, explique Husserl, l'analogie ne doit pas être subsumée sous le concept de phénomène psychique mais bien sous celui de « contenus primaires »[2]. Il en va de même des relations d'égalité, de gradation, ainsi que des relations métaphysiques (entre propriétés telles que la couleur et l'étendue spatiale) ou encore de l'inclusion logique (celle de la couleur dans le rouge). « Chacune de ces relations représente un genre particulier de contenus primaires […], et, relativement à cela, elle appartient à la même classe principale[3]. » Les relations de cette classe qui appartiennent aux contenus primaires sont appelées des « relations primaires ». La classe des relations appartenant aux phénomènes psychiques se caractérise par le recours à un acte (représentation, jugement, volonté, etc.) dont la fonction est de lier les uns aux autres plusieurs contenus qu'il unifie. La différence psychologique essentielle entre ces deux classes de relations est que, dans la première, « la relation est donnée immédiatement » avec les éléments fondateurs compris comme les moments « du même contenu de représentation », tandis que dans le cas de la représentation d'une relation psychique « il faut se représenter réflexivement l'acte qui établit la relation » dont le contenu est « l'acte fondant la relation » ; il appartient donc à un niveau différent des contenus et relations primaires[4]. La propriété principale

[1] *Ibid.* : « auch bei der Klassification der Relationen auf eine wesentliche Scheidung führt. »
[2] E. Husserl, Hua XII, p. 68.
[3] *Ibid.* (trad. fr. J. English, p. 84-85) : « Jeder dieser Relationen repräsentiert eine besondere Art primärer Inhalte (in der hier zugrunde gelegten Bedeutung dieses Terminus) und gehört mit Bezug darauf in dieselbe Hauptklasse. »
[4] E. Husserl, Hua XII, p. 70 (trad. fr. J. English, p. 86, modifiée).

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

de ces relations primaires entre les *qualités sensibles* simultanées réside dans le phénomène de fusion (*Verschmelzung*), notion que Husserl emprunte ici encore à Stumpf[1]. C'est grâce à la relation de fusion que les parties d'un tout sensible apparaissent comme les parties d'un tout et non d'une somme, et c'est elle, non un acte mental, qui confère aux données sensorielles leur unité sensible ou perçue. Husserl et Stumpf estiment que cette unité sensible n'est pas le produit de fonctions intellectuelles ou d'actes synthétiques, mais qu'elle appartient aux contenus fondateurs[2].

Retenons de ces brèves remarques la distinction cardinale entre contenu primaire et acte psychique dans la *Philosophie de l'arithmétique* qui, bien que marginale dans cet ouvrage[3], représente un acquis dans les ouvrages ultérieurs de Husserl[4]. Elle est une des préoccupations centrales dans les recherches de Husserl durant la période de Halle, notamment dans ses deux études publiées en 1894 sous le titre « Études psychologiques pour la logique élémentaire », comme le confirme d'ailleurs le *Selbstanzeige* de 1897[5]. Elle est le thème central d'un traité publié récemment sous le titre « Abhandlung über Wahrnehmung von 1898 », qui était destiné à la deuxième série des *Recherche logiques*[6], et dont le point de départ est justement la double confusion dans l'usage des psychologues et scientifiques de l'époque de la notion de sensation, d'une part entre le contenu et l'objet de la perception, d'autre part entre *Wahrnehmen* et *Empfinden*. Dans la sixième *Recherche*, Husserl

[1] Stumpf, *Tonpsychologie*, Bd. 2, p. 96 *sq.*

[2] C'est ce que confirme clairement la critique que Husserl adresse à Lange et à Kant dans le contexte d'une discussion autour de la conception métaphysique de l'espace dans le kantisme. S'appuyant à nouveau sur le premier tome de la *Tonpsychologie* (p. 104 *sq*.) de Stumpf, Husserl soutient que les relations primaires ne sauraient être imposées de l'extérieur par un acte synthétique : « Sie sind einfach da und werden bei gehöriger Richtung des Interesses bemerkt so gut als irgend welche andere Inhalte. » E. Husserl, Hua XII, p. 42-43.

[3] Cf. Husserl, « Entwurf », p. 126-127 où il confirme qu'il utilisait déjà dans sa *Philosophie de l'arithmétique* la distinction entre l'intention et le contenu de la représentation, même s'il reconnaît qu'il n'a pas su en tirer toutes les conséquences sur le plan philosophique.

[4] Concernant la portée de cette distinction sur la notion brentanienne de phénomène physique, cf. E. Husserl, Hua XXXVIII, p. 21-22 ; Hua X, p. 19 ; Hua III, p. 194-195.

[5] E. Husserl, *Selbstanzeige*, p. 227. Dans le premier livre des *Idées directrices*, la notion de contenu primaire est associée à la phénoménologie de Stumpf et remplacée, pour des raisons essentiellement terminologiques, par les expressions de « hyletische oder stoffliche Data, auch schlechthin Stoffe », E. Husserl, Hua III, p. 193.

[6] E. Husserl, Hua XXXVIII, p. 123-158.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

reconnaît à ces contenus primaires le statut de genre supérieur et leur assigne un rôle fondateur dans la hiérarchie des contenus psychiques. Ces contenus primaires désignent en effet « les contenus de la *sensibilité "externe"* qui cependant n'apparaît ici définie par aucune relation avec la différence entre le dehors et le dedans (laquelle est une différence métaphysique), mais par la nature de leurs représentants, en tant que ces derniers sont les ultimes contenus fondateurs phénoménologiquement vécus. Ces contenus primaires forment un genre suprême unique, bien que se subdivisant en toutes sortes d'espèces[1]. »

4. Le perçu et la distinction entre le contenu et l'objet de la perception

L'équivocité que Husserl attribue à la notion de phénomène physique et plus généralement à la théorie de la perception de Brentano présuppose au point de départ le bien-fondé de cette distinction entre les contenus sensibles des actes de perception et leurs objets. Husserl utilise à l'occasion l'exemple d'un cube que l'on fait pivoter dans une main afin de mettre en évidence la fonction des contenus sensoriels dans notre perception des objets. Ce cas montre plus particulièrement que si à un seul et même objet peuvent correspondre des contenus sensoriels changeants selon notre position corporelle vis-à-vis de l'objet, alors le perçu, qui est toujours le même, doit être autre chose que ces contenus sensoriels qui sont néanmoins essentiels à la perception sensible. Husserl distingue ces « contenus vécus » des objets « perçus » et soutient contre Brentano que tout acte intentionnel et notamment la perception externe, est dirigée en principe non sur des contenus immanents, comme le pense Brentano, mais vers des objets transcendants à l'expérience. Husserl distingue clairement ces objets perçus des contenus sensoriels vécus auxquels revient une fonction bien précise dans la théorie de la perception des *Recherches logiques*.

À cette distinction entre les contenus et les objets d'une acte de perception correspond celle entre deux modes de conscience distincts que l'on peut appeler provisoirement la classe des vécus intentionnels et celle des

[1] E. Husserl, Hua XIX/1, p. 708 (trad. fr., III, p. 216-217) : « […] die Inhalte der „äußeren" Sinnlichkeit, die hier aber durch keine Beziehung auf den Unterschied von Außen und Innen (als welcher ein metaphysischer ist) definirt erscheint, sondern durch die Natur ihrer Repräsentanten, als letztfundirender psychischer Inhalte. Die primären Inhalte bilden eine einzige, obschon in vielerlei Arten sich spaltende, oberste Gattung. »

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

vécus non intentionnels. Cette distinction donne son titre à l'étude « Anschauung und Repräsentation » publiée en 1894 en deuxième partie des « Études psychologiques »[1]. La thèse que défend Husserl dans cette étude est que cette distinction au sein des représentations entre *Repräsentation* (en tant que « bloß intendieren »[2]) et *Anschauung* (« als immanente Inhalte wirklich in sich fassen »[3]) dépend à son tour de deux modes de conscience distincts[4]. Cette thèse est reformulée dans le *Selbstanzeige* de 1897 à partir de la distinction entre contenu primaire et acte psychique, et Husserl introduit une hiérarchie entre ces deux modes de conscience :

> 1) ceux qui sont des re-présentations ou qui ont pour soubassement des représentations, qui donc acquièrent une relation intentionnelle à des objets; cette catégorie comprend par exemple l'affirmation, la négation, la supposition le doute, l'interrogation, l'amour, l'espoir, le courage, le désir, la volonté, etc. ; 2) ceux pour lesquels ce n'est pas le cas, par exemple le plaisir ou le déplaisir sensible (la 'coloration sensorielle'). Ces derniers modes de conscience, les plus bas pour ainsi dire, sont aussi génétiquement antérieurs et les plus primitifs[5].

Ce passage indique clairement la portée de cette distinction entre contenu primaire et acte psychique sur trois aspects de la psychologie de Brentano : il indique d'abord que le principe suivant lequel tout phénomène psychique est ou bien une représentation, ou bien a une représentation pour base ne s'applique qu'à la classe des vécus intentionnels ; à l'autre classe de vécus qui n'obéit pas à ce principe appartiennent le plaisir et le déplaisir sensibles de mêmes que les fameuses sensations affectives dont nous reparlerons plus loin ; ces modes de conscience non intentionnels, que Husserl appelle parfois « conscience primaire » ou encore intuition, interprétation, appréhension et aperception, et qu'il associe étroitement aux contenus primaires, sont les plus primitifs et occupent le niveau inférieur (soubassement) dans cette hiérarchie.

---

[1] E. Husserl, « Psychologische Studien zur elementaren Logik », Hua VI, p. 92-123.
[2] E. Husserl, Hua VI, p. 107.
[3] E. Husserl, Hua VI, p. 107.
[4] E. Husserl, Hua VI, p. 115.
[5] E. Husserl, « Selbstanzeige », p. 227 (trad. J. English, *Articles sur la logique*, p. 181) : « 1) in solche, welche Repräsentationen sind oder Repräsentationen zur Grundlage haben, womit eine intentionale Beziehung auf Gegenstände gewinnen; dahin gehören z. B. Bejahung, Vermeinung, Vermutung, Zweifel, Frage, Liebe, Hoffnung, Mut. Begehren, Wollen u. s. w.; 2) solche, bei denen dies nicht der Fall ist, z. B. sinnliche Lust und Unlust („Gefühlsfärbung"). Diese letzteren s. z. s. niederen Bewußteinsweisen sind auch die genetisch früheren und die primitiveren. »

Pour mettre en évidence cette distinction entre ces deux modes de conscience, Husserl se sert de l'exemple de la perception d'arabesques où un seul et même support sensible peut servir de base à une intuition et à une *Repräsentation*. Dans le passage de l'effet purement esthétique qu'exerce d'abord sur nous cet objet à notre perception des arabesques en tant que symboles ou signes, une modification importante se produit d'un mode de conscience à l'autre, et elle réside dans ce qu'il appelle le caractère d'acte. C'est ce dernier qui

> anime pour ainsi dire la sensation et qui, selon son essence, fait en sorte que nous percevons tel ou tel *objet* (…). *Les sensations* tout comme les actes qui les appréhendent», ou les « aperçoivent » sont en ce cas vécus, mais elles *n'apparaissent pas objectivement*; *elles ne sont pas* vues, entendues, ni *perçues* par un « sens » quelconque. *Les objets*, par contre, apparaissent, sont perçus, mais ils ne sont *pas vécus*[1].

L'arabesque n'acquiert le sens de contenu et sa fonction de signe qu'à partir du moment où il est appréhendé ou interprété en tant que signe. Dès lors, il n'est plus perçu comme la tache d'encre qui était l'objet initial exerçant sur nous un effet esthétique, mais il est vécu en tant que support sensible de la perception du référent auquel renvoient les arabesques.

Cette distinction entre deux modes de conscience, entre *Erleben* ou *Empfinden* et *Wahrnehmen* est au cœur de la critique que Husserl adresse à la théorie de la perception de Brentano. L'équivocité que Husserl impute à la notion de phénomène physique entre les contenus sensibles et les objets équivaut à celle, dans la perception externe, entre *Erleben* et *Wahrnehmen*. Suivant le diagnostic de Husserl**,** la source de cette confusion réside dans la conception que se fait Brentano du sentir (*Empfinden*) en tant qu'acte au même titre que le percevoir (*Wahrnehmen*), et il oblitère ainsi deux modes de conscience qui sont en jeu dans la perception sensible[2]. Husserl soutient au contraire que le sentir n'est pas un phénomène psychique au sens de Brentano, qu'il n'est pas un acte : « Nous appelons sentir le simple fait qu'un contenu sensoriel et en outre un non-acte est en général présent dans le

[1] E. Husserl, Hua XIX/1, p. 399 (trad. fr., II/2, p. 188) : « die Empfindung gleichsam beseelt und es seinem Wesen nach macht, daß wir dieses oder jenes Gegenständliche wahrnehmen, z. B. diesen Baum sehen, jenes Klingeln hören, den Blütenduft riechen usw. Die *Empfindungen* und desgleichen die sie „auffassenden" oder „apperzipierenden" Akte werden hierbei *erlebt*, aber sie *erscheinen nicht gegenständlich*; *sie werden nicht* gesehen, gehört, mit irgendeinem „Sinn" *wahrgenommen*. »

[2] E. Husserl, Hua XIX/2, p. 774.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

complexe du vécu[1]. » Ce non-acte n'est rien d'autre que ce qu'il appelle *Auffassung*, *Deutung* ou la fonction aperceptive de la conscience[2].

L'expression « caractère d'acte » qu'il utilise aussi afin de désigner ce mode de conscience prête à confusion parce qu'elle suggère, tout comme la métaphore d'animation, que la fonction d'appréhension s'exerce sur un matériau brut comme dans la théorie mosaïque de la sensation où ce sont des opérations psychiques ou des lois associatives qui sont responsables de l'organisation des données sensorielles. Or, comme nous l'avons vu, la doctrine des contenus primaires dans la *Philosophie de l'arithmétique* et la notion de moment figural ou de moment d'unité que Husserl rapproche explicitement des qualités de forme d'Ehrenfels est incompatible avec cette conception des sensations. Cela dit, comme le montre aussi la critique qu'il adresse à Ehrenfels dans sa cinquième *Recherche*, même en présupposant que les contenus sensoriels ne sont pas des *sense data* mais des complexes structurés, ces derniers doivent toutefois être appréhendés ou aperçus afin d'exercer leur fonction dans la perception sensible. La fonction qui revient à l'aperception ou au caractère d'acte au niveau le plus bas de la perception sensible ressort clairement des cas de perception trompeuse auxquels Husserl a souvent recours dans ses *Recherches logiques*. Contrairement à l'exemple du cube que nous avons utilisé précédemment, les cas de perceptions trompeuses s'appuient sur la possibilité qu'à un seul et même contenu sensoriel correspondent des objets différents. Pour reprendre l'exemple de Husserl, face au personnage en cire du musée de Berlin que l'on prend pour un être humain, le contenu sensoriel ne suffit pas à lui seul à déterminer l'objet perçu parce que, justement, à ce même support sensible peuvent correspondre des objets différents.

---

[1] E. Husserl, Hua XIX/2, p. 774 (trad. fr., III, p. 291) : « Wir nennen Empfinden die bloße Thatsache, daß ein Sinnesinhalt und weiterhin ein Nichtact überhaupt in der Erlebniscomplexion präsent ist. » Cf. E. Husserl, Hua XXXVIII, p. 137-138.

[2] Dans la première édition des *Recherches logiques*, Husserl utilise les termes « appréhension » et « aperception » de manière interchangeable (cf. E. Husserl, Hua XIX/2, p. 622). Comparer avec cette remarque de *Ding und Raum*, Hua XVI, p. 48-49 : « Nous nommons "perception" (*Perzeption*), selon le sens habituel de ce mot, simplement la perception (*Wahrnehmung*), à ceci près que nous n'y incluons pas la prise de position. Et nous préférons éviter entièrement le mot équivoque d'aperception ; "appréhension" suffit, comme Stumpf l'a depuis longtemps préconisé. » Cependant, en comparant la première et la deuxième édition des *Recherches logiques*, on constate qu'il remplace presque partout appréhension (et interprétation) par aperception !

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

> Quelle que soit la manière dont les contenus présents dans la conscience (les contenus vécus) aient pu naître, rien ne s'oppose à ce qu'en elle des contenus sensoriels identiques soient donnés et pourtant appréhendés différemment, en d'autres termes que des objets différents soient perçus sur la base des mêmes contenus. Mais l'appréhension elle-même ne peut jamais se réduire à un afflux de nouvelles sensations, elle est un caractère d'acte, un « mode de conscience », « une disposition d'esprit »: nous appelons le fait de vivre des sensations selon ce mode de conscience, perception de l'objet correspondant[1].

La psychologie de la forme a étudié plusieurs cas de ce genre, et a montré en outre que la manière dont on perçoit un objet dépend en retour de la manière dont ces configurations sensibles sont données à la conscience. Ils peuvent l'être de plusieurs manières différentes comme le montrent les figures ambiguës, bien que ces configurations n'admettent pas n'importe quelles interprétations. Dans l'exemple du musée de cire, il est peu probable que ces contenus sensibles puissent donner lieu à la perception d'une hydre, par exemple. La fonction aperceptive que Husserl assigne à la perception sensible à son niveau le plus élémentaire et primitif vise donc à rendre compte du fait que le perçu requiert un mode de conscience qui appréhende ces contenus sensibles en les interprétant de manière à établir une relation déterminée avec l'objet perçu. La source de l'erreur dans le cas de la perception trompeuse, ce n'est donc pas le contenu sensible, qui demeure le même lorsque l'objet-dame est remplacé par l'objet-mannequin, et ce n'est pas non plus un acte de jugement puisque, dans des cas comme la figure de Müller-Lyer, l'illusion continue d'exercer son effet une fois que nous connaissons le subterfuge. Comme le montrait déjà le cas des arabesques, l'erreur est imputable ici encore au caractère d'acte[2]. Il faut donc présupposer, dans cette expérience sensible, ce que Husserl appelle un « *Überschuß* » qui explique pourquoi, sur la base du même contenu sensible, nous percevons, par-delà ce complexe, tel objet plutôt que tel autre[3]. Car ces

[1] E. Husserl, Hua XIX/1, p. 395-396 (trad. fr., II/2, p. 184-185) : « Wie immer die im Bewußtsein präsenten (die erlebten) Inhalte entstanden sein mögen, es ist denkbar, daß in ihm gleiche Empfindungsinhalte vorhanden und doch verschieden aufgefaßt, m. a. W. daß auf Grund derselben Inhalte verschiedene Gegenstände wahrgenommen wären. Die Deutung selbst läßt sich aber nie und nimmer auf einen Zufluß neuer Empfindungen reduciren, sie ist ein Actcharakter, eine „Weise des Bewusstseins", des „Zumutheseins": wir nennen sie Wahrnehmung des betreffenden Gegenstandes. »

[2] Cf. E. Husserl, Hua XXXVIII, § 5.

[3] Cf. E. Husserl, Hua XIX/1, p. 398.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

contenus sensibles ne contiennent rien du tout de ce qui est spécifique à la perception, rien de la direction vers un objet déterminé, et ils ne peuvent donc pas rendre compte du fait que dans la perception quelque chose est actuellement présent devant nous. Ce surplus est justement le caractère d'acte qui confère au matériau sensible son sens objectif et qui fait de cette expérience sensible la conscience perceptive d'un objet « extérieur » ou transcendant.

En dépit du rôle central que joue ce concept de caractère d'acte dans la théorie de la perception des *Recherches logiques*, Husserl ne précise pas le sens même de cette notion qui prête elle aussi à confusion dans la mesure où la notion d'acte qu'il utilise afin de désigner ce mode de conscience suggère que nous avons encore affaire, ici, à un vécu appartenant à la classe des vécus intentionnels. Dans son traité sur la perception de 1898, Husserl corrige partiellement cette ambiguïté en distinguant, comme il l'avait fait dans la *Philosophie de l'arithmétique*, deux classes de relations correspondant aux deux classes de vécus et à la distinction entre contenu primaire et objet. Le caractère d'acte du percevoir se présente dans le passage suivant comme la fonction aprésentative sous-jacente à un acte complet de perception :

> Nous appelions un acte de viser le caractère d'acte en relation à un objet ; *en relation à un contenu*, nous l'appelions un acte d'appréhender ou d'interpréter. La première relation est intentionnelle et elle est, à tout le moins dans le cas de la perception externe, sans fondement concret dans le vécu même ; en revanche, la deuxième relation exprime une connexion comprise concrètement dans le vécu même : l'unité existant réellement en lui entre l'acte d'interprétation et le contenu interprété. En regard de l'objet représenté, le contenu présent et interprété est son représentant ou mieux encore son présentant. Il présentifie, fait apparaître comme existant dans l'acte ce qui dans le cas de la perception externe n'est absolument pas présent[1].

[1] E. Husserl, Hua XXXVIII, p. 137 : « Den Aktcharakter des Wahrnehmens nannten wir in Beziehung auf den Gegenstand ein Meinen; *in Beziehung auf den Inhalt* nennen wir ihn *Auffassen* (Apperziepieren) und Deuten. Die erstere Beziehung ist eine intentionale, sie ist mindestens in unserem Fall der äußeren Wahrnehmung ohne konkretes Fundament im Erlebnis selbst; die zweite Beziehung hingegen drückt einen im Erlebnis selbst konkret beschlossenen Zusammenhang aus : die in ihm wirklich bestehende Einheit zwischen dem deutenden Akt und dem gedeuteten Inhalt. Im Verhältnis zum vorgestellten Gegenstand ist der präsente und gedeutete Inhalt sein Repräsentant oder besser noch sein Präsentant. Er vergegenwärtigt, lässt als im Akt daseiend erscheinen, was in unserem Fall äußerer Wahrnehmung gar nicht gegenwärtig ist. »

Ce passage semble indiquer que le caractère d'acte possède une double fonction : la première est associée à la notion d'*Auffassung* et elle consiste dans l'interprétation du contenu sensible ; mais ces contenus interprétés, pour agir comme support et matériau de base d'un acte de perception, doivent être investis d'une fonction spécifique qui, pour ainsi dire, oriente la perception vers son objet en tant que tel (un ceci-là). Et c'est le caractère d'acte de la perception externe qui confère à ces contenus sensibles la fonction de « contenus présentatifs » de ses objets perçus. Comme l'explique Husserl :

> Le contenu présentatif d'une perception externe est le contenu vécu de la perception que sous-tend l'interprétation ou « l'appréhension objective », laquelle livre ainsi l'objet que vise la perception[1].

Le contenu présentatif ne livre pas l'objet de la perception en tant que tel mais plutôt le « matériau de construction analogique » qui donne accès à l'objet perçu[2]. Puisque la fonction présentative n'est pas la seule fonction que peuvent remplir les contenus sensibles, il faut présupposer que cette fonction spécifique dépend « fonctionnellement » du caractère d'acte qui lui confère son sens déterminé.

Ceci dit, l'idée d'une double relation que le caractère d'acte entretiendrait tantôt avec le contenu sensible, tantôt avec le perçu, prête aussi à confusion dans la mesure où elle évoque l'idée de double directionnalité que Husserl critique chez Twardowski, et suivant laquelle la conscience pourrait se diriger à la fois vers ses contenus immanents (les images de Twardowski) et vers les objets transcendants, et ce sans modification aucune. À la distinction importante de Twardowski entre le contenu et l'objet d'un acte doit correspondre, du côté de la conscience, une distinction équivalente entre deux classes de vécus qui entretiennent des relations différentes avec leurs corrélats respectifs. Dans une lettre à Marty de 1901, Husserl s'explique longuement sur les conséquences de la confusion entre ces deux types de relation dans l'école de Brentano :

> La confusion consiste en ceci que l'on confond le rapport phénoménologique (le rapport psychologique purement descriptif) entre le caractère d'acte de l'appréhension et le contenu psychique appartenant au Je actuel, qui fonc-

[1] E. Husserl, Hua XXXVIII, p. 140 : « Der präsentierende Inhalt einer äußeren Wahrnehmung ist derjenige erlebte Inhalt der Wahrnehmung, welcher der Deutung, der gegenständlichen „Auffassung" unterliegt und damit den Gegenstand liefert, den die Wahrnehmung intendiert. »
[2] E. Husserl, Hua XIX/1, p. 80.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

> tionne en tant que substrat de l'appréhension, avec le rapport entre l'acte, c'est-à-dire le vécu psychique que nous appelons représentation, et l'*objet* représenté[1].

La première relation, poursuit Husserl, est « réelle » et, comme nous l'avons suggéré précédemment, directe, intuitive, immédiate et non conceptuelle, tandis que la seconde est « logique » et idéale[2].

À cette dernière distinction correspond celle que Husserl introduit au § 16 de la cinquième *Recherche* « entre le contenu *réel ou phénoménologique* (descriptif-psychologique) d'un acte et son contenu *intentionnel* »[3]. Cette distinction est aussi au cœur de sa critique de la psychologie de Twardowski dans son manuscrit de 1894 intitulé « Objets intentionnels », où les contenus intentionnels sont associés aux contenus idéaux ou contenus de signification (*Bedeutungsinhalte*) tandis que les contenus sensibles sont dits « réels » dans un sens qui reste à préciser[4]. Bien que les contenus primaires fonctionnent comme *Bausteine* d'actes, ils ne sont pas eux-mêmes des contenus intentionnels. Ils ne figurent d'ailleurs pas dans la liste des trois types de contenus intentionnels de la cinquième *Recherche*, à savoir « l'*objet intentionnel* de l'acte, sa *matière intentionnelle* (par opposition à sa *qualité intentionnelle)* et enfin son *essence intentionnelle*[5]. » Ils s'apparentent davantage à ce que Husserl appelle le contenu intuitif d'un acte[6], lequel représente « la totalité intégrale de ses parties, peu importe qu'elles soient concrètes ou abstraites, en d'autres termes la totalité intégrale des *vécus*

[1] E. Husserl, *Briefwechsel*, Bd. I, p. 78-79 : « Die Verwechslung besteht darin, daß man das phänomenologische Verhältnis (das rein deskriptiv psychologische) zwischen dem Actcharakter der Auffassung und dem psychischen, zum act<uellen> Ich gehörigen Inhalt, der als Substrat der Auffassung fungiert, verwechselt mit dem Verhältnis zwischen dem Act, d. i. dem psychischen Erlebnis, das wir Vorstellung nennen, und dem vorgestellten *Gegenstand*. »

[2] E. Husserl, *Briefwechsel*, Bd. I, p. 82.

[3] E. Husserl, Hua XIX/1, p. 411 : « zwischen dem *reellen oder phänomenologischen* (descriptiv-psychologischen) Inhalt eines Actes und seinem *intentionalen Inhalt*. »

[4] Cf. E. Husserl, « Intentionale Gegenstände », p. 148.

[5] E. Husserl, Hua XIX/1, p. 413 (trad. fr., II/2, p. 204) : « den intentionalen Gegenstand des Actes, seine Materie (im Gegensatz zu seiner Qualität), endlich sein intentionales Wesen. »

[6] E. Husserl, Hua XIX/2, p. 609.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

partiels dont il se compose réellement »[1]. Husserl ne laisse planer aucun doute quant au caractère non intentionnel de ces vécus et contenus partiels :

> Que tous les vécus ne sont pas intentionnels, c'est ce dont témoignent les sensations et les complexions de sensations. N'importe quel fragment du champ visuel, senti, de quelque manière qu'il puisse être rempli par des contenus visuels, est un vécu qui peut contenir toutes sortes de contenus partiels, mais ces contenus ne sont pas en quelque sorte des objets[2].

Il revient à ces contenus (*Gehalte*) intuitifs un rôle central dans la phénoménologie des *Recherches logiques*, dont il sera question plus loin.

5. Husserl et Brentano sur l'intentionnalité des sentiments

L'unité du concept de perception exige que la distinction entre contenu primaire et acte psychique qui s'applique à la perception externe se retrouve aussi dans la perception interne de Brentano, si par phénomène on entend contenu sensible et par perception, l'appréhension ou l'aperception de ce contenu. Autrement dit, la relation appréhension-appréhendé sous-jacente à la perception externe doit aussi jouer un rôle équivalent dans la perception interne des phénomènes psychiques, comme l'explique Husserl dans le passage suivant :

> La maison m'apparaît — qu'est-ce à dire d'autre, sinon : j'aperçois sur un certain mode les contenus sensoriels vécus effectivement. J'entends *un orgue de barbarie* — j'interprète (deute) les sons ressentis précisément *comme les sons d'un orgue de barbarie*. De même, je perçois par aperception mes phénomènes psychiques, le bonheur qui « me » fait frissonner, la peine dans

[1] E. Husserl, Hua XIX/1, p. 411 (trad. fr., II/2, p. 202) : « den Gesammtinbegriff seiner, gleichgiltig ob concreten oder abstracten Theile, mit anderen Worten, den Gesammtinbegriff der ihn reell constituirenden Theilerlebnisse. »

[2] E. Husserl, Hua XIX/1, p. 382-383 (trad. fr., II/2, p. 171) : « Daß nicht alle Erlebnisse „psychische Phänomene" in dieser Wortbedeutung sind, zeigen die Empfindungen und Empfindungscomplexionen. Irgendein Stück des empfundenen Gesichtsfeldes, wie immer es durch visuelle Inhalte erfüllt sein mag, ist ein Erlebnis, das vielerlei Theilinhalte in sich fassen mag, aber diese Inhalte sind nicht etwa von dem Ganzen intendirte, in ihm gemeinte Gegenstände. »

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

> mon cœur, etc. Ils s'appellent « phénomènes » *(Erscheinungen)*, ou mieux contenus phénoménaux, précisément en tant que contenus de l'aperception[1].

Ces contenus phénoménaux correspondent à ce qu'il appelle dans la § 15 de la cinquième *Recherche* les sensations affectives qui appartiennent en effet à la même classe que les contenus primaires et entretiennent avec les actes de sentiment une relation similaire à celle de la perception externe avec les contenus sensibles. Telle est la thèse que Husserl oppose à la doctrine des émotions de Brentano dans cette section 15 que nous allons maintenant examiner.

Dans cette étude minutieuse de la doctrine brentanienne des sentiments, Husserl propose un diagnostic qui rejoint à maints égards celui qu'il a posé dans l'Appendice sur la théorie de la perception de Brentano. Il dénonce d'entrée de jeu une confusion sur le plan conceptuel dans l'usage de la notion de sentiment (*Gefühl*) entre *Gefühlsempfindung* et *Gefühlsact*, entre les sensations affectives appartenant au domaine des phénomènes physiques, et les émotions ou actes de sentiment que Brentano range dans la troisième classe de phénomènes psychiques. L'objet du litige se présente d'abord comme la question de savoir si les douleurs et les plaisirs corporels, les sentiments liés aux sensations des sens spécifiques comme la température, le bruit, le goût, le son, la couleur ou même le plaisir que procure une œuvre d'art, sont de nature intentionnelle au même titre que la joie, la tristesse, la colère, l'espoir, l'envie, le dégoût comme le veut Brentano, ou bien de nature sensorielle ou phénoménale comme le soutiennent les sensualistes comme James et Mach. L'enjeu de cette discussion concerne la deuxième *Streitfrage* mentionnée précédemment, et il porte sur la question de savoir si des sentiments tels le plaisir et le déplaisir, la douleur ou la jouissance esthétique, appartiennent à la classe des phénomènes physiques ou bien à la classe des phénomènes psychiques au même tire que la joie et la tristesse ou encore que tous les phénomènes liés au désir et à la volonté. La position que défend Husserl dans cette section repose une fois encore sur la distinction entre contenus primaires et actes psychiques et elle consiste à ranger plaisirs et douleurs, par exemple, dans la classe des contenus sensibles, tout en

[1] E. Husserl, Hua XIX/2, p. 762 (trad. fr., III, p. 281) : « Das Haus erscheint mir — wodurch anders, als daß ich die wirklich erlebten Sinnesinhalte in gewisser Weise interpretire. Ich höre einen Leierkasten — die empfundenen Töne deute ich eben als Leierkastentöne. Ebenso nehme ich interpretirend meine psychischen Erscheinungen wahr, die „mich" durchschauernde Seligkeit, den Kummer im Herzen u. s. w. Sie heißen „Erscheinungen", oder besser erscheinende Inhalte, eben als Inhalte perceptiver Interpretation. »

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

reconnaissant avec Brentano et contre les sensualistes que les émotions comme la honte ou l'envie appartiennent à la classe des actes intentionnels.

Le problème en question concerne la troisième classe de phénomènes psychiques dans la *Psychologie* de Brentano, à laquelle appartiennent, en plus des émotions, les états du désir et de la volonté[1] de même que le sentiment de plaisir ou de déplaisir qu'un objet provoque en nous dans l'audition d'une pièce musicale ou la vision d'un tableau, par exemple[2]. Brentano soutient que ce sentiment a pour objet non pas le phénomène sonore en tant que tel, mais bien le phénomène psychique de l'audition qui plaît ou déplaît[3]. On reconnaît ici la théorie brentanienne des objets primaires et secondaires appliquée au domaine des émotions, théorie qui a donné lieu à une longue polémique avec son étudiant Stumpf, qui défend une position proche de celle de Husserl dans les *Recherches logiques*[4]. En réponse à une des objections de Stumpf concernant la nature du sentir, Brentano fait valoir sa théorie des objets primaires et secondaires par laquelle il identifie le plaisir et la douleur à une représentation, laquelle constitue l'objet (secondaire) d'un acte d'émotion**.** L'argument de Brentano contre les objections de Stumpf repose sur l'évidence de la perception interne qui « garantit » (*verbürgt*) la réalité des objets secondaires, celle du plaisir et de la douleur tout comme le voir et l'entendre, et ce par opposition aux objets primaires dont l'existence est seulement phénoménale[5].

Dans son commentaire de la doctrine brentanienne des émotions, Husserl insiste plus particulièrement sur deux aspects du problème, le

[1] Cette question fait l'objet du chapitre VIII du livre II (F. Brentano, *Psychologie*, p. 235 *sq.*). Dans *Origine de la connaissance morale* (p. 51), Brentano la décrit de la manière suivante : « La troisième classe est celle des émotions au sens le plus large du terme, et elle englobe les plus simples mouvements d'attirance ou de répulsion lors d'une réflexion quelconque, jusqu'aux sentiments de joie et de tristesse engendrés par des convictions, ainsi qu'aux phénomènes les plus complexes du choix des moyens et des fins. »

[2] Lorsque Husserl affirme qu'un objet provoque ou déclenche en nous un sentiment de jouissance ou de satisfaction, il n'a pas à l'esprit une relation causale psychophysique puisqu'un objet dépourvu de propriétés causales comme un Centaure peut produire le même effet. Ce sentiment est plutôt le résultat d'une causalité « phénoménale » déclenchée par l'objet intentionnel et il possède ainsi « voll und ganz die intentionale Beziehung in sich ». E. Husserl, Hua XIX/1, p. 405.

[3] F. Brentano, *Psychologie*, p. 111.

[4] C. Stumpf, « Gefühl und Gefühlsempfindung », p. 104. Cf. aussi D. Fisette, « Brentano and Stumpf on Emotions and Sense Feelings ».

[5] Cf. F. Brentano, *Sinnespsychologie*, p. 237.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

premier concerne les objets primaires tandis que le deuxième porte sur la question de savoir si les émotions ont pour objet (secondaire) des actes. Le premier aspect du problème dont nous avons discuté précédemment en relation avec la théorie de la perception externe et des phénomènes physiques soulève à nouveau la question de la relation que Brentano établit entre la classe des représentations et les phénomènes sensibles ou objets primaires. Ici encore, Husserl impute une partie de ce problème à la thèse représentationaliste de Brentano suivant laquelle la sensation est un acte appartenant à la classe des représentations. Or comme il l'avait fait dans l'Appendice, Husserl identifie « la sensation de douleur avec le "contenu" de cette sensation de douleur » parce qu'il ne reconnaît nullement « l'existence d'actes sensoriels proprement dits »[1]. Il en va de même bien entendu du plaisir et du déplaisir, qui appartiennent à la même classe de contenus sensibles. Le deuxième problème concerne le principe de la psychologie de Brentano suivant lequel tout acte est ou bien une représentation ou bien fondé sur une représentation. Ce principe a pour conséquence que les actes affectifs ont pour objets, et sont fondés sur, des actes de représentation. Or nous avons vu que ce principe ne s'applique pas à l'ensemble de la sphère des vécus parce que Husserl estime que la classe des représentations est elle-même fondée sur une couche de l'expérience sensible qui n'est pas intentionnelle. Il est difficile de voir si Husserl admet néanmoins dans cet ouvrage la hiérarchie et la relation de dépendance que Brentano établit entre les trois classes d'actes. Mais il est clair en revanche que ce principe ne s'applique pas aux *Gefühls-empfindungen* :

> Je ne puis donc, bien entendu, approuver la théorie de Brentano, selon laquelle les actes affectifs (*Gefühlsakten*) sont fondés sur des actes du genre représentation se présentant *sous la forme d'actes de la sensation affective* (*Gefühlsempfindungen*)[2].

Gefühlsacte et *Gefühlsempfindungen* appartiennent à deux genres descriptifs différents, à savoir à celui des phénomènes psychiques pour les actes du sentiment, et à celui des contenus primaires dans le cas des *Gefùhlsempfindungen*.

En effet, Husserl soutient que plusieurs des sentiments tels la douleur ou le plaisir que l'on range habituellement sous la classe des états intention-

[1] E. Husserl, Hua XIX/1, p. 408.

[2] E. Husserl, Hua XIX/1, p. 408 (trad. fr., II/2, p. 198) : « Selbstverständlich kann ich also Brentano's Lehre, daß den Gefühlsacten Acte der Gattung Vorstellen *in Form von Acten der Gefühlsempfindung* zu Grunde liegen, nicht zustimmen. »

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

nels, appartiennent au même genre que les sensations tactiles, gustatives ou olfactives. Un des arguments de Husserl est que les différences d'intensité que l'on attribue aux contenus sensibles sont en effet attribuables au plaisir comme à la douleur, par exemple, mais ce ne sont pas des attributs des phénomènes psychiques, et donc des représentations comme le présuppose Brentano avec sa théorie des objets primaires et secondaires[1]. Autrement dit, aucun prédicat du domaine des contenus sensibles tels l'intensité ou encore l'espace ne revient aux actes psychiques, tandis que la douleur peut être localisée.

En tant qu'elles sont des contenus sensibles, la fonction des *Gefühls-empfindungen* pour les *Gefühlsacte* est équivalente à celle des contenus présentatifs pour la perception externe, et elles présupposent donc une certaine interprétation ou appréhension. C'est le cas en particulier de la douleur :

> C'est précisément de cette façon que la douleur d'une brûlure, d'une piqûre d'une lésion profonde, telle qu'elle se présente dès l'abord, confondue avec certaines sensations tactiles, paraît devoir elle-même être considérée comme sensation; et en tout cas, elle paraît fonctionner à la manière des autres sensations, c'est-à-dire comme point d'appui pour une appréhension empirique objective[2].

La joie ou la tristesse, le désir ou la volonté présupposent aussi à la base une interprétation du contenu sensible sur lequel ils se fondent[3].

6. Critiques des critères épistémique et ontologique de Brentano

Examinons rapidement les deux autres critères sur lesquels Brentano appuie sa classification des phénomènes, à savoir le critère épistémique de l'évidence de la perception interne des phénomènes psychiques et le critère ontologique qui s'appuie sur l'inexistence intentionnelle et qui semble conférer aux phénomènes psychiques un statut ontologique particulier. La critique que Husserl oppose à ces critères repose ici encore sur la distinction

[1] E. Husserl, Hua XIX/1, p. 410.
[2] E. Husserl, Hua XIX/1, p. 407 (trad. fr., II/2, p. 197) : « In eben dieser Weise scheint der brennende, stechende, bohrende Schmerz, sowie er von vornherein mit gewissen Berührungsempfindungen verschmolzen auftritt, selbst als Empfindung gelten zu müssen; und jedenfalls scheint er in der Weise sonstiger Empfindungen zu fungiren, nämlich als Anhalt für eine empirische, gegenständliche Deutung. »
[3] E. Husserl, Hua XIX/1, p. 408.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

— sur laquelle nous avons insisté depuis le début de cette étude — entre les contenus primaires et les actes psychiques, distinction qui, comme nous l'avons vu, va à l'encontre de la délimitation et de l'asymétrie entre les deux classes de phénomènes de Brentano. Nous voudrions maintenant montrer brièvement que le rôle central qui revient au domaine des contenus primaires dans la phénoménologie de Husserl a une portée directe sur les critères ontologique et épistémique par lesquels Brentano cherche à justifier sa séparation entre les deux classes de phénomènes.

Husserl critique d'abord le privilège épistémique de la perception interne sur la perception externe, privilège que lui confère l'évidence de ce qui est perçu intérieurement. Il administre à la perception interne la même médecine qu'il avait administrée à la doctrine brentanienne de la perception externe, en dénonçant le même genre de confusion dans le perçu entre l'objet (secondaire) de la perception interne et son contenu phénoménal. Il fait valoir que la véritable distinction que Brentano recherchait avec l'opposition entre perception interne et externe se trouve, du point de vue de sa théorie de la connaissance, dans celle entre perception adéquate et inadéquate. Comprise à partir de la distinction entre contenu phénoménal et objet, l'évidence est l'adéquation du contenu de la perception avec son objet, c'est-à-dire une perception dont l'intention « est orientée exclusivement sur un contenu qui lui est réellement présent » et dans laquelle « il ne subsiste aucun reste d'intention qui doive encore attendre son remplissement »[1]. La perception inadéquate, par contre, est simplement présomptive (*vermeintlichen*), et elle se caractérise par le fait que « l'intention ne trouve pas son remplissement dans le contenu présent mais constitue bien plutôt à travers lui, en tant qu'elle ne cesse d'être unilatérale et présomptive, un être transcendant donné "en personne". » Il s'ensuit, d'une part, que la seule perception évidente ou adéquate est **«** *die Wahrnehmung der eigenen wirklichen Erlebnisse* »[2] mais que, d'autre part, l'évidence comprise en ce sens ne confère aucun privilège à la perception interne parce que, soutient Husserl, la perception externe peut aussi être adéquate et elle représente donc une source de connaissance au même titre que la perception interne. L'argument de Husserl est à nouveau l'illusion ou la perception trompeuse :

> Quand nous nous trompons sur l'existence de la maison, nous ne nous trompons pas pour autant sur l'existence des contenus sensibles vécus, puisque nous ne portons aucun jugement sur eux ou même que nous ne les

[1] E. Husserl, Hua XIX/2, p. 770.
[2] E. Husserl, Hua XIX/2, p. 770.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

> percevons pas dans cette perception. […] Je puis douter qu'il existe quelque objet extérieur, par conséquent, qu'une perception quelconque se rapportant à de tels objets soit juste : mais je ne puis douter du *contenu sensible* de la perception au moment où il est *vécu* – à condition naturellement que je « réfléchisse » sur lui et que je l'*intuitionne* purement et simplement *tel qu'il est.* Il y a donc des perceptions évidentes de contenus « physiques » tout comme il y en a de contenus « psychiques »[1].

La source de l'erreur, comme nous l'avons vu précédemment, ne se trouve pas dans le contenu sensible, mais bien dans la manière dont il est interprété de manière transcendante. C'est ce que confirme un autre passage de l'Appendice dans lequel Husserl applique ce même argument au cas de la douleur et à la perception interne en général. L'erreur est aussi possible dans le cas de la douleur que nous ressentons à une dent, par exemple, mais la source de l'erreur, dans ce cas, ce n'est pas la douleur « so wie er erlebt, sondern der Schmerz, so wie er transcendent gedeutet, und zwar dem Zahn zugedeutet ist »[2]. La notion brentanienne d'évidence ne justifie donc pas l'asymétrie entre perception interne et externe, que Husserl propose tout simplement d'abandonner au profit de celle entre perception adéquate et conscience de nos propres vécus.

Reste donc le critère ontologique et la question litigieuse portant sur le statut ontologique différent des phénomènes de la perception interne et de ceux de la perception externe chez Brentano. La position de ce dernier est clairement énoncée au début de la section 7 de la *Psychologie* :

> Les phénomènes psychiques, avons-nous dit, sont seuls susceptibles d'être perçus au sens propre du mot. Nous pouvons dire tout aussi bien que ce sont les phénomènes qui seuls possèdent une existence effective en dehors de l'existence intentionnelle[3].

---

[1] E. Husserl, Hua XIX/2, p. 767-768 (trad. fr., III, p. 285-286) : « Indem wir uns über die Existenz des Hauses täuschen, täuschen wir uns über die Existenz des erlebten sinnlichen Inhalts schon darum nicht, weil wir über ihn gar nicht urtheilen, weil wir ihn in dieser Wahrnehmung nicht wahrnehmen […]; an dem jeweilig erlebten sinnlichen Gehalt der Wahrnehmung kann ich nicht zweifeln — natürlich wo immer ich auf ihn „reflectire" und ihn einfach anschaue, als was er ist. Es giebt also evidente Wahrnehmungen „physischer" Inhalte, genau wie solche „psychischer". »

[2] E. Husserl, Hua XIX/2, 712.

[3] F. Brentano, *Psychologie***,** § 7, p. 129 (trad. fr. M. de Gandillac et J.-F. Courtine, p. 105) : « Wir sagten, die psychischen Phänomene seien diejenigen, von welchen allein eine Wahrnehmung im eigentlichen Sinne möglich sei. Wir können eben so

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

Affirmer comme le fait Brentano que les phénomènes physiques n'existent que phénoménalement et intentionnellement, c'est présupposer une certaine conception de cette classe de phénomènes, comme nous l'avons vu précédemment. Car si on les conçoit comme des objets phénoménaux, comme le fait Brentano, alors il est clair qu'ils n'existent que de manière phénoménale (ou n'existent pas du tout) comme le montrent ici encore les cas d'illusion ou d'hallucination. En revanche, si l'on comprend « phénomènes physiques » au sens de contenus sentis, alors, soutient Husserl, la situation est entièrement inversée :

> Les contenus sentis (vécus) de couleurs, de formes, etc., que nous avons dans un changement continu quand nous intuitionnons le tableau de Böcklin intitulé « Champs Élysées », et qui, animés par le caractère d'acte de la représentation imaginative se transforment en conscience de l'objet-image, sont des composantes réelles de cette conscience. Et, par suite, ils n'existent nullement à titre simplement phénoménal et intentionnel (en tant que contenus phénoménaux et simplement présumés), mais réellement[1].

Husserl exploite ici encore l'équivocité de la notion de phénomène physique entre objet et contenu senti et, comme il l'avait fait dans son commentaire sur l'évidence adéquate, il soutient que ce sont les objets de la perception qui sont intentionnels ou simplement visés (*vermeint*), tandis que seuls les contenus phénoménaux de la perception interne et externe sont « réels ». Et par contenu « réel » (*wirklich*) il entend non pas « ausserbewußtseiend » mais bien « nicht bloß vermeintlich »[2] et *erlebt*. D'où, encore une fois, la distinction entre l'existence des objets de la perception et l'existence de ses contenus :

---

gut sagen, sie seien diejenigen Phänomene, welchen allein außer der intentionalen auch eine wirkliche Existenz zukomme. Erkenntniss, Freude, Begierde bestehen wirklich; Farbe, Ton, Wärme nur phänomenal und intentional. »

[1] E. Husserl, Hua XIX/2, p. 775 (trad. fr., III, p. 292-293) : « Ganz anders liegt die Sache in Betreff der physischen Phänomene, verstanden im Sinne der empfundenen Inhalte. Die empfundenen (erlebten) Farbeninhalte, Gestaltinhalte usw., welche wir in der Bildanschauung von Böcklin's „Gebilden der Seligen" haben, und welche, durch den Actcharakter der Verbildlichung beseelt, sich zum Bewußtsein vom Bildobjecte ausgestalten, sind reelle Bestandstücke dieses Bewußtseins. Und sie existiren dabei keineswegs phänomenal und intentional (als erscheinende und vermeinte Inhalte), sondern wirklich. »

[2] *Ibid.*

> En outre nous voyons alors avec évidence, comme une donnée d'essence générale, que l'être du contenu ressenti est tout différent de l'être de l'objet perçu qui est présenté par le contenu, mais qui n'appartient pas réellement à la conscience[1].

La thèse de l'inexistence intentionnelle par laquelle Brentano caractérise les phénomènes psychiques semble résulter de cette même confusion entre les objets de la perception « mit dem in der Wahrnehmung im echten Sinn immanenten, also in ihr wahrhaft erlebten Inhalt », comme le confirme un autre passage du traité sur la perception de 1898 :

> ... l'expression il existe « dans » chaque perception un objet « immanent » ou « intentionnel » ne veut absolument pas dire en vérité qu'il existe un objet dans la perception, mais bien qu'il existe une visée de la classe appelée notamment la classe des « perceptions ». De la même manière, la distinction entre objet immanent et réel ne signifie rien d'autre que plusieurs visées sont en effet adéquates et d'autres pas, de telle sorte que le vécu « perception de cette maison » peut fort bien exister alors que pourtant cette maison n'existe pas[2].

C'est ce que tendent à prouver tous les cas de perception trompeuse que nous avons invoqués jusqu'à maintenant afin de mettre en évidence la distinction entre le caractère réel des contenus vécus dans la perception et le caractère intentionnel des objets de la perception.

La tâche de la phénoménologie se confond, dans la première édition de l'ouvrage, avec l'analyse et la description de ces contenus réels, comme le confirment de nombreux passages dont celui-ci, que je tire de la deuxième édition des *Recherches logiques* :

---

[1] E. Husserl, Hua XIX/1, p. 396 (trad. fr., II/2, p. 185) : « Das Dasein des empfundenen Inhalts ist also ein ganz Anderes als das Dasein des wahrgenommenen Gegenstandes, der durch den Inhalt präsentirt, aber nicht reell bewußt ist. »

[2] E. Husserl, Hua XXXVIII, p. 135 : « … wenn wir sagen, der Ausdruck, es existiere „in" jeder Wahrnehmung ein „immanenter" oder „intentionaler" Gegenstand, meine in Wahrheit gar nicht, es existiere in der Wahrnehmung ein Gegenstand, sondern es existiere eine Meinung, nämlich von der „Wahrnehmungen" genannten Klasse. Desgleichen besage die Unterscheidung des immanenten Gegenstandes von dem wirklichen nichts weiter, als daß manche Meinungen eben richtig sind und manche nicht, so daß das Erlebnis „Wahrnehmung dieses Hauses" sehr wohl bestehen kann, während doch dieses Haus nicht existiert. »

> En fait, le mot « phénoménologique » comme aussi le mot « descriptif » avaient été, dans la première édition de ce livre, entendus exclusivement comme se rapportant à des composantes réelles de vécus, et même, dans la présente édition, nous les avions jusqu'ici employés de préférence dans ce sens. Ce qui est conforme au fait que le point de départ naturel de nos recherches se trouvait dans l'attitude psychologique[1].

Comme nous l'avons vu précédemment, « réel » ne s'applique qu'aux contenus primaires, c'est-à-dire, pour utiliser le vocabulaire de Brentano, « die innerlich wahrgenommenen Erlebnisse an und für sich, sowie sie in der Wahrnehmung reell gegeben sind »[2], et s'oppose, d'une part, aux vécus intentionnels, d'autre part aux composantes physiologiques ou génétiques des sensations correspondantes. Or, une des tâches principales de la phénoménologie des *Recherches logiques* consiste précisément dans l'analyse de ces contenus réels et primaires, comme le montre l'exemple du complexe sonore articulé :

> L'analyse psychologique purement descriptive d'un complexe phonique articulé découvre des sons et des parties abstraites ou formes unitaires de sons, elle ne trouve pas quelque chose comme des vibrations sonores, l'organe de l'ouïe, etc., mais elle ne trouve pas davantage quelque chose comme le sens idéal qui fait du complexe phonique un nom et encore moins la personne qui peut être nommée par ce nom. Cet exemple élucidera suffisamment ce que nous avons en vue[3].

[1] E. Husserl, Hua XIX/1, p. 411 (trad. fr., II/2, p. 202, note 1) : « In der Tat war das Wort „phänomenologisch", wie auch das Wort „deskriptiv", in der ersten Ausgabe des Buches ausschließlich in Beziehung auf *reelle* Erlebnisbestände gemeint und auch in der vorliegenden Ausgabe war es bisher vorwiegend in diesem Sinne gebraucht. Das entspricht dem natürlichen Ausgang von der psychologischen Einstellung. »

[2] *Ibid.*

[3] E. Husserl, Hua XIX/1, p. 412 (trad. fr., II/2, p. 202-203) : « Die rein phänomenologische Analyse eines articulirten Lautgebildes findet Laute und abstracte Theile oder Einheitsformen von Lauten, sie findet nicht so etwas wie Tonschwingungen, Gehörsorgan u. s. w.; andererseits auch nichts dergleichen wie den idealen Sinn, der das Lautgebilde zum Namen macht, oder gar die Person, die durch den Namen genannt sein mag. »

7. Phénoménologie et sciences de la nature

On le voit, le différend qui oppose Husserl à Brentano dans les *Recherches logiques* repose principalement sur la distinction fondamentale entre contenu primaire (réel) et acte psychique, laquelle distinction est également déterminante de la position que Husserl adopte face aux deux *Streitfragen*. En effet, sa réponse à la deuxième question en litige est négative parce que, comme nous l'avons vu, l'intentionnalité n'est pas une condition nécessaire afin de délimiter le domaine des phénomènes psychiques compris dans un sens assez large pour inclure tout le champ de l'expérience. Car si l'on admet avec Husserl et Stumpf que les *Gefühlsempfindungen* par exemple, qui ne tombent sous aucune des deux classes de phénomènes de Brentano, constituent néanmoins un ingrédient essentiel à une théorie complète des émotions, alors le critère intentionnel comme les autres critères qui lui sont associés dans la *Psychologie* de 1874 doivent être écartés. Il s'ensuit que la phénoménologie des *Recherches logiques*, dont le domaine d'étude comprend en plus des actes les phénomènes sensibles, ne peut pas être identifiée purement et simplement à la psychologie de Brentano. Cette réponse négative à la première question a des conséquences directes sur la position de Husserl face à la deuxième question en litige. C'est-à-dire que la délimitation du domaine d'étude de la psychologie descriptive par rapport à celui des sciences de la nature est différente de celle de Brentano parce que la ligne qui sépare ces deux domaines ne passe pas entre l'intentionnel et le non-intentionnel, comme le montre encore une fois les contenus sensibles qui, pour ne pas être intentionnels au sens de Brentano, appartiennent néanmoins au domaine de la psychologie descriptive comprise au sens large. Cette deuxième question en litige demeure donc entière : y a-t-il un critère « descriptif » permettant de délimiter le domaine de la phénoménologie de celui des sciences de la nature ?

Nous savons maintenant que ce critère devra satisfaire deux principes que Husserl impose à la phénoménologie dans ses *Recherches logiques* : le premier est le principe d'absence de présupposition métaphysique, tandis que le deuxième stipule qu'il doit prendre appui sur « die wahrhaften Gegebenheiten der Erscheinung »[1]. Le premier principe impose à la phénoménologie la neutralité métaphysique, c'est-à-dire l'absence de présupposition concernant l'existence et la nature du monde extérieur de même que les lois physiques qui la sous-tendent. Husserl soutient en effet que l'on ne peut pas statuer *a priori* sur ces questions métaphysiques parce que la distinction que

[1] E. Husserl, Hua XIX/2, p. 756.

nous avons en vue avec la deuxième *Streitfrage* « précédant toute métaphysique, se trouve au *seuil* de la théorie de la connaissance, qui, par conséquent aussi, ne présuppose comme déjà résolue aucune des questions auxquelles précisément la théorie de la connaissance est seule appelée à répondre »[1]. Le deuxième principe, que l'on pourrait qualifier d'empiriste au sens où Brentano dit de sa psychologie qu'elle a pour seul guide l'expérience[2], stipule que le critère non métaphysique en vue de la distinction entre le domaine de l'expérience et le monde des objets transcendants doit prendre appui sur le caractère descriptif des phénomènes tels qu'ils sont vécus, c'est-à-dire sur cette couche originaire de l'expérience des contenus primaires qui a pour fonction, dans la phénoménologie, de tribunal de l'expérience. Par critère purement descriptif, Husserl entend donc un critère qui satisfait à ces deux principes.

Nous avons vu que les critères utilisés par Brentano dans sa classification des phénomènes ne satisfont pas à ces deux principes parce que, d'une part, la dichotomie entre perception interne et externe, par exemple, véhicule des présuppositions métaphysiques[3], et que, d'autre part, sa conception représentationaliste des phénomènes psychiques a pour conséquence de réduire le champ de l'expérience à une classe de vécus au détriment des vécus non intentionnels qui sont paradigmatiques et fondateurs pour la phénoménologie des *Recherches logiques*. Dans la section 7 de la cinquième *Recherche*, Husserl discute de la deuxième *Streifrage* dans le contexte d'une critique du phénoménisme, ce qui suggère qu'il interprète la définition de Brentano des sciences de la nature comme sciences des phénomènes physiques dans le sens du phénoménisme. Husserl fait valoir que cette définition dépend de la manière dont on conçoit les phénomènes physiques. Car le phénoménisme semble commettre le même genre d'erreurs qui sont imputées à Brentano, à savoir la confusion de « elles identifient la complexion vécue des sensations et la complexion des caractères objectifs », entre vécus non intentionnels et objet visés[4]. Mais le reproche qu'il adresse plus spécifiquement au phénoménisme concerne ses présuppositions métaphysiques qui se traduisent dans la tentative de réduire les objets en

[1] E. Husserl, Hua XIX/1, p. 401 (trad. fr., II/2, p. 190) : « … vor aller Metaphysik und an der Pforte der Erkenntnistheorie steht, also auch keine Fragen als beantwortet voraussetzt, die eben die Erkenntnistheorie allererst beantworten soll. »
[2] F. Brentano, *Psychologie*, p. XXV.
[3] E. Husserl, Hua XIX/2, p. 708.
[4] E. Husserl, Hua XIX/1, p. 370 (trad. fr., II/2, p. 348) : « die erlebte Empfindungscomplexion mit der Complexion gegenständlicher Merkmale. »

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

général, et ceux des sciences de la nature en particulier, à « des possibilités permanentes de sensations », et de prétendre ainsi que le domaine des phénomènes ou des « éléments » est le champ d'application des lois de la nature[1].

Une fois écartée la confusion possible entre phénoménologie et phénoménisme, Husserl propose un nouveau critère descriptif pour la délimitation de la phénoménologie par rapport aux sciences de la nature. Ce critère n'est rien d'autre que l'expérience phénoménale ou *Erleben* des phénomènes sensibles :

> La distinction entre les *vécus* (contenus de conscience) et les non-vécus représentés dans les vécus (et même perçus ou jugés comme existants) resterait, après comme avant le fondement de la séparation des sciences, en tant que domaines de recherches, c'est-à-dire pour cette sorte de séparation qui peut seule entrer en question au stade actuel des sciences. […] Cette séparation [entre les deux sciences] doit nécessairement reposer sur des bases purement phénoménologiques, et, de ce point de vue, je crois que les recherches précédentes sont entièrement propres à résoudre d'une façon satisfaisante cette question tant débattue. Elles recourent uniquement à la différence phénoménologique fondamentale, celle entre le contenu descriptif et l'objet intentionnel des perceptions d'une part, et d'autre part les « actes » en général[2].

La limite qui sépare le domaine de la phénoménologie (ou la psychologie descriptive comprise au sens large) de celui des sciences de la nature passe donc entre les vécus et les non-vécus. Nous avons vu que c'est ce même critère qui était en jeu dans la démarcation du champ de la phénoménologie par rapport à celui de la psychologie descriptive comprise au sens étroit, sauf que la ligne de démarcation passait entre la classe des vécus intentionnels et celle des vécus ou *Bewußtseinsinhalte* non intentionnels. Dans un cas comme dans l'autre, c'est l'expérience phénoménale qui est déterminante.

En dépit du différend qui oppose Husserl à Brentano sur ces deux *Streitfragen*, la phénoménologie des *Recherches logiques* peut néanmoins se réclamer de la psychologie descriptive de Brentano et de ses étudiants rela-

[1] Cf. D. Fisette, « Fenomenologia e fenomenismo em Husserl e Mach ».

[2] E. Husserl, Hua XIX/1, p. 370 (trad. fr., II/2, p. 349) : « Die Unterscheidung der Erlebnisse (Bewußtseinsinhalte) von den in Erlebnissen vorgestellten (und sogar wahrgenommenen, bezw. urtheilsmäßig für existirend gehaltenen) Nicht-Erlebnissen bliebe nach wie vor das Fundament für die Scheidung der Wissenschaften als Forschungsgebiete, also für diejenige Art von Scheidung, die bei der jetzigen Entwicklungsstufe der Wissenschaften allein in Frage kommen kann. »

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

tivement à sa méthode et à certaines de ses tâches qui sont préalables au travail de la psychologie physiologique. En effet, comprise comme psychologie descriptive, la phénoménologie a pour tâches d'analyser et de décrire « die Vorstellungs-, Urtheils-, Erkenntniserlebnisse, die in der Psychologie ihre genetische Erklärung, ihre Erforschung nach empirisch-gesetzlichen Zusammenhängen finden sollen »[1]. Il revient cependant à la description et à l'analyse phénoménologique un primat méthodologique sur l'explication psychologique, et Husserl dénonce un certain aveuglement de la part de certains psychologues qui ne respectent pas cette division du travail en cherchant à expliquer certains phénomènes qui n'ont pas été préalablement décrits analytiquement, et donc en l'absence d'un *descriptum* fiable. C'est en ce sens que la phénoménologie peut servir de propédeutique à la psychologie empirique[2]. Cependant, sur le plan strictement philosophique, la phénoménologie n'a strictement rien à attendre sur le plan *philosophique* d'une explication génétique, comme le souligne Husserl dans une note de ses *Prolégomènes* dans laquelle il discute des travaux de Külpe et d'Elsenhans en relation au sens de sa critique du psychologisme et de sa portée sur la psychologie[3].

Bibliographie

Brentano, F., *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, éd. O. Kraus, Leipzig, F. Meiner, 1924. Trad. fr. M. de Gandillac et J.-F. Courtine, *Psychologie du point de vue empirique*, Paris, Vrin, 2008.

Brentano, F., *Deskriptive Psychologie*, éd. R. Chisholm & W. Baumgartner, Hamburg, Meiner, 1982.

Brentano, F., *Meine Letzten Wünsche für Österreich*, Stuttgart, Cotta, 1895.

Brentano, F., *Über die Zukunft der Philosophie*, éd. O. Kraus, Leipzig, Meiner, 1929.

Brentano, F., *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Leipzig, Dunker & Humblot, 1889.

Brentano, F., *Untersuchungen zur Sinnespsychologie*, éd. R. Chisholm, Hamburg, F. Meiner, 1979.

Fisette, D., « Stumpf and Husserl on Phenomenology and Descriptive Pychology », *Gestalt Theory*, vol. 32, n°2, 2009, p. 115-128.

[1] E. Husserl, Hua XIX/1, p. 7.
[2] E. Husserl, Hua XIX/1, p. 7.
[3] E. Husserl, XIX, p. 215.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

Fisette, D., « Descriptive Psychology and Natural Sciences: Husserl's early Criticism of Brentano », C. Ierna *et al.* (éds.), *Edmund Husserl 150 Years: Philosophy, Phenomenology, Sciences*, Berlin, Springer, 2010, p. 135-167.
Fisette, D., « Fenomenologia e fenomenismo em Husserl e Mach », *Scientiæ Studia*, 7, 4, 2009, p. 535-76.
Husserl, E., *Philosophie der Arithmetik. Psychologische und Logische Untersuchungen*, mit ergänzenden Texten (1890–1901), Husserliana XII, éd. L. Eley, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1970. Trad. fr. J. English, *Philosophie de l'arithmétique*, Paris, PUF, 1992.
Husserl, E., « Psychologische Studien zur elementaren Logik », in *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, Husserliana XXII, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1979, p. 92-123.
Husserl, E., « Intentionale Gegenstände », éd. K. Schuhmann, *Brentano Studien*, Bd. 3, 1990-1991, p. 137-176.
Husserl, E., *Logische Untersuchungen : Prolegomena zur reinen Logik*, Husserliana XVIII, Den Haag, Nijhoff, 1975.
Husserl, E., *Logische Untersuchungen : Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*, Husserliana XIX/1 et XIX/2, Dordrecht, Kluwer, 1984. Trad. fr. H. Élie, A.L. Kelkel et R. Schérer, *Recherches logiques*, Paris, PUF, vol. II/1 et II/2, 1961.
Husserl, E., *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, éd. U. Claesges, Husserliana XVI, Den Haag, Nijhoff, 1973.
Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. 1. Buch : Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Husserliana III, éd. K. Schuhmann, Den Haag, Nijhoff, 1976.
Husserl, E., « Entwurf einer Vorrede zu den *Logischen Untersuchungen* », *Tijdschrift voor Filosofie*, vol. I, p. 106-133, 319-339.
Husserl, E., *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, Husserliana XXII, éd. B. Rang, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1979.
Husserl, E., *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893-1912)*, Husserliana XXXVIII, éd. T. Vongehr & R. Giuliani, Berlin, Springer, 2004.
Husserl, E., *Briefwechsel. Die Brentanoschule*, Bd. 3, éd. E. Schuhmann & K. Schuhmann, Berlin, Springer, 1994.
Husserl, E., *Articles dur la logique*, trad. fr. J. English, Paris, PUF, 1995.
Stumpf, C., *Gefühl und Gefühlsempfindung*, Leipzig, J.A. Barth, 1928.
Stumpf, C., *Tonpsychologie*, Bd. II, Leipzig, S. Hirzel, 1890.
Stumpf, C., *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung*, Leipzig, S. Hirzel, 1873.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1, 2011 (Actes 4), p. 73-91
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Noème perceptuel : Ameublement du monde et identité des objets à travers les mondes possibles

Par BRUNO LECLERCQ
Université de Liège

La question de la spécificité du noème perceptuel et de sa relative autonomie à l'égard du noème conceptuel, question qui a occupé tout un pan des réflexions husserliennes depuis ses premiers travaux dans la proximité de Carl Stumpf jusqu'à ses ultimes recherches sur les synthèses perceptives du monde de la vie, mais qui a aussi retenu l'attention principale de certains héritiers de Husserl comme Aron Gurwitsch ou Maurice Merleau-Ponty, pourrait bien constituer aujourd'hui la clé d'une préoccupation qui fut quant à elle centrale dans la philosophie analytique du XX^e^ siècle, celle des rôles respectifs de la référence directe et de la description dans l'identification des objets du discours et du monde.

Des objets qui meublent le monde actuel et les mondes possibles[1]

À l'analyse frégéenne, qui accordait aux termes singuliers aussi bien qu'aux termes conceptuels tout à la fois un sens (*Sinn*) et une signification (*Bedeutung*) — les expressions « l'astre brillant du matin » et « l'astre brillant du soir » ont la même *signification* puisqu'elles *désignent* le même objet (Vénus), mais pas le même *sens* puisqu'elles ne le *visent* pas de la même

[1] Sur cette problématique, que nous résumons brièvement ci-dessous, voir B. Leclercq, « À l'impossible, nul objet n'est tenu. Statut des 'objets' inexistants et inconsistants et critique frégéo-russellienne des logiques meinongiennes », dans *Analyse et ontologie. Le renouveau de la métaphysique dans la tradition analytique*, S. Richard éd., Paris, Vrin, 2011, p. 159-198, et « Quand c'est l'intension qui compte. Opacité référentielle et objectivité », dans *Bulletin d'analyse phénoménologique*, vol. 6, n° 8, 2010, p. 83-108.

façon[1] —, Russell avait répondu en affirmant précisément le caractère *conceptuel* de ces termes singuliers « descriptifs » qui ont un sens et qui identifient leur objet à travers lui, et en les opposant aux authentiques noms propres comme « Vénus », qui sont quant à eux de pures étiquettes dépourvues de sens et directement accolées à des objets qu'elles ne décrivent en rien[2]. Cette opposition nette entre deux modes de signification des expressions linguistiques — référence directe pour les noms propres *versus* le couple du sens et de la signification pour les termes conceptuels —, qui trouve par ailleurs une prolongation chez Russell dans la distinction épistémologique de la connaissance par fréquentation directe (*acquaintance*) et de la connaissance par description conceptuelle, a trouvé un écho particulièrement significatif et intéressant sur le terrain des logiques modales quantifiées, c'est-à-dire dans le traitement des contextes intensionnels.

En effet, deux termes singuliers qui désignent le même objet, comme « l'astre brillant du matin » et « l'astre brillant du soir », ne sont pas toujours intersubstituables *salva veritate* lorsqu'ils sont sous la portée d'opérateurs modaux — « il est nécessaire que l'astre brillant du matin brille le matin » est vrai mais « il est nécessaire que l'astre brillant du soir brille le matin » est faux — ou de verbes d'actes intentionnels ou d' « attitudes propositionnelles » — « Monsieur X. sait que l'astre brillant du matin est Vénus » peut être vrai tandis qu'est faux « Monsieur X. sait que l'astre brillant du soir est Vénus ». C'est pourquoi s'est rapidement reposée la question de savoir si, comme l'avait suggéré Frege, il convient de distinguer, pour tout terme singulier, une *signification*, qui détermine ses propriétés logiques dans les contextes extensionnels, et un *sens*, qui est déterminant dans les contextes intensionnels — c'est en gros la solution privilégiée par Carnap en 1947 dans *Meaning and Necessity*[3] —, ou si, conformément aux recommandations russelliennes, il convient plutôt d'opposer nettement les « descriptions définies », qui répondent à cette dualité de l'intension et de l'extension, et les authentiques noms propres — dits aussi « étiquettes » (*tags*)[4] ou « désigna-

[1] G. Frege, « Über Sinn und Bedeutung », dans *Funktion, Begriff, Bedeutung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, p. 23-46, trad. fr. « Sens et dénotation (signification) », dans *Écrits logiques et philosophiques*, Paris, Le Seuil, 1971, p. 102-126.

[2] B. Russell, « On denoting », *Mind*, vol. 14, n° 56, 1905, p. 479-493, trad. fr. « De la denotation », dans *Écrits de logique philosophique*, Paris, PUF, 1989, p. 204-218.

[3] R. Carnap, *Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic*, Chicago, University of Chicago Press, 1947.

[4] R. Barcan Marcus, « Modalities and intensional language », *Synthese*, 13/4 (1961), p. 308-311, reproduit dans *Studies in the Philosophy of Science*, Dordrecht, Reidel

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

teurs rigides »[1] —, qui désignent un individu directement et donc indépendamment de quelque propriété que ce soit qui permette de l'identifier par description.

Dans les termes des « mondes possibles »[2], on pourra donc soit dire que tous les termes singuliers sont caractérisés par des traits définitoires constants de monde en monde, mais qu'ils sont éventuellement satisfaits pas des individus différents d'un monde à l'autre — leur intension est constante mais leur extension varie à travers les mondes —, soit dire que seuls certains termes singuliers — les descriptions définies — répondent à ce schéma, mais que d'autres — les authentiques noms propres — désignent quant à eux le même individu dans tous les mondes possibles même s'il s'avère que, dans certains de ces mondes, cet individu ne possède plus certaines des propriétés qui permettent de le reconnaître dans notre monde. Dans le premier cas — le modèle de Carnap —, on dira que les traits définitoires de Vénus, de l'astre brillant du matin et de l'astre brillant du soir sont satisfaits par un même objet dans notre monde mais qu'ils pourraient être satisfaits par des individus différents dans d'autres mondes possibles — ils sont factuellement équivalents, mais pas logiquement équivalents —, de sorte qu'il n'est pas nécessaire que chacun ait les propriétés caractéristiques des autres ni forcément vrai que Monsieur X. sache de l'un tout ce qu'il sait des deux autres. Dans le second cas — le modèle de Barcan Marcus[3] et Kripke —, on dira que certains termes singuliers comme « Vénus » désignent un objet sans le caractériser par une description et donc le désignent « rigidement » à travers les mondes, même ceux où il change de propriétés et n'est par exemple plus appelé

Publishing company, 1963, p. 77-96. Le terme « tag » apparaît notamment à la page 83.

[1] S. Kripke, *Naming and Necessity*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1980, trad. fr. *La logique des noms propres*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1982. À noter, bien sûr, que, si elle s'appuie sur la notion russelienne de nom propre authentique, la théorie des désignateurs rigides s'oppose par contre à la thèse de Russell selon laquelle la plupart des noms propres du langage quotidien ne sont pas authentiques et ne sont que des descriptions définies déguisées.

[2] Carnap parle quant à lui de « descriptions d'état », mais l'originalité de la sémantique de Kripke, c'est évidemment l'intérêt porté à la relation d'accessibilité entre mondes. Sur ce point, voir J. Hintikka, « Carnap's heritage in logical semantics », in *The Intensions of Intentionality and Other New Models for Modalities*, Dordrecht, Reidel, 1975, *p.* 76-101.

[3] Voir notamment les premiers travaux de R. Barcan Marcus, « The identity of individuals in a strict functional calculus of second order », *Journal of Symbolic Logic*, 13 (1948), p. 31-37.

« Vénus » ou ne brille plus le matin et le soir ou même peut-être n'est plus un astre.

Toutefois, pour pouvoir même se demander si un terme singulier descriptif est satisfait par *le même objet* dans différents mondes, il semble qu'il faille disposer d'une constante d'individu qui désigne ce même objet dans tous les mondes possibles où il existe, donc d'un désignateur rigide. Et c'est pourquoi c'est la conception barcano-kripkéenne qui s'est imposée en logique modale quantifiée. Elle pose cependant d'importants problèmes d'interprétation, car on peut se demander ce que peut bien vouloir dire désigner le *même* objet si, d'un monde à l'autre, celui-ci peut par ailleurs satisfaire des propriétés descriptives différentes, et notamment différentes de celles qui permettent de le reconnaître dans le monde actuel. À cet égard, la théorie des désignateurs rigides semble en effet soumise à un dilemme délicat : soit elle affirme que, pour être reconnu comme identique d'un monde possible à l'autre (et rigidement désigné par un nom propre), l'objet doit posséder un certain nombre de propriétés caractérisantes qui lui sont toujours conservées sous les variations de monde à monde — mais on peut alors se demander si le nom propre ne laisse pas finalement place à une sorte de description définie essentialiste —, soit que l'objet ne peut être caractérisé par aucun ensemble de propriétés descriptives — mais on se demande alors ce qui fait son identité à travers les mondes possibles.

Ces questions difficiles, qui ont, dès les années 1940, animé le débat entre de grands logiciens et philosophes tels que Ruth Barcan Marcus, W.V.O. Quine, Saul Kripke, Jaakko Hintikka ou Dagfinn Føllesdal[1], doivent peut-être en définitive trouver leur solution dans la notion de « noème perceptuel » et dans sa distinction d'avec le noème conceptuel. En favorisant le dépassement du descriptivisme, une telle notion permettrait en effet de fonder la notion russellienne de « nom propre authentique » ainsi que celle de « désignateur rigide » qui la prolonge. On pourrait en effet concevoir que les traits distinctifs qui font l'identité d'un objet à travers les mondes possibles ne soient pas d'abord *conceptuels* — et donc pas synthétisables dans une description définie — mais *perceptuels*.

[1] Pour des pièces significatives de ce dossier, voir en priorité R. Barcan Marcus, *Modalities*, New York, Oxford University Press, 1993 ; W.V.O. Quine, « Référence et modalité », in *Du point de vue logique*, Paris, Vrin, 2003, p. 195-222 ; S. Kripke, *Naming and necessity*, *op. cit.* ; J. Hintikka, *Models for modalities*, Dordrecht, Reidel, 1969, et *The intensions of intentionality and other new models for modalities*, *op. cit.* ; D. Føllesdal, *Referential opacity and modal logic*, London, Routledge, 2004.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

Cela indique l'urgence de réinterroger la notion même de noème perceptuel et les conditions de sa possibilité. Ce travail, qui gagne à être effectué dans la terminologie riche et précise de la phénoménologie[1], trouve par ailleurs des points d'appui importants dans la tradition analytique elle-même, et singulièrement chez Ludwig Wittgenstein, dont les analyses du « voir comme » questionnent précisément les parts respectives de la perceptualité et de la conceptualité dans la donation de sens, mais relativisent aussi cette distinction entre significations linguistiques et prélinguistiques en les rapportant toutes deux à leur origine commune dans les « pratiques » et les « formes de vie ». Avant d'en venir à Wittgenstein et à la manière dont il conteste et déplace les termes mêmes des débats évoqués ci-dessus en philosophie analytique, voyons cependant comment se posent les problèmes et quels sont leurs enjeux du point de vue de la phénoménologie.

Idéalité noématique et genèse perceptive

Dans un texte de 1991 intitulé « Pensée, langage et perception »[2], Denis Fisette pose, *avec* mais aussi *contre* Michaël Dummett, la question de l'autonomie du sens perceptif par rapport aux significations linguistiques, ainsi d'ailleurs que celle, inverse, de l'autonomie des significations linguistiques par rapport au sens qui est déjà donné à même la perception. Comme le montre bien Denis Fisette, ce second volet de la question est directement lié à la problématique du psychologisme : l'objectivisme sémantique que Frege et Husserl défendent après Bolzano requiert que les significations soient indépendantes des représentations réelles des sujets psychologiques qui les saisissent ; sauf à perdre son idéalité, le sens ne peut simplement être inséré dans la causalité psychique et donc pas être déterminé par quelque expérience sensible que ce soit. C'est pourquoi, pour Frege comme pour le Husserl des *Recherches logiques*, la signification conceptuelle et son expression linguistique intersubjective constituent le paradigme de l'idéalité du

[1] Bien sûr, la philosophie du langage prend à sa charge une part importante de la mise en évidence des enjeux de ce travail. Les recherches de François Recanati sur la référence directe sont à cet égard exemplaires (voir en particulier *Direct reference*, Oxford, Blackwell, 1993). Mais ces investigations buttent elles-mêmes sur ce qui semble précisément la contribution propre de la phénoménologie, à savoir la constitution de « dossiers » répondant aux « contraintes d'objectivité et de généralité » à partir des « buffers » de l'expérience sensible.

[2] D. Fisette, « Pensée, langage et perception », in *Philosophiques*, vol. 18, n° 2, 1991, p. 79-100.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

sens, tandis qu'est alors marginalisée toute la problématique de la genèse de ces significations dans l'expérience perceptive[1]. Qu'elle ne soit pas pour autant complètement occultée par Husserl, c'est cependant ce dont témoignent la thèse husserlienne de la fondation de toute intuition catégoriale dans le donné sensible[2], mais aussi et peut-être surtout tous les travaux de Husserl, antérieurs et postérieurs aux *Recherches logiques*, sur les synthèses passives et la donation de sens à même la perception.

Dès la *Philosophie de l'arithmétique*, en effet, Husserl s'était intéressé à la présence de « qualités de forme » ou de « moments figuraux » au sein même du donné sensible[3]. Plus généralement, dans une grande proximité avec les travaux de Carl Stumpf mais aussi de William James, il avait plaidé à l'époque en faveur d'une conception radicale ou élargie de l'empirisme qui considère que ne sont pas seulement donnés dans la sensation des atomes qualitatifs (taches de couleur, son, …), mais aussi toute une série de contrastes, similarités et transitions qui mettent en relation ces prétendus atomes et, par là même, leur donnent sens[4]. Sont particulièrement significatifs à cet égard les « Études psychologiques pour la logique élémentaire » ou le manuscrit sur l' « Origine de la représentation de l'espace »[5].

---

[1] À noter que, comme le souligne à juste titre Denis Fisette, Michael Dummett se sent quant à lui contraint d'appuyer les *Gedanken* frégéennes sur des *« Proto-gedanken »*.

[2] En même temps qu'il plaide pour une extension de l'idée d'*expérience* au-delà de l'intuition simple des empiristes atomistes jusqu'à intégrer l'intuition dite « catégoriale » de *formes sensibles* comme les rapports de position spatiale ou de contraste de clarté, mais aussi de *formes logiques* comme les rapports de prédication (E. Husserl, *Recherches logiques VI*, § 40, Paris, PUF, vol. III, p. 159-163, texte allemand dans l'édition canonique *Husserliana* [désormais Hua], La Haye, Martinus Nijhof, 1965-, vol. XIX/2, p. 657-661), de conjonction ou de disjonction (*ibid.*, § 51, p. 194 [Hua XIX/2, p. 688-689]), Husserl insiste en effet sur la fondation de toutes ces intuitions dans des intuitions simples. Les textes ultérieurs comme les *Analyses sur la synthèse passive* ou *Expérience et jugement* élucideront ce rapport de fondation.

[3] E. Husserl, *Philosophie de l'arithmétique*, Paris, PUF, 1972, chap. XI, p. 236-272 [Hua XII, p. 201]. Aron Gurwitsch sera un des premiers à s'attarder sur ces développements dans sa *Théorie du champ de la conscience*, Paris, Desclée de Brouwer, 1957, p. 65-71.

[4] Sur ce point, voir S. Galetic et B. Leclercq, « James et Husserl. Perception des formes et polarisation des flux de conscience », à paraître dans un numéro spécial « William James », *Revue internationale de philosophie*, 2011.

[5] E. Husserl, « Études psychologiques pour la logique élémentaire », in *Articles sur la logique*, Paris, Vrin, 1975, p. 123-163 [Hua XXII, p. 92-123] ; « Der Ursprung der Raumvorstellung », in *Husserliana*, vol. XXI, p. 304-305. Au texte sur l'origine de la

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

Or, on sait que, une fois successivement accomplis les importants pas méthodologiques de l'objectivisme sémantique et de l'idéalisme transcendantal — le second pouvant être vu comme une manière de fonder le premier dans une théorie de la conscience subjective[1] — et une fois la phénoménologie ainsi définie comme théorie de la constitution rationnelle de l'objectivité dans la subjectivité, Husserl était ensuite revenu à ses préoccupations d'inspiration empiriste pour les réintégrer dans le cadre nouvellement défini. Réinjectant massivement, au travers d'analyses sur les synthèses passives ou d'études sur l'origine de la conceptualité scientifique dans les expériences du monde de la vie, des considérations *génétiques* dans le champ de la phénoménologie après qu'il les eut par deux fois apparemment exclues — au nom d'abord de l'idéalité de la sphère des significations, au nom ensuite de la pureté de la conscience subjective —, le dernier Husserl avait très clairement réouvert la porte à la thèse d'une donation de sens non conceptuelle mais au contraire ancrée dans l'expérience « antéprédicative »[2].

Ce long parcours de Husserl sur le chemin de la phénoménologie avait cependant été loin d'être un détour, puisque au contraire il lui permit en définitive tout à la fois d'affirmer une certaine autonomie de la donation de sens perceptuelle par rapport au sens conceptuel et linguistique, comme l'indique l'expression même d' « expérience antéprédicative », et d'affirmer à l'inverse que le noème conceptuel ne se réduit pas entièrement au noème perceptuel, puisque les synthèses passives peuvent au mieux *motiver* mais pas *déterminer* la noèse active du sujet transcendantal. Et c'est par l'affirmation — durement acquise — de cette *double* indépendance que se conclut le travail husserlien, de sorte que les lectures frégéennes de la phénoménologie — qui insistent sur un des sens de cette indépendance — disent assurément

---

représentation de l'espace répondront en 1905 les *Leçons sur la conscience intime du temps*, elles aussi très importantes pour contrer l'empirisme atomiste.

[1] Sur ce point, voir B. Leclercq, « Que le mode de donation dépend du monde de constitution : l'intuition des idéalités », publié dans *Idéalisme et phénoménologie*, M. Maesschalk et R. Brisart éds., Hildesheim, Olms, 2007, p. 187-200. Voir aussi D. Seron, *Théorie de la connaissance du point de vue phénoménologique*, Liège, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres, 2006, p. 181-183, et « Intentionnalité, idéalité, idéalisme », in *Philosophie*, n° 105, 2010, p. 28-51.

[2] En particulier E. Husserl, *De la synthèse passive*, Paris, Millon, 1998 ; *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976 ; *Expérience et jugement*, Paris, PUF, 1970. Voir sur ce point B. Leclercq et S. Galetic, « James et Husserl : Perception des formes et polarisation des flux de conscience », *art. cit.*.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

quelque chose de vrai et d'important, mais ne disent pas tout ce qui est vrai et ce qui est important pour la compréhension du projet de Husserl[1].

Le second aspect qu'elles passent sous silence ou marginalisent exagérément, c'est celui qu'ont plus particulièrement développé certains des héritiers de Husserl qui se sont intéressés de près à la question de la perception et plus particulièrement aux travaux des psychologues de la forme (*Gestalt*), lesquels sont d'ailleurs eux-mêmes les héritiers directs des premiers théoriciens de la donation des formes qui avaient déjà influencé le jeune Husserl. C'est en particulier le cas d'Aron Gurwitsch, qui, dans ses travaux d'*Esquisse de la phénoménologie constitutive* puis dans sa *Théorie du champ de la conscience*, insiste sur le fait que la conscience d'entités noématiques prend fond sur toute une structure d' « implications » inhérentes aux données sensorielles — « implications » que Stumpf thématisait dans les termes des « harmonies » (*Obertöne*) et du fusionnement (*Verschmelzung*)[2], James dans ceux du « halo », des « franges » et des « transitions »[3] et Husserl dans ceux des « moments figuraux » puis des « rétensions », des « protensions » et plus généralement de la structure d' « horizon »[4].

[1] Pour une présentation critique de ces lectures, voir D. Fisette, *Lecture frégéenne de la phénoménologie*, Combas, L'Éclat, 1994. Voir aussi notre propre appréciation des textes fondateurs de Føllesdal dans « 'Voir comme', noèse, jeux de langage et monde de la vie », in *Husserl et Wittgenstein. De la description de l'expérience à la phénoménologie linguistique*, J. Benoist et S. Laugier éds., Hildesheim, Olms, 2004, p. 185-210, en particulier p. 198-201. L'ouvrage des disciples de Føllesdal qui couvre le plus exactement les problématiques que nous traitons ici est celui de David Woodruff Smith et Ronald McIntyre, *Husserl and intentionality. A study of mind, meaning and language*, Dordrecht, Reidel, 1982. Bien qu'il mette précisément en évidence la nécessité, pour penser les désignateurs rigides et l'intentionalité *de re*, d'une théorie phénoménologique de la fréquentation sensible (*acquaintance*) fondée sur l'aspectualité perceptuelle plutôt que sur la caractérisation conceptuelle et descriptive, cet ouvrage balaie d'un revers de main un peu hâtif les éléments novateurs de la lecture gurwitschéenne de Husserl (*op. cit.*, p. 157-167).

[2] C. Stumpf, *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung*, Leipzig, Hirzel, 1873, et *Tonpsychologie*, Leipzig, Hirzel, 1883-1890.

[3] W. James, *The principles of psychology*, vol. I, New York, Dover Publications, 1950, vol. I, chap. IX, p. 244-262, chap. XV, p. 608-610, chap. XVI, p. 643-648, vol. II, chap. XVII, p. 3-31.

[4] E. Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Épiméthée, 1964. Dans les *Idées directrices pour une phénoménologie* (Paris, Gallimard, 1950, § 81, p. 275 [Hua III, p. 198]), Husserl renverra explicitement à ces *Leçons* avant de thématiser plus généralement la structure d'horizon qui confère à la conscience son intentionalité.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

Opposant, comme ses prédécesseurs, une conception *dynamique* du flux de conscience à la conception *atomiste* des empiristes modernes, Gurwitsch condamne aussi leur explication *associationniste* des relations entre vécus au profit d'un compte rendu plus *pragmatiste* qui, en privilégiant certains aspects des travaux du dernier Husserl, le rapproche aussi du dernier James et du second Wittgenstein. Voyons cela plus précisément.

Déterminations perceptuelles et caractérisation conceptuelle

Prenant le parti des psychologues de la forme, dont les recherches ont largement confirmé et précisé les premiers constats de Stumpf, James, Ehrenfels ou Husserl, Gurwitsch rejette l' « hypothèse de constance » qui avait guidé toute la psychologie de la perception jusqu'alors, c'est-à-dire l'hypothèse de la permanence et de la réapparition à l'identique de certaines sensations dans le flux de conscience, donc aussi de l'identité de ces contenus sensoriels sous la diversité des interprétations qu'ils peuvent recevoir selon les contextes perceptifs ou les intérêts du sujet percevant[1]. Gurwitsch reproche même à des précurseurs comme Ehrenfels ou Husserl d'avoir trop concédé à cette hypothèse en conservant, pour le premier, la notion d'un « substrat » perceptif ou, pour le second, une dualité entre *hylè* et noèse[2]. À toute lecture « substantialiste » de la noèse — qui envisagerait la donation de sens comme un processus second de mise en forme d'un matériau ou « substrat » sensible préalablement donné —, Gurwitsch répond par une conception « relationnelle » de la noèse perceptive, laquelle considère que les « éléments sensoriels » ne sont pas indépendants des formes dans lesquelles ils interviennent, mais n'existent qu'à travers la fonction qu'ils exercent dans

---

À noter que les héritages entre ces auteurs sont manifestes, la notion jamesienne d' « *overtone* » traduisant par exemple l' « *Oberton* » stumpfien et la « *retention* » husserlienne reprenant la « *retention* » jamesienne. Élève de Stumpf, Gurwitsch fait nettement apparaître cette dimension de la phénoménologie dans sa *Théorie du champ de conscience* (*op. cit.*). Cf. aussi l'*Esquisse de la phénoménologie constitutive*, Paris, Vrin, 2002.

[1] A. Gurwitsch, *Esquisse de la phénoménologie constitutive*, *op. cit.*, p. 179 ; p. 258-259. Dans les *Principles* (vol. I, chap. IX, p. 234-236), James s'était déjà très nettement opposé au modèle de l' « idée ou représentation qui existerait de manière permanente et ferait son apparition à intervalles réguliers devant les rampes de la conscience, <qui> est une entité aussi mythologique que le valet de pique ».

[2] A. Gurwitsch, *Théorie du champ de conscience*, *op. cit.*, p. 80-81, p. 215-220 ; *Esquisse de la phénoménologie constitutive*, *op. cit.*, p. 179-180.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

ces formes et les relations qu'ils y entretiennent avec d'autres éléments[1]. Que, dès lors, contrairement au présupposé atomiste de l'empirisme d'un Hume, l'investigation phénoménologique ne puisse consister en une simple analyse — entendue comme décomposition du complexe en l'ensemble des éléments simples qui le constituent —, c'est ce que soutient fermement Gurwitsch[2]. Réciproquement, la théorie phénoménologique de la constitution ne peut réciproquement se résoudre à la science des lois d'association entre vécus[3].

À cette conception « relationnelle » de la noèse perceptive correspond corrélativement une conception relationnelle du noème perceptuel, qui envisage ce dernier comme un pôle d'identité *fondé sur* — et non *préalable à* — une structure de relations entre « déterminations » noématiques. Il n'y a pas d'abord un objet *X* dont je découvre ensuite qu'il est circulaire ou carré, rouge ou bleu, lisse ou rugueux, …, mais ce sont ces déterminations elles-mêmes qui, dans leurs relations, font émerger un objet perceptuel susceptible de les articuler[4]. Et c'est alors seulement qu'un tel objet peut tomber sous les classifications conceptuelles du langage.

C'est dire si doit être repensée à nouveaux frais toute la compréhension des rapports entre composantes indexicales et descriptives de l'objet de la perception. À Frege et Russell, Wittgenstein avait, dès les *Remarques philosophiques*, adressé le reproche d'analyser l'énoncé « je vois un cercle » comme « je vois un *X* qui est un cercle », où le concept « cercle » (et la fonction propositionnelle « *X* est un cercle ») est dit satisfait par un certain argument donné dans la perception. Le problème d'une telle analyse est qu'à traiter toutes les déterminations de l'objet comme des concepts, elle fait de l'objet *X* qui les satisfait un référent totalement indéterminé — un pur *ceci* — mais qui, précisément, à défaut d'être déterminé et identifiable, ne peut même plus prétendre être un objet :

> Si je montre une ligne et dis « *Ceci* est un cercle », on peut objecter que si ce n'en était pas un, ce ne serait pas non plus *ceci*. C'est-à-dire : il faut que ce que je désigne en esprit par le mot « ceci » soit indépendant de ce qui est

[1] A. Gurwitsch, *Théorie du champ de conscience*, *op. cit.*, p. 100-101, p. 222-225 ; *Esquisse de la phénoménologie constitutive*, *op. cit.*, p. 173-174, p. 261, p. 278-281.
[2] A. Gurwitsch, *Esquisse de la phénoménologie constitutive*, *op. cit.*, p. 246-248.
[3] *Ibid.*, p. 201-205.
[4] A. Gurwitsch, *Théorie du champ de conscience*, *op. cit.*, p. 181 ; *Esquisse de la phénoménologie constitutive*, *op. cit.*, p. 174.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

énoncé à son propos. « *Ceci* était-il le tonnerre ou une détonation ? » Mais dans ce cas on ne peut pas poser la question : « *Ceci* était-il un bruit[1] ? ».

Notons qu'il ne s'agit pas ici de remettre entièrement en cause la distinction frégéenne des objets et des concepts ni l'analyse des propositions en termes de satisfaction de fonctions propositionnelles par des arguments[2]. Mais cette analyse, qui a le grand mérite de séparer nettement référence et description, indexicalité (toujours singulière) et conceptualité (toujours générale), charge ontologique et attirail « idéologique »[3], rencontre toutefois une limite dans le problème de l'identification même des objets qui satisfont ou non les concepts. Pour être des objets et constituer les arguments de fonctions propositionnelles, les objets singuliers ne peuvent être totalement « nus » ; à défaut d'être entièrement caractérisés par une description conceptuelle (sans quoi s'effondre la distinction entre noms propres et descriptions définies et, corrélativement, entre objets et concepts), ils doivent au moins être munis de certains traits permettant de les identifier et en outre de déterminer quels concepts ils satisfont. Ce problème, qui se pose donc déjà en logique des prédicats extensionnelle, réapparaît de manière particulièrement nette en logique modale quantifiée lorsqu'il s'agit de donner sens à la notion de « désignateur rigide »[4]. Un pur index, qui pointe vers un objet directement et

[1] L. Wittgenstein, *Remarques philosophiques*, texte établi par R. Rees, Paris, Gallimard, 1975, § 96, p. 116-117. Cf. aussi : « Russell et Frege considèrent le concept quasi comme la propriété d'une chose. Mais ce n'est pas du tout naturel de voir dans les mots 'homme', 'arbre', 'traité', 'cercle' les propriétés d'un substrat » (*ibid.*).

[2] G. Frege, « Funktion und Begriff » et « Über Begriff und Gegenstand », dans *Funktion, Begriff, Bedeutung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, p. 1-22, p. 47-60, trad. fr. « Fonction et concept » et « Concept et objet », dans *Écrits logiques et philosophiques*, p. 80-101, p. 127-141.

[3] En mettant explicitement ce partage au service du nominalisme, Quine ne fait en fait qu'exploiter une tendance qui était déjà sous-jacente à la distinction initiale du concept et de l'objet. Voir sur ce point B. Leclercq, *Introduction à la philosophie analytique. La logique comme méthode*, Bruxelles, DeBoeck, 2008.

[4] Comme celle de Føllesdal, la lecture que Smith et McIntyre donnent du noème husserlien tend souvent à associer en chaîne *intensionalité*, *« conception »* de l'objet, déterminations *conceptuelles*, *prédicats*, fonctions *propositionnelles* et significations *linguistiques* ou du moins exprimables dans le langage. Ces auteurs ont cependant le mérite de montrer la limite de ce modèle et la nécessité de penser aussi un sens perceptuel et non descriptif (*Husserl and intentionality*, *op. cit.*, p. 20, 68-69, 126-128, 203-204, 343, 365, 398-399). Le modèle formel qu'ils proposent pour la fréquentation sensible (notamment p. 362-369) reste cependant très largement tributaire de l'analyse logique classique en termes d'arguments et de fonctions propositionnelles,

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

sans passer par aucune description, doit tout de même pointer vers un objet déterminé muni de certains traits qui font son identité et permettent de le réidentifier dans d'autres mondes possibles même s'il y satisfait par ailleurs d'autres concepts que dans le monde actuel[1].

L'idée qu'il faille distinguer entre des déterminations qui font l'identité de l'objet et des propriétés qu'il peut ou non satisfaire dans tel ou tel monde possible est en fait sous-jacente au principe même de la logique modale quantifiée et à la notion de désignateur rigide. Quine, qui voit là une distinction entre propriétés essentielles et accidentelles symptomatique de l'essentialisme, s'en détourne pour cette raison précise. Mais si, comme le suggère la phénoménologie de Gurwitsch, les traits constitutifs de l'objet sont moins des propriétés essentielles — des concepts qu'il satisfait nécessairement — que des déterminations perceptives qui participent de sa constitution même en tant que pôle d'identité perceptive, on peut alors peut-être trouver un sens à l'idée qu'on puisse d'une part parler d'un *même* objet et d'autre part accepter qu'il pourrait satisfaire un certain nombre d'autres concepts que ceux qu'il satisfait dans le monde actuel. Ni particulier nu — objet dénué de toute détermination — ni noème conceptuel — objet entièrement caractérisé par une description —, le noème perceptuel pourrait jouer le rôle d'objet *X*, qui peut constituer la valeur des fonctions propositionnelles du discours théorique sur le monde.

Une telle interprétation amènerait alors à distinguer deux strates dans la théorie husserlienne des « objets intentionnels » puis des « noèmes » : l'une, perceptuelle, qui constitue l'objet par des relations figurales entre ses traits perceptifs, l'autre conceptuelle, qui le caractérise en tant qu'il satisfait certains concepts, le rapprochant ainsi d'un « concept individuel » carnapien ou d'un « pur objet » meinongien, lesquels s'épuisent dans leurs traits

---

de sorte qu'il est par exemple sans cesse présupposé que les différents mondes possibles constituant l'horizon perceptif sont déjà « meublés » (pourvus d'un domaine d'arguments) et qu'une constante d'individu peut désigner « le même objet » en chacun d'eux.

[1] Dans ses travaux sur Husserl et la philosophie analytique, Claire Ortiz Hill fait bien apparaître la dimension résolument intensionnelle de l'identité d'objets chez Husserl et les difficultés que, très tôt, il décela dans le projet extensionaliste de Frege (C.O. Hill, *Rethinking identity and metaphysics*, New Haven and London, Yale University Press, 1997 ; *Word and object in Husserl, Frege and Russell*, Athens, Ohio University Press, 2001 ; C.O. Hill et R. Haddock, *Husserl or Frege ?*, Chicago and La Salle, Open Court, 2000).

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

définitoires[1]. Si, de nombreux passages de l'œuvre de Husserl (notamment dans les *Recherches logiques* et les *Idées directrices pour une phénoménologie I*) et l'usage même de la terminologie du *Sinn*, de la *Meinung*, de la *Deutung* et de la *Bedeutung* semblent privilégier la dimension *conceptuelle* — et la part des significations *linguistiques* — dans la constitution noématique, d'autres travaux insistent quant à eux sur la dimension *perceptuelle* et *pré-linguistique* de cette constitution. Surtout, comme nous y avons insisté, c'est l'autonomie de ces deux dimensions l'une par rapport à l'autre que Husserl s'est finalement efforcé d'assurer : la donation de sens perceptuelle n'est pas exclusivement guidée par la conceptualisation linguistique et cette dernière n'est pas entièrement déterminée par la première.

Une fois soulignés ces éléments, on peut toutefois se demander où passe exactement la frontière entre donation de sens perceptuelle et donation de sens conceptuelle et, corrélativement, entre les deux strates du noème. Que *ceci* soit circulaire, est-ce là une des déterminations constitutives mêmes de son identité perceptive ou une de ses déterminations conceptuelles, qu'il pourrait ne pas satisfaire (suite, par exemple, à une déformation qu'il subirait) ? Dans son idéalité, bien sûr, le cercle parfait est un concept et non une détermination perceptive. Mais qu'en est-il de la forme ronde ou globalement circulaire de l'objet ? Est-elle une pure *Gestalt* qui s'impose à ma perception ? ou est-elle linguistiquement déterminée ? Il semble en fait que la netteté de la distinction entre ces deux sens d'appréhension doive être relativisée du fait que déterminations perceptives et significations linguistiques ont une même origine dans les « pratiques » et les « formes de vie ».

Rejoignant là encore James autant que Wittgenstein, Gurwitsch voit en effet dans les *habitus*[2] mais aussi et surtout dans l'*instrumentalisation*[3] les fondements de la donation de sens perceptive. C'est là l'inflexion pragmatiste qu'il fait subir à la théorie phénoménologique de la constitution,

[1] Voir sur ce point B. Leclercq, « À l'impossible, nul objet n'est tenu. Statut des 'objets' inexistants et inconsistants et critique frégéo-russellienne des logiques meinongiennes », *art. cit.*, p. 188-191 ; « Quand c'est l'intension qui compte. Opacité référentielle et objectivité », *art. cit.*, p. 104-106. À noter que la présente analyse ne concerne évidemment que les objets réels donnés dans l'expérience sensible, mais que d'autres objets intentionnels étudiés par Husserl, en particulier toute une série d'objets « fondés », s'apparentent quant à eux essentiellement à des objets meinongiens ou à des concepts, tout le problème de Husserl étant alors de savoir quels sont leurs rapports de fondation avec les objets de l'expérience sensible.

[2] A. Gurwitsch, *Esquisse de la phénoménologie constitutive*, *op. cit.*, p. 250-251.

[3] *Ibid.*, p. 209-211.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

inflexion que marque notamment la notion de « potentialité »[1]. Nous avons montré ailleurs la pertinence mais aussi les limites d'une telle interprétation pragmatiste de la phénoménologie constitutive[2]. Cette problématique est d'ailleurs indissociable de la question du psychologisme, puisque c'est en fait le même long parcours, qui passe par l'objectivisme sémantique des *Recherches logiques* et le tournant transcendantal des *Idées directrices*, qui permit à Husserl de se réapproprier en fin de course toute une série de considérations sur les *habitus* et les intérêts sans renoncer à son rationalisme. Comme c'était le cas pour la genèse perceptive des déterminations noématiques[3], c'est une fois encore la distinction entre consciences passive et active et la théorie de la « motivation » (non déterminante) de l'une par l'autre qui permit à Husserl de rendre compte des rôles respectifs que jouent, dans la noèse, les intérêts pratiques et l'intérêt théorique, les *habitus* du sujet concret et la prise de position rationnelle du sujet transcendantal[4].

Mais ce qui importe ici, et que Wittgenstein met particulièrement bien en évidence, c'est que, lorsqu'on rapporte la donation de sens aux formes de vie, la spécificité des significations conceptuelles par rapport à toute une série d'autres « règles d'usage » s'en trouve d'autant atténuée. Les pratiques proprement linguistiques s'inscrivent en continuité directe avec d'autres pratiques symboliques et plus généralement d'autres activités collectives — dont certaines sont universelles et non culturelles — qui structurent les manières dont nous nous rapportons au monde mais aussi dont il nous apparaît[5].

---

[1] A. Gurwitsch, *Théorie du champ de conscience*, *op. cit.*, p. 294-295 ; *Esquisse de la phénoménologie constitutive*, *op. cit.*, p. 234. Se revendiquant du travail d'Alfred Schütz, Gurwitsch entend cependant intégrer cette dimension pragmatique sur un plan purement phénoménologique et non pas naturalisant (*Théorie du champ de conscience*, *op. cit.*, p. 314-319).

[2] B. Leclercq, « Phénoménologie et pragmatisme : y a-t-il rupture ou continuité entre attitudes théoriques et attitudes pratiques ? », dans *Bulletin d'analyse phénoménologique*, 2008 (vol. 4, n° 3), p. 81-123. Cf. aussi « Naturalisme et pragmatisme : l'axe vertical de la philosophie de l'esprit et l'axe horizontal de la phénoménologie », publié dans les *Recherches husserliennes*, 2004 (vol. 21), p. 97-125.

[3] Gurwitsch fait d'ailleurs bien apparaître le lien même entre saillances et intérêts perceptifs (*Théorie du champ de conscience*, *op. cit.*, p. 29-33).

[4] B. Leclercq, « Phénoménologie et pragmatisme : y a-t-il rupture ou continuité entre attitudes théoriques et attitudes pratiques ? », dans *Bulletin d'analyse phénoménologique*, 2008 (vol. 4, n° 3), p. 81-123.

[5] B. Leclercq, « 'Voir comme', noèse, jeux de langage et monde de la vie », *art. cit.*, p. 205-208.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

Toutefois, la leçon de Wittgenstein, c'est aussi que, aussi relative qu'elle soit du point de vue de sa genèse, la distinction entre noème conceptuel et noème perceptuel ou entre les deux strates du noème conserve bien une valeur, mais une valeur *logique*. En effet, ce qui distingue les traits perceptifs qui participent à la constitution même de l'identité de l'objet et les déterminations conceptuelles qu'il peut ou non satisfaire, c'est précisément que ces dernières exercent le rôle de fonctions propositionnelles, c'est-à-dire qu'elles composent avec l'objet des propositions qui peuvent s'avérer vraies ou fausses. Faire tomber un objet sous un concept, c'est formuler une hypothèse théorique à son égard, laquelle a une valeur de vérité. Or, insiste Wittgenstein[1], il semble bien que certains « voir comme » ne soient pas de l'ordre de la formulation d'hypothèses théoriques. Dans la même situation perceptive, ce n'est pas la même chose que de voir un cube et de voir une boîte de fer blanc. Dans le second cas, l'analyse en termes de fonction propositionnelle (*X* est une boîte de fer blanc) a du sens ; je formule, à propos d'un objet préalablement identifié, une hypothèse qui pourrait s'avérer fausse. Dans le premier cas, la configuration cubique est nécessaire à faire émerger même l'objectivité et l'identité de ce qui est perçu et, sauf dans certaines situations exceptionnelles — où « cube » joue alors un vrai rôle de concept —, il ne s'agit pas de se demander si oui ou non *ceci* satisfait la fonction propositionnelle « *X* est un cube ». Que serait en effet *ceci* dont je me demande si c'est un cube ? Dans les termes de l'analyse phénoménologique de Gurwitsch, on dira que le noème perceptuel ne préexiste pas à la configuration spatiale qui préside au contraire à sa constitution. Et on ne peut non plus se replier sur l'idée que *ceci* désignerait simplement le stimulus sensoriel qui reçoit l'interprétation « cube ». Car ce serait supposer que ce stimulus est lui-même un objet indépendant de cette interprétation, bref supposer l'hypothèse de constance que, à la suite des psychologues de la *Gestalt*, Wittgenstein et Gurwitsch rejettent de concert.

[1] L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, 2004, II-xi, p. 299 ; *Remarques sur la philosophie de la psychologie, II*, Mauvezin, TER, 1989, § 515, p. 108 ; § 546, p. 112. Sur cette question, voir B. Leclercq, « 'Voir comme', noèse, jeux de langage et monde de la vie », *art. cit.*, p. 204. De ce texte déjà ancien, nous confirmons ici le double rejet de la thèse selon laquelle le « voir comme » serait pur et simple constat des propriétés de l'impression visuelle envisagée comme *sense datum* et de la thèse inverse selon laquelle il serait formulation active d'une hypothèse théorique sur cette impression ; le donné sensoriel n'est pas lui-même un objet susceptible d'être observé ou interprété. Par contre, nous nous distancions ici plus nettement de notre affirmation de l'époque (trop timidement nuancée en fin de texte) selon laquelle tout « voir comme » serait une appréhension *linguistique*.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

La nature — conceptuelle ou perceptuelle — d'une détermination dépendrait donc, pour Wittgenstein, de la possibilité de la penser ou non en termes de prédication (ou de satisfaction de fonction propositionnelle). On passe d'une strate du noème à l'autre lorsque la perception se transforme en jugement de connaissance et se soumet à la question de la vérité. Or, même à supposer que tous les traits perçus puissent être conceptualisés et formulés dans le langage, subsiste une distinction essentielle entre le rôle que peuvent jouer ces déterminations dans l'émergence et la constitution même de l'objet et celui qu'elles jouent ensuite comme propriétés qui lui sont attribuées dans des jugements théoriques.

En conclusion

Le problème qui se pose à toute théorie purement indexicale des noms propres est, nous l'avons vu, d'expliquer comment un objet peut être identifié indépendamment de toute caractérisation descriptive. Lorsqu'au cours d'une « cérémonie baptismale », on affirme que « Bruno Leclercq » désignera désormais *ceci*, il faut encore préciser — et lever toute ambiguïté sur — ce qu'est *ceci* qui est désigné du doigt : cette portion de l'espace ? ce bébé ? ce buste ? cette grenouillère ? Généralement, c'est là précisément ce que permettent des termes conceptuels et notamment un terme « sortal » (bébé, buste, grenouillère, …) qui « guide » la désignation indexicale, mais semble alors aussi lui conférer une dimension irréductiblement descriptive, puisque l'objet est identifié à travers certaines propriétés caractérisantes. L'idée sous-jacente à la notion de « noème perceptuel », cependant, est qu'il n'est peut-être pas nécessaire que la désignation d'objets soit désambiguïsée par des concepts mais qu'elle peut l'être par des formes perceptives, qui « mettent en évidence » certains objets plutôt que d'autres et les imposent à la désignation autant qu'ils permettent ultérieurement leur réidentification dans d'autres contextes théoriques.

Pour préciser une dernière fois cette notion, il convient sans doute de la distinguer nettement de celle de notions apparentées. Dans son étude des lectures frégéennes de la phénoménologie, Denis Fisette insiste à juste titre sur le fait que le sens noématique d'un objet réel se compose de deux éléments : l'un, démonstratif, qui pointe vers un certain objet *X* entendu comme pôle d'identité et substrat de déterminations (ou encore « porteur de prédicats »), et l'autre, qui est prédicatif et qui précise comment (*wie*) —

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

avec quelles déterminations — l'objet est visé et/ou donné[1]. À côté de la part indexicale qui pointe directement vers le *X*, ce second élément, disent les lecteurs frégéens de Husserl, est un agrégat de descriptions qui prescrit les propriétés qui reviennent à l'objet[2]. Il nous semble cependant que parler ici de description, de propriété de l'objet et de prédication consiste déjà à envisager ces déterminations comme exclusivement conceptuelles. Or, prendre au sérieux la notion de noème perceptif impliquerait par contre de considérer que certains des traits qui tout à la fois déterminent le « comment » de l'objet *et le font même émerger comme objet* sont immédiatement fournis par la perception et ne sont pas de nature conceptuelle, et certainement pas linguistique[3], même s'ils peuvent éventuellement aussi ensuite être « conceptualisés » et attribués à l'objet comme des prédicats dans des jugements dotés d'une valeur de vérité. Certaines configurations spatiales de traits perceptifs font tout à la fois émerger un objet *X* et lui confèrent, un sens d'appréhension, un « comment » perceptif. On peut ensuite éventuellement attribuer à cet objet un certain nombre de prédicats théoriques, dont certains ne sont d'ailleurs que la version conceptuelle des traits perceptifs (circularité, etc.) qui ont mené à la constitution de l'objet.

Insistons sur le fait que, contrairement à certaines lectures de Gurwitsch ou des psychologues de la Gestalt dont il s'inspire, il ne s'agirait pas de dire que le noème perceptif se réduit à la *hylè* au sens de la pure matière de la sensation[4] ; il suppose au contraire qu'une certaine organisation de la *hylè* fasse émerger des formes et les articule autour d'un objet dont elles constituent des déterminations. Contrairement aux moments hylétiques, cet objet n'est pas une composante réelle du vécu, mais bien déjà une composante intentionnelle ; il n'est pas simplement vécu (senti) mais visé et perçu. Tel est le versant idéaliste de la phénoménologie qui la distingue de

[1] Denis Fisette, *Lecture frégéenne de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 44-45, p. 55.
[2] *Ibid.*, p. 43.
[3] Denis Fisette insiste d'ailleurs sur le fait que la notion de « noème » est une généralisation de celle de signification linguistique mais qu'elle ne s'y réduit pas (*ibid.*, p. 41). Tout le travail ultérieur de Fisette sur la phénoménologie de Husserl (voir notamment *Carl Stumpf. Renaissance de la philosophie. Quatre articles*, Paris, Vrin, 2006, et *À l'école de Brentano ? De Würzburg à Vienne*, Paris, Vrin, 2007) a d'ailleurs consisté à replacer celle-ci dans le cadre empiriste de l'école de Brentano. Le présent texte doit beaucoup à ces travaux.
[4] Denis Fisette (*Lecture frégéenne de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 63-64) relaie cette tentation des adversaires du noème perceptif. Gurwitsch (*Théorie du champ de la conscience*, *op. cit.*, p. 147-148) distingue pourtant explicitement la « *Materie* » entendue comme « sens d'appréhension » de la « *hylè* ».

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

l'empirisme naïf. Pour autant, l'émergence d'un tel pôle d'identité perceptif n'est pas due à la seule activité noétique arbitraire d'une conscience spontanée, mais est sans cesse motivée par l'auto-organisation même de la *hylè*. Tel est le versant empiriste de la phénoménologie qui le sépare de l'idéalisme naïf.

Et, dans la mesure où cette auto-organisation est elle-même fonction d'un contexte perceptif et d'intérêts pratiques du sujet percevant, on ne peut non plus la concevoir comme une donnée sensorielle dotée de la consistance que revendiquent les *sense data*[1]. Toute variation de ce contexte et de ces intérêts peut mener à une auto-organisation sensiblement différente de la *hylè* et à l'émergence d'autres objets. Telle est la part — tout à la fois idéaliste et empiriste — de la phénoménologie qui s'oppose radicalement au réalisme naïf comme à toute théorie qui supposerait qu'est déjà là (même sous la forme de *sense data*) l' « ameublement du monde »[2]. Mais donc, contrairement à ce qu'affirment les lectures frégéennes de la phénoménologie, cette variance n'est pas seulement théoriquement — « idéologiquement » — déterminée. Les déterminations conceptuelles permettent certainement de stabili-

[1] C'est notamment la lecture de Gurwitsch que donne D.W. Smith. Voir ce qu'en dit Denis Fisette, *Lecture frégéenne de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 59-60.

[2] Comme déjà Fabien Cayla dans son texte intitulé « Husserl, Brentano et la psychologie descriptive » (in *Philosophiques*, vol. 20, n° 2, 1993, p. 347-361), Jocelyn Benoist a, ces dernières années, longuement questionné l'intentionalité de l'expérience sensible, qu'on trouve dans les notions husserliennes d' « acte intuitif », d' « intention de remplissement », de « sens remplissant » ou de « noème perceptuel » (voir en particulier *Les limites de l'intentionalité*, Paris, Vrin, 2005 et *Sens et sensibilité*, Paris, Le Cerf, 2009). Tout en partageant l'essentiel des analyses de Benoist (la distinction entre matériau et contenu de l'expérience, la distinction entre l'appréhension d'aspects ou de formes et le *Meinen* au sens fort qui caractérise le *Wahr-nehmen*, la distinction entre façons de voir et façons de dire ce qui est vu et la place laissée à un « voir comme » non descriptif ou du moins qui ne serait que l'ombre portée d'une possible description, l'importance de la contingence et des « circonstances » dans l'émergence du sens perceptif, le fondement lui-même non intentionnel de l'intentionalité, …), nous estimons qu'on ne peut voir là que des arguments *empiristes* et non *réalistes*. Or, en dépit de l'objectivisme sémantique et de l'idéalisme transcendantal — ou grâce à eux, qui font l'écart d'avec l'empirisme psychologiste d'un Hume — la phénoménologie est résolument, et de part en part, empiriste. Comme tout empirisme, la phénoménologie se donne, dans l'expérience, des « facteurs de vérité » (*truth-makers*) extérieurs au discours. Mais, contrairement au réalisme, elle ne se prononce pas sur le statut ontologique de ces expériences et considère que la réalité est le « produit » plutôt que la cause de l'expérience.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

ser les noèmes perceptifs[1] et de les mener à l'intersubjectivité[2], mais elles ne sont pas toujours nécessaires à les faire émerger. L'idéalisme phénoménologique est un empirisme[3].

Denis Fisette a raison de dire qu'une théorie qui opposerait le noème perceptif au noème conceptuel des interprétations frégéennes devrait pouvoir rendre compte du phénomène de l'illusion et de la possibilité que de « mêmes » données sensorielles donnent lieu à différentes consciences d'objet. Mais c'est là ce que fait précisément, et à un double niveau, une théorie du noème perceptif. D'une part, en distinguant le noème perceptif de la simple *hylè*, de sorte que, suivant les contextes et les intérêts (y compris pratiques), les mêmes données hylétiques peuvent s'auto-organiser de différentes manières — bien que, bien sûr, pas n'importe comment — et faire émerger des formes différentes — bien que, bien sûr, pas n'importe lesquelles —, formes qui, en se succédant, peuvent éventuellement se « biffer » les unes les autres. D'autre part, en distinguant le noème perceptuel du noème conceptuel, de sorte que la même forme perceptive — une certaine silhouette se détache sur un certain fond — peut encore recevoir des interprétations conceptuelles différentes — c'est un mannequin ou c'est un homme. Ce n'est qu'à ce second niveau que le « voir comme » se fait hypothétique et se soumet à la question de la vérité.

---

[1] À cet égard, les analyses de Smith et McIntyre en termes de « structure d'horizon » mêlant processus d'identification spatio-temporelle et croyances d'arrière-fond sont évidemment extrêmement intéressantes (D.W. Smith et R. McIntyre, *Husserl and intentionality*, *op. cit.*, chap. V à VIII). Ces études qui conçoivent l'horizon comme ensemble de mondes possibles présupposent toutefois d'autres analyses permettant de rendre compte de l'ameublement même de ces mondes (de la constitution de leurs arguments), analyses de la passivité sensible qui peuvent elles aussi se formuler en termes d'horizons. Voir sur ce point J. N. Mohanty, *Edmund Husserl's theory of meaning*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1964, p. 141-142.

[2] La phénoménologie a bien sûr aussi beaucoup à dire sur cet autre problème que met en évidence la philosophie du langage (voir par exemple F. Recanati, *Direct reference*, *op. cit.*, p. 126-128).

[3] En cela, il se distingue donc de l' « idéalisme linguistique » que veulent en faire les lectures frégéennes de la phénoménologie. Sans être un « réalisme », même « perceptuel » (cf. J. Benoist, *Sens et sensibilité*, *op. cit.*, p. 71), l'empirisme phénoménologique résiste au pur relativisme linguistique, d'autant que les saillances perceptives fondent la perception de « similarités » puis de « types », qui motivent les classifications conceptuelles sans pour autant les déterminer. Car il y a bien sûr des limites à l'arbitraire de la classification, limites que la notion de « noème perceptuel » permet de penser.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1, 2011 (Actes 4), p. 92-152
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Schèmes perceptuels

Par DENIS SERON
Université de Liège – FNRS

Cette étude présente une discussion de caractère général sur l'intentionnalité de l'expérience[1]. Mon ambition est d'exposer quelques arguments en faveur d'une version « monadique » et non conceptualiste de la théorie de l'intentionnalité, pas très éloignée de ses versions brentanienne et husserlienne. Cette orientation m'amènera à introduire la notion nouvelle de *schème perceptuel*, qui représente la contribution positive du présent essai à la question de l'intentionnalité.

Une part importante des travaux actuels consacrés à l'intentionnalité révèlent de substantielles divergences avec ceux de Brentano et de Husserl. Ces divergences ne s'expliquent pas seulement par le fait que les philosophes de l'esprit anglo-saxons, en s'emparant du concept brentanien d'intentionnalité, l'ont intégré dans un cadre théorique original, celui du naturalisme issu du behaviorisme et du Cercle de Vienne, mais aussi, plus généralement, par le fait que les philosophes ont considérablement modifié, au cours du dernier demi-siècle, leur façon de poser la question de l'*expérience sensible*. Il en a résulté un certain nombre de problèmes inédits, ouvrant de nouveaux horizons qui délimitent dans une large mesure la philosophie de l'esprit dans son état actuel.

Le rapport entre expérience et concept occupe le premier rang parmi ces problèmes. Une question pressante, quand on s'interroge sur l'expérience, est de savoir dans quelle mesure elle peut se passer de capacités

[1] À mon exposé de Luxembourg, qui forme l'ossature des sections 2 et 3, j'ai ajouté beaucoup de matériaux nouveaux ainsi que, dans les sections 4 et 5, quelques développements présentés à Liège en février 2010 lors d'un colloque consacré à la singularité. Je tiens à remercier Robert Brisart, Arnaud Dewalque, Denis Fisette, Paul Gochet, Bruno Leclercq, Francesco Orilia et François Recanati, dont les commentaires, à Liège ou à Luxembourg, m'ont suggéré d'importantes améliorations.

conceptuelles. Une *représentation* perceptuelle — et non pas simplement un affect sensoriel — entièrement non conceptuelle est-elle généralement possible ? Y a-t-il un sens à parler d'un *objet* d'expérience en l'absence de tout contenu propositionnel ? Ne convient-il pas plutôt de rejeter l'expérience non conceptuelle du côté des *« qualia »* non intentionnels ? De nombreux philosophes contemporains ont cru avoir apporté à ces questions une solution définitive. Leur opinion, déjà défendue par Kant, est que l'objectivation implique essentiellement la conceptualisation. Cette opinion peut paraître préférable pour de multiples raisons, notamment parce qu'elle s'accorde mieux avec le descriptivisme fregéen.

Cette première série de problèmes a trouvé un prolongement original dans une autre problématique qui a joué un rôle central dans la philosophie de l'esprit des trois dernières décennies. Des philosophes influents ont répandu l'idée que la question du caractère conceptuel de l'intentionnalité perceptuelle était étroitement reliée à la question de son *internalité*. Cette idée pouvait paraître naturelle, dans la mesure où le concept était caractérisé minimalement comme quelque chose que le sujet possède antérieurement à (et, dans une certaine mesure, indépendamment de) son expérience du monde. L'approche fonctionaliste de l'intentionnalité suggère ainsi une convergence profonde entre l'opposition conceptuel-sensoriel et l'opposition interne-externe, par exemple en opposant les *outputs* sensoriels externes à des structures syntaxiques internes censées constituer un « langage de la pensée ». De même John Searle, au début des années 1980, a jeté les bases d'un internalisme essentiellement solidaire d'un descriptivisme d'inspiration fregéenne. À l'opposé, le courant externaliste a cru trouver dans l'existence de contenus non conceptuels la preuve irréfutable que l'intentionnalité n'était pas intégralement internalisable.

Ces deux problématiques ont modifié en profondeur le regard des philosophes sur l'intentionnalité. Cependant, la conviction qui anime les analyses qui suivent est que ces deux problèmes sont peut-être mal posés. D'abord, on peut se demander si la tendance à traiter l'intentionnalité et la propositionalité comme des problèmes essentiellement interdépendants ne soulève pas plus de problèmes qu'elle n'est censée en régler. Je suggérerai dans la suite une voie sensiblement différente, en partant de l'hypothèse que les deux problèmes réclament dans une large mesure un traitement séparé. Cette hypothèse doit d'autant plus être prise au sérieux qu'elle est d'emblée plus naturelle et moins problématique que l'hypothèse conceptualiste. Les difficultés, en philosophie, viennent souvent du fait que des idées problématiques parce que radicales finissent par devenir des idées reçues. On oublie par là qu'elles ont exigé à l'origine une argumentation particulière-

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

ment forte, qui n'est peut-être plus acceptable ou qui ne s'applique pas à la théorie sous sa forme actuelle. Dans de tels cas, la meilleure attitude est sans doute de revenir en arrière jusqu'au stade précédent ou à un stade encore antérieur s'il n'offre pas l'assurance voulue. Transposé à l'interprétation propositionnelle de l'intentionnalité, ce précepte signifierait en substance ceci : dans l'attente de contre-arguments suffisamment forts, qui à mon avis font défaut à l'heure actuelle, nous devons nous en tenir à l'option la moins problématique.

La seconde problématique ci-dessus se prête selon moi à des considérations assez semblables, quoique motivées différemment. Je tracerai quelques lignes directrices en vue de rendre compte de façon plus satisfaisante de l'existence d'une intentionnalité non conceptuelle dans le cadre d'une interprétation (en un certain sens) internaliste de l'intentionnalité, ce qui aura pour effet de dissocier jusqu'à un certain point les problèmes de l'internalité et de la propositionalité. Une conséquence de cette approche sera d'atténuer, dans une perspective proche des récentes théories représentationnelles de la conscience, l'antagonisme entre aspects qualitatifs et intentionnels de l'expérience, et par là d'ouvrir la voie à une interprétation *phénoménologique* de l'intentionnalité. Cette dernière, seulement anticipée allusivement dans les pages qui suivent, en représente l'horizon et la finalité implicite (cf. Seron 2010a).

1. Deux questions préalables à toute théorie de l'intentionnalité

Comme on sait, la notion d'intentionnalité a été réintroduite en philosophie par Franz Brentano, en vue de définir ce qui fait d'un objet un objet psychique ou mental. L'intuition à la base de la théorie brentanienne de l'intentionnalité était que tous les phénomènes mentaux possèdent un certain caractère qui suffit à les démarquer essentiellement de tous les phénomènes physiques. Cet étrange caractère, l'intentionnalité, consiste à être « au sujet de » ou « dirigé vers ». Telle perception est indissociablement une perception *de cet arbre*, telle croyance est une croyance *que les anges existent*, tel sentiment est une joie *d'être père* ou une douleur *à la jambe*. En d'autres termes, tout objet concret mental est pourvu d'un *contenu intentionnel* qui lui prescrit de représenter quelque chose et non pas autre chose. L'intentionnalité, en ce sens, est un autre mot pour la possession d'un contenu intentionnel qu'on exprime linguistiquement en disant, par exemple, que la représentation est une représentation *de*…, *que*…, etc.

Nous pouvons laisser au moins provisoirement en suspens la question de savoir si l'intentionnalité est bien, comme le pense Brentano, une condition nécessaire et suffisante du mental. Rien n'empêche d'étudier l'intentionnalité à un niveau plus abstrait, en se réservant le droit de l'attribuer, le cas échéant, à des objets non mentaux comme des programmes d'ordinateur.

Où est le contenu intentionnel ?

La première question à discuter, de loin plus importante pour notre propos, concerne la signification *ontologique* de la théorie de l'intentionnalité. Cette question est pressante et incontournable pour plusieurs raisons. Très généralement, il est d'autant plus naturel de se demander *de quoi* parle la théorie de l'intentionnalité qu'on peut présumer qu'elle s'accompagne, plausiblement comme toute théorie, d'engagements ontologiques. Ensuite, on peut se demander si l'intentionnalité n'est pas fondamentalement une notion ontologique et si elle a encore un sens en dehors de toute interprétation ontologique.

La théorie de l'intentionnalité sous sa forme brentanienne peut être vue, au moins jusqu'à un certain point, comme une théorie ontologique. Brentano ne se bornait pas à dire que tous les phénomènes mentaux et eux seuls sont intentionnellement dirigés vers quelque chose. Il affirmait aussi qu'à la différence des phénomènes mentaux, les phénomènes physiques n'ont d'existence, du point de vue de la psychologie descriptive, qu'en tant qu'ils figurent dans le contenu intentionnel de phénomènes mentaux. En termes plus précis : les phénomènes mentaux sont pourvus d'une existence réelle et intentionnelle ; les phénomènes physiques ne sont pourvus que d'une existence intentionnelle. L'existence des phénomènes physiques est une existence simplement phénoménale ou « intentionnelle », synonyme d' « intra-existence » *(Inexistenz)* dans l'acte mental. Par exemple, le Père Noël que j'imagine n'est rien en dehors de l'acte d'imagination, il n'a pas d'autre existence que celle de l'acte mental « dans » lequel il existe intentionnellement. Ou encore : le fait que l'imagination soit une imagination *du Père Noël* n'engage aucune autre existence que celle de l'acte mental dont le syntagme « du Père Noël » exprime le contenu intentionnel. Pourquoi, dès lors, en irait-il autrement de l'arbre que je perçois, sachant que ma perception peut aussi bien être hallucinatoire ? N'est-il pas plus sûr, en définitive, de n'assumer que la réalité des phénomènes mentaux et de ne reconnaître aux phénomènes physiques qu'une existence simplement intentionnelle, essentiellement dépendante de celle des actes mentaux dont ils sont les contenus intentionnels ?

Sans doute, les phénomènes mentaux eux-mêmes peuvent faire l'objet de représentations et, à ce titre, exister au sens de l'existence intentionnelle. Une représentation réflexive, mettons le souvenir d'une colère que je viens juste d'éprouver, engage l'existence de la colère simplement en tant qu'*intentum* de la représentation réflexive, c'est-à-dire l'existence d'une propriété sémantique « de ma colère » dont l'existence est dépendante de celle de la représentation. Cependant, Brentano estimait qu'à la différence de la perception externe, toujours possiblement trompeuse, la perception interne nous permet d'attribuer en toute confiance aux phénomènes mentaux une existence non pas simplement intentionnelle, mais aussi réelle. L'évidence que je vois un arbre dans le jardin est un argument relativement faible pour affirmer l'existence réelle de l'arbre, mais elle me donne toute assurance sur le fait qu'il existe réellement une perception avec sa propriété sémantique « de l'arbre ».

Il est devenu usuel de reprocher à cette conception brentanienne un certain parti pris « cartésien » en faveur des représentations, qui semble difficilement conciliable avec l'état actuel de la science et de la philosophie. L'objection est certainement justifiée si on souhaite par là mettre en question certaines assomptions métaphysiques inutiles ou inutilement problématiques. Mais elle peut facilement être neutralisée si l'on distingue, comme le faisait Husserl, plusieurs types d'attitude. Rien n'empêche d'être réaliste dans l'attitude quotidienne ou en s'adonnant à la métaphysique ou aux sciences mondaines et, en même temps, de considérer que la réflexion sur notre vie mentale propre *avec ses contenus intentionnels* n'engage pas l'existence d'entités extramentales, mais seulement leur existence « intentionnelle ». Si l'on opère cette distinction, la conception brentanienne se révèle sous une forme théoriquement moins exigeante, mais aussi plus acceptable. On pourra la maintenir de telle manière qu'elle se ramène aux deux thèses suivantes, qui ne semblent pas problématiquement « cartésiennes » :

> (1) L'existence de la représentation n'implique aucune existence extramentale.
>
> (2) L'existence de la représentation implique l'existence de propriétés sémantiques de la forme « de *x* », « que *p* », etc., où « *x* », « *p* », etc., sont mis pour des contenus intentionnels.

Comme la proposition (2) rend fausse la proposition (1) si assumer l'existence de propriétés sémantiques nous oblige à assumer une existence

extramentale, la conjonction de (1) et de (2) implique la proposition suivante :

> (3) L'existence de propriétés sémantiques de la représentation — ou de son contenu intentionnel — n'implique aucune existence extramentale.

La proposition (3) est une version de la thèse usuellement appelée *« internalisme »*. Pour le moment, la conséquence la plus importante à en tirer concerne la manière d'interpréter des expressions intentionnelles telles que « voir cet arbre », « croire que les anges existent », « avoir mal à la jambe », etc. Si l'intentionnalité d'une représentation externe est une relation l'unissant à un objet extramental, alors l'existence d'une représentation externe implique toujours l'existence d'un objet extramental. En bref, l'existence de l'acte mental nous oblige à assumer l'existence d'un objet extramental[1]. Mais si la proposition (3) est vraie, alors les expressions « voir cet arbre », « croire que les anges existent », « avoir mal à la jambe », etc., peuvent être interprétées comme *des prédicats monadiques et non des prédicats relationnels*. Ou encore : il y a un sens à dire que, *en dépit des apparences* (une expression lourde de sens !), « Balthazar voit cet arbre » ne doit pas être décomposé ainsi : « Balthazar | voit | cet arbre », mais plutôt ainsi : « Balthazar | voit cet arbre », où le bloc « voit cet arbre » représente un acte mental ontologiquement unitaire. Compris en ce sens, « Balthazar voit cet arbre » ne signifie pas que Balthazar entretient avec cet arbre une certaine relation perceptuelle, mais plutôt qu'il a une certaine représentation qui, entre autres propriétés comme sa durée ou son intensité, possède la propriété sémantique « de cet arbre »[2].

Naturellement, il n'est pas question de nier qu'au moins certaines des expressions ci-dessus peuvent faire l'objet d'une interprétation relationnelle. Il y a *aussi* un sens à dire que « Balthazar voit cet arbre » exprime un état de choses relationnel (unissant deux objets existants). Mais l'idée est qu'il est *dans tous les cas* possible, et parfois préférable, d'interpréter ces prédicats de manière non relationnelle. Maintenant, la possibilité d'interpréter de manière

[1] Les représentations réflexives engendrent des problèmes particuliers. On pourrait dire, par exemple, que l'intentionnalité réflexive est une relation à un objet *intra-mental* mais ontologiquement extérieur à la représentation, etc. Ce fait nous conduira en conclusion à émettre certaines réserves à l'égard du terme « interne », auquel semblent généralement préférables, selon les cas, « intrinsèque » ou « monadique ».

[2] Sur ce problème, voir Seron (2010b), qui était malheureusement sous presse lorsque j'ai pris connaissance des sagaces analyses de Benoist (2007), qui comptent certainement parmi ce qu'on a écrit de plus éclairant et de plus profond sur le sujet.

non relationnelle *tout* verbe intentionnel de la forme « représente (sous un mode *m*) *a* » va de pair non seulement avec la possibilité d'une description phénoménale de l'intentionnalité non vérace, mais aussi avec l'idée que l'intentionnalité vérace est descriptible compatiblement des deux points de vue ontologico-réaliste et phénoménal. Cette duplicité du relationnel et du non-relationnel peut être vue comme le signe d'une ambiguïté irréductible du langage intentionnel. Ce qui reviendrait à formuler un peu différemment les remarques profondes de Quine, lorsqu'il reconnaissait l'irréductibilité du langage intensionnel (en d'autres termes l'inanité de tout éliminativisme extensionaliste) et la nécessité d'un « dualisme linguistique » non moins irréductible de l'extensionnel et de l'intensionnel (Quine 1990 : 72).

L'effet immédiatement saisissable de l'interprétation non relationnelle de l'intentionnalité est d'une part d'homogénéiser les représentations véraces avec les représentations trompeuses, d'autre part de généraliser l'opacité référentielle à toute expression intentionnelle. On peut juger cet effet regrettable, voire désastreux par exemple dans le cadre d'une théorie réaliste de la connaissance. Comment même continuer à parler de connaissance là où le vérace est indiscernable du trompeur ? Néanmoins, cette interprétation présente aussi d'importants avantages. Il peut être utile, dans certains cas, de disposer de descriptions se situant à un niveau logiquement antérieur à la distinction du vrai et du faux, du réellement existant et de l'inexistant, etc. Par exemple, l'expérience visuelle possède un grand nombre de caractères qui peuvent et doivent être décrits indépendamment de l'existence des objets d'expérience. Des points alignés se regroupent pour former une ligne, une tache verte se détache sur un fond rouge, etc. : ces faits persistent et les descriptions correspondantes restent vraies même si la perception est hallucinatoire.

Ce niveau d'explication — internaliste ou purement *phénoménal* — a également son utilité pour la théorie de la connaissance elle-même, si l'on veut rendre compte du fait que les véritables cognitions ont quelque chose en commun avec les actes erronés qui prétendent à la connaissance. Le géocentrisme n'est pas moins une croyance que ne l'est l'héliocentrisme. On peut certes relever entre les deux des différences ontologiques et observer qu'à la différence de la croyance erronée, la croyance correcte est réellement relationnelle, mais cela n'empêche pas que la croyance erronée est une croyance comme l'est la croyance correcte ni qu'elle se donne aussi, *à tort*, pour réellement relationnelle. L'erreur devient incompréhensible si l'on commence par lui refuser toute similitude avec la croyance correcte sous prétexte qu'elle ne tombe pas sous la catégorie ontologique « relation réelle ». Sans doute, on ne peut nier que, du moins du point de vue

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

correspondantiste, la description purement phénoménale des cognitions nous fait perdre précisément ce qui fait d'elles de véritables connaissances, à savoir la relation cognitive. Mais cette limitation signifie simplement que la connaissance au sens correspondantiste n'est pas définissable en termes purement phénoménaux, ce qui en soi n'a rien de très problématique. Il n'y a rien d'incompréhensible dans l'idée qu'une description complète de la connaissance met aussi au jour certains caractères qui n'en sont pas des conditions suffisantes, comme quand on affirme que l'anatomie osseuse est partie intégrante de la description complète du corps humain[1].

L'intentionnalité est-elle nécessairement conceptuelle ?

Une autre question cruciale pour la théorie de l'intentionnalité est de savoir si l'intentionnalité implique la conceptualisation, et s'il y a un sens à parler d'une intentionnalité intégralement non conceptuelle. Voir sans concept, est-ce encore voir, c'est-à-dire *voir quelque chose* ? Ou bien l'intuition sans concept est-elle irrémédiablement aveugle ? La question du *voir non conceptuel* est stratégique pour de multiples raisons. En particulier, il permet d'associer un sens philosophiquement intelligible à la différence entre philosophie continentale et philosophie analytique. Se demander si toute intentionnalité est conceptuelle, cela revient à se demander si toute analyse intentionnelle est nécessairement une « analyse conceptuelle » ou une « analyse logique », et c'est par conséquent aussi s'interroger sur le rôle de la logique et de la philosophie du langage en philosophie. C'est se demander, par exemple, si l'analyse de la perception doit être, fondamentalement, une analyse des énoncés de perception.

Ce problème est ancien. En objectant aux empiristes que « des intuitions sans concepts sont aveugles », Kant (*Kritik der reinen Vernunft* : 75) faisait de l'entendement — la faculté des concepts — une condition nécessaire de l'expérience perceptuelle et plus généralement de toute objectivation. Cette manière de voir fut longtemps caractéristique d'un certain anti-empirisme de tradition kantienne et plus spécialement néokantien[2]. Dans

[1] Ces idées sont développées en détail dans Seron (2010b), où je préconise une coopération de la métaphysique et de la phénoménologie.

[2] Comme l'a brillamment montré Dewalque (2010), le conceptualisme au sens fort est sans doute moins imputable à Kant qu'à ses continuateurs néokantiens. Le conceptualisme fort a également eu, quoique peut-être moins significativement, une destinée empiriste, spécialement dans l'école brentanienne. Cf. Carl Stumpf (1907 : 6-7) : « Ce que nous appelons, au sens le plus large du mot, un objet, et au sujet de

les premières années du vingtième siècle, Russell s'employa à montrer, dans le prolongement de l'article « Sinn und Bedeutung » de Frege, qu'on pouvait résoudre d'importants problèmes concernant la référence en ramenant certains noms propres apparents à des descriptions conceptuelles. Ce qui eut pour effet de substituer, dans un très grand nombre de cas, la pensée conceptuelle à l'intuition, ou à l'accointance. De même, la critique quinienne de l'empirisme reposait dans une large mesure sur un projet de *reparsing* grammatical consistant à éliminer les noms propres des théories et à leur substituer des formes quantifiées. Dans la mesure où l'objet (assumé par la théorie) pouvait dans cette optique être défini comme la valeur d'une variable quantifiée (cf. Quine 1961 : 103) et où quantifier, c'est essentiellement quantifier des concepts, Quine a pu proposer un descriptivisme généralisé qui allait beaucoup plus loin que la théorie russellienne des descriptions.

On fait usuellement remonter les débats sur les contenus non conceptuels en philosophie contemporaine aux travaux de Fred Dretske (1969) sur le « voir non conceptuel » et à d'importants développements de Gareth Evans dans *The Varieties of Reference*. Il faut distinguer, observait Evans, les perceptions des jugements « basés sur » des perceptions. Alors que les seconds sont nécessairement conceptualisants au sens où leur contenu informationnel est conceptuel, « les états informationnels qu'un sujet acquiert par la perception sont *non conceptuels*, ou *non conceptualisés* » (Evans 1982 : 227). Une autre origine significative de ces débats est la lecture fregéenne de Husserl proposée par Føllesdal dès les années 1950 ainsi que la controverse, assez comparable, qui l'a opposée à la phénoménologie de style gurwitschien ou heideggerien. Il est significatif à cet égard que le célèbre article de Føllesdal « Husserl's Notion of Noema » est paru en 1969 — la même année que l'ouvrage de Dretske *Seeing and Knowing* qui marque le début des controverses sur le voir non conceptuel en philosophie de l'esprit. Le noème de Føllesdal, résumait avec raison Sokolowski, est *« something like a concept or a sense »* (Sokolowski 1984 : 127), c'est-à-dire d'une part quelque chose qui appartient à la sphère logico-linguistique, d'autre part quelque chose qui possède un certain caractère de généralité. Ce qui est fregéen dans l'inter-

---

quoi nous pensons et parlons, est déjà à chaque fois une formation, et en fait une *formation conceptuelle*. Même l'individuel ne peut jamais être décrit autrement qu'à l'aide de concepts généraux. Si nous disons : "ce rouge ici", les démonstratifs nous enseignent qu'il s'agit de quelque chose d'individuel, mais *rouge* est le nom d'un concept. Ce n'est donc pas de la perception, ni du dégagement d'un phénomène hors du chaos des impressions indifférenciées, que naissent les objets, mais de la formation de concepts. » De même chez Anton Marty, cf. Rollinger (2010 : 114 suiv.).

prétation fregéenne, c'est notamment l'idée que le *Sinn* intentionnel est fondamentalement un « contenu descriptif », un contenu qui, conformément à la prescription de Frege dans sa fameuse note de « Sinn und Bedeutung », peut toujours être exprimé par une description conceptuelle.

La question du rapport entre objectivation et conceptualisation devient vraiment intéressante quand on se penche sur les cas les plus réfractaires, à savoir, tout spécialement, sur la *perception*. L'expérience perceptuelle est sur ce problème une *crux*, précisément parce qu'à première vue tout porte à croire qu'elle n'est pas *par soi* conceptuelle et qu'elle offre un contre-exemple de l'hypothèse du caractère conceptuel de toute intentionnalité. La question est de savoir si l'expérience perceptuelle elle-même peut être annexée, en un sens ou dans un autre, à la sphère des actes conceptuels. Si cette question appelle une réponse affirmative, alors on mettra la perception sur le même pied qu'un autre type d'acte qui lui ressemble beaucoup et qui est, quant à lui, manifestement conceptuel — à savoir la *croyance*. En ce sens, demander si la perception est essentiellement conceptuelle, c'est demander si elle est quelque chose comme une croyance. Un représentant emblématique de la conception doxastique est David Armstrong, qui définissait la perception comme un processus d'acquisition de croyances (ou d'informations) sur l'environnement physique ou son propre corps (Armstrong 1968 : 208 suiv.). Bien qu'il reconnaisse, on l'oublie trop souvent, que la perception *proprio sensu* ne réclame pas essentiellement la possession d'un langage, que des animaux perçoivent également et que les croyances concernées peuvent donc tout aussi bien être « subverbales », cette définition, selon Armstrong, implique clairement que la perception est nécessairement conceptuelle[1].

La question de la conceptualité de la perception et de son rapport à la croyance peut encore être formulée de façon plus précise. D'abord, se demander si tel type d'acte ou d'état mental est conceptuel, c'est s'interroger sur *ce que* je crois, *ce que* je vois, en un mot sur ce que nous appelons le *contenu intentionnel* de l'acte ou de l'état[2]. Ensuite, le caractère conceptuel

[1] Voir Armstrong (1968 : 210) : « Si la perception est l'acquisition de croyances ou d'informations, alors elle doit clairement impliquer la possession de concepts. Car croire que A est B implique qu'on possède les concepts de A et de B. Mais puisque la perception peut se produire en absence totale de capacité de parler, cela nous oblige à défendre l'idée qu'il y a des concepts qui n'impliquent aucune capacité linguistique. »

[2] Je me limite ici à la version « contentuelle » du problème, en laissant de côté l'interprétation de Heck (2000) en termes d'états mentaux, qui me semble soulever des questions d'un autre ordre.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

de la croyance signifie que ce que je crois revêt la forme d'une *proposition*, c'est-à-dire d'un contenu exprimable au moyen d'un énoncé propositionnel complet : je crois *que le ciel se couvre*, *que la table est rectangulaire*, etc. Pour ce motif, la question de savoir si tel type d'acte est conceptuel est étroitement liée à celle de savoir s'il est propositionnel. Comme l'observait en termes très clairs John Heil, « avoir une croyance sur quelque chose (que ceci est un X ou que ce X est P), quoi que ce soit d'autre par ailleurs, c'est prendre quelque chose comme tombant sous un concept (que ceci est une instance de X ou que ce X exemplifie P) » (Heil 1982 : 238). S'interroger sur le caractère de croyance — ou le caractère « doxique » — de la perception, c'est donc se demander si le contenu perceptuel est essentiellement conceptuel, ou encore s'il est nécessairement structuré propositionnellement comme celui des croyances. C'est se demander, en un mot, si tout *voir* est essentiellement un *voir que…* au même sens où tout *croire* est un *croire que…*

Plusieurs positions sont possibles sur ce problème ainsi formulé. Il me semble qu'on peut en distinguer trois principales. La première position, que je qualifie par commodité de *descriptiviste au sens fort* ou de *conceptualiste*, consiste à affirmer que le contenu intentionnel de l'expérience perceptuelle est intégralement conceptuel. Ensuite, il y a la position que j'appelle *descriptivisme faible*, défendue par exemple par Searle. D'après cette conception, le contenu intentionnel de la perception est essentiellement conceptuel pour partie, ce qui laisse ouverte la possibilité qu'il renferme, à côté de ses composantes conceptuelles, des composantes non conceptuelles, ostensives. Enfin, il y a la position de Dretske suivant laquelle la perception n'est pas nécessairement conceptuelle. Cela n'exclut pas, il faut le noter, que nos expériences soient *de facto* toujours entremêlées de conceptualisations, mais signifie seulement que la conceptualisation n'en est pas un ingrédient essentiel et qu'un voir non conceptuel est donc *a priori* concevable.

Avant d'entrer dans le vif du sujet, j'ajouterai encore une remarque sur un enjeu important des tentatives de conceptualisation du contenu perceptuel chez les interprètes fregéens de Husserl. Sans doute, la lecture fregéenne ne manque pas d'arguments chez Husserl lui-même. Dans les *Idées I*, Husserl généralise incontestablement la notion de signification logico-linguistique à l'ensemble de la vie intentionnelle — d'ailleurs en un sens qui ne semble induire aucune rupture substantielle avec les *Recherches logiques*, où l'intentionnalité en général était décrite sur le modèle de l'intentionnalité logico-linguistique, en termes d'intention « signitive ». Cependant, ces évidences textuelles sont susceptibles de recevoir une interprétation non fregéenne. Que veut dire Husserl quand il affirme que la signification logico-linguistique est

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

un cas particulier de sens intentionnel ? Une première manière de comprendre cette thèse est de dire que le *Sinn* en général doit être décrit sur le modèle de la signification logique. L'analyse intentionnelle en général s'apparenterait ainsi à une « escalade sémantique » au sens de Quine. Elle serait le résultat d'une extension de l'analyse logique à tous les actes logiques et non logiques, et c'est en quelque sorte la logique qui dicterait sa loi à la phénoménologie. Seulement, on peut aussi comprendre par là que c'est au phénoménologue qu'il revient d'étudier le sens logique. Puisque le sens logique est seulement un cas particulier du sens en général, l'étude de la conscience en général, expressive et non expressive, c'est-à-dire la phénoménologie, est plus fondamentale que la logique. Celle-ci ne serait qu'une branche de la phénoménologie, qui aurait pour tâche l'étude de cette espèce particulière de *Sinn* qu'est la signification logique. La première option est l'option « analytique » vers laquelle tend plausiblement la lecture fregéenne de Husserl. La seconde est selon moi celle de Husserl dans *Logique formelle et logique transcendantale*, où la logique transcendantale est en effet seulement une branche de la phénoménologie transcendantale à côté de ce que Husserl appelle l'esthétique transcendantale.

L'opposition que je viens d'esquisser permet probablement de formuler la question du voir non conceptuel de façon plus juste et plus profonde que l'opposition usuelle Føllesdal-Gurwitsch. On peut penser, en effet, que la conception de Gurwitsch ne réussit qu'à obscurcir fortement la question du voir non conceptuel en l'énonçant de manière équivoque et inadéquate. Le problème est que la clef de voûte de cette conception est la notion de « noème perceptuel », et que cette notion est foncièrement ambiguë chez Gurwitsch. En quel sens le noème perceptuel gurwitschien est-il perceptuel ? D'une part, la conception gurwitschienne suggère que la structure du noème perceptuel n'est pas propositionnelle, mais fondamentalement et irréductiblement de nature figurale. Mais d'autre part, Gurwitsch croit à tort que cette thèse est équivalente à celle suivant laquelle le noème est perceptuel au sens où il est un *percept*, c'est-à-dire quelque chose de perçu ou de perceptible. Or il me semble que ces deux thèses sont indépendantes l'une de l'autre et que, si la première est très plausible, la seconde en revanche est extrêmement problématique. La question à poser, selon moi, est de savoir si la meilleure position sur ce problème ne serait pas de reconnaître l'existence de noèmes perceptuels qui ne seraient pas structurés conceptuellement et qui, en même temps, seraient idéaux ou abstraits au sens de la lecture fregéenne, c'est-à-dire au sens de typicités instanciables dans une infinité d'actes individuels différents.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

Bien sûr, quelle que soit la position qu'on défend sur ces problèmes, il est incontestable que la perception elle-même a une certaine réalité linguistique, ne serait-ce que dans la mesure où nous formons des énoncés de perception. Pour y voir plus clair sur cette réalité linguistique de la perception, il est peut-être intéressant de remonter à la théorie du jugement de Kant, qui exerce souvent une tacite influence d'arrière-fond dans les controverses autour du voir non conceptuel. Chez Kant, la différence entre l'intuition et le concept coïncide avec la différence entre l'ontologique et le logique. La sphère du concept est celle de la « simple pensée » subjective, la sphère de l'intuition est celle de la référence, de nature causale. Un jugement de perception se définit comme une synthèse unissant une représentation sensible à un concept, c'est-à-dire une synthèse procurant au concept un contenu. Les intuitions, à ce titre, correspondent à ce qu'on appelle en grammaire des *noms propres*, ou des *indexicaux*, etc. Le nom propre est quelque chose comme la marque de l'extra-logique dans le logique — ce par quoi le logique, le symbolique, se réfère à la réalité extra-logique. Cette conception classique n'est pas éloignée de celle de Husserl qui, dans la VI^{e} *Recherche logique*, recommandait de « mettre sur le même pied » *(gleichstellen)* les intuitions sensibles et les actes nominaux (Husserl LU6 : B58). On pourrait aussi évoquer Frege et Russell. Pour le premier, le nom propre est fondamentalement un nom d'objet par opposition aux termes généraux qui désignent (dans leur usage prédicatif) des fonctions propositionnelles. De même, Russell fait coïncider la différence logique entre concept et nom propre avec la différence épistémologique entre connaissance par description et connaissance par accointance. La référence est supportée grammaticalement par les noms, et psychologiquement par des actes qu'on appelle, traditionnellement, des *intuitions*.

Ce bref détour par Kant me permet de souligner un point important : c'est que les tentatives de conceptualisation de la perception ou de l'intentionnalité en général ont généralement partie liée avec une interprétation déterminée des noms propres. Ce point est particulièrement clair dans le descriptivisme de la perception de Searle. Chez ce dernier, en effet, c'est tout uniment le nom propre et la perception qui doivent être interprétés, dans le sillage de Frege, en termes descriptivistes. De même que les noms propres ont un sens comme les termes généraux et que ce sens est exprimable par une description conceptuelle, de même la perception a un contenu intentionnel qui est exprimable de manière descriptiviste au moyen d'un énoncé propositionnel complet. Pour le dire de façon un peu simpliste, mais éclairante et selon moi pas tout à fait incorrecte, la référence est au sens ce que le nom propre est au concept, mais aussi ce que l'expérience est à la pensée sym-

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

bolique : dès lors conceptualiser l'intuition, pour le descriptiviste, c'est tout uniment donner un sens au nom propre.

Je commencerai par passer en revue quelques arguments et contre-arguments concernant les contenus non conceptuels, en me limitant aux principaux. Ensuite, je formulerai quelques remarques générales permettant de mettre tous ces points en perspective. Ces remarques plaideront plutôt en faveur d'une conception non descriptiviste de la perception dans le sillage de Dretske.

2. Premiers arguments pour et contre la conceptualisation du noème

Dans *Seeing and Knowing*, Dretske entendait affirmer la possibilité d'un voir non conceptuel, ou « non épistémique », c'est-à-dire d'un voir débarrassé « de toute addition due à l'expérience passée, de toutes les informations et anticipations, de tous les éléments interprétatifs et inférentiels concomitants, de toutes les associations habituelles ou conditionnées » (Dretske 1969 : 75). Ce voir, à ce titre, forme le « pur noyau sensoriel » *(pure sensory core)* de l'expérience, le pur « donné » en tant qu'il est indépendant de toute structuration conceptuelle. L'exemple de Dretske le plus souvent cité est celui du bouton de manchette dans un tiroir (Dretske 1969 : 18). Je cherche mon bouton de manchette et ouvre le tiroir, mais je ne trouve pas le bouton de manchette qui, pourtant, est effectivement sous mes yeux. Incontestablement, je « vois » le contenu du tiroir y compris le bouton de manchette, mais je ne le *remarque* pas. Ce qui se produit alors, selon Dretske, c'est que le bouton de manchette apparaît visuellement sans apparaître *comme ceci ou cela*. Il lui apparaît de façon non épistémique, non conceptuelle : je vois le bouton de manchette, mais je ne vois pas que c'est un bouton de manchette.

De façon assez attendue, Dretske en est venu à faire coïncider la différence entre voir conceptuel et voir non conceptuel avec la différence entre *voir que…* et « voir simple ». L'exemple qu'il donne dans son article de 1979 « Simple Seeing » est très éclairant et il est peut-être utile que je le commente. Supposons que j'aie en ma possession une lettre et que je fasse, à l'aide d'une machine à écrire performante, une copie très fidèle de cette lettre. Je place ensuite la copie sur l'original de manière à le cacher entièrement, mais tout en croyant par erreur que la feuille du dessus est l'original. Soudain, j'aperçois une tache sur la feuille du dessus, mais je me trompe et c'est en réalité une ombre. Cependant, le vrai original, la feuille du dessous, est tachée exactement de la même manière que semblait l'être — à tort — la feuille du dessus. J'ai ici deux croyances exprimables par la

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

tournure « voir que… » : je vois que la lettre originale est la feuille du dessus, et je vois qu'elle est tachée. Et naturellement ces deux croyances sont fausses, alors qu'elles seraient vraies si elles étaient des croyances au sujet de la lettre originale.

Mais dès lors, remarque Dretske avec profondeur, la question est de savoir ce qui fait que mes croyances sont des croyances sur la copie et non sur l'original :

> Ce qui rend ces croyances fausses est le fait qu'elle sont (contrairement à ce que je crois) des croyances au sujet de la copie. Mais alors, qu'est-ce qui fait que ces croyances sont des croyances au sujet de la copie et non de l'original ? (Dretske 2000 : 106.)

Pour Dretske, il n'y a qu'une réponse possible à cette question. Si ces croyances sont des croyances au sujet de la copie et non de l'original, c'est « parce que je vois la première feuille, non la seconde, et que ma croyance est une croyance au sujet de ce que je vois ». En d'autres termes, ce n'est pas le *voir que…* qui détermine l'objet perceptuel que je vois. Ou encore, pour citer à nouveau Dretske, « ce que je crois au sujet de ce que je vois ne détermine pas ce que je vois ».

Il existe d'autres arguments plus ou moins convaincants en faveur de la thèse des contenus non conceptuels.

L'argument qui vient sans doute le plus immédiatement à l'esprit est que nous attribuons l'intentionnalité à des animaux non humains et aux nourrissons, auxquels pourtant nous n'attribuons pas de capacités conceptuelles.

Un autre argument très répandu, dû à Evans[1], est celui de la « finesse du grain ». Il semble en effet légitime de dire que l'expérience perceptuelle est plus riche que la croyance perceptuelle correspondante. Dretske a lui-même défendu cet argument en recourant aux expériences tachistoscopiques

[1] Voir Evans (1982 : 229), contre l'interprétation dispositionnelle : « Certains philosophes ont affirmé que l'existence d'un état informationnel interne est constitué par la disposition du sujet à faire certains jugements. Mais c'est à la fois extrêmement peu plausible en soi et tout à fait inutile. (…) Ce que c'est que de se trouver dans un état informationnel non conceptuel ne peut être expliqué en termes de dispositions à exercer des concepts, à moins de présupposer que ces concepts ont une finesse de grain infinie *(to be endlessly fine-grained)* ; mais cela a-t-il un sens ? Peut-on réellement comprendre la proposition suivant laquelle nous avons autant de concepts de couleurs qu'il y a de nuances de couleurs que nous pouvons discriminer sensiblement ? »

de Sperling. Mais l'argument du bouton de manchette est évidemment du même ordre. Je *vois* (en un sens n° 1) le contenu entier du tiroir sans *voir* (en un sens n° 2) le bouton de manchette : il y a donc *plus* dans le contenu du voir n° 1, non conceptuel et non attentionnel, que dans le voir n° 2, conceptuel et attentionnel. L'idée est que le contenu perceptuel (et non pas simplement sensoriel) excède le contenu de l'attention et de la croyance conceptuelles. Par conséquent il y a dans le contenu perceptuel des composantes non conceptuelles.

Cet argument a fait l'objet de plusieurs critiques importantes, notamment de la part de Dennett qui lui a consacré en 1996 un petit article où il tente de le réfuter à l'aide de sa théorie des *multiple drafts* (Dennett 2002). Très sommairement, la stratégie de Dennett consiste à nier qu'il y ait un sens non naïf à parler d'un « voir » du bouton de manchette. Certes il y a bien une différence entre l'état de mon cerveau devant le tiroir avec le bouton de manchette et l'état de mon cerveau devant le tiroir sans le bouton de manchette, mais cette différence n'est rien de conscient et elle ne correspond à aucune réalité psychologique.

Très significatif sur ces questions est aussi l'argument de l'illusion, que Jérôme Dokic a appelé récemment l' « argument de l'erreur de catégorisation » (Dokic 2004 : 56-57). L'exemple de la lettre copiée tombe sous cette rubrique : je vois la lettre originale au sens du voir conceptuel, par exemple je vois que la lettre originale est tachée, mais ce que je vois en réalité, au sens du voir non conceptuel, c'est la copie. Je ne suis pas victime d'une hallucination, je vois effectivement la copie — mais je suis victime d'une illusion pour autant que je vois à tort la copie comme l'original. Une variante de cet argument est due à Michael Tye (1995) et à Jose Luis Bermúdez (2003). Elle consiste à évoquer des illusions optiques du genre de celle de Müller-Lyer. L'idée est que, si la perception s'accompagne d'une certaine *défiance* envers les données sensorielles, comme quand je suis familiarisé avec l'illusion de Müller-Lyer et que je sais très bien que les deux segments de droite sont en réalité de longueurs égales, alors la perception ne peut manifestement pas être assimilée à une croyance. En d'autres termes, l'apparaître visuel des deux lignes comme de longueur différente ne semble en rien altéré par la croyance qu'elles sont de même longueur, ce qui suggère une certaine indépendance ou « modularité » de la perception visuelle relativement à la croyance. « Savoir que les deux lignes sont en réalité de même longueur, observe Tye (1995 : 102), ne tend en aucune manière à les faire *paraître* de même longueur. » La conclusion est formulée en ces termes par Tye :

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

> L'image assez générale que je me fais ici des sensations perceptuelles implique une distinction tranchée entre ces états et les croyances ou autres états conceptuels. Les sensations perceptuelles, selon moi, forment les *outputs* de modules sensoriels spécialisés et se tiennent prêts à produire des réponses conceptuelles par l'action d'un processus cognitif d'ordre supérieur de tel ou tel type. Ainsi les sensations perceptuelles entrent <des informations> dans le système conceptuel, sans elles-mêmes faire partie de ce système. Elle sont des états non doxastiques ou non conceptuels. (Tye 1995 : 103-104.)

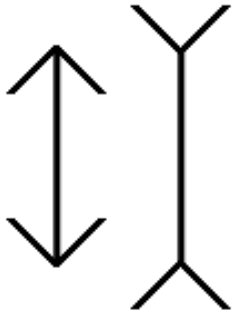

Je citerai un peu plus loin un argument supplémentaire en faveur des contenus non conceptuels. Avant cela, il reste à mentionner quelques critiques émises contre Dretske.

Joseph Runzo, selon moi avec raison, faisait valoir contre Dretske que son voir non conceptuel n'était finalement qu'une abstraction (Runzo 1982 : 214). Mais je ne pense pas que cette objection atteigne vraiment sa cible. Il est vrai que Dretske, dans *Seeing and Knowing*, invoque la perception des nourrissons. Mais d'autres passages du même ouvrage suggèrent aussi une interprétation différente, suivant laquelle l'ambition de Dretske est de montrer, plus modestement, que le « noyau » non conceptuel est seulement une composante essentielle de l'expérience perceptuelle, laquelle est peut-être toujours conceptuelle *de facto*. Bref, on peut fort bien affirmer que voir n'est pas essentiellement conceptualiser sans nier pour autant que tout voir est dans les faits entremêlé de structurations conceptuelles. La thèse — qui forme l'essentiel de ce que Dretske appelle l' « approche négative » du voir non conceptuel — est dès lors qu'*il y a des contenus qui sont irréductiblement non conceptuels*, mais qui peuvent peut-être entrer dans la composition de contenus conceptuels. Comprise en ce sens, la position de Dretske, en dépit des apparences, n'est peut-être pas si éloignée de celle de Searle.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

Dans un article de 2001, A. David Smith a adressé à Dretske une autre objection qui est un prolongement en sens contraire d'un argument que j'ai cité plus haut en faveur de Dretske (A.D. Smith 2001 : 307-308). De manière selon moi très juste, il s'en prenait à la stratégie de Dretske consistant à conceptualiser tout processus discriminatif ou attentionnel, puis à chercher fastidieusement des exemples d'expériences visuelles non discriminatives ou non attentionnelles. Smith objecte que le concept d'attention utilisé par Dretske est peut-être trop restrictif et, en tout cas, que cette stratégie n'est ni la plus naturelle ni la plus rentable. Car elle a pour effet de priver d'attention et de discrimination tous les êtres supposément dépourvus de capacités conceptuelles. Or il peut sembler inutilement paradoxal de dire qu'un moineau, parce que incapable de conceptualiser, serait du même coup incapable de « remarquer » des objets dont il a l'expérience.

Je laisse ouverte la question de savoir si l'objection d'A. David Smith est vraiment pertinente. On peut du moins trouver quelque chose comme une réponse anticipative à l'objection du moineau dans les leçons de Dretske publiées sous le titre *Naturalizing the Mind*. Dans ce texte, en effet, précisément en vue de rendre compte d'états attentionnels chez les animaux, Dretske oppose l'une à l'autre l' « attention conceptuelle » à l' « attention sensorielle » *(sensory awareness)* — ou encore ce qu'il appellera, dans un article postérieur, l' « attention à un stimulus » et l'attention à des faits au sujet du stimulus (Dretske 1995 : 9-10 ; Dretske 2006). Il donne l'exemple d'une tranche de pain en train de brûler dans le grille-pain. On peut très bien, observe Dretske, être perceptuellement attentif à la combustion du pain sans avoir la moindre idée de ce qu'est brûler ni de ce qu'est une tranche de pain. La souris dans la cuisine est manifestement dans cette situation. Elle est « sensoriellement » attentive au pain en train de brûler, mais elle n'est pas conceptuellement attentive, c'est-à-dire qu'à proprement parler, elle ne *croit* pas que la tranche de pain est en train de brûler.

La définition de l'attention perceptuelle en termes de conceptualisation — qui est cruciale sur ces problèmes — est peut-être un point faible de la conception de Dretske et certainement un point faible de celle de ses détracteurs. En tout cas on ne peut que la juger exagérément restrictive, dans la mesure où elle exclut par exemple toute approche gestaltiste de l'attention en termes de « centre d'intérêt ». Si le contenu perceptuel est structuré propositionnellement, alors il n'est pas structuré par des relations gestaltistes. Or il est embarrassant de ne pouvoir s'approprier les découvertes de la *Gestalttheorie*, qui compte indiscutablement parmi les développements les plus intéressants de la théorie de la perception au XX^{e} siècle.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

La même remarque semble valoir aussi pour la discrimination. Il est facile d'opposer ici des exemples où la discrimination, selon toute apparence, n'est pas conceptuelle. Ainsi il arrive même à l'artiste de distinguer deux nuances subtiles de jaune sans disposer pour autant des concepts correspondants. McDowell a tenté, dans *Mind and World*, de contrer cette objection en invoquant des définitions ostensives (McDowell 1996 : 56-58). Incontestablement, observait-il après Evans, l'expérience nous met fréquemment en présence de couleurs pour lesquelles nous ne disposons pas de concept déterminé du type de « rouge », « vert » ou « terre de Sienne », et qui en ce sens paraissent « transcender nos capacités conceptuelles ». Mais, ajoutait-il, cela n'implique pas que l'expérience de ces couleurs n'est pas conceptuelle. En réalité, il suffit de désigner les couleurs de ce genre par une expression de la forme « cette nuance », qui, au moins en partie, est également conceptuelle. Cependant, on peut du moins noter que le contre-argument de McDowell n'est que partiellement relevant pour notre problème. Si l'impossibilité de conceptualiser une couleur donnée implique que toute couleur donnée n'est pas conceptualisée, en revanche la possibilité de conceptualiser toute couleur donnée n'implique pas que toute couleur donnée est conceptualisée. Bref, prouver que toute couleur est conceptualisable au moins au moyen d'une définition ostensive n'est pas prouver que toute couleur — du fait même d'être objectivée — est conceptualisée au moins au moyen d'une définition ostensive[1].

De manière générale, la conceptualisation de l'objectivation et spécialement de l'objectivation au sens prégnant qu'est l'attention perceptuelle soulève un problème de méthode. Car il faut d'abord s'entendre sur la question de savoir où se situe la *charge de la preuve*. Doit-on, comme le fait Dretske, s'employer à réfuter la conception conceptuelle de l'intentionnalité au moyen d'arguments descriptifs ou, à l'inverse, commencer par la description psychologique et laisser aux partisans de la conception conceptuelle le soin d'éliminer ou de simplifier, si nécessaire, les distinctions obtenues par la description psychologique ? Pour ma part, je serais tenté d'opposer au dogme de l'objectivation par concept les analyses plus fines du psychologue empiriste, et de distinguer attention et conceptualisation dans le même sens où le faisait Husserl qui, au § 20 de la deuxième édition de la V^e^ *Recherche logique*, observait que la matière intentionnelle ne détermine pas seulement l'*Als-was*, *ce comme quoi* quelque chose apparaît, mais aussi le *Was*, *ce qui* apparaît (Husserl, LU5 : B415). À cela il faudrait d'ailleurs ajouter la distinction entre

[1] Je fais abstraction, ici, du fait que l'introduction de déictiques a certainement pour effet d'affaiblir le conceptualisme de McDowell.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

le caractère d'attention et le caractère positionnel, puisque dans ces controverses l'aspect positionnel de la croyance est souvent mis ensemble indistinctement avec son caractère objectivant et conceptualisant[1].

3. Quelque part entre le conceptualisme et le Mythe du donné

Dans la même optique, je voudrais ajouter un argument à ceux que j'ai déjà énumérés en faveur de la conception de Dretske. Cet argument résulte, pour ainsi dire, d'une sorte de retournement du même argument de Davidson contre le Mythe du donné qui était exploité par McDowell (1996) à l'appui de son conceptualisme. À condition d'être comprise en un sens non causal, comme nous y invite d'ailleurs expressément Dretske, l'idée de contenu non conceptuel pourrait procurer un tiers terme entre les simples stimuli sensoriels et les contenus conceptuels, et par là nous sortir de l'antinomie du Mythe du donné et du cohérentisme. Comme le soulignait très justement Paul Bernier :

> À première vue, un attrait de la notion de contenu non conceptuel serait de rendre possible une résolution de ce dilemme, en offrant l'espoir de combler le fossé épistémologique entre l'expérience sensible et la croyance. Plus précisément, la thèse du contenu non conceptuel suggère que les expériences perceptuelles, tout en étant proprement empiriques et non pas le résultat de notre activité conceptuelle doxastique, n'en ont pas moins un contenu intentionnel, ce qui permettrait qu'elles instancient des relations de justification avec des croyances. Cela, même si les croyances et les perceptions ont des contenus intentionnels de sortes différentes, soit des contenus conceptuels et non conceptuels. (Bernier 2005 : 5.)

Bien que Bernier, finalement, refuse cet argument, il me paraît pour ma part extrêmement profond et fécond pour les problèmes qui nous occupent. Pour le montrer, le mieux est de rappeler en deux mots l'argumentation de McDowell. Le Mythe du donné, observe McDowell après Davidson et Sellars, est erroné parce qu'il amène à confondre les relations *logiques* de justification — qui sont des relations d'inférence unissant des propositions — avec des relations causales. Ce qui semble impliquer la nécessité de renoncer à l'empirisme, d'affirmer que les données sensorielles ne peuvent servir de justifications logiques et d'opter, en conséquence, pour le cohéren-

[1] Cf., sur ce point A.D. Smith (2001), qui réfère à l'*Urdoxa* husserlienne pour reconnaître à la perception un caractère thétique indépendant du caractère de croyance.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

tisme. Mais McDowell refuse cette conséquence et défend un « empirisme minimal » qui consiste, en substance, à conceptualiser l'expérience. Il ne faut plus dire, comme le Mythe du donné, que le donné expérienciel est inclus dans l'espace logique des raisons mais exclu de l'espace des concepts ; et il ne faut plus dire non plus, comme les cohérentistes, qu'il est exclu de l'espace logique des raisons et de l'espace des concepts, c'est-à-dire qu'il est exclu de l'espace logique des raisons du fait d'être exclu de l'espace des concepts. Mais il convient maintenant, à en croire McDowell, de défendre la thèse suivante : le donné expérienciel est inclus dans l'espace logique des raisons du fait qu'il est en réalité inclus dans l'espace des concepts. Comme le déclare univoquement McDowell, « les impressions peuvent trouver leur place dans l'espace logique des raisons parce que les impressions peuvent être des actualisations de capacités conceptuelles » (McDowell 1999 : 7).

Or, je pense qu'il serait vain de voir dans ces considérations de McDowell un argument sérieux contre les contenus non conceptuels — ou plus généralement contre l'empirisme non « minimal ». Pour le dire abruptement, elles ne me semblent apporter aucune réponse à la question des contenus non conceptuels. En effet, l'argumentation de McDowell repose dans une large mesure sur l'idée de Davidson suivant laquelle l'espace logique des raisons et l'espace des concepts doivent être coextensifs, l'erreur des empiristes classiques consistant précisément à étendre l'espace logique des raisons au-delà de l'espace des concepts, de manière à y inclure des données expériencielles non conceptuelles. Or cette coextensivité est un présupposé qui ne va pas de soi, et en tout cas elle n'est pas une conséquence nécessaire de la réfutation du Mythe du donné.

On pourrait formuler cette idée autrement en disant ceci. D'abord, on peut donner entièrement raison à Davidson et à McDowell quand ils disent que la relation de justification n'est pas une relation causale, mais une relation d'un type essentiellement différent que nous appellerons une relation *intentionnelle*. La justification ne relie pas une chose physique à une proposition ou à une croyance, mais un ou plusieurs contenus intentionnels à un autre contenu intentionnel, par exemple une proposition à une autre proposition. Il me semble que McDowell s'accorderait sans peine avec cette première formulation. Seulement, la question est maintenant de savoir si toute relation intentionnelle est une relation conceptuelle. Or cette question n'est pas posée, du moins directement, par McDowell. Si l'on se demande pourquoi, l'unique réponse plausible me paraît être qu'il présuppose que tout contenu intentionnel est de nature conceptuelle. Ou encore, suivant un modèle que j'ai brièvement esquissé plus haut, il présuppose que le *sens* est fondamentalement une affaire de concept, et que le sens est à la dénotation ce

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

que le concept est à l'intuition. En conséquence, il ne paraît pas possible de s'appuyer sur les analyses de McDowell pour résoudre la question des contenus non conceptuels sans commettre une pétition de principe, ou encore ces analyses ne sont d'aucun secours pour savoir si l'intentionnalité est ou non essentiellement conceptuelle[1].

4. Trois contre-arguments de Searle

Conformément à ce que je disais plus haut sur la charge de la preuve, il me semble que la question cruciale doit être la suivante : y a-t-il un argument décisif pour conceptualiser l'intentionnalité perceptuelle ? Ou plus généralement : y a-t-il un argument décisif pour dire que l'intentionnalité implique la conceptualité ou que tout sens intentionnel est de nature conceptuelle, par opposition à des sens intentionnels qui correspondraient grammaticalement à des noms propres supposés irréductibles à des descriptions conceptuelles ?

John Searle a cru avoir trouvé de tels arguments dans son ouvrage de 1983 sur l'intentionnalité, dans le cadre de sa conception descriptiviste de l'expérience visuelle, qui débouche elle aussi sur une conceptualisation de l'expérience, c'est-à-dire de son contenu intentionnel. La clef de voûte de la théorie de la perception de Searle est en effet l'idée que l'expérience visuelle est une *attitude propositionnelle*, par opposition, par exemple, à l'amour et à la haine : j'aime A, mais je vois que A est B. « L'expérience visuelle, affirme Searle, n'est jamais simplement l'expérience *d'*un objet, mais elle doit plutôt toujours être une expérience *que* ceci ou cela est le cas. » (Searle 1983 : 40.)

La conceptualisation du contenu de l'expérience visuelle est pourtant seulement partielle chez Searle : c'est pourquoi il insiste avec force sur le fait que son descriptivisme ne consiste pas à remplacer tous les termes singuliers par des termes généraux. Si le contenu intentionnel de l'expérience visuelle renferme nécessairement des éléments conceptuels, il renferme tout aussi nécessairement des éléments non conceptuels de nature ostensive. Quand je vois une voiture jaune, le contenu intentionnel de mon expérience renferme d'une part une clause qu'on peut exprimer par l'énoncé propositionnel « il y a une voiture jaune là-bas » et, d'autre part, une clause qu'on peut exprimer par l'énoncé propositionnel « le fait qu'il y a une voiture jaune là-bas cause cette expérience visuelle » (Searle 1983 : 48). Or, on peut analyser cet

[1] On obtiendrait sans doute un argument de force équivalente en parlant d'informations plutôt que de contenus intentionnels, ce qui était déjà, en substance, la manière de procéder d'Evans (1982).

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

exemple en disant que les deux clauses contiennent des éléments conceptuels, exprimés par les termes généraux « voiture » et « jaune », mais aussi des éléments non conceptuels, exprimés par des indexicaux « là-bas » et « cette ».

Ce qui est remarquable chez Searle, c'est qu'il rompt partiellement le lien entre intentionnel et conceptuel, ce qui lui permet de préserver son internalisme tout en déconceptualisant partiellement le contenu intentionnel. C'est là le sens de sa polémique avec Tyler Burge au chapitre 8 d'*Intentionality* : « non conceptuel » n'implique pas « externe », mais le contenu intentionnel — qui est « dans la tête » — peut aussi bien renfermer des éléments non conceptuels « internalisés » (Searle 1983 : 212). Bref, pour reprendre la distinction que j'ai introduite au début, l'internalisme de Searle peut être un descriptivisme sans être pour autant un « conceptualisme ». Il est intéressant de remarquer que la question du statut du conceptuel a contribué à renouveler de façon originale le débat internalisme-externalisme, et que ces prises de position de Searle sont paradoxalement analogues à ce qu'on trouve chez McDowell, pour ainsi dire en sens inverse. De même que Searle affirme que « non conceptuel » n'implique pas « externe » et que l'esprit renferme tout aussi bien des éléments de nature non conceptuelle, de même McDowell affirme que « conceptuel » n'implique pas « interne » et que le monde est tout aussi bien de nature conceptuelle. D'un côté Searle déconceptualise partiellement l'interne, c'est-à-dire le contenu intentionnel, de l'autre McDowell conceptualise l'extramental, le monde objectif.

Avant d'en venir aux arguments de Searle, il faut encore préciser que ce dernier admet néanmoins l'existence d'états intentionnels dont le contenu intentionnel n'est pas propositionnel. C'est le cas, paradigmatiquement, de l'amour et de la haine. À la différence de l'expérience visuelle qui est toujours un *voir que…*, l'amour est toujours un *amour de…* et non un *amour que…* Cependant, il est crucial d'ajouter que cette observation ne remet probablement pas fondamentalement en cause l'idée que toute intentionnalité est propositionnelle. En réalité, et bien que Searle ne soit pas toujours clair sur ce point, on pourrait dire que l'amour et la haine ne sont pas véritablement intentionnels *par eux-mêmes*, mais que leur intentionnalité réclame toujours le concours d'attitudes propositionnelles :

> Mais qu'en est-il de ces états qui apparemment ne requièrent pas de propositions complètes comme contenus, comme l'amour, la haine et l'admiration ? Même ces cas engagent *(involve)* des ensembles de croyances et de désirs, comme on peut le voir en considérant l'absurdité qu'il y aurait à imaginer un homme qui serait follement amoureux mais qui n'aurait aucune espèce de

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

> croyances ni de désirs concernant la personne aimée, même pas la croyance qu'une telle personne existe. (Searle 1983 : 34.)

L'adverbe « apparemment » dans la première phrase de ce passage est lourd de signification. Le sens immédiat est le suivant : l'amour et la haine « *apparemment* ne requièrent pas de propositions complètes comme contenus », mais *en réalité* ils ont pour contenus des propositions complètes. Ou encore l'amour et la haine sont *par eux-mêmes* non propositionnels, mais leur intentionnalité n'en est pas moins propositionnelle par l'intervention d'états mentaux d'autres types, propositionnels. Et la même chose vaut alors aussi, selon toute apparence, pour le plaisir et la douleur. Cette manière de voir semble fort proche de la conception brentanienne et husserlienne suivant laquelle les actes affectifs sont par eux-mêmes non objectivants, non représentationnels, mais aussi nécessairement fondés dans des actes objectivants qui, pour ainsi dire, les investissent intentionnellement. Par exemple, l'amour n'est l'amour *de telle personne* que dans la mesure où la personne aimée est intentionnée dans des actes objectivants comme des croyances, des souvenirs ou des expériences visuelles. L'enjeu est donc, pour Searle cette fois, de montrer que l'amour n'est l'amour *de telle personne* que dans la mesure où il est supporté par une ou plusieurs attitudes propositionnelles. Mon opinion, sur ce point, est que pour Searle la non-propositionalité de l'amour et de la haine n'est pas un obstacle au descriptivisme. Je laisse néanmoins la question ouverte parce qu'elle est difficilement décidable. Remarquons seulement que c'est là un problème essentiel, dont la résolution est en quelque sorte préalablement requise par le descriptivisme searlien. Si en effet les sentiments comme l'amour et la haine sont d'authentiques états intentionnels, mais dont le contenu n'est pas propositionnel, alors le descriptivisme n'est pas généralisable et l'intentionnalité n'implique pas la propositionalité. Je reviendrai plus loin sur ce problème, mais par un autre biais.

On doit par ailleurs remarquer que le descriptivisme searlien n'est pas contredit par le fait qu'il existerait des états mentaux non intentionnels. Searle reconnaît volontiers l'existence de tels états mentaux, donnant l'exemple d'un soudain sentiment d'exaltation. L'amour et la haine ne posent pas problème en tant qu'ils seraient non intentionnels, mais justement en tant qu'ils *sont intentionnels* et pourtant *non propositionnels*. L'existence d'états mentaux non intentionnels ne contredit pas le descriptivisme searlien, mais bien la thèse de Brentano à laquelle Searle ne souscrit pas : certes pour Searle tout ce qui est intrinsèquement intentionnel est mental, c'est-à-dire actuellement ou potentiellement conscient (Searle 1992), mais pour autant tout ce qui est mental n'est pas intentionnel.

Les arguments de Searle en faveur de son interprétation descriptiviste de l'expérience, c'est-à-dire de sa conceptualisation partielle de l'expérience, sont au nombre de trois.

1) Le premier, nodal dans son raisonnement, est le suivant : l'expérience visuelle est propositionnelle parce qu'elle possède des conditions de satisfaction. Je le cite :

> Le fait que les expériences visuelles ont des contenus intentionnels propositionnels est une conséquence immédiate (et triviale) du fait qu'elles ont des conditions de satisfaction, car les conditions de satisfaction sont toujours qu'il soit le cas que ceci ou cela. (Searle 1983 : 41.)

Bref, l'expérience visuelle possède des conditions de satisfaction ; or, par principe, une condition de satisfaction est toujours exprimable par un énoncé propositionnel de la forme « il en est ainsi que *p* » ; donc le contenu intentionnel de l'expérience visuelle est toujours exprimable par un énoncé propositionnel. Comme l'observait avec raison Dretske, si on réfute l'idée que l'expérience visuelle a des conditions de satisfaction, on réfute du même coup la thèse que l'expérience visuelle est une attitude propositionnelle (Dretske 2003 : 163).

2) Searle présente un deuxième argument qu'il qualifie de syntaxique. L'argument consiste à relever le fait que l'expression de l'expérience visuelle ou du désir réclame généralement l'emploi d'opérateurs temporels ou spatiaux :

> De même que les verbes de désir réclament des modificateurs temporels qui nous obligent à postuler une proposition entière comme contenu du désir, de même le verbe « voit » réclame des modificateurs spatiaux qui, dans leurs interprétations naturelles, nous obligent à postuler une proposition entière comme contenu de l'expérience visuelle. Quand je dis, par exemple : « Je vois un break *en face de moi* », normalement je ne veux pas simplement dire que je vois un break dont il se fait par ailleurs qu'il est en face de moi, mais plutôt que *je vois qu'*il y a un break en face de moi. (Searle 1983 : 41.)

Ce deuxième argument n'est pas développé dans *Intentionnalité*, mais on peut raisonnablement voir en lui une anticipation de la théorie des sui-référentiels développée par Searle quelques pages plus loin. L'essentiel, me semble-t-il, est l'introduction de traits sui-référentiels comme « devant moi » (dans le cas de l'expérience visuelle) ou « à l'avenir » (dans le cas du désir) qui ne semblent syntaxiquement intégrables que si le contenu intentionnel est structuré propositionnellement. Bref, on exprimerait incomplètement l'expé-

rience visuelle si on lui refusait la forme propositionnelle, car le contenu intentionnel de l'expérience visuelle présente des caractères spatiaux qui exigent syntaxiquement la forme propositionnelle. Voir devant moi un objet A, ce n'est pas voir un objet A qu'on pourrait par ailleurs augmenter attributivement d'un caractère « devant moi », mais c'est voir qu'il y a devant moi un objet A.

3) Le troisième argument est particulièrement intéressant pour les questions qui nous occupent. Searle entend maintenant alléguer le fait qu'à la différence de la forme « *x* voit *y* », la forme « *x* voit que *p* » est généralement intensionnelle (avec *s*) pour la substituabilité. Ce fait montre que la forme propositionnelle « *x* voit que *p* » ne nous engage pas tant envers l'objet représenté, mais envers l'aspect sous lequel l'objet est représenté et donc envers le contenu intentionnel. Par exemple, l'énoncé « Œdipe vit qu'il y avait Jocaste devant lui » n'est pas substituable *salva veritate* à l'énoncé « Œdipe vit qu'il y avait sa mère devant lui », tandis que « Œdipe vit Jocaste » est normalement substituable à « Œdipe vit sa mère ». Cette remarque de Searle nous renvoie à son interprétation de l'intensionalité, qu'il serait trop long de commenter ici mais qui est par ailleurs bien connue. Sommairement : Searle voit dans l'intensionalité avec *s* une certaine propriété d'énoncés portant sur l'intentionnalité avec *t* (voir Searle 1979 : 84-85). Si la phrase « *x* croit que *p* » est intensionnelle avec *s*, cela signifie que l'affirmation correspondante est seulement, comme disait Searle (1979), une « représentation de représentation ». Autrement dit, cette affirmation est seulement une affirmation sur la croyance que *p* et non sur *p* : elle ne m'engage donc pas plus à l'existence d'un état de choses *p* qu'à la vérité de la croyance que *p*, mais seulement à l'existence de la croyance avec ses propriétés logiques. Il s'agit d'une « représentation de représentation », au sens où je me borne à avoir une représentation de la croyance tout en « répétant » ou en « présentant » son contenu intentionnel, c'est-à-dire de telle manière que les conditions de vérité de la croyance que *p*, donc son contenu intentionnel, ne figurent pas parmi les conditions de vérité de mon affirmation, donc dans son contenu intentionnel. Ainsi je peux affirmer que *x* croit que *p* sans avoir à affirmer que *p*. Soit dit en passant, c'est pour l'essentiel la même stratégie qu'utilisait déjà Brentano dans sa controverse avec Mill et dans sa conception du discours indirect — mais en revanche ce n'est pas la stratégie de Frege dans « Sens et dénotation ».

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

5. Réponse aux contre-arguments de Searle

Je vais maintenant épingler quelques difficultés inhérentes, selon moi, à l'argumentation de Searle.

1) Commençons par le premier argument, celui des conditions de satisfaction. Pour rappel, l'idée est que « le fait que les expériences visuelles ont des contenus intentionnels propositionnels est une conséquence immédiate (et triviale) du fait qu'elles ont des conditions de satisfaction » (Searle 1983 : 41). Cette implication est-elle si immédiate et triviale que le prétend Searle ? On peut se demander, en particulier, si l'argument n'est pas circulaire. La possession de conditions de satisfaction est-elle vraiment un argument pour la propositionalité de l'expérience visuelle ? Ou n'est-ce pas plutôt, à l'inverse, que Searle reconnaît à l'expérience visuelle des conditions de satisfaction *parce qu'*il lui attribue déjà une certaine forme de propositionalité ? De fait, ce qui conduit Searle à attribuer des conditions de satisfaction à l'expérience visuelle, c'est le présupposé suivant lequel l'expérience visuelle peut être satisfaite ou non satisfaite, vérace ou trompeuse en un sens identique, ou du moins analogue, à celui où on qualifie une proposition de vraie ou de fausse. Il va sans dire que sans ce présupposé, c'est-à-dire s'il n'y avait rien de commun entre la satisfaction d'une expérience et la vérité d'une proposition, la possession de conditions de satisfaction ne serait même pas un argument en faveur de la propositionalité de l'expérience. Mais si tel est bien le cas, alors l'argument est circulaire[1].

Le fond de l'argument est l'opinion, que j'ai déjà commentée, suivant laquelle l'intentionnalité perceptuelle est équivalente à la possession de conditions de satisfaction. Évidemment, si on ajoute à cela, comme le fait maintenant Searle, l'idée que la possession de conditions de satisfaction implique la propositionalité, alors on obtient la thèse descriptiviste que toute intentionnalité est propositionnelle et que cela doit valoir aussi pour l'expérience visuelle. On voit ainsi que le cas de l'amour et de la haine est particulièrement embarrassant pour le descriptivisme généralisé vers lequel tend Searle. Car on pourrait fort bien considérer, après tout, que la thèse que toute intentionnalité est propositionnelle est réfutée par l'existence d'états

[1] Au fond, une présupposition assez semblable caractérisait déjà l'approche d'Armstrong, lorsqu'il identifiait l'intentionnalité de la perception à l'intentionnalité de la croyance perceptuellement acquise, donc à une intentionnalité conceptuelle, en arguant que « la correspondance ou l'échec de la correspondance des perceptions à la réalité physique est simplement la correspondance ou l'échec de la correspondance des croyances aux faits » (Armstrong 1968 : 210-211).

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

intentionnels non propositionnels comme l'amour et la haine. On modifierait ainsi la théorie pour que l'amour et la haine ne soient plus un problème. Cette attitude serait en tout cas la plus naturelle. Cependant ce n'est pas du tout la position de Searle, qui invoque la nécessaire coopération d'attitudes propositionnelles précisément parce qu'il persiste à tenir l'amour et la haine pour des problèmes. Des problèmes, justement parce que l'intentionnalité est propositionnelle et que l'amour et la haine sont intentionnels sans être propositionnels. Il n'est donc pas absurde d'évoquer ici quelque chose qui s'apparente à un cercle. Si Searle nous dit que la possession de conditions de satisfaction — donc l'intentionnalité — est un argument pour la propositionalité, c'est bien parce qu'il présuppose que toute intentionnalité est propositionnelle, ce qui rend problématique le cas de l'amour et de la haine. Évidemment, à quelqu'un qui douterait que l'expérience visuelle soit propositionnelle et qui estimerait que l'expérience visuelle est justement un contre-exemple à la thèse que toute intentionnalité est propositionnelle, il est fort peu satisfaisant de répondre que toute intentionnalité est propositionnelle et donc que l'expérience visuelle, étant intentionnelle, doit être propositionnelle. Or, en un certain sens, c'est bien la teneur du premier argument de Searle : ce qui explique, sans doute, qu'il le qualifie lui-même de « trivial ».

Il est vrai que cette réponse à Searle a une portée limitée et qu'elle ne réfute rien du tout. Cependant il y a, à mon sens, un autre cercle, plus profond, qui est sous-jacent à l'argumentation de Searle. Supposons, avec Searle, que la propositionalité de l'expérience visuelle est une conséquence immédiate du fait qu'elle possède des conditions de satisfaction. On peut maintenant se demander pourquoi il faut penser que l'expérience visuelle possède des conditions de satisfaction. Or Searle est très clair sur ce point : il faut penser que l'expérience visuelle possède des conditions de satisfaction parce qu'elle a cette singulière propriété de pouvoir être vérace ou trompeuse, de réussir ou d'échouer. L'analogie avec le langage joue donc un rôle décisif dans l'argumentation de Searle. De même qu'une proposition est vraie ou fausse, de même l'expérience visuelle est satisfaite ou insatisfaite. De même qu'une proposition vraie ou fausse a un sens qui consiste en ses conditions de vérité, de même une expérience visuelle satisfaite ou insatisfaite a un contenu intentionnel qui consiste en ses conditions de satisfaction. Mais cette analogie entre l'expérience visuelle et la proposition se révèle rapidement assez problématique, et surtout il semble pour le moins circulaire de s'en servir *pour démontrer que l'expérience visuelle est propositionnelle !*

À y regarder de plus près, le fait que l'expérience peut généralement être vérace ou trompeuse peut recevoir plusieurs interprétations différentes dont certaines sont compatibles avec l'existence de contenus perceptuels non

propositionnels. Rien n'empêche par exemple de considérer, comme Austin[1], que c'est le langage qui introduit l'opposition vérace-trompeur dans l'expérience, ou encore, comme Husserl par sa théorie du remplissement, de rattacher cette opposition à une structure plus générale dont l'opposition logique vrai-faux serait seulement un cas particulier.

Pour conclure sur ce point, je crois que la bonne question est de savoir si la thèse d'une connexion essentielle entre intentionnalité et conceptualité n'est pas un présupposé infondé qui va à l'encontre des données descriptives. Ce présupposé a été dénoncé tout récemment par Hubert Dreyfus, sous le titre de « Mythe du Mental », dans sa controverse avec McDowell (Dreyfus 2006). L'analyse conceptuelle, disait cet auteur, n'est pas toute l'analyse intentionnelle, et c'est un préjugé de croire que le contenu intentionnel doit nécessairement être conceptuel. Or, l'abandon de ce préjugé aurait des conséquences significatives sur notre manière de concevoir l'intentionnalité. Au lieu d'embrigader de force l'expérience visuelle ou l'amour et la haine dans la sphère propositionnelle en partant du principe que l'intentionnalité est essentiellement conceptualisante, on choisirait alors de procéder en sens inverse. On partirait de l'existence d'états intentionnels nous apparaissant au moins à première vue comme non conceptualisants, sans exclure *a priori* la possibilité que l'intentionnalité ne soit pas essentiellement conceptualisante.

2) Considérons maintenant le deuxième argument de Searle, celui des marqueurs spatiaux du type « devant moi », que j'ai explicités en termes de sui-référentialité. Si je comprends bien l'argument, il me semble que la question à poser est de savoir si l'on a raison d'inclure dans le contenu intentionnel de l'expérience visuelle des traits sui-référentiels. On peut penser, en effet, que l'argument tombe si la réponse à cette question est négative, si du moins la nécessité syntaxique invoquée par Searle concerne le contexte de l'expérience.

Au lieu de m'employer à réfuter cet argument directement, je voudrais faire état très sommairement de certaines ambiguïtés de la théorie searlienne des traits sui-référentiels, qui me paraissent soulever autant de problèmes de

[1] Cf. Austin (1962 : 11) : « Considérons ensuite ce qu'on dit ici de la perception trompeuse. Nous reconnaissons, dit-on, que "les gens sont parfois trompés par leurs sens", bien que nous pensions qu'en général, nos "perceptions des sens" soient dignes de "confiance". Or, tout d'abord, bien que l'expression "trompés par nos sens" soit une métaphore courante, elle *est* justement une métaphore ; et cela mérite d'être noté, car dans ce qui suit la même métaphore est fréquemment reprise à travers l'expression "vérace" et prise très au sérieux. En fait, bien sûr, nos sens sont muets — bien que Descartes et d'autres aient parlé du "témoignage des sens", nos sens ne nous disent absolument rien, ni de vrai ni de faux. »

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

fond. La principale difficulté, me semble-t-il, est qu'on peut se demander si l'introduction de traits sui-référentiels dans le contenu intentionnel de l'expérience visuelle n'ajoute pas à l'expérience quelque chose qui ne s'y trouve pas : à savoir une certaine *réflexivité*. Car c'est problématique dans le contexte d'un réalisme direct. Les traits sui-référentiels sont soit réflexifs, soit non réflexifs. S'ils sont réflexifs, ils suscitent alors les mêmes objections que les « perceptions secondaires » de Brentano ou les récentes théories auto-représentationnelles. Il est en effet paradoxal de supposer que, quand je vois une table, le contenu de ma perception intégrerait des composantes réflexives, qu'il semblerait plus naturel d'attribuer à un nouvel état mental qui serait une réflexion sur mon expérience visuelle. Ou bien les traits sui-référentiels seraient-ils non réflexifs ? Mais alors on ne voit plus très bien ce que pourrait encore signifier la sui-référentialité.

Searle est pourtant plus nuancé et il approuverait sans doute ces premières remarques au moins jusqu'à un certain point. Il insiste expressément sur le fait que la sui-référentialité de l'expérience visuelle n'est pas une réflexivité proprement dite : « Que le contenu intentionnel visuel soit sui-référentiel, cela ne signifie pas qu'il contient une représentation, verbale ou autre, de lui-même. » (Searle 1983 : 49.) Mais qu'est-ce qu'un contenu intentionnel, sinon justement ce dont la représentation est la représentation ? Et d'ailleurs Searle ne dit-il pas lui-même, quelques pages auparavant, que « tout état intentionnel doté d'une direction d'ajustement est une représentation de ses conditions de satisfaction » (Searle 1983 : 13 ; cf. 11, etc.) ? Comment alors l'expérience visuelle pourrait-elle ne pas représenter ses conditions sui-référentielles ? Or cela change beaucoup de choses, car il devient alors difficile de défendre la thèse que les traits sui-référentiels appartiennent au contenu intentionnel sans être des attributs du perçu et tout en étant essentiels à l'expérience visuelle — ce qui est le fond de l'argument de Searle. En réalité, ils peuvent très bien être des caractères essentiels de la perception qui m'apparaissent seulement dans la réflexion sur l'expérience visuelle, auquel cas ils ne figureraient pas dans le contenu intentionnel de l'expérience visuelle elle-même.

3) Le troisième argument de Searle se prête selon moi à des critiques analogues à celles qu'on a adressées au premier. Le raisonnement de Searle est le suivant : l'expression de contenus intentionnels est généralement intensionnelle avec *s* ; or la forme propositionnelle « *x* voit que *p* » est généralement intensionnelle avec *s*, ce qui n'est pas le cas de la forme non propositionnelle « *x* voit *y* » ; en conséquence, il y a de bonnes raisons de penser que le contenu intentionnel de l'expérience visuelle est structuré propositionnellement. Mais l'argument est assez peu convaincant. Le pro-

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

blème est que la forme « *x* voit *y* » semble parfois intensionnelle avec *s*. On peut du moins admettre un certain usage du mot « voir » où « Don Quichotte voit des géants » est vrai mais ne nous engage pas à l'existence de géants ni n'est équivalent à « Don Quichotte voit des moulins ». Or, il suffit que cet usage soit simplement possible pour que l'argument perde l'essentiel de sa force. En somme, n'aurait-il pas été plus naturel de dire que, puisque la forme « *x* voit *y* » est parfois intensionnelle, le contenu intentionnel de l'expérience visuelle est parfois non propositionnel ? On ne serait alors pas très éloigné de la position de Dretske, qui ne nie pas que le voir peut être conceptuel, mais seulement que le voir soit essentiellement conceptuel du fait d'être représentationnel. Or, qu'est-ce qui a empêché Searle de tirer cette conclusion, sinon, une fois encore, le présupposé que toute intentionnalité est conceptualisante ?

Les faiblesses des trois arguments de Searle permettent peut-être de franchir un pas de plus et de présumer que, si les arguments valides font défaut, c'est tout simplement parce que l'expérience n'est pas essentiellement propositionnelle. Il en résulterait une théorie de l'intentionnalité qui pourrait certes demeurer internaliste, mais qui ne serait plus descriptiviste et qui remettrait donc en cause l'équation de Searle entre internalisme et descriptivisme. S'agissant de la perception, une telle théorie permettrait la réintégration d'éléments difficilement explicables du point de vue descriptiviste, à savoir les structurations *non propositionnelles*, en particulier gestaltistes, du contenu perceptuel. Mais une telle théorie serait encore pleinement compatible avec la thèse suivant laquelle l'expérience perceptuelle est *dans les faits* toujours in-formée conceptuellement, et elle serait même encore compatible avec la thèse suivant laquelle l'expérience *doit* être in-formée conceptuellement si elle doit par ailleurs justifier des croyances — cela alors même que, contrairement à McDowell, les développements précédents laissent ouverte la question de la possibilité d'une justification des croyances au moyen de contenus perceptuels intégralement non conceptuels.

Évidemment il ne s'agit pas de nier l'existence d'un étroit homomorphisme entre la sphère de l'expérience et la sphère logique, qui est déjà suffisamment attestée par le fait que l'expression d'une expérience vérace est l'énoncé d'une proposition vraie et celle d'une expérience trompeuse, l'énoncé d'une proposition fausse. La vraie question ne porte pas sur l'existence d'un tel homomorphisme, mais sur son étendue et sa signification. Or, pour répondre à cette question, je pense qu'il faut d'abord veiller à ne pas procéder *à l'envers*. Le principal défaut de la stratégie de Searle est qu'il présuppose un homomorphisme entre intentionnalité perceptuelle et intentionnalité logique pour ensuite attribuer problématiquement à la première des proprié-

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

tés structurelles qui appartiennent non problématiquement à la seconde. À l'inverse, la stratégie appropriée — qu'on pourrait qualifier d'empiriste au sens large — serait de commencer par mettre au jour descriptivement des différences et des similitudes structurelles et de poser la question de l'intentionnalité non logique sur cette base. Ainsi ce qui fait problème, à mon sens, est moins l'approche générale de Searle en matière d'intentionnalité que les conséquences qu'il en tire sur un plan méthodologique. On peut assurément s'accorder avec lui sur le fait que l'intentionnalité des actes de langage est un cas particulier d'intentionnalité logique (propositionnelle), à savoir une intentionnalité logique linguistiquement réalisée, et que l'intentionnalité propositionnelle est elle-même un cas particulier d'intentionnalité — l'intentionnalité en général incluant dès lors des formes non logiques, plus primitives d'un point de vue évolutionniste. De même, Searle était certainement sur la bonne voie lorsqu'il se fixait pour tâche de redéfinir l'intentionnalité logico-linguistique en des termes plus généraux, dans le cadre d'une théorie *générale* de l'intentionnalité (cf. Searle 1983 : 160). Le problème réside plutôt dans les conclusions qu'il en tire, à savoir dans l'idée que la théorie de l'intentionnalité — la philosophie de l'esprit, d'après sa conception à cette époque — doit résulter d'une *généralisation de la philosophie du langage* et qu'il lui faut ainsi étendre aux états intentionnels en général les résultats obtenus pour les actes de langage. Le risque, alors, est de calquer erronément le général sur le particulier, en présupposant ce qu'il faut précisément démontrer.

6. Perspectives

Pour récapituler, deux questions semblent découler immédiatement de mes précédentes remarques critiques. Une première question concerne la possibilité — exclue d'emblée par Searle — d'un intentionalisme non descriptiviste, et elle est aussi de savoir à quoi ressemblerait un tel intentionalisme. Contre les lectures conceptualistes de style fregéen, je pense pour ma part qu'un tel intentionalisme serait assez proche de la théorie de l'intentionnalité de Husserl et de Brentano, mais c'est une autre question. Ensuite, comme je l'ai déjà indiqué très sommairement, les difficultés du descriptivisme sont aussi les difficultés de la conception suivant laquelle l'objectivation est conceptuelle jusque dans les cas apparemment les plus réfractaires, à savoir dans l'expérience elle-même. En un sens, Searle défend déjà une position nuancée sur ce problème, puisque le caractère propositionnel de l'expérience visuelle n'exclut pas la présence, dans son contenu intentionnel, de composantes non

conceptuelles (sui-référentielles). Mais la question qui se pose maintenant est plus générale. Elle est de savoir s'il ne serait pas meilleur de dissocier la question de l'intentionnalité — ou du moins celle de l'intentionnalité perceptuelle — de la question de la *vérité*, en expliquant sur d'autres bases le fait évident que nous pouvons nous tromper sur ce que nous voyons. La question, en un mot, est de savoir s'il n'y a pas une *via media* entre d'une part l'*expérience intentionnelle donc propositionnelle* et, d'autre part, l'*expérience non propositionnelle donc non intentionnelle*. Ce qui nous amène à nous interroger sur la possibilité d'une intentionnalité non propositionnelle, qui nous permettrait de faire l'économie de deux thèses peut-être inutilement paradoxales : d'un côté la thèse consistant à refuser l'objectivation perceptuelle au sens fort aux jeunes enfants et aux animaux, de l'autre celle consistant à leur attribuer des compétences conceptuelles.

On peut formuler les choses plus précisément au moyen des questions suivantes : (1) le contenu de l'expérience coïncide-t-il, en tout ou en partie, avec la signification de l'expression correspondante ? Si la réponse est positive, alors nous demandons : (2) la signification de l'expression de l'expérience — comme tout ou partie de son contenu intentionnel — renferme-t-elle des composantes irréductiblement non conceptuelles, des significations irréductiblement « propres » ? À nouveau, si cette question appelle une réponse affirmative : (3) les significations propres — ou les « schèmes » perceptuels — sont-elles *intrinsèques* à l'acte ou état mental ? La position selon moi la plus plausible, que j'ai qualifiée de théorie non relationnelle et non descriptiviste de l'intentionnalité, consiste à répondre affirmativement à ces trois questions.

Contenu perceptuel et signification

Nous pouvons d'abord admettre l'existence d'une coïncidence entre le contenu intentionnel de l'expérience et la signification de l'expression correspondante. Quand j'entends le matin un oiseau chanter et dis « cet oiseau chante », l'énoncé « cet oiseau chante » signifie, en un sens qui reste à préciser, ce qui est représenté dans l'expérience auditive. Exprimer une expérience, c'est produire une expression dont le contenu de signification livre précisément ce dont on a l'expérience.

Cette observation appelle d'emblée trois remarques cruciales. D'abord, il semble plus plausible de dire que, du moins dans la majorité des cas, la coïncidence est seulement partielle. Il se peut, par exemple, que j'entende simultanément le ronronnement des voitures au loin, ou le vent dans les

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

arbres. Ces données font également partie de ce qui est représenté attentivement ou inattentivement dans l'expérience totale, mais l'énoncé « cet oiseau chante » n'en dit rien. De même, le contenu expérienciel peut inversement entrer dans la composition de contenus plus larges renfermant des composantes de nature différente, comme quand je dis : « Cet oiseau chante, ce qui augure une journée ensoleillée. » Ces deux cas montrent que, si les contenus n'ont pas besoin d'être identiques, la présence d'un contenu partiel identique est néanmoins une condition nécessaire pour que l'expérience soit adéquatement exprimée. Évidemment, ce n'est pas là une condition suffisante, car l'expression « cet oiseau ne chante pas », bien que coïncidant en partie avec mon expérience, n'en est pas une expression adéquate. Les conditions de l'adéquation de l'expression, ou plus simplement de la véritable expressivité, engendrent de nombreux problèmes réclamant des investigations de longue haleine, qui excèdent largement les limites du présent essai.

Une deuxième remarque, non moins importante, est qu'il est impossible d'associer un sens intelligible à l'idée d'une coïncidence entre contenu perceptuel et signification si l'on persiste à définir le contenu intentionnel simplement comme l'objet de la représentation. L'objet de mon expérience est par exemple l'oiseau qui existe dans le monde et que j'entends. Ou bien, si je suis victime d'une hallucination, mon expérience, tout simplement, ne représente rien. Mais c'est tout autre chose qu'on a en vue lorsqu'on parle de contenu intentionnel. Dans notre terminologie, le contenu intentionnel « A » — éventuellement augmenté d'autres déterminations, par exemple modales ou temporelles — est un certain caractère commun à toutes les représentations *de A* abstraction faite de leur caractère vérace ou trompeur, correct ou incorrect, etc. De même que des expressions numériquement ou typiquement différentes peuvent être synonymes sans référer au même objet, comme dans le cas de « carré rond » et « round square », ou de « carré rond » prononcé à deux moments différents, qui ne réfèrent à aucun objet, de même des représentations numériquement ou typiquement différentes peuvent aussi avoir un même contenu intentionnel sans avoir le même objet, comme c'est le cas de l'imagination du Père Noël et de l'hallucination du Père Noël, ou encore de cette imagination du Père Noël et de cette autre imagination du Père Noël. Nous pouvons pour le moment laisser en suspens la question de savoir dans quelle mesure les types d'actes imposent certaines déterminations modales, temporelles, etc., au contenu intentionnel, car ce fait ne contredit aucunement la présence de caractères communs qui font que, justement, deux représentations de types différents sont des représentations de même contenu. L'essentiel est que

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

l'existence de tels caractères intentionnels communs à plusieurs représentations ne nous engage à rien d'autre qu'à l'existence des représentations elles-mêmes, et qu'elle n'implique certainement en aucun sens l'existence d'un objet représenté.

La troisième remarque est un prolongement de la première. Admettons, comme je l'ai fait ci-dessus, que la plupart du temps le contenu intentionnel de l'expérience ne coïncide qu'en partie avec la signification de l'expression qui s'y rapporte adéquatement. Cela signifie, en d'autres termes, qu'il doit y avoir une coïncidence totale — une relation d'identité — unissant cette signification ou l'une de ses parties à une partie du contenu intentionnel de l'expérience. Mais la question est maintenant de savoir si le contenu intentionnel de l'expérience, bien que le plus souvent incomplètement exprimé, est complètement exprimable, c'est-à-dire si la totalité du contenu intentionnel de l'expérience peut (en principe) être signifié par une expression. Je pense que la réponse à cette question doit être positive. Considérons une représentation d'un type quelconque qui soit une représentation *de αβγ*, où α, β et γ sont des parties du contenu intentionnel total, et supposons qu'une de ces parties, mettons β, soit un contenu partiel (par principe) inexprimable, les autres parties étant supposées exprimables. Cela signifie qu'il serait *a priori* impossible de produire une expression dont la signification totale serait identique à αβγ ou aurait pour partie une signification partielle identique au contenu β. Or, une telle hypothèse semble très peu plausible, car elle entre visiblement en contradiction avec un certain caractère arbitraire que nous reconnaissons naturellement à l'expression. Toute pensée, tout souvenir, tout sentiment, etc., ne peut-il pas se voir associer une expression, fût-elle la plus indéterminée conceptuellement comme un pur indexical, une lettre choisie arbitrairement, voire un signe inventé pour l'occasion, dont la signification est justement ce qui est pensé, remémoré, ressenti, etc. ? Comment une composante du contenu intentionnel, une chose ou tel ou tel de ses caractères en tant que représentés, pourrait-elle être inexprimable si l'on compte ces dernières formes parmi les expressions ?

Significations propres et schèmes perceptuels

Il est vrai que certains contenus seraient trivialement incapables d'assumer le rôle de signification si, dans une perspective millienne ou fregéenne, nous limitions la signification aux contenus conceptuels, mais cette manière de voir est justement contraire à l'approche préconisée ici, suivant laquelle il existe des significations « propres », purement ostensives, qui ne sont ni

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

réductibles à des significations conceptuelles ni explicables en termes de référence externaliste.

Essayons de cerner ce point plus précisément. Supposons que je voie une tache d'encre bleue sur la table devant moi et que je la montre en disant « ceci ». Mon interlocuteur à qui je montre la tache pourra comprendre adéquatement qu'il s'agit de la tache, ou au contraire croire que je lui montre la table, ou le devant de la table, etc. Mais cela ne change rien au fait que ma perception est pour moi pleinement déterminée en tant que perception *de cette tache et de rien d'autre*, et que j'investis l'expression « ceci » de ce même contenu pleinement déterminé (ou d'une de ses parties) qui est par là *signifié* par elle. L'expression possède ici une signification autonome sans avoir besoin de se rapporter à un objet. Ma perception pourrait aussi bien être hallucinatoire, l'expression n'en aurait pas moins un sens pour moi : « ceci » veut dire, pour moi, cette donnée phénoménale pleinement déterminée — circonscrite figuralement — qui m'apparaît hallucinatoirement comme un objet.

Quiconque a suivi les premiers pas d'un jeune enfant dans son apprentissage du langage a pu constater des faits du genre de ceux auxquels je fais allusion. L'enfant montre un objet. Éventuellement, imitant son père ou sa mère, il *joue* à le nommer par une combinaison de sons arbitrairement choisis. Mais la communication — la « chaîne causale de communication » — échoue parce que la zone du champ visuel n'est pas suffisamment déterminée par son interlocuteur (est-ce l'ours en peluche qui est montré du doigt ? ou ses pattes ? ou la table où il est posé ? ou le livre d'images à sa gauche ? ou l'univers entier ?). Pourtant, il serait absurde d'en conclure qu'il n'y a pas d'intentionnalité, que l'expérience du jeune enfant est sans contenu et que le mot qu'il profère n'a pour lui aucune signification. C'est effectivement, à mon insu, la peluche et non le livre d'images que l'enfant voit et qu'il me montre du doigt. Or, même si son expérience était hallucinatoire, elle n'en serait pas moins l'expérience *de ceci* et non *de cela*, de telle unité déterminée phénoménalement, que le mot qu'il profère continuerait assurément à signifier *pour lui*.

En outre, la conception défendue ici est que la signification de « ceci » peut, au moins en droit, être dépourvue de toute détermination conceptuelle. Ce qui suppose, il est vrai, qu'on approuve nos précédentes remarques critiques sur l'argument des conditions de satisfaction. Ma perception peut assurément être vérace ou trompeuse, satisfaite ou insatisfaite, sa condition de satisfaction étant qu'il y ait réellement tel objet perçu : mais cela n'implique pas que son contenu est propositionnel.

Nous pouvons maintenant esquisser un argument *positif* à l'appui de cette conception. Considérons à nouveau l'exemple de la tache d'encre, en supposant que le contenu intentionnel soit pleinement déterminé phénoménalement. Cela étant posé, rien n'empêche d'attribuer à ma perception des conditions de satisfaction, au sens où elle sera vérace ou trompeuse selon qu'il y aura ou non tel ou tel objet correspondant au contenu intentionnel. Tout le problème est plutôt de savoir quelles conséquences il convient d'en tirer pour la théorie de l'intentionnalité. Il se ramène, en résumé, aux deux questions suivantes : (1) les conditions de satisfaction sont-elles nécessairement propositionnelles ? (2) Font-elles vraiment partie du contenu intentionnel ?

Admettons que la condition de véracité de la perception est qu'il y ait réellement tel objet A correspondant à ce qui est prescrit par son contenu intentionnel. Il est préférable d'essayer cette formulation dans la mesure où nous cherchons à fixer une condition minimale, et où les formes « A est B », « il existe un objet (qui est A et) qui est B », etc., sont plus complexes et plus exigeantes. « Il y a A » ou « A existe » sont naturellement des formes propositionnelles, mais la question est de savoir si cela implique le caractère propositionnel du contenu intentionnel. Autrement dit, il faut maintenant se demander si l'expression de la condition de satisfaction exprime le contenu intentionnel. Si tel est effectivement le cas, nous nous heurtons principalement à trois difficultés.

D'abord, si l'existence fait partie du contenu intentionnel, alors il devient difficile de décrire les cas où un acte positionnel, par exemple une hallucination, partage un même contenu intentionnel avec un acte non positionnel, par exemple une imagination, car le second ne représente pas, du moins dans le même sens, l'*intentum* comme existant. Cette difficulté n'est pas forcément insurmontable. Il reste toujours possible de distinguer dans le contenu intentionnel, comme le faisait Husserl, un « noyau » commun neutre auquel viendraient s'ajouter des caractères thétiques (existant réellement, possible, douteux, etc.).

La deuxième difficulté, plus sérieuse, est qu'on peut douter que la condition de satisfaction « il y a A » induise vraiment quelque chose comme une propositionalité du contenu intentionnel. Comme on a pu le supposer dans un tout autre contexte, celui de la métaphysique des vérifacteurs (cf. Simons 1992), il se pourrait que la condition « P est vérace si et seulement s'il y a A » ne prescrive l'existence de rien de propositionnel (ou, mettons, de « catégoroïde »), d'aucun état de choses prédicatif, mais seulement l'existence d'une chose A.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

Supposons néanmoins que cette possibilité ne soit pas relevante pour notre problème et prenons au sérieux le caractère propositionnel (ou « catégoroïde ») de « il y a A » ou « A existe ». Si l'on considère que A est un nom propre pur de toute élaboration conceptuelle, alors « existe » pourrait fort bien être le concept dont nous avons besoin. Nous pouvons ainsi admettre sans peine que si je vois un objet A (en soi conceptuellement indéterminé) et dis que A existe, alors l'énoncé propositionnel « A existe » exprime linguistiquement le contenu intentionnel de ma perception. Cependant, la situation est plus complexe qu'il n'y paraît. Car il ne va pas de soi que le contenu intentionnel de ma perception de A soit (partiellement) identique à la signification de « A existe » ou au contenu intentionnel de la croyance que A existe — ce qui garantirait que « A existe » soit effectivement l'expression ou la réalisation linguistique (partielle) du contenu intentionnel de la perception de A. En réalité, comme je l'ai développé plus en détail ailleurs (Seron 2006), il est plus plausible de dire que le contenu intentionnel de la perception de A est l'*objet* et non le contenu intentionnel du jugement que A existe, et que les deux actes *n'*ont *pas* le même contenu intentionnel.

Pour bien comprendre ce point, il faut se pencher plus attentivement sur ce que signifie l'énoncé « A existe ». Supposons que la proposition soit bien une partie du contenu intentionnel de la perception de A et que percevoir A se ramène donc, en un certain sens, à percevoir *que A existe*. Cette supposition apparaît rapidement problématique, car la subordonnée « que A existe » semble simplement tautologique. Or la prescription ne peut manifestement pas être tautologique, si nous voulons par ailleurs qu'elle nous permette de distinguer entre les perceptions et les actes non positionnels comme les imaginations. Contrairement à ce que pourrait suggérer une approche dans le style de Searle, la subordonnée est inapte à capturer adéquatement le caractère perceptuel dans la mesure où imaginer le Père Noël, ce pourrait être, tout aussi plausiblement, imaginer que le Père Noël existe. Se représenter un objet, *en un certain sens*, c'est toujours se le représenter comme existant, c'est-à-dire comme un objet ou comme s'il était un objet. Que veut-on dire exactement en déclarant que la perception de A doit être une représentation que A existe ? Nous voulons dire, plus justement, que la perception a pour contenu intentionnel « A » et qu'elle a un certain mode psychologique qui prescrit que le contenu intentionnel « A » soit affecté de l'indice d'existence. Or cette formulation est très différente de la précédente et n'a plus rien de tautologique. Désormais, l'*objet* de la représentation n'est plus du tout A, mais la perception elle-même avec son contenu intentionnel et ses caractères thétiques. Ce qui montre que nous avons affaire ici à un

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

nouvel acte, pourvu d'un contenu intentionnel *différent*, et que la signification de « A existe » n'est donc pas (partiellement) identique au contenu intentionnel de la perception de A. Cette observation tend à renforcer l'idée, émise plus haut, que les conditions de satisfaction de la perception, si elles sont propositionnelles, n'appartiennent pas à son contenu intentionnel, et qu'elles sont plutôt représentées dans un nouvel acte de nature réflexive.

Ce qui n'exclut pas, il faut le remarquer, la présence de caractères thétiques dans le contenu intentionnel. Il ne s'agit pas de nier que la perception représente nécessairement son objet avec un caractère d'existence réelle, mais seulement d'affirmer que l'énoncé « A existe » — ou plus justement la subordonnée « que A existe » — *décrit* la perception de A plutôt qu'elle ne l'*exprime*. L'existence de A n'est pas représentée dans la perception de A, elle n'est pas un caractère de l'objet perçu A, mais un certain caractère éventuellement prescrit dans son contenu intentionnel, qui peut par ailleurs être représenté dans une réflexion sur la perception de A. Il en va évidemment de même, et de façon encore plus claire, dans l'hypothèse où le contenu intentionnel de la perception de A doit inclure le caractère « A cause mon expérience », qui, très plausiblement, n'est pas davantage représenté dans la perception de A.

De même, ces remarques n'excluent pas que la perception soit dans certains cas propositionnelle, mais seulement qu'elle le soit toujours et nécessairement du fait que son contenu intentionnel renferme des conditions de satisfaction. Voir, c'est parfois voir que…, mais la structuration propositionnelle n'est pas une condition nécessaire de la perception. Du moins, si l'existence réelle du perçu (en tant que caractère du contenu intentionnel) et d'autres caractères semblables sont reconnus comme des conditions minimales de la perception, cela n'implique pas que la propositionalité le soit aussi.

La différence entre *exprimer* et *décrire* le contenu intentionnel est cruciale pour les problèmes qui nous occupent. Énoncer sa croyance que le livre est rouge en disant « le livre est rouge » est une chose ; dire « je crois que le livre est rouge » en est une autre. Dans le premier cas, l'énoncé a pour objet l'état de choses /le livre est rouge/ ou le livre avec sa propriété d'être rouge ; dans le second, il a pour objet l'état de choses /je crois que le livre est rouge/ ou encore la croyance avec son contenu intentionnel exprimable par la subordonnée « que le livre est rouge ». De même, le premier énoncé a pour signification la proposition <le livre est rouge>, le second a pour signification la proposition <je crois que le livre est rouge>. L'acte mental correspondant est d'un côté une croyance non réflexive, de l'autre une croyance réflexive. Il est possible de parler du contenu intentionnel de la croyance non

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

réflexive, mettons de la proposition <le livre est rouge> prise comme un *abstractum* ou comme un certain caractère de la croyance non réflexive, qui est alors le véritable objet dont on parle. Ce faisant, on peut discerner toutes sortes de caractères qui, comme le caractère d'existence réelle cité plus haut, sont absents de l'état de choses représenté dans la croyance non réflexive. Par exemple, « être coloré » et « être destiné à la lecture » sont assurément des parties de ce qui est signifié dans « le livre est rouge », mais ce ne sont pas des parties de l'être-rouge du livre comme le sont le livre et sa propriété d'être rouge. Ce qui est représenté dans la croyance que le livre est rouge n'est pas qu'il est coloré ou destiné à la lecture, mais simplement qu'il est rouge. Par contre, les caractères « être coloré » et « être destiné à la lecture » font partie de ce que signifient « livre » et « rouge ».

Ces distinctions sont sans doute insuffisantes pour répondre définitivement à la question de savoir si les conditions de satisfaction de l'expérience font partie de son contenu intentionnel. Néanmoins, je pense qu'elles suggèrent de manière assez convaincante une réponse négative à la question de la propositionalité. Si nous admettons que la représentation du contenu perceptuel est nécessairement réflexive, alors cette représentation peut être propositionnelle sans que le contenu perceptuel (ou la perception) soit lui-même propositionnel. C'est là une conséquence de la thèse que le contenu intentionnel de la perception n'est pas ce qui est représenté en elle, c'est-à-dire son objet, et que la représentation du contenu intentionnel d'une perception n'est donc pas cette perception elle-même, mais une *nouvelle* représentation de nature réflexive.

Une telle conception engendre toutes sortes de difficultés liées à l'ambiguïté du vocabulaire de la représentation et à la problématique différence entre apparence et réalité. Il est à première vue difficile d'admettre qu'une représentation fictionnelle du Père Noël ne représente rien, et il est vrai qu'en un certain sens, elle représente effectivement le Père Noël. Mais il est tout aussi difficile d'admettre, en un autre sens de « représenter », que la représentation fictionnelle du Père Noël représente quelque chose. Le point essentiel, semble-t-il, est que les deux affirmations sont vraies sur deux registres différents, l'un ontique, l'autre phénoménal, et que bon nombre de difficultés peuvent être évitées si l'on distingue scrupuleusement ces deux registres (Seron 2010b). L'imagination du Père Noël n'a pas un contenu intentionnel qui serait représenté en lieu et place de l'objet manquant ; le syntagme « du Père Noël » n'indique aucune relation représentationnelle réellement existante, quoiqu'elle indique assurément quelque chose comme une apparence d'objet représenté et une apparence de relation représentationnelle.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

Revenons à notre hypothèse que le contenu intentionnel peut être irréductiblement non conceptuel. Cette perception est décrite comme une perception *de A* telle que, si elle est (non réflexivement) exprimée, alors « A » est un nom propre irréductible à un terme général. Nous dirons ainsi que la signification de « A » est une *signification propre*, et que cette signification est identique à une composante non conceptuelle du contenu perceptuel que nous appelons, en ce sens, *schème perceptuel*[1]. Corrélativement, si un acte partiel ou total a pour contenu intentionnel un schème perceptuel, un contenu irréductiblement non conceptuel, nous le qualifions d'*intuitif*. L'hypothèse est qu'un acte total intégralement intuitif est possible.

Cette hypothèse avec les précisions ajoutées ci-dessus ne permet pas seulement de rendre compte d'actes ou d'états intentionnels d'animaux ou de jeunes enfants. Elle a aussi l'avantage de rendre possible une structuration non propositionnelle — en particulier gestaltiste — de l'expérience qui s'accorde avec sa structuration expressive. Le prix à payer, naturellement, est qu'il faut reconnaître la possibilité de significations autonomes dont la forme n'est pas propositionnelle, mais simplement nominale. À y regarder de plus près, cette dernière assomption est peut-être moins paradoxale qu'il n'y paraît. Elle mérite en tout cas d'être prise en considération dans le cadre d'une conception plus large non plus en termes de conditions de vérité, mais en termes de contenu intentionnel. Pourquoi, après tout, ne pourrait-on pas dire que l'expression de telle ou telle perception est simplement « ceci », dont la signification n'est pas structurée propositionnellement, syntaxique ? Le fait que la signification apparaisse pour ainsi dire sans structure, ou plutôt que son articulation structurelle n'apparaisse pas dans le langage au sens où la structure propositionnelle apparaît dans la syntaxe linguistique (sujet-prédicat, etc.), ce fait attesterait alors que nous sommes en présence de structurations d'un autre genre, non conceptuelles, spécifiquement perceptuelles. En d'autres termes, la *simplicité* syntaxique du schème ou de la signification propre n'exclurait pas l'existence de structurations d'un autre genre, non syntaxiques, figurales.

Cette manière de voir — cette idée d'une signification propre irréductiblement singulière et autonome, correspondant à un contenu intentionnel irréductiblement non conceptuel — court-circuiterait d'emblée toute conception strictement *véritative* de l'expérience perceptuelle, mais elle ne serait pas forcément incompatible avec la conception en termes de « satis-

[1] J'emprunte cette notion à Donn Welton (1982 : 76-78 ; 1983), qui définit le schème perceptuel comme n'étant ni un concept, ni l'objet de l'acte mental, ni une « apparence » (au sens de Gurwitsch).

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

faction », pour peu qu'elle soit comprise en un sens plus large, non propositionnel, par exemple au sens des « remplissements » de Husserl. Le résultat serait une sémantique étendue, au-delà des formes propositionnelles, à des formes plus simples, ce qui permettrait un traitement sémantique de nombreuses variétés d'intentionnalité inévitablement problématiques dans un cadre étroitement descriptiviste.

Les schèmes perceptuels sont intrinsèques

Même si on la rectifie, comme ci-dessus, en dissociant l'internalité et la suiréférentialité, la conception internaliste soulève des problèmes fondamentaux auxquels les présentes recherches sont très loin d'apporter une solution exhaustive. Néanmoins, elle est peut-être aussi l'unique moyen d'attacher un sens intelligible et philosophiquement relevant à la notion d'intentionnalité, qui est elle-même un problème crucial en philosophie de l'esprit.

Comme il n'est pas question ici, faute de place, d'entreprendre une discussion détaillée, je me bornerai à faire quelques remarques critiques au sujet de l'une des objections les plus usuelles à l'encontre de l'approche internaliste, celle de la Terre jumelle de Putnam.

Dans son fameux texte de 1975 « La signification de "signification" », Putnam commençait par ramener la conception traditionnelle de la signification à deux présupposés. En premier lieu, il y a le présupposé suivant lequel

> (1) l'état mental — à savoir l'état mental « au sens étroit », c'est-à-dire l'état mental en tant que son existence et supposée indépendante de celle de tout objet autre que le sujet dont il est un état — détermine la signification (au sens de l'intension).

Ce qui veut dire que l'identité de deux états mentaux implique l'identité de la signification, ou que la différence entre deux significations implique la différence entre les états mentaux correspondants. Par exemple, si la croyance d'un sujet S_1 que l'eau possède tel ou tel ensemble de propriétés est identique à la croyance d'un autre sujet S_2, alors les deux sujets associent la même signification au mot « eau ». De même, si S_1 et S_2 associent une signification différente au mot « eau », alors la croyance de S_1 est différente de la croyance de S_2.

Le second présupposé est le suivant :

> (2) La signification détermine l'extension.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

En clair, deux termes de même extension peuvent avoir une intension différente (par exemple « créature pourvue d'un rein » et « créature pourvue d'un cœur ») et, naturellement, deux termes d'extension différente peuvent avoir des intensions différentes, mais deux termes de même intension (par exemple « eau » et « water ») ne peuvent avoir une extension différente. Autrement dit, l'identité de signification entraîne nécessairement l'identité d'extension ; la différence extensionnelle implique la différence de signification. Plus clairement, cela revient à dire que la signification impose des conditions nécessaires et suffisantes pour tomber dans l'extension du terme, ou encore — puisque l'extension se définit comme l'ensemble des objets qui satisfont (rendent vraie) une fonction propositionnelle — des conditions de vérité. Par exemple, si « eau » et « water » ont la même signification, alors ils ont la même extension. En revanche, la différence entre les extensions de « eau » et de « lait » implique que leur signification est différente, au sens où des objets satisfaisant les conditions pour être de l'eau peuvent ne pas satisfaire les conditions pour être du lait, et inversement.

La conjonction de (1) et de (2) implique, par transitivité, que

(1&2) l'état mental détermine l'extension.

La thèse de Putnam est qu'il n'est pas possible — du moins en vue d'une conception univoque de la signification — de maintenir ensemble les deux présuppositions. Au moins une des deux doit être rejetée, et par conséquent il faut rejeter également leur conjonction suivant laquelle l'état mental détermine l'extension. Considérons deux états mentaux e_1 et e_2 consistant à connaître la signification I d'une même expression A. La proposition (1&2) énonce que, si ces deux états sont identiques, alors la signification *et par conséquent aussi l'extension* de A doivent être identiques d'un côté et de l'autre. Elle se ramène à une relation d'implication : $e_1 = e_2 \Rightarrow E_1 = E_2$. L'enjeu de l'argumentation de Putnam est d'abord de montrer que la proposition (1&2) est fausse, c'est-à-dire d'établir la possibilité que deux états mentaux se rapportant à un même terme A soient identiques sans que l'extension de A soit pour autant identique d'un côté et de l'autre. Bref : l'état mental ne détermine pas l'extension. Ensuite, comme la fausseté de (1&2) implique la fausseté de (1) ou de (2), il s'agira de déterminer s'il faut abandonner la proposition (1), ou la proposition (2), voire les deux.

Rappelons, en deux mots, le contre-exemple bien connu de Putnam (1975 : 223 suiv. ; 1988 : 30 suiv.). Considérons un sujet S_1 existant sur notre Terre en 1750, avant la découverte de la microstructure de l'eau, et un autre, S_2, supposé être un double exact du premier et existant au même moment sur

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

une Terre jumelle. La Terre jumelle est exactement semblable à la nôtre à une exception près : partout où notre Terre renferme de l'eau, c'est-à-dire une substance dont la composition chimique est H_2O, elle renferme une substance différente dont la composition chimique est XYZ, mais que S_2 appelle pareillement « eau » et dont toutes les propriétés observables connues de S_2 (substance liquide, inodore, qui bout à 100°C, qui remplit les lacs et les rivières, etc.) sont par ailleurs supposées identiques à celles que S_1 attribue à H_2O. Putnam remarque que, comme S_1 et S_2 ne savent rien de la véritable composition chimique de ce qu'ils appellent l'un et l'autre « eau », les états mentaux de S_1 et de S_2 au sujet de ce qu'ils appellent « eau » — par exemple s'ils ont une même croyance sur les propriétés de l' « eau », etc. — peuvent être *intrinsèquement* identiques. Et pourtant, poursuit-il, c'est *à tort* que S_2 croit que XYZ est vraiment de l'eau. En réalité, le terme « eau » possède une extension différente d'un côté et de l'autre. Comme cette différence ne peut donc dépendre des caractères intrinsèques de S_1 et de S_2, qui sont supposés identiques, l'extension n'est pas déterminée par l'état mental et elle l'est donc par l'environnement extramental, à savoir socialement et indexicalement (au sens d'une indexicalité *de re*).

L'exemple de la Terre jumelle est d'abord un contre-exemple de la proposition (1&2) ci-dessus. Mais il reste encore à décider quelle proposition rend la conjonction fausse. Deux voies s'offrent à nous pour rendre compte de façon satisfaisante de l'exemple de la Terre jumelle et d'autres semblables (Putnam 1975 : 245-246). D'un côté, on peut conserver la proposition (1) suivant laquelle l'état mental détermine la signification. Dans ce cas, on continuera à identifier la signification au « concept » compris au sens d'une représentation mentale, mais on devra abandonner la proposition (2) suivant laquelle la signification détermine l'extension. Ce qui préserve la possibilité que « eau » ait, sur la Terre et sur la Terre jumelle, la même signification mais une extension différente. De l'autre côté, on peut rejeter la proposition (1) et maintenir la proposition (2). Putnam opte pour la seconde voie : la signification détermine l'extension, mais elle n'est pas déterminée par l'état mental, elle n'est pas, en ce sens, « dans la tête ».

L'argument de Putnam sur ce point est le suivant. Supposons d'abord que ni vous ni moi ne sachions distinguer un orme d'un hêtre (Putnam 1975 : 226-227). Nos états mentaux — nos « concepts » — sont identiques qu'il s'agisse de l'orme ou du hêtre, puisque nous ne les distinguons pas. Mais les hêtres n'en sont pas pour autant des ormes. « Orme » et « hêtre » n'en ont pas moins, dans nos deux idiolectes, une extension différente : d'un côté la classe des ormes, de l'autre celle des hêtres. En conséquence, l'état mental ne détermine pas l'extension. Naturellement, si l'on considère que les classes

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

sont définies intensionnellement, alors cet exemple montre que l'intension ne saurait davantage être assimilée au concept, ce qui tend à disqualifier la proposition (1) : « Cela montre au passage, souligne Putnam, qu'il ne peut pas être correct d'identifier la signification "au sens de l'intension" au *concept*. » (Putnam 1975 : 226.)

Mais ne pourrait-on pas continuer à dire, malgré tout, qu'il doit y avoir une différence entre les états mentaux et qu'elle explique la différence extensionnelle ? Putnam nous demande alors d'imaginer le cas où les termes « orme » et « hêtre » seraient intervertis sur la Terre et sur la Terre jumelle. Les habitants de la Terre jumelle se serviraient du mot « orme » pour désigner des hêtres, et de « hêtre » pour désigner des ormes. Dans cette situation, décrit Putnam, nous dirions sans hésiter que le mot « orme » *ne veut pas dire la même chose* d'un côté et de l'autre, qu'il a une signification différente sur la Terre, où il veut dire *orme*, et sur la Terre jumelle, où il veut dire *hêtre* ; et de même « hêtre » a une signification différente sur la Terre, où il veut dire *hêtre*, et sur la Terre jumelle, où il veut dire *orme* (Putnam 1975 : 245-246). Mon double, remarque Putnam, « "veut dire" *(means) hêtre* quand il dit "orme" et je "veux dire" *orme* quand je dis "orme". » (Putnam 1975 : 227.) Or, rien n'empêche de supposer qu'un sujet sur la Terre croit que le « hêtre » a telle propriété et d'attribuer une croyance intrinsèquement identique à son double sur la Terre jumelle. Dans ce cas, nous avons deux états mentaux identiques se rapportant à des significations différentes, ce qui contredit la proposition (1) suivant laquelle l'état mental détermine la signification. Naturellement, si la signification (ou à plus forte raison l'extension) n'est pas déterminée par l'état mental, alors il y a cher à parier que la signification (et à plus forte raison l'extension) l'est par quelque chose d'extramental, à savoir par le monde objectif renfermant des choses physiques et un langage socialement constitué.

L'approche que je propose consiste à reconnaître jusqu'à un certain point la validité de l'objection de Putnam, mais aussi à contester qu'elle soit un argument pertinent contre l'internalisme de la signification. Le problème, selon moi, est que la conjonction (1&2) est *équivoque*. Plus précisément, l'argument me paraît manquer sa cible du fait que le mot « signification » n'a pas le même sens dans les propositions (1) et (2). En conséquence, il est peut-être possible de maintenir la proposition (1&2) en distinguant deux sens du mot « signification ».

Considérons la proposition (1) suivant laquelle l'état mental détermine la signification. Naturellement, l'argumentation de Putnam ne fonctionne qu'à la condition de comprendre cette proposition en un sens internaliste, par

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

exemple brentanien, husserlien ou searlien. On dira ainsi que le mot « signification », dans cette proposition, désigne un contenu intentionnel qui est intrinsèquement déterminé par l'état mental au sens où l'état mental lui-même est parfaitement suffisant pour rendre compte de la signification de « eau », qui est en ce sens parfaitement indépendante de l'existence de H_2O ou de XYZ sur la Terre ou sur la Terre jumelle. En d'autres termes, « signification » veut dire, ici, quelque chose comme : *ce que signifie « eau » pour le sujet S*.

En est-il de même dans la proposition (2) ? Si le mot « signification » a le même sens dans (1) et dans (2) et s'il désigne ce que signifie « eau » pour le sujet S, alors il est trivialement vrai que la signification ne détermine pas l'extension. Il est assurément possible *a priori* que S et son double sur la Terre jumelle se trouvent dans des états mentaux intrinsèquement identiques au sujet de l' « eau », mais que l'extension réelle du mot « eau » ne soit pas identique sur la Terre et sur la Terre jumelle. Si Putnam persiste à dire que la proposition (2) — la signification détermine l'extension — est vraie, c'est en réalité parce qu'il comprend le mot « signification » en un autre sens, à savoir au sens de *ce que signifie en réalité « eau »* ou encore de *ce que signifie « eau » pour une communauté d'experts*. Or le fait que les experts attribuent telle signification à « eau » n'empêche nullement que S et son double lui en attribuent une autre, qui est intrinsèquement déterminée par l'état mental. Plus encore, cette idée n'exclut pas, semble-t-il, que la *« véritable »* signification de « eau » soit une signification intrinsèquement déterminée par l'état mental, « dans la tête » des experts.

On pourrait ainsi commencer par énumérer trois contenus de signification : (i) la signification associée par S_1 à « eau » ; (ii) la signification associée par S_2 à « eau » ; (iii) la *« véritable »* signification que les experts associent à « eau » — celle figurant dans les dictionnaires actuels (supposés fiables). La proposition (1) affirme que, si les états mentaux de S_1 et de S_2 sont identiques, alors ce que signifie « eau » pour S_1 est identique à ce que signifie « eau » pour S_2. Le problème posé par Putnam est alors le suivant : comment la signification pourrait-elle être identique de part et d'autre, si par ailleurs la *véritable* signification de « eau » est H_2O et non *XYZ* ? Si S_2 nous dit « eau », ne *traduirons*-nous pas ce qu'il nous dit par un autre terme, par exemple « XYZ » ? Cela ne montre-t-il pas avec évidence que la *signification* est différente ? Selon moi, la réponse correcte à cette question n'est pas celle proposée par Putnam. Il faudrait plutôt répondre ceci : assurément, ce que signifie en réalité (pour les experts) « eau » n'est pas déterminé par les états mentaux de S_1 et de S_2, mais cela n'empêche nullement que *S_1 et S_2 associent effectivement une signification à « eau »*,

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

différente de sa « véritable » signification. Or, c'est de *cette* signification — celle *pour S_1 et S_2* — et non de la véritable signification — celle pour les experts — que nous parle la proposition (1).

Une constatation analogue est possible s'agissant de la proposition (2). Si « signification » désigne ici la véritable signification, alors il semble correct de dire que la signification détermine l'extension, c'est-à-dire la *véritable* extension telle que peut la fixer les experts. En revanche, la signification de « eau » pour S_1 et S_2 ne détermine pas plus sa véritable extension que la véritable signification de « eau » ne détermine son extension pour S_1 et S_2.

Pour le dire abruptement, le propos de l'internaliste n'est pas de dire que l'état mental d'un sujet quelconque détermine la « véritable » signification d'un terme, c'est-à-dire sa signification pour un sujet expert (ce qui serait, à coup sûr, trivialement absurde), mais d'observer que l'existence de significations (pour des sujets quelconques) est compatible avec l'hypothèse de l'inexistence du monde extramental et que les différences sémantiques, en conséquence, involvent seulement des différences intrinsèques à l'état mental. Ainsi, la conjonction (1&2) semble pouvoir être préservée à certaines conditions. Nous pouvons affirmer d'une part que l'état mental de l'expert (supposé fiable) détermine la véritable signification de « eau », sa signification dans un dictionnaire actuel (supposé correct), laquelle détermine à son tour l'extension véritable ; et d'autre part que l'état mental de S_2 détermine la signification de « eau » pour S_2, qui à son tour détermine l'extension de « eau » pour S_2, etc.

La manière la plus naturelle de comprendre une telle détermination de la signification par l'état mental est de la comprendre au sens où les propriétés sémantiques de l'état mental ne sont pas relationnelles, mais intrinsèques, et où il est donc insuffisant de ramener l'identité de deux états mentaux à une identité « qualitative ». L'idée est que, contrairement à ce que suggère l'argumentation de Putnam (1988 : 33), il n'y a pas seulement d'un côté l'exacte similitude qualitative des représentations et, de l'autre, la différence réelle entre H_2O et XYZ, mais qu'il y a aussi une identité *non qualitative*, exprimée par exemple par la subordonnée « que c'est de l'eau » dans les deux énoncés « S_1 croit (à raison) que c'est de l'eau » et « S_2 croit (à tort) que c'est de l'eau ». Pour le dire plus simplement encore, la différence réelle entre H_2O et XYZ n'empêche pas qu'*en un certain sens de « voir »* — au sens où don Quichotte *voit* des géants au lieu de moulins, où le daltonien monochromatique *voit* tout en gris, où Bernadette Soubirous *voit* la Vierge, etc. — *c'est bien de l'eau que S voit sur la Terre jumelle*. Elle n'empêche pas que S voit (à tort) XYZ comme de l'eau, et que c'est là un fait descriptif tout aussi réel

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

et digne de considération que le fait que S voit en réalité quelque chose qui n'est pas vraiment de l'eau.

Cette idée pourrait bien être le fond même de la théorie de l'intentionnalité, qui, en ce sens, irait nécessairement de pair avec un certain internalisme. Le concept d'intentionnalité historiquement fixé par Brentano et Husserl serait redondant et d'un intérêt philosophique mineur s'il était celui d'une relation — cognitive ou autre — à un objet existant auquel se rapporte l'acte ou l'état mental[1]. Tout l'intérêt de la théorie de l'intentionnalité est bien qu'elle fournit un modèle général pour décrire des cas comme celui où deux représentations, bien qu'étant en relation réelle à des objets différents ou à aucun objet, par ailleurs éventuellement différentes par leurs propriétés psychologiques intrinsèques comme leur intensité, leur qualité, etc., n'en demeurent pas moins des représentations au sujet de quelque chose d'identique. Autrement dit, l'idée à la base de la théorie de l'intentionnalité est qu'une description complète de l'état ou de l'acte mental doit mettre en lumière quelque chose de plus que ses propriétés psychologiques ou sa relation à la réalité objective, et qu'il y a plausiblement un certain caractère d'*aboutness* qui ne se réduit ni aux propriétés psychologiques, ni à la relation à la réalité objective. Ou bien il se peut que ce modèle soit faux ou que cette identité de contenu soit éliminable, mais alors nous n'aurions pas besoin du concept d'intentionnalité.

Évidemment, on peut opter pour un concept étroit ou pour un concept plus large d'intentionnalité. Cette distinction coïnciderait, au moins jusqu'à un certain point, avec celle, introduite récemment par Loar (2003) et Horgan et Tienson (2002), entre *intentionnalité* (ou « intentionnalité phénoménale ») et *référence* (ou « intentionnalité externaliste »). Ainsi il est toujours possible de présenter l'externalisme, putnamien ou autre, comme une critique de la théorie de l'intentionnalité *sensu stricto* et de faire valoir que cela ne le disqualifie nullement. Mais il reste vrai que certains faits descriptifs — ceux, précisément, que la théorie brentanienne et husserlienne de l'intentionnalité avait pour fonction de tirer au clair — sont plus difficilement clarifiables sur cette base, et que c'est plausiblement le cas de la coïncidence entre la croyance de S_1 que cet échantillon de H_2O *est de l'eau* et de la croyance (erronée) de S_2 que cet échantillon de XYZ *est de l'eau*.

[1] L'interprétation de Putnam me semble fausse quand il déclare que Husserl, par opposition à Brentano, aurait défini l'intentionnalité comme une relation à l'objet (Putnam 1988 : 127).

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

Là où ce problème rejoint celui des contenus non conceptuels, c'est que l'argumentation de Putnam tire sa force, de façon essentielle, d'une part d'une interprétation indexicale des termes d'espèces naturelles et, d'autre part, d'une interprétation (au moins partiellement) externaliste des indexicaux. Les termes d'espèces naturelles, arguë-t-il, présentent une composante indexicale inaperçue qui vient du fait qu'ils se constituent par des relations de similitude unissant des échantillons particuliers eux-mêmes définissables ostensivement (voir Putnam 1975 : 229 suiv. ; Putnam 1988 : 33-34). Par exemple, nous appelons « eau » ceci qui, du fait d'avoir certaines propriétés observables identiques, est la même substance que cela que je reconnais comme de l'eau dans le monde actuel. Il est vrai que, comme l'observe Putnam lui-même (1975 : 234), l'interprétation indexicale des termes d'espèces naturelles ne suffit pas *à elle seule* à établir la fausseté de la proposition (1). Certains indexicaux, comme « je », appellent en effet une interprétation dans le sens de la proposition (1) (Putnam 1975 : 233-234, 245). Mais l'exemple de la Terre jumelle montre aussi qu'un terme comme « eau » disqualifie la proposition (1), du fait que son indexicalité est indépendante des propriétés qualitatives de la représentation : les états mentaux de S_1 et de S_2 sont qualitativement identiques, et pourtant « eau » a une signification différente et H_2O et XYZ sont des substances différentes. Si l' « eau » de la Terre jumelle en 1750 n'est pas véritablement de l'eau, c'est parce qu'elle n'est pas la *même* substance que celle que nous autres, en 2010 sur notre Terre, savons être de l'eau. L'indexicalité, en ce sens, impose aux termes d'espèces naturelles une exigence d'identité transmondaine — de « rigidité » — qui contredit l'idée d'une détermination de la signification par l'état mental.

Cette description peut sans doute être approuvée pour l'essentiel. Le problème, une fois encore, est qu'on peut douter qu'il constitue une menace sérieuse contre l'hypothèse de la détermination de la signification par l'état mental. Comme je l'ai suggéré, l'idée que je souhaite avancer est qu'il y a au moins un sens où la proposition (1) est acceptable, et que, comprise en ce sens, l'identité sémantique dont il est question dans la proposition (1) est différente de l'identité sémantique dont il est question dans la proposition (2) comprise au sens retenu par Putnam. En somme, il est naturel de tenir la conception internaliste de la signification et de l'intentionnalité pour aporétique et inutilement appauvrissante, si l'on considère par ailleurs que la signification est avant tout une affaire de *communication* et de *traduction*. Mais il est également possible, et selon moi préférable, de prendre le problème par un autre biais en sorte que la communication et la traduction deviennent des questions secondaires. On pourrait rappeler, ici, la profonde

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

objection de Searle (1983 : 234 suiv.) contre Kripke, suivant laquelle, si la communication réclame peut-être un traitement externaliste, l'essentiel du problème réside pourtant dans le « baptême initial » qui, pour sa part, est intégralement restituable en termes internalistes.

Considérons le cas où un sujet S, existant sur notre Terre, perçoit quelque chose, mettons une tache bleue, puis après un moment, par exemple après avoir fermé les yeux un instant, la « même » tache bleue. En outre, supposons que S soit victime d'une hallucination et qu'il n'existe en réalité aucune tache bleue. Cette situation présente de substantielles similitudes avec celle décrite par Putnam. Ici aussi, des expressions ou des états mentaux *semblent* des expressions ou des états mentaux au sujet de quelque chose d'identique (de l'eau, cette tache bleue), mais de telle manière que cette identité n'est étayée par aucune identité objective (puisqu'il n'y a tout simplement aucun objet). C'est cette identité *phénoménale* qui nous intéresse ici. Le fait descriptif dont il faut rendre compte est que les deux perceptions ont en commun un certain caractère, qui est qu'elles sont des perceptions *de cette tache bleue*. Toute la question est ainsi de savoir ce que signifie « même » quand nous disons que nous voyons à deux moments différents la « même » tache bleue, sachant qu'il n'existe aucune tache bleue devant moi et que cette identité ne peut correspondre à rien dans la réalité objective.

Notons que S n'a pas besoin de reconnaître que ceci est une tache ou qu'il est bleu. Il semble raisonnable d'admettre la possibilité que S *voie* ceci comme identique alors même qu'il ne possède pas les capacités conceptuelles nécessaires pour voir ceci comme une tache ou comme bleu. Si nous admettons cette possibilité, la question est de savoir où réside le caractère commun entre la première et la seconde perception de cette tache bleue. L'idée sous-jacente à la conception internaliste du contenu intentionnel est que, comme ce caractère commun ne peut résider dans l'objet, supposé absent, il ne semble pas y avoir d'autre choix que de le localiser dans l'acte mental lui-même.

À mon sens, il n'y a plus qu'une réponse possible à cette question. L'identité en cause est l'identité d'un certain caractère qui est indépendant du contexte extramental et qui n'est pas conceptuel au sens ordinaire du mot. C'est l'identité d'un contenu intentionnel purement intrinsèque que j'ai appelé plus haut un schème perceptuel. Ce qui nous contraint à abandonner, comme l'a fait Searle (voir *supra*), l'implication : non conceptuel => externe, ou : interne => conceptuel, et à opter en conséquence pour un internalisme non descriptiviste.

Pourtant, les adversaires de la position internaliste ont raison d'objecter qu'elle laisse dans l'ombre beaucoup de questions philosophiques fondamentales. Parmi les problèmes à résoudre, il y a en particulier le rapport entre intentionnalité intrinsèque et relation de référence (au sens précisé plus haut), ou, ce qui revient au même, entre le contenu intentionnel et l'objet de l'acte ou état mental. Sur ce point, la réponse à l'objection de Putnam n'apporte pas le début d'une explication. Plus encore, la possibilité de généraliser la conception internaliste nous laisse plus démunis encore qu'auparavant devant la question de notre relation réelle au monde. Affirmer que l'intentionnalité est essentiellement indépendante de la référence, cela ne revient-il pas à dire que la théorie de l'intentionnalité n'a aucune prise sur le rapport entre intentionnalité et référence ? Or, la mise au jour d'une ambiguïté ontologico-intentionnelle — relationnelle et intrinsèque — du langage représentationnel semble désespérément insatisfaisante aussi longtemps que nous échouons à lui associer une explication qui la fonde et lui donne un sens. Si nous voulons que cette ambiguïté soit autre chose qu'une curiosité linguistique, nous devons pénétrer dans une autre sphère de problèmes qui est peut-être, en tout ou en partie, hors de portée de la description phénoménologique.

Une deuxième question est de savoir quel type de rapport il faut supposer entre l'acte ou état mental et son contenu intentionnel. Le problème est immédiatement apparent si on assume, comme on l'a fait jusqu'ici de manière tranchée, la distinction entre les composantes psychologiques de la représentation et son contenu intentionnel. S'il semble nécessaire de maintenir une telle distinction, il semble aussi y avoir certaines corrélations. Le fait que les lois logiques soient apparemment indépendantes des régularités psychologiques ne disqualifie pas forcément, par exemple, la correspondance russellienne entre noms propres et accointances d'une part, entre descriptions conceptuelles et connaissances par description d'autre part. Après tout, où les formes logiques apparaissent-elles sinon dans des actes ou états mentaux comme des pensées ou des croyances ? Qu'est-ce qui m'empêche de penser, par exemple, qu'une proposition joint un nom propre à un prédicat de la même manière qu'un jugement joint une « intuition » à un « concept » ? Et s'il existe de telles correspondances, quelles qu'elles soient, alors que signifient-elles et que révèlent-elles du rapport entre intention et contenu intentionnel ?

David Woodruff Smith et Ronald McIntyre (1984 : 142 suiv.) ont fortement contribué à la clarification de ces deux problèmes à la lumière de la théorie de l'intentionnalité de Husserl. La notion husserlienne de noème

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

dans les *Idées I*, commentent-ils, soulève indirectement deux questions cruciales. D'une part, il faut supposer une relation d'*entertaining* unissant la noèse au noème, l'*intentio* à son contenu intentionnel. L'intention « nourrit » un certain contenu intentionnel — au sens où on nourrit un espoir ou une pensée — de telle manière que l'un et l'autre ont peut-être certaines affinités formelles. D'autre part, le contenu intentionnel semble entretenir avec l'objet correspondant une relation de « prescription » *(prescribing)* d'après laquelle le contenu intentionnel stipule quel objet existant *extra mentem* est représenté. Les deux relations mises ensemble, d'après ces auteurs, constituent l'intentionnalité au sens husserlien[1].

McIntyre et Woodruff Smith considèrent que ces deux problèmes marquent une limite au-delà de laquelle Husserl ne s'est aventuré que timidement. La question de la « prescription » ne peut que disparaître dans les parenthèses de la réduction phénoménologique (143)[2]. Quant à l'*entertaining*, il « reste inanalysé chez Husserl, hormis lorsqu'il affirme qu'à chaque phase de la noèse il y a une phase correspondante du noème » (144). Pourtant, à la différence de ces auteurs, je ne pense pas que Husserl ait négligé ces problèmes. Tout au contraire, je crois qu'un mérite inestimable de Husserl dans la philosophie du XX^e^ siècle est de les avoir affrontés en profondeur et qu'ils ont certainement joué un rôle fondamental dans le développement de sa phénoménologie.

Un moyen de comprendre ce point est de partir de la conception de la logique défendue par Husserl dans ses *Recherches logiques*. Supposons, comme le fait Husserl, que les propositions de la logique soient des *species* de jugement. Étant donné un ensemble d'actes individuels de même contenu, mettons un jugement que *p*, puis un deuxième jugement que *p*, puis un troisième, etc., le phénoménologue décrit chaque acte ou chaque intention comme pourvu d'un moment — d'une « matière intentionnelle » — « que *p* ». Sur cette base, le logicien peut dégager par « abstraction idéalisante » un invariant « *p* » qu'il étudiera *in specie* en tant qu'objet indépendant. Il pourra

[1] L'interprétation — føllesdalienne — du noème comme une « entité intermédiaire » au sein d'une relation indirecte est très problématique. Mais la suite du même passage (1984 : 144) montre qu'il ne faut pas prendre à la lettre les mots « relation » et « entité » employés par McIntyre et Woodruff Smith, et que leur approche est sans doute au moins en grande partie compatible avec l'interprétation non relationnelle favorisée ici.

[2] Cf. B. Smith (1987 : 221), qui considère que l'une des principales déficiences de l'idéalisme transcendantal husserlien est d'avoir laissé ininterrogé le rapport entre noème et objet, et en conclut, jusqu'à un certain point à raison, que celui-ci est nécessairement hors de portée de l'analyse phénoménologique.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

ainsi énoncer des lois logiques qui ne fixeront pas des régularités dans le cours des actes mentaux, mais qui seront des lois idéales, concernant des objets généraux considérés *in specie*. Maintenant, certains faits rendent ces premières formulations problématiques. Husserl lui-même (Hua 3/1 : 217/195)[1] a jugé insuffisante la définition « noétique » de la proposition comme *species* de l'intention dans la première édition des *Recherches*. La principale difficulté, semble-t-il, est qu'elle suggère une connexion trop étroite entre l'*intentio* et son contenu propositionnel, ce qui a pour effet que la logique en vient à ressembler beaucoup à une psychologie idéalisée. À un niveau plus général, cette caractérisation fait surgir un problème de fond qui n'est pas différent de celui mentionné ci-dessus : qu'est ce qui différencie et qu'est-ce qui unit l'intention psychologique et son contenu logique ? Faut-il supposer entre les deux un « parallélisme » ou une « corrélation », ou un lien plus fort encore ? Par exemple, la composition des actes de jugement reflète-t-elle celle de leurs contenus propositionnels ? etc.

Supposons maintenant, comme postérieurement Husserl, que la thèse des *Recherches* doive plutôt s'entendre en un sens strictement « noématique », et que les propositions du logicien, comme l'affirme le § 94 des *Idées I*, soient en ce sens des « noèmes » de jugements. Nous voyons aussitôt surgir de nouveaux problèmes. Car on voit mal comment éviter l'idée d'une certaine corrélation entre certaines catégories de la signification et certaines catégories de l'objet, par exemple entre « proposition » et « état de choses prédicatif », entre « sujet » et « substrat », « prédicat à une place » et « propriété », « prédicat à plusieurs places » et « relation », etc. De même, il est difficile de nier que sinon toutes, du moins certaines lois logiques ne valent pas seulement pour le contenu intentionnel de l'acte mental, mais aussi pour son objet. Par exemple, la loi prescrivant qu'aucune proposition de la forme <*a* est B et *a* n'est pas B> n'est vraie semble avoir pour corollaire qu'il n'existe aucun état de choses de la forme /*a* est B et *a* n'est pas B/. Comment comprendre cette nouvelle corrélation ? Manifestement, elle n'est pas généralisable. Si toutes ou certaines lois logiques semblent avoir aussi une signification ontologique, il est très improbable que toutes les lois ontologico-formelles soient dérivables de lois logiques. On ne voit pas bien en quel sens les lois du mathématicien, quand il s'intéresse à des structures formelles de multiplicités d'objets, pourraient être des lois de la signification.

Husserl a consacré de patientes recherches à ces dernières questions, spécialement dans les *Idées I* et dans *Logique formelle et logique trans-*

[1] J'indique la pagination de l'édition de Karl Schuhmann dans les *Husserliana*, suivie de celle de l'édition originale.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

cendantale. Il en a résulté une théorie complexe de la corrélation logico-ontologique, dont le principe est la distinction entre « attitude apophantique » et « attitude ontologique »[1]. Le problème du rapport entre noèse et noème a également fait l'objet d'analyses détaillées, notamment dans les *Idées I*. La notion de « corrélation noético-noématique » a ainsi fourni à Husserl un moyen d'approfondir en un sens nouveau la conception psychologico-descriptive de la première édition des *Recherches*[2].

Dans quelle mesure Husserl a effectivement résolu ces problèmes, c'est là une question qui peut pour le moment être laissée en suspens. Il reste que ces quelques éléments vont clairement à l'encontre de l'opinion suivant laquelle Husserl, en particulier dans l'œuvre postérieure au « tournant transcendantal », aurait éludé ou se serait privé de tout moyen de résoudre la question du rapport entre sens et objet. Il est possible que cette interprétation repose sur une certaine confusion, ou en tout cas il est faux de dire que l'internalisme phénoménologique de Husserl court-circuite toute ontologie. Pour le dire simplement, il n'est pas nécessaire d'être réaliste pour faire de l'ontologie. Après tout, même la version la plus forte de l' « idéalisme transcendantal » de Husserl induit au moins un engagement ontologique, celui, purement « immanent », de l' « ego pur ». Or celui-ci est un objet qui, comme tout objet, obéit aux lois de l'ontologie formelle. Ainsi Husserl a pu formuler très clairement, dans les *Idées I*, un critère ontologique qu'il appelle le « principe des principes » : tout objet est le corrélat d'une perception possible. Ce principe doit être compris comme le *credo* d'une ontologie empiriste en un sens élargi, incluant en particulier l'évidence de l'ego pur — du pur « je suis » — et celle des objets idéaux. On en trouve la trace déjà

[1] Un autre aspect significatif de ce problème du rapport entre contenu intentionnel et objet est détaillé de façon claire et féconde dans Benoist (2007), où l'approche husserlienne est tenue pour une issue possible dans la mesure où elle « permet de poser la question de savoir comment la combinaison d'intention et de présence <perceptuelle de l'objet> est possible » (95). Il est à mon avis très juste que la question du rapport à l'objet (éventuellement existant *extra mentem*) *comprise en un sens réaliste* n'est mise entre parenthèses par Husserl qu'en étant, pour ainsi dire, subordonnée à des visées réalistes par une certaine conception « dynamique » et « exploratoire » de la perception — ce qui me semble être le fond de l'argumentation de Benoist (97, 100-101).

[2] J'ai commenté en détail les travaux de Husserl sur ces deux problèmes dans Seron (2011).

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

dans les *Recherches,* où l'objet était défini comme le contenu de l'intention remplissante[1].

Il y a pourtant deux points importants sur lesquels l'interprétation citée est exacte. D'abord, la réduction phénoménologique exclut assurément toute ontologie réaliste de la réalité extramentale *(Realontologie)*. Elle désolidarise aussi le phénoménologue de l'explication naturaliste des faits mentaux en laissant hors champ la question du rapport entre esprit et nature, qu'il s'agisse d'affirmer la dépendance de l'esprit envers le cerveau ou de clarifier la référence à l'objet extramental en termes de relations réelles, par exemple causales. Ensuite, il est également vrai que la phénoménologie est dans une large mesure hétérogène à l'ontologie. Sans doute, elle présuppose une certaine ontologie, mettons une ontologie de l'apparence, et sa *neutralité métaphysique* ne doit pas être confondue avec une *neutralité ontologique*. Telle qu'elle a été affirmée par Husserl dans les *Recherches* (LU, vol. 2 : A20-22) puis approfondie à travers la théorie de la réduction, cette neutralité signifie que la vérité de la phénoménologie n'implique aucune existence extramentale — ce qui n'empêche nullement que la phénoménologie, comme toute théorie, engage des existences, donc des existences purement « immanentes ». De plus, il est probable que la description phénoménologique peut fournir de précieux matériaux préliminaires pour la recherche dans le domaine de l'ontologie, y compris l'ontologie de la réalité extramentale. Néanmoins, l'essentiel du travail phénoménologique consiste à décrire les apparences pour ainsi dire de façon indépendante, *« at face*

[1] Voir le § 24 des *Idées I* : « Toute intuition originairement donatrice est une source de droit de la connaissance. » (Hua 3/1 : 51/43.) Cf. également le § 136 (Hua 3/1 : 316/283-284). Le § 3 des *Idées I* donne une version univoquement ontologique de ce principe : « Tout objet possible, ou en termes logiques "tout sujet de prédications vraies possibles", a précisément *ses* manières d'entrer, avant toute pensée prédicative, dans un regard représentationnel, intuitif, qui éventuellement le rencontre "dans son ipséité et en personne", qui le "saisit". » (Hua 3/1 : 15/11.) Cf. déjà Husserl (LU6 : A614) : « L'homogénéité essentielle de la fonction de remplissement et de toutes les relations idéales qui s'y rattachent d'après des lois rend justement inévitable de qualifier de *perception* tout acte remplissant sur le mode de l'auto-présentation confirmante, d'*intuition* tout acte remplissant en général, et d'*objet (Gegenstand)* son corrélat intentionnel. » De même Husserl (1981 : 144) : « Catégorie de l'objectivité et catégorie de l'évidence sont des corrélats. À toute espèce fondamentale d'objectivité (…) appartient une espèce fondamentale d' "expérience" » ; Husserl (1999 : 299) : « Il appartient à l'essence de tout objet qu'il soit intuitionnable *(erschaubar)* au sens le plus large, c'est-à-dire qu'il soit saisissable *originaliter* en tant que lui-même (…). » Aussi Husserl (Hua 11 : 19-20).

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

value ». La description de combinaisons figurales *comme telles*, par exemple, ne débouche directement sur rien qui ressemble à une ontologie des réalités physiques ni même des états mentaux correspondants.

De toute évidence, ces deux points ne changent absolument rien au fond de l'affaire. D'abord, croire que l'exclusion de l'ontologie réaliste de la réalité extramentale revient à exclure l'ontologie en général, c'est commettre un ὕστερον πρότερον et aller à l'encontre de l'indifférence régionale *(topic-neutrality)* de l'ontologie formelle, voire défendre une conception hasardeuse suivant laquelle « objet » est une abréviation pour « objet réel extramental ». Le second point est plus complexe et appelle une réflexion systématique sur la possibilité et la signification d'une description purement phénoménale. On peut juger excessive ou irréalisable la prétention de Husserl à élever la phénoménologie, sous le titre de « phénoménologie transcendantale », au rang d'une authentique *philosophie phénoménologique*, suffisamment équipée pour qu'on lui confie sans crainte l'ensemble des questions philosophiques, et lui préférer la division du travail moins ambitieuse de la première édition des *Recherches*, suivant laquelle la phénoménologie est avant tout une source de matériaux descriptifs pour la recherche philosophique, en particulier en logique. Si c'est le cas, alors il se peut que certains résultats philosophiques obtenus par Husserl sur nos deux problèmes doivent être maniés avec prudence ou considérés comme valables seulement à l'intérieur de certaines limites. Ainsi un corollaire de la conception monadique de l'intentionnalité est que la relation du sujet au monde extramental se soustrait *comme telle* nécessairement à l'investigation phénoménologique. Cela représente une limitation importante, qui a des conséquences significatives sur la nature de nombreux problèmes philosophiques. Cette limitation suggère que la phénoménologie ne pourra s'élever qu'en lâchant du leste, et que bon nombre de questions philosophiques réclament sans doute d'autres méthodes.

Mon intention n'est pas de discuter la contribution husserlienne aux deux problèmes ci-dessus, ni encore moins de voir en elle une solution définitive, mais seulement de suggérer qu'elle pourrait être un bon point de départ pour une délimitation et une reformulation systématique de ces problèmes. Je propose de conclure, en nous inspirant directement de Husserl, par trois principes généraux. En un premier temps, il me semble que nous pouvons formuler ces principes de façon suffisamment imprécise pour qu'ils apparaissent relativement assurés, toute la question étant de savoir quelle est leur signification et jusqu'à quel point ils sont réellement applicables. Bien que certains aspects en soient descriptivement évidents ou en tout cas impliqués dans les positions prises dans la présente étude, il suffit pour le

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

moment d'énoncer ces principes comme des hypothèses à tester ou comme des problèmes en vue de recherches futures.

Un premier principe, que nous pourrions appeler *principe de détermination*, dit en substance ceci : toute représentation se tenant dans une relation réelle de référence à un objet possède un caractère d'intentionnalité intrinsèque qui, en un sens qui justement reste à clarifier, détermine ou « prescrit » sa référence. Il est possible de consolider ce premier principe en lui attribuant une conséquence plus forte, que nous pouvons intituler le *principe de parallélisme ontologico-sémantique* : il existe une corrélation entre toutes ou certaines catégories logiques et certaines catégories ontologiques, ou entre toutes ou certaines lois logiques et certaines lois ontologico-formelles.

Le troisième principe est celui que Husserl a appelé la « corrélation noético-noématique » et auquel nous pourrions associer l'expression plus claire de *principe de parallélisme psychologico-sémantique*. Compris au sens le plus large et le moins exigeant, ce principe ne prescrit encore rien de plus que l'existence d'une relation fonctionnelle quelconque entre certains caractères de la représentation et certains caractères de son contenu intentionnel.

Le principe de détermination doit assurer une connexion entre intentionnalité et référence (au sens de Brian Loar précisé plus haut). Il est important de noter qu'il ne nous oblige pas à défendre l'idée — assez problématique — que le contenu intentionnel jouerait le rôle d'une entité intermédiaire entre l'acte mental et son objet. L'essentiel est qu'il peut servir de principe explicatif en vue de donner sens à l'ambiguïté du langage représentationnel dont il a été question dans la section 1. Il faut également insister sur le fait que le mot « objet » n'a pas besoin d'être compris autrement qu'en un sens régionalement neutre compatible avec l'idée que mes propres états mentaux sont des objets, et que ce principe n'est donc pas adéquatement restitué par la métaphore douteuse d'une « sortie vers » ou d'un « accès à » la réalité extramentale à partir de représentations « internes ». Si l'on admet que toute référence n'est pas nécessairement extramentale, alors le caractère « interne » de l'intentionnalité dont il a été question précédemment s'oppose autant à la référence à la réalité extramentale qu'à la référence à mes propres actes ou états mentaux, par exemple dans la mesure où j'en ai des connaissances. C'est pourquoi « intrinsèque » et « théorie non relationnelle (monadique) de l'intentionnalité » sont souvent préférables à « interne » et « internalisme », qui suggèrent fallacieusement « mental » par opposition à « externe » ou « extramental ». « Intrinsèque » est alors compris en un sens régionalement neutre d'après lequel il peut y avoir des caractères intrinsèques extramentaux, par exemple la masse d'un corps, comme aussi des caractères extrinsèques

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

(des relations réelles) purement mentaux. Cette rectification a plausiblement l'avantage de nous prémunir contre certaines confusions obscurcissant le débat entre internalistes et externalistes, spécialement entre contenu intentionnel et objet (et corollairement entre intentionnalité et référence) : le caractère intrinsèque de l'intentionnalité n'implique pas plus la présence d'un objet représenté intramental que le caractère extrinsèque de la référence à l'objet n'implique la présence d'un objet représenté extramental[1].

Un intérêt des trois principes mis ensemble, et singulièrement des deux derniers, est qu'ils permettent, en levant un certain nombre d'ambiguïtés, de préciser et de mieux délimiter la question de la propositionalité discutée plus haut. Car les débats autour de cette question sont souvent ambigus. Le dialogue est parfois rendu difficile, voire impossible, par le fait que le mot « conceptuel » agglomère toutes sortes de traits définitoires sans rapport clair les uns avec les autres, comme la généralité fregéenne, la spontanéité (McDowell) ou le fait d'être disponible avant l'expérience. L'obscurité de ces débats est encore accrue du fait que les parties adverses s'opposent souvent sur des questions qui ne sont identiques que superficiellement. On peut douter de la possibilité d'attribuer univoquement un caractère « conceptuel » à des choses aussi disparates que le contenu intentionnel « étroit », l'acte ou l'état mental, la réalité objective elle-même ou encore l'une ou l'autre relation entre ces entités. La prédétermination sémantique de l'expérience (au sens du principe n° 1) et la structuration propositionnelle du contenu intentionnel sont deux problèmes distincts qui appellent un traitement séparé, et il n'y a rien de contradictoire dans l'idée que le contenu intentionnel serait propositionnel mais que cette propositionalité n'aurait aucune signification ontologique. La structuration propositionnelle elle-même peut recevoir plusieurs interprétations différentes et mutuellement indépendantes selon qu'on la comprend au sens de la structuration logique de la signification de l'énoncé, comme Frege, au sens d'une structuration du contenu intentionnel, comme Husserl dans les *Idées I*, au sens d'une structuration ontologique de la réalité objective, comme par exemple le phénoménologue réaliste Adolf Reinach dans sa théorie des états de choses (cf. B. Smith

[1] Un exemple de cette confusion est l'auto-représentationalisme de Uriah Kriegel (2002), qui, de son interprétation internaliste du contenu intentionnel, conclut que l'intentionnalité est une relation à un objet interne, retombant du même coup dans les insurmontables apories des « objets immanents » (voir Seron 2010a). Cf. également Seron (2010b), où je défends l'idée que l'opposition de Mulligan et Barry Smith (1986) entre théorie phénoménologique et théorie relationnelle de l'intentionnalité fournit une version moins équivoque et plus féconde de l'opposition entre internalisme et externalisme.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

1989 : 52, 63 suiv.) ou plus récemment McDowell, ou encore au sens d'une structuration psychologique concernant (la « matière intentionnelle » de) l'acte ou état mental, comme Husserl dans la première édition des *Recherches logiques*. Il est dans tous les cas souhaitable de rattacher clairement ces caractérisations à des hypothèses distinctes, puis de se demander dans quelle mesure leurs relations sont réglées par les trois principes énoncés plus haut.

Références

Armstrong D.M. (1968), *A materialist theory of the mind*, London, Routledge & K. Paul.

Austin J.L. (1962), *Sense and sensibilia*, éd. G.J. Warnock, London, Oxford University Press.

Benoist J. (2007), « Two (or three) conceptions of intentionality », *Tijdschrift voor filosofie*, 69/1, p. 79-103.

Bermúdez J.L. (2003), « Nonconceptual content : From perceptual experience to subpersonal computational states », dans Y.H. Gunther (éd.), *Essays on nonconceptual content*, Cambridge MA – London, MIT Press, p. 183-216.

Bernier P. (2005), « Le contenu conceptuel de l'expérience perceptuelle », *Publications électroniques de Philosophia Scientiae*, vol. 2.

Dennett D. (2002), « Seeing is believing — or is it ? », dans A. Noë & E. Thompson (éds.), *Vision and mind : Selected readings in the philosophy of perception*, Cambridge MA – London, MIT Press, p. 481-495.

Dewalque A. (2010), « La critique néokantienne de Kant et l'instauration d'une théorie conceptualiste de la perception », *Dialogue*, 49, p. 413-433.

Dokic J. (2004), *Qu'est-ce que la perception ?* Paris, Vrin.

Dretske F. (1969), *Seeing and knowing*, Chicago, University of Chicago Press.

Dretske F. (1995), *Naturalizing the mind*, Cambridge MA – London, MIT Press.

Dretske F. (2000), « Simple seeing », dans Id., *Perception, knowledge, and belief : Selected essays*, Cambridge MA, Cambridge University Press.

Dretske F. (2003), « The intentionality of perception », dans B. Smith (éd .), *John Searle*, Cambridge MA, Cambridge University Press.

Dretske F. (2006), « Perception without awareness », dans T.S. Gendler & J. Hawthorne (éds.), *Perceptual experience*, Oxford, Oxford University Press.

Dreyfus H. (2006), « Overcoming the myth of the mental », *Topoi*, 25.

Evans G. (1982), *The varieties of reference*, éd. par J. McDowell, Oxford, Oxford University Press.

Føllesdal D. (1969), « Husserl's notion of noema », *Journal of Philosophy*, 66, p. 680-687.

Heck R.G. (2000), « Nonconceptual content and the space of reasons », *Philosophical Review*, 109, p. 483-523.
Heil J. (1982), « Seeing is believing », *American Philosophical Quarterly*, 19/3.
Horgan T.E. & Tienson J.L. (2002), « The intentionality of phenomenology and the phenomenology of intentionality », dans D.J. Chalmers (éd.), *Philosophy of mind : Classical and contemporary readings*, Oxford, Oxford University Press, p. 520-533.
Husserl E. (LU), *Logische Untersuchungen*, Hamburg, Meiner, 2009.
Husserl E. (Hua 3/1), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. 1. Buch : Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, éd. K. Schuhmann, *Husserliana*, vol. 3/1, 1976.
Husserl E. (Hua 11), *Analysen zur passiven Synthesis, aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, *Husserliana*, vol. 11, 1966.
Husserl E. (1981), *Formale und transzendentale Logik : Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Tübingen, Niemeyer, 2e éd., 1981.
Husserl E. (1999), *Erfahrung und Urteil : Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburg, Meiner, 7e éd., 1999.
Kant I., *Kritik der reinen Vernunft*, 2e éd., dans *Kant's gesammelte Schriften, herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, vol. 3.
Kriegel U. (2002), « Phenomenal content », *Erkenntnis*, 57, p. 175-198.
Loar B. (2003), « Phenomenal intentionality as the basis of mental content », dans M. Hahn & B. Ramberg (éds.), *Reflections and replies : Essays on the philosophy of Tyler Burge*, MIT Press, p. 229-258.
McDowell J. (1996), *Mind and world*, Cambridge MA – London, Harvard University Press, 2e éd.
McDowell J. (1999), « Experiencing the world », dans M. Willaschek (éd.), *Reason and nature : Lecture and colloquium in Münster 1999*, Münster, LIT-Verlag.
McIntyre R. & Smith D.W. (1984), *Husserl and intentionality : A study of mind, meaning, and language*, Dordrecht, Reidel.
Mulligan K. & Smith B. (1986), « A relational theory of the act », *Topoi*, 5/2, p. 115-130.
Putnam H. (1975), « The meaning of 'meaning' », dans Id., *Mind, language, and reality* (*Philosophical papers*, vol. 2), Cambridge MA – London, MIT Press, p. 215-271.
Putnam H. (1988), *Representation and reality*, Cambridge MA – London, MIT Press.
Quine W.V.O. (1961), « Logic and the reification of the universals », dans *From a logical point of view : Logico-philosophical essays*, 2e éd., New York, Harper & Row, 1961, p. 102-129.
Quine W.V.O. (1990), *Pursuit of truth*, Cambridge MA, Harvard University Press.
Rollinger R. (2010), *Philosophy of language and other matters in the work of Anton Marty : Analysis and translation*, Amsterdam – New York, Rodopi.
Runzo J. (1982), « The radical conceptualization of perceptual experience », *American Philosophical Quarterly*, 19/3.
Searle J. (1979), « What is an intentional state ? », *Mind*, NS, 88/349.

Searle J. (1983), *Intentionality : An essay in the philosophy of mind*, Cambridge MA, Cambridge University Press.
Searle J. (1992), *The rediscovery of the mind*, Cambridge MA – London, MIT Press.
Seron D. (2006), *Théorie de la connaissance du point de vue phénoménologique*, Genève, Droz (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et lettres de l'Université de Liège, 291).
Seron D. (2010a), « Perspectives récentes pour une phénoménologie de l'intentionnalité », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, VI, 8 (Actes 3), p. 162-191.
Seron D. (2010b), « Théorie relationnelle et théorie phénoménale de l'intentionnalité », dans S. Richard (éd.), *Analyse et ontologie : Le renouveau de la métaphysique dans la tradition analytique*, Paris, Vrin, p. 39-70.
Seron D. (2011), « La corrélation logico-ontologique dans la phénoménologie transcendantale de Husserl », dans A. Dewalque, B. Leclercq, D. Seron (éds.), *La théorie des catégories : Entre logique et ontologie*, Liège, Presses universitaires de Liège.
Simons P. (1992), « Existential propositions », dans *Grazer philosophische Studien*, 42, p. 229-259.
Smith A.D. (2001), « Perception and belief », *Philosophy and Phenomenological Research*, 62/2.
Smith B. (1987), « Husserl, language, and the ontology of the act », dans D. Buzzetti & M. Ferriani (éds.), *Speculative grammar, universal grammar, and philosophical analysis of language*, Amsterdam – Philadelphia, John Benjamins, p. 205-227.
Smith B. (1989), « Logic and the *Sachverhalt* », *The Monist*, 72/1, p. 52-69.
Sokolowski R. (1984), « Intentional analysis and the noema », *Dialectica*, 38/2-3.
Stumpf C. (1907), *Zur Einteilung der Wissenschaften*, Berlin, Verlag der königlichen Akademie der Wissenschaften.
Tye M. (1995), *Ten problems of consciousness : A representational theory of the phenomenal mind*, Cambridge MA, MIT Press.
Welton D. (1982), « Husserl's genetic phenomenology of perception », *Research in Phenomenology*, 12, p. 59-83.
Welton D. (1983), *The origins of meaning : A critical study of the thresholds of Husserlian phenomenology*, Nijhoff, The Hague.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1, 2011 (Actes 4), p. 153-185
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Expérience perceptuelle et contenus multiples

Par ARNAUD DEWALQUE
Université de Liège

Mon intention est de discuter quelques aspects du débat actuel sur la perception qui oppose les partisans du conceptualisme (essentiellement John McDowell et Bill Brewer) aux partisans du non-conceptualisme (Fred Dretske, Gareth Evans, Christopher Peacocke, Michael Tye, Tim Crane, José Luis Bermúdez, Adina Roskies et d'autres). Je commencerai par fixer le cadre théorique du débat, par clarifier son enjeu et par retracer brièvement son origine. Ensuite, je mettrai en évidence une difficulté majeure de la position conceptualiste. Pour finir, j'examinerai l'une des approches qui me semblent les plus prometteuses pour décrire adéquatement la manière dont fonctionne le mécanisme référentiel de la perception et le rôle des contenus non conceptuels au sein de ce mécanisme.

Cette approche se présente comme une variante de la thèse des « contenus multiples » (voir Siegel 2010, section 3.5). Selon cette variante, le contenu total d'une expérience perceptuelle doit être construit comme un contenu complexe, composé de plusieurs couches ou plusieurs strates distinctes. En d'autres termes, l'approche qui m'intéressera ici consiste à admettre l'existence de contenus perceptuels à plusieurs niveaux ou de ce que l'on appellerait, en langue anglaise, *multi-levelled perceptual contents*. Une telle conception peut être rattachée exemplairement, dans le paysage philosophique des vingt dernières années, à la position de Christopher Peacocke (surtout 1992, ch. 3)[1], qui a parfois été définie comme un « non-conceptualisme partiel »[2]. À mon sens, cette approche présente un réel intérêt

[1] Peacocke est parfois considéré, à juste titre, comme l'un de ceux qui ont le plus contribué à affiner la position non conceptualiste inspirée d'Evans (cf. notamment Bermúdez 2007, p. 55).

[2] Cf. Byrne 2005, section 1.4 ; McDowell 1996, p. 56. Comme le note très justement Byrne (*id.*), le conceptualisme, lui, est rarement partiel, dans la mesure où les

descriptif dans la mesure où elle nous donne les moyens d'assumer en même temps les trois thèses suivantes :

(1) Nos expériences perceptuelles ont généralement un contenu de nature conceptuelle, donc dépendent au moins partiellement d'une identification conceptuelle de la forme « je perçois <*a* en tant que *F*> » ou « je perçois <que *a* est *F*> ».
(2) Ce contenu de nature conceptuelle est *fondé* dans une strate non conceptuelle, c'est-à-dire dans un autre type de contenu dont on peut faire l'expérience sans disposer nécessairement d'un concept (*F*) servant à le spécifier.
(3) Un contenu non conceptuel peut néanmoins être exprimé linguistiquement et conceptuellement, donc est *conceptualisable* (théorisable).

Au cours des développements qui suivent, je focaliserai essentiellement mon attention sur la thèse (2), qui est la plus controversée à l'heure actuelle. Il y a sans doute plusieurs bonnes raisons pour reconnaître l'existence de contenus de perception non conceptuels et par conséquent — si l'on admet (3) — pour réhabiliter quelque chose comme une théorie de la sensibilité. La littérature récente fournit un certain nombre d'arguments qui vont en ce sens, y compris sur le terrain épistémologique privilégié par les conceptualistes (voir notamment Hopp 2008). En m'inspirant de certaines indications de Peacocke, je dirais que la reconnaissance d'une strate non conceptuelle dans la perception présente au moins trois avantages : d'abord, elle permet de rendre compte de l'acquisition et de la maîtrise de concepts perceptuels démonstratifs comme *cette forme*, *cette nuance de rouge*, *cette tonalité musicale*, etc. ; ensuite, elle permet de rendre compte de la justification de certains jugements empiriques qui font intervenir des concepts perceptuels (*ceci est un carré*) ; enfin, plus généralement, elle permet d'éviter le relativisme et de capturer ce qu'ont en *commun* des expériences perceptuelles vécues par deux individus possédant des répertoires conceptuels différents (e.g. *ceci est un carré* vs *ceci est une forme avec des côté droits*). Je reviendrai sur ces trois avantages par la suite (*infra*, section 8).

---

conceptualistes soutiennent le plus souvent que le contenu perceptuel est intégralement conceptuel (« conceptualisme total »).

1. L'idée d'une phénoménologie de l'expérience perceptuelle

Avant d'aborder les discussions concernant la nature et la structure des contenus perceptuels, je voudrais faire quelques remarques d'ordre très général qui me permettront de préciser certains points de terminologie et de fixer le cadre du débat.

1 / Percevoir, penser, imaginer, juger, éprouver des sentiments, etc., sont des états ou des événements mentaux dont chacun de nous fait constamment l'expérience. Ce sont des états ou des événements mentaux que nous ne nous contentons pas d'attribuer à autrui, mais que nous vivons en première personne. Si l'on entend par « phénoménologie » une authentique théorie de ce qui est vécu en première personne (indépendamment de la signification historique de ce terme, associée à ce que l'on nomme communément le « mouvement phénoménologique »), alors la perception, la pensée, l'imagination, le jugement, les sentiments, etc., sont le genre de choses qui peuvent faire l'objet d'une analyse phénoménologique. Dire que ces états mentaux sont quelque chose dont chacun de nous fait ou peut faire l'expérience, cela revient effectivement à dire qu'ils possèdent des propriétés phénoménales, des propriétés qu'ils manifestent en tant précisément qu'ils sont accessibles en première personne (des propriétés distinctes de leurs propriétés naturelles étudiées « en troisième personne », notamment par la neurophysiologie). Parce qu'ils possèdent des propriétés phénoménales, ils peuvent faire l'objet d'une phénoménologie. Il y a donc, en ce sens précis, une phénoménologie de l'expérience perceptuelle, comme il peut y avoir une phénoménologie de l'expérience judicative, etc.

2 / Ensuite, pour bien comprendre les termes de l'opposition entre conceptualisme perceptuel et non-conceptualisme perceptuel, il faut rappeler que presque tous les protagonistes du débat (à l'exception de Brewer, à partir de 2006) souscrivent au représentationalisme moderne, soit à l'idée selon laquelle vivre (*enjoy/erleben*) une expérience perceptuelle consiste essentiellement à se représenter le monde comme étant d'une certaine manière. On exprime habituellement cette idée en disant que toute expérience a un contenu représentationnel ou, plus simplement, un contenu *tout court*. Les deux expressions — représenter le monde comme étant d'une certaine manière et avoir un contenu — peuvent ici être considérées comme strictement équivalentes : « Dire qu'un état quelconque a un contenu, c'est tout simplement dire qu'il représente le monde comme étant d'une certaine manière » (Crane 1992, p. 139). Dans le cas d'une expérience perceptuelle, on parlera donc d'un contenu perceptuel, et on entendra par là la manière dont le monde nous apparaît dans la perception. Selon le représentationa-

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

lisme moderne, analyser le caractère phénoménal d'une expérience perceptuelle implique donc d'analyser le contenu de l'état mental correspondant. En un mot, pour les représentationalistes de tous bords, la phénoménologie de l'expérience perceptuelle doit s'appuyer sur une théorie du contenu perceptuel.

3 / Le représentationalisme moderne ne se limite toutefois pas à cette idée. Il renferme une thèse à tendance réductionniste, parfois dénommée significativement *exhaustion thesis*[1], d'après laquelle l'analyse des propriétés phénoménales d'un état mental ne serait rien de plus qu'une analyse de son contenu représentationnel, c'est-à-dire une analyse de la manière dont le monde nous apparaît à travers cet état mental. Appliquée à la perception, la thèse représentationaliste stipule donc que l'analyse du contenu perceptuel nous apprendrait tout ce qu'il y a à dire de sérieux sur l'expérience perceptuelle. Bref, elle *épuiserait* entièrement la phénoménologie de l'expérience perceptuelle. Je ne discuterai pas ici le bien-fondé de cette thèse et je me contenterai de dire ceci : on peut souscrire au représentationalisme sans pour autant considérer que l'analyse du contenu *épuise* l'analyse de l'expérience, *i.e.* sans souscrire à l'*exhaustion thesis*. Dans cette version modérée ou « faible », le représentationalisme consiste à soutenir que les propriétés phénoménales d'une expérience sont déterminées au moins partiellement par son contenu. Admettre une telle forme de représentationalisme revient *grosso modo* à admettre la vieille thèse de l'intentionnalité défendue diversement par Brentano et Husserl.

4 / Dans tous les développements suivants, je présupposerai comme allant de soi la distinction entre le contenu d'une perception et son référent, c'est-à-dire l'objet ou l'état-de-choses perçu, et je considérerai que la fonction du contenu perceptuel est de déterminer quel est le référent de la perception — sans préjuger de l'existence de ce référent ou de son identification correcte : une perception donnée peut être une hallucination, elle peut présenter l'objet autrement qu'il n'est, etc. Rendre compte du contenu d'une perception donnée, c'est simplement répondre à la question : *de quoi* cette expérience perceptuelle est-elle l'expérience ? (d'une maison, d'un pommier en fleur au fond du jardin, etc.). C'est donc énoncer une propriété de l'expérience perceptuelle vécue elle-même — une propriété

[1] Cf. Seager/Bourget 2007, p. 263, qui résument cette thèse comme suit : « Le caractère phénoménal d'un état mental est épuisé (*exhausted*) par son contenu = pour tout caractère phénoménal *P*, il y a un contenu *C* tel qu'un état mental avec *P* n'est rien de plus qu'un état phénoménal avec *C* comme contenu ».

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

phénoménale — et non établir une quelconque relation entre l'état mental et un objet ou un état-de-choses dans le monde.

2. La thèse de la contingence (CT)

Le débat opposant les conceptualistes aux non-conceptualistes s'inscrit dans le cadre d'une phénoménologie de l'expérience perceptuelle. Depuis Heck (2000), on distingue habituellement deux manières de présenter l'antagonisme : relativement au contenu représentationnel ou relativement à l'état mental.

1 / D'une part, on peut effectivement faire porter la question litigieuse sur la nature même des contenus perceptuels. La question se présente alors comme suit : un contenu perceptuel est-il au moins partiellement conceptuel ? Répondre par l'affirmative équivaut à admettre un « conceptualisme relatif au contenu » (*content conceptualism*). Selon cette conception, un contenu perceptuel se présente comme étant au moins partiellement composé de prédicats spécifiant l'objet visé dans la perception. Par exemple, le référent de la perception est identifié comme étant « un arbre », « une maison », « un carré », etc. L'objet perçu serait donc principalement identifié de façon conceptuelle ou prédicative, et le contenu perceptuel lui-même serait comparable à ce que l'on appelle un « contenu frégéen », c'est-à-dire une description prédicative spécifiant la manière dont l'objet nous est donné (son mode de présentation).

2 / D'autre part, on peut également faire porter la question litigieuse, non pas sur la nature des contenus perceptuels, mais sur les conditions requises pour qu'un sujet puisse faire l'expérience d'un *état* perceptuel. Le problème est alors le suivant : la possession de concepts permettant de spécifier le contenu de la perception fait-elle partie des conditions requises pour percevoir, *i.e.* pour se trouver dans un état perceptuel ? Les conceptualistes répondent par l'affirmative et défendent ainsi un « conceptualisme relatif à l'état mental » (*state conceptualism*). À l'inverse, les non-conceptualistes, je vais y revenir, soutiennent que la possession de concepts permettant de spécifier le contenu de la perception est une condition non nécessaire pour percevoir.

Cela étant dit, je pense qu'il ne faut pas exagérer l'importance de la distinction entre *content conceptualism* et *state conceptualism*. En fait, les conceptualistes qui répondent par l'affirmative à la première question sont vraisemblablement obligés de répondre aussi par l'affirmative à la seconde. On voit difficilement, en effet, comment un individu dépourvu des capacités

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

conceptuelles appropriées pourrait vivre un état mental avec un contenu conceptuel. Quelqu'un qui ne maîtriserait pas le concept d'*arbre*, par exemple, ne pourrait manifestement pas savoir l'effet que cela fait de percevoir quelque chose *en tant qu'arbre* ou de se rapporter perceptuellement à quelque chose sous la description *ceci est un arbre*, puisqu'il serait incapable d'utiliser le concept d'*arbre* à des fins de description ou d'identification. En professant un conceptualisme relatif au contenu perceptuel, les conceptualistes s'engagent donc également à professer un conceptualisme relatif à l'état mental. Inversement, on voit mal pourquoi un individu aurait besoin de concepts pour percevoir si ces concepts ne servaient pas à identifier le référent de la perception. On voit mal, en d'autres termes, comment souscrire au *state conceptualism* sans souscrire au *content conceptualism*. Si l'on admet que les deux versions du conceptualisme s'impliquent l'une l'autre, la meilleure approche consiste sans doute à définir le conceptualisme en général comme la *conjonction* de deux idées : d'une part, l'idée que le contenu d'une perception est au moins partiellement conceptuel (disons, doit être conçu comme un contenu frégéen) ; d'autre part, l'idée qu'un individu doit nécessairement posséder certains concepts pour percevoir[1]. La distinction entre les deux approches ne me semble donc pas décisive.

En revanche, il est beaucoup plus important de noter que la question litigieuse n'est pas de savoir si un contenu perceptuel *peut* être conceptuel, mais s'il *doit* l'être (*i.e.* si le caractère conceptuel fait partie de sa nature). L'objet précis du litige concerne, disons, la clause de nécessité qui est exprimée, dans la seconde manière de formuler le problème, par la notion de « condition requise ». Par condition requise, on entend une condition *nécessaire* telle qu'il est impossible, pour un individu ne remplissant pas cette condition, de se trouver dans l'état mental correspondant. En ce sens, le noyau du débat ne concerne rien d'autre, comme le note Bermúdez (2007, p. 69), qu'une « affirmation modale » (*modal claim*), à savoir l'affirmation qu'il est *nécessaire* — respectivement *contingent* —, pour se trouver dans un état perceptuel, de posséder un concept spécifiant chaque item discriminé de façon perceptuelle. Par définition, on dira donc qu'un état perceptuel est conceptuel *ssi* un sujet ne peut pas faire l'expérience de cet état sans disposer des concepts permettant de spécifier son contenu. En revanche, on dira qu'un

[1] Une telle définition « conjonctiviste » du conceptualisme a été proposée récemment par Bengson/Grube/Korman 2011, p. 168 : conceptualisme $=_{déf}$ « pour toute expérience perceptuelle φ, (i) φ a une proposition frégéenne comme contenu et (ii) un sujet de φ doit posséder un concept pour chaque item représenté par φ ».

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

état perceptuel est non conceptuel *ssi* un sujet peut, par principe, faire l'expérience de cet état sans disposer des concepts qui permettent de spécifier son contenu.

Pour éviter d'emblée toute ambiguïté, il faut encore insister sur le point suivant : la question n'est pas de savoir si un individu possède ou non, en fait, les concepts lui permettant de spécifier le contenu de son expérience. Conformément à la définition donnée à l'instant, il se peut effectivement qu'un individu se trouve dans un état mental devant être défini comme « non conceptuel » bien que cet individu dispose de concepts permettant de spécifier le contenu de son état mental. Simplement, le non-conceptualisme consiste à soutenir qu'il *aurait pu* se trouver dans le même état — il aurait pu, littéralement, percevoir la même chose — tout en étant incapable de spécifier le contenu de son expérience au moyen de concepts. La question litigieuse ne concerne donc pas la possession ou la non possession, *de facto*, des concepts spécifiant le contenu, mais seulement la nécessité ou non, *de jure*, de les posséder pour être dans tel ou tel état mental[1].

Pour résumer, je propose de partir de ce que j'appellerai, par commodité, la *thèse de la contingence* :

(CT) La possession de concepts permettant de spécifier chaque item perçu est une condition *non nécessaire* pour vivre une expérience perceptuelle.

Fondamentalement, les non-conceptualistes souscrivent à (CT) et soutiennent que notre capacité à vivre un état mental perceptuel ne dépend pas de notre capacité à spécifier le contenu représentationnel de la perception au moyen de concepts. Concrètement, cela signifie que je peux *percevoir* quelque chose sans *savoir* nécessairement ce que je perçois. Les conceptualistes, quant à eux, rejettent (CT) et soutiennent que toute discrimination perceptuelle

[1] Cf. Bermúdez 1994, rééd. 2003, p. 295 : « On peut être dans un état avec un contenu non conceptuel bien que l'on possède les concepts relevants. Le point est qu'être dans un tel état n'est pas dépendant de la possession des concepts requis pour le spécifier » ; Fish 2010, p. 77 : « Il est important de noter que l'affirmation [non conceptualiste] n'est pas qu'un état donné pourrait avoir un contenu conceptuel (s'il arrive que nous ayons les concepts) ou un contenu non conceptuel (si ce n'est pas le cas). Plutôt, ce qui fait qu'un état est conceptuel ou non conceptuel, c'est la question de savoir si le fait d'avoir les concepts est une *condition nécessaire* pour être dans cet état. Un état donné pourrait toujours être non conceptuel *même si nous avons les concepts utilisés pour spécifier le contenu*, pour autant que nous aurions pu être dans cet état si nous n'avions pas eu les concepts ».

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

dépend d'une discrimination conceptuelle ou, si l'on veut, que voir présuppose savoir ce qu'on voit.

Dans la suite de cet article, je retracerai sommairement l'origine de la controverse, je me référerai à un argument — ou plutôt une série articulée d'arguments — qui me semble probant en faveur de (CT) et je rattacherai cet argument à l'idée selon laquelle le contenu total d'une expérience perceptuelle doit être construit comme un contenu à plusieurs niveaux.

3. L'opposition Evans-McDowell

Comme on sait, l'antagonisme entre les deux positions que je viens de définir a été déterminé dans une large mesure par l'opposition séminale entre Gareth Evans, qui a introduit la notion de contenus perceptuels non conceptuels, et John McDowell, qui l'a rejetée.

Dans son ouvrage posthume *Varieties of References* (1982), Evans a proposé une théorie de la référence fondée sur la notion d'état informationnel. Un état informationnel est un état mental qui véhicule une information sur le monde. Or, dans le cadre de cette théorie, Evans fait valoir un partage classique entre sensibilité et langage. Il soutient que les informations que nous acquérons sur le monde par le biais de la perception sensible sont des informations d'un tout autre genre que celles que nous acquérons par la communication linguistique. Cette différence concerne la nature même de l'information produite, qui est supposée être non conceptuelle dans un cas et conceptuelle dans l'autre : « Les sens produisent de l'information non conceptuelle, alors que le langage renferme de l'information conceptuelle » (Evans 1982, p. 123 n.). Assumant ce partage entre sensibilité et langage, Evans affirme donc que l'expérience perceptuelle a un contenu non conceptuel, si bien que « les états informationnels qu'un sujet acquiert à travers la perception sont non conceptuels ou non conceptualisés » (*id.*, p. 227). L'un des principaux arguments invoqués à l'appui de cette thèse repose sur l'analogie de la perception avec la photographie. Un contenu perceptuel est comparable au contenu d'une photographie en ceci qu'il est irréductible à une description conceptuelle. Il peut certes être spécifié à l'aide de concepts, mais « seulement avec une certaine perte » (*only with some loss — id.*, p. 125 n.).

Dans *Mind and World* ([1]1994, [2]1996), McDowell a élevé une importante objection contre cette conception. Selon lui, considérer les informations fournies par les sens comme des informations imperméables au langage et non conceptuelles équivaut à accepter une version de ce que

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

Sellars a appelé le « mythe du donné ». Une fois ce mythe abandonné, il faudrait plutôt convenir qu'il n'y a pas d'informations sensibles brutes, extra-linguistiques, ce qui signifie au bout du compte que les impressions faites par le monde sur nos sens « ont déjà elles-mêmes un contenu conceptuel » (McDowell [2]1996, p. 46). Énoncer un jugement perceptuel, cela ne reviendrait donc pas à conceptualiser un contenu non conceptuel, mais seulement à « assumer » (*endorse*) un contenu qui était d'emblée conceptuel. Historiquement, cette affirmation est supportée par ce que j'appellerais, par analogie avec la lecture frégéenne de Husserl, une *lecture néokantienne de Kant*. D'après cette lecture, la spontanéité de l'entendement s'exercerait jusque dans la réceptivité même de la sensibilité — une idée qui rejoint la vieille thèse néokantienne d'une priorité de l'entendement sur la sensibilité (cf. Dewalque 2010). Sur le plan argumentatif, la thèse de McDowell s'appuie sur l'idée très simple selon laquelle la perception sensible nous donne des raisons de croire certaines choses, c'est-à-dire justifie certaines de nos croyances. Le fait d'avoir l'expérience perceptuelle du pommier en fleurs, par exemple, constitue une raison de croire que le pommier est en fleurs. Or, selon les conceptualistes, un lien rationnel de ce type entre perception et croyance (ou jugement) ne peut être établi qu'à la condition que perception et croyance aient des contenus de même genre, c'est-à-dire des contenus conceptuels : avoir une raison de croire quelque chose, ce serait nécessairement être dans un état mental conceptuel. Si la perception du pommier en fleurs est une raison de croire que le pommier est en fleurs, alors la perception doit posséder un contenu conceptuel, car la condition pour qu'une information acquise par nos sens puisse entrer dans un processus de justification est que cette information soit elle-même au format conceptuel.

Une telle ligne de raisonnement constitue le principal argument des conceptualistes contre (CT). La formulation la plus aboutie de l'argument a été proposée par Bill Brewer (2005). D'une part, remarque Brewer, avoir une raison de croire quelque chose, c'est toujours identifier une proposition qui entretient une certaine relation à nos croyances, et une proposition, par définition, est un contenu conceptuel. D'autre part, pour accréditer l'idée de justification empirique, il faut que la proposition servant de justification ne soit pas reliée accidentellement ou indirectement à l'expérience du sujet percevant, mais qu'elle constitue le contenu même de son expérience. Par conséquent, si la perception est susceptible de justifier certaines croyances,

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

c'est parce qu'elle possède elle-même un contenu conceptuel qui est *son* contenu[1].

4. Suite ; pourquoi les conceptualistes ont besoin de concepts démonstratifs

Pour bien comprendre sur quoi porte le contentieux opposant Evans à McDowell, il faut encore insister sur un aspect qui joue un rôle stratégique dans le débat. Je veux parler du caractère *indexical* et contextuel de la perception. Le fait est que l'expérience perceptuelle a toujours pour référent quelque chose qui est représenté comme situé dans l'environnement immédiat du sujet percevant et dont la présence, de surcroît, est représentée comme étant la *cause* de la perception. Je ne peux pas percevoir quelque chose qui se situe, par exemple, de l'autre côté de la terre — ou simplement, comme le note Dretske, de l'autre côté d'un mur opaque —, à moins de disposer pour cela d'indicateurs dans mon champ perceptuel immédiat[2]. Je ne peux pas non plus percevoir de façon sensible, mettons, un pommier en général (quelque chose comme l'idée du pommier), mais seulement — pour reprendre la formulation de Husserl — *ce* pommier-*ci* qui se trouve dans *ce* jardin (1913, p. 183 ; trad. fr., p. 307). En ce sens, le contenu d'une perception doit posséder la caractéristique très remarquable de déterminer un et un seul référent, un référent singulier. L'indexicalité de la perception représente dès lors une contrainte très forte pour une phénoménologie de l'expérience perceptuelle. Une théorie du contenu perceptuel qui échouerait à rendre

[1] L'argument complet, bien connu, se présente de la manière suivante : (P1) la perception fournit des raisons pour les croyances empiriques ; (P2) la perception ne peut fournir des raisons pour les croyances empiriques qu'à la condition d'avoir un contenu conceptuel ; (C) la perception a un contenu conceptuel. Pour plus de détails, voir Brewer 2005.

[2] Fred Dretske a tenté de rendre compte de ce point de façon externaliste, en suggérant que l'une des conditions régissant l'usage (non épistémique) correct du verbe « voir » était qu'il existe une relation causale en vertu de laquelle « la lumière peut être transmise de l'objet vu au sujet voyant ». En ce sens, quelqu'un qui se trouverait derrière un mur ne pourrait pas affirmer voir quoi que ce soit de l'autre côté (Dretske 1969, p. 50). John Searle, quant à lui, a proposé une conception internaliste qui consiste à intégrer la relation causale dans le contenu intentionnel (voir Searle 1982, ch. II, point II).

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

compte de ce caractère serait une théorie inadéquate ou insatisfaisante[1]. Or, la question se pose justement de savoir s'il est possible de rendre compte du caractère indexical et contextuel de la perception de façon conceptuelle, ou bien si la prise en compte de ce caractère implique que l'on renonce au conceptualisme.

Evans soutient cette dernière option. À ses yeux, l'indexicalité de la perception ne pourrait être prise en charge de façon conceptuelle qu'à la condition de supposer que le sujet percevant disposerait d'autant de concepts qu'il y a d'unités discriminées dans la perception. Cela voudrait dire, par exemple, que le sujet percevant disposerait d'un concept permettant de spécifier telle nuance de rouge (mettons, ROUGE_{29}) qui lui apparaît dans telle situation perceptuelle donnée. On ne peut pas rendre compte d'un état perceptuel en termes de capacités conceptuelles, écrit Evans (1982, p. 229), « à moins d'assumer que ces concepts possèdent un grain infiniment fin » (*unless those concepts are assumed to be endlessly fine-grained*). Or, Evans juge une telle supposition difficilement tenable.

Cette idée est à l'origine de l'un des plus célèbres arguments contre le conceptualisme, connu sous le nom d' « argument de la finesse de grain » (*fineness-of-grain argument*). Cet argument consiste à soutenir que nos capacités conceptuelles, aussi développées soient-elles, ne suffisent pas à capturer le nombre indéfini de nuances délivrées par la perception. L'exemple typique servant habituellement à illustrer ce point est la perception des couleurs et, plus exactement, la discrimination perceptuelle de différentes teintes d'une seule et même couleur. Quelqu'un qui se trouverait dans un magasin de peinture, et qui regarderait un mur recouvert d'une centaine de rectangles colorés en diverses nuances de rouge, est capable de discerner chaque nuance et de la percevoir comme distincte de toutes les autres[2]. Si, rejetant (CT), on admettait que toute discrimination perceptuelle dépend d'une discrimination conceptuelle, alors il faudrait supposer que l'individu qui perçoit une centaine de nuances de rouge est capable d'appliquer une centaine de concepts de rouge (*e.g.*, *carmin*, *vermillon*,

[1] Ce point, parmi bien d'autres, a très bien été mis en évidence, dans les recherches husserliennes, par Smith et McIntyre (1982, p. 219) : « Une théorie adéquate de l'intentionalité de la perception doit rendre compte de cette caractéristique de l'intention perceptuelle ». Une manière d'y parvenir est naturellement de construire le noème perceptuel avec des éléments démonstratifs ou déictiques (voir notamment McIntyre 1982, qui propose d'interpréter le *x* noématique des *Ideen I* comme un équivalent du démonstratif « ceci »).

[2] J'emprunte cet exemple à Roskies 2010, p. 112.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

grenat, etc.), donc possède effectivement une centaine de concepts de rouge différents. Or une telle supposition, à nouveau, paraît très peu plausible.

McDowell, cependant, a répondu à l'objection. Il estime qu'il est possible de rendre compte de la finesse de grain de l'expérience perceptuelle sans renoncer à traiter la perception comme une manière d'exercer des capacités conceptuelles. Sans doute, un répertoire conceptuel fixe et fini, constitué de concepts tels que *rouge*, *vert*, etc., ne permet pas de rendre compte de toutes les nuances chromatiques dont on fait l'expérience dans la perception. On pourrait ajouter que même un artiste peintre, qui posséderait *n* concepts de rouge différents (*sc. carmin*, *vermillon*, etc.), ne pourrait pas spécifier conceptuellement telle ou telle nuance de rouge donnée dans la perception « sans une certaine perte », comme dit Evans. Mais cela ne veut pas dire, remarque McDowell, que d'autres concepts ne peuvent pas assumer cette tâche. L'argument de la finesse de grain oblige certes le conceptualiste à renoncer à l'idée d'un répertoire conceptuel rigide, qui serait comme un moule dans lequel devraient se couler nos contenus perceptuels. Mais il ne l'oblige pas à renoncer au conceptualisme : le contenu singulier d'une expérience perceptuelle pourrait en effet être capturé conceptuellement pour peu que l'on admette l'idée d'un répertoire conceptuel flexible et dynamique, susceptible d'embrasser les moindres nuances de l'expérience. La stratégie de McDowell consiste précisément à soutenir que, outre des concepts fixes tels que *rouge* ou *vert*, nous possédons aussi des concepts d'un tout autre genre, qu'il appelle « concepts démonstratifs ». Par concept démonstratif, on entend une expression de la forme « ce *F* ». L'idée est la suivante : l'expression « cette nuance de rouge », prononcée en présence de telle teinte particulière de rouge, mettons ROUGE_{29}, dénote un concept correspondant exactement au contenu perceptuel ROUGE_{29} ; la même expression, prononcée en présence de telle autre teinte de rouge, ROUGE_{11}, dénote un autre concept correspondant exactement au contenu perceptuel ROUGE_{11}, et ainsi de suite. En étant construit avec un démonstratif (« cette »), le concept de *nuance de rouge* semble donc bien avoir acquis une certaine plasticité, une perméabilité au contexte. Rien ne s'oppose, dès lors, à ce que l'on admette autant de concepts démonstratifs que de nuances qui peuvent être distinguées dans la perception : « On peut donner à un concept une expression linguistique qui possède un grain tout aussi fin que l'expérience en prononçant une expression comme "cette nuance", dans laquelle le démonstratif exploite la présence de l'exemplaire [désigné] » (McDowell, 1996, p. 57).

L'intérêt d'une telle stratégie est évident :

1 / D'un côté, l'introduction de concepts *démonstratifs* permettrait de prendre en charge la finesse de grain du contenu perceptuel. Pour reprendre

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

l'exemple mentionné plus haut : quel que soit le nombre de nuances de rouge que peut percevoir l'individu venant de pénétrer dans un magasin de peinture, on pourrait soutenir que chaque nuance est distinguée des autres, non pas au moyen d'un concept fixe, mais au moyen d'un concept démonstratif, qui est par définition sensible au contexte. Naturellement, cela ne signifie pas que l'individu disposerait d'un *nom* (« carmin », « vermillon », etc.) pour chaque nuance perçue. Il peut être incapable de désigner la nuance qu'il perçoit autrement qu'au moyen de l'expression démonstrative « cette nuance ». Il reste que l'expression « cette nuance », pour chaque expérience visuelle, dénote un contenu conceptuel différent (possède une signification différente), si bien qu'il y aurait autant de concepts que de nuances discriminées de façon perceptuelle.

2 / D'un autre côté, les concepts démonstratifs restent, précisément, des *concepts*. Le conceptualiste pourrait effectivement faire valoir que le terme « ceci », sans qu'il soit précisé si l'on a en vue « cette forme », « cette couleur », etc., ne peut assumer seul la fonction référentielle. En ce sens, la discrimination perceptuelle resterait donc bien dépendante de la discrimination conceptuelle, ce qui équivaut à rejeter (CT)[1].

5. Les concepts démonstratifs impliquent des contenus non conceptuels

La reconstruction sommaire de l'opposition Evans-McDowell proposée ci-dessus suggère que la notion de concept démonstratif est appelée à jouer un rôle central dans l'analyse des contenus perceptuels[2]. Plus exactement, il

[1] En outre, ajoute McDowell, la nature conceptuelle de l'expression « cette forme » (« cette nuance », etc.) est encore garantie par le simple fait que le concept démonstratif conserve sa capacité référentielle (au moins pour une courte période) même après que le sujet a cessé d'avoir l'expérience perceptuelle correspondante (*id.*). Je ne discuterai pas ce point ici.

[2] Smith/McIntyre (1982, p. 219 *sq.*), auxquels j'ai fait allusion plus haut, arrivaient au fond à un résultat similaire. Ce constat n'a rien d'étonnant. Bien que le débat conceptualisme *vs* non-conceptualisme découle de l'opposition Evans-McDowell, il n'est pas sans rapport avec le problème du « noème perceptuel » qui s'est développé sur le terrain de l'exégèse husserlienne. En simplifiant un peu, il me semble justifié de dire que les développements récents ont contribué à élever ce problème exégétique au rang d'authentique problème philosophique. Le rapprochement est d'autant plus intéressant que l'on peut certainement trouver chez Husserl lui-même des indications susceptibles de clarifier en retour certains aspects du débat actuel. Je ne m'engagerai toutefois pas dans cette voie ici et je me contenterai de suggérer un

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

apparaît que, pour faire face à l'argument de la finesse de grain, les conceptualistes sont obligés d'introduire la notion de concept démonstratif. En ce sens, une théorie conceptualiste qui ferait l'économie de concepts démonstratifs et qui ferait dépendre la discrimination perceptuelle d'un répertoire de concepts figés se priverait manifestement d'un outil indispensable.

Cela dit, il faut bien voir ce qu'implique et ce que n'implique *pas* le recours aux concepts démonstratifs. Admettre la théorie des concepts démonstratifs proposée par McDowell, c'est admettre qu'il est possible de capturer le contenu d'une expérience perceptuelle de façon conceptuelle. Or, en soi, une telle possibilité est une condition certes nécessaire mais non suffisante pour établir la nature conceptuelle des contenus de perception et rejeter (CT). Admettre que les moindres nuances de l'expérience peuvent être spécifiées conceptuellement, c'est simplement désamorcer l'argument de la finesse de grain, donc tout au plus surmonter un obstacle. Cela n'implique *pas* que le contenu de l'expérience elle-même soit de nature conceptuelle[1]. Pour rejeter (CT), il faut donc faire un pas supplémentaire, et le seul argument qui permet d'accomplir ce pas reste manifestement l'argument épistémique évoqué plus haut : si le contenu perceptuel n'était pas conceptuel, il ne pourrait pas nous fournir des raisons de croire telle ou telle chose, il ne pourrait pas justifier certaines de nos croyances.

En outre, le recours aux concepts démonstratifs ne met pas le conceptualiste à l'abri d'*autres* objections, comme l' « argument de l'apprentissage » (*learning argument*)[2]. Ce nouvel argument anti-conceptualiste se déploie à un niveau que je qualifierais de « génétique ». Il repose sur une idée très simple : si l'on rejette (CT), comme le font les conceptualistes, alors il devient impossible de rendre compte de la genèse des concepts servant à spécifier nos contenus perceptuels. Comment la perception nous permettrait-elle en effet d'acquérir de nouveaux concepts si la possession de ces concepts était déjà requise pour percevoir ? De deux choses l'une : soit on rejette (CT), on soutient que la possession des concepts permettant de spécifier chaque item perçu est une condition nécessaire pour percevoir et, dans ce cas, on doit

---

rapprochement entre l'approche développée par Peacocke, dont il sera question ci-dessous, et l'approche husserlienne (cf. *infra*, section 9).

[1] Ce point est bien mis en évidence par Roskies 2010, p. 118.

[2] Cet argument est utilisé de façon informelle par Peacocke 1992, qui dénonce à plusieurs reprises la « circularité » des explications conceptualistes (voir par ex. Peacocke 1992, p. 72, 75, 85, 88, 97, etc.). Il a été construit de manière détaillée par Roskies 2008.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

manifestement renoncer à l'idée selon laquelle la perception nous permettrait d'acquérir de nouveaux concepts ; soit on maintient l'idée selon laquelle la perception nous permet d'acquérir de nouveaux concepts, mais, dans ce cas, on doit renoncer au conceptualisme, donc accepter (CT). Or, il est peu plausible que des concepts tels que *carmin*, *rouge*, *carré*, etc., se trouvent dans l'esprit dès la naissance (nativisme) et ne soient pas acquis par l'expérience. Accepter une telle forme de nativisme serait le prix à payer pour défendre le conceptualisme, et on conviendra sans peine que c'est là un prix trop élevé. Dès lors, si l'on accepte l'alternative mentionnée à l'instant, il ne reste d'autre solution que d'abandonner le conceptualisme et de reconnaître que nos concepts perceptuels sont acquis à partir de contenus non conceptuels. Si l'expérience perceptuelle ne possédait pas de contenus non conceptuels, elle ne pourrait pas servir de base à l'acquisition de nouveaux concepts : comme le note Roskies, de tels contenus constituent « un *input* crucial pour l'apprentissage conceptuel »[1].

Les conceptualistes peuvent-ils écarter ce nouvel obstacle ? De toute évidence, la seule manière de répondre à l'objection est de rejeter l'alternative et de soutenir qu'il est possible de rendre compte de l'acquisition de nouveaux concepts sans abandonner le conceptualisme, donc en conservant l'idée qu'il est nécessaire de posséder des concepts pour percevoir. Quel genre de concepts ? Encore une fois, les meilleurs candidats semblent être les concepts démonstratifs, puisque ce sont apparemment les seuls susceptibles de capturer la finesse de grain de l'expérience. Considérons à nouveau, en effet, le cas exemplaire du concept *rouge*. Comment rendre compte de l'acquisition de ce concept à partir d'expériences visuelles qui nous présentent des objets rouges ? Le conceptualiste soutient que ces expériences ne sont pas possibles sans certains concepts. Si l'on se demande quels sont ces concepts qui rendent possible l'expérience visuelle de quelque chose de rouge, donc quels sont les concepts que le sujet percevant est supposé avoir déjà en sa possession, il semble qu'il n'y ait que trois réponses possibles :

(a) le concept *rouge* lui-même
(b) d'autres concepts généraux comme, mettons, celui de *couleur*
(c) le concept démonstratif *cette couleur*.

La réponse (a) implique évidemment la circularité dénoncée par l'argument de l'apprentissage : si le sujet a l'expérience perceptuelle de quelque chose

[1] Roskies 2008, p. 634. Pour la formulation complète de l'argument, cf. *ibid*., p. 637-638.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

de rouge, et si l'une des conditions requises pour avoir cette expérience est de posséder le concept *rouge*, alors le sujet possède d'emblée le concept *rouge* ; celui-ci n'est donc pas, à proprement parler, acquis au moyen de l'expérience, puisqu'il en constitue au contraire une condition de possibilité. La réponse (b) est tout aussi intenable. En faisant dépendre l'acquisition du concept *rouge* de la possession d'autres concepts généraux parmi lesquels ne figure pas le concept *rouge*, on évite certes la circularité, mais on ne parvient pas davantage à rendre compte de l'acquisition du concept *rouge* : on voit mal, en effet, comment le concept *rouge* pourrait être construit à partir d'autres concepts sans le secours de l'expérience. Contrairement, par exemple, au concept de *célibataire*, qui peut être obtenu par la composition des concepts *individu* et *non marié*, les concepts perceptuels comme *rouge*, *sucré*, *amer*, etc., ne peuvent pas être acquis de façon compositionnelle (Roskies 2008, p. 639). La seule issue possible, pour le conceptualiste, consiste donc vraisemblablement à se replier sur la réponse (c) : la possession du concept *couleur* interviendrait certes dans l'apprentissage du concept *rouge*, mais uniquement comme composante du concept démonstratif *cette couleur*. L'apprentissage consisterait donc à associer l'étiquette « rouge » au concept démonstratif *cette couleur* chaque fois que ce concept dénote effectivement du rouge. D'une part, le concept *couleur* orienterait la référence vers la couleur perçue et non, par exemple, vers la forme perçue. D'autre part, le démonstratif exprimé par « cette » garantirait l'ancrage contextuel du contenu perceptuel. Le recours aux concepts démonstratifs constituerait donc, ici aussi, la meilleure défense que le conceptualiste aurait à offrir.

Cependant, il y a de bonnes raisons de douter que cette réponse soit satisfaisante. Bien plus, on peut se demander si la notion même de concept démonstratif n'implique pas l'existence de contenus non conceptuels — auquel cas elle minerait de l'intérieur la position conceptualiste. C'est très exactement ce qu'a suggéré récemment Roskies, pour qui la notion de concept démonstratif constitue en réalité une sorte de « cheval de Troie » contenant en germe de quoi détruire le conceptualisme (Roskies 2010, p. 119). En simplifiant quelque peu, le point décisif est que l'argument de l'apprentissage s'applique à l'acquisition des concepts démonstratifs eux-mêmes. Le problème, en effet, n'est pas seulement de rendre compte de l'acquisition de nouveaux concepts généraux comme *rouge*. Il s'agit aussi de rendre compte de la formation de nouveaux concepts démonstratifs comme *cette couleur*. En s'appuyant sur une analogie entre les expressions démonstratives (dans le langage) et les concepts démonstratifs (dans la pensée), Roskies suggère que la formation d'un concept démonstratif requiert un acte

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

d'ostension réussi — par exemple, pointer du doigt vers un objet approprié — qui s'accompagne d'un acte d'attention volontaire ou intentionnel. Un tel acte d'attention possède un contenu représentationnel, *i.e.* nous présente le monde comme étant d'une certaine manière. Or, si ce contenu était déjà conceptuel, la formation du nouveau concept démonstratif serait à nouveau circulaire. Il n'y aurait donc pas d'apprentissage conceptuel. Pour rendre compte de l'acquisition d'un nouveau concept démonstratif, il faut que le contenu de la perception soit non conceptuel. Il faut que le champ perceptuel puisse être articulé en différents items dont la discrimination ne dépend pas du répertoire conceptuel du sujet percevant. En d'autres termes, « il doit déjà y avoir quelque chose d'articulé dans notre expérience pour que nous focalisions notre attention sur lui »[1].

6. L'idée de contenus perceptuels à plusieurs niveaux

Le résultat des réflexions précédentes peut être résumé comme suit : d'une part, les conceptualistes ne peuvent pas faire l'économie de la notion de concept démonstratif, sous peine d'échouer à capturer la finesse de grain de l'expérience ; mais d'autre part, la notion de concept démonstratif implique la reconnaissance de contenus de perception non conceptuels (on ne peut pas faire l'économie de contenus non conceptuels, sous peine d'échouer à rendre compte de l'acquisition des concepts démonstratifs eux-mêmes). Si l'on admet ces deux affirmations, les conceptualistes seraient finalement obligés d'accepter (CT) et de renoncer à leur propre position. La ligne argumentative retracée ci-dessus me semble donc mettre en évidence une très importante difficulté liée au conceptualisme. Je voudrais maintenant laisser de côté ces considérations critiques et me tourner vers ce qui me semble être la voie la plus prometteuse pour rendre compte de la nature des contenus perceptuels et édifier une phénoménologie de l'expérience perceptuelle.

Résumée à l'extrême, l'idée qui guidait les considérations de la section précédente était celle-ci : la seule manière d'éviter la circularité est de fonder le conceptuel sur du non-conceptuel. C'est précisément cette idée qui a été développée par Christopher Peacocke depuis 1992[2]. Selon ses propres

[1] Roskies 2008, p. 655. Pour l'argument détaillé, voir Roskies 2010, p. 123 *sq.*

[2] La conception défendue par Peacocke a évolué. Dans *Sense and Content* (1983), il défendait encore une forme de conceptualisme, à laquelle il a renoncé par la suite. Voir notamment Peacocke 1989 (surtout p. 317). La théorie des contenus multiples, qui va m'intéresser plus particulièrement ici, est présentée dans *A Study of Concepts*

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

termes, « on a besoin d'un contenu représentationnel non conceptuel dans l'explication philosophique des concepts perceptuels-démonstratifs » (Peacocke 1992, p. 84). Concrètement, cela veut dire qu'il y a une manière dont les choses nous apparaissent dans la perception qui ne dépend pas d'un quelconque répertoire conceptuel. La perception renferme, en plus d'éventuels contenus conceptuels, une manière de se représenter le monde qui est conforme à (CT). Cet ancrage non conceptuel doit pouvoir expliquer comment nous acquérons et maîtrisons les concepts qui nous servent à décrire ce que nous percevons — les « concepts perceptuels » —, mais aussi pourquoi, dans un cas donné, nous appliquons tel concept plutôt que tel autre (je vais y revenir dans la section suivante).

La stratégie adoptée par Peacocke dans *A Study of Concepts* repose implicitement sur la thèse des contenus multiples. La thèse des contenus multiples réside dans l'idée selon laquelle « les contenus servent à différentes fins explicatives et un seul genre de contenu ne peut pas les servir toutes à la fois » (Siegel 2010, section 3.5). Au lieu de considérer qu'à une expérience particulière correspond un et un seul contenu (qui serait soit conceptuel soit non conceptuel), on peut effectivement considérer qu'une expérience donnée a plusieurs types de contenus à la fois — non pas au sens où elle aurait plusieurs référents à la fois, mais au sens où l'identification du référent de la perception se fait à plusieurs niveaux ou dépend de plusieurs variables. Le contenu représentationnel, écrit Peacocke dans un passage fameux, est « une chose aux splendeurs multiples » (*a many-splendored thing*), non seulement parce qu'il présente un grand nombre de détails ou de nuances variées, mais aussi en raison de « l'éventail de types de contenus différents et philosophiquement intéressants qu'une expérience particulière peut posséder » (Peacocke 1992, p. 61). Cette approche a manifestement une conséquence directe sur l'analyse des contenus perceptuels. Elle permet en effet de transférer la question du caractère conceptuel ou non conceptuel du contenu perceptuel total à chacun des contenus qui le composent. En outre, les contenus multiples qui composent le contenu perceptuel total sont supposés entretenir des rapports de dépendance, donc ne sont pas simplement

(1992). Dans cet ouvrage, Peacocke soutient que la seule manière d'expliquer un concept perceptuel démonstratif est de faire référence à un contenu non conceptuel. Mais il soutient aussi qu'un contenu conceptuel est « non autonome » en ce sens qu'il présupposerait au moins une forme primitive du concept de première personne (Peacocke 1992, p. 90-91). Ce dernier point a toutefois été la cible de critiques (cf. Bermúdez 1994, rééd. 2003) et a été abandonné dans les travaux ultérieurs (voir Peacocke 2001, p. 615 note 5).

juxtaposés les uns aux autres, mais sont *fondés* les uns sur les autres. En un mot, la thèse des contenus multiples va ici de pair avec une conception stratifiée du contenu perceptuel : un contenu perceptuel devrait être construit comme un contenu à plusieurs niveaux. Produire une théorie satisfaisante des contenus perceptuels, cela reviendrait donc à thématiser chaque niveau ou chaque strate représentationnelle, à la distinguer des autres et à analyser les relations qu'elle entretient à l'égard des autres.

Un tel programme implique une forme de non-conceptualisme qui est sans aucun doute beaucoup plus libérale que celle défendue initialement par Evans. Alors qu'Evans semble plutôt défendre l'idée qu'un contenu perceptuel est intégralement non conceptuel (cf. *supra*, section 3), Peacocke admet qu'un contenu de perception peut être partiellement conceptuel. Sa conception ne s'oppose donc nullement à l'existence d'une strate conceptuelle dans le contenu perceptuel. Après tout, voir est aussi voir-comme, et le référent de la perception est souvent identifié conceptuellement, comme un item qui satisfait certains concepts et peut être décrit au moyen des prédicats correspondants. « Il n'y a aucune bonne raison de nier la conception qui s'impose nettement comme plausible », écrit Peacocke, « d'après laquelle nous voyons des choses comme étant des arbres ou nous entendons un son comme étant celui d'une voiture qui approche » (Peacocke 1992, p. 88). L'objection de circularité requiert seulement que l'on ne fasse pas dépendre l'acquisition d'un concept de sa possession. Mais « une fois qu'un penseur a acquis un concept individué perceptuellement, le fait qu'il soit en possession de ce concept peut influencer causalement les contenus que possède son expérience » (*id.*, p. 89)[1].

Ce point, en outre, est parfaitement cohérent avec la définition du non-conceptualisme mentionnée plus haut. La question litigieuse, on l'a vu, n'est pas de savoir si l'expérience perceptuelle est accidentellement conceptuelle, mais si elle l'est nécessairement ou obligatoirement. En souscrivant à (CT), les non-conceptualistes répondent par la négative, mais ce faisant, ils ne sont nullement obligés de nier l'intervention de contenus conceptuels dans le contenu total d'une expérience perceptuelle[2]. Ce qu'ils rejettent, c'est seulement le caractère nécessaire de cette intervention. L'approche en termes de contenus multiples superposés constitue une manière efficace et intuitive de

[1] Cf. aussi Dretske 1969, p. 22-23 note.

[2] Comme dit Bermúdez, « le théoricien non conceptuel n'a pas à soutenir que le contenu d'une expérience perceptuelle est complètement imperméable à l'influence (*uninfluenced*) du répertoire conceptuel de celui qui perçoit » (Bermúdez 2007, p. 69).

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

formuler cette idée. Il suffit de considérer que les contenus conceptuels, lorsqu'ils entrent dans le contenu total d'une expérience perceptuelle, n'épuisent pas celui-ci, mais forment une strate ou une couche supérieure qui s'ajoute à une strate inférieure, non conceptuelle. Selon cette approche, je peux très bien dire que, lorsque je vois quelque chose comme étant un chien ou un arbre, mon contenu perceptuel a un caractère « partiellement conceptuel » (Peacocke 1992, p. 73)[1]. Simplement, le caractère conceptuel des contenus de perception est ici nuancé par deux restrictions importantes : (a) pour éviter la circularité, la strate conceptuelle doit être *fondée*, non pas sur les capacités conceptuelles du sujet percevant, mais sur une strate non conceptuelle ; (b) la présence d'une strate conceptuelle ne fait pas partie des conditions nécessaires pour vivre une expérience perceptuelle, autrement dit : il est possible de percevoir sans qu'une strate conceptuelle s'ajoute à la strate non conceptuelle. Cette seconde restriction équivaut précisément à adhérer à (CT).

7. Le niveau des contenus non conceptuels

Une fois admise l'idée de contenus perceptuels à plusieurs niveaux, la question qui se pose est la suivante : en quoi consiste la strate non conceptuelle ? Plus généralement, à quoi peut ressembler un contenu non conceptuel ? Sans doute, la manière la plus simple de répondre à cette question est de partir d'une perception possédant un contenu partiellement conceptuel, et de se demander ce qui peut encore faire partie du contenu de l'expérience perceptuelle une fois que l'on fait abstraction de la strate conceptuelle.

Considérons l'expérience visuelle d'un carré (*fig. 1*), qui est l'un des exemples typiques de la philosophie de la perception au moins depuis l'*Analyse des sensations* de Ernst Mach (1886, p. 83 ; trad. fr., p. 97).

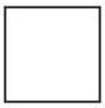

fig. 1

[1] Cf. encore Peacocke 1992, p. 85 : « L'idée selon laquelle les expériences perceptuelles n'ont pas de contenus conceptuels incluant le concept *droit* ne fait pas partie de la position défendue ici. Elles ont en général un tel contenu conceptuel ».

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

Supposons que la strate conceptuelle soit constituée par la proposition <ceci (cette forme) est un carré> ou, plus simplement, par le concept démonstratif *ce carré*, qui peut être le sujet de nouvelles prédications susceptibles de rentrer dans un compte rendu de perception. Cette strate conceptuelle n'est accessible qu'à un sujet qui possède déjà le concept géométrique de *carré*. Identifier un objet perçu comme étant un carré, c'est poser que cet objet satisfait tous les prédicats qui rentrent dans la définition du concept *carré* (<___a des côtés égaux>, etc.). Faisons maintenant abstraction de cette strate conceptuelle, qui est commune à la perception (je vois que <ceci est un carré>) et à la croyance (je crois que <ceci est un carré>). Que peut-on encore dire à propos de ce qui est perçu ?

Dans *Seeing and Knowing* (1969), Dretske proposait la réponse suivante : abstraction faite de toute spécification conceptuelle, ce qui est perçu par un sujet *S* est ce qui est *perceptuellement différencié* de son environnement immédiat par *S*. Ainsi, dans le cas d'une perception visuelle comme celle qui nous occupe (la perception d'un carré), le contenu non conceptuel de l'expérience peut être exprimé au moyen de l'équivalence suivante : « *S* voit$_n$ *D* = *D* est visuellement différencié de son environnement immédiat par *S* » (Dretske 1969, p. 20). Supposons que le carré de la *fig. 1* nous apparaisse comme une portion de la surface d'un cube, par exemple la portion n°5 dans la *fig. 2* inspirée de Dretske :

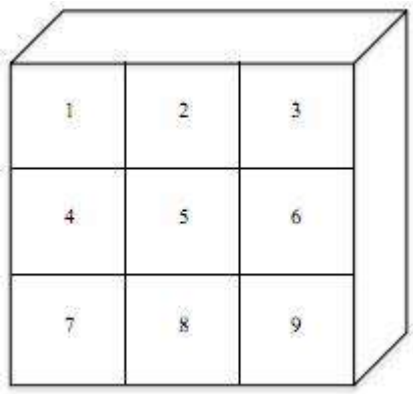

fig. 2
(*cf.* Dretske 1969, p. 24)

Selon la position non conceptualiste, il n'y a aucune raison d'affirmer qu'un sujet qui ne posséderait pas le concept de *carré* (ni aucun autre concept lui

permettant de spécifier son contenu perceptuel) serait incapable de voir le carré n°5. Simplement, note Dretske, il ne le verrait pas *en tant que carré*, mais il verrait bien quelque chose, à savoir quelque chose (a) qui lui apparaît d'une certaine manière, *i.e.* qui constitue une portion de son champ visuel et (b) qui lui apparaît comme différencié des autres éléments de ce champ visuel. Cette « clause de différentiation » (Dretske 1969, p. 25) spécifie la manière dont quelque chose doit apparaître pour être effectivement perçu. Le fait d'apparaître d'une certaine manière et le fait d'être visuellement discriminé sont certes des propriétés attribuables à ce qui est perçu, mais ils n'ont rien à voir avec les capacités conceptuelles du sujet percevant. Dans les termes de Dretske, le fait que *D* apparaisse d'une certaine manière à *S* n'implique nullement la croyance que *D* apparaît d'une certaine manière (*id.*). Le carré n°5 peut très bien m'apparaître d'une certaine manière sans que je l'identifie conceptuellement, dans ma pensée, comme quelque chose qui satisfait le prédicat <___apparaît d'une certaine manière>. Autrement dit, je peux le percevoir sans disposer des capacités conceptuelles qui me permettent de l'identifier comme étant quelque chose qui m'apparaît.

Cette approche — que je ne commenterai pas davantage — a l'intérêt de mettre en évidence ce qu'est, en général, un contenu non conceptuel. Fondamentalement, les contenus non conceptuels désignent, non pas seulement le fait que quelque chose *apparaît* au sujet, mais la *manière* dont ce quelque chose apparaît. S'il y a encore quelque chose à dire en général à propos de ce qui est perçu, en plus de son identification conceptuelle (contingente), c'est parce qu'il y a quelque chose à dire sur la manière dont ce quelque chose est perçu.

Cela dit, en dehors de la « clause de différenciation », le chapitre II de *Seeing and Knowing* est particulièrement pauvre en indications spécifiant la manière dont quelque chose peut être perçu. En s'inspirant de Mach, Peacocke propose une analyse nettement moins minimaliste — et d'autant plus riche — de la strate non conceptuelle de la perception. D'après sa conception, un contenu non conceptuel caractérise « la *manière* dont une propriété ou une relation est donnée dans l'expérience » (Peacocke 2001b, p. 240). L'idée, en somme, est qu'il existe des propriétés qui peuvent être attribuées aux unités du champ perceptuel indépendamment de la question de savoir si le sujet percevant possède les concepts permettant de thématiser ces propriétés : COURBE, PARALLÈLE À, ÉQUIDISTANT DE, DE MÊME FORME QUE, SYMÉTRIQUE RELATIVEMENT À, etc. L'attribution d'une propriété de ce type à un item perçu constitue ce que Peacocke appelle, dans *A Study of Concepts*, des « protopropositions ». Les protopropositions sont construites par l'asso-

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

ciation d'une propriété ou d'une relation à un ou plusieurs individus (Peacocke 1992, p. 77).

Considérons par exemple la propriété de symétrie, que l'on peut attribuer à la forme de la *fig. 1*. La manifestation phénoménale de cette propriété ne dépend pas de la possession du concept de *symétrie*. Au contraire, si l'on peut considérer que, en présence d'une telle expérience, le démonstratif « ceci » rend vraie une proposition construite avec le prédicat « ___est symétrique », c'est précisément dans la mesure où la propriété de symétrie fait partie du contenu non conceptuel de l'expérience perceptuelle et détermine la structure même de ce qui est perçu. Elle se manifeste au sujet percevant, que celui-ci dispose ou non du concept de *symétrie* dans son répertoire conceptuel (quelqu'un qui n'en dispose pas n'est évidemment pas capable de *thématiser* cette propriété, mais son expérience visuelle n'est pas différente pour autant). Or, ce qui importe, au niveau non conceptuel, c'est que la propriété de symétrie peut être perçue de différentes manières[1]. Par exemple, la propriété de symétrie peut être perçue comme relative aux bissectrices des côtés de la forme perçue. Mais elle pourrait aussi être perçue relativement aux bissectrices des angles de la forme perçue. Selon Peacocke, c'est très exactement ce qui se produit dans l'exemple classique de Mach (*fig.* 3).

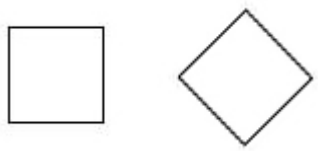

fig.3

Bien que la forme de gauche et la forme de droite soient géométriquement semblables, elles ne le sont pas visuellement, dans la mesure où la première est perçue comme symétrique relativement aux bissectrices de ses côtés, et la seconde comme symétrique relativement aux bissectrices de ses angles (cf. *fig.* 4). Dire cela, remarque Peacocke, c'est précisément énoncer quelque chose qui fait partie du contenu non conceptuel de l'expérience.

[1] Comme le remarquait Mach (1886, p. 83 *sq.* ; trad. fr., p. 97 *sq.*), ce qui est symétrique géométriquement n'est pas nécessairement symétrique optiquement (visuellement).

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

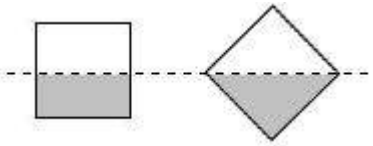

fig. 4

Cette analyse appellerait un certain nombre de remarques. Je me contenterai de souligner deux points :

1 / La manière dont une propriété est perçue constitue manifestement une variable non négligeable dans le mécanisme référentiel de la perception. Cette variable est d'autant plus importante qu'elle peut avoir des répercussions sur l'identification conceptuelle de l'objet perçu. Dans la *fig.* 3, la même forme, étant perçue de manière différente, est identifiée tantôt comme un carré et tantôt comme un losange régulier. Cela suggère, une fois encore, que l'identification qui se déploie au niveau conceptuel (<ceci est un carré>, <ceci est un losange>) est fondée sur le contenu non conceptuel de l'expérience. Je vais revenir sur le sens d'une telle fondation dans un instant.

2 / Les « protopropositions » relatives aux propriétés phénoménales de l'objet perçu permettent d'expliciter une strate non conceptuelle jouant un rôle important dans la perception. Toutefois, selon Peacocke (1992, ch. 3), les protopropositions ne suffisent pas à expliciter la manière dont quelque chose est perçu. En particulier, elles ne permettent pas de rendre compte de la manière dont l'objet est localisé dans le champ perceptuel vis-à-vis du « je » qui perçoit. Pour ce faire, il est encore nécessaire d'admettre une autre strate non conceptuelle constituée par ce qu'il appelle des « scénarios ». Les scénarios sont des « types spatiaux » (*spatial types*) qui spécifient « quelles manières de remplir l'espace autour du sujet percevant sont consistantes avec la justesse du contenu représentationnel » (Peacocke 1992, p. 61 et 64). Ces types spatiaux s'articulent en différents axes (*e.g.* arrière/avant, gauche/droite, haut/bas) relatifs à une origine (par ex., le centre de la poitrine du corps humain) (*ibid.*, p. 62). Ils constituent une variable supplémentaire dont on doit tenir compte si l'on veut produire une description complète de l'expérience perceptuelle et, plus particulièrement, expliquer l'acquisition du concept de première personne[1]. Je n'approfondirai toutefois pas ce point ici.

[1] Par exemple, remarque Peacocke, deux individus qui se promèneraient en Angleterre à l'automne pourraient contempler le paysage qui les entoure et percevoir une région couverte de brouillard. Le contenu de leur expérience respective pourrait être capturé conceptuellement par la proposition « je vois que <cette région est

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

8. Avantages d'une telle approche

Comme je l'ai suggéré au début de cet article, l'idée de contenus perceptuels multi-niveaux me semble présenter certains avantages. Sans prétendre à l'exhaustivité, j'en mentionnerai trois.

1 / D'abord, la reconnaissance d'une strate non conceptuelle permet de rendre compte de l'acquisition de certains concepts — et, notamment, de la formation des concepts démonstratifs — tout en évitant la circularité. Le problème, on s'en souvient (cf. *supra*, 6), tenait à l'impossibilité d'expliquer la formation d'un concept démonstratif (*cette nuance*, *cette forme*, etc.) sans admettre que le contenu perceptuel est structuré de façon non conceptuelle. Entre-temps, il est apparu que les propriétés explicitées par les « proto-propositions », comme la propriété de SYMÉTRIE dans l'énoncé <cette forme est symétrique relativement aux bissectrices de ses angles>, constituaient précisément la marque d'une structuration non conceptuelle. Dans quelle mesure ces propriétés peuvent-elles donc contribuer à l'identification du référent de la perception ? Comme on l'a vu, les propriétés dont il est question dénotent la *manière* dont quelque chose est perçu. Or, remarque Peacocke, il n'est pas possible de percevoir n'importe quoi de n'importe quelle manière : « La manière selon laquelle, mettons, une forme particulière est perçue — comme un carré ou comme un losange — n'est pas la manière dont une couleur, un son ou un goût peut être perçu » (Peacocke 2001a, p. 611). Cela n'aurait manifestement aucun sens de qualifier deux sons ou deux goûts de SYMÉTRIQUES, etc. De cette observation en apparence banale, Peacocke tente de tirer une intéressante conséquence : si l'on inclut dans la description complète d'un contenu perceptuel la manière dont tel item (forme, son, couleur, etc.) est perçu, on dispose *ipso facto* d'un moyen permettant de spécifier le contenu du démonstratif « ceci » sans qu'il soit nécessaire de le compléter par un concept. Par exemple, si le référent du terme « ceci » est spécifié non conceptuellement comme quelque chose qui m'apparaît de façon symétrique, l'ajout du concept de *forme* (*cette forme*) est superflu[1]. Bref, le « riche contenu représentationnel de l'expérience existe

---

brumeuse> ». Supposons maintenant que la région se trouve au nord de l'individu A et au nord-est de l'individu B : elle est du même coup présentée de manière différente à l'un et à l'autre. Partant, « toute description des contenus de [ces] deux expériences qui omet cette différence est incomplète » (Peacocke 1992, p. 70).

[1] Peacocke 2001a, p. 611 : « Toute manière donnée est intrinsèquement une manière dont seule une propriété (ou relation ou magnitude) d'un certain genre peut être perçue. Une fois que cette manière est fixée, un démonstratif rendu disponible par son instanciation dans la perception n'a pas besoin d'être complété par un concept tel

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

avant l'appareil conceptuel qu'il rend possible » (Peacocke 2001b, p. 245-246).

2 / Un autre avantage de l'approche en termes de contenus perceptuels multi-niveaux est d'expliquer pourquoi tel concept intervient dans une perception donnée plutôt que tel autre. Selon Peacocke, cela permet aussi de rendre compte, du même coup, de ce qui *justifie* tel jugement de perception plutôt que tel autre. Revenons un instant à l'exemple de Mach reproduit dans la *fig.* 3. La même forme géométrique m'apparaît tantôt comme un carré et tantôt comme un losange régulier. Pourquoi le concept qui rentre dans le contenu perceptuel de la première expérience visuelle est-il le concept de *carré*, et non celui de *losange régulier* ? La différence s'explique par le fait que les deux expériences ont des contenus protopropositionnels divergents, puisque la propriété de symétrie est perçue tantôt comme relative aux bissectrices des côtés (la forme apparaît comme un carré), tantôt comme relative aux bissectrices des angles (la forme apparaît comme un losange) (Peacocke 1992, p. 79). Or, si cette divergence explique pourquoi tel concept est plus relevant que tel autre, elle explique également pourquoi le jugement *ceci est un carré* est plus pertinent dans le premier cas que le jugement *ceci est un losange*[1]. Contrairement à ce que soutiennent les conceptualistes, les contenus non conceptuels pourraient donc nous fournir, fût-ce indirectement — via la strate conceptuelle de la perception qui s'édifie sur eux —, des

---

que *couleur*, *nuance* ou *forme* ». Voir aussi Peacocke 2001b, p. 246 : « Pour toute manière donnée dont une qualité particulière peut être perçue, il y a un genre spécifique tel que cette manière est intrinsèquement une manière pour quelque chose de ce genre d'être perçu. La manière dont une forme est perçue, *e.g.* comme un losange régulier, est intrinsèquement une manière pour une forme d'être perçue, et pas autre chose. La même remarque s'applique à la manière dont une texture, ou un intervalle musical, sont perçus. Cela n'a aucun sens de suggérer qu'une forme pourrait être perçue de la manière dont est perçu un intervalle musical ». On pourrait sans doute faire remonter cette idée à la phénoménologie de Carl Stumpf, qui puisse elle-même ses racines dans la *Logique* de Lotze. Je réserve l'exposé de cet arrière-plan historique à une autre étude.

[1] Peacocke 2001b, p. 254 : « Lorsqu'une figure fermée formée par quatre lignes droites est perçue comme symétrique relativement aux bissectrices de ses angles, et comme ayant des angles droits, une telle expérience peut rendre rationnel le jugement *Ceci est un losange régulier*. Cela ne rend pas rationnel le jugement *Ceci est un carré*. Ce dernier jugement est plutôt rendu rationnel par un contenu non conceptuel différent, dans lequel la symétrie perçue de la figure fermée est une symétrie relative aux bissectrices de ses côtés. Quelles symétries sont perçues dans chaque cas, cela n'a pas besoin d'être quelque chose qui est connu du sujet percevant, ou même conceptualisé par lui ».

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

raisons de croire ceci ou cela. D'après ce qui précède, cela a effectivement du sens de produire un énoncé comme « je crois que c'est carré parce que ça apparaît de cette manière ». Bien qu'elle ne soit pas elle-même conceptuelle, la manière dont un item nous apparaît dans la perception peut être une bonne raison de croire quelque chose. Elle n'est donc pas située hors de ce que McDowell appelle l'espace des raisons. Au contraire, écrit Peacocke, « "je crois que c'est carré parce que ça apparaît de cette manière" est une articulation des raisons que possède le sujet », et il a été clairement établi que « le caractère conceptuel du constituant conceptuel "cette manière" doit être nettement distingué du caractère non conceptuel de sa référence, une manière non conceptuelle dont quelque chose est perçu » (Peacocke 2001b, p. 256).

3 / Enfin, l'un des avantages les plus importants qu'offre le recours à la strate non conceptuelle décrite plus haut est sans aucun doute celui-ci : rendre compte de ce que deux expériences ont en commun et éviter le relativisme perceptuel. Comme Dretske l'a bien suggéré, une phénoménologie de l'expérience perceptuelle qui ne reconnaît pas de « voir non épistémique », c'est-à-dire — dans la terminologie instaurée par Evans — de contenus perceptuels non conceptuels, peut difficilement éviter le relativisme et le solipsisme[1]. Poussé jusqu'à ses extrêmes conséquences, le conceptualisme est forcé, sinon d'abandonner l'idée de monde commun, du moins de renoncer à définir le monde commun autrement que par référence à un répertoire conceptuel commun. En revanche, une phénoménologie de l'expérience perceptuelle qui admet la nécessité de fonder la strate conceptuelle sur une (ou plusieurs) strate(s) non conceptuelle(s) peut rendre compte de l'idée d'un monde commun de manière plus satisfaisante. L'idée est simplement que les strates infra-conceptuelles sont communes à : (a) deux individus possédant des répertoires conceptuels différents ; (b) des êtres qui disposent d'un répertoire conceptuel et d'autres qui en sont vraisemblablement dépourvus (ou auxquels on ne peut vraisemblablement attribuer que des concepts primitifs), comme les nouveaux-nés et les animaux non humains.

[1] Cf. Dretske 1969, p. 77 : « S'il n'y avait pas une manière non épistémique de voir des objets et des événements (voir$_n$), on serait conduit à supposer que des gens qui possèdent des croyances radicalement différentes, ou qui divergent significativement dans leur orientation conceptuelle, ne voient pas — et effectivement ne pourraient pas voir — les mêmes choses. L'expert et le novice, l'homme civilisé et le sauvage, en regardant la même chose, verraient des choses différentes. Et cela n'est rien d'autre qu'un prélude à la conception selon laquelle chacun de nous a son monde perceptuel *privé* ».

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

Le cas (a), auquel je m'en tiendrai ici[1], peut être illustré au moyen des deux exemples suivants[2]. Un individu se réfère à une forme perçue comme à « ce rectangle », alors qu'un autre individu, ne disposant pas du concept de rectangle, se réfère à la même forme comme « cette figure qui a des côtés droits ». Il n'y a aucune raison impérieuse de penser que la différence au niveau de leur répertoire conceptuel implique qu'ils ne *voient* pas, littéralement, la même forme, même s'ils ne l'étiquettent pas de la même manière. De même, lorsque deux individus ont sous les yeux un texte rédigé en alphabet cyrillique et qu'un seul des deux connaît cet alphabet, il est plausible d'admettre que leurs contenus perceptuels ont quelque chose en commun, même si celui de l'individu connaissant le cyrillique sera différent ou, peut-être, plus riche que l'autre. La thèse des contenus multiples contribue à la mise en place d'un cadre descriptif particulièrement efficace pour rendre compte de tels cas. Le caractère commun des expériences est en effet capturé par l'existence de strates non conceptuelles communes aux deux contenus perceptuels. La *manière* dont la forme géométrique, dans le premier exemple, et les signes d'écriture, dans le second, apparaissent à tous les sujets percevants, peut être explicitée au moyen de protopropositions identiques. Les divergences n'interviennent qu'au niveau de la strate conceptuelle, puisque c'est elle et elle seule qui dépend des répertoires conceptuels de chaque individu. Selon Peacocke, cette capacité à rendre compte de ce qui est commun à deux expériences constitue la « raison la plus fondamentale » d'admettre des contenus non conceptuels, c'est-à-dire « celle sur laquelle les autres raisons doivent reposer si le conceptualiste devient pressant » (Peacocke 2001a, p. 613).

9. Conclusion ; comparaison succincte avec l'approche husserlienne

La théorie des contenus multiples esquissée ci-dessus est étroitement liée à l'approche non conceptualiste. L'existence d'un lien privilégié entre la théorie des contenus multiples et le non-conceptualisme est bien compréhensible, puisque cette théorie repose essentiellement sur l'idée selon laquelle, même si une expérience perceptuelle peut avoir un contenu conceptuel (propositionnel), ce contenu conceptuel est nécessairement fondé dans une strate non conceptuelle (« protopropositionnelle »). L'argument de l'apprentissage démontre la nécessité d'une telle fondation (cf. *supra*, 6), et les

[1] Un raisonnement similaire s'applique au cas (b).
[2] J'emprunte ces exemples à Peacocke 2001b, 245 et 1992, p. 89-90.

avantages qui en découlent pour une phénoménologie de l'expérience perceptuelle me semblent de puissants motifs d'adhérer à la thèse des contenus multiples (*cf*. 8).

Cela dit, il ne faut peut-être pas surestimer le lien entre la théorie des contenus multiples et le non-conceptualisme. Face à l'argumentation reproduite ci-dessus, les conceptualistes disposent d'une issue : ils peuvent très bien reconnaître l'existence de contenus non conceptuels et nier que ces contenus soient des contenus *de perception*. On pourrait effectivement objecter qu'un état mental qui serait dépourvu de strate conceptuelle ne serait pas une perception, mais tout au plus une sensation. On pourrait donc adopter l'approche en termes de contenus multiples tout en rejetant (CT), puisque (CT) concerne uniquement les expériences perceptuelles et non l'ensemble des expériences humaines (à commencer par l'expérience sensorielle)[1]. Néanmoins, même dans ce cas, on ne pourrait pas remettre en question ce qui me semble constituer l'acquis des développements précédents, à savoir qu'il n'y a pas de contenu perceptuel disponible sans contenu sensoriel, donc pas de concepts perceptuels sans contenu non conceptuel. Si le conceptualisme est comparable, historiquement, à la lecture néokantienne de Kant, en ceci qu'il absorbe pour ainsi dire la sensibilité dans l'entendement, la thèse des contenus multiples me semble plaider en faveur de la réhabilitation d'une théorie de la sensibilité.

À cet égard, je me suis délibérément focalisé sur la conception développée par Peacocke, qui me semble illustrer de la façon la plus exemplaire l'approche en termes de contenus multiples, conceptuels et non conceptuels. Pour terminer, je voudrais suggérer un rapprochement au moins

[1] C'est précisément une stratégie de ce type qui a été défendue récemment dans Bengson/Grube/Korman 2011. Le nouveau cadre proposé par ces auteurs en vue de défendre le conceptualisme repose notamment sur la « thèse de l'irréductibilité » d'après laquelle « la conscience sensorielle (*sensory awareness*) n'est pas identique à l'expérience perceptuelle et ne peut pas être réduite à elle ni analysée en termes d'expérience perceptuelle ». Compte tenu de cette thèse, le conceptualiste peut éviter l'accusation de circularité en faisant dépendre l'acquisition des concepts perceptuels de la conscience sensorielle (non conceptuelle). De même, cette stratégie permet au conceptualiste d'admettre que deux individus possédant des répertoires conceptuels différents peuvent *avoir conscience* des mêmes propriétés même s'ils ne *perçoivent* pas le même objet (cf. *ibid.*, section 4). Dissocier expérience perceptuelle et conscience sensorielle serait donc un moyen, pour le conceptualiste, de rendre compte de l'acquisition des concepts perceptuels et du caractère commun de deux expériences ayant une strate conceptuelle distincte, sans pour autant accepter (CT), donc en maintenant que la possession de concepts est *nécessaire pour percevoir*.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

partiel entre la conception de Peacocke et celle de Husserl. Aussi différentes soient-elles, ces deux conceptions me semblent effectivement présenter d'importants poins communs.

1 / Avant toute chose, la conception de Peacocke et la conception de Husserl font toutes deux droit à l'existence d'une strate conceptuelle dans la perception. On a vu en effet que, pour Peacocke, la perception d'un objet identifié en tant que « chien » ou en tant qu' « arbre » a bel et bien un contenu conceptuel. Simplement, ce contenu conceptuel n'épuise pas le contenu total de l'expérience perceptuelle. De même, chez Husserl, le noyau du noème perceptuel est le « sens noématique » constitué par l'objet perçu = *x*, auquel s'ajoute l'ensemble des prédicats qui spécifient son mode de présentation (ceci m'apparaît *en tant que* maison, arbre, etc.) (Husserl 1913, § 130). Dans la terminologie adoptée ici, les prédicats du *x* noématique forment la strate conceptuelle du contenu de perception.

2 / Ensuite, il semble que la distinction de Peacocke entre un niveau conceptuel et un niveau infra-conceptuel puisse être comparée, *mutatis mutandis*, à la distinction husserlienne entre *morphè* intentionnelle et *hylè* sensuelle. Si l'on admet ce parallèle, l'étude des contenus non conceptuels protopropositionnels serait prise en charge, chez Husserl, par l'hylétique et, notamment, par l'étude des synthèses passives. L'analyse des synthèses passives vise en effet à rendre compte de la manière dont les choses nous apparaissent dans la perception. Elle a pour mission, par exemple, de fournir une théorie capturant les phénomènes de contraste, etc.[1].

3 / Enfin, la théorie des contenus non conceptuels de Peacocke est compatible avec l'idée selon laquelle un contenu non conceptuel, par définition susceptible d'être *vécu* sans présupposer la possession de concepts, peut être *décrit* conceptuellement. Simplement, Peacocke attire l'attention à plusieurs reprises sur la nécessité de ne pas projeter l'expression conceptuelle sur le contenu décrit, comme si celui-ci était déjà conceptuel par soi[2]. Plus récemment, ce principe a été formulé explicitement par Bermúdez : « Le théoricien non conceptuel n'a pas à soutenir (et serait bien avisé de ne pas

[1] Ce rapprochement entre l'étude l'étude de la couche hylétique de la conscience et l'étude des contenus non conceptuels a notamment été suggéré, dans les recherches husserliennes récentes, par Shim 2005 et Barber 2008 (voir p. 88 pour la référence aux phénomènes de contraste).

[2] Cf. notamment Peacocke 1992, p. 63 et surtout p. 68 : « En décrivant le scénario, nous faisons évidemment usage de concepts. […] Mais il est crucial de noter que le fait qu'un concept soit utilisé pour fixer le scénario n'implique *pas* que le concept lui-même soit en quelque façon une composante du contenu représentationel de l'expérience, ni qu'il doive être possédé par celui qui fait l'expérience ».

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 1 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

soutenir) que le contenu de la perception n'est pas spécifiable conceptuellement ou caractérisable en termes conceptuels » (Bermúdez 2007, p. 69). Or, ce dernier point rejoint très exactement la thèse husserlienne de l'exprimabilité qui avait été mise en avant par Smith et McIntyre (1982, p. 183 ; Husserl 1913, § 124). Un trait fondamental du programme husserlien, en effet, est que le noème d'un acte — fût-ce un acte non linguistique comme un acte de perception — peut toujours être spécifié au moyen d'une expression linguistique. L'expression élève le sens noématique de la perception (contenu perceptuel) au niveau du conceptuel ou du général. Ce processus de conceptualisation mis à part, l'expression est « non productive ». Comme l'écrit Husserl, « *sa productivité, son action noématique, s'épuisent dans l'exprimer* et dans la *forme du conceptuel* qui s'introduit avec cette fonction » (Husserl 1913, p. 258 ; trad. fr., p. 421). Ce passage suggère que l'analyse noématique renferme une traduction conceptuelle d'un état qui n'est pas nécessairement ou intrinsèquement conceptuel. Il suffit qu'il soit conceptualisable. Ce point, une fois encore, implique sans doute un non-conceptualisme plus souple que celui d'Evans, mais il est parfaitement compatible avec (CT). Il signifie simplement qu'il est possible de décrire conceptuellement ce qui est non conceptuel et, en l'occurrence, d'édifier quelque chose comme une *théorie* de la sensibilité.

Indications bibliographiques

Barber Michael D. (2008), « Holism and Horizon : Husserl and McDowell on Nonconceptual Content », dans *Husserl Studies* 24, p. 79-97.

Bengson John, Grube Enrico et Korman Daniel Z. (2011), « A New Framework for Conceptualism », dans *Noûs* 45/1, p. 167-189.

Bermúdez José Luis (1994, rééd. 2003), « Peacocke's Argument against the Autonomy of Nonconceptual Representational Content », dans *Mind and Language* 9 (1994), p. 402-418 ; rééd. dans Gunther York (éd.), *Essays on Nonconceptual Content*, MIT Press, 2003, p. 293-307.

— (2007), « What is at Stake in the Debate on Nonconceptual Content ? », dans *Philosophical Perspectives* 21, p. 55-72.

Brewer Bill (2005), « Perceptual Experience Has Conceptual Content », dans Sosa Ernest et Steup Matthias (éds.), *Contemporary Debates in Epistemology*, Malden, Blackwell, p. 217-230.

— (2006), « Perception and Content », dans *European Journal of Philosophy* 14/2, p. 165-181.

Byrne Alex (2005), « Perception and Conceptual Content », dans Sosa Ernest, Steup Matthias (éds.), *Contemporary Debates in Epistemology*, Malden, Blackwell, p. 231-250.

Crane Tim (1992), « The Nonconceptual Content of Experience », dans *Id.*, (éd.), *The Contents of Experience*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 136-157.
Dewalque Arnaud (2010), « La critique néokantienne de Kant et l'instauration d'une théorie conceptualiste de la perception », dans *Dialogue* 49/3, p. 413-433.
Dretske Fred (1969), *Seeing and Knowing*, London, Routledge & Kegan Paul.
Fish William (2010), *Philosophy of Perception : A Contemporary Introduction*, Taylor & Francis, Routledge.
Hopp Walter (2008), « Conceptualism and the Myth of the Given », dans *European Journal of Philosophy* 17/3, p. 363-385.
Heck Richard G. (2000), « Non-Conceptual Contents and the "Space of Reasons" », dans *Philosophical Review* 109, p. 483-523.
Husserl Edmund (1913), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologichen Philosophie*, Bd. 1, Halle, Niemeyer ; trad. fr. P. Ricœur, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, t. 1, Paris, Gallimard, 1950, rééd. « Tel » 1998.
Mach Ernst (1886), *Beiträge zur Analyse der Empfindungen*, Jena, fischer ; trad. fr. F. Eggers et J.-M. Monnoyer, *L'Analyse des sensations. Le rapport du physique au psychique*, Nîmes, Chambon, 2000.
McIntyre Ronald (1982), « Intending and Referring », dans Dreyfus Hubert (éd.), *Husserl, Intentionality, and Cognitive Science*, Cambridge, The MIT Press, p. 215-231.
Peacocke Christopher (1983), *Sense and Content. Experience, Thought, and their Relations*, Oxford, Clarendon Press.
— (1989), « Perceptual Content », dans *Themes From Kaplan*, Oxford, OUP, p. 297-329.
— (1992), *A Study of Concepts*, Cambridge-London, The MIT Press.
— (2001a), « Phenomenology and Nonconceptual Content », dans *Philosophy and Phenomenological Research* LXII/3.
— (2001b), « Does Perception have a Nonconceptual Content ? », dans *The Journal of Philosophy* 98/5, p. 239-264.
Roskies Adina L. (2008), « A New Argument for Nonconceptual Content », dans *Philosophy and Phenomenological Research* LXXVI/3, p. 633-659.
— (2010), « 'That' Response doesn't Work : Against a Demonstrative Defense of Conceptualism », dans *Noûs* 44/1, p. 112-134.
Seager William et Bourget David (2007), « Representationalism about Consciousness », dans Velmans Max et Schneider Susan (éds.), *The Blackwell Companion to Consciousness*, Malden-Oxford, Blackwell Publishing, p. 261-276.
Searle John (1983), *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge, CUP.
Shim Michael K. (2005), « The Duality of Non-conceptual Content in Husserl's Phenomenology of Perception », dans *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 2005/4, p. 209-229.

Siegel Susanna (2010), « The Contents of Perception », dans Edward N. Zalta (éd.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, été 2010, http://plato.stanford.edu/entries/perception-contents/

Smith David Woodruff et McIntyre Ronald (1982), *Husserl and Intentionality. A Study of Mind, Meaning, and Language*, Dordrecht-Boston-Lancaster, Kluwer.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 2, 2011
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Sens et limites de l'analyse ontologique dans l'esthétique de Roman Ingarden

Par PATRICIA LIMIDO-HEULOT
Université de Rennes 2

Résumé Il s'agira ici de préciser les enjeux, les résultats et les lignes de tension de l'analyse ontologique des œuvres d'art telle qu'elle est développée par Roman Ingarden. Si en effet le programme ontologique d'Ingarden se déploie de manière large et complexe entre ontologie formelle, matérielle et existentiale, il tend aussi à absorber la phénoménologie de la conscience pure en tant que celle-ci constitue une région ontologique spécifique. À partir de ce renversement des rapports entre ontologie et phénoménologie, Ingarden élabore une conception de la constitution réservée aux seuls objets intentionnels et expressément distincte de la phénoménologie génétique transcendantale. Ce faisant Ingarden rencontre sur le terrain esthétique une double difficulté et comme une double contrainte : rendre compte, d'une part, de la constitution des objets esthétiques qui ne sont pas donnés d'avance mais résultent variablement des opérations de concrétisation des divers récepteurs, et déterminer, d'autre part, les conditions de leurs valeurs, lesquelles relèvent à leur tour d'une opération de constitution soumise à variation. Nous essaierons alors d'envisager jusqu'à quel point Ingarden peut maintenir l'approche ontologique en position exclusive.

Le projet de clarification du mode d'être des objets intentionnels engage Roman Ingarden dans une démarche d'analyse ontologique dont la visée philosophique dernière est de trancher le débat Idéalisme-Réalisme[1]. Il

[1] Cet article reprend le texte d'une conférence donnée dans le cadre du séminaire de Jean-François Lavigne consacré aux phénoménologies réalistes, le 6 mai 2011 à l'ENS, Archives Husserl de Paris.

s'agit en effet pour Ingarden de contrer la thèse husserlienne visant à reconduire l'ensemble de la réalité au statut d'objet noématique, ou d'objet intentionnel constitué dans et par la subjectivité transcendantale. Dans la mesure où « l'arbre-en-tant que-perçu » ne peut pas brûler (*Ideen* I, § 89), il n'est pas une chose réelle et ne saurait donc prétendre l'être ; mais encore faut-il pouvoir démontrer et fonder cette conviction réaliste. C'est pourquoi Ingarden se propose de comparer les statuts ontologiques respectifs de l'objet intentionnel et de l'objet réel pour en tirer toutes les conséquences quant au risque que fait courir l'adoption de la phénoménologie transcendantale.

Il développe à cette fin un vaste programme d'investigation ontologique des différents types d'objets possibles, se déployant entre ontologie formelle, matérielle et existentiale. Cette grande tâche sera l'objet spécifique du *Der Streit um die Existenz der Welt,* à partir de 1947, mais la démarche en est amorcée dès 1929 avec l'analyse de *L'Œuvre d'art littéraire* qui propose explicitement de clarifier le statut ontologique des objets de fiction littéraire. Comme l'atteste le sous-titre de l'édition allemande, il s'agit de *Recherches à la frontière de l'ontologie, de la logique et de la science littéraire*. Ce programme est prolongé en 1937, dans son versant phénoménologique avec le texte intitulé *De la connaissance de l'œuvre littéraire*[1] où il s'agit cette fois d'analyser les différent types de vécus de connaissance qui s'exercent sur la matière du texte littéraire. Au cours de cette même décennie, Ingarden déploiera sa méthode ontologique sur l'ensemble des domaines artistiques en examinant tour à tour la musique, la peinture, l'architecture et le film. Quant à la sculpture, si elle ne fait pas l'objet d'un traitement *ad hoc*, elle est régulièrement évoquée en contrepoint des analyses de la peinture et de l'architecture.

L'analyse ontologique des objets artistiques et esthétiques s'emploie avec un réel succès à déterminer leur mode d'être, leur structure, les moments existentiels de dépendance qui les caractérisent et marquent les rapports de fondation sans lesquels ils ne sauraient exister. Mais au cours de ces recherches, Ingarden rencontre une double difficulté et comme une double contrainte car il lui faut, d'une part, rendre compte de la constitution des objets esthétiques qui ne sont pas donnés d'avance mais apparaissent au cours de la concrétisation esthétique et, d'autre part, déterminer les conditions de leurs valeurs, lesquelles relèvent à leur tour d'une opération de

[1] *Der Streit um die Existenz der Welt***,** Tübingen, Niemeyer Verlag, t. 1, 1964. *L'Œuvre d'art littéraire*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1983, trad. fr. de Ph. Secretan. *Vom Erkennen des literarischen Kunstwerks*, Tübingen, Niemeyer Verlag, 1997, texte établi par Rolf Fieguth & Edward M. Swiderski.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 2 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

constitution soumise à différentes variables. Cette double difficulté réinterroge le sens de la séparation prudemment établie entre analyse ontologique et analyse génétique. C'est pourquoi je me propose d'essayer de situer la ligne de tension sur laquelle Ingarden s'efforce de se maintenir entre ontologie descriptive et phénoménologie de la constitution. Dans la mesure où ses recherches en esthétique s'infléchissent progressivement, allant de l'ontologie des œuvres d'art à la phénoménologie des vécus créateurs et récepteurs puis jusqu'à une interrogation onto-phénoménologique sur le fondement des valeurs esthétiques et la source de leur constitution, je voudrais alors montrer comment l'oscillation entre ontologie et phénoménologie trouve son point culminant dans la question des valeurs et, de ce fait, rend problématique le sens de sa divergence avec Husserl. Dès lors qu'Ingarden propose dans les dernières années de ses recherches ni plus ni moins qu'une esthétique de la « rencontre », la question se pose de comprendre comment il lui est possible de maintenir l'ontologie en première place.

1. La mise en œuvre du programme ontologique dans le domaine artistique

Lorsqu'à partir des années trente, Ingarden se consacre à l'étude de l'œuvre littéraire, c'est pour cette seule raison qu'il a trouvé en ce domaine des exemples « d'objet dont le caractère de pure intentionnalité est hors de doute[1] ». Son objectif est alors d'en dévoiler le mode d'être afin de stigmatiser leur différence ontologique avec les choses réelles. L'enjeu est donc explicitement philosophique avant d'être esthétique et, dans la première préface de *L'Œuvre d'art littéraire*, il souligne les connexions entre les différentes études ontologiques et la contribution de l'étude esthétique à son enquête philosophique :

> Les investigations du chapitre 5 [sur le statut de la signification propositionnelle et corrélativement sur le statut idéal des unités de sens] constituent un apport à la *logique* et à sa réorientation ; les considérations sur les états de choses et les objets figurés dans l'œuvre littéraire cherchent à faire avancer certains aspects de *l'ontologie formelle* ; les investigations sur le mode d'être des objets figurés sont significatives pour *l'ontologie existentiale* générale[2].

[1] *L'Œuvre d'art littéraire*, *op. cit.*, Préface, p. 8.
[2] *Ibid.*, souligné par nous.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 2 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

Ces précisions attestent bien que l'intérêt d'Ingarden pour le domaine artistique n'est pas une préoccupation secondaire, éventuellement anecdotique, à côté de ses recherches proprement philosophiques adossées à la controverse avec l'idéalisme transcendantal. L'analyse des objets artistiques est au contraire une véritable stratégie pour entrer dans cette querelle par la porte de l'ontologie.

En quoi consiste cette méthode ontologique pour Ingarden ? Elle désigne principalement la réduction phénoménologique et la réduction éidétique permettant d'examiner les objets eux-mêmes, dans leur idée et leurs déterminations essentielles par la voie de l'intuition. Cette détermination de la voie ontologique s'est imposée très tôt à Ingarden pour sortir du problème épistémologique posé par la question de la validité des connaissance acquises et des possibilités de juger de cette validité. Dès lors que l'évaluation d'une connaissance ne peut se faire qu'à travers un nouvel acte de connaissance, il ne s'offre plus que deux possibilités pour en juger, soit on admet *a priori* que cette nouvelle connaissance est objective et on commet ce qu'Ingarden nomme une pétition de principe[1], soit on soumet cette nouvelle connaissance à une nouvelle évaluation et ainsi à l'infini. Contre ce double écueil, Ingarden recourt à la méthode de la réduction qu'il a découverte et pratiquée avec Husserl. Il combine réduction phénoménologique et réduction éidétique de manière à laisser en suspens l'existence des objets de connaissance concernés pour examiner d'une part les actes de connaissance en eux-mêmes et en eux seuls sans les contaminer par la position de leurs objets, et d'autre part pour examiner les objets eux-mêmes dans leur idée de manière à cadrer et à baliser le terrain de la connaissance possible quant à ce type d'objet. Ainsi pour Ingarden, la réduction éidétique en tant qu'elle se maintient au plan de la possibilité pure offre une garantie et un moyen utiles pour la théorie de la connaissance. À ce titre, son exercice n'a de sens que ponctuel et provisoire. L'accès à l'essence et aux relations éidétiques se fait, comme chez Husserl, par la voie de l'abstraction qui, en partant d'un cas ou d'un exemple, permet par variation et élimination des variables contingentes d'accéder à l'intuition d'un invariant essentiel. À la différence de Husserl toutefois, et en continuité avec les efforts de clarification déjà amorcés par Jean Hering, Ingarden ne s'en tient pas à la seule catégorie de l'*eidos,* jugée trop vague et souvent ambiguë. Il distingue l'objet idéal **(**en tant qu'être individuel, tel le 5 ou le carré), la pure qualité idéale (ou essentialité, *Wesenheit,* le rouge ou la

[1] C'est l'objet de l'un de ses premiers articles : « Sur le danger d'une *petitio principii* dans la théorie de la connaissance », *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 1921, n° 4.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 2 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

quadralité) et l'idée (nommée aussi parfois concept idéal). C'est principalement l'idée qui sert de fil conducteur et assume le rôle central dans l'ontologie d'Ingarden. L'idée englobe la totalité des déterminations essentielles d'un être, c'est-à-dire l'ensemble des moments formels, matériels et existentiels qui définissent tous les objets relevant de son type. Le contenu de l'idée consiste ainsi en un certain assortiment de qualités idéales. L'idée du carré, par exemple, contient plusieurs essentialités : la quadralité, l'orthogonalité, et la parallélogrammité[1]. Elle contient également son mode d'être (l'idéal) et ses moments existentiels. La saisie intuitive de l'idée permet d'appréhender un objet dans sa structure intelligible, et puisque l'idée dévoile toujours différents types de qualités impliquées par les trois moments fondamentaux d'un objet — matière, forme et existence —, Ingarden distingue trois types d'investigations ontologiques correspondantes, l'ontologie matérielle, l'ontologie formelle et l'ontologie existentiale. L'ontologie existentiale ne porte pas sur l'existence factuelle des choses mais sur un ensemble de spécifications qui modulent et affinent le mode d'être d'un objet, et qu'Ingarden nomme moments existentiels. De ce fait, l'ontologie existentiale interroge le mode d'être d'un certain type d'objet tel qu'il est prescrit par son essence, quoi qu'il en soit par ailleurs de son existence qui peut être soit suspendue, soit hypothétique. Les moments existentiels sont inséparables des modes d'être, ils sont appréhendés dans une intuition et saisis pour ainsi dire « dans une abstraction de degré supérieur[2] ». Ingarden distingue sur ces bases quatre couples de moments existentiels : l'autonomie et l'hétéronomie puis l'originarité et la dérivation concernent les objets individuels ; la séparabilité et l'inséparabilité qualifient les rapports de tout à parties ; enfin l'indépendance et la dépendance[3] spécifient les modes de relation en fonction du type de conditionnement qui relie deux objets.

C'est donc armé de ces différentes catégories qu'Ingarden aborde l'étude des objets intentionnels, à travers ou à partir d'exemples empruntés à la sphère artistique, et d'abord à la littérature et à la fiction. L'emploi de la

[1] Voir *L'œuvre d'art littéraire*, *op. cit.*, § 16, p. 88, pour cet exemple ; et, de manière plus large, *Essentiale Fragen. Ein Beitrag zum Wesensproblem* (*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 1925, n° 7), texte disponible dans une nouvelle édition allemande établie par P. McCormick sous le titre : *Über das Wesen*, Universitätsverlag, Winter Heidelberg, 2007.

[2] *Der Streit um die Existenz der Welt*, *op. cit.*, I, p. 77.

[3] *Der Streit um die Existenz der Welt*, *op. cit.*, I, p. 78 : « 1. Seinsautonomie — Seinsheteronomie, 2. Seinsursprünglichkeit — Seinsabgeleitetheit, 3. Seinsselbständigkeit — Seinsunselbständigkeit, 4. Seinsunabhängigkeit — Seinsabhängigkeit ».

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 2 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

démarche ontologique est clairement indiqué par Ingarden, à de nombreuses reprises et à vrai dire tout au long de sa carrière. Dès 1929, l'étude menée sur l'œuvre littéraire annonce explicitement sa perspective : « Nous ne cherchons qu'à établir une "anatomie de l'essence" de l'œuvre littéraire », et Ingarden identifie clairement sa méthode : « Aussi longtemps que l'on n'adopte pas, vis-à-vis de l'objet de recherche, l'attitude purement réceptive et dirigée sur l'essence de la chose qui est celle du phénoménologue, on est toujours enclin à négliger ce qui lui est spécifique[1] ». En 1937, l'analyse, orientée cette fois sur les différents vécus de réception qui se déploient lors la lecture d'un texte littéraire, est à son tour donnée comme une mise en œuvre de la méthode ontologique :

> Il s'agit seulement d'orienter notre attention sur certains processus de conscience qui s'opèrent dans la lecture d'une œuvre littéraire individuelle, non pas pour appréhender leurs cours et leurs exécutions individuels, mais pour saisir la *nécessité d'essence* d'un tel cours et de telles fonctions. La référence, non pas à nouveau aux particularités individuelles d'une œuvre littéraire déterminée mais bien plutôt à la construction structurelle relevant d'une nécessité d'essence de l'œuvre d'art littéraire en général, a seulement pour but de chercher, sur la base *d'un exemple* de la connaissance individuelle s'opérant pendant la lecture d'une œuvre, les moments et les interdépendances structurels essentiels des fonctions agissant conjointement qui *correspondent* de manière compréhensible aux spécificités structurelles essentielles de l'œuvre d'art littéraire en général[2].

Et trente ans plus tard, c'est presque dans les mêmes termes qu'Ingarden présente et légitime ses démarches esthétiques, lors de la conférence d'Amsterdam :

> Je souhaite cependant ajouter que ce qui peut aller de soi dans l'esthétique « phénoménologique » doit être rappelé ici pour montrer que je n'abandonne en rien la conviction que les œuvres d'art, les objets esthétiques, aussi bien que leurs créateurs et leurs récepteurs, et les connexions entre les deux peuvent et doivent être étudiés avec le concours de la méthode *phénoménologique*. Cette méthode vise surtout à faire accéder ces objets d'étude à une donation immédiate dans une expérience ayant une forme appropriée et à une description fidèle des données de ce vécu. Je continue d'être convaincu qu'il est à la fois possible et justifié de parvenir dans ces recherches à prendre pour objet *l'essence* des faits donnés et à explorer le contenu des idées générales

[1] *L'Œuvre d'art littéraire*, *op. cit.*, p. 24.
[2] *Vom Erkennen des literarischen Kunstwerks*, *op. cit.*, § 3 de l'Introduction, p. 8.

> entrant dans le champ des objets de la recherche. Il me semble que cette méthode peut produire des résultats qu'il serait difficile d'atteindre par des recherches esthétiques organisées de façon différente[1].

On remarquera dans cette dernière déclaration que la présentation de la méthode ontologique en tant que recherche de l'essence et exploration des idées des objets est donnée comme le propre de la méthode phénoménologique. Faut-il comprendre qu'Ingarden aurait changé de méthode au cours des ans et se serait converti à la phénoménologie husserlienne ? S'il n'en est rien, c'est que derrière l'affirmation de son appartenance à la phénoménologie Ingarden reprend simplement son programme ontologique sans éprouver le besoin de le dire, précisément parce que pour lui la *phénoménologie n'est qu'une branche de l'ontologie*. Il en a posé la définition précise dès 1929, dans les *Remarques sur le problème Idéalisme-Réalisme* :

> Par ontologie, j'entends toute recherche apriorique sur le statut des idées qui appartiennent à un domaine unifié par une idée régionale et qui sont les idées d'entités-d'être. Sous l'ontologie prise en ce sens tombe donc également la phénoménologie de la conscience pure qui constitue aussi pour elle-même une région *ontologique* déterminée[2].

Ingarden renverse par là le rapport qu'avait établi Husserl entre ontologie et phénoménologie pour absorber la phénoménologie dans l'ontologie, c'est-à-dire, en fait, pour la maintenir au plan d'une description éidétique des vécus purs, et principalement afin d'éviter tout glissement du côté d'une perspective génétique et transcendantale. Si cette conception des rapports entre phénoménologie et ontologie paraît se maintenir tout au long de la pensée d'Ingarden, c'est parce que d'une certaine manière il continue de se revendiquer de la phénoménologie des *Recherches Logiques* de Husserl qui reste pour les étudiants de Göttingen le modèle d'une première ontologie réaliste.

Quels sont les principaux résultats de l'analyse ontologique appliquée au domaine artistique ? Du point de vue de l'ontologie existentiale, l'œuvre

---

[1] « De l'esthétique phénoménologique. Essai de définition du domaine de recherche », conférence donnée le 17 mars 1969 à Amsterdam, traduction complète dans *Esthétique et ontologie de l'œuvre d'art*, Paris, Vrin, 2011, p. 63.

[2] Voir notre traduction de ce texte, « Remarques sur le problème Idéalisme-Réalisme », dans *Ingarden — Husserl, La controverse Idéalisme-Réalisme*, Paris, Vrin, 2001, p. 172.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 2 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

d'art se caractérise par les moments suivants : hétéronomie, dérivation, dépendance et séparabilité [1].

L'œuvre d'art est *hétéronome,* car elle est un objet purement intentionnel (et non pas réel), c'est-à-dire qu'elle doit son existence, l'ensemble de son être et de ses déterminations qualitatives (*Sosein*) aux actes créateurs d'un artiste sans lesquels elle ne saurait ni commencer ni continuer d'exister. Elle n'a aucune essence propre contrairement aux choses réelles et toutes ses déterminations formelles, matérielles et existentielles lui sont seulement dévolues ou attribuées, c'est-à-dire ne lui sont pas véritablement immanentes et peuvent de ce fait toujours être modifiées (lorsqu'un écrivain par exemple décide de supprimer son personnage). Elle est *dérivée*, car elle peut être créée et anéantie par un autre objet qu'elle (son auteur) mais surtout, et en particulier l'œuvre littéraire, elle peut être dite dérivée car étant seulement constituée de phrases elle reçoit son être et son être-ainsi de

> formations qui contiennent en elles une intentionnalité "empruntée" notamment aux unités de signification, et comme ses formations (linguistiques ou propositionnelles) renvoient à l'intentionnalité originaire des actes de conscience, les objets purement intentionnels dérivés ont leur ultime fondement dans les actes de conscience[2].

L'œuvre d'art est *dépendante* à différents titres : elle a besoin de l'existence de son *auteur* pour accéder à l'existence ; elle a aussi besoin de l'existence de son *lecteur* pour être actualisée ou concrétisée, c'est-à-dire pour accéder à une véritable existence qualitative et sensible ; elle a enfin besoin d'un *fondement physique* (l'écriture et le livre imprimé ici, mais aussi bien la toile, la partition ou le bâtiment) pour acquérir une permanence et être accessible à une communauté intersubjective de lecteurs. En dépit de tous ces manques ontologiques, elle est un objet *séparable* en ce sens qu'elle forme un tout, une unité de totalité qui peut s'appréhender sans le secours d'un autre objet. Elle est aussi séparable en tant qu'elle *transcende* les vécus et les actes de conscience qui l'ont portée à l'existence, ce qui veut dire qu'elle n'est pas une entité psychique, sans quoi elle devrait partager le même mode d'être que les vécus de conscience, soit l'être absolu. Elle doit également être distinguée de son support physique qui relève à son tour d'un autre mode d'être, l'être-réel.

---

[1] On retrouve les différentes définitions de ces moments dans l'essai de 1929 : « Remarques sur le problème Idéalisme-Réalisme », *op. cit.*, ou, plus largement développées, dans le tome 1 de *Der Streit um die Existenz der Welt.*

[2] *L'Œuvre d'art littéraire*, § 20, p. 111.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 2 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

L'analyse d'ontologie existentiale met donc en évidence l'hétéronomie existentielle des objets intentionnels que sont les œuvres d'art, et de son côté l'ontologie formelle en dévoile la structuration spécifique. J'en rappelle rapidement les grandes lignes qui sont les points peut-être les plus connus de l'esthétique ingardenienne.

Toute œuvre d'art, à l'exception de l'œuvre musicale, est une *formation polystratique*. Ainsi, l'œuvre littéraire est une formation étagée ou feuilletée qui s'articule autour de quatre couches fondamentales : a) la couche des vocables et des formations phoniques ; b) la couche des unités sémantiques (signification des phrases et des groupes de phrases) ; c) la couche des aspects schématisés dans laquelle les objets figurés accèdent à l'apparition dans l'œuvre ; d) la couche des objets figurés dans les états de choses intentionnels projetés par les phrases. L'*interconnexion* essentielle entre les différentes couches et l'unité formelle de l'ensemble de l'œuvre est ce qui favorise l'apparition d'une harmonie *polyphonique* par le fusionnement des couches qui s'opère lors de la lecture. Considérée en elle-même, c'est-à-dire en tant que telle et autant qu'il est possible par opposition à ses concrétisations, l'œuvre d'art est une *formation schématique* qui projette ou déploie des *quasi-objets*, des objets figurés qui simulent le mode d'être des choses réelles (révélant ainsi une constitution formelle duale qui combine la *structure* de l'objet en tant qu'objet intentionnel, et sa *teneur* en tant qu'il est cet objet-ci investi de tel ensemble de qualités — *Emma Bovary* par exemple —, ce qui conduit à admettre curieusement pour l'objet intentionnel deux sujets de propriétés, ou porteurs [*Träger*]). Les quasi-objets qui peuplent l'œuvre littéraire forment un quasi-monde et ils comportent de nombreux *lieux d'indétermination* puisqu'ils sont projetés par un nombre fini de propositions. Enfin ils sont revêtus de qualités sensibles qui offrent une dimension qualitative seulement *potentielle*. La structuration schématique de l'œuvre d'art considérée en elle-même est comme un *squelette* sous-jacent à toutes les concrétisations, et ce squelette assure l'identité de l'œuvre tout au long des diverses réceptions de sa vie historique. Par opposition, la concrétisation est un acte intentionnel de co-création du lecteur ou du récepteur qui donne naissance à l'œuvre en tant qu'*objet esthétique* c'est-à-dire qu'il porte le corps sensible de l'œuvre à l'apparition intuitive, il fait apparaître l'œuvre dans la plénitude de ses qualités incarnées.

L'objet intentionnel qu'est l'œuvre d'art « existe » si l'on peut dire de trois manières ou de trois points de vue différents. Elle existe dans son substrat matériel, elle existe en elle-même dans sa structure schématique et, de manière privilégiée, dans sa réalisation esthétique en tant qu'elle accède à manifestation dans une concrétisation. Ce sont trois manières possibles pour

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 2 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

une œuvre de se présenter, mais au fond elle n'est nulle part puisqu'elle est seulement intentionnelle, c'est-à-dire un « rien » au regard de l'être. En dépit du fait que ce « rien » joue un rôle fondamental dans nos vies, et qu'Ingarden a bien conscience aussi du fait qu'il est au cœur d'une théorie des objets culturels qui permettrait de reconduire l'ensemble des analyses pour les faire valoir du point de vue de la constitution historique du sens culturel du monde, Ingarden revient inlassablement à la comparaison entre l'intentionnel et le réel et la confrontation ne manque jamais de pointer la faiblesse existentielle de cet objet.

Ce rappel succinct montre que l'analyse esthétique non seulement part du problème philosophique réalisme-idéalisme mais y retourne inlassablement. On voit aussi que si la démarche ontologique s'applique avec profit et résultats sur ce nouveau terrain, c'est pour autant qu'elle s'exerce toujours sur des objets déjà donnés, déjà constitués, à vrai dire sur cette catégorie de l'objet intentionnel qui, d'une certaine manière, a été définie par avance. Toutefois, la situation devient plus délicate ou moins balisée, lorsque Ingarden s'affronte à l'objet intentionnel esthétique lui-même en tant qu'il *émerge* dans la conscience à travers la concrétisation esthétique ou l'acte de lecture. Car, la structure stratifiée que la voie ontologique a mise en évidence ne devient vraiment « œuvre » que lorsqu'un lecteur la « concrétise » dans un acte de lecture, c'est-à-dire dans un vécu intentionnel temporel spécifique, et mieux encore, elle ne devient « œuvre d'art » que lorsque le lecteur la concrétise dans une attitude esthétique adéquate, apte à faire apparaître ses valeurs et ses qualités esthétiques. Seule une démarche plus strictement phénoménologique (orientée sur les vécus et les actes de conscience impliqués) pourrait alors permettre à Ingarden de se livrer à une étude complète de la relation esthétique qui entoure l'œuvre littéraire, comme il le fait à partir de 1937 dans *De la Connaissance de l'œuvre littéraire.* Et de fait lorsqu'en 1968, lors du Congrès de Vienne, Ingarden présente l'ensemble des tâches que recouvre l'esthétique phénoménologique, il nomme les différents champs de recherches de manière différenciée, comme s'il y avait non seulement différence d'objets mais encore différence de méthode[1]. Ainsi il

[1] « De l'esthétique philosophique » (1968), dans *Esthétique et ontologie de l'œuvre d'art,* Paris, Vrin, p. 31-32 : « L'esthétique philosophie comprend les champs de recherche suivants : — L'ontologie des œuvres d'art : 1) la théorie philosophique générale de la structure (de la forme) et du mode d'être de l'œuvre d'art en général, 2) l'ontologie des œuvres d'art particulières (par exemple peintures, œuvres littéraires, compositions musicales).

établit la tâche de *l'ontologie de l'œuvre d'art* comme démarche première voire préliminaire, suivie de l'ontologie de l'objet esthétique. Il détermine ensuite *la phénoménologie des vécus esthétiques,* créateurs et récepteurs, comme un deuxième programme de recherches autonomes, expressément tourné vers la question de la constitution de l'objet esthétique. Cette dernière précision paraît rendre nécessaire et légitime la mention explicite de la phénoménologie comme domaine spécifique d'étude, puisqu'il s'agit d'étudier les vécus engagés dans ce type d'attitude et, semble-t-il, des vécus constituants. Mais si l'on garde en mémoire la définition de 1929, corroborée par la déclaration de la conférence d'Amsterdam que nous avons évoquée plus haut, cette analyse dite « phénoménologique » devrait encore s'entendre comme une partie de l'ontologie. Or, cette approche, comme on va le voir, oblige Ingarden à quitter le plan de la seule description éidétique pour se risquer vers des considérations génétiques ; c'est peut-être la raison pour laquelle il change alors de vocabulaire et mentionne la phénoménologie pour désigner ce deuxième lieu de recherches.

2. La question de la constitution de l'objet intentionnel esthétique comme première limite de l'exercice ontologique

L'analyse des vécus esthétiques permet de dévoiler leurs formes, leurs structures, les phases de leur *déroulement typique*[1], les *nécessités d'essence* qui en règlent le cours, et les descriptions que propose Ingarden de l'expérience esthétique sont très riches et très éclairantes quant aux modalités

---

— L'ontologie de l'objet esthétique en tant que concrétisation esthétique d'une œuvre d'art, c'est-à-dire l'ontologie aussi bien de sa forme que de son mode d'existence.

— La phénoménologie du comportement esthétique créateur (du processus créateur). La phénoménologie du vécu esthétique réceptif et de sa fonction dans la constitution d'un objet esthétique.

— La phénoménologie et l'ontologie des valeurs se manifestant dans les œuvres d'art et les objets esthétiques, c'est-à-dire les valeurs artistiques et esthétiques ; cela inclut également la question de la fondation possible des valeurs dans une œuvre d'art ou dans un objet esthétique, et par suite la constitution des valeurs dans les vécus esthétiques qui les découvrent activement. »

[1] Voir par exemple « De l'esthétique phénoménologique. Essai de définition du domaine de recherche », *op. cit.*, p. 61 : « Les descriptions données ici sont bien sûr des idéalisations. Leur fonction est d'esquisser le déroulement possible et typique d'une "rencontre" et des processus qui entrent en jeu ».

de cette expérience singulière. Toutefois, on remarque assez vite qu'Ingarden s'emploie à maintenir autant que possible ses analyses au seul plan ontologique en sorte qu'il s'en dégage comme un sentiment d'évitement ou de contournement constant de la voie de la constitution. Cela ressort de différents procédés.

En premier lieu, le fait que les objets sur lesquels s'exerce l'analyse des vécus sont des œuvres bien connues et de ce fait déjà créées ou configurées. Ainsi la Vénus de Milo, *Faust* ou *Notre-Dame de Paris* sont-ils des exemples communs ou récurrents. On pourrait naturellement objecter qu'il faut bien d'ores et déjà disposer d'une œuvre pour étudier le mode d'expérience qui s'y applique. Cela va sans dire. Mais Ingarden considère aussi toujours comme acquis le fait que sur la base de ces œuvres un objet esthétique s'est déjà constitué au cours de la lecture, ou de l'expérience esthétique s'il s'agit d'une œuvre picturale par exemple. En sorte que dans les deux cas, qu'il s'agisse de l'analyse de l'œuvre ou de celle de l'objet esthétique concrétisé, Ingarden envisage presque systématiquement l'objet en tant que donné ou présent à la conscience, sans évoquer le processus spécifique de sa constitution. Et de surcroît, il en parle comme d'un objet « figuré », « projeté[1] » ou « représenté », ce qui installe l'analyse au plan naturel de la représentation ou de la réflexion qui reste le cadre d'exercice de la réduction éidétique, sans que l'on ait besoin de descendre dans les replis de la constitution.

De la même façon, lorsqu'il évoque le processus de création artistique, il le qualifie continûment comme une mise en forme, un travail de configuration (*Gestaltung*) ou de construction. Ce choix du vocabulaire de la *construction* contre celui de la *constitution* n'est pas neutre. Car une activité de formation ou de construction se maintient dans la cadre d'une conscience vigile et positionnelle. Au contraire, la constitution au sens que lui a donné Husserl relève d'une opération souterraine et inaperçue de la vie intentionnelle (*die Leistung*) que précisément la réduction transcendantale a pour tâche d'explorer. Ingarden le sait fort bien et ce changement de vocabulaire, quand on sait sa pugnacité à bien scinder les notions et les problèmes, ne peut être accidentel ni mineur. C'est certainement pour maintenir la priorité de la considération ontologique sur la considération constitutive qu'il définit les vécus « constituants » ou « construisants » comme des actes ou plutôt comme des *activités*, relevant de la capacité créative de la conscience et de l'imagination. Dès la *Lettre de 1918*, il

[1] Cf. par exemple *L'Œuvre d'art littéraire*, *op. cit.*, p. 189.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 2 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

déclarait en effet que « *chaque acte signifie activité*[1] ». On sait bien que l'activité n'a jamais défini le sens des actes intentionnels chez Husserl, et son emploi par Ingarden en est d'autant plus significatif qu'il renforce l'idée d'une démarche productive relativement consciente. Et plus tard dans le *Der Streit*, il donne des exemples de ce qu'il appelle une *activité constructive arbitraire* : ce sont des activités ludiques, des constructions imaginaires, soumises au libre arbitre du sujet et à sa fantaisie. Ainsi, il évoque le jeu qui consiste à imaginer des formes ou de figures en regardant les nuages[2] de manière à dessiner des bateaux, des voiles ou des oiseaux. Il se tourne de même vers la représentation imaginaire et quasi onirique qui nous permet dans l'intimité de la somnolence de produire des « rêves fluents ». Sur un mode moins fantaisiste, il évoque l'ensemble des productions qui relèvent de l'esquisse : les plans, schémas ou maquettes ayant une visée d'application technique, et il termine avec les œuvres d'art en tant que sommet de cette aptitude créatrice. Dans tous les cas, ce type d'activité créatrice paraît suffisamment conscient et volontaire pour que l'on n'ait pas à recourir à des analyses relevant de la constitution génétique. Et corrélativement chaque objet est examiné une fois fini et donné à la conscience, autrement dit en tant que déjà disponible pour l'analyse ontologique mais sans être jamais cerné dans le cours de sa constitution.

Néanmoins, la perspective s'avère différente et si l'on peut dire plus résistante lorsque l'on se tourne du côté de la réception qui s'organise dans le vécu esthétique d'un sujet récepteur. Comme on sait, Ingarden insiste longuement sur la différence entre l'œuvre d'art et sa concrétisation, et sur l'importance décisive de la concrétisation, puisque seule elle fait surgir et rend visible l'objet esthétique, qu'autrement dit elle seule donne tout sens à l'expérience esthétique. Les difficultés commencent donc à partir de là : *comment s'y prend-on pour concrétiser un objet intentionnel à partir des aspects de l'œuvre d'art ?*

Ingarden ne répond jamais explicitement à cette question. En revanche, il insiste à de nombreuses reprises sur le fait que l'observateur doit adopter la « *bonne attitude esthétique* », il doit se rapporter « correctement » aux aspects visuels ou figurés, être dans une attitude « adéquate ». Il ne précise pas davantage la qualité de cette attitude, mais elle est donnée comme

---

[1] « Lettre à Husserl sur la VI[e] *Recherche logique* et l'idéalisme », dans *Roman Ingarden — Husserl, La Controverse Idéalisme-Réalisme*, Paris, Vrin 2001, p. 149-168.

[2] Voir le chapitre IX de *Der Streit um die Existenz der Welt* (*op. cit.*, t. II/I, p. 201 et *sq.*) consacré à l'objet intentionnel.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 2 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

la condition subjective déterminante et nécessaire pour que, corrélativement, l'objet intentionnel esthétique « apparaisse », pour que l'objet se présente, se découvre, se donne, se produise, accède à la donation (*auftreten*, *entstehen*). Ingarden multiplie les verbes passifs et pronominaux indiquant que quelque chose « se » réalise et « se » donne à la conscience, s'éveille, se présente comme mû par un ressort inexpliqué mais contraignant. Quelque chose que le sujet « *découvre* » et contemple. De même, remarque-t-il, dans le cas des qualités-de-valeur esthétiques, celles-ci sont découvertes, dévoilées ou « trouvées » lorsque l'observateur a su s'installer dans l'attitude esthétique correcte, c'est-à-dire celle qui rend justice à l'œuvre.

Cette description indique manifestement que l'attitude esthétique qui opère la concrétisation agit comme un « faire » ou un « produire intentionnel » qui ressemble fort à l'opération constituante de la conscience que Husserl nomme *Leistung*. Si donc Ingarden n'explicite pas les conditions de possibilité de cette opération ni ses modalités d'exercice, c'est précisément parce que cela engagerait l'analyse sur une tout autre voie que celle de l'analyse ontologique de l'objet intentionnel déjà constitué, sur la voie d'une constitution au sens propre. Car l'opération de la concrétisation ne relève pas d'une construction ou d'une activité créative consciente et vigile, elle paraît bien plutôt se mouvoir dans les franges passives et opaques d'une vie infra-consciente et pourtant constituante. Mais Ingarden ne s'aventure guère sur ce terrain, qui ouvre vers une démarche plus strictement phénoménologique, et donc peut-être plus idéaliste. Pour autant, il ne l'ignore pas non plus, mais il ne l'aborde explicitement que lorsqu'il se tourne d'un point de vue épistémologique vers l'examen des vécus de perception et des modifications qui affectent les *sense-data*, à partir d'une sensation originaire. Il y a là un champ de recherche capital mais qui demanderait un traitement spécifique pour être en mesure de montrer ensuite comment il fonde et éclaire le processus esthétique de la concrétisation. Mais en l'état, les analyses esthétiques proposées ne font pas cette articulation et la difficulté initiale reste entière et même se dédouble. D'une part, on a peine à comprendre *comment s'opère la concrétisation* (et comment alors l'expliquer à celui qui dirait : « Je ne comprends pas de quel vécu et de quelle attitude vous parlez ? »), et d'autre part, on ne rend pas compte non plus de la *variation entre les concrétisations*, si ce n'est en invoquant cette relativité subjective des personnes, doublée d'une relativité culturelle qui est donnée comme un fait. Les questions restent donc ouvertes : en vertu de quoi une concrétisation est-elle correcte ou incorrecte ? En vertu de quel processus peut-il se constituer plusieurs objets intentionnels (esthétiques ou non) sur la base de la même œuvre, c'est-à-dire sur la base des mêmes données sensorielles ? *D'où*

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 2 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

vient la dissidence du processus de concrétisation, donc de constitution, de l'objet esthétique ?

On remarquera de surcroît que ces questions, quoiqu'elles aient ici la forme spécifique que requiert l'analyse du vécu esthétique, ont visiblement une résonance philosophique plus générale et engagent finalement le problème fondamental de la perception : *d'où vient que la perception est un processus essentiellement subjectif ? Quelle part d'objectivité ou d'intersubjectivité peut-elle atteindre ?*

Deux remarques en découlent : d'une part, cela confirme le fait que le choix de l'esthétique ne cantonne pas sur un terrain étranger aux enjeux fondamentaux de la philosophie de la connaissance, mais y reconduit par d'autres chemins ; d'autre part en interrogeant la concrétisation esthétique dans sa possibilité d'une voie adéquate ou correcte, Ingarden nous invite aussi à envisager les variations du jugement esthétique qui résultent de la diversité des concrétisations comme une *variante de la question de la possibilité de l'erreur* dans le jugement. Le jugement esthétique bien fondé serait celui qui résulte d'une concrétisation esthétique adéquate faisant naître ou apparaître légitimement une valeur qui rend justice à l'œuvre. Toutefois, l'apparition des valeurs dans le cours du vécu esthétique vient redoubler et renforcer les difficultés initiales. Car, si l'on ne peut pas rendre compte de la constitution de l'objet esthétique dans la concrétisation, comment rendre compte de la constitution de la valeur esthétique et de ses apparitions variables dans le cours du vécu ? Or, selon le cours typique ou idéal du développement des phases du vécu esthétique tel qu'il est déroulé par Ingarden, l'émotion originaire enclenche un mouvement d'activité qui va du remplissement des lieux d'indétermination à l'harmonisation des différentes qualités en passant par la constitution de l'objet intentionnel esthétique, après quoi la dernière phase attendue est la « réponse à la valeur », valeur qui se découvre dans l'intuition comme effet de la présence de l'objet esthétique. À nouveau, il faut bien convenir que cette valeur ou cette harmonie de qualités n'est trouvée que parce qu'elle a « déjà été constituée », mais de manière plus originaire et souterraine que par les actes délibérés du moi. Elle s'est en quelque sorte constituée d'elle-même dans l'opération de la concrétisation qui l'a portée à l'apparition, et sa présence intuitive, avant même le jugement et en tant que fondement du jugement, doit entraîner une réponse émotionnelle et judicatoire qui rende justice à l'œuvre.

Qu'en est-il de cette valeur ? Quel est son mode d'être ? Est-elle un effet subjectif voire sentimental du sujet, ou bien a-t-elle quelque fondement dans l'œuvre ? Nous examinons donc ce dernier point qui accentue la difficulté de l'articulation entre les plans ontologique et phénoménologique.

3. La recherche d'un fondement des valeurs entre phénoménologie et ontologie

Le thème de la valeur — artistique et esthétique — apparaît chez Ingarden à la fois comme une *évidence* et comme un *problème*.

Comme une évidence car le rapport à la valeur ou à des qualités douées de valeur est directement vécu dans l'intuition que déploie la concrétisation comme la mise en présence avec une réalité incontestable et merveilleuse qui induit un vif sentiment de plaisir et d'admiration :

> Bien souvent, lorsque nous nous trouvons « face » à une telle harmonie nous sommes saisis par une *sorte de stupeur* : c'est-à-dire que nous sommes surpris de voir que « quelque chose de ce genre » (une telle harmonie, un tel contraste, un tel rythme, un telle ligne mélodique) est possible[1].

D'une certaine manière, la valeur est vécue comme une donnée immédiate et indubitable, comme une réalité objective qui se donne au constat : « nous voyons : il existe quelque chose de ce genre », et ce caractère de *découverte* de la valeur ou d'une harmonie de qualités fait dire à Ingarden que c'est de ce point de vue qu'il existe « un lien essentiel de parenté entre vécu esthétique et vécu de connaissance ». Certainement parce que dans les deux cas il y a une réception, une rencontre avec quelque chose qui se donne comme transcendant et donc peut-être comme objectif.

Dans le même temps, la valeur est naturellement un *problème* épineux, et tous les articles consacrés à la valeur s'interrogent avec une certaine douleur et beaucoup d'incertitudes sur la possibilité de lui donner un fondement objectif, tout en accordant sa relativité culturelle du fait de la diversité historique des réceptions des œuvres d'art.

La question de la valeur engage ainsi plusieurs enjeux. Le premier, qui est constant et qu'Ingarden partage avec Husserl, c'est la volonté de combattre partout le relativisme sous toutes les formes qu'il peut prendre. Mais parallèlement, il faut bien rendre compte de la variation et de la diversité des jugements de goût qui est un fait incontestable, mais encore et en même temps rendre compte de l'expérience esthétique qui vit le rapport à la valeur comme contraignant, dans la mesure où chacun sent très bien devant une œuvre qu'il est impossible de dire n'importe quoi, ou de juger de n'importe quelle manière, que l'œuvre nous tient et nous prescrit un certain

[1] « Vécu esthétique et objet esthétique », dans *Esthétique et ontologie de l'œuvre d'art*, *op. cit.*, p. 93.

nombre de directions, en sorte que la relativité du jugement n'est pas pour autant arbitraire ni le fait d'une pure subjectivité fantasque et livrée à elle-même. À certains égards, la position d'Ingarden ici ressemble fort à celle de Hume, puisque tous les deux reconnaissent la variation des goûts et des appréciations mais qu'aucun ne se résigne pour autant à considérer que toutes les œuvres sont égales ni que le jugement est dénué de fondement. Mais pour sortir de la difficulté, il faut accepter d'entrer dans une *recherche constitutive.* Ce sera tout l'effort de Hume pour distinguer sentiment et jugement et pour examiner quelle forme de correspondance il est possible d'établir entre certaines qualités présentes dans les objets et certains sentiments induits dans le sujet[1] ; et d'une certaine manière Ingarden procède lui aussi selon ce schéma, puisqu'il va rechercher du côté de l'œuvre et de l'objet esthétique constitué tout ce qui peut orienter ou déterminer les vécus selon une direction prescrite et cadrée par l'œuvre, soit une direction non arbitraire, mais reposant sur un fondement objectif.

La reconnaissance et l'estimation des valeurs esthétiques obligent donc à entrer dans une réflexion qui se tient au croisement de la phénoménologie et de l'ontologie, puisqu'il faut à la fois pouvoir disposer d'une connaissance de la structure et de la forme des objets concernés et, parallèlement, d'une connaissance des vécus qui s'en saisissent, et dans le même temps pouvoir descendre au niveau du point de rencontre et d'articulation des vécus et des objets, et regarder du côté de la constitution des valeurs. C'est ce qu'accorde tacitement Ingarden dans la conférence de 1968, lorsqu'il pointe les différents lieux de recherches en esthétique. Nous avons rappelé plus haut comment le domaine des investigations ontologiques occupe la première place ; puis lui succède celui des analyses phénoménologiques orientées sur les vécus ; et, en dernier lieu, Ingarden détermine le troisième pôle de recherches comme suit :

> La *phénoménologie* et *l'ontologie* des valeurs se manifestant dans les œuvres d'art et les objets esthétiques, c'est-à-dire les valeurs artistiques et esthétiques ; cela inclut également la question de la fondation possible des valeurs dans une œuvre d'art ou dans un objet esthétique, et par suite la constitution des valeurs dans les vécus esthétiques qui les découvrent activement[2].

On perçoit avec cette formulation toute la difficulté de la tâche : « *la constitution des valeurs dans les vécus qui les découvrent* ». Il s'agit de

[1] Cf. « De la norme du goût » dans *Les Essais esthétiques*, t. 2, Paris, Vrin, 1974, p. 79 et *sq*.
[2] « De l'esthétique philosophique », *op. cit.*, p. 32.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 2 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

penser en même temps la constitution et la découverte, le subjectif et l'objectif. On pourrait presque croire lire ici une déclaration de Husserl. Toutefois, Ingarden donne une orientation et une inflexion bien spécifiques à ce programme, comme nous allons pouvoir en juger grâce à quelques textes, très représentatifs de son raisonnement et de son objectif, mais aussi de son parti pris.

Le point de départ des difficultés, la source de la force du relativisme, c'est le constat de la diversité des évaluations et des réceptions des œuvres. Une diversité qu'Ingarden rencontre comme un fait patent de l'histoire de la culture, mais c'est également une diversité de droit, puisque son analyse de l'œuvre d'art a elle-même accordé une place majeure au processus de concrétisation qui n'est ni plus ni moins que le mode subjectif d'appréhension des œuvres par des sujets variablement disposés. Ainsi Ingarden remarque-t-il que :

> L'alternance de périodes de rayonnement et d'obscurité et les variations dans le nombre d'observateurs possibles qui en résulte — le fait qu'à différentes époques la même œuvre d'art apparaisse sous des modes de concrétisation très différents, le fait qu'elle change comme si c'était son aspect et ses caractéristiques qui changeaient, qu'elle perde son pouvoir d'action sur les observateurs et puisse seulement montrer imparfaitement ses valeurs potentielles — tout ceci explique pourquoi la théorie de la relativité et de la subjectivité des valeurs esthétiques et artistiques soit si populaire et paraisse si vraisemblable[1].

Contre ce relativisme spontané, Ingarden propose de prendre en compte plusieurs éléments et surtout de distinguer, d'une part, entre l'œuvre et ses concrétisations esthétiques, en vertu du principe de l'identité de l'œuvre qui reste la même à travers ses concrétisations, et d'autre part entre les valeurs artistiques de l'œuvre et les valeurs esthétiques qui qualifient les concrétisations et leurs objets. Cette dernière distinction est plus problématique. Elle est même le cœur du problème, puisqu'il s'agit de trouver ce qui précisément permet de passer de l'œuvre, en tant que squelette structuré de telle ou telle manière, à l'objet esthétique concrétisé, c'est-à-dire donné qualitativement dans l'intuition. Il propose à cet égard de distinguer trois genres différents de qualités qui nous sont données dans le commerce esthétique avec l'œuvre d'art :

[1] « Valeur artistique et valeur esthétique » (1963), dans *Esthétique et ontologie de l'œuvre d'art*, *op. cit.*, p. 145.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 2 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

> a) *qualités esthétiquement neutres* (par exemple, la conductibilité électrique du bronze qui forme, lui, la matière première d'une statue) ; b) *qualités esthétiquement valables* (par exemple, symétrique, clair, subtil, original, comique, mou, calmant, triste, naturel, sincère, réel, etc., etc. ; et les qualités opposées : asymétrique, obscur, grossier, banal, sérieux, dur, stimulant, serein, artificiel, faux, illusoire, etc. etc.) ; c) *Wertqualitäten* ou *qualités-de-valeur positives* (comme la beauté, la perfection, la grâce, la profondeur, la maturité, l'uniformité, etc.) *ou négatives* (comme la laideur, la platitude, la naïveté, la débilité, etc.)[1].

Les qualités douées de valeur[2] ne désignent pas encore la valeur esthétique proprement dite, elles sont plutôt comme des conditions ou des ingrédients aptes, par leur combinaison et association avec d'autres, à faire naître la valeur proprement dite ou ce qu'Ingarden appelle les *Wertqualitäten*, telles la beauté ou le charme. Celles-ci sont le plus souvent définies par Ingarden comme un résultat, né de la conjonction et de l'harmonisation d'un assortiment de qualités douées de valeur. On voit alors comment peut se dessiner le schéma général de fondation des valeurs qu'Ingarden souhaite défendre et qui lui semble créditer les valeurs d'un fondement ou d'un enracinement objectif, qui les mettrait à l'abri d'un subjectivisme outrancier. Il s'agirait de faire dériver les valeurs esthétiques des qualités douées de valeur et celles-ci des qualités neutres grâce à des rapports de détermination qui, idéalement, seraient de type causal et univoque. Ainsi, dit-il, en parlant sur le mode de la neutralité existentielle que permet l'analyse ontologique ici :

> Les valeurs esthétiques seront « objectives » : 1) si les qualités-de-valeur qui les constituent ont une base ontique suffisante dans des qualités esthétiquement valables déterminées de façon exacte, 2) si ces qualités esthétiquement valables déterminent les dites qualités-de-valeur d'une manière univoque, et 3) si elles-mêmes, à leur tour, ont leur fondement ontique dans des propriétés esthétiquement neutres de l'œuvre d'art donnée. Une telle « objectivité » serait donc à la fois opposée à la « subjectivité » et à la « relativité » des

[1] « La Valeur esthétique et le problème de son fondement objectif » (1956), dans *Esthétique et ontologie de l'œuvre d'art, op. cit.,* p. 135. Le texte a été écrit en français par Ingarden lui-même.

[2] Cela désigne des qualités qui ne sont pas immédiatement esthétiques, mais qui sont significatives, esthétiquement valables ou *relevantes*, ou susceptibles de prendre une dimension esthétique dans un certain contexte ou un certain assemblage.

valeurs esthétiques, et exclurait toutes deux. Une telle objectivité des valeurs esthétiques existe-t-elle[1] ?

Naturellement ces différents rapports de fondation posent de sérieux problèmes, et tout d'abord quant au fait que les qualités esthétiquement valables ou pertinentes (comme symétrique, clair, original, mou, calmant, triste) n'offrent pas toutes le même statut. Si le symétrique ou l'original peuvent jusqu'à un certain point se mesurer d'une manière relativement « objective », en revanche, le calme ou le triste supposent déjà un mode d'interprétation et de réception qui engage des significations affectives et émotionnelles inévitablement culturelles. Il en va de même pour les couleurs qui sont toujours déjà prises dans un contexte culturel qui les éclairent ou, au contraire, les marquent négativement. Or, Ingarden semble affirmer que « les couleurs peuvent être délicates (au pastel) ou saturées, criardes ou faibles (pâles). Les tons peuvent être pleins, sonores, aigus, rauques, etc. ». Mais il est pourtant manifeste que « criard » ou « rauque » se définissent relativement à des valeurs et à des goûts déjà admis, et il suffit à cet égard de penser aux couleurs qui ornaient les sculptures et temples grecs. Elles nous paraîtraient évidemment criardes et choquantes aujourd'hui, tant nous sommes habitués à la pureté et à l'élégance du blanc du marbre. En conséquence, la démarche voulant dériver la valeur esthétique d'un assortiment de qualités potentiellement esthétiques, qui en seraient comme les racines, appelle à son tour un semblable mouvement de reconduction à des éléments potentiellement qualitatifs, mais non encore constitués en tant que qualités. La véritable fondation consisterait alors à tenter de reconduire les qualités douées de valeur esthétique à des qualités de premier degré : des qualités neutres en valeur, soit les propriétés des matériaux ou des éléments utilisés et configurés pour créer la figure propre de l'œuvre. La texture de la pierre, les veines du marbre, le grain de la toile, la hauteur des notes, la forme acoustique d'un mot, éventuellement sa forme graphique[2]. Mais c'est bien là que réside le

[1] « La Valeur esthétique et le problème de son fondement objectif », *op. cit.*, p. 138.

[2] Ingarden envisage aussi ces qualités neutres du point de vue de leur occurrence dans les différentes combinaisons que forme l'ensemble de l'œuvre, mais cela n'entame pas la difficulté du passage d'un niveau de qualités à l'autre. « Valeurs esthétiques et valeurs artistiques », *op. cit.*, p. 152 : « Dans l'œuvre littéraire, les phrases individuelles peuvent être simples ou complexes, leur structure peut être paratactique ou hypotactique. De tels aspects sont neutres en eux-mêmes et appartiennent au squelette axiologiquement neutre de l'œuvre. Il en va de même quand nous trouvons dans une œuvre une prépondérance de noms et dans une autre de verbes (…). Nous n'accordons pas de valeur à ces caractères en eux-mêmes ».

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 2 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

cœur du problème : comment articuler ce plan neutre (ou supposé neutre) des propriétés ou des caractéristiques de l'œuvre (qui doivent de surcroît être la base des qualités artistiques) aux qualités douées de valeur esthétique ? Quel passage peut-on envisager entre les qualités neutres (propriétés) et les qualités esthétiquement pertinentes ?

Le problème est même porté à sa plus extrême radicalité par Ingarden, car il indique en effet que les qualités esthétiques seraient doublement objectives si on pouvait montrer qu'elles dérivent des propriétés neutres de manière à la fois « *suffisante* et *univoque*[1] ».

Or, comment envisager un tel rapport de dérivation univoque quand c'est précisément l'objet du constat culturaliste que de montrer que le rapport aux choses, même les plus sensibles ou les plus immédiates, est culturellement déterminé ? On peut se souvenir du fameux exemple de Quine et de son « *gavagaï* » qui infléchit le sens et la valeur du lapin selon qu'il est en position d'être tiré ou qu'il galope dans l'herbe. Peut-on jamais appréhender le lapin ou une quelconque qualité de manière neutre, dénuée de toute valorisation ? C'est qu'il y a là un réquisit de la part d'Ingarden qui paraît difficile à tenir et qui touche exactement au point nodal de la constitution du sens d'être des choses, et pour cette raison il semble douteux que l'on puisse trouver des qualités neutres sur le plan perceptif. Car l'exemple proposé par Ingarden de la conductibilité du bronze ne renvoie pas à un constat perceptif. Il est le fait d'un savoir acquis et ultérieur, indifférent par ailleurs aux possibilités plastiques que le bronze offre à l'artiste alors que ce dernier en tant que premier spectateur de l'œuvre recherche prioritairement un effet artistique accessible aux sens. De même, le travail de la pierre est sollicité par des formes ou des aspects qui sont immédiatement qualitatifs et non pas neutres, tout comme les rapports de consonance exercent leur pouvoir d'attraction sur les choix du poète. Car même si l'œuvre refuse depuis Duchamp de se réduire au « rétinien », elle est d'abord ce qui s'adresse à une sensibilité, ne serait-ce que pour la provoquer. En conséquence, même la matière de l'œuvre est toujours déjà prise dans une appréhension qualitative qui exclut d'envisager la possibilité d'un rapport de fondation des propriétés aux qualités qui serait de type causal, univoque et suffisant.

Mais cette difficulté en réactive une autre, à savoir celle du rapport entre l'œuvre et son porteur existentiel (le livre, le bâtiment, le châssis de toile, etc.). Car si la valeur esthétique résulte de diverses propriétés combinées dans l'œuvre, que désignent ces propriétés ou plutôt de quelles propriétés s'agit-il exactement dès lors que l'œuvre est un objet intentionnel ?

[1] « La Valeur esthétique et le problème de son fondement objectif », p. 137.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 2 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

S'agit-il des propriétés du porteur ou des propriétés de l'œuvre elle-même ? Car la différence est toujours marquée et soutenue entre l'objet intentionnel qu'est l'œuvre et la chose réelle qui lui sert de fondement existentiel, et Ingarden rappelle encore en 1963 que « dans sa structure et ses propriétés, une œuvre d'art s'étend toujours au-delà de son substrat matériel, la chose "réelle" qui est son support ontologique[1] ». À lire strictement son texte, il faut donc entendre que lorsque Ingarden parle des propriétés ou des qualités neutres, il désigne bien l'œuvre elle-même, c'est-à-dire cet objet intentionnel qui a été créé et configuré par la volonté créative d'un artiste. Si cette différenciation se comprend et se justifie dans le cas de la littérature et de la musique, elle devient épineuse dans le cas des arts plastiques où il paraît difficile, pour ne pas dire contestable, de dissocier l'œuvre de son matériau[2]. Or en cherchant à revenir à des propriétés neutres qui seraient comme la racine objective des qualités esthétiques, Ingarden nous entraîne aussi du côté du porteur ontique, en l'occurrence du côté du bâtiment et de ses pierres dans le cas de l'architecture ou du côté de la toile couverte de pigments colorés dans le cas du tableau. Saisir ici des éléments ou des aspects neutres dont la combinaison et la configuration conduisent à la création d'une œuvre valant sur le plan artistique et esthétique demande d'exercer un curieux regard analytique qui découpe et isole les différents matériaux de l'œuvre, comme s'ils pouvaient exister par ailleurs en eux-mêmes. Mais non seulement le regard que nous posons sur une œuvre en tant que spectateur mais encore le regard que pose l'artiste sur son œuvre en gestation dans l'atelier ne donnent jamais accès à des matériaux bruts et discrets mais bien à des configurations déjà prises dans une dimension qualitative et porteuses de valeurs ou d'impulsion esthétique et émotionnelle. On peut penser ici à Rodin qu'Ingarden aime bien évoquer. En ce cas, comment ne pas supposer que la matérialité même de la pierre n'est pas déjà appréhendée sous le vêtement d'un sens qualitatif qui exerce sur lui comme un appel et comme la préfiguration d'une forme artistique ? On peut pareillement évoquer la méthode d'Alexandre Cozens[3], qui préconise aux jeunes peintres d'apprendre à se laisser guider par

[1] « Valeurs esthétiques et valeurs artistiques », *op. cit.*, p. 142.

[2] C'est pourtant bien ce que demande expressément Ingarden lorsqu'il fait la remarque suivante, *ibid.* : « La configuration de l'œuvre d'art est le véritable objet sur lequel se dirige les actes créatifs de l'artiste, tandis que la configuration de son substrat existentiel est une opération secondaire subordonnée à l'œuvre elle-même que l'artiste doit faire accéder à l'existence ».

[3] Alexandre Cozens, *Nouvelle méthode pour assister l'invention dans le dessin de compositions originales de paysages* (1785), Paris, Allia, 2005, par exemple p. 12-13 : « Une vraie macule est un assemblage de formes ou de masses sombres faites à

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 2 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

les formes aléatoires des taches de couleurs pour composer des paysages. Mais ici le rôle du papier, de l'encre et de la brosse (qui sont pour Ingarden parfaitement étrangers à l'œuvre en tant que telle) est pourtant essentiel et même consubstantiel à l'œuvre, car il est alors impossible de délier ce qui est matière, support, aspect neutre ou dénué de signification et ce qui est forme, sens et qualités. En conséquence, même si l'on entend bien la volonté réaliste d'Ingarden de dériver causalement les qualités esthétiques de propriétés neutres qui en seraient comme la caution objective, il semble plus probable que le rapport d'un niveau à l'autre, du neutre au qualifié (si tant est que l'on soit jamais en contact avec des qualités neutres) relève d'un processus *d'interprétation* ou d'orientation lié à des préférences**,** elles-mêmes constituées ou héritées au cours de la vie singulière. Clarifier ce processus demanderait d'explorer la manière dont une subjectivité se rapporte aux choses de l'expérience et les investit justement de sens et de valeur au cours d'un contact de nature émotionnelle et corporelle. Autrement dit, il faudrait pour cela redescendre jusqu'aux vécus originaires des *sense-data* et accepter la voie de la considération constitutive. Quelle est alors l'alternative proposée par Ingarden ? Comment s'y prend-il pour envisager une fondation objective des qualités ?

Comme nous l'avons indiqué plus haut, le gage de l'objectivité viendrait de la fondation dernière des qualités esthétiques dans des propriétés neutres de l'œuvre elle-même, et qu'il faudrait alors envisager comme autant de contraintes « objectives » prescrivant et cadrant le mode « subjectif » de la concrétisation. À supposer au moins provisoirement l'existence de telles qualités neutres, comment alors examiner ces propriétés, comment y accéder ou les découvrir ?

C'est la tâche de ce qu'Ingarden nomme la démarche de *connaissance pré-esthétique* de l'œuvre. Il désigne par là une étude de l'œuvre menée autant que possible en dehors des opérations spontanées de concrétisation, sur un mode d'examen froid, distancié, s'efforçant d'exclure tout sentiment, toute empathie avec les personnages, toute réaction émotionnelle afin de ne

---

l'encre sur une feuille de papier, et également de masses plus claires produites par les parties du papier laissées vierges. Toutes les formes sont grossières et dépourvues de signification, puisqu'elles sont tracées d'une main des plus promptes. Mais en même temps apparaît une disposition générale de ces masses produisant une forme significative, qui peut être conçue et intentionnellement visée avant que la macule ne soit commencée. (…) Employer la technique de la macule consiste à créer des taches et des formes variées avec de l'encre sur du papier pour produire des figures accidentelles dépourvues de contours à partir desquelles les idées sont présentées à l'esprit ».

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 2 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

pas laisser se former le vécu esthétique de concrétisation. L'enjeu en est d'atteindre une connaissance « objective » de l'œuvre (telle qu'elle serait utile et directrice pour la science littéraire par exemple ou l'étude critique des œuvres). Il s'en explique dans le texte de 1937 consacré à la *Connaissance de l'œuvre littéraire*. Plusieurs passages de cette démarche sont éclairants sur le sens de la fondation constitutive qu'envisage Ingarden :

> Par ce connaître d'exploration pré-esthétique (*bei diesem forschenden, vorästhetischen Erkennen*) de l'œuvre littéraire, il s'agit avant tout de trouver en elle les propriétés et les éléments qui en font une œuvre d'art, c'est-à-dire qui forment le fondement de la constitution des qualités esthétiquement pertinentes dans les concrétisations esthétiques,

ou encore :

> découvrir les propriétés et les particularités structurelles appartenant à l'œuvre elle-même et qui, en tant que telles, sont indépendantes des variations que subit la procédure de connaissance en différentes circonstances[1].
>
> De cette manière, on parvient à la connaissance du fait que l'œuvre d'art littéraire considérée, ou certaines de ses propriétés ou de ses éléments, sont la source de son activité (*Activität*) esthétique possible. Elle recèle en soi des forces (*Kräfte*) spécifiques qui, en présence d'un récepteur, agissent sur lui (*einwirken*) et peuvent le conduire à constituer un objet esthétique. Comme son but consiste à pousser, grâce à son aide, le récepteur à la constitution d'un objet esthétique doué de valeur, l'œuvre remplit d'autant plus sa détermination et offre une *valeur* d'autant plus grande que sont plus nombreuses en elle les particularités (*Eigenheiten*) correspondantes choisies pour être capables de provoquer (*hervorzurufen)* l'émotion esthétique originaire et servir de fondement pour l'actualisation des qualités esthétiquement pertinentes. Mais elle [l'œuvre] a visiblement la valeur d'un *moyen* (*Mittels*) d'action esthétique sur le récepteur. Elle est donc une valeur relationnelle (*relationaler Wert*), et elle se différencie en cela de la valeur esthétique de l'objet, laquelle est contenue de manière immanente dans l'objet et exclusivement fondée sur des qualités esthétiquement pertinentes. Elle est donc en ce sens une valeur « absolue » et elle revient à l'objet indépendamment de la question de savoir si elle sert un quelconque but ou exerce une certaine fonction. La première de ces valeurs, je l'appelle valeur *artistique*, la seconde valeur *esthétique*. La découverte et

[1] *Vom Erkennen des literarischen Kunstwerks*, Tübingen, Niemeyer, 1997, p. 266-267.

> l'appréhension des valeurs artistiques appartiennent, entre autres, aux tâches de la connaissance d'exploration pré-esthétique de l'œuvre d'art littéraire[1].

Il s'agit donc de redescendre jusqu'aux propriétés singulières et élémentaires de l'œuvre (mots, aspects, couleurs ou formes) pour en isoler celles qui ont un pouvoir d'action contraignant sur le récepteur, de manière à le conduire, ou plus exactement à le forcer à opérer une concrétisation adéquate. Et en conséquence, la valeur artistique de l'œuvre se mesure à cette puissance d'influence ou de détermination univoque. C'est pourquoi Ingarden la définit comme un moyen. La valeur artistique est qualifiée de relationnelle, plus exactement elle est un dispositif ou un ensemble de facteurs destinés à prédéterminer, si l'on peut dire, une certaine forme de concrétisation. C'est un dispositif qui organise tout un système de potentialités qualitatives tenues prêtes à l'emploi, et comme en attente des actes qui sauront les investir, les faire vivre et ainsi donner de la chair à l'œuvre. La valeur ou la valence (*Wertigkeit*) des qualités artistiques semble alors se mesurer en fonction de leur niveau d'action sur le récepteur, de leur capacité à déterminer, voire à contraindre la réception dans une direction univoque[2]. Ingarden recherche donc parmi les structures et les éléments de l'œuvre littéraire (du côté de ce fameux squelette de propriétés) tout ce qui dispose de ce pouvoir d'agir sur le récepteur ou ce qui contient en soi cette capacité d'action, et qu'il nomme étonnamment *Leistungsfähigkeit*[3]. Il est assez remarquable de trouver ici à ce moment de la recherche l'occurrence de la *Leistung* qui, chez Husserl, assume le mouvement de constitution transcendantale dans l'ombre du sujet,

---

[1] *Ibid.*, p. 272.

[2] *Vom Erkennen des literarischen Kunstwerks, op. cit.,* p. 334-335 : « La valeur artistique repose sur le fait qu'il existe dans l'œuvre d'art concernée un certain fonds de propriétés qui, lors d'une concrétisation déterminée de l'œuvre d'art, est la base ontique indispensable de la constitution d'un choix de qualités douées de valeur esthétique (ou également de moments formels) qui, de leur côté, sont le fondement de la valeur esthétique qualitativement déterminée en elle-même. (…) La valeur artistique réside donc dans celles de ses propriétés grâce auxquelles l'œuvre exerce une influence sur l'observateur esthétique et le pousse dans la concrétisation à constituer les fonds encore manquants du fondement ontique de la valeur esthétique (*der noch fehlenden Bestände des ontischen Fundaments des ästhetischen Wertes*) ».

[3] Voir par exemple *ibid.*, p. 289 : « Ainsi la puissance d'action artistique figurative des états-de-choses est à reconduire à la puissance d'action des propositions (*Leistungsfähigkeit*) — et en fait les propositions doivent être comprises à la fois en tant qu'unités de sens formées de façon particulière et en tant que matériau sonore organisé incluant les phénomènes phonétiques résultant de la succession des vocables, tels que le rythme, la mélodie, etc. ».

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 2 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

étant comme la face cachée du sujet. En revanche Ingarden déporte cette puissance de constitution spontanée du côté de l'objet, ou de certaines propriétés objectales, comme si la garantie de l'objectivité ne pouvait être assumée que par quelque chose d'objectal et jamais par le sujet, comme si le sujet devait être contraint à une certaine démarche pré-tracée pour former en retour une objectité acceptable, fondée en droit. Il regarde ainsi du côté des différents éléments emboîtés et dérivés qui doivent conditionner le mouvement de la lecture et de la concrétisation, puis redescend des phrases jusqu'aux unités de sens puis aux mots pris dans leur forme matérielle (le signifiant), et il demande encore d'établir la proportion des occurrences entre nom, adjectif et verbe (leur combinaison et leur récurrence) pour tenter de situer ce qui a le pouvoir de prescrire les remplissements et les actualisations de la manière la plus étroite ou univoque. La version idéale d'une telle fondation de l'objectivité prend ainsi la forme suivante :

> Mais naturellement il peut aussi y avoir des cas où la condition nécessaire et suffisante pour constituer une valeur esthétique est contenue dans l'œuvre, du fait que les propriétés de l'œuvre d'art déterminent de *façon univoque* le fonds entier des qualités douées de valeur esthétique qui constituent une valeur esthétique, et qu'elles agissent de *manière suffisante* sur l'observateur pour qu'il soit *forcé* dans son rapport à l'œuvre d'art en question de concrétiser et donc de porter à apparition la valeur esthétique pré-déterminée par l'œuvre. Cette valeur est alors fondée dans l'œuvre d'art et est en ce sens « objective », en dépit du fait que son actualisation dépend de l'activité de l'observateur[1].

Avec cette dernière remarque, et tout en évoquant la possibilité d'une fondation causale agissant par conditionnement et prescription univoques, Ingarden n'oublie pas que l'objet esthétique ne trouve pas la totalité de son fondement existentiel dans un support, même configuré de façon prégnante, car celui-ci ne forme jamais qu'une condition unilatérale, nécessaire mais non pas suffisante, de l'œuvre. C'est le récepteur qui est la véritable condition ultime et suffisante, car de lui seul dépend la concrétisation et donc l'apparition de l'œuvre. Le lecteur est ce facteur manquant[2], sans lequel le problème de la valeur de l'œuvre ne se pose pas et sans lequel, à vrai dire,

[1] *Ibid.*, p. 335.

[2] *Ibid.*, p. 334 : « De son côté, le lecteur doit fournir le facteur encore manquant, en vue d'une base suffisante pour constituer la valeur esthétique. Il peut parfois être poussé à le faire tout à fait indépendamment de l'œuvre d'art, mais il peut aussi être poussé par certaines propriétés de l'œuvre ».

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 2 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

elle n'existe même pas en tant qu'œuvre. Mais en retour les variations dans la réception de l'œuvre viennent précisément de cette part aléatoire qu'est la lecture et qui peut prendre toutes les formes, fidèles ou infidèles, dociles ou récalcitrantes. Qui plus est, ce jeu, ou cette puissance d'écart par rapport aux prescriptions, est renforcé et comme alimenté par le schématisme de l'œuvre, ce qui fait que la nature propre de l'œuvre d'art rend *a priori* impossible l'application complète de ce schéma de fondation qui se voudrait causaliste et univoque. Néanmoins, ce schéma peut être envisagé comme un horizon indiquant la direction idéale d'une réception parfaitement adéquate, motivée et contrainte par la seule force de l'œuvre. Cet idéal de fondation objective indique aussi la voie à suivre si l'on veut sortir du conflit stérile sur la subjectivité des valeurs, et à la manière de Hume, Ingarden nous demande de faire la part entre ce qui incombe réellement à une œuvre et ce qu'un observateur lui attribue, par enthousiasme ou par ignorance[1]. Mais de son point de vue, il estime qu'il n'y a pas à chercher de critères communs[2] ; il faut examiner les situations et les œuvres au cas par cas, et le seul rempart au subjectivisme est de dégager les éléments structurels, formels et matériels, les *propriétés* de l'œuvre qui justifient ou invalident telle ou telle concrétisation et avec elles l'advenue de telles qualités ou harmonies de qualités. Corrélativement, si l'on veut définir la *bonne attitude esthétique*, l'attitude correcte, il faut entrer dans le processus de réception des vécus afin de démêler l'ensemble des facteurs qui interviennent dans l'expérience et ajoutent, infléchissent ou orientent dans une direction qui n'est pas conforme aux prescriptions de l'œuvre. Néanmoins, cette connaissance demanderait alors de se tourner du côté de *l'ontologie matérielle*, car tout se passe résolument du côté de la *personne*, de sa *psyché*, de sa vie, de son histoire, de sa sensibilité corporelle. Autrement dit, il faudrait déterminer tous les facteurs qui interfèrent dans l'expérience perceptive et lui donnent une couleur à chaque fois singulière. Il semble que c'est ici que réside le point manquant ou contourné de l'analyse ingardenienne et qui obligerait à aborder vraiment les questions de constitution génétique. Cette mesure serait d'autant plus nécessaire qu'Ingarden remarque que le sujet psychique offre une grande propension à l'imagination et à la création, et qu'en conséquence l'accès à une perception objective est résolument un choix, un effort et une méthode. Ainsi, dans l'effort délibéré pour parvenir à la perception objective d'un objet,

[1] Voir par exemple la célèbre anecdote tirée de *Don Quichotte*, « la vieille clef attachée à une courroie de cuir », *op. cit.*, p. 88.
[2] *Vom Erkennen des literarischen Kunstwerks*, *op. cit.*, p. 336.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 2 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

> nous éliminons toute production fictive de notre tendance purement créatrice si difficile à réfréner, nous maîtrisons cette tendance même et dès lors nous croyons plus fermement approcher de l'idéal d'adéquation, d'ajustement, de soumission à la réalité se tenant « en soi », se réalisant dans la connaissance par expérience. Mais *cette tendance créatrice resurgit* toujours et contrarie notre application à ne laisser parler que la seule réalité[1].

En conséquence, et forte de cette mise en garde, *l'attitude esthétique correcte* est celle qui s'emploie à limiter cette tendance fantasque ou imaginative qui projette un monde à partir de rien, celle qui se fait la plus passive possible, la plus docile afin que le récepteur reconstruise l'œuvre « comme s'il était sous l'influence des suggestions venant de l'œuvre elle-même[2] ». À cette condition, le récepteur peut espérer atteindre un accès légitime à la valeur propre de l'œuvre, à ses qualités harmoniques intrinsèques et non dévolues. Ce qui signifie aussi que ses valeurs, fondées et objectives, ne sont accessibles qu'à des hommes « hautement qualifiés[3] », ceux qui savent déceler les différentes caractéristiques subtilement liées dans une œuvre. Mais dès lors que cette démarche est par essence une « activité co-créative d'appréciation[4] », il faut bien convenir que l'observateur commun ou naïf dispose d'une réelle liberté pour « interpréter » l'œuvre, et il est alors inévitable que la saisie des valeurs et des qualités soit le plus souvent relative à son activité interprétative et qu'elle apparaisse par suite subjective. Si, en revanche, ces opérations sont menées dans l'attitude adéquate qui rend justice à l'œuvre, alors le vécu esthétique offre un étrange et double statut. Il est à la fois « *un vécu créatif-actif* », puisqu'il constitue un objet intentionnel (sans que l'on sache néanmoins de quelle opération il s'agit) et en même temps il est « *un vécu-passif de découverte*[5] », puisqu'il découvre des harmonies de qualités (dont on ne sait pas non plus comment elles se sont constituées). Le vécu esthétique correct serait donc tout à la fois actif et objectif.

Avec cette dernière remarque, nous accédons enfin à la manière propre à Ingarden de contourner la perspective génétique de la constitution transcendantale au profit d'une genèse structurelle qui cherche à établir des points de correspondance ou d'écart possibles entre des états de choses et des états du sujet, mais sans que l'on ait pour autant clarifié les mouvements de constitu-

[1] *Der Streit um die Existenz der Welt*, II, 1, chap. IX, *op. cit*, p. 194.
[2] « Valeurs esthétiques et valeurs artistiques » (1963), *op. cit.*, p. 142.
[3] « Le problème de la relativité des valeurs » (1947), *op. cit.*, p.107-108.
[4] « Valeurs esthétiques et valeurs artistiques » , *op. cit.*, p. 142.
[5] Cf., sur ce point, « Vécu esthétique et objet esthétique » (1937), *op. cit.*, p. 93.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 2 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

tion de ces états et de leur variation. Simplement l'analyse ontologique tente de clarifier et de dégager les conditions de leurs possibilités en renvoyant vers des éléments neutres, voire même des éléments inconstitués, qui seraient comme la source et le moteur des constitutions et des constructions ultérieures, puisque la force d'activité initiale et prépondérante a été placée du côté des propriétés de l'œuvre. Même si le rôle actif et créateur du sujet récepteur n'est pas occulté, la nature de ces opérations est laissée dans l'ombre[1]. Quant au sujet créateur, l'artiste qui crée *realiter* l'œuvre d'art, sa démarche productrice est envisagée comme relevant d'une activité psychophysique[2], dont l'analyse reste à mener sur le plan de l'ontologie matérielle. Ingarden s'efforce donc continûment de se maintenir sur le terrain de l'ontologie, alors même que l'ensemble de ses investigations esthétiques requiert instamment l'éclairage de la voie constitutive.

4. Le mode d'être des valeurs

Quels sont alors, pour finir, les derniers enseignements de l'analyse ontologique concernant le mode d'être des valeurs artistiques et esthétiques ?

Le texte précédent nous a permis de situer le sens de la distinction entre valeur artistique et valeur esthétique. Si en effet le discours artistique contemporain tend à mêler les deux notions, Ingarden insiste quant à lui sur la différence ontologique entre les objets porteurs de ces valeurs et par suite entre ces deux ordres de qualifications. Et puisque la valeur artistique et la valeur esthétique ne caractérisent pas les mêmes objets (l'œuvre d'art d'une part, l'objet esthétique né de sa concrétisation de l'autre), il semble possible

[1] Voir *supra* notre deuxième partie, et également, sur la constitution « spontanée » des qualités artistiques, la remarque suivante dans « Valeurs esthétiques et valeurs artistiques », *op. cit.*, p. 152 : « pour autant que le squelette est adéquatement pourvu, ces propriétés [axiologiquement neutres] conduisent à l'émergence de moments entièrement nouveaux qui appartiennent aussi intimement à l'œuvre… et dotent l'œuvre de diverses valeurs artistiques ».

[2] Voir par exemple *Essentiale Fragen*, chap. VI, § 32, dans *Über das Wesen*, *op. cit.*, p. 154 : « Mais, plus avant, il s'agit — pour de nombreuses objectités recensées — d'œuvres relevant d'une activité psychophysique qui doit être comptée parmi les processus réels ». De même, dans « Valeurs esthétiques et valeurs artistiques », l'œuvre est définie comme une « création entièrement nouvelle accédant à l'existence par l'activité créative de l'artiste », et cette activité est « faite d'actes de conscience spécifiques » et de « certaines opérations physiques dirigées par la volonté créative de l'artiste », *op. cit.*, p. 142.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 2 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

de dire qu'elles ne participent pas du même statut ni des mêmes modes d'être. Toutefois, cette répartition des rôles est loin d'être simple et le statut des valeurs s'avère malaisé à décider. Un texte de 1947, « Le problème de la relativité des valeurs », témoigne de ces difficultés en établissant une liste programmatique des questions qu'une investigation ontologique de la valeur devrait affronter. Est-elle une illusion, une projection du sujet, ou bien est-elle une véritable qualité, une essentialité (*Wesenheit*) ? Est-elle une détermination constante d'un objet qui ne dépend que des propriétés (*Beschaffenheiten)* de son porteur, ou bien est-elle sujette à varier en fonction de son environnement ? Est-elle relationnelle ou absolue ? Existe-t-elle de manière dérivée et relative, ou bien sur le mode d'être hétéronome des objectités intentionnelles[1] ? Comme on le voit, ces questions supposent en chaque cas qu'on ait clarifié les différentes modalités de la relation en explorant du côté de l'objet lui-même les formes de dépendance qui lient le porteur à ses qualités et propriétés, en regardant également du côté des autres types de relations que l'objet doué de valeur entretient avec d'autres objets et surtout avec des sujets. C'est une entreprise ontologique vaste et complexe que nous ne faisons qu'indiquer allusivement ici, car elle nécessiterait un travail entièrement spécifique. En dépit du fait qu'Ingarden n'apporte pas de décisions fermes à ces questions[2], nous pouvons à tout le moins relever les quelques points suivants.

En premier lieu, la valeur artistique (et, à sa base, les qualités douées de valeur artistique) a le statut d'un moyen, elle est « *relationnelle* », nous dit

[1] Et par exemple, dans « Le problème de la relativité des valeurs », *op. cit.*, p. 109 : « Sur quel mode les valeurs existent-elles ? leur mode d'être est-il en quelque manière "relatif", et si c'est le cas en quel sens ? Par exemple, est-ce que la valeur dérive existentiellement d'un autre objet que celui auquel elle "adhère" ? Dérive-t-elle existentiellement de l'existence et du mode de comportement de l'homme qui entre en contact avec son porteur ? Ou bien la valeur existe-t-elle sur un mode d'être hétéronome, de la même manière qu'existent par exemple les objectités purement intentionnelles, et en va-t-il de même si l'objet sur lequel elle se présente est autonome en son être (réel) ? Si c'est le cas, alors est-elle simplement fondée sur les propriétés de son porteur ou bien aussi sur les propriétés d'un autre objet, ou finalement seulement sur ces dernières ? Ou bien est-elle aussi réelle (*real*) que son porteur ? Ou bien n'existe-t-elle jamais que sur le même mode d'être que son porteur ? ».

[2] *Ce que nous ne savons pas des valeurs* (1965), dans *Erlebnis, Kunstwerk und Wert, Vorträge zur Ästhetik, 1937-1967*, Tübingen, Niemeyer Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969. p. 140 : « C'est justement une de ces questions sur lesquelles aujourd'hui encore nous ne savons rien de décisif ».

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 2 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

Ingarden. Elle est relationnelle en tant qu'elle sert de base et de fondement à l'émergence (à la constitution) de la valeur esthétique. C'est une première difficulté, car la valeur artistique n'est pas définie ici du seul point de vue de l'œuvre comme excellence technique ou mérite stylistique, mais en tant que réservoir de forces et puissance d'action sur l'observateur afin de l'amener à une concrétisation esthétique prédéterminée : « La valeur artistique réside donc dans celles de ses propriétés grâce auxquelles l'œuvre exerce une influence sur l'observateur esthétique[1] ». C'est donc en quelque sorte la quantité et la qualité d'action sur le récepteur qui déterminent à rebours la valeur artistique d'une œuvre d'art, et cette valeur ne vaut qu'en vue de son dépassement vers la valeur esthétique :

> La valeur artistique est une valeur relationnelle dont la valence (*Wertigkeit*) réside dans le fait qu'elle est un moyen indispensable pour actualiser ce qui est porteur de valeur (*werthaft*) en soi-même et par soi-même — donc au sens absolu — et qui confère une valeur à tout ce qui le co-conditionne en tant que tel[2].

À cet égard, la valeur artistique est doublement relative, conditionnée et conditionnante, car le fonds de propriétés actives ou agissantes conditionne, c'est-à-dire rend possible l'émergence de qualités esthétiques (pour autant qu'un sujet entre en relation avec ce fonds), et en retour ces qualités esthétiques créditent ces conditions de possibilité d'une plus-value qui les nimbe d'une dimension et d'une valeur qui excèdent celle de leur première nature instrumentale. La valeur artistique est donc outil, condition ou moyen : ce à partir de quoi quelque chose comme une qualité ou une valeur esthétique est possible. On peut dès lors accorder qu'elle est *dépendante* (*seinsabhängigkeit*), *dérivée* (*seinsabgeleitet*) et par suite *inséparable* non seulement de son porteur mais surtout des différentes propriétés ou déterminations de ce porteur, en l'occurrence l'œuvre en tant que squelette ou forme schématique. Dans la mesure où elle est étroitement liée, à titre d'effet aux propriétés réelles de l'œuvre et éventuellement à celles de son porteur ontique dans le cas problématique des arts plastiques, on peut alors aussi se

[1] *Vom Erkennen des literarischen Kunstwerks*, p. 335 et également p. 334-335 : « La valeur artistique repose sur le fait qu'il existe dans l'œuvre d'art concernée un certain fonds de propriétés qui, lors d'une concrétisation déterminée de l'œuvre d'art, est la base ontique indispensable de la constitution d'un choix de qualités douées de valeur esthétique (ou également de moments formels) qui, de leur côté, sont le fondement de la valeur esthétique qualitativement déterminée en elle-même ».
[2] *Vom Erkennen des literarischen Kunstwerks*, p. 334.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 2 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

demander dans quelle mesure la valeur pourrait partager le mode d'être de ce porteur, et par exemple l'être réel matériel de la pierre s'agissant de l'œuvre architecturale. Mais cela nous placerait évidemment dans une situation complexe et paradoxale, où la valeur serait à tenir au plan de l'être ; mais n'est-ce pas la suite logique de son rabattement au statut d'un moyen ?

De son côté, en revanche, la valeur esthétique (et les qualités-de-valeur esthétiques, telles le beau, le noble, le gracieux, etc.) est donnée dans l'intuition qui l'appréhende comme *absolue*, et comme le but inconditionné de l'organisation de l'œuvre : « Cette valeur en soi absolue, c'est précisément la valeur esthétique dont la matière (*Wertmaterie*) est d'après son essence seulement à "voir" (*nur zu "schauen"*), et qui donc s'épuise dans une auto-présence phénoménale[1] ». La valeur esthétique fait l'objet d'une contemplation ravie qui découvre ou semble faire l'expérience de l'idéal dans le cours réel du vécu esthétique. Elle se présente avec force et consistance comme étant entièrement déterminée en elle-même et par elle-même, fermée sur soi et auto-suffisante[2]. Elle offre le statut de l'être *autonome* et *séparable*, elle n'est pas prise dans un rapport de tout à partie, et en ce sens Ingarden affirme que « l'être des valeurs esthétiques n'est pas un "être-pour"[3] ». À ce titre elles semblent bien relever du mode d'être de l'idéal, comme d'autres essentialités, ce qui fait dire à Ingarden que la donation intuitive de la valeur dans le vécu esthétique entraîne avec elle « un moment de croyance en l'existence, dans le monde [domaine — *Gebiet*] des qualités pures, des harmonies qualitatives idéales, des qualités particulières de tel ou tel type, des structures d'harmonie qualitative, etc.[4] ».

Si la valeur esthétique n'est pas *pour* quelqu'un, elle est néanmoins toujours valeur *de quelque chose*, c'est-à-dire qu'elle n'est saisie et intuitionnée qu'en tant que fondée sur un certain objet individuel auquel elle co-appartient. Ingarden nous dit : « Elle est contenue de manière immanente dans l'objet et exclusivement fondée sur des qualités esthétiquement

---

[1] *Ibid*.

[2] Cf. par exemple « Le problème de la relativité des valeurs » (1947), *op. cit.*, p. 107 : « La beauté, le charme du mystère esthétique, l'harmonie spécifique des qualités douées de valeur esthétique, ce sont autant de moments qui sont déterminés en eux-mêmes, qui sont parfaitement ce qu'ils sont en eux-mêmes et qui, dans la plupart des cas, ne sont en aucun sens "relationnels" (…) ces moments existent parfaitement en eux-mêmes et ne se rapportent à rien d'autre, parce qu'ils sont fermés sur soi et auto-suffisants… »

[3] « Le problème de la relativité des valeurs », *op. cit.*, p. 114.

[4] « Vécu esthétique et objet esthétique », *op. cit.*, p. 93.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 2 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

pertinentes[1]» ; elle est donc *dépendante*, conditionnée par les propriétés de son objet-porteur, et *dérivée* (produite par un autre dont elle est comme un effet). Son statut est ainsi fort complexe, et la dualité de son mode d'être, en tant qu'objet idéal et en même temps en tant que toujours inscrite dans un objet particulier, laisse penser qu'on pourrait l'envisager sur le modèle de l'actualisation des concepts idéaux dans les significations lexicales. Mais cela reste délicat, et il n'est pas certain que le rapport soit ici tout à fait analogue, puisque même si on l'envisage comme une idéalité ou une essentialité autonome, son actualisation, voire sa réalisation, est quant à elle tributaire de la contingence et de la singularité de l'assemblage des diverses propriétés et qualités, tant formelles que matérielles, dont la combinaison est à chaque fois unique :

> Il faut aussi bien noter la possibilité que, en principe, la même qualité-de-valeur (par exemple, la « beauté ») étant fondée sur des assortiments différents de qualités esthétiquement valables peut subir des modifications qualitatives telles que, sans cesser d'être « beauté », elle est cependant dans des cas particuliers d'un « beau » différent[2].

Mais précisément cette différence ou cette unicité singulière permettent-elles encore vraiment de parler de la même essentialité ? Devant la difficulté, Ingarden opte pour une approche négative et établit que si la valeur esthétique n'a pas la structure formelle de l'objet individuel, ni la forme d'une propriété, ni celle d'une relation, néanmoins elle entretient avec son objet-porteur un rapport qui tient à la fois de la propriété et de la relation, et qu'Ingarden formule ainsi :

> Dans la structure de la valeur, ce qui joue un rôle particulier, c'est le fait qu'elle est toujours une certaine *superstructure* (*Überbau*) sur le fondement *de ce dont* elle est la valeur, mais une superstructure — s'il s'agit d'une valeur authentique — qui n'est en rien un parasite sur l'objet, qui n'est donc pas ajoutée de l'extérieur à l'objet ni imposée ni conférée, mais elle émane de l'essence propre de l'objet[3].

Superstructure ou émanation de l'essence de l'objet, l'être de la valeur esthétique serait tout à la fois autonome, absolu et dérivé. Mais s'agissant des œuvres d'art, le problème reste tout de même entier, puisque l'objet inten-

[1] *Vom Erkennen des literarischen Kunstwerks*, *op. cit.*, p. 172.
[2] « La valeur esthétique et le problème de son fondement objectif », *op. cit.*, p. 140.
[3] « Ce que nous ne savons pas des valeurs » (1966), *op. cit.*, p. 115.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 2 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

tionnel, à la différence de l'objet réel, n'a pas d'essence ! Sauf à reconsidérer *da capo* le statut de l'œuvre d'art ! Peut-être est-il néanmoins envisageable de considérer que, dans la mesure où l'œuvre constitue une totalité intimement liée et combinée de qualités et de propriétés, elle simule à son tour une essence ou dessine intentionnellement une certaine nature dont la consistance est telle qu'elle fait émerger, grâce à l'activité intuitive du récepteur, une présence phénoménale (*erscheinungsmäßige Gegenwart*[1]) objectivement indéniable, par suite non relative.

Quelles que soient les difficultés, Ingarden peut donc au moins considérer que la valeur esthétique est toujours ce qui résulte, comme un effet ou une émanation, des éléments constituants et fondateurs de son porteur et qu'elle se tient en étroite concrescence avec toutes les parties de l'œuvre, en sorte que sa présence ou sa découverte par un récepteur ne saurait être le fait d'un arbitraire subjectif. Elle possède bien un certain degré d'objectivité.

> Les qualités-de-valeur esthétiques forment en quelque sorte un *halo lumineux* qui environne les objets figurés et qui, simultanément vécu par nous dans le plaisir esthétique, nous enveloppe d'une *atmosphère particulière*, nous berce dans une *ambiance*, nous saisit et nous transporte. Enfin, les qualités-de-valeur esthétiques ne se laissent arracher ni ontiquement ni purement phénoménalement de leur fondement constitutif : des éléments correspondants des différentes couches. Il appartient à leur essence d'être des caractères ontologiquement dépendants d'un *quelque chose* qui les porte (…) Elles ne se laissent pas non plus séparer phénoménalement de leur fondement constitutif dans les propriétés intuitionnables d'un objet. Il faut toujours que soit donnée une certaine combinaison de propriétés objectales ou d'éléments aspectuels, pour qu'elles puissent s'établir de la manière intuitive précédemment indiquée[2].

Effet, halo, ambiance, plaisir et ravissement, autant de dimensions qui attestent du caractère subjectif de la valeur et pourtant elle reste inséparable de son porteur ontologique qui l'enracine dans le monde objectif. Ni tout à fait subjective, ni tout à fait objective cependant, elle est bien au cœur de cette esthétique de la « *rencontre* » que propose Ingarden. Rencontre et

[1] « Elle [la valeur esthétique] est fondée d'une double manière dans sa présence phénoménale : dans l'œuvre qui est pourvue des valeurs artistiques correspondantes ; dans l'observateur qui la porte à la phénoménalité de l'auto-présence dans la concrétisation avec l'aide de l'œuvre et en particulier de ses valeurs artistiques », *Vom Erkennen des literarischen Kunstwerks*, *op. cit.*, p. 334.
[2] *L'Œuvre d'art littéraire*, *op. cit.*, p. 314.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 2 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

même « communion[1] » entre un objet et un sujet. Ce point de ligature témoigne de la nécessaire oscillation de la démarche ingardenienne entre ontologie et phénoménologie : toujours appelé par la chose même à entrer dans l'analyse des processus de constitution de l'objet esthétique et de la valeur, appelé également à l'analyse de la genèse du sujet psychique et à la constitution des préférences qui colorent son champs perceptif, mais s'y refusant à chaque fois pour éviter toute tentation transcendantale et « idéaliste ».

Pourtant, en déclarant qu'il faut placer la rencontre entre le sujet et l'objet en première place, au point de départ de toute recherche esthétique, afin d'éviter le double écueil du subjectivisme et de l'objectivisme, Ingarden ne reprend-il pas à sa manière le leitmotiv husserlien demandant de penser la *relation primordiale* à partir de laquelle on peut tenter de comprendre l'objectivité ? Dans tous les cas, la tâche assignée à la phénoménologie esthétique visant à clarifier « la constitution des valeurs dans les vécus qui les découvrent activement[2] » atteste sans nul doute possible que, quel que soit le chemin choisi, Ingarden s'inscrit au plus près du programme de recherches ouvert par Husserl.

[1] « De l'esthétique phénoménologique. », *op. cit.*, p. 46.
[2] « L'esthétique philosophique » , *op. cit.*, p. 32.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 2 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 3, 2011
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Le problème de la transcendance des significations dans l'idéalisme phénoménologique transcendantal

Par ALAIN GALLERAND

Résumé Sur le modèle des représentations et des propositions en soi de Bolzano, Husserl a envisagé les significations comme des unités idéales-objectives qui sont accessibles à plusieurs consciences et qui perdurent au-delà des actes psychiques passagers dans lesquels elles se réalisent. Indépendantes des opérations subjectives, les unités sémantiques seraient donc transcendantes, c'est-à-dire extérieures à la conscience. Cependant, en posant la subjectivité transcendantale comme un absolu par rapport auquel tout objet, réel ou idéal, se définit, la phénoménologie transcendantale-constitutive est finalement incapable de rendre compte de cette transcendance dont elle nie le caractère absolu au profit de la conscience : une fois que les unités de sens sont définies comme des formations logiques issues de l'activité catégoriale, leur « transcendance » n'est plus qu'un sens d'être intentionnellement constitué. Dès lors, peut-on expliquer la « transcendance » des unités de sens, sans vider ce concept de son contenu essentiel, sans retirer aux significations leur indépendance et leur extériorité vis-à-vis de la conscience ? L'hypothèse la plus simple consisterait à dire qu'avant de traduire la manière dont les objets sont représentés par la conscience, les significations conceptuelles sont liées aux *propriétés* que la pensée a arrachées à leurs substrats pour en faire des marques distinctives. Mais cet ancrage ontologique soulève à son tour de multiples difficultés, si bien que Husserl, pour expliquer la transcendance des significations sans contrevenir à ses principes idéalistes, n'a pas d'autre choix que d'invoquer un ancrage linguistique : une fois consignées dans des signes extérieurs, les pensées sortent de la sphère privée, acquièrent une extériorité, une publicité et une solidité en vertu desquelles elles se conservent au-delà des vécus passagers, et sont à tout moment accessibles à toute conscience. Cependant, si le langage commun apparaît, pour les consciences, comme l'ultime condition

de possibilité de la transcendance des significations, il n'en demeure pas moins que la transcendance qui leur revient avant qu'elles ne soient exprimées — car pour Husserl les significations, dont l'unité s'oppose à la multiplicité des signes susceptibles de les transcrire, ne sont pas nécessairement exprimées — demeure un postulat métaphysique qui pourrait bien s'effondrer avec l'hypothèse d'une traductibilité translinguistique du sens qui lui sert de corollaire.

Husserl a depuis longtemps reproché à la psychologie de méconnaître la nature des significations. Les représentations et les jugements dont parle la logique (*le vainqueur d'Iéna* ; *Napoléon est le vainqueur d'Iéna*) ne sont pas les vécus subjectifs des hommes, mais, comme l'atteste la possibilité de répéter une expression sans en altérer le sens, des unités idéalement identiques dans une multiplicité d'actes psychiques. L'irréductibilité des unités de sens à quelque vécu que ce soit témoignerait de leur « transcendance » par rapport à la sphère psychique : alors qu'un acte de conscience est un événement contingent et passager survenant à l'intérieur du courant de conscience, les significations sont accessibles à toute conscience, elles précèdent les actes individuels qui les expriment et les saisissent, et elles persistent au-delà de la disparition des phénomènes psychiques ponctuels. En pensant les unités sémantiques comme des espèces dont les actes singuliers d'expression et de compréhension sont les instanciations, Husserl croyait les avoir mises définitivement à l'abri du psychologisme logique qui les réduisait à des contenus de conscience immanents. Pourtant, dans *Logique formelle et logique transcendantale* et *Expérience et jugement*, lorsqu'il réfléchit à nouveau sur la nature de la logique, le spectre du psychologisme refait surface : dès lors qu'il s'agit de « rendre manifeste le domaine spécifique de l'analytique logique dans sa pureté et dans son originalité idéale », il faut préalablement « le libérer des confusions et des fausses interprétations psychologisantes dans lesquelles depuis le début il était et restait empêtré »[1]. Si le problème du subjectivisme logique ressurgit longtemps après le combat que les *Recherches logiques* ont mené contre lui, c'est que depuis 1908, devant les difficultés soulevées par les expressions occa-

[1] E. Husserl, *Formale und Transzendentale Logik* (abrégé *FTL*), Husserliana XVII, P. Janssen (éd.), M. Nijhoff, La Haye, 1974, p. 181; trad. fr. S. Bachelard, *Logique formelle et logique transcendantale*, Paris, P.U.F., 1957, p. 233- 234. Cf. aussi *Erfahrung und Urteil*, redigiert und herausgegeben von L. Landgrebe, 7. Auflage, Hamburg, Meiner Verlag, 1999, Philosophische Bibliothek, Band 280 (abrégé *EU*).

sionnelles et empiriques, Husserl envisage les unités idéales de signification de moins en moins comme des espèces supra-temporelles se singularisant dans les actes de conscience, mais plutôt comme les corrélats intentionnels de ces actes. Une signification telle que *le vainqueur d'Iéna* n'est ni un acte singulier du signifier, ni une espèce réunissant plusieurs actes, ni même l'objet qui est signifié (Napoléon), mais un objet intentionnel, auquel Husserl donne le nom d' « objectité catégoriale », en face d'une multiplicité d'actes : l'objet *tel qu'il a été pensé* en relation avec d'autres objets (*Iéna*), au moyen d'un concept (en tant que *vainqueur*)[1]. Or, si à chaque objectité catégoriale correspond une opération catégoriale, si chaque manière dont l'objet est pensé est liée à une détermination de l'objet d'expérience par la conscience, la phénoménologie devait tôt ou tard s'interroger sur l'origine « subjective » des significations, en tant que formations logiques, dans l'activité intentionnelle immanente. Dès lors, bien que la méthode de la réduction, par la suspension de toute position d'être transcendant et notamment de toute aperception psychologique, écartait le psychologisme et interdisait de prendre la subjectivité produisant les formations logiques pour une conscience humaine empirique, on peut se demander si la phénoménologie transcendantale-constitutive ne témoigne pas d'une autre forme de subjectivisme tout aussi nuisible pour l'objectivité idéale et la transcendance des significations. Car la thèse métaphysique idéaliste qui constitue l'arrière-plan ontologique de la phénoménologie depuis les années 1906-1907, implique une transformation si profonde du concept de transcendance qu'elle finit par le vider de son essence même, dans la mesure où il semble y avoir une contradiction entre, d'une part, l'idée d'une auto-subsistance d'objets en soi antérieurs à la conscience et irréductibles à ses actes singuliers, et, d'autre part, l'affirmation selon laquelle tous les « objets » dont nous pouvons avoir conscience (y compris les unités de sens à titre d'objets idéaux) sont constitués dans l'activité intentionnelle, et reçoivent de la conscience elle-même leur sens d'être transcendant. La transcendance ne peut pas être à la fois, selon son acception classique, ce qui appartient déjà aux objets avant que la conscience ne les rencontre, et, selon son acception phénoménologique, un mode d'être que la conscience transcendantale donne aux objets qu'elle vise. En retirant aux objets logiques leur transcendance absolue transformée en un sens d'être intentionnellement constitué, et en les rattachant à l'intentionnalité constituante à titre de simples produits ou objets intentionnels — objets dont

[1] Cf. E. Husserl, *Vorlesungen über Bedeutungslehre* (abrégé *VuB*), Hua XXVI, U. Panzer (éd.), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/Londres, 1987; trad. fr. J. English, *Sur la théorie de la signification*, Paris, Vrin, 1995.

l'immanence, bien qu'elle ne soit pas « réelle » mais simplement « intentionnelle », leur interdit toute transcendance —, la phénoménologie transcendantale n'a-t-elle pas contribué, malgré elle, à « subjectiviser les formations »[1] logiques ?

Après avoir mis au jour les falsifications husserliennes du concept de transcendance appliqué aux unités sémantiques, et montré qu'elles ont empêché Husserl de faire droit à leur objectivité idéale, nous nous interrogerons sur la possibilité d'une entente proprement « objective » de la signification, qui en préserve la véritable transcendance en ménageant pour elle une autonomie à l'égard de toute conscience singulière. Il faudra alors examiner deux autres hypothèses : celle, traditionnelle, d'un ancrage *ontologique* de la sémantique dans les *propriétés objectives* de l'objet signifié, et celle — développée par Husserl dans ses derniers ouvrages — d'un ancrage *linguistique* des unités de signification dans le corps d'un langage commun.

1. Comment l'analyse transcendantale-constitutive des significations évite-t-elle l'écueil du subjectivisme psychologique ?

Avant d'examiner si l'analyse transcendantale-constitutive implique à son corps défendant une forme de subjectivisme préjudiciable pour la compréhension de la « transcendance » des significations, rappelons d'abord comment Husserl écarte le danger du subjectivisme psychologique. Nous nous bornerons ici au cas exemplaire du « jugement » au sens logique du terme. Celui-ci est défini depuis 1908 comme le pensé *en tant que tel* : la structure logique propositionnelle *S est p* dans laquelle réside la signification de l'énoncé, témoigne en effet de l'objet tel qu'il est conceptuellement conçu (en tant que *p*) et jugé (comme *S qui est p*). Ainsi défini, le jugement n'est ni l'acte psychique singulier contingent et passager qu'une conscience accomplit lorsqu'elle juge que *Napoléon est le vainqueur d'Iéna*, ni l'énoncé dans lequel cet acte est exprimé, ni même l'objet auquel elle pense et dont elle parle (Napoléon lui-même comme réalité concrète), mais une *objectité catégoriale*, c'est-à-dire un objet pris tel qu'il est pensé ou conceptuellement déterminé (*en tant que vainqueur d'Iéna*). La signification d'énoncé est donc un *objet intentionnel* idéalement identique « dans » une multiplicité infinie d'actes dispersés dans le temps et l'espace : chaque fois que quelqu'un affirme, répète ou comprend que *Napoléon est le vainqueur d'Iéna*, la signification est immuablement la même dans la mesure où le même objet

[1] E. Husserl, *FTL*, p. 86 ; trad. fr. p. 113.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 3 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

reçoit la même détermination (identité stricte du jugé *en tant que tel*). L'irréductibilité de la signification *S est p* à un contenu de conscience réel-immanent attesterait de sa transcendance et de son « objectivité » idéale par opposition à la multiplicité des vécus appréhendés comme des réalités immanentes.

Les choses ne sont cependant pas aussi simples, car pour la phénoménologie transcendantale-constitutive la conscience ne se contente pas de viser des objets réels ou idéaux préexistants qui lui feraient face. L'acte de conscience témoigne en effet d'une véritable *activité* (*Leistung, Handlung*) intentionnelle qui *produit* ou *génère* (*erzeugt*) elle-même de nouveaux objets de pensée à partir de la mise en forme des données de l'expérience. Ainsi la synthèse d'un sujet et d'un prédicat déterminant dans l'opération de jugement est-elle une « spontanéité créatrice »[1] qui engendre (*erzeugt*) un état-de-choses, qui produit une objectité catégoriale qui n'existait pas auparavant dans la sphère de l'expérience sensible, puisque celle-ci ne contient que des réalités singulières concrètes réunissant indistinctement une multiplicité de qualités qui ne sont pas encore explicitement détachées de leur substrat et reconnectées à lui dans une synthèse prédicative. De son côté, l'objectité catégoriale ne s'impose pas de l'extérieur à une conscience qui se contenterait d'en recueillir passivement les propriétés intrinsèques préexistantes ; elle devient une « formation (*Gebilde*) »[2] « engendrée (*Erzeugung*) réellement et véritablement »[3] par l'intentionnalité ; elle est le *produit* (*Ergebnis*) du travail de la pensée sur le matériau empirique, le *résultat* (*Leistung*, *Erzeugnis*) de l'activité catégoriale.

> C'est *en tant que véritables produits* (*Erzeugnisse*) qu'ils [les objets logiques : concepts et jugements] ont été produits (*erzeugt*)[4].

> [L'état-de-choses est] un objet d'une espèce tout à fait nouvelle, ne se présentant d'une manière générale qu'au degré supérieur de la spontanéité prédicative comme *résultat* (*Ergebnis*) *d'une opération* (*Leistung*) prédicative de jugement[5].

Si la pensée ne saisissait pas dans ses concepts les données sensibles et n'appréhendait pas l'existant singulier en tant que ceci (*maison, vainqueur*

[1] E. Husserl, *EU*, p. 233 ; trad. fr. p. 239.
[2] E. Husserl, *FTL*, Appendice II, p. 314 ; trad. fr. p. 407.
[3] *Ibid.*, trad. fr. p. 408.
[4] *Ibid.*, p. 188 ; trad. fr. p. 244.
[5] E. Husserl, *EU*, p. 284-285 ; trad. fr. p. 288.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 3 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

d'Iéna) ou cela (*église*, *vaincu de Waterloo*), elle n'aurait jamais affaire à une maison-à-côté-de-l'église, au vainqueur-d'Iéna, ni *a fortiori* à un état-de-choses, mais seulement à une chose singulière, un ceci-là indéterminé. C'est pourquoi il y a une opposition entre, d'une part, les objets de l'expérience sensible, pré-donnés de manière passive dans la réceptivité, et, d'autre part, les objectités catégoriales spontanément façonnées par la pensée à partir des substrats empiriques :

> Les objets extérieurs (…) se présentent dans cette activité d'expérience comme *existant déjà à l'avance* (comme « présents devant nous ») et uniquement comme s'introduisant [de l'extérieur, puisqu'un matériau préexistant frappe nos sens et impressionne la sensibilité] dans l'activité d'expérience. Ils n'existent pas pour nous de la même façon que les formations de pensée (les jugements, les démonstrations, etc.) qui *proviennent de notre activité de pensée et purement d'elle* (qui ne proviennent pas du tout d'une matière déjà présente, extérieure à cette activité). En d'autres termes, les choses sont données à la vie active comme originellement étrangères au moi, elles sont données de l'extérieur. Les formations logiques en revanche sont *données exclusivement de l'intérieur, exclusivement grâce aux activités spontanées et en elles*[1].

> Assurément *ce n'est pas comme quelque chose d' « extérieur »* [à la manière des réalités mondaines] qu'elles [les formations logiques idéales] font leur apparition dans la conscience [mais bel et bien comme quelque chose « qui est engendré à l'intérieur de la sphère subjective elle-même »[2]][3].

> Dans la production (*Erzeugen*) spontanée, c'est l'état-de-choses qui est produit, et non pas une figuration (*Darstellung*) de l'état-de-choses [prétendument préexistant, comme les objets de l'expérience sensible que nous recevons sans les produire et sur lesquels nous opérons simplement diverses présentations (*Darstellung*) en déplaçant le regard][4].

Par suite, il est clair qu'il n'y a pas d'objectité catégoriale sans une activité catégoriale (« les état-de-choses (…) ne se constituent originairement que dans des jugements »[5]), et que, s'il est encore permis de parler à leur sujet de « transcendance », celle-ci ne caractérise plus l'indépendance d'un objet qui

[1] E. Husserl, *FTL*, p. 85-86 ; trad. fr. p. 112.
[2] *Ibid.*, p. 49 ; trad. fr. p. 63-64.
[3] *Ibid.*, p. 163 ; trad. fr. p. 211.
[4] E. Husserl, *EU*, p. 302 ; trad. fr. p. 304.
[5] *Ibid.*, p. 290 ; trad. fr. p. 293.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 3 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

subsisterait en soi et qui précéderait la conscience qui le vise. « Transcendante », la signification l'est vraisemblablement dans la mesure où elle est irréductible à un contenu de conscience singulier (elle n'est pas localisable à tel ou tel moment dans l'acte d'une conscience déterminée, comme si elle n'existait nulle part ailleurs et demeurait inaccessible aux autres consciences) ; mais on aurait tort d'en conclure qu'elle est indépendante de toute conscience et de toute opération intentionnelle, car tout ce qui vaut pour moi comme existant, sur un mode réel ou idéal, tout ce qui est pour ma conscience un « objet », toute « objectivité (*Objektivität*) provient de l'effectuation (*Leistung*) subjective »[1].

Dès lors, si les objectités catégoriales, en tant que « fruit[s] d'une activité »[2] ou « produit[s] (*Erzeugnis*) du Je »[3], sont redevables de leur être aux opérations de la conscience, peut-on encore les envisager comme des objectités idéales transcendant la sphère réelle-immanente ? Ne seraient-elles pas plutôt le produit de l'activité mentale humaine ? La distinction entre la subjectivité psychologique et la subjectivité transcendantale à partir de la méthode de réduction (*épochè*) permet cependant à Husserl d'éviter l'écueil du psychologisme. La suspension de toute position transcendante implique en effet la mise hors circuit de toutes les aperceptions psychologiques qui posent à l'intérieur du monde des sujets psychophysiques réels, *i.e.* des hommes avec un corps et une âme incarnée. Or, si tout cela (l'existence des hommes, de leur esprit et de leur vie psychique) tombe sous le coup de la réduction, et si les analyses phénoménologiques s'abstiennent de présupposer des objectivités transcendantes, cela signifie que la subjectivité à laquelle sont reconduites les objectités catégoriales, le sujet des opérations intentionnelles constituantes, n'est pas la subjectivité humaine naturelle (un moi empirique constitué dans des aperceptions), mais une subjectivité pure transcendantale constituante. Et ses opérations ne sont pas non plus des vécus au sens psychologique du terme, des événements factuels et contingents survenant ponctuellement dans l'âme humaine, mais l'activité d'un moi pur. Ce n'est pas dans « la réalité (*Realität*) du moi en tant qu'âme humaine »[4], dans l'activité mentale des hommes à l'intérieur du monde, mais dans *l'ego pur* ou *transcendantal* que « se constituent subjectivement toutes les objectités »[5]. De la sorte, en se gardant de rapporter les formations objectives

[1] E. Husserl, *FTL*, p. 39 ; trad. fr. p. 50.
[2] *Ibid.*, p. 242-243 ; trad. fr. p. 248.
[3] E. Husserl, *EU*, p. 237 ; trad. fr. p. 242.
[4] E. Husserl, *FTL*, p. 238 ; trad. fr. p. 310.
[5] *Ibid.*, p. 262 ; trad. fr. p. 341.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 3 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

idéales à une subjectivité empirique qui les aurait produites au cours de son activité mentale, Husserl échappe au relativisme subjectiviste ou psychologiste.

Il est vrai qu'une fois toute position d'être transcendant suspendue, la vie intentionnelle dans laquelle les formations logiques ont leur origine ne sont pas les actes psychiques des hommes en tant que réalités intramondaines. Mais cela ne libère pas pour autant les objectités idéales de toute subjectivité, maintenant que la subjectivité transcendantale a pris la place de la subjectivité psychologique. Une fois le psychologisme logique et le subjectivisme relativiste qui l'accompagne écartés, l'analyse transcendantale-constitutive ne traduit-elle pas une autre forme de subjectivisme, *transcendantal* celui-ci, qui soumet les objets idéaux à la juridiction de la subjectivité transcendantale et qui finit, de fait, par en nier le caractère « transcendant » au sens fort et véritable du terme ?

2. L'idéalisme phénoménologique transcendantal : une nouvelle forme de subjectivisme niant la transcendance des objets logiques ?

Bien qu'elles soient caractérisées comme des « productions » (*Erzeugnisse*), les objectités catégoriales peuvent encore valoir pour Husserl comme objectivités après leur reconduction à leur source subjective transcendantale. En revenant des formations logiques à la conscience constituante, « rien n'est changé par là à [leur] objectivité [*Objektivität*] (…) comme rien n'est changé au monde réel »[1]. Husserl n'a pas plus l'intention de nier l'*objectivité* des formations logiques que de supprimer le monde et les objets réels qui le composent. On peut et on doit même continuer de parler de « l'objectivité idéale des formations logiques »[2], notamment du « jugement », comme on parle encore de l'objectivité du monde extérieur, car une fois mises entre parenthèses, l'objectivité et la transcendance du monde ne sont pas supprimées ; seules les prises de position sont suspendues ou neutralisées, pour la bonne et simple raison que l'élucidation phénoménologique de la connaissance opérerait une pétition de principe si elle présupposait l'existence d'un être transcendant en dehors de la conscience. Toutefois, comme nous allons bientôt le vérifier, l' « objectivité » qui caractérise les objets réels et idéaux après réduction ne sort pas indemne de l'*épochè* : elle n'est plus la transcendance absolue d'un en soi, mais un *sens d'être* subjectivement con-

[1] *Ibid.*, p. 270 ; trad. fr. p. 351.
[2] *Ibid.*, p. 39 ; trad. fr. p. 50.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 3 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

stitué que la conscience pure communique à ses propres objets intentionnels. La phénoménologie transcendantale entend en effet expliquer comment des objectités idéales qui prennent naissance dans les activités de jugement, et qui apparaissent donc dans le champ de conscience en tant que formations de la spontanéité, « acquièrent le sens-d'être d' "objets" (*Objekten*), d'objets qui existent en soi en face de la contingence des actes et des sujets »[1]. Que l'on ne s'y trompe pas : l' « en-soi » traduit ici seulement une indépendance des objectités logiques à l'égard des actes contingents et singuliers des consciences empiriques, non pas à l'égard de la conscience transcendantale absolue. La « transcendance » des objets logiques qui subsistent « en soi en face de la contingence des actes et des sujets », n'est plus une détermination ontologique absolue, mais un sens d'être intentionnellement constitué, un mode d'être dont ces objets sont redevables à la conscience elle-même :

> *Cette effectuation* (*Leistung*) [les opérations catégoriales de la conscience] *fait que* ce qui est constitué peut être présent à la conscience effectivement comme élément objectif, comme élément valable d'une manière durable pour la subjectivité et que, dans la communauté de la connaissance et pour cette communauté, *ce qui est constitué prend le sens* d'une objectivité idéale existant en soi[2].

La phénoménologie transcendantale doit donc maintenant répondre à cette question : « Comment la subjectivité peut[-elle] (…) créer (*schaffen*) en elle-même, en les tirant purement des sources de sa spontanéité, des formations qui peuvent valoir comme objets idéaux d'un *monde* idéal »[3] ? Par quelles opérations intentionnelles la conscience communique-t-elle à ses objets intentionnels (en l'occurrence aux objectités catégoriales) un sens d'être transcendant, objectif et idéal ?

Au terme d'un acte de jugement, un état-de-choses est d'abord formé, une objectité catégoriale (un *S* pensé en tant que *p*) apparaît à la conscience : *S est p, Napoléon est le vainqueur d'Iéna*. La formation logique initialement produite et donnée à la conscience prend ensuite le sens d'*un* objet lorsque son identité est reconnue à travers la répétition de l'opération catégoriale et la synthèse des divers actes : je dis et je répète *S est p* ; ce qui est là de part et d'autre jugé dans deux actes numériquement distincts et temporellement séparés, c'est la même chose = *S est p, Napoléon est le vainqueur d'Iéna*. L'identité de l'objectité catégoriale, comprenons-le bien, n'est pas un

[1] *Ibid.*, p. 270-271 ; trad. fr. p. 351-352.
[2] *Ibid.*, p. 38 ; trad. fr. p. 49.
[3] *Ibid.*, p. 267 ; trad. fr. p. 348.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 3 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

caractère intrinsèque absolu ; elle est *intentionnellement constituée* dans la synthèse d'identification : « Une telle formation objective [le jugement, l'état-de-choses jugé] reste identique dans la répétition, elle est toujours à nouveau reconnue à la manière d'un existant permanent »[1], elle est un « sens identifiable à tout moment » « dans la répétition de l'activité »[2]. Le jugement est « une objectité idéale qui se constitue [comme objet identique] précisément d'une manière originelle dans de telles actions synthétiques »[3], et son être-idéal n'est rien d'autre que cette unité sémantique identifiable (« l'être idéal des jugements *en tant que sens* identifiables »). Pour Husserl, il est clair que l'identité de l'objectité catégoriale (du jugé en tant que tel), par opposition à la multiplicité des opérations analogues numériquement distinctes, est rendue manifeste et construite par la répétition de la synthèse prédicative et la comparaison de ses résultats. Si elle n'était pas identifiable toujours à nouveau en tant que la même objectité catégoriale (le même jugement, le même état-de-choses jugé), la formation logique ne pourrait pas valoir pour nous comme quelque chose d'un et d'objectif. L'identification ou synthèse de récognition est l'opération par laquelle l'objet intentionnel (ce qui est visé par la conscience, pris tel qu'il est visé) reçoit précisément un sens d'être objectif. L'identité de l'objectité catégoriale, comme celle de n'importe quel objet de conscience constitué, n'est donc pas une qualité ontologique intrinsèque que l'objet idéal posséderait par-devers lui, indépendamment de la conscience qui le vise, mais une prestation intentionnelle, une qualité que les objets intentionnels reçoivent des opérations intentionnelles.

> L'objectivation est *toujours une opération active du je*, une conscience de croyance active en ce qui est présent à la conscience (…). [L' « objet » qui apparaît à la conscience, et notamment l'objectité catégoriale] C'est *ce qui est identifié dans des actes* séparés qui se synthétisent ; *dans cette synthèse*, il est pour la conscience le même, celui qui peut toujours être reconnu comme tel, dans des ressouvenirs librement répétables ou dans des perceptions [des jugements s'il s'agit d'une objectité catégoriale] qu'on peut librement produire (…). *C'est précisément cette identité comme corrélat d'une répétition ouverte et sans fin, libre, en vue de l'accomplissement d'une identification, qui constitue le concept prégnant d'objet*[4]**.**

[1] *Ibid.*, p. 37-38 ; trad. fr. p. 48.
[2] *Ibid.*, p. 37-38, p. 44 ; trad. fr. p. 48 et 57.
[3] *Ibid.*, p. 65 ; trad. fr. p. 84-85.
[4] E. Husserl, *EU*, p. 64 ; trad. fr. p. 73.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 3 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

L' « objectivité » n'est pas la transcendance d'un être en soi absolu, mais l'apparition à la conscience d'un objet intentionnel dont l' « objectivité », et d'abord l'identité, sont intégralement déterminées par la conscience.

La formation catégoriale n'est pas seulement redevable de son identité à la conscience. En la produisant en différents moments du temps et en lui permettant d'occuper ainsi *différentes places* temporelles (présente et passées), la répétition de l'activité catégoriale révèle également que la formation logique n'est pas assignée à une place temporelle fixe, et, ce faisant, elle lui confère une *omni-temporalité* (*Allzeitlichkeit*) au-delà des actes ponctuels au cours desquels elle apparaît à la conscience. Un « jugement », par exemple, ne s'évanouit pas une fois que l'opération du juger est achevée ; ce que j'ai jugé hier (*Napoléon est le vainqueur d'Iéna*), je peux le reprendre à tout moment dans un nouvel acte de jugement et le retrouver tel qu'il avait été jugé : *Napoléon est le vainqueur d'Iéna*. Une fois de plus, l'absence de situation temporelle, la validité omni-temporelle qui caractérise l'objectité catégoriale par opposition aux contenus de conscience fugitifs, n'est pas un caractère ontologique intrinsèque et absolu, mais un sens d'être que la conscience communique aux objets qu'elle a elle-même constitués en vertu du pouvoir qui lui appartient de reformer et de ressaisir *à n'importe quel moment* des significations par la réactivation des opérations intentionnelles : c'est « en tant qu'objets *à notre disposition à tout moment* »[1], et seulement en tant que tels, que les formations logiques acquièrent une validité au-delà de l'actualité, validité qui ne cesse de se constituer et de se confirmer dans la réitération de l'activité intentionnelle. C'est seulement en tant qu'objet indéfiniment reproductible, ressaisissable et reconnaissable au-delà de ses apparitions singulières, que la formation logique peut valoir comme objet supra-temporel. L'omni-temporalité des jugements (des unités sémantiques *S est p*) n'est rien d'autre, pour ces formations logiques que sont les jugements, que le pouvoir d' « *être "réalisés" en tous temps de façon répétée* comme les mêmes dans des actes individuels de jugement »[2], pouvoir qui appartient éminemment à la conscience.

> *Cette effectuation* (*Leistung*) *fait* que ce qui est constitué peut être présent à la conscience effectivement comme élément objectif, comme élément valable d'une manière durable[3].

[1] *Ibid.*, p. 192 ; trad. fr. p. 250.
[2] *Ibid.*, p. 313-314 ; trad. fr. p. 316.
[3] *Ibid.*, p. 38 ; trad. fr. p. 49.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 3 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

> [C'est] *dans les répétitions* [de l'activité du juger que le jugement] est donné dans son ipséité comme l'identique de celles-ci (…) [comme] moment immanent (…) supra-temporel[1].

« Immanent », car tout se passe ici *à l'intérieur* de la sphère de la conscience transcendantale. Sans la réactivation de l'activité catégoriale et la reprise de ses résultats dans des synthèses d'identification, la formation catégoriale ne pourrait « traverse[r] la multiplicité temporelle »[2] des actes et, par voie de conséquence, ne pourrait se constituer pour la conscience, à l'intérieur du flux immanent de la vie intentionnelle, comme unité objective supra-temporelle. La « transcendance » qui revient à l'objectité catégoriale en vertu de son irréductibilité à un contenu de conscience singulier et passager, n'est dès lors plus l'indépendance absolue d'un être vis-à-vis de la conscience, mais tout au contraire l'*unité intentionnelle* (et intentionnellement constituée) d'une multiplicité d'actes. Si une signification peut apparaître comme quelque chose de transcendant par rapport à l'acte ponctuel et contingent qui la vise, elle le doit précisément et exclusivement à la vie intentionnelle elle-même ! La *transcendance* des objectités catégoriales, « impliquée dans leur propre sens-d'être »[3] a le

> sens (…) d'une *unité intentionnelle* apparaissant dans la subjectivité même de la conscience[4].

> [La transcendance est] le mode d'être que lui [l'objet, réel ou idéal] attribue précisément l'expérience elle-même par l'action qui s'effectue dans son intentionnalité [s'agissant des objectités catégoriales, cette « expérience » est la saisie du résultat de l'opération catégoriale (l'état-de-choses) au terme de la synthèse prédicative]. *Si ce qui est saisi par l'expérience a le sens d'un être* transcendant, *alors c'est « le saisir par l'expérience »* (…) *qui constitue ce sens*[5].

On ne peut être plus clair : c'est à la conscience que tous les objets réels ou idéaux doivent leur transcendance, qui n'est donc plus une détermination ontologique absolue que l'objet posséderait par-devers lui, mais seulement un sens d'être que la conscience communique à ses objets intentionnels.

---

[1] *Ibid.*, p. 16-17 ; trad. fr. p. 26.
[2] *Ibid.*, p. 313 ; trad. fr. p. 315.
[3] E. Husserl, *FTL*, p. 122 ; trad. fr. p. 159.
[4] *Ibid.*, p. 242 ; trad. fr. p. 316.
[5] *Ibid.*, p. 240 ; trad. fr. p. 312-313.

En montrant enfin au § 96 de *Logique formelle et logique transcendantale* que la constitution transcendantale des significations n'est pas l'affaire d'une conscience singulière isolée, mais une co-constitution intersubjective à l'intérieur de la communauté (*Vergemeinschaftung*) des sujets transcendantaux, Husserl confirme et accentue la subjectivisation des objets logiques idéaux, puisque le statut objectif des formations est *ipso facto* réduit à un sens d'être intersubjectif intentionnellement (co)constitué. Comme le souligne A. Schnell, « pour qu'on puisse parler d'objectivité [en particulier d'objets logiques, de significations « objectives »], il faut en outre que l'objet soit donné pour une *pluralité* de sujets »[1]. Il faut donc que chaque conscience puisse revenir sur les opérations catégoriales d'autrui, s'emparer de leurs résultats, et, en effectuant à son tour les mêmes opérations, puisse s'assurer de l'identité de la formation logique (du jugé en tant que tel) : ce qui est jugé maintenant par une personne, c'est exactement ce qui était jugé auparavant par une *autre* personne ; ce que quelqu'un a pensé, *n'importe qui* peut le répéter et le penser à son tour (ou du moins, s'il s'abstient de toute prise de position, le comprendre en se représentant l'état-de-choses tel qu'il est jugé) :

> [On peut] référer l'identité des sens des jugements [l'identité du jugé] à *« tout être »* (*Jedermann*) : le même jugement, en tant qu'il est ma visée (*Meinung*) durable n'est pas seulement une unité idéale de mes vécus subjectifs multiples mais *tout être* peut avoir cette même visée[2].

Or, une fois de plus, c'est précisément la vie intentionnelle elle-même, par la reprise des jugements d'autrui et la confrontation des résultats dans des synthèses d'identification, qui permet aux formations catégoriales de valoir comme quelque chose d' « objectif », de recevoir de la conscience elle-même un sens d'être objectif intentionnellement constitué. Ce sens d'être objectif, répétons-le, a exclusivement une dimension transcendantale : il n'est pas l'indice d'une détermination ontologique absolue, d'une indépendance à l'égard de la conscience ; il a simplement et uniquement le sens d'une « intersubjectivité » définie comme la possibilité pour une entité sémantique d'être identifiée par n'importe quelle conscience.

Des analyses précédentes il ressort clairement que la subjectivisation transcendantale des significations est confirmée par leur reconduction à l'activité catégoriale. La transcendance et l'objectivité, transcendantalement

[1] A. Schnell, *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, Grenoble, Millon, p. 245.

[2] E. Husserl, *FTL*, p. 202 ; trad. fr. p. 262 (légèrement modifiée).

redéfinies à partir de l'omni-temporalité et de l'intersubjectivité, ne sont pour les formations logiques qu'un sens d'être intentionnellement (co)constitué qui n'a plus rien d'absolu ; elles ne sont rien d'autre, pour une formation logique initialement produite dans l'activité logique, que la possibilité d'être saisie *à tout moment* par *toute conscience transcendantalement réduite*. Si Husserl parle encore de « transcendance » à propos des objets idéaux et en particulier des unités sémantiques, c'est donc au prix d'un formidable appauvrissement conceptuel, corrélat d'une interprétation idéaliste de l'être, dont J.-F. Lavigne[1] a montré les effets sur la compréhension phénoménologique des étants intramondains, et dont on retrouve ici l'écho dans la sphère catégoriale des significations. La transcendance de l'unité de signification n'est pas celle d'un objet qui subsisterait en soi antérieurement et indépendamment de la conscience qui le vise ; elle revient à l'objet tel qu'il est pensé par la conscience. Il s'agit donc de la « transcendance » simplement intentionnelle d'un objet intentionnel immanent, un objet qui n'est pas par lui-même et en lui-même transcendant, mais qui est *visé comme* transcendant. Il est vrai que l'immanence de l'objet intentionnel (spécialement du pensé *en tant que tel*), comme dit Husserl, n'est pas « réelle » mais simplement « intentionnelle », puisqu'il est ici question de ce qui est visé par l'acte, et non de ses composantes intérieures. L'objet intentionnel (en l'occurrence l'objectité catégoriale) n'en demeure pas moins immanent en ce sens qu'il appartient à l'essence de l'acte : tout acte a par définition en lui et avec lui, de manière inséparable, son visé en tant que tel (le percevoir est par exemple perception *de* la chose).

> La relation intentionnelle du percevoir n'est bien entendu pas une relation flottante ni dirigée dans le vide, mais elle a, en tant qu'*intentio*, un *intentum* qui lui appartient essentiellement (*wesenhaft*)[2].

> La chose appartient à la perception en tant que son perçu[3].

De même, le penser (l'opération catégoriale) a son pensé pris en tant que tel (son objectité catégoriale). Comme le note Jean-François Lavigne, l'inclusion de l'objet intentionnel dans les composantes essentielles de l'acte (« dans sa teneur psychique propre et essentielle »[4]) implique « l'abandon

[1] J.-F. Lavigne, *Accéder au transcendantal ?* Paris, Vrin, 2009.
[2] E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie, Vorlesungen SS 1925*, W. Biemel (éd.), M. Nijhoff, La Haye, 1962, Hua IX, p. 261.
[3] *Ibid*.
[4] *Ibid.*, p. 243.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 3 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

d'une dimension d'extériorité absolue, celle de l'objet en soi, de l'étant tel qu'existant hors-conscience »[1]. Cette conséquence que J.-F. Lavigne relève pour les objets de l'expérience sensible s'applique également aux objectités catégoriales (significations) de l'activité catégoriale.

Husserl ne démentira jamais l'inclusion de la transcendance, à titre de sens d'être intentionnellement constitué, dans la vie intentionnelle immanente. Les *Méditations cartésiennes* le confirmeront sans aucune ambiguïté au § 41 :

> Tout ce qui existe pour la conscience se constitue en elle-même, et (…) tout mode d'être, y compris celui qui est défini comme transcendant en un sens quelconque, y a sa constitution particulière. La transcendance, sous quelque forme que ce soit [celle de l'objet réel et de l'objet idéal], est un caractère d'être immanent qui se constitue au sein de l'ego. Tout sens concevable, tout être concevable, qu'on les dise immanents ou transcendants, relèvent du domaine de la subjectivité transcendantale[2].

Dans l'idéalisme phénoménologique transcendantal radical, il n'y a aucune place pour un « objet » transcendant au sens fort et véritable du terme depuis que la subjectivité transcendantale est posée comme un absolu par rapport auquel tout est relatif **:**

> Un être « réal » et idéal qui transgresse la subjectivité transcendantale totale est un contresens[3].

> Une extériorité en dehors de l'universum du sens possible est un non-sens[4].

C'est pourquoi, en posant une équivalence entre être et sens d'être (tout objet, réel ou idéal, est constitué par la conscience dans la vie intentionnelle

---

[1] J.-F. Lavigne, *Accéder au transcendantal ?* p. 147.

[2] Cf. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (1929), Hua I, S. Strasser (éd.), M. Nijhoff, La Haye, 1950, p. 116-117 ; trad. fr. sous la direction de M. de Launay, *Méditations cartésiennes et les Conférences de Paris*, Paris, P.U.F., 1994, p. 132.

[3] E. Husserl, *Erste Philosophie (1923-1924)*, zweiter Teil : *Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Hua VIII, R. Boehm (éd.), La Haye, M. Nijhoff, 1959, Supplément XXX à la leçon 53, p. 482.

[4] E. Husserl, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*, Hua XXXV, B. Goosens (éd.), Dordrecht/Boston/Londres, Kluwer Academic Publishers, 2003, p. 271 ; trad. fr. A. Mazzú, *Conférences de Londres*, in *Annales de Phénoménologie*, n° 2/2003, p. 197.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 3 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

et tout mode d'être, immanent ou transcendant, est un sens d'être communiqué par la conscience, au cours de ses opérations, aux objets qu'elle vise[1]), l'idéalisme phénoménologique transcendantal exclut par principe une distinction entre une thèse épistémologique, selon laquelle ce qui est objet de conscience l'est sur la base d'une réalisation subjective (*Leistung*), et une thèse ontologique qui garantirait pour les significations un statut idéal-objectif indépendant des réalisations subjectives de la conscience. L'idéalisme husserlien n'est pas seulement une conception de la connaissance qui aurait pour but de décrire comment nous prenons conscience d'entités réelles ou idéales existant en soi ; il s'agit bel et bien d'une prise de position ontologique : nul objet, réel ou idéal, n'est pensable en dehors et indépendamment de la conscience qui le pense ; autrement dit, pour exprimer les choses grossièrement, être c'est être visé par la conscience. Les objets idéaux n'échappent pas à la règle : la phénoménologie transcendantale a bel et bien l'intention, après avoir mis en évidence l'idéalité des formations logiques, d'en explorer la « constitution subjective »[2] par un « retour (…) des formes logiques aux opérations subjectives »[3]. « Ce qui est idéal apparaît inséré (*hineingestellt*) dans la sphère subjective et en tant que formation jaillit d'elle (*aus ihr als Gebilde entspringt*) »[4]. Les objectités catégoriales telles que les états-de-choses dans lesquels les énoncés puisent leur signification (le jugé en tant que tel), répétons-le, ne sont pas des objets qui existeraient en soi dans un monde réel ou idéal indépendamment de la conscience, mais bel et bien le résultat des opérations spontanées de l'entendement qui décide de penser un objet au moyen de telle ou telle détermination conceptuelle, délaissant alors les autres propriétés objectives (Napoléon pensé en tant que le vainqueur d'Iéna et non en tant que le vaincu de Waterloo) et opérant parfois des déterminations contraires à la structure ontologique de l'objet visé (Napoléon pensé en tant que le vainqueur de Waterloo). L'objectité catégoriale (le pensé ou le jugé *en tant que tel*), c'est l'objet tel qu'il a été pensé par la conscience, l'objet tel qu'il a été mis en forme et façonné dans les opérations catégoriales (concepts et jugements), et non l'objet tel qu'il est en soi (une réalité ultime, un tout réunissant indistinctement plusieurs

[1] « (…) ce qui est constitué prend le sens d'une objectivité idéale existant en soi », E. Husserl, *FTL*, p. 38 ; trad. fr. p. 49.

[2] E. Husserl, *FTL*, p. 273 ; trad. fr. p. 354.

[3] E. Husserl, *EU*, p. 45 ; trad. fr. p. 54.

[4] E. Husserl, *FTL*, p. 39 ; trad. fr. p. 50.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 3 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

parties)[1]. C'est pourquoi, volontairement ou non, dans le mensonge, l'erreur ou l'hypothèse contrefactuelle au passé (et si Napoléon avait remporté la bataille de Waterloo), on peut aboutir à des formations catégoriales (états-de-choses) qui n'ont aucune existence véritable dans le monde réel ou idéal : Napoléon pensé en tant qu'il est le vainqueur de Waterloo ; 1000 pensé en tant qu'il est le nombre le plus grand ; 2 pensé en tant qu'il est supérieur à 3.

Dès lors, une question se pose à nous : une compréhension de la transcendance des significations qui, sans aucune transformation conceptuelle, en conserve les caractères essentiels (l'antériorité et l'indépendance ontologique de ce qui existe en soi et par soi)[2], est-elle encore possible ? Ou bien faut-il se résoudre à admettre avec Husserl que les significations, comme tout objet, réel ou idéal, ont besoin de la conscience pour être et pour recevoir de celle-ci leur sens d'être transcendant ? Peut-on encore concilier dans une phénoménologie idéaliste-transcendantale l'extériorité des significations à l'égard des consciences et leur caractère constitué ?

3. Comment rendre compte de la transcendance des significations ? L'hypothèse d'un ancrage ontologique

La critique de l'idéalisme phénoménologique et de la déformation qu'il inflige au concept de transcendance doit cependant répondre à une objection. On admettra assez facilement la transcendance des réalités mondaines, car l'expérience sensible dans laquelle elles nous sont données comprend un moment impressionnel qui témoigne indubitablement d'une antériorité et donc d'une indépendance de l'être de l'étant sur la conscience sensible qui le rencontre. La conscience ne pourrait pas appréhender le perçu selon tel ou tel sens (un *stylo*, un *buvard*…) et en constituer l'identité dans la synthèse des apparitions successives (devant moi il y a *un* stylo), si le perçu ne s'imposait pas à elle en affectant la sensibilité. En d'autres termes, il y a une *précédence* de l'être de l'étant sur son apparition, qui a elle-même pour corollaire l'indépendance ontologique de cet être vis-à-vis de la conscience (*perséité*).

[1] Cette distorsion entre la signification et l'être, l'état-de-choses tel qu'il est jugé (objectité catégoriale) et l'état-de-choses tel qu'il est en soi (l'être tel qu'il est, en soi et par soi, véritablement déterminé), apparaît nettement à travers la notion de *catégorial assomptif*, corrélat des tournures assomptives dans lesquelles la position, dans l'être, de l'état-de-choses visé est neutralisée ou mise entre parenthèses. Cf. E. Husserl, *VuB*, § 28 et 29.

[2] Ce que J.-F. Lavigne (*op. cit.*, p. 42), à propos du monde extérieur et des choses qui l'habitent, appelle la *précédence* et la *perséité*.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 3 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

En revanche, s'agissant de la transcendance présumée des significations, on peut d'autant moins s'appuyer sur une dimension affective et sur le témoignage d'une impression sensible que les objectités logiques n'appartiennent plus à la sphère réale, et que les opérations catégoriales dans lesquelles elles se constituent témoignent d'une activité entièrement spontanée. La contribution de l'expérience sensible est, en la matière, extrêmement modeste, puisqu'elle donne tout au plus le matériau sur lequel s'exerceront les mises en forme catégoriales. Dans ces conditions, peut-on véritablement rendre compte d'une transcendance absolue des significations (avec la *précédence* et la *perséité* que le concept de transcendance implique), ou bien faut-il reconnaître que cette « transcendance » n'est rien d'autre qu'une prestation intentionnelle ?

Pour qu'une véritable transcendance des unités sémantiques (leur indépendance ontologique et leur antériorité à l'égard de toute forme de conscience) devienne intelligible, l'hypothèse la plus simple consisterait à souligner leur ancrage ontologique. Les significations, en effet, ne traduisent pas seulement la manière subjective dont les objets ont été représentés ou pensés (*le vainqueur d'Iéna*, *le vaincu de Waterloo*…) ; elles reflètent peut-être d'abord dans la pensée et le discours les *propriétés* des objets, la manière dont les choses auxquelles nous faisons référence sont elles-mêmes constituées. Car c'est précisément au moyen de certaines propriétés (*Beschaffenheit*) qu'un objet est représenté en nous sur un mode mental ou verbal : je peux penser à Napoléon en tant que *vainqueur d'Iéna* et le désigner comme tel, parce qu'il s'agit là d'une qualité intrinsèque de l'objet visé avant de devenir dans les opérations de pensée et le discours un mode de représentation et une détermination (*Bestimmung*) subjectives. Les déterminations catégoriales, notamment les déterminations prédicatives, seraient alors à l'intérieur du jugement la transposition logique des propriétés qui, indépendamment de l'activité de la conscience (*perséité*), sont déjà (*précédence*) inhérentes au substrat. Le jeune Husserl lui-même a peut-être furtivement évoqué cet ancrage ontologique des significations lorsqu'il déclarait :

> Toute propriété intrinsèque (*Beschaffenheit*), qu'elle soit absolue ou relative, peut à l'occasion servir de signe [signe ou marque distinctive] pour repérer (*merkzeichen*) l'objet qui la possède[1].

[1] E. Husserl, *Zur Logik der Zeichen (Semiotik)*, Hua XII, L. Eley (éd.), La Haye, M. Nijhoff, 1970, p. 340-341 ; trad. fr. J. English, « Sur la logique des signes » (1890), *Articles sur la logique*, Paris, P.U.F., 1975, p. 416.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 3 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

La thèse d'un ancrage ontologique de la sémantique rejoint en tout cas la conception traditionnelle du jugement apophantique fondée sur le parallélisme des concepts logiques (sujet, prédicat) et ontologique (substance, propriété). Sous la forme *S est p*, l'énoncé attribue à un substrat représenté par *S* une propriété représentée par *p*. La structure logique de la proposition reflèterait la structure ontologique de l'être organisé en substances et accidents.

L'hypothèse d'un ancrage ontologique des unités logico-sémantiques soulève cependant plusieurs difficultés. On aurait tort de croire que les concepts ou représentations qui forment les unités de sens sont des structures complexes qui reflèteraient, ne serait-ce que partiellement, la structure ontologique de l'objet. Car tout d'abord les déterminations au moyen desquelles un objet est pensé ne correspondent pas toujours à ses propriétés, soit parce qu'elles appartiennent à un autre objet auquel elles ont été indûment empruntées (Napoléon est le vainqueur de Waterloo), soit parce que le jugement est subjectif (Paris est ma ville préférée). Dans ce dernier cas, la détermination prédicative ne renvoie à aucune propriété intrinsèque que j'aurais pu extraire de son objet et qui lui appartiendrait avant que j'aie pu me représenter cette ville ou même savoir qu'une ville qui porte ce nom existe. En réunissant certaines déterminations contradictoires on peut même forger des significations auxquels aucun objet véritable, réel ou idéal, ne correspond : *cercle carré, fer en bois*. Cela, Husserl, lecteur de Bolzano, le savait bien. Il importe également, comme Husserl ne cesse de le souligner, de distinguer entre l'état-de-choses tel qu'il est pensé ou jugé (lequel donne à l'énoncé de jugement sa signification) et l'état-de-choses tel qu'il est véritablement (qui constitue plutôt le référent de l'énoncé), comme le met en évidence la notion de catégorial assomptif : *si Napoléon avait été le vainqueur de Waterloo, alors*… Napoléon peut bien être pensé et signifié (désigné et énoncé) comme le vainqueur de Waterloo, il n'en demeure pas moins qu'il n'est pas et ne sera jamais le vainqueur de Waterloo, et que la détermination catégoriale *Napoléon-en-tant que-vainqueur-de-Waterloo* ainsi que l'état-de-choses qui en résulte (Napoléon-est-le-vainqueur-de-Waterloo, le fait présumé que Napoléon soit le vainqueur de Waterloo[1]) ne correspondent à aucune propriété de l'objet lui-même et donc à aucun état-de-choses véritable. L'hypothèse d'un ancrage ontologique est enfin incapable d'expliquer une représentation simple, comme le concept de point, car il n'y a manifestement là aucune propriété de l'objet qui a été représentée. L'objet n'est pas pensé à partir d'une de ses déterminations intrinsèques ou extrin-

[1] Le fait qu'il soit prétendument tel.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 3 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

sèques (en tant que *p*) ; il est saisi en tant que substance idéale comme *S*. Toutes ces remarques nous permettent de conclure que les significations conceptuelles témoignent moins de la façon dont un objet est constitué que de la manière dont il est subjectivement pensé ou représenté par la conscience, même si plusieurs consciences — et c'est précisément ce que la théorie phénoménologique de la signification tente d'expliquer — peuvent finalement penser la même chose à partir de vécus différents.

4. L'hypothèse d'un ancrage linguistique

Si l'ancrage ontologique est incapable de rendre compte de la « transcendance » des significations, peut-être celle-ci s'explique-t-elle plus simplement à partir d'un ancrage linguistique dans des signes écrits. C'est en tout cas l'ultime hypothèse que défend Husserl dans un texte, publié en annexe de la *Krisis*, intitulé *L'origine de la géométrie*. Tout d'abord, force est de constater qu'historiquement les propositions qui composent le système théorique de la géométrie euclidienne apparaissent initialement comme des formations de sens (*Sinnbildungen*) résultant de l'activité intentionnelle (*Leistung*) du proto-géomètre, celui qui les a pour la première fois pensées et énoncées. Or « l'existence géométrique n'est pas existence psychique, elle n'est pas existence de quelque chose de personnel dans la sphère personnelle de la conscience ; elle est existence d'un être-là, objectivement, pour "tout le monde" »[1]. Le théorème de la somme des angles, par exemple, n'est pas quelque chose de privé et de passager destiné à s'évanouir avec les actes cognitifs éphémères et contingents de tel ou tel mathématicien. Dès lors, comment un contenu de sens qui se présente de prime abord dans l'espace spirituel d'une subjectivité humaine singulière peut-il donc valoir ensuite comme objectivité idéale supra-temporelle, comme proposition ayant une validité inconditionnée pour toute conscience au-delà des actes singuliers et fugaces ? Comment une formation logique peut-elle transcender les consciences singulières dans l'activité desquelles elle se réalise ?

> Comment l'idéalité géométrique (…) en vient-elle à son objectivité idéale à partir de son surgissement originaire intra-personnel dans lequel elle se

[1] E. Husserl, *L'origine de la géométrie*, Hua VI, p. 367 ; trad. fr. J. Derrida, Paris, P.U.F., 1962, p. 178-179.

> présente comme formation dans l'espace de conscience de l'âme du premier inventeur[1] ?

La clé du problème réside alors pour Husserl dans l'institution d'un langage commun. À la question précédente il répond aussitôt : « C'est par la médiation du langage qui lui procure, pour ainsi dire, sa chair linguistique »[2]. Les formations logiques sont exprimables dans un langage, et cette possibilité de s'extérioriser dans un système de signes objectif, de s'incarner dans des signifiants, leur permet de dépasser les circonstances singulières et contingentes de leurs apparitions à la conscience :

> (…) il appartient à (…) l'être objectif [de tous les produits spirituels, formations scientifiques, littéraires, politiques] d'être exprimé et toujours de nouveau exprimable dans un langage — plus précisément, quand on les considère seulement en tant que signification, en tant que sens d'un discours — d'avoir l'objectivité, l'être-là-pour-tout-le-monde (…)[3].

Il est vrai que l'incorporation dans des signes sensibles confère aux formations logiques une existence objective dans le monde : le théorème mathématique est là sous nos yeux sous la forme matérielle visible d'un énoncé écrit en français sur le tableau noir de la classe, ou formulé dans un langage algébrique sur la page d'un manuel. Chaque transcription lui confère une individuation spatio-temporelle et le rend accessible à toute conscience sous une forme extérieure sensible. Mais comment l'incorporation dans le monde sensible ne trahit-elle pas l'idéalité du sens ? Comment une trace écrite, au lieu de traduire simplement un vécu singulier, peut-elle mettre sous nos yeux une signification idéale ? Car il faut que la trace écrite (l'énoncé écrit au tableau) ne soit appréhendée ni comme une réalité matérielle extérieure (simples traits à la craie dépourvus de signification) ni comme un signe n'exprimant rien d'autre qu'un vécu subjectif (le professeur de mathématique a écrit là ce que lui et lui seul pensait sans viser une signification universelle et objective). Comment ce qui est écrit peut-il valoir pour nous comme une signification idéale qui, à la différence des réalités physiques ou psychiques (ce qui a été pensé à tel moment par quelqu'un et ce qui a été écrit là sur le tableau), n'est pas individualisée dans le temps et dans l'espace ? « Comment, à partir d'une formation purement intra-subjective, l'incarnation linguistique produit-elle l'objectif [l'idéalité objective d'une unité de

[1] *Ibid.*, p. 369 ; trad. fr. p. 181.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 368 ; trad. fr. p. 179.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 3 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

sens] ? »[1]. De prime abord, on a en effet du mal à comprendre par quel miracle, une fois énoncée, la formation logique intérieure du géomètre proto-fondateur (le théorème tel qu'il a été pour la première fois pensé par Euclide) peut devenir une objectivité *idéale*, au lieu de rester une formation psychique passagère ou, pire encore, de basculer dans le camp des réalités matérielles et de rester une simple forme sur le tableau.

> Comment la formation constituée de façon intrapsychique en vient-elle à la spécificité d'un être intersubjectif, comme objectité idéale qui, précisément en tant que « géométrique » et en dépit de sa source psychique, n'est toutefois rien moins qu'un réal psychique[2] ?

Si le langage dans lequel sont incorporées ou sédimentées les significations n'est pas envisagé par les interlocuteurs comme une simple réalité physique (une trace écrite) ou psychique (l'acte contingent et fugace de celui qui vient de penser et de s'exprimer), c'est qu'il est déjà lui-même de part en part structuré en unités idéales. Les signes appartenant aux langues naturelles, à la différence des actes d'expression des sujets parlants et de leurs actes psychiques, ne sont pas des événements spatio-temporellement localisés, mais bel et bien déjà eux-mêmes des unités idéales, par opposition à la multiplicité de leurs occurrences verbales et écrites réelles ou possibles : « Le mot *Löwe* n'advient qu'une seule fois dans la langue allemande, il est l'identique des innombrables expressions par lesquelles n'importe qui le vise »[3]. En s'incarnant dans le corps sensible d'un signe linguistique, l'unité de sens ne perd donc pas son objectivité idéale, bien au contraire : c'est dans l'idéalité des formations linguistiques que l'idéalité du sens se manifeste le mieux auprès des consciences. Peu importe alors que le sens s'incorpore dans tel ou tel signifiant ; il peut recevoir une multiplicité d'expressions possibles (*Löwe*, *lion*…) dans la mesure où chacune d'elles, avant que tel ou tel locuteur ne prenne la parole, est déjà à l'intérieur d'un système linguistique une unité idéale parmi d'autres (*le* mot « Löwe », *le* mot « Katze »), et non une réalité matérielle singulière spatio-temporellement circonscrite à l'instar d'un *flatus vocis*.

---

[1] *Ibid.*, p. 369 ; trad. fr. p. 181.
[2] *Ibid.*, p. 370 ; trad. fr. p. 184. Ou un réal physique, si le destinataire, à cause de son jeune âge, d'une mauvaise vue ou des dégradations subies par le message (caractères à moitié effacés), appréhende les traces écrites comme de simples formes dépourvues de signification.
[3] *Ibid.*, p. 368 ; trad. fr. p. 180.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 3 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

Pour Husserl, le processus d'objectivation des unités de sens s'accomplit plus précisément en trois étapes. Tout commence, à l'intérieur du sujet pensant, par la réactivation dans le ressouvenir de la formation logique passée à travers la répétition de l'activité catégoriale qui l'a produite une première fois : j'ai pensé que dans un triangle rectangle la somme des angles est égale à deux droits ; je peux ensuite reprendre à tout moment le contenu de mon jugement et penser à nouveau les choses comme auparavant. Il s'agit là de « l'activité possible d'un ressouvenir dans lequel le vivre passé est comme re-vécu activement de part en part »[1]. Les deux opérations catégoriales, présente et passée, sont alors réunies dans une synthèse d'identification : ce qui a été pensé auparavant par moi et ce qui est maintenant jugé par moi, c'est exactement la même chose, à savoir « le » théorème de la somme des angles. Le jugé en tant que tel (la signification d'énoncé : *dans un triangle rectangle*…) est le même *stricto sensu*. Plus précisément, car nous ne sommes pas encore sorti de la sphère intra-subjective, les formations psycho-logiques présente et passée (ce que j'ai pensé aujourd'hui et autrefois, sans que cela ait pu encore revêtir une valeur intersubjective) sont identiques.

Pour s'extraire définitivement du sujet et de ses formations de pensée, pour transgresser la sphère psychique et amorcer une véritable objectivation, il faut que la formation logique endosse une valeur intersubjective. Elle lui est communiquée par un langage commun : la communauté de langage (le théorème écrit dans une langue naturelle ou formelle) permet à d'autres consciences de saisir et de comprendre ce que les autres ont pensé par-devers eux, faisant ainsi de la formation psychique singulière et passagère une possession intersubjective. « Dans la connexion de la compréhension mutuelle par le langage, la production originaire et le produit d'un seul sujet peuvent être re-compris activement par les autres »[2].

Pour que l'objectivation de la formation psycho-logique soit pleinement achevée, il ne suffit pas que cette formation ait franchi la sphère psychique singulière et soit comprise et répétée (reproduite) par une autre conscience ; en tant qu'objectité idéale il faut également qu'elle dépasse les limites de ce qui a été pensé ou compris effectivement par les uns et les autres. Elle doit persister au-delà des échanges effectifs singuliers interpersonnels et perdurer dans son être même si personne ne pense actuellement à elle. Cette « présence perdurante » au-delà de l'actualité des multiples vies intentionnelles qui communiquent dans l'échange linguistique, la formation

[1] *Ibid.*, p. 370 ; trad. fr. p. 184.
[2] *Ibid.*, p. 371 ; trad. fr. p. 185.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 3 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

logique l'acquiert précisément grâce au *logos* sous sa forme écrite : une fois consignées dans des expressions écrites, une fois déposées dans des signes graphiques, les formations spirituelles cessent de s'évanouir avec les actes passagers des interlocuteurs ; elles sont à tout moment disponibles. Les produits de l'esprit, deviennent ainsi des « acquis linguistiques persistants »[1] accessibles à toute conscience, un bien culturel commun que toute conscience peut reprendre, comprendre et penser[2]. Et s'il n'y a pas de signifiant sans signifié, si les signes graphiques, comme on l'a dit, ne sont pas de simples objets sensibles, mais portent en eux leur signification, incorporée dans la matière verbale, la reprise du mot réveille aussitôt la signification exprimée que chacun peut à nouveau ressaisir et comprendre, sur la base de ce qui est écrit, même s'il n'a pas une intuition qui lui donnerait *en chair et en os* l'état-de-choses visé. L'interlocuteur se contente alors d'une simple saisie de l'état-de-choses tel qu'il a été pensé, et cela suffit à la compréhension de la signification de l'énoncé, même si les choses dont on parle ne sont pas actuellement sous nos yeux.

Comme on peut le voir, l'explication husserlienne de la transcendance des significations à partir de leur ancrage linguistique a l'avantage de concilier d'une part l'interprétation phénoménologique-transcendantale, puisque la constitution de la transcendance requiert l'activité catégoriale et sa transcription linguistique (laquelle suppose à son tour l'institution de signes), et d'autre part le caractère « absolu » de cette transcendance, car une fois que la conscience leur a donné une forme écrite, les significations outrepassent effectivement les sujets parlants individuels, dans la mesure où le système linguistique, en tant qu'institution culturelle collective, est au-dessus des actes d'expression (ou de compréhension) réels et possibles de telle ou telle conscience et s'impose à tous les interlocuteurs. Faut-il pour autant en conclure que Husserl est parvenu à rendre compte de la « transcendance » des significations sous une forme intégralement intelligible sans aucun présupposé métaphysique ? Non, car il continue de penser que les unités de sens, avant d'être exprimées, ont déjà par-devers elles une objectivité idéale distincte de la multiplicité des langues naturelles susceptibles de les accueillir

[1] *Ibid.*, p. 372 ; trad. fr. p. 188.

[2] Il faudrait plus précisément distinguer ici, comme le fait Husserl, la simple compréhension de l'énoncé, sur la base d'une saisie de ce qui est là pensé par autrui (je reçois l'opinion de Pierre qui croit que 2 > 3), et, le cas échéant, l'adhésion à ce qui est énoncé — ou, dans le cas contraire, son refus — sur la base cette fois d'une intuition de l'état-de-choses visé — ou de l'impossibilité de cette intuition — (je comprends qu'il a jugé que 2 > 3, mais je ne partage pas pour autant son jugement).

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 3 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

et de les revêtir d'un vêtement grammatical. Distincte de ses multiples transcriptions possibles dans les différentes langues vernaculaires (*lion*, *Löwe*…), il y aurait une unité idéale de sens, l'idée ou le concept de lion, partout strictement identique qui garantit la traduction inter-linguistique (*lion* et *Löwe* signifient la même chose). Si Husserl, à partir des opérations linguistiques — scripturales pour être plus précis — des sujets, parvient à expliquer comment les significations deviennent *pour nous*, les consciences pensantes et parlantes, quelque chose qui transcende les vécus individuels, en revanche, la transcendance des unités idéales de sens avant toute pensée et expression humaines (conformément à l'affirmation, sur laquelle s'achève la 1re *Recherche logique*, selon laquelle il y a des significations, telles que la longueur des déplacements parcourus par tous les dinosaures au cours de leur existence ou le nombre de cigarettes fumées au cours de la conférence de Yalta, qui ne seront sans doute jamais pensées et exprimées[1]) apparaît comme un postulat métaphysique qui pourrait bien s'évanouir avec son corollaire linguistique, à savoir l'idée que les unités de sens supra-linguistiques sont traduisibles d'une langue à l'autre[2]. L'hypothèse d'une traduction translinguistique ainsi que l'idée, qui en est la condition de possibilité, que le sens est une unité idéale au-delà des systèmes linguistiques singuliers, pourraient-elles en effet résister longtemps à une analyse impartiale du langage ? Qu'il nous suffise d'évoquer ici l'exemple des langues qui ne distinguent pas explicitement le meurtre (en tant que pur et simple homicide) de l'assassinat[3] :

> À la vérité, la langue latine s'affaisse sous l'idée même de meurtre. « L'homme a été assassiné » ; comment cela va-t-il sonner en latin ? *Inter-*

[1] « Il y a (…) d'innombrables significations qui, au sens relatif habituel du mot, sont des significations simplement possibles, car elles ne parviennent jamais à l'expression et, en raison des limites de la faculté humaine de connaître, elles ne pourront jamais parvenir à l'expression » 1re *Recherche logique*, § 35.

[2] « La géométrie est identiquement la même dans la "langue originale" d'Euclide et dans toutes les "traductions" ; elle est encore une fois la même en chaque langue, si souvent soit-elle, à partir de son énonciation orale ou de sa notation écrite originales, exprimée sur le mode sensible dans les innombrables expressions orales ou consignations écrites et autres », *ibid.*, p. 368 ; trad. fr. p. 180.

[3] Pour ce qui est de l'examen de la thèse, apparemment évidente et irréfutable, selon laquelle la géométrie euclidienne est une « langue » mathématique universelle dont la compréhension, à partir des diverses traductions possibles, est identique et immuable, on se reportera à l'article de R. Brisart, « Husserl et le mythe des objets », *Philosophie*, n° 111, Paris, Éditions de Minuit, p. 49-50.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 3 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

> *fectus est*, *interemptus est*, ce qui exprime simplement un homicide ; de là vient que la latinité chrétienne du Moyen Âge fut obligée d'introduire un vocable nouveau, auquel la débilité des conceptions ne s'était jamais haussée. *Murdratus est*, dit le dialecte plus sublime des âges gothiques[1].

Les latins et les médiévaux avaient-ils réellement en tête le même sens lorsqu'ils énonçaient respectivement *interemptus est* et *murdratus est ?* Y-a-t-il quelque part, au-delà des lexiques des langues naturelles historiquement formées, des pensées supra-linguistiques (celles du meurtre et de l'assassinat, distinctes du simple homicide involontaire et de la mort naturelle accidentelle) qui puissent s'exprimer dans toutes les langues et qui puissent être traduites, sans altération, dans une transparence et une équivalence parfaites, à partir d'un système linguistique donné, dans n'importe quel autre système ? Il est permis d'en douter, car ce que les latins pensaient sous la forme de l'énoncé *interemptus est* n'est manifestement pas nécessairement et explicitement un homicide volontaire avec préméditation, la cause de la mort pouvant par ailleurs être aussi bien humaine (involontaire ou volontaire, avec ou sans préméditation) que naturelle. C'est pourquoi *interemptus est* ne se laisse pas toujours traduire purement et simplement par *murdratus est* ou *il a été assassiné.* Dans les deux dernières formules la pensée ou le sens est plus précis, puisqu'il renferme analytiquement l'idée ou le caractère de « préméditation » qui fait précisément défaut à l'événement tel qu'il est pensé par les latins sous le concept plus vaste et plus flou d'*interemptus*[2]. Faut-il dès lors en conclure, contre Husserl, que le sens n'est pas hors langage, que chaque langue construit ses propres unités sémantiques, dont les conditions d'émergence sont historiquement circonstanciées, et que leur présence sous forme de signes institués est pour ces unités la seule forme possible d'objectivité ou de transcendance ? Une transcendance linguistiquement constituée et

[1] T. De Quincey, *De l'assassinat considéré comme un des beaux-arts*, Paris, Idées-Gallimard, 1962, p. 33.

[2] Le texte de Gleason (*Introduction à la linguistique*, trad. fr. Dubois-Charlier, Larousse, 1969, p. 9-10) sur les noms de couleur en français, chona et bassa (respectivement langues de la Zambie et du Libéria) jetterait également le doute sur l'idée que les unités lexicales d'une langue sont parfaitement traduisibles dans une autre langue au moyen d'un terme équivalent qui véhiculerait exactement la même signification, comme s'il y avait au-dessus des diverses langues vernaculaires des unités idéales de sens dont elles sont les vêtements grammaticaux. Impossible, par exemple, de traduire *hui* (bassa) par *vert*, car ce terme recouvre un spectre beaucoup plus large qui embrasse toutes les couleurs que nous désignons au moyen des mots *indigo*, *bleu* et *vert*, sans avoir à notre disposition un terme aussi générique.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 3 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

historiquement structurée débarrassée du mythe d'une signification idéale supra-temporelle et extra-linguistique.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 4, 2011
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Some Reflective Analysis of Recollecting

By LESTER EMBREE
Florida Atlantic University

> *In recollection my attention goes back to some past experience that has been dropped and I grasp it anew. I recollect not simply the thing I experienced in the past but the whole context—the past-presented and appresented background, and myself as past perceiver. (Nachlass of Dorion Cairns, 037275.)*[1]

Abstract Phenomenologists have usually focused on perceiving as a source of cognition, but what about recollecting? What is it? How does it work? And can it also be a source of cognition? Answers are attempted here with some help from Dorion Cairns.

Introduction

While searching for something else in the Dorion Cairns Nachlass, I noticed many references to recollection. While "memory" occurs fewer times and "to remember" or transforms of it, especially "I remember," occur many more times, "to recollect" or transforms of it occur frequently and further study showed that "recollecting" is the subject of the most significant remarks by Cairns, e.g., "recollecting is recollecting *something*" (037936), and for that reason, among others, it will be used to name the theme of this analysis.

Cairns's scattered remarks about recollecting are usually made in passing and nearly always brief. The epigraph above is the most comprehensive statement. In the exposition below there will be page citations

[1] Hereafter cited with six-digit embedded page numbers.

from the Nachlass to show significant debts, but only one other quotation from the Nachlass and two references to publications by Cairns will occur. It should be emphasized, however, that what I am expressing here is in part what I have accepted from my teacher phenomenologically. This is how he related to his teacher, Edmund Husserl, i.e., not by expressing interpretations of texts, but by expressing what, with the help of his teacher's writings, he was able himself reflectively to observe, confirm, correct, and extend.[1]

A running example will be useful and can first of all help clarify a central concept. Here I can recollect something that happened when I was about nine years old. It happened a few months after I got a handsome shelter dog about two-years old who was already named Skipper, who quickly accepted that we were his new family, and who could be let loose in the neighborhood and be expected to come home by supper time, but who tended to remain in front of our house and, as my mother put it, "watch the world go by."

One thing I recollect especially vividly was a time that Skipper saw me walking up the street from school, rushed toward me yipping, whining, and wagging his long tail so hard he was almost falling over first to one side and then to the other, and finally almost knocked me over in the attempt to lick my face. Of course I had a family that loved me, but this has always been the clearest expression of unconditional love that I can recollect. He and I were pals for a decade until, while I was away in the Marine Corps, he was hit by a car. I have recollected many times how I was greeted that afternoon on the way home from school some 65 years ago.

In his scattered remarks about recollecting, my teacher Cairns would take such an example and restrict it to the recollecting of a sensuous perceiving of a physical thing (011120, cf. 011066). That certainly simplifies the case, but I believe it important to make clear that what we first find when we reflect on our mental lives is better called "the encountering of cultural things" (and in my example, it is a matter of an animate cultural thing, a beloved dog). Although I will also sometimes speak of "intentive processes," Cairns's ultimately preferred English equivalent for Husserl's "*Erlebnisse*," it should not be forgotten that "encounterings," which I prefer, include not only experiencing (of which sensuous perceiving is the most significant species), but also thetic or positional components that can be called, in broad significations, "believing," "valuing," and "willing" and can furthermore be

[1] Cf. Lester Embree, *Reflective Analysis* (Second Edition, Bucharest: Zeta Books, 2011) and *Analyse réflexive*, trans. Mathieu Trichet (Bucharest: Zeta Books, 2009).

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 4 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

said to be “doxic,” “pathic,” and “praxic.” Much is thus abstracted from if one speaks with Cairns of just sensuous perceiving of physical things.

Physical things are correlatively abstracted by Cairns in his analyses from what we originally encounter as concrete cultural objects. These are things that as such essentially include intrinsic and extrinsic uses, values, and belief characteristics, all correlative with the pertinent positing components in the encounterings of them. Accordingly, what are recollected concretely are encounterings that are, technically speaking, intentive to things and things-as-encountered. And if one reflects on the recollecting of something-as-recollected, one can recognize that it too is an encountering and that the thing recollected is also a thing-as-encountered, in this case an especially delightful memory.

Encounterings in what follows will nevertheless usually be distinguished by the type of experiencings in their foundations, i.e., perceptual, recollective, or expectational in broad significations, the perceiving of animate things or so-called “empathy” included, but the entire concrete encounterings that such types of foundational types of experiencing specify are always implied in such incomplete references. My teacher was well aware of all that I try to capture with the concept I express with “encountering” (e.g., 013065), but offers no word for it himself, unless it be “intending,” which he does not clarify to this effect.

Turning again to the greeting of me by Skipper long ago, certainly he was visually perceiving me as he came running, but he was also motivated by positive valuing to do what he did upon reaching me. I can also recollect the delight I felt with his approach and how he was correlatively delightful for me. Moreover, whenever I recollect what happened that afternoon on a street in San Francisco long ago, I certainly believe in it, but what predominates in my recollecting is more the delight, i.e., the intense positive intrinsic valuing. In short, there is a recollecting of the long past encounter with Skipper. (What is recollected cannot be called a “recollect” like what is perceived is called a “percept,” but if need be one could speak of a “recollectum” and “recollecta.”)

The epistemological significance of the analysis below will be sketched at the end of this essay, but most of what follows is a series of verifiable distinctions making up an analysis. First, however, what I call a Zombie theory needs to be attacked in order to clear the ground. This is the theory of so-called memory images. They are part of the representationalism by which centuries of modern philosophy and psychology have been stymied. By this theory, there is an image or representation allegedly occurring in the mind at the same time as the act of recollecting and standing

Bulletin d’analyse phénoménologique VII 4 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

for the past event. To be sure, there can be what can be called "re-presentational experiencing," e.g., the experiencing I have of my dog when I look at a photo of him, which photo is also in the now with my looking at it, and plainly there can be recollecting of cases of past representational ex-periencing, but it is a grave error to believe that all experiencing is re-presentational.

I cannot explain the attraction of this widely held false theory, but I suspect that it includes accepting that a verbal expression, picture, or other representation is able to refer to things distant in space and/or time but that the mental processes phenomenologists focus on are oddly considered unable to be intentive to things not here and now. Perhaps it relies on the "thingly thinking" whereby mental processes are mistaken for the somatic processes intimately accompanying them in sensuous perceiving and reference is some-how reduced to causal connections, although, interestingly, recollecting is not embodied like sensuous perceiving is, e.g., I do not need to have my eyes open (or closed) to recollect encountering Skipper. And perhaps the so-called memory image also somehow arises in part from an alleged incompatibility of things as perceived and things as mathematically understood in physics.[1]

The problems with this theory that has been killed and then risen from the dead many times are first of all that of how one can tell that the memory image corresponds to the past event accurately or not if one does not have independent access to that event, which is what we can do with a photograph. Then again, when I recollect the loving encounter with Skipper 65 years ago and some 3,000 miles from where I am composing this text, there is nothing like a brief film that plays "in my head," as some say, simultaneously with the operation of recollecting. Phenomenologically, I cannot find any memory images in the now, in my head, or anywhere else.

[1] Probably the preoccupation of many colleagues with language plays a role in some way as well. Certainly one can recollect operations of expressing and comprehending and also various sorts of syntactical operations involved in them, but exploring such would extend the present analysis excessively and thus the task can be left for another day and/or other investigators. In the latter connection, cf. Dorion Cairns, "Syntactical Acts and Syntactical Objects," *Husserl and the Logic of Experience*, ed. Gary Banham (New York: Palgrave Macmillan, 2005), 104-130, which includes some typical passing references to recollecting.

Some reflective analysis

Phenomenological accounts are typically not structured logically with assumptions and conclusions and phenomenological method is also not argumentative but are instead descriptive. This is to say it suffices that a series of distinctions are clarified regarding something that one has a common-sense understanding of to begin with and, if need be, corrected so that in the end one has a deeper understanding of the thing in question. Seven points can be made.

In the first place, recollecting can be *straightforward* or *reflective*. If it is straightforward, one observes that which was previously encountered, e.g., Skipper running down the street at me, to the disregard of the past encountering of it, which is always already there as well. In reflective recollecting, however, one not only includes the earlier encountering in one's theme but also that which is encountered as-it-is-encountered in it. In that case there is much to discern and describe, e.g., how the visual appearance of the dog grew larger and the auditory appearance of his joyful sounds grew louder as he approached, but also the positive value he constantly had for me while I was encountering him.

Husserlians speak of noetico-noematic analysis in this connection and it is in this respect especially that the present analysis has been illustrated initially with the clarification of the concepts of encountering and things-as-encountered. Incidentally, while it may for some reason be factually impossible to recollect something that was earlier encountered, it is always ideally possible to do so. Always bearing in mind the possibility of reflection, it is often nevertheless convenient to emphasize straightforward recollecting. Interesting, perhaps, is how "a memory" in contrast with expressions like "a thing recollected" can foster the overlooking of the operation of recollecting itself. The same holds when one speaks of "futures" and "pasts" while overlooking the expectings and recollectings correlatively intentive to them.

In the second place, like all encountering of realities, recollecting can be *serious* or *fictive* ("fictive intending" is, following Cairns, preferable to "imagination" because there is not even a verbal hint of images in it). As for ideal objects, being atemporal, they cannot be recollected, but the processes intentive to them, evidencing included, are in time and can be recollected. I do seriously recollect my encounter with Skipper but can also readily feign a neighbor across the street witnessing what happened from the side and thus from a different standpoint and through different appearances. I can also

fictively enhance what is recollected seriously, e.g., pretend that Skipper wore a bell that tinkled as he approached.

In the third place, Cairns remarks that the concrete sequence of events can only be recollected seriously in the concrete order in which it occurred and thus not backwards, as it were, although separated parts can be separately recollected out of their original order (037279), e.g., Skipper jumping on me recollected first and then him noticing me and starting his run recollected second and distinctly. I would add that it is often worth comparing the recollected with the expected and that an expected series of events, e.g., climbing a staircase, can be expected concretely in either order, especially if feigned (but one can expect blindly but still seriously). And a past can, of course, be feigned occurring in either direction. Moreover, one can recollect expecting, expect recollecting, expect expecting, recollect recollecting, feign recollecting a serious perceiving, etc., etc. Indeed, with every operation of recollecting there is always a horizon of previously actualized and future actualizable recollectings of the same "recollectum."

In the fourth place, while things in the past fade as they continually get "paster and paster," things expected from the future may be said to get "sooner and sooner" before they happen. This is a difference in what Husserl calls the "manner of givenness" between things in the past and future that can be reflectively discerned. It is possible to continue uninterruptedly observing reflectively something right after it stopped happening and began to be immediately past, but recollecting is what happens after the previously encountered thing has been let go of or dropped and is then picked up again. This can happen many times, such as I have done over the years with respect to Skipper's greeting of me that day. In Husserl's terms, recollection is not primary but secondary memory. Without special effort, what is recollected the first time is clearer and more extensive than it will be later (016486). And episodes as recollected typically go faster than they originally did.

In the fifth place, Husserl distinguished between primary and secondary passivity and, in contrast, mental activities that have the ego or I engaged in them. Cairns preferred to call passivity "automaticity" and I accept that and go further and speak of "operations" rather than acts, which makes a further distinction between active and passive or receptive operations easier to distinguish. In operational recollecting, a great deal is always already pregiven automatically, and similarities and contrasts with what is perceptually encountered passively often affects active operations of recollecting, as can the original prominence of the event (037280), e.g., my encounter with Skipper. Things are more easily forgotten, i.e., unrecollectable, that did not stand out to begin with, e.g., my likely brushing of my

teeth the morning of the day of the encounter with my dog. (Much can be learned through experimental observation in this connection, as well as about such things as short- and long-term recollection.) It was an active operation of recollecting when I once tried to recollect how and when I acquired and what eventually happened to the many automobiles I have owned since I was 15. There is thus a difference between recollectings that are searching or exploring one's past, on the one hand, and memories, on the other hand, that "come to mind," i.e., are received by the ego or I, and evoke operations.

In the sixth place, what is recollected is recollected in a cultural setting with underlying spatial, temporal, and causal dimensions. One experiences things not only as having presented themselves but also as appresenting much more, including times, places, and causes beyond what one previously encountered and thus cannot recollect as well as the touches and sounds of things that were only seen, sights of things only heard, etc. There is a similarity between locating things in relation to other things in space and dating things in relation to what is recollected as simultaneous, earlier, and later immediately and mediatedly. I date and locate the encounter with Skipper by when I attended primary school and by where I lived at the time.

In the seventh place, while primarily automatic processes cannot be engaged in and secondarily automatic habitual and traditional processes can be engaged in but do not need to be, operations such as recollecting are active or receptive and do have the I engaged in them actively or passively. The I is transcendent of mental life, but on the inward rather than the outward side. She is reflectively recollectable seriously and also fictively. Rendering *Erlebnis* as "awareness," whereas I would of course use "encountering," Cairns writes,

> The identity of the ego is not merely an identity in *retention*, a matter of habitual evidence. In so far as a past awareness is recollected, it is given in present awareness as evidently an awareness in which an ego, now given as "past," actually or potentially lived when the recollected awareness was impressional. The present recollection is intrinsically an awareness belonging to an ego, the "present" or impressionally given ego. In the present awareness, the impressionally given ego and the recollectively given, retained ego, are paired to form an evident synthesis of identification. The I who now remembers is the same I who then perceived. This founded, identical, and enduring ego may be reflectively grasped in evidence (018091).[1]

[1] Concerning intentive synthesis, cf. Dorion Cairns: "The Theory of Intentionality in Husserl," *Journal of the British Society for Phenomenology*, 32 (1999): 116-24.

In short, the whole field of recollection is thus structured, in Husserlian terms, as ego-cogito-cogitatum.

Epistemological significance

Dorion Cairns's definition, which I agree with, has epistemology as a philosophical subdiscipline about critically justified believings in things (axiology and praxiology are parallel disciplines devoted to valuings and willings of things). The question of justification here presupposes an understanding of the believing involved and for recollecting the above analysis is perhaps a good start. Cairns's remarks also often usefully compare and contrast recollecting and perceiving. Thus, both include direct experiencing of the things intended to in them, but perceiving is original and recollecting derivative. Moreover, both are "protodoxic," which is to say that just as perceiving is believing so too is recollecting believing. In yet other words, the awareness of what appears immediately founds and motivates simple positive believing that holds unless somehow modalized into doubting or disbelief. Absent such modalization, this protodoxic thesis, which is founded on and motivated by the awareness of appearances adumbrating the thing, is *prima facie* justified.

To go beyond *prima facie* justification, i.e., to confirm, first of all, the justification or unjustifiability of something recollected, one can appeal to more and better recollecting and in some cases also perceiving (011151). Examination or criticism requires maximal possible clarity and distinctness. Because he later wore a bell, I might erroneously believe in vague recollection that I heard it in that particular encounter, but careful critical recollecting should overcome that error.

There is always striving to make the obscure clearer. A great deal of error is due to confusion and obscurity in recollection. Repeated recollecting, even years later, is confirmatory. This is like how what is expected is confirmed or cancelled when the thing expected becomes impressional or is later clearly and distinctly recollected. The originally presented in perception outweighs the recollected when they conflict, but the recollected seems to outweigh the appresented (010946). When believing in a past is canceled, there is still believing in something that was then otherwise back then.

Reprinted in *Phenomenology: Critical Concepts in Philosophy*, eds. Dermot Moran and Lester Embree, (London: Routledge, 2004), Vol. I, 184-192.

Illusions are possible in recollection just as they are in perception, but things are initially accepted as veridical and only recognized as illusory on the basis of subsequent recollecting or perceptual encountering. In the latter respect, Skipper might have been perceptually encountered at first as coming to greet me, but then ran past me to greet his former owner who was behind me. Absent illusions and other problems, recollecting is critically justified by more and more clearer and more distinct confirmatory recollecting and even in some cases recollecting is intersubjectively confirmed and thus objectively justified. If there had seriously been a witnessing neighbor across the street and the next day she had said, "Wow! You were certainly pleased yesterday at how your dog greeted you!" then what I recollected would have some intersubjective weight.

Serious recollecting justifies believing in previously actual particulars, e.g., Skipper's behavior on that unforgettable afternoon, and fictive recollecting, e.g., of the feigned neighbor across the street, justifies believing in a possibility, the recollected actuality also justifying the possibility of the past actual thing. Clear and distinct serious and fictive recollectings are then evidencings of the actuality and/or possibility of the things intended to in them and on that basis there can be empirical or factual propositional truths about them.

Bulletin d'analyse phénoménologique VII 4 (2011) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2011 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1, 2012 (Actes 5), p. 1-17
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm
Série Actes 5 : Entre phénoménologie et psychologie : Le problème de la passivité

Présentation : la passivité en phénoménologie, un vieux problème à réactiver

Les textes rassemblés ici constituent les « Actes » du cinquième séminaire annuel de l'Unité de recherches Phénoménologies, qui s'est tenu à l'Université de Liège du 2 au 6 mai 2011 et avait pour intitulé *Entre phénoménologie et psychologie. Le problème de la passivité.*

Sans doute le thème de la passivité n'est-il pas neuf en phénoménologie. Très souvent, notamment dans le monde francophone, il a été brandi pour nuancer, voire contrecarrer, une certaine conception de la phénoménologie qui se revendique de l'idéalisme transcendantal et insiste fortement sur l'activité rationnelle du sujet connaissant. On le sait ; les « actes » psychiques qui faisaient l'intentionalité de la conscience dans la tradition brentanienne (dont héritent encore les *Recherches logiques*) ont, après le tournant transcendantal, été réinterprétés par Husserl dans le cadre de l'*activité* noétique de l'*ego*, laquelle « informe » la matière sensorielle du vécu et la constitue en véritable connaissance d'objets. Or, à l'encontre de ce modèle résolument inspiré de Kant et des néo-kantiens, on a souvent fait valoir que ce qui faisait la spécificité de la phénoménologie, c'était au contraire d'avoir pu penser, dans les textes postérieurs aux *Idées directrices* et sous la problématique générale de la passivité, une subjectivité incarnée, ancrée dans son *Lebenswelt*, influencée par ses *habitus*, chevillée à ses intérêts pratiques, et marquée par ses affects. Renonçant à la pureté de l'*ego* transcendantal pour retrouver en lui le sujet empirique et l'être humain, la phénoménologie du dernier Husserl et celle de ses principaux successeurs a pu, de la sorte, renouer avec les sciences humaines dont l'avaient précédemment éloignée le virage antipsychologiste puis le tournant transcendantal.

Sans complètement remettre en cause ce tableau, des recherches récentes sur le « psychologisme » mais aussi et surtout sur l'héritage empiriste du premier Husserl, ont cependant fait apparaître l'importance précoce du problème de la passivité en phénoménologie, importance qui

éclaire d'un jour nouveau l'itinéraire philosophique de Husserl, et notamment ses ruptures — antipsychologiste et transcendantale — puis ses retrouvailles avec la tradition empiriste et les sciences humaines. En particulier, l'inscription du jeune Husserl dans l'école brentanienne, et singulièrement l'influence majeure qu'eut sur lui Carl Stumpf, ont placé d'emblée au centre de ses préoccupations l'extraordinaire richesse du donné sensoriel, donné que l'activité rationnelle ne peut informer à sa guise mais à laquelle, au contraire, elle doit le plus souvent se conformer. Que la spontanéité et l'autonomie de la conscience rationnelle soient fortement limitées par la passivité sensible, c'est en outre ce dont témoignent un certain nombre de processus psychiques involontaires et/ou inconscientes qui mettent sérieusement en question l'idée même d'une instance subjective « pure » qui soit pleinement responsable de ses actes au regard des exigences de la raison. Mais cela, c'est un problème qui s'est posé d'emblée à Husserl, et non pas seulement en fin de parcours, et qui a d'ailleurs été proprement déterminant dans la constitution même du projet phénoménologique, en ce compris donc dans le passage par les étapes du combat contre le psychologisme, du *credo* transcendantal et de leur dépassement dans la thématisation d'une subjectivité incarnée.

C'est donc bien dès le début que la question du statut même de la phénoménologie et de ses rapports avec la psychologie et les autres sciences humaines s'est jouée autour du problème de la passivité. Loin d'avoir découvert sur le tard la nécessité de penser l'empiricité du sujet transcendantal, Husserl est au contraire parti du sujet empirique (et même d'un psychisme encore non égologique), et ne s'est en fait tourné qu'ensuite vers l'e*go* transcendantal pour rendre compte de ce que la connaissance n'est pas pure passivité mais suppose aussi une activité rationnelle. De sorte que ce n'est pas mû par un intérêt nouveau, mais par un intérêt renouvelé et mieux compris, qu'il a pris la passivité pour thème *in fine*.

C'est pourquoi il serait très artificiel de vouloir opposer sur ce point Husserl aux phénoménologues ultérieurs. Beaucoup de ses problèmes seront aussi les leurs, et beaucoup des leurs étaient déjà les siens. On sait que Merleau-Ponty n'a pas seulement renoué avec le dernier Husserl en thématisant le problème de la « chair », mais aussi et peut-être surtout avec le tout premier Husserl — disciple de Stumpf — en s'intéressant aux « formes » (*Gestalten*) qui habitent d'emblée toute perception. Quant à Sartre, en prenant à bras le corps la question des rapports paradoxaux entre l'absolue spontanéité de la conscience responsable de ses actes et la profonde inertie des processus psychiques et sociaux qui le déterminent en tant que réalité empirique, il est sans aucun doute allé au cœur même des préoccupations husserliennes. Et sa théorie des émotions, qui le contraint à articuler entre

elles passivité et activité, s'inscrit pleinement sur le chemin que Husserl s'est constamment frayé entre idéalisme et empirisme, ainsi qu'entre philosophie transcendantale et sciences humaines.

L'originalité du présent dossier réside donc dans la part importante qu'il accorde à la question de la passivité dans la première phénoménologie — en ce compris ses rapports avec ce qui la précède et l'influence — et dans sa manière d'envisager les travaux phénoménologiques ultérieurs comme des échos et des reprises de questions qui étaient constitutives mêmes de l'entreprise phénoménologique.

Passivité de l'expérience et activité de connaissance

Une première série de textes replacent Husserl dans la tradition empiriste dont il est issu mais aussi contre laquelle il a dû gagner ses positions antipsychologistes et transcendantalistes. De l'aveu même de Husserl, souligne Laurent Joumier, le problème central de la phénoménologie — celui de la constitution d'objets dans le flux de l'expérience — avait déjà très clairement été formulé par Hume, le tort de ce dernier ayant seulement été de s'être fermé la voie d'une authentique solution transcendantale en professant une version atomiste et associationniste de l'empirisme qui l'empêchait de voir toute relation synthétique entre impressions sensibles autrement que comme un pur produit de mécanismes psychiques naturels et donc contingents, avec pour conséquence ultime le scepticisme.

Federico Boccaccini, quant à lui, contraste la phénoménologie transcendantale de Husserl avec la psychologie descriptive de son maître Brentano, laquelle ne prétend pas d'abord rendre compte des principes de la constitution de chaque type d'objectivité — et corrélativement de l'essence propre à chacun de ces types —, mais seulement rendre compte d'une multitude d'expériences qui, pour comporter déjà un certain nombre de formes, ne tombent pas pour autant encore sous le joug des intentions de signification (conceptuelle) dans lesquels Husserl voit le fondement de toute constitution d'objet. Dans la perspective « réaliste » et résolument anti-idéaliste qui est celle de Brentano, la passivité n'est pas d'emblée envisagée à l'aune de l'« activité » objectivante qui s'appuie sur elle ; et, d'ailleurs, s'il y a une activité psychique, ce n'est pas celle, transcendantale, de l'*ego* pur, mais seulement celle des « actes » psychiques du sujet empirique, lesquels sont d'ailleurs parfois purement récepteurs du réel.

Arnaud Dewalque enfonce le clou de l'empirisme lorsque, au modèle « intentionaliste » qui prévaudra dans la phénoménologie transcendantale —

laquelle subordonne explicitement le donné hylétique à l'activité noétique — il oppose, non pas seulement le sensualisme de la tradition atomiste-associationniste, mais aussi et surtout le sensualisme peut-être plus radical encore d'un Stumpf, qui affirme qu'avec les contenus sensoriels sont données dans l'expérience sensible une multitude de relations entre ces contenus, lesquelles, étant passivement éprouvées, n'ont donc pas à leur être ajoutées par des mécanismes d'association de l'esprit (nature) ou par des opérations intellectuelles du sujet connaissant. Après avoir contrasté sur ce point les phénoménologies de Stumpf et de Husserl — le Husserl des *Idées directrices* —, Arnaud Dewalque insiste cependant sur la sensibilité de Husserl à l'égard des positions de Stumpf, sensibilité qui, dans sa dernière œuvre et sous le thème des « synthèses passives », lui feront, non pas renoncer au modèle intentionnaliste, mais aménager celui-ci pour rendre davantage justice à la réception passive d'un certain nombre de relations et de formes.

Pour sa part, Carlo Ierna montre le rôle que, sous l'influence déjà de Stumpf, qui était alors son patron de thèse, de telles « synthèses passives » jouaient dès les tout premiers travaux de Husserl, et en particulier dans sa *Philosophie de l'arithmétique*, où les moments figuraux (*Gestaltmomenten*) donnés à même l'expérience sensible constituaient les premiers fondements de la constitution d'une représentation symbolique de nombres. Carlo Ierna repose à cet égard la question fameuse du psychologisme du premier Husserl et du rôle qu'aurait ultérieurement jouée l'influence de Frege dans son revirement antipsychologiste. Il montre que, si l'influence de Frege sur Husserl est indiscutable, elle est en fait antérieure à la *Philosophie de l'arithmétique* et que les développements de cet ouvrage contiennent par ailleurs déjà — quoique, il est vrai, moins clairement que les travaux antérieurs — d'importantes distinctions qui permettent à Husserl d'éviter que ses analyses menées sur le terrain psychologique le condamnent au psychologisme.

De son côté, Bruno Leclercq montre que, loin de l'avoir enfermé dans le psychologisme, l'inscription de Husserl dans l'école de Brentano, en ce compris sa filiation d'avec Stumpf, fut en fait le ressort de sa rupture avec le psychologisme de la tradition atomiste-associationniste, et ce grâce à la distinction minutieuse d'un certain nombre de légalités phénoménologiques que cette dernière tradition avait par contre tendance à rabattre les uns sur les autres : les lois des *actes* psychiques et les lois de leurs *contenus* ; parmi les premières, les lois *descriptives* — celles-ci pouvant encore être *hylétiques* ou *fonctionnelles* — et les lois *explicatives* — celles-ci pouvant encore être envisagées au niveau proprement *psychique* ou plutôt au niveau

neurophysiologique. Seules ces distinctions, que pratiquaient les Brentaniens, ont permis l'émergence d'une science des phénomènes distincte d'une psychologie mécaniste et capable de penser la passivité de la conscience en termes non causaux.

À cet égard, est précieux le texte de Ronan de Calan, qui interroge l'usage de la notion de passivité dans les travaux de philosophie et de psychologie du XIX^e^ siècle et la rapporte aux thèmes de la pré-réflexivité et de l'inconscient (en un sens préfreudien). Il y a, chez Fechner ou chez Wundt, une volonté de mettre en évidence et de penser toute une série de phénomènes psychiques mais aussi psychophysiques qui échappent à la conscience ou du moins à la réflexion et qui remettent en question le modèle cartésiano-kantien de la subjectivité. Or, il est évidemment clair que ce sont tous ces phénomènes que Stumpf puis Husserl chercheront à réintégrer dans une théorie de la conscience.

Et c'est au fond à un réexamen, au regard de données expérimentales nouvelles, de ces questions qui avaient occupé les pionniers de la psychologie scientifique, que se livre Denis Seron dans son propre texte. S'interrogeant sur les critères d'attestation phénoménale de l'activité et de la passivité psychiques — comment puis-je moi-même reconnaître, dans mon vécu, ce qui est spontané et ce qui ne l'est pas ? —, Denis Seron met en évidence deux critères potentiels — celui du caractère endogène ou non de l'acte psychique et celui du sentiment ou non de ce qu'il dépend de notre volonté — avant de souligner que, dans les années 1980, les expériences de Benjamin Libet ont établi que ces deux critères ne coïncident pas : la conscience de vouloir poser un acte peut en effet intervenir plusieurs dixièmes de secondes après le début de cet acte lui-même, ce qui laisse penser que, loin d'être à la source (causale) de l'acte, le sentiment de le vouloir pourrait bien n'être qu'un épiphénomène. C'est là évidemment une supposition inacceptable pour les Brentaniens et notamment pour Stumpf, lequel fut dès lors amené à distinguer explicitement la volonté phénoménale (ressentie) de la volonté comme pouvoir causal, et par là même à séparer le traitement phénoménologique de la question de son traitement du point de vue de la psychologie explicative.

C'est aussi la réinterprétation phénoménologique d'un terme psychologique que le texte de Marie Gyemant met en lumière par l'étude de l'usage husserlien de la notion de « *Tendenz* ». Ce terme, notons-le, n'apparaît pas seulement dans les analyses tardives sur les synthèses passives, mais bien déjà dans les recherches précoces de Husserl en philosophie du langage — où elle caractérise la propension de la représentation du symbole linguistique à « renvoyer » vers la représentation de sa signification — mais aussi en

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

théorie de la connaissance — où elle caractérise la propension de l'acte de visée à renvoyer vers son remplissement. D'une manière plus générale, la « tendance » est un principe dynamique et « synthétique » de la conscience, qui la pousse à passer d'un acte à un autre. Toute la question est alors de savoir s'il s'agit là d'un processus causal ou d'une activité qui est elle-même intentionnelle.

Toutes ces contributions mettent en scène le conflit — présent dès les débuts de la phénoménologie — entre des prises de position nettement antipsychologistes, qui isolent la conscience des processus causaux de la nature, et une attention descriptive pour tout ce qui, dans le vécu, semble échapper à l'emprise de la conscience et, au contraire, peser sur son activité. Or, à cet égard, le texte de Vincent Grondin montre, à propos de la problématique de l'association, mais aussi et surtout de celle des modalités doxiques (certitude, doute, etc.), que la phénoménologie husserlienne fait à la psychologie des concessions que se refuse beaucoup plus systématiquement de faire la philosophie de la psychologie wittgensteinienne. Wittgenstein, en effet, conteste radicalement toute intrusion de considérations empiriques dans ce qui doit, selon lui, être une analyse purement philosophique, c'est-à-dire conceptuelle et grammaticale. Et si ses analyses d'usage renvoient très souvent en creux aux « pratiques » et aux « formes de vie » qui ont présidé à leur genèse, Wittgenstein ne franchit jamais le pas qui l'obligerait à se pencher effectivement sur ces données de fait, contrairement à Husserl, qui entend bien les envisager, ne fût-ce que pour préciser ce que sont les conditions « normales » de la certitude et du doute dans lesquelles sa théorie de la rationalité trouve ses fondements génétiques.

Passion et action

Toutes ces questions, qui mettent en jeu les rapports de la phénoménologie à la psychologie autour de la problématique de l'expérience envisagée comme plus ou moins grande passivité de la conscience à l'égard du monde, trouveront, on le sait, d'importants échos dans l'œuvre de Merleau-Ponty et singulièrement dans la *Phénoménologie de la perception*. Mais, sur un plan qui n'est plus seulement celui de la connaissance mais également celui de l'action, c'est aussi et peut-être surtout chez Sartre que le problème de l'activité et de la passivité de la conscience prendra toute son importance pour la phénoménologie dans ses rapports ambigus avec la psychologie.

On sait qu'après la parution de *L'Être et le Néant* Merleau-Ponty a salué l'ouvrage de Sartre, mais regretté qu'il lui manque une théorie de la

passivité, dont il espère que son ami l'écrira dans son prochain livre. La critique sera plus sévère, dix ans plus tard, dans *Les Aventures de la dialectique*, où Merleau-Ponty reproche à Sartre son activisme et son volontarisme. La *Critique de la Raison dialectique*, avant *L'Idiot de la famille*, est une réponse à cette critique. Contentons-nous ici de rappeler le propos initial de Merleau-Ponty dans « La querelle de l'existentialisme », dans la mesure où il pointe le problème fondamental de la phénoménologie sartrienne, le problème de la *liberté*, et des apories qui pourraient affecter la conception de la liberté *absolue* qui y est défendue, sinon postulée.

> La question est de savoir si l'on peut faire à la liberté sa part et lui donner quelque chose sans lui donner tout. Nous avons dit plus haut que *L'Être et le Néant* sur ce point nous paraît appeler une suite et qu'on attend de l'auteur une théorie de la passivité. Mais ce qui est sûr, c'est que le livre met cette question en pleine lumière et qu'on ne peut le dépasser qu'en le comprenant d'abord[1].

C'est pourquoi une seconde série d'interventions interrogent précisément le projet anthropologique de Sartre dans ses premières formulations, en particulier dans l'*Esquisse d'une théorie des émotions*, qui s'ouvre sur une introduction importante intitulée « Psychologie, phénoménologie et psychologie phénoménologique ». Confrontant les interprétations les plus contrastées de la phénoménologie sartrienne de l'imagination et de l'émotion, l'ensemble des textes réunis ici propose ce faisant, selon un angle déterminé, une pre-

[1] M. Merleau-Ponty, « La querelle de l'existentialisme », (1945), dans *Sens et Non-Sens*, Paris, Gallimard, 2001, p. 95. Il écrivait quelques pages avant : « L'existence au sens moderne, c'est le mouvement par lequel l'homme est au monde, s'engage dans une situation physique et sociale qui devient son point de vue sur le monde. Tout engagement est ambigu, puisqu'il est à la fois l'affirmation et la situation d'une liberté […]. Nous ne disons pas que ce paradoxe de la conscience et de l'acte soit, dans *L'Être et le Néant*, entièrement élucidé. À notre sens, le livre reste trop exclusivement antithétique […]. En ce qui concerne le sujet et la liberté, il est visible que l'auteur cherche d'abord à les présenter hors de tout compromis avec les choses, et qu'il se réserve d'étudier ailleurs la "réalisation" du néant dans l'être qui est l'action et qui rend possible la morale. Nous pouvons donc attendre, après *L'Être et le Néant*, toutes sortes d'éclaircissements et de compléments. Mais ce qu'on ne peut nier, c'est que les descriptions de Sartre posent d'une manière aigue et avec une profondeur nouvelle le problème central de la philosophie, tel qu'il se présente après les acquisitions des derniers siècles. » (p. 89-90) C'est-à-dire le problème de la *conscience en situation*, du « rapport entre l'homme et son entourage naturel ou social » (p. 88).

mière synthèse critique des lectures du projet phénoménologique de Sartre, de grande ampleur depuis deux décennies.

À côté des commentaires « classiques » de Günther Stern ou de Francis Jeanson, ce sont en effet les travaux contemporains de Daniel Giovannangeli, Vincent de Coorebyter, Philippe Cabestan, Roland Breeur, Jean-Marc Mouillie et Grégory Cormann qui sont mobilisés pour confronter deux lectures pour ainsi dire antinomiques de l'*Esquisse d'une théorie des émotions*. S'il n'est certainement pas pertinent de considérer que Sartre y répond par avance aux critiques de Merleau-Ponty — et, à la suite, de nombreux phénoménologues français —, certains articles défendent l'hypothèse que l'ouvrage de 1939 considère l'émotion comme un élément fondamental d'une *théorie de l'action* conséquente, qui répond aux exigences de penser la *conscience en situation*, alors que d'autres contributions considèrent à l'inverse que l'*Esquisse d'une théorie des émotions* oppose précisément les deux régimes intentionnels, de telle sorte que l'émotion fait signe vers certaines apories de la philosophie de Sartre qui la renverrait en deçà de ce que Merleau-Ponty appelait les « acquisitions » de la pensée moderne, pour laquelle la conscience est une conscience *incarnée* et *socialement située*. Ainsi s'agit-il d'évaluer dans quelle mesure et à quelles conditions il est possible de tenir *en même temps* la spontanéité pure de la conscience sartrienne et son incessante intrigue avec le corps et la société.

Dans sa contribution, Arnaud Tomès, qui a récemment fait une belle préface à la réédition de l'*Esquisse d'une théorie des émotions*, rappelle les raisons pour lesquelles Sartre a préféré la référence à la phénoménologie plutôt qu'à l'œuvre de Georges Politzer dont la psychologie concrète partageait pourtant, dans un sillage polémique à l'égard de Bergson, le souci du concret contre les abstractions de la psychologie positive et contre la biologisation de la psychologie. Le projet de Sartre croise pourtant celui de Politzer dans sa volonté de proposer une *psychanalyse sans inconscient* — chez Sartre, la psychanalyse existentielle —, qui conduit ce dernier à définir la conscience dans les termes de la *responsabilité*. Cette dimension de responsabilité de la conscience à l'égard de ce qui lui arrive, à bonne distance des conceptions analytiques qui privilégient les notions de censure et de refoulement, également relevée par Raphaël Gély et Grégory Cormann, cerne certainement au plus près la définition initiale que Sartre donne de l'émotion comme « réaction de l'homme contre le monde »[1]. La phénoménologie

[1] En réalité, cette définition vaut, chez Sartre, pour tout « fait » psychique : « La psychologie, envisagée comme science de certaines faits humains, ne saurait être un commencement parce que les faits psychiques que nous rencontrons ne sont jamais

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

permet, en revanche, d'échapper au nominalisme de Politzer, qui risque d'enfermer la perspective psychologique sur la singularité. La perspective de Sartre se revendique comme *totalitaire*, elle envisage l'émotion comme embrassant la totalité des rapports de la conscience au monde, la totalité de l'existence humaine.

C'est sur ce point précis, au moment d'esquisser le projet de la *psychanalyse existentielle*, que, dans *L'Être et le Néant*, Sartre reprend explicitement la leçon de l'*Esquisse d'une théorie des émotions*. Noémie Mayer explore les tensions de la psychanalyse sartrienne, à partir de la question des émotions. Elle constate en effet que cette question traverse toute l'œuvre jusque dans les psychanalyses existentielles appliquées. L'émotion y renvoie à *la constitution de soi dans l'enfance*, plus précisément à un choix originel déterminé par un affect en situation. Plus précisément encore, s'agissant de la conscience considérée comme liberté absolue, N. Mayer montre que l'essence de la conscience émotive dans l'*Esquisse* devient, en 1943, la structure de la conscience elle-même. Il y va d'une immixtion supplémentaire de la passivité dans ce qui se présente pourtant comme liberté absolue. L'*Esquisse* étendait au niveau de la conscience irréfléchie la possibilité pour la conscience de se captiver magiquement, c'est-à-dire, selon N. Mayer, d'être de mauvaise foi, alors que *La Transcendance de l'Ego* cantonnait cette auto-aliénation au niveau réflexif. *L'Être et le Néant* supprime la possibilité, laissée ouverte par l'*Esquisse*, d'une réflexion pure qui permettrait à la conscience d'échapper à cette auto-captivation. Arrivé au terme de cette extension des formes de captivation ou de fascination de la conscience par elle-même, comme *déterminée par un destin affectif décrit à l'avance*, on découvrirait ainsi que ces descriptions de plus en plus larges des conduites de mauvaise foi sont un « tour de force » obligé pour Sartre, s'il veut maintenir le postulat d'une spontanéité *a priori* de la conscience.

S'appuyant sur *L'Imaginaire*, R. Breeur poursuit dans son texte son exploration de la rupture qu'inflige le surgissement d'une telle spontanéité — en l'occurrence dans le rêve — à ce qu'il appelle la « conscience égologique », c'est-à-dire la conscience toujours déjà engagée, voire enlisée, dans le monde réel. Il montre que cette *impatience de la conscience* imageante est en son fond, non pas émergence d'une durée plus profonde comme chez Bergson, mais rupture avec la temporalisation de la conscience

---

premiers. Ils sont, dans leur structure essentielle, des réactions de l'homme contre le monde ; ils supposent donc l'homme et le monde et ne peuvent prendre leur sens véritable que si l'on a d'abord élucidé ces deux notions. » [J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, (1939), Paris, Hermann, 1995 / 2010, p. 12-13.]

réalisante. Du point de vue de l'acte, la temporalité irréelle est ainsi une temporalité de l'instant, non à cause de son caractère furtif, mais par sa rupture avec la durée réelle. C'est un *événement absolu*, *anarchique*. Les objets irréels, pour leur part, sont atemporels. Il faut pourtant s'entendre sur cette conscience absolue. Tout absolue qu'elle est, elle n'en est pas moins seulement une *conscience latérale* qui ne laisse aucune trace d'elle-même : elle est à proprement parler inassimilable. Point de concentration ou de condensation absolue, elle n'est que spasmes, ou encore *saccades et crampes*, pour la conscience réalisante. Comme l'écrit joliment la conclusion de l'article : « L'image, qui contient son temps comme qualité absolue, ne prend plus une ride alors que je vieillis. »

Les trois interventions suivantes prennent fortement position dans les débats relatifs au statut de l'*Esquisse d'une théorie des émotions* dans l'œuvre de Sartre. V. de Coorebyter se montre résolument critique. Il considère d'emblée que l'*Esquisse* ne peut en aucun cas être considérée comme le lieu où se trouve esquissée chez Sartre une théorie sartrienne de la passivité. Dans l'opposition posée par l'ouvrage entre action et émotion, conscience pragmatique du monde et conscience magique du monde, V. de Coorebyter suspecte, du côté de l'émotion, le retour d'un volontarisme massif dans la philosophie de Sartre, que sa conception de l'action semblait pourtant exclure. Le *finalisme* de l'émotion et l'*instrumentalisation du corps* qui en est la conséquence témoignent, dans cette optique, de ce recul, où Sartre perd, par inversion, ce qu'il avait conquis dans sa description du rapport pratique de la conscience avec le monde. Aggravant la critique que fit jadis Yvon Belaval, il n'hésite pas à parler d'un *pré-cartésianisme* de Sartre, qui proposerait au fond une *théorie de l'émotion sans émotion*. Si en effet l'émotion ne peut être transformation du monde et qu'elle ne peut être changement *de* monde, l'émotion ne pourrait donc être qu'un travail sur soi, qu'un changement, d'ailleurs illusoire, du rapport que la conscience entretient avec le monde par instrumentalisation de son propre corps. Pour V. de Coorebyter, ce point de vue ne peut en aucune façon apporter des éclaircissements utiles au concept d'émotion. Les remarques sur le *sérieux* de l'émotion, que Sartre prétend distinguer de toute forme de jeu ou de cynisme, ne sont dès lors que des dénégations bien peu convaincantes.

Les contributions de G. Cormann et de R. Gély prennent pour ainsi dire le contrepied de cette lecture de l'*Esquisse d'une théorie des émotions*. G. Cormann discute cette critique de façon serrée, sur la base de la formulation qu'en avait donnée Günther Stern Anders dès 1950. Dans son article de *Philosophy and Phenomenological Research*, Stern reproche à Sartre d'avoir isolé l'émotion de l'action et de l'avoir ainsi rendue incom-

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

préhensible. La percée accomplie par Sartre en vue de réhabiliter l'émotion, et d'en penser la signification, se retourne ainsi en la dévalorisation d'une attitude au fond irrationnelle, que le philosophe français rapproche exemplairement de la magie comme conduite ineffective, imaginaire et illusoire. Stern a, du coup, beau jeu d'illustrer les diverses articulations possibles de l'émotion et de l'action, avant de s'étonner que Sartre ne s'intéresse pas à la dimension sociale des émotions — dont on peut difficilement contester l'effectivité et l'efficacité.

Selon G. Cormann, cette lecture parfaitement habile et cohérente pèche par l'importance excessive que Stern accorde à l'influence de Heidegger sur le petit ouvrage de Sartre. L'*Esquisse d'une théorie des émotions* ne repose pas sur la position d'un dualisme entre action et émotion, inspiré par les concepts heideggériens de *Zeugwelt* et de *Stimmung*, que Stern estime relever de traditions philosophiques incompatibles. L'*Esquisse* repose en réalité sur le *dédoublement du concept de magie*, élaboré dans une *proximité critique* avec la tradition anthropologique française, en particulier *avec la conception totalitaire et synthétique du projet anthropologique de Marcel Mauss*. Qu'il y ait une *magie originelle*, qu'il y ait une magie du monde, renvoyant à l'expérience que la conscience fait de son existence dans un monde humain, exclut que l'on réduise le sens de la magie dans l'ouvrage de Sartre à une de ses définitions communes, la magie comme croyance en la toute-puissance de la pensée, en l'occurrence l'illusion de toute-puissance que se donnerait une conscience empêchée par des obstacles mondains. Tout à l'opposé, l'émotion renvoie pour Sartre à la façon par laquelle une conscience *assume sa finitude*, dont elle se rapporte et continue de se rapporter à un monde qui, en son fond ontologique, est complètement indifférent à elle. En approfondissant la référence à Mauss, il convient dès lors de penser l'émotion au sens de Sartre comme une technique, et plus précisément comme une *technique du corps*.

Contrairement à la perspective sociologique de Mauss, il ne s'agit cependant pas de techniques d'inscription et de conformation sociales. Par ses émotions, il s'agit pour la conscience, incapable de coïncider jamais avec elle-même, de faire l'expérience de sa puissance d'agir sans cesse menacée par l'indifférence du monde ou par sa propre indifférence envers ce dernier. Loin donc de s'opposer à l'action, l'émotion est pour la conscience agissante l'épreuve de ce que l'action suppose de *travail sur soi* pour supporter — inaugurer et soutenir — l'ouverture d'un rapport au monde, toujours précaire, dans le cadre de telle ou telle action. Il y va donc de la liberté. La dimension sociale que l'on prête naturellement aux émotions n'est néanmoins pas négligée par Sartre. Elle est, au contraire, absolument fondamen-

tale, comme le montre la fin de l'*Esquisse d'une théorie des émotions*, et l'exemple paradigmatique de l'effet immédiat que produit sur moi l'apparition d'un visage derrière une vitre. Simplement cette socialité ne va pas de soi. La théorie sociale de Sartre est une *théorie de l'intersubjectivité*, qui suppose et fait signe vers une théorie de la reconnaissance. R. Gély prolonge cette interprétation en traversant de façon personnelle l'œuvre phénoménologique de Sartre, en revisitant notamment certains des exemples canoniques, en particulier la description du garçon de café.

Sans exclure que l'émotion puisse être mise au service de l'imagination ou de la mauvaise foi, R. Gély soutient que l'émotion sartrienne, en son sens originaire, est ce par quoi une conscience se laisse affecter en profondeur par le réel, malgré le rapport d'étrangeté absolue que cette conscience a avec l'en-soi, ce par quoi une conscience reste concernée par le monde malgré les difficultés qu'il lui oppose, si l'on s'en tient aux propos littéraux de l'ouvrage. Il ne peut donc être question ici d'une conscience souveraine qui « vendrait la mèche ». L'émotion est la manière, ou l'ensemble des manières, par quoi une conscience, dont l'ouverture au monde ne va pas de soi, accroît par passage à la limite, ou *par hyperbolisation imaginaire*, la difficulté du monde *afin de continuer à être concernée par ce qui lui arrive*. À ce titre, il y a bien une *performativité* de l'action, qui suppose une transformation de soi — ou un travail sur soi —, afin de *commencer quelque chose* ou d'affronter *d'une nouvelle façon* ce qui arrive. S'il y a du coup du « jeu » dans la conscience, ce jeu ne signifie pas une prise de distance de la conscience par rapport à ce qu'elle était en train de faire, il n'est pas synonyme d'évasion du monde. Ce jeu, à l'inverse, est l'épreuve d'un rapport continué, tenu ou maintenu, de la conscience avec ce qui du monde lui résiste absolument.

Sur cette base, qui réarticule émotion et action, R. Gély propose, dans son essai, des réflexions originales sur la question du corps chez Sartre. Loin de pouvoir être instrumentalisé à l'envi, selon le décret souverain de la conscience, mais ne pouvant non plus garantir l'ancrage de la conscience dans une situation, le corps constitue pour la conscience la *difficulté fondamentale* : il y a une *résistance corporelle primitive*. Selon la conception sartrienne, le corps n'est pas naturellement en situation. Il n'est pas initialement « prêt à l'action », il n'est pas d'emblée disponible pour l'action. L'émotion chez Sartre, qui renvoie empiriquement à l'impuissance motrice de l'enfant, atteste la *nécessité pour la liberté sartrienne de naître dans un corps impuissant*. Elle peut donc se définir, de façon synthétique, selon les termes de R. Gély, comme « l'*association non garantie* d'un désir de vivre qui ne va pas de soi et d'un corps [d'abord] impuissant ». On comprend

pourquoi l'imagination ne peut pas être considérée unilatéralement comme ce par quoi la conscience échappe au monde, et pourquoi l'émotion ne pourrait être rapportée à une telle conception de l'imagination. Tenir à sa situation, rester concerné par ce qui arrive, suppose un acte de l'imagination qui fait du corps, non plus seulement un obstacle, mais comme *analogon* de lui-même *l'image d'une vie libre*, plus précisément *l'*analogon *d'une impuissance et d'une liberté qui ne fuit pas son impuissance*.

L'ego et son passif originaire

Les six dernières contributions du dossier reviennent sur deux problèmes classiques relatifs aux réflexions sur le thème de la passivité en phénoménologie : le problème de l'existence — ou de la vie —, qui a conduit plusieurs auteurs de la tradition phénoménologique, comme Binswanger ou Henry, à penser la liberté, de façon paradoxale, à partir d'un fond de passivité, c'est-à-dire à partir d'une passivité originaire ou encore d'une *existence passive* ; et bien sûr le *statut de l'altérité chez Husserl*. Elles font ainsi comme interroger pour leur propre compte les perspectives éthiques par lesquelles Sartre ponctuait, dans une orientation essentiellement pratique, sa critique de l'*ego* transcendantal husserlien dans son article de 1934 sur « La Transcendance de l'Ego »[1]. Sartre y envisage, on le sait, d'une part, la réduction phénoménologique à partir de l'angoisse, c'est-à-dire *à partir de la liberté* — « "l'attitude naturelle" apparaît tout entière comme un effort que la conscience fait pour s'échapper à elle-même en se projetant dans le Moi et en s'y absorbant » — ; il se démarque de la sorte des « psychologues », en particulier des psychanalystes, qui ne peuvent penser la destitution du Moi qu'à partir d'un fond inconscient. Il envisage, d'autre part, ce que *L'Être et le Néant* appellera par la suite *l'écueil du solipsisme* — « Tant que le Je demeure une structure de la conscience, il restera toujours possible d'opposer la conscience avec son je à tous les autres instants. Et finalement c'est bien *Moi* qui produis le monde[2] » —, en estimant insuffisantes les solutions apportées par Husserl dans *Logique formelle et logique transcendantale* et dans les *Méditations cartésiennes*.

[1] J.-P. Sartre, *La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, textes introduits et annotés par V. de Coorebyter, Paris, Gallimard, 2003, « Conclusion », p. 125-131.
[2] *Ibid.*, p. 130.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

Antonino Mazzú envisage la question de la liberté à partir du *cas Ilse* analysé par Binswanger. Il montre comment une existence, à certains moments, ne peut plus rien faire du destin — le terme et le thème sont aussi présents chez Henry — qui lui a été donné, ne peut plus, selon une formule profonde, *traverser sa passivité*. S'appuyant sur la conceptualité de Maldiney, il définit ainsi l'existence non comme anticipation ou comme projet, mais comme ouverture à l'à-venir ou comme existence susceptible de temporalisation. De façon classique, il réinscrit ainsi la *Daseinsanalyse* et la psychothérapie daseinsanalytique dans l'horizon de l'analytique existentiale de Heidegger, qui, dans *Être et Temps*, fait résider la condition de possibilité de la liberté dans la structure existentiale du Souci. Aussi, si Binswanger parle de « décision » en 1930, dans *Rêve et Existence*, il convient de comprendre qu'il n'est pas question par là d'un quelconque « pouvoir discrétionnaire », mais bien de la liberté d'élaborer son héritage, d'en faire sa *tâche*, dans la mesure où *la liberté s'enlève toujours sur une passivité irrémédiable*, ou, dans le cas d'une psychothérapie, de la « repossibilisation » (*Wiedererm*ö*glichung*) de l'existence, qui se montre de nouveau capable de *surmonter sa négativité*, avec ses failles et ses déceptions.

Les articles de Damien Darcis et de Grégori Jean sont consacrés à Michel Henry. S'appuyant sur la reprise par Henry des figures nietzschéennes de Dionysos et d'Apollon, D. Darcis se demande pourquoi la vie peut donner l'impression qu'elle se tourne contre elle-même, qu'elle se nie sous la forme d'une *individualité consciente rapportée à un monde*, et inscrite dans des relations sociales déterminées. Il établit que la vie, que Henry définit comme un « *a priori* insupportable », ne peut, sans s'effondrer, se vivre que comme *mouvement de constitution producteur d'illusions comme autant de manières de vivre, c'est-à-dire de parvenir à soi*, et ainsi d'accroître ses pouvoirs. À partir d'une généalogie originale de la philosophie henryenne, G. Jean rencontre certaines positions développées par G. Cormann et par R. Gély. Il s'attache en effet à réinscrire le travail phénoménologique de Henry dans un débat avec la tradition du spiritualisme français. Dans *Philosophie et phénoménologie du corps*, la lecture que Henry propose de Maine de Biran décrit l'existence, c'est-à-dire l'esprit, comme *identité vécue à soi d'un existant*, non comme action, mais comme passivité, comme passivité pure.

Contrairement à l'interprétation de Ravaisson, et à sa suite par exemple de Bergson, il ne s'agit pas pour Henry de dégager une proto-activité en deçà de la passivité, en deçà des habitudes, il ne s'agit pas de définir l'être du sujet par l'effort ; il s'agit, à l'inverse, de dégager une *passivité ontologique originaire* que Biran, et *a fortiori* le spiritualisme

français, a manquée. Les limites de la conscience ne dépendent pas de la résistance qu'oppose le réel à son action. Elles renvoient plus profondément à la *possibilité même d'agir*, à une résistance qui se trouve au fondement même de l'*ego* — la vie comme *poids ontologique originaire*. C'est pourtant dans cette passivité originaire, dans cette non-liberté, que Henry place la condition de possibilité de la liberté, dans la mesure où cette être-rivé à soi fait de l'*ego* un *« je peux » réel capable, contre son propre fondement, de déployer effectivement l'ensemble de ses pouvoirs*.

Gabriel Mahéo, Danilo Verissimo et Daniel Giovannangeli abordent, quant à eux, les rapports entre passivité et altérité, en rappelant les principales critiques adressées à Husserl à propos de la perception d'autrui et des relations à autrui. Comme le rappelle D. Giovannangeli, la solution husserlienne est développée dans la cinquième *Méditation cartésienne*, où le Moi constitue autrui par transfert analogique de sa propre chair à la chair d'autrui.

En analysant pour sa part les différentes déterminations de l'amour chez Scheler — l'amour sexuel, l'amour personnel et la découverte d'un nouvel *ethos* —, G. Mahéo illustre le refus schelérien de la réduction phénoménologique, combinée à l'*impossibilité de penser l'amour en termes de constitution*. De façon générale, l'amour se situe entre la pure passivité des sentiments, qui révèlent les valeurs sans les constituer, et la pure activité de l'*ego* transcendantal tel qu'il est conçu par Husserl. L'amour, s'il ne peut certes pas être compris comme un rapport intentionnel, est une puissance de révélation, en même temps qu'elle est une puissance d'élévation, qui culmine dans la capacité qu'ont certains individus, les génies moraux — on retrouve de nouveau Bergson —, d'élargir le champ des valeurs, de révéler un nouvel *ethos* dans lequel s'enracinent à partir de là toutes les autres valeurs.

Insatisfait par les solutions phénoménologiques, c'est à partir de la psychologie de Wallon et surtout de la psychanalyse de Lacan que Merleau-Ponty reprend la question des relations à autrui dans les cours de Psychologie et pédagogie de l'enfant qu'il donne en Sorbonne entre 1949 et 1952. D. Verissimo met en évidence l'importance pour le philosophe des descriptions que les deux psychologues font du stade du miroir. Il démontre de façon très convaincante qu'il s'agit d'un approfondissement de la *Phénoménologie de la perception* : ces cours offrent une *archéologie du corps propre*, à partir de la psychologie de l'enfant, qui permet d'échapper au « narcissisme vital » (É. Bimbenet) qui grevait encore l'ouvrage de 1945. La passivité ne réside pas seulement dans l'intentionnalité motrice, comme c'est le cas dans la *Phénoménologie de la perception*, mais dans la nécessité d'une identification à une image — c'est *la valeur d'image que le schéma corporel acquiert dans le stade du miroir* —, qui nous ouvre, selon la formule de

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

Merleau-Ponty, au « monde unique et intersubjectif » également accessible à autrui et à moi-même.

En relisant la lettre fameuse de Husserl à Lévy-Bruhl du 11 mars 1935 à partir des *Méditations cartésiennes*, D. Giovannangeli revisite, à partir des commentaires de la cinquième Méditation de Ricœur et de Natalie Depraz, le refus que Derrida avait opposé à l'interprétation de la lettre par Merleau-Ponty. En effet, si Husserl crédite Lévy-Bruhl d'avoir rapporté les représentations du monde que se donnent les diverses sociétés au niveau fondamental du monde de la vie, il n'en reste pas moins qu'il continue de donner le dernier mot à l'*ego* absolu. La phénoménologie transcendantale ne s'efface pas devant la relativité des faits anthropologiques. On retrouve ainsi l'avis de Schütz, qui reprochait précisément à Husserl de s'être montré incapable de penser adéquatement une communauté transcendantale, de penser un *nous*, à partir du transfert apprésentatif. L'intersubjectivité, confirme D. Giovannangeli, est « une donnée immédiate du monde de la vie ». Mais il ajoute qu'il est douteux qu'on puisse penser une société à partir de ce qui n'est qu'une *expérience à deux*, à partir du « subjectif dilaté en intersubjectivité » (A. Tosel), sans prendre en considération les institutions, c'est-à-dire sans s'intéresser à la *constitution phénoménologique de l'esprit objectif*. Une façon de prolonger, une nouvelle fois, le débat entre les sciences de l'homme et la phénoménologie.

G. CORMANN, B. LECLERCQ

Sommaire. Présentation : la passivité en phénoménologie, un vieux problème à réactiver, p. 1-17. — La passivité comme motif de scepticisme. Hume précurseur et adversaire de la phénoménologie (Laurent Joumier), p. 18-39. — Les promesses de la perception : La synthèse passive chez Husserl à la lumière du projet de psychologie descriptive brentanienne (Federico Boccaccini), p. 40-69. — Intentionnalité *cum fundamento in re* : La constitution des champs sensoriels chez Stumpf et Husserl (Arnaud Dewalque), p. 70-96. — Husserl's Psychology of Arithmetic (Carlo Ierna),

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

p. 97-120. — Lois régissant les phénomènes. Légalités noématiques, noétiques et hylétiques (Bruno Leclercq), p. 121-139. — Un cas idéal-typique de passivité ? La théorie des raisonnements inconscients de Wilhelm Wundt (Ronan de Calan), p. 140-162. — La spontanéité de l'esprit est-elle un préjugé métaphysique? (Denis Seron), p. 163-182. — Le rôle du concept de *Tendenz* dans l'analyse husserlienne de la fondation à l'époque des *Recherches logiques* (Maria Gyemant), p. 183-201. — Grammaire et genèse du doute (Vincent Grondin), p. 202-222. — Sartre et la critique des fondements de la psychologie : Quelques pistes sur les rapports de Sartre et de Politzer (Arnaud Tomès), p. 223-244. — Tension entre spontanéité et passivité dans l'étude sartrienne de l'émotion) (Noémie Mayer), p. 245-260. — Le temps irréel (Sartre) (Roland Breeur), p. 261-272. — Le corps et l'aporie du cynisme dans l'*Esquisse d'une théorie des émotions* (Vincent De Coorebyter), p. 273-285. — Émotion et réalité chez Sartre. Remarques à propos d'une anthropologie philosophique originale (Grégory Cormann), p. 286-302. — Émotion, imagination, incarnation : Réflexion à partir de l'*Esquisse d'une théorie des émotions* (Raphaël Gély), p. 303-429. — Le soi dans la maladie : Considérations à partir de L. Binswanger et H. Maldiney (Antonino Mazzú), p. 430-441. — La vie peut-elle se tourner contre soi ? Le problème de la négation de la vie envisagé à partir des concepts de Michel Henry (Damien Darcis), p. 442-454. — Habitude, effort et résistance : Une lecture du concept henryen de passivité (Grégori Jean), p. 455-477. — La question de l'amour chez Max Scheler : par-delà l'activité et la passivité ? (Gabriel Mahéo), p. 478-498. — Sur la notion de schéma corporel dans la philosophie de Merleau-Ponty : de la perception au problème du sensible (Danilo Saretta Verissimo), p. 499-518. — Passivité et altérité: la lettre de Husserl à Lévy-Bruhl (Daniel Giovannangeli), p. 519-533.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1, 2012 (Actes 5), p. 18-39
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

La passivité comme motif de scepticisme. Hume précurseur et adversaire de la phénoménologie

PAR LAURENT JOUMIER
Université de Bourgogne

Le jugement que Husserl porte sur Hume est ambivalent. D'un côté, il serait le premier philosophe à s'engager réellement dans des analyses phénoménologiques constitutives. Il n'en aurait pas seulement pressenti (comme Descartes) la possibilité, mais les aurait mises en œuvre de façon précise et « concrète »[1]. Mais d'un autre côté, et par là même, il est l'artisan de la « faillite » ou de la « banqueroute »[2] de la philosophie, car ses recherches constitutives débouchent précisément sur le scepticisme le plus radical.

On trouverait le même genre d'ambivalence dans le rapport de Husserl aux deux autres grands précurseurs qu'il s'est reconnus parmi les philosophes classiques, Descartes et Kant, dont les principes réfutent en quelque sorte par avance l'idée d'une philosophie transcendantale au sens husserlien, c'est-à-dire l'idée d'une élucidation rationnelle de la conscience et de son rapport au monde. Mais dans le cas de la philosophie de Hume, la contradiction est plus grande car elle n'adresse pas simplement une objection *a priori*

[1] « Hume est le premier qui, par des analyses immanentes concrètes, par l'étude effective de la sphère immanente, et maintenue fixement dans l'immanence de façon conséquente, ait recherché une compréhension rationnelle de la façon dont l'objectivité transcendante se constitue dans la subjectivité pure, dans le cadre de la conscience pure, et de la façon dont une connaissance s'y rapportant est possible... » (« Wege und irrwege der neuzeitlichen Egologie von Descartes bis Hume », *Erste Philosophie I*, Beilage XII, Husserliana VII, p. 348). Cf. *Logique formelle et logique transcendantale*, § 100 ; Philosophie première, 25e Leçon. Sur les apports majeurs de Hume à la philosophie husserlienne, voir l'article de R. Murphy : « Hume and Husserl's development of the *a priori* », *Recherches husserliennes* 9 (1998).

[2] *Philosophie première*, 25e Leçon, p. 258 [180]. *Crise des sciences européennes*, § 23. *Die Prager Vorträge*, Husserliana XXIX, p. 107.

à l'idée de phénoménologie transcendantale, mais elle en fait l'essai, de sorte que, si jamais elle est vraie, elle en vérifie l'impossibilité. La phénoménologie, semble dire Hume, est sceptique, ou bien elle n'est pas.

Le scepticisme de Hume (à la différence du scepticisme antique) est moins la thèse de l'impossibilité de connaître, que celle de l'impossibilité de comprendre que nous puissions connaître[1]. Le scepticisme des Anciens contestait le projet philosophique naissant d'une science objective universelle ; le scepticisme moderne conteste ce qui est devenu selon Husserl le but spécifique de la philosophie moderne, parvenir à une fondation ultime de la connaissance et donc à une compréhension de la raison par elle-même. La raison, qui éclaire toute chose, ne trouve qu'obscurité, incompréhension, contradictions lorsqu'elle se tourne vers elle-même : c'est le constat développé et décliné tout au long du livre I du *Traité de la nature humaine*. Plus précisément, la raison prend appui sur des processus naturels, des associations d'idées, sans lesquels elle ne pourrait exister, mais dont il lui est impossible de rendre raison — le cas le plus évident, mais il n'est pas unique, étant celui de l'inférence causale fondée (on ne sait comment) sur l'habitude. En termes husserliens, ce sont des synthèses passives. Elles se produisent d'elles-mêmes, sans participation ni éclairage du moi conscient. En ce sens, elles échappent au contrôle de la raison. Mais tandis que Husserl en fait l'objet d'une explication génétique transcendantale, elles demeurent pour Hume au-delà de nos capacités de connaissance et de compréhension.

Loin qu'une lecture phénoménologique de la philosophie de Hume, comme celle que propose Husserl, soit une récupération facile, elle en fait donc une menace intérieure pour le projet de philosophie transcendantale. C'est la nature et les fondements de cette menace que nous voudrions examiner ici. Quelle phénoménologie peut-on trouver dans le livre I du *Traité de la nature humaine* ? Dans quelle mesure peut-on y voir l'amorce d'une explication constitutive et transcendantale de la conscience ? Et surtout, pourquoi cette explication se révèle-t-elle finalement impossible ?

Hume phénoménologue ?

Nous commençons par examiner les principes de la lecture phénoménologique de Hume que propose Husserl.

Plus qu'aucune autre philosophie peut-être, l'œuvre de Hume pose d'emblée un problème fondamental d'interprétation. Comment faire la part,

[1] *Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance*, § 33a, p. [183].

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

parmi les arguments et les thèses qu'il développe si minutieusement, entre ceux qu'il reprend vraiment à son compte et ceux qu'il expose simplement pour en montrer les conséquences sceptiques intenables[1] ? Et si l'on prend tous ses raisonnements au sérieux, comment éviter que cette philosophie ne se détruise elle-même ? Par exemple, Hume place la relation de causalité au point de départ de sa démarche : les impressions sont les causes des idées ; mais cette même démarche démontre que la relation causale n'a pas de valeur objective, qu'elle n'est qu'une tendance à associer deux « perceptions ». Quel sens cohérent peut avoir une philosophie qui suppose des vérités dont elle détruit les fondements ?

Face à cette difficulté d'interprétation, Husserl propose une lecture critique, et même doublement critique, du *Traité de la nature humaine*. Son objet est de trouver à la philosophie de Hume une forme de cohérence. Hume est-il « conséquent » ou « inconséquent » (voire « génialement inconséquent »[2]) ? Cette question fait écho à un passage de la « Déduction transcendantale » dans lequel Kant reconnaissait à Hume le mérite d'avoir, à la différence de Locke, procédé « de façon très conséquente » en tirant de ses principes empiristes leurs conséquences sceptiques inéluctables[3]. La lecture husserlienne de Hume confirme ainsi, et même accentue ce jugement : la cohérence de Hume, c'est son scepticisme. Un scepticisme plus radical que celui qu'il revendique lui-même : mais ses dénégations ne sont que des précautions à l'égard de la religion, une « concession faite aux conceptions régnantes défendues pas l'Église »[4]. L'aboutissement de la philosophie humienne est le solipsisme[5]. Quoique Hume ne tire pas lui-même cette conséquence de sa philosophie, « ses théories impliquent » que « toute transgression » de la sphère immanente « recèle un contre-sens, toute transcendance est une fiction », y compris celle des autres et de Dieu. « Mais

[1] La question se pose particulièrement pour le *Traité de la nature humaine*, mais aussi pour les *Dialogues sur la religion naturelle*.

[2] *Philosophe Première*, 23e Leçon. « Wege und Irrwege... », Husserliana XII, p. 346-348.

[3] *Critique de la raison pure*, B 128. On peut rapprocher ce passage d'une comparaison que fait Husserl entre Hume et, cette fois, Berkeley, au § 23 de la *Crise* (Hume est « allé jusqu'au bout » du sensualisme de Berkeley) et au début de la 23e *Leçon de Philosophie première*. Hume est le premier empiriste conséquent et c'est ce qui le conduit au scepticisme radical.

[4] *Philosophie première*, 25e Leçon, p. 258 [180].

[5] *Crise*, § 23, 25; *Logique formelle et logique transcendantale*, § 100.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

cette conséquence… n'est nulle part expressément » et au contraire on trouve des propos pour rassurer « les théologiens »[1].

Toutefois, il est paradoxal de fonder la cohérence d'un système philosophique sur son scepticisme, puisque le scepticisme est en soi incohérent (il se détruit lui-même en sapant ses propres fondements). La cohérence doctrinale retrouvée se révèle être une incohérence philosophique. Un deuxième niveau d'interprétation critique est donc nécessaire pour dégager le sens philosophique véritable du *Traité*. Le scepticisme ne peut pas être sérieux. Il exprime la nécessité d'une compréhension de la raison par elle-même en mettant en évidence l'inanité, sans cela, de toute philosophie[2]. Tout scepticisme, mais particulièrement celui de Hume, est l'essai d'une élucidation transcendantale de la raison et traduit le désespoir de ne pas y parvenir. Là encore, Hume ne s'est pas bien compris lui-même, lui qui pensait trouver dans son scepticisme « modéré » une position philosophique satisfaisante et raisonnable.

Double lecture critique donc, qui consiste à récuser à deux reprises (parce qu'elle n'est pas cohérente) l'interprétation que le philosophe donne de sa propre pensée. Hume est à la fois plus et moins sceptique qu'il ne le dit car son scepticisme ne peut pas rester modéré et ne constitue donc pas, comme il le croit, une position philosophique tenable.

Si donc la philosophie de Hume est, pour Husserl, un premier essai manqué de phénoménologie transcendantale, il est possible en principe d'identifier la source de cet échec et de sauver ce qui peut l'être, les descriptions valables, les arguments justes. Sur ce point, Husserl exprime tout d'abord un certain optimisme. L'échec de Hume tiendrait à ses présupposés empiristes, naturalistes, incompatibles avec le contenu vrai de ses analyses. Il lui manquait la méthode de réduction. Dès lors, tirer de la philosophie humienne des analyses ayant une signification transcendantale ne pose aucune difficulté de principe : il suffit de les soumettre à la réduction. C'est ainsi qu'on peut lire dans les Leçons d'*Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance* de 1906-1907 :

> Il est <seulement> besoin de parcourir pas à pas les analyses de Hume et seulement de couper la mauvaise herbe abondante de l'explication psychologique, et l'on remarque qu'il a eu lui-même sous les yeux les différences

[1] *Crise*, Appendice XI au § 23.
[2] *Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance*, § 33a, p. [181-182].

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

> qui importent et tous les moments essentiels pour la résolution de la skepsis, mais seulement qu'il ne les a pas estimés de cette façon[1].

Les choses sont-elles cependant aussi simples ? Il ne semble pas que Husserl en soit resté convaincu. Car lorsque plus tard (au moins à partir des Leçons de *Philosophie première*), il insiste au contraire sur le caractère destructeur du scepticisme humien et qu'il voit en lui la banqueroute de la philosophie, ce n'est pas l'empirisme ou l'objectivisme ou le naturalisme de Hume qui est ainsi dénoncé, c'est au contraire, précisément, une philosophie dont les principes ruinent toute possibilité d'expérience, d'objectivité, de nature. « Couper la mauvaise herbe abondante de l'explication psychologique », loin de faire apparaître la philosophie humienne comme une philosophie transcendantale qui se serait ignorée, la révèle comme un solipsisme sans issue.

Sans doute le « désherbage » préconisé demeure-t-il nécessaire : Husserl maintient qu'on ne peut pas lire Hume comme un psychologue empiriste ; sa philosophie deviendrait tellement incohérente que « l'on ne saurait soupçonner Hume d'être capable d'une telle absurdité... »[2]. Mais il n'est plus suffisant ; ce qu'il met au jour n'est pas une philosophie transcendantale, mais plutôt une phénoménologie sceptique. Hume ne s'est pas tellement mépris sur le caractère pré-empirique, pré-objectif de sa théorie des idées et des perceptions ; l'épochè qu'implique sa « philosophie morale », il l'a au fond devinée et appliquée ; mais il décrit les phénomènes purs dont il est le premier à tenter l'étude systématique de telle façon que toute élucidation rationnelle en devient impossible. Pour quelle raison au juste ? Pourquoi ce premier essai de phénoménologie concrète que Husserl nous invite à découvrir dans le Livre I du *Traité de la nature humaine* conduit-il, inévitablement, au scepticisme ?

L'atomisme

C'est *de l'intérieur de la phénoménologie* que Hume dresse les principaux obstacles au projet de philosophie transcendantale. Parmi ces obstacles, on doit citer le sensualisme qui lui fait récuser l'existence des idées abstraites ; mais le plus important est peut-être un principe de méthode et d'analyse que l'on appelle (quoique le terme n'apparaisse pas dans l'ouvrage) l'atomisme.

[1] *Ibid.*, § 51e, p. 389 [352].
[2] *Philosophie première*, 22e Leçon, p. 225 [156].

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

Les idées, les perceptions simples de l'esprit sont des sortes d'atomes : des éléments indivisibles, autonomes et séparables[1] ; une fois ceci posé, il sera impossible de rendre raison par des liens génétiques et eidétiques de leur capacité à se coordonner en un système — ce qui est au fond tout l'objet de la philosophie transcendantale.

Il est vrai que l'on peut voir dans ce principe atomiste un défaut de méthode qui consiste à appliquer aux phénomènes subjectifs un modèle explicatif objectif, emprunté au naturalisme classique. Il s'agirait alors d'une confusion que la stricte application de la méthode de réduction suffirait à lever. Mais on ne peut se contenter de cette récusation, parce que l'atomisme de Hume n'est pas simplement un présupposé ou un préjugé qui aurait échappé à la réduction ; c'est un principe philosophique qu'il justifie de manière précise et par un argument qui, valable ou non, est en tout cas recevable phénoménologiquement :

> Tout ce qu'on conçoit clairement peut exister : et tout ce qu'on conçoit clairement d'une manière donnée peut exister de cette même manière. C'est un principe qui a déjà été admis. D'autre part, tout ce qui est différent est discernable et tout ce qui est discernable, l'imagination peut le séparer. C'est un autre principe. De ces deux principes, je conclus : puisque toutes nos perceptions diffèrent les unes des autres et de toute autre chose dans l'univers, elles sont aussi distinctes et séparables et on peut les considérer comme existant séparément ; elles peuvent exister séparément et elles n'ont besoin de rien d'autre pour supporter leur existence[2].

Les perceptions sont différentes, donc discernables, donc « l'imagination peut les séparer », c'est-à-dire les représenter clairement comme existant séparément, donc elles peuvent exister séparément. Et si par conséquent ce n'est pas le cas, si des relations de contiguïté ou de causalité par exemple les relient, cela relève pour nous de *matters of fact* que nous ne pouvons que constater, dont nous ne pouvons rendre compte par des raisons nécessaires.

L'argument ne conclut pas de l'idée à l'être, il n'est pas une preuve ontologique de la distinction réelle des éléments qui composent le monde, comme pourrait le laisser croire le premier « principe » énoncé ; on ne sort pas de la sphère des « perceptions » (terme large englobant chez Hume nos impressions et nos idées) et c'est à *leur* existence que l'on conclut. Nos pures perceptions se présentent à nous dans certaines liaisons spatiales, temporelles, causales etc. Mais l'imagination peut tout à fait défaire toutes ces

[1] Hume, *Traité de la nature humaine*, I, I, sections III et IV.
[2] *Ibid.*, I, IV, section V, trad. fr. Leroy, Paris, Aubier Montaigne, vol I, p. 323-324.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

liaisons, elle peut isoler n'importe quel terme d'une relation pour le considérer absolument. Ce pouvoir que nous avons révèle que les relations entre perceptions leur sont extérieures, ne leur sont pas essentielles. Elles sont contingentes, factuelles, finalement inexplicables rationnellement. De leur variation imaginaire ne ressort aucun invariant, aucune loi d'essence a priori.

Si l'argument ne sort pas de la sphère des perceptions et ne contrevient pas en lui-même à la méthode de réduction, est-il phénoménologiquement défendable ? Il faut encore en préciser le sens pour savoir quelle thèse au juste est ici avancée par Hume.

D'abord, l'argument porte en général sur les « perceptions » ; il est cependant nécessaire de distinguer ici impressions et idées. Car ce que l'imagination peut librement séparer ou combiner, ce sont les pures idées (je ne peux bien sûr pas arbitrairement dissocier mes impressions entre elles quand elles se présentent). Par conséquent, l'argument suppose une possibilité d'identifier dans une certaine mesure nos impressions et nos idées : de ce que mes idées sont séparables, je peux conclure qu'il n'y a pas non plus de liaison nécessaire entre les impressions correspondantes. Si le lien entre l'*idée* de feu et celle de fumée n'est pas nécessaire, le lien entre les *impressions* de feu et de fumée ne l'est pas non plus.

Cela suppose, en d'autres termes, que les caractères par lesquels les impressions se différencient des idées ne comportent rien qui puisse conférer aux premières un lien nécessaire n'existant pas entre les secondes. Pour Hume, les impressions et les idées se distinguent par un seul caractère propre, leur vivacité ; c'est une différence de degré et non de nature[1]. Que deux idées deviennent plus vives ne saurait faire surgir entre elles un lien de nécessité : la position de Hume est cohérente. Elle est aussi discutable. Détacher en imagination une partie d'une perception du contexte perceptif d'où elle provient n'entraîne-t-il pas aussi une modification de « nature » ou de contenu[2] ?

Mais quoi qu'il en soit de la justesse descriptive de l'atomisme humien, il repose sur deux autres thèses plus fondamentales encore et qui sont posées au commencement du *Traité*. La première est qu'il existe

[1] *Ibid.*, I, I, section I, trad. fr., p. 68.

[2] On peut ici renvoyer aux mises au point de Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie de la perception* : « Une donnée perceptive isolée est inconcevable, si du moins nous faisons l'expérience mentale de la percevoir » (*Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, coll. Tel, p. 10). Voir aussi, dans le chapitre suivant, la critique de l'associationnisme.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

toujours un *lien causal* entre nos impressions simples et nos idées simples ; la seconde, qu'il existe toujours entre les impressions simples et les idées simples correspondantes un rapport de parfaite *similitude* (elles n'ont qu'une différence de degré de vivacité). Sans ces deux conditions, le caractère atomique de nos idées ne prouverait pas le caractère atomique de nos impressions[1].

Ainsi l'atomisme ne nie-t-il pas, mais présuppose-t-il au contraire dans son argumentation même, l'existence d'au moins deux types de rapports entre nos idées ou nos impressions : relation de similitude et lien de causalité. 1) La similitude renvoie à la théorie des relations d'idées que Hume expose dans le *Traité* et qui inclut encore de multiples autres rapports tels que la contiguïté, la causalité... 2) La causalité, précisément, renvoie à la question de la genèse des idées dans l'esprit, et ce à un double point de vue : genèse causale des idées à partir des impressions, et genèse de l'idée de cause elle-même à partir de la répétition d'expériences similaires (conjonctions constantes). Nous allons revenir sur ces différents points.

L'examen de l'argument par lequel Hume justifie son principe atomiste nous a ainsi déjà fourni l'occasion de constater qu'en dépit de ce principe, l'esprit n'est pas pour Hume une mosaïque ou un éparpillement d'idées sans relation. Que signifie alors l'atomisme ? Que ces relations sont inessentielles aux idées, que celles-ci peuvent être conçues et pourraient exister isolément, absolument. En conséquence, qu'on ne peut jamais trouver de véritable raison expliquant ces relations : elles existent, on le constate, mais on ne saurait dire pourquoi. Ce ne sont nullement des nécessités d'essence dont nous puissions avoir une connaissance apodictique et une parfaite compréhension rationnelle.

Le principe atomiste est aux antipodes de la caractérisation des vécus et des phénomènes de conscience dans la phénoménologie husserlienne. Chez Husserl, un vécu n'a de sens et d'existence qu'au sein d'une vie intentionnelle globale. Il n'existe et ne peut être conçu qu'à l'intérieur d'une double structure de la conscience, généalogique et téléologique. Généalo-

[1] Les deux thèses sont d'ailleurs liées, car c'est le rapport de ressemblance, et pas uniquement celui de conjonction constante, qui fonde ici le lien causal : « La constante conjonction de nos perceptions [impressions et idées] semblables est une preuve convaincante que les unes sont preuves des autres » (*Traité*, I, I, section I, trad. fr., p. 69). C'est tout différent du cas de la fumée et du feu, qui ne se ressemblent pas, de sorte que le feu pourrait avoir *a priori* n'importe quelle autre cause, et la fumée *a priori* n'importe quel autre effet. Entre impressions et idées, la causalité suppose la similitude. Et que cette similitude soit en général parfaite est un constat d'expérience (discutable, comme on vient de le dire).

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

gique : il est par essence situé dans un flux temporel organisé comme une histoire ; téléologique : tout son sens est de viser par-delà lui-même un objet et de s'unir structurellement à d'autres vécus s'y rapportant eux aussi. Tout cela, l'atomisme l'exclut par principe. L'idée humienne n'a ni histoire, ni intentionnalité.

Mais autre chose est d'énoncer un principe, autre chose est de l'appliquer. L'atomisme humien n'empêche pas d'admettre des liens entre les idées, on l'a vu, et il n'interdit pas même d'étudier en détail ces liens, qu'il s'agisse des « relations d'idées » dont Hume fait la théorie, ou qu'il s'agisse de la genèse de ces idées dans l'histoire de l'esprit. Entrer dans de telles explications théoriques des structures unifiant l'esprit, et avec autant de minutie, n'est-ce pas amorcer un travail d'élucidation transcendantale ? *Oui*, dans la mesure où Husserl trouvera chez Hume des descriptions, des analyses, des arguments qu'il pourra, *mutatis mutandis*, reprendre à son compte : il faudrait lire de près (ce que nous ne ferons pas ici), notamment, les Leçons sur les synthèses passives et certains chapitres d'*Expérience et jugement* pour y relever tout ce qui témoigne d'une inspiration humienne. Mais *non*, dans la mesure où la théorie humienne des relations d'idées tout comme son analyse des relations causales entre ces idées conduit toujours, inexorablement, à la même incompréhension, au même scepticisme. C'est ce que nous allons maintenant examiner plus en détail.

Relations naturelles et relations philosophiques

Commençons par résumer dans ses grandes lignes la théorie des relations de Hume. Les idées simples sont des atomes qui peuvent s'agglomérer en idées complexes. Certaines de ces idées complexes ne résultent que d'un assemblage arbitraire dû à la libre fantaisie (l'idée de licorne par exemple). Elles ne limitent pas réellement la dispersion atomique des idées. Mais d'autres idées complexes naissent « de quelque principe d'union entre nos idées simples »[1].

Ces principes fondent deux sortes de relations entre nos idées : naturelles et philosophiques. Les premières sont des « associations d'idées » passives[2], une idée en évoquant de soi-même une autre par un phénomène comparable à une « espèce d'attraction », une « force calme »[3]. Ce processus

[1] *Traité de la nature humaine*, I, I, section IV, trad. fr., p. 78.
[2] Au sens husserlien. Hume emploie *passif*, mais plutôt au sens de *réceptif*, en I, III, section II, trad. fr., p. 146.
[3] *Ibid.*, p. 77 et 75.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

repose sur trois qualités de nos idées que sont la *ressemblance*, la *contiguïté* (spatiale ou temporelle) et la *causalité*. A me fait penser à B parce que (en tout cas, lorsque) A et B sont semblables ou contigus ou en rapport de causalité.

Les secondes (relations philosophiques) résultent d'un acte de comparaison qui rapproche nos idées en fonction d'une certaine « circonstance », par exemple la grandeur, la distance etc. Je peux ainsi « juger bon » de comparer (*we may think proper to compare*) deux idées selon sept rapports possibles[1] — parmi lesquels on retrouve d'ailleurs les trois qualités qui fondent les relations naturelles : ressemblance, contiguïté[2], causalité.

Ressemblance, contiguïté et causalité, qui sont les trois types de relations jouant le rôle le plus important dans l'organisation de nos idées et la constitution du « système de la réalité »[3], se caractérisent donc 1) par le fait que ce sont les seules relations naturelles, les seules qualités en fonction desquelles une idée peut de soi-même en évoquer une autre ; 2) par le fait qu'elles peuvent être aussi des relations philosophiques. Il ne faudrait pas en conclure que les relations naturelles sont un sous-ensemble des relations philosophiques ; ni qu'une même relation (celle de ressemblance par exemple) puisse être *à la fois* naturelle et philosophique. Il faut plutôt comprendre les choses ainsi : deux relations d'idées, l'une naturelle, l'autre philosophique, peuvent correspondre à une même propriété de ces idées (par exemple, la ressemblance de couleur). Dans un cas, cela fait qu'une de ces idées évoque naturellement l'autre, par association ; dans l'autre cas, cela permet à l'esprit de les comparer selon la circonstance de ressemblance.

En établissant cette théorie des relations, Hume rend-il compréhensible, malgré son principe atomiste, l'existence de ces relations et l'organisation de l'esprit ? On pourrait le penser compte tenu du fait que ces relations sont, pour la plupart, connaissables de manière certaine. Les relations de ressemblance, de contrariété, de degré qualitatif et de proportion quantitative peuvent être connues par « intuition » : « Quand les objets se *ressemblent*, la ressemblance frappe dès l'abord l'œil ou plutôt l'esprit ». Mieux : elles « dépendent entièrement des idées » dans la mesure où elles ne peuvent

[1] *Traité de la nature humaine*, I, I, section V. Les sept relations philosophiques sont la ressemblance, l'identité, les relations d'espace et de temps, les rapports numériques ou quantitatifs, les rapports de degré qualitatif, la contrariété, la causalité.

[2] Pas exactement, puisque les relations *philosophiques* de temps et d'espace ne sont pas seulement la relation de contiguïté, mais aussi celle de distance.

[3] *Traité de la nature humaine*, I, III, section IX, trad. fr., p. 185-186.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

varier sans elles[1]. En ce sens, on pourrait les dire *a priori*. Husserl reconnaîtra d'ailleurs à Hume (opposé en cela à Kant) une compréhension juste de l'*a priori* :

> [L'*a priori* chez Hume] consiste en ce que, par l'examen, l'analyse, la comparaison de nos idées — c'est-à-dire ici de nos contenus conceptuels intuitivement donnés — nous trouvons certaines relations inséparables de leur essence générale, certains états de choses se fondant sur leur essence, des états de choses dont on ne peut nier l'existence sans aller à l'encontre du sens, du contenu des concepts[2].

Selon cette lecture, non seulement ces relations d'idées sont connaissables, mais elles le sont de manière apodictique : leur négation est impossible, elle contredit le sens et l'essence de nos idées.

Les trois autres relations philosophiques, contiguïté, identité et causalité, « ne dépendent pas de l'idée et peuvent se présenter ou non, même quand l'*idée* demeure la même »[3]. Elles ne sont donc connaissables qu'*a posteriori* (dans la terminologie que Hume reprend ici de Locke, elles ne relèvent plus de la « connaissance » mais de la « probabilité » — mais Hume remarque lui-même que ce n'est pas le sens habituel des mots[4]). Les deux premières cependant, contiguïté et identité, sont (on peut le dire quand même) connaissables au sens où elles sont percevables. Nous percevons par les sens (sans aucun « exercice de la pensée », par « l'admission simplement passive des impressions à travers les organes de la sensation ») que deux choses se juxtaposent ou se succèdent, ou bien qu'une seule chose demeure identique à soi si elle est perçue de manière continue[5]. Reste le cas de la relation de causalité, qui pose un problème particulier et qu'il faudra considérer séparément. En dehors d'elle donc, toutes les relations sont connaissables de manière certaine, quoiqu'avec différentes sortes de certitude.

Cela pourrait apparaître comme une limite à l'atomisme humien et au scepticisme phénoménologique qui en découle : l'esprit n'est pas sans ordre et cet ordre ne nous est pas inconnaissable. Mais en réalité, cette théorie des relations ne change rien à l'atomisme : chaque idée demeure, fondamentalement, indépendante de chaque autre au sens où elle peut exister et être

---

[1] *Traité de la nature humaine*, I, III, section I.
[2] *Erste Philosophie I*, Appendice XV, p. 351. Cf. *Geschichtlicher Überblick über die Philosophie der Mathematik (WS 1887-1888)*, Husserliana XXI, p. 221-222, 228.
[3] *Traité de la nature humaine*, I, III, section I, trad. fr., p. 141.
[4] *Ibid.*, I, III, section II, trad. fr., p. 145 ; I, III, section XI, trad. fr., p. 205.
[5] *Ibid.*, I, III, section II, trad. fr., p. 145-146.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

représentée seule — les liens qui les unissent dans l'esprit demeurant, au fond, inexplicables.

L'atomisme de Hume peut être résumé par ce principe que formule Deleuze : « Les relations sont extérieures aux idées ». Toutes les relations : même celles qui, comme la ressemblance, « dépendent entièrement des idées » et en sont indissociables.

> Il n'en reste pas moins que ces relations sont encore extérieures. Que des idées particulières se ressemblent n'explique pas que la ressemblance soit une relation, c'est-à-dire qu'une idée dans l'esprit puisse éveiller sa semblable[1].

La ressemblance de ces idées n'explique pas leur « relation » dans l'esprit. Et de fait, beaucoup d'idées se ressemblent sans se relier. On peut bien dire que leur rapport de ressemblance existe et même qu'il existe nécessairement, « *a priori* » : cela ne rend pas compte de l'organisation de l'esprit. Et il en va de même pour les relations « *a posteriori* » comme la contiguïté :

> Ce que les objets contigus ou distants n'expliquent nullement, c'est que la distance et la contiguïté soient des *relations*. Dans l'esprit, l'espace et le temps n'étaient qu'une *composition*. Comment deviennent-ils une relation, sous quelle influence, influence extérieure à l'esprit puisque l'esprit la subit comme eux, avec eux, trouvant dans cette contrainte une constance qu'il n'a pas par lui-même ?[2]

L'existence de relations entre nos idées, fût-ce de relations nécessaires a priori, fût-ce encore de relations phénoménologiquement constatables, ne leur ôte pas leur caractère atomique puisqu'il demeure que ces idées pourraient exister isolément et que l'on ne peut ainsi expliquer pourquoi, comme on le constate, elles sont au contraire reliées dans l'esprit. Que nos idées s'organisent, se lient, cela est un fait de la nature humaine dont aucun *a priori* ne rend compte.

La relation de causalité

La théorie des relations ne modère pas réellement l'atomisme de Hume et le scepticisme qu'il induit. Il reste cependant à examiner la relation qui constitue l'objet de la plus grande partie du livre I du *Traité* : la causalité.

---

[1] Gilles Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, Paris, PUF, 2003, p. 111.
[2] *Ibid.*, p. 110.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

La relation de causalité constitue un type de relation particulièrement problématique. L'impossibilité d'en rendre véritablement raison, de la fonder d'une manière objective, est sans doute un facteur majeur de scepticisme chez Hume. Mais d'un autre côté, l'analyse de la causalité révèle une forme de relation entre nos idées ou impressions qui ne semblait pas être réellement prise en compte au départ dans la théorie des relations de Hume et dans sa distinction entre relations naturelles associatives et relations philosophiques comparatives : la relation causale est une *connexion*.

> Aucune relation ne produit dans la fantaisie de plus forte connexion et n'engendre un appel plus prompt d'une idée par une autre, que la relation de cause à effet entre les objets de ces idées.[1]

« Connexion » signifie que cette relation a un caractère de nécessité, quoiqu'il ne s'agisse pas de la même forme de nécessité (apodictique) que dans le cas des relations *a priori* ; mais cela signifie aussi qu'elle est de type associatif et donc (pour le dire en termes plus kantiens que humiens) que c'est une relation subjective et non objective.

En réalité, la causalité n'est pas la seule connexion existant entre nos idées : dans la mémoire également, les idées-souvenirs sont en « connexion indissoluble » (inseparable connexion)[2], c'est-à-dire qu'elles conservent un ordre constant. Ici, la connexion est une relation de contiguïté et non de causalité. Mais le cas de la causalité est le plus remarquable, en ce qu'il suppose une connexion dans l'imagination et entre nos pures idées, et non dans la mémoire et entre ces formes intermédiaires entre les impressions et les idées que sont les souvenirs. Or c'est bien dans l'imagination que le principe atomiste est supposé s'établir et se vérifier immédiatement.

La notion de connexion, en introduisant de la sorte une forme d'association nécessaire entre nos idées, semblerait alors plus à même de rendre compte de l'organisation de l'esprit que toute autre forme de « relation d'idées ». Mais de quelle nécessité s'agit-il au juste et dans quelle mesure est-elle explicative ou explicable ?

Parler d'*association nécessaire* est paradoxal ; la théorie de l'association de Hume semblait au départ exclure cette possibilité :

> Ce principe d'union entre les idées [*i.e.* l'association], on ne doit pas le considérer comme une connexion inséparable ; car une telle connexion a été exclue

[1] *Traité de la nature humaine*, I, I, section IV, trad. fr., p. 76.
[2] *Ibid.*, p. 77.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

> dans l'imagination... mais nous devons seulement regarder ce principe d'union comme une force calme qui l'emporte couramment...[1]

Et même lorsque, un peu plus loin (dans le passage précédemment cité), Hume caractérise la relation causale comme la connexion « la plus forte » ou « la plus prompte » entre nos idées, ces superlatifs relatifs n'expriment nullement l'idée d'une nécessité, l'idée que l'esprit est, comme il le dira souvent, « déterminé »[2] à faire cette association (par exemple, l'idée d'immersion et l'idée d'asphyxie nous semblent inséparables[3] ; la vue de la fumée nous détermine à croire qu'il y a du feu).

Il ne s'agit pas de pointer ici une incohérence ou une contradiction : car si « nécessaire » que soit le lien causal entre le feu et la fumée, Hume a raison de dire que cette nécessité ne s'impose pas à l'imagination (on peut toujours imaginer l'un sans l'autre). Simplement, la forme de liaison qui existe entre nos idées dans la relation de causalité est quelque chose de plus qu'une « association d'idées » au sens habituel, qu'un rappel ou une évocation. La relation de causalité requiert de compléter la théorie de l'association présentée au début de la section I.

Il y a un autre point très important sur lequel la relation causale semble remettre en question les grands principes de la théorie de l'association exposée tout d'abord par Hume. Les associations d'idées, expliquait-il, sont des phénomènes dont nous pouvons certes repérer les « principes universels » (ressemblance, causalité, contiguïté), mais que nous ne pouvons expliquer par des « causes ».

> Ses causes sont pour la plupart [mostly] inconnues et il faut les résoudre en qualités *originelles* de la nature humaine, que je ne prétends pas expliquer.[4]

Pourquoi nos idées s'associent-elles selon ces trois principes ? Pourquoi ceux-là et pas d'autres ? Nous n'en savons rien. Seule une « enquête » relevant et examinant les faits de manière aussi complète que possible attestera, sans l'expliquer, qu'il s'agit bien là des trois seules relations naturelles[5].

Or l'analyse de la causalité consistera, dans une certaine mesure au moins, à en expliquer la formation, à en retracer la genèse à travers l'histoire de l'esprit et en particulier à travers l'acquisition d'habitudes. Des autres

---

[1] *Ibid.*, p. 75.
[2] Notamment en I, III, section XIV, trad. fr., p. 259.
[3] *Ibid.*, I, III, section VIII, trad. fr., p. 181.
[4] *Ibid.*, I, I, section IV, trad. fr., p. 77.
[5] Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, III.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

relations naturelles, Hume met en évidence le *principe* et renonce à chercher les *causes* ; de la relation causale, il échoue à élucider le principe (la causalité n'est pas fondée sur une qualité de nos idées que nous puissions constater) et ne peut rendre compte qu'en en retraçant (autant que possible) l'origine causale.

Genèse

Cela remet-il en cause le principe atomiste et le scepticisme qui en découle ? On pourrait le penser. On a vu que la théorie des relations ne change rien au fait que les idées sont indépendantes les unes des autres, de sorte que chacune pourrait telle quelle exister isolément. Ce n'est plus vrai de l'idée de cause. Elle suppose la contiguïté, la ressemblance[1], elle suppose aussi toute une histoire de l'esprit dans laquelle se sont constituées des habitudes : il est impossible qu'elle se forme hors de ce contexte historique et de ce lien avec d'autres idées. Que les autres idées aient une origine génétique dans les impressions d'où elles proviennent (qu'elles ne soient jamais des idées innées), c'est pour Hume un fait incontestable, établi par l'expérience ; mais que l'idée de cause ne soit pas innée, qu'elle ne puisse pas non plus surgir par génération spontanée, n'apparaît-il pas comme une nécessité d'essence ?

Bien sûr, l'idée de cause n'est pas une idée simple, c'est une idée complexe, et en ce sens, il va de soi qu'elle trouve son origine dans les idées qui la composent ; mais, précisément, elle ne se réduit pas à un composé

[1] En montrant que la causalité ne se réduit pas à la contiguïté, Hume fait aussi apparaître qu'elle l'implique (III, II). Et si l'on examine cette relation d'implication, on s'aperçoit qu'elle s'étend aussi à la troisième relation naturelle, la ressemblance : 1) De l'expérience d'une succession de A_1 et B_1 (ce feu-ci et cette fumée-ci), l'esprit tire la connaissance perceptive, puis par mémoire, que A_1 est avant B_1. De même ensuite avec l'expérience successive de A_2 et de B_2 (un autre feu et une autre fumée) etc. Il ne s'agit pour l'instant que de l'expérience, puis du souvenir, de relations de *contiguïté*. — 2) Ces expériences particulières d'événements contigus se lient entre elles dans la mémoire en vertu de leur *ressemblance* : on constate que chaque fois que quelque chose de semblable à A_1 et A_2 se produit, il s'ensuit quelque chose de semblable à B_1 et B_2 : c'est le constat d'une *conjonction constante*. — De là, l'esprit tire encore quelque chose de plus : chaque A est la cause du B qui lui succède; de sorte que l'expérience prochaine d'A_n fera attendre (ou croire à) B_n. De la relation de contiguïté et celle de ressemblance est née la relation de causalité, sans que celle-ci puisse s'expliquer cependant comme une simple composition à partir des deux autres.

d'idées antérieures. Elle est une idée originale, irréductible par exemple à la contiguïté ou à la conjonction constante.

D'autres idées de relations, il est vrai, présupposent la ressemblance et la contiguïté et donc sont formées à partir d'elles (par exemple, la relation de degré qualitatif) ; mais toutes semblent pouvoir s'expliquer comme compositions d'idées antérieures : elles sont, on l'a vu, constatables, données avec les impressions et idées que nous possédons.

La relation causale semble au contraire présupposer une certaine fécondité de l'esprit, la possibilité d'engendrer une idée originale. Cet engendrement n'atteste-t-il pas une unité temporelle de l'esprit, un lien de filiation (et non pas simplement de composition) qui traverse son histoire ? Et cela ne contredit-il pas le principe atomiste selon lequel « les relations sont extérieures aux idées » ?

Mais, même s'il en est ainsi, cela ne change rien au scepticisme de cette philosophie de l'esprit, à notre incompréhension générale de la nature et du fonctionnement de l'esprit. Pour que ce soit le cas, il faudrait que cette filiation soit elle-même explicable ; or non seulement elle ne l'est pas, mais elle *ne peut pas l'être* dans la philosophie de Hume.

Les apories et les obscurités surgissent dès que l'on tente de comprendre le lien génétique entre nos perceptions. On peut le montrer à propos de la mémoire comme à propos de l'induction causale.

Tout d'abord, comment les idées de la mémoire se distinguent-elles des idées de l'imagination ? Comment puis-je différencier un paysage que je me rappelle d'un paysage que j'imagine simplement ? Hume envisage deux critères de distinction. 1) Les idées de la mémoire ont une plus grande vivacité. 2) Elles ont un ordre déterminé, elles sont en « connexion indissoluble »[1]. Mais en réalité, comme il le précise plus loin[2], le second critère n'en est pas réellement un, car nous ne pouvons pas comparer l'ordre actuel de nos souvenirs avec l'ordre passé de nos impressions. Nos idées-souvenirs se présentent comme ordonnées selon un principe d'association déterminé, une connexion indissoluble, mais c'est un état de fait dont nous ignorons les causes, que nous ne pouvons ramener à son origine impressionnelle.

Reste donc le premier critère de distinction, la vivacité. Le paysage que j'imagine a moins de vivacité que celui dont je me souviens. C'est là en fin de compte le caractère fondamental grâce auquel s'établit un lien temporel entre notre pensée actuelle et son passé.

[1] *Traité de la nature humaine*, I, I, section III.
[2] *Ibid.*, I, III, section V, trad. fr., p. 158-159.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

Le second critère, qui n'était pas le bon, reposait sur une relation, un rapport de contiguïté entre nos idées ; il aurait donc constitué une exception au principe atomiste, puisque nos idées de mémoire n'auraient pas pu, en tant que telles, en tant que souvenirs, exister en dehors de ce système d'ordre. Le premier critère évite cela : le caractère qui distingue l'idée de mémoire est une propriété atomique, sa vivacité. Elle témoigne d'une origine impressionnelle directe[1] de l'idée et c'est elle qui nous amène à penser que l'ordre de connexion associative de nos souvenirs correspond à l'ordre initial de nos impressions.

Mais loin d'être une véritable explication, la vivacité est plutôt une énigme de plus, un nouvel aspect mystérieux de cet obscur phénomène que nous constatons en nous et qui s'appelle l'association (on va y revenir).

Que l'esprit puisse se rapporter à son passé ne suffit pas, de toute façon, à rendre compte du phénomène de l'habitude qui est à l'origine de la relation causale. L'habitude est une modification de l'esprit née de la répétition d'expériences semblables. Mais cela est impossible. Comment quelque chose de nouveau peut-il naître de la répétition du même ? Il est exclu, affirme Hume, que l'habitude produise un contenu d'idée nouveau :

> La simple répétition d'une impression passée, même à l'infini, n'engendrera jamais une nouvelle idée originale, comme celle de connexion nécessaire[2].

Ce que la répétition fera naître en revanche, c'est une tendance associative. L'impression A répétée pour l'énième fois demeure (par hypothèse) rigoureusement identique, mais l'esprit est peu à peu devenu de plus en plus enclin à l'associer à l'idée B.

On pourrait s'étonner que ce qui est impossible concernant les perceptions de l'esprit (à savoir, que la répétition du même engendre une nouveauté) devienne possible concernant les tendances de l'esprit. Si l'impression A peut faire naître une quelconque tendance associative, pourquoi ne la fait-elle pas naître dès sa première occurrence ? C'est tout aussi incompréhensible : mais nous sommes de toutes façons dans un domaine, celui des associations, d'où toute explication est exclue d'emblée. Qu'une tendance associative naisse d'une impression unique ou bien de la répétition de cette impression, ce n'est ni plus ni moins obscur. Dans le premier cas, elle produira la

[1] Directe au sens où l'idée de la mémoire ne résulte pas d'une recomposition fictive d'idées simples (car *toute idée* a son origine dans des impressions).
[2] *Traité de la nature humaine*, I, III, section VI, trad. fr., p. 163.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

connexion de nos souvenirs, dans le second, la connexion causale : chaque fois un « effet » dont on ignore les causes.

Le principe explicatif de l'habitude, s'il y en avait un, devrait nous apparaître à l'examen de nos idées ou de nos perceptions ; nous comprendrions alors comment une série d'impressions identiques produisent une idée originale. Or l'examen de nos idées révèle au contraire l'impossibilité logique d'une telle explication. L'habitude n'en demeure pas moins un fait incontestable ; mais les causes qui le produisent relèvent d'une nature humaine inconnaissable.

Connexion et vivacité

Mais si l'association est, comme telle, inexplicable, comment comprendre le fait qu'il s'agisse ici de *connexions*, c'est-à-dire d'associations *nécessaires* ? Nous avions souligné le paradoxe de cette notion. En principe, une association n'est pas nécessaire. Elle relie des idées atomiques qui ont en soi une existence indépendante. Définir la relation causale comme une connexion, n'est-ce pas introduire une unité structurelle essentielle dans la dispersion atomique de nos idées ? N'est-ce pas poser le fondement d'une possible compréhension rationnelle de l'esprit ?

Précisons cette hypothèse. D'abord, en quel sens une connexion est-elle *nécessaire* ? Pas au sens où il serait logiquement impossible de séparer les idées en connexion, mais au sens où nous sommes subjectivement déterminés à les associer. L'idée de connexion ne contredit donc pas le principe atomiste d'indépendance de nos idées. Mais qu'est-ce qui produit cette nécessité subjective, cette détermination de l'esprit ? Peut-on le comprendre ? La démarche de Hume pour éclairer cette question présente ici un caractère que nous lui connaissons déjà : il analyse le phénomène en détail, il le ramène à un principe (la vivacité) et il constate que ce principe ne nous en donne pas une compréhension rationnelle.

La nécessité subjective du lien causal signifie qu'une impression (celle de la fumée par exemple), non seulement évoque associativement une idée (celle du feu), mais nous détermine à *croire* en la réalité de cette idée. La connexion est une association entre deux croyances et c'est en cela qu'elle est nécessairement déterminée : d'autres idées pourraient bien sûr s'associer

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

à la croyance de départ (la fumée peut me faire penser aux nuages) mais elles ne seraient pas accompagnées de croyance[1].

La croyance n'est rien d'autre qu'une certaine vivacité de nos idées. Qu'est-ce que cela signifie ? Avant tout, qu'il ne s'agit pas d'une différence de nature : la « même » idée exactement peut être crue ou simplement évoquée par l'esprit. « Quand je pense à Dieu, quand je le pense comme existant et quand je crois à son existence, l'idée que j'en ai ne s'accroît ni ne diminue ». Ce que la croyance ou l'absence de croyance change à l'idée concerne seulement notre « manière » de la concevoir, à savoir son degré de vivacité[2].

Mais par ailleurs, qu'est-ce que Hume appelle vivacité ? Cette appellation, avoue-t-il, n'est pas très bonne, mais il n'existe aucun mot qui exprimerait réellement « un certain je-ne-sais-quoi, dont on ne peut donner aucune définition ni aucune description, mais que chacun comprend suffisamment »[3]. La vivacité est un caractère perceptible mais indescriptible de nos idées : c'est une différence que nous percevons entre elles, qu'aucun mot — ni « vivacité », ni « force », « consistance », « fermeté », « stabilité », ni « présence », « poids » — ne qualifie adéquatement. « Je ne peux, je l'avoue, expliquer parfaitement ce sentiment, cette manière de concevoir »[4]. En fait d'explication, on ne peut fournir que la méthode pour faire apparaître ce caractère : il est ce qui distingue originairement l'idée seulement imaginée de l'idée crue (originairement, car bien des idées sont incluses dans le « système de la réalité » par l'application de « règles générales » sans être douées de vivacité).

Inexplicable, la vivacité l'est doublement : dans sa nature descriptive et aussi dans sa formation. Certaines perceptions la possèdent au plus haut degré et se distinguent des autres comme « impressions ». D'autres percep-

---

[1] *Traité de la nature humaine*, I, III, sections VII à X. Si l'on compare la connexion causale avec l'autre type de connexion qui peut exister entre nos idées, celle de nos souvenirs qui se présentent dans un ordre déterminé, il y a un point commun et une différence. Le point commun est que la connexion associe toujours (à l'origine) des croyances; l'esprit n'est contraint dans le cours de ses associations que pour autant qu'il demeure dans la croyance. La différence est que, dans le cas de la connexion causale, la relation crée la croyance : c'est parce qu'il y a relation causale entre le feu et la fumée que la perception de celle-ci nous fait croire en l'existence de celui-là. Tandis que nous souvenirs ont en eux-mêmes, isolément, un caractère de croyance, c'est-à-dire de vivacité.

[2] *Ibid.*, I, III, section VII, trad. fr., p. 169 *sq*.

[3] *Ibid.*, I, III, section VIII, trad. fr., p. 184.

[4] *Ibid.*, I, III, section VII, trad. fr., p. 173.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

tions la possèdent encore, mais à un moindre degré, soit en elles-mêmes (ce sont nos souvenirs), soit en la recevant d'impressions ou de souvenirs avec lesquels elles sont pour nous en relation causale. Mais ni sa conservation de l'impression à l'idée, ni sa transmission de la cause à l'effet ou de l'effet à la cause ne sont explicables.

Avec cette théorie de la vivacité, la connexion subjective de nos idées, propriété relative, structurelle qui aurait pu remettre en cause ou atténuer le principe atomiste, se ramène finalement à une propriété absolue. L'atomisme est ainsi confirmé, et en fin de compte la théorie de la vivacité peut être comprise comme le moyen (discutable phénoménologiquement) de rendre compte de façon atomiste de l'unité temporelle de l'esprit. La vivacité de l'impression distingue seule le présent, la vivacité des souvenirs est la marque de leur origine passée, la vivacité des attentes est la marque de leur réalité à venir. Du moins est-ce le cas originairement, avant l'acquisition de « règles générales »[1]. Ainsi le lien entre les différents épisodes de l'histoire de l'esprit est-il assuré, mais d'une manière inexplicable, par l'existence d'un phénomène de communication de la vivacité : des impressions aux souvenirs puis des impressions répétées aux attentes[2].

Au final, l'atomisme humien signifie moins l'absence de relation systématique entre les idées ou impressions de l'esprit, que l'impossibilité de connaître et d'expliquer ces relations. Nos perceptions sont, *pour autant que nous puissions les connaître*, des atomes ; la connaissance théorique que ne pouvons en avoir ne peut donc être qu'atomiste. Or elles ont, on le constate, des propriétés structurelles que cette théorie atomiste ne peut expliquer. Elles ne sont pas « dégagées de tout lien et de toute connexion », de telle sorte que « seul le hasard » les joindrait. Elles « se groupent *régulièrement* en idées complexes »[3]. Ces connexions sont de diverses natures que l'on peut étudier

[1] Il faut préciser que la description que donne Hume de l'origine génétique de l'idée de causalité ne correspond pas à la façon dont nous formons ordinairement cette idée, mais à une situation originaire dont « aucun homme parvenu à l'âge adulte ne peut plus avoir conscience » (I, III, section XII, trad. fr., p. 214). Nous pouvons ainsi connaître une relation causale sur la base d'une unique expérience et de la *règle générale* de causalité.

[2] On peut faire un rapprochement avec la théorie de la « propagation de l'affection » chez Husserl (*De la synthèse passive*) : non seulement elle présente une ressemblance avec la théorie de la communication de la vivacité chez Hume, mais elle joue un rôle similaire, qui est de relier ce qui, dans le déroulement temporel de la vie subjective, est disjoint, c'est-à-dire le présent impressionnel avec un passé oublié, tombé dans l'inconscience.

[3] *Ibid.*, I, I, section IV, trad. fr., p. 75 (c'est moi qui souligne).

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

et décrire assez précisément. Mais ce qui interdit par avance toute possibilité d'en rendre raison est que nos idées ne nous sont connues que comme des entités atomiques : toute relation leur est extérieure. Nos raisonnements ne peuvent nous amener qu'à constater, non seulement l'incompréhensibilité, mais l'absurdité apparente, l'impossibilité logique de ces connexions qui organisent notre esprit.

Conclusion : scepticisme et phénoménologie

La confrontation (ici à peine engagée) entre la philosophie transcendantale husserlienne et la théorie de l'esprit de Hume ressemble tout d'abord à une alternative entre deux versions de la phénoménologie. Celle de Hume conclut à l'impossibilité d'une élucidation de la conscience et appuie cette conclusion sur des arguments qui, s'ils sont vrais, se fondent sur des données phénoménologiquement constatables. La phénoménologie transcendantale ne peut donc se construire qu'en surmontant cette contestation qui lui vient de l'intérieur. Elle commence par une mise au point avec le scepticisme.

En un sens, la question du scepticisme est réglée une fois pour toutes par des arguments définitifs. Le scepticisme est impossible, puisqu'il se détruit lui-même. Pour être plus précis, ce qui est contradictoire, c'est l'idée d'une philosophie sceptique. Un sceptique conséquent n'écrirait pas le *Traité de la nature humaine*. Un philosophe conséquent ne se satisferait pas d'une doctrine sceptique signifiant (car le scepticisme ne peut être que radical) la vanité de toute philosophie.

Mais en un autre sens, la question du scepticisme — donc le débat avec Hume — accompagne tout le développement de la phénoménologie transcendantale, et particulièrement lorsqu'il s'agit de rendre compte des soubassements passifs (et en ce sens irrationnels) de l'activité de la raison. Dans quelle mesure la raison philosophique peut-elle investir *a posteriori* et rationaliser l'ensemble des processus passifs, inconscients qui la précèdent et la conditionnent elle-même ?

Le tort de Hume (du point de vue de Husserl) est de croire qu'on peut *conclure* au scepticisme et l'adopter comme une thèse philosophique établie. Plus qu'un tort, c'est une faute morale[1] ! Mais son plus grand mérite est en

[1] « C'est précisément parce que le génie de Hume est étonnant qu'il est insupportable de constater qu'il ne va pas de pair avec un grand ethos philosophique qui lui correspondrait ». Ce qui se remarque dans le fait qu'il « s'applique à déguiser l'absurdité de ses résultats et à leur donner une signification innocente » (sauf dans la

même temps d'avoir soulevé cette difficulté majeure qui se pose à toute la philosophie moderne dans la mesure où son sens téléologique est pour Husserl de parvenir à une compréhension de la raison par elle-même. La raison n'est pas *causa sui*. Elle émane de ce que Hume appelle « la nature humaine ». Elle n'agit jamais sans prendre appui sur, sans se laisser porter par une fondamentale passivité. Il y a comme une inertie de la raison : son mouvement est toujours, en partie, un mouvement conservé et dont l'impulsion lui est extérieure. Cela, Hume en fait le constat et l'analyse d'une façon, sinon complète, du moins approfondie. Son scepticisme définit, pour la phénoménologie transcendantale, un cahier des charges et un défi.

conclusion du *Traité*) et qu' « au lieu d'entamer le combat avec l'absurdité », « il s'obstine dans le rôle commode et fort impressionnant du scepticisme académique ». C'est surtout le cas dans l'Enquête sur l'entendement humain. En revanche, l'*ethos* philosophique s'exprime plus authentiquement dans la conclusion du Livre I du *Traité*.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1, 2012 (Actes 5), p. 40-69
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Les promesses de la perception. La synthèse passive chez Husserl à la lumière du projet de psychologie descriptive brentanienne

Par FEDERICO BOCCACCINI
Université de Liège

> *Mais il est en général dans la nature de la phénoménologie de pénétrer, par couches successives, de la superficie dans les profondeurs*[1].

Introduction

Le but du présent essai est de montrer la différence entre la phénoménologie descriptive et la phénoménologie transcendantale en ce qui concerne la perception et la constitution du sens objectif de l'expérience. La conception générale qui anime notre travail peut être caractérisée comme « néo-brentanienne ».

Nous ne visons pas à une exposition complète de la théorie de la synthèse passive telle qu'elle est développée principalement dans le volume XI des *Husserliana*[2]. Notre but n'est pas de faire un résumé de cette doctrine[3], mais d'en comprendre certains points critiques.

---

[1] Husserl, *Chose et espace*, p. 33.

[2] E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten* (1918-1926), Den Haag, M. Nijhoff, 1966 (dorénavant *Hua* XI) ; trad. fr. B. Bégout, N. Depraz et M. Richir, *De la synthèse passive. Logique transcendantale et constitutions originaires*, Millon, 1998.

[3] Pour un bon exposé de la doctrine husserlienne de la synthèse passive, on peut lire R. Kühn, *Husserls Begriff der Passivität. Zur Kritik der passiven Synthesis in der Genetischen Phänomenologie*, Freiburg, Alber Verlag, 1998 ; B. Bégout, *La généalogie de la logique. Le statut de la passivité dans la phénoménologie de Husserl*,

Ce que Husserl appelle « la sphère de la passivité » (*der* Sphäre *der Passivität*)[1] est en fait un titre générique pour une série de problèmes particulièrement riches. Elle fait écho aux thèmes centraux de la phénoménologie husserlienne : la structure du remplissement, le rapport entre représentations vides et représentations intuitives, le rapport entre sens et intuition, la constitution de l'objet, la genèse de nos concepts et finalement le continu perceptif et son unité. Comme la passivité au sens qui nous intéresse recouvre un champ plus large que les concepts de synthèse passive et d'intention passive, nous nous bornerons à interroger seulement certains passages de l'œuvre husserlienne, notamment les recherches sur la constitution dans les *Ideen* II (*Hua* IV) et le cours sur les synthèses passives (*Hua* XI). Il faudra rappeler que, s'étendant de la VI^e^ *Recherche logique* — le sensible et l'intelligible, le rapport entre la réceptivité et la spontanéité — et la découverte du concept de monde de la vie (*Lebenswelt*), la question de la passivité est, au fond, quelque chose qui traverse comme un fil conducteur toute l'œuvre de Husserl. Toutefois, malgré l'attention accordée par Husserl à la passivité de la conscience, nous voudrions suggérer dans ce travail que (1) son idée de la pensée humaine n'est rien d'autre que l'idée d'une expérience qui, en tant que remplissement du sens, est nécessairement liée à l'activité de l'esprit ; (2) et que cette idée n'est pas seulement une abstraction de ce que nous appelons « expérience », mais qu'elle empêche une véritable description des actes de conscience par rapport au réel, le réel n'étant jamais quelque chose que le sens peut saisir dans sa totalité[2]. Dans l'optique husserlienne, la raison présente une aspiration à l'unité[3] que notre perception semble incapable de satisfaire. La transformation transcendantale de l'intentionnalité brentanienne

---

Paris, Vrin, 2000. *Cf*. aussi *Passive Synthesis and Life-world/Sintesi passiva e mondo della vita*, A. Ferrarin (éd.), Pisa, ETS, 2006.

[1] E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch : Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Den Haag, M. Nijhoff, 1952, p. 13 (dorénavant *Hua* IV) ; trad. fr. É. Escoubas, *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, Paris, PUF, 1982, p. 37.

[2] *Hua* IV, p. 1 ; trad. fr., p. 23 : « La nature est, dirons-nous tout d'abord, *l' "univers" spatio-temporel en totalité, le domaine tout entier de l'expérience possible* ».

[3] Ce que Husserl nomme « *eine wesentliche Idee von Natur* ». Cf. *ibid*., p. 2 ; trad. fr., p. 24 : « La conscience qui remplit la fonction d'expérience de la science de la nature et, par conséquent, aussi de pensée de l'expérience de la science de la nature, a son unité phénoménologique eidétique [*seine wesentliche phänomenologische Einheit*] et *une telle* conscience a dans la nature son corrélat eidétique [*wesentliches Korrelat*] ».

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

implique une relation au réel telle qu'elle porte en elle, dans sa structure, un sens implicite. La possibilité de saisir ce sens « caché » dans les profondeurs des actes mentaux est précisément ce que nous allons mettre en question dans le présent essai.

I. La passivité du point de vue de l'objet

Pour certains philosophes, la texture de notre expérience est un mystère à expliquer. Comment fait-on l'expérience du monde et de nous-mêmes de manière objective ? Quels sont les critères qui fixent d'abord la possibilité de cette objectivité ? Quelles sont les règles ? La réponse à ces questions constitue le noyau des problèmes fondamentaux de la théorie de la connaissance. Au fil du temps, cette question a connu différentes réponses. Selon certains, le seul fondement de l'objectivité est à chercher dans les données sensorielles, qui sont l'unique moyen de relier l'esprit au monde. Selon d'autres, il faut chercher ce fondement dans notre entendement, le seul garant de l'universalité de nos connaissances. D'autres encore l'ont cherché dans le rapport correct entre les deux. Ainsi, semble-t-il, pour expliquer le fondement de notre connaissance, il faut commencer par expliquer sa genèse. Les recherches husserliennes sur la synthèse passive envisagent le même but, le philosophe cherche à y montrer les conditions mêmes de notre expérience par une analyse génétique de nos pensées en tant qu'actes objectivants. Husserl — il faudra le souligner — ne s'intéresse pas, ici, à la description de l'expérience subjective et à sa structure psychologique. Son but est d'élucider l'essence (*Wesen*) de l'expérience *en général*. La question qu'il se pose — et qu'il s'est posée toute sa vie durant — est la suivante : Qu'*est*-ce qu'une expérience ? La première difficulté, cette question, concerne l'usage du verbe « être ». Il s'agit en effet de déterminer le phénomène « expérience » pris dans sa généralité catégorielle par la constitution de l'objet purement intentionnel.

En conséquence, la question de la passivité synthétique chez Husserl *ne concerne pas les fondements de la logique mais plutôt ceux de l'ontologie*, car l'on fait bien l'expérience de *quelque chose*. Similaire à l'acte de prédication, l'expérience dit quelque chose sur quelque chose sans pour cela avoir un contenu de vérité. Nous allons y revenir. Par suite, les leçons sur les synthèses passives, d'après nous, ne sont *a fortiori* nullement psychologiques, mais elles manifestent exemplairement le travail de transformation du concept d'intentionnalité en un dispositif transcendantal, exploité par Husserl en vue d'expliquer la formation dans la conscience du quelque chose en tant

qu'objet. **Comme on sait, l'intentionnalité des *Ideen* I (1913) n'est plus, comme chez Brentano, la relation entre l'acte et l'objet, mais plutôt celle entre le *noème* et la *noèse*. Les leçons sur la synthèse passive s'inscrivent dans cet horizon, elles marquent le passage d'une interprétation réaliste de l'intentionnalité d'origine brentanienne, qui s'appuie sur le principe selon lequel l'esprit ne peut rien sans un lien avec le monde, à sa version transcendantale, qui autonomise la conscience par rapport au monde par la structure noético-noématique. Pour Husserl, les objets réels et les objets idéaux partagent le même genre : le concept d'*Etwas*. Bien entendu, le quelque-chose possède bien une autonomie ontologique et une indépendance métaphysique relativement à l'acte cognitif dirigé vers lui. Mais c'est précisément cette autonomie que Brentano ne peut pas accorder à quelque chose qui n'existe pas au sens véritable du mot, tandis que, pour Husserl, il s'agit d'élargir le concept d'être en articulant le réel à l'irréel. De cette manière, Husserl relit l'intentionnalité brentanienne par un mouvement transcendantal interne à l'acte objectivant. Il cherche à établir une relation d'égalité entre le réel qu'on rencontre dans le monde donné par l'intuition et l'irréel en tant qu'objet propre de l'intention de la pensée encore vide. Husserl transforme ainsi le concept de « transcendantal » de la tradition kantienne en précatégorial, d'une façon qui sera développée ensuite par l'ontologie du *Dasein* de Heidegger par une mise en avant de la temporalité.**

C'est pourquoi la question au centre de ces recherches n'est pas la structure psychologico-génétique prélogique de la dimension perceptive sur laquelle les opérations logiques seraient enracinées, par exemple les actes de négation, de doute, de souvenir, et en général tout acte qui montre une discontinuité dans le continu perceptif. Elle concerne beaucoup plus la genèse du concept d'objet et les fondements d'une théorie de l'objet ou ontologie. Comme l'a bien souligné son élève Roman Ingarden, l'idéalisme transcendantal de Husserl aboutit à la tentative de comprendre « le monde réel et les éléments qui le composent comme des "objets" purement intentionnels dont le fondement d'être et de détermination réside dans les profondeurs de la conscience pure constituante »[1].

Ainsi, la phénoménologie s'éloigne définitivement du purement descriptif au sens brentanien en ralliant les philosophies de la conscience

[1] R. Ingarden, *Das literarische Kunstwerk*, Tübingen, Niemeyer, 1931 ; trad. fr. Ph. Secretan, *L'Œuvre d'art littéraire*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1981, p. 8.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

pure qui, dans le sillage de Kant et Fichte, cherchent la réponse à la question de l'objectivité dans la capacité réflexive du moi[1].

II. Qu'est-ce que la passivité ?

La synthèse passive fait son apparition avec le nom de « synthèse esthétique », à savoir sensible (*aesthetische* [*"sinnliche"*] *Synthesis*), au début des *Ideen* II[2]. Elle s'oppose à la synthèse catégoriale, laquelle nous permet d'avoir des objets catégoriaux. Mais, écrit Husserl,

> l'unité de l'objet ne présuppose pas nécessairement ni partout une synthèse catégoriale, donc ne l'inclut pas non plus dans sons sens. Ainsi toute *perception pure* et *simple de chose* […] nous ramène en arrière en ce qui concerne l'intentionnalité, elle requiert de nous des *considérations singuliers, des parcours singuliers, des passages à des séries perceptives* qui, certes, sont englobées dans l'unité d'une thèse continue, mais cela manifestement de telle sorte que la pluralité des thèse singulières n'est nullement unifiée sous forme d'une synthèse catégoriale. Ce qui confère l'unité à *ces* thèses singulières, c'est une synthèse d'une tout autre espèce : nous la nommerons la synthèse *esthésique* [*sic*]. Si nous essayons de les délimiter l'une par rapport à l'autre, dans leur particularité, nous trouvons comme premier trait différentiel que la synthèse *catégoriale* en tant que synthèse est un acte spontané, *ce que par contre la synthèse sensible n'est pas*[3].

Elle est donc bien *passive*. Et la fonction d'une telle forme de synthèse « doit être suivie dans *différentes couches* ». La question tourne autour de la nature de l'intuition. La question de la passivité a son origine dans le cours *Chose et espace* de 1907, où Husserl nous donne une première théorie de la perception en vue d'une « future phénoménologie de l'expérience ». Il va sans dire que

---

[1] Ici, nous acceptons la division standard entre un Husserl philosophe réaliste qui se propose de reconduire l'analyse à ses fondements descriptifs — notamment le Husserl des *Recherches logiques* — et un Husserl qui embrasse ensuite l'idéalisme transcendantal. Contre cette interprétation d'un premier Husserl réaliste, voir *Idéalisme et phénoménologie*, M. Maesschalck et R. Brisart (éds), Hildesheim, Zuerich-New York, Olms, 2007. *Cf.* aussi « Phénoménologie réaliste *versus* phénoménologie transcendantale », cinquième partie de l'ouvrage collectif *Husserl. La représentation vide suivi de « Les* Recherches logiques, *une œuvre de percée »*, J. Benoist et J.-F. Courtine (dir.), Paris, PUF, p. 183-252.

[2] *Hua* IV, p. 18 ; trad. fr., p. 42.

[3] *Ibid*., p. 19 ; trad. fr., p. 43.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

les recherches sur le temps, l'espace, la perception constituent le dossier de l'esthétique transcendantale husserlienne, à savoir les conditions sensibles *a priori* de notre expérience.

Or, chacun reconnaîtra aisément que, sans perception, nous ne pouvons pas connaître notre monde. « L'expérience donatrice *originaire* est la *perception*, prise au sens habituel du mot »[1]. Pourtant, au début de ses leçons sur les synthèses passives, Husserl affirme que la perception externe prétend faire quelque chose que, par essence, il lui est impossible de faire[2]. Ce *principe d'inadéquation* de la perception était déjà énoncé dans les *Ideen* I et il est bien le postulat théorique qui guide toute théorie transcendantale de la perception. Il convient de s'arrêter un instant sur ce point, afin d'expliquer le lien de la perception inadéquate à l'unité du sens recherchée. Une certaine lecture scolastique de la phénoménologie veut que la chose dans la perception soit perçue par phases successives au sens où elle serait d'abord déconstruite pour ensuite être réunifiée dans la conscience. Mais c'est là une mauvaise interprétation de la théorie de l'*Abschattung*. D'ailleurs, Husserl lui-même rappelle dans les *Ideen* I qu'il s'agit d'un erreur d'interprétation. On perçoit bien la chose elle-même dans son unité.

> La chose est l'objet de notre perception en tant qu'elle « s'esquisse », ce caractère s'appliquant à toutes les déterminations qui « tombent » en chaque cas dans la perception de façon « véritable » et authentique. *Un vécu ne se donne pas par esquisses*. […] Cette conscience est conscience d'*une* unique chose perçue qui apparait avec une perfection croissante, en présentant des faces toujours nouvelles et selon des déterminations toujours plus riches […]. *C'est donc une erreur de principe de croire que la perception (et à sa façon toute intuition de type différent portant sur la chose) n'atteindrait pas la chose même*[3].

Or, la question de la perception d'une partie cachée ou absente d'un objet ne concerne pas la description d'une opération strictement psychologique, ni davantage la question du rapport entre le conceptuel et le non-conceptuel. La perception d'une chose comme unité de forme et de matière concerne l'arti-

---

[1] Ideen zu einer reinen Phänomenlogie und phänomenlogischen Philosophie, Erstes Buch : *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, The Hague, Martinus Nijhoff , 1950, *Hua* III (dorénavant *Ideen* I), p. 8 ; trad. fr. P. Ricœur, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1950, p. 15.

[2] *Hua* IX, p. 3 : « Die äußere Wahrnehmung ist eine beständige Prätention, etwas zu leisten, was sie ihrem eigenen Wesen nach zu leisten außerstande ist ».

[3] *Ideen* I, p. 77-79 ; trad. fr., p. 136-139.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

culation entre le réel et l'intentionnel. Ce conflit entre la présence d'un monde et le sens à lui *donner* ne se borne pas à la question assez limitée de la synthèse passive, il est la véritable dialectique interne de la phénoménologie même. Sans doute, la phénoménologie se présente parfois comme une philosophie de la connaissance où le rôle de la perception et de la sensibilité est un élément capital et irréductible. Mais d'un autre côté, Husserl s'est approprié la notion d'intentionnalité de l'esprit comme un fait central de la connaissance humaine, en soutenant, par conséquent, une théorie intentionnaliste de la perception. Ainsi la théorie phénoménologique de la perception — s'il y en a une — semble tendre naturellement vers le conceptualisme. Cependant, en dépit d'une opinion très répandue, l'adjectif « intentionnaliste », dans le contexte phénoménologique, ne signifie pas forcément « conceptualiste ». La distinction entre une phénoménologie descriptive et une phénoménologie transcendantale concerne notamment la possibilité d'une théorie intentionaliste de la connaissance sensible à l'abri d'un « conceptuel illimité ». Par là, une activité « intentionnelle » implique simplement une participation de la conscience à notre perception du monde. Certes, pour ceux qui identifient « conscience » et « concept », par exemple Hegel, toute activité de la conscience implique une activité conceptuelle. Mais — et il faudrait toujours le rappeler — la reprise de l'intentionnalité chez Brentano était précisément dirigée contre l'idéalisme de son époque, à savoir contre l'idée que toute chose donnée dans notre expérience est déjà forgée par notre vie noétique. En outre, Brentano et son école rejettent le monisme, à savoir l'idée que l'expérience humaine est quelque chose de saisissable par un sens d'unité, de totalité fermée qui se refléterait dans un système philosophique déduit d'un seul principe.

À son début, la phénoménologie est donc une théorie de la connaissance anti-idéaliste où l'objet est quelque chose de soigneusement distingué de l'acte mental, une philosophie qui se présente donc comme une philosophie du particulier et d'un réel stratifié. Même l**es vécus (*Erlebnisse*) dont parle Husserl ne sont rien d'autre que des *particuliers***[1]**. C'est pourquoi « *l'intentionnalité requiert de nous des considérations singulières, des parcours singuliers, des passages à des séries perceptives* »**[2]**.** C'est aussi la raison pour laquelle l'intuition a un rôle si remarquable dans la théorie de la

[1] Pour Husserl l'être est individuel et il nous le rappelle même dans les *Ideen* I, où l'individu est entendu comme singularité éidétique. Cf. *Ideen* I, § 15 : « Objets indépendants et dépendants. Le concret et l'individu », et § 16 : « Région et catégorie dans la sphère matérielle. Connaissances synthétiques *a priori* ».

[2] *Cf.* ci-dessus, n. 9.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

connaissance de Brentano, qui soutient la thèse générale que t**out concept a sa genèse dans l'intuition. Ce principe brentanien est également à la base de la phénoménologie husserlienne, où « origine dans l'intuition » ne signifie rien d'autre que le célèbre retour « aux choses mêmes »**[1]**. Mais l'intuition, chez Brentano, est toujours l'intuition d'un individu concret, d'une chose (*Ding*). L'idée husserlienne d'intuition d'essence et son opposition entre « fait » et « essence » sont, dans la perspective brentanienne, dépourvues de sens. La conséquence la plus remarquable de ce réalisme radical d'origine aristotélicienne est que toute théorie de la connaissance fondée sur l'idée d'une conscience sans un objet dont elle est consciente — une conscience pure, ou ego transcendantal — est vide de sens. Ou encore, comme nous préférons dire, la conscience pure est une catégorie non descriptive. La tentative de Husserl est de dégager la conscience de son ancrage au monde et, ainsi, d'avoir enfin une théorie de la conscience sans un monde « visé ». Tel est le noyau conceptuel des recherches contenues dans les *Ideen* I (1913), et tel est aussi le défi du tournant transcendantal que Husserl a imposé à la phénoménologie : la possibilité d'un découpage de la conscience et de sa description pure par le surgissement de la notion de *noème* qui amène une enquête sur les conditions *a priori* par lesquelles on reconnaît les particuliers et leur relations aux essences. La différence entre phénoménologie descriptive et phénoménologie transcendantale, à ce niveau, ne renvoie donc pas sans plus à la question de l'existence du monde externe, ou au rapport entre le conceptuel et l'intuitif, puisque l'une comme l'autre sont des philosophies de l'intuition. *Cette différence concerne le lieu propre de la fondation de l'acte et de son rapport à l'objet.* Husserl dégage une structure fondamentale commune à tout objet sans tenir compte de leur**

[1] E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Zweiter Band : *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, U. Panzer (éd.), 1984 (*Hua* XIX), p. 5-6 ; trad. fr. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer, *Recherches logiques*, t. II : *Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, 1e partie : *Recherches I et II*, Paris,PUF, 1961, p. 6 : « Les concepts logiques, en tant qu'on leur attribue la valeur d'unités de pensée, doivent tirer leur origine de l'intuition. […] Autrement dit, nous ne voulons absolument pas nous contenter de "simples mots", c'est-à-dire d'une compréhension simplement symbolique des mots, telle que nous l'avons tout d'abord dans nos réflexions sur le sens des lois établis en logique pure, concernant des "concepts", des "jugements", des "vérités", etc., avec leurs multiples particularités. Des significations qui ne seraient vivifiées que par des intuitions lointaines et imprécises, inauthentiques, — si tant est que ce soit par des intuitions quelconques —, ne sauraient nous satisfaire. Nous voulons retourner aux "choses elles-mêmes" ».

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

existence. La nature de l'essence (*Wesen*) en tant que telle dépasse le réalisme et l'idéalisme ; l'essence est un irréel (*Nicht-Reales*)[1]. La description de cette structure sera la tâche d'une « ontologie phénoménologique». C'est la raison pour laquelle la perception et la synthèse passive, avec la temporalité, forment le champ de l'ontologie matérielle. Cette couche anté-prédicative de l'expérience précède l'ontologie formelle, c'est-à-dire la théorie du quelque chose en général et de sa forme, de ses modifications possibles, la doctrine donc des concepts d'objet, de propriété, de relation, de pluralité, etc. Plus fondamentale, l'ontologie matérielle a trait à l'*a priori* synthétique par lequel Husserl envisage d'expliquer le moment génétique de la constitution de l'objet, qu'il soit réel ou idéal. C'est pourquoi l'objet intentionnel présente une structuration propre fondée *dans* la conscience. De cette manière, Husserl, en décrivant le caractère de pure intentionnalité, se donne les moyens d'étudier les structures essentielles — aussi bien formelles que matérielles — et le mode d'être même de l'objet réel. La conséquence de ce geste est que l'objet réel va être fondé sur l'objet intentionnel, de façon que le concept d'objet *en général* va délimiter le champ du réel. En somme, je dois savoir *ce qu'est un objet* avant de lui attribuer la réalité ou l'idéalité. Dans ce cas, il est manifeste que le réel devient une propriété de l'objet qu'il peut acquérir ou perdre tout en restant dans son statut d'*objectité*. Au contraire, chez le dernier Brentano, ce qui est premier pour nous, c'est le réel, non pas l'objet. Il faut d'avance définir le réel pour ensuite dire s'il s'agit ou non d'un objet, et s'il n'est pas un objet réel, il faudra bien le chasser du champ des *entia* au sens étroit et le confiner dans les limbes des *ficta*. D'après Brentano, un objet irréel — ou idéal — n'est pas un objet ; il n'est rien. Tel est le cadre conceptuel où la théorie de la synthèse passive s'inscrit. En vue de délimiter plus précisément notre objet, le mieux est de partir d'un exemple illustrant les rapports entre les moments singuliers et les diverses couches de l'expérience décrits par Husserl.

Dans l'introduction à ses *Essais d'iconologie* (1939), Erwin Panofsky, afin d'expliquer l'objet de cette science, fait une distinction très intéressante entre d'une part la *signification* d'une œuvre d'art et, d'autre part, sa *forme* (*Gestalt*). Je voudrais attirer l'attention sur l'exemple assez phénoménologique choisi par Panofsky :

[1] Cf. *Ideen* I, p. 7 ; trad. fr., p. 7.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

> Supposons qu'une personne de ma connaissance, rencontrée dans la rue, me salue en soulevant son chapeau. Ce que je vois d'un point de vue *formel* n'est autre que la modification de certains détails au sein d'une configuration participant au type général de couleurs, lignes et volumes qui constitue mon univers visuel. Quand j'identifie (et je le fais spontanément) cette configuration comme un objet (un monsieur) et la modification de détail comme un événement (soulever son chapeau), j'ai déjà franchi le seuil de la perception purement formelle pour pénétrer dans une première sphère de *signification* (ou *sujet*)[1].

Panofsky fait la distinction entre deux types de signification : la signification de fait et la signification expressive. Elles peuvent toutes deux entrer sous une même classe que Panofsky appelle la « classe des significations primaires ou naturelles ». Il y a encore deux classes de significations : celle conventionelle et celle symbolique. En poursuivant, l'iconologue observe : « Toutefois, quand je prends conscience que soulever son chapeau équivaut à saluer, j'accède à un domaine tout différent d'interprétation »[2]. Lorsque j'interprète le fait de soulever le chapeau comme une salutation polie, je reconnais en lui une signification que Panofsky appelle « secondaire ou conventionnelle ». Par contre, la signification symbolique se manifeste par le fait que cette forme de salut est propre au monde occidental, « c'est une survivance de la chevalerie médiévale ». La signification de ce type peut être appelée « intrinsèque » ou tout simplement « contenu » de la perception ; elle relève de l'essence, alors que les significations primaires et secondaires sont du domaine de l'apparaître. Dans les limites d'un acte isolé (une salutation polie) tous ces facteurs ne se manifestent pas de façon exhaustive, mais n'en sont pas moins « présents au titre de symptômes »[3]. Il y a donc une manifestation visible d'un sens intelligible par des strates de la signification. L'iconologie de Panofsky s'intéressera à ce « sens intelligible » de l'œuvre d'art qu'il interprétera, par l'intermédiaire de Cassirer, comme forme symbolique capable d'exprimer toute une *Weltanschauung* ; notre exemple s'arrête donc là. Mais il nous suggère quelque chose d'assez proche des couches de l'expérience dont parle Husserl.

---

[1] E. Panofsky, *Essais d'iconologie*, trad. fr. C. Herbette et B. Teyssèdre (avec une présentation de B. Teyssèdre), Paris, Gallimard, 1967, p. 13-14 ; *Studies in Iconology. Humanist Themes in the Art of the Renaissance*, New York, OUP, 1939.
[2] *Ibid*., p. 15.
[3] *Ibid.*, p. 16.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

> Nous sommes de façon naturelle tournés vers le « monde extérieur » et, sans quitter l'attitude naturelle, nous nous livrons à une réflexion psychologique portant sur notre moi et son vécu. Absorbons-nous, exactement comme nous le ferions si nous ne savions rien du nouveau type d'attitude, dans l'essence de la « conscience de quelque chose » ; c'est en elle que nous prenons conscience, par exemple, de l'existence des choses matérielles, des corps, des hommes, de l'existence d'œuvres techniques et littéraires, etc. Suivons notre principe général selon lequel chaque événement individuel a son essence qui est susceptible d'être saisie dans sa pureté éidétique et qui, sous cette forme pure, doit faire partie du champ d'application d'une science éidétique possible. Dans ces conditions le fait naturel de caractère universel que j'énonce en disant « je suis », « je pense », « j'ai un monde en face de moi », etc., comporte lui aussi son statut éidétique ; c'est de lui exclusivement que nous allons maintenant nous occuper[1].

L'homme que je rencontre dans la rue avec son chapeau n'est qu'un fait singulier, il manifeste ce que Husserl appelle « la facticité du monde naturel ». La structure fondamentale de ce geste ne réside pas dans les pensées internes de cet homme, comme le voulait le psychologisme. La *signification* de ce geste est indépendante du contenu de sa pensée. Il manifeste un sens qui transcende le geste d' « attitude naturelle » (le fait de soulever le chapeau) en montrant « un salut poli » et même, dans la couche successive du signe, le résidu d'une culture désormais disparue, probablement un contenu inconnu à cet homme et qui ne dépend pas par ailleurs de sa conscience. Husserl introduit une distinction similaire à celle de Panofsky dans la première *Recherche logique*, où il identifie des couches du signe en vue d'introduire à la nature de la signification. Il distingue alors entre les sons articulés (*Wortlaute*) de la voix et le *sens* qu'ils expriment, qui en est indépendant. La distinction entre la couche des unités phoniques, la couche des unités de signification et la couche des objets corrélés à ces significations, dont la structure essentielle est interrogée dans la cinquième *Recherche* consacrée à l'intentionnalité, constitue l'ancrage de l'acte de synthèse. La synthèse, depuis Kant, permet l'unité de sens *dans la conscience* des expressions humaines. Or, si le sens est véhiculé par l'intentionnalité, quel est précisément le rapport entre la passivité et le sens ? C'est là le point décisif de la théorie de la passivité, et Husserl le souligne dans les *Ideen* II :

[1] *Ideen* I, p. 74 ; trad. fr., p. 109-110.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

> Ce n'est que par une *conversion du regard théorique* ou un changement de l'intérêt théorique qu'elles [*i.e.* les couches] passent du stade de la constitution *pré*-théorique à celui de la constitution théorique ; les nouvelles couches de sens entrent dans le cadre du sens théorique, c'est un objet nouveau, ou encore visé selon un sens nouveau et plus authentique, qui est alors objet de la saisie et de la détermination théorique dans des actes théoriques nouveaux. […] Par rapport à ces actes d'un niveau plus élevé [...] les objectités catégoriales constituées par des actes théoriques antérieurs sont des *prédonnées*[1].

> Se tourner vers un son, cela ne peut naturellement pas revenir, au plan de la genèse, à se tourner vers un objet-son constitué, il faut seulement qu'il y ait une sensation de son, laquelle n'est pas une appréhension ou une saisie objectales ; dans l'autre cas, par contre il faut qu'il y ait une constitution originaire de l'objet-son, qui préexiste comme conscience pré-donatrice, ou plutôt une conscience qui n'est pas à proprement parler pré-donatrice, mais qui appréhende justement déjà de façon objectale[2].

Cette conscience « qui appréhende déjà de façon objectale » sans pour cela être donatrice de sens, c'est la conscience synthétique passive. C'est la perception interne qui nous donne l'*objectualité*. Ainsi, ce monde de l'intériorité transcendantale n'est que le monde des origines de nos pensées objectives. C'est la possibilité de cette unité *dans la conscience* de l'objet perçu qui est le véritable enjeu de la passivité. La perception a pour caractère fondamental la synthèse, elle est essentiellement un acte synthétique.

Husserl observe, à propos de la conscience du temps :

> Si nous dirigeons notre regard sur la teneur successive de cette durée, sur ce qui la remplit à nouveau d'instant [*Zeitpunkt*] en instant, nous avons par exemple, pour le son qui dure, les phases momentanées de son retentissement, du processus sonore, phases qui sont toujours nouvelles, et dont le contenu est tantôt changeant, tantôt similaire. Selon le cas, le son lui-même est à chaque fois qualifié de changeant ou de non changeant. Que doit-on donc exiger principiellement à présent pour qu'un tel son identique, et ainsi l'objet temporel en général comme processus un s'étendant à travers la durée, puisse être donné comme original, comme conforme à la perception ? Comment une telle perception doit-elle nécessairement être constituée ? Chaque perception, tout

[1] *Hua* IV, p. 5 ; trad. fr., p. 27.
[2] *Ibid*., p. 23 ; trad. fr., p. 48-49.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

> comme chaque vécu est là également et nécessairement pour la conscience et son sujet, est quelque chose de saisissable, dans une *réflexion* possible[1].

Cette « réflexion possible » s'appuie sur l'activité synthétique du moi. Or, la différence entre Husserl et Brentano concerne notamment la nature de cette réflexion : interne et empirique chez Brentano, interne *mais* transcendantale chez Husserl. C'est précisément ici que ressort la difficulté d'une mise en dialogue entre les deux phénoménologies. Pour le phénoménologue transcendantal, la synthèse passive ancre le sens aux structures « cachées » de la conscience, tandis que, pour le phénoménologue descriptif, le fondement du sens se plonge dans les choses et leur structures réelles. La perception interne, chez Brentano, n'est que ce qui est capable de se représenter un concept — comme celui de beauté — en cherchant ses racines dans l'intuition concrète — les choses belles. Au contraire, chez Husserl, la conscience transcendantale a sa vie propre qui s'exprime par une structure réflexive. Elle n'est qu'une faculté au sens de la *Kraft*, elle a un pouvoir actif sur nos pensées. Les actes catégoriaux sont introduits par des conversions du regard propres à la visée spécifique qu'on peut considérer « comme un type particulier de "réflexion" »[2].

En s'interrogeant sur la constitution du concept d'objet et donc sur les fondements de l'ontologie, il arrive que la chose existe en tant que complément du sens de manière que la genèse du concept d'être est retrouvée par des opérations de la conscience. Ainsi, les actes intentionnels interviennent pour compléter l'acte perceptif inadéquat, comme si le monde avait toujours besoin de quelque chose qui l'explique, comme si le réel ne se suffisait pas à lui-même. Malgré l'apparence empirique, ces recherches génétiques sont donc un geste de réduction à la conscience de l'objectivité de la perception et de la matière de l'expérience, un geste qui s'explique par le fait que l'acte de perception est un acte de connaissance, à savoir un acte qui implique une vérité ou une fausseté par rapport au monde. Car d'après Husserl, on l'a vu, la perception n'est jamais dans les conditions de dire seule quelque chose de sensé sur le monde. La solution adoptée par Husserl pour justifier « l'origine de l'erreur » est celle de l'intervention d'un acte de visée (*Meinungsakt*) de type noétique qui permet la plénitude du remplissement intuitif et la genèse du concept d'objet. L'acte noétique corrige l'expérience fausse tout en adaptant le monde à l'esprit. Afin de présenter plus aisément ma lecture, il ne sera

[1] *Hua* XI, p. 314 ; trad. fr., p. 66-67.
[2] *Hua* IV, p. 5 ; trad. fr., p. 28.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

pas inutile de commenter certains passages étroitement liés au problème de la structure de l'objectivation par la synthèse passive.

III. L'acte passif

Le thème de la passivité dans la phénoménologie montre donc précisément la nécessité d'introduire dans la description philosophique la possibilité d'une conscience de soi, de l'aperception transcendantale, le pivot de tout idéalisme transcendantal. Cette exigence s'appuie sur la thèse selon laquelle il faut qu'il y ait une *unité* entre les membres d'une série d'expériences de manière que ces expériences puissent constituer l'expérience d'un seul monde objectif et d'un seul moi objectif. La connexion nécessaire entre les expériences, comme Husserl l'avait écrit dans les *Prolégomènes à la logique pure*, est précisément l'idéal de la science. Si je peux reconnaître dans cette série une unité, une organisation, je peux reconnaître à la fois l'unité du monde et l'unité du Moi, le sujet de cette totalité d'expérience. Mais le sens de cette unité de notre expérience, donnée par l'activité de la synthèse, exige une métaphysique moniste, c'est-à-dire une théorie du réel pris comme une unité capable d'être saisie par une conscience non empirique, étant donné que cette unité du monde est au-delà de notre expérience sensible. Le sens de cette unité est donc à saisir dans l'unité transcendantale de l'aperception. Cette idée est à la base du tournant idéaliste de Husserl.

Souvent Husserl accuse Brentano de n'avoir pas reconnu les progrès accomplis par la phénoménologie par rapport à sa psychologie descriptive. L'argument du progrès en philosophie est la première manœuvre d'un geste qui vise à séduire plus qu'à expliquer, et il faudrait s'en méfier. Par contre, il nous semble qu'on peut reprocher à Husserl d'avoir, en dépit de ses subtiles analyses sur la perception sensible, manqué la question centrale : l'essence d'une chose est la réalité de cette chose, par exemple la sphéricité est l'essence de la sphère. Mais l'essence actuelle de quelque chose de réel et actuel est-elle quelque chose de réellement actuel ? Existe-il, à la fois, la sphère et sa sphéricité ? Selon la position de Brentano, la réponse à cette question est négative, le concept de sphéricité s'appuie sur l'intuition de la sphère. Au contraire, la réponse de Husserl semble positive, quand il parle d'un acte objectivant — ou, comme il dit aussi, d'un acte d'un sujet « objectivant » —

> qui saisit et pose sur le mode de l'être [...] une objectité (*Gegenständlichkeit*) dotée du sens chaque fois concerné, et, en outre, la détermine éventuellement

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

> par une prédication et un jugement dans des synthèses explicatives. Mais c'est dire alors que l'objectité en question se trouve déjà constituée dans la conscience, avant de tels actes théoriques, par certains vécus intentionnels[1].

Le concept central ici est celui de pré-donné, ou d'acte pré-donateur (*vorgebende*) du sens, ou encore de vécu intentionnel pré-donateur. Que signifie « pré-donateur » ? On a affaire ici à l'essence même de la synthèse passive, à savoir, fondamentalement, à la possibilité d'une pré-donation (*Vorgegebenheit*) du sens. Mais qu'est-ce qui est pré-donné ? Il y a une seule réponse possible à cette question : ce sont les conditions du sens. La visée « ne traverse que les actes qui sont donateurs de sens (*sinngebend*) ». Au § 21 de *Hua* XI, Husserl affirme ainsi :

> L'acquis nouveau et propre de la synthèse de la vérification est premièrement, résultant finalement de la transformation synthétique, le recouvrement de la représentation fonctionnant comme intention avec l'expérience du soi correspondante par lequel le vide acquiert le plein de son soi. Dans le recouvrement, conscient en tant que résulté, ce qui est visé s'identifie en tant que sens et ce sens montre à présent dans leur union le double mode du soi non rempli et du soi plein, et cela avec la caractéristique de la « visée vérifiée », à savoir celle de la saturation résultant d'un procès[2].

D'après Husserl, le réel se compose en deux parties : une partie actuelle (la perception en chair et en os) et une partie potentielle (qu'il rattache à la notion de présentification). De manière générale, on peut exprimer la doctrine husserlienne ainsi : l'unité de l'objet et son identité émergent par la conscience. C'est l'intentionnalité qui constitue les conditions du sens et du concept d'objet. La conscience est ce qui donne sens au monde. Autrement dit, « la nature est ce qui existe pour le sujet théorique »[3]. Pour Husserl, et pour la phénoménologie transcendantale en général, on peut comprendre seulement ce qui est déjà donné dans la conscience. Il me semble que cette interprétation se trouve corroborée par les textes mêmes.

> Bien entendu, les pré-données d'actes, quels qu'ils soient, relevant d'une attitude théorique, peuvent ne pas toujours renvoyer aux actes théoriques où elles prennent leur source. Nous parvenons ainsi, dans chaque cas, à des objectités prédonnées qui ne prennent pas leur source dans les actes théo-

[1] *Ibid.*, p. 4 ; trad. fr., p. 26-27, nous soulignons.
[2] *Hua* XI, p. 88 ; trad. fr., p. 166.
[3] *Hua* IV, p. 3 ; trad. fr., p. 25 : « La nature est ce qui existe pour le sujet théorique ; elle prend place dans sa sphère de corrélat ».

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

> riques, mais qui se constituent dans des vécus intentionnels qui ne leur fournissent rien des formations logico-catégorieles[1].

Husserl nous donne comme exemple de synthèse passive un remplissement partiel, dans la première section de son cours consacrée à la modalisation (aux modes) et, plus précisément, au mode de la négation[2]. Le concept central est ici celui de *déception* (*Enttaüschung*) de la croyance perceptive (*Wahrnehmungsglauben*). La négation qui se manifeste comme déception est une variation dans l'ordre de la construction de l'objet continu perceptif ou, tout simplement, du continu perceptif (évidemment, la question concerne aussi la constitution de l'objet temporel, mais nous ne nous embarquerons dans cette voie). Voici l'exemple cité par Husserl :

> Chaque phase de perception se présente (*stellt sich dar*) comme un système de rayons d'intentions d'attente actuelles et potentielles. Dans le déroulement continuel des phases et dans le cas normal de la perception, dans ce que l'on nomme habituellement tout simplement la perception, a lieu un procès continuel d'excitation (*Erregung*) actualisante, puis de remplissement continu d'attentes dans lequel le remplissement est toujours aussi détermination plus précise. Car, nous avons aussi, comme contre-événement possible du remplissement d'attentes, la déception. […]. Que se passe-t-il maintenant, si dans le procès — peu importe qu'en lui se soit constitué conformément à la perception un objet inchangé ou se changeant — la déception entre en scène au lieu du remplissement ? Par exemple, on voit une boule uniformément rouge ; sur un trajet, le déroulement perceptif s'est justement écoulé de telle manière que cette appréhension s'est remplie de façon concordante. Mais à présent dans la progression, une partie du côté arrière qui a été caché se montre peu à peu et à l'encontre de la préfiguration originelle dans le sens qui était ici : « uniformément rouge, uniformément sphérique », entre en scène, décevant l'attente, la conscience du « autrement » : « non pas rouge mais vert, non pas sphérique mais bosselée » : tel est à présent le sens[3].

« Nous étudions ici à quoi ressemble originellement le phénomène de l' "autrement", de la "suppression" (*Aufhebung*), de la nullité ou de la négation[4] ». Le concept d'*Aufhebung*, ici, est central. Cette notion se rattache au verbe *aufheben*, « enlever pour conserver », ou, plus littéralement, « poser quelque chose plus haut ». Tel est précisément le sens que Husserl, au-delà

[1] *Ibid.*, p. 7 ; trad. fr., p. 30.
[2] *Hua* XI, § 5-9.
[3] *Hua* XI, p. 29-30 ; trad. fr., p. 116-117.
[4] *Ibid.*, p. 31 ; trad. fr., p. 118.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

de Hegel, veut souligner ici : « Le conflit se situe entre une croyance et une autre, croyance à la teneur du sens et au mode d'intuition de l'une avec la teneur de l'autre dans son mode d'intuition »[1].

> L'intention *vert* entrant en scène contre l'intention « de rouge » ne change rien à celle-ci pour autant qu'elle reste encore consciente comme intention de « rouge ». Entre en scène à présent le caractère de conscience d'une <intention> « supprimée », « non valide ». De la même manière nous pouvons dire : dans un tel contraste, toute perception normale, celle dans laquelle n'est pas encore entré en scène un événement tel qu'une déception ou des événements semblables, a le caractère d'une conscience de validité. Mais si nous comparons relativement à la teneur de sens, la conscience inchangée et d'autre part la conscience changée par l'entrée en scène du biffage, nous voyons que l'intention s'est certes transformée, mais que le sens objectif reste, après le biffage, encore le même, mais seulement comme biffé. La teneur de sens et sa modalisation d'être se désagrègent donc : d'un côté elle a le mode de la concordance simple, incontestée, de l'autre celui de la contestation et du biffage[2].

Il est probable que Husserl a à l'esprit la figure logique du *modus tollendo tollens* et la négation du conséquent (puisque l'antécédent d'une implication engendre le conséquent, la négation du conséquent implique celle de l'antécédent) :

P => Q
non-Q
_____
non-P

Qu'on lit : si P alors Q , non-Q, donc non-P. Imaginons d'avoir en face un ballon rouge. On peut donc penser : « le ballon est rouge ». Si le ballon est rouge, alors chaque partie du ballon est rouge. Toutefois, en tournant autour du ballon l'on découvre qu'il y a une partie verte. On a une déception perceptive engendrant la négation du conséquent de notre implication. Il faudra donc biffer le contenu de l'intuition initiale. Le ballon n'est pas rouge mais il est bien rouge et vert. Comme on peut l'observer, qu'il s'agisse d'une perception sensible ou d'un raisonnement logique, le cas est exactement le même d'un point de vue phénoménologique. Fondamentalement, lorsqu'on parle du « monde de la pré-donation passive », on ne parle que de cela : les

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*, p. 32-33 ; trad. fr., p. 119.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

fondements intuitifs des *objets* logiques. Dans ce cas, il s'agit de l'intention d'un objet négatif, non pas d'une négation psychologique. *Elle reste encore consciente comme intention de « rouge »*. Sauf qu'elle devient une intention « supprimée », « non valide ». L'absence de la conséquence qui implique automatiquement l'absence de la cause n'est pas l'absence d'une pensée, mais bien celle d'un *quelque chose*, à savoir le rouge envisagé.

Or, Husserl avait affirmé ceci :

> Ce dont on a tant discuté dans les mouvements logiques nouveaux depuis Mill, Brentano, Sigwart sous le titre « théorie du jugement » n'est, du point de vue de son contenu problématique central, rien d'autre qu'un éclaircissement phénoménologique de l'essence et de la fonction logique de la certitude d'être et de modalités d'être[1].

À quoi il ajoutait :

> Il faut établir sur ce point la clarté afin de surmonter l'embarras dans lequel un chercheur aussi génial que Brentano est tombé à propos de la question de la croyance et du jugement, et afin, d'autre part, de rendre compréhensible le rôle constant des modalités de la logique[2].

Au contraire, selon Husserl, « une représentation de perception serait quand même conscience, conscience originalement (*originaliter*) donatrice d'un objet »[3]. En conséquence, d'après Husserl, la croyance et la variation de la croyance ne sont pas quelque chose qui vient s'ajouter aux intentions. Ici, tout se passe comme si l'opposition était celle entre continuité et fracture, ou un clivage dans l'ordre de l'expérience.

> Le non-empêchement et l'empêchement par des intentions parallèles et se recouvrant partiellement n'est pas quelque chose à coté des intentions, n'est pas un vécu nouveau venant s'ajouter, un vécu nommé croyance, jugement, mais une modification de l'accord, *une variation qui rend possible l'essence de la conscience comme conscience* et qui, en fait, comme nous le verrons, rend possible toute conscience[4].

Pour expliquer « ce qui rend possible l'essence de la conscience », c'est-à-dire le double continuum de la conscience de soi et de l'unité de l'objet — le

[1] *Ibid.*, p. 29 ; trad. fr., p. 116.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*, p. 227 ; trad. fr., p. 280, nous soulignons.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

fait de savoir qu'un objet est toujours le même en dépit de ses changements —, Husserl introduit ce qu'il appelle « l'activité du moi ». La continuité de la conscience et de l'objet perçu est une question centrale chez Brentano. Husserl n'utilise donc ici le nom de Brentano que de façon polémique, et la divergence n'est qu'apparente. Bien plutôt, c'est la question de l'activité du moi et de sa participation à la constitution de l'objet qui constitue la véritable divergence entre les deux. Voyons en premier lieu ce qu'il en est chez Husserl.

Lorsque Husserl parle de « la vie du Logos », il affirme :

> La vie du Logos se déroule bien comme la vie en général selon une stratification fondamentale : 1) passivité et réceptivité. Nous pouvons ranger le percevoir dans ce premier niveau, à savoir comme cette fonction originelle du moi actif qui consiste simplement à rendre patent, à regarder vers et à appréhender attentivement <ce> qui se constitue dans la passivité elle-même comme configuration de sa propre intentionnalité. 2) Cette activité spontanée du moi (celle de l'*intellectus agens*) qui, comme c'était le cas dans les décisions de jugement, met en jeu des opérations propres à partir du moi[1].

Husserl explicite cette activité dans la passivité du moi dans un passage où, revenant sur le phénomène du biffage et de la négation, il argumente contre Brentano :

> La seule chose que nous n'avons pas prise en considération et qui va encore jouer son rôle est la participation de l'*activité du moi*. Quand le moi accomplit un acte de l'affirmation (de la reconnaissance), il active, il passe par (*durchlebt*) certaines intentions, celles de la concordance, tandis qu'a lieu, comme modalisation dans la subconscience (*Unterbewusstsein*), la suppression (*Aufhebung*) des intentions contraires, en tant que mises sous l'éteignoir, justement dans la forme implicite du vide. De l'autre côté : la négation comme acte est activation de ce biffage dans le passage qui conduit de l'activation des intentions contraires au vécu traversant la concordance ou inversement[2].

Brentano observera à la fin de sa vie, dans une dictée sur l'*ens rationis* (je rappelle, en passant, que le problème de l'être de raison concerne le statut des relations, objet de *Expérience et jugement*, la saisie des relations, ou la perception d'objets d'ordre supérieur) :

[1] *Ibid*., p. 64 ; trad. fr., p. 145.
[2] *Ibid*., p. 228-229 ; trad. fr., p. 281-282.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

> Des opérations mentales diverses, telles que la négation, l'abstraction, la comparaison, la répétition aussi nombreuse que l'on veut, […] jouent ici [*sc.* dans la théorie de l'*ens rationis*] un rôle important, sans compter les importantes contributions empiriques qui ne viennent pas seulement de la représentation et du jugement, mais encore des affections. Les prétendues découvertes de réalités pures de toute origine empirique se bornent en fait à mettre en lumière les lacunes d'une psychologie qui ne parvient pas à analyser convenablement les concepts ni à en découvrir la véritable origine[1].

Or, pour comprendre cette affirmation contre les idéalités qui n'ont pas leur origine dans l'intuition sensible, il faut comprendre le discours brentanien sur les catégories.

IV. La fondation réelle des concepts. Brentano et l'immanence de la conscience

L'enjeu de l'intentionnalité chez Brentano n'est rien d'autre que de montrer les éléments du réel et leurs relations. Pour Brentano, l'alphabet de l'être est constitué de la substance et de l'accident existant en relation à elle. Mais comment peut-on saisir ce qui est substance et ce qui ne l'est pas si la substance ne se manifeste pas dans la sensibilité ? L'intentionnalité sert à expliciter la définition de la substance. Aux racines de la question de l'intentionnalité chez Brentano et de son interprétation controversée, il y a la question de la véritable place que cette notion a acquise dans sa philosophie. Qu'est-ce que l'immanence exactement ? À cause de sa généralité absolue, l'être est indéfinissable. Nous n'avons pas de concept de l'être, car l'être n'est pas un genre. Le génie de Brentano sera de reprendre la solution aristotélicienne : alors même que l'être est indéfinissable, *il est dit* par divers acceptions et, parmi ces diverses acceptions, « c'est la substance *(ousia)* qui est l'être premier et *proprement dit* »[2], l'être *en tant que* « substance ». Car l'étant en général n'est pas une espèce où l'on pourrait distinguer genre et

[1] Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1924-1928), Hambourg, Felix Meiner Verlag, 1973, 1971, 1974 (dorénavant *PS*), p. 277 ; trad. fr. par M. de Gandillac, nouvelle édition revue et présentée par J.-F. Courtine, *Psychologie du point de vue empirique*, Paris, Vrin, 2008**,** p. 382.

[2] F. Brentano, *Von Der Mannigfachen Bedeutung Des Seienden Nach Aristoteles*, (1862), Olms, Hildesheim, 1960 (dorénavant *MBS)*, p. 99 ; trad. fr. par. P. David, *Aristote. Les diverses acceptions de l'être*, Paris, Vrin, 1992, p. 101 (nous soulignons).

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

différence, puisque Aristote ne consent pas même à l'appeler genre. Il faut donc chercher ici *un autre mode de manifestation*, et c'est là ce que fait Aristote en distinguant les différentes significations qu'englobe, selon son observation, le nom d'étant[1]. L'*ousia* n'est ni l'être ni un concept de l'être ; elle est un mode de manifestation (dire) de l'être. C'est pourquoi le jugement ne peut être le lieu privilégié de la manifestation de l'être ; la généralité logique, même dans la somme de ses genres, n'arrive pas à représenter le réel dans sa totalité. L'enjeu de la phénoménologie descriptive consiste à justifier l'essence de cette « autre » manifestation qui n'est pas, évidemment, une manifestation logique. C'est pourquoi le regard de Brentano se tournera ensuite vers le *De anima*, pour montrer la genèse « interne » de la notion de substance. L'essence de cette manifestation est donc, dit-on, psychologique. Par conséquent, si la logique doit être « réelle », elle doit se fonder sur la psychologie et « se nourrir » de ses principes[2], car, d'après Brentano, ce n'est pas dans le langage que l'être se manifeste. La demeure de l'être, c'est l'âme. *La question se pose d'abord si tant est que, par l'intentionnalité, on puisse introduire un ordre idéal, l'ordre des idéalités.* La question de la référence intentionnelle (*intentionale Beziehung*), pour Brentano, est liée à ce qu'il appelle « la transcendance de la définition substantielle »[3]. *De quoi s'agit-il ? Qu'entendons-nous par là ?* La définition de la substance évoque la question de l'origine des idées. Selon Brentano, le concept de substance est donné directement à notre perception et aucune représentation isolée d'un accident n'est possible sans la possession d'un tel concept. Le concept de substance est donc toujours déjà impliqué dans notre discours. Aussi bien le moi que les accidents externes ont besoin du concept de substance. Nous *avons un concept de la substance par l'évidence de la perception interne*. La question est complexe et il faut être prudent en s'attaquant à ce point. Si Brentano voit dans l'interprétation de Bonitz l'interprétation la plus correcte en ceci que le philologue allemand soutient la thèse de l'origine des catégories dans la réalité, par contre, à la différence de Bonitz, il soutient, avec Trendelenburg, une certaine interprétation ontologique des catégories que Bonitz rejette violemment. Or ce point est important, car, pensons-nous,

[1] *MBS*, p. 4-5 ; trad. fr., p. 20 (nous soulignons).
[2] F. Brentano, Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom ΝΟΥΣ ΠΟΙΗΤΙΚΟΣ (1867), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1967, p. 2 : « Und wie die Logik aus der Psychologie die Principien entnimmt endet die Psychologie in der Logik ».
[3] *Cf.* F. Brentano, *Aristoteles und seine Weltanschauung*, Quelle & Meyer, Leipzig, 1911, Ch. 11 : « *Die Transzendenz der substanziellen Definition* ».

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

la stratégie adoptée par Brentano lui donne la possibilité de fonder la déduction catégorielle sur la distinction ontologique entre substance et accident. Pour Brentano, les catégories ont une genèse réelle ; c'est le sens qu'il donne à la définition de Bonitz suivant laquelle les catégories représentent un outil pour « s'orienter dans le domaine des représentations données par l'expérience ». Brentano traduit cette dernière expression par « concepts réels » (*reelle Begriffe*)[1]. Il faut toujours distinguer avec prudence entre une genèse formelle fondée sur la structure logique du jugement qui se manifeste dans l'acte prédicatif (Trendelenburg) et une genèse réelle fondée sur l'expérience (Brentano), sous peine de mal comprendre la question de la transcendance de la substance et le rôle central de la psychologie dans le réseau interprétatif brentanien, étant donné qu'elle n'est pas saisissable logiquement et qu'on doit la saisir par un acte de l'esprit. « Genèse réelle » ne signifie rien d'autre que « fondée sur expérience ». Ce qui nous amène à la règle générale selon laquelle l'origine de tous nos concepts réside dans l'intuition — et au « retour aux choses mêmes » de Husserl. Pourtant, alors que pour Bonitz l'expérience est celle de la vie ordinaire, d'après Brentano la « véritable » expérience ne peut être qu'interne, « psychologique ». La définition ontologique est le pivot conceptuel du travail de Brentano. Aussi celui-ci critique-t-il aussi bien la distinction catégorielle par la grammaire (Trendelenburg) que la distinction par la méthode de la question (Ockham), ces solutions ne parvenant pas à justifier la table catégorielle comme finie et complète[2].

L'interrogation sur la nature de la morale a une place centrale dans l'économie de la pensée de Brentano[3]. C'est là un aspect généralement négli-

[1] Cf. *MBS*, p .78 ; trad. fr. p. 86 : « C'est notamment Bonitz qui a développé et étayé cette conception dans son traité *Sur les catégories d'Aristote*. Les catégories , y dit-il, donnent, au sens d'Aristote, les divers acceptions dans lesquelles nous exprimons le concept de l'être doit nécessairement se subordonner à l'un d'entre eux. C'est pourquoi elles servent à s'orienter dans le domaine de ce qui est donné par l'expérience ». *Cf.* aussi *MBS*, Ch. V, § 2 : « Les catégories ne sont pas un simple cloisonnement pour des concepts, mais sont elles-mêmes des concepts réels , *onta kath'-hauto exo tes dianoias* ».

[2] Un exemple de « question approach » du problème de la distinction catégorielle est notamment celui, contemporain, de J. Ackrill, exposé dans son commentaire des *Catégories*, *cf.* JL Ackrill, *Aristotle's Categories and De Interpretatione*, Oxford, Clarendon Press, 1963.

[3] Brentano donne des cours de philosophie morale (*praktische Philosophie*) depuis son arrivée à Vienne : au cours du semestre d'hiver 1875/1876, durant cinq se-

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

gé par les exégètes, souvent davantage intéressés à la dimension gnoséologique de sa philosophie[1]. Il faudrait toujours garder à l'esprit que le bien, le vrai et l'être, chez Brentano, sont liés l'un à l'autre par une relation intime. Tout discours concernant l'un de ces termes est valable aussi pour un autre. Or, dans ses cours d'éthique, comme dans sa *Conférence sur l'origine de la connaissance morale*, la question centrale est la définition de l'objet de l'éthique, car la définition de l'objet nous donne la clé pour comprendre la nature de sa connaissance, à savoir, dans ce cas, la connaissance éthique.

Dans la *Conférence*, Brentano s'interroge sur la signification des mots « juste », « bien » et « meilleur ». Il y est question des acceptions différentes d'un mot et de la nécessité d'introduire à une science (pratique) par la définition du concept d'un objet. On trouve dans ce texte un passage où Brentano relie de façon plus claire que dans la *Psychologie* du 1874 la question de l'intentionnalité à celle de la connaissance. Il ne sera pas inutile ici de citer ce passage particulièrement éclairant :

> Lorsque le but est fixé et qu'il ne s'agit plus que de décider des moyens d'y parvenir, nous nous dirons qu'il faut choisir les moyens qui conduisent effectivement à ce but. Lorsqu'il s'agit du choix des finalités, nous nous dirons : choisissons une fin qui a toute raison d'être considérée comme effectivement accessible. Mais cette réponse ne suffit pas : bien des choses accessibles sont plutôt à fuir qu'à rechercher. Choisissons donc ce qui, parmi les choses accessibles, est le mieux. Voilà quelle sera la seule réponse à ce problème. Mais elle n'est pas claire, car qu'est-ce que le « meilleur » ? Que qualifions-nous en général de « bien » ? Et comment parvenons-nous à la connaissance de ce que quelque chose est bon et meilleur que quelque chose d'autre ? Afin de donner une réponse satisfaisante à ces questions, il nous faut, avant tout, *rechercher quelle est l'origine de la notion de bien, qui comme l'origine de toutes celles que nous avons, réside dans certaines représentations en réalité intuitives.* Nous avons des représentations intuitives dont le contenu est d'ordre *physique* ; elles nous révèlent des qualités sensibles qui sont déterminées spatialement de manière spécifique. C'est à ce domaine que ressortissent les notions de couleur, de son, d'espace, et bien d'autres encore. *Mais ce n'est pas là une source de notre notion du bien*. Il est aisé de comprendre que cette notion ainsi que celle du vrai, qu'à juste titre on lui juxta-

---

maines ; ensuite au cours du semestre d'hiver 1877/1878, du semestre d'hiver 1878/1879, du semestre d'été 1879, des semestres d'hiver 1879/1880 et 1880/1881 ; enfin durant chaque semestre d'hiver pendant 14 années, à partir de 1881/1882 jusqu'à la fin de son enseignement au semestre d'hiver 1894/1895 (quatre semaines).

[1] Pour une analyse de la philosophie morale de Brentano, voir L. McCalister, *The Development of Franz Brentano's Ethics*, Amsterdam, Rodopi, 1982.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

> pose en la considérant comme apparentée, sont empruntées au domaine des représentations [intuitives] dont le contenu est d'ordre *psychique*[1].

Si nous lisons bien le passage, on peut comprendre que le sens de l'intentionnalité dans l'œuvre de Brentano est relié à la question plus générale qui porte sur *l'origine et l'objectivité des idées* et, par conséquent, au rapport de fondation entre *intuitions et concepts.* Par cette mise en perspective donc, on prend une certaine distance envers toute interprétation censée unifier la philosophie brentanienne avec la philosophie de ses élèves par une vision homogène et un discours unitaire sur l'ontologie ou sur l'intentionnalité. Avant d'introduire la question de la réalité des valeurs, il faut épingler ce passage : *il y a des représentations intuitives dont le contenu est physique, et des représentation intuitives dont le contenu est psychique*. La distinction concerne le champ de l'intuition, et l'intentionnalité n'est donc pas quelque chose qui s'oppose à l'intuition, mais elle l'accompagne selon la modalité du mental. Et en effet, Brentano ajoute :

> Le trait caractéristique commun à tout ce qui est psychologique est constitué par ce que l'on a souvent défini en utilisant malheureusement un terme qui prête beaucoup au malentendu, la conscience (*Bewusstsein*), c'est-à-dire un comportement (*Verhaltung*) du sujet, une relation que l'on a qualifiée d'*intentionnelle* à quelque chose (*intentionalen Beziehung zu etwas)* qui n'est peut-être pas effectivement donné, mais qui, néanmoins, est présent intérieurement de manière objective [*was vielleicht nicht wirklich, aber doch innerlich gegenständlich gegeben ist*][2].

L'enjeu de la phénoménologie descriptive brentanienne se manifeste ici de façon claire : il s'agit du rapport entre l'intuition et l'intentionnalité, où, par cette expression assez malheureuse, il entend le contenu non sensible de la conscience. Ce serait ici une erreur grossière d'interpréter ce qui n'est pas sensible comme ayant une nature intellectuelle ou conceptuelle. Nous retrouvons ici la transcendance de la définition des concepts non donnés dans l'expérience sensible, comme celui de substance. Mais, au contraire des empiristes, Brentano n'entreprend pas d'exclure ces concepts du champ de la connaissance humaine. Au contraire, ils sont à la base de la connaissance même.

---

[1] F. Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* (1889), (dorénavant *USE*), p. 15 ; trad. fr. par J.-C. Gens, M. de Launay, *L'Origine de la connaissance morale, suivi de « La Doctrine du jugement correct »*, p. 48 (nous soulignons).
[2] *Ibid.*, p. 16 ; trad. fr. p. 49.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

> Les notions de volonté, de déduction ne sont pas acquises à partir d'intuitions sensibles : ou bien il faudrait donner une extension si vaste à la notion de « sensible » que toute différence entre « sensible » et « suprasensible » s'estomperait. *Ces notions se forment à partir d'intuitions dont le contenu est psychique*. Il en va donc de même pour les notions de « finalité », de « cause », […] d' « impossibilité », de « nécessité »[1].

Et il en va de même également, peut-on ajouter, des notions de « substance » et d' « être ». Les catégories n'ont pas de genèse *a priori* en dehors de l'expérience. Mais il ne faut pas arrêter notre investigation pour autant ; il convient plutôt d'élargir le concept d'expérience. Leur genèse est interne, leur siège est donc la perception interne. Et il en va de même pour l'origine de l'espace et du temps et pour le concept de vérité. En revanche, Brentano évite soigneusement l'idée d'une fondation transcendantale des catégories ainsi que tout recours à la notion d'ego pur.

L'enjeu de la phénoménologie descriptive concerne, selon la dernière enquête de Brentano sur la nature de la connaissance et de sa structure, le rapport entre l'intuition et l'individuation. Cet enjeu comporte aussi bien une définition du rapport entre l'intuition et les concepts — un rapport externe à l'intuition qui se révèle être un rapport de fondation — qu'une polarisation modale interne à l'intuition entre *casus rectus* et *casus obliquus*. Les concepts et les intuitions n'arrivent pas à opérer une individualisation complète. Mais, selon Brentano, les individus ne sont jamais donnés par l'intuition de manière adéquate, c'est-à-dire que les individus ne sont pas pensés en mode individuel. L'intuition n'est jamais une forme d'individuation. L'*intuitio* et le principe d'individuation ne coïncident pas. La position du dernier Brentano définit le rapport entre intuition et concept comme une relation de différence modale de la représentation. Intuition et concept sont deux modes de la pensée, deux façons de penser l'objet. Comment ces deux modes sont-ils en rapport avec l'objet réel ? Telle est la question fondamentale de la théorie de la connaissance du dernier Brentano : il s'agit de déterminer l'étant en tant que réel par rapport aux modes de la pensée, de se représenter l'objet en tant qu'objet d'intuition ou d'un concept. Si l'objet est, par son essence, ce qui est « contre » (*gegen-ständlich*) notre esprit, à savoir ce qui se donne en vis-à-vis à la pensée, quelle est la nature de ce « se tenir en face » qui comporte un redoublement interne à la représentation ? Soulignons ici la nouveauté de cette approche, complètement absente dans la *Psychologie* de 1874 et dirigée contre la phénoménologie husserlienne. Désormais, Brentano révoque la loi

[1] *Ibid.*, p. 15 ; trad. fr., p. 49, n. 18 (nous soulignons).

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

de neutralité de la représentation et définit l'intuition comme une « représentation unitaire intuitive », les concepts comme des « représentations unitaires attributives »[1]. Le mot clé, ici, est « unitaire », où l'unité s'oppose à la synthèse. Pour Brentano, l'unité du jugement n'est pas celle d'une synthèse des représentations. Penser un concept, c'est tout autre chose que penser un objet singulier. Penser un objet par l'intuition n'est pas un acte inclus dans le concept[2]. Toutefois, il y a un primat de l'intuition sur le concept : « On ne peut donc nier que certaines de nos représentations portent sur des objets noétiques. Ce qu'on peut mettre seulement en doute c'est qu'on puisse penser un objet noétique sans l'intuition présente d'un objet sensible, subordonné à l'objet noétique »[3].

Ce qui est représenté lorsqu'un objet est représenté, c'est, ou bien une simple intuition, ou bien un concept qui a une intuition à sa base. L'objet sensible donné par l'intuition est donc le *subjectum* de l'objet noétique. Pour Brentano, l'intuition vient au premier plan : elle est le *suppositum* du concept. Comme, par exemple, « c'est le cas pour le mathématicien qui, au moment où il affirme un théorème valable pour le triangle en général, se représente intuitivement un certain triangle qualitativement et quantitativement déterminé »[4]. La présence de l'intuition ici ne doit pas nous induire en erreur. Inclusion et présence ont deux significations différentes. La nouveauté du point de vue de Brentano sur l'intuition réside dans le fait que ce mode de la pensée arrive à penser l'objet sensible de manière non individualisée. Une fois encore, la critique est adressée indirectement au kantisme, qui avait introduit l'idée de représentation sensible singulière comme si l'intuition nous donnait chaque fois un individu déterminé. L'argument de Brentano est le suivant : si les choses étaient pensées de façon individuelle en tant que choses singulières (cette chaise-ci, ce chat-ci), alors l'intuition de cette chose ne pourrait plus correspondre au concept de cette chose. En d'autres termes, si j'ai fait l'expé-

[1] *Ibid*., p. 207 ; trad. fr., p. 336, 9/3/1917 : « On aboutit à ce que nous appelons une représentation sans unité intuitive, ou plutôt avec unité purement attributive », à savoir conceptuelle. La dictée est intitulée « Intuition et représentation abstraite », Kraus signale cependant un autre titre envisagé par Brentano : « Représentation unitaire intuitive et représentation unitaire attributive ».

[2] *PS*, p. 112 ; trad. fr., p. 470 (dictée de juin 1916, originellement intitulée « Universaux ») : « Penser une couleur en général, c'est tout autre chose que de penser un objet coloré déterminé ; ce second mode de penser n'est pas inclus dans le premier comme une *partie* dans un tout ».

[3] *Ibid.*, p. 59-60 ; trad. fr., p. 429.

[4] *Ibid*.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

rience de cet objet singulier en tant que singulier (ce chat roux-ci), je n'arriverai jamais à nommer cet objet par un terme singulier, car il ne pourra pas y avoir de relation de ressemblance avec un concept. Chaque fois que je rencontrerai le chat, je n'arriverai pas à le reconnaître comme le même chat ou un autre chat en tant que chat comme s'il y avait un monde classifié par des termes singuliers.

Comme le dit Brentano :

> En conséquence on voit aisément de quelle manière *si nous ne pouvons penser intuitivement rien d'individuel, nous le pouvons du moins par d'autres voies que l'intuition*. Nous n'avons qu'à nous dire ceci : de même que l'espèce est pensée plus complétement que le genre et que toute nouvelle différenciation spécifique complète, et par suite restreint le concept, celui qui penserait la chose avec une précision absolue la penserait déterminée de telle manière qu'aucune pluralité de choses ne pourrait plus correspondre au concept. Nous arrivons ainsi à ce qu'Aristote appelait *to kath'ekaston* ou encore *to ti*. Quant à nous, nous l'appelons *ein gewisses Ding*, un *quoddam, une certaine chose*[1].

Conclusion

En ce qui concerne son rapport à Brentano, Husserl observe :

> Enfin, il en est qui entendent la phénoménologie comme une sorte de continuation de la *Psychologie* [sc. *du point de vue empirique*, 1874] de Brentano. Aussi haut que j'estime cette œuvre géniale et aussi puissamment qu'elle ait agi sur moi dans ma jeunesse (comme c'est le cas des autres écrits de Brentano), il faut pourtant ajouter en l'occurrence que Brentano est resté éloigné de la phénoménologie au sens où nous l'entendons et ce jusqu'à ce jour. À tel point qu'il refuse absolument de reconnaître que le nouveau mouvement constitue un progrès. Néanmoins il s'est acquis des mérites qui font date, précisément en rendant possible la phénoménologie. Il a donné à l'époque moderne l'idée de l'*intentionnalité*, puisée à la conscience même dans une description immanente ; et, bien qu'il transgresse souvent les limites d'une description pure (comme je serais porté à le penser), *au moins nombre de ses formations de concepts ont-elles leur source dans l'intuition effective* [*wirklicher Intuition*]. Ainsi ont-elles eu nécessairement l'influence formatrice qu'elles étaient en mesure d'avoir, d'une manière générale, quant à

[1] *PS*, p. 203 ; trad. fr., p. 334.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

> l'intuition, même après le tournant accompli à l'intuition de l'essence ; mais il n'a pas vu l'essence de l'analyse intentionnelle[1].

Et dans l'Introduction prévue initialement pour les Analyses consacrées à la synthèse passive, Husserl affirme : « Une théorie principielle de la science signifie une science de ce qui est principiel en tant que tel dans toutes les sciences »[2]. Ce qui est science, c'est la science d'essence. Et il ajoute : « Seule une science transcendantale dirigée vers les profondeurs cachées de la vie gnosique (*Erkenntnisleben*) effectuante et, par là, une science élucidée et justifiée peut être une science dernière, seul un monde élucidé sur un mode phénoménologique transcendantal peut être un monde compris de façon ultime »[3]. C'est un geste assez curieux, celui de fustiger la psychologie descriptive comme empirique pour, l'instant d'après, fonder la phénoménologie pure « dans les profondeurs cachées de la vie gnosique ». En réalité, il ne s'agit ici que de la vieille question d'origine aristotélicienne qui concerne le rapport entre l'activité et la passivité de l'âme, ou, de manière plus générale, du mouvement continu entre l'acte et la puissance selon l'analogie entre penser et percevoir telle qu'elle est exprimée dans le *De Anima*. Nous laisserons cette question à l'arrière-plan, en nous bornant à rappeler qu'Aristote soutient que l'acte de penser, comme l'acte de percevoir, est une sorte de passion (*De an.* III, 4, 429 a 13 *sq*.) :

> L'un des principes de cette théorie, commente Michael Frede, est le suivant : tout changement, toute passion, comporte deux facteurs ; il doit y avoir (1) une chose qui peut subir tel changement, une chose qui, en puissance, est une chose changée de telle manière ; et il doit y avoir (2) une chose, un agent, qui par son action peut produire tel changement. L'acte de penser étant une sorte de passion, ce principe devrait s'appliquer aussi à n'importe quelle pensée particulière[4].

Cette théorie présuppose deux facteurs : une capacité passive et un agent. Cet agent, chez Aristote — ou dans l'aristotélisme —, c'est l'intellect agent ou Dieu. En revanche, selon Husserl, c'est l'ego pur. Dans la perception, Husserl prétend que ce sont les choses elles-mêmes qui font qu'on les pense de la

[1] *Hua* V, p. 59 ; trad. fr., p. 70 (nous soulignons).
[2] *Hua* XI, p. 351 ; p. 23.
[3] *Ibid*., p. 355 ; trad. fr., p. 27.
[4] M. Frede, « La théorie aristotélicienne de l'intellect agent », in *Corps et âme : sur le "De anima" d'Aristote*, G.R. Dherbey (dir.), études réunies par C. Viano, Paris, Vrin, 1996, p. 379.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

manière dont nous les pensons. Si je pense une pomme comme une pomme, c'est parce que c'est une pomme. Pourquoi donc Husserl, dans le cas de la pensée d'un objet absent, ou d'une partie invisible d'un objet (d'une représentation vide ou de sa présentification), introduit-il un ego pur ? Ce concept est-il nécessaire à la description de notre expérience ? Telle est la question qui fonde la différence entre phénoménologie descriptive et phénoménologie transcendantale.

Brentano, ayant consacré un ouvrage au *nous poietikos*, avait une maîtrise tout à fait remarquable de cet argument[1]. Pourtant, dans sa *Psychologie d'un point de vue empirique*, plus sobrement, il évite d'introduire des notions obscures comme celle d' « ego pur » pour expliquer les points les plus difficiles de sa théorie. **Cette question porte, à partir des *Recherches logiques*, sur le rapport entre intuition et intention, entre réalité et conscience. La perception en tant qu' « appréhension du vrai » devient dès lors une question centrale de la phénoménologie car elle est le champ du rencontre entre l'acte d'*Erfüllungsintention* et celui de *Bedeutungsintention*. Si par l'intuition nous avons l'objet — perçu ou imaginé — « en chair et en os » dans sa présence immédiate, par l'intention de signification se montre quelque chose qui n'est pas contenu dans l'intuition mais qui est, en tout cas, en relation stricte avec elle — d'autant plus stricte qu'on ne peut parler de connaissance que dans le cas d'une identité entre le contenu intuitif et le contenu intentionnel de l'acte. Les rapports entre phénoménologie eidétique et phénoménologie génétique, statique et dynamique, entre structure et histoire, activité et passivité, ne seront que l'élargissement et l'approfondissement de cette question chaque fois multipliée et renouvelée dans sa difficulté. Et si Husserl invente le principe méthodologique de la « réduction transcendantale » pour sortir de cette difficile relation, en envisagent une pureté philosophique, en cherchant ainsi à suspendre et à neutraliser la question de la genèse de nos concepts, il l'ouvrira encore une fois par la notion de « genèse transcendantale »[2].** Ce qui témoigne, finalement, de l'extrême **difficulté de la tentative husserlienne visant à éliminer de la phénoménologie pure la portée conceptuelle de l'analyse phénoménologique descriptive de Brentano.**

[1] F. Brentano, Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom ΝΟΥΣ ΠΟΙΗΤΙΚΟΣ, Mainz, Franz Kirchheim, 1867.

[2] *Cf.* E. Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburg, Meiner, 1969.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

En conclusion, mon argument se résume ainsi : la théorie intentionnelle de la perception chez Husserl présuppose que le sens, d'une certaine manière, est quelque chose de toujours *déjà* donné (pré-donné). Dans le cas de la perception simple, les agents de l'acte, par exemple les choses en elles-mêmes, sont extérieurs, tandis que, dans le cas de l'acte de penser, les choses se trouvent en quelque manière déjà dans l'esprit, en tant qu'elles sont présentifiées. Autrement dit, pour voir une chose rouge, il faut qu'il y ait une chose rouge à l'extérieur que l'on puisse voir ; mais on peut penser une chose rouge même s'il n'y a pas de chose rouge à l'extérieur ; pour penser une chose rouge, il suffit de disposer du concept d'une chose rouge et de remplir notre représentation vide du rouge. La conséquence de cette prémisse est que, si nous voyons le ciel bleu, nous avons besoin de deux actes pour reconnaître les états de choses que le ciel est bleu : (1) un acte synthétique passif capable de recevoir une impression (« le ciel bleu ») et (2) un acte synthétique actif de type intuitif, constitué par la disposition de notre esprit, capable de saisir les relations comme des objets. Par cette dernière disposition, nous avons des concepts adéquats des choses et savons les appliquer, ce qui fait que nous reconnaissons ce que nous voyons comme un ciel bleu. Étant donné que la représentation n'existe pas détachée du jugement, il s'ensuit que l'activité intentionnelle est déjà présente dans le moment passif de la connaissance par la ré-activation, et donc dans la construction de notre expérience du monde.

Il me semble que, comme toute philosophie de l'ego pur, la théorie de la perception husserlienne est une théorie qui transforme l'intentionnalité en *un acte qui promet un sens* plutôt qu'en un acte récepteur du réel, tout en introduisant, par conséquent, une recherche sur les activités cachées dans l'âme humaine. Mais pour une phénoménologie qui se déclare « descriptive », rien n'est caché dans les profondeurs.

Le phénoménologue descriptif s'étonnera toujours du spectacle de l'objet réel en cherchant à établir une anatomie de son essence et à se représenter autant que possible l'expérience comme une surface blanche où les choses impriment leur forme. Au contraire, Husserl pense, avec les modernes, que c'est bien l'esprit qui participe au dessin de ces formes en intervenant sur la texture de cette surface. Mais, comme Aristote nous l'a enseigné, le sens se règle et se justifie par le réel en nous donnant ainsi les critères du non-sens — et non l'inverse. Cette intuition, nous semble-t-il, est à tout le moins digne de discussion, mais cela nous entraînerait déjà trop loin.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1, 2012 (Actes 5), p. 70-96
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Intentionnalité *cum fundamento in re.* La constitution des champs sensoriels chez Stumpf et Husserl

Par ARNAUD DEWALQUE
Université de Liège

J'aborderai ici le problème de la passivité de l'esprit dans le cadre d'une analyse de la perception sensible[1]. La question qui m'occupera sera la suivante : quel est le rôle des matériaux sensoriels ou des phénomènes sensibles dans la perception ? Plus exactement : quel sens faut-il donner — s'il faut en donner un — à la notion de « champs sensoriels » (*Sinnesfelder*) dans l'analyse intentionnelle de la perception ? Je commencerai par rappeler que l'approche intentionnelle, telle qu'elle est développée par Edmund Husserl — mais aussi, notamment, par August Messer —, implique une critique très vive du sensualisme, aussi bien dans sa version atomiste que dans sa version gestaltiste. J'examinerai ensuite une certaine difficulté de la conception intentionaliste exposée dans les *Ideen* I (1913).

Cette difficulté a été mise en évidence, dans le champ de la psychologie expérimentale d'inspiration wundtienne, par Edward Titchener (*Systematic Psychology*, 1929) et surtout, dans l'école brentanienne, par Carl Stumpf (*Erkenntnislehre*, 1939). Elle concerne le rôle des données sensibles ou de la « hylè sensuelle » au sein des prestations intentionnelles du sujet percevant. Le point que fait valoir Stumpf se résume à ceci : si l'étude des états mentaux perceptuels ne doit pas devenir une « phénoménologie sans phénomènes », alors il semble que l'on doive renoncer au concept éthéré d'une « hylè sen-

[1] Ceci est le texte remanié d'une intervention (initialement intitulée « Percevoir sous la contrainte des phénomènes sensibles ») dans le Séminaire annuel de phénoménologie qui s'est tenu à l'Université de Liège du 2 au 6 mai 2011. La version finale du texte a bénéficié de discussions avec plusieurs autres intervenants. Parmi ceux-ci, je voudrais remercier en particulier Robert Brisart, Bruno Leclercq, Laurent Perreau et Denis Seron.

suelle », comprise comme un matériau de sensation *quelconque*. En lieu et place d'une hylè indéterminée, il y a lieu d'admettre des phénomènes sensibles pourvus de *propriétés* qui sont *analysables* (théorisables) pour elles-mêmes. Le programme de Stumpf me semble ainsi plaider en faveur de la thèse selon laquelle l'intentionnalité perceptuelle est au moins partiellement fondée dans les phénomènes sensibles, qui possèdent leur propre structuration immanente. Cette thèse implique que le matériau phénoménal joue un rôle dans le mécanisme référentiel de la perception antérieurement à toute indentification conceptuelle du type <ceci est *F*>, donc aussi antérieurement à toute *activité* prédicative ou judicative *stricto sensu*[1].

En ce sens, la phénoménologie de Stumpf — l'étude des phénomènes sensibles et de leurs propriétés — se déploie à un niveau « inférieur » de la vie psychique qui correspond *grosso modo* à la sphère hylétique et à la constitution passive des « champs sensoriels » que Husserl a entrepris de thématiser dans ses leçons sur les synthèses passives (et ce, pour partie, comme on sait, au moyen du concept stumpfien de « fusion », *Verschmelzung*). Bref, si l'on réintrègre ces réflexions dans le cadre d'une analyse intentionnelle, il semble que l'intentionalité de la perception doive être conçue comme une intentionnalité *cum fundamento in re*, en entendant par *res* les phénomènes sensibles.

1. Intentionalisme *vs* sensualisme

Envisagée dans le cadre d'une théorie de la perception, la notion de passivité est difficilement dissociable de la notion de *réceptivité*, c'est-à-dire de l'idée selon laquelle il y a des données sensibles (impressions, *sense data*, etc.) qui s'imposent à l'esprit et qui constitueraient en quelque sorte la matière première de la vie de la conscience. On peut dire, sans exagérer, que cette idée constitue la base même du programme empiriste classique. La thèse empiriste stipule effectivement que les opérations de l'esprit, essentiellement associatives, s'effectuent sur la base d'une réceptivité originaire et dans les limites de ce qui est reçu passivement. Ainsi, chez Locke, le matériau premier de l'activité de l'entendement est fourni par les « idées simples », que l'esprit n'a le pouvoir ni de supprimer, ni de modifier, ni de créer : « Quand les *idées simples* s'offrent à l'esprit », écrit Locke, « *l'entendement ne peut* ni

[1] Cette idée a refait surface ces dernières années dans le débat opposant les conceptualistes aux non-conceptualistes. Pour une reconstruction de ce débat, que je laisserai ici de côté, voir Dewalque 2011.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

refuser de les avoir ni, une fois qu'elles sont imprimées, les altérer, les effacer ou en créer lui-même de nouvelles, pas plus qu'un miroir ne peut refuser, altérer ou effacer les images ou *idées* qu'y produisent les objets placés devant lui » (Locke 1690 ; trad. fr. modifiée, p. 185).

Comme on sait, ce modèle a perduré dans la tradition analytique, *mutatis mutandis*, à travers la théorie des *sense data*, jusqu'à ce qu'il devienne la cible des puissantes objections venant des philosophes de l'école d'Oxford. Chez des auteurs comme Russell, Price ou Ayer, l'intérêt pour les « données sensibles » est largement motivé par la dichotomie inférentiel/non inférentiel, et par l'apparente fiabilité que semble conférer aux données sensibles leur statut non inférentiel. Par contraste avec les opérations intellectuelles de l'esprit, qui impliquent des médiations logiques et qui sont par nature exposées à l'erreur, les *sense data* semblent échapper aux soupçons épistémologiques qui pèsent sur les processus inférentiels ; ils sont « immunisés » contre la possibilité d'erreur (cet aspect du programme sensualiste est, me semble-t-il, très justement mis en évidence par Swartz 1965, p. XIV). C'est pourquoi il a pu sembler séduisant d'analyser la perception en termes de données sensibles et de chercher à reconstruire, sur une base phénoméniste, les inférences conduisant à poser des objets physiques, psychiques, culturels, etc. (je songe ici au système « multi-niveaux » de Carnap). C'est pourquoi aussi l'empirisme, dans la tradition analytique, a progressivement pris la forme d'un vaste programme de traduction visant à « reconduire » (*zurückführen*) tous nos énoncés sur le monde à des énoncés portant sur des *sense data*.

Le principe d'un tel programme — qui a été mis en œuvre par Carnap dans l'*Aufbau* (1928), par C.I. Lewis dans *An Analysis of Knowledge and Valuation* (1946) et par Goodman dans *Structure of Appearance* (1951) — est toutefois remis radicalement en question par l'approche intentionnelle qui s'est développée dans la tradition concurrente, provenant de l'école de Brentano. Cela vaut bien sûr, avant tout, de Husserl. En revendiquant la priorité de l'analyse intentionnelle (l'analyse des *actes* et de leur « contenu ») sur l'analyse hylétique (l'analyse des sensations), Husserl entend en effet rompre avec toute forme de sensualisme. De nombreux passages du corpus husserlien témoignent de cette rupture, à commencer sans doute par les §§ 85-86 des *Ideen* I. Contre le sensualisme qui fait des données sensibles la matière première de la vie de la conscience, Husserl maintient que le flux des vécus n'est pas un flux de sensations ni un ensemble de *data* hylétiques — lesquelles constituent une « matière qui par elle-même est en fait dénuée de sens et irrationnelle, quoique assurément accessible à la rationalisation » (Husserl 1913 = ^{3}1928, p. 176 ; trad. fr., p. 295). Les vécus, insiste Husserl, ne sont

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

pas des complexes de contenus qui « existent » mais « ne signifient rien, ne veulent rien dire et qu'il suffirait de distribuer en éléments et formations complexes » (*ibid.*, p. 178 ; trad. fr., p. 298). Ainsi, dans les *Ideen I*, l'analyse des *data* hylétiques est explicitement *subordonnée* à l'analyse intentionnelle. L' « hylétique pure », écrit Husserl, constitue certes une « discipline autonome » qui « a sa valeur en elle-même », mais il reste que, « d'un point de vue fonctionnel, elle n'a de signification qu'en tant qu'elle fournit une trame possible dans le tissu intentionnel, une matière possible pour des formations intentionnelles » (*id.*).

Par commodité, j'appellerai cette thèse la *thèse de la subordination* de l'hylétique à l'intentionnel :

(TS) Les données sensibles n'ont de signification qu'en tant que matière (*hylè*) pour des prestations intentionnelles.

Cette thèse a manifestement plusieurs implications. Elle implique notamment que les données sensibles sont par elles-mêmes dépourvues de sens, mais aussi que les prestations intentionnelles du sujet percevant consistent essentiellement à « mettre en forme » la matière brute des sensations, à conférer une « *morphè* intentionnelle » à « la *hylè* sensuelle ». Je ne discuterai pas ici ces différents aspects du dualisme hylé-morphique adopté par Husserl dans les *Ideen* I. Le point essentiel sur lequel je voudrais insister, dans l'immédiat, est que (TS) joue manifestement un rôle central dans la démarcation du programme phénoménologique husserlien face à un ensemble de positions dont le dénominateur commun est la tentative de reconstruire la vie psychique à partir des sensations ou des *sense data*.

Fait remarquable, la critique husserlienne du sensualisme touche aussi bien sa version atomiste et associationniste, représentée exemplairement par l'empirisme classique, que sa version anti-atomiste liée aux théories modernes de la *Gestalt* (notamment incarnées par les travaux pionniers d'Ehrenfels et de Stumpf d'abord, par l'École de Graz et l'École de Berlin ensuite). En prenant leur point de départ dans les sensations, ces deux versions du sensualisme — la version atomiste et la version gestaltiste — véhiculent toutes deux une interprétation de la vie psychique qui aurait pour principal défaut de négliger les prestations intentionnelles de la conscience. Pour reprendre les termes du passage des *Ideen* I que je viens de citer, elles réduiraient la conscience, respectivement, à des « éléments » — des sensations isolées — et à des « formations complexes » — des ensembles articulés de sensations, des *Gestalten*. Or, pour une « théorie descriptive de la conscience qui procède radicalement et reprend l'analyse au commencement »

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

(*radikal anfangende deskriptive Bewußtseinslehre*), écrit Husserl dans les *Méditations cartésiennes*, les « qualités de forme » découvertes par Ehrenfels sont des « idées préconçues » ou des « préjugés » (*Vorurteile*) au même titre que les *sense data* isolés (Husserl 1929b = *Hua* I, p. 77 ; trad. fr. mod., p. 73-74). L'erreur du sensualisme, une fois encore, est d'essayer de reconstruire la vie de la conscience à partir de sensations ou de données hylétiques en négligeant les actes ou les « fonctions intentionnelles ». Je cite un autre passage, qui a été publié la même année dans *Logique formelle et logique transcendantale* et qui est, là aussi, parfaitement clair :

> Le sensualisme qui s'attache aux *data* et qui prédomine dans la psychologie comme dans la théorie de la connaissance […] consiste en ce qu'il construit la vie de la conscience au moyen de *data* comme si c'était des objets pour ainsi dire achevés. Il est là vraiment tout à fait indifférent que l'on pense ces *data* comme des « atomes psychiques » séparés et amoncelés selon des lois empiriques incompréhensibles à la manière d'amas mécaniques dont il faut maintenir plus ou moins la cohésion, ou que l'on parle de totalités et de qualités de forme, que l'on considère les totalités comme précédent les éléments que l'on peut distinguer en elles (Husserl 1929a, § 107c, p. 252 ; trad. fr., p. 379).

Que les données sensibles ne sont pas des *objets* de perception, c'est un point que Husserl avait clairement établi dans les *Recherches logiques* : je ne perçois pas des sensations auditives, mais la voix de la cantatrice, le gazouillement des oiseaux, etc. (Husserl 1901, p. 374 et 381 ; trad. fr. p. 176 et 184)[1]. Aussi Husserl soutient-il, dans les *Méditations cartésiennes*, que le seul point de départ viable de l'analyse phénoménologique est le *cogito* et ses *cogitationes*, bref : la corrélation noético-noématique. Il s'ensuit que l'on ne saurait pas rendre compte adéquatement d'une expérience perceptuelle en la construisant à partir de sensations, mais seulement en la décrivant comme un acte intentionnel, dirigé vers quelque chose. Ce « quelque chose » est spécifié par la charge sémantique du noème ou, comme dit Husserl, par le « sens noématique », qui est existentiellement et référentiellement opaque (donc qui

[1] C'est ce même point, *mutatis mutandis*, qui sera redécouvert plus tard, dans la tradition analytique, par les philosophes du langage ordinaire, et que des auteurs comme Ryle ou Austin feront valoir contre les théoriciens des *sense data*. Phénoménologiquement parlant, si le langage ordinaire autorise en effet des constructions comme « j'entends la voiture approcher », mais non « j'entends des sensations », c'est parce qu'il capture l'expérience perceptuelle telle qu'elle est vécue, et parce que l'expérience vécue n'est pas structurée sensoriellement mais intentionnellement. En termes husserliens, il n'y a pas de *data* hylétiques, simples ou complexes, qui existeraient pour la conscience indépendamment de leur appréhension intentionnelle.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

n'implique ni l'existence ni l'identification « pleine et entière » du référent de la perception).

Husserl n'est pas le seul à établir une relation d'*exclusion mutuelle* entre approche sensualiste et approche intentionnelle. En dehors de la tradition phénoménologique proprement dite, une position similaire est défendue par August Messer dans *Empfindung und Denken* ([1]1907, [2]1924, [3]1928). Comme son titre l'indique, cet ouvrage porte directement sur l'articulation de la sensation et de la pensée. Messer y reformule le point de vue husserlien dans les termes de la *Denkpsychologie* de l'école de Würzburg. Ses analyses sont d'autant plus intéressantes qu'elles s'appliquent très explicitement à la perception, pour y révéler l'intervention cruciale de ce que Messer appelle, à la suite de Stumpf, les « fonctions intentionnelles » — c'est-à-dire l'équivalent des « actes » husserliens, qui se trouvent ici assimilés à la « pensée » (*das Denken*).

Comme Husserl, Messer estime effectivement que la simple présence de *data* hylétiques ne suffit pas à faire une perception. À la rigueur, on peut admettre l'existence de cas tout à fait isolés, dans lesquel il y a présence de *data* hylétiques en l'absence de toute appréhension intentionnelle ou, comme dit Messer, en l'absence de toute « interprétation objectuelle » (*gegenständliche Deutung*). Mais de tels cas sont tout à fait exceptionnels et ne constituent pas à proprement parler des expériences perceptuelles[1]. Comme Husserl également, Messer considère en outre que l'approche gestaltiste s'inscrit encore dans le cadre de la psychologie des sensations et ne suffit pas à rendre compte adéquatement des expériences perceptuelles. Celles-ci impliquent un « sens » (*Sinn*) qui ne peut être capturé que par l'analyse des actes ou des fonctions psychiques. Ici encore, Messer fait expressément valoir l'approche intentionnelle contre le principe même d'une psychologie sensualiste :

[1] Messer ([3]1928, p. 45) écrit : « Je ne peux me souvenir avec précision que d'un seul cas où j'ai vécu cela très clairement. Je passais la nuit pour la première fois dans une ville étrangère, et le matin suivant je fus tiré du sommeil : ma conscience se trouve en quelque sorte totalement saturée par une sensation auditive intense. Pendant un certain laps de temps, cette sensation n'est pas localisée ni interprétée objectuellement ; l' "entendement" se tient pour ainsi dire coit ; l'état dans lequel je me trouve alors est désagréable, angoissant. Naturellement, il ne dure peut-être que deux ou trois secondes. Et là, le souvenir me revient subitement en mémoire : j'avais remarqué, le soir précédent, une voie ferrée juste à côté de mon habitation. L'interprétation objective (*objektive Deutung*) de la sensation en résulte immédiatement : c'est le bruit d'un train qui passe ».

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

> La tentative de reconduire tous les vécus, en dernière instance, à des sensations, nous semble sans espoir (*aussichtslos*). […] C'est seulement par les « actes » que les éléments intuitifs reçoivent un *sens* et une *signification*. Mais il est impossible de construire la *vie de l'esprit* à partir d'éléments étrangers au sens. C'est seulement par l' « intention », par le fait d'être dirigé vers de l'objectif et de viser au-delà de soi-même, que le psychique devient *sensé*, que la « psyché » devient le support du « logos » (Messer ^{3}1928, p. 51).

En d'autres termes, c'est par l'intention que le rouge devient le rouge de ce livre posé devant moi, que les sensations auditives deviennent le bruit du train qui passe sur la voie toute proche, etc. On retrouve ici la thèse de la subordination de l'hylétique à l'intentionnel, avec peut-être une différence caractéristique : dans le sillage de Külpe et des autres représentants de la *Denkpsychologie*, Messer voit dans les « actes objectivants » husserliens l'intervention de la « pensée » (Messer ^{3}1928, p. 76). Il s'agit bien là d'une variable incontournable qui n'est prise en compte ni par le sensualisme atomiste ni par sa variante gestaltiste (*ibid.*, p. 68-69). Quelque différents qu'ils soient, les développements de Husserl et de Messer convergent donc vers une seule et même idée : l'analyse de la perception en termes de données sensibles reçues passivement est intenable, car elle néglige la dimension sémantique-intentionnelle de la vie psychique.

Pour autant, une théorie adéquate de la perception peut-elle se passer de toute référence à quelque chose comme un donné sensible ? Et si ce n'est pas le cas, la référence à des *sense data* ou des phénomènes sensibles ne constitue-t-elle pas un défi pour l'approche intentionaliste ? Pour le formuler autrement : l'idée d'une réceptivité ou d'une passivité de la sensibilité peut-elle encore avoir un sens dans un cadre intentionaliste comme celui de Husserl ou de Messer ?

2. L'anti-intentionalisme de Titchener

Les remarques précédentes montrent que l'analyse intentionnelle de la perception est expressément dirigée contre l'idée de données sensibles reçues passivement. En souscrivant à (TS), Husserl et Messer remettent radicalement en question le cadre empiriste classique qui perdurait encore chez les théoriciens des *sense data*. Mais d'un autre côté, une théorie satisfaisante de la perception se doit de rendre compte de la fonction des phénomènes sensibles dans les expériences perceptuelles. La thèse de la subordination ne permet pas d'éluder cette question, mais elle la fait tout au plus ressortir de façon plus brûlante. Avant d'examiner l'important critique formulée par

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

Stumpf, je voudrais mentionner succinctement une autre critique qui a surgi en dehors de l'école de Brentano, à savoir chez Edward Titchener. Ce détour nous permettra d'accentuer encore le contraste entre intentionnalisme et sensualisme, et de mieux cerner ce qu'il y a de potentiellement problématique dans la position intentionaliste ou, plus exactement, dans son anti-sensualisme radical.

Dans sa *Systematic Psychology*, Titchener prend le parti de la psychologie expérimentale de Wundt contre la psychologie empirique de Brentano. Bien qu'elles revendiquent toutes deux le recours à l'expérience, ces deux formes de psychologie, remarque Titchener, donnent un sens tout différent à la notion d'expérience. Brentano s'appuie sur la perception interne, qu'il distingue de l'observation interne et qu'il conçoit, dans la lignée de Descartes, comme une source d'évidence. Tous les développements de la *Psychologie d'un point de vue empirique* (1874) se situent à un niveau argumentatif, et la perception interne elle-même — qui constitue, pour Brentano, la base empirique de la psychologie — est l'instance qui permet de trancher dans la discussion des différents arguments : elle est pour ainsi dire, écrit Titchener (*ibid.*, p. 13), « de la même étoffe » (*of the same stuff*) qu'un argument. En revanche, poursuit-il, Wundt, dans sa *Psychologie physiologique* parue la même année (1874), n'adopte pas une approche argumentative, mais il s'efforce de collecter minutieusement des faits observés en laboratoire et corrélés aux réactions physiologiques des sujets. Aussi, ce qui est en jeu, à travers l'opposition Wundt-Brentano, c'est l'opposition entre deux types de psychologie : une « psychologie d'en bas » (*psychology from below*), qui s'appuie sur la physiologie et évolue « dans une atmosphère biologique » (la psychologie physiologique de Wundt), et une « psychologie d'en haut » (*psychology from above*), qui travaille « à partir de la discipline supérieure qu'est la logique » et qui procède par arguments (Titchener 1929, p. 194). Or, cette différence d'approches ou de méthodes n'est pas sans impact sur le contenu même de la psychologie.

Titchener ne cache pas sa préférence pour la « psychologie d'en bas ». Dans cette optique, il entreprend de critiquer l' « intentionalisme » de l'école brentanienne, dans lequel il voit une forme d'activisme. Les phénomènes psychiques de Brentano, soutient Titchener, sont conçus comme des *activités* de l'esprit et sont assimilables à elles. C'est pourquoi les substantifs « représentation », « jugement », « doute », « désir », etc., ne sont que des expressions impropres qui prêtent à confusion dans la mesure où elles ne capturent pas la dimension censément active des phénomènes psychiques brentaniens. La seule manière d'exprimer proprement ces phénomènes et de recourir à des verbes actifs comme « représenter », « juger », « douter », « désirer », etc.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

Bref, selon Titchener, Brentano ne se contente pas de privilégier une approche argumentative-logique, il conçoit également la psychologie comme une théorie des *activités* psychiques au sens le plus strict du terme :

> Brentano définit la psychologie comme la science des phénomènes psychiques. Le terme peut facilement prêter à confusion, car les phénomènes en questions sont très loin d'être des apparences statiques. D'un point de vue générique, ce sont des activités ; au niveau du cas individuel, ce sont des actes. Par conséquent, ils ne peuvent être dénommés de façon propre que par un verbe actif. Ils se divisent en trois classes fondamentales, à savoir celles du représenter (je vois, j'entends, j'imagine), du juger (je reconnais, je rejette, je perçois, je me souviens) et celle de l'aimer et du haïr (je sens, je souhaite, je décide, j'ai l'intention de, je désire). Nous pouvons employer des substantifs si nous voulons, et parler de sensation et de représentation, de mémoire et d'imagination, d'opinion, de doute, de jugement, de joie et de tristesse, de désir et d'aversion, d'intention et de décision. Mais nous devons toujours garder à l'esprit que le phénomène psychique est actif, est un sentir, un douter, un se-souvenir ou un vouloir (Titchener 1929, p. 11-12).

Or, selon Titchener cette conception risque de porter préjudice à la psychologie empirique brentanienne, dans la mesure où elle l'empêche de rendre compte de la sphère passive du psychique. Contrairement à la psychologie expérimentale de Wundt, qui procède par analyse et dégage les sensations pures comme ultimes composantes de la vie psychique (*ibid.*, p. 14), la psychologie brentanienne — parce qu'elle est intentionnelle, *et donc* (conclut Titchener) focalisée sur les activités psychiques — échouerait finalement à rendre compte des sensations et de tout ce qui compose les couches inférieures (disons, « passives ») de la vie psychique. Ces remarques s'appliquent directement à l'analyse de la perception :

> Si l'on commence avec l'intentionalisme, on peut difficilement trouver quelque chose de plus simple que la perception d'objets externes. Mais alors, on se souvient, que ce soit historiquement ou empiriquement, qu'il y a quelque chose qui est logiquement antérieur à la perception, à savoir la sensation. Et pourtant, la sensation n'est pas manifestement intentionnelle. Que faut-il donc faire ? (Titchener 1929, p. 246)

En disant que la sensation n'est pas intentionnelle, Titchener pense manifestement mettre en évidence une sphère psychologique qui échappe à l'analyse intentionnelle. Il pense donc, par voie de conséquence, mettre en avant le caractère nécessairement *lacunaire* d'une approche intentionnelle de la vie psychique. Sa critique, en la matière, peut probablement être ramenée au

raisonnement suivant : la psychologie intentionnelle étudie les activités psychiques, or les activités psychiques ne sont pas la totalité de la vie psychique, donc la psychologie intentionnelle n'étudie pas la totalité de la vie psychique. Elle n'épuise pas la psychologie dans son ensemble.

Que retenir de cette critique ? D'abord, il est douteux que les actes psychiques de Brentano puissent être conçus comme des *activités* au sens propre du terme. Husserl lui-même, en cherchant à clarifier la terminologie brentanienne dans un passage important de la cinquième *Recherche logique*, a suffisamment insisté sur la distinction acte/activité et a expressément mis ses lecteurs en garde contre ce qu'il nomme, à la suite de Natorp, la « mythologie des activités » (Husserl 1901, p. 379 note ; trad. fr., p. 182). Du reste, les classifications des phénomènes psychiques proposées par certains héritiers de Brentano — comme Meinong, Witasek ou Stumpf — font du couple activité-passivité une variable classificatoire, donc admettent des phénomènes psychiques passifs — ce qui contredit l'interprétation de Titchener[1].

Quoi qu'il en soit, la question soulevée plus haut demeure : que faire des sensations ? Et comment les intégrer dans l'analyse intentionnelle ? Je pense qu'il y a de bonnes raisons de prendre ce problème au sérieux, non pas — comme l'envisage Titchener — dans le sens où il conviendrait de réhabiliter une forme de sensualisme par opposition à l'intentionalisme, mais dans le sens où rendre compte du mécanisme intentionnel de la perception implique de clarifier la fonction des données sensorielles *au sein de ce mécanisme*. L'idée que je voudrais défendre, en somme, est que l'analyse des données sensorielles peut être *compatible* avec l'analyse sémantique-intentionnelle. Tout le problème est naturellement de concevoir cette compatibilité : quelle est la place de l'analyse sensorielle dans l'analyse intentionnelle ? Et comment la première s'intègre-t-elle dans la seconde ? Comme on va le voir, c'est précisément là, en un certain sens, l'enjeu principal de la controverse qui oppose Husserl à Stumpf.

3. La controverse Husserl-Stumpf

Qu'en est-il, donc, de la critique formulée par Stumpf ?

Rappelons d'abord qu'à l'origine de la controverse Husserl-Stumpf, on trouve une conception différente de ce qu'il faut entendre par « phénomé-

[1] En ce qui concerne Meinong, John Findlay a d'ailleurs souligné depuis longtemps, dans son ouvrage célèbre, que la notion d'acte « n'a rien à voir avec l'activité par opposition à la passivité » (Findlay [2]1963, 26).

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

nologie » et de la manière de penser les rapports entre phénoménologie et psychologie. Dans ses conférences d'Amsterdam, Husserl indique que la phénoménologie est initialement le nom d'une approche qui était pratiquée par certains scientifiques comme Ernst Mach et Ewald Hering pour contrer une tendance excessive à la théorisation dans les sciences de la nature (Husserl 1928 = *Hua* IX, p. 302 ; trad. fr., p. 245). La phénoménologie, comprise en ce sens, signifie donc initialement une méthode visant à fonder les théories dans l'analyse des phénomènes sensibles (sons, couleurs, etc.). Comme on sait, la signification du terme a toutefois été considérablement élargie par Husserl : la phénoménologie ne se réduit pas, pour lui, à l'étude des phénomènes sensibles, mais elle englobe l'étude des actes psychiques et de leurs corrélats intentionnels. Elle devient ainsi quasiment synonyme d'étude des phénomènes psychiques au sens de Brentano. Ce déplacement du regard en direction de la sphère des actes psychiques explique aussi que l'intentionnalité, qui est la marque des phénomènes psychiques (*cf.* la « thèse de Brentano »), devienne du même coup « un concept de départ et de base absolument indispensable au début de la phénoménologie » (Husserl 1913, § 84 = ^{3}1928, p. 171 ; trad. fr., p. 287).

Stumpf, quant à lui, n'a pas suivi Husserl dans cette voie. Il estime effectivement qu'il n'est pas souhaitable de rompre avec l'usage habituel des mots, selon lequel le terme « phénoménologie » est restreint à l'étude des phénomènes ou « apparitions » (*Erscheinungen*) sensibles (Stumpf 1939, p. 188), *i.e.* de ce qui nous apparaît grâce à nos organes sensoriels[1]. Sous le titre de phénoménologie, Stumpf entend précisément « une analyse des phénomènes sensibles en eux-mêmes », tels que les couleurs, les sons, les bruits, les figurations dans l'espace et le temps, etc. (Stumpf 1907, p. 186 ; trad. fr., p. 127). Plus largement, le concept stumpfien de « phénomène sensible » peut manifestement être considéré comme un *analogon* du concept lockien d'*idée*. Les phénomènes sensibles englobent d'ailleurs aussi bien les phénomènes de premier degré (sons, couleurs, etc.) — les *impressions* humiennes — que les phénomènes de second degré — leur reproduction ou

[1] Brentano, en définissant la psychologie comme une science des « *phénomènes* psychiques », a contribué à cet élargissement du terme « phénoménologie » — mais c'est, ajoute Stumpf, pour une mauvaise raison. Selon lui, cette raison tient au fait que Brentano a commencé par soulever la question de savoir si la perception interne nous donne directement accès à quelque chose d'effectif ou à l'apparition (*Erscheinung*) de quelque chose d'effectif. Or, remarque Stumpf, puisque Brentano tranche finalement en faveur de la première option, « il aurait pu dire d'emblée en toute quiétude : science des actes psychiques », au lieu de science des phénomènes psychiques (Stumpf 1939, p. 188 note).

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

leur réactivation dans le souvenir et l'imagination, c'est-à-dire dans la « simple représentation » (*blosser Vorstellung*)[1].

Ainsi focalisée sur l'étude systématique du champ sensoriel, la phénoménologie de Stumpf présente deux particularités remarquables.

a / Tout d'abord, le domaine des phénomènes sensibles qu'elle prend en vue n'est ni celui des choses physiques étudiées par les sciences de la nature, ni celui des fonctions psychiques étudiées par les sciences de l'esprit. Étant en deçà de la distinction entre nature et esprit, la phénoménologie de Stumpf est censée être une science « neutre » au même titre que l'analyse des corrélats de nos fonctions psychiques (l'analyse des « formations », que Stumpf baptise *eidologie*) et l'analyse des relations (la « doctrine des rapports », *Verhältnislehre*). Cette neutralité de la phénoménologie la situe sur un tout autre plan que la psychologie.

b / Ensuite, les énoncés phénoménologiques prennent la forme de propositions primitives (non dérivées) immédiatement évidentes. Comme dit Stumpf (1939, § 13), de telles propositions doivent être considérées comme des « axiomes » d'un genre particulier, à savoir des axiomes « régionaux » ou « objectuels », qui valent pour une région déterminée ou un domaine d'objets déterminé. C'est pourquoi ils doivent être nettement distingués des axiomes formels, qui sont fournis par les lois logiques traditionnelles (comme le principe de contradiction, le tiers exclu, etc.). Par définition, il est impossible d'obtenir des axiomes régionaux en faisant abstraction du domaine de phénomènes sensibles concernés. Ce statut axiomatique-régional des énoncés phénoménologiques s'explique par le fait que la phénoménologie de Stumpf vise avant tout à étudier et à fixer des relations d'essence entre contenu sensibles déterminés, par exemple la relation de co-dépendance entre l'étendue et la couleur, la relation d'opposition entre le blanc et le noir, etc. Les propositions qui saisissent ces relations sont des propositions qui « valent » (*gelten*), au sens que Rudolf Hermann Lotze donnait à cette expression dans sa grande *Logique* (Lotze 1874, § 171 *sq.* et § 316). Elles

[1] Cf. *e.g.* Stumpf 1883, § 1, p. 3 : « Les phénomènes sensibles, au lieu d'être donnés dans la sensation, peuvent aussi être donnés dans la simple représentation (imagination, souvenir) ». Voir aussi la définition de « phénomène » dans Stumpf 1907, p. 4 (trad. fr., p. 134) : « Nous utiliserons par la suite le mot phénomène, d'abord en faisant entièrement abstraction de la question de la réalité, uniquement pour désigner l'ensemble de ce qui suit : a) Les contenus de sensation. […] b) Les images mnémoniques qui portent le même nom, les couleurs, les sons, etc. "simplement représentés" ».

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

constituent des connaissances non dérivées (« intuitives ») à la fois matérielles et aprioriques[1].

Revenons à la question qui nous occupe. Ces différences relatives au concept et aux énoncés de la phénoménologie entraînent certaines divergences de vue relatives à la fonction des données sensibles dans les expériences perceptuelles. Dans les *Ideen* I, Husserl estime manifestement que la phénoménologie de Stumpf tombe sous le coup de la thèse de subordination évoquée plus haut. Il défend l'idée que l'analyse des phénomènes sensibles doit être intégrée dans un cadre plus vaste, à savoir la phénoménologie au sens de l'analyse descriptive des actes de la conscience. Loin de constituer une discipline neutre qui serait logiquement antérieure aussi bien aux sciences de la nature qu'aux sciences de l'esprit (y compris la psychologie), la phénoménologie de Stumpf devrait donc être revue à partir d'une théorie de la conscience constituante. Elle n'est dès lors rien d'autre, écrit Husserl, qu'un chapitre d'analyse hylétique et de psychologie éidétique. Ici encore, Husserl se sert donc de (TS) pour délimiter son propre programme phénoménologique face au sensualisme, dont la phénoménologie de Stumpf ne serait au bout du compte qu'un autre avatar :

> Il est déjà arrivé plusieurs fois de confondre le concept de phénoménologie chez Stumpf (au sens de doctrine des « phénomènes ») avec le nôtre. La phénoménologie de Stumpf correspondrait plutôt à l'analyse qui a été caractérisée plus haut comme hylétique, à ceci près que *la détermination que nous lui donnons est essentiellement conditionnée dans son sens méthodique par le cadre transcendantal dans lequel elle s'insère* [je souligne ; AD]. D'autre part l'idée de l'hylétique se transpose *ipso facto* de la phénoménologie sur le plan d'une psychologie éidétique ; or c'est dans cette psychologie éidétique que devrait être incluse selon notre interprétation la « phénoménologie » de Stumpf (Husserl 1913 = ^{3}1928, p. 178-179 ; trad. fr., p. 299).

Stumpf a répliqué, dans son *Erkenntnislehre*, par une série de critiques prenant pour cible la conception exposée dans les *Ideen* I[2]. Ses critiques suggèrent en particulier deux choses : (a) le programme des *Ideen* I renferme

[1] L'apport de Lotze me semble jusqu'ici avoir été mal compris ou, en tout cas, insuffisamment clarifié. Je ne peux toutefois traiter ici la connexion entre théorie de la validité de Lotze et l'étude des champs sensoriels. Je réserve l'examen de ce point à un autre article (en préparation).

[2] Pour une reconstruction complète du débat, *cf*. Fisette 2011. Je me bornerai ici à mettre en évidence les aspects essentiels de la critique stumpfienne pour le problème de l'articulation entre analyse hylétique et analyse intentionnelle.

une contradiction interne et est donc, comme tel, impossible à mener à bien ; (b) la seule manière de lever cette contradiction est de remplacer l'idée d'une *hylè* sensuelle indéterminée par l'idée de phénomènes sensibles pourvus de propriétés. Considérons ces deux points d'un peu plus près.

a / La phénoménologie husserlienne, estime Stumpf, vise principalement à dégager des propositions primitives immédiatement évidentes (des axiomes). Son travail n'est pas un travail d'établir des inférences à partir de certaines prémisses, mais de fournir un fondement *intuitif* à l'ensemble des nos connaissances. Conformément au fameux « principe des principes » du § 24 des *Ideen* I, il s'agit bien, en effet, de prendre l'intuition (sensible et non sensible) comme une « source de droit » pour la connaissance, donc de dégager des propositions non dérivées, soit des axiomes. Or, il n'y a que deux types d'axiomes : les axiomes universels ou formels, qui valent pour n'importe quel genre de contenu ; et les axiomes régionaux ou objectuels (matériels), qui valent pour une sphère délimitée de contenus. Les premiers sont les vieilles lois étudiées par la logique traditionnelle ; les seconds relèvent de l'étude des phénomènes sensibles comme les couleurs, les sons, etc. Le problème, poursuit Stumpf, est que la discipline nouvelle que Husserl baptise « phénoménologie pure » ne recouvre ni l'étude des axiomes universels ni celle des axiomes régionaux. En réduisant le rôle des phénomènes sensibles à celui d'un simple « matériau » pur, sans qu'il soit précisé si ce matériau est de nature visuelle, tactile, etc., Husserl poursuivrait finalement le but absurde d'une « phénoménologie sans phénomènes », c'est-à-dire d'une psychologie descriptive ou d'une analyse des actes intentionnels qui négligerait la base hylétique ou impressionnelle :

> *La phénoménologie pure est un fantôme, et même une contradiction en elle-même*. On exige d'elle qu'elle soit la science fondamentale de la philosophie, par analogie aux phénoménologies régionales qui sont les sciences fondamentales des disciplines particulières. Seulement, le contraire de « régional » n'est pas « pur », mais « *universel* ». Or, il y a bien sûr, outre les axiomes régionaux, des axiomes universels, qui valent de la même façon pour n'importe quels contenus de pensée, mais ce sont nos anciens principes logiques, connus depuis longtemps […]. Il n'y a donc absolument aucune place pour la « phénoménologie pure ». Elle est en effet une contradiction en elle-même, une phénoménologie sans phénomènes (*eine Phänomenologie ohne Phänomene*) (Stumpf 1939, 192).

b / Comment remédier à cette situation ? Comment lever la contradiction qui affecte le projet husserlien ? À l'évidence, la seule manière de dégager des axiomes régionaux est d'admettre des phénomènes sensibles *déterminés*, do-

tés de propriétés intrinsèques. Stumpf, pour sa part, refuse justement de considérer le champ sensoriel comme un simple amas de données sensibles isolées (de « contenus absolus ») dépourvues de propriétés — ou dont les propriétés seraient fixées « après-coup », par les prestations intentionnelles du sujet percevant. Dans le sillage de Lotze (1874, § 171 *sq.*), il soutient au contraire que l'analyse des contenus sensibles met au jour une série de lois ou de contraintes qui émanent des phénomènes sensibles eux-mêmes et qui pèsent sur nos fonctions psychiques : « Les phénomènes », écrit-il, « nous sont donnés (*gegeben*) avec leurs propriétés, ils se tiennent face à nous comme quelque chose d'objectif, ayant ses propres lois (*etwas Objektives, Eigengesetzliches*), que nous avons seulement à reconnaître et à décrire » (Stumpf 1907, p. 30 ; trad. fr., p. 195-196)[1]. En même temps qu'une objectivité des phénomènes sensibles, cette conception implique manifestement une certaine passivité de la conscience à l'égard des configurations sensibles. Si l'on peut parler d'une constitution intentionnelle des objets *sur la base* des phénomènes sensibles, il n'y a pas lieu, en revanche, de parler d'une constitution intentionnelle des phénomènes sensibles eux-mêmes. Les fonctions psychiques n'ont pas le pouvoir de modifier les phénomènes sensibles, précisément parce que ceux-ci obéissent à leurs propres lois. L'attention, à la rigueur, peut certes contribuer à faire ressortir un aspect ténu du champ sensible, mais ce faisant, elle ne peut que s'en tenir aux « possibilités prescrites par la nature propre des phénomènes » :

> Même avec tout l'effort d'attention possible, par exemple, nous ne pouvons ajouter aucune nouvelle dimension à l'espace intuitif ni transformer un son simple en son double ni inventer un passage entre couleurs et sons, encore moins un passage direct entre le bleu et le jaune (sans la médiation du rouge ou du vert) (Stumpf 1907, p. 30 ; trad. fr., p. 195-196).

Comme on l'a vu (*supra*, § 1), l'analyse intentionnelle de la perception implique un déplacement du regard de la sphère des données sensibles à la sphère des choses perçues : je n'entends pas des sensations auditives, mais le chant de la cantatrice, etc. Ce que suggère maintenant la critique stumpfienne

[1] Il me paraît opportun d'insister sur le point suivant : ce que Stumpf met en avant, contre l'intentionalisme, c'est l'*objectivité* des phénomènes sensibles (le fait qu'ils se donnent à nous comme ayant des propriétés intrinsèques et comme déterminés par des lois), non leur *réalité*. Comme il l'indique lui-même dans le passage cité *supra* (Stumpf 1907, p. 4), on peut très bien envisager les phénomènes sensibles en faisant abstraction de leur réalité, donc en s'abstenant d'une quelconque prise de position métaphysique (par exemple phénoménaliste).

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

de Husserl, c'est que ce déplacement du regard ne nous autorise pas pour autant à négliger le rôle des phénomènes sensibles au sein même du mécanisme intentionnel. L'analyse intentionnelle ne peut rendre compte adéquatement de la perception qu'à prendre en compte son soubassement hylétique, non intentionnel.

Par ailleurs, il est intéressant de noter que cette critique rejaillit sur la théorie de l'intuition des essences ou intuition éidétique exposée dans les *Ideen* I. Le point essentiel, à cet égard, est que les analyses éidétiques ne peuvent pas avoir pour objet des choses, mais seulement des phénomènes sensibles ou des « intuitions élémentaires » (*elementare Anschauungen*). C'est là un aspect central de la « vision des essences » que Husserl, selon Stumpf, n'a pas suffisamment souligné : « Nous pouvons probablement parler d'une vision éidétique des sons, des couleurs, du cours du temps, mais non d'une vision éidétique des pâtés de foie ou des maladies des yeux » (Stumpf 1939, p. 190). Il y a donc, en l'espèce, une « limitation fondamentale aux intuitions élémentaires » qu'il serait « fatal » d'oublier, comme semblent pourtant enclins à le faire les partisans de l'intuition des essences (*id.*, p. 200). On ne peut donc pas appliquer l'analyse éidétique aux corrélats des actes, mais seulement aux matériaux sensoriels qui en constituent le soubassement.

Que retenir provisoirement de tout cela ? Manifestement, en substituant des phénomènes sensibles pourvus de propriétés à une simple hylè indéterminée, Stumpf se trouve en bonne position pour conférer à l'analyse « préintentionnelle » des phénomènes sensibles un rôle de tout premier plan dans sa théorie de la perception. La question est dès lors la suivante : quelles sont les conséquences de cette approche pour l'analyse des expériences perceptuelles ? À quoi peut ressembler une théorie de la perception fondée dans la phénoménologie au sens de Stumpf, *i.e.* dans l'étude des phénomènes sensibles ? Afin de répondre au moins partiellement à cette question, je voudrais à présent considérer la théorie de la perception de Stumpf. Je focaliserai en particulier mon attention sur deux concepts étroitement liés : le concept de « contenu partiel » (*Teilinhalt*) et le concept de « perception concomittante » (*Mitwahrnehmung*). Comme on va le voir, ces deux concepts me semblent précisément rendre compte du soubassement phénoménologique de la théorie de la perception de Stumpf.

4. Contenus partiels et perceptions concomittantes

L'exposition la plus complète de la théorie de la perception de Stumpf se trouve peut-être dans le premier tome de l'*Erkenntnislehre* (Stumpf 1939, § 14-18). Mais le reste de l'œuvre est émaillé de développements qui se rattachent directement à l'analyse de l'expérience perceptuelle. C'est le cas, naturellement, du célèbre *Raumbuch* publié en 1873 et dédié à Lotze. Stumpf y expose sa critique de la théorie kantienne de l'espace. C'est dans ce contexte qu'est introduite la notion de « contenu partiel » qui nous intéresse ici. Reconstruisons brièvement l'argumentation de Stumpf.

Dans la *Critique de la raison pure*, Kant soutient plusieurs thèses sur l'espace, parmi lesquelles les deux suivantes :

(T1) L'espace est quelque chose de subjectif (Kant *KrV*, B 38 et B 41-42)
(T2) L'espace est une forme *a priori* par opposition au matériau sensible (*id.*)

Stumpf procède à l'évaluation de ces deux thèses d'un point de vue psychologique. Selon lui, les arguments invoqués par Kant à l'appui de ces thèses sont hautement problématiques.

1 / En faveur du caractère subjectif de l'espace, Kant fait appel au fait suivant : se représenter des sensations dans des lieux différents, cela présuppose de les situer dans un espace total homogène (*KrV*, B 38). Si l'on comprend par là qu'il est impossible de localiser des sensations sans avoir une représentation de l'espace intermédiaire qui les sépare, précise Stumpf, l'argument est inacceptable : la représentation de l'espace intermédiaire est certes nécessaire pour *mesurer* la distance séparant deux sensations dans le champ perceptif, et cette mesure présuppose que les contenus sensoriels isolés s'ordonnent dans une série continue, mais elle n'est pas nécessaire pour se représenter deux sensations situées en des lieux différents (Stumpf 1873, p. 17).

2 / Le second argument invoqué par Kant à l'appui de sa théorie repose sur le fait suivant : on peut ôter les qualités sans supprimer la représentation, mais non l'espace ; autrement dit, il est possible de se représenter un espace sans qualité, par exemple dépourvu de couleur. Stumpf (1873, p. 19) objecte que ce prétendu « fait » est illusoire : ce que révèle l'analyse psychologique, c'est bien plutôt qu'il est impossible de se représenter un espace visuellement sans se représenter en même temps une couleur, d'avoir une représentation tactile de l'espace sans avoir en même temps un sentiment de contact (une certaine qualité tactile), etc. L'argument kantien repose en réa-

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

lité sur une confusion entre le fait d'enlever la qualité et le fait d'en faire abstraction. Lorsque nous observons une figure spatiale d'un point de vue géométrique, nous faisons abstraction de la qualité colorée, c'est-à-dire que nous considérons la couleur de la figure comme « irrelevante ». Mais il nous est impossible de nous représenter un triangle qui n'aurait pas une certaine couleur, car ce qui est dépourvu de couleur n'est tout simplement pas « présent » (*vorhanden*) pour le sens de la vue (Stumpf 1873, p. 20). Contre le deuxième argument de Kant, Stumpf fait donc valoir que l'espace et la couleur, dans le domaine de la représentation visuelle, sont inséparables : ils ne peuvent pas être pensés l'un sans l'autre (*ibid.*, p. 21).

Il n'y a aucune raison de considérer l'espace comme une forme *a priori* de la sensibilité. L'espace fait lui-même partie du contenu représenté. Simplement, il est ce que Stumpf appelle au § 5 un « contenu partiel », c'est-à-dire un contenu qui ne peut jamais être représenté indépendamment d'un autre contenu (la couleur). De même qu'il est impossible de se représenter un mouvement sans vitesse ou une vitesse sans mouvement, il est impossible de se représenter une couleur sans étendue ou une étendue sans couleur. L'impossibilité est fondée dans la nature même des contenus de représentation. La liaison, écrit Stumpf, est « nécessaire par nature » (*naturnotwendig*)[1].

Cette thèse est étroitement liée à ce que Stumpf appelle par ailleurs la théorie des perceptions concomittantes : nous ne percevons pas seulement des données sensibles « absolues », mais aussi des relations entre ces données sensibles. Dans sa *Tonpsychologie*, Stumpf mentionne quatre types de relations : pluralité (*Mehrheit*), renforcement (*Steigerung*), ressemblance (*Änlichkeit*), fusion (*Verschmelzung*) (1882, § 6, p. 96). Cette liste n'est naturellement pas exhaustive : on pourrait encore admettre des formes intermédiaires entre la pluralité et la fusion, qui sont deux extrêmes. Tous ces phénomènes désignent des structurations du champ sensoriel et dénotent une organisation non plus idéale mais *factuelle* des *data* hylétiques. Certains contenus se trouvent *de facto* dans une relation de pluralité ou de fusion.

Stumpf soulève expressément la question de l'origine de cette organisation. Le problème, plus exactement, est de savoir si ces relations sont ins-

[1] Stumpf 1873, p. 108-109 : « Nous divisons les contenus, eu égard au fait qu'ils sont représentés ensemble du point de vue de leur co-appartenance (*Zusammengehörigkeit*) [il s'agit d'un concept central de Lotze 1874 ; AD], en deux classes principales : les *contenus indépendants (*selbständige Inhalte*)* et les *contenus partiels (*Teilinhalte*)*, et nous déterminons la définition et le critère de cette différence comme suit : *nous avons affaire à des contenus indépendants là où les éléments d'un complexe de représentations peuvent aussi être représentés séparément d'après leur nature ; à des contenus partiels, là où ce n'est pas le cas* ».

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

taurées par la conscience ou bien sont données avec les phénomènes. Cette question est intimement liée aux débats sur les qualités de forme. L'un des principaux arguments invoqués par Ehrenfels en faveur de l'existence de « qualités de forme » est ce que l'on appelle communément l'argument de la transposabilité : comme l'avait déjà remarque Mach en 1886 dans l'*Analyse des sensations*, les formes ont la propriété très remarquable d'être (relativement) transposables d'un matériau sensoriel à un autre ; des données sensibles différentes, par exemple des notes différentes, peuvent être le support d'une même forme, par exemple d'une même mélodie. Cette propriété de transposabilité interdit que l'on définisse la mélodie comme la somme des notes qui la composent ; elle est l'indice que quelque chose de plus s'ajoute aux données sensibles pour constituer la mélodie totale. Le problème de Mach-Ehrenfels, comme on sait, est de déterminer la nature de ce « plus » : qu'est-ce qui s'ajoute aux données sensibles et qui permet l'apparition d'une forme ?

L'argument de la transposabilité suggère immédiatement une réponse : les relations. Ce qui est conservé lorsque la mélodie est jouée dans une autre gamme, c'est effectivement l'ensemble des relations entre les notes. C'est l'option retenue par Anton Marty. Dans le paragraphe qu'il a consacré à la notion de *Gestalt* dans sa monumentale *Allgemeine Grammatik* de 1908, Marty soutient précisément que « la "forme" au sens de *Gestalt* n'est rien d'autre qu'un genre particulier et une somme de rapports » (Marty 1908, p. 109). Ehrenfels, quant à lui, écarte cette option immédiatement après l'avoir évoquée. Son raisonnement est le suivant : les qualités de forme (les mélodies, les figures géométriques, etc.) sont perçues ; or si nous percevons les données sensibles qui servent de soubassement ou de fondement aux formes, nous ne percevons pas les relations qui subsistent entre les données sensibles ; donc les qualités de forme ne sont pas un ensemble de relations, car si c'était le cas, elles ne seraient pas perçues. L'argument repose sur la thèse selon laquelle les relations ne sont pas perçues.

Cette thèse est expressément reprise par Meinong dans son compte rendu de l'article d'Ehrenfels. Il est effectivement tentant, concède Meinong, de faire appel aux relations pour résoudre le problème de la nature des qualités de forme, mais le fait que les relations ne fassent pas partie du contenu perceptif interdit cette échappatoire :

> Il est facile de voir que l'on peut tout aussi peu constater une égalité ou une ressemblance entre des relations qui « consistent » mais desquelles on ne sait rien qu'entre d'autres contenus qui ne nous sont pas présents. Et il sera pourtant hors de doute que, en entendant une mélodie, je ne compare pas chaque

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

> son avec chaque autre ; que l'on songe seulement combien de représentations de relation devraient surgir de cette manière ! (Meinong 1891 = *GA* I, p. 284).

Cette objection a encore été développée, contre Marty, par Höfler dans son article « Gestalt und Beziehung — Gestalt und Anschauung ».

En revanche, dans le camp opposé, à savoir parmi les partisans d'une interprétation relationnelle des *Gestalten*, on trouve justement Stumpf. Comme Marty, Stumpf soutient qu'une *Gestalt* n'est rien d'autre qu'un ensemble déterminé de relations. Cette interprétation a l'avantage de rendre compte aisément de la propriété de transposabilité des *Gestalten*, mais aussi de leur caractère *fondé*. Contre les membres de l'école de Berlin et en accord cette fois avec Meinong et l'école de Graz, Stumpf (1939, § 15b, p. 232 *sq*.) fait valoir que la mélodie n'existe pas sans les notes qui la composent ; elle est un « contenu fondé » qui requiert des « contenus fondateurs ». L'existence des notes en tant qu'unités « absolues » est présupposée par la perception de la mélodie. De même qu'une relation n'existe pas sans *relata*, une forme n'existe pas sans contenus absolus.

L'interprétation relationnelle des formes doit toutefois faire face à la difficulté soulevée par Ehrenfels et Meinong : est-il légitime de dire que les relations sont perçues au même titre que les contenus absolus ? La question renvoie à nouveau au problème de la passivité. Les relations sont-elles constatées passivement à même les matériaux sensibles ? Ou bien sont-elles « instaurées » par l'activité comparative de l'esprit, comme le suggère Meinong ? Pour Stumpf, seule la première option est tenable. La charge de la preuve, ici comme dans le cas de la théorie kantienne de l'espace, incombe au partisan de l'interprétation « intellectualiste », c'est-à-dire à celui qui croit en une spontanéité de l'esprit. Or, poursuit Stumpf, il n'y a aucune raison empirique permettant d'affirmer que l'esprit se comporterait autrement envers les relations qu'envers les contenus absolus. L'argument repose simplement sur le caractère « objectif » et *contraignant* des relations : pas plus qu'il ne peut supprimer, modifier ou créer des *data* sensoriels absolus (*cf.* la citation de Locke *supra*), l'esprit ne peut supprimer, modifier ou créer les relations qui subsistent entre ces contenus absolus. Les relations sont justement fondées dans les données sensibles elles-mêmes :

> Les rapports mentionnés sont immanents aux sensations des sens, ils ne sont pas insérés d'abord par le jugement. Il est vrai, par exemple, que nous ne parlerions pas d'une ressemblance entre deux sensations si un jugement n'était pas présent. Mais d'autre part, l'évaluation (*Beurteilung*) ne *crée* pourtant pas la ressemblance, mais la constate seulement. Pour employer une expression scolastique, on pourrait dire : la ressemblance, et il en va de même

> de chacun des autres rapports ci-dessus, est un *ens rationis cum fondamento in re* — en entendant, par *res*, les sensations (Stumpf 1882, p. 97).

La même thèse est reprise dans « Phénomènes et fonctions psychiques » et, surtout, dans l'*Erkenntnislehre* de 1939. L'argument repose, là aussi, sur le caractère contraignant des relations :

> De même que, par l'audition et la vision, certains sons et certaines couleurs s'imposent à nous de façon contraignante, s'imposent aussi à nous certains rapports entre les sensations isolées, par exemple de fortes différences de luminosité, de hauteur tonale, etc. Nous ne produisons pas ces rapports, nous ne les insérons pas d'abord dans le matériau sensible donné, mais nous pouvons seulement les y percevoir (Stumpf 1939, p. 12).

Sans doute, concède Stumpf, la perception des relations dépend de certaines conditions qui peuvent paraître plus restrictives qu'en ce qui concerne la perception des contenus absolus. Deux conditions doivent en effet être remplies pour que l'esprit perçoive les relations : d'une part, il faut — comme pour toute donnée sensible — qu'elles atteignent le seuil de la perceptibilité ; d'autre part, il faut que l'esprit dirige sont attention sur elles. Stumpf ne nie pas que l'intervention de l'attention joue un rôle plus important dans la perception des relations que dans la perception des contenus absolus. Mais cette différence autorise seulement à parler d'une différence de degré, non d'une différence de nature entre des fonctions psychiques différentes. Elle ne constitue donc pas une raison suffisante pour rejeter la thèse de la perception des relations. Reste que, en vertu de leur caractère fondé, les relations ne peuvent naturellement pas être perçues « directement », c'est-à-dire sans que l'on perçoive les *relata*. C'est pourquoi Stumpf propose de qualifier la perception des relations de « perception concomitante » (*Mitwahrnehmung*).

Le concept de perception concomitante est naturellement étroitement lié à celui de contenu partiel, dont il forme en quelque sorte, comme je l'ai suggéré plus haut, la *contrepartie du côté noétique ou fonctionnel* (du côté des actes ou fonctions psychiques). De même qu'un contenu partiel est un contenu qui ne peut pas être représenté sans un autre contenu, une perception concomitante est une perception qui ne peut pas avoir lieu sans une autre perception. En ce sens, on pourrait dire que toute perception de contenu partiel est une perception concomitante :

> Remarquons encore que, dans bien des cas, on doit parler plus précisément d'une *perception concomittante*, à savoir lorsque ce qui est perçu ne peut pas être donné isolément en vertu de sa nature. C'est le cas avec la perception de

> rapports, mais aussi avec la perception de limites, par exemple des limites entre deux parties du champ visuel qui ont une couleur différente, et avec la perception des propriétés attributives d'un contenu de sensation. Car les hauteurs tonales ou les forces tonales ne peuvent pas non plus être perçues isolément les unes des autres (Stumpf 1939, p. 210).

Cette notion de perception concomitante permet de faire face à l'objection d'Ehrenfels-Meinong selon laquelle les relations ne sont pas perçues — objection qui conduira à la théorie de la production de Stephan Witasek et à l'interprétation des *Gestalten* comme « représentation produites » :

> On n'entend et on ne voit certes pas la similitude et la différence, la pluralité et l'unité, la ressemblance et la dissemblance […], mais on les perçoit dans ce qui est entendu, dans ce qui est vu. C'est une *perception concomitante*, comme la perception des limites de deux champs colorés disposés côte à côte, comme la perception de l'extension dans et avec la couleur ou une autre qualité sensible (Stumpf 1939, p. 228).

5. Champs sensibles et intentionnalité de la perception

Dans les premières sections, j'ai suggéré qu' « intentionalisme » et « sensualisme » sont des expressions commodes pour désigner deux approches de la conscience (et de la perception) qui s'excluent mutuellement. Si le sensualisme néglige les prestations intentionnelles du sujet percevant, l'intentionalisme laisse pendante la question du rôle joué par les matériaux sensoriels au sein du mécanisme intentionnel de perception. J'ai également laissé entendre que la théorie de la perception de Stumpf a ceci de remarquable qu'elle prend implicitement ce problème en charge. La meilleure manière de résumer la thèse de Stumpf me semble résider dans l'idée suivante : nous n'avons jamais affaire à une hylè indéterminée ou à un matériau phénoménal quelconque, mais toujours à des phénomènes sensibles dotés de *propriétés* déterminées. C'est l'existence de ces propriétés qui explique l'intérêt de Stumpf pour la notion de contenu partiel et pour celle de perception concomittante : par nature, c'est-à-dire en vertu de leur propriétés intrinsèques, certains phénomènes constituent des contenus partiels d'actes psychiques, notamment de perceptions ; par nature, ils sont co-perçus en même temps que d'autres contenus partiels (l'étendue est co-perçue en même temps que la couleur, etc.).

La structuration du champ sensible qui se constitue ainsi (par exemple, le champ visuel) ne doit rien à l'activité associative du sujet percevant —

contrairement à ce que pensaient les empiristes classiques — ni à une quelconque spontanéité de la conscience intentionnelle. Elle se constitue « passivement » :

> C'est donc dans la matière des phénomènes (*Erscheinungsstoff*), qui nous est donnée, que doivent être cherchés les fondements décisifs et — logiquement parlant — parfaitement évidents de toutes les synthèses. Les concepts de l'objet, de la nature, des lois de la nature, sont, pour transposer ici une formule scolastique employée diversement à l'occasion de la querelle des universaux, des *entia rationis cum fundamento in re* — en entendant de prime abord, par *res*, les phénomènes sensibles et, dans un second temps, les choses objectives sans lesquelles les phénomènes ne seraient pas compris (Stumpf 1892, p. 479)[1].

Anticipativement, on pourrait dire que la théorie de la perception de Stumpf fait ainsi la part belle à ce que l'on appelle communément, depuis les cours de Husserl du début des années 1920, les « synthèses passives ». Reste à soulever la question suivante : est-il possible de dépasser l'antagonisme entre intentionalisme et sensualisme ? Est-il possible d'intégrer les analyses « phénoménologiques » (disons, « hylétiques ») de Stumpf dans le cadre des analyses intentionnelles au sens de Husserl ? *En gros*, je pense que c'est précisément là, d'une certaine manière, l'enjeu des leçons que Husserl a consacrées au problème des synthèses passives[2].

---

[1] On peut se demander si cette conception n'implique pas une prise de position métaphysique sur laquelle il faudrait faire peser les soupçons de la philosophie critique ou de la phénoménologie transcendantale. J'ai déjà indiqué au passage pourquoi la phénoménologie de Stumpf ne me semble pas impliquer une telle prise de position métaphysique particulière. Quelle que soit l'attitude que l'on adopte sur ce point, l'essentiel de sa contribution me semble plutôt résider dans sa pertinence du point de vue de l'analyse *descriptive* (qui est le seul point de vue qui m'intéresse ici).

[2] Transposée dans le cadre de l'exégèse husserlienne, la question concerne la manière dont il convient d'articuler la thèse de la subordination (TS) mise en avant dans les *Ideen* I (1913) et les analyses des années 1920 sur les « champs sensoriels ». L'importance même accordée à la notion de « champ sensoriel », dans les §§ 28-31 de *Hua* XI et dans le condensé qui en est donné par Landgrebe au § 16 d'*Expérience et jugement*, me semble significative. Il est très remarquable, en effet, que l'analyse des données sensibles, que (TS) semblait exclure du programme husserlien, s'y trouve réintégrée de manière massive. Du strict point de vue de l'exégèse husserlienne, plusieurs options interprétatives se présentent : on pourrait interpréter ce fait comme un revirement (ce serait, mettons, l'option discontinuiste), mais on pourrait aussi maintenir la priorité des analyses intentionnelles-sémantiques au nom de (TS)

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

Les synthèses passivent s'opèrent pour ainsi dire à un niveau infra-intentionnel — donc, aussi, infra-sémantique —, et motivent les actes ou les fonctions psychiques. Si l'on s'en tient au plan strictement descriptif, la nécessité de recourir au concept de champ sensoriel structuré passivement repose principalement sur les observations suivantes :

a / Toute perception d'un objet sensible présuppose une visée intentionnelle qui possède une charge sémantique, laquelle permet de spécifier le contenu de la perception *en tant que* tel ou tel (*e.g.* en tant que « pommier en fleurs au fond du jardin »).

b / Pour qu'une visée intentionnelle de ce type soit simplement *possible*, il faut que les données sensorielles possèdent une certaine structuration immanente ou intrinsèque. L' « *effectuation active du Je* », écrit Landgrebe au § 15 d'*Expérience et jugement*, « présuppose que quelque chose nous soit déjà *donné par avance (*vorgegeben*)*, [quelque chose] vers quoi nous pouvons nous tourner dans la perception » (Husserl 1939 = ^{6}1985, p. 74). Dans ses leçons sur les synthèses passives, Husserl ne dit pas autre chose : « Prendre en vue, appréhender directement, nous ne le pouvons que là où nous avons quelque chose de détaché pour soi » (*Zu Gesicht bekommen, direkt erfassen können wir ja nur, wo wir für sich Abgehobenes haben*)

(option continuiste). Je serais plutôt enclin, pour ma part, à favoriser l'interprétation continuiste. Mais même dans ce cas, la question reste pendante, de savoir ce qu'il faut entendre au juste par une « priorité des analyses intentionelles-sémantiques ». La position la plus plausible me semble celle suggérée par Biceaga (2010, *e.g.* p. 27) : telle que je la comprends, cette interprétation consiste à soutenir que (TS) aurait une signification simplement *méthodique* ; la thèse de la subordination signifierait simplement que l'étude des *data* hylétiques ne peut être entreprise pour elle-même qu'au terme d'un processus de « mise entre parenthèses » des couches intentionnelles qui donnent sens aux contenus primaires. En d'autres termes, nous accédons à la sphère des *data* hylétiques *depuis le point de vue intentionnel-sémantique*, mais en faisant abstraction de la manière dont nous appréhendons chaque fois d'emblée les données sensibles. Concrètement, les données sensibles ne sont plus alors comprises comme des parties ou des propriétés d'objets (le rouge de ce livre, etc.), mais « simplement » comme des contenus primaires (le rouge senti comme tel, le « matériau » de la sensation). Comme l'écrit Landgrebe, cette « conversion abstractive du regard » (*abstraktive Blickwendung*) est « possible à tout instant » (Husserl 1939 = ^{6}1985, p. 75). De ce point de vue, il me semble difficilement plausible de soutenir, au nom de (TS), que les champs sensibles, pour Husserl, sont intégralements constitués de significations sédimentées. La charge sémantique du noème est précisément ce dont il faut faire abstraction pour accéder aux champs sensibles (que l'on ne puisse *décrire* ceux-ci qu'au moyen de significations, cela va de soi et ne change rien à l'affaire).

(1918-26 = *Hua* XI, p. 129 ; trad. fr. mod., p. 200). Les synthèses passives sont ainsi appelées à former le soubassement de la vie intentionnelle de la conscience.

c / Si l'on fait abstraction des synthèses temporelles, on trouve au premier plan des synthèses d'homégénéité et d'hétérogénéité : les contenus sensibles appartenant à un même champ sensoriel (par exemple le champ visuel) sont unifiés et distingués des contenus sensibles appartenant à un autre champ sensoriel (par exemple le champ auditif).

d / Ensuite, à l'intérieur de chaque champ sensoriel, un double phénomène d'unification et de différenciation se produit. En un mot, il y a des phénomènes de *contraste* qui précèdent toute visée intentionnelle-sémantique et qui la rende possible. Par exemple, plusieurs taches rouges sur une feuile blanche « fusionnent » pour former un groupe de taches, lequel contraste avec le fond blanc de la feuille de papier.

Ces descriptions, et d'autres du même type, me semblent pleinement compatibles avec l'approche intentionnelle-sémantique liée à (TS). Husserl suggère d'ailleurs que les phénomènes de contraste, pour ne citer qu'eux, forment la base de toute « prédication conceptuelle » (*begrifflicher Prädikation*, 1918-26 = *Hua* XI, p. 144 ; trad. fr. mod., p. 213-214). Bien sûr, aussi longtemps qu'aucune identification conceptuelle ou, disons, *sémantique*, n'entre en jeu, le champ sensoriel n'est pas encore un champ d'*objets*. Mais à nouveau, si nous pouvons prendre telle tache rouge comme objet de perception ou comme *terminus ad quem* d'une visée intentionnelle, c'est uniquement dans la mesure où le champ sensoriel n'est pas non plus un « simple chaos » (Husserl 1939 = ^{6}1985, p. 75) : il est lui-même *structuré* grâce aux synthèses d'homogénéité et d'hétérogénéité, et grâce aux phénomènes de fusion et de contraste au sein d'un même champ sensoriel (par exemple visuel). Sans ce soubassement hylétique ou sensoriel, l'identification sémantique ou conceptuelle (prédicative) ne trouverait rien à quoi s'accrocher. Loin d'être irréconciliables, les approches sensualiste et intentionnelle semblent donc compatibles et, en définitive, *complémentaires*.

Bibliographie

Biceaga Victor (2010), *The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology*, Dordrecht, Springer.

Dewalque Arnaud (2011), « Expérience perceptuelle et contenus multiples », dans *Bulletin d'Analyse Phénoménologique* VII/1 : *Expérience et représentation* (Actes 4), p. 153-185.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

Findlay John ([2]1963), *Meinong's Theory of Objects and Values*, Oxford, Clarendon Press.

Fisette Denis (2011), « Stumpf and Husserl on Phenomenology and Descriptive Psychology », dans S. Bonacchi & G.-J. Boudewijnse (éds.), *Carl Stumpf — From Philosophical Reflection to Interdisciplinary Scientific Investigation*, Wien, Krammer, p. 153-168.

Husserl Edmund (1901), *Logische Untersuchungen*, Bd. II/1, Halle, Niemeyer, [2]1913, p. 225-508 ; trad. fr. H. Élie, A. L. Kelkel et R. Schérer, *Recherches logiques*, t. 2/2, Paris, PUF, 1961, [4]2002.

— (1913), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Halle, Niemeyer, [3]1928 ; trad. fr. P. Ricœur, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, t. 1, Paris, Gallimard 1950, rééd. « tel », 1985.

— (1918-26), *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, *Husserliana* (= *Hua*), Bd. XI, M. Fleischer éd., Den Haag, Nijhoff, 1966.

— (1928), « Amsterdamer Vorträge : Phänomenologische Psychologie », rééd. dans *Id.*, *Husserliana* (= *Hua*), Bd. IX : *Phänomenologische Psychologie*, W. Biemel éd., Den Haag, Nijhoff, 1962, p. 302-349 ; trad. fr. p. 244-287.

— (1929a), *Formale und Transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Halle, Niemeyer, 1929 ; trad. fr. S. Bachelard, *Logique formelle et logique transcendantale*, Paris, PUF, 1957, [5]2002.

— (1929b), *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (Conférences prononcées à Paris en 1929), dans *Id.*, *Husserliana* (= *Hua*), Bd. I, S. Strasser éd., Den Haag, Nijhoff, 1950 ; trad. fr. E. Lévinas et G. Peiffer, *Méditations cartésiennes*, Paris, Armand Colin, 1931 ; rééd. Paris, Vrin, 1947, dernière éd. 2000.

— (1939), *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Redigiert und herausgegeben von Ludwig Landgrebe, Hamburg, Meiner, [6]1985 ; trad. fr. Denise Souche-Dagues, *Expérience et jugement*, Paris, P.U.F., 1991.

Kant Immanuel (*KrV*), *Kritik der reinen Vernunft*, rééd. dans *Gesammelte Schriften*, Akademie-Ausgabe (Ak.), Berlin-Leipzig, de Gruyter, Ak. III (B = [1]1781) et IV (A = [2]1787) ; trad. fr. J. Barni, A. J.-L. Delamarre et F. Marty, *Critique de la raison pure*, Paris, Gallimard, 1980.

Locke John (1690), *An Essay Concerning Human Understanding*, rééd. 2 vol., London, Dent, 1967 ; Oxford, Oxford University Press, 1975 ; trad. fr., J.-M. Vienne, *Essai sur l'entendement humain*, Livres I et II, Paris, Vrin, 2001.

Lotze Rudolf Hermann (1874), *Logik. Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen*, Leipzig, Hirzel (*System der Philosophie*, *Erster Teil*) ; [2]1880. Nouvelle édition introduite par Georg Misch (= *Misch-Ausgabe*), Leipzig, Meiner, [3]1912 ; [4]1928. Rééd. en volumes séparés (à l'exception du livre deux) par Gottfried Gabriel : *Logik. Erstes Buch. Vom Denken (Reine*

Logik), Hamburg, Meiner, 1989 ; *Logik. Drittes Buch. Vom Erkennen (Methodologie)*, Hamburg, Meiner, 1989.

Meinong Alexius (1891), « Zur Psychologie der Komplexionen und Relationen », dans *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane* II, p. 245-265, rééd. dans *Gesamtausgabe* (= *GA*), Bd. I : *Abhandlungen zur Psychologie*, Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1969, p. 279-300.

Messer August (^{3}1928), *Empfindung und Denken*, Leipzig, Quelle & Meyer.

Stumpf Carl (1873), *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung*, Leipzig, Hirzel.

— (1883), *Tonpsychologie*, Bd. 1, Leipzig, Hirzel.

— (1907), « Erscheinungen und psychische Funktionen », dans *Abhandlungen der Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften*, Philosophish-historische Classe, Berlin, Verlag der Königliche Akademie der Wissenschaften, p. 3-40 ; trad. fr. D. Fisette, « Phénomènes et fonctions psychiques », dans C. Stumpf, *Renaissance de la philosophie. Quatre articles*, Paris, Vrin, 2009, p. 133-167.

— (1939), *Erkenntnislehre*, Bd. I, Leipzig, Barth.

Swartz Robert J. (1965), « Introduction », dans *Id.* (éd.), *Perceiving, Sensing, and Knowing. A Book of Readings from Twenthieth-Century Sources in the Philosophy of Perception*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, p. XI-XXII.

Titchener Edward B. (1929), *Systematic Psychology : Prolegomena*, New York, The Macmillan Company.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1, 2012 (Actes 5), p. 97-120
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Husserl's Psychology of Arithmetic

By CARLO IERNA
Husserl-Archives Leuven

In 1913, in a draft for a new Preface for the second edition of the *Logical Investigations*, Edmund Husserl reveals to his readers that "The source of all my studies and the first source of my epistemological difficulties lies in my first works on the philosophy of arithmetic and mathematics in general", i.e. his *Habilitationsschrift* and the *Philosophy of Arithmetic*:[1]

> I carefully studied the consciousness constituting the amount, first the collective consciousness (consciousness of quantity, of multiplicity) in its simplest and higher levels (consciousness of sums, sums of sums etc.). I immediately separated proper (intuitive) and symbolic consciousness, in the characterization of the former I hit the radical difference of categorial consciousness […] and sensuous consciousness of unity.[2]

Later on, in the Third Investigation, Husserl makes some very specific claims, that are of considerable importance to assess the development of his early works and their relation to his later phenomenology:

> This first work of mine (an elaboration of my *Habilitationsschrift*, […], 1887) should be compared with all assertions of the present work on compounds, moments of unity, complexes, wholes and objects of higher order. I am sorry that in many recent treatments of the doctrine of 'Gestalt-qualities', this work has mostly been ignored, though quite a lot of the thought-content of later treatments by Cornelius, Meinong etc., of questions of analysis, apprehension of plurality and complexion is already to be found, differently expressed, in

[1] Husserl (1891), critical edition in Husserl (1970), translation in Husserl (2003). Translations are mine, unless otherwise specified, and modified where required, without notice.
[2] Husserl (2002, p. 416).

> my *Philosophy of Arithmetic*. I think it would still be of use today to consult this work on the phenomenological and ontological issues in question, especially since it is the first work that attached importance to acts and objects of higher order and investigated them thoroughly.[1]

Hence, at the time of the *Ideas*, Husserl retrospectively considers his first works[2] as being still relevant for *phenomenological* issues. Not only does Husserl advance a very interesting priority claim with respect to Von Ehrenfels' development of the notion of *Gestalt* and Meinong's development of *Gegenstandstheorie*,[3] but also a strong affirmation of continuity and coherence of his position from 1887 all the way up to 1913, encompassing the alleged "revolution" in his position from psychologism to anti-psychologism in the 1890s. Indeed, according to much of the recent secondary literature, in 1894, right in the middle of the ten "incubation"[4] years between the *Philosophy of Arithmetic* and the *Logical Investigations*, Frege's destructive review[5] would have converted Husserl to antipsychologism practically overnight.[6]

---

[1] Husserl (2001b, p. 350, n. 8), Husserl (1984, p. 289).

[2] Regarding the complex relation between his *Habilitationsschrift*, the booklet *On the Concept of Number* and the *Philosophy of Arithmetic*, see Ierna (2005).

[3] For acts and relations of higher order in Husserl's earliest works, see Ierna (2006, pp. 72 ff.) and on Husserl and *Gestalt* see Ierna (2009).

[4] Boyce Gibson's term, see Schuhmann (1977, p. 29).

[5] Frege (1894).

[6] The following is by no means an exhaustive list, but certainly a very representative one, as these are all highly visible and well-known authors and works, providing general introductions to phenomenology and Husserl, i.e. giving a quite definite first (and probably lasting) impression to those who approach this field for the first time: notwithstanding the caution in some of the formulations, all assign a significant role to Frege's review. Beyer (2010, p. 888): "Frege, whose critical review of PA seems to constitute one of the causal factors that eventually led Husserl to turn against psychologism …"; Smith (2007, p. 18): "Frege wrote a critical review charging Husserl's *Philosophy of Arithmetic* with psychologism … Husserl readily accepted Frege's anti-psychologism, seeming to turn sharply in his tracks and to move in a different direction."; Welton (2003, p. 11): "More than anything else, the critique of the mathematician and philosopher Gottlob Frege gave Husserl the impetus to develop his ideas, which in turn led to his classical refutation of psychologism in the *Prolegomena*." Moran (2000, p. 73): "Frege, however, reviewed Husserl's *Philosophy of Arithmetic* very critically in 1894, and his searching criticisms may have been partly responsible for Husserl's change of focus".

This gives us two conflicting interpretations: on the one hand, Husserl himself in 1913 still seems to approve of the *Philosophy of Arithmetic* and even considers it to contain valuable phenomenological material, on the other, it is routinely dismissed by much of the secondary literature as hopelessly psychologistic. So which one is it: do we have a phenomenological arithmetic or a psychologistic arithmetic in Husserl's first book? On balance, I think that Husserl in his *Philosophy of Arithmetic* developed a position that does not fall prey to the exaggerated and poorly aimed critiques of Frege, while at the same time, as a descriptive psychology of the genesis and constitution of number, it can certainly be considered as providing phenomenologically meaningful analyses, though of course not made from within an explicitly transcendental phenomenological framework.[1]

Husserl's psychological analysis of the concept of number

To evaluate Husserl's position at the beginning of his career we need to take the historical context of his development into account, in order to avoid teleological descriptions of Husserl's development that would lead to anachronisms by projecting later terminology onto earlier works only to conclude circularly that mature views were already implicit in earlier positions. Nevertheless, with respect to some subjects parallels abound between Husserl's early and late works. For instance, in the Husserliana volume on *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis*, when discussing association and the "Primordial Phenomena and Forms of Order Within Passive Synthesis", Husserl describes again the "possibility of many [elements], indeed, a multiplicity being continually fused into a unity within one consciousness, *implicite*, such that consciousness is not a consciousness of a multiplicity"[2], he elsewhere also remarks on degrees of fusion, and there are various sections dedicated to sets and wholes, etc. In all of this, it is remarkable how it looks like Husserl is still elaborating and building on, rather than radically revising and rejecting, his earliest accounts of collecting and counting. The profound methodological change stemming from the

[1] This is quite close to the assessment in Becker (1930, p. 119): "The subtitle of the work [the *Philosophy of Arithmetic*] is "Logical and Psychological Investigations" [sic] and it is precisely in the "Psychological" that we find the new and progressive elements of the work. In truth, these are investigations that today we would call "constitutive-phenomenological", though this is nowhere fundamentally examined philosophically in this early work."

[2] Husserl (1966, p. 120), translation from Husserl (2001a, p. 165).

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

development of phenomenology as a transcendental discipline does of course cast Husserl's earlier analyses in a new light and he certainly adds much more detail to them, but they are not simply rejected, discarded and forgotten, but rather recovered, retained and renewed.

To better understand his early theories it is important to realize what Husserl's background and training were at the time of the writing of the *Philosophy of Arithmetic*. On the one hand, Husserl had only occasionally attended some lectures in philosophy, first with Wundt in Leipzig, seemingly with little profit,[1] and then with Paulsen at the university of Berlin. On the other hand, Husserl had always intensively and enthusiastically[2] studied mathematics, first in Leipzig, then in Berlin with Weierstrass and Kronecker, and finally in Vienna with Weierstrass' student Königsberger, obtaining a doctorate in mathematics in 1883 with a technical work *Beiträge zur Variationsrechnung* (*Contributions to the Calculus of Variations*).[3] At this point Husserl was in doubt whether to choose to dedicate his life to mathematics or to philosophy, but Franz Brentano's lectures in Vienna, which Husserl started attending in 1884, gave the breakthrough.[4] A few years later, in 1886, Husserl went to Halle to obtain his *Habilitation* under the supervision of Brentano's student Carl Stumpf. Husserl obtained his habilitation in philosophy in 1887 with his thesis *Über den Begriff der Zahl. Psychologische Analysen* (*On the Concept of Number. Psychological Analyses*).[5] In this work we see that Husserl combines the two main influences of this early period: his mathematical training under Weierstrass and the methods of descriptive psychology and psychological analysis of Brentano and Stumpf. In the next few years, Husserl elaborated his habilitation essay into his first major philosophical publication, the *Philosophy of Arithmetic*. This brief survey of Husserl's studies shows that Husserl had not really studied philosophy very intensively before his encounter with Brentano. Since Husserl's knowledge of philosophy before 1891 is mostly knowledge (and endorsement) of the aims and methods of Brentanist descriptive psychology, his "philosophy of arithmetic" might therefore be considered just as well a "psychology of arithmetic".

---

[1] Schuhmann (1977, p. 4).

[2] In a letter of 20 January 1878, Masaryk tells Husserl that he shares his "*Begeisterung*" for mathematics, see Husserl (1994, Vol. I, pp. 101 f.)

[3] Oddly published only in a French translation: Husserl (1983).

[4] See Schuhmann (1977, p. 13) and Gerlach and Sepp (1994, p. 165).

[5] The first chapter of this work was published as Husserl (1887), critical edition in Husserl (1970, pp. 289-339), translation in Husserl (2003, pp. 305-357).

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

Husserl was not an exception in his attempts to combine mathematics and Brentanist psychology. Brentano often discussed mathematical authors and topics in his lectures on logic that were familiar to Husserl due to his mathematical studies and hence presented a very congenial theory and method for his early work. Indeed, owing to this fertile ground, most prominent Brentanists sooner or later engaged with the philosophy of mathematics: Stumpf's habilitation essay was titled *On the Foundations of Mathematics*,[1] Benno Kerry wrote on mathematics throughout the 1880s, and Christian von Ehrenfels published his article *On the Philosophy of Mathematics* in 1891, the same year as Husserl's *Philosophy of Arithmetic*. This suggests that we might well speak of the development of a Brentanist philosophy of mathematics in this period.[2]

Let us look in more detail at Husserl's aims and methods in the *Philosophy of Arithmetic*. In his first works the young Husserl tries to provide a philosophical-psychological underpinning for Weierstrass' project of arithmetization of mathematical analysis.[3] Husserl's goal is to secure a foundation for mathematics through a psychological analysis of the origin and content of the concept of number.[4] This method of conceptual analysis leads him to the definition of number as multiplicity of units and to a discussion of the proper and symbolic presentations of these basic concepts. In the *Philosophy of Arithmetic*, Husserl provides a detailed account of the reflective acts needed to arrive at the construction of the proper concept number. In short, the proper concepts of multiplicity and number are obtained by reflecting on the collection of presented objects, each considered as "something in general" (*Etwas überhaupt*) and all collectively connected by the conjunction "and". Husserl then characterizes the proper concept of number in general as "one and one and one etc.", in which each element is considered only as identical with itself and (numerically) distinct from all others.

---

[1] Recently published in Stumpf (2008).

[2] Also consider Ierna (2011a). Within the School of Brentano there must have been an awareness of such a shared interest, which is clear from the fact how the Brentanists reacted to and built on each other's work. For instance, Von Ehrenfels refers to Husserl's *Habilitationsschrift* in his article and among the 17 reviews of the *Philosophy of Arithmetic*, three were by Brentanists (see Ierna (2011b), forthcoming).

[3] Husserl (1887, pp. 4 f.), Husserl (1970, p. 291 f.), Husserl (2003, p. 307 f.), also see Ierna (2005, pp. 39, 51 f.) and Miller (1982, p. 1 ff. especially 4).

[4] Husserl (1887, p. 7), Husserl (1970, p. 294), Husserl (2003, p. 310).

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

This early account sounds very much like the later account of active genesis provided in the *Cartesian Meditations*:

> If we inquire first about principles of constitutive genesis that have universal significance for us, as possible subjects related to a world, we find them to be divided according to two fundamental forms, into principles of active and principles of passive genesis. In active genesis the Ego functions as productively constitutive, by means of subjective processes that are specifically acts of the Ego. Here belong all the works of practical reason, in a maximally broad sense. In this sense even logical reason is practical. The characteristic feature (in the case of the realm of logos) is that Ego-acts, […], become combined in a manifold, specifically active synthesis and, on the basis of objects already given (in modes of consciousness that give beforehand), constitute new objects originally. These then present themselves for consciousness as products. Thus, in collecting, the collection <is constituted >; in counting, the number; in dividing, the part; in predicating, the predicate and the predicational complex of affairs; in inferring, the inference; and so forth.[1]

This matches quite well with Husserl's early description of the process, considering the proper concept of number as a result of a very literal active synthesis.

> One is therefore entirely justified in referring to quantities and numbers as results of processes and […] as results of activities, of "operations" of collecting and counting.[2]

Here, Husserl underscores that this is merely a psychological prerequisite, but from a later point of view we might be justified to see an early hint of the *Leistung* of constitution and active synthesis. However, in the *Philosophy of Arithmetic* Husserl does not just talk about the proper concept of number: what about the improper, symbolic concepts of number and quantity? And furthermore, since Husserl's first works explicitly mention "psychological analyses" and "psychological investigations" in their titles, what about an *analysis* of number as opposed to a *synthesis* of number?

The main inspiration behind the method of psychological analysis that Husserl applies to the concept of number in his early works is probably Stumpf, not only through his book *Über den Psychologischen Ursprung der*

[1] § 38 on "Active and passive genesis" in Husserl (1963, p. 111), translation from Husserl (1960, p. 77).

[2] Husserl (1887, p. 24), Husserl (1970, p. 307), Husserl (2003, p. 324). Compare Husserl (1891, p. 24), Husserl (1970, p. 28), Husserl (2003, p. 29).

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

Raumvorstellung (*On the Psychological Origin of the Presentation of Space*),[1] but also, and probably mainly, through his lectures on psychology in Halle.[2]

> With the search for the *psychological origin* of a presentation we mean the search for the presentations out of which it was built and the manner and way of how it was built out of them. One will have to think at first of the solution of compounded presentations in simpler and simplest.[3]

As was quite common at the time,[4] an analogy to chemical analysis is made:

> We could call such a kind of investigation psychological analysis, in analogy to chemical analysis.[5]

Psychological analysis turns out to be a very fundamental operation for Husserl in the *Philosophy of Arithmetic*. Indeed, one could characterize the two kinds of presentations of quantity, i.e. proper and symbolic, also as synthetic and analytic. In the proper sense, we collectively gather the single elements together into a whole one by one: Husserl speaks of "*zusammenfassen*"[6] and "*[in Eins] zusammenbegreifen*".[7] Contrariwise, in the symbolic sense, we first have an unanalyzed perceptual whole, a complexum,[8] whose quantity character is given by higher order quasi-qualities (which we will discuss later on). Only through analysis can we distinguish the simpler elements of which it is composed. Counting in this second sense, means as much as analyzing.[9] Following Stumpf, we can consider analyzing in the sense of distinguishing also as a form of defining, in the classical sense,

---

[1] Stumpf (1873).
[2] Husserl's own notes of Stumpf's lectures are preserved in the Husserl-Archives Leuven, in two volumes under the signatures Q 11/I and Q 11/II.
[3] Stumpf (1873, p. 4).
[4] This trend can be traced back at least as far as Kant, see Vaihinger (1922, p. 120 f.).
[5] Stumpf (1873, p. 5).
[6] Husserl (1891, p. e.g. pp. 112, 209), Husserl (1970, pp. 104, 188), Husserl (2003, pp. 109, 198). In the english translation *Zusammenfassen* is translated in various ways, see Ierna (2008, p. 56).
[7] Husserl (1891, pp. 102, 218), Husserl (1970, pp. 95, 195), Husserl (2003, pp. 100, 207).
[8] Compare Stumpf (WS 1886/87, p. 36): "What we firstly perceive, is composite [*zusammengesetzt*]".
[9] See Husserl (1891, p. 241), Husserl (1970, p. 215), Husserl (2003, p. 227).

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

which leads to the simplest elements of which a whole is composed.[1] These ultimate elements are then *eo ipso* also the most general ones.[2] Of course, there is a fundamental difference between natural scientific "analysis", which allows the actual, material decomposition into parts, and psychological analysis, which is distinctional, i.e. abstractive.[3] Husserl also couples analysis and abstraction, pointing out that these are a matter of attention and noticing, specifically of noticing differences, quoting Stumpf as support.[4]

> The term "distinguishing" [*Unterscheiden*] is also used in another sense, which is connected with *analysis*. In this sense, "distinguished" indicates what has been brought forward and particularly noticed, and "distinguishing" means as much as "isolating", "analyzing".[5]

Analysis allows us to distinguish the elements of a whole, and then our interest makes us particularly notice some parts and disregard others. Noticing and retaining certain parts and not others means abstracting: "To disregard or abstract from something just means: not to pay any special attention to it."[6]

> The abstraction to be performed, can now be described in the following manner: somehow determined individual contents [*Einzelinhalte*] are given in collective connection; by abstractively passing over to the general concept, we do not regard them as thus and so determined contents; the main interest concentrates on their collective connection, whereas they themselves are considered and regarded only as contents-whatsoever [*irgend welche Inhalte*], each as *anything whatever* [*irgend Etwas*], *any one* [*irgend Eins*].[7]

---

[1] Stumpf (WS 1886/87, p. 46 f.), where an analogy to chemical analysis is made: "Analogy of psychological analysis with the chemical, in that it becomes that more difficult, as the components get simpeler".
[2] Stumpf (WS 1886/87, p. 35), with further analogies to chemical analysis.
[3] Stumpf (WS 1886/87, p. 47): "There certainly is a major difference between psychological and physical [*naturwissenschaftlichen*] analysis, at least in many cases. In physical analysis the parts can always be really isolated. […] In matters of psychology such taking apart, such isolating, is not practicable in reality […] So when we speak of a separation [*Trennung*], of analysis, this is performed in the manner of so-called abstraction".
[4] Husserl refers to Stumpf (1883, p. 96): "*Noticing a plurality we want to call analysis.*"
[5] Husserl (1891, p. 59), Husserl (1970, p. 56), Husserl (2003, p. 58).
[6] Husserl (1891, p. 85), Husserl (1970, p. 79), Husserl (2003, p. 83).
[7] Husserl (1891, p. 85), Husserl (1970, p. 79), Husserl (2003, p. 83).

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

In the *Logical Investigations* Husserl will develop a much more detailed and nuanced conception of abstraction and attention,[1] then reject part of this earlier conception of abstraction based on attention, as it was also formulated i.a. by Stumpf and Meinong.[2]

Psychology and psychologism

Husserl's account in the *Philosophy of Arithmetic* might indeed sound quite psychologistic, but we have to take into consideration two very relevant points here: firstly, besides the proper concept of number, Husserl also provides a symbolic concept of number, based on the system of number signs, and explicitly states that mathematics does not use the proper concept of number.[3] Hence, appealing to Husserl's psychological analyses in the first part of the *Philosophy of Arithmetic* does not by itself constitute an argument to label him a full-blooded mathematical psychologist. Secondly, we have to consider what kind of psychology and psychological method it is that he applies here. As we saw, in this period Husserl bases his theory and method mainly on Brentanist philosophical psychology: "Prior to 1894 Husserl was without a doubt a whole-hearted disciple of Brentano. […] One cannot emphasize enough what a thoroughly orthodox Brentanist he was."[4] Here, it is of paramount importance to remark on the fundamental difference between genetic and descriptive psychology. Brentano formulated this in his lecture concerning *Descriptive Psychologie* as follows:

> Psychology is also confronted with another task [besides the formulation of laws that regulate the (causal) coherence of body and soul, which is the task of genetic psychology]: to give clarity about what inner experience shows immediately; hence not a genesis of facts, but at first only a description of the field. This part is not psychophysical, but purely psychological. We must know in advance, what the facts look like: and this is shown by an internal perception of the psychical. When we want to describe this, we summon phenomena through iteration of the physical stimuli; in this sense we will also

[1] Husserl (1984, p. 220), in particular, compare points b and e.
[2] See Rollinger (1999, p. 159) and Rollinger (1993, p. 133 f.).
[3] Husserl (1891, pp. 211, 297 f.)), Husserl (1970, pp. 190, 262 f.), Husserl (2003, pp. 200, 277 f.).
[4] Rollinger (1999, p. 7).

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

> have to discuss the body. Otherwise only internal experience is considered. This field of psychology I call descriptive.[1]

Hence, when Husserl discusses "the content and origin of the concept of number",[2] this in no way implies first a psycho-physical, genetic account and only then and based thereon a descriptive investigation: Husserl's concern with the question of the origin and content of the concept of number is placed entirely within the context of descriptive psychology.[3] Inquiring about the origin of concepts in descriptive psychology means examining the contents contained in consciousness, not the sensuous stimuli that cause them psychophysically. A theory of the sensuous stimuli would belong to external perception and be a part of the natural sciences, which can only deliver hypotheses.[4] Descriptive psychology, instead, claims that only inner perception can provide absolute certainty and evidence: "inner perception possesses another distinguishing characteristic: its immediate, infallible self-evidence".[5]

Following Brentano's method,[6] Husserl provides descriptions, not definitions, of the phenomena in consciousness upon which the construction of concepts is based:

> Firstly, we should remark that we are not concerned with a *definition* of the concept of multiplicity, but with a *psychological characterization* of the phenomena on which the abstraction of this concept is based.[7]

This goes quite directly against Frege's strong warning in the *Foundations of Arithmetic* that one should not mix psychological descriptions and logical definitions:

> When the author feels himself obliged to give a definition, yet cannot, then he tends to give at least a description of the way in which we arrive at the object

[1] Brentano (WS 1887/88, p. 4).
[2] Husserl (1887, p. 9), Husserl (1970, p. 295), Husserl (2003, p. 311).
[3] See de Boer (1978, pp. 55, 60 f.).
[4] See the *Thesen* in Husserl (1887), Husserl (1970, p. 339), Husserl (2003, p. 357): "Every natural law is an hypothesis".
[5] Brentano (1874, p. 119), translation from Brentano (1995, p. 70).
[6] Brentano (WS 1887/1888), p. 4: "The task that is put before us is hence: description [*Beschreibung*] of what inner experience shows of the psychical. […] Psychology is at all possible only on the basis of description [*Deskription*]."
[7] Husserl (1887, p. 17), Husserl (1970, p. 301), Husserl (2003, p. 318). Italics in the original spaced.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

> or concept concerned. […] For teaching purposes, introductory devices are certainly quite legitimate; only they should always be clearly distinguished from definitions.[1]

Indeed, Husserl in the *Philosophy of Arithmetic* strongly opposed Frege in this respect and he did not retract this aspect of his critique. For Husserl, Frege's attempt to base arithmetic on formal definitions alone is fundamentally misguided. The most elementary concepts, such as unity, multiplicity, something, etc. cannot be formally analyzed or defined any further, hence, contra Frege, Husserl thinks we do need to apply another method: that of psychological analysis and description.

> As soon as we hit on the ultimate, elementary concepts, all defining comes to an end. […] Multiplicity and unity […] are concepts that are entirely incapable of a formal-logical definition. What can be done in such cases consists just in pointing out the concrete phenomena from or through which they are abstracted, and clarifying the manner of this process of abstraction.[2]

With his approach to the proper concept of number, based on collecting and counting, Husserl follows Weierstrass as much as Brentano, but for Frege, this constitutes a slippery slope towards psychologism, and he will reject any such theory, lumping together all the approaches in the spectrum from J.St. Mill's "pebble and cookie arithmetic" to Weierstrass' project of arithmetization, including Husserl's psychological investigations. However, Husserl's attempt to provide an epistemological clarification of the foundations of mathematics by applying Brentano's descriptive psychology, does not amount to the kind of psychologism criticized by Frege. Nowhere are numbers turned into utterly subjective presentations or the laws of logic considered as empirical descriptions of how we think.

Moreover, Husserl does not only respect the distinction between psychological characterizations and logical definitions, but also between the psychological and the logical content of presentations. If we examine the process of psychological abstraction that Husserl uses, we see that it effects precisely the elimination of all contingent, subjective aspects of the process of collection and hence generates a purely logical object. We can, therefore, distinguish the logical and the psychological aspects of a *collectivum*, by

[1] Frege (1884, p. VIII), translation from Frege (1960, p. xx). This passage was marked by Husserl with a "NB" in the margin in his copy, conserved at the Husserl-Archives Leuven with signature BQ 144.
[2] Husserl (1891, pp. 130 f.), Husserl (1970, p. 119), Husserl (2003, pp. 124 f.).

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

abstracting from such contingent psychological aspects as e.g. temporal succession. Numbers are then generated by the iterative conjunction of objects considered only as "*Etwas überhaupt*": the most general, i.e. empty, concept. Consider the following example provided by Husserl: when we collect A to D in succession, we pick them out one by one and collect them together in an *Inbegriff*.[1] We pick out A, then B, C, D, one after the other, but we could also start with D and go through the series backwards. The subjective experience is different, but the logical content is the same.

> The phenomenon is the foundation for the meaning, but it is not the meaning itself. […] In forming the presentation of the *Inbegriff*, we do not pay attention to the fact that changes occur in the contents during the process of collecting. […] The *logical content* of the presentation is not at all: D, just past C, earlier past B, up to the most strongly changed A. Instead, it is nothing but (A, B, C, D).[2]

Husserl will repeat this distinction between the logical and psychological content of a collection in his lectures on passive and active synthesis:

> We must distinguish between the collection itself as the meant plural, and the succession peculiar to [the process] of running through [the elements], that is, peculiar to the temporal sequence of the givenness of the colligated elements. […] A genuine collective intention ... is fulfilled if each thing grasped has been grasped ... in any kind of sequence of a grasp that passes through [the elements] ... a second passing through all elements in a different sequence produces the consciousness of the same collection.[3]

With this example, that we find already in 1887 in *On the Concept of Number*[4], Husserl shows that succession and time do not enter into the content of the concept of number, but are just contingent psychological prerequisites. The temporally modified phenomena are clearly distinguished from their logical content. We can abstract from, i.e. disregard, the psychological prerequisites and concentrate solely on the ideal logical content.

[1] Often translated as "totality", sometimes translated as "collection", I prefer to leave it untranslated here, on this see Ierna (2008, p. 57).
[2] Husserl (1891, pp. 28 f.), Husserl (1970, p. 31), Husserl (2003, pp. 32 f.)
[3] Husserl (1966, p. 419), translation from Husserl (2001a), pp. 522 f.
[4] Husserl (1887, p. 27), Husserl (1970, p. 309), Husserl (2003, p. 326).

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

Frege's accusations of psychologism are hence for the most part quite off target.[1]

The topic of "Husserl and Frege" has developed into a major sub-genre in the secondary literature. Normally the origin of this topic is associated with Føllesdal's 1958 work,[2] but already during Husserl's lifetime the thesis was advanced that Frege's review would have turned him from psychologism to anti-psychologism by Andrew Osborn in 1934.[3] Husserl's opinion of Osborn's work was extremely negative and dismissive. After Osborn's visit on June 10, 1935 Husserl wrote to Cairns that Osborn was not to be taken seriously as philosopher and after having read a scant few pages of his work, Husserl thought it would have been a waste of time to finish it.[4] Any significant influence by Frege's review was then dismissed by Marvin Farber already in 1940.[5] It resurfaced in 1957 in a conference on Husserl in Royaumont in a talk by Walter Biemel,[6] who referred to Osborn, and then of course again with Føllesdal.

Regarding the issue of psychologism and Frege's influence, we can roughly distinguish two camps: on the one hand, scholars following Føllesdal, argue that in the early 1890s Husserl was still in his "psychologistic slumbers" and that Frege's 1894 review of the *Philosophy of Arithmetic* awakened him to anti-psychologism, on the other, various scholars, among which Mohanty and Hill,[7] demonstrated that the review could not have been the reason for the changes in Husserl's position, since changes were already afoot in his development around 1891, i.e. before Frege's review. Their conclusion is that Frege did not significantly influence Husserl.

Here I would like to suggest that the terms on which this debate has been conducted might be too narrow. Føllesdal's fundamental question strongly limited the subsequent debate: "Did Frege influence Husserl's development during these decisive years (1891 - 1900)? " Føllesdal took all of Husserl's references to Frege in the *Philosophy of Arithmetic* as negative

[1] See e.g. Hill (2000). According to Tappenden (2006, p. 136), Frege's critique of Husserl might have been intended as a misguided indirect critique of Weierstrass.
[2] Føllesdal (1958, 1994).
[3] In his dissertation, printed as Osborn (1934a), Ch. 4 and in Osborn (1934b, p. 378).
[4] Husserl (1994, p. Vol. IV, pp. 313-315). Conversely, Husserl is pleased that Osborn's misconceptions provoked Cairns to publish again: "Then Osborn has not lived in vain".
[5] Farber (1940, p. 12).
[6] Biemel (1959b), translation in Biemel (1970).
[7] See the discussion between Følledal and Mohanty in Dreyfus (1982). Also see Hill (2000) and Mohanty (1995).

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

and concluded that Husserl remained a convinced psychologist until the 1894 review. Føllesdal then looked for the first explicitly anti-psychologistic position, which we find in Husserl's 1896 lectures on logic.[1] Hence, the conversion should have taken place between the review and the logic lectures. Once Føllesdal took these dates as the bounds of a possible influence of Frege on Husserl, these became the terms on which the subsequent debate has been conducted. Indeed, also critics of Føllesdal's thesis, while arguing that other authors, such as Natorp,[2] Twardowski and Bolzano,[3] or even James,[4] could have had a major impact in 1894, hence de-emphasizing the role of Frege's review, stay within the bounds of Føllesdal's original question: 1891-1900.[5]

However, if we consider the way Husserl handled criticism of his work, a curious inconsistency emerges. In the cases of the early controversy with Voigt and his later reaction to Palàgy's book (essentially a long, negative, review of the *Logical Investigations*),[6] Husserl responded quite strongly, defending his work from what he saw as distorting attacks. Moreover, he also wrote a vehement rebuttal[7] to Adolf Elsas' review of the *Philosophy of Arithmetic*, which appeared in the same year as Frege's.[8] This indicates that in 1894 Husserl still felt strongly enough about the *Philosophy of Arithmetic* to react to criticism. However, with respect to Frege's review, Husserl did not react at all. Indeed, when he took up his correspondence with Frege again a few years later, judging from Frege's replies, he did so in the same friendly tone as before the review, as if nothing untoward had happened.

While I would agree that Frege's *review* did not radically influence Husserl, I do not think that we can conclude from this that Frege did not influence Husserl at all. Most critics of the view that Frege's review influenced Husserl appeal to the *Philosophy of Arithmetic* or other texts from around 1891 (i.a. Husserl's review of Schröder) to support their counter-point,[9] but if Frege's influence would have been prior to that, this would undercut their interpretation and make the debate about the role of Frege's

[1] Published in Husserl (2001c).
[2] Kern (1964, p. 324)
[3] Drummond (1985, p. 255 f.)
[4] Schuhmann (1992, p. 137)
[5] Similarly Mohanty (1982, p. 52).
[6] See Husserl (1979, p. 73-91, 152-161)
[7] Manuscript K I 52/1-2, unpublished
[8] Elsas (1894).
[9] E.g. Mohanty (1982, p. 44).

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

review much less relevant. Hence, the question we should rather ask, is: "Did Frege influence Husserl before 1891? ".

The development of the *Philosophy of Arithmetic* and Frege's influence

In examining Husserl's position before the *Philosophy of Arithmetic* we approach the pre-history of phenomenology. Notwithstanding the almost 40.000 pages of Husserl's manuscripts conserved at the Husserl-Archives Leuven, we have a lack of sources. Specifically, the most important text, the original version of Husserl's *Habilitationsschrift*, is lost. When Husserl refers back to the *Philosophy of Arithmetic* in later works, he more often than not underscores that it was just an elaboration of his *Habilitationsschrift*. If we want to show an influence of Frege on the *Philosophy of Arithmetic*, we would have to compare it to the *Habilitationsschrift* and assess whether Husserl made significant changes or additions based on Frege's works. While the *Habilitationsschrift* is lost, we do have some other texts that allow us to reconstruct it in part.[1] The most straightforward source we have, is the little booklet based on the first chapter of the *Habilitationsschrift*, namely the work we now know as *On the Concept of Number*. This text has been quite misleadingly published in the critical edition under the heading "original text of the first four chapters". However, *On the Concept of Number* is not the whole *Habilitationsschrift* itself, but at most its first chapter,[2] and it was quite probably adapted for print, so as to present a coherent argument and conclusion. Hence, it should not be straightforwardly taken as an "original version" of anything.

Luckily, we have two other texts that allow us to say a great deal more about Husserl's *Habilitationsschrift* and hence potentially about Frege's influence before 1891: a summary of Husserl's *Habilitationsschrift* prepared by his supervisor Stumpf[3] and a lecture from the winter semester 1889/90.[4] The lecture was given in January 1890, and is hence chronologically very close to Husserl's letter to Stumpf of February 1890,[5] which is often

[1] Such a reconstruction is attempted in much more detail in Ierna (2005).
[2] This is "the first chapter of a text, which will appear with publisher C.E.M. Pfeffer (R. Stricker) in Halle", Husserl (1887, p. 64 n.), Husserl (1970, p. 338 n.), Husserl (2003, p. 356 n.).
[3] Gerlach and Sepp (1994, pp. 171-174), translated almost entirely in Ierna (2005, p. § 3.1, pp. 24-30).
[4] Husserl (2005b), English translation in Husserl (2005a).
[5] Husserl (1994, p. I 157 ff.).

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

considered as the hallmark of a fundamental change and of the failure of his alleged psychologism.[1] The text of the lecture not only follows the general structure of the *Habilitationsschrift* as presented in Stumpf's summary, but even contains literal passages of *On the Concept of Number* and the *Philosophy of Arithmetic*.

Reconstructing the *Habilitationsschrift* on the base of these sources, shows that it quite certainly contained most of the material of chapters I-IV of the *Philosophy of Arithmetic*, probably chapter V and surely some parts of chapters VIII and X. Furthermore, it is highly probable that it also already contained central parts of chapters XI, XII and XIII. Instead, chapters VI, VII and IX would appear to have been written and added after 1887.

What does this tell us about a possible influence of Frege on Husserl? First of all, Frege is the single most quoted author in the *Philosophy of Arithmetic*. You will not find the same level of explicit, extensive engagement with his works in any other work after 1891. Not only is Frege the single most quoted author in Husserl's *Philosophy of Arithmetic*, but two-thirds of the references to Frege are precisely in the chapters that were probably added later and in which Frege is most extensively treated. In the other chapters we find references to Frege mostly in self-contained paragraphs that could also have easily been added later during the elaboration, as they generally do not affect the flow of the text and the argument.

This strongly suggests that Husserl did indeed introduce significant changes between the *Habilitationsschrift* and the *Philosophy of Arithmetic* based on his reading of Frege. The hypothesis of such an influence between 1887 and 1891 is strengthened by the fact that Husserl acquired Frege's *Foundations of Arithmetic* in 1887.[2]

In their early correspondence they never directly discussed the issue of psychologism, but they both explicitly remarked on the issue of influence. Frege is grateful to Husserl for having taken his works so extensively into account, more than anyone else had done at the time.[3] Indeed, Husserl explicitly acknowledged and confirmed this in his answer, remarking on the "great stimulus and improvement" he derived from his reading of the *Foundations of Arithmetic*: "Among the many works which I had at hand during the elaboration of my book, I couldn't name any that I studied with as much pleasure as yours."[4]

---

[1] See Biemel (1959a, pp. 195 ff.) and Willard (1980, pp. 52, 63 ff.)
[2] Schuhmann (1977, p. 18).
[3] Husserl (1994, Vol. VI, p. 108).
[4] Husserl (1994, Vol. VI, p. 111).

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

Hence, breaking out of the bounds imposed by Føllesdal, I think we might be justified in concluding that Frege influenced Husserl before 1891 and that the debate about the review is hence rather less relevant to assess the matter. Neither is the *Philosophy of Arithmetic* hopelessly psychologistic, nor did Frege's review convert and save Husserl from psychologism. I feel that this is essentially very close to what Marvin Farber already stated much earlier:

> Although Frege has been credited with the demolition of the *Philosophy of Arithmetic* and with turning Husserl away from his early position, that contention cannot be sustained by the facts. Frege did indeed successfully point out inadequacies in that work, but he by no means discredited it as a whole; and the fact that Husserl's confidence in his work was not seriously shaken is shown by the frequent references to it in his later writings. Indeed, a close study of the *Philosophy of Arithmetic* brings to light some of Husserl's fundamental descriptive interests, and presents in a simple form types of problems which his later and more developed descriptive technique reveals in their proper complexity. If one reads all of Husserl's writings consecutively, one cannot but be impressed by the continuity of his development.[1]

Passive and active synthesis, analytic and synthetic numbers

Let us return then to the subject of passive and active synthesis in counting and in the constitution of properly and symbolically conceived numbers and quantities. Above we saw that Husserl's early account of properly conceived numbers, given by explicit counting of objects, matches the account of active genesis in the *Cartesian Meditations*. We briefly discussed Husserl's application of Brentano's and Stumpf's method of psychological analysis, but have not yet given an account of the *analysandum* itself. Properly conceived quantities are built up actively element by element and are the result of the process of collecting. Improperly or symbolically conceived quantities are identified as such, according to Husserl, thanks to their *Gestalt*.[2]

The concept of *Gestalt* is not usually associated with Husserl, but with Christian von Ehrenfels and his article "*Über Gestaltqualitäten*".[3] However, as Von Ehrenfels reports at the beginning of his article, his technical use was

[1] Farber (1940, p. 12).
[2] This section is in part based on Ierna (2005) and Ierna (2009).
[3] von Ehrenfels (1890).

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

inspired by Ernst Mach's "*Beiträge zur Analyse der Empfindungen*".[1] Independently from and probably even earlier than Von Ehrenfels, also Husserl developed a technical notion of *Gestalt*, likewise inspired by Mach, for complex, higher-order objects: the *Gestaltmoment* or *Einheitsmoment* is what enables us to intuit complex wholes at a glance, i.e. it enables us to immediately intuit quantities as quantities.

In the *Philosophy of Arithmetic* Husserl discusses the logical and psychological aspects of the exhaustive enumeration of a quantity (*Menge*) by counting. During the process of counting we intuit each member of the quantity by itself, but not the quantity as a whole. This would overwhelm our presentational capacity since we would have to present every single element by itself, as identical with itself and different from all others, and simultaneously as connected to the whole. Hence, we can only speak of the whole quantity in a symbolic sense.[2] How do we know then whether something is an enumerable quantity, without actually counting and thereby constituting it?

> Only one way out can be imagined: there would have to be *immediately graspable indications* in the intuition of the sensuous quantity, through which the characteristics of being a quantity can be recognized, in that they indirectly warrant the possibility of completing the process described above. [. . .] Only if we may assume that the complexes of relations that span the whole quantity, all or single ones of them would fuse to fast unities, which would give *an immediately noticeable specific characteristic* to the whole appearance of the quantity, so to speak a sensuous quality of second order, it would be different: this quasi-qualitative characteristic, which, with respect to the elementary relations that cause it, would be the πρότερον πρὸς ἡμᾶς could then provide the respective cue for the association.[3]

For Husserl these higher-order "quasi-qualities" would correspond to the linguistic form of collective nouns such as swarm, flock, herd, etc. which add to the plural *simpliciter* the "quasi-quality" of a unitary whole. We see directly, without counting, that the plurality of objects constitutes an enumerable quantity and grasp it as falling under the singular collective concept.

---

[1] Mach (1886, 1914).

[2] Husserl (1891, p. 218), Husserl (1970, pp. 195 f.), Husserl (2003, p. 208).

[3] Husserl (1891, p. 225), Husserl (1970, p. 201), Husserl (2003, pp. 213 f.) Italics in the original spaced.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

> In each of these examples [we speak] of a sensuous quantity of objects equal to each other, which are also named according to their kind. But not only this is expressed […] but also a certain *characteristic constitution* of the unitary intuition of the whole of the quantity that can be grasped at a glance.[1]

Husserl explicitly mentions Von Ehrenfels' article "*Über Gestaltqualitäten*", but only to point out his own priority and independence from him, though acknowledging their common source in Mach's *Beiträge*. Moreover, Husserl claims to have worked out his own theory already a year before Von Ehrenfels' article appeared.[2] Indeed, in a lecture of January 1890 dealing with the concept of number, Husserl uses the terms "*Gestalt*" and "*Gestaltmoment*", applying them to the symbolic presentation of collectiva:

> Now, how does such a symbolic presentation come together? Let us make a random composition of dots on the blackboard or think a number of dots on a die and the like. What is the primarily given? Well, a certain configuration of the dots. A unitary intuition is present in which we can notice this *Gestalt-moment* that gives the characteristic impression to the whole phenomenon. This forms the unitary frame for the apprehending activity: we apprehend one element, then proceed to another, then to another again. The outer frame now, the *Gestalt*, the unitariness of the intuition is what spares us the effort to undertake the real collection and which makes possible a symbolic presentation of a multiplicity that is defined by this intuition.[3]

This analysis was taken over in the *Philosophy of Arithmetic*, but there Husserl changed his terminology from "*Gestalt*" to "*Figural Moment*" to distinguish it from Von Ehrenfels' usage. In chapter eleven of the *Philosophy of Arithmetic* Husserl develops the problem of symbolic intuition of quantities in great detail and there introduces the notion of figural moment to explain the apprehension of quantities as quantities without counting. The peculiar *Gestaltmoment* of quantities enables Husserl to introduce symbolically apprehended quantities and hence symbolically conceived numbers, the central topic of the second part of the *Philosophy of Arithmetic*.[4] Instead of properly constructing a quantity by collecting and a proper presentation of

---

[1] Husserl (1891, p. 228), Husserl (1970, pp. 203 f.), Husserl (2003, p. 216). Italics in the original spaced.

[2] Von Ehrenfels treatise appeared in the third *Heft* of the 14th volume of the "*Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*", i.e. the "quarterly journal for scientific philosophy", hence, presumably not before the second half of 1890.

[3] Husserl (2005b, p. 298), English translation in Husserl (2005a, p. 299).

[4] Also see Hopkins (2002).

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

its number by counting, we can see at a glance that a certain complex phenomenon is a countable quantity to which a number must correspond.

Later on, when writing a new preface for the second edition of the *Logical Investigations*, Husserl returns to this point, summarizing his position as follows:

> The further question regarding the origin of improper presentations of quantities led to the "quasi qualitative or figural" moments constituted by the "fusion" of the relations of the content, the same, that Von Ehrenfels, led by quite different problems, called *Gestalt*qualities in his well-known 1890 treatise.[1]

Indeed, Husserl will use Stumpf's concept of fusion and mereology in the third Investigation,[2] positively referring back to his analyses in the *Philosophy of Arithmetic*[3] and clarifying that he uses "fusion" in a broader sense than Stumpf.[4]

As Biceaga puts it in his recent book on *The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology*: "the genesis of ideal objects, such as numbers, sets or states of affairs, is active whereas that of sensible configurations is passive".[5] As already suggested earlier, I think we can therefore characterize the two concepts of number, proper and symbolic, as synthetic and analytic. The proper or authentic numbers are generated by active synthesis, constructed as results of mental acts of collecting and counting. The improper or symbolic numbers, however, are generated through an analysis of a complex that is given as a perceptual whole thanks to its *Gestalt* qualities. Passive synthesis provides its unitary object-like formation, i.e. its quasi-qualitative property that makes it recognizable as a quantity at a glance. Only through explicit analysis can we assign a definite number to a symbolically conceived quantity.

In conclusion, I hope to have been able to elucidate some of the layers in the historical development of Husserl's position. The theories in his first works are those that, in the progress of Husserl's development, are at the

---

[1] "Sketch of a Preface, second fragment", in Husserl (2002, p. 295).
[2] Consider i.a. Husserl (1984, pp. 240, 246-252).
[3] Husserl (1984, p. 247 n.).
[4] Husserl (1984, p. 249 n.), as he already had done in the PA. Husserl will use "fusion" in the LU also to indicate the intimate union of acts e.g. in the *Erfüllungseinheit*, i.e. unity of meaning fullfilment, see Husserl (1984, pp. 44, 47, 62).
[5] Biceaga (2010, p. 18), compare Husserl (1966, pp. 341 ff.); Husserl (2001a, pp. 630 ff).

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

same time those most susceptible to revision and reinterpretation, as well as those progressively becoming the most mature and influential. I feel that it is important to try to identify the constant elements in his thought, that remain an issue for him throughout his career, and to examine them in their original context to better understand their value.

References

Becker, O. (1930). Die Philosophie Edmund Husserls. *Kant-Studien*, 35.

Beyer, C. (2010). Edmund husserl. In Moyar, D., editor, *The Routledge Companion to nineteenth Century Philosophy*, pages 887–909. Routledge.

Biceaga, V. (2010). *The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology*. Number 60 in Contributions to Phenomenology. Springer, Dordrecht.

Biemel, W. (1959a). Die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie. *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, XIII: 187–213.

Biemel, W. (1959b). Les phases decisives dans le developpement de la philosophie de Hussserl. *"Cahiers de Royaumont" (Philosophie No. III)*.

Biemel, W. (1970). The Decisive Phases in the Development of Husserl's Philosophy. In Elveton, R., editor, *The Phenomenology of Husserl, Selected critical readings*. Quadrangle Books, Chicago. (Tr. by Elveton, R.O.).

Brentano, F. (1874). *Psychologie vom empirischen Standpunkte*. Duncker & Humblot, Leipzig.

Brentano, F. (1995). *Psychology from an Empirical Standpoint*. Routledge, London.

Brentano, F. (WS 1887/88). *Ms. Q 10: Descriptive Psychologie*. Vienna.

de Boer, T. (1978). *The Development of Husserl's Thought*. Phaenomenologica 76. Nijhoff, Den Haag.

Dreyfus, H., editor (1982). *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*. MIT press, Cambridge (Mass.).

Drummond, J. (1985). Frege and Husserl: Another look at the issue of influence. *Husserl Studies*, 2: 245–265.

Elsas, A. (1894). Husserls Philosophie der Arithmetik. *Philosophische Monatshefte*, 30: 437–440.

Farber, M. (1940). Edmund Husserl and the background of his philosophy. *Philosophy and Phenomenological Research*, 1(1).

Frege, G. (1884). *Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*. Koebner, Breslau.

Frege, G. (1894). Rezension von dr. E. Husserls *Philosophie der Arithmetik*. *Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik*, 103: 313–332.

Frege, G. (1960). *The Foundations of Arithmetic. A Logico-Mathematical Enquiry into the Concept of Number*. Harper & Brothers, New York, 2 edition.

Føllesdal, D. (1958). *Husserl und Frege, ein Beitrag zur Beleuchtung der Entstehung der phänomenologischen Philosophie*. Ashehoug, Oslo.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

Føllesdal, D. (1994). Husserl and Frege: A contribution to elucidating the origin of phenomenological philosophy. In Haaparanta (1994), pages 3–47.

Gerlach, H.-M. and Sepp, H. R., editors (1994). *Husserl in Halle*. Number 5 in Daedalus (Europäisches Denken in Deutscher Philosophie). Peter Lang GmbH, Frankfurt a. M.

Haaparanta, L., editor (1994). *Mind, Meaning and Mathematics. Essays on the Philosophical Views of Husserl and Frege*. Number 237 in Synthese Library. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London.

Hill, C. O. (2000). Frege's attack on Husserl and Cantor. In *Husserl or Frege?* , pages 95–107. Open Court, Chicago and La Salle.

Hopkins, B. (2002). Authentic and Symbolic Numbers in Husserl's *Philosophy of Arithmetic*. *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, II: 39–71.

Husserl, E. (1887). *Über den Begriff der Zahl (Psychologische Analysen)*. Heynemann'sche Buchdruckerei (F. Beyer), Halle a.d. Saale.

Husserl, E. (1891). *Philosophie der Arithmetik (Psychologische und Logische Untersuchungen)*. C.E.M. Pfeffer (Robert Stricker), Halle-Saale.

Husserl, E. (1960). *Cartesian Meditations. An Introduction to Phenomenology*. Martinus Nijhoff, The Hague.

Husserl, E. (1963). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Number I in Husserliana. Nijhoff, Den Haag, 2 edition.

Husserl, E. (1966). *Analysen zur passiven Synthesis*. Number XI in Husserliana. Nijhoff, Den Haag.

Husserl, E. (1970). *Philosophie der Arithmetik. Mit Ergänzenden Texten (1890-1901)*. Number XII in Husserliana. Nijhoff, Den Haag.

Husserl, E. (1979). *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*. Number XXII in Husserliana. Nijhoff, Den Haag/Boston/London.

Husserl, E. (1983). *Contributions à la Theorie du Calcul des Variations*. Number 65 in *Queen's Papers in Pure and Applied Mathematics*. Queen's University, Kingston, Ontario.

Husserl, E. (1984). *Logische Untersuchungen (Zweiter Band, Erster Teil)*. Number XIX/1 in Husserliana. Nijhoff / Kluwer, Den Haag.

Husserl, E. (1994). *Briefwechsel*. Number III in Husserliana Dokumente. Kluwer, Dordrecht.

Husserl, E. (2001a). *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis*. Number IX in Husserliana Collected Works. Kluwer, Dordrecht.

Husserl, E. (2001b). *Logical Investigations*, volume 2. Routledge, New York.

Husserl, E. (2001c). *Logik Vorlesung 1896*. Number I in Husserliana Materialienbände. Kluwer, Dordrecht.

Husserl, E. (2002). *Logische Untersuchungen (Ergänzungsband: Erster Teil)*. Number XX/1 in Husserliana. Kluwer, Dordrecht.

Husserl, E. (2003). *Philosophy of Arithmetic*. Number X in Edmund Husserl Collected Works. Kluwer, Dordrecht.

Husserl, E. (2005a). Lecture *On the Concept of Number* (WS 1889/90). Ierna, C., translator, *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, V: 279–309 recto.

Husserl, E. (2005b). Vorlesung *Über den Begriff der Zahl* (WS 1889/90). Ierna, C., editor, *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, V: 278–308 verso.

Ierna, C. (2005). The Beginnings of Husserl's Philosophy. Part 1: From *Über den Begriff der Zahl* to *Philosophie der Arithmetik*. *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, V: 1–56.

Ierna, C. (2006). The Beginnings of Husserl's Philosophy. Part 2: Mathematical and Philosophical Background. *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, VI: 33–81.

Ierna, C. (2008). Review of Edmund Husserl *Philosophy of Arithmetic*, trans. Dallas Willard (Husserliana Collected Works X). *Husserl Studies*, 24(1): 53–58.

Ierna, C. (2009). Husserl et Stumpf sur la Gestalt et la fusion. *Philosophiques*, 36(2): 489–510.

Ierna, C. (2011a). Brentano and Mathematics. *Revue Roumaine de Philosophie*, 55(1): 149–167.

Ierna, C. (2011b). Edmund Husserl's *Philosophie der Arithmetik* in Reviews. *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, XI.

Kern, I. (1964). *Husserl und Kant*. Phaenomenologica 16. Nijhoff, Den Haag.

Mach, E. (1886). *Beiträge zur Analyse der Empfindungen*. Gustav Fischer, Jena.

Mach, E. (1914). *The Analysis of Sensations and the Relation of the Physical to the Psychical*. Open Court, Chicago and London.

Miller, J. P. (1982). *Numbers in Presence and Absence*. Phaenomenologica 90. Nijhoff, Den Haag.

Mohanty, J. N. (1982). Husserl and Frege: A new look at their relationship. In Dreyfus (1982), pages 43–52.

Mohanty, J. N. (1995). The development of Husserl's thought. In Smith and Smith (1995).

Moran, D. (2000). *Introduction to Phenomenology*. Routledge, London - New York.

Osborn, A. D. (1934a). *The philosophy of Edmund Husserl in its development from his mathematical interests to his first concept of phenomenology in Logical Investigations*. International Press, New York.

Osborn, A. D. (1934b). Some recent german critics of phenomenology. *The Journal of Philosophy*, 31(14): 377–382.

Rollinger, R. (1993). *Meinong and Husserl on Abstraction and Universals*. Number XX in Studien zur Österreichischen Philosophie. Rodopi, Amsterdam - Atlanta.

Rollinger, R. (1999). *Husserl's Position in the School of Brentano*. Phaenomenologica 150. Kluwer, Dordrecht.

Schuhmann, K. (1977). *Husserl - Chronik (Denk- und Lebensweg Edmund Husserls)*. Number I in Husserliana Dokumente. Nijhoff, Den Haag.

Schuhmann, K. (1992). Husserl's Abhandlung "intentionale Gegenstände". Edition der ursprünglichen Druckfassung. *Brentano Studien (1990/1991)*, 3: 137–176.
Smith, B. and Smith, D. W., editors (1995). *The Cambridge Companion to Husserl*. Cambridge University Press, Cambridge.
Smith, D. W. (2007). *Husserl*. Routledge Philosophers. Routledge, Abingdon.
Stumpf, C. (1873). *Über den Psychologischen Ursprung der Raumvorstellung*. Hirzel, Leipzig.
Stumpf, C. (1883). *Tonpsychologie*, volume 1. Hirzel, Leipzig.
Stumpf, C. (2008). *Über die Grundsätze der Mathematik*. Königshausen & Neumann, Würzburg.
Stumpf, C. (WS 1886/87). *Ms. Q 11/I: Vorlesungen über Psychologie*.
Tappenden, J. (2006). The Riemannian Background to Frege's Philosophy. In Ferreiros, J. and Gray, J. J., editors, *The Architecture of Modern Mathematics*, pages 107–150. Oxford University Press.
Vaihinger, H. (1922). *Kommentar zu Kants Kritik der Reinen Vernunft*, volume 1. Union Deutsche Verlagsgesellschaft, Stuttgart / Berlin / Leipzig, 2 edition.
Von Ehrenfels, C. (1890). Über Gestaltqualitäten. *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 14.
Welton, D., editor (2003). *The New Husserl: A Critical Reader*. Studies in Continental Thought. Indiana University Press, Bloomington.
Willard, D. (1980). Husserl on a logic that failed. *The Philosophical Review*, LXXXIX(1): 46–64.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1, 2012 (Actes 5), p. 121-139
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Lois régissant les phénomènes. Légalités noématiques, noétiques et hylétiques

PAR BRUNO LECLERCQ
Université de Liège

Des recherches menées ces quinze dernières années sur les différentes inflexions qu'a subies la philosophie de Husserl au cours de l'élaboration progressive de la pensée phénoménologique, je tire aujourd'hui la conviction suivante : entre les recherches psychogénétiques de la thèse d'habilitation, le tournant antipsychologiste des *Prolégomènes à la logique pure*, le virage transcendantaliste amorcé dans les *Idées directrices* et le retour en force des considérations génétiques — psycho-génétiques, mais aussi anthropologiques et pragmatistes — des derniers travaux husserliens, il faut moins voir une série de ruptures doctrinaires dues aux influences successives de l'empirisme de Hume, Brentano et Stumpf[1], du platonisme de Bolzano, Lotze et Frege, de l'idéalisme subjectif de Descartes, Kant et Natorp, puis de nouveau de la tradition empiriste, que l'élaboration progressive d'un *nouvel empirisme*, lequel, pour ne pas sombrer dans le psychologisme et le scepticisme, se devait toutefois de passer par l'affirmation de l'objectivisme sémantique autant que par la fondation transcendantale de ce dernier.

Pour le dire bien trop brièvement — mais j'ai eu l'occasion de suggérer cette lecture dans des textes antérieurs[2] —, on peut penser que la distinc-

[1] Sur l'empirisme de l'école de Brentano, voir notamment D. Fisette et G. Fréchette, « Les legs de Brentano », dans *À l'école de Brentano. De Würzbourg à Vienne*, Paris, Vrin, 2007, p. 189, 202, 204, 207.

[2] B. Leclercq, « Que le mode de donation dépend du monde de constitution : l'intuition des idéalités », dans *Idéalisme et phénoménologie*, M. Maesschalck et R. Brisart eds., Hildesheim, Olms, 2007, p. 187-200 ; B. Leclercq, « Phénoménologie et pragmatisme : y a-t-il rupture ou continuité entre attitudes théoriques et attitudes pratiques ? », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, 2008 (vol. 4, n° 3), p. 81-123 ; S. Galetic et B. Leclercq, « James et Husserl : Perception des formes et polarisation

tion nette des lois qui caractérisent les *actes* psychiques et de celles qui caractérisent leurs *contenus*, puis ensuite l'affirmation d'une certaine autonomie de la conscience subjective en tant qu'instance responsable à l'égard de la raison, sont autant de prises de distance de Husserl par rapport à Hume pour pouvoir mieux ensuite en réassumer l'héritage, celui précisément de l'empirisme qui, loin de se contenter de trouver des contenus de signification déjà tout faits dans une sorte de monde des Idées platonicien ou d'y voir, à la manière de Kant, le revers d'une subjectivité transcendantale dont les déterminations rationnelles sont purement *a priori*, s'efforce au contraire de rendre compte, non seulement de la *constitution subjective* des Idées dans la conscience, mais aussi du fait que l'activité synthétique opérée par cette dernière est constamment *motivée* par des synthèses passives qui s'effectuent *au sein même de l'expérience sensible*.

Les associations qui se contractent automatiquement entre impressions sensorielles du fait de leur contiguïté, de leur similarité ou de (l'habitude résultant de) leur conjonction constante jouent assurément un rôle majeur dans l'élaboration des contenus de signification et des jugements de connaissance, mais — et c'est là tout ce que la phénoménologie husserlienne avait à comprendre entre 1887 et 1936 — ce rôle ne peut être pleinement saisi qu'à condition, d'une part, de ne pas confondre les *vécus* de représentation et les *contenus* de représentation (c'est-à-dire les idées au sens subjectif d'actes psychiques et les idées au sens objectif de significations partageables), et, d'autre part, de ne pas voir, dans les lois d'association, des déterminismes psychiques tels qu'ils ne laisseraient plus aucune place pour une conscience *rationnelle* susceptible de s'assurer de la cohérence des synthèses ainsi effectuées et de corriger éventuellement les unes par les autres en procédant au besoin à des vérifications. Bref ; une théorie rationnelle de la connaissance exigeait de dissocier l'empirisme d'une science des mécanismes de la nature psychique humaine qui président à la formation des idées complexes, et de l'intégrer plutôt à un modèle qui reconnaît une certaine validité objective des lois de la raison — notamment les lois logiques — mais aussi une certaine autonomie du sujet connaissant qui prend pour objectif de conformer sa pensée à de telles lois. Pour le reste, n'en déplaise aux lectures frégéennes ou idéalistes de Husserl, la phénomé-

---

des flux de conscience », à paraître en 2012 dans *Revue internationale de philosophie*, vol. 259.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

nologie est un *empirisme*, lequel reconduit tout contenu de représentation à des synthèses qui se jouent au sein même de l'expérience sensible[1].

La passivité sans le déterminisme des lois de la nature humaine, tel est au fond tout ce que la phénoménologie s'efforce de penser par la distinction scrupuleuse d'un certain nombre de légalités « phénoménales ». Loin toutefois d'être dues au seul Husserl, ces distinctions se trouvaient déjà, dans une large mesure, chez certains de ses maîtres à penser (notamment Brentano, Stumpf, mais aussi le premier James), lesquels avaient précisément déjà insisté sur l'irréductible diversité des lois régissant les vécus et leurs contenus pour mieux démarquer leur empirisme de celui de la tradition atomiste-associationniste moderne.

Légalités psychiques

Dans les dernières décennies du XIX^e^ siècle, la question était évidemment aussi et surtout liée à l'avènement d'une psychologie scientifique, dont il convenait alors de déterminer précisément la *méthode* et l'*objet*. Toute une série de recherches récentes sur cette période ont permis de clarifier très nettement les préoccupations tout à la fois métaphysiques, épistémologiques et d'investigation empirique, qui étaient celles des pionniers de la psychologie scientifique naissante — qu'ils soient philosophes, physiologistes ou mêmes physiciens —, ainsi que les positionnements contrastés de toute une série d'entre eux à l'égard des principes méthodologiques de cette discipline, mais aussi et surtout à l'égard de la question de savoir *où* — c'est-à-dire dans quel champ théorique — il fallait chercher ses *lois*.

Or, là encore, il apparaît que c'est en opérant toute une série de distinctions conceptuelles qu'avaient négligées les théoriciens modernes de la représentation, qu'ont pu progressivement être dissociées une série de légalités différentes, qui avaient jusqu'alors été très largement confondues, en particulier :

– les lois (noématiques) concernant les *contenus* de représentation, telles que les rapports logiques de conséquence entre propositions ou d'inclusion entre concepts ou, corrélativement, les rapports

[1] Pour autant, nous allons y insister, il ne s'agit pas de céder au « mythe du donné ». D'une part, en effet, les synthèses qui caractérisent la donation sensible ne sont pas indifférentes à certains intérêts. D'autre part, elles ne constituent pas encore en elles-mêmes d'authentiques connaissances d'objets.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

ontologiques de dépendance entre états de choses ou de dépendance entre des touts et certains de leurs moments essentiels ;

- les lois (hylétiques) relatives aux *moments sensoriels* du vécu, telles que les rapports d'organisation formelle (*Gestalt*) des traits perceptifs, mais aussi d'harmonie (*Oberton*) ou de fusion (*Verschmelzung*) entre sensations (couleurs, sons, etc.) ;
- les lois « fonctionnelles » concernant les *actes* psychiques, lois qui sont elles-mêmes de deux ordres nettement distincts : lois d'essence et lois causales. D'une part, en effet, dans un premier travail descriptif et définitoire, les fonctions psychiques (qui remplacent les anciennes « facultés » : sensibilité, imagination, entendement, etc.[1]) sont conceptuellement caractérisées les unes par rapport aux autres ; d'autre part, dans la mesure où on fait ensuite le constat empirique que certains actes psychiques engendrent systématiquement la mise en œuvre d'autres actes, il y a place pour une psychologie explicative à côté de la seule psychologie descriptive ;
- et, enfin, les lois « neurophysiologiques » relatives aux processus neuronaux qui sous-tendent manifestement ce fonctionnement psychique.

Bien sûr, les débats font d'emblée rage sur la manière même dont s'articulent ces différentes légalités ; et, on le sait, ces débats sont très loin d'être clos aujourd'hui. Mais ce qui nous importe, c'est qu'à cette époque les termes mêmes de ces débats se clarifient et qu'ils se clarifient grâce à la distinction de ces différents types de légalités que les modernes avaient trop souvent confondues, se croyant dès lors obligés de trancher pour le caractère uniformément empirique ou, au contraire, pour le caractère uniformément *a priori* de ces légalités. Avec la distinction des différents types de légalités mentionnées, ce sont toute une série de solutions théoriques nouvelles et plus subtiles qui se proposent, comme en témoignent d'ailleurs les positions des différents chercheurs à l'époque.

[1] F. Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, trad. fr. Paris, Vrin, 2008, p. 195 *sq*. Sur les « fonctions » et leur distinction d'avec les conditions et forces physiologiques (notamment déjà chez Lotze), cf. Wilhelm Baumgartner, « Le contenu et la méthode des philosophies de Franz Brentano et Carl Stumpf », *Les Études Philosophiques*, 2003 (1), vol. 64, p. 11, 19-20.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

En particulier, comme Denis Fisette l'a montré de manière détaillée[1], deux écoles empiristes se sont opposées au XIX^e^ siècle : l'une, notamment représentée par Helmholtz et Wundt, s'inscrit dans la continuité de la tradition atomiste-associationniste et s'efforce d'expliquer la mise en relation de représentations simples au sein de représentations complexes par des mécanismes psychiques tels que l'habitude et éventuellement par les processus qui constituent leur fondement neurophysiologique ; l'autre, qualifiée par les premiers de « nativisme », estime qu'un certain nombre de ces relations ne sont pas acquises par l'habitude mais sont inhérentes à — et sont des composantes descriptives de — la structure même de l'expérience, de sorte qu'elles sont déjà présentes (et *nécessairement* présentes) dans chaque expérience singulière. Il ne faut pas, insiste D. Fisette, mésinterpréter le terme de « nativisme », qu'utilisent essentiellement à son encontre les détracteurs de cette seconde position. Car, si, à certains égards, la thèse d'une certaine nécessité non contingente des structures de l'expérience semble bien rapprocher le « nativisme » de la conception kantienne des formes *a priori* de la sensibilité, elle marque en fait aussi bien l'avènement d'un *empirisme* plus radical encore que l'atomisme-associationnisme, puisqu'il affirme que ces formes et relations qui structurent nécessairement l'expérience sont elles-mêmes des données immédiates de l'expérience sensible, c'est-à-dire que, contrairement à ce que pensaient Kant aussi bien que Hume, elles sont elles-mêmes constamment éprouvées et n'ont pas à être « ajoutées » par l'esprit au divers de l'impression.

C'est clairement de cette école nativiste ou empiriste radicale que jaillit la phénoménologie husserlienne. Mais ce qui est nous intéressera ici, c'est que cette filiation, dans laquelle on a souvent vu l'origine d'un certain psychologisme du premier Husserl, psychologisme dont les influences ultérieures de Frege (ou du moins de Bolzano et Lotze) et de Natorp (ou du moins d'un certain kantisme) lui auraient ensuite permis de se départir, contenait en fait déjà — au moins en germe — l'essentiel des éléments théoriques propres à faire de la phénoménologie un empirisme *non psychologiste* contrairement à ceux de Hume ou de Helmholtz.

[1] D. Fisette, « La philosophie de Carl Stumpf, ses origines et sa postérité », dans Carl Stumpf, *Renaissance de la philosophie*, Paris, Vrin, 2006, en particulier p. 38-50, p. 80-92 et p. 92-105. Voir aussi le premier chapitre de S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, Paris, PUF, 2008, ainsi que S. Galetic et B. Leclercq, « James et Husserl : Perception des formes et polarisation des flux de conscience », art. cit.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

Les actes et leurs contenus

Le premier de ces éléments, c'est donc la distinction entre les *vécus* et leurs *contenus*, et ce contre l'idée typiquement psychologiste selon laquelle toute légalité qui concerne les contenus en tant qu'entités *idéales* est aussi légalité qui concerne les vécus en tant que réalités *psychiques*. Les théoriciens modernes de la représentation, surtout dans la tradition empiriste, avaient généralement confondu les propriétés des idées en tant que vécus et des idées en tant que contenus et dès lors présupposé, par exemple, que l'idée d'un contenu complexe devait elle-même être une entité psychique complexe composée des entités psychiques simples correspondant aux contenus simples qui composent son contenu, que l'idée d'un contenu abstrait devait elle-même être la réplique appauvrie de celle du contenu concret dont elle est abstraite, ou que l'idée de l'infini devait elle-même trouver sa cause dans une réalité infinie[1].

En distinguant très nettement l'idée en tant que *sens partageable* — l' « idée en soi » — et l'idée en tant qu' *« image » ou « pensée » dans la tête de quelqu'un*[2], Bolzano avait, au contraire, pu affirmer que la *représentation mentale* est quelque chose de réel, qui existe, qui s'inscrit dans le temps, qui a des causes et des effets, mais que le *sens objectif et partageable*, n'existe pas réellement et que, en tant que simple signification, il ne dépend de l'existence d'aucun être réel, pas même d'un sujet réel qui la pense[3]. Or, il est clair que, pour Husserl, la reprise par Brentano de l'ancienne théorie de l'intentionalité constituait une manière particulièrement convaincante, non seulement d'asseoir en psychologie cette distinction entre les actes psychiques et les contenus objectifs qu'ils visent (*meinen*) et qui existent intentionnellement en eux[4], mais aussi de penser les *rapports* entre ces deux faces de la représentation et, plus généralement, de la conscience.

Il y a là toute la clé des *Recherches logiques* et de la coexistence en elles d'un objectivisme sémantique de type bolzanien — c'est le cœur de l'antipsychologisme spectaculairement défendu dans les « Prolégomènes », mais aussi, par exemple, dans la critique des théories modernes de la signification (1^{e} « Recherche ») ou de l'abstraction (2^{e} « Recherche ») — et,

[1] Voir sur ce point B. Leclercq, « Les idées dans l'esprit. De Descartes à l'empirisme britannique », à paraître en 2012 aux éditions Peeters dans un volume collectif.
[2] B. Bolzano, *Wissenschaftslehre*, Leipzig, Meiner, 1929, § 48, t. I, p. 215-218.
[3] *Ibid.*, § 54, t. I, p. 237-238.
[4] « Par représentation, j'entends ici non pas ce qui est représenté, mais l'acte de représenter » (F. Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, p. 92).

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

ce qui n'a pas de correspondant chez Frege, d'une théorie détaillée non seulement de l'*inscription* mais aussi de la *constitution* de ces contenus objectifs de signification dans les actes psychiques de la conscience, cohabitation qui, on le sait, suscita le « malaise logique »[1] d'un certain nombre de lecteurs des *Recherches logiques*, lesquels s'inquiétèrent de ce que l'exposé antipsychologiste magistral des « Prolégomènes » fût néanmoins suivi de six recherches « constitutives », qui semblaient indiquer une « retombée dans le psychologisme »[2]. Comme l'indique la fameuse réplique de Husserl à Natorp[3], il est clair que c'est précisément cette tension entre l'objectivisme sémantique et la théorie de la constitution des contenus dans les actes qui fait toute la valeur de la théorie de l'intentionalité et qui permet à la phénoménologie d'éviter tout à la fois le psychologisme de l'empirisme moderne et l'hypostase platonicienne du monde des Idées.

Dans le développement de la phénoménologie husserlienne, cette tension passe par l'affirmation d'un « idéalisme »[4] à deux faces — tout à la fois reconnaissance de l'idéalité des contenus de représentation et théorisation de la constitution subjective (et intersubjective) de cette idéalité —,

[1] P. Natorp, « Compte rendu des "Prolégomènes à la logique pure" », cité dans E. Husserl, « Esquisse d'une préface aux *Recherches logiques* » (1903), dans *Articles sur la logique*, Paris, PUF, Épiméthée, 1975, p. 361.

[2] *Ibid.*, p. 363.

[3] « Il n'y a que ceux qui ressentent profondément, et sous la forme la plus élevée possible, le caractère embarrassant de l'affaire, il n'y a que ceux qui se voient contraints, par la dissolution critique des préjugés aveuglants du psychologisme, de reconnaître l'idéal purement logique, mais qui, en même temps, par la mise en évidence des rapports essentiels de l'idéal avec le psychologique (comme par exemple dans la critique des "théories de l'évidence"), se trouvent contraints de ne pas le laisser tomber [...] — qui peuvent aussi comprendre que de telles critiques psychologistes étaient certes indispensables pour obtenir précisément cette reconnaissance de l'idéal comme quelque chose de donné avant toute théorie, mais que l'on ne peut absolument pas s'en tenir à de telles critiques ; il n'y a que ceux-là qui peuvent se pénétrer du fait que l' "être en-soi" de la sphère idéale dans son rapport à la conscience comporte une dimension d'énigmes que toutes ces argumentations laissent intactes, qui doivent donc être résolues par des recherches propres, et, comme le pense l'auteur, phénoménologiques » (E. Husserl, « Esquisse d'une préface aux *Recherches logiques* » (1903), p. 361-362).

[4] Voir sur ce point B. Leclercq, « Que le mode de donation dépend du monde de constitution : l'intuition des idéalités », art. cit. ; D. Seron, *Théorie de la connaissance du point de vue phénoménologique*, Liège, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres, 2006, p. 181-183 et « Intentionnalité, idéalité, idéalisme », *Philosophie*, n° 105, 2010, p. 28-51.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

idéalisme qui complique l'empirisme en lui imposant de renoncer au *mythe du donné* autant qu'au *mythe de la signification*. Mais il importe de souligner que cette mise en tension de l'empirisme par l'introduction de la distinction (antipsychologiste) entre actes et contenus était déjà le lot commun d'un certain nombre de maîtres à penser empiristes du jeune Husserl au sein de l'école de Brentano[1] ou dans la proximité de celle-ci comme c'est le cas chez James[2].

Psychologie descriptive et explicative

Outre la définition d'un nouvel empirisme, l'enjeu, pour tous ces auteurs, est évidemment aussi tout à la fois de *légitimer* et de *circonscrire* la place de l'investigation « psychologique » dans la théorie de la connaissance. Or, lié au premier, le second élément qui caractérise l'école nativiste, c'est celui de la distinction entre la psychologie descriptive et la psychologie génétique, c'est-à-dire entre une étude classificatoire et définitoire des fonctions psychiques et une étude explicative de leur apparition effective dans tel ou tel esprit, étude explicative qui doit donc faire ressortir les processus causaux sous-jacents à cette apparition, qu'ils soient neurophysiologiques ou proprement psychiques[3]. Là aussi, les modernes avaient souvent fait preuve

[1] *Cf*., par exemple, ce que dit Twardowski de Stumpf : K. Twardowski, « Fonctions et formations. Quelques remarques aux confins de la psychologie, de la grammaire et de la logique », trad. fr. dans *À l'école de Brentano. De Würzburg à Vienne*, Paris, Vrin, 2007, p. 350-351.

[2] Voir sur ce point B. Leclercq, « Les données immédiates de la conscience. Neutralité métaphysique et psychologie descriptive chez Edmund Husserl et William James », *Philosophiques*, 2008 (vol. 35), p. 317-344, mais aussi « Phénoménologie et pragmatisme : il y a-t-il rupture ou continuité entre attitudes théoriques et attitudes pratiques ? » et « James et Husserl : Perception des formes et polarisation des flux de conscience », art. cit.

[3] Comme l'indiquent très explicitement tant la *Psychologie du point de vue empirique* que les cours des années 1880-1890 reflétés dans le texte de la *Deskriptive Psychologie*, le caractère descriptif de la psychologie de Brentano tient à une attitude qui se veut d'abord « positive » et entend, en psychologie comme en physique, s'en tenir dans un premier temps aux phénomènes observables et à leurs lois de succession empiriquement constatables sans chercher dans d'hypothétiques substrats non phénoménaux les causes cachées de ces phénomènes et de ces lois (Franz Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, p. 11, 24-25, 31-32, 74). C'est là l'idée première d'une psychologie simplement « empirique » qui se garde *au départ* de toute spéculation métaphysique sur l'âme — entendue comme « chose en soi » et

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

de confusion en pensant immédiatement en termes causaux les rapports — d'abord définitoires et conceptuels — entre des fonctions psychiques telles que, par exemple, la perception et la fantaisie[1].

Par la suite, avec le développement de la neurophysiologie, ces prétentions explicatives s'étaient reportées sur les mécanismes cérébraux. Or, que la neurophysiologie elle-même ne soit pas en mesure de définir et caractériser les phénomènes psychiques, c'est ce que Franz Brentano avait très clairement montré contre des auteurs comme Adolf Horwicz ou Henry Maudsley et leur projet explicitement réductionniste de « fonder directement la psychologie sur la physiologie »[2]. Sans contester l'intérêt des investigations neurophysiologiques pour la psychologie explicative, Brentano avait souligné l'impossibilité pour la neurophysiologie de fonder la psychologie descriptive et classificatoire. Le problème, disait Brentano, c'est qu' « un grand nombre de caractères psychiques différents correspondent à une matière unique »[3]. Ainsi, les mêmes nerfs transmettent simultanément

---

substrat non phénoménal de ces phénomènes (*ibid.*, p. 19, 74). Or, c'est de ce point de vue « positif » que Brentano aborde également la question *psychophysique*, c'est-à-dire la question des rapports entre phénomènes psychiques et processus physiologiques qui les sous-tendent. À son époque, même la recherche des explications neurophysiologiques repose sur encore beaucoup trop peu d'observations empiriques et suppose encore beaucoup trop de spéculations théoriques pour être tout à fait science, raison pour laquelle, dit Brentano, si elle veut « bâtir sur des bases solides et sûres » (p. 11), la psychologie du point de vue empirique doit se tenir éloignée de la neurophysiologie presque autant que des spéculations métaphysiques sur l'âme.

[1] Voir ce qu'en dit K. Mulligan, « Brentano and the Mind », dans D. Jacquette éd., *The Cambridge Companion to Brentano*, Cambridge University Press, 2004, p. 67-68.

[2] F. Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, p. 61. Pour Horwicz, ce n'est pas le « psychologue », mais le « physicien », « qui, par la physiologie, déterminera jusqu'au nombre des classes des phénomènes psychiques ainsi que leur caractère relatif. Il déterminera également quel est l'élément psychique primitif, il découvrira les lois de la complexité et déduira les phénomènes psychiques fondamentaux » (*ibid.*, p. 62). Brentano lui répond que « malgré l'aide considérable que la chimie et la physique inorganiques apportent au physiologiste, celui-ci pourtant pourrait-il jamais en attendre une explication satisfaisante de la classification des organismes ? Ne lui faudra-t-il pas tirer plutôt des phénomènes physiologiques eux-mêmes aussi bien l'ensemble de cette classification que les fonctions des diverses parties ? Il ne peut guère y avoir de doute à cet égard » (*ibid.*, p. 63).

[3] *Ibid.*, p. 65. À Maudsley, Brentano fait remarquer que « les faits sur lesquels il s'appuie pour démontrer l'impuissance de la méthode psychique et la nécessité de la méthode physiologique, n'ont été connus pour la plupart que par des considérations

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

plusieurs sensations psychiquement distinctes (une agréable apparition de couleur et une vivacité excessive qui en devient douloureuse[1]) ; et certains centres nerveux interviennent aussi bien dans la pensée que dans la volonté[2]. C'est pourquoi la neurophysiologie seule « est certainement incapable de nous renseigner sur le nombre des facultés psychiques ». Préalablement à toute théorie explicative, il convient qu'une discipline décrive les grandes fonctions psychiques d'après le rôle qu'elles jouent dans les activités de connaissance ou d'évaluation morale ou esthétique.

Or, ce point de vue, qui amènera Husserl à concevoir la théorie des vécus de conscience comme psychologie purement descriptive (par opposition à une psychologie génétique ou explicative), est également partagé dans toute l'école « nativiste », y compris chez ceux, comme James[3], qui attachent le plus d'importance à l'étude des fondements neurologiques de la causalité psychique[4]. En fait, loin d'accentuer le psychologisme, le « réductionnisme » psycho-physique peut être solidaire d'un certain antipsychologisme, qui l'amène à combattre l'associationnisme de Hume ou Helmholtz sur deux fronts, puisque les mécanismes psychiques doivent faire place, d'une part, aux *liaisons objectives entre contenus* et, d'autre part, aux *mécanismes purement causaux entre états neuronaux*. Comme l'écrit James : « Tout le corps de la psychologie associationniste reste si vous avez traduit "idées" par "objets" d'un côté et par "processus cérébraux" de l'autre »[5].

---

psychiques ; les autres ne supposent en tout cas aucune considération physiologique très approfondie, car on les connaissait déjà, alors qu'on n'avait pas encore la moindre idée de la physiologie du cerveau » (*ibid.*, p. 72).

[1] *Ibid.*, p. 97.

[2] *Ibid.*, p. 65.

[3] B. Leclercq, « Les données immédiates de la conscience. Neutralité métaphysique et psychologie descriptive chez Edmund Husserl et William James », *Philosophiques*, 2008 (vol. 35), p. 317-344.

[4] Les travaux de James mettent constamment en œuvre une dissociation — implicite dans les *Principles*, mais explicite dans le *Précis* — entre le niveau de la *caractérisation classificatoire* des vécus et phénomènes mentaux et celui de leur *explication causale neurophysiologique.* À cet égard, James développe bien, lui aussi, une psychologie purement *descriptive,* que présuppose et que relaie le travail *explicatif*. Dans des notes personnelles de septembre 1906, Husserl indique d'ailleurs que c'est précisément cette démarche purement descriptive des *Principles* qui fit sur lui la plus forte impression.

[5] W. James, *The Principles of Psychology,* dans l'édition canonique *Works of William James* [désormais WWJ], Cambridge (Mass.), Harvard University Press,

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

C'est d'ailleurs pourquoi toute « naturalisation de la phénoménologie » n'implique pas nécessairement le psychologisme ; il se peut tout à fait que la neurophysiologie soit chargée du volet explicatif de la théorie de la conscience et de l'intentionalité dont la phénoménologie constituerait le volet descriptif. Toutefois, la critique du naturalisme dans les derniers travaux de Husserl[1] laisse penser qu'il est tout simplement erroné selon lui de concevoir les vécus et actes psychiques comme des entités naturelles, qu'elles soient psychiques ou neurologiques. Comme avant elle la psychologie des « facultés »[2], la psychologie descriptive se veut moins science naturelle du psychisme humain que théorie des « fonctions » de la

---

1975, chap. XIV, p. 569. Cf. aussi *Psychology : Briefer Course*, *WWJ*, chap. XVI, p. 225.

[1] Dans la *Krisis*, on le sait, Husserl dénonce très clairement la science de l'esprit telle que la conçurent les modernes par l' « abstraction complémentaire » de celle qui est au fondement de la physique galiléenne, c'est-à-dire comme l'étude de cette partie de la réalité que la physique, en ne s'occupant que des corps, avait laissée de côté (E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (1936), Paris, Gallimard, 1976, § 10, p. 69 [Hua VI, p. 60-61]). Mais il avait déjà contesté antérieurement que la conscience soit un être réal parmi d'autres, avec qui elle entretiendrait des liens de dépendance réale (*Idées directrices pour une phénoménologie I*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1950, § 49, p. 160 à 164 [Hua III, p. 114-117]). Le champ de la conscience pure, disait Husserl dans les *Idées directrices*, n'est pas un « fragment de la nature » (*ibid*., § 51, p. 167 [Hua III, p. 120]). C'est pourquoi, dans les *Ideen II*, Husserl distinguera explicitement *ego pur* et *sujet psychique réel*. Seul le second est une « unité réale substancielle », c'est-à-dire l'unité et le substrat de propriétés réales telles que des dispositions intellectuelles ou des caractères affectifs (*Idées directrices pour une phénoménologie II*, Paris, PUF, 1982, § 30, p. 177-180 [Hua IV, p. 120-123]). Contrairement à l'*ego* pur, la *psychè* est une *réalité* — bien que non matérielle — insérée dans des chaînes causales réales (*ibid*., § 31, p. 183-184 [Hua IV, p. 126]) et donnée dans une expérience réale (*ibid*., § 30, p. 183 [Hua IV, p. 125]). Que la conscience ne soit pas d'abord nature, mais qu'elle doive être pensée sur l'axe horizontal des rapports sujet-monde plutôt que sur l'axe vertical des rapports esprit-cerveau, c'est ce que nous avons nous-même soutenu, à la suite de Denis Fisette et Pierre Poirier dans « Naturalisme et pragmatisme : l'axe vertical de la philosophie de l'esprit et l'axe horizontal de la phénoménologie », *Recherches husserliennes*, 2004 (vol. 21), p. 97-125.

[2] Ainsi, dans sa *Logique*, Kant insistait sur le fait que la distinction entre entendement et sensibilité est une « distinction *logique* » (E. Kant, *Logique*, Paris, Vrin, 1970, « Introduction », § 5, p. 38).

conscience ; c'est en quelque sorte une « psychologie » démentalisée[1], une théorie des actes et fonctions psychiques qui les envisage précisément non comme des entités, événements et dispositifs *réels*, mais dans leur rôle logique et axiologique. À cet égard, la phénoménologie envisagée comme théorie descriptive des vécus de conscience n'est que le versant subjectif de la théorie de la représentation et du jugement (de connaissance et d'évaluation), dont l'eidétique, la logique et la théorie des valeurs constituent le versant objectif.

Abandonnant à dessein l'expression ambiguë de « psychologie descriptive »[2], Husserl, on le sait, préférera par la suite parler à cet égard des volets « noétique » (subjectif) et « noématique » (objectif) de la phénoménologie. Dans les *Idées directrices*, la dé-mentalisation des actes sera en outre renforcée du fait que ceux-ci seront désormais explicitement rapportés à l'*ego* transcendantal plutôt qu'au sujet empirique, et caractérisés comme les

[1] L'expression de « psychologie démentalisée » renvoie évidemment aussi à Wittgenstein, qui, comme nous l'avons montré ailleurs (B. Leclercq, « Naturalisme et pragmatisme : l'axe vertical de la philosophie de l'esprit et l'axe horizontal de la phénoménologie », art. cit., p. 114-117, et « *What is it like to be a bat ?* La phénoménologie à la troisième personne de Wittgenstein à Dennett », *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, 2010 (vol. 6, n°2), p. 303-306), défend lui aussi une conception fonctionnelle et non naturaliste des états et événements « psychiques ».

[2] Dès la première édition des six *Recherches logiques*, Husserl s'était d'ailleurs efforcé de préciser : « La phénoménologie des vécus logiques a pour but de nous procurer une compréhension descriptive (*mais non empirico-psychologique*) aussi étendue qu'il est nécessaire de ces vécus psychiques et du sens qui les habite » (*Recherches logiques, I*, Paris, PUF, Épiméthée, 1959-1963, § 2, p. 7 [Hua XIX-1/10] ; nous soulignons). Et, dans l'appendice 3 au § 6, p. 263-264 [Hua XIX-1/24], il mettait déjà en question le terme même de « psychologie descriptive » pour cette raison précise : « Étant donné qu'il est d'une importance tout à fait exceptionnelle pour la théorie de la connaissance de différencier l'étude purement descriptive des vécus de connaissance, menée indépendamment de toute préoccupation d'une théorie psychologique, de la recherche proprement psychologique orientée sur l'explication empirique et génétique, nous avons raison de parler plutôt de *Phénoménologie* que de psychologie descriptive », texte radicalisé dans la seconde édition : « Si le mot de psychologie garde son sens ancien, la phénoménologie n'est justement pas psychologie descriptive ; la description *"pure"* qui la caractérise, c'est-à-dire l'intuition d'essence effectuée sur le fond d'intuitions singulières de vécus (fussent-ils des vécus *fictifs imaginés* librement) à titre d'exemples, et la description des essences intuitionnées les fixant dans des concepts purs — cette description pure n'est pas une description empirique (au sens des sciences de la nature) » (*ibid.*, § 6, p. 19 [Hua XIX-1/23]).

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

corrélats subjectifs des rapports rationnels objectifs qui se constituent en eux. La phénoménologie n'est alors clairement plus une « psychologie », au sens d'une théorie naturaliste des événements et mécanismes psychiques. S'il doit y avoir une théorie naturaliste de la conscience, peut-être doit-elle, comme le suggérait James, être cherchée sur le plan neurophysiologique plutôt que sur le plan psychique.

Donation des formes

Le troisième acquis qui caractérise l'école « nativiste » réside dans une conception non atomiste de la sensation, qui s'oppose à cet égard tant à la psychologie associationniste de la tradition empiriste qu'à la psychologie « intellectualiste » de la tradition rationaliste. Comme l'ont clairement montré D. Fisette et G. Fréchette[1], cette nouvelle conception voit dans la sensation une donnée nettement plus riche et plus complexe qu'une simple impression qualitative dénuée de toute forme et de toute relation. Pour Kant comme pour Hume, les impressions sensibles ne pouvaient acquérir des formes et relations qu' « extérieurement », c'est-à-dire du fait de leur association ou de leur mise en synthèse avec d'autres impressions, sous l'effet de mécanismes naturels de l'esprit humain ou, au contraire, de facultés supérieures d'une conscience subjective rationnelle. En montrant, par l'analyse descriptive de ce qui est immédiatement vécu, la richesse que comportent les sensations elles-mêmes, le « nativisme » se dispense d'une bonne part de ces constructions théoriques et de leurs présuppositions « métaphysiques » — conceptions de l'esprit (ou de l'âme) en tant que substrat de ces mécanismes naturels ou de ces fonctions rationnelles — et il peut, à cet égard, revendiquer un certain « positivisme » de sa démarche, qui se veut avant tout descriptive et pas d'emblée spéculative.

En outre, en reversant du côté de la passivité sensible toute une série de formes et relations qui semblaient n'être le fait que de l'activité subjective, qu'elle soit naturelle ou rationnelle, les nativistes peuvent donc revendiquer un empirisme plus radical encore que celui des associationnistes, puisque formes et relations sont données à même la sensation et non dans l'expérience seconde — « impressions de réflexion » — résultant de l'habitude associative. Mais, évidemment, en affirmant que certaines formes et

[1] D. Fisette et G. Fréchette, « Les legs de Brentano », art. cit., p. 81 *sq*. Voir aussi S. Galetic et B. Leclercq, « James et Husserl : Perception des formes et polarisation des flux de conscience », art. cit.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

relations sont déjà données et nécessairement données dans la sensation (dans chaque impression sensorielle) et n'ont pas à être apprises par habitude, les nativistes revendiquent aussi, au grand regret de Helmholtz, le caractère nécessaire et non contingent de ces formes et relations. Car ce sont bien certains rapports essentiels — ou « relations internes » — que les nativistes opposent aux rapports contingents issus de l'habitude — ou « relations externes » — mis en avant par les empiristes associationnistes. Et c'est parce qu'il rejette de telles lois d'essence que Helmholtz oppose son « empirisme » à ce qu'il comprend comme un « innéisme de l'*a priori* », négligeant par là le fait que, pour les nativistes, ces lois d'essence sont précisément inhérentes à ce qui est immédiatement ressenti et ne sont pas antérieures à la sensation et imposées à elle de l'extérieur[1].

Nous avons montré ailleurs ce que la phénoménologie husserlienne devait à son positionnement précoce du côté de l'empirisme radical de Stumpf et de James, notamment en ce qui concerne la question ardemment débattue de l'origine des représentations spatiales. Mais il est aussi intéressant de noter que Brentano lui-même a explicitement effectué le même choix. Dans un texte de 1906, Brentano prend nettement position dans le débat entre nativistes et empiristes sur la perception de l'espace. Aux théories empiristes de l'école de Hume, et en particulier à Mill et à Helmholtz[2], Brentano fait en effet le reproche d'avoir illégitimement radicalisé certaines thèses tout à fait judicieuses de Locke et Berkeley. À juste titre, Locke fait en effet remarquer que seule l'expérience (*Erfahrung*), au sens de l'habitude et des impressions de réflexion qu'elle engendre, peut faire correspondre les informations spatiales qui nous sont fournies par nos différents sens et en particulier la vue et le toucher[3] ; mais il ne dit précisément pas que nos impressions sensorielles (*Sinneseindrücke*) tactiles et visuelles sont entièrement dépourvues d'informations spatiales. Berkeley, quant à lui, souligne à raison qu'aucun sens ne fournit les relations spatiales exactes du monde extérieur et que celles-ci doivent donc, comme le suggère Locke, provenir de l' « expérience » (par habitude)[4] ; mais que les impressions sensorielles ne nous fournissent pas les relations spatiales *exactes* n'implique

[1] Voir sur ce point D. Fisette, « La philosophie de Carl Stumpf. Ses origines et sa postérité », art. cit., p. 46-47.
[2] F. Brentano, « Nativistische, empiristische und anoetistische Theorie unserer Raumvorstellung », dans *Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit und Kontinuum*, Hambourg, Meiner, 1976, p. 165-169.
[3] *Ibid.*, p. 165.
[4] *Ibid.*, p. 166.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

pas qu'elles ne nous fournissent *aucune* information spatiale[1]. Une telle insistance de Mill ou Helmholtz sur le rôle de l'expérience par habitude s'explique sans doute, dit Brentano, par le rejet de la thèse opposée de Kant selon laquelle cette information spatiale provient exclusivement d'une forme subjective *a priori* de l'intuition[2], doctrine qui, pour Brentano, est en effet inacceptable[3], mais qu'on peut rejeter en s'en tenant à l'empirisme de Locke selon lequel « la sensation nous fournit des impressions concrètes qui sont déterminées à la fois qualitativement et spatialement »[4], empirisme qui est précisément celui de l'école nativiste et dont Brentano se montre très clairement partisan dans la *Psychologie* comme dans ses autres textes.

En définitive, grâce au triple acquis de la distinction entre *actes* et *contenus*, de la distinction entre *description* des fonctions psychiques et *explication* de l'enchaînement causal des actes réels et de la distinction entre *synthèses actives* qui sont le fait du psychisme humain ou du sujet transcendantal et *synthèses passives* immanentes à l'expérience sensible, ce sont donc quatre ou cinq disciplines différentes qui viennent à s'édifier sur les ruines de la psychologie moderne (et singulièrement de l'empirisme associationniste, lequel cumulait généralement toutes les confusions dénoncées par les nativistes) :

- la phénoménologie hylétique et son étude de la légalité inhérente aux sensations elles-mêmes ;
- la phénoménologie noétique et sa description — ou caractérisation définitoire — des « actes » ou « fonctions » psychiques ;
- la phénoménologie noématique et son étude des contenus objectifs de représentation ou de jugement et de leurs rapports idéaux (eidétiques, logiques) ;
- la psychologie génétique et son explication causale, a) spécifiquement psychologique ou b) neurophysiologique, de l'apparition effective de ces vécus dans tel ou tel esprit.

Aux lois de l'association, qui devaient remplir tous ces offices dans la tradition humienne, répondent donc quatre ou cinq légalités différentes,

[1] *Ibid.*, p. 165-168.
[2] *Ibid.*, p. 167-168.
[3] Voir sa conférence de Vienne et ce qu'en disent D. Fisette et G. Fréchette, « Le legs de Brentano », art. cit., p. 67-68.
[4] F. Brentano, « Nativistische, empiristische und anoetistische Theorie unserer Raumvorstellung », art. cit., p. 168.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

lesquelles doivent d'ailleurs être dégagées par des méthodes d'investigation spécifiques.

Statut de l'hylétique

Les clarifications successives du projet phénoménologique en 1900-1901 et 1913 auront permis de dépsychologiser respectivement les légalités noématique et noétique (ou fonctionnelle). En ce qui concerne la phénoménologie hylétique, vers laquelle Husserl tourne à nouveau une part de son attention après les *Idées directrices*, la chose semble cependant moins évidente. C'est, nous l'avons vu, précisément à ce niveau que Husserl entend réintégrer au sein du projet phénoménologique l'essentiel des acquis de la tradition empiriste — y compris associationniste — mais aussi pragmatiste : en effet, les synthèses dites « passives », qui s'effectuent « automatiquement » et inconsciemment au sein même de l'expérience, répondent notamment à des lois d'association par similarité, par contiguïté ou par habitude due à la conjonction constante, et elles sont en outre orientées par une série d'intérêts pratiques qui guident la conscience.

En distinguant nettement ces synthèses passives des synthèses actives proprement assumées par l'*ego* transcendantal (l'instance responsable à l'égard de la raison) et en caractérisant le rapport des unes aux autres comme une relation de motivation plutôt que de détermination[1], Husserl s'est donné les moyens de préserver sa théorie rationaliste de la connaissance tout en y réintégrant de fortes composantes empiristes. Mais le statut même de ces synthèses passives et des lois qui les régissent semble pour le moins ambigu. S'agit-il de processus réels et causaux ? Ou s'agit-il, là encore, de légalités (pré-)logiques qui ne peuvent être appréhendées que par une analyse régressive à partir de leur rôle dans la théorie de la connaissance ?

Tous les textes de Husserl semblent inviter à cette seconde lecture. De l'association, par exemple, qu'il considère comme « le principe universel de la genèse passive »[2], Husserl dit dans les *Méditations cartésiennes* qu'elle est un « concept transcendantal » qu'il convient de bien distinguer de sa

[1] Voir le § 37 des *Méditations Cartésiennes* ou l'Introduction à la *Psychologie phénoménologique*, qui distinguent explicitement la notion de « motivation » de celle de « causalité ».

[2] E. Husserl, *Méditations Cartésiennes*, Paris, PUF, Épiméthée, 1994, § 39, p. 128 [Hua I, p. 113].

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

« distorsion naturaliste » dans la tradition humienne[1]. Dans *De la synthèse passive*, il insiste sur le fait que, pour le phénoménologue, le terme d' « association » ne désigne pas « une forme de la causalité psychophysique et objective ni un type de loi comme celui qui détermine de manière causale, dans la vie psychique de l'homme et de l'animal, le surgissement des reproductions et des ressouvenirs »[2]. En phénoménologie, martèle encore *Expérience et jugement*, doit demeurer exclue « toute interprétation de l'association et de ses lois qui en fait une espèce de loi naturelle psychophysique obtenue par une induction objective »[3]. Et ce qui vaut pour la notion d'*association* vaut aussi pour celle d'*intérêt*, dont Husserl s'efforce de dégager un sens transcendantal distinct du sens naturel que privilégie un certain pragmatisme naturaliste[4].

Une fois encore, et donc même au niveau pré-rationnel des lois de l'organisation de l'expérience sensible motivant la connaissance rationnelle, Husserl semble, comme l'a très bien vu Anne Montavont, avoir voulu dénaturaliser autant que possible les processus dont il rendait compte, avec pour conséquence un « transcendantalisme extrême »[5], qui procède à la récupération systématique de tous les faits contingents menaçant de venir contaminer sa pureté[6]. Alors même qu'il s'efforce de penser l'en-deçà de la raison, Husserl le conçoit déjà comme l'antichambre de celle-ci. Il y a, dit A. Montavont, une tension irrésolue chez Husserl entre son souci réel de thématiser ce qui échappe à l'activité réflexive de l'*ego* transcendantal et sa volonté de le penser néanmoins en termes de « subjectivité » plutôt que de « nature »[7]. « Plutôt que de penser ces moments de passivité pour eux-mêmes, plutôt que de rester sur le seuil de la conscience », Husserl, écrit encore A. Montavont, « tente d'intégrer ces phénomènes-limites dans la

[1] *Ibid.*, § 39, p. 128-129 [Hua I, p. 113-114].
[2] E. Husserl, *De la synthèse passive*, trad. fr. B. Bégout et J. Kessler, Paris, Millon, Krisis, 1998, § 26, p. 191 [Hua XI, p. 117].
[3] E. Husserl, *Expérience et jugement*, trad. fr. D. Souche-Dagues, Paris, PUF, Épiméthée, 1970, § 16, p. 88.
[4] Voir B. Leclercq, « Naturalisme et pragmatisme : l'axe vertical de la philosophie de l'esprit et l'axe horizontal de la phénoménologie », art. cit., p. 123, et « Phénoménologie et pragmatisme : y a-t-il rupture ou continuité entre attitudes théoriques et attitudes pratiques ? », dans *Bulletin d'analyse phénoménologique*, 2008 (vol. 4, n° 3), p. 81-123.
[5] A. Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, Épiméthée, 1999, p. 12.
[6] *Ibid.*, p. 12-13.
[7] *Ibid.*, p. 31-32.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

phénoménologie elle-même, de forcer pour ainsi dire le seuil de la conscience, comme si la phénoménologie génétique représentait à ses yeux la possibilité de reprendre transcendantalement le reste de causalité empirique dont la phénoménologie statique est encore lestée »[1]. Et A. Montavont d'en tirer justement les interrogations suivantes :

> N'est-ce pas le refus d'une radicale étrangeté, la recherche d'une totale intelligibilité qui pousse Husserl à attribuer une fonction transcendantale à la nature en moi […] ? N'y a-t-il pas une trop rapide subjectivation de la *hylè* qui risque de nous faire perdre tout contact avec la réalité et de nous faire retomber dans un idéalisme subjectif fort éloigné du positivisme revendiqué par Husserl ?[2]

Il ne s'agit pas ici, notons-le bien, de reproduire la critique henryenne de l'idéalisme transcendantal husserlien. Dans quatre notes très claires[3], A. Montavont insiste, comme nous l'avons-nous-même fait ailleurs[4], sur l'impossibilité d'une phénoménologie matérielle qui prétendrait étudier la *hylè* et ses principes d'organisation indépendamment de leur interprétation *fonctionnelle* dans l'activité noétique de la conscience intentionnelle. Bien sûr, Husserl a raison de lire les synthèses passives à la lumière des synthèses actives qu'elles motivent, car ce sont ces dernières qui leur donnent sens et leur fournissent ainsi un éclairage rétrospectif. Mais, pour autant, s'agit-il là déjà de principes qui sont eux-mêmes transcendantaux ? Ou ne doit-on pas plutôt y voir des processus naturels — et sans doute essentiellement neuro-physiologiques — auxquels seule la relecture fonctionnelle rétrospective donne un rôle constitutif ?

Ne faut-il pas, dans cette seconde perspective, adopter plus résolument le point de vue de James[5] (mais aussi, avant lui, de Hering) selon lequel les lois d'association sont d'abord et avant tout des phénomènes neurophysio-

---

[1] *Ibid.*, p. 206-207.
[2] *Id.*
[3] *Ibid.*, notes p. 120, 133, 176-177 et 215.
[4] B. Leclercq, « Circulez, il n'y a rien à voir ! De la vacuité d'une phénoménologie purement matérielle », *Les Études phénoménologiques*, 2004 (vol. 39-40), p. 123-169.
[5] « La loi psychologique de l'association des objets pensés en vertu de leur contiguïté intérieure dans la pensée ou l'expérience serait donc un effet, dans l'esprit, du fait physique que les courants nerveux se propagent plus facilement à travers les systèmes de conduction qui ont été utilisés le plus souvent » (W. James, *The Principles of Psychology*, *WWJ*, chap. XIV, p. 531).

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

logiques, lesquels sous-tendent (sans nécessairement les déterminer) des liaisons logiques entre contenus de représentation ? Dans cette perspective, cependant, les analyses de Husserl sur les synthèses passives en termes pré-intentionnels[1] conserveraient alors une légitimité, dans la mesure où elles offrent à lire ces processus neurophysiologiques du point de vue des objets de connaissance ou des valeurs dont ils sous-tendent la constitution. Car des configurations et activations neuronales ne peuvent évidemment être lues comme des mécanismes d'association qu'au regard de leur rôle dans l'activité de connaissance et d'évaluation. D'où la nécessité de « l'éclairage rétrospectif » de la légalité hylétique par une lecture transcendantale qui lui confère une signification gnoséologique ou axiologique que, comme le soulignait Brentano, la neurophysiologie ne peut en aucun cas faire émerger seule.

Par ailleurs, le point de vue proprement phénoménologique impose de s'intéresser d'abord à ces synthèses telles qu'elles sont effectivement vécues et indépendamment de toute préoccupation pour leur « nature » (neuro-physiologique ou autre). Dans les avertissements apparemment antinaturalistes de Husserl, on doit sans doute moins voir une dénégation du caractère naturel et notamment neurophysiologique des processus qui président aux synthèses passives qu'un rappel de ce que, en régime d'*épochè* et du point de vue strictement « positif » et descriptif qui prévaut en phénoménologie, il convient de rendre compte des phénomènes de conscience tels qu'ils se manifestent et sans se préoccuper de ce qu'ils sont en tant que processus réels. Or, de ce point de vue phénoménologique également, les synthèses passives ne deviennent sans doute pleinement conscientes et surtout descriptibles que rétrospectivement, au travers des synthèses actives qu'elles suscitent.

[1] A. Montavont (*op. cit.*, p. 102-104, 239-240) insiste d'ailleurs sur cette idée d'intentionalité (ou de préintentionalité) passive.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1, 2012 (Actes 5), p. 140-162
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Un cas idéal-typique de passivité ? La théorie des raisonnements inconscients de Wilhelm Wundt

Par RONAN DE CALAN
Université Paris 1 – Archives Husserl

Il peut sembler de mauvaise méthode et même de mauvais augure pour la recherche en général de voir un article de plus limiter son propos à la justification du choix, heureux ou malheureux, de son titre. Au risque de décevoir et de perdre les premiers lecteurs, ce pourrait bien être le cas ici : sont mis en relation et même dans une relation privilégiée, celle de types-idéaux distincts de la réalité empirique fluctuante, les concepts de passivité et d'inconscient (en tous les cas de raisonnement inconscient, soit une place très particulière accordée à l'inconscient, comme on va le voir). Or, s'il est sûr que ces concepts ne se recouvrent pas, il n'est pas du tout certain qu'ils *se recoupent même* a priori. Les lignes qui suivent seront donc consacrées à la jonction possible d'un concept de passivité et d'un concept d'inconscient, jonction qui trouve peut-être sa meilleure occasion dans la psychophysiologie de Wilhelm Wundt. Mais pour qui s'est penché un peu sur ces questions, l'entreprise semble plutôt désespérée.

Le premier obstacle, de taille, est le suivant : si l'on entend par passivité l'ensemble des activités pré-réflexives de la conscience, il se pourrait fort que la catégorie de la passivité telle qu'elle est élaborée en site empiriste au XIX^e^ siècle ne recoupe *a priori* aucun concept d'inconscient, pour la simple raison qu'elle apparaîtrait dans le cadre de psychologies génétiques qui sont aussi à l'origine des psychologies de la conscience — pensons seulement à Locke mais surtout à Condillac qui en ont fixé très tôt les cadres principaux[1]. Dans cette hypothèse, qui aurait le mérite d'établir un lien entre l'empirisme

[1] Sur ce point, on ne peut que renvoyer à la magistrale interprétation d'André Charrak, *Empirisme et théorie de la connaissance. Réflexion et fondement des sciences au XVIII^e^ siècle*, Vrin, 2010.

génétique du XVIII^e^ siècle et la psychologie du XIX^e^ siècle, la conscience serait donc une présupposition de ces psychologies ; en revanche, ces dernières revêtiraient un caractère génétique car elles ne poseraient pas la conscience de soi ou la réflexion comme une condition de possibilité de la connaissance, comme chez Kant, mais établiraient au contraire que cette conscience de soi a une genèse dans le développement psychique, dans l'histoire de l'esprit. Il n'y aurait donc pas seulement absence de recouvrement, mais absence de tout recoupement possible du concept de passivité et de celui d'inconscient dans un tel cadre.

Le second obstacle est plus local en réalité. S'il paraît déjà difficile d'intégrer un concept d'inconscient dans une psychologie génétique d'où procède le concept de passivité, pour la raison simple que ces psychologies sont à l'origine des psychologies de la conscience, la psychophysiologie de Wundt n'est de toute façon pas la mieux placée pour leur venir en aide puisqu'elle n'est pas une psychologie génétique : elle n'appartient tout simplement pas à cette tradition.

Pourquoi ce recoupement entre passivité et inconscient a-t-il néanmoins un sens théorique et historique ? D'abord, du point de vue historique, parce qu'une tradition psychologique peut emprunter ses armes à une autre, et elle le doit même lorsqu'il s'agit d'intégrer pour elle des découvertes qui n'ont pas été faites en son sein. Ensuite, du point de vue théorique, parce que la passivité comporte nécessairement la négation d'une dimension de la conscience, précisément ce qu'on appelle la conscience de soi, et que l'inconscient dont il va s'agir ici procède essentiellement *de cette négation-là*. Peut-être s'agit-il là d'une limite, si l'on prend la peine de le comparer au concept freudien d'inconscient — mais ce ne sera pas notre propos ici.

Le concept d'inconscient auquel on a affaire chez Wundt est effectivement un concept *d'inconscient cognitif* qui recoupe pour une large part l'idée d'une absence de *conscience de soi* de l'acte psychique, autrement dit l'idée d'une conscience pré-réflexive telle qu'elle est défendue par les psychologies génétiques, mais lui ajoute deux dimensions que ne possède pas le concept de conscience pré-réflexive : 1/ une articulation du physique au psychique tout à fait inédite, développée dans le cadre d'une nouvelle science, la psychophysique de Fechner, 2/ une loi de continuité dans le psychique, qui permet de donner un contenu satisfaisant aux hypothèses génétiques tout en corrigeant ladite psychophysique.

Aussi nous est-il d'emblée possible de résumer notre propos en partant de la question et des réponses suivantes : pourquoi la psychologie génétique qui provient largement d'une critique des théories de la réflexion, et est donc

à l'origine d'un concept fort de passivité, est-elle bien susceptible d'endosser le concept wundtien d'inconscient ?

1/ Parce que c'est le seul concept qui fasse place à une science émergente qui aura un rôle déterminant pour la psychologie génétique, à savoir la psychophysique, science qui pense d'une nouvelle manière le lien du physique au psychique, non plus comme *vinculum substantiale*, mais comme rapport fonctionnel ou de dépendance réciproque entre deux ordres de phénomènes.

2/ Parce que ce concept permettra en outre de surmonter les lacunes de la psychophysique elle-même en proposant une loi de continuité de la vie physique à la vie psychique, loi répercutée à l'intérieur même de la vie psychique, qui fait alors de la différence entre inconscient et conscient *une simple différence de degré*.

3/ Enfin et surtout, parce que cette loi de continuité donne une justification à des présupposés qui sont ceux de la psychologie génétique elle-même, à savoir *un recouvrement partiel de la psychologie par la théorie de la connaissance et par la logique* : la problématique de la passivité reste dans ce cadre structurée par la théorie de la connaissance, et par une conception *logique* du fonctionnement psychique. La question étant de savoir si l'on peut penser des activités pré-réflexives sans qu'elles soient tout à fait étrangères à ce qu'on entend en général par activité de conscience, qu'on renvoie à la sphère de la réflexion ; on y répond en avançant que ces activités non conscientes d'elles-mêmes sont normées par une certaine conception de la pensée qui est largement une conception *logique*. Il y a des règles que la pensée respecte, qu'elle soit ou non consciente d'elle-même : ce sont les règles de la logique, et l'on n'a pas besoin de présupposer la réflexion pour accéder à ces règles.

Le concept d'inconscient cognitif d'un Wundt constitue l'accomplissement de cette conception logique du fonctionnement du psychique ou de la pensée : la pensée, pour Wundt, est une machine à faire des syllogismes milliens, plus ou moins consciemment, c'est une machine à faire des raisonnements tirés du *System of Logic* de Mill, que l'on ait ou non conscience de faire ces raisonnements. Les psychologies génétiques endossent donc l'inconscient wundtien pour la simple raison qu'il accomplit leur tendance fondamentale à se penser dans le cadre d'une théorie de la connaissance et, peut-être, leur impossibilité d'en sortir. Il est inutile d'ajouter que l'inconscient freudien est très largement étranger à cette problématique, ce qui fera sa grande nouveauté et sa « charge » révolutionnaire, faisant exploser les cadres de la psychologie comme science.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

Quelle passivité ? Quel inconscient ? Un détour par les lexiques

Quel concept de passivité rencontre-t-on après les empiristes du XVIII^e^ siècle ? Et quel concept d'inconscient rencontre-t-on en psychologie avant Freud ? Pour répondre à ces questions et peut-être déterminer le lieu de la jonction entre ces concepts, le mieux, je crois, est de se tourner vers les témoignages trop souvent négligés qui sont ceux des lexiques techniques : lexiques de psychologie mais aussi bien lexiques de philosophie, puisque la psychologie, contrairement à la psychiatrie qui est discipline médicale, naît dans le contexte disciplinaire et doctrinal qui est celui de la philosophie empiriste.

On peut brièvement dégager un triple intérêt de la lexicographie philosophique ou plus généralement conceptuelle : 1/ à travers un lexique philosophique ou psychologique, on se réfère déjà aux concepts et non simplement aux mots ; 2/ un dictionnaire technique constitue une référence historique à des systèmes de pensée eux-mêmes en évolution, ou un tableau synchronique ou diachronique d'un état du champ, à quelques années ou décennies d'intervalle ; 3/ Une notice de dictionnaire se perçoit toujours comme la reprise, la rectification ou la réfutation d'une notice antérieure : elle permet donc de mieux localiser dans l'histoire les points d'affrontement.

Or, si l'on se tourne vers les lexiques du début du XX^e^ siècle, on peut constater que ce ne sont pas les français qui sont en première ligne dans la production de ce genre, comme c'était le cas au milieu du XVIII^e^ siècle avec l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert, mais surtout les anglais et les allemands. Pour les français, on connaît surtout le *Vocabulaire philosophique* d'Edmond Goblot paru en 1901 qui sera supplanté par le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* d'André Lalande, le fameux Lalande, paru en 1927[1]. Mais ces vocabulaires ne sont rien, ou bien peu de chose, si on les compare aux institutions que sont, d'une part, le *Dictionary of philosophy and psychology* de James Mark Baldwin, dans sa version de 1901-1902 : et le *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* de Rudolf Eisler dans sa seconde édition de 1904[2].

---

[1] Edmond Goblot, *Le vocabulaire philosophique*, Paris : A. Colin, 1901 ; André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie, revu par MM. les membres et correspondants de la Société française de philosophie et publié, avec leurs corrections et observations par André Lalande, membre de l'Institut, professeur à la Sorbonne, secrétaire général de la Société. Ouvrage couronné par l'Académie française*, Paris : Félix Alcan, 1926.

[2] J. M. Baldwin (ed.), *Dictionary of philosophy and psychology ... giving a terminology in English, French, German and Italian….written by many hands*, New

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

Le titre complet du dictionnaire de Baldwin est le suivant : *A dictionary of philosophy and psychology including many of the principal conceptions of ethics, logic, aesthetics, philosophy of religion, mental pathology, anthropology, biology, neurology, physiology, economics, political and social philosophy, philology, physical science and education, and giving a terminology in German, French, Italian, written by many hands and edited by J. M. Baldwin*. Parmi ces *many hands*, on rencontre tout de même, par exemple, Dewey, James, Pierce, Moore, ou encore Janet pour la psychologie française et pour ne citer qu'eux. C'est un dictionnaire incontournable pour qui travaille en histoire des sciences de manière générale, mais plus précisément en histoire de la philosophie des sciences et de la psychologie de la fin du XIX^e^ et début du XX^e^ siècle.

Pour le *Wörterbuch der philosophischen Begriffe und Ausdrücke (le dictionnaire des concepts et expressions philosophiques)*, il s'agit d'un dictionnaire encyclopédique en trois volumes rédigé par le seul Rudolf Eisler à partir de l'année 1898, mais qui a constitué le patron d'une véritable encyclopédie, la plus importante pour le domaine philosophique, encore aujourd'hui, puisque le philosophe Joachim Ritter s'est emparé du premier travail d'Eisler pour, avec l'appoint d'une équipe assez importante, lancer la rédaction de *l'Historisches Wörterbuch der Philosophie*, qui compte tout de même douze volumes aujourd'hui[1].

Ces deux dictionnaires, dans les éditions citées, contiennent chacun des notices consacrées à nos concepts, sur lesquels on peut se pencher à présent.

Commençons par le concept le plus ancien, celui de passivité. Dans le *Dictionary* de Baldwin, on rencontre deux notices consacrées au concept de passion: la première, sous le titre « *Passion and Passive* », se penche sur la catégorie de la relation chez Aristote : le fait d'être mû, d'être agi, d'être affecté, de recevoir. Cette courte notice qui s'appuie essentiellement sur le commentaire de Trendelenburg aux catégories d'Aristote conclut à la disparition de ce concept de passion qui était trop enraciné dans une théorie

---

York : Macmillan, 1901-1902 ; Rudolf Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe und Ausdrücke quellenmässig bearbeitet von Dr. Rudolf Eisler*, Berlin : E. S. Mittler und Sohn, 1904. 2te Auflage.

[1] J. Ritter et K. Gründer (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie : völlig neubearb. Ausg. des "Wörterbuchs der philosophischen Begriffe" von Rudolf Eisler*; unter Verantwortung der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz – Basel – Stuttgart : Schwabe, 1971-2007.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

générale de la substance[1]. La seconde notice, « Passion », définit elle la passion dans le cadre de la sphère *affective*, en insistant au contraire sur la survivance du lexique dans ce contexte précis[2]. On conserve donc dans le dictionnaire les deux dimensions originaires du concept de passion, qui soit définit une relation fondamentale qui s'est perdue au profit sans doute d'autres relations physiques ou psychiques mieux fondées (la relation mécanique du choc, ou la relations psychophysiologique de l'excitation, par exemple), soit définit une sphère particulière de la vie psychique, celle des émotions et sentiments, les « mouvements de l'âme » comme on les désigne métaphoriquement, et qu'on a conservée. Or, aucun de ces concepts de passion ne recouvre le concept de passivité que nous recherchons.

Le *Wörterbuch* d'Eisler contient en revanche un courte notice sur le concept de Passiv où apparaît la notion de passivité, rapportée à des études récentes de psychologie. Eisler écrit :

> La passivité est définie par nombre d'auteurs comme la propriété de la matière. La passivité de la conscience n'est que relative, elle n'est certes pas spontanéité, mais *réactivité*. Voir Immanuel Hermann FICHTE (*Psychologie, Die Lehre vom bewussten Geiste des Menschen, oder Entwicklungsgeschichte des Bewusstseins* [*Psychologie, la théorie de l'esprit conscient de l'homme, ou l'histoire du développement de la conscience*] II, 6, 1864-1873), Harald HÖFFDING (*Psychologie im Umrissen auf Grundlage der Erfahrung* [*Esquisse de psychologie fondée sur l'expérience*] 2, S. 154), Friedrich JODL (*Lehrbuch der Psychologie* [*Manuel de psychologie*] S. 105), Wilhelm WUNDT, Eduard HARTMANN. Comparer avec Réceptivité[3].

Ce qui importe pour nous, c'est évidemment de voir dans quel contexte la notion de passivité apparaît : ici, très clairement pour Eisler, en psychologie. À ce titre, les auteurs cités par Eisler, au premier chef, Immanuel Hermann Fichte (le fils du philosophe Johann Gottlob Fichte), Harald Höffding et Friedrich Jodl, puis Wundt et Hartmann seulement évoqués, sont de précieuses sources d'information. Pour les trois premiers, à propos desquels Eisler nous donne d'ailleurs des références textuelles, le concept de passivité intervient dans le cadre d'une fondation d'une psychologie empirique et même d'une psychologie génétique. Pour les deux derniers de cette liste, Höffding et Jodl, dans le cadre d'une psychologie qui mobilise massivement le concept d'inconscient.

---

[1] Baldwin, *Dictionary*, t. 2, p. 267.
[2] *Ibid.*
[3] Eisler, *Wörterbuch*, *op. cit.*, art. « Passiv », t. 2, p. 986.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

Si l'on s'empare d'abord de Fichte, qui représente ici les psychologies génétiques dans leur filiation classique, il s'agit d'accorder *via* le concept de passivité, une place à des prestations de la conscience qui ne sont pas accompagnées de conscience de soi, et de produire surtout une genèse de la réflexion, pour donner tort à Kant qui niait la possibilité de la psychologie comme science, et raison aux empirismes de la genèse du XVIII[e] siècle. L'on peut ainsi résumer l'argument de Fichte : non, la réflexion n'est pas présupposée comme condition de possibilité de la connaissance dans toutes les actes de conscience, c'est une donnée tardive qui bouleverse évidemment tout le champ de la vie psychique puisqu'elle affecte en retour les données les plus immédiates, antérieure et préréflexives, de la conscience. Autrement dit, il y a une rétroactivité de la réflexion sur la vie psychique élémentaire, qui n'élimine toutefois pas la première phase, pré-réflexive, de développement de la conscience. Il y a donc bien une certaine passivité de la conscience qui n'est pas passivité pure (concept impossible en psychologie pour tous les auteurs concernés), mais réceptivité, qui précède la formation de la conscience de soi, et est liée aux formes d'expérience les plus originaires, notamment la perception sensible. L'expérience s'enrichit par accumulation tout d'abord, puis elle se dote d'une syntaxe, d'un principe d'articulation qui conduit à la détermination de l'objet et du soi. Il y a donc une logique sous-jacente à l'accession même à la conscience de soi. Ce que désigne donc la passivité chez Fichte, c'est *l'ensemble des activités pré-réflexives de la conscience*. On est là très proche du concept que nous recherchons. À ce titre, Fichte conteste qu'on puisse parler au sens strict de passivité absolue du sujet psychique, voire même d'engendrement de la conscience elle-même dans l'expérience. Non, la conscience est bien toujours présupposée comme une donnée inéliminable qui réfute la thèse d'une stricte passivité qui ne s'applique qu'à la matière : en revanche, elle est passive avant d'accéder à la conscience de soi qui suppose une certaine sédimentation des expériences.

Si l'on considère ensuite Höffding et Jodl, on peut voir que le discours sur la conscience a changé. Je cite par exemple Höffding, au chapitre 3 de son *Esquisse* :

> Tant que nous maintenons fermement que nous ne connaissons l'âme que par ses manifestations conscientes, le domaine de la vie psychique demeure assez restreint. Tous les processus nerveux ne sont pas de telle nature que nous soyons fondés à leur attribuer la conscience, et même ceux pour lesquels c'est le cas peuvent également se produire sans conscience, quand leur intensité n'est pas suffisamment grande. Ainsi, une excitation nerveuse peut agir sur le

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

> système nerveux sans qu'il se produise de sensation ; celle-ci n'a lieu que si l'excitation a une certaine intensité. Le processus nerveux, au contraire, doit apparaître déjà dans les degrés inférieurs de l'excitation, en sorte qu'il a déjà acquis une certaine force, quand la sensation franchit le seuil de la conscience.
>
> Supposons, par exemple, qu'un certain degré de force du processus nerveux, que nous appellerons *x*, soit juste suffisant pour que lui corresponde une sensation à peine perceptible que nous nommerons *y*. Nous nous trouvons alors en face d'un rapport d'une nature particulière ; tandis que, du côté physique, les degrés de force décroissent d'une manière continue à partir de *x*, le côté psychologique reste vide et cesse subitement à y. Cette relation se pose ainsi, de quelque conception fondamentale que nous partions, en ce qui concerne le rapport de l'âme et du corps. Or, est-il vraisemblable qu'il se produise, à un certain degré de l'échelle, quelque chose qui n'existerait en aucune façon aux degrés inférieurs ? Si d'une part, la série est continue, ne devrait-elle pas, dès lors, l'être aussi de l'autre ? Nous n'avons en effet, aucune raison d'admettre, quelque part dans la nature, des sauts ou des lacunes, à tout le moins les progrès de la connaissance consistent-ils, avant tout, à remplir les espaces intermédiaires et à fermer les hiatus[1].

Quel est l'intérêt d'un tel discours, ici ? La psychologie génétique de Höffding se dote de l'outil psychophysique, qu'elle exprime au moyen d'une thèse de continuité qu'on ne trouve pas telle quelle dans la psychophysique : elle l'emprunte, comme on verra, à la psychophysiologie de Wundt. La conséquence est la suivante : Höffding forge alors une théorie de l'inconscient qui n'introduit vis à vis de la conscience qu'une différence de degré.

Concluons sur cette première série de notices : La passivité se constitue dans le cadre de ces psychologies de la conscience (et non de l'inconscient), pour désigner, en adoptant un point de vue génétique, l'ensemble des activités pré-réflexives, qui précède l'accès à la conscience de soi ou à la réflexion. Toutefois, un concept d'inconscient lui est associé qui permet à l'hypothèse génétique de s'articuler à la psychophysique, et repose essentiellement sur une loi de continuité : continuité physique, continuité psychophysique, et enfin continuité psychique de l'inconscient au conscient qui valide donc une partie de l'hypothèse génétique. À ce propos, il nous faut noter au moins deux choses : 1/ Wundt est très vraisemblablement l'une des origines de ce déplacement, si l'on en croit aussi bien la notice d'Eisler que

[1] A. Höffding, *Esquisse d'une psychologie fondée sur l'expérience, Édition française, rédigée conformément à la 4e édition danoise, par Léon Poitevin,...* Préface de M. le Dr Pierre Janet, Paris : F. Alcan, 1900, ch. 3, p. 95-96.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

les références d'Höffding ; 2/ l'activité pré-réflexive de la conscience qu'on appelle passivité n'est pas indéterminée, elle est essentiellement normée par des *règles* qui sont celles de la *logique :* c'est la raison pour laquelle on peut donc parler d'un jugement de perception, voire même d'une inférence perceptive, sans supposer la conscience de soi. C'est en un sens la théorie de la connaissance qui va donner un contenu à cette psychologie pré-réflexive — et c'est en cela à mon avis qu'on est très loin d'une théorie freudienne de l'inconscient. En effet, ces psychologies génétiques sont des psychologies de l'organisation de la conscience.

Passons à présent au concept d'inconscient dans ces deux dictionnaires. Pour le dictionnaire de Baldwin, on trouve deux notices consacrées au concept d'*unconscious* : la première, assez longue, une demi page (ce sont des pages sur double colonne, comme l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert) est rédigée par Edward Bradford Titchener, un psychologue britannique important, disciple de Wundt. La seconde, plus brève, un paragraphe, est rédigée par J. M. Baldwin lui-même[1]. Pourquoi deux notices ? Parce que inconscient est pris dans la première comme adjectif qualificatif, et dans la seconde comme substantif, il s'agit de l'inconscient avec une majuscule. Mais surtout (et c'est là l'explication véritable) parce que dans un cas il s'agit de cerner un vocabulaire propre à la psychologie, et spécialement la psychologie du XIX^e^ siècle, alors que dans l'autre on traite d'un concept métaphysique d'inconscient. Précisons enfin que l'un et l'autre concept sont pré-freudiens, antérieurs aux distinctions produites par Freud qui ne se sont pas encore prises en compte dans les lexiques du début du siècle.

La première notice, celle qui traite de l'adjectif « inconscient », donne d'abord les équivalents en langue étrangère, précieux pour nous : c'est l'allemand qui est cité tout d'abord « unbewusst », puis le français « inconscient », et l'italien « inconscio », « incosciente ». Trois sens sont donnés à l'inconscient.

1/ Le premier est général : inconscient désigne ce qui est non conscient, non mental, non possédé par l'esprit ou la conscience. Dans ce contexte, « inconscient » est utilisé par les psychologues pour désigner les états corporels dans lesquels ou durant lesquels la conscience fait défaut « *bodily states in or during which consciousness lapses* ». James, l'auteur des *Principles of Psychology,* est alors cité, qui parle du sommeil, du coma, de l'évanouissement, de l'épilepsie ou d'autres états inconscients. Dans ce premier sens du concept, le privatif est à prendre au sens strict, au sens

[1] J.M. Baldwin, *Dictionary*, t. 2, pp. 724-725.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

propre : est appelé inconscient un certain état du corps d'où la conscience est exclue. Autrement dit c'est un inconscient lié au physiologique. Un certain état du corps exclut la conscience.

2/ Le second sens nous fait rentrer un peu dans notre propos : le terme nous dit Titchener, est parfois utilisé en psychologie expérimentale, pour caractériser des processus psychophysiques (c'est-à-dire corticaux, qui correspondent donc bien à des excitations physiologiques transmises au cerveau) auxquels, pour différentes raisons, manque un corrélat conscient normal.

L'usage d'un tel concept, poursuit Titchener, est mal défini. Mais les exemples qu'il cite montre qu'il s'agit en réalité de seuils différentiels, et en particuliers de seuils *différentiels de perception*. Le premier exemple concerne la douleur : un enseignant monte sur l'estrade avec une névralgie assez sévère. Il oublie la douleur dans l'excitation que provoque son sujet chez lui ; mais la névralgie revient dès qu'il conclut sa communication. Autrement dit, l'enseignant n'a pas conscience de son mal lorsqu'il est dans un effort intellectuel intense comme celui qui consiste à donner un cours sur un sujet qui le passionne. Il oublie son mal signifie ici : l'état psychophysique est toujours présent, mais il est négligé par la conscience. Le deuxième et le troisième exemples sont plus parlants encore : toutes les composantes d'un son (les harmoniques par exemples, qui sont des multiples entiers de la fréquence la plus basse d'un son) mais pas seulement, participent à la composition du son comme totalité, autrement dit : un son est toujours un ensemble complexe ; et la somme des sons partiels forme l'objet sonore. Mais précisément ces composants du son ne sont pas perçus pour eux mêmes, ils sont fusionnés dans l'attention qui n'est orientée que vers le tout que forme ce qu'on appelle un son. Autrement dit, dans un son perçu, il y a des composantes inconscientes, alors même qu'elles sont des parties constitutives du son perçu. Troisième exemple : il s'agit d'une référence immédiate à la psychophysique de Fechner, qui nous intéressera tout à l'heure : on fait résonner un diapason et on le colle à l'oreille de l'auditeur jusqu'à ce que le son du diapason ait entièrement cessé ; on le retire, le silence apparaît plus profond qu'auparavant ; on rapproche à nouveau le diapason : un son très affaibli se fait entendre. Une fois encore, il s'agit de seuil différentiel de sensibilité : dans un contexte particulier, l'attention est ou non portée vers un élément partiel du perçu (qu'il s'agisse de la douleur, de la composante d'un son, ou d'un son faible). Et c'est le défaut d'attention qu'on appelle alors inconscient. Il ne s'agit pas d'absence de conscience au premier sens qu'on a envisagé tout à l'heure, c'est-à-dire au sens où un état corporel donné comme le coma peut être décrit comme un état inconscient, mais d'absence d'attention à une partie de la totalité du vécu de perception.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

On voit que ce concept d'inconscient comme état non plus physique mais psychophysique auquel fait défaut une modalité spécifique de la conscience qu'on pourrait appeler par défaut l'attention, est largement associé à la théorie de la perception.

3/ Mais la notice ne s'arrête pas là. On dispose d'un troisième sens de l'inconscient, qui est un sens de l'inconscient cognitif qui semble aller au-delà de la théorie de la perception, tout en se constituant à partir d'elle. Il s'agit, nous dit Titchener, d'un postulat de la psychologie herbartienne, qui a eu un rôle très important dans l'histoire de la psychologie allemande. Cette thèse, c'est une thèse de continuité qui ne peut pas ne pas évoquer la philosophie d'un Leibniz : d'un état conscient à un autre perçu sous une forme relativement discontinue (je suis conscient de ceci, puis de cela), il y a toujours un intervalle, une forme de continuité de la vie psychique qui correspond à des excitations de l'âme ou des excitations *mentales inconscientes*. Cette doctrine, nous dit Titchener, une doctrine de la continuité de la vie psychique, a pu avoir un rôle notamment dans une théorie de la perception comme celle de Helmholtz qui pose que la perception d'un objet consiste toujours dans une forme d'inférence inconsciente. Autrement dit, la constitution de l'objet de la perception à partir des sensations repose sur un raisonnement qui a la particularité d'être inconscient, en vertu d'une loi de continuité qui serait la loi herbartienne. Il nous faudra revenir sur cette détermination, car elle est fondamentale pour comprendre ce qu'on entend par inconscient cognitif. On verra d'ailleurs qu'il faut moins la faire remonter à Helmholtz qu'au fondateur de la psychologie expérimentale, Wilhelm Wundt, le maître de Titchener, précisément.

On trouve dans le *Dictionary* de Baldwin une seconde notice qui traite, elle de l'*Unconscious* avec un grand *U* et précédé d'un *The*. On s'attendrait à découvrir l'instance freudienne par excellence, mais il n'en est rien, du moins en 1902. Il s'agit en réalité d'une référence à un texte qui a suscité une controverse importante à la fin du XIX^{e} siècle en Allemagne, la *Philosophie de l'inconscient* d'Eduard von Hartmann (*Philosophie des Unbewussten, Versuch einer Weltanschauung*) : l'ouvrage développe une métaphysique largement inspirée de Schopenhauer, selon laquelle l'inconscient est le principe absolu, actif dans toutes choses, la force qui opère aussi bien dans la vie inorganique que dans la vie organique et mentale. Cet inconscient, c'est au fond la volonté schopenhaurienne étendue à toute la nature. Je ne reviens pas sur cette philosophie de l'inconscient : en réalité, elle a pu avoir une influence structurante, y compris sur Freud, mais elle est largement étrangère à notre débat, qui concerne l'inconscient en psychologie avant Freud.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

Passons maintenant à la notice du *Wörterbuch* de Eisler dans son édition de 1904[1]. Elle est beaucoup plus importante. C'est vraiment une notice encyclopédique cette fois, puisque Eisler consacre au concept d'*unbewusst* ou d'inconscient une dizaine de pages. Une dizaine de pages où pas un élément du concept d'inconscient freudien n'est mentionné, une fois encore. Une dizaine de pages où ce qu'on nous livre, c'est une histoire de la psychologie depuis les reprises empiristes du cogito cartésien. Il y aussi et surtout un véritable travail de définition du concept d'inconscient, beaucoup plus riche que celui qu'on rencontre dans le *Dictionary* de Baldwin. Une fois encore, l'inconscient est d'abord pris comme un adjectif et non un substantif. Il sera présenté dans une courte notice comme substantif une fois encore en référence à Hartmann (en réalité d'ailleurs la notice du dictionnaire de Baldwin est une reprise de celle du *Wörterbuch* dans sa première édition de 1899).

Le qualificatif d'inconscient est d'abord défini relativement *au sujet comme passivité ou absence d'attention*. Puis il est défini relativement à la physiologie comme un ensemble de processus organiques ou de dispositions qui ne s'accompagnent pas de conscience — on retrouve ici le sens 1 du dictionnaire de Baldwin.

Enfin et surtout « inconscient » est défini comme *inconscient psychique*, aux sens 2 et 3 du dictionnaire Baldwin, de la façon suivante : « *la conscience au sens passif* » (*Bewusstsein im passiven Sinne*), puis l'ensemble des « vécus psychiques qui ne sont pas aperçus, fixés de façon indépendante, qui se produisent sans perception interne, sans réflexion et sans connaissance, qui ne sont pas aperçus (exemples : des jugements inconscients ou des raisonnements inconscients) »[2]. Avec une telle définition, on a exactement affaire à ce qu'on entend par inconscient cognitif : en réalité la reprise d'un vieux problème, le problème de la réflexion à l'âge classique, et son traitement empiriste comme perception interne.

Comme on l'a vu tout à l'heure, l'une des qualifications de la conscience, au moins depuis Locke, et surtout dans la reprise leibnizienne de Locke, est la perception interne de mes vécus. Je ne suis pas seulement conscient quand mon attention est dirigée vers tel ou tel objet, mais quand cette attention s'accompagne d'une certaine forme de réflexion, ou de conscience de soi. Or l'inconscient psychique désigne bien cette absence de réflexion qui semble pourtant une dimension essentielle de la conscience.

[1] Eisler, *Wörterbuch*, t. 3, pp. 1556-1566.
[2] *Ibid*., p. 1556.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

Eisler poursuit son travail de définition en mentionnant le sens épistémologique (*erkenntnistheoretisch*) du qualificatif inconscient : tout ce qui ne tombe pas directement sous la conscience connaissante, nous dit-il alors. Le premier commentaire de ce travail de définition est absolument capital pour nous, car il nous permet de cerner la dimension propre qui est celle de cet inconscient cognitif, en en ramassant les principaux éléments : notamment la jonction des attendus d'une psychologie et de ceux d'une théorie de la connaissance.

Citons cette fois Eisler *in extenso :*

> L'inconscient psychique est le degré le plus bas, le « différentiel » de la conscience, il n'est rien d'absolument dépourvu de conscience (*nichts absolut bewusstloses*), car le psychique et le conscient au sens large sont des concepts interchangeables. Toutefois, il faut distinguer de façon tranchée entre la conscience comme pure fonction (conscience fonctionnelle) et la conscience comme savoir (*als Wissen*), c'est-à-dire comme conscience connue, aperçue, jugée (ou comme conscience de soi). Le vécu (psychique) est primaire : en revanche le savoir d'un vécu comme tel, l'attention portée vers ce vécu, la connaissance de la relation claire à un Je et l'aperception de ses moments et relations aux autres vécus, ceci est d'ordre secondaire. Dans cette mesure, une grande partie de la vie de l'âme est inconsciente, à commencer par les sensations organiques et les excitations corporelles, qui forment l'arrière plan relativement inconscient de la vie de l'âme et qui produisent la causalité psychique[1].

On a là, à l'état presque chimiquement pur, la doctrine de l'inconscient psychique avant Freud : à savoir 1/ une doctrine selon laquelle inconscient et conscient ne sont que des différences de degré tout d'abord (l'inconscient est le différentiel de la conscience et le différentiel doit être ici pensé au sens mathématique comme ce qui procède par différence infiniment petite) ; 2/ une doctrine donc selon laquelle les mécanismes de l'inconscient et de la conscience sont les mêmes. Ce sont essentiellement, comme on va le voir, des mécanismes de connaissance, et plus spécifiquement comme on le verra des mécanismes logiques : j'entends par là que la conscience fonctionnelle est une conscience assujettie aux règles qui sont celles de la pensée en général, qui sont pour ces psychologues des règles de la logique — en quoi cette psychologie là, appelée psychologie expérimentale, est encore largement fondée sur une logique de l'esprit, liée aux enjeux principaux qui sont ceux de la théorie de la connaissance ; 3/ en revanche que la ligne de partage

[1] *Ibid*., p. 1557.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

entre conscient et inconscient recouvre largement celle qui opposait les empiristes au XVIII[e] siècle sur le statut de la réflexion : est-ce que tout acte psychique est ou non accompagné de réflexion ou de perception de lui-même ? C'est une problématique de théorie de la connaissance qui est transportée dans le domaine de la psychologie.

Si l'on s'en tenait à ce qui vient d'être dit, à savoir notre troisième point, au fond, on pourrait se contenter de rejouer ici un dialogue entre Locke et Leibniz sur le statut de la réflexion (ou plutôt, à suivre André Charrak, un dialogue entre Condillac et Leibniz) : à savoir « un phénomène psychique est-il ou non nécessairement accompagné de la conscience de soi ? », Locke (Condillac) tendant vers la négative, Leibniz tendant vers la réponse positive cette fois mais proposant une loi de continuité en fonction de laquelle la conscience de soi peut-être confuse dans les parties infiniment petites du percevoir (c'est la théorie des petites perceptions). Mais, ce qui fait de ce dialogue sur l'inconscient psychique un dialogue moderne, c'est qu'il est réengagé dans un contexte particulier qui est celui de l'émergence d'une science prétendant livrer une mesure des rapports du physique au psychique, à savoir *la psychophysique*. Au fond, l'inconscient psychique qu'on appelle ici au sens large l'inconscient cognitif émerge dans le cadre d'une réactivation des problématiques classiques de l'empirisme qui sont celles de la réflexion ou conscience de soi, au contact d'une discipline nouvelle, qui apparaît dans les années 1860 en Allemagne. C'est même de la résolution de certaines apories du modèle psychophysique que procède une des versions les plus riches de cet inconscient cognitif pour la psychologie, celle de Wilhelm Wundt.

Qu'est-ce que la psychophysique ?

Qu'est-ce que la psychophysique tout d'abord ? Et ensuite, quelles sont ses lacunes ? Cette discipline nouvelle pose en fait, avec une apparente radicalité, un problème de théorie de la connaissance tout à fait déterminant à l'époque — pour tout dire, moderne — problème qu'elle résout avec les instruments de la science la plus classique qui soit : comment rendre compte positivement, c'est-à-dire avec une exactitude mathématique, de la *phénoménalité, c'est-à-dire pour le dire plus simplement, du percevoir ?* Comment soumettre l'apparaître lui-même à la *mesure* ? Son cadre est clairement celui de la physico-mathématique.

Les termes mêmes de la question sont éminemment modernes et il suffit de tourner quelques pages des *Elemente* pour s'en apercevoir. Fechner

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

ne se contente pas de définir la psychophysique comme « une théorie exacte des relations fonctionnelles ou de dépendance [*funktionellen oder Abhängigkeitsbeziehungen*] entre le corps et l'âme, plus généralement entre le monde corporel et le monde spirituel, le monde physique et le monde psychique »[1]. Il insiste très clairement sur les implications anti-métaphysiques de son propos : le concept de fonction est opposé chez lui au paradigme de la substance ou de l'essence — le lexique cartésien de la *res cogitans* et la *res extensa* — opposition qui rattache la psychophysique à une révolution théorique entamée au siècle précédent dans le domaine des sciences de la nature, dont Cassirer a fait en 1910, dans *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, une brillante chronique[2]. En second lieu et corrélativement, la recherche mathématique des lois est substituée à la recherche métaphysique des *causes* : plus précisément, Fechner délaisse les causes ultimes des phénomènes, celles qui passeraient du physique au psychique ou inversement, pour leur préférer un *calcul des effets*, autrement dit un rapport mathématique, un *ratio*, une proportion énoncée dans une loi. Mais c'est très certainement en précisant la dimension phénoménale de son objet que Fechner surprend le plus :

> Toutes les discussions et les enquêtes de la psychophysique se rapportent simplement en général à la dimension phénoménale [*die Erscheinungsseite*] du monde corporel et du monde spirituel, à ce qui *soit* apparaît immédiatement dans la perception interne ou externe, *soit* est déductible de ce qui apparaît, *soit* encore peut être compris comme une relation, une catégorie, une continuité, une suite, une loi de l'apparaître ; plus simplement, au physique au sens de la physique et de la chimie, au psychique au sens des théories expérimentales de l'âme, sans qu'il soit nécessaire de régresser de quelque manière que ce soit à l'essence du corps ou à celle de l'âme au sens de la métaphysique, en deçà du monde des phénomènes [*Erscheinungswelt*][3].

Fechner occupe par conséquent, dans la formulation du problème psychophysique, un point de vue clairement post-kantien sur un objet traditionnel de la métaphysique, incontournable depuis Descartes. Au problème ancien et

[1] Fechner, *Elemente der Psychophysik*, Leipzig, p. 8.
[2] Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, 1910, traduction française de Pierre Caussat, *Substance et Fonction*, édition de Minuit, 1977. Voir encore Fechner, *Elemente*, op. cit., p. 9 : « Sans faire retour sur les attendus métaphysiques de cette querelle, qui se rapportent plutôt à ce qu'on appelle l'essence qu'au phénomène, la psychophysique essaie de déterminer aussi précisément que possible les relations fonctionnelles effectives entre le domaine phénoménal du corps et de l'âme. »
[3] Fechner, *Elemente*, p. 8.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

insoluble de l'union de l'âme et du corps, il substitue celui, moderne, de la description mathématique des interactions ou de la dépendance réciproque entre phénomènes physiques et phénomènes psychiques, saisis respectivement dans la perception externe et dans la perception interne.

Reste à savoir à quel post-kantisme on a affaire, ce qui ne peut être démêlé qu'en détaillant le programme de la psychophysique. Plus précisément, en observant :

1/ Comment l'on décrit l'apparaître, la phénoménalité, et plus spécialement : comment l'on décrit les phénomènes psychiques en tant que tels, puisque c'est d'eux et de leur lien avec les phénomènes physiques qu'ils s'agit lorsqu'on parle de phénoménalité.

2/ Comment l'on traite des soubassements *physiologiques* de ces phénomènes psychiques. En effet, dans le terme « psychophysique », on agglutine les termes psychologie et physique, mais l'on ne trouve nulle trace de la physiologie. Or, à la fin du XIX^e^ siècle, la physiologie est l'enjeu principal de toute la psychologie génétique, celle qui enquête sur la genèse des facultés.

3/ Comment l'on mesure ces phénomènes psychiques, autrement dit comment l'on mathématise la psychologie elle-même.

Sur ces trois points, les réponses proposées sont assez inactuelles, pour ne pas dire désuètes :

1/ Fechner ne traite pas de tous les phénomènes psychiques mais essentiellement des phénomènes primaires, les plus élémentaires qui soient, dans la tradition de la philosophie empiriste : à savoir, *les sensations*. Du terme même de « sensation », Fechner nous dit simplement qu'il l'emprunte à un lexique usuel, « au sens habituel », mais la description qu'il donne des divers types d'impressions sensorielles, dans sa référence massive à l'œuvre principale de son inspirateur, *Der Tastsinn und das Gemeingefühl* d'Ernst Heinrich Weber[1], semble un simple réaménagement du dispositif empiriste traditionnel : *la sensation est un vécu élémentaire, atomique, de la conscience, qui constitue par ailleurs une voie d'accès aux objets du monde*. Autrement dit, son concept de sensation est, comme dans la tradition, écartelé entre une analyse des vécus et une théorie de la constitution de l'objectivité.

2/ Fechner prononce par ailleurs en matière de physiologie un *ignoramus* qui semble fort coûteux. La psychophysique élude en effet toute une série d'hypothèses physiologiques cruciales qui sont à la même époque formulées par nombre de médecins et de psychologues. Les hypothèses

[1] Ernst Heinrich Weber, *Der Tastsinn und das Gemeingefühl*, Braunschweig, 1851.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

délaissées par Fechner portent sur l'origine et la nature physique de l'excitation nerveuse pour les différents organes sensoriels, sur la propagation ou la diffusion de l'influx nerveux, sur son effet neuronal, sur le rapport enfin des activités du cerveau aux phénomènes perceptifs conscients. Certaines de ces hypothèses sont encore invérifiables à l'époque. Mais elles sont en tant que telles scientifiquement énonçables, et leur vérification certes plus tardive, est seule en mesure d'accorder ou de refuser un contenu moderne au concept de *sensation*, à laquelle la psychophysique limite son examen de la phénoménalité.

Cette mise à l'écart de la physiologie est particulièrement patente dans le double programme dressé par Fechner, la distinction entre une psychophysique externe consacré au rapport des phénomènes physiques aux phénomènes psychiques, et la psychophysique interne, qui tenterait d'articuler les phénomènes physiologiques et non plus physiques, aux phénomènes psychiques, avec lesquels ils sont dans un rapport immédiat :

> Conformément à la nature des choses, la psychophysique se divise en interne et externe, selon qu'est prise en compte la relation du spirituel au monde corporel externe ou au monde corporel interne — avec lequel le spirituel est dans une relation plus directe ; ou encore, en une théorie des relations fonctionnelles médiates et immédiates entre l'âme et le corps. […]
>
> Apparentée à la psychologie et à la physique par son nom, la psychophysique doit d'un côté s'appuyer sur la psychologie et, d'un autre côté, elle s'engage à lui procurer des soubassements mathématiques. À la physique, la psychophysique externe emprunte moyens et méthode ; la psychophysique interne s'appuie plutôt sur la physiologie et l'anatomie, en particulier du système nerveux, et présuppose une certaine familiarité avec ces disciplines. Malheureusement, on ne peut tirer profit pour la psychophysique interne des recherches si laborieuses, si exactes et de si grand prix réalisées dans ce domaine par les temps modernes ; profit qui sera incontestablement tiré lorsque ces recherches et d'autres, conduites à partir d'un autre point de départ et sur lesquelles cet écrit s'appuie, seront parvenues à un point de jonction où elles se verront en état de s'enrichir réciproquement. Que ce n'est que peu le cas encore, en témoigne l'état d'inachèvement dans lequel se trouve notre théorie[1].

Aussi Fechner n'étend-il les prérogatives de la *mathesis* à la psychologie qu'en escamotant un certain nombre de problème physiologiques cruciaux et en recentrant sa discipline sur la mesure des sensations dans leur rapport aux

[1] Fechner, *op. cit.*, p. 11-12.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

phénomènes physiques. Ce double coup de force — la mise à l'écart du physiologique et le glissement de la phénoménalité à la sensation — scelle déjà le retour de la psychophysique dans le giron de la science classique.

3/ Mais de quelle *mathématisation* s'agit-il enfin ? Fechner postule une relation *logarithmique* entre le processus physique à l'origine de l'excitation physiologique et la sensation, relation dont il va rechercher d'emblée les preuves expérimentales aux moyens de méthodes toutes très ingénieuses — méthodes des erreurs moyennes, des plus petites différences perceptibles, etc. Il postule plus exactement que l'intensité de la sensation est égale au logarithme de l'excitation correspondante, autrement dit : les modifications de la sensation sont sensiblement proportionnelles aux modifications des phénomènes physiques à l'origine des excitations, aussi longtemps que ces modifications restent très petites des deux côtés. Plus l'intensité d'une excitation augmente, plus l'écart entre les excitations *doit être grand* pour que lui corresponde une différence constante entre sensations. Mais cette formule logarithmique est avancée, est éprouvée, sans pour autant qu'on ait approfondi les conditions préalables de *mathématisation* de la sensation.

Dans aucune des méthodes expérimentales qu'il emploie pour mesurer les différences entre les sensations ou les différences de sensibilités aux variations des phénomènes physiques à l'origine des stimuli, Fechner ne satisfait les conditions logiques, *a priori* d'une mesure : à savoir déterminer comment l'on peut faire de la sensation une grandeur intensive, donc *dérivée*, comme pourrait l'être la température ou la densité en physique. Fechner traite la sensation *ipso facto comme une* grandeur sans avoir déterminé ses *propriétés quantitatives réelles*. C'est une chose de comparer des excitations données à des sensations données, c'en est une autre de *mesurer* ces relations et ce, même si la mesure présuppose la comparaison : pour qu'il y ait mesure, il faut bien que les phénomènes physiques et psychiques en questions aient des attributs ou des propriétés *quantitatives*, c'est-à-dire satisfassent à des conditions logiques fondamentales d'assignation numérique — en particulier, mais l'on ne peut pas s'y attarder ici, que les phénomènes soient homogènes, continus, divisibles. Or, nulle part Fechner n'interroge l'homogénéité de ses phénomènes psychiques qu'on appelle sensations, ni leur variation continue ou leur divisibilité. Autrement dit, nulle part il ne garantit ce qu'on appelle l'*homomorphisme*, l'identité formelle entre la structure mathématique qu'il a choisie, la fonction logarithmique, et la structure empirique considérée, la relation entre excitation et sensation — homomorphisme qui est la condition *sine qua non* d'une mesure. Cette tendance à plaquer tout simplement des formules mathématiques sur des phénomènes sans satisfaire aux conditions *a priori* de la mathématisation, ce qu'on appelé plus tard les axiomes de la

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

mesure, est typique de l'émergence des sciences humaines, dans leur première phase de positivité.

De nombreux travaux ont déjà fait la chronique des objections mathématiques suscitées, non seulement en Allemagne mais dans le reste de l'Europe, par l'apparition de cette discipline[1]. En laissant de côté cet aspect maintes fois analysé, on voudrait plutôt inscrire ici la controverse autour de la psychophysique dans un autre cadre, celui de l'*ignoramus* formulé par Fechner quant à la psychophysique interne et ses conséquences pour la psychologie en général. C'est dans cette lacune que s'inscrit la psychophysiologie de Wundt comme discipline originale.

La psychophysiologie de Wundt et son concept d'inconscient

La psychophysiologie de Wundt est une tentative de répondre aux principaux défauts du modèle psychophysique[2]. Que fait Wundt ? Il creuse dans la grande lacune psychophysique : la prononciation de cet *ignoramus* et même de cet *ignorabimus* concernant le rapport entre la physique et la physiologie,

[1] En France, on dispose essentiellement de la thèse précieuse de Marcel Foucault, *La psychophysique*, publiée chez Alcan en 1901, et consacrée principalement aux querelles relatives à la *mesure des sensations*, non seulement en Allemagne, mais dans le reste de l'Europe. Lui ont succédé un certain nombre d'ouvrages, presque essentiellement anglophones et germanophones — pour les travaux les plus récents, voir avant tout le volume remarquable de Michael Heidelberger, *Die innere Seite der Natur, Gustav Theodor Fechners wissenschaftlich-philosophische Weltauffassung*, Klostermann, 1993, dont on suit ici certaines analyses ; puis, pour l'histoire de la psychologie et de la mesure en psychologie : Donald Laming, *The measurement of sensation*, Oxford University Press, 1997, Joël Michell, *Measurement in Psychology : critical history of a methodological concept*, Cambridge University Press, 1999 (avec une bibliographie très complète sur la question des théories de la mesure) — ces trois auteurs inscrivent l'œuvre de Fechner dans le renouvellement de la philosophie de la nature de son époque ou dans l'extension du modèle classique de la *mathesis*, avec ses défauts concomitants.

[2] De Wundt, on suivra essentiellement ici les analyses les plus suggestives, développées dans les *Vorlesungen über die Menschen- und Thierseele*, Leipzig : L. Voss, 1863, 2 vols. Sur Wundt, la littérature en français se limite quasi essentiellement aux pages lumineuses de Théodule Ribot dans *La psychologie allemande contemporaine (école expérimentale)*, 1re édition, Paris : G.-Baillière, 1879, pp. 215-297. Voir également, W. Rieber et alii, *Wilhelm Wundt in history: the making of a scientific psychology*, New York : Kluwer academic, 2001.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

et spécialement la physiologie nerveuse, et corrélativement entre la physiologie et la psychologie (autrement dit la psychophysique interne).

Qu'est-ce qu'une psychologie physiologique, qu'est-ce qu'une psychophysiologie apporte à la psychophysique, ou lui objecte plus précisément ? Quelle conséquence en particulier pour la base psychique adoptée en psychophysique ? La psychophysiologie tente de penser précisément ce que la psychophysique interne s'interdisait de penser : les rapports du physiologique au psychique, à partir d'une compréhension nette des rapports du physique au physiologique. Pour les rapports du physique au physiologique, ils sont régis selon Wundt par un principe physique fondamental : le principe de conservation de l'énergie. Dans tout système physique passant d'un état correspondant à un temps t_1 à un état correspondant à un temps donné t_2, la somme des forces vives et des forces de tension reste une constante[1]. Or, un corps vivant mû dans une certaine mesure de l'extérieur, c'est-à-dire excité, n'échappe pas au principe de conservation de l'énergie : une excitation physiologique n'est pas simplement un transfert de matière ou de mouvement, mais un rapport physique qui respecte ce principe d'équivalence des forces (les phénomènes nerveux étant essentiellement de nature électriques, on peut mesurer l'excitation physiologique comme un certain rapport entre force vive et force de tension du système physiologique donné).

Une fois mobilisé le principe de conservation de l'énergie qui établit une proportionnalité stricte entre cause physique et effet physiologique, les rapports du physiologique au psychique sont naturellement amenés à respecter cette même loi de proportionnalité stricte qui entre alors en contradiction avec la loi logarithmique de Fechner. La psychophysiologie ou psychophysique interne vient donc corriger les hiatus contenus dans la psychophysique externe (en l'espèce le jeu des effets de seuil). En réalité, pour toute stimulation physique donnée il existe un effet physiologique nerveux, et pour

[1] Une force de tension est, selon Helmholtz dans son célèbre mémoire (*Über die Erhaltung der Kraft, eine physikalische Abhandlung*, Berlin : G. Reiner, 1847), une force *qui tend à mettre en mouvement un corps mais n'existe que lorsque le corps n'est pas en mouvement :* le concept de force de tension devient alors l'équivalent mathématique de toutes les forces *non mécaniques*. Le principe de conservation de la force rebaptisé ultérieurement principe de conservation de l'énergie s'énoncera alors de la manière suivante : l'accroissement de la force vive d'un point matériel dans son mouvement sous l'influence d'une force centrale est égale à la somme des forces de tension correspondant à la variation de son éloignement ; ou, pour le formuler plus simplement : la somme de la force vive et des forces de tensions présentes dans un système *est toujours une constante*.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

tout effet physiologique il existe un équivalent psychique. Il n'y a pas de seuil de sensibilité, ni absolu, ni différentiel, chez Wundt.

Autrement dit, Wundt oppose à la psychophysique un parallélisme strict du physique au psychique qui suppose que tout événement physique si ténu soit-il, soit nécessairement accompagné de son corrélat psychique, ce corrélat étant alors dans certains cas inaperçu, autrement dit inconscient : il s'agit bien d'un vécu, d'un événement psychique, mais celui-ci ne donne pas lieu dans une certaine mesure à la conscience de soi. C'est donc dans le cadre de la justification d'un parallélisme psychophysique strict et non tronqué, en un sens, comme celui que propose la psychophysique, qu'émerge le concept d'inconscient psychique qui nous a intéressé ici.

Avant de rentrer dans le détail de arguments de Wundt, il faudrait d'abord trancher (ou plutôt en l'espèce, refuser de trancher pour nous) une querelle de priorité. On a coutume d'attribuer à Helmholtz la paternité de la théorie des raisonnements inconscients[1]. On sait que Helmholtz élabore sa théorie des inférences inconscientes, comme on les appelle, essentiellement dans son manuel d'optique physiologique paru en 1867, même si certaines de ses recherches qui remontent à 1855 et à la publication de *Über das Sehen des Menschen*, en aménagent les conditions de possibilité[2]. Wundt consacre de son côté à l'hypothèse de la perception comme *unbewusster Schluss*, comme raisonnement inconscients, des développements importants et dans une certaine mesure plus systématiques que ceux de Helmholtz, à partir des années 1858. Dès cette date, essentiellement dans ses *Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung*, publié d'abord sous forme d'articles rassemblés ensuite dans livre en 1862, Wundt s'efforce de délimiter une sphère de ce qu'il appelle l'*Unbewusstheit*[3]. En 1863, dans le premier tome de ses *Vorlesungen über die Menschen- und Thierseele*, Wundt consacre de nombreuses pages à la question des raisonnements inconscients, présentés dans une doctrine du sensible beaucoup plus étayée que celle de Helmholtz. Sans prétendre accorder à l'un ou à l'autre la paternité du concept, reste que Wundt, pour résumer, en parle plus et mieux que Helmholtz. Il est regrettable à ce titre qu'on ait toujours préféré l'interprétation de ce dernier dès lors qu'il s'est agi de penser ce concept.

---

[1] Pour une des présentations les plus récentes et les plus exhaustives, voir J. Bouveresse, *Langage, perception et réalité*, ed. J. Chambon, 1995, ch. 1 et 2.

[2] H. von Helmholtz, *Über das Sehen des Menschen*, Leipzig : Voss, 1855 ; *Handbuch der physiologischen Optik*, Leipzig : Voss, 1867 ; *Optique physiologique*, traduite par Émile Javal et N.-Th. Klein, Paris : V. Masson et fils, 1867.

[3] W. Wundt, *Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung*, Leipzig : Winter, 1862.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

Si l'on se penche ainsi sur la 4e et la 5e des *Vorlesungen* de Wundt, on peut retenir les arguments suivants. Le premier point et le point essentiel, c'est que la perception ou l'intuition sensible immédiate est toujours un phénomène complexe : mais ça n'est pas un phénomène donné comme complexe au sens que la *Gestaltpsychologie* pensera, c'est un phénomène dont la complexité tient aux opérations compositionnelles qui sont celles de l'esprit. Pour le dire simplement, pour Wundt, la perception d'un objet se présente comme la conclusion d'un raisonnement dont les prémisses *sont inconscientes* (entendre par ces prémisses essentiellement les sensations ici prises comme des jugements primitifs). La cinquième leçon (qui conclut en réalité des considérations précédentes) s'ouvre ainsi sur l'affirmation suivante : « L'intuition sensible se fonde déjà sur des séries de raisonnements ». Et un peu plus loin, Wundt avance que « les jugements primitifs qui établissent les caractères simples de la sensation, apparaissent […] comme absolument inconscients »[1]. Il s'agit bien évidemment ici pour Wundt de la reprise du concept leibnizien de petites perceptions, une reprise et une complexification. Mais en quel sens peut-on dire alors que Wundt va plus loin que Leibniz ?

Comment passe-t-on de la la perception sensible conçue comme phénomène complexe à la perception conçue comme *conclusion d'un raisonnement ?* Toute la 4e leçon vise la résolution de ce problème. En effet, une telle affirmation engage la compréhension qui est celle du psychisme chez Wundt : la perception sensible est la conclusion de phénomènes psychiques antérieurs, dans la mesure où, en tant que phénomène psychique, elle possède des lois qui sont propres à tous ces phénomènes, et ces lois sont *logiques* — ce sont les lois qui nous apparaissent dans nos propres *consécutions psychologiques*. Pour Wundt, les lois simples qui structurent nos phénomènes mentaux ou psychiques *relèvent de la logique, et pas de n'importe quelle logique : de la logique inductive au sens où John Stuart Mill l'a fondée*. « La pensée consiste uniquement dans l'activité de raisonner »[2]. Appliquée au sensible, elle est une machine à unifier, sous le postulat général de la régularité de la nature, les sensations qui se donnent à elle. Elle est une machine à opérer des syllogismes tronqués qui sont les syllogismes inductifs au sens de Mill. En d'autres termes, il faut supposer qu'il existe des raisonnements inconscients, car nos raisonnements sont *les lois de notre pensée*, et que notre pensée descend, comme l'implique le parallélisme psycho-physique, beaucoup plus profondément que nous le

[1] W. Wundt, *Vorlesungen*, *op. cit*., p. 57.
[2] *Ibid.*, p. 56.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

supposons en-deçà ou au-delà de la base phénoménale à laquelle nous prétendons nous tenir et qu'on appelle l'ensemble des jugements perceptifs. L'unité de base de la connaissance n'est pas le jugement, mais le raisonnement, et tout jugement n'est que la conclusion d'un raisonnement antérieur. C'est dans cette gigantesque machinerie ratiocinative que Wundt enferme sa doctrine du sensible.

Que retenir donc de la psychophysiologie de Wundt ? Une loi de continuité, fondée d'abord sur l'application du principe de conservation de l'énergie à la physiologie puis à la psychologie, qui impose de considérer la perception sensible comme un ensemble complexe. Sur quoi vient se greffer une structuration logique de la pensée, qui fait de la perception sensible elle-même comme effet la conclusion d'un raisonnement, toute consécution psychique prenant la forme d'un raisonnement. On a bien affaire chez le fondateur de la psychologie expérimentale à une sophistication de la loi de continuité qui aboutit à fixer une structure logique à la pensée, qu'elle déploie toujours en deçà du phénoménal lui-même. La pensée fonctionne logiquement, mais majoritairement de façon inconsciente, c'est-à-dire sans que les raisonnements qu'elle conduit soient élevés à la conscience de soi. C'est en ce sens que l'on peut parler d'un cas idéal-typique de passivité.

L'oubli de Wundt n'a rien d'un hasard : en fournissant l'une des meilleures contributions à la psychologie génétique, il achevait en réalité un chapitre d'une histoire de la psychologie qui allait être intégralement réécrite par Freud. Certes, le plus grand représentant de la psychologie génétique après lui, Jean Piaget, n'oubliera pas Wundt (c'est même l'un des auteurs qu'il cite le plus), mais ses propres succès nous le feront oublier.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1, 2012 (Actes 5), p. 163-182
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

La spontanéité de l'esprit est-elle un préjugé métaphysique ?

Par DENIS SERON
Université de Liège – FNRS

L'esprit est-il intégralement passif, comme l'empirisme a parfois tendu à le croire, ou bien y a-t-il un sens à lui prêter un caractère de « spontanéité » ? Et si nous attribuons à l'esprit un caractère de spontanéité ou de libre activité, alors avons-nous le moyen de le faire sur une base empirique — ou bien cette spontanéité n'est-elle qu'un hypothétique principe extra-phénoménal ? Mon ambition ici est seulement de poser une certaine variante de ce problème et de dresser un rapide panorama de quelques solutions qui y ont été apportées.

J'ai récemment tenté d'apporter des arguments en faveur d'un dualisme de la passivité et de l'activité en théorie de la perception[1]. Mon intention était de promouvoir une conception relativement conservatrice de l'expérience, défendue notamment par la plupart des brentaniens. J'ai essayé de montrer par des exemples qu'une description adéquate et complète de la perception sensible ne peut faire l'économie de la notion d'activité attentionnelle. Plus précisément, la passivité sensorielle, même configurée, est insuffisante pour rendre compte de l'*objectivation* perceptuelle. Dans cette optique, j'ai entrepris une défense des théories de l'attention contre certaines critiques issues en particulier de l'école gestaltiste de Berlin et de Gurwitsch.

Mon argument initial était, pour l'essentiel, que la notion gestaltiste de configuration passive rend pleinement compte de la division du champ visuel en zones associatives, mais qu'elle est insuffisante pour rendre compte de la

[1] Voir *Ce que voir veut dire. Essai sur la perception*, Paris, Le Cerf, 2012, et mon article « Phénoménologie de style husserlien et psychologie de la forme : Arguments *pro et contra* », à paraître.

décision objectivante en faveur d'une zone associative plutôt que d'une autre. Considérons par exemple le fameux vase de Rubin :

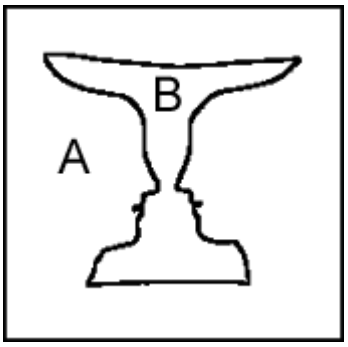

La division du champ visuel en deux zones, ici les zones A et B, est le fait de synthèses passives *sui generis*, réglées par des lois gestaltistes comme le principe de similitude ou la « loi de la bonne forme ». Toutefois, la mise au jour de telles synthèses passives ne nous dit pas *quelle* zone est proprement objectivée, si c'est un vase ou si c'est deux visages que je vois. Elle me dit certes qu'il y a deux zones associatives, mais elle ne me dit pas laquelle fonctionne comme un fond et laquelle fonctionne comme une figure : le vase peut être la figure se détachant sur un fond noir tout comme les deux visages peuvent faire fonction de figure se détachant sur un fond blanc. Ainsi les synthèses passives sont des conditions nécessaires mais non suffisantes de l'objectivation perceptuelle. Preuve en est qu'il y a ici deux figures et pourtant un seul objet : le vase de Rubin est une figure « ambiguë » précisément au sens où je perçois soit un vase, soit deux visages, mais jamais les deux à la fois. Pour rendre compte adéquatement de l'objectivation perceptuelle, il faut introduire un autre facteur qui est l'*attention active*.

Cependant, cette manière de voir nous confronte rapidement à plusieurs difficultés. Les deux principales me paraissent être les suivantes.

Premièrement, cette conception a fait l'objet d'une critique de fond de la part des gestaltistes de Berlin, l'idée étant qu'elle renferme un présupposé, l' « hypothèse de constance », qui n'est pas démontrable empiriquement. L'idée d'un donné sensoriel logiquement antérieur à toute objectivation, supposé constant sous des objectivations actives différentes, n'est pas attestable empiriquement simplement parce que le donné sensoriel n'*apparaît*

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

jamais ailleurs que dans des figures qui, d'après les gestaltistes berlinois, sont déjà porteuses d'objectivité.

La seconde difficulté ne concerne plus le donné passif, mais l'activité attentionnelle elle-même. En fait, l'activité attentionnelle se prête aux mêmes objections que le donné sensoriel supposé constant. À nouveau, nous pouvons nous demander si cette notion est empiriquement attestable et non pas seulement un présupposé spéculatif dans le style de la *causa noumenon* de Kant ; et à nouveau la réponse à cette question semble devoir être négative. Le problème est le suivant. Quand le psychologue déclare que l'expérience du vase de Rubin présente des composantes actives, quelle observation l'habilite à caractériser ces composantes comme actives ? En d'autres termes, qu'est-ce qui permet de distinguer entre ce qui est passif et ce qui est actif dans l'acte mental ? L'idée est que si nous n'avons pas de critère empirique pour cette distinction, alors la notion d'activité attentionnelle est probablement un préjugé superflu.

Or, il y a de bonnes raisons de penser que la caractérisation d'un vécu comme spontané nécessite l'introduction de présupposés non attestables empiriquement. Il suffit de penser à l'objection bien connue de Hume au livre II du *Traité de la nature humaine*[1]. Un vécu peut être ressenti comme spontané au sens où aucune cause ne lui est attribuée consciemment. Mais comme l'expérience ne donne assurément pas l'absence de causes, cela n'implique pas que le vécu n'est pas déterminé par une cause extrinsèque. Ainsi l'argumentation de Hume repose sur l'idée que l'observation suivant laquelle un certain vécu est ressenti comme libre est indépendante de la thèse suivant laquelle il a un caractère de nécessité, c'est-à-dire suivant laquelle on peut en inférer l'existence à partir d'un ou plusieurs autres phénomènes avec lesquels il est en union constante.

Ces deux difficultés résultent clairement de choix empiristes. La critique gestaltiste de l'hypothèse de constance est d'abord l'effet d'un monisme radical faisant écho aux empirismes de James, de Mach et du jeune Carnap. Ce que suggère la deuxième *Gestalttheorie*, c'est que la distinction entre affect pré-objectif et activité attentionnelle n'est pas compatible avec une conception rigoureusement empirique de la psychologie. De même, la notion d'activité attentionnelle est problématique parce qu'elle semble, elle aussi, un préjugé métaphysique non attestable empiriquement. Le psychologue empirique ne peut se satisfaire de préjugés métaphysiques, il en exige l'attestation empirique. Dans le cas où elle ferait défaut pour l'activité

[1] D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, éd. L.A. Selby-Bigge, Oxford, Clarendon, 1960, p. 399 suiv.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

attentionnelle, il devra rejeter la notion d'activité attentionnelle jusqu'à nouvel ordre.

On trouve un bon exemple de ces réticences empiristes chez le jeune Carnap. Au § 5 de l'*Aufbau*, Carnap s'employait à distinguer sa notion de « constitution » de celle de « production » promue notamment par les néokantiens de Marburg. La théorie de la constitution, disait-il, est *« neutre »* envers la question de savoir si les objets sont *produits* ou bien *connus* par l'esprit, donc envers l'idéalisme et le réalisme. Autant dire que la notion de production appartient au langage métaphysique auquel Carnap oppose précisément l'exigence de vérification empirique des théories, c'est-à-dire de réductibilité aux vécus élémentaires :

> Nous parlons dans la théorie de la constitution parfois d'objets constitués et parfois de concepts constitués, sans faire ici de différence essentielle. Ces deux langages parallèles qui parlent d'objets et de concepts et pourtant disent la même chose, ces deux langages sont fondamentalement les *langages du réalisme et de l'idéalisme*. Les formations *(Gebilde)* constituées sont-elles « produites par la pensée », comme l'enseigne l'école de Marburg, ou « seulement connues » par la pensée, comme l'affirme le réalisme ? La théorie de la constitution utilise un langage neutre ; d'après elle, les formations ne sont ni « produites », ni « connues », mais *« constituées »* ; et il faut dès maintenant insister avec force sur le fait que ce mot « constituer » est ici toujours pris en un sens entièrement *neutre*. Du point de vue de la théorie de la constitution, la controverse autour de la question de savoir si c'est « produit » ou « connu » est une inutile querelle de mots[1].

Cette question ne semble pas avoir été thématisée de manière systématique par Husserl. Je ne connais pas de texte de Husserl indiquant clairement comment on peut distinguer entre les synthèses passives et actives sur la base de données phénoménologiques. Certes les structures sont différentes, mais pourquoi par exemple les associations sont-elles passives et les synthèses prédicatives, actives ? Quel *caractère phénoménal* me permet de dire que les unes sont passives et les autres, actives ? À mon sens, ce n'est pas chez Husserl qu'on trouvera la réponse explicite à cette question, mais chez un autre disciple de Brentano, Carl Stumpf, auquel je consacrerai pour cette raison une part de cet article.

[1] R. Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, § 5, Hamburg, Meiner, p. 5.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

1. Deux critères de la spontanéité

J'ai suggéré ailleurs[1] que la première de ces deux difficultés — celle liée à l'hypothèse de constance — n'était pas insurmontable et qu'elle pouvait plausiblement être surmontée en partant de la méthode de quasi-analyse du jeune Carnap et de certains aspects des phénoménologies brentanienne et husserlienne. En revanche, je n'ai alors rien dit de la seconde difficulté, qui est restée entière. C'est cette seconde difficulté — celle liée à l'attestation phénoménale du caractère actif de certains phénomènes psychiques — qu'il s'agit maintenant d'approfondir. La question, on l'aura compris, est de savoir comment définir l'activité par opposition à la passivité, ou bien, si elle est indéfinissable, d'en chercher au moins des caractères discriminants.

Pour commencer, on peut envisager assez sommairement deux critères, qui nous serviront d'hypothèses de travail. La tâche sera ensuite de voir si ces deux critères peuvent être maintenus conjointement et univoquement, puis, dans le cas contraire, lequel des deux doit alors être abandonné. Comme mon propos n'est pas de traiter la question de l'activité pour elle-même, mais seulement de problématiser l'attestation empirique de l'activité au sens que je viens d'indiquer, je ne décrirai ces deux critères qu'assez superficiellement, en faisant l'impasse sur bon nombre de points problématiques.

J'emprunte ces deux critères au neurophysiologiste Benjamin Libet[2], dont il sera question plus longuement dans la suite. Libet se focalise dans ses travaux sur les actes volontaires moteurs et sur le problème de la liberté morale, mais pour des motifs dont je dirai un mot tout à l'heure, je pense qu'on peut de façon pas trop problématique étendre ses analyses à l'activité attentionnelle au sens que j'ai indiqué tout à l'heure.

Le premier critère — supposé être, naturellement, une condition nécessaire — est ce qu'on pourrait appeler le caractère *endogène* de l'activité. Nous exigeons naturellement d'une prestation active qu'elle ne soit pas causalement dépendante de faits extrinsèques. Par exemple, l'association est réputée passive au sens où, à la différence de l'activité attentionnelle, elle nous est « imposée » par les données sensorielles. Ce n'est pas moi qui décide qu'il y a, dans le dessin du vase de Rubin, une figure noire A configurée de telle ou telle manière et une figure blanche B configurée de telle ou telle autre manière. En revanche, on peut penser que je décide librement d'objectiver le vase plutôt que les deux visages. De même, ce n'est pas moi

[1] Voir les deux textes mentionnés plus haut.

[2] B. Libet, « Do We Have Free Will ? », dans W. Sinnott-Armstrong & L. Nadel (éds.), *Consciousness and Responsability*, Oxford UP, 2011, p. 1-10.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

qui décide qu'un morceau de musique joint une basse rythmique à une ligne mélodique jouée dans les aigus. Cependant je peux décider librement de prêter attention à la basse rythmique plutôt qu'à la ligne mélodique.

Le second critère, qu'on pourrait qualifier de *phénoménologique*, est que le sujet doit ressentir que c'est sa propre volonté qui est à l'origine de la prestation active. Un contre-exemple pourrait être le syndrome de la main étrangère[1]. Certains sujets souffrant d'une lésion au lobe frontal antéromédial sur le côté droit ressentent leur main et leur bras gauches comme étrangers. Par exemple la main gauche du sujet s'ingénie à déboutonner sa chemise tandis que sa main droite essaie de la boutonner. On cite le cas d'une femme dont une main tentait régulièrement de l'étrangler durant la nuit, et qui devait l'attacher pour cette raison aux barreaux du lit. Cependant les mouvements de la main étrangère ne sont pas des mouvements réflexes qu'on qualifierait sans hésitation d'exogènes. Un autre contre-exemple est celui des états hypnotiques. Ici, le sujet semble savoir ce qu'il fait sans pour autant avoir conscience d'une volonté d'agir de telle ou telle manière. Et ici encore, il ne semble pas y avoir de place pour des actes volontaires proprement dits. Si l'on considère les mouvements de la main étrangère ou les mouvements hypnotiques comme endogènes (et après tout pourquoi ne le ferait-on pas ?), alors on est en présence de mouvements endogènes mais non ressentis comme libres. Or on hésitera, évidemment, à attribuer ces mouvements à la libre volonté du sujet.

2. Benjamin Libet

L'idée que je souhaite développer pour le moment est que ces deux critères ne peuvent peut-être pas être maintenus ensemble pour caractériser univoquement la spontanéité. Cette idée a été défendue sur une base expérimentale par Benjamin Libet, il y a une trentaine d'années, et elle est aujourd'hui encore abondamment discutée parmi les philosophes, les neurophysiologistes et les psychologues.

Le principe de l'expérience de Libet, que je présenterai par commodité sous une forme un peu simplifiée, est le suivant[2]. On assied devant une

[1] Cf. *ibid.*, p. 1.

[2] Voir B. Libet, C.A. Gleason, E.W. Wright, D.K. Pearl, « Time of conscious intention to act in relation to onset of cerebral activity (readiness potential) : The unconscious initiation of a freely voluntary act », *Brain*, 106 (1983), p. 623-642, et B. Libet, « Do We Have Free Will ? », art. cit.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

« horloge oscilloscope » un sujet coiffé d'électrodes. L'horloge oscilloscope de Libet se présente comme un ensemble de voyants lumineux en cercle, s'allumant successivement à raison de 2,56 secondes par tour. L'écart de temps entre chaque voyant lumineux est de 43 millisecondes, ce qui fait 60 voyants pour un tour complet. Le but est naturellement de mesurer des temps phénoménaux plus petits qu'à l'aide de la trotteuse d'une horloge ordinaire. Ensuite, on demande au sujet de donner un petit coup du poignet sur un capteur. Enfin, le sujet est prié de rapporter à quel voyant de l'oscilloscope il associe sa première prise de conscience de sa volonté de mouvoir le poignet.

Durant l'expérience, l'activité électrique du cerveau est enregistrée sur un électroencéphalogramme. L'expérimentateur attend principalement deux séries de données. D'une part, il note le temps que le sujet associe, au moyen de l'oscilloscope, à sa décision de mouvoir le poignet. Ce temps est symbolisé par la lettre W sur le schéma ci-dessous. D'autre part, l'électroencéphalogramme indique le temps de la variation de potentiel correspondant à l'intention de mouvoir le poignet. Ce temps, sur la courbe de l'électroencéphalogramme, correspond à ce que les neurophysiologistes appellent un *« readiness potential »* (RP).

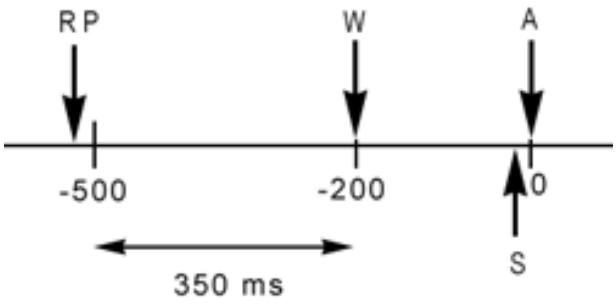

Cette expérience donne à penser parce que ses résultats sont franchement inattendus. Compte tenu des deux critères que je viens d'énumérer, on pouvait en effet s'attendre à ce que les temps W et RP soient identiques ou que W soit antérieur à RP. Autrement dit, on pouvait s'attendre à ce que la manifestation cérébrale de la volonté — le potentiel RP enregistré par l'électroencéphalogramme — coïncide avec, ou soit postérieure à sa manifestation phénoménologique, à savoir le temps de l'oscilloscope rapporté par le sujet. Mais l'expérience de Libet démontre précisément que tel n'est pas le cas. Elle révèle que RP survient *avant* la prise de conscience, et qu'entre les

deux il s'écoule en moyenne un laps de temps égal à 350 à 400 millisecondes. Libet considère par ailleurs ce résultat comme généralisable à tous les actes volontaires.

La conséquence de cette découverte est patente. La volonté libre n'est consciente qu'après un laps de temps considérable, presque une demi-seconde, *après* s'être manifestée sur l'écran de l'électroencéphalogramme — avant quoi elle n'est pas ressentie consciemment par le sujet. En conséquence, les deux critères ne peuvent pas énoncer des conditions nécessaires : toute prestation spontanée ressentie comme telle est en réalité initiée un peu avant sa prise de conscience comme spontanée, ce qui veut dire que *l'initiative est d'abord inconsciente*[1]. Ce qui revient à dire que les deux critères ci-dessus ne peuvent sans plus être maintenus ensemble pour définir le caractère d'initiative libre. D'où l'idée que la discordance entre le temps subjectif de l'horloge oscilloscope et le temps objectif de l'électro-encéphalogramme reflète la distinction entre le critère phénoménal et le critère de l'endogénéité[2].

Naturellement, la question est de savoir comment on va interpréter les résultats de l'expérience. La manière dont Libet lui-même interprète ses résultats est très intéressante, mais je n'en commenterai que certains aspects plus relevants pour notre problème. Le point qui nous intéresse est qu'à la question : *ces résultats disqualifient-ils tout libre arbitre ?* Libet répond, contre toute attente, par la négative.

L'idée de Libet est que la volonté libre ne peut consister à initier consciemment un acte volontaire, mais que le sujet a cet étrange pouvoir d'opposer son véto à l'acte initié inconsciemment. Or, ce véto ou ce contrôle sur l'acte ne se prête pas aux mêmes observations que l'intention de performer l'acte. Même si, selon Libet, aucune expérimentation ne l'établit positivement, rien n'empêche de le tenir à la fois pour endogène et pour consciemment ressenti comme tel — ce qui permet de maintenir les deux critères non pas pour l'initiative positive, mais pour le contrôle secondaire sur l'acte volontaire. Ces considérations ont conduit Libet à penser que son expérience préservait le libre arbitre à certaines conditions, mais aussi que la question du libre arbitre demeurait indécidable dans l'état actuel de la science.

---

[1] Cf. B. Libet, « Can conscious experience affect brain activity ? », *Journal of Consciousness Studies*, 10/12 (2003), p. 24-28.

[2] Cf. B. Libet, « Subjective antedating of a sensory experience and mind-brain theories : Reply to Honderich », *Journal of Theoretical Biology*, 114 (1985), p. 563-570.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

Cependant, il est peut-être possible de pousser plus loin ces réflexions. On peut aller jusqu'à supposer que l'expérience de Libet, en ce qui concerne l'initiative *positive*, ne converge que jusqu'à un certain point avec la position humienne. En fait, elle n'implique pas forcément que l'initiative positive est d'abord inconsciente et donc non libre, en sorte que le sentiment d'agir librement serait une illusion[1]. Au contraire, il semble encore possible de dire que le caractère inconscient de l'initiative positive n'exclut pas nécessairement la possibilité qu'elle soit libre, c'est-à-dire non déterminée causalement par autre chose. À nouveau, cette question serait scientifiquement indécidable à l'heure actuelle. Mais elle plaiderait par ailleurs contre le déterminisme. L'argument serait alors un argument délibérément non scientifique. Étant universellement partagé, arguë Libet, le sentiment de liberté a un caractère d'évidence qui rend l'indéterminisme préférable *jusqu'à preuve du contraire*.

On pourrait interpréter ces réflexions finales de la manière suivante. Certes l'expérience montre que l'acte est initié inconsciemment et qu'il n'est donc pas spontané si nous retenons le ressenti conscient comme critère de la spontanéité. Mais on peut aussi considérer que l'expérience de Libet nous encourage à abandonner ce critère et à dire, en conséquence, qu'un phénomène peut être spontané sans qu'il y ait conscience de son caractère spontané. Dans ce cas, nous n'aurons certes pas avalisé l'existence d'initiatives spontanées, mais nous l'aurons au moins rendue compatible avec l'expérience de Libet. Cela signifie, plus concrètement, que l'expérience de Libet nous met alors en demeure de trancher l'alternative suivante : soit nous conservons les deux critères énumérés plus haut et alors nous devons renoncer à tenir l'initiative positive pour spontanée ; soit nous renonçons à l'un des deux critères au moins, ce qui rend à nouveau possible la caractérisation de l'initiative positive comme spontanée. Bref, si l'initiative positive est spontanée, alors les deux critères ne peuvent être maintenus ensemble pour caractériser univoquement la spontanéité, et l'un exclut l'autre.

Or, à côté de cette dernière position qui consiste à opter pour le premier critère, pour l'endogénéité au détriment de la liberté phénoménale, il se trouve d'autres auteurs ayant opté, à l'inverse, pour le second critère au détriment du premier. C'est le cas, assez emblématiquement, de Carl Stumpf, dont il sera question un peu plus loin.

[1] Libet, comme Hume et Wegner (voir *infra*), évoque sur ce point une *illusion*. Cf. B. Libet, « Can conscious experience affect brain activity ? », art. cit., p. 27.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

3. Daniel Wegner

Un prolongement récent particulièrement fécond du même problème est la conception de style humien défendue depuis une quinzaine d'années par Daniel Wegner. Je me bornerai à en commenter quelques aspects de façon indicative.

Comme je l'ai fait plus haut en partant de Libet, Wegner commence par distinguer deux aspects de la notion de volonté : d'abord la volonté au sens d'une causation ou d'une force causale supposée être d'un certain type, endogène, ensuite la volonté au sens du vécu ou de la conscience de vouloir agir de telle ou telle manière, au sens de l' « effet que ça fait de vouloir ». Wegner réfère expressément ce type de conscience phénoménale à la notion humienne de sentiment de volonté.

Si les réflexions de Wegner rejoignent le problème que je viens de soulever, c'est précisément parce qu'il tient ces deux aspects non seulement pour essentiellement distincts, mais encore pour mutuellement indépendants. Son idée est qu'ils sont mutuellement indépendants et que la tendance à les confondre a pour résultat une *illusion* spécifique qu'il appelle l' « illusion de la volonté consciente » :

> La volonté consciente est usuellement comprise en l'un ou l'autre de deux sens principaux. Il est courant de parler de la volonté consciente comme de quelque chose qui est vécu *(experienced)* quand nous performons une action — les actions sont ressenties comme voulues ou non, et ce sentiment de volonté ou de faire une chose « à dessein » est une indication de la volonté consciente. Il est également courant, cependant, de parler de la volonté consciente comme d'une force de l'esprit, ce par quoi on a en vue un lien causal entre notre esprit et nos actions. On pourrait supposer que le vécu de vouloir consciemment une action et la causation de l'action par l'esprit conscient de la personne sont une seule et même chose. Il se trouve cependant que les deux sont entièrement distincts, et la tendance à les confondre est la source de l'illusion de la volonté consciente (…)[1].

D'après Wegner, nous avons tendance à considérer notre sentiment de vouloir quelque chose à la manière d'une « perception immédiate » de la causation volontaire d'un acte, un peu comme si la force causale était observée directement comme un certain caractère de l'esprit. Mais, ajoute-t-il en reprenant la critique humienne de la causalité, le problème est que la

[1] D.M. Wegner, *The Illusion of Conscious Will*, Cambridge MA, MIT Press, 2002, p. 3.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

causalité ne saurait être un caractère intrinsèque de l'esprit, et qu'elle est plutôt le résultat d'inférences causales.

> Dans le même sens, déclare-t-il, la causation ne peut être une propriété de l'intention consciente d'une personne. Vous ne pouvez pas voir votre intention consciente causer une action, mais vous pouvez seulement inférer cette causation à partir de la relation constante entre intention et action[1].

Or, il y a assurément une différence considérable entre d'une part les relations causales réelles étudiées scientifiquement en psychologie, et d'autre part les relations causales phénoménales que le sujet s'attribue à lui-même. Les inférences causales ne sont pas les mêmes d'un côté et de l'autre et il convient donc de distinguer, poursuit Wegner, entre la *« volonté empirique »* dont parle scientifiquement le psychologue et la *« volonté phénoménale »* qui est plutôt cette force causale que le sujet s'attribue à lui-même phénoménalement. Ces deux volontés, comme de juste, sont entièrement indépendantes l'une de l'autre.

Wegner donne comme exemple l'illusionniste. Tout l'effet obtenu par l'illusionniste vient d'une discordance entre une séquence causale réelle et la séquence causale attribuée à l'illusionniste par le spectateur. Le spectateur attribue à l'illusionniste certains enchaînements causaux, par exemple : *souffler sur le chapeau pour en faire sortir un lapin*, quand en réalité les véritables enchaînements causaux lui sont cachés. Or il doit en être de même de l'auto-attribution de causations volontaires. Le sujet agissant volontairement s'attribue à lui-même une force causale qui est purement phénoménale et qui est essentiellement indépendante des relations causales réelles.

De là, chez Wegner, l'idée d'une nouvelle discipline, qu'il intitule la « théorie de la causation mentale » :

> La théorie de la causation mentale est alors la suivante : les gens vivent (experience) la volonté consciente quand ils interprètent leur propre pensée comme étant la cause de laur action. Cela signifie que les gens vivent la volonté consciente tout à fait indépendamment de toute connexion causale réelle entre leurs pensées et leurs actions. (...) D'après cette analyse, le vécu de la volonté ne sera pas une observation directe d'une force psychologique quelconque qui causerait l'action de l'intérieur de la tête. Bien plutôt, la volonté est vécue comme le résultat d'une interprétation du lien apparent entre d'une part les pensées conscientes apparaissant en association avec l'action et, d'autre part, la nature de l'action. La volonté est vécue comme le

[1] *Ibid.*, p. 13.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

> résultat de la causation mentale apparente auto-perçue. Ainsi, (…) cette théorie suggère que la volonté est un vécu conscient qui est dérivé de l'interprétation de l'action comme étant voulue[1].

Bref, le sujet agissant volontairement procède à des interprétations par inférence causale de ses propres actions, et ces inférences sont censées supporter des vécus de volonté — la volonté n'étant en ce sens rien de plus qu'une connexion causale « apparente » ou « auto-perçue »[2]. Ce qui permet d'ailleurs à Wegner de rattacher sa conception à la notion de cause intentionnelle de John Searle.

Le fond du problème, en définitive, réside dans la discordance entre séquences causales réelles et séquences causales apparentes. La relation causale apparente unissant une action A à une pensée P dissimule en réalité, estime Wegner, une triple relation causale réelle[3]. D'abord, en accord avec l'expérience de Libet, on peut supposer que A a une cause inconsciente qui est antérieure à P. Ensuite, P elle-même peut plausiblement être associée à une cause inconsciente antérieure. Enfin, outre les deux relations causales réelles unissant P et A à leurs causes inconscientes respectives, il faut supposer l'existence d'une relation causale réelle entre la cause inconsciente de A et la cause inconsciente de P. L'illusion de la volonté consciente consiste dès lors à confondre la causation apparente avec la causation réelle, qui est en réalité un système causal complexe et en grande partie inconscient.

Je ne détaillerai pas davantage la conception de Wegner. Très sommairement, elle me paraît engendrer au moins une difficulté qui tient à la notion d'inférence causale. Il semble en effet assez contre-intuitif d'attribuer au sujet agissant de véritables inférences causales au sens humien, à moins bien sûr qu'il ne réfléchisse après coup sur ses propres actions. En fait, on peut aussi bien se demander si la notion de causalité n'est pas superflue pour

---

[1] *Ibid.*, p. 64-66. Wegner voit dans l'illusion de la volonté consciente un cas particulier d'un phénomène plus général, l'*ideal agency*, qui comprend les cas du sujet s'attribuant après coup une intention non observée sur le moment ou celui du sujet s'attribuant illusoirement une action à partir de son intention de la commettre. Cf. J. Preston & D.M. Wegner, « Ideal agency : The perception of the self as an origin of action », dans A. Tesser, J. Wood, D. Stapel (éds.), *On building, defending, and regulating the self*, Philadelphia, Psychology Press, 2005, p. 103-125..

[2] Notons que Wegner impose à la causation mentale une condition restrictive, l' « exclusivité », qui prescrit que le sujet doit saisir sa pensée comme étant l'*unique* cause plausible de son action.

[3] Cf. D.M. Wegner & T.P. Wheatley, « Apparent mental causation : Sources of the experience of will », *American Psychologist*, 54 (1999), p. 480-492.

décrire adéquatement la volonté phénoménale au sens de Wegner. C'est là une proposition ancienne, qui a été faite en 1888 par Hugo Münsterberg et sur laquelle je reviendrai en conclusion.

4. Carl Stumpf

Passons maintenant à Stumpf. Avec celui-ci, nous en revenons à l'activité attentionnelle *sensu stricto*, telle qu'elle est supposée intervenir dans le processus perceptuel. Ce que je voudrais montrer, c'est que Stumpf a contribué à mettre en place un concept purement phénoménologique — empirique au sens de la psychologie empirique brentanienne — de l'activité attentionnelle. Stumpf a énoncé un critère univoque pour discriminer entre l'actif et le passif au sein des données immédiates de l'expérience interne, au sein des « données phénoménologiques » au sens de Husserl.

L'expérience de Libet montre que la conscience de la spontanéité survient après l'événement cérébral correspondant RP. Elle n'exclut pas expressément que RP soit conscient, mais elle révèle que soit RP ne s'accompagne d'aucune volition simultanée, soit il s'accompagne d'une volition simultanée inconsciente, qui ne devient consciente qu'après un certain laps de temps. De là on peut se demander s'il y a un sens à évoquer, à l'encontre du second critère, des volitions inconscientes, comme le font à grande échelle les psychanalystes et les cognitivistes.

Il est bien connu que la possibilité d'actes intentionnels inconscients et donc aussi de volitions inconscientes a été rejetée formellement par Brentano, dès sa *Psychologie du point de vue empirique* de 1874. Dans un écrit posthume daté de 1916, Brentano admettait ainsi que les actes intentionnels pouvaient être déterminés par des dispositions ou des habitus inconscients, mais il ajoutait aussitôt que ces dispositions ou ces habitus ne devaient pas être considérés comme des actes mentaux proprement dits, c'est-à-dire comme des actes intentionnels, et que l'idée d'actes mentaux inconscients devenant éventuellement conscients appartenait — selon son expression — à de la « mauvaise psychologie »[1]. Alfred Kastil commentait ainsi ce passage dans les années 1930 :

> De tels habitus sont inconscients, mais ils ne sont pas un penser ou un vouloir inconscients, ils ne sont pas un « avoir quelque chose pour objet », mais certaines particularités de l'âme qui nous sont transcendantes (...). En ce sens

[1] F. Brentano, *Kategorienlehre*, Hamburg, Meiner, p. 238-239.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

> Freud a raison quand il dit que *psychique* et *conscient* ne sont pas des concepts identiques ; mais il se trompe quand il veut dire que cet inconscient serait réellement un penser, un désirer, un raisonner[1], etc.

Bref, l'idée de volonté inconsciente est un non-sens, la volonté est par essence phénoménale. La conception de Stumpf s'inscrit dans le prolongement de cette thèse de Brentano. Son ambition est avant tout d'élaborer un concept purement phénoménologique de l'activité attentionnelle.

S'interrogeant sur l'attention dans le premier volume de sa *Tonpsychologie* de 1883, Stumpf commence par diviser son sujet d'une manière qui est usuelle dans la psychologie de l'attention de la fin du dix-neuvième siècle. L'attention doit être étudiée, dit-il, quant à son *essence*, quant à ses *causes* et quant à ses *effets*. Ces trois questions délimitent des domaines de recherche distincts et relativement indépendants les uns des autres, qui donnaient lieu à des controverses assez différentes en psychologie à cette époque.

La première question, celle de l'essence de l'attention, est développée par Stumpf dans les termes suivants. L'attention, dit-il, n'est pas autre chose que ce qu'on appelle aussi l' « intérêt », et l'intérêt est lui-même un *sentiment*. Selon lui, cette caractérisation n'est pas à proprement parler une définition, mais tout au plus une classification. En fait, déclare-t-il, la qualité intrinsèque de ce sentiment qu'est l'attention n'est pas plus définissable que la qualité intrinsèque d'autres sentiments comme la colère ou la compassion. Le *quale* « attention », pourrait-on dire, est quelque chose dont on ne peut se faire qu'une idée subjective sur la base de l'expérience interne, et quelque chose qu'il est illusoire de vouloir définir :

> La recherche générale sur l'attention (…) s'interroge sur son essence, ses causes et ses effets. La première peut d'emblée être à peine douteuse : l'attention est identique à l'intérêt et l'intérêt est un sentiment. Par là tout est dit. Définir la qualité particulière de ce sentiment n'est pas plus possible que définir celle d'un autre sentiment comme la colère ou la compassion. On peut décrire ce sentiment par des caractères l'accompagnant de façon constante, en particulier des causes et des effets ; on peut notamment dire qu'il est un sentiment théorique en ceci qu'il se tient dans une relation causale, de préférence étroite, à la perception, à la pensée en général, et en ceci qu'il favorise la fiabilité de celles-ci tandis que les autres sentiments lui nuisent (sauf quand justement ils provoquent l'attention). Mais ce ne sont pas là des définitions de sa qualité particulière, qu'on ne peut plutôt qu'éprouver

[1] *Ibid.*, p. 374.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

> intérieurement, de même qu'on peut seulement voir ou sentir la qualité *rouge* ou la qualité *brûlant*[1].

Premièrement l'activité attentionnelle est un sentiment, et deuxièmement ce sentiment, comme d'autres sentiments comme la colère et la compassion, est indéfinissable. Tout ce que nous pouvons en dire, c'est qu'elle remplit généralement une certaine fonction et présente certains caractères en relation à d'autres vécus, par exemple à des perceptions, ou bien qu'elle a généralement tel ou tel type de cause.

Sans référence explicite, ces deux idées reproduisent presque littéralement la conception de la volonté défendue par Hume au tout début de la 3e partie du livre II du *Traité de la nature humaine*. La volonté, disait Hume, est « l'impression interne que nous ressentons *(feel)* et dont nous sommes conscients, quand nous donnons naissance délibérément à un quelconque mouvement de notre corps, ou à une nouvelle perception de notre esprit »[2]. Bref, la volonté est un sentiment *(feeling)* qui affecte la conscience lorsque l'esprit produit des effets tels que des mouvements du corps ou de nouvelles représentations. Or cette impression, poursuivait par ailleurs Hume, « est impossible à définir tout comme la fierté et l'humilité, l'amour et la haine ».

On l'aura compris, l'activité attentionnelle chez Stumpf, comme la volonté chez Hume, est réduite à sa conscience phénoménale. Pas plus que la volonté chez Hume elle ne serait un pouvoir causateur endogène, mais elle se réduit à sa simple donnée phénoménale qui est le sentiment de la spontanéité attentionnelle.

Le rapport entre volonté et attention est cependant assez complexe chez Stumpf. Ce dernier n'assimile pas sans plus l'attention à la volonté, mais il considère qu'une certaine espèce d'attention est assimilable à la volonté. Dans le même passage que j'ai cité, il commence par énumérer diverses espèces de causes provoquant ou stimulant l'attention : par exemple un changement quelconque dans le champ visuel, ou le fait qu'une donnée phénoménale soit plus intense ou plus agréable que celles qui l'environnent, etc. Or, parmi ces causes, observe-t-il, il faut aussi mentionner le fait qu'une donnée phénoménale peut attirer l'attention parce qu'elle « forme le fondement d'un vouloir quelconque »[3]. On parle dans ce cas d'attention arbitraire ou volontaire *(willkürliche Aufmerksamkeit)*. Dans l'attention volontaire, ce n'est pas que la volonté soit dirigée vers l'attention, mais c'est

[1] C. Stumpf, *Tonpsychologie*, vol. 1, Leipzig, Hirzel, 1883, p. 68.
[2] D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, *op. cit.*, II, 3, Sect. 1, p. 399.
[3] *Tonpsychologie*, vol. I, *op. cit.*, p. 69.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

plutôt que le sujet *veut connaître*. Le vouloir est dirigé vers la connaissance au sens le plus large et le plus élémentaire, en particulier, dit Stumpf, vers la comparaison et la différenciation des données phénoménales[1]. Par exemple je focalise mon attention sur un point gris sur ma chemise, en vue de *savoir* si c'est une tache, ou une ombre, ou une illusion.

Ces observations ont été reformulées par Stumpf de façon beaucoup plus claire quelques années plus tard, dans le volume II de la *Tonpsychologie*. L'attention volontaire, plus clairement, y est caractérisée comme étant « la volonté en tant qu'elle est dirigée vers un remarquer » *(der Wille, sofern er auf ein Bemerken gerichtet ist)*[2]. Et ce *Bemerken* n'est lui-même rien d'autre que la perception elle-même d'un contenu ou d'une partie d'un contenu : je focalise mon attention sur la tache sur ma chemise au sens où je *veux la voir*. Ce qui signifie que l'*objet* de la volonté, ici, est simplement l'acte perceptuel lui-même[3].

Cette manière de voir ne change pas fondamentalement les données du problème, car la volonté elle-même est caractérisée par Stumpf, après Hume et Brentano, comme un certain type de sentiment. « Si nous concevons le "sentiment" au sens large, déclare-t-il, alors on peut effectivement compter la volonté elle-même au nombre des sentiments, et naturellement des sentiments positifs[4]. » Ainsi l'attention volontaire est un sentiment au sens où elle est aussi bien un « vouloir remarquer perceptuellement » :

> « Diriger son attention vers quelque chose » ne signifie rien de plus ni rien de moins que ceci : « vouloir remarquer un contenu (en tant que partie d'un tout) ou quelque chose dans un contenu (des parties ou des relations de ce contenu) ». Entre le vouloir et ce qui en résulte, à savoir la perception, il n'y a

[1] *Ibid.*, p. 68-69 : « Dans ce dernier cas nous parlons d'attention volontaire *(willkürlicher Aufmerksamkeit)*. La volonté n'est pas vraiment dirigée vers l'attention, mais vers une connaissance quelconque (comparaison, différenciation) dont la base *(Unterlage)* forme la représentation correspondante et qui, de son côté, peut devenir la base d'une action. La volonté, ici, ne produit donc pas l'attention, mais elle est l'attention. » Cette notion d'attention volontaire se retrouvera, trois ans plus tard, dans le premier volume des *Principles of Psychology* de William James, qui distinguera une attention « active et volontaire » *(active and voluntary attention)*, par opposition à une attention « passive, réflexive, non volontaire, sans effort » (W. James, *The Principles of Psychology*, New York, Dover, 1950, vol. I, p. 416).
[2] C. Stumpf, *Tonpsychologie*, vol. II, Leipzig, Hirzel, 1890, p. 283.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid*.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

> pas quelque chose de plus au milieu qui devrait être caractérisé comme étant l'attention, mais la volonté est justement, ici, l'attention[1].

Ces formulations induisent chez Stumpf une distinction essentielle entre le *Bemerken* et l'*Aufmerken* : l'*Aufmerken* est une volition dont l'objet est un *Bemerken*. Et naturellement, cela peut conduire à envisager un double concept d'attention si l'on assimile le *Bemerken* lui-même à une forme d'attention — ce que Stumpf se refuse à faire[2]. Cette distinction se retrouve en tout cas chez Husserl ainsi que chez Anton Marty[3]. Mais je n'irai pas plus loin dans cette direction.

Ces quelques commentaires sur l'attention volontaire montrent au moins une chose, c'est que la conception de Stumpf n'est humienne que jusqu'à un certain point. Ainsi il est très important de noter que Stumpf ne dénie pas à l'attention son caractère actif du fait qu'il la tient pour un sentiment. L'interprétation juste est plutôt que le caractère actif est *réduit à sa réalité phénoménale*. Ce caractère actif, dit en substance Stumpf, n'intéresse le psychologue ou le phénoménologue que dans la mesure où il s'atteste dans l'expérience immédiate à travers le sentiment que nous avons de décider librement de nous focaliser sur ceci plutôt que cela, le reste étant mis entre parenthèses. Ce qui implique qu'au fond, pour Stumpf, et contrairement à ce qu'on voit chez Hume, il est indifférent que le sentiment d'activité soit ou non *illusoire*. La question de savoir s'il y a ou non une activité attentionnelle *réellement* endogène n'est plus une question relevante en psychologie ou en phénoménologie.

Par cette conception de Stumpf, il semble que nous ayons atteint notre but. Nous sommes désormais en possession d'un concept d'activité attentionnelle qui soit utilisable dans le contexte d'une théorie *phénoménologique* de la perception, c'est-à-dire d'un *discrimen* empirique positif pour décider si un phénomène psychique est actif ou ne l'est pas. Ce qui implique, *a contrario*, que le choix d'un certain empirisme en psychologie ou en phénoménologie ne nous contraint pas forcément à renoncer à la notion d'attention perceptuelle.

---

[1] *Ibid.*, p. 283-284.

[2] Cf. *ibid.*, p. 285.

[3] Voir E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, Hua 10, p. 146 : *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893-1912)*, Hua 38, p. 291 et 312 ; A. Marty, « Über Sprachreflex, Nativismus und absichtliche Sprachbildung », 4. Artikel, *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 13 (1889), p. 198.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

5. Hugo Münsterberg

Je conclurai par quelques mots sur une conception assez exemplaire sur les questions soulevées jusqu'ici. Il s'agit de celle exposée par le psychologue allemand Hugo Münsterberg dans son essai de 1888 intitulé *Die Willenshandlung*. J'évoque cette conception parce qu'elle est un exemple assez extrême d'approche empirico-phénoménologique de la volonté au sens qui nous occupe[1].

La conscience, commence par remarquer Münsterberg, présente une certaine unité face au divers phénoménal. On peut supposer qu'elle trouve cette unité dans un principe mettons transcendantal qu'il n'est peut-être pas illégitime de considérer comme une « fonction » de la volonté. Cependant, ajoute-t-il, la volonté en ce sens relève de la théorie de la connaissance et certainement pas de la psychologie. Le psychologue empirique, en effet, a pour uniques objets les phénomènes de la conscience eux-mêmes, à savoir les phénomènes psychiques, qui nous sont donnés dans l'expérience interne. Comme tel, le psychologue n'est pas habilité à parler de la volonté en tant qu'elle « produit et conditionne les phénomènes de la conscience », mais seulement de la volonté qui « nous est donnée en tant que phénomène de la conscience ».

En d'autres termes, l'exigence d'empiricité radicale à laquelle Münsterberg soumet la psychologie prescrit que la volonté ne doit pas être définie comme une condition extra-phénoménale de certains phénomènes, mais plutôt comme « un phénomène parmi d'autres phénomènes » *(eine Erscheinung wie andere Erscheinungen)*[2]. De là cette question que Münsterberg met au centre de son travail sur la volonté : « En quoi consiste le contenu de notre expérience interne, donné empiriquement à tout un chacun, que nous désignons du terme de volonté ? » La volonté qui intéresse le psychologue n'est pas une mystérieuse spontanéité unificatrice qui transcenderait les phénomènes psychiques, mais il est un certain phénomène psychique, c'est-à-dire une donnée phénoménale de l'expérience interne. Or, dans l'esprit de Münsterberg, cela équivaut à faire de la volonté, comme avant lui Hume et Stumpf, un *sentiment*. « L'essentiel du vouloir, affirme-t-il, est le sentiment de l'activité interne ». On reconnaît ici, presque à

[1] Pour la suite, voir H. Münsterberg, *Die Willenshandlung. Ein Beitrag zur physiologischen Psychologie*, Freiburg i. Bg., J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1888, p. 60 suiv.
[2] *Ibid.*, p. 61.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

l'identique, la thèse stumpfienne suivant laquelle l'essence de la volonté est d'être un sentiment *sui generis*.

Il est intéressant de noter que, pour Münsterberg, cette limitation à la volonté empirico-psychologique va de pair avec l'exclusion de toute considération de nature causale. L'idée de Münsterberg — d'allure franchement positiviste — est que la mise au jour de relations causales, quelles qu'elles soient, ne peut qu'excéder le donné phénoménal de l'expérience interne et se révèle donc illicite en psychologie empirique :

> En ce qui concerne la question de savoir par quoi la volonté est causée et ce qu'elle cause, on ne peut donc absolument pas y répondre par la voie de la psychologie empirique, mais seulement par la voie de la spéculation qui opère à l'aide d'éléments hypothétiques, non donnés à l'expérience[1].

Avec la psychologie de la volonté de Münsterberg, nous sommes en présence d'une tentative de radicalisation de la thèse suivant laquelle la volonté comme causation endogène et la volonté phénoménale sont mutuellement indépendantes. La volonté n'est même plus, comme chez Wegner, le sentiment de causer ses propres actes par opposition à la causation réelle, et elle ne requiert même plus la problématique notion d'inférence causale, mais elle est sans plus un sentiment *sui generis* dont la description ne réclame nulle part l'introduction du concept de causalité. Ce qui a pour effet que la mise au jour de relations causales peut être confiée entièrement aux sciences naturelles et notamment à la neurophysiologie.

L'analyse de Münsterberg nous permet ainsi de distinguer plus précisément trois concepts de volonté. Premièrement, il y a une notion « métaphysique » ou plus largement extra-scientifique de volonté qui est celle de Libet quand il suggère que la croyance au libre arbitre est compatible avec son expérience et se révèle préférable pour des raisons extra-scientifiques. Deuxièmement, il y a la « volonté empirique » de Wegner, à savoir la volonté en tant que causalité endogène au sens des sciences naturelles — celle que remet en cause le déterminisme humien. Troisièmement, il y a la volonté identifiée, en un sens purement phénoménologique, à un sentiment de volonté.

Je dois encore faire une remarque avant de terminer — une remarque qui nous fera, pour ainsi dire, boucler la boucle. Il faut noter, en effet, que Münsterberg ne restreint pas la volonté comprise en ce sens aux actions. Il déclare expressément que cette notion de volonté s'étend également à la

[1] *Ibid*.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

sphère des représentations, et plus spécialement à l'attention, qu'il conçoit, comme Stumpf, sur le modèle de la volonté[1]. Ainsi, pour Münsterberg, il est toujours possible de mettre en place un concept radicalement empirique, purement phénoménologique de l'attention active. Ce qui était, on s'en souvient, l'enjeu de la présente étude. Dans la mesure où il est désormais suffisant qu'un acte ou une partie d'acte mental soit vécu comme librement performé, plus rien ne semble plus faire obstacle à la mise en place d'un concept purement phénoménologique d'activité attentionnelle. Sans doute, celle-ci met d'emblée hors de portée un grand nombre de questions essentielles, en particulier la question de savoir si le vécu de la libre activité est ou non illusoire. En ce sens, elle restreint considérablement les prétentions d'une théorie phénoménologique de l'activité attentionnelle. De plus, elle continue à poser d'importants problèmes dans le détail. Néanmoins, quelque insatisfaisant qu'il puisse encore paraître, le *discrimen* purement phénoménal a l'avantage de nous tenir à l'écart des buissons d'épines du libre arbitre métaphysique et de tracer une voie sûre pour l'élaboration de certaines distinctions dont il y a de bonnes raisons de penser qu'elles sont indispensables en vue d'une théorie complète de l'expérience perceptuelle.

[1] *Ibid.*, p. 63.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1, 2012 (Actes 5), p. 183-201
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Le rôle du concept de *Tendenz* dans l'analyse husserlienne de la fondation à l'époque des *Recherches logiques*

Par MARIA GYEMANT
Université de Liège

Les objectifs des *Recherches logiques*[1] s'inscrivent dans le contexte plus large d'une controverse concernant la possibilité d'une connaissance indépendante du sujet connaissant. Il s'agit de ce qui a été connu par la suite sous le nom de « critique du psychologisme ». Husserl veut montrer dans les *Recherches logiques* que la façon dont on ordonne les objets dans la connaissance, selon des relations porteuses de valeur de vérité, ne surgit pas de l'expérience particulière que l'on en fait. La connaissance n'est pas la création d'un sujet, ni d'une culture : elle a, au contraire, un caractère absolu. C'est précisément pour soutenir cette position que Husserl introduit un nouveau concept d'intentionnalité qui se distingue des autres concepts présents à l'époque, notamment dans l'école de Franz Brentano, par trois points essentiels. Premièrement, une des conditions essentielles de l'intentionnalité husserlienne est que l'objet intentionnel soit transcendant, c'est-à-dire qu'il ne dépende pas de la production effective de l'acte. Deuxièmement, le contenu (la teneur) de l'acte doit être conçu(e), à la suite de Bolzano, sous la forme d'une signification idéale, toujours identique dans tous les actes du même type, et non pas sous celle d'une image surgissant dans le psychique du sujet individuel, vouée à être chaque fois différente, en fonction de l'expérience personnelle de ce sujet. Et enfin, l'acte lui-même n'est pas un

[1] Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, 2e édition allemande, Halle : Max Niemeyer, Band II/1, 1913, Band II/2, 1921, tr. fr. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer, tome I, *Prolègomènes à la logique pure*, Paris, PUF, 1959, tome II/1, *Recherches logiques I et II*, Paris : PUF, 1961, tome II/2, *Recherches logiques III, IV et V*, Paris : PUF, 1962, tome III *Recherche logiques VI*, Paris : PUF, 1963.

événement psychique, mais une essence intentionnelle identique dans toutes les occurrences possibles.

Le problème qui reste cependant irrésolu dans les *Recherches logiques*, alors même qu'il était central dans les tout premiers textes de Husserl, est celui du caractère dynamique de l'intentionnalité. L'intentionnalité est en effet, avant tout, un acte, donc quelque chose qui se fait, et qui, par là-même, s'expose à des risques multiples : le risque de ne pas se faire et de rester ainsi en suspension, le risque d'aboutir à un autre résultat que celui qui était prévu, etc. Toutes ces tensions qui semblent absolument essentielles pour bien comprendre le fonctionnement de l'intentionnalité sont laissées par Husserl en marge dans ses *Recherches logiques* et aussi, par la suite, dans les *Ideen I*, en raison de l'objectif unique, anti-psychologiste, qu'il a en vue : trouver un cadre conceptuel qui puisse rendre compte de la façon dont la connaissance des objets peut se produire sans introduire par là-même une dépendance de cette connaissance par rapport à un sujet connaissant (psychologique). C'est pourquoi les auteurs qui s'intéressent à l'intentionnalité en tant que dynamique partent de textes plus tardifs dans lesquels Husserl lui-même commence à poser la question.[1] Il est donc inédit, et il peut sembler même surprenant de poser cette question de la dynamique intentionnelle dans le cadre du dispositif conceptuel de l'époque des *Recherches logiques*.

Selon moi, si l'on considère cette question de la dynamique des actes intentionnels dans le contexte des *Recherches logiques* (qui n'est donc pas du tout le contexte habituel pour poser cette question avec Husserl), ce que l'on trouve c'est que l'acte est dynamique dans la mesure où il contient un représentant (*Repräsentant*) de l'objet qui, tout en lui donnant la direction sur l'objet, ne joue pas lui-même le rôle d'objet. Il y a une question de principe, restée sous silence dans les *Recherches logiques*, mais qui revient en force dans la réécriture de 1913-1914 (*Hua* XX/2), qui est celle de savoir comment cette fonction de *Repräsentation* se réalise effectivement : comment quelque chose qui a l'apparence d'un objet peut se trouver déjà dans l'acte et ne pas devenir aussitôt l'objet de cet acte. La question porte donc sur cette force que tout acte intentionnel présuppose, qui n'est pas simplement liée à sa dimension d'activité, mais aussi à l'exigence, contenue implicitement dans la

[1] Il s'agit plus précisément de textes qui marquent un deuxième tournant dans l'œuvre de Husserl : celui qui remplace la phénoménologie descriptive des *Ideen 1* par une phénoménologie génétique, sur laquelle Husserl commence à réfléchir à partir de la fin des années 1920.

thèse de la transcendance de l'objet, que l'acte se jette toujours en dehors de lui-même.[1]

Le concept de tendance (*Tendenz*), tel que Husserl l'analyse longuement dans les textes de *Hua* XX/2, pourrait apporter un éclaircissement sur cette fonction de *Repräsentation* qui semble s'étendre à la totalité de la sphère des actes intentionnels. Husserl n'en traite, il faut le dire, que dans le contexte des actes d'expression, donc pour expliquer le cas précis des *Repräsentationen* signitives.[2] Dans ce contexte, où Husserl se demande comment est-il possible qu'une *Repräsentation* symbolique (un mot dans sa dimension purement physique) ne devient pas aussitôt l'objet et le terminus de l'acte, mais fonde au contraire un deuxième acte, l'acte de signification, dont l'objet (l'objet signifié) n'a aucun rapport direct causal ou d'autre type avec l'objet qu'est le mot, le concept de *Tendenz* semble lui fournir sinon une réponse définitive, au moins un indice quant à la direction où il faut la chercher.

On retrouve ce concept de *Tendenz* par la suite dans un tout autre contexte, celui de l'analyse des synthèses passives dans les années 1920. Les auteurs qui considèrent donc ce concept le rapportent, à la suite de Husserl, à une certaine forme de passivité, sans prendre en compte l'usage original que Husserl faisait de ce concept dans la réécriture de la VI^e^ *Recherche logique*. C'est ainsi que je me suis proposé de considérer dans ce travail ce qui me semblait à une première vue un paradoxe. La *Tendenz* est, d'après les textes de *Hua* XX/2, le moteur de cette activité qu'est l'intentionnalité significative, la force qui nous pousse de l'intuition du mot à la signification de l'objet. Cependant, alors qu'elle est ce moteur, la *Tendenz* est un type de vécu qui semble essentiellement passif : ce n'est pas, contrairement à l'acte de signification même, quelque chose que l'on fait, quelque chose qui relève de notre décision.

L'intérêt de cette réflexion est donc premièrement de mettre en évidence, à partir du cas de la signification tel que Husserl l'analyse dans la réécriture de la VI^e^ *Recherche logique*, un niveau de vécus infra-intentionnels qu'est celui des *Tendenzen*. Et deuxièmement, il s'agira de lire ce niveau en

[1] Avec le sous-entendu que, tant que l'objet reste transcendant, ce qui tient à son essence d'objet visé, l'acte ne peut que s'y rapprocher, mais jamais le posséder entièrement. Il y a donc une opposition de principe entre la transcendance de l'objet et la possibilité du remplissement adéquat. Un remplissement adéquat est-il donc encore intentionnel en ce sens de visée d'objet ?

[2] La question reste ouverte de savoir si ce modèle peut s'appliquer aussi aux actes intuitifs.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

termes de passivité. Ainsi, contrairement à la plupart des études sur la passivité chez Husserl, qui s'appuient sur les texte de la dernière époque, où Husserl introduit le concept de synthèses passives, j'aimerais mettre en évidence une forme de passivité que l'on trouve déjà chez le premier Husserl, en 1913 dans la réécriture de la VI[e] *Recherche logique*, qui tourne autour du concept de *Tendenz* et dont il serait d'ailleurs très intéressant dans de nouvelles recherches de souligner la transformation dans les textes ultérieurs plus connus. Avec ce concept de *Tendenz*, encore très problématique en 1913-1914, une thèse paradoxale prend contour chez le premier Husserl que je tenterai d'éclaircir ici : si l'intentionnalité doit être considérée sous son aspect dynamique, cette dynamique est elle-même tributaire d'une forme de vécu essentiellement passive qu'est la *Tendenz*.

§ 1. Les deux types de *Deckung*

Le problème des *Recherches logiques* n'est certainement pas celui-ci. Néanmoins, les lignes principales pour une analyse de la dynamique intentionnelle sont déjà esquissées sous la forme de deux problématiques centrales dans les *Recherches* : la fondation et le remplissement. Dans les *Études psychologiques* de 1893, ces deux problématiques ne sont pas encore proprement séparées l'une de l'autre. En lisant ce texte, on est enclin à tirer la conclusion que le remplissement est une forme de fondation : sur un acte qui donne au préalable l'image se fonde un deuxième acte qui donne l'objet représenté. La fondation rend compte de l'intérêt tendu qui nous pousse vers l'intuition de l'objet et donc vers le remplissement de l'intention. En réalité, la distinction s'impose dans les *Recherches logiques* entre ces deux types de synthèses d'actes, la fondation et le remplissement, qui, quoique qualifiées toutes les deux en termes de *recouvrement* (*Deckung*), ne sont nullement du même type.

Husserl parle de fondation dans deux cas : dans celui des actes non-objectivants et dans celui de l'intentionnalité catégoriale. Mais le principe de la fondation n'est pas le même dans les deux cas. En effet, le principe de la fondation, et de la *Deckung* en général, est une superposition de matières intentionnelles. Dans le cas de la fondation des actes catégoriaux, cette superposition n'est que partielle. Si par exemple, notre acte catégorial vise l'état de choses « b est une partie de A », nous avons un acte fondateur qui vise A, l'objet total, et implicitement b en tant que sa partie. Mais nous avons aussi un deuxième acte qui, par une abstraction sensible, vise simplement la partie b. Ces deux actes ne sont pas simplement juxtaposés dans l'acte catégorial

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

par l'entremise de la forme catégoriale « être une partie de ». Ils forment une unité intime qui est celle de l'acte unique catégorial. C'est seulement ainsi que l'acte catégorial peut viser un seul objet, l'état de choses, qu'il a un seul rayon intentionnel, et qu'il n'est pas ainsi une simple collection d'actes simples. L'acte catégorial a une seule matière intentionnelle, qui se présente sous la forme d'une superposition partielle de deux matières intentionnelles simples : la matière de l'acte qui vise A et la matière de l'acte qui vise b. Ainsi, b est visé deux fois, une fois implicitement, dans la visée de A, et la deuxième fois explicitement. Et c'est grâce à cette double visée que la synthèse qui donne l'acte catégorial est possible, car, dans l'acte catégorial fondé, comme l'explique Husserl :

> Le représentant (*Repräsentant*) relatif à b fonctionne comme identiquement le même dans un double rôle et, de cette manière, la coïncidence (*die Deckung*) se réalise en tant qu'unité spécifique (*eigentümliche Einheit*) des deux fonctions représentatives (*repräsentativen Funktionen*), c'est-à-dire que les deux *appréhensions* dont ce représentant (*Repräsentant*) est le support coïncident (*sich decken*).[1]

La situation n'est pas la même dans le cas du remplissement. Le remplissement présuppose une superposition parfaite des deux matières intentionnelles : celle de la visée à vide et celle de l'intuition. Si dans le cas du remplissement les deux matières ne sont pas identiques, si l'objet de l'intuition n'a pas été visé exactement de la même manière, alors la dimension de confirmation du remplissement se trouve ruinée. La synthèse de remplissement n'est ainsi possible que dans le cas où les deux matières coïncident parfaitement.

Nous comprenons donc que les deux types de *Deckung*, quoiqu'ils fonctionnent selon le même principe, ne peuvent pas se confondre l'un avec l'autre. Certes, il s'agit dans les deux cas d'une superposition de matières intentionnelles, c'est-à-dire de la fusion en une seule essence intentionnelle de deux essences intentionnelles distinctes : d'une fusion qui donne naissance à un nouvel acte synthétique unitaire dont la matière, quoiqu'elle inclut les deux matières des actes impliqués, est parfaitement homogène. Mais dans le cas de la fondation, ce recouvrement de matières est nécessairement partiel, car l'acte catégorial contient une articulation que les actes fondateurs manquent. D'un côté, l'acte catégorial a une matière radicalement différente par rapport aux actes fondateurs, et de l'autre côté, les matières de

[1] Edmund Husserl, VI[e] *Recherche logique*, *op.cit.*, p. 154, tr. fr. p. 188.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

ces actes fondateurs ne peuvent pas être identiques, car dans ce cas une articulation, qui présuppose un minimum de distance, serait impossible. En revanche, dans le cas du remplissement, les deux actes synthétisés ont une matière identique (pas des *Repräsentationen* identiques pourtant) et l'acte synthétique du remplissement a, lui aussi, exactement la même matière.

Malgré cette distinction irréductible, si on regarde autrement le problème, il nous apparaît que le remplissement est en réalité lui aussi un acte fondé puisqu'il est une synthèse qui met ensemble des actes qui autrement sont isolés, indépendants l'un de l'autre. Ainsi il nous semble que la seule forme de dynamique intentionnelle que l'on peut détacher dans les *Recherches logiques* est, *grosso modo*, celle de la fondation d'actes intentionnels. La triple dynamique de ces actes qui apparaîtra dans des ouvrages ultérieurs – la dynamique en tant qu'orientation sur un objet transcendant (problème de la *Repräsentation*), en tant que passage d'une conscience à une autre (problème de l'intersubjectivité) et en tant que persistance dans le temps (synthèse des rétentions et des protentions) - reste dans cet ouvrage complètement hors jeu. Dans ce qui suit je voudrais interroger la première forme de dynamique, celle que l'on peut identifier dans le passage de la *Repräsentation* ou matière intentionnelle à l'objet visé, passage définitoire pour tout acte intentionnel à l'époque des *Recherches logiques*.

§ 2. Dynamique intentionnelle en 1893-1894

La *Repräsentation*, dira Husserl dans le premier des *Appendices aux « Études psychologiques pour la logique élémentaire »* de 1893, « c'est l'occupation d'un intérêt suscité par le contenu présent (devons-nous dire ici aussi : fondé par lui ?), mais non pas dirigé sur lui ».[1] Ce que Husserl entend ici par *Repräsentation*, c'est en réalité l'acte, « l'occupation », et non pas son contenu. Mais le terme *Repräsentation* est aussi utilisé pour nommer ces contenus eux-mêmes qui sont présents à la conscience autrement que par l'intermédiaire d'un acte qui les vise, donc autrement qu'en tant qu'objets intentionnels de cet acte.[2] En 1893, ce concept reste encore, pour Husserl, assez flou.

[1] Edmund Husserl, Appendices aux Études psychologiques I, Hua XXII, *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, Martinus Nijhoff, 1979., p. 406, tr. fr. J. English dans *Sur les objets intentionnels*, Paris : Vrin, 1993, p. 256.
[2] Quoiqu'il soit plus approprié de les nommer *Repräsentanten*.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

Le problème que la *Repräsentation* pose est en effet que, à proprement dire, n'importe quoi peut jouer le rôle de *Repräsentant* dans un acte intentionnel : une partie de l'objet visé, une de ses propriétés, une image de celui-ci mais, et c'est ce qui élargit indéfiniment la sphère de la *Repräsentation*, à la limite même quelque chose qui n'a strictement rien à voir avec l'objet peut le représenter à l'intérieur de l'acte. C'est notamment le cas des signes linguistiques, qui n'entretiennent aucun rapport d'analogie ou autre avec la signification qu'ils désignent, ni avec l'objet signifié par celle-ci. Ainsi, il nous semble que, des multiples classifications et distinctions que Husserl propose dans ces appendices aux *Études psychologiques*, la plus pertinente est celle qui sépare les *Repräsentationen* dont le contenu est une marque distinctive de l'objet, donc quelque chose qui présente un rapport direct avec celui-ci, des *Repräsentationen* qui visent l'objet au moyen de signes.

C'est ainsi que nous arrivons au point central de cet exposé : celui du rapport entre le signe expressif et l'acte intentionnel de signification dont il est la *Repräsentation*. Plus précisément, c'est ce passage du signe à la signification, lequel ne semble justifié par aucune superposition de matières intentionnelles, qui pourra, nous l'espérons, nous éclairer sur la question de la dynamique intentionnelle, sur le passage d'un acte intentionnel à l'autre et sur la dynamique interne à l'acte même. Il s'agit là d'un tout autre modèle de dynamique intentionnelle que ceux examinés dans les *Recherches logiques* : la fondation et le remplissement. Car, si l'acte de signification est, comme Husserl le dit explicitement dans les *Recherches logiques*, par excellence vide (et donc à la recherche du remplissement), le signe auquel il se relie, quoique objet d'intuition, ne constitue pas lui-même un remplissement. Mais puisque l'acte qui vise le signe a une toute autre matière intentionnelle que l'acte de signification, si en d'autres termes les objets visés par les deux actes ne coïncident même pas partiellement, on pourrait dire, à un premier regard, qu'entre les deux actes il n'y a pas non plus une fondation. Comment décrire alors cette dynamique qui nous fait passer de l'intuition du signe à l'effectuation de l'acte de signification ?

§ 3. *Wortlaut* et signification

Dans le cas des actes de signification, nous constatons que la *Repräsentation* qui leur est propre est symbolique, c'est-à-dire que les contenus intuitifs de ces actes ne sont pas des sensations produites par l'objet visé, mais par un autre objet, ce que Husserl appelle le *Wortlaut*. Ce qui nous intéresse donc

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

est de savoir quel type de dynamique est à l'œuvre quand on passe de l'intuition du groupe de sons qu'est le *Wortlaut* à la visée significative de l'objet. Il ne s'agit pas, nous le voyons toute de suite, d'une synthèse de remplissement, car, premièrement, nous passons de l'intuition (pleine) à la signification (vide) et non pas l'inverse, comme c'est le cas dans le remplissement. Et deuxièmement, c'est là l'argument le plus convaincant, les deux actes n'ont manifestement pas le même objet : l'objet signifié n'est pas le mot intuitionné, mais ce que ce mot *signifie*. Alors que le *Wortlaut* ne peut pas manquer là où il y a signification, l'objet signifié peut très bien être absent, d'où la nécessité d'un remplissement intuitif ultérieur. Le type de dynamique à l'œuvre dans le passage de l'intuition du *Wortlaut* à la signification n'est pas un remplissement. S'agit-il alors d'une fondation ? Si c'est le cas, c'est un type de fondation particulier, un troisième type de fondation à part. Voyons donc de plus près quels sont les actes impliqués dans cette fondation et quels sont leurs rapports réciproques.

Dans les leçons *Sur la théorie de la signification* de 1908, où, dans un premier chapitre, il traite de cette question, Husserl dit :

> Avec la conscience du *Wortlaut* (*Wortlautbewusstsein*) par quoi le simple *Wortlaut* (*bloße Wortlaut*) est objectif (*gegenständlich*), nous n'avons pas encore la conscience de signification (*Bedeutungsbewusstsein*), la conscience en général de tout ce qui s'étend au-delà de l'établissement de l'objectivité de son de mot (*Wortlautgegenständlichkeit*). Il intervient donc, en unité avec la conscience du *Wortlaut*, des actes nouveaux, les actes de 'viser ceci et cela avec le mot' ('mit dem Wort dies und jenes Meinens').[1]

L'acte intuitif rend visible le *Wortlaut* en tant qu'objet sensible visé pour lui-même. Mais, afin que l'articulation du côté sensible et du côté significatif du mot devienne visible, le *Wortlaut* comme objet intuitif doit se transformer en *Wortlaut* comme contrepartie de la signification. Pour ceci, il doit être visé d'une certaine manière nouvelle qui n'en fait pas un objet. En d'autres termes, la conscience du *Wortlaut* n'est pas encore la *Bedeutungsintention*, mais une intuition. Quelque chose, une manière de viser, doit s'ajouter (et toute la difficulté consiste à décrire ce « s'ajouter ») à ce premier acte intuitif dont le *Wortlaut* est l'objet, en sorte que l'objet visé par l'acte final soit l'objet signifié, radicalement autre que le *Wortlaut*.

[1] Edmund Husserl, *Hua* XXVI, *Vorlesungen über Bedeutungslehre Sommersemester 1908*, Ursula Panzer (éd.), Dordrecht/Boston, Lancaster : Martinus Nijhoff, 1987, p. 15, tr. fr. J. English, Paris : Vrin, 1995, p. 35-36.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

Néanmoins, alors même que les objets des deux actes sont radicalement différents, le rapport entre l'acte qui donne le *Wortlaut* et celui qui donne la signification n'est pas une simple juxtaposition.

> Il s'agit bien plutôt, ce qui dépasse cela, d'une liaison phénoménologique particulière qui se fonde sur l'essence des deux actes pour les amener à l'unité d'une conscience d'acte. La conscience de signification (*Bedeutungsbewußt-sein*) se construit sur la conscience du *Wortlaut* (*Wortlautbewusstsein*).[1]

D'une part, on voit bien qu'entre l'acte intuitif qui donne le *Wortlaut* et l'acte de signification il y a un rapport tellement étroit que nous sommes incapables de penser l'un sans l'autre. L'acte intuitif qui porte sur le *Wortlaut* comme son objet n'est pas le même pris de manière isolée et pris dans son entrelacement avec la signification. D'autre part, l'acte qui donne la signification, la *Bedeutungsintention* n'est pas un acte autonome. Quoique, dans la I^re^ *Recherche logique*, Husserl essaie justement d'isoler les actes de signification au moyen de l'argument de la vie psychique solitaire, il revient dans le cours de 1908 et dans les textes de 1913-1914 sur ce point : de même que la signification n'est pas isolable du *Wortlaut* qui lui est associé, de même l'acte de signification n'est pas un acte autonome, mais un acte fondé dans l'intuition du *Wortlaut*. Le même modèle que celui qui s'appliquait aux actes catégoriaux est ici en jeu : la signification est un acte qui ne peut pas apparaître sans le fondement dans une intuition sensible, l'intuition du *Wortlaut*. Il ne s'agit pas d'un simple étagement, mais d'une synthèse qui ne laisse pas les termes inchangés, d'une coïncidence de parties d'actes qui assurent cette unité homogène qu'est l'acte de signification. Il s'agit donc bien d'une fondation, décrite par les mêmes principes que ceux qui se trouvaient à la base de la fondation des actes catégoriaux.

Cependant, si on regarde de plus près cette fondation, on observe qu'elle ne se fait pas en réalité sur exactement les mêmes principes que ceux qui jouaient dans la fondation des actes catégoriaux. La fondation des actes catégoriaux est une superposition partielle de matières intentionnelles : il s'agit d'actes qui visaient les mêmes objets, ou des objets qui, en tout cas, coïncidaient partiellement. Or on voit bien que ce n'est pas le cas pour les actes de signification. Au contraire, l'objet signifié ne peut jamais être le *Wortlaut* lui-même.

> Dans leur unité, dit la suite du texte que nous venons de citer concernant les deux actes, la conscience de *Wortlaut* et la conscience de signification ont

[1] *Ibid.*, p. 17-18, tr. fr. p. 39.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

> chacune une position différente, une fonction différente (*In ihrer Einheit hat ein jener eine andere Stellung, eine andere Funktion*). Puisque le tout est une unité d'acte et que, en tant que tout, il constitue (il rend représentée d'une manière originaire) une objectité (*Objektität*) corrélative, on comprend alors que les objectivités (*Gegenständlichkeiten*) des deux cotés acquièrent des caractères de positions (*Stellungscharaktere*) distincts. C'est une liaison aux côtés inégaux : le *Wortlaut* et l'objectivité nommée ne peuvent pas, de quelque façon que ce soit, permuter leurs places.[1]

Comme dans toute fondation, le rapport entre l'acte fondateur et l'acte fondé n'est pas symétrique. Mais cette asymétrie tient dans le cas de la fondation de l'acte de signification dans l'acte intuitif qui donne le *Wortlaut* à une différence radicale d'objet (et par là-même de matière intentionnelle). On se demande alors à quoi tient plus précisément cette fondation, pourquoi on passe de l'intuition du *Wortlaut* à l'acte fondé de signification. Quel est le moteur de ce passage qui nous porte de la visée d'un objet (le *Wortlaut*) à la visée d'un tout autre objet (l'objet signifié) alors qu'entre ces deux objets il n'y a strictement aucun lien nécessaire ? C'est pour répondre justement à cette question que Husserl introduit, en 1908, le concept de tendance (*Tendenz*), plus précisément de tendance de renvoi (*Hinweistendenz*) :

> Le mot renvoie (*Hinweisen*) d'une façon qui se fait sentir (*fühlbar*) à la chose ; nous devons vivre dans la conscience de signification, et, par là, en y étant attentifs, nous en occuper. Ce devoir (*Sollen*), la fonction du renvoi, est quelque chose qui se trouve là phénoménologiquement. C'est au mot qu'est accrochée, mais naturellement pas dans l'apparition sensible, la tendance (*Tendenz*) à conduire notre attention vers l'objectivité signifiée. Il repousse de lui-même l'intérêt et l'entraine vers le signifié. En soi, il a le caractère de l'irrelevance (*Irrelevanz*).[2]

Il semble alors que ce n'est pas ailleurs que dans l'intuition du *Wortlaut* elle-même qu'il faut chercher la raison de cette fondation. L'intuition du *Wortlaut* contient elle-même les prémisses de cette fondation, que cette intuition ne se comporte pas comme toutes les autres, mais que, dans la visée même du mot, il y a cet ingrédient supplémentaire qui est la *Hinweistendenz*. Nous voyons le mot mais il ne nous intéresse pas, car, dès le départ, notre intérêt est renvoyé à un autre objet, l'objet signifié. Dans les termes des *Recherches logiques*, la matière intentionnelle de la conscience du *Wortlaut* a la détermination d'orienter l'acte sur le signe justement en tant qu'il représente

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*, p. 22-23, tr. fr. p. 45.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

tel objet déterminé. L'acte de signification fait ainsi lui-même partie de la visée du *Wortlaut*, c'est-à-dire de la visée qui fait d'un simple signe indicatif, objet d'intuition, un véritable *Wortlaut*. Dans les mots de Husserl :

> Le mot et la chose ne sont pas seulement représentés en général en même temps, chacun à sa manière, par sa fonction de représentation, mais <il faut> que 'avec le mot, la chose soit visée', que la prise en considération primaire du mot passe, et passe, en cela, dans le remplissement d'une tendance (*Erfüllung einer Tendenz*), d'un devoir (*eines Sollens*), à l'état du viser thématique de la chose, et cela, dans le milieu de la conscience de signification (*im Medium Bedeutungsbewusstseins*).[1]

Ce n'est là qu'une autre façon de dire que le *Wortlaut* fonctionne comme un type particulier de *Repräsentation* de l'objet signifié. Ce n'est pas là un *Repräsentant* par marque distinctive, car le *Wortlaut* n'est ni l'objet signifié, ni une partie de celui-ci. Et c'est pourquoi la fondation ne tient pas aux objets visés dans les deux actes mais à la façon dont on les vise. Il s'agit, justement, d'une *Repräsentation* symbolique, dans laquelle un signe tient la place de l'objet et renvoie à celui-ci. Cette fonction de renvoi a, dans le cas de la signification, le caractère nécessaire d'un devoir (*sollen*) : on ne peut pas faire autrement. En entendant le mot on vise aussitôt l'objet. Et cela parce que, déjà dans la visée du *Wortlaut*, ce qui est visé n'est pas le simple signe, l'objet physique, sensible, mais précisément le *Wortlaut*, c'est-à-dire le signe porteur de signification. L'acte de signification, avec, évidemment, l'objet qu'il vise, est lui-même fondé dans la visée intuitive du *Wortlaut* selon le même principe que celui qui opère dans la fondation des actes intuitifs catégoriaux. Les contenus intuitifs de l'intuition du *Wortlaut* se trouvent réinterprétés, investis d'un nouveau sens d'appréhension, qui est celui de la visée fondée signitive de l'objet. La différence d'avec la fondation des intuitions catégoriales est que, dans le cas de la fondation de l'acte de signification, les contenus intuitifs réinterprétés ne sont pas des parties sensibles de l'objet signifié, mais d'un autre objet, le signe linguistique.

Si la poussée vers la signification fait partie de l'essence de l'acte qui vise intuitivement le *Wortlaut*, on doit cependant distinguer l'intuition du *Wortlaut* d'une part, et la tendance qui va vers la signification de l'autre.[2] Les deux sont des vécus ayant un rapport au *Wortlaut.* Mais l'intuition prend le *Wortlaut* comme objet, fait de lui son terminus. Dans ce cas, le *Wortlaut*

[1] *Ibid.*, p. 23-24, tr. fr. p. 46.
[2] Cf. Ullrich Melle, « Signtitive und signifikative Intentionen » dans *Husserl Studies*, Nr. 15, *Kluwer Academic Publishers*, 1999, p. 177.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

est considéré indépendamment de sa signification, en tant qu'objet sensible. D'autre part, du point de vue de la tendance qui va vers la signification, le *Wortlaut* a bien sa signification, mais il n'est pas l'objet vers quoi la tendance renvoie, comme Husserl le dira dans les textes de *Hua* XX/2.[1] Distinguer donc entre l'intuition du *Wortlaut* et la tendance (*Tendenz*) qui part de lui et va vers la signification revient du côté objectif à distinguer entre le *Wortlaut* en tant qu'objet sensible et le *Wortlaut* en tant que *Repräsentation* symbolique d'un autre objet, l'objet signifié. On pourrait dire, dans une formule synthétique, que la *Tendenz* (notamment la *Hinweistendenz* en question ici) devrait être pour la *Repräsentation* ce que l'intention est pour l'objet visé.

Cette description reste cependant imprécise. Peut-on dire en effet que la *Tendenz* n'est rien d'autre que l'acte fondateur d'intuition, simplement modifié ? Ou bien faudrait-il présupposer que la tendance (*Tendenz*) se joue plutôt justement dans le *passage* de cet acte à l'acte de signification ? Dans ce deuxième sens, il faudrait conclure qu'elle ne se confond pas avec l'un ou l'autre des deux actes réunis, mais qu'elle est le lien même, la modification même de l'acte d'intuition. Le rapport entre le *Wortlaut* et la signification doit être compris à partir de cette *Hinweistendenz* en termes de fondation. « Le *Wortlaut* » affirme Husserl « n'apparaît pas simplement mais il est la strate inférieure d'une unité fondée, l'unité de l'expression ».[2] C'est pourtant la nature de cette tendance (*Tendenz*) même qui reste encore à ce point obscure : s'il n'y a pas communauté au moins partielle d'objet comment une fondation est-elle possible ?

La *Hinweistendenz* n'est donc pas l'intuition du *Wortlaut* elle-même, mais elle n'est pas non plus le signifier lui-même, quoique le signifier puisse, à son tour, être interprété comme une tendance (*Tendenz*). La différence est que la première *Tendenz*, qui va de l'intuition du *Wortlaut* à l'acte de signifier, n'a pas un objet clairement visé, ce n'est en d'autres termes pas une intention objectivante de plein droit, alors que la *Tendenz* qui va de l'acte de signifier vers l'intuition de l'objet signifié est un acte de remplissement pleinement intentionnel. La tendance, si elle est un acte, est à comprendre en un tout autre sens que les actes qu'elle relie, et ce type de poussée infra (ou en tout cas autre que) intentionnelle n'est probablement pas limitée au cas

[1] Edmund Husserl, *Hua* XX/2, *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband Zweiter Teil. Texte für die Neuaffassung der VI. Untersuchung. Zur Phänomenologie des Ausdrucks und der Erkenntnis (1893/94-1921*), Ullrich Melle (éd.), Dordrecht, Springer, 2005, p. 153.
[2] *Ibid.*, p. 134

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

des actes de signification, mais joue le rôle de lien partout où il y a des synthèses intentionnelles. Elle est justement le moteur, la cause, le moyen par lequel ces synthèses se réalisent.

> En vérité, nous avons une conscience du *Wortlaut* entrelacée à une conscience de signification vide ou pleine, et l'entrelacement consiste dans l'étrange tendance de passage qui va du mot à la conscience de signification (soit-elle pleine ou vide).[1]

§ 4. La *Tendenz* comme vécu infra-intentionnel

Mais dire ceci n'est encore rien dire sur la nature même de ce vécu. Il y a cependant un texte que Husserl rédige entre décembre 1913 et janvier 1914 qui, s'il ne porte pas, à proprement dire, des éclaircissements sur ce point, met le doigt sur la difficulté principale : celle de savoir si la tendance est bien elle-même un acte intentionnel ou non. Il s'agit d'un texte antérieur à ceux que nous venons d'analyser, qui a été publié dans *Hua* XX/2 comme *Appendice* XVI intitulé « *Tendenz* et désir » (*Tendenz und Begehren*).[2] Dans ce texte difficile Husserl attaque frontalement la question de savoir qu'est-ce que à proprement dire, la tendance (*Tendenz*).

L'hypothèse de départ dans ce texte est que derrière toute intention on trouve un *Tendenz* : « Toute conscience de quelque chose est en même temps une conscience en tension (*tendierendes*). Il résulterait que toute conscience-de est un complexe d'intentions. »[3] En d'autres termes, les actes qui se présentaient dans les *Recherches logiques* sous la forme d'intentions simples, non-fondées, apparaissent à la lumière de ces nouvelles recherches sur la tendance comme des complexes intentionnels à plusieurs strates reliés les uns aux autres par des tendances *(Tendenzen)*. Dire que toute intention présuppose une tendance implique donc l'idée que toute intention est un acte fondé dans d'autres actes intentionnels. Car la tendance ne peut pas constituer, toute seule, le fondement d'un acte. Elle est ce qui nous fait passer justement d'un acte à l'autre, il faut donc qu'il y ait un acte de départ, dont une tendance part vers l'acte fondé.

On voit donc que les tendances ont un tout autre statut que les actes intentionnels qu'elles relient. La question que Husserl pose dans cet Appendice XVI est de savoir s'il s'agit néanmoins dans le cas de la tendance

[1] Ibid, p. 177.
[2] *Ibid.*, p. 146-149. La traduction des citations nous appartient.
[3] *Ibid.*, p. 146.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

d'un acte intentionnel, quoique non objectivant, par exemple d'un désir, ou bien si la différence entre tendance et intention est plus radicale.

Si l'on se demande donc si ces tendances (*Tendenzen*) ont elles-mêmes la forme d'actes intentionnels, la réponse ne va pas de soi. Husserl hésite entre les deux solutions, car il serait cohérent de dire que tout vécu est intentionnel, les tendances (*Tendenzen*) comprises. Dans ce cas, les tendances (*Tendenzen*) devraient avoir la forme générale d'un désir, entendu au sens le plus large d'un « tendre vers », d'un « être attiré par » (*Angezogensein*)[1] qui peut se relâcher de deux manières : soit on rencontre par hasard l'objet désiré, soit on le rencontre « par » la tendance même.

L'exemple de l'acte de signification pourrait nous donner une idée plus précise sur ce que signifie le fait que le relâchement de la tendance survient « par » la tendance elle-même. Pensons aux deux types de tendances que nous trouvons dans ces actes : celle qui va de l'intuition du signe à la visée significative et celle qui va de cette dernière à son remplissement. Dans le deuxième cas, la satisfaction de la tendance est déjà préfigurée dans l'acte duquel cette tendance part. Le remplissement intuitif répond aux exigences de la visée significative : l'objet intuitionné est visé dans l'intuition exactement de la même manière qu'il était visé dans l'acte de signification. Dans ce cas, les critères de satisfaction de la tendance qui part de l'acte de signification sont déterminés déjà dans l'acte vide, ce qui veut dire que le remplissement est, en quelque sorte, la conséquence de la tendance qui part de l'acte vide. Ce n'est pas le cas pour l'autre tendance, plus fondamentale, qui va du signe à la signification : le passage de l'un à l'autre n'a pas lui-même le caractère d'un remplissement, mais simplement celui du passage d'une phase moins déterminée à une phase plus déterminée d'un même acte, l'acte de signification. Cela ne veut pas dire pour autant qu'il s'agisse, comme Husserl semble le suggérer en un premier temps, d'un hasard.

Cette distinction appliquée au cas du désir nous oblige de distinguer à l'intérieur de l'acte entre deux types de tendances : la tendance qui nous pousse vers l'objet du désir, qui n'est à proprement dire rien d'autre que le désir même, et la tendance intrinsèque à ce désir qui constitue sa poussée interne et qui est présente en lui même s'il reste insatisfait, même si l'objet du désir n'est pas donné.

---

[1] « On parle du fait que quelque chose nous plaît, du fait d'être attiré par quelque chose ou d'être désagréablement affecté. Est-ce que le plaire est en lui-même un être attiré, le désir encore en lui-même un être attiré (*Angezogensein*), qui est simplement caractérisé différemment, et finalement aussi le vouloir, n'est-il un nouveau type d'être attiré (*Angezogensein*)? », *ibid.*, p. 146.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

> On se demande que faut-il appeler désir. Si on entend par désir le fait que le moi soit tendu et dirigé vers l'objet manquant, alors la tendance vers son effectuation-comme-acte (*Sich-als-Akt-Auswirken*) (vers l'« exécution ») n'est nullement un désir.[1]

Nous retrouvons ainsi notre question : une intention ne se définit pas uniquement par son rapport à l'objet, mais aussi par le fait qu'elle est un acte, et par là-même elle se dirige vers cet objet, elle est dynamique. Le rapport à l'objet n'est que le résultat de l'accomplissement de l'acte lui-même, qui est un faire et non pas encore la possession d'un objet. Les pistes semblent brièvement se brouiller quand nous prenons le cas du désir. Car le rapport du désir à son objet est lui-même un rapport dynamique, une aspiration vers l'objet. Néanmoins, et c'est ce que l'analyse de l'Appendice XVI met en évidence, l'aspiration du désir vers son objet est un mouvement différent par rapport à son aspiration à sa propre réalisation en tant qu'acte. C'est uniquement cette seconde aspiration qui peut être nommée proprement tendance (*Tendenz*), alors que la première est un désir de plein droit, se reliant à un objet et sur lequel on peut réfléchir. Ainsi, on peut éventuellement dire qu'il y a dans le désir deux tendances différentes, l'une qui va vers l'objet et l'autre qui va vers l'accomplissement de l'acte. On ne peut pas dire, en revanche, qu'il y a deux désirs : la deuxième tendance n'est justement pas un désir. Et, il faut ajouter, cette deuxième tendance est à l'œuvre non seulement dans le désir mais dans tout acte intentionnel dans la mesure où tout acte intentionnel est un faire de ce type qui tend vers son propre accomplissement.

Doit-on alors conclure que toute intention présuppose deux types de tendances, une qui va vers l'objet visé et une autre responsable de son propre accomplissement en tant qu'acte ? En quoi consiste alors la distinction entre ces deux types de tendance ? Dans l'Appendice XVI Husserl essaie d'expliquer cette différence par une double attitude possible du moi qui réalise l'acte : une attitude actuelle qui est entièrement concentrée dans la visée de l'objet, dans la tendance proprement intentionnelle, et une attitude non actuelle (doit-on dire passive ?) dont relève l'autre tendance. Ainsi, les actes se divisent, eux aussi en actes « egocentriques », dans lequel le moi est concentré, attentif, dans lesquels, selon l'expression de Husserl, « il vit » actuellement, et des actes d'arrière-plan qui passent inaperçus quoiqu'ils

[1] *Ibid.*, p. 148.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

soient, eux aussi, des vécus.[1] La tendance serait alors un acte actuel devenu inactuel du fait que l'attention du moi s'est tournée vers un autre acte.

Cette description ne peut pas cependant nous satisfaire. Premièrement, cela signifie qu'à tout moment l'acte actuel peut permuter avec l'acte inactuel. Si on lit maintenant les deux types de tendance dans ces termes, cela veut dire que nous pouvons, à chaque instant, détourner notre attention de l'objet désiré pour viser ce désir lui-même. Certes, on peut le faire à l'aide de la réflexion. Il nous est cependant impossible de saisir dans la réflexion le passage d'un moment à l'autre de l'acte, la dynamique qui lui est propre et dont relevait le deuxième type de tendance. La réflexion met à plat cette dynamique, elle traite l'acte comme un objet, comme quelque chose d'immobile et inchangeant. Elle ne peut pas capturer la production de l'acte lui-même. Ce qui nous fait penser qu'en réalité cette dynamique n'est pas, elle-même, quelque chose d'intentionnel, comme si chaque moment de l'acte était visé par le moment précédent. De même que, si on vise le *Wortlaut* dans un acte intuitif, en tant qu'objet sensible, on perd sa dimension de signification, on perd justement la *Hinweistendenz* qui part de lui, de même si on vise un moment du désir pour lui-même on perd le désir tout entier et sa tendance vers l'objet désiré.

Enfin, une autre difficulté tient justement à la différence entre un moi actuel et un moi inactuel. Dans le cas du désir, le moi actuel « vit » dans la tendance proprement intentionnelle vers l'objet désiré. Mais il vit aussi dans la réalisation du désir en tant qu'acte. Peut-on dire alors qu'il est simplement inactuel et que la tendance qui le pousse à réaliser le désir, c'est en réalité une tendance du moi à devenir actuel, à aboutir à la visée d'objet ? La réponse de Husserl sera négative :

> On ne peut pas dire « une stimulation (*Reiz*) pour le moi à devenir actuel », car il ne le devient pas. Il est actuel, c'est-à-dire il effectue, il est actuel en tant qu'il est dans le mode du faire ; comme tout vécu d'arrière-plan fait appel à l'ego actuel, celui-ci est déterminé d'une certaine manière dans chacun de ces vécus, ceux-ci appartiennent tous dans son horizon d'actualité.[2]

---

[1] « Quand un acte égocentrique va dans l'arrière-plan et sort des relations thématiques, alors l'ego n'est en effet plus actuellement impliqué ; pourtant dans une modification il lui reste toujours toute la structure de l'acte égocentrique. Le moi se dirige toujours, il se tourne toujours, et pourtant il ne le fait pas, pas de manière actuelle. La forme est toujours là, comme une enveloppe vide mais l''ego actuel' n'y 'vit' pas. », *Ibid.*

[2] *Ibid.* p. 148-149.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

Voici donc les limites de la possibilité d'expliquer en termes d'intentionnalité le concept de *Tendenz*. Le moi qui vit actuellement dans un acte peut se détourner de cet acte. L'acte devient inactuel, mais il garde la même structure, ce qui veut dire qu'à chaque instant il peut redevenir actuel. De même que les côtés invisibles d'un objet sont co-visés dans la perception de l'objet, quoiqu'ils ne soient pas donnés de manière actuelle, de même tous les actes qui ne sont pas effectivement vécus, mais qui se relient à des vécus actuels, restent dans l'horizon d'attention du moi, restent, pour ainsi dire, co-visés par la perception interne. L'inactuel n'est pour le moi que la limite de l'actuel : ce qui a un degré d'actualité moindre. En revanche, la tendance au sens qui nous intéresse ici, la tendance qui est responsable de tous ces changements d'attention, qui rend compte de la réalisation effective de ces vécus, *ne peut pas elle-même devenir actuelle*, elle ne peut pas être vécue sans que l'on passe aussitôt soit à l'acte vers lequel elle pousse, cas dans lequel elle est satisfaite, soit à l'acte d'où on est parti, cas dans lequel elle reste insatisfaite. La tendance elle-même reste donc radicalement inactuelle, on ne peut pas y vivre, y demeurer et on ne peut pas y réfléchir.

La fin de l'Appendice XVI montre, rien que par son style, les difficultés soulevées par la tentative de définir pour elle-même cette tendance et de décider s'il s'agit là ou non d'une forme d'intentionnalité.[1] Si, dans le passage d'une phase à l'autre de l'acte, il s'agit d'une forme d'intentionnalité, alors c'est une intentionnalité qui ne peut pas être vécue pour elle-même. C'est sur ce point que Husserl fait l'impasse : comment est-il possible que quelque chose soit à la fois vécu et impossible à vivre de manière actuelle ? On ne peut pas s'arrêter, poser le regard sur la tendance, la décomposer : elle

[1] « La tension (*Tendieren*) a son 'intentionnalité'. Elle se dirige vers les phases du phénomène qui sont 'intentionnées' par anticipation. Des nouvelles phases de l'objectité se relient successivement dans le champ de vision du moi qui se dirige vers l'objectité. M'est-il maintenant possible de transformer la tendance même en acte égocentrique, c'est-à-dire l''effectuer' ? Mais nous voyons aussitôt que quelque chose ne va pas. D'une part on pourrait nous faire la remarque que nous tombons dans l'attitude réflexive. Mais avant tout et en premier lieu nous devons dire la chose suivante : prenons la tendance qui 'agit' sur moi comme stimulation venant (*Reiz*) d'un phénomène d'arrière-plan. M'est-il possible somme toute de vivre dans cette tendance ? A la manière dont je vis dans un désir ? Dans une aspiration (*Langen*)? Dès que je vis dans une tendance (au cas où elle est un acte, dans lequel je peux vivre), j'ai déjà un 'être tourné vers' et non plus une simple aspiration (*Langen*). Il est clair, le 'se tourner vers' ne saura pas être conçu comme la réalisation d'un effort (*Streben*), quand nous posons l'équivalence entre effort (*Streben*) et désir. Il ne peut pas avoir le même statut qu'un acte. » *Ibid.* p. 149.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

disparaît aussitôt. Ou bien elle est satisfaite et nous sommes déjà dans l'acte suivant, ou bien elle ne l'est pas et nous sommes dans l'acte fondateur, avec en plus un sentiment d'insatisfaction, d'échec. Nous ne sommes cependant jamais dans la tendance même.

C'est là quelque chose que Husserl ne parvient pas à accepter : comment est-il possible que cette tendance fasse partie de la vie du moi sans pour autant pouvoir être ressaisie par la réflexion ? Comment une partie de la conscience peut-elle échapper à l'examen de cette conscience même ? C'est le problème du point aveugle de la vie intentionnelle, du moment où elle se réalise effectivement, et où, dans cette réalisation, elle s'échappe, c'est, pour parler comme Michel Henry, la distinction entre le phénomène et son apparaître même[1] qui pose un problème radical pour Husserl, dont les textes ultérieurs sur les *Synthèses passives* témoignent bien.[2]

La tendance est un vécu, mais ce n'est pas un acte intentionnel. On comprend ainsi que c'est pour une bonne raison que Husserl se sert de ce concept de tendance (*Tendenz*) sans pouvoir le définir clairement, sans pouvoir la décrire. Bien qu'il y ait, semble-t-il, de telles *Tendenzen* partout où il y a des vécus intentionnels, la description phénoménologique échoue dans sa tentative de « mettre le doigt dessus ». Ce texte du début 1914 témoigne de cet échec de la description. Saisir la *Tendenz* pour elle-même semble une tâche impossible, car celle-ci est simplement le passage du moment où il n'y a pas effectivement d'acte à celui où l'acte se réalise effectivement, c'est-à-dire, dans les termes des *Recherches logiques*, de la mise en place de la *Repräsentation* à la visée de l'objet intentionnel transcendant. La tendance (*Tendenz*) n'est donc qu'une pure dynamique sans autre détermination qui puisse s'offrir à l'analyse. On peut montrer comment les actes forment des synthèses de fondation ou de remplissement. Ce que l'on ne peut pas montrer, c'est quelle est la force qui déclenche ces synthèses, une force qui n'est pas cependant notre volonté, c'est-à-dire une forme d'intentionnalité, mais que nous subissons, nous ressentons, à la manière d'un affect.

---

[1] Cf. Michel Henry, « Phénoménologie non-intentionnelle : une tâche de la phénoménologie à venir » dans D. Janicaud (éd.) *L'intentionnalité en question*, Paris : Vrin, 1995.

[2] Problème autour duquel Husserl tourne sans cesse par exemple dans les analyses de *La synthèse passive*, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926). Hua* XI, Margot Fleischer (éd.), Dordrecht : Kluwer, 1966, tr. fr. N. Depraz et M. Richir, Grenoble : Million, 1998.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

Cette analyse de la dynamique intentionnelle nous amène donc à une conclusion paradoxale : le moteur de l'intentionnalité, ce qui fait qu'elle est une forme de vie dynamique qui s'oriente vers un but, l'objet visé, est quelque chose de non-intentionnel et donc quelque chose qui ne relève pas de notre volonté explicite. Notre activité intentionnelle n'est ainsi possible que du fait d'une passivité de principe face à cette force qui nous pousse toujours en avant, qui nous fait passer d'un acte à l'autre, et que Husserl appelle déjà en 1893, puis en 1908 et en 1913 tendance (*Tendenz*).

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1, 2012 (Actes 5), p. 202-222
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Grammaire et genèse du doute

Par VINCENT GRONDIN
Université de Montréal – Université de Paris 1

Au contraire de la phénoménologie qui en a fait l'un de ses thèmes privilégiés, la grammaire philosophique de Wittgenstein se caractérise sans aucun doute par une certaine insensibilité à l'égard de la dimension passive de l'expérience vécue. Bien que la grammaire philosophique soit une pensée de l'usage qui insiste sur le fait que la signification est inséparable de l'activité des locuteurs qui peuvent utiliser les mots de différentes manières (il ne faut pas oublier que les mots sont aussi des actions pour l'auteur des *Recherches philosophiques*)[1], on ne retrouve aucune réflexion aboutie chez Wittgenstein et ses successeurs à propos du soubassement « passif » de cet usage du langage. Sans doute, on pourrait interpréter les allusions vagues à l'histoire naturelle (*Naturgeschichte*) et la forme de vie (*Lebensform*) comme ayant pour but de donner un nom à cette passivité (après tout, la forme de vie est ce qui est « donné » pour Wittgenstein)[2], mais ces notions fonctionnent toujours comme des concepts limites et opératoires qui ont pour seul objectif de tracer le périmètre de l'enquête philosophique et de discréditer ceux qui prétendent faire de la philosophie en mobilisant des analyses génétiques.

Comme chacun sait, loin d'être lié à un oubli ou à une omission, ce silence relativement au thème de la genèse fait l'objet d'une justification théorique bien précise. Au § 171 des *Recherches philosophiques*, Wittgenstein s'attaque à l'idée selon laquelle le mot formerait avec sa prononciation sonore une « unité » qui serait le produit d'un processus passif ou inconscient[3]. Puisque la tâche de la philosophie est de clarifier la signification de

[1] Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, trad. fr. F. Dastur, M. Élie, J.-L. Gautero, D. Janicaud et É. Rigal, Paris, Gallimard, 2004, I, § 546.
[2] *Ibid.*,II, xi, p. 316.
[3] « J'aurais pu employer bien d'autres termes propres à exprimer l'expérience que j'ai en lisant un mot. Je pourrais dire que le mot écrit me *suggère* le son. — Mais

nos concepts et que la signification d'une expression est toujours déterminée par l'usage qu'on en fait, l'idée même de synthèse passive n'a absolument aucun intérêt. Sans surprise, Wittgenstein rejette, dès le début des années 30, tout usage philosophique de la notion de genèse. Le socle passif de notre usage du langage peut intéresser la linguistique et la psychologie, toutefois il n'appartient pas au domaine de la philosophie qui doit nécessairement s'installer sur le terrain de l'usage[1].

Ces remarques peuvent être étendues à l'analyse que propose Wittgenstein de la perception. Wittgenstein conteste que l'expérience de la reconnaissance d'un objet soit le produit d'une habitude ou d'une association[2]. Comme le note Wittgenstein à de multiples reprises, la préhistoire ne fait pas partie de l'expérience[3]. Par conséquent, on n'a pas besoin de faire appel à la genèse pour rendre compte descriptivement de ce qu'est la perception. Bien plus que le soi-disant mythe de l'intériorité, ce thème de la genèse représente la véritable ligne de fracture qui oppose Wittgenstein à la phénoménologie.

En prenant pour fil conducteur la critique de l'associationnisme, j'ai déjà eu l'occasion de montrer ailleurs que l'exclusion de la genèse repose sur le dualisme de l'histoire et de la grammaire qui, en dernière instance, est adossé à une conception dogmatique des frontières de l'enquête philosophique[4]. Dans le cadre de cet article, j'aimerais faire un pas de plus dans cette direction et montrer que les considérations génétiques sont indispensables pour donner une réponse satisfaisante aux problèmes philosophiques qui ont retenu l'attention de Wittgenstein tout au long de son

---

aussi que pendant qu'on lit, la lettre et le son forment une *unité* — pour ainsi dire un alliage. […] Mais lis à présent quelques phrases imprimées, comme tu le fais d'habitude, quand tu ne penses pas au concept de lecture ; et demande-toi si tu as eu, pendant que tu lisais, de telles expériences d'unité, d'influence, etc. — Et ne dis pas que tu as eu ces expériences inconsciemment ! Ne nous laissons pas non plus abuser par l'image qui suggère que de tels phénomènes se montreront "en y regardant de plus près" ! » (*ibid.*, I, § 171). En d'autres termes, les explications philosophiques qui font appel aux notions de genèse ou de passivité sont des monstruosités philosophiques qui dénaturent les phénomènes que l'on tente de décrire.

[1] Vincent Grondin, « De la grammaire à l'historialité : Wittgenstein et le problème de la "préhistoire" du sens », *Études philosophiques*, vol. 2010, n° 3, p. 363-375.

[2] Ludwig Wittgenstein, *Grammaire philosophique*, trad. fr. M.-A. Lescouret, Paris, Gallimard, 1980, § 116.

[3] *Ibid.*, § 37.

[4] Vincent Grondin, « Les spéculations en psychanalyse : mystification ou clarification grammaticale ? », *Studia Europea*, vol. LV, n° 3 (2010), p. 178-193.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

œuvre. Afin d'instruire cette thèse controversée, je prendrai pour point de comparaison la description que font Husserl et Wittgenstein de l'expérience du doute. Il émergera très rapidement de ces analyses comparatives que la phénoménologie génétique est supérieure puisque la grammaire philosophique est incapable à elle seule d'établir le bien-fondé de la thèse de Wittgenstein selon laquelle l'idée d'un doute absolu et généralisé est dénuée de sens.

En menant une telle étude comparative, ce texte poursuivra deux objectifs complémentaires qui sont pourtant légèrement différents. 1 / D'une part, il s'agira de montrer que la méthode descriptive de la philosophie n'exclut pas la prise en compte de la genèse. 2 / Et, d'autre part, cette réévaluation de la notion de genèse aura pour mérite insigne de donner une nouvelle formulation aux rapports pour le moins troubles et ambigus que la phénoménologie entretient avec la psychologie.

1. La grammaire du doute

Comme l'a montré Stanley Cavell en s'appuyant notamment sur les textes de Wittgenstein, l'angoisse suscitée par la possibilité d'un doute sceptique universel quant à l'existence du monde extérieur semble reposer sur une généralisation hâtive et précipitée. À tout le moins, le raisonnement du sceptique possède quelque chose d'étrange et de surprenant : en prenant pour motif que notre expérience perceptuelle nous trompe *parfois*, on en tire la conclusion qu'il est possible d'élever un doute *général* quant à la véracité du témoignage de nos sens[1]. Le texte des *Méditations métaphysiques* est d'ailleurs là pour prouver que les arguments sceptiques reposent bel et bien sur une telle extension de l'expérience ordinaire et normale que nous pouvons faire du doute. Dans un passage mémorable, Descartes nous rapporte qu'il ne peut accorder sa créance au témoignage des sens, car ces derniers l'ont déjà trompé[2]. Ainsi, en appliquant les principes du doute méthodique, Descartes

[1] Stanley Cavell, *Claims of reason*, New York et Oxford, Oxford University Press, 1979, p. 129.

[2] « Tout ce que j'ai reçu jusqu'à présent pour le plus vrai et assuré, je l'ai appris des sens, ou par les sens : or j'ai quelquefois éprouvé que ces sens étaient trompeurs, et il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés » (René Descartes, *Méditations métaphysiques*, Paris, Garnier Flammarion, 1979, p. 59).

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

prend la résolution de considérer comme étant absolument fausses toutes les croyances contre lesquelles il est possible de formuler le moindre doute[1].

Stanley Cavell vise juste encore une fois lorsqu'il soutient que le geste de Wittgenstein ne consiste pas à réfuter le sceptique en montrant que le doute qu'il formule est dénué de sens[2]. En toute rigueur, on ne peut pas exclure la possibilité logique que le monde extérieur soit une illusion. Par contre, le sceptique surestime l'importance de cette *possibilité théorique* en faisant comme s'il suffisait d'entrevoir la possibilité d'un doute relatif à l'existence du monde extérieur pour démontrer qu'un tel doute est légitime et rationnel[3]. Dans un passage fulgurant des *Recherches philosophiques*, Wittgenstein donne l'exemple suivant pour illustrer cette idée. Il est tout à fait possible d'imaginer un individu qui, chaque fois qu'il ouvre une porte, se demande si cette dernière donne ou non sur un gouffre[4]. Un tel doute est tout à fait concevable et Wittgenstein ne soutient à aucun moment qu'il serait dénué de sens. Par contre, il ne faudrait pas accorder trop d'importance à ce scénario hypothétique : le fait que je puisse imaginer un individu qui serait saisi par un tel doute n'est d'aucune manière un motif pour entretenir un tel doute chaque fois que j'ouvre une porte. Comme le note Wittgenstein : « Le fait que nous puissions imaginer un doute ne signifie pas que nous doutions »[5].

Cette confusion du doute potentiel et du doute effectif découle de l'oubli du caractère essentiellement circonstanciel de l'expérience du doute. En effet, on ne peut considérer que la possibilité du doute est un motif suffisant pour douter que si l'on oublie qu'un doute ne s'impose à nous que dans un certain contexte tout à fait précis et localisé. Au § 213, Wittgenstein donne l'exemple de la règle algébrique qui pourrait faire l'objet de différentes interprétations. Étant donné qu'il est possible d'en donner plusieurs

---

[1] Il s'agit d'un véritable lieu commun des études cartésiennes, mais il est important de le souligner : Descartes était tout à fait conscient du caractère artificiel du doute qu'il pratique dans les *Méditations métaphysiques.* Cf. *ibid.,* p. 59 : « Et certes, puisque je n'ai aucune raison de croire qu'il y ait quelque Dieu trompeur, et même que je n'aie pas encore considéré celles qui prouvent qu'il y a un Dieu, la raison qui dépend seulement de cette opinion est bien légère, et pour ainsi dire métaphysique ». *Cf.* Henri Gouhier, *Descartes : Essais sur le « Discours de la méthode », la métaphysique et la morale*, Paris, Vrin, 1973, p. 153 et M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier, 1953, p. 33, p. 36 et *passim.*

[2] Stanley Cavell, *op. cit.*, p. 37.

[3] *Ibid.*, p. 90.

[4] Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, *op. cit.*, I, § 84.

[5] *Id*.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

interprétations, on pourrait être tenté de croire que je rencontre nécessairement un doute lorsque je décide d'en faire telle ou telle interprétation. La réponse de Wittgenstein est aussi énergique qu'univoque : « Le doute était possible dans certaines circonstances. Mais cela ne veut pas dire que j'ai douté, ni même que j'aurais pu le faire »[1]. Dans certains contextes, je peux avoir un doute sur l'interprétation que je dois faire de la règle. Il n'en demeure pas moins que dans d'autres contextes un tel doute n'est pas concevable. C'est d'ailleurs pourquoi il ne fait absolument aucun sens de se demander si les informations fournies par un panneau indicateur sont douteuses ou non.

Il m'est arrivé alors que j'étais dans un aéroport de voir un employé prendre un panneau placé le long du mur afin de le disposer un peu plus loin. Étant le témoin d'une telle manœuvre, je n'ai pu m'empêcher de douter du bien-fondé de l'interprétation que j'en avais faite lorsque je l'avais aperçu pour la première fois. Dans un tel contexte, le doute est parfaitement légitime. Toutefois, cette expérience ne m'autorise d'aucune manière à tirer la conclusion qu'il est juste de douter de la signification de tout panneau pouvant être déplacé d'un endroit à un autre[2].

Au final, ce que Wittgenstein rejette, c'est la prémisse au fondement du doute sceptique selon laquelle « ce qui se produit parfois pourrait se produire toujours »[3]. Certes, le témoignage de nos sens peut nous induire en erreur. Par contre, supposer qu'une erreur systématique soit possible sous prétexte que ce qui se « produit parfois pourrait se produire toujours », c'est complètement vider de son sens la notion d'expérience perceptuelle tout comme celle de doute. Comme le note Wittgenstein en prenant l'exemple de l'ordre : « Parfois, les ordres qu'on donne ne sont pas suivis. Mais à quoi cela ressemblerait-il s'ils ne l'étaient jamais ? Le concept d' « ordre » aurait perdu son but »[4]. À l'instar de l'ordre, la perception ne serait plus une perception si elle nous trompait systématiquement.

Cette remarque grammaticale essentielle est étroitement liée à l'usage que fait Wittgenstein dans les *Recherches* de la notion de « circonstance normale ». Pour être plus précis, on ne peut considérer le doute sceptique

[1] *Ibid.*, I, § 213.
[2] « Je veux donc dire que, en définitive, le panneau indicateur ne laisse pas subsister de doute. Ou plutôt : Parfois il en laisse subsister un, parfois non. Et il ne s'agit plus alors d'une proposition philosophique, mais d'une proposition d'expérience » (*ibid.*, I, § 85).
[3] *Ibid.*, I, § 345.
[4] *Id*.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

comme étant légitime qu'à partir du moment où l'on renonce à prendre en compte la distinction pourtant capitale des circonstances normales et anormales. Il suffira ici de mentionner ce passage où Wittgenstein souligne que l'usage normal du langage ne prête généralement pas flanc au doute :

> L'emploi des mots ne nous est clairement prescrit que dans les cas normaux. Nous savons ce que nous avons à dire dans tels et tels cas, nous n'en doutons pas. Mais plus on s'écarte de la normale, plus ce que nous avons à dire devient douteux. Et si les choses étaient tout autres qu'elles ne le sont en réalité, nos jeux de langage perdraient leur intérêt[1].

Selon une définition possible de ce qu'est la grammaire, on pourrait dire que cette dernière détermine les « coups » qui sont possibles au sein d'un certain jeu de langage. Lorsque nous nous trouvons dans le cas « normal » et « paradigmatique », il y a certains doutes qui sont automatiquement exclus en raison des règles qui gouvernent nos jeux de langage. En d'autres termes, le doute universel et généralisé n'est pas un « coup » qui est possible lorsqu'on décrit notre expérience perceptuelle.

Au § 288, Wittgenstein mentionne que je ne peux sérieusement affirmer que je ne sais pas si ce que je ressens en ce moment est une douleur bien que je maîtrise la signification du concept de douleur. Si une telle possibilité est exclue, c'est parce qu'une telle expression ne représente pas une possibilité au sein de ce jeu de langage[2]. Il va sans dire, on peut imaginer des cas anormaux où il est possible d'émettre un doute relativement à une sensation de douleur. Pour reprendre l'exemple de Jacques Bouveresse, lorsque le dentiste m'anesthésie pour m'arracher une dent de sagesse, je peux me demander si la sensation que je ressens en ce moment va se transformer en douleur atroce lorsque l'effet de l'anesthésiant se sera atténué[3]. Wittgenstein ne nie pas qu'un tel usage du concept de douleur soit possible, mais

[1] *Ibid.*, I, § 142.

[2] « Une telle expression de doute ne fait pas partie du jeu de langage ; mais si l'on fait abstraction de l'expression de la sensation, du comportement humain, il semble que j'aie à nouveau le *droit* de douter. La tentation que j'ai de dire qu'on pourrait prendre la sensation pour autre chose que ce qu'elle est tient à ceci : Si je suppose que le jeu de langage normal comportant l'expression de la sensation est aboli, j'ai besoin d'un critère d'identité pour la sensation, et alors la possibilité d'erreur existe également » (*ibid.*, I, § 288).

[3] « On pourrait dire : Une explication sert à écarter ou à prévenir un malentendu, — un malentendu qui pourrait se produire en son absence, mais non tout malentendu que je puis imaginer » (*ibid.*, I, § 87).

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

si cet usage nous donne le *droit* d'exprimer des doutes, c'est parce qu'il nous installe au sein d'un jeu de langage différent qui repose sur des circonstances qui sont tout à fait anormales.

Sans surprise, Wittgenstein conclut cette séquence extraordinaire par cette formule célèbre : « Employer un mot sans justification ne signifie pas l'employer à tort »[1]. Étant donné qu'il est possible d'imaginer des situations anormales et extraordinaires où l'application de nos concepts devient douteuse et hésitante, la tentation est très forte d'en conclure que l'usage que nous faisons de nos concepts est vague et devrait faire l'objet d'une fondation plus solide. C'est d'ailleurs cette crampe mentale qui est à l'origine du pouvoir de fascination du doute cartésien. Puisque la définition de nos concepts ne permet pas d'exclure le doute induit par les cas anormaux, il est tentant de passer nos concepts au crible du doute afin d'identifier un noyau de certitude inébranlable sur lequel on pourrait toujours faire fond. Wittgenstein donne la formulation suivante à cette tentation :

> On peut facilement avoir l'impression qu'un doute, quel qu'il soit, montrerait simplement la présence d'une lacune dans les fondations, de sorte que la seule possibilité d'assurer la compréhension serait de douter d'abord de tout ce dont on peut douter et de lever ensuite tous ces doutes[2].

Face à cette compulsion, Wittgenstein remarque qu'une telle exigence de fondement est elle-même dénuée de fondement. Lorsque Wittgenstein proclame que toute chaîne des justifications est finie, il s'agit essentiellement de rappeler que l'exigence de justification correspond à un certain jeu de langage qui n'a un sens qu'à l'intérieur de limites bien déterminées[3]. Dans certains contextes, il est tout à fait légitime de demander à quelqu'un d'expliquer l'usage qu'il fait d'un concept afin de dissiper un certain malentendu. Par contre, il est absurde d'exiger que l'explication de la signification d'un concept soit en mesure d'écarter toute confusion possible. Comme le souligne Wittgenstein à propos de l'exemple du panneau indicateur que j'ai déjà

[1] *Ibid.*, I, § 289.
[2] *Ibid.*, I, § 87.
[3] « Rappelez-vous que nous exigeons parfois des explications (*Erklärungen*) non à cause de leur contenu, mais cause de leur forme. Notre exigence est d'ordre architectonique (*architektonische*) ; l'explication est une sorte de corniche apparente qui ne s'appuie sur rien » (*ibid.*, I, § 217). En utilisant une analogie frappante, Wittgenstein souligne dans ce passage que l'exigence de justification devient vide de sens et nous induit en erreur lorsqu'elle est poussée au-delà de ses limites.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

eu l'occasion d'évoquer : « Le panneau indicateur est en ordre — s'il remplit sa fonction dans des conditions normales »[1].

En somme, l'usage d'un certain concept ne pose problème et ne suscite certains doutes que lorsque nous sommes en présence de circonstances *anormales* où les règles qui régissent *normalement* son usage ne s'appliquent pas. Cette conclusion est finalement exactement la même que celle que nous avons déjà eu l'occasion d'énoncer dans le cas du doute sceptique relativement à l'existence du monde extérieur. Il s'agit toujours de souligner que l'idée d'un doute universel et généralisé ne prend pas en compte la grammaire même de la notion de doute. Peu importe le point d'application du doute sceptique, son ressort est toujours la confusion des circonstances normales et anormales, confusion qui masque le fait que le doute est toujours ponctuel et local, car il s'impose à nous seulement dans un contexte inusité et anormal.

En dépit de sa force, un tel argument n'est pas tout à fait convaincant pour au moins deux raisons. 1 / Tout d'abord, la reconstruction de la grammaire du doute mise en chantier par Wittgenstein repose sur une forme de conventionnalisme plutôt problématique. À supposer qu'il soit juste de prétendre que le doute hyperbolique de Descartes ne soit pas conforme à la grammaire de notre langage, qu'est-ce qui nous empêche de la transformer ? Dans *The Claim of Reason,* Stanley Cavell répond à cette objection en soutenant que l'évocation d'un tel codicille sous-estime l'enchevêtrement de la nature et de la convention. Il ne suffit pas de modifier les règles grammaticales qui régissent notre langage, car ces dernières sont étroitement liées à notre mode de vie[2]. Cette défense parvient très certainement à saisir un aspect important de la pensée de Wittgenstein. Malheureusement, elle ne fait que repousser la difficulté d'un cran : quels sont les traits de notre forme de vie qui font en sorte que le doute imaginé par Descartes n'est pas praticable ? Il ne suffit pas de faire appel au concept plutôt vague de forme de vie : encore faudrait-il expliquer de quelle manière le doute hyperbolique entre en contradiction avec le type d'existence que nous menons. 2 / Dans le même esprit, on pourrait se demander en quoi consiste ces fameuses « conditions normales ». Dans *De la certitude,* Wittgenstein soutient explicitement qu'il est impossible de répondre à une telle question. Après avoir soulevé la question de savoir s'il est possible d'élaborer une règle qui écarterait toute erreur possible, Wittgenstein fait l'observation suivante : « Si toutefois on voulait, pour un tel usage [le calcul], fournir un semblant de règle, on y

[1] *Ibid.,* I, § 87.
[2] Stanley Cavell, *op. cit.,* p. 110.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

trouverait l'expression "dans des circonstances normales". Et ces circonstances normales, on les reconnaît, mais on ne peut pas les décrire avec exactitude »[1]. On ne peut ici s'empêcher d'avoir l'impression que la réponse de Wittgenstein n'est pas entièrement satisfaisante : ne faut-il pas admettre la possibilité d'une description minimale desdites « conditions normales » ? En effet, comment peut-on expliquer ce que sont les conditions normales de l'application d'une règle donnée si ces dernières ne peuvent pas être décrites d'une manière minimale ?

2. La genèse du doute

Comme j'ai déjà eu l'occasion de l'annoncer, je voudrais défendre la thèse selon laquelle la phénoménologie de l'association échafaudée par Husserl permet de développer un argument déterminant en accord avec l'analyse grammaticale proposée par Wittgenstein. Toutefois avant de m'avancer sur ce terrain, j'aimerais enregistrer l'objection évidente à laquelle s'expose inévitablement une telle entreprise.

Comme le montrent les *Méditations cartésiennes* et *Philosophie première*, Husserl considère que le scepticisme est parvenu à épingler une profonde vérité philosophique[2] et il conçoit l'entreprise phénoménologique comme une démarche de fondation qui aurait pour objectif d'isoler une sphère d'évidence « apodictique », « parfaite » et « absolue »[3]. Pire encore, il soutient explicitement que l'existence du monde est un fait « contingent »[4] qui se fonde sur une évidence « imparfaite » et « présomptive »[5]. En raison de toutes ces preuves à conviction pour le moins compromettantes, il semble difficile de ne pas conclure à l'instar de Claude Romano que Husserl souscrit à la conception classique du doute qui stipule que la possibilité d'un doute local à propos de l'expérience perceptuelle nous autorise à formuler un doute

[1] Ludwig Wittgenstein, *De la certitude*, trad. fr. G. Durand, Paris, Gallimard, 1965, § 27.
[2] Edmund Husserl, *Philosophie première II. Théorie de la réduction phénoménologique*, trad. fr. A. L. Kelkel, Paris, Presses universitaires de France, 2001, 31e Leçon, p. 36.
[3] Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, trad. fr. M. de Launay, Paris, Presses universitaire de France, 1994, § 1, p. 45.
[4] Edmund Husserl, *Philosophie première II. Théorie de la réduction phénoménologique*, *op. cit.*, 36e Leçon, p. 95.
[5] Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, *op. cit.*, p. 107.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

universel quant à l'existence du monde extérieur[1]. Un tel diagnostic est en revanche contredit par les analyses génétiques de Husserl qui ne cessent de souligner que le doute a un point d'application local et régional. Comme en fait foi un passage éloquent d'*Expérience et jugement*, les différents types de modalisation (l'affirmation, le doute et la négation) n'ont un sens que sur le fond de la certitude de l'existence du monde extérieur. S'il est vrai que l'on peut en venir à douter de l'existence d'un certain objet et le biffer, il serait par contre tout à fait absurde d'entreprendre de biffer le monde dans sa totalité et douter de son existence[2].

Cette thèse peut paraître paradoxale et on ne peut manquer de se demander comment Husserl parvient à défendre une telle idée tout en procla-

[1] Claude Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 2010, p. 525.

[2] « La négation est une modification de conscience qui s'annonce comme telle de soi-même quant à son essence propre. Elle est toujours un biffage partiel sur le sol d'une certitude de croyance qui se maintient par là même et qui est finalement le sol de la croyance universelle au monde » (Edmund Husserl, *Expérience et Jugement*, Paris, Presses universitaires de France, 1970, p. 107). On pourrait croire qu'il s'agit d'une invalidation de l'hypothèse de l'anéantissement du monde évoquée dans les *Idées directrices* (§ 49). Pourtant, une telle lecture ne me semble pas plausible, car, déjà à l'époque des *Idées directrices*, Husserl insistait sur le caractère dérivé et relatif de toute négation (§§ 104-106). À vrai dire, l'hypothèse de l'anéantissement du monde est tout à fait compatible avec cette analyse du doute puisque Husserl soutient seulement que l'anéantissement du monde ne remet pas en cause *l'existence de la conscience*. En contrepartie, Husserl ne nie pas qu'une telle destruction aurait des conséquence au niveau de l'enchaînement de nos vécus : « L'être de la conscience, et tout le flux du vécu en général, serait certes nécessairement modifié si le monde des choses venait à s'anéantir, mais il ne serait pas atteint dans sa propre existence. » (Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures I. Introduction générale à la phénoménologie pure*, trad. fr. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, § 49, p. 161.) En d'autres termes, l'hypothèse de l'anéantissement du monde a pour seul objectif de montrer l'autonomie absolue de l'être de la conscience à l'égard du monde extérieur. Cette hypothèse ne nous autorise pas à douter de l'existence du monde extérieur comme on pourrait le croire au premier abord. Dans *De la synthèse passive*, Husserl fait une remarque similaire lorsqu'il relève que le présent vivant ne peut pas être biffé. Sans doute, l'expérience de l'objet peut, ponctuellement, me mener à biffer certaines déterminations de l'objet. Par contre, il serait absurde de contester la validité de principe des évidences dont je fais l'expérience au sein du présent vivant. Edmund Husserl, *De la synthèse passive*, trad. fr. B. Bégout et N. Depraz, Grenoble, Jérôme Millon, 1998, p. 188. On ne peut pas nier le présent vivant parce que toute négation comme tout doute présuppose le présent vivant.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

mant la nature « présomptive » de l'évidence du monde extérieur. Le paradoxe s'évanouit cependant de lui-même lorsqu'on comprend que le doute quant à l'existence du monde extérieur ne doit pas être neutralisé par le type d'évidence par lequel le monde se donne à nous, mais par l'examen minutieux des lois aprioriques qui gouvernent l'enchaînement des vécus au sein du flux de la conscience. Relativement à cette question, on ne peut que s'étonner de la proximité qu'entretient la phénoménologie husserlienne avec la thèse avancée par Wittgenstein dans *De la certitude.* On ne dirait pas de quelqu'un qui doute de l'existence du monde qu'il a *commis une erreur de raisonnement*, mais qu'il est *dérangé mentalement*, c'est-à-dire que ses croyances et ses états mentaux s'enchaînent et s'articulent d'une manière étrange et anormale[1]. En employant une terminologie légèrement différente, Husserl souscrit à une thèse similaire lorsqu'il soutient, dans *Philosophie première,* que le doute quant à l'existence du monde extérieur participe d'une forme de folie pour laquelle les mots « monde », « homme » et « conscience » auraient un sens radicalement différent[2].

Avant de reconstruire l'analyse du doute proposée par Husserl dans *De la synthèse passive*, j'aimerais faire deux remarques d'ordre général qui vont me permettre de préciser le contexte dans lequel cette réflexion s'insère. 1 / D'entrée jeu, il est important de noter que le doute n'est pas un acte qui serait le produit de la de la spontanéité de l'entendement. Bien sûr, le doute peut correspondre à un acte prédicatif[3]. Reste que le doute représente une modalisation qui peut intervenir sur un mode passif au sein de l'expérience prélinguistique et antéprédicative. 2 / Dans les *conditions normales*, la perception possède une unité cohérente et synthétique. La perception renvoie donc à un système intentionnel où, normalement, les attentes que j'ai à l'égard du monde se trouvent « remplies ». Husserl donne la formulation suivante à cette thèse essentielle :

---

[1] Il y a en effet pour Wittgenstein des erreurs qui sont tellement improbables que l'on doit les considérer comme la conséquence d'un dérangement mental : « Si l'un de mes amis s'imaginait une beau jour avoir vécu en tel endroit, etc., je n'appellerais pas ça une erreur, mais un dérangement mental, peut-être passager » (Ludwig Wittgenstein, *De la certitude*, *op. cit.*, § 71, p. 44).

[2] Edmund Husserl, *Philosophie première II. Théorie de la réduction phénoménologique*, *op. cit.*, 34e Leçon, p. 78.

[3] « Qu'y a-t-il donc à présent de spécifique dans le questionnement en tant que comportement d'acte manifestement particulier du moi ? La tension disjonctive passive des possibilités problématiques (le doute au sens passif) motive un doute actif, un comportement qui place le moi dans une division d'acte » (Edmund Husserl, *De la synthèse passive*, *op. cit.*, p. 141).

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

> Tout remplissement dans la progression s'accomplit donc dans le cas normal comme remplissement des attentes. Ce sont des attentes systématisées, des faisceaux d'attentes, qui en se remplissant s'enrichissent aussi, c'est-à-dire que le sens vide devient plus riche en sens et s'intègre dans la préfiguration du sens[1].

La thèse que Husserl défend ici est donc que, *normalement*, le monde se donne conformément à nos attentes qui possèdent une forme synthétique et systématique.

Le terme technique de « modalisation » permet de désigner les types d'intentionnalité provoqués par la déception d'une synthèse de remplissement. En d'autres termes, la modalisation constitue ma réaction face à un « contre-événement » qui me force à réviser les déterminations d'un objet donné. Comme le mentionne Husserl : « La prise de connaissance, au lieu de se conserver et de s'enrichir davantage, peut être mise en question, supprimée »[2]. Afin d'illustrer cette idée importante, il suffira de rappeler l'exemple fétiche de Husserl. Je marche dans la rue et je vois un mannequin placé dans une vitrine. Étant donné que je vise cet objet comme étant un mannequin, j'entretiens certaines attentes à l'égard de cet objet. Soudainement, je constate que le mannequin vient de bouger du bras et qu'il s'agit en réalité d'un commis qui réaménage la vitrine de la boutique. Dans une telle situation *anormale*, l'expérience que je fais de l'objet qui est devant moi me conduit à *biffer* le sens immanent objectif « mannequin » pour lui substituer celui de « personne humaine »[3].

Relativement à la description phénoménologique de cette expérience tout à fait commune, deux éléments doivent retenir notre attention. Tout d'abord, « la déception ne peut concerner que des moments singuliers »[4]. Ce n'est que sur le fond d'attentes constamment confirmées que l'illusion peut se révéler en tant qu'illusion. Mais ce n'est pas tout. La déception introduit dans le système de la perception une contradiction et, afin de restaurer la cohérence de mon expérience du monde, je suis conduit à biffer certaines croyances que j'ai à l'égard du mannequin et de l'appréhender comme une personne humaine[5].

---

[1] *Ibid.*, § 5, p. 114.
[2] *Ibid.*, § 5, p. 113.
[3] Edmund Husserl, *Expérience et Jugement*, *op. cit.*, § 21, p. 108.
[4] Edmund Husserl, *De la synthèse passive*, *op. cit.*, « Introduction », § 13, p. 74.
[5] « Si nous regardons de plus près comment fonctionne la motivation dirigée sur le moi et comment le moi réagit en répondant à celle-ci avec une affirmation active ou une négation, nous dirons : l'assise de la motivation pour la décision négative est

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

Mais pourquoi cette cohérence de l'expérience est-elle si importante ? Comme le note Husserl, le moi est concerné par cette contradiction et il est animé par la volonté d'être cohérent avec lui-même : « Le moi est affecté par tout cela. Lui-même comme moi devient, et cela à sa manière, désuni d'avec lui-même, divisé et finalement uni »[1]. En clair, la contradiction est la source d'un certain malaise qui pousse le moi à prendre une décision afin de cesser d'être déchiré entre différentes tendances[2].

Rendu à ce stade de l'exposition de la position de Husserl, on pourrait se demander quel est le lien précis que le doute entretient avec la déception de la synthèse de remplissement. Cette question s'impose ici naturellement en raison de l'exemple que j'ai choisi pour préciser la nature de la déception envisagée par Husserl. Dans l'expérience concrète que nous faisons de la déception, il y a généralement un certain laps de temps qui s'écoule entre la déception elle-même et la prise de décision qui permet au moi de rétablir la cohérence de l'expérience perceptuelle. Selon la définition qu'en donne Husserl, le doute correspond à ce moment précis où plusieurs possibilités contradictoires s'offrent à moi sans que je puisse me décider pour l'une ou l'autre[3]. Lorsque je me demande si j'ai verrouillé la porte de mon appartement alors que je travaille à la bibliothèque, je vais devoir attendre quelques heures avant de lever mon doute. Dans un tel cas, la décision qui me permettrait de lever le doute est « empêchée »[4]. Pour reprendre la métaphore employée par Husserl, la décision qui me permettrait de lever le doute « reste en panne »[5].

En résumé, le doute est provoqué par la disjonction de possibilités contradictoires qui ne peuvent se manifester que sur le fond de l'expérience normale qui est cohérente et synthétique. Pour cette raison, on pourrait dire que *le doute est toujours un moment transitoire entre deux certitudes*. C'est

---

donc le rétablissement de la concordance de la perception. La division dans le conflit d'appréhensions de perception se refoulant mutuellement est revenue à l'unité sans failles » (Edmund Husserl, *De la synthèse passive*, *op. cit.*, § 14, p. 137).

[1] *Id.*

[2] Comme j'ai déjà eu l'occasion de le montrer ailleurs, la vie du moi est caractérisée par une pulsion d'autoconservation (*Selbsterhaltung*) qui le pousse perpétuellement à mener à développer un système de croyance rationnel et cohérent dont il pourra assumer la responsabilité. Vincent Grondin, « La phénoménologie de l'autoconservation : Entre nature et esprit », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, vol. VI, n° 2, p. 3-21.

[3] Edmund Husserl, *De la synthèse passive*, *op. cit.*, § 8, p. 120-121.

[4] *Ibid.*, § 13, p. 132.

[5] *Ibid.*, § 13, p. 139.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

sans doute pour exprimer cette idée que *Philosophie première* suggère que seule une vérité peut remplacer une vérité[1]. Dans la mesure où le doute est provoqué par une déception et que la déception est toujours locale et limitée à un « moment singulier », il tombe sous le sens que Husserl rejette aussi, à l'instar de Wittgenstein, la conception dite classique du doute qui stipule qu'il est en principe possible de douter de la véracité de l'intégralité de nos croyances.

3. La phénoménologie génétique et le dépassement de l'histoire naturelle

Husserl ne se contente pas de constater que les actes de l'ego reposent sur des synthèses passives. Il se risque aussi à donner une caractérisation substantielle de la cohérence de l'expérience perceptuelle avec la notion d'association. Comme le souligneront avec force les *Méditations cartésiennes*, « le principe universel de la genèse passive gouvernant la constitution de toutes objectivités finalement prédonnées aux formations actives s'appelle association »[2]. Sans surprise, on retrouve dans *De la synthèse passive* de longues analyses consacrées aux lois d'associations qui président à l'organisation de l'expérience sensible. À l'instar de Hume, Husserl soutient que les sensations s'assemblent les unes avec les autres au sein du champ sensible par l'intermédiaire de certaines « lois » qu'il appartient au phénoménologue d'identifier et de définir.

Cette réactivation du concept d'association, loin d'affermir la position de Husserl en la précisant, menace, du moins en apparence, les avancées les plus prometteuses faites dans *De la synthèse passive.* Même si l'on peut adresser plusieurs reproches au conventionnalisme qui soutient le concept de grammaire, la position de Wittgenstein a l'avantage d'être claire et précise. La signification n'est pas un fait empirique parce qu'elle est déterminée par la grammaire de l'usage que l'on fait d'une expression et que cette grammaire est purement arbitraire et conventionnelle[3]. Par conséquent, on se

[1] Edmund Husserl, *Philosophie première II. Théorie de la réduction phénoménologique*, *op. cit.*, 33e Leçon, p. 65.
[2] Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, *op. cit.*, § 39, p. 128.
[3] « La grammaire n'est redevable d'aucune réalité. Les règles ne font que déterminer la signification (la constituer), de ce fait elles ne sont pas responsables de la signification et dans cette mesure, sont arbitraires » (Ludwig Wittgenstein, *Grammaire philosophique*, *op. cit*., § 133, p. 240). En clair, la règle possède seulement un rôle différentiel, ce qui lui confère son caractère arbitraire et qui fait en sorte qu'elle ne dépend d'aucun fait empirique.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

trompe d'adresse lorsqu'on tente de clarifier un concept tel celui de doute (ou celui de perception) en faisant appel à l'observation de faits empiriques et psychologiques puisque la grammaire de concept est arbitraire et indépendante de toute réalité empirique.

Cette conviction conduit Wittgenstein à insister avec force sur l'écart qui sépare le discours philosophique des sciences empiriques. Comme le note Wittgenstein dans les *Fiches*, les recherches philosophiques sont des recherches conceptuelles[1]. Comme toujours, cette définition de la philosophie s'accompagne d'un diagnostic thérapeutique : les erreurs et les confusions qui sont à l'origine de la métaphysique résident précisément dans une confusion des questions factuelles et des questions conceptuelles. La métaphysique n'est d'ailleurs pas la seule à prendre place sur le banc des accusés : le psychologisme repose lui aussi sur une erreur de ce type, car il tente de rendre compte de la signification et des idéalités logiques et mathématiques par l'observation de faits psychologiques et empiriques. Dans un cas comme dans l'autre, la stratégie de Wittgenstein sera toujours la même : il y a une cloison étanche entre la grammaire philosophique et les sciences empiriques qui fait en sorte que l'on ne peut pas clarifier la signification d'un concept en mobilisant des faits psychologiques. À cet égard, Stanley Cavell a tout à fait raison de soutenir que Wittgenstein a accompli une « dépsychologisation de la psychologie » puisqu'il a établi que les concepts qui composent notre vocabulaire psychologique ne peuvent pas être clarifiés à l'aide d'une simple analyse de faits mentaux et empiriques[2].

Bien qu'elle puisse rappeler certains traits de celle défendue par Husserl, cette conception plutôt kantienne de la philosophie explique en partie le gouffre qui sépare l'auteur des *Recherches philosophiques* du père fondateur de la phénoménologie. Alors que Husserl en fait un usage tout à fait positif, la notion d'association représente pour Wittgenstein le symptôme le plus représentatif du brouillage de la frontière qui sépare les questions empiriques des questions conceptuelles. Clarifier la signification d'un concept présuppose que l'on décrive la grammaire de l'usage que l'on en fait. Or, justement, la notion d'association renvoie plutôt à un dispositif mécanique et psychologique qui a pour fonction de transgresser le régime

[1] Ludwig Wittgenstein, *Zettel*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1970, § 458, p. 82 e.

[2] Stanley Cavell, « The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy », *Must we mean what we say?*, Londres, New York et Melbourne, Cambridge University Press, 1976, p. 91.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

purement descriptif de la méthode de la philosophie afin d'expliquer la genèse de l'objectivité et de l'organisation du champ perceptuel.

Certes, Wittgenstein ne soutient à aucun moment que l'hypothèse d'un tel mécanisme n'est pas une explication plausible du phénomène de la perception. Ce serait très mal comprendre la position de Wittgenstein que de dire qu'il nie l'existence des synthèses associatives[1]. Par contre, le concept d'association n'a un intérêt que si l'on décide de développer une théorie empirique et psychologique de la perception. En d'autres termes, on ne peut raisonner en termes d'association qu'à partir du moment où l'on sort du périmètre de la philosophie qui ne veut pas proposer une *explication empirique*, mais bien une *description grammaticale* de la signification d'un certain concept[2]. Dès lors, renouer avec la tradition de l'associationnisme, c'est risquer de retomber dans une certaine forme de psychologisme contre lequel Wittgenstein a développé des arguments décisifs et importants.

Après avoir fait cette remarque, on doit cependant s'empresser de souligner que cette critique ne peut pas être adressée telle quelle à la phénoménologie puisqu'elle reposerait sur une grave incompréhension du sens que donne Husserl à la notion d'association. Il ne faut pas l'oublier, si Wittgenstein refuse de faire un usage philosophique de la notion d'association, c'est parce que l'association n'est pas un concept descriptif, mais explicatif qui présuppose le constat d'une certaine connexion causale. Cette crainte est d'autant plus légitime que Hume conçoit les lois de l'association sur le modèle des lois physiques de l'attraction et de la répulsion[3].

Bien conscient de la mécompréhension permanente à laquelle il s'expose, Husserl a néanmoins repris à son compte le concept d'association en soulignant qu'il est possible de purger la notion de ses présupposés naturalistes et mécanistes[4]. Chez Husserl, l'association n'est donc plus un

---

[1] Ludwig Wittgenstein, *Le cahier bleu et cahier brun*, Paris, Éditions Gallimard, 1996, p. 38, p. 50 et *passim*.

[2] « La philosophie place seulement toute chose devant nous, et n'explique ni ne déduit rien. — Puisque tout est étalé devant nos yeux, il n'y a rien à expliquer. Car ce qui est caché ne nous intéresse pas. On pourrait nommer "philosophie" ce qui est possible avant toutes nouvelles découvertes et toutes nouvelles inventions » (Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, *op. cit.*, I, § 126).

[3] David Hume, *L'entendement. Traité sur la nature humaine*, trad. fr. de P. Barager et P. Saltel, Paris, Garnier Flammarion, 1995, p. 56.

[4] « Le terme d'association désigne pour nous une forme et une loi de la genèse immanente qui appartient constamment à la conscience en général et non, comme pour les psychologues, une forme de causalité psychique » (Edmund Husserl, *De la*

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

dispositif mécanique et causal, mais elle devient une structure dynamique et transcendantale qui a pour fonction de penser l'auto-constitution de l'ego[1]. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si Husserl se réclame plus volontiers de Kant que de Hume. Dans l'esprit de Husserl, il suffit de dépasser l'empirisme de Hume en faisant de l'association non pas un mécanisme naturel, mais une structure transcendantale de la conscience pour neutraliser les préjugés qui grèvent encore la théorie humienne de l'association et lui redonner une légitimité philosophique et descriptive.

Tout le problème de la phénoménologie génétique se condense alors dans la question suivante : comment peut-on reprendre les thèmes de prédilection de la psychologie classique d'inspiration empiriste (genèse, passivité, association) sans pour autant retomber dans le psychologisme et maintenir la vocation purement descriptive de la philosophie ? En d'autres termes, comment peut-on ménager un usage philosophique de concepts qui ne semblent n'avoir un sens qu'au sein d'une démarche empiriste et explicative ? Comme le note Gérard Granel, on ne peut s'empêcher de penser que la phénoménologie échoue à développer un langage adéquat pour rendre compte de la perception parce qu'elle reconduit celui de la psychologie classique qu'elle critique pourtant par ailleurs[2]. Dans la même veine, Elmar Hollenstein remarque que la théorie husserlienne de l'association maintient dans ses droits la notion de « contenu sensible » alors même que les analyses de Husserl nous conduisent pourtant à rejeter l'opposition forme / contenu sensible à partir de laquelle elle se met en place dans la psychologie empiriste[3]. Le meilleur moyen de se libérer des préjugés naturalistes de l'empirisme n'est-il pas de tout simplement renoncer au langage de la psychologie classique en commençant par le concept d'association ?

Il va sans dire, cette question redoutable exigerait une analyse minutieuse et détaillée des textes de Husserl portant sur l'association, ce qui ne pourra pas être fait dans le cadre de cet article. Plutôt que de m'avancer sur ce chemin miné, j'aimerais emprunter une autre voie et me contenter de suggérer une piste de réponse qui s'appuie sur le rôle que joue le concept d'histoire naturelle (*Naturgeschichte*) dans la définition de la philosophie

---

synthèse passive, op. cit., § 26, p. 191). *Cf.* Bruce Bégout, *La généalogie de la logique*, Paris, Vrin, 2000, p. 117 *sq*.

[1] Edmund Husserl, *De la synthèse passive, op. cit.,* § 26, p. 192.

[2] Gérard Granel, *Le Sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, Paris, Gallimard, 1968, p. 250.

[3] Elmar Hollenstein, *Phänomenologie des Assoziation zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1972, p. 107.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

avancée respectivement par Husserl et Wittgenstein. En clair, j'aimerais montrer que la phénoménologie de la genèse telle que la conçoit Husserl, loin de le contredire, découle directement de l'idéal descriptif de la philosophie.

Afin d'illustrer l'écart méthodologique qui sépare la phénoménologie statique de la phénoménologie génétique, Husserl soutient dans les *Méditations cartésiennes* que la phénoménologie statique est « une histoire naturelle » (*Naturgeschichte*) qui se contenterait de décrire les structures de la conscience alors que la phénoménologie de la genèse serait une sorte d'histoire de la vie conscience (*Lebensgeschichte*)[1]. Il ne suffit pas de décrire les différents actes intentionnels (perception, doute, jugement, etc.), mais encore faut-il les replacer dans ce qui leur donne leur sens, soit la vie de la conscience. Ainsi, la phénoménologie de la genèse se caractérise par la volonté de penser les lois aprioriques qui permettent de comprendre comment les différents vécus qui composent le tissu de la vie intentionnelle s'enchaînent et se succèdent. La référence à l'histoire naturelle est ici particulièrement intéressante, car, d'une certaine manière, la trajectoire de Husserl n'est pas sans faire penser à celle de Buffon[2]. Après avoir entrepris de produire une science purement descriptive de la nature, à savoir une « histoire naturelle », Buffon s'est progressivement rendu compte de l'insuffisance d'une telle méthode qui évacuait toute forme de devenir, ce qui l'a conduit à réviser sa méthode en développant ce que l'on pourrait nommer une « histoire de la nature ». Ce qui a conduit Buffon à un tel déplacement est un constat plutôt banal. On ne peut pas définir ce qu'est une espèce en se contentant de faire intervenir des critères purement descriptifs ; il est inévitable de mobiliser à un certain moment des critères temporels et génétiques. Le développement intellectuel de Buffon recoupe donc celui de Husserl sur un point essentiel : l'histoire naturelle et sa méthode descriptive sont insuffisantes et on ne peut faire l'économie de la notion de genèse si tant est que l'on veuille décrire d'une manière adéquate les phénomènes qui se caractérisent par une certaine forme de dynamisme.

Ce rapprochement est d'autant plus intéressant que Wittgenstein souligne à de multiples reprises qu'il conçoit la philosophie comme une forme d'histoire naturelle. Il nous suffira ici de rappeler la formulation cano-

[1] « La phénoménologie élaborée en premier lieu est simplement *statique*, ses descriptions sont analogues à celles de l'histoire naturelle qui examine les types singuliers et, tout au plus, les distribue selon un certain ordre systématique » (Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, *op. cit.*, p. 124).

[2] Wolf Lepenies, « De l'histoire naturelle à l'histoire de la nature », *Dix-huitième siècle*, vol. XI (1979), p. 175-184.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

nique de cette idée : les jeux de langage appartiennent à l'histoire naturelle de l'homme et, par conséquent, la philosophie représente un ensemble de remarques à propos de notre histoire naturelle[1]. Ce thème est si important pour l'auteur des *Recherches philosophiques* que l'on pourrait dire que le débat entre Husserl et Wittgenstein consiste précisément à se demander si l'histoire naturelle, c'est-à-dire une méthode descriptive et non génétique, est une approche satisfaisante pour aborder tous les problèmes philosophiques. L'argument de Wittgenstein en faveur de l'histoire naturelle est simple : les considérations génétiques sont nécessairement empiriques et, par conséquent, elles ne concernent pas la philosophie qui doit produire des clarifications conceptuelles. Au contraire, Husserl soutient que de telles clarifications conceptuelles seront nécessairement insuffisantes et incomplètes tant et aussi longtemps que l'on renoncera à prendre en compte la dimension génétique, temporelle et dynamique de la vie de la conscience. Ainsi, on ne pourra jamais comprendre ce qu'est le doute tant que l'on n'aura pas décrit de quelle manière le doute s'insère dans la dynamique de la vie de la conscience. Voilà pourquoi la philosophie, en tant que simple « histoire naturelle », ne pourra que donner une caractérisation lacunaire et partielle du phénomène du doute. Ces remarques générales — bien qu'elles mériteraient d'être développées plus amplement — permettent déjà d'expliquer pourquoi l'étude des synthèses passives et associatives occupe une place si importante dans l'économie générale de la pensée de Husserl.

Conclusion

En guise de conclusion, j'aimerais enregistrer deux résultats qui me semblent ici de la première importance.

1 / Dans un premier temps, notre parcours nous a permis de mettre en relief le fait que l'approche de Husserl permet de compléter et prolonger certaines analyses de Wittgenstein. En parfait accord avec Wittgenstein, Husserl soutient effectivement que le doute est par nature un phénomène local qui ne nous permet pas de contester la légitimité de toutes nos croyances. Par contre, à la différence de Wittgenstein, Husserl n'installe pas son analyse sur le terrain de la grammaire. Bien qu'un tel choix stratégique soit condamné par Wittgenstein, il suffit de juger les analyses de Husserl à leur résultat. À cet égard, Husserl a le mérite de donner une caractérisation beaucoup moins vague des circonstances normales où le doute n'est pas légitime.

[1] *Cf.* Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, *op. cit.*, I, §§ 25 et 415.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

2 / Sans doute, Wittgenstein aurait rejeté les analyses de Husserl et, derrière ce geste, il faudrait lire bien plus qu'une réaction dogmatique. À juste titre, on pourrait craindre que le recours au thème de la synthèse passive dans la caractérisation du doute brouille la frontière de la psychologie et de la philosophie. Cette tension qui oppose ici Husserl à Wittgenstein éclate d'ailleurs au plein jour lorsqu'on prend pour exemple le cas de l'association. Alors que Wittgenstein considère qu'il s'agit d'un concept purement psychologique qui n'a aucun intérêt philosophique, Husserl n'hésite pas à y avoir recours pour penser l'unité et la cohérence de l'expérience. Contre cette objection légitime, j'ai tenté de suggérer un peu rapidement qu'il est possible de maintenir le partage de la philosophie et des sciences empiriques comme l'exige Wittgenstein tout en ayant recours aux notions de genèse, de synthèse et d'association. Pour être plus précis, il ne s'agit pas d'une simple possibilité théorique, mais d'un détour obligé. Si tant est que la prétention de la philosophie soit de produire des clarifications conceptuelles, alors elle doit prendre en compte la temporalité et la dynamique de la vie de la conscience, ce qu'elle ne peut faire qu'en investissant le champ de la genèse et de l'association.

Wittgenstein se heurte à une difficulté qui est finalement très proche de celle rencontrée par la psychologie de la *Gestalt.* Confronté à l'usage abusif et immodéré que faisait la psychologie classique qui raisonnait en termes d'association et de synthèse, Köhler a fait valoir que les explications génétiques empêchaient les psychologues de donner une juste interprétation de certains phénomènes psychologiques[1]. Wittgenstein donne un tour grammatical à cette objection classique: le recours aux notions de genèse et d'association nous mène à produire une mauvaise description de la grammaire des concepts psychologiques. Bien que ce rejet parte d'un constat en partie légitime, il est beaucoup trop brutal. Comme le montrent les exemples de Wittgenstein et des gestaltistes, on ne peut pas rejeter le langage de l'association et de la genèse sans s'interdire de penser le devenir dynamique de la vie de la conscience. Puisque Wittgenstein est le premier à reconnaître que la signification d'un concept est déterminée par son enchâssement dans notre forme de vie[2], il faut sans plus tarder lever l'interdiction et renouer avec le concept d'association. J'en conviens, pour qu'une telle conclusion soit entiè-

[1] Wolfgang Köhler, *Psychologie de la forme*, trad. fr. de S. Bricianier, Paris, Gallimard, 1964, p. 71 *sq*.

[2] « Les mots n'ont de sens que dans le flux des pensées de la vie » (Ludwig Wittgenstein, *Remarques sur la philosophie de la psychologie II*, trad. fr. G. Granel, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1994).

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

rement convaincante, il faudrait montrer que la remise en chantier de l'associationnisme ouverte par la phénoménologie permet de donner une description adéquate du dynamisme de la vie de la conscience. Reste que la question mérite d'être posée.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1, 2012 (Actes 5), p. 223-244
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Sartre et la critique des fondements de la psychologie : Quelques pistes sur les rapports de Sartre et de Politzer

Par ARNAUD TOMÈS

Le texte de l'*Esquisse d'une théorie des émotions* s'ouvre sur une critique très radicale des psychologies en vogue à l'époque, qui sont les psychologies positives ou expérimentales, avant de critiquer plus précisément quatre types de théorie de l'émotion : la théorie périphérique de William James, qui prend place dans son *Traité de psychologie* ; celle que l'on trouve chez Janet ; la description de l'émotion propre à la psychologie de la forme ; et enfin l'interprétation psychanalytique du phénomène de l'émotion. Les deux tiers de l'*Esquisse d'une théorie des émotions* sont donc occupés par ce que l'on pourrait appeler une véritable critique des fondements de la psychologie : une critique de leurs postulats théoriques fondamentaux ; de leur démarche ; et de leurs résultats, qui ne sont qu'une accumulation de faits empiriques. À ce type de psychologie, Sartre oppose une autre manière de faire de la psychologie — manière dont on n'a peut-être pas encore perçu toute l'importance et toute l'originalité —, qui se fonde sur la démarche phénoménologique : le cas de l'émotion ne vient en quelque sorte qu'illustrer cette nouvelle manière de faire.

Ma question portera sur ce qui inspire cette critique des fondements mêmes de la psychologie. S'agit-il d'une simple reprise de la critique husserlienne de la psychologie empirique, telle que nous la trouvons par exemple dans *La Philosophie comme science rigoureuse* ? Mon hypothèse ici sera que Sartre s'inscrit dans un mouvement bien plus global à l'époque, qui excède la phénoménologie — même si c'est de celle-ci que Sartre se revendique —, un mouvement de critique philosophique de la psychologie, qui s'exprime en particulier dans l'œuvre de Georges Politzer. J'aimerais en ce sens comparer le texte de Sartre avec l'ouvrage de Politzer intitulé *Critique des fondements de la psychologie* : sans pouvoir affirmer qu'il y ait

une quelconque influence de Politzer sur Sartre[1], j'ai été frappé en relisant L'*Esquisse*, de la proximité de certaines critiques de Sartre avec celles qu'adresse Politzer aussi bien à la psychologie classique qu'à la psychanalyse, qui est la principale théorie psychologique analysée par Politzer dans sa *Critique des fondements de la psychologie*. L'inspiration philosophique commune de Sartre et de Politzer, c'est la revendication d'une psychologie concrète, une philosophie de l'homme dans son existence la plus phénoménale. En quoi peut-on alors trouver une trace de la critique que fait Politzer de l'abstraction des théories classiques chez Sartre ? Pourquoi alors la psychologie concrète à laquelle Sartre aspire se traduit-elle par une philosophie de la conscience que rejette de son côté Politzer ? L'enjeu ici, c'est bien entendu la référence à Husserl et le rôle capital que joue la référence à une conscience constituante — ce qui explique la différence entre les critiques que Sartre et Politzer adressent à la psychanalyse.

Si l'on relit l'introduction à l'*Esquisse* (intitulée « Psychologie, phénoménologie et psychologie phénoménologique »), on se rend compte que Sartre adresse des critiques de plusieurs types à la psychologie de son temps. Par quoi il entend une psychologie qui a une prétention de positivité, comme celle de Ribot ou de Janet, qu'il aborde par la suite dans le texte : celle d'atteindre à la même objectivité que les sciences de la nature.

La première critique que Sartre adresse à la psychologie positive est son absence de systématicité. La psychologie positive prétend se limiter à l'expérience, qu'elle entend dans un sens très restrictif : cette expérience se limite à être l'expérience des faits. Le psychologue scientifique ne se demande pas s'il existe, comme l'affirme Husserl, une intuition des essences : il prétend ne partir que des faits, qu'il définit comme quelque chose que l'on doit « rencontrer au cours d'une recherche » et qui « se présente toujours comme un enrichissement inattendu et une nouveauté par rapport aux faits antérieurs »[2]. Bref, son étude doit être totalement empirique et *a posteriori*. Mais alors, souligne Sartre, cette étude ne peut en rien être systématique : elle se condamne à « ne fournir qu'une somme de faits hétéroclites »[3]. Sartre se fonde donc sur une définition rigoureuse de la science, qui ne peut se résumer à un empilement de faits, mais doit les réunir selon certaines lois

[1] Il est à noter que Sartre ne cite jamais Politzer dans l'*Esquisse d'une théorie des émotions*. Il ne le cite qu'à une reprise dans *L'Être et le Néant*, et encore est-ce le pamphlet contre Bergson qui est cité.
[2] J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann, 2010, p. 8.
[3] *Ibid.*, p. 9.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

posées *a priori* : il n'y a donc pas, à proprement parler, de science psychologique, mais seulement des « travaux de collectionneur »[1].

La seconde critique qu'il adresse à la psychologie de son époque est de passer sous silence les conditions plus générales de possibilité des phénomènes psychologiques. C'est évidemment une conséquence du désir de positivité : étant donné qu'il s'agit de partir des faits, il ne saurait être question de partir de structures plus générales (comme l'être-au-monde dont nous parle Heidegger) ou d'une anthropologie philosophique. Le concept d'homme ne pourra pas être un concept *a priori* — qui délimiterait l'étendue et la portée de la recherche psychologique — mais il sera à la limite une conséquence : « une hypothèse unificatrice inventée pour coordonner et hiérarchiser »[2] une série indéfinie de faits. Contre cette démarche, qui se veut scientifique, Sartre rappelle la nécessité de partir d'une définition préalable de l'homme (le concept de *Dasein* tel qu'on le trouve chez Heidegger, par exemple) afin de ne pas tomber dans l'éparpillement des faits et pour « donner une base un peu solide aux généralisations du psychologue »[3]. La psychologie doit se fonder dans une anthropologie plus générale, qui ne craindra pas d'être métaphysique, puisqu'elle utilisera des concepts comme celui de « monde », et elle devra même remonter à la conscience pure comme source de toute validité.

> Si nous voulons fonder une psychologie, il faudra remonter plus haut que le psychique, plus haut que la situation de l'homme dans le monde, jusqu'à la source de l'homme, du monde et du psychique : la conscience transcendantale[4].

Enfin, une troisième critique porte sur la disparition de toute idée de signification au sein de la psychologie positive : le psychologue scientifique traite les phénomènes psychiques comme des réalités objectives, qui se réduisent à n'être que ce qu'elles sont. Il détruit par là même la nature psychique de ce phénomène, puisque la spécificité des phénomènes psychiques tient précisément à ce que ce sont des phénomènes significatifs. Signifier, c'est pour un signifiant renvoyer à un signifié : or, la nature propre d'un phénomène psychique — ou d'un comportement comme l'émotion —, c'est de renvoyer au tout de la conscience ou à la totalité de la réalité humaine. Ainsi, l'émotion est une conduite dotée de sens :

[1] *Ibid.*, p. 10.
[2] *Ibid.*, p. 9.
[3] *Ibid.*, p. 12.
[4] *Ibid.*, p. 13.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

> Elle n'est pas un accident parce que la réalité-humaine n'est pas une somme de faits ; elle exprime sous un aspect défini la totalité synthétique humaine dans son intégrité[1].

Ce sont ces principes qui vont guider la 3e partie de l'*Esquisse d'une théorie des émotions*, dans laquelle Sartre va s'efforcer de montrer que l'émotion est une conduite impliquant l'essence de l'homme comme rapport au monde.

D'où viennent alors toutes ces critiques de la psychologie, qui sont de fait extrêmement sévères ? Il semblerait aller de soi que la source de ces critiques soit d'ordre phénoménologique, comme le souligne Sartre lui-même, dont les deux références doctrinales principales sont Husserl et Heidegger. En effet, Sartre définit même la phénoménologie de Husserl comme une « réaction contre les insuffisances de la psychologie et du psychologisme »[2]. De fait, Sartre a raison de rappeler que Husserl a lui aussi fait une critique radicale de la psychologie positive et expérimentale : dans *La Philosophie comme science rigoureuse*, par exemple, Husserl s'est opposé très vivement à la psychologie expérimentale telle qu'elle était promue par Wundt. Le postulat fondamental de cette psychologie, c'est le naturalisme, cette attitude « qui ne voit rien qui ne soit à ses yeux nature et avant tout nature physique »[3] : elle a donc tendance à appliquer à l'étude des phénomènes psychiques les mêmes catégories que la science physique applique aux phénomènes physiques, ce qui relève pour Husserl d'une incompréhension fondamentale de ce qu'est le psychique. Comme on le sait, la caractéristique même du psychique, pour Husserl, qui reste en ceci fidèle à Brentano, c'est l'intentionnalité.

De plus, Husserl rappelle la nécessité, avant toute étude psychologique précise, de partir d'une étude phénoménologique de l'essence de la *psyché*. Il serait en effet absurde de partir d'observations sur la vie psychologique empirique sans avoir dégagé, au préalable, en quoi consiste cette vie psychologique, quelle est son essence : la psychologie empirique doit donc être précédée par une étude eidétique. Husserl le souligne par exemple, dans le § 79 des *Ideen* I, quand il évoque les difficultés de l'introspection :

> La phénoménologie est l'instance suprême dans les questions méthodologiques fondamentales que pose la psychologie. Les principes qu'elle a établis en termes généraux doivent être reconnus et, si l'occasion le permet,

[1] *Ibid.*, p. 17.
[2] *Ibid.*, p. 12.
[3] E. Husserl, *La Philosophie comme science rigoureuse*, Paris, PUF, 1989, p. 18.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

> invoqués par le psychologue, comme la condition de possibilité de tout développement ultérieur de ses méthodes[1].

Et Husserl d'user d'une analogie :

> La phénoménologie (ou la psychologie eidétique) est à l'égard de la psychologie empirique la science fondamentale au point de vue méthodologique, dans le même sens que les disciplines mathématiques matérielles (par exemple la géométrie et la cinématique) sont fondamentales pour la physique[2].

Toutefois, chez Husserl, le rappel de la priorité d'une étude phénoménologique sur une étude empirique de la *psyché* n'implique pas qu'une telle étude empirique — voire une science psychologique expérimentale — ne soit pas pertinente, qu'elle ôte sa *signification* au fait psychique. Dans l'introduction des *Ideen* I, Husserl rappelle la définition de la psychologie, pour mieux la distinguer de l'approche phénoménologique :

> Celle-ci est une science portant sur des *faits* (*Tatsachen*), des « matter of facts » au sens de Hume. C'est une science qui atteint des *réalités naturelles* (*Realitäten*). Les « phénomènes » dont elle traite, en tant que « phénoménologie » psychologique, sont des événements réels (*reale*) qui, à ce titre, et quand ils ont une existence effective, s'insèrent ainsi que les sujets réels auxquels ils appartiennent, dans l'unique monde spatio-temporel, conçu comme *omnitudo realitatis*[3].

Husserl ne critique donc pas la prétention de la psychologie empirique à décrire des phénomènes purement positifs : il se contente de la distinguer de la phénoménologie qui, elle, ne porte pas sur des faits mais sur des essences ; et il insiste sur le fait qu'une démarche empirique ne peut pas se passer d'une étude phénoménologique préalable.

C'est pourquoi Sartre me paraît plus radical encore que Husserl : il va, quant à lui contester, la légitimité même de traiter un phénomène psychologique comme l'émotion à la manière d'un fait ou à la manière d'une série de faits s'enchaînant nécessairement. C'est bien à un autre type de psychologie que Sartre aspire dans l'*Esquisse d'une théorie des émotions* : une psychologie qui réintégrerait la dimension de l'homme et la dimension du

[1] E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, traduction P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1985, p. 268.
[2] *Ibid.*, p. 269.
[3] *Ibid.*, p. 6.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

sens, et qui serait donc irréductible à la psychologie empirique et même à la psychologie phénoménologique, au sens où Husserl emploie cette expression[1]. Comme le rappelle Philippe Cabestan dans *L'Être et la conscience*,

> la psychologie phénoménologique [selon Sartre] possède un objet propre : les réactions de l'homme en situation. De même lui revient un champ d'étude distinct dans la mesure où, sans se confondre avec la psychologie purement empirique, elle repose nécessairement sur l'expérience des seuls phénomènes psychiques ressaisis à partir de leur *eidos*[2].

La critique des fondements de la psychologie chez Sartre s'articule au projet de construire une psychologie plus concrète, qui saisirait le phénomène psychique dans sa spécificité sans le confondre ni avec le fait de la psychologie empirique ni avec l'essence pure de la phénoménologie transcendantale.

Or, un tel projet n'est pas rigoureusement inédit : il s'inscrit dans un mouvement d'ensemble de la philosophe française, qui s'est constitué depuis la fin du XIX^e^ siècle à la fois contre le positivisme et dans une revendication de concret, à laquelle l'œuvre de Sartre participe totalement. Ce mouvement, que l'on peut appeler la tendance au concret, qui s'affirme dès les années 1890, en particulier dans l'œuvre de Bergson, contre une philosophie française qui n'est plus qu'une théorie de la connaissance scientifique, et qui prend la forme d'un positivisme ou d'un néo-kantisme, comme chez Renouvier, Lachelier ou Brunschvicg. On ne saurait sous-estimer l'impact de la philosophie de Bergson, — et je suis tout à fait d'accord avec Florence Caeymaex pour dire qu'elle constitue un héritage important des phénoménologies existentialistes[3] — dans la genèse d'une nouvelle manière de penser la philosophie et son projet : celui d'une pensée du concret.

C'est d'une certaine manière Bergson qui détermine la forme que va prendre le thème du concret dans les années 1890-1914, qui est justement celle du concret psychologique : le concret est à situer dans la conscience, dans la vie intérieure, qui n'est pas une juxtaposition d'états de conscience mais une totalité complexe, exprimant l'ensemble de la personnalité et de la

---

[1] Rappelons que le problème fondamental de la psychologie phénoménologique, selon Husserl, est celui de l'articulation entre la conscience transcendantale dégagée par la réduction et la conscience empirique, ou encore celui du lien entre le moi pur et le moi mondain, incarné. Problème qui n'est en rien celui de Sartre (voir sur ce point Philippe Cabestan, *L'Être et la conscience*, Bruxelles, Ousia, 2005, p. 15-32)

[2] P. Cabestan, *L'Être et la conscience*, p. 51.

[3] Voir son ouvrage *Sartre, Merleau-Ponty, Bergson : les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien*, Hildesheim, Olms, 2005.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

vie individuelle. Déjà chez Bergson, et ceci dès l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, l'orientation vers le concret va de pair avec une critique de la psychologie positive, la psychophysique par exemple (et son concept de grandeurs intensives), qui substitue au flux de la conscience un schéma abstrait et spatialisant, qui morcelle ce qui constitue une unité, qui connaît de manière extérieure, par des symboles ou des concepts, ce avec quoi nous devrions sympathiser : notre propre durée intérieure.

La critique virulente du bergsonisme que l'on trouve chez Sartre ou chez Politzer est à la hauteur des attentes que cette doctrine avait suscitées : Bergson promettait de nous faire atteindre le concret véritable, et il retombait dans un spiritualisme abstrait. Tel est le thème majeur du fameux pamphlet de Politzer. L'anti-bergsonisme de l'entre-deux-guerres, dans lequel s'inscrit l'œuvre de Sartre, n'en retrouve pas moins les mêmes exigences que Bergson : retrouver la *psyché* dans ce qui fait son caractère concret, par-delà les abstractions de la psychologie positive. C'est dans la phénoménologie que Sartre va trouver les outils conceptuels et méthodologiques à même de rompre aussi bien avec le vieux psychologisme des Maîtres de la Sorbonne (cette « philosophie digestive » stigmatisée dans l'article sur l'intentionnalité chez Husserl) qu'avec les impasses du spiritualisme.

L'entre-deux-guerres reconduit une opposition entre une philosophie fascinée par le modèle scientifique, et se voulant au service de la science, et une philosophie qui reprend le thème du concret dans un sens ouvertement anti-bergsonien : le concret prend plutôt ici la forme de l'existence humaine. Sartre a rappelé, dans *Questions de méthode*, l'impact qu'avait pu avoir une œuvre comme celle de Jean Wahl significativement intitulée *Vers le concret*. Mais c'est sur un autre penseur, tout aussi important que Jean Wahl, mais dont la carrière philosophique fut malheureusement fort brève, à savoir Georges Politzer, que je voudrais me concentrer : la pensée de Politzer a été entièrement dominée — avant sa conversion au matérialisme dialectique — par la nécessité de constituer une psychologie concrète[1] et donc de critiquer la psychologie classique (celle que Sartre critique en grande partie dans l'introduction de l'*Esquisse d'une théorie des émotions*). Son ouvrage principal s'intitule précisément *Critique des fondements de la psychologie* et

[1] Il fonde d'ailleurs, en 1929, une *Revue de psychologie concrète*, qui ne connut que deux numéros.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

fut publié en 1928[1] : il eut un impact considérable qu'il est difficile d'imaginer aujourd'hui.

Ce qui est frappant quand on relit la *Critique des fondements de la psychologie* de Politzer, c'est sa proximité avec les thèses de Sartre. N'y aurait-il donc pas une influence de Politzer dans l'œuvre de Sartre, en dépit de l'absence quasi-totale de références à l'auteur de la *Critique des fondements de la psychologie* ? Sartre pouvait-il ignorer cet ouvrage, alors même qu'il cite dans *L'Être et le néant* le pamphlet de Politzer contre Bergson (*Une imposture philosophique : le bergsonisme*) et que Merleau-Ponty fait, pour sa part, explicitement référence aux deux ouvrages dans *La Structure du comportement* ? Il semble difficile de penser que Sartre n'ait pas été marqué par un livre qui propose une critique philosophique de la psychologie très proche de celle qu'il propose lui-même ainsi que des pistes de recherche très proches de ce que Sartre appellera la *psychanalyse existentielle*.

On trouve, de fait, dans la *Critique des fondements de la psychologie*, un certain nombre de remarques qui vont dans le même sens que celles de Sartre dans l'introduction à *L'Esquisse d'une théorie des émotions*. Mieux : on y trouve une même ambition philosophique, celle de constituer un autre type de psychologie, une psychologie orientée vers le concret, vers l'explicitation de l'existence humaine, même si les références doctrinales sont différentes : chez Sartre, la phénoménologie husserlienne et heideggerienne sert de charpente théorique ; chez Politzer, c'est la psychanalyse qui constitue la source d'inspiration fondamentale. L'importance donnée par Sartre à la psychanalyse — même si c'est pour la critiquer — montre néanmoins qu'il s'agit pour lui d'un modèle important, et c'est peut-être en partie la lecture de Politzer qui est à l'origine de l'intérêt de Sartre pour la théorie psychanalytique.

C'est tout d'abord dans la dimension *critique* que les deux œuvres de Sartre et de Politzer se rejoignent en grande partie : Georges Politzer fait en effet une critique radicale de toute prétention de la psychologie à être scientifique, si par scientifique on entend une imitation du modèle des sciences de la nature[2]. C'est la psychologie de Wundt et de Ribot qui est ici

[1] Rappelons qu'il est le premier volume d'une série qui devait comporter trois ouvrages : le premier consacré à la psychanalyse, le second à la *Gestalttheorie*, le troisième au behaviorisme de Watson.

[2] Politzer propose, dans un texte intitulé « Psychologie mythologique et psychologie scientifique » (paru dans le premier numéro de la *Revue de psychologie concrète*), une autre définition de la scientificité bien plus intéressante : « une discipline est science positive lorsque son contenu est adéquat aux formes mêmes dans lesquelles

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

visée — mais Politzer attaque aussi Janet dans d'autres textes —, celle qui se propose d'étudier les processus psychologiques en imitant le langage et les démarches de la physique expérimentale : Politzer dénonce par exemple la « physiologie des émotions », qui a pu faire croire à la psychologie positive qu'elle avait fait une grande découverte[1].

La critique fondamentale de Politzer, c'est que cette psychologie objective — qui ne fait que singer la physique — se contente, derrière une apparence révolutionnaire, de sauver les postulats fondamentaux de la psychologie classique, qui substitue à l'étude de la vie proprement humaine (que Politzer appelle « drame », afin d'insister aussi bien sur l'unité que sur la dimension active de la vie humaine : la vie est un drame dont l'individu est un acteur, qu'il ne se contente pas de subir comme un ensemble de déterminations générales et externes, mais qu'il produit et dont il est responsable[2]) l'étude de *processus en troisième personne* : des idées, des représentations, des affects, etc. La psychologie classique est donc, selon les termes de Politzer, un véritable *mythe* : un récit mettant en scène les créatures imaginaires que sont les processus psychologiques, associations, représentations, etc., qui ne sont rien d'autre selon Politzer que des *abstractions*, c'est-à-dire des entités artificiellement isolées de ce drame qu'est l'existence humaine.

La critique kantienne de la psychologie rationnelle aurait dû, selon Politzer, définitivement ruiner la psychologie classique :

> Elle aurait pu immédiatement déterminer une orientation vers le concret, vers la vraie psychologie, qui, sous la forme humiliante de la littérature, fut exclue de la science[3].

Mais la *Critique* de Kant n'a pas eu cet effet : elle a converti la psychologie à un « réalisme empirique » parallèle à celui qui s'imposait à la science après la disparition, sous les coups de boutoir de la critique kantienne, de la chose en soi. La psychologie s'est réfugiée dans le biologisme et dans l'affirmation d'un déterminisme inspiré des sciences de la nature. La psychologie a voulu devenir une science de la nature, ignorant qu'il y a deux sens du mot « vie » :

---

se concrétisent les objets dont elle s'occupe. » (in G. Politzer, *Écrits* II, Éditions sociales, 1969, p. 102).

[1] G. Politzer, *Critique des fondements de la psychologie*, Paris, PUF, 1974, introduction, p. 3.

[2] Cette notion de drame est bien évidemment très proche de ce que Sartre appellera par la suite *existence*.

[3] *Ibid.*, p. 13.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

la vie au sens biologique et la vie proprement humaine, la « vie dramatique de l'homme »[1].

Sans utiliser la terminologie de Politzer, Sartre part exactement du même constat : la fascination des psychologies pour le modèle des sciences de la nature est précisément ce qui leur interdit de comprendre ce qui fait la spécificité de la vie psychique humaine. Elles s'interdisent même d'utiliser le concept d'homme (et de se rattacher à une anthropologie comme discipline générale), afin de se limiter aux faits et à leur pleine positivité : elles ont donc tendance à se limiter aux faits physiologiques, afin de ne pas limiter *a priori* l'objet de leur recherche et de ne pas introduire d'hypothèse métaphysique qui viendrait troubler la positivité de leurs travaux.

Cela est par exemple évident dans la manière dont Janet considère l'émotion : comme l'écrit Sartre, Janet veut se placer « sur un terrain exclusivement objectif » et il ne veut « enregistrer que les manifestations extérieures de l'émotion »[2]. Mais ceci lui permet de distinguer immédiatement, en se tenant sur le terrain rigoureux de l'observation extérieure, ce qui relève du physique (les phénomènes physiologiques) et ce qui relève du psychique (les conduites) : une théorie de l'émotion qui veut restituer à l'émotion sa dimension psychique — contrairement à celle de James, qui s'en tient trop aux réactions physiologiques — doit faire de l'émotion une conduite. Toutefois sa théorie de la dérivation n'est rien d'autre qu'une théorie mécaniste — dont la simplicité mécaniste est justement garante de la scientificité — qui est incapable de donner sens à la conduite émotive : selon Janet, quand une tâche est trop difficile et que nous ne pouvons pas tenir une conduite dite « supérieure », l'énergie psychique libérée se dépense dans une conduite inférieure. C'est ce que montre l'exemple de la patiente qui tombe malade lorsqu'elle prend conscience qu'elle devra s'occuper de son père.

> Les choses se passent, écrit Janet, comme si, la tension nerveuse étant insuffisante pour produire un phénomène d'ordre élevé, l'effort provoqué par l'excitation se dépensait en phénomènes d'un ordre inférieur qui sont ici des mouvements incoordonnés, irréguliers et inutiles[3].

Il s'est passé exactement ce que décrit Politzer dans sa *Critique des fondements de la psychologie* : Janet a substitué au drame particulier vécu par sa patiente psychasthénique un schéma mécaniste dans laquelle des

[1] *Ibid.*, p. 11.
[2] J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 23.
[3] P. Janet, *Les obsessions et la psychasthénie*, Paris, L'Harmattan, 2005, tome II, p. 75.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

entités abstraites (la tension nerveuse, l'excitation, la dérivation de l'énergie, etc.) agissent comme des entités autonomes, selon des lois déterministes et indépendantes de la conscience de la patiente. L'individu n'est donc pas l'acteur de son « drame », de sa vie psychologique, il n'est rien d'autre que le réceptacle passif de forces impersonnelles qui agissent mécaniquement (telle représentation déclenchera telle décharge d'énergie, etc.). C'est précisément ce que Sartre reproche à Janet : même s'il lui sait gré d'avoir voulu réintroduire dans le phénomène de l'émotion une dimension psychique, il considère que sa théorie n'est pas à la hauteur de sa prétention. Janet a remplacé l'individu concret par un « système de conduites » et il a fait de la dérivation un processus automatique, il a donc remplacé une conduite par « un ensemble diffus de manifestations organiques »[1]. Il a traité l'émotion comme un désordre psycho-physiologique et non comme une « forme organisée de l'existence humaine »[2], parce qu'il n'a pas fait de cette émotion l'expression de la « totalité humaine dans son intégrité. »[3]

Pour que véritablement l'émotion ait le sens — dans le cas de la malade psychasthénique — d'une conduite d'échec, il aurait fallu réinscrire cette émotion dans l'ensemble de la vie de la patiente, et donc tenir compte de sa conscience, qui seule peut donner à sa conduite la signification d'un échec par rapport à la conduite supérieure qu'elle aurait dû tenir[4]. Ce que ne peut pas faire la psychologie positive, dans la mesure où elle prétend être une psychologie empirique et une psychologie mécaniste : elle étudie donc des processus, en s'efforçant d'y mettre la même objectivité que Newton lorsqu'il décrit les phénomènes d'attraction (comparaison prise par Sartre dans l'*Esquisse*). Elle leur enlève ainsi toute signification.

C'est le second point sur lequel il existe une convergence entre Sartre et Politzer, à savoir l'idée que les phénomènes psychiques sont des phénomènes qui possèdent un sens, et un sens proprement humain. Dans un article du premier numéro de la *Revue de psychologie concrète* intitulé « Psychologie mythologique et psychologie scientifique », Politzer affirme de manière très classique (ce qui l'oppose à tout matérialisme réducteur) qu'il y a « de façon générale, à côté du plan de la nature, un plan proprement

[1] J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 25.
[2] *Ibid.*, p. 17.
[3] *Ibid.*, p. 17.
[4] *Ibid.*, p. 25 : « Pour que l'émotion ait la signification psychique d'échec, il faut que la conscience intervienne et lui confère cette signification, il faut qu'elle retienne comme un possible la conduite supérieure et qu'elle saisisse l'émotion précisément comme un échec *par rapport* à cette conduite supérieure. »

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

humain »[1]. « À côté » est d'ailleurs une expression inexacte, souligne Politzer, car c'est sur ce plan humain que nous vivons d'abord, et il faut faire un effort d'abstraction « pour dégager la nature, dans sa pureté objective, de son revêtement humain », pour voir par exemple dans les personnes qui nous entourent des « structures physicochimiques »[2] Ce plan humain est, selon Politzer, « le plan des significations humaines »[3] : c'est ainsi que la perception d'un mouvement ne peut devenir la perception d'un crime que si elle se double de la connaissance que j'ai des choses humaines.

Quelles sont les conditions pour qu'il y ait signification ? Il y a signification quand il y a perception doublée d'une compréhension par laquelle je replace « le tout dans la connexion des choses humaines »[4], écrit Politzer. C'est donc, encore une fois, l'inscription d'un phénomène dans le drame humain qui l'enveloppe, qui permettra de lui donner une signification : tel acte prendra la signification d'un meurtre parce qu'il tient une place, qu'il joue un rôle particulier au sein de cette totalité que constitue mon existence. La psychologie concrète, telle que la théorise Politzer, est en ce sens l'étude des significations proprement humaines :

> La connexion de tous les événements proprement humains, les étapes de notre vie, les objets de nos intentions, l'ensemble des choses très particulières qui se passent pour nous entre la vie et la mort, constituent un domaine nettement délimité, facilement reconnaissable, et qui ne se confond pas avec le fonctionnement des organes[5]

ni avec l'étude des déterminations générales (sociales, historiques) dans lesquelles ce drame s'inscrit. N'est-ce pas là l'étude de l'homme en situation, que Sartre appelle de ses vœux quand il en appelle à une psychologie phénoménologique ?

Nul besoin de rappeler, en effet, l'importance capitale que la notion de signification a pour Sartre dans l'*Esquisse d'une théorie des émotions* : « Pour le phénoménologue, tout fait est par essence significatif, écrit Sartre. Si vous lui ôtez la signification, vous lui ôtez sa nature de fait humain. »[6]

---

[1] G. Politzer, *Écrits*, II, p. 79.
[2] *Ibid.*, p. 80. On pourrait tout à fait transcrire ce passage en termes husserliens, en disant que la connaissance objective fait toujours fond sur la connaissance préalable du monde de la vie.
[3] *Ibid.*, p. 82.
[4] *Ibid.*, p. 82.
[5] *Ibid.*, p. 82.
[6] J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 16.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

Mais tenir compte de la signification d'un phénomène humain, c'est justement refuser de le traiter comme une chose : Politzer a su montrer, de manière fort convaincante, que la méthode de la psychologie classique consistait à réifier, à hypostasier ce qui était de l'ordre de la signification. « Une signification en elle-même n'a qu'une réalité idéale. Elle n'est pas dans le temps et encore moins dans l'espace. »[1] Or, c'est cette impossibilité de la psychologie classique à tenir compte d'un mode d'être qui n'est pas celui de la chose physique (conformément à ce que Husserl appelle l'attitude naturaliste) qui l'a amené à transformer les significations en processus. Cette attitude est ce que Politzer appelle, pour sa part, le réalisme : c'est ainsi qu'un meurtre vu par la psychologie classique est un drame qui va changer de personnages.

> Il n'est plus question d'un homme qui a tué un autre homme, mais de l'action d'une représentation sur une autre représentation ; de relations mécaniques, dynamiques, énergétiques, économiques, etc. ; de leurs enchaînements, de leur fusion : les histoires de personnes sont remplacées par des histoires de choses[2].

Certes, et c'est là qu'on peut commencer à voir la différence d'approche entre Sartre et Politzer, jamais Politzer ne met en relation la notion de signification et celle de conscience : alors que chez Sartre, c'est la visée de conscience, son intentionnalité, qui permet de donner sens à nos conduites (à faire de l'émotion une conduite d'échec, ou une fuite, par exemple), Politzer n'invoque quant à lui presque jamais la notion de conscience. Dans sa *Critique des fondements de la psychologie*, il affirme que « la condamnation de l'inconscient ne signifie nullement le retour à la conscience »[3] : sans doute la conscience relève-t-elle encore, pour Politzer, d'un vocabulaire réaliste qu'il souhaite exclure de la psychologie. Cela n'a donc strictement rien à voir avec la conception sartrienne de la conscience, qui en fait précisément tout le contraire d'une substance, qui refuse de la caractériser comme une chose pour y voir un acte ou (mieux encore) un « néant d'être ». Mais ce n'est sans doute pas un hasard si Politzer considère la psychanalyse[4],

[1] G. Politzer, *Écrits* II, p. 93.
[2] *Ibid.*, p. 94.
[3] G. Politzer, *Critique des fondements de la psychologie*, p. 157.
[4] Ou encore le béhaviorisme de Watson, auquel il devait consacrer le troisième volume de ses *Matériaux* (annoncé dans la préface de la *Critique des fondements de la psychologie* mais jamais réalisé).

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

c'est-à-dire une psychologie qui conteste le primat de la conscience, comme ce qu'il y a de plus proche de la psychologie concrète.

C'est sur ce dernier point que j'aimerais comparer Sartre et Politzer. Pour Politzer, la psychanalyse représente une véritable révolution dans le domaine de la psychologie : c'est la première fois, d'après lui, que nous en sommes en présence d'un savoir psychologique réel et d'une psychologie véritablement concrète. Politzer le montre à travers une étude très précise, dans le premier chapitre de la *Critique des fondements de la psychologie*, de la théorie freudienne du rêve : tout l'intérêt de la théorie de Freud a été de montrer que le rêve était non un désordre ou un phénomène purement négatif (à la limite du pathologique pour certains physiologistes) mais une formation psychologique régulière : Freud a donné au rêve la dignité d'un fait psychologique, non au sens classique du terme mais au sens où il a prêté attention à son individualité et à son sens.

Dans la psychologie classique ou scientifique, on détache le rêve du sujet qui rêve et on le considère non pas comme fait par le sujet, mais comme produit par des causes impersonnelles. C'est au contraire en le rattachant au sujet dont il est le rêve — puisque le rêve est la réalisation d'un désir — que Freud va rendre au rêve son caractère de fait psychologique : « Freud considère comme inséparable du *je* le rêve qui, étant par essence une modulation de ce je, s'y rattache intimement et l'exprime. »[1]

Freud prend donc à contre-pied toutes les méthodes de la psychologie classique, il ne substitue pas à l'individu réel, concret, des entités abstraites, mais tient compte du drame humain complet (de l'histoire de l'individu, notamment) pour proposer ses hypothèses : ainsi, le rêve n'est pas la réalisation du désir en général, mais d'un désir déterminé dans sa forme par l'expérience particulière d'un individu particulier :

> Freud postule un désir effectif, la détermination par un motif réel ; il saisit alors véritablement le concret psychologique puisqu'il nous conduit au cœur même de l'expérience individuelle[2].

De même, Freud réintègre la dimension de la signification dans l'étude des phénomènes psychiques : le rêve n'est plus, comme chez Dugas, « l'anarchie psychologique, affective et mentale, le jeu des fonctions livrées à elles-mêmes et s'exerçant sans contrôle et sans but »[3] (bref un désordre, comme

[1] *Ibid.*, p. 30.
[2] *Ibid.*, p. 63.
[3] Cité in *ibid.*, p. 40.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

on prétend que l'est l'émotion) mais elle est une formation dotée de sens, qu'il faut interpréter. Freud a eu le mérite de voir que la méthode de la psychologie n'était pas une méthode d'observation mais une méthode d'interprétation.

Toutefois, dans les derniers chapitres de sa *Critique des fondements de la psychologie*, Politzer montre que Freud n'est pas exempt d'une certaine tendance à l'abstraction, à la fois parce qu'il est fasciné par le modèle scientifique et parce qu'il s'efforce de traduire ses énoncés dans le langage de la psychologie classique, en leur faisant perdre leur originalité et leur caractère révolutionnaire. C'est ainsi que la substitution du schéma conscient/préconscient/inconscient relève de la même tendance que la psychologie classique au mythe, à la substitution de processus impersonnels au drame qui se joue pour l'individu lui-même.

C'est sur la référence au modèle psychanalytique que Politzer et Sartre s'éloignent le plus l'un de l'autre : on sait que Sartre fait une critique de la théorie psychanalytique quand il examine les différentes théories de l'émotion. Il commence toutefois par remarquer, comme Politzer, que

> la psychologie psychanalytique a été certainement la première à mettre l'accent sur la signification des faits psychiques ; c'est-à-dire que, la première, elle a insisté sur le fait que tout état de conscience vaut pour quelque chose d'autre que lui-même[1].

Toutefois, ce que critique Sartre, c'est la conception que la psychanalyse se fait de la signification : étant donné que la signification est, pour le psychanalyste, inconsciente, il existe une véritable *séparation* entre le signifiant et le signifié. « Il en résulte que la signification de notre comportement est entièrement extérieure à ce comportement lui-même »[2], souligne Sartre. De plus, le fait conscient apparaît, dans la théorie psychanalytique, comme une chose qui serait un effet par rapport à une cause, comme les cendres sont l'effet du feu : l'interprétation se fonde ici sur un rapport de causalité et une conception réaliste de la conscience. Or, Sartre ne peut accepter cette vision chosiste de la conscience, qui en fait une réalité en soi : dire que la conscience se constitue en signification sans être consciente de la signification qu'elle constitue, c'est une contradiction flagrante, « à moins que l'on ne considère la conscience comme un existant du même type qu'une pierre ou qu'une bâche. »[3]

[1] J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 34.
[2] *Ibid.*, p. 35.
[3] *Ibid.*, p. 36.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

Il serait absurde de voir ici une opposition radicale avec ce que dit Politzer, car celui-ci est en réalité complètement d'accord avec Sartre sur l'idée que l'inconscient est un mythe et l'idée d'une signification inconsciente une contradiction dans les termes. Dans le troisième chapitre de la *Critique des fondements de la psychologie*, Politzer conteste la nécessité d'opposer d'un côté un monde de la conscience et de l'autre un monde de l'inconscient, alors que la seule constatation de la limitation de la conscience aurait dû suffire. Du coup, avec Freud, l'univers du psychique, qui a certes une forme d'existence autre que celle du monde extérieur, devient un monde *réel* et *extérieur* à la conscience. Conception absurde, selon Politzer : « Pour que le [système psychique] fonctionne, il lui faut l'acte du "je", mais cet acte est précisément exclu du système freudien. »[1]

Politzer va aller encore plus loin dans le chapitre suivant, en remettant en question l'hypothèse même de l'inconscient, qui ne lui semble non seulement pas nécessaire pour la psychanalyse, mais même contraire à ce que celle-ci a de plus novateur, puisqu'il s'agit d'une régression vers une psychologie réaliste. Bien avant la psychanalyse existentielle, Politzer nous propose donc une psychanalyse sans inconscient. Son argument est d'ailleurs d'une grande pertinence et n'est pas sans rappeler celui de Sartre : Politzer rappelle que la preuve incontestable de l'inconscient est censée être la différence qui existe entre le contenu manifeste et le contenu latent du rêve, deux contenus séparés radicalement, une « force » empêchant la conscience d'avoir accès au contenu latent, cette force qui s'exprime aussi bien dans le refoulement que dans la résistance. En réalité, dit Politzer, tout ce que l'on a constaté, c'est qu'une intention significative (un désir, par exemple) s'est fait représenter par un signe imprévu et que son signe adéquat serait d'une autre nature : tant qu'on en reste sur le plan de la signification, ce fait ne prouve pas l'inconscient. Or, Freud a transformé une relation linguistique ou significative en relation de causalité :

> L'affirmation qu'une représentation en elle-même inconsciente a des effets conscients n'est que la transposition en termes ontologiques du fait que le second récit [celui que tient le psychanalyste pour interpréter le rêve] donne représentation pour le signe adéquat du sens d'un ou plusieurs éléments du rêve. [...] En général, ce n'est que *l'exigence réaliste* qui transforme les faits en preuves de l'inconscient, qu'il soit question de la mémoire, de l'hypnose ou des faits psychanalytiques[2].

[1] *Ibid.*, p. 151.
[2] *Ibid.*, p. 170.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

Le psychanalyste tire donc parti de la différence entre contenu manifeste du rêve et contenu latent pour transformer son discours (et les significations qu'il fait intervenir) en autant de réalités (des désirs inconscients) qui produiraient des effets concrets sur le psychisme de l'individu. Politzer montre que ce schéma causal n'est absolument pas nécessaire, qu'il se fonde sur un présupposé discutable : la primauté du discours conventionnel sur toute autre forme de discours. Or, « il n'est absolument pas nécessaire de concevoir tout symbolisme conformément au schéma de la traduction »[1] : pour Politzer, le rêve n'a qu'un contenu, le contenu latent, il l'a immédiatement, et absolument pas après avoir revêtu un déguisement, comme l'affirme Freud.

> Le symbolisme n'apparaît un déguisement que si l'on remplace la dialectique qui explique le rêve par son récit et si l'on réalise le récit antérieurement au rêve lui-même[2].

Loin d'être contradictoire avec les positions de Sartre, la référence que fait Politzer à la psychanalyse va au contraire dans le même sens : celui d'un refus de poser les significations comme inconscientes et d'un refus de les réaliser. On trouve même de troublants échos à ce que dira Sartre dans certaines affirmations de Politzer, comme son refus d'hypostasier la conscience, d'en faire une *chose*, mais aussi le lien qu'il établit entre conscience et responsabilité. Évoquant la notion de censure, Politzer écrit, dans un passage d'une grande profondeur :

> Conscience signifie responsabilité. Le sujet se sent responsable du contenu de sa conscience : tout fait psychologique conscient est un acte dont le sujet doit accepter la responsabilité. C'est ce qui explique la censure et le refoulement, et voilà tout d'abord la cause de la relativité de la conscience[3].

Cela interdit donc de faire du refoulement un processus inconscient : c'est parce que la conscience se sent responsable de ce dont elle a conscience qu'elle refoule les contenus qui la gênent, qui sont en contradiction avec ses valeurs. Nous voilà très proches de la manière dont Sartre réfutera l'idée freudienne de censure dans le fameux chapitre de *L'Être et le néant* sur les conduites de mauvaise foi[4].

---

[1] *Ibid.*, p. 182.
[2] *Ibid.*, p. 202-203.
[3] *Ibid.*, p. 122.
[4] J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 2001, p. 84-89.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

De même, on pourrait percevoir très nettement l'influence de Politzer dans la manière dont Sartre présente son projet d'une psychanalyse existentielle. Le choix du terme « psychanalyse » a pu paraître surprenant pour désigner une discipline qui se privait de ce qui paraissait être le principal apport de Freud, à savoir le concept d'inconscient. Cela le paraîtra moins si l'on rappelle que, quinze ans avant Sartre, Politzer avait déjà proposé une psychanalyse sans inconscient. Dans le chapitre de *L'Être et le néant* consacré à la psychanalyse existentielle[1], Sartre commence par faire une critique de la psychologie classique, de son « illusion substantialiste »[2] et des « corps simples de la psychologie »[3], ces entités (comme l' « ambition grandiose » de Flaubert) que le psychologue analyse, décompose à la manière du chimiste, et dont il se sert pour expliquer les comportements d'un individu. Autant de critiques que l'on pourrait retrouver sous la plume de Politzer. De même, comprendre, pour la psychanalyse existentielle, ce sera replacer chacun de gestes, des actes d'un individu dans l'ensemble de sa vie (de son « drame », aurait dit Politzer) :

> Le principe de cette psychanalyse, écrit Sartre, est que l'homme est une totalité et non une collection ; qu'en conséquence, il s'exprime tout entier dans la plus insignifiante et la plus superficielle de ses conduites — autrement dit qu'il n'est pas un goût, un tic qui ne soit révélateur[4].

Mais revenons à *L'Esquisse d'une théorie des émotions* : la différence essentielle entre la perspective de Sartre et celle de Politzer, c'est bien entendu la référence à la phénoménologie. Elle n'intervient à aucun moment dans la *Critique des fondements de la psychologie*, et les références à Husserl sont rares dans l'œuvre de Politzer[5], et elles sont de plus en plus critiques au fur et à mesure que Politzer se rapproche du matérialisme historique. L'idée d'une conscience transcendantale, donatrice de sens, aurait sans doute paru d'un idéalisme absurde à Politzer, s'il avait pris le temps d'en discuter l'existence. Au contraire, la référence à la phénoménologie, à ses méthodes

[1] *Ibid.*, p. 602-620.
[2] *Ibid.*, p. 602.
[3] *Ibid.*, p. 604.
[4] *Ibid.*, p. 614. Évidemment, le principe unificateur de cette vie (le projet originel) aurait sans doute été considéré comme un concept bien trop idéaliste par Politzer s'il avait pu lire *L'Être et le néant*. La question se pose pourtant de savoir ce qui fait l'unité d'une vie, si tant est qu'on puise en parler comme d'*une* vie.
[5] Politzer avait prévu un chapitre sur Husserl dans le tome 2 de ses *Matériaux* (consacré à la psychologie de la forme), dont on sait qu'il ne parut jamais.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

(notamment l'intuition des essences) est centrale chez Sartre : cela commande une tout autre conception de la psychologie qui, pour viser le concret, n'en prend pas moins une forme extrêmement dissemblable.

Ce qui permet de donner du sens à un acte humain ou à un phénomène psychique comme le rêve ou l'émotion, c'est toujours chez Politzer son insertion dans une chaîne signifiante, une connexion de faits qui constituent le drame humain :

> Le fait psychologique, nous dit Politzer, n'est pas le comportement simple[1], mais précisément le comportement humain, c'est-à-dire le comportement en tant qu'il se rapporte, d'une part, aux événements au milieu desquels se déroule la vie humaine et d'autre part, à l'individu en tant qu'il est le sujet de cette vie. Bref, le fait psychologique, c'est le comportement en tant qu'il a un *sens humain*[2].

Ce sens reste toutefois strictement individuel : c'est ma vie, en tant qu'elle est une vie singulière, qui va permettre de donner une signification à telle donnée psychologique. C'est pourquoi Politzer estime que le complexe d'Œdipe ou l'identification sont des notions propres à être retenues par la psychologie concrète car le complexe d'Œdipe comme l'identification nous ramènent « toujours à la vie de l'individu particulier, car c'est cette dernière seule qui pourra nous permettre de reconstituer sa *signification* »[3].

Au contraire, Sartre estime qu'il faut partir de réalités génériques, à savoir les essences ou encore l'homme en tant qu'il est l'objet d'une analytique existentiale. Sartre rappelle le principe de Husserl selon lequel toute étude doit commencer par une eidétique, une mise à jour de l'*eidos* de ce que l'on veut étudier : sans *eidos*, il est impossible de « classer et d'inspecter les faits »[4]. Cela vaut bien entendu pour l'étude de l'émotion :

> Si nous ne recourrions implicitement à l'essence d'émotion, il nous serait impossible de distinguer parmi la masse des faits psychiques, le groupe particulier des faits d'émotivité[5].

La psychologie doit d'abord être une science eidétique, qui s'interroge sur l'essence de l'émotion, et plus généralement sur l'essence de la conscience

[1] Ce qui est une manière de critiquer le béhaviorisme.
[2] *Ibid.*, p. 248-249.
[3] *Ibid.*, p. 232.
[4] J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 12.
[5] *Ibid.*, p. 12.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

(puisque l'émotion est une dimension de la conscience) : c'est seulement une fois définie l'essence de l'émotion qu'on pourra faire porter l'enquête sur tel ou tel type d'émotion.

Le travail du psychologue doit également partir d'une analytique existentiale semblable à celle que propose Heidegger dans *Être et Temps*, puisque l'émotion est une caractéristique de l'être humain et qu'elle implique le rapport de cet être au monde : la psychologie doit donc trouver son fondement dans une anthropologie, qui certes n'est pas encore réalisée, note Sartre, mais dans laquelle « toutes les disciplines psychologiques devront […] trouver leur source »[1] le jour où elle sera réalisée. Cette anthropologie n'est évidemment pas une discipline simplement empirique, une collection de faits sur l'homme : elle est elle-même une étude phénoménologique, puisqu'elle suppose que soient explicitées les notions d'homme, de monde, d'être-dans-le-monde, de situation[2], ce que Sartre fera concrètement dans son grand traité d'ontologie phénoménologique, *L'Être et le néant*. Il convient donc de partir du générique pour pouvoir comprendre le particulier, le concret, bref de suivre une méthode progressive, qui est précisément selon Sartre la méthode de la phénoménologie[3], même si un « recours réglé à l'empirie » est nécessaire, selon la formule de la fin de *L'Esquisse* : il faut en effet tenir compte de la facticité pour comprendre pourquoi la « réalité humaine » s'affecte dans telle ou telle émotion particulière.

Ces précisions méthodologiques mises à part, on comprend à présent tout ce qui sépare Sartre et Politzer dans leur désir de construire une psychologie concrète : Politzer est un nominaliste, il n'y a pour lui que des individus et le sens des phénomènes psychologiques ne peut qu'être individuel[4]. Cet individu n'est rien d'autre que le *Je* empirique, il n'a rien de mystérieux : c'est celui de la vie quotidienne. Au contraire, pour Sartre, on ne peut aborder les faits individuels (par exemple les émotions singulières) qu'à partir d'une explicitation générale de ce que signifie le fait d'être ému : le phénoménologue interroge toujours l'émotion sur la conscience et sur la « réalité humaine » (le *Dasein* de Heidegger) : il lui demande « ce qu'elle a à nous apprendre sur un être dont un des caractères est justement qu'il est

[1] *Ibid.*, p. 18.
[2] *Ibid.*, p. 17.
[3] *Ibid.*, p. 66 : « Les diverses disciplines de la psychologie phénoménologique sont *régressives*, encore que le terme de leur régression soit, pour elles, un pur idéal ; celles de la phénoménologie pure, au contraire, sont progressives. »
[4] G. Politzer, *Écrits* II, p. 102 : « D'une façon générale *le fait psychologique est toujours un segment de la vie de l'individu particulier*. »

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

capable d'être ému. »[1] ; et réciproquement il interroge l'émotion sur ce qu'elle a à nous dire de la réalité humaine : « Qu'est-ce donc que doit être une conscience pour que l'émotion soit possible, peut-être même pour qu'elle soit nécessaire[2] ? »

Voilà pourquoi la phénoménologie est irremplaçable et pourquoi Sartre ne se contente pas d'une approche semblable à celle qu'adopte Politzer. Politzer a eu le mérite d'attirer l'attention sur la singularité du fait psychique, sur le fait que celui-ci était un fait en première personne ; mais le risque d'une telle psychologie concrète est un enfermement sur la singularité, alors qu'un fait psychique nous ouvre en réalité à l'ensemble de la vie humaine. Un fait psychique comme l'émotion est certes un segment de mon drame personnel, mais pas seulement : « Ce qu'elle signifie, c'est […] la totalité des rapports de la réalité-humaine au monde[3]. » La méthode phénoménologique nous ouvre à un questionnement sur l'ensemble de la condition humaine, elle rend possible une véritable anthropologie qui intéresse au premier chef Sartre, au-delà de son intérêt pour les phénomènes psychologiques : c'est sans doute une des raisons pour lesquelles Sartre a vu dans la phénoménologie, plus que dans la psychologie concrète de Politzer, un moyen de réaliser son projet philosophique.

Pour finir, je souhaitais simplement montrer quels étaient les éventuels points de convergence, mais aussi les points de divergence, entre l'*Esquisse d'une théorie des émotions* et la *Critique des fondements de la psychologie* de Politzer. Il me semble que Sartre s'inscrit dans un projet ancien, initié par Bergson et repris même par les plus féroces critiques du bergsonisme, de critique de la psychologie expérimentale et de fondation d'une nouvelle psychologie, qui serait à même de saisir le psychisme dans son caractère le plus concret, que ce concret soit conçu sous la forme de la durée, du drame individuel ou de la « réalité humaine » dans ses rapports avec le monde.

L'approche de Politzer a le mérite de montrer les impasses d'une psychologie scientifique qui ne fait que reconduire les présupposés réalistes de la psychologie classique : par son insistance sur la nécessité de tenir compte de la dimension humaine des faits psychiques, de leur signification et par sa critique radicale de l'idée d'inconscient (de même que de toute vue réifiante de la conscience), il annonce les développements sartriens de l'*Esquisse* et même de *L'Être et le néant*. Politzer met bien en valeur également la dimen-

[1] J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 15.
[2] *Ibid.*, p. 15.
[3] *Ibid.*, p. 66.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

sion concrète de l'approche psychanalytique, préfigurant les démarches de la psychanalyse existentielle sartrienne. Toutefois, la référence à la phénoménologie — et en particulier à l'analytique existentiale de Heidegger — donne à la démarche de Sartre une généralité et une systématicité qui manque dans la démarche de Politzer, dont nous ne saurons jamais à quoi elle aurait abouti[1] : les troisième et quatrième parties de *L'Être et le néant* donneront forme à cette anthropologie que Sartre appelait de ses vœux dans l'*Esquisse d'une théorie des émotions*, explicitant les rapports de l'homme et du monde, étudiant « l'homme en situation », comme c'était déjà l'ambition du jeune Sartre.

[1] Politzer cessera dès 1929 de travailler à la constitution d'une psychologie concrète et se consacrera désormais à la tâche d'être l'intellectuel du parti communiste, donnant une formulation systématique au matérialisme dialectique.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1, 2012 (Actes 5), p. 245-260
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Tension entre spontanéité et passivité dans l'étude sartrienne de l'émotion

PAR NOEMIE MAYER
F.R.S.-FNRS – Université Libre de Bruxelles

La psychologie phénoménologique sartrienne, qui s'attèle à repenser la méthode psychologique classique, inopérante et cernée de préjugés et d'*a priori* chargés, fait de l'émotion un de ses sujets de prédilection. Elle constitue un thème continu du projet philosophique sartrien, de son premier essai à sa dernière somme biographique, traversant divers types d'approches de la réalité-humaine, s'inscrivant toutes dans un projet global d'investigation et de compréhension de l'homme en situation, de l'individu concret dans son époque, dans ses rapports au monde, indissociable d'une pensée de la liberté en construction. La conception de l'émotion élaborée par Sartre est assez constante malgré de nets bouleversements contextuels. Elle sera ballottée de cadres en cadres, passant du statut d'acte de conscience dont la psychologie phénoménologique s'évertue à saisir l'essence, à celui d'une conduite individualisante du pour-soi au cœur d'une ontologie phénoménologique à la fonction d'anthropologie fondatrice qui vise à balayer l'entièreté des caractéristiques de la conscience. L'émotion deviendra finalement, dans la psychanalyse existentielle appliquée, le lieu même de la construction de soi dans l'enfance en ce que le choix originel se crée sur base d'un affect en situation qui orientera toute la destinée sociale et affective de l'individu considéré.

Au sein du déploiement de ce concept fondamental d' « émotion », corrélatif de celui de la spontanéité consciente, nous saisissons le point extrême d'une tension avec la passivité, tension qui nous paraît elle aussi porter le sceau de la philosophie sartrienne. Nous suivrons donc l'effort acharné de Sartre pour jongler entre la totale spontanéité de la conscience et une passivité qui s'immisce comme malgré lui au sein de sa pensée de la liberté absolue. Pour ce faire, nous créerons un cadre évolutif qui débutera par *La transcendance de l'Ego* et sa démonstration de l'autonomie radicale de la

conscience, qui dévoile pourtant des marques latentes de passivité au cœur de l'affectivité. Nous nous arrêterons ensuite à la captivité de la conscience émue de l'*Esquisse d'une théorie des émotions*, pour clôturer ce mouvement par *L'Être et le Néant* où le cadre philosophique de la psychanalyse existentielle pose d'une manière nouvelle la question de l'affectivité, l'intégrant dans un projet originel qui porte à son paroxysme la tension entre spontanéité et inertie de la conscience.

La transcendance de l'Ego

Dès les premiers mots de *La transcendance de l'Ego*, Sartre pose la thèse de l'absence de toute structure égologique dans la conscience. Il institue ainsi le premier pas de sa phénoménologie telle qu'il l'interprète à partir de celle de Husserl, posant comme irréductible une conscience irréfléchie totalement vide, qui ne laisse même plus la place à un « Je transcendantal » encore substantifiant. L'*Ego* n'apparaît que sur le plan réflexif, second, lorsque la conscience réfléchissante prend pour objet une conscience irréfléchie qui devient ainsi réfléchie, thétique et personnelle. Ainsi, lorsque je suis occupée à lire, j'ai une conscience non positionnelle de moi-même lisant, qui est uniquement conscience du livre, des mots et des phrases qui prennent sens. Ce n'est que lorsque je prends cette conscience pour objet, la rendant ainsi réfléchie et personnelle, que je peux dire « je lis ». Toute action, quelle qu'elle soit, est toujours d'abord irréfléchie. En raccord à cette thèse, celle de la spontanéité de cette conscience pure qui, comme absolu, n'existe que par elle-même, « *est* ce qu'elle produit et ne peut rien être d'autre »[1], se détermine elle-même à l'existence sans qu'aucune cause extérieure ne l'y pousse jamais, sans que rien d'autre qu'elle-même ne puisse agir sur elle-même. Cette théorie de la spontanéité consciente permet à Sartre d'éviter la passivité à laquelle conduit toute conception réifiante de la conscience, toute conception qui l'alourdit d'un Moi producteur de conscience.

Cette purgation de la conscience a des conséquences directes sur l'affectivité. Étant donné que le « Je », les sentiments, tout le psychique, sont expulsés du champ transcendantal devenu impersonnel, il n'y a plus d'intériorité, plus de « vie intérieure »[2]. Plus de sens, désormais, à distinguer entre

[1] J.-P. Sartre, La transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique, Paris, Vrin, 2003, p. 62.
[2] J.-P. Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », dans *Situations, I*, Paris, Gallimard, 1947, p. 34.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

l'objectivité des choses du monde et la prétendue subjectivité de mes états psychiques, devenus, eux aussi, objectivement constatables. Le psychique s'offre à une réflexion impure qui, partant d'une démarche dirigée sur une conscience réfléchie, la déborde et s'évertue à considérer ce qui se donne à travers elle, s'ouvrant ainsi au seulement probable. Seule la réflexion pure du phénoménologue, réflexion restrictive qui s'en tient à la conscience réfléchie s'offrant à sa vue, profite d'un accès au certain, aux essences.

Nous allons d'abord considérer l'analyse relative à ce type d'approche réflexive indubitable et envisager l'intentionnalité émotive, l'émotion comme conscience d'objet non positionnelle d'elle-même. Dans *La transcendance de l'Ego* et en écho avec « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », l'émotion n'est pas une réaction subjective à telle situation mondaine, mais simple appréhension, par une conscience impersonnelle et première, de certaines propriétés en l'objet. Ce sont en effet les objets visés par la conscience irréfléchie qui portent en eux les qualités d' « effrayant », d' « aimable », de « secourable », etc., « comme si ces qualités étaient des forces qui exerçaient sur nous certaines actions »[1]. Ainsi, si ce masque m'effraye, c'est parce qu'il s'impose à moi selon sa qualité d' « effrayant » ; je ne fais que le viser tel qu'il est déjà disposé, de la même manière que je pourrais l'intentionner comme étant en bois, creux, etc. Cette conception ne peut qu'étonner par sa radicalité, d'autant plus qu'elle s'approche dangereusement de l'idée d'une conscience passive, d'une conscience dont l'action ne serait qu'effet d'une requête imposée par le monde. Dépourvue de singularité et d'intersubjectivité, l'émotion du sujet n'a rien à voir avec le sujet lui-même, le monde paraît dicter ses émotions à la conscience. L'incongruité d'une telle expansion au cœur d'une pensée acharnée à démontrer la spontanéité consciente ne peut que sauter aux yeux. Nous nous référons ici à l'ouvrage de Vincent de Coorebyter, « Sartre face à la phénoménologie », qui, tout en reconnaissant cette contradiction, parvient à la remettre en contexte et ainsi à l'amenuiser quelque peu. Bien que, selon nous, elle constitue sans conteste un indice fondamental de cette tension entre spontanéité et passivité à laquelle Sartre sera sans cesse confronté. V. de Coorebyter pose « l'hypothèse d'une outrance délibérée de la part de Sartre »[2], un radicalisme motivé par la volonté d'en couper définitivement avec le subjectivisme immanentiste. Sartre « reconnaît l'emprise du monde sur la conscience aussi bien que la liberté de la conscience à dévoiler le

[1] J.-P. Sartre, *La transcendance de l'Ego*, *op. cit.*, p. 42.
[2] Vincent de Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie. Autour de « L'intentionnalité » et de « La transcendance de l'Ego »*, Bruxelles, Ousia, 2000, p. 127.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

monde […] Sartre entend simplement tout accorder à l'objet et rien au sujet, sans mettre pour autant le sujet sous la coupe de l'objet »[1]. Cependant, les choses sont dites avec une telle force que Sartre glisse à l'antipode de ce qu'il veut éviter, au point que l'on puisse parler, selon les mots de Vincent de Coorebyter, d' « objectivisme quasi causaliste »[2].

Le constat de passivité, c'est-à-dire la production de la conscience par autre chose qu'elle-même, son existence relative, est assez rare dans la philosophie de Sartre étant donné que c'est précisément la conception qu'il combat. Il ne reconnaît que la *captivité* d'une conscience s'enfermant elle-même dans un mouvement dont elle n'est plus maîtresse, captivité intimement liée à la dimension « magique » du monde. Le magique, dans *La transcendance de l'Ego*, c'est ce mélange improbable de passivité et de spontanéité qui caractérise le monde psychique. La réflexion impure découvre l'état — par exemple ma haine pour Pierre — comme l'unité transcendante des multiples consciences particulières et immédiates de colère ou de répulsion envers Pierre. Pour la réflexion impure, c'est parce que je hais Pierre que j'éprouve périodiquement des excès de colère vis-à-vis de lui. Le rapport particulier entre l'état, chose inerte apparaissant pourtant comme origine productrice, et les consciences irréfléchies, spontanées, est un rapport d'*émanation* proprement magique. L'*Ego* est également un objet magique, « synthèse irrationnelle d'activité et de passivité »[3], doté de la pseudo-spontanéité d'une chose passive productrice d'autres inerties que sont les états, actions et qualités, et conçu comme unité indirecte des consciences. Ainsi le « Je » est vu comme producteur de ma haine, donc, indirectement, producteur de mes consciences de colère qui en émanent. La réflexion pure, s'en tenant à la certitude de la conscience réfléchie, sait que les consciences s'auto-produisent, mais pas la réflexion impure.

> [L]'Ego est un objet appréhendé mais aussi *constitué* par la science réflexive[4]. C'est un foyer virtuel d'unité, et la conscience le constitue en *sens inverse* de celui que suit la production réelle : ce qui est premier *réellement*, ce sont les consciences, à travers lesquelles se constituent les états, puis, à travers ceux-ci, l'Ego[5].

[1] *Ibid.*, p. 133.
[2] *Ibid.*, p. 137.
[3] J.-P. Sartre, *La transcendance de l'Ego*, *op. cit.*, p. 65.
[4] Au sens de réflexion *impure*. Sartre vise ici les sciences psychologiques.
[5] *Ibid.*, p. 63.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

Cette inversion est opérée par une conscience mondaine, « une conscience qui s'emprisonne dans le Monde *pour se fuir* »[1]. Originellement, le magique vient de ce que la conscience, effrayée de sa puissance, projette en l'*Ego* sa propre spontanéité, qui se trouve ainsi dégradée en passivité créatrice. Dans la description de cette conscience qui se fourvoie sur elle-même, nous pouvons déceler une importante proximité avec le futur concept de mauvaise foi : une conscience qui se masque sa liberté et ainsi subit les conséquences de cette illusion sur elle-même et sur le monde[2].

C'est ici, à l'exacte jointure du magique et de cette conscience mondaine aux allures de mauvaise foi, que nous décelons des marques latentes de captivité. Latentes, parce que Sartre ne franchit pas le pas de la formulation explicite de l'*Esquisse d'une théorie des émotions*, et que celles-ci se constatent surtout au regard de celle-là. C'est dans l'*Esquisse* que l'on apprend qu'une conscience immergée dans le magique est une conscience captive, qu'elle ne peut s'en sortir que par un effort de réflexion pure ou, face à la magie du psychique dans ce contexte-ci, en se limitant à cette réflexion. L'assimilation projective entre conscience captive et conscience de mauvaise foi est évidente dans l'*Esquisse*, où la conscience s'empêtre elle-même dans le magique parce qu'elle refuse d'assumer le monde, de le voir tel qu'il est et de l'affronter librement. Cette même liaison peut s'opérer dans *La transcendance de l'Ego* : la conscience qui s'est originairement fourvoyée en se cachant sa propre spontanéité est, en tant qu'origine de cette situation dont elle ne peut plus sortir, captive d'elle-même, envoûtée par la magie de son affectivité, voyant de fausses liaisons et restant empêtrée en elles, réduite à l'impuissance par l'ignorance de ses pouvoirs.

Nous pouvons conclure cette analyse de *La transcendance de l'Ego* en insistant sur le fait que, dans ce premier essai dont on ne retient généralement que l'omnipotence consciente, se joue déjà, au cœur de la thématique de l'affectivité, une tension particulière, voire une réelle joute, entre l'affirmation

[1] *Id.* Nous soulignons.

[2] Nous prenons ici le concept de mauvaise foi dans sa signification générale, celle le plus souvent illustrée dans les récits sartriens. Si, en ce sens réduit de « fuite de la liberté », nous pourrons qualifier la conscience émue de conscience de mauvaise foi, c'est généralement sans compter sur son sens technique déployé dans *L'Être et le Néant*. Selon celui-ci, la mauvaise foi est jeu sur la dichotomie structurelle de la conscience. Elle passe sans cesse d'un tableau de la réalité-humaine à son opposé, comme de la transcendance à la facticité, les affirme simultanément, les identifie, mais ne les synthétise jamais. Ainsi, par exemple, cet homosexuel qui affirme « je ne suis pas pédéraste », a raison : le pour-soi ne s'identifie pas à ses conduites ; mais il est de mauvaise foi s'il pense le « n'être pas » sur le mode de l'en-soi.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

d'une totale spontanéité et une passivité qui s'impose insidieusement. Et ce, qu'elle s'impose sous sa forme commune — avec l'idée, donc, d'un monde qui dicte ses émotions à la conscience — ou sous celle, plus travestie, de la captivité d'une conscience qui se dispose à ne pas voir son auto-production, qui se dispose, en quelque sorte, à la passivité.

Esquisse d'une théorie des émotions

L'*Esquisse* conserve les fondements établis par *La transcendance de l'Ego* pour construire une théorie plus approfondie de l'émotion. Ainsi, comme conscience, celle-ci est toujours d'abord irréfléchie, impersonnelle, conscience d'objet et non thétiquement d'elle-même. Ce n'est que dans un second temps, le temps de l'acte réflexif, que la dimension personnelle apparaît et me fait dire, par exemple, « je suis en colère ». Sartre théorise l'émotion comme conduite *signifiante*, puisqu'elle renvoie au « tout de la réalité-humaine »[1], *fonctionnelle et finalisée*, en ce qu'elle est « transformation du monde »[2]. Lorsque la situation, le monde lui-même, s'avèrent trop difficiles, lorsque les moyens d'action mis à notre disposition sont trop durs, inassumables ou inexistants, nous faisons alors comme si une autre voie était possible, ce en choisissant l'alternative de l'émotion. Alternative qui n'en est pas vraiment une, car elle réclame de la conscience une transformation ineffective du monde par laquelle elle engage son corps et adopte une conduite inopérante, une série de gestes magiques dans un monde qui l'est tout autant.

Tel que l'exposait Sartre dans son premier essai, le monde magique est une conséquence de la démission, par la conscience, de sa spontanéité. Ainsi de cet homme qui, venant d'apprendre son licenciement, se réfugie dans la tristesse. Incapable d'agir adéquatement dans ce monde altéré, incapable de trouver de nouveaux moyens pour réaliser ses fins (se déplacer en bus plutôt qu'en voiture, se nourrir à moindres frais, etc.), la conscience se sauve par la transformation du monde en « morne » en même temps qu'elle se transforme elle-même en conscience émue. Sa conduite accablée, proprement magique, obscurcit la prégnance du monde, lui fait perdre son sens rationnel, ses lois déterministes et toute exigence d'action de la part de la conscience. (Nous pouvons à nouveau noter la proximité de ce schéma de démission de la liberté avec celui de la mauvaise foi). À l'origine de cette restriction de soi,

[1] J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann, 1995, p. 15.
[2] *Ibid.*, p. 43.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

la conscience se laisse ensuite passivement envoûter par le magique dont elle ne peut plus sortir. Notre homme triste n'arrive pas à émerger de sa peine et de la morosité du monde, qui l'envahit comme malgré lui. Nous citons ici une formule de Francis Jeanson, particulièrement belle : « Le refuge tentateur, une fois atteint, s'est changé en prison. On s'est enfermé pour se sauver »[1]. Par sa dégradation dans le magique, la conscience émue se rend captive d'elle-même, incapable de s'extirper de son émotion bien qu'elle en soit l'origine, et cela parce qu'elle y *croit*. La croyance en mon émotion, en la qualité donnée au monde, en ma conduite, et qui est fondamentalement croyance en mes troubles physiologiques dictés par la nouvelle intention consciente, est condition *sine qua non* de l'émotion vraie, ce qui la perpétue. Sans croyance l'émotion n'est que jouée et il n'y a pas de captivité. C'est parce que j'y crois que je me laisse envoûter, submerger par l'émotion, et que ma conscience, de spontanée, devient captive d'elle-même, « victime de son propre piège »[2], « prise à sa propre croyance »[3].

La reconnaissance explicite d'une contrainte pour la conscience, qui, bien qu'elle vienne d'elle-même, reste une limite contre laquelle elle bute, entre à nouveau en conflit avec la spontanéité réaffirmée dans cet essai. Petit à petit, le magique prend davantage d'ampleur et ronge toujours plus l'autonomie consciente. Il s'étend désormais à toutes les dimensions conscientes de l'affectivité : après l'établissement, dans *La transcendance de l'Ego*, de la dimension magique du monde et de la conscience dans la phase affective réfléchie (psychique), l'*Esquisse* expose leur dimension magique dans la phase affective irréfléchie (émotions). Pourtant, Sartre occulte cette menace grandissante, comme si insister sur la précieuse spontanéité de la conscience, supposée inébranlable, suffisait à la protéger. Mais l'expansion du magique n'est pas prête de se clore : entre l'*Esquisse* et *L'Être et le Néant*, Sartre dégagera, dans *L'Imaginaire*, de nouvelles dimensions magiques du monde et de la conscience, donc de nouvelles situations de captivité, telles que le rêve et la folie. Sur ce point, nous pouvons faire référence à Philippe Cabestan qui, dans *L'Être et la conscience. Recherches sur la psychologie et l'ontophénoménologie sartriennes*, consacre un chapitre à ce problème[4], opé-

[1] F. Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Paris, Editions du Myrte, 1947, p. 62.
[2] J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, *op. cit.*, p. 54.
[3] *Ibid.*, p. 55.
[4] Ph. Cabestan, *L'Être et la conscience. Recherches sur la psychologie et l'ontophénoménologie sartriennes*, Bruxelles, Ousia, 2004, Chap. III : « Spontanéité et captivité de la conscience », p. 123-226.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

rant une démarche concomitante à la nôtre. Il envisage, à travers les différentes consciences en jeu (émotive, onirique, imageante pathologique), la question de la captivité et de sa conciliation avec la thèse initiale de la pure spontanéité consciente. Au terme de son étude, le concept de captivité lui apparaît comme un « tour de force »[1] ne visant qu'à maintenir une spontanéité jamais démontrée, qu'il aurait raisonnablement fallu nuancer en assumant la passivité. La liberté mise à mal ploie alors sous le poids d'une captivité insolite. Il nous paraît donc évident que Sartre, se laissant déborder par un type particulier de passivité qui ne cesse de s'infiltrer dans sa philosophie, met dangereusement en péril sa pensée de la liberté absolue.

Remarquons finalement, par un nouveau recours au travail de Vincent de Coorebyter, le renversement de la conception de l'émotion. Désormais, penser, comme c'était le cas dans *La transcendance de l'Ego* et dans *L'Intentionnalité*, que le monde change et impose à la conscience une adaptation, est devenu le propre de la réflexion impure. Au contraire, la réflexion pure sait que c'est la conscience qui transforme le monde dans le mouvement même par lequel elle se transforme en conscience émue, c'est-à-dire que le monde est horrible parce qu'elle a peur et non qu'elle a peur parce que le monde est horrible. L'objet ne s'impose plus à la conscience, restée totalement vide, selon telle qualité, mais la *motive* à porter sur lui une intention nouvelle. Il n'est plus question de propriété objective faisant office de force attractive ; c'est bien la conscience, par son intention, qui confère sa qualité émotionnelle à l'objet. L'éradication de cette marque prégnante de passivité, accolée à sa première définition de l'émotion, va bien sûr de pair avec une profonde insistance sur l'autonomie consciente : « C'est la conscience qui se *fait elle-même* conscience, émue pour les besoins d'une signification interne »[2]. L'émotion est choix spontané, auto-détermination à l'existence sur la base d'une modification mondaine qui n'est que motivation à l'action. Si *La transcendance de l'Ego* était tout attelée à prouver l'absolue spontanéité de la conscience, l'*Esquisse d'une théorie des émotions* parvient à résoudre, selon cet angle, le problème d'infiltration d'une passivité indésirable. Selon cet angle-ci seulement, car outre l'expansion d'une captivité patente, la passivité comme telle s'immisce à nouveau dans le paysage affectif sartrien.

La fin de l'*Esquisse* nous replonge dans l'écueil de la passivité de la conscience en exposant le cas d'émotions immédiates sans conduite, des « réactions brusques d'horreur et d'admiration »[3], des émotions impromp-

[1] *Ibid*., p. 225.
[2] J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 37.
[3] *Ibid.*, p. 57.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

tues, résultats d'événements imprévisibles, comme lorsqu'un visage apparaît brutalement à la vitre. Le monde se révèle alors de lui-même comme magique à une conscience qui ne peut que subir l'émotion infligée. Le monde social, rationnel et déterminé, reprend brutalement sa structure originelle de magique et nous y plonge. Nous retrouvons à nouveau le schéma émotif, pourtant balayé, du monde qui impose une émotion à la conscience qui, d'une conciliante passivité, s'y dispose. Ainsi, si sa nouvelle structure émotive permet de réhabiliter une spontanéité fragilisée par un trop grand souci d'en finir avec le subjectivisme, Sartre poursuit pourtant son mouvement de va-et-vient entre celle-ci et une passivité incisive. Puisque nous avons déjà souligné son ampleur dans l'*Esquisse*, puis dans *L'Imaginaire*, nous pouvons d'ores et déjà nous demander si la captivité n'est pas l'attitude consciente la plus courante et sa spontanéité la plus rare. C'est ce que nous verrons avec *L'Être et le Néant* et sa thématisation de la mauvaise foi et du projet originel.

L'Être et le Néant

Avant d'envisager ce dernier texte dans le cadre de notre travail, faisons un détour par les *Carnets de la drôle de guerre* afin de noter le bouleversement philosophique qui s'y joue et son impact sur la pensée sartrienne de l'affectivité. Par leur aspect diaristique « intimiste », les *Carnets* dévoilent le corrélat vécu de la théorie d'une conscience pure et impersonnelle, que Sartre subsume sous le nom de « conscience-refuge »[1]. Cette formule traduit sa tendance à se « réfugier en haut de la tour »[2], au niveau de cette conscience intouchable parfaitement détachée de son Moi, inepte et insignifiant. Conformément à la théorie que nous avons mise en avant, à cette période les émotions et sentiments n'informent en rien la conscience, ne sont que des conduites ponctuelles qui glissent sur elle sans jamais figer cette pure spontanéité en constant renouvellement. Sartre, désolidarisé de son passé et de ses sentiments, qu'il considère comme ceux d'un autre tant ils se rattachent peu à lui, incapable de s'émouvoir en raison d'un constant doublage réflexif, affecté du « peu de réalité »[3] qui l'empêche de concevoir les événements autrement que comme un spectacle divertissant, fait preuve d'un détachement mondain dont l'excès lui apparaît en temps de guerre. Désancré, il

[1] J.-P. Sartre, *Carnets de la drôle de guerre. Septembre 1939-Mars 1940*, Paris, Gallimard, 1995, p. 576.
[2] *Id.*
[3] *Ibid.*, p. 575.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

entrevoit à présent la nécessité d'effectuer le mouvement inverse — sans pour autant perdre l'esprit du jeu — de se « sentir "dans le coup", sans défense »[1]. Il veut, selon les mots de Jean-Marc Mouillie, « sauver une vie psychologique menacée de désensibilisation vis-à-vis des difficultés du monde »[2]. La liberté, jusqu'ici synonyme de déracinement naïf, ne se dissocie désormais plus de l'engagement et de la responsabilité, tout en gagnant en absoluité par sa concrétude et sa nécessité. Le Moi reste extérieur à la conscience, mais celle-ci se fait « personne » dans le monde, ipséité ; elle acquiert une singularité, un passé, un présent et un avenir, une « mémoire affective »[3]. Les émotions ne sont plus extérieures à la conscience dans un étonnant rapport d'indifférence mais, sans pour autant être *dans* la conscience, elles l'individualisent. Les émotions ont désormais, selon une inestimable distance avec *La transcendance de l'Ego*, une teneur singulière, un sens relatif à la personne.

Conformément à ce tournant philosophique amorcé par les *Carnets*, l'émotion acquiert, dans *L'Être et le Néant*, une dimension de singularité accrue par la conceptualisation du choix originel et ultime. Nous reviendrons plus en détail sur ce concept, mais nous pouvons déjà annoncer que, pour Sartre, tout individu pose originellement un projet complet à réaliser, qui est choix de lui-même en situation. Ce projet donne sens à toutes ses conduites, de ses choix de vie les plus déterminants aux plus futiles, passant par ses affects particuliers. Rien, dans les théories précédentes, ne permettait de comprendre pourquoi nous n'éprouvions pas tous les mêmes sentiments à l'égard des choses, pourquoi ce même masque révélait sa qualité d'effrayant à telle personne et de fascinant à telle autre, pourquoi cette femme, portant la qualité d' « aimable », n'était pas aimée de tous. Et même l'*Esquisse*, faisant de l'émotion un choix, en rupture avec l'idée d'une attraction du monde, ne permettait pas de comprendre pourquoi cet homme choisissait de viser précisément *cette* femme comme aimable, etc. Désormais, on sait que si tel homme aime telle femme, c'est parce qu'il s'est librement construit d'une manière qui justifie cet amour-là. C'est un choix qui prend sens relativement à son projet fondamental. Et plus originellement encore, l'amour, le désir même d'être aimé, vise ultimement la réalisation du projet d'en-soi-pour-soi, l'assouvissement du désir d'être. Sa théorie de l'émotion s'est donc étoffée et a gagné en cohérence, rendant désormais compréhensible le moindre affect particulier et singulier. Seulement, selon cette vue, la possibilité d'émotions

[1] *Ibid.*, p. 577.
[2] J.-M. Mouillie, *Sartre. Conscience, ego et psyché*, Paris, PUF, 2000, p. 62.
[3] V. de Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie…*, *op. cit.*, p. 139.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

totalement spontanées semble détruite, étant donné qu'elles s'inscrivent toutes dans ce projet initialement posé. Nous sommes confrontés, à première vue, à un destin affectif écrit à l'avance. Nous reviendrons plus loin sur cette difficulté, qui s'enracine dans le problème de compréhension du projet originel comme absolue liberté. Avant cela, continuons à investiguer l'évolution de la conception sartrienne de l'émotion.

Sartre ne lui consacre pas un chapitre comme tel, mais la définition qu'il nous en donne à la dérobée n'accuse aucun changement par rapport à la théorisation de l'*Esquisse* : l'émotion est conscience (de) soi et conscience d'objet, spontanée, auto-productrice, et réclame un constant renouvellement de soi. Elle est une conduite, et surtout elle est *choix* : c'est « la conscience qui s'affecte elle-même de tristesse comme recours magique contre une situation trop urgente »[1]. Nous nous souvenons de la proximité, constatée dans l'*Esquisse*, entre cette conscience démissionnaire et celle de mauvaise foi. Sartre ne fait pas explicitement le rapprochement, mais le fait que cet exemple de la tristesse trouve place dans le chapitre consacré à la mauvaise foi permet aisément la confirmation de l'assimilation projective. Cette conscience, qui reconnaît non thétiquement sa spontanéité, mais refuse d'en user et s'en démet alors en s'enfermant dans le monde magique de l'émotion, ne se distingue plus du libre projet de fuite de la mauvaise foi par lequel la conscience se cache ses pouvoirs de pour-soi. À l'instar de la conscience émotive, captive parce qu'elle *croit* en son émotion, la mauvaise foi est soutenue par une croyance cloisonnante. Selon ce même angle de comparaison, notons qu'il y a aussi un « monde de mauvaise foi », avec ses propres critères de vérité, sa « méthode de penser », son « type d'être des objets »[2]. Et comme la conscience émotive, la conscience de mauvaise foi est comparée à la conscience onirique :

> On *se met* de mauvaise foi comme on s'endort et on est de mauvaise foi comme on rêve. Une fois ce mode d'être réalisé, il est aussi difficile d'en sortir que de se réveiller : c'est que la mauvaise foi est un type d'être dans le monde, comme la veille ou le rêve, qui tend par lui-même à se perpétuer[3].

Étonnamment, bien que ces constats semblent y conduire naturellement, nous ne trouvons ensuite aucune référence au magique et à la captivité. Pourtant, la conscience décrite est inapte à s'extirper seule de son projet, comme en-

[1] J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943, p. 96.
[2] *Ibid.*, p. 103.
[3] *Ibid.*, p. 103-104.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

voûtée par ce monde de mauvaise foi où elle s'apparaît magiquement à elle-même tantôt comme pour-soi tantôt comme en-soi, comme si ces deux dimensions étaient identiques et ne nécessitaient aucune synthèse. Sans précision de la part de Sartre, tout porte à la conclusion de la captivité de cette conscience de mauvaise foi. L'implication qui en découle est énorme : si le magique grappillait déjà une zone importante du réel — monde psychique, émotif, onirique, pathologique —, l'extension à la mauvaise foi ne laisse pratiquement aucune parcelle de monde qui ne soit magique et de conscience qui ne soit captive. Constat assez invraisemblable pour une philosophie de la liberté.

Quant au psychique, Sartre maintient sa posture de spontanéité dégradée, irrationnelle et magique, sans qu'il soit fait référence, à l'instar de *La transcendance de l'Ego*, à la captivité conséquente de la conscience qui se laisse envoûter par des objets et des relations magiques. Cette notion fait également défaut dans l'analyse de l'émotion, alors qu'il ne manquait plus qu'elle pour coller trait pour trait au schéma de l'*Esquisse*. Dans sa tentative d'instituer une liberté *radicale*, on dirait que Sartre fait tout pour (re)nier la captivité consciente, l'occultant même là où il l'avait autrefois posée. Estime-t-il l'avoir suffisamment thématisée et défendue dans l'*Esquisse* au point où sa répétition serait illusoire ? A-t-il changé de point de vue en n'associant plus le magique au captif ? Ces hypothèses nous paraissent assez invraisemblables. *L'Être et le Néant* illustre un combat entre une spontanéité structure de conscience et un monde qui, au cours de la lecture, s'impose toujours davantage ; c'est sur ce socle résistant que Sartre arrive à construire une théorie cohérente de la liberté. Dès lors pourquoi, s'il a affronté tous les démons, passant d'autrui objectivant au passé réifiant, n'a-t-il pas combattu celui de la captivité, sinon qu'il savait d'avance qu'il allait être perdant ? Ou, constatant son incapacité au combat, pourquoi n'en a-t-il pas simplement fait part à ses lecteurs ? Peut-être n'a-t-il pas senti la nécessité de cette précision parce qu'il estime, grâce au concept de choix originel, être dispensé de l'idée de captivité consciente ? Nous verrons que cette dernière hypothèse est à l'antipode même de notre point de vue. En définitive, nous ne pouvons vraiment trancher mais seulement affirmer que sa liberté omnipotente n'est victorieuse qu'au prix d'une cécité à l'égard d'un auto-enfermement conscient, à l'égard d'une tension persistante entre liberté et passivité. Cela sera directement confirmé par l'examen du projet originel.

Ce concept de choix originel exprime de manière paroxysmique la tension entre liberté et captivité consciente, alors qu'il est introduit par Sartre — et défendu en ce sens — comme ce qui exclut tout déterminisme chosifiant. Sans conteste, *L'Être et le Néant* apparaît comme un traité de la liberté

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

absolue. La conscience, *causa sui*, voit sa spontanéité s'identifier explicitement à sa liberté, l'être même de l'homme. Ni passive ni active, c'est principiellement qu'elle ne peut être motivée par rien d'autre qu'elle-même et qu'elle ne peut agir sur autre chose qu'elle-même : « La spontanéité, étant par définition *hors d'atteinte*, ne peut, à son tour, *atteindre* : elle ne peut que se produire elle-même »[1]. De premier abord limitée parce qu'obligée de négocier avec le monde, la liberté nouvelle de *L'Être et le Néant* gagne en fait en puissance ; elle est d'autant plus absolue qu'elle doit se faire *dans le monde*, en contact avec les autres, qu'elle ne réclame plus l'isolement déracinant de la liberté à demi masquée des premiers essais. Nous reprenons rapidement l'illustration sartrienne du projet originel par l'exemple de ce randonneur qui, exténué, abandonne sa marche. C'est un choix libre, bien entendu, mais d'un autre côté il n'aurait pas pu faire autrement, marcher encore les quelques kilomètres qui le séparent du gîte. Si son compagnon, tout aussi fatigué que lui, n'éprouve pas la nécessité de s'arrêter et blâme le marcheur éreinté, c'est parce que son projet, sa manière de vivre sa fatigue, est, contrairement à l'autre, de la souffrir jusqu'au bout, de s'abandonner à la nature et de se l'approprier, la dominer, afin, plus originellement, de valoriser la facticité pour maîtriser l'en-soi et tenter de réaliser la synthèse de l'en-soi et du pour-soi. La manière dont le premier randonneur vit, lui, sa fatigue, est la raideur, conséquence d'une non-assomption réjouie de sa fatigue, car cette raideur s'inscrit dans un projet plus large de méfiance à l'égard de son propre corps et de l'en-soi, qui renvoie ultimement à une récupération de l'en-soi « *par l'intermédiaire des autres* »[2]. Nous pouvons donc constater la non-gratuité, même la nécessité, de ce choix libre secondaire, en ce qu'il se comprend en référence à un choix plus large, un projet ultime qui donne sens à tous les possibles projetés. Ce choix est, bien sûr, absolument libre et conscient (d'une conscience non positionnelle), vécu mais non connu et non délibéré, compte tenu de son statut de « fondement de toute délibération »[3]. Pour Sartre, le projet originel est la preuve de la totale liberté de l'individu, sa marque la plus évidente ; il est « l'acte fondamental de liberté […] qui donne son sens à l'action particulière que je puis être amené à considérer : cet acte constamment renouvelé ne se distingue pas de mon être ; il est choix de moi-même dans le monde et du même coup découverte du monde »[4]. Ce choix n'est — fort heureusement — pas irrémédiable, une conversion est

[1] *Ibid.*, p. 486.
[2] *Ibid.*, p. 502.
[3] *Ibid.*, p. 506.
[4] *Id.*

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

toujours possible car mon projet est toujours à ma portée, esquissé par le monde lui-même en même temps que par chacun de mes actes. Mon choix m'est révélé dans l'angoisse comme injustifiable, comme fondement contingent de ma propre vie que je peux alors objectiver, faire glisser au passé dans le moment même où je m'en construis un nouveau. Notons également la marge de manœuvre dont l'individu dispose quant au choix entre ses possibles, selon le principe des « indifférents »[1]. S'il est nécessaire, relativement à son projet originel, que notre randonneur interrompe sa marche, il n'est pas nécessaire que ce soit à cet endroit-là, il aurait pu marcher encore la centaine de mètres qui le séparait de l'auberge aperçue au loin. Mon choix libre originel me laisse encore le choix entre une série de possibles, indifférents en ce que l'adoption de l'un ou de l'autre n'altèrera pas la signification de mon projet fondamental, ne nécessitera pas de conversion.

> [L]a saisie de la forme complexe et globale que j'ai choisie comme mon possible ultime ne *suffit pas* à rendre compte du choix de l'un des possibles plutôt que de l'autre. […] Par rapport à ces indifférents, notre liberté est entière et inconditionnée[2].

La conscience irréfléchie posera toujours des fins conformes à son projet fondamental, seule la conscience réflexive, ou la volonté, peut faire une erreur et prendre des décisions contraires, mais ces décisions n'affectent en rien son projet ultime et ne vont, en vérité, jamais à l'inverse de lui. Ainsi de l'individu dont le projet, de mauvaise foi, est un complexe d'infériorité : quoi qu'il fasse pour se départir volontairement d'un de ses effets (suppression du bégaiement par exemple), il ne se débarrassera pas de cette manière de son problème d'origine ; il ne fera que déplacer son expression. Et il poursuivra continuellement la réalisation de ce complexe à travers la totalité de ses projets de vie, de sa manière de se vêtir à son métier — qu'il choisira au-delà de ses capacités afin de se prouver qu'il ne peut être à la hauteur —, passant par sa gestuelle, sa façon de parler, etc. S'il s'agit, originellement, d'un libre projet, l'homme est enfermé dans celui-ci, le réalise comme malgré lui par ses plus petits choix dans le monde, et toute tentative réflexive d'extirpation n'en est qu'enrichissement et alimentation. Cette structure rappelle incontestablement celle de la captivité émotive par laquelle la conscience, empêtrée dans le magique, dans ce cercle envoûtant dont elle est la source, ne fait que se perpétuer, se renforcer et s'enfoncer un peu plus dans un mouvement

[1] *Ibid.*, p. 515.
[2] *Id.*

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

d'auto-aliénation. Mais si cette conscience émue voyait une porte de sortie dans le recours réflexif, pour la conscience libre circonscrite par le dessin originel de sa figure à venir, c'est beaucoup plus compliqué. La conversion, concept assez flou et peu concret, ne se provoque pas, ne se décide pas, n'est motivée par rien du choix actuel, elle « vient » en quelque sorte si elle a envie de venir.

> Ainsi ne puis-je même pas concevoir, tant que je suis « dans » le complexe d'infériorité, que je puisse même en sortir, car si même je rêve d'en sortir, ce rêve a sa fonction précise qui est de me mettre à même d'éprouver davantage l'abjection de mon état, il ne peut donc s'interpréter que dans et par l'intention infériorisante[1].

L'individu qui voudrait changer ne peut qu'être en attente d'un changement qui vient pourtant de lui mais qu'il ne commande pas. La liberté pose donc elle-même les limites d'un cercle clos — dont elle n'a aucune conscience positionnelle — au sein duquel elle pourra s'exercer, et ne dispose que d'une méthode vague et théorique pour s'en sortir et, de toute façon, se construire un nouveau cercle. Nous pouvons alors reprendre l'improbable conclusion de l'hypothèse de la captivité de la conscience de mauvaise foi : le schéma de captivité s'étend à la majorité des consciences, elle enserre l'homme de toute part. Ou plutôt l'homme, par un acte d'absolue liberté, s'enserre lui-même dans une spontanéité barricadée. La conscience est autonome et libre, mais sur la base d'un enfermement concret. C'est là la condition d'une liberté située, engagée et responsable et c'est là son destin : être condamnée à une indépassable tension avec la passivité.

Conclusion

Pour conclure sur cette tension entre spontanéité et passivité, faisons un bref retour à l'ouvrage de Philippe Cabestan, auquel nous avons fait référence plus haut. Comme lui, nous considérons que Sartre s'est attaché excessivement à l'idée d'une conscience radicalement libre et spontanée en passant à côté d'une dimension tout aussi fondamentale de l'existence. Sa mise en exergue de la liberté repose sur une diminution, qui deviendra occultation, voire déni, de l'immixtion de la passivité. Mais nous n'allons en aucun cas prétendre que toute sa théorie en devient caduque. Nous nous étions fixé de privilégier la tension entre ces deux catégories philosophiques fondamen-

[1] *Ibid.*, p. 520.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

tales, sans nécessairement tendre d'un côté ou de l'autre[1]. Cette tension apparaît alors comme constitutive de son œuvre même, de sa pensée de la liberté, qu'il est important de mesurer dans toute son ampleur et selon ses résistances. La mise en lumière de la captivité sous-jacente à la théorie sartrienne de la spontanéité, pensée au cœur de sa conceptualisation de l'émotion, nous a menés toujours plus loin dans ce duel à demi voilé, pour en arriver à un stade qui a débordé notre angle d'approche initial tout en le comprenant. La captivité, d'obstacle rencontré à la croisée du cheminement de l'émotion, devient le schéma structurel de la liberté elle-même — aussi paradoxal que cela puisse paraître —, enserrée dans un cadre compréhensif fondamental dont elle est l'origine, déterminée à agir et à s'émouvoir en son sein.

[1] Même si, méthodologiquement parlant, nous avons davantage mis en exergue la passivité qui apparaît nécessairement de manière moins évidente que la liberté.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1, 2012 (Actes 5), p. 261-272
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Le temps irréel (Sartre)

PAR ROLAND BREEUR
Katholieke Universiteit Leuven

Introduction

Dans ce qui suit, j'aimerais avancer quelques remarques au sujet de la modification que subit le temps en passant du réel à l'imaginaire[1]. Je voudrais situer ces analyses dans le cadre d'observations que certains psychologues et philosophes « empiristes » (comme les associationistes du XIX^e^ siècle) avaient faites au sujet du rêve dans son rapport à la sensation, voire l'impression supposée en être la cause plus ou moins occasionnelle. Dans ces observations revient continuellement l'idée d'une tension un peu énigmatique entre, d'une part, le caractère éphémère de l'impression (« un instant ») et l'étendue temporelle du contenu rêvé, d'autre part. Ainsi, pour prendre un exemple classique, Alfred Maury raconte comment un jour, il s'éveille « en proie à la plus vive angoisse », au moment où il sent le couteau de la guillotine lui trancher le cou. Cette image, dit-il, était comme l'aboutissement d'un rêve extravagant (quoique très érudit) qu'il venait d'avoir sur la Terreur et sur le Tribunal révolutionnaire assisté par Robespierre... Or, tous ces événements et leur enchaînement interne semblaient causés par un fait vrai et bien réel : la flèche de son lit qui s'était détachée était tombée sur ses vertèbres cervicales[2].

[1] J'aimerais souligner que le texte qui va suivre est la version fortement retravaillée et abrégée d'un article dans lequel je tente en outre de mettre en rapport la conception sartrienne de l'acte de l'imaginaire avec l'idée de la « création continuée ».

[2] Alfred Maury, *Le sommeil et les rêves : études psychologiques sur ces phénomènes et les divers états qui s'y rattachent, suivies de recherches sur le développement de l'instinct et de l'intelligence dans leurs rapports avec le phénomène du sommeil*, Paris, Didier, 1865.

Comment une sensation vraie et si brève (juste un instant, le temps d'une impression) peut-elle contenir toute cette durée fictive ? Ce que suggère ce genre d'observation d'ordre sensualiste est la chose suivante : l'instant, c'est cela même qui garantit, représente ou condense le contact avec la réalité, tandis que la durée est d'ordre onirique (ou réflexif)[1] et renvoie à une étendue mentale. Elle prolonge l'instant vers le possible (le drame rêvé). L'instant, celui du contact ou du choc momentané avec le réel, est, comme disait Alain, un fait réel qui met justement fin au « jeu des possibles ».

Dans cet article, j'aimerais inverser ce rapport, en m'inspirant des analyses sartriennes de l'imaginaire. L'instant, suggère en substance Sartre, ce n'est pas le réel qui nous désarçonne et bouscule hors de la fiction. L'instant, c'est l'irréel même. Puisque, pour Sartre, le réel ne se laisse plus réduire à un chapelet d'impressions, mais qu'il est le corrélat d'un rapport dynamique qu'une conscience établit avec le monde, c'est aussi dans ce rapport que s'instaure et se déploie la durée au titre de temporalité. En revanche, l'imaginaire est une conscience qui pose un néant, et créant le vide autour d'elle, elle ne repose sur rien d'autre que sa propre spontanéité. L'acte d'une conscience imageante s'affranchit de la conscience perceptive et, dès lors, de la durée qui se déploie avec elle. L'imaginaire procède par soubresauts d'instants absolus.

1. La conscience imageante

Avant tout, reprenons de manière quelque peu condensée les traits essentiels qui fixent l'imaginaire dans son opposition à la conscience perceptive. Pour Sartre, toute conscience est une saisie intentionnelle de ce qui n'est pas de même nature qu'elle : la conscience est par essence « en dehors d'elle-même », une fuite au sein de l'être[2]. La perception et l'imagination visent toutes deux ce qui est, le réel en tant qu'extériorité : ces deux actes de la conscience expriment un « rapport » avec les choses. Alors, en quoi diffèrent-ils ?

Selon Sartre, la perception est une conscience comme « ouverture à » et qui « se met en présence » d'une chose hétérogène à elle. La chose se

[1] Comme dirait Alain, « c'est par la réflexion que naît la durée » (*Propos*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1956, p. 89).

[2] « Toute conscience est conscience *de* quelque chose. La conscience irréfléchie vise des objets hétérogènes à la conscience… » (*L'imaginaire* (IM), Paris, Gallimard, Folio, 1986, p. 30).

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

donne comme *étant ce qu'elle est*, c'est-à-dire comme extériorité. L'objet s'observe toujours d'une certaine façon ou d'un point de vue, et dès lors ne se manifeste que dans une série de profils. Entre la conscience et l'objet un écart et un décalage résident. L'objet, c'est de *l'être* qui reste par définition à distance du *non-être* qu'est la conscience et ne se laisse appréhender que par l'accumulation des différentes manières de le saisir. « On doit apprendre les objets, c'est-à-dire multiplier sur eux les point de vue possibles. » (IM, 23) Pour la conscience, l'objet s'offre au savoir comme une synthèse de ces « prises de vue ». Mais du fait de son extériorité, l'objet s'impose comme présence qui déborde cette appréhension. Le réel me sollicite et incite la conscience à l'explorer. Un savoir se forme lentement. Puisqu'il est hétérogène à l'acte intentionnel, l'objet peut toujours me surprendre par un détail insoupçonné. Par essence, il résiste à toute appréhension totalitaire. Voilà ce qui en fait toute la richesse.

En revanche, dans l'image « le savoir est immédiat » (IM, 25). Il est d'emblée impliqué dans l'acte même qui accouche de l'image. Celle-ci « ne contient donc jamais rien de plus que ce que j'y ai mis », elle se *donne d'un bloc à l'intuition* (IM, 27) et ne déborde jamais l'acte qui l'a fait naître. En image, l'objet visé ne m'apprend rien que je ne sache déjà. L'image est en ce sens « pauvre » : par elle, l'objet manque de toute extériorité vis-à-vis de la conscience imageante et ne me surprendra jamais comme venant « du dehors ». Dans le cas d'un acte de perception, l'acte synthétique est le résultat de mon apprentissage de et de mon initiation à l'objet. Mais dans le cas de l'image, cet acte synthétique devance l'apparaître : c'est lui qui crée l'objet. La conscience *se donne* « Pierre » par un acte contractant savoirs, intentions et représentations[1]. Cet acte synthétique est constitutif de l'image, alors que dans la perception, il est un aboutissement. Autrement dit, la conscience ne cherche plus à se mettre en présence avec un être, elle ne cherche pas à se laisser solliciter ni séduire par ce qui est en face d'elle : *elle tente de créer elle-même une présence*. Par l'image, elle tente de contraindre le réel à offrir l'objet convoité à son appréhension. La conscience imageante se rapporte donc à l'objet par la voie d'une image qui est de la même nature qu'elle. Et cette image reste immanente à l'acte par lequel elle est produite. Autrement dit, l'objet n'obtient qu'une présence d'emprunt, et perd son extériorité et son indépendance. Perception et imagination sont donc par essence

[1] « Produire en moi la conscience imageante de Pierre, c'est faire une synthèse intentionnelle qui ramasse en elle une foule de moments passés, qui affirme l'identité de Pierre à travers ses diverses apparitions et qui se donne cet objet identique sous un certain aspect (de profil, de trois quart, en pied, en buste, etc.) » (IM, 34).

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

incompatibles[1] : l'une pose un être, l'autre pose un néant. Autrement dit, toute conscience pose son objet, « mais chacune à sa manière » (IM, 32). Viser Pierre en image, c'est le poser d'une façon telle que par définition, ma conscience ne le « voit » pas. L'objet de ma conscience imageante est d'office posé comme n'étant pas là.

Puisque toute conscience s'apparaît à elle-même dans une saisie non thétique de soi, il faut dès lors admettre que la distinction radicale qui sépare la perception de l'imagination se manifeste au cœur même de leurs actes antinomiques. En effet, une conscience perceptive s'apparaît comme passivité, une conscience imageante comme spontanéité. Cette dernière est une espèce « de contrepartie indéfinissable du fait que l'objet se donne comme un néant » (IM, 36). La conscience doit créer l'apparaître de cet objet de toute pièce, et cet apparaître en image n'est rien, sinon l'acte qui le crée. Cela veut donc dire qu'en définitive, la distinction entre le réel et l'irréel ne dépend nullement de la nature de l'objet, ne concerne pas sa qualité d'être, mais qu'elle renvoie à l'acte qui le vise.[2] L'objet réel et l'objet irréel ne peuvent alterner que comme « corrélatifs de consciences radicalement distinctes » (IM, 232). L'objet en image n'est donc rien, il ne s'offre pas à une sorte de contemplation particulière et propre à un genre particulier d'objet (les objets irréels) : c'est cette « contemplation » qui le crée et le maintient artificiellement en vie. Mais cet acte ne le crée pas au-delà du domaine de la perception, comme fait la pensée des « essences universelles » dans le cas du concept (IM, 32-33). La conscience imageante vise et pose l'objet sur le terrain du sensible. L'objet est absent, ici et maintenant, ou il est ailleurs, ou même pas du tout[3]. Et si je tente de le saisir en image, ce n'est pas pour l'observer secrètement et en toute intimité, mais afin de conjurer cette absence au sein du sensible. L'image tente d'arriver à quelque chose d'intuitif. Elle cherche à mobiliser tout ce qui est réel et sensible afin d'attirer à soi ce qui n'y apparaît pas. L'objet de la conscience imageante n'est pas du *non-*

[1] En termes sartriens : « L'image et la perception, loin d'être deux facteurs psychiques élémentaires de qualité semblable et qui entreraient simplement dans des combinaisons différentes, représentent les deux grandes attitudes irréductibles de la conscience. Il s'ensuit qu'elles s'excluent l'une l'autre » (IM, 231).

[2] Ou, ce qui revient au même : « Les deux mondes, l'imaginaire et le réel, sont constitués par les mêmes objets ; seuls le groupement et l'interprétation de ces objets varient. Ce qui définit le monde imaginaire comme l'univers réel, c'est une attitude de la conscience » (IM, 47. Cf. aussi plus loin : « Il n'y a pas de monde irréel »).

[3] « C'est seulement sur le terrain du sensible que les mots "absent", "loin de moi", peuvent avoir un sens, sur le terrain d'une intuition sensible qui se donne comme ne pouvant pas avoir lieu » (IM, 33).

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

intuitif, mais c'est de « l'intuitif-absent » (IM, 34). Elle conjure la présence de ce qui est afin de se donner ce qui n'y est pas. C'est sur le sensible que l'image pose son néant. De là un semblant d'observation, l'image mime la perception (comme Franconay *mime* Maurice Chevalier… IM, 56 sq.), mais ne crée que des fantômes d'opacité sensible.

Bref, l'image vise l'objet dans l'étoffe du sensible, mais son attitude même vis-à-vis de ce bout de réel l'en exclut. Voilà ce qui explique le caractère foncièrement ambigu et équivoque de l'acte imageant ou de l'imaginaire : il veut se donner un être en se formant un néant. Mon image vise Pierre en chair et en os : celui que je puis voir, toucher ou entendre. Mais du fait que je le vise en image, je pose d'emblée que je ne le vois pas, que je ne le touche pas, et que je ne puis l'entendre. Bref, *je pose une manière de ne pas le voir, de ne pas le toucher ou de ne pas l'entendre* (IM, 34). Par l'image, Pierre se manifeste comme manière de ne pas être présent, là devant moi. En outre, l'acte par lequel ma conscience tente de réaliser l'objet, le détruit en même temps. Toute ma croyance cherche à faire naître l'idée que Pierre existe réellement, à l'évoquer — mais le sens même de cette croyance ne vient que de l'acte qui a posé Pierre absent.

L'acte d'une conscience imageante, on l'a dit il y a un instant, est un acte *sui generis*, il n'est donc nullement dérivé d'une perception. Il exige une attitude globale face au réel qui anéantit la conscience perceptive et modifie radicalement notre conduite face aux choses extérieures. Cet acte est « magique », dira Sartre, au sens où il ressemble à une « incantation destinée à faire apparaître l'objet qu'on désire » (IM, 239). Mais en même temps, l'acte ne pose pas l'objet, mais son absence. Je ne crois pas en la présence réelle de Pierre, mais je ne pose que ce qui sur le terrain du sensible est en mesure d'alimenter son évocation et de lui fournir un contenu intuitif. L'acte doit le viser à travers un *contenu déjà constitué* mais privé de son sens propre, c'est-à-dire dont le sens est détourné vers un irréel. Ce contenu, ou le « représentant », est dès lors transcendant à l'acte imageant, vu que celui-ci le ramasse, *i.e.*, l'intègre sans le constituer, et l'investit de son élan irréalisant. « Mais transcendance ne veut pas dire extériorité » (IM, 110) : une fois l'image anéantie, ce contenu s'évanouit. L'acte imageant le dépouille de sa consistance réelle, l'affecte de son irréalisation en le réduisant à un *analogon*. Double néantisation, qui signifie que, d'une part, ce qui est réel est irréalisé : l'intuitif n'est pas étouffé, mais il est dessaisi de son pouvoir propre de manifester le réel. D'autre part, que l'objet visé en image est posé comme néant d'être, c'est-à-dire donné comme *absent* et comme manque au sein du réel.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

2. L'objet irréel

L'image inclut donc une dynamique qui pousse la conscience vers une irréalisation de plus en plus globale, et la resserre en une sorte d'immanence. L'extériorité du réel se détériore en une transcendance. Et cette tendance irréalisante se radicalise quant à l'objet visé, puisque celui-ci reste strictement immanent à l'acte imageant. Le réel est neutralisé et néantisé au profit d'une présence magique dont l'existence ne transcende même plus l'acte qui le vise.

Il est vrai, nous dit Sartre, que la néantisation n'est pas arbitraire, puisqu'elle est ancrée dans un point de vue. L'imagination est « en-situation-dans-le-monde » (IM, 355). Mais en même temps elle pose ce monde comme unité ou totalité synthétique *en marge* duquel l'objet imagé est constitué et posé. Le monde est donc posé en bloc et il est tenu à distance, « en un mot nié » (IM, 352). Le monde comme unité de rapports infini entre objets *n'agit plus sur la conscience*. Toute différenciation, jusque-là interne aux choses (par exemple spatiales, temporelles ou qualitatives), est soustraite au réel pour s'affirmer comme fissure qui sépare ce réel de l'irréel, c'est-à-dire qui sépare l'être du néant. Ce qui veut dire que par ce procès d'imagination, le réel en tant que tel s'obscurcit progressivement et se rétracte en un tout dédifférencié[1]. Cette « néantisation » du monde se traduit au niveau de l'objet irréel dans sa manière totalitaire de se présentifier. Il n'apparaît plus d'un point de vue situé dans le monde : je tente de me représenter Pierre tout court, comme il est en soi, et non pas vu sous un angle particulier. Ce qui ne veut pas dire que Pierre m'apparaît de façon abstraite et sans précision spatiale ou temporelle. Seulement, celles-ci sont aussi irréelles que lui. L'acte imageant les évoque en même temps que l'objet, comme qualités immanentes à son image et constituant son étoffe. Tentons d'éclaircir ce point extrêmement important.

Sur le terrain de la perception, l'objet est rigoureusement individualisé. Il a sa place bien déterminée et en équilibre avec le milieu. Il ne peut, en d'autres termes, apparaître en différents lieux à la fois ou en même temps. Dès lors, ancré à chaque instant dans un site déterminé, il réclame une multiplicité de points de vue et d'approches afin d'être connu et exploré. Il me faut prendre distance, adopter diverses conduites, le contourner, m'orienter face à lui, etc. afin d'alimenter et de satisfaire mon « savoir ». C'est l'objet qui sollicite mon attention, c'est lui qui en ce sens apparaît comme « agissant ». De

[1] De là les deux tendances fondamentales de la conscience imageante : l'immanence pure du rêve *versus* une transcendance pure de la pathologie.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

mon point de vue, il est la totalité ou la synthèse ouverte de ces multiples approches. « Ouverte », puisque l'objet lui-même, « installé » dans son milieu, semble chercher à « se compléter ».

Or, dans le cas d'une conscience imageante, l'objet ne tend nullement à se compléter, vu que l'acte qui l'évoque le donne tout d'un coup. Le savoir est ici à l'origine de l'apparaître et d'emblée homogène à l'acte qui le fait naître. L'acte imageant se donne dès lors à la fois comme sensible et comme savoir. Par conséquent, la conduite ne réagit pas à l'appel ou à la sollicitation venant de l'objet. Dans l'imaginaire, cette conduite constitue l'objet qui reste lui-même « inagissant » (puisque posé comme irréel). Tout au plus l'imaginaire *joue-t-il* la réceptivité. Comme par *inversion* du rapport naturel ou perceptif, ma conscience ne réagit plus à une présence réelle, mais agit et s'épuise afin d'en évoquer une irréelle. Et puisque le savoir est ici contemporain de l'apparaître, la conscience imageante constitue l'objet comme quelque chose d'arrêté, dont les ressources sont épuisées d'entrée de jeu. Une fois posé, il est impossible d'y ajouter quelque chose, de faire des retouches, voire d'en subir l'effet, ou de prendre distance par rapport à lui et d'en admirer les contours. Il faudrait en effet une part de « passivité et d'ignorance » dans pareille contemplation (IM, 257)[1], contraires à la nature même de l'acte imageant.

L'objet irréel est finalement un absolu qui, en corrélation avec la concentration de la diversité des éléments noétiques qui le constitue, contient dès son apparaître tout ce qui sur le terrain de la perception individualise l'objet, c'est-à-dire les qualités liées à la localisation spatiale et temporelle. L'objet irréel a incorporé les profils, le point de vue, les distances, etc., qui du fait de leur constitution irréalisante, sont tous portés à l'absolu[2]. L'objet irréel est donc le résultat, le point ultime d'une conscience synthétique, et non son amorce. Il contient comme qualités absolues (*i.e.* non relatives à un point de vue) et « totalité indivisible » ce qui dans la réalité constitue un monde. C'est pourquoi l'irréel en tant que tel ne constitue pas un monde à part entière. L'objet irréel n'est pas individué, il est la synthèse totalisée de quelques qualités spatiales et temporelles portées à l'absolu. Étant affranchi des contraintes spatiales et temporelles qui déterminent l'apparaître dans un monde, l'objet irréel se présente « sans aucune solidarité avec aucun autre

[1] « Il faudrait qu'à un moment nous puissions cesser de produire cette forme synthétique pour constater le résultat » (IM, 257).

[2] « Ces qualités (grandeur et distance) n'apparaîtront plus comme des relations de Pierre avec d'autre objets : elles sont intériorisées : la distance absolue, la grandeur absolue sont devenues des caractéristiques intrinsèques de l'objet… » (IM, 245-6).

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

objet » (IM, 260). Autrement dit, chaque objet irréel apporte avec lui son temps et son espace[1]. Cela signifie aussi que pour Sartre, *il n'y pas de monde irréel*. Au contraire, les objets irréels nous offrent-ils tout au plus « d'échapper à toute contrainte de monde, ils semblent se présenter comme une négation de la condition d'être dans le monde, comme un anti-monde » (IM, 260-261).

3. Le temps irréel

Ce qui vaut pour le monde, vaut dès lors pour notre manière de nous y rapporter. Je peux en effet poser un avenir irréel afin d'échapper au sort réel qui m'attend. En ce cas, j'irréalise le temps en isolant une de ses extases. Mais il y a aussi une forme d'irréalisation qui concerne le temps en tant que tel : il s'agit de la modification radicale que subit la durée dans la conscience imageante, dont je rappelle que la condition est de « poser une thèse d'irréalité ».

Mais, d'abord, qu'est-ce le « temps réel » ? Dans le contexte du livre sur l'imaginaire de 1940, on pourrait le décrire comme synthèse spontanée de la diversité des actes, des sentiments ou affects et des données sensibles que la conscience déploie durant la perception d'un objet réel. Le temps est corrélatif à notre appréhension des choses. Les choses imposent leur loi : elles nous font attendre, elles retardent notre action ou nos décisions. Qu'il s'agisse d'un acte de perception ou d'une activité plus globale, il faut apprendre à saisir l'occasion, attendre que « le sucre fonde ». Bref, agir dans et selon l'efficacité des choses mêmes et se soumettre à, ou profiter de leur ordre.

Dans ce rapport aux choses et aux événements qui les guettent, l'avenir peut surgir comme un possible dont le sens se développe en accord avec ma perception ou action présente. L'avenir ne fait que développer la réalité d'une situation globale amorcée par un geste ou l'autre ou par un événement. J'anticipe sur ce qui va arriver. L'avenir n'est que le développement réel de la situation. En revanche, si la conscience imageante tente de poser par exemple tel avenir pour lui-même, il n'y arrive qu'en le « détachant du présent dont il constituait le sens » (IM, 350). Cette conscience se le donne comme absent ou néant. Si, impatient de voir Pierre, je tente à chaque instant de me représenter comment il réagira lors de notre rencontre, je pose l'événement

[1] Par exemple, la chambre de Pierre en image, est posée à partir de Pierre, modifiant radicalement un rapport externe de contiguïté en « un rapport interne d'appartenance » (IM, 248).

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

futur pour lui-même en « le coupant de toute réalité ». Je l'anéantis ou le présentifie comme néant. Et au plus je tente de le saisir par l'image, au plus je me cogne contre le présent qui me paraît peu à peu comme insoutenable. Il se désarticule, ne se déploie plus, mais apparaît comme un bloc incontournable : un obstacle. C'est parce que le réel lui-même se déréalise face à l'avenir irréel.

La conscience imageante, en projetant l'avenir au-delà du rapport aux choses présentes, démembre le temps et l'écoulement de la durée. C'est en ce sens qu'on pourrait dire, comme Bergson, que le temps est ce qui empêche que tout soit donné d'un coup. Le réel impose son rythme, exige patience et constance. Or, comme on l'a vu, dans la conscience imageante, l'objet irréel apparaît d'un seul coup, ou pas du tout. Poser un objet irréel, par exemple l'image d'un événement futur, c'est donc le déraciner du monde présent, si bien que du même coup je l'arrache au temps réel en tant que tel. L'objet irréel ne complète pas l'écoulement réel de mon appréhension des choses, il ne remplit pas des lacunes, mais il les crée. Au lieu de laisser à l'objet l'initiative de s'offrir au regard, je cherche à me l'offrir d'un coup en le posant comme néant. Outre les profils et déterminations spatiales, c'est le temps même qui est injecté en lui comme qualité absolue. L'objet irréel ne dure que le temps que l'acte imageant a consenti d'intégrer en lui, pas une seconde de plus. Le temps irréel est une qualité de l'objet posé comme néant : il est sans parties, et ne se compte pas ni ne se laisse mesurer. Ce temps fait partie de son étoffe irréelle. L'objet irréel ne s'écoule donc pas dans un temps irréel : il absorbe toute détermination temporelle et en modifie radicalement le sens même.

C'est ce que suggère fermement Sartre lorsqu'il affirme que la durée de l'objet imagé subit « une altération radicale dans sa structure » (IM, 252-3), et qui s'apparente à celle qui, selon Bergson, transforme la durée en un temps bâtard ou spatialisé. Une action irréelle est faite d'instants sans durée. Le temps réel, on l'a vu, est corrélatif au savoir que la conscience recueille dans sa saisie d'un objet réel. Il faut du temps pour le connaître. Or, dans l'évocation irréelle, où le savoir précède à la constitution de l'objet, il en détermine strictement l'apparaître. Ainsi, renversant l'écoulement naturel, la conscience imageante inverse la chronologie des instants antérieurs et postérieurs. En s'imaginant une scène, elle pose d'emblée le geste ou l'événement à réaliser « comme commandant les instant antérieurs ». Contrairement au temps réel, l'évènement n'est plus l'issue de moments déjà écoulés, il en devient pour ainsi la cause finale. Tout est déjà fait, seul reste à reproduire l'antérieur. L'événement à reproduire détermine à rebours le passé dont, en réalité, il aurait été issu. La durée irréelle est donc une durée tronquée et

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

construite de toute pièce. Ce temps ne partage plus rien avec le temps de la perception. Il ne s'écoule pas, il n'a rien d'indéterminé. C'est une ombre de temps, qui convient bien à cette ombre d'objet, avec son ombre d'espace » (IM, 253). D'ailleurs, comment pourrait-il s'écouler, vu qu'il est démuni de toute passivité : rien de réel ne sustente ni ne sollicite l'attention de la conscience. Aussi, le sensible est irréalisé, néantisé par un acte qui, pour sa part, ne rencontre plus rien de sensible ou de réel. Il est désossé, vidé de sa substance et compressé dans une conscience qui se donne tout d'un coup, en un instant, même la durée.

Voilà ce qui explique en substance le décalage décrit tout à l'heure entre l'instant réel et la durée irréelle qu'elle a amorcée. Le sensible était d'emblée irréel, au sens où il était neutralisé par un acte imageant. Et il a « donné naissance » à un acte qui lui s'est affranchi de la continuité intentionnelle consacrée au réel, bref de la durée. Cet instant projette une durée dans la scène imaginée comme qualité intrinsèque. La conscience ne subit pas passivement la suite des événements, comme au cinéma, elle les crée par un acte *qui donne tout d'une fois*, tant cet acte contient en lui la pluralité d'actes noétiques censés se rapporter à un monde (savoir, affection, etc.).

Alors, comment interpréter le phénomène de Maury ? Un rêve fort court fait naître un drame onirique qui peut occuper plusieurs heures, journées, voire plusieurs années. Entre la conscience qui rêve et le drame rêvé, il y a comme un décalage horaire. Le problème surgit suite au fait qu'on se représente le rêve comme une suite d'images. On se dit dès lors que vu le temps réel de leur apparition, leur succession a dû être plus rapide qu'en temps réel. Or, une image est une conscience. La richesse et la durée de l'événement sont le corrélatif de la richesse des actes impliqués dans sa constitution irréelle. L'idée d'une durée fort longue est, selon Sartre, le strict corrélatif d'un acte de croyance intégré dans l'instant de la conscience irréalisante.

Dans ce qu'il dit, Sartre suggère finalement que la conscience qui donne naissance à une durée irréelle ne « dure » pas un instant elle-même[1]. Cette conscience ne s'affirme et ne subsiste que dans la mesure où elle s'isole de ce qui dure réellement. La conscience imageante ne s'affirme que désencombrée des contraintes de la volonté et des phénomènes dans le monde. Elle est comme une « force » pure et spontanée qui se libère et qui ne crée que du néant. Sartre parle d'une spontanéité pré-volontaire, du fait d'un

[1] Le problème du rêve est celui d'une conscience captivée. Immanence aboutie, instant étendu mais qui reste sans durée. La conscience par soubresauts spontanés se laisse envoûter par ses propres images, elle produit cet envoûtement.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

écart structurel qui existe entre ce jaillissement inconditionné et la conscience enlisée dans le monde réel, voire « égologique ». L'imaginaire repose donc sur une spontanéité qui se libère, impliquant parfois même une libération de consciences latérales, marginales et corrélatives d'une conscience impersonnelle (IM, 305), qui perforent les formes supérieures d'intégration psychique, c'est-à-dire *le moi*[1].

4. Le temps de l'acte

On a vu que le temps d'un objet irréel est lui-même irréel. Sa durée est incorporée dans l'objet à titre de qualité portée à l'absolu. Mais qu'en est-il du temps de l'acte lui-même ? Cette conscience, on l'a vu, donne son objet d'un seul jet. Il ne se développe pas, ne mûrit pas au fond de l'esprit. Tout au plus (comme dans le rêve) reprend-t-il le contenu de l'acte précédent dans un même acte clair et distinct. L'objet irréel se constitue comme d'un éclair, ou par saccades de consciences disjointes et à chaque fois instantanées. On a aussi vu que la nature même de la conscience imageante repose sur une inversion du rapport entre la conscience et l'objet visé. L'acte qui pose l'objet comme néant n'est plus approvisionné par l'objet qu'il vise (*i.e.*, « son savoir précède l'apparaître »). En outre, en tant qu'elle porte une thèse d'irréalité, la conscience imageante s'affranchit de l'étreinte de l'intentionnalité perceptive et de la durée qui en représente la structure interne. C'est dès lors la raison pour laquelle l'image est une conscience qui ne s'affirme qu'en s'isolant de la conscience « réalisante », et qui transperce sa durée d'une spontanéité inconditionnée, incontrôlable et irrécupérable. Elle s'épuise et se détruit en même temps qu'elle surgit.

Cette spontanéité, isolée de et arrachée à la durée ou au temps réel, jaillit comme *instant pur*. Mais contrairement à la thèse bergsonienne, cet instant-ci n'est pas l'éclat d'une durée plus profonde. Aussi, dans cette chute de l'acte intentionnel en imaginaire, le temps subit une altération radicale en sa structure, une inversion du rapport entre instant et durée. Dans l'acte de la conscience imageante, ce n'est pas l'instant qui dure secrètement, c'est la durée qui reste instantanée. Elle ne déborde plus l'image, et s'évanouit en même temps qu'elle. Toute durée reste solidaire et inhérente à l'acte irréalisant, et ne se laisse pas résorber dans la durée de notre conscience « réalisante ». Cette durée n'est qu'une éruption non résorbable. Elle ne « passe » pas dans le cours du temps réel, elle disparaît hors de lui et en

[1] Cf. III. Pathologie de l'imagination, p. 285 *sq*.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

marge de l'écoulement de notre vie psychique. C'est donc *cet instant absolu* qui crée une durée imaginaire et inhérente à l'objet visé en image. Cet instant, du fait de son caractère absolu, *i.e.* affranchi de toute temporalisation réelle, est l'absence de toute durée. Il est en tant qu'acte *une anti-durée* corrélative de *l'anti-monde* des images. Or, paradoxalement, cette anti-durée est peut-être dans son effervescence instantanée, pré-volontaire et impersonnelle, ce qu'on pourrait appeler « un peu de temps à l'état pur ». Un temps comme un éclair, non lié à un écoulement, sans passé ni avenir, et qui dans un acte comprimé crée *à chaque fois* et *ex nihilo* un objet qui lui-même n'est que du vide ou du néant.

En bref, et pour conclure ces remarques, la question de l'irréalisation du temps implique donc, si je puis dire, aussi bien le versant noétique que noématique de l'acte imageant. En ce qui concerne l'acte, son « temps » est celui d'un instant, non pas en raison de son caractère furtif, mais du fait de son isolement vis-à-vis de la durée réelle ou de la *temporalisation* de la conscience « réalisante ». Il est un événement absolu, qui fait irruption peu importe quand et peu importe ce qui le précède. Il est en un sens sans origine, *anarchique*, sans passé et sans promesse de continuité ou d'avenir au-delà de sa propre spontanéité. Cet acte déchire la continuité de la durée réelle et la perfore de sa spontanéité incompatible et inassimilable. En ce sens, il ne laisse pas de trace, et dès lors il ne s'efface pas non plus. Ses saccades qui distraient et bousculent l'esprit, sont comme des petites crampes qui contractent en un jet savoir, mémoire, affect etc. L'acte imageant suppose une condensation extrême, mais en se comprimant, aussitôt il se consume. Cela implique que les objets irréels, issus d'une conscience latérale et absolue, restent eux-mêmes *atemporels*. L'image, qui contient son temps comme qualité absolue, ne prend plus une ride alors que moi je vieillis.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1, 2012 (Actes 5), p. 273-285
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Le corps et l'aporie du cynisme dans l'*Esquisse d'une théorie des émotions*

PAR VINCENT DE COOREBYTER

L'*Esquisse d'une théorie des émotions* reste un des textes les plus déroutants de Sartre, et un des plus maladroits. Le fait d'apprécier les fulgurances de ce petit livre ne doit pas empêcher de reconnaître l'impression qu'il provoque à chaque nouvelle lecture, celle d'une belle tentative manquée. C'est en tout cas ce qui se révèle lorsque l'on tente de cerner une des apories du texte, comme nous le ferons ici. Le propos qui va suivre, axé sur une difficulté majeure de l'*Esquisse*, et qui abandonnera Sartre au moment où il y apporte de nouvelles réponses, sera résolument unilatéral — non dans le but de discréditer Sartre, mais, simplement, de bien faire ressortir l'importance de l'enjeu.

Nous n'aurions pas risqué une telle approche si Sartre lui-même n'avait été un des plus sincères critiques de l'*Esquisse*, et ce, dans une lettre au Castor datée du 3 mars 1940. Sartre, à ce moment, vient de recevoir deux exemplaires de son livre, ses premiers exemplaires d'auteur : en toute logique, il devrait relire son travail avec le plaisir quelque peu narcissique de tout auteur redécouvrant un écrit récent, de surcroît tout juste paru. Or, écrit-il à Simone de Beauvoir, il a relu la *Théorie des émotions* « avec un peu de déception. La théorie est montrée mais non point démontrée. La préface est ce qu'il y a de mieux »[1].

De fait, ce que Sartre appelle la préface, et qui est en réalité l'Introduction, constituait au moment de sa rédaction le meilleur exposé de sa position originale entre psychologie, phénoménologie et anthropologie ontologique en devenir. Mais la partie qui nous intéresse ici, dans l'*Esquisse*, est précisément celle qui a déçu Sartre : c'est la section III du texte, qui court de

[1] J.-P. Sartre, *Lettres au Castor et à quelques autres*, Paris, Gallimard, 1983, t. II, p. 115.

la page 38 à la page 63[1], et qui élabore sa théorie personnelle de l'émotion — la théorie qu'il a précisément jugée, après coup, montrée mais non pas démontrée, et dont il n'est même pas sûr qu'elle soit bien exposée, du moins en de nombreux passages.

La raison principale en est que le texte de Sartre est équivoque, et ce dès le départ. Même si Sartre, quand il ouvre cette troisième section, est prudent en lui donnant pour titre « Esquisse d'une théorie phénoménologique », ce titre paraît encore bien audacieux quand on se rappelle cette annonce faite page 17 : « Il n'entre pas dans notre intention de tenter ici une étude phénoménologique de l'émotion. Cette étude, si on devait l'esquisser, porterait sur l'affectivité comme mode existentiel de la réalité humaine. Mais nos ambitions sont plus limitées ». En d'autres termes — c'est en tout cas un soupçon qui s'impose —, l'auteur nous annonce qu'il va parler de l'émotion en faisant l'impasse sur une dimension fondamentale et qui la sous-tend, celle de « l'affectivité comme mode existentiel de la réalité humaine ». Il n'est donc pas exclu — et ce sera précisément le sens de l'aporie que nous tenterons de travailler — que Sartre nous propose une théorie de l'émotion *sans émotion*, qu'il nous dresse le tableau d'une conscience émotive qui ne serait pas vraiment émue. Notre problème sera précisément celui-là : l'émotion ne fait que s'esquisser dans l'*Esquisse d'une théorie des émotions* ; elle peine à s'affirmer, et, par moment, elle paraît littéralement se dérober.

*

Au départ, pourtant, le texte de la section III démarre bien, et il semble même rendre notre aporie sans objet. Dès les premières lignes en effet, page 38, Sartre écarte un malentendu majeur qui obère toutes les théories existantes de l'émotion, à l'exception peut-être de celle de T. Dembo. Sartre récuse l'idée selon laquelle l'émotion serait un état psychique, ou un dérèglement du corps, dont le sujet serait voué à prendre *réflexivement* conscience, ce qui le maintiendrait en position de surplomb à l'égard de ses émotions, voire en situation de maîtrise. Fidèle à son article sur l'intentionnalité, Sartre fait au contraire de l'émotion une conscience, non de soi, mais *du monde :* « L'émotion est une certaine manière d'appréhender le monde », écrit-il page 39. Or — et c'est là ce que Michel Henry n'a jamais voulu comprendre —, ce primat donné à la transcendance est le meilleur moyen de donner tout son

[1] Toutes les références, que nous donnerons en corps de texte, renvoient aux éditions de l'*Esquisse d'une théorie des émotions* parues chez Hermann, et qui possèdent une pagination constante.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

poids à l'immanence, à l'intensité du vécu. La conscience émotive, sous le coup de la peur par exemple, sera d'autant plus émue qu'elle a peur « *de* quelque chose » — que « le noir », que « certains aspects de la nuit », qu' « un passage sinistre et désert » polarisent son attention « à chaque instant » et « alimente[nt] » sa peur (p. 39). L'émotion n'est pas un désordre intérieur, un phénomène subjectif que la conscience tiendrait sous son regard comme dans un *cogito* cartésien : c'est « une certaine manière d'appréhender le monde » (p. 39), c'est une coloration *du monde entier* que la conscience éprouve, pour Sartre, dans la mesure exacte où elle ne se connaît que *dans* et *par* son rapport au monde — « sur la route, dans la ville, au milieu de la foule », comme le dit le final de l'article sur l'intentionnalité[1].

D'une certaine manière, tout est déjà dit, et l'aporie du cynisme ne semble pas pouvoir guetter cette conscience émotive qui se présente comme écrasée sur le monde, fascinée par ses entours : si l'on ne peut pas parler de passivité, la réceptivité et la sensibilité de la conscience sont bien au rendez-vous. Mais dès qu'il tente de préciser son propos, Sartre prend un curieux détour. Au lieu de rester, en bon phénoménologue, au contact de la chose même, il ouvre aux pages 40-42 un long développement consacré à « l'essence de *conduite-irréfléchie* » (p. 40) qui provoque un double étonnement.

Jusque-là, Sartre avait fait coup double en moins de deux pages. Il avait renforcé l'universalité du principe d'intentionnalité en montrant que l'émotion, qui est censée constituer un phénomène intime, psycho-physiologique, est en fait *un mode parmi d'autres* de l'intentionnalité, une conscience *du* monde. Et il avait contourné, de ce fait même, toutes les conceptions déterministes ou somatiques de l'émotion, qui en font un phénomène dérivé, la conséquence d'un spectacle déstabilisant ou d'un désordre intérieur. Pourquoi, dès lors, quitter le socle universel du principe d'intentionnalité sans, pour autant, serrer de plus près l'émotion elle-même ? Pourquoi en passer par l'essence des conduites irréfléchies, alors que Sartre dispose d'une essence *plus générale* avec l'intentionnalité, et doit traiter d'un objet *plus spécifique* avec l'émotion ?

Si l'on ne veut pas suspecter Sartre de reculer devant le défi du concret, la seule réponse possible est que l'émotion est une conduite irréfléchie, et que c'est pour s'approcher de sa structure que Sartre opère cet apparent détour. De fait, sur l'exemple de l'acte d'écrire, Sartre développe ce qu'il entend par le caractère irréfléchi d'une conscience ou d'une conduite, et

[1] Jean-Paul Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », article paru en janvier 1939 dans la *NRF*, puis repris dans *Situations I*, *Situations philosophiques* et d'autres recueils de textes de Sartre.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

il donne ainsi un tour plus tangible au principe d'intentionnalité. Conformément à ce qu'annonçaient *La Transcendance de l'Ego* et l'article sur l'intentionnalité, lorsqu'un écrivain rédige, il est totalement oublieux de soi, aux antipodes du modèle réflexif-décisionnel qui domine la conception traditionnelle de l'action, du travail. L'écrivain vit dans un monde plein, et qui le requiert impérieusement : il est « dans un état spécial d'attente », tendu vers la manière dont le mot, qu'il connaît « à l'avance », va guider sa main pour lui faire tracer les jambages qu'il nécessite (p. 40). « Les mots […] sont des *exigences* » ; ils ne sont pas le produit de l'arbitraire créateur, de la méditation de l'auteur sur son œuvre en cours d'exécution, mais au contraire le vecteur de son décentrement : « Ils apparaissent comme des potentialités *devant être réalisées* » ; leur attente « est directement présente, pesante et sentie » ; ils « tirent et conduisent » la main de l'auteur (p. 41). Donc le corps — dans ce qui forme bien une action, et même une action créatrice — s'efface et s'incline, se vit comme « l'instrument par quoi les mots se réalisent » (p. 42). Rien, ici, ne relève du volontarisme et de la conscience de soi que décrit traditionnellement la psychologie lorsqu'elle prétend rendre compte d'une conduite finalisée, d'une *praxis*. Et ce d'autant moins que, généralisant son propos par-delà l'exemple de l'écriture, Sartre conclut que le monde *dans son ensemble* contribue à l'oubli de soi de la conscience engagée dans une conduite irréfléchie : à la lumière d'une fin quelconque, le monde apparaît comme un complexe de moyens qui invitent par eux-mêmes à les emprunter, à s'en servir ; sur fond d' « intuition pragmatiste du déterminisme du monde », notre *Umwelt* dessine des « chemins étroits et rigoureux », comme un pré-traçage de l'action efficace (p. 42). Il n'y a, en fait, qu'à se laisser guider par les potentialités inscrites dans les choses.

Ce texte, pourtant, suscite un malaise. Cette description impeccable[1] du primat de l'irréfléchi s'applique précisément aux conduites qui constituent *l'inverse* de l'émotion : elle s'applique à un être-au-monde pratique, transformateur, voire créateur, qui est précisément celui qui *se brise* au moment où l'émotion paraît — un monde dont les impasses, dira Sartre, sont la cause même de l'apparition de l'émotion. En d'autres termes, notre soupçon initial, l'idée selon laquelle Sartre prend un curieux détour en commençant par la description de l'essence de la conduite irréfléchie, se renforce, et prend

[1] À l'exception d'une phrase maladroite, « j'écris mais je n'ai pas conscience d'écrire » (p. 40), qui signifie plus précisément : « Je n'ai pas conscience *réflexive* d'écrire » — car la conscience irréfléchie, pour Sartre, reste bien conscience (de) soi, et ce dès *La Transcendance de l'Ego* comme nous l'avons montré dans divers travaux.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

même l'allure d'une alternative potentiellement ruineuse. *Ou bien* l'émotion est aux antipodes du rapport pratique au monde, et on peut se demander si elle ne sera pas, alors, auto-centrée, consciente de soi et encline à mettre le corps à son propre service et non à celui de ses entours (ce qui constitue très exactement l'aporie du cynisme) ; *ou bien* l'émotion est conforme à l'essence des conduites irréfléchies, ce qui justifierait que Sartre commence par cette description de la *praxis*, mais on voit mal alors en quoi l'émotion se distinguera de l'action ou de la création.

Comme tout lecteur de l'*Esquisse* le sait, c'est la première branche de l'alternative qui est essentiellement suivie par Sartre, moyennant une médiation supplémentaire développée pages 42-43. L'émotion ne suppose en effet pas seulement la rupture du rapport pratique au monde : elle suppose que la conscience se trouve dans une situation dramatique, qu'elle poursuive une fin impérieuse et urgente *et* que les chemins tracés s'avèrent impraticables, ou fassent carrément défaut : « Toutes les voies sont barrées, il faut pourtant agir. Alors nous essayons de changer le monde, c'est-à-dire de le vivre comme si les rapports des choses à leurs potentialités n'étaient pas réglés par des processus déterministes mais par la magie ».

Voici donc, page 43, la première définition sartrienne de l'émotion, *qui est aussitôt suivie par une dénégation que nous tenons pour symptomatique :* « Entendons bien qu'il ne s'agit pas d'un jeu… ». Tout est dit, l'aporie du cynisme est là, en pleine lumière : comment mon émotion ne serait-elle pas un jeu, un acte intentionnel et conscient de soi dans sa vanité, alors qu'il s'agit avec elle, non pas de « changer le monde » comme l'écrit Sartre erronément — car changer le monde, ce serait encore agir sur le monde —, mais de changer *de* monde, de troquer un complexe déterministe de moyens et d'ustensiles au profit d'un monde magique qui me permet de me dérober à la résistance des choses ? Non seulement cette difficulté extrême à laquelle j'étais confronté dans l'univers déterministe était trop aiguë pour ne pas susciter une claire conscience de ma détresse, mais en outre, Sartre a fort bien montré, dans sa description de la conduite irréfléchie, que le décentrement de la conscience pratique ne l'empêche pas d'être « consciente d'elle-même non thétiquement » (p. 42) : comme c'était déjà le cas dans *La Transcendance de l'Ego*, la conduite irréfléchie est porteuse d'un *cogito* préréflexif qui la rend transparente à soi. Dès lors, *sauf à postuler ce qu'il faudrait démontrer*, à savoir que dans l'émotion cette conscience (de) soi décline, se modifie ou s'obscurcit, la transformation du monde déterministe en monde magique aux fins de me soustraire à la difficulté extrême de la situation ne peut qu'être consciente d'elle-même et de ses fins, c'est-à-dire suspecte de cynisme, ou, comme l'écrit Sartre, suspecte de n'être qu'un jeu.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

Comme le dira Sartre page 54, c'est parce que la conscience irréfléchie « est conscience non thétique d'elle-même [...] qu'on peut dire d'une émotion qu'elle n'est pas sincère ». Et ce d'autant plus que, à strictement parler, il ne s'agit même pas, comme nous l'écrivions il y a un instant, de changer *de* monde avec l'émotion, comme s'il était possible de substituer un univers à un autre, ce qui reviendrait une nouvelle fois à agir sur les choses. Il s'agit de modifier *mon* rapport au monde, de sortir du décentrement et de la soumission aux lois de la matière qui caractérisaient mon action pratique pour entrer dans un univers magique qui me permet d'interrompre une entreprise vouée à l'échec.

Il y a donc bien, entre autre (et nous reviendrons à cet « entre autre » dans un instant), inversion de l'essence de la conduite irréfléchie lorsque Sartre aborde l'émotion, et cette inversion est un des motifs du cynisme qui la menace. Une nouvelle fin se propose à la conscience — contourner la difficulté du monde —, mais cette fois le rapport de moyen à fin n'est pas inscrit dans l'objectivité de la matière et la fin ne s'oublie pas au profit des exigences inhérentes à l'action, *puisque c'est l'absence même de toute issue* offerte par les choses qui provoque l'émotion. Coupée de tout moyen mondain, la fin apparaît en tant que telle, et la situation ne laisse pas d'autre possibilité à la conscience que d'agir *sur elle-même*, c'est-à-dire sur son corps et sur son rapport au monde : le décentrement et l'oubli de soi de la conscience pratique font place à un travail sur soi qui ne correspond guère à ce que nous entendons spontanément par émotion.

Cette aporie du cynisme, que nous venons en quelque sorte de déduire de la structure de la démonstration sartrienne, n'est pas le produit de notre inventivité : c'est le texte même de l'*Esquisse*, de la page 43 à la page 50, c'est-à-dire le cœur de la description de l'émotion avec les différents exemples mobilisés par Sartre, qui fait naître ce soupçon de cynisme et qui invite à en rechercher la cause. Comme différents auteurs l'ont remarqué — par exemple Tony Andreani dans son livre sur *Les conduites émotives*, Yvon Belaval dans son essai sur *Les Conduites d'échec*, ou encore Gunther Stern dans sa recension critique de l'*Esquisse*[1] —, le texte de Sartre fourmille de formulations qui donnent à l'émotion un caractère étrangement finaliste d'une part, et au corps un rôle étrangement instrumental d'autre part. Et ce dès le début de la description sartrienne, page 43 : « La saisie d'un objet étant

[1] T. Andreani, *Les Conduites émotives*, Paris, PUF, 1968 ; Y. Belaval, *Les Conduites d'échec. Essai sur l'anthropologie contemporaine*, Paris, Gallimard, 1953 ; G. Stern (Anders), « Emotion and Reality (In connection with Sartre's "The Emotions") », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. X, n° 4, juin 1950, p. 553-562.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

impossible ou engendrant une tension insoutenable, la conscience le saisit ou *tente* de le saisir autrement, c'est-à-dire qu'elle *se* transforme *précisément* pour transformer l'objet » (nous soulignons). Ou encore, page 44 : « La conduite émotive […] *cherche* à conférer à l'objet *par elle-même* […] une autre qualité […]. En un mot dans l'émotion, c'est le corps qui, *dirigé par la conscience*, change *ses* rapports au monde *pour que* le monde change ses qualités » (nous soulignons). Ce qui donne plus concrètement, page 45, à propos du premier exemple de Sartre, la peur passive : je m'évanouis face à une bête féroce parce que, « faute de pouvoir éviter le danger par les voies normales et les enchaînements déterministes, je l'ai nié. J'ai *voulu* l'anéantir. L'urgence du danger a servi de motif pour une *intention* annihilante qui a *commandé* une conduite magique » (nous soulignons). Ou enfin, page 50, lorsque Sartre revendique la généralisation de son propos à d'autres émotions que les six formes qu'il a détaillées, de la peur passive à la joie : « Nous affirmons seulement que *toutes* reviennent à constituer un monde magique en *utilisant* notre corps comme *moyen* d'incantation » (nous soulignons).

Multiplier les citations serait inutile, car elles seraient rapidement répétitives : chaque lecteur peut aisément repérer tous les passages du texte de Sartre qui font naître ce soupçon. Trois remarques, plutôt, à propos de cette théorie inattendue qui ne relève pas, comme l'écrit Yvon Belaval, du cartésianisme de Sartre, mais qui nous fait régresser *en deçà* de Descartes — car Descartes aurait récusé cette manière d'articuler la conscience au corps comme un pilote en son navire.

Première remarque : ces passages litigieux ne sont pas des maladresses, des façons d'écrire qui n'engageraient pas une façon de penser. Sartre est déjà assez habile, en 1939, pour ne pas donner à penser le contraire de ce qu'il entend dire, et ces formulations sont trop systématiques pour être l'effet d'un simple relâchement. L'aporie du cynisme, en fait, est inhérente à la théorie même que Sartre veut défendre, et qui fait l'audace et l'originalité de l'*Esquisse*. Alors que l'émotion constitue apparemment un dérèglement subjectif et passif, subi, elle devient chez Sartre une alternative spontanée à l'action pratique ; l'émotion, pour Sartre, est une conduite adaptée, elle possède un « rôle fonctionnel » (p. 50), et c'est à ce titre que son finalisme assumé risque de conduire au cynisme.

Deuxième remarque : nous avons insisté sur le fait que dans cette première approche sartrienne, l'émotion, en tant que rupture de la relation pratique avec les choses, est un travail de la conscience sur son corps et sur son rapport au monde. Mais l'émotion ne tombe pas seulement, de ce fait, dans la *première* branche de l'alternative potentiellement ruineuse évoquée ci-dessus. Il y a cynisme *non seulement* parce que l'oubli de soi au profit des

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

exigences inscrites dans les choses s'inverse en un travail sur soi, *mais aussi* parce que Sartre conserve, dans l'émotion, un trait de l'essence des conduites irréfléchies, à savoir leur caractère finalisé. Alors que l'on pouvait craindre de voir Sartre tomber dans une des deux branches de l'alternative induite par son système d'exposition, il s'avère être victime des deux branches *à la fois :* il verse simultanément dans le travail sur soi et dans un finalisme qui rapproche l'émotion de l'action. Avec pour circonstance aggravante que, dans les deux cas, c'est la dimension spécifiquement pathique du phénomène, le caractère d'*émotion* en tant que tel, qui menace de disparaître dans les plis de la théorie sartrienne. Et avec pour effet supplémentaire de voir Sartre recourir subitement au vocabulaire de la constitution (le terme est utilisé à plusieurs reprises), ou endosser la théorie de la configuration de nos entours par un « acte de conscience » (p. 60), et ce, à l'exact opposé de son article sur l'intentionnalité : ce n'est plus parce qu'elle est aimable que nous aimons une femme, mais c'est « *parce que* je suis en colère » que je trouve telle personne haïssable (p. 62). L'émotion, conclut Sartre page 62, « *constitue* le monde sous forme de magique » (nous soulignons).

Troisième remarque : si l'*Esquisse d'une théorie des émotions* revendique son finalisme et sa théorie de la constitution du monde magique, Sartre récuse explicitement le fait qu'il y aurait un certain cynisme à l'œuvre dans l'émotion. Autrement dit, pour Sartre, ce que nous présentons comme une aporie inhérente à son propos — et qui nous paraît manifeste dans le texte même de son exposé — constitue en réalité une mécompréhension, une assimilation erronée de l'émotion à un simple jeu.

Il faut prendre acte, bien entendu, de cette mise au point sartrienne. Il reste que la manière dont Sartre éloigne le reproche de cynisme, en tout cas de la page 43 à la page 50, ne fait que l'accréditer. Le texte, tout d'abord, est particulièrement hésitant au moment d'aborder cette question. Nous l'avons déjà souligné, au moment où il définit pour la première fois l'émotion, page 43, Sartre croit utile de préciser qu'elle n'est pas un jeu, comme s'il était conscient que sa théorie se prête à cette assimilation. En outre, il ajoute peu après, page 44, que « *si l'émotion est un jeu* c'est un jeu auquel nous croyons » (nous soulignons) : on a connu des manières plus fermes de briser toute assimilation de l'émotion à une comédie… Et ce d'autant plus que Sartre enchaîne aussitôt avec le célèbre exemple des raisins trop verts, de cette grappe appétissante que je ne parviens pas à attraper, et que je décrète alors pas assez mûre pour mériter d'être mangée. Dans cette ultime médiation entre la description des conduites irréfléchies et celle de la structure de l'émotion, pages 44-45, Sartre discerne une stratégie de contournement *qui verse, elle, résolument* dans l'aporie du cynisme, *tout en côtoyant le phéno-*

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

mène de l'émotion. Ne pouvant ni attraper les raisins, ni leur conférer réellement la caractéristique d'être trop verts, « je saisis cette âcreté du raisin trop vert à travers une conduite de dégoût. Je confère magiquement au raisin la qualité que je désire. Ici cette comédie n'est qu'à demi sincère. Mais que la situation soit plus urgente, que la conduite incantatoire soit accomplie avec sérieux : voilà l'émotion » (p. 45).

L'émotion ne serait donc pas une simple comédie sans réel enjeu, mais une comédie sérieuse inscrite dans une situation urgente : Sartre aurait ainsi, dès la page 45, anticipé et annihilé le reproche de cynisme. On pourrait en effet en rester là… mais à condition de tenir pour acquis ce que Sartre devrait précisément démontrer, et non pas simplement affirmer. Et à condition de faire mine d'oublier que, sous la plume d'un auteur tel que Sartre, une erreur d'interprétation potentielle devrait être écartée une fois pour toutes, sans avoir besoin d'y revenir. Or, le thème de la comédie ne *précède* pas seulement la description concrète d'une première sorte d'émotion, à savoir la peur passive. Le même terme de « comédie », et le même contrepoint avec l'émotion, reviennent très exactement *au terme* de l'analyse des six formes d'émotion détaillées par l'*Esquisse* aux pages 45-50. Et ce pour distinguer, encore une fois, une véritable émotion d'une émotion simplement jouée, *comme si la réaffirmation de cette différence était rendue nécessaire par le fait que la structure de l'émotion est semblable en tous points à celle d'une comédie frappée de cynisme*, la sincérité mise à part — raison pour laquelle Sartre juge nécessaire de préciser une nouvelle fois, page 53 : « Il faut donc considérer que l'émotion n'est pas simplement jouée… ».

Devant cette avalanche de dénégations, comment ne pas penser à la réplique de Suzanne à Figaro rappelée dans *L'Être et le Néant* : « Prouver que j'ai raison serait accorder que je puis avoir tort » ? L'aporie du cynisme hante l'*Esquisse d'une théorie des émotions*, et ce dans les termes exacts où nous la formulons. Lorsqu'il l'aborde pour la première fois, page 43, Sartre conteste l'assimilation de l'émotion à un jeu en arguant, d'une part, du caractère pathique de l'émotion (« nous y sommes acculés et nous nous *jetons* dans cette nouvelle attitude avec toute la *force* dont nous disposons » ; nous soulignons), et en essayant, d'autre part, de déjouer la claire conscience de son caractère fonctionnel, au prix d'ailleurs d'une entorse à sa propre théorie du *cogito* préréflexif (« cet essai n'est pas conscient en tant que tel, car il serait alors l'objet d'une réflexion »).

Si notre lecture est exacte, Sartre ne peut pas se contenter de ces dénégations. Si véritablement l'émotion, telle que Sartre l'a décrite en insistant d'abord sur son rôle fonctionnel, menace de sombrer dans le cynisme, Sartre doit déjouer cette menace sur le fond : il doit y riposter en montrant

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

que l'émotion n'a décidément rien d'une comédie. Or c'est là, très précisément, le mouvement qui s'amorce à la page 50 de l'*Esquisse*, au terme du passage en revue de six formes d'émotion : « Toutefois nous ne saurions nous contenter de ces quelques remarques. Elles nous ont permis d'apprécier le rôle fonctionnel de l'émotion, mais nous ne savons pas grand chose encore sur sa nature ». Sartre a donc bien, jusqu'ici, décrit l'émotion en faisant l'impasse sur sa nature spécifique : il l'a abordée en tant que rupture interne au sein de l'univers des conduites irréfléchies, comme une conduite finalisée alternative, sans rendre compte du caractère proprement *ému* de la conscience émotive. D'où ce qui apparaît, très clairement, comme un nouveau départ dans l'exposé, une nouvelle description, au risque de paraître opérer un virage à 180°.

Pour résumer ce point au plus court, on peut avancer que le problème central de l'*Esquisse* ne réside pas dans la mauvaise articulation du corps et de la conscience : le problème réside dans la mauvaise articulation *des différentes manières* dont le texte articule le corps et la conscience.

Jusqu'ici, le corps était actif, activé : il adoptait l'attitude, la gestuelle, la position, le rythme cardiaque, la respiration requises pour mener à bien la conduite incantatoire de l'émotion, pour faire naître le magique sous l'impulsion de la conscience. Dans la peur passive, l'évanouissement était « une conduite *d'évasion* » (p. 45). Dans la peur active, la fuite permettait de « nier l'objet dangereux avec tout notre corps […] en renversant la structure vectorielle de l'espace » (p. 46). Dans la tristesse passive, la pâleur, le refroidissement des extrémités, l'immobilité, permettaient de faire « en sorte que l'univers n'exige plus rien de nous », car dans les conditions qui ont provoqué la tristesse, nous ne voulons plus rien faire de lui, en lui : « Nous ne pouvons pour cela qu'agir sur nous-mêmes, que nous "mettre en veilleuse" », motif pour lequel « nous prenons naturellement la position repliée, nous nous "blottissons" » (p. 47).

Ces quelques citations suffisent pour étayer le contraste qui va s'opérer à partir de la page 50 : voici désormais que, en décalage avec le finalisme de l'émotion et avec la soumission du corps à la fonction émotive, Sartre affirme, page 52, que « l'émotion est *subie* » (nous soulignons). Et il ne s'agit pas là d'un rectificatif local : de la page 52 à la page 55, Sartre multiplie les symptômes du caractère *passif* de l'émotion, ou, plus exactement, et de manière plus surprenante, *du caractère passif de la conscience* en situation d'émotion. Contre toute attente, nous voilà à présent incapables d'arrêter l'émotion à notre gré, nous sommes « envoûtés, débordés, par notre propre émotion » (p. 52) ; la conscience, cette fois, est « bouleversée », « elle souffre les qualités que [ses] conduites ont

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

ébauchées » (p. 53), elle est « victime de son propre piège » (p. 54), elle est « captive » (p. 55) ; enfin, et, corrélativement, comme dans la description initiale du décentrement de la conscience au tout début de la section III, les objets et les entours reprennent le pouvoir, ils ne semblent plus constitués mais constituants, ou en tout cas envoûtants : « Les objets sont captivants, enchaînants, ils se sont emparés de la conscience » (p. 55).

On sait que pour Merleau-Ponty, il manquait à *L'Être et le Néant* une théorie de la passivité. Faut-il considérer que c'est l'*Esquisse d'une théorie des émotions* qui en tient lieu ? Le texte peut donner à le penser, mais, à bien le lire, il n'y a pas matière à y voir une théorie satisfaisante de la passivité, pour diverses raisons dont nous n'en signalerons que deux.

Il faut, tout d'abord, ne pas se laisser prendre aux roulements de tambour dont Sartre est coutumier. Quoi qu'il en dise pages 52-55, l'émotion n'est que très limitativement *subie* dans ce développement qui semble tramé de passivité. Ce que Sartre entend par subir, tout au long de ces quatre pages, ne remet en cause ni le rôle fonctionnel de l'émotion ni le rôle directeur de la conscience : l'apparente passivité du sujet sartrien, ici, *se limite au fait de ne pouvoir stopper instantanément et à son gré le bouleversement émotif que la conscience a elle-même choisi d'initier*. Ce que Sartre appelle subir se limite à devoir composer avec une sorte d'inertie du corps qui, une fois entré « dans un certain état » physiologique (p. 53), ne se laisse pas calmer à la demande : « On ne peut pas en sortir à son gré » (p. 52) ; « on peut s'arrêter de fuir, non de trembler » (p. 52) ; « mes mains resteront glacées » même si je me remets au travail (p. 53). En un mot, qui conclut presque le développement : « l'émotion tend à se perpétuer. C'est en ce sens qu'on peut la dire subie » (p. 55). Sartre, dans ce texte, est donc loin de faire droit à la passivité : il concède simplement que la conscience se piège elle-même par un certain retard du corps, mais il n'a pas renoncé à sa théorie fonctionnelle de l'émotion, qui fait d'ailleurs une réapparition explicite au bas de la page 53 : dans l'émotion comme dans l'endormissement, la conscience « se jette dans un monde nouveau et transforme son corps, comme totalité synthétique, de façon qu'elle puisse vivre et saisir ce monde neuf à travers lui ».

Il faut, ensuite, se demander *pourquoi* Sartre, dans ces quelques pages, tente subitement de nous convaincre de la passivité de la conscience, et introduit une nouvelle modalité de la relation conscience-corps dans laquelle le corps, loin de se plier au choix de fuir dans un monde magique, contraint en quelque sorte la conscience à composer avec lui. La réponse ne fait aucun doute : Sartre insiste sur la profondeur et sur la force d'inertie du bouleversement corporel *parce qu'il voit dans ce bouleversement la réponse à l'aporie du cynisme*, le meilleur moyen de nous convaincre que l'émotion

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

n'est pas une comédie. Et ceci n'est pas une interprétation : le lien entre les deux thèmes est explicite, revendiqué, et même doublement noué par Sartre. D'une part, il faut monter le bouleversement du corps en épingle parce que, reconnaît Sartre page 53, « sans ce bouleversement la conduite serait signification pure, schème affectif. Nous avons bien affaire à une forme synthétique : *pour croire* aux conduites magiques il faut être bouleversé ». D'autre part, le bouleversement physiologique ne dote pas seulement l'émotion d'une « matière » corporelle qui assure ce que Sartre appelle, page 52, « la qualité émotionnelle » de la situation : ce bouleversement s'accompagne d'une altération de la conscience non thétique (de) soi qui permet d'échapper définitivement à l'objection du cynisme en faisant valoir « un obscurcissement du point de vue de la conscience sur les choses » (p. 54). D'où cette conclusion, annoncée dès la page 52 : « Nous comprenons ici le rôle des phénomènes purement physiologiques : ils représentent le *sérieux* de l'émotion, ce sont des phénomènes de croyance ».

Ce coup d'éclat rhétorique est aussi un coup d'éclat philosophique, car il anticipe le chapitre consacré à la mauvaise foi dans *L'Être et le Néant*, qui mettra en piste, surtout dans la section portant sur la foi de la mauvaise foi, un régime d'assertion qui se tient en deçà du vrai et du faux, du discours et de la pensée. Mais, malgré ses percées et ses fulgurances — auxquelles nous n'avons pas rendu justice dans ces pages —, le texte de l'*Esquisse* ne permet pas de savoir si Sartre lui-même adhérait à sa théorie, ni de savoir à quels types de passages il faut laisser le dernier mot. Tout le final de l'*Esquisse*, que nous devons laisser dans l'ombre ici, propose d'autres ripostes encore à l'aporie du cynisme, et renoue avec un primat de la transcendance qui était sérieusement menacé dans les pages sur le rôle fonctionnel de l'émotion. Mais à quel Sartre se fier, en définitive ? On peut se réjouir de la réévaluation des bouleversements corporels aux pages 52-55 de l'*Esquisse*, et de la contribution du corps à une croyance antéprédicative. Mais quand Sartre, dans le chapitre de *L'Être et le Néant* sur la mauvaise foi, revient sur l'exemple de la tristesse passive, il prend cette émotion et ses manifestations corporelles *comme emblème de l'impossible sincérité du pour-soi*, et il régresse bien en deçà de la percée de l'*Esquisse* vers la passivité de la conscience. Dans ce chapitre de 1943, la conscience a repris son pouvoir, et le corps a perdu son inertie : il suffit qu'un étranger me dérange dans ma tristesse, « et je relèverai la tête, je reprendrai mon allure vive et allante, que restera-t-il de ma tristesse, sinon que je lui donne complaisamment rendez-vous tout à l'heure, après le départ du visiteur »[1] ? Le seul facteur qui donnait à l'émotion une

[1] J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 100-101.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

certaine passivité dans l'*Esquisse*, à savoir l'inertie du corps qui m'empêchait de faire cesser mon désordre émotionnel à volonté, vole ainsi en éclats, comme si Sartre n'y avait pas réellement cru. Décidément, il est difficile de croire que l'*Esquisse d'une théorie des émotions* signe la conversion de Sartre au thème de la passivité.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1, 2012 (Actes 5), p. 286-302
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Émotion et réalité chez Sartre. Remarques à propos d'une anthropologie philosophique originale

Par GRÉGORY CORMANN
Université de Liège

L'*Esquisse d'une théorie des émotions* est traduite en anglais une première fois en 1948[1]. Elle le sera une seconde fois en 1962. Ces traductions ont suscité de nombreux comptes rendus et ont donné lieu depuis lors à de nombreuses lectures du petit livre de Sartre, alors que l'ouvrage a longtemps été négligé par les travaux de langue française[2]. En 1950, deux articles de grande qualité scellent cet intérêt anglo-saxon pour l'œuvre de Sartre en général, et pour l'*Esquisse d'une théorie des émotions* en particulier, dans cette période d'immédiat après-guerre. Le premier est écrit par Günther Stern, le second par Frederik Jacobus Johannes Buytendijk[3]. Ils adressent des questions fondamentales au livre de Sartre, à propos du rapport

[1] Ce texte est la version remaniée de deux interventions faites lors des séminaires annuels 2010 et 2011 de l'unité de recherches Phénoménologies de l'ULg, la première consacrée à l'intentionnalité, la seconde à la question de la passivité.

[2] J'ai fait un relevé précis de ces comptes rendus et commentaires dans *L'Année sartrienne*, n° 25, 2011, p. 55-60 (« Bibliographie des textes consacrés à l'*Esquisse d'une théorie des émotions* »). On y trouve aussi les différentes éditions en français et en langues étrangères de l'ouvrage.

[3] G. Stern, « Emotion and reality (In connection with Sartre's "The Emotions" », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. X, n° 4, 1950, p. 553-562 ; F.J.J. Buytendijk, « The Phenomenological Approach to the Problem of Feelings and Emotions », dans M.L. Reymert (éds), *Feelings and Emotions : The Moosehead Symposium in Cooperation with the University of Chicago*, New York, McGraw Hill Book Company, 1950, p. 127-141. L'article de G. Stern n'a jamais été repris et jamais traduit. En revanche, l'article de Buytendijk a été plusieurs fois repris et finalement traduit en français, « Approche phénoménologique du problème des sentiments et des émotions », trad. Ph. Cabestan, *Alter*, n° 7, « Émotion et affectivité », 1999, p. 251-270.

de l'émotion à la réalité d'une part, du rapport de l'émotion au langage de l'autre. L'émotion chez Sartre semble en effet se définir comme une façon de fuir la réalité, devenue *trop difficile*. C'est ce que semble indiquer la définition de l'émotion comme conscience magique. L'émotion serait ainsi, pour Sartre, la manière dont la conscience tenue en échec, mise en impasse, prétend agir directement, sans médiation, sur le monde.

Dans le cadre de cet article, je me limiterai à une discussion du premier article, qui adressait déjà, sans que les commentaires suivants aient pu égaler son acuité, les questions fondamentales. Dans un premier temps, je rappellerai de façon détaillée les critiques que Stern adresse à Sartre, à tort me semble-t-il, mais en identifiant bien une partie du contexte dans lequel Sartre inscrit son travail[1]. Dans un temps second, je formulerai l'hypothèse que la théorie sartrienne des émotions est une pièce d'une théorie de l'action originale, dans une articulation que Stern, malgré ses éloges, reproche précisément à Sartre d'avoir manquée.

1. La critique de Günther Stern

Stern crédite Sartre d'avoir défini l'émotion autrement que comme un désordre, en particulier autrement que comme un désordre corporel. Contrairement à ces « explications physiologiques », Sartre soutient que les émotions sont des « conduites signifiantes » (*meaningful performances*), « mobilisées par l'homme dans certaines situations, en fonction de buts définis » (*mobilized by man in certain situations, for definite purposes*) — ce qui signifie que « d'une certaine manière, elles sont libres » (*in a way, they*

[1] Il sera intéressant de montrer ailleurs comment Stern lui-même fait partie de ce champ intellectuel, par les articles qu'il publie en français dans les *Recherches Philosophiques*. Voir G. Stern, « Une interprétation de l'a posteriori », *Recherches Philosophiques*, n° 4, 1934-1935, p. 65-80 ; « Pathologie de la liberté. Essai sur la non-identification », *Recherches Philosophiques*, n° 6, 1936-1937, p. 22-54 (Sartre publie « La Transcendance de l'Ego » dans ce numéro de la revue). Sur les relations entre les deux philosophes, au-delà des remarques superficielles évoquant un quasi-plagiat de l'un (Stern) par l'autre (Sartre), je renvoie au très bel article de Christophe David, « Deux faux-jumeaux : Jean-Paul Sartre et Günther Anders », dans A. Münster et J.-W. Wallet (éds), *Sartre : le philosophe, l'intellectuel et la politique*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 207-229.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

are free)[1]. Cependant, Stern regrette que cette « réhabilitation[2] » de l'émotion bute sur le dualisme du *pragmatique* et du *magique* et en annule pour ainsi dire la percée. À lire Sartre en première intention, l'émotion est en effet présentée par lui comme la façon dont la conscience se transforme et transforme son rapport au monde, se fait conscience émotive, lorsque le monde empêche la poursuite de la fin qu'elle s'était posée. Aussi l'émotion est-elle décrite comme une conduite « qui n'est pas effective » ou encore comme une « conduite d'évasion »[3]. Stern suppose que le philosophe français a puisé cette catégorie du magique dans diverses traditions anthropologiques, chez Frazer, chez Lévy-Bruhl ou chez Cassirer, et tire la conséquence que Sartre sépare radicalement l'émotion du registre de l'action. Il s'étonne d'ailleurs, dans une autre note, que la définition de la magie comme « action à distance, sans intermédiaire », comme si mon désir faisait la réalité, néglige l'aspect technique des pratiques magiques[4]. De là il conclut que les émotions pour Sartre ne sont rien d'autre que des conduites « futiles » (*futile*) et que « leur véritable sens » (*their very meaning*) est l'« auto-illusionnement » (*self delusion*) de la conscience[5]. En son fond, l'émotion comme conscience magique serait ainsi une façon pour la conscience de s'illusionner sur ses capacités, et du coup d'entretenir voire d'approfondir l'impuissance qui présidait à son apparition.

Stern ne fait cependant pas porter la raison principale de ce qui lui apparaît comme une limitation importante du geste original de Sartre sur l'évolutionnisme ou sur la pente évolutionniste qu'on pourrait retrouver dans différentes traditions anthropologiques, anglaise, française ou allemande, ou dans l'interprétation qu'en donne Sartre. Il considère, de façon intéressante, que cette reprise d'un certain vocabulaire anthropologique est le symptôme de tout autre chose. Il estime que la théorie sartrienne des émotions est affectée par la lecture récente de Heidegger par Sartre. En 1938, en effet, on le sait, Henri Corbin a traduit une seconde fois « Was ist Metaphysik ? » et proposé une première traduction française de certains extraits de *Sein und*

[1] G. Stern, « Emotion and reality », p. 553. Lorsque c'est nécessaire, je signale entre parenthèses le texte anglais ou le vocabulaire philosophique allemand convoqué par Stern.
[2] *Ibid.*, p. 554, n. 1.
[3] J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, (1939), Paris, Hermann, 2010, p. 44 et 45 (même pagination dans l'édition originale, reprise aussi par l'édition de 1995). Seule l'édition de poche fait exception.
[4] G. Stern, « Emotion and reality », p. 555, n. 4.
[5] *Ibid.*, p. 555.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

Zeit[1]. L'introduction de l'*Esquisse d'une théorie des émotions* montre par ailleurs que Sartre a aussi lu l'original allemand de l'ontologie phénoménologique heideggerienne, puisqu'il donne de brèves traductions de passages absents de la traduction Corbin. À propos de la relation de Sartre à Heidegger, Stern parle d'une « parenté historique immédiate » (*immediate historical parentage*) et affirme, non sans quelque raison, que l'œuvre de Sartre aurait été « impensable » (*unthinkable*) sans celle de Heidegger[2]. Quel est le problème qui affecte l'*Esquisse d'une théorie des émotions*, selon Stern ? Que Sartre ait transformé en une dualité intentionnelle — il y a deux grandes formes de rapport au monde, l'une est pragmatique, l'autre est émotionnelle ; la première est rationnelle, la seconde est magique —, ce qui n'est qu'une faiblesse, qu'une « faille[3] » (*fissure*), ou une contradiction de la philosophie de Heidegger, à laquelle Stern reproche d'avoir elle-même puisé à des sources diverses et largement incompatibles[4].

La critique vaudrait tout particulièrement pour les concepts de « monde ustensile » (*Zeugwelt*) et de « disposition affective » (*Stimmung*), issus pour le premier de la tradition pragmatiste, sinon du matérialisme historique, pour le second des philosophies de la vie, qui privilégient les profondeurs irrationnelles de celle-ci contre le rationalisme. Le « système » heideggerien oscillerait entre ces deux conceptions du rapport au monde du *Dasein*. Stern rappelle l'exemple de l'*ennui*, dont Heidegger affirme qu'il confronte le *Dasein* à un monde qui n'est plus un « complexe ustensile[5] » (*Zeug-Zusammenhang*). Selon Stern, Sartre prend « l'exception au sérieux » (*takes the exception seriously*) et en fait, pourrait-on dire, la « marque de fabrique » (*blueprint*) de sa phénoménologie des émotions — « *The fissure in Heidegger's system becomes the blueprint of Sartre's thesis* ». Le monde de l'émotion est un monde spécifique (*something sui generis*), où le *Dasein* (la conscience, chez Sartre) n'a plus affaire à la réalité ustensile, à un « monde d'outils » (*context of tools*)[6]. Sartre « résoudrait » ainsi la contradiction

[1] M. Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, suivi d'extraits d'*Etre et Temps*, trad. H. Corbin, Paris, Gallimard, 1938.
[2] G. Stern, « Emotion and reality », p. 555 et 556.
[3] *Ibid.*, p. 555.
[4] On connaît la charge que Stern mène contre Heidegger depuis les années 1930 et qu'il développe, en 1948, dans la même revue, « On the Pseudo-Concreteness of Heidegger's Philosophy », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 8, n° 3, 1948, p. 337-371. Traduction française : *Sur la pseudo-concrétude de la philosophie de Heidegger*, trad. L. Mercier, Paris, Sens & Tonka, 2003.
[5] *Ibid.*, p. 556.
[6] *Ibid.*

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

interne à la description heideggerienne de l'être-au-monde en distinguant deux modes d'être dans le monde, et même « deux *Dasein* avec deux mondes spécifiques[1] » (*two « Daseins » with two specific « worlds »*).

Mais quelles sont les conséquences, selon Stern, de cette dualisation essentielle de ce qui, chez Heidegger, est en tout cas accidentel, sinon contradictoire ? Cela induit d'abord une contradiction au sein du projet sartrien. Sartre semble considérer que le comportement normal de l'homme est un comportement pragmatique et rationnel, que l'émotion du coup ne peut être rangée que du côté de l'anormalité. Sartre défendrait donc, en sous-main, une forme sévère de rationalisme, alors même qu'il veut limiter les prétentions de ce rationalisme en considérant l'émotion comme un mode spécifique du rapport de la conscience au monde. Selon Stern, une critique de la théorie sartrienne des émotions doit commencer par une critique de ce que Sartre entend par « normalité »[2]. Cela revient à s'interroger sur ce que Sartre considère comme normal et à considérer cette normalité comme une attitude dérivée, comme une certaine abstraction de l'expérience, possible dans certaines conditions. Cela revient donc à interroger les conditions de possibilité de ce qui est (ou serait) jusque-là tenu pour donné : « *How is soberness and rationality possible ?*[3] » Telle est, pour Stern, la bonne question à poser. Selon lui, en effet, les traits que Sartre prête au monde magique de l'émotion ne sont rien d'autre que les caractéristiques, isolées et rationalisées, exacerbées, du monde quotidien, de l'expérience ordinaire (*everyday world*)[4]. Il n'y a pas de monde de l'émotion, pourrait-on dire, non pas parce qu'un monde au sens propre doit être parfaitement rationnel, mais précisément, à l'inverse, parce que le monde dans lequel nous vivons et agissons est toujours « pré-constitué[5] » (*pre-constituted*) par un fond émotionnel. Aussi les expériences émotionnelles extrêmes que Sartre décrit (sur le modèle de l'angoisse heideggerienne), ces expériences « extrêmes et pathologiques » (*extreme and pathological emotional events*), témoignent seulement du fait que la condition normale (*normal condition*) de l'homme est une « condition affective » (*mood condition*)[6].

---

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*, p. 557-558.
[3] *Ibid.*, p. 557.
[4] *Ibid.*, p. 558.
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.*

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

Stern met donc en évidence (*emphasizing*)[1] ce qu'il appelle la « normalité de l'être-dans-le-monde émotionnel[2] » (*normalcy of emotional « in der Welt sein »*). Il y voit deux motifs d'insistance. J'ai déjà annoncé le premier. Il concerne la distinction posée par Sartre entre « conscience pragmatique » et « conscience émotionnelle-magique ». Cette distinction semble impliquer que l'émotion n'a aucun rapport que ce soit avec l'action, dans la mesure où Sartre présente l'émotion comme une conduite ineffective. Stern fait remarquer qu'il y a de bonnes raisons de penser que l'émotion s'articule, de plusieurs façons d'ailleurs, avec l'action. Certes, comme Sartre le soutient, l'émotion est une transformation du monde, mais il ne s'agit pas de la constitution d'un monde magique, consécutive à l'impossibilité d'agir. Il faut renverser les choses. Agir suppose de se mettre dans un certain rapport émotionnel à l'égard du monde : « True, emotion changes the aspect of the world; yet, this aspect-transformation is a *positive* step taken in order to handle the world *successfully*: Emotions are motors of real action[3]. » Les émotions sont les vrais moteurs de l'action. Qu'est-ce que Stern veut dire précisément ? Pour le dire brièvement, l'émotion peut être 1) la « survivance d'une action passée » (*a* remnant *of an action*) ; 2) la préparation (*a preparatory step*) d'une action ou sa potentialisation ; 3) une modalité de régulation de l'action (*control of action*)[4].

La première relation est celle que défend Darwin, dont Stern s'étonne de ne pas trouver de référence dans l'*Esquisse d'une théorie des émotions*. L'émotion est alors une survivance d'un comportement qui fut autrefois efficace. Aussi peut-on simplement parler d'un comportement qui « n'est plus » efficace (*is not effective … any longer*). Stern admet que Darwin a ainsi souligné l'articulation de l'action et de l'émotion *négativement* (*in a negative way*)[5]. L'émotion ici remplace l'action, dans la mesure où soit il ne servirait plus à rien aujourd'hui d'accomplir cette action, soit cette action serait devenue inadaptée aux conditions actuelles.

On peut toutefois retourner cette relation et la considérer sur le mode, non pas du « ne plus » (*no more*), mais du « pas encore » (*not yet*)[6]. Stern envisage alors, dans un premier temps, l'émotion comme une préparation de l'action. C'est l'exemple de la danse du guerrier qui se prépare à faire la

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*, p. 558 et 559.
[5] *Ibid.*, p. 559.
[6] *Ibid.*

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

guerre. Mais cette préparation ne doit pas nécessairement précéder immédiatement l'action. L'émotion pointe la nécessité, pour celui qui veut agir, de se tenir prêt à agir si les circonstances le demandent (*put in order to start action in case it should prove necessary*) ; l'émotion est, dans ce cas, une « action potentielle » (*potential action*), mieux la *potentialisation d'une action*, d'une action qu'il s'agit de *tenir* en tant que potentialité[1].

Stern envisage enfin une troisième raison d'articuler l'émotion à l'action, quand bien même elle se présente comme la négation d'une action. Contrairement à l'idée reçue en effet, l'émotion n'est pas ce qu'il faut contrôler, l'émotion est une modalité de régulation de l'action, une de ses modulations ou de ses modifications. Stern n'hésite pas à y voir le « premier niveau de la moralité » (*first stage of morality*), du fait que l'émotion désigne ici une capacité de « maîtrise de soi » (*self control*), la possibilité de renoncer à une possibilité qui m'est offerte[2]. Ainsi est-il bien que la colère puisse rester colère, sans jamais déboucher sur une conduite d'agression physique : « Anger often remains just anger; yet such *anger is the positive result of an act of stalling the attack*[3]. » De même, il apparaît heureux qu'un homme puisse se contenter de crier son désaccord plutôt qu'il ne tue celui qui a causé son énervement ou sa déception, ou quelqu'un qui incarne le monde qui s'est radicalement opposé à ses intentions.

De l'ensemble des réflexions qui précèdent, auxquelles il est difficile de ne pas souscrire largement, Stern conclut qu'il est inadéquat et faux de considérer l'émotion comme une action futile qui projette l'homme dans un monde magique. Dans la mesure où l'émotion est aussi une forme de maîtrise de soi, c'est-à-dire aussi une forme de combat (*battles*)[4] avec soi-même, il ne convient pas de la décrire comme « fuite » (*flight*) ou comme court-circuit (*short-circuit-solution*) de l'action[5]. Dans la foulée, Stern ajoute une dernière raison pour laquelle Sartre a tort d'insister à ce point sur la « futilité des émotions[6] » (*futility of emotions*) : son dualisme l'a également empêché de prendre en compte la signification sociale des émotions. Comme certaines remarques précédentes l'ont déjà suggéré, les émotions ont une dimension sociale, dans la mesure où elles nous permettent de traiter les conflits interindividuels ou sociaux sur un autre mode que celui de la *violence* : « It

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.*, p. 560.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

is, of course, very "practical" for the success of social life, that man confines himself to being just angry instead of resorting to violence[1]. » Plus généralement, que veut dire Stern lorsqu'il écrit que Sartre aurait dû élaborer une *sociologie des émotions* ? En réalité, Stern regrette que Sartre ait négligé le fait que les émotions sont « visibles » (*visible*) et « faites pour être visibles » (mean *to be visible*)[2]. Autrement dit, les émotions sont fondamentalement des façons de s'exprimer, des formes d'expression et il n'est pas possible de les décrire correctement, dans leur efficace, si on n'étudie pas la façon dont ces émotions exprimées sont destinées à autrui et reçues par lui. Stern prend l'exemple de ce qu'on pourrait appeler un ping-pong ou un échange d'émotions (*tennis matches of emotions*)[3], où les émotions d'un des protagonistes et leurs variations n'ont de sens qu'à être prises en charge émotionnellement par l'autre protagoniste[4].

L'exemple de l'échange émotionnel permet de prendre en compte le dernier questionnement critique que Stern adresse à Sartre. Cet exemple attire l'attention sur la possibilité qu'ont les émotions de se transformer, et non seulement d'être une transformation magique du monde. Ce qui est visé, c'est la possibilité pour l'émotion de s'inscrire dans un certaine durée — encore une fois contre l'idée ou en complément de la conception de l'émotion comme raccourci ou court-circuit de l'ensemble instrumental —, ce qui signifie aussi d'inscrire son efficacité dans et par la durée. En première lecture, la question de la temporalité ne semble guère abordée par Sartre dans l'*Esquisse*. Il en est bien question toutefois dans l'émotion de *joie*, dont Stern relève la présente étonnante dans le petit ouvrage de Sartre, à côté des émotions « négatives » que sont la colère, la tristesse ou la peur :

> We have, of course, to admit that, at least once, Sartre has analyzed *joy*: the joy of the lover after he has heard the « Yes ». Convincingly Sartre explains that, in real life, man is never allowed to enjoy or have in one moment the totality of what this « Yes » implies; that, on account of life's temporal

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*
[4] Autrement dit encore, si on coupe les émotions de leur expression, on ne peut en identifier le rôle et on est contraint d'y voir la production problématique d'un second magique, un monde magique, « à côté » du monde « normal » composé par un complexe organisé d'outils.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

> extension, the whole is torn to pieces, that thus, in a way, man is cheated out of the « whole »[1].

La joie apparaît en effet comme une émotion « positive », dont la description assume une dimension explicitement temporelle. La joie que j'éprouve sur le quai de la gare avant de retrouver une amante ou un ami est une façon pour moi de me rapporter *absolument*, sur le mode de l'anticipation, au plaisir que j'aurai à retrouver cet ami ou cette amante. Je l'anticipe absolument, sans avoir à m'affronter au plaisir délicat que représentera la rencontre effective de la personne aimée, même si c'est précisément cette difficulté qui en fait le prix ; sans devoir tenir compte — au moins cette perspective est-elle suspendue pendant un temps — du risque que cela se passe mal, que les choses ne soient plus comme elles étaient entre nous. Ainsi la danse de l'amoureux que je fais sur le quai de la gare est-elle une conduite incantatoire, une possession magique, qui provisoirement m'évite d'avoir à prendre en charge les mille détails qu'une telle relation implique, tous les ajustements auxquels je vais devoir me prêter.

Sartre semble ainsi répondre « par anticipation » à l'objection que Stern lui oppose à partir de l'exemple du mépris (*scorn*)[2]. Le mépris ne semble en effet pas pouvoir être compris comme une réaction face à un monde trop difficile. Stern montre que le plaisir de la personne méprisante est de jouer avec sa victime (*pleasure of playing with the victim*)[3]. Prendre le plus de plaisir demande de ne pas détruire cette victime d'un coup, mais lentement, petit à petit, en lui laissant croire par moments qu'elle a échappé à ce supplice lent. Pour être pleinement efficace, le mépris ne doit pas « réussir trop bien[4] » (*succeed too well*). Le succès total, la mort de l'autre, produirait un plaisir moindre, sinon la fin du plaisir qu'on a de distiller son mépris à doses réglées. C'est en indiquant le sens précis qu'il faut donner à l'émotion de joie dans l'*Esquisse d'une théorie des émotions* que, dans la seconde partie de l'article, je pourrai répondre à cette contre-description d'une émotion par Stern.

Je conclus cette première partie en revenant au reproche principal adressé par Stern à l'entreprise originale de Sartre, d'avoir trop accordé à Heidegger dans cet ouvrage. En effet, Stern considère que la définition de l'émotion par Sartre, qui la met en présence du monde en totalité, au point où

[1] *Ibid.*, p. 561.
[2] *Ibid.*, p. 560.
[3] *Ibid.*, p. 560, n. 5.
[4] *Ibid.*

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

cette totalité est sur le point de se défaire, est, d'une part, dépendante de la philosophie de Heidegger (*the concrete application of an Heideggerian thesis*)[1], en particulier de *Qu'est-ce que la métaphysique ?* pour préciser le propos de Stern, et que, d'autre part, elle étend à toutes les émotions ce qui ne vaut que pour la joie et éventuellement pour quelques autres émotions. Ou, pour le dire dans l'ordre inversé, la joie n'est qu'une « exception[2] » (*exception)* et pas un exemple, et une exception prise dans les difficultés inhérentes à la philosophie heideggerienne, notamment à la prétention du *Dasein* d'échapper à la temporalité (et du même coup à l'action située et responsable dans le monde). La critique de départ se complique donc d'un argument complémentaire. Pour définir la spécificité de la conscience émotionnelle, Sartre s'est non seulement appuyé sur une contradiction de Heidegger ; il a aussi généralisé indûment une définition particulière d'une disposition affective, correspondant de surcroît à un point discutable ou contestable (*questionable*)[3] de la philosophie heideggerienne, la crainte qu'a le *Dasein* de ne pas être authentique, de « se manquer comme totalité[4] » (*afraid to miss its wholeness*).

2. Une réponse sartrienne

Après avoir exposé les motifs de la critique de Stern, intelligente et extrêmement cohérente, il est temps de passer au second volet de cet article. Je rappellerai d'abord le sens général des critiques adressées à l'*Esquisse d'une théorie des émotions*, dont Stern offre une version raffinée. J'identifierai ensuite, plus précisément, le lieu où se joue l'interprétation du livre : le sens qu'il faut donner à la *magie* dans la détermination de l'émotion comme conscience magique. Plutôt que d'insister sur l'importance de la phénoménologie heideggerienne pour le propos de Sartre, je mettrai en évidence l'inscription de l'*Esquisse* dans le champ d'une préoccupation anthropologique pour laquelle Marcel Mauss a fait des propositions théoriques majeures, accompagnées de certains développements thématiques concrets. L'objectif de cette seconde partie est de démontrer que l'émotion

[1] *Ibid.*, p. 561.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.* C'est sur ce point que Stern renvoie à son article sur « La pseudo-concrétude de la philosophie de Heidegger ».

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

chez Sartre est une pièce essentielle d'une *théorie de l'action* s'inscrivant dans une anthropologie originale.

Il est tentant et fréquent de considérer que, selon la théorie sartrienne des émotions, la conscience qui s'émeut est une conscience qui cherche à échapper à sa situation, dans la mesure où l'*Esquisse d'une théorie des émotions* distingue conscience pragmatique du monde, qui réalise l'action projetée en s'appuyant sur un complexe d'outils qui sont autant de moyens à sa réalisation, et une conscience émotive qui, voyant son action bloquée, confrontée à un monde *trop difficile*, veut continuer à agir, non plus par des processus déterminés, mais par la magie. Dans ce second cas, la conscience se paierait ainsi d'émotions, comme on se paie de mots, se vivant comme capable de prolonger son entreprise, indépendamment de la réalité du monde et de la résistance des choses, se vivant donc comme tout-puissante, alors même que cette croyance ne fait qu'enfoncer cette conscience émue dans l'impuissance. L'émotion serait donc une conduite de mauvaise foi par laquelle une conscience surmonterait imaginairement son impuissance. L'opérateur de cette interprétation du texte est la définition, largement répandue, de la magie comme « croyance en la toute-puissance de la pensée ». C'est notamment le sens que lui donne Freud dans *Totem et Tabou* dans sa conception de l'animisme. S'agissant de la philosophie sartrienne, le point vise le cœur de sa philosophie, sa conception de la liberté comme liberté « absolue », trop souvent assimilée à la reconduction de la conscience comme conscience souveraine.

Je soutiens, à l'inverse, que la théorie sartrienne des émotions est une théorie conséquente de l'action, fondée sur une théorie du corps (le « sérieux[1] » de l'émotion), qui prend en compte la précarité ou la vulnérabilité de notre ouverture au monde et de notre relation à autrui. Selon cette seconde lecture de l'*Esquisse*, l'émotion n'exprime pas la pure impuissance de la conscience et la capacité de celle-ci à s'y enfoncer. Elle manifeste la puissance de la conscience, en tant que cette puissance est toujours *finie* — c'est cela qui se manifeste pré-réflexivement, sur le monde, lorsque le monde se manifeste à la conscience comme *difficile*. Cela signifie que les émotions chez Sartre ne sont pas autant de dénégations du monde, elles ne sont pas autant de manières de chercher à échapper aux contraintes du monde ; elle désigne, au contraire, la manière dont nous « faisons avec » ces contraintes. La conscience n'est pas une conscience indifférente au monde où elle est située ; elle est, au contraire, ce par quoi la conscience *tient à son action*, « ne

[1] J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 45.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

lâche pas le morceau », quitte à s'enfoncer dans ce qui empêche cette action[1]. Ou, pour le dire encore autrement, la théorie sartrienne de l'émotion n'a pas pour objet de décrire les émotions dites négatives, la peur ou la tristesse ; l'émotion est l'expérience que la conscience fait de sa *négativité en situation*, en tant qu'elle a à assumer son projet sans qu'elle puisse jamais coïncider avec elle-même, c'est-à-dire sans jamais être assurée ni de la réussite de son action ni de son être-au-monde. Tel est le sens de l'*authenticité* chez Sartre. Et tel est le sens précis de la *joie* au sens sartrien. Contrairement à ce qu'avance Stern, la joie pour Sartre, si elle est bien rapport au monde dans sa totalité, n'a pas pour sens de procurer à la conscience une possession pleine et entière d'elle-même, elle n'est pas l'épreuve heureuse d'une sereine coïncidence de soi avec soi — ou l'anticipation d'une telle situation. La joie est l'épreuve radicale de la finitude de la conscience, vivant, dans la réussite même de telle ou telle action, sa condition temporelle et l'exigence actuelle et future que représente sa continuation.

Afin d'étayer cette interprétation, diamétralement opposée à la première, il convient de préciser la façon dont j'aborde l'ouvrage de Sartre. Fondamentalement, selon moi, l'*Esquisse d'une théorie des émotions* n'est pas une psychologie, bien que l'ouvrage se présente comme une « *expérience* de psychologie phénoménologique[2] ». L'émotion chez Sartre est une dimension de la *psyché* qu'il faut considérer comme un élément-clé d'un projet anthropologique :

> Je suis […] d'abord un être qui comprend plus ou moins obscurément sa réalité d'homme, ce qui signifie que je me fais homme en me comprenant comme tel. Je puis donc m'interroger et, sur les bases de cette interrogation, mener à bien une analyse de la « réalité-humaine », qui pourra servir de fondement à une anthropologie. Ici non plus, naturellement, il ne s'agit pas d'introspection, d'abord parce que l'introspection ne rencontre que le fait, ensuite parce que ma compréhension de la réalité humaine est obscure et inauthentique. Elle doit être explicitée et redressée. En tout cas l'herméneutique de l'existence va pouvoir fonder une anthropologie et cette anthropologie servira de base à toute psychologie. Nous sommes donc dans la situation inverse de celle des psychologues puisque nous *partons* de cette totalité

[1] Dans la mesure où ce qui freine ou empêche l'action est aussi ce qui la rend possible. C'est ce que j'ai essayé de montrer ailleurs, à la suite de Sartre, à propos de l'efficacité politique de la grève de la faim. Cf. G. Cormann & J. Hamers, « "Ce qu'il est con…" Des idées aux corps : Sartre, Baader et la grève de la faim », *Les Temps Modernes*, n° 667, « Lecteurs de Sartre », 2012, p. 31-59.

[2] J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 19.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

> synthétique qu'est l'homme et que nous établissons l'essence d'homme *avant* de débuter en psychologie[1].

Il ne s'agit pas pour Sartre de proposer une variante de l'intentionnalité husserlienne, valable pour les émotions, ainsi appliquée à une certaine faculté naturelle de l'esprit. L'introduction, que je viens de citer, comme la conclusion du livre sont à cet égard explicites : son ambition est de décrire l'émotion à partir de « cette totalité synthétique qu'est l'homme », de considérer l'émotion comme l'expression de « la totalité des rapports de la réalité-humaine au monde » ou encore « de la totalité synthétique humaine dans son intégrité[2] ». Bien entendu, ces passages sont marqués par une lecture récente de Heidegger. Mais cette préoccupation pour le « tout de l'homme », telle qu'elle s'exprime dans les mêmes passages, renvoie aussi, je l'ai annoncé, de façon tout à fait fondamentale à la méthode anthropologique de Marcel Mauss, telle qu'il l'a d'abord présentée dans son article de 1924 sur les « Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie ». Mauss y considère la sociologie et la psychologie *humaine* comme les deux branches de « cette partie de la biologie qu'est l'anthropologie, c'est-à-dire, le total des sciences qui considèrent l'homme comme être vivant, conscient et sociable[3] ». Dans cet article, il dégage une série de questions qui renvoient à autant de « phénomènes de totalité » exigeant la collaboration de la psychologie et la sociologie. Cela a, continue Mauss, des conséquences majeures sur l'objet des recherches psychologiques — je rappelle qu'il s'agit d'abord d'une communication devant la Société de psychologie : il ne s'agit pas, affirme l'anthropologue, d'étudier telle ou telle faculté humaine, l'imagination ou l'émotion par exemple, mais de se consacrer à « l'étude de l'homme complet », à l'étude de « l'homme total », c'est-à-dire d'étudier des phénomènes qui mettent en jeu « tout [le] corps et toute [l']âme à la fois[4] ».

Mauss a mis en œuvre cette méthode dans plusieurs études particulières, dans son article sur l'« Effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité » ou dans son texte-programme sur « Les techniques du corps ». Dans cet article très célèbre, Mauss, qui a observé la grande variété de ces techniques en fonction des sociétés, des âges de la vie ou des sexes, soutient de façon très forte qu'il y a en effet des *techniques du*

---

[1] *Ibid.*, p. 14.
[2] *Ibid.*, p. 66, 18.
[3] M. Mauss, « Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie », dans *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1950, p. 285.
[4] *Ibid.*, p. 305.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

corps, qu'il n'y a « peut-être pas de "façon naturelle" chez l'[homme] adulte[1] », dans la mesure où les façons du corps sont le fruit d'une certaine éducation en vue d'un certain « rendement[2] », d'une certaine efficacité. Je fais l'hypothèse que Sartre a élaboré sa théorie de l'émotion dans une discussion serrée de Mauss et qu'il faut dès lors considérer l'émotion ainsi étudiée comme une technique du corps, dans un sens que je chercherai ici d'abord à éclairer à partir des propositions de Mauss, avant de marquer la différence entre les conceptions maussienne et sartrienne.

Si on se rappelle la critique de Stern, l'idée que l'*Esquisse* fait signe vers une théorie de l'action passe d'abord par un brouillage du dualisme technique-magique. Sartre le dit explicitement : la conscience émotive agit sur le monde par la seule partie du monde qui reste encore à sa disposition, sur la seule partie du monde sur laquelle elle peut encore agir, *son propre corps*. À suivre l'hypothèse défendue ici, celle de l'inscription dans le cadre de l'anthropologie française, en particulier maussienne, il convient de faire un pas de plus et de relever le geste synthétique que Sartre opère par rapport à Mauss. Il ne s'agit pas seulement d'une inspiration méthodologique confortée par une étude concrète. En fait, il s'agit d'une opération double qui repose sur l'articulation des deux élargissements que Mauss propose du concept de *technique* définie généralement comme « acte traditionnel efficace ».

D'un côté, Mauss met en évidence des formes d'*efficacité symbolique* — c'est cela que suggère le rapprochement de la magie et de la technique, quand Mauss définit la magie comme un « art de faire » ou comme « le domaine de la production pure, *ex nihilo*[3] ». C'est en ce sens qu'il faut entendre le sens de la magie dans le livre de Sartre, inscrite dans le registre pratique, dans le registre de l'action. La magie n'est pas une affaire théorique, mais bien pratique. Du même coup, elle n'est donc pas cette forme subtile d'impuissance qu'est la « croyance dans la toute-puissance de la pensée ». Comme le dit d'ailleurs Freud lui-même dans *Totem et Tabou*, s'inspirant provisoirement de Mauss, la magie n'est pas le fruit d'une « curiosité spéculative », mais d'un « besoin pratique » : le besoin de « soumettre

[1] M. Mauss, « Les techniques du corps » (1934, 1936), dans *Sociologie et Anthropologie*, p. 370.
[2] *Ibid.*, p. 374.
[3] H. Hubert & M. Mauss, « Esquisse d'une théorie générale de la magie », dans M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, p. 134.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

le monde », c'est-à-dire de « dominer les hommes, les animaux et les choses »[1].

De l'autre côté, Mauss souligne qu'il y a des *techniques sans instruments* — ce sont précisément les techniques du corps : « Avant les techniques à instruments, il y a l'ensemble des techniques du corps. » Cela signifie que « Le corps est le premier et le plus naturel instrument de l'homme. Ou plus exactement, sans parler d'instrument, le premier et le plus naturel objet technique, et en même temps moyen technique de l'homme, c'est son corps[2]. » À mon estime, je le disais, cette création conceptuelle concerne de façon décisive l'*Esquisse d'une théorie des émotions*. Dans sa dernière partie, il est en effet question de deux formes d'être-dans-le-monde. Le monde peut apparaître à la conscience comme un complexe ustensile ; il peut aussi lui apparaître comme une « totalité non-ustensile »[3]. C'est, selon l'exemple de Sartre, la peur que j'éprouve lorsque je vois surgir tel visage d'un homme derrière une vitre :

> Mais le monde peut aussi lui apparaître comme une totalité non-ustensile, c'est-à-dire modifiable sans intermédiaire et par grandes masses. En ce cas les classes du monde agiront immédiatement sur la conscience, elles lui sont présentes *sans distance* (par exemple ce visage qui nous fait peur à travers la vitre, il agit sur nous *sans ustensiles*, il n'est pas besoin qu'une *fenêtre* s'ouvre, qu'un homme saute dans la *chambre*, marche sur le *plancher*). Et réciproquement, la conscience vise à combattre ces dangers ou à modifier ces objets sans distance et sans ustensiles par des modifications absolues et massives du monde. C'est aspect du monde est entièrement cohérent, c'est le *monde magique*[4].

On identifie ici la deuxième opération de Sartre par rapport à Mauss, qui me permet finalement d'affronter la critique majeure que Stern adresse à Sartre. En réalité, dans l'*Esquisse d'une théorie des émotions*, Sartre ne défend pas un dualisme de l'action et de l'émotion ; il pose pour commencer une dualité entre action et émotion pour dégager, au terme de son texte, deux formes de magie. L'extrait précédent montre bien que la capacité de la conscience de se faire conscience émotive-magique, la magie individuelle pourrait-on dire,

---

[1] S. Freud, *Totem et Tabou*, trad. S. Jankélévitch, Paris, Payot, 2001, p. 113. La traduction en français date de 1923. La comparaison du système animiste et de la technique, au sens de Mauss, se trouve à la même page.
[2] M. Mauss, « Les techniques du corps », p. 372.
[3] J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 62.
[4] *Ibid.*

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

d'abord présentée dans le livre comme réaction face aux difficultés du monde, n'est qu'une façon pour la conscience d'essayer de tourner à son profit une magie « originelle » et « réelle »[1] dans laquelle elle surgit d'abord. En ce second sens, la magie « régit les rapports interpsychiques des hommes en société et plus précisément notre perception d'autrui[2]. » Dans ces quelques remarques finales, une différence majeure entre Sartre et Mauss se fait jour. Contrairement à l'approche sociologique de Mauss, la société pour Sartre n'est pas une évidence, la société n'est pas un donné naturel — sa théorie du social est ainsi une *théorie de l'intersubjectivité*. Il y a, affirme Sartre, une « structure du monde qui est magique[3] », parce que le monde dans lequel j'agis est toujours un monde humain, habité par d'autres hommes et hanté par leur liberté[4]. Il est par conséquent possible de répondre à certaines des objections majeures de Stern. L'objet de l'étude de Sartre n'est pas de décrire, par opposition à l'action, l'émotion comme conscience illusoire et action imaginaire. L'émotion chez Sartre est une conscience confrontée à un monde difficile, qui se fait magique, non pas en cherchant l'évasion, mais en mobilisant cela du monde qui reste à sa disposition, à savoir son propre corps, afin d'explorer l'efficacité symbolique des techniques qui restent à sa disposition, ses techniques corporelles, capables, dans des conditions à explorer chaque fois singulièrement, de mettre en question d'un coup les moyens, les médiations et les rapports qui organisent le monde, en en montrant en même temps les limites et les transformations possibles. Le dédoublement du concept de magie, opéré dans le contexte maussien, c'est-à-dire dans le cadre d'une réflexion sur la définition et l'extension des pratiques (socialement) efficaces, indique fortement la préoccupation de Sartre pour l'expression et la signification sociale des émotions.

En guise de conclusion, et de mise en perspective, il reste à marquer, par un retour au premier sens de la magie, l'écart de Sartre par rapport à la sociologie de Mauss. Dans la perspective de Mauss, les techniques du corps sont l'objet d'un *dressage social*, du dressage que les hommes s'appliquent à

[1] *Ibid.*, p. 59 et 60.
[2] *Ibid.*, p. 58.
[3] *Ibid.*
[4] Sartre ramasse ces quelques remarques dans une référence à Alain et à sa définition de la magie comme l'« esprit traînant parmi les choses ». J'ai cherché à développer ce renvoi à Alain en différents lieux, notamment dans G. Cormann, « Passion et liberté. Le programme phénoménologique de Sartre », dans P. Cabestan & J.-P. Zarader (dir.), *Lectures de Sartre*, Paris, Ellipses, 2011, p. 93-115, en particulier p. 100-103.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

eux-mêmes, et tout particulièrement à leurs enfants. Dans l'*Esquisse d'une théorie des émotions*, l'articulation des notions d'*émotion* et d'*action*, de *magie* et de *socialité* marque un écart décisif qui renvoie Sartre vers un autre site de la philosophie française, celui ouvert par Bergson et qui incite à penser l'émotion comme création. Simplement, loin de confier cette création à quelques figures d'exception (Jésus, tel héros ou tel mystique, etc.), Sartre choisit dans l'*Esquisse* de nous confronter à l'expérience la plus quotidienne et à nous y faire éprouver, dans sa finitude, la puissance créatrice de la liberté[1]. Chez Sartre, il n'y a pas d'action effective sur le monde qui ne passe par une transformation de soi. Dans la perspective d'une anthropologie philosophique sartrienne, c'est certainement l'enseignement le plus vif de l'*Esquisse d'une théorie des émotions*.

[1] Il faudrait ici mener une comparaison détaillée du projet de l'*Esquisse d'une théorie des émotions* avec les deux premiers chapitres des *Deux sources de la morale et de la religion* de Bergson, afin d'une part d'établir que Sartre a lu attentivement ce livre et, d'autre part, sur cette base, de montrer quelle opération Sartre applique cette fois-ci sur le texte de Bergson, en lisant de façon enchevêtrée les deux premiers chapitres des *Deux Sources*, le premier consacré à l'émotion créatrice, le second à la magie, à laquelle ce dernier refuse toute dimension véritablement transformatrice — pour Bergson, la fonction fabulatrice est seulement une production de l'intelligence qui a pour objet de rassurer l'homme en projetant illusoirement dans le monde des intentions humaines. S'il s'agit ainsi certainement pour Sartre de rompre avec les perspectives métaphysiques de son devancier, il n'en reste pas moins que les deux philosophes proposent des théories de l'action et des anthropologies de même facture, élaborées l'une comme l'autre en relation avec les travaux de l'anthropologie française classique, en particulier en relation avec Mauss, dont un des soucis est de corriger la pente évolutionniste de l'école anglaise. La question de savoir ce qu'il reste de « l'homme primitif » en nous est dès lors pour eux une question ouverte.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1, 2012 (Actes 5), p. 303-429
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Émotion, imagination, incarnation : Réflexion à partir de l'*Esquisse d'une théorie des émotions*

Par RAPHAËL GÉLY
FNRS – Université catholique de Louvain – Facultés Saint-Louis à Bruxelles

L'objectif de cette contribution est d'interroger à partir d'une libre reprise de l'*Esquisse d'une théorie des émotions* le rapport du pouvoir émotionnel de la conscience à la vulnérabilité intrinsèque de son ouverture au monde.[1] En quoi est-il essentiel à la conscience sartrienne de pouvoir se rapporter émotionnellement aux situations qui lui font difficulté ? Cette question, Sartre la pose dans l'*Esquisse*, mais pour aussitôt ajouter qu'il n'est pas dans son intention « de tenter ici une étude phénoménologique de l'émotion. Cette étude, si on devait l'esquisser, continue-t-il, porterait sur l'affectivité comme mode existentiel de la réalité humaine[2]. » Le fameux ouvrage (*La Psyché)* que Sartre projetait d'écrire à l'époque aurait sans doute été consacré pour une part à cette question. Comme l'écrit Arnaud Tomès, « Il aurait fallu montrer [dans l'*Esquisse*] que l'homme comportait dans la structure même de son être cette disposition à être affecté que nous rencontrons dans l'émotion : questionnement d'ordre ontologique qui excède de loin les prétentions de Sartre en 1939 mais sera en revanche repris dans le

[1] Cette recherche s'inscrit dans la suite d'autres travaux réalisés, auxquels je me permets de renvoyer, à savoir R. Gély, « Immanence, affectivité et intentionnalité. Réflexions à partir du débat entre Sartre et Henry », *Études Sartriennes*, n° 13, 2009, p. 127-150 ; « L'imaginaire et l'affectivité originaire de la vie perceptive. Une lecture henrienne du débat entre Sartre et Merleau-Ponty », *Studia Phaenomenologica*, vol. 9, 2009, p. 151-170 ; « Imaginaire et facticité. Giovannangeli, lecteur de Sartre et Derrida », dans G. Cormann et O. Feron (dir.), *Question anthropologique et phénoménologie. Autour du travail de Daniel Giovannangeli*, Bruxelles, Ousia, à paraître.

[2] Cf. J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, (1939), Paris, Hermann, 2010, p. 17.

traité d'ontologie phénoménologique de 1943 où la notion de facticité (tout juste évoquée à la fin de l'*Esquisse)* jouera un rôle central[1]. » Assurément, la phénoménologie implicite de l'émotion dont l'ouvrage de 1939 est l'esquisse se laisse comprendre autrement selon le point de vue que l'on prend, selon le type d'appui que l'on vient chercher dans d'autres textes de Sartre, par exemple dans *La transcendance de l'Ego*, dans *L'Imaginaire* ou *L'Être et le Néant* pour ne citer qu'eux, sans compter la diversité des interprétations possibles de ces ouvrages. Cette question est de grande importance au regard de la signification qu'il convient de donner à la caractérisation essentiellement négative que l'*Esquisse* fait de l'émotion comme conduite visant à irréaliser magiquement les exigences pragmatiques d'une situation difficile. Il n'est certes pas question de revenir sur la façon dont, dans l'*Esquisse*, Sartre interprète l'émotion comme neutralisation magique des exigences pragmatiques d'une situation donnée. La question que je désire poser est de savoir s'il est possible de reprendre ces descriptions en se demandant en quoi il est nécessaire à la conscience de pouvoir se tenir dans une situation en cherchant à en neutraliser émotionnellement les exigences. En quoi cette possibilité est-elle nécessaire à la conscience en tant que telle, de sorte que l'on puisse dire que s'il n'y a pas de conscience sans facticité, sans affectivité originelle, etc., il n'y a pas de conscience non plus qui ne soit douée de ce pouvoir d'agir spécifique, celui précisément de la conduite émotionnelle.

Une des hypothèses centrales des recherches qui vont être développées est que les émotions produites par les individus, aussi irréalisantes soient-elles par rapport aux exigences pragmatiques des situations dans lesquelles ils se trouvent, reposent sur un attachement à ces situations, ultimement sur le désir d'être inscrit dans un monde, d'y engager sa liberté.[2] Ainsi, si

[1] A. Tomès, « Préface à *L'Esquisse d'une théorie des émotions* de Jean-Paul Sartre », dans J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. XXXV-XXXVI. Pour cette question, cf. entre autres l'ouvrage important de Ph. Cabestan, *L'être et la conscience. Recherches sur la psychologie et l'ontophénoménologie sartriennes*, Bruxelles, Ousia, 2005.

[2] C'est à une rencontre avec Grégory Cormann que je dois l'hypothèse centrale de cette contribution. Je le remercie de me l'avoir communiquée et de me permettre de la reprendre dans la perspective de mes propres recherches. Cet article lui est profondément redevable, même si la façon dont je développe cette hypothèse ne l'engage en aucune manière. Pour cette hypothèse dans les recherches de G. Cormann, cf. entre autres, « Passion et liberté. Le programme phénoménologique de Sartre », dans Ph. Cabestan et J.-P. Zarader (dir.), *Lectures de Sartre*, Paris, Ellipses, 2011, p. 93-115 ; « Existenz, Körpertechniken und Gewalt bei Sartre.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

l'émotion peut d'un certain point de vue être comprise comme une conduite irréalisante, visant à nier magiquement les exigences d'une situation, il importe de saisir que ces exigences se donnent comme des exigences non pas absolument, hors contexte, mais dans le cadre de telle ou telle situation que, précisément, l'émotion maintient. Pierre et Anne sont en colère l'un contre l'autre. Des attentes, des croyances sont mises à mal, trop à mal. Ce qui devrait être fait pour surmonter cette crise semble tellement hors de portée. On peut décrire leur conduite émotionnelle comme annulant imaginairement dans leur situation présente le reste de possibilités qu'on pouvait encore y trouver. Comme Sartre le montre remarquablement, l'émotion est une transformation du monde en tant que tel. L'émotion n'est pas générée dans l'épreuve de certaines difficultés, mais dans l'épreuve d'un *excès* de difficultés, d'une impossibilité à agir : « Lorsque les chemins tracés deviennent trop difficiles ou lorsque nous ne voyons pas de chemin, nous ne pouvons plus demeurer dans un monde si urgent et difficile. Toutes les voies sont barrées, il faut pourtant agir. Alors nous essayons de changer le monde, c'est-à-dire de faire comme si les rapports des choses à leurs potentialités n'étaient pas réglées par des processus déterministes mais par la magie.[1] »

Il est essentiel de remarquer que la conduite émotionnelle ainsi décrite est une réponse et non un signal ou encore un effet. La conscience éprouve les difficultés de sa situation et l'émotion est une forme de rapport à ces difficultés. Autrement dit, l'affectivité de la conscience ne se réduit en aucune manière à son émotionnalité. Ainsi la peur comprise comme émotion n'est pas la révélation d'une situation comme dangereuse, menaçante. La situation se donne comme menaçante à la conscience et l'émotion est une forme spécifique de réponse de la conscience à ce qu'exige pragmatiquement cette situation ainsi révélée affectivement. La réponse émotionnelle se caractérise chez Sartre par un passage à la limite, par le passage d'une situation éprouvée comme difficile à une situation éprouvée comme au plus haut point difficile, à une situation où toutes les voies sont donc absolument barrées. Ce passage à la limite est une épreuve de liberté au sens le plus fort du terme, même quand, nous le verrons plus loin, c'est la situation qui d'elle-même se rend magique.[2]

Il nous faut prendre au sérieux cette dimension hyperbolique de l'émotion sartrienne. Même si les émotions varient avec la difficulté des situations,

---

Skizzen zu einer politischen Anthropologie der Emotionen », dans H. Feger et M. Hackel (dir.), *Existenzphilosophie und Ethik*, Berlin, De Gruyter, 2012, à paraître.

[1] J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 43.

[2] Cf. *ibid.*, p. 57-63.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

on trouve dans la phénoménologie sartrienne l'idée que toute émotion, petite ou grande, est du point de vue de sa possibilité même en tant qu'émotion humaine un passage à la limite, une transformation du monde, une transformation des difficultés toujours plus ou moins grandes que nous vivons en un excès de difficultés. L'émotion peut être courte ou longue, de faible ou de grande intensité, il y va à chaque fois chez Sartre d'une impossibilité d'agir et en même temps d'une impossibilité à ne pas agir : « Toutes les voies sont barrées, il faut pourtant agir. » On trouve dans cette phrase une description très juste du débat affectif interne à la conduite émotionnelle, laquelle tout à la fois occulte tous les chemins possibles de la situation et préserve le désir de cette situation. Si l'émotion est une irréalisation des exigences pragmatiques d'une situation donnée, celle-ci reste dans cette irréalisation même investie par l'individu. En poursuivant l'exemple de la dispute entre Pierre et Anne, nous pourrions penser qu'il suffirait après tout à Pierre et à sa compagne de se séparer, de changer purement et simplement de vie, d'ouvrir des possibles tout à fait étrangers à leur situation de couple, ce qui ne manquerait pas de redonner à l'un et à l'autre de nouvelles possibilités d'agir, mais précisément au prix d'une perte, celle de leur couple, celle d'un certain nombres de possibles, ce qui pour le moment n'est pas envisagé par eux. Cette colère que Pierre et Anne ont l'un envers l'autre consiste certes à irréaliser les exigences pragmatiques liées à leur situation de couple, à barrer les voies d'un agir leur permettant de dépasser leurs difficultés, mais elle continue en même temps, c'est la magie de l'émotion, à maintenir leur couple en vie, à laisser ce couple qu'ils forment être leur situation. Peut-être un jour en auront-ils assez. La nouvelle difficulté ne donnera plus lieu à de nouveaux traitements magiques de la situation, mais simplement à un désinvestissement de celle-ci, à un abandon pur et simple. Il n'y aura plus alors de perfusion émotionnelle pour sauver le couple, mais un abandon de celui-ci. La question de l'émotion chez Sartre ne peut manquer d'être articulée à cette indifférence profonde qui menace de l'intérieur la conscience en situation. Ainsi, si Pierre et Anne font face à leurs difficultés en les irréalisant, en tentant donc de posséder magiquement leur couple faute de pouvoir le faire exister par leurs actions, c'est précisément parce qu'ils tiennent encore à ce couple. Ils pourraient tout à coup tout laisser tomber, passer à autre chose comme on dit. Il faut saisir dans la colère qu'ils ont l'un envers l'autre, certes une fuite devant l'exigence de trouver une solution à leurs difficultés, mais tout autant un désir de rester en couple, un désir vulnérable, menacé par la spontanéité vertigineuse de leur liberté.

L'hypothèse centrale de la présente recherche est que le pouvoir émotionnel de la conscience est intrinsèquement lié à la vulnérabilité intrin-

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

sèque de son ouverture au monde, de son désir d'être une conscience en situation. L'objectif est de déployer cette hypothèse, de montrer comment elle permet d'interroger la dimension originairement intersubjective du mouvement d'incarnation de la conscience. L'*Esquisse* sera le texte de référence, mais que je lirai en mobilisant d'autres travaux de Sartre, tant antérieurs que postérieurs. La présente lecture de l'*Esquisse* ne peut pas être considérée comme justifiée sur un strict plan exégétique, ne fût-ce que parce qu'elle mobilise des textes de Sartre sans faire véritablement droit aux différences essentielles entre ceux-ci, sans rendre compte de l'évolution de la pensée de Sartre.[1] Il reste, nous le verrons, que la mise en tension de ces différents textes, leur synchronisation si l'on peut dire, ouvre des perspectives de recherche apparentées en profondeur, je le pense, aux thèses de Sartre, même si elles ne peuvent être strictement justifiées sur un plan exégétique. C'est cette méthode qui nous permettra de faire de l'émotion une dimension véritablement originaire de la conscience. Dans l'*Esquisse*, Sartre ne cherche pas, du moins directement, à interroger ce qui fait de l'émotion une dimension constitutive de la conscience, mais il affirme clairement que ce n'est pas ailleurs que dans la conscience qu'il faut aller chercher ce qui la rend nécessairement capable d'être émotionnelle. Chez Sartre, chaque pouvoir de la conscience, en l'occurrence le pouvoir d'être une conscience émotionnelle, « signifie *à sa manière* le tout de la conscience ou, si nous nous plaçons sur le plan existentiel, de la réalité-humaine.[2] » En toute émotion, c'est la conscience dans l'abîme même de sa liberté qui se met comme telle en jeu, qui se réalise « sous la forme "émotion"[3] ». La question est alors de savoir en quoi il est nécessaire pour cette conscience de pouvoir se réaliser comme conscience émotionnelle, c'est-à-dire selon Sartre comme pouvoir magique d'irréalisation des exigences pragmatiques de sa situation.

1. Émotion et situation

La première étape de notre enquête doit consister à montrer de quelle façon il est possible d'articuler les descriptions que Sartre fait de la conduite émotionnelle à la vulnérabilité intrinsèque de l'ouverture de la conscience au

[1] Pour cette question, cf. le travail essentiel de V. de Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie. Autour de « L'intentionnalité » et de « La transcendance de l'Ego »*, Bruxelles, Ousia, 2000.
[2] Cf. J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 16-17.
[3] *Ibid*.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

monde. Il est nécessaire pour ce faire de reprendre rapidement cette thèse selon laquelle la facticité originaire de la conscience sartrienne n'est pas d'abord, ou en tout cas pas seulement, celle de son être-au-monde, celle de sa situation, mais celle de la transcendance radicale de l'en-soi. Ce retard originaire de la conscience par rapport à l'Être doit être articulé à un autre retard, celui de la conscience par rapport à elle-même, par rapport au mouvement de son auto-constitution comme ouverture au monde, comme conscience en situation. La conscience est toujours déjà en situation, mais ne l'est que selon modalité d'un retard par rapport à elle-même, par rapport à ce choix originaire qu'elle est de s'incarner, de devenir une conscience égologique, en situation. J'emprunte l'expression de conscience égologique aux recherches remarquables de Roland Breeur. Si cette expression ne se retrouve pas chez Sartre, elle a le mérite de renforcer cette idée d'un débat interne à la conscience avec elle-même, d'un débat entre la conscience comme pure absoluité, comme telle non ouverte au monde, et la conscience en tant qu'elle va vers le Je, qu'elle projette sa propre spontanéité dans l'Ego, le problème étant précisément que « le fait que toute conscience se constitue en conscience égologique ne limite pas son caractère d'absolu[1] ». C'est dans cette perspective qu'il faudrait reprendre les analyses réalisées par R. Breeur sur le « souvenir d'être » chez Sartre.[2] Loin, comme on le laisse si souvent entendre, que Sartre confonde l'extériorité pure du monde et l'en-soi, c'est précisément parce que la conscience absolue, en son détachement même par rapport à toute complicité avec l'Être, reste hantée par cette réalité pure d'où elle surgit comme son néant, qu'elle tente de se fuir comme conscience absolue pour se faire conscience égologique et corrélativement conscience de monde.[3]

Les recherches menées par Daniel Giovannangeli sur Sartre sont décisives pour notre recherche dans la mesure où elles permettent d'articuler différentes figures du retard originaire de la conscience, refusent de subordonner l'une à l'autre. Dès la *Fiction de l'être*, D. Giovannangeli articule le retard originaire de la conscience par rapport à elle-même à la trans-

[1] R. Breeur, *Autour de Sartre. La conscience mise à nu*, Grenoble, Millon, 2005, p. 184-185.
[2] Cf. *ibid.*, p. 231-256.
[3] Pour cette question du rapport sartrien de la conscience absolue comme néant ou pulsion à la conscience comme manque ou désir, cf. les analyses importantes de R. Bernet, *Conscience et Existence. Perspectives phénoménologiques*, Paris, PUF, 2004, p. 171-194.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

phénoménalité de l'être sartrien.[1] L'épreuve que la conscience fait de son propre excès par rapport à elle-même est corrélée à l'épreuve qu'elle fait de l'excès de l'en-soi, de sorte qu'il est question chez D. Giovannangeli d'une « facticité de l'en-soi qui précède la conscience jusqu'au cœur d'elle-même[2] », jusqu'au cœur de sa spontanéité vertigineuse. L'abîme que la liberté est pour elle-même est indissociable de son rapport à un réel qui l'ignore absolument. Il ressort de ces considérations l'idée qu'il ne peut pas y avoir chez Sartre de situation facile, de situation au sein de laquelle la conscience ne buterait pas sur quelque chose qui lui résiste absolument. Au cœur de chacune des difficultés relatives que nous surmontons plus ou moins, se trouve une difficulté absolue, l'impossibilité d'un rapport harmonieux à l'en-soi. Nous avons affaire à l'épreuve d'une « *fissure radicale entre la conscience et l'Être*[3] », écrit R. Breeur. La conscience absolue est dans sa possibilité originaire rapport à un Être absolument indifférent à elle. L'absolue liberté de la conscience est indissociable de son absolue impuissance, non pas seulement par rapport à elle-même, par rapport à sa spontanéité vertigineuse, mais encore par rapport à l'en-soi, incapable qu'elle est de l'entamer, de l'articuler, d'y inscrire du sens. Si un monde est possible pour la conscience, c'est nécessairement à partir d'un refus de fuir cette absolue difficulté.

Il faut prendre toute la mesure du débat interne à l'auto-constitution de la conscience en conscience engagée, en situation, inscrite dans un monde. En utilisant un vocabulaire qui n'est certes pas celui de Sartre, nous dirons que la conscience en devenant mondaine associe à cet originaire refus de l'Être qu'elle est un désir de pâtir, de pâtir de ce qui lui résiste, de pâtir de ce dont elle n'est pas souveraine. Ce qui donne à chaque situation sa densité, c'est précisément le fait qu'en elle une conscience, au lieu d'être pur refus, s'expose à ce qui n'est pas elle, consent à pâtir de ce qui s'impose à elle, de ce qui est exigé d'elle, de sa situation, ce qui ne signifie pas, au contraire, qu'elle s'y soumette purement et simplement. Le fameux réalisme sartrien du

[1] Cf. D. Giovannangeli, *La fiction de l'être. Lectures de la philosophie moderne*, Bruxelles, De Boeck, 1990, p. 117. Pour cette question, cf. entre autres D. Giovannangeli, *Le Retard de la conscience. Husserl, Sartre, Derrida*, Bruxelles, Ousia, 2001 ; *Figures de la facticité. Réflexions phénoménologiques*, Bruxelles, PIE Peter Lang, 2010, notamment p. 99-147. Je me permets également de renvoyer à R. Gély, « Du retard de la conscience à la facticité du monde. Réflexion à partir des recherches de Daniel Giovannangeli », dans *Figures de la facticité*, p. 11-50.

[2] Cf. D. Giovannangeli, *Finitude et représentation. Six leçons sur l'apparaître. De Descartes à l'ontologie phénoménologique*, Bruxelles, Ousia, 2002, p. 117.

[3] R. Breeur, *Autour de Sartre*, p. 191.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

sens renvoie à ce qui dans la conscience excède la dimension du sens en tant que tel : « C'est bien un mérite de Sartre, […] écrit R. Breeur, non seulement d'avoir eu l'audace d'affranchir la conscience de ces préjugés classiques, mais aussi d'avoir pu la libérer de l'épreuve du sens.[1] » Ce qui fait le sérieux de toute situation, c'est l'enjeu qu'elle est pour la liberté, c'est la façon dont elle renvoie la conscience à la vulnérabilité intrinsèque de son ouverture au monde. En toute situation, il s'agit pour la conscience de s'effectuer comme une liberté qui consent à pâtir au sens le plus fort du terme de ce qui lui arrive. La puissance de refus de la conscience sartrienne ne va pas sans son désir d'être affectée sans recul possible par ce qui est.

S'il est pertinent d'utiliser cette expression « sans recul possible », de facture plus henrienne, c'est dans la mesure où Sartre refuse que la conscience, par un pouvoir de libre constitution du sens, ne soit pas totalement affectée par ce qui lui apparaît. Il n'y a pas de refuge possible de la conscience en elle-même, comme s'il lui était possible de décider du sens de ce qui est en train de lui apparaître, ce qui ne signifie pas que la conscience est purement et simplement déterminée quant à la réponse, quant à l'avenir, etc., qu'elle est susceptible de donner à ce qui ainsi l'affecte. La puissance de la liberté sartrienne est indissociable de son consentement à ne pouvoir se réfugier en soi, à ne pouvoir librement déterminer le sens de ce qui est en train de lui arriver. C'est dire encore qu'une non-liberté de la conscience par rapport au sens de sa situation est constitutive de sa capacité à pâtir et à agir, de sa capacité à se laisser affecter en profondeur par ce qui s'impose à elle, de sa capacité corrélative à s'engager réellement dans une transformation de sa situation. L'illusion d'immanence revient à croire illusoirement que l'on transforme sa situation simplement en la réinterprétant.

Le fameux réalisme sartrien du sens ne peut manquer dans cette perspective de renvoyer au rapport originaire de la conscience à la facticité de l'en-soi, à son désir tout à la fois de pâtir d'un réel qui lui résiste et de s'y confronter effectivement. Ce que la conscience cherche en s'ouvrant au monde, c'est de pouvoir être simultanément, sans jamais y arriver totalement, et une puissance de refus de ce qui est et une puissance d'adhésion à ce qui est. Cette puissance d'adhésion à ce qui est, la conscience sartrienne, toute néantisante, ne peut pas l'être dans son surgissement originaire. Elle ne le devient qu'en s'incarnant, qu'en consentant à pâtir de ce qui dans le monde vient l'affecter. Il n'y a de situation que pour une conscience qui s'est choisie comme conscience tout à la fois libre et affectable par ce qui est. Ainsi, cet arbre ne peut être vécu par la conscience sartrienne comme porteur de son

[1] *Ibid*.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

propre sens que parce que celle-ci, dans son rapport même à lui, consent à ce qui en lui échappe au sens, échappe au monde, est facticité absolue. Ce qui fait la densité phénoménologique de l'objet est chez Sartre cette pesanteur absolue qui ne cesse tout à la fois de le soutenir et de le menacer, de l'excéder de l'intérieur. Sans cette facticité de l'en-soi, la conscience n'aurait selon l'expression fameuse affaire qu'à des objets qu'elle digère, qu'à des objets dépouillés tout à la fois de leur densité et de leur propre sens. Il en va de même en ce qui concerne la vertigineuse spontanéité de la liberté. En s'incarnant, la conscience ne cesse pas de s'excéder elle-même, de pâtir de sa propre absoluité. Le pouvoir que la conscience a de s'effectuer comme une liberté confrontée à la transcendance de ce qui l'affecte, ne cesse de la renvoyer à cet abîme vertigineux qu'elle est pour elle-même, à cette indifférence en elle à ce qui est, à la vulnérabilité intrinsèque de son ouverture au monde. Nous pourrions encore dire que le pouvoir que la conscience a d'être exposée radicalement à sa situation, sans s'y laisser absorber pour autant, renvoie à ce qui en elle ne l'apparente en rien au monde. Ainsi, la conscience sartrienne, toujours en retard par rapport à ce choix originaire qu'elle est de s'incarner, ne cesse au sein de ses différentes situations de remettre en jeu ce choix, ne cesse d'être menacée par elle-même, par ce pouvoir qu'elle est de devenir tout à coup indifférente à ce qui lui arrive. Au sein de chacune de ses situations, la conscience ne peut honorer sa radicale liberté qu'en pâtissant de ce dont elle est la conscience, qu'en s'y liant, autrement dit qu'en ne fuyant pas dans l'indifférence. C'est ainsi qu'elle se rend capable d'ouvrir du possible, d'agir inventivement sur ce qui, en situation, est en train de l'affecter. La question qui se pose à la conscience est bien celle de savoir comment dépasser sa situation à partir de celle-ci, en tenant à elle, en ne faisant pas comme si au fond elle ne comptait pas vraiment.

Une lourdeur est au cœur de toute situation, une lourdeur corrélative du désir d'incarnation de la conscience, de son désir d'être affectée en profondeur par ce qui est, de n'être pas seulement refus et dépassement, mais adhésion. La phénoménologie de la perception développée dans *L'Être et le néant* montre ainsi — c'est la fameuse thèse du circuit de l'ipséité — de quelle façon la conscience percevante ne peut être soi-ici, consentir à être cette pure présence au ceci qu'elle est et ainsi s'ipséiser, qu'en ouvrant un avenir perceptif tout à la fois lié à ce présent et non déterminé par lui.[1] C'est précisément parce que l'ouverture de la conscience au monde ne va pas de

[1] Pour le dialogue entre Sartre et Merleau-Ponty à propos de cette question, je me permets de renvoyer à R. Gély, *Les usages de la perception. Réflexions merleau-pontiennes*, Leuven, Peeters, 2005, p. 23-55.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

soi que chaque situation vécue par elle est une épreuve de liberté au sens le plus fort du terme, un pari à tenir, celui d'adhérer à ce qui est, de ne pas le fuir abstraitement, pour trouver dans cette adhésion même le pouvoir d'y ouvrir un avenir. Les difficultés rencontrées dans une situation donnée — les difficultés d'une vie de couple par exemple — ne peuvent ainsi manquer de renvoyer à ce débat interne à la conscience, à cette décision aussi inouïe que vulnérable de la conscience, celle de ne pas se perdre dans le pur refus de ce qui est, mais de se réaliser comme une liberté capable de se laisser affecter en profondeur par le réel. On passe nécessairement à côté de ce qui est ontologiquement en jeu dans l'émotion sartrienne si on ne saisit pas qu'elle est l'émotion d'une conscience dont le désir d'endurer, de pâtir d'une situation qui lui résiste, ne va pas naturellement de soi. Dans *La transcendance de l'Ego*, Sartre décrit le pouvoir que la conscience a d'être absolument, sans réserve, désir de ceci et de cela, mais de façon purement instantanée, c'est-à-dire sans tenir à être conscience de ceci plutôt que conscience de cela : « La conscience transcendantale est une spontanéité impersonnelle. Elle se détermine à l'existence à chaque instant, sans qu'on puisse rien concevoir *avant* elle.[1] » Dans la perspective ici développée, cette possibilité-là de la conscience renvoie à l'intrigue nocturne de son auto-constitution comme conscience en situation, à la vulnérabilité intrinsèque de son désir de s'affronter au réel. Mon hypothèse est que le pouvoir émotionnel de la conscience renvoie essentiellement à la vulnérabilité intrinsèque et à la puissance de son ouverture au monde.

2. La performativité de l'émotion

Les réflexions qui viennent d'être faites nous permettent d'inscrire au cœur de la conduite émotionnelle un débat de la conscience avec elle-même, un débat relatif à son engagement dans la situation qui est présentement la sienne. Revenons à la dispute entre Pierre et Anne, à la colère qui s'est emparée d'eux. Ils font face à une difficulté. Supposons que cette nouvelle difficulté ne soit pas si grande que cela, qu'elle soit surmontable. Il reste que Pierre et Anne sont au plus près de désinvestir leur situation, ce qui transforme progressivement leurs difficultés relatives, les accentue. Sartre fait certes de l'émotion une conduite magique relative à une situation trop

[1] J.-P. Sartre, *La Transcendance de l'Ego* et *Conscience de soi et connaissance de soi*, précédés de *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité*, Paris, Vrin, Paris, 2003, p. 127.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

difficile. Mais précisément, trop difficile par rapport à quoi ? Dans un premier temps, nous pourrions nous contenter de dire que l'excès de difficulté est toujours relatif à un projet donné, qu'il y a excès lorsque ce projet est dans l'impossibilité au moins provisoire de s'effectuer. Cette réponse, si elle est juste, n'est toutefois pas complète dans la mesure où elle ne prend pas en compte le désir que l'individu a de réaliser ce projet, d'endurer sa réalisation, de pâtir de ce qui, relativement, lui fait obstacle. Tout à coup, telle situation devient trop difficile pour l'individu. Celui-ci se choisit comme n'en pouvant plus. Même si des possibilités d'agir persistent, des possibilités impliquant un changement plus ou moins profond, on peut dire que l'entrée dans la conduite émotionnelle revient à cesser de se rapporter à ces possibilités, à décider de ne plus se laisser interpeller par elles. On trouve dans l'émotion sartrienne la transformation de difficultés relatives en une difficulté absolue. Ce que l'émotion réalise tout d'abord, c'est une neutralisation des possibles solutions relatives à une difficulté rencontrée. Durant la conduite émotionnelle, la situation se donne comme une situation qui résiste absolument à l'inventivité d'un agir. Tout à la fois, l'émotion se déploie comme affectée par cette impossibilité et comme la produisant. Nécessairement, elle absolutise la difficulté de sa situation. La conscience endure sa situation dans l'impossibilité même d'y agir, et ce faisant y rejoue son choix originaire, celui de s'affronter à la difficulté absolue de l'Être. Le caractère hyperbolique de l'émotion sartrienne est par conséquent intrinsèquement lié au débat interne à l'auto-constitution de la conscience absolue en conscience ouverte au monde. En occultant la vulnérabilité intrinsèque de l'ouverture de la conscience au monde, on se rend incapable de rendre véritablement compte de la performativité de l'émotion. Celle-ci est seulement alors un effet, l'effet d'un trop grand décalage entre les croyances, attentes que nous avons à propos d'une situation donnée et la réalité même de celle-ci. Chez Sartre, on trouve au contraire une véritable performativité de l'émotion. Le jeu et le sérieux de sa théâtralité reposent sur le désir que la conscience a de rester mise en jeu par sa situation, d'y rester attachée dans l'épreuve elle-même radicalisée de la difficulté.

La conduite émotionnelle peut être comprise comme une façon de conjurer la possibilité pour la conscience de se détacher brusquement de sa situation. Elle irréalise certes les exigences pragmatiques de la situation au sein de laquelle elle se déploie, mais en ne se rendant pas indifférente à celle-ci. Si l'émotion est définie comme une fuite, elle est une fuite sur place, une fuite qui demeure attachée à ce dont elle est la fuite. C'est ainsi que l'on pourrait comprendre cette fameuse thèse de Sartre selon laquelle « nous ne

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

fuyons pas pour nous mettre à l'abri : nous fuyons faute de pouvoir nous annihiler dans l'évanouissement. La fuite est un évanouissement joué[1]. » Certaines fuites consistent à se mettre effectivement à l'abri de la situation, à la quitter effectivement. L'évanouissement apparaît alors comme une façon pour la conscience de rester présente à sa situation, d'y rester pour ainsi dire impossiblement présente. Si l'évanouissement est un « refuge », une « conduite d'évasion », c'est une évasion immobile. On pourrait se dire que cette évasion ne « se fait sur place » que faute de mieux. L'hypothèse ici développée consiste au contraire à dire que c'est pour rester sur place que la conscience se soustrait magiquement — et non pas effectivement — aux contraintes de sa situation. Regardons Pierre qui suite à cette immense dispute avec Anne se précipite dans le lit pour dormir, se jette dans le sommeil. Ce sommeil peut être compris comme ce en quoi et par quoi Pierre reste auprès de sa compagne, maintient son attachement à elle, se donne un répit, lutte contre cette menace tapie en lui, celle de plus être concerné par ce qui arrive, celle de désirer tout à coup s'évader effectivement. C'est pour cette raison qu'il est essentiel à la conscience sartrienne de pouvoir s'endormir, et cela presque quand bon lui semble, en fonction de ce qui lui arrive. D'une certaine façon, seul un vivant capable de s'endormir pour des raisons autres que fonctionnelles est une liberté, un pouvoir de s'engager, d'ouvrir du possible et d'y tenir dans la difficulté. De ce boxeur novice qui se jette sur l'adversaire en fermant les yeux, il est juste de dire qu'il veut supprimer symboliquement les poings de son adversaire, qu'il cherche à ne plus vraiment les percevoir, à neutraliser certes pour une part effectivement mais avant tout magiquement leur efficacité[2], mais il faut comprendre qu'il ne le fait que pour rester sur le ring, que pour maintenir son attachement à un combat de boxe devenant pourtant trop difficile. Il se jette d'autant plus frénétiquement sur l'adversaire en fermant les yeux qu'il est sur le point de devenir pur spectateur de lui-même, d'en avoir assez, d'arrêter le combat, voire d'arrêter ce sport, de passer à autre chose. Sartre affirme qu'en chacune de ses conduites émotionnelles, dont la fuite est paradigmatique, la conscience oublie, nie ce qui fait problème[3], mais, précisément, pas de n'importe quelle manière, en restant attachée aux projets qui sont à réaliser.

La façon de rester émotionnellement attaché à la situation problématique peut se déployer de différentes façons, qu'il n'y a pas lieu maintenant d'approfondir. Reprenons toutefois le fameux exemple de ces

[1] J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 46.
[2] Cf. *ibid.*
[3] *Ibid*.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

raisins que je ne peux cueillir : « Je hausse les épaules, je laisse retomber ma main, je murmure "ils sont trop verts" et je m'éloigne[1]. » On pourrait se dire qu'il ne s'agit en aucune manière dans ce cas de continuer à désirer ces raisins que je ne peux cueillir. Ne suis-je pas en train de me détourner effectivement d'eux, d'aller à la recherche d'autres raisins plus accessibles ? Certes, mais je ne me détourne pas d'eux de n'importe quelle manière. C'est en haussant les épaules et en les rendant trop verts. J'annule donc magiquement l'épreuve que je fais de ces raisins comme devant être cueillis : « Ils se présentaient d'abord comme "devant être cueillis". Mais cette qualité urgente devient bientôt insupportable, parce que la potentialité ne peut être réalisée. Cette tension insupportable, à son tour, devient un motif pour saisir sur le raisin une nouvelle qualité "trop vert", qui résoudra le conflit et supprimera la tension[2]. » Cela signifie-t-il toutefois que je suis devenu indifférent à ces raisins ? Il ne le semble pas vu tout le travail imaginaire que je suis en train de réaliser. Ces raisins continuent à compter et c'est précisément pour cette raison qu'un cérémonial est mis en place. J'annule l'exigence de les cueillir tout en les maintenant potentiellement désirables, dans le futur, quand ces raisins vraiment trop verts ne le seront plus !

Faisons quelques variations autour de cette fameuse description de Sartre. Ces raisins se présentent donc d'abord comme devant être cueillis. Nous avons affaire à une conscience qui sans recul possible est conscience de raisins devant être cueillis. Si nous reprenons cette description dans la perspective de *La transcendance de l'Ego*, nous sommes en présence d'une conscience qui, dans sa spontanéité même, est immédiatement affectée par ce qui se donne à elle, par l'exigence qui lui est adressée. Mais cette conscience aussi affectée par ce dont elle est la conscience pourrait tout aussitôt, en toute indifférence, devenir conscience d'autre chose, désir de cette femme qui soudain passe. Pour que vienne au jour non pas seulement le désir de ces raisins, mais pour ainsi dire le désir de satisfaire ce désir, le désir d'endurer tout ce qu'il faut endurer pour qu'il puisse être satisfait, il a fallu que la conscience adhère à elle-même comme conscience désirant ces raisins, il a fallu qu'elle s'auto-constitue comme engagée dans ce désir-là, dans cette situation plus ou moins difficile. Pierre ainsi tente et tente encore d'atteindre ces raisins et n'y parvient pas. Pourquoi alors hausse-t-il les épaules, pourquoi confère-t-il magiquement à ces raisins cette nouvelle caractéristique « trop verts » ? N'est-ce pas parce qu'il s'est attaché à ces raisins, à ce désir

[1] *Ibid.*, p. 44-45.
[2] *Ibid.*, p. 45.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

de les cueillir, n'est-ce pas encore parce qu'il désire rester attaché à ce que ce désir fut ?

Dans son retard originaire sur elle-même, la conscience se découvre attachée à ce désir de cueillir ces raisins, se découvre engagée dans un projet et dans le consentement à supporter tout ce qu'il faut supporter pour le réaliser. Dans le cadre de la libre reprise que je propose de faire de cette description sartrienne, il est de la plus grande importance d'inscrire une joie au cœur même du mouvement d'incarnation de la conscience, qui est liberté consentant à pâtir, qui est pâtir intérieurement travaillé par une liberté, une joie qui est « passion de la liberté[1] ». Cette joie interne à l'engagement de la conscience dans le monde est liée à la vulnérabilité intrinsèque de cet engagement, ne va pas sans son incessante remise en jeu. Pierre, désireux de cueillir ces raisins, est amené à faire de sa rencontre avec ceux-ci une épreuve de liberté au sens le plus fort du terme. Une liberté consent à se réaliser en endurant inventivement la résistance du réel. Regardons dès lors Pierre tenter encore et encore d'atteindre ces raisins. Tant d'histoires pourraient être racontées, inventées. Contentons-nous de saisir dans le haussement des épaules de Pierre ce qui atteste de son attachement à ce projet. Certes, une version de l'histoire pourrait être celle d'un individu paresseux, qui ne fera pas tous les efforts nécessaires pour réaliser son projet, et encore moins l'effort de reconnaître sa responsabilité dans l'échec de l'entreprise. Nous le verrons davantage par la suite, la conduite émotionnelle peut être mise au service de la mauvaise foi, mais précisément ne le peut que parce qu'elle ne s'y réduit pas. Après tout, à être de mauvaise foi, pourquoi Pierre ne se contente-t-il pas de dire qu'il n'a plus vraiment envie de raisins en ce moment ou même qu'au fond il n'aime pas vraiment les raisins ? C'était une lubie, un désir aussitôt évaporé. Ce comportement est redoutablement efficace pour annuler les exigences pragmatiques d'une situation donnée. Il suffit de devenir indifférent à celle-ci, de passer à autre chose. Remarquons que ce n'est pas du tout ce qui se passe ici. Quelle que soit la mauvaise foi de sa conduite émotionnelle, Pierre ne cherche en aucune manière à annuler la désirabilité des raisins, mais seulement à la rendre présentement inopérante, c'est-à-dire à la suspendre imaginairement. Ces raisins sont devenus magiquement trop verts, ils sont trop verts maintenant, ce qui signifie qu'ils ne le seront peut-être plus dans quelques jours. La désirabilité de ces raisins est certes dégradée, mais elle n'est pas comme telle

[1] Cf. G. Cormann, « Passion et liberté. Le programme phénoménologique de Sartre », p. 94-95.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

annulée, et encore moins le désir que Pierre avait de ceux-ci, « avant » qu'il ne « s'aperçoive » qu'ils ne sont pas tels qu'il le croyait.

Si Sartre insiste tant sur le caractère irréfléchi de la conduite émotionnelle[1], c'est parce que l'émotion n'est pas comme telle révélation d'une situation qui lui préexiste, mais transformation magique d'une situation, résolution d'un problème insurmontable. Chez Sartre, ce n'est certainement pas à la peur comme émotion qu'est donnée la tâche de révéler telle situation comme menaçante. L'émotion de peur consiste plutôt à agir d'une façon spécifique sur cette qualité affective de la situation, à agir sur les propriétés affectives des objets lorsque ces dernières sont trop difficiles à supporter, « à décharger les objets à forte charge affective » écrit encore Sartre, à « les amener tous au zéro affectif et, par là même, de les appréhender comme parfaitement équivalents et interchangeables[2]. » Ces thèses très fortes ne peuvent selon moi être correctement entendues que si l'on conçoit d'autres façons possibles d'annuler les exigences pragmatiques de la situation. C'est pour cela d'ailleurs, du moins du point de vue que je prends pour le lire, que Sartre affirme qu'« une fuite qui serait simplement course ne suffirait pas à constituer l'objet comme horrible. Ou plutôt elle lui confèrerait la qualité formelle d'*horrible*, mais non pas la matière de cette qualité[3]. » Cette façon de fuir n'a pas pour fonction de permettre à la conscience de se laisser envoûter, déborder par le caractère horrible de la situation. C'est une fuite fonctionnelle. Dans ce cas, on annule les exigences pragmatiques de la situation, non par hyperbole, en aggravant magiquement la difficulté, mais au contraire en sortant de cette situation, en partant ailleurs. En conférant à ces raisins la qualité magique d'être « trop verts », Pierre assume, certes avec mauvaise foi, le désir qu'il en avait. Il part, mais en gardant vif en lui le désir qu'il avait de rester. Tous les chemins susceptibles d'amener Pierre à enfin pouvoir toucher et prendre ces raisins deviennent aussi vains les uns que les autres, équivalents, absolument interchangeables. Il n'y a plus rien à faire face à des raisins aussi verts. Ah, s'ils ne l'avaient pas été, les choses eussent été différentes. On aurait vu Pierre se démener comme jamais pour les atteindre…

Lorsque les tentatives de Pierre pour attraper les raisins se multiplient et échouent, encore et encore, il faut d'une façon ou d'une autre arrêter, interrompre le cours de l'action. La question est alors de savoir si cette interruption revient ou non à se désinvestir de la situation ou à l'investir

[1] Cf. J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 38-44.
[2] *Ibid.*, p. 47.
[3] *Ibid.*, p. 52.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

provisoirement d'une autre façon. Une première façon de faire face aux trop grandes difficultés d'une situation donnée, la plus redoutable, revient à la désinvestir purement et simplement, en toute indifférence. C'est précisément ce que Pierre, face à ses raisins, ne fait pas. Par sa conduite émotionnelle, celui-ci est en train de neutraliser les exigences pragmatiques de sa situation, il en aggrave même la difficulté, la rend absolue, puisqu'il confère magiquement aux raisins des propriétés tout à fait indépendantes de leur apparaître mondain. De tous les points de vue possibles, ces raisins sont trop verts et il n'y a donc pas à chercher à s'en approcher davantage, pour les percevoir autrement, pour les toucher, pour les sentir : « Ainsi à travers l'émotion, une qualité écrasante et définitive de la chose nous apparaît[1] », écrit Sartre. Certes, c'est pour cette raison que la conduite de Pierre est décrite par Sartre comme une comédie qui ne va pas jusqu'au bout, comme une conduite incantatoire qui n'est pas accomplie avec tout le sérieux nécessaire pour avoir affaire à une véritable émotion.[2] Il suffit de se rendre compte en effet que les raisins ne sont pas devenus trop verts pour l'éternité, qu'ils vont mûrir, alors que l'émotion véritable telle qu'elle est décrite par Sartre annule tout devenir possible. Il n'y a pas de solution aujourd'hui, mais il n'y en aura pas demain non plus. Ainsi, la qualité affective incorporée magiquement dans la chose semble condamner cette chose à ne plus pouvoir être que ce qu'elle est : « Du coup, écrit Sartre, l'émotion est arrachée à elle-même, elle se transcende, elle n'est pas un banal épisode de notre vie quotidienne, elle est intuition de l'absolu[3]. » Même si dans son rapport émotionnel aux raisins inaccessibles, Pierre ne barre pas toutes les voies, laisse la possibilité à ces raisins subitement devenus trop verts de mûrir, il reste que nous avons déjà affaire à un comportement de fuite qui maintient dans sa façon même de fuir un attachement à ce qui est en train d'être fui. En transformant magiquement ses raisins, Pierre se donne le confort de cesser d'être interpellé par ces derniers, mais d'une façon telle qu'il ne se rend pas néanmoins véritablement indifférent à eux.

Nous sommes ainsi en train d'établir un rapport essentiel entre le désir que la conscience a de rester d'une façon ou d'une autre attachée à sa situation, de ne pas lui devenir indifférente, et la façon dont, se faisant émotion, elle lui confère des propriétés absolues. L'objectif de notre enquête est de nous approcher par étapes successives de ce rapport profond, au cœur de l'émotion, entre l'épreuve que la liberté fait d'une impossibilité à agir

[1] *Ibid.*, p. 56.
[2] Cf. *ibid.*, p. 45.
[3] *Ibid.*, p. 56.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

dans une situation donnée et son refus de se rendre pour autant indifférente à celle-ci. De l'émotion de colère partagée par Pierre et Anne, nous avons vu qu'elle leur permettait de se donner un répit, de faire coexister une impossibilité à trouver une solution pour sortir de leur blocage et un désir de tenir bon, d'être encore engagés dans ce qui pourtant semble devenir — et devient dans l'émotion — une difficulté absolue. Cette colère, Pierre et Anne pourraient l'emporter avec eux en se séparant. Leur histoire est dans les faits finie, mais chacun la maintient vive, se laisse absorber par une émotion de colère qui persiste et risque bientôt, pour ne pas avoir à passer, de s'étendre, de trouver encore d'autres prétextes, d'autres champs d'application. Même si les situations émotionnelles sont plus ou moins fortes, les consciences plus ou moins fortement captivées par leur propre jeu, Sartre montre qu'il y va en toute émotion de la vulnérabilité intrinsèque de leur ouverture au monde, de la vulnérabilité intrinsèque de leur désir d'endurer ce qui les affecte, de leur désir d'être tout à la fois libres et affectées en profondeur par ce qui se donne à elles, d'être tout à la fois libres et non indifférentes. Affrontant les difficultés de sa situation, la conscience menacée par sa spontanéité vertigineuse est à chaque fois en demeure de rester engagée, de faire de sa situation une situation de liberté, de la dépasser certes, mais en consentant à ce qu'elle est, en consentant à en être affectée. Certaines situations peuvent à ce point devenir difficiles que l'auto-affection de la conscience comme conscience en situation y est profondément mise à mal. Ce ne sont pas seulement les croyances et les attentes relatives à une situation donnée qui s'effondrent alors, mais cette foi en un monde possible pour la liberté.

Même si Pierre et Anne finissent par se séparer, ils resteront peut-être longtemps en colère. Cette émotion est liée à l'impossibilité dans laquelle ils se trouvent de faire quelque chose avec l'échec de leur couple, de donner au moins un avenir possible à cet échec, non pas pour le nier dans sa facticité, mais au contraire pour s'y incarner. Cette émotion qui porte sur la situation en tant que passée suppose que ce qui a eu lieu n'était pas un « banal épisode », mais une mise en jeu de soi, une épreuve de liberté au sens le plus fort du terme. On pourrait penser que Pierre ne se rapporte émotionnellement à cette situation passée que pour éviter d'avoir à y assumer sa responsabilité. N'aurait-il pas pu agir autrement ? L'émotion, en conférant à la situation passée des propriétés absolues, en neutralisant toute possibilité d'y saisir ce qui aurait pu y être fait, semble permettre à Pierre de ne rien assumer. La labilité constitutive des conduites émotionnelles lui permet par ailleurs de continuer à neutraliser les exigences pragmatiques de sa situation en passant d'une émotion à l'autre. La conscience ne parvient plus à s'auto-captiver dans la conduite de colère, mais le fait en se rendant triste. Ainsi, par

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

exemple, Pierre, après un épisode de colère renforçant l'impression que toutes les voies étaient barrées dans sa vie de couple, entre dans une profonde tristesse. Il saisit maintenant tout ce qu'il aurait pu faire, mais de façon d'autant plus cruelle qu'il n'est plus possible de revenir en arrière. L'ouverture imaginaire des possibles de la situation passée ne fait que renforcer l'épreuve que Pierre fait d'une situation qui semble lui échapper absolument. On peut certes insister sur la mauvaise foi qui est au cœur de la conduite émotionnelle de Pierre. Celui-ci n'est plus — illusoirement — que tristesse, et ce faisant refuse de se mettre au travail pour ouvrir du possible dans et à partir de son échec. Une certaine façon pour Pierre de se lamenter sur ce qu'il n'a pas fait pour sauver son couple consiste à fuir l'appel que cette situation, aussi factuellement impossible fût-elle devenue, lui adresse, à savoir de faire quelque chose de ce qui s'est avéré être un échec. Aussi négatives ces conduites émotionnelles puissent-elles être, il importe toutefois de noter que Pierre reste présent à ce qui lui est arrivé, présent selon la modalité d'une impossibilité, mais présent quand même, obstinément.

Nous trouvons ainsi au cœur de l'émotion un désir inouï, dont nous verrons qu'il est constitutif de l'incarnation de la conscience, celui de demeurer concerné par ce qui semble pourtant sans issue, par ce qui paraît ne mener nulle part. La conscience fuit davantage encore les exigences pragmatiques de la situation, les neutralise magiquement, mais pour continuer de la posséder tout aussi magiquement. Dans la colère qu'ils ont l'un envers l'autre, Pierre et Anne aggravent leurs difficultés au sens où ils les absolutisent, mais cette impossibilisation de leur situation est identiquement ce qui les attache magiquement à elle. D'une certaine façon, leur couple atteint dans ces conduites de colère une densité extraordinaire puisqu'il surgit de son impossibilité même, puisqu'il ne s'effondre pas, qu'il est toujours là, au sein même des conduites incantatoires qui en révèlent performativement l'impossibilité. Ainsi, Pierre, dans sa conduite de colère, attribue à Anne des propriétés absolues, de telle sorte que celle-ci n'est désormais plus que ceci ou que cela, sans rémission possible. La colère de Pierre semble l'expulser avec Anne hors de leur couple. Anne n'apparaît plus à Pierre comme le pôle d'une série d'actions possibles, mais comme vidant l'espace de tout possible, comme le pétrifiant. Et pourtant, Pierre rejoint Anne, agit à distance, enjambe magiquement l'espace, continue d'être auprès d'elle, avec une force d'autant plus grande qu'il ne se passe plus rien sinon la révélation d'une impossibilité. On pourrait se demander ce que Pierre et Anne font encore l'un avec l'autre s'ils s'apparaissent l'un à l'autre comme pragmatiquement hors d'atteinte, comme une impossibilité, comme ce à quoi aucun chemin ne conduit. Mais, précisément, leur conduite émotionnelle consiste à se posséder magiquement

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

l'un l'autre dans l'épreuve même de cette impossibilité. En absolutisant la distance entre eux, l'émotion de colère les rapproche magiquement, continue de les lier l'un à l'autre.

C'est pour cette raison d'ailleurs que l'indignation qui s'empare de Pierre envers ce patron qui le harcèle peut dans certaines conditions, qu'il faut encore explorer, le lier davantage à celui-ci, faire de ce lien, le temps de l'émotion, un lien absolu, irrévocable. En s'indignant, en se laissant emporter par la colère, Pierre ne peut manquer de s'enchaîner à sa situation, de tenir encore à son patron. C'est pour cette raison qu'une certaine façon d'entretenir l'indignation, de l'alimenter même, permet au patron de neutraliser les possibilités d'action de ses employés, lui permet de continuer à les lier à lui dans l'acte même par lequel ceux-ci désespèrent de lui. Nous avons affaire alors à un véritable détournement du pouvoir émotionnel de la conscience. Il faut en sens inverse montrer en quoi un certain usage de l'émotion est nécessaire à l'accroissement du pouvoir que les individus ont de continuer à agir ou encore d'initier de nouvelles actions dans les situations au sein desquelles ils s'éprouvent plus ou moins bloqués.

Il y a un rapport essentiel entre l'auto-affection de la conscience comme conscience émue et la vulnérabilité intrinsèque de son ouverture au monde, c'est-à-dire de son désir d'endurer, de pâtir, d'être affectée en profondeur par ce qui lui arrive. La menace qui est au cœur du mouvement d'incarnation de la conscience n'est rien d'autre que l'abîme de sa spontanéité, que son excès par rapport à elle-même, par rapport à son auto-affection comme conscience incarnée. Toujours déjà en retard par rapport à elle-même, toujours déjà en situation, la conscience assume sa condition, assume ce choix d'être une liberté affectable, se mettant en jeu dans le réel. L'extraordinaire pouvoir d'engagement de la liberté, sa capacité tant à endurer qu'à inventer, sa joie de pâtir, est indissociable de la vulnérabilité même de son incarnation, de ce qui dans cette incarnation ne va pas naturellement de soi. Certaines situations peuvent profondément mettre à mal la conscience, la reconduire vivement à cette menace en elle, celle de la pure et simple indifférence. Si certains événements traumatiques sont émotionnellement retenus et sans cesse imaginairement effectués par la conscience, c'est de ce point de vue parce qu'il ne lui est pas possible de faire comme si en ces événements son désir même de vivre, d'être inscrite dans un monde, d'être incarnée, n'avait pas été profondément ébranlé. En chacune des situations qu'elle vit, la conscience remet en effet en jeu, d'une façon qui n'a pas besoin d'être réfléchie, son désir de pâtir. Aucune neutralité n'est possible, à la mesure même de l'indifférence de la conscience absolue, de l'excès originaire de la conscience par rapport à elle-même. Si la conscience

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

ne laisse pas partir l'événement traumatique dans le passé, mais le rejoue encore et encore, c'est précisément parce qu'elle ne peut pas faire comme si dans ce qui lui est arrivé son choix originaire de soi comme liberté affectable, comme ouverture au monde, n'avait pas été mis en jeu. Pour la conscience, être au monde, c'est avoir immémorialement choisi d'affirmer sa liberté dans le pâtir même de ce qui ne peut manquer de lui résister. Toute situation est l'espace d'une rencontre comme telle impossible, mais pourtant réalisée et à réinventer, entre la spontanéité vertigineuse d'une liberté et la résistance indépassable de l'Être. Dans la façon dont la conscience affronte les difficultés de sa situation, il y va à chaque fois de son choix originaire d'être tout à la fois libre et affectable, de son auto-affection comme conscience en situation. La situation traumatique peut être comprise comme ce qui renvoie sans subterfuge possible la conscience à l'intrigue nocturne de son incarnation, à son débat immémorial avec elle-même. Dans la situation traumatique, la conscience est renvoyée brutalement à ce qui en elle n'a que faire d'être tenue à quoi que ce soit, à ce qui en elle excède toute auto-affection de soi comme conscience se temporalisant. La réaction émotionnelle de la conscience face à ce qui la violente peut ainsi être comprise comme une ultime défense contre elle-même, contre ce qui ne cesse de la menacer de l'intérieur, à savoir le pouvoir vertigineux de se rendre tout à coup indifférente à ce qui lui arrive, lui arrivera, lui est arrivé, ou encore aurait pu lui arriver. On trouve au cœur de l'émotion traumatique, aussi désemparée soit-elle, un refus extraordinaire de se dissocier de soi, toute la question étant de savoir à quelles conditions la puissance de cette conduite émotionnelle ne se retourne pas contre elle-même, accroît la résistance et l'inventivité de la liberté, accroît son désir de vivre.

Un des apports les plus importants de *La transcendance de l'Ego* est d'avoir montré que la conscience saisie dans ce qui en elle excède son auto-affection comme conscience ouverte au monde entretient un rapport affectif à ce dont elle est la conscience : elle est désir de ceci, crainte de cela, etc., mais sans qu'elle s'affecte de ses vécus affectifs, sans qu'elle les inscrive dans la temporalité de son ouverture au monde. C'est pour cette raison que la conscience peut refuser d'adhérer à soi en tel ou tel vécu, d'y adhérer à soi comme conscience ouverte à un monde, affectée par une situation. Tout se passe alors comme si ce vécu, tout en restant celui de la conscience, était exclu de son incessant mouvement d'incarnation, ne trouvait pas, d'une façon ou d'une autre, place dans l'intrigue de son désir d'être. La conscience peut ainsi tenter de se rendre radicalement indifférente à ce qui lui arrive ici et maintenant, pour au moins tenter de sauver le reste, pour maintenir cette croyance, qui ne peut alors manquer d'être toujours plus vécue comme une

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

illusion, qu'il existe un monde possible pour la conscience, des chemins possibles pour la liberté, autrement dit que la condamnation de la liberté à elle-même n'est pas une condamnation à l'abstraction et au refus. L'événement traumatique peut être compris comme mise en danger de ce désir, non garanti par l'Être, qu'il y ait un chemin possible pour la liberté, une incarnation possible de la conscience. Toujours déjà en retard par rapport à ce désir d'incarnation qu'elle est, la conscience n'a pas le choix, elle est tenue à faire d'une façon ou d'une autre quelque chose de sa situation, aussi épouvantable soit-elle. A la limite extrême de son ouverture au monde, la conscience traumatisée se fait conscience émotionnelle. Cette émotion est la conscience refusant de devenir indifférente à ce qui l'affecte. Il faut donner toute sa place à cette menace interne qui ne cesse de hanter la conscience, à savoir celle de ne plus désirer être concernée par ce qui lui arrive, celle de s'abîmer dans sa spontanéité vertigineuse. La catastrophe ultime serait que la conscience cesse tout à coup de se rapporter émotionnellement à cette situation qui la rend en ce moment si impuissante. Dans cette auto-affection de soi comme émotion, la conscience traumatisée fait certes l'épreuve d'une impossible réponse à ce qui lui arrive, mais refuse, dans la radicalisation même de cette impossibilité, de se désincarner, de céder sur son désir de pâtir.

3. Émotion et action

La question qui se pose dès lors à nous est de savoir comment la conduite émotionnelle peut participer à un accroissement tant de l'affectabilité de la conscience, de sa capacité à être affectée en profondeur par ce qui lui arrive, que de sa capacité à répondre avec inventivité à ce qui la sollicite. Dans la situation traumatique, l'émotion certes participe à une véritable neutralisation des possibilités de réponse de la conscience, de sorte que celle-ci semble devenir plus aveugle encore à la réalité de sa situation. Cet aveuglement est le prix que la conscience doit payer pour rester magiquement concernée par ce qui lui est insupportable. Dans ce qui apparaît comme conduite irrationnelle ou comme pure fuite, l'enjeu pour la conscience émotionnelle est de tenir à soi comme conscience incarnée, comme conscience affectée par une situation. Il peut y avoir une absence de réponse émotionnelle de la conscience aux exigences de la situation difficile qu'elle vit, une certaine façon comme l'on dit d'être maître de ses émotions ou de savoir rapidement passer à autre chose, de ne pas se laisser bloquer par ce qui arrive, qui revient au fond à faire comme si l'ouverture de la conscience au monde allait

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

naturellement de soi, comme si celle-ci n'était pas comme telle mise en jeu au sein même de chacune de ses situations. L'émotion dans sa dimension spécifiquement humaine n'est pas possible sans la vulnérabilité intrinsèque de la liberté, sans la vulnérabilité de son désir d'être une liberté en situation, affectée et concernée en profondeur par ce qui l'affecte. Au lieu donc de décrire l'émotion dans sa dimension seulement négative, c'est-à-dire comme irréalisation des exigences pragmatiques de la situation, il faut tout autant saisir en quoi elle est liée au désir que la liberté a de s'incarner, de pâtir, sans recul possible, de la situation dans laquelle elle se trouve. Au cœur de la moindre de ses situations, la conscience ne cesse d'avoir à mettre en œuvre ce choix originaire de soi comme engagée dans un monde. Si certaines situations, apparemment anodines, peuvent devenir effroyables pour tel ou tel individu, c'est parce qu'il est renvoyé de façon particulièrement vive en celle-ci à la vulnérabilité de son désir d'incarnation, dont l'émotion est précisément le maintien originaire.

La densité de chacune des situations vécues par la conscience est liée à la façon dont sa liberté et son affectabilité y sont mises en jeu. C'est pour cette raison que le pouvoir de la conscience à se rendre d'un coup, en sa vertigineuse spontanéité, indifférente à ce qui lui arrive, est tout à la fois constitutif de toute situation et la met en danger. Si la conscience n'était pas sans cesse menacée par son propre excès, aucune de ses situations ne serait ce en quoi elle se débat avec soi, avec son désir de pâtir de ce qui est. C'est pour cette raison que l'émotion est essentielle à l'épreuve que la conscience fait de la vulnérabilité intrinsèque de son incarnation. En toute situation et explicitement dans les situations devenant trop difficiles, la conscience est hantée par cette menace qu'elle est pour elle-même, celle de devenir indifférente à ce qui l'affecte. Après tout, pour dépasser sa situation de crise avec Anne, il suffirait que Pierre s'en aille, sans regret, le cœur si léger, disponible à tant de nouveaux possibles. Si Pierre s'en va, cela ne sera pas de cette manière, sans ces émotions qui, dans sa rupture même, l'empêcheront de faire comme s'il pouvait vivre sa vie en passant indifféremment d'un projet à l'autre.

Il y a une foi profonde au cœur de la conduite émotionnelle, une foi dans la possibilité que la conscience a d'être tout à la fois libre et capable de pâtir en profondeur de ce qui lui arrive. Chaque conduite émotionnelle est le renouvellement de cette foi primordiale. Ainsi, lorsque Pierre se met en colère contre cette bicyclette qu'il ne parvient pas à réparer, il est très important de noter qu'il ne s'en prend pas physiquement à cette dernière. Certes, la limite de cette action magique sur l'objet est de ne porter que sur sa

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

phénoménalité, non sur son effectivité.[1] Mais on pourrait tout autant dire que la vertu de l'action magique consiste précisément dans cette limite, autrement dit que l'objectif poursuivi est de produire une action magique sur l'objet précisément pour ne pas avoir à le nier effectivement, par exemple en s'en détournant purement et simplement, ou en passant à l'acte, en le détruisant. Dans la comédie que Pierre joue en présence de la bicyclette, nous sommes assurément au plus près d'une rupture effective. Pierre ne semble plus trouver de chemins lui permettant de faire passer cette bicyclette de l'état de bicyclette cassée à l'état de bicyclette réparée. Dans la perspective sartrienne, cette bicyclette se donne à Pierre comme un impératif, comme une bicyclette qui exige d'être réparée, de sorte que cela ne sera pas impunément que Pierre cessera de tenter de le faire. La liberté pâtit d'une situation qui la sollicite, et non pas d'une réalité neutre qu'il lui est loisible de qualifier comme elle le veut. Il lui faut être présent sans recul possible à cette sollicitation, mais sans s'y réduire, en lui construisant tel ou tel avenir. Nous avons vu qu'en devenant purement indifférent à la sollicitation de sa bicyclette, en faisant comme si cette sollicitation ne comptait pas, Pierre renoncerait à se laisser mettre en jeu par sa situation. Il pourrait aussi s'en prendre physiquement à sa bicyclette, non plus donc pour nier phénoménalement ses exigences, mais pour les nier effectivement, en lui portant donc physiquement atteinte. Nous sommes ainsi amenés à établir un rapport entre le pouvoir que la conscience a de se rendre indifférente à ce qui lui arrive et ce désir qu'elle peut tout à coup avoir de violenter ce qui lui fait face, de chercher à le soustraire effectivement du champ de la visibilité.

Le pouvoir que la conscience a d'endurer avec inventivité ce qui lui arrive s'origine dans la vulnérabilité intrinsèque de son ouverture au monde. L'extraordinaire pouvoir d'ouverture de la conscience, sa capacité inouïe à pâtir de ce qui est, d'ouvrir encore et encore les horizons de son affectabilité, tout cela s'origine dans le débat interne à son désir de s'incarner. C'est dire que toute façon de faire comme si la conscience n'était pas mise en jeu dans sa possibilité même par ce qui lui arrive ne peut qu'affaiblir sa capacité à y faire face. Cette naturalisation de l'ouverture de la conscience au monde rend certes beaucoup plus légère les situations qu'elle est en train de vivre. Plus rien au fond n'est porteur d'un enjeu lié à son désir même de vivre, à son inscription dans le monde. Certaines situations sont certes plus difficiles que d'autres, mais aucune, en régime de naturalisation, ne renvoie comme telle à cet abîme que la conscience ne cesse d'être pour elle-même, à la vulnérabilité même de son désir. Mais ce qui permet ainsi d'alléger les

[1] Cf. *ibid.*, p. 45.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

situations vécues par la conscience — puisque conscience et monde ne s'excèdent plus, sont désormais naturellement corrélatifs — ne peut manquer d'affaiblir la puissance d'engagement de la conscience, de l'amener à céder davantage devant l'adversité. Les difficultés rencontrées par la conscience ne peuvent manquer de tout à coup s'alourdir. La conscience devenant trop légère parvient de moins en moins à vivre l'adversité des situations qu'elle rencontre comme ce qu'en son retard originaire sur elle-même elle désire affronter. Un cercle vicieux se met en place. Plus la conscience tente d'alléger ce qu'elle vit, plus elle se ménage la possibilité de n'être pas concernée en profondeur par ce qui lui arrive, et plus elle s'éprouve violentée par ce qui lui résiste, ce qui la conduit à tenter de s'alléger encore plus, et ainsi de suite, jusqu'à ce que cette posture de douce indifférence éclate en une insupportable lourdeur, en pure violence.

Par rapport à cette bicyclette qui lui résiste pour le moment, plusieurs chemins s'offrent à Pierre. Nous avons vu que la conduite émotionnelle qu'il choisit de développer en devenant triste, en se mettant en colère, etc., ne peut manquer d'être mise en contraste avec cette indifférence qui pourrait tout à coup s'emparer de lui ou inversement avec ce comportement violent qu'il pourrait avoir, par exemple en jetant brutalement la bicyclette au loin. C'est pour cette raison qu'il est de la plus grande importance de maintenir une différence essentielle entre la théâtralité de toute conduite émotionnelle, ici celle de la colère, et l'effectivité du comportement, ici l'acte violent, d'éviter de comprendre la comédie émotionnelle — seulement et tout d'abord — comme la simulation ou encore la réalisation invisible d'une action impossible à réaliser, interdite, aux conséquences trop lourdes, etc. La question est très délicate, car il est exact que l'émotion peut être mobilisée comme matière d'une conscience imageante, et nourrir ainsi l'épreuve d'un désir non réalisé. En colère devant sa bicyclette, Pierre serait en train de la brutaliser imaginairement. Peut-être est-ce en effet cela qui, dans la trajectoire singulière de Pierre, est principalement en train de se passer.

On se tromperait toutefois en réduisant cette colère au substitut imaginaire d'une action possible. Il n'y a pas moyen de séparer ces différents aspects de la conduite émotionnelle. Le sens que telle conduite émotionnelle a dans telle situation est toujours d'une façon ou d'une autre déterminé par la façon dont les individus se laissent affecter par elle, par la façon dont ils la laissent agir. Ainsi, lorsque Pierre et Anne se présentent à l'un à l'autre comme étant en colère, la question est de savoir si les gestes qu'ils réalisent sont avant tout la satisfaction imaginaire d'un désir réprimé, impossible, etc. Pierre et Anne substitueraient par leur conduite émotionnelle une agression jouée à l'effectuation imminente d'une agression. Cette conduite de colère

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

pourrait être éprouvée comme une menace sur le point de se réaliser. Elle ne peut toutefois être réduite à cela. Si l'émotion peut être mise au service d'une conduite imaginaire, elle est, en son sens originaire, neutralisation de toute action possible, non pas donc une conduite imaginaire, mais une conduite réelle consistant à rester concerné par une situation devenue imaginairement impossible, devenue absolument inhospitalière. Loin alors que l'émotion serve de matière à un acte imageant, c'est au contraire le pouvoir imageant de la conscience qui est mis au service de la conduite émotionnelle, qui permet à la conscience d'agir émotionnellement. La conduite émotionnelle doit être comprise en ce sens originaire comme ce en quoi la conscience se redonne à elle-même le sérieux de la situation dans laquelle elle se trouve, décide de tenir à cette situation, c'est-à-dire refuse de dépasser les difficultés rencontrées en changeant tout à coup de projet, en se rendant indifférente à ce qui s'est passé ou à ce qui est en train de se passer, soit encore en détruisant effectivement ce qui fait problème.

L'émotion de colère n'est pas sur ce plan originaire une préparation à l'agression ou encore le substitut d'une agression non réalisée, ce qui ne signifie pas qu'elle ne puisse pas le devenir dans la mauvaise foi. Elle est une suspension de toute action mondaine, effective ou possible. Si Sartre insiste tant sur le fait que la conduite émotionnelle change magiquement les qualités de l'objet lui-même, y inscrit de l'impossible, c'est précisément pour éviter qu'on la confonde, à ce niveau originaire, avec une action dite imaginaire, ce qui ne signifie pas que l'émotion ne puisse pas, comme nous le verrons, être mobilisée dans une telle perspective. Lorsque Pierre se met en colère contre sa bicyclette, il suspend le temps de l'action, évite d'avoir à trancher soit dans le sens d'une annulation pure et simple du projet, soit dans le sens d'une annulation pure et simple de l'objet. Certes, Pierre est en train par sa comédie de transformer son rapport à sa bicyclette, de l'annuler comme bicyclette susceptible d'être réparée. C'est l'hyperbole constitutive de l'émotion sartrienne, son passage à la limite. Mais comprenons que toute la mobilisation du corps dans la conduite émotionnelle n'a pas pour objectif de mimer une action possible, de la réaliser tout en ne la réalisant pas, mais de pousser à bout une impossibilité d'agir et de consentir à être affecté par cette impossibilité même, de ne pas la fuir, d'en accueillir la charge, de ne pas devenir indifférent au projet, cette indifférence au projet pouvant s'inverser dans le désir de porter atteinte effectivement à ce qui est en train de lui faire obstacle. À ce niveau de description, on trouve au cœur de l'émotion la puissance inouïe d'une liberté qui refuse de ne pas continuer à pâtir de ce qui lui résiste. Ainsi, les gestes désordonnés de Pierre en colère face à sa bicyclette ne visent en aucune manière à agresser imaginairement sa

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

bicyclette, mais au contraire à trouver la force de rester affecté par elle, et cela précisément en inscrivant magiquement dans sa bicyclette un excès, l'excès d'une qualité indépassable, en l'occurrence celle d'être une bicyclette « bonne à rien », « irréparable », « qui ne vaut même pas la peine qu'on s'en occupe une minute de plus », etc. Et pourtant Pierre, qui pourrait faire tant d'autres choses au lieu de s'occuper d'une si « insignifiante bicyclette », reste auprès de celle-ci, avec d'autant plus de présence qu'elle se dérobe absolument à lui, comme si au caractère excessif de la difficulté rencontrée correspondait l'excès interne à la conscience elle-même, la vulnérabilité tout autant que la puissance de son désir de pâtir d'un réel qui ultimement l'ignore. L'émotion est bien en ce sens passion de la liberté.

La colère de Pierre ne consiste pas à donner de la densité affective à une action imaginaire qu'il réaliserait, celle en l'occurrence d'agresser sa bicyclette. Pierre s'abstient, même imaginairement, d'agresser sa bicyclette. Si, comme je vais le montrer davantage dans ce qui suit, l'émotion peut être mise au service de conduites imaginaires, il n'est toutefois pas possible de la réduire à un tel usage. Dans la comédie qu'il joue devant sa bicyclette, Pierre s'auto-affecte comme attaché à cette situation qu'il est en train de vivre, aussi difficile soit-elle, et il le fait précisément en absolutisant les difficultés qu'il doit affronter. L'émotion a une dimension paralysante. Durant le temps de l'émotion, Pierre neutralise tout agir possible envers sa bicyclette, mais éprouve dans cet acte même de neutralisation des possibles de sa situation la puissance même de sa liberté. Celle-ci se retient, consent à pâtir de soi comme liberté impuissante, comme liberté affrontée à ce qui semble lui résister absolument. En répondant de façon émotionnelle à une situation qui devient trop difficile, en rendant ses difficultés excessives, la conscience refuse de se protéger. Elle reste exposée à ce qui l'affecte, elle ne se réfugie pas dans l'indifférence ou dans l'envers de cette indifférence qu'est la pure et simple violence, la destruction pure et simple du problème. Cette bicyclette se phénoménalise comme bicyclette exigeant d'être réparée, mais face aux difficultés le risque de la fuite dans l'indifférence est grand, le risque de la violence aussi, et c'est précisément ce dont l'émotion est le refus. Certes, cette colère semble empêcher Pierre de trouver une solution effective au problème qu'il vit, mais remarquons que cette fuite-là est le refus même de cette fuite plus redoutable que serait pour la conscience celle de sa désaffection. « [L]'émotion est un processus actif d'auto-affection, écrit A. Tomès ; elle est modification de soi en profondeur, changement même de

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

mon être[1] », mise en jeu d'une liberté. Dans ce cadre, en se faisant émotion, la conscience consent à ce choix originaire qu'elle est, celui d'être tout à la fois libre et affectable, d'être libre mais précisément d'une liberté qui ne s'évapore pas, qui se retient au contraire, qui consent à pâtir de sa situation, qui s'y met en jeu.

Il est exact que l'on trouve au cœur de toute émotion la mise en scène d'un échec. Par exemple, les gestes de la colère, même s'ils sont culturellement construits, renvoient d'une façon ou d'une autre aux comportements que l'on réaliserait dans le cas d'une agression effective. La conduite émotionnelle peut devenir le support d'un acte imaginaire, en l'occurrence d'une agression jouée. La question qui se pose est toutefois de savoir si l'émotion, tout en pouvant devenir une conduite imaginaire, est cela originairement. L'émotion est-elle originairement une conduite d'échec jouée, simulée, ou n'est-elle pas au contraire refus de l'échec, refus du caractère inéluctable de telle ou telle situation difficile, et en ce sens acte d'incarnation, refus de partir ou de détruire, même imaginairement ? L'émotion peut certes être mise au service d'une conduite imaginaire et même devenir une passion imaginaire. Comme R. Breeur le montre remarquablement, nous avons affaire alors à des conduites au sein desquelles la conscience, loin de se laisser affecter en profondeur par sa situation, fait semblant de l'être, refuse autrement dit de s'engager dans un agir effectif, mais entretient l'illusion de cet engagement, l'illusion de son affectabilité : « Autant dire que nous perdons sur les deux tableaux, écrit R. Breeur, sur le tableau de l'affectivité et sur le tableau de l'imaginaire. D'une part, l'émotion devenue passion imaginaire irréalise complètement l'individu par rapport à la prégnance affective de la situation qu'il vit. D'autre part, l'imaginaire, qui est l'organe originaire d'une liberté ouvrant du possible dans l'épreuve même qu'elle fait du réel, voit sa fonction d'irréalisation ne déboucher sur rien d'autre que sur un processus de pure neutralisation du réel. C'est dire qu'une certaine culture centrée sur l'émotion comme ce qui vaut en soi ne peut que détourner la place de l'affectivité et de l'imaginaire dans l'épreuve que la liberté fait de sa situation réelle. L'émotion, en devenant passion imaginaire, irréalise tout autant les individus que leurs situations[2]. » Un cercle vicieux se met en place : « Il faut toujours plus d'émotion pour compenser de façon purement

[1] A. Tomès, « Préface à *L'Esquisse d'une théorie des émotions* de Jean-Paul Sartre », dans J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. LIII.

[2] R. Breeur, « Les passions imaginaires et la neutralisation du réel », dans R. Gély, L. Van Eynde (dir.), *Affectivité, imaginaire, création sociale*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 2010, p. 63-85.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

illusoire l'irréalisation du réel qu'un tel rapport à l'émotion ne peut manquer de produire et veut produire de plus en plus[1]. » Si nous revenons à la dispute entre Pierre et Anne, il est possible que leur conduite de colère soit la simulation d'une agression effective, la satisfaction imaginaire d'un désir d'agresser, de la même façon selon R. Breeur que certaines manifestations pour une cause politique donnée, en leur haute charge émotionnelle, ne font en fait que satisfaire imaginairement un engagement dit politique qui effectivement n'en est pas un. On cherche, sans s'engager effectivement, à générer l'illusion de l'être.

C'est dans la même perspective que la colère vécue par Pierre et Anne peut être le moyen que ceux-ci se donnent pour apparaître encore affectables l'un par l'autre. Ici, l'émotion en son excès constitutif sert à compenser une indifférence qui ne s'assume pas. La question reste toutefois de savoir si l'émotion, tout aussi subordonnée à des conduites imaginaires puisse-t-elle être, s'y réduit ? La réponse que je propose de donner à cette question est négative. La conduite de colère ne peut pas être originairement comprise comme un désir d'agresser qui ne s'assume pas, qui est encore pour une part inhibé. Elle est au contraire refus de cette possibilité. Au niveau originaire, on ne peut pas dire que Pierre et Anne sont, dans leur colère, en train de s'agresser imaginairement. Ce n'est pas l'émotion qui est au service d'un acte imaginaire, mais plutôt un acte imaginaire qui est au service d'une conduite émotionnelle. Certes, Pierre et Anne sont en train, par incantation, de faire comme si leur situation de couple n'avait plus aucune issue. Toutes les voies semblent barrées. La situation est violente, hostile au travail de la liberté, fermée à l'inventivité d'un agir. Cette confiance jamais assurée en la possibilité d'être tout à la fois libre et affectable en profondeur par l'autre est profondément mise à mal. La conduite de colère peut être comprise comme une étape de plus franchie en direction de cet échec, comme une agression certes retenue, mais néanmoins mise en scène, jouée, ce qui de ce point de vue semble aggraver encore la situation, empêcher davantage encore un dépassement effectif des difficultés rencontrées. Mais on pourrait inversement se dire que cette conduite de colère, si elle met en scène l'échec de la relation, ne le fait précisément que pour interrompre le processus qui est en train d'y conduire. Pierre et Anne font imaginairement comme si tout était fini, comme s'il n'y avait plus de solution possible, mais en demeurant sur place, en restant chacun concerné par l'autre, en refusant de l'agresser, même imaginairement. Nous avons affaire à une conduite imaginaire, en l'occurrence à une agression jouée, mais qui loin de désirer conduire à cette

[1] *Ibid*.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

agression, de la potentialiser, la refuse, refuse, mais sans savoir comment faire, que les choses soient jouées, qu'il n'y ait pas d'autres avenirs possibles à leur rencontre que sa pure et simple négation, que ce soit par l'indifférence ou la violence.

Tout ceci est d'une extrême subtilité. À tout moment, le sens de la conduite de colère peut changer. La colère, au lieu d'être une retenue, un refus de l'agression par le moyen même de sa théâtralisation, commence à la potentialiser et risque d'y conduire. Pierre se met en colère et cette colère peut être saisie comme un extraordinaire acte de liberté. Il eût été plus inquiétant peut-être qu'il ne se mette plus en colère, qu'il ne dise rien, étant par ce calme étrange décidé à en finir avec cette relation, en fait déjà parti, devenu indifférent. Mais cette émotion comprise donc comme puissance d'une liberté qui, absolument impuissante, refuse d'en finir, peut très rapidement devenir la matière d'une conduite imaginaire qui menace, joue la fin de la relation, la met en scène, pour la devancer, l'anticiper, la potentialiser, plutôt que pour la neutraliser. L'émotion, au lieu d'être un acte effectif de liberté, un désir de rester attaché à ce qui fait problème, fonctionne alors comme un détachement qui ne s'assume pas. Le passage d'un plan à l'autre peut être très rapide. Il peut suffire d'occulter le sens positif que telle conduite de colère peut avoir chez tel individu pour qu'elle s'effectue davantage comme une agression anticipée, potentialisée plutôt que refusée.

C'est dans cette perspective que je me permets de reprendre longuement les remarquables réflexions sartriennes que G. Cormann réalise à propos des conduites de séquestration des patrons, cette conduite pouvant d'un certain point de vue être considérée comme anticipation imaginaire d'une violence effective ou au contraire expression et effectuation émotionnelle d'un désir de ne pas en arriver là : « Le dispositif de séquestration est simple. On peut y retrouver la logique sartrienne des émotions. Dans le corps à corps de la séquestration, il s'agit de retrouver une forme minimale d'égalité et d'échange. Il ne s'agit pas d'une montée incontrôlée en violence, mais d'une façon de maintenir un rapport avec ce qui se refuse à tout rapport, de continuer par d'autres moyens une négociation qui n'avance pas ou de porter une revendication qui est refusée. Comme dans l'*Esquisse d'une théorie des émotions*, cela revient à chercher à transformer la situation *d'un coup*, en supprimant toutes les distances et en déniant la nécessité des médiations, hommes contre hommes, un homme valant un autre homme, dans le face à face d'un espace restreint, au risque du dérapage ou de la bavure. L'essentiel est là : il s'agit d'*intégrer les relations sociales dans des postures*. Cette réaction d'urgence n'est pas sans risque. Mais il faut bien comprendre l'économie particulière de cette violence. Dans le corps à corps

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

de la séquestration, il s'agit d'*anticiper* le coup ultime — celui de la violence pure —, de sorte que ce coup ne soit jamais réalisé[1]. » La dernière phrase de cette citation exprime de façon tout à fait précise en quoi ce comportement et l'émotion qu'il génère échappent à toute forme de satisfaction imaginaire d'un désir non assumé de violence, même si le risque est grand que cela le devienne, surtout quand certains protagonistes veulent à tout prix que cette colère ne puisse qu'être un chemin menant à la violence effective.

Il est tout à fait caractéristique de notre époque de mettre davantage l'accent sur ce qui dans la conduite émotionnelle est au service d'une fuite plutôt qu'au service d'une persistance, d'une retenue, d'une incarnation. Je reprends tout à fait à mon compte cette thèse de G. Cormann pour qui Sartre ne réduit pas la conduite émotionnelle à l'impuissance, à la fuite : « De façon significative, quoique en sourdine, le problème de la *liberté* et de la "responsabilité" traverse l'*Esquisse d'une théorie des émotions*. […]. Cela signifie *d'abord*, théoriquement, que l'émotion ne peut être cantonnée à la mauvaise foi et à l'impuissance ; *ensuite*, pratiquement, que l'émotion chez Sartre est une passion et une puissance de la liberté[2]. » C'est pour cette raison que le culte contemporain d'une liberté qui ne se laisse pas entraver par ce qui lui fait obstacle, qui est capable de ne pas rester attachée à ce qui lui résiste de trop, qui est capable de « ne pas se faire trop de soucis » comme on dit, de changer avec indifférence de projet, aboutit au développement de comportements de plus en plus violents[3], tout se passant comme si l'occultation du sérieux de ce qui arrive ne pouvait conduire qu'à un affaiblissement du pouvoir des individus à endurer ce qui les affecte, autrement dit à s'incarner. Dans cette perspective, l'individu dit colérique, celui qui comme on dit erronément cède sur ses émotions et qui parfois épouvantablement passe à l'acte, ne peut-il pas être décrit comme celui qui souffre d'un déficit émotionnel, non au sens d'un déficit de maîtrise des émotions, mais au sens d'un déficit au niveau de leur production ? Au niveau originaire, l'émotion est en effet ce qu'une liberté se fait subir pour ne pas

[1] G. Cormann, « Existenz, Körpertechniken und Gewalt bei Sartre. Skizzen zu einer politischen Anthropologie der Emotionen ». Je reprends la version française du manuscrit.

[2] G. Cormann, « Passion et liberté. Le programme phénoménologique de Sartre », p. 115.

[3] Sans l'engager pour autant par mes propos, je suis profondément redevable pour cette question aux recherches importantes effectuées par Jean-Pierre Lebrun. Cf. par exemple J.-P. Lebrun, *La perversion ordinaire. Vivre ensemble sans autrui*, Paris, Denoël, 2007 ; *La condition humaine n'est pas sans conditions. Entretiens avec Vincent Flamand*, Paris, Denoël, 2010.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

fuir ce qui pourtant la rend impuissante. Elle est un demeurer auprès de ce qui la met en profonde difficulté. L'individu colérique est précisément celui qui ne parvient pas à faire usage de l'émotion de colère pour ne pas mettre fin violemment à la résistance qu'il éprouve. Il n'est pas étonnant dans cette perspective que des individus apparemment très détachés, capables d'accueillir ce qui arrive avec une impressionnante sérénité puissent tout à coup « éclater ». Cette indifférence et cette agression violente sont l'envers et l'endroit d'un même problème d'incarnation. La question à chaque fois posée est celle d'une liberté qui refuse de fuir, qui s'auto-affecte comme liberté incarnée, concernée par ce qui lui arrive.

Pour expliciter davantage cette hypothèse, interrogeons cette émotion de peur qui selon Sartre est une conduite d'évasion, une façon de nier le danger, de ne pas lui faire face.[1] Sartre a tout à fait raison d'affirmer que la peur est une conduite d'évasion jouée, mais précisément elle n'est que jouée, et au niveau le plus profond, non pas parce qu'elle est une évasion qui ne s'assume pas, mais parce qu'elle est un refus de s'évader, une évasion sur place, une évasion magique, une évasion qui permet de refuser l'évasion. Pierre a peur de son patron, de ses conduites qui sont toujours aux limites du harcèlement. Mais il pourrait un jour ne plus avoir peur, tragiquement, parce qu'il est las de sa vie, de sa situation. Certes, il tient à son métier, mais peut-être plus suffisamment pour lutter ou pour supporter sa situation. Pris dans sa peur, auto-captivé par elle, Pierre ne lutte pas effectivement contre son patron et est même en train de lui offrir davantage encore de prise sur lui. Mais on se tromperait en ne laissant aucune chance à cette peur d'être une conduite positive, d'être une conduite au sein de laquelle une conscience se rend encore plus impuissante qu'elle ne l'est mais précisément pour rester exposée à ce qui lui arrive, et nous le verrons, dans certaines conditions y accroître sa puissance.

Chez Sartre, l'émotion de peur n'est pas conscience d'un danger, mais une réponse possible à ce danger. En se produisant comme émotion de peur et pour ce faire affaiblissant davantage encore son pouvoir d'agir, la conscience refuse d'envisager un abandon pur et simple de sa situation. Ainsi, par exemple, la façon désordonnée dont Pierre s'encourt devant cette bête féroce atteste qu'il reste profondément concerné par ce qui est en train de lui arriver. On pourrait se dire qu'à choisir il vaut mieux s'enfuir de manière ordonnée, en perdant le moins d'énergie possible, que s'enfuir de manière désordonnée. Mais, une des positions essentielles de la phénoménologie sartrienne n'est-elle pas le refus de faire comme si l'attachement de la

[1] Cf. J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 45.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

conscience à sa préservation allait naturellement de soi. La conscience est certes affectée par tout ce qui lui arrive, mais n'est pas, en sa spontanéité vertigineuse, naturellement tenue à ce qui lui arrive, y compris à elle-même comme conscience incarnée, attachée à la vie. C'est dans cette même perspective que l'on pourrait reprendre le refus de *L'Être et le Néant* de faire de la mortalité le fondement de l'ipséité.[1] Il y a une vulnérabilité intrinsèque de l'adhésion à soi de la conscience comme conscience tenant à la vie, de sorte que l'émotion de peur loin de pouvoir être seulement comprise comme l'effet d'un attachement naturel à la vie est ce en quoi une conscience s'auto-affecte comme conscience attachée à la vie, consentant ce faisant à être confrontée à ce qui peut mettre cette vie en danger. Le caractère désordonné de la fuite renvoie à ce désir de ne pas être indifférent à ce que l'on est en même temps en train de tenter d'esquiver.

La conscience ne cesse d'être menacée par sa spontanéité vertigineuse, laquelle poussée à bout pourrait la conduire à devenir indifférente même au plus grand danger. Il importe de rendre compte de toute la complexité du rapport de la conscience à sa propre spontanéité. Il faut en effet tout à la fois dire que la conscience est toujours en retard sur son propre choix d'être, sur son consentement à pâtir d'une situation, et qu'elle ne cesse d'avoir à vivre ce choix, de le mettre en jeu. Certaines façons pour la conscience de ne pas avoir peur face à tel ou tel danger, loin d'attester qu'elle est bien engagée dans sa situation, l'assume, manifestent au contraire une indifférence plus ou moins profonde à ce qui lui arrive, un refus de vivre la passion de la liberté, un refus de se laisser affecter, en sa liberté même, par ce qui est. Certes, l'absence de réponse émotionnelle face au danger n'annule en rien l'apparaître de ce danger et peut même permettre à la conscience une saisie parfois extrêmement clairvoyante de ce qui est en train de l'affecter, une saisie non déformée comme on dit par des peurs plus ou moins infondées. Mais un prix est à payer pour cette plus ou moins grande absence de réponse émotionnelle à la situation dangereuse, celui de la mise à mal de l'épreuve que la conscience fait d'être affectée en profondeur par ce qui lui arrive. Ainsi, s'il est vrai que, dans le temps de son auto-affection comme conscience émue, la conscience choisit d'être imaginairement aveugle aux possibles de sa situation, il est tout aussi vrai qu'elle choisit dans le même mouvement de ne pas se détacher de celle-ci. Dans cette résistance nue, sans moyens effectifs, la conscience, aussi impuissante soit-elle, retrouve la puissance inaugurale de son désir de vivre, de son désir d'affronter le réel. La

[1] Cf. J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, « Tel », 2008, p. 589-619.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

conscience est d'autant plus menacée par sa spontanéité vertigineuse, par la possibilité de son indifférence profonde à ce qui lui arrive, que cette menace intérieure est occultée, déniée.

En se faisant émotion de peur, la conscience n'est pas en train d'affronter les difficultés de sa situation, elle est même plutôt en train de les absolutiser imaginairement. Cette conduite émotionnelle peut ainsi être mise au service d'un véritable refus d'affronter la situation, mais elle peut — c'est la dimension originaire de l'émotion — être au contraire un refus de fuir, un désir d'affronter la situation, d'y persister. Si l'émotion peut être décrite à son niveau le plus originaire comme un acte d'incarnation, comme un refus par la conscience de se rendre indifférente à ce qui arrive, la question reste toutefois de savoir comment une telle neutralisation émotionnelle des possibles de la situation lui permettra de rouvrir du possible, renouvellera son pouvoir d'agir. Cette question ne pourra être pleinement traitée que lorsque la dimension intersubjective de la conduite émotionnelle aura été mise en évidence. À ce moment de la réflexion, il apparaît en tout cas que la performativité originaire de la conscience émotionnelle est liée à la vulnérabilité intrinsèque de son ouverture au monde. La conscience se faisant émotion pousse magiquement à bout, par incantation, les difficultés de sa situation, fait donc comme si plus rien n'était possible, et néanmoins reste là, exposée à ce qui est ainsi en train de l'affecter, refuse l'indifférence. La conduite émotionnelle ainsi comprise est un acte de liberté au sein duquel, à même la situation qu'elle vit, la conscience se redonne à elle-même ce désir d'être-au-monde qu'elle est, son consentement à endurer ce qui est, à y mettre en jeu sa liberté même. Dans la moindre émotion, une liberté se retient, se lie à soi, consent à endurer d'une façon ou d'une autre ce qui est en train de l'affecter. Ce qui semble évident dans une perspective naturalisante, à savoir que l'émotion est une conduite imaginaire, ne l'est plus du tout si l'on fait droit à l'excès originaire de la conscience par rapport à son ouverture au monde : le pouvoir magique de l'émotion, celui de maintenir la conscience en prise avec une situation impossible, n'a rien d'imaginaire même s'il suppose l'imaginaire. L'imaginaire est ici mis au service de l'auto-affection de la conscience émue. En naturalisant l'ouverture de la conscience au monde, on se rend donc incapable de rendre compte du rapport entre l'émotion, l'excès de la liberté et l'excès corrélatif de l'Être. Chez Sartre, le fait que la conscience ne puisse pas épuiser les possibles de sa situation renvoie à ce double excès ou encore, pour reprendre les travaux de D. Giovannangeli, à un double retard, celui de la conscience sur sa propre spontanéité et celui de la conscience par rapport à la transcendance du réel. En vertu de la transcendance du réel, il y a toujours plus de possibles dans

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

une situation que ce qui peut en être saisi. Corrélativement, en vertu de son excès originaire, la liberté a toujours encore des ressources pour inventer. Son pouvoir d'endurer une situation et d'y inscrire de l'inédit, la conscience le tient de sa vulnérabilité intrinsèque, le tient de ce qui ne la destine pas d'emblée au monde.

Si l'émotion humaine est chez Sartre habitée par un excès constitutif, si elle n'est pas réductible à un dispositif de traitement des informations, à un dispositif de régulation des tensions, des charges, des affects, etc., si elle n'est pas non plus réductible à un dispositif de simulation ou de potentialisation des actions ou encore à un dispositif communicationnel, c'est parce qu'elle est l'effectuation du consentement originaire de la liberté à s'incarner, à n'être pas seulement refus de ce qui est, mais consentement à pâtir de ce qui est, à se laisser mettre comme telle en jeu par ce qui lui résiste. C'est pour cette raison que le pouvoir émotionnel de la conscience est intrinsèquement lié à sa capacité à accueillir et à affronter avec inventivité ce qui lui arrive. Si la puissance d'engagement de la conscience dans le monde est d'autant plus grande que la vulnérabilité intrinsèque de son affectabilité, de son désir d'être concernée par ce qui lui arrive, n'est pas occultée, une certaine façon de ne pas répondre émotionnellement aux situations difficiles dans lesquelles elle se trouve ne peut manquer d'affaiblir sa capacité à les endurer et surtout à y ouvrir du possible. Certes, l'émotion pousse à bout les difficultés de la situation et occulte par là même les possibilités d'action qui s'y trouvent. L'émotion peut ainsi participer à un véritable affaiblissement de la liberté, de sa capacité à endurer autant qu'à inventer. Mais il faut tout autant affirmer que l'émotion est ce en quoi, d'une façon ou d'une autre, la conscience, mise en difficulté, se redonne à elle-même son désir d'être en situation, son désir de pâtir, refuse autrement dit de partir, et retrouve ce faisant le souffle primitif de sa liberté, sa créativité originaire.

Il nous faut apprendre à saisir dans la moindre des peurs, y compris les plus lâches, la présence d'une liberté qui consent, aussi fuyante soit-elle, à rester concernée par ce qui lui arrive. De telles considérations ne peuvent manquer de modifier en profondeur la façon dont la plupart du temps on oppose l'émotionnalité à la capacité des individus à affronter avec clairvoyance leurs difficultés, à trouver efficacement une solution à leurs problèmes. Imaginons Pierre apprenant que son patron est encore une fois en train de faire des manœuvres pour l'évincer. Différentes conduites émotionnelles peuvent être produites dans une telle circonstance, des conduites de peur ou de colère, etc., lesquelles dans un premier temps peuvent, c'est évident, aveugler effectivement Pierre. C'est peut-être là un choix profond de Pierre, une façon de ne pas vouloir payer le prix d'un véritable acte de

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

confrontation avec son patron. Supposons maintenant que Pierre, de plus en plus désespéré, finisse par ne plus même produire de réponse émotionnelle, ou que celle-ci soit davantage destinée à rassurer son entourage et lui-même : il ne devient pas indifférent à ce qui lui arrive, il est toujours qui il est, cet individu qui a peur de son patron, qui se plaint encore et encore. Pas de véritable crise à l'horizon, il ne faudrait donc pas s'inquiéter. On pourrait alors se dire que c'est en devenant un peu plus indifférent à sa situation que Pierre pourra en explorer « plus librement » les possibles, devenir beaucoup plus clairvoyant, apparemment plus rationnel qu'auparavant, comme si cette progressive désincarnation de Pierre lui permettait d'anticiper de façon plus efficace les manœuvres de son patron. S'il esquive un coup, ce n'est plus de façon désordonnée, en étant envahi par la peur. S'il donne un coup, c'est de façon déterminée, sans être encombré par tout le cérémonial de la colère. Mais cette indifférence poussée à bout peut conduire Pierre à la catastrophe, c'est-à-dire à l'impossibilité de tenir, même minimalement, à quoi que ce soit, ce qui pourrait l'amener à des conduites d'une grande violence sur lui-même ou sur les autres. C'est dans cette même perspective qu'il faut interroger cette oscillation dialectique à l'œuvre dans notre société entre le culte d'émotions intenses et le culte de la sérénité. On pourrait en effet penser que cette description que je propose de la progressive indifférence de Pierre est trop péjorative. Pourquoi ne pas dire que Pierre devient plus serein, plus détaché, ou encore plus mature ? Il a appris à « gérer ses émotions », à être moins impliqué dans ce qui lui arrive. Une telle redescription de la situation revient selon moi à un formidable contre-usage du pouvoir néantisant de la liberté, c'est-à-dire de sa capacité à ne pas se laisser bloquer dans ce qui lui arrive, à un contre-usage dont l'objectif est de renforcer la naturalisation de l'ouverture de la conscience au monde. Au lieu que chaque situation soit vécue par la conscience comme une épreuve de liberté au sens le plus fort du terme, comme une mise à l'épreuve, celle-ci, illusoirement assurée de son désir d'être-au-monde, passe de projet en projet, sans donc qu'aucun de ceux-ci ne la mette comme telle en jeu. Il n'est pas étonnant que l'on assiste dans notre société à une incessante oscillation entre la recherche d'une attitude sereine, détachée, et la recherche d'émotions de plus en plus intenses et décontextualisées. Il faut, d'une part, neutraliser le plus possible l'impact de ce qui arrive et il faut, d'autre part, nourrir imaginairement le sentiment d'être affectable en profondeur par ce qui arrive ou peut arriver.

Revenons maintenant à Pierre et constatons qu'il semble de fait beaucoup plus rationnel depuis qu'il a cessé de réagir trop émotionnellement aux manœuvres de son patron. Dans la perspective des réflexions que nous menons, il faut noter que la clairvoyance de Pierre, sa capacité à percevoir les

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

possibles de la situation si difficile qu'il vit, n'est en fait pas si grande. Certes, par rapport à l'aveuglement émotionnel dans lequel il pouvait se trouver, ce Pierre devenu comme on dit moins réactif semble retrouver des possibilités d'action, mais il faut aussitôt ajouter que son inventivité reste minimale. Il n'est pas aveuglé, mais il n'est pas pour autant capable de dévoiler par son action des possibilités passées jusque-là inaperçues, de participer à une véritable transformation de la situation qu'il endure. Ce n'est en effet que s'il consent à se laisser affecter en profondeur par sa situation que Pierre peut véritablement y créer du possible. Il ne faut pas oublier en effet que la puissance de la liberté à pâtir d'un réel qui l'excède, à inventer son propre chemin à même ce qui lui résiste, ne peut être séparée de la vulnérabilité intrinsèque de son ouverture au monde. Pour que Pierre se laisse affecter par sa situation telle qu'elle est, pour qu'il puisse dans ce pâtir même y ouvrir en même temps des possibilités inattendues, il faut qu'il fasse de sa situation une épreuve de liberté au sens le plus fort du terme, c'est-à-dire ce en quoi il a consenti et consent à s'incarner, s'est auto-affecté et s'auto-affecte. Mais c'est précisément ce que Pierre, en tentant d'être le plus dégagé possible par rapport à ce qui l'affecte, ne parvient plus véritablement à faire, de sorte que sa capacité à affronter avec créativité sa situation ne peut manquer de s'affaiblir. On se trompe donc en faisant de la conduite émotionnelle ce qui, en tous les cas, affaiblit la capacité de la conscience à ouvrir du possible là où tout semble bloqué, sans issue. La conduite émotionnelle renvoie au contraire la conscience à son intrigue profonde, à la puissance de son désir de pâtir, de s'affronter à ce qui lui résiste, d'y ouvrir des chemins. Il n'est pas question ce faisant de dire que les individus ne peuvent pas être bloqués dans leurs réponses émotionnelles ou encore en faire la matière de conduites imaginaires. Il faut seulement savoir si la lutte contre ces blocages émotionnels suppose que l'on se défie des émotions, que l'on continue autrement dit à opposer émotion et liberté. La réponse à cette question me semble devoir être négative.

Une des thèses les plus importantes de la phénoménologie sartrienne des émotions n'est-elle pas d'inscrire au cœur de la moindre émotion un débat de la conscience avec sa vertigineuse spontanéité ? Lorsque les émotions sont avant tout vécues comme des conduites imaginaires — qu'il faudrait alors neutraliser pour retrouver le sens du réel —, nous sommes clairement en régime de naturalisation de l'ouverture de la conscience au monde. Dans ce cas, l'émotion ne potentialise rien, elle vient, au contraire, de façon purement imaginaire se substituer aux actions qui devraient être réalisées pour faire face aux difficultés rencontrées. Mais il n'en va pas nécessairement ainsi dans la mesure où l'émotion peut certes participer à une

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

pure et simple fuite devant les exigences du réel, mais peut tout autant — c'est en fait sa fonction originaire — maintenir et accroître en situation difficile le désir de continuer à être concerné par ce qui arrive. D'un premier point de vue, l'émotion peut donc être décrite comme une conduite imaginaire visant dans une situation trop difficile à occulter les possibilités d'actions qui semblent y subsister. C'est ainsi que Sartre décrit la tristesse active comme une fuite devant l'effort à accomplir pour faire face à la situation : « Ainsi le malade s'est-il délivré du sentiment pénible que l'acte était *en son pouvoir*, qu'il était libre de le faire ou non. La crise émotionnelle est ici abandon de responsabilité[1]. » Mais cette description aussi juste soit-elle ne peut manquer d'être mise en tension avec une autre, celle d'un individu qui ne fuit pas vraiment sa situation, qui la fuit sur place, qui se fait triste pour rester affecté par ce qui lui arrive. Il pourrait tout à coup ne plus se tenir dans cette tristesse, devenir indifférent à ce qui lui arrive. De ce second point de vue, la question est bien alors de se savoir comment cette tristesse, ainsi positivement décrite, peut transformer l'individu, lui permettre de faire autrement face à ce qui lui arrive. La tristesse dans laquelle il s'enfonce donne un répit à l'individu, lui permet de ne pas devenir indifférent à sa situation, mais semble lui permettre tout autant de persévérer dans une impossibilité à agir, magiquement poussée à bout. Il faut savoir ce qui permet à la conscience se faisant émue, non seulement de demeurer auprès de ce qui lui fait problème, mais de se transformer dans l'émotion même, de s'y rendre capable d'affronter d'une nouvelle façon ce qui est en train de lui arriver. Nous devons tenter de comprendre la crise émotionnelle comme ce qui peut conduire la conscience à un véritable abandon de responsabilité, mais tout autant comme ce qui peut accroître son pouvoir de faire face avec inventivité à ce qui lui arrive. Il est nécessaire par conséquent d'explorer davantage la retenue constitutive de la conduite émotionnelle. Si, selon les situations et les individus, cette retenue peut être comprise comme un refus d'agir qui ne s'assume pas, si elle peut être détournée par la mauvaise foi et l'est toujours encore pour une part, elle renvoie plus fondamentalement, d'une façon ou d'une autre, à l'excès de la conscience par rapport à son ouverture au monde, à la vulnérabilité de cette ouverture tout autant qu'à sa puissance. Sans l'excès constitutif de son émotionnalité, la conscience sartrienne ne pourrait assumer cette menace incessante qu'elle est pour elle-même, le vertige de sa spontanéité, la vulnérabilité de son engagement dans le monde. Dans la perspective de recherche développée ici, tout à la fois, l'émotion active et conjure cette menace.

[1] J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 48.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

Reprenons le fameux exemple de cet homme qui danse de joie en se découvrant aimé. Conformément à notre méthode de description, nous allons partir de ce qui semble être une conduite imaginaire pour y ressaisir, à un niveau plus originaire, plus ou moins assumé ou dénié par l'individu, la performativité d'un acte d'incarnation. Dans un premier temps, on peut saisir dans la danse de cet homme une façon de retarder les tâches qui désormais, en situation de couple, sont les siennes : « Il se donne un répit, écrit Sartre, plus tard il les tiendra. Pour l'instant il possède l'objet par magie, la danse en mime la possession[1]. » On pourrait par exemple penser que cet homme est tout à fait submergé par ce qui est en train de lui arriver. Cet amour est survenu si rapidement, de façon si belle. L'excès de ce qui arrive par rapport aux croyances et aux attentes de cet homme génère en lui une émotion de joie. Il y a épreuve d'une disproportion, d'une rupture entre ce qui est attendu et ce qui survient, épreuve une rupture telle que cet individu est en perte de confiance. Sera-t-il à la hauteur de cet amour ? Pourra-t-il en prendre soin au jour le jour ? La conduite de joie peut certes participer à un refus d'accueillir effectivement ce qui arrive, être une façon de posséder un amour sans en payer le prix : « Danser, chanter de joie, représentent des conduites symboliquement approximatives, des incantations. À travers elles, l'objet — qu'on ne saurait posséder réellement que par des conduites prudentes et malgré tout difficiles — est possédé d'un coup et symboliquement[2]. » Cette description met remarquablement en évidence ce qui dans la conduite émotionnelle peut participer à un véritable déni des difficultés d'une situation rencontrée. Mais à bien y réfléchir, devant toutes ces exigences qui désormais le sollicitent, notre homme qui danse de joie aurait pu s'enfuir, purement et simplement, être tout à coup « engagé » dans un autre projet, tout à coup plus tout à fait sûr de son amour, demandant un peu de temps encore pour réfléchir, etc. Il aurait pu en sens inverse se précipiter dans une série d'actions très concrètes, mais qui n'auraient servi au fond qu'à lui faire perdre de vue ce pari inouï qu'est la rencontre amoureuse entre deux libertés. Une façon de se perdre dans le détail des actions à faire revient à occulter l'ampleur et la difficulté du projet dans lequel on est engagé. Mais plus fondamentalement encore, imaginons le comportement de cet homme qui ne réagirait pas émotionnellement à cette extraordinaire nouvelle qu'il aime, qu'il est aimé. Il serait certes affecté par l'annonce de cet amour, mais cette expérience affective aussi forte serait-elle ne donnerait pas lieu, d'une façon ou d'une autre, à une mise en scène, à une auto-captation de soi dans

[1] *Ibid.*, p. 50.
[2] *Ibid*.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

l'émotion de joie. On éprouverait une satisfaction, mais qu'il conviendrait de tempérer pour mieux agir, pour ne pas donner trop de poids à un projet par rapport aux autres. Nous aurions en fait affaire à une gestion de la rencontre amoureuse, c'est-à-dire à une neutralisation de l'épreuve de liberté qu'elle est. Une conscience naturellement ouverte au monde, naturellement engagée dans différents projets, ne ferait que rencontrer une conscience tout aussi naturalisée qu'elle : vivre une rencontre amoureuse ne serait pas aussi difficile que cela ni aussi extraordinaire que cela...

Il en va tout autrement si l'on fait droit à la vulnérabilité intrinsèque de l'ouverture de la conscience au monde. L'émotion produite par notre homme amoureux ne renvoie pas seulement alors à une disproportion factuelle entre ce qui lui arrive et ce qu'il attendait, croyait, etc., elle renvoie plus profondément encore à une disproportion ontologique, à l'excès originaire de sa liberté. Pour cet homme, s'émouvoir de l'amour qui ainsi lui est donné, c'est reconnaître qu'aimer quelqu'un, que s'exposer à lui, ne va pas naturellement de soi. On peut ainsi dire avec Sartre que cet homme qui danse de joie éprouve le pari inouï que sa liberté, en sa vertigineuse spontanéité, est en train de faire : se rendre affectable par l'autre, s'exposer à la résistance de l'autre. Il absolutise magiquement les difficultés d'une vie de couple, mais persiste et signe, et c'est cela, rien que cela l'émotion de joie dans laquelle il se jette, qu'il laisse s'emparer de lui. Célébrant émotionnellement cet amour qui lui survient, cet homme ainsi dansant de joie vient chercher dans l'épreuve d'une difficulté absolutisée la puissance joyeuse d'une liberté qui persiste, qui désire s'affronter tout à la fois à elle-même et à ce qui lui résiste. On comprend que cette émotion de joie soit essentielle à l'amour naissant entre cet homme et cette femme. Nous avons affaire à un rituel au sein duquel les consciences se redonnent à elles-mêmes la puissance inouïe de leur affectabilité. Les difficultés arrivant dans le couple, d'autres émotions ne vont pas manquer de venir, la tristesse, l'anxiété, la colère, encore la joie, qui sont autant de façons pour les consciences de renouveler d'une façon ou d'une autre leur décision originaire, par rapport auxquelles elles sont toujours déjà en retard, celle d'être comme telles concernées par ce qui leur arrive, celle de ne pas fuir ce qui leur résiste. Autant, sur un plan, les émotions sont des fuites qui ne s'assument pas, autant, sur un autre plan, plus originaire, les émotions sont des refus de fuir et renvoient ce faisant à la puissance inaugurale de la liberté, à son pouvoir de commencer. Si un usage des émotions affaiblit la capacité de la liberté à supporter avec créativité ce qui lui arrive, un autre s'avère essentiel à l'accroissement du désir de la liberté d'affronter avec créativité le réel, de refuser son abstraction initiale. L'émotion de joie de notre homme apprenant qu'il est aimé doit alors être

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

comprise comme l'absolutisation d'une difficulté, comme un refus de fuir cette difficulté absolutisée, comme un refus d'autant plus joyeux qu'il est vulnérable.

Ce que nous venons de faire à propos de la joie vaut en fait pour toute émotion. Prenons par exemple la colère. Certaines colères ne sont assurément destinées qu'à fuir la responsabilité d'un agir effectif. Mais d'autres colères sont au contraire nécessaires à la libération du pouvoir d'agir de l'individu, comme si, précisément, il lui fallait pousser magiquement à bout les difficultés qu'il rencontre pour renaître à son désir de les affronter, à son désir de s'y mettre en jeu. Ces colères, loin d'être des fuites, accroissent la capacité de l'individu à affronter créativement sa situation. Il faut pour cela que dans son émotion de colère et comme cette émotion même l'individu se redonne à lui-même la puissance inaugurale de son désir de vivre. C'est pour cette raison que toute approche réduisant l'émotion à une conduite imaginaire, à une fuite qui ne s'assume pas, à un abandon de responsabilité, occulte les ressources profondément émancipatrices de l'émotion, y compris donc de certaines colères. Revenons à la colère de Pierre en face de la bicyclette qu'il tente de réparer. Comme nous l'avons vu, celle-ci peut être vécue comme l'ultime étape avant que l'interaction entre lui et sa bicyclette s'effondre dans la violence, dans la violence de l'indifférence ou dans celle de l'agression physique. Mais il existe une colère libératrice, qui ne consiste pas à décharger un surcroît de tensions ou encore à réaliser imaginairement une agression, qui consiste plutôt à faire théâtralement d'une impuissance la scène d'une réaffirmation de soi. Se mettre en colère, ce n'est rien d'autre alors que d'affirmer que même là où on ne semble rien pouvoir contre ce qui nous est hostile, on demeure, et on trouvera une solution inédite. Cette colère a la puissance inaugurale d'une incarnation, d'un désir de résister, aussi impuissant soit-on. Faisons donc une différence entre une colère qui n'est qu'impuissance et conduite imaginaire d'agression et une colère au sein de laquelle, en absolutisant imaginairement les difficultés rencontrées, on retrouve la puissance inaugurale d'une liberté désirant s'affronter à ce qui lui résiste. C'est dans et par cette décision inaugurale de s'affronter à la facticité d'une réalité qui lui est absolument autre que la conscience sartrienne advient à soi comme pouvoir d'ouvrir du possible. Au cœur de la liberté sartrienne se trouve l'épreuve d'une impuissance radicale. C'est en allant jusqu'au bout de cette impuissance, en y consentant, que cette liberté advient à soi comme pouvoir d'ouvrir du possible, comme engagement dans le monde.

Une certaine façon de se mettre en colère donne à la situation difficile sa pleine densité, en fait une épreuve de liberté au sens le plus fort du terme, ce en quoi un désir de vivre se met en jeu. Il est caractéristique de l'émotion

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

ainsi entendue en son sens le plus fort de renvoyer à un enjeu qui ne concerne pas seulement les projets de celui qui la vit, mais encore l'humanité en tant que telle, l'intrigue nocturne qui est au cœur de toute liberté. Ainsi, Pierre se met en colère face à son patron, tout à la fois singulièrement et au nom de tous, au nom de la liberté en tant que telle. Pierre vit sa situation comme ce en quoi se rejoue ce choix originaire qui est au cœur de toute conscience, celui de son désir d'être, celui de s'affronter à ce qui est, de se laisser affecter en profondeur par sa situation, d'y mettre en jeu sa liberté. En sens inverse, toute naturalisation de l'ouverture des consciences au monde ne peut manquer d'isoler les conduites émotionnelles les unes des autres. La colère de l'un n'est pas la colère de l'autre, de la même façon qu'en régime de sérialité l'exploitation subie par l'un n'est identique à celle de l'autre qu'en ne l'étant pas.[1] En régime de naturalisation de l'ouverture de la conscience au monde, deux thèses sont ainsi essentiellement liées l'une à l'autre, celle de la réduction des émotions à de pures et simples conduites d'impuissance et celle de l'indifférence profonde des consciences aux situations et aux émotions des unes et des autres. En sens inverse, lorsque la vulnérabilité intrinsèque du désir d'être n'est pas déniée, chaque situation est, de façon plus ou moins implicite et irréfléchie, porteuse d'un enjeu qui concerne à la fois chaque conscience et toutes les consciences. Ainsi, dans cette colère qui monte en lui, Pierre fait de sa situation singulière une situation commune, une situation où se met en jeu la vulnérabilité intrinsèque d'un même désir de liberté. Cette émotion est au plus haut point potentialisante puisqu'elle est ce en quoi une liberté en situation se réaffecte de son désir d'être en situation. C'est dire qu'une certaine façon pour les consciences de produire et de partager leurs émotions, loin d'affaiblir leur pouvoir d'engagement, l'accroît au plus haut point, lui est essentiel.[2]

---

[1] Pour cette question, je me permets de renvoyer à R. Gély, « Individu, collectif et groupe. Réflexions sur l'apport de Sartre à une théorie de l'identité sociale », dans *Identités et monde commun. Psychologie sociale, philosophie, société*, Bruxelles, PIE Peter Lang, 2008 (3e éd.), p. 59-93.

[2] Il faudra articuler dans une autre étude cette réflexion aux résultats des recherches essentielles développées par Frédéric Nils [*Le partage social des émotions : Déterminants interpersonnels de l'efficacité de la communication des épisodes émotionnels*, thèse de doctorat, Université catholique de Louvain, 2003] et Bernard Rimé [*Le partage social des émotions*, Paris, PUF, 2005]. Cf. également F. Nils et B. Rimé « Beyond the myth of venting : Social sharing modes determine the benefits of emotional disclosure », *European Journal of Social* Psychology, 2012, published online in Wiley Online Library (wileyonlinelibrary.com), DOI : 10.1002/ejsp.1880.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

Nous sommes toujours en train d'accentuer tel ou tel usage de l'émotion. Ces différents usages ne cessent de s'entremêler en chaque vie, d'une façon spécifique. Ainsi, le patron de Pierre va tout faire pour que la colère de ce dernier ne fonctionne que comme un aveu d'impuissance. Mais ce qui est possible dans un sens peut tout autant l'être dans l'autre, de sorte qu'il suffit de peu de choses pour qu'une émotion au sein de laquelle la conscience se bloque se trouve dotée d'une extraordinaire force de régénération. Tout dépend de la façon dont la conduite émotionnelle, en situation, reconduit la liberté à son intrigue originaire, à la puissance inaugurale de son désir tout à la fois de pâtir et d'agir. En toute émotion, différents niveaux de conduites sont ainsi susceptibles d'être plus ou moins activés ou au contraire déniés. Prenons cette émotion de grande tristesse qui s'empare de Pierre suite à l'échec de son couple. Cette tristesse peut être vécue comme une conduite visant à ne pas affronter les exigences pragmatiques de sa nouvelle situation. Mais elle peut tout autant être vécue comme ce en quoi Pierre continue de s'affecter de ce qui a été vécu, refuse de se libérer du passé, de s'en rendre indifférent. Dans cette tristesse, une conscience se choisit comme concernée en profondeur par ce qui s'est passé. À ce niveau, il ne s'agit pas pour la conscience de fuir affectivement sa situation, mais de demeurer au contraire mise en jeu par elle. Mais encore faut-il que cette conduite émotionnelle ainsi comprise libère effectivement Pierre, lui permette d'accueillir autrement ce qui est en train de l'affecter. Cela n'est possible que si Pierre, absolutisant par sa tristesse les difficultés qu'il vit, y demeurant en ce sens plus exposé encore, y éprouve la puissance inouïe de sa liberté, son choix originaire de se laisser affecter, de refuser de céder face à ce qui pourtant le rend impuissant. Une certaine tristesse est la puissance inaugurale d'un chemin de liberté, d'un chemin de libération au sein duquel une conscience se rend absolument impuissante pour ressaisir à partir de cette impuissance même sa capacité à tenir, à affronter la difficulté absolue de l'Être. La capacité de la liberté à frayer de nouveaux chemins dans une réalité qui lui résiste renvoie à ce choix originaire et à ses modalités inaugurales. Tout à la fois, ce choix est à assumer comme déjà effectué et comme se remettant tout aussi absolument en jeu en chaque situation. Face à une situation difficile que l'on rencontre, la tristesse produite et éprouvée par la conscience est une façon de fuir ce qui lui arrive ou une façon d'y retrouver son pouvoir primitif de commencer. À même la situation vécue, elle rejoue alors l'intrigue d'une liberté préférant pâtir de ce qui lui résiste plutôt que de s'en échapper dans l'abstraction, l'indifférence. Il existe des tristesses et des façons de partager la tristesse qui accroissent le pouvoir que les individus ont d'ouvrir des possibles inédits dans cela même qui les rend tristes.

C'est pour cette raison qu'une opposition abstraite entre le pouvoir d'agir des individus et ces émotions qui peuvent s'emparer d'eux, y compris donc la tristesse la plus profonde, participe à une véritable naturalisation de leur désir de vivre, de leur désir d'affronter le réel. Une société qui comme la nôtre naturalise à ce point le désir de vivre, c'est-à-dire dans des termes plus proches de ceux de Sartre l'auto-affection de la conscience absolue en conscience engagée dans un monde, ne peut qu'affaiblir considérablement la diversité et l'ampleur des incantations émotionnelles. Comme A. Tomès le montre remarquablement, il n'y a aucun sens à opposer la théâtralité sartrienne de l'émotion à l'effectivité de son éprouver : « Il n'y a aucune duplicité dans la conscience qui s'émeut : elle est véritablement captive de ses croyances. Mais cette captivité n'est pas captivité par rapport à un objet étranger : la conscience émue est "captive d'elle-même" parce qu'elle ne domine pas sa croyance mais la *vit*[1]. » Loin que la liberté présente dans l'émotion consiste dans le pouvoir de prendre distance par rapport à elle-même, de se contrôler, etc., elle doit au contraire être comprise comme ce qui constitue l'émotionnalité même de l'émotion, comme ce qui lie l'émotion à elle-même, comme ce qui la rend captive d'elle-même, l'émotion étant au sens originaire un acte de retenue en soi de la liberté, un refus de se rendre indifférente à ce qui est en train de lui arriver. Sur ce plan de description, l'émotion apparaît, non pas comme un refuge dans l'impuissance, mais au contraire comme un acte d'incarnation, comme une exposition de soi au cœur de l'impuissance. Une certaine façon de ne pas se laisser tomber dans la tristesse, au nom par exemple d'un idéal de maîtrise de soi, affaiblit l'épreuve que la conscience fait de la réalité de ce qui l'affecte, au point que tout peut devenir pour cette conscience insupportablement léger. On comprend alors la nécessité pour cette conscience si souveraine, sans excès, de revêtir le masque de l'extrême gravité. Elle cherche par là à donner plus de poids à des réalités censées ne plus pouvoir la faire vraiment pleurer. Ce faisant, la conscience affaiblit plus encore son pouvoir de faire face avec créativité à ce qui lui arrive. C'est ainsi que la situation insupportablement légère peut se renverser en une situation insupportablement lourde.[2] La conscience doit alors prendre le masque de la légèreté pour tenter de

[1] A. Tomès, « Préface à l'*Esquisse d'une théorie des émotions* de Jean-Paul Sartre », dans J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. XCVII.

[2] Pour cette même question, mais déployée à partir des recherches phénoménologiques de Henry, cf. R. Gély, « Souffrance et attention sociale à la vie. Eléments pour une phénoménologie radicale du soin », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, vol. 5, n° 5, 2009, p. 1-29.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

compenser, sans jamais y arriver, cet excès de lourdeur. À chaque fois, on passe d'un extrême à l'autre, nécessairement, en vertu de l'occultation de ce qui fait tout à la fois l'impuissance et la puissance de la liberté. Pour approfondir cette question, il importe de mieux saisir la façon dont la question de l'imaginaire est susceptible de s'articuler à l'émotion, la façon dont dans l'émotion la liberté s'expose radicalement au réel.

4. L'imaginaire et la facticité du réel

Chez Sartre, toute émotion suppose le pouvoir imageant de la conscience. Comme D. Giovannangeli le montre, la conscience imageante est tout autant magique que la conscience émue : « Pour Merleau-Ponty comme pour Sartre, entre la conduite magique de la conscience qui s'émeut et la quasi-présence magique de l'intuition imageante, la conséquence est bonne[1]. » Dans un cas comme dans l'autre, c'est l'ouverture de la conscience au monde qui est comme telle mise en question. Si Sartre ne « déroge pas à son souci radical de préserver le monde de la perception de tout empiètement sur et par l'imaginaire[2] », c'est entre autres parce qu'il veut faire pleinement droit à la densité de l'expérience perceptive, à l'épreuve que celle-ci fait d'être affectée, sans recul intérieur possible, par des réalités qui tout à la fois l'excèdent et s'imposent à elle. Si la conscience perceptive n'est pas chez Sartre une croyance[3], si elle est autrement dit passive, dépourvue du pouvoir de constituer ce qui lui apparaît, si elle s'éprouve en prise avec un réel irréductible à l'épreuve qu'elle en fait, c'est parce que son ouverture au monde ne va pas naturellement de soi. C'est en s'éprouvant débordée par sa propre spontanéité que la conscience s'éprouve en même temps débordée par la réalité même de ce qui se donne à elle. C'est dire que sans son pouvoir imageant, sans son pouvoir d'intuitionner ce qui comme tel est absolument absent, hors-monde, l'ouverture au monde de la conscience serait censée aller absolument de soi. Une telle naturalisation de la conscience ne pourrait manquer d'affaiblir l'épreuve qu'elle fait d'être confrontée à une réalité qui l'excède. C'est pour densifier l'expérience perceptive que Sartre refuse de la mêler à la conscience imageante. Comme l'écrit D. Giovannangeli, il faut mettre en évidence une « fonction déterminante de l'imagination jusqu'au

[1] D. Giovannangeli, *Figures de la facticité*, p. 251.
[2] *Ibid.*, p. 254.
[3] Cf. *ibid.*

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

sein de la perception[1] ». C'est dans un même geste que Sartre fait de l'imagination « une condition essentielle et transcendantale de la conscience[2] » et de l'imaginaire ce « qui représente à chaque instant le sens implicite du réel[3] ». L'imagination est « la conscience tout entière en tant qu'elle réalise sa liberté[4] ». La moindre situation suppose qu'il y ait « toujours et à chaque instant pour [la conscience] une possibilité de produire de l'irréel[5] ». Ce pouvoir de produire de l'irréel renvoie en dernière instance à l'excès originaire de la conscience, à ce qui en elle excède le mouvement de son auto-constitution comme conscience ouverte au monde, comme conscience en situation.

Il faut prendre toute la mesure de cette thèse très forte de Sartre selon laquelle toute situation, en tant qu'elle implique un certain devenir-monde du réel, est « grosse d'imaginaire », précisément parce qu'elle « se présente toujours comme un dépassement du réel[6] ». En reprenant la thèse sartrienne selon laquelle « toute appréhension du réel comme monde implique un dépassement caché vers l'imaginaire[7] », D. Giovannangeli montre remarquablement que « l'imagination n'est plus le strict contraire de la perception. Elle est ici ce qui permet à la perception de constituer le réel en monde[8] », de sorte que toute tentative d'occultation de cette négativité essentielle de la conscience imageante, de son pouvoir d'intuitionner, sur fond de monde, « un néant d'être[9] », ne peut que participer à un affaiblissement de l'affectabilité de la conscience, de son désir d'être confrontée à ce qui est. Chez Sartre, le pouvoir que la conscience a d'ouvrir du possible au sein même des situations les plus difficiles s'origine dans son consentement originaire à pâtir d'une réalité qui en dernière instance ne lui est pas ordonnée, l'excède absolument, et qui pour cette raison même est toujours habitée par d'autres possibilités que celles qui lui sont actuellement présentes. Ce rapport à un réel qui l'excède de part en part, la conscience ne peut l'être que par son propre excès, que par l'excès de sa liberté, que par ce

[1] *Ibid.*, p. 256.
[2] J.-P. Sartre, *L'Imaginaire*. *Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris, Gallimard (Folio), 1986, p. 361. Cité dans D. Giovannangeli, *Figures de la facticité*, p. 256.
[3] *Ibid.*, p. 360. Cité dans D. Giovannangeli, *Figures de la facticité*, p. 256.
[4] *Ibid.*, p. 358.
[5] *Ibid*.
[6] *Ibid*.
[7] *Ibid.*, p. 361.
[8] D. Giovannangeli, *Figures de la facticité*, p. 236.
[9] J.-P. Sartre, *L'Imaginaire*, p. 33.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

qui en elle excède son auto-constitution comme conscience ouverte au monde.[1] Le pouvoir imageant de la conscience est donc tout à la fois au cœur de la vulnérabilité et de la puissance de son incarnation. Tout rapport à l'objet imagé qui tend à valoriser sa dimension de quasi-présence au détriment de l'intuition de son absence participe à une naturalisation de la conscience, occulte l'intrigue nocturne de son ouverture au monde. C'est dans cette perspective que D. Giovannangeli montre, notamment à partir des réflexions de Sartre sur Giacometti, que l'objet imagé n'est *en aucune manière* apparenté à l'espace comme au temps de la perception : « Dans l'espace imaginaire que Giacometti sculpte ainsi à la manière dont le peintre peint, les objets irréels apparaissent en tant qu'ils échappent à la contrainte du monde, comme une négation du monde[2]. »

Il faut entendre cette dernière thèse de la façon la plus radicale qui soit. Lorsque je me rapporte selon une modalité imageante à la sculpture de Giacometti, je transforme ce qui m'est donné à percevoir en représentant analogique d'un objet imaginaire, qui n'est pas tant non-intuitif que « "intuitif-absent", donné absent à l'intuition[3] ». Tout à coup, une certaine réalité perçue — la sculpture de Giacometti appréhendée comme réalité mondaine, comme réalité susceptible d'être touchée — devient le support non seulement d'une absence donnée à intuitionner, mais d'une absence qui, dans son irréalité même, permet à la conscience de s'irréaliser, c'est-à-dire de sortir de son engagement dans une situation qui la sollicite. Ainsi, cette sculpture que je pourrais, en tant que conscience engagée dans un monde, prendre, manipuler, déplacer d'exposition en exposition, etc., devient la matière d'une visée imageante au sein de laquelle une réalité m'est donnée à intuitionner en tant que radicalement absente, échappant à toute prise, à toute appréhension motrice. Ainsi, l'homme qui marche n'est-il marchant qu'en s'absentant du monde où quelque chose comme de la marche est possible : « Quand j'imagine Pierre, c'est Pierre que je vise dans sa corporéité, écrit D. Giovannangeli ; et le viser dans sa corporéité, c'est le viser en tant que je puis le toucher. Toutefois, paradoxalement, en même temps, je pose qu'il m'est impossible de le toucher[4]. » Si nous appliquons cette remarque fondamentale à la perception esthétique de la fameuse sculpture de Giacometti, il nous faut donc dire qu'un mouvement, celui de l'homme qui

[1] Cf. également R. Breeur, « La preuve ontologique : Sartre et la conscience de l'être », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 105, n° 4, 2007, p. 659-677.
[2] D. Giovannangeli, *Figures de la facticité*, p. 218.
[3] J.-P. Sartre, *L'Imaginaire*, p. 34.
[4] D. Giovannangeli, *Figures de la facticité*, p. 224.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

marche, s'y donne comme tel à intuitionner, mais en tant qu'il n'a pas du tout sa place dans le monde, qu'il échappe intrinsèquement à la visibilité du monde. Dans la perspective de D. Giovannangeli, l'homme qui marche de Giacometti n'apparaît comme marchant qu'en neutralisant tout autre mouvement possible, qu'en étant négation de tout mouvement mondain. L'espace entre moi et cette sculpture est donc un espace neutralisé. Les mouvements du corps que je peux effectuer, les attitudes que je peux prendre pour m'ajuster à cette sculpture, pour lui permettre de nourrir le mieux possible l'appréhension imageante que j'en ai, renvoient en dernière instance à ce qui de mon corps, dans son ajustement même à la sculpture, pèse absolument, s'excepte du monde lui-même.

Il faut interroger ce rapport entre le pouvoir imageant de la conscience et la lourdeur absolue du corps. L'hypothèse que je propose de développer est que toute occultation de la vulnérabilité intrinsèque de l'ouverture de la conscience au monde ne peut que mettre à mal et la puissance de sa vie imageante et sa pesanteur, son enracinement absolu dans sa situation.[1] La pesanteur spécifique du corps humain ne va pas sans la vulnérabilité intrinsèque de son être-au-monde. Ce qui fait que le corps pèse d'une façon autre que seulement objective, ce qui fait encore de la fatigabilité de la conscience une dimension constitutive de son être-au-monde, c'est son excès originaire, l'abîme même de sa liberté. Seule une conscience affectable par l'excès de sa propre liberté peut être la conscience d'un corps qui pèse absolument, d'un corps qui n'est pas purement et simplement disponible aux situations dans lesquelles il se trouve. C'est dire qu'on ne peut saisir le sens profond de l'affectivité originelle du corps sartrien, son extrême passivité, sans l'articuler au pouvoir imageant de la conscience et par conséquent à la vulnérabilité intrinsèque de son ouverture au monde. C'est le rapport entre la pesanteur du corps et le pouvoir que la conscience a de se laisser affecter en profondeur par sa situation, d'y ouvrir des possibilités inédites, qu'il faut interroger.

Pour développer cette problématique, revenons au fameux marcheur imaginaire de Giacometti. Il importe à ce moment de notre réflexion de comprendre que ce bronze ne peut devenir un *analogon,* c'est-à-dire être

[1] Pour cette même question développée à partir d'un autre plan d'interrogation, celui de Merleau-Ponty, je me permets de renvoyer à R. Gély, « Imaginaire et incarnation. Réflexions merleau-pontiennes sur la théâtralité originaire du corps », dans I. Ost, P. Piret et L. Van Eynde (dir.), *Représenter à l'époque contemporaine. Pratiques littéraires, artistiques et philosophiques*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 2010, p. 161-182.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

comme telle présence d'une absence, celle en l'occurrence d'un homme qui marche, qu'en cessant, pour une part, de se donner comme un objet du monde, qu'en étant, pour une part, dépouillé du sens qu'il avait, celui d'un objet manipulable. Tout à coup, ce bronze devient le corps d'un homme qui marche. Il cesse ce faisant d'être purement et simplement ce qu'il est, à savoir du bronze. Mais il n'est pas possible en même temps de dire qu'il devient autre que ce qu'il est. C'est notamment pour cette raison que Sartre tient à faire de la conscience imageante l'intuition d'une absence plutôt que l'intuition d'une quasi-présence. L'homme qui marche de Giacometti, si frêle, est d'autant plus imaginairement présent dans le bronze que celui-ci s'alourdit, se densifie, cesse d'être une réalité simplement disponible, susceptible d'être manipulée, transportée, etc. Le marcheur imaginaire ne se donne comme marchant qu'en neutralisant tout mouvement possible autour de lui, qu'en figeant la situation dans laquelle il se trouve, qu'en enfonçant son propre support en bronze dans l'immobilité absolue. Loin que le bronze perde en présence au profit du marcheur imaginaire, il s'alourdit, pèse encore plus, pèse absolument ; il a une densité qui le fait échapper à l'ordre des réalités mondaines.

Il n'y a de mouvement imaginaire possible, entendu en un sens fort, que pour une conscience dont le désir de se mouvoir ne va pas naturellement de soi, dont le corps échappe pour une part au temps et à l'espace. Le marcheur imaginaire de Giacometti se donne sensiblement, mais comme une absence radicale, comme ce qui échappe au monde. Chez Sartre, il ne peut y avoir d'épreuve sensible d'une absence en tant que telle que par une conscience dont l'auto-affection de soi comme ouverture au monde ne va pas naturellement de soi, ou encore que par une conscience pour qui l'appartenance à la visibilité d'un monde ne va pas naturellement de soi. Une des implications de cette thèse est que le pouvoir imageant de la conscience est essentiel à la densification du perçu, à l'épreuve que nous faisons de l'irréductible facticité des choses, de leur contingence au sens sartrien du terme. Tout se passe en effet comme si le bronze de Giacometti était d'autant plus densément le bronze qu'il est que je peux en faire un *analogon*, laisser un marcheur imaginaire s'emparer de lui. C'est parce que ce que je perçois peut devenir la matière d'une image et se mettre à peser absolument que j'éprouve dans le perçu même une altérité radicale, quelque chose qui ne m'est pas purement et simplement disponible, qui n'entre pas en corrélation avec moi.

Revenons à la bicyclette de Pierre. Celui-ci tente une nouvelle fois de la réparer et tout à coup se surprend à l'imaginer réparée, à l'imaginer d'une façon tout à fait spécifique, à l'imaginer à même elle-même. Il transforme sa

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

bicyclette réelle en *analogon* d'une bicyclette imaginaire, en *analogon* de sa bicyclette telle qu'elle serait si elle était enfin réparée. Il ne ferme pas les yeux pour imaginer sa bicyclette enfin réparée. Il la regarde au contraire. C'est le propre de la conscience imageante sartrienne que de pouvoir s'emparer de toute réalité perçue pour en faire un *analogon* d'elle-même. C'est de la même façon que Pierre peut imaginer Anne en étant en présence d'Anne, en la regardant et en faisant de son corps un *analogon*, l'*analogon* d'une Anne devenue ainsi aussi imaginaire qu'elle est réelle. Tout à coup, le corps d'Anne, au lieu d'être l'horizon et la source de toute une série de conduites possibles ou effectives, s'alourdit, cesse d'être, en tout cas pour Pierre qui y exerce son imagination, un corps seulement en situation. Anne, en devenant imaginaire, s'empare magiquement et plus ou moins à son insu de son propre corps, le transforme en *analogon*, s'y donne, mais selon la modalité d'une absence radicale, intuitionnable au sein d'un corps alourdi absolument, d'un corps où toute possibilité de mouvement est donc neutralisée.

Il faudra plus loin montrer en quoi la possibilité de la transformation du corps de l'autre en *analogon* de lui-même est centrale dans l'émotion. Il importe seulement ici de saisir en quoi le pouvoir que la conscience a de transformer ce qu'elle perçoit en *analogon* d'une réalité imaginaire est essentielle à l'épreuve qu'elle fait de l'altérité même de ce qu'elle perçoit. En transformant imaginairement cette Anne qu'il perçoit, en la faisant devenir magiquement autre, en la faisant par exemple devenir à même son corps ainsi imaginarisé une femme qui l'aimerait encore, qui lui sourirait comme auparavant, Pierre alourdit, durcit, minéralise, pourrait-on encore dire, le corps d'Anne. Dans la perspective sartrienne, telle que je la reprends librement, tout investissement imaginaire d'une réalité donnée ne peut manquer de soustraire celle-ci pour une part aux différentes situations dans lesquelles elle est susceptible de se trouver. Nous avons ainsi vu que le bronze de Giacometti, pour devenir le corps imaginaire d'un homme qui marche, loin de s'alléger, doit s'alourdir absolument, sortir absolument du champ des réalités mondaines susceptibles d'être mues, etc. Il en va de même lorsque Pierre fait du corps mondain d'Anne la matière d'un corps imaginaire. Il alourdit absolument le corps d'Anne, le fait sortir pour une part, non du réel, mais au contraire du monde. Il faut noter que le corps de Pierre investissant ainsi imaginairement le corps d'Anne, l'imaginarisant, ne manque pas à son tour de s'alourdir absolument. En imaginant Anne à même son corps, Pierre soustrait, pour une part, son propre corps à quelque exigence pragmatique que ce soit. On trouve chez Sartre un rapport profond entre la pesanteur absolue de l'*analogon* et l'irréalité de l'image qui s'empare de lui. La Anne

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

imaginaire qui s'empare du corps de la Anne réelle n'est présente en ce corps que comme une absence, que comme ce qui échappe absolument à la visibilité des choses. C'est pour cette raison précisément que le corps réel d'Anne, ne s'irréalise pas en devenant un *analogon*. Il se densifie absolument.

Loin donc que la réalité imaginaire irréalise son support, elle le densifie, le fait lui aussi échapper aux contraintes temporelles et spatiales du monde, et cela précisément en l'alourdissant absolument. Cette irréalisation du monde que toute image implique suppose l'excès originaire de la conscience par rapport au monde. C'est dire que toute naturalisation de l'ouverture de la conscience au monde ne peut que participer à un détournement du sens originaire de l'image : la quasi-présence de la réalité imagée l'emporte alors sur son « néant d'être ». Les images — dont l'extraordinaire diversité est par souci de concision ici occultée — se donnent d'autant plus comme des présences quasi-perceptives ou par inversion dialectique comme de pures et simples illusions que l'on y occulte l'épreuve que de façon assumée ou non la conscience y fait de son abîme, de son originaire absence au monde. La naturalisation de l'être-au-monde de la conscience ne peut ainsi manquer de générer tout à la fois une fascination et une suspicion envers les images. Il nous faut interroger le rapport entre l'incarnation de la conscience et son pouvoir d'intuitionner sensiblement, dans des *analoga*, dans des corps alourdis absolument, de l'absence en tant que telle. Au moment où Pierre fait de sa bicyclette en mauvais état l'*analogon* d'une bicyclette enfin réparée, il se laisse affecter par une réalité dont l'absence peut être qualifiée d'absolue, non susceptible de se transformer en présence, par une bicyclette qui ne compte donc absolument pas au monde, mais qui néanmoins y est intuitionnée, et qui ce faisant renvoie au sein même du monde la conscience à son excès, à son pouvoir originaire de s'en absenter. L'hétérogénéité du perçu et de l'imagé, loin de les opposer l'un à l'autre, fonde donc au contraire leur coexistence. C'est parce que l'image est un « néant d'être », est une absence intuitionnée, qu'il est possible d'imaginer Anne tout en la percevant, qu'il est possible autrement dit de l'imaginer à même son corps. La présence d'Anne en image ne peut chez Sartre, du moins au niveau originaire, entrer en concurrence avec la présence perceptive d'Anne. C'est Anne comme telle qui est intuitionnée par la conscience imageante de Pierre, mais en tant qu'elle ne compte pas au champ de la visibilité, mais au contraire en sort, l'excède.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

Cela n'est possible que parce que l'intentionnalité de la conscience n'est pas d'emblée inscrite dans un monde, naturellement orientée vers lui.[1]

Nous décrivions Pierre en train de regarder Anne et se mettant tout à coup à l'imaginer sans pour ce faire la quitter des yeux, en faisant donc de son corps réel la matière analogique d'un corps imaginaire, d'un corps « intuitif-absent ». Prolongeons cette description en supposant que Pierre ne cherche pas, en regardant Anne, à l'imaginer telle qu'elle pourrait être ou telle qu'elle fut. Il tente au contraire de l'imaginer telle qu'il la perçoit maintenant, telle qu'elle est donc, mais en image. Pierre s'appuie donc sur la perception actuelle qu'il a d'Anne pour l'imaginer telle qu'elle se donne à lui. Sur le plan perceptif, le corps d'Anne est appréhendé comme ce corps mondain qu'il est. Sur le plan imaginatif, le corps d'Anne est appréhendé comme ce corps qui lui ressemble. Le fait que Pierre puisse imaginer Anne en la regardant, l'imaginer telle qu'elle est devant lui implique qu'avant de pouvoir ressembler à quelque chose d'autre que soi ou encore à soi-même tel qu'on a été ou tel qu'on pourrait être, on peut ressembler à soi-même à même soi-même. C'est ce qui arrive à Anne, plus ou moins à son insu. En étant transformé magiquement en image de lui-même, le corps d'Anne s'irréalise : il devient le corps impalpable d'une Anne imaginaire. Mais il faut aussitôt ajouter que le corps d'Anne ne peut ainsi devenir image de lui-même, s'irréaliser, qu'en s'alourdissant absolument. Les descriptions faites à partir de Giacometti ont permis de montrer qu'un marcheur imaginaire ne peut s'emparer du bronze, en faire son propre corps, que si celui-ci est immobilisé absolument, alourdi absolument, éprouvé dans sa contingence. Il en va de même lorsque Pierre imagine Anne telle qu'il est en train de la percevoir. Le corps d'Anne ne peut commencer à se ressembler, à devenir image de lui-même, qu'en étant absolument immobilisé, alourdi, qu'en sortant pour une part du monde. Cette expérience peut être vécue avec force lorsque l'on accepte de poser pour un peintre. Que vient-il en effet chercher perceptivement sur mon corps celui qui me dessine, me peint, etc., sinon ce qui de mon corps nourrit l'appréhension imageante qu'il cherche à avoir de moi ? Pour que la transformation de mon corps vivant en corps imaginaire puisse s'effectuer, il faut que mon corps cesse d'être un corps en situation, il faut qu'il sorte du monde, soit saisi dans sa facticité radicale, dans sa contingence. Il faut qu'il soit dépouillé de ses possibles. Pour peindre mon corps, il faut le

[1] Pour les implications de cette thèse dans le débat entre Sartre et Henry, je me permets de renvoyer à R. Gély, « Immanence, affectivité et intentionnalité. Réflexions à partir du débat entre Sartre et Henry », *Études sartriennes*, n° 13, 2009, p. 127-150.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

regarder comme une chose au sens le plus fort du terme, non pas donc seulement comme un objet mondain, susceptible d'être déplacé, mais comme ce qui pèse absolument. L'épreuve que la conscience fait de sa liberté vertigineuse, de son excès par rapport à son engagement dans le monde, est par conséquent liée en profondeur à l'épreuve qu'elle fait de la facticité radicale de son corps, de ce qui en lui ne se laisse pas dépasser vers le monde, de ce qui en lui appartient au réel, échappe au sens. Le pouvoir imageant de la conscience renvoie simultanément chez Sartre à la liberté comme refus de ce qui est et à la liberté comme consentement à pâtir de ce qui est.

Lorsque Pierre imaginarise sa bicyclette, en fait magiquement autre chose que ce qu'elle est dans la présente situation, à savoir une bicyclette à réparer, lorsqu'il suspend par son acte imageant les exigences pragmatiques de la situation dans laquelle il se trouve, il est tout à la fois en train de faire l'épreuve de son irréductible liberté et l'épreuve de sa tout aussi irréductible facticité. L'imagination sartrienne est tout à la fois un pouvoir de libération et un pouvoir d'incarnation, un pouvoir de néantisation et un pouvoir de densification. En transformant sa bicyclette en une matière analogique, en en faisant le support d'une réalité imaginaire, Pierre interrompt la relation pratique qu'il a avec cette dernière. Il cesse, le temps de l'acte imageant, de se laisser interpeller par les exigences de sa situation. Loin toutefois que la bicyclette que Pierre a en face de lui perde en densité, s'efface au profit de la réalité imaginaire dont elle est le support, nous constatons au contraire qu'elle gagne en densité, s'alourdit. La bicyclette cesse d'être un objet parmi d'autres objets. Devenant le support d'une réalité imaginaire, la bicyclette, au lieu de renvoyer à d'autres objets au sein d'une situation donnée, est gagnée par la pesanteur de l'en-soi. Elle ne peut être le support d'une absence qu'en s'alourdissant absolument. De la même façon que le bronze de Giacometti ne peut manquer de s'alourdir absolument pour qu'un marcheur imaginaire s'empare de lui, la bicyclette de Pierre ne peut devenir le support d'une réalité imaginaire qu'en s'immobilisant absolument, qu'en s'affirmant dans une présence que l'on peut qualifier d'absolue, de non relative à quoi que ce soit. Après l'avoir investie imaginairement, supposons que Pierre se laisse à nouveau interpeller par les exigences pragmatiques de sa bicyclette. Tout semble être pareil, à la différence toutefois que la réalité matérielle de la bicyclette est beaucoup plus fortement éprouvée. La bicyclette apparaît davantage dans son altérité face à la conscience, comme ce contre quoi elle ne peut manquer de buter. Il y a ainsi un rapport entre le pouvoir imageant de la liberté et son désir originaire de s'affronter à la transcendance du réel. Sans ce pouvoir d'investir imaginairement ce qu'elle perçoit, la conscience

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

resterait en prise avec des objets qui lui sont commensurables. Il apparaît ainsi que la liberté de la conscience ne peut s'éprouver affectée par une réalité qui pour une part est absolument autre qu'elle qu'en vertu de son pouvoir imageant, qu'en vertu de sa capacité à alourdir ce qu'elle perçoit, c'est-à-dire à en faire le support de réalités imaginaires. La question qu'il importe de se poser est alors de savoir comment le pouvoir imageant de la conscience doit être mis en œuvre pour accroître tant son affectabilité que sa créativité, la puissance de son engagement dans le monde. Si un certain usage du pouvoir imageant de la conscience cherche — dans la mauvaise foi — à irréaliser la conscience, un autre, plus originaire, est essentiel à son incessante incarnation.

5. La théâtralité originaire de l'agir

Il y a un usage de l'imaginaire, qui, loin de renvoyer la conscience à l'intrigue nocturne de son incarnation, la dénie. Le lien essentiel de l'imaginaire à la contingence du réel, à sa lourdeur absolue, est alors occulté. En revanche, un autre usage de l'imaginaire, loin d'anesthésier la conscience, l'expose à sa situation, lui permet de s'y incarner au sens fort, de s'y mettre comme telle en jeu. Pour explorer ce pouvoir incarnant de l'imagination, il nous faut d'abord revenir à cette idée essentielle de Sartre selon laquelle la conscience imageante est par elle-même incapable de transformer le sens de la situation dans le cadre duquel elle s'exerce. Il ne peut être question d'attendre de la conscience imageante qu'elle agisse directement sur le sens de ce qui se donne à percevoir, ce qui reviendrait, dans la perspective sartrienne ici développée, à s'abîmer dans l'illusion d'immanence. C'est dans cette perspective que D. Giovannangeli montre pourquoi Sartre refuser d'articuler à la façon d'un certain Merleau-Ponty l'imaginaire et la latence du perçu : « Il importe en somme à Sartre de s'interdire de faire porter à l'imagination la charge de l'invisible qui accompagne le visible au sein de toute perception[1] ». Ce n'est pas directement sur ce qu'elle perçoit que la conscience devenant imageante est susceptible d'agir. Elle agit avant tout sur la façon dont elle se laisse affecter par la réalité même de ce qu'elle est en train de percevoir. Cette transformation possible de la situation, il revient à l'agir de la réaliser. Il se peut qu'en ayant imaginé sa bicyclette réparée Pierre revienne auprès de celle-ci l'œil plus vif, le corps plus alerte. Il va peut-être ainsi découvrir une nouvelle façon d'affronter les difficultés de sa situation.

[1] D. Giovannangeli, *Figures de la facticité*, p. 255.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

Mais il se pourrait que ce rapport imageant à sa bicyclette accentue davantage encore la perception que Pierre a des difficultés de sa situation. La performativité de l'imagination renvoie d'une façon ou d'une autre à l'abîme de la liberté. L'objectif des réflexions qui suivent est de montrer que l'exercice du pouvoir imageant de la conscience renvoie originairement à son désir de s'incarner. En investissant imaginairement la situation qu'elle est train de percevoir, la conscience sartrienne accroît son exposition à celle-ci, se laisse plus profondément affecter par elle. C'est du moins ce qui se passe lorsque le pouvoir imageant de la conscience n'est pas détourné de son sens originaire, ne participe pas à une dérobade de la conscience, à un déni de son indépassable vulnérabilité.

Nous avons vu comment le corps d'Anne peut devenir la matière de sa propre image. Au lieu de simplement percevoir Anne, Pierre peut faire du corps de cette dernière la matière d'une Anne imaginaire, et tout d'abord l'image d'Anne telle qu'elle lui apparaît actuellement. Si l'investissement imaginaire plus ou moins fort et irréfléchi qu'elle fait de ce qu'elle perçoit est essentiel tout à la fois à la potentialisation et à la densification de ce qui est ainsi lui apparaît, il en va corrélativement pour la conscience de son propre corps. Il est ainsi essentiel au mouvement d'incarnation de la conscience d'assumer un corps investi imaginairement par l'autre. C'est dire qu'il n'y a pas d'incarnation des consciences sans imaginarisation des corps. Pierre est dans son café et, nous dit Sartre, joue au garçon de café. Quel est donc le rapport entre la théâtralité de son agir et le désir qu'il a d'être engagé dans sa situation, affecté véritablement par ce qu'il y fait, par ce que les autres y font ? Il nous faut distinguer les exigences pragmatiques liées à la situation du garçon de café et la façon dont ces exigences vont être théâtralement effectuées. Après tout, Pierre pourrait ce matin être de très mauvaise humeur, et cesser d'être ce garçon de café si jovial, si investi dans son rôle, etc. Cela ne l'empêchera pas, si le service est minimalement assuré, d'agir comme garçon de café, de l'être effectivement puisque sa situation est telle. Ce n'est pas à l'intérieur de lui-même que Pierre constitue le sens de ce qu'il est en train de vivre. Mais si Pierre ne constitue pas en lui-même le sens de ce qu'il fait, s'il est garçon de café non parce qu'il croit l'être, mais parce que sa situation est celle-là, il reste qu'il pourrait devenir indifférent existentiellement à ce qu'il est en train de faire, devenir moins concerné. Ce qu'il est en train de faire — agir comme garçon de café — ne changerait pas pour autant, mais bien la densité de son agir, la densité également du contexte de son agir. C'est ce rapport entre la théâtralisation par la conscience de son agir et son affectabilité, sa capacité à se laisser affecter en profondeur par ce qu'elle fait, qu'il faut explorer.

Le pouvoir que la conscience a de se laisser affecter en profondeur par sa situation est d'autant plus fort que la vulnérabilité intrinsèque de son désir de pâtir n'est pas occultée. Une certaine façon pour Pierre de jouer au garçon de café, de théâtraliser ce qu'il est en train de faire, l'expose en profondeur à sa situation. Une autre, celle que Sartre décrit dans ses célèbres pages sur la mauvaise foi de Pierre, consiste au contraire pour celui-ci à théâtraliser son agir de garçon de café afin d'occulter la vulnérabilité intrinsèque de son désir d'y être exposé. Supposons que les conditions de travail de Pierre soient de plus en plus difficiles. Il pourrait se mettre alors à jouer au garçon de café de façon encore plus frénétique, comme s'il lui fallait à tout prix dénier l'abîme de sa liberté et amoindrir ce faisant l'épreuve qu'il fait de ce qui est en train de lui résister. Ce qui rend difficiles les situations dans lesquelles la conscience se trouve, ce ne sont pas seulement les obstacles qu'elle y rencontre, mais encore et d'une certaine manière plus fondamentalement la façon dont ceux-ci la renvoie à la vulnérabilité intrinsèque de son ouverture au monde, de son désir de pâtir, d'affronter le réel, de vivre. C'est pour cette raison que la puissance d'engagement de la conscience dans le monde est d'autant plus forte que la vulnérabilité de cet engagement n'est pas déniée, mais au contraire assumée. C'est ce que Pierre cherche à éviter lorsque sa façon de jouer au garçon de café correspond à la célèbre description de Sartre. Pierre tente alors de faire comme si son consentement à être garçon de café, à pâtir de cette situation, allait purement et simplement de soi, comme s'il était naturellement concerné par ce qu'il fait. Il est nécessaire à Pierre de faire de sa vie de garçon de café ce qui n'a comme telle rien d'exceptionnel, ce qui ne concerne pas son désir de vivre : « Voilà bien des précautions pour emprisonner l'homme dans ce qu'il est, écrit Sartre. Comme si nous vivions dans la crainte perpétuelle qu'il n'y échappe[1]. »

Les descriptions que Sartre fait de la conduite de Pierre mettent remarquablement en évidence le caractère mécanique de son jeu : « Il s'applique à enchaîner ses mouvements comme s'ils étaient des mécanismes se commandant les uns les autres, sa mimique, sa voix même semblent des mécanismes ; il se donne la prestance et la rapidité impitoyable des choses[2]. » La mauvaise foi de Pierre l'empêche de véritablement jouer au garçon de café. Son jeu n'en est pas un, il est trop mécanique. Pierre ne serait un garçon de café qui joue véritablement au garçon de café que si, réalisant tout ce que sa situation exige pragmatiquement de lui, il laissait un personnage de garçon de café s'emparer de son corps. C'est ce que Pierre ne

[1] J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, p. 96.
[2] *Ibid.*, p. 95.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

fait pas lorsqu'il est de mauvaise foi. Il tente alors d'être ce personnage de garçon de café, de se confondre avec une image. Au lieu de se donner comme une certaine absence dans le corps de Pierre, comme un intuitif-absent, le personnage de garçon de café tel que Pierre le joue quand il est de mauvaise foi semble se confondre avec lui, et finalement ne pas être un véritable personnage imaginaire. Jouer véritablement au garçon de café consiste pour Pierre à faire de son corps un *analogon*, le support d'un personnage imaginaire, ce qui n'est possible que s'il s'alourdit de son corps, le laisse peser absolument et se lie à lui, ce que le garçon de café ultra-mécanique de Sartre ne fait pas. Dans le cas de la mauvaise foi, loin de s'incarner dans son corps, de s'y alourdir, de faire de son corps un *analogon* dont va peut-être s'emparer un garçon de café imaginaire, Pierre cherche à se confondre avec son image, ce qui revient à dire qu'il refuse d'alourdir son corps, de s'y incarner.

Il ressort des réflexions que nous sommes en train de faire qu'il est essentiel à la puissance de l'engagement de Pierre dans sa vie de garçon de café qu'il puisse devant et avec ses clients jouer véritablement au garçon de café, c'est-à-dire rendre son corps disponible à cette réalité non mondaine, irréelle, qu'est le personnage du garçon de café. Il ne s'agit pas lorsqu'on joue véritablement au garçon de café d'être le personnage du garçon de café, mais de lui offrir son corps, non pas mécaniquement, mais au contraire en devenant pleinement ce corps ainsi librement offert à lui. Seule une conscience dont l'ouverture au monde ne va pas naturellement de soi peut jouer à faire ce qu'elle fait effectivement, et plus profondément encore faire de ce qu'elle fait l'image même de ce qu'elle fait. Pris dans la mauvaise foi, Pierre ne cherche pas à accueillir dans sa vie, au cœur même de son corps, un personnage imaginaire. Il cherche au contraire à « *réaliser* » sa condition de garçon de café[1], à donner à sa vie l'immuabilité, la nécessité intérieure d'une image esseulée. Cette situation poussée à bout pourrait conduire Pierre à étouffer, à ne plus supporter être garçon de café, à ne plus supporter apparaître comme garçon de café. Pierre tente de devenir son image de garçon de café, mais cette image de garçon de café, au lieu d'être éprouvée par Pierre comme ce qu'il est, se retourne contre Pierre, prend possession de lui et l'expulse pour ainsi dire hors de sa propre vie. Pierre renchérit sur la contrainte pragmatique de ses gestes, il les lie si impérieusement les uns aux autres qu'il leur donne la nécessité d'une image, celle de ce garçon de café si pleinement présent qu'il voudrait tant être. En tentant d'avoir la consistance intérieure d'une image, sa nécessité, Pierre cherche à occulter l'abîme de sa

[1] Cf. *ibid.*

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

liberté, la vulnérabilité intrinsèque de son désir de s'affronter au réel, d'y inventer des chemins tout à la fois singuliers et partagés. Pierre, en cherchant à se confondre avec sa propre image de garçon de café, n'a en fait plus rien à assumer, plus rien à risquer. Il se désincarne à force de se réduire imaginairement à ce qu'il fait. En son sens originaire, la présence de l'image est celle d'une absence. C'est donc en consentant à jouer véritablement au garçon de café que Pierre fait de son corps autre chose encore que le corps de ce garçon de café effectif qu'il est. Lorsque le personnage de garçon de café advient, c'est selon la modalité d'une absence, qui précisément ne peut prendre magiquement possession du corps de Pierre que pour autant que celui-ci, pour une part, échappe au monde, s'alourdit absolument, que pour autant donc que ce corps, tout à la fois, est *et* n'est pas celui d'un garçon de café. De façon apparemment paradoxale, Pierre ne peut, tout en agissant comme garçon de café, jouer au garçon de café qu'en laissant son corps être autre chose que le corps mondain d'un garçon de café.

De la même façon que le bronze de Giacometti ne peut devenir le corps imaginaire d'un homme qui marche qu'en s'alourdissant, qu'en cessant d'être un objet disponible, manipulable, le corps de Pierre ne peut devenir le corps imaginaire d'un garçon de café qu'en échappant à la situation pratique dans laquelle il se trouve. En jouant au garçon de café tout en agissant comme garçon de café, Pierre rend son corps pour une part indisponible à l'exécution des tâches qui, en situation, sont les siennes. Cette théâtralité-là est au plus point éloignée de celle que Pierre met en œuvre lorsqu'il est de mauvaise foi. Lorsqu'il joue véritablement au garçon de café, il n'est pas question pour Pierre d'occulter l'abîme de sa liberté en tentant de coïncider avec l'image d'un garçon de café. Il inscrit au contraire au cœur même du moindre de ses comportements un enjeu de liberté. En jouant, Pierre se soustrait pour une part, dans sa vie même de garçon de café, sans la quitter, aux exigences de celle-ci. Ses comportements ne sont pas purement et simplement dictés par ce qu'il a à faire pour satisfaire aux exigences pragmatiques de sa situation. Quelque chose en eux — leur théâtralité — échappe à celles-ci. Ce qui est joué, théâtral, dans les comportements de Pierre ne relève pas, directement, des exigences pragmatiques de sa situation. Si Pierre ne jouait pas du tout au garçon de café, il risquerait d'être très vite mis au chômage, mais continuerait néanmoins à agir comme un garçon de café. C'est dire que la théâtralité originaire de l'agir du garçon de café ne concerne pas, ou en tout cas pas directement, ce qui est normativement à faire pour agir comme un garçon de café. Toute une théâtralité est certes liée

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

aux règles cérémonielles d'une action sociale donnée[1], mais cette théâtralité renvoie à une théâtralité plus profonde encore, celle en laquelle une liberté se met en jeu dans ce qu'elle a à faire, choisit de s'y incarner au sens le plus fort du terme.

Il ressort des descriptions que nous sommes en train de faire que c'est en jouant au garçon de café que Pierre s'empêche d'être purement et simplement absorbé dans et par ce qu'il a à faire. Le corps de Pierre ne peut en effet accueillir la vie imaginaire d'un garçon de café qu'en ne s'épuisant pas à être le corps de ce garçon de café qu'en même temps il est. C'est en permettant à un garçon de café imaginaire de s'emparer de son corps que Pierre s'alourdit, accroît la densité de son corps, fait l'épreuve de ce qui dans ce corps même échappe au monde, appartient à l'en-soi. Pour pouvoir jouer au garçon de café qu'il est, il faut donc que les comportements que Pierre réalise soient habités d'une retenue essentielle, ne soient pas purement et simplement absorbés par ce que la situation exige d'eux. Quand Pierre est de mauvaise foi, la théâtralité de son agir est au contraire vouée à occulter l'excès irréductible de sa liberté, à occulter corrélativement la facticité de son corps. En sens inverse, lorsqu'il n'est pas de mauvaise foi, le jeu de Pierre révèle tout à la fois la vulnérabilité et la puissance de son désir d'être garçon de café, de l'être au sens fort, c'est-à-dire de s'y mettre comme tel en jeu. Pour approfondir cette question, regardons Pierre apporter une tasse de café à l'un de ses clients, la déposer devant lui. Pour jouer sérieusement au garçon de café, il faut que les gestes que l'on réalise soient pour une part destinés à réaliser une action et pour une part destinés à générer l'image de ce qui est ainsi en train d'être réalisé. L'action que réalise Pierre est d'autant plus dense qu'elle est tout à la fois effective et imaginaire, qu'elle est à la fois elle-même et l'image d'elle-même, non pas comme dans la mauvaise foi selon la modalité d'une coïncidence illusoire, mais au contraire selon la modalité d'une irréductible tension. Il faut donc que, dans la façon même dont il dépose effectivement la tasse sur la table, Pierre fasse de son corps, ainsi s'alourdissant, la matière d'une action imaginaire.

Regardons encore la main de Pierre. Elle ne se dirige pas vers la table de son client de façon purement fonctionnelle, à la façon dont un robot le ferait. Dans la façon dont Pierre s'achemine vers son client, danse cette approche, dépose la tasse, se donne à éprouver la puissance d'un acte d'incarnation, celle d'une liberté abyssale, en elle-même invisible, dont

[1] Cf. R. Gély, « Rôle, personnage et acteur. Réflexion phénoménologique à partir d'Erving Goffman », *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, n° 102, 2002, p. 1-37.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

l'ouverture au monde ne va pas naturellement de soi, et qui s'incarne dans ce corps, s'y alourdit de soi et qui consent à devenir cette action de déposer une tasse sur une table. Ainsi, cette danse des mains de Pierre tout à la fois les rend irréductibles à la situation dans laquelle elles se trouvent et les associe puissamment à celle-ci. Dans sa gestuelle, Pierre immobilise absolument ses mains — cette immobilité absolue ne s'opposant en rien à leur mobilité mondaine —, il en fait les *analoga* d'une réalité imaginaire. En jouant au garçon de café, Pierre est en train de densifier son corps, de donner à ses gestes une lourdeur, une immobilité, celles nécessaires à leur devenir-image, à leur transformation en *analoga* d'une action imaginaire, tout à la fois intuitive et absente, celle du garçon de café. En son sens originaire, non détourné par la mauvaise foi, cette danse du garçon de café est nécessaire à la densité tout autant subjective que matérielle des actions que Pierre réalise. C'est en ce sens que je propose de reprendre les recherches si importantes réalisées par Alice Godefroy sur ce que cette dernière définit profondément comme la « dansité » du corps ou encore le « moment chorégraphique de toute expressivité », la « mise en forme rythmique de notre rapport au réel »[1]. Dans les recherches menées ici, Pierre danse ce qu'il est en train de faire pour s'incarner dans ce qu'il fait, pour laisser sa liberté abyssale s'y mettre comme telle en jeu, pour faire de ses mains déposant une tasse sur une table une figure de la liberté, l'image d'un désir de vivre. La « dansité » du corps implique tout à la fois sa lourdeur absolue et le souffle de liberté qui s'y met comme tel en jeu. Cette dansité est constitutive de l'incarnation de la conscience, de son affectabilité autant que de sa créativité. C'est dire encore que l'imaginaribilité des corps, leur capacité à devenir des images, à s'alourdir et à laisser des images s'emparer d'eux, est constitutive de l'adhésion des libertés à l'Être.

Notons dès maintenant la dimension essentiellement intersubjective du jeu du garçon de café. C'est Pierre et lui seul, en son absolue singularité, qui est amené à s'associer à ce qu'il fait, à ce qu'il est présentement, mais il importe pour cela qu'il offre son corps à l'appréhension imageante des autres, qu'il sollicite une certaine façon de le regarder advenir à ce qu'il ne peut manquer en même temps d'être, à savoir, ici, un garçon de café. Cette dimension intersubjective du jeu est nécessaire à l'épreuve que la conscience fait de son désir de vivre, de son désir d'adhérer à l'Être, d'être affectée par

[1] Cf. A. Godfroy, « De la nécessité d'une correspondance entre les arts : la danse révélatrice », manuscrit en attente de publication [Actes du colloque « Littérature comparée et correspondance des arts », organisé par Yves-Michel Ergal et Michèle Finck à l'université de Strasbourg (24-25 mars 2011)].

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

ce qui s'impose à elle. Sans la théâtralité de l'agir ainsi comprise, le corps ne pourrait pas être éprouvé dans ce qui en lui échappe à la lumière du monde. Des corps qui seraient toujours déjà et seulement appréhendés comme des corps naturellement en situation, comme des corps satisfaisant naturellement les exigences pragmatiques qui s'imposent à eux, ne pourraient pas devenir des figures de la liberté.

Lorsqu'il est de mauvaise foi, Pierre ne peut jouer au garçon de café qu'en mécanisant son corps, qu'en poussant pour ainsi dire à bout la mécanicité des tâches qu'il a à réaliser. Cet excès de mécanicité dans la mécanicité ne peut manquer à certains moments de générer un rire bergsonien, tant Pierre renchérit sur la mécanicité de ses tâches pour tenter de s'y substantialiser.[1] Loin que ce jeu incarne Pierre, il ne cesse de le dissocier de ce qu'il fait. Nous pourrions encore dire que ce Pierre de mauvaise foi ne cesse de lutter contre sa désincarnation en se dissociant toujours plus de ce qu'il fait, d'où cette possibilité de plus en plus oppressante pour lui qu'il craque comme on dit, qu'il cesse de jouer, qu'il se dissocie douloureusement de ce qu'il fait et ne peut manquer d'être. Un certain enthousiasme consistant à renchérir mécaniquement sur les contraintes que l'on subit est le pur et simple envers du cynisme. Cet enthousiasme a le goût, aussi dissimulé soit-il, du désespoir. En revanche, lorsque Pierre n'est pas de mauvaise foi, son jeu est d'une autre nature. Pierre ne tente pas alors de se confondre avec l'image d'un garçon de café, de s'y réfugier. Dans sa façon même de jouer au garçon de café, sa liberté s'y met à l'épreuve du réel, y met en jeu son désir de vivre. Le jeu de Pierre ne consiste pas alors à mécaniser davantage encore ses comportements pour tenter d'être un garçon de café qui ne serait présentement rien d'autre qu'un garçon de café, c'est-à-dire pour devenir une image, pour tenter **désespérément d'en avoir l'implacable nécessité.** Il donne au contraire à chacun de ses gestes une véritable densité, et cela précisément en permettant à chacun de ceux-ci d'être la scène d'une action imaginaire. La façon dont Pierre apporte la tasse de café à son client lui permet, en même temps que de réaliser ce qui est pragmatiquement exigé, de faire de son corps en mouvement *l'analogon* d'une réalité imaginaire, celle précisément de l'action qu'il est en train de faire.

[1] Sur le rapport de Sartre à Bergson, notamment par rapport à la question de la mécanicité et la vitalité de l'agir, cf. Fl. Caeymaex, *Sartre, Merleau-Ponty, Bergson. Les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien*, Hildesheim, Olms, 2005. Cf. également R. Gély, « Dialectiques de la durée. À propos de *Sartre, Merleau-Ponty, Bergson. Les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien*, de Florence Caeymaex », *Études Sartriennes*, n°13, 2009, p. 213-230.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

6. Jeu et incarnation

Il importe de décrire plus précisément ce qui arrive au corps de Pierre lorsqu'il devient, en l'effectivité même des gestes réalisés, la scène d'une action imaginaire. Rappelons tout d'abord cette thèse essentielle selon laquelle l'action imaginaire dont il est question ne peut en aucune manière, contrairement à ce qui désiré dans la mauvaise foi, être confondue avec l'action effective dont elle est précisément l'image, et en ce sens la néantisation. Lorsque le garçon de café imaginaire s'empare des gestes de Pierre, ceux-ci, de ce point de vue, ne font plus rien, en tout cas ne font plus rien d'effectif. Ils s'enfoncent dans leur facticité, à la façon dont le bronze de Giacometti s'échappe du monde des réalités mobiles-immobiles, autrement dit devient immobile absolument, s'enfonce dans l'en-soi, pour mieux se laisser emparer par une marche tout à la fois irréelle et sensible, par une marche hors monde, imaginaire. Si Sartre refuse toute forme de confusion entre la conscience perceptive et la conscience imageante, c'est entre autres pour éviter de la façon la plus radicale qui soit que l'on fasse du pouvoir imageant de la conscience un pouvoir constitutif. Dans la perspective sartrienne, il faut très clairement distinguer le rapport perceptif à la situation, laquelle est porteuse de son propre sens, et le rapport imageant à la réalité de cette situation.

Lorsque Pierre m'apporte une tasse de café, je le perçois d'emblée comme un garçon de café parmi d'autres possibles. Pour Sartre, l'imagination n'a pas à être mobilisée pour rendre compte des dimensions idéelle et itérative du perçu. La perception du garçon de café implique, comme telle, l'épreuve d'une variation possible des individus susceptibles d'être garçons de café, tout autant que l'épreuve d'une variation possible des façons de l'être. Faire appel à l'imagination pour rendre compte de l'épreuve d'une telle variabilité, c'est à quoi s'oppose la phénoménologie sartrienne, comme en témoigne sa critique virulente de l'illusion d'immanence. Ainsi, pour Pierre, faire de son corps une scène où se déploie l'action imaginaire d'un garçon de café, ne participe pas à la perception que l'on peut avoir de ce qu'il est en train de faire. Tout au contraire, il neutralise cet agir, d'une façon radicale, puisque le corps de Pierre ne devient cette scène dont s'empare un garçon de café imaginaire qu'en cessant d'être le corps d'un garçon de café effectif. C'est pour cette raison que plus Pierre joue au garçon de café, moins son corps est celui d'un garçon de café effectif étant en train de servir des cafés effectifs. Mais il faut aussitôt ajouter que c'est en jouant au garçon de café que Pierre le devient pleinement, c'est-à-dire s'incarne dans ce qu'il fait, consent à s'investir dans ce que, en situation, il est. Tout à la fois, la

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

théâtralisation de l'agir de Pierre révèle la vulnérabilité intrinsèque de son désir d'assumer sa vie de garçon de café et lui donne sa puissance.

En jouant au garçon de café, en donnant à éprouver à même son corps la vie imaginaire d'un garçon de café, Pierre donne à chacun de ses gestes l'absoluité de son propre poids. Par ses infimes retenues, écarts, accélérations, détours, etc., par la performativité de sa danse, de sa rythmique, cette main de garçon de café déposant une tassé de café sur une table devient la scène d'une action imaginaire, celle d'une liberté se faisant main, se faisant cette main qui dépose une tasse sur une table, sur cette table-ci. En tant qu'*analogon* de sa propre image, la main de Pierre gagne en densité. Elle n'est plus purement et simplement disponible à la réalisation du projet auquel elle est convoquée, celle d'être la main effective d'un garçon de café effectif. Mais ce refus n'est que l'envers d'une adhésion. Cette main peut être désinvestie de tant de façons de la situation dans laquelle elle est pourtant engagée. Il suffirait que Pierre accomplisse les gestes qu'il a à faire de façon purement fonctionnelle. En jouant au garçon de café, Pierre est donc en train de se rendre présent à ce qu'il ne peut en même temps manquer d'être. Même en ne jouant pas au garçon de café, il le serait, en vertu de la situation dans laquelle il se trouve. Mais il ne peut l'être pleinement, le plus pleinement possible, qu'en s'y laissant mettre comme tel en jeu. La théâtralité de l'agir de Pierre, au risque de son détournement en mauvaise foi, est cette mise en jeu. Au lieu donc que les différents gestes que Pierre réalise pour déposer cette tasse de café sur la table de son client s'enchaînent mécaniquement les uns aux autres, chacun devient maintenant porteur d'une densité, d'un poids dont on peut dire qu'il est incomparable, c'est-à-dire non mondain. Si nous comprenons la danse en son sens le plus fort comme l'articulation de gestes par ailleurs absolus, valant chacun en tant que tel, nous pouvons dire que la danse de Pierre garçon de café donne à chacun de ses gestes effectifs une densité, un poids. En chacun de ceux-ci, dans leur articulation rythmique, Pierre consent à être affecté en profondeur par ce qu'il est en train de faire, par la densité de son agir.

Il faut nous rappeler qu'un garçon de café imaginaire ne peut s'emparer du corps de Pierre qu'en irréalisant son agir effectif de garçon de café, qu'en irréalisant le café lui-même. Il n'y a de garçon de café imaginaire que comme négation de tout garçon de café réel. Imaginer à même le corps de Pierre un garçon de café imaginaire, c'est cesser de se rapporter au corps de Pierre comme à un corps en situation, dépassé par des projets, c'est cesser, dans le temps de l'acte imageant, de se rapporter à ce corps comme au corps d'un garçon de café effectif. C'est le laisser s'appesantir absolument, sortir du monde, c'est éprouver sa présence pure, non médiatisable. Tout à la fois,

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

Pierre agit et danse son agir. Tout à la fois, il agit comme garçon de café et le devient, par la théâtralisation même de ce qu'il fait. La densité des gestes effectifs que Pierre réalise comme garçon de café est dépendante de la façon dont ils sont investis imaginairement, habités par de l'absence radicale, par de l'absence non mondaine. Je regarde Pierre en train de servir une tasse de café à l'un de ses clients. Son corps répond à toute une série d'attentes, d'exigences pragmatiques, mais il y répond de façon dansante, c'est-à-dire en laissant advenir en lui un agir imaginaire. Sur un plan fonctionnel, les gestes de Pierre sont immédiatement articulés les uns aux autres, renvoient d'emblée les uns aux autres, ne font présence que sur le fond des autres, en fonction des contraintes pragmatiques de la situation. Sur un autre plan, celui généré par leur imaginarisation, les gestes de Pierre sont autant de présences absolues, de scansions d'un rythme au sens de Maldiney.

En jouant au garçon de café, Pierre s'échappe de sa vie de garçon de café. Il s'y échappe de façon radicale, puisque ne peut jouer, faire de son corps la scène réalités imaginaires, qu'une conscience dont l'ouverture au monde ne va pas naturellement de soi. Mais en s'échappant ainsi, Pierre s'incarne. La mauvaise foi peut être comprise comme un détournement de la dimension originairement non mondaine du pouvoir de jouer de la conscience, comme un usage de l'imaginaire qui vise à naturaliser la conscience, à occulter sa non-coïncidence avec elle-même, son excès, son retard. En jouant au garçon de café, Pierre n'échappe à sa vie effective de garçon de café que pour consentir à y être radicalement lié à soi, mis en jeu. Pierre peut tenter d'échapper à sa vie de garçon de café d'une tout autre façon, d'une façon qui le désincarne. Il lui suffit de faire comme si sa situation de garçon de café n'était porteuse d'aucune profondeur, ne le mettait pas comme tel en jeu. Il est là, mais sans être véritablement là, sans s'éprouver concerné au sens fort par ce qu'il est en train de faire, par ce qui, ici, lui arrive. A la façon de la fameuse coquette de Sartre, il joue l'une contre l'autre la facticité de sa situation et son pouvoir de la dépasser. Dans une telle perspective naturalisante, l'irréductibilité de la conscience aux situations dans lesquelles elle est engagée ne se fonde pas dans l'excès originaire de sa liberté, dans la vulnérabilité intrinsèque de son ouverture au monde. Ainsi, ce qui fait que Pierre n'est pas réductible à sa vie de garçon de café tiendrait seulement au fait qu'il vit par ailleurs, a vécu et peut vivre tant d'autres choses. Il serait un peu garçon de café, un peu le compagnon d'Anne, un peu engagé dans le militantisme, un peu pianiste, etc. Tout un usage des émotions est impliqué dans cette façon de faire jouer les situations les contre les autres. Cela va mal au travail, mais heureusement comme les compartiments sont censés être étanches, cela va à la maison, avec la compagne, les enfants, etc. La façon

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

dont on répond émotionnellement aux difficultés de telle situation révèle l'importance plus ou moins grande que cette situation a par rapport aux autres. Cette approche certes juste d'un certain point de vue ne peut manquer si elle est unilatéralisée de participer à une véritable neutralisation de ce qui dans la vie humaine excède son rapport au monde, de ce qui dans la liberté échappe à l'évidence de son désir de vivre. Dans la perspective développée ici, il n'en va pas du tout ainsi. L'irréductibilité de Pierre à sa situation de garçon de café est beaucoup plus profonde. Elle n'est pas seulement relative, ou encore quantifiable. Elle se fonde en effet dans l'excès radical de sa liberté. L'irréductibilité de Pierre à sa situation, loin d'alléger l'épreuve qu'il en fait, lui donne ainsi tout son poids, lui donne un poids que l'on pourrait qualifier d'absolu, ou encore de non mesurable.

Si, sur le plan mondain, les situations peuvent être éprouvées comme plus ou moins difficiles ou encore comme plus ou moins importantes, il n'en va pas du tout de même sur le plan de l'auto-affection originaire de la conscience. De ce point de vue, la conscience est renvoyée par et en chacune de ses situations à l'intrigue nocturne de son ouverture au monde. Que certaines activités soient plus importantes que d'autres n'élimine en rien l'absoluité de chacune. La rythmique profonde de l'existence est précisément cette liaison entre des moments tout à la fois absolus et relatifs. C'est donc l'excès radical de sa liberté qui fait que la conscience est absolument chacune de ses situations, absolument mise en jeu par chacune. Le pouvoir que Pierre a de se laisser affecter en profondeur par sa situation implique le pouvoir qu'il a de l'affronter créativement, et inversement. C'est précisément parce qu'il est à chaque fois mis comme tel en jeu par ce qu'il vit, qu'il y est présent absolument, que Pierre ne peut être réduit à l'une ou l'autre de ses situations. Il nous faut ainsi décrire la théâtralité de l'agir en tant qu'elle révèle l'irréductibilité de la conscience à ce qu'elle fait et l'associe absolument à ce qu'elle fait. La conscience, pour jouer véritablement, pour faire de son corps un lieu absolu, un lieu non situé dans le monde, pour en faire autrement dit la scène d'une action imaginaire, ne peut manquer de consentir à l'abîme de sa liberté, de se rendre donc irréductible à ce qu'elle est en train de faire. Mais il faut aussitôt ajouter que cette désubstantialisation, la conscience ne la réalise véritablement qu'en s'associant à soi, qu'en s'incarnant, qu'en consentant à être affectée par ce qu'elle fait. C'est cela qu'opère la théâtralisation de l'agir, l'investissement du corps comme site d'une action imaginaire. La conscience, en agissant, ne peut manquer de théâtraliser son agir pour s'y incarner. Pour Pierre, jouer au garçon de café, c'est consentir à être affecté par la lourdeur devenant absolue de chacun de

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

ses gestes. Les gestes de Pierre ne pèsent absolument qu'en devenant théâtralement des *analoga*.

On se méprend profondément sur le geste philosophique de Sartre si on lui reproche de mettre par sa phénoménologie du jeu la conscience à distance de ce qu'elle fait, de ce qu'elle éprouve.[1] La théâtralité de l'agir est ce en quoi une conscience s'associe en profondeur à ce qu'elle fait, consent, pour le meilleur comme pour le pire, à s'y mettre en jeu. C'est dire qu'il n'y a pas de monde possible sans une conscience toujours déjà engagée dans une théâtralisation de son agir, sans une conscience ayant toujours déjà à assumer et à réinventer sa théâtralité. La façon dont Pierre apporte théâtralement la tasse de café à son client ne consiste pas seulement pour lui à suivre toute une série de règles cérémonielles plus ou moins implicites. Certes, la façon dont l'agir du garçon de café se théâtralise dépend de toute une série de variables sociologiques, mais qui supposent en dernière instance une conscience dont le désir de vivre ne va pas naturellement de soi. Seule une conscience dont le désir de s'ouvrir au monde ne va pas naturellement de soi peut générer tant de façons possibles d'être et de jouer au garçon de café. C'est la vulnérabilité intrinsèque de l'ouverture de la conscience au monde qui la rend si profondément réceptive à l'organisation sociale de son agir, aux façons, socialement structurées, d'organiser son agir et la façon même dont elle est censée le théâtraliser. Une conscience dont le désir de vivre irait naturellement de soi ne s'éprouverait pas profondément, en son désir même de vivre, mise en jeu par son contexte social, ne serait pas profondément affectable par celui-ci, mais ne trouverait pas davantage de ressources pour s'y rapporter de façon aussi créative. En théâtralisant son agir de garçon de café, Pierre ne peut manquer de pâtir d'une série d'attentes sociales, de se positionner par rapport à elles, d'y construire le chemin singulier de son incarnation. C'est dire que la tension entre la dimension singulière et la dimension sociale de l'agir passe par le corps, par la façon dont il est susceptible en situation d'être imaginarisé. Par sa façon de s'associer à ce qu'il est en train de faire, de se laisser affecter par le poids de ses gestes tout autant que par le poids des gestes des autres, Pierre devient ainsi ce garçon de café qu'il est. La façon spécifique dont Pierre apporte une tasse de café à l'un de ses clients, meut son corps, regarde, prend au vol une autre commande, etc., lui permet de s'incarner dans son agir. Le corps de Pierre ne peut manquer de s'alourdir, de gagner en densité par la façon même dont il joue au garçon de café. La conscience agissante s'affecte de la densité de son corps en dansant son agir. C'est pour cette raison que la danse de Pierre ne

[1] Pour cette question, cf. par exemple R. Breeur, *Autour de Sartre*, p. 184.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

s'adresse pas seulement à la perception de ses clients, mais à leur imagination. En s'adressant seulement à la perception de ses clients, la danse de Pierre n'aurait rien à voir avec la vulnérabilité intrinsèque de son ouverture au monde. La danse du garçon de café serait seulement de nature cérémonielle, donnant à saisir selon toute une série de variables psycho-sociales des façons de faire, des façons de se rapporter au rôle que l'on tient, de s'y faire reconnaître, de s'y distinguer, etc. Si la danse du garçon de café relève de toutes ces pratiques identitaires, elle ne s'y réduit pourtant pas. Elle ne s'adresse pas seulement à la perception, elle ne consiste pas seulement à particulariser la prise en charge d'un rôle. Elle renvoie au débat affectif que la conscience absolue y mène avec elle-même, y mène avec son ouverture au monde.

Au niveau le plus originaire, cette danse du garçon de café ne sert pas à exprimer un état intérieur de Pierre. Selon une thématique chère à la philosophie sartrienne, l'enjeu de la théâtralisation de son agir n'est pas pour la liberté de s'exprimer, mais de s'effectuer, d'entrer dans le monde, de consentir à pâtir en profondeur de ce qu'elle fait. La danse du garçon de café, en ce sens, n'est pas la copie sensible d'un état intérieur ou par inversion l'illustration d'une règle impersonnelle de comportement. Elle est la conscience même faisant de son rôle le lieu d'une rencontre entre une liberté absolue et ce qui lui résiste tout aussi absolument. Dans ce rôle de garçon de café, une conscience vient au monde, se laisse affecter par son propre corps, par la densité de ce qui lui résiste, se risque au contact de ce qui est. C'est pour cette raison que la danse du garçon de café s'adresse originairement à l'imagination. En donnant à chacun de ses gestes une façon propre de répondre aux exigences pragmatiques qui sont les siennes, il ne s'agit pas seulement pour Pierre de s'identifier, mais plus profondément de s'incarner. En faisant de son corps le site d'une action imaginaire, la conscience fait l'épreuve de l'irréductible facticité, de la densité absolue, de chacun de ses gestes. Le garçon de café imaginaire qui s'empare du corps de Pierre, qui surgit de sa danse, révèle la nature ontologique de cette dernière, le fait qu'en elle une conscience absolue, non mondaine, consent à se lier à soi, à être affectée par ce qui lui résiste, à pâtir du réel. C'est en laissant ses gestes devenir pour une part — mais dans cette part le devenir absolument — les *analoga* d'une action imaginaire que Pierre fait l'épreuve et donne à éprouver son corps en tant qu'il pèse absolument, appartient à l'en-soi. Le garçon de café imaginaire qui s'empare du corps de Pierre donne une densité absolue aux gestes qu'il réalise. Il révèle ce qui en eux appartient à la facticité indépassable de l'en-soi. Pour l'individu, consentir en tenant son rôle à la facticité radicale de son corps, consentir à pâtir en profondeur de ce

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

qu'il fait, s'y engager, c'est nécessairement laisser une vie imaginaire densifier ses gestes et c'est inversement laisser ses gestes devenir ceux d'un personnage.

Qu'est-ce donc que ce garçon de café imaginaire qui s'empare des gestes de Pierre pour s'y absenter ? C'est au moment où les gestes que Pierre réalise se densifient absolument qu'ils deviennent des images, qu'un garçon de café imaginaire s'en empare. Ce qui est intuitionné dans ce garçon de café imaginaire, c'est la rencontre entre une liberté absolue, une situation et la facticité radicale d'un corps. On pourrait également dire que ce qui est imaginairement intuitionné n'est rien d'autre que le rôle du garçon de café tel qu'il apparaît à une liberté en train, non de l'effectuer mondainement, mais d'y consentir, d'y risquer son inscription dans le réel. C'est pour cette raison que la façon dont Pierre théâtralise, tout en agissant, son agir de garçon de café peut à certains moments générer de grandes émotions chez celles et ceux qui se laissent affecter par la puissance intérieure de ses gestes, par ce qu'il faut appeler leur densité imaginaire. Dans sa danse, chaque geste de Pierre, par sa façon propre de se retenir, de s'alourdir, s'assume comme un geste libre. Il est le geste d'une liberté qui consent à s'y mettre comme telle en jeu, à s'y ouvrir au monde. Une puissance émotionnelle est ainsi interne à toute action pour autant que celle-ci tout à la fois s'effectue et se joue. L'émotion qui peut s'emparer de moi en regardant Pierre agir est liée à l'épreuve que je fais de la dimension imaginaire de ses gestes. Ceux-ci sont tout à la fois lourds et puissants, retenus et porteurs chacun de tout un désir. Ils révèlent qu'il est possible d'être tout à la fois libre et garçon de café, qu'un chemin de liberté est possible pour les garçons de café et leurs clients. De la même façon que la sculpture de Giacometti réussit à nouer l'immobilité absolue d'un bronze et un mouvement non mondain, le garçon de café imaginaire est l'épreuve joyeuse d'une incarnation, un nouage entre une liberté absolue et un corps en situation. Ce garçon de café imaginaire, généré dans et par le jeu de Pierre, est tout à la fois image de Pierre et image de ce qui est profondément en jeu en toute vie de garçon de café et plus encore en toute vie humaine. En consentant à s'incarner dans sa situation, chaque conscience se met elle-même en jeu, mais au nom de toutes, au nom d'un enjeu commun, celui de la possibilité pour des libertés de s'incarner. L'acte d'incarnation de la conscience n'active pas une possibilité préalable. Il est la génération même de cette possibilité, de sorte qu'en tout acte de liberté, c'est la possibilité même de la liberté qui est en jeu.

Ce n'est qu'en régime de naturalisation de l'ouverture des consciences au monde que celles-ci n'ont pas besoin les unes des autres pour habiter l'intrigue nocturne de leur désir de vivre, pour risquer, de façon singulière, la

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

rencontre du réel. Dans ce cas, la façon dont Pierre théâtralise son agir ne s'éprouve pas comme une façon d'y risquer au sens fort sa liberté au nom de tous. Certes, dans une telle conduite de mauvaise foi, Pierre aura plus que jamais besoin de l'assentiment des autres, de leur regard, pour se confondre illusoirement avec cette image de garçon de café qu'il cherche à être. La tyrannie des regards est d'autant plus éprouvée par Pierre qu'il ne se risque pas dans son agir et n'en fait pas ce faisant l'image d'un enjeu commun. En sens inverse, lorsque Pierre cherche à s'incarner dans son agir de garçon de café, sa danse est tout à la fois la sienne et celle du garçon de café. Chaque danse véritable d'un garçon de café, dans sa singularité même, est la danse du garçon de café, est image de cette croyance en une vie humaine possible comme garçon de café. Il ne peut donc être question d'opposer la singularité du jeu de Pierre et le garçon de café imaginaire, éminemment partageable, qui s'empare de son corps dansant.[1] La façon dont Pierre prend en charge son rôle de garçon de café donne en effet un sens à ce rôle, celui d'être un chemin de liberté, un chemin d'incarnation de la liberté. Ce sens du rôle excède donc la signification fonctionnelle qu'il a d'un point de vue seulement mondain. Lorsque le corps de Pierre est investi, non pas seulement perceptivement comme celui de ce garçon de café effectif qu'il est, mais imaginairement comme ce dont un garçon de café non mondain est en train de s'emparer, c'est de l'épreuve sensible de ce sens dont il est question. Le rôle de garçon est effectué d'une façon telle qu'il devient un chemin possible d'incarnation, une façon possible pour la conscience de se risquer dans le réel.

L'émotion est intrinsèquement liée à la possibilité même du sens. Si la colère est en son surgissement premier une façon de rester concerné par une situation trop difficile, si elle est le refus de se rendre indifférent à ce qui arrive, une existence incapable de se mettre véritablement en colère — il en va de même pour la peur, la joie, etc. — est une existence en perte de sens. S'il n'y a de sens possible que là où une liberté, dont le désir de pâtir ne va pas de soi, se met au risque de ce qui est, si l'émotion est une façon pour la liberté de rester sans raison préalable, sans garantie, attachée à ce qui lui arrive, si elle est le refus de l'indifférence, le refus de la désincarnation, il n'y a de sens possible que pour une conscience capable de résister émotionnellement à sa mise en danger, corrélativement que pour une conscience capable

[1] Pour cette même question déployée dans la perspective de la phénoménologie de Michel Henry, je me permets de renvoyer à R. Gély, *Rôles, action sociale et vie subjective. Recherches à partir de la phénoménologie de Michel Henry*, Bruxelles, PIE Peter Lang, 2007.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

de réagir émotionnellement à tout ce qui figure avec force l'intrigue nocturne de son désir de vivre.

C'est ainsi que la façon dont Pierre, dans telle ou telle condition difficile, réussi à tenir son rôle, continue à le jouer, à en faire un chemin d'incarnation, peut générer une véritable transformation de mon propre agir de client. Comme nous l'avons vu, les gestes de Pierre peuvent être habités d'un tel souffle de liberté, d'un tel désir tout à la fois de pâtir et d'inventer, qu'ils sollicitent mon imagination, qu'ils me poussent, non pas seulement à les percevoir comme des gestes libres, mais à les imaginariser, à les alourdir et à en faire des images, des gestes de liberté, des images de la liberté en tant que telle. Ce garçon de café imaginaire qui s'empare des gestes de Pierre ne peut le faire qu'en sollicitant ma liberté, c'est-à-dire minimalement en me poussant à regarder Pierre autrement, en m'incitant à faire de ses gestes, devenant ainsi plus denses et puissants encore, les *analoga* d'une vie libre, les *analoga* de ce que pourrait devenir ma propre vie si j'assumais ma situation comme Pierre assume la sienne, s'y met en jeu, s'y incarne. Je ne peux imaginariser le corps de Pierre, laisser une vie imaginaire s'en emparer, qu'en m'alourdissant moi-même, qu'en cessant de me rapporter de façon seulement fonctionnelle à Pierre, à ce qu'il fait. Le marcheur de Giacometti ne peut s'emparer du bronze que si je laisse ce bronze s'immobiliser absolument, que si l'espace entre moi-même et lui cesse d'être fonctionnellement disponible, que si je m'alourdis donc de mon propre corps, consent à sa radicale facticité. Il faut de la même façon que le poids et la puissance des gestes de Pierre, leur façon d'adhérer à eux-mêmes, de se lier à eux-mêmes, me renvoie, du moins lorsque je consens à être atteint par eux, par l'image de liberté qu'ils génèrent, à l'intrigue nocturne de ma propre incarnation, au débat interne de ma propre liberté. C'est précisément parce qu'il n'y a pas de sens possible à la vie de garçon de café sans l'acte d'une liberté qui s'incarne, qui s'y risque, qui y affronte son corps, qui y danse, qu'il n'y a pas de sens possible de ce que nous vivons sans l'incessante réinvention imaginaire de ce que nous vivons, étant entendu que cette réinvention imaginaire loin d'être éthérée est éminemment corporelle, passe par une exposition radicale au corps.

C'est corporellement que je suis renvoyé par la théâtralité de l'agir de Pierre à l'abîme de ma propre liberté. C'est en mon corps même que l'agir de Pierre m'interpelle, questionne mon désir de vivre, révèle l'abîme irréductible, l'excès originaire de ma liberté. Un des enjeux essentiels de la phénoménologie sartrienne de l'imaginaire n'est-il pas en ce sens de faire de l'image le lieu même d'une contradiction charnelle ? Le bronze de Giacometti doit s'enfoncer dans l'en-soi pour que l'irréalité d'un homme qui marche

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

s'empare de lui. Loin que le bronze soit pour ainsi dire dilué dans l'épreuve imaginaire de l'homme qui marche, il est plus dense que jamais. De la même façon, loin que l'agir de Pierre interpelle abstraitement ma liberté, il sollicite mon imaginaire, et ne peut le faire qu'en me renvoyant à l'irréductible facticité de mon corps. La façon dont Pierre s'approche de ma table pour me servir un café sollicite ma liberté à même mon corps. Il donne son corps à imaginariser, ce que je ne peux faire qu'en m'alourdissant de mon propre corps, autrement dit qu'en commençant à théâtraliser mon agir de client. L'appel que le jeu de Pierre adresse à ma liberté n'a donc rien d'abstrait. Il passe par la façon dont ses gestes, densifiés, alourdissent mon corps, me poussent à jouer avec lui. Je m'associe à mes propres gestes, les laisse tout à la fois s'alourdir et gagner en puissance, en inventivité, devenir l'image d'une aventure possible de la liberté.

C'est par son pouvoir de convoquer corporellement leur pouvoir imageant que Pierre agit en profondeur sur ses clients, participe ce faisant à la transformation de certains, renforce la mauvaise foi de tous ceux qui refusent de se laisser ainsi mettre en jeu. Imaginons la rencontre entre Pierre jouant véritablement au garçon de café et un de ses collègues, Paul, abîmé dans la mauvaise foi. À la densité des gestes de Pierre, à leur rythmicité, s'oppose la mécanicité, la cadence, pour parler comme Maldiney, des gestes de Paul. Nous avons affaire à deux façons de jouer qui ont des effets tout à fait opposés. Je regarde Paul s'approcher de moi, l'air si enjoué. Ses gestes s'enchaînent avec une telle rapidité, une telle facilité. Nulle angoisse apparente. Mais aucune véritable joie non plus. Et surtout pas de rencontre. Les paroles de Paul sonnent fort. Il me demande avec enthousiasme comment je vais, je croise son regard, mais je ne m'éprouve pas regardé. Je m'éprouve au contraire devenir transparent. L'interaction devient d'autant plus insupportablement légère qu'elle est faussement jouée. Elle reste insupportablement légère ou par inversion dialectique devient insupportablement lourde, comme si le pur et simple artifice du jeu peinait de plus en plus à dissimuler ce qu'il cherche à occulter, la présence brute des corps, l'abîme des libertés, leur possible indifférence. En sens inverse, lorsque Pierre ne cherche pas à se fuir, il fait de son jeu la mise en jeu d'un désir de vivre. Son jeu n'est pas l'expression de ce désir, mais son effectuation. Loin d'occulter l'épreuve qu'il fait de l'irréductible réalité de ce qui lui arrive, de l'irréductible altérité de ses clients, Pierre s'associe à son agir, s'y lie, y accroît son affectabilité tout autant que son inventivité. La théâtralité de l'agir de Pierre ne diminue pas son pouvoir de se laisser interpeller par ce qui dans sa situation le surprend, lui échappe, lui fait plus ou moins difficulté, elle l'accroît au contraire. La dimension imaginaire de l'agir de Pierre est intrinsèquement lié

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

à son désir de se laisser affecter en profondeur, joyeusement, par la transcendance radicale du réel.

7. Croyance, sens, imaginaire

Les réflexions que nous venons de faire nous permettent d'interroger autrement le rapport entre les croyances profondes des individus quant au sens de l'existence et leur pouvoir tout à la fois d'engagement et de résistance. La façon dont Pierre joue au garçon de café, s'incarne dans son agir, y met en jeu son désir, etc., ne peut manquer, s'il joue véritablement, d'accroître sa capacité à se positionner créativement dans sa situation. Par sa danse du garçon de café, Pierre désire s'incarner dans son agir, s'y exposer radicalement. Cette première remarque est importante dans la mesure où certaines formes de théâtralisation des pratiques, à l'image des passions imaginaires si précisément décrites par R. Breeur, n'incarnent pas les individus, ne les associent pas à leur agir, mais renforcent au contraire leur abstraction, leur manque d'incarnation. Ce n'est qu'à tel ou tel moment, lors de telle ou telle fête, etc., que Pierre et ses collègues s'éprouveraient davantage noués à leur vie de garçon de café. Il n'y a pourtant d'adhésion véritable de l'agir à lui-même que là où, en situation, il s'effectue véritablement. La théâtralité de son agir de garçon de café, c'est dans son café, en situation, que Pierre doit la mettre en œuvre. Mais l'on se tromperait en même temps en faisant comme si cette théâtralité, pour pouvoir être la théâtralité d'un agir effectif, ne pouvait pas avoir des accents à certains moments très éloignés en apparence de celui-ci. C'est avec tout ce qu'il a vécu, vit par ailleurs et rêve de vivre que Pierre invente sa façon de pâtir de sa condition de garçon de café, de s'y incarner. Nous sommes en présence d'un problème essentiel, celui de savoir de quelle façon l'incarnation des individus dans telle ou telle de leurs situations peut s'articuler à des formes de théâtralisation de leur agir parfois apparemment très éloignées de ce qui est pragmatiquement exigé d'eux. Une autre façon encore de poser cette question est de savoir de quelle façon l'individu, en s'incarnant théâtralement dans telle de ses situations, peut mobiliser ce qu'il vit ailleurs. L'hypothèse que je propose d'explorer consiste à dire que c'est en ne déniant pas la vulnérabilité intrinsèque de l'ouverture de la conscience au monde que l'on peut rendre compte de la créativité et de la partageabilité de ses formes de vie.

Pour une conscience dont l'ouverture au monde ne va pas naturellement de soi, se mettre comme telle en jeu dans l'agir d'un garçon de café,

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

c'est nécessairement faire de cette vie même une expérience au sein de laquelle une liberté originairement inépuisable se risque. Une liberté risque son inépuisabilité dans cette situation-ci, dans cette vie-ci de garçon de café. En s'alourdissant de son corps de garçon de café, la conscience s'alourdit d'un corps qui peut être mis en jeu, alourdi, dans tant d'autres situations. C'est en théâtralisant son agir de garçon de café que Pierre fait, dans la situation même où il se trouve, l'épreuve de l'affectabilité profonde de son corps, de sa capacité à se prêter à tant d'expériences différentes. Ce qui dans ce corps échappe au monde, ce qui dans ce corps pèse absolument, fait la solidarité intrinsèque de toutes ses aventures. C'est pour cette raison que toute forme de naturalisation de l'ouverture de la conscience au monde occulte la solidarité profonde de ses différents chemins d'incarnation. En jouant véritablement au garçon de café, Pierre consent à être absolument garçon de café, absolument mis en jeu dans et par sa vie de garçon de café. Mais il consent tout autant à l'irréductible excès de sa vie, à son impossible réduction à quoi que ce soit. Pierre, devenant père, va nécessairement explorer d'une autre façon son corps, son rapport au corps des autres, donner une autre densité à ses gestes. Cette possibilité d'être tout à la fois absolument ce que l'on est et irréductible à ce que l'on est, c'est ce que toute forme de naturalisation de l'ouverture de la conscience au monde rend nécessairement problématique.

Il faut refuser toute opposition entre la singularité absolue de chaque situation et leur solidarité profonde. C'est précisément au moment où Pierre s'incarne véritablement dans son corps de garçon de café — et ce faisant l'alourdit, éprouve sa lourdeur absolue, ce qui en lui échappe au monde — qu'il éprouve ce corps comme étant tout aussi absolument, ailleurs et en même temps virtuellement ici, le corps d'un amoureux, d'un père, d'un pianiste, etc. Si Pierre vient de devenir père, expérimente de nouvelles formes de contact corporel, sa façon de théâtraliser son agir de garçon de café ne peut manquer de s'en modifier. C'est dans la lourdeur absolue d'un même corps, tout à la fois un et pluriel, que Pierre s'incarne, tantôt en étant garçon de café, tantôt en touchant le corps de sa compagne, de son enfant, tantôt en touchant un clavier d'ordinateur, un livre, un piano, une tomate, etc. Loin que Pierre doive occulter les différents autres champs de sa vie pour théâtraliser son agir de garçon de café, il faut au contraire qu'il mobilise tout ce qu'il est, qu'il mobilise toute sa vie pour se mettre plus encore au péril de lui-même, du réel, dans ce corps de garçon de café. Ce n'est qu'en régime de mauvaise foi que l'on oppose abstraitement — et par inversion dialectique confond — les différentes situations que la conscience est amenée à vivre. Dans cette situation-ci, Pierre s'alourdit de son propre corps, l'éprouve dans

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

ce qui en lui échappe à toute situation, à ce qui en lui ce faisant en appelle à d'autres situations.

C'est dans la même perspective qu'il nous faut revisiter la question du rapport entre ladite irrationalité de certaines formes de théâtralisation de l'agir et le pouvoir que la conscience a de s'affronter à la transcendance du réel. Il y a une façon de s'attaquer à la supposée irrationalité des émotions — elles accentueraient les difficultés de la situation au lieu d'exploiter les possibilités qui y persistent — qui méconnaît la fonction originaire d'une telle hyperbolisation. Ce n'est qu'en régime de naturalisation de l'ouverture de la conscience au monde que la conduite émotionnelle apparaît comme une conduite qui occulte la transcendance du réel. Je n'affirme pas que la conduite émotionnelle ne peut pas servir — ce serait la mauvaise foi — à occulter l'épreuve que la conscience fait des exigences de sa situation et être en ce sens irrationnelle. La seule thèse que je désire ici proposer est que telle n'est pas le sens originaire de la conduite émotionnelle. Ce qui peut apparaître d'un certain point de vue comme refus du réel apparaît d'un autre point de vue comme un désir profond, puissant, du réel.

Il en va de même en ce qui concerne les croyances profondes des individus quant au sens de ce qu'ils vivent et font. Ces croyances se déploient au cœur même de l'agir des individus, mais encore dans différentes pratiques rituelles. Il se pourrait par exemple que Pierre ne puisse s'incarner dans son agir de garçon de café qu'en mobilisant certaines croyances apparemment au plus haut point éloignées de ce qui est fonctionnellement attendu de lui. La question est de savoir si ces croyances profondes de Pierre lui permettent de s'associer à l'effectivité même de son agir de garçon de café. Il importe pour déployer cette question de revenir au garçon de café imaginaire qui s'empare des gestes de Pierre lorsque celui-ci joue véritablement son rôle. Dans la perspective sartrienne, ce garçon de café imaginaire qui s'empare ainsi du corps de Pierre peut être compris comme une croyance rendue comme telle sensible, donnée comme telle à l'intuition. Lorsque Pierre joue véritablement au garçon de café, le garçon de café imaginaire qui s'empare de son corps est l'épreuve d'une croyance : il est possible pour une liberté absolue, non originairement destinée au monde, de s'incarner, et de s'incarner dans la vie d'un garçon de café. Selon les situations, les consciences et leur inépuisable créativité, le déploiement de cette croyance varie. Dans ce travail extraordinaire d'imaginarisation des pratiques, les consciences s'associent à ce qu'elles font. La diversité des croyances fondamentales des individus et la tout aussi grande diversité des rites et habitudes qu'elles impliquent d'une manière ou d'une autre, loin de devoir être comprises comme autant de façons de maquiller maladroitement l'Être,

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

de tenter d'occulter sa contingence, sont — sauf mauvaise foi — autant de façons d'ouvrir en situation des chemins d'incarnation, de construire des formes d'exposition radicale à la transcendance du réel.

Ce n'est en fait qu'en régime de mauvaise foi que les croyances des individus relatives au sens de leur existence sont destinées à occulter la vulnérabilité intrinsèque de leur désir de vivre, l'excès même de leur liberté. C'est encore en régime de mauvaise foi que les individus sont censés adhérer en toute sincérité, complètement, à leurs croyances — ou par réaction en faire de pures et simples illusions ou encore de pures et simples commodités, etc. — tout comme le garçon de café de Sartre, celui qui est de mauvaise foi, tente d'occulter par son jeu l'excès originaire de sa liberté. Le caractère excessivement mécanique du jeu de Pierre peut être compris comme un refus du retard originaire de sa conscience. C'est pour cette raison que Pierre est d'autant moins incarné dans son agir qu'il fait semblant de l'être naturellement. Lorsqu'il est de mauvaise foi, Pierre refuse que l'imaginarisation de sa pratique, la théâtralisation de son agir, soit ce en quoi sa liberté se débat avec elle-même, éprouve et assume sa vulnérabilité. Nous avons clairement affaire ici à un détournement de la destination originairement incarnante de l'imaginaire. Dans la mauvaise foi, on fait appel à l'imaginaire pour enfermer la liberté dans les limites du monde, dans les limites de chacune de ses situations. Il est tout à fait symptomatique que ce Pierre de mauvaise foi, au lieu d'introduire du rythme, de la contingence *et* du sens, dans une suite de comportements sériellement articulés, au lieu de solidariser les différents comportements qu'il effectue dans un enjeu commun, dans une même vulnérabilité, accroît leur mécanicité, augmente la cadence, la pousse théâtralement à bout, pour mieux se convaincre qu'il est comme tout autre humain naturellement voué à s'engager dans le monde, naturellement destiné à s'y réaliser, malgré toutes les difficultés qu'il peut y rencontrer. En régime de naturalisation de l'ouverture de la conscience au monde, les croyances profondes des individus ont la même fonction que ce jeu mécanique, de mauvaise foi, qui vient d'être décrit. On fait tout pour occulter l'irréductible abîme que la liberté est pour elle-même, pour occulter la vulnérabilité intrinsèque de son désir de s'affronter à l'indifférence même de l'Être, d'y créer du sens. Tout se passe alors comme si ces croyances et l'investissement imaginaire des pratiques qu'elles impliquent avaient comme fonction d'occulter l'excès originaire de la liberté. Détournée par la mauvaise foi, les croyances profondes des individus deviennent de véritables dispositifs de naturalisation de leur désir de vivre. Elles sont destinées à occulter le retard originaire de la conscience, à illusoirement rattraper ce retard, à « restaurer » son rapport spéculaire à l'Être. Il est avant tout question alors de stabiliser les

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

pratiques, de les empêcher d'être excédées par elles-mêmes, par la façon dont les individus théâtralement les mettent en œuvre.

Lorsque Pierre est de mauvaise foi, sa danse du garçon de café n'est pas censée se rapporter à autre chose qu'à l'effectivité de sa pratique de garçon de café. Il n'est pas question qu'elle renvoie à l'abîme d'une conscience dont l'ouverture au monde n'irait pas naturellement de soi. Au contraire, l'objectif est de renforcer le sentiment qu'il n'y a pas, en dernière instance au moins, d'étrangeté fondamentale, irréductible, entre la conscience et l'Être, autrement dit que la conscience est naturellement ouverte au monde. Dans la façon dont, de mauvaise foi, il théâtralise son agir de garçon de café, tout est donc fait par Pierre pour ne pas devoir être affronté d'une part à l'abîme de sa propre liberté, d'autre part à la facticité de l'en-soi. Il lui importe tout autant d'éviter d'être confronté à la liberté abyssale des autres. Pierre a un regard tout à la fois chaleureux et vide, comme si personne n'était vraiment là, affectable en profondeur. Ce Pierre-là est tellement attentif à ses clients, tellement disponible, mais dans les limites strictes de sa situation. Il ne veut pas être déstabilisé par l'irréductible altérité de ses clients. La façon dont il théâtralise son regard a en fait comme fonction essentielle d'empêcher toute rencontre susceptible de déstabiliser la réalisation des exigences pragmatiques auxquelles il doit répondre. C'est en régime de mauvaise foi que l'on oppose la stabilité et l'instabilité des pratiques. En sens inverse, l'incarnation véritable de Pierre dans son rôle de garçon de café ne protège pas sa pratique du choc de l'altérité. Pierre investit son rôle comme une façon de venir à la rencontre de cette altérité. Le regard de Pierre est d'autant plus incarné qu'il s'expose, sans cesser d'être le regard d'un garçon de café, à l'altérité radicale du réel, à l'altérité radicale des autres. Ce regard-là, en se déployant, devient l'image même de la liberté, devient non pas seulement le regard d'un individu libre, mais un regard de liberté. En sens inverse, le regard de Pierre est un regard de mauvaise foi lorsqu'il tente de clôturer illusoirement sa situation, lorsqu'il tente, en aggravant la mécanicité de son jeu, de se protéger. On se tromperait en pensant qu'il suffirait pour sortir d'une telle mauvaise foi, pour enfin s'exposer au réel, que Pierre cesse de jouer au garçon de café. Il est de la plus grande importance à ce moment de notre réflexion d'insister sur le fait que ce n'est qu'en régime de naturalisation de l'ouverture de la conscience au monde que l'imaginarisation des pratiques a comme fonction d'occulter l'épreuve que les individus font de l'irréductible transcendance du réel. Dans cette perspective, le réel ne se laisserait éprouver dans sa transcendance même que là où on ne jouerait plus, que là où on se serait dépouillé de l'imaginaire, du pouvoir originairement incarnant de la théâtralité. Cette façon d'opposer l'épreuve du réel et

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

l'imaginaire est l'envers de la mauvaise foi, est l'envers de la façon dont elle fait usage de l'imaginaire pour occulter la contingence de l'Être.

Regardons Pierre servir ces clients en leur faisant bien comprendre que sa vie ne se réduit pas à cela. Nous ne sommes plus en présence ici d'un Pierre qui accroît la mécanicité de ses gestes pour se confondre avec une image. Désormais, Pierre cherche à être cyniquement mécanique, platement mécanique plutôt qu'excessivement ou hyperboliquement mécanique. Il fait ce qu'il a à faire tout en montrant qu'il n'est pas vraiment là. Il cligne de l'œil. Il n'est pas vraiment dans ce qu'il est en train de faire. Il théâtralise son agir à des fins de pure et simple manipulation ou inversement pour montrer qu'il n'est pas dupe de ce qu'il fait. Son corps agit, mais il n'est pas dans ce corps agissant, seulement dans la façon dont il commente théâtralement ce qu'il fait. Il s'absente donc de ses gestes, croyant ce faisant faire valoir sa singularité, son irréductibilité à quelque situation que ce soit. Il est caractéristique de la mauvaise foi de chercher soit à confondre l'individu avec ses rôles, etc., soit de chercher à l'en dépouiller, comme si l'individu était d'autant plus individu qu'il est indifférencié socialement, pour ainsi dire pur de toute situation. Pierre est en train de s'identifier en activant non des traits sociaux, mais des traits seulement personnels. Mais il ne fait ce faisant qu'abandonner sa pratique de garçon de café à sa signification purement fonctionnelle. Il revient donc dialectiquement au même de chercher à être l'image de son rôle, de chercher à se confondre avec cette image, ou de s'en excepter. Dans les deux cas, le rôle de garçon de café n'est pas ce en quoi une liberté, dont l'adhésion à l'Être ne va pas naturellement de soi, se risque, se fraye un chemin, y met en jeu sa puissance abyssale. C'est en se mettant absolument en jeu dans ce rôle de garçon de café que Pierre atteste véritablement qu'il ne peut y être réduit.[1]

C'est avec la même mauvaise foi que les individus peuvent faire de leurs croyances profondes ce qui est susceptible d'être vrai ou faux, ou par inversion ce qui est de toute façon illusoire, ni susceptible d'être vrai ni susceptible d'être faux. La performativité intrinsèque du croire est alors occultée. Cette occultation est corrélative de la naturalisation de l'ouverture de la conscience au monde. Toute naturalisation de l'être-au-monde de la conscience ne peut manquer de conduire à juger les croyances profondes dans lesquelles la conscience peut être engagée selon le critère de la vérité,

[1] Pour cette question, cf. également J. Simont, « De la conscience impersonnelle à la "personnalisation". Jean-Paul Sartre, 1937-1971 », dans A. Wiame, T. Lenain (dir.), *Annales de l'Institut de Philosophie de Bruxelles, « Personne/Personnage »*, Paris, Vrin, 2011, p. 139-158.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

de leur conformité à ce qui apparaît dans le monde. Dans cette perspective, tout doit être fait pour que la conscience et l'Être ne s'excèdent pas réciproquement. En régime de naturalisation de l'ouverture de la conscience au monde, les croyances sont destinées à garantir le rapport spéculaire de la conscience et de l'Être, à nourrir l'épreuve d'une conscience par essence destinée au monde, ce que Sartre refuse.

Il faut noter que c'est pour cette raison, ainsi que D. Giovannangeli le montre, que « *La Transcendance de* l'*Ego* [déjoue] par avance la critique foucaldienne du redoublement empirico-transcendantal[1]. » C'est en régime de mauvaise foi — de naturalisation de l'ouverture de la conscience au monde — que la théâtralisation de l'agir est censée ne renvoyer à rien d'autre qu'à l'effectivité de l'agir, en être une copie, un reflet. La façon dont Sartre décrit le jeu du garçon de café est tout à fait exemplaire à cet égard. Concentré de mauvaise foi à l'état pur, la théâtralité du jeu de Pierre ne consiste en rien d'autre qu'à copier ce qu'il fait, à être encore plus mécanique que ce qui est déjà exigé par les contraintes pragmatiques de sa situation. Cette façon de devenir la copie de ce qu'il fait, loin de renvoyer Pierre à ce qui en lui ne cesse de s'absenter du monde, a au contraire comme fonction d'occulter son absence originaire au monde et corrélativement ce qui dans les choses pèse absolument, ne se laisse pas dépasser, fait absolument difficulté, est contingent.

La question est de savoir comment la façon dont la conscience s'alourdit de son propre corps, laisse celui-ci devenir le site d'une vie imaginaire, d'une croyance profonde, renvoie aux tâches qu'elle a à accomplir, aux exigences pragmatiques de sa situation. Il n'est pas possible de dissocier purement et simplement l'agir et la théâtralisation de l'agir, ne fût-ce que parce que certaines dimensions de sa théâtralité sont d'une façon ou d'une autre incorporées dans les exigences pragmatiques de la situation. Il est exigé de Pierre qu'il joue au garçon de café en effectuant les tâches qui sont les siennes, de sorte que la théâtralité de son agir doit être comprise comme une théâtralité dans la théâtralité, comme une théâtralité en incessante conquête de soi, de sa puissance originaire. Pierre joue à celui qui joue au garçon de café, joue à celui dont il est attendu qu'il joue au garçon de café. Est-on alors au plus loin d'une conscience qui serait absolument présente dans ce qu'elle est en train de faire ? Mon hypothèse est au contraire que la conscience est d'autant plus incarnée dans son agir que même la théâtralisation de son agir, au lieu d'aller naturellement de soi, est une incessante conquête. C'est lorsqu'il est de mauvaise foi que Pierre fait comme si jouer au garçon de café

[1] D. Giovannangeli, *Figures de la facticité*, p. 95.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

allait pour lui naturellement de soi, ce qui dépouille son jeu de toute véritable puissance, de tout pouvoir d'incarnation. La question n'est pas seulement de savoir si l'on joue ou non à être ce que l'on est en train de faire. Encore faut-il que ce jeu soit vivant, introduise une tension véritable au sein même de ce que l'on fait, une tension qui fait que l'on est tout à la fois absolument ce que l'on fait et irréductible à ce que l'on fait. Ce jeu au sein même du jeu est constitutif de tout jeu véritable, de tout jeu où il est question pour une conscience d'adhérer à ce qu'elle vit, de s'y incarner. Il suffit pour s'en rendre compte de noter que Pierre, n'en pouvant plus de sa mauvaise foi, pourrait continuer à jouer au garçon de café tout en donnant plus ou moins imperceptiblement à saisir que son jeu n'a au fond rien de sérieux. Mais il ne ferait que redoubler ce faisant sa mauvaise foi, cherchant encore une fois à coïncider avec une image, celle d'un individu n'en ayant pas. On peut ainsi mettre en évidence un rapport profond, rendu possible par la mauvaise foi, entre ce garçon de café qui cherche à se confondre avec l'image même qu'il génère, et cet autre garçon de café qui quant à lui se distancie de son image en montrant précisément qu'après tout une image n'est rien d'autre qu'une image.

En revanche, lorsque Pierre joue véritablement au garçon de café, la question ne se pose pas de savoir s'il est ou n'est pas son personnage de garçon de café. Il faut tout à la fois dire avec Sartre qu'il l'est et qu'il ne l'est pas, qu'il l'est parce qu'il ne l'est pas, et qu'il ne l'est pas parce qu'il est. Cette tension interne au jeu de Pierre n'est possible que parce que la théâtralité de son agir ne consiste pas à exprimer ce que Pierre vit, ressent, est, etc. Elle consiste plus fondamentalement à le faire devenir ce qu'il fait, à l'incarner dans son agir. Devenir ce garçon de café qu'il est, c'est cela que Pierre cherche en jouant au garçon de café. Il faut donc affirmer que la façon dont Pierre joue à jouer au garçon de café et ce faisant consent à devenir ce qu'il fait, à y être absolument mis en jeu, n'a de sens que parce que son adhésion à l'Être ne va naturellement pas de soi. C'est pour cette raison qu'une adhésion caricaturale, mécanique à son propre jeu de garçon de café ou une façon de s'en détacher cyniquement relève d'une même naturalisation de son être-au-monde. Dans les deux cas, on occulte le fait que la conscience ne peut être absolument ce qu'elle fait que parce que son désir de vivre y est comme tel mis en jeu, que parce qu'il y va de son adhésion à l'Être. Lorsqu'on fait droit à l'abîme originaire de la liberté, il n'est plus possible de faire comme si la théâtralité de l'agir pouvait être purement et simplement réductible à cet agir, en être le reflet pour ainsi dire mécanique. Si le jeu du garçon de café est une façon pour une conscience dont l'adhésion à l'Être ne va pas naturellement de soi de croire en la possibilité de s'incarner dans la

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

vie d'un garçon de café, de performer cette croyance, d'y pâtir de l'Être, il n'est pas possible d'en faire une pure copie ou encore le pur reflet d'un agir mondain. À son niveau originaire, la danse du garçon de café n'est pas l'image d'un agir qui va de soi, mais au contraire l'image d'un agir dont l'adhésion à lui-même, à l'épreuve de liberté qu'il est ne va pas de soi. L'image du garçon de café généré alors dans le jeu de Pierre, loin d'être la copie d'une réalité qui lui préexiste, surgit d'un acte de création. En jouant véritablement au garçon de café, Pierre s'alourdit de lui-même, consent à pâtir de ses gestes, de ce qu'il fait. Son image de garçon de café renvoie alors à la performativité d'un acte de liberté, à la performativité d'un engagement dans l'irréductible réalité d'une situation.

Si la théâtralité de l'agir des individus ne peut manquer de s'articuler à l'effectivité des situations dans lesquelles ils se trouvent — l'objectif en jouant au garçon de café est de s'incarner dans un agir de garçon de café —, elle n'est pas réductible à cet agir, en tout cas pas en tant que celui-ci irait naturellement de soi et pas non plus, corrélativement, en tant qu'il s'agirait d'en faire une copie. La façon dont on est garçon de café, dont on s'y met en jeu, dont on s'y alourdit de soi, ne renvoie pas seulement aux exigences pragmatiques du rôle, de la situation. C'est ainsi qu'une certaine façon de rendre compte de la diversité des conduites imageantes des individus et des groupes en fonction de variables seulement fonctionnelles — celles des rapports de force, de domination, etc., à l'œuvre dans telle ou telle situation — revient à occulter le sens originaire de cette théâtralisation de l'agir, celui d'incarner les individus, celui de leur faire devenir créativement leur situation. D'une part, on joue à ce que l'on est effectivement en train de faire. La théâtralité de l'agir ne peut manquer d'être déterminée par les exigences pragmatiques de sa situation. D'autre part, le jeu renvoie à l'excès originaire de la liberté, à la façon dont cette liberté consent à se risquer dans la vie d'un garçon de café, consent à y être mise en jeu et s'y met en jeu. L'image du garçon de café généré dans le jeu de Pierre est une croyance intuitionnée, une croyance de la liberté en elle-même, en son pouvoir d'affronter, à la manière d'un garçon de café, le réel. Si l'inépuisable créativité de la conscience suppose son excès originaire par rapport au monde, par rapport à son auto-affection comme conscience ouverte à un monde, il faut aussitôt ajouter que cette créativité est pour cette raison même constitutive de son incarnation, de son auto-affection comme conscience en situation. En jouant véritablement au garçon de café, Pierre consent à pâtir de sa condition de garçon de café, s'y rend affectable. Il lui faut inventer, en fonction des exigences pragmatiques de sa situation, une façon de se laisser mettre en jeu, capté en profondeur par ce qu'il fait. On se trompe donc tout autant en cherchant à

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

rendre compte de la façon dont Pierre joue au garçon de café en faisant appel aux seules exigences pragmatiques de sa situation, aux seuls rapports de force qui y sont à l'œuvre, qu'en faisant appel à la pure créativité d'un imaginaire désincarné. Ce qui est occulté dans l'un et l'autre cas, c'est l'incarnation de Pierre, c'est la façon dont il cherche, en laissant son corps devenir une image, à s'alourdir de celui-ci, à s'incarner dans son agir de garçon de café. Ce qui vient nouer les exigences pragmatiques de la situation dans laquelle se trouve Pierre au pouvoir imageant de sa conscience, c'est par conséquent le corps, la façon dont celui-ci est travaillé de l'intérieur par une liberté.

Il n'est pas possible de dissocier le pouvoir imageant de la conscience de la matérialité de son corps. Dans la perspective des recherches menées ici, imaginariser le corps de son client, faire autrement dit de celui-ci un *analogon*, celui tout d'abord d'un client imaginaire, faire de son propre corps un *analogon*, l'offrir comme tel au pouvoir imageant de son client, ne revient à rien d'autre pour Pierre que de densifier ses gestes, de les éprouver dans ce qui en eux pèse absolument, appartient à l'en-soi. Cet alourdissement de soi de la conscience dans son geste en accroît la puissance, en fait un geste de liberté. Celui-ci ne pèse absolument que parce qu'une liberté, dont le pouvoir de s'ouvrir au monde ne va naturellement pas de soi, s'y risque, consent à y être affectée sans distance possible. En refusant d'opposer le mode d'être des images mentales et le mode d'être des images matérielles, c'est le rapport essentiel entre l'incarnation de la conscience et son pouvoir d'imaginer que Sartre permet d'explorer. En faisant de son corps un *analogon*, la conscience s'alourdit absolument de soi. En jouant à être ce qu'il est en même temps en train de faire, en agissant comme garçon de café tout en faisant de son corps le corps d'un garçon de café imaginaire, Pierre devient au sens fort les gestes qu'il est en train de faire, consent à y être mis en jeu. On comprend dans cette perspective que des conditions de travail où l'espace de jeu, et donc d'imaginarisation des corps, est profondément mis à mal ne peut manquer d'affaiblir l'épreuve que les individus font de la réalité de leurs actions, de la densité de leurs gestes, tout autant que l'épreuve qu'ils font de leur puissance, de leur capacité à résister, à inventer. C'est dans les conditions d'une telle désimaginarisation des pratiques que les individus peuvent être conduits à développer une approche mentaliste du sens de ce qu'ils font, à se plonger dans l'illusion d'immanence. Tout affaiblissement de la théâtralité de leur agir ne peut manquer de mettre à mal la capacité des individus à se laisser affecter par la réalité même de ce qu'ils font, par la transcendance même de ce qui leur arrive. Cette désimaginarisation de leurs pratiques ne peut manquer de rendre les difficultés que les individus y rencontrent toujours

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

moins supportables. C'est du rapport essentiel entre le pouvoir que les individus ont de théâtraliser leur agir et leur capacité à s'y laisser affecter en profondeur, à s'y mettre en jeu, dont il est ici question.

La théâtralisation de l'agir n'est, en son sens originaire, aucunement extérieure à l'agir lui-même. Elle est l'auto-affection de l'agir. Une séparation pure et simple entre ce qui est fait et la théâtralisation de ce qui est fait, nous l'avons déjà vu avec les recherches de R. Breeur sur les passions imaginaires, opère un véritable détournement de la performativité de l'imaginaire. L'agir théâtralisé est censé alors, tout à fait illusoirement, être sur le même plan que l'agir effectif, comme si en manifestant nu à vélo pour la protection de la planète on était déjà en train de s'engager pour celle-ci. En aucune manière jouer au garçon de café ne suffit, même minimalement, à l'être. Encore faut-il effectivement l'être. Mais précisément, il ne suffit pas non plus d'agir. Encore faut-il la théâtralisation interne de cet agir. C'est en agissant qu'il faut s'incarner dans son agir, le théâtraliser, s'y alourdir absolument. Cela ne signifie pas qu'une théâtralité éloignée de l'agir effectif, comme dans les pratiques rituelles, artistiques, etc., ne soit pas essentielle à l'incarnation des individus dans leur agir. Mais précisément cette théâtralité-là ne peut véritablement participer à l'incarnation des individus qu'en étant connectée d'une façon ou d'une autre à une théâtralité qui se déploie à même ce qu'ils font.

La question du corps, de la mise à l'épreuve du corps, apparaît à nouveau comme centrale. Cette séparation pure et simple de l'agir et de la théâtralisation de l'agir — dont la confusion entre les deux est l'effet — a comme fonction d'assouvir illusoirement le désir de théâtralité, et donc d'incarnation des individus, mais hors de leur agir, pour mieux contrôler ce dernier, pour éviter précisément que l'excès originaire de leur liberté s'incarne dans cet agir, s'y mette en jeu. En régime de mauvaise foi, la théâtralisation de l'agir est détournée de sa fonction originaire. Il s'agit d'opérer une véritable neutralisation de cette difficulté absolue qu'est pour la liberté sa rencontre avec la transcendance du réel. C'est pourtant en consentant à cette difficulté insurmontable que la liberté, croyant en elle sans garantie, se rend capable tout à la fois de pâtir de ce qui est et d'y ouvrir du possible. En sens inverse, certaines mises en scène du vécu des individus ne peuvent manquer d'affaiblir leur capacité à endurer et à créer. Un mécontentement au travail peut être l'objet d'une mise en scène apparentée aux passions imaginaires dont parle R. Breeur. Tout est fait alors pour que les individus ne théâtralisent pas les difficultés qu'ils éprouvent au lieu même de leur travail, dans leur façon même d'agir. On dissocie ce qui est fait et ce qui est éprouvé, ce qui permet de ne donner aucune densité véritable, aucun

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

enjeu intérieur, corporellement éprouvé, aux actions que les individus réalisent. Dans cette mise en scène-là du mécontentement, tout est fait pour que les individus ne s'y incarnent pas. L'agir, aussi difficile soit-il, reste indemne de ce que les individus y éprouvent lorsque il ne parvient pas à se théâtraliser lui-même, lorsqu'il n'est théâtralisé qu'ailleurs, que sur une autre scène, ce qui ne signifie pas que cette théâtralisation que nous pouvons qualifier d'immanente de l'agir n'en appelle pas, selon des conditions spécifiques, à des moments de théâtralité pure, liés nous le verrons aux émotions, liés à la vulnérabilité intrinsèque de la théâtralité.

En régime de mauvaise foi, la théâtralisation de l'agir, même si elle se déploie dans l'agir même, ne participe pas à l'incarnation des individus, à leur désir d'être affectés en profondeur par le réel. Elle affaiblit ce désir, en le naturalisant. C'est alors que le regard de Pierre est tout à la fois mécaniquement chaleureux et étrangement absent, non habité par ce désir d'être comme tel mis en jeu. Pierre cherche certes à pâtir de la vie d'un garçon de café mais dont la possibilité fondamentale, le sens, ne serait pas incertain, ne serait pas ébranlable, à pâtir d'une vie de garçon de café en fait dénuée de sens.[1] Lorsqu'il n'est pas de mauvaise foi, ce n'est pas seulement de la vie d'un garçon de café que Pierre cherche à pâtir, mais du réel. Il cherche dans son agir de garçon de café à pâtir de l'altérité radicale des choses, des autres, de ce qui l'excède radicalement, il cherche à construire un chemin de liberté, dont la figure tout à la fois effective et imaginaire, est, dans cette situation-ci, celle du garçon de café. En jouant véritablement au garçon de café, Pierre donne donc consistance à sa vie de garçon de café, tout en ne cherchant pas à s'y protéger, ni de lui-même, ni des autres, etc. Cette théâtralisation-là de l'agir, loin de protéger la conscience de la difficulté absolue, indépassable, du réel, d'en annuler la transcendance, est essentielle à l'épreuve qu'elle en fait.

Lorsque Pierre est de mauvaise foi, sa danse du garçon de café est une mystification consistant à garantir, justifier son adhésion à la vie, son désir du réel. Mais l'on se tromperait gravement et on redoublerait cette auto-mystification en pensant que toute forme d'imaginarisation de l'agir est d'une façon ou d'une autre vouée à immuniser l'agir vivant, à lui permettre de reproduire les rapports de force qui le sous-tendent, à le protéger de toute effraction interne ou externe. Lorsqu'il est de mauvaise foi, Pierre demande à

[1] Pour cette question chez Patočka, je me permets de renvoyer à R. Gély, « L'apparaître, le sens et le possible. La question de la liberté dans la phénoménologie asubjective de Patočka », dans N. Frogneux (dir.), *Jan Patočka. Liberté, existence et monde commun*, Argenteuil, Le Cercle Herméneutique, 2012, p. 143-157.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

ses clients de se synchroniser avec sa cadence toute mécanique. Il suffirait ainsi que je me mette à jouer au client d'une façon non tout à fait attendue pour que Pierre ne parvienne plus à continuer son jeu, ou en durcisse encore la mécanicité. En sens inverse, lorsqu'il joue véritablement au garçon de café, Pierre accroît au contraire sa capacité tout à la fois à tenir sa position de garçon de café et à s'y laisser déstabiliser, à agir comme garçon de café tout en se rendant affectable en profondeur par ses clients, par leur radicale altérité. Ce n'est qu'en régime de mauvaise foi, auquel nous ne cessons pour une part de participer, que l'imaginaire est mis au service d'une illusoire coïncidence de soi avec soi, au service d'une illusoire symétrisation de la conscience et de l'Être, d'une tout aussi illusoire symétrisation des consciences. Cette puissance d'auto-mystification de la conscience, l'imaginaire ne peut donc l'être que par détournement, que parce qu'il est d'abord et plus originairement puissance d'incarnation de la conscience.

Il est essentiel à ce moment de notre réflexion de revenir à cette façon très spécifique dont Sartre décrit le rapport de la conscience imageante à son corps. C'est du refus profond par Sartre d'une approche mentaliste de l'acte imageant dont il est ici question. Lorsqu'il est de mauvaise foi, la façon dont Pierre joue au garçon de café ne le met en aucune manière en prise avec l'irréductible facticité de son corps. On n'y trouve aucun alourdissement de soi, aucun consentement de Pierre à ce qui de son corps appartient à l'en-soi et ne se laisse pas dépasser vers le monde. Au contraire, Pierre, en ultra-mécanicisant son corps, cherche à alléger au maximum ses gestes, les empêche d'être des gestes qui, pesant absolument, seraient ceux d'une liberté abyssale. Pierre tente de se confondre avec son image, opère une confusion entre le perçu et l'imaginé. Il refuse autrement dit de nouer le pouvoir imageant de sa conscience à son excès, à la vulnérabilité intrinsèque de son ouverture au monde. En revanche, lorsque Pierre théâtralise véritablement son agir de garçon de café, l'enjeu n'est pas — ou en tout cas pas seulement — d'illustrer ce qu'il vit, de générer la copie d'un état intérieur ou inversement de tenter de s'oublier dans l'effectuation mécanique de codes sociaux. Pierre cherche au contraire à s'alourdir de ses propres gestes en agissant et en théâtralisant son agir, à pâtir sans distance intérieure possible d'un poids absolu, celui du réel, dont le corps est l'incessant rappel au cœur même de lui-même. Si le choix d'être de la conscience, son auto-constitution comme conscience ouverte au monde, si l'intrigue nocturne, en elle-même invisible, de son incarnation, ne peut manquer de se déployer en une diversité de figures imaginaires, c'est précisément parce que l'incarnation de la conscience, son refus d'être indifférente à ce qui lui arrive, passe par son corps, par son adhésion à un corps qui pèse absolument. Par cette adhésion à

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

ce qui dans son agir lui résiste absolument, la conscience s'incarne dans son agir, s'y met en jeu, y conquiert et déploie sa puissance. Nous avons vu que cet alourdissement de ses gestes, la conscience ne peut le faire qu'en faisant de ceux-ci des *analoga*, qu'en laissant des personnages tout à la fois s'emparer d'eux et s'y absenter. Il est impossible en ce sens de faire comme si l'incarnation de Pierre dans son agir, son consentement à y être comme tel mis en jeu, était un pur acte intérieur, en lui-même étranger à toute mise en image, ou si l'on veut dont la mise en image ne serait qu'une illustration, une expression dénuée de toute performativité propre. Il ne peut en aller ainsi dans la perspective que nous développons ici. L'adhésion de la conscience à ce qu'elle fait passe nécessairement par une certaine façon de faire, par une certaine façon de théâtraliser ce qu'elle fait et ainsi de s'alourdir inventivement de ce qu'elle fait, et non par une adhésion purement abstraite, que l'on pourrait encore qualifier de mentale. Supposons une conscience qui ne disposerait d'aucune marge de manœuvre pour, dans l'effectuation même des tâches qui sont les siennes, jouer à faire ce qu'elle est en train de faire, pour faire de son corps un *analogon*. Une telle conscience ne pourrait s'incarner véritablement dans ce qu'elle fait. Son adhésion à son agir resterait à distance de cet agir. C'est ce qui se passe lorsque Pierre joue mécaniquement au garçon de café. Sa façon de jouer, loin de l'incarner, le désincarne. Le caractère froid, si mécanique, du jeu de Pierre est son refus de s'incarner dans ce qu'il fait. Il cherche à être son image, non à laisser, en s'incarnant, une image s'emparer de son corps.

8. La performativité de l'image

L'engagement de la liberté dans le monde, cet engagement étant toujours déjà effectué et toujours encore à assumer, peut être défini comme l'effectuation d'une croyance originaire, celle de la liberté en elle-même, en sa possibilité de rester libre et de prendre possession de soi au contact même de ce qui lui résiste absolument, de ce qui lui fait absolument difficulté. Si cette auto-affection de soi de la liberté comme liberté s'engageant dans le réel ne peut manquer, en sa performativité même, de se déployer selon une diversité de figures imaginaires, c'est précisément parce que cette croyance, loin de précéder ou encore de garantir un engagement, est la fulgurance de cet engagement, est l'incarnation de la conscience. Cette incarnation passe nécessairement par le devenir-image du corps, par son imaginarisation. On se trompe donc gravement en opposant le sérieux de l'agir et la théâtralisation de l'agir. C'est précisément parce que la conscience désire s'incarner dans

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

son agir qu'elle s'y théâtralise, y laisse se déployer de l'imaginaire. Lorsque Pierre joue véritablement au garçon de café, il s'affecte au sens le plus fort du terme de ce qu'il est en train de faire. Pierre ne prétend en rien alors être l'image que son jeu génère. Pierre est nulle part ailleurs que dans son agir et que dans le pâtir de cet agir. Il s'y alourdit de soi, y pâtit de l'irréductible facticité de son corps, en fait l'*analogon* d'un garçon de café imaginaire. En ne cherchant pas à se confondre avec son image de garçon de café, Pierre permet à celle-ci d'être pleinement l'image qu'elle est, d'être pleinement une image tout à la fois irréelle et agissante.

Il en va de même avec les croyances profondes des individus, lesquelles sont d'autant plus agissantes que ceux-ci ne cherchent pas à se confondre avec elles, mais les laissent surgir de leur façon même d'agir, de pâtir, d'aller à la rencontre de leur situation, de s'y incarner. Les croyances profondes des individus sont essentiellement de nature imaginaire parce qu'elles sont plus profondément encore de nature charnelle, qu'elles sont des façons pour les individus de théâtraliser leur rencontre du réel, de s'y alourdir inventivement. Ce n'est qu'en régime de mauvaise foi que les croyances profondes des individus sont censées porter sur la réalité des choses ou inversement sur leurs vécus intérieurs. Dans ces deux cas, profondément liés l'un à l'autre, tout est fait pour que la vulnérabilité intrinsèque de l'ouverture de la conscience au monde soit occultée. Le rapport entre les croyances profondes des individus et leur désir de s'incarner, de s'affronter à l'irréductible facticité du réel, est alors mis à mal. Au niveau originaire, lorsqu'elles ne sont pas détournées par la mauvaise foi — ce qu'elles ne cessent d'être pour une part —, les croyances profondes des individus et les conduites imageantes dans lesquelles elles surgissent ne les protègent pas du réel, mais au contraire les exposent à lui, sont autant de chemins d'incarnation, sont autant de façons pour la liberté de croire en sa possibilité, de croire qu'il lui est possible d'affronter cette difficulté absolue qu'est l'Être, d'adhérer à cette difficulté, d'y créer un chemin, du sens. Ce n'est qu'en régime de mauvaise foi que les croyances profondes des individus, au lieu d'être l'image même de leur adhésion sans garantie à l'Être, sont autant de façons d'occulter et l'abîme de leur liberté et la contingence de l'Être. C'est dire que les différentes croyances qui peuvent être impliquées dans la façon dont Pierre théâtralise son agir de garçon de café n'ont pas à être évaluées selon le critère de leur correspondance épistémique avec le monde. La phénoménologie sartrienne de l'imaginaire, en permettant d'articuler les croyances profondes des individus à la performativité de leur conscience imageante, permet corrélativement de mettre en évidence un rapport dialectique abstrait entre une approche purement épistémique des croyances — celles-ci sont

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

susceptibles d'être vraies ou fausses, mystifiées ou non, sont censée exprimer correctement ou non le sens ultime de l'Être — et une approche des croyances en termes purement créatif et finalement arbitraires — celles-ci sont alors purement et simplement dissociées de toute orientation intrinsèque vers ce qui est et ce qui est à faire. Dans ces deux cas, on oblitère le fait que la théâtralisation de l'agir est, originairement, incarnation de soi, exposition à l'altérité du réel.

Les croyances profondes des individus, loin, en tout cas originairement, de justifier, de garantir, autrement dit de naturaliser leur ouverture au monde, sont générées dans et comme cette ouverture même. Elles adviennent comme la rencontre même entre l'inventivité radicale d'une liberté et la situation au sein de laquelle elle a à s'incarner. On passe donc nécessairement à côté de la performativité des croyances et des conduites imageantes des individus si on en fait le pur reflet des conditions mondaines dans lesquelles ils se trouvent ou inversement le produit d'une conscience dont l'inventivité serait tout à fait dissociée des contraintes pragmatiques de sa situation. En faisant de son corps l'*analogon* d'une figure imaginaire de la liberté, d'un « Garçon de café-soi » pour renvoyer au circuit de l'ipséisation de *L'Être et le Néant*[1], Pierre cherche à s'incarner inventivement dans son agir, à s'y alourdir de soi. Il désire y pâtir du réel, faire de sa situation une situation de liberté, une situation où se déploie le risque d'une adhésion à l'Être, d'une confrontation à la difficulté absolue de l'Être. Cela ne veut pas dire que la façon dont les individus théâtralisent leur agir ne peut pas être analysée dans une perspective naturalisante. D'une certaine façon, elle doit pour une part l'être s'il est vrai que la théâtralité de l'agir peut être détournée et l'est toujours pour une part dans la mauvaise foi, dans un processus de naturalisation de l'ouverture au monde. La façon dont les individus théâtralisent leur agir, imaginarisent leur corps, a alors comme fonction de les protéger de leur liberté tout autant que de la difficulté absolue d'un réel qui les ignore. Tout est fait pour affaiblir leur capacité à s'y laisser mettre profondément en jeu, à s'y laisser affecter par la transcendance du réel. Mais l'on resterait prisonnier d'une telle naturalisation de l'ouverture de la conscience au monde en faisant comme si l'épreuve de la transcendance radicale du réel pouvait se passer de la performativité de l'imaginaire. Si s'incarner, c'est s'affecter, en situation, de la pesanteur absolue de son corps, et si cet alourdissement de soi fait nécessairement du corps la matière d'une

[1] Pour cette question, notamment dans le dialogue entre Sartre et Merleau-Ponty, je me permets de renvoyer à R. Gély, *La genèse du sentir. Essai sur Merleau-Ponty*, Bruxelles, Ousia, 2000, p. 146-168.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

image, d'une croyance comme telle intuitionnée, en fait une image de la liberté, il n'y a d'épreuve du réel au sens le plus radical que pour une conscience capable d'imaginariser son corps, de s'y alourdir théâtralement. C'est dire qu'une certaine façon pour Pierre de théâtraliser son agir, d'y croire, d'y créer du sens, loin de le protéger, l'expose radicalement, accroît son pouvoir d'être affecté, accroît tout autant et corrélativement son pouvoir de répondre avec inventivité à ce qui lui arrive. Il ne peut être question dans cette perspective de jouer l'une contre l'autre la créativité de la conscience et la facticité de sa situation. Le garçon de café imaginaire qui s'empare du corps de Pierre lorsqu'il théâtralise véritablement son agir, cette figure imaginaire de la liberté, doit être compris comme la façon même dont Pierre se laisse inventivement mettre en jeu par sa situation, fait de ce qui lui arrive un appel à l'incarnation.

Les recherches menées par l'anthropologue Anne Mélice sont à cet égard tout à fait exemplaires de la façon dont nous cherchons à interroger la théâtralité originaire de l'agir.[1] A. Mélice interroge en effet les croyances et les conduites imageantes des kimbangistes en refusant d'en faire des illusions, des croyances insensées, etc., dont il faudrait rendre compte soit en faisant unilatéralement appel à une puissance imageante désincarnée, soit en faisant unilatéralement appel aux contraintes pragmatiques et symboliques du contexte. Le travail admirable de cette anthropologue consiste au contraire à saisir dans la façon dont les kimbanguistes théâtralisent ce qu'ils font l'invention d'un chemin d'incarnation, de prise en charge de leur situation, de mise en jeu de soi. La question n'est pas alors de savoir si ces croyances sont insensées ou non, correspondent ou non à quelque chose dans le monde, s'il existe effectivement dans le monde telle ou telle réalité dont on affirmerait l'existence. Une telle façon d'aborder l'imaginaire kimbanguiste revient à en annuler la performativité spécifique, la façon dont en situation des libertés y inventent un désir de vivre, un désir de se confronter au réel. C'est en ce sens que, dans la reprise qu'elle fait de l'œuvre de Maurice Godelier, A. Mélice se refuse à toute forme de subordination de la puissance originaire de l'imaginaire kimbanguiste à son institution symbolique, qu'il ne

[1] Cf. par exemple A. Mélice, « Le kimbanguisme : un millénarisme dynamique de la terre aux Cieux », dans J.-L. Grootaers, (éd.), *Millenarian Movements in Africa and the Diaspora / Mouvements millénaristes en Afrique et dans la diaspora*, Actes de la conférence internationale, Bruxelles, 30 novembre - 1er décembre 2000, *Bulletin des Séances, Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer*, 47 (suppl.), 2001, p. 35-54 ; « La désobéissance civile des kimbanguistes et la violence coloniale au Congo belge (1921-1959) », *Les Temps Modernes*, n° 658-659, 2010, p. 218-250.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

s'agit pas pour autant d'éliminer. Il importe au contraire de chercher à saisir comment des libertés inventent dans la performativité de leurs pratiques imageantes des façons d'assumer les situations dans lesquelles elles se trouvent, y inventent des chemins de libération et non de simple reproduction. Ainsi, pour A. Mélice lectrice de Godelier, il ne peut être question de se contenter d'interroger l'imaginaire kimbanguiste en fonction de critères purement épistémiques — en faisant donc des croyances kimbanguistes des affirmations susceptibles d'être plus ou moins vraies, fausses, illusoires. Une telle réduction épistémique de l'imaginaire kimbanguiste ne peut en effet manquer de le mettre au service de la pure et simple reproduction d'un ordre existant. On fait alors de l'imaginaire la transposition sensible d'un ordre symbolique, une illustration, une copie, le reflet d'une situation à reproduire, non à assumer et à assumer dans sa transformabilité même.[1]

L'imaginaire kimbanguiste peut évidemment servir à renforcer des processus de domination. Ainsi A. Mélice a-t-elle également retenu de Godelier que l'imaginaire a aussi pour fonction de légitimer les inégalités et les dominations réelles. Cet imaginaire permet à l'institution religieuse de s'accommoder des pouvoirs politiques en place. Mais l'imaginaire kimbanguiste ne peut manquer d'être tout autant interrogé dans le pouvoir qu'il a d'incarner les individus et ce faisant de renforcer leur capacité à affronter inventivement le réel, à s'y transformer, à y ouvrir du possible. Toute forme d'occultation de la performativité originaire de l'imaginaire, de son pouvoir tout à la fois d'ouvrir du possible et d'incarner, nous rend incapables de rendre compte de l'évolution des croyances des individus autrement que de façon purement péjorative, comme si, en évoluant, les croyances kimbanguistes perdaient en valeur, manifestaient leur caractère illusoire.[2] En montrant comment le kimbanguisme des kimbanguistes s'y prend pour ne pas se ramener toujours strictement à celui, si contraignant qu'il soit, de l'institution kimbanguiste, les recherches d'A. Mélice confirment que l'évolution des croyances profondes des individus renvoie d'une façon ou d'une autre à l'intrigue de leur incarnation dans l'irréductible mouvance du réel. Il faut donc refuser toute réduction épistémique de l'imaginaire, et le comprendre au

[1] Pour cette question, cf. l'article essentiel d'A. Mélice, « Le primat de l'imaginaire sur le symbolique dans l'anthropologie de Maurice Godelier », dans J. Denooz, V. Dortu et R. Steinmetz (dir.), *Mosaïques. Hommages à Pierre Somville*, Liège, CIPL, 2007, p. 173-180.

[2] Pour la spécificité d'une telle approche de l'évolution des croyances, cf. A. Mélice, « Le kimbanguisme et le pouvoir en RDC : entre apolitisme et conception théologico-politique », dans G. André et M. Hilgers (dir.), *Civilisations*, vol. 58, n°2, *« Intimités et inimitiés du religieux et du politique en Afrique »*, 2006, p. 59-80.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

contraire comme la rencontre entre des libertés — dont l'ouverture au monde ne va pas naturellement de soi — et la transcendance d'une réalité qu'il faut assumer, dans laquelle il faut s'incarner. C'est le refus de toute forme de naturalisation de l'ouverture de la conscience au monde qui permet de rendre compte d'une telle performativité de l'imaginaire, de sa fonction tout à la fois potentialisante et incarnante.[1] S'incarner dans son agir, et ce faisant le théâtraliser, c'est s'affronter à la transcendance du réel, consentir à être affecté par ce qui échappe, par ce qui au bout du compte fait absolument difficulté, la contingence de l'Être. Au cœur de la théâtralisation de son agir, la conscience met en jeu son désir de vivre, de s'affronter au réel, de l'endurer.

9. Le corps de l'image, l'image du corps

Il faut approfondir cette thèse selon laquelle il existe un rapport entre l'imaginarisation du corps et l'épreuve que la conscience fait de la transcendance du réel, de l'irréductible altérité de ce qu'elle rencontre, à commencer par celle des autres. On pourrait penser que Pierre, comme garçon de café, dans ce rôle qui est le sien, ne peut être en véritable contact avec la liberté de ses clients dans ce qu'elle a de plus radical. Il faudrait pour ce faire sortir des rôles. Dans la perspective des recherches menées ici, il faut plutôt dire que pour pouvoir être affectable par la transcendance radicale de la liberté de ses clients, par ce qui de leur corps pèse absolument, par l'abîme de leur liberté, Pierre ne peut se contenter d'être garçon de café. Encore faut-il qu'il joue au garçon de café, encore faut-il qu'il ne perçoive pas seulement ses clients, mais qu'il investisse imaginairement leur corps, qu'il joue avec eux, qu'il alourdisse leur corps, en fasse les *analoga* de clients imaginaires, autrement dit encore qu'il les incite, par la performativité de son jeu, à s'incarner, à laisser leurs comportements de clients les mettre comme tels en jeu. Ce n'est pas en sortant de sa situation de garçon de café que Pierre peut s'exposer à ce qui dans la vie de ses clients échappe au monde. Il importe au contraire qu'il s'incarne dans sa situation, en la théâtralisant. Imaginer, au sens le plus fort, n'est pas se détourner du perçu, mais transformer son rapport au perçu,

[1] C'est dans la même perspective qu'il faudrait interroger le rapport de ces réflexions sartriennes à la lecture que Marc Maesschalck fait de la question de l'idéologie chez le dernier Althusser [« Subjectivation et transformation sociale. Critique du renouveau en théorie de l'action à partir de Karl Lévêque, Etienne Balibar et Louis Althusser », manuscrit, 2011].

en faire l'*analogon* de telle ou telle réalité imaginaire. On trouve chez Sartre, en tout cas tel que je propose de le lire, un primat de l'image matérielle sur l'image mentale. Loin de penser les images matérielles à partir du modèle des images mentales, c'est l'inverse que Sartre prétend finalement faire. Même dans la production de l'image mentale, la conscience imageante fait des mouvements corporels, qu'elle constitue en *analoga*, ce qui suppose qu'elle s'y alourdisse, qu'elle les soustraie à la manifestation du monde, aux exigences du monde. C'est dire qu'imaginer un client dans ce client qu'il perçoit, loin d'être un exercice futile, met Pierre en prise avec ce qui dans le corps même de ce client échappe à la situation dans laquelle il se trouve. Pierre est ce faisant reconduit à l'intrigue de sa propre incarnation. C'est en théâtralisant son agir de garçon de café et en poussant son client à théâtraliser le sien que Pierre accroît son pouvoir de se laisser déstabiliser par lui, accroît tout autant son pouvoir de le déstabiliser.

S'il est essentiel de critiquer cet usage de l'imagination cherchant implicitement ou explicitement à naturaliser l'ouverture de la conscience au monde, il importe plus encore de faire droit à la performativité originaire de l'imaginaire, de montrer en quoi il est nécessaire à l'épreuve que la conscience fait de son retard originaire tant par rapport à elle-même que par rapport à l'Être. Le pouvoir imageant de la conscience est toujours pour une part détourné par la mauvaise foi et sert alors à occulter l'abîme de la liberté, sa non-coïncidence avec elle-même, à occulter la double excédence de la liberté par rapport à l'Être et de l'Être par rapport à la liberté, autrement dit la vulnérabilité intrinsèque du monde. Il est nécessaire qu'il en soit ici, faute de quoi la difficulté que la liberté aurait à affronter en s'incarnant ne serait que celle du réel, celle de son corps, et non pas tout autant cette difficulté qu'elle est pour elle-même, son propre abîme. Un débat affectif est au cœur du pouvoir imageant de la conscience. On y trouve un incessant travail de conversion de l'imaginaire, de libération de son pouvoir originaire. Nous avons vu que ce travail de la conscience imageante sur elle-même ne va pas sans son exposition au corps, sans sa confrontation à la facticité radicale du corps. Nous sommes toujours à la limite de passer d'une façon de théâtraliser nos vies à une autre, d'une façon qui nous protège à une autre qui nous expose. Il nous faut en tout cas refuser l'idée qu'une conscience dépouillée de son pouvoir imageant serait une conscience davantage exposée à la facticité du réel. Sans son pouvoir imageant, la conscience serait naturellement destinée au monde, à un monde entretenant avec elle un rapport de pure et simple corrélation. Toute spécularisation du rapport de la conscience au monde repose sur une éviction du pouvoir originaire de l'imaginaire, lequel introduit un double excès au cœur du monde, l'excès des

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

libertés et l'excès des corps, ce qui des libertés et des corps échappe au monde. Seule une conscience dont la liberté est abyssale peut éprouver et se risquer dans la lourdeur absolue d'un corps. L'imaginaire est ce risque même. C'est pour cette raison qu'au lieu d'opposer à l'illusion des projections dites imaginaires l'épreuve non imageante du réel, il faut au contraire chercher dans l'imaginaire lui-même la possibilité de l'épreuve que la conscience fait et ne cesse d'avoir à faire de la lourdeur absolue des choses.

La question est alors de savoir de quelle façon la conscience peut imaginairement investir sa situation pour davantage encore s'y confronter. Revenons par exemple à Pierre qui est très affecté par le comportement harcelant de son patron. Cette situation de violence offre à Pierre l'occasion de toute une série de projections dites imaginaires qui, au lieu de lui permettre d'affronter sa situation telle qu'elle est, transforme indûment l'appréhension qu'il en a. C'est ainsi que Pierre serait enclin à assimiler ce qu'il est ici et maintenant en train de vivre à telle ou telle autre situation, passée ou présente. Notons dans une perspective sartrienne que cette projection dite imaginaire revient — c'est l'illusion d'immanence — à confondre ce qui est perçu et ce qui est susceptible dans ce perçu d'y être imaginé. Le problème n'est pas tant en effet que ce que Pierre vit actuellement lui permette d'en faire l'*analogon* d'une autre situation. La question est plutôt de savoir s'il est amené ce faisant — ce serait une conduite de mauvaise foi — à prétendre percevoir dans ce qu'il perçoit ce qu'il est en train d'y imaginer. De la même façon que nous avons vu au début de cette recherche que l'émotion de colère est d'autant plus forte qu'elle ne se vit pas comme une agression simulée, nous pouvons dire que l'acte imageant de la conscience est d'autant plus fort qu'il se retient en lui-même, qu'il assume sa propre charge, ne cherche pas à s'en délester en se faisant passer pour de la perception. Lorsque Pierre confond son patron et son père, ce n'est pas d'un excès d'imaginaire dont il est question, mais tout au contraire d'un appauvrissement de son pouvoir imageant, d'une difficulté à pâtir de la charge même de l'imaginaire. Pierre est d'autant plus en prise avec la liberté radicale, non mondaine, de son patron, avec ce qui dans son patron échappe à toute qualification mondaine, qu'il peut faire du corps de celui-ci l'*analogon* d'un patron imaginaire, et dans cette imaginarisation même du corps de son patron y mettre en jeu l'ensemble de sa vie. Dans la perspective sartrienne, si l'imagination ne participe pas à la détermination de ce que la conscience saisit perceptivement, elle est essentielle à l'épreuve que celle-ci fait de son retard originaire sur le réel même de ce qu'elle perçoit, sur ce que *L'Être et*

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

le Néant définit comme l'être transphénoménal du phénomène, sur ce qui du perçu échappe au monde, pèse absolument.

Revenons au concept développé par A. Godfroy d'une dansité originaire du corps, que je me permets de reprendre librement.[1] On pourrait penser qu'il faut que le corps ne joue pas, en l'occurrence chez A. Godfroy ne danse pas, qu'il soit purement et simplement immobilisé, voire devenu un cadavre, pour que l'on éprouve son poids absolu, pour que l'on saisisse ce qui en lui échappe radicalement au monde. Le cadavre comme pur et simple cadavre est un objet du monde, susceptible d'être transporté, éparpillé, etc. L'idée que la théâtralisation de l'agir revient à camoufler, occulter le réel du corps, ce qui en lui échappe au monde, relève clairement de la mauvaise foi. Certes, une certaine théâtralisation de l'agir consiste en cela. Mais une autre, plus originaire, est au contraire essentielle à l'épreuve que la conscience fait du réel de son corps — et du corps de l'autre —, de sa facticité radicale, de sa contingence au sens où Sartre l'entend. La question n'est donc pas de sortir de l'imaginaire pour accroître l'épreuve de ce qui du réel est irréductible au sens, au monde, est facticité radicale. Il faut au contraire convertir l'usage du pouvoir imageant de la conscience, combattre son détournement par la mauvaise foi, permettre à ce pouvoir imageant d'œuvrer, de participer à l'incessante incarnation de la conscience.

Lorsque nous avons affaire à un corps qui danse véritablement, qui se déploie rythmiquement au sens de Maldiney, nous ne faisons pas que percevoir un corps en train de danser. Ce corps nous incite, par sa danse même, à l'imaginariser, c'est-à-dire à en faire l'*analogon* d'une danse

[1] Cf. A. Godfroy, « De la nécessité d'une correspondance entre les arts : la danse révélatrice ». Cf. également « Le silence et la danse au XX^e^ siècle : d'un désaccord avec la musique à la musicalité des corps », in *Écritures et silence au XX^e^ siècle*, textes réunis par Yves-Michel Ergal et Michèle Finck, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2010, p. 309-336 ; « Le chant du signe en poésie : de la représentation à la présence en acte. Pratiques de la torsion chez Henri Michaux, André du Bouchet et Bernard Noël », dans I. Ost, P. Piret, L. Van Eynde (dir.), *Représenter à l'époque contemporaine (pratiques littéraires, artistiques et philosophiques)*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 2010, p. 277-305 ; « L'Arbre et la Danse : histoire d'une greffe épineuse entre image de la réception et réalité du corps dansant », dans I. Cazalas, M. Froidefond (dir.), *Le modèle végétal dans l'imaginaire contemporain*, Lyon, Éditions de l'ENS, à paraître ; « Les démêlés de Médée, ou les avatars chorégraphiques d'un mythe au XX^e^ siècle », Actes du colloque international « Présence de la danse dans l'Antiquité, présence de l'Antiquité dans la danse », organisé par le CELIS à l'université de Clermont-Ferrand (11-13 décembre 2008).

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

imaginaire. Tout à coup, une danse imaginaire s'empare de ce corps en train effectivement de danser et ce faisant alourdit absolument chacun de ses mouvements. On peut encore dire qu'il n'y a de danse au sens véritable que là où l'excès abyssal d'une liberté pâtit de la facticité non moins radicale de son corps — du corps de l'autre, du corps des autres —, que là donc où un corps se met à peser absolument, et pesant absolument devient le théâtre, le site d'une danse imaginaire. Devant moi, un corps est dansant, mais ne le devient véritablement qu'en se faisant l'image de lui-même. Il s'alourdit à ce point de lui-même qu'en lui je saisis la danse en tant que telle, l'événement même de la danse. C'est en imaginarisant le corps du danseur — et quel art, quel chemin d'incarnation ne faut-il pas risquer pour que le spectateur consente à imaginariser le corps de celui qui danse et consente ce faisant à s'alourdir de lui-même, à entrer à sa façon dans la danse — que je me laisse affecter par ce qui en lui pèse absolument, par ce qui en lui échappe au monde. C'est en dansant, en consentant à peser absolument, que l'individu donne à éprouver ce qui de son corps — et corrélativement de sa liberté — échappe au monde, ce qui de son corps appartient à la densité de l'en-soi, à la contingence, ce qui de sa liberté n'est pas destiné au monde. Ainsi, comme Alice Godfroy le propose, il est possible de faire de la dansité du corps la condition de son irréductible densité. Ce n'est pas dans sa pure et simple nudité mondaine que le corps de l'autre peut être éprouvé dans ce qui en lui n'est pas objet, est plus dense que tout objet, dans ce qui en lui pèse absolument. C'est au contraire dans la façon dont ce corps se fait l'image de lui-même que son indépassable facticité se laisse éprouver. La dansité du corps est la condition tout à la fois de sa lourdeur absolue et de son pouvoir d'agir à distance, d'interpeller en profondeur la liberté de l'autre, de le renvoyer à son corps.

Sans pouvoir entrer dans le détail de cette problématique, il me semble important de faire remarquer comment une telle phénoménologie de l'imaginaire permet d'interroger le sens de la mise en scène, du maquillage, etc., des morts. En régime de naturalisation de l'ouverture de la conscience au monde, de naturalisation de son désir de vivre, il est évident que tous ces dispositifs fonctionnent comme autant de façons de neutraliser le retour du corps à sa facticité, autrement, toujours ici en régime naturaliste, à sa condition de cadavre. Mais à bien y réfléchir, ce qui du corps humain appartient à l'irréductible facticité de l'Être ne peut être réduit à la dimension mondaine du cadavre. Il existe une façon de rendre hommage au mort, de l'habiller, etc., qui revient à en faire un *analogon*, l'*analogon* de ce qu'il fut et qu'assurément il n'est plus, l'*analogon* de ce qu'il fut factuellement, de ce qu'il fut, plus fondamentalement, dans la singularité et la partageabilité de

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

son itinéraire de vie, de ce qu'il aurait pu être aussi. On peut se dire qu'il n'y a rien d'autre là qu'une façon de retenir le mort parmi nous, ce qui reviendrait chez Sartre à confondre perception et imagination. C'est ce qui se passe en régime de mauvaise foi. Mais, à suivre notre hypothèse, il n'en va pas du tout de même si l'on fait droit à la façon dont chez Sartre le pouvoir imageant de la conscience s'articule à son affectabilité, à son pouvoir d'éprouver le réel. En imaginarisant le corps du mort, en lui permettant de devenir l'*analogon* de ce qu'il fut, on l'alourdit absolument, on le laisse, si l'on me permet cette expression, partir vers l'en-soi. On cherche à reconnaître son irréductible facticité, à la saluer plutôt qu'à tenter de la neutraliser. En imaginarisant le corps du mort, et donc en l'alourdissant absolument, on rend hommage à sa liberté absolue. Seul un vivant dont la liberté est abyssale peut avoir un corps dont la pesanteur est absolue, peut avoir un corps où la contingence de l'Être y est comme telle éprouvée. C'est pour cette raison que l'imaginarisation du corps du mort est tout à la fois un salut à son excessive liberté et un salut à cette contingence du réel auquel précisément il n'a eu cesse de s'affronter. Cette imaginarisation du corps du mort, loin d'être une façon de le retenir dans le monde, le fait échapper au monde. C'est en bafouant le corps du mort, en le cadavérisant purement et simplement, en en faisant un pur objet mondain, comme ce fut le cas dans l'horreur des camps nazis, que l'on refuse de reconnaître ce qui en lui appartient et a toujours déjà appartenu à l'en-soi, et corrélativement que l'on dénie cette liberté incommensurable qui s'y mit en jeu. Il est de la plus grande importance de combattre toute assimilation de la théâtralisation des corps — y compris lorsqu'ils sont morts — à un déni de leur irréductible facticité. Il faut au contraire montrer en quoi l'imaginarisation des corps suppose et investit ce qui en eux échappe au monde, pèse absolument, fait absolument difficulté. Tout à la fois, en étant imaginarisé, le corps pèse absolument et devient image de la liberté. C'est ce rapport entre l'imaginarisation des corps et la dynamique originaire de la liberté qu'il nous faut désormais davantage explorer.

10. L'imaginaire et l'épaisseur de la vie

Pour interroger le rapport de l'imaginaire à la temporalité et à l'historicité de la conscience, revenons à Pierre qui est harcelé par son patron. On peut dans un premier temps penser que Pierre est d'autant plus en prise perceptive avec la réalité de sa situation, avec les impossibilités et les possibilités de celle-ci, qu'il ne la déforme pas par toute une série de projections dites imaginaires.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

La question est de savoir si c'est l'imaginaire qui doit être mis en cause ou son détournement dans la mauvaise foi. Pierre peut confondre sa situation présente avec une situation passée douloureuse dont il ne se remet pas et qu'il ne fait au fond que rejouer pour mieux tenter de la fuir, de l'esquiver. Ainsi, il fuit sa situation présente autant que sa situation passée. Il fuit ces deux situations en cherchant à les confondre. Il fuit la situation passée en la confondant avec celle du présent et il fuit la situation présente en la confondant avec celle du passé. Pierre tente d'occulter la différence essentielle entre l'imagination et la perception. Autant Pierre est dans la mauvaise foi lorsqu'il tente de devenir — au lieu de la générer — son image de garçon de café, autant il est dans la mauvaise foi lorsqu'il assimile son patron à son père. Nous sommes alors dans ce que R. Breeur définit comme une passion imaginaire. L'extrême réactivité émotionnelle de Pierre par rapport à certains comportements de son patron peut être ainsi être comprise comme une façon non pas d'annuler magiquement les exigences pragmatiques de sa situation telle qu'elle est, mais comme une façon de transformer magiquement le sens même de sa situation. Ce ne sont pas seulement les exigences pragmatiques de la rencontre entre Pierre et son patron qui sont dans ce cas neutralisées, mais le sens même de celle-ci. On est ici en train de passer d'une situation à l'autre, d'un type de difficultés à l'autre.

Il ne faut pas confondre l'exagération magique de la difficulté d'une situation donnée et la transformation magique du sens même de cette situation. Une certain façon pour Pierre de réagir émotionnellement au harcèlement de son patron ne consiste pas à rendre magiquement plus difficile la situation dans laquelle il se trouve, mais à la remplacer par une autre. Tout à coup, Pierre ne se trouve plus dans un café avec un patron harcelant, mais sur une tout autre scène. Loin que cet investissement imaginaire du corps de son patron permette à Pierre de s'incarner dans sa situation, d'en affronter pragmatiquement et émotionnellement la difficulté, elle l'en dissocie. Au bout du compte, à force de se détourner ainsi de ce qui s'impose à lui, la situation effective d'harcèlement que Pierre subit semble presque disparaître. Le patron a d'ailleurs intérêt à favoriser toute réaction émotionnelle de Pierre qui renforcerait l'idée qu'il « psychologise » ce qui se passe. Une telle psychologisation de la réaction émotionnelle, ou encore une telle dissociation du vécu émotionnel et de la situation effective dans laquelle l'individu se trouve, est typique d'une approche qui naturalise l'ouverture de la conscience au monde, et qui, la naturalisant, affaiblit tant sa capacité de résistance que sa créativité.

Est-ce à dire que toute l'épaisseur de la vie de Pierre n'a pas à être convoquée lorsqu'il théâtralise sa vie de garçon de café, imaginarise le corps

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

de son patron ? La figure imaginaire essentielle qui doit s'emparer du patron ainsi imaginarisé ne peut manquer d'être celle d'un patron. Pierre ne peut consentir à être affecté en profondeur par son patron qui le harcèle qu'en théâtralisant ce qui se passe, qu'en s'alourdissant de son propre corps, qu'en alourdissant corrélativement le corps de son patron, qu'en faisant de celui-ci un *analogon*, mais à condition précisément que cet *analogon* soit essentiellement celui d'un patron imaginaire et non pas d'une tout autre réalité. Mais il faut aussitôt ajouter que Pierre ne peut ainsi imaginariser le corps de son patron — et ainsi l'éprouver dans son irréductible réalité — qu'en y mettant en jeu toute sa vie, le poids intégral de sa vie. C'est donc avec tout ce qu'il a vécu, avec tout ce que son corps fut, est et pourrait devenir que Pierre joue au garçon de café, s'alourdit de son corps, alourdit le corps de son patron, de ses clients, etc., les imaginarise. Ce n'est qu'en régime de naturalisation de l'ouverture de la conscience au monde que les différentes situations vécues par l'individu — et il en va tout à fait de même dans les relations entre individus — sont censées être complètement indifférentes les unes aux autres ou en sens inverse se confondent et finalement s'annulent dans leurs singularités respectives.

Lorsque Pierre joue véritablement au garçon de café, il interagit avec son patron d'une façon qui permet à son corps tout autant qu'au corps de celui-ci d'être imaginarisés, et ainsi éprouvés dans leur densité absolue. C'est dans et par cet investissement imageant du corps de son patron — et corrélativement du sien — que Pierre s'incarne dans son agir, s'alourdit, se laisse atteindre en profondeur par ce qui se passe, fait l'épreuve dans sa situation même de l'indépassable facticité du réel. Il faut prendre toute la mesure du travail sur le corps qu'une telle théâtralisation de l'agir implique. Si le pouvoir imageant de la conscience est constitutif de son absolue spontanéité, de ce qui en elle est absolument hors monde, désincarné, pure néantisation, il est tout autant et pour la même raison constitutif de son incarnation. Par son pouvoir imageant, Pierre peut certes tenter de se dissocier de ce qui lui arrive, de faire comme s'il n'était pas vraiment là. Il se fait une nouvelle fois humilier par son patron, mais tente de ne plus faire attention à ce que ce dernier est encore en train de lui dire. Il rêve de ce qu'il fera aussitôt cette dure journée terminée, il cherche à s'absenter de sa situation. Quel pouvoir extraordinaire que la conscience a, celui de s'absenter pour une part de ce qui lui arrive ! Sans ce pouvoir, il n'y aurait pas d'incarnation possible au sens fort où nous l'entendons ici. C'est par un même pouvoir imageant que la conscience est irréductible à son ouverture au monde et ne cesse de s'engager dans le monde, de devenir ses situations, d'y affronter la transcendance du réel. Tout se joue donc dans la façon dont le

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

pouvoir imageant de la conscience va être mis en œuvre. Pierre peut par exemple faire imaginairement du corps de son patron un corps tout à fait grotesque, l'imaginer dans des positions embarrassantes, ce qui lui permet de prendre comme on dit un peu de distance par rapport aux choses. Mais il ne faut pas oublier que cette façon de rendre imaginairement la situation plus légère ne fait en dernière instance que l'alourdir. Pour faire du corps de son patron l'*analagon* d'un personnage grotesque, il faut pour une part, celle de l'acte imageant, alourdir ce corps, en éprouver la densité absolue. Tout le problème est que cet alourdissement n'est pas dans ce cas-ci désiré comme tel. Il est le prix que Pierre est prêt à payer pour rendre imaginairement la situation plus légère. Ce prix est conséquent puisqu'un tel investissement imaginaire de la situation, censé alléger les choses, ne peut manquer de générer l'épreuve d'une situation de plus en plus insupportablement lourde. Plus Pierre s'amuse à transformer le corps de son patron en *analogon* de créatures imaginaires aussi étranges, comiques les unes que les autres, plus son corps et celui de son patron s'alourdissent, pèsent absolument, mais sans que cette pesanteur soit pour elle-même désirée, sans qu'elle soit ce en quoi une liberté gagne en puissance, prend possession de son désir de s'affronter à ce qui est. L'incarnation véritable de Pierre passe par un rapport imageant à son corps, au corps de ses clients, au corps de son patron, par un alourdissement donc de tous ces corps, mais précisément comme cela même qui est désiré.

Lorsque la fameuse coquette de Sartre, en réponse à cet ami qui vient dans ce café d'oser lui prendre érotiquement la main, choisit de ne pas la retirer tout en s'envolant dans une grande discussion philosophique, ce n'est certainement pas pour associer à la joie de la rencontre érotique la passion du philosopher, c'est plutôt pour tenter d'annuler, sans conflit, dans l'ambivalence, les exigences pragmatiques de la nouvelle situation dans laquelle elle se trouve bien malgré elle. Notons qu'il ne s'agit pas pour elle de répondre émotionnellement à son ami. L'émotion de peur, de colère, etc., à peine esquissée, est aussitôt remplacée par une conduite spécifique, consistant à agir, illusoirement, sur le sens de ce qui lui arrive. On est ainsi en présence d'une différence essentielle entre deux conduites, celle, véritablement émotionnelle, que la coquette aurait pu avoir en réponse au geste de cet ami qui tombe de façon embarrassante amoureux d'elle, et celle qu'elle choisit, celle de la discussion philosophique. La coquette aurait pu s'évanouir et ce faisant fuir les exigences pragmatiques de sa situation mais précisément sans chercher à annuler le sens de cette dernière pour autant. Son corps évanoui est là immobile, mais profondément présent à ce qui arrive, à la différence précisément de cette main qu'elle abandonne à son ami désemparé

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

par son brusque désir de philosophie. Si la coquette cherche effectivement à annuler l'éroticité de la situation qu'elle est en train de vivre, elle ne peut pas se contenter de parler philosophie de façon apaisée et encore moins de façon amoureuse. Elle doit sur-jouer cette discussion, y mettre plus de sérieux qu'il ne convient ou plus d'enthousiasme, etc., en tout cas transformer la rencontre érotique entre ses mains et les mains de son ami en *analogon*, en faire l'image d'une discussion philosophique enflammée. Il en faut en effet de la passion philosophique pour ne pas vivre, dans la situation où ils se trouvent, le contact entre leurs mains comme un toucher érotique. N'oublions pas que la coquette sartrienne n'a pas le confort — ce serait tomber dans l'illusion d'immanence — de modifier réellement ce qui lui arrive au moyen d'une nouvelle visée de sens, comme si le caractère érotique ou non d'un toucher pouvait être l'objet d'une libre donation de sens. La coquette ne peut manquer de vivre le geste entreprenant de son ami comme étant érotique. Il n'est pas possible de faire autrement. Elle prétendra le contraire, mais ce n'est pas vrai et elle le sait. Il n'est pas juste toutefois de dire qu'elle ment. On confondrait à notre tour le plan de la perception et le plan de l'imagination. C'est par une conduite imageante qu'elle tente de sortir de cette situation, par une conduite imageante de mauvaise foi.

La coquette ne cherche pas à faire comme si le toucher érotique de son ami n'en était pas un, à faire comme s'il était simplement fraternel par exemple. Son objectif est bien plutôt de neutraliser ce toucher, de faire sortir ces encombrantes mains de la situation, et pour ce faire de les alourdir, de les transformer en un *analogon*, celui de consciences tellement absorbées par leur discussion éthérée qu'elles en deviennent indifférentes à ce qui se passe corporellement. C'est précisément en faisant de ses mains et des mains de son ami des réalités qui pèsent absolument, qui sont donc soustraites à la situation dans laquelle elles se trouvent, que la coquette cherche à se confondre avec l'image d'une conscience qui ne consent à pâtir que d'échanges philosophiques ou spirituels. Ces mains ainsi soustraites au monde deviennent la matière d'une conscience désincarnée. C'est dire que le prix à payer sera conséquent. Ne peut s'évader imaginairement de sa situation qu'une conscience qui consent à alourdir son corps, à l'alourdir mais ici sans l'habiter, ce qui, pour la coquette, ne peut manquer de faire de ses mains et de celles de son ami des mains de plus en plus pesantes, des mains qui, pour reprendre *La Nausée*, deviennent insupportablement présentes, de trop. Ces mains magiquement désérotisées peuvent ainsi tout à coup devenir obscènes. Nous sommes effet en présence d'une conscience qui ne cherche pas à s'alourdir de son corps, qui cherche au contraire à fuir ce qu'elle vit corporellement — en l'occurrence l'érotisation de ses mains, de son corps —

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

, mais qui précisément ne peut le faire sans passer par le corps, par un corps qu'elle densifie de plus en plus, pour mieux le neutraliser.

Théâtraliser véritablement sa situation ne consiste en aucune manière à se confondre avec une image, à générer une image au prix fort d'un alourdissement tronqué de soi, d'un alourdissement que l'on ne désire en fait pas. Lorsqu'il n'est pas dans la mauvaise foi, Pierre cherche ainsi à s'alourdir de ce qu'il est en train de vivre, à s'y incarner, à y mettre en jeu son abyssale liberté. Il ne cherche pas à devenir une image et encore moins à faire de son patron une image. L'image qui s'empare de son corps, Pierre ne cherche pas à s'identifier à elle. Il lui donne toute sa puissance, il cherche à ce qu'elle soit pleinement l'image qu'elle est. Où Pierre est-il donc ? Il est en train de devenir la matière de l'image, son support. Il devient ce corps, lourd absolument, dont un personnage, une figure de liberté, s'empare. Plus Pierre mobilise sa vie dans cette alourdissement de soi, plus la réalité imaginaire qui s'empare de lui est puissante, agit. Le personnage qui doit d'emparer de Pierre lorsqu'il interagit avec son patron n'est pas en ce sens celui d'un fils, etc., mais celui d'un garçon de café, en l'occurrence d'un garçon de café luttant contre un patron désobligeant. Mais cela n'est possible que si Pierre consent à faire de sa situation une situation où il y va de son désir même de vivre. Si de cette situation d'harcèlement qu'il est en train de vivre Pierre parvient à faire un enjeu fondamental, un enjeu concernant l'intrigue nocturne de son ouverture au monde, c'est nécessairement toute sa vie qui doit être convoquée, son enfance, ce qu'il vit par ailleurs avec sa compagne, etc. La question est seulement alors de savoir si toutes ces dimensions de sa vie vont être convoquées pour tenter d'annuler magiquement le sens ce qu'il est en train de vivre — en faisant donc, par exemple de son patron le substitut d'autre chose —, ou si elles vont au contraire lui permettre de s'alourdir encore plus fort de son corps, de faire de sa situation, telle qu'elle est, une véritable situation de liberté. Cela n'est possible que si Pierre vient à la rencontre de son corps de garçon de café avec tout ce qu'il est, s'y incarne au sens fort du terme.

Il importe par conséquent de distinguer très clairement la façon dont un certain Pierre projette sur son patron des éléments de sa vie, celles de son enfance par exemple, et ce faisant tente de transformer les difficultés spécifiques de sa situation, et un autre Pierre qui mobilise tout ce qu'il a vécu pour s'incarner inventivement dans ce qu'il est actuellement en train de vivre, dans ce qu'il lui faut, d'une façon ou d'une autre, assumer. Dans ce dernier cas, Pierre ne cherche pas à transformer mentalement le sens de sa situation, à faire de son patron autre chose que ce qu'il est. Il fait de sa situation une situation qui le met comme tel en jeu, qui concerne donc

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

l'intégralité de sa vie. Moins on naturalise l'ouverture de la conscience au monde, plus on lui permet de mobiliser toutes les dimensions de sa vie pour s'incarner dans ce qu'elle vit, pour s'y incarner et non pour s'en dissocier. Dans la façon dont Pierre théâtralise son agir de garçon de café, toutes les autres dimensions de sa vie sont ainsi mobilisées, tout ce qu'il a vécu, tout ce qu'il aurait pu vivre. L'objectif n'est pas alors de projeter sur ce patron qui le harcèle des caractéristiques qui lui sont étrangères. Pierre rejoint sa situation, la rejoint telle qu'elle est, il s'y alourdit absolument, en y apportant l'intégralité de sa vie, en la mettant en jeu. Il faut insister sur cette différence profonde qu'il y a entre la façon dont Pierre mobilise des événements de sa vie pour construire par projection une image de son patron et la façon dont il mobilise ces mêmes événements pour mieux s'alourdir de sa présente situation, pour laisser son corps devenir l'image de ce qu'il vit ici et maintenant. Pour reprendre l'exemple de la sculpture de Giacometti, la question est de savoir si celui-ci projette sa vie dans ce qui est imagé ou l'investit dans le bronze, se coule dans le bronze, se met à l'épreuve de la réalité même du bronze, se réinvente au contact du bronze. De la même façon, les différentes autres situations de la vie de Pierre doivent-elles directement passer dans l'image qu'il donne de sa vie de garçon de café, dans l'image en tant que telle, ou au contraire dans la matière de l'image, dans la densification même de son corps ? La différence entre les deux voies est considérable. Lorsque Pierre est de mauvaise foi, la façon dont il mobilise des situations passées ou d'autres situations actuelles lui permet d'occulter, illusoirement, la singularité de sa situation présente, d'en neutraliser la densité propre, l'irréductible altérité. Il fait de sa situation présente une copie, une copie de ce qui a déjà été vécu. En sens inverse, lorsque Pierre cherche à s'incarner dans sa situation présente, il mobilise aussi, d'une façon ou d'une autre, l'ensemble de sa vie. Cette mobilisation ne consiste toutefois pas pour Pierre à projeter sur son patron telle caractéristique étrangère à la situation, à se réfugier autrement dit dans l'illusion d'immanence. Elle consiste à accroître son exposition à la réalité spécifique de sa situation, à s'y alourdir le plus possible.

Comme nous l'avons vu, la conscience ne peut véritablement s'incarner dans sa situation, y consentir à sa facticité, s'y alourdir de son corps, s'y affronter à la contingence de l'Être, que parce que son ouverture au monde ne va pas naturellement de soi. Si les différentes situations vécues par la conscience ne peuvent être indifférentes les unes aux autres, c'est précisément parce que en chacune de celles-ci, la conscience est comme telle mise en jeu, mise en jeu dans la vulnérabilité intrinsèque et corrélativement dans la puissance joyeuse de son adhésion à l'Être. Si Pierre ne peut manquer

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

d'apporter toute sa vie, y compris donc son rapport à Anne, dans la façon même dont il théâtralise sa situation de garçon de café, c'est précisément parce qu'il y met en jeu son incarnation. Dans cette vie de garçon de café, une conscience vient s'alourdir de son propre corps, vient assumer l'irréductible facticité de son corps. Plus Pierre théâtralise son agir de garçon de café, plus il fait l'épreuve de la densité absolue de son corps, de ce qui en lui échappe au monde. Pierre pâtit de son corps tel qu'il pèse absolument dans cette situation-ci, et tel qu'il a pesé ailleurs et pourrait peser tout aussi absolument ailleurs. C'est en devenant ce qu'il est ici et maintenant, en consentant à y être affecté radicalement, que Pierre éprouve la solidarité profonde des différents autres moments de sa vie, la solidarité intrinsèque de ses différentes autres situations. Si Pierre ne peut s'incarner dans la singularité de sa situation de garçon de café, son pouvoir de s'incarner ailleurs et autrement, de s'y alourdir de son corps, sera nécessairement mis à mal. La solidarité profonde des situations ne va pas sans la densification absolue de chacune. Ce n'est qu'en régime de mauvaise foi que les différentes situations que la conscience vit sont censées être comme telles indifférentes les unes aux autres et finissent nécessairement, par renversement, dans la confusion. Lorsque Pierre mobilise véritablement toute sa vie pour s'affronter à la réalité incomparable, singulière absolument, de sa situation de garçon de café, l'image du garçon de café qui s'empare de son corps, loin d'être une projection, est une création au sens le plus fort du terme, la rencontre entre l'épaisseur d'une vie et l'altérité radicale d'une situation. L'image générée dans le jeu de Pierre n'est rien d'autre que l'image d'un garçon de café, mais dont la puissance provient précisément de la façon dont Pierre s'y alourdit charnellement de toute sa vie. On pourrait penser que le garçon de café décrit par Sartre, celui donc qui est typique de la mauvaise foi, est tout sauf un garçon de café qui projette sa vie sur son patron, sur ses clients. Ce garçon de café n'est rien d'autre que garçon de café, il est sans histoire, sans inventivité. Aucune déformation dite imaginaire de la situation n'est à l'œuvre ici, sinon celle consistant dans l'ultra-mécanisation de son corps. Mais, à bien y réfléchir, ce Pierre qui se confond tellement avec son image de garçon de café qu'il y perd apparemment toute son histoire, pourrait tout à coup se transformer en un Pierre projetant de façon massive sur ses clients, sur son patron ce qu'assurément ces derniers ne sont pas. Dans les deux cas, il occulte l'altérité radicale de la situation, par excès d'objectivité — ce garçon de café n'est rien d'autre qu'un garçon de café, il l'est tellement qu'il en devient sa propre caricature —, ou par excès de subjectivité — ce garçon de café n'est pas au fond un garçon de café, mais un père, un fils, un frère, etc. Dans les deux cas, il n'est pas question pour Pierre d'inventer un chemin

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

de rencontre entre l'épaisseur d'une vie et la singularité d'une situation. En sens inverse, lorsque Pierre consent à véritablement jouer au garçon de café et est dans de bonnes conditions pour le faire, il s'alourdit, dans ce corps-ci de garçon de café, de toute sa vie. C'est pour cette raison que la façon dont Pierre théâtralise son agir de garçon de café peut avoir des effets extrêmement profonds dans l'ensemble de sa vie.

En chacune de ses situations, la conscience ne met pas seulement en jeu son désir d'être dans cette situation-ci plutôt que d'être dans cette situation-là. C'est de son désir originaire d'être, de s'aventurer dans les chemins de la vie dont il est question. En théâtralisant son agir de garçon de café, Pierre s'alourdit absolument de son corps, rejoint ce qui dans son corps concerne sa liberté en tant que telle, son désir originaire de vivre. C'est par ce qui du corps pèse absolument, échappe à toute situation, que les différentes situations corporelles de l'individu peuvent agir en profondeur les unes sur les autres. Plus Pierre sera puissamment garçon de café, plus il s'y alourdira de son corps, plus il s'éprouvera en connexion profonde avec ses autres engagements corporels, avec ses autres aventures de liberté. Lorsque Pierre joue véritablement au garçon de café, il entre en contact, par ce qui de son corps échappe au monde, pèse absolument, avec le débat affectif qui est au cœur de sa liberté, qui est au cœur de chacune de ses autres situations. Ce n'est donc pas en cherchant à fuir la singularité radicale de sa situation de garçon de café que Pierre pourra éprouver ce qui le rend irréductible à celle-ci. C'est au contraire en cherchant à s'y incarner. Le garçon de café imaginaire qui s'empare du corps de Pierre n'est rien d'autre qu'un garçon de café, mais il est en même temps l'image intégrale d'une vie, d'une vie inépuisable qui tout à la fois s'y ramasse, s'y met en jeu, cherche à s'y renouveler. Il faut noter que c'est bien à nouveau par ce qui de son corps échappe au monde que Pierre fait l'épreuve de la solidarité intrinsèque de ses différentes situations, accroît leur pouvoir profond d'influence les unes sur les autres. En ce sens, chaque situation où l'individu ne parvient pas à théâtraliser ce qu'il est en train de vivre ne peut manquer de générer, d'une façon ou d'une autre, une perte d'incarnation dans les autres.

11. La théâtralisation de l'émotion

Les réflexions qui viennent d'être faites nous permettent de mieux articuler la théâtralisation de l'agir et la puissance émotionnelle de la conscience. Il y a un rapport profond entre ces deux conduites de la conscience, qu'il faut tout d'abord distinguer très clairement. Nous avons d'une part la conduite

imageante de Pierre, la façon dont il joue au garçon de café, et d'autre part sa conduite émotionnelle, la colère qui s'empare de lui lors d'une nouvelle vexation de son patron. Ces deux conduites s'articulent l'une à l'autre selon toute une série de modalités qu'il n'est pas possible présentement d'explorer. On peut ainsi saisir dans la façon dont Pierre agit comme garçon de café, dans l'effectuation et la théâtralisation de son agir, certains mouvements qui relèvent d'une conduite émotionnelle, d'une colère qui s'immisce au cœur même de son agir, d'une colère qui pourrait tout à coup, poussée à bout, s'autonomiser, non plus donc s'immiscer dans l'agir mais le suspendre effectivement. C'est pour cette raison qu'il faut tout à la fois être attentif à la connexion profonde de ces conduites et à ce qui les différencie. L'intrigue nocturne de l'adhésion de la conscience à l'Être, à son indépassable difficulté, noue ces deux conduites l'une à l'autre. On comprend pourquoi la façon dont Pierre théâtralise son agir de garçon de café — ou encore la façon dont cette théâtralisation de sa vie de garçon de café peut être explorée artistiquement — peut générer de profondes émotions. Si en effet l'émotion telle que je propose de la comprendre vise, tout au moins lorsqu'elle n'est pas détournée par la mauvaise foi, à maintenir la conscience auprès de ce qui la rend impuissante, il n'y a pas de théâtralisation de l'agir qui ne soit pas porteuse d'une puissance émotionnelle, et cela même si en situation normale cette dernière n'est pas explicitement activée, en tout cas pas fortement activée. Par sa théâtralité, la conscience cherche à s'incarner dans son agir, désire y affronter la résistance du réel. C'est dire que plus cette théâtralisation de l'agir est forte, plus elle active la puissance émotionnelle de la conscience, renvoie à ce qu'est l'émotion dans son surgissement originaire, à savoir la persistance d'un désir, un refus de sortir de la difficulté, de s'en décharger. Si, la plupart du temps, Pierre joue au garçon de café sans que son jeu ne suscite de réactions émotionnelles au sens fort du terme, cela pourrait tout à fait se produire au moment où sa façon de jouer renvoie de façon plus forte que d'habitude au choix originaire de la liberté, à l'intrigue nocturne de son endurance. Tout affrontement à une difficulté, aussi relative soit-elle, peut devenir, par la façon dont l'individu s'y alourdit de lui-même, une image de la liberté en tant que telle, de son désir de s'affronter à l'Être. Si la façon dont Pierre habite, et donc théâtralise sa vie de garçon de café, peut à certains moments être si émouvante, c'est précisément parce que, s'alourdissant dans son corps de garçon de café, Pierre en fait une image de la liberté, de sa puissance. Cette image, si la conscience s'y laisse affecter, ne la fuit pas, ne peut manquer de l'interpeller en profondeur, de la renvoyer à son intrigue originaire. C'est par la façon dont des individus théâtralisent leur agir, s'y alourdissent, qu'ils peuvent toucher la liberté des autres,

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

magiquement agir sur elle. Les réactions émotionnelles très négatives que je pourrai avoir face à la façon dont Pierre théâtralise son agir de garçon de café relèvent de la même problématique. C'est bien par l'image qui s'empare du corps de Pierre que je m'éprouve sans recul possible confronté à la façon dont, singulièrement, il s'assume et se donne en partage, ou se fuit.

La question est alors de savoir comment s'articulent ces deux théâtralisations, celle de l'agir et celle de l'impuissance de l'agir. Nous avons vu que la conduite émotionnelle est, originairement, ce en quoi une conscience refuse, en hyperbolisant les difficultés de sa situation, de s'en rendre indifférente. Dans l'hyperbolisation de ses difficultés, la conscience retrouve, réeffectue, invente à nouveau ce geste initial d'incarnation par rapport auquel elle est toujours déjà et encore en retard. Elle rejoue, dans la situation difficile qu'elle vit, son adhésion à l'Être. On comprend l'intérêt que le patron de Pierre a de faire de la conduite émotionnelle de Pierre une pure et simple conduite de fuite. Tant en effet que Pierre vit sa colère comme l'illusoire agression de son patron, comme une façon de satisfaire imaginairement un désir d'agression, le patron en question peut, sauf cas limite où la satisfaction illusoire du désir se renverse en passage à l'acte, être tout à fait satisfait. Aussi désagréable cette colère soit-elle pour le patron, elle ne fait qu'affaiblir le pouvoir de résistance de Pierre, tout autant que sa créativité. Une telle conduite émotionnelle, caractéristique de la mauvaise foi, ne fait rien d'autre que d'enfermer davantage encore Pierre dans son impuissance. Mais Pierre pourrait se mettre en colère d'une façon telle que, loin de s'y affaiblir, il y accroisse la puissance inventive de son agir.

Il existe des colères inventives, dont la théâtralité permet à la conscience de s'alourdir extraordinairement de sa situation, d'y libérer son désir de vivre. Supposons par exemple que Pierre entre dans un mouvement collectif qui lui permet d'articuler, grâce à toute une série de récits et de pratiques, sa situation à d'autres situations, de se tenir dans la tension entre la singularité de sa situation et ce qu'elle partage avec d'autres, avec ce qui peut s'y traduire. Certaines émotions dites collectives ont certes comme fonction d'occulter la radicale singularité de chaque situation, la responsabilité de chacun. Mais il est tout aussi juste de dire que l'isolement des individus, loin d'accroître la singularité de chacune de leur situation, rend celles-ci inter-changeables, fondamentalement indifférentes les unes aux autres, de sorte qu'elles finissent par se confondre.[1] Dans la perspective sartrienne, toute

[1] Il faudrait dans un autre travail reprendre la *Critique de la Raison dialectique*, ses fameuses distinctions (la série, le groupe, etc.) dans la même perspective que celle développée ici. Pour une première approche, cf. R. Gély, *Identités et monde*

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

émotion, en la singularité de sa conduite, est une mise en jeu de l'humain, d'une même intrigue nocturne de la liberté. En faisant théâtralement de sa situation le point de passage obligé d'un enjeu qui concerne d'autres situations aussi singulières que la sienne, Pierre peut s'incarner véritablement dans ce qu'il est en train de vivre.[1] En politisant son émotion de colère, Pierre imaginarise ainsi le corps de son patron d'une autre façon, s'alourdit de son propre corps d'une façon plus ample encore. Toute une série de récits peuvent être ainsi mobilisés, des récits, entendus ici dans un sens large, venant parfois réactiver des expériences personnelles et collectives très profondes. On peut penser que cette façon collective dont Pierre investit imaginairement sa situation le conduit nécessairement à perdre de vue sa singularité. En régime de mauvaise foi, la conscience tend nécessairement à confondre la perception de la situation dans laquelle elle se trouve et le récit qu'elle en fait. Il en va tout autrement lorsque l'enrichissement narratif du rapport à la situation n'a pas pour fonction de transformer par illusion d'immanence le sens de cette situation, mais la capacité à s'y exposer, à s'y laisser affecter en profondeur. La question est donc de savoir si le travail narratif sur sa situation permet à Pierre d'inventer de nouvelles formes de théâtralisation de son agir, de nouvelles façons de venir, dans le réel de sa situation, s'y alourdir de son corps.[2] Le rapport du langage à l'incarnation de la conscience dans sa situation passe par l'imaginarisation des corps, par la

commun, p. 59-93. Cf. également G. Cormann, « Le problème de la solidarité : De Durkheim à Sartre », *Études sartriennes*, n°10, Bruxelles, Ousia, 2005, p. 77-110 ; M. Maesschalck, *Transformations de l'éthique. De la phénoménologie radicale au pragmatisme social*, Bruxelles, PIE Peter Lang, 2010.

[1] Pour cette question, cf. R. Gély, *Identités et monde commun*, p. 157-197 ; R. Gély, M. Sanchez-Mazas, « The philosophical implications of research on the social representations of human rights », *Social Science Information*, vol. 45, n° 3, 2006, p. 387-410 ; R. Gély, « Normes, identités et créativité sociale », dans M. Maesschalck (dir.), *Tâches actuelles et enjeux d'une philosophie des normes*, Hildesheim, Olms, 2009, p. 93-109.

[2] Cette question, seulement ici exposée, sera l'objet d'autres études, au sein de laquelle les phénoménologies du langage de Henry, de Merleau-Ponty, celles encore de Sartre, de Derrida et de Ricœur seront convoquées. Pour la question du rapport entre affectivité, corps et langage chez Henry, je me permets de renvoyer à R. Gély, « La vie sociale, le langage et la vulnérabilité originaire du désir. Réflexions à partir de l'œuvre de Michel Henry », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, vol. 6, n° 6, 2010, 31 p. ; « Le langage et l'affectabilité radicale de la vie. Réflexion à partir de la phénoménologie de Michel Henry », dans B. Kanabus, J. Maréchal (dir.), *Dire la croyance religieuse. Langage, religion et société*, Bruxelles, PIE Peter Lang, à paraître.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

mise en œuvre de cette théâtralité originaire que A. Godfroy définit quant à elle comme leur dansité.[1] On peut ainsi établir un rapport entre les conditions pratiques dans lesquelles les individus se trouvent, leur capacité à y théâtraliser leur agir, la performativité des récits, entendus toujours au sens large, qu'ils peuvent faire de leur situation, et la performativité de leur conduite émotionnelle.

Selon la façon dont Pierre est amené à jouer au garçon de café, les conduites émotionnelles qu'il est susceptible d'avoir varient nécessairement. Ainsi, plus Pierre sera de mauvaise foi, plus il cherchera à se confondre avec son image de garçon de café, et plus ses conduites émotionnelles seront elles-mêmes dénuées de tout véritable pouvoir d'incarnation. On peut encore dire qu'elles seront profondément ambivalentes. Ainsi, en régime de mauvaise foi, la colère de Pierre contre son patron lui permet de ne pas devenir indifférent à sa situation, mais d'une façon qui néanmoins le bloque. L'émotion n'ouvre comme telle à rien d'autre qu'à elle-même. Autant le Pierre de mauvaise foi cherche à se confondre avec son image de garçon de café lorsque tout va bien, autant il cherche à se réfugier dans l'ivresse d'une certaine conduite émotionnelle lorsque tout va mal, ce qui lui permet de continuer à être là, de ne pas devenir indifférent à ce qui est en train de lui arriver, mais sans que cette conduite émotionnelle accroisse son exposition effective à ce qui lui arrive. D'une certaine façon, ce Pierre-là, loin d'aller au bout de sa colère, cherche à se confondre avec son image d'homme en colère, de la même façon qu'il cherche quand tout va bien à se confondre avec son image de garçon de café. À chaque fois, il tente de neutraliser toute épreuve d'altérité. Un tel Pierre ne cherche pas à se transformer en entrant en colère. Mais on se tromperait à réduire la conduite émotionnelle de la colère à une façon pour la conscience de se complaire dans son impuissance en poussant celle-ci imaginairement à bout. En situation de mauvaise foi, nous avons certes affaire à une conscience qui cherche à se confondre avec l'image de son impuissance plutôt que de tenter de s'y incarner, de s'y mettre en jeu, d'en faire une image même de la liberté. Ce rapport-là à l'impuissance détourne le sens originaire de sa théâtralisation.

[1] C'est dans cette perspective qu'il faudrait reprendre la façon dont A. Godfroy fait du fond d'inchoativité interne au pouvoir de se-mouvoir du corps une condition essentielle tout autant de sa densité que de sa puissance expressive. C'est en définitive la question du nouage de la dansité du corps à la performativité du langage que A. Godfroy entend ainsi explorer. Cf. par exemple A. Godfroy, « Vers la dansité : portrait du poète et de son lecteur en danseurs virtuels », octobre 2011, manuscrit.

S'il n'y a pas d'émotion sans théâtralisation de l'émotion, sans aggravation de l'impuissance du corps, c'est précisément parce qu'il s'agit pour la liberté de s'incarner dans son corps impuissant, de s'y alourdir de soi. Pour que cette incarnation ait lieu, il faut que l'impuissance du corps cesse d'être seulement factuelle. Le corps doit devenir un *analagon*, être alourdi absolument de l'impuissance qu'il subit. C'est d'une *conduite* d'impuissance, au sens le plus fort du terme, dont il est question. De la même façon que Pierre agit comme garçon de café tout en jouant au garçon de café, sa colère consiste à subir une impuissance tout en théâtralisant la façon même dont il la subit. Cette théâtralisation, loin d'être ce par quoi la conscience prend distance par rapport à ce qu'elle subit, est au contraire ce en quoi elle s'incarne dans ce qu'elle subit, s'y alourdit absolument d'elle-même, s'y met comme telle en jeu. Ce refus de fuir l'impuissance — de la fuir dans l'indifférence, de la fuir dans la violence, la destruction — fait du corps ému une image, l'image d'une liberté prenant le risque de l'impuissance. Lorsqu'elle est dans la mauvaise foi, la conscience cherche en se faisant émotion à se confondre avec l'image de son impuissance plutôt que de la générer, d'en être le support. Elle redouble mécaniquement l'impuissance, de la même façon qu'elle joue mécaniquement au garçon de café. On ne peut pas dire dans ce cas que la conscience s'alourdit véritablement de son corps, ou en tout cas cherche à aller jusqu'au bout de son incarnation. En revanche, lorsque la colère s'approfondit, s'invente et s'assume comme un acte de liberté, c'est du consentement radical d'une liberté à son impuissance dont il est question. Dans cette conduite émotionnelle, une liberté s'auto-affecte, se retient et éprouve sa retenue, sa capacité à ne pas fuir la charge, le poids de son impuissance. L'aggravation des difficultés de la situation, leur absolutisation, est une aggravation tout aussi imaginaire qu'endurée. L'objectif est de faire de la situation perçue un *analogon*, celui d'une situation impossible, faisant absolument difficulté. En régime de mauvaise foi, la conscience cherche à se confondre avec l'image de cette impuissance. À un niveau plus originaire, non détourné par la mauvaise foi, la conscience s'incarne au cœur même de cette impuissance ainsi théâtralement poussée à bout. Assumée d'une telle façon, l'émotion, loin de n'ouvrir sur rien, loin d'être une complaisance, est ce en quoi une liberté en situation d'impuissance est renvoyée à l'intrigue nocturne de son désir de vivre, de s'incarner, de s'affronter à la difficulté absolue de l'Être. C'est parce que la conscience ne se confond pas purement et simplement avec son émotion qu'elle y est absolument mise en jeu.

En poussant théâtralement à bout les difficultés de sa situation, la conscience fait comme si sa situation avait les caractéristiques de l'en-soi,

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

était difficile absolument, était dépourvue de possibilités, à l'image de l'Être. Mais si du possible est possible, c'est parce que la conscience, dont l'adhésion à l'Être ne va pas naturellement de soi, choisit de s'affronter à cette difficulté absolue, choisit de se confronter à un réel qui comme tel ne contient en lui aucun chemin pré-tracé de liberté. C'est en choisissant, sans garantie ontologique, de s'affronter à ce qui ne peut en définitive que la rendre impuissante, l'Être, que la liberté conquiert sa puissance, non seulement de négation, mais d'incarnation et de création, sa capacité à s'inscrire dans un monde, à y ouvrir du possible. En aggravant imaginairement, mais avec tout le sérieux de son incarnation, les difficultés de sa situation, la conscience se faisant émotion libère tout autant sa capacité à créer que sa capacité à endurer. C'est pour cette raison qu'au plus profond des émotions dites négatives, des colères, des tristesses, etc., une espérance est d'une façon ou d'une autre à l'œuvre. De façon plus ou moins déniée, détournée, une liberté espère, persiste dans l'impuissance.

Lorsque Pierre et Anne sont de mauvaise foi, chacun cherche à s'enfermer dans l'image qu'il propose de lui-même, cherche à enfermer l'autre dans l'image qu'il se fait de lui. Ainsi Pierre est en colère et par sa colère cherche à dépouiller Anne de toute possibilité de le surprendre, d'ouvrir un nouvel avenir avec lui. Cette hyperbolisation de la difficulté, loin alors de les ressourcer, les bloque davantage encore. Supposons maintenant que Pierre et Anne soient moins dans la mauvaise foi. La conduite de colère opère alors tout autrement. Se mettre en colère, ce n'est pas dans ce cas théâtraliser une impuissance pour se confondre avec l'image d'impuissance ainsi générée. C'est chercher théâtralement à s'alourdir absolument de cette impuissance et ainsi y mettre radicalement en jeu sa liberté, l'intrigue nocturne de son adhésion à l'Être. La conscience répète dans cette situation qu'elle vit son choix originaire d'être, assume son désir de s'affronter à l'Être, d'y créer, sans garantie, des possibles chemins de liberté, du sens. En absolutisant imaginairement les difficultés de sa situation, Pierre, loin de désespérer de ce qu'il vit, se donne les moyens d'accroître sa capacité à endurer et à créer. Sa colère ne le conduit pas à occulter la réalité de sa situation, mais l'expose radicalement à celle-ci, accroît sa capacité à être déstabilisé par elle.

En imaginarisant dans sa colère le corps d'Anne comme celui d'une femme dont il n'attend plus rien, comme celui d'une femme qui lui fait trop difficulté, Pierre fait nécessairement l'épreuve de ce qui dans le corps même d'Anne, pour être le support d'une telle Anne imaginaire, échappe au monde. Par sa colère, Pierre densifie ainsi la présence d'Anne. Loin de l'occulter, il s'expose donc plus que jamais à la réalité de sa situation, à ses exigences

pragmatiques spécifiques. Il fait en même temps l'épreuve de la liberté d'Anne dans ce qu'elle a de vertigineux. C'est en enfermant imaginairement Anne dans l'impossibilité de changer que Pierre se laisse atteindre par ce qui du corps d'Anne échappe au monde et corrélativement par ce qui de la liberté d'Anne échappe au monde. Il en va de même dans l'épreuve que Pierre fait de lui-même. En alourdissant le corps d'Anne, en faisant de celui-ci l'*analogon* d'une Anne imaginaire, Pierre s'alourdit absolument de son propre corps et fait corrélativement l'épreuve de son abyssale liberté. Ce n'est qu'en régime de mauvaise foi, où l'on cherche à confondre le plan de la perception et le plan de l'imagination, que les consciences s'enferment les unes les autres dans leurs conduites émotionnelles. En revanche, lorsque la liberté intérieure de l'émotion n'est pas déniée, c'est bien en impossibilisant imaginairement sa situation que la conscience accroît sa capacité à être déstabilisée en profondeur par ce qui n'y était pas prévu, par l'altérité radicale du réel, par l'abyssale liberté des autres, par sa propre spontanéité.

Ces dernières considérations nous amènent à développer l'hypothèse d'un rapport entre les conditions de théâtralisation de l'agir et la performativité des conduites émotionnelles. Plus Pierre s'incarnera profondément dans son agir de garçon de café, plus il sera en mesure, face à telle ou telle difficulté qu'il rencontre, de faire un usage potentialisant de son émotionnalité. C'est pour cette raison que la violence effective des individus dits colériques doit être rapportée pour une part aux conditions de théâtralisation de leur agir. Si Pierre ne trouve pas les moyens de s'incarner dans son agir de garçon de café, la colère qui commence à s'emparer de lui face à telle ou telle difficulté a toutes les chances de le désincarner davantage encore, plutôt que de l'incarner. Cette colère de Pierre, loin de fonctionner comme un appel à la non-violence, se déploie alors comme la mise en scène d'un acte d'agression, comme le substitut imaginaire d'une agression effective. L'individu colérique n'est pas tant dans cette perspective celui qui est trop dans ses émotions que celui qui ne l'est pas assez, qui refuse d'assumer la charge de l'émotion. Si certaines façons d'agir et de théâtraliser leur agir accroissent les capacités émotionnelles des individus, il faut tout autant dire que certaines expériences émotionnelles peuvent par leur puissance incarnante redonner ces mêmes individus à leur désir d'agir, libérer leur capacité à s'incarner dans ce qu'ils font. Une conscience qui ne pourrait pas s'émouvoir serait incapable de théâtraliser son agir, et inversement. Théâtraliser son agir, c'est consentir à affronter dans son agir même la difficulté absolue de l'Être. Corrélativement, théâtraliser son impuissance, consentir à la difficulté de s'incarner dans son agir — ce qu'est

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

l'émotion — revient à faire de sa difficulté à s'incarner le cœur vibrant de l'incarnation.

C'est pour cette raison qu'il n'y a pas d'incarnation de la conscience dans son agir qui ne soit pas une conquête. On ne peut pas faire comme si l'ouverture de la conscience au monde était un pur choix intérieur, comme si une fois décidé de s'affronter au réel la conscience disposait des moyens de le faire, avait un corps à disposition. La difficulté que la conscience doit affronter, avant que d'être celle générée par les situations dans lesquelles elle se trouve, est celle du corps lui-même, son impuissance native. Le corps n'est pas initialement disponible ni pour l'agir ni pour la théâtralisation de l'agir. Le pouvoir émotionnel de la conscience est indissociable de cette résistance corporelle primitive. Avant la résistance des choses, il y a la résistance du corps lui-même, sa native impuissance. L'émotion humaine ne va pas sans la latence originaire, jamais absolument dépassée, des pouvoirs du corps. Elle est au cœur du mouvement d'incarnation de la conscience cette endurance qu'il faut générer pour conquérir et le pouvoir d'agir et le pouvoir de théâtraliser l'agir. C'est pour cette raison que la théâtralité de la conduite émotionnelle a quelque chose de tout à fait spécifique. Pierre ne joue pas la colère comme il joue au garçon de café. La conduite émotionnelle est d'emblée une réponse effective à une situation et une mise en scène de cette réponse. Plus la conscience est en colère, plus elle fait du corps au sein duquel elle s'alourdit, se laisse captiver, l'*analogon* d'une colère imaginaire. La conscience est en colère et ne peut l'être qu'en jouant à l'être. On trouve dans l'épreuve émotionnelle un lien direct entre ce qui est fait et la mise en scène de ce qui est fait, ce qui n'est pas le cas dans la théâtralisation de l'agir où une différence ne peut manquer de subsister — même si la mauvaise foi cherche à l'annuler — entre ce qui est fait et la théâtralisation de ce qui est fait. L'annulation magique des exigences pragmatiques de la situation fait que l'agir de la conduite émotionnelle est tout entier dans sa théâtralité. On se trompe en pensant que la théâtralité de l'émotion en atténue le poids. C'est très exactement du contraire dont il est question. La conscience joue telle ou telle émotion, mais la joue sérieusement, en faisant par conséquent de son corps l'*analagon* de cette émotion. Dans la conduite émotionnelle, la conscience consent à endurer l'impuissance de son corps, à s'y captiver, à s'y lier à soi. C'est en raison du sérieux absolu de l'émotion, de ce qui y est originairement en jeu, que celle-ci est nécessairement théâtrale. S'il n'y a pas d'émotion sans théâtralité, c'est parce que l'émotion n'est rien d'autre que l'acte par lequel la conscience consent à s'alourdir de l'impuissance même de son corps. En cet alourdissement, qui le fait échapper au monde, qui le fait peser absolument, le corps devient un *analagon*, l'image tout à la fois d'une

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

impuissance et d'une liberté qui ne fuit pas son impuissance. S'il n'y a pas d'émotion sans théâtralisation de l'émotion, c'est parce que s'y joue, de façon plus ou moins assumée ou détournée, la rencontre entre une liberté et l'impuissance radicale d'un corps.

12. Émotion et influence sociale

Les réflexions que nous venons de faire nous conduisent directement à la question de la dimension originairement sociale de la conduite émotionnelle. Nous avons montré que certaines conduites émotionnelles peuvent, par la puissante image de liberté qui s'en dégage, agir en profondeur sur la liberté des autres. C'est ce pouvoir d'influence de l'émotion qu'il nous faut explorer davantage. Les recherches menées par G. Cormann montrent de façon remarquable le caractère central de cette thèse de l'*Esquisse* selon laquelle « l'homme est toujours un sorcier pour l'homme », de cette thèse corrélative selon laquelle « le monde social est d'abord magique[1] ». Grâce notamment à une étude fouillée du rapport de Sartre à Alain et à Mauss, G. Cormann établit que la conscience émotionnelle est chez Sartre originairement adresse aux autres, désir d'agir sur ces intermédiaires que les autres sont entre nous et le monde : « L'homme est un sorcier pour l'homme dans la mesure où le monde dans lequel nous agissons est un monde humain. On agit sur le monde par les signes, la prière, la persuasion[2]. » Si la question du rapport entre enfance et émotionnalité est si importante dans la lecture que G. Cormann fait de Sartre, c'est entre autres parce que la situation initiale du jeune enfant est celle de son impuissance motrice, de son incapacité à agir de lui-même dans le monde, à y agir sans passer et passer seulement par les autres. Le pouvoir émotionnel de la conscience renvoie directement à cette impuissance, à la façon dont, sans cesser d'être l'impuissance qu'elle est, celle-ci peut agir sur la liberté de l'autre. « Sartre décèle très tôt, écrit G. Cormann, dans cette médiation nécessaire entre l'enfant et les nécessités matérielles — la morale dialectique des années soixante le résumera d'une formule : « L'homme est le fils de l'homme » — l'espace d'une éthique que le marxisme vulgaire reléguait au rang d'illusion superstructurelle. Dès lors,

[1] J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 58.
[2] G. Cormann, « Pli, émotion et temporalité. Remarques sur le problème de l'enfance chez Sartre et Merleau-Ponty », dans G. Corman, S. Laoureux & J. Piéron (dir.), *Différence et identité. Les enjeux phénoménologiques du pli*, Hildesheim, Olms, 2006, p. 134.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

plutôt que de voir dans l'*Esquisse* la condamnation morale de l'émotion, il faudrait peut-être y discerner, fût-ce en creux, le lieu même de la morale et un des foyers, sans cesse réalimenté, de la philosophie sartrienne jusqu'aux ultimes projets sur le rôle humanisant du sourire maternel, le sourire de la Joconde notamment, dont Alain disait qu'il n'a aucune signification précise, sinon de marquer une *présence humaine*, autrement dit d'engager un processus de *reconnaissance*[1]. » C'est un autre dialogue entre Sartre à Lacan qui s'ouvre à partir de ces considérations décisives.[2]

Il y a un rapport essentiel chez Sartre entre le caractère abyssal des libertés et leur capacité à agir en profondeur les unes sur les autres, à atteindre l'intrigue profonde de chacune. C'est ce qui de leur liberté échappe au monde — et corrélativement ce qui de leur corps échappe au monde, pèse absolument — qui permettent aux consciences d'agir en profondeur les unes sur les autres. En régime de naturalisation de leur ouverture au monde — là donc où l'on cherche à spécialiser le rapport des consciences à l'Être, à spécialiser corrélativement le rapport des consciences les unes aux autres — , on perd le fondement du pouvoir profond d'influence que celles-ci ont les unes sur les autres. Lorsque Pierre est de mauvaise foi, il s'enferme dans son image de garçon de café et demande à ses clients de s'enfermer dans leur image de clients. La visée profonde de leur jeu n'est pas alors celle de s'incarner dans ce qu'ils font, de s'y mettre comme tels en jeu, de s'exposer à l'abyssale liberté des uns et des autres. Dans la mauvaise foi, nous avons affaire à un véritable détournement du pouvoir incarnant de l'imaginaire, à une façon d'agir théâtralement qui ne cesse de dénier en profondeur la liberté abyssale des uns et des autres, la vulnérabilité intérieure de leur liberté. Plus les individus cherchent à se confondre avec une image, à devenir une image, plus ils affaiblissent le pouvoir incarnant de leur imaginaire et moins ils croient dans leur pouvoir d'agir en profondeur les uns sur les autres. L'affaiblissement de ce pouvoir d'influence des libertés les unes sur les autres ne peut manquer de conduire à un emballement de leur ajustement mimétique, ce qui ne fait qu'accroître leur indifférence les unes par rapport aux autres. Nous sommes dans un cercle vicieux. Ce n'est que lorsque la

[1] *Ibid.*, p. 135. Pour cette question, cf. encore G. Cormann, « L'enfant (et le) sauvage : entre *L'Idiot de la famille* de Sartre et *La Pensée sauvage* de Lévi-Strauss », dans P.M.S. Alves, José Manuel Santos, Alexandre Franco de Sa (éds.), *Humano e Inumano. A Dignidade do Homem e os Novos Desafios,* « Phainomenon », Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006, p. 379-394.

[2] Cf. G. Cormann, « L'indisable sartrien entre Merleau-Ponty et Lacan : Inventer une étrange histoire de *L'Idiot de la famille* », *Recherches et Travaux,* « *L'Idiot de la famille* de Jean-Paul Sartre », vol. 71, n° 2, 2007, p. 151-176.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

vulnérabilité intrinsèque de leur ouverture au monde n'est pas déniée que les consciences peuvent s'influencer en profondeur les unes les autres, s'éprouver solidaires, engagées, chacune singulièrement, dans une même aventure de la liberté.

L'imaginarisation des corps est essentielle au pouvoir que les consciences ont de se laisser mettre comme telles en jeu les unes par les autres, d'agir comme telles les unes sur les autres. Il ne suffit pas que je reconnaisse abstraitement la liberté abyssale de l'autre si celle-ci ne peut pas être éprouvée comme telle dans le travail d'imaginarisation de son corps, du mien. Le rapport à la liberté même de l'autre passe par l'épreuve de qui de son corps pèse absolument, échappe au monde. L'épreuve du réel du corps suppose son imaginarisation, le travail de l'imaginaire. Pour lutter contre la mauvaise foi, il ne faut donc pas sortir de l'imaginaire mais le convertir, le travailler, le reconduire sans cesse à son pouvoir originaire. Pour en revenir à Pierre, celui-ci doit ainsi passer d'un usage de l'imaginaire au sein duquel il cherche à devenir son image de garçon de café à un usage au sein duquel il laisse un garçon de café imaginaire s'emparer de son corps alourdi, rendu impuissant absolument. Les recherches menées par G. Cormann interrogent profondément ce rapport entre la performativité de l'imaginaire et l'impuissance du corps. Il est nécessaire à la liberté sartrienne de naître au monde dans un corps impuissant. Le corps du jeune enfant est un corps « que l'on transporte d'un endroit à l'autre sans qu'il puisse guère contrôler ses déplacements[1] ». Son corps est d'abord, aussi vivant soit-il, un corps incapable d'agir dans le monde. Advenant dans un corps qui serait tout prêt, tout disponible à l'effectuation du moindre de ses projets, la liberté ne pourrait pas se conquérir pleinement, s'affirmer, persister là même où elle est la plus impuissante, dans un corps qui lui permet d'être déplacée, mais pas encore de se déplacer. Tout déni de ce rapport essentiel des libertés à l'impuissance native et pour une part jamais dépassée des corps conduit à affaiblir leur pouvoir d'agir théâtralement les unes sur les autres.

G. Cormann montre dans ses recherches de quelle façon cette impuissance du corps de l'enfant — impuissance qui le rend tout d'abord manipulable comme un objet, secouable, etc. — s'articule au pouvoir émotionnel de la conscience, c'est-à-dire au pouvoir que la conscience a de faire de son impuissance même le site d'un pouvoir d'agir, non directement sur le monde mais sur l'autre, ou encore sur le monde à travers l'autre : « L'intention de l'homme se porte non immédiatement vers le monde, mais

[1] G. Cormann, « Pli, émotion et temporalité. Remarques sur le problème de l'enfance chez Sartre et Merleau-Ponty », p. 133.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

vers la société elle-même, parce qu'elle est *le premier et le plus puissant outil sur lequel l'homme peut compter* pour travailler la nécessité extérieure[1]. » Toute forme de naturalisation de l'ouverture de la conscience au monde conduit nécessairement à opposer la puissance de la liberté à la native impuissance du corps, comme si la prise de possession par la liberté de son pouvoir de créer — et pas seulement de refuser — ne passait pas par l'épreuve de cette impuissance. Si, dans la perspective de G. Cormann, la liberté de la conscience est indissociable de son pouvoir émotionnel, et si celui-ci est à son tour indissociable de l'impuissance native du corps, c'est précisément parce que l'émotion est originairement passion de la liberté, consentement de la liberté à pâtir de ce qui lui échappe radicalement, de ce qui se refuse absolument à elle. « Nous commençons par être sans possibilités propres, diront les *Cahiers pour une* morale. Pris, portés, nous avons l'avenir des autres. Nous sommes pots de fleur, qu'on sort et qu'on rentre[2]. »

C'est dans cette impuissance-là que la conscience est amenée à conquérir son premier pouvoir, celui d'interpeller en profondeur, par la théâtralisation même de son impuissance, la liberté de l'autre. Certes, dans son retard originaire sur soi, la conscience est condamnée à ce chemin de liberté dans lequel elle est engagée. Ce choix est déjà effectué, mais il a à s'assumer et sans cesse à se réinventer. Il est essentiel à la conscience de se trouver, dès sa naissance — et d'une certaine façon avant sa naissance — dans des conditions où un telle imaginarisation de son corps aura lieu, à commencer par celle de son impuissance. La question de la différence des générations et corrélativement celle de la différence des sexes s'articulent à cette question de l'imaginarisation des corps. L'enfant parvient à trouver dans son impuissance théâtralisée, alourdie de soi, le pouvoir d'atteindre la liberté de celui qui sait se mouvoir. Il inscrit ainsi au cœur même de son impuissance théâtralisée une croyance. Il fait de cette première imaginarisation de soi la source de ses futurs pouvoirs d'agir. C'est d'un désir de vivre qui ne va pas naturellement de soi dont il est ici question. L'enfant conquiert, par la façon dont il théâtralise son impuissance, la puissance inaugurale de sa liberté, celle tout d'abord de consentir à son impuissance, et d'y expérimenter son premier pouvoir d'agir, celui d'agir sur l'autre, par l'autre. Dans cette théâtralisation de son impuissance, l'enfant s'incarne, s'alourdit de son corps,

[1] *Ibid.*, p. 132.

[2] J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983, p. 22 [cité dans G. Cormann, « Pli, émotion et temporalité. Remarques sur le problème de l'enfance chez Sartre et Merleau-Ponty », p. 102].

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

éprouve, de façon toujours forte, la densité du corps de ceux avec qui il interagit. Cette densification des corps est ainsi au cœur de l'épreuve que l'enfant et l'adulte font chacun de leur abyssale liberté.

Il n'est pas possible dans le cadre de cette contribution d'entrer dans toute la prodigieuse subtilité de ces interactions inaugurales. Il importe seulement de déployer le rapport qu'il y a entre l'impuissance du corps, sa théâtralité et la conquête par la conscience de son pouvoir d'agir à distance sur les autres. La façon dont nous nous rapportons dans nos sociétés aux individus en situation d'impuissance ou de faiblesse motrice est porteuse d'un enjeu essentiel, pour chacun et pour tous, lié en dernière instance à la croyance dans notre capacité à nous influencer en profondeur les uns les autres. Nécessairement, toute naturalisation du désir de vivre des individus conduit à une opposition entre ce qui est actif et ce qui ne l'est pas, entre ce qui est puissant et ce qui ne l'est pas. Les obstacles rencontrés par la conscience dans la réalisation de ses projets ne la renvoient pas dans ce cadre à l'intrigue nocturne de son désir d'affronter le réel. En revanche, lorsque la conscience assume la vulnérabilité intrinsèque de son désir de s'affronter à l'Être, c'est au cœur même de ce qui lui fait d'emblée difficulté qu'elle conquiert sa puissance. La première étape de cette conquête consiste à faire de l'impuissance native du corps une impuissance agissante. Cette impuissance doit être théâtralement alourdie de soi. Cela serait une erreur de faire de cette théâtralisation de l'impuissance une première façon de prendre distance par rapport à elle, comme s'il s'agissait d'opposer à une passivité une activité qui lui serait extérieure. Dans cette théâtralisation, la conscience s'alourdit de son impuissance, et en ce sens l'aggrave. En s'y alourdissant ainsi, la conscience fait de son corps impuissant un *analogon*, une figure de liberté. Au lieu d'opposer abstraitement passivité et acticité, c'est à la sorcellerie qu'il faut donc faire appel, à la façon dont un corps impuissant peut en théâtralisant son impuissance agir comme tel sur la liberté de l'autre. Même la théâtralisation du rapport entre Pierre et ses clients ne peut manquer de renvoyer d'une façon ou d'une autre à cette épreuve tout à la fois originaire et chronologiquement première de l'impuissance du corps : « La nécessité de l'enfance, écrit G. Cormann, la position d'un "autrefois inévitable", répond à l'exigence de *concret* qui guide […] la philosophie de Sartre et celle de nombre de ses contemporains. La liberté véritablement humaine n'existe qu'en tant qu'universalité concrète (ou singulière) ; il n'y a une *exigence de la liberté* que parce que cette liberté est toujours déjà à refaire, à assumer : "Il faut devenir adulte, et devenir sans cesse adulte, mais non pas l'être inexorablement, ce qui serait durcissement et vieillisse-

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

ment"[1] », ce qui serait naturalisation de l'ouverture de la conscience au monde.

Il n'y a de conscience agissante et de conscience s'incarnant dans son agir, le théâtralisant, que confrontée, non pas seulement à la difficulté de l'Être, mais à la difficulté d'affronter cette difficulté, à une impuissance du corps. La conscience, avant de pouvoir vivre son corps comme le lieu de déploiement d'un agir et d'une théâtralisation de cet agir, le rencontre comme ce qui est purement et simplement à endurer. Dans son retard originaire sur soi, la conscience s'est déjà décidée à vivre, s'éprouve condamnée à vivre son impuissance comme un choix à assumer, à réinventer. Sans ce travail de réeffectuation de ce « oui » originaire, la conscience serait purement et simplement persécutée par sa propre liberté, ou inversement s'éprouverait pulvérisée dans l'en-soi des choses. C'est dire toute la puissance de vie, le désir, qu'il faut à l'enfant pour persister, pour ne pas chercher à se rétracter, pour ne pas chercher à se dissocier de ce qui lui arrive, soit en ne consentant pas à vivre, en s'éteignant, soit en refusant de sortir de la satisfaction hallucinatoire de ses besoins. Nous avons affaire à un véritable travail d'incarnation, pour une part déjà fait, pour une autre part en train de s'établir, et pour une part toujours encore à refaire. La conscience émotionnelle peut être comprise en son surgissement originaire comme cette primitive endurance, comme cette association, non garantie, d'un désir de vivre et d'un corps qui comme tel n'offre aucune possibilité initiale d'agir. Seule une conscience dont l'engagement dans le monde ne va pas naturellement de soi et est ainsi un choix originaire peut résister avec tant de force et d'inventivité à ce qui lui arrive. La conscience s'alourdit de cette impuissance — c'est l'émotion en son surgissement originaire — et laisse ainsi son corps devenir une image, l'image des images si l'on peut dire, celle d'une liberté qui avant même de posséder quelque pouvoir d'agir que ce soit s'affronte à l'impuissance de son corps, ne la refuse pas, s'y met en jeu. La conscience consentant à sa primitive impuissance, consentant à s'y lier à soi, à s'y alourdir de soi, fait de cette impuissance un *analogon*, fait de son corps impuissant l'image en elle-même agissante de la liberté.

Le consentement dont il est question ne peut pas être compris comme un acte purement mental, comme s'il y avait d'abord l'épreuve d'une impuissance et puis un acte second de consentement à cette impuissance. Il ne peut en aller ici. Un tel consentement, loin d'incarner la conscience dans

[1] G. Cormann, « Passion et liberté. Le programme phénoménologique de Sartre », p. 103. G. Cormann cite J. Hyppolite, « Alain et les dieux » (1951), dans *Figures de la pensée philosophique*, t. II, PUF, 1971, p. 546.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

ce qu'elle subit, l'en dissocierait davantage encore. Ce consentement est corporel ou n'est pas, il est l'acte par lequel la conscience s'enfonce dans l'impuissance de son corps, fait de cette impuissance une impuissance absolue. La théâtralisation de l'impuissance dans la conduite émotionnelle est cet alourdissement même. La conscience ne peut s'alourdir de son corps impuissant qu'en en faisant un *analogon*, la matière d'une image, celle de la liberté même, de la liberté s'affrontant à l'impossible, faisant de cet impossible sa condition même. Il est essentiel de comprendre que c'est par cette imaginarisation de son corps impuissant que la conscience émotionnelle agit sur la liberté de l'autre. En investissant imaginairement le corps de celui qui est en colère, qui pleure, qui est dans la joie, etc., je m'alourdis de mon corps, et suis par là même renvoyé, de façon plus ou moins assumée, à l'abîme de ma liberté. C'est dans cette perspective qu'il nous faut reprendre cette thèse centrale de la lecture que G. Corman propose de faire de la phénoménologie sartrienne des émotions, celle d'un rapport essentiel entre la performativité de l'émotion et les techniques du corps : « L'émotion chez Sartre est une conscience, confrontée à un monde difficile, qui se fait magique, non pas en cherchant l'évasion, mais en mobilisant cela du monde qui reste à sa disposition, son propre corps, en explorant l'efficacité symbolique des techniques qui restent à sa disposition, ses techniques corporelles, capables de mettre en question *d'un coup* les moyens, les médiations et les rapports qui organisent le monde, en en montrant tout à la fois la précarité et les limites[1]. » C'est le rapport entre ce travail d'imaginarisation des corps et la dimension originairement sociale de l'émotion qu'il faut explorer. Le sérieux de l'émotion consiste dans le fait qu'en elle une liberté s'alourdit de l'impuissance qu'elle subit, s'y alourdit en faisant de son corps impuissant un *analogon*, la matière d'une image. C'est en sollicitant le pouvoir imageant de l'autre que mon corps ému l'interpelle en profondeur. C'est à ce niveau de description que nous devons nous tenir pour saisir en quoi il est vital à l'épreuve que les individus font de leur pouvoir d'agir qu'ils puissent, en agissant, s'alourdir théâtralement de leur corps et éprouver ce faisant la performativité de leur jeu, leur pouvoir d'agir phénoménalement sur la liberté d'autrui, de la mettre comme telle en question. Souvenons-nous des descriptions que nous faisions de la danse de Pierre, de cette danse du garçon de café si puissante qu'elle ne pouvait manquer, en faisant du corps de Pierre un *analogon*, d'alourdir le corps de

[1] G. Cormann, « Existenz, Körpertechniken und Gewalt bei Sartre. Skizzen zu einer politischen Anthropologie der Emotionen », p. 9 (de la version française du manuscrit).

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

ses clients, d'en faire à son tour des *analoga*, de renvoyer donc ses clients à l'intrigue nocturne de leur propre incarnation, de leur propre désir du réel. Ce pouvoir profond d'influence de la liberté de l'autre par la théâtralisation du corps, par le travail imageant du corps sur lui-même, c'est ce que conquiert la conscience aux premiers temps de l'enfance et qu'elle ne cesse après, selon toute une série de modalités, de remettre en jeu.

Il faut articuler l'une à l'autre deux dimensions essentielles de la conduite émotionnelle. La conduite émotionnelle, en son sens originaire, est d'une part refus par la conscience de fuir la situation difficile dans laquelle elle se trouve, de la fuir en s'en rendant indifférente. C'est du rapport de la conscience à l'impuissance de son corps et ultimement à la contingence de l'Être dont il est alors question. Mais on trouve tout autant au cœur de la conduite émotionnelle un rapport direct de liberté à liberté, un rapport d'envoûtement réciproque.[1] Ce rapport est à l'œuvre en toute forme de théâtralisation des corps, et est poussé à son extrême dans cette théâtralité spécifique qu'est la conduite émotionnelle. Il n'est pas question avec l'émotion de s'incarner dans un agir en le théâtralisant, mais de théâtraliser l'impuissance d'un corps pour y maintenir son désir d'agir, pour y conquérir ou reconquérir son pouvoir d'agir. Si la conscience disposait nativement d'un corps tout disponible pour lui permettre d'aller s'affronter à la réalité des choses, elle n'aurait pas à se travailler, à travailler son corps, pour pouvoir s'y incarner. On n'aurait pas de véritable incarnation de la conscience dans son corps. Les gestes réalisés par celle-ci seraient comme tels dépourvus de toute gravité et corrélativement de toute puissance, de toute possible ivresse aussi. L'imaginarisation du corps, non pas en tant qu'il est celui d'une conscience qui agit, mais en tant qu'il est celui d'une conscience impuissante, est essentielle à l'incarnation même de cette conscience, est essentielle à la prise de possession par la conscience de son pouvoir d'agir. L'émotion est la théâtralisation de cette impuissance. Lorsque la conscience est devenue capable désormais d'agir et éprouve une difficulté trop grande, elle pousse imaginairement à bout la difficulté de sa situation, pousse ses gestes dans l'inchoativité pour retrouver cette puissance inaugurale de sa liberté, celle consistant à se tenir dans l'impuissance, à y assumer malgré tout son désir de vivre. Du point de vue de l'enfant, le mouvement est pour ainsi dire inverse. Le corps est comme tel inchoatif. En dansant inchoativement sa propre inchoativité, la conscience native fait de son corps une image, une

[1] Cf. également pour cette question G. Cormann, « Passion et liberté. Le programme phénoménologique de Sartre », p. 100 ; A. Bruzan, « Logique et théorie phénoménologique des émotions », *Organon*, n° 36, 2007, p. 199 [cité par G. Cormann].

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

image qui est susceptible d'agir sur l'autre, d'envoûter sa liberté. C'est dans cette relationnalité profonde de l'échange émotionnel que l'enfant éprouve surgir du cœur même de son impuissance l'espérance d'un chemin possible de liberté, un premier pouvoir d'agir, une joie, celle d'atteindre l'autre.

La conduite émotionnelle se laisse comprendre comme une façon pour une conscience en situation d'impuissance de continuer à agir par la puissance même de sa passivité, par la façon dont à distance, de façon non effective, cette passivité, se théâtralisant, vient chercher autrui, sollicite en profondeur sa liberté, le fait agir, comme si pour une part c'était elle, dans le corps de l'autre, qui ainsi agissait. Une conscience s'incarne dans son impuissance, s'y alourdit de soi, fait de son corps impuissant l'image même de la liberté dans ce qu'elle a de plus puissant. L'enfant, si démuni, en théâtralisant son impuissance, en y investissant sa liberté, s'alourdit de son corps, consent à sa pesanteur, l'absolutise et en fait un *analogon*. Un enfant imaginaire, une figure de liberté, s'empare de lui. La puissance du jeu de l'enfant est telle que celui qui le regarde, l'entend, s'approche ou ne s'approche pas de lui, etc., ne peut manquer de théâtraliser à son tour son agir, s'y alourdir de son corps, en faire un *analogon*, laisser une vie imaginaire s'en emparer, s'y éprouver ainsi mis en jeu. C'est cette action d'une liberté sur l'autre qui est en jeu, de façon incandescente, dans la conduite émotionnelle de l'enfant, dans sa façon de théâtraliser l'inchoativité de son corps. Nous dirons ainsi que c'est par cette théâtralisation des corps, tant dans leur impuissance que dans leur puissance, que les libertés peuvent comme telles agir les unes sur les autres, en appeler les unes aux autres, non pas abstraitement, mais corporellement. C'est par le devenir-image de leur corps que les libertés sont en mesure de s'aider les unes les autres à entrer dans l'incessante ronde de l'incarnation. Nous pouvons reprendre cette définition que *La transcendance de l'Ego* donne de la sorcellerie : « Cette liaison poétique de deux passivités dont l'une crée l'autre spontanément, c'est le fonds même de la sorcellerie, c'est le sens profond de la "participation".[1] » Une telle liaison poétique est comme telle à l'œuvre en toute théâtralisation de l'agir tout autant qu'en toute théâtralisation émotionnelle de l'incapacité à agir. Ces deux théâtralisations du corps sont nécessaires l'une à l'autre. Il est capital de noter que tout rapport à la détresse de l'autre qui ne passe pas par une telle imaginarisation de son corps, y compris quand cette détresse est dite psychique, ne peut que l'empêcher de s'associer à ce qu'il vit, de s'y mettre comme tel en jeu. Ainsi, nourrir l'enfant parce qu'on ne supporte plus ses cris, ou par amour, par éthique, etc.,

[1] J.-P. Sartre, *La transcendance de l'Ego*, p. 119.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

mais sans théâtraliser ce que l'on est en train de faire en lui donnant à manger, sans s'y alourdir de son propre corps, sans l'imaginariser, c'est empêcher en retour l'enfant de théâtraliser sa détresse, c'est l'empêcher de s'y alourdir, de laisser son corps agir imaginairement, devenir un corps de liberté. C'est en permettant à l'enfant d'imaginariser son comportement de détresse qu'on lui permet de conquérir son pouvoir émotionnel, et dans cette émotionnalité le pouvoir tout à la fois de s'incarner et d'appeler au sens fort l'autre, d'en appeler à sa liberté. Une émotion profonde peut ainsi surgir, nous bouleverser, lorsque les gestes de l'enfant, les cris, les larmes se théâtralisent, se densifient, deviennent des images, des figures de la liberté. La moindre larme se fait ici image, et agit comme telle, agit comme figure d'une liberté choisissant de se risquer dans l'aventure de la vie à la façon d'une larme.

Ce jeu émotionnel primitif est nécessaire à l'incarnation de la conscience perceptive. La question de l'émotion ne peut en effet manquer de s'articuler à la question du regard — il faudrait élargir cette question à tous les sens, à toutes les parties du corps, au plus infime geste. La théâtralisation de l'impuissance du corps ne va pas sans l'investissement de sa surface, de ses orifices. Le corps se densifie en investissant son dehors. De certains yeux, on dit qu'ils sont profondément vides, comme si la conscience perceptive ne consentait pas à y être comme telle mise en jeu, à y être liée à soi, à y être passive du regard que l'autre porte sur eux.[1] Dans la perspective sartrienne — et sans reprendre pour des raisons de concision les réflexions de *L'Être et le Néant* ou encore celle de *L'Idiot de la famille*, il y a une magie du regard[2]. Comme G. Cormann le montre, chez Sartre, le visage d'autrui est comme tel magique et, corrélativement, notre perception d'autrui est magique.[3] Il faut — sans prétendre épuiser cette question si complexe de la magie chez Sartre — relier la magie du regard et l'intrigue de l'incarnation du voir dans la

[1] Il faudrait dans un autre travail articuler les présentes réflexions aux recherches considérables de Marc Richir, notamment sur l'incarnation de ce voir tout d'abord illocalisé, qui ne peut précisément sortir de son errance anonyme que par la *Leiblichkeit* d'autrui. Cf. par exemple M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Grenoble, Millon, 2006, p. 290, plus largement p. 279-301.

[2] Je me permets de renvoyer pour cette question au très beau texte de Ghislaine Florival, à qui je dois tant, « Reflet dans un regard. Phénoménologie de l'affectivité chez Sartre », dans *Qu'est-ce que l'homme ? Hommage à Alphonse De Waelhens (1911-1981)*, Bruxelles, Publication des Facultés universitaires Saint-Louis, 1982, p. 101-125.

[3] Cf. G. Cormann, « Passion et liberté. Le programme phénoménologique de Sartre », p. 131.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

visibilité et la tangibilité des yeux. La puissance du regard en tant que regard, sa magie, est liée à ce qui en lui échappe au monde, à ce qui en lui n'est pas le regard d'un sujet naturellement engagé dans l'ouverture perceptive d'un monde. C'est ce qui permet de rendre compte du pouvoir d'immobilisation et d'alourdissement des choses dont le regard peut être porteur, de son rapport intime à l'horrible, mais aussi de sa puissance d'illumination, de libération du possible, de sa capacité, par le jeu même de son apparaître, de sa théâtrale incarnation, à solliciter en profondeur la liberté l'autre[1]. Ainsi, une conscience, dont le désir de percevoir, d'être engagée perceptivement dans un monde ne va pas naturellement de soi, se lie à ses yeux, s'y localise et devient ainsi capable d'être en prise perspective avec des réalités mondaines, intersubjectivement partagées. C'est en théâtralisant le mouvement de ses yeux, en entrant dans le jeu de l'échange des regards, que la conscience se lie à ses yeux, s'y alourdit de soi, y conquiert un pouvoir d'agir à distance.

Ce qui fait la puissante charge émotionnelle du regard, son pouvoir d'envoûter, c'est la façon dont une liberté s'y alourdit absolument de soi, donne à ses yeux une pesanteur absolue, les fait échapper au monde. C'est pour cette raison que l'on ne peut pas dire que l'œil humain est un objet du monde au sein duquel une conscience percevante se localiserait. Pour s'y localiser, la conscience percevante doit consentir à ce qui de son œil — et de tout son corps — échappe pour une part aux réalités du monde, pèse absolument. L'œil doit devenir un *analogon*, ce dont s'empare un voir imaginaire, à la façon dont un marcheur imaginaire s'empare du bronze de Giacometti. Cela n'est possible que dans le jeu, que dans la façon dont des puissances voyantes théâtralisent le mouvement de leurs yeux — et de tout leur corps —, en font des *analoga*, et ce faisant s'y incarnent. Cette magie du regard, cette puissance imaginaire du regard, n'est possible que là où une liberté abyssale, dont l'ouverture au monde ne va pas naturellement de soi, prend le risque de s'associer à ses yeux, de s'y alourdir de soi. Les yeux deviennent la matière d'une image, l'image d'une liberté se faisant regard. La puissance expressive du regard ne peut être dissociée de la vulnérabilité intrinsèque de l'ouverture au monde de la conscience, de la vulnérabilité

[1] En renvoyant à « Visages » [J.-P. Sartre « Visages » (1939), dans M. Contat et M. Rybalka, *Les Écrits de Sartre*, Paris, Gallimard, 1970, p. 560-564], G. Cormann écrit : « L'apparition d'un visage dans une pièce est décompression d'être. Les choses jusque-là "tassées dans le présent" désignent une intention, une trajectoire, dans ce qu'on peut, dès lors, appeler proprement un *monde*. Fondamentalement, le sens de la magie chez Sartre est cet "avenir *visible*" sur les choses du monde » [G. Cormann, « Pli, émotion et temporalité », p. 131].

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

même de son désir de percevoir. Il faut noter que c'est dans le regard d'autrui, en lui donnant ses yeux tout à la fois à percevoir et à imaginariser, que la conscience s'incarne en ceux-ci, s'y met en jeu. Il n'y a pas de regard qui ne soit pas partage du regard et qui pour l'être ne se théâtralise pas. Un imaginaire du regard est constitutif de l'incarnation de la conscience dans ses yeux. Le regard est d'autant plus phénoménalement agissant qu'il fait de la densification de ses yeux la matière d'une image. Je ne peux être en profondeur atteint par la singularité du regard de l'autre que pour autant que son corps voyant s'offre à mon pouvoir imageant, s'alourdit, devient la matière d'une image. Sans ce travail d'imaginarisation du corps voyant, nous n'aurions affaire qu'à des regards naturalisés, dépouillés de toute véritable liberté, nous n'aurions affaire qu'à des regards mis purement et simplement au service des exigences pragmatiques de telle ou telle situation. Il ne s'agit pas pour la liberté de tenter de se confondre avec l'image de son propre acte de voir. Cela nous conduirait dans la mauvaise foi. Dans ce cas, à la façon de Pierre lorsqu'il cherche à se confondre avec l'image de garçon de café qu'il génère au lieu d'en être la puissance charnelle, nous aurions affaire à une conscience qui cherche à être purement et simplement son acte de voir, qui refuse l'angoisse et corrélativement la joie profonde qui est au cœur du regard. Si Pierre augmente la mécanicité de son agir de garçon de café pour tenter d'être son image — au lieu de la laisser s'emparer de lui —, nous pouvons tout autant saisir dans le mouvement de ses yeux si massivement chaleureux une tentative à l'impossible pour y occulter l'altérité du regard.

À des yeux vides, trop absents, se substituent des yeux trop présents, dont la présence n'a aucune véritable densité matérielle et corrélativement aucune véritable altérité. En sens inverse, lorsqu'un échange véritable des regards se déploie, lorsqu'il y a un jeu du regard, on a tout à la fois un voir et une théâtralisation de ce voir. Dans cette théâtralisation, il ne s'agit pas pour la conscience voyante de chercher à se confondre avec quelque image que ce soit, mais de s'associer à son corps, de se lier à ses yeux, de s'y envoûter. C'est dans cet alourdissement de soi que la conscience voyante fait de ses yeux des *analoga*, une figure de la liberté. Ce qui fait que le regard de tel individu est en même temps image du regard humain, c'est précisément la façon dont, en y théâtralisant le mouvement de ses yeux, il s'alourdit de ceux-ci, rejoint ce qui en eux pèse absolument. Si un certain mouvement des yeux est structuré par les projets moteurs de la conscience, par les exigences pragmatiques de la situation perceptive, un autre est nécessaire à l'incarnation de la conscience perceptive. Investir imaginairement ses propres yeux autant que les yeux de l'autre, les imaginariser, c'est leur permettre de peser davantage encore, d'être davantage présents. Le regard de

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

l'autre, que je ne constitue pas mais que je rencontre, se donne de façon d'autant plus puissante à moi qu'il s'alourdit absolument de ses propres yeux, ce qu'il ne peut faire qu'en les laissant devenir la matière d'un regard imaginaire, qu'en faisant de leur matérialité même une scène dont s'empare un personnage, celui du regard en tant quel, du regard comme figure de la liberté. Le regard de l'autre agit d'autant plus sur moi qu'il me pousse, par sa façon de se théâtraliser, à théâtraliser à mon tour mon acte de le regarder, à m'y alourdir de moi-même. C'est pour cette raison que plus les regards se théâtralisent en s'échangeant — se théâtralisent véritablement — plus les corps pèsent, s'ancrent en leur lieu, agissent à distance. Regardons cette mère et ce père échanger ces regards si émouvants avec leur jeune enfant. C'est dans ce regard et la théâtralisation de ce regard — ce qui suppose que les parents entrent dans le jeu, s'y mettent en jeu — que l'enfant s'incarne dans ses yeux, dans son corps. Dans ce jeu du regard — mais il faudrait à nouveau étendre le champ de la recherche à tout le corps —, l'enfant gagne en densité. En théâtralisant son regard, ses gestes, sa respiration, il s'enracine en son lieu, adhère à son lieu. Il ressort de ces considérations, qu'il faudrait prolonger, l'idée que toute conduite émotionnelle en appelle originairement à la liberté de l'autre, en appelle d'une façon ou d'une autre à cette liberté de l'autre pour s'accomplir.

L'enfant ne peut faire de l'impuissance de son corps un véritable pouvoir d'agir — générer donc de l'émotion — qu'en théâtralisant avec l'autre cette impuissance. Il en va de même pour Pierre qui se dispute avec Anne. Si Pierre refuse de devenir indifférent à ce qui lui arrive, s'il cherche à aggraver imaginairement ses difficultés afin d'y ressaisir la puissance même de son désir, cette incarnation de Pierre dans sa situation d'impuissance en appelle à la liberté d'Anne pour s'accomplir. La colère de Pierre sera d'autant plus profonde, puissante, qu'il permettra à Anne de saisir dans son corps s'alourdissant de colère l'image d'un homme qui reste là, qui refuse l'indifférence, la violence. C'est en faisant usage de son impuissance à agir pragmatiquement que Pierre cherche à interpeller émotionnellement Anne. Il aggrave imaginairement les difficultés de la situation, mais ne le fait qu'en s'alourdissant théâtralement de son corps, qu'en laissant ce faisant une figure de liberté, une liberté se faisant colère, s'imager dans son corps. On pourrait se dire qu'on est ici en pleine contradiction. Il ne serait pas possible que Pierre aggrave les difficultés de sa situation, désespère d'Anne, tout en sollicitant son irréductible liberté. Ce n'est en fait qu'en régime de mauvaise foi, là où on confond perception et imagination, qu'un problème survient. En faisant du corps d'Anne le corps de quelqu'un dont il n'y a plus rien à attendre, la colère de Pierre est en train d'annuler imaginairement les

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

possibles de sa situation. Mais c'est d'une conduite théâtrale dont il est question, d'une conduite théâtrale intensément vécue, corporellement vécue, qui neutralise les possibilités de la situation mais ne les détruit pas, ne les occulte pas. Pierre aggrave imaginairement sa situation pour intensifier son lien à elle, pour s'y alourdir de soi, pour y conquérir son désir d'affronter, aussi impuissante soit-il en ce moment, la difficulté rencontrée. Cette colère de Pierre, pour s'accomplir, en appelle au jeu d'Anne, à sa propre théâtralité. Pierre ne peut pleinement vivre sa colère comme un acte d'incarnation, comme ce en quoi il s'alourdit de son impuissance, ne la fuit pas, que si son corps ainsi en colère est susceptible d'être imaginarisé par l'autre, que si autrement dit son corps en colère peut devenir une figure de liberté, une figure qui précisément ne s'accomplit que si l'autre consent à la saisir. Tout à la fois la colère de Pierre est l'acte absolument singulier d'une liberté, est la solitude d'un acte, et appel au partage de la liberté. C'est parce que cet appel émotionnel à la liberté de l'autre est tellement fort que l'on peut être amené à refuser de répondre émotionnellement aux attaques de son pire ennemi. Se mettre en colère devant l'autre, c'est se rendre passif de lui, en appeler à lui, honorer sa liberté. Il est bien question d'un courage au cœur de la conduite émotionnelle, d'un courage plus moins dénié, occulté, affaibli, du courage d'une exposition à la liberté abyssale de l'autre.

Le pouvoir magique d'agir sur l'autre ne s'obtient que dans une telle mise en péril de soi. Ce n'est qu'en régime de naturalisation de l'ouverture de la conscience au monde que les émotions sont censées n'être que ce qu'elles sont, ne sont pas habitées d'un devenir constitutif, et même d'un inachèvement constitutif. On n'aura jamais de colère qui soit pleinement accomplie, au sein de laquelle une conscience adhèrerait absolument à ce qui est en train de lui arriver. Cela reviendrait à nouveau à occulter l'abîme de la liberté, son irréductible excès. Ainsi, Anne accepte d'entrer dans la danse de Pierre, dans sa danse singulière à elle, tout autant que dans leur danse à eux, dans cette danse qu'ils inventent. C'est dans et par cette co-théâtralisation de leur situation d'impuissance que Pierre et Anne s'incarnent en elle. On mesure dès lors l'extraordinaire violence qui est faite à l'autre quand personne n'est là pour se laisser affecter par sa conduite émotionnelle, pour s'y laisser affecter en profondeur, pour y mettre en jeu sa propre incarnation. Si Pierre se met à pleurer, ses larmes sont originairement pour lui un chemin d'incarnation, une façon de s'alourdir de son impuissance, une fuite pragmatique certes, mais une fuite sur place, une fuite qui ne fuit pas, au sein de laquelle une liberté demeure, et y conquiert ainsi plus ou fortement sa puissance. Lorsqu'on naturalise l'incarnation de la conscience, les larmes de cette dernière ne peuvent être saisies que comme la manifestation d'une

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

impuissance, et non comme ce en quoi une liberté s'alourdissant de son impuissance conquiert sa puissance et son espérance. Dans ce dernier cas, les larmes de l'autre ne sont pas seulement ses larmes à lui, mais des larmes de liberté. Un personnage imaginaire s'empare de ce corps ainsi alourdi de soi, une figure de liberté, celle d'une liberté se faisant tristesse, se tenant dans l'espérance même de ses larmes. Une façon de partager la tristesse renforce la mauvaise foi qui la sous-tend toujours pour une part. Une autre renforce l'acte profond de liberté qu'elle est.

Ce n'est que lorsqu'on fait droit à l'enjeu originaire de l'émotion, celui de tenir dans l'impuissance, d'y mettre en jeu son désir même de vivre, de s'engager dans le réel, que l'on peut saisir l'essentielle espérance qui ne peut manquer de la travailler. La tristesse mélancolique peut dans cette perspective être comprise comme une façon de ne pas aller au bout de sa tristesse, comme une façon d'y occulter le souffle de la liberté. Il est ainsi possible pour la conscience de tout à la fois désespérer et ne pas désespérer de la situation trop difficile dans laquelle elle se trouve. D'une part, pour aggraver magiquement la difficulté de sa situation, Pierre fait théâtralement d'Anne quelqu'un sur qui il ne peut plus compter, dont il désespère, mais il ne le fait précisément qu'en sollicitant, par sa théâtralité même, la liberté d'Anne, l'excès originaire de sa liberté, son extraordinaire capacité de résistance et d'invention. Selon que l'on va davantage éprouver dans la colère de Pierre son désespoir ou au contraire un appel à la liberté de l'autre, des chemins différents vont s'ouvrir. Au niveau originaire, c'est dans un même mouvement que la conduite émotionnelle de Pierre aggrave magiquement la difficulté rencontrée et en appelle à l'extraordinaire créativité de la liberté, de la sienne, de celle de l'autre, de celle des autres. En aggravant imaginairement les difficultés de sa situation, Pierre va en être affecté plus encore. Il alourdit son corps d'une impuissance poussée à bout, mais au sein de laquelle s'accroît son désir de s'affronter à ce qui lui arrive. Toute conduite émotionnelle est originairement un appel à la liberté de l'autre, un désir d'être bouleversé par elle. Cet appel n'a rien d'abstrait. Il passe par la façon dont les libertés, en situation, s'alourdissent de leur corps, y théâtralisent leurs pouvoirs et impouvoirs. Dans la façon dont il théâtralise son agir de garçon, Pierre tout à la fois alourdit le corps de ses clients et en appelle corrélativement à l'excès de leur liberté, en appelle à leur créativité, les appellent à s'incarner inventivement dans ce qu'ils vivent. C'est du refus d'opposer la liberté à la pesanteur absolue de son corps dont il est ici question. La théâtralisation du corps, de son impuissance tout autant que de ses pouvoirs, est tout à la fois épreuve d'une irréductible pesanteur du corps et épreuve d'une liberté excessive, en incessant mouvement d'incarnation. Cette tension

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

ne peut être pleinement habitée que par la façon dont les libertés s'offrent les unes aux autres la possibilité de jouer les unes avec les autres, d'imaginariser le corps des unes et des autres. Même lorsque Pierre est en colère tout seul contre sa bicyclette, sa colère est, du fond même de l'impuissance qu'elle aggrave, appel à sa propre liberté, appel à l'inouï de son pouvoir d'inventer. C'est en s'envoûtant de sa propre impuissance que la liberté retrouve les sources primitives de sa puissance, en appelle à elle-même. Mais elle ne peut le faire qu'au nom de la liberté en tant que telle, qu'en se faisant, par sa théâtralité même, image de la condition humaine.

13. Conclusion

Il y a un rapport essentiel entre les conditions de théâtralisation des corps — dans leurs pouvoirs et impouvoirs — et la solidarité profonde des libertés, de sorte que là où il n'est plus possible de théâtraliser les situations dans lesquelles elles se trouvent le pouvoir que les libertés ont de s'affecter directement les unes les autres, par leur apparaître même, est mis à mal. Elles ne sont plus susceptibles alors d'agir les unes sur les autres que par les menaces, les contraintes, et finalement la violence, que l'on tente de conjurer en faisant appel abstraitement à l'humanité de chacun. Dans un cas comme dans l'autre, c'est la solidarité des libertés dans le mouvement de leur incarnation dans le monde qui est occulté. Les consciences sont censées n'avoir nul besoin les unes des autres pour prendre possession de leur désir de liberté, pour s'auto-affecter comme engagée dans le monde. Dans ma perspective, c'est au contraire par la façon dont les consciences s'alourdissent de leur situation en la théâtralisant qu'elles s'éprouvent intrinsèquement liées les unes aux autres, qu'elles s'éprouvent être autant d'épreuves singulières d'un enjeu intrinsèquement partagé, celui de leur désir d'affronter le réel. C'est dire encore qu'il y a une solidarité profonde entre l'épreuve que la conscience fait de la contingence de l'Être, du poids absolu des choses, et l'épreuve qu'elle fait de l'irréductible liberté de l'autre. Nous retrouvons les deux dimensions constitutives de la théâtralité originaire de la conscience. Tout à la fois, la conscience se laisse affecter par l'irréductible réalité de sa situation et y affecte la liberté de l'autre. Il ressort ainsi de cette recherche l'idée que la libération du pouvoir imageant des consciences, lequel est essentiel à leur incarnation, ne va pas sans un incessant travail sur les situations dans lesquelles elles se trouvent. Certaines situations se prêtent si peu à la théâtralisation de ce qui s'y fait que le pouvoir imageant des consciences fonctionne presque à vide, c'est-à-dire sans véritable épreuve

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

corporelle, se mentalise. Au lieu de servir à l'incarnation des consciences dans leur situation, ce pouvoir imageant est mis alors au service de pures et simples conduites d'évasion. Dans le cadre des recherches développées ici, le pouvoir imageant de la conscience est indissociable du désir que la conscience a, non pas de fuir ce qu'elle vit et le sens de ce qu'elle vit, mais de s'y affronter. C'est par la théâtralisation des corps — théâtralisation poussée à son paroxysme dans l'émotion — que les consciences, dont l'incarnation ne va pas naturellement de soi, s'alourdissent de leur corps, se lient à leur situation, s'y mettent radicalement en jeu, consentent à pâtir du réel, et ce faisant y libèrent leur désir de vivre, la puissance de leur liberté. Il faut porter attention aux corps, à leur situation, pour laisser l'imaginaire de la liberté s'emparer d'eux et il faut tout autant porter attention au pouvoir imageant de la liberté pour qu'elle puisse inventer, en situation, des chemins d'incarnation.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1, 2012 (Actes 5), p. 430-441
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Le soi dans la maladie : Considérations à partir de L. Binswanger et H. Maldiney

Par ANTONINO MAZZÚ
Université libre de Bruxelles

Nous pourrions, d'une formule générale, avancer que selon le médecin psychiatre et philosophe Ludwig Binswanger, l'action de la psychothérapie vise à aider le malade à recouvrer quelque chose de la mobilité de son existence au sein des structures, volontiers qualifiées d'existentiales ou de transcendantales, ou encore *a priori*, de l'être-au-monde et de l'être-avec-autrui. Je m'attacherai à montrer ici que la capacité à endurer l'indétermination inhérente à l'ouverture des possibles, à se porter depuis l'au-delà des préfigurations de l'avenir, est comme la condition de l'historicisation de l'*ipse*, d'une traversée des conditions destinales de l'existence, une traversée de la passivité, commerce dialectique avec elle mais sans *telos* glorieux. Pâtir l'indétermination pour élaborer sa passivité.

Chacun sait que du côté de la philosophie, l'œuvre de Binswanger a reçu ses principales impulsions, après l'étude précoce de Kant[1], de la phénoménologie, en particulier celle de Husserl, et de l'analytique existentiale de Heidegger. Chez chacun de ceux-ci, Binswanger a cherché les moyens de décrire la mondanéisation du monde dans l'expérience normale et, sur la base des résultats acquis avec ces seuls moyens descriptifs, de mettre au jour les *Umwandlungen*, les modifications, les « flexions » de l'existence au cours des expériences morbides de ses patients. Encore faut-il voir, si nous pensons aux cas sévères rapportés par Binswanger, que de telles *Umwandlungen* ne déforment rien d'étant, rien que nous pourrions fixer dans une détermination

[1] Voir C. Gros, *Ludwig Binswanger*, Chatou, Éd. de la Transparence, 2009, *passim*, et l'essai de M. Coulomb, « L'inspiration kantienne de Binswanger », *Ludwig Binswanger. Philosophie, Anthropologie clinique, Daseinsanalyse*, B. Leroy-Viémon (dir.), Argenteuil, Le Cercle herméneutique, 2011, p. 17-36.

positive, mais précisément un rien qui est comme la provenance insituable de la possibilisation de l'existence.

H. Maldiney, l'un des plus sûrs lecteurs de Binswanger, donne cet horizon à la question du sens du monde : n'étant rien d'étant et n'étant pas non plus l'ensemble des étants, il signifie « ce d'où l'étant comme tel se fait annoncer »[1], exprimant ainsi une certaine orientation de la pensée où l'on reconnaît quelque chose de la manière heideggerienne lorsque *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique* conçoivent le « monde » comme « accessibilité à de l'étant en tant que tel » et affirment que ladite accessibilité « se fonde » sur « la manifesteté de l'étant en tant que tel et en son entier »[2]. Sans devoir s'arrêter ici au problème posé par le contraste entre des analyses, de source heideggerienne, qui vouent le *Dasein* au dévoilement de l'étant, et qui fixent le problème du sens comme problème du sens de l'être, et d'autres analyses qu'inspire la méditation levinassienne qui, rompant avec la fascination pour l'étant, montrent que depuis une transcendance extra-mondaine, la question du sens concerne, à sa source, celui qui est jeu dans « l'intrigue inter-humaine », sans donc considérer l'opposition entre ces perspectives, nous devons nous souvenir que chez Maldiney au moins, la provenance de la vocation de l'existence au monde ne résulte pas d'horizons de possibilités que l'existence anticiperait mais précisément d'un au-delà de toute anticipation, en cela d'un au-delà des déterminabilités, ce que Maldiney nomme le « transpossible » et qui est la condition transcendantale de la possibilisation. Un rien d'étant mais qui est la source, vide de « matière », vide d'intuition et même de « visée de signification », constitutive, si l'on peut se permettre toutes ces lourdeurs de langage, de la possibilité des possibilisations. Celles-ci se joueront dans la mobilité d'une existence. Dès lors, peut-on lire chez Maldiney, « ce qui s'ouvre au-delà ou en deçà de tout le possible et qui, au regard de la pensée positiviste est impossible, c'est la transpossibilité »[3]. Par-delà tout l'anticipable, la transpossibilité promet à l'humain le renouveau de ses expériences, il lui annonce l'ouverture de l'à-venir.

Encore faut-il qu'à l'au-delà des possibles, mais condition de leur advenir, qu'à cette disponibilité, réponde la capacité à endurer l'indétermination foncière de la transpossibilité, la capacité à pâtir, au-delà des souffrances

[1] H. Maldiney, « L'existant », *Psychiatrie et existence*, textes réunis par P. Fédida et J. Schotte, Grenoble, J. Millon, 1991, p. 31.
[2] M. Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde, finitude, solitude*, tr. fr. D. Panis, Paris, Gallimard, 1992, p. 412.
[3] « L'existant », *op. cit.*, p. 38.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

ou épreuves particulières, l'ouverture aux possibles afin, précisément, de ne pas se trouver sous l'emprise de telle épreuve, enfermé en elle, sous sa domination, qui donnerait au monde un seul visage, figé et effrayant par sa rigidité même.

Pouvoir pâtir la transpossibilté, pouvoir être en avant de soi sans projet de monde fixé mais comme existence susceptible de temporalisation, endurer l'épreuve du néant de déterminités qui ouvre au renouveau des déterminités, c'est cela, me semble-t-il, que Maldiney nomme la « transpassibilité »[1] :

> Par-delà tout ce dont nous sommes passibles, notre rencontre de l'événement (…) est de l'ordre du transpassible. Ce à quoi la transpassibilité donne ouverture est l'horizon tourné vers moi du « hors d'attente »[2].

Ou dans les termes de Heidegger que cite Maldiney :

> Le côté tourné vers nous d'une Ouverture[3].

La question du *soi* se poserait dans le jeu entre la possibilité des possibles, l'au-delà des temps et des espaces, l'envers des horizons présent en nous, comme condition d'une élaboration du soi, la liberté d'être disponibles pour ce que Maldiney appelle l'événement (ce qui ne désigne *a priori* aucune singularité mais l'événementialité de l'événement), et une sorte d'ouverture à l'ouverture. L'existence viendrait ainsi au soi, sans que cette venue puisse être identifiée dans le milieu d'une genèse bio-fonctionnelle, à travers l'épreuve d'un écart nécessaire à la temporalisation et à la spatialisation. Cet écart, dans une vie plus ou moins saine, se reconduit comme écart et néant de déterminités, toujours en avant et en arrière d'elles, comme une sorte d'envers transcendantal nécessaire à la mobilité de la vie.

Nous remarquerons une conséquence en apparence paradoxale de cette conception du sens du soi : dans le contact intime de soi à soi, ce dont chacun fait l'expérience chaque fois qu'il se sent et se sait autre que le portrait en effigie que dessinent les identités par lesquelles il se reconnaît de l'extérieur, dans ce contact une sorte de rien rencontre une sorte de rien, la mobilité de la vie rencontre la mobilité de la vie et le soi s'y « reconnaît » bien qu'il demeure en peine de donner des contours précis au contenu de cette rencontre. Mais il sait qu'il « y » est, que sa plus profonde et essentielle intimité y est en jeu, et que suspendu à elle, simple mobilité, il y a le sens de sa vie.

---

[1] « L'existant », *op. cit.*, p. 45-46.
[2] *Ibidem*, p. 46.
[3] *Ibidem*, p. 45.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

Sans doute aura-t-on compris que la liberté dont il a déjà été question est rien moins qu'une liberté dégagée, lumineuse ou « angélique ». Si tant est que cette sorte de liberté puisse être philosophiquement pensée, il faut dire ici qu'au point de vue des analyses psychopathologiques de Binswanger, elle prendrait les aspects de la *Verstiegenheit*, de la perte du soi à des hauteurs qu'il s'est illusoirement rendues accessibles mais d'où il ne peut redescendre, figé sur un point de survol mais placé trop loin pour permettre encore le commerce avec les autres et sur une base trop étroite pour espérer garder ampleur et proportion. Nous construirions plus haut que nous ne pourrions monter[1] si nous pensions la liberté sans les épreuves de la condition finie, sans son étreinte avec la destinée. Certes, là où Maldiney plus attentif à un Heidegger seconde manière, écrira que l'introduction du soi dans le *Dasein* n'est pas commandée par la perspective du « projet de monde » mais qu'elle concerne « (notre) façon d'accueillir, d'endurer l'événement et d'être par lui mis en abîme, mis en demeure de surgir unique dans l'instant éclaté (*ex-aiphnès*) »[2], Binswanger, en 1930 il est vrai, parlait de « décision » mais surgie en un « moment insondable » et sur fond, comme nous le verrons, d'une sorte de passivité dont l'épreuve et la traversée donnent au soi son ancrage concret et incarné.

Ces quelques indications permettent de comprendre le sens que Binswanger donnait à la *Daseinsanalyse* comme méthode d'intervention psychothérapeutique. La *Daseinsanalyse* vise la *Wiedererm*ö*glichung*, la « repossibilisation » de la « conséquence » de l'expérience, mais d'une conséquence, d'une cohérence qui ne cesse de se réélaborer depuis l'envers indéterminé de l'horizon du futur. Une conséquence ou une logique de l'expérience ouverte à ses propres failles, ouverte à ses propres biffages ou déceptions, capable de se reprendre et de surmonter sa négativité, capable de restaurer à mesure la familiarité (*Heimlichkeit*) et la sûreté confiante (*Zuverlässigkeit*) dans son monde, certes mobile, certes troué d'incertitudes, mais en voie d'ipséisation (*Selbstigung*) incessante et, en cela, monde vivant.

> La *Daseinsanalyse*, expliquera Binswanger en 1954, ne peut devenir thérapeutiquement efficace (…) que si elle parvient à ouvrir à l'homme malade

[1] Voir les analyses de L. Binswanger à propos de *Solness le constructeur* dans son ouvrage sur Ibsen.
[2] « L'existant », *op. cit.*, p. 45.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

> (…) la compréhension (*Verständnis*) pour (*für*) la structure de l'existence humaine (…)[1].

Il va de soi qu'il ne s'agit nullement d'une intellection théorique des structures *a priori* de l'existence mais d'une « nouvelle possibilisation » sur fond d'un monde propre, d'une histoire singulière, d'une appropriation singulière des possibilités *a priori* de l'exister. La « compréhension » consiste en effet à « faire retrouver, à partir de son monde et de sa manière d'exister (…) le chemin dans la liberté de pouvoir agencer (*Verfügenkönnen*) ses possibilités d'existence les plus propres (…) »[2]. Il est donc question d'aider le malade à recouvrer la mobilité de son expérience mais dans le contact incessant avec les contraintes destinales de l'exister.

Avec Arthur Tatossian nous pourrons sans doute avancer que la subjectivité, telle qu'elle comprise dans la conception phénoménologique et daseinsanalytique, est inséparable de « l'autogénération de sens qu'est la vie » et que chez l'homme malade « chaque trouble s'intègre dans le champ d'une pathologie de la liberté »[3]. Toutefois, il nous faut apporter certaines précisions. D'abord, le « soi » impliqué dans « l'*auto*génération » se reçoit depuis une source qui demeure indéterminée, « mis en demeure » d'assumer, en l'endurant, son propre monde, appelé à s'historiciser dans l'élément de sa facticité. Le sens qui n'est pas sous la maîtrise impérieuse du soi est plutôt immanent au mouvement de l'exister ; il n'est pas dans les déterminités (bien souvent illusoires ou du moins passagères et décevantes) grâce auxquelles le soi se reconnaît une identité mais dans les transcendances qui, grâce au rien qui sépare le soi et les fixations identitaires, lui évitent de s'effondrer en elles ou de s'y figer. Ensuite, pour ce qui est de la seconde précision, il demeure constant que la liberté s'enlève sur une passivité irrémédiable. L'exister humain est destinal. Il est une dialectique inapaisée entre liberté et situation. Nous comprenons donc que nous ne nous trouvons pas devant l'opposition entre passivité — qui serait la naturalité (le corps, la pulsionnalité, l'inconscient) et la socialité (la famille et son histoire, l'appartenance sociale) en nous — et activité, qui serait liberté seule. Nous nous trouvons plutôt en amont de cette opposition, nous avons à remonter à la racine de l'unité

[1] « Analyse existentielle et psychothérapie » tr. fr. R. Lewinter dans *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne. Discours, parcours et Freud*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », p. 120.
[2] *Ibidem*.
[3] A. Tatossian, « La subjectivité », *Traité de psychopathologie*, D. Wildlöcher (dir.), Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2005 (1994), p. 257.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

anthropologique, au foyer de l'exister, et voir, dans l'homme entier, certes un cœur vivant de possibilisations mais qui s'effectuent dans une histoire se tramant avec les possibilités et les impossibilités d'un organisme psychophysique, se déposant en identités culturellement codées, accomplissant des fonctions sociales et pouvant se réaliser à travers elles.

La remontée réflexive jusqu'à l'unité anthropologique, sorte de matrice transcendantale « antérieure » aux multiples expressions de l'être-homme, sorte de matrice de génération de la temporalisation et de la spatialisation, dont les propres conditions de possibilité demeurent problématiques, cette remontée vers une intelligibilité transcendantale préalable à la division entre homme sain et homme malade, l'analyse existentielle tente de l'effectuer pour tous les phénomènes de l'existence. Il en va ainsi du rêve. En lui « nous voyons l'homme entier, dans sa problématique *entière* » ; et même si la vie dans le rêve, dans l'*idios kosmos*, est un mode de l'exister distinct du mode vigile, ces modes se détachent d'un même « arrière-fond » et partagent « les membres structuraux de l'articulation (*Gefüge*) *a priori* de l'existence en général »[1]. Le rêve est dès lors un témoignage de l'homme sur l'homme, porteur d'une lumière particulière mais réfractée depuis le foyer commun de l'exister en tant que tel. Sur la voie d'une intelligence qui ne voudrait tirer ses ressources que du seul matériel descriptif, le rêve occupera une place majeure dans la thérapie. La mise au jour de la structure du rêve aidera le thérapeute non seulement à « montrer au patient la structure de son être-dans-le-monde » mais aussi, sur cette base, « à le rendre libre pour *tout* le pouvoir-être de l'existence », ce qui, selon Binswanger, signifiera la rendre libre « pour la décision d'aller chercher et reprendre (*zurückholen*) l'existence depuis son existence onirique pour la ramener à son propre pouvoir-être-soi »[2].

Devons-nous alors considérer que l'*ipse*, qui a partie liée avec la « décision » ou la « résolution », se trouve entièrement du côté de l'activité, tandis que la vie dans le rêve se trouverait toute immergée dans la passivité, alors même que, d'autre part, la vie onirique atteste « l'articulation *a priori* de l'existence en général » ? À vrai dire, la notion de « décision » telle que l'utilise Binswanger est ambiguë. En 1930, dans *Rêve et existence*, c'est en elle qu'il concentre le surgissement de l'*ipse*[3]. Cependant si nous replaçons la question de ce surgissement dans toute la problématique du texte, nous devons limiter ce qui serait un pur pouvoir d'initiative de deux façons. Nous

[1] « Analyse existentielle et psychothérapie », *op. cit*., p.119.
[2] *Ibidem*.
[3] *Rêve et existence*, tr. fr. J. Verdeaux, Paris, Desclée de Brouwer, 1954, p. 191-193.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

voyons d'abord que l'*ipse* « dans l'instant insondable (*unergründlich*) de la décision » vient au contact de lui-même tout en ignorant les sources de son propre ressort. Nous éviterons la tentation héroïsante de voir dans la décision résolue l'acte par lequel une liberté surmonterait, pour la laisser définitivement derrière elle, toute la masse de la passivité, en disant que la décision se voit précédée par un rien, qui est décisif, mais dont elle ne décide pas. Bien que je laisse à son caractère aporétique ou problématique la question de la provenance du rien comme écart dans lequel une vie s'ipséïse en existence, je remonte un moment à la source heideggérienne de Binswanger.

Au § 64 d'*Être et temps*, « Souci et ipséité », nous lisons que le « maintien du soi » (*Selbstständigkeit*) se comprend existentialement comme « résolution (*Entschlossenheit*) devançante ». C'est « la structure ontologique » de cette dernière qui « dévoile l'existentialité de l'ipséité du soi (*Selbstheit des Selbsts*) ». Puisque « l'ipséité se déchiffre existentialement (…) sur l'authenticité de l'être du *Dasein* comme souci »[1], nous comprenons que la structure du souci précède et conditionne l'ipséité. Or, d'une part, « la résolution (*Entschlossenheit*) est un mode privilégié de l'ouverture (*Erschlossenheit*) du *Dasein* » et, d'autre part, dans sa définition générale, le souci désigne « l'être du *Dasein* », qui veut dire « être-déjà-en-avant-de-soi-dans (le monde), comme être-auprès. »[2] En outre, l'être-en-avant-de-soi, compris comme « être pour le pouvoir être le plus propre », contient la condition de possibilité de l'être-libre[3].

Ainsi, en ramassant l'analyse, le souci, tout en définissant l'être du *Dasein*, contient la condition de possibilité de la liberté et donne sa teneur existentiale à la liberté. Dès lors, la « résolution devançante » ne peut se trouver tributaire d'un pouvoir discrétionnaire du *Dasein* humain. Ces analyses ne prennent pas leur départ dans une anthropologie philosophique de la liberté. La résolution, pour « devançante » qu'elle soit, est devancée existentialement par l'ouverture. Celle-ci opère comme un pré-existential fondateur éclairant les existentiaux depuis leur possibilité qui tient, sans doute, à un néant de déterminités (ce que, d'une autre façon, nous retrouvons dans la transcendance radicale de l'infini levinassien).

Revenant à Binswanger, nous rencontrons une tout autre raison de ne pas considérer que l'*ipse* serait le maître de sa destinée sans plus ou, pour le dire d'une autre manière, que la problématique de l'ipséité serait celle de la

[1] M. Heidegger, *Être et Temps*, tr. fr. E. Martineau, Paris, Authentica (éd. hors commerce), 1985, § 64, p. 228.
[2] *Ibidem*, p. 224.
[3] *Ibidem*, § 41, p. 148.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

maîtrise. L'expression la plus forte et la plus imagée du fond de passivité d'où s'enlève de manière relative le mouvement du soi, nous la rencontrons dans *Rêve et existence.* S'interrogeant sur le *quisque*, le *qui* ou le *sujet* du rêve, Binswanger a cette métaphore :

> Les tenants de la pure théorie du *quisque* de la subjectivité oublient qu'ils ne détiennent qu'une demi-vérité, ils oublient que l'homme, en vérité, « fait rouler son char où bon lui semble (*wohin es ihm beliebt*) mais que sous les roues de celui-ci tourne, invisible, la sphère qu'il parcourt »[1].

Sous le mouvement du char mené à la guise de chaque homme, le mouvement puissant et invisible d'une sphère que Binswanger rapproche du ça freudien, de l'inconscient collectif jungien ou de « ce qui advient en nous » par opposition à « ce qui advient aussi par nous. » De quelle manière, à quel moment l'individu se distingue-t-il de la simple identité numérique, le soi (*Selbst*) se sépare-t-il de l'identité du même (*der Selbige*) et dans quelle mesure peut-il cesser d'être « le jouet de la vie dans l'ascension et dans la chute »[2] ? C'est à « l'instant insondable » où il se décide, où il « se résout » (*sich entschliesst*) à faire quelque chose de sa vie. Mais que peut-il faire ? Il ne peut porter la vie biologique qui le porte. Il peut seulement se porter en avant de soi en historicisant son existence ou, mieux sans doute, en assumant son existence en tant qu'elle est un entremêlement de transcendances et de conditions destinales. Ainsi, prenant ensemble les deux principaux moments de l'analyse, celui de la transcendance — pour lequel j'ai donné comme condition un rien de déterminité, ce que Binswanger qualifie par l'insondabilité (*Unergründlichkeit*) de l'instant (*exaiphnès*) de la résolution (c'est-à-dire de l'ouverture) — et celui du fonds passif qui donne à la facticité son ancrage dans la vie, l'ipséisation se fera comme mouvement ekplektique, navigation hors du lieu natif, non pas contre mais avec son legs et cependant au-delà de lui. Le « fond (*Grund*) », écrira L. Binswanger dans le cas *Ilse*, est à la fois un « héritage » et une « tâche ». Pouvoir faire quelque chose de ce que la fortune fait de nous, c'est en cela que pourrait résider un moment essentiel du sens de l'ipséité, dans le mouvement qui se tient, subissant l'épreuve de la passivité, la transcendant et cependant faisant fond sur elle.

La maladie que nous appelons communément mentale ou psychique, mais que nous devrions pouvoir qualifier d'une manière plus profondément existentielle puisque c'est tout le mouvement de l'existence qui y est affecté

[1] *Rêve et existence*, *op. cit.*, p. 175.
[2] *Ibidem*, p. 191.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

et non seulement un aspect abstraitement mental, la maladie entrave et va jusqu'à figer la mobilité du soi. Aussi bien dans le cas *Suzanne Urban* que dans le cas *Ilse*, le soi — avec l'ouverture devançante qu'il porte — se voit soumis à un phénomène d'*Entmächtigung*, de « destitution », de « perte de souveraineté », de « subversion » (Maldiney).

Nous pourrions certainement examiner la question du sens de cette destitution de diverses manières, notamment à partir des descriptions détaillées du cas *S. Urban*, manières qui convergeraient vers quelques points focaux. Nous désignerions ceux-ci comme paralysie de l'existence, fermeture à la nouveauté du nouveau, fermeture des horizons temporels et spatiaux. Nous rencontrerions cette remarque générale de Binswanger :

> Là où le Dasein ne se temporalise ni se spatialise plus, là où il ne s'ipséise plus ni ne communique avec les autres, il n'est plus là non plus ; car son là, il l'a seulement dans le dépassement qu'est le souci (…), dans le transcender qu'est le soi, en d'autres termes dans son ouverture. Ouverture est certes seulement l'expression synthétique pour dire : temporalisation, spatialisation, ipséisation[1], etc.

Je prendrai cependant cette question à partir de quelques passages du cas *Ilse*, qui touchent plus directement à la question de la passivité : le « pouvoir » du soi, le soi comme pouvoir, consiste dans la liberté d'élaborer comme tâche ce qui est d'abord reçu comme héritage. Nous allons voir Ilse se donner pour tâche de libérer la situation où se trouvent les relations familiales entre son père, sa mère et elle, et cependant échouer après un acte extrême et tomber sous l'emprise du « thème » de son existence. Le thème, qui est ce qui dans une existence concentre la plus grande charge affective, qui est, avec ses variations, le noyau autour duquel gravite le sens de toute une existence, s'historicise dans une existence encore ouverte à des possibles. Il prend une signification pathologique lorsque, cessant d'être élaboré dans la temporalisation propre du soi, il devient une puissance en soi, affranchie et émancipée des fils de la trame bio-historique. Prenant sur soi toute la puissance, donnant au monde un seul visage (celui du terrifiant chez S. Urban, celui d'une puissance équivoque et menaçante chez Ilse), le thème émancipé fige l'existence en significations arrêtées. Celles-ci, plutôt que d'être des supports du sens, en signent tout au contraire une sorte d'arrêt de mort. La conception daseinsanalytique s'efforce de concevoir la maladie jusqu'au bout dans la perspective du sens. Un sens a cherché à se déployer en

[1] L. Binswanger, *Der Fall Lola Voss*, *Schizophrenie*, Pfullingen, Neske, 1957, p. 311.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

une constellation de significations mais celles-ci, une fois démunies du mouvement du sens cherchant à se faire, en se fixant absolument, se déposent dans une atmosphère d'*Unheimlichkeit*, d'étrangeté menaçante ou inquiétante.

Rappelons ici quelques aspects de l'histoire d'Ilse. Les guillemets signalent les mots mêmes de la patiente.

Il s'agit d'une femme de trente-neuf ans, décrite comme intelligente, mariée, croyante, mère de trois enfants, fille d'un père égoïste, dur et tyrannique au-delà de toute mesure, et d'une mère « semblable à un ange », qui se laisse traiter en esclave par son mari. La fille souffre depuis l'enfance de ne rien pouvoir changer à cette situation. Depuis trois ans (en comptant à partir de son entrée à la clinique Bellevue), signes de surmenage et de « nervosité ». À l'issue d'une représentation d'Hamlet, il lui vient l'idée de faire quelque chose de décisif pour amener le père, pour qui elle éprouve depuis l'adolescence un amour extravagant, à modifier totalement son attitude envers la mère. Sa résolution à ne reculer devant rien est renforcée par la scène où l'on voit Hamlet vouloir assassiner le roi et reculer cependant par peur. Un jour, elle déclare à son père qu'elle a un moyen de le sauver : devant lui, elle plonge l'avant-bras dans le feu d'un fourneau et étend ensuite le bras vers lui en criant : « Vois à quel point je t'aime ! » À la suite de cet événement, le père change d'attitude pendant un temps mais cela ne dure pas. Durant l'année qui suit, elle perd un enfant, ce qu'elle interprète comme un acte d'expiation pour l'amour qu'elle éprouve pour le médecin traitant l'enfant. Durant une période de convalescence, elle a la conviction de devoir devenir le centre d'intérêt de tous. Elle a conscience d'être la victime de pensées qui sont presque du délire. Quand elle entre à la clinique Bellevue, elle souffre de délire de relation et de délire amoureux. Elle déclare à propos de sa brûlure : « Je voulais montrer à mon père que l'amour est ce qui se surmonte soi-même, non par des mots mais par des actes. Cela devait agir sur lui comme un coup de foudre, comme un événement subit afin qu'il cessât de vivre en égoïste. » Elle déclare encore devoir aimer tous les hommes comme elle aime son père. Durant son séjour de treize mois à la clinique, elle montre des états d'excitation, des tendances suicidaires, des idées de relation massives, sans hallucinations sensorielles cependant.

Elle sort de Bellevue guérie de son épisode psychotique aigu.

Le noyau autour duquel se structure l'histoire intime de cette vie est le père, plus exactement la relation violemment « dissonante » entre un amour excessif, « idolâtre », et la révolte contre la tyrannie qu'il fait peser sur son

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

entourage. Ce thème est celui d'un conflit insoluble. Ilse ne peut éliminer le tyran (comme elle voudrait voir Hamlet le faire), elle ne peut décider du divorce des parents (qui, au demeurant, n'en veulent pas) et elle ne parvient pas à modifier l'attitude du père, même si c'est la tâche qu'elle se donne.

Le sacrifice de son avant-bras (plongé dans le feu et brûlé jusqu'au troisième degré) est un acte extrême, l'ultime tentative résolutoire de la part du soi et le moment de basculement dans la folie. Cet acte n'a pas la forme d'une élaboration. Il devrait, dans l'instant, comme un coup de foudre, sans temporalisation, métamorphoser la situation en unissant les opposés : d'une part, être la preuve sacrificielle de l'amour démesuré pour le père ; d'autre part, l'événement qui forcera le père à abandonner sa tyrannie et devenir l'objet d'amour qu'elle exige.

Ce qui se trouve interrompu chez Ilse, c'est la capacité à élaborer sa situation, son « héritage » et peut-être peut-on aller jusqu'à dire à élaborer sa passivité. La passivité qui n'apparaissait pas comme telle, se détache dans la maladie et y acquiert une structure violemment polaire : toute la puissance va au thème émancipé et bientôt « mondialisé » : toute l'impuissance au soi destitué et forclos.

Mais, ainsi que nous l'aurons compris, la liberté du soi ne réside nullement dans son propre affranchissement. Elle consiste seulement dans *le maintien d'une traversée depuis une ouverture*. Ce qu'il y a à porter, Binswanger l'appelle « fond » (*Grund*) dans le cas *Ilse* :

> L'historicité de l'existence repose au premier chef sur ses rapports avec son fond. S'il est vrai que le *Dasein* n'a pas disposé soi-même son fond, s'il est vrai qu'il l'a repris depuis toujours comme un être et comme un héritage, il lui reste cependant la liberté vis-à-vis du fond (*die Freiheit zum Grunde*)[1].

Comme l'histoire d'Ilse connaît une issue heureuse, une guérison complète jusqu'à la fin de ses jours, il est bon de redire, en conclusion, en quoi consiste la liberté vis-à-vis du fond :

[1] L. Binswanger. *Le délire comme phénomène de l'histoire de vie et comme maladie mentale. Le Cas Ilse* dans *Passage à l'acte*, P. Jonckheere (éd.), Paris, De Boeck Université, 1998, p. 36-37 (trad. modifiée).

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

La détente (*Lösung*) de la rigidité existentielle consiste en ce que nous eksistons à nouveau, en d'autres termes en ce que les extases de la temporalisation se déploient à nouveau[1].

[1] L. Binswanger, *Le Cas Suzanne Urban*, Paris, G. Monfort, 2002, p. 85 (trad. modifiée).

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1, 2012 (Actes 5), p. 442-454
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

La vie peut-elle se tourner contre soi ? Le problème de la négation de la vie envisagé à partir des concepts de Michel Henry

Par DAMIEN DARCIS
Université de Liège

J'aimerais interroger ici le problème de la négation de la vie à partir de certains textes de Michel Henry consacrés à Friedrich Nietzsche dans *Généalogie de la psychanalyse*. Par négation de la vie, Michel Henry désigne l'ensemble des modes de vie que nous pouvons ramener sous le projet de rompre avec la vie. Il emprunte à Friedrich Nietzsche des exemples tels que le doute à l'égard de soi, l'objectivisme, le scientisme, la critique de soi, la mauvaise conscience et une figure devenue l'archétype de la négation, celle du prêtre. Le prêtre est l'homme qui tourne le dos à la vie, qui l'infirme et qui la nie pour aspirer à un au-delà, un ailleurs, une autre vie. Naïvement, le problème de la négation se formule de la manière suivante : l'individu peut-il se tourner contre la vie et la nier ? Pour répondre à cette première question, il me faut reprendre sommairement les principaux aspects de l'articulation de la vie et de la conscience telle qu'elle ressort des analyses des textes de Nietzsche par Michel Henry.

Premièrement, la conceptualisation henryenne de l'articulation de la vie et de la conscience repose sur une idée fondamentale : « La vie, en tant que se supportant soi-même », en tant que s'éprouvant soi-même dans tout ce que l'individu est amené à vivre est un « *a priori* insupportable[1]. » Dans *Du communisme au capitalisme*, Henry revient sur cet être-rivé à soi de la vie : pure présence à soi, trop pleine de soi, « trop dense, écrit encore Henry, sous le poids de son propre écrasement », la vie est en tant que telle simplement

[1] M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, P.U.F., 2003, p. 316.

invivable[1]. Cet écrasement de la vie sur elle-même génère une pression de la vie sur elle-même qui la pousse à s'auto-déployer ou parvenir à soi par et dans la conscience, en investissant les formes sociales à disposition de l'individu en situation. Ainsi la vie se libère-t-elle de son propre poids et peut-elle se vivre dans l'apaisement ou la satisfaction. Reprenant à son compte l'articulation nietzschéenne de Dionysos et Apollon, respectivement défini comme la vie et comme le procès d'ouverture au monde, Henry écrit :

> Dionysos et Apollon sont définis par une unité, unité essentielle qui constitue le ressort de la pensée de Nietzsche et fait que Dionysos et Apollon sont liés par une affinité secrète, de telle sorte que loin de se combattre ou sous ce combat apparent, ils vont ensemble, se prêtent assistance, naissent et meurent en même temps[2].

Si la vie constitue ainsi l'intériorité de la conscience, sa substance, c'est-à-dire ce qui détermine le rapport de l'individu au monde tant dans sa dimension affective que significative, la conscience, réciproquement, est la modalité par laquelle la vie parvient à soi et sans laquelle elle ne peut se vivre. La vie ne cesse donc pas, écrit encore Henry, de s'auto-accomplir sous la forme de l'individualité consciente, sous la forme de cet individu entretenant un rapport absolument original au monde.

Deuxièmement, Michel Henry laisse entendre que la conscience saisie comme procès d'ouverture au monde devrait être saisie dans son affectivité propre :

> C'est le second apport nietzschéen, le projet de l'extériorité n'est à aucun moment laissé à lui-même, à son autonomie illusoire mais saisi au contraire dans son imbrication essentielle avec l'affectivité, ou plutôt dans son affectivité propre[3].

Plus loin, il écrit encore :

> L'éclatement extatique qui ne cesse de faire advenir un monde et le milieu de toute affection possible, ne cesse pas non plus, dans l'accomplissement

[1] M. Henry, *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*, Lausanne, L'âge d'homme, 2008, p. 49.
[2] M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, p. 313.
[3] *Ibid.*

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

> inlassable de sa transcendance, de s'auto-affecter soi-même et ainsi de s'éprouver comme la vie[1].

Nous proposons ici une interprétation forte de ces deux assertions : la conscience, dans son activité propre consistant à nous ouvrir au monde, ne cesse pas de s'éprouver *comme* la vie, c'est-à-dire *comme* si elle était la vie. La fonction vitale de la conscience consiste alors dans l'incessante transformation — voulue par la vie — de sa détermination affective ; transformation qui ne consiste pas à jeter la vie hors d'elle-même, mais à la donner à éprouver autrement que telle qu'elle est en son fond, sous la forme de l'individualité consciente rapportée à un monde. Pensons ici à l'analyse que Michel Henry propose, dans *Généalogie de la psychanalyse*, du spectateur. Pour le spectateur, la vie parait se donner comme un objet. Elle est, à un certain niveau, éprouvée comme telle. Néanmoins, précise Henry, dans ce spectacle, l'individu spectateur ne cesse pas d'éprouver un certain apaisement. Il convient dès lors de comprendre ce spectateur, non plus comme un être dépouillé de la vie comme si celle-ci s'était réellement projetée comme objet devant lui, mais au contraire comme le mode par lequel la vie trouve, dans cette façon de se vivre comme spectatrice d'elle-même, son apaisement.

Soulignons les deux conséquences impliquées par ces deux aspects fondamentaux de la lecture que Michel Henry propose des textes de Nietzsche. D'abord, il y a une passivité radicale de l'individu à l'égard de la vie. En effet, l'épreuve que la vie fait d'elle-même ne cesse pas de parvenir à soi sur le mode de l'individualité consciente sans, cependant, que celle-ci puisse intervenir sur sa propre détermination. Si l'individualité consciente ne cesse pas de « changer », de percevoir un jour tel objet comme plaisant et le lendemain comme triste, ce changement n'est jamais de son ressort, mais implique toujours une transformation plus fondamentale du s'éprouver soi-même de la vie. L'individu, en tant qu'il est généré par et dans le mouvement par lequel la vie parvient à soi, est impuissant à transformer ce qu'il vit ou à se transformer lui-même. La phénoménologie de la vie de Michel Henry renoue ainsi avec l'idée d'une destinée ; celle-ci ne cessant jamais cependant d'ouvrir et d'investir de nouveaux possibles suivant l'épreuve que la vie fait d'elle-même dans tout ce que l'individu est amené à vivre. Ensuite, il y a une différence fondamentale entre la vie et l'individualité consciente en laquelle elle parvient à soi. Henry propose en effet une lecture originale de ce que l'on pourrait considérer comme une contradiction dans la pensée de

[1] *Ibid*.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

Nietzsche lorsqu'il affirme « je suis qui je suis » et, un peu plus loin, « chacun est à soi-même le plus lointain »[1]. « Je suis qui je suis », soit je ne peux faire autrement que de m'éprouver comme cet individu qui prête au monde ses peines et ses plaisirs ou plutôt qui fait l'épreuve de ce monde comme de l'objet de ses peines et ses plaisirs ; « chacun est à soi-même le plus lointain », soit *je* manque nécessairement le procès par lequel la vie, en laquelle il n'y a d'abord ni sujet ni monde, parvient à soi sous la forme de celui que je suis en rapport avec ce monde qui est le mien. Autrement dit, pour reprendre Nietzsche, lui-même cité par Henry, « nous ne pouvons faire autrement que de nous prendre pour autre chose que ce que nous sommes »[2].

Si nous tirons les conséquences de cette passivité radicale de l'individu à l'égard de la vie, il est juste d'affirmer que ce n'est jamais l'individu qui décide de prêter des valeurs aux objets, aux personnes, bref au monde qui l'entoure. Il ne décide pas plus de conférer à la vie une valeur ou une autre. « C'est la vie elle-même, écrit précisément Henry, qui attribue aux choses la valeur qu'elles sont susceptibles de revêtir : "elle sait que c'est elle qui confère de la dignité aux choses, elle est créatrice de valeurs"[3]. » Henry est ici encore très proche de Nietzsche qui écrit que c'est toujours « la vie qui évalue à travers nous »[4]. La façon dont les individus se rapportent à leur propre vie n'est pas libre, mais s'inscrit en elle et est voulue par elle. Il me faut donc reformuler la question de départ. Il ne s'agit plus de se demander : « tel individu peut-il nier la vie ? », mais « la vie peut-elle se tourner contre elle-même et se nier ? » Ou : la vie peut-elle procéder à son auto-négation ?

Pour répondre à cette question, Henry mobilise le concept nietzschéen de *Volonté de Puissance* : « la vie est volonté de puissance », écrit-il dans *Généalogie de la psychanalyse*[5]. La volonté de puissance ne désigne pas, écrit Henry, la volonté d'être fort ou de disposer d'une puissance étrangère à soi. Le concept-clé qui permet de comprendre ce que signifie la définition de

---

[1] Henry reprend ces deux assertions de Nietzsche dans *Généalogie de la psychanalyse*, p. 297 et 305.

[2] *Ibid.*, p. 297. Pour la première citation de Michel Henry : Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, trad. I. Hildebrand et J. Gratien, dans *Œuvres philosophiques complètes*, t. 7, Paris, Gallimard, 1971, p. 215. Pour la seconde : *Ibid.*, p. 272.

[3] M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, p. 301. Henry cite Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, trad. C. Heim, dans *Œuvres philosophiques complètes*, t. 7, p. 183.

[4] Cette affirmation est l'objet d'une discussion entre Michel Henry et Jean-Luc Marion dans M. Henry, *Phénoménologie de la vie. T. 3. De l'art et du politique*, Paris, P.U.F., 2003, p. 62.

[5] M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, p. 254.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

la vie par la volonté de puissance est celui de *besoin de soi de la vie*. Arrêtons-nous un instant sur ce point. Henry écrit :

> « Le besoin passe pour être la cause de ce qui se forme : en vérité, il n'est souvent que l'effet de ce qui s'est formé ». Ce qui s'est formé, la vie en son édification intérieure, ce qu'elle donne à soi, à savoir elle-même, c'est là ce qu'elle désire, en tant que « besoin de soi », en tant que « faim et soif de soi-même », en tant que l'historial de l'absolu, soit l'éternelle venue en soi de ce qui ne cesse pas d'advenir à soi comme ce qu'il est[1].

Le besoin de soi de la vie est, en quelque sorte, un besoin métaphysique, toujours amené à « s'incarner » dans les objets de désirs mondains socialement institués ou, en d'autres termes, dans des besoins concrets. Néanmoins, on fait fausse route lorsqu'on considère ce besoin concret comme premier. Il n'est que la *forme cristallisée* d'un besoin beaucoup plus fondamental : le besoin de soi de la vie. Lorsque la sexualité, par exemple, est instituée comme l'un des modes privilégiés du désir, le besoin de soi de la vie parvient à soi, sur le plan de la conscience, *comme* un besoin sexuel. Néanmoins, ce besoin sexuel met en jeu un champ beaucoup plus large que celui de la sexualité au sens strict :

> Car c'est là ce qui fait de lui un besoin, très exactement ce qui le prédispose à la culture : le fait de n'être pas seulement le besoin de quelque chose dont il serait dépourvu, un simple manque, mais le besoin de soi. En celui-ci réside le durable de tout besoin et ce qui le détermine comme besoin de culture : son parvenir en soi-même dans l'accroissement de soi de la subjectivité absolue[2].

Le besoin sexuel n'est pas seulement le besoin du sexe, mais un besoin de culture, c'est-à-dire un besoin qui met en jeu *plus* que du sexe, à savoir le besoin de se vivre de la vie, son besoin de se déployer en s'accroissant, en déployant un maximum de sa puissance ou de ses potentialités :

> Dans ce « plus » se lit l'un des traits décisifs de la vie, sa condition métaphysique en quelque sorte : celle d'être un pouvoir d'accroissement, une force qui en vertu de sa plus grande force porte toujours en elle, outre le vouloir

[1] M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, p. 299. Michel Henry cite Nietzsche, *Le gai savoir*, trad. P. Klossowski, dans *Œuvres philosophiques complètes*, t. V, Paris, Gallimard, 1967, p. 161.
[2] M. Henry, *La barbarie*, Paris, P.U.F., 2001, p. 146.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

> obscur de se dépasser elle-même, de s'outrepasser, la capacité effective de le faire[1].

Parce que le besoin de soi de la vie parvient nécessairement à soi sous la forme du besoin de tel objet particulier, que ce besoin de tel objet est nécessairement lié aux objets de désirs socialement institués — le sexe ou, par exemple, une automobile en vogue —, il est toujours marqué par une certaine conformité aux besoins des autres. Cependant, ce besoin est toujours *habité* d'un besoin plus essentiel, le besoin de soi de la vie, d'une vie radicalement singulière. Dans cette optique, l'activité qui vise à assouvir un besoin, même le plus fonctionnel, implique toujours une dimension qui excède la simple suppression de ce besoin, à savoir le parvenir à soi de la vie dans son accroissement : dans l'action qui prolonge le besoin, la vie actualise un champ de potentialités irréductibles à la seule action censée abolir ce besoin. Le besoin de soi de la vie signifie que la pression ou la force qui définit le s'éprouver soi-même de la vie va toujours chercher, dans son auto-déploiement par et dans la conscience ainsi que dans la manière dont elle investit les formes sociales à disposition de l'individu, à s'accroître ou encore à s'intensifier. Aussi le besoin de soi de la vie qui, sur le plan de la conscience, va par exemple se cristalliser dans le besoin de manger va-t-il impliquer que l'individu va cuisiner et, de ce fait, dans l'acte même de manger, déployer une puissance ou des potentialités irréductibles au seul fait de devoir se nourrir. La volonté de puissance désigne précisément l'auto-déploiement ou le parvenir à soi de la vie comme un accroissement de soi ou intensification de soi : « La "volonté" ne désigne rien d'autre que l'expansion de cette puissance et son déploiement, déploiement possible en elle et à partir d'elle et par elle — son auto-mouvement. »[2] Il écrit encore :

> Ce que signifie pareil déploiement et en quoi il consiste, c'est ce que montre l'interprétation de la vie comme volonté de puissance : le déploiement n'est pas un processus ontique, son déclenchement, il qualifie la structure originelle

[1] M. Henry, *Du communisme au capitalisme*, p. 122. En ce sens, Raphaël Gély écrit : « Aussi marqué soit-il par le langage et le désir des autres, aussi travaillé soit-il par la collectivité et l'histoire radicalement singulière de l'individu, ce qui pousse le besoin vers son accomplissement, c'est le vivre même de la vie dans son auto-mouvement d'auto-affection et d'auto-effectuation. » (R. Gély, *Rôles, action sociale et vie subjective*, Bruxelles, Peter Lang, 2007, p. 100.)

[2] M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, p. 251.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

> de l'être, la structure de la subjectivité absolue en tant que parvenir à soi dans l'accroissement de soi[1].

Aussi Henry qualifie-t-il la Volonté de Puissance comme puissance de la volonté et, en ses termes, comme puissance de la vie. En inversant les termes du concept nietzschéen, Henry ne cherche pas seulement à se débarrasser d'une conception de la Volonté de Puissance comme volonté de posséder une puissance dont la vie serait privée, mais il insiste également sur la passivité radicale de l'individu à l'égard de la Volonté de Puissance, c'est-à-dire du procès par lequel la vie parvient à soi sous une forme individuée en s'accroissant ou en s'intensifiant. La volonté de puissance qui caractérise le procès par lequel la vie parvient en soi implique dès lors que la vie ne cherche pas à s'annuler ou à s'affaiblir dans son parvenir à soi, mais au contraire que dans tout ce que l'individu est amené à vivre, elle se déploie de manière à pouvoir se vivre plus intensément.

Une telle thèse implique que le travail opéré par la conscience sur ses déterminations ne tend aucunement à affaiblir cette vie, mais qu'il est lui-même, en tant que fonction vitale ou essentielle sans laquelle aucune vie n'est vivable, déterminé et « porté » par la volonté de puissance. Définir l'individualité par la volonté de puissance équivaut ainsi à poser comme *principe* ou fondement de cette individualité un incessant procès par lequel la vie cherche à se vivre au plus, à être « plus riche de soi », à s'accroître ou, encore, à s'intensifier. Cette détermination « positive » de la vie me conduit, dans la lecture que je propose de Michel Henry, à m'opposer à l'hypothèse d'une négation de la vie.[2] Non seulement, Michel Henry assimile la vie à la volonté de puissance, mais en outre, il insiste sur son caractère *indestructible* ou encore — le terme est important — *inaliénable*. La vie est indestructible ; sa tendance à s'accroître est *inaliénable.* Force est alors de constater, écrit Henry, que l'hypothèse de « la négation de soi se heurte à une impossibilité d'essence, à l'essence de la vie précisément pour autant que le lien qui la lie à elle-même est infrangible et ne se laisse jamais rompre. »[3] En outre, reprenant l'idée de « destin » plusieurs fois évoquée dans ses différents ouvrages, Henry souligne que si la vie, définie comme volonté de puissance, « trace les chemins que nous empruntons », nous livre à nous-mêmes comme

[1] *Ibid.*, p. 298.
[2] *Ibid*., p. 253.
[3] M. Henry, *Phénoménologie de la vie. T.2. De la subjectivité*, p. 154.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

celui que nous sommes et nous ouvre au monde tel que nous sommes *au* monde, « ces chemins ne nous égarent pas ».[1]

Comment dès lors peut-on résoudre le paradoxe selon lequel la vie comme volonté de puissance cherche toujours à s'accroître alors que l'individu éprouve consciemment sa vie sur le mode de la négation ? C'est dans l'article consacré à Nietzsche de *Généalogie de la psychanalyse*, mais également, sans doute principalement d'ailleurs, dans l'analyse détaillée de la figure du prêtre que l'on retrouve dans l'article « Sur la parole de Nietzsche : "Nous les bons... les heureux" » dans *Phénoménologie de la vie. T.2. De la subjectivité,* que la résolution de ce paradoxe trouve sa formulation la plus claire : « Dans ce détournement consiste l'illusion par laquelle Apollon nous protège [...] »[2] Dans le sillage de Michel Henry, il est possible d'énoncer la thèse suivante : le s'éprouver soi-même de la vie va, suivant ce qu'est amené à vivre l'individu, trouver à parvenir à soi sur le mode paradoxal de la négation de soi. Autrement dit, pour pouvoir se vivre, la vie va être amenée, dans la situation particulière d'un individu, lorsque, par exemple, elle ne parvient pas à s'auto-déployer avec intensité, à parvenir à soi sur le mode du retournement contre soi, *comme si* elle cherchait à rompre avec soi. Ce rapport d'un individu à la vie comme rapport de négation ou comme projet de rupture est *l'illusion* par et dans laquelle la vie continue de se vivre et de s'accroître. Restituons la précédente citation dans son intégralité :

> Dans ce détournement consiste l'illusion par laquelle Apollon nous protège, pour autant qu'enchaînés à ces individus qui sont les protagonistes du drame, à la scène où Tristan gît immobile et mourant [...] nous croyons ne voir « qu'une image particulière du monde » au lieu d'éprouver en nous l'effusion débordante de son essence dans la douleur universelle[3].

Henry souligne ici, dans le vocabulaire de Nietzsche, d'une part, que l'illusion, déterminée par la vie, nous protège : elle permet à la vie de ne pas s'effondrer de son trop plein de souffrance et de pouvoir, *à travers* elle, continuer à s'intensifier. Il insiste, d'autre part, sur le fait que nous sommes *enchaînés* à cette illusion : nous ne pouvons pas faire autrement que d'être dans l'illusion. Aussi une trop grande souffrance, liée au fait que la vie ne trouve pas, dans la situation qu'un individu est amené à vivre, les moyens de

[1] M. Henry, *Le socialisme selon Marx*, Paris, Sulliver, 2008, p. 53.
[2] M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, p. 320.
[3] *Ibid*. Michel Henry cite Nietzsche, *La naissance de la tragédie*, trad. P. Lacoue-Labarthe, dans *Œuvres philosophiques complètes*, t. I, Paris, Gallimard, 1977, p. 139.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

s'auto-déployer « à sa mesure », va-t-elle engendrer l'illusion que la vie a peu de poids, non pas parce que la vie aurait réellement perdu de son « poids », mais parce que cette illusion aide à continuer à vivre sans s'effondrer.

Michel Henry reprend la critique nietzschéenne du prêtre. Ce dernier est l'homme de la mauvaise conscience : il ne cesse pas de dénier la vie au bénéfice d'une vie idéale, d'un au-delà ou, dans les termes nietzschéens, d'un *arrière-monde*. Ce prêtre apparait donc comme un individu tourné contre ce qu'il sent, ce qu'il vit et, plus fondamentalement, ce qu'il est. Il aspire à se défaire de sa vie. Et pourtant, souligne Henry, il y a, dans l'extrême faiblesse apparente du prêtre, dans l'idéal ascétique qu'il revendique, une « force inouïe de vouloir continuer à vivre », un « instinct de vivre resté intact »[1]. Henry écrit :

> C'est celui-ci [l'instinct de vivre] que le regard hyperlucide de Nietzsche décèle au fond de l'idéal ascétique : « L'idéal ascétique a sa source dans l'instinct de défense et de salut d'une vie en voie de dégénération, qui cherche à subsister par tous les moyens et lutte pour son existence ; il indique une inhibition et une fatigue physiologique partielle contre quoi les instincts les plus profonds, restés intacts, ne cessent de combattre par l'invention de nouveaux moyens »[2].

Il ressort de ce propos, d'une part, que l'idéal ascétique prôné par le prêtre, son rapport au monde, à lui-même et à la vie comme rapport de négation ne sont que les *moyens* par lesquels la vie, dans une situation d'aliénation, caractérisée ici sur le plan de l'individualité par la fatigue, la souffrance ou, encore, le désespoir, parvient encore à s'intensifier. Il ressort, d'autre part, que ces moyens sont *inventés* ou *créés* par la vie elle-même afin de se vivre au mieux ; ils sont autant de voies que la vie cherche à ouvrir pour encore pouvoir vivre. Dès lors, continue le phénoménologue,

> cet idéal ascétique se révèle être le contraire de ce pour quoi on le prenait d'abord : non pas une vie tournée contre la vie, contre elle-même, mais l'effort pathétique de cette vie pour survivre[3].

Le rapport de l'individu à la vie comme rapport de négation est très précisément le contraire de ce pour quoi il est pris naïvement : il est l'illusion que

[1] M. Henry, *Phénoménologie de la vie. T.2. De la subjectivité*, p. 157.
[2] *Ibid*. Michel Henry cite Nietzsche, *La généalogie de la morale*, p. 310.
[3] M. Henry, *Phénoménologie de la vie. T.2. De la subjectivité*, p. 157.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

l'on pourrait, à défaut de meilleur terme, qualifier de stratégique de la vie pour parvenir à se vivre. En ce sens :

> « Ce prêtre ascétique, cet ennemi apparent de la vie... il fait partie, lui précisément, des très grandes forces conservatrices et affirmatrices de la vie. » Et encore : « En lui et par lui la vie lutte contre la mort »[1].

Ennemi de la vie, négation de la vie sous sa forme individuelle, le prêtre ne l'est qu'en *apparence* parce que c'est cette apparence justement qui offre à la vie de vivre et de jouir d'elle-même. Soulignons que l'on se méprendrait en considérant que Michel Henry astreint l'illusion au seul registre de la négation. Au contraire, comme nous l'avons écrit, la vie est un *a priori* insupportable. Elle ne peut se vivre que par et dans l'illusion. Michel Henry insiste ainsi sur le fait que cette détermination non causale du rapport de l'individu au monde par la vie peut parfois permettre de mieux comprendre certains modes de vie radicalement affirmatifs. Il rappelle la suspicion qu'éprouvait Nietzsche à l'égard de l'aspiration revendiquée à l'âme aristocratique, c'est-à-dire, ici, de modes de vie affirmatifs :

> Cette aspiration qui est radicalement différente des besoins de l'âme aristocratique et qui constitue le signe éloquent et dangereux de l'absence d'une telle âme[2].

Précisons que ce dernier exemple implique que l'illusion peut être définie comme la dimension *constitutive* de la vie individuelle. Il n'y a pas de vie individuée hors de l'illusion et, réciproquement, il n'y a pas d'illusion qui ne soit tenue par la vie dans le but de se vivre.

Tirons maintenant les deux conséquences de ce que nous venons d'écrire. Premièrement, Michel Henry est amené à repenser le partage classique entre la force et la faiblesse. L'analyse du rapport de l'individu conscient à la vie comme rapport de négation permet de montrer qu'il n'y a aucun contre-sens à ce que l'illusion générée par la vie dans le but de se vivre et de s'accroître apparaisse, sur le plan de l'individualité, comme la négation du pouvoir qui la détermine et la génère. Henry s'oppose ici à toute tentative visant à *naturaliser* la faiblesse et la force, c'est-à-dire à déterminer à partir de la représentation que l'on se fait du rapport d'un individu à la vie des individus dont la *nature* est d'être faible — si leur rapport à la vie s'inscrit

[1] *Ibid*. Michel Henry cite Nietzsche, *La généalogie de la morale*, p. 310.
[2] Nietzsche est cité par Henry dans *Généalogie de la psychanalyse*, p. 306.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

dans le registre de la négation — ou fort — s'il s'inscrit dans le registre de l'affirmation. Henry écrit ainsi :

> Ceux-ci sont donc métaphysiquement égaux dans ce qui fait d'eux des individus, de telle façon que cette égalité métaphysique signifie aussi, en dépit et au-delà de toutes les apparences, une égalité de leur force ultime[1].

Il est ainsi possible de reconsidérer la critique que Nietzsche et, dans son sillage, Henry adressent à la faiblesse :

> Ici, pour la première fois, jetant une lumière rétroactive sur l'ensemble de l'œuvre, faiblesse et force ne sont plus distribuées comme deux entités séparées, référées à deux individus différents[2].

En effet, la critique de Nietzsche adressée aux prêtres ou aux savants ne vise aucunement une faiblesse réelle, mais la modalité nécessaire au déploiement et à l'intensification de leur force. La faiblesse, chez Nietzsche comme chez Henry, ne désigne plus une absence ou un amoindrissement des forces vitales de l'individu, mais un mode particulier de la force. C'est pourquoi, si la souffrance « fait l'objet, c'est vrai, d'un dénigrement systématique chaque fois qu'il est question des faibles ou du christianisme », « ce n'est jamais la souffrance pure » qui est visée par Nietzsche, « mais seulement la haine ou la vengeance qu'elle suscite », en tant, précisément, que haine et vengeance sont les modes par lesquels cette souffrance se transmue en joie ou, autrement dit, par lesquels la vie parvient à s'accroître[3]. Henry écrit encore que « si l'on regarde les textes de près on voit que ce n'est jamais la souffrance elle-même qui est condamnée mais seulement la haine ou la vengeance qu'elle est susceptible de susciter »[4].

Nous pouvons dès lors poser que la critique nietzschéenne de la faiblesse, reprise par Henry dans sa critique du rapport de l'individu conscient à la vie comme rapport illusoire de négation, conduit à déplacer le problème de l'opposition faiblesse/force de l'opposition entre des degrés de force à celle des modes par lesquels la force s'intensifie et aux configurations relationnelles entre les individus, tant juridiques que politiques, par exemple, qui vont en résulter. Deuxièmement, Michel Henry est amené à repenser le partage entre vérité et illusion. Si nous avons dégagé l'illusion comme la

[1] M. Henry, *Du communisme au capitalisme*, p. 107.
[2] *Ibid*., p. 156.
[3] M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, p. 281.
[4] M. Henry, *Phénoménologie de la vie. T.2. De la subjectivité*, p. 158.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

dimension constitutive de toute vie individuelle de sorte que le rapport de l'individu conscient au monde, à lui-même et à la vie est tout entier déterminé par la vie dans le but de se vivre, il reste qu'il y a une affectivité propre de la conscience. De ce point de vue, le rapport de l'individu conscient au monde, à lui-même et à la vie n'est pas vécu, par cet individu, comme une illusion, mais comme réel. Toute vie concrète en tant qu'elle est une vie intentionnelle et individuée est illusoire, bien qu'elle soit éprouvée par l'individu conscient comme réelle. Il n'y a donc pas, pour Henry, de vie individuelle non illusoire à partir de laquelle nous pourrions distinguer une vie individuelle illusoire. Lorsque l'illusion à laquelle un individu est enchaîné s'effondre, ce n'est jamais pour retrouver une vérité « absolue », mais pour se rejouer sur le plan de l'illusion lui-même. À l'effondrement d'une illusion se substitue une nouvelle illusion :

> Ainsi s'accomplit le processus par lequel l'essence pathétique de la vie se décharge de soi dans l'irréalité de sa représentation de soi ou, comme le dit textuellement Nietzsche, « le chœur dionysiaque ne cessant de se décharger dans un monde apollinien d'images constamment renouvelé », il ne cesse pas non plus d'engendrer « une nouvelle vision qui est l'accompagnement apollinien de son état »[1].

Il n'y a donc pas de sens à trouver dans l'incessant passage d'illusion en illusion, du point de vue de la phénoménologie de la vie, un *gain* de vie, un accroissement du *degré* de puissance de cette vie, même si, concrètement, nous pouvons l'éprouver de cette façon. Que nous éprouvions ces multiples effondrements qui jalonnent notre existence, sur le plan de la conscience, comme le mal nécessaire qui confère profondeur, intelligence et vérité à notre individualité, voilà qui n'est, pour Henry, qu'une nouvelle apparence, une autre illusion, générée par la vie et à travers laquelle elle parvient à surmonter ses multiples effondrements factuels et, potentiellement, radicaux.

Il devient ainsi possible, avec Michel Henry, de reconsidérer le partage entre illusion et vérité dans le mouvement du vivant. La vie ne désigne pas un référent ou un critère de vérité, par rapport auquel les illusions seraient autant de négations de la vie. La vie, c'est le mouvement de constitution producteur d'illusions comme autant de manières de vivre, c'est-à-dire comme autant de manières de parvenir à soi. Dès lors, le problème, du point de vue d'une phénoménologie radicale de la vie, n'est donc pas de se demander : « cette personne est-elle dans le vrai ? » ou « celle-là se trompe-t-elle ? »,

[1] M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, p. 328. Michel Henry cite Nietzsche, *La naissance de la tragédie*, p. 76 et p. 74.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

mais « quelles forces de vie contraignent l'individu à être tel qu'il est, à sentir comme il sent et penser comme il pense ? » et, sous l'angle des rapports de forces, « dans quelle mesure cette façon de voir et de penser configure-t-elle un espace de relations sociales particulier ? »

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1, 2012 (Actes 5), p. 455-477
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Habitude, effort et résistance : Une lecture du concept henryen de passivité

Par GRÉGORI JEAN
FRS-FNRS, Fonds Michel Henry

S'il va de soi que le projet de dégager différentes figures du concept de passivité dans la tradition phénoménologique se doit de rencontrer, à un moment ou à un autre, la pensée de M. Henry, il est beaucoup moins certain que la genèse de ce concept dans la philosophie henryenne puisse être retracée au fil directeur de son rapport explicite à une telle tradition. Notre conviction — et ainsi notre hypothèse de lecture — est en effet que c'est bien plutôt en se confrontant à un tout autre courant de pensée, avec laquelle la phénoménologie n'entretient apparemment que peu de rapports — bien plus, si l'on s'en tient à la phénoménologie française et à sa réception « agressive » de Bergson, avec laquelle elle a explicitement tenu à n'entretenir que peu de rapports — et qui n'est autre que celui du « spiritualisme français ».

Comme l'on sait, si l'on excepte son mémoire de fin d'étude sur Spinoza, c'est en effet avec un livre sur Maine de Biran que M. Henry inaugure sa carrière philosophique. On sait également que ce livre — *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne* — qui servit à Henry de thèse complémentaire, fut, bien que publié *après*, rédigé avant *L'essence de la manifestation* — et *bien avant*, puisque sa rédaction s'achève en 1949, plus de dix ans par conséquent avant sa soutenance. Sans doute le parcours ultérieur de M. Henry semble-t-il nous enjoindre à y voir malgré tout un livre de phénoménologie, dans lequel Henry lirait Maine de Biran avec les yeux du phénoménologue qu'il est déjà. Ligne interprétative apparemment justifiée par le fait que, comme il le déclare lui-même, ce livre devait constituer le premier chapitre, par là même introductif, de cette « ontologie phénoménologique » qu'est *L'essence de la manifestation* — tout se passant comme si ces deux textes constituaient deux pans d'un même

chantier intellectuel.[1] Mais outre la difficulté à considérer qu'un livre puisse à proprement parler en introduire un autre écrit, après un colossal travail préparatoire, dix ans plus tard, force est de constater que les liens que ces deux textes entretiennent sont beaucoup plus complexes que celui d'une introduction à la pensée qu'elle introduit. Bien plutôt — mais il faudrait le montrer en détail — *Philosophie et phénoménologie du corps* constitue-t-il comme *l'envers* de l'*ensemble* de *L'essence de la manifestation*, envers qui pourrait bien constituer son *endroit*, c'est-à-dire son fondement, un fondement que *L'essence* se serait évertuée à traduire et à transposer dans le cadre d'une problématique et d'une conceptualité cette fois proprement phénoménologique. Et il suffit à vrai dire de parcourir *Philosophie et phénoménologie du corps* pour se convaincre que Henry n'y maîtrise encore clairement ni la conceptualité phénoménologique ni le sens plein de ses problématiques fondatrices. Plutôt que d'estimer qu'il y lit Maine de Biran « en phénoménologue », il nous paraît donc philologiquement plus juste de considérer qu'il ne découvrira la phénoménologie — ou du moins qu'il ne s'engagera dans un débat authentique avec des textes phénoménologiques qu'il avait bien sûr, du moins pour certains d'entre eux, déjà lus — qu'avec les yeux du « biranien » ou du *pseudo*-biranien qu'il était déjà.

Dès lors, si l'on s'accorde pour situer Maine de Biran au fondement d'une tradition qui, *via* Cousin, Ravaisson, Lachelier, Paul Janet et d'autres jusqu'à Bergson, allait constituer le spiritualisme français, on percevra l'ambiguïté d'un certain nombre de critiques adressées à M. Henry : qu'il s'agisse par exemple de L. Tengelyi qui, dans un article de 2006, déclarait que « la phénoménologie matérielle comporte le risque — risque au moins pour la phénoménologie — de dire *"chair"* pour désigner le *corps vivant*, mais de n'entendre par ce mot en réalité que l'*esprit* »[2] ou, fait plus étrange pour l'auteur d'une remarquable « généalogie du spiritualisme français », des critiques bien connues de D. Janicaud, on ne peut pas ne pas être tenté de déceler dans le reproche de *spiritualiser la phénoménologie* une possible inversion de perspective : s'il fallait vraiment trouver une formule de ce type, peut-être est-ce davantage l'hypothèse d'une « phénoménologisation » du spiritualisme qu'il s'agirait d'envisager.

[1] M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris, PUF, « Épiméthée », 1997, avant-propos.
[2] L. Tengelyi, « Corporéité, temporalité et ipséité. Husserl et Henry », dans *Michel Henry. Pensée de la vie et culture contemporaine*, Paris, Beauchesne, 2006, p. 66.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

Soit, pour commencer, la définition que donne Ravaisson dans un passage faussement prophétique de son fameux « rapport » de 1867 sur *La philosophie en France au XIX^e^ siècle* :

> À bien des signes, il est […] permis de prévoir comme peu éloignée une époque philosophique dont le caractère général serait la prédominance de ce qu'on pourrait appeler un réalisme ou positivisme spiritualiste, ayant pour principe générateur la conscience que l'esprit prend en lui-même d'une existence dont il reconnaît que toute autre existence dérive et dépend, et qui n'est autre que son action.[1]

On le voit, il ne s'agit pas seulement pour le « spiritualisme » de reconnaître une hétérogénéité de l'esprit et de la nature, ni même la transcendance ou la supériorité du premier sur la seconde, mais 1/ de faire de l'esprit un *principe*, entendu non comme une fonction logique, idéale ou formelle, à la manière du kantisme ou d'un certain néo-kantisme, mais comme une *existence réelle* — d'où le terme de « réalisme » ou de « positivisme » spiritualiste, duquel Bergson acceptera lui-même de se revendiquer[2] ; et 2/ de reconnaître à ce « principe existant » une efficience rompant avec toute inertie d'une « substance », et se confondant finalement avec sa puissance d'engendrement ou, comme le dit Ravaisson, son « action ».

Or, on ne peut à première vue qu'être frappé par la proximité entre le projet spiritualiste tel qu'il se formule ici et un certain nombre d'intuitions fondatrices de la pensée henryenne : *réaliser* le principe en effet, faire du « principe générateur » une existence réelle — et non abstraite ou idéale —, une existence telle qu'elle se manifeste, dans sa réalité même, à la conscience, et telle qu'elle constitue la réalité même de tout ce qui pourra être nommé « réel », n'est-ce pas tout autant l'objectif de la phénoménologie henryenne que celui — dans leur commune manière notamment d'hériter d'un cartésianisme dont le propre, après tout, aura bien été de « réaliser » le principe « logique » de l'identité, en en faisant l'identité *vécue* à soi d'un

[1] F. Ravaisson, *La philosophie en France au XIX^e^ siècle, suivi de Rapport sur le prix Victor Cousin (Le scepticisme dans l'Antiquité)*, Paris, Hachette, 4^e^ édition, 1895, p. 275

[2] Cf. le témoignage de I. Benrubi, selon lequel Bergson acceptait, pour désigner sa pensée, « le terme de "réalisme spiritualiste" forgé par Ravaisson et Lachelier » (*Souvenir sur Henry Bergson*, p. 53 ; cité par D. Janicaud, *Ravaisson et la métaphysique. Une généalogie du spiritualisme français*, Paris, Vrin, 1997, p. 7).

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

existant[1] — que du spiritualisme de Ravaisson ? Pour le moment, ces questions doivent rester en suspens — et elles le resteront tant que n'aura pas été précisé et discuté l'aspect de cette définition qui, au contraire, semble induire entre l'une et l'autre démarche philosophique une distance irréductible : car si Ravaisson — dans une thèse directrice qui traverse l'ensemble du spiritualisme français — conçoit cette « existence » comme une *action* ou, selon une autre formule couramment employée, une *activité pure*, c'est au contraire au prisme d'une pure *passivité* que la phénoménologie henryenne entend l'appréhender.

1. Position henryenne du problème de l'habitude : le renversement du spiritualisme

Afin de poser correctement le problème de cet antagonisme — qui, nous allons le voir, ne va nullement de soi — renouons d'abord avec le fil de notre développement, et avec l'évaluation de ces deux démarches au fil de la lecture qu'elles proposent de leur ancêtre commun : Maine de Biran. Car c'est justement de n'être pas parvenu à cette théorie de l'esprit comme instance réelle porteuse d'une pure activité, autrement dit, c'est de n'avoir pas vu, sous une passivité résiduelle, la présence larvée de cette activité spirituelle, que reprochait déjà Ravaisson à Maine de Biran en 1838 dans *De l'habitude* — le « spiritualisme » naissant, du moins en partie, de cette mise en question de ce qui, dans la lignée des « idéologues », subsistait de « passivité », au sens cartésien du terme, dans le biranisme. Et rien ne témoigne justement mieux de cette opposition de Ravaisson à Maine de Biran — opposition dont, une fois encore, les enjeux dépassent largement le cadre d'une interprétation du biranisme — que la manière dont tous deux abordent la question de *l'habitude*.

En effet, c'est de manière intrinsèque qu'elle se trouve liée à celle de la duplicité, voire de l'opposition, de la passivité et de l'activité — et d'abord parce qu'elle produit des effets inverses selon qu'elle s'applique à la dimension active ou passive de la vie subjective. Comme le résume Ravaisson — à la suite de Biran, mais aussi de Destutt de Tracy, Dugald Stewart, Butler, Bichat, Schrader (« La plupart des auteurs qui ont traité de

[1] Voir sur ce point le beau développement de G. Deleuze dans le cours de Vincennes du 17/05/1983 (Texte disponible à l'adresse : http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=236)

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

l'habitude ont aperçu cette loi »[1]) : « La continuité ou la répétition de la passion l'affaiblit ; la continuité ou la répétition de l'action l'exalte et la fortifie.[2] » Et c'est ce qu'écrivait déjà Maine de Biran dans son mémoire sur l'*Influence de l'habitude sur la faculté de penser* :

> La sensation continuée ou répétée se flétrit, *s'obscurcit* graduellement sans laisser après elle aucune trace. [En revanche] le mouvement répété devient toujours plus précis, plus prompt et plus facile.[3]

D'où, en effet, la structuration du *Mémoire* biranien en deux parties — Habitudes passives, Habitudes actives —, mais également la fonction épistémologique et heuristique que l'habitude, en raison de la diversité de ses effets selon les « facultés » sur lesquelles elle s'applique, se trouve de fait acquérir : « L'influence de l'habitude est une épreuve certaine à laquelle nous pouvons soumettre ces facultés, pour reconnaître l'identité ou la diversité de leur origine…[4] » Bref, la faculté ou plus généralement la dimension de la vie subjective dans laquelle l'habitude introduit ou produit un affaiblissement sera dite « passive », et au contraire « active » celle que l'habitude renforcera. Or c'est justement cette dissociation que les « spiritualistes » refuseront au Maine de Biran du *Mémoire sur l'habitude* — ou plus précisément est-ce la volonté d'en tirer une duplicité ontologique rigide incompatible avec la reconduction spiritualiste de la « nature » à l'esprit qui l'engendre. Ainsi de la mise en question, chez Lachelier, de cette opposition même :

> L'opposition du passif et de l'actif n'a pas ici de valeur absolue ; ces expressions répondent même imparfaitement à la distinction qu'a voulu marquer Maine de Biran. Les habitudes qu'il appelle passives sont actives à leur manière, mais d'une activité purement vitale.[5]

Ainsi, si c'est ce que soulignait déjà Ravaisson lorsque, dans *De l'habitude*, il attribuait aux organes des sens « une sorte d'activité obscure »[6] tranchant

---

[1] F. Ravaisson, *De l'habitude*, nouvelle édition précédée d'une introduction de J. Baruzi, Paris, PUF, 1957, p. 21.
[2] *Ibid.*, p. 27.
[3] Maine de Biran, *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*, éd. Tisseran, Paris, PUF, 1954, p. 97.
[4] *Ibid.*, p. 198.
[5] Note de J. Lachelier à l'article « habitude » du *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, dirigé par A. Lalande, Paris, PUF, « Quadrige », 2010, p. 395.
[6] F. Ravaisson, *De l'habitude*, p. 30.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

avec le statut purement passif accordé par Biran aux « impressions » sensibles, l'idée selon laquelle la passivité n'est que *le plus bas degré de l'activité de l'esprit*, celui où ce dernier, se faisant « vie », n'en devient pas pour autant inerte, constitue de manière générale l'une des thèses directrices du spiritualisme français et le nœud de son opposition au biranisme. Aussi, qu'ils en fissent une lecture exacte ou non, les tenants du « spiritualisme français » ne purent hériter de la pensée de Maine de Biran qu'en en proposant une critique qui, même si elle s'applique davantage aux premières qu'aux dernières œuvres, ne se démentira jamais, et que nous formulerons de la manière suivante : l'absence d'une théorie *ontologique* de l'esprit comme « activité », fût-elle obscure ou larvée, condamne Maine de Biran à maintenir une duplicité activité/passivité redoublant finalement le dualisme cartésien de l'âme et du corps et qui, rejouant la problématique des *Passions de l'âme*, le rend aveugle à cette proto-activité qui habite les couches les plus passives de la vie subjective.

Or, et tel est le premier point auquel il nous faut être attentifs, c'est l'objection absolument inverse que semble d'abord formuler Michel Henry à l'encontre de Maine de Biran :

> Maine de Biran, après avoir identifié l'ego et l'effort, se trouve totalement démuni lorsqu'il s'agit pour lui de rendre compte de la vie affective, de l'imagination et de la sensibilité. Il se borne alors à emprunter à d'autres philosophies des conceptions qui semblent faire partie intégrante du biranisme, mais qui ne font, en réalité, que masquer sa lacune essentielle : l'absence de toute théorie de la vie affective, imaginaire et sensible, c'est-à-dire *l'absence de toute théorie ontologique de la passivité*.[1]

Plus loin, après avoir de nouveau souligné combien « *la limitation de l'ego cogito au sujet qui fait effort* a profondément faussé la signification ontologique du biranisme »[2], c'est encore cette « solidarité étroite qui existe entre la limitation du cogito à l'activité et l'absence de toute interprétation satisfaisante du phénomène de la passivité » qui se trouve affirmée.[3] Formellement, la critique henryenne de Maine de Biran semble donc bien constituer le contrepoint exact de sa critique spiritualiste : cécité à l'activité d'un côté, à la passivité de l'autre.

Le sens toutefois d'une telle critique — et d'une telle divergence avec la tradition spiritualiste naissante — doit être clairement circonscrit. Car ce

[1] M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, p. 219-220.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 220.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

reproche adressé par Henry à Maine de Biran se formule en deux temps, dont le premier — mais, telle est la difficulté, *le premier seulement* — rejoint finalement sa critique par Lachelier ou Ravaisson. Ou pour le dire autrement, l' « absence de toute théorie ontologique de la passivité » signifie deux choses opposées, qui rapprochent d'abord Henry du spiritualisme avant de l'en éloigner d'autant plus radicalement :

1/ Négativement, ce reproche signifie d'abord pour Henry que Maine de Biran est « resté dupe » d'un dualisme « de type cartésien »[1], opposant certes au sensualisme de Condillac une activité « hyperorganique », mais le conservant toutefois lorsque ce même esprit se trouve passivement affecté par une vie « organique » en elle-même « étrangère au moi ».[2] Contre l'esprit même de sa doctrine, il aurait ainsi confondu le phénomène de la passivité vécue avec l'effet d'une action ontique affectant l'esprit de l'extérieur, bref, aurait *expliqué* au lieu de *décrire* :

> Sans doute, dire que l'ego est passif, c'est dire qu'il se trouve en présence d'une réalité radicalement différente, d'un être étranger dont il fait précisément l'expérience. Autre chose pourtant est de décrire phénoménologiquement cette expérience telle qu'elle est vécue par l'ego au sein du rapport transcendantal de l'être-au-monde, autre chose de prétendre expliquer *l'Erlebnis* comme l'effet d'un processus de causalité en troisième personne agissant sur la conscience et en quelque sorte par derrière elle.[3]

Positivement dès lors, une telle critique conduit Henry à replacer la passivité dans l'intériorité même de la subjectivité, et à déceler, derrière ce qu'il diagnostique d' « embarras », ou d' « incertitude », dans les analyses que l'*Essai* consacre par exemple au « sentir », ce que le spiritualisme français reprochera bon gré mal gré à Biran d'avoir méconnu — le caractère actif de la vie passive :

> Disons […] que la vie passive n'est pas privée d'intentionnalité, que cette dernière n'est pas réservée aux modes proprement actifs du vouloir et de l'effort, mais qu'elle intervient aussi, comme synthèse passive, dans les déterminations de la vie de l'ego décrites comme affectivité, sensibilité, imagination, etc.[4]

[1] *Ibid.*, p. 213.
[2] *Ibid.*, p. 218.
[3] *Ibid.*, p. 220-221.
[4] *Ibid.*, p. 224-225.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

> [En ce sens] il n'y a pas de différence ontologique essentielle : activité et passivité sont bien plutôt deux modalités différentes d'un seul et même pouvoir fondamental qui n'est rien d'autre que l'être originaire du corps subjectif.[1]

Or, comment ne pas percevoir dans une telle remarque, ou plutôt comment ne pas lire dans une telle conclusion une exacte réplique de celle que Ravaisson ou Lachelier tiraient de l'analyse de l'habitude biranienne ?

2/ Seulement, et tel est l'important, si la critique du biranisme aboutit bien à la reconnaissance d'une vie intérieure *indifférente* à l'opposition de l'activité et de la passivité — *c'est justement pour autant que passivité et activité sont entendues dans le cadre d'un dualisme ontique dont il s'agit de s'émanciper*. Dès lors qu'il ne s'agit plus de distinguer par leur moyen deux « régimes » de la subjectivité, mais de déterminer *l'être* même de cette vie intérieure, le *propre* de son unité et de l'unité de ses modes, ces concepts, et leur opposition, acquièrent de nouveau une portée essentielle — la problème devenant en effet celui-ci : l'unité de la passivité et de l'activité est-elle elle-même « active » ou « passive » ? Une note préparatoire à *Phénoménologie et philosophie du corps* accrédite clairement un tel déplacement :

> Distinguer la passivité qui s'oppose à l'activité (activité de Biran par exemple) et la passivité ontologique originaire (auto-connaissance de la subjectivité). […] La première passivité (celle qui s'oppose à l'activité) n'a qu'un sens existentiel, mais elle a même statut ontologique que l'activité et ce statut c'est la passivité ontologique originaire.[2]

Mais la question n'en devient bien sûr que plus pressante : quel est le sens de cette passivité ontologique originaire que Maine de Biran, et *a fortiori* le spiritualisme français qui, se limitant au concept dérivé de passivité, tentera d'y réinjecter une activité latente dont il fera l'essence de l'Esprit, auraient méconnu — et, surtout, quelle première attestation Henry en fournit-il dans

[1] *Ibid.*, p. 226.

[2] *Ms* A 5-10-3071. Nous remercions le professeur Jean Leclercq, directeur du Fonds Michel Henry à l'Université Catholique de Louvain-la-Neuve, de nous avoir permis de consulter et de citer les manuscrits inédits de Michel Henry. Pour plus d'informations concernant les manuscrits du Fonds Michel Henry — et notamment le système de classement employé — voir J. Leclercq, « Éditorial » in *Revue Internationale Michel Henry*, n° 2 : *Inédits sur l'expérience d'autrui*, Presse Universitaire de Louvain, décembre 2010, p. 9-14, et notre présentation » De l'expérience métaphysique d'autrui à l'intersubjectivité en première personne », p. 18 *sqq*.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

Philosophie et phénoménologie du corps, attestation qui s'avèrera déterminante là même où elle se trouvera ressaisie des années plus tard dans un cadre « phénoménologique » ? À ces questions, un passage de *Philosophie et phénoménologie du corps* répond de façon à la fois synthétique et mystérieuse :

> La racine commune de notre agir et de notre sentir est un pouvoir plus profond, qui les fonde l'un et l'autre, c'est l'habitude sur laquelle s'appuie l'unité de notre vie corporelle à travers toutes les modalités par lesquelles celle-ci se déploie, c'est l'être originaire du corps, enfin, c'est-à-dire l'ego. Ce qu'est, d'une façon plus précise, cette racine commune, seule une théorie de la passivité ontologique originaire nous permettrait de le comprendre. Mais ce que nous pouvons comprendre dès à présent, c'est la nécessité de l'existence d'un principe qui fonde l'unité de notre vie corporelle, unité dont cette vie est l'expérience même.[1]

> Nous appelons habitude l'être réel et concret de la possibilité ontologique et nous exprimons aussi bien l'idée que le corps est un pouvoir en disant qu'il est une habitude, l'ensemble de nos habitudes.[2]

De telles déclarations nous permettent dès lors de tracer différentes directions de travail. En premier lieu, force est de constater que si, comme nous allons le montrer, cette théorie de l'habitude constitue probablement le trait le plus intéressant — mais aussi le plus fondamental parce que fondateur pour son propre cheminement intellectuel — de la lecture henryenne de Maine de Biran, il n'en reste pas moins qu'il concentre également la plus grande violence interprétative. Henry, du reste, semble en être conscient : « nous appelons habitude… », écrit-il, « nous », c'est-à-dire « lui », non pas Maine de Biran, et cela pour une raison de principe dont le sens s'éclairera facilement pour autant que nous nous remémorions nos développements précédents. Si le spiritualisme — et d'abord Maine de Biran — pose explicitement, et de manière centrale, le problème de l'habitude, c'est bien, nous l'avons vu, *comme celui de l'effet d'une répétition « dans » le temps d'un acte ou d'une impression.* Or si, alors même qu'il confère à l'habitude un rôle déterminant dans sa lecture du biranisme, Henry non seulement n'évoque jamais cette problématique, mais bien plus, ne se réfère à aucun moment au mémoire sur *L'influence de l'habitude sur la faculté de penser*, c'est justement parce qu'il entend donner à l'habitude une tout autre

[1] M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, p. 227.
[2] *Ibid.*

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

signification : celle d'être un *habitus*, entendu comme possibilité d'agir et cause efficiente d'un certain type d'action, *dont il s'agira d'interroger le mode d'être* sans jamais le référer ni à celui des actes qui, génétiquement, ont pu, par leur répétition successive, lui donner naissance, ni à celui des actes qui, effectuant cette possibilité, se trouveraient chargés de la « réaliser ». Pour le dire autrement, le trait le plus frappant de la théorie henryenne de l'habitude est d'interroger le mode d'être de la possibilité d'agir *pour lui-même* en en faisant le corrélat d'une expérience pleine et entière, en gommant toute référence à l'actualité des actes ayant présidé à sa genèse ou étant rendus possibles par sa constitution — *en gommant par conséquent toute référence à l'activité*. Et ici réside finalement l'équivocité de la lecture henryenne de Biran. Si Henry, en effet, fait de l'habitude le fondement de « l'unité de notre vie corporelle à travers toutes les modalités par lesquelles celle-ci se déploie », autrement dit l'assimile à « l'être originaire du corps », et finalement à « l'ego lui-même », force est de constater que non seulement cette thèse n'est *pas* biranienne, mais qu'elle constitue même *la thèse opposée à celle de Biran* — pour lequel l'ego s'assimile au contraire à l'action effective, à l'*effort* en train de se déployer, effort ou activité *en acte* que vient précisément gommer ou neutraliser l'habitude dès lors que, comme « habitude active », elle se trouve pensée à partir d'eux et comme leur répétition successive. Dire de l'habitude qu'elle est « l'être réel et concret de la possibilité ontologique », c'est donc, sous l'aspect d'une simple définition, opérer une série de passages à la limite : en reconduisant le concept métaphysique du « possible » à celui de la « possibilité » d'agir, en inscrivant ainsi le possible dans la réalité même du corps vécu, en conférant à la possibilité une réalité pleine et première se livrant dans l'expérience de l'*habitus* comme « je peux », une réalité ne devant rien — et ne se confondant donc pas avec — la moindre « actualité » d'un « acte » effectivement accompli, Henry propose finalement de définir l'ego *par autre chose que l'actualité*, par une *possibilité qui la précède* et entretient avec elle un rapport de fondation tout autre que celui, classique, du possible au réel. Des facultés kantiennes aux pouvoirs henryens, c'est donc bien de conditions transcendantales de la connaissance qu'il s'agit, à ceci près qu'en tant qu'ensemble de « pouvoirs corporels », et pour non-actuel qu'il soit, l'*a priori* henryen n'en est pas moins *et* « réel » *et* le lieu d'une authentique expérience transcendantale — ou, dans la terminologie qu'il choisit ici, « ontologique » — celle, justement, du pouvoir *en tant que pouvoir* :

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

> Notre corps n'est pas exactement une connaissance, il est plutôt un pouvoir de connaissance.[1]

> [La] connaissance […] n'est pas le fait d'un acte isolé, mais de la subjectivité elle-même, c'est-à-dire d'un pouvoir, ou si l'on préfère, [elle n'est pas] une connaissance empirique mais une connaissance ontologique.[2]

De même donc que la tradition spiritualiste se caractérisait, nous l'avons vu, par la volonté de conférer une réalité à l'esprit comme action ou « pure activité », de même la possibilité, entendue comme le cadre *a priori* régissant une série d'actes, n'est-elle pour Henry rien d'idéal et n'est surtout en attente d'aucune réalité qui viendrait la « remplir » ou l'effectuer ; bien plutôt est-elle la réalité elle-même comme fondement de toute ontologie concevable, et ceci en tant qu'elle n'est rien d'autre que le mode d'être du corps — ce corps qui, dès lors, ne se définit qu'en tant qu'il est le support ou le lieu de cette « possibilité réelle » :

> L'être de la connaissance ontologique a été identifié par Maine de Biran avec celui de l'ego, mais l'ego, c'est le corps. Voilà pourquoi la connaissance ontologique n'est pas une possibilité vide, pourquoi son existence n'est pas une existence virtuelle […], pourquoi […] elle est un être réel, parce qu'elle est l'être même de notre corps…[3]

---

[1] *Ibid.*, p. 131.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 131. C'est donc tout autant comme une critique du spiritualisme que du néo-kantisme qu'il s'agira de lire la page suivante de *L'essence de la manifestation* : « Les discussions relatives au "substantialisme" spirituel ne font qu'illustrer la contradiction où s'enfonce inévitablement l'idéalisme. Dans la mesure où il tient la subjectivité pour un fondement ontologique, il lui fait déposer pour un temps sa réalité d'existant et, si l'entreprise se révèle impossible, il cherche du moins à minimiser cette réalité. La subjectivité ne sera donc point une substance, mais seulement un acte, — non pas un acte à proprement parler, un acte particulier et déterminé, mais plutôt une activité en général, une activité virtuelle, la possibilité pure et par elle-même vide d'accomplir des actes de pensée ; dans la mesure où ceux-ci sont "réels", ils n'appartiennent plus qu'à une "subjectivité empirique" qu'il ne faut point confondre avec la "subjectivité transcendantale". Celle-ci seule peut prétendre au rôle de fondement. Déjà l'idéalisme pressent que la signification ontologique d'un tel fondement implique le dépouillement de l'existence singulière, l'abandon de toute réalité effective. Aussi voit-on la subjectivité de l'idéalisme laisser là tout contenu réel pour n'être plus qu'une "pure forme", la forme "vide" d'une pensée en général. » (Paris, PUF, « Epiméthée », 1990, p. 30).

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

Mais n'est-ce pas dire, dès lors, que le but de la lecture henryenne de Biran n'est autre que de changer radicalement le sens — la « polarité » — de son « fait primitif » ? C'est ce dont la mise en lumière nous permettra en effet non seulement de lever les ambiguïtés — ou de les accentuer, mais en connaissance de cause — de l'interprétation proposée par M. Henry, mais aussi de nous acheminer vers une détermination rigoureuse de son concept de « passivité ontologique originaire ».

2. Effort et passivité : le problème de la résistance

Il est vrai, en premier lieu, que Henry semble clairement hésiter entre deux lectures du « fait primitif » biranien, dont l'ensemble des lectures critiques proposées par les spécialistes de Maine de Biran revient à souligner l'incompatibilité : d'une part, Henry reconnaît bien sa dualité irréductible — il n'y pas l'effort *puis* la résistance, comme deux termes qui, si intrinsèquement liés qu'ils soient, seraient cependant extérieurs à leur relation, mais un seul « fait », précisément « primitif », celui de cette corrélation elle-même, dont les termes ne peuvent être isolés que par abstraction[1]. Mais d'autre part, c'est pourtant un primat de l'auto-révélation de l'effort, de l'expérience interne transcendantale du mouvement *indépendamment de son terme* qu'affirme Henry, et qu'il affirme comme circonscrivant le lieu de l'immanence de l'ego à lui-même, autrement dit de l'être même de la subjectivité. Or comment concilier en même temps l'irréductibilité d'une relation en tant que relation et l'idée que l'un de ses termes se fonde dans l'autre qui, en lui-même non-fondé, n'a pas besoin de cette relation pour se manifester dans son être ? Entre ces deux manières de concevoir le rapport de l'effort et de la résistance, il faudrait donc choisir — choisir d'être biranien dans un cas, henryen de l'autre, en soulignant en tout cas l'incompatibilité de ces deux options.[2]

De telles critiques, aussi fondées soient-elle du point de vue du biranisme, nous semblent toutefois problématiques ; plus précisément, elles

[1] Cf. M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, p. 49.

[2] Cf. F. Azouvi, *Maine de Biran. La science de l'homme*, Paris, Vrin, 1995, p. 238-239, et P. Montebello, *La décomposition de la pensée*, Grenoble, Millon, 1994, p. 129-131. Voir aussi la mise au point critique de S. Laoureux, *L'immanence à la limite. Recherches sur la phénoménologie de Michel Henry*, Paris, Cerf, 2001, p. 135 *sqq.*, et celle, davantage critique encore, de C. Riquier, « Henry, Bergson et la phénoménologie matérielle », *Studia Phaenomenologica*, vol. IX, 2009, notamment p. 162 *sqq*.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

nous semblent justes dans ce qu'elles nient — que la dualité primitive de Biran puisse se résorber dans l'unité de son terme inférieur en tant qu'il fonderait l'autre et en serait indépendant — mais tort dans ce qu'elles affirment — que Michel Henry aurait fait de la saisie de l'effort *pour lui-même*, dans son primat et son indépendance à l'égard de la résistance, l'être de la subjectivité. Car contre cette dernière proposition, et sur le fondement de nos développements précédents, il nous faut bien reconnaître que, selon Michel Henry, l'être de la subjectivité ne réside absolument pas dans l'effort. Qu'il s'éloigne par là même de Biran, c'est un fait, et en ce sens, les critiques que nous venons de rappeler nous semblent tout à fait justifiées — et d'autant plus justifiées que l'un des objectifs explicites du livre est de montrer qu'il est nécessaire de s'en éloigner ; mais s'il s'en éloigne, ce n'est nullement en dressant la figure d'une subjectivité dont l'être s'épuiserait dans l'auto-aperception immédiate d'un effort saisi indépendamment de toute résistance, puisque c'est précisément le contraire — contre Maine de Biran en effet, mais aussi contre la tradition qui s'en voudra l'héritière — qu'il entend montrer, au prix d'une position tout autre du problème de la résistance, en tant qu'elle se confond justement avec une *passivité* déterminée *ontologiquement*.

Pour le montrer, et à vrai dire poser correctement le problème, repartons d'abord d'un texte synthétique où Henry formule le problème de la « duplicité » du fait primitif :

> La désignation de l'être de l'ego comme identique à celui de la subjectivité signifie […] que, pour Maine de Biran, *le moi n'est pas un étant.* Parce que le moi n'est pas un étant, l'opposition du moi et du non-moi ne peut se définir, elle non plus, en termes ontiques. Car une opposition s'institue nécessairement entre des éléments homogènes. Comme le moi, le non-moi doit avoir, en tant que tel, une signification ontologique. *L'interprétation traditionnelle de l'opposition biranienne du moi et du non-moi comme étant celle de l'effort et du réel qui lui résiste, est irrecevable.* Car l'effort est encore quelque chose et, pareillement, le réel auquel il se mesure. C'est *l'être* de l'effort, son mode originaire de présence à lui-même qui constitue l'ipséité du *moi*, c'est le mode de manifestation du continu résistant, son extériorité, qui lui permet de se donner d'ores et déjà, antérieurement à sa résistance et indépendamment d'elle, comme autre, comme cela même qui est l'autre. L'opposition du moi et du non-moi est une opposition entre l'être de l'effort et l'être du monde, c'est une opposition ontologique.[1]

[1] M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, p. 176.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

De ce texte, il s'agira d'abord de retenir une série de thèses :

1/ l'objectif henryen est de déplacer l'analyse biranienne du couple effort/résistance d'un plan ontique — ou l'un et l'autre, et leur relation, appartiendraient au règne de l'étant — à un plan ontologique, c'est-à-dire pour Henry au plan d'une analytique des types d'apparaître dans leur différence à l'égard de ce dont, ontiquement, ils rendent l'apparaître possible. Que l'on accepte ou non ce geste — qu'on considère ou non que le geste biranien lui-même demeure un geste « ontique » — reste qu'un tel préalable à la position phénoménologique du problème de la résistance n'a rien de particulièrement subversif. Et c'est par exemple la manière dont, négativement certes, Heidegger lui-même s'en saisit dans *Être et temps*, dans un paragraphe consacré à une critique de Dilthey et de Scheler, mais qui, *mutatis mutandis*, vaudrait aussi pour Maine de Biran : « *L'expérience de la résistance […] n'est ontologiquement possible que sur la base de l'ouverture du monde*. […] La résistance caractérise le "monde extérieur" au sens de l'étant intramondain, mais jamais au sens de monde. »[1] Or c'est également ce qu'écrit Henry : « L'effort est encore quelque chose et, pareillement, le réel auquel il se mesure ». Parce qu'ils sont « quelque chose » — des « étants » — ils ne peuvent être considérés comme le point de départ de la problématique ontologique, laquelle suppose une interrogation explicite sur ce qui ouvre le champ de l'apparaître où de tels termes ainsi que leur relation pourront se manifester, de manière dérivée, sur un mode ontique — « dérivation » dont, du reste, Henry esquisse la théorie dans le chapitre consacré à l'union de l'âme et du corps. Il ne s'agit donc pas de refuser la dualité du rapport effort/continu résistant, mais de la muer en dualité *de* ou *dans* l'apparaître lui-même, autrement dit en dualité de l' « être de l'effort » — entendu comme « être du moi » — et de « l'être du monde ». Bref, non pas de gommer la duplicité du fait primitif, mais de substituer à sa lecture ontique sa lecture ontologique.

2/ Mais précisément — et telle serait à cet égard l'inflexion de Henry par rapport à la perspective heideggérienne — cette distinction entre l'ontologique et l'ontique se traduit directement, dans *Philosophie et phénoménologie du corps*, en une distinction entre la possibilité ontologique, réelle *en tant que possibilité* et constituant l'être de la subjectivité, et l'acte effectif, l'effort actuel qu'elle rend possible comme l'un de ses modes, et qui se manifeste « ontiquement ». Et c'est justement la raison pour laquelle la question de la résistance est tout à fait secondaire : car ce à quoi le « continu

[1] M. Heidegger, *Être et temps*, trad. fr. E. Martineau, Paris, Authentica, 1985, p. 209-211.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

résistant » résiste, avec les étants intramondains qui s'y découpent, ce n'est pas à l'être de l'effort entendu comme « possibilité ontologique », mais *seulement à ce qui y puise sa possibilité et en dérive, à savoir « l'acte isolé », l'acte singulier — l'acte effectif expérimenté dans l'effort « au présent »*.

Ce point difficile mais essentiel, c'est celui qu'établira clairement et définitivement Henry dans la répétition proposée par *Incarnation* de l'analyse biranienne : si la « venue en soi de la vie » est ce qui fait du moi un « je peux », c'est-à-dire un *pouvoir* d'agir ou encore, dit souvent Henry, un « pouvoir de pouvoir », et si c'est par conséquent une telle « venue » qui rend possible le déploiement effectif et singulier d'une « action », le « monde » comme continu résistant n'est justement tel que comme le terme et le corrélat de *telle ou telle* effectuation, et non pas de cette « hyperpuissance » *générale* qui lui donne de s'exercer. Autre manière de dire que le « quelque chose » qui se donne au mouvement, le « continu résistant » lui-même, se donne bien *au mouvement* et *non à la possibilité de mouvement* — laquelle n'est ni un mouvement ni une action.[1] Et Henry, conformément au texte biranien, l'écrit explicitement dans *Incarnation* : « le continu résistant » surgit « au moment où, dans l'effectuation du pouvoir qui le meut, il devient impossible à mouvoir »[2] : dans *l'effectuation* du pouvoir, non dans le pouvoir *lui-même*, et justement « *au moment où* » il s'effectue, dans l'acte singulier de l'effort singulier, dans l'acte *au présent*. Mais précisément : si, comme corrélat effectif de l'effort effectif, le « monde » n'est qu'une donnée ontique — ne possédant en elle-même pas d'autre unité que celle d'une sommation d'efforts chaque fois singuliers — alors c'est dès lors selon Henry — dépassant en ce sens et la lettre et l'esprit du biranisme — de ce pouvoir *en tant que pouvoir* que le sens cette fois « ontologique » du monde doit être saisi. Or tel est le sens de l'exigence de saisir *ontologiquement* la duplicité de l'ego et du monde : si ce n'est qu'à titre de corrélat immanent d'un effort effectif que le « monde » peut se manifester comme un « continu résistant », et dans sa postériorité ontologique par rapport à l'effort, que dire du monde *en tant qu'il se donne dans la sphère de la possibilité qui précède l'effort et le rend possible*, tout comme elle rend possible la manifestation de son « terme » comme « continu résistant » ? C'est ce que, sans doute encore timidement, *Philosophie et phénoménologie du corps* tente d'approcher :

> L'unité de notre corps […] est l'expérience immédiate de ce pouvoir ontologique. […] C'est en elle et par elle qu'est constituée l'unité du monde, elle

[1] M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000, p. 210.
[2] *Ibid.*, p. 228.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

> est elle-même l'unité transcendantale qui en est le fondement […], un seul et même pouvoir dont l'exercice ne se laisse pas réduire à la détermination de cet acte-ci, de ce mouvement-ci, à l'individuation d'une connaissance dont l'être serait voué à être emporté par le temps.[1]

Or parce que ce « pouvoir ontologique », qui survole le temps et rend justement possible toute action et tout effort « au présent », est justement ce qui se présente *antérieurement* à tout acte effectif — *antériorité* que les développements sur l'habitude dans *Philosophie et phénoménologie du corps* finiront par tenter de se saisir dans les termes d'une *mémoire* ontologique marquant le toujours-déjà du rapport de la possibilité réelle et du monde qu'elle ouvre avant toute exploration ontique de sa résistance[2] — alors c'est le monde lui-même, en tant qu'il n'est justement pas le corrélat d'une action effective mais, dans son unité, de ce pouvoir ontologique réel, qui se manifeste avec un tel sens d'antériorité, et comme le corrélat d'une telle « mémoire » :

> C'est […] parce que l'être originaire du corps subjectif est l'être réel de la connaissance ontologique, c'est parce qu'il est une possibilité de connaissance en général, *un savoir du monde en son absence*, qu'il est aussi, et pour cette raison, *souvenir du monde, mémoire de ses formes, connaissance* a priori *de son être et de ses déterminations.*[3]

Voilà pourquoi Henry déplace radicalement les coordonnées conceptuelles de la problématique de l'effort ; et voilà pourquoi — quand bien même elles seraient davantage « biraniennes » — les critiques adressées à la lecture henryenne nous semblent l'expression d'une sorte de confusion architectonique : il s'y agit en effet de faire valoir contre Henry le caractère « dual » du fait primitif biranien, et l'impossibilité de séparer l'effort de la résistance — et ainsi de s'opposer à l'idée supposée henryenne d'une auto-saisie immanente de l'effort indépendamment de toute résistance, et définissant l'être même de la subjectivité. Mais à une telle critique, nos développements précédents permettent déjà de répondre : 1/ que cette assimilation de l'ego à l'effort — autonome ou non par rapport à une résistance du « monde » — est justement la thèse que critique le plus frontalement Henry chez Biran ; et 2/

[1] M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, p. 138.
[2] Sur le sens et les enjeux d'une telle répétition temporelle, nous nous permettons de renvoyer à notre texte : « Quand peut un corps ? Corporéité, affectivité et temporalité chez Michel Henry », dans *Studia Phaenomenologica*, vol. XI, 2011, p. 327-344.
[3] M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, p. 137-138.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

que l'alternative ne saurait dès lors être pour lui de savoir si l'effort est ou non indépendant de la résistance qu'il rencontre, puisque cette problématique s'avère en elle-même dérivée par rapport à celle de la duplicité de l'être de l'effort et de l'être du monde en tant qu'il précède et diffère en nature de sa résistance.

Reste toutefois qu'une question n'en continue pas moins de se poser : quand bien même le déplacement de l'analyse biranienne permet à Henry de neutraliser le caractère supposé originaire de la duplicité effort/résistance, faut-il considérer que sa fondation ontologique laisse inchangée la détermination biranienne de sa dimension ontique ? Faut-il considérer qu'aussi éloignée qu'il en soit ontologiquement, Henry reste « ontiquement » biranien ? Ou pour le dire autrement encore, si l'être de l'effort ne se confond pas avec l'effort, ce dernier, de son côté, continue-t-il à être qualifié *comme effort* indépendamment de son être, et en tant que, ontiquement, il rencontre la résistance d'un « monde » ne se confondant pas, lui non plus, avec son « être » ? Bref, l'effort possède-t-il dans le dispositif henryen une densité proprement ontologique, ou n'est-il qu'une détermination dérivée qu'il ne serait légitime de conserver qu'à ce titre ?

À vrai dire, la force de Henry nous semble résider dans sa capacité à « ontologiser » le phénomène de l'effort — et par là même de la résistance — après avoir neutralisé leur interprétation ontique, « ontologisation » dont le fondement phénoménologique se confond précisément avec le sens lui-même ontologique conféré au concept de « passivité ». Car telle est finalement l'une des thèses centrales de la phénoménologie henryenne : l'être de l'*ego* —ce que *L'essence de la manifestation* nommera « la vie » — ne se confond nullement avec son effort ou son activité, mais au contraire avec une passivité ontologique originaire qui, comme passivité à l'égard de soi, est un s'auto-éprouver comme *poids avant* toute activité, poids qui, parce qu'il rive la subjectivité à elle-même, *la met à la fois en possession de ses « pouvoirs » et la rend capable d'agir, et à la fois résiste intrinsèquement à cette action, précisément, « de tout son poids »*. Ou pour le dire autrement, la vie est ce qui, pour Henry, originairement pèse sur la subjectivité *avant* même qu'elle agisse, en même temps que, parce qu'elle la rive à elle-même, elle en fait un « je peux » réel capable, *contre son propre fondement*, de déployer effectivement — et dès lors dans un effort immanent — l'ensemble de ses « pouvoirs ». À la question de savoir quel poids le sujet, pour autant qu'il agit, doit soulever, et soulever de telle manière que cette action puisse légitimement être nommée effort — une fois dit qu'il ne saurait être ni celui du monde qu'il ouvre ni celui, secondaire, des étants intramondains résistant ponctuellement à tel ou tel effort effectif ponctuel — la réponse n'est donc

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

autre que celle-ci : son *propre* poids, ou plus exactement *le poids de ce qui fait de lui un sujet*, à savoir *sa propre vie.*

Une telle détermination de la vie comme poids originaire, dont *La barbarie* posera qu'il « lui appartient par principe, n'étant pas un caractère empirique » mais résultant « de l'opération de la vie comme son effet, un effet transcendantal comme son opération »[1] — traverse à vrai dire l'ensemble du corpus de la phénoménologie matérielle, pour autant qu'elle constitue, dans le dispositif henryen, l'essence même de l'affectivité comme « se souffrir soi-même ». Ainsi dans ce passage — parmi bien d'autres possibles — de *L'essence de la manifestation* :

> L'essence de l'affectivité réside dans le souffrir et se trouve constituée par lui. Dans le souffrir le sentiment s'éprouve lui-même dans sa passivité absolue à l'égard de soi, dans son impuissance à se changer lui-même, il s'éprouve et fait l'expérience de soi comme irrémédiablement livré à soi pour être ce qu'il est, comme chargé à jamais du poids de son être propre.[2]

Et de la même manière, *Incarnation* évoquera

> cette passivité radicale qui appartient à toute modalité de la vie parce qu'elle appartient à la Vie elle-même, qui accable toute souffrance, tout désir, l'impression la plus humble, de son *propre* poids.[3]

Mais le texte le plus explicite à cet égard — le plus à même à tout le moins de nous permettre de saisir le lien d'une telle détermination avec la problématique de *Philosophie et phénoménologie du corps* — reste le passage suivant de *Voir l'invisible.* Citant une déclaration de Kandinsky selon laquelle « La notion "poids" ne correspond pas à un poids matériel mais est l'expression d'une force intérieure [...] d'une tension intérieure », Henry ajoute :

> Comment pourrais-je bien savoir en effet ce qu'est un poids indépendamment de l'expérience que j'en ai, de l'effort que je fais pour le soulever et de la peine inhérente à cet effort ? Ultimement *le poids est le poids de la vie*, c'est l'épreuve qu'elle fait d'elle-même, la façon dont, totalement passive à l'égard de ce qu'elle est chaque fois, incapable de se séparer de soi ni d'échapper à ce que son être a d'oppressant, elle le subit dans un subir plus fort que toute liberté et dans la souffrance de ce subir. C'est à ce « fardeau de l'existence »

[1] M. Henry, *La barbarie*, Paris, PUF, « Quadrige », p. 172.
[2] M. Henry, *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF, « Épiméthée », 1990, p. 827.
[3] M. Henry, *Incarnation*, *op. cit.*, p. 329 ; nous soulignons.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

> identique à l'essence de la subjectivité que renvoient des notions aussi simples et aussi courantes que celles de poids, de densité, de contrainte, de pesanteur ou à l'inverse de légèreté, d'ascension, de souplesse, de bonheur, de liberté.[1]

À la lecture de ce texte, on comprend dès lors que si le concept de résistance, malgré la mise en question de sa version biranienne, demeure un concept henryen, le problème ne saurait être de savoir si elle se trouve ou non intrinsèquement liée et séparable de l'activité auquel elle résiste, *puisque précisément, comme résistance de la vie elle-même en vertu de son propre poids, elle précède, et bien plus fonde toute possibilité d'action, et ainsi toute action effective possible.* Et c'est très précisément ce qu'établira — cette fois sans équivoque possible — la relecture de Biran que proposera *Incarnation* :

> Parce que l'action d'un pouvoir quelconque présuppose en lui celle du « je peux », alors c'est cette capacité originelle de pouvoir qui doit d'abord se mettre à l'œuvre à partir de soi, arc-boutée sur soi comme sur son propre sol, s'arracher à cette passivité radicale en laquelle elle est donnée dans l'auto-donation de la vie absolue : *tout sentiment de l'action est en réalité*, selon l'intuition inouïe de Maine de Biran, *un sentiment d'effort*… [2]

Sur le fondement de nos développements précédents, ce texte nous place donc face à une évidence déjà annoncée mais devant laquelle nous ne pouvons ni ne devons plus reculer : l'effort n'est pas effort « *contre* » mais bien « *à partir de* » — et c'est le poids ontologique de « *ce à partir de quoi* » il y a effort, et non la résistance de « *ce sur quoi* » il vient se heurter en tant que « pure spontanéité » — aucune résistance de ce type n'est ici mentionnée — qui définit justement l'effort comme effort — l'intensité de l'effort renvoyant au différentiel entre la passivité et l'activité qui s'y arrache ; de sorte que ce « à partir de quoi » il y a effort, ce à quoi l'effort s'arrache pour déployer sa propre activité est la sphère de la passivité ontologique originaire dans laquelle l'individu est donné à lui-même, dans ses « pouvoirs », dans ses « habitudes propres ». Dès lors, si « *tout sentiment de l'action est en réalité*, selon l'intuition inouïe de Maine de Biran, *un sentiment d'effort*… », il faut ajouter que c'est, aux yeux de Henry, pour une raison rigoureusement inverse à celle avancée par les textes biraniens : la résistance, qui fait de l'action un effort, n'est pas celle du réel auquel l'effort s'applique, mais celle de la passivité originaire à laquelle doit d'abord *s'arracher* l'activité avant

[1] Michel Henry, *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*, Paris, Bourin, 1998, p. 106-107.
[2] M. Henry, *Incarnation*, p. 268.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

même de se heurter à une quelconque résistance « extérieure ». Bref, ce qui résiste ici c'est la Vie elle-même, en raison de son mode propre de phénoménalisation — de ce mode de phénoménalité qu'elle *est*, avec lequel elle se confond et dans lequel elle s'épuise — et non le « monde » qu'elle « rencontrerait », fût-ce dans l'immanence.[1]

Conclusion

Notre point de départ résidait dans la lecture henryenne du problème de la passivité dans l'œuvre de Maine de Biran, en tant qu'en elle nous semblait se cristalliser son rapport à la tradition dont il est bon gré mal gré — avant de l'être de la tradition phénoménologique — l'héritier : celle du spiritualisme français. Ce rapport semblait d'abord pouvoir se formuler simplement : là où le spiritualisme reprochait à Biran d'avoir trop insisté sur le phénomène de la passivité, au risque de ne plus percevoir dans la vie subjective l'activité larvée de l'Esprit, Henry lui reprochait au contraire de l'avoir méconnu et de s'être contenté d'assimiler l'*ego* à l'activité et à l'effort. Or c'est justement ce premier constat qu'il nous a fallu dépasser, pour autant que c'est le sens

[1] Du reste, c'est une telle conception que critique Henry dans une note importante de *L'essence de la manifestation* — texte dans lequel, rappelons-le, Maine de Biran n'est cité qu'une seule fois (p. 531) : « Les grands thèmes de la philosophie de la conscience trouvent leur origine dans la structure interne de l'essence de la manifestation telle qu'elle la comprend. L'idée de l'inachèvement du sujet et du caractère abstrait de son être considéré dans sa pureté, l'affirmation de l'existence nécessaire d'un terme radicalement étranger par rapport à lui, la conception de ce terme comme d'une "limite", d'un "obstacle", d'une "résistance" opposée à ce sujet, et bien d'autres thèses de la philosophie classique, ne sont en fait pour celle-ci que diverses manières d'exprimer, sans toujours les porter à la clarté du concept, les présuppositions qui définissent l'idée ultime qu'elle se fait de l'essence de la phénoménalité. […] Ainsi la volonté est-elle dite ne devenir consciente que sur l'obstacle auquel elle se heurte. Sans cette limite qui lui permet de "se sentir", la volonté ou l'action, ou encore la liberté, reste "indéterminée", c'est-à-dire "inconsciente". De même le mouvement ne parvient à la conscience de lui-même que si quelque chose s'y oppose. L'idée psychologique d'une résistance à vaincre, le prolongement et l'élargissement de cette idée dans une éthique de la tension et de l'effort compris comme impliquant, à titre de condition de leur dynamisme interne, l'existence d'un obstacle à surmonter et, comme tel, jamais surmonté, les constructions pathétiques auxquelles peut conduire cette conception d'une lutte aussi éternelle que le principe ennemi qui la suscite, tous ces développements ont leur fondement dans l'ontologie. » (p. 143, n. 1).

même de la passivité qui, dans un tel reproche, est en question. Tout comme les spiritualistes, Henry critique d'abord chez Biran son « dualisme cartésien », et la conception « externe » de la passivité qui en découle : tel est le sens, notamment, du geste consistant à faire valoir l'existence de « synthèses passives » manifestant l'activité du sujet au cœur même de sa vie dite « organique ». Seulement, il n'y a là qu'un trait inessentiel — et finalement, nous l'avons vu, ambigu — de cette critique. Car la passivité qu'a méconnue, selon Henry, Maine de Biran — et avec lui, malgré les critiques qu'il lui adresse, le spiritualisme français — n'est justement pas la passivité opposée à l'activité, mais cette passivité supérieure qui constitue l'unité même de l'opposition dérivée de l'actif et du passif — passivité supérieure auquel Henry donne le nom de « passivité ontologique originaire ». Or si l'opposition de l'actif et du passif s'avère être, selon *Philosophie et phénoménologie du corps*, « dérivée », c'est en ce sens précis qu'*elle ne vaut que du point de vue d'occurrences singulières de la vie subjective*, qu'il s'agisse d'interpréter tel ou tel vécu « passif » ou de saisir sur le vif l'effort accompagnant tel ou tel acte. Mais l'être du corps, et aussi bien de la subjectivité elle-même, ne saurait être conçu *en acte*, et c'est tout le sens de la théorie henryenne — dont nous avons montré à quel point elle s'éloigne du traitement que lui réserve Maine de Biran — de l'habitude : l'être du sujet n'est pas l'action mais la possibilité d'agir, et c'est cette possibilité qui, constituant le sens plein et premier de la réalité, doit être conçue comme la sphère de cette « passivité ontologique originaire ». Dès lors est-ce une nouvelle interprétation de l'effort qui s'ouvre à nous : l'effort n'est pas tel parce qu'il rencontrerait, *à son terme*, une résistance, mais bien parce qu'il est arrachement à un poids ontologique qui le précède et le rend impossible dans le mouvement même de sa paradoxale « possibilisation ». À cet égard, nous conclurons notre propos par une double remarque. La première concerne le statut du « monde » dans la phénoménologie henryenne. Nous l'avons vu, la « possibilité ontologique » qui fait de la subjectivité une subjectivité *réelle*, n'est la possibilité qu'elle est qu'en tant que donnée à elle-même dans le poids ontologique originaire de l'existence, auxquels les pouvoirs doivent, dans l'effort, s'arracher pour passer dans l'effectivité. Seulement, nous l'avons également indiqué, c'est le « monde » lui-même qui, en tant qu'il ne se confond pas avec les étants intramondains qui résistent secondairement à l'action, et à vrai dire avant même l'ouverture de son extériorité, se trouve « tenu » par la vie elle-même dans la sphère de sa passivité ontologique originaire, dans son antécédence à l'égard de toute action. Or si tel est bien le cas — pour l'établir définitivement, il s'agirait ici de prendre garde à l'usage que Henry propose dans *Généalogie de la psychanalyse* du concept

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

nietzschéen d'*imago* comme saisie *a priori*, passive et affective du monde *avant* l'ouverture de l'extériorité elle-même — n'est-ce pas dire que pour la subjectivité, s'arracher à la vie pour agir est tout autant s'arracher au monde qu'elle retient dans son propre poids — s'arracher par conséquent à cette unité primitive de la vie et du monde que *La barbarie* nommera « corpspropriation », et que les analyses de Marx établissent déjà clairement ? Ainsi dans ce passage de *Du communisme au capitalisme* :

> Cette co-appartenance originelle de l'individu vivant et de la Terre est essentiellement pratique, elle a son site dans la vie et repose en elle. La force avec laquelle l'Individu et la Terre cohèrent dans cette primitivité sans âge, c'est la force de la vie. Le travail vivant n'est que la mise en œuvre de cette force […], l'actualisation en lui du pouvoir par lequel la vie retient l'univers.[1]

Mais si le « travail » n'est en effet que l'actualisation de cette corpspropriation, de ce monde-vie originairement passif, comment appréhender dès lors l'action effective, si ce n'est comme *la rupture de ce lien par l'arrachement à sa cohésion* — si ce n'est comme ce que le *Marx* nomme « abstraction » ? En ce sens, la fondation du monde dans la transcendance ne serait aucunement un « engendrement » ou une « genèse » — dont on pourrait reprocher à Henry de ne pas les avoir pensés dans leur possibilité propre — mais précisément, comme celle de l'économie et au même titre, une proto-séparation : le monde n'apparaîtrait *comme tel* que dans la séparation de cette unité passive Vie-Monde, et comme corrélat de la transcendance en tant qu'elle n'est elle-même rien d'autre que l'effort ou l'activité qui n'est ce qu'elle est que parce qu'elle s'y arrache — proto-séparation ontologique dont, enfin, la thèse même d'une « duplicité » de l'apparaître ne serait que l'expression, juste à cet égard mais en tant que telle dérivée.

Mais c'est également dire — tel sera le second point de notre conclusion — que la pensée de Michel Henry, comme philosophie de la « passivité ontologique originaire », est une paradoxale phénoménologie de la liberté — de sorte que dans ce paradoxe se concentrerait l'essentiel de son opposition au spiritualisme français, mais aussi aux différentes « phénoménologies de la liberté ». Car la liberté henryenne n'est ni une liberté qui devrait se déployer en dépit d'une passivité extérieure plus ou moins apparente qui viendrait la limiter, ni — dans un renversement important de cette problématique initiale qui, conservant toutefois l'essentiel de ses coordonnées ontologiques traditionnelles, fait par exemple tout le sens de *Le*

[1] M. Henry, *Du communisme au capitalisme*, Paris, Odile Jacob, 1990, p. 134-135.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

volontaire et l'involontaire de Ricœur — une liberté qui devrait prendre appui sur ce qui la borne pour se déployer, mais *une liberté qui trouve dans une non-liberté fondamentale et ontologiquement première la condition permanente de son être même*. Cette fondation de la liberté dans la non-liberté — ou, dans une terminologie également mobilisée par Henry, du possible dans l'impossible —, cette version inédite de *l'acte même de fondation*, est explicitement formulée et assumée dans *L'essence de la manifestation* :

> En tant que le « ce à partir de quoi » d'un pouvoir est son « au-delà », l'au-delà de tout pouvoir et de toute possibilité de pouvoir en général, l'impossibilité, *c'est à partir de celle-ci, à partir de l'impossibilité, que s'accomplit toute possibilité.* Ce à partir de quoi s'accomplit toute possibilité et qui, comme impossibilité, se tient au-delà d'elle, est l'irrémissible, est l'absolu.[1]

Ce qui rend possible l'action est précisément l'impossibilité de l'action — ou pour le dire autrement, c'est à cette passivité, à cette non-liberté, à cette impossibilité telle qu'elle se manifeste dans l'être-rivé à soi de l'affectivité, que le sujet doit *s'arracher* pour ouvrir, à partir de cette origine même, le présent de son acte libre. Intuition profonde dont le jeune Henry reconnaissait déjà, dans une note de jeunesse inédite, qu'elle était précisément la sienne :

> La théorie de l'affectivité transcendantale se confond avec la théorie de la liberté (l'intuition profonde de ma philosophie).[2]

[1] M. Henry, *L'essence de la manifestation*, p. 369.
[2] *Ms* A 6-4-3855. Cf. aussi *Ms* A 6-3-3715 : « Intuition profonde de ma philosophie : *la théorie de l'affectivité transcendantale se confond avec la théorie de la liberté.* »

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1, 2012 (Actes 5), p. 478-498
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

La question de l'amour chez Max Scheler : par-delà l'activité et la passivité ?

Par GABRIEL MAHÉO
Université de Rennes 1

L'entreprise philosophique de Scheler se présente comme une application de la phénoménologie des *Recherches logiques* au domaine des valeurs, et procède pour cela à une transposition de l'objectivisme sémantique husserlien en un objectivisme axiologique. C'est pourquoi, au premier abord, le statut de la passivité ne semble pas poser problème dans la phénoménologie de Scheler, tant ce dernier insiste sur l'objectivité, l'absoluité et l'indépendance des valeurs qui ne peuvent être, comme l'affirme le *Formalisme,* « ni créées, ni détruites », mais « existent indépendamment de toute organisation propre à tel ou tels êtres-spirituels »[1]. La sphère de l'affectivité forme le corrélat subjectif de cette objectivité axiologique et ne peut que se cantonner à un rôle de découverte ou de révélation des valeurs, c'est-à-dire à une dimension essentiellement passive : le sentiment nous donne à voir les valeurs mais il ne les constitue pas, contrairement à ce qui sera le cas par la suite chez Husserl[2]. Ainsi l'intentionnalité schelerienne est-elle structurée comme une réceptivité fondamentale qui se contente d'enregistrer la nature et la hiérarchie des valeurs, et ce, quand bien même Scheler continue de parler d'actes pour désigner les différents vécus affectifs qui nous mettent en relation avec le champ axiologique. À cet égard, Maurice

[1] Cf. *Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs. Essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique*, trad. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1955 [abrégé : *F*], p. 273. Traduction modifiée.

[2] Cf. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. P. Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950, § 117, p. 400 : « Tous les actes en général — y compris les actes affectifs et volitifs — sont des actes "objectivants" qui "constituent" originellement des objets. »

Dupuy, dans son commentaire sur Scheler, souligne que « la personne à ses yeux est bien définie comme un “centre d’actes”, mais il ne s’agit que d’actes “intentionnels” qui sont passifs en ce sens que leur fonction consiste à “révéler” une réalité objectale »[1] ; la passivité fondamentale de l’intentionnalité schelerienne englobe ainsi une activité toute relative. Ni créateurs, ni constituants, les « actes affectifs » selon Scheler sont seulement réceptifs du donné axiologique, même s’ils conservent malgré tout une spontanéité et une liberté, ce que le commentaire de Dupuy décèle à trois niveaux : dans le *choix* du sujet de se soumettre ou de se dérober à l’ordre axiologique, dans la *réalisation* et l’actualisation empiriques des valeurs dont l’homme est le médiateur mondain, et enfin dans la *participation* de la personne à l’essence divine (penser, vouloir et aimer en Dieu). Reste que la passivité est première et constitue le cadre *a priori* dans lequel sont pensés les vécus affectifs, lesquels ne seraient appelés « actes » par Scheler que de façon relative, à la manière d’un accueil de ce qui les déborde, les précède et dont ils ne décident pas. Le sens de cette « activité dans la passivité » mérite toutefois d’être interrogé plus avant, dans la mesure où Scheler insiste aussi, et paradoxalement, sur la spontanéité de certains de ces actes affectifs à l’exclusion des autres. Scheler distingue, en effet, au sein de la catégorie générale des actes affectifs, d’une part ceux que l’on peut appeler avec Dupuy des « actes passifs », et d’autre part ceux qui témoignent d’une véritable activité, irréductible à la forme d’activité impropre des premiers. Ainsi le sentiment (*Fühlen*, que Maurice de Gandillac traduit par perception-affective) fait partie de ces « actes passifs » : il est caractérisé comme un état et une fonction, car il est simplement réceptif (*Aufnehmen*) ; et de même la sympathie « est essentiellement un état passif, un souffrir [*Leiden*], et non un acte spontané, une réaction, et non action »[2]. Mais le sentiment n’est pas le tout de l’affectivité : s’y ajoutent la préférence et l’amour. Le commentaire de M. Dupuy ne va donc sans doute pas assez loin lorsqu’il ne concède aux vécus affectifs qu’une activité réduite à une spontanéité accidentelle sur fond de passivité essentielle. Par là, il ne considère que la structure générale de

[1] Cf. M. Dupuy, *La philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité*, tome 2 : *De l’éthique à la dernière philosophie*, Paris, PUF, 1959, p. 601.

[2] Cf. M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, Bern, Francke, 1973, p. 78 ; *Nature et formes de la sympathie. Contribution à l’étude des lois de la vie affective*, trad. M. Lefebvre, Paris, Payot & Rivages, 2003 [abrégé *NFS*], p. 152. Nous indiquons la pagination de l’édition allemande, suivie de celle de l’édition française, et modifions le plus souvent la traduction.

Bulletin d’analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

l'affectivité prise sur le modèle du sentiment, et non la forme particulière que l'affectivité revêt dans l'amour en tant qu'acte distinct du sentiment ou de la préférence. Or il y a bien une spécificité de l'amour en tant qu'acte, qui est irréductible à la réceptivité et à la réactivité des autres actes affectifs : celle-ci tient à son essence primitive, originelle et *sui generis*, qui ne résulte pas, comme le voulait la psychologie rationaliste[1], de la combinaison de faits plus élémentaires — c'est ce qui en rend par ailleurs la définition impossible[2]. Si l'amour peut échapper à la passivité fondamentale des sentiments, c'est parce qu'il n'est pas *stricto sensu* un sentiment intentionnel (*intentionales Fühlen*[3]). L'essence de l'amour est non seulement indépendante de celle du sentiment intentionnel, mais elle en est la condtion de possibilité[4] ; l'amour est ainsi l'élément le plus originaire de la vie affective selon Scheler, dans la mesure où il est ce qui ouvre le champ objectif des valeurs et permet ensuite au sentiment de les appréhender passivement. Si l'intentionnalité affective du sentiment et de la préférence est donc bien structurée comme passivité, elle requiert cependant l'amour comme acte premier et originaire. « L'amour ne *résulte* donc pas du sentiment des valeurs et de la préférence, il les précède comme leur *pionnier* et leur guide »[5].

Il convient donc de s'interroger sur le statut de l'amour au sein de cette phénoménologie qui pose la passivité comme structure de l'intentionnalité affective. Scheler le qualifie en effet comme « un mouvement du coeur et un acte spirituel », « *eine Bewegung des Gemüts und ein geistiger Akt* »[6]. Le *Gemüt* dont il s'agit désigne alors une réalité qui comprend les trois dimensions de l'humain que sont la vie, le moi psychique et la personne spirituelle ; et le mouvement qui anime ce *Gemüt* n'est autre que l'essence dynamique de l'amour dans son rapport à toutes les valeurs. Mais le concept schélerien d'amour recouvre une ambiguïté fondamentale au-delà de cette première détermination générale, car il renvoie également à un acte spécifique orienté vers un certain type de valeur : celle du sacré que sont les personnes. Enfin, l'amour a aussi le sens d'une ouverture du champ axiologique dans son

[1] L'archétype de cette psychologie se trouve dans la géométrie spinoziste des affects, dont la définition de l'amour (*Éthique*, III, proposition 13, scolie) est, selon Scheler, absurde. Cf. *NFS*, p. 150/285.
[2] *Ibid.*, p. 155/294.
[3] *Ibid.*, p. 151/286.
[4] Cf. M. Scheler, « Ordo amoris », dans *Six essais de philosophie et de religion*, trad. P. Secretan, Fribourg, Éditions universitaires de Fribourg, 1996 [abrégé *OA*], p. 79.
[5] *F*, p. 273, trad. modifiée.
[6] *NFS*, p. 147/278.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

entier, c'est-à-dire d'un acte qui vaut comme condition de l'appréhension des valeurs par l'affectivité. Aussi pouvons-nous tenter d'expliciter le statut de l'amour en suivant ces trois déterminations fondamentales et en nous interrogeant à chaque fois sur l'articulation de l'amour compris comme acte et mouvement, avec la thèse de l'objectivité absolue des valeurs qui semble, au contraire, ramener l'amour à sa dimension de passivité.

I. Structure générale de l'amour

Au niveau le plus général, l'amour se caractérise comme un mouvement d'*élévation* de la valeur d'un objet, ce qui le distingue d'ores et déjà du simple sentiment qui se contente d'en *percevoir* la valeur (d'où la traduction de *Fühlen* par « perception-affective » par Maurice de Gandillac dans le *Formalisme*). C'est pourquoi Scheler peut affirmer, de façon apparemment paradoxale, que l'amour n'est pas un sentiment intentionnel[1] ; car sentiment et amour ressortissent à deux catégories distinctes et irréductibles d'actes affectifs, ayant chacune des fonctions différentes. Je peux fort bien, par exemple, sentir ce qui fait la valeur artistique d'une œuvre de Marguerite Duras, ou encore les qualités morales et intellectuelles d'une personne, sans les aimer le moins du monde ni l'une ni l'autre. De même, l'intentionnalité de l'amour ne vise pas directement les valeurs, mais les objets qui en sont le support : « Je "n'aime" aucune valeur, mais toujours quelque chose qui a une teneur de valeur [*werthaltig*] »[2]. La distinction opérée au début du *Formalisme*[3] entre biens et valeurs n'est pas perdue pour autant, car l'amour n'est pas davantage la visée d'un bien que d'une valeur ; s'il se rapporte nécessairement à une chose, et non directement à une valeur, c'est en raison de son essence dynamique : l'amour étant mouvement, son objet n'est autre que l'élévation de la valeur elle-même, ce qui requiert de l'appréhender et de l'effectuer sur un « objet » déterminé. Le mouvement qui constitue l'essence de cette intentionnalité amoureuse se déploie donc dans l'immanence de l'objet aimé : c'est en ce sens qu'il a bel et bien affaire aux valeurs, mais ce sont nécessairement celles d'un objet. Dès lors, c'est la modalité même de ce mouvement qui constitue le nœud où se mêlent la réception passive du donné et la dynamique révélante. La question du statut de l'acte d'amour se

[1] *Ibid.*, p. 151/286.
[2] *Ibid.*, trad. modifiée.
[3] Première partie, I, « Éthique matériale et éthique-des-biens (ou des-buts) ».

subdivise alors en deux questions corrélatives : celle du mode d'existence de la valeur dans l'objet et celle du type de sa donation.

Il y a tout d'abord un ensemble de valeurs qui sont simplement données à l'intentionnalité passive du sentiment (*Fühlen*) et dont la hiérarchie apparaît par la préférence (*Vorziehen*) : ces valeurs n'ont pas besoin de l'amour pour être perçues par le sujet, car elles ont une existence réale, empirique et peuvent de ce fait être connues affectivement. L'amour est le mouvement qui, prenant appui sur ces valeurs inférieures, les fait passer à une valeur supérieure qui constitue ce que *Nature et formes de la sympathie* appelle « l'image axiologique idéale » (« *ideales Wertbild*»[1]) de l'objet.

Du statut de cette valeur supérieure dépend celui de l'amour qui y conduit, oscillant toujours entre activité et passivité. À cet égard, Scheler insiste sur les déterminations négatives : il est d'abord évident que la valeur supérieure, de nature absolument objective, n'est pas projetée par le sujet sur l'autre, ce qui ferait de l'amour un aveuglement illusoire ; mais elle n'est pas non plus, à l'instar de la valeur inférieure, simplement donnée à titre d'existence empirique : auquel cas il s'agit d'un acte de préférence entre deux valeurs données[2] ou bien, si l'on ne considère que la valeur supérieure, elle n'est que le but d'une volonté, la fin d'une tendance, bref l'objectif d'une recherche ou d'un désir : ce qui est bien le sens de l'*éros* platonicien, mais non de l'amour schélerien. En témoigne, d'une part, la sérénité de l'amour qui n'est pas, comme le désir, creusé d'une inquiétude constitutive, et, d'autre part, l'impossibilité pour l'amour de s'éteindre par la satisfaction ou la possession de son objet. Tout au contraire, l'amour s'efforce, à son contact, d'en approfondir toujours plus la valeur : « L'amour *s'accroît* dans son activité »[3]. Cette dimension désirante est certes familière à l'amour, elle en est toutefois une conséquence qui reste étrangère à son essence *sui generis* et se contente de l'accompagner, voire de restreindre son extension[4]. Enfin, cette valeur n'existe pas non plus sur le mode du devoir-être idéal, au sens de ce qui n'est pas encore mais demande à être réalisé empiriquement : conception pédagogique de l'amour qui le conçoit comme une visée d'amélioration de son objet, alors que l'amour se dirige vers lui tel qu'il est, sans aspirer à

---

[1] *NFS*, p. 156/296.

[2] Là réside, selon Scheler, l'erreur de Brentano dans son interprétation de l'amour et de la haine.

[3] Cf. *L'homme du ressentiment*, trad. M. de Gandillac revue et corrigée, Paris, Gallimard, 1970, p. 72. Cf. également *NFS*, p. 146/277.

[4] *NFS*, p. 160/303.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

une quelconque modification, mais pour en faire ressortir la valeur intrinsèque tout en ayant conscience de ses défauts : « Dans l'amour il n'y a jamais rien "à réaliser" [*zu realisierend*] »[1]. La valeur supérieure qu'il appartient à l'amour de révéler procède donc d'une existence d'un troisième type, ni réale empirique, ni idéale normative. Il est même essentiel à l'amour d'être indifférent à cette alternative. Peu lui importe que cette valeur existe déjà ou qu'elle n'existe pas encore : il n'en est ni le récepteur, comme l'est le sentiment, ni l'artisan, soumis à un devoir.

Contre l'idée d'une activité purement créatrice, Scheler souligne que cette valeur est réelle, bien que d'une manière différente de la valeur empirique : elle n'est pas « réale » (*real*), c'est-à-dire déjà concrètement donnée, mais « *wirklich* », effective[2]. Sa réalité consiste à être *possible*, c'est-à-dire ni donnée d'emblée, ni inventée par le sujet aimant. Une telle effectivité de l'ordre du possible peut être comprise, bien que Scheler n'emploie pas ce terme, comme *virtualité* : elle est à mi-chemin entre l'existence et l'inexistence. La valeur est bel et bien là, en attente de sa réalisation, comme une possibilité déterminée et déjà présente d'une certaine manière dans l'être effectif, ce qui la distingue de la possibilité comme simple non-contradiction. La valeur supérieure de l'objet aimé a, en effet, le sens d'une possibilité bien précise : ce sont « *les valeurs possibles les plus hautes pour lui et d'après sa destination idéale* »[3]. Double limitation qui, à la fois, dicte à l'amour son orientation générale ascendante et restreint son initiative en le finalisant : tout le contenu matérial de cette valeur virtuelle de l'objet dépend de « *son essence axiologique idéale, qui lui est propre* »[4]. La destination idéale (*Bestimmung*) dont parle Scheler est à la fois une détermination qui délimite le contenu axiologique, et un appel, une vocation à remplir qui suppose l'incomplétude du donné immédiat. À tous les objets, et en particulier à toutes les personnes, correspondent des valeurs éternelles déterminées : en termes théologiques, ce sont celles que Dieu leur a fixées comme leur place, par exemple, dans le royaume des personnes[5] ; et elles constituent phénoménologiquement, pour chaque objet, la plénitude de son essence singulière, la valeur objective spécifique qui n'appartient qu'à cet objet en propre

[1] *Ibid.*, p. 153/290.
[2] *Ibid.*, p. 156/296.
[3] *Ibid.*, p. 164/308, trad. modifiée.
[4] *Ibid.*
[5] *F*, p. 538.

(*eigentümlich*[1]). Ce double sens de la *Bestimmung* se retrouve dans le concept, élaboré dans le *Formalisme*, du « bon-en-soi pour moi » : la valeur est en-soi, car indépendante de tout savoir et de toute intuition qui la constituerait, mais sa teneur matérielle objective contient une référence à l'individualité de l'objet[2], qui fait que la valeur s'adresse à lui, et à lui seul. Cette valeur supérieure est bel et bien une essence individuelle, qui pré-existe à sa découverte et n'est que virtuelle : le mouvement de l'amour consiste alors à *l'actualiser*, ou encore à la réaliser (*Setzung*) sur le plan axiologique lui-même — et non sur le plan empirique mondain, comme l'accomplit l'amélioration.

L'examen de la *relation* de cette valeur supérieure avec la valeur inférieure donnée, permet de préciser la nature du mouvement d'amour qui va de l'une à l'autre. En effet, la valeur que l'amour atteint a une réalité puisqu'elle n'est rien d'autre que l'essence axiologique (*Wertwesen*), propre et achevée, de l'objet, c'est-à-dire sa possibilité la plus haute. Elle est présente de façon latente, voire cachée, à même la valeur donnée, loin d'en être dissociée comme deux niveaux hiérarchiques hermétiquement distincts. Il y a un lien de *fondation* entre la valeur empirique visible et celle, virtuelle, que l'amour dévoile : c'est ce qui rend possible le passage continu de l'une à l'autre sans que ce mouvement n'ait à effectuer de saut qualitatif — c'est en cela que l'amour est bien un devenir dynamique et non un état « anormal » ou pathologique du sujet. Si, loin d'être aveugle, l'amour voit *plus* dans l'objet que le simple sentiment (et plus encore que le regard neutre), ce n'est pas seulement en vertu d'un effort d'attention, qui possède toujours par anticipation une connaissance confuse minimale de ce qu'il cherche ; c'est parce que, à partir d'une valeur donnée, il est capable d'en tirer, d'en extraire une valeur plus haute, de l'amener au jour en se fondant sur la valeur donnée. Il convient alors de distinguer deux degrés d'existence de la valeur supérieure : indépendamment de tout acte d'amour, elle n'est que latente (*angelegt*), virtuelle. Mais par le mouvement d'amour, elle acquiert sa plénitude ontique, c'est-à-dire que l'amour en est la réalisation, ou si l'on veut l'effectuation (pour distinguer le *real* du *wirklich*) en tant que valeur — ce qu'on ne confondra pas avec l'amélioration, qui accroît la valeur empirique de l'objet en référence à une norme extérieure à lui. L'amour est ainsi la réalisation de cette valeur, c'est-à-dire ce qui, sur le plan axiologique que Scheler distingue du monde des faits, lui confère un supplément d'existence

[1] *NFS*, p. 164/308.
[2] *F*, p. 491.

sans pour autant déterminer son contenu, son essence qui, quant à elle, ne relève que de la nature propre de l'objet en question. C'est en cela que l'amour est une actualisation qui échappe aux catégories de la passivité et de l'activité, de la réception et de la constitution. Ce qui distingue, en effet, une telle réalisation axiologique de la constitution en son acception husserlienne, c'est l'absence de toute donation de sens ou de valeur par le sujet : cette réalisation se règle entièrement sur l'objet, plus qu'elle n'est le fruit d'une corrélation. C'est de lui seul que la valeur supérieure émane, sur la base de sa valeur inférieure ; si le sujet aimant n'a donc pas l'initiative de cette émanation, on ne saurait dire non plus qu'il se contente de la constater ou d'être affecté par elle. Le mouvement de l'amour est bel et bien la condition de l'existence pleine et entière de cette valeur supérieure qui existe déjà en puissance dans la valeur donnée.

Reste que ce mouvement n'est pas, ni ne repose en aucun cas sur une visée explicite de la valeur supérieure, qui s'efforcerait de l'accomplir ou de la rejoindre ; il est au contraire structuré par une *indétermination* fondamentale quant à son but, et ce, quand bien même ce but est toujours déjà préinscrit dans l'objet comme sa vocation *a priori*. L'amour ignore la fin de son propre mouvement ; il nous conduit pourtant à la valeur supérieure de l'objet. Toutefois, cette dernière ne constitue pas le *telos* explicite de ce mouvement. Scheler insiste sur ce point pour distinguer l'amour de la tendance. Ce que vise l'amour, ce n'est pas une quelconque valeur supérieure (« *einen höheren Wert* »[1]), car cela impliquerait qu'elle soit, d'une manière ou d'une autre, déjà donnée, ne serait-ce que dans sa détermination qualitative ; l'amour ne vise en réalité que le fait même de l'élévation (« *höher*-sein *eines Wertes* »[2]), indépendamment de toute préfiguration de son but. Ce dernier découle naturellement de l'essence de l'objet aimé. Il ne s'agit donc pas d'un mouvement *vers* la valeur supérieure, mais plutôt d'un mouvement *dans lequel* la valeur supérieure apparaît. Autrement dit, le mouvement dont il est question dans l'amour n'est pas seulement ce qui porte le sujet vers une valeur objective, à la manière de l'*éros* platonicien : il désigne l'activité spontanée du sujet, qui rend possible le jaillissement (*Aufblitz*[3]) de la valeur dans l'objet. C'est en ce sens qu'il y a dans l'amour une spontanéité et un abandon réciproques, à la fois du moi qui s'oublie au profit de l'objet, et de l'autre qui s'ouvre à moi pour permettre le mouvement aimant. C'est aussi la raison

[1] *NFS*, p. 160/304.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 154/294.

pour laquelle le mouvement de l'amour doit être continu, et ne s'arrête pas devant la valeur supérieure ; c'est son dynamisme même qui en permet la réalisation et la révélation, aussi se poursuit-il indéfiniment. Le mouvement de l'amour est ce qui soutient l'existence de la valeur supérieure, alors que l'*éros* se contente de tendre vers elle. Il appartient à l'essence du mouvement d'amour de ne pas avoir de fin, au double sens d'un terme et d'un objectif : la valeur supérieure jaillit de l'objet même pendant ce mouvement, dont le rôle est alors seulement de la faire apparaître — en cela l'amour est passif. Il recèle cependant une activité spécifique en tant que position d'existence de la valeur supérieure (« *Setzung des möglichen höheren Wertes* »[1]), qui est en même temps un dépassement de la valeur inférieure servant de point de départ. Le lien entre ces deux niveaux d'existence axiologique est précisé par Scheler comme « image idéale de la valeur »[2]. La valeur donnée sert ainsi de modèle pour la formation de cette image (*Bild*), qui n'est pas une imitation, mais bien une élaboration idéale fondée sur le matériau du donné, une mise en forme de ce matériau premier qu'est la valeur empirique afin de le faire apparaître sous le meilleur jour possible conforme à son essence. Le mouvement de l'amour se confond alors avec l'acte qui pose cette image idéale et la fait exister continûment ; l'image idéale quant à elle sert de guide pour ce mouvement, sans se confondre avec le but d'une recherche.

II. Les types d'amour

La structure générale de dévoilement que nous venons de décrire explicite le sens de l'amour compris comme mouvement du *Gemüt*, dans son irréductibilité au sentiment et à la préférence. Reste que ce mouvement prend des formes différentes selon le type de valeurs sur lesquelles il s'oriente. Le royaume des valeurs est en effet, selon Scheler, hiérarchisé d'après un ordre objectif immuable. Les valeurs sont réparties en quatre grandes catégories auxquelles correspondent des formes d'amour distinctes : au niveau le plus bas, on trouve les valeurs sensorielles (agréable, désagréable) qui sont appréhendées par le corps ; le rang supérieur est constitué par les valeurs vitales (noble, vulgaire), saisies au niveau psycho-physique ; ce sont ensuite les valeurs spirituelles ou psychiques (celles de la culture, du beau, du juste, de la connaissance) qui sont l'objet des actes du moi psychique ; enfin, le

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*, p. 156/296.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

niveau le plus haut de la hiérarchie axiologique est celui des valeurs du sacré que sont les personnes. À chacune de ces catégories correspond une forme spécifique d'amour, à l'exception de la première, puisque :

> Les choses « agréables » ne peuvent être « aimées » au sens adéquat du mot, pas plus que leur valeur n'est susceptible de cette intensification, de cette élévation progressive qui est l'œuvre de l'amour véritable […]. C'est pourquoi il n'y a pas d'amour sensuel [*sinnlich*], en tant que modalité d'amour […][1].

Les trois autres catégories de valeurs font, en revanche, l'objet d'une possible élévation par l'amour : amour sexuel ou passionnel pour les valeurs vitales, amour psychique pour les valeurs spirituelles et surtout amour personnel ou moral pour les valeurs du sacré. Si Scheler ne propose guère de description détaillée de l'amour spécifiquement psychique, hormis une indication stipulant qu'il s'agit notamment de l'amitié[2], en revanche l'examen des deux autres formes d'amour permet de préciser comment le mouvement de l'amour enjambe la distinction de l'activité et de la passivité.

A) L'amour sexuel des valeurs vitales

L'appréhension des valeurs du noble et du vulgaire s'effectue au niveau de la vie, qui représente ainsi une sorte de stade intermédiaire entre le corps et l'esprit. La forme d'amour qui correspond à ces valeurs est l'amour vital, qui comprend lui-même plusieurs variétés : « l'amour-passion », au sens de Stendhal, en est une, de même que l'amour sexuel. De surcroît, ce dernier « n'est pas une simple variété de l'amour vital, mais sa variété fondamentale, en même temps que le fondement de toutes les autres variétés d'amour vital et leur fonction la plus centrale »[3]. Le concept d'amour sexuel occupe donc chez Scheler une place essentielle : c'est pourquoi il ne doit pas être confondu avec le simple instinct sexuel, ni même avec une quelconque sublimation de la *libido* en son sens freudien. L'amour spécifiquement sexuel demeure irréductible à la pulsion, de la même manière que l'amour en

[1] *Ibid.*, p. 170/322.
[2] Cf. *La pudeur*, trad. M. Dupuy, Paris, Aubier Montaigne, 1952 [abrégé: *P*], p. 97 : « Nous ne nions pas l'existence d'un amour spécifiquement psychique, par exemple l'amitié ».
[3] *NFS*, p. 203/379, trad. modifiée.

général au sentiment ou au désir. De façon générale, l'instinct sexuel est la visée d'un état de plaisir du sujet et ne se préoccupe guère de l'objet qui le lui procure. Il « représente dans le rapport sexuel le point de vue de la quantité et de l'espèce »[1], et surtout le seul instinct sexuel ne vise que la *reproduction* et la *conservation* de l'espèce, sans égard pour les valeurs vitales dont elle est porteuse. L'amour sexuel au contraire, même s'il s'appuie sur l'instinct, ne saurait s'y réduire, car il comporte une dimension de choix axiologique quant au devenir de l'espèce. Là où l'instinct se contente de conserver l'espèce, l'amour, lui, œuvre à son élévation dans le sens d'un ennoblissement. Il s'agit bien dans l'amour sexuel, conformément à l'essence générale de l'amour, d'élever la valeur vitale du noble. Ainsi l'amour sexuel, en tant qu'amour, nous oriente sur certaines qualités axiologiques déterminées d'ordre général, sur un certain « type » de valeurs (au sens où l'on peut dire : « ce n'est pas mon type de femme/d'homme »), sans toutefois parvenir aux valeurs les plus individuelles et les plus hautes. Aussi son objet ne peut-il être purement individuel, comme ce sera seulement le cas avec l'amour psychique et personnel, mais bien plutôt générique, à l'instar de l'instinct : c'est la valeur de l'espèce, et non de l'individu, qui se trouve augmentée grâce au choix que l'amour opère de certaines qualités axiologiques déterminées. Toutefois, contrairement à l'instinct dont il partage par ailleurs le caractère générique, l'amour sexuel implique un discernement des valeurs et ne se limite pas à une visée hédonique et reproductive dont l'objet est indifférent.

L'erreur de Freud et de Schopenhauer consiste dès lors, selon Scheler, à prétendre dériver l'amour de l'instinct sexuel, que ce soit par le mécanisme du refoulement et de la sublimation ou par l'illusion métaphysique du génie de l'espèce, alors même qu'ils sont séparés par une différence d'essence. Une telle mésinterprétation de l'amour sexuel et de son origine *sui generis* conduit notamment Schopenhauer à ne voir dans l'amour qu'un leurre au service de l'affirmation du vouloir-vivre, ce que Scheler conteste en soulignant que l'instinct suffit à lui seul à remplir ce but — l'amour et toutes ses sophistications y apparaissent comme tout à fait inutiles. Si l'amour sexuel a un sens, il doit être autre que la simple reproduction : « Car que serait la simple propagation et conservation de l'espèce, sans son élévation, sans son ennoblissement ? »[2] Ce qu'ont bien vu en revanche Schopenhauer et Freud,

[1] *P*, p. 33.

[2] *NFS*, p. 121/229. Cf. *P*, p. 95 : « Cet amour n'est point poussée aveugle, mais une fonction intentionnelle par laquelle le cœur choisit la valeur : c'est seulement par cet

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

c'est le rapport originaire de l'amour sexuel à la vie, en tant que celui-là est la tendance fondamentale de celle-ci : « L'amour sexuel n'est pas une fonction de la vie parmi d'autres, mais il est *la vie elle-même*, atteignant à sa plus haute puissance »[1]. Plus essentiel que les tendances à la nutrition, à la croissance ou même au mouvement, l'amour sexuel, sous le nom d'*éros*, définit l'essence même de la vie, dans la mesure où cette dernière ne se caractérise pas seulement par l'auto-conservation, mais surtout par son aspiration à l'élévation d'elle-même, à la création de nouvelles valeurs :

> En réalité, l'amour sexuel véritable est une force vitale *créatrice* [*schöpferische Lebensmacht*], il exprime l'aspiration éternelle de la vie noble à dépasser son niveau donné à un moment quelconque pour s'élever à une forme d'existence supérieure [...]. Grâce à l'amour sexuel, les individus qui l'éprouvent entrevoient par anticipation les meilleurs mélanges possibles de valeur devant être transmises par hérédité, et cela sous la forme, non d'une représentation ou d'un concept, mais sous celle d'un instinct qui saisit les valeurs[2].

Les passages où Scheler fait ainsi mention d'un « Éros créateur »[3] ne manquent pas de résonances bergsoniennes. Scheler insiste, en effet, sur la *nouveauté* que l'amour sexuel introduit en tant que « principe *dynamique* dans le renouvellement de la vie »[4]. L'amour sexuel doit bel et bien être compris en termes de création de valeurs : ce que cet amour élève, c'est la valeur « noble » de l'espèce qui s'incarnera dans le nouvel individu et qui, précise Scheler, n'existe pas encore — contrairement aux valeurs que l'instinct sexuel dépourvu d'amour se contente de reproduire. Il semble alors que la passivité de l'amour s'efface devant sa dimension radicalement active, car créatrice.

Reste que le concept schélerien de création ne se confond pas avec celui que Bergson élabore comme durée, pas plus qu'avec la conception artistique de la création des valeurs selon Nietzsche. Si l'amour sexuel a le

---

amour que l'instinct qui de sa nature est une "poussée" cherchant de tous côtés n'importe quelle satisfaction, et que ni l'individualité ni la valeur ne peuvent fixer, — se voit assigner des objets et des fins de valeur positives. »

[1] *P*, p.110. Cf. *NFS*, p. 133/250 : « Éros constitue la "vie même" *in puro*, son essence la plus profonde, on pourrait dire démoniaque. »

[2] *Ibid.*, p. 125/237, trad. modifiée.

[3] *Ibid.*, p. 132/249.

[4] *P*, p. 111.

sens d'une création de valeurs plus élevées pour l'espèce, cela n'entame toutefois ni l'absoluité des valeurs, ni la passivité fondamentale de l'amour qui les reçoit. L'idée de création ne contredit pas, selon Scheler, le fait que les valeurs soient toujours déjà là, avant notre intervention aimante : c'est le mode de leur existence qui, comme on l'a vu, diffère, passant par l'amour du *wirklich* encore virtuel et caché, au *real* de ce qui est actuellement donné. Ce n'est que par rapport aux valeurs accessibles au sentiment et à la préférence que les valeurs « créées » par l'amour sont « nouvelles » : il ne s'agit en aucun cas d'une nouveauté absolue, telle que l'imprévisibilité bergsonienne ou l'art chez Nietzsche. Les modalités mêmes de l'amour sexuel implique l'absence d'invention de sa part : « Cet amour *pressent* instinctivement la valeur de l'être à engendrer »[1]. Certes, un tel pressentiment de la valeur ne saurait être confondu avec la clarté d'un jugement objectif et rationnel, puisque Scheler prend le soin de distinguer, avec Pascal, l'ordre du cœur et celui de la raison. Mais il n'en demeure pas moins la prévision intuitive d'une valeur à venir, ou encore l'anticipation d'une valeur possible qui transparaît déjà, ce qui requiert que la valeur pressentie existe déjà sur le mode que nous avons caractérisé comme virtualité.

Enfin la passivité fondamentale de l'amour sexuel se révèle dans la manière dont il s'accomplit comme *acte* sexuel. Ce dernier, pour autant qu'il est animé par l'amour, en est l'expression privilégiée, et par là même, l'expression de la vie. Scheler précise alors le sens de cette expression : « L'acte sexuel, accompli sous les auspices de l'amour, constitue en effet le seul cas de fusion affective inter-humaine normale »[2]. *Nature et formes de la sympathie* s'efforce en effet, dans sa première partie, de dégager la sympathie et l'amour de toute conception qui les identifierait au phénomène pathologique de fusion affective (*Einsfühlung*). Comment dès lors l'amour sexuel, qui constitue le fond essentiel de la vie, peut-il s'exprimer comme fusion affective sans devenir lui-même pathologique ? Scheler conçoit tout d'abord deux types opposés de fusion affective pathologique : le type idiopathique, où le moi d'autrui est absorbé dans le mien, et le type hétéropathique où, à l'inverse, le moi d'autrui se substitue au mien (par exemple dans l'hypnose). Mais la fusion affective qui a lieu avec l'acte sexuel amoureux n'appartient à aucune de ces deux catégories ; elle consiste bien plutôt dans l'identification des deux partenaires au même courant vital universel. La passivité constitutive de la fusion affective se redouble alors du fait que les amants se voient

[1] *Ibid.*, p. 137. Nous soulignons.
[2] *Ibid.*, p. 117/223-224.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

en quelque sorte portés l'un et l'autre par la vie universelle, là même où ils semblent le plus actifs. La sexualité en *acte* de l'amour en dévoile ainsi phénoménologiquement l'irréductible passivité.

L'analyse de l'amour sexuel nous a donc permis de confirmer et de préciser le statut général de l'amour : actif en tant que mouvement d'élévation et de dévoilement, il demeure passif par rapport à l'existence indépendante et au contenu matérial des valeurs, ainsi que dans la modalité proprement sexuelle de son expression.

B) L'amour personnel des valeurs du sacré

L'amour personnel constitue la plus haute forme d'amour selon Scheler, car il se porte sur les valeurs les plus élevées dans l'ordre axiologique, à savoir les valeurs du sacré — la personne étant en effet, pour Scheler, le seul véritable Sacré. La structure générale de l'amour le détermine comme un mouvement qui élève la valeur d'un objet en s'appuyant sur une valeur donnée par le sentiment. Mais une telle structure ne parait plus pouvoir s'appliquer telle quelle à l'amour personnel, au moins pour deux raisons. La personne, tout d'abord, ne peut jamais être comprise comme un objet (encore moins comme une chose) ; et, partant, sa valeur ne peut être perçue par le sentiment ou la préférence. Ces deux éléments essentiels de la détermination de l'amour, à savoir son point de départ dans une valeur simplement sentie et son rapport à un objet pour lequel son mouvement s'accomplit, font ici défaut. C'est pourquoi Scheler affirme que « l'*acte* dans lequel nous appréhendons *originairement* les valeurs du sacré est l'acte d'une sorte bien déterminée d'*amour* »[1]. Autrement dit, l'amour personnel ne peut consister à élever une valeur préalablement donnée, car il constitue le seul mode d'accès aux valeurs personnelles du sacré. Les valeurs des degrés inférieurs ne sont « aimables » qu'à condition d'être d'abord senties ou préférées, tandis que le sacré n'est donné *qu'à* l'amour. L'amour personnel revêt donc une forme originale par rapport à l'amour sexuel ou psychique, car il est l'unique mode de dévoilement de la sphère du sacré : la valeur de la personne ne peut pas faire l'objet d'une augmentation ou d'une élévation, étant elle-même nécessairement et originairement le terme de ce mouvement d'élévation par l'amour.

[1] *F*, p. 129.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

La personne, par ailleurs, n'est jamais un objet comme peuvent l'être le corps, l'unité psycho-physique ou le moi. Tout ce qui peut nous être donné de la personne, ce sont ses actes qui se rattachent à elle comme à la substance qui les unifie ; mais la personne elle-même n'est jamais donnée en tant qu'objet. Aussi n'y a-t-il pas de connaissance théorique de la personne ; mais une connaissance affective n'est pas possible non plus, puisque seul l'amour est à même de l'appréhender et que ce dernier, comme la haine, « sont des actes n'ayant aucun caractère cognitif »[1] : l'amour est par essence un mouvement et non un acte cognitif de saisie des valeurs, même s'il rend possible une telle connaissance affective pour le sentiment. C'est pourquoi l'amour personnel est l'acte fondateur qui guide, non la connaissance objective de la personne, mais sa compréhension, qui passe par la reproduction et la participation à ses actes. Scheler parle ainsi d'une « connaissance compréhensive, guidée par l'amour dans ce qu'il a de plus spécifiquement personnel » (« *eine durch Personliebe geleitete verstehende Erkenntnis* »)[2].

À la différence des autres sphères matériales de valeurs, l'amour est ici premier par rapport à la connaissance et au sentiment. Il se distingue des autres formes d'amour par son caractère absolu, qui en fait le seul amour moral. L'amour personnel a un sens absolu parce qu'il ne se dirige pas sur des qualités axiologiques pour les élever à leur essence la plus propre, mais uniquement sur la personne elle-même, que Scheler conçoit comme une essence individuelle. C'est depuis l'amour de la personne que toutes ses qualités (beauté, vertu, etc.) rayonnent et deviennent elles-mêmes aimables : le cheminement de l'amour est alors inverse de celui décrit par Pascal dans le fameux § 323 des *Pensées*[3] et correspond bel et bien à « l'ordre du cœur » qu'aucune raison objective ne suffit à justifier. Ce processus par lequel les qualités d'un individu deviennent aimables du seul fait de leur appartenance à la personne individuelle, peut s'apparenter formellement à la cristallisation stendhalienne, cette « opération de l'esprit qui tire de tout ce qui se présente la découverte que l'objet aimé a de nouvelles perfections »[4], à condition de noter toutefois que cette cristallisation n'est plus pour Scheler imaginaire et illusoire, mais qu'elle révèle au contraire la vérité profonde et intime de la personne qui, sans amour, demeure invisible.

---

[1] *NFS*, p. 151/287.
[2] *Ibid.*, p. 129/245.
[3] Cf. Pascal, *Pensées*, édition Brunschvicg, § 323 : « On n'aime personne que pour des qualités empruntées ».
[4] Cf. Stendhal, *De l'amour*, I, chapitre 2, Paris, Gallimard, 1969.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

L'amour personnel est ainsi l'amour parfait et achevé, car il se concentre sur le noyau le plus intime de l'individu et n'en élève les diverses qualités qu'en les référant à ce qu'il a de plus propre, à savoir son essence personnelle. S'il s'agit bien toujours d'un accroissement de la valeur, celui-ci commence désormais par l'amour lui-même, et non plus par un sentiment nous livrant des qualités de l'objet pour que l'amour les élève dans un second temps. L'amour personnel est certes un mouvement, mais il atteint d'emblée son but, et se poursuit en se propageant aux qualités individuelles de la personne, qualités qui trouvent dès lors la source de leur valeur dans le noyau intime de la personne.

III. Le rôle éthique de pionnier et de guide

Nous voudrions pour terminer analyser l'enjeu éthique de la détermination schélerienne de l'amour, à savoir le rôle qu'il joue dans notre appréhension générale des valeurs. Il consiste en effet à dévoiler des valeurs qui existent nécessairement déjà mais qui ne sont données que par lui ; autrement dit le mouvement de l'amour est un élargissement du champ axiologique, qui augmente quantitativement le nombre des valeurs perceptibles, sans pour autant les constituer ou les créer. En cela on peut dire que l'amour nous ôte des œillères pour donner plus de profondeur à la vision affective des valeurs ; et son mouvement s'accomplit en suivant la hiérarchie axiologique, des valeurs inférieures vers les valeurs supérieures. C'est ce qu'atteste selon Scheler l'œuvre des génies moraux, qui nous donnent à voir des valeurs plus élevées auxquelles nous serions demeurés, sans eux, insensibles — ce dont Saint François d'Assise serait l'archétype. Ainsi le changement d'*éthos*, c'est-à-dire de systèmes axiologiques, s'effectue

> dans la mise au jour de valeurs *supérieures* (aux valeurs déjà données), découverte qui s'accomplit *dans* un mouvement d'amour et par la force de ce mouvement, et cela d'abord dans le domaine des premières parmi les modalités axiologiques dont nous avons établi la liste, pour s'étendre ensuite progressivement aux autres[1].

Il y a bien un dynamisme propre de l'amour, qui s'apparente *a priori* en cela à la dialectique ascendante de l'*éros* platonicien, allant des valeurs inférieures (utile, agréable) vers les valeurs supérieures (Sacré). L'amour ne

[1] *F*, p. 314.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

forge pas les valeurs, mais il ne se contente pas non plus de les recevoir à la manière du sentiment : il est l'acteur d'une révélation qui comporte une dimension de relative nouveauté par rapport à un certain état antérieur de la capacité affective du sujet. Situé entre la pure passivité du sentiment et l'authentique activité de l'*ego* constituant husserlien, l'amour selon Scheler est un mouvement de découverte, une dynamique affectée d'un coefficient de passivité qui est moindre par rapport à celui du sentiment qui n'est *que* réceptif.

L'amour préside donc au dévoilement progressif du champ axiologique. Or, ce qui caractérise l'ordre axiologique objectif selon Scheler, c'est le fondement des valeurs inférieures sur les valeurs supérieures, et la relation de fondement (*Fundierung*) selon Scheler a le sens d'une implication nécessaire :

> Je dis que la valeur de type B « fonde » la valeur de type A lorsqu'une certaine valeur singulière A ne peut être donnée que dans la mesure où une certaine valeur quelconque B est déjà donnée ; et cela en vertu des lois mêmes de son essence[1].

Cela signifie, par exemple, que « l'utile » ne peut nous être donné que par référence à une valeur supérieure comme « l'agréable » ; ce dernier, de même n'est perceptible que si nous percevons déjà une valeur vitale comme la santé, par exemple ; il en va de même pour les valeurs vitales, qui ont pour condition d'apparition les valeurs spirituelles, etc. Autrement dit, il faut que soit déjà données les valeurs supérieures pour que puissent apparaître les valeurs inférieures : ce qui rend contradictoire, ou du moins problématique, la nature dynamique et ascendante de l'amour, puisque la donation des valeurs supérieures qu'il est censé découvrir est présupposée dans la donation des valeurs inférieures initiales. Ainsi, *in fine* « toutes les valeurs possibles "reposent" sur la valeur d'un *Esprit personnel infini* »[2], qui est elle-même saisie par l'amour spécifiquement interpersonnel et moral[3]. C'est en ce sens que la réceptivité semble première, d'autant plus que l'amour a aussi le sens d'un abandon de soi[4].

Comment cet acte peut-il alors être à la fois la fin du mouvement d'amour, son point culminant, et en même temps sa condition, en tant que

---

[1] *Ibid.*, p. 115
[2] *Ibid*., p. 116.
[3] Cf. *NFS*, II[e] partie, chapitre 3.
[4] *OA*, p. 63.

dévoilement de la valeur suprême fondant toutes les autres ? On retrouve bien chez Scheler l'idée d'inspiration religieuse, et plus précisément johannique, selon laquelle « Dieu est amour [*agapè/charitas*] » (1 Jean 4,8), qui permettrait certes de résoudre cette tension interne : en ce sens, le fondement de toutes les valeurs ne fait qu'un avec le mouvement qui les découvre, et c'est en cela qu'il serait donné dès le départ. L'homme ne ferait alors que participer à cet amour en Dieu (*amare in Deo*) dont parlent les scolastiques et les mystiques à la suite de Saint Augustin[1]. Toutefois, outre que cette interprétation est sans doute phénoménologiquement discutable du fait de ses implications théologiques assez lourdes, elle est surtout insuffisante d'un point de vue strictement interne à la pensée de Scheler. En effet, l'amour en et de Dieu n'est que la forme la plus élevée de l'amour, celle qui saisit l'absoluité des valeurs ; il ne rend pas compte de toutes ses autres formes, telles l'amour de la vie ou de l'art, qui ne sont pas orientés spécifiquement sur les personnes. Il y a une signification plus large de l'amour, ce dernier ne se dirigeant pas par essence exclusivement sur les personnes humaines. S'il y a peut-être une sorte de pré-tournant théologique chez Scheler, cela ne constitue pas le dernier mot de sa phénoménologie.

Les valeurs initialement données requiert bien, pour apparaître, la donation d'une valeur supérieure ; mais Scheler de préciser dans le *Formalisme*[2] qu'il ne doit s'agir que d'« une certaine valeur quelconque ». Ce qui est requis, ce n'est donc pas la valeur supérieure *particulière* de cet objet-ci, que seul l'amour met au jour, mais plutôt la conscience ou le pressentiment d'une valeur supérieure *en général :* la valeur supérieure présupposée par la valeur donnée n'est pas propre à l'objet, mais ressortit d'une catégorie axiologique plus large. Ainsi faut-il, par exemple, être réceptif à l'existence de valeurs spirituelles pour que la vie « *assume une valeur quelconque* »[3], sans qu'il y ait nécessairement de relation intrinsèque entre ces deux niveaux de la hiérarchie axiologique ; c'est de ce point de vue seulement que la valeur de Dieu, personne des personnes, est nécessairement le fondement de toutes les autres. Or, la découverte des *a priori* matérials et de leur hiérarchie

[1] *NFS*, p.166/312 : « La forme la plus élevée de l'amour de Dieu n'est pas représentée par l'amour *à l'égard* de Dieu, considéré comme source de toute bonté, c'est-à-dire comme une chose ou un objet, mais par la participation effective à son amour pour le monde (*amare mundum in Deo*) et pour lui-même (*amare Deum in Deo*), c'est-à-dire par ce que les scolastiques, les mystiques et, avant eux, saint Augustin appelaient *amare in Deo.* »

[2] *F*, p. 115.

[3] *Ibid*., p. 116.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

objective interne ne dépend pas directement du sujet, mais de l'*éthos* dans lequel il évolue. Ce dernier est mis au jour par les génies moraux qui ont seuls la capacité d'ouvrir et d'élargir le champ axiologique pris dans sa plus grande généralité. Ce sont eux qui, en un sens, ouvrent la voie pour que nous puissions sentir, hiérarchiser et, par la suite, aimer les valeurs. Ainsi l'ordre de fondation du royaume des valeurs, qui requiert que le supérieur soit donné avant l'inférieur, s'explique selon Scheler grâce à l'intervention d'une personnalité morale exemplaire dont l'amour dévoile le plus haut degré de valeur et forge ainsi l'*éthos* dans lequel toutes les autres valeurs deviennent perceptibles. Cet acte singulier par lequel la plus haute valeur est d'emblée donnée, c'est l'amour personnel : il faut un génie moral pour découvrir la région même des valeurs personnelles, alors que l'homme ordinaire n'aime que *telle ou telle* personne. C'est pourquoi Scheler, dans son essai intitulé « Amour et connaissance »[1], s'efforce de distinguer les conceptions bouddhiste, grecque et chrétienne de l'amour et de son rapport au connaître, montrant notamment que seule la dernière fait droit à l'originarité de l'amour. Ce qui se fait jour, selon Scheler, avec le christianisme, c'est la supériorité de l'amour sur la connaissance et par là même la découverte de ce sacré inconnaissable qu'est la valeur de la personne.

À l'inverse, il y va dans l'amour tel que l'homme ordinaire l'expérimente, d'une valeur supérieure qui s'enracine dans la valeur inférieure, et qui est d'autant plus élevée qu'elle constitue le noyau individuel de l'objet :

> L'amour et la haine s'adressent nécessairement à un noyau individuel de la chose, à un *noyau-valeur* [*Wertkern*] — si je puis dire — qui ne se laisse jamais ramener à des valeurs jugeables, ni même sensibles séparément. Au contraire, le critère d'appréciation des attributs axiologiques se conforme à la valeur portée par la chose aimée ou haïe, mais ce ne sont pas l'amour et la haine qui se conforment à cette appréciation[2].

Ce que l'amour donne à voir, au-delà des valeurs supérieures génériques (telles que l'humanité), c'est l'individualité essentielle d'un être : celle-ci constitue une plus haute valeur car elle comporte non seulement la valeur universelle de la personne, mais aussi la valeur singulière qui est la sienne, ce

---

[1] Cf. M. Scheler, *Le sens de la souffrance suivi de deux autres essais*, trad. P. Klossowski, Paris, Aubier Montaigne, 1936.
[2] *NFS*, p. 152/289, trad. modifiée.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

que le *Formalisme* appelle le « bon-en-soi pour *moi* », et *Nature et formes de la sympathie :* « l'image axiologique idéale » (*ideales Wertbild*)[1] de l'objet.

Les difficultés que pose le concept schelerien d'amour condensent celles de l'intentionnalité elle-même, renforcées par l'absence de la réduction et par l'impossibilité de le comprendre en termes de constitution. L'opposition stricte de l'activité et de la passivité ne permet plus de rendre compte de l'expérience dynamique de l'amour telle que la pense Scheler. En effet, sur le versant objectif, la valeur dépend de l'essence individuelle de l'objet, existe par elle-même et ainsi contraint le mouvement du sujet à la suivre ; et, sur le versant subjectif, ce même mouvement consiste à élaborer l'image axiologique sur la seule base de la valeur donnée, c'est-à-dire à actualiser une valeur virtuelle. L'amour est donc l'acteur d'un jaillissement de valeur dont tout le contenu matérial est déjà dans l'objet : il en est cependant la condition d'existence et d'apparition, bien que cette valeur ne dépende pas de lui. On peut voir alors tout ce qui oppose les phénoménologies de Scheler et de Husserl. Pour ce dernier, la passivité, thématisée par l'analyse génétique, se situe au fondement de la constitution par les actes objectivants de l'*ego*, qui suivent une téléologie immanente. Tout à l'inverse, pour Scheler, l'objectivité des valeurs n'est pas constituée mais seulement révélée par l'intentionnalité affective ; c'est à la racine de cette passivité générale, et comme sa condition, que l'on trouve le mouvement d'amour, l'actualisation originelle qui, quant à elle, se déploie dans l'absence de toute téléologie subjective *a priori*.

Aussi le statut *sui generis* de l'amour parmi les actes affectifs chez Scheler pourrait-il nous donner l'occasion de revenir sur la critique sévère que lui adresse Michel Henry au § 64 de *L'essence de la manifestation :* Henry y reproche à Scheler d'avoir méconnu la dualité ontologique de l'apparaître en conférant à l'affectivité un pouvoir de révélation qui n'appartient en propre qu'à l'intentionnalité. Henry distingue ainsi, au sein de la perception affective conçue par Scheler, d'une part l'activité intentionnelle qui met le sujet en rapport avec une extériorité, et, d'autre part, l'état affectif clos sur lui-même — l'erreur de Scheler consistant selon Henry à ne voir dans cet état affectif qu'une détermination ontique, et non la structure essentielle passive de l'affectivité. Toute cette critique est cependant conduite d'après le modèle du *Fühlen*, que M. Henry prend comme l'archétype du sentiment intentionnel. Toutefois, l'essence, à la fois plus originelle et plus complexe, de l'acte

[1] *Ibid*., p. 156/296.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

d’amour appellerait une révision de cette critique (qui déborde le cadre de cet article), puisque Scheler distingue explicitement la structure dynamique de l’amour de la structure statique des états affectifs tels que la sympathie. Il y a bien une unité élémentaire irréductible de l’amour, dont la puissance de révélation diffère du sentiment intentionnel, et qui conjugue en elle activité et passivité, spontanéité et réceptivité, position d’existence et abandon de soi.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1, 2012 (Actes 5), p. 499-518
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Sur la notion de schéma corporel dans la philosophie de Merleau-Ponty : de la perception au problème du sensible

PAR DANILO SARETTA VERISSIMO
Universidade Estadual Paulista (Brésil)

Dans cet article, nous nous proposons d'établir une analyse comparative entre l'approche de la notion de schéma corporel dans la *Phénoménologie de la perception*[1] et dans les *Cours de Sorbonne*, réalisés entre 1949 et 1952, et dédiés, surtout, à la psychologie de l'enfant. Dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty critique le caractère associationiste qui a marqué l'émergence de la notion de schéma corporel dans la neuropsychiatrie au passage du XIX^e^ au XX^e^ siècle. Pour le philosophe, le sens vraiment fructueux de ce dispositif repose dans son caractère intentionnel. Merleau-Ponty opère une désubstantialisation de la notion concernée. De représentation ou de noyau cognitif organisateur de notre expérience corporelle, elle passe à fonction pré-cognitive, expression de la perméabilité des parties de notre corps les unes en relation aux autres, et, également, de la perméabilité du corps au monde et à autrui. Après la *Phénoménologie de la perception*, cette perméabilité sera pensée de plus en plus dans les termes d'une « proximité vertigineuse » entre nous et les objets, entre nous et autrui. Le passage, que réalise Merleau-Ponty, de l'idée d'incarnation à la conception de chair commence à être conçu dans la période entre 1945 et 1952, et se nourrit de discussions concernant la corporéité à l'intérieur, principalement, de la psychologie de l'enfant et de la psychanalyse, ainsi que des réflexions concernant le schéma corporel. Dans ce contexte, la notion de schéma corporel, dont l'interprétation intellectualiste de représentation ou d'image de notre corps ne peut plus être soutenue depuis la *Phénoménologie de la perception*, ne se contente

[1] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945. Abrégé *Ph.P.* par la suite.

pas d'être conçue comme connaissance pré-cognitive de notre corps dans le monde : elle exige d'être conçue dans les termes de notre participation prodigieuse au monde, sens qui se met en évidence dans la période des *Cours de Sorbonne*.

1. La notion de schéma corporel dans la *Phénoménologie de la perception*

Merleau-Ponty entre en contact avec la notion de schéma corporel en étudiant la littérature neuropsychologique des débuts du XX^e^ siècle. On attribue au neurologue Henry Head les premières élaborations de la notion de schéma corporel. À partir de recherches sur des perturbations de la capacité de localiser des stimulations externes, Head a admis l'existence de modèles ou de schémas tactiles, visuels, posturaux et moteurs du corps[1]. Il s'agirait d'un système dynamique qui constitue des modèles organisés concernant notre condition corporelle et qui gouverne, principalement, notre posture et notre motricité. Selon le neurologue, ce système reste au dehors de nos domaines conscients[2]. Klaus Conrad[3] nous invite à porter notre attention sur l'ambiguïté de la notion de schéma corporel dans la pensée de certains auteurs. Elle est conçue soit comme un fait psychologique, soit comme un fait physiologique. Quoiqu'il en soit, on tourne autour d'un idéal empiriste. Il incomberait aux données interoceptives et propriocetives d'alimenter des schémas associatifs d'ordre purement physiologique ou de donner lieu à des schémas associatifs d'ordre représentationnel qui, même non conscients, seraient toujours prêts à agir.

Dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty désubstantialise la notion de schéma corporel. Le philosophe s'efforce de déployer un dialogue de co-appartenance entre sujet et objet. Cette communication s'établit sur notre unité corporelle, qui, à son tour, fait unité avec le monde. De ses études concernant la spatialité et la motricité du corps propre découle une telle organicité entre sujet et monde que tant le mouvement que l'espace perçu cessent de figurer comme des éléments de représentation. Le schéma

[1] H. Hécaen et J. Ajuriaguerra, *Méconnaissances et hallucinations corporelles : intégration et désintégration de la somatognosie*, Paris, Masson & Cie, 1952.

[2] H. Head et G. Holmes, « Sensory disturbances from cerebral lesions », *Brain*, vol. 34, 1911, p. 102-254 ; Sh. Gallagher, J. Cole, « Body image and body schema in a deafferented subject », *Journal of Mind and Behavior*, vol. 16, 1995, p. 369-390.

[3] K. Conrad, « Das Körperschema: Eine kritische Studie und der Versuch einer Revision », *Neurologie und Psychiatrie*, vol. 147, p. 346-369, 1933, *apud* H. Hécaen et J. Ajuriaguerra, *op. cit.*

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

corporel apparaît comme fonction de transposition tacite établie « sur l'unité et l'identité du corps comme ensemble synergique »[1], de manière que, à travers la motricité, on voit apparaître entre le corps et les phénomènes extérieurs un système unifié analogue à la synergie du corps propre.

Le mouvement corporel et l'espace se laissent prendre comme des facteurs subordonnés à des actes exprès de représentation seulement dans les cas de perturbation du schéma corporel, comme on le trouve dans plusieurs études[2]. Dans les cas pathologiques, on remarque la désintégration de l'unité pré-reflexive entre sujet et monde, ce qui révèle à Merleau-Ponty la complicité entre le corps et le monde. Face à ce constat, le philosophe s'éloigne des synthèses conscientes opérées par la conscience, de l' « intentionnalité de représentations », et souligne une « intentionnalité motrice », en prenant le corps pour « sujet de la perception »[3]. La notion de schéma corporel est, donc, intégrée dans l'activité intentionnelle du sujet psychophysique.

Dans la dynamique du chapitre *La spatialité du corps propre et la motricité*, de la *Phénoménologie de la perception*, la notion d'intentionnalité motrice déplace des analyses d'empreinte intellectualiste établies sur la notion de fonction symbolique vers le caractère intentionnel de l'activité motrice. Cela implique le déclin d'un dispositif théorique anthropologique au profit d'un autre. La notion de fonction symbolique[4] est annulée et une importance croissante est donnée au concept de schéma corporel. La critique

[1] *Ph.P.*, p. 366.

[2] W. Woerkom, « Sur la notion de l'espace (le sens géométrique), sur la notion du temps et du nombre : une démonstration de l'influence du trouble de l'acte psychique d'évocation sur la vie intellectuelle », *Revue Neurologique*, vol. 26, 1919, p. 113-119 ; J. Lhermitte, G. Lévy, N. Kyriako, « Les perturbations de la pensée spatiale chez les apraxiques : à propos de deux cas cliniques d'apraxie », *Revue neurologique*, vol. 32, n° 2, 1925, p. 586-600 ; H. Head, *Aphasia and kindred disorders of speech*, Cambridge, 1926, *apud* E. Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques III. La phénoménologie de la connaissance*, trad. fr. C. Fronty, Paris, Minuit, 1972 ; J. Lhermitte, J. Trelles, « Sur l'apraxie pure constructive: les troubles de la pensée spatiale et de la somatognosie dans l'apraxie », *L'encéphale*, vol. 28, n° 6, 1933, p. 413-444 ; K. Goldstein, M. Scheerer, « Abstract and concrete behavior », dans A. Gurwitsch, E. Haudek, W. Haudek, *Kurt Goldstein : Selected Papers / Ausgewählte Schriften*, La Haye, Nijhoff, 1971, p. 365-399.

[3] *Ph.P.*, p. 239.

[4] La fonction catégorielle, ou symbolique, détient un rôle positif dans le premier livre de Merleau-Ponty, *La structure du comportement*. *Cf.* D. Verissimo, « Position et critique de la fonction symbolique dans les premiers travaux de Merleau-Ponty », *Chiasmi International*, vol. 13, 2011, p. 475-479.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

de la fonction symbolique est opérée dans le débat sur la distinction entre des mouvements concrets et des mouvements abstraits né à partir d'études sur l'apraxie. Plusieurs auteurs[1] ont observé que leurs patients réalisaient sans effort des activités simples et concrètes, comme coiffer les cheveux ou allumer une pipe, mais échouaient devant des sollicitations dépourvues d'un sens vital comme soulever le bras à la demande du médecin. Les malades réalisaient de grands efforts pour « trouver » le membre impliqué dans la tâche, ensuite pour « trouver » leur tête, indication de l' « en haut », et, finalement, pour réaliser les oscillations corporelles qui pouvaient culminer dans le mouvement attendu. Les chercheurs ont attribué ces dysfonctionnements à la désorganisation de la fonction symbolique, responsable de la capacité que nous avons de nous guider non seulement dans le milieu immédiat, mais aussi à travers d'éléments représentés.

Selon Merleau-Ponty, la distinction entre le comportement concret et le comportement abstrait nous ramène à une distinction d'ordre ontologique entre l'être comme chose et l'être défini « par l'acte de signifier »[2], entre l'automatisme et la conscience. Le philosophe observe que les patients reconnaissent les ordres, aussi bien que les mouvements sollicités quand enfin ils sont réalisés. L'auteur commente : « Si la consigne a pour lui [le malade] une *signification intellectuelle*, elle n'a pas de *signification motrice*, elle n'est pas parlante pour lui comme sujet moteur »[3]. Et il continue :

> Ce qui lui manque n'est ni la motricité, ni la pensée, et nous sommes invités à reconnaître entre le mouvement comme processus en troisième personne et la pensée comme représentation du mouvement une anticipation ou une saisie du résultat assurée par le corps lui-même comme puissance motrice, un « projet moteur » (Bewegungsentwurf), une « intentionnalité motrice » sans laquelle la consigne demeure lettre morte[4].

Dans la condition pathologique, la définition objective de l'espace et du mouvement ne garantit pas son application au corps propre. Pour Merleau-Ponty, cela signifie que le corps possède un monde sans se subordonner à une fonction de représentation, ou fonction symbolique. C'est plutôt la « ca-

[1] W. Woerkom, art. cit. ; J. Lhermitte, G. Lévy, N. Kyriako, art. cit. ; J. Lhermitte, J. Trelles, art. cit. ; K. Goldstein, M. Scheerer, art. cit.
[2] *Ph.P.*, p. 141.
[3] *Ibid.*, p. 128 (souligné par l'auteur).
[4] *Id*.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

pacité de différenciation motrice du schéma corporel dynamique »[1] qui acquiert, aux yeux du philosophe, une fonction originaire.

1.1. Le monde perçu

Dans la première partie de la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty affirme : « Le corps, en se retirant du monde objectif, entraînera les fils intentionnels qui le relient à son entourage et finalement nous révélera le sujet percevant comme le monde perçu »[2]. Plus avant, dans l'introduction à la partie dédiée au monde perçu, il écrit : « La théorie du schéma corporel est implicitement une théorie de la perception »[3]. Il se trouve, donc, que la perception du corps propre comme schéma corporel, dans le sens phénoménologique du concept, et la perception extérieure constituent « les deux faces d'un même acte »[4]. La connaissance pré-reflexive que nous possédons en rapport à notre corps, la synergie qui caractérise la « connexion vivante » de leurs parties, forme, avec la perception extérieure, un système.

Merleau-Ponty va encore plus loin et entrelace l'unité de l'objet perçu à la cohésion de notre expérience corporelle. L'auteur déclare :

> L'identité de la chose à travers l'expérience perceptive n'est qu'un autre aspect de l'identité du corps propre au cours des mouvements d'exploration, elle est donc de même sorte qu'elle : comme le schéma corporel, la cheminée [un objet quelconque] est un système d'équivalences qui ne se fonde pas sur la reconnaissance de quelque loi, mais sur l'épreuve d'une présence corporelle[5].

En procédant par analogie, Merleau-Ponty étend la structure de transposition de sens vivants qui correspond au schéma corporel à l'unité des choses, qui acquièrent cohésion dans la mesure où leurs parties sont renvoyées continûment les unes aux autres. Si le sujet de la perception coïncide avec « l'unité elle-même ouverte et indéfinie du schéma corporel »[6], nous devons

---

[1] A. Grünbaum, « Aphasie und Motorik: Zeitschrift für die ges », *Neurologie und Psychiatrie*, 1930, p. 385-412, apud *Ph.P.*, p. 166.
[2] *Ph.P.*, p. 86.
[3] *Ibid*., p. 239.
[4] *Ibid*., p. 237.
[5] *Ibid.*, p. 216.
[6] *Ibid*., p. 270.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

dire aussi que « la synthèse perceptive ne possède pas plus le secret de l'objet »[1] et que, donc, « l'obscurité gagne le monde perçu tout entier »[2].

1.2. La perception d'autrui

Le schéma corporel se constitue comme « fonction générale de transposition tacite »[3]. Cette unité pré-logique originale se révèle « dans l'unité d'un "je peux" »[4], donc dans sa dimension intentionnelle. En outre, la synthèse de notre corps propre est coextensive à la synthèse perceptive du monde. La même chose est valable à propos de la perception d'autrui, qui, à l'exemple du monde perçu, est ménagée par le schéma corporel. À partir de la pensée objective, on conçoit l'existence de deux manières d'être : l'être en soi, être matériel et passible d'objectivation, et l'être pour soi, ou conscience constitutive, capable d'établir le monde et le corps selon un « système de corrélations objectives »[5]. De cela on déduit que, concernant la perception d'autrui, seul un « raisonnement par analogie » me permet d'avoir l'expérience de l'autre. Un raisonnement où mon psychisme, au moyen de l'observation de l'activité motrice d'autrui, estime l'existence de tels et tels contenus psychiques qui gouvernent le corps que je vois. Merleau-Ponty, d'autre part, considère que « le raisonnement par analogie présuppose ce qu'il devait expliquer »[6] : notre participation dans le monde comme « sujets anonymes de la perception »[7]. Ni notre moi n'est vécu de manière transparente, ni nous ne constituons le monde avec des limites bien définies. Et si je ne suis pas une subjectivité absolue, autrui cesse d'être un objet pour moi et *vice versa*. L'expérience d'autrui s'offre à nous à l'intérieur d'un tableau unitaire et spontané. C'est pour cela qu'un bébé de quinze mois, qui n'a jamais reconnu complètement sa face dans un miroir, est capable d'ouvrir la bouche quand, en jouant, nous plaçons un de leurs doigts entre nos dents. Merleau-Ponty affirme :

> C'est que sa propre bouche et ses dents, telles qu'il les sent de l'intérieur, sont d'emblée pour lui des appareils à mordre, et que ma mâchoire, telle qu'il la

[1] *Ibid*., p. 269.
[2] *Ibid*., p. 232.
[3] *Ibid*., p. 196.
[4] *Ibid*., p. 363.
[5] *Ibid*., p. 401.
[6] *Ibid*., p. 404.
[7] *Ibid.*, p. 406.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

> voit du dehors, est d'emblée pour lui capable des mêmes intentions. La « morsure » a immédiatement pour lui une signification intersubjective. Il perçoit ses intentions dans son corps, mon corps avec le sien, et par là mes intentions dans son corps[1].

C'est ce qui se produit quand le bébé imite autrui. À propos des instruments dont l'enfant voit se servir l'adulte, le philosophe écrit :

> Il en prend possession, il apprend à s'en servir comme les autres s'en servent, parce que le schéma corporel assure la correspondance immédiate de ce qu'il voit faire et de ce qu'il fait et que par là l'ustensile se précise comme un manipulandum déterminé et autrui comme un centre d'action humaine[2].

Le corps propre forme un système avec le monde et avec les autres corps que habitent le monde.

> [C]'est justement mon corps qui perçoit le corps d'autrui et il y trouve comme un prolongement miraculeux de ses propres intentions, une manière familière de traiter le monde ; désormais, comme les parties de mon corps forment ensemble un système, le corps d'autrui et le mien sont un seul tout, l'envers et l'endroit d'un seul phénomène et l'existence anonyme dont mon corps est à chaque moment la trace habite désormais ces deux corps à la fois[3].

C'est, donc, pour cela que des perturbations du schéma corporel peuvent être diagnostiquées à partir de la difficulté qu'éprouve le malade à indiquer sur le corps du médecin la partie qui a été touchée sur son propre corps.

2. La notion de schéma corporel dans les cours de Sorbonne

Dans les cours de Sorbonne dédiés à la psychologie de l'enfant, le recours à la notion de schéma corporel prend place au sein du problème de l'intersubjectité. Merleau-Ponty juxtapose la perception du comportement d'autrui et la perception du corps propre en tant que schéma corporel, organisation unitaire où survient l'identification entre moi et autrui[4]. Ce sujet est présent

[1] *Ibid.*, p. 404.
[2] *Ibid*., p. 407.
[3] *Ibid*., p. 406.
[4] M. Merleau-Ponty, « La conscience et l'acquisition du langage », dans *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952*, Lagrasse, Verdier, 2001, p. 9-87.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

spécialement dans le cours intitulé *Les relations avec autrui chez l'enfant*, dans lequel Merleau-Ponty s'intéresse à la genèse de la perception de l'autre[1]. Dans quelles conditions l'enfant commence à établir un contact avec autrui ? Quelle est la nature de cette relation ? Comment est-elle possible au début de la vie, se demande le philosophe ?

Nous avons vu précédemment que, dans la sphère des préjugés de la philosophie et de la psychologie classiques, nous arrivons à une impasse concernant le problème de la perception d'autrui. Selon Merleau-Ponty[2], au-delà de l'abandon de l'idée de psychisme, la résolution de cette difficulté passe par la réforme de la notion de cénesthésie au profit de la notion de schéma corporel. Le philosophe affirme :

> Si mon corps doit pouvoir reprendre à son compte les conduites qui me sont données en spectacle, il faut qu'il me soit donné, non plus comme une masse de sensations rigoureusement privées, mais plutôt par ce qu'on appelle un « schéma postural », ou « schéma corporel »[3].

En ce qui concerne la notion de schéma corporel, c'est à Henri Wallon que Merleau-Ponty fait appel dans la discussion sur les relations avec autrui dans l'enfance. Le philosophe se fonde sur les critiques du psychologue à propos de l'idée de cénesthésie, ainsi qu'à ses descriptions sur le progrès de l'ouverture du corps propre au monde et sur les réactions de l'enfant devant la perception de son propre corps.

Wallon analyse la prise de conscience et le processus d'individualisation du corps propre[4]. Selon l'auteur, l'ensemble de sensibilités intéroceptives et proprioceptives qui soutient l'activité du nouveau-né configure déjà un système synergétique qui garantit l'unité organique du bébé. Le progrès de ce système implique l'établissement de relations de plus en plus précises avec les excitations venues du monde extérieur. Cela signifie que la condition indispensable au développement du moi corporel n'est pas l'intuition coordonnée des organes et de son activité, mais la liaison entre l'activité tournée vers le monde et celle rapportée aux nécessités et attitudes du corps.

---

[1] M. Merleau-Ponty, « Les relations avec autrui chez l'enfant », dans M. Merleau-Ponty, *Parcours : 1935-1951*, Lagrasse, Verdier, 2001, p. 147-229. Abrégé *Parcours (RAE)* par la suite ; M. Merleau-Ponty, « Les relations avec autrui chez l'enfant », dans M. Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l'enfant*, *op. cit.*, p. 303-396. Abrégé *Sorb. (RAE)* par la suite.

[2] *Parcours (RAE)* ; *Sorb. (RAE)*.

[3] *Parcours (RAE)*, p. 176-177.

[4] H. Wallon, *Les origines du caractère chez l'enfant* (1949), Paris, PUF, 2009.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

Dans ce sens, Merleau-Ponty affirme que la constitution d'un schéma corporel, c'est-à-dire l'acquisition d'une expérience organisée du corps propre, coïncide avec la possibilité que cette expérience soit transférée à autrui, dans la mesure où autrui apparaît comme un être tourné vers un monde partagé. L'image d'autrui peut être « immédiatement "interprétée" par mon schéma corporel »[1].

Jusqu'ici nous ne nous éloignons pas beaucoup du régime de l'intentionnalité tel qu'il est conçu par Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie de la perception*. Une avance claire a lieu lorsque le philosophe commence à explorer le fait, exposé par Wallon, que le développement des synergies intersensorielles liées au développement de l'extéroceptivité initie les réactions de l'enfant face à son propre corps. Wallon commente, par exemple, qu'entre le troisième et le sixième mois de vie, il est commun d'observer la surprise de l'enfant devant le surgissement fortuit de ses membres, principalement ses mains, dans son champ perceptif. Il n'est pas rare que, en prenant un objet quelconque, le bébé se retienne devant sa main et la déplace à la hauteur des yeux. Pour Wallon, tout se passe comme s'il était pris par les sensations proprioceptives et visuelles liées à l'événement. Si le bébé, dans ses mouvements, prend une main avec l'autre, « il regarde la première avec surprise, la main inerte retenant davantage son attention parce que, sans doute, la suite des sensations y est moins prévue que dans la main active »[2].

On voit, donc, que les actions de l'enfant révèlent progressivement une unité corporelle affinée avec le développement de la perception extéroceptive, ce qui, à son tour, entraîne des progrès dans l'ajustement de la perception externe et de la sensibilité proprioceptive en ce qui concerne le corps propre. Wallon écrit :

> L'enfant sait se sentir à la fois présent dans l'impression visuelle et dans le membre en mouvement, d'où possibilité et besoin pour lui de déchiffrer comment les deux sensibilités se correspondent. [...] Ce qui le surprend, s'il saisit l'une [de ses mains] avec l'autre, ce n'est ni leur dualité ni leur similitude, dont ses impressions visuelles ou motrices lui donneraient une intuition bien plus décisive. Ce sont les effets du contact, doublement et différemment sentis dans les deux mains, et ce sont les correspondances qu'il découvre entre ces effets[3].

[1] *Sorb. (RAE)*, p. 311.
[2] H. Wallon, *op. cit.*, p. 210.
[3] *Ibid*., p. 211.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

On connaît l'importance que l'expérience du touchant-touché, figure de la dimension polysémique du caractère sensible du corps, acquiert peu à peu dans la philosophie de Merleau-Ponty. Notre corps est « sentant sensible », affirme le philosophe dans *Le visible et l'invisible*[1], au moment où il atteste la liaison primordiale entre notre exploration du monde et ce qu'elle nous présente, le pacte entre nous et les choses. Notre corps est aussi accessible du dehors, comme démontre suffisamment tôt l'expérience de toucher une main avec l'autre. La main qui se sent, dans les termes de la proprioceptivité, est en même temps tangible. Merleau-Ponty commente : la main « prend place parmi les choses qu'elle touche, est en un sens l'une d'elles, ouvre enfin sur un être tangible dont elle fait aussi partie »[2]. Le corps est, donc, incorporé par l'univers interrogé dans le croisement du touchant et du tangible. L'ontogenèse du corps elle-même le lie directement aux choses, affirme Merleau-Ponty, en soudant « la masse sensible qu'il est et la masse du sensible où il naît par ségrégation »[3]. En tant que voyant et touchant, le corps reste ouvert à cette masse du sensible.

De retour aux cours de Sorbonne, on voit que Merleau-Ponty, en mobilisant la notion de schéma corporel, s'approche du champ conceptuel qui culminera dans la conception tardive de la *chair*, du corps comme sentant sensible. Au début de la vie, il n'y a pas un « schéma corporel total »[4]. L'activité sensori-motrice de l'enfant ne consiste cependant pas en des « expériences multiples et disjointes »[5]. Dès le début, nous identifions des structures globales qui, peu à peu, s'enrichissent et se différencient. Le schéma corporel s'intègre progressivement dans la forme d'un événement unitaire, conjugaison de toutes les données sensorielles et qui englobe, essentiellement, la situation du corps dans l'espace, dans le monde. On doit remarquer, néanmoins, que l'orientation archéologique impliquée dans le traitement du corps propre à partir de la psychologie de l'enfant nous amène à l'approfondissement du système pratique formé entre l'espace corporel et l'espace extérieur, tel que présenté dans la *Phénoménologie de la perception*. Dans ce livre, sous l'égide d'une intentionnalité motrice, Merleau-Ponty écrit :

[1] M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible* (1964), Paris, Gallimard, 2006.
[2] *Ibid*., p. 174.
[3] *Ibid*., p. 177.
[4] *Sorb. (RAE)*, p. 313.
[5] M. Merleau-Ponty, « Structure et conflits de la conscience enfantine », art. cit., p. 171-244, ici p. 189.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

> Dans le geste de la main qui se lève vers un objet est enfermée une référence à l'objet non pas comme objet représenté, mais comme cette chose très déterminée vers laquelle nous nous projetons, auprès de laquelle nous sommes par anticipation, que nous hantons[1].

Le philosophe prend en considération notre liaison originaire avec le monde antérieure à l'ordre de la représentation, et la cohésion du monde perçu apparaît rattachée à la cohésion du corps phénoménal, à l'unité du schéma corporel. Dans les cours de Sorbonne, l'intégration progressive du schéma corporel signifie *l'acquisition graduelle du caractère de visibilité du corps propre*, et, donc, implique *une nouvelle dimension de la spatialité*.

En effet, l'intégration du schéma corporel semble résulter d'une fissure au sein de la corporéité. Par cette nouvelle organisation, le dehors s'insère dans l'intimité de notre expérience[2], de même que nous sommes précipités dans l'aspect public de l'expérience. Ainsi le schéma corporel ne représente plus le véhicule de notre liaison primordiale avec le monde et commence à anticiper la notion de chair comme visibilité de l'invisible[3]. L'idée de *percepi*, qui se possède soi-même aussi bien qu'il est possédé, ne pourrait mieux correspondre à ce corps propre récemment intégré. La généralité de cette spatialité originaire du corps propre, si radicalisée, nous amène à penser la chose perçue elle-même comme un organe[4].

Les expériences de l'enfant devant son propre corps inaugurent cette sensibilité réversible. Merleau-Ponty commente : « Toutes ces expériences visent à familiariser l'enfant avec la correspondance qui existe entre la main qui touche et la main qui est touchée, entre le corps tel qu'il est visible, et le corps tel qu'il est senti par l'intéroceptivité »[5]. D'où l'importance attribuée par le philosophe aux exercices de l'enfant face à son image spéculaire.

---

[1] *Ph.P.*, p. 160-161.
[2] K. Hirose, « L'institution spatio-temporelle du corps chez Merleau-Ponty : violence et fécondité de l'événement », *Alter*, vol. 16, 2008, p. 171-186, ici p. 182.
[3] M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours : Collège de France 1952-1960*, Paris, Gallimard, 1968, p. 178.
[4] R. Barbaras, *De l'être du phénomène : sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, Millon, 2011, p. 203.
[5] *Parcours (RAE)*, p. 185.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

2.1. Le stade du miroir

Une expérience plus organisée du corps propre, le développement d'un « schéma corporel total », passe par l'acquisition, de la part de l'enfant, d'une image visuelle du corps propre tel qu'il advient dans le cas où il perçoit son image dans le miroir. Wallon s'intéresse à la manière dont l'enfant se rend capable de reconnaître son aspect extéroceptif exactement comme « sien », aspect que « le miroir lui traduit de la façon la plus complète et la plus évidente »[1].

Selon le psychologue, vers le huitième mois de vie, on peut observer la surprise de l'enfant à chaque fois qu'il rencontre son image spéculaire. L'enfant attribue une valeur de réalité à l'image et s'étonne quand il perçoit la solidité du miroir. En même temps, si on l'appelle par son nom, il est possible qu'il se tourne vers l'image. Des intermittences comme celle-ci sont dues au problème que l'enfant a devant lui, considère Wallon. Il s'agit de joindre la vision directe et fragmentée de son propre corps, la sensibilité intéroceptive, la sensibilité proprioceptive et l'image visuelle de son corps dans le miroir. Avant tout, il s'agit de comprendre que l'image n'est pas elle-même, puisqu'elle se trouve où elle se sent.

Le progrès dans la résolution de cette tâche compliquée, affirme Wallon, dépend de la capacité de l'enfant à acquérir une représentation symbolique de son propre corps. Elle doit se rendre capable de dissocier l'expérience immédiate et la représentation des choses, les impressions et les actions impliquées dans son propre corps et les qualités qui lui sont propres. Wallon écrit : « Il n'y a de représentation possible qu'à ce prix. Celle du corps propre, dans la mesure où elle existe, doit nécessairement répondre à cette condition. Elle ne peut se former qu'en s'extériorisant »[2]. Il faut bien comprendre : en s'extériorisant comme image, comme symbole. L'enfant doit entendre qu'il y a des images qui possèdent seulement l'apparence de réalité, en même temps qu'il y a des images réelles qui échappent à la perception, « images sensibles, mais non réelles ; des images réelles, mais soustraites à la connaissance sensorielle »[3]. C'est le cas de l'enfant agé d'un an et qui, en passant devant le miroir, dirige la main au bonnet qui lui protège la tête. À propos de cet exemple, Wallon affirme :

[1] H. Wallon, *op. cit.*, p. 218.
[2] *Ibid.*, p. 228.
[3] *Ibid.*, p. 230.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

> L'image dans le miroir n'a plus d'existence pour elle-même ; elle est immédiatement reportée par l'enfant sur son moi proprioceptif et tactile ; elle n'est plus qu'un système de références, apte à orienter les gestes vers les particularités du corps propre dont elle donne l'indication. En se vidant de l'existence, elle est devenue purement symbolique[1].

Sur ce point, Merleau-Ponty s'éloigne de Wallon. Il a toujours gardé une distance critique face à la psychologie génétique, spécialement en ce qui concerne les théories de Piaget. Il y découvre des conceptions idéalistes du développement, vu qu'elles marquent le passage de la vie infantile à la vie adulte par un processus de libération en rapport aux conditions spatio-temporelles propres à la vie perceptive et motrice, en considérant l'acquisition de la dimension objectivante de l'intelligence[2]. Merleau-Ponty s'intéresse certes à la critique que Wallon adresse à la notion classique de cénesthésie : les conceptions du psychologue concernant les relations archéologiques entre la vie infantile et la vie adulte sont considérées comme satisfaisantes[3]. Il ne se prive néanmoins pas de critiquer la proximité qu'on observe dans certaines conceptions de Wallon avec cette psychologie génétique d'empreinte intellectualiste. C'est le cas de l'interprétation que Wallon fournit à propos de l'organisation de l'expérience du corps propre à partir de la conquête de sa visibilité, qui s'établit, selon lui, sur la constitution d'une fonction symbolique, capable de dépasser le présent sensori-moteur. Pour le philosophe, les manifestations continues d'animisme de la part de l'enfant devant le miroir révèlent un progrès par rapport au sens de l'image spéculaire. Cette transformation ne peut pas être réduite à un phénomène intellectuel *stricto sensu*. La distance que l'enfant conquiert au sujet de son image « n'est pas celle du concept »[4], dit Merleau-Ponty. Il se produit, en effet, une vrai « restructuration » de cette expérience.

En ce qui concerne les questions relatives à l'individualisation du corps propre en fonction des expériences spéculaires, Merleau-Ponty trouve dans la psychanalyse la possibilité d'avancer conceptuellement. Le

[1] *Ibid.*, p. 231.
[2] E. de Saint Aubert, « De la réversibilité logique à la réversibilité charnelle : Merleau-Ponty aux prises avec l'épistémologie génétique de Piaget », *Alter*, vol. 16, 2008, p. 109-126.
[3] « Des notions de relations caractéristiques de l'adulte se retrouvent chez l'enfant. Dans ce sens, les conceptions de M. Wallon sont plus satisfaisantes que celles de Piaget » (M. Merleau-Ponty, « Structure et conflits de la conscience enfantine », p. 173).
[4] *Sorb. (RAE)*, p. 198.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

philosophe se consacre particulièrement aux considérations de Lacan dans son article intitulé « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je »[1]. Dans ce texte, Lacan avertit dès le commencement que sa conception du stade du miroir se trouve aux antipodes des philosophies du *Cogito*. Selon l'auteur, la jubilation de l'enfant devant l'expérience ludique de la relation entre le complexe virtuel de l'image et la réalité de ses mouvements propres révèlent un processus d'identification, au sens que l'analyse psychanalytique est capable de montrer. Lacan[2] définit l'identification comme suit : il s'agit de la « transformation produite chez le sujet, quand il assume une image ».

Si on prend en considération que le tout petit enfant se caractérise par son état d'impuissance motrice et de dépendance nutritionnelle, les processus d'identification qu'y se produisent doivent être considérés, dit Lacan, comme la manifestation d'une « matrice symbolique », une forme primordiale de moi antérieur à l'objectivation impliquée dans l'identification avec autrui et à la fonction de sujet qui émerge à travers le langage. L'identification de l'enfant avec son image spéculaire révèle le surgissement d'un « je-idéal », considéré comme une instance du moi dans une « ligne de fiction »[3] irréductible. Cette *imago* corporelle « symbolise la permanence mentale du je en même temps qu'elle préfigure sa destination aliénante »[4], puisque l'enfant est enlevé de sa réalité immédiate et orienté vers ce qu'elle se voit être ou vers ce qu'elle s'imagine être[5]. Dans un autre passage, Lacan affirme : « L'image spéculaire semble être le seuil du monde visible »[6]. En effet, le stade du miroir prend pour thème le processus de décentration de l'enfant, événement qui possède en contrepartie l'ouverture d'un monde. Il s'agit, néanmoins, d'un monde non frontal, aussi comblé d'*imagos* que le *je* qui s'inaugure dans le processus spéculaire.

Aux yeux de Merleau-Ponty, les réflexions lacaniennes expriment, en ce qui concerne les expériences de l'enfant devant leur image spéculaire, des « *rapports d'être* avec le monde, avec autrui »[7], et non, simplement, des rapports de connaissance. En premier lieu, la compréhension de l'image dans le miroir implique une auto-reconnaissance, l'appropriation d'une image visu-

[1] J. Lacan, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique » (1949), dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966.
[2] *Ibid.*, p. 94.
[3] *Id.*
[4] *Ibid*., p. 95.
[5] *Parcours (RAE)*, p. 204.
[6] J. Lacan, « Le stade du miroir… », art. cit., p. 95.
[7] *Parcours (RAE)*, p. 204 (souligné par l'auteur).

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

elle. L'enfant fait l'essai de lui-même comme « spectacle », dit Merleau-Ponty[1]. La réalité d'abord confuse du corps propre gagne une nouvelle visibilité, plus complète. Ce passage d'un état de personnalité marqué par un ensemble de pulsions senties confusément à un état marqué par l'image idéale d'elle-même, à la constitution d'un *sur-moi*, implique la constitution d'une fonction narcissique. Il ne s'agit pas ici d'un renforcement de la subjectivité, mais, plutôt, de ce que Lacan[2] définit comme la « fonction aliénante du *je* ». C'est l'aliénation mise en place au moment où l'on cesse d'être ce qu'on se sentait être de manière immédiate pour passer à être l'image offerte par le miroir. Le philosophe commente :

> Du coup je quitte la réalité de mon moi vécu pour me référer constamment à ce moi idéal, fictif ou imaginaire, dont l'image spéculaire est la première ébauche. En ce sens je suis arraché à moi-même, et l'image du miroir me prépare à une autre aliénation encore plus grave, qui sera l'aliénation par autrui[3].

En second lieu, la présence du monde elle-même se restructure. Le passage de l'état de dispersion du corps à la récupération du corps propre[4] implique une « restructuration du schéma corporel »[5]. Celui-ci, comme nous l'avons déjà vu, configure un système qui attache la perception du corps propre, la perception d'un comportement, c'est-à-dire, d'autrui, et la perception d'un monde. En effet, la restructuration du schéma corporel met en cause l'acquisition d'un nouveau sens de la spatialité. Le corps qui se libère de l'extase d'un état purement vécu, c'est le corps qui acquiert une visibilité. Merleau-Ponty, en parlant de l'importance de l'image spéculaire dit que le « corps est placé sous la juridiction du visible »[6]. L'espace lui-même acquiert un effet déréalisant, affirme Lacan[7]. Avec la conquête d'un schéma corporel total, nous sommes lancés dans le centre du monde, dans le centre du regard d'autrui et dans le centre d'un moi imaginaire, de manière que s'instaure l'ambiguïté de la dialectique entre réel et imaginaire, si souvent explorée par

[1] *Ibid.*, p. 202.
[2] J. Lacan, « Le stade du miroir… », art. cit., p. 98.
[3] *Parcours (RAE)*, p. 203.
[4] M. Merleau-Ponty, « L'enfant vu par l'adulte », dans *Psychologie et pédagogie de l'enfant*, *op. cit.*, p. 89-169.
[5] M. Merleau-Ponty, « Méthode en psychologie de l'enfant », dans *ibid.*, p. 465-538, ici p. 527.
[6] *Id.*
[7] J. Lacan, « Le stade du miroir… », art. cit., p. 96.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

la psychanalyse. Le corps en tant que « sentant sensible » ne représente pas seulement l'incorporation du visible au voyant, mais l'incorporation du voyant au visible[1].

3. Autour de la question de la passivité

Dans les travaux postérieurs à 1945, Merleau-Ponty conserve le problème de la perception comme sujet de recherche[2]. Ses études restent tournées vers l'expérience brute du monde, pour ce qui précède et dépasse la réflexion et l'analyse scientifique. On remarque, pourtant, que l'étude de la perception souffre une importante transformation en devenant une recherche sur le sensible. Pour Merleau-Ponty, le corps cesse d'être simplement le sujet de la perception et se révèle aussi comme être perçu, être sensible dans toute l'amplitude polysémique du terme. Selon Renaud Barbaras, il s'agit d'affirmer « l'implication du sujet dans le monde comme inhérente à la structure de l'apparaître »[3]. La notion de schéma corporel, qui réapparaît dans les cours de Sorbonne dédiés à la psychologie infantile, fait partie de ce processus. En vue de cela, nous pouvons la prendre comme principe emblématique des torsions conceptuelles opérées dans le passage du problème de la perception au problème du sensible. Plus que cela, nous pouvons affirmer que la notion de schéma corporel se révèle un instrument théorique important dans la germination du projet ontologique de Merleau-Ponty.

Les implications de ce passage et le rôle que la notion de schéma corporel y occupe peuvent être abordés par le biais de la question de la passivité. Le problème de la passivité dans l'œuvre de Merleau-Ponty est un héritage de la pensée de Husserl, qui menait la recherche phénoménologique selon deux méthodes complémentaires. D'une part, il cherchait à expliciter la dépendance de l'objet constitué en regard des actes constitutifs de l'*ego* transcendantal. D'autre part, il remettait l'acte subjectif dans son horizon temporel, en révélant l'atmosphère passive par laquelle l'*ego* est enveloppé.

---

[1] « Nous savons que, puisque la vision est palpation par le regard, il faut qu'elle aussi s'inscrive dans l'ordre d'être qu'elle nous dévoile, il faut que celui qui regarde ne soit pas lui-même étranger au monde qu'il regarde. [...] L'épaisseur du corps, loin de rivaliser avec celle du monde, est au contraire le seul moyen que j'ai d'aller au cœur des choses, en me faisant monde et en les faisant chair » (Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 175-176).

[2] R. Barbaras, *Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception*, Paris, Vrin, 1999.

[3] *Ibid.*, p. 105.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

Husserl admettait que, avant et après l'acte réflexif, le champ de significations auquel l'*ego* s'applique s'organise de façon autonome[1]. À propos du corps, le rôle que Husserl lui attribue dans la constitution du sens de l'expérience est ambigu. Si le corps apparaît comme partie intégrante de la cohésion de l'expérience transcendantale, il est considéré aussi comme objet de synthèses perceptives[2].

La position assumée initialement par Merleau-Ponty est une réponse à cette tension à l'intérieur de la pensée de Husserl. Dans la *Phénoménologie de la perception*, la dimension passive de l'expérience est attachée à l'intentionnalité motrice. Le sujet de la passivité, de cette façon, laisse la région de la conscience et se lie au corps propre. C'est ce qu'on constate dans les analyses de Merleau-Ponty sur l'acquisition de l'habitude, cas de « remaniement et renouvellement du schéma corporel »[3]. Les théories mécanistes l'expliquent à partir de l'hypothèse d'une soudure entre des mouvements et des stimulations individuelles. Le phénomène de l'apprentissage, néanmoins, est systématique, et révèle l'acquisition du pouvoir de répondre à une certaine forme de situations au moyen d'un certain type de solutions. Il resterait à attribuer l'origine de l'habitude à des processus de synthèse intellectuelle responsables de l'organisation des éléments intéro et exteroceptives. Est-ce que l'acquisition de l'habitude de danser pourrait, cependant, être réduite à la compréhension de la formule d'un mouvement ? Merleau-Ponty répond négativement, en disant que la formule de la danse reste lettre morte tant qu'il n'y a pas une espèce de « consécration motrice ». Le philosophe écrit : « C'est le corps, comme on l'a dit souvent, qui "attrape" (*kapiert*) et qui "comprend" le mouvement. L'acquisition de l'habitude est bien la saisie d'une signification, mais c'est la saisie motrice d'une signification motrice »[4].

En ce qui concerne la notion de schéma corporel, nous affirmions que, dans la *Phénoménologie de la perception*, elle occupe la place confiée avant cela à la notion de fonction symbolique, ou attitude catégorielle, désormais attachée à une sémantique chargée d'intellectualisme. Cela veut dire que le schéma corporel ne se constitue pas comme image généralisante du corps

[1] M. Ferraz, « Notas sobre a passividade em Merleau-Ponty », *Trans/Form/Ação*, São Paulo, vol. 26, n° 2, 2003, p. 65-83.
[2] E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures II : Recherches phénoménologiques pour la constitution*, trad. fr. É. Escoubas, Paris, PUF, 2004.
[3] *Ph.P.*, p. 166.
[4] *Ibid.*, p. 167.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

propre et de ses possibilités dans le monde, mais comme synergie active, constamment ouverte aux possibilités d'action, considérées non comme des représentations, mais comme des horizons temporels. Autrement dit, le schéma corporel ne figure pas comme la loi de constitution du corps. Celui-ci reste, selon les mots de Merleau-Ponty, « une unité expressive qu'on ne peut apprendre à connaître qu'en l'assumant »[1].

Il s'établit, néanmoins, une tension à l'intérieur de la *Phénoménologie de la perception*. Il s'agit maintenant du problème de l'intégration de la passivité et de l'activité. Comment concevoir le surgissement de l'activité dans un sujet qui est originairement passif[2] ? Comment la vie humaine peut-elle échapper au « narcissisme vital » et s'ouvrir à un monde unique et intersubjectif ? La démarche de Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie de la perception* implique la recherche de l'origine naturelle de la conscience et résulte, selon Étienne Bimbenet[3], dans la circonscription d'une « vie narcissiquement enfermée en elle-même ». Dans ces termes il est difficile d'expliquer le décentrement vers une objectivation du milieu.

Devant cette impasse, les travaux postérieurs à la *Phénoménologie de la perception* partent de la prétention à la vérité que toute perception suppose. Cela explique l'attention particulière que Merleau-Ponty dédie à la question de l'intersubjectivité. Le philosophe peut alors commencer à esquisser une démarche vraiment archéologique. Il s'agit d'enquêter sur les formes qui ne coïncident pas avec la vie de la conscience proprement dite, mais qui préfigurent, dans le silence, sa force, tels que le comportement animal et le comportement infantile[4]. D'où l'importance du débat autour de la valeur d'image que le schéma corporel acquiert dans le stade du miroir. L'acquisition de l'image du corps s'oppose à la dispersion du corps et inaugure un perspectivisme capable de désarticuler la simple opposition entre passivité et activité. Cela parce que, contrairement à l'idée soutenue par Wallon, Merleau-Ponty attache cette image du corps non au jaillissement d'une fonction symbolique, mais à la possibilité soulignée par Lacan de l'identification de l'enfant avec l'image. L'enfant peut, donc, se reconnaître comme spectacle,

[1] *Ibid.*, p. 239.
[2] M. Ferraz, *Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty*, Campinas, Papirus, 2009.
[3] É. Bimbenet, *Nature et humanité. Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2004, p. 202.
[4] Cf. *ibid.*, p. 264.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

et s'ouvrir au fait que l'espace occupé par nous est accessible à autrui, ainsi que l'espace qu'il occupe nous appartient aussi[1].

Pour Merleau-Ponty, ce que Lacan appelle stade du miroir se rapporte au processus de décentration comme opération vitale. Selon lui, la décentration est traitée par Piaget comme un phénomène primordialement intellectuel. Il s'agit de l'évolution qui va de l'indifférenciation entre le moi et le monde extérieur à la possibilité de s'accommoder au réel et de l'interpréter au moyen des manifestations de la pensée formelle. En ce qui concerne l'acquisition infantile de l'image spéculaire, l'interprétation réalisée par Wallon donne à Merleau-Ponty l'impression d'un processus centré, exactement, sur « un travail de connaissance », sur « une synthèse entre certaines perceptions visuelles et certaines perceptions intéroceptives »[2]. Lacan, par contre, aborde la naissance du *je* et d'autrui à partir de l'appropriation, de la part de l'enfant, des images de soi révélées dans l'expérience. Au moyen du miroir, l'enfant s'identifie avec la *Gestalt* visuelle de son propre corps. Elle est captée par l'image, par l'anticipation, dans le plan mental, d'une unité fonctionnelle encore sans correspondance dans le corps vécu[3]. Il faut dire que le regard maternel, lui-même, fonctionne comme un premier miroir, en considérant que dans le visage attendri de la mère le bébé se sent exister[4]. De toute façon, au moyen de ces situations on parle d'une aliénation fondamentale du sujet, qui se reconnaît comme image. Pour Merleau-Ponty[5], l'aliénation du moi immédiat, c'est-à-dire, « sa confiscation au profit du moi visible dans le miroir », éclaircit la fonction déréalisante de l'image, qui nous arrache à la réalité immédiate.

Notre relation perspective avec l'espace peut être « le motif d'un étonnement majeur »[6], non seulement parce que nous voyons toujours de quelque part, mais parce que nous échappons à l'enfermement dans un *locus* immédiatement vécu. On conçoit facilement que le caractère perspectif de la perception exige un espace universel, dans lequel on peut assumer une place, et que le processus de développement humain doit arriver exactement à ce point-là, c'est-à-dire à la capacité d'opérer avec un espace objectif. Plus difficile, et c'est là que réside le vrai « motif d'étonnement » du perspectivisme,

[1] É. Bimbenet, « Un motif d'étonnement majeur : le perspectivisme », *Alter*, vol. 16, 2008, p. 86-108.
[2] *Parcours (RAE)*, p. 205.
[3] J. Lacan, « L'agressivité en psychanalyse », dans *Écrits*, *op. cit.*, p. 112.
[4] J.-D. Nasio, *Meu corpo e suas imagens*, Rio de Janeiro, Zahar, 2009, p. 171-172.
[5] *Parcours (RAE)*, p. 204.
[6] É. Bimbenet, « Un motif d'étonnement majeur : le perspectivisme », p. 87.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

est de commencer la recherche philosophique par la spatialité non objective, c'est-à-dire, celle d'un être vivant ouvert à un espace qui le concerne, à un espace fonctionnel. É. Bimbenet[1] commente : « Le perspectivisme devient étonnant si on accepte de le faire marcher non sur la tête mais sur ses pieds d'homme ». Merleau-Ponty se rapporte à la captation de l'enfant par l'image comme phénomène central pour l'ouverture d'un monde visible qui pourra être dominé par le regard. Il s'agit, dans la démarche merleau-pontienne, de faire remarquer que le développement intellectuel se soutient sur un développement vital et affectif.

[1] *Ibid.*, p. 89.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1, 2012 (Actes 5), p. 519-533
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Passivité et altérité : la lettre de Husserl à Lévy-Bruhl

Par DANIEL GIOVANNANGELI
Université de Liège

La dixième (et dernière) des études qui composent en 1990 le livre de Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, met vigoureusement l'accent sur l'altérité dans son lien intrinsèque à la passivité. Selon l'expression de Ricœur, la passivité offre « le répondant phénoménologique »[1] de la méta-catégorie spéculative de l'altérité. Dans *Soi-même comme un autre*, l'attestation phénoménologique de l'altérité dans l'expérience de la passivité prend trois figures que Ricœur énumère : en premier lieu, celle du corps propre ou de la chair ; celle de la passivité dans la relation à autrui, ensuite ; celle, enfin, « la plus dissimulée », du rapport de soi à soi-même correspondant à la conscience au sens de *Gewissen*. Mon exposé sera centré sur la deuxième de ces figures. Il rapportera à la constitution d'autrui dans la V^e^ *Méditation cartésienne* de Husserl, la lettre que celui-ci, quelques années plus tard, adressa à Lucien Lévy-Bruhl. Il y va en effet dans cette lettre de l'extension à d'autres sociétés de ce que Natalie Depraz a judicieusement cerné, à propos de la V^e^ *Méditation cartésienne*, comme « la dynamique passive du couplage originaire »[2].

[1] P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, coll. « Points-Essais », 1996, p. 368. S'agissant de la lecture de la V^e^ *Méditation cartésienne* de Husserl par Ricœur, je reprends ici certains passages de mon étude sur « Liberté et altérité », *in* L. Denooz et S. Thieblemont (éd.), *Le Moi et l'Autre. Études pluridisciplinaires*, n° spécial de la revue *Questions de communication*, Presses Universitaires de Nancy, 2011, p. 15-28.

[2] N. Depraz, « Commentaire de la *Cinquième Méditation* (Deuxième partie : § 49-62) », dans J.-F. Lavigne (éd.), *Les* Méditations cartésiennes *de Husserl*, Paris, Vrin, 2008, p. 199.

Paul Ricœur et la V^e *Méditation cartésienne* de Husserl

Le pari que Husserl relève dans sa V^e *Méditation cartésienne* est de chercher à constituer autrui à partir de la sphère du moi. L'altérité d'autrui se constitue d'une part en moi, mais c'est en tant, d'autre part, qu'autrui est lui-même un sujet capable de me percevoir. Ma propre chair opère comme l'*analogon*, tout uniment identique et différent, de la chair d'autrui. Cette saisie par analogie trouve ses ressources dans la mise en couple, qu'exemplifient l'expérience sexuelle, l'amitié, comme aussi, déjà, la simple conversation. Elle trouve sa cohérence au niveau perceptuel dans l'unité de style des expressions et des gestes. Elle recourt enfin à l'imagination, qui pose l'autre là-bas, dans un ici où je pourrais me rendre. Ce recours à la fiction déborde l'expérience perceptive dans laquelle l'expérience d'autrui restait confinée jusque-là et marque un pas supplémentaire vers ce que Ricœur comprend comme « l'affranchissement de l'autre par rapport à ma sphère primordiale »[1]. D'un côté, autrui ne m'est pas radicalement inconnu ; d'un autre côté, et à la différence de l'expérience que je fais de moi-même, l'expérience qu'il fait lui-même de lui-même me reste inconnue. L'autre que moi ne se donne pas à moi comme une simple représentation ; mais il se donne bel et bien à moi : la donation d'autrui est une authentique *donation*. Toutefois, pour authentique qu'elle soit, cette donation n'est pas, à la différence de l'expérience que je fais de moi-même, une donation *originaire*. Cette donation inoriginaire, cette présentation dérivée, Husserl la nomme une *apprésentation.* En d'autres termes, les vécus d'autrui, à la différence de mes propres vécus, ne seront jamais les miens : l'enjeu est de faire surgir au sein même de la sphère du propre un phénomène qui transgresse cette dernière vers un autre, un étranger, *ein Fremdes.* Mon expérience propre contient en elle-même ce « surcroît de sens »[2] qui coïncide avec l'expérience donatrice d'autrui. La solution husserlienne à cette énigme repose ultimement sur le partage entre mon corps physique (*Körper*) par quoi j'appartiens à la nature, et ma chair (*Leib*) qui occupe une position transcendantale à l'égard du monde. Je fais l'expérience de moi-même, en tant que chose mondaine constituée non moins qu'en tant que corps propre constituant. La clé du transfert analogisant réside dans la formation en paire de l'*ego* et de l'*alter ego*. L'empiétement entre l'expérience originaire que je fais de ma chair et l'expérience que je fais de mon corps en tant qu'objet du monde, supporte le

[1] P. Ricœur, *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 2004, p. 252.
[2] *Ibid.*, p. 245.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

transfert analogique par lequel j'attribue une chair à autrui, dont je perçois le corps comme un objet du monde.

Pour être dite analogisante, l'attribution de la chair à autrui n'est néanmoins pas une représentation par signe ou par image ; elle n'est pas non plus une inférence qui conclurait d'une ressemblance objective entre des expressions physiques à une ressemblance entre des vécus psychiques. Elle opère, commente Ricœur, à la manière des synthèses passives : cette opération est de l'ordre de l'antéprédicatif et du préréflexif. La constitution d'une subjectivité étrangère passe nécessairement par l'idée d'un propre qui exige de discerner la chair (le corps propre) et le corps-objet. Il s'agit tout à la fois de reconnaître, d'une part, que ma chair est « le plus originairement mien et de toutes choses la plus proche », qu'elle coïncide avec mon « je peux », sans du même coup voiler, d'autre part, que ce « je peux » ne dérive pas d'un « je veux », mais que, à l'inverse, mon vouloir s'y enracine. Plus profonde que tout dessein volontaire est l'altérité primordiale de la chair : « Si même l'altérité de l'étranger pouvait — par impossible — être dérivée de la sphère du propre, l'altérité de la chair lui serait encore préalable »[1]. En d'autres termes, la saisie par appariement de l'altérité d'autrui trouverait elle-même sa condition dans l'expérience de ma chair, dont la passivité atteste l'altérité, à laquelle Husserl identifie mon propre le plus propre. Or cette propriété ultime, paradoxalement, coïncide avec une désappropriation. Plus exactement, la conscience ne coïncide pas avec elle-même. Elle n'est en son fond jamais contemporaine d'elle-même.

De l'important chapitre V de la thèse de N. Depraz, *Transcendance et incarnation*, je retiens seulement ici qu'elle y souligne vigoureusement le rapprochement que Husserl effectue entre ces deux espèces de présentifications que sont l'*Einfühlung* et le souvenir. Il est vrai que tandis que l'altérité du moi à lui-même, l'*Ichspaltung*, reste supportée par « un seul et même moi », l'expérience de l'autre délivre « deux moi distincts, le moi propre et le moi étranger »[2], lesquels ne peuvent être unifiés sous un même flux temporel. C'est dire que le problème de l'*Einfühlung* est celui de l'accès à l'autre à partir de deux temporalités séparées, de deux flux de vécus irrémédiablement distincts. Si le § 52 des *Méditations cartésiennes* identifie pourtant ces deux espèces de présentifications, c'est en tant que la transcendance du passé par rapport à mon présent vivant est en quelque sorte analogue à la transcendance de l'étranger par rapport à mon être propre.

[1] P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Stock, 2004, p. 375.
[2] N. Depraz, *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Paris, Vrin, 1995, p. 247.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

C'est mon être propre qui constitue mon passé « de même » (*wie… so ähnlich*), écrit Husserl, qu'il constitue le moi étranger. Il s'agit dans les deux cas de modifications du propre : la constitution y repose sur le moi propre. Toutefois, la différence demeure dans la mesure où « le moi étranger », résume lapidairement N. Depraz, « est un autre moi, le moi passé un moi autre »[1].

La constance dont Ricœur fait preuve dans sa lecture de la V^e^ *Méditation cartésienne* de Husserl est remarquable, on le montrerait facilement. Elle ne va toutefois pas sans inflexions. En même temps que son commentaire des *Méditations*, Ricœur publiait en 1954 un article portant pour titre « Sympathie et respect. Phénoménologie et éthique de la deuxième personne ». Il y reconsidérait avec distance la V^e^ *Méditation*, dans un développement franchement intitulé « Décevante phénoménologie ». L'interrogation s'y resserrait autour de ce que Ricœur désignait déjà, d'une expression qu'il allait conserver avec insistance, comme « l'énigme de l'étranger »[2]. Mais c'était alors pour conclure que Husserl avait échoué à résoudre cette énigme. La lutte menée par Husserl, et que Ricœur estime « héroïque », pour constituer le monde sur la base du solipsisme, aura échoué, et elle ne pouvait qu'échouer : la déception qu'elle inspire est à la mesure de sa promesse impossible à tenir[3].

Le diagnostic de Ricœur se fait plus précis lorsque la phénoménologie est reconsidérée à l'aune du criticisme kantien. Confrontée à la pensée kantienne, et tout particulièrement au versant pratique de celle-ci, la phénoménologie d'autrui laisse mieux deviner ses limites[4]. La leçon de Kant permet de dévoiler le caractère exorbitant de l'ambition qui anime la phénoménologie d'autrui en son principe. Certes, la réduction méthodique de la chose au phénomène, autrement dit la réduction de l'en-soi à l'apparaître, aura permis à la phénoménologie de mettre en lumière la fonction du sujet transcendantal dans la constitution des choses. Mais l'apparaître des personnes demande, lui, à l'opposé de l'apparaître des choses, d'être rendu à l'être. Ricœur concluait son fameux article des *Kant-Studien* de 1954-1955 sur « Kant et Husserl », en créditant Kant d'avoir montré par anticipation les limites de la phénoménologie : « Je puis "voir", "sentir" l'apparaître des choses, des personnes, des valeurs ; mais l'existence absolue d'autrui, modèle de toute existence, ne peut être sentie ; elle est annoncée comme étran-

[1] *Ibid.*, p. 248.
[2] P. Ricœur, *À l'école de la phénoménologie*, p. 338.
[3] *Ibid.*, p. 334.
[4] Cf. *ibid.*, p. 358.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

gère à mon vécu par l'apparition même d'autrui dans son comportement, son expression, son langage, son œuvre ; mais cette apparition d'autrui ne suffit pas à l'annoncer comme un être en soi. Son être doit être posé pratiquement comme ce qui *limite* la prétention de ma sympathie elle-même à réduire la personne à sa qualité désirable et comme ce qui *fonde* son apparition elle-même »[1]. L'échec de Husserl résiderait là, dans cette confusion entre l'altérité absolue d'autrui et l'altérité strictement phénoménale, relative à la conscience, de l'objet. Même s'il arrive à Husserl, dans *Ideen* II, d'opposer, comme la description l'exige, l'unité d'apparitions de la chose et la manifestation absolue de la personne, l'idéalisme husserlien ne peut que manquer l'existence absolue d'autrui. C'est là, arrivé à ce point d'hérésie, qu'il faut, selon Ricœur, en appeler à Kant. L'impératif catégorique kantien ne fait pas précéder le respect d'autrui de la connaissance de celui-ci. Ce qui échappe à la perception, il est par contre donné au respect de l'atteindre : « Par le respect, la personne se trouve d'emblée située dans un champ de personnes dont l'altérité mutuelle est strictement fondée sur leur irréductibilité à des moyens. Qu'autrui perde cette dimension éthique que Kant appelle sa *dignité* (*Würde*) ou son prix absolu, que la sympathie perde son caractère d'*estime*, et la personne n'est plus qu'un *blosses Naturwesen* — "un être purement naturel" — et la sympathie un affect animal »[2]. L'allusion à Scheler se précise dans l'article sur « Sympathie et respect ». Husserl, Scheler et leur commune descendance s'y voient reprocher[3] d'avoir exagéré, en privilégiant la sympathie, un affect qui ne rende pas compte de la distance entre les êtres. Plutôt que l'*Einfühlung* et le *Mitfühlen*, plutôt que la compassion, la lutte ne rend-elle pas mieux compte de la réalité quotidienne ? L'accent mis sur la négativité par Hegel, Marx ou Sartre n'incite-t-il pas à penser que c'est dans « l'opposition des consciences » que se trouverait la clé de leur altérité ? C'est en la reprenant à nouveau frais, à partir, notamment, du travail d'Axel Honneth et de la réflexion philosophique de Marcel Hénaff sur l'anthropologie du don, que *Parcours de la reconnaissance* allait ultimement relancer cette problématique.

[1] *Ibid.*, p. 312.
[2] *Ibid.*, p. 310.
[3] *Ibid.*, p. 344.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

La lettre de Husserl à Lévy-Bruhl

La lettre adressée le 11 mars 1935 par Husserl à Lucien Lévy-Bruhl, après sa lecture de *La Mythologie primitive*, montre, dit Merleau-Ponty, « l'impulsion » que la rencontre d'une autre culture pouvait imprimer à ce qu'il appelle « l'imagination philosophique ». Il y va chez Husserl de la question du relativisme, et très précisément du « relativisme historique », qu'il n'est désormais plus permis d'éconduire sans égard pour « toute enquête expérimentale »[1]. Ainsi, commente Merleau-Ponty, « Husserl s'aperçoit qu'il ne nous est peut-être pas possible, à nous qui vivons dans certaines traditions historiques, par le seul effort de la variation imaginaire, de penser le possible historique des primitifs dont parle Lévy-Bruhl. Car ils sont *geschichtslos*, "sans histoire", ce sont des sociétés dans lesquelles on n'a pas, comme ici, la conception de l'histoire, des sociétés "stagnantes" comme on dit quelquefois […] il faut une expérience, qui soit organisée de manière à exprimer tout l'*Umwelt* de ces primitifs, il faut une jonction entre l'anthropologie comme simple inventaire des faits et la phénoménologie comme simple pensée des sociétés possibles […] L'intuition des essences d'une communauté humaine exige qu'on reprenne à son compte et qu'on revive tout l'*Umwelt*, tout le milieu de cette société »[2].

À la lecture merleau-pontyenne de la lettre à Lévy-Bruhl (dans le cours de 1952 sur « Les sciences humaines et la phénoménologie » mais aussi, déjà, dans l'article de 1950 des *Cahiers internationaux de sociologie*, « Le philosophe et la sociologie »), Jacques Derrida a opposé en 1962 un refus qui peut sembler partiel et de surface, mais qui est phénoménologiquement foncier. La lettre de Husserl, rappelle Derrida, admet l'« indubitable légitimité » que possède « le relativisme historique, *en tant que fait anthropologique* », et elle prend acte de la possibilité de comprendre les sociétés présentées comme des sociétés sans histoire. Husserl, précise Derrida, « insiste vigoureusement sur le fait que les droits du relativisme ainsi compris sont préservés et "conservés" par "l'analyse intentionnelle" de la phénoménologie transcendantale »[3]. Selon Derrida, Merleau-Ponty

[1] M. Merleau-Ponty, *Parcours deux*, Lagrasse, Verdier, 2000, p. 122.
[2] *Ibid.*, p. 121-123.
[3] J. Derrida, Introduction à E. Husserl, *L'Origine de la géométrie*, Paris, PUF, 1962, p. 115, n. 2. Ph. Soulez donne raison à Derrida contre Merleau-Ponty (*Cahiers de l'éducation*, 1985, p. 96, n. 2 ; *Gradhiva*, 1988 (4), p. 71-72, n. 2). De son côté, dans un ouvrage récent, Bénédicte de Villers, sans nier la pertinence de la lecture derridienne, déclare trouver dans la thèse « de la *complémentarité* entre la phénoménologie et l'anthropologie » que Merleau-Ponty avance dans son interprétation de la

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

avancerait à tort que « Husserl renonçait aux apriori historiques découverts par la variation imaginaire, reconnaissant que la phénoménologie pure de l'histoire devait attendre du contenu des sciences empiriques, de l'ethnologie en particulier, autre chose que des exemples »[1]. Il n'est évidemment pas question que le phénoménologue acquiesce à l'ethnologisme. La multiplicité et la diversité des *a priori* matériels dont l'ethnologue vise à dégager la singularité restent hiérarchiquement dépendantes de la forme apriorique universelle que le phénoménologue vise à dégager : « Pour que le *"fait"* ethnologique apparaisse, il faut que la communication ethnologique soit déjà ouverte dans l'horizon de l'humanité universelle ; il faut que deux hommes ou deux groupes aient pu s'entendre à partir des possibilités d'un langage universel, si pauvres soient-elles ; il faut que l'ethnologue soit sûr, d'une certitude apodictique, que les *autres* hommes vivent aussi nécessairement en communauté de langage et de tradition, dans l'horizon d'une histoire ; sûr, aussi, de ce que cela veut dire en général »[2]. D'après Derrida, le relativisme auquel Husserl reconnaît ses droits n'introduit aucune rupture dans le développement de sa pensée. Jamais, en effet, Husserl n'a prétendu que la facticité était déductible *a priori*. S'il pose la nécessité que les faits, « les possibles déterminés de l'histoire », se conforment aux essences aprioriques de l'historicité qui valent pour toute culture possible, il serait aberrant de lui attribuer la prétention initiale, contrariée et réformée par la suite, d'une déduction eidétique et d'une anticipation prédictive des faits singuliers. Il y a bel et bien un relativisme husserlien, « qui s'attache aux "*faits*" historico-anthropologiques en tant que tels et dans leur facticité »[3] ; mais ce relativisme qui s'interdit la déduction *a priori* de la facticité ne s'identifie pas à un abandon de l'intuition eidétique. Le fait conserve de bout en bout dans la phénoménologie husserlienne la portée d'un exemple. Si la variation originaire et la réduction partent du fait, ce n'est pas en tant que tel que celui-ci arrête le phénoménologue. Bien plutôt que sa facticité, c'est sa possibilité[4], son essentielle exemplarité qui retient ce dernier. Quand Husserl écrit à Lévy-Bruhl que « l'anthropologie comme toute science positive tout comme l'*Universitas* de celle-ci est certes le premier mais non le dernier terme de la

lettre à Lévy-Bruhl, l'orientation de « l'essentiel de [son] parcours » (B. de Villers, *Husserl, Leroi-Gourhan et la préhistoire*, Paris, Pétra, 2010, p. 32).

[1] J. Derrida, Introduction à E. Husserl, *L'Origine de la géométrie*, p. 115-116.

[2] *Ibid.*, p. 112.

[3] *Ibid.*, p. 116.

[4] *Ibid.*, p. 118.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

connaissance — de la connaissance scientifique »[1], Merleau-Ponty commente comme suit : « Il y aurait une autonomie de la philosophie après le savoir positif, non avant. Elle ne dispenserait pas la philosophie de recueillir tout ce que l'anthropologie peut nous donner, c'est-à-dire au fond de faire l'épreuve de notre communication avec les autres cultures ; elle ne saurait rien soustraire à la compétence du savant qui soit accessible à ses procédés de recherche »[2]. Ce n'est pas l'avis de Derrida. Sans doute celui-ci concède-t-il que la rencontre de « la différence factice » qui correspond au travail ethnologique offre « une sorte de variation imaginaire réalisée »[3]. Mais il serait abusif d'attendre de la variation imaginaire qu'elle exige du phénoménologue, comme le croit Merleau-Ponty, qu'il « se mette à l'école des faits », et qu'il lui faille « commencer par comprendre toutes les expériences »[4]. Loin de se subordonner à la multiplicité des faits possibles, la variation eidétique « a même, au contraire, le privilège de pouvoir opérer sur un seul de ces possibles dans une conscience d'exemple »[5]. En d'autres termes, si la variation imaginaire part et ne peut que partir méthodiquement de la facticité, *en droit*, elle ne dépend pas des faits, mais elle vise à dégager une loi d'essence qui constitue la possibilité même de ceux-ci. C'est du reste, ajoutera Derrida plus loin, en se tournant vers « le surgissement de la facticité nue » que, traitant le fait autrement que ne le prescrit la technique phénoménologique, « on passe de la phénoménologie à l'ontologie »[6]. L'*Einfühlung* est nécessaire pour saisir telle société dans sa spécificité. Mais, suivant Derrida, cette tâche dont la lettre à Lévy-Bruhl admire la grandeur, qui consiste à s'introduire affectivement — *einzufülhen*[7] — dans telle ou

[1] E. Husserl, « Lettre à Lévy-Bruhl », *Cahiers de l'éducation*, p. 87 ; *Gradhiva*, p. 69. Merleau-Ponty traduit comme suit : « le relativisme historique a son droit incontestable comme fait anthropologique (*der historische Relativismus sein zweifelloses Recht behält — als anthropologische Tatsache* —), quoique l'anthropologie, comme toute science positive et l'ensemble des sciences positives, soit le premier mot mais non le dernier mot de la connaissance scientifique » (M. Merleau-Ponty, *Parcours deux*, p. 122).

[2] M. Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 136. Il traduit là : « Mais l'anthropologie, comme toute science positive et comme l'ensemble de ces sciences, si elle est le premier mot de la connaissance, n'en est pas le dernier »

[3] J. Derrida, Introduction à E. Husserl, *L'Origine de la géométrie*, p. 118.

[4] M. Merleau-Ponty, *Parcours deux*, p. 122-123.

[5] J.Derrida, Introduction à E.Husserl, *L'Origine de la géométrie*, p. 116.

[6] *Ibid.*, p. 169, n. 1.

[7] Natalie Depraz a mis l'accent sur la spécificité de l'*Einfühlung* selon Husserl. À la différence des interprétations esthétique (Th. Fischer), psychologique (Th. Lipps) et

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

telle autre société « suppose une immédiate communauté transcendantale de la totalité des humanités historiques et la possibilité d'une *Einfühlung* en général »[1]. C'est dire que la non-historicité attribuée à certaines sociétés reste prise dans l'horizon de l'historicité, laquelle est essentielle à toute humanité. Il ne peut s'agir, dans une perspective phénoménologique, de nier la subordination de leur empiricité à « la structure apriorique de l'historicité universelle de l'humanité »[2].

La lecture de Natalie Depraz, soucieuse de l'architectonique de la V^e^ *Méditation*, met en évidence que l'*Einfühlung* cristallise, au § 54, une démarche qui passe par l'altérité (§ 50), la passivité (§ 51), la temporalité (§ 52), l'imagination (§ 53), avant de s'élargir à la communauté (*Gemeinschaft*) (§ 55), puis de conduire, sans solution de continuité, à la culture (*Kultur*) (§ 59) et à la monadologie (§ 60). Un même fil parcourt cette progression. Selon Natalie Depraz, la place que Husserl réserve à la passivité fait de cette dernière « la première composante de l'expérience analogisante »[3]. Le § 51 rapporte l'appariement à « une expérience passive » : la *Paarung* constitue une expérience passive qui m'arrive bien plus qu'elle ne se construit. Aussi Husserl la distingue-t-il de la « synthèse d'identification » et remarque-t-il que cette « synthèse d'association », loin de répondre à la visée d'appropriation qui définit le rapport à l'objet, ménage la différence entre les sujets, et partant, préserve la possibilité de leur liberté réciproque[4]. Pour N. Depraz, « l'expérience de la passivité » fait la « charnière » entre le problème de l'empathie et le problème de la communauté : l'intersubjectivité serait supportée par la passivité avant de s'articuler en empathie et en pluralité monadique[5]. Chez Husserl, écrit-elle, « l'expérience communautaire se joue à deux »[6]. C'est dire, s'agissant de la part fondamentale ainsi faite à la passivité, que Husserl entraîne — j'ai d'emblée cité cette expression —

éthique (M. Scheler), chez Husserl, l'*Einfühlung* prend une signification qui ménage une distance vis-à-vis d'autrui. Husserl thématise ainsi la relation et non la fusion avec autrui. C'est dans la perspective du *comme si*, de l'*als ob* kantien qu'au § 15 de *Transcendance et incarnation*, N. Depraz propose de cerner le *comme si j'étais là-bas* qui préside à l'*Einfühlung* de la V^e^ *Méditation*.

[1] *Ibid.*, p. 120.

[2] *Ibid*.

[3] N. Depraz, « Commentaire de la *Cinquième Méditation* (Deuxième partie : § 49-62) », p. 186.

[4] Cf. *ibid.*, p. 185 et sv.

[5] Cf. *ibid.*, p. 188.

[6] *Ibid.*, p. 195.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

« la communauté dans la dynamique passive du couplage originaire »[1]. Au § 58, Husserl reprend à son compte le syntagme d'*esprit objectif*[2]. L'expression est probablement héritée de Dilthey plus directement que de Hegel, comme l'atteste le livre II des *Idées*, qui s'autorise explicitement de la conceptualité des sciences de l'esprit pour en dégager « les sources phénoménologiques »[3] et pose la solidarité de l'*Einfühlung* et de la compréhension : « *L'intropathie à l'égard des personnes* n'est rien d'autre que cette appréhension qui précisément *comprend le sens*, c'est-à-dire saisit le corps dans son sens et dans l'unité du sens dont il doit être le support. Accomplir l'intropathie, cela signifie saisir un *esprit objectif*, voir un homme, une foule d'hommes, etc. »[4].

Au § 58 des *Méditations cartésiennes*, encore, Husserl discerne successivement « la communauté sociale », puis la communauté culturelle, « le monde de la culture ». En se reportant aux inédits, N. Depraz résume comme suit la distinction entre société et communauté, que Husserl hérite explicitement de Tönnies[5] : la société « est de l'ordre de la règle formalisée

[1] *Ibid.*, p. 199.

[2] E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, tr.fr. G. Peiffer et E. Levinas, Paris, Vrin, 1969, p. 114.

[3] E. Husserl, *Idées* II. *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, tr.fr. Éliane Escoubas, Paris, PUF, 1982, p. 246. Très tôt, Raymond Aron avait marqué l'écart entre l'esprit objectif chez Hegel et chez Dilthey, comme le rappelle Vincent Descombes, *Les institutions du sens*, Paris, Minuit, 1996, p. 285. À la différence de Hegel, montre Aron, Dilthey ne réserve pas la notion *d'esprit objectif* au moment qui, entre l'esprit subjectif et l'esprit absolu, inclut le droit, l'éthique et la politique, mais il y inclut l'art, la religion et la philosophie, que Hegel comprenait dans la sphère de l'esprit absolu.

[4] *Ibid.*, p. 334. On sait la difficulté de traduire *Einfühlung*. Ainsi, dans sa traduction *d'Idées* II, *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, Éliane Escoubas adopte « intropathie », que Natalie Depraz rejette. Dans son article, Merleau-Ponty traduit *einzufühlen* « nous projeter » et dans le cours, « nous glisser affectivement ». Soulez traduit « sentir à l'intérieur ». Derrida conserve l'allemand (*op. cit.*, p. 119) comme E. Martineau le fera pour *Einfühlung* dans sa traduction de *Sein und Zeit* — où, au § 26, Heidegger refuse de faire de l'*Einfühlung* « un phénomène originairement existential » (M. Heidegger, *Être et temps*, Paris, Authentica, 1985, p. 107). C'est du reste la solution qu'E. Martineau avait adoptée auparavant en intitulant l'ouvrage de Wilhelm Worringer, qu'il avait également traduit, *Abstraction et* Einfühlung (Paris, Klincksieck, 1978).

[5] Référence à Tönnies, E. Husserl, *Sur l'intersubjectivité*, tr.fr. N. Depraz, Paris, PUF, 2001, vol. II, p. 283 : « Comparer, concernant les concepts de *communauté et*

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

(mariage, collectivités, associations), la communauté « est de l'ordre de la spontanéité émergente : linguistique, artistique, scientifique, commerçante »[1]. La diversité culturelle n'est pas un obstacle infranchissable. Les autres cultures ne me restent pas fermées. Il m'est possible de m'y introduire depuis ma propre culture par une « sorte d'*Einfühlung* ». Plus précisément, précise le § 58 des *Méditations cartésiennes*, « c'est moi et ma culture qui formons ici la sphère primordiale par rapport à toute culture "étrangère". Cette dernière m'est accessible, à moi et à ceux qui forment avec moi une communauté immédiate, par une sorte d'"expérience de l'autre", sorte d'*Einfühlung* en une culture étrangère »[2]. On lit par exemple à ce propos, dans un manuscrit datant probablement de septembre ou octobre 1933 : « Mais on trouve aussi des races étrangères, une culture de type étranger — que l'on ne peut comprendre après coup, jusque dans son noyau. Ce sont des êtres humains, ils ont besoin de manger, prennent leurs repas tous les jours, etc. Là joue déjà un rôle ce qu'il y a de plus général dans le monde environnant. Mais l'humanité culturelle totalement étrangère vit dans une nature totalement étrangère. Toujours est-il que, aussi étrangère soit-elle, elle a en commun le ciel, et la terre, le jour et la nuit, les pierres et les branches, la montagne et la vallée, divers animaux — tout cela étant conçu sur un mode analogique dans le type le plus général, quoique comme quelque chose d'étranger »[3]. Ces lignes rassemblent en gerbe des problèmes considérables. Elles font en somme signe vers la condition de possibilité de l'*Einfühlung* qu'évoque la lettre à Lévy-Bruhl : la communauté que fondent la ressemblance corporelle et l'unicité du monde environnant. Elles enveloppent la question de la norme, du caractère normatif de l'incarnation, et corrélativement, celle des différences, de degré et non de qualité, qui ménagent la possibilité d'une communication avec les autres cultures.[4] Elles soulèvent la question de la communauté transcendantale : est-elle originairement supportée par le moi transcendantal ou par la structure ontologique du monde de la vie ?

---

de société, Tönnies, qui ne conçoit pas la communauté comme une communauté de la volonté (volonté entendue dans mon sens précis) ».

[1] N. Depraz, « Commentaire de la *Cinquième Méditation* (Deuxième partie : § 49-62) », p. 203.

[2] E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 114.

[3] E. Husserl, *Sur l'intersubjectivité*, p. 415.

[4] N. Depraz souligne pour sa part à l'extrême le caractère normatif de l'incarnation, l'ortho-esthésie qui voit dans la chair (*Leib*) « l'index de la norme de l'humain » (N. Depraz, « Commentaire de la *Cinquième Méditation* (Deuxième partie : § 49-62) », p. 196).

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

À cet égard, l'intérêt du commentaire de la lettre de Husserl par Frédéric Keck réside dans la perspective lévy-bruhlienne qu'il adopte. Il s'emploie à montrer à quel point Husserl a compris la *participation* et la « nouveauté » — le mot est de Husserl — qu'elle marque par rapport au relativisme culturel. En partant des émotions plutôt que des représentations, l'analyse des sociétés primitives rend compte de la constitution d' « une représentation commune du monde par synthèse des émotions singulières »[1]. Où Dilthey posait le caractère incommensurable entre elles des représentations du monde, Lévy-Bruhl, reconnaît Husserl, engendre ces représentations à partir du monde de la vie : « Bien entendu nous savions depuis longtemps que chaque être humain a sa "représentation du monde" [*Weltvorstellung*], que chaque nation, chaque sphère culturelle supra-nationale vit pour ainsi dire dans un monde autre que celui qui l'entoure et nous savions encore qu'il en va de même pour chaque période historique. Mais face à cette généralité vide, votre œuvre et son excellent thème nous ont fait sentir quelque chose qui bouleverse par sa nouveauté : il est, en effet, possible, important au plus haut point et grand de se donner pour tâche de "sentir de l'intérieur" [*einzufühlen*] une humanité fermée, vivant dans une socialité vive et générative, de la comprendre en tant qu'elle a le monde dans sa vie sociale uniformisée, et à partir de celle-ci, un monde qui n'est pas pour elle "représentation du monde" mais qui pour elle est le monde véritablement existant [*wirklich seiende Welt*]. Par là nous parvenons à appréhender, identifier et penser leurs manières [*Arten*], donc leur logique ainsi que leur ontologie, celles du monde environnant avec les catégories correspondantes »[2]. Toutefois, cette convergence tacite autour des concepts de *Lebenswelt* et de *participation*, entre phénoménologie et ethnologie — à savoir « une ethnologie scientifique rigoureuse [*einer streng wissenschaftlichen Ethnologie*]», « une anthropologie scientifique pure » que la lettre à Lévy-Bruhl rapporte à « une psychologie pure qui ne traite pas les humains comme des objets de la nature […] mais qui les traite en tant que personnes, qui les considère en tant que sujets de conscience »[3] — reste, pour Husserl, justiciable en ultime instance de la phénoménologie transcendantale. Dans le passage qui a divisé Merleau-Ponty et Derrida, Husserl souligne que si le premier mot revient à l'anthropologie, c'est à l'*ego* absolu que revient le

[1] F. Keck, *Lucien Lévy-Bruhl entre philosophie et anthropologie*, Paris, CNRS Éditions, 2008, p. 235.
[2] E. Husserl, « Lettre à Lévy-Bruhl », *Cahiers de l'éducation*, p. 85 ; *Gradhiva*, p. 67.
[3] *Cahiers de l'éducation*, p. 84 ; *Gradhiva*, p. 67.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

dernier : « J'ai déjà posé pour moi-même il y a quelques années (de cela) le problème de la corrélation nous-monde environnant en tant que problème de phénoménologie transcendantale [*als transzendantal-Phänomenologisches*] eu égard aux divers "nous" possibles, tel qu'il se ramène en fin compte au problème de l'ego absolu [*des absoluten Ego*] »[1]. Or, c'est précisément sur cet enjeu crucial, sur ce point radical, qu'Alfred Schütz se dissocie définitivement de Husserl dans sa conférence de Royaumont en 1957[2].

De l'avis de Schütz, le passage à la communauté résiste à la genèse que s'emploie à opérer le § 56. La description que Husserl effectue met en relation un moi et un autre moi. Cependant, même à concéder à Husserl sa théorie du transfert apprésentatif, a-t-on pour autant fondé une communauté transcendantale ? A-t-on fait droit au nous transcendantal, c'est-à-dire « au fondement originaire de toute communauté »[3] ? La réponse de Schütz est, sans la moindre équivoque, définitivement négative. En tant que moi transcendantal, je constitue autrui, lequel, en tant que moi transcendantal, me constitue de son côté. Mais cette relation n'équivaut pas à celle d'un *nous*. Loin de là : chaque moi transcendantal a son monde propre dans lequel il constitue les autres sujets « pour lui seul »[4] et à l'exclusion des autres moi transcendantaux.

Jan Patočka a souligné combien la critique qu'Alfred Schütz a adressée à Husserl dans sa communication de Royaumont était « complète »[5]. Il ne peut donc s'agir d'en rapporter ici toutes les interrogations et les objections. Je me borne, très insuffisamment, à rappeler que Schütz y met en question le recours à la théorie de l'apprésentation pour fonder la relation analogisante à autrui. Il fait plus précisément porter le doute, dans le sillage déclaré de Scheler, Sartre et Merleau-Ponty, sur la possibilité d'une appréhension reposant sur la ressemblance entre le corps d'autrui et mon corps propre : « Mais jusqu'à quel point cette ressemblance est-elle donnée ? »[6] Tandis que le corps d'autrui est perçu visuellement, je n'ai que rarement, et d'ailleurs partiellement, un tel rapport à mon propre

[1] *Cahiers de l'éducation*, p. 87 ; *Gradhiva*, p. 69.
[2] Cf. D. Cefaï, *Phénoménologie et sciences sociales. Alfred Schütz. Naissance d'une anthropologie philosophique*, Genève-Paris, Droz, 1998, p. 108, n. 69.
[3] A. Schütz, « Le problème de l'intersubjectivité transcendantale chez Husserl », in Coll., *Husserl*, Cahiers de Royaumont — Philosophie III, Paris, Minuit, 1959, p. 357.
[4] *Ibid.*, p. 357.
[5] J. Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, tr.fr. E. Abrams, Grenoble, Millon, 2002, p. 155.
[6] A. Schütz, « Le problème de l'intersubjectivité transcendantale chez Husserl », p. 344.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

corps. Ce dernier se présente en effet à moi « sur un mode qui le rend aussi dissemblable que possible du corps étranger tel qu'il se présente à la perception extérieure »[1]. De plus, le poids que cette théorie confère à la ressemblance en restreint la portée à l'autre homme et semble malaisément applicable à l'altérité de l'animal : elle interdit de penser à partir de mon corps propre le rapport à un corps de poisson ou d'oiseau apparaissant dans ma sphère propre. Par ailleurs, dans la mesure où ce voyageur assis à côté de moi dans ce tram me reste plus éloigné que tel philosophe distant de moi dans l'espace et dans le temps, la question se pose de déterminer si le poids que la phénoménologie confère à l'apparition d'autrui en chair et en os dans ma sphère propre n'interdit pas de rendre compte d'« horizons sociaux lointains de familiarité spatiale et temporelle décroissante ? »[2].

À l'encontre de l'essai de constitution de l'intersubjectivité transcendantale par Husserl, Schütz concluait que l'intersubjectivité est « une donnée du monde de la vie », qu'elle présente « la catégorie fondamentale de l'être de l'homme dans le monde »[3]. Mais à un niveau plus profond, c'est l'intersubjectivité elle-même qu'il faudrait peut-être interroger. À la phénoménologie comme à la définition weberienne du social et au dialogisme, Vincent Descombes objecte qu'« une simple intersubjectivité »[4] ne suffit pas à faire une société, mais qu'une société suppose l'institution (au sens large que lui donnait Marcel Mauss, et qui comprend de grandes organisations et des systèmes conceptuels) et la règle établie, irréductible au contrat, qui relie non « deux libres subjectivités mais deux partenaires qui doivent faire des choses différentes »[5]. En d'autres termes, la question se pose de savoir si les limites dialogiques de l'intersubjectivité, son ancrage dans la passivité du couplage originaire, ne compromettent pas la constitution phénoménologique de l'esprit objectif au sens hegelien, ou encore si elles ne la contiennent pas en dehors de « ce qui forme l'objet de la sociologie selon l'école de Durkheim »[6]. La difficulté s'en trouverait alors déplacée. Sans doute faudrait-il commencer par discerner franchement entre intersubjectivité et passivité. Dès lors que l'esprit objectif serait en quelque sorte antérieur à l'esprit subjectif,

[1] *Ibid.*, p. 345.
[2] *Ibid.*, p. 362.
[3] *Ibid.*, p. 363.
[4] V. Descombes, *Les institutions du sens*, p. 293.
[5] *Ibid.*, p. 297. S'accordant avec lui pour refuser de ramener le social à du subjectif « dilaté en intersubjectivité », André Tosel corrige, en invoquant au passage le travail de Sartre, le risque de conférer à l'esprit objectif « une structure transcendantale invariable » (*Civilisations. Cultures. Conflits*, Paris, Kimé, 2011, p. 100).
[6] V. Descombes, *Les institutions du sens*, p. 288.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

la difficulté se nicherait plutôt dans la perspective prétendument originaire d'une relation intersubjective entre un *moi* et un autre *moi*. Mais il serait précipité de conclure que la passivité permette, elle, de rendre compte de cette « présence du social dans l'esprit de chacun » qui définit *l'esprit objectif*, et *a fortiori*, de la relation — celle-là même qu'envisage la lettre à Lévy-Bruhl — « à des étrangers (qu'il faudrait rejoindre, retrouver, dont il faudrait restaurer les pensées à partir des documents que nous avons) »[1] qui définit *l'esprit objectivé*.

[1] *Ibid.*, p. 289. V. Descombes reprend l'expression d'*esprit objectivé* à R. Aron. Dans le sillage de N. Hartmann, celui-ci parlait d'*esprit objectivé* où Dilthey parlait d'*esprit objectif*.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1 (2012) http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2012 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 2, 2012
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

The Phenomenology of Ontico-Ontological Difference

By MICHAEL MARDER
Ikerbasque / University of the Basque Country, Vitoria-Gasteiz

Abstract This paper focuses on Martin Heidegger's reading of the Hegelian phenomenology of spirit as a veiled critique of Edmund Husserl's phenomenology of consciousness. Ultimately, I argue, Heidegger will acknowledge the insufficiency of either phenomenology, concerned exclusively with Being or with beings, and will hint at the possibility of a third kind of phenomenology unfolding between the two—the phenomenology of ontico-ontological difference.

I. Between Two Phenomenologies

Of phenomenology, can there be more than one? There are, of course, countless phenomenologies that refer to, intend, and are *of* something, be it perception or religious experience, the social world or landscape and place. There are, also, those most intimately associated with certain proper names (e.g., Max Scheler or Maurice Merleau-Ponty), around which philosophical movements and professional organizations accrete. But what happens in the phenomenological approaches to particular regions of being and in the fragmentation of phenomenology into "schools of thought" is far from putting into question the oneness and unity of phenomenology; in the regionalization, compartmentalization, and disciplinary shaping of phenomenological thought, we witness its formalization and an institutionalized division of intellectual labor.

It is against these deleterious trends that, in 1927, Heidegger resolutely insisted on a different kind of multiplicity: "There is no such thing as *the one* phenomenology, and if there could be such a thing it would never become anything like a philosophical technique. For implicit in the essential nature of

all genuine method as a path toward the disclosure of objects is a tendency to order itself always toward that which it discloses."[1] The proto-methodological slogan, "Back to the things themselves!" enjoins us to take our cues and our way from the phenomena themselves, from the many that are disclosed and that, in each case, themselves direct and, indeed, de-limit the movements of disclosure. If "[t]here is no such thing as *the one* phenomenology," this is because there is not the one exemplary phenomenon that would prescribe the same method of approaching all the others, once and for all. It seems, consequently, that, when it comes to phenomenology, there *must* be more than one.

The difficulty with the unconditional endorsement of radical plurality lies in Heidegger's own writings from the 1920s, especially *The History of the Concept of Time*, *Being and Time*, and *The Basic Problems of Phenomenology*. His main concern in that period is to uncover the ontological bases of phenomenology and, indeed, to interpret phenomenology as "the *method of ontology*."[2] The ontological interpretation of phenomenology ranges from reflections on intentionality as the being of consciousness,[3] to an investigation of how the being of entities shows itself in the self-presentation of phenomena,[4] not to mention an attempt to set reduction to the work of transitioning from the ontic to the ontological, from the apprehension of beings to the understanding of their being.[5] But what does it mean, within the parameters of Heidegger's philosophy itself, that phenomenology is or ought to be executed as an ontology? Does the ontological principle not imply that we must practice it in the difference between beings and being and, therefore, situate it in the space or, better, the spacing of ontico-ontological difference? Returning to our initial question, we can now conjecture that, so understood, phenomenology will be both one and more than one, irreducible either to the beings that show themselves or to their being that gives itself and withdraws from the self-showing of phenomena.

---

[1] Martin Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*. Trans. Albert Hofstadter. Revised edition (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1982), 328.
[2] Heidegger, *Basic Problems of Phenomenology*, 328.
[3] Martin Heidegger, "Hegel's Concept of Experience," in *Off the Beaten* Track. Trans. & Ed. Julian Young and Kenneth Heynes (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 107.
[4] Martin Heidegger, *Being and Time*. Trans. J. Macquarrie and E. Robinson (San Francisco: Harper Collins, 1962), 60.
[5] Heidegger, *Basic Problems of Phenomenology*, 21.

Already in the early twenties, Heidegger was not convinced that the phenomenology of his teacher, Edmund Husserl, held the ontological resources he had sought in it. This, perhaps, is the sense of the harsh remark Heidegger made in a letter to Karl Löwith on February 20, 1923: "…Husserl was never a philosopher, not even for a second of his life."[1] If to be a philosopher is to think ontologically, with respect to the being of beings, then, in Heidegger's estimation, Husserl, who has not attained to the heights of ontological thought, is not a philosopher. Unfair as the epistolary assessment may be, it explains why, at the height of the confrontation with Husserl, in a 1930-1 course at the University of Freiburg, Heidegger turned to another phenomenology—which could well turn out to be the other of Husserl's phenomenology—that of Hegel, which he previously deemed a sworn enemy of the "authentic fundamental tendency of phenomenology": "When today the attempt is made to connect the authentic fundamental tendency of phenomenology with the dialectic, it is as if one wanted to mix fire and water."[2]

My two-fold working hypothesis is, thus, the following: 1) everything Heidegger notes concerning the Hegelian phenomenology of spirit (and, especially, concerning its absolutizing, absolving, and absolved standpoint) is meant as a tacit rejoinder to or refutation of Husserlian phenomenology; and 2) "Husserl" and "Hegel" are, above all for Heidegger himself, incalculably more than two proper names associated with two schools of thought or currents in or of phenomenology; instead, they are the encryptions of what we might term "ontic" and "ontological" phenomenologies, respectively. The impossible, unsynthesizable, groundless position in the middle without mediations, in-between the two, will allow us to survey the spacing of ontico-ontological difference proper to phenomenology at once singular and plural, both one and more than one. In other words, despite the improbability of success in this endeavor, we are to mix dialectical fire and phenomenological water.

Whether tacit or explicit, Heidegger's rejoinders to and criticisms of Husserl are not outright dismissals. They are, more precisely, the obverse of

[1] Quoted in Thomas Sheehan, "General Introduction: Husserl and Heidegger: The Making and Unmaking of a Relationship." In *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927-1931).* Edmund Husserl's *Collected Works*, Vol. VI. Trans. and Eds. Thomas Sheehan and Richard E. Palmer (Dodrecht, Boston, and London: Kluwer, 1997), 17.

[2] Martin Heidegger, *Ontology: The Hermeneutics of Facticity*. Trans. John van Buren (Bloomington: Indiana University Press, 1999), 33.

the reproach to Hegel's philosophy *in toto*, where "everything ontic is dissolved into the ontological…, without insight into the ground of possibility of ontology itself"[1] and, therefore, without safeguarding the possibility—still alive in Husserl's thought—of phenomenologically reducing the ontic to the ontological. It is not enough to opt either for a reconstructive construction of the world from the standpoint of absolute knowledge, or for the transcendental constitution of the object by pure consciousness. Between the two phenomenologies, suspended in the "no man's land" of ontico-ontological difference, thinking will experience unrest well in excess of the dialectical "restlessness of the negative" and the negativity of phenomenological reduction**.**

The attempt to think in-between the two phenomenologies is complicated, in the first instance, by Heidegger's adamant insistence that the one bears no relation to the other. "The *Phenomenology* [*of Spirit*]," he writes, "has nothing to do with [*hat nichts zu tun…mit*] a phenomenology of consciousness as currently understood in Husserl's sense…A clear differentiation [*klare Scheidung*] is necessary in the interest of a real understanding of both [the Hegelian and Husserlian] phenomenologies—particularly today, when everything is called 'phenomenology'."[2] (As an aside, we must note that negation is itself highly suspicious, if only because, according to psychoanalysis, it is one of the most potent defense mechanisms of the ego. "This is not my mother," in Freud's influential essay on negation, means the exact opposite of what it proclaims: the woman in the dream *is* my mother, but it would be too traumatic for me to admit it. The same goes for the statements that concern us here, namely, "This is not phenomenology" and also "Husserl is not a philosopher.") The need for a "clear differentiation" between the two is neither a prescription for a dry scholarly comparison nor a methodological recommendation aiming, at any rate, to advance "understanding," a form of consciousness confined to the relatively early stages of the Hegelian phenomenology. A "real understanding" of both phenomenologies signifies something else altogether: a critical rehashing of the ontico-ontological difference in and through the "clear differentiation," with the undertones of *krinein*, Heidegger has just evoked. This difference and this differentiation are so intense that they preclude the possibility of a relation between the two phenomenologies that have "nothing to do with" one another. It is, then, a certain non-relation that we are dealing with, as Husserl

[1] Heidegger, *Basic Problems of Phenomenology*, 327.
[2] Martin Heidegger, *Hegel's Phenomenology of Spirit*. Trans. Parvis Emad and Kenneth Maly (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1988), 28/40.

confirmed in a handwritten note on the margins of his copy of *Being and Time*. In the sole remark penned in the section of the book on Hegel's conception of time, he confessed, "I am able to learn nothing here, and seriously, is there anything here to learn at all?"[1]

Having come to the conclusion that he has nothing to learn from Hegel, from Heidegger's treatment of Hegel, or—most likely—from both, Husserl has disengaged his own thinking from that other phenomenology, excusing and absolving himself from a dialogue with it. That no dialogue will articulate the two phenomenologies is partly attributable to the fact that they speak different conceptual languages, even when the same words (e.g., intention) comprise their vocabularies. But, more importantly, it is due to the incompatible claims each lays on the *logos* (or the being) *of phenomena*, as well as on the becoming-phenomenal of *logos* as such and as a whole. Instead of producing a split within *logos*, the two phenomenologies conjure up irreconcilable *logoi* unable to hear, let alone to understand or to learn from, each other, for instance through a Gadamerian "merging of horizons." We should harbor no hopes for a philosophical meta-language capable of gathering together the two *logoi* that fall on the hither side of the dialectic of the one and the many. Their grafting onto Heidegger's ontico-ontological difference forecloses, precisely, such gathering-together. Insofar as the relation between the two phenomenologies is conceivable, it will be a "relation without relation," similar to the ethical bond of the I and the other in the philosophy of Levinas, where at least one of the terms—the other who stands in for the absolutizing or absolute—is absolved from the bonds of relationality. An infinity stretches between the two—the infinity to be thought.

II. The Being of Consciousness

As Heidegger clandestinely stages it, the relation or the non-relation between the projects of Husserl and Hegel is an apposition of the relative phenomenology of beings and the absolute phenomenology of being: the philosophy of beings without being, on the one hand, and of being without beings, on the other. A mere glance at this apposition will suffice to realize that it is far

[1] Edmund Husserl, *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927-1931).* Edmund Husserl's *Collected Works*, Vol. VI. Trans. and Eds. Thomas Sheehan and Richard E. Palmer (Dodrecht, Boston, and London: Kluwer, 1997), 421.

from a simple contrast or a neat alignment. Although Hegel, too, presents his readers with the phenomenology of "relative" consciousness, this relativity is, for Heidegger, already reconstructed from the standpoint of the absolute. The phenomenology of spirit envelops and includes that of consciousness, assuming, as Heidegger does, that Hegel begins absolutely with the absolute, which "is other and so is *not absolute*, but relative. The not-absolute *is* not yet absolute."[1] Consciousness yields the most relative kind of knowledge,[2] one where the absolute is at the furthest from itself and where it subsists in a negative modality of the "not-absolute," while remaining itself. But, at the same time, consciousness, albeit purified by means of phenomenological reduction, is the horizon—the absolute horizon, perhaps—of Husserl's phenomenology. Its being is the site where the relation without relation of Husserl and Hegel will unfold.

Before considering the two phenomenological ontologies of consciousness, a word on the absolutizing tendencies of Husserlian phenomenology is in order. All such tendencies point toward the practice of phenomenological reduction, through which Husserl hopes to reach the field of pure consciousness as that which is irreducible, that which survives the operations of bracketing, parenthesizing, setting aside. The outcome of reduction is absolute, in the sense that it is absolutely irreducible. Reduction is the absolvent movement of separation from the world of the natural attitude, from everything transcendent and given through adumbrations; it suspends natural consciousness that, equivalent to a limited ontic perspective, "finds everywhere and always only beings, only phenomena, and judges all that meets it in accordance with the results of its findings."[3] This judgment is a deficient critique, so far as Heidegger is concerned, which is why it requires ontological criticism, thanks to which phenomenology would finally come into its own. Taking the place of reduction, *Destruktion* could conceivably play this role, provided that we grasped *Destruktion* in terms of "a critique of all ontology hitherto, with its roots in Greek philosophy, especially in Aristotle, whose ontology…lives as strongly in Kant and Hegel as in any

1 Heidegger, Hegel's *Phenomenology of Spirit*, 33. This assumption was not in the background of Heidegger's thought ten years before the course of Hegel, in the 1923 seminar, titled *Ontology—the Hermeneutics of Facticity*. There, Heidegger took the side of Husserlian phenomenology, accusing dialectics of a reactive work on readymade materials and, hence, of a reliance—uncharacteristic of the absolute—on the ontic world. [Martin Heidegger, *Ontology—the Hermeneutics of Facticity*. Trans. John van Buren (Indiannapolis & Bloomington: Indiana University Press, 1999), 36]

2 Heidegger, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, 34.

3 Heidegger, "Hegel's Concept of Experience," 118.

medieval scholastic."[1] Hardly reliant on the absolute, this critique remains phenomenological, in that it seeks to gain access to "the thematic problems of the Greeks from the motives and the attitude of their way of access to the world,"[2] through a repetition of their historical experience at the closure of metaphysics.

The absolutizing tendencies of reduction, in turn, are rather truncated. As soon as it chooses sides, eidetically looking only in the direction of non-adumbrated reality, Husserlian *epochē* falls short of the absolute that does not stand on one side or, indeed, on any side whatsoever: "Yet what is an absolute that stands on one side? What kind of absolute stands on any side at all? Whatever it is it is not absolute."[3] Husserl effects little more than an inversion of the natural attitude; having arrived at the non-phenomenal, non-adumbrated being of consciousness, he takes the side of this being, looks to one side, methodically and methodologically ignoring the relation between the intended as intended (noema) and beings *simpliciter*. To be sure, the bracketing of adumbrated reality dispenses with what is given relatively and incompletely, from one perspective or another, in favor of the absolute given-ness of pure consciousness. But, in so doing, it takes the side of what has no sides, foregoes the difficulties of mediation, aborts the "dialogue between natural and real knowledge" and the critical "comparison between ontic/pre-ontological knowledge and ontological knowledge" that, in Heidegger's reading of Hegel, constitutes consciousness *qua* consciousness.[4] Ontically absolute, the field of pure consciousness is ontologically relative because of its very "purity," the purified one-sidedness, distilled and separated from the world of the natural attitude.

The being of consciousness in the aftermath of phenomenological reduction is intentionality, the directedness of consciousness toward some-thing, its being, in each case, *of* something. Intentional consciousness is relative knowledge (and, hence, relative being) *par excellence*. Inherently relational, it is circumscribed by that of which it is conscious and, thus, hinges on the intended, even though it has been cut off from adumbrated reality as such. In this respect, it diverges from absolute knowledge that is no longer or not yet *of* something: "Is not knowledge as such a knowledge of

[1] Martin Heidegger, "Letter to Karl Jaspers, Freiburg, June 27, 1922" in *The Heidegger—Jaspers Correspondence (1920-1963)*. Eds. Walter Biemel and Hans Saner (New York: Humanity Books, 2003), 34.
[2] Heidegger, "Letter to Karl Jaspers," 34.
[3] Heidegger, "Hegel's Concept of Experience," 101.
[4] Heidegger, "Hegel's Concept of Experience," 138.

something? This is precisely what Hegel denies and must deny when he claims that there is a knowledge which is qualitatively *not* relative, but absolute."[1] Still prior to its fulfillment in intuition, where noetic acts and their noematic targets belong together in strict *correlations*, intentionality is essentially a *relatum*. The ontic orientation of intentionality lies in its directedness toward the perceived, the remembered, the anticipated, and so forth, as opposed to the ontological trajectory of absolute knowledge that "must not remain bound but must liberate and ab-solve itself [*sich losmacht, sich ab-löst*] from what it knows and yet as so ab-solved, as absolute, [*als ab-gelöstes—absolute*] still be a knowledge."[2] The absolution of absolute knowledge from the known explodes noetic-nomatic correlations, freeing us, finally, from the "correspondence theory of truth"—truth as *adequatio*, not of *rei et intellectus* but of the intuiting and the intuited—which casts a long shadow over the entire field of pure consciousness. The true is not the fulfillment of empty intentionality in intuition or in the ontic presence of the intended; it is, rather, the whole, i.e., being or absolute knowledge itself. It is, more precisely, the whole capable of determining and delimiting itself, rather than externally circumscribed by its other.

Still, the dialectical self-determining whole poses difficulties of its own. The complaint Heidegger raised only several years before his first sustained engagement with Hegel against purely ontological, absolute knowledge was that such knowledge dissolved the beings themselves and ignored "the original belonging together of comportment toward beings and understanding of being."[3] Implicitly, Heidegger extends the same rebuke to Husserl, who, in contrast to Hegel, privileged the intentional comportment toward beings over the understanding of being. Whereas relative *phenomeno*logy is dedicated to the appearing of phenomena in a knowing bound to the known (the name of this bond is intentionality, "consciousness of…"), absolute phenomeno*logy* is concerned with the phenomenal appearance of *logos* itself that gives itself form by negating and sublating its other. In this sense, "phenomenology is the *absolute self-presentation of reason (ratio*--Λόγος), whose essence and actuality Hegel finds in *absolute spirit*."[4] Only in the difference between, rather than in the synthesis of, the two phenomenologies, where at least as much disappears as appears, will we glimpse the

[1] Heidegger, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, 14.
[2] Heidegger, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, 15/21.
[3] Heidegger, *Basic Problems of Phenomenology*, 327.
[4] Heidegger, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, 30.

"original belonging together" of the ontic and the ontological, of the phenomena and of *logos*.

Now, does the charge leveled against Hegel's forgetting of beings hold, above all, in Heidegger's own reading of *Phenomenology of Spirit*? In the reconstructive construction of the world from the standpoint of absolute knowledge, we—those who know absolutely—care for the truth of being and for the truth of beings, for knowing itself and for that which is known: "…we have in our knowledge *two* objects, or one object twice. This is the case necessarily and throughout the entire *Phenomenology*, because *for us* the object is basically and always *knowing*, which in itself and according to its formal essence already in its turn has its object, which it brings along with it."[1] So long as absolute knowledge, viewed from the vantage point of the absolute, is still more or less other to itself—so long as it is conditioned by the known—its intentionality is split, the noematic target doubled into the knowing and the object of this knowing. Our attention is, in turn, divided between the two objects or, alternatively, fissured in striving toward a double, spectral object ("one object twice"). In its **critical** circumscription by two objects, in this hyper-delimitation, absolute knowing is de-limited, released from purely objective and subjective limits alike.

Let us already call these two objects or the double object, the one counted twice, by their names: the ontological and the ontic, the being of beings cast in terms of self-consciousness or, in the later text on Hegel, "experience,"[2] and the known, experienced beings as they are known and experienced. The absolute is only absolute if it embraces these two modalities without necessarily reconciling them, if, that is, it holds them together in a tension approximating the intensity of ontico-ontological difference. Touched by the absolute, the object becomes excessive, turns into more than itself, overflows the limits of its identity, splits into two *or* becomes one and the same…twice (the dialectical and the ontological inflections of this "or" should be distinctly audible). And being? Isn't it, too, more *or* less than itself, because we gain access to it through ontico-ontological difference, in which alone it appears and from which it withdraws (as nothing *in* being)? In light of this analogy—the *ana-logos* where redoubling (*an-*) abounds—we can appreciate the remark Dominique Janicaud made in passing in a text on the Hegel-Heidegger dialogue: "…the

[1] Heidegger, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, 48.
[2] Heidegger, "Hegel's Concept of Experience," 139.

most secret proximity [of Heidegger] to Hegel…perhaps lies hidden in the friction with regard to phenomenology."[1]

The dialectical splitting of the object of knowledge into the knowing and that which is known in it goes to the heart of what, for Hegel, constitutes the being of consciousness. As opposed to the Husserlian ontology of consciousness, encapsulated in the statement, "The being of consciousness is intentionality," Hegel's speculative definition proclaims, "The being of consciousness is self-consciousness." What, in Husserl's phenomenology, would have been the height of impoverished theoreticism, of a reflection on reflection that treats noetic acts as new noematic objects, is, in Hegel's dialectics, the figure of richness and concreteness marking absolute knowledge that fleshes itself out by determining itself. The ontic orientation of consciousness toward phenomena is, from the standpoint of this knowledge, inseparable from its ontological directedness toward itself, in a movement of re-flection that does not come about as an after-thought, already uncoupled from lived actuality, but accompanies the reconstructive construction of experience from its absolute beginning. Hence, to know absolutely means "not to be absorbed in what is known, but to transmit it *as such*, as *what is known* to where it belongs as known and from where it stems."[2] It means, *contra* Husserl, that the life of consciousness does not have to be extinguished in the presence of the intuited and that the living intentionality, the *dunamis* of striving toward…, does not need to reach its end in the actuality of that toward which it strives.[3] In the scenario where intentionality attains fulfillment, quelling the unrest of consciousness, the being of Dasein is patently conflated with the being of its intended targets, when in the operations of consciousness "knowing…forgets *itself* and is lost exclusively in the object."[4] The self-forgetting of knowing results in the automatic self-comprehension of Dasein as something present-at-hand, while its being "lost exclusively in the object" nullifies ontico-ontological difference. The relativity of relative phenomenology signifies the determination of existence

[1] Dominique Janicaud, "Heidegger-Hegel: An Impossible 'Dialogue'?" in *Endings: Questions of Memory in Hegel and Heidegger*. Eds. Rebecca Comay and John McCumber (Evanston, IL: Northwestern University Press), 41.
[2] Heidegger, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, 47.
[3] Emmanuel Levinas launches a parallel critique of Husserl, writing that "it is a question of descending from the entity illuminated in self-evidence toward the subject that is extinguished rather than announced in it." [*Discovering Existence with Husserl*. Trans. R. Cohen and M. B. Smith (Evanston: Northwestern University Press, 1998), 156]
[4] Heidegger, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, 129.

on the basis of and with reference to the ontology of the present-at-hand. The absoluteness of absolute phenomenology entails, on the contrary, the positive possibility of being lost in the object—the possibility of consciousness being lost in itself as its own object and, therefore, of re-finding itself in itself.

In defense of Husserl's phenomenology, reduction has shown that consciousness itself does not appear and that, moreover, what defines the being-conscious of consciousness is its non-appearance, the non-adumbrated givenness, which sets it apart from transcendent reality and, therefore, from everything that is not-Dasein. Evidently, the ontology of pure consciousness is distinct from that of the present-at-hand. Conversely, in dialectics, the "appearing of phenomenal knowledge is the truth of knowledge,"[1] not at all insulated from adumbrated reality. Much depends, however, on the modes of objectivation or phenomenalization distinguishing the two phenomenologies. When *logos* itself appears in relative knowledge, it does so as the sheer alienation and deadening of the subject, whose psychic life comes to an objective end in self-evidence. But when it arrives on the scene and makes its phenomenal appearance in the realm of the absolute, *logos* comes into its own and gains a new lease on life. The consciousness of consciousness and the intentionality of intentionality bear no trace of the derivative and abstract character Husserl's phenomenology has ascribed to them; they comprise the being of the absolute, which, in its separation or absolvent absolution from everything relative, is absolutely inseparable (inalienable) from us: "the absolute is from the start in and for itself with us and intends to be with us. This being-with-us (Παρουσία) is in itself already the mode in which the light of truth, the absolute itself beams [*anstrahlt*] upon us. To know the absolute is to stand in the ray [*Strahl*] of light, to give it back, to radiate [*strahlt*] it back, and thus to be itself in its essence the ray, not a mere medium through which the ray must first find its way."[2]

The being-with-us of the absolute is *its* becoming-phenomenal, the becoming that is as superfluous as it is necessary in that it happens after the absolute has already become everything it is, from the very beginning. The shining of the absolute upon us does not illuminate us from the outside, setting itself up as an object over and against us. It radiates from within, with reflected or refracted light ("to give it back, to radiate it back"), with the ontological luminosity of consciousness as self-consciousness and, finally, as absolute spirit. Of course, our being-with the absolute deserves a patient deconstructive analysis. If the absolute is one *with* us, then it loses its identity

[1] Heidegger, "Hegel's Concept of Experience," 108.
[2] Heidegger, "Hegel's Concept of Experience," 98.

as the absolute and is no longer one, because it is minimally separated from us, as much as from itself as a simple unity, by the nearness—the absolute nearness—of its presence. The separation of the absolute from itself is nothing but the expression of ontico-ontological difference allegedly forgotten in Hegel's phenomenology.

The intentional ray of the transcendental ego in Husserl's phenomenology does not shine from within but emits subjective light that shines upon its objects' noematic surfaces. When it is with us, this ray is already outside of us, orchestrating the self-transcendence of consciousness as the consciousness of…. Its trajectory is unidirectional: consciousness intends something other, though not absolutely other, the transcendent. But the absolute, as Heidegger puts it, "intends to be with us" and therefore *intends us*, whenever we ourselves intend anything whatsoever. The loss of this other intentionality drastically impoverishes the phenomenological idea of constitution. It would be a gross exaggeration to claim that Husserl's constitutive subjectivity is purely active, for, besides the passive synthesis of temporality, it draws its specific sense from what it constitutes in the hylomorphic production of meaning. But, whereas, in the relative phenomenology of consciousness, the constituting is, to a certain extent, ontically constituted by the constituted, in the absolute phenomenology of spirit, the constituting is ontologically constituted by the absolute that intends it. In much of his own thought, Heidegger will elaborate on the inversion of intentionality, detectable in Hegel's dialectics and imbued with ontological connotations. The "call of being" in *Being and Time* and, in a different sense, in "The Letter on Humanism," as well as the call of thinking that flips around the question "What is called thinking?" are but two prominent examples of this ontological inversion that turns us into the objects of its critique.[1]

The ontological reversibility of intentionality is the reason why, in a rare explicit criticism of "current phenomenology," contrasted to the phenomenology of spirit, Heidegger writes: "…it is crucial that once again we determine correctly what the genitive means in the expression 'phenomenology of spirit.' The genitive must not be interpreted as a *genitivus objectivus*. Easily misled by current phenomenology, one might take this genitive to be object-related, as though here we are dealing with phenomenological

[1] On "being called by Being," see Martin Heidegger, "Letter on Humanism," in *Basic Writings*. Ed. David Farrell Krell (New York: HarperCollins, 1993), 245. On "what is called thinking—and what does call for it?" see Martin Heidegger, *What is Called Thinking?* Trans. J. Glenn Gray (New York & Cambridge: Harper & Row, 1968), 21.

investigation of spirit that is somehow distinguished from a phenomenology of nature or that of economics."[1] Spirit is not (at least, not exclusively) the object of phenomenology but also its subject; "phenomenology is…*the* manner in which spirit itself exists. The phenomenology of spirit is the genuine and total coming-out of spirit."[2] There is, in other words, no semantic equivalence between the seemingly parallel expressions—"phenomenology of consciousness" and "phenomenology of spirit"—unless we understand the former as a mode of appearance of the latter. In the contemporary phenomenology of consciousness, *logos* fades into the "study" of phenomena, even and especially when it seeks its method from the things themselves. This phenomenology is not *of* consciousness, in the sense of the subjective genitive, because consciousness itself does not appear or is not allowed to appear in it; phenomenology is *not* the manner whereby consciousness itself exists. So much so that, to extrapolate from Heidegger's conclusions, consciousness, as the object of phenomenological study, ceases to exist, loses its existential determinations, and becomes indistinguishable from the domains of nature or economics. The razor-thin line of critical demarcation, traversing the genitive in "phenomenology of…," is charged with the task of maintaining ontico-ontological difference, leveled down in Husserl's thought. Of phenomenology, there is more than one in the one, not the least because the genitive form in "phenomenology of…" is necessarily equivocal.

III. The Being of Experience and Truth

The transcendental objectification of consciousness in Husserlian phenomenology, as the phenomenology *of* consciousness but not one *proper to* consciousness, shapes the concepts of experience and truth. The ontic truth of experience is the veracity of the present-at-hand, the fulfillment and the confirmation of empty intentionality in intuition.[3] The most crucial function of consciousness is verifying the appropriateness of the fit and the soundness of the relation between the experiencing and the experienced. In other words, its function pivots almost entirely on judging the accuracy and measuring the degrees of proximity between the "merely" intended and the "really" intuited, in the sort of pre- or non-predicative judgment and critique inherent in the

[1] Heidegger, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, 23-4.
[2] Heidegger, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, 24.
[3] Heidegger, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, 20.

acts of perception and undergirding all so-called abstract judgments.[1] Experience, for Husserl, *is* judgment or—this amounts roughly to the same thing here—ontic critique. While consciousness feels the ontic unrest of shuttling between the two poles of comparison, it is bereft of the ontological restlessness one experiences when one dwells without abiding in the split between the ontic and the ontological, in the spacing of the ontico-ontological difference. Any residual unrest is subject to immediate pacification through a more stringent and exacting, though not necessarily exact, application of the acts of comparing, weighing, and judging. What is thus absent from the relative (or naïve) phenomenology of consciousness is the experience of experience that has nothing in common with theoretical consciousness, the being of experience that "means *being* this distinction" ("between the ontically true and the ontological truth").[2] And what is lost in every correlation established by consciousness, however precisely one has judged the belonging-together of its two elements, is the absolute ontological-existential truth of experience.

When in the seminars of the 1930s and 1940s Heidegger mines Hegel's texts, he is searching for this very truth, so conspicuously lacking in Husserlian phenomenology. Truth as the truth of the absolute, if not the absolute truth, is neither pure objectivity nor subjectivity but experience in the ontological-existential signification of the term: "The will of the absolute to be with us, i.e., to appear for us as phenomena, prevails as experience."[3] In truth, the will of the absolute, which wills "to be with us," absolute knowers, accomplishes the reversal of intentionality I have already invoked, so that we are not only the experiencing subjects but also the experienced objects of this will. From this dimensionless perspective of the absolute, the ontic experience of given phenomena, indeed of phenomenal givenness interpreted as the self-giving of the absolute, presents itself in a new light. Experience is not a dispassionate judging comparison of the fit between intentionality and intuition, but the *pathos* of undergoing with…, consciousness's being-transformed with the experienced, with itself, and with the absolute. As a result, Heidegger suggests that we interpret "experience as denoting, both negatively and positively, *undergoing an experience with* something."[4] The

[1] Edmund Husserl, *Experience and Judgment: Investigations in a Genealogy of Logic*. Trans. James S. Churchill and Karl Ameriks (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1973), 64.
[2] Heidegger, "Hegel's Concept of Experience," 133.
[3] Heidegger, "Hegel's Concept of Experience," 143.
[4] Heidegger, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, 21.

"with" of experience accommodates the most subtle inflections of existentiality: the being-with, *Mitdasein*, of consciousness comes to refer to the facticity of its unfolding alongside its objects, to its reflexive return to itself as self-consciousness, and to its being in absolute proximity (Παρουσία) to the absolute. This small preposition "with" draws together the positive and the negative, the ontic and the ontological, the existential and the categorial, so that ontico-ontological difference could finally take its non-place. The first of the three meanings of "experience with" is the only one still resonating in the phenomenology of relative consciousness, which dilutes the rich existentiality of the "with" in the judged appropriateness and the co-belonging of the experiencing and the experienced, wherein intentionality is fulfilled and extinguished.

To experience with… is to suffer with… and to be mutually transfigured by that with which one experiences or suffers. The truth of the absolute and the absoluteness of the absolute do not preclude, but—perhaps paradoxically—necessitate dialectical alteration. Speculative verification, shuttling between the experiencing consciousness and the experienced content verifies and authenticates the truth of both in and through their becoming otherwise than they were: on the side of the experiencing, "[c]onsciousness *verifies* to itself what it really is," so that "[i]n this verification," it "loses its initial truth, what it at first thought of itself,"[1] and, on the side of the experienced, "*something is verified*…as not being what it first seemed to be, but being truly otherwise [*sondern in Wahrheit anders*]."[2] Verification does not only take time to be accomplished; it also takes time into account and, to a certain extent, it *is* time. Experiencing with… and suffering with… ultimately boil down to suffering the loss of the initial self-identity of consciousness that has changed along with that of which it was conscious—something that remains unthinkable in the static determination of noetic acts (the intentional aiming at… that either hits or misses its target). In Husserl's terms, this loss will have been explained with reference to a deficit of phenomenological critique, a lapse of judgment, including a lacuna within experience itself that has not yet succeeded in bringing the experienced firmly into its grasp. This is because the phenomenological idea of time, insofar as it pertains to the structure of noetic-noematic correlations, signifies a provisional emptiness of intentionality not yet or already not fulfilled and, therefore, a temporary deferral of the thing's presence to intuition. Nothing fundamentally changes either in the intending or in the intended once the

[1] Heidegger, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, 22.
[2] Heidegger, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, 21/30.

directedness-toward of consciousness finds actualization in that toward which it has been oriented *ab initio*.

Much different is the dialectical truth of experience germinating in the alteration of consciousness and of its double object. The beginning is already absolute, but, in this beginning, the absolute, standing or falling furthest from itself, is other to itself, with its otherness denoting the relativity of consciousness. In order to touch upon the truth of the absolute, verification must render this otherness truly other, *in Wahrheit anders*, without thereby negating the truth of the beginning and without repeating the mistake of ontic judgments that, in a gesture of facile criticism, dismiss the erroneousness of "what…first seemed to be." Although, just as he has done in *Being and Time*, Heidegger accuses Hegel of contributing to the metaphysical neglect of the temporality of time—"…*the pure concept annuls time*. Hegelian philosophy expresses this disappearance of time by conceiving philosophy as *the* science or as absolute knowledge"[1]—and aligns this feature of dialectics with Husserl's own insistence on the scientificity of phenomenology,[2] the temporal character of truth in the phenomenology of the absolute contests these conclusions of the 1930-1 lecture course. In its broad outlines, the critique Heidegger launches against Hegelian temporality is well known: the time of the dialectic passes over and covers over the ecstatic-existential temporality of Dasein, especially when it comes to the mediated "fall" of spirit into time.[3] And yet, the thesis regarding truth as an alteration, mutually undergone by the experiencing and the experienced, makes it difficult to argue that Hegel has excluded temporality from his thinking of being. If "experience" is the name for "the being of beings,"[4] then the essence of the being of beings is time, the time of experience and the experience of time. The crucible of experience is the crossing of the ontic and the ontological right in the midst of the phenomenology of spirit. *Logos* is time itself, which means that the phenomena that "dissolve" in it disappear into their innermost ontological matrix.

Following my double working hypothesis on the shadow of Husserl that looms over and is, at the same time, conjured away in Heidegger's readings of Hegel, the truth of sense-certainty and of perception—hence, of what has not yet been ontologically verified and, in being verified, altered—betokens the only truth contemporary phenomenology is familiar with. In

[1] Heidegger, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, 12.
[2] Heidegger, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, 11.
[3] Heidegger, *Being and Time*, 486.
[4] Heidegger, "Hegel's Concept of Experience," 135.

sense-*certainty*, conceptual weight bears down upon "certainty," which "means the entirety of the relation, in knowing, of a knower to what is known,"[1] at the expense of sense and its data, so decisive for the practitioners of twentieth-century phenomenology.[2] The certainty of sense-certainty is a moment of repose, when consciousness delights in the ostensible positivity of experience, when it no longer or not yet questions, with a dose of skepticism, what is known, its relation to what is known, and itself. The ostensible richness of sense-certainty is a symptom of the overstimulation and oversaturation of consciousness, overpowered by the infinite but empty variety of what appears before it and satisfied with not thinking through the mode, the *how*, of knowing that ties it to the known. We should habituate ourselves to hearing the echoes of this oversaturation and satisfaction in the phenomenological notion of truth as the fulfillment of empty intentionality in the presence—in flesh and blood—of that toward which it has tended.

But, if we limit ourselves to the ontic-existential level, where the manifold of sense-certainty predominates, is the fulfillment of intentionality really possible? Sense-certainty breaks down due to its non-fulfillment: "When we generally intend the thing, we find that "this" *sends* our intention *away* [*von sich wegschickt*]. It sends our intention away, not generally, but rather in a definite direction of something which has the character of *a* being *this*."[3] The internal breakdown of sense-certainty is another instant of the pulverization of intentionality, reflected by (not absorbed into) the intended, its branching-off in multiple directions. It is easy to recognize in this branching off Heidegger's rethinking of the intentional comportment in terms of the practical and concernful dispersion of Dasein, the dispersion that expresses the definite modes of its being-in-the-world. Our intention is not fulfilled in the "this," only referred to another "this" connected to it by webs of signification, from which our world is woven. This infinite deferral of fulfillment in the presence of the intuited, the elusiveness of that which we intend, frustrates some of the most basic tenets of Husserlian philosophy.

[1] Heidegger, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, 54.
[2] "We do not learn anything about visual and auditory sensations, about the data of smell and touch (the very least that today's phenomenologies would demand)." [Heidegger, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, 54]
[3] Heidegger, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, 58/82.

Aside from "hyletic phenomenology," which, at the limits of sense, considers sense data before the hylomorphic production of meaning,[1] Husserl's project is focused not so much on the pure "this," as on the perceived as perceived, the remembered as remembered, or, more generally, on noematic unities, wherein sense data are already synthesized. Among noematic objects, Husserl singles out and absolutizes the perceived, given that the present of perception is the ground from which experience, memory, expectation arise and in which they are ultimately confirmed and consummated. All ontic critique of consciousness is to be undertaken from the vantage point of the experiential present, determining both past and future horizons. What Husserl forgets, however, is that the place of perception is in the middle and that, as Heidegger reminds us, "[t]hrough the mediation of perception, sense-certainty first reaches understanding and therein gets to its own ground as the true mode of consciousness."[2] Perception is not the absolute but the path toward the absolute. Conflating it with the final destination, Husserl's phenomenology foregoes mediations, erases the middle term, and paints a black-and-white, either/or, canvass of psychic life: either intentionality is empty, when it merely intends and represents the intended for itself, or it is full, when representations get their corroboration in the present of perception. That perceiving is an implicit hermeneutical act, whereby the perceiver non-thematically interprets (or else, non-predicatively criticizes) the perceived X *as* X—that it is the act of pre-understanding on its way to an explicit interpretation—is a conclusion of *Being and Time* indebted, in the first place, to the Hegelian placement of perception in the middle, in the transitional form of consciousness, as opposed to its exaltation to the status of the ground and the end of psychic life in Husserl. Between the two phenomenologies, there are no mediations and no middle ground, if holding them together requires, for example, mediating the same object (and, for Husserl, perception itself is *not* an object) as, at the same time, the middle and the end.

The middle place of perception matches the speculative concept of appearance that "must be grasped *as* appearance, as a middle" between appearing and disappearing. "It is important to remember again," Heidegger

[1] Cf. Paragraph 85 of *Ideas I* [Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, First Book. Trans. F. Kersten (Dodrecht, Boston & London: Kluwer Academic Publishers, 1983)], as well as Michel Henry, *Material Phenomenology*. Trans. Scott Davidson (New York: Fordham University Press, 2008), 7.
[2] Heidegger, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, 83.

notes, "that Hegel does not take the essence of appearing only as self-showing, as becoming manifest, as manifestation. Rather, appearing also means a *mere*-showing and vanishing. There is in appearance a moment of negativity…"[1] It is this moment of negativity and, therefore an immanent critique of appearance, that is absent from Husserl's phenomenology of perception, where phenomenal presence is tantamount to pure positivity. Admittedly, adumbrated givenness means that in the appearing of phenomena something, including the appearing itself, does not appear, that several dimensions of the thing remain occluded, however temporarily, behind those that give themselves sight. Yet, the givenness of the noema, of the perceived as perceived, is complete and absolute, to the point of being translucent before the act of perceiving. There are no traces of "vanishing" in the appearing noema and, thus, there is no need to resort to the operations of signification, so as to "fill in the blanks" by interposing the sign in the place of the absent thing or parts of a thing. While, for Hegel, "'to appear' or 'to be a phenomenon'" is "to become other in remaining self-identical [*sich-anders-werden in der Selbstgleichheit*]*,*"[2] for Husserl, to appear is to establish a positive identity between the perceiving and the perceived in the present of intuition. But Hegel, too, is not beyond reproach: in the absoluteness of the absolute, in the identity of knowledge and will, in the becoming-rational of the actual and the becoming-actual of the rational, the otherness of phenomena is subsumed, as appearance and essence become one and the same. It is the role of the phenomenology of the in-between, the phenomenology of ontico-ontological difference, to maintain alive the promise of appearances that give themselves, even as something withdraws from their givenness. Heidegger's own concept of truth as *aletheia*, or the giving withdrawal of being, will be best understood in the context of this phenomenology of the in-between.

A close and often quite sympathetic reconstruction of Hegel's thinking in Heidegger's texts and seminars of the 1930s and 1940s[3] nevertheless leaves us with the conclusion that, taken separately, the two phenomenologies are inadequate when it comes to the entwined questions of beings and

[1] Heidegger, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, 109, 117.
[2] Heidegger, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, 75/107.
[3] In addition to the two treated here, consult texts on negativity from 1938-9 and 1941-2, gathered in Volume 68 of the Heidegger *Gesamtausgabe*, selections from *Being and Truth*, courses on Hegel's *Logic* and on logic in Aristotle and Hegel, as well as the recently published engagement with Hegel's *Philosophy of Right* in volume 86 of *Gesamtausgabe.*

of being. This rather symmetrical accusation is, of course, at odds with the conclusions of the 1923 course on ontology and hermeneutics, where Heidegger identified the saving grace of Husserl's philosophy with the kind of critique that is capable of cutting through the "sophistries" of the dialectic play with the form/content, finitude/infinity, and other distinctions. "It is," Heidegger observed then, "what the critical stance of phenomenology ultimately struggles against."[1] A decade later, the "critical stance" migrates to the region between the thought of Husserl and that of Hegel. Neither is fully adequate to the critical mission it claimed for itself: phenomenology of spirit makes phenomena dissipate in *logos*, while phenomenology of consciousness causes *logos* to melt into phenomena. Hegel is indicted for betraying the question of beings, *die Frage nach dem Seienden*, for triggering its sublation (*Aufhebung*),[2] not to mention the sublation of the beings themselves in being. Husserl stands accused of neglecting the question of being, bracketed or set aside in the course of phenomenological reduction that disengages pure consciousness from everything transcendent, all the while ontically relativizing the being of this consciousness. Phenomenology as an ontological (that is to say, an ontico-ontological) enterprise—in the role Heidegger allotted to it in *Being and Time*—does not come about in the exclusive privileging of phenomena or of *logos*. When *logos* is absolutized, "[t]here is no introduction to phenomenology, because there can be no introduction to phenomenology"[3]; when phenomena are prioritized, there is nothing but an introduction to phenomenology, a "preliminary conception" or a *Vorbegriff*. Only in the suspended middle between the two (but are there only two?), in the space or spacing between the absence of introduction and relentless introduction, between *logos* and phenomena, between the one and the others, will the most basic question of ontology germinate.

[1] Heidegger, *Ontology*, 37.
[2] Heidegger, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, 41/60.
[3] Heidegger, "Hegel's Concept of Experience," 154.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 3, 2012
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Les apories du concept de redondance logique chez Bolzano

Par ALAIN GALLERAND

Résumé Le concept de *redondance logiqu*e chez Bolzano soulève plusieurs difficultés. Il ne s'accorde ni avec la notion de représentation simple qu'il est censé expliquer, puisque Bolzano définit les individus comme des unités composées de plusieurs caractères et décrit les représentations singulières (noms propres et indexicaux) comme l'abréviation de descriptions définies, ni avec la distinction entre jugements synthétiques et analytiques, car il suppose que l'analyse d'un sujet individuel permet d'en dévoiler un à un les prédicats, comme si l'expérience ne jouait aucun rôle dans la connaissance des individus. Pourquoi Bolzano reste-t-il donc attaché à un concept aussi problématique ? Est-ce le seul moyen d'expliquer comment nous nous représentons des individus ? Nous montrerons que les apories de la notion de redondance logique témoignent de l'influence de la théorie leibnizienne du jugement, et qu'une version phénoménologiquement améliorée de la sémantique objective est néanmoins capable de les surmonter et de rétablir la simplicité de la représentation et la synthèse du jugement dans leurs droits.

Dans sa correspondance avec Bolzano[1], Exner a relevé dans la sémantique objective certaines difficultés que le philosophe tchèque a parfois eu tort de minimiser, car elles ne traduisent pas toujours des erreurs d'interprétation de la part d'un interlocuteur par ailleurs avisé. Tel est le cas de la notion de *représentation redondante* à laquelle Bolzano fait appel pour expliquer la simplicité des représentations intuitives et de leurs désignations

[1] Cf. Bolzano, Bernard, *Correspondance Bolzano-Exner* (abrégé *Corres*), trad. fr. coordonnée par C. Maigné et J. Sebestik (et présentée à la suite de *De la méthode mathématique*), Paris, Vrin, 2008. Cf. en particulier la Lettre 3.

linguistiques : les noms propres et les indexicaux. Si les énoncés de la forme : *N* (*ceci*) qui *est A, lequel est m, n, r* (où *N* désigne un certain nom propre, *A* le concept d'une substance, et *m, n, r* ses propriétés), sont bel et bien composés de plusieurs éléments, la représentation initiale (*N, ceci*), elle, n'en demeure pas moins simple, car les représentations qui lui sont associées portent sur des caractères qui étaient déjà implicitement pensés en elle. Une fois ces représentations superflues écartées, il reste une représentation qui ne contient plus d'éléments et qui se rapporte déjà au même objet que l'expression entière.

Si Bolzano croit pouvoir expliquer ainsi comment une représentation se rapporte à un objet unique (singularité), malgré l'absence en elle d'éléments déterminants (simplicité), le concept logique de redondance soulève cependant de redoutables difficultés. Car en affirmant qu'un sujet individuel implique une multiplicité de prédicats qui ne sont ensuite dans les jugements déterminants rien de moins que les conséquences de son analyse logique, Bolzano remet en cause à la fois la simplicité de certaines représentations (noms propres, indexicaux) et la distinction entre jugements synthétiques et analytiques, comme si l'expérience n'était appelée à jouer aucun rôle dans la connaissance d'un individu. Or, si le grand logicien reste malgré tout attaché à une notion aussi problématique, c'est qu'il est fortement influencé par la théorie leibnizienne du jugement : il envisage les propositions empiriques « *N* (ceci) qui est *A*, lequel est *m, n, r* » comme des propositions analytiques déduisant de l'analyse du sujet les prédicats impliqués en lui. Nous verrons pourtant que si le concept de redondance logique reflète à sa manière certaines outrances du rationalisme leibnizien (logicisation du concept d'individu et suprématie de l'analyse), une version phénoménologiquement améliorée de la sémantique objective peut néanmoins se passer de ce concept dans l'analyse des indexicaux et des noms propres, et rétablir ainsi la simplicité de la représentation et le caractère synthétique du jugement dans leurs droits.

La théorie de la redondance logique

Puisque la notion de redondance logique s'inscrit dans une analyse des modes de désignation des *représentations* dans le langage, il faut d'abord

dire un mot sur la théorie bolzanienne des représentations[1]. Bolzano appelle *représentations* (*Vorstellungen*) les composantes ultimes des propositions en soi objectives (propositions que nous saisissons par la pensée dans des propositions subjectives et que nous exprimons dans le langage par des énoncés[2]). Les représentations sont en d'autres termes des unités de sens qui ne sont pas à leur tour des propositions et qui ne contiennent pas non plus de propositions. Ainsi dans la proposition *Dieu est tout-puissant*, y a-t-il trois composantes, une représentation du sujet (*Dieu*), une représentation du prédicat (*tout puissant*) et un concept de liaison (*est*), que Bolzano préfère remplacer par le verbe avoir (*Dieu a la toute-puissance*) pour bien marquer la différence entre l'objet sur lequel porte la proposition et l'attribut qui lui revient.

Les représentations se divisent en deux classes : les *concepts* et les *intuitions*[3]. Celles-ci sont, du point de vue du contenu (*Inhalt*) ou de la compréhension, des représentations *simples* (elles ne comportent pas en elles de parties)[4], et, du point de vue de leur objet, *singulières* (elles se rapportent à un objet unique)[5]. L'existence de représentations à la fois simples et singulières ne va pas de soi car elle contredit le fameux principe de la Logique de Port-Royal selon lequel extension et compréhension sont en rapport inverse[6] : on a en effet le sentiment qu'une représentation doit toujours énumérer plusieurs marques distinctives pour se rapporter à un seul et unique objet, et à l'inverse qu'une représentation simple comme *quelque chose*

---

[1] Le lecteur trouvera un bon résumé de la sémantique objective de Bolzano dans l'introduction du *Nouvel Anti-Kant* de F. Příhonský. Cf. Příhonský, Franz, *Bolzano contre Kant. Le nouvel Anti-Kant*, trad. fr. S. Lapointe, Paris, Vrin, 2006, p. 37-47.

[2] La proposition en soi donne alors à l'acte subjectif de pensée qui la saisit et à la phrase qui l'énonce leur contenu logique ou sémantique.

[3] Cf. Bolzano, Bernard, *De la méthode mathématique* (abrégé *DMM*), trad. fr. coordonnée par C. Maigné et J. Sebestik, Paris, Vrin, 2008, § 6.

[4] Cf. Bolzano, Bernard, *Grundlegung der Logik. Wissenschaftslehre* I/II (abrégé *WL*), Friedrich Kambartel (éd.), Hambourg, Félix Meiner Verlag, 1978 ; *Théorie de la science*, trad. fr. J. English Paris, Gallimard, 2011, § 61, p. 176. Nous indiquerons exclusivement la pagination de l'édition française.

[5] Cf. *WL*,§ 72. « Il est en effet manifeste qu'en rapport avec leur extension, les représentations qui sont les plus notables sont celles qui n'ont qu'un seul objet, et en rapport avec leur contenu, celles qui sont simples » Příhonský, *op. cit.*, p. 44.

[6] Cf. *WL*, § 120. Bolzano admettait encore ce principe en 1811-1812 : « Plus le contenu d'un concept est grand, plus son extension sera petite » *De la logique* (*DL*), in *Premiers écrits* (*PE*). *Philosophie, logique, mathématique*, C. Maigné et J. Sebestik (éd.), Paris, Vrin, 2010, p. 182.

(*Etwas*) est considérablement étendue[1]. Pourtant, ce genre de représentation existe bel et bien ; et pour s'en convaincre, il suffit de considérer les représentations subjectives, et plus particulièrement les modifications (sensations) qui se produisent en nous chaque fois qu'un objet extérieur agit sur nos sens : « La représentation subjective *rouge* (…) que j'ai en regardant une rose, est une intuition »[2] (une représentation simple et singulière). *Simple* car une sensation est l'effet le plus proche et immédiat d'un objet sur notre âme avant que celle-ci ne relie entre elles plusieurs sensations. *Singulière* car chaque intuition, sans qu'il soit nécessaire de lui ajouter des déterminations supplémentaires pour restreindre son extension, ne se rapporte qu'à un seul objet, *i. e.* « le changement qui vient juste de se passer dans notre âme »[3], la sensation éphémère et unique qui se produit à l'instant et qui ne se reproduira jamais plus de manière identique.

> Dans toute prise en considération d'un changement qui vient juste d'avoir lieu dans notre âme, il se forme en nous des représentations qui, malgré leur simplicité, n'ont pourtant qu'un seul objet, à savoir le changement lui-même, venant juste d'être considéré, auquel elles se rapportent comme l'effet immédiat le plus proche à sa cause[4].

> On apporte une rose près de nous ; nous voyons — non pas le rouge en général, mais seulement ce rouge qui se trouve sur cette rose ; nous sentons non l'odeur en général, mais cette senteur singulière que possède cette rose[5].

Ces représentations simples et singulières (cette couleur déterminée que nous voyons, ce parfum que nous sentons) ne sont pas les concepts généraux (rougeur, senteur) sous lesquelles nous les subsumons dans un jugement : « ceci — que je viens juste de voir — est *quelque chose de rouge* », « ceci — que je sens maintenant — est *une senteur, un parfum* ». La représentation simple et singulière, la sensation que nous venons d'avoir, est ici exprimée par le *ceci*, en position de sujet, tandis que le reste de l'énoncé range cette in-

[1] Příhonský exprime bien la difficulté : « Si une représentation doit représenter un seul objet (…), elle doit être, pensera-t-on, composée d'un grand nombre de parties, car on ne peut composer une représentation qui seule convient à cet objet et à lui seul qu'en donnant un très grand nombre des propriétés qui reviennent à cet objet » *op. cit.*, p. 44-45.
[2] *Corres*, Lettre 2, p. 118. Cf. *WL*, § 48, p. 145; § 75, p. 214; *DMM*, p. 77.
[3] *WL*, § 72, p. 208.
[4] *Ibid.*, p. 208-209.
[5] *Corres*, Lettre 2, p. 122.

tuition dans une catégorie générale au moyen de termes conceptuels (*quelque chose de rouge*). « (…) par le ceci, nous ne comprenons précisément que ce seul changement qui vient juste de se passer en nous, et aucun autre qui peut encore avoir lieu n'importe où ailleurs, si analogue qu'il soit au nôtre »[1].

Toutes les autres représentations qui ne réunissent pas les caractères de simplicité et de singularité, et qui ne contiennent pas non plus d'intuition[2], sont des *concepts*[3]. Ce sont soit des représentations simples (ne contenant aucune partie) qui se rapportent à plusieurs objets, tels que les concepts de *point*, *Quelque chose* (*Etwas*)[4], *Non*, *Avoir*, *Être*. Soit des représentations composées se rapportant à un seul objet (comme les concepts singuliers de *Dieu* — défini comme l'inconditionnellement réel[5] —, de *temps* et d'*espace* infinis — définis respectivement comme ensemble de tous les instants et de tous les points[6] —, d'*univers* et de *loi morale suprême*) ou à plusieurs objets comme le concept de *montagne* (voire une infinité d'objets, comme les concepts *triangle équilatéral*, *nombre premier*, *quelque chose*). Il y a enfin des concepts qui n'ont pas d'objet, tel que : « un moyen de faire que ce qui a eu lieu n'ait pas eu lieu » [7].

Les représentations conceptuelles composées sont souvent de la forme : « un A *qui a les propriétés m, n, r, …* », où un sujet individuel, conceptuellement saisi en tant que A, est déterminé à partir de certaines propriétés (marques distinctives) qui permettent de le reconnaître : *un homme de taille moyenne avec les cheveux noirs…*, *un quadrilatère avec des côtés égaux et des angles inégaux*[8]. L'ensemble des composantes d'une représentation complexe, indépendamment de leur ordre et de leur liaison[9], forme son *contenu* ou *compréhension* (*Inhalt*), par opposition à son *extension* (qui

[1] *WL*, § 72, p. 208.
[2] *Ibid.*, § 73, p. 211.
[3] Cf. *DMM*, § 6 ; *WL*, § 73.
[4] Cf. *ibid.*, § 3, et p. 79 ; *WL*, § 73, p. 211.
[5] Cf. *DMM*, p. 79 ; *WL*, § 73, p. 212.
[6] Cf. *WL*, § 79, 3), p. 225 et 227.
[7] *WL*, § 78, p. 221. L'*objet* d'une représentation est quant à lui défini comme « toute chose réelle ou non réelle dont on peut dire qu'elle est *représentée* par cette représentation, ou encore dont traite une proposition où cette représentation est une représentation-sujet » *DMM*, p. 71. Cf. *Corres*, Lettres 2 et 4, et *WL*, I, p. 219.
[8] Cf. *Corres*, Lettre 2, p. 119.
[9] Cf. *WL*, § 56, p. 159. *Un fils instruit d'un père sans instruction* et *un fils sans instruction d'un père instruit* ont le même contenu.

désigne l'ensemble des objets auxquels elle se rapporte)[1] : « Les représentations, dont se compose comme d'autant de parties une représentation donnée [un concept], constituent ensemble ce que j'appelle le *contenu* d'une représentation »[2]. Ces composantes internes ne sont ni les *caractères* de la représentation (tels que la complexité et l'objectualité), souvent indifférents à la nature de leurs constituants, ni les *caractères* de son objet[3], non seulement parce qu'une représentation d'un objet (*triangle équilatéral*) ne peut pas le représenter avec toutes ses propriétés, mais aussi parce qu'une représentation (*un homme sans vêtements*) comporte parfois des composantes (*sans vêtements*) qui ne correspondent à rien dans l'objet représenté.

Il y a enfin des représentations composées *mixtes* qui comportent à la fois des éléments intuitifs et conceptuels[4].

Reprenant certaines remarques de son premier ouvrage de logique[5], Bolzano prolonge la sémantique objective par une analyse des modes de désignation (*Bezeichnung*) des représentations en soi (ou des actes de la pensée qui les saisissent) dans le langage (*WL,* § 75). Pour que nos pensées puissent être communiquées aux autres, il faut en effet utiliser des signes extérieurs qui sont autant l'expression de nos pensées subjectives que de leur contenu logique objectif (représentations et propositions en soi). « Lorsque quelqu'un veut partager ses pensées avec autrui, et même s'il veut seulement les penser distinctement pour lui-même, il doit avant tout désigner chacune de ses représentations par un signe ou un mot en propre »[6]. Les représentations sont en général désignées par des mots[7] : les concepts par des noms communs[8], les intuitions par des indexicaux (pronoms, démonstratifs) ou des noms propres. Par exemple, « la représentation *Socrate* n'a qu'un seul objet,

[1] La différence entre l'*objet* et le *contenu* d'une représentation apparait clairement dans les représentations *équivalentes* : « un nombre qui, multiplié par lui-même, égale 4 » et « le plus petit nombre divisible par 2 » ont le même objet (le nombre 2), mais pas le même contenu, puisque ces deux représentations ne sont pas composées des mêmes éléments.
[2] *DMM,* § 3; *WL,* § 56, p. 159.
[3] Cf. *DMM,* p. 70-71.
[4] *WL,* § 73, p. 212.
[5] Cf. *DL,* in *PE***.**
[6] *DL,* p. 184-185.
[7] « Une représentation est tout ce qui peut être désigné par un mot. Par exemple, « maison », « homme », « animal », etc. » *ibid.,* p. 181.
[8] « Tous les mots [« maison », « homme », « animal »], en tant que tels, désignent toujours des concepts » *ibid.,* p. 182.

à savoir l'homme qui s'appelait ainsi »[1] ; de même, « en ajoutant simplement [à un mot] le pronom *« ce », « celui-ci », « celle-ci »*, [on peut] restreindre la signification du mot à un seul objet »[2]. Quant aux descriptions définies d'un objet au moyen de caractères conceptuels (*l'homme qui est de taille moyenne, qui a les yeux bleus*…), elles ne conviennent guère à la désignation d'une intuition, car rien ne garantit qu'il n'y a pas quelque part dans l'univers un autre objet individuel caractérisé par les mêmes marques distinctives. « Aucun assemblage de propriétés pour caractériser un objet ne donne l'assurance que dans un endroit quelconque de l'univers nous étant complètement inconnu, il ne se trouve pas d'autres objets qui aient en commun toutes ces propriétés »[3]. Nous considèrerons ici l'expression des intuitions (représentations simples et singulières), en commençant par les indexicaux, car c'est là qu'intervient la théorie des représentations redondantes.

Il n'y a pas suffisamment de mots dans le langage pour désigner chaque intuition au moyen d'un signe distinct[4]. Une intuition se rapporte en effet à un seul objet (le rouge de cette rose que je perçois à l'instant), et, malgré d'éventuelles similitudes avec d'autres intuitions, elle est unique car la modification (sensation) qui se produit en nous sous l'effet immédiat d'un objet extérieur ne se reproduira jamais plus de manière identique. « Si analogues que puissent être la couleur, le parfum, la douleur que je perçois juste à présent à ceux que j'ai éprouvés en un autre temps quelconque, c'en sont pourtant toujours d'autres »[5]. C'est pourquoi nous désignons toutes les intuitions au moyen d'un même signe : le pronom démonstratif *ceci*[6], auquel nous ajoutons parfois des déterminations complémentaires pour lever l'ambiguïté (*ceci que je perçois, ce rouge que je vois, cette odeur que je sens*). Les intuitions sont « sans nom [*unbennant*] ; toutefois nous les concevons sous les expressions qui font office de noms : ceci-qui-est-rouge [*dies Rothe*], ceci-qui-sent-bon [*dies Wohlriechende*], etc. »[7].

Mais le *ceci*, en définitive, est-il véritablement une représentation simple, appropriée à la désignation des intuitions, lui que l'on associe souvent à d'autres représentations dans des expressions du type : *cet A*, *ceci*

[1] *Corres*, Lettre 4, p. 133.
[2] *DL*, p. 182. On obtient là à vrai dire une représentation mixte, mi-intuitive (*ce*, *ceci*), mi-conceptuelle (cet *A*).
[3] *WL*, § 74, p. 213.
[4] Pour simplifier l'exposé, nous nous limiterons ici aux intuitions sensibles, et passerons sous silence les intuitions que l'âme a de ses propres opérations mentales.
[5] *Ibid.*, § 75, p. 214.
[6] Cf. *WL*, III, § 218, p. 22.
[7] *Corres*, Lettre 4, p. 141.

qui est A ? Il peut être en effet utile de préciser l'espèce à laquelle appartient l'objet désigné lorsque le démonstratif reste ambigu : « si je disais simplement « ceci ici », et si je montrais alors un rosier qui se trouve juste devant moi, on ne saurait pas si je vise le rosier en entier ou seulement cette rose qui s'y trouve (…). Mais je lève cette indétermination si je détermine l'espèce de la chose à laquelle appartient l'objet visé »[1] (*ce rosier*, *cette rose-ci*, *ce rouge que je perçois*). Il s'agit là de représentations composées mixtes comprenant une composante intuitive (*ceci*) et une composante conceptuelle générale (l'espèce *A* sous laquelle nous subsumons l'intuition). La composition de la représentation se complique encore si, pour déterminer un peu plus l'objet visé ou le changement qu'il produit en nous, on ajoute des caractères supplémentaires : *ceci qui est A, lequel est (a les propriétés) m, n, r*. On a en effet le sentiment qu'il est nécessaire d'enrichir le contenu d'une représentation pour rétrécir son extension[2]. Malgré tout, la représentation initiale (*ceci*) demeure toujours *simple*, car les représentations complémentaires qui lui sont associées (*A, m, n, r.*..) n'apportent pas d'information vraiment nouvelle (du moins au locuteur qui sait déjà ce qu'il désigne par *ceci*)[3] : si le *ceci* désignait déjà précisément un A qui est m, n, r (et aucun autre objet), si on pensait déjà sous ce terme un A qui est m, n, r, alors les caractères *m, n ,r* découlent logiquement de l'indexical et ne font que répéter explicitement ce qui était déjà implicitement pensé en lui[4]. Une fois ajoutées à l'indexical, ces représentations n'en réduisent donc nullement l'extension à l'objet unique auquel il se référait déjà lui-même. Toutes les propriétés *m*, *n*, *r* « découlent déjà du fait que l'objet désigné par cette représentation est un A ou doit avoir les propriétés m, n... »[5] ; « ces déterminations découlent déjà d'elles-mêmes du fait que c'est cette chose-là et pas une autre que nous nous

[1] Cf. *WL* § 75, 2), trad. fr. p. 215.
[2] Cf. *WL*, § 59, p. 171-172.
[3] Cf. *WL*, § 59 et 69.
[4] Příhonský résume ainsi la théorie bolzanienne de la redondance : « Toutes les représentations (…) qui sont indiquées dans le langage par *ceci* appartiennent à la classe des intuitions. Certes, nous avons l'habitude d'ajouter à leur communication verbale certaines déterminations, et nous disons, par exemple : ceci que je vois, sens, ressens à l'instant même, etc., mais nous ne le faisons que pour nous faire mieux comprendre de l'auditeur et en aucun cas parce que cette apposition apparait nécessaire à la formation de la représentation elle-même » (*op. cit.*, p. 45), puisqu'en disant *ceci* nous avons une représentation d'un être entier, d'un objet pris comme un tout (comprenant donc avec lui et en lui toutes ses propriétés).
[5] *DMM*, p. 70.

représentons maintenant »[1]. Quand nous disons : « *cette* odeur (que nous venons de respirer) est agréable », le mot *ce* désigne déjà lui-même cette sensation déterminée que nous venons d'avoir ; « et que celle-ci soit une odeur, c'est une propriété qui revient déjà d'elle-même à l'objet représenté par *ce* »[2], donc un caractère redondant logiquement déductible de la représentation initiale. La représentation composée « *ceci* qui est un arbre » est également redondante dans la mesure où, désignant précisément un arbre au moyen du *ceci*, la propriété *être un arbre* découle logiquement de la représentation indexicale : « si en fait, en pensant *ceci* nous pensons un arbre, la propriété que cet objet est un arbre s'ensuit déjà elle-même »[3].

Dès lors, il suffit d'écarter toutes les représentations redondantes logiquement superflues pour obtenir une représentation à la fois simple (non composée de parties) et singulière (se rapportant déjà au même objet, unique[4]) : *ceci* !

> *Cet A* veut dire proprement : *ceci, lequel est un A* ; et si nous comprenons effectivement par le *ceci* ce que nous devons comprendre [à savoir cet A que nous désignons], il en résulte alors déjà de soi-même la propriété que c'est un A. Mais si nous laissons de côté la représentation A et toute autre détermination également superflue, il ne reste plus alors que la simple représentation ceci[5].
>
> Lorsqu'un objet réel quelconque produit en nous par son action une représentation de l'espèce *ce* (rouge), *cette* (senteur), et d'autres, en général

[1] *Corres*, Lettre 2, p. 124.
[2] *WL*, § 59, p. 171. Pour plus de clarté il faut distinguer à nouveau les concepts désignant une substance (*A*, *homme*, *maison*, *chien*) et les concepts désignant une propriété de la substance (*m*, *n*, *r* ; *mortel*, *grand*, *blanc*). Être *un A* (*un homme*) est cependant déjà aussi en un certain sens une « propriété » ou une détermination d'un individu au même titre qu'être *m* ou *n* (*blanc*, *mortel*), car un individu peut être substantivement déterminé au moyen d'un concept de substance qui le range dans telle ou telle espèce (homme, animal), avant d'être prédicativement déterminé dans ses propriétés (mortel, blanc). Un concept de substance détermine l'être d'un individu, et les concepts de propriétés son être-tel. Cf. *Corres*, Lettre 13, p. 184 : certaines représentations (*Dieu*, *âme*, *atome*) ont pour objet une substance, d'autres (*univers*) une collection de plusieurs (une infinité) substances, d'autres enfin (*toute-puissance*, *vertu*) des propriétés de certaines substances.
[3] *DMM*, p. 70. Cf. aussi *Corres*, Lettre 2, p. 124.
[4] « La modification en train de nous advenir » (*ibid.*, p. 78), la sensation déterminée actuellement présente en nous.
[5] *WL*, § 60, p. 175.Cf. aussi *DMM*, § 6 - 4.

> « *ceci* qui a les propriétés a, b, c,… » [qui est rouge, parfumé], alors la partie de la représentation exprimée par le mot *ceci*, est simple ou tout au moins peut l'être parce que toutes les autres déterminations comme a, b, c,… ne sont que des *redondances.* Car toutes ces déterminations découlent déjà d'elles-mêmes du fait que c'est cette chose-là et pas une autre que nous nous représentons maintenant. Par conséquent, notre représentation ne cessera pas de se rapporter exclusivement à cet objet (ne cessera pas d'être une représentation singulière simple), même si nous laissons de côté toutes ces déterminations[1].

En définitive, comme le confirmeront les Lettres 6 et 13, les expressions indexicales sont l'abréviation de plusieurs représentations, autrement dit des descriptions définies abrégées — et c'est sans doute la raison pour laquelle *WL* leur refuse le titre de « représentation concrète » ou représentation d'un pur substrat au § 60. Chaque fois que nous pensons quelque chose qui a plusieurs caractères (*m, n, r*) comme un *ceci*, nous saisissons en une unique représentation une représentation composée. Les représentations *quelque chose de rouge*, ou *de douloureux* sont « comprises sous le ceci »[2] quand nous désignons un objet produisant en nous une sensation de rouge ou de douleur. Et le *ceci* comprend implicitement en lui plusieurs représentations sans perdre sa simplicité dans la mesure où aucun caractère de l'objet en particulier ne se détache explicitement.

Le nom propre est également un mode de désignation des représentations intuitives. Lorsque celles-ci sont produites par l'action d'un objet sur la sensibilité, nous pouvons non seulement désigner les modifications qui surviennent dans notre âme, mais aussi l'objet qui en est la cause. Nous utilisons pour cela « un signe formé proprement pour lui, un nom propre »[3], car il n'y a pas autant d'objets extérieurs que de sensations. Cette expression est de la forme : « l'objet qui est la cause de ce que j'ai eu un jour telles et telles intuitions »[4]. Sous cette forme, le nom propre ne désigne donc pas une intuition pure (l'effet immédiat d'un objet sur la sensibilité), mais une représentation *mixte*, composée en partie d'intuitions, en partie de concepts. Malgré cette complexité apparente, on peut néanmoins considérer le nom propre comme l'expression d'une représentation singulière et simple (intuition). *Singulière*, car en tant que nom *propre*, il ne doit représenter qu'un seul objet. *Simple*, car, comme auparavant et pour les mêmes raisons, toutes les représentations qu'un nom propre (*Napoléon*) éveille en nous (*un empereur*,

[1] *Corres*, Lettre 2, p. 124.
[2] *Corres*, Lettre 13, p. 198.
[3] *WL*, § 75, p. 215.
[4] *Ibid*.

le vainqueur d'Iéna, le vaincu de Waterloo…) sont *redondantes* et donc logiquement superflues, puisque l'objet était d'ores et déjà globalement pensé et désigné par le nom propre comme un tout auquel ne manque aucune propriété. Les représentations associées au nom propre mettent à jour des caractères déjà implicitement pensés en lui, et n'en sont donc que des conséquences logiques. Si je désigne Napoléon par son nom, je désigne nécessairement du même coup le vainqueur d'Iéna, le vaincu de Waterloo, etc., puisque ce sont les propriétés de l'être que je vise en entier. De même que les déterminations (*A, m, n, r*) découlent du *ceci* « du fait que c'est cette chose-là et pas une autre que nous nous représentons maintenant »[1], de même les représentations associées au nom propre en découlent logiquement du fait que c'est cet individu-là, et pas un autre, que nous désignons. Si elles expriment explicitement ce qui était déjà pensé avec le nom propre, les représentations redondantes sont donc, du point de vue du contenu logique de la pensée, superflues : en disant ou en entendant le nom *Napoléon*, la plupart des interlocuteurs savent quel personnage historique il désigne, sans qu'il soit nécessaire d'en décliner toutes les propriétés. Une fois écartées, toutes les représentations superflues font à nouveau place à un noyau sémantique dépourvu de parties constitutives, une représentation simple dans sa compréhension et singulière dans son extension : *N* (*Napoléon*). A l'instar de l'indexical, le nom propre peut donc être considéré, en tant qu'abréviation de plusieurs caractères descriptifs, comme une représentation abrégée. Au lieu de dire *cet A qui est m, n, r* (cette personne qui est le vainqueur d'Iéna, le vaincu de Waterloo, etc.) nous lui donnons un nom propre et saisissons ainsi, en une représentation simple, l'unité intégrale d'un individu (l'être en entier sans qu'il soit nécessaire de décliner son être-tel et tel).

La théorie de la redondance logique présente donc deux caractéristiques qui contredisent paradoxalement l'hypothèse initiale de la simplicité logique des indexicaux et des noms propres :

1) À son corps défendant, elle transforme les représentations singulières et simples (les intuitions et leurs désignations) en notions individuelles complexes impliquant implicitement une multiplicité de prédicats ou de caractères, conférant ainsi un contenu logique à ce qui n'était censé avoir aucune composante.

2) En affirmant que toutes les déterminations du sujet sont déjà implicitement pensées en lui quand il est désigné par un nom propre ou un indexical, la théorie de la redondance transforme les propriétés empiriques de l'objet en caractères logiquement inclus dans la représentation-sujet et donc

[1] *Corres*, Lettre 2, p. 124.

analytiquement déductibles, abolissant ainsi la distinction entre les jugements analytiques *apriori* et les jugements synthétiques *a posteriori*. Tous les jugements qui affirment que *S est p* (où *S* est un indexical ou un nom propre, et *p* un caractère empirique) sont analytiques dans la mesure où, en décomposant le contenu logique du sujet et en dévoilant l'inhérence des prédicats, ils dégagent explicitement ce qui était confusément impliqué en lui. L'implication (inclusion) de p dans S est aussi, après analyse du contenu de S en ses diverses composantes, une implication (déduction) du jugement qui pose S est p.

Dès lors deux questions se posent à nous. Si la redondance logique est un concept doublement aporétique impliquant, malgré lui, une négation de la simplicité des représentations et de la distinction analytique-synthétique auxquelles la sémantique objective reste foncièrement attachée, pourquoi Bolzano l'a-t-il adopté et conservé ? Etait-ce le seul moyen d'expliquer la simplicité du nom propre et de l'indexical ainsi que la compatibilité de cette simplicité avec la singularité ? A cela nous répondons que la notion de redondance logique traduit l'influence de la théorie leibnizienne du jugement, et que, moyennant certaines améliorations phénoménologiques, la sémantique objective pouvait fort bien se passer de cette notion embarrassante.

L'influence de Leibniz

Les deux idées-maitresses de la théorie de la redondance logique sont déjà présentes dans la philosophie de Leibniz — et cela n'est pas un hasard quand on sait le rôle prépondérant qu'elle a joué dans la formation de Bolzano et des intellectuels autrichiens du XIX^e^ siècle[1]. Les § 8 et 13 du *Discours de métaphysique* sont à cet égard significatifs[2]. Ils font partie de la 2^e^ partie dans laquelle Leibniz, après avoir envisagé l'action de Dieu dont le monde dépend, considère les êtres créés ou substances individuelles qui composent celui-ci. Il s'agit d'abord de définir ou de déterminer la nature de la substance individuelle. Pour expliquer « en quoi consiste la notion d'une substance individuelle », Leibniz mobilise les ressources de la logique, notamment la conception classique du jugement comme attribution de prédicats (représentant des attributs) à un sujet (représentant une substance). Dans une proposition de la forme *S est p* on distingue en effet les prédicats attribués à

[1] Cf. l'introduction de C. Maigné et J. Sebestik aux *PE*.
[2] Leibniz, G. W., *Discours de métaphysique*, Paris, Vrin, 1988. Cf. aussi les précieuses notes de G. Le Roy. Ainsi que la lettre à Arnauld, datée du 4-14 juillet 1686.

un sujet, et ce sujet lui-même qui n'est à son tour prédiqué d'aucun autre sujet. D'un point de vue logique, une substance individuelle peut donc être définie comme le sujet de la proposition, *i. e.* ce à quoi sont attribués plusieurs prédicats, sans être lui-même prédicable d'un autre sujet.

La détermination logique de la substance individuelle n'est cependant pas suffisante, car pour expliquer ce qu'est une substance individuelle *créée* ou *réelle*, il faut non seulement définir sa position de sujet dans la structure propositionnelle générale, mais aussi se pencher plus spécialement sur les propositions *vraies* dans lesquelles le sujet représente une substance existant véritablement. Or, une proposition est vraie si le prédicat que l'on énonce du sujet correspond à un attribut appartenant véritablement à la substance représentée par ce sujet : « Toute prédication véritable a quelque fondement dans la nature des choses »[1], c'est-à-dire dans la nature du sujet ou la notion de la substance individuelle. Cela signifie qu'avant d'être extérieurement relié au sujet dans l'opération judicative, le prédicat est inclus en lui (*in-esse*, inhérence), et qu'il suffit donc de décomposer ou d'analyser la notion d'une substance individuelle pour extraire tous les prédicats impliqués en elle, comme on le fait dans une définition ou analyse conceptuelle (l'homme est un animal rationnel), sauf que la série des prédicats est ici beaucoup plus longue, puisqu'elle comprend les événements qui composent la vie d'un individu, afin que l'extension de la notion soit précisément limitée à cet individu et à lui seul. Ainsi, une notion individuelle telle que celle d'Alexandre le Grand sera-t-elle définie ou décomposée ainsi : roi de Macédoine, élève d'Aristote, vainqueur des troupes de Darios, etc. C'est pourquoi toute proposition vraie (y compris les vérités contingentes et singulières où le sujet S est un individu[2]) qui extrait les prédicats enveloppés dans le sujet et met en évidence leur inclusion est *analytique*. L'analyse logique d'une notion S vaut alors comme démonstration : démontrer que S est p, c'est révéler l'inhérence ou l'implication de p dans S ; l'implication de p dans S permet la déduction, à partir de S, du jugement S est p.

Dans la notion d'une substance individuelle, définie comme sujet logique enveloppant une suite plus ou moins riche de prédicats, on trouve *deux types* de prédicat. Les uns sont *nécessaires* : le contraire (non-p) est impossible ou implique contradiction (il est incompatible avec les autres

[1] *Discours*, p. 43. La définition proposée par F. Příhonský est très proche de la conception leibnizienne : « Lorsque nous affirmons (…) qu'une proposition x est vraie, nous n'affirmons par là rien d'autre que ceci : cette proposition attribue à l'objet dont elle traite une propriété qui lui revient ou que ce dernier a » *op. cit.*,p. 39.
[2] Ce que Leibniz appelle la notion d'une substance individuelle.

caractères du sujet). « Mortel » est pour l'homme un prédicat nécessaire, impliqué dans la nature humaine et *a fortiori* dans la nature d'un être humain en particulier (dans la notion d'une substance individuelle créée). Le contraire (non-mortel) est à la fois, d'un point de vue logique, en contradiction avec le caractère vivant, et, d'un point de vue ontologique, contre-nature (incompatible avec l'essence de l'être considéré). L'égalité de la somme des angles aigus à deux droits est également et pour les mêmes raisons un prédicat nécessaire de la notion de triangle rectangle. Les prédicats nécessaires sont « compris *expressément* dans le sujet » [1].

Les autres sont *contingents* ou accidentels : le contraire (non-p) est possible et n'impliquait pas contradiction. Ainsi en est-il, pour un être humain, du prédicat « mourir tel jour plutôt que tel autre », car la date de sa mort ne dépend pas seulement de la nature ou de l'essence de l'être considéré (de sa constitution physique par exemple), mais aussi de ses rapports avec les autres substances (un virus peut attaquer son organisme) ainsi que des libres décrets de la volonté de Dieu et des volontés humaines (un homme peut décider de se donner la mort ou de supprimer son prochain). Les prédicats contingents sont « compris *virtuellement* »[2] dans le sujet. Ils n'y sont pas impliqués comme des nécessités (des prédicats qui échoient au sujet quoi qu'il arrive), mais seulement à titre de simples possibilités (ce sont des prédicats qui peuvent aussi bien échoir à un sujet que faire défaut, p et non-p étant également possibles). Ainsi mourir tel jour plutôt que tel autre fait-il partie des possibilités d'un sujet humain : celui-ci peut mourir à une date déterminée, mais le contraire (ne pas mourir ce jour-là) reste également possible. Mourir un jour déterminé n'est pas expressément inscrit en nous à titre de nécessité mais virtuellement à titre de possibilité.

Tous les prédicats, nécessaires ou contingents, sont pour Leibniz inhérents à leur sujet : « le terme du sujet enferme toujours celui du prédicat » ; ils sont tous impliqués en lui (soit expressément à titre de nécessité, soit virtuellement à titre de possibilité). Si bien que la série *intégrale* des prédicats essentiels et accidentels (tous les événements nécessaires ou contingents d'une vie) est impliquée dans la notion d'un sujet individuel (elle y est logiquement contenue et en est donc logiquement déductible) :

> Dans sa notion tous ses événements sont compris[3].

[1] *Ibid*.
[2] *Ibid*.
[3] Extrait du titre du § 9.

> La notion individuelle de chaque personne renferme une fois pour toutes ce qui lui arrivera jamais[1].
>
> Tout ce qui doit arriver à quelque personne est déjà compris virtuellement dans sa nature ou notion, comme les propriétés le sont dans la définition du cercle[2].

Et si *tous* les prédicats sont impliqués dans la notion d'un sujet, alors celui qui connait parfaitement, dans ses moindres détails, cette notion sait avec certitude quels prédicats, présents, passés et à venir, lui reviennent de manière nécessaire ou contingente. L'analyse intégrale du sujet lui permet en effet d'en déduire *a priori* tous les éléments, essentiels ou accidentels, comme le mathématicien déduit de la notion de cercle ses propriétés. Pour qu'une proposition soit vraie

> il faut que le terme du sujet enferme toujours celui du prédicat, en sorte que celui qui entendrait parfaitement la notion du sujet, jugerait aussi que le prédicat lui appartient[3].
>
> La notion d'une substance individuelle enferme une fois pour toutes tout ce qui lui peut jamais arriver, et (…) en considérant cette notion on y peut voir tout ce qui pourra véritablement énoncer d'elle, comme nous pouvons voir dans la nature du cercle [par simple déduction *a priori* à partir de l'analyse de la notion] toutes les propriétés qu'on en peut déduire[4].
>
> Comme la notion individuelle de chaque personne renferme une fois pour toutes ce qui lui arrivera jamais, on y voit les preuves [démonstration] *a priori* de la vérité de chaque événement [de l'avènement de chaque prédicat], ou pourquoi [s'agissant de prédicats contingents également possibles mais mutuellement contradictoires car il ne peut y avoir simultanément p et non-p] l'un est arrivé plutôt que l'autre[5].

Car une intelligence infinie ne se contente pas de relever les différentes possibilités ou de noter les prédicats contingents (cet homme peut mourir demain ou un autre jour, il peut devenir père un jour ou l'autre…), elle sait *a priori* (avant toute expérience) parmi tous les possibles lesquels se réalise-

[1] Extrait du titre du § 13.
[2] *Ibid.*, p. 47.
[3] *Ibid.*, § 8, p. 43.
[4] *Ibid.*, § 13, p. 47.
[5] *Ibid*.

ront : cet homme mourra le 18 novembre 2014, Alexandre recevra la qualité de roi, César franchira le Rubicon[1]. Pour qui connait parfaitement la nature d'un sujet (toutes les composantes d'une notion individuelle), tous ses prédicats sont en effet démontrables ou déductibles *a priori* :

> Ainsi la qualité de roi qui appartient à Alexandre le Grand, faisant abstraction du sujet, n'est pas assez déterminée à un individu [il n'aurait pas été logiquement contradictoire ou impossible que cette qualité revienne à d'autres substances individuelles], et n'enferme point les autres qualités du même sujet [la qualité de roi n'implique pas celle d'empereur], ni tout ce que la notion de prince comprend (…)[2]

Interrompons un instant le texte : la qualité de roi est un prédicat contingent, accidentel, qui n'est pas impliqué dans le sujet *Alexandre* de manière nécessaire ou expresse mais seulement virtuelle ou potentielle (à titre de simple possibilité), car elle pouvait échoir à un autre individu sans que cela implique contradiction (Alexandre pouvait être roi, mais le contraire était également possible). Cette qualité est néanmoins, comme les autres, parfaitement connue de Dieu qui sait non seulement qu'il s'agit là d'une possibilité parmi d'autres, mais aussi que c'est elle, parmi tous les possibles, qui se réalisera :

> (…) au lieu que Dieu voyant la notion individuelle ou hecceïté d'Alexandre, y voit en même temps le fondement et la raison de tous les prédicats qui se peuvent dire de lui véritablement [avant même l'avènement des prédicats], comme par exemple qu'il vaincrait Darius et Porus, jusqu'à y connaitre *a priori* (et non par expérience) s'il est mort d'une mort naturelle ou par poison, ce que nous ne pouvons savoir que par l'histoire[3].
>
> Si quelque homme était capable d'achever toute la démonstration, en vertu de laquelle il pourrait prouver cette connexion du sujet qui est César et du prédicat qui est son entreprise heureuse ; il ferait voir, en effet, que la dictature future de César a son fondement dans sa notion ou nature, qu'on y

[1] Dans la lettre d'Arnaud du 13 mars 1686 l'hypothèse est poussée à l'extrême : « la notion individuelle d'Adam a enfermé qu'il aurait tant d'enfants, et la notion individuelle de chacun de ces enfants tout ce qu'ils feraient et tous les enfants qu'ils auraient : et ainsi de suite » (*op. cit.*, p. 83).
[2] *Discours*, p. 43.
[3] *Ibid*.

> voit une raison pourquoi il a plutôt résolu de passer le Rubicon que de s'y arrêter[1].

… bien que tous ces prédicats soient contingents, puisque le contraire, quoique non-réalisé, est possible ou n'implique pas contradiction.

Or, la contingence de certains prédicats ne fait nullement obstacle, dans l'entendement divin, a une certitude. Tout cela (que César ait franchi le Rubicon, qu'Alexandre ait été roi et qu'il ait vaincu Darius) n'est nullement nécessaire, mais n'en demeure pas moins « certain » pour une intelligence infinie qui découvre tous les prédicats impliqués dans la notion d'une substance individuelle et qui pré-voit les futurs contingents[2]. Les vérités contingentes portant sur des événements accidentels (César a franchi le Rubicon, Alexandre a vaincu Darius), « quoique assurées »[3] (pour Dieu avant même qu'elles ne se réalisent)

> (…) ne laissent pas d'être contingentes [le contraire demeurait possible], étant fondées sur le libre arbitre de Dieu ou des créatures, dont le choix [faire A plutôt que non-A] a toujours ses raisons[4] qui inclinent sans nécessiter [« sans nécessiter » car Dieu doit demeurer tout puissant et les créatures humaines libres][5].

Si la connaissance intégrale des prédicats par simple analyse du sujet ou démonstration *a priori* ainsi que la pré-vision des prédicats futurs n'est pas à la portée d'un entendement fini, cela tient à deux raisons. Tout d'abord, les prédicats contingents ne relèvent pas seulement de l'essence d'une substance individuelle mais aussi et surtout de son existence, c'est-à-dire de son immersion dans un monde où toutes les substances agissent les unes sur les autres, et où les décisions et les actions des créatures douées de volonté, à l'image

---

[1] *Ibid.*, § 13, p. 48.

[2] De même, pour Bolzano, Dieu connait toutes les vérités (toutes les propositions vraies). Ce qui ne signifie pas que les propositions vraies soient toutes analytiques comme chez Leibniz, car, pour Bolzano, il y a également des propositions synthétiques (toutefois celles qui contiennent des représentations redondantes sont, à tort, traitées comme des propositions analytiques).

[3] Titre du § 13.

[4] « L'homme fera toujours (quoique librement) ce qui paraîtra le meilleur » *ibid.*, § 13, p. 49. Le contraire (ce qui lui parait le pire), il l'évitera, mais cela demeure possible, car cela n'implique pas contradiction, puisque faire le pire comme le meilleur relève des possibilités d'un agent libre.

[5] Titre du § 13.

des décrets de Dieu, témoignent d'un libre arbitre[1]. C'est pourquoi, seule l'inhérence expresse des prédicats nécessaires dans l'essence d'un sujet (les vérités nécessaires) est accessible à l'entendement humain par simple analyse ou démonstration *a priori*. Pour connaitre les vérités de fait, contingentes, il doit s'en remettre à l'expérience, *a posteriori*, et, tant qu'un possible n'est pas réalisé, se contenter de simples conjectures. En outre, si la démonstration *a priori* d'une vérité nécessaire est humainement réalisable puisque, la conjonction de prédicats dans le sujet (l'homme en général, le triangle en général) étant finie, la méthode comprend également un nombre fini de procédures[2], en revanche la démonstration d'une vérité contingente (la démonstration que S est p, où p est une propriété contingente) n'est plus à notre portée car, la conjonction de prédicats dans le sujet étant cette fois infinie[3], elle implique une analyse infinie[4].

On retrouve donc au cœur de la théorie leibnizienne du jugement les deux idées fortes de la doctrine bolzanienne de la redondance logique (cf. *supra*, la conclusion du chapitre précédant). L'idée qu'une représentation demeure simple malgré les prédicats implicites impliqués ou abrégés en elle, ainsi que son corollaire, *i. e.* l'idée que les déterminations opérées dans le jugement vrai sont des conséquences logiques de l'analyse du sujet, font en effet directement écho à la théorie leibnizienne du jugement comme jugement analytique où le prédicat est expressément ou virtuellement inhérent au sujet[5]. Si Bolzano considère que les représentations associées au nom propre ou à l'indexical (N (ceci) qui *est A, lequel est m, n, r*) sont logiquement

---

[1] « (…) les propositions contingentes vraies ont une portée existentielle. Elles concernent le monde actuel, c'est-à-dire le monde choisi par Dieu parmi une infinité de mondes possibles pour être créé. » J.-G. Rossi, « Contingence et nécessité chez Leibniz », in *Les Études philosophiques*, avril-juin 1989, Paris, PUF.

[2] Un homme est mortel car (selon la définition ou l'analyse de la notion) il est un *animal* politique. 2 et 2 font 4 car, selon les définitions de 2 (1 + 1), 3 (2 + 1) et 4 (3 + 1), on peut analyser ainsi la somme : 2 + 2 = 2 + 1 + 1 (selon la 1re définition) = 3 + 1 (selon la 2e définition) = 4 (selon la 3e définition). Cqfd. Cf. Leibniz, G. W., *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, trad. fr. J. Brunschwig, Paris, G.F., 1990, p. 326.

[3] Conformément à l'idée que l'extension et la compréhension sont inversement proportionnelles et qu'il faut multiplier les prédicats pour individualiser le sujet (homme = animal rationnel ; Alexandre = roi de Macédoine, élève d'Aristote, vainqueur de Darius, etc.).

[4] Cf. J.-G. Rossi, article cité, p. 239.

[5] « (…) lorsque le prédicat n'est pas compris expressément dans le sujet, il faut qu'il y soit compris virtuellement » Leibniz, G. W., *Discours*, § 8, p. 43.

« redondantes », puisqu'elles dévoilent des caractères déjà implicitement pensés en eux, c'est qu'à l'instar de Leibniz il envisage ici le sujet de la proposition (*N, ceci*) comme une notion individuelle complexe impliquant au moins virtuellement une multiplicité de prédicats.

Aussi n'est-il pas étonnant que les difficultés de la philosophie leibnizienne, dans laquelle Bolzano a été formé, ressurgissent dans la sémantique objective : la transformation de la représentation individuelle simple en une notion complexe comprenant plusieurs caractères, et l'absorption du jugement synthétique dans le jugement analytique. Les toutes premières œuvres de Bolzano en témoignent déjà. Le § 7 de *Mathesis universelle* est à cet égard particulièrement significatif, puisqu' en définissant l'individu comme une unité renfermant tous les prédicats lui appartenant il reprend directement la détermination leibnizienne de la substance[1]. Bolzano rappelle d'abord le principe de déterminabilité intégrale selon lequel « à toute chose réellement existante [*Individua*] appartient nécessairement l'un ou l'autre des deux prédicats contradictoirement opposés » : « à un individu, par exemple, Caius, appartient tous les prédicats, [tels que] vertueux ou non vertueux », et ils lui appartiennent tous, précise-t-il aussitôt, « en quelque sorte analytiquement, [et] non pas synthétiquement » [2]. Si l'individu est ontologiquement défini par la réunion intégrale de ses propriétés, alors une représentation qui prend pour objet cet être entier, telle que le nom propre ou l'indexical, devra logiquement impliquer les prédicats correspondants (sous une forme cependant implicite car si chaque prédicat — α, β — peut certes se détacher des autres individuellement, il est impossible de les exprimer tous ensemble distinctement — αβγ…). Le jugement qui énonce explicitement l'inhérence d'un prédicat dans un sujet individuel est donc, comme chez Leibniz, un jugement analytique : « dans le cas des choses réellement existantes, tous les prédicats [non pas tous les prédicats pris ensemble mais chacun pris séparément, autrement dit n'importe quel prédicat] qui leur appartiennent peuvent être représentés comme analytiquement contenus en elles »[3]. La source leibnizienne de la future théorie bolzanienne des représentations singulières et des représentations redondantes apparait ici au grand jour.

Maintenant que la mise en perspective historique de la théorie des représentations redondantes nous a permis d'en saisir les caractères et les faiblesses, reste à savoir s'il est possible de se passer du concept aporétique

[1] *PE,* p. 143-144.
[2] *Ibid*.
[3] *Ibid.*

de redondance pour décrire les représentations indexicales et propres et rendre compte de leur simplicité.

L'analyse de l'indexical et du nom propre peut-elle se passer de la notion de redondance ?

Décrire les expressions indexicales et propres comme des représentations simples indépendamment du concept de représentation redondante, tel est précisément l'objectif de l'analyse phénoménologique de Husserl au début de la IV^e^ *Recherche logique*, qui se présente, du moins pour une grande part, comme une relecture de la sémantique objective. Husserl est sans doute un des premiers, après Exner, à avoir été sensible aux difficultés du système de Bolzano, mais plutôt que de le rejeter en bloc ou d'en rester à un scepticisme de bon aloi, il préfère en conserver les acquis et corriger les points litigieux. Au § 3 Husserl reste d'abord fidèle à Bolzano en réaffirmant la *simplicité* du nom propre. Si *N* est la représentation d'une personne que nous connaissons (un certain *Schultze*), cela n'implique nullement qu'il soit une représentation *composée* à l'image de son objet fait d'une multiplicité de parties et de propriétés, comme si sa signification était équivalente à : *cet homme qui s'appelle « Schultze », qui est un charmant voisin, qui a quarante ans, etc*. Car la complexité de cette structure grammaticale (*cet A qui est αβγ*…) suppose une construction progressive (« au fur et à mesure » que l'on dégage et relie les caractères αβγ) incompatible avec le caractère *direct* ou *immédiat* du nom propre qui, avant l'adjonction de caractères supplémentaires, désigne déjà globalement son objet en un éclair. Jusque-là Husserl est d'accord avec Bolzano. Cependant il a bien compris que la notion de *redondance* n'est guère compatible avec la *simplicité* du nom propre, puisqu'en affirmant que les caractères supplémentaires étaient pensés, dès le départ, par le nom propre, Bolzano transforme paradoxalement celui-ci en une représentation composée dans le contenu logique de laquelle ces caractères sont précisément impliqués, ne fût-ce que de manière implicite!

Pour garantir la simplicité du nom propre, il faut donc lui trouver un autre fondement et redéfinir les représentations qui lui sont associées (*αβγ*). Bolzano n'aurait pas dû les envisager comme le fruit d'une analyse logique du sujet. D'abord, parce que nous utilisons souvent un nom propre avant de connaitre tous les caractères de l'individu désigné, si tant est qu'une telle connaissance parfaite ou complète de ce que Leibniz appelle une notion individuelle soit possible. De plus, les caractères avec lesquels nous déterminons l'individu sont pour la plupart empiriques ou contingents. Car nous ne

proposons pas simplement une détermination conceptuelle pure, comme si l'on disait : « Schultze est un animal rationnel ou un animal politique » ; pour mieux identifier l'objet visé nous disons plutôt : « Schultze est mon charmant voisin quadragénaire, qui habite telle rue, qui est père de trois enfants prénommés… ». De même, s'agissant d'un personnage du passé, nous ne disons pas : « Napoléon est un homme français », mais : « c'est le vainqueur d'Iéna, le vaincu de Waterloo… ». Or, nous ne pouvons pas connaitre *a priori* ces caractères en les déduisant du sujet ; nous pouvons seulement les découvrir *a posteriori*, après coup, grâce à l'expérience. Aucune analyse logique du sujet ne permet de déduire, avant la bataille, que Napoléon serait vaincu à Waterloo, comme si ce caractère, ainsi que toute l'histoire du personnage, étaient déjà inscrits dans la notion individuelle et devaient fatalement en découler aussi sûrement et nécessairement que l'égalité des angles à deux droits résulte du concept de triangle rectangle. Que la ville qui porte le nom de *La Trinité-sur-Mer* soit au bord de la mer, c'est là tout ce que l'on peut déduire de ce nom propre, et cette inférence serait impossible si la structure grammaticale du nom propre ne contenait pas des composantes conceptuelles (la représentation de la mer et d'une relation). L'explication d'un nom propre (par *N* j'entends *cet homme qui s'appelle « N », qui a les propriétés αγβ…*)

> fournit des significations toujours nouvelles et non des significations partielles impliquées réellement [analytiquement] dans la signification [propre] primitive, et auxquelles il manquerait simplement d'être dégagées[1].
>
> Les significations se présentant comme telles à l'occasion des explications prédicatives de ce qui est représenté à chaque fois sont manifestement des significations nouvellement conçues, et non pas impliquées réellement de quelque manière que ce soit dans la signification primitive, dans la signification propre en soi totalement simple[2].

Ce que Husserl reproche ici à Bolzano, c'est précisément sont leibnizianisme : les caractères prétendument redondants ne sont pas des conséquences logiques du nom propre ou des caractères immanents de la représentation propre, mais des propriétés contingentes ou accidentelles de son objet dont la

[1] Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen*, Zweiter Band, Erster Teil, Hua XIX/1, U. Panzer (éd.), Kluwer, Dordrecht/Boston/Londres, 1984, p. 306 ; *Recherches logiques*, Tome II, 2e partie, trad. fr. H. Élie, A.-L. Kelkel et R. Schérer, Paris, PUF,1972, p. 90. Nous utiliserons les abréviations suivantes : *LU, IV. Unt. ; RL IV*.

[2] *Ibid.*, p. 308 ; trad. fr. p. 92.

découverte empirique est postérieure aux premières utilisations du nom propre et qui lui ont donc été ajoutées après-coup, de l'extérieur, dans un jugement synthétique *a posteriori*.

Dès lors, une fois la notion de redondance écartée, il faut que la simplicité du nom propre repose sur un autre fondement. Si celui-ci demeure une représentation simple, ce n'est pas parce que les représentations qui lui sont associées seraient redondantes, mais simplement parce qu'il faut distinguer ici, comme dans toute représentation, le contenu psychologique, complexe et variable, et le contenu logique idéal, simple (car nous visons directement et globalement l'objet en entier sans en détacher une marque distinctive) et identique (car un nom propre désigne toujours le même objet, quelles que soient les représentations subjectives qu'il est susceptible d'évoquer chez les différents interlocuteurs). En d'autres termes, si l'on peut supprimer les représentations associées pour isoler dans toute sa simplicité le nom propre, ce n'est pas parce que ces représentations seraient, eu égard au contenu logique, redondantes, mais simplement parce que l'unité logique du noyau sémantique *N* n'est pas altérée par la diversité des contenus psychologiques étrangers qui viennent se greffer autour de lui.

La relecture husserlienne de Bolzano justifie donc rétrospectivement la méfiance et la perplexité d'Exner à propos de la notion de redondance. Une représentation est redondante, disait Bolzano, quand son contenu comprend « des parties constitutives qui énoncent sur l'objet auquel se rapporte la représentation des propriétés qui sont déjà une conséquence des autres parties constitutives »[1] (toutes ces propriétés étant elles-mêmes impliquées dans le sujet selon la conception leibniziano-bolzanienne du jugement et de la substance). Cette définition de la redondance s'applique sans doute parfaitement aux représentations composées conceptuelles pures dans lesquelles les relations extensionnelles entre les différentes composantes conceptuelles autorisent des inférences logiques. Dans la représentation « un quadrangle dont les côtés opposés sont parallèles et de même longueur »[2], la partie « et de même longueur » est redondante car elle est déjà impliquée dans les autres caractères. De même, dans la représentation composée « un triangle qui a tous les côtés égaux et tous les angles égaux », la propriété de l'égalité des angles découle de l'égalité des côtés. En revanche, s'agissant des représentations de la forme : *ceci qui est A, lequel est m, n, r,* (*cette rose que je vois, qui est rouge, parfumée, aux pétales arrondis, aux étamines jaunes*…), Exner est pour le moins perplexe. Si ce type de jugement ou de représentation est

[1] *WL*, § 70, p. 202.
[2] *Ibid.*, § 69, p. 200.

redondant, alors — d'après la définition du § 70 de *WL* — les caractères (*m, n, r…*) doivent découler les uns des autres à titre de simple conséquence logique ; ce qui est maintenant rien moins qu'évident :

> Mais quel serait le caractère simple représenté par le « ceci » dont les autres caractères pourraient découler ? Est-ce que l'être-rouge des pétales doit découler de leur arrondi ou de l'être-jaune des étamines ? Quel caractère peut jamais découler d'un autre ? (…) D'après votre présentation, il me semble bien plutôt que tous ces caractères découlent de quelque chose d'inconnu désigné par « ceci », ce qui est pour moi incompréhensible[1].

Comment une propriété physique relevant d'un certain genre (couleur) pourrait-elle être une conséquence logique d'une propriété appartenant à un autre genre (forme, senteur) ? Même si la démonstration n'utilise pas d'autres concepts que ceux qui figurent dans la proposition ou la représentation composée, le passage d'une propriété à une autre n'est-il pas aussi à sa façon une « transgression des genres »[2] ? Bolzano connaissait pourtant bien le précepte aristotélicien, auquel il restera toujours attaché :

> Je ne peux me satisfaire d'aucune démonstration, même rigoureuse, si elle n'est pas déduite de concepts contenus dans la thèse à démontrer, et qu'elle se sert d'un concept intermédiaire, étranger, ce qui est toujours un « passage à un autre genre » erroné. Ici, je compte en géométrie comme erreur de démontrer tous les théorèmes sur les angles et les relations des droites (dans les triangles) à l'aide de la considération du plan [comme le faisait Euclide], ce à quoi la thèse ne se prête nullement. Ici je compte aussi le concept de mouvement que plusieurs mathématiciens ont utilisé pour démontrer des vérités de la géométrie pure [3].

Or, si on infère une couleur d'une senteur ou de quelque autre propriété, ne fait-on pas également appel à des concepts étrangers dont le seul point commun est d'être réunis dans le même objet (une rose) sans que cela implique entre eux une communauté de genre ? Comment la rougeur de la rose pourrait-elle logiquement découler de sa senteur, de la forme des pétales ou de l'être-jaune des étamines ? Y a-t-il là une relation de principe à conséquence, comme dans les représentations et les propositions mathématiques purement conceptuelles ? Une rose inodore est-elle logiquement con-

[1] *Corres,* Lettre 3, p. 131.
[2] Cf. Aristote, *Traité du Ciel*, 30, 268b, trad. fr. J. Tricot, Paris, Vrin, 1949.
[3] Cf. Bolzano, Bernard, *Considérations sur quelques objets de la géométrie élémentaire (1804)*, Préface (début), in *PE*, p. 72.

tradictoire comme un cercle carré? Le seul lien entre tous ces éléments n'est pas logique, mais physique : ce sont des qualités réunies accidentellement dans le même objet. Tout au plus peut-on dire, comme Husserl, qu'il n'y a pas de couleur sans étendu (moments dépendants), mais cela ne présage en rien de leurs déterminations concrètes (cela ne permet pas de dire que la rose est rouge parce qu'elle est odorante ou que ses pétales sont arrondis). Il est vrai que Bolzano affirme simplement qu'une fois que l'on a désigné une certaine rose rouge, odorante, etc. au moyen d'un indexical, alors toutes ses propriétés en découlent nécessairement puisque l'objet est visé globalement comme un tout ou un être entier (si *ceci* vise un A qui est αβγ, alors en disant simplement *ceci*, je vise aussi implicitement αβγ…même si aucun caractère ne se détache explicitement). Mais alors Bolzano devrait-il peut-être revoir la définition proposée par le § 70, puisque les propriétés redondantes n'y sont pas définies cette fois par rapport au sujet mais par rapport à d'autres propriétés. Peut-être faudrait-il dès lors distinguer deux sortes de redondance. L'une qui intervient lorsque les propriétés d'un objet ou les caractères conceptuels qui les représentent découlent les uns des autres : si un homme est *célibataire* il n'est *pas marié*, il peut *avoir plusieurs maîtresses* sans être polygame…. L'autre intervient lorsque les propriétés découlent de leur sujet : une fois que j'ai désigné un individu en entier au moyen d'un nom propre ou d'un indexical, toutes les propriétés impliquées en lui en découlent (si *Napoléon* ou *celui-ci* désigne le personnage qui porte ce nom, alors du même coup le mot désigne le vainqueur d'Iéna, le vaincu de Waterloo…). La première redondance concerne les représentations conceptuelles pures (générales et composées); la deuxième les représentations intuitives (singulières et simples). La définition du § 70 de *WL* sur laquelle porte la critique d'Exner s'appliquerait seulement au premier type de redondance, si tant est que cette distinction soit légitime.

Paradoxalement, la sémantique objective elle-même avait pourtant suffisamment de ressources pour se passer de la notion de redondance et s'épargner ainsi toutes les difficultés relevées par Exner et Husserl. Tout d'abord, Bolzano aurait dû se souvenir de sa propre distinction entre la composition de l'objet et celle de la représentation : les propriétés d'un objet ne sont pas nécessairement toutes représentées dans une représentation se rapportant à lui, et inversement il y a parfois dans les représentations des composantes qui ne correspondent à rien dans l'objet représenté[1]. A partir de là, il aurait pu comprendre que les caractères prétendument redondants ne

[1] L'introduction du *Nouvel Anti-Kant* insiste sur ce point fondamental. Cf. *op. cit.*, p. 43-44.

sont pas imputables au *ceci* ou au nom propre à titre de composantes logiques implicites de la représentation (ce qui supprimerait paradoxalement sa simplicité), mais seulement à l'objet à titre de propriétés. En affirmant que les caractères sont redondants parce qu'ils sont dès le départ implicitement pensés avec le ceci ou le nom propre, Bolzano confond manifestement les propriétés de l'objet et les éléments de sa représentation : l'objet désigné a bien avec lui ou en lui toutes ses parties et ses propriétés, mais la représentation simple correspondante (indexical ou nom propre) n'a pas en elle des composantes qui représenteraient les propriétés objectives. Que l'objet soit désigné globalement et directement comme un tout ou un être entier, cela suppose au contraire que ses propriétés, prises séparément (α) ou réunies distinctement dans une série (α et β et γ, etc.), ne soient absolument pas représentées à leur tour, de quelque manière que ce soit, sinon le nom propre ou l'indexical se transformerait en une description définie (*Alexandre = le roi de Macédoine qui s'appelle « Alexandre », vainqueur de Darius*) ou en une interminable liste (*cet homme qui est* {*α, β, γ, …*}). De la présence intégrale des propriétés dans le tout (l'objet) il ne fallait pas conclure, sur le modèle leibnizien, à l'inhérence implicite des caractères correspondants dans la représentation.

En outre, à partir de la distinction entre jugement synthétique *a posteriori* et jugement analytique *a priori*[1], Bolzano aurait pu également comprendre que les caractères que l'on associe mentalement et verbalement à l'indexical ou au nom propre (dans la formule *N* (*ceci*) *qui est A, lequel est α, β, γ*), ne sont pas des caractères intrinsèques analytiquement impliqués dans une notion ou une représentation-sujet, mais plutôt des propriétés empiriques extrinsèques découvertes *a posteriori* par un examen de l'objet extérieur[2].

[1] Cette distinction est déjà posée dans la logique de 1811-1812 : « une division très importante entre les jugements est celle entre les jugements analytiques et les jugements synthétiques » *DL*, in *PE*, p. 188. Dans les premiers le prédicat est une composante du concept du sujet (« un miroir de poche est quelque chose que l'on peut porter dans la poche » : la redondance saute aux yeux puisque le prédicat est déjà impliqué dans le sujet). Dans les seconds le prédicat n'est pas une composante du sujet (« le soleil réchauffe »), ce qui interdit de prendre ici le prédicat pour une représentation redondante qui serait déjà pensée ou incluse dans le sujet. Pourtant, selon la théorie postérieure des représentations redondantes (*WL* et *DMM*), le caractère « réchauffe » et le concept « soleil » sont redondants par rapport au *ceci* (*ceci qui me réchauffe est le soleil* ou *ceci est le soleil, il me réchauffe*) si au moyen de ce petit mot je pense et désigne déjà précisément le soleil qui me réchauffe !

[2] Lorsqu'il distingue les propositions conceptuelles et intuitives (*WL*, § 133), Bolzano prend la peine de rappeler (même s'il approfondit ensuite la distinction

D'autant plus que la notion de propriété (*Beschaffenheit*) attribuée à l'objet dans une proposition peut être aussi bien une qualité intrinsèque (*Eigenschaft*) — et dans ce cas le jugement pourrait être éventuellement analytique — qu'une relation que l'objet entretient avec les autres. Cette notion désigne en effet tout ce qui revient à un objet, de manière durable ou temporaire, interne ou externe[1]. Or tout ce qui revient à un objet de manière temporaire et externe (sous l'action d'un autre objet) ne peut être logiquement impliqué *a priori* dans le sujet. D'autant moins que les choses individuelles appartenant au monde réel sont inscrites dans le temps et dans l'espace et sont donc *ipso facto* soumises à la causalité : elles peuvent agir les unes sur les autres[2], et produire ou subir un effet dans le monde réel. Or ces effets ne sont pas tous prévisibles à l'avance (ou du moins ne sont pas inclus dans la notion individuelle), non seulement parce que la cause est quelque chose d'extérieur au sujet qu'elle affecte, mais aussi parce qu'un individu entretient avec le reste de l'univers de multiples relations qui lui apportent, provisoirement ou définitivement, de nouveaux attributs qui ne sommeillaient nulle part en lui en attendant leur avènement.

Enfin, au lieu d'invoquer la notion de redondance pour rendre compte maladroitement de la simplicité du nom propre et de l'indexical, Bolzano pouvait tout simplement s'appuyer sur sa distinction entre les représentations en soi, objectives, et les représentations eues, subjectives, dans lesquelles nous les saisissons mentalement et les exprimons verbalement. Car en mettant la complexité sur le compte des représentations subjectives, il garantissait du même coup la simplicité des représentations objectives. Tandis que le contenu psychologique (les composantes) des représentations subjectives associées au nom propre ou au *ceci* est complexe et variable, la représentation logique correspondante reste simple. Pour moi *N* est m, pour toi *N est n* (« Alexandre » évoque pour moi l'élève d'Aristote, pour toi le roi de Macédoine), mais le nom propre désigne partout et toujours le même individu (Kripke dira qu'il est un désignateur rigide).

L'attachement paradoxal de Bolzano au concept de représentation redondante, malgré les problèmes qu'il entraine et en dépit des autres ressources dont disposait la sémantique objective, traduit l'influence du rationa-

---

analytique-synthétique) que « la vérité de la plupart des propositions conceptuelles peut être décidée par simple réflexion sans expérience, tandis que les propositions qui contiennent une intuition ne peuvent se juger communément qu'à partir d'expériences » *op. cit.*, p. 294.

[1] Cf. *WL*, § 80 et § 112.

[2] Cf. *DMM*, § 13.

lisme leibnizien dont les concepts fondamentaux (notamment l'équivalence entre *propositio* et *cogitatio* possibilis[1]) ont nourri sa formation et déterminé son orientation philosophique, mais dont les difficultés et les limites (concentrées dans la théorie leibnizienne du jugement) ont également grevé l'héritage reçu par celui qu'on a parfois appelé le « Leibniz de Bohême »[2]. Si la sémantique objective a heureusement exploité la suggestion de Leibniz selon laquelle toutes les propositions n'ont pas à être pensées, en revanche certaines analyses pâtissent d'une approche par trop logiciste de l'individu (sur le modèle du sujet des propositions analytiques) et d'un primat excessif de l'analytique sur le synthétique qui ont empêché Bolzano de décrire correctement ce qui se joue exactement dans les représentations et les expressions linguistiques portant sur les individus.

[1] Cf. *WL*, § 21 et 23.

[2] C'est ainsi que J. Durdik qualifie Bolzano à l'occasion de la célébration du centième anniversaire de sa naissance à Prague. Cf. « Über B. Bolzanos Philosophie und Wirken », cité dans W. Künne, « Die Ernte wird erscheinen. Die Geschichte der Bolzano-Reception 1849-1939 », dans *Bolzano und die österreichische Geistesgeschichte*, hrgs. H. Ganthaler und Otto Neumaier, Beiträge zur Bolzano-Forschung 6, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1997, p. 27. Le jugement de Durdik rejoint celui de B. Kvet pour qui Bolzano est un disciple de Leibniz (cf. *Logique de Leibniz*, Prague, 1857, p. 15).

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 4, 2012
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Helmuth Plessner und die Phänomenologie der Intersubjektivität

Von THIEMO BREYER
Universität Heidelberg – Husserl-Archiv Freiburg

Einleitung

Im Vorwort zur zweiten Auflage der *Stufen des Organischen* schreibt Helmuth Plessner über das Verhältnis zwischen der Phänomenologie und seiner Philosophischen Anthropologie: « Man wird Verständnis dafür haben, daß ich das Vorwort zur Neuauflage nicht durch Auseinandersetzungen mit Lehrmeinungen beschwere, die zu diesem Buch keine Beziehung haben. Bei Sartre, vor allem in seinen frühen Arbeiten, und bei Merleau-Ponty finden sich manchmal überraschende Übereinstimmungen mit meinen Formulierungen, so daß nicht nur ich mich gefragt habe, ob sie nicht vielleicht doch die *Stufen* kannten. Aber das gleiche ist mir auch bei Hegel passiert, auf den ich mich hätte berufen müssen, wären mir damals die entsprechenden Stellen bekannt gewesen. Konvergenzen beruhen nicht immer auf Einfluß. Es wird in der Welt mehr gedacht, als man denkt. »[1] Doch nicht nur kannte Plessner, als er die *Stufen* verfasste, die von ihm selbst angesprochenen Hegel-Stellen nicht, sondern es war ihm auch ein beträchtlicher Teil von Husserls Beiträgen zur Intersubjektivitätsthematik, z.B. die *V. Cartesianische Meditation*, unzugänglich.[2] Aufgabe dieses Aufsatzes ist es, einige nicht auf direktem Einfluss beruhende, aber doch Konvergenzen aufweisende Aspekte

[1] H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* (1928). Gesammelte Schriften, Bd. IV, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003, p. 34.
[2] Vgl. B. Grünewald, « Positionalität und die Grundlegung einer philosophischen Anthropologie bei Helmuth Plessner », in: P. Baumanns (Hg.), *Realität und Begriff. Festschrift für J. Barion zum 95. Geburtstag*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1993, p. 295.

der Husserlschen und auf Husserl zurückgehenden Phänomenologie einerseits und der Plessnerschen Position andererseits darzustellen. Im Zentrum der Überlegungen steht neben den *Stufen* ein zweites Hauptwerk Plessners, seine Studie über *Lachen und Weinen*.

Wie steht nun Plessner, ungeachtet der geschilderten biographischen und bibliographischen Lage, allgemein zur Phänomenologie? Er bewundert einerseits Husserls philosophische Strenge und die Produktivität der phänomenologischen Methode, misstraut ihr aber zugleich insofern, als sie als Transzendentalphilosophie « Ewigkeit, Kontinuität und Gemeinschaft vortäuscht »[1]. Gegenüber der Idee eines unendlichen Erkenntnisfortschritts durch Anwendung der phänomenologischen Methodik auf immer neue Bereiche und dem Ideal einer unendlichen Forschergemeinschaft ist Plessner skeptisch eingestellt. Er teilt Schelers Kritik an Husserls idealistischer Tendenz, die Konstitution jeglichen Phänomens, also auch des menschlichen Bewusstseins, aus einer urfundierenden Bewusstseinssphäre zu erklären. Hierin steckt eine Ablehnung des neuzeitlichen, von Descartes sich herschreibenden Subjektivitätsbegriffs, der bei Husserl häufig nahezu identisch mit dem Begriff des Bewusstseins gebraucht wird. Die transzendentale Konstitution des Bewusstseins, die Husserl mit den Methoden der phänomenologischen Analyse, durch die gedankliche Operation der *Epoché* und die unterschiedlichen Reduktionsformen auf die reine Subjektivität zu erhellen sucht, stellt sich für Plessner als eine aus dem organischen Lebensvollzug herausgelöste, metaphysische Abstraktion dar. Als Gegenentwurf hierzu und gleichermaßen zum akademisch tiefer verwurzelten Neukantianismus entwickelt Plessner eine Philosophie des Organischen, die gleichwohl nicht als empirische Anthropologie mit philosophischem Überbau verstanden werden darf, sondern durchaus einen fundamentalen Anspruch als apriorische Wissenschaft des Menschen besitzt.

Was die philosophische Ausgangslage und die Weichenstellungen im geistigen Milieu der 1930er und 1940er Jahren betrifft, ist also zunächst die Spannung zwischen Philosophischer Anthropologie und Transzendentalphilosophie, insbesondere der transzendentalen Phänomenologie festzuhalten, innerhalb welcher die Thematik der Intersubjektivität im 20. Jahrhundert ihre prägnanteste Formulierung erfahren hat. Obgleich es zwischen beiden Bereichen der Philosophie zahlreiche Einflussnahmen und einen fruchtbaren Austausch gab und gibt, muss bemerkt werden, dass die transzendentale Philosophie der Intersubjektivität gegenüber der Philosophischen

[1] H. Plessner, *Phänomenologie. Das Werk Edmund Husserls* (1938). Gesammelte Schriften, Bd. IV, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003, p. 147.

Anthropologie einen idealistischen Charakter transportiert. Sie versucht, das Wesen des Menschen als Mit-Menschen durch eine Analyse der transzendentalen Strukturen der Subjektivität und Intersubjektivität aufzuweisen, wobei diese transzendentalen Strukturen jedes überhaupt mögliche Bewusstsein bestimmen, nicht nur das menschliche. Die Intentionalität des Bewusstseins als grundlegende Struktur ist keineswegs auf das spezifisch menschliche Bewusstsein beschränkt, sondern man muss ebenfalls davon ausgehen, dass das Bewusstsein der Tiere immer « Bewusstsein von etwas » ist, d.h. dass Tiere bewusste Erlebnisse von Gegenständen im weitesten Sinne haben, ihre Wahrnehmungswelt also kein schieres Chaos von ungefilterten Sinneseindrücken ist, sondern sich immer schon in intentional vorstrukturierter Weise darstellt.

Für Husserl stellt sich, ausgehend von diesen Grundstrukturen, die Frage, wie sich der Andere, der Mitmensch, in meinem transzendentalen Bewusstsein konstituiert und sich in seinem Charakter als mitseiender, miterfahrender und mitwissender Bewusstseinsträger bewährt. Von den diversen phänomenologischen Ansätzen zur transzendentalen Bestimmung des intersubjektiven Seins des Menschen können drei besonders einschlägige Betrachtungsweisen herausgehoben werden, die einmal von der *Empathie* als eigentümlichem Modus der Intentionalität, einmal von der *Leiblichkeit* sowie einmal von dem ursprünglichen *Weltbezug* des Subjekts, der am Paradigma der Objektwahrnehmung expliziert wird, ihren jeweiligen Ausgangspunkt nehmen.[1] Wenn diese unterschiedlichen phänomenologisch-konstitutionsanalytisch herausgearbeiteten transzendentalen Strukturen jedem überhaupt möglichen Bewusstsein zugrunde liegen, insofern sein Welt- und Selbstbezug durch einen psychophysischen Leibkörper realisiert ist, so hat die Philosophische Anthropologie des Weiteren die Spezifizierung derjenigen Strukturen zu leisten, die *nur* beim menschlichen Bewusstsein anzutreffen sind, nicht aber beim nichtmenschlichen. Plessner antwortet auf diesen Anspruch mit seinem biophilosophischen Modell der *Positionalität*, das er in den *Stufen* entwickelt und in dem Pflanze, Tier und Mensch als Organisationsformen des Lebendigen dargestellt und eingeordnet werden.

Was das Verhältnis zwischen Philosophischer Anthropologie und Wissenschaften betrifft, hat Habermas hervorgehoben, dass die Anthropologie eine *reaktive* philosophische Disziplin sei, die keine Letztfundierung und Letztbegründung der Wissenschaften leisten will, sondern deren Ergeb-

[1] Vgl. D. Zahavi, « Beyond Empathy. Phenomenological Approaches to Intersubjectivity », *Journal of Consciousness Studies* 8, 2001, pp. 151-167.

nisse anerkennt und verarbeitet.[1] Die Kritik an dieser Reaktivität, aufgrund derer die Philosophische Anthropologie häufig als *Ancilla* der Wissenschaften degradiert wurde, spiegelt sich in Heideggers bekanntem Ausspruch: als « Anthropologie geht die Philosophie [...] zugrunde »[2]. Wenn man Habermas' Bestimmung einmal annimmt, so stehen sich Husserl und Plessner, was ihre Grundintentionen betrifft, diametral gegenüber — der erstere unternimmt den Versuch, die ganze Philosophie und mit ihr alle Wissenschaften auf ein neues, methodisch gesichertes Fundament zu stellen, der zweite nimmt sich der Erkenntnisse der Wissenschaften an und verarbeitet sie zu einem neuen integrativen Ansatz, der die Dichotomie von transzendentaler und empirischer Analyse unterläuft. Das Vorgehen Plessners ist dabei jedoch durchweg philosophisch motiviert. Er sieht in der Auseinandersetzung mit den Wissenschaften kein methodisches oder inhaltliches Anlehnen an sie, sondern findet bei ihnen Anhaltspunkte und exemplarische Phänomene, die in einer Philosophie der Natur ihren Platz und ihre systematische Aufklärung erhalten müssen. Daher lautet Plessners Programm: « ohne Philosophie der Natur keine Philosophie des Menschen »[3]. Wie sich im Weiteren zeigen wird, sind gerade im Hinblick auf die leibkörperliche Grundverfasstheit des menschlichen Wesens und ihre Implikationen für den Bereich der Intersubjektivität die Phänomenologie und Plessners Philosophische Anthropologie in vielem verwandt.

Was schließlich den Unterschied zwischen Philosophischer und empirischer Anthropologie betrifft, ist zu sehen, dass sie jeweils einen anderen Schwerpunkt haben, aber sich, wenn sie sich selbst richtig verstehen, aufeinander zu bewegen.[4] Die Methodik der Philosophischen Anthropologie ist dadurch gekennzeichnet, dass sie zunächst wie die Phänomenologie aus der Perspektive der Ersten Person (erlebte Innenperspektive des Subjekts) geschieht und von einer Reflexion auf allgemeine Strukturen der Erfahrung ausgeht. Durch diese Perspektive ergeben sich Einseitigkeiten, über die man sich durch die detaillierten Kenntnisse der empirischen Anthropologie, die ihre Ergebnisse aus der Perspektive der Dritten Person (verobjektivierende und ggf. experimentelle Betrachtung und Messung) gewinnt, informieren lassen kann. Lässt man sich auf diesen Erkenntnisweg ein, möchte man aber,

[1] J. Habermas, « Anthropologie », in: A. Diemer & I. Frenzel (Hg.), *Fischer Lexikon Philosophie*, Frankfurt a.M., Fischer, 1958, p. 20.
[2] M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1954, p. 87.
[3] H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, p. 26.
[4] Vgl. E. Tugendhat, *Anthropologie statt Metaphysik*, 2. Aufl., München, C.H. Beck, 2010, p. 45.

indem man auf bisher nicht gekannte konkrete Aspekte aufmerksam gemacht wird, diese gleichwohl nicht als objektiv gültig beschreiben, sondern begreift sie nur in einem Dialog, in dem die zunächst bewusstseinsexternen Strukturen im Bezug zu potentiell bewusstseinsinternen Strukturen gesehen und verglichen werden.

Expressivität als Grundphänomen menschlichen Mitseins

Plessner zeigt in vielen Punkten starke Ähnlichkeiten zu Husserls und an Husserl anschließende phänomenologische Theorien der Intersubjektivität. So argumentiert auch er gegen Analogieschlusslehren der Empathie, denen gemäß man zunächst die Körpererscheinung des Anderen wahrnimmt, von der ausgehend man dann per Inferenz zu seinen intentionalen Zuständen vordringt. Plessner betont dagegen die « psychophysische Indifferenz », die sich besonders sinnfällig bei der Wahrnehmung von Ausdruckserscheinungen zeigt. Hierbei werden die inneren Zustände wie Emotionen, Antriebe, Wünsche und dergleichen in unmittelbarer Weise am immer schon als lebendiger Leib erfahrenen Anderen miterlebt. Die Angst ist *in* den aufgerissenen Augen gegeben, die Freude *im* Lachen, die Trauer *im* Weinen usw. Der psychische Zustand « befindet » sich nirgendwo hinter der Bühne des leiblichen Ausdrucks, sondern hat in ihm seinen genuinen Ort. So schreibt Plessner: « Bei der Annahme der Existenz anderer Iche handelt es sich nicht um Übertragung der eigenen Daseinsweise, in welcher der Mensch für sich lebt, auf andere ihm nur körperhaft gegebene Dinge, also um eine Ausdehnung des personalen Seinskreises, sondern um eine Einengung und Beschränkung dieses ursprünglich eben gerade nicht lokalisierten und seiner Lokalisierung Widerstände entgegensetzenden Seinskreises auf die ‹ Menschen ›. »[1] Als auch empirisch nachweisbare Evidenz für diesen Sachverhalt verweist Plessner auf die Tendenz des Menschen zur *Anthropomorphisierung* bzw. attributiven Animierung von unbelebten Objekten. In Begriffen der Theorie des Geistes würde man hier von einem mentalistischen Vokabular sprechen, das im Bereich des Physikalischen verwendet wird. Andere in erster Linie als physische Gegenstände und erst in zweiter Instanz als belebte und mit psychischen Attributen ausgestattete Wesen aufzufassen, widerspräche nach Plessner dieser natürlichen Tendenz. Sie beliefe sich lediglich auf eine nachträgliche Abstraktion. Diese Grundannahme teilt Plessner mit phänomenologischen Autoren wie Scheler oder Merleau-Ponty. Sie macht

[1] H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, p. 374.

sich an der Gedankenfigur einer ursprünglichen Einheit fest, in der Ich und Du, Selbst und Anderer, verbunden sind und die sich sekundär in beide Momente aufspaltet, ihre Konstitution dadurch erst ermöglichend. So spricht schon Scheler in seiner bekannten Wendung von einem « in Hinsicht auf Ich-Du indifferente[n] Strom der Erlebnisse »[1], aus dem sich nach und nach in Zyklen Elemente aussondern, die dann den beteilitgen Individuen zugeordnet werden können. Dass dieses Gemeinsamkeitserlebnis keine rein geistige Angelegenheit ist, sondern die Teilhabenden in ihrer leiblichen Verfasstheit involviert sind, erhellt in Merleau-Pontys ebenfalls berühmter Bestimmung der Zwischenleiblichkeit als Kompräsenz von Ich und Du : der Andere und ich « sind wie Organe einer einzigen Zwischenleiblichkeit (*intercorporéité*) »[2]. Grundvoraussetzung für diese Verschränkung ist die Doppelaspektivität des eigenen Leibkörpers. In einer Art « leiblicher Reflexion » komme ich auf mich selbst als verkörpertes Subjekt in einer Weise zurück, die quasi-alteritär ist. Die gegliederte Ganzheit meines leibkörperlichen Erlebens dehnt sich in der konkreten Interaktion mit dem Anderen auf diesen aus und ermöglicht ein unmittelbares Einschwingen auf ihn, eine *Synchronisierung*, die zugleich eine *Syntopisierung* darstellt. Der Raum, der von den Interaktanten ausgefüllt wird, ist kein vorgegebener geometrischer Raum, in dem sie angebbare Positionen einnehmen, sondern ein durch ihre gemeinsamen Kinästhesen sowie die Ausdrucksgehalte ihres Verhaltens strukturierter und damit erst als gelebter Raum konstituierter.

Wenn Plessner nun bemängelt, dass sich die empirische Erforschung menschlicher Ausdrucksphänomene wie etwa Lachen und Weinen weitestgehend vom eigentlichen Sachverhalt entfernt und den Fokus der Analyse auf die *Anlässe* verlegt habe, zu denen sie auftreten, so fordert er eine Rückkehr « zu den Sachen selbst », nämlich den expressiven Vorgängen des Lachens und des Weinens in ihrer inneren Struktur und ihrem inneren Wesen. In den Studien, die Plessner kritisiert, spielen Lachen und Weinen « die Rolle von Indikatoren, die den Ablauf einer Reaktion anzeigen. Die Analyse bemüht[e] sich um die Reaktion, den Indikator behandelt[e] sie nur als Mittel. »[3] Damit wendet sich Plessner gegen eine Instrumentalisierung

---

[1] M. Scheler, *Die Sinngesetze des emotionalen Lebens. I. Band: Wesen und Formen der Sympathie*, Bonn, Cohen, 1923, p. 284.

[2] M. Merleau-Ponty, « Der Philosoph und sein Schatten », in: *Zeichen*, hg. von C. Bermes, Hamburg, Meiner, 2007, p. 246.

[3] H. Plessner, *Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens* (1941), Gesammelte Schriften, Bd. IV, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003, p. 211.

der Phänomene und eine Degradierung dessen, was eigentlich Thema der philosophischen und wissenschaftlichen Auseinandersetzung sein sollte. Gerade in seiner Anthropologie des Ausdrucks ist Plessner der Phänomenologie in ihrem Anspruch auf deskriptive Erfassung dessen, was sich in der Anschauung bietet, besonders nah. Was es laut Plessner hier braucht, ist eine Rückbesinnung und einen Rückgang auf die Ausdruckssphänomene, und zwar so, wie sie sich eben zeigen. Allgemein formuliert kommt es für seine Philosophische Anthropologie darauf an, « den Menschen mit seinen eigenen Augen sehen zu lernen »; und hierfür bietet die Ausdruckslehre ein wichtiges, « wenn nicht das wichtigste » Mittel.[1]

Für Plessner ist die Expressivität in ihrer ganzen Fülle konkreter Ausprägungen der Schlüssel zur Intersubjektivität. So zeigt sich etwa die « Unmittelbarkeit und Unwillkürlichkeit des mimischen Ausdrucks [...] an der Unvertretbarkeit und Unablösbarkeit der Ausdrucksbewegung vom Ausdrucksgehalt. »[2] Was wir wahrnehmen, wenn wir den Anderen in seiner Expressivität wahrnehmen, ist keine äußerliche Bewegung, kein Verhalten, von dem aus wir irgendeinen propositionalen Inhalt ableiten müssten, den wir dann seiner Psyche oder seinem Bewusstsein attribuieren würden. Was wir wahrnehmen, ist die « Einheit des expressiven Ganzen »[3], von der her sich die Aufteilung in Körperbewegung und intentionalen Gehalt lediglich als eine retrospektive Abstraktion erweist. Anders als bei Symbolen gibt es im Bereich der primären intersubjektiven Ausdruckssphänomene wie Lachen und Weinen keine arbiträre Verknüpfung von Zeichen und Bedeutung bzw. Meinendem und Gemeintem — es gibt, mit Plessner gesprochen, eine « Indifferenz zwischen Inhalt und Form »[4]. Die Verbindung ist hier vielmehr eine inhärente, unbedingte. Zwar können der Leib und seine Bewegungen im Sinne der « Artikulation »[5] zeichenhaft werden, wie es etwa bei sozial konventionalisierten Gesten oder in gesteigerter Form bei der Zeichensprache der Fall ist, doch enthalten die spontanen Ausdrücke stets einen irreduziblen Anteil an Unverfügbarkeit und damit ein Zwangsmoment, in dem sich der Körper in seiner Materialität und Widerständigkeit anzeigt. Dieser Konfrontation des Subjekts mit seiner eigenen Fremdheit, die sich primär als körperliche Unwillkürlichkeit präsentiert, entspricht eine

[1] *Ibid.*, p. 213.
[2] *Ibid.*, p. 260.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*, p. 261.
[5] Vgl. M. Jung, *Der bewusste Ausdruck. Anthropologie der Artikulation*, Berlin, de Gruyter, 2011.

Betrachtungsweise, in der leiblicher und körperlicher Aspekt desselben Wesens allererst in ihrem Verhältnis zueinander erkannt werden können. Gewährleistet wird diese Möglichkeit der Selbstbezüglichkeit durch eine Reflexion, die für Plessner in der exzentrischen Seinsart des Menschen gründet.

Exzentrizität und Reflexivität

In der Strukturordnung des Lebendigen, die Plessner in den *Stufen* entwickelt, bezeichnet der Mensch bekanntermaßen diejenige Organisationsform, die über die Frontalstellung gegenüber der Umwelt heraustritt und sein Umweltverhältnis, seine Grenze zwischen sich selbst und der Umwelt, neuartig realisiert — nämlich als Verlagerung des Standpunktes ins Exzentrum. Von hier aus kommt die zentrische Stellung, die für die Lebensform des Tieres maßgeblich ist, allererst als solche in den Blick. Der Unterschied zwischen der zentrischen und der exzentrischen Positionsform lässt sich so beschreiben: « Auch das Tier muß seinen Leib einsetzen, situationsgemäß einsetzen, sonst erreicht es sein Ziel nicht. Aber der Umschlag vom Sein ins Haben, vom Haben ins Sein, den das Tier beständig vollzieht, stellt sich ihm nicht noch einmal dar und bietet ihm infolgedessen auch kein ‹ Problem ›. »[1] Nur für den Menschen wird das Wechselspiel zum « Problem », ganz in dem ursprünglichen Sinne des griechischen Wortes *próblema*, das soviel bedeutet wie das Vorgehaltene, also dasjenige Schwierige (in der Rhetorik etwa eine Streitfrage), dem man nicht ausweichen kann, auf das man notwendigerweise reagieren muss. Das Wort kann — mit dem eben Gesagten durchaus verwandt — auch eine Klippe bezeichnen, etwas also, von dem aus sich ein Abgrund erblicken lässt, der eine unüberwindliche Grenze, einen Hiatus bedeutet. Dieser Hiatus steckt auch für Plessner in der Doppelaspektivität des Leibkörpers: nie kann der Mensch völlig in dem einen oder dem anderen Aspekt seiner Existenz völlig aufgehen, nie reiner Leib oder reiner Körper werden. Stets bleibt die Kluft zwischen beiden Seinsweisen ein und desselben Daseins bestehen.

Eine Ähnlichkeit zwischen Plessners anthropologischem Projekt und der Phänomenologie im Hinblick auf die Intersubjektivitätsthematik ist also die Behauptung einer apriorischen Ambivalenz des Selbst, einer primordialen Differenz zwischen Selbst und Selbst, zwischen zwei gleichursprünglichen Aspekten desselben. Diese ergibt sich für Plessner aus der exzentrischen

[1] H. Plessner, *Lachen und Weinen*, p. 242.

Positionalität des Menschen, für Husserl aus der Reflexivität des Bewusstseins. Zum Phänomen der *Selbstspaltung* und der Beziehung zwischen Selbst und Anderem schreibt Plessner: « Den Zweifel an der Wahrhaftigkeit des eigenen Seins beseitigt nicht das Zeugnis der inneren Evidenz. Es hilft nicht über die keimhafte Spaltung hinweg, die das Selbstsein des Menschen, weil es exzentrisch ist, durchzieht, so daß niemand von sich selber weiß, ob er es noch ist, der weint und lacht, denkt und Entschlüsse faßt, oder dieses von ihm schon abgespaltene Selbst, der Andere in ihm, sein Gegenbild und vielleicht sein Gegenpol. »[1] Wie kann man sich aber diese Selbstspaltung genauer vorstellen?

Nach Husserl ergibt sie sich direkt aus der wesenhaften Möglichkeit des intentionalen Bewusstseins zum Akt der Reflexion. Das Bewusstsein hat ihm zufolge nicht nur direkte Erlebnisinhalte (Empfindungen oder Gegenstände der inneren oder äußeren Wahrnehmung sowie kategoriale Inhalte), sondern kann diese primären Inhalte in höherstufigen, fundierten Akten selbst wiederum zum Gegenstand machen. Indem das reflektierende Bewusstsein auf sich selbst zurückkommt und sich in Betracht nimmt, treten der subjektive (beobachtende) und der objektive (beobachtete) Teil desselben Erlebnisganzen auseinander. Hier wie insgesamt für die neuzeitliche Subjektphilosophie ist die Reflexion das universale Mittel der Erkenntnis der Subjektivität, der subjektiven Grundstrukturen und damit der Welt, die sich in den Grenzen darstellt, welche von den apriorischen Formen des Subjekts gesteckt werden. Der transzendentale Beitrag der Subjektivität zur Wahrnehmbarkeit und Erkennbarkeit von Welt kann demgemäß nur im Rahmen einer Selbstreflexion dieses Subjekts erfolgen. Auch für Husserl hat die Reflexion die zentrale erkenntnisgenerierende und -verbürgende Funktion, so dass sich « die phänomenologische Methode […] durchaus in Akten der Reflexion »[2] bewegen muss. Die philosophische Reflexion ist für Husserl eine Radikalisierung dessen, was auch im normalen Welt- und Selbstbezug des Subjekts in der Sphäre der *doxa* bereits als Vermögen angelegt ist, nämlich als Fähigkeit zur Selbstdistanzierung und Selbstbetrachtung. Der Bruch mit der *intentio recta* des vorphilosophischen Bewusstseins kennzeichnet die Position des verobjektivierenden Betrachter-Ich als einen unnatürlichen (Un-) Ort. Für Plessner entsteht dieses Kontrafaktische — Utopische —, von wo aus wir auch die intersubjektiven Strukturen des

[1] H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, p. 371 f.
[2] E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenlogischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Husserliana III/1, hg. von W. Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950, p. 177.

Daseins unabhängig von unserem faktischen Mit-Sein mit Anderen in den Blick bekommen, aus der exzentrischen Positionalität. Die Fähigkeit, sich auf diese Weise zu distanzieren, ist nicht nur die Bedingung der Möglichkeit von Personalität, sondern auch von Empathie. Von dem utopischen Standort aus können wir uns selbst an Stelle jedes anderen Menschen erfahren.

Die exzentrische Positionalität ist nach Plessner insgesamt die Bedingung der Möglichkeit, Andere als Andere zu erfahren sowie sich selbst als von Anderen wahrgenommen und erlebt zu erkennen. Exzentrizität ist die Grundlage von Selbst- und Fremdbewusstsein sowie einer sozialen Welt überhaupt. « Durch die exzentrische Positionsform seiner selbst ist dem Menschen die Realität der *Mitwelt* gewährleistet. Sie ist also nichts, was ihm erst *auf Grund* bestimmter Wahrnehmungen zum Bewußtsein kommen müßte […]. Mitwelt ist die vom Menschen als Sphäre anderer Menschen erfaßte Form der eigenen Position. Man muß infolgedessen sagen, daß durch die exzentrische Positionsform die Mitwelt gebildet und zugleich ihre Realität gewährleistet wird. »[1] Es gibt demnach einen logischen Vorrang der Exzentrizität jedes Einzelnen (bzw. *des* Menschen überhaupt) vor der Sozialität der Mitwelt und den abgeleiteten Formen von Personalitäten höherer Stufen. Die Ähnlichkeit zu Husserl besteht hier in der Argumentation dafür, dass Intersubjektivität schon in der Form unserer Wahrnehmung und unserer Leiblichkeit begründet liegt. Die Strukturform des Leibkörpers verbürgt immer schon den Fremdheitsanteil und die anonyme Möglichkeit, auf uns selbst als ein Anderer zurückzukommen. Aus der « utopischen » Perspektive des exzentrischen Standortes erwächst eine Allgemeinheit, die darin besteht, dass wir an Stelle jedes möglichen Anderen Erfahrungen machen. Hierin liegt die grundlegende Voraussetzung für die Entwicklung sozialer Interaktionen. Wie Husserl und Merleau-Ponty betont auch Plessner, dass Alterität schon immer im eigenen Selbst steckt — ermöglicht primär durch die Doppelaspektivität des Leibkörpers —, doch weitet er die phänomenologischen Ansätze insofern aus, als er Sozialität im Rahmen einer « Mitwelt » betrachtet, die er als « geistige Welt » bestimmt.[2]

[1] H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, p. 375.
[2] Zum Thematik der « Geistigkeit » bei Husserl vgl. A. Staiti, *Geistigkeit, Leben und geschichtliche Welt in der Transzendentalphänomenologie Husserls*, Würzburg, Ergon, 2010.

Geistigkeit und responsive Neutralisierung metaphysischer Dualismen

Wie auch für Scheler[1] fungiert der « Geist » bei Plessner als die strukturelle Bedingung für Umweltentbundenheit und Weltoffenheit,[2] d.h. dafür, dass es dem Menschen überhaupt gelingen kann, sich von seinen natürlichen Bedingtheiten und den Zwängen des Alltags bzw. der Lebenswelt zeitweise zu entsagen und in dieser Distanznahme sich in ein Verhältnis zu diesem alltäglichen Welt- und Selbstverhältnis zu setzen.

Für Plessner « ist das körperleibliche Dasein für den Menschen ein Verhältnis, in sich nicht eindeutig, sondern doppeldeutig, ein Verhältnis zwischen sich und sich (wenn man es genau sagen will: zwischen ihm und sich). »[3] Ein Verhältnis kann man allerdings nur mit etwas haben, das unter mindestens einem Aspekt nicht identisch mit einem selbst ist. Das Verhältnis hat man also zwar schon mit sich — aber mit sich als nicht mehr ganz sich selbst, sondern mit sich als einem anderen.[4] Dann ist Alterität schon in der Ipseität enthalten bzw. es kann sich Selbstheit überhaupt nur aufgrund eines inhärenten Anteils an Fremdheit konstituieren.

Allgemein, in Begriffen der Intentionalität, gesagt: Etwas erscheint immer als etwas. Was dieses « als » zum Ausdruck bringt ist: Etwas erscheint als etwas anderes. Das Erscheinende erscheint als etwas anderes, als vom ursprünglich Gegebenen Abweichendes, als nicht mehr ganz das, was es eben noch war. Man könnte auch sagen, es verschränken sich hier zwei Ordnungen ineinander und « bilden eine merkwürdige Einheit. »[5] Diese Gedankenfigur der Verschränkung zweier wesensmäßig aufeinander bezogener Ordnungen des menschlichen Seins weist von Plessner ausgehend auf eine im Rahmen von Waldenfels' *responsiver Phänomenologie* herausgestellte Relation zwischen Eigenem und Fremdem, die keine vollständige Disparatheit zulässt, sondern vielmehr eine Zwischenwelt konstituiert, in der Differenzen thematisch werden aufgrund einer vorausgehenden relativen Indifferenz.

Dieses leibkörperlich fundierte Menschenbild kann auch als Wissenschaftbild weitergedeutet werden. Fremdheit kann in dieser Richtung dann nicht nur auf der gegenständlichen Seite zum Thema eines interdisziplinären

---

[1] M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, hg. von M. Frings, 14. Aufl., Bonn, Bouvier, 1998, p. 32.
[2] Vgl. G. Hartung, *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart, Reclam, 2008, p. 60.
[3] H. Plessner, *Lachen und Weinen*, p. 238.
[4] Vgl. P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
[5] H. Plessner, *Lachen und Weinen*, p. 240.

Dialogs werden, sondern bestimmt zugleich auf der Seite des Sichbeziehens auf Gegenstände die methodologische Ausgangsbasis des Dialogs selbst. Fremdheit entsteht mithin in der Bewegung von Eingrenzung und Ausgrenzung, deren Ort der Dialog ist, welche Perspektive ausgehalten werden muss und nicht zugunsten einer dritten übergreifenden Warte aufgelöst werden darf. Da es immer auch Fremdheit im Eigenen gibt, ist der so verstandene Dialog auch ein Prozess der Selbstvergewisserung.

Wenn das Fremde nicht das Wonach unseres Fragens, sondern das Worauf unseres Antwortens ist, so befinden wir uns bereits auf dem Terrain der Fremdheit, wenn wir uns mit der Verbindung zweier Disziplinen beschäftigen, so wie es bei Plessner für Philosophie und Biologie der Fall ist. Der Anspruch der jeweils fremden Disziplin fordert eine bestimmte Form der *responsiven Epoché*, die den genuinen Logos einer ursprünglich interdisziplinären Erfahrung freisetzt. Das « Inter » bezeichnet ein laterales universales Terrain, auf dem sich das Selbst durch den Anderen, das Eigene durch das Fremde und jeweils umgekehrt erprobt. « Das Zwischen, in dem dieser Austausch sich vollzieht, ist weder durch ein umgreifendes Drittes vermittelt, noch gründet es in einer Urregion des Eigenen. »[1]

Die phänomenologische Reduktion und die durch sie ermöglichte Erschließung der Sinndimension subjektiven Verhaltens zur Welt bedeutet allerdings nicht, dass phänomenale Daten bzw. rein innerlich erlebte Inhalte die objektive Realität ersetzen, sondern dass diese Realität so aufgefasst und angenommen wird, wie sie sich im Bewusstsein zeigt und sich in der Erfahrung konstitutiert. Insofern dabei weder dem Bewusstseinsakt, noch dem weltlichen Bewusstseinskorrelat — weder den noetisch-immanenten, noch den noematisch-transzendenten Elementen des Erlebnisses — ein ontologisches Primat zugesprochen wird, ist die phänomenologische Betrachtung gegenüber dem Dualismus von Innen und Außen, von phänomenalem und realem Gehalt, schließlich auch von geistes- und naturwissenschaftlicher Betrachtungsweise gegenüber neutral. Dies macht eine phänomenologisch-anthropologische Konzeption des menschlichen Bewusstseins — und auch des Gehirns — zu einem vermittelnden Kernstück in der aktuellen interdisziplinären Erforschung des Mentalen und der Kognition.[2]

Im Kontext metaphysischer Alternativen spricht sich auch Plessner, ähnlich der responsiven Neutralisierung des Innen-Außen-Schismas, gegen

[1] B. Waldenfels, *Topographie des Fremden*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1997, p. 101.
[2] Als wegweisende Beiträge vgl. T. Fuchs, *Das Gehirn — ein Beziehungsorgan*, 3. Aufl. Stuttgart, Kohlhammer, 2010; E. Thompson, *Mind in Life*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2007.

einen Monismus (der ein Reduktionismus auf entweder das Physische oder das Psychische wäre) ebenso wie einen Dualismus (der die beiden als unabhängige, wenn auch im Sinne der Psychophysik aufeinander bezogene Seinsbereiche betrachtet) aus : « Unsere Fragestellung ist auf keine Metaphysik eingeschworen, sie beruft keine Metaphysik für die Antwort. Wir vertrauen sie der Erfahrung an, zu der ihr Objekt und seine Erkenntnisquellen gehören. Erfahrung verträgt in diesem Zusammenhang keine Restriktion zuliebe einer Methode, sondern fordert volle Offenheit im alltäglichen Umgang von Mensch zu Mensch, von Mensch zu Welt. »[1] Hierzu bedarf es einer Operation, « die Phänomene zu allererst in ihren lebendigen Ursprungszusammenhang zurückzuversetzen »[2].

Der Rückgang auf einen solchen lebendigen Ursprungszusammenhang, in dem es mehr um die praktische Alltagsbewältigung und das konkrete Zusammenleben in Gemeinschaften geht, bringt Plessners Vorhaben in die Nähe der Lebensweltphänomenologie. Die « Monopolansprüche » verschiedener metaphysischer Paradigmen werden hier zugunsten einer genuinen Erfahrung unterlaufen, in der sowohl die Ursprünge, als auch die Objekte eines spezifischen Erkenntnisinteresses bestimmt werden können. Antidualistisch und antireduktionistisch argumentiert Plessner, exemplifiziert an den beiden für ihn zentralen Grundphänomenen menschlicher Expressivität, weiter: « Lachen und Weinen als Ausdruckserscheinungen begreifen, heißt [...] nicht, sie den methodischen Isolierungen der Physiologie, Psychologie und ihrer nachträglichen korrelativen Verknüpfung nach dem Prinzip der Psychophysik zu unterwerfen, sondern zu allererst: sie in ihren ursprünglichen lebendigen Zusammenhang zurückversetzen. »[3] Dieser ursprüngliche Lebenszusammenhang ist, phänomenologisch gesprochen, die *Lebenswelt*, in der die Ausdruckserscheinungen einen primären intersubjektiven Bezugsrahmen für die Kommunikation zwischen Individuen herstellen. Sie bilden das geteilte Netzwerk von Bedeutungen, die leiblich verankert sind und insofern jedem Menschen Sinn vermitteln, der vorsprachlich bzw. sprachfundierend ist. Dieser vermittelnde Aspekt der leibkörperlichen Doppelkonstitution des Menschen wird von Plessner in seinem anthropologischen Grundgesetz der « vermittelten Unmittelbarkeit » weiterhin pointiert. Diese Grundstruktur wird im Folgenden mit Husserls

[1] H. Plessner, *Lachen und Weinen*, p. 217.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 216.

Begriff der Fremderfahrung als « bewährbare[n] Zugänglichkeit des original Unzugänglichen »[1] in Beziehung gebracht.

« Vermittelte Unmittelbarkeit » und « zugängliche Unzugänglichkeit »

Plessners Gesetz der « vermittelten Unmittelbarkeit » (im Grunde gleichbedeutend mit der « exzentrischen Position »[2]) der menschlichen Existenzweise und Husserls « bewährbare Zugänglichkeit des original Unzugänglichen »[3] in der Erfahrung des fremden Bewusstseins weisen interessante Parallelen auf. Zunächst scheinen diese beiden paradoxalen Formulierungen sich auf unterschiedliche Dinge zu beziehen. Worauf Plessner mit seinem Diktum der vermittelten Unmittelbarkeit hinaus will, ist eine anthropologische Grundbestimmung des Menschen, die zunächst unabhängig von allem Zwischenmenschlichen das Ineinanderwirken und die konstitutive Doppelgestalt von Leib-Sein und Körper-Haben beschreibt. Was Husserl mit der Rede von der zugänglichen Unzugänglichkeit meint, ist die eigentümliche Gegebenheitsweise des Bewusstseins eines anderen Menschen für mich. Hiermit geht er also scheinbar bereits über die Sphäre der eigenen Leiblichkeit und des eigenen Bewusstseins hinaus. Wenn man aber bedenkt, dass dieser intersubjektive oder empathische Bezug zur Leiblichkeit des Anderen — und Intersubjektivität überhaupt — sich bereits in meinem eigenen Leibkörper bekundet, so tritt die Ähnlichkeit zwischen Husserls und Plessners Doppelfiguren deutlicher zutage. Man könnte sagen, die zugängliche Unzugänglichkeit des Anderen gründet in der vermittelten Unmittelbarkeit meiner selbst, in der exzentrischen Positionalität, die sich in meinem Leibkörper manifestiert. Diese Aussage lässt sich mit Husserls Beschreibung der Selbstbezüglichkeit des Eigenleibes in Einklang bringen.[4] Für Husserl entsteht die Problematik des mittelbaren Bezugs zum fremden Bewusstsein nicht als erschwerendes Moment nachträglich zu der Situation, in der ich mir selbst völlig transparent bin und sich meine Leiblichkeit und Körperlichkeit in einem idealen Gleichgewicht befinden. Vielmehr ist der Eigenleib in seiner Doppelfunktionalität als Körperding *und* Empfindungsorgan, als intentionaler Gegenstand *und* intentionaler Vollzug, als Objekt *und* Subjekt,

[1] E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana I, hg. von S. Strasser, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1963, 144.
[2] Vgl. H. Plessner, *Lachen und Weinen*, p. 248.
[3] E. Husserl, *Hua I*, p. 144.
[4] *Ibid.*, p. 128; vgl. auch M. Merleau-Ponty, *Der Philosoph und sein Schatten*, p. 243.

bereits « problematisch »: « Derselbe Leib, der mir als Mittel aller Wahrnehmung dient, steht mir bei der Wahrnehmung seiner selbst im Wege und ist ein merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding. »[1]

Da Subjektivität immer verleiblichte Subjektivität ist, kann Selbsterkenntnis immer nur über den Umweg bzw. durch den Leib in seiner eigentümlichen Doppelkonstitution hindurch gewonnen werden. Nicht erst die Erfahrung des und die Konfrontation mit dem Bewusstseinsleben eines Anderen lehrt diese Vermitteltheit, sondern bereits die Primärerfahrung meiner selbst als Leibkörper. In diese Erfahrung eingeschrieben ist ein Verstehen seiner selbst, ein erstes implizites Ausgelegtsein auf sich selbst, das im konkreten Verhalten realisiert und ausgetragen wird : « *Nur das Verhalten erklärt den Körper*, nur die dem Menschen nach seiner Auffassung und Zielsetzung vorbehaltenen Arten des Verhaltens, Sprechen, Handeln, Gestalten, Lachen und Weinen, machen den menschlichen Körper verständlich, vervollständigen seine Anatomie. »[2] Der Körper allein verlangt noch keine erklärende — oder besser: interpretatorische — Leistung, weder von Seiten des Körper-Habenden, noch von Seiten des diesen Körper Beobachtenden. Das Erklärungsbedürftige des Leibkörpers tritt erst dann auf, wenn es Verhalten gibt. Weil das Verhalten sich an einem Körper zeigt, sich mit ihm und in ihm vollzieht, gibt es überhaupt auslegungsbedürftige Ausdruckssphänomene. Die Körperseite, als bloß physische Erscheinung, ist deshalb nicht auslegungsbedürftig, weil sie sich stets so zeigt, wie sie als Naturbeschaffenheit ist.

Erst durch die Wechselwirkung und die Parallelität von Körpererscheinung und leiblichem Verhalten entsteht die Notwendigkeit der korrelativen Betrachtung und des Abgleichs zwischen physischem und psychischem Aspekt. So sieht es auch Husserl, wenn er schreibt, dass sich im Bereich der Intersubjektivität die Innerlichkeit des Anderen (seine intentionalen Zustände) am äußerlich beobachtbaren Verhalten als gerechtfertigt ausweisen lassen muss: « Der erfahrene fremde Leib bekundet sich fortgesetzt wirklich als Leib nur in seinem wechselnden, aber immerfort zusammenstimmenden *Gebaren*, derart, daß dieses seine physische Seite hat, die Psychisches appräsentierend indiziert, das nun in originaler Erfahrung erfüllend auftreten muß. »[3]

---

[1] E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution,* Husserliana IV, hg. von M. Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1952, p. 159.
[2] H. Plessner, *Lachen und Weinen*, p. 208.
[3] E. Husserl, *Hua I*, p. 144.

Intersubjektive Erfüllung ist hierbei nur eine Möglichkeit. Enttäuschung gibt es aber gleichermaßen — z.B. wenn sich, wie in Husserls bekanntem Beispiel, eine menschliche Gestalt bei näherem Hinsehen als Schaufensterpuppe erweist und sich die Erwartungen des Erscheinungsablaufs im betrachtenden Subjekt entsprechend ändern. Worauf die Philosophische Anthropologie wie die Phänomenologie hierbei hinweisen, ist die Fragilität des intersubjektiven Gleichgewichts, das zwar durch positionale bzw. transzendentale Grundstrukturen fundiert ist, aber immer auch umschlagen kann in Zustände, die in der konkreten Erfahrung nicht mehr als funktionierendes Miteinander erlebt werden können. Zeugnis hiervon legen Husserls Intersubjektivitätsanalysen (im Besonderen die Auseinandersetzungen mit unterschiedlichen Arten des Fremdpsychischen, die als Liminalitäten zu beschreiben sind)[1] ebenso Zeugnis ab wie etwa Plessners Werk *Grenzen der Gemeinschaft*[2], auf das im Rahmen dieses Aufsatzes nicht weiter eingegangen werden kann.

Schlussbemerkung

Trotz zahlreicher Bemerkungen Plessners, die seine kritische Haltung zur Phänomenologie in ihrer transzendentalidealistischen Ausprägung beim mittleren und späten Husserl zum Ausdruck bringen, lassen sich, wie gezeigt wurde, auch starke Ähnlichkeiten zwischen der philosophisch-anthropologischen und der phänomenologischen Heransgehensweise erkennen. Die metaphysikkritischen und methodischen Grundannahmen, gerade im Hinblick auf das Problem des Fremdpsychischen, lassen sich engführen. Auf dieser Grundlage erscheint heute eine phänomenologische Anthropologie, die sich im Ausgang von Husserl und Plessner in empirieoffener Weise aktuellen Problemen stellt, als besonders fruchtbarer Weg einer interdisziplinären Auseinandersetzung.

In den Diskussionen der Philosophie des Geistes und der Kognitionswissenschaften hat das Konzept des « Embodiment » in den vergangen zwei Jahrzehnten zu einer tiefgreifenden Wende geführt. Mit den Forschungen zur

[1] Vgl. hierzu T. Breyer, « Unsichtbare Grenzen. Zur Phänomenologie der Normalität, Liminalität und Anomalität », in: P. Merz, A. Staiti & F. Steffen (Hg.), *Geist — Person — Gemeinschaft. Freiburger Beiträge zur Aktualität Husserls*, Würzburg, Ergon, 2010, pp. 109-128.

[2] H. Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus* (1924). Gesammelte Schriften, Bd. V, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2003.

verkörperten Kognition wurde das vorherrschende Symbolverarbeitungsparadigma und der auf Descartes zurückgehende Repräsentationalismus in der Theorie des Mentalen einer grundlegenden Revision unterworfen. Während die informationstheoretischen Ansätze der klassischen Kognitionswissenschaft von in sich abgeschlossenen informationsverarbeitenden Systemen ausgingen, in denen sensorischer Input und motorischer Output nach klaren Regeln algorithmisch verrechnet werden, betont die « embodied cognitive science »[1] die Rolle der peripheren leiblichen Verarbeitung sowie die Eingebettetheit des kognitiven Systems in eine ökologische und soziale Welt und bezieht sich hierbei sowohl auf die klassische und neuere Phänomenologie sowie in zunehmendem Maße auch auf die Philosophische Anthropologie.

Kritisiert wurde im Zuge dessen auch der naturalistische Reduktionismus und der Zerebrozentrismus der modernen Neurowissenschaft und Neurophilosophie. Nicht mehr das Gehirn wurde nun als genuiner Ort der Kognition oder des Geistigen thematisiert, sondern der ganze Organismus in seiner Beziehung zur Umwelt und seiner Angelegtheit auf intersubjektive Kommunikation rückte ins Zentrum des Interesses. Damit verbunden war auch eine Renaissance der Phänomenologie des Leibes. Ebenfalls wurde die Philosophische Anthropologie wiederentdeckt, da sie das Verhältnis von Leib, Körper, Geist und Kultur im Hinblick auf genuin menschliche Dispositionen und Fähigkeiten analysiert. Hier wird die Mensch-Tier-Differenz weder evolutionistisch als graduelle Komplexitätssteigerung der genetisch angelegten Vermögen eingeebnet, noch transzendentalistisch aus aprioirischen Kategorien abgeleitet. Vielmehr werden in einem offenen Diskurs mit den empirischen Wissenschaften grundlegende Strukturen des Lebendigen herausgearbeitet, die in den systematischen Zusammenhang einer Natur- und Kulturgeschichte gestellt werden. Die Analyse solcher Strukturformen (oder Positionalitäten) stellt sowohl für den vertikalen Vergleich des *homo sapiens* mit anderen Spezies, wie auch den horizontalen Vergleich der menschlichen Kulturen untereinander im Dialog mit der Evolutionären Anthropologie einerseits und der Sozialpsychologie und Ethnologie andererseits eine wichtige Grundlage dar.

In all diesen Bereichen stellt der Leib eine zentrale Schnittstelle zwischen Natur- und Kulturentwicklung sowie zwischen Körper und Geist dar. In seiner Materialität ist er Teil der biologischen und physikalischen Welt, als Empfindungsorgan ist er Medium des subjektiven Erlebens, aber

[1] Vgl. F. J. Varela, E. Thompson & E. Rosch, *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge, MA, MIT Press.

durch seine Expressivität auch des intersubjektiven Bezugs zu Anderen. Auf einer basalen Ebene ermöglicht der auf Kommunikation angelegte Leib den Zugang zu einer « geistigen Welt », also einer Kulturgemeinschaft.

Danksagung Dieser Aufsatz entstand im Rahmen des Forschungsprojekts „Anthropologie der Intersubjektivität“ (AZ. 1.16101.08), gefördert durch die Baden-Württemberg Stiftung. Der Autor dankt den Mitarbeitern der Sektion Phänomenologie an der Psychiatrischen Universitätsklinik Heidelberg für die hilfreichen Kommentare, die er zu einer früheren Version des Textes erhalten hat.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 5, 2012
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Concepts, intentionnalité et conscience phénoménale

Par AURELIEN ZINCQ
Université de Liège

À Robert Brisart

Les significations sont, en premier et essentiellement, des significations du langage. (Quine, Relativité de l'ontologie et autres essais[1]*.)*

Résumé. Dans cette étude, nous nous proposons d'appliquer à la sphère phénoménale la thèse conceptualiste selon laquelle le contenu d'un acte de perception est intégralement réductible à un contenu conceptuel. Il s'agit de défendre l'idée que les qualités phénoménales — les *qualia* — sont elles aussi justiciables, à l'instar de l'ensemble de ce qui compose le contenu de l'expérience perceptive, d'une identification conceptuelle. Pour mener à bien notre projet, nous étendrons, au prix de quelques rectifications, la thèse conceptualiste initialement développée par J. McDowell à la phénoménologie de la perception. Cela nous permettra d'établir un dialogue fructueux entre les débats actuels en philosophie de l'esprit et la (proto-)phénoménologie husserlienne. L'issue de cette discussion entre traditions n'est rien de moins qu'une nouvelle lecture de la phénoménologie, au-delà de son interprétation frégéenne.

La philosophie de l'esprit est traversée à l'heure actuelle par deux débats importants, qui se développent toutefois de façon relativement auto-

[1] W.V.O. Quine, *Relativité de l'ontologie et autres essais*, trad. fr. J. Largeault, Paris, Aubier, coll. « Analyse et raisons », 1977, p. 39.

nome[1]. Le premier débat porte sur le rapport entre l'expérience perceptive et la pensée conceptuelle : la question est de savoir si le contenu perceptuel est identique à un contenu conceptuel et, partant, si toute objectivation perceptive est de nature conceptuelle. Le deuxième débat, quant à lui, interroge la nature des aspects qualitatifs de notre vie mentale, un champ de réflexions que l'on regroupe sous l'intitulé de *conscience phénoménale*. Alors que les recherches récentes dans les *Consciousness Studies* ont peu mis l'accent sur la parenté de ces deux débats, notre ambition dans cet article est de démontrer que le caractère phénoménal de l'expérience perceptive est réductible à un contenu conceptuel. Nous souhaiterions ainsi étendre la thèse conceptualiste selon laquelle l'expérience est l'actualisation de capacités conceptuelles à la phénoménologie de la perception, c'est-à-dire attester que le contenu intentionnel est intégralement conceptuel.

Dans la perspective de cette réduction du contenu intentionnel de l'expérience perceptive à un contenu conceptuel, en vue de démontrer que « l'effet que cela fait » de se trouver dans tel ou tel état intentionnel ne peut être vécu qu'à la condition que le sujet se trouvant dans cet état intentionnel (perceptuel, en l'occurrence) possède les concepts lui offrant un accès à cet effet, nous nous attacherons d'abord (1) à répondre à l'argument de la finesse de grain, développé expressément par G. Evans dans l'intention d'empêcher la réduction du caractère phénoménal à un contenu conceptuel. La réponse à cet argument est donc déterminante pour notre projet car elle confronte directement la position conceptualiste au problème du caractère phénoménal de l'expérience perceptive. Nous développerons longuement cette réponse à la critique d'Evans, mobilisant pour cela les travaux de C. Peacocke et, dans un registre plus historique, la phénoménologie d'E. Husserl. Nous interrogerons ensuite (2) la légitimité de l'idée d'une extension de la thèse conceptualiste à la phénoménologie, qui signifie le passage de thèses valant principalement dans un cadre épistémologique à des thèses concernant la vie de la conscience en général. Nous verrons pourquoi ce passage, en plus d'être justifié, est nécessaire. Finalement (3), nous aborderons le problème de la conscience phénoménale proprement dit : plus qu'une application des thèses

[1] Les arguments principaux qui composent les première et deuxième sections de cet article ont, pour l'essentiel, fait l'objet d'une communication lors d'un workshop à l'Université du Luxembourg, le 30 avril 2012, sur la question *Existe-t-il des contenus non conceptuels ?* Je tiens à remercier Robert Brisart pour son invitation à cette fructueuse journée d'étude. Je souhaite également remercier Arnaud Dewalque pour la relecture attentive de ce texte, dont l'écriture fut motivée par son cours de psychologie phénoménologique.

présentées dans la première section de cet article, il s'agira essentiellement d'approfondir une lecture novatrice de la phénoménologie, récemment proposée[1], que l'on pourrait qualifier de *quinéenne*, une lecture de la théorie de l'intentionnalité qui valide la pertinence de l'introduction de la position conceptualiste dans la phénoménologie.

1. Conceptualisme vs. Non-conceptualisme

a) Le contenu perceptuel : différentes approches

En dépit de la multiplicité des positions adoptées par les différents protagonistes du débat contemporain sur la nature du contenu de la perception, il est néanmoins possible de définir brièvement les deux positions qui s'y affrontent, conceptualisme et non-conceptualisme. La première position, défendue essentiellement par J. McDowell et B. Brewer, peut être ramenée à la thèse suivante :

> **(C)** La possession de concepts, permettant de spécifier chaque item perçu, est une condition nécessaire pour vivre une expérience perceptive.

L'acception de la notion de concept sur laquelle repose cette thèse est essentiellement *linguistique* : le concept est ici compris tel l'équivalent d'un mot, d'une notion, de tout ce qui est dénoté, en tant que signifiant, dans le langage et ce, pas exclusivement du point de vue de la terminologie scientifique. L'argument principal en faveur de la thèse conceptualiste s'appuie sur l'idée selon laquelle le lien entre le contenu d'un acte de perception et le contenu d'un acte judicatif doit être de nature conceptuelle si notre expérience perceptive est capable de justifier une croyance[2], c'est-à-dire si elle donne à X des raisons de croire que *p*. Pour le dire autrement : si la

[1] Sous la plume de R. Brisart, cf. « Husserl et le mythe des objets », dans *Philosophie*, 111, 2011, p. 28.

[2] A. Byrne, « Perception and Conceptual Content », dans E. Sosa & M. Steup (éd.), *Contemporary Debates in Epistemology*, Oxford, Éditions Blackwell, 2004, p. 231. Lorsque nous soutenons que la nature du lien entre le contenu de l'acte de perception et celui de l'acte judicatif est strictement conceptuelle, nous voulons signifier que les expériences ont d'emblée un contenu conceptuel ou, en termes phénoménologiques, que ce qui se manifeste lors d'une expérience perceptive ne le peut qu'à la condition que cette manifestation relève de l'activation de capacités conceptuelles.

perception fournit des raisons qui justifient nos croyances, et que toute croyance implique *de facto* la présence de concepts — comment croire sans concepts ? —, alors le contenu de notre perception est nécessairement conceptuel[1]. Le jugement n'aurait ainsi d'autre fonction que celle de prendre en charge (*to endorse*) ce qui est déjà contenu conceptuellement dans la perception.

La position non conceptualiste, quant à elle défendue par F. Dretske, G. Evans, M. Tye[2], etc., récuse cette réduction du contenu de la perception à un contenu linguistique ; elle refuse que le contenu d'une expérience perceptive soit intégralement épistémique[3]. Avec Jeff Speaks[4], nous pouvons distinguer deux types de non-conceptualisme — même si les frontières entre ces deux types peuvent parfois être floues, notamment chez G. Evans[5] ou M. Martin[6] : un non-conceptualisme « fort » (*Absolute Nonconceptual Content*), soutenant que le contenu perceptuel est *absolument* non conceptuel, et un non-conceptualisme « faible » (*Relative Nonconceptual Content*), admettant que le contenu perceptuel n'est que *relativement* non conceptuel. On peut résumer ces deux thèses comme suit :

(ANC) Différents « agents » peuvent vivre une expérience perceptive identique sans posséder nécessairement le même registre conceptuel permettant d'identifier chacun des items composant le contenu de cette expérience. Les choses perçues — ou que nous pouvons percevoir — ne se réduisent pas à l'utilisation de nos capacités conceptuelles.

---

[1] P. Engel, « Le contenu de la perception est-il conceptuel ? », dans J. Bouveresse & J.-J. Rosat (éd.), *Philosophies de la perception. Phénoménologie, grammaire et sciences cognitives*, Paris, Odile Jacob, 2003, p. 244.

[2] M. Tye, « On the Nonconceptual Content of Experience », dans M.E. Reicher & J.C. Marek (éd.), *Experience and Analysis, Proceedings of the 27th International Wittgenstein Symposium*, Kirchberg am Wechsel, Öbv & Hpt., 2005 ; article disponible en ligne : https://webspace.utexas.edu/tyem/www/Kirchberg.pdf

[3] P. Engel, art. cit., p. 251.

[4] J. Speaks, « Is there a problem about nonconceptual content ? », dans *Philosophical Review*, vol. 114, n° 3, 2005, p. 359-398.

[5] On comparera, par exemple, G. Evans, *The Varieties of Reference*, Oxford, Clarendon Press, 1982, p. 227 et *Ibid*., p. 124

[6] M.G.F. Martin, « Perception, Concepts, and Memory », dans *Philosophical Review*, vol. 101, n° 4, 1992, p. 475.

(RNC) La richesse phénoménale de notre expérience perceptive, même si elle ne peut être resserrée dans les limites trop étroites d'un registre conceptuel, peut être diversement influencée par la composition de celui-ci.

Dans le sillage de cette dernière thèse, on signalera une position que nous pourrions qualifier de « médiane », la thèse des contenus multiples (*multi-levelled perceptual contents*) — défendue entre autres par C. Peacocke[1]. Selon celle-ci, le contenu de la perception ne serait pas constitué d'un contenu d'une seule « espèce » mais serait bien plutôt, ainsi que le rappelle A. Dewalque, « construit comme un contenu complexe, composé de plusieurs couches ou plusieurs strates distinctes », entretenant des « rapports de dépendance »[2] les unes avec les autres. Cette conception stratigraphique du contenu perceptuel, quoique comparable à (RNC), dépasse de loin les possibilités d'une approche non conceptualiste « classique » de la perception[3], notamment parce qu'elle ne considère pas le contenu représentationnel de façon univoque, mais selon la diversité des postures qui peuvent être adoptées pour appréhender la richesse de celui-ci.

En dépit de l'hétérogénéité et de la diversité des champs auxquels les positions qui viennent d'être présentées appartiennent, deux traits leur sont communs. Tout d'abord, ces positions défendent une acception strictement *linguistique* de la notion de concept (cf. *supra*). Ensuite, elles partagent une acception univoque de la notion d'*item* ou, plus précisément, ne s'interrogent pas sur ce qui fait qu'un item peut être considéré en tant que tel. Une telle interrogation sur la notion d'item, qui peut paraître superflue en régime non conceptualiste[4], est déterminante en régime conceptualiste. En effet, d'une compréhension adéquate de cette notion dépend ce que nous sommes en droit d'attendre du concept, de son travail de discrimination et d'identification du

[1] S. Siegel, « The Contents of Perception », *The Standford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2011 Edition)*, E.N. Zalta (éd.), sections 3.5 et 6.2. Article consultable en ligne : http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/perception-contents/

[2] A. Dewalque, « Expérience perceptuelle et contenus multiples », dans *Bulletin d'analyse phénoménologique*, VII 1, 2011, p. 153 et p. 170-171.

[3] À ce sujet, cf. *ibid.*, p. 170.

[4] Dans le chef des non-conceptualistes, la juridiction sur laquelle s'étend le pouvoir de discrimination et d'identification du concept est restreinte aux propositions, les différents items qui composent le contenu de la perception ayant la capacité de se manifester indépendamment de la possession, par le sujet qui vit cette expérience perceptive, de concepts les spécifiant.

contenu de notre expérience perceptive. Elle nécessite donc un traitement particulier, sous peine de ne plus savoir de quoi il est question quand on parle de contenu perceptuel et de sa nécessité à devoir être spécifié conceptuellement pour être appréhendé. Ainsi que nous le verrons plus loin, cette interrogation est déterminante dès que l'on aborde la problématique de la conscience phénoménale.

Comme nous allons nous en rendre compte de suite, nous pensons que c'est parce que McDowell n'a pas soumis la notion d'item à un tel traitement théorique qu'il n'a pu répondre à l'argument evansien de la finesse de grain autrement que par l'introduction des concepts démonstratifs. Or cette réponse, ainsi que l'a remarqué A. Roskies, a entrouvert une brèche suffisante, dans la thèse conceptualiste, pour y faire entrer un « cheval de Troie »[1] non conceptualiste. De fait, l'intromission des concepts démonstratifs cautionne implicitement l'idée que, *in fine*, nos capacités conceptuelles sont définitivement trop faibles pour rendre compte de l'intégralité de notre expérience perceptive, certains aspects du contenu perceptuel pouvant échapper, selon McDowell, à leur identification conceptuelle.

b) L'argument de la finesse de grain

En élargissant la thèse de J. McDowell selon laquelle un contenu conceptuel est toujours fourni aux impressions sensibles[2], c'est-à-dire que « le contenu d'une expérience perceptive est d'emblée conceptuel »[3], on aboutit rapidement à l'idée que tout ce qui peut être perçu doit pouvoir devenir l'objet d'un jugement, chaque item devant être référé à un concept. Cette position implique dès lors que la richesse d'une expérience perceptive dépend directement de la richesse du registre conceptuel que possède l'individu qui vit cette expérience, étant entendu que la perception ne peut justifier nos croyances empiriques qu'à la condition que son contenu soit déjà conceptuel. Selon Gareth Evans, cette thèse, poussée à son paroxysme, reviendrait à soutenir — si elle était appliquée au spectre électromagnétique perceptible par l'œil humain — « l'idée que nous possédons autant de concepts de couleurs que de

[1] A. Roskies, « "That" Response doesn't Work: Against a Demonstrative Defense of Conceptualism », dans *Noûs*, vol. 44, n° 1, p. 119, cité dans A. Dewalque, art. cit., p. 168.
[2] J. McDowell, *Mind and World. With a New Introduction by the Author*, Cambridge (Mass.), London, Harvard UP, 1996, p. 34 ; trad. fr. C. Alsaleh, *L'esprit et le monde*, Paris, Vrin, coll. « Analyse et philosophie », 2007, p. 67.
[3] *Ibid*., p. 48 ; trad. fr., p. 82.

nuances de couleurs que nous sommes capables de discriminer »[1]. Évidemment, il est peu probable qu'une pareille thèse puisse être soutenue jusque dans ses moindres conséquences et McDowell, le reconnaissant, s'en abstient[2].

Pour sauvegarder la place nécessaire du concept dans le mécanisme de la perception et rendre compte de sa flexibilité dans l'identification de la pluralité des objets perçus, McDowell introduit l'idée de *concept démonstratif* (« ceci est tel ou tel », « cet X »[3], etc.). Aussitôt, même avec un registre conceptuel minimal, il deviendrait possible de discriminer très précisément les items composant le contenu d'une expérience perceptive, quelle que soit sa richesse : il suffirait de *dire* « cette nuance » ou « cet objet » pour référer exactement aux items perçus[4]. En introduisant cette notion, qui permet de ne pas restreindre drastiquement le monde perçu aux seuls concepts possédés par le sujet en vivant l'expérience, McDowell essaie de conserver le pouvoir de *constitution*[5] des objets d'expérience qu'il accorde au concept.

La croyance en l'idée que notre expérience perceptive puisse se révéler plus riche que notre répertoire conceptuel ne semble pas être la seule raison qui pousse McDowell à introduire les démonstratifs. Ce faisant, il tente également de rendre compte d'expériences lors desquelles nous nous trouvons confrontés à de *nouveaux* objets, pour lesquels nous usons abondamment des démonstratifs quand nous voulons les désigner. En ce sens, on peut penser que l'intromission des démonstratifs a pour but de fournir des explications au sujet du mode d'apparaître de ces nouveaux items, alors même que nous n'en connaissons pas encore le concept[6].

---

[1] *Ibid.*, p. 58 ; trad. fr., p. 91. Au passage, notons qu'un tel débat sur la possibilité de percevoir la diversité des couleurs, indépendamment de la capacité à pouvoir les désigner précisément par un concept, a eu lieu à la fin du XIX^e^ siècle avec la parution du livre d'Hugo Magnus, *Die geschichtliche Entwicklung des Farbensinnes* (Leipzig, 1877).

[2] J. McDowell, *op. cit*., p. 58 ; trad. fr., p. 91.

[3] Cf. P. Engel, art. cit., p. 251.

[4] J. McDowell, *op. cit*., p. 57 ; trad. fr., p. 90.

[5] La notion de *constitution* est à entendre dans son sens husserlien, en tant que « manifestation originaire [...] de l'objectité empirique dans l'expérience ». E. Husserl, *Husserliana*, vol. XVI : *Ding und Raum, Vorlesungen 1907*, U. Claesges (hrsg.), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973, p. 8 ; trad. fr. J.-F. Lavigne, *Chose et espace. Leçons de 1907*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1989, p. 29.

[6] Nous faisons sans cesse l'expérience des limites de notre registre conceptuel, que ce soit dans notre incapacité à exprimer correctement ce dont nous voulons parler, à le signifier, que dans notre volonté d'exprimer ce dont nous ne connaissons pas le

Sans entrer dans le détail de l'argumentation et de la contre-argumentation[1], on peut relever que la réponse de McDowell à l'argument de la finesse de grain prête le flanc à deux critiques principales, toutes deux concernant le statut de l'objet discriminé par le concept.

Premièrement, en introduisant la notion de concept démonstratif (ou des jugements composés de ceux-ci, par exemple « Ceci est tel » ou « Je vois que ceci est tel »), McDowell nous paraît soutenir la thèse selon laquelle il y aurait des contenus non conceptuels, c'est-à-dire des items constitués indépendamment de toute contrainte conceptuelle — ou, pour le moins, une version possible de (RNC). En effet, du point de vue de la relation des concepts aux objets qu'ils subsument, la thèse des concepts démonstratifs implique que les items composant le contenu de la perception doivent *d'abord* apparaître dans leur singularité de telle façon qu'ils puissent *ensuite* être dénotés par le concept adéquat. Dans cette perspective, la discrimination devrait avoir lieu dans les présents de la sensibilité elle-même avant que l'entendement ne puisse s'engager à spécifier conceptuellement le donné sensible, ce qui est évidemment le contraire de ce que McDowell soutient au début de la troisième conférence de *Mind and World*[2].

Alors que le rapport entre la spontanéité de notre entendement et la réceptivité de notre sensibilité était clairement fixé dans les première et deuxième conférences, l'introduction des concepts démonstratifs sème le trouble dans l'argumentaire mcdowellien. De fait, contrairement à nos autres capacités conceptuelles engagées dans la réceptivité, les démonstratifs se trouvent inféodés à des items dont ils devaient être *a priori* le seul garant de leur apparition, ainsi qu'en témoigne cet extrait de la troisième conférence de *Mind and World* : « Le démonstratif tire sa force de la présence de l'échantillon »[3]. En affirmant, dans le cas de l'usage des concepts démonstratifs, la

---

concept, qu'il s'agisse d'une couleur, d'un objet, d'un sentiment, etc. Nous reparlerons de ce type d'expériences, qui semblent échapper à nos capacités conceptuelles, dans la dernière partie de cet article.

[1] Pour une vue détaillée de la réponse de J. McDowell au « *fineness-of-grain argument* », cf. A.J. Abath, « A Note on McDowell's Response to the Fineness of Grain Argument », dans *Dialogue*, XLVII, 3-4, 2008, p. 677-686 ; A. Dewalque, art. cit., p. 165-169 ; P. Engel, art. cit., p. 249-251 ; J. Speaks, art. cit., sect. 3.3.

[2] J. McDowell, *op. cit.*, p. 46 ; trad. fr. p. 79. Le rapport fallacieux, que nous dénonçons dans le cas de l'introduction des démonstratifs, entre les items qui apparaissent et les capacités conceptuelles qui les font apparaître, s'il se dit dans les termes de la temporalité, n'a rien de temporel : il s'agit d'un rapport *logique*, c'est-à-dire du point de vue des conditions de possibilité, et non réel.

[3] *Ibid.*, p. 57 ; trad. fr., p. 90.

priorité du contenu perceptuel sur le contenu conceptuel, on peut se demander si McDowell ne renoue pas avec une certaine version du Mythe du Donné. Plus précisément, il nous semble qu'il avalise la thèse du voir non épistémique de F. Dretske, thèse selon laquelle lorsque « *S* voit *D*, *D* est visuellement différencié de son environnement immédiat par *S* »[1].

Nous prenons pour preuve de cette résurgence du Donné l'exemple qui accompagne la présentation des concepts démonstratifs. Dans celui-ci, McDowell décrit la possibilité d'une situation où nous nous trouverions face à « un échantillon de couleur très spécifique »[2], à ce point spécifique qu'une telle expérience excéderait, selon lui, nos capacités conceptuelles. C'est parce que l'échantillon qui serait présenté apparaîtrait primitivement au sujet comme étant *très spécifique*, c'est-à-dire qu'il se détacherait, *par lui-même*, du reste du contenu de l'expérience perceptive, qu'il deviendrait nécessaire d'user d'un concept démonstratif — associé, par exemple, à un concept de nuance — pour être capable de le discriminer. Pour le dire avec les mots de F. Dretske : la différenciation, par le sujet *S*, de l'échantillon de couleur *D*, serait constituée par la façon dont l'échantillon *D* apparaîtrait à *S* (*D's looking some way to S*)[3].

Or, comment pouvons-nous discriminer une nuance spécifique de couleur si la possession d'un concept (démonstratif ou pas) est le préalable nécessaire, selon la thèse initialement défendue par McDowell, à son appréhension perceptive ? En introduisant les concepts démonstratifs, McDowell entraîne le conceptualisme sur la voie de la *petitio principii* : la constitution de l'objet est déjà présupposée implicitement dans l'acte perceptif qui appréhende celui-ci, alors même qu'il ne peut être perçu sans la présence, *a minima*, d'un déictique. Par ailleurs, du seul point de vue grammatical, il est impératif que le « ceci » soit déjà constitué en tant que tel avant que l'individu ne puisse s'y référer conceptuellement ; dans le cas contraire, le concept démonstratif serait vide de sens, ce qu'il détermine n'existant pas antérieurement à son utilisation. Livrés à eux-mêmes, les démonstratifs ne peuvent rien nous « montrer » ; ils ont besoin d'un *signe* de l'entité qu'ils déterminent pour pouvoir réaliser leur tâche de discrimination. Ce signe de la chose représentée, McDowell, en contradiction avec sa propre thèse, commet la faute de l'accorder au donné sensible lui-même, comme s'il pouvait se manifester, à certaines occasions, sans aucune contrainte conceptuelle.

---

[1] F. Dretske, *Seeing and Knowing*, London, Routledge & Kegan Paul, 1969, p. 20.
[2] J. McDowell, *op. cit.*, p. 57 ; trad. fr., p. 90. McDowell utilise l'expression *a suitable sample* pour signifier la spécificité de l'échantillon présenté.
[3] F. Dretske, *op. cit.*, p. 20.

La seconde critique que nous adressons à McDowell concerne la façon dont celui-ci réussit à rendre compte de l'acquisition des concepts démonstratifs eux-mêmes. Bien que l'on puisse soutenir que le nom déterminé par le démonstratif soit le résultat d'un apprentissage linguistique que réaliserait une *ostension* réussie, l'acquisition du concept général à l'intérieur duquel s'inscrit le concept discriminant l'item perçu (le concept de « nuance », *« that shade »*, pour les concepts dénotant des couleurs, par exemple) reste problématique — à moins de soutenir le nativisme de certains concepts du langage ordinaire. En ce sens, McDowell ne respecte pas la priorité de certains concepts (les concepts d'objets) sur d'autres, lors de l'acquisition de ceux-ci. À la suite de R.J. Gennaro, il nous paraît légitime de faire valoir que le concept de « nuance » ne s'apprend que lorsque des concepts de couleurs sont déjà connus[1].

c) Deux thèses implicites au conceptualisme de McDowell

Les deux critiques que nous venons d'adresser au conceptualisme mcdowellien renvoient respectivement, selon nous, à deux thèses implicites à celui-ci. Après les avoir énoncées, nous les commenterons et esquisserons deux solutions aux problèmes qu'elles soulèvent.

(T1) Les qualités phénoménales sont des items au même titre que les choses concrètes[2].

(T2) Le *concept* est considéré tel un « nom propre » (au sens kripkéen), un désignateur rigide des objets qu'il subsume, devant s'attacher nécessairement à ceux-ci.

On ne peut s'empêcher de remarquer, en guise de première critique, que (T1) occasionne un élargissement exponentiel du registre conceptuel nécessaire pour vivre une expérience perceptive, ce qui rend impossible la prise en charge linguistique des différents items du contenu de la perception.

[1] R.J. Gennaro, *The Consciousness Paradox. Consciousness, Concepts, and High-Order Thoughts*, Cambridge, London, The MIT Press, coll. « Representation and Mind », 2012, p. 199.

[2] « Chose concrète » est ici à prendre dans le sens d'objet, par exemple « voiture », par opposition à la nuance de couleur de celle-ci.

À notre sens, la raison pour laquelle McDowell nous semble soutenir (T2) est qu'il ne fait pas la différence, explicitement du moins, entre la théorie causale de la référence proposée par S. Kripke et la théorie de la description définie[1]. D'un côté, McDowell définit le sens d'un concept par son contenu descriptif, alors qu'il affirme, d'un autre côté, la nécessité d'un lien causal entre le langage et ce qui est hors de celui-ci, idée qu'il entérine en intégrant le Donné dans l'espace logique des raisons, *a contrario* du cohérentisme de Davidson. En un sens, McDowell confond notre capacité d'objectivation, par exemple perceptive, qui peut être conceptuelle, et pour laquelle il est nécessaire de posséder une connaissance de l'objet préalable à sa visée — c'est là l'enjeu de la théorie de la description définie appliquée au conceptualisme —, et la relation entre le mot et la chose qu'il désigne, notamment dans d'autres mondes possibles. Ce sont là deux problèmes différents. Une telle confusion, au lieu de tirer avantage de l'association de ces deux thèses opposées, n'en conserve que les inconvénients.

Tout d'abord, le principal de ces inconvénients est que le Donné dont parle McDowell n'est jamais que celui qui correspondra aux descriptions censées constituer l'espace des concepts. Le principal atout de la théorie de Kripke était justement de permettre des variations au sein de la sphère du Donné sans pour autant que la reconnaissance de l'ipséité de l'objet ne soit remise en cause. Les désignateurs rigides, au lieu de forclore le domaine des « Individus », élargissaient celui-ci car ils anticipaient sur les possibles changements qui pourraient leur survenir (par exemple dans un monde où Napoléon aurait gagné la bataille de Waterloo, où les voitures rouleraient toutes à l'eau, etc.). En faisant des concepts des noms propres qui, identifiés à des descriptions définies, fonctionneraient tels des désignateurs rigides, McDowell interdit au Donné d'être plus que ce que notre schème conceptuel contient de descriptions définies, en tant qu'il les atteste pour vraies à un certain moment. En d'autres termes, les variations au sein de l'espace logique des raisons, à cause du caractère rigide de la relation des concepts aux objets qu'ils subsument, impliqué par la thèse descriptiviste, ne peuvent faire l'objet d'un compte-rendu permettant de se les représenter.

Ensuite, (T2) empêche de justifier l'un des principaux modes d'apparaître du Donné, celui que nous pourrions qualifier, quoique largement, d'*expérience de pensée*. C'est là une insuffisance qui mérite d'être relevée car l'expérience de pensée est un mode sur lequel le réel se manifeste à nous

[1] Nous faisons cette supposition à partir de la lecture de Kripke et d'Evans que livre McDowell à la fin de la cinquième conférence de *Mind and World*. Cf. J. McDowell, *op. cit*., p. 104-107 ; trad. fr., p. 140-143.

de façon primordiale, par exemple lorsque nous nous projetons dans le futur, lorsque nous tentons en pensée ce que nous aimerions réaliser dans les faits, lorsque nous imaginons la façon dont une situation aurait pu être à telle ou telle condition, lorsque nous faisons varier les traits caractéristiques d'un objet pour tester s'il reste le même en dépit de ces variations, etc. La prise en compte de ce type d'expérience est interdite à McDowell aussi longtemps qu'il soutiendra à la fois une position kripkéenne et la théorie descriptive de la référence.

En admettant implicitement (T2), McDowell renonce à caractériser le concept par sa généralité ou, pour reprendre l'expression de J. Benoist, il supprime sa « puissance à ratisser la singularité »[1]. Rivé sur son objet, le concept ne peut plus approcher de nouveaux items, de même, peut-on penser, il n'est plus capable de reconnaître l'objet qu'il a pour tâche d'identifier si ce dernier ne correspond pas à la description définie à laquelle il est associé. Or, nous pensons que le concept ne peut nous ouvrir à « l'arrangement de la réalité »[2], ainsi que l'affirme d'ailleurs McDowell, que s'il lui est reconnu sa propriété de généralité, c'est-à-dire son pouvoir de subsomption du particulier sous le général. « Cette forme de généralité [...] est tout à fait compatible avec l'éventuelle unicité de l'objet », non pas seulement parce qu'il y a des concepts au grain très fin, mais parce que c'est « *le "donné", dans ses incertitudes et ses variations mêmes*, [...] [qui est] *la pierre de touche du concept* »[3].

Nous aimerions esquisser deux solutions aux problèmes impliqués par (T2). Premièrement, il ne nous semble pas nécessaire de considérer chaque item du contenu perceptuel tel un exemplaire *ad hoc* du concept (*i.e.* d'une description définie) qui le subsume. Le Donné ne peut jamais être exactement tel que nos capacités conceptuelles peuvent le révéler — ce qui n'empêche pas qu'elles ont à charge de le révéler. Ainsi que le remarque J. Benoist, la « variabilité [du Donné] devient elle-même la norme du concept »[4], quoiqu'à cette seule condition qu'un concept puisse manifester les variations au sein de ce Donné. La normativité du conceptuel, par exemple lors d'un acte intentionnel objectivant, ne signifie rien d'autre que cette propriété du concept à rendre présent ce dont il est le concept et, partant, à dévoiler les

[1] J. Benoist, *Concepts. Introduction à l'analyse*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Passages », 2010, p. 77.
[2] J. McDowell, *op. cit*., p. 26 ; trad. fr., p. 59.
[3] J. Benoist, *op. cit*., p. 125-126 et p. 138.
[4] *Ibid*., p. 138.

divers aspects de l'item objectivé à travers les différentes significations qu'il sera possible de leur attribuer.

Dans la perspective de cet argument, on rappellera qu'il est important de ne pas confondre les qualités phénoménales et les objets dont il est fait expérience, par exemple la façon dont tel arbre m'apparaît (le vert de son feuillage, la rugosité de son tronc, les sentiments, peut-être liés à des souvenirs, qu'il éveille en moi, etc.) avec l'objet « arbre » lui-même qui, même s'il ne se manifeste jamais qu'à travers ses qualités phénoménales particulières, n'en reste pas moins un objet qu'il est possible d'identifier précisément. La richesse de la gamme des qualités phénoménales de l'expérience perceptive ne constitue nullement un ensemble de choses concrètes, à côté des livres, des tables, des étoiles, des gluons et des quarks — bien qu'elles peuvent devenir objet d'expérience dès l'instant où elles sont objectivées. En aucun cas, les qualités phénoménales ne sont assimilables à des objets d'expérience bénéficiant d'un concept qui viendrait spécifier leur *particularisme* phénoménal pour en faire l'une des instanciations possibles de celui-ci. En effet, la manifestation du vert particulier d'un feuillage au promeneur lors de sa ballade n'implique pas qu'un concept vienne spécifier ce vert particulier — alors, qu'*a contrario*, selon (C), la possession, par le promeneur, des concepts de « vert », d'« arbre » et — pourquoi pas ? — de « feuillage », est nécessaire à la perception de ces différents items. Il semble donc que les qualités phénoménales ne soient que les modalités à travers lesquelles les choses concrètes se manifestent, des propriétés de celles-ci qui possèdent une spécificité qui ne peut être réduite à celle de la chose concrète. Par là, nous répondons également à (T1).

En somme, bien que l'on puisse soutenir que le rouge typique d'une tomate soit une instanciation du concept de rouge au même titre que la tomate soit une instanciation du concept de tomate, il nous paraît important de conserver la distinction entre qualités phénoménales et choses concrètes pour éviter que l'on puisse soutenir l'idée que la façon dont nous nous représentons les choses soit soumise à la façon dont les choses elles-mêmes apparaissent, c'est-à-dire qu'elles puissent éviter de devoir être spécifiées conceptuellement pour se manifester. En ne prenant pas garde à cette distinction, tout en affirmant (T2), McDowell se trouve confronté, malgré lui, à la pauvreté de notre registre conceptuel — que l'introduction des concepts démonstratifs avait pour mission d'enrichir — et, par là, à admettre implicitement la déficience de sa thèse initiale.

Deuxièmement[1], nous pensons qu'il est tout à fait possible de soutenir une théorie descriptive de la référence, sans que celle-ci n'implique une restriction trop grande des traits définitoires du concept, voire d'inclure en eux des traits descriptifs qui peuvent possiblement se contredire. L'ensemble des traits descriptifs qui composent la définition d'un concept, c'est-à-dire ce qui lui octroie son pouvoir normatif, n'est lui-même qu'un ensemble d'autres concepts, qui possèdent eux aussi leurs propres descriptions. Lorsqu'un sujet désire qualifier précisément la nuance d'une couleur qu'il observe sur un tableau, alors que le concept qu'il pense devoir utiliser pour réaliser cette spécification lui paraît trop faible, il dispose toujours d'outils conceptuels permettant cette spécification. Par exemple, il peut délimiter la couleur qu'il vise en signifiant l'emplacement de cette couleur sur le tableau (« le bleu qui se trouve à côté du rouge », « le vert particulier de l'arbre », etc.), il peut aussi établir des comparaisons entre les couleurs (« le rouge qui est plus vif que celui-là »), utiliser des adjectifs ou bien des expressions imagées, etc.

Inversement, lorsqu'il n'est pas possible au sujet de différencier, par l'entremise d'un concept, les différentes nuances d'un même objet, on peut penser, conformément à (C), qu'il ne peut les percevoir. Plusieurs interprétations de la même symphonie de Mahler resteront toujours identiques, c'est-à-dire ne montreront jamais leurs spécificités, à un auditeur incapable de décrire ce qu'il écoute. Les « facettes » de l'item objectivé lors d'un acte perceptif ne se révéleront qu'à la condition qu'il soit possible de les prendre en charge conceptuellement. D'un point de vue phénoménologique, on dira que les profils (*Abschattungen*) sous lesquelles un objet se présente n'apparaissent que s'ils sont des perspectives de l'objet qui peuvent être conceptualisées.

Nous terminons ici la critique du conceptualisme mcdowellien, dont la mise en évidence du caractère caduque de l'introduction des concepts démonstratifs a révélé quelques insuffisances. Dans la seconde section de cet article, nous nous attacherons à poursuivre la recherche d'une solution à l'argument de la finesse de grain qui évite la présence de contenus non conceptuels. Celle-ci nous permettra d'aborder le problème de la conscience phénoménale.

---

[1] Cette seconde solution que nous proposons ici pour résoudre les problèmes impliqués par (T2) est également une alternative à la réponse de Bill Brewer à l'argument de la finesse de grain, qu'il a développée dans *Perception and Reason* (Oxford, Oxford UP, 1999). La réplique de Brewer nous paraît beaucoup plus complexe et, par là, beaucoup plus fragile, que l'ébauche de solution que nous présentons ici.

2. Concepts et objets d'expérience

a) Qualités phénoménales, protopropositions et objets d'expérience

Quand nous vivons une expérience perceptive, nous nous représentons les choses d'une certaine façon. Selon (C), ce contenu représentationnel dépend du schème conceptuel appartenant à l'individu qui vit l'expérience perceptive, et non pas simplement de la façon dont les choses sont disposées dans le monde. Toutefois, dès lors que J. McDowell reconnaît à l'expérience perceptive la capacité, ne fusse que dans certaines circonstances, de pouvoir dépasser les possibilités de notre répertoire conceptuel, il impose, contrairement à ce qu'il soutient dans la deuxième conférence de *Mind and World*, des limites au conceptuel[1]. Celles-ci, qui n'ont d'autre légitimité que le « bon vouloir » de l'expérience, ne répondent alors plus aux normes imposées par notre schème conceptuel. Or c'est là, semble-t-il, une position hautement critiquable du point de vue de (C). En effet, aucun critère rationnel ne permet de rendre compte d'une expérience qui excéderait les capacités de notre registre conceptuel, car l'existence d'un tel critère — c'est-à-dire d'un principe qui permettrait de départager une expérience perceptive où les capacités conceptuelles entreraient en action d'une expérience où cela ne serait pas le cas —, impliquerait, du simple fait de son existence, l'absence de contenus non conceptuels.

Cependant, bien que l'arrangement de la réalité (*the layout of reality*) auquel nous ouvrent nos capacités conceptuelles soit représenté, par l'intermédiaire de celles-ci, comme étant toujours d'une certaine façon, on ne peut mettre en doute l'idée — sans pour autant abonder dans le sens de McDowell, tel que nous l'avons présenté ci-dessus — que le réel ne puisse exercer une pression sur la sphère conceptuelle, nous forçant à ré-aménager celle-ci. Dans la perspective de la thèse conceptualiste initiale, cette contrainte de la réalité indépendante sur notre pensée n'est légitime qu'à la condition qu'il s'agisse d'un contrôle rationnel qui puisse être conceptuellement justifié. La question se pose en conséquence de savoir comment cette pression du réel peut épouser les formes conceptuelles de notre schème pour se manifester à notre conscience, alors que cette pression trahit la présence de ce qui n'est pas encore réductible à du conceptuel. En d'autres mots : il s'agit de comprendre comment il est possible de rendre compte de la discrimination d'items non encore connus si la contrainte qu'ils exercent sur notre schème

[1] Le titre de la deuxième conférence de *Mind and World* est « *The Unboundedness of the Conceptual* ».

conceptuel n'est pas extérieure à des contenus pensables[1]. La seule réponse acceptable que nous pouvons donner à cette question doit éviter les trois écueils que sont le Mythe du Donné, le cohérentisme, qui ne reconnaît pas cette contrainte, et l'introduction des concepts démonstratifs, qui s'apparente à une résurgence du Donné. Nous nous attelons dès à présent à la présentation d'une telle solution, effectuant un détour, pour ce faire, par la théorie des contenus protopropositionnels de Christopher Peacocke.

Le caractère non conceptuel de notre expérience perceptive, Peacocke, dans son ouvrage *A Study of Concepts*[2] (1992), l'exprime par la notion de protoproposition, ou de contenu protopropositionnel. Composées d'*objets*, de *propriétés* ou de *relations*, les protopropositions sont nécessaires au travail de constitution d'une carte cognitive du monde dans lequel le sujet évolue, lui permettant de distinguer aisément les différents objets qui s'offrent à lui sans avoir à déterminer précisément toutes leurs composantes[3]. Grâce à celles-ci, le sujet acquiert la capacité de reconnaître un objet quand il le rencontre à nouveau car il aura mémorisé ses propriétés les plus saillantes dès l'avoir perçu[4]. Elles orientent ainsi la façon dont les choses nous apparaissent sans que celles-ci doivent être thématisées explicitement ou requérir la possession d'un concept particulier — bien qu'elles puissent être conceptualisées. Pour exemplifier sa théorie, Peacocke reprend le célèbre exemple des deux carrés de Mach. Selon l'interprétation qu'il en donne[5], nous pouvons percevoir *intuitivement* la différence entre le carré et le losange régulier, qui dépend de la façon dont nous considérons la symétrie (relativement aux bissectrices des angles ou des côtés), sans nécessairement posséder le concept de symétrie, voire celui de carré ou de losange.

McDowell admettant implicitement que certaines expériences perceptives puissent excéder nos capacités conceptuelles, la raison pour laquelle il

---

[1] J. McDowell, *op. cit*., p. 28 ; trad. fr., p. 61.

[2] C. Peacocke, *A Study of Concepts*, Cambridge (Mass.), London, The MIT Press, 2e éd., 1999.

[3] *Ibid*., p. 78.

[4] *Ibidem.* Nous reprenons ici quelques caractéristiques que Peacocke signale. Nous n'avons pas pour but d'être exhaustifs.

[5] À la lecture du texte de Mach, il apparaît que l'interprétation que donne Peacocke du passage où Mach parle des deux carrés soit l'inverse de la thèse que ce dernier entendait défendre, c'est-à-dire l'inverse de la thèse des protopropositions de Peacocke. Cf. E. Mach, *Ernst Mach Studienausgabe*, Bd. 1 : *Die Analyse der Empfindungen*, Berlin, Xenomoi, 2008, p. 108-109 ; trad. fr. F. Eggers (*e.a.*), *L'Analyse des sensations. Le rapport du physique au psychique*, Nîmes, J. Chambon, coll. « Rayon Philo », 1996, p. 97-98.

introduit les concepts démonstratifs recoupe dès lors la théorie des proto-propositions de Peacocke, celles-ci étant justement « la *manière* dont une propriété ou une relation est donnée dans l'expérience »[1], indépendamment de tout « facteur » extérieur à elle-même. L'enjeu de notre référence à Peacocke se dessine à présent plus précisément : si nous parvenons à démontrer ici que les éléments intervenant dans une protoproposition doivent nécessairement être identifiés par un concept pour pouvoir effectuer leur travail de discrimination, alors l'introduction des démonstratifs dans la thèse conceptualiste apparaîtra comme superflue, la façon dont les choses nous apparaissent étant irrémédiablement conceptuelle, le démonstratif ne faisant qu'insister sur tel ou tel aspect du contenu perceptuel.

b) Contenu protopropositionnel et contenu conceptuel

Pour tenter de démontrer que l'extension du contenu protopropositionnel est identique à l'extension du contenu conceptuel, nous avancerons deux arguments, l'un emprunté à la psychologie de la perception, l'autre à la phénoménologie d'E. Husserl. Ils décideront si les protopropositions sont autonomes ou pas.

Que l'on se souvienne de l'exemple bien connu de l'illusion de la jeune fille et de la vieille dame. Il s'agit là de « deux perceptions distinctes, totalement irréductibles l'une à l'autre » et « à chacune de ces deux perceptions se trouve attaché une *signification*, un *concept* différent »[2]. Ces deux « percepts » (pour reprendre l'expression de J.-P. Changeux) sont irréductibles l'un à l'autre parce qu'ils possèdent chacun leurs propres marques distinctives, c'est-à-dire, dans le langage de Peacocke, leurs propres protopropositions. En ce sens, percevoir une vieille dame ou une jeune fille implique la reconnaissance de marques distinctives qui ne peuvent être associées qu'à un seul percept, et non aux deux percepts qui façonnent l'illusion. À partir de cet exemple, deux hypothèses peuvent être avancées en faveur de la thèse selon laquelle les protopropositions doivent être subsumées sous un concept pour réaliser leur travail de discrimination. D'une part, on remarquera que les protopropositions peuvent être neutralisées (dans le cas

[1] C. Peacocke, « Does perception have a Nonceptual Content ? », dans *The Journal of Philosophy* 98/5, p. 240, cité dans A. Dewalque, « Expérience perceptuelle et contenu multiple », art. cit., p. 174.
[2] J.-P. Changeux, *L'Homme neuronal*, Paris, Fayard, coll. « Pluriel », 1983, p. 166.

où le sujet perçoit une vieille dame *ou* une jeune fille[1]) : elles ne possèdent donc pas de signification en soi, abstraction faite de toute référence à une idée extérieure à elles-mêmes. D'autre part, on notera le fait que ce n'est qu'en tant que les protopropositions se rapportent à des configurations objectives signifiantes (la jeune fille ou la vieille dame), qu'elles peuvent recevoir une signification précise. Ces observations nous semblent plaider en faveur de l'idée selon laquelle ce qui est aussitôt perçu, en tant que totalité délimitée et différenciée de son environnement immédiat, dépend de l'idée, du concept que l'on en possède[2], les traits caractéristiques de la chose perçue ne prenant sens que dans leur relation à celle-ci. Ces deux hypothèses, rapportées à l'exemple des deux carrés proposé par Peacocke, impliquent que la propriété de symétrie n'acquiert son statut de protoproposition, de marque distinctive de l'entité objective « carré », qu'en tant que quelque chose comme un carré est déjà connu du sujet en réalisant l'expérience perceptive.

De cela, il nous paraît légitime de conclure que la thèse des protopropositions ne peut être soutenue que si l'on admet son corrélat conceptualiste. La perception ne se satisfait pas uniquement des données sensibles, elle doit bien plutôt reconnaître dans celles-ci des identités objectives qu'elle connaît déjà et dont elle possède le concept. La richesse phénoménale de notre expérience perceptive, en tant qu'elle participe de ces pôles d'identité, est ainsi subordonnée à notre capacité de récognition de ceux-ci. Par là, nous arrivons à la thèse selon laquelle l'acte d'objectivation perceptive repose sur notre faculté à nommer ce qui est objectivé, qu'il s'agisse de qualités phénoménales ou de configurations objectives. En d'autres termes : toute objectivation est conceptuelle.

Husserl, dans la V^e^ *Recherche logique*, signalait déjà, quoique dans une toute autre terminologie, que « les *contenus véritablement immanents* [les données sensorielles] [...] *ne sont pas intentionnels* : ils constituent l'acte [...] en tant que points d'appui nécessaires, mais ils ne sont pas eux-mêmes intentionnés, ils ne sont pas les objets intentionnés dans l'acte ». C'est la raison pour laquelle « je ne vois pas des sensations de couleurs mais des objets colorés, je n'entends pas des sensations auditives mais la chanson de la

[1] « Ou » est utilisé ici dans le sens d'une disjonction exclusive.

[2] Cette récusation de l'autonomie des protopropositions entraîne également la récusation de la thèse de Dretske selon laquelle les items se différencieraient à partir de leur environnement immédiat (cf. F. Dretske, *op. cit.*, p. 20) ; dans ce cas-ci, les idées de « jeune fille » ou de « vieille dame » orientent la perception.

cantatrice, etc. »[1]. Cet extrait des *Recherches logiques* paraît cautionner, à première vue, l'idée que les qualités phénoménales ne peuvent être appréhendées sans être référées à l'objet d'expérience auquel elles appartiennent (l'objet intentionné dans l'acte de perception), c'est-à-dire à la capacité de spécifier celui-ci conceptuellement. Le caractère « réaliste » de l'ouvrage met cependant un frein à cette idée. En effet, Husserl y soutient la thèse d'une séparation entre perception et signification, ce qui l'entraîne à récuser toute empreinte du sémantique dans l'acte intentionnel de perception[2]. En ce sens — et en dépit de l'extrait cité —, les sensations auraient « leur mot à dire » quand il s'agit de fonder l'acte intentionnel de perception : elles possèderaient, selon les *Recherches*, un contenu informatif ayant un pouvoir de contrainte sur l'acte intentionnel.

Dans les manuscrits édités par L. Landgrebe sous le titre *Erfahrung und Urteil*, Husserl semble revenir sur cette position défendue dans les *Recherches logiques*[3]. Au seizième paragraphe, il signale que le champ de prédonation passive (les données sensorielles), s'il est pris dans son originarité, c'est-à-dire sans que « l'activité du Je ait encore effectué sur lui de quelconques opérations donatrices de sens »[4], n'est aucunement un champ d'objectités. Un objet est le produit d'une opération du Je, en tant que cette opération est, au sens prégnant, « le produit de l'opération de jugement prédicatif »[5]. À ce stade de la prédonation, le réel n'a en conséquence « rien à dire » : les données sensorielles ne sont porteuses d'aucun contenu informatif. S'il est néanmoins possible de considérer, comme Husserl le remarque, que ces données sensorielles ne consistent pas en un pur chaos, en

[1] E. Husserl, *Logische Untersuchungen* (zweiter Band, erster Teil), V, Halle, Max Niemeyer, 1913, 2e éd., p. 374 ; trad. fr. H. Elie, A.L. Kelkel et R. Schérer, *Recherches logiques*, Tome 2, 2e partie, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2010, 5e éd., p. 176.

[2] Nous reprenons l'interprétation de ce passage de la *Cinquième Recherche logique* et, plus généralement, l'idée d'une interprétation réaliste de l'ouvrage à R. Brisart, « L'expérience perceptive et son passif. À propos des sensations dans le constructivisme de Husserl », dans *Philosophie*, à paraître.

[3] Il n'est pas ici question de discuter de l'évolution de la pensée husserlienne, ni de défendre l'une ou l'autre thèse de façon approfondie.

[4] E. Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, L. Landgrebe (hrsg.), Hamburg, Claassen & Goverts, 1954, 2e éd. inchangée, § 16, p. 75 ; trad. fr. D. Souche-Dagues, *Expérience et jugement*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2011, 4e éd., p. 85.

[5] *Ibidem*.

un « “fouillis” de “données” »[1], ce n’est nullement parce qu’elles posséderaient la possibilité de faire sens par elles-mêmes, mais bien plutôt parce que ce champ de prédonation s’articule en divers champs sensibles, ces derniers étant inféodés à nos propres capacités perceptives (par exemple : un champ optique, un champ auditif, un champ tactile, etc.) et dont on pourrait imaginer qu’ils eussent pu être différents, ou qu’ils le soient effectivement, selon l’organisme vivant[2].

À l’instar du passage des *Recherches logiques* précédemment cité, Husserl s’entend toujours sur l’idée que les données sensibles ne sont pas immédiatement données comme objets de l’expérience et que, par exemple, « les couleurs [...] sont toujours déjà “saisies” comme couleurs de choses concrètes, comme surfaces colorées, comme “taches” sur un objet, etc. »[3]. Mais, *a contrario* des *Recherches*, Husserl soutient à présent que les données sensibles ne peuvent exercer de pouvoir de contrainte sur l’acte intentionnel lors de la constitution d’un objet d’expérience. L’objet est toujours le produit d’un acte objectivant, c’est-à-dire qu’il n’apparaît, pour employer les termes du débat actuel sur la perception, qu’à la condition de pouvoir être identifié conceptuellement. Dans ce cas, l’objet ne serait jamais, tant pour Husserl que pour McDowell, que le résultat d’un jugement prédicatif.

Par ailleurs, si nous décidons de porter notre attention sur les sensations, c’est-à-dire si nous posons *abstractivement* notre regard sur elles, ce n’est jamais que parce que nous avons également la possibilité d’opérer un jugement prédicatif à leur égard. Elles deviennent dès lors un objet[4], ce qui relève, pour le dire dans la terminologie des *Ideen*, d’une charge noématique. En outre, les données sensibles ne peuvent apparaître en tant qu’objets thématiques qu’à la condition qu’elles puissent être identifiées comme propriétés d’objets déjà thématiquement reconnus : « Une unité articulée de données sensibles, par exemple de couleurs, [...] [n’est pas] immédiatement donnée comme objet dans l’expérience »[5]. Ainsi, par exemple, « le voir-maintenant la couleur blanche dans cet éclairage, etc., cela n’est pas la couleur blanche elle-même »[6], ce n’est jamais que la couleur-blanche-dans-

[1] *Ibidem*.
[2] Un champ d’écholocation, d’électroception, de magnétoception, etc.
[3] *Ibidem.*
[4] *Ibidem.*
[5] *Ibidem.*
[6] *Ibidem.* Les opérations de synthèse dans la conscience interne du temps, qui permettent cette appréhension thématique, n’ont d’autre rôle que celui de produire une forme générale de cette appréhension, celles-ci n’étant en effet qu’une « forme d’ordination universelle selon la succession » (*Ibid*., § 16, p. 76 ; trad. fr., p. 86).

cet-éclairage. De la sorte, la qualité phénoménale, dès lors qu'elle est visée — quand elle peut l'être —, est sans cesse rapportée à la chose concrète par laquelle elle se manifeste. Il n'existe donc pas, dans l'ordre des qualités phénoménales, d'« impacts non conceptuels venant du dehors du règne de la pensée »[1], car chacune se manifeste toujours déjà à travers la perception d'une chose concrète et ce n'est qu'à partir de celle-ci qu'elle devient objet d'expérience.

Nous terminons la présentation de ce second argument en signalant que, fait important, Husserl définit l'*objet d'expérience*, synonyme de la notion d'*item*, tel « le produit de l'opération d'un jugement prédicatif »[2]. *Ceteris paribus*, cette définition renvoie à la thèse conceptualiste selon laquelle le contenu perceptuel équivaut à un contenu judicatif — thèse que refusait strictement (ANC). Le contenu perceptuel est compris, dans ce cas, comme un « contenu descriptif »[3]. *Data* hylétiques, protopropositions et qualités phénoménales, etc. sont justiciables d'un compte-rendu : il est possible d'argumenter à leur propos. Or, comme il n'est d'argumentation possible que dans le partage d'un espace commun, qui est toujours celui de notre langue, nous pouvons en déduire que c'est parce que nous nous inscrivons dans un schème conceptuel déterminé, que le contenu de notre expérience perceptive est apte à recevoir une valeur de vérité.

c) Objets d'expérience et concepts démonstratifs

Lors de l'analyse d'*Erfahrung und Urteil* que nous venons de proposer, nous avons vu qu'il n'était pas possible de viser la qualité phénoménale si elle ne relevait pas d'un sens noématique qui permette son appréhension. On peut en déduire que ce qui fait l'objet d'un contact conscient n'est pas l'entité phénoménale (la nuance de la couleur perçue) considérée en tant que telle — comme si, dans la singularité de ses variations électromagnétiques, elle constituait une chose concrète —, mais l'instanciation d'un concept que le sujet qui vit cette expérience perceptive a déjà en sa possession — *e.g.* le concept de rouge. Ainsi, dans un magasin de peinture, le sujet ne se référera

[1] J. McDowell, *op. cit*., p. 7 ; trad. fr., p. 40.
[2] E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, *op. cit.*, § 16, p. 75 ; trad. fr., p. 85. Une telle définition recoupe, paradoxalement, l'une des propriétés que Peacocke accorde aux protopropositions : elles sont susceptibles d'être évaluées comme vraies ou fausses (« Protopropositions are assessable as true or false ». C. Peacocke, *op. cit.*, p. 77).
[3] D. Seron, *Ce que voir veut dire. Essai sur la perception*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Passages », 2012, p. 212.

pas à « cette » nuance en tant que telle, « carmin », par exemple, considérée comme une entité objective à part entière, mais bien plutôt à un type de rouge particulier, avec lequel il est en contact direct, et qu'il peut reconnaître comme l'une des multiples déclinaisons de la couleur rouge, ayant déjà en sa possession le concept de cette couleur[1]. Étendu au contre-argument des concepts démonstratifs, on dira que le « ceci » ne reçoit sa validité, en tant que concept, que s'il se réfère, *implicitement ou pas*, à un concept déjà connu du sujet qui emploie ce concept démonstratif, et dont il reconnaît une possible instanciation dans le champ de son expérience perceptive. Le concept démonstratif n'est donc pas une puissance constitutive à lui seul, il doit nécessairement s'accompagner d'un concept linguistique *précis*, une *idée* de ce qu'il est en train de désigner[2].

Ainsi que l'extrait de *Erfahrung und Urteil* le soutenait également, les qualités phénoménales ne nous sont pas immédiatement données comme objets de l'expérience, mais elles sont saisies comme les propriétés de choses concrètes[3]. Par exemple, si je tourne mon regard vers la blancheur de la lampe, une orientation abstractive de celui-ci permet que je considère la blancheur de la lumière qui est diffusée, mais toujours en tant qu'elle est couleur blanche de l'éclairage *hic et nunc*. Dès lors, on soutiendra qu'un contact direct et conscient avec les « données des sens » est possible *indépendamment* de leur considération en tant qu'objet concret, mais non pas indépendamment de leur appréhension en tant que propriétés d'un tel objet concret, pouvant être conceptuellement spécifié. La spécificité de la nuance de couleur, qui justifiait, selon McDowell, l'introduction des démonstratifs, n'est jamais que la spécificité de l'objet auquel elle appartient. Ce qui m'interpelle, par exemple, c'est le rouge de cette rose ou, inversement, c'est cette rose qui m'interpelle à travers sa nuance particulière de rouge.

Indépendamment des concepts qui sont associés à des propriétés phénoménales connues — les « qualités manifestes des choses »[4] —, on considérera que les concepts démonstratifs censés déterminer une propriété phénoménale nouvelle ne peuvent fonctionner sans la présence sous-jacente,

[1] À la condition évidente que le sujet ne possède pas déjà le concept de « carmin ».

[2] Pour un développement complet de cette idée sur un terrain proprement phénoménologique, nous renvoyons à R. Brisart, « Husserl et l'affaire des démonstratifs. À propos de la référence en régime noématique », dans *Revue philosophique de Louvain*, 109, 2, 2011, p. 245-269.

[3] E. Husserl, *Erfahrung und Urteil. op. cit.*, § 16, p. 75 ; trad. fr., p. 85.

[4] F. Clementz, « Le concept de propriété phénoménale », dans J. Bouveresse & J.-J. Rosat (éd.), *op. cit*., p. 134-136 ; cf. également C. McGinn, *The Character of Mind*, Oxford, Oxford UP, 1996, 2e éd., chap. III, p. 40-48 et chap. IV, p. 49-72.

non pas seulement du concept de propriété phénoménale qui pourrait subsumer celle-ci (par exemple, dans le cas où le concept de la propriété phénoménale ne serait pas connu), mais également sans la présence manifeste, cette fois, du concept subsumant la chose concrète à laquelle appartient la propriété phénoménale indiquée. En somme, on ne dit pas « telle nuance de vert » mais « le vert de cette voiture », « un volume de cette taille » mais « ce qui reste de liquide dans cette bouteille », etc., où « vert » et « volume » ne constituent pas des entités objectives à part entière mais des propriétés d'objets, qui ne peuvent être appréhendées indépendamment du complexe auquel elles appartiennent, ce dernier étant déjà associé à un concept précis.

Toute qualité phénoménale peut être appréhendée selon cette double perspective : ou bien en tant que propriété d'une chose concrète (le rouge de cette rose, la distance entre le mur et le piano, ce qui reste de vin dans la bouteille, etc.), ou bien en tant qu'exemplaire possible du concept de qualité phénoménale qui la subsume (telle nuance de rouge, de blanc, tel goût acidulé, etc.). La qualité phénoménale ne peut devenir objet d'expérience que sous l'une de ces deux perspectives. En conséquence, l'intégralité du contenu perceptuel peut faire l'objet d'une spécification intime et d'un contact sensible conscient, sans que sa richesse ne soit diminuée par la faiblesse de notre registre conceptuel ou sans que celui-ci, par ailleurs, ne doive subir les modifications que lui impose la théorie des concepts démonstratifs telle qu'elle a été proposée par McDowell. Pour cela, il suffit de concevoir que la plus infime des portions du contenu perceptuel ou la propriété phénoménale la plus subjective appartient toujours déjà à un objet concret qui, lui, peut être discriminé à l'aide d'un concept précis — et non pas grâce à un concept démonstratif « flou ». L'illusion de la capacité des concepts démonstratifs à constituer des objets d'expérience repose sur l'idée, erronée, que de tels concepts peuvent fonctionner sans impliquer, même de façon sous-jacente, des concepts dénotant des choses concrètes ou des propriétés phénoménales qui sont déjà intégrées au schème conceptuel.

Pour conclure cette section, nous nous permettons de prolonger cette idée que chaque partie du contenu de l'acte de perception, bien qu'elle ne puisse toujours faire l'objet d'une conceptualisation adéquate, n'en est pas moins « reliée » à un objet d'expérience, en esquissant un parallèle avec le concept d'Arrière-plan chez J. Searle. De même que chaque état Intentionnel, selon *Intentionality*, est pourvu d'un Arrière-plan, « l'ensemble des capacités mentales non représentatives qui est la condition d'exercice de toute représentation [...], capacités qui, prises en elles-mêmes, ne sont pas des états

Intentionnels »[1], chaque partie du contenu représentationnel entretient une relation avec une autre partie du même contenu qui, elle, est nécessairement subsumée par un concept précis. De cette façon, si, par hasard, la façon dont les choses nous apparaissent est à ce point nouvelle qu'elle mérite d'être spécifiée par un concept propre, ce n'est jamais que sur le fond d'un *arrière-plan conceptuel* qui a permis cette émergence.

3. Conceptualisme et conscience phénoménale

a) La thèse d'une phénoménologie « conceptualiste »

Bien que le conceptualisme mcdowellien ne soit pas initialement une « phénoménologie », mais une théorie de la connaissance, c'est-à-dire une réflexion sur l'origine de nos croyances et la façon dont nous pouvons les justifier, il nous semble néanmoins légitime de porter les thèses de McDowell sur un terrain proprement phénoménologique. Avant d'entrer dans la présentation d'un tel projet, il nous paraît nécessaire, au vu de la fluctuation des diverses acceptions que recouvre l'intitulé « phénoménologie », d'apporter des précisions sur la façon dont nous comprenons ce terme[2]. Tout d'abord, nous n'entendons pas réduire la phénoménologie à une « théorie de la conscience phénoménale »[3], comme s'il était possible d'isoler celle-ci, « l'effet que cela fait », de l'intentionnalité de l'expérience. Ensuite, il ne s'agit pas non plus de récuser que la phénoménologie ne soit une « analyse des phénomènes sensibles en eux-mêmes »[4], telle que C. Stumpf la définissait — même s'il concevait cette définition en opposition à l'acception de la phénoménologie entendue comme psychologie descriptive des actes intentionnels[5]. Enfin, nous n'excluons pas non plus l'idée que la phénoménologie ne soit une théorie de la connaissance, ayant pour tâche d'élucider le

[1] J. Searle, *Intentionality. An essay in the philosophy of mind*, Cambridge, Cambridge UP, 1983 ; trad. fr. C. Pichevin, *L'Intentionalité. Essai de philosophie des états mentaux*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Propositions », 1985, p. 174.
[2] Pour majeure partie, nous reprenons ici les analyses de D. Seron, *op. cit.*, p. 6-18.
[3] *Ibid*., p. 7.
[4] C. Stumpf, « Phénomènes et fonctions psychiques », dans *Renaissance de la philosophie. Quatre articles*, trad. fr. D. Fisette, Paris, Vrin, 2009, p. 127, cité dans A. Dewalque, « Intentionnalité *cum fumdamento in re* : la constitution des champs sensoriels chez Stumpf et Husserl », dans *Bulletin d'analyse phénoménologique*, VIII 1, 2012 (Actes 5), p. 80.
[5] D. Seron, *op. cit*., p. 44.

« rapport entre la subjectivité du connaître et l'objectivité du contenu de la connaissance »[1].

Tentant de prendre en compte ces différentes interprétations, nous définissons la phénoménologie comme une « théorie de l'intentionnalité »[2]. Par là, nous faisons droit aux phénomènes sensibles eux-mêmes, en tant que nous les considérons comme une partie du contenu intentionnel de l'expérience perceptive, mais également à « l'effet que cela fait » ou encore aux actes subjectifs à prétention gnoséologique, l'intentionnalité signifiant alors, dans ce dernier cas, le mode sur lequel le sujet se rapporte à l'objectivité de la connaissance, et non plus seulement à une objectité quelconque.

Cependant, au-delà de l'acception du terme « phénoménologie », se pose la question de savoir ce qu'il faut entendre par les concepts de « contenu intentionnel » et de « phénomène ». Comme le rappelle très justement Denis Seron dans *Ce que voir veut dire*, les phénomènes sont uniquement des objets de l'expérience réflexive, ils n'apparaissent qu'à la faveur d'une telle expérience, lorsque le vécu lui-même est objectivé et décomposé en ses parties. Corrélat d'actes de la réflexion, le phénomène est simplement ce qui apparaît, sans que se manifeste en lui ce qui relève des parties psychiques réelles de l'acte qui, elles, sont étudiées par la psychologie en tant que science expérimentale. Le rouge et le vert phénoménaux ne sont donc pas des entités psychiques au sens où le seraient la sensation du rouge et la sensation du vert[3]. La description du phénomène est la description de ce qui apparaît à la conscience simplement en tant qu'il apparaît. En outre, le contenu n'est pas lui-même quelque chose d'existant, il n'est que la façon de se représenter, du point de vue de la réflexion sur les vécus, ce qui apparaît en tant qu'il apparaît. C'est à ce titre que l'on peut parler du contenu comme d'un objet.

La sphère phénoménale ne recouvre toutefois que partiellement le contenu intentionnel ou, du moins, elle n'est que l'une de ses expressions. La mise en évidence de cette donnée phénoménologique qu'est le *contenu intentionnel* permet au phénoménologue « de suivre avec rigueur le comment de l'apparaître d'une chose dans son changement réel et possible et de prêter attention de façon conséquente à la corrélation qu'il recèle entre l'*apparaître*

[1] E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Erster Theil : *Prolegomena zur reinen Logik*, Halle a. d. Saale, Max Niemeyer Verlag, 1900, p. VII ; trad. fr. H. Elie, A.L. Kelkel et R. Schérer, *Recherches logiques.* Tome I *: Prolégomènes à la logique pure*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2002, 5e éd., p. IX.
[2] *Ibid*., p. 51.
[3] Cf. D. Seron, *op. cit*., p. 19-20.

et l'*apparaissant en tant que tel* »[1], c'est-à-dire entre la noèse et le noème. En ce sens, le phénomène ne s'identifie pas intégralement au contenu intentionnel car il n'est que la modalité selon laquelle l'apparaissant apparaît ; la réflexion sur le phénomène ne décrit dès lors pas, pour utiliser les termes de D. Føllesdal, « *ce en vertu de quoi* la conscience se relie à l'objet »[2], une telle description caractérisant l'interrogation sur le contenu intentionnel. Dans les *Ideen I*, Husserl définit précisément ce qu'il y a lieu d'entendre par contenu intentionnel :

> Nous prenons pour point de départ l'expression courante si équivoque de contenu de conscience. Par contenu nous entendons le « sens », dont nous disons que, en lui ou par lui, la conscience se rapporte à un objet en tant qu'il est le « sien »[3].

Avant d'avancer quelques arguments en faveur ou à l'encontre d'une interprétation phénoménologique du conceptualisme mcdowellien, il peut être utile de présenter la thèse de l'interprétation conceptualiste de la théorie de l'intentionnalité, ainsi que quelques précisions quant au cadre historique et phénoménologique dans lequel elle s'insère. On peut exprimer la thèse de la version conceptualiste de la théorie de l'intentionnalité de la façon suivante :

P (C) Le contenu intentionnel de l'expérience perceptive est intégralement conceptuel.

Deux précisions importantes doivent être apportées à cette formulation. Premièrement, il ne s'agit nullement de soutenir l'idée que l'acte de perception soit dirigé vers un concept — car l'acte se rapporte à un

[1] E. Husserl, *Husserliana*, vol. VI : *Die Krisis der europaischen Wissenschaften und die Transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, W. Biemel (hrsg.), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1954 ; trad. fr. G. Granel, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1976, § 48, p. 188.

[2] D. Føllesdal, « Husserl's notion of noema », dans *The Journal of Philosophy*, vol. 66, n° 20, 1969, p. 681-687.

[3] E. Husserl, *Husserliana* (désormais cité *Hua*), vol. III : *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch : Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Dordrecht, Boston, Lancaster, Martinus Nijhoff, § 129, p. 267 ; trad. fr. P. Ricœur, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, Tome premier : *Introduction générale à la phénoménologie pure*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1950, rééd. coll. « Tel », p. 436.

« objet »[1]. En effet, pour reprendre l'interprétation de D. Føllesdal et la terminologie husserlienne, « nulle part l'acte intentionnel [dans ce cas-ci, celui de perception] n'est dirigé vers un noème, mais [...] c'est grâce au noème que l'acte peut se diriger vers un objet qui, au demeurant, peut dans certains cas ne pas exister »[2]. On peut citer un célèbre passage des *Ideen I* en faveur de cette interprétation :

> Tout vécu intentionnel a un noème et dans ce noème un sens au moyen duquel il se rapporte à l'objet ; inversement, tout ce que nous nommons *objet*, ce dont nous parlons, ce que nous avons sous les yeux à titre de réalité, tenons pour possible ou invraisemblable, pensons de façon aussi indéterminée qu'on voudra, tout cela est déjà par là même un objet de conscience ; autrement dit, d'une façon générale, tout ce qui peut être et s'appeler monde et réalité doit être représenté [...] au moyen de sens[3].

Deuxièmement, nous posons une identité entre les termes *noématique*, *conceptuel* et *sémantique*, c'est-à-dire entre *concepts* et *noèmes* — suivant toujours par là la lecture frégéenne proposée par D. Føllesdal. Cette identité semble justifiée par cet extrait des *Ideen I* :

> Nous envisageons uniquement le « signifier » (*Bedeuten*) et la « signification ». À l'origine, ces mots ne se rapportent qu'à la sphère verbale, à celle de « l'exprimer ». Mais on ne peut guère éviter — et c'est là en même temps une démarche importante de la connaissance — d'élargir la signification de ces mots et de leur faire subir une modification convenable qui leur permet de s'appliquer d'une certaine façon à toute la sphère noético-noématique : donc à tous les actes *sans tenir compte s'ils sont ou non combinés à des actes expressifs*. Ainsi, nous n'avons même jamais cessé de parler, pour tous les vécus intentionnels, du « sens » — bien que ce mot soit employé en général comme équivalent du mot « signification »[4].

Dans les *Ideen III*, Husserl précisera, de façon plus concise, cette identification des concepts (les significations) et du sens : « La perception par exemple a son noème, à savoir son sens de perception [*Wahrnehmungssinn*] »[5] et ce noème « n'est, quant à lui, *rien d'autre* que la généralisation de

---

[1] *Ibid*.
[2] R. Brisart, « Husserl et le mythe des objets », dans *Philosophie*, 111, 2011, p. 29.
[3] *Hua* III, § 135, p. 329 ; trad. fr., p. 452.
[4] *Hua* III, § 124, p. 256 ; trad. fr., p. 418-419. Nous soulignons.
[5] *Hua* III, § 88, p. 219 ; trad. fr., p. 305.

l'idée de signification [*Bedeutung*] au domaine total des actes »[1]. En dépit de la pertinence de la lecture de D. Føllesdal, le danger de la lecture frégéenne de la phénoménologie est de considérer le sens en tant qu'entité idéale et objective, ainsi que l'a remarquablement montré Robert Brisart[2]. Grâce à l'introduction de la notion de noème, et partant, de l'identification de celui-ci à la signification, Husserl aurait pu échapper au Mythe du Donné, en lui préférant le Mythe des objets[3], mais n'aurait pu échapper au Mythe d'un sens universellement partagé. Sans entrer dans le détail de cette controverse sur la lecture adéquate de Husserl, nous mentionnerons simplement, toujours à la suite de R. Brisart, qu'« il se pourrait qu'une lecture quinéenne de la phénoménologie commence de trouver quelque légitimité là où sa lecture frégéennne cesse de fonctionner »[4]. Cette lecture quinéenne échapperait au Mythe du sens parce qu'elle ne rive pas le noématique sur le noétique (les *Gedanken* de Frege), mais bien plutôt sur le linguistique, c'est-à-dire sur la variété des *schèmes conceptuels*[5].

Or une telle lecture quinéenne semble déjà mise en oeuvre par J. McDowell dans *Mind and World*, quand celui-ci, à la suite de D. Davidson, soutient un « dualisme du schème et du contenu », où l'expression « "schème" signifie "schème conceptuel" »[6]. Évidemment, McDowell ne propose aucun rapprochement direct du conceptualisme avec la phénoménologie, pas plus qu'il ne prend parti à propos de l'interprétation frégéenne de celle-ci. Cependant, dès lors qu'une version conceptualiste de la théorie de l'intentionnalité est proposée, force est de constater que McDowell se rangerait du côté d'une lecture quinéenne de la phénoménologie. En entérinant cette lecture de la phénoménologie, nous pouvons soutenir que le contenu intentionnel de l'expérience perceptive est intégralement déterminé par le schème conceptuel auquel l'individu, qui vit cette expérience,

---

[1] E. Husserl, *Husserliana*, vol. V : *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch : Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, Dordrecht, Boston, Lancaster, Martinus Nijhoff, § 16 ; trad. fr. D. Tiffeneau, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures.* Livre III : *La phénoménologie et les fondements des sciences*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1993, p. 106. Nous soulignons.

[2] R. Brisart, « Husserl et la n*o ready-made theory* : la phénoménologie dans la tradition constructiviste », dans *Bulletin d'analyse phénoménologique*, VII, 1, 2011, p. 3 et p. 35-36.

[3] R. Brisart, « Husserl et le mythe des objets », art.cit., p. 46.

[4] *Ibid*., p. 28.

[5] *Ibid*., p. 48.

[6] J. McDowell, *op. cit*., p. 3 ; trad. fr., p. 35.

appartient ; ce qui nous ramène à la thèse suivante : toute relation intentionnelle est une relation conceptuelle[1].

La thèse de l'interprétation conceptualiste de la phénoménologie de l'expérience perceptive établie et brièvement commentée, nous pouvons dès à présent avancer les arguments *pro et contra*. Le principal reproche à l'encontre d'un tel élargissement de la thèse conceptualiste est de soutenir qu'il n'est tout simplement pas motivé ou, plus précisément, qu'un tel élargissement relève d'un amalgame des frontières entre l'épistémologie et la phénoménologie. Dans cette perspective, (C) n'est valable que pour toute expérience pouvant justifier une croyance, nullement pour toute expérience perceptive en général[2]. Ainsi, selon cette critique, le conceptualisme n'assimilerait pas « le contenu de l'expérience perceptive au contenu d'un jugement fait sur elle », c'est-à-dire que l'expérience perceptive relèverait de « l'exercice de capacités conceptuelles » seulement dans la mesure où l'« on fait des jugements de perception *sur la base* des expériences perceptives »[3].

Cet argument est théoriquement pertinent, mais nous paraît contredit par un nombre important de passages de *Mind and World* qui témoignent de la volonté de McDowell d'élargir la thèse conceptualiste à l'ensemble de la vie perceptive, de ne pas la restreindre au seul domaine épistémologique. Dès les premières lignes de la troisième conférence de son remarquable ouvrage, McDowell souligne qu'il y a un « engagement *inextricable* [*inextricably*] de l'entendement dans les présents mêmes de la sensibilité », que « les expériences sont des impressions du monde sur nos sens, des produits de la réceptivité », et qu'« il y a déjà du conceptuel au cœur de ces impressions »[4]. Un peu plus loin, McDowell soutient même que « l'expérience tire son contenu de la mise en œuvre, dans la sensibilité, de capacités qui sont des éléments à part entière de la faculté de spontanéité »[5]. Ces « capacités relevant de la spontanéité opèrent *déjà* dans les expériences mêmes, et pas seulement dans les jugements ayant ces expériences pour source »[6]. Nos capacités conceptuelles ne sont pas seulement et principalement engagées dans notre expérience perceptive quand il s'agit de justifier une croyance, mais conditionnent bien plutôt, à suivre McDowell, l'ensemble de notre vie perceptive.

---

[1] Il s'agit donc d'un *descriptivisme au sens étroit*. Cf. D. Seron, *op. cit.*, p. 212.
[2] Cet argument est développé dans D. Seron, *op. cit.*, p. 260-261.
[3] P. Engel, art. cit., p. 252.
[4] J. McDowell, *op. cit.*, p. 46 ; trad. fr., p. 79.
[5] *Ibid.*, p. 46-47 ; trad. fr., p. 80.
[6] *Ibid.*, p. 24 ; trad. fr., p. 57. Nous soulignons.

Ces quelques extraits, couplés à la lecture frégéenne puis quinéenne de la phénoménologie, nous paraissent tout à fait justifier le passage de (C) à P (C). En d'autres mots, la thèse conceptualiste est intrinsèquement une thèse phénoménologique, dont l'application dans le domaine épistémologique, même si elle fut première d'un point de vue « historique », n'en est que l'un des champs d'application[1]. Ces quelques précisions faites, nous pouvons maintenant aborder le thème de la conscience phénoménale.

b) Contenu intentionnel et contenu phénoménal

À la suite de D. Seron, nous pensons qu'il est erroné d' « isoler dans l'état intentionnel d'un côté une partie représentationnelle, intentionnelle, par laquelle je vois l'objet *x*, et de l'autre une partie phénoménale identifiable comme "l'effet que ça fait de voir *x*" »[2]. Dans cette perspective, nous soutenons qu'un « aspect hylétique — un *quale* — comme le rouge phénoménal n'est pas une partie non intentionnelle ou pré-intentionnelle de l'expérience, s'opposant à une partie intentionnelle, mais qu'il est au contraire *une partie du contenu intentionnel* »[3], intégrée, en conséquence, dans son contenu conceptuel. Les extraits de Husserl que nous avons présentés, notamment ceux de *Erfahrung und Urteil*, vont dans le sens d'une telle reconduction du caractère phénoménal de l'expérience à son contenu intentionnel ou, selon l'interprétation conceptualiste de l'intentionnalité, également cautionnée par un extrait de Husserl, à son contenu conceptuel. En somme, la façon dont les choses apparaissent à un sujet ou, pour le dire avec les termes de Thomas Nagel, « l'effet que ça fait » à un sujet de se trouver dans tel ou tel état mental[4], est dépendante de sa capacité à caractériser conceptuellement cet état. Cette idée, qui peut paraître outrancière à certains égards — ne puis-je savourer une pomme sans posséder un concept m'offrant un accès à son goût particulier ? — doit être nuancée.

Tout d'abord, on mettra en évidence le fait que cette idée ne paraît indéfendable que si l'on soutient que le caractère phénoménal est dissocié du

[1] En cela, le conceptualisme rejoint le devenir historique de la phénoménologie husserlienne qui, d'une réflexion sur les actes subjectifs à prétention gnoséologique, s'étendit à l'élucidation de l'ensemble de la vie de la conscience.
[2] D. Seron, *op. cit.*, p. 7.
[3] *Ibid*., p. 175.
[4] T. Nagel, « What is it like to be a bat ? », dans *Id*., *Mortal Questions*, Cambridge, Cambridge UP, coll. « Canto », 1991, p. 166.

contenu intentionnel (thèse séparatiste[1]). À l'inverse, nous sommes plutôt en faveur d'un *inséparatisme* de la conscience phénoménale et de la conscience intentionnelle. Il ne nous semble pas possible de dissocier le caractère phénoménal de l'expérience perceptive de son contenu intentionnel[2]. En effet, les *qualia* sont toujours déjà rapportés au contenu de l'acte intentionnel, ils sont intrinsèquement associés à celui-ci. Par voie de conséquence, le caractère phénoménal de l'expérience est directement lié à la capacité de spécifier conceptuellement le contenu de celle-ci. Le sujet ne dispose d'un accès au caractère phénoménal de son expérience que s'il lui est possible de le discriminer à l'aide d'un concept. Nous retrouvons ici les analyses à propos des qualités phénoménales que nous proposions plus haut : toute qualité phénoménale n'est signifiante — *i.e.* ne peut faire l'objet d'une expérience — qu'eu égard au concept capable de la discriminer (par exemple, la tessiture d'une voix, le style d'un morceau de musique, etc.) ou capable de discriminer la chose concrète à laquelle elle appartient. La façon dont les choses apparaissent est signifiante *si et seulement si* elle se rapporte à une entité conceptuelle au moins selon l'une de ces deux perspectives.

Ainsi, Barack Obama m'apparaît tel le (possible) futur vainqueur de Mitt Romney, cette nuance de rouge tel le rouge de cette rose, telle détermination sonore comme la première note (un *sol*) de la sonate *op.* 1 de Berg, cette couleur étrange (une nuance qui me ferait autant penser à du bleu qu'à du vert, le turquoise) comme la couleur de cette voiture, etc. Plus prosaïquement, on dira qu'il n'est pas possible de vivre le goût de la pomme sans rattacher celui-ci au « goût de la pomme » ou au « goût de la Reine des Reinettes », ou encore au « goût de la pomme utilisée pour préparer une tarte "tatin" », etc. Dans chaque cas, la façon dont les choses nous apparaissent (qu'il s'agisse d'une illusion ou pas) est dépendante des concepts que nous possédons pour pouvoir les spécifier. Nous arrivons ainsi à la thèse selon laquelle la phénoménologie des aspects qualitatifs de l'expérience perceptive — que celle-ci soit visuelle, auditive, olfactive, gustative, etc. —, est déterminée par la phénoménologie du contenu intentionnel de celle-ci.

---

[1] Défendue, en exemple, par D. Chalmers dans son ouvrage *The Conscious Mind : In Search of a Fundamental theory*, Oxford, Oxford UP, 1996 ; trad. fr. S. Dunand, *L'esprit conscient. À la recherche d'une théorie fondamentale*, Paris, Ithaque, coll. « Philosophie », 2010.

[2] Pour des arguments en faveur de la thèse inséparatiste, nous renvoyons à D. Seron, « Perspectives récentes pour une phénoménologie de l'intentionnalité », dans *Bulletin d'analyse phénoménologique*, VI 8, 2010, p. 163-170.

Une autre façon de formuler cette thèse serait de dire que la manière dont les choses apparaissent au sujet les « expérimentant », quoiqu'elle puisse être intrinsèque, privée et exclusivement expérimentable, n'en doit pas moins être communicable pour qu'elle puisse être vécue. En effet, comme le signale D. Seron — bien qu'il ne défende pas la thèse selon laquelle la communicabilité du « noème » est la condition de possibilité de son existence —, « le fait que le vécu est par principe impartageable ne signifie pas forcément qu'il est incommunicable ou ineffable »[1]. C'est là une idée que suggérait déjà Husserl dans la *Krisis* :

> Je ne vois pas ce que voit un autre, mais, à travers le sens, j'ai part à l'unité de notre vie, une vie de communication, une vie d'échange par l'expression, au sens le plus large par le langage. Et ce qui vaut pour l'expérience, vaut également pour toute la vie de la conscience[2].

Il n'est donc pas incongru de penser que le vécu ne peut posséder tel ou tel contenu qu'en tant que celui-ci, y compris dans ses aspects phénoménaux, est communicable. D'une certaine façon, on retrouve dans cette thèse ce que Husserl, dans *Erfahrung und Urteil*, disait à propos de l'objet d'expérience : il est « le produit de l'opération d'un jugement prédicatif »[3]. Considéré telle une composante du contenu intentionnel, le sujet ne trouvera accès au caractère phénoménal de l'expérience qu'en raison de sa capacité à porter un jugement à son égard. De fait, comment un sujet pourrait-il vivre « l'effet que cela fait » de se trouver dans tel ou tel état mental s'il ne pouvait l'objectiver conceptuellement ? Comment un sujet pourrait-il vivre le caractère phénoménal de son expérience perceptive s'il ne pouvait que rester muet à son propos ? En conséquence, soutenir le caractère ineffable de la conscience phénoménale, ce serait soutenir, de la même façon, l'idée que le sujet ne pourrait trouver un accès à ses vécus propres. Bien sûr, il est possible d'admettre que le sujet puisse « manquer de mots » pour exprimer ce qu'il vit, une expérience à laquelle nous sommes souvent confrontés, mais ce genre d'expérience trahit bien plutôt la nécessité de devoir exprimer clairement et distinctement ce qui est « ressenti » pour pouvoir le vivre. Ce n'est que dans l'instant où nous pouvons spécifier ce que nous vivons que nous le

[1] D. Seron, *Ce que voir veut dire. Essai sur la perception*, *op. cit.*, p. 12.
[2] E. Husserl, *Husserliana*, vol. XXIX : *Die Krisis der europaïschen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, R.N. Smid (hrsg.), Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, 1993, p. 199, cité dans R. Brisart, *Husserl et le mythe des objets*, art. cit., p. 48. Traduction modifiée.
[3] E. Husserl, *Erfahrung und Urteil. op. cit.*, § 16, p. 75 ; trad. fr., p. 85.

vivons effectivement. En reprenant les termes de McDowell, nous pourrions dire que c'est parce que « le contenu d'une expérience perceptive est d'emblée conceptuel »[1] que les choses peuvent apparaître au sujet de telle ou telle façon, qu'elles peuvent lui faire un certain effet et qu'il peut, du reste, trouver les mots justes pour tenter d'exprimer cet effet.

C'est ici que se recoupent nos arguments à l'encontre de l'introduction des concepts démonstratifs, ainsi que ceux en faveur d'une version conceptualiste de la théorie de l'intentionnalité. La raison pour laquelle McDowell introduisait les démonstratifs était, rappelons-le, que certaines expériences perceptives pouvaient, selon lui, dépasser nos capacités conceptuelles, que ce dont il était fait expérience ne pouvait être forclos dans les limites d'un registre conceptuel. *Grosso modo*, c'est là le même argument avancé par Nagel dans son article *What is it like to be a bat ?* en faveur d'une irréductibilité de la conscience phénoménale au contenu intentionnel, c'est-à-dire de son impossibilité à être spécifiée conceptuellement, ou théorisée[2]. En proposant, après la récusation des concepts démonstratifs, une réponse à l'argument dont ils étaient censés être la réplique, notre argumentation a donc également porté contre la thèse selon laquelle la conscience phénoménale dépasserait nos capacités conceptuelles et ne pourrait être reconduite au contenu intentionnel, désormais intégralement conceptualisable.

c) Feelings : sens, sentiments et conscience phénoménale

Tout au long de cet article, nous avons tu la question des sentiments, alors que celle-ci participe de la thématique de la conscience phénoménale, le concept de caractère phénoménal désignant tout aussi bien les données sensibles que les « sentiments » (l'effet) accompagnant l'expérience perceptive. Sans grande originalité, nous défendons, à propos des sentiments, la même thèse que nous défendions à propos de « l'effet que cela fait » : les sentiments ne peuvent être vécus, ou expérimentés, qu'à la condition que le sujet, dont ils étoffent l'expérience perceptive, possède les concepts permettant de les spécifier. Toutefois, dans le domaine de l'affectivité, la question de la relation entre le caractère phénoménal et l'objet qui en est la « cause » se pose avec d'autant plus d'acuité que les actes affectifs paraissent tout autant isolés de l'objet représenté en eux, qu'inféodés à la représentation de celui-ci. En effet, bien que les états affectifs soient toujours liés à un objet, un

[1] J. McDowell, *op. cit*., p. 48 ; trad. fr., p. 82.
[2] T. Nagel, art. cit., p. 167.

événement, une sensation, etc. identifiée en tant que telle — même s'il s'agit d'un objet qui ne peut être identifié avec précision, notamment dans le cas de l'angoisse —, ils possèdent une certaine autonomie qui ne permet pas de les réduire à de simples propriétés d'objets (tels le goût ferrugineux de cette eau, la rougeur de cette fleur, la tessiture de cette voix, etc.). Les états affectifs paraissent ainsi être des états qui relèvent de la sphère de la seule subjectivité, comme si elle pouvait être scindée du contenu de l'expérience perceptive. On remarque d'emblée cette ambivalence de l'affectivité dès lors que l'on souhaite l'illustrer. La mélancolie qui envahit l'auditeur à l'écoute d'une cantate de Bach ne lui apparaît pas être une propriété intrinsèque de la cantate, alors même que cet état affectif n'existe en tant que tel qu'à l'écoute de cette composition du Cantor de Leipzig. De fait, d'autres sentiments auraient pu être éprouvés à l'écoute du morceau, voire de l'indifférence — ce qui signale la relative indépendance de la subjectivité à l'égard de l'objet visé, dans le cadre de l'affectivité —, quoique le sentiment ne peut être vécu sans ce « moteur » affectif qu'est la cantate.

Dans le cas d'une donnée sensorielle, il va de soi que l'effet qu'elle produit est dépendant de l'objet présentant cette qualité, même si elle n'est vécue que par le sujet faisant l'expérience de l'objet en question. Par exemple, l'agressivité d'une couleur, quoique ne touchant que l'individu qui la perçoit, n'apparaîtra pas à celui-ci tel un état mental indépendant, qui peut être dissocié de ce qui en est la cause, *a contrario* du sentiment que pourrait procurer la perception de cette couleur. Nous pouvons reprendre l'exemple de la cantate pour illustrer ceci. Lors de l'écoute du morceau, l'auditeur peut être amené à juger de la tessiture d'une voix, de la qualité des instruments (sont-ce des instruments d'époque ou modernes ?), du rythme adopté, etc. Toutes ces façons que possède le sujet de qualifier l'œuvre ne résument cependant pas le sentiment éprouvé à l'écoute de celle-ci, sentiment relativement indépendant des caractères phénoménaux que présentera l'interprétation de la cantate.

À propos du caractère phénoménal considéré sous l'angle des données sensorielles, nous étions arrivés à la conclusion qu'il ne pouvait être appréhendé qu'en tant que propriété d'une chose concrète, ou bien en tant qu'instanciation du concept de qualité phénoménale qui le subsume. Cette double perspective n'est pas remise en cause dès lors que l'on admet la relative autonomie de l'état affectif en regard de ce qui crée cet état. En dépit de cette autonomie de l'état affectif vis-à-vis de l'objet qui en est la cause ou, du moins, auquel il est associé (le parfum de cette fleur me cause du déplaisir, cette interprétation de Bach me plaît, etc.), on remarquera que cet état est toujours justiciable, tel l'ensemble des propriétés phénoménales,

d'une identification conceptuelle — même si cette identification ne s'effectue pas sur le même niveau que celle d'une donnée sensorielle. La mélancolie provoquée à l'écoute du morceau peut soit être identifiée en tant que telle, soit, si elle ne le peut, être référée au morceau lui-même comme étant sa cause, ou bien encore à des images, des souvenirs, etc. qui auraient été éveillés lors de l'écoute de celui-ci. À nouveau, nous retrouvons cette idée, que nous avions développée dans la troisième section de cette étude, que c'est la capacité à communiquer (et d'abord à soi-même) l'effet que cela fait de se trouver dans tel ou tel état (sentiments, données sensibles, etc.) qui rend possible l'expérience de celui-ci[1].

4. Conclusion ; connaissance et conscience

Pour conclure, nous aimerions présenter la thèse sous-jacente à cet article, et dont la thèse conceptualiste, dans sa version initiale autant que phénoménologique, peut être considérée comme une variation. L'idée est celle-ci : la connaissance fonde l'expérience. Dans la *Cinquième Recherche Logique*, Husserl soutenait déjà que n'est doué de conscience qu'un être capable d'objectiver ses propres vécus. Grâce à cette disposition, un monde s'ouvre à l'homme — ou à tout être psychique. C'est parce que l'être psychique peut se représenter ses vécus, qu'il peut dépasser le simple fait de les vivre en tant que vécus exclusivement sensoriels, c'est-à-dire qu'il peut reconnaître en eux, et le viser intentionnellement, l'objet qui y apparaît et, ce faisant, le vécu lui-même. Il dispose alors d'une multiplicité d'objets qui viendront enrichir sa vie psychique, qui alimenteront ses joies, ses peines, ses doutes, et qu'il pourra haïr, aimer, désirer, etc.[2]

De ce point de vue, la connaissance ne s'oppose plus, pour reprendre la terminologie sartrienne, à la « conscience »[3], mais elle est bien plutôt au fondement de celle-ci. La spécificité du conceptualisme est d'ajouter à cette thèse que l'objectivation découle nécessairement de l'activation de capacités conceptuelles et, plus généralement, que tout acte qui prétend manifester une

[1] La très vaste problématique des actes affectifs n'est ici qu'ébauchée. Toujours dans le cadre d'une phénoménologie « conceptualiste », elle pourrait être étudiée sous l'angle de la thématique des complexes intentionnels.

[2] E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, (*zweiter Band, erster Teil*), V, *op. cit.*, § 9, p. 354 ; trad. fr., p. 166-167.

[3] Cf. J.-P. Sartre, « Conscience et connaissance de soi », dans *Id.*, *La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, Paris, Vrin, coll. « Textes et commentaires », 2003, p. 135-165.

objectité, sous quelque forme que ce soit, dépend de l'engagement de capacités conceptuelles. La conscience d'identité de l'objet, par exemple, ne relève pas du fait de l'évidence que l'objet serait le même à travers différentes perceptions dans lesquelles il serait appréhendé. L'ipséité de l'objet est la conséquence de notre capacité à attacher un mot à ce qui est effectivement perçu. Ce n'est qu'à la lumière du concept qu'un objet peut se manifester. Le langage — le schème conceptuel — fait apparaître ce dont il est possible de faire l'expérience.

Cette idée que le langage révèle ce dont on peut faire l'expérience n'est pas très éloignée de ce que Husserl défendait dans la cinquième *Recherche logique*. Il y avait degagé « un vaste genre de vécus intentionnels, qui embrasse selon leur essence qualitative tous les actes [...] envisagés, et qui détermine le concept le plus large que puisse signifier le terme de représentation au sein de l'ensemble de la classe des vécus intentionnels »[1] : les *actes objectivants*. Ceux-ci, qui sont les véritables actes dans lesquels se vit la connaissance — et pas seulement lorsqu'elle revêt la forme des énoncés scientifiques —, étayent l'ensemble de la vie intentionnelle, ainsi que le souligne Husserl avec vigueur :

> Tout vécu intentionnel est ou bien un acte objectivant ou bien a un tel acte pour « base », c'est-à-dire renferme nécessairement, dans ce dernier cas, comme partie composante, un acte objectivant, dont la matière totale est en même temps, et cela d'une manière individuellement identique, SA matière totale[2].

Or, en dernière analyse, ces actes, remarque Husserl, sont soit des *actes nominaux* soit des actes fondés dans de tels actes : « Tout acte objectivant qui sert d'ultime fondement est un acte nominal »[3]. Par acte nominal, il ne faut entendre rien de plus que l'acte dans lequel un « objet » est donné selon qu'il est visé, la visée n'étant rien d'autre que ce qui construit la référence à l'objet — elle le manifeste. Le langage constitue ainsi le soubassement de la vie de la conscience car notre capacité à nommer le contenu de nos actes intentionnels, précisément pour qu'il puisse en devenir le contenu, n'est possible qu'à la condition qu'un « stock » de significations soit disponible pour le sujet. Et ce stock, c'est bien évidemment le langage qui nous l'offre.

La thèse de la fondation de l'expérience dans la connaissance,

[1] E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, (*zweiter Band, erster Teil*), V, *op. cit.*, § 38, p. 449 ; trad. fr., p. 293.
[2] *Ibid.*, § 41, p. 458 ; trad. fr., p. 308.
[3] *Ibid.*, § 43, p. 463 ; trad. fr., p. 314.

entendue ici telle l'appartenance à un schème conceptuel, quoiqu'exprimée différemment, n'est pas étrangère aux réflexions de McDowell. Dans *Mind and World*, il soutient ceci : « Par son initiation au langage, un être humain est introduit à quelque chose qui a déjà intégré des liens rationnels présomptifs entre des concepts censés constituer l'arrangement de l'espace des raisons, avant l'arrivée de cet être humain »[1]. L'accession à une subjectivité pleine et entière, c'est-à-dire la possession d'un monde et la capacité de s'y engager, relève d'une initiation, d'une formation (*Bildung*) à l'espace des raisons, lui-même identifié, selon la thèse conceptualiste, à l'espace des concepts. Le langage que l'homme a appris l'ouvre au monde et l'oriente dans celui-ci, et ce, non pas seulement parce que la constitution d'une objectité relève d'un acte d'identification conceptuelle, mais bien plutôt parce que dans le langage se sédimente une tradition, qu'il est le lieu « où s'accumule historiquement le Savoir des raisons »[2]. Grâce au médium du concept, l'homme peut être chez lui dans l'espace des raisons ou, ce qui revient au même, vivre sa vie dans le monde[3]. McDowell ajoute donc à la thèse husserlienne des actes nominaux et, partant, à P (C), son corollaire, le nécessaire ancrage historique de tout schème conceptuel.

Toutefois, cette thèse de McDowell, si elle veut échapper au Mythe d'un Donné historique — l'histoire apparaissant alors tel un phénomène qui échappe à toute constitution linguistique —, tout en manifestant la vérité de ce qu'elle recèle, doit être nuancée selon la perspective conceptualiste que nous avons défendue tout au long de cet article. La phénoménologie husserlienne pourvoit à nouveau à notre réflexion. Si « l'*ego*, comme le pense Husserl, se constitue pour lui-même dans l'unité d'une *histoire* » et si, par ailleurs, dans cette constitution historique de l'*ego* « se trouvent incluses toutes les constitutions de toutes les objectivités existant pour lui, immanentes ou transcendantes, idéales aussi bien que réelles »[4], alors on peut en déduire, selon ce qui vient d'être dit précédemment, que le langage aide à façonner cette histoire. Il procède à la constitution d'un Monde et de ceux qui y vivent. La langue n'est pas simplement le lieu où viendraient se sédimenter les alluvions déposés par le cours de l'histoire. Ce que l'on appelle « histoire » n'est jamais que l'ensemble des représentations que l'on

[1] J. McDowell, *op. cit*., p. 125 ; trad. fr., p. 163.
[2] *Ibid*., p. 126 ; trad. fr., p. 164.
[3] *Ibid*., p. 125 ; trad. fr., p. 163.
[4] E. Husserl, *Husserliana*, vol. I : *Cartesianische Meditationem und pariser Vorträge*, S. Strasser (hrsg.), Den Haag, Martinus Nijhoff, § 37, p.109 ; trad. fr. M. de Launay, *Méditations Cartésiennes*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1994, p. 123.

en possède, c'est-à-dire qu'elle ne vaut jamais plus que ce qu'une langue signifie ce qu'elle est.

Il n'y a pas une histoire en laquelle viendraient s'enchâsser des schèmes conceptuels et qu'elle déterminerait à sa guise car les possibilités d'expériences correspondantes au monde culturel, au monde humain, avec ses formes sociales et, pourquoi pas ?, au monde naturel, ne peuvent être vécues qu'à la condition qu'une langue les fasse subsister en tant qu'expériences possibles. Quoiqu'une génération hérite d'une tradition, d'une histoire grâce à la langue où s'incarnent celles-ci, il n'empêche que ce n'est qu'à partir d'elle qu'elles pourront être vécues. On peut dès lors poursuivre la thèse de McDowell présentée ci-dessus : le langage oriente la façon de se représenter le monde et, par là, de le vivre, parce qu'il est le produit d'une histoire mais, inversement, cette histoire n'est jamais elle aussi que le produit d'un schème conceptuel, de la capacité de ce dernier à répondre aux sollicitations des multiples expériences vécues. En conséquence, ce n'est pas l'histoire qui détermine seule la façon dont elle sera expérimentée. La langue, en tant que « réseau de capacités conceptuelles reliées par des liaisons rationnelles présomptives »[1], comme la définit McDowell, est la médiation à travers et grâce à laquelle s'exerce la spontanéité des hommes à constituer les divers mondes dont ils pourront réaliser l'expérience.

Bibliographie

Abath A.J., « A Note on McDowell's Response to the Fineness of Grain Argument », dans *Dialogue*, XLVII, 3-4, 2008, p. 677-686.

Benoist J., *Concepts. Introduction à l'analyse*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Passages », 2010.

Brisart R., « Husserl et la *no ready-made theory* : la phénoménologie dans la tradition constructiviste », dans *Bulletin d'analyse phénoménologique*, VII 1, 2011, p. 3-36.

—, « Husserl et l'affaire des démonstratifs. À propos de la référence en régime noématique », dans *Revue philosophique de Louvain*, 109, 2, 2011, p. 245-269.

—, « Husserl et le mythe des objets », dans *Philosophie*, 111, 2011, p. 26-51.

—, « L'expérience perceptive et son passif. À propos des sensations dans le constructivisme de Husserl », dans *Philosophie*, à paraître.

Byrne A., « Perception and Conceptual Content », dans E. Sosa & M. Steup (éd.), *Contemporary Debates in Epistemology*, Oxford, Éditions Blackwell, 2004, p. 231-250.

[1] J. McDowell, *op. cit*., p. 124 ; trad. fr., p. 162-163.

Chalmers D.J., *The Conscious Mind : In Search of a Fundamental theory*, Oxford, Oxford UP, 1996 ; trad. fr. S. Dunand, *L'esprit conscient. À la recherche d'une théorie fondamentale*, Paris, Éditions Ithaque, coll. « Philosophie », 2010.

Changeux J.-P., *L'Homme neuronal*, Paris, Fayard, coll. « Pluriel », 1983.

Clementz F., « Le concept de propriété phénoménale », dans J. Bouveresse & J.-J. Rosat (éd.), *Philosophies de la perception. Phénoménologie, grammaire et sciences cognitives*, Paris, Odile Jacob, 2003, p. 133-155.

Dewalque A., « Expérience perceptuelle et contenus multiples », dans *Bulletin d'Analyse phénoménologique*, VII 1, 2011, p. 153-185.

—, « Intentionnalité *cum fumdamento in re* : la constitution des champs sensoriels chez Stumpf et Husserl », dans *Bulletin d'analyse phénoménologique*, VIII 1, 2012 (Actes 5), p. 70-96.

Dretske F., *Seeing and Knowing*, London, Routledge & Kegan Paul, 1969.

Engel P., « Le contenu de la perception est-il conceptuel ? », dans J. Bouveresse & J.-J. Rosat (éd.), *op. cit.*, p. 243-261.

Evans G., *The Varieties of Reference*, Oxford, Clarendon Press, 1982.

Føllesdal D., « Husserl's notion of noema », dans *The Journal of Philosophy*, vol. 66, n° 20, 1969, p. 680-687.

Gennaro R. J., *The Consciousness Paradox. Consciousness, Concepts, and High-Order Thoughts*, Cambridge, London, The MIT Press, coll. « Representation and Mind », 2012.

Husserl E., *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, L. Landgrebe (hrsg.), Hamburg, Claassen & Goverts, 1954, 2ème éd. inchangée ; trad. fr. D. Souche-Dagues, *Expérience et jugement*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2011, 4ème éd.

—, *Husserliana*, vol. I : *Cartesianische Meditationem und pariser Vorträge*, S. Strasser (hrsg.), Den Haag, Martinus Nijhoff ; trad. fr. M. de Launay, *Méditations Cartésiennes et les Conférences de Paris*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1994.

—, *Husserliana*, vol. III : *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch : Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Dordrecht, Boston, Lancaster, Martinus Nijhoff ; trad. fr. P. Ricœur, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, Livre premier : *Introduction générale à la phénoménologie pure*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1950, rééd. coll. « Tel ».

—, *Husserliana*, vol. V : *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch : Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, Dordrecht, Boston, Lancaster, Martinus Nijhoff ; trad. fr. D. Tiffeneau, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures. Livre III : La phénoménologie et les fondements des sciences*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1993.

—, *Husserliana*, vol. VI : *Die Krisis der europaischen Wissenschaften und die Transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, W. Biemel (hrsg.), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1954 ; *La crise des*

sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, trad. fr. G. Granel, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1976.
—, *Husserliana*, vol. XVI : *Ding und Raum, Vorlesungen 1907*, Claesges U. (hrsg.), Den Haag Martinus Nijhoff, 1973 ; trad. fr. J.-F. Lavigne, *Chose et espace. Leçons de 1907*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1989.
—, *Logische Untersuchungen*, Erster Theil : *Prolegomena zur reinen Logik*, Halle a. d. Saale, Max Niemeyer Verlag, 1900 ; trad. fr. H. Elie, A.L. Kelkel et R. Schérer, *Recherches logiques*. Tome I : *Prolégomènes à la logique pure*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2002, 5ème éd.
—, *Logische Untersuchungen (zweiter Band, erster Teil)*, Halle, Max Niemeyer, 1913, 2ème éd. ; trad. fr. Elie H., Kelkel A.L. et Schérer R., *Recherches logiques (Tome 2, Deuxième partie)*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2010, 5ème éd.
Mach E., *Ernst Mach Studienausgabe*, Bd. 1 : *Die Analyse der Empfindungen*, Berlin, Xenomoi, 2008 ; trad. fr. F. Eggers (*e.a.*), *L'Analyse des sensations. Le rapport du physique au psychique*, Nîmes, J. Chambon, coll. « Rayon Philo », 1996.
Martin M.G.F., « Perception, Concepts, and Memory », dans *Philosophical Review*, vol. 101, n° 4, 1992, p. 745-763.
McDowell J., *Mind and World. With a New Introduction by the Author*, Cambridge (Mass.), London, Harvard UP, 1996 ; trad. fr. C. Alsaleh, *L'esprit et le monde*, Paris, Vrin, coll. « Analyse et philosophie », 2007.
—, « Values and secondary qualities », dans HONDERICH T. (éd.), *Morality and Objectivity*, London, Routledge and Kegan Paul, 1985, p. 110-129.
McGinn C., *The Character of Mind*, Oxford, Oxford UP, 2ème éd.,1996.
Nagel T., « What is it like to be a bat ? », dans *Id*., *Mortal Questions*, Cambridge, Cambridge UP, coll. « Canto », 1991, p. 165-180.
Peacocke C., *A Study of Concepts*, Cambridge (Mass.), London, The MIT Press, 2ème éd., 1999.
Roskies A., « ''That'' Response doesn't Work : Against a Demonstrative Defense of Conceptualism », dans *Noûs*, vol. 44, n° 1, 2010, p. 112-134.
Sartre J.-P., *La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. « Textes et commentaires », 2003.
Searle J., *Intentionality. An essay in the philosophy of mind*, Cambridge, Cambridge UP, 1983 ; trad. fr. C. Pichevin, *L'Intentionalité. Essai de philosophie des états mentaux*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Propositions », 1985.
Seron D., « Schèmes perceptuels », dans *Bulletin d'analyse phénoménologique*, VII 1, 2011 (Actes 4), p. 92-152.
—, « Perspectives récentes pour une phénoménologie de l'intentionnalité », dans *Bulletin d'analyse phénoménologique*, VI 8, 2010, p. 162-191.
—, *Ce que voir veut dire. Essai sur la perception*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Passages », 2012.
Siegel S., « The Contents of Perception », E.N. Zalta (éd.). *The Standford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2011 Edition)*. Article disponible en ligne : http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/perception-contents/

Speaks J., « Is there a problem about nonconceptual content ? », dans *Philosophical Review*, vol. 114, n° 3, 2005, p. 359-398.

Tye M., « On the Nonconceptual Content of Experience », dans M.E. Reicher & J.C. Marek (éd.), *Experience and Analysis, Proceedings of the 27th International Wittgenstein Symposium*, Kirchberg am Wechsel, Öbv & Hpt., 2005. Article disponible en ligne : https://webspace.utexas.edu/tyem/www/ Kirchberg.pdf.

Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 6, 2012
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Zeigen und Berühren: Der pragmatische Sinn der Rede bei Heidegger im Hinblick auf Aristoteles Auffassung der Wahrheit

DIEGO D'ANGELO
Albert-Ludwig-Universität Freiburg i. Br. – Università degli Studi di Milano

> *Die Sterblichen sind, das sagt: wohnend durchstehen sie Räume auf Grund ihres Aufenthaltes bei Dingen und Orten […]. Wir gehen stets so durch Räume, daß wir sie dabei schon ausstehen, indem wir uns ständig bei nahen und fernen Orten und Dingen aufhalten.*[1]

Abstract In diesem Text wird der Versuch gemacht, Heideggers Erörterung des Begriffs der „Rede" in einer Auseinandersetzung mit einigen Passagen aus der *Metaphysik* des Aristoteles über Berühren und Wahrheit zu lesen. In dieser Interpretation zeige ich, dass das Phänomen des Berührens uns dabei halfen kann, den „praktischen" oder pragmatischen Charakter der Rede zu verstehen als Umgang mit dem Zuhandenen. Dies wird uns in Stand setzen, Heideggers Kehre von einer Auffassung der Wahrheit als *Erschlossenheit* (in *Sein und Zeit*) zu einer Wahrheit, die sowohl Lichtung als auch Verbergung ist (zum Beispiel in *Der Ursprung des Kunstwerkes*), nachzuvollziehen. Im letzten Teil meines Textes werde ich diese Interpretation weiterverfolgen, indem einige Passagen aus Heideggers späten Werken in Betracht gezogen werden. So wird es möglich, einen Zusammenhang zwischen Leib und Wahrheit auszumachen, der über Heideggers eigenen Verständnis dieser Phänomene hinausreicht..

[1] M. Heidegger, „Bauen Wohnen Denken", in: Id., *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfüllingen 1954, S. 158.

1. Einleitung

Die Paragraphen über den Begriff der Rede in *Sein und Zeit* gehören zu den am meisten diskutierten Passagen dieses Werkes und vielleicht der *Gesamtausgabe* überhaupt. Ebenso klar ist dabei aber auch, dass die Vielfältigkeit der Lektüren, denen diese Stellen unterworfen worden sind, einerseits die Möglichkeit einer eindeutigen Interpretation aufhebt, andererseits unmittelbar auf die Schwierigkeit des Texts selbst zurückgehen. Ziel der vorliegenden Untersuchung[1] ist nicht, eine eindeutige Interpretation zu versuchen — was sich höchstwahrscheinlich als schlechthin unmöglich entpuppen könnte —, und umso weniger eine Gesamtdarstellung der bis heute vorgeschlagenen Stellungnahmen zu liefern. Dieser Text wird vielmehr einfach nur eine *erneute* Interpretation versuchen, wobei das Ziel erreicht wäre, wenn damit einige bisher unbemerkt gebliebenen Zusammenhängen zum Vorschein kommen würden.

Unsere Untersuchung wird sich in den ersten beiden Abschnitten (2. und 3.) damit beschäftigen, Heideggers Konzeption der Rede mit einigen Passagen des Aristoteles zu kontrastieren, damit zur Geltung kommen kann, nicht nur inwiefern die Interpretation der Wahrheit im Buch Θ der *Metaphysik* sehr nah an Heideggers eigener Konzeption der Wahrheit liegt, sondern vor allem inwiefern zu einer so verstandenen Wahrheit eine schlicht praktische Auffassung der Rede als Handlung gehört. Das wird verstärkt durch Aristoteles eigene Erläuterungen, denen zufolge die Wahrheit sich in Reden und Berühren konstituiert.

Im folgenden Abschnitt (4.) werden wir die Rede abgrenzen gegenüber einem wichtigen Element in Heideggers Sprachauffassung, so wie sie in *Sein und Zeit* präsentiert wird, nämlich der Aussage, dessen Grundzug das *Aufzeigen* ist. Damit wird sich uns erschließen, in welchem Sinne der Zusammenhang von Berühren und Zeigen Heideggers Begriff der Rede erhellen kann, sodass wir dann das Verhältnis vom Zeigen (in einem dreifachen Sinne problematisiert) mit Berühren und Wahrheit diskutieren können, auf das Aristoteles hinweist. In diesem Abschnitt werden wir auch zu zeigen versuchen, inwiefern beim späten Heidegger eine „ursprünglichere“ Auffassung der Wahrheit nicht mehr als Erschlossenheit, sondern als Spiel von Lichtung und Verbergung vertreten wird, und inwiefern diese gerade mit dem Berühren in Zusammenhang treten kann. Im letzten Abschnitt dann (5.) wird ein Versuch aufgestellt, die gewonnene Interpretation mit einigen Beschreibungen des Leibes im späten Heidegger kurz auseinanderzusetzten, derart,

[1] Tobias Keiling sei für die sorgfältigen Sprachkorrekturen herzlich gedankt.

dass eine neue Bahn aufgemacht werden kann, um den Leib noch einmal zu denken, zwar im Ausgang von Heidegger, aber nicht in unmittelbarer Bezugnahme auf seine Schriften.

2. Das Berühren im Buch Θ der Metaphysik

Der Bezug, den wir hier zum Buch IX (Θ) der *Metaphysik* herzustellen versuchen, ist nicht beliebig. Dass Aristoteles wahrscheinlich den wichtigsten Einfluss auf Heidegger ausgeübt hat, ist heute nicht zu bestreiten[1]. Im Buch IX, und insbesondere im Kapitel 10, das wir jetzt näher erläutern werden, befindet sich eine innerhalb der aristotelischen Philosophie sehr wichtige Erläuterung von Wahrheit und Unwahrheit in Bezug auf das Sein des Seienden[2], eine Erläuterung, die sehr nah an Heideggers eigener Interpretation der Wahrheit steht[3]. Durch eine Kontrastierung beider Auffassungen hoffen wir, einen neuen Zugang zu Heideggers Verständnis der Wahrheit zu gewinnen und dadurch auch die Möglichkeit, seine Stellungnahme weiter entwickeln zu können. Diese Passagen aus der *Metaphysik* werden uns ferner ins Stande setzen, einige Begriffe von Heideggers früher Philosophie wenn nicht *klarer* zu verstehen, so zumindest in einem neuen Licht.

Die vieldiskutierte Definition, die Aristoteles von der Wahrheit im Kapitel 10 gibt, fängt mit der Feststellung an, dass „Seiendes" (τὸ ὄν) und „Nicht-Seiendes" (τὸ μὴ ὄν) oft in verschiedenen Zusammenhängen gebraucht sind, in Bezug auf die Kategorien nämlich (κατὰ τὰ σχήματα τῶν

[1] Vgl. dazu vor allem für den klaren Bezug mit unserer Problematik F. Volpi, „La question du λόγος dans l'articulation de la facticité chez le jeune Heidegger, lecteur d'Aristote", in: J. F. Courtine (Hrsg.), *Heidegger 1919-1929: de l'herméneutique de la facticité á la métaphysique du Dasein*, Vrin, Paris 1996, S. 33-67. An anderer Stelle macht Volpi gerade darauf aufmerksam, dass Heideggers Interpretation der *Wahrheit* der des Aristoteles viel schuldig ist: F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Laterza, Roma/Bari 1984, S. 69. Über das Verhältnis von Heidegger mit Aristoteles in deutscher Sprache ist auch zu vergleichen: A. Denker, G. Figal, F. Volpi, H. Zabrowski (Hrsg.), *Heidegger und Aristoteles*, Alber Verlag, Freiburg/München 2007.

[2] Aristoteles hat sich mit dem Problem der Wahrheit und Unwahrheit auch im Bezug auf das Sein im Buch E, Kapitel IV auseinandergesetzt, das wir aber hier außer Betracht lassen müssen.

[3] Heidegger selber hat diese Passagen interpretiert. Vgl. dazu vor allem M. Heidegger. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Gesamtausgabe (Im Folgenden: GA) 21, hrsg. Von W. Biemel, Klostermann, Frankfurt am Main 1976, S. 170-190.

κατηγοριῶν) oder auf Akt und Potenz (κατὰ δύναμιν ἢ ἐνέργειαν). Aber eine dritte Variante gewinnt in der Erläuterung des Aristoteles die Oberhand, nämlich die Diskussion von Seiendem und Nicht-Seiendem in Bezug auf Wahrheit und Falschheit (ἀληθὲς ἢ ψεῦδος). Wahrheit nimmt also eine besondere Stellung in der Diskussion von Seiendem und Nicht-Seiendem ein, und nachdem Aristoteles kurz die Wahrheit der „zusammengesetzten" oder „abgetrennten" Sachen (πραγμάτα) diskutiert hat, liefert er eine Definition von Wahrheit für die „einfachen" Dingen (τὰ ἀσύνθετα)[1]:

> ἀλλ' ἔστι τὸ μὲν ἀληθὲς ἢ ψεῦδος, τὸ μὲν θιγεῖν καὶ φάναι ἀληθές (οὐ γὰρ ταὐτὸ κατάφασις καὶ φάσις), τὸ δ' ἀγνοεῖν μὴ θιγγάνειν [...]
>
> Aber Wahrheit und Falschheit sind das Folgende: Berühren und Reden sind Wahrheit (nämlich sind Aussage und Rede nicht dasselbe) und Nicht-Berühren ist Unwissen [...].[2]

Aristoteles gibt in dieser Passage also eine Definition von Wahrheit und Falschheit im Hinblick auf die einfachen Sachen. Während Wahrheit als Reden und Berühren bestimmt wird, kommt Falschheit als Gegenbegriff zur Wahrheit in der Erläuterung eigentlich nicht mehr vor. An deren Stelle tritt das ἀγνοεῖν[3], das Unwissen, das einfach als Nicht-Berühren (μὴ θιγγάνειν)

---

[1] Diese ἀσύνθετα sind dasselbe als das, was in *Über die Seele*, Buch Ψ, 6, 430 b 14-20 erläutert wird: τὸ τῷ εἴδει ἀδιαίρετον. Darunter versteht Aristoteles alle einfache Termini, wie „Mensch", „Pflanze" u.s.w. — und daher auch die einfachen Substanzen wie z.B. Gott (vgl. Aristoteles, *Über die Seele*, hrsg. von H. Seidl, Meiner, Hamburg 1995, S. 122-123).

[2] Aristoteles, *Metaphysik* 1051b 23-25 (Griechischer Text: Aristotle, *Metaphysica*, hrsg. von W. Jaeger, Oxford Classical Texts, Clarendon Press, Oxford 1957). Die Passage ist von mir übersetzt. Die klassische deutsche Übersetzung von H. Bonitz lautet: „Vielmehr ist es beim Wahren oder Falschen hier so, dass jenes ein ‚Berühren' und sagen ist — denn Sagen ist nicht dasselbe wie Aussagen über etwas —, das Nichtwissen aber ist ‚Nicht-Berühren'" (Aristoteles, *Metaphysik*, zweiter Halbband: Bücher VII (Z) — XIV (N), hrsg. von H. Bonitz, Meiner Verlag, Hamburg 1980, S. 135). D. W. Ross übersetzt ins Englische folgendermaßen: „but truth and falsity is as follows: contact and assertion are truth (assertion not being the same as affirmation) and ignorance is non-contact" (Aristotle, *Metaphysics*, Band VII von „The Works of Aristotle Translated Into English", hrsg. von D. W. Ross, Clarendon Press, Oxford 1954, ohne Seitenzahlangaben).

[3] Wir haben ἀγνοεῖν mit Unwissen übersetzt, aber eine nähre Diskussion der Bedeutung dieses Ausdrucks befindet sich später im Text.

aufgefasst wird. Hier wird also Falschheit nicht mehr in Betracht gezogen und daher Wahrheit nicht mehr in Gegensatz zu ihr verstanden; Wahrheit beschränkt sich nicht auf das Aussprechen im Sinne der Aussage, welche wahr oder falsch sein kann; Wahrheit bezieht sich vielmehr auf Reden und Berühren, und dessen Gegenbegriff ist ἀγνοεῖν. Daraus folgt aber auch, dass es keinen Sinn haben kann, zu sagen, ἀγνοεῖν sei das Nicht-reden — sondern: als einziger möglicher Gegenbegriff zur Wahrheit innerhalb dieser aristotelischen Definition bleibt nur Nicht-Berühren. Wenn es zwar richtig ist, zu sagen, dass Aristoteles Wahrheit als Reden (φάναι) und Berühren (θιγεῖν und θιγγάνειν) auffasst, muss man auch darauf hinweisen, dass die Konfrontation mit dem Problem der Wahrheit ergibt, dass eigentliche Wahrheit als Wissen (νοεῖν) nur als Berühren verstanden werden kann.

Da eben in der Definition nur Unwissen als Nicht-Berühren den Gegensatz zur Wahrheit bildet und damit die Bedeutung der Rede in der Auffassung der Wahrheit eine abgeschwächte Stellung einnimmt, kann man sofort sehen, dass die Worte θιγεῖν und θιγγάνειν die allerwichtigste Rolle spielen; daher gilt es nun, Präziseres darüber zu berichten. Die semantische Sphäre des Wortes θιγγάνω greift einige Grundbedeutungen auf: Erstens bedeutet das Wort eben „berühren“, „etwas anrühren“, und dies schließt von vornherein Emotionen ein, wenn auch nicht bestimmte Emotionen. Positiv kann es nämlich heißen „umarmen“ oder „eheliche Gemeinschaft haben mit jemandem“, aber es kann auch eine feindliche Bedeutung annehmen, als „angreifen“, „sich vergreifen an“, „treffen“. Den roten Faden des „emotionellen Belangs“ in seiner beiden Facetten folgend, gewinnt das Wort in übertragenem Sinne die Bedeutungsnuancen von „rühren, die Seele berühren“ oder „kränken“. Darüber hinaus hat θιγγάνω einen stark praktisch geprägten Sinn als „sich mit etwas befassen“ oder sogar „etwas in den Mund nehmen“, als „teilnehmen“ oder „teilhaben“ an etwas[1]. In allen diesen Bedeutungen geht es um Phänomene der Nähe, der Begegnung mit etwas.

[1] W. Gemoll, *Griechisch-Deutsches Schul- und Handwörterbuch*, Oldenbourg Verlag, München [9]1991, S. 376. Auf English verzeichnet *The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon* (abrufbar unter http://www.tlg.uci.edu/lsj/) folgende Bedeutungen: „touch, handle“, „take hold of something“,, „have intercourse with“, und in feindlichem Sinn „to attack“; es bedeutet auch, im Bezug auf „feelings“, „to touch somebody“ oder „to reach to the heart“. Daneben hat das Wort (und da geht das Wörterbuch explizit auf Aristoteles *Metaphysik* zurück) die Bedeutungen „touch upon something in speaking or discussion“, aber auch „of the mind“ im Sinne von „apprehend“, νοῦς (vgl. Aristoteles, *Metaphysik* 1072 b 21, θιγγάνων καὶ νοῶν).

In welchem Sinn nun zu verstehen ist, dass Berühren die erste Bedeutung von Wahrheit ist, erschließt sich ohne weiteres aus dem Zusammenhang des Kapitels im Buch Θ der *Metaphysik*. Aristoteles bestreitet nämlich durchgängig die Möglichkeit des Irrtums bei der Erkenntnis von einfachen Sachen. In diesem Fall kann die Falschheit nämlich nicht nur bloß akzidentiell sein (κατὰ συμβεβηκός): Es ist unmöglich, dass man sich in Bezug auf sie irrt. Wir können es nur dann mit Unwissen zu tun haben, wenn etwas nicht berührt wird: Man kann also diese „einfachen Sachen" entweder kennen oder nicht kennen, berühren oder nicht berühren, aber sich zu irren ist nicht möglich. In der Erkenntnis der einfachen Sachen wird also „Berühren" als erster Sinn von Wahrheit genannt, und das bedeutet, wenn wir allen Bedeutungen des Wortes θιγγάνω Rechnung zu tragen versuchen: Wahrheit ist Wahrheit des Berührens, des emotionalen oder stimmungshaften Zu-Tun-Habens mit πραγμάτα, wenn wir berühren und „uns rühren" zugleich, wo es also ein Zusammenspiel von angetasteter Sache und antastender-angetasteter Seele gibt.

Aber die Wahrheit ist nicht nur, laut Aristoteles, Wahrheit des Berührens, obwohl das sich als primäre Bedeutung auszeichnet, sondern es gibt auch eine Wahrheit des Redens. Wohl bemerkt, hier geht es auf keinen Fall um die Wahrheit der κατάφασις, der etwas eine Eigenschaft zusprechende Aussage[1] (Aussage und Rede sind nämlich nicht dasselbe), sondern um das Reden (φάσις) schlechthin.

Das Wort φάναι, aus φημί, „sagen" oder „seine Meinung offenbaren, äußern, erklären, aussagen, behaupten", wird hier als „reden" übersetzt. Das Wort φάσις geht auf diesem Verb zurück[2] und bedeutet eigentlich „Anzeige"[3]. Φημί kann, wie auch θιγγάνω, positive („ja sagen", „bejahen") oder negative Bedeutung („verneinen", „verweigern") annehmen. In der Passage des Aristoteles wird ferner darauf bestanden, wie φάσις und κατάφασις nicht dasselbe sind. Κατάφασις ist nämlich laut *Gemoll* einfach „Bejahung": das Reden verliert also seine „Unbestimmtheit" und daher wird κατάφασις normalerweise als „Aussage" übersetzt. In seiner englischen, jetzt zu einem Standard gewordenen Übersetzung gibt David W. Ross sie als „assertion"

[1] Diese Art der Wahrheit wäre nach Aristoteles die Wahrheit, die zusammengesetzte Sachen trifft: Wir sagen nämlich die Wahrheit, wenn wie zwei zusammengesetzte Sachen als zusammengesetzt denken (vgl. Aristoteles, *Metaphysik*, Buch Θ, Kapitel 10, 1051b).
[2] Vgl. W. Gemollt, *Griechisch-Deutsches Schul- und Handwörterbuch*, S. 782.
[3] A. a. O., S. 779.

respektive „affirmation“[1] wieder, was dem griechischen Sinne am besten entspricht. Der wichtigste Aspekt von diesen Termini für unsere Interpretation ist der direkte semantische Bezug, den das Wort φάσις zu φαίνω[2] behält. φαίνω bedeutet „erscheinen lassen“, „ans Licht bringen“, „offenbar machen“[3]. Wenn wir diese etymologische Verwandtschaft festhalten, ist φάσις zunächst als „offenbaren“ zu verstehen, wobei was offenbar wird ist der eigene Blick (die eigene Meinung, könnte man sagen) auf die Dinge, das eigene Sein *zu* den Dingen, von denen etwas gesagt werden muss.

Nur aufgrund der Offenbarmachung, die im Reden oder im Berühren stattfindet, ist es dann möglich, ausdrücklichen Bezug auf die „beredete“ Sache zu nehmen mit einer Aussage, mit einer Κατάφασις. Κατάφασις enthält schon, anders als bei φάσις, eine positive bzw. negative Stellungnahme zu den Dingen, wie wir angedeutet haben: Die Dingen werden nämlich in der Rede als φάσις einfach angezeigt, da φημί an sich sowohl negative als auch positive Bedeutung haben kann. Dasselbe, wie wir gesehen haben, gilt auch für θιγγάνω, und das bezeugt die Gleichursprünglichkeit beider Momente gegenüber der Aussage. Beides konstituiert nämlich eine „undeterminierte“ Wahrheit, die einfache Eröffnung einer Leerstelle, und d. h. wiederum, die Erschließung der Möglichkeit jeglicher (positiver oder negativer) Bezugnahme. Flaschheit als Gegenbegriff zur Wahrheit tritt erst mit dieser Bivalenz der Aussage auf. In der Aussage nämlich haben wir keine solche Bereitschaft für beide Momente, sondern eines der beiden hat immer schon einen bestimmten Vorrang erhalten. Die κατάφασις hat assertorischen Charakter, sie stellt eine Behauptung auf. Mit anderen Worten: φάσις und θιγγάνω, Reden und Berühren machen eine positive bzw. negative Bezugnahme möglich, während jede κατάφασις, um überhaupt eine Aussage sein zu können, etwas entweder bejahen oder verneinen muss. Bejahung ist dabei die häufigste Bedeutung des Wortes κατάφασις[4], während ἀπόφασις die Verneinung darstellt.

---

[1] S. oben, Anmerkung 7.

[2] Rein grammatikalisch gesehen könnte das Wort φάναι (aus dem Kontext herausgenommen) Aorist zu φαίνω sein. Die nähe Verwandtschaft von beiden Wörten wird auch von dem Wort ἀπόφασις bewiesen, dass sowohl Verneinen als auch einfach „Meinungsäusserung, Rede“ bedeuten kann, je nachdem, aus welchem Verb es abgeleitet ist: Im ersten Fall kommt es nämlich aus ἀπό-φημι, im zweiten aus ἀποφαίνω (vgl. a. a. O., S. 114).

[3] A. a. O., S. 780.

[4] A. a. O., S. 422.

Diese doppelte Struktur der Wahrheit zwischen φημί und θιγγάνω lässt klar im Aristoteles Text klar zum Vorschein kommen, inwiefern hier die Wahrheit nicht der Gegenbegriff zur Falschheit ist, sondern vielmehr zu Unwissen (ἀγνοεῖν). Nicht-Berühren, Nicht-ans-Licht-bringen und Nicht-Vernehmen ist der Wahrheit gegenübergestellt, weil diese Formen des Unwissens verhindern, dass überhaupt auf etwas propositional Bezug genommen werden kann. Günter Figal erläutert die hier diskutierte Passage folgendermaßen:

> Das „Berühren", von dem Aristoteles spricht, meint die schlichte Kenntnis einer einfachen Bestimmung des Seienden, und deshalb gleichen auch die „Namen" dem ohne Synthesis und Dihairisis Vernommenen […]: wer einfach nur „Haus" sagt, weist nichts auf, aber dokumentiert doch eine Kenntnis. Ebenso verhält es sich mit den bestimmten Möglichkeiten des Verhaltens: auch sie müssen als solche zunächst einfach „berührt" sein, damit man sich überhaupt fragen kann, wie man sich im einzelnen verhalten will und ob man es kann.[1]

Dieses Zitat gibt uns Anlass zu verstehen, inwiefern der Diskurs des Aristoteles auch mit demjenigen Heideggers übereinstimmt. Als Erstes fällt es nämlich nun nicht schwer, die Unterscheidung zwischen *Rede* und *Aussage* in *Sein und Zeit* auf die zwischen φάσις und κατάφασις in der *Metaphysik* zurückzuführen, da beide auf das Phänomen des Aufzeigens zurückgehen. Darüber hinaus stellt das Zitat auch einen wichtigen Bezug zu Heideggers Begriff des „Sich-Verhaltens" her. Das Aufzeigen bildet Heidegger zufolge einen der Wesenszüge der Aussage: Im Aufzeigen wird etwas gezeigt und damit zum Vorschein und ans Licht gebracht. Heidegger geht ausdrücklich auf die aristotelische Terminologie zurück:

> Aussage bedeutet primär *Aufzeigung*. Wir halten damit den ursprünglichen Sinn von λόγος als ἀπόφανσις fest: Seiendes von ihm selbst sehen zu lassen. In der Aussage: „der Hammer ist zu schwer" ist das für die Sicht Entdeckte kein „Sinn", sondern ein Seiendes in der Weise seiner Zuhandenheit[2].

Was Heidegger hier sagt, können wir folgendermaßen umschreiben: Das Wort „Aussage" in seiner primären Bedeutung meint ἀπόφανσις, *weil* sie

[1] G. Figal, *Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Beltz Athenäum, Frankfurt am Main 1988, S. 168.
[2] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen [11]1927, S 154.

eine Sache (πρᾶγμα) oder, wie Heidegger sagt, ein Seiendes in seinem pragmatischen, zuhandenen Sinn sehen lässt auf der Basis von etwas (ἀπό); dass es diesen geteilten Hintegrund gibt, wird aber von Heidegger in der dritten Bedeutung (neben dem „Bestimmen" als zweite Bedeutung) von Aussage dargestellt, nämlich als Mitteilung.

> Aussage bedeutet *Mitteilung*, Heraussage. […] Sie ist Mitsehenlassen der in der Weise des Bestimmtes Aufgezeigten. Das Mitsehenlassen teilt das in seiner Bestimmtheit aufgezeigte Seiende mit dem Anderen. „Geteilt" wird das gemeinsame *Sein zum* Aufgezeigten, welches Sein zu ihm festgehalten werden muß als In-der-Welt-Sein, in *der* Welt nämlich, aus der her das Aufgezeigte begegnet.[1]

In seiner Ausgesprochenheit, und d. h. hier notwendigerweise in der sprachlichen Verlautbarung, wird das Mitsehenlassen mit dem Anderen geteilt, es wird kommuniziert. Dieses Sehenlassen ist nichts anderes als die Aufzeigung: In der kommunikativen Verlautbarung wird das *Sein-Zu* als Sich-Verhalten-Zu dem Anderen mitgeteilt, indem etwas aufgezeigt wird, etwas also, worauf im Sein-Zu Bezug genommen wird. Dass das auch der Fall für die aristotelische Interpretation der Wahrheit ist, bezeugt die Vorsilbe κατά: Als Bezugswort bezeichnen κατά und ἀπό nämlich eine vorausgesetzte Möglichkeit, mit etwas (Entdecktem) in Bezug zu treten. Κατά bedeutet „um etwas willen, gemäß, zufolge, nach" und eben „im Verhältnis zu"[2], und ἀπό hat (unter anderem) räumliche Bedeutung als „von etwas her" und kausale Bedeutung als „Herkunft"[3].

Also wiederholen wir noch einmal, der Klarheit halber: Die Aufzeigung zeigt auf ein vorliegendes Seiende, indem auf ihn im Sein-Zu Bezug (Κατά oder ἀπό) genommen wird, und macht es damit dem Anderen mittelbar in einer sprachlichen Verlautbarung. Bei unserer Erläuterung wird eines klar: Heidegger selbst erkennt an, dass die Bedeutung der Rede als „Mitteilung" auf die Bedeutung als Aufzeigung aufbaut, da die Möglichkeit der Mitteilung eines Bezugs die Bezugnahme voraussetzt, aber das ist für sich allein unzureichend. Die Aufzeigung zeigt nämlich *auf* etwas, und darum muss dieses etwas immer schon „offen" da vor uns liegen; im Moment ist aber gar nicht klar, wie diese Öffnung stattgefunden hat bzw. wieso etwas schon zur Verfügung für eine mögliche Bezugnahme steht. Ein erster

[1] A. a. O., S. 155.
[2] Vgl. W. Gemoll, *Griechisch-Deutsches Schul- und Handwörterbuch*, S. 410.
[3] A. a. O., S. 96-97.

Hinweis in diese Richtung, der eine Antwort auf diese Frage liefern könnte, kommt von F.-W. Von Herrmanns Darstellung, wenn er behauptet:

> Das zutunhabende Besorgen als Bewendenlassen hat den Charakter eines Entdeckens des Seienden in seinem Sein. Entdecken aber heißt: das Seiende vorgängig auf sein Sein, d. h. auf seine Bewandtnis hin freigeben, damit es sich als das Seiende, das es ist, im besorgenden Umgang zeigen kann[1].

Von Hermann zufolge ist diese Öffnung, die wir suchen, im Besorgen zu finden, da dieses den Charakter eines Entdeckens des Seienden in seinem Sein hat: hier kann sich, anders gesagt, das Seienden als das zeigen, was es ist, und deswegen kann dann in der Rede *auf* dieses gezeigt werden. Es ist aber vor allem noch einmal im Hinblick auf die erläuterte Passage von Aristoteles, dass wir den Bezug von Entdecktheit und Zeigen tief genug ergreifen können[2]: Die Entdeckung, die wir suchen, ist nämlich nicht anderes als ἀληθεύειν[3], also genau jenes, das Aristoteles in φάινω und θιγγάνω findet. Das kann uns jetzt dabei helfen, Heidegger besser zu verstehen. Φάσις nämlich, als ursprüngliches Erscheinenlassen und Sich-Zeigen in der Rede verstanden, und θιγγάνω gehören ursprünglicher als die κατάφασις zur Wahrheit, ursprünglicher in dem Sinne, dass die erste beiden die zweite begründen. Das pathische Berühren und die zeigende Rede (die zugleich etwas ans Licht bringt, erscheinen lässt, und mich selbst in meinem Sein-Zu

---

[1] F.-W. Von Herrmann, *Subjekt und Dasein. Grundbegriffe von „Sein und Zeit“*, Klostermann, Frankfurt am Main, [3]2004, S. 55.

[2] Heidegger selber hat auf den Zusammenhang zwischen Entdecktheit und Aufzeigen kurz aber prägnant hingewiesen: vgl. dazu M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, GA 22, Klostermann, Frankfurt am Main, 1993, S. 164-168.

[3] Problematisch ist es, eine texttreue Auffassung der Begriffe „Entdeckung“ und „Entdecktheit“ zu liefern. Einerseits scheinen einige Passage eine Interpretation nahezulegen, nach der die Entdeckung eine „Eigenschaft“ der aufzeigenden Aussage ist (M. Heiegger, *Sein und Zeit*, S. 218), andererseits sind aber die Bezüge zwischen Erschlossenheit des Daseins, Erschlossenheit des Seins und der Welt („Das Sein des Selbst ist das Erschlossensein, doch so, daß das Selbst mit seinem Für-es-Erschlossensein teilhat an der Erschlossenheit-überhaupt als dem Sein als Solchem“: F.-W. Von Herrmann, *Subjekt und Dasein*, S. 34), Aufgeschlossenheit, Entdecktheit und Wahrheit in *Sein und Zeit* äußerst kompliziert. Außer Zweifel scheint uns aber zu sein, dass irgendeine Aufgeschlossenheit (also Entdecktheit nicht im Sinne der aufzeigenden Aussage) *vor* der möglichen Bezugnahme bestehen muss, dass diese Ausgeschlossenhet-Erschlossenheit in der Wahrheit im Sinne Heideggers wiedergefunden werden kann, und dass diese Wahrheit nah an Aristoteles Begriff der Wahrheit der einfachen Sachen steht, wie wir näher erläutern werden.

ans Licht bringt) sind daher die Wahrheit als Entdecktheit, die wiederum als Verfügbarkeit für eine Bezugnahme zu verstehen ist, weil sie vor jeder Negativität und Positivität, vor jeder Bejahung oder Verneinung ist. Nach Aristoteles ist nämlich die Wahrheit von τὰ ἀσύνθετα[1] *jenseits von Wahrheit und Falschheit*: Wahrheit ist nicht als Gegenbegriff zum Falschen, zum ψεῦδος zu fassen, sondern im φάναι und im θιγεῖν ermöglicht sie erst jede Bejahung und Verneinung, die dann wahr oder falsch sein können.

Die Verbindung der „Rede" bei Heidegger mit φάναι scheint also naheliegend zu sein. Wo können wir aber bei Heidegger das „Berühren" wiederfinden? Das Berühren hat notwendigerweise einen Bezug zum Leib, was — wie immer wieder beobachtet worden ist — eine vernachlässigte Thematik in Heideggers Werk (nicht nur in *Sein und Zeit*) darstellt[2]. Dennoch scheint Heidegger in seinem Hauptwerk eine positive Verwendung von „Berühren" zu ermöglichen. Die folgende, lange und viel zitierte Passage wirft ein Licht auf das Problem des Berührens:

> Das Beisammen zweier Vorhandenen pflegen wir [...] sprachlich zuweilen z.B. so auszudrücken: „Der Tisch steht ‚bei' der Tür", „der Stuhl ‚berührt' die Wand". Von einem „Berühren" kann streng genommen nie die Rede sein und zwar nicht deshalb, weil am Ende immer bei genauer Nachprüfung sich ein Zwischenraum zwischen Stuhl und Wand feststellen läßt, sondern weil der Stuhl grundsätzlich nicht, und wäre der Zwischenraum gleich Null, die Wand berühren kann. Voraussetzung dafür wäre, daß die Wand „für" den Stuhl begegnen könnte. Seiendes kann ein innerhalb der Welt vorhandenes Seiendes nur berühren, wenn es von Hause aus die Seinsart des In-Seins hat — wenn mit seinem Da-sein schon so etwas wie Welt ihm entdeckt ist, aus der her Seiendes in der Berührung sich offenbaren kann, um so in seinem Vorhandensein zugänglich zu werden. Zwei Seiende, die innerhalb der Welt

[1] Gerade der ontologische Vorrag der ἀσύνθετα verleiht weitere Geltung zu unserer These: Es ist nämlich klar, dass die Wahrheit der zusammengesetzten Sachen bei Aristoteles auf die Wahrheit der einfachen Sachen baut, und wir haben dasselbe Verhältnis zwischen Wahrheit der Aussage (dritter Stufe) oder der Rede als Gliederung einer Bewandtnisganzheit (zweiter Stufe), wobei in beiden Fällen um eine wie auch immer geartete Bezugnahme geht, und die „einfache" Wahrheit der Lichtung bzw. der Erschlossenheit.

[2] Vgl. dazu zum Beispiel. K. A. Aho, *Heidegger's Neglect of the Body*, State University of New York Press, New York 2010.

> vorhanden und überdies an ihnen selbst weltlos sind, können sich nie „berühren", keines kann „bei" dem andern „sein"[1].

Wenn wir also das Berühren „streng nehmen", können wir es gar nicht von zwei innerweltichen Seienden sagen, weil sie nicht „von Hause aus die Seinsart des In-Seins" haben. Berührung basiert demzufolge auf eine „Vor-entdecktheit" der Welt. Nicht nur der Begriff des „In-Seins", sondern auch der ganz am Ende erwähnte des „Sein-bei" spielen bei Heidegger eine zentrale Rolle. Wenn wir nochmal Heidegger mit Aristoteles in Zusammenhang bringen, dann können wir folgendes sagen: So wie φάναι das Sein-Zu in einer Ursprünglichkeit vor jeder positiven und negativen Stellungnahme sagt und daher die Aussagen darauf eine „Bejahung" aufbauen kann, so bezeichnet θιγγάνω eine fundamentale Struktur der Wahrheit, die auf Sein-bei oder In-sein basiert, darauf, dass, wie Heidegger sagt, Seiendes „begegnen" kann.

Aber obwohl das oben angeführte Zitat die einzige Passage ist, in der sich Heidegger sich in *Sein und Zeit* ausdrücklich mit dem Berühren befasst, können wir vielleicht versuchen, eine Brücke zu schlagen in Richtung eines anderen Begriffs, der bei Heideggers Analyse einen systematischen Vorrang hat, nämlich der Begriff der *Zuhandenheit*. Wenn nämlich Seiendes uns primär als etwas begegnet, das in unser Besorgen gehört, dann ist das Berühren, das Heidegger meint, ein Zugang zum Seienden, insofern es für das Besorgen relevant ist. Eben weil dieses Seienden uns im Berühren angeht,

[1] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 56. Die wesentliche Korrelation zwischen Berühren (oder, wie in folgendem Fall, „Tasten") und In-der-Welt-Sein ist noch einmal von Heidegger betont in der Vorlesung *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, wo er sagt: „Die Schnecke aber ist nicht etwa zuerst nur im Haus und noch nicht in der Welt, einer sogenannten gegenübersehenden Welt, um in ein solches Gegenüber erst durch das Hinauskriechen zu kommen. Sie kriecht nur heraus, sofern sie schon ihrem Sein nach in einer Welt ist. Sie legt sich durch das Tasten nicht erst eine Welt zu, sondern sie tastet, weil ihr Sein nichts anderes besagt, als in einer Welt sein" (M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, hrsg. von P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt am Main 1979, S. 224). Es wäre sicher von Bedeutung, hier dieses Problem im Hinblick auf die Frage zu diskutieren, ob Tiere In-der-Welt-Sein sind (wie diese Passage nahezulegen scheint) oder ob sie „welt-arm" sind, als Heidegger in GA 29/30 behauptet (vgl. M. Heidegger, *Grundbegriffe der Metaphysik. Welt — Endlichkeit — Einsamkeit*, GA 29/30, hrsg. von W.-F. Von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 1983, S. 261). Eine solche Untersuchung würde uns aber viel zu weit führen von unserem ursprünglichen Vorhaben und wir müssen es daher an dieser Stelle außer Betracht lassen.

kann der Stuhl die Wand nicht berühren. Was uns angeht ist also das Seiende als Zuhandenes, insoweit nämlich es als das innerwetliche Seiendes „begegnet“ *bei* dem wir sind und *in* derselben Welt, in der wir sind.

3. Berühren und praktisches Zu-tun-haben-mit

Wir haben gezeigt, wie im φάναι ein Sein-Zu und im θιγεῖν ein Sein-Bei zum Vorschein kommen. Nun, wir können nur dann *zu* etwas sein und *bei* etwas sein, wenn das innerweltliche Seiende sich selbst als etwas zeigt, wozu und wobei wir sein können. Die daseinsmäßigen Strukturen des Sein-Zu und Sein-Bei müssen daher eine parallele Struktur in der Weltlichkeit der Welt wiederfinden. Wie Heidegger selbst im angeführten Zitat sagt, das Berühren und das Sein-Bei sind unmöglich im Fall zweier *vorhandenen* Dingen. Dass es so ist, leuchtet ohne Weiteres ein: Nur das, was *zu* unserer Hand ist, kann wiederum von unserer Hand berührt werden. Das Ding, womit wir zu tun haben in unserem In-der-Welt-Sein, zeigt sich also als *zu*handen in diesem Sinn und stellt sich so „zur Verfügung“ für eine mögliche Handlung, die es seinerseits erschließt, begegnen lässt *als* diese Zuhandenheit — φάναι. In einem zweiten Schritt können wir dann einen direkten Bezug zu dieser Zuhandenheit nehmen (κατά) und sie in sprachlichen Verlautbarung dem Anderen sprachlich mitteilen (κατάφασις). Die „phasische“ Funktion der Aussage und die „kataphasische“ sind also radikal verschieden, wie Aristoteles sagt, und die zweite basiert auf der ersten: darin sind Heidegger und Aristoteles einig. Das φάναι bringt zunächst das Seiende in seiner *Zu*handenheit ans Licht, und nur vor dem Hintergrund (Κατά) der Entdecktheit dieses „Zu“ (in der Offenheit des Seienden zu uns als zu-handen) ist es dann möglich, sich *zu* diesem Seinenden zu verhalten, *zu* diesem Seienden zu sein und dies in einer ausdrücklichen κατάφασις mitzuteilen.

Nehmen wir die Erläuterung von Aristoteles wieder auf: Die Wahrheit befindet sich in der φάσις und im θιγεῖν — und es wäre nun sinnwidrig, von Falschheit im Fall des einfachen Dinges zu sprechen; vielmehr sollte man von Unwissen reden. Die Möglichkeit der verlautenden Aussage, die eine Wahrheit von „zusammengesetzten“ oder „abgetrennten“ Dinge ausdrückt, basiert auf die Möglichkeit der Bezugnahme auf τὰ ἀσύνθετα, die wiederum in der Entdecktheit des Seienden in der Wahrheit, und d. h. in der φάσις erscheinen. Aber Wahrheit ist nicht nur φάσις, sondern auch (und sogar *primär*, wie wir gezeigt haben) θιγγάνω, Berühren. Daraus ergibt sich: Die ursprüngliche Wahrheit, die die Wahrheit des Aussagesatzes begründet, ist

die Wahrheit des Seins-Bei als Berühren und des Seins-Zu als Rede[1]. Dass es so ist, sollte auch nicht wirklich weiter überraschen, wenn wir unseren Vergleich mit Heidegger weiterführen. Das innerweltliche Seiende begegnet uns nämlich „zunächst und zumeist" im Modus der Zuhandenheit, und das bedeutet, als etwas, zu dem die Hand reichen kann, die man manipulieren und benutzen kann. Die Möglichkeit der Verlautbarung in der Gemeinschaft beruht auf das Κατά dieses Zu-tun-Haben-mit den Dingen. Die primäre Bezugnahme — die gar kein einfacher Bezug zwischen zwei bloß vorhandenen Dingen ist — ist das praktische In-der-Welt-Sein: Man macht sich zu schaffen mit den Sachen in der Welt um seiner selbst willen. Was bedeutet es aber, dass wir φάσις in der Passage als Rede übersetzten und jetzt mit Sein-Zu gleichsetzen? Kann Reden diesen Sinn annehmen?

In der Wahrheit des Berührens, des aktiven Zu-tun-habens mit, zeigt sich ein erster Modus der Bezugnahme, und gerade jene innerweltlichen Bezüge, die auf diese Art und Weise konstituiert werden, ermöglichen, dass wir von der Welt selbst als einer Bewandtnisganzheit sprechen. Anders ausgedrückt: Derjenige erste Bezug, den wir durch Berühren und Reden (als Erscheinen-lassen) herstellen, und auf der dann wiederum Bezug (Κατά) durch die Verlautbarung einer Aussage thematisiert werden kann, artikuliert die Welt als ein Netz von Dingen, und zwar der Dinge in ihrer praktischen möglichen Anwendung (πραγμάτα). Das so zum Erscheinen gekommene Wozu der Dinglichkeit konstituiert jenen primären Modus, wie die Dinge sich uns „als etwas" zeigen. Dies bestätigt eine Passage Heideggers aus der Vorlesung des Wintersemesters 1925/1926, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, die der Veröffentlichung von *Sein und Zeit* fast unmittelbar vorgingt: „Erst von diesem her Als-Was und Wozu das Betreffende ist, erst von diesem Wozu her, bei dem ich immer schon bin, komme ich auf das Begegnende zurück"[2]. Aus diesem Zitat geht klar hervor, dass die Struktur des "Um-zu" eigentlich ursprünglicher ist als das konkrete Nutzen dessen, was mir begegnet; und dass dieses „Um-zu" eigentlich als „Wozu" verstanden werden sollten, *bei dem* ich schon immer bin. Die Nutzbarkeit des Seienden rührt vom Sein-bei her, das wir wiederum als Berühren im Sinne Aristoteles (aber auch Heideggers, zumindest teilweise) umschreiben.

---

[1] Dass dieser Gedankengang plausibel ist scheint auch John Sallis zu unterstreichen, wenn er sagt: „Was also vorausgesetzt ist, wenn man eine Aussage trifft, ist der *Kontakt* mit der den Sprecher umgebenden Welt — in Heideggers Idiom: *In-der-Welt-Sein*" (J. Sallis, *Heidegger und der Sinn von Wahrheit*, übersetzt von T. Keiling, Klostermann, Frankfurt am Main 2012, S. 10). Meine Hervorhebung.

[2] M. Heidegger. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, GA 21, S 148.

Es ist daher die Tätigkeit des Berührens, die es ermöglicht, eine Gesamtheit von Um-Zu-Bezügen zu herstellen. Das Berühren erzeugt erst die Dichte des Sinnes der Welt, die als Um-Zu und Bewandnis artikuliert ist. Irgendwie scheint uns, dass auch eine bestimmte Lektüre von Heideggers Interpretation des Seienden in diese Richtung hinweist, zum Beispiel wenn Günter Figal behauptet, dass „man sich zuerst eine bestimmte Tätigkeit vorgenommen haben" muss, „um überhaupt Anlass zu haben, nach einem Gebrauchsding zu greifen. Das Gebrauchsding wird dann, wie Heidegger auch sagt, von dieser Tätigkeit her ‚gedeutet'"[1]. Nochmal und pointiert ausgedrückt: „‚etwas' begegnet, wie Heidegger denkt, immer in einem Verhalten, und das wiederum heißt: jedes Begegnen von etwas ist im Grunde nichts anderes als eine Möglichkeit, sich zu verhalten"[2]. Das Begegnen oder das Berühren von etwas, wie man auch sagen kann, ist also eine Möglichkeit, eröffnet erst einen Spielraum, innerhalb dessen ich mich verhalten kann. Die primäre Tätigkeit des Berührens, wo die Dinge uns begegnen, erschließt auf eine aktive Art und Weise das Seiende als solches.

Heidegger meint hier also, dass das, aus dem das Um-Zu hervorkommt, eine Tätigkeit wäre, ein praktisches Verhalten. Das ist aber nun durchaus nicht subjektivistisch zu verstehen. Zu sagen nämlich, dass das innerweltliche Seiende als Zuhandenheit erscheinen kann nur aufgrund des Verhaltens und einer Tätigkeit, bedeutet in der Tat nichts anderes, als zu sagen, dass *die Welt weltet*. Was es da gibt, ist nicht eine Subjektivität, die tätig ist oder sich mit den Dingen und zu den Dingen verhält: Dieses Verhalten ist auch keine ontische „Eigenschaft" eines Seienden. Es ist gerade die Weltlichkeit der Welt das, aus dem her das Zuhandene zuhanden ist nach *Sein und Zeit*[3]. Im Da (im Bei-sein[4]) des Daseins weltet die Welt und erschließt sich derart das Seiende in seinem Bewandtnis.

In diesem Prozess der Erschließung kommt eine Artikulation der Weltlichkeit der Welt zum Vorschein: Die Welt ist dann als Bewandtnisganzheit artikuliert, und eben das Berühren verleiht der Welt diese primordiale Artikulation. Das Wo-Zu kann nämlich nur dann zur Geltung kommen, wenn wir *tätig bei* den Dingen sind, wenn wir also die Dingen mit

[1] G. Figal. *Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, S. 65.
[2] A. a. O., S. 69.
[3] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 83
[4] Wir wollen nicht eine Identifizierung von „Da" und „Bei-sein" aufzwingen, die teilweise verschiedene Bestimmungen sind. Wir deuten aber damit darauf hin, dass in der Analyse der Zuhandenheit das Da des Daseins als Bei-Sein (und wiederum als Bedingung des praktischen Zu-tun-haben-mit) verstanden werden kann.

der *Hand* manipulieren, und dieses tätige, sich-verhaltende „Da-bei-sein" zeichnet sich als Berühren im weiten Sinne aus — auch angesichts der Tatsache, dass nach Heidegger das Berühren eine eigene Möglichkeit des Daseins im Da-bei-sein ist, eine Möglichkeit, die dem Stuhl nicht von sich aus gehört. Aber was ist diese ursprüngliche Artikulation der Welt, was ist diese praktische Gliederung die, durch ein Tun mit den Dingen, die Struktur des Worumwillens zum Vorschein bringt und im Endeffekt die Welt *verständlich* als Bewandtnis- und dann als Bedeutungsganzheit macht bzw. aufschließt[1]? Heidegger hat einen Namen dafür, und zwar *die Rede*. „*Das existential-ontologische Fundament der Sprache ist die Rede*"[2], wie wir auf einem anderen Weg als dem Heideggers gezeigt haben, und sie ist „*mit Befindlichkeit und Verstehen existenzial gleichursprünglich*"[3]: „Rede ist die Artikulation des Verstehens"[4].

Dass die Aussage eine „abgeleitete Vollzugsform"[5] oder einen „abkünftigen Modus"[6] der Auslegung darstellt, besagt auf dem Niveau der Auslegung im Prinzip nichts anderes, als das, was wir eben im Bezug auf die Rede gesagt haben: „Die Aussage hat notwendig wie Auslegung überhaupt die existenzialen Fundamente in Vor*habe*, Vors*icht* und Vor*griff*"[7], welche „eine bedeutungsmäßige Artikulation des Aufgezeigten"[8] ermöglichen, weil in ihr das Seiende als Zeug zuhanden ist und es mit diesem eine Bewandtnis hat. Und, wie gezeigt, diese Artikulation ist die Rede. Wie diese Artikulation zu verstehen sei und inwiefern sie praktisch aufzufassen ist, zeigt Heidegger an dem berühmten Beispiel des Hammers:

> Unbesehen ist als „Sinn" des Satzes [„der Hammer ist schwer"] schon [von der Logik] vorausgesetzt: das Hammerding hat die Eigenschaft der Schwere. In der besorgenden Umsicht gibt es dergleichen Aussagen „zunächst" nicht [...]. Der ursprüngliche Vollzug der Auslegung liegt nicht in einem theoretischen Aussagesatz, sondern im umsichtig-besorgenden Weglegen bzw.

[1] Zur Gliederung als Aufschließen s. auch F.-W. Von Herrmann, *Subjekt und Dasein*, S. 110.
[2] A. a. O., S. 160. Heideggers Hervorhebung.
[3] A. a. O., S. 161. Heideggers Hervorhebung.
[4] Ebd.
[5] A. a. O., S. 154.
[6] A. a. O., S. 153.
[7] A. a. O., S. 157. Unsere Hervorhebung: Alle diese Bestimmungen weisen eine bestimmte *Nahe* und *Berührung* zu den Dingen auf.
[8] Ebd.

> Wechseln des ungeeigneten Werkzeuges, „ohne dabei ein Wort zu verlieren“.[1]

Dieses umsichtig-besorgende Tun, das weglegt und wechselt, ist — und Heidegger lässt das unerwähnt — eines mit den Händen und mit dem Leib, das im Berühren geschieht. Die ihm eigentümliche Struktur findet das redende Tun im existenzial-hermeneutischen *Als*. Die Struktur des „etwas als etwas“ ist dann laut *Sein und Zeit* diejenige Struktur, die erlaubt, dass der λόγος als σύνθεσις und διαίρεσις von Aristoteles bestimmt werden kann[2]. Die Als-Struktur ist die Struktur jedes möglichen ἀληθεύειν als Struktur von σύνθεσις und διαίρεσις nach dem, was Heidegger in seinem Hauptwerk und verschiedenen Vorlesungen aus diesen Jahren mehrmals ausführt. Die Wahrheit des λόγος (die natürlich kein bloßer Aussagesatz, keine bloße κατάφασις ist) besteht also darin, dass die Möglichkeit jeder σύνθεσις und διαίρεσις auf die Als-Struktur als Artikulation der Auslegung zurückgeht. Und dass λόγος und Rede von Heidegger auf derselben Ebene verstanden werden, bezeugt auch seine Auslegung des ζῷον λόγον ἔχον: Ursprünglich, d. h. ontologisch verstanden, meint dieser Satz gerade nicht, dass der Mensch dasjenige Lebewesen ist, das die Möglichkeit der sprachlichen Verlautbarung besitzt, sondern vielmehr, dass er der Rede fähig ist[3]. Und das besagt, dass der Mensch dasjenige Seiende ist, das „in der Weise des Entdeckens der Welt und des Daseins selbst“ ist[4].

Nach Heideggers Erläuterung des Begriffs der Rede im § 34 zeigt sich ein Zweifaches. Erstens, die primäre Bedeutung der Rede muss nicht nur allgemein und unbestimmt vorprädikativ sein — dass die Rede die Möglichkeit der Aussage fundiert, ist selbstverständlich nach dem Ausgeführten — sondern auch ganz praktisch verstanden werden, im Sinne des praktischen Zu-tun-Haben-mit Zuhandenem: nur in diesem Sinne kann die Rede nämlich die Artikulation, die Gliederung des Verstehens sein. Der λόγος redet, wenn man so möchte, praktisch. So erschließt sich auch erst der Bezug, den die Rede zur Wahrheit im Sinne Heideggers hat: Die Rede eröffnet nämlich zweitens die Möglichkeit des Zeigens überhaupt. Die Rede als λόγος in seiner Als-Struktur artikuliert, anders gesagt, die Verständlichkeit, weil sie das Sich-Zeigen der Phänomene und unser (Auf)Zeigen auf sie ermöglicht.

---

[1] A. a. O., S. 157.
[2] A. a. O., S. 159. Vgl. Dazu auch M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, GA 21, S. 136-137.
[3] A. a. O., S. 165.
[4] Ebd.

Das Zeigen, angesiedelt auf jener Ebene logischer Primordialität, auf der auch das Berühren bei Aristoteles und das Reden bei Heidegger liegen, macht noch einmal und auf andere Weise klar, wie sich der Sinn der Welt artikuliert lange bevor wir eine Aussage machen oder etwas bejahen.

4. Der dreifache Sinn von Zeigen und die Wahrheit

Rede, könnte man also fortfahren, bezeichnet eine existentiale Struktur der Artikulation des Verstehens und der Auslegung, gerade weil sie im Berühren und Zeigen, die wiederum das praktische Zu-tun-haben mit dem Zuhandenen konstituieren, das bedeutungsmäßige Gerüst des Seienden ist und dieses auch und vor allem in seinem Worumwillen und dadurch in seiner Zuhandnheit erschließt. Das besagt aber dann nichts anderes, als dass die Rede *Sinn* verleiht. Lesen wir eine Erläuterung von Sinn, die Heidegger gibt, wenn er seine eigene Auffassung der Aussage in Abgrenzung von jeder Theorie der Geltung diskutiert:

> Den Begriff des Sinns restringieren wir nicht zuvor auf die Bedeutung von „Urteilsgehalt", sondern verstehen ihn als das gekennzeichnete, existenziale Phänomen, darin das formale Gerüst des im Verstehen Erschließbaren und in der Auslegung Artikulierbaren überhaupt sichtbar wird[1].

In diesem Zitat sind alle Elemente versammelt, die wir bis jetzt diskutiert haben. Wir können also Heideggers Worte folgendermaßen umschreiben: Sinn ist ein Phänomen, und damit nach § 7 etwas, das sich an sich selbst zeigt[2], innerhalb dessen die Rede sich als Aufschließen im Verstehen und als Artikulation in der Auslegung zeigt. Aber da kommt eine ungeheure Spannung zu Tage: Der Sinn zeigt sich an sich selbst und in diesem Sich-Zeigen bereitet die Möglichkeit vor, dass die Rede (die wir als Sein-Bei und Sein-Zu verstanden hatten) die Artikulation des Sinnes selbst zeigt; aber die Rede ist wiederum das, was es erst ermöglicht, dass etwas in einer Aussage *auf*gezeigt werden kann. Diese dreifache Struktur des Zeigens (Sich-Zeigen, Zeigen schlechthin und Aufzeigen) gilt es jetzt zu problematisieren und zu erhellen.

Halten wir also zunächst fest: Der Sinn als Phänomen *zeigt sich* und ermöglicht so, dass die Rede die Artikulation des Verstehens sein kann, indem sie sich zeigt; die Rede ermöglicht ihrerseits, dass etwas in einer

[1] A. a. O., S. 156.
[2] A. a. O., S. 28: „Als Bedeutung des Ausdrucks „*Phänomen*" ist daher *festzuhalten*: das *Sich-an-ihm-selbst-zeigende*, das Offenbare".

Aussage *als* etwas *auf*gezeigt werden kann. Die *Gelichtetheit des Da*[1], anders gesagt, stellt sich hier als jene Wahrheit dar, die diese dreifache Struktur des Sich-Zeigens in sich birgt. Dass das Ergebnis unserer Diskussion plausibel ist, nämlich die Rede als Artikulation des Da des Daseins mit dem Problem der Wahrheit zu verbinden, bestätigt Heidegger selbst, wenn er im § 43 sagt: „Was früher hinsichtlich der existentialen Konstitution des Da und bezüglich des alltäglichen Seins des Da aufgezeigt wurde, betraf nichts anderes als das ursprünglichste Phänomen der Wahrheit“[2], und dabei verweist Heidegger selbst auf die §§ 29-38, wo es um Verstehen, Befindlichkeit und Rede (und die Aussage) geht[3]. Die drei Existentialien, in ihrem Zusammenhang als Erschlossenheit und Wahrheit des Daseins verstanden, sind die Wahrheit selbst: „Sofern das Dasein seine Erschlossenheit ist, als erschlossenes erschließt und entdeckt, ist es wesenhaft wahr. Dasein ist in der Wahrheit“[4]. Wahrheit ist also primär dieses „In-Sein“ des Daseins: „Erschlossenheit überhaupt“[5] ist nicht nur In-der-Welt-sein, „sondern Sein-Bei innerweltlichem Seienden“. In *Sein und Zeit* ist also Wahrheit primär als Wahrheit der Erschlossenheit zu fassen; dass Erschlossenheit aber nicht als eine „Eigenschaft des Menschen“ verstanden werden darf, leuchtet sofort ein: Wahrheit ist nämlich vielmehr das Da des Daseins, das wiederum als Befindlichkeit, Verstehen und Rede verstanden werden muss. Im Da, das durch die Rede gegliedert ist, befinden sich für das Dasein *Möglichkeiten* für ein Verhalten, für ein In-Berührung-treten mit den Dingen. Mit Aristoteles können wir also sagen, dass diese Wahrheit als Erschlossenheit νοεῖν ist, da Nicht-Wahrheit als ἀγνοεῖν definiert wird. Eine solche Interpretation findet eine Bestätigung auch in Figals Auffassung der Erschlossenheit:

> „[...] so ist klar, daß die Erschlossenheit zwar als ein νοεῖν, als ein Vernehmen, aber nicht als reine Wirklichkeit zu begreifen ist, in der alles wirk-

[1] A. a. O., S. 408.
[2] A. a. O., S. 221.
[3] Befindlichkeit, Verstehen und Rede sind nicht drei einfach nebeneinander stehende Phänomene; sondern: „Im Da des Daseins gibt es nicht außer der befindlich-geworfenen und entwerfend-verstehenden Erschlossenheit auch noch das redende Gliedern, sondern das Da des Daseins ist, sofern es überhaupt in Befindlichkeit und Verstehen das Da, die Lichtung des In-der-Welt-Seins ist, vom Wesen der Sprache bestimmt“ (F.-W. Von Herrmann, *Subjekt und Dasein*, S. 114, 203-204).
[4] A. a. O., S. 221.
[5] A. a. O., S. 223.

> lich sein kann. Erschlossenheit ist vielmehr reine Möglichkeit, die auch auf bestimmte Möglichkeiten hin angelegt ist[1].

In den oben ausgeführten Auseinandersetzung mit der *Metaphysik* des Aristoteles ist aber andererseits zum Vorschein gekommen, dass dieses Da eine dreifache Struktur des Zeigens haben muss. Etwas zeigt *sich*, zeigt sich *als* etwas und wird *auf*gezeigt. Dass dieser Begriff der Wahrheit, so wie Heidegger ihn in *Sein und Zeit* einführt, mit der zweiten Bestimmung des Zeigens als Sein-Bei und Sein-Zu der Rede (allgemeiner gesagt: als In-Sein) übereinstimmt, und die Tatsache, dass der herkömmlichen Begriff der Wahrheit sich mit der dritten Funktion des Zeigens, nämlich dem Aufzeigen des Aussagesatzes deckt, ist klar. Inwiefern aber das Sich-Zeigen des Sinns in seiner Reziprozität mit der Erschlossenheit auch Wahrheit ist, bleibt in Heideggers Hauptwerk deutlich außer Betracht. Es ist nämlich erst nach dem „Scheitern" von *Sein und Zeit*, dass Heidegger sich explizit dieser Frage widmet, mit der Schrift *Vom Wesen der Wahrheit*[2].

Daraus folgt eine schwerwiegende Konsequenz: Betrachtet man Heidegger aus der Perspektive des Aristoteles, dann lässt sich sagen, dass der ursprüngliche Sinn der Wahrheit (Wahrheit als Lichtung), der nach 1927 das Zentrum von Heideggers Reflexion bilden wird, bleibt in *Sein und Zeit* deshalb außer Frage, *weil Heidegger Wahrheit nur als Rede bestimmt haben will und das Berühren als primäres (Sich-)Zeigen vergisst*[3]. Wenn nämlich, wie oben ausgeführt, Wahrheit im Hauptwerk sich mit der zweiten Bestimmung des Zeigens als In-Sein deckt, vergisst Heidegger das, was uns ins Stande setzt, überhaupt in der Rede einen Bezug auf das Seiende zu nehmen, nämlich die Begegnung, das Berühren. Es ist nämlich gerade das Berühren dasjenige, das Aristoteles zufolge die Wahrheit in ihrer Ursprünglichkeit bestimmt, sodass wir nur auf der Basis des Berührens den Gegenbegriff (nämlich ἀγνοεῖν) zu Wahrheit haben können. Bei Aristoteles bleibt außer Zweifel, dass in der Definition das Berühren die Oberhand gewinnt, da nur auf deren Basis der Gegenbegriff zu Wahrheit determiniert und Wahrheit als Wissen expliziert werden kann, während Heidegger in *Sein und Zeit* bei

---

[1] G. Figal, *Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, S. 159.

[2] M. Heidegger, „Vom Wesen der Wahrheit", in Id., *Wegmarken*, GA 9, Klostermann, Frankfurt am Main 1976, S. 177-202.

[3] Nur der Klarheit halber wiederholen wir noch einmal: Zu sagen, dass in *Sein und Zeit* die Wahrheit als Wahrheit der Rede verstanden wird, heißt natürlich nicht, die Wahrheit wäre Wahrheit der Sprache als Aussage; ganz im Gegenteil haben wir gezeigt, inwiefern Wahrheit der Rede als Gliederung Wahrheit des Zeigens, der Erschlossenheit und des Da bedeuten muss.

der Rede als ursprüngliche Wahrheit bleibt, ohne ihre tiefere Dimension zu erblicken.

Unser Gedankengang scheint hier problematisch zu werden. Inwiefern nämlich Heideggers Begriff der Wahrheit als Erschlossenheit und Aristoteles Bestimmung der Wahrheit als Reden (φάναι) dasselbe besagen, haben wir gezeigt. Aber ob nun Wahrheit als Erschlossenheit tatsächlich auf einem ursprünglichen Phänomen der Wahrheit basiert, das den Gegenbegriff zu „Unwissen" und zu „Nicht-Berühren" sein sollte, scheint äußerst fragwürdig zu sein. Heidegger strebt nämlich in *Sein und Zeit* gerade nach einer Auffassung der Wahrheit, die nichts mehr mit Wahrnehmung und Erkenntnis zu tun hat.

Um unsere Position plausibler zu machen, sind nun folgende Schritte erforderlich. (A.) Anhand von Heideggers Bestimmung des Berührens als daseinsmäßiger Struktur soll sich zeigen, dass das Berühren und die Wahrnehmung im Sinne der herkömmlichen Erkenntnistheorie nicht deckungsgleich sind, und (B.) dass Berühren als unbestimmte Möglichkeit nicht nur eine notwendige Voraussetzung für jede Bezugnahme bildet, sondern dass es auch (C.) unerlässlich ist, damit es überhaupt das Dasein erschlossen sein kann, damit überhaupt das Da-Sein sein Da sein kann. Berühren wird dabei als ursprüngliches, gleichzeitiges Zeigen-und-sich-zeigen im „Da" der Lichtung verstanden, Berühren also als Bedingung jedes Verstehens, auf deren Basis Heidegger nach *Sein und Zeit* eine neue, fundamentale Stellung an die Lichtung verleihen kann.

A. Die erste, gewaltige Unterscheidung zwischen Wahrnehmung und Berühren muss getroffen werden im Hinblick auf die emotionale Grundierung. Während nämlich die Wahrnehmung bei Heidegger nie ein schlichtes Sehen[1] sondern immer schon eine „Deutungs- und Verstehensleistung"[2] und deshalb immer schon mit der Als-Struktur verwickelt ist, die ihm eine *bestimmte* Stimmung (in dem Sinne, dass etwas, als etwas verstanden, immer dem Dasein *angeht*) verleiht, zeichnet sich das θιγεῖν in seinem griechischen Bedeutungsspektrum gerade als Schwanken zwischen positiv und negativ beladenen Bedeutungen aus: Im Berühren haben wir es noch nicht mit einem Verstehen von etwas als etwas, sondern nur mit der Möglichkeit eines solchen Verstehens zu tun. Das Dasein kann dann sich aber nicht irgenwie „entscheiden", nicht zu verstehen; sobald er in Berührung tritt, versteht er auf diese oder jene Art und Weise. Aber damit es überhaupt

[1] A. a. O., S. 149.

[2] C. Demmerling, „Hermeneutik der Alltäglichkeit", in: T. Rentsch (Hrsg.), *Martin Heideggers Sein und Zeit*, Akademie Verlag, Berlin 2007, S. 108.

Verstehen geben kann, braucht das Dasein, in Berührung mit den Dingen zu treten, braucht das Dasein, dass die Dinge in die Lichtung aufgehen. Das heißt wohl bemerkt nicht, dass θιγεῖν „neutral" in irgendeinem Sinne des Wortes wäre, sondern ganz im Gegenteil: Θιγεῖν ist die nicht vorbestimmte Möglichkeit eines stimmungshaften Besorgens überhaupt; sie ist immer mit einer Stimmung beladen, nur dass diese Stimmung nicht determiniert ist: das Verstehen von etwas als etwas ist noch nicht eingetreten, es gibt nur die Möglichkeit seines Eintritts. Die Sache bleibt unverändert in Heideggers Auffassung: Wenn das Berühren die Erschlossenheit ermöglicht, und zur Erschlossenheit immer Befindlichkeit in einer Stimmung gehört, ist diese Stimmung auch gerade eine „leere Stelle" für das Eintreten eines *bestimmten* Verhalten[1].

B. Daraus ergibt sich aber Folgendes: Der Umgang des Daseins mit den Dingen kann nur deshalb in einer Stimmung nuanciert sein, weil die Struktur des θιγεῖν die Stimmung *tragen* kann, so wie sie auch die Rede und das Verstehen als deren Artikulation trägt. In der Spannung zwischen Positivität und Negativität kommt die Möglichkeit der gestimmten Bezugnahme zur Geltung[2]. Und das ist eben nicht Wahrnehmung (so wie Heidegger sie intendiert), sondern ein ursprünglicheres Phänomen, das die Gestimmtheit der Wahrnehmung (seine vorprädikative Als-Struktur) charakterisiert. θιγεῖν ist die Möglichkeit davon, dass das Ding überhaupt in einen Bezug mit seinem „als" eintritt. Das Jenseits von Positivität und Negativität spiegelt sich in dem viel diskutierten Satze Heideggers, dem zufolge „Dasein […] gleichürsprunglich in der Wahrheit und Unwahrheit"[3] ist.

C. In Heideggers Beschreibung des ursprünglichen Phänomens der Wahrheit, so wie sie in seinem Hauptwerk verstanden ist, wird die Wahrheit als „Wahrheit der Erschlossenheit des Daseins" bestimmt, aber sie bleibt nicht auf dem „Pol" des Daseins beschränkt, da — wie Heidegger immer wieder betont — zu dieser Erschlossenheit „die Entdecktheit des

[1] Vgl. dazu G. Figal, *Phänomenologie der Freiheit*, S. 160-161.
[2] Das ist nach Figals Auffassung die „Freiheit der Dinge": Die Dinge müssen *frei* für unser Verhalten sein, und das behauptet Figal gleichzeitig mit der Unterstreichung des *offenen* Charakters der Stimmung: „Wenn man gleichmütig oder hochgestimmt ist, fällt es zwar sicherlich leichter, sich in bekannten Weisen zu verhalten; aber zum einen wäre auch das nicht möglich, wenn das Seiende nicht als ‚frei' für ein solches verhalten vernommen würde, zum anderen zeichnen auch diese Stimmungen das Verhalten selbst nicht vor" (A. a. O., S. 162).
[3] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 223.

innerweltlichen Seienden gehört“[1]. Was dann eigentlich die Entdecktheit des Seienden erst ermöglich macht, beschreibt Heidegger in aller Klarheit: „Das Sein bei innerwetlichem Seienden, das Besorgen, ist entdeckend“[2]. Obwohl Erschlossenheit und Entdecktheit nicht geradezu voneinander abgetrennt werden können, weil sie zum Phänomen der Wahrheit in seiner Einheit gehören, beschreiben sie dennoch verschiedene Seiten dieses Phänomens. Beide gründen im Seinsverstehen, aber es muss eine ursprünglichere Dimension geben, die ein solches Verstehen überhaupt ermöglicht; um die Dinge zu verstehen, anders gesagt, müssen wir zuerst in Berührung mit ihnen treten, sie müssen uns begegnen. In *Sein und Zeit* ist aber der letzte Boden der Wahrheit die Erschlossenheit des Daseins, was eine bestimmte Zentrierung auf das Dasein mit sich bringt, die nur nach der „Kehre“ — nach manchen Kommentatoren — nicht mehr zu finden ist. Dass es so ist, beweist unter Anderem Heideggers Formulierung, dass „alle Wahrheit […] gemäß deren wesenhaften daseinsmässigen Seinsart relativ auf das Sein des Daseins“[3] ist.

Nach *Sein und Zeit*, wie vor allem John Sallis[4] in aller Klarheit bemerkt hat, vollzieht sich eine noch ursprünglichere Frage nach dem Wesen der Wahrheit, die dann in Lichtung und Verbergung ihren ausgezeichneten Standort finden wird. Im Kunstwerkaufsatz schlägt Heidegger genau diese Richtung ein, wenn er sagt: „Zum Wesen der Wahrheit als der Unverborgenheit gehört das Verweigern in der Weise des zwiefachen Verbergens“[5]. Das Seiende, anders gesagt, ist gelichtet (unverborgen) und verborgen zugleich, und das hängt von dem jeweiligen Sein als Verständnishorizont ab, innerhalb dessen die Wahrheit für das Dasein sich ereignet. Dasein ist also hier nicht mehr ursprünglich sowohl in der Wahrheit als auch in der Unwahrheit; Dasein ist immer in der Wahrheit, deren Grundzüge aber Unverborgenheit und Verweigern als Verbergen sind.

Wahrheit ist damit, wenn wir Heideggers Verständnis mit Aristoteles kontrastieren, gerade dem Berühren gleichgesetzt: Dasein ist nämlich nicht ursprünglich *in* der Wahrheit (positives Berühren) oder in Unwahrheit (negatives Berühren) gesetzt, sondern vielmehr: Gerade *weil* Dasein dem Berühren überhaupt, d. h. als Möglichkeit, *aus*gesetzt ist, und d. h. weil er der

[1] A. a. O., S. 223.
[2] A. a. O., S. 223.
[3] A. a. O., S. 227.
[4] J. Sallis, *Heidegger und der Sinn von Wahrheit*, S. 7-13.
[5] M. Heidegger, „Der Ursprung des Kunstwerkes“, in: Id., *Holzwege*, GA 5, hrsg. Von F.-W. Von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 1977, S. 41.

Wahrheit überhaupt ausgesetzt ist, kann das Seiende für ihn gelichtet oder verborgen sein. Die Wahrheit hat, gerade so wie bei Aristoteles, nicht mehr „Unwahrheit" als Gegenbegriff, und vor allem auf keinen Fall „Verborgenheit"; Wahrheit hat als Gegenbegriff, wenn man immer noch so von „Begriff" sprechen darf, vielmehr ein Weder-in-der-Lichtung-noch-in-der-Verborgenheit-sein — und d. h. wiederum: Der Gegenbegriff zu Wahrheit ist es, gar keinen Bezug zum Seienden und zum Sein des Seienden zu haben, gar nicht in die Gegenüberstellung von Lichtung und Verbergung zu treten — gar nicht in der Welt zu sein[1]. Unwahrheit bedeutet daher: nicht mit dem Seienden in Berührung treten, nicht bei Seiendem verweilen, und das ist selbstverständlich unmöglich für jegliches Seiende, das die Seinsart des Da-Seins als In-Sein und In-der-Welt-sein hat, das, in Heideggers Terminologie, begegnet.

Zu sagen also, dass Dasein immer schon in der Wahrheit ist, bedeutet nicht anderes als zu sagen, dass Dasein immer schon in Berührung mit dem Seienden, und d. h. in der Welt ist. Selbstverständlich ist hier Berühren im Sinne Heideggers zu verstehen: Dasein berührt das Seiende, während der Stuhl die Wand nicht berühren kann. Der bloße Kontakt ist kein Berühren, und beides haben nichts miteinander zu tun: Nicht jedes Berühren ist ein Kontakt und nicht jeder Kontakt ist ein Berühren. Dass wir nun mit der Kehre Heideggers dem Begriff der Berührung in seiner vollen Weite Rechnung tragen können, hängt direkt mit der veränderten Stellung zusammen, die das Dasein in Heideggers Beschreibung einnimmt. Die Zentrierung ist, wie gesagt, nicht mehr auf das Dasein, sondern Heideggers Perspektive ist sozusagen *dezentriert*: In der Idee des Berührens sammelt sich gerade eine doppelte Struktur zwischen dem Zeigen des Daseins, das in dem Verstehen in Berührung mit den Dingen kommt und damit sie ans Licht bringt, und dem Sich-Zeigen der Dinge selbst (ihr *frei* sein *für*), die sich immer schon in der Bewegung (φύσις als Auf- und Untergehen) von Verborgenheit und Lichtung

[1] Als Heidegger in späteren Texten den Begriff der Lichtung revidiert, sodass er nicht mehr „Verbergung" als Gegenbegriff hat, sondern in sich die Möglichkeit jedes Auf- und Untergehens der Dinge einschließt, gewinnt unsere Beschreibung noch mehr an Plausibilität. Heidegger stellt den Bezug zum Berühren selbst her, als er in den *Brief über den Humanismus* (wo dieser „umfassendere" Begriff der Lichtung schon am Werk ist) schreibt: „Die Lichtung selber aber ist das Sein. Sie gewährt innerhalb des Seinsgeschickes der Metaphysik erst Anblick, aus welchem her Anwesendes den zu ihm an-wesenden Mensch be-rührt, so dass der Mensch selber erst im Vernehmen (νοεῖν) an das Sein rühren kann (θιγεῖν, Aristoteles, Met. Θ 10)". M. Heidegger, „Brief über den Humanismus", in: *Wegmarken*, GA 9, S. 313-164 , hier S. 332.

befinden. Die Dinge berühren uns und wir berühren die Dinge, und das findet nur im Moment dieses reziproken und responsiven Entgegentretens von Dingen und Menschen statt[1].

5. Das Leiben. Anknüpfung zu dem späten Heidegger

Die Problematisierung des Begriffs der Wahrheit, der wir anhand der doppelten Struktur des Zeigens und Sich-Zeigens im Berühren kurz skizziert haben, muss hier notwendigerweise als unausgeführter Entwurf stehen bleiben. Es scheint nämlich naheliegend zu sein, dass — obwohl das Berühren sicher nicht zu Heideggers Wortschatz gehört — eine ständige Konfrontation mit diesem Begriff ausschlaggebend sein kann für eine Erweiterung oder Problematisierung von den Beschreibungen Heideggers, vor allem wenn Bezug auf den späteren Schriften genommen wird.

Mit der Eingliederung des Berührens in der Mitte von Lichtung, Wahrheit und Dasein scheint es nämlich möglich, eine neue Stellungnahme zum Problem des Leibes zu eröffnen, die sich nicht nur nicht gegen Heidegger wenden sollten, sondern die gerade mit Heidegger etwas in diese Richtung anfangen kann[2]. Die Frage, inwiefern das möglich wäre, muss hier offen bleiben. An dieser Stelle sei nur darauf hingewiesen, dass der Begriff des „Leibens", von Heidegger in so voneinander entfernten Momente wie dem Ende der dreißiger Jahren (*Nietzsche-Vorlesungen*) und den frühen siebziger Jahren (*Zollikoner Seminare*) verwendet, in diese Richtung deutet[3].

---

[1] Diese Rede von Entgegentreten und Berühren soll nicht zu einer substantialistischen Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt verführen. Das Entgegentreten muss vielmehr als Ereignis verstanden werden, wo — mit dem späten Heidegger gesagt — im Geviert Menschen, Himmel, Erde und Göttlichen in fortwährenden Bezug sind und sich gegenseitig bestimmen.

[2] Wenn, wie oben angeführt, die Mehrheit der Kommentatoren sich mit dem Fehlen einer hinreichenden Behandlung des Themas des Leibes bei Heidegger beschäftigt haben, sind in den letzten Jahren mehr positive Beiträge darüber erschienen. Vgl. dazu unter Anderem D. Espinet, „Martin Heidegger. Der leibliche Sinn von Sein", in: E. Alloa, T. Bedorf, C. Grüny, T. N. Klass, *Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts*, Mohr Siebeck, Tübingen 2012, S. 52-67 und D. F. Krell, *Daimon Life. Heidegger and Life Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington 1992.

[3] Zum Thema des Leibes erlaube ich mir, auf D. D'Angelo, *Die Schwelle des* Lebe-Wesens. *Überlegungen zur Leibinterpretation Heideggers in der Nietzsche-Abhandlung*, in: „Studia Phaenomenologica" Band XII, 2012, S. 59-82 zu verweisen.

Leiben gehört nämlich ursprünglich zum In-der-Welt-Sein[1], und zwar eben weil Dasein in Berührung mit den Dingen treten muss. Als „Leiben" will Heidegger einen „immer so und so gestimmten Leib"[2] verstanden wissen (immer irgendwie gestimmt, und das „Wie" bleibt gerade unbestimmt) und in diesem Leiben fügen sich Erkenntnis und Besinnung zusammen. Das Berühren als „Leiben" ist also keine „rohe" Erkenntnis der Welt, als ob Welt ein Gegenstand wäre, mit dem wir in Kontakt treten, sondern vielmehr ein immer schon mit Besinnung und Stimmung (oder besser gesagt: mit der *Möglichkeit* des Verstehens und der Stimmung) geladenes Entgegentreten von Dingen und Menschen. Der Mensch „leibt" immer dort, wo er in Berührung mit etwas in der Welt kommt — was nicht einen bloßen körperlichen Kontakt beschreibt, sondern vielmehr ein andere phänomenale Tatsache:

> Wenn ich zum Ausgang des Saales gehe, bin ich schon dort und könnte gar nicht hingehen, wenn ich nicht so wäre, daß ich dort bin. Ich bin niemals nur hier als dieser abgekapselte Leib, sondern ich bin dort, d. h. den Raum schon durchstehend, und nur so kann ich ihn durchgehen[3].

Ich bin also immer schon in Berührung mit dem Ausgang des Saales, ich *bin* schon immer *dort* (dort *bei* dem Ausgang), und gerade nur dank dieser Berührung kann ich mich dann hinbewegen. Ich leibe, anders gesagt, bis dorthin, wo ich berühre:

> An dem jeweiligen Hier-sein ist der Leib immer beteiligt. Aber wie? Ist das Hier-sein durch das Volumen meines Körpers bestimmt? Fallen die Grenzen meines Körpers und des Leibes zusammen? […] Der Körper hört auf an der Haut. Wenn wir hier sind, sind wir immer in Beziehung zu etwas. Also könnte man sagen, wie seien immer über den Körper hinaus […].
>
> Beim Zeigen ist der Finger auf das Fensterkreuz dort drüben, ich höre nicht bei dem Fingerspitzen auf […]. Grenze des Leibens (der Leib ist nur insofern er leibt: Leib) ist der Seinshorizont, in dem ich mich aufhalte[4].

Und das wiederum heißt: ich leibe bis dahin, wo ich mit den Dingen in *Berührung* trete, bis dahin, wo ich in der *Wahrheit* (im *Wesen* — verbal —

---

[1] M. Heidegger, *Zollikoner Seminare. Protokolle, Zwiegespräche, Briefe*, hrsg. von M. Boss, Klostermann, Frankfurt am Main 1987, S. 196.
[2] M. Heidegger, *Nietzsche*, Neske, Pfullinger 1961, Band I, S. 119.
[3] M. Heidegger, „Bauen Wohnen Denken", S. 158.
[4] M. Heidegger, *Zollikoner Seminare. Protokolle, Zwiegespräche, Briefe*, S. 112-113.

der Wahrheit) der Dinge bin, wo die Dinge dann auf- und vergehen können — wo die Dinge *sich zeigen* und ich *auf sie zeigen* kann.

Bibliographie

K. A. Aho, *Heidegger's Neglect of the Body*, State University of New York Press, New York 2010.

Aristoteles, *Metaphysik*, hrsg. von H. Bonitz, Meiner Verlag, Hamburg 1980.

Aristoteles, *Über die Seele*, hrsg. von H. Seidl, Meiner, Hamburg 1995.

Aristotle, *Metaphysica*, hrsg. von W. Jaeger, Oxford Classical Texts, Clarendon Press, Oxford 1957.

Aristotle, *Metaphysics*, Band VII von „The Works of Aristotle Translated Into English", hrsg. von D. W. Ross, Clarendon Press, Oxford 1954.

D. D'Angelo, *Die Schwelle des* Lebe-Wesens. *Überlegungen zur Leibinterpretation Heideggers in der Nietzsche-Abhandlung*, in: „Studia Phaenomenologica" Band XII, 2012.

C. Demmerling, „Hermeneutik der Alltäglichkeit", in: T. Rentsch (Hrsg.), *Martin Heideggers Sein und Zeit*, Akademie Verlag, Berlin 2007.

A. Denker, G. Figal, F. Volpi, H. Zabrowski (Hrsg.), *Heidegger und Aristoteles*, Alber Verlag, Freiburg/München 2007.

D. Espinet, „Martin Heidegger. Der leibliche Sinn von Sein", in: E. Alloa, T. Bedorf, C. Grüny, T. N. Klass, *Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts*, Mohr Siebeck, Tübingen 2012.

G. Figal, *Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Atheneum Verlag, Frankfurt am Main 1988.

W. Gemoll, *Griechisch-Deutsches Schul- und Handwörterbuch*, Oldenbourg Verlag, München ^{9}1991.

M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen ^{11}1927.

M. Heidegger, „Bauen Wohnen Denken", in: Id., *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfülliger 1954.

M. Heidegger, *Nietzsche*, Neske, Pfullinger 1961.

M. Heidegger. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, GA 21, hrsg. von W. Biemel, Klostermann, Frankfurt am Main 1976.

M. Heidegger, „Vom Wesen der Wahrheit", in: Id., *Wegmarken*, GA 9, Klostermann, Frankfurt am Main 1976.

M. Heidegger, „Brief über den Humanismus", in: Id., *Wegmarken*, GA 9.

M. Heidegger, „Der Ursprung des Kunstwerkes", in: Id., *Holzwege*, GA 5, hrsg. von F.-W. Von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 1977.

M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, hrsg. von P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt am Main 1979.

M. Heidegger, *Grundbegriffe der Metaphysik. Welt — Endlichkeit — Einsamkeit*, GA29/30 hrsg. von W.-F. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 1983.

M. Heidegger, *Zollikoner Seminare. Protokolle, Zwiegespräche, Briefe*, hrsg. von M. Boss, Klostermann, Frankfurt am Main 1987.
M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, GA 22, Klostermann, Frankfurt am Main, 1993.
H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon* (abrufbar unter.http://www.tlg.uci.edu/lsj/).
F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Laterza, Roma/Bari 1984.
F. Volpi, „La question du λόγος dans l'articulation de la facticité chez le jeune Heidegger, lecteur d'Aristote", in: F. J. Courtine (Hrsg.), *Heidegger 1919-1929: de l'herméneutique de la facticité á la métaphysique du Dasein*, Vrin, Paris 1996.
F.-W. Von Herrmann, *Subjekt und Dasein. Grundbegriffe von „Sein und Zeit"*, Klostermann, Frankfurt am Main, ^{3}2004.
J. Sallis, *Heidegger und der Sinn von Wahrheit*, übersetzt von T. Keiling, Klostermann, Frankfurt am Main 2012.

Bulletin d'analyse phénoménologique IX 1, 2013
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Perception et imagination : La problématique des actes mixtes

Par ALIEVTINA HERVY
Université de Liège

Résumé Comment s'articule la dimension imaginative de la conscience à celle de la perception ? Quel rôle peut être appelée à jouer cette dimension imaginative de la conscience au niveau épistémologique ? Au sein de la *Sixième Recherche logique*, lorsque Husserl élabore sa théorie des actes du remplissement — qui fondent à l'époque sa théorie de la connaissance —, il semble admettre la possibilité d'un « mixte » entre perception et imagination. Cette hypothèse est fondée à partir d'un rapprochement des synthèses de remplissement des actes perceptifs et imaginatifs. D'une part, ces synthèses procèdent dans les deux cas par esquisses. D'autre part, Husserl leur attribue également une même dimension téléologique. Nous interrogerons cette hypothèse en focalisant plus particulièrement nos analyses sur la théorie husserlienne de l'imagination. De la sorte, nous montrerons comment la définition de la présentification (*Vergegenwärtigung*) comme conscience d'image (*Bildbewusstsein*) constitue, selon nous, une cause majeure des apories procédant de l'hypothèse des actes mixtes.

Notre objectif, dans les pages qui suivent, est de discuter une hypothèse envisagée par Husserl au sein de sa théorie du remplissement, telle qu'il l'expose dans la *Sixième Recherche logique.* Après avoir mis en évidence la dimension inexorablement téléologique des synthèses de remplissement des actes perceptifs et imaginatifs, Husserl en vient à s'interroger sur la possibilité d'actes mixtes. Plus spécifiquement, il s'agit, pour lui, d'établir *si* — et *en quel sens* — des synthèses imaginatives peuvent venir compléter des synthèses perceptives. L'enjeu est également de savoir si, de cette manière, ces synthèses imaginatives peuvent ou non jouer un rôle

particulier dans les actes du remplissement, que Husserl considère à cette époque comme le fondement de la connaissance. En d'autres termes, interroger l'hypothèse d'actes mixtes, c'est interroger la place des actes d'imagination à l'égard des actes de perception et, par là même, interroger le statut de donation originaire conféré par Husserl à la perception[1].

Afin d'aborder la problématique des actes mixtes et les enjeux qu'elle implique, nous examinerons d'abord (1) la manière dont Husserl définit l'imagination et décrit sa structure intentionnelle dans les *Recherches logiques*. Nous montrerons de quelle manière l'imagination, en tant qu'elle constitue l'intuition d'un objet tout en demeurant une présentification, renvoie à un paradoxe qui rend son statut très particulier, celui d'être à la fois intuitive et représentative. Ensuite, (2) nous tenterons de saisir ce qui distingue les actes imaginatifs des actes de perception relativement à leurs synthèses de remplissement. Ce faisant, nous problématiserons l'hypothèse d'actes mixtes de manière à mettre en exergue les difficultés posées par une telle hypothèse. En particulier, nous montrerons comment cette hypothèse, se déployant sur le plan d'une phénoménologie statique, semble mettre à mal le schéma contenu/forme d'appréhension utilisé par Husserl pour rendre compte des diverses modalités intentionnelles. Enfin, (3) nous examinerons le concept de présentification (*Vergegenwärtigung*) à partir des *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* de 1905. Nous verrons alors de quelle manière l'introduction d'une théorie de la reproduction, de même que l'ancrage de la phénoménologie sur un plan génétique, doivent nous amener à reconsidérer le concept de présentification et à le délimiter rigoureusement face aux concepts d'imagination, de perception et de souvenir.

1. Qu'est-ce qu'imaginer ?

La question de l'imagination occupe, dans la phénoménologie husserlienne, une place singulière. Elle apparaît au cœur même d'un conflit relatif à la notion d'intentionnalité.

Dès 1894, dans un texte intitulé *Objets intentionnels*, Husserl oppose une critique acerbe à la *Bildertheorie* proposée par Kasimierz Twardowski en

[1] Nous n'aborderons pas le cas des actes mixtes dans la perspective des intentions signitives, mais nous porterons plutôt notre attention sur l'hypothèse d'un « mixte » entre perception et imagination, afin de problématiser certaines difficultés relatives au problème de l'imagination.

Bull. anal. phén. IX 1 (2013)
http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2013 ULg BAP

vue d'expliquer le fonctionnement de l'intentionnalité — notamment relativement à la question des représentations sans objet[1]. Selon cette théorie, l'intentionnalité désignerait le fait de se rapporter à un objet réel par l'intermédiaire de son image. En d'autres termes, c'est en visant l'image — immanente à la conscience — de cet objet transcendant, que la conscience pourrait se rapporter à l'objet et ainsi y avoir accès. Husserl dénonce alors le caractère pour le moins solipsiste de cette théorie. En introduisant une théorie du double objet, elle s'expose inéluctablement à une régression à l'infini[2].

Comme le montre le texte de l'*Appendice* aux paragraphes 11 et 20 de la *Cinquième Recherche*, la question de l'imagination ne saurait désigner un problème accessoire, dans la mesure où l'ambition de Husserl est de penser la plurimodalité de ce « rapport » qu'est l'intentionnalité. En effet, un des objectifs majeurs de ce texte, concernant l'imagination, est de mettre en évidence en quel sens l'image ne peut correspondre à une explication du fonctionnement de l'intentionnalité, compte tenu du fait même que l'image désigne une certaine modalité intentionnelle, une certaine manière qu'un objet a d'apparaître pour une conscience. Le modèle de l'image proposé par Twardowski ne saurait répondre de manière satisfaisante au problème posé par le principe brentanien selon lequel les actes sont « des représentations, ou bien ils reposent sur des représentations qui leur servent de base »[3]. Et il ne saurait y répondre tout simplement parce que l'image ne désigne pas un contenu mental, mais un acte. En ce sens, ce qui demeure problématique, c'est le concept brentanien de représentation, puisqu'il semble à la fois désigner un contenu et un acte. C'est sur la distinction entre acte et contenu de l'acte ou objet intentionnel que Husserl va définitivement trancher le problème de l'appréhension brentanienne du concept d'intentionnalité par une description rigoureuse de ce qui peut être dit immanent à la conscience et de ce qui lui est transcendant.

---

[1] E. Husserl, « Objets intentionnels » , dans *Sur les objets intentionnels* (1893-1903), trad. fr. J. English, Paris, Vrin, 1993, p. 282-283.

[2] Cf. E. Husserl, *Recherches logiques. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, t. II/2, trad. fr. H. Elie, L. Kelkel & R. Schérer, Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 1962, p. 231 (désormais abrégé *RL*). Husserl écrit à ce propos dans l'*Appendice aux paragraphes 11 et 20* : « *l'objet intentionnel de la représentation est* LE MÊME *que son objet véritable (*wirklicher*) éventuellement extérieur et il est* ABSURDE *d'établir une distinction entre les deux.* L'objet transcendant ne serait, en aucune façon, *l'objet de cette représentation* s'il n'était pas *son* objet *intentionnel* ».

[3] F. Brentano, *Psychologie du point de vue empirique* (1874), trad. fr. M. de Gandillac revue par J.-F. Courtine, Paris, Vrin, 2008, Livre II, Ch. 1, § 3, p. 93 *sq*.

En conséquence, la question de l'imagination, telle qu'elle intervient dans le texte de l'*Appendice*, est inséparable de la théorie générale de l'intentionnalité que développe Husserl dans sa *Cinquième Recherche*. Plus spécifiquement, elle indique un aspect fondamental de la notion husserlienne d'intentionnalité, à savoir que l'intentionnalité ne désigne pas une sorte de flèche indifférenciée, une sorte de rapport uniforme unissant l'acte à son objet. Bien plutôt vise-t-on toujours un objet *d'une certaine manière* ou sur un certain mode. Comment comprendre, dès lors, la particularité de ce « rapport intentionnel », lorsqu'il s'exprime comme modalité imaginative de la conscience ? En effet, si l'image ne peut être définie comme ce medium interne à notre esprit nous permettant de nous relier à ce dont il est l'image, que signifie alors imaginer ? Pour le Husserl des *Recherches logiques*, répondre à cette question, c'est avant tout comprendre que l'imagination désigne toujours une conscience d'image, une *Bildbewusstsein* : « On doit tout d'abord comprendre avec évidence que c'est la particularité (apriorique) de l'essence de ces actes qu'en eux un "objet apparaisse", et qu'il apparaisse tantôt simplement, directement et tantôt de telle manière qu'il "vaille" non pas pour lui-même mais comme "présentification en image" d'un objet semblable à lui »[1]. Pour le dire plus clairement, il apparaît que, dans les *Recherches logiques*, Husserl confère à l'imagination libre ou *Phantasie* la structure intentionnelle de la conscience d'image. De ce fait, poser la question « qu'est-ce qu'imaginer ? », c'est, dans ces mêmes *Recherches*, poser d'emblée la question de l'image ou du *Bild*.

Pour comprendre l'originalité de la théorie husserlienne de l'imagination, il convient d'approfondir ce point. Certainement, la théorie husserlienne de l'imagination nous invite à comprendre que l'image ne désigne pas plus un objet mental ou contenu interne à notre esprit qu'un objet physique du monde. D'une part, affirmer que l'image ne désigne pas un contenu immanent à notre esprit, c'est rompre, comme l'a souligné Sartre dans *L'Imagination*, avec toute une tradition empiriste — voire immanentiste — concevant la conscience comme un contenant recevant des contenus[2]. L'image désigne un certain type de conscience intentionnelle. D'autre part, définir l'image comme le fait d'une modalité intentionnelle spécifique irréductible aux autres, c'est comprendre qu'elle ne peut désigner une perception. En effet, dans le texte de l'*Appendice*, Husserl nous montre comment

[1] E. Husserl, *RL V*, *op. cit*., p. 230.

[2] J.-P. Sartre, *L'Imagination* (1936), Paris, PUF (coll. « Quadrige »), 2000. Voir, à cet égard, le dernier chapitre de l'ouvrage devenu célèbre pour son commentaire de la théorie husserlienne de l'imagination.

l'image possède un statut tout à fait spécial, puisqu'elle est *seulement* intentionnelle. Le statut *seulement* intentionnel de l'image est particulièrement important pour la théorie husserlienne de l'intentionnalité, en ce sens qu'elle impose de se passer de toute lecture réaliste de ce « rapport » (*Verhältnis*). L'intentionnalité n'est pas une relation au sens propre, dont l'existence dépendrait de celle de ses deux termes. Aussi être intentionnel ne signifie-t-il pas autre chose qu'avoir un corrélat de visée intentionnel, peu importe que ce corrélat corresponde à une réalité existante ou non. Sur ce point, l'exemple du dieu Jupiter, déjà invoqué par Husserl une première fois contre Twardowski dans *Objets intentionnels*, est parfaitement clair : l'objet auquel se rapporte l'intention qui le vise n'appartient pas de manière réelle au vécu intentionnel. De même, le fait que l'objet visé existe bel et bien ne semble en rien modifier la situation : « Pour la conscience, le donné est une chose essentiellement la même, que l'objet représenté existe ou qu'il soit imaginé et même peut-être absurde. Je ne me représente pas *Jupiter* autrement que *Bismarck*, la *tour de Babel* autrement que la *cathédrale de Cologne*, un *chiliogone régulier* autrement qu'un *millièdre régulier* »[1]. Être le corrélat d'une visée intentionnelle n'implique pas nécessairement qu'un objet soit fourni ou donné intuitivement.

De la sorte, on peut dire qu'on assiste, avec Husserl, à une véritable légitimation du phénomène de l'imagination sur le plan de la description phénoménologique. L'imagination ne désigne pas l'autre du réel, elle consiste en une intention différente, une manière différente d'animer la matière ou *hylè*. Ainsi, la légitimation husserlienne de l'imagination est indissociable d'une critique à l'égard de toute une tradition philosophique qui faisait de l'imagination une perception plus faible ou moins intense. Selon cette tradition, l'imagination ne serait qu'une pâle copie de la perception[2]. Toutefois, si l'image n'est pas une copie de nos perceptions, comment comprendre alors cette insistance de Husserl, en tout cas dans les *Recherches logiques*, à regrouper divers phénomènes imaginatifs autour de la seule structure intentionnelle tripartite de la conscience d'image ? Qui plus est : si l'image,

[1] E. Husserl, *RL V*, *op. cit*., § 11, p. 176.

[2] Certains commentateurs ont bien mis ce point en lumière. Cf., par ex., M. M. Saraiva, *L'imagination selon Husserl*, La Haye, Martinus Nijhoff (coll. « Phaenomenologica »), 1970, p. 40. Elle écrit : « Une tradition philosophique de trois siècles (pour ne considérer que la philosophie moderne) a mis l'imagination du côté de la perception. C'est à cette tradition que s'oppose Husserl en déclarant que la distinction entre ces deux formes de conscience n'est pas de degré mais d'essence. L'image n'est pas une copie de nos perceptions ».

par principe, ne peut pas être perçue, comment comprendre sa structure hybride ?

Lorsque Husserl appréhende la question de l'imagination dans le texte de l'*Appendice*, évoquant la question du tableau, il écrit ceci : « Le tableau n'est une image que pour une conscience constituante d'image, c'est-à-dire qui seule confère à un objet primaire et lui apparaissant dans la perception la "*valeur*" ou la "*signification* " d'une image au moyen de son aperception imaginative (fondée dans ce cas sur une perception) »[1]. Cette citation est singulièrement riche ; on pourrait dire qu'en elle sont déjà présents des éléments essentiels de la définition de l'imagination, éléments-clés qui perdurent encore jusque dans les analyses des *Idées 1* relatives à la gravure de Dürer. Certainement, l'imagination y est déjà présentée, comme ce sera le cas encore dans les leçons du cours de 1904/1905 sur la *Phantasie et la conscience d'image*, comme étant un acte complexe ou fondé (ici, sur une perception). L'imagination consiste en une double appréhension. Tandis que la première, perceptive, permet la phénoménalisation de l'objet-image (*Bildobjekt*), la seconde, proprement imaginative, permet la phénoménalisation, sur la base de l'objet-image, du sujet-image (*Bildsujet*) ou encore, de ce que Husserl appelle aussi l'objet représenté en image-copie *de* (*Abbild*). C'est en ce sens que l'on peut parler de structure intentionnelle tripartite de la *Bildbewusstsein*, puisqu'elle fait intervenir ces trois objectités : *Bildding*, *Bildobjekt* et *Bildsujet*. Cependant, ces deux actes constituant l'imagination ne doivent pas être appréhendés comme s'il s'agissait d'une pure juxtaposition[2]. Ils sont, au contraire, intimement entremêlés, et ce de telle façon que c'est de manière purement intellectuelle qu'il est possible de les abstraire. Autrement dit, lorsque nous visons une image, nous ne vivons pas, à côté de l'acte perceptif permettant l'apparition de l'objet-image, l'acte imaginatif nous fournissant l'image ou l'objet représenté séparément. C'est ensemble et de manière simultanée que nous les vivons, dans le surgissement de l'image en tant qu'image. Il s'agit là de rapports de fondation entre des actes, qui ne peuvent recevoir la définition d'actes mixtes dans le sens où l'hypothèse d'un mixte suggère, selon nous, l'intervention de deux actes concrets et, ainsi, indépendants l'un de l'autre. Une telle définition ne correspond pas à celle des actes d'imagination, dans lesquels l'appréhension

[1] E. Husserl, *RL V, op. cit*., p. 229.

[2] E. Husserl, *Phantasia, conscience d'image, souvenir. De la phénoménologie des présentifications intuitives. Textes posthumes* (1898-1925), Husserliana XXIII, trad. fr. R. Kassis & J.-F. Pestureau, Grenoble, éditions Jérôme Millon (coll. « Krisis »), 2002, p. 65 (désormais abrégé *Hua 23*).

imaginative apparaît clairement dépendante de l'appréhension perceptive sur laquelle elle prend appui au point de s'y entremêler. Cet entremêlement est tel que l'acte d'imagination est toujours vécu, comme nous le faisions remarquer, comme unitaire. À ce titre, le partage des appréhensions perceptive et imaginative ne relève pas d'une opération concrète. En ce sens, l'analyse de l'imagination permet de saisir une distinction importante entre actes complexes et actes mixtes.

Par ailleurs, la définition de l'imagination comme un acte complexe engageant une double appréhension nous indique en quel sens elle correspond à une présentification (*Vergegenwärtigung*). Cette définition de l'imagination comme présentification est déjà présente dans le texte de l'*Appendice* : « L'image ne devient véritablement image que grâce à la faculté qu'a un moi doué de représentation d'utiliser le semblable comme représentant en image de ce qui lui est semblable, de l'avoir présent à l'intuition et de *viser* cependant l'autre à sa place »[1]. En d'autres termes, l'imagination désigne cet acte par lequel on se rend présent un objet absent et ce, selon le modèle qu'introduit Husserl pour rendre compte du phénomène de l'image, le modèle de l'*Abbild*. En effet, l'imagination présentifie ; elle désigne cette propriété remarquable d'une conscience, qui, par l'image, rend présent ce qui n'est pas là. En ce sens, l'imagination comporte une dimension proprement téléologique, qui la constitue précisément comme imagination, c'est-à-dire qui la constitue comme un acte se mouvant sans cesse vers un résidu lui échappant. La marque même de cette téléologie travaillant l'imagination s'incarne, si l'on peut dire, dans la diversité illimitée qu'exprime la notion d'objet-image et dont Husserl parle aussi comme le fait d'une *Verbildlichung*, d'une mise-en-image particulière. Certainement, ce qui travaille l'image de fond en comble, c'est une tension — mimétique — profonde entre une dimension téléologique et une dimension de résistance. Si la dimension téléologique consiste à amoindrir sans cesse — voire à éliminer — la distance entre le sujet-image et l'objet qu'il représente, elle se heurte néanmoins à la résistance d'un résidu qui la motive. L'existence d'un conflit perpétuel semble être un aspect indispensable des actes d'imagination. De la sorte, l'impératif mimétique inhérent à l'imagination ne doit pas être entendu comme un impératif d'adéquation, puisque l'imagination est définie par Husserl comme une conscience de conflit.

De cette manière, si l'imagination désigne une présentification, il semble que cette présentification doive être d'emblée conçue comme présentification en image selon le modèle de l'*Abbild*. Comme nous venons de le

[1] E. Husserl, *RL V, op. cit*., p. 229.

rappeler, ce modèle doit engager, malgré sa dimension téléologique, un conflit incessant sans lequel il ne peut plus être question d'imagination ni d'image. Cela n'empêche pas pour autant Husserl de pouvoir conserver ses distances avec une conception de l'imagination entendue comme la copie d'un objet perçu. Assurément, l'image ne peut pas être conçue comme une chose à l'instar des objets physiques du monde réel, et ce, malgré le fait qu'elle demeure, par la dimension de chose-image ou de *Bildding*, ancrée dans le champ perceptif. L'image en tant que telle saute le cadre qui l'entoure, elle rentre constamment en conflit avec le champ perceptif dans lequel elle peut émerger. Mais elle y émerge comme la manifestation d'un objet qui se signale comme n'étant pas réductible aux autres objets du monde, étant entendu qu'elle est purement intentionnelle.

En outre, la définition husserlienne de la présentification comme capacité de rendre présent ce qui n'est pas là, comme capacité de rendre présente l'absence *de* quelque chose, paraît s'inscrire dans la lignée de la définition kantienne de l'imagination. Selon Kant, l'imagination désigne précisément le « pouvoir de se représenter dans l'intuition un objet même en son absence »[1]. En effet, Husserl comprend à son tour l'imagination comme une présentification intuitive qui, de ce fait même, fournit un objet, bien qu'elle le fournisse de manière indirecte — et non, comme c'est le cas de la perception, dans sa corporéité (*Leibhaftigkeit*). « Dans la perception, l'objet a paru être présent "corporellement", pour ainsi dire en personne. Dans la représentation imaginative, "il nous vient seulement à l'esprit", il est "re-présenté" (*vergegenwärtigt*), mais non pas présent corporellement »[2]. L'imagination fournit un objet de manière indirecte, par l'intermédiaire d'un représentant ; elle ne le présente pas. On peut toutefois s'interroger sur le statut de ce représentant, de cet objet-image dont la phénoménalisation rend seule possible celle du sujet-image. En effet, dans le cas de la conscience imaginative, telle que la décrit Husserl, comment sauvegarder encore la directionnalité de l'intentionnalité ? N'assiste-t-on pas, avec l'objet-image, à la réintroduction de la problématique du dédoublement du corrélat intentionnel ? Plus encore, lorsque Husserl pose le concept de présentification dans les *Recherches logiques*, il n'y rattache pas encore la question du souvenir ; il semble qu'il n'y ait qu'une seule sorte de présentification, la présentification en image.

Et pourtant, on ne peut que s'étonner que Husserl ne laisse davantage de place, sur ces questions, au concept de *Phantasie* ou d'imagination libre.

[1] E. Kant, *Critique de la Raison pure*, Analytique transcendantale, I, chap. II, § 24.
[2] E. Husserl, *RL V*, *op. cit*., § 27, p. 249.

Bull. anal. phén. IX 1 (2013)
http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2013 ULg BAP

Certainement, dans le cadre de ses leçons de 1904/1905 sur la *Phantasie et la conscience d'image*, Husserl montre comment la phénoménalisation de l'objet-image est pratiquement inséparable de la chose-image sur laquelle elle prend appui. Or, dans le cas de l'imagination libre, étant donné qu'elle fonctionne — par définition — sans support physique, il est permis de se demander comment l'apparition d'un objet-image demeure possible. Si l'imagination désigne forcément, pour Husserl, une appréhension imaginative fondée sur une appréhension perceptive, comment comprendre le cas de la *Phantasie* ? Ne faut-il pas suggérer que, dans ce cas bien spécifique, la dimension d'image, au sens où la définit Husserl, fait défaut[1] ?

À bien y regarder, la *Phantasie* ne saurait opérer avec des images *stricto sensu*, tout simplement parce que la notion de *Bild* implique toujours, chez Husserl, une triple objectité. Or, la *Phantasie* est définie à maintes reprises par Husserl, dans ce même volume *23* des *Husserliana*, comme une appréhension propre, directe, ne possédant alors aucun objet-image. Ce statut attribué à la *Phantasie*, mais également à la perception, pose en outre le problème de l'étanchéité des frontières entre perception et *Phantasie*. En effet, si cette dernière désigne une appréhension directe, propre, comment la distinguer encore de la perception ?

Sans répondre pour le moment à ces questions, on peut poser le problème en ces quelques termes : il apparaît que, en ce qui concerne le cas de la *Phantasie*, Husserl découvre plus largement un défaut de taille dans le modèle qui explique le fonctionnement des actes ou vécus intentionnels, celui du schéma selon lequel c'est un contenu qui est toujours animé d'une certaine manière et selon un certain sens, en vertu d'une forme d'appréhension particulière. Il apparaît, bien plus, que la *Phantasie* échappe à ce modèle. Assurément, si elle est décrite, elle aussi, comme une appréhension directe, propre, intuitive, il faut néanmoins que quelque chose puisse encore la séparer de la perception, quelque chose de plus qu'une simple différence sur le plan des actes ou le plan noétique. Car, en effet, penser la distinction entre perception et *Phantasie* exclusivement sur le plan noétique, c'est admettre qu'elles fonctionnent toutes deux sur la base de la même *hylè*, les sensations. En ce sens, c'est introduire la possibilité que la perception ne soit finalement qu'une sorte d'imagination un peu plus vive, un peu plus intense

[1] Cf. D. Popa, « La matérialité de l'imagination », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, V 9 (2009), p. 15. Elle écrit à ce propos : « contrairement à la conscience d'image, la fantaisie n'opère pas avec des images, mais avec des profils fugitifs, de pâles esquisses évanescentes qui se succèdent pour composer l'ordre étrange de nos rêveries et de nos rêves dans lequel la conscience d'image s'enracine également ».

— modèle qui rappelle inévitablement l'empirisme classique. Or, on sait à quel point Husserl a tenu à se séparer des empiristes classiques et des psychologistes de l'époque, selon lesquels l'imagination se distingue de la perception par une simple différence de contenu. Et pourtant, Husserl semble hésiter et admettre l'hypothèse, tout comme le fera plus tard Sartre, d'une autre « matière », qui serait propre aux actes imaginatifs[1]. La question, cependant, est la suivante : comment penser la différence entre les sensations et d'éventuels phantasmata ? Est-ce là une différence d'essence, de nature, ou bien faut-il valider l'hypothèse selon laquelle les phantasmata seraient des sensations plus affaiblies ? Valider la première hypothèse, c'est accepter la difficulté suivante : comment l'objet perçu peut-il également être imaginé ? Ou encore : y a-t-il des objets qui peuvent être perçus mais non imaginés ? Valider la seconde hypothèse, c'est, au contraire de la première, ne pas faire de la perception et de l'imagination deux domaines absolument hétérogènes l'un à l'autre. Mais c'est se retrouver confronté une autre difficulté : puisqu'il n'y a pas d'objet-image qui, dans la *Phantasie*, permette d'établir un conflit avec le champ perceptif, comment prémunir la perception d'une certaine contamination par l'imagination ?[2] C'est pourquoi Husserl, dans le cours de 1904/1905, tergiverse abondamment sur la possibilité de conférer à la *Phantasie* une certaine autonomie vis à vis de la *Bildbewusstsein*, tout en conservant un parallélisme du point de vue des structures intentionnelles de ces deux types d'actes imaginatifs.

Par ailleurs, dans ces mêmes cours prononcés à Göttingen lors du semestre d'hiver 1904/1905, Husserl semble se prémunir de l'objection du dédoublement du corrélat intentionnel en affirmant que l'objet-image est un néant (*Nichts*). Ce dernier est un « rien ». Comme tel, il est absolument dépourvu de toute teneur ontologique, bien qu'il apparaisse et que, sur la base de son apparition, ce soit le sujet-image, l'objet représenté, qui se donne indirectement. Husserl écrit à ce propos : « L'objet-image n'existe pas véritablement, cela ne veut pas seulement dire qu'il n'a pas d'existence en dehors de ma conscience, mais aussi qu'il n'a pas une telle (existence) à l'intérieur de ma conscience, il n'a absolument aucune existence »[3]. L'objet-image est *seulement* intentionnel et, comme tel, il ne saurait recevoir à proprement parler le titre d'objet. Aussi, étant donné qu'il est *seulement*

[1] J.- P. Sartre, *L'imaginaire* (1940), Paris, Gallimard (coll. « folio-essais »), 2005.
[2] Cf. A. Dufourcq, *La dimension imaginaire du réel dans la philosophie de Husserl*, Dordrecht, Springer (coll. « Phaenomenologica », 198), 2011, p. 47-51.
[3] E. Husserl, *Hua 23, op. cit*., § 10, p. 66.

intentionnel, l'objet-image ne saurait correspondre à un contenu réel, immanent à la conscience.

Comme on le voit, la question de l'imagination, telle qu'elle est posée par Husserl dans la *Cinquième Recherche logique*, est envisagée, à l'instar de tous les vécus de conscience, comme l'opération d'une forme d'appréhension particulière prenant appui sur un contenu (*Inhalt*) spécifique, les sensations. En ce sens, elle semble définir, sur le plan noétique, une modalité intentionnelle irréductible à celle de la perception, clairement séparée de celle-ci. Et pourtant, elle est également définie par Husserl comme une présentification intuitive, fournissant indirectement un objet. Qui plus est, elle est conçue comme présentification en image, puisque l'imagination est d'emblée comprise d'après la structure intentionnelle de la *Bildbewusstsein*, comme en atteste clairement le passage suivant : « Que, par exemple, nous considérions un phénomène imaginatif comme la présentification (*Vergegenwärtigung*) d'un objet réel ou comme une simple imagination, cela ne change rien à ce fait qu'il est représentation par image, que son contenu assume, par conséquent, la fonction de contenu d'image »[1]. La présentification que décrit alors Husserl définit clairement une structure de renvoi.

Aussi, à l'époque de la *Cinquième Recherche*, l'élaboration de la définition husserlienne de l'imagination se trouve étroitement corrélée à la problématique de l'intentionnalité. Plus exactement, il s'agit pour Husserl, par le biais de la critique de la *Bildertheorie*, de décrire le statut de l'objet intentionnel en s'opposant à toute lecture immanentiste de la conscience. À cet égard, l'appréhension husserlienne du phénomène de l'image comme *conscience d'*image rend compte de la transcendance de l'objet intentionnel comme son trait définitoire.

2. L'hypothèse des actes mixtes dans la *Sixième Recherche logique*

Dans cette section, nous tenterons de saisir en quel sens Husserl, malgré le schéma forme d'appréhension/contenu qui départage clairement diverses modalités intentionnelles[2], en vient à envisager l'hypothèse d'actes mixtes.

[1] E. Husserl, *Recherches logiques. Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance*, t. III, trad. fr. H. Elie, L. Kelkel & R. Schérer, Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 1974, § 26, p. 115 (désormais abrégé *RL VI*).

[2] Sur ce point, le cas de la fiction perceptive, qui est étudié par Husserl, est assez clair. Husserl montre, relativement à l'exemple du mannequin de cire, que ce mannequin ne peut, dans le même temps, être à la fois objet d'une perception et objet d'une fiction. Cet exemple montre, selon nous, l'importance de la notion de conflit

En effet, ce schéma, bien qu'il permette de comprendre comment une même matière peut être appréhendée selon diverses modalités intentionnelles, fait également voir l'impossibilité d'une juxtaposition simultanée de deux qualités pour une même matière. De la sorte, l'hypothèse husserlienne d'actes mixtes peut sembler paradoxale.

Dans la *Sixième Recherche*, Husserl examine les conditions de possibilité d'actes du connaître (*Erkennen*). Il s'agit pour lui, non plus de penser la manière dont diverses modalités intentionnelles se rapportent à leur corrélat intentionnel, mais d'appréhender dans quel sens certains actes intentionnels expriment des actes du connaître à travers la notion de remplissement (*Erfüllung*). Apparaissent alors dans la catégorie des actes qui s'opèrent selon un remplissement intuitif les actes perceptifs et imaginatifs ; les actes signitifs sont déportés de cette sphère bien que, tout comme les actes perceptifs et imaginatifs, ils appartiennent à la catégorie des actes objectivants.

Au début de cette *Sixième Recherche*, au paragraphe 8, Husserl montre comment l'acte du remplissement implique deux types d'actes, une intention de signification et un acte d'intuition, selon ce qu'il appelle une « *appartenance mutuelle* »[1]. La rencontre de ces deux actes forme une conscience de remplissement que Husserl caractérise également comme conscience d'identification, puisqu' « on peut caractériser tant le remplissement que le connaître — ce qui n'est qu'un autre mot — comme étant un acte identifiant »[2]. En d'autres termes, ce qui est ainsi éprouvé dans la conscience de remplissement, c'est une identification entre l'objet de l'acte d'intention de signification et celui de l'acte d'intuition. Plus exactement, nous faisons l'expérience qu'il s'agit du même objet : « *La même* objectivité est rendue présente intuitivement, alors qu'elle était "simplement pensée" dans l'acte symbolique »[3]. Ainsi, le « caractère du connu »[4] de l'objet repose dans une identification qui semble indiquer un reconnaître, une démarche dans laquelle il y a eu vérification, vérification d'une adéquation.

On peut, de la sorte, s'interroger sur l'épistémologie développée par Husserl. Certainement, il faudrait demander : peut-on identifier ce qu'on ne connaît pas ? Si c'est le même objet qui est à la fois rendu intuitif et visé par

---

(*Widerstreit*) qu'exprime, comme nous l'avons déjà dit, celle d'objet-image dans le cadre des actes d'imagination.

[1] E. Husserl, *RL VI*, t. III, § 8, p. 47.

[2] *Ibid*., p. 51.

[3] *Ibid*., p. 48.

[4] *Ibid*., p. 51.

une intention de signification, cela ne signifie-t-il pas que « pour Husserl, connaître, au sens le plus général du terme, c'est toujours reconnaître »[1] ? Comment comprendre alors la notion de remplissement en ce qu'elle implique une dimension indéfiniment téléologique qui la structure ?

Sans répondre pour le moment à cette question, analysons plus en profondeur la manière dont Husserl décrit le remplissement dans le cadre des actes perceptifs et imaginatifs. Dans le § 14, Husserl commence par expliciter la différence entre le signe (*Zeichen*) et l'image (*Bild*). Cette différence se situe sur le mode de la structure de renvoi propre au signe et à l'image : tandis que, dans le cas du signe, le rapport avec ce dont il est le signe ou avec ce qui est désigné est marqué par une totale contingence, l'image, en revanche, « a avec la chose un rapport *de ressemblance*, et si ce rapport fait défaut, on n'est plus en droit de parler d'image »[2]. En ce sens, l'image est reliée avec ce dont elle est l'image selon un rapport de nécessité, dont rend compte le modèle de l'*Abbild* utilisé par Husserl pour décrire les relations entre les trois objectités de l'image physique. Comme nous l'avons déjà remarqué, l'impératif mimétique qui commande ce modèle est un impératif catégorique, si l'on peut dire, puisqu'il définit très explicitement en quoi une image peut être appelée image au sens de Husserl. Néanmoins, cet impératif mimétique est un impératif en tension du fait que le rapport dont il s'agit demeure un rapport de ressemblance et non d'identité. Dans ce dernier cas, nous serions dans la situation d'une fiction perceptive, et nous ne pourrions alors plus parler d'image. Dans ce rapport de ressemblance, l'image est conçue par Husserl comme un *analogon*, un représentant de l'objet représenté grâce auquel ce dernier peut précisément être rendu intuitif.

Aussi, si l'image est bien un acte intuitif — si, en ce sens, elle peut être rapprochée de la perception — il n'en reste pas moins qu'elle conserve avec le signe une certaine proximité en sa qualité d'acte complexe ou fondé. Husserl écrit à ce propos : « Pareillement, l'image, par exemple un buste en marbre, est aussi une chose comme n'importe quelle autre ; c'est seulement le nouveau mode d'appréhension qui en fait une *image* ; dès lors, il n'y a pas seulement la chose en marbre qui apparaît, mais simultanément et sur la base de cette apparition, une personne est visée par le moyen de l'image »[3]. De ce point de vue, l'image semble alors comprise entre la perception et le signe. Elle occupe une position intermédiaire tout à fait spécifique. En effet,

[1] J. Benoist (dir.), « Sur le concept de "remplissement" », dans *Id.* (éd.), *Husserl*, Paris, Cerf (coll. « Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie »), 2008, p. 209.
[2] E. Husserl, *RL VI*, *op. cit*., p. 72.
[3] *Id.*

Husserl explicite par la suite la manière dont s'opèrent les synthèses de remplissement dans le cadre de l'imagination. Il écrit : « En désignant cette propriété comme celle de la représentation par image, nous énoncions par là même qu'ici *le remplissement du semblable par le semblable détermine intrinsèquement le caractère de la synthèse de remplissement comme étant celui d'une synthèse imaginative* »[1]. Plus exactement, dans le cas de l'imagination, la synthèse de remplissement s'opère par ressemblance avec l'objet représenté. De plus, cette synthèse s'accomplit, tout comme pour les actes perceptifs, par esquisses, sur la base de la *hylè*. Si les synthèses de remplissement imaginatives s'opèrent par esquisses, c'est tout simplement parce que l'imagination indique l'opération d'une double appréhension, d'une appréhension imaginative fondée sur une appréhension perceptive — autrement dit, c'est parce que l'imagination est conçue tout d'abord comme image *physique*, comme une image incarnée dans le champ perceptif. Étant donné que la phénoménalisation de l'image en tant que telle est dès lors inséparable du champ perceptif à partir duquel elle émerge, elle est alors également appréhendée par la conscience selon des esquisses. Toutefois, cela ne signifie pas que nous percevons d'abord la *Bildding* de l'image physique et que nous appréhendons ensuite, par une conscience imaginative, l'image comme telle. Il faudrait alors admettre que nous avons affaire à deux actes juxtaposés et, comme nous l'avons déjà indiqué, cela signifierait que l'acte d'imagination n'est pas vécu de manière unitaire.

Si l'imagination ou conscience imaginative fournit un objet, si elle le rend intuitif selon un rapport nécessaire de ressemblances qui s'esquissent selon une dynamique téléologique indéfinie, le remplissement qui s'opère possède une plénitude moindre[2] que dans le cas des synthèses de remplisse-

[1] *Ibid*., p. 73.

[2] Dans la mesure où Husserl considère que le remplissement s'opère également par esquisses dans les synthèses perceptives et imaginatives, et dans la mesure où le remplissement, dans les synthèses imaginatives, est toujours reconduit à l'aune de celui qui a lieu dans la perception, on peut autoriser l'emploi de l'expression « plénitude moindre ». Toutefois, nous sommes conscient que l'emploi d'une pareille expression semble suggérer que Husserl considère l'imagination, à l'instar des empiristes, comme une perception dotée d'un moindre degré d'intensité. Néanmoins, l'emploi de cette expression tente de mettre en relief un paradoxe de la conception husserlienne de l'imagination. Effectivement, Husserl attribue aux synthèses imaginatives une progression téléologique semblable à celle de la perception. Or, dans le cas de l'imagination, il est impératif que l'idéal de progression téléologique soit soumis à des restrictions, afin que l'image ne se confonde pas avec l'objet qu'elle représente.

ment propres aux actes perceptifs. En effet, la perception fournit un objet en personne, elle ne le fournit pas de manière indirecte, par l'intermédiaire d'un *analogon* : « Par opposition à l'*imagination (*Imagination*)*, la *perception* est, comme nous avons coutume de le dire, caractérisée par le fait qu'en elle un objet apparaît "*lui-même*" et non pas simplement "en image". En cela nous reconnaissons immédiatement les différences caractéristiques des *synthèses de remplissement*. L'imagination se remplit par la synthèse spécifique de la ressemblance de l'image, la perception par la *synthèse de l'identité matérielle* (sachlichen), la chose se confirme par "elle-même" (*Selbstdarstellung*) en se manifestant sous des aspects divers sans cesser d'être une seule et même chose »[1]. La plénitude qui caractérise les synthèses de remplissement dans la perception est donc une plénitude « matérielle » ou « concrète » : l'objet est là devant nous. Nous le cherchions, nous pensions à cet objet, et soudain le voilà, présent en « chair et en os ». C'est le même objet auquel je me référais tantôt de manière symbolique, que je visais par la pensée, et qui se déploie à présent par esquisses sous mon regard. En conséquence, la plénitude intuitive constitue le critère essentiel selon lequel la visée intentionnelle pourra trouver vérification et exprimer ainsi un rapport de vérité, grâce à un acte d'intuition. Aussi pourrait-on dire, avec Derrida, que l'intuition originaire désigne cette « expérience de l'absence et de l'inutilité du signe »[2].

Cependant, on peut s'interroger sur la manière dont Husserl confère aux synthèses de remplissement des actes imaginatifs une progression téléologique identique à celles se déroulant dans la perception externe. Comment faut-il comprendre cette prétention de l'imagination à reproduire l'objet qu'elle représente selon le moteur d'une fin sans fin ? Bien que les synthèses de remplissement des actes perceptifs et imaginatifs se produisent par esquisses, c'est-à-dire étant donné que leur prétention à donner l'objet intégralement soit limitée par une nécessité de fait, ne peut-on pas voir dans cette progression téléologique qui caractérise l'appréhension imaginative ce qui ne peut que détruire le phénomène de l'image ? Certainement, qu'arriverait-il si une image pouvait reproduire l'objet qu'elle représente de telle manière qu'il y ait confusion, voire coïncidence identique entre elle et ce même objet ? On se retrouverait dans une situation où l'on ne pourrait plus déterminer avec certitude si l'image n'est pas l'objet lui-même. En d'autres termes, si ce qui est alors encouru, c'est le risque d'une invasion de la perception par l'imagination, il peut être permis de poser ces deux

[1] *Ibid*., p. 74.
[2] J. Derrida, *La Voix et le Phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl* (1967), Paris, PUF (coll. « Quadrige »), 2012, p. 71.

questions : d'une part, le remplissement intuitif tel qu'il a lieu dans la perception est-il encore originaire ? Présente-t-il encore la chose « en chair et en os » ? D'autre part, si la donation procédant du remplissement intuitif de la perception n'est plus originaire, cela ne remet-il pas directement en cause le processus de connaissance lui-même ? Dans ce cas, comment assurer encore la légitimité de la dimension potentiellement épistémologique accordée par Husserl à l'imagination vis-à-vis de la perception ? Affirmer la progression téléologique des synthèses de remplissement imaginatives, n'est-ce pas perdre à la fois l'image et la frontière étanche séparant imagination et perception, image et chose, fiction et réalité ?

Il est clair que, relativement à l'image, la dimension inexorablement téléologique du remplissement des actes imaginatifs pose de nombreuses difficultés. Parmi elles, ressurgit la question que nous posions plus haut : l'image n'aurait-elle d'autre valeur que celle, mimétique, qui consisterait à reconnaître en elle un objet (représenté) et ainsi perçu déjà auparavant ou, en tout cas, un objet qui puisse absolument être perceptible ? Encore une fois, dans le cadre de l'imagination, connaître ne signifierait-il pas d'emblée reconnaître, à savoir reconnaître ce qu'une première perception nous avait déjà présenté ? Sur ce point, Husserl semble osciller entre la volonté de conférer à l'image le statut d'une reproduction et celle de sauvegarder une limite infranchissable entre perception et imagination, une limite que la dimension téléologique des synthèses de remplissement imaginatives invite pourtant à franchir.

La seule solution, nous semble-t-il, qui puisse être apportée à ce paradoxe de la théorie husserlienne de l'imagination, réside dans le concept d'objet-image. En tant qu'il correspond à une certaine manière de mettre en image (*Verbildlichung*) l'objet représenté, c'est l'objet-image qui permet de faire jaillir constamment une conscience de conflit et d'importer du même coup au cœur du modèle de l'*Abbild* une dimension de créativité[1]. Ces petits hommes représentés selon des nuances de gris sur une photographie en noir et blanc ne sont pas les hommes représentés eux-mêmes[2]. Et c'est sans compter également ce qu'écrit Husserl au § 16 de la *Sixième Recherche* : « Si nous nous représentons dans l'imagination un objet tournant et pivotant dans

[1] C'est en ce sens que Samuel Dubosson souligne le risque d'« un assujettissement de l'activité artistique à un impératif mimétique qui résulterait de la conception téléologique du remplissement intuitif ». Cf. S. Dubosson, *L'imagination légitimée. La conscience imaginative dans la phénoménologie proto-transcendantale de Husserl*, Paris, L'Harmattan (coll. « Ouverture Philosophique »), 2004, p. 60.
[2] E. Husserl, *Hua 23*, *op. cit*., p. 171.

tous les sens, la succession des images est constamment reliée par des synthèses de remplissement concernant les intentions partielles ; mais chaque nouvelle représentation d'image n'est pas, prise dans son ensemble, un remplissement de la précédente, et la série totale des représentations ne se rapproche pas progressivement d'un but. Il en est de même de la multiplicité des perceptions se rapportant à la même chose extérieure. Les gains et les pertes s'équilibrent à chaque progression, le nouvel acte est plus riche en plénitude quant à certaines de ses déterminations, tandis que, quant à certaines autres, il a dû en conséquence perdre de sa plénitude »[1]. De cette façon, toute synthèse de remplissement se signale par l'accompagnement indissociable d'un évidement (*Entleerung*).

Mais dans ce cas, comment comprendre ce que Husserl écrit juste un peu plus loin dans le texte : « Nous pouvons dire, par contre, que la *synthèse totale* des imaginations ou perceptions successives représente, comparativement à l'acte singulier faisant partie de cette succession, un accroissement de plénitude de connaissance »[2] ? Manifestement, il entend attribuer aux synthèses imaginatives le rôle épistémologique d'un complément des synthèses perceptives. Certainement, Husserl semble envisager et valider l'hypothèse selon laquelle, en vue d'un accroissement de connaissance, des synthèses imaginatives viennent compléter le remplissement accompli dans diverses synthèses perceptives. Autrement dit, il s'agit de se demander dans quel sens des intentions vides accompagnant une perception sensible pourraient se trouver remplies par des synthèses imaginatives[3].

---

[1] E. Husserl, *RL VI, op.cit.*, § 16, p. 87.

[2] *Id.*

[3] En ce sens, l'une des principales difficultés redoutables de cette hypothèse des actes mixtes est de considérer que l'imagination pourrait jouer la fonction de remplissement des intentions vides qui demeurent pourtant des intentions signitives. Plus clairement, alors que Husserl semble bien distinguer entre le signe et l'image, en ce que le signe conserve un rapport de pure contingence à ce qu'il désigne il admet pourtant l'idée d'un mixte qui consisterait dans la substitution d'une intention vide signitive par une image. Or, une telle substitution pourrait causer la difficulté suivante : existe-t-il une pensée sans images ? Il est alors clair que nous touchons encore une fois au caractère problématique de la définition husserlienne de la présentification dans les *Recherches logiques*. Sur ce point, l'autonomisation de la *Phantasie* vis à vis de la structure intentionnelle de la conscience d'image nous paraît décisive, puisqu'elle ne peut alors plus être comprise comme l'intuition d'un objet absent.

Toutefois, les questions et difficultés posées par cette hypothèse sont nombreuses. Parmi elles, on peut dégager trois questions ou problématiques fondamentales qui s'entrelacent étroitement.

1/ Tout d'abord, comme nous venons de le faire remarquer, on peut s'interroger sur la légitimité d'une pareille description relativement aux vécus de perception. En d'autres termes, lorsque je perçois un objet, est-ce que je fais intervenir une appréhension imaginative afin de compléter ma perception de cet objet, afin de la remplir ? Ces intentions vides, qui accompagnent une perception sensible et signalent l'épreuve d'une certaine absence au cœur de cette perception, doivent-elles recevoir leur remplissement de l'imagination ? Il est vrai que lorsque nous percevons, nous percevons toujours relativement à un champ perceptif comportant son horizon propre. Peut-être même anticipons-nous certaines parties du champ phénoménal qui *ne nous sont pas encore données*. Il est alors sans doute permis d'affirmer que, dans cette anticipation, nous en venons parfois à « compléter » certaines esquisses de l'objet qui s'offre à notre regard. En ce sens, l'hypothèse d'un complément d'esquisses au cœur de la perception n'est pas à rejeter en tant que telle ; ce qui pose difficulté, c'est que ce soient des appréhensions imaginatives qui sont amenées à enrichir des synthèses perceptives et ce, dans un but clairement épistémologique. Sans doute peut-on alors affirmer, avec Adolf Reinach, que les intentions vides, qui sont co-visées dans la perception d'un objet, ne relèvent pas de l'imagination : « Il y a, devant moi, un livre ; le livre tout entier m'est représenté (*vor-stellig*), et, pourtant, seules quelques parties de cet objet me sont données par l'intuition. L'envers du livre, par exemple, ne m'est en aucune manière donné par l'intuition, je ne le perçois pas, et je n'ai pas davantage, *d'ordinaire*, l'habitude de puiser dans une représentation intuitive tirée de mon souvenir ou de mon imagination (*Phantasie*) »[1]. L'emploi de l'expression « d'ordinaire » paraît significatif ; il nous semble suggérer une distinction entre une perception sensible *stricto sensu* — c'est bien telle facette de l'objet que je perçois actuellement — et une perception sensible inactuelle, ou, pour le dire dans les termes de Fink, dé-présentée. Par ailleurs, cela suggère également que la création d'une représentation intuitive à partir du souvenir ou de l'imagination demeure une possibilité, mais une possibilité qui n'est pas inhérente à l'acte de perception lui-même.

[1] A. Reinach, « La théorie du jugement négatif », trad. fr. M. de Launay revue par J.-F. Courtine, dans *Id.*, *Phénoménologie réaliste*, Paris, Vrin, 2012, p. 134-135. Nous soulignons.

De manière plus synthétique, on peut donc dire que l'hypothèse des actes mixtes problématise la question de l'absence au sein même de la perception sensible. Il semblerait alors que la perception sensible, dans la présence qu'elle fournit pourtant « en personne », témoigne continûment d'une certaine absence. Tout l'enjeu de la question est donc de répondre à cette question : cette absence que nous éprouvons dans la perception tire-t-elle forcément sa provenance d'une perception, passée ou possible ? L'épreuve de l'absence, telle qu'elle se joue dans notre capacité d'anticipation et la stimule, doit bien exprimer une absence *de* quelque chose puisque, aussi motivée qu'elle soit, elle peut être déçue une infinité de fois[1]. À notre sens, c'est également à cette dimension d'absence que nous convoque la notion husserlienne de remplissement lorsqu'elle est constamment envisagée comme le lieu d'un inséparable évidement. Il est alors clair que la possibilité d'un mixte implique une remise en question du statut de la perception entendue comme acte donateur originaire et comme présence.

2/ Ensuite, comme nous l'avons laissé entendre, l'hypothèse de synthèses imaginatives complétant des synthèses perceptives paraît difficilement compatible avec le schéma *Inhalt-Auffassung*. Certainement, Husserl, qui finalise ce schéma au cœur de sa *Sixième Recherche*, tente d'expliciter ainsi cette « différence phénoménologique irréductible »[2] qui distingue clairement la spécificité de différentes formes d'appréhensions, mais seulement du point de vue noétique puisqu'il apparaît incapable d'expliquer pourquoi une même matière peut être appréhendée par diverses qualités sans que ces dernières soient juxtaposées, tout en conservant le même sens. Comment comprendre encore la spécificité de la forme d'appréhension de l'imagination, si c'est sur la matière également identique de la perception qu'elle intervient ? Est-ce le seul point de vue noétique qui permet de saisir la distinction entre perception et imagination ? Comment, alors, dans le cadre de l'hypothèse dont nous discutons ici, ne pas confondre perception et imagination ? Parvient-on à rendre compte de l'imagéité de l'image en se référant à une distinction exclusivement noétique ?

3/ Enfin, une troisième difficulté liée à l'hypothèse des actes mixtes touche directement le concept même de présentification puisque, comme

[1] Et pourtant, là encore, l'analyse du concept de *Phantasie* permettrait selon nous d'envisager, alors que nous parlons précisément d'anticipation, des phénomènes comme celui de l'attente ou encore celui du désir comme pouvant exprimer l'absence de quelque chose qui, précisément, n'a pas été perçu antérieurement (mais s'est peut-être consolidé à partir d'une perception passée).
[2] E. Husserl, *RL VI, op.cit.*, § 26, p. 118.

nous l'avons également souligné, « dans les *Recherches logiques*, toutes les présentifications sont analysées comme des imaginations, qui constituent le mode par excellence de la donation de sens d'un objet en absence de celui-ci »[1]. En effet, lorsque Husserl envisage que nous pourrions imaginer certaines esquisses manquantes dans la perception d'un objet afin d'en enrichir notre connaissance, il n'est absolument pas question de dire que nous pouvons détourner le sensible au gré de nos fantaisies. Bien au contraire, si l'appréhension imaginative peut être appelée à jouer dans la fonction cognitive, c'est parce qu'elle est intuitive et de telle sorte que « l'intention-de-sujet trouve remplissement par un original »[2]. Aussi l'image d'un objet représenté peut-elle être comprise comme une copie — puisqu'il s'agit bien ici de renvoyer à un original : c'est une image à travers laquelle on peut accroître la connaissance de l'objet qu'elle représente en s'y rapportant. De cette façon, ce qui demeure problématique dans l'hypothèse des actes mixtes, par la réduction de la *Vergegenwärtigung* à la *Bildbewusstsein*, c'est le fait que la phénoménologie husserlienne semble alors s'engouffrer dans les méandres d'une *Bildertheorie* dont elle s'est pourtant efforcée de dénoncer les erreurs. Elle paraît assurément faire appel, pour la connaissance, à un intermédiaire — l'image —, et elle y fait appel comme si l'image faisait indubitablement écho à une perception antérieure toujours possible. Par cette réduction, elle paraît à nouveau faire de l'image le contenu immanent à la conscience d'une perception antérieure, auquel on se rapporterait pour compléter les esquisses manquantes d'une perception présente. Ce faisant, Husserl paraît oublier ce qui fait l'originalité même de sa théorie de l'imagination, à savoir que l'intentionnalité ne suppose pas l'image puisque au contraire, c'est l'image qui suppose l'intentionnalité. Qui plus est, lorsque Husserl écrit : « En raison de ce mélange entre composantes perceptives et imaginatives qu'admet et, en règle générale, présente le contenu intuitif d'une perception, nous pouvons encore songer à procéder à une autre distinction d'après laquelle on discernera dans le contenu d'une perception entre le *contenu perceptif pur* et *un contenu complémentaire d'image* »[3], il paraît reconnaître, voire suggérer « l'invasion du perçu par l'imagé-imaginé »[4]. En conférant à l'imagination le statut d'appréhension intuitive —

[1] D. Popa, *Apparence et réalité. Phénoménologie et psychologie de l'imagination*, Hildescheim, Olms, 2012, p. 176.
[2] E. Husserl, *Hua 23*, *op. cit*., p. 165.
[3] E. Husserl, *RL VI*, *op. cit.*, § 23, p. 105.
[4] E. Escoubas, « *Bild, Fiktum* et esprit de la communauté chez Husserl », *Alter*, 4 (1996), p. 284.

bien qu'impropre —, il oublie ce qu'il découvre pourtant dans la description des synthèses perceptives et imaginatives par esquisses, c'est-à-dire que l'appréhension imaginative ne s'épuise pas dans sa structure de renvoi, elle témoigne également d'une absence qui mobilise sans cesse son activité même et qui n'est pas forcément absence *de* quelque perçu.

Toutefois, il ressort de ces quelques réflexions que la présentification et l'imagination sont toujours élaborées par Husserl en référence à la donation originaire de la perception. S'il doit y avoir un monde de l'imagination, c'est un monde qui apparaît toujours dérivé, dans sa structure même, de celui de la perception. Et pourtant, lorsque Husserl conçoit le *Bild* comme étant une image-copie de l'objet qu'il représente et qu'il évoque l'hypothèse d'un mixte, n'est-il pas en train de renverser les rapports entre perception et imagination, en faisant de cette dernière une représentation, une sorte de contenu immanent à la conscience ? À cet égard, on peut s'interroger plus avant sur l'expression même d'esquisses « manquantes ». En effet, utiliser une telle expression, n'est-ce pas devoir se résoudre à admettre que, toutes manquantes soient-elles, ces esquisses auraient déjà fait l'objet d'une donation ? N'est-ce pas, d'une manière ou d'une autre, réintroduire la notion de chose en-soi, pourtant foncièrement incompatible avec la perspective phénoménologique ? N'est-ce pas se trouver contraint d'affirmer que « la représentation inadéquate serait donc mesurée à l'aune de la représentation adéquate dans laquelle (…) le représentant et le représenté ne sont pas seulement identiques, mais coïncident totalement »[1] ? Autrement dit, dans quel sens attribuer à la perception externe ou sensible l'idéal d'adéquation atteint dans la perception interne sans tomber dans une confusion entre transcendance et immanence ?[2]

Assurément, comme l'assure Husserl, c'est toujours la même objectivité qui se donne, bien que l'on n'en perçoive jamais que des *Abschattungen* dont les gains et les pertes s'équilibrent. Au cœur du déploiement des différentes esquisses, c'est, selon Husserl, le même objet qui se donne dans chacune d'elles et selon un rapport de coappartenance (*Zusammengehörigkeit*) qui fait s'entre-appartenir ces différentes esquisses les unes aux

[1] R. Bernet, *La Vie du sujet*, Paris, PUF, 1994, p. 128.

[2] Comme le montrent les *Idées I*, c'est une différence eidétique infranchissable qui sépare la perception interne de la perception externe, et qui, de même, sépare la perception des représentations par image ou par signe. L'être transcendant qui s'esquisse, qui se donne de manière analogue à la chose, par le moyen d'apparences, ne peut absolument pas devenir un être immanent en ce sens qu'une chose n'est jamais un vécu. Cf. E. Husserl, *Idées I*, §§ 41, 43, 44, 46.

autres en ce qu'elles revoient chacune au même objet. Cette même objectivité qui se donne constamment sans se donner intégralement paraît supposer que l'on dispose, d'une manière ou d'une autre, d'un certain concept de chose en-soi auquel se rattacheraient toutes les esquisses de l'objet en question. À cet égard, on sait quelle solution les *Idées I* apporteront à cette difficulté : l'idéal d'adéquation auquel tend la perception sensible doit être reconduit à une *Idée* au sens kantien du terme, un idéal ou horizon régulateur. La chose à laquelle se rapporte une multiplicité indéfinie d'apparences ne consiste pas en un objet physique ; elle correspond plutôt à l'unité intentionnelle de toutes ces apparences[1].

3. Présentification : modification et reproduction

Comme nous l'avons suggéré, l'hypothèse d'actes mixtes qui seraient à la fois perceptifs et imaginatifs soulève un certain nombre de difficultés. Nous nous proposons à présent d'examiner l'une de ces difficultés à partir du concept de présentification et, plus spécialement, à partir du traitement dont ce concept a fait l'objet dans les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* de 1905.

Dans les analyses précédentes, nous avons mis en évidence de quelle manière la troisième difficulté de la problématique des actes mixtes tenait précisément à la définition de la présentification comme conscience d'image. Cette définition restrictive de la présentification avait comme conséquence de réintroduire, dans la phénoménologie husserlienne, les écueils d'une *Bildertheorie*. En ce sens, il nous paraît pertinent de nous tourner vers les analyses des *Leçons sur le temps* de Husserl et ce, pour deux raisons. D'une part, c'est dans ces leçons que l'on trouve une première réélaboration du concept de présentification. Celui-ci ne désigne plus seulement une conscience d'image, il compte également le phénomène du souvenir (*Wiedererinnerung*). D'autre part, la réélaboration du concept de la présentification y apparaît indissociable de l'instauration d'un nouveau modèle, celui de la reproduction. Ce modèle de la reproduction, qui va peu à peu se substituer au schéma forme d'appréhension/contenu, permettra de comprendre la présentification comme la modification reproductive d'une perception passée ou d'une perception correspondante possible.

[1] Cf. E. Husserl, *Idées I*, § 42, p. 138. Husserl écrit à ce propos : « la chose spatiale se réduit à une unité intentionnelle qui par principe ne peut être donnée que comme l'unité qui lie ces multiples manières d'apparaître ».

Selon nous, un tel remaniement du concept de présentification annonce un changement important dans les analyses phénoménologiques de Husserl. Il ne s'agit pas seulement de montrer comment la perspective génétique impose à Husserl de réfléchir et alors de distinguer précisément entre perception, imagination et souvenir. Plus spécifiquement, le modèle de la reproduction va permettre de repenser les liens étroits entre diverses modalités intentionnelles en les comprenant comme des modifications. Par ailleurs, ce modèle de la reproduction est tout aussi décisif pour la question de la *Phantasie*, puisqu'il permettra de conférer une autonomie à celle-ci par rapport à la conscience d'image[1]. En effet, comprendre les vécus d'imagination comme des modifications de perceptions correspondantes possibles, c'est admettre que tout acte d'imagination ne se produit pas inéluctablement sur le fondement d'une perception passée — ce qu'induisait le modèle de l'*Abbild* définissant l'image. En d'autres termes, il s'agit d'accorder — particulièrement — à la *Phantasie* une dimension d'anticipation, de prospective, ou encore d'attente relevant de la sphère du phantasme. Ainsi entendue, l'expérience de la *Phantasie* se signalerait par la rupture qu'elle introduit avec l'enchaînement temporel de la perception.

Tout d'abord, essayons de définir plus précisément ce modèle de la reproduction grâce auquel Husserl abandonnera par la suite sa théorie des présentifications, telle qu'elle est conçue dans les *Recherches logiques*. À ce propos, on peut saisir le modèle de la reproduction comme « l'étude de l'essence de l'implication intentionnelle d'une autre conscience (propre puis étrangère) dans la conscience accomplie actuellement »[2]. En d'autres termes, ce modèle permet de rendre compte de la double intentionnalité qui est à l'œuvre dans les présentifications et les définit. En ce sens, les *Leçons* de 1905 définissent les présentifications comme des modifications reproductives, parmi lesquelles il faudrait également compter : le souvenir (ou ressouvenir — *Wiedererinnerung*) et l'imagination. En effet, pour ce qui est du souvenir secondaire, Husserl parle, notamment dans le § 99 des *Idées I*, de modification reproductive simple. Qu'est-ce à dire ?

---

[1] Cf. D. Popa, *Apparence et réalité*, *op. cit.*, p. 176. L'auteur écrit au sujet de l'autonomisation de la *Phantasie* à l'égard de la conscience d'image : « L'analyse approfondie des présentifications contribue à approfondir la compréhension de l'imagination non seulement en tant que conscience d'image, mais aussi en tant que fantaisie, comprise comme une présentification à laquelle manque la dimension du présent. Là où la conscience d'image re-présente une chose absente sur la base d'une perception, la fantaisie rend compte d'une manière d'être saisi par des contenus intuitifs sans que l'on puisse parler d'une objectivation en présence ».

[2] E. Marbach, « Imagination, conscience d'image, souvenir », *Alter*, 4, 1996, p. 456.

Le ressouvenir désigne, d'une part, une modification de la perception, conçue dès les *Leçons* de 1905 comme impression originaire ; à ce titre, il désigne alors une perception modifiée. D'autre part, il désigne également une reproduction, c'est-à-dire qu'il reproduit l'objet de la perception. Il faut donc être attentif au fait que, dans le ressouvenir, ce n'est pas la perception d'un objet qui est reproduite. Husserl nous met en garde, à ce propos, contre une éventuelle régression à l'infini : « Rendons-nous clairs ces rapports sur un exemple : je me souviens du théâtre illuminé — cela ne peut pas signifier : je me souviens d'avoir perçu le théâtre. Sinon cette dernière phrase signifierait : je me souviens d'avoir perçu que j'ai perçu le théâtre, etc. Le souvenir implique donc réellement une reproduction de la perception antérieure, mais le souvenir n'est pas, au sens propre, une représentation de cette dernière ; la perception n'est pas visée et posée dans le souvenir, mais sont visés et posés l'objet de la perception et son maintenant, objet qui est de plus posé en relation avec le présent actuel »[1]. De la sorte, le ressouvenir ou souvenir secondaire désigne une modification reproductive indiquant une double intentionnalité, tant du point de vue de la perception modifiée que du point de vue de l'objet reproduit. Aussi, comme on peut le remarquer dans ce passage des *Leçons*, Husserl fait du ressouvenir une présentification position-nelle, puisque je me souviens toujours, d'une manière ou d'une autre, de quelque chose que j'ai perçu.

Au contraire, si l'imagination est définie, elle aussi, comme modification reproductive, elle est néanmoins non-positionnelle. En effet, elle ne pose pas l'objet qu'elle reproduit comme étant existant. Dès lors, « dans la simple imagination n'est donnée aucune position du maintenant reproduit, ni aucun recouvrement de ce même maintenant passé »[2]. En effet, si « ne pas donner en personne est précisément l'essence de l'imagination »[3], c'est que l'imagination est modification de part en part puisqu'elle opère à partir de phantasmata — qui sont des sensations modifiées — et non à partir des sensations elles-mêmes. En ce sens, l'imagination consiste en la modification d'une perception correspondante *possible* et non d'une perception qui aurait eu lieu. L'imagination détermine ainsi un mode particulier du comme-si ; c'est quasiment (*gleichsam*) comme si je vivais telle ou telle perception, étant bien entendu que cette perception n'est pas effective, que je ne suis pas occupée à la vivre en ce moment. En tant que

[1] E. Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. fr. H. Dussort, Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 1964, § 27, p. 77.
[2] *Ibid*., § 23, p. 69-70.
[3] *Ibid*., § 19, p. 63.

quasi-vécu (*gleichsam-Erlebnis*), en tant que quasi-conscience, l'imagination ne peut plus être entendue sur le seul mode de la conscience d'image qui, du fait du modèle de l'*Abbild*, implique la reproduction d'un objet perçu. Bien plus, cette conception de l'imagination comme modification reproductive non-positionnelle incite à conférer davantage de place à l'expérience de la *Phantasie* vis à vis de la *Bildbewusstsein*[1]. Plus particulièrement, elle permet de faire droit à une dimension de créativité de l'imagination qui soit, à l'instar de celle l'objet-image dans la conscience d'image, une créativité de conflit avec l'enchaînement temporel de la perception puisque, dans la *Phantasie*, fait défaut la dimension du présent. Cette dimension de conflit engage la quasi-conscience de la *Phantasie* du fait qu'elle se déploie alors selon une *Ichspaltung* : je suis à la fois ici et maintenant, et pourtant, je n'y suis pas tout à fait. Je suis ailleurs, dans un « là » évanescent, un « là » pour moi auquel ne correspond aucune dimension de présent, portée vers des apparitions fugitives qu'il ne peut être permis d'appeler *images*, puisque l'image renvoie toujours à une objectité clairement déterminée.

Du fait de cette distinction entre souvenir secondaire et imagination, on comprend pourquoi Husserl s'oppose, dans la première section des *Leçons sur le temps*, à l'explication brentanienne de la conscience du temps par l'imagination. On ne voit effectivement pas comment la conscience du temps serait celle d'une quasi-conscience à laquelle ne correspond pas de dimension du présent et qui ne pourrait pas, par conséquent, être conscience de durée. Par ailleurs, la définition de la présentification comme modification reproductive, son élargissement au souvenir, et non plus seulement à l'imagination comprise comme conscience d'image, permettent, selon nous, de dépasser la problématique des actes mixtes. En effet, comme nous l'avons suggéré, la difficulté majeure liée à l'hypothèse d'actes mixtes consiste dans le fait que la présentification est toujours entendue comme une représentation en image d'un objet absent. Or, il y a de bonnes raisons de penser qu'une telle définition de la présentification a pour conséquence un retour aux apories de la *Bildertheorie*.

[1] En ce sens, si l'imagination est conçue par Husserl dans ces mêmes *Leçons* comme la modification reproductive non-positionnelle d'une perception correspondante possible ; si, à ce titre, elle peut faire droit à l'expérience de la *Phantasie*, toute la question reste de savoir ce que reproduirait l'expérience de la *Phantasie*. En effet, le terme de reproduction conserve la marque d'un impératif mimétique propre à la conscience d'image. Toutefois, si l'expérience de la *Phantasie* conserve une référence au champ de la perception, c'est en l'appréhendant comme le lieu d'émergence du possible.

http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2013 ULg BAP

À cet égard, il apparaît clairement que, dans ses *Leçons* de 1905, Husserl confère à la présentification un sens plus large, qui n'est pas exclusivement celui d'une représentation en image. Ce faisant, s'il peut y avoir souvenir d'un objet perçu, ce n'est pas une image qui est visée, c'est bel et bien le même objet qui se trouve reproduit, mais de manière modifiée. Ce qui ne peut signifier qu'il s'agisse là, dans cette modification reproductive, d'une image de l'objet qui nous servirait d'intermédiaire pour nous rapporter à ce même objet[1]. C'est bien de ce point de vue que le modèle de la reproduction, en comprenant les présentifications comme des modifications d'une impression (originaire) permet de résoudre les difficultés du schéma *Inhalt-Auffassung*. À cet égard, le cas de l'imagination apparaît plus complexe, puisqu'elle peut autant désigner une conscience d'image qu'une *Phantasie*. Force est de constater que, dans ces mêmes *Leçons* de 1905, Husserl commence à s'acheminer vers une autonomisation de la *Phantasie* à l'égard de la conscience d'image, lorsqu'il définit l'imagination comme modification reproductive non-positionnelle. Certainement, selon nous, saisir l'imagination comme la modification d'une perception correspondante possible ne place pas absolument le phénomène imaginatif sous le joug nécessaire d'une perception antérieure. Bien que, dans les *Leçons sur le temps*, les phénomènes imaginatifs soient encore analysés de manière unitaire sous le terme d'imagination, il est clair que la conscience d'image, étant donné qu'elle est structurée par un rapport nécessaire de ressemblance qui la structure vis-à-vis de l'objet qu'elle représente, implique une liberté moindre vis à vis du champ de la perception que dans le cas de la *Phantasie.* Reste toutefois que cette autonomisation n'est pas sans risques pour Husserl, comme nous avons tenté de le montrer dans les analyses précédentes.

En outre, il nous apparaît également que le modèle de la reproduction saisissant toutes les présentifications à l'aune de l'impression originaire ne semble plus pouvoir faire droit à l'hypothèse d'un mixte au sens de la

[1] Comme le souligne Fink, « il est tout à fait absurde et contraire au caractère d'expérience du re-souvenir de lui attribuer une conscience d'image. Il n'y a pas de mode plus originaire dans lequel le passé puisse se montrer. Le re-souvenir est, selon son véritable sens, la répétition d'une constitution déjà opérée, ayant sombrée dans l'horizon de passé rétentionnel. (…) Le re-souvenir qui se re-dirige thématiquement sur la temporalité passée de la vie d'expérience et de l'objectivité qui y est expérimentée, est en lui-même impuissant, il ne peut attribuer à l'objet de nouvelles déterminations. C'est au contraire un objet déjà déterminé que vise le re-souvenir. La désignation du re-souvenir comme conscience reproductive exprime cette situation générale ». Cf. E. Fink, *De la phénoménologie*, trad. fr. D. Franck, Paris, Les Éditions de Minuit (coll. « Arguments »), 1974, p. 43-44.

Sixième Recherche logique. Si l'imagination consiste en une modification reproductive d'une perception correspondante possible, on ne voit plus comment elle pourrait surgir à côté d'un acte de perception, comme s'il s'agissait de deux modalités intentionnelles parallèles dans la vie de la conscience. Étant donné qu'elle opère par ailleurs sur la base de sensations modifiées, on ne voit plus comment la possibilité d'un mixte pourrait encore être admise. Sur ce point, il est clair que les analyses sur la conscience intime du temps invitent à concevoir la vie de la conscience, non pas comme l'empiètement sur un plan horizontal de deux actes séparés, mais comme une vie de profondeurs qui s'entrecroisent selon le déroulement d'une impression originaire. N'est-ce pas d'ailleurs Husserl qui montre, dans la *Cinquième Recherche logique*, comment deux qualités d'actes ne peuvent appréhender simultanément une même matière ? Toutefois, l'imagination comme modification reproductive non-positionnelle semble rentrer dans un conflit incessant avec l'enchaînement temporel de l'impression originaire. Si la conscience imaginative se déploie à partir de ces sensations modifiées que sont les phantasmes, il est permis de reconsidérer la perspective téléologique de l'imagination sur un autre plan que celui d'une unique structure de renvoi s'épuisant dans un idéal inatteignable de connaissance. En ce sens, si la dimension d'absence constitutive des actes d'imagination ne peut s'épuiser à son tour dans la seule référence au perçu, il demeure pourtant qu'elle est toujours rattachée à l'impression originaire, bien que cela puisse être pour la dépasser, la détourner et non immanquablement pour la compléter.

Conclusion

Dans ce qui précède, nous avons souhaité focaliser notre attention sur la manière dont Husserl, dans la *Sixième Recherche logique*, avait envisagé la possibilité d'un mixte entre les actes de perception et d'imagination. Loin d'avoir la prétention de résoudre cette problématique, nous avons plutôt tenté ici de l'interroger à partir d'une problématique déterminée : la définition des actes d'imagination. Plus précisément, nous avons tâché de montrer que la difficulté centrale de cette hypothèse, dans les *Recherches logiques*, repose sur la définition unitaire des actes imaginatifs autour de la structure intentionnelle tripartite de la *Bildbewusstsein* d'une part et, d'autre part, sur l'identification de la présentification à l'imagination. Cette détermination des concepts de présentification et d'imagination s'avère presque destructrice lorsque Husserl pose la thèse selon laquelle tout contenu intuitif d'une perception admet un contenu perceptif pur et un contenu complémentaire

d'image, car elle semble mettre à nouveau en danger la directionnalité de l'intentionnalité de même que l'unicité de l'objet intentionnel. En réintroduisant la possibilité d'un intermédiaire au sein de la perception sensible, Husserl semble livrer les prétentions épistémologiques de la perception originaire aux dérives de la *Bildertheorie*, et ainsi du scepticisme.

Toutefois, si, de ce fait, l'hypothèse des actes mixtes peut apparaître comme un danger qu'il convient d'éliminer au plus vite, nous avons également souhaité porter notre attention sur ce que cette hypothèse peut nous apprendre sur la manière dont nous percevons un objet. Il nous est alors apparu important d'interroger cette dimension téléologique des actes de remplissement, tant du point de vue de la perception que celui de l'imagination. En ce sens, nous avons tenté de répondre à la manière dont, dans la perception, nous paraissons portés vers ce qui nous entoure selon une dynamique d'anticipation dont peuvent constamment témoigner certaines déceptions. À cet égard, on pourrait s'interroger sur la manière dont le souvenir de perceptions passées pourrait, d'une certaine manière, stimuler cette anticipation et nous faire rencontrer quelque déception. Du point de vue de l'imagination, en tant que conscience d'image, nous avons pris le parti d'expliciter de quelle manière l'objet-image institue un frein indispensable à la dimension téléologique que Husserl attribue à l'imagination. Il s'agit d'un frein dont la « présence » conflictuelle peut se révéler salutaire sur le plan esthétique, mais qui nous fait découvrir également à quel point il est constitutif des phénomènes d'imagination que ce qui les motive ne soit pas l'élimination de toute distance à ce dont ils font référence. De ce fait, l'hypothèse selon laquelle des synthèses imaginatives pourraient compléter des synthèses perceptives nous semble se heurter à la même nécessité de fait qui rend l'idéal de connaissance inaccessible dans la perception. Pourquoi, en effet, suggérer que des synthèses imaginatives peuvent présentifier certaines faces manquantes d'un objet de la perception, si toute imagination consiste déjà dans la re-présentation d'un objet perçu ? Ne redouble-t-on pas ici une difficulté propre à la transcendance de la chose ?

Enfin, nous avons, dans la dernière section, insisté sur la manière dont le modèle de la reproduction, finalisé par Husserl aux environs de l'année 1909, permettait de reconsidérer le fonctionnement intentionnel de la présentification. Mais nous avons également mis en exergue de quelle manière ce modèle impose de se départir de l'hypothèse d'un mixte du fait que l'imagination, tout comme le souvenir, sont appréhendées comme des perceptions modifiées de part en part. Cette modification pose la difficulté de la nécessaire mais délicate autonomisation de la *Phantasie* à l'égard de la

conscience d'image, en ce qu'elle ravive la question de la frontière et de l'articulation entre perception et *Phantasie*.

De cette façon, selon nous, la problématique des actes mixtes n'est pas seulement liée au problème de la prétention épistémologique de la perception sensible. Ce n'est pas tant l'équivoque d'une éventuelle réintroduction de la chose en-soi dans la phénoménologie husserlienne qui doit retenir notre attention, mais, à travers elle, se laisse découvrir la manière toujours surprenante dont s'articule la vie de la conscience selon ses diverses modalités intentionnelles.

Bulletin d'analyse phénoménologique IX 2, 2013
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

L'absoluité de la sensation : pour une critique jamesienne de la notion de « structure » chez Kurt Koffka et Maurice Merleau-Ponty

Par ÉRIC TRÉMAULT
Université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Résumé Je m'oppose ici à la théorie « structurale » de la sensation développée par Kurt Koffka dans les années 1920, et reprise notamment par Merleau-Ponty, qui en fait le centre théorique des analyses de la psychologie de la forme. Je commence donc par examiner cette théorie et les faits sur lesquels elle repose, en montrant notamment, à l'aide de la méréologie husserlienne, qu'ils ne peuvent paraître corroborer une théorie structurale de la sensation que si l'on confond « abstraire » et « séparer réellement » une qualité de son contexte. Il s'agit par là plus largement de montrer l'impossibilité, en fait comme en droit, de toute philosophie de la perception qui chercherait à réduire les sensations ou « *qualia* » à des prédicats relationnels. Je convoque alors William James à l'appui de ces conclusions, en rappelant qu'il avait déjà montré contre les théories néo-hégéliennes de son époque l'illégitimité de leur prétention à se réclamer de faits psychologiques similaires, et qu'il avait soutenu contre eux une théorie de la connaissance par accointance et de l'absoluité ontologique des qualités sensorielles que je cherche à reprendre à mon compte.

Je chercherai ici à m'opposer à toute forme de conception de la sensation que j'appellerai par commodité « conception structurale de la sensation », entendant par là toute théorie qui soutient qu'on ne peut pas déterminer *relationnellement* un contenu de sensation sans le modifier

intrinsèquement[1]. En termes techniques, il n'y aurait *en droit*, d'après ces théories de la sensation, pas de « connaissance par accointance » sans « connaissance *sur* » le sensible : toute prétendue connaissance par accointance serait déjà prisonnière sans s'en rendre compte d'une manière subjective d'appréhender le sensible et de le déterminer *lui-même, dans sa matérialité sensible même*, de manière relationnelle. Ainsi, une « théorie structurale de la sensation » affirme avant tout le primat des structures perceptives sur les qualités sensibles que l'on a coutume d'appeler des « sensations ». On ne pourrait donc pas *voir* quoique ce soit sans le modifier *lui-même* par la visée de ce que nous cherchons à y voir. Si cela était vrai, nous serions évidemment conduits à un relativisme extrêmement radical, car il est clair qu'il nous serait probablement impossible *en fait* de dépouiller complètement notre connaissance par accointance de toute connaissance relationnelle, de sorte que, si chaque prédicat relationnel devait nécessairement modifier intrinsèquement le contenu de sensation auquel il s'applique, alors nous serions bien en peine de savoir *ce qu'est* pour lui-même ce contenu, indépendamment de ce qu'il est *pour nous*. De fait, la philosophie « structurale » que je chercherai ici à dénoncer prend largement sa source dans la philosophie néo-hégélienne élaborée par Bradley et par Green en particulier à la fin du XIX^e^ siècle[2]. Or, la conclusion d'une telle philosophie est toujours, pour le dire rapidement, qu'il n'y a de Vérité que dans l'Absolu lui-même, comme point de vue total englobant tous les points de vue partiels, qui, quant à eux, sont toujours irrémédiablement illusoires. Je ne chercherai toutefois pas ici à discuter de notre capacité à connaître le réel lui-même, au sens du réel en soi qui probablement nous entoure et nous constitue, mais

[1] Cet article a déjà fait l'objet d'une présentation abrégée lors du workshop « Sensations et contenus phénoménaux », organisé par Arnaud Dewalque, Unité de recherche « Phénoménologies », à l'Université de Liège, les 22 et 23 janvier 2013.

[2] C'est plus exactement la philosophie de Green qui met en forme de manière claire le point de vue des « théories structurales de la sensation ». Le point de vue de Bradley est plus complexe (comme l'a très bien montré notamment Peter Hylton dans *Russell, Idealism and the Emergence of Analytic Philosophy*, Oxford University Press, USA, 1993) dans la mesure où Bradley cherche en fait à démontrer l'irréalité de *toutes* les formes de relations. Ainsi, Bradley nous intéressera à un double titre, dans la mesure où il cherche d'abord à réduire toutes les relations aux seules relations internes (ce qui a fait l'objet de nombreuses critiques, auxquelles nous nous associons, de la part de Russell et de James notamment) ; mais dans la mesure également, et surtout, où il a cherché ensuite à montrer l'irréalité de ces relations internes elles-mêmes : de ce point de vue, nous aurons l'occasion de reprendre ses arguments à notre compte.

seulement de notre capacité à connaître ce qui me semble être une partie de ce réel en soi, à savoir précisément *le sensible* lui-même. Autrement dit, il s'agit pour moi de défendre simplement l'idée que nous pouvons avoir une connaissance immédiate ou directe *adéquate* de ce sensible, sans entrer non plus dans le détail des difficultés qui peuvent apparaître lorsqu'on se demande comment le *décrire* adéquatement. Néanmoins, cette défense de la connaissance par accointance sera également pour moi l'occasion de soutenir l'idée qu'il y a bien d'emblée du sens (relationnel) dans la sensation, sans que ce sens soit pour autant intentionnel, et sans qu'on puisse non plus réduire à lui les qualités sensibles qui se présentent. Prétendre connaître cet être en soi du sensible présuppose toutefois précisément que nous soyons au clair sur ce que peut être notre rapport à ce sensible, avant même toute entreprise de description, c'est-à-dire que je dois d'abord montrer que toute observation du sensible n'est pas nécessairement une trahison à son égard, ou qu'elle n'en entraîne pas nécessairement une modification interne.

Or, ce qui complique singulièrement la situation intellectuelle que je voudrais tenter ici de démêler, c'est que *les faits*, dans un très grand nombre de cas, si ce n'est dans tous les cas, semblent venir au secours de ce qui apparaîtra pourtant comme une impossibilité logique : les faits semblent d'abord donner raison à la théorie structurale de la sensation. À tel point que la notion de « structure » qui s'est finalement imposée au cours du XX^{e} siècle semble avoir été élaborée, au sein de la psychologie de la forme, en partant uniquement des faits, et dans un simple effort pour les systématiser, qui conduisit précisément Kurt Koffka à soutenir une version particulièrement sophistiquée, élégante et concrète de la théorie structurale des sensations que je voudrais ici dénoncer. C'est donc cette théorie structurale de Koffka que j'examinerai ici exclusivement, quoique dans une intention plus générale. En effet, il n'est pas exagéré de dire, me semble-t-il, que c'est dans *The Growth of the Mind* de Kurt Koffka, ou plus exactement dans la première édition allemande de cet ouvrage, *Die Grundlagen der psychischen Entwicklung* (1921), qu'apparaît la notion de « structure » elle-même, au sens qu'elle va ensuite conserver au cours du XX^{e} siècle. Ce qui en témoigne notamment, c'est que, à l'époque où Koffka écrit, l'usage dominant de la notion de « structure » dans la littérature psychologique et philosophique est en réalité celui qu'en faisait alors Titchener, usage qui est très éloigné de celui qui nous est familier aujourd'hui. Ainsi, alors que c'est bien « *Struktur* » que Koffka employait dans *Die Grundlagen der psychischen Entwicklung*, de sorte qu'il le traduisait spontanément par « *structure* » dans « Perception : An introduction to the Gestalt-theorie » (l'article de 1922 par lequel il introduisit pour la première fois en langue anglaise la psychologie de la forme aux

États-Unis), Koffka lui préféra toutefois à regret « *configuration* » dans *The Growth of the Mind* (qui paraît en 1924 en anglais), pour éviter précisément qu'on confonde sa notion avec celle de Titchener[1]. Maintenant que la controverse de la « psychologie structurale » de Titchener avec le « fonctionnalisme » est moins prégnante dans le langage psychologique et philosophique, de sorte que c'est plutôt l'usage fait par Titchener de la notion de structure qui prêterait aujourd'hui à confusion, nous pouvons reprendre la traduction initialement préférée par Koffka, et ainsi traduire simplement *Struktur* par « structure ». Merleau-Ponty notamment n'a jamais cessé de référer le développement très riche de la notion de « structure » au XX^e^ siècle à ce qu'il percevait être son point d'origine dans les thèses de Koffka[2]. On peut sans doute lui donner raison sur ce point, même s'il n'entre absolument dans mon ambition ici de retracer l'histoire de ce concept et des nombreuses variations qu'il a pu connaître au cours de ce cheminement. Je veux seulement insister sur cela que ce sont les faits psychologiques systématisés par la psychologie de la forme qui ont amené Koffka à soutenir une théorie structurale des sensations, à l'aide précisément de cette notion de « structure » qu'il introduisit à cette fin, alors qu'il n'a jamais affiché, pour autant que je sache, une quelconque sympathie à l'égard des théories néo-

[1] Koffka, *The Growth of the mind, An introduction to Child-Psychology,* traduit en anglais par Morris Robert Ogden, Harcourt, Brace & Co., New York, 1927 (2^e^ édition, 2^e^ impression), réédité par Kessinger Publishing, « Kessinger Legacy Reprints », 2007, p. xvi : « La traduction du livre, pour laquelle je suis grandement redevable à mon ami le Professeur R. M. Ogden de l'Université de Cornell, a été une tâche difficile en raison de la nouvelle terminologie employée, pour laquelle des équivalents anglais ont dû être forgés. La difficulté fut accrue par le fait que l'un des principaux termes (*chief terms*) employés, à savoir, *Struktur*, ne pouvait pas être conservé comme "structure", puisque, sous l'effet de la controverse entre le *structuralisme* et le *fonctionnalisme*, ce terme a un sens très précis et totalement différent dans la psychologie anglaise et américaine. En l'absence d'un meilleur terme, nous avons choisi de suivre une suggestion initialement faite par le Professeur E.B. Titchener, et avons traduit *Struktur* par "configuration", bien que je ne puisse pas dire que cela m'ait complètement satisfait ». Voir Köhler, « An aspect of Gestalt psychology », *The selected papers of Wolfgang Köhler*, éd. Mary Henle, Liveright Publishing Corporation, New York, 1971, p. 51, note 7: « Le mot configuration semble se référer à des éléments placés ensemble d'une certaine manière, et c'est là une idée fonctionnelle que nous devons éviter avec soin » (en l'occurrence, il s'agit de savoir si le mot « configuration » peut traduire « Gestalt », et non « Struktur »).

[2] Voir en particulier à ce sujet « Le métaphysique dans l'homme », *Sens et non-sens*, Gallimard, NRF, Paris, 1996, p. 102 suiv. ; et « De Mauss à Claude Lévi-Strauss », *Signes*, Gallimard, NRF, Paris, 1960, p. 142 suiv.

hégéliennes de la perception, ni même une quelconque connaissance précise de ces théories, mais plutôt un dédain général, qu'il partageait avec ses collègues berlinois, à l'encontre de ce qu'ils appelaient les théories « romantiques » de la nature[1]. Encore ce dédain lui-même n'a-t-il été affiché qu'en réponse aux commentateurs de la psychologie de la forme, qui, précisément, voyaient en elle une nouvelle forme de néo-hégélianisme : il n'y a donc aucune raison de penser qu'il ait été feint, et davantage de raisons de penser au contraire que les psychologues de la forme en question ont découvert l'existence de ce lien possible à la lecture même de ces commentateurs. On peut également penser que c'est précisément l'une des raisons pour lesquelles Koffka, quoiqu'il ne s'en soit jamais expliqué clairement à ma connaissance, a été amené, de manière implicite, à revenir peu à peu sur ses déclarations structurales initiales, pour finalement les abandonner presque totalement dans son grand œuvre relativement tardif, les *Principles of Gestalt Psychology* (1935). C'est probablement l'une des raisons également pour lesquelles cet aspect « néo-hégélien » de la psychologie de la forme est assez généralement méconnu, ou passé sous silence, aujourd'hui. Je n'y ai même à vrai dire trouvé aucune référence claire dans la littérature récente sur la psychologie de la forme, ni d'ailleurs dans la littérature plus ancienne[2]. S'il y

[1] Voir Köhler, *Die physischen Gestalten in Ruhe und im stationären Zustand*, *Eine naturphilosophische Untersuchung*, Erlangen, 1920, p. 153 suiv. (SB 30), et surtout la réponse très détaillée qu'il adresse à G.E. Müller sur ce point dans « Komplextheorie und Gestalttheorie, Antwort auf G.E. Müllers Schrift gleichen Namens », *Psychologische Forschung*, 1925, 6, p. 358-416 (SB 379 suiv.). Les lettres SB renvoient à l'ouvrage de Ellis, W.D. (éd.), *A Source Book of Gestalt Psychology*, The Gestalt Journal Press, Highland, New York, 1997 (reproduction verbatim de Routledge & Kegan Paul, London, 1938) : cet ouvrage, qui propose une traduction abrégée d'un grand nombre de textes essentiels de la psychologie de la forme par ailleurs non traduits, nous a souvent servi de référence : nous commencerons dans ces cas par renvoyer aux pages des textes originaux, en indiquant ensuite entre parenthèses la référence au Source Book sous la forme « SB 30 ». Remarquons donc que c'est surtout Köhler à vrai dire qui prend la défense de la psychologie de la forme contre l'accusation de romantisme (c'est bien généralement d'une accusation dont il s'agit à l'époque, ce qui témoigne assez du discrédit où était rapidement tombé le néo-hégélianisme au début du XX^e^ siècle, malgré l'enthousiasme florissant qu'il avait pu susciter à la fin du XIX^e^ siècle). On pourrait donc considérer le relatif silence de Koffka sur cette question comme significatif.

[2] On y trouve peut-être une allusion dans Metzger, Wolfgang, « Certain Implications in the Concept of Gestalt », *American Journal of Psychology,* 40, 1928, p. 162-166, en particulier p. 162, où Metzger se réfère à l'article « Perception » de Koffka, sur lequel nous aurons beaucoup à revenir : « For example, some articles by KÖHLER

a toutefois un auteur qui a bien repéré cet aspect dans la psychologie de la forme, c'est assurément Merleau-Ponty : c'est essentiellement à partir de la première présentation, « structurale » donc, de la psychologie de la forme par Koffka (principalement dans *The Growth of the Mind* et dans « Perception ») qu'il comprend celle-ci, et qu'elle l'intéresse[1]. Je voudrais donc néanmoins montrer que Koffka est cependant revenu peu à peu, sous la pression notamment des faits eux-mêmes finalement, sur cette version structurale particulièrement spéculative, mais aussi particulièrement attractive, qu'il donnait d'abord de la psychologie de la forme, de sorte qu'il me semble que, lorsque Merleau-Ponty s'appuie sur la psychologie de la forme, il s'appuie en fait essentiellement sur une interprétation très particulière qui en a été donnée à un moment précis par Koffka, sans tenir compte des développements ultérieurs par lesquels celui-ci a été amené par la suite à la rectifier. Toutefois, Merleau-Ponty n'est pas le seul à avoir été fasciné par ce que Koffka avait alors pu écrire : Cassirer notamment (mais aussi Scheler, par exemple), que Merleau-Ponty a également lu de très près, et dont il a tiré nombre d'analyses, s'est lui aussi de toute évidence inspiré de Koffka lorsqu'il a cherché à élaborer les concepts de « prégnance symbolique » et d' « expression », qui sont précisément au cœur de ce que Merleau-Ponty retient de lui[2].

---

and KOFFKA, which were concerned with facts of shape more than any other of the early studies on perception, gave some people the mistaken impression that they considered shape to be of greater importance than qualitative and quantitative properties of the visual perception. Since the *Gestalt* theory considers shape, quality, intensity, and quantity as interdependent and does not apply more specifically to one than to any other, arguments against the primacy of shape (of any one of them) does not affect the central idea of the *Gestalt* theory ». Nous verrons que cette réponse un peu rapide n'enlève rien à la pertinence de la question.

[1] « Ce qu'il y a de profond dans la "Gestalt" dont nous sommes partis, ce n'est pas l'idée de signification, mais celle de *structure*, la jonction d'une idée et d'une existence indiscernables, l'arrangement contingent par lequel les matériaux se mettent devant nous à avoir un sens, l'intelligibilité à l'état naissant » *La structure du comportement,* PUF, Quadrige, Paris, 1990, p. 223. Voir également Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l'enfant, Cours de Sorbonne 1949-1952*, Verdier, Philosophie, Paris, 2001, p. 195 : « Le grand mérite de la psychologie de la forme est la mise en évidence de l'idée de *structuration*, c'est-à-dire un ordre qui n'est pas surajouté aux matériaux, mais qui leur est immanent et qui se réalise par leur organisation spontanée ».

[2] Sur tous ces points, voir ma thèse : Trémault Éric, *Structure et sensation dans la psychologie de la forme, chez Maurice Merleau-Ponty et William James*, sous la direction de Jocelyn Benoist, Université de Paris 1 Panthéon Sorbonne, 2013, p. 242 suiv. Texte disponible sur :

I. La notion de « structure » d'un point de vue empirique

Je voudrais donc surtout me concentrer maintenant sur la notion de « structure » chez Koffka d'un point de vue théorique, mais, puisque je viens de dire que cette notion était essentiellement empirique, il serait contradictoire de l'introduire sans partir au moins de quelques exemples paradigmatiques. J'insisterai d'abord rapidement à cet égard sur le phénomène de « transformation des couleurs », par lequel Koffka cherchait à penser les phénomènes de « constance chromatique », et que Merleau-Ponty précisément a rendu célèbre en le reprenant dans *La structure du comportement*[1], comme dans la *Phénoménologie de la perception*[2]. Koffka montrait ainsi que toutes les déterminations chromatiques que nous percevons sont qualitativement déterminées sur le fond d'un « niveau chromatique » général qui peut correspondre à n'importe quel stimulus chromatique objectif, mais qui tend à apparaître blanc quelque soit ce stimulus[3]. En fait, ce stimulus qui sert de niveau correspond généralement à la moyenne des stimuli chromatiques environnants, et c'est par rapport à cette moyenne que les autres stimuli prennent une couleur déterminée. Cette moyenne, c'est généralement l'éclairage qui la détermine, de sorte que la couleur de l'éclairage tend à disparaître, tandis que la couleur phénoménale de tous les stimuli dépend alors *de leur différence* objective ou de leur « gradient » de différence à l'égard de cette moyenne. C'est ce qui explique qu'on tende à voir une figure de la même couleur sous différents éclairages, dans la mesure où, si l'éclairage enveloppe également la figure et le fond, la différence des deux stimuli objectifs reste constante quelques soient les variations de l'éclairage, qui n'apparaissent (presque) pas. Mais ce phénomène est particulièrement frappant si l'on isole l'éclairage neutre d'une figure blanche et qu'on fait varier l'éclairage du fond, qui sert alors de « niveau ». Car cette fois la différence objective des stimuli correspondants change, et par conséquent

---

http://www.academia.edu/2449951/Structure_et_sensation_dans_la_psychologie_de_la_forme_chez_Maurice_Merleau-Ponty_et_William_James

[1] Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, p. 89-91.

[2] Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception,* Gallimard, coll. « tel », Paris, 2010, p. 358 suiv. Nous nous référerons à la dernière édition en date de la *Phénoménologie de la perception*, plus accessible commercialement, mais qui, malheureusement, ne conserve pas la pagination des éditions précédentes.

[3] Voir Koffka, *Principles of Gestalt Psychology*, Harcourt Brace, New York, 1935, p. 254 suiv. ; « Perception : An introduction to the Gestalt-theorie », in *Psychological Bulletin,* 19*,* 1922, p. 567-570 et « Some Remarks on the Theory of colour Constancy »*, Psychologische Forschung*, Vol.16, 1932, p. 334 suiv.

avec elle la couleur phénoménale de la figure, pourtant objectivement identique. Par exemple, si on projette un éclairage jaune sur le fond, celui-ci apparaîtra blanc, mais la différence entre la figure objectivement blanche et le fond objectivement jaune sera en quelque sorte « translatée », de telle manière que la figure apparaîtra finalement bleue. Les phénomènes de « transformation des couleurs » sont donc extrêmement paradoxaux pour les tenants de « l'hypothèse de constance » : les stimuli qui varient objectivement sur la rétine apparaissent constants, tandis que ceux qui ne varient pas apparaissent changeants, et manifestent seuls la variation d'éclairage qui a lieu. Köhler appelle « hypothèse de constance »[1] la croyance selon laquelle ce qui nous apparaît réellement est en relation continue avec les *excitations* extérieures qui frappent nos sens, c'est-à-dire doit leur être exactement isomorphe : la « sensation » serait ainsi le reflet psychique exact de ce qui a lieu sur notre rétine et sur nos surfaces sensorielles en général. On est ainsi conduit en psychologie à « la fameuse hypothèse de la mosaïque »[2], selon laquelle les sensations ne devraient en toute rigueur être que des qualités ponctuelles juxtaposées les unes aux autres en parfaite indépendance réciproque. Or cette hypothèse est donc directement contredite par un grand nombre de faits, sur lesquels se penche particulièrement la psychologie de la forme, mais dont plusieurs déjà étaient connus avant que la psychologie de la forme n'intervienne, quoiqu'ils aient généralement été compris avant elle comme des phénomènes d'illusions, masquant les « véritables » sensations, supposées conformes quant à elles à l'hypothèse de constance[3]. Si l'on met de côté les phénomènes pathologiques (comme le daltonisme, par exemple, qui contredit bien sûr également l'hypothèse de constance), le plus ancien et le plus connu de ces faits est sans doute le phénomène de « contraste », selon lequel deux couleurs présentées immédiatement à proximité, dans le temps (contraste successif) ou dans l'espace (contraste simultané), tendent à se teindre chacune de la couleur complémentaire de l'autre. Ainsi, les faits sur lesquels insiste la psychologie de la forme sont généralement des faits qui, non

[1] Köhler, « On unnoticed sensations and errors of judgment », *The selected papers of Wolfgang Köhler*, p. 16-17. Voir également Koffka, *Principles of Gestalt Psychology*, p. 86 ; Gurwitsch, *Théorie du champ de la conscience,* traduction de M. Butor, Desclée de Brouwer, 1957, p. 81 ; Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 14.

[2] Köhler, *Psychologie de la forme*, traduction de Serge Bricianer, Gallimard NRF, coll. « Idées », 1964, p. 97 note 1 ; cf. p. 116 : « L'expérience sensorielle sera donc une simple mosaïque, un agrégat de faits uniquement juxtaposés ».

[3] Köhler, « On unnoticed sensations and errors of judgment », *The selected papers of Wolfgang Köhler*, p. 14-15

seulement contredisent « l'hypothèse de constance », mais qui, de plus, la contredisent en raison, semble-t-il, des relations dans lesquelles les phénomènes, et les stimuli qui leur correspondent, sont pris. C'est ce qui faisait dire à Merleau-Ponty que « la forme est une configuration visuelle, sonore, ou même antérieure à la distinction des sens, où la valeur sensorielle de chaque élément est déterminée par sa fonction dans l'ensemble et varie avec elle »[1] : il définissait ainsi plus particulièrement la notion de « structure », par laquelle Koffka cherchait à interpréter de manière générale l'ensemble imposant des faits semblant obéir à une logique similaire. Les phénomènes de transformation des couleurs en particulier, faisaient dire à Merleau-Ponty, en parfaite continuité avec Koffka, que « la signification chromatique » des stimuli leur est conférée par « une fonction transversale »[2], de sorte qu'il faut faire des couleurs les « aspects abstraits d'un fonctionnement global »[3], « les moments d'une structure dynamique de l'ensemble qui assigne un certain coefficient à chaque partie de l'excitation totale »[4].

Toutefois, c'est surtout dans l'étude de la perception enfantine et animale que Koffka a cherché la démonstration décisive d'un tel caractère originaire et fondateur des structures phénoménales par rapport aux sensations classiques. En effet, les résultats qu'il rassemblait à cet égard dans *The Growth of the Mind* tendaient à montrer que l'expérience des qualités « absolues », même conçues comme précédemment comme des écarts par rapport à un « niveau » normal du fond, n'est pas encore une expérience tout à fait primitive, qu'elle suppose un apprentissage, et qu'elle n'appartient pas à l'univers phénoménal des enfants, et très peu à celui des animaux. C'est particulièrement une série d'expériences entreprises par Köhler avec des poules, des chimpanzés et un enfant de près de trois ans, qui a étayé cette affirmation forte de la psychologie de la forme concernant l'expérience primitive en général. C'est à cette série d'expériences que Merleau-Ponty fait également allusion lorsqu'il dit que « les *perceptions de fait* les plus simples que nous connaissions, chez des animaux comme le singe et la poule, portent sur des relations et non sur des termes absolus »[5]. Köhler a ainsi montré que des poules, que l'on dressait à choisir, entre deux tas de grain, l'un posé sur

[1] *La structure du comportement*, p. 182
[2] *Idem*, p. 93. L'expression est de Wertheimer.
[3] *Idem*.
[4] *Idem*, p. 94.
[5] Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 26. Voir surtout l'analyse que fait Merleau-Ponty, à la suite de Koffka, de phénomènes similaires dans *La structure du comportement*, p. 179 suiv.

un papier gris clair, l'autre sur un papier gris foncé, celui qui était posé sur le papier gris clair[1], délaissaient ensuite ce papier gris clair si on leur présentait à côté un papier encore plus clair (disons un papier blanc), vers lequel elles se dirigeaient alors pour picorer[2]. Ce résultat montrait ainsi clairement que, lors du dressage, les poules n'apprennent pas à réagir positivement à une qualité absolue déterminée (le papier « gris clair »), mais seulement au papier « le plus clair » des deux présents : ainsi, c'est à un « prédicat relationnel » dans une structure de différence qu'elles réagissent, et c'est pourquoi, lors de l'expérience critique, elles privilégient le papier blanc au papier gris clair qui leur est présenté de nouveau, et vers lequel il semblait pourtant qu'elles avaient appris jusque-là à se diriger. Il n'y a qu'un pas à franchir de ce constat à l'affirmation selon laquelle les poules ne percevraient simplement pas les qualités absolues des différents papiers, et ne percevraient en général que des qualités relatives ou des structures de différence. Ce pas est toutefois quelque peu difficile à effectuer dans le cas des poules, car en réalité, lorsque l'expérience critique est suffisamment rapprochée dans le temps des opérations de dressage, les poules choisissent également le papier gris clair, et cela aussi souvent que le papier blanc[3]. Ce n'est que lorsqu'un certain laps de temps est laissé s'écouler entre le dressage et l'expérience critique que le facteur structural devient exclusivement prédominant. Du moins ces résultats prouvent-ils que la mémoire des qualités absolues est défaillante chez les poules, et que c'est une mémoire structurale qui détermine plus généralement leur comportement[4]. Il est donc probable que la perception de structures articulées avec des qualités absolues soit également une opération plus difficile que la perception de structures « pures ». Quoiqu'il en soit, l'enfant de trois ans avec lequel Köhler effectua des expériences semblables choisissait quant à lui « invariablement et sans hésitation la boîte nouvelle et plus brillante »[5], alors que des adultes dans la même situation seraient

[1] « Si la poule picorait les grains sur le papier positif, elle avait le droit de les manger tous, mais chaque fois qu'elle picorait ceux du papier négatif, elle était chassée, et ainsi empêchée de manger » Koffka, *The Growth of the mind*, p. 139.
[2] *Idem*, p. 137-139 ; Koffka, « Perception », p. 542-543 ; Köhler, *Psychologie de la forme*, p. 199-200.
[3] Köhler, *Psychologie de la forme*, p. 281-282 ; Koffka, *The Growth of the mind,* p. 141.
[4] Köhler, *Psychologie de la forme*, p. 282-283. Les psychologues de la forme y voient une preuve de la simplification qui s'opère des structures perçues dans les traces mnésiques que nous en conservons.
[5] Koffka, *The Growth of the mind,* p. 141.

confrontés à un problème insoluble de choix entre les deux critères, structural ou absolu. Ainsi :

> La différence entre le comportement de l'adulte et de l'enfant montre clairement que le facteur « absolu » n'est pas plus primitif, mais qu'il est au contraire le produit d'un développement supérieur ; et ainsi il ne peut pas être identique aux « sensations simples » qui, selon le point de vue plus ancien, reposent au fondement de tout apprentissage. En conséquence de cette différence observée, nous pouvons conclure que les structures simples sont des modes primitifs de comportement qui ne présupposent en aucun cas l'existence de sensations absolues. Notre supposition que les tout premiers phénomènes de l'esprit enfantin sont des qualités de cette espèce figurale est de même confirmée par ces résultats[1].

Koffka consacre ainsi une bonne partie de *The Growth of the Mind* à rapporter des faits concordants venant confirmer cette thèse selon laquelle les enfants passeraient seulement progressivement d'une perception structurale à une perception de qualités absolues. Mais tournons-nous maintenant directement vers cette notion de « structure » chez Koffka pour trouver en elle plus précisément ce qui faisait encore dire à Merleau-Ponty dans *La structure du comportement* que « la théorie de la forme est consciente des conséquences qu'entraîne une pensée purement structurale et cherche à se prolonger en une philosophie de la forme qui se substituerait à la philosophie des substances »[2].

II. La notion de « structure » d'un point de vue théorique

Il est d'abord clair que la notion de « structure » est explicitement conçue par Koffka pour *remplacer* la théorie classique des sensations qui fait d'elles des contenus sensoriels absolus, et non pour *s'ajouter* à elles comme le faisaient les « qualités de forme » d'Ehrenfels[3]. Voici ce qu'en dit Koffka dans « Perception » :

> Les structures […] sont des réactions très élémentaires, qui phénoménalement ne sont pas composées d'éléments constituants, leurs membres n'étant ce qu'ils sont qu'en vertu de leur « caractère de membre (*member-character*) »,

[1] *Idem*.
[2] Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, p. 142-143.
[3] Koffka, « Perception », p. 536.

> leur place dans le tout ; leur nature essentielle étant dérivée du tout dont ils sont les membres[1].

Koffka veut donc montrer qu'il n'y a simplement pas de sensation absolue dans notre perception, mais seulement des structures. Soit par exemple la perception d'une différence de luminosité entre deux carrés de papier juxtaposés : peut-on décrire cette expérience, à la manière de l'école de Graz, comme celle d'une mise en relation de deux ensembles de sensations par ailleurs ponctuelles et indépendantes les unes des autres ? En réalité, dit Koffka, ce qui apparaît dans ce cas, c'est d'emblée une structure de différence plus ou moins abrupte, dans un sens ou un autre, entre les deux carrés ; de sorte que ceux-ci n'apparaissent pas pour eux-mêmes, isolément l'un de l'autre, comme devraient le faire des ensembles de sensations, mais comme des « échelons (*steps*) »[2] dans une série de luminosités :

> Ceci doit être compris correctement. Si je dis qu'un escalier réel a deux échelons (*steps*), je ne dis pas qu'il y une planche (*plank*) en bas et une planche en haut. Il se peut que je réalise plus tard que les échelons sont des planches, mais originairement je n'ai pas vu de planches, mais seulement des échelons. Il en va de même avec mes échelons de luminosité : je vois le plus sombre à gauche et le plus brillant à droite, non pas comme des morceaux (*pieces*) de couleur séparés et indépendants, mais comme des échelons, et comme des échelons ascendants de gauche à droite. Qu'est-ce que cela signifie ? Une planche est une planche n'importe où et dans n'importe quelle position ; un échelon est un échelon seulement à sa position propre dans une échelle (*scale*). Pareillement, une sensation de gris, pour la psychologie traditionnelle, peut être une sensation de gris n'importe où, mais un échelon de gris est un échelon de gris seulement dans une série de luminosités[3].

---

[1] *Idem*, p. 543.

[2] Koffka joue sur la double signification du mot « *step* », à la fois marche d'escalier et étape, ce qui le rend particulièrement difficile à traduire en français. Faute de mieux, nous avons choisi de le traduire par « échelon », qui possède cette double signification, à la fois d'étape (on « gravit les échelons ») et de barreau dans une échelle. Il a ainsi l'avantage de convoquer relativement bien l'idée d'un degré dans une « échelle » de nuances (où elles sont « échelonnées »), idée à laquelle « *step* » renvoie également. Le choix n'est cependant pas parfait, car, d'une part, on parlera plus difficilement d'échelons dans des escaliers que dans des échelles concrètes, et, d'autre part, un « échelon » est sans doute plus facilement pris pour une partie discontinue et indépendante qu'un « *step* ».

[3] Koffka, « Perception », p. 540.

Ce que nous voyons, dit encore Koffka, c'est « un "crescendo" ou un "diminuendo" »[1] de luminosité, qui forme « une totalité indivise », quoique articulée en deux moments ou deux « échelons ». Ainsi, il faut surtout comprendre que ces échelons, ces *steps*, sont en réalité indissociables du crescendo lui-même, qui n'a pas lieu *entre* eux. Bien au contraire, les échelons sont pris *en lui* :

> Car, en parlant d' « échelons », je ne veux pas seulement signifier deux niveaux (*levels*) différents, mais l'élévation elle-même (*the rise itself*), la tendance et direction vers le haut, qui n'est pas une sensation séparée, flottante (*flighty*), transitionnelle, mais une propriété centrale de cette expérience totale indivise. Indivise ne signifie pas uniforme, car une expérience indivise peut être articulée et elle peut impliquer une immense richesse de détails, néanmoins ces détails n'en font pas une somme de plusieurs expériences. La direction vers le haut ou vers le bas dans certaines conditions, c'est-à-dire lors d'une exposition brève, peut être le moment principal de l'expérience totale ; dans les cas extrêmes, cette direction peut être présente et rien d'autre, le caractère de planche (*plank-character*) des échelons ayant entièrement disparu[2].

Ainsi comprises, les structures doivent, me semble-t-il, être comprises comme des réseaux de relations internes, et c'est ce que fait parfois Koffka lui-même : « Deux couleurs adjacentes l'une à l'autre ne sont pas perçues comme deux choses indépendantes, mais comme ayant une connexion interne qui est en même temps un facteur déterminant les qualités spéciales A et B elles-mêmes »[3]. Il faut cependant prendre garde d'entendre ces relations internes *structurales* en leur sens précis. Une relation interne signifie logiquement que les termes de cette relation seraient intrinsèquement différents s'ils n'étaient pas dans cette relation. Mais, comme François Clementz notamment l'a bien montré, on peut le comprendre ontologiquement de deux manières différentes : soit que les termes fondent leur relation ; soit que la relation fonde les termes[4]. La première manière d'entendre méta-

[1] *Idem*, p. 546.
[2] *Idem*, p. 541.
[3] Koffka, *The Growth of the mind,* p. 221.
[4] Clementz, François, « Réalité des relations et relations causales », in Jean Maurice Monnoyer (éd.), *La structure du monde : objets, propriétés, états de choses,* Vrin, Paris, 2004, p. 496. Voir également Clementz, « Retour sur les relations internes », texte disponible sur :
http://www-lipn.univ-paris13.fr/~schwer/PEPSRELATIONSSLIDES/ClementzColloque ;
et « Russell et la querelle des relations internes », texte disponible sur :

physiquement la notion de relation interne est la plus courante. En parlant de relation interne, dans le cas des relations de comparaison, nous voulons alors signifier qu'une « ressemblance », par exemple entre deux choses blanches, ne saurait se modifier ou cesser d'être sans que l'un au moins des termes soit modifié, c'est-à-dire en l'occurrence cesse d'être blanc. Mais on entend généralement par là que ce sont les termes qui fondent la relation interne de ressemblance, et non l'inverse : on voit mal de prime abord comment la relation de ressemblance pourrait changer d'elle-même, et entraîner la modification de couleur des termes, si les termes n'avaient pas changé d'abord. C'est parce que les termes sont tous deux blancs qu'ils sont ressemblants, et c'est parce que l'un des termes change de couleur d'abord (parce qu'on l'a repeint, par exemple) que la relation change ensuite (« d'abord » et « ensuite » n'ayant évidemment ici aucun sens temporel, mais seulement le sens d'une priorité ontologique). Or c'est précisément à une inversion de cette manière si intuitive de penser que nous invite Koffka dans le cas des *sensations* ressemblantes : c'est la « connexion interne » entre les couleurs A et B qui *détermine* « les qualités spéciales A et B elles-mêmes ». D'un point de vue logique, on peut encore dire qu'une relation interne est telle que tout changement de relation « implique » un changement dans les termes. Mais, d'un point de vue ontologique, cette « implication » d'un changement des termes par le changement de relation dans le cas des relations internes peut avoir deux sens très différents : elle peut avoir le sens ontologique d'une supposition (le changement de la relation de ressemblance *suppose* un changement dans les termes), ou celui de la détermination d'une conséquence : on a alors affaire à une relation interne de type holiste, celles dont parle par exemple Vincent Descombes dans *Les institutions du sens*[1], et que François Clementz[2], ou John Bacon également[3], appellent des « relations directement constitutives ». C'est donc dans le second sens qu'il semble qu'on peut parler de relations internes entre les sensations chez Koffka, puisque les sensations ponctuelles n'y sont jamais que les échelons des relations qui les structurent, qui leur préexistent, et qui déterminent leurs

---

http://www-lipn.univ-paris13.fr/~schwer/PEPSRELATIONSSLIDES/ClementzSem.

[1] « Le principe du holisme structural […] c'est la thèse du primat de la relation sur les termes » Descombes, *Les institutions du sens*, « critique », Les éditions de minuit, Paris, 1996, p. 185.

[2] Clementz, « Réalité des relations et relations causales », p. 496. Voir également « Retour sur les relations internes », et « Russell et la querelle des relations internes ».

[3] *Universals and Property Instances: The Alphabet of Being*, Blackwell, 1995.

qualités mêmes. C'est dans ce sens que François Clementz explique précisément que :

> Les relations de ce type, dont les relations « structurales » sont probablement le meilleur exemple, peuvent être qualifiées à la fois d'externes (puisqu'elles ne dépendent pas de la nature de leurs termes) et d'internes (puisqu'en revanche elles décident de leur identité). La liste est assurément longue — des nombres aux significations linguistiques, en passant par les couleurs phénoménales — des entités dont on a pu ainsi prétendre qu'elles devaient leur identité à la place qu'elles occupent au sein d'un système de relations[1].

Nous parlons donc bien avec Koffka exactement du même type de relations. Or, une fois les « structures » de Koffka (et par là de Merleau-Ponty) comprises comme des réseaux de relations internes directement constitutives, il apparaît d'emblée que des objections classiques peuvent leur être opposées, dont ni l'un ni l'autre ne tiennent compte.

III. Objections classiques à l'encontre des « structures » comprises comme réseaux de « relations internes directement constitutives »

1. L'inauthenticité des « relations » structurales

La première et la plus classique de ces objections est celle que formulait finalement Bradley dans *Appearance and Reality* à l'encontre des relations internes, après avoir tenté de réduire toutes les relations à ce seul type de relations. L'argument est articulé très clairement par Hylton :

> Si *a* est relié de manière interne à *b*, alors la relation à *b* fait partie de la nature interne de *a*. Puisque « la nature interne de *a* » est précisément ce qu'*est* essentiellement *a*, il en découle que *a* n'est pas indépendant, mais n'est ce qu'il est qu'en raison de sa relation à *b*. Ainsi, les relations internes sont instables : en tant que relations, elles font de leurs objets des entités indépendantes ; en tant qu'internes elles montrent clairement que leurs objets ne sont pas indépendants, mais ne peuvent être considérés que comme des parties

[1] Clementz, « Réalité des relations et relations causales », p. 507. Même s'il excèderait de beaucoup le cadre de notre propos que de retracer les liens unissant la psychologie de la forme aux différentes variétés de « structuralisme » qui ont émergé au XX^e^ siècle, il est clair qu'elle a joué pour la plupart un rôle majeur d'inspiration au moins initial, et souvent revendiqué comme tel.

> d'une totalité plus large […]. Le caractère « interne » des relations internes manifeste qu'elles sont destinées à être transcendées dans une unité supérieure où la séparation des relata, et par conséquent la nature relationnelle du tout, aura disparu[1].

Je passerai ici sur les différentes interprétations qui peuvent être données de cet argument pour aller droit à celle qui m'intéresse et qui me semble être la plus fidèle : les relations internes directement constitutives ne pourraient pas être dites des « relations » *authentiques* dès lors qu'elles ne peuvent tout simplement *pas avoir de termes*. Car telle semble bien être la visée ultime de l'idéalisme néo-hégélien, que de réduire en dernière instance les substances séparées de l'ontologie traditionnelle à des nœuds de prédicats relationnels, pour ensuite conclure à la seule réalité du « tout » unifiant ces pseudo-substances[2]. Ainsi, dans la mesure où toute relation supposerait *par définition* des termes à relier, et à supposer avérée la réalité des pseudo-relations directement constitutives de l'ensemble des pseudo-substances possibles, cette réalité serait « finalement destinée à être transcendée dans une unité supérieure où la séparation des relata, et par conséquent la nature relationnelle du tout, aura disparu ». Mais, ainsi formulé, l'argument ne porte pas vraiment contre Koffka, car une telle « transcendance » de la réalité des

---

[1] « If *a* is internally related to *b*, then the relation to *b* is part of *a*'s internal nature. Since "*a*'s internal nature" is just what *a* essentially *is*, it follows that *a* is not independent, but is what it is only because of its relation to *b*. Internal relations are thus unstable: as relations they set up their objects as independent entities; as internal they make it clear that their objects are not independent, but can be considered only as part of a larger totality […]. By their internality, internal relations make it manifest that they are destined to be transcended in a higher unity in which the separateness of the relata, and thus the relational nature of the whole, has disappeared », Hylton, *Russell and the emergence of Analytic philosophy*, p. 55.

[2] Cf. James, William, *Principles of Psychology*, volume II, Henry Holt & Co, New York, 1890, p. 10 (en raison du grand nombre de citations que nous aurons à faire de cet ouvrage de James, nous y renverrons sous la forme abrégée suivante : II, 10) : « The only reals for the neo-Hegelian writers appear to be *relations*, relations without terms, or whose terms are speciously such and really consist in knots, or gnarls relations finer still *in infinitum*. "Exclude from what we have considered real all qualities constituted by relation, we find that none are left". "Abstract the many relations from the one thing and there is nothing […]. Without relations it would not exist at all" [T. H. Green, *Prolegomena to Ethics*, §§ 20, 28]. "The single feeling is nothing real". "On the recognition of relations as constituting the *nature of* ideas, rests the possibility of any tenable theory of their reality" [Introduction to Hume, §§ 146, 188] ».

« relations » ainsi définies semble bien être précisément ce que Koffka cherche à accomplir également, du moins à l'égard des sensations. Le carré gauche apparaît comme « le moins lumineux », le carré droit comme « le plus lumineux » des deux, et cet *écart de luminosité* entre les deux apparaît originairement *constitutif de la luminosité phénoménale même* de chacun des échelons, même s'ils peuvent ensuite, et seulement secondairement, être considérés comme des luminosités absolues et prendre ainsi un « caractère de planche ». Autant les relations causales physiques ont des termes ontologiquement séparés (sur les propriétés initiales desquels elles se fondent), autant les sensations réduites au rang d'échelons structuraux semblent bien devoir perdre toute forme de substantialité. Par conséquent, on peut ramener l'objection que nous venons d'examiner à l'encontre des relations internes directement constitutives à une démonstration de l'impossibilité pour leurs termes (qu'elles sont censées « constituer » intrinsèquement) d'être de véritables « particuliers », ontologiquement séparés. Clementz lui donne ainsi « la forme d'un dilemme » :

> Ou bien les instances de connexion intrinsèque qui nous intéressent ne sont pas *réellement* constitutives de leurs termes considérés en eux-mêmes, mais seulement de la façon dont nous les décrivons ou les conceptualisons ; ou bien elles ne rapportent pas l'une à l'autre deux entités réellement distinctes, de sorte qu'il ne s'agit pas, en fin de compte, de relations authentiques[1].

Ainsi, les « échelons » qui tiennent lieu de « sensations » originaires chez Koffka ne sont en réalité rien d'autre qu'une manière de désigner la structure elle-même qui se tient entre eux, c'est-à-dire qu'ils sont ce que l'on appelle plus généralement des « prédicats relationnels » — nous dirons ici plutôt des « prédicats structuraux ». Comme tels, ils ne sont pas davantage séparables logiquement des structures qui les fondent que les prédicats relationnels ne le sont des relations auxquelles ils renvoient.

---

[1] Clementz, « Réalité des relations et relations causales », p. 507. Voir également Descombes, *Les institutions du sens*, p. 184 : « Cette distinction, nous dit l'objection, est purement et simplement inintelligible. Si les parties sont identifiables, elles sont les éléments : on revient alors à l'analyse atomiste. Si les parties ne sont pas identifiables comme le sont les éléments, elles ne sont pas non plus des parties distinctes, mais seulement le tout considéré sous diverses descriptions » ; et p. 198 : « J'en conclus que toute théorie des relations internes est indéfendable si elle se présente comme une théorie des relations internes *entre des individus*, c'est-à-dire entre des sujets de changement intrinsèques ».

2. Nécessité d'un fondement absolu pour les structures

Cependant, qu'une différence de luminosité puisse être constitutive de deux luminosités est sans doute difficile à admettre, et à concevoir, de prime abord. De fait, c'est ici que se joue l'essentiel de toute cette discussion. Koffka envisage à cet égard un premier argument important, qu'il réfute cependant particulièrement aisément grâce à la théorie de l'isomorphisme psychophysiologique gestaltiste. N'est-il pas évidemment absurde, demande-t-il, de parler d'une différence de luminosité qui ne serait pas fondée sur des luminosités absolues ? Mais la réponse est simple, car d'après le principe d'isomorphisme psychophysiologique de la psychologie de la forme, les structures perçues sont supposées être directement corrélatives de relations causales dans le cerveau, qui interviennent quant à elles entre des processus dont les propriétés initiales du moins sont supposées être isomorphes aux stimuli reçus par les sens. Ainsi, les « structures » perçues sont en dernière instance fondées sur des stimuli, et non sur des sensations :

> On pourrait ici anticiper un argument selon lequel […] les parties doivent déterminer le tout […]. Mais que prouve réellement cet argument ? Souvenez-vous que vous ne devez pas substituer vos sensations à vos stimuli. Si vous prenez soin de ne pas faire cela, votre argument revient à dire que l'arrangement des stimuli singuliers détermine la structure totale. Mais vous n'avez pas prouvé pour autant que les phénomènes partiels ont déterminé le phénomène total[1].

L'argument selon lequel les structures doivent être fondées sur des objets absolus est un argument seulement formel : il n'indique rien quant à la nature des objets fondateurs en question. Du moment que les structures concernées ne flottent pas purement dans le vide, et ont bien un ancrage ontologique, quel qu'il soit, la théorie est préservée du non-sens logique (à supposer que l'argument lui-même soit valable, et que des relations sans fondement soient en effet inconcevables d'un point de vue ontologique). En particulier, l'argument ne dit rien sur la possibilité *psychologique* que des structures puissent apparaître en l'absence de fondement visible. Ainsi, il n'y a pas de contradiction apparente à faire reposer les sensations sur les structures phénoménales, dès lors que ces structures sont fondées sur des stimuli. Il reste cependant encore à comprendre alors comment de simples « échelons » au sein de ces structures peuvent finalement prendre (ou sembler prendre) des qualités absolues.

[1] Koffka, « Perception », p. 543-544.

3. Réfutation empirique

Or l'idée la plus radicale de Koffka (et probablement l'idée la plus radicale de la psychologie de la forme en général) est que voir une figure sur un fond (et, par là, voir une sensation au sens classique de la théorie de la « mosaïque »), c'est encore voir une structure en ce sens. La figure comme le fond ne sont alors que les prédicats structuraux (les échelons) de la structure particulière que les psychologues de la forme décrivent comme une structure de « ségrégation ». Ce qui apparaît primairement, c'est la ségrégation d'une figure sur un fond dont elle *se détache*. Ainsi, dit Koffka dans *The Growth of the Mind*, « cela fait […] partie de la nature d'une qualité qu'elle doive reposer sur un fond, ou, comme nous pouvons dire également, qu'elle doive s'élever au-dessus d'un niveau »[1]. Les structures par lesquelles Koffka rendait compte de la comparaison simultanée étaient chaque fois des structures *de figures* articulées, en l'occurrence articulées selon des structures spatiales de différence. Dans le cas d'une structure de ségrégation, il s'agit de l'articulation première entre une figure et un fond[2]. Avant que l'on puisse percevoir des structures de différence au sens précédent, il faut encore qu'elles puissent apparaître dans le champ sous forme de figures, et si cette perception des figures elle-même est conditionnée par un seuil de différence nécessaire entre le fond et la figure, alors il n'y a vraiment plus de sensation qui puisse servir de fondement aux structures, mais ce sont au contraire les structures qui fondent toutes les sensations. Dans *The Growth of the Mind*, Koffka allait jusqu'à supposer corrélativement que l'apparition du fond lui-même dépend de l'émergence d'une structure figure-fond, en s'appuyant sur un argument évolutionniste selon lequel « le phénomène d'un fond uniforme serait dépourvu de signification pour le comportement, et par conséquent un pur luxe »[3]. Dès lors, il posait la thèse très forte selon laquelle « le phénomène de conscience le plus primitif n'est pas un fond inarticulé, mais la structure, ou qualité, qui émerge de cet arrière-fond uniforme »[4]. Chacun des termes de la structure figure-fond n'apparaît que si elle apparaît elle-même, de sorte que c'est cette structure même, et non ses termes, qui est la forme de conscience perceptive originaire : Koffka présentait ici de la façon la plus forte et la plus claire son programme d'une phénoménologie structurale de la sensation, et la manière dont il entendait remplacer les sensations

[1] Koffka, *The Growth of the Mind*, p. 131.
[2] Koffka, « Perception », p. 555.
[3] Koffka, *The Growth of the mind,* p. 136.
[4] *Idem*.

ponctuelles de l'atomisme psychologiques par des structures. Or c'est évidemment de cette thèse que Merleau-Ponty faisait le centre véritable de la psychologie de la forme dans la *Phénoménologie de la perception*, lorsqu'il écrivait dès les premières pages de son Introduction que « la Gestalttheorie nous dit qu'une figure sur un fond est la donnée la plus simple que nous puissions obtenir », et que « chaque point à son tour ne peut être perçu que comme une figure sur un fond »[1].

Mais il faut d'abord remarquer que ce programme a tout simplement été réfuté empiriquement, lors d'une série d'expériences menées par Metzger à laquelle Koffka consacre une place centrale dans les *Principles of Gestalt Psychology* (1935). En effet, le corollaire de la thèse de la primitivité de la structure figure-fond est donc qu'un fond pur ne saurait apparaître. Comme le disait encore Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie de la perception* : « une plage vraiment homogène, n'offrant rien à *percevoir*, ne peut être donnée à *aucune perception* »[2]. De même, en reprenant cette thèse dans « Perception », Koffka écrivait : « Un fond seul équivaudrait à une absence totale de conscience (*mere ground would be equivalent to no consciousness at all*) »[3]. C'est précisément cette thèse que les expériences de Metzger ont directement réfutée. En effet, en réunissant les conditions requises pour produire une stimulation entièrement homogène (de lumière achromatique) sur la rétine, Metzger a montré qu'on percevait bien quelque chose dans ces circonstances, à savoir un « brouillard » lumineux uniforme et tridimensionnel, dont la densité semble augmenter en profondeur, et dont la blancheur varie linéairement avec l'intensité de la lumière reçue[4]. Bien que Koffka ne s'en explique pas, il faut remarquer qu'on ne retrouve pas dans les *Principes* sa thèse initiale très forte d'une primitivité phénoménale de la structure figure-fond : ce n'est évidemment pas un hasard, puisque cela rentrerait en contradiction directe avec les résultats de Metzger, désormais admis par Koffka. Bien au contraire, c'est maintenant le phénomène de « brouillard » obtenu par Metzger qui, en raison de la loi de Prägnanz[5], apparaît comme le

[1] Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 26.
[2] *Idem*.
[3] Koffka, « Perception », p. 566.
[4] Koffka, *Principles of Gestalt Psychology*, p. 111-112. La tridimensionnalité de ce « brouillard » est l'occasion pour Koffka d'une discussion de la théorie de Berkeley : *Idem*, p. 115.
[5] Cette loi, formulée initialement par Wertheimer, signifie que tous les phénomènes tendent à prendre spontanément une forme aussi simple que possible. Elle entraîne donc une « loi de nivellement » des sensations comme une conséquence particulière. La psychologie de la forme supposait alors que cette loi de *Prägnanz* était due en

phénomène « le plus simple » (au sens précis, il est vrai, non pas du plus primitif génétiquement, mais du plus privilégié dynamiquement) :

> Si la perception est une organisation, c'est-à-dire un processus psycho-physique en extension qui dépend de la distribution totale des stimuli, alors l'homogénéité de cette distribution doit être le cas le plus simple et non le cas traditionnel qui contient une discontinuité[1].

En rejetant ici la possibilité de faire d'une « discontinuité » un cas dynamiquement « simple », il excluait en réalité d'inclure sous ce titre, non seulement « le cas traditionnel » d'une sensation ponctuelle, mais aussi, en général, toute perception d'une figure sur un fond. Surtout, en admettant, comme il le fallait bien, qu'un fond seul puisse apparaître phénoménalement, il renonçait à en faire un simple échelon phénoménal, et accordait finalement la possibilité qu'un tel phénomène absolu puisse être (au moins en droit) la première perception consciente de l'enfant.

Par ailleurs, des expériences menées par Susanne Liebmann pour isoler l'effet de la différence de couleur des stimuli sur la perception des formes ont également montré entre-temps que, dans des conditions de luminosité égale (surtout lorsque cette luminosité reste relativement faible[2]), la forme d'une figure très colorée sur un fond neutre (gris) peut disparaître presque totalement, alors même que la différence de coloration continue à être perceptible globalement : « On voit une tâche vague et vacillante, et même cela peut disparaître complètement pour de courtes périodes de temps »[3]. En revanche, une figure d'un gris très légèrement différent apparaît

---

règle générale aux interactions causales entre les processus physiologiques résultant de la projection linéaire des stimuli dans le cerveau. Cela lui permettait d'en faire une simple application de la seconde loi de la thermodynamique, selon laquelle les forces à l'œuvre dans un champ donné y tendent toujours à répartir les processus concernés dans l'espace de telle sorte que l'énergie potentielle de l'ensemble sera aussi petite que la topographie le permet.

[1] Koffka, *Principles of Gestalt Psychology*, p. 110.

[2] *Idem*, p. 128.

[3] *Idem*, p. 126. Voir également Köhler, *Psychologie de la forme*, p. 164. Les résultats de Liebmann sont présentés en 1927 dans « Über das Verhalten farbiger Formen bei Heilligkeitsgleichheit von Figur und Grund », *Psychologische Forschung*, 9, p. 300-353. Une traduction anglaise précédée d'une présentation de l'article de Susanne Liebmann a été fournie dans la revue *Perception* : « Behavior of colored forms with equiluminance of figure and ground », traduit de l'allemand et présenté par M. West, L. Spillmann, P. Cavanagh, and coauthors, *Perception*, 1996, volume 25, p. 1451-1495.

sur le même fond très distinctement, avec des contours nettement découpés, dès lors que la luminosité de la figure et du fond est différente[1]. Ces expériences prouvaient que l'unité figurale d'un ensemble *de stimuli* ne leur est pas fournie par l'appréhension des relations formelles *des sensations* ponctuelles qui leur correspondraient terme à terme selon l'hypothèse de constance, mais qu'elle vient de plus bas, c'est-à-dire qu'il y a déjà une « organisation » des stimuli qui s'effectue (ou non, dans notre exemple) avant la sensation que nous en recevons. Mais, même si Koffka n'y insiste pas dans les *Principes*, elles montraient également, à l'inverse, que des couleurs différentes pouvaient être perçues en l'absence d'une structure figure-fond. On peut donc supposer que ces expériences ont également joué un rôle dans l'abandon par Koffka de l'idée de réduire les qualités absolues à des échelons dans une structure phénoménale figure-fond. Ainsi, la structure de ségrégation ne pouvait décidément plus être tenue pour la condition de possibilité des *qualia*.

4. Transposabilité des structures

Enfin, et surtout, il y a au moins deux autres arguments de principe qui peuvent être opposés aux théories structurales de la sensation telles que Koffka les a formalisées. À ma connaissance, les deux arguments ont d'abord été formulés par William James, précisément pour défendre la connaissance par accointance des sensations contre les tentatives néo-hégéliennes pour la réduire à la connaissance *sur* ces « sensations » (qui dans ce cas n'en seraient plus) ou à la connaissance de leurs relations. Le premier argument est particulièrement simple et efficace : si tout ce qui comptait, par exemple lorsque nous écoutons de la musique, était les relations des notes entre elles, nous ne devrions pas faire la différence entre deux mélodies jouées dans deux gammes différentes, puisque ces relations sont les mêmes d'une gamme à l'autre. Pire encore : nous ne devrions même plus pouvoir faire la différence entre les *notes* elles-mêmes :

> Nous sommes si loin de ne pouvoir jamais connaître (selon les mots du Professeur Bain) « aucune chose individuelle par elle-même, mais seulement la différence entre elle et une autre chose », que si cela était vrai l'édifice entier

[1] Koffka, *Principles of Gestalt Psychology*, p. 127. Hors du laboratoire, « les différences de nuances s'accompagnent ordinairement de différences de luminosités ». C'est pourquoi, note Köhler, « les daltoniens, dans l'ensemble, sont parfaitement capables de s'occuper de leur environnement » *Psychologie de la forme*, p. 164.

> de notre connaissance s'effondrerait. Si tout ce que sentions était la *différence* entre les *do*[1] et *ré*[1], ou *do*[2] et *ré*[2], dans l'échelle musicale, celle-ci étant la même dans toutes les paires de notes, les paires elles-mêmes seraient identiques, et le langage pourrait se passer des substantifs[1].

On pourrait dire que cet argument s'appuyait à l'avance sur ce que Ehrenfels appelait au même moment la « transposabilité » des qualités de forme : puisque les relations entre les éléments sensoriels (les notes) sont transposables, il est évident qu'elles sont d'un autre ordre que ces éléments. Ehrenfels utilisait cet argument contre la réductibilité des qualités de forme à leurs termes ; James l'utilise contre la réductibilité des termes à leurs relations. Koffka et Merleau-Ponty parlaient bien de cette possibilité de transposer les qualités de forme ; mais à bien y regarder, on verrait qu'ils parlaient alors presque toujours de la possibilité de les transposer à d'autres *stimuli*, pour obtenir à chaque fois les mêmes sensations[2]. Cela vient

---

[1] James, *Principles*, II, 12: « So far are we from not knowing (in the words of Professor Bain) "any one thing by itself, but only the difference between it and another thing," that if this were true the whole edifice of our knowledge would collapse. If all we felt were the *difference* between the C and D, or *c* and *d*, on the musical scale, that being the same in the pairs of notes, the pairs themselves would be the same, and language could get along without substantives ».

[2] Koffka par exemple note l'argument sous la plume de Katz à l'encontre de Mintz dans « Some Remarks on the Theory of Colour Constancy », et cherche à montrer qu'il « passe à côté de l'essentiel (*misses the point*) » (p. 330). Car l'essentiel pour Koffka est qu'il reste vrai de dire que les couleurs du champ dépendent de sa structure : ainsi, dans le cas d'une transposition phénoménale de mélodie, « *Katz* devrait admettre que le caractère de la mélodie, et par conséquent de chacune de ses notes, dépend de l'organisation temporelle totale […] la dernière note sera dans les deux cas la tonique, certaines notes, ayant le même numéro dans la séquence seront les dominantes, les sous-dominantes, et ainsi de suite » (p. 330). Mais tout le problème pour nous est de savoir si ces « caractères » structuraux des notes les modifient intrinsèquement, et c'est précisément ce que nous contestons. De même, lors de la « transposition » de la structure d'un champ de « couleurs » à un autre champ de « couleurs », les couleurs devraient toutes, *par hypothèse*, être posées d'emblée comme intrinsèquement différentes. Or, Koffka s'appuie au contraire sur le fait que, lors d'une telle transposition, la couleur de l'éclairage finit par disparaître, et les couleurs de surface initiales des choses par réapparaître à l'identique, pour traiter les couleurs d'éclairage et de surface (« blanc, gris, noir, bleu, vert,… » p. 330) comme l'équivalent dans la structure chromatique des prédicats structuraux de la structure mélodique (« la tonique […], les dominantes, les sous-dominantes, et ainsi de suite » p. 330). Mais alors cela signifie que les « couleurs » entre lesquelles il transpose la structure sont, non pas un ensemble de *phénomènes* chromatiques,

notamment du fait qu'ils s'appuyaient alors plus exactement sur la démonstration qu'avait effectuée Köhler de la possibilité de transposer également des structures *physiques* d'un système causal à un autre[1]. Mais il faut bien insister sur le fait que la transposition dont Ehrenfels lui-même faisait le critère des qualités de forme était une transposition à d'autres *sensations* et non à d'autres stimuli : comme telle, cette seule propriété suffit en fait à faire échouer le programme réductionniste structural.

5. Abstraction et séparation réelle

a. Le débat entre James et Stumpf

Un autre argument permettra de mieux voir en quel sens les faits peuvent sembler appuyer une théorie structurale de la sensation. Car si James, nous venons de le voir, n'a jamais accepté de faire dépendre les qualités sensorielles des relations qu'elles entretiennent les unes avec les autres, il n'a jamais manqué non plus de souligner, à l'instar des psychologues gestaltistes plus tard, qu'il y a bien une concomitance troublante entre le changement de ces relations et le changement qui peut être constaté empiriquement des qualités elles-mêmes. James classe l'ensemble des faits qui révèlent cette concomitance comme divers cas d'espèce d'une même loi sensorielle très

---

mais un ensemble de *stimuli* chromatiques, et c'est donc Koffka qui me semble ici « passer à côté de l'essentiel ». Le fait pertinent ici n'est pas celui de la « transformation des couleurs », mais serait par exemple un fait où, dans la transposition de la structure éclairage-chose éclairée, le *phénomène* qui a valeur « d'éclairage » serait *différent* et corrélativement les couleurs de surface des choses également. C'est ce qui a lieu par exemple lorsqu'on vient d'enfiler une paire de lunettes de soleil : même si l'on sait alors que la couleur apparente des choses est due à l'influence des verres colorés, il n'en demeure pas moins que, au début du moins, les figures sous l'apparence desquelles les choses nous apparaissent ont bien changé de couleur de surface. Que, *de fait*, cette transposition ne puisse pas avoir lieu sans que, au bout d'un certain temps du moins, la couleur d'éclairage disparaisse et la couleur de surface réelle des choses soit (relativement) rétablie, cela ne prouve pas que les couleurs soient seulement des échelons dans la structure d'ensemble. Au contraire, l'essentiel est que cette structure puisse, pendant un temps et en droit du moins, être transposée à un autre ensemble de couleurs absolues.

[1] Concernant Merleau-Ponty, voir en particulier *La structure du comportement*, p. 49-50.

générale, la « loi de relativité des sensations ». C'est dans le *Précis de psychologie* que James présente cette loi de la manière la plus claire :

> C'est un fait général certain que l'effet des courants afférents dépend de ce que les autres courants peuvent apporter au même moment. Ces derniers changent non seulement la *perceptibilité* de l'objet que le courant présente à l'esprit, mais aussi sa *qualité*. « Les sensations simultanées se modifient mutuellement », exprime en raccourci cette loi. « Nous sentons toutes les choses les unes par rapport aux autres », est la formule plus vague que donne Wundt pour exprimer cette « loi de relativité » générale, qui sous une forme ou une autre est en vogue en psychologie depuis Hobbes. On en a fait grand mystère, mais, bien que nous ne sachions évidemment rien des processus plus intimes qui entrent en jeu, il semble n'y avoir aucune raison de douter qu'ils soient physiologiques, et proviennent de l'interférence entre un courant et un autre. Un courant qui a subi une interférence devrait naturellement donner lieu à une sensation modifiée[1].

On voit ainsi que cette loi était déjà connue avant James sous différentes formes, mais que James s'opposait dès les *Principes* aux interprétations qui en étaient couramment faites, non seulement par les philosophes néo-hégéliens, mais encore par des psychologues d'obédience plutôt « sensualiste », et qui donc (comme les psychologues de la forme après eux) auraient pu être le moins suspectés d'affinités *a priori* particulières avec ce néo-hégélianisme. C'est ce que James relevait très clairement dans les *Principes de psychologie* :

> Les écrivains sensualistes (*sensationnalist*) eux-mêmes croient en une soi-disant « relativité de la connaissance », dont ils pourraient voir qu'elle est identique avec la doctrine du Professeur Green, si seulement ils la comprenaient clairement. Ils nous disent que la relation des sensations les unes avec les autres est quelque chose qui appartient à leur essence, et qu'aucune d'elles n'a un contenu absolu : « Que, par exemple, le noir ne peut être senti que par contraste avec le blanc, ou au moins par distinction d'avec un noir plus pâle ou plus profond ; de même, une note ou un son seulement par alternance avec d'autres ou avec le silence ; et de manière semblable une odeur, un goût, une sensation tactile (*a touch*), seulement, pour ainsi dire, *in statu nascendi*,

[1] James, *Précis de psychologie,* traduction de Nathalie Ferron, Les Empêcheurs de penser en rond, 2003, p. 67-68.

> cependant que, si le stimulus continue, toutes les sensations disparaissent » [James cite ici Stumpf, *Tonpsychologie*, I, p. 7-8][1].

On ne saurait énoncer plus clairement le point de vue auquel nous nous opposons ici avec James, et qui est également par avance, comme on le voit, celui de Koffka. À cet égard, et même s'il ne le cite que brièvement dans les *Principes* sur ce point, James est particulièrement redevable à la critique que faisait déjà Stumpf de l'interprétation intellectualiste de cette loi de relativité dans le premier volume de sa *Tonpsychologie*, paru en 1883. Il vaut la peine de citer largement la lettre enthousiaste que lui écrivait James le 15 novembre 1884, après avoir fini de lire ce volume :

> Ce à quoi je *tiens* le plus dans cet ouvrage est, bien sûr, sa tendance théorique générale à l'encontre de toute « mythologie psychologique » (*psycho-mythology*) et de tout logicalisme, mais en direction d'un point de vue vraiment empiriste et sensationnaliste, dont je suis persuadé qu'il est la seule base ferme et pratique pour une science psychologique. Vos pages d'ouverture concernant la doctrine de la relativité m'ont particulièrement enthousiasmé, j'attendais depuis des années quelque chose comme cela. Il me semble que ce que vous avez dit est définitif. *Nous* sommes particulièrement harcelés en ce moment par la doctrine de la relativité dans sa forme la plus extrême, en provenance des hégéliens Anglais et Américains, qui deviennent très actifs.

[1] James, *Principles*, II, 11. Voir II, 11-12, la note qui contient une bibliographie sélective des auteurs ici visés par James, et qui mentionne en l'occurrence surtout John Stuart Mill et Alexander Bain. James note surtout que les auteurs *sensualistes* font généralement remonter cette théorie à la phrase de Hobbes : « *sentire semper idem et non sentire ad idem recidunt* » (« sentir toujours la même chose et ne pas sentir reviennent au même »), *De Corpore*, IV, 25, 5. Voir en particulier sur ce point : Arnaud Milanese, « Sensation et phantasme dans le *De Corpore* », in *Hobbes : nouvelles lectures*, Lumières, n°10, 2007 PU Bordeaux, p. 38 : « La sensation n'a lieu que si y est attachée une variation continue des fantasmes, de sorte que "sentir toujours la même chose et ne pas sentir reviennent au même". Cette variation, au paragraphe 5, est déduite comme une nécessité : si la sensation discerne en comparant et en distinguant, donc si elle est intentionnelle par elle-même, il lui faut une succession continue de phantasmes à comparer et distinguer ». Là encore, il s'agit donc de la description par Hobbes d'un *fait*, qui est mis au compte d'une théorie structurale *a priori* de la sensation en germes. James, s'il reconnaît le fait avec des réserves, s'oppose néanmoins à l'interprétation structurale que Hobbes, et les auteurs sensualistes qui se réclament de lui, en tirent : « the length of time during which we can feel or attend to a quality is altogether irrelevant to the intrinsic constitution of the quality felt. The time, moreover, is long enough in many instances, as sufferers from neuralgia know » II, 12.

> La meilleure preuve qu'il y a quelque chose d'absolu et de positif dans nos « idées simples » (comme Locke les appelle) m'a déjà semblé être l'existence de *problèmes*. Un problème est un *quaesitum* dont on connaît les *relations*, mais que l'on ne connaît pas comme terme, avec une qualité intrinsèque de contenu. Qui serait capable, si on lui demandait de fournir un son qui soit à la fois plus haut et cependant de même qualité qu'un autre son, de penser à l'*octave*, s'il ne l'avait pas déjà *sentie* ? etc., etc.[1]

Dans ce texte, la critique de James à l'encontre des néo-hégéliens est claire : en aucun cas, les sensations (ici entendues au sens des contenus) ne sauraient se réduire aux prédicats que leurs relations leur confèrent. Les contenus de sensation sont absolus et non relatifs. La preuve que James apporte ici s'appuie sur ce qu'il appelle dans les *Principes* un « sentiment d'absence »[2], qu'il ne faut pas confondre avec une absence de sentiment, et qui consiste précisément dans un nœud de relations déterminé[3]. C'est ce genre de nœuds que nous avons à l'esprit lorsque par exemple nous savons quel genre d'objet nous permettrait de résoudre un problème pratique, mais que nous n'avons jamais rencontré un tel objet et n'en trouvons pas autour de nous. L'objection de James est que connaître les relations que cet objet devrait avoir ne suffit évidemment pas à le faire apparaître sous nos yeux[4]. Nous en connaissons

---

[1] Cité dans Perry, Ralph, Barton, *The Thought and Character of William James*, Volume II : *Philosophy and Psychology*, Humphrey Milford Oxford University Press, London, 1936, p. 62-63.

[2] James, I, 252.

[3] James, I, 259; cf aussi I, 584-589.

[4] L'argument pourrait sans doute paraître léger aux yeux d'un hégélien, qui répondrait certainement que l'apparition en question n'aurait lieu que si *toutes* les relations du terme étaient prises en compte. Cf. « Absolutisme et empirisme » (1884), in *Essais d'empirisme radical,* traduction de Guillaume Garreta et Mathias Girel, Agone, 2005, p. 193 : « La croissance d'un membre, le contour de la mer, le fonctionnement vicariant du centre nerveux, le fait que la digitaline soigne le cœur, ne sont malheureusement *pas* des cas où nous pouvons *voir* quelque conditionnement *absolu* (*through-and-through*) des parties par le tout. Ce sont tous des cas de réciprocité où les sujets, dont on suppose indépendamment l'existence, acquièrent certains attributs de par leurs relations à d'autres sujets. Que leur *existence* soit également due à ces relations n'est qu'une spéculation » ; p. 194 : « Mais cette conception populaire, poursuivront les amis de M. Haldane, est une illusion. Ce qui nous semble être 'l'existence' de la digitaline et du cœur, en dehors des relations de tuer et de soigner, n'est qu'une fonction dans un système de relations plus vaste dont, *pour cette occasion*, nous ne tenons aucun compte » ; p. 195 : « Élevez-vous jusqu'au système absolu, au lieu de vous limiter à ces systèmes relatifs et partiels, et

beaucoup *sur* lui, nous ne le connaissons pas *directement*. Toutefois, James ne s'en tient pas là, mais dit également qu'il y a néanmoins une manière *empiriste* de faire justice à la loi de la relativité : les contenus partiels de sensations reliés sont *de fait* — et non par principe — modifiés les uns par les autres. C'est exactement, me semble-t-il, ce que James a en vue lorsqu'il dit, dans sa lettre à Stumpf, qu'il faut renoncer au « logicalisme », en faveur « d'un point de vue vraiment empiriste et sensationnaliste ». En effet, immédiatement après avoir fait l'éloge de sa critique de la loi de relativité, James introduit contre Stumpf les quelques réserves suivantes :

> Il n'y a qu'un seul sujet à propos duquel il me semble que la psychologie du futur pourra trouver matière à correction dans vos pages. Dans votre manière de traiter de la *Subjective Zuverlässigkeit*[1], vous parlez comme si la sensation à propos de laquelle il faut juger était un morceau permanent et invariant de contenu, quels que soient ses concomitants. Dans *Mind*, en janvier dernier, j'ai proposé quelques raisons de penser que nous n'éprouvons jamais deux fois les mêmes modifications subjectives. Quand nous jugeons, nommons ou estimons une sensation, tout comme lorsque nous jugeons une chose extérieure, nous avons affaire à un *objet*. Ce que nous signifions par *do*[2], par exemple, est une note *idéale*, abstraite de différentes expériences sensibles, et qui n'est jamais *sentie* qu'à l'intérieur de quelque conscience totale du moment. Elle teinte alors, assurément, cette conscience, mais elle est également teinte par elle (*tinging, to be sure, that consciousness, but also tinged by*

---

vous verrez que la loi d'absoluité (*of through-and-throughness*) doit être, et est effectivement, respectée » ; p. 195 : « Cela ne coûte rien, pas même un effort mental, d'admettre que la totalité absolue des choses *peut* être organisée exactement d'après le modèle d'une de ces abstractions 'absolutistes' ». Mais la réponse de James est alors la suivante, p. 196 : « Il se peut que M. Haldane voie comment une branche de l'alternative, le concept de Système Entier, entraîne avec elle l'existence réelle. Mais s'il n'a pas réussi mieux que moi à digérer les rééditions hégéliennes de la preuve d'Anselme, il devra dire que, bien que la Logique puisse déterminer *ce que* doit être ce système *s'*il existe, quelque chose d'autre que la Logique doit nous dire *qu'*il existe ». Voir le commentaire que fait Vincent Descombes de ce texte dans *Les institutions du sens*, p. 186-187.

[1] Perry traduit « *subjective Zuverlässigkeit* » par « Subjective reliability (fiabilité subjective) » et ajoute dans la même note des précisions que nous pouvons nous contenter de citer : « The passage referred to is Tonpsychologie, 1883, I, 186-7, and it is criticized by WJ. in *Principles,* I, 522-3, note. The article in Mind referred to below is "Some Omissions of Introspective Psychology" » Perry, *The Thought and Character of William James*, II, p. 63 note 23.

it), et *jugée* par nous dans un état mental unitaire qui ne revient probablement jamais exactement de la même manière[1].

D'un côté, donc, James est grandement redevable à Stumpf pour lui avoir ouvert la voie d'une critique *de principe* des relations internes (directement constitutives), à partir d'une critique *de principe* de la loi de relativité. D'un autre côté, il lui reproche de ne pas voir que les relations entretenues par une portion de sensation avec ses concomitants la modifient, ou plus exactement la « teintent (*tinge*) ». Or, dire que les relations « teintent » leurs termes, de sorte que ceux-ci ne peuvent pas être les mêmes en différentes relations, qu'est-ce, sinon dire que ces relations sont internes à leurs termes et « directement constitutives » de ceux-ci ? James n'est-il pas incohérent lorsqu'il reproche à Stumpf de ne pas admettre le caractère interne des relations sensibles, immédiatement après l'avoir au fond applaudi pour avoir su dénoncer les sophismes des néo-hégéliens dans leur interprétation de la relativité des sensations ? On ne sort de ce paradoxe apparent que si l'on accepte qu'il puisse exister des modifications *causales* des termes par leurs relations, modifications dont la reconnaissance ne soit qu'une affaire de fait et non de logique *a priori*.

Notons également que cette critique adressée au premier volume de la *Tonpsychologie* se confirmera à la lecture du second (qui paraît en 1890, la même année que les *Principes* de James). C'est ce qui apparaît de manière particulièrement nette dans une longue note de l'un des articles les plus importants de James, « The Knowing of Things Together » (1895)[2]. James y

[1] Cité dans Perry, *Idem*, p. 63 : « There is but one matter in relation to which it seems to me that the psychology of the future may find something to correct in your pages. In your treatment of *Subjective Zuverlassigkeit*, you speak as if the sensation to be judged were an unvarying and permanent bit of content, no matter what its concomitants. In *Mind*, for January last, I gave some reasons for thinking that we never have the same subjective modification twice. When we judge, name or estimate a sensation, just as when we judge an outward thing, we are dealing with an *object*. What we mean by c^3 for example is an *ideal* note abstracted from several sensible experiences, never *felt* except as entering into some total consciousness of the moment; tinging, to be sure, that consciousness, but also tinged by it, and *judged* by us in a unitary mental state that probably never recurs in just the same way ».

[2] Voir également la lettre que James envoie à Stumpf le 21 septembre 1891, juste après avoir lu le deuxième volume de la *Tonpsychologie* : « Your whole doctrine of *Mehrheitslehre* ["theory of manifolds", Perry] and of existent sensations not discriminated, is at variance with the formulas I have used in my book, and seems to me hard to keep clear of entanglement with psychic chemistry, etc. I believe that there will be no satisfactory solution of that whole matter except on some erkenntnis-

prend la défense de Cornelius contre Meinong[1], concernant la position à tenir à l'égard de la notion de *Verschmelzung* développée par Stumpf dans ce deuxième volume. Cette notion, qui sera reprise l'année suivante par Husserl dans sa *Philosophie de l'arithmétique*, implique ce que Husserl appelle des « relations primaires » entre les sensations ponctuelles, « c'est-à-dire des relations qui sont immédiatement perçues avec leurs termes »[2]. Il s'agit d'une relation « entre deux contenus, *spécialement* entre deux contenus de sensation », selon laquelle, lorsqu'ils sont donnés en même temps, « ils ne forment pas simplement une somme, mais un tout »[3]. Toutefois, et c'est là le point essentiel pour nous, « selon Stumpf, la *Verschmelzung* ne modifie ni ne qualifie nullement les données sensorielles. Ceci veut dire que les données sensorielles entre lesquelles a lieu la *Verschmelzung*, non seulement ne sont pas altérées par la discrimination analytique, mais encore sont perçues comme identiques à ce qu'elles auraient été si elles n'avaient pas été présentées dans la relation de *Verschmelzung* […]. Cette thèse de Stumpf a été adoptée par Husserl »[4]. Or c'est précisément sur ce point que James va s'opposer à eux par l'intermédiaire de Cornelius. Si Cornelius rejoint Stumpf sur la présence phénoménale *immédiate* de la *relation* de fusion, en revanche il s'oppose à lui précisément en ce qu'il estime essentiel de reconnaître que cette relation *modifie* les termes qu'elle relie. Meinong rejette les deux positions de Cornelius, mais c'est le deuxième point qui retient l'attention de James, qui prend donc la défense de Cornelius. James rapproche la fusion qui

---

theoretische basis, which will succeed in clearing up the relations between the "state of mind" and its "object." This is an obscure matter about which I have aspirations to write something which shall do away with the contradictions which occur so much on the psychological plane. I mean no ontological theory of knowledge, but an analysis of the way in which we come to treat the phenomenon or datum of experience sometimes as a thing, sometimes as a mental representation of a thing, etc. » cité dans Perry, *The Thought and Character of William James*, II, p. 175.

[1] Cornelius publie son analyse dans « Über Verschmelzung und Analyse », *Viertel-jahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, vol. 16, 1892, p. 404-446 ; n°17, 1893, p. 3-75. Le texte de Meinong où il s'oppose à Cornelius et auquel James fait référence est « Beiträge zur Theorie der psychischen Analysis », *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, vol. 6, 1894, p. 340-385 ; 417-455. Sur ce débat entre Cornelius et Meinong, voir Denis Fisette et Guillaume Frechette, « Le legs de Brentano », in *À l'école de Brentano , de Würzburg à Vienne,* Vrin, 2003, p. 102-111.

[2] Gurwitsch, *Théorie du champ de la conscience,* p. 74.

[3] Stumpf, Carl, *Tonpsychologie*, II, Hirzel, Leipzig, 1890, p. 126, cité dans *À l'école de Brentano*, p. 103.

[4] Gurwitsch, *Théorie du champ de la conscience,* p. 75.

a lieu entre les notes d'un accord (dans l'exemple privilégié par Stumpf) des phénomènes de contraste successif et simultané. Ainsi, soient les notes « *do*, *mi*, *sol*, et do^3 » jouées ensemble : elles donneront lieu à une sensation d'accord au sein de laquelle des sensations correspondant à ces notes pourront être analysées (abstraites). Toutefois, insiste James, ces sensations ne seront pas les notes *elles-mêmes*, c'est-à-dire les notes *telles qu'elles auraient été entendues séparément* :

> Les multiples « notes » objectives reconnues dans l'accord y sonnent de manière différente et étrange […]. Nous pouvons les appeler des parties de l'accord si nous voulons, mais elles n'en sont pas des morceaux (*bits*), qui seraient identiques aux *do*, *mi*, *sol*, et do^3 ailleurs. Simplement, elles ressemblent aux *do*, *mi*, *sol*, et do^3 ailleurs, et connaissent ces contenus ou ces objets par représentation[1].

Ainsi un son, et en général un contenu de sensation, ne se réduit jamais à un nœud de relations pour James, mais il est pourtant bien modifié jusque dans son essence même lorsqu'il change de relations. Qu'est-ce à dire ? Même s'il n'existe aucune nécessité *logique* à ce qu'un terme change lorsqu'il change de relations (en toute logique, il ne fait alors que changer de description, il change de signification pour nous, mais il ne change pas intrinsèquement), cela ne préjuge en rien des éventuels changements *de fait* qui pourraient avoir lieu lors d'un tel changement de relations. Or, à bien y regarder, on retrouve ce même mouvement, qui conduit, d'un premier rejet de la loi de relativité au sens intellectualiste, à son admission finale au sens empiriste, jusque dans le manifeste de James en faveur des relations externes, « La chose et ses relations ». Il est en effet important de relever tout le soin que prend James à cet égard pour prévenir le lecteur que sa critique ne vaut qu'au niveau de la logique et n'implique rien quant aux *faits* physiques : si la table est humide, poser le livre sur la table peut le modifier intrinsèquement[2]. Plus profondément, et pour en rester au niveau des relations entre sensations, la critique d'une loi *logique* de relativité des sensations doit être bien distinguée de toute considération d'une loi *physique* (physiologique) de relativité :

---

[1] « The Knowing of Things Together », *Collected essays and reviews,* Longmans green and Co., 1920, p. 398 note 1.

[2] « Une fois encore, ne glissez pas des situations logiques aux situations physiques. Bien sûr, si la table est humide, elle mouillera le livre, ou, si elle est suffisamment fine et le livre suffisamment lourd, il la brisera. Mais de tels phénomènes collatéraux ne sont pas en jeu ici » *Essais d'empirisme radical*, p. 100 note 1.

> Le professeur A.E. Taylor passe des considérations logiques aux considérations matérielles lorsqu'il produit l'exemple du contraste entre couleurs comme une preuve que A, par distinction d'avec B, « n'est pas la même chose que le *pur* A qui ne serait en rien affecté ». Notez la substitution du mot « affecté » à « relié » qui revient à une complète pétition de principe[1].

James montre ici contre Taylor que *la preuve factuelle de la loi de relativité n'implique en rien la nécessité logique de cette loi* de relativité. Mais il dit aussi (implicitement) que sa critique de la nécessité logique de la loi de relativité ne préjuge en rien de la vérité ou de la fausseté factuelles de cette loi. On retrouve cette réserve, comble du paradoxe, lorsque James relève que Bradley lui-même tend parfois au pluralisme, en semblant admettre que certains contenus puissent demeurer spécifiquement identiques au sein de totalités différentes. Ceci sert alors parfaitement le propos de James en faveur des relations externes puisque cela devrait conduire Bradley en toute rigueur à admettre qu'une chose peut demeurer identique en changeant de relations, et donc que certaines relations du moins peuvent être externes. Or c'est à cet instant — et comme si Bradley ainsi suivi devait nous emmener trop loin dans la voie d'une acceptation des relations externes ! — que James réitère sa restriction :

> Toute la question […] et toute l'enquête consistent simplement à savoir si les parties qu'on peut abstraire de touts existants peuvent également contribuer à d'autres touts sans changer de nature interne. Si elles peuvent ainsi façonner des touts variés pour en faire de nouvelles qualités de forme (*Gestalt-qualitäten*), il s'ensuit que les mêmes éléments sont logiquement susceptibles d'exister dans différents touts (*qu'ils en soient physiquement capables dépendrait d'hypothèses supplémentaires*)[2].

Par ailleurs, ce double rapport de James à la « loi de relativité des sensations » est donc également au cœur de la position théorique qu'il défendait par rapport à Stumpf. Or, on sait que Carl Stumpf était le fondateur de l'école de Berlin, où est apparu le courant de la psychologie de la forme auquel appartient Kurt Koffka. À cet égard, il faisait figure d'interlocuteur privilégié pour les psychologues gestaltistes. Mais ceux-ci lui ont précisément toujours reproché de ne pas tenir assez compte des faits qu'ils mettaient en avant, ou plus exactement de continuer trop souvent à les traiter, à la manière de

[1] *Idem*. La citation de Taylor est tirée de *Elements of Metaphysics*, Methuen, Londres, 1903, p. 145-146.
[2] *Idem*, p. 102-103 note I. Je souligne.

Wundt et Helmholtz notamment avant lui, comme des illusions perceptives et non comme de véritables faits sensoriels. Ainsi, Stumpf donnait-il explicitement comme critère de l'illusion perceptive, par opposition à la véritable expérience sensorielle, la possibilité de ramener les apparences à l'hypothèse de constance grâce à l'attention convenable[1]. Cette attention introspective consistait essentiellement à se concentrer suffisamment sur les propriétés *locales* des phénomènes sensibles, pour les révéler tels qu'ils sont réellement : pour le novice, ou dans les cas trop complexes, il était possible de s'aider d'un « écran de réduction »[2], consistant simplement en un écran percé

[1] Cf. la citation donnée par Köhler dans « On unnoticed sensations and errors of judgment », *The selected papers of Wolfgang Köhler*, p. 23-24 : « il est caractéristique des simples erreurs de jugement qu'elles soient réduites et puissent finalement disparaître entièrement avec l'entraînement approprié et en détournant la conscience des influences secondaires vers les objets à comparer » (Stumpf, « Beobachtungen über Kombinationstöne », *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, 1910, 55, p. 77). Voir aussi la citation similaire de Schumann p. 23, qui accepte également le critère de réductibilité des illusions par l'attention. L'origine de ce critère se trouve dans l'empirisme classique, par exemple chez Reid: « It may be taken for a general rule that things which are produced by custom may be undone or changed by disuse or by contrary custom. On the other hand, it is a strong argument that an effect is not owing to custom, but to the constitution of nature, when a contrary custom is found neither [to undo?] nor to weaken it. » (*An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, VI, 17; cité par James, *Principles*, II, 19). Helmholtz reprend ce critère et inaugure ainsi assez largement la psychologie introspectionniste au sens technique : « No elements in our perception can he sensational which may be overcome or reversed by factors of demonstrably experimental origin. Whatever can be overcome by suggestions of experience must be regarded as itself a product of experience and custom. If we follow this rule it will appear that only *qualities* are sensational, whilst almost all *spatial* attributes are results of habit and experience. » (*Handbuch der Physiologischen Optik*, p. 438, cité par James, *Principles*, II, 219). Stumpf considère cependant, à la suite de Hering, que les phénomènes de constance sont des phénomènes sensoriels véritables, quoique reposant sur l'expérience (cf. Köhler, « On unnoticed sensations and errors of judgment », *The selected papers of Wolfgang Köhler*, p. 20). C'est pourquoi il refuse de faire comme Helmholtz de toutes les apparences issues de l'expérience des illusions. Cf. James *Principles*, II, 220. Nous laissons ici ce problème de côté.

[2] La notion de réduction ici présente a été introduite par Katz, *Die Erscheinungsweise der Farben und ihre Beeinflussung durch die individuelle Erfahrung*, Leipzig, 1911, § 4, p. 36 suiv. Voir Koffka, « Some Remarks on the Theory of colour Constancy », p. 331 ; et *La philosophie des formes symboliques 3 : La phénoménologie de la connaissance.*, traduction Claude Fronty, Minuit, coll. « Le sens commun », 1972, p. 157. L'idée même de cette « réduction », qui chez Katz permet de ramener toutes

d'un trou, mais les psychologues introspectionnistes entraînés, et les peintres par exemple également, étaient capables de voir ces propriétés locales véritables sans l'aide d'aucun artifice. Par exemple, quand la hauteur d'une note semble devenir légèrement dissonante dans un accord, Stumpf établissait qu'il s'agirait en fait d'une « erreur de jugement » en la comparant avec la note correspondante d'un diapason, ou en supprimant et rétablissant successivement les autres notes de l'accord, et en montrant qu'elle apparaît bien alors chaque fois identique à la note du diapason: mais qu'est-ce qui prouve, demandait Köhler, que notre jugement n'est pas trompé dans ces nouveaux cas par l'assimilation involontaire de la note dans l'accord avec la note isolée issue du diapason[1] ? En somme, si nos jugements sont tellement incertains qu'ils peuvent s'appuyer sur des sensations inattentives pour tirer de fausses conclusions, on devrait se méfier d'eux même lorsque les résultats sont conformes à l'hypothèse de constance : par conséquent, il n'y a plus la moindre sensation qui conserve une quelconque évidence, c'est-à-dire qui ne puisse être soupçonnée d'être en réalité une illusion[2]. Stumpf ne cèdera pourtant jamais sur ce point : jusque dans son *Erkenntnistheorie* de 1939-1940, il affirmera que « c'est le *rôle* ou la *fonction* de la note dans le contexte donné qui est changé, pas la note elle-même (et du point de vue de Stumpf, c'est une caractéristique de la dernière école de Berlin que d'avoir été trop tentée de penser les deux ensemble) »[3]. On voit que cette tentation doit être reconnue comme caractéristique de James également, même s'il prenait bien soin quant à lui, au contraire du moins de Koffka, de se démarquer du monisme intellectualiste en rapportant la modification de la note elle-même, non à son *seul* changement de fonction, mais à une modification physiologique qui en serait la condition contingente.

---

les couleurs aux seules « couleurs de plan », reste encore prisonnière de l'hypothèse de constance puisqu'elle est censée ainsi ramener les couleurs à leur « mode primitif », que Katz suppose être la « première réaction à la lumière » (1911, p. 306 suiv.). Cassirer interprète donc la réduction comme une réduction de la fonction représentative des couleurs mêmes : *La philosophie des formes symboliques*, III, p. 156-157.

[1] Köhler, « On unnoticed sensations and errors of judgment », *The selected papers of Wolfgang Köhler*, p. 31-32.

[2] Cf. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 44-45.

[3] Barry Smith, « Gestalt psychology: An essay in philosophy », in *Foundations of Gestalt theory*, Barry Smith (éd.), Philosophia Verlag, Munich and Vienna, 1988, p. 25: « it is the *role* or *function* of the tone in the given context that is changed, not the tone itself (and from Stumpf's point of view, it is characteristic of the later Berlin school that they have been too much tempted to run these two together) ».

b. Formalisation de l'argument par Husserl

Que doit-on retenir, théoriquement, de ce débat ? La condamnation d'une preuve *a priori* de la théorie structurale des sensations n'implique pas le refus d'une preuve *a posteriori*. Bien entendu, de l'une à l'autre, c'est la nature même du fait prouvé qui change considérablement : le terme est modifié par ses relations, certes, mais c'est comme pure facticité sensorielle qu'il est modifié, et non comme accident relationnel. Par conséquent, il doit être possible par exemple de modifier *idéalement* les relations d'une « sensation » sans porter atteinte à son intégrité, dès lors que ce ne sont pas les relations réelles (causales) de son processus sous-jacent qui sont modifiées. Or, à vrai dire, la reconnaissance de cette possibilité est une nécessité transcendantale absolue pour la psychologie de la forme. En effet, la plupart des résultats sur lesquels elle s'appuie montrent qu'il y a une modification des « sensations » lorsqu'elles sont prises dans différentes « structures » totales (comme c'est le cas par exemple pour les notes dans un accord). Mais *comment pourrait-elle le savoir* si toute considération des sensations pour elles-mêmes devait consister à les isoler réellement ? Ainsi, à l'encontre du behaviorisme notamment, la psychologie de la forme a cherché à défendre la possibilité d'une « introspection au sens courant », que Koffka, à la suite de Stumpf (plutôt que de Husserl[1]), appelait une « phénoménologie »[2]. Précisément, pour être défendue, cette introspection devait être distinguée par la psychologie de la forme de « l'introspection au sens technique du terme »[3], comme opération d'isolement réel des stimuli par laquelle les « psychologues

[1] Voir par exemple Arnaud Dewalque, « Intentionnalité *cum fundamento in re*. La constitution des champs sensoriels chez Stumpf et Husserl », *Bulletin d'analyse phénoménologique* VIII I, 2012 (Actes 5), p. 10-11 ; et Denis Fisette, « Stumpf and Husserl on Phenomenology and Descriptive Psychology », in *Carl Stumpf – From Philosophical Reflection to Interdisciplinary Scientific Investigation*, S. Bonacchi & G.-J. Boudewijnse (éds.), Krammer, Wien, 2011, p. 153-168.

[2] Koffka, *Principles of Gestalt Psychology*, p. 73: « For us phenomenology means as naïve and full a description of direct experience as possible. In America the word "introspection" is the only one used for what we mean, but this word has also a very different meaning in that it refers to a special kind of such description, namely, the one which analyses direct experience into sensations or attributes, or some other systematic, but not experiential, ultimates ».

[3] Köhler, *Psychologie de la forme*, p. 60 : « Il sera judicieux […] d'utiliser à fond les chances que des conclusions tirées de l'expérience directe viennent offrir au psychologue. Mais cela ne signifie pas que nous devions recourir à ce propos à l'introspection au sens technique du terme ».

introspectionnistes » cherchaient à ramener toutes les sensations à l'hypothèse de constance. Or, si la psychologie de la forme a bien expliqué que l'introspection au sens courant devait consister simplement à décrire ce que Köhler appelait « l'expérience directe », c'est-à-dire (dans la terminologie de Koffka), l'ensemble de la « conscience »[1], incluant le « milieu de comportement »[2], comme environnement phénoménal dans lequel il me semble communément vivre et agir, ainsi que la connaissance sensible que j'ai de moi-même (comme corps et « comportement phénoménal »[3]) dans ce milieu[4], la psychologie de la forme n'a cependant jamais vraiment cherché à penser positivement cette « description », ou l'observation qu'elle présupposait. Cependant, indépendamment même des problèmes qui surviennent lorsqu'on considère qu'une telle description suppose également un langage, si vraiment l'introspection au sens courant est légitime et doit être distinguée de l'introspection au sens technique, alors il semble qu'il faut reconnaître comme sa condition de possibilité même une abstraction théorique des parties du champ qui permette de les considérer en elles-mêmes sans les altérer, et par là qu'il faut distinguer nettement cette abstraction théorique de l'analyse réelle effectuée par l'introspectionnisme au sens technique. Pour qu'une note, et en général une sensation, puisse être perçue comme différente dans un nouveau contexte (par exemple dans un accord), alors il faut évidemment qu'on puisse la considérer *pour elle-même* sans pour autant l'isoler réellement du contexte où elle se trouve, sans quoi on risquerait, comme nous l'avons vu, de se retrouver *de fait* face à une *autre* sensation (par exemple conforme à l'hypothèse de constance) en raison de ce changement *réel* de contexte. Cette possibilité d'*abstraire* une qualité absolue sans la séparer réellement de son contexte sous-tend donc bien tous les constats « de fait » que la psychologie de la forme a pu établir concernant la modification d'une sensation par le changement de son contexte. Mais alors, on soupçonne que c'est cette confusion entre l'impossibilité de séparer les

[1] Koffka, *Principles of Gestalt Psychology*, p. 36 et 39-40.

[2] « Behavioural environment » *Idem*, p. 27, par opposition au « milieu géographique » (« geographical environment » *Idem*), qui est l'environnement physique réel *Idem* p. 27-28. Nous traduisons « environment » par « milieu » conformément à Merleau-Ponty (par exemple *La structure du comportement*, p. 139), par souci de cohérence terminologique.

[3] Koffka, *Principles of Gestalt Psychology*, p. 40.

[4] *Idem*, p. 39: « Just as I know my behavioural environment, so I know myself and my behaviour in this environment. Only if we include this knowledge with the behavioural environment have we gained a complete equivalent of what Köhler calls direct experience, or what is called consciousness ».

stimuli sans modifier leurs effets sensoriels, et l'impossibilité d'abstraire conceptuellement les sensations, qui est à l'origine de toute conception structurale de la sensation, et en particulier de celle de Koffka. On peut toujours abstraire une couleur parce qu'elle est en droit absolue ; on ne peut jamais abstraire un échelon, parce qu'il est en droit relatif. Mais ces deux propositions n'ont rien à voir avec le *fait* que l'effet phénoménal d'un même *stimulus* soit généralement modifié dans un autre contexte.

Qu'il l'ait tirée ou non de la lecture approfondie qu'il a fait de James[1], Husserl notamment a marqué cette distinction de manière très claire dans sa « Théorie des touts et des parties », dans la *Troisième Recherche logique*, et c'est donc sur la formulation précise qu'il en a donnée que je voudrais terminer cet article :

> *Dans la « nature » du contenu lui-même, dans son essence idéale, n'est fondée aucune dépendance* (Abhängigkeit) *à l'égard d'autres contenus* : il est dans son essence, par laquelle il est ce qu'il est, indifférent à tous les autres. Il peut se trouver que *dans les faits*, avec *l'existence* de ce contenu d'autres contenus nous soient donnés, et selon des règles empiriques ; mais, dans son essence concevable idéalement, ce contenu est indépendant, cette essence n'exige par elle-même, donc *a priori*, aucune autre essence qui soit entrelacée avec elle[2].

De même, *en droit*, c'est-à-dire selon l'intuition de la connexion *a priori* (apodictique[3]) des essences (comme relation interne *fondée* sur ces essences[4]), de tels « morceaux »[1] phénoménaux n'ont pas à être modifiés par

---

[1] Sur les rapports de Husserl à James, voir notamment Jocelyn Benoist, « Phénoménologie ou pragmatisme ? Deux psychologies descriptives », *Archives de philosophie*, 2006, vol. 69, n°3, p. 415-441 ; ainsi que les articles suivants de Bruno Leclercq : « Les données immédiates de la conscience. Neutralité métaphysique et psychologie descriptive chez Edmund Husserl et William James », *Philosophiques*, 2008 (vol. 35), p. 317-344 ; « Phénoménologie et pragmatisme : il y a-t-il rupture ou continuité entre attitudes théoriques et attitudes pratiques ? », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, 2008 (vol. 4, n° 3), p. 81-123 ; et (avec Stéphan Galetic) « James et Husserl : Perception des formes et polarisation des flux de conscience », à paraître dans *Revue internationale de philosophie*, 2012 (vol. 259), p. 229-250.

[2] Husserl, *Recherches logiques, Tome 2, Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance,* Deuxième partie, *Recherches III, IV et V*, Traduction de Hubert Élie, Arion L. Kelkel et René Schérer, PUF, coll. « Épiméthée », 1993 (3e édition), p. 17-18.

[3] *Idem*, p. 22.

[4] *Idem*, p. 15 ; p. 23.

une variation du contexte : on peut en effet toujours se les *représenter* dans des contextes différents. Cela ne veut pas dire qu'on puisse se représenter ces contenus indépendamment de toute *Verschmelzung*[2] : il faut toujours au moins un arrière-plan[3] ; simplement, cet arrière-plan, ce contexte fusionné, peut varier *dans la représentation* sans que le contenu en soit affecté (donc, là encore, en droit, sinon en fait) : l'unité intuitive de *Verschmelzung* n'implique pas de dépendance, tout comme la séparation intuitive n'implique pas une indépendance[4]. Autrement dit, il n'y a pas de raison d'essence pour que la *Verschmelzung* affecte les contenus fusionnés, même si, en fait, il se peut qu'elle les affecte. À vrai dire, Husserl va même en réalité jusqu'à admettre (contre Stumpf, donc) qu'il n'y a *jamais* de changement réel de contexte qui laisse *en fait* une « sensation » inaltérée :

> À y regarder de près, la chose phénoménale ou le fragment de la chose, c'est-à-dire ici le phénomène sensible comme tel (la forme spatiale qui apparaît remplie de qualités sensibles), ne demeure jamais absolument identique quant à son aspect descriptif ; mais, en tout cas, il n'y a dans le contenu de ce « phénomène (*Erscheinung*) » rien qui exige nécessairement et avec évidence une dépendance fonctionnelle de ses modifications à l'égard de celles des « phénomènes » coexistants […]. Des exemples appropriés sont fournis par certains phénomènes de sons ou de complexes sonores, d'odeurs ou d'autres vécus que nous pouvons facilement imaginer détachés de tout rapport avec l'existence des choses[5].

Ainsi, que les qualités de forme notamment, ou leurs relations constitutives (la relation de « Verschmelzung » pour Stumpf et les « relations primaires » husserliennes), ne modifient pas en droit les sensations qu'elles intègrent n'implique pas que ces sensations restent conformes à l'hypothèse de constance en leur sein. Certes, chez Husserl comme chez Stumpf, comme d'ailleurs dans l'école de Graz, dont Ehrenfels se réclamait également[6], les

---

[1] *Idem*, p. 9.
[2] *Idem*, p. 16-17.
[3] *Idem*, p. 20.
[4] *Idem*, p. 30-31.
[5] *Idem*, p. 12. Voir également *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, traduction de H. Dussort, PUF, coll. « Épiméthée », Paris, 1991 (3e édition), p. 112 : « C'est une fiction de supposer que le son dure absolument sans changement ». On notera que toute la suite de ce texte est de teneur parfaitement jamesienne.
[6] Denis Fisette et Guillaume Frechette « Le legs de Brentano », in *À l'école de Brentano ,* p. 88-91 ; p. 100.

qualités de forme restaient en dernière instance « fondées » sur des sensations ponctuelles, pouvant demeurer inaperçues, et elles se surajoutaient simplement à elles sans les modifier[1]. Par conséquent, les qualités de formes ainsi pensées n'impliquaient toujours *par elles-mêmes* aucune modification de leur substrat sensoriel ponctuel, et elles se contentaient de s'ajouter à lui pour l'unifier par des relations internes (fondées) de ressemblance et de dissemblance perçues. De ce point de vue, bien que les relations constitutives des qualités de forme aient été conçues par Husserl et par Stumpf, comme par Ehrenfels, comme directement *senties*, elles restaient toujours conçues selon le modèle kantien[2] de l'unification formelle d'un divers sensible pointilliste, permettant d'y « apercevoir » des choses[3]. Toutefois, cela n'impliquait pas de soi que ces sensations soient nécessairement conformes à l'hypothèse de constance, comme le pensait au contraire Gurwitsch[4]. En réalité, Husserl pouvait tranquillement renoncer en fait à l'hypothèse de constance, tout en ne voyant aucune raison d'y renoncer en droit : les qualités de forme n'avaient simplement rien à voir pour lui avec les relations causales en jeu dans les éventuelles exceptions à l'hypothèse de constance.

En revanche, expliquait encore Husserl, il est bien évident que les *moments d'unité relevant des qualités de forme* sont quant à eux *dépendants* les uns des autres : c'est qu'ils sont alors ce que nous avons appelé des prédicats relationnels, quoiqu'ils forment ensemble une même « forme de connexion "réale" » (par exemple « le moment de la configuration spatiale »[5]), comme « prédicat "réal" non relatif »[1]. En somme, les qualités

---

[1] Gurwitsch, *Théorie du champ de la conscience,* p. 75 ; Denis Fisette et Guillaume Frechette « Le legs de Brentano », in *À l'école de Brentano ,* p. 108.

[2] « L'a priorisme kantien » est nommément rejeté par Koffka, *Principles of Gestalt Psychology*, p. 305, qui note également le risque d'une mésinterprétation de la psychologie de la forme qui l'en rapprocherait (*Idem*, p. 549).

[3] Cf. notamment Benoist, *Sens et sensibilité,* Cerf, « Passages », 2009, p. 33 suiv. : chez Husserl, la présence en chair d'une détermination objectale *perçue* dans le contenu sensible *vécu* reste toujours pensée comme une « interprétation (*Deutung*) » (p. 33), elle-même conçue à la manière néo-kantienne (p. 47 note 1) comme une « *Auffassung* (appréhension) » (p. 39). Même si elle ne suffit pas à faire une perception au sens strict pour Husserl (il faut pour cela une « visée (meinen) » intentionnelle de l'objet (p. 36), mais toujours *sur la base* de sa présence préalable (p. 46-48), c'est bien l'appréhension qui est la porteuse *de la présence* (p. 48) de l'objectivité, de la totalisation du sens chosique, que ce soit à l'arrière-plan ou dans la perception (focale) proprement dite (p. 49).

[4] Gurwitsch, *Théorie du champ de la conscience,* p. 81.

[5] Husserl, *Recherches logiques*, *op. cit.*, p. 9.

sensorielles sont irréductibles à des prédicats relationnels, parce que les qualités peuvent toujours être abstraites de leur contexte, tandis que c'est impossible pour les prédicats relationnels qui, eux, précisément, se réduisent à ce contexte structural. Il me semble donc bien qu'on peut comprendre l'argument ainsi : il ne faut pas confondre l'abstraction *de la sensation* que l'on peut toujours effectuer par rapport à ses relations phénoménales, et la séparation réelle *du stimulus* par rapport à son contexte, séparation dont l'effet *causal* modifie la sensation corrélative. Que les *effets* phénoménaux du stimulus soient dépendants du contexte de sa présentation n'implique pas que ces effets *en eux-mêmes* soient dépendants de leur contexte *phénoménal*.

IV. Conclusion : pour une conception naturaliste des structures manifestes comme externes à leurs termes

Il faut donc conclure que les modifications apportées aux termes des structures par un changement des structures sont des modifications de fait et non de droit, puisque ces termes ne se réduisent pas aux structures : ainsi, il faut faire de ces modifications de simples modifications causales. C'est en fait toujours ainsi que Köhler a quant à lui compris le rapport des sensations aux structures, malgré de nombreuses formules ambiguës qui pouvaient laisser entendre qu'il cherchait à développer une théorie structurale comme celle de Koffka : car ce qu'il envisageait comme substrats des qualités chromatiques, c'étaient toujours des processus physiologiques *absolus*[2], modifiés causalement par les relations causales qui sous-tendent les structures et qualités de forme perçues, mais néanmoins toujours absolus et sous-tendant par conséquent directement des qualités absolues. Certes, si l'on présente un même *stimulus* dans d'autres circonstances, par exemple en l'isolant au moyen d'un écran de réduction, le processus physiologique qui lui correspondra, en entrant dans de nouvelles relations causales, sera modifié intrinsèquement par elles — et on peut concevoir que la sensation absolue qui en résultera soit directement corrélée à ce processus de manière épiphénoménale, donc soit également modifiée intrinsèquement ; mais cela ne rendra pas pour autant cette « *sensation* » même, ainsi éprouvée, intrinsèquement dépendante des

[1] *Idem*.

[2] Il en faisait des réactions chimiques réversibles, conformément au modèle psychophysiologique proposé pour la vue par G.E. Müller. Voir Köhler, *Psychologie de la forme*, p. 63 et p. 176 ; et *Die physischen Gestalten*, p. 3-4 (SB 21) et p. 244-245 (SB 50-51).

relations causales du processus qui lui correspond, celles-ci fussent-elles « manifestes », c'est-à-dire elles-mêmes directement corrélées à des relations *phénoménales* entre les sensations absolues ainsi modifiées.

Cette théorie des relations causales « manifestes », qui est l'apport propre de la psychologie de la forme à la question du parallélisme psycho-physiologique, présente toutefois un grand avantage sur *toutes* les autres théories qui pourraient être formulées pour rendre compte des structures phénoménales, me semble-t-il. Elle *seule* permet en effet réellement d'envisager sans faute logique initiale que des relations puissent être *immédiatement* senties sans que des termes phénoménaux aient à apparaître pour les soutenir : comme le disait très bien Koffka dans « Perception », dès lors que les relations causales n'ont besoin que de *stimuli* pour être fondées, elles dispensent enfin des *sensations* atomistes pour fonder les structures phénoménales du sensible. Ce n'est le cas dans aucune théorie des qualités de forme qui ferait encore reposer celles-ci sur une « interprétation », en quelque manière que ce soit, puisque toute interprétation suppose, non seulement un donné pour fonder les structures qui résultent de l'interprétation, mais encore et surtout un donné *phénoménal* pour permettre à l'interprétation de s'exercer : c'est ce qu'on peut constater par exemple chez Sartre et Merleau-Ponty aussi bien, finalement, que dans la tradition criticiste à laquelle ils voulaient s'opposer[1]. Les notions de « motivation » et de « situation » restent des notions du type de l'interprétation, quelque soit la manière dont on cherche à les comprendre. Même pour fonder une théorie structurale de la sensation, la conception naturaliste de Koffka présente donc un avantage certain, et probablement même définitif sur ses concurrentes[2], puisqu'elle seule permet de se passer de sensations conformes à l'hypothèse de constance pour fonder les « échelons » ou les prédicats structuraux auxquels on voudrait réduire les sensations finalement perçues. Il y avait toutefois, chez Koffka, une certaine contradiction, qu'a très bien vue Merleau-Ponty, à admettre *à la fois* que les « structures » sensorielles

[1] Voir mon article : Trémault, Éric, « Sartre's 'Alternative' Conception of Phenomena in *Being and Nothingness* », in *Sartre studies international,* Vol. 15 Issue 1, Berghan Journals, 2009, p. 24-39 ; et ma thèse : *Structure et sensation dans la psychologie de la forme, chez Maurice Merleau-Ponty et William James*, p. 362 suiv.

[2] Je mets ici de côté les théories néo-hégéliennes classiques, qui partent quant à elles avec une bonne longueur d'avance, dans la mesure où elles ont recours à Dieu ou à l'Absolu. Toutefois elles perdent rapidement cet avantage lorsqu'il leur faut expliquer comment *nous* pouvons percevoir ou connaître seulement *certaines* des relations que Dieu connaît ou produit, sans connaître toutes les autres : ce sur quoi James et Merleau-Ponty ont l'un et l'autre très bien insisté.

puissent être internes à leurs termes phénoménaux *et* qu'elles puissent être des relations causales *manifestes* : car s'il y a bien une caractéristique des relations causales du point de vue épistémologique ou phénoménologique, c'est qu'elles soient contingentes et donc externes à l'égard de leurs termes phénoménaux (outre évidemment qu'elles entraînent des modifications réelles elles-mêmes contingentes dans ces termes). C'est donc en toute logique que Merleau-Ponty refusait à ces structures de la sensation un fondement naturaliste, dès lors qu'il *prenait comme acquises* les conclusions de Koffka concernant leur caractère de relations internes directement constitutives. Mais nous avons vu que parler de relations internes directement constitutives, ce n'était finalement rien d'autre que parler de ces relations *pour elles-mêmes*, indépendamment de leurs termes. Nous pouvons donc continuer à supposer pour les « structures » de Koffka un fondement causal si nous les traitons désormais comme des relations externes. On rend d'ailleurs ainsi très aisément concevable en définitive qu'elles puissent entraîner des modifications concomitantes contingentes dans leurs termes, puisque c'est presque un truisme de dire qu'une relation causale peut modifier ses termes. Merleau-Ponty, au contraire, lorsqu'il reprenait la théorie structurale de Koffka, avait pour spécificité par rapport à lui de refuser de fonder les « structures » phénoménales sur des relations causales, et donc de refuser le principe d'isomorphisme gestaltiste[1]. Ainsi, il avait selon moi doublement tord. D'une part, en prenant la théorie structurale de Koffka comme acquise ; d'autre part, en ne retenant pas d'elle ce qui faisait probablement sa plus grande force, à savoir précisément son sous-bassement naturaliste.

Il me semble enfin qu'à partir de structures externes ainsi directement fondées sur des relations causales, on peut en fait rendre compte de l'ensemble des phénomènes sur lesquels Koffka asseyait initialement sa conception structurale des sensations. Lorsqu'un stimulus (ou le processus physiologique qui lui correspond linéairement dans le cerveau) correspond à la moyenne des stimuli chromatiques reçus, il tend à apparaître « blanc ». Il ne s'agit pas de nier qu'il apparaisse réellement blanc. Simplement, il fonctionne alors, selon la conception même de Koffka, comme une norme *causale*, comme un niveau d'équilibre auquel *tendent* les autres processus selon la loi de Prägnanz[2], bien qu'ils soient contraints par la topographie à demeurer différents. Il pouvait donc sembler d'abord qu'il faille expliquer les

[1] Voir *La structure du comportement*, chapitre III, notamment, et ma thèse, *Structure et sensation dans la psychologie de la forme, chez Maurice Merleau-Ponty et William James*, p. 332 suiv.
[2] Voir plus haut, p. 20, note 5.

couleurs phénoménales comme corrélats de ces forces causales : elles ne seraient que divers degrés sur une échelle d'écarts dynamiques manifestes à l'égard de la norme « blanc ». Mais, en fait, les forces en question ne peuvent pas être sans effet sur les processus physiologiques absolus qu'elles unissent réellement. Il n'est donc pas impossible que l'effet des forces sur le processus qui joue en leur sein le rôle de niveau soit toujours à terme de le rendre réellement « blanc » ; et qu'elles transforment de même la « couleur » des processus absolus correspondant aux différentes figures conformément à leur écart objectif par rapport à ce niveau. Comme je le montre ailleurs, c'est en ce sens que vont finalement les analyses de Koffka à l'époque des *Principes*[1]. En revanche, si mes analyses sont correctes, il est bien cette fois logiquement impossible de réduire les couleurs à de purs échelons relationnels. De même, que l'enfant et (dans une moindre mesure) l'animal ne *réagissent* pas aux couleurs, cela n'implique pas qu'ils ne les *sentent* pas pour elles-mêmes, mais cela implique seulement qu'elles ne les *intéressent* pas, ce qui pourrait très bien résulter seulement de la détermination *relationnelle* insuffisante qu'elles prendraient évidemment dans la perception primitive : elles pourraient très bien par exemple être *senties* rouges et bleues, quoiqu'elles soient seulement déterminées relationnellement par leurs différences au sein du champ *actuel*, de sorte qu'elles ne seraient alors pas appréhendées relationnellement *comme* rouges et bleues — car cela supposerait qu'elles soient situées précisément au sein de la série complète des couleurs, qui n'est pas encore connue, du moins pas comme telle. En termes jamesiens, nous aurions d'elles une connaissance par accointance, mais nous n'en saurions que très peu *sur* elles. Elles ne seraient donc pas *reconnues comme* rouges ou bleues (mais seulement comme « cela » qui diffère d'une manière déterminée de « ceci »), et donc pas intéressantes comme telles. Ainsi, l'absence d'une détermination *relationnelle* précise n'implique pas l'absence d'une détermination *réelle* précise des couleurs : il faut distinguer le *sens* chromatique primitif des couleurs, de ces couleurs elles-mêmes. Du fait de la structuration phénoménale et causale immédiate du champ, des « échelons chromatiques » pourraient apparaître primitivement, mais ils n'en demeureraient pas moins de pures valeurs structurales, réductibles, donc, à la structure chromatique phénoménale elle-même, et ils ne pourraient comme tels que qualifier *extérieurement* les couleurs, qui resteraient logiquement *en elles-mêmes* des qualités irréductibles, puisqu'elles pourraient être abstraites et considérées pour elles-mêmes, contrairement à

[1] Voir ma thèse, *Structure et sensation dans la psychologie de la forme, chez Maurice Merleau-Ponty et William James*, p. 233-234.

eux. Cette possibilité d'abstraire les couleurs ne se concevrait pas si elles devaient se réduire à des prédicats relationnels : il faut donc bien les prendre en compte comme des absolus irréductibles dans notre ontologie.

Références

Benoist J. (2009), *Sens et sensibilité,* Cerf, « Passages ».

Bradley F.H. (1897), *Appearance and Reality : a metaphysical essay,* seconde édition augmentée, Swan Sonnenschein, Library of philosophy, London.

Cassirer E. (1929), *La philosophie des formes symboliques 3 : La phénoménologie de la connaissance.*, traduction Claude Fronty, Minuit coll. « Le sens commun », 1972, 616 p.

Clementz F. (2004), « Réalité des relations et relations causales », in Jean Maurice Monnoyer (éd.), *La structure du monde : objets, propriétés, états de choses,* Vrin, Paris, p. 495-521.

Clementz F. (2008), « Russell et la querelle des relations internes », texte disponible sur :
http://www-lipn.univ-paris13.fr/~schwer/PEPSRELATIONSSLIDES/ClementzSem

Clementz F. (2009), « Retour sur les relations internes », texte disponible sur :
http://www-lipn.univ-paris13.fr/~schwer/PEPSRELATIONSSLIDES/ClementzColloque

Cornelius H. (1892), « Über Verschmelzung und Analyse », *Vierteljahschrift für wissenschaftliche Philosophie*, vol. 16, p. 404-446 ; n°17, 1893, p. 3-75.

Descombes V. (1996), *Les institutions du sens*, Les éditions de minuit, « Critique », Paris.

Dewalque A. (2012), « Intentionnalité *cum fundamento in re*. La constitution des champs sensoriels chez Stumpf et Husserl », Bulletin d'analyse phénoménologique VIII I, 2012 (Actes 5), texte disponible sur : http://popups.ulg.ac.be/bap/document.php?id=513

Ellis W.D. (éd.) (SB), *A Source Book of Gestalt Psychology*, The Gestalt Journal Press, Highland, New York, 1997 (reproduction verbatim de Routledge & Kegan Paul, London, 1938).

Fisette D. et Frechette G. (2003) « Le legs de Brentano », in *À l'école de Brentano , de Würzburg à Vienne,* Vrin, « Textes philosophiques », p. 13-160.

Fisette D. (2011), « Stumpf and Husserl on Phenomenology and Descriptive Psychology », in *Carl Stumpf – From Philosophical Reflection to Interdisciplinary Scientific Investigation*, S. Bonacchi & G.-J. Boudewijnse (éds.), Krammer, Wien, p. 153-168.

Green T.H. (1883), *Prolegomena to Ethics*, British Moral Philosophers, Clarendon Press, 2004.

Gurwitsch A. (1957), *Théorie du champ de la conscience,* traduction de M. Butor, Desclée de Brouwer.

Husserl E. (1896), *Philosophie de l'arithmétique*, traduction Jacques English, PUF, 1992.
Husserl E. (1905), *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, traduction de H. Dussort, PUF, coll. « Épiméthée », Paris, 1991 (3e édition).
Husserl E. (1913), *Recherches logiques*, Tome 2, Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance, Deuxième partie, *Recherches III, IV et V,* Traduction de Hubert Elie, Arion L. Kelkel et René Schérer, PUF, coll. « Épiméthée », 1993 (3e édition).
Hylton P. (1990), *Russell, Idealism and the Emergence of Analytic Philosophy*, Clarendon Press, Oxford.
James W. (1890), *Principles of Psychology*, volumes I & II, Henry Holt & Co, New York, 1890.
James W. (1892), *Précis de psychologie,* traduction de Nathalie Ferron, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris, 2003.
James W. (1895), « The Knowing of Things Together », in *Collected essays and reviews,* Longmans green and Co., New York, 1920.
James W. (1912), *Essais d'empirisme radical,* traduction de Guillaume Garreta et Mathias Girel, Agone, « Banc d'essais », Marseille, 2005.
Koffka K. (1922), « Perception : An introduction to the Gestalt-theorie », *Psychological Bulletin,* 19, p. 531-585.
Koffka K. (1924), *The Growth of the mind, An introduction to Child-Psychology,* traduit en anglais par Morris Robert Ogden, Harcourt, Brace & Co., New York, 1927 (2e édition, 2e impression), réédité par Kessinger Publishing, « Kessinger Legacy Reprints », 2007.
Koffka K. (1932), « Some Remarks on the Theory of colour Constancy », *Psychologische Forschung*, Vol.16, p. 329-354.
Koffka K. (1935), *Principles of Gestalt Psychology*, Harcourt Brace & World, Inc., New York (A Harbinger Book, 1963).
Köhler W. (1929), *Psychologie de la forme*, traduction de Serge Bricianer, Gallimard, NRF, « Idées », 1964.
Köhler W., *The selected papers of Wolfgang Köhler*, éd. Mary Henle, Liveright Publishing Corporation, New York, 1971.
Merleau-Ponty M. (1942), *La structure du comportement,* PUF, Quadrige, Paris, 1990.
Merleau-Ponty M. (1945), *Phénoménologie de la perception,* Gallimard, TEL, Paris, 2010.
Merleau-Ponty M. (1948), *Sens et non-sens*, Gallimard, NRF, Paris, 1996.
Merleau-Ponty M. (1949-1952), *Psychologie et pédagogie de l'enfant, Cours de Sorbonne 1949-1952*, Verdier, philosophie, Paris, 2001.
Merleau-Ponty M. (1960), *Signes*, Gallimard, NRF, Paris, 1996.
Metzger W. (1928), « Certain Implications in the Concept of Gestalt », The Gestalt Archive, *American Journal of Psychology,* 40, p. 162-166.

Milanese A. (2007), « Sensation et phantasme dans le *De Corpore* », in *Hobbes : nouvelles lectures*, Lumières, n°10, PU Bordeaux, p. 29-44.
Perry R.B. (1935), *The Thought and Character of William James*, Volume I: Inheritance and vocation, Little, Brown & Co, Boston.
Perry R.B. (1936), *The Thought and Character of William James*, Volume II: Philosophy and Psychology, Humphrey Milford Oxford University Press, London.
Smith B. (1988), « Gestalt psychology: An essay in philosophy », in *Foundations of Gestalt theory*, Barry Smith (éd.), Philosophia Verlag, Munich and Vienna, 1988, p. 11-81.
Stumpf C. (1883), *Tonpsychologie*, I, Hirzel, Leipzig.
Stumpf C. (1890), *Tonpsychologie*, II, Hirzel, Leipzig.
Trémault É. (2009), « Sartre's 'Alternative' Conception of Phenomena in *Being and Nothingness* », *Sartre studies international,* Vol. 15 Issue 1, Berghan Journals, p. 24-39.
Trémault É. (2013), *Structure et sensation dans la psychologie de la forme, chez Maurice Merleau-Ponty et William James*, thèse sous la direction de Jocelyn Benoist, Université Paris 1 Panthéon Sorbonne, 2013. Texte disponible sur : http://www.academia.edu/2449951/Structure_et_sensation_dans_la_psychologie_de_la_forme_chez_Maurice_Merleau-Ponty_et_William_James

Bulletin d'analyse phénoménologique IX 3, 2013 (Recensions 1)
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Recensions (mai 2013)

Ce numéro est le premier d'une nouvelle série, dont l'ambition est la recension régulière de la littérature francophone, anglophone et germanophone dans le domaine de la phénoménologie.

Dominique Pradelle, *Par-delà la révolution copernicienne. Sujet transcendantal et facultés chez Kant et Husserl*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Épiméthée », 2012, 407 pages, 32 €. ISBN 978-2-13-059056-9.

La parution de *Par-delà la révolution copernicienne*, premier volume de ce qui s'annonce comme un imposant triptyque[1], offre à la fois une clarification et un prolongement inédits du programme husserlien d'une phénoménologie transcendantale. Quoique le titre de l'ouvrage puisse le laisser supposer un bref instant, il n'entre aucunement dans les intentions de Dominique Pradelle de revenir à une position réaliste — « ptolémaïque » —, en deçà du geste copernicien opéré par Kant en 1781 dans la *Kritik der reinen Vernunft*. Au contraire, D.P. se propose de prolonger l'effort kantien consistant à fonder les structures *a priori* de l'objet apparaissant sur les structures invariantes du sujet connaissant (interprétation heideggérienne) ou sur les exigences subjectives de validité objective de la connaissance (interprétation marbourgeoise), en l'intensifiant par la critique husserlienne qui vise à soustraire la conscience pure de la règle de la chose mondaine et à empêcher son identification à un substrat dont les facultés seraient les propriétés. À travers une série de discussions serrées entre Kant, Husserl et leurs interprètes (Heideg-

[1] Un triptyque dont les prochains volumes devraient s'intituler, respectivement, *Généalogie et historicité de la raison* et *Archéologie du logos*.

ger, Cavaillès et les différentes écoles néokantiennes), D.P. parvient à dégager les linéaments d'une phénoménologie transcendantale qui ne soit plus menacée par les risques d'une anthropologisation ou d'une psychologisation du Je transcendantal et de ses facultés (sensibilité, imagination, entendement, raison). Il pose alors dans toute son acuité le problème de la nature du transcendantal.

La radicalisation proprement phénoménologique du geste copernicien est l'ouverture, grâce à l'*épochè*, à la dimension transcendantale : par cette conversion du regard, le phénoménologue quitte le domaine de l'objectivité mondaine pré-donnée pour accéder à celui de la phénoménalité pure (p. 350). Le renversement copernicien, origine de la fondation transcendantale du savoir, ne peut dès lors s'accomplir authentiquement qu'au moment où est atteinte et reconnue la conscience pure, pour laquelle tout étant est un ob-jet (*Gegen-stand*) réductible au sens intentionnel qu'elle lui a octroyé. Par ce geste, la phénoménologie husserlienne entérine et dépasse, selon D.P., la révolution copernicienne. Cette mise au jour de la conscience pure s'accompagne par ailleurs, remarque-t-il, d'un double geste de neutralisation, qui vise à poursuivre la « dépsychologisation » et la « désanthropologisation »[1] de la sphère transcendantale : d'une part, la différence entre subjectivité finie et infinie est abolie et, d'autre part, la distinction entre le phénomène et la chose en soi est récusée. Par là, l'*ego* pur se trouve préservé de toute contamination mondaine et de toute réduction à un substrat doté d'un fonds éidétique constant (p. 363).

Il résulte cependant de cette ultime purification du champ transcendantal une inversion méthodique du geste de renversement copernicien : là où on aurait pu croire à l'idée d'un pouvoir de constitution total des objets par la conscience, on découvre la thèse selon laquelle « chaque catégorie d'objets (tempo-objet, objet spatial, chose matérielle, être animé, personne, société, idéalité, etc.) prescrit au sujet la légalité de ses modes d'apparition, ainsi que le style des actes subjectifs nécessaires à l'effectivité de son apparaître » (p. 363). Les facultés passent ainsi d'un sens psychologique à un sens transcendantal, en devenant les structures éidétiques du sujet, ordonnées selon la légalité d'essence des différentes catégories d'objets. S'ouvre alors un *circulus vitiosus* : les catégories d'objets prescrivent au sujet leur mode de

[1] Dans le cadre de cette recension, je ne reviendrai pas sur la critique (néokantienne, husserlienne et heideggérienne) du psychologisme et de l'anthropologisme kantien, qui occupe une large part de l'ouvrage ; il me paraît en effet plus essentiel de me consacrer à une exposition des lignes de force du livre de D.P. et des perspectives novatrices qu'il propose.

donation déterminé, alors que l'on pensait que la subjectivité transcendantale était chargée de constituer ses objets. Or, comme le résume D.P. : comment peut-on admettre le paradoxe selon lequel le sujet serait le produit de ses produits ? D.P. se propose de répondre à cette question en trois étapes.

1° L'idée selon laquelle les lois d'essence sont *constituées a priori* par le sujet n'est aucunement réductible à l'idée selon laquelle les lois d'essence sont *instaurées* par le sujet. On ne peut identifier constitution et instauration ; ce que l'on appelle constitution signifie la validité des lois d'essence dans la mesure où elles sont reconnues dans leur évidence par un sujet. De cette rigoureuse distinction procède une scission du concept générique d'*a priori* en trois espèces : *a priori* noématique, *a priori* noétique et *a priori* de corrélation. En associant les critiques contre le subjectivisme kantien à cette scission terminologique, la désubjectivation des trois types d'*a priori* entraîne, respectivement pour ces derniers, (1) un règne des lois d'essence, auquel le sujet ne peut que se soumettre en le reconnaissant, (2) la soustraction des actes subjectifs à quelque nature humaine invariante et (3) l'indépendance des lois qui régissent le rapport entre les types d'objets et les modes de donnée subjectifs. Dans la perspective de D.P., l'*a priori* de corrélation est érigé en véritable absolu phénoménologique : le sujet transcendantal n'apparaît plus comme auto-fondateur et unique créateur de tout sens et de toute légalité, mais se métamorphose bien plutôt en un ensemble de structures *anonymes* et éidétiques de l'apparaître, selon lesquelles se déclinent les divers types d'objets d'expérience possible qui s'imposent à tout sujet — « quel qu'il soit », insiste D.P. en rappelant la seconde neutralisation husserlienne (p. 369).

2° L'absolutisation de l'*a priori* de corrélation se heurte toutefois à une tension entre deux thèses centrales de l'idéalisme transcendantal phénoménologique — on retrouve donc à nouveau le *circulus vitiosus*. D'une part, la thèse selon laquelle le sujet transcendantal est l'origine absolue du sens ontique et de la validité ontologique, d'autre part, la thèse selon laquelle les structures de l'apparaître sont inféodées aux essences d'objets. Or, ou bien l'étant est réduit à du sens intentionnel ou bien il ne peut pas l'être — mais dans ce cas, c'est la base même de l'idéalisme transcendantal qui s'effondre. Par conséquent, il s'agit de réussir à concilier ces deux thèses, en évitant de les rabattre l'une sur l'autre.

3° Après quelques essais, D.P. débouche finalement sur l'idée originale selon laquelle la constitution subjective est bel et bien l'origine absolue de l'objet — car il est visé comme sens par la conscience —, mais la validation de ce sens n'est pas du ressort du sujet, elle est *non subjective*. De la sorte, D.P. dépasse le « cercle vicieux » en l'assumant : le sujet instaure le

sens noématique mais, une fois celui-ci fixé, il prescrit au sujet les structures régulatrices de sa validation dans l'évidence (p. 374). D.P. renoue ainsi avec l'idée kantienne d'autonomie : le sujet instaure les légalités du sens noématique et accepte de s'y soumettre. En ce sens, ce qui apparaît au départ comme une faute de raisonnement, une faute logique, se manifeste ensuite comme la « situation essentielle de la pensée » (p. 375) — une attitude qui, comme D.P. le remarque lui-même, n'est pas sans rappeler Heidegger.

Cependant, la reconnaissance de ce « cercle » comme régime normal de l'activité théorétique nécessite d'établir une distinction entre les objets de la nature perceptive et les objets culturels — c'est dans cette discrimination des deux types d'objets que culmine la réflexion de D.P. Tandis que la constitution des premiers n'est pas active car elle ne sollicite que les synthèses passives de recouvrement et la corrélation entre une *hylè* passive et les formes légales de l'apparaître de l'objet, la constitution des seconds est le résultat d'une activité spontanément productrice de sens, qui elle-même s'insère dans un horizon d'historicité lui fournissant cette légalité qu'est l'histoire intersubjective. Dans les deux cas, on retrouve un type de *Sinngebung* — la donation de sens intentionnel —, associé à la légalité spécifique qui régit l'apparaître de l'objet — que celle-ci appartienne en propre au « cours hylétique » (p. 375) ou qu'elle soit imposée par l'histoire au sein de laquelle s'insère la conscience. De ces réflexions sur l'origine du sens noématique, qui entraînent la partition entre objets de nature perceptive et objets culturels, s'esquisse progressivement une nouvelle image du champ de l'apparaître, de la conscience.

À la suite de Sartre, D.P. dégage un « *champ de conscience* » ou un « *champ transcendantal* anonyme » (p. 384), assimilable à un champ d'apparaître *a-subjectif* — une perspective qui, bien que D.P. ne la mentionne pas, évoque la phénoménologie asubjective développée par J. Patočka[1]. De ce fait, que ce soit pour les objets de la perception ou pour les objets culturels, la conscience est soumise aux structures régulatrices anonymes (la passivité primaire, les formations culturelles) qui lui prescrivent le mode de constitution de ses objets. L'*eidos* de la conscience, désormais a-subjective, se fonde sur l'*a priori* de corrélation, qui précède toute partition entre un sujet et un objet, et qui se présente « dans une évidence universelle et anonyme », s'imposant à tout objet pensable et à tout sujet concevable (p. 386). L'absolu phénoménologique (l'*a priori* de corrélation) détermine de la sorte le champ transcendantal *a-subjectif*. Surgit alors une ultime question — qui guidera

[1] J. Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, trad. fr. É. Abrams, Grenoble, J. Millon, coll. « Krisis », 2002.

sans doute les prochains volumes du triptyque —, marquant le retour de la raison cheminant parmi les pratiques scientifiques : comment penser l'historicité des changements de paradigme et des ruptures de styles dès lors que le champ transcendantal, forcé de vivre dans l'anonymat, est soumis à la légalité universelle de l'*a priori* de corrélation ?

L'ouvrage de D.P. est de facture classique. Ce premier volume est essentiellement historique. On aurait cependant aimé que D.P. développe plus en profondeur ses thèses personnelles, qui ne s'esquissent que dans les dernières pages de la conclusion. Mais probablement sont là posés les jalons des volumes suivants, auxquels ne manqueront pas de profiter les patientes analyses historiques exposées dans ce premier volume.

Aurélien Zincq

Adolf Reinach, *Phénoménologie réaliste*, trad. fr. D. Pradelle (dir.), Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. « Bibliothèque des Textes Philosophiques », 2012, 334 pages, 35 €. ISBN 978-2-7116-2452-2.

D'abord étudiant puis collègue de Husserl à Göttingen, Adolf Reinach en fut probablement l'un des disciples les plus remarquables. Véritable maître en phénoménologie des membres du Cercle de Munich-Göttingen (composé de philosophes aussi prestigieux que R. Ingarden, E. Stein, W. Schapp, A. Koyré, etc.), ses écrits, guère importants par le nombre et par la taille, mais chacun, selon Husserl, riche en idées et en aperçus[1], sont dorénavant en partie accessibles au public de langue française. La parution de *Phénoménologie réaliste*, imposant recueil de textes d'A.R., vient ainsi combler une sérieuse lacune dans le champ des études phénoménologiques dans l'espace francophone[2]. Basé sur l'excellente édition des *Sämtliche Werke* dirigée par K. Schuhmann et B. Smith (München, Philosophia Verlag, 1989), le volume *Phénoménologie réaliste*, dont la traduction a été emmenée par D. Pradelle,

[1] J. Crosby (éd.), « Reinach as a Philosophical Personality », dans *Aletheia*, 3, p. XI.

[2] Une lacune toutefois déjà partiellement comblée par la parution des textes « De la phénoménologie », trad. fr. P. Secrétan, dans *Philosophie*, 21, 1989 (nouvellement traduit ici par A. Dewalque), « Théorie du jugement négatif », trad. fr. M. B. de Launay, dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 101/3, 1996 (traduction revue et améliorée dans ce volume par J.F. Courtine), et l'ouvrage sur les *Fondements* a priori *du droit civil*, trad. fr. R. de Calan, Paris, Vrin, 2004.

se compose de textes, publiés et posthumes, qui relèvent essentiellement du versant théorique de la pensée d'A.R. — dont on sait qu'elle fut particulièrement prolifique, notamment dans les domaines de la philosophie du droit et de la religion, de l'éthique, de la théorie de la connaissance et, bien sûr, de la phénoménologie.

Du terreau que furent les *Recherches logiques*, la pensée d'A.R. se développa en une phénoménologie « réaliste » — en opposition frontale avec l'idéalisme transcendantal développé par Husserl à partir de 1907 — qui en radicalise et en approfondit les aspects fondamentaux. Dans la conférence « Sur la phénoménologie » qu'il donna en 1914 à Marbourg sur l'invitation de P. Natorp, traduite ici, A.R. revient précisément sur le sens qu'il accorde à la célèbre formule de Husserl, celle qui préconise un « retour aux choses mêmes », lui offrant par là valeur de *leitmotiv* pour la phénoménologie réaliste en train de se constituer. Véritable transformation du « voir naturel », le regard phénoménologique a pour ambition, selon A.R., d'offrir l'accès à la vision directe, non médiatisée des Idées. Intuition de l'essence des genres de conscience possibles, l'attitude phénoménologique s'enquiert de ce qu'elles sont en tant que telles, indépendamment de la singularité de leur existence factuelle, abstraction faite de savoir si, où et quand elles surviennent (p. 34 *sq*). De la sorte, la conversion au regard phénoménologique signifie le passage de la réalité effective (*Wirklichkeit*) à la pure possibilité ou quiddité (*Washeit*) (p. 17). Le *« Zurück zu den Sachen selbst »* est ainsi moins le retour à une expérience concrète, censée délivrer comment sont les choses en elles-mêmes, de laquelle l'idéalisme phénoménologique transcendantal se serait progressivement éloigné, qu'elle n'est le nom d'une méthode — dont Husserl est l'initiateur dans les *Recherches logiques* et qu'il exposera, pour la dernière fois, dans la première section des *Ideen I* de 1913 — qui, selon A.R., vise à retrouver l'essence des choses dans la concrétude de leur *idéalité* — obtenue en les envisageant sous le jour de leur possibilité, en procédant par « variations ».

Toutefois, comme y insiste avec raison D. Pradelle dans son avant-propos, on se méprendrait si l'on considérait l'intuition éidétique comme le but ultime de la phénoménologie d'A.R. Cette méthode doit être évaluée en tant qu'elle est le moyen pour parvenir à élucider la structure nomologique *a priori* d'un domaine d'essences. De ce fait, il est contingent, par exemple, que deux objets se trouvent l'un à côté de l'autre dans l'espace, mais il relève de l'essence de la droite d'être le plus court chemin entre ces deux objets — et cela n'a aucun sens, pour A.R., de penser qu'il pourrait en être autrement. L'intuition éidétique révèle l'essence quand la variation imaginaire n'est plus permise. Le phénoménologue parvient ainsi à saisir, grâce à l'imagination

pure (p. 51), sans jamais avoir à se confronter à une perception — même une « unique » perception —, dans ce qui devient alors une vision d'essence, l'*eidos* de ce qu'il appréhende. Où qu'il se trouve dans le monde, le phénoménologue possède un accès aux connaissances ultimes, qui lui sont données dans une évidence irréfutable. Ce caractère apriorique des essences, l'« être-tel nécessaire » (p. 53), appartient, dans la terminologie d'A.R., aux états de choses (*Sachverhalte*). Ils sont *a priori* dans la mesure où, soutient-il, la prédication qu'ils contiennent est exigée dans leur essence, son intuition en délivrant la connaissance finale.

La doctrine des états de choses est très certainement l'un des sommets de la pensée d'A.R. — et confirme pleinement la raison pour laquelle sa phénoménologie peut être qualifiée de « réaliste ». Indépendant de la subjectivité pensante et, plus généralement encore, de tout acte de pensée, le domaine des états de choses est intégralement désubjectivisé et dépsychologisé par A.R. — au point qu'il en vient à soutenir que la nécessité qui caractérise l'*a priori* subsiste en soi et « n'a pas la moindre chose à voir avec le fait de penser et de connaître » (p. 54). Radicalement anti-kantien, on comprend d'emblée pourquoi ce point de vue s'oppose violemment à toute constitution transcendantale des types d'objets et même à toute idée d'une constitution subjective. Par ailleurs, en étendant le domaine de l'*a priori* — qu'il considère, *a contrario* de Kant, comme « incommensurablement grand » (p. 57) — à l'*a priori* matériel, qui concerne la matière de la connaissance à travers les connexions éidétiques entre le contenu des idées, A.R. instaure l'indépendance et la primauté de l'éidétique matérielle sur la logique formelle. De cette façon, les connexions entre contenus dépendent des lois qui régissent les relations nécessaires entre essences, libres des principes analytiques-formels. Cette extension de l'*a priori* vaut également pour l'*a priori* arithmétique : l'arithmétique possède elle aussi une éidétique propre, qui se manifeste dans la nomologie éidétique qui régit les essences des nombres. Contre le logicisme et l'axiomatisation, qui lui avaient fait perdre sa prétention fondatrice, la phénoménologie devient à nouveau, grâce à la perspective adoptée par la phénoménologie réaliste d'A.R., une discipline fondatrice, chargée d'élucider les essences des objets idéaux.

Bien que ces quelques lignes puissent en donner l'impression, A.R. ne révoque pas toute interrogation noétique. Au contraire, l'interrogation sur la manière dont les états de choses nous sont donnés est fondamentale dans sa réflexion phénoménologique et y occupe une large place, notamment dans son article sur la « Théorie du jugement négatif » (cf. *supra*). Son analyse intentionnelle se focalise sur la visée (*Meinung*), qui est l'acte par lequel un état de choses nous est donné. Ni représentation (*Vorstellung*), ni conviction

(*Überzeugung*), ni relation, la visée est un acte essentiellement linguistique qui, « ponctuel et spontané, est ainsi dépourvu de genèse et de devenir dans le temps » (p. 23). La visée est en outre irréductible à un acte de mise en relation car les états de choses peuvent, quant à eux, ne pas être relationnels.

Dans la lignée de ce questionnement proprement noétique, A.R. en vient à s'interroger sur les actes sociaux — une interrogation qui anticipe à maints égards les théories plus tardives des *speech acts*. Il en réalise une analyse intentionnelle qui en dégage leur caractère intimement intersubjectif — la connaissance des écrits théoriques spécifiquement phénoménologiques est donc le passage obligé pour aborder *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*, ouvrage dans lequel est développée cette théorie. L'intuition éidétique, étendue par A.R. au domaine de l'*a priori* matériel, met au jour, par exemple dans le cas de la promesse, la connexion éidétique entre un tel acte et l'obligation de le respecter — une relation analogue à celle qui, dans les états de choses, lie l'antécédent et le conséquent. Au sein de la phénoménologie husserlienne, A.R. élabore de la sorte une théorie originale des actes sociaux (linguistiques, comme les *speech acts* dont la promesse est le paradigme, et non linguistiques, comme les mimiques et les gestes). Cette théorie est d'autant plus novatrice que Husserl, dans la VI^{e} *Recherche logique*, limitait son analyse aux actes intentionnels à prétention gnoséologique, excluant par là nombre d'actes de la vie pratique, dont au premier chef les actes propres à la communication (*Recherches logiques*, VI, § 70).

Outre les importants essais « Sur la phénoménologie » et sur « La théorie du jugement négatif », le recueil *Phénoménologie réaliste* est composé de textes (classés par ordre thématique) particulièrement importants dans la bibliographie d'A.R., dont les écrits préparatoires à la rédaction du livre *Urteil und Sachverhalt* — que le philosophe préparait, mais que la mort sur le front l'empêcha d'achever —, « Essence et systématique du jugement » (1908), « Les jugements impersonnels » (1908) et « Nécessité et universalité dans les états de choses » (1910). On remarquera également la traduction des textes sur la conception du synthétique *a priori* qui comprennent, entre autres, des réflexions sur l'essence du mouvement et de la couleur, ainsi que l'important écrit « Sur le concept de nombre ».

La publication de ce recueil de textes d'A.R. suscitera vraisemblablement un engouement pour les philosophes du Cercle de Munich-Göttingen.

Aurélien Zincq

Christophe Bouriau, *Le « comme si ». Kant, Vaihinger et le fictionalisme*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Passages », 2013, 245 pages, 23 €. ISBN 978-2-204-09860-1.

Depuis une trentaine d'années, un étrange paradoxe, sur le rapport entre la fiction et la réalité, alimente le débat en philosophie analytique, que ce soit en esthétique, en philosophie de la religion ou en théorie de la connaissance. Il se résume en quelques questions. Pourquoi sommes-nous émus par des situations et des personnages fictifs, alors que l'on aurait pu attendre de l'émotion qu'elle trouve sa source dans des événements qui se sont réellement produits ? Pourquoi certains chrétiens, qui ne posent pas de jugements sur l'existence de Dieu, voire nient qu'il existe vraiment, agissent comme de parfaits croyants et, ce faisant, accèdent aux sentiments et émotions véhiculés par la religion ? Comment expliquer encore que nous puissions atteindre la vérité, par exemple en mathématique, en utilisant des fictions, telles que les quantités infinitésimales ? La vérité pourrait-elle être atteinte au moyen du faux ? Dans ces trois situations (émotion esthétique, ferveur religieuse, connaissance), il semble que l'emploi d'un élément fictionnel permette d'approcher un résultat que l'on eût été en droit d'espérer d'un élément non fictionnel. Quelle est la raison d'un tel paradoxe ? En est-ce là vraiment un ?

Hans Vaihinger (1852-1933), peu connu jusqu'à présent dans le monde francophone (contrairement, dans une certaine mesure, au monde anglo-saxon), a tenté de résoudre ce paradoxe, au départ d'une approche originale de la notion de « comme si ». En effet, dans chacune des situations ci-dessus, la tâche de celui qui souhaite être ému, être empreint de ferveur religieuse ou atteindre à la vérité consiste à faire *comme si* les événements relatés étaient réels, Dieu existait ou le concept de quantité infinitésimale n'était pas contradictoire.

L'ouvrage de Christophe Bouriau se propose, dans une démarche généalogique, de mettre au jour les sources vaihingeriennes, implicites ou explicites, du débat présent sur le rôle et la nature des fictions, notamment chez les tenants de la position « fictionaliste », qui se réclament de la thèse selon laquelle les fictions jouent un rôle déterminant dans l'activité théorique et pratique. Plus exactement, C.B. ambitionne une nouvelle lecture de l'*opus magnum* de H. Vaihinger, *La Philosophie du comme si*[1], dans lequel est

[1] Il existe deux versions de *La Philosophie du comme si* (*Die Philosophie des Als ob*) : la première, parue en 1911 (rééditée en 1913 chez Reuther, Berlin), comporte 804 pages, la seconde, qui en est une version remaniée, et pour cela connue également sous le nom d'« édition populaire », ne comporte que 364 pages, et fut

thématisée, pour la première fois et expressément, l'importance des fictions, conçues comme une variante de l'attitude du « faire comme si ». Cette lecture a pour objectif de mettre en évidence la pertinence et la richesse du fictionalisme de H. Vaihinger, sous les divers aspects de cette pensée protéiforme. Pour ce faire, C.B. établit un dialogue critique avec (1) le pragmatisme classique (W. James, C.S. Peirce, J. Dewey), courant auquel la philosophie de H. Vaihinger fut longtemps associée, (2) certaines figures majeures, pas nécessairement en philosophie, de la première moitié du XX^e^ siècle (R. Carnap, A. Huxley, H. Kelsen, A. Adler) et (3) les auteurs contemporains qui s'inspirent, souvent directement, des théories du « philosophe du comme si » (K. Walton, R. Le Poidevin, B. van Fraassen). L'ouvrage se divise en quatre chapitres, chacun constituant l'occasion d'un débat entre les auteurs précités et H. Vaihinger.

La philosophie du comme si de H. Vaihinger, bien qu'elle s'oriente dans différents domaines de l'activité philosophique, voire les plus hétérogènes, et explore ainsi toutes sortes de problèmes (esthétiques, épistémologiques, juridiques, etc.), auxquels elle a la prétention de fournir une solution, est en fait la déclinaison d'une thèse unique : l'activité de la fonction logique réside dans la production de *fictions*. En d'autres termes, l'activité logique est, pour H. Vaihinger, une activité *fictionnante*[1]. Il va sans dire que cette activité se construit grâce à l'attitude du « faire comme si », un type de posture constitutive, selon H. Vaihinger, de nombreuses expériences. En ce sens, l'expérience esthétique consisterait à faire *comme si* ce qui est représenté existait effectivement, jusqu'à y croire — et c'est de là que proviendrait le plaisir et l'émotion esthétiques. Dans l'action morale et la pratique religieuse, il s'agirait de faire *comme si* un principe transcendant existait réellement, Dieu, ainsi que les lois qu'il aurait promulguées. En théorie de la connaissance, le principe vaihingerien signifie que les concepts de la science, de même que les catégories grâce auxquelles nous organisons le divers des sensations, vaudraient exclusivement comme de pures créations de l'imagination. Dans cette perspective, ce que manipulent les scientifiques ne seraient que des fictions, produites sans autre contrainte que celle de leur libre *Phantasie*.

éditée en 1923 (Felix Meiner, Leipzig). Seule l'édition populaire fut traduite à ce jour, d'abord en anglais (*Philosophy of « As If »*, trad. angl. C.K. Ogden, London, Routledge & Kegan Paul, 1924), récemment en français (*La Philosophie du comme si*, trad. fr. C. Bouriau, dans *Philosophia Scientiae*, Cahier spécial n° 8, Paris, Éditions Kimé, 2008).

[1] H. Vaihinger, *Die Philosophie des Als ob*, *op. cit*., p. 12 ; trad. fr., p. 28.

http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2013 ULg BAP

Ces thèses vaihingeriennes ont connu une relative postérité, dans divers courants de la philosophie, et n'ont pas manqué d'être débattues. Je présenterai ici essentiellement les rapports entre H. Vaihinger et le pragmatisme classique, une thématique qui occupe deux chapitres sur les quatre que comporte l'ouvrage.

Quoique H. Vaihinger se présente lui-même, dans sa *Philosophie du comme si*, comme un « pragmatiste critique » (p. 21), affirmant par là une accointance possible entre I. Kant et le pragmatisme classique, qu'il voit dans l'utilisation abondante que fait le « philosophe de Königsberg » de la notion de « comme si », les théories développées par H. Vaihinger s'écartent sensiblement, sur de nombreux points, du courant américain représenté par W. James, C.S. Peirce et J. Dewey. Dans une intéressante reconstruction des fondements de la pensée de H. Vaihinger, pour une part communs avec celle de W. James, C.B. expose tout d'abord les lieux de convergence entre les philosophies de ces deux auteurs, avant d'en pointer les divergences. C.B. montre ainsi l'influence déterminante d'A. Schopenhauer, de F.A. Lange et, bien sûr, d'I. Kant, sur le développement du fictionalisme de H. Vaihinger et, dans une certaine mesure, du pragmatisme de W. James. Il s'établit de la sorte un dialogue fructueux entre les deux philosophes, fréquemment associés. Toutefois, ce rapprochement, voire cette identification entre le pragmatisme classique et le fictionalisme de H. Vaihinger, comme le souligne avec insistance C.B., reste éminemment superficiel. Les deux courants partagent certes des points communs — (1) l'approche kantienne par le « comme si », (2) la justification pratique, et non épistémique, de certaines idées, comme celle de Dieu, (3) la réconciliation des exigences de l'empirisme matérialiste avec une vision religieuse du monde, (4) une conception évolutive, adaptative et plastique des formes de la connaissance (cf. p. 59 *sq*.) —, mais ils s'écartent également sur de nombreuses thèses — au point que les idées que H. Vaihinger partage avec W. James se manifestent en fait, ainsi que le démontre C.B., comme l'héritage d'I. Kant, d'A. Schopenhauer et de F.A. Lange.

La référence à la pensée de W. James apparaît de cette façon comme un détour stratégique. Il s'agit d'opérer un rapprochement, dont on comprend ensuite qu'il ne l'est pas vraiment, pour saisir au mieux la distance qui sépare le fictionalisme du pragmatisme classique. Le deuxième chapitre du livre de C.B. engage alors la discussion avec le courant américain pour découvrir la singularité du courant auquel appartient H. Vaihinger. C.B. mentionne quatre traits qui définissent selon lui le pragmatisme dans son originalité (p. 63) : (1) il est une méthode de clarification des idées à partir de leurs implications pratiques, (2) il ne dissocie pas le contexte de découverte de la vérité du

contexte de justification de la méthode employée, (3) il refuse la dichotomie entre faits et valeurs et (4) il considère l'enquête vers la vérité comme une forme d'interaction entre les chercheurs. Or, comme le montre C.B., aucun de ces quatre points n'est explicitement revendiqué par H. Vaihinger. Il en conclut qu'il n'est pas un pragmatiste au sens classique du terme, même si certains traits communs s'esquissent à la comparaison du fictionalisme et du pragmatisme classique. Par conséquent, il n'est pas permis de considérer le fictionalisme, dont au premier chef la philosophie de H. Vaihinger, comme une variété mineure du pragmatisme (p. 103-104, p. 229). Qu'est-ce alors que le fictionalisme dont se revendique H. Vaihinger ?

C.B. cerne quatre articles fondamentaux qui définissent le fictionalisme. (1) Le fictionalisme s'oppose au « réalisme épistémologique ». En soutenant la thèse selon laquelle nous ne pouvons pas connaître comment sont les choses en elles-mêmes, parce que nos catégories et nos concepts « ne sont pas des structures pré-données de notre activité intellectuelle, mais des fictions de notre esprit formées à des fins adaptatives dans un contexte environnemental donné » (p. 105) — c'est ce qui fait la différence avec I. Kant —, le fictionalisme se présente comme un *antiréalisme*. (2) Du point de vue de la doctrine de la vérité, le fictionalisme « se demande à quelles conditions une idée — ou proposition — peut être tenue pour *acceptable*, et non pas à quelles conditions une proposition peut être *crue* ou tenue pour fiable » (p. 105). (3) Le fictionalisme ne se déclare pas sceptique : il ne doute pas de l'existence du monde externe et de notre capacité à le connaître. Bien que nous employions des instruments fictionnels dans le processus de connaissance, nous avons la possibilité d'atteindre la vérité, c'est-à-dire de réaliser des prédictions sur la base de l'expérience. (4) L'attitude du « faire comme si » est au centre de la philosophie fictionaliste, elle intervient dans de nombreux domaines, à titre d'élément constitutif, de l'activité humaine, comme dans l'expérience esthétique, la vie morale, la pratique religieuse, etc. C.B. présente dans le détail ces différents traits caractéristiques du fictionalisme (p. 107 *sq*.).

Au-delà des discussions théoriques sur l'appartenance du fictionalisme au pragmatisme, C.B. ne néglige pas d'étudier l'influence de la philosophie du comme si sur divers auteurs du XX^{e} siècle, dans les disciplines auxquelles H. Vaihinger a particulièrement cru devoir appliquer ses théories, mais aussi parce que ces auteurs se sont, pour la plupart, recommandés du fictionalisme vaihingerien. C.B. concentre d'abord son attention sur la philosophie de la physique et la théorie de la conceptualisation du jeune R. Carnap — qui a publié quelques articles dans les *Kant-Studien*, ainsi que dans la revue fondée par H. Vaihinger, *Annalen der Philosophie und philosophischen Kritik* —,

ensuite sur les développements philosophiques de l'écrivain A. Huxley, influencé tardivement par H. Vaihinger, sur la théorie pure du droit de H. Kelsen, qui critique la théorie vaihingerienne des fictions juridiques, et enfin sur le psychologue A. Adler, sectateur puis dissident de la psychanalyse freudienne.

Le dernier chapitre de l'ouvrage de C.B. poursuit le projet du chapitre précédent en étudiant, cette fois, l'influence de H. Vaihinger, et du fictionalisme en général, sur des philosophes proprement contemporains. À nouveau, C.B. fait preuve d'éclectisme en développant ses analyses dans les domaines de l'esthétique, de la philosophie de la religion et de la théorie de la connaissance. Il montre que la pensée fictionaliste est toujours un courant actif aujourd'hui, soit lorsqu'elle développe des thèses personnelles, soit en tension avec des auteurs ou des courants du passé, comme le kantisme. On remarquera les développements intéressants en philosophie de la religion et en théorie de la connaissance, où C.B. entame le débat entre B. van Fraassen, qui se réclame de la pensée du comme si, et la *Philosophy of logic* de H. Putnam.

Bien que l'ouvrage sur le « comme si » brasse un grand nombre d'auteurs, parfois au risque de rester superficiel dans la reconstruction des arguments avancés par les penseurs qu'il fait dialoguer, C.B. est toujours très clair dans l'exposition des différentes thèses. Par ailleurs, l'ouvrage vient combler une sérieuse lacune dans les études néokantiennes, autant qu'il en montre l'actualité du propos, son originalité et sa présence dans les discussions philosophiques contemporaines. En plus des médiations qu'il établit entre H. Vaihinger, le pragmatisme classique et certains courants de la philosophie du XX^{e} siècle et d'aujourd'hui, C.B. insiste également sur le caractère singulier de sa pensée, notamment dans ses prises de distance par rapport au kantisme. H. Vaihinger met par exemple en évidence la notion de « comme si » chez Kant, qui n'avait jamais été thématisée pour elle-même. C.B. n'oublie pas de formuler quelques critiques à l'encontre du fictionalisme de H. Vaihinger — dont je signalerai les plus importantes.

(1) H. Vaihinger reprend certes l'idée de « comme si » à Kant, mais il en augmente à ce point l'importance — ce qui lui permet toutefois d'atteindre à sa propre philosophie, le fictionalisme —, qu'il outrepasse la lettre et l'esprit du criticisme : les Idées de la raison, que Kant tenaient précisément pour indécidables, sont érigées en pures fictions. Or, en considérant les Idées comme telles, H. Vaihinger prend alors un engagement ontologique, car il déclare que ces Idées n'existent pas — ce qui est une position plus forte que celle qui consiste à les déclarer indécidables.

(2) La théorie vaihingerienne ne classe pas les différents types de fictions. Cette absence de hiérarchisation entraîne une confusion dans la thèse fictionaliste. En effet, peut-on considérer comme identiques les fictions de « cercle carré », de « liberté », de « Dieu », d'« espace euclidien », de « constitution », etc. ? Il ne semble pas que cela soit permis, sinon en appauvrissant la notion même de fiction — ce que C.B. mentionne à de nombreux endroits de son ouvrage. Ce désordre dans la notion centrale du fictionalisme, si elle ajoute au caractère singulier de celui-ci, comme philosophie qui tente de rendre compte, par la fiction, de l'unité de la vie intellectuelle et pratique de l'homme, en réduit cependant la portée. J'ajouterai pour ma part que l'attitude du « comme si », bien qu'elle soit chaque fois à la base des conduites que j'ai mentionnées plus haut (on fait comme si Anna Karénine avait réellement vécu, comme si Dieu existait, etc.), ne demeure cependant qu'un biais interprétatif des situations dont elle tente de rendre compte, qui minore d'autres perspectives d'appréhension de celles-ci. L'approche fictionaliste, spécialement en esthétique et en philosophie de la religion, quoiqu'elle cherche essentiellement à comprendre les expériences esthétiques et religieuses du point de vue émotionnel et affectif, semble réduire celles-ci à n'être que cela[1].

(3) Enfin je signalerai que, dans le domaine de la théorie de la connaissance, la thèse vaihingerienne selon laquelle les catégories[2], pas plus qu'elles ne sont innées ou n'appartiennent à la nature humaine, ne doivent rien à l'expérience, mais ne sont que des constructions subjectives, me paraît être un *circulus vitiosus*. De fait, comment les catégories peuvent-elles s'appliquer à l'expérience sensible, dont elles doivent pour une part nécessairement découler, comme le mentionne H. Vaihinger, si elles ont précisément pour tâche d'organiser le chaos des sensations, « un chaos indifférencié qui n'est pas capable de s'assembler lui-même en une réalité ordonnée d'éléments de sensation ou de perception » (p. 124), pour que le chaos devienne une expérience possible ? Si le réel, selon H. Vaihinger, ne nous offre aucun appui solide, comment les catégories et les concepts censés l'organiser pourraient-ils, sinon en découler, du moins savoir comment l'organiser ?

L'ouvrage de C.B. se termine sur un rappel des points principaux du fictionalisme de H. Vaihinger, et sur l'espérance de voir se développer ce courant philosophique. Les publications de C.B. participent de ce renouveau

[1] Cela est particulièrement prégnant chez K. Walton et D. Cupitt, auteurs inspirés du fictionalisme, et dont C.B. discute abondamment les thèses.

[2] Une thèse qui vaut aussi pour les concepts et les formes de la sensibilité (p. 123 *sq*.).

du fictionalisme. Toutefois, il serait préférable d'en discuter d'abord les thèses à fond, indépendamment des reconstructions historiques, sans quoi la renaissance du fictionalisme risque d'être la résurgence d'idées métaphysiques pour le moins douteuses. Le fictionalisme est incontestablement une philosophie féconde, qui a le mérite de redonner sa place à l'imagination productrice au sein des pratiques humaines, mais qui, malheureusement, semble aussi créer plus de difficultés qu'il n'en résout. Son attachement à la notion de fiction occulte de nombreux aspects des problèmes qu'il aborde, souvent au prix d'une simplification des problèmes eux-mêmes et d'une absence de confrontation aux disciplines en cause.

Aurélien Zincq

Bulletin d'analyse phénoménologique IX 4, 2013
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Le remplissement des objets idéaux : Sur la théorie du remplissement catégorial dans la VI^e^ *Recherche logique* de Husserl

Par MARIA GYEMANT
Université de Liège

Résumé Ce travail porte sur la question du remplissement des visées d'objets idéaux. Dans la VI^e^ *Recherche logique* Husserl soulève cette question en introduisant un nouveau concept : le concept d'intuition catégoriale. La connaissance des objets idéaux passe selon Husserl par un remplissement qui se réalise au moyen d'une intuition particulière, dans laquelle l'objet idéal se donne en personne, et qui s'oppose à l'intuition sensible. Dans quelle mesure une telle intuition est-elle possible ? Qu'est-ce qui est à proprement parler intuitionné en elle et comment cette intuition se rapporte-t-elle aux intuitions sensibles ? Telles sont les principales questions que je soulèverai dans cette étude. Ce travail me permettra ensuite de formuler un diagnostic sur les tensions qui persistent dans les *Recherches logiques*, et qui ne seront résolues que par la réduction transcendantale.

La question que je voudrais poser dans cette étude concerne la théorie husserlienne de la connaissance et, plus précisément, la connaissance qui est en jeu là où il s'agit d'objets idéaux. En effet, il me semble que dans les *Recherches logiques*[1] Husserl essaie de maintenir deux prétentions qui se trouvent en tension. D'une part, Husserl opère dans les *Prolégomènes* la fameuse critique du psychologisme, qui concerne en particulier les objets

[1] E. Husserl, *Recherches logiques*, trad. fr. H. Élie, A. Kelkel, R. Schérer, tome I, *Prolègomènes à la logique pure*, Paris, PUF, 1959, tome II/1, *Recherches logiques I et II*, Paris : PUF, 1961, tome II/2, *Recherches logiques III, IV et V*, Paris : PUF, 1962, tome III *Recherche logiques VI*, Paris : PUF, 1963.

idéaux : ceux-ci relèvent d'une connaissance qui ne dépend nullement des actes psychiques empiriques dans lesquels elle se réalise. D'autre part, dans la VI^e *Recherche logique*, Husserl donne à la question de la connaissance des objets idéaux une réponse positive qui passe par le concept de remplissement : la connaissance des objets idéaux dépend du remplissement adéquat d'actes de signification catégoriaux dans lesquels ces objets sont visés.

Quand Husserl parle, dans la VI^e *Recherche logique*, de remplissement, celui-ci est interprété en termes de « plénitude », c'est-à-dire comme présence effective, en personne, de l'objet visé, sous la forme de ses esquisses, dans un acte intuitif remplissant. Ce n'est pas là un simple détail, mais l'essence même de la plénitude : la seule différence entre un acte intuitif et un acte de signification vide est que le premier possède des contenus représentatifs qui peuvent assurer la plénitude de l'acte synthétique de remplissement[1]. Ce qui semble résister à toute explication de la connaissance qui passe par le concept de remplissement est alors justement cette catégorie d'objets qui semblent se donner uniquement sous le mode de la signification : les objets idéaux. L'exemple le plus évident est celui des objets mathématiques, qui paraissent à un premier regard confinés à la sphère de la pure signification. Si l'on pose la question de leur remplissement, on est obligé ou bien de revenir à une forme ou une autre de psychologisme empirique, qui consisterait à affirmer que ces actes se remplissent dans des exemples particuliers sensibles[2], que par exemple les nombres doivent toujours être ramenés à des perceptions de groupes d'objets, ou bien de renoncer à la thèse de l'universalité du remplissement[3]. Mais Husserl n'est prêt à

[1] Ce qui revient à dire — et il me semble que c'est l'une des ambiguïtés des *Recherches logiques* — qu'il n'y a pas de différence d'essence entre les actes intuitifs et les actes de signification, en d'autres termes que cette différence n'a pas de correspondant dans l'essence intentionnelle des actes. Cependant il est assez clair que, pour Husserl, ces deux types d'actes sont irréductibles l'un à l'autre. On se demande donc à quel niveau cette différence s'articule.

[2] C'est précisément la thèse de Husserl dans la *Philosophie de l'arithmétique* (E. Husserl, *Philosophie de l'arithmétique*, tr. fr. J. English, Paris : PUF, 1972) et sur laquelle il reviendra de manière critique dans les *Prolégomènes* : « J'étais parti de la conviction, alors régnante, que c'est de la psychologie que la logique en général, comme la logique de la science déductive, doit attendre son élucidation philosophique. Ce qui explique pourquoi des recherches psychologiques tiennent dans le premier tome (seul publié) de ma *Philosophie de l'arithmétique* une très large place. » (E. Husserl, *Prolégomènes à la logique pure*, *op. cit.*, p. VI, tr. fr. p. VIII.)

[3] Sur la question de l'universalité du remplissement, je renvoie à mon texte « L'universalité du remplissement. Réflexions sur la référence des intentions de signification

concéder ni l'un ni l'autre des deux termes de l'alternative. En effet, le premier conduit à une fondation psychologiste des sciences contre laquelle se dressent dès le départ les *Recherches logiques*. L'autre amène à accepter que les actes qui visent les objets idéaux sont de simples significations auxquelles ne correspond aucune intuition, ce qui rend leurs objets évanescents, des quasi-objets, similaires aux objets fictifs. Or, les objets idéaux, pour être de véritables objets et jouer le rôle qui leur revient dans les sciences, doivent non seulement faire l'objet d'un remplissement intuitif mais aussi, et surtout, d'un remplissement adéquat. C'est la solution que Husserl envisage à ce problème que je voudrais clarifier davantage dans ce qui suit[1].

---

dans les *Recherches logiques* », in *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, Vol. VI (2010), 4. Ce texte souligne l'idée husserlienne selon laquelle à toute visée vide d'un objet correspond nécessairement la possibilité d'une visée intuitive du même objet, qui constitue alors son possible remplissement.

[1] La question de l'intuition catégoriale a été abordée dans le texte classique d'E. Levinas, *La théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl*, Alcan, 1930, mais aussi dans un grand nombre de travaux plus récents : J. Benoist, *Phénoménologie, sémantique, ontologie*, Paris : PUF, 1997 et « Intuition catégoriale et voir comme », in *Revue philosophique de Louvain* Vol. 99, N° 4, 2001, p. 593-612 ; R. Sokolowski, « Husserl's concept of categorial intuition », in *Philosophical Topics*, 12, 1981, p. 127-141, *The formation of Husserl's concept of constitution* (*Phaenomenologica* 18), La Haye, Martinus Nijhoff, 1970, p. 65-71, *Husserlian meditations. How words present things*, Evanston 1974, §§ 10-17 ; R. Bernet, « Perception, categorial intuition and truth in Husserl's Sixth 'Logical Investigation' », in *The Collegium Phaenomenologicum. The first ten years,* (*Phaenomenologica* 105), Dordrecht, Kluwer, 1988 ; D. Lohmar, « Wo lag der Fehler der kategorialen Repräsentanten ? », *Husserl Studies*, 7, 1990, p. 179-197, « Le concept husserlien d'intuition catégoriale », in *Revue philosophique de Louvain*, Vol. 99, N° 4, 2001, p. 652-682 et *Erfahrung und kategoriales Denken*, (Phaenomenologica 147), Dordrecht, Kluwer, 1998, p. 178-273 ; D. Willard, *Logic and the objectivity of knowledge*, Athens, 1984, p. 232-241 ; R. Cobb-Stevens, « Being and categorial intuition », in *Review of metaphysics*, 44, 1990, p. 43-66, Th. Seebohm, « Kategoriale Anschauung », in *Phänomenologische Forschungen*, 23, 1990, p. 9-47 et K. Bort, « Kategoriale Anschauung », in *Kategorie une Kategorialität*, D. Koch et K. Bort (éds.), Würzburg, 1990, p. 303-319. Par ailleurs, une section entière du volume *La théorie des catégories. Entre logique et ontologie* (A. Dewalque, B. Leclercq et D. Seron (dir.), Liège, PULg, 2011), qui inclut les textes de G. Fréchette, « De la proposition à l'état de choses : Husserl lecteur de Bolzano » (p. 47-70), D. Seron, « La corrélation logico-ontologique dans la phénoménologie transcendantale de Husserl » (p. 71-84) et W. Miskiewicz, « L'inflexion ontologique des analyses husserliennes des contenus dépendants » (p. 85-100), est dédié à la question de l'intuition catégoriale chez

L'une des thèses principales des *Recherches logiques* est que toute intention objectivante est ou bien une intuition, ou bien un acte de signification. Mais du fait que ces deux types d'intentionnalité peuvent se rapporter au même objet, il résulte que, tout en étant distincts, ils entretiennent un rapport très étroit. Le rapport à l'objet est en effet définitoire pour un acte intentionnel : l'acte n'est ce qu'il est que parce qu'il se rapporte de telle façon déterminée à tel objet déterminé. Et donc, si deux actes ont le même rapport à l'objet il s'ensuit qu'ils sont essentiellement apparentés. Leurs essences intentionnelles, ce qui fait de ces actes précisément les actes qu'ils sont, coïncident. Ce rapport de coïncidence entre les essences intentionnelles de deux actes, dont l'un présente intuitivement l'objet que l'autre simplement signifie, est ce que Husserl nomme « remplissement ». Le remplissement est la synthèse de deux actes, un acte de signification et un acte intuitif, visant le même objet.

Le rôle du concept de remplissement est donc essentiel pour la théorie de la connaissance des *Recherches logiques*, car il explique la façon dont une simple visée de signification peut se confirmer, et devenir ainsi une véritable connaissance. Un acte de signification dit simplement quelque chose d'un objet. Si cet objet est donné effectivement dans un acte d'intuition correspondant, si je vois effectivement qu'il est tel que je le décrivais (ou, au contraire, qu'il n'est pas ainsi), alors la simple signification acquiert une valeur de vérité. C'est donc la synthèse de remplissement qui, dans les *Recherches logiques*, rend compte du fait que les contenus de nos actes de signification peuvent être vrais ou faux. Par cette synthèse, les contenus intuitifs propres à l'acte intuitif viennent « remplir » l'acte de signification, qui est « vide ». Cette métaphore du vide et du plein concerne précisément les contenus intuitifs, c'est-à-dire, les esquisses sous la forme desquelles un objet peut se présenter à la conscience. Le remplissement peut être plus ou moins adéquat, mais dans le cas d'une connaissance positivement vraie, le remplissement *doit* être adéquat : l'objet doit pouvoir être saisi dans une intuition correspondant parfaitement à la visée de signification.

Il n'y a donc pas pour Husserl de connaissance sans intuition[1]. Or, dans le cas des objets idéaux, dont le statut d'objets vrais, donc d'objets

---

Husserl, plus précisément au problème, pertinent pour notre propos, du rapport entre le caractère logique et le caractère ontologique des catégories.

[1] C'est ce que Husserl appellera, au § 24 des *Ideen I*, « le principe des principes » : « Avec le principe des principes nulle théorie imaginable ne peut nous induire en erreur : à savoir que toute intuition donatrice originaire est une source de droit pour la connaissance ; tout ce qui s'offre à nous dans "l'intuition" de façon originaire

corrélats d'un remplissement adéquat, est l'enjeu principal des *Recherches logiques*, Husserl devra montrer en quoi consiste précisément leur intuition adéquate. Les objets idéaux sont, en effet, ceux par rapport auxquels l'exigence du remplissement adéquat se formule *par excellence*. Il est essentiel pour les objets idéaux, à la différence des objets fictifs, qui dépendent entièrement de la conscience qui les crée, d'être vrais[1].

Dans ce qui suit je me propose donc d'expliquer ce que ce remplissement adéquat pourrait être dans le cas des objets idéaux (par exemple les objets mathématiques). C'est justement par rapport à ce type d'objet que se pose essentiellement le problème de la connaissance. Or, nous nous trouvons dans l'embarras si la connaissance est conditionnée par la possibilité d'une intuition adéquate correspondant au simple acte de signification. Car il est difficile d'imaginer quelle pourrait être l'intuition correspondante à un nombre imaginaire ou à un triangle en général. Pour répondre à ce problème, Husserl introduit, au chapitre VI de la VI^e^ *Recherche logique*, ce concept dont le caractère problématique est évident : l'intuition catégoriale[2]. L'intuition catégoriale est ce qui est censé correspondre, du côté de l'intuition, aux significations catégoriales, c'est-à-dire, en fin de compte, à toutes les significations qui ne sont pas des noms ou des équivalents, mais qui présentent une forme propositionnelle ou une articulation quelconque. Or l'intuition ne peut, normalement, présenter que des objets sensibles, qui sont des individus particuliers[3].

(dans la réalité corporelle pour ainsi dire) doit être simplement reçu pour ce qu'il se donne, mais sans non plus outrepasser les limites dans lesquelles il se donne alors ». E. Husserl, Hua III/1, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, The Hague : Martinus Nijhoff, 1977, tr. fr. P. Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950, p. 43-44, tr. fr. p. 78.

[1] Le problème a été soulevé par D. Lohmar dans son article « Le concept husserlien d'intuition catégoriale », art. cit. p. 663 : « L'intuition sensible peut, du moins dans les cas les plus simples, fournir une contribution au remplissement de l'intuition catégoriale. Il y a toutefois des objets de l'intuition catégoriale qui ne touchent que très indirectement la sensibilité, les propositions algébriques par exemple. Ici, l'apport de la sensibilité au remplissement est difficile à déceler. »,

[2] En effet, ce qui peut faire l'objet d'une intuition (de moins de l'intuition telle que nous l'entendons d'habitude, comme intuition sensible) me semble devoir être quelque chose d'individuel et non pas une articulation d'objets, comme semble le suggérer le terme « catégorial ».

[3] C'est bien la question adressée par W. Zelaniec dans son article « Intuizione categoriale : un tema husserliano », in S. Besoli et L. Guidetti (éd.), *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei circoli di Monaco e Gottinga*, Macerata, Quodlibet, 2000. Dans ce texte, Zelaniec essaie de formuler une réponse propre à cette question

Dans un premier temps je montrerai ce qu'est, dans les *Recherches logiques*, le catégorial, indépendamment de la question du remplissement, et par quels moyens il se constitue. Une fois le statut du catégorial dans les *Recherches* éclairci, je porterai mon attention sur ce qui correspond au catégorial du côté de l'intuition. C'est ainsi que j'attaquerai la question centrale de cette étude : qu'est-ce que l'intuition catégoriale ? Comment s'opère-t-elle ? Et, le plus important, dans quelle mesure est-elle une intuition alors qu'elle se distingue radicalement de l'intuition sensible ? Enfin, dans un troisième temps, je tenterai d'esquisser la solution que Husserl propose dans les *Recherches* à notre problème : comment un acte visant un objet idéal peut-il se remplir et que présuppose plus précisément ce remplissement[1] ? Cette analyse me permettra de formuler un diagnostic sur les tensions qui me semblent persister dans les *Recherches* entre d'une part la critique du psychologisme et l'exigence d'une distinction définitive entre logique et psychologique, et d'autre part une théorie de la connaissance fondée sur le concept de remplissement.

1. Qu'est-ce que le catégorial ? Les formes du catégorial

Avant d'aborder la question de l'intuition catégoriale, voyons ce que Husserl entend en général par « catégorial ». Le catégorial est conçu tout d'abord, à partir du dernier chapitre de la I^re^ *Recherche logique*, comme ce qui constitue le domaine propre de la logique. C'est à partir du catégorial que se constituent les lois qui régissent la pensée. Ces lois sont essentiellement de deux types : syntaxiques et sémantiques.

Les lois syntaxiques, qui sont de l'ordre de la grammaire, sont traitées en détail dans la IV^e^ *Recherche logique*. Il s'agit des lois qui, en faisant abstraction du contenu sémantique des significations, veillent à ce que la composition des significations se fasse correctement. Ces lois préviennent les non-

---

qui reste problématique dans les *Recherches logiques.* Sa solution, fortement réaliste, va dans la direction d'une réduction des actes intuitifs qui remplissent les visées des objets idéaux à des intuitions sensibles. Je pense que cette interprétation correspond jusqu'à un certain point à la position avancée par Husserl dans les *Recherches logiques* sur le problème de l'intuition catégoriale, mais qu'elle ne peut pas s'appliquer au cas des objets idéaux, qui m'intéresse ici plus particulièrement.

[1] Il faudrait souligner le fait que Husserl lui-même se déclare, dans la *Préface* à la seconde édition de la VI^e^ *Recherche logique,* mécontent de sa solution des *Recherches logiques* et du concept d'intuition catégoriale qu'elle introduit. Voir sur ce point l'article de D. Lohmar, « Wo lag der Fehler der kategorialen Repräsentanten ? », art. cit.

sens (*Unsinne*) syntaxiques du type *Vert est ou*, mais ne disent rien sur les contradictions de contenu. La prévention de celles-ci revient aux lois sémantiques qui sont de l'ordre de la logique[1]. C'est grâce à ces lois que nous pouvons identifier les propositions formées de telle façon qu'aucun objet ne peut leur correspondre. Il s'agit de ce que Husserl appelle, dans la IV^e^ *Recherche logique*, les *Widersinne*, les contradictions d'ordre sémantique du type « ce cercle est carré », qui ne sont pas des non-sens — car la signification est correctement construite du point de vue formel —, mais auxquelles aucun objet ne peut correspondre. Ainsi, il y a une double portée des lois logiques : elles règlent la forme des jugements du point de vue de leur contenu sémantique et, par là même, elles rendent également compte de leurs corrélats objectifs correctement ou incorrectement composés.

Si l'on doit donc définir le catégorial de manière très générale, on constate qu'il couvre le domaine de ce qui peut être pensé, ainsi que les lois qui régissent ce domaine. Et ces lois se divisent en deux catégories que Husserl distingue dans la VI^e^ *Recherche logique* comme lois de la pensée au sens propre et lois de la pensée au sens impropre. Les lois de la pensée au sens impropre, ou les lois syntaxiques de la grammaire pure, ne gèrent que l'aspect de la pensée qui tient à la signification, le côté formel, et ne disent rien sur le contenu objectif, sur ce qui est pensé effectivement[2]. Du point de vue de la grammaire les lois règlent les limites à l'intérieur desquelles on peut changer les mots *salva significatione*, c'est-à-dire sans que l'énoncé devienne un non-sens. Elles tolèrent néanmoins les contradictions, c'est-à-dire des expressions correctement formées qui sont cependant contradictoires quant à leur contenu. En revanche, les lois de la logique pure, qui sont des lois de la pensée au sens propre, concernent la connaissance proprement dite et, plus précisément, le remplissement catégorial : le rapport entre les jugements et l'objet qui leur correspond. Du point de vue de la logique, donc, les lois logiques configurent les limites dans lesquelles on peut varier le contenu sémantique de nos énoncés *salva veritate*. Le catégorial va donc de pair avec le formel en ce sens que, partout où il y a du catégorial, le contenu

[1] Cf. J. Benoist, *Phénoménologie, sémantique, ontologie*, *op. cit.*, p. 121 et suiv.

[2] D'où le qualificatif « impropre ». Ce qui est intéressant dans l'utilisation du terme « impropre » est qu'avec celui-ci, Husserl détermine le domaine de la simple signification et de ses articulations, en laissant de côté justement la question de l'objet (qui sera réglée par les lois logiques). Ce qui nous fait penser que, pour Husserl, une pensée sans référence, sans rapport à l'objet, qui se déploie au niveau de la simple articulation des significations, n'est pas encore une véritable pensée.

peut varier indéfiniment. Le catégorial est donc ce qui reste fixe dans cette variation, c'est-à-dire la forme de l'articulation des contenus[1].

On identifie alors le catégorial à plusieurs niveaux. Peut être catégorial un énoncé qui a une forme propositionnelle, en ce sens que des mots sont reliés ensemble en une forme qui peut accommoder aussi d'autres mots. Nous sommes ici au niveau de la grammaire, où le critère qui règle cette variation est le fait que l'énoncé ait toujours une signification, même si celle-ci est absurde, contradictoire. Nous trouvons aussi du catégorial au niveau de l'articulation des significations. On peut nommer catégorial *l'acte de signification* dans lequel apparaît la forme catégoriale, mais aussi *l'acte d'intuition* qui remplit cette visée catégoriale vide. Et enfin, on peut nommer « catégorial » l'objet qui est visé dans ces actes[2].

Laissons de côté pour l'instant l'énoncé effectif, l'articulation des signes, pour nous concentrer sur le problème que nous avons soulevé : celui du remplissement catégorial. Nous avons donc des actes catégoriaux et des objets catégoriaux qui correspondent à ces actes. En ce qui concerne les actes, ils sont soit de simples visées catégoriales (donc des actes de signification), soit des intuitions catégoriales[3]. Ces actes ne sont catégoriaux que

---

[1] « Il y a catégorial partout ou il y a *la possibilité d'une complète mise en variables du point de vue de la forme concernée* », J. Benoist, *Phénoménologie, sémantique, ontologie*, *op. cit.*, p. 112.

[2] Comme le remarque également R. Bernet : « It is, in particular, the notion of a "categorial intuition" which shows clearly how the epistemological and ontological stakes are inseparately linked. » (R. Bernet, « Perception, Categorial Intuition and Truth in Husserl's Sixth 'Logical Investigation' », art. cit., p. 33).

[3] D. Pradelle souligne dans son article « Qu'est-ce qu'une intuition catégoriale de nombre ? » (E. Husserl, *La représentation vide* suivi de *Les* Recherches logiques, *une œuvre de percée*, sous la direction de J. Benoist et J.-F. Courtine, Paris : PUF, 2003) que, si nous parlons de catégorial en tant qu'acte *pur* de signification, nous avons en vue uniquement les expressions contradictoires (« auxquelles ne correspond nul remplissement possible parce qu'elles sont contradictoires », p. 171), alors qu'en revanche, « l'intuition catégoriale come "acte de pensée propre" se confond avec la saisie de la *pensabilité idéale de domaines d'objets* ». En d'autres termes, tant que correctement formées, les expressions appartiennent au domaine de l'intuition catégoriale entendue comme *possibilité idéale du remplissement*. Cependant, l'on peut penser cette possibilité idéale du remplissement jusque dans le cas des contradictions : c'est simplement l'intuition *adéquate* qui leur manque. D'autre part, il faudra encore rendre compte de ce que veut précisément dire « intuition catégoriale » et dans quelle mesure il s'agit encore d'une *intuition*. Le choix interprétatif de Dominique Pradelle est, comme il l'avoue dans la conclusion de son texte, de mettre l'accent sur le « catégorial » et de laisser de côté l' « intuition » : « Car dans l'ex-

dans la mesure où les objets qu'ils visent sont eux-mêmes catégoriaux. Ce sont ces objets qui posent en effet problème, car il faudra clarifier leur statut là où ils sont visés dans un acte intuitif, dont l'exigence est que l'objet soit donné pour ainsi dire « en personne ».

Qu'est-ce qui peut être objet catégorial ? Dans cette catégorie Husserl range deux types d'objets dont le statut est encore à établir : les états de choses et les concepts[1]. Chacun de ces objets est obtenu par un procédé propre. Les états de choses sont le résultat d'une mise en évidence des relations dans lesquelles sont pris les objets sensibles. Ces relations peuvent être internes (entre le tout et la partie) ou externes, entre deux parties appartenant à un tout. La mise en relief de ces relations correspond à la visée catégoriale d'un *état de choses*. En ce qui concerne les *concepts*, ils sont obtenus par un procédé détaillé dans la II^e^ *Recherche logique* : l'abstraction[2]. Celle-ci est à son tour de deux types : sensible ou catégoriale. L'abstraction sensible consiste à isoler dans un tout perçu une partie qui est elle-même sensible, et à la viser pour elle-même. Je peux ainsi viser « le rouge de cette pomme » — par là même j'opère une abstraction qui isole une partie sensible dans un tout sensible. On décrit ainsi le concept classique, empiriste, d'abstraction. Mais Husserl refuse de suivre Locke jusqu'au bout et d'accepter que cette abstraction peut se trouver à la base des concepts généraux. Pour obtenir du général il ne suffit pas d'isoler une partie du sensible, mais de la viser autrement, de la viser justement dans sa généralité. Ainsi, viser le rouge de cette pomme et viser le rouge en général, cela ne revient pas au même. Il s'agit toujours, dans le deuxième cas, d'une abstraction, mais d'une abstraction idéatrice, ou généralisante, qui isole aussi, à partir d'une intuition sen-

---

pression *intuition catégoriale*, c'est le *catégorial* qui prime sur l'*intuition* » (p. 180). C'est cependant faire abstraction des raisons qui déterminent en première place Husserl à adopter cette terminologie problématique. En réalité, il est absolument essentiel qu'il s'agisse là d'une *intuition* qui puisse *remplir* la simple visée de signification, et tout l'intérêt est, me semble-t-il, de rendre compte du sens du terme *intuition* dans l'expression *intuition catégoriale*.

[1] Tout un débat se construit autour du statut ontologique des objets catégoriaux. Ce débat oppose une position nominaliste, exposée entre autres dans le fameux article de B. Smith, P. Simons et K. Mulligan « Truthmakers » (*Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 44, No. 3, 1984, p. 287-321) à une position plus proche de celle de Husserl, qui reconnaît l'existence d'états de choses et qui a été défendue à une époque par J. Benoist.

[2] Pour une analyse détaillée des divers types d'objets abstraits je renvoie à l'article de W. Zelaniec, « Intuizione catégoriale : un tema husserliano », art. cit., p. 540 et suiv.

sible, mais ce qu'elle isole n'a plus rien de sensible. Autrement dit, ce dont on fait abstraction dans le cas de l'abstraction idéatrice c'est justement ce qu'il y a de sensible dans l'intuition sur la base de laquelle se produit l'abstraction[1].

Les objets catégoriaux sont donc le résultat soit de la mise en relation des parties et des touts sensibles, soit de l'abstraction à partir d'une intuition sensible. Et les deux types d'objets catégoriaux semblent, à première vue, radicalement différents. Les états de choses sont des articulations d'objets ou de parties d'objets selon une forme catégoriale qui est elle-même visée par l'acte catégorial. Par forme catégoriale, Husserl entend un élément syncatégorématique qui assure la liaison entre le tout et la partie, ou entre plusieurs parties d'un tout. Il s'agit par exemple de la copule « est », de la disjonction « ou », de la conjonction « et », mais aussi des articles définis, du *si*, du *alors*, de *tous* et *aucun,* de *quelque chose* et de *rien*, etc. Ce sont des éléments propositionnels qui font bien partie de la visée de signification catégoriale, mais pour lesquels on ne trouve pas de correspondant intuitif tant que nous concevons l'intuition uniquement comme intuition sensible[2].

En ce qui concerne les concepts, en tant que résultats de l'abstraction, nous en trouvons une définition et une classification à la fin de la II^e^ *Recherche logique*[3]. On peut envisager un concept en tant que prédicat d'un sujet, ou en tant que sujet d'un jugement. On peut dire, par exemple, que « la pomme est rouge », mais aussi que « le rouge est une couleur ». Dans ce dernier cas, on n'a plus affaire à un simple concept, c'est-à-dire à un prédicat, mais à un objet de concept, c'est-à-dire à un prédicat devenu lui-même l'objet sur lequel porte le jugement. Or cette distinction a des effets sur le plan des objets. On retrouve maintenant, à côté des objets individuels, con-

[1] « C'est ainsi, remarque Husserl, que nous appréhendons l'unité spécifique le *rouge* directement, "en elle-même", sur la base d'une intuition singulière de quelque chose de rouge. Nous dirigeons notre regard sur le moment rouge, mais nous accomplissons un acte *sui generis* dont l'intention est orientée sur l' "idée", sur le "général". Si on l'envisage comme étant cet acte, l'abstraction est totalement différente du simple acte de porter notre regard sur le moment "rouge", ou de le faire ressortir ; c'est pour indiquer cette différence que nous avons à maintes reprises parlé d'*abstraction idéatrice* ou *généralisante* » (E. Husserl, II^e^ *Recherche logique*, *op. cit.*, p. 223, tr. fr. p. 256-257).

[2] Voir sur ce point R. Sokolowski, « Husserl's Concept of Categorial Intuition », art. cit.

[3] Au début du § 42 de la VI^e^ *Recherche logique*, *op. cit.*, p. 221, tr. fr. p. 254, Husserl affirme : « On distingue entre *concepts* abstraits et concepts concrets et l'on entend par concepts des *significations des noms*. »

crets, des objets de concepts, ou des objets « généraux », qui peuvent, à leur tour, avoir des prédicats[1]. Ainsi, la distinction se fait entre d'une part des prédicats (des concepts) et d'autre part des objets qui peuvent avoir des prédicats mais qui n'en sont pas eux-mêmes (les objets sensibles). Mais au niveau de la II^e^ *Recherche logique* cette thèse reste encore chargée d'équivoques, que Husserl constate lui-même. Il est en effet presque inévitable de confondre le niveau de la signification et le niveau proprement objectif là où il s'agit de concepts devenus objets :

> Par suite d'une équivoque on donne le nom « *concepts* » aussi bien aux objets généraux qu'aux représentations générales (aux significations générales) […]. L'un a manifestement avec l'autre le même rapport que la signification *Socrate* avec Socrate lui-même[2].

Et encore, dans le cas de Socrate, on a affaire à un individu sensible, alors que dans le cas du « rouge général » on a du mal à voir ce qui correspond à la signification sur le plan objectif. Il faudra attendre la deuxième section de la VI^e^ *Recherche logique*, et notamment la découverte de l'intuition catégoriale, pour avoir une réponse à cette question.

2. L'intuition catégoriale

Le point de départ de la deuxième section de la VI^e^ *Recherche logique* est le constat qu'il y a des actes de signification catégoriaux qui prétendent à la vérité. Il faut donc rendre compte de leur remplissement intuitif. Mais avant de commencer l'analyse de l'intuition catégoriale, il faudrait que l'on distingue entre deux niveaux du questionnement. L'intuition catégoriale répond tout d'abord, dans la VI^e^ *Recherche logique* à la question de savoir ce qui correspond dans l'intuition à la forme catégoriale de l'énoncé, qui est donnée dans un élément syncatégorématique. Le questionnement porte donc sur un niveau où des éléments sensibles s'articulent à l'aide d'un élément qui ne peut pas être sensible (la copule « est », par exemple). Cependant, savoir ce qui correspond au niveau intuitif aux éléments syncatégorématiques est un problème différent de celui que nous avons posé d'emblée, qui était de savoir ce qui correspond intuitivement aux concepts généraux. Ceux-ci ne sont

[1] Bien sûr, il ne s'agit pas de retrouver ces objets généraux au même niveau ontologique que les objets sensibles, mais simplement de les retrouver en tant qu'objets intentionnels, en tant que corrélats d'actes intentionnels.
[2] E. Husserl, VI^e^ *Recherche logique*, *op. cit.*, p. 222, tr. fr. p. 255.

manifestement pas des éléments syncatégorématiques, mais justement des objets qui peuvent jouer le rôle de sujet dans un jugement. On a donc deux problèmes différents :

1. Qu'est-ce qui correspond dans l'intuition à un énoncé propositionnel de perception (le problème de la copule) ?
2. Si le remplissement est universel, qu'est-ce qui correspond aux énoncés qui ne portent pas sur des objets de la perception sensible ?

L'intuition catégoriale est censée répondre aux deux questions[1]. Voyons donc comment elle est mise en place dans la VI^e^ *Recherche logique*.

Le questionnement porte tout d'abord sur le remplissement des visées de signification qui ont une forme propositionnelle et qui portent sur des objets sensibles. Quand nous avons un énoncé de perception, à cet énoncé correspond nécessairement la perception qui est exprimée. Mais nous constatons qu'il n'y a pas une correspondance point par point entre ce que nous disons et ce que nous voyons. Il y a un excès du côté de la signification : dans l'expression « le papier est blanc », il y a quelque chose de plus par rapport à l'intuition du papier blanc. Dans l'expression, l'objet et son prédicat ne sont pas donnés comme un tout homogène, mais dans une articulation dont le signe est la copule « est ». Autrement dit, l'expression a une forme catégoriale, elle s'articule selon un modèle qui peut être rempli par des contenus différents, alors que dans l'intuition du papier, il n'y a strictement rien qui pourrait correspondre à cette forme catégoriale (au mot « est »).

Une solution tentante serait d'affirmer que l'intuition qui correspond à la copule est de l'ordre de la perception interne : je perçois par la réflexion l'acte de signification dans lequel j'utilise la copule, et dans cette perception interne cet acte de signification est donné comme objet et non plus comme

[1] On trouve une distinction conceptuelle qui peut nous indiquer le chemin dans l'article de R. Bernet « Perception, Categorial Intuition and Truth in Husserl's Sixth 'Logical Investigation' » (art. cit., p. 35-36) : « Yet if the categorial act is not a sensuous, physical activity, neither is its intentional object a sensuous, physical object. It is not an object, in other words, which one can see with one's eyes or upon which one can sit. Contrasting them with real, empirical objects, or sensuous objects, Husserl calls categorial object 'higher-order' objects or 'ideal' objects (§ 46). One must not, however, permit oneself to be misled by this terminology into regarding all categorial objects as essences. […] If, with Husserl, one calls all categorial objects 'ideal', then one must distinguish between *empirical-ideal* (or 'sensuous-mixed') and a priori-*ideal* (or 'pure') categorial objects (cf. § 60). »

acte. Ainsi, tout ce dont on ne peut pas rendre compte par la perception externe est objet de la perception interne. En d'autres termes, il s'agit là d'actes de significations objectivés, nominalisés, rendus disponibles en tant qu'objets du fait d'être visés par un acte réflexif. L'intérêt de cette solution est qu'elle permettait de maintenir la thèse de l'universalité du remplissement sans élargir le domaine ontologique des objets.

Cependant, Husserl est extrêmement clair dans le rejet de cette thèse[1]. Et pour une bonne raison : pour qu'il y ait remplissement il faut que les deux actes, l'acte de signification et l'acte intuitif, aient la même matière intentionnelle, c'est-à-dire qu'ils visent le même objet exactement de la même façon. C'est uniquement par cette coïncidence parfaite de matières que l'acte intuitif parvient à fournir à l'acte de simple signification son contenu intuitif, et par là même confirmer qu'il y a bien un objet qui répond à cette visée. Or, si nous prenons l'acte catégorial d'une part, et d'autre part la perception interne de cet acte donné dans la réflexion, on voit que cette perception vise l'acte d'un seul coup, en faisant abstraction de son articulation catégoriale. Dans l'intuition interne d'un acte de signification, il n'y a rien de catégorial. C'est pourquoi ce ne peut pas être le même objet qui est visé dans l'acte réflexif et dans l'acte intuitif catégorial[2]. Alors même qu'elle constitue déjà un élargissement du concept habituel de perception, qui implique la présence d'un objet physique spatio-temporel, en acceptant comme objets de perception des objets qui ne sont que temporels, qui manquent donc de la dimension spatiale (les vécus), la perception interne n'est pas pour autant catégoriale. Dans la réflexion on vise un acte, qui par là même devient objet sensible, donné dans la perception interne d'un coup, sans aucune articulation, alors que l'intuition qui remplit la visée catégoriale doit viser le même objet que celle-ci, c'est-à-dire un objet catégorial présentant une forme catégoriale. Ce que nous obtenons par la voie de la réflexion, selon Husserl, ce sont des concepts comme ceux d'affirmation, de jugement, de perception, de négation, de colligation (des actes objectivés, ou nominalisés), et leur visée se remplit par

[1] E. Husserl, VI[e] *Recherche logique* , p. 141, tr. fr. p. 173-174 : « *Ce n'est pas dans la* RÉFLEXION *sur des jugements ou plutôt sur des remplissements de jugements, mais dans les* REMPLISSEMENTS DE JUGEMENTS EUX-MÊMES *que réside véritablement l'origine des concepts d'état de choses et d'être* (au sens de la copule) ; ce n'est pas dans ces *actes en tant qu'objets*, mais *dans les objets de ces actes* que nous trouvons le fondement de l'abstraction pour la réalisation desdites concepts. »

[2] D. Lohmar identifie cependant une hésitation sur ce point dans la VI[e] *Recherche logique* cf. « Wo lag der Fehler der kategorialen Repräsentanten ? », art. cit., p. 184. Il attribue cette hésitation à l'influence de l'héritage brentanien, encore forte chez Husserl à l'époque des *Recherches logiques.*

n'importe quel exemple concret de tel acte. Mais nous n'obtenons pas par la réflexion *est*, *un*, *tous*, etc. *Est* ne peut se remplir par rien de perceptible (ni donc par la perception interne au sens des *Recherches logiques*, synonyme de réflexion[1]).

Cependant, là où Husserl doit donner une alternative positive, où il doit expliquer *comment* les actes catégoriaux se remplissent effectivement, on a l'impression que, pour répondre à l'exigence d'un remplissement catégorial, Husserl sortira pratiquement de son chapeau l'intuition catégoriale. L'argument est formulé à peu près ainsi : on a des intentions de signification qui présentent un format propositionnel — il faut bien qu'elles puissent se remplir. On ne trouve cependant rien de l'ordre de la perception sensible qui puisse remplir les formes syncatégorématique contenues dans ces propositions. Donc les visées catégoriales ne peuvent pas se remplir point par point, il faut que leur remplissement soit global, de sorte que, dans la foulée, les formes catégoriales soient aussi remplies[2]. C'est ce que Husserl semble suggérer aux §§ 46 et suivants, où il approfondit la distinction entre perception sensible et perception catégoriale. La perception catégoriale n'est établie dans sa spécificité que par contraste à la « simple » perception sensible[3].

La différence essentielle entre une intuition sensible et une intuition catégoriale est que la première est un acte qui porte directement sur un objet sensible alors que l'intuition catégoriale est un acte qui se construit sur la base d'autres actes qui, eux, sont des perceptions sensibles. Ainsi, un acte catégorial présuppose au moins deux couches d'actes, alors que la perception

[1] Voir la critique de Brentano dans l'Appendice « Perception externe et perception interne. Phénomènes physiques et phénomènes psychiques », VI^e *Recherche logique*, *op. cit.* p. 222 et suiv., tr. fr. p. 269 et suiv.

[2] En fait, si on pense de manière analytique (comme Frege), il y a des éléments qui ne se remplissent pas, les formes syncatégorématiques. La seule solution est de penser de manière holiste (comme Bolzano) : de postuler les touts (Bolzano dira « les propositions en soi ») et de considérer les parties uniquement en tant que détachées de ces touts pré-donnés. Sur ce point, voir l'interprétation du double concept de représentation des *Recherches logiques*, celui d'origine brentanienne qui se trouve à la base de tout autre acte, et celui d'origine bolzanienne qui se dégage de manière secondaire à partir d'une conception holiste des propositions, que J. Benoist fait dans « Phenomenological Approach to Meaning », « I. Sense and Reference, Again », in *Interdisciplinary Logic,* vol. 1, éd. M. Okada, Publications of the Open Research Center for Logic and Formal Ontology, University Keio, Tokyo, Japan, mars 2008, p. 1-80.

[3] Or on est habitué, dans les textes husserliens, à entendre dans la particule « simple » un sens privatif (cf. J. Benoist, *Interdisciplinary Logic*, *op. cit.*).

sensible n'en présuppose qu'une. La différence entre les deux types d'intuition tient, pour le dire clairement, au fait que l'intuition catégoriale est un acte fondé, dans lequel sont mis en relation des actes fondateurs qui, eux, sont des intuitions sensibles donnant directement leurs objets[1].

On pourrait aussi objecter que tout objet simple s'offre à la perception dans une articulation d'esquisses et qu'il n'y a donc, finalement, qu'un seul type d'intuition, l'intuition catégoriale. Le problème serait ainsi très économiquement résolu. Sauf que cette solution ne dit rien de plus sur la nature propre de l'intuition en question et ne fait en réalité que repousser le problème au niveau de l'articulation des esquisses perceptives. Or ce problème, Husserl le résout en soulignant l'unité de l'acte dans lequel cette multiplicité d'esquisses est donnée : les esquisses sont toutes les esquisses d'un seul et même objet qui est visé unitairement dans l'acte. L'essentiel de l'acte de perception sensible est de viser tel objet, et non pas de viser les esquisses qui se présentent une à une aux sens. Ces esquisses, qui constituent le contenu intuitif de l'acte, rendent simplement compte de la présence en personne de l'objet et font ainsi de l'acte une véritable intuition, qui peut par la suite s'articuler à la visée de signification du même objet dans une synthèse de remplissement. Le point important est que l'objet est visé directement, d'un seul trait, indépendamment de la multitude des facettes qui apparaissent successivement dans l'intuition.

On pourrait être tenté par la possibilité qu'au bout du compte ce soient toujours les actes sensibles qui remplissent la visée catégoriale. Mais c'est précisément là la raison pour laquelle Husserl introduit ce nouveau concept d'intuition catégoriale qui s'oppose aux intuitions sensibles : on a besoin d'un remplissement spécifique des visées catégoriales. Le remplissement se produit au moment où il y a une intuition qui vise *le même objet* que la visée vide et précisément *de la même façon*. Or il y a un gouffre entre les simples perceptions sensibles et les visées catégoriales. N'étant pas des actes du même niveau, ils ne peuvent pas avoir exactement la même matière intentionnelle. C'est pourquoi les intuitions sensibles ne peuvent pas entrer dans

[1] Dans une perception sensible, dira Husserl, « l'objet est aussi *donné immédiatement*, en ce sens que, en *tant qu'il est cet objet* perçu *avec ce contenu objectif déterminé*, il *ne se constitue pas* dans des *actes* relationnels, associatifs ou articulés de quelque autre manière qui *tous sont* FONDÉS *sur d'autres actes portant à la perception des objets différents*. Les objets sensibles sont là dans la perception, dans *une seule couche d'actes* ; ils ne sont pas soumis à la nécessité de devoir se constituer *par couches* multiples, dans des actes d'un degré plus élevé, qui constituent leurs objets au moyen d'autres objets constitués déjà pour eux-mêmes dans d'autres actes » (E. Husserl, VI^e *Recherche logique*, *op. cit.*, p. 146, tr. fr. p. 179).

une synthèse de remplissement avec la visée catégoriale. Et par là même, une intuition catégoriale, quoique fondée dans les intuitions sensibles, ne reprend pas simplement les objets de celles-ci, mais introduit une nouvelle objectivité, catégoriale, qui lui est propre[1].

On voit donc que les actes catégoriaux ne peuvent se remplir ni par la réflexion qui transforme les actes en objets de la perception interne, ni par les perceptions d'objets sensibles qui jouent pour eux le rôle d'actes fondateurs. Dans un cas comme dans l'autre l'objectité visée (qu'elle soit un acte ou un objet sensible) n'a rien de catégorial. Elle n'est donc pas la même que l'objectité visée par l'acte catégorial pour lequel on cherche un remplissement. Le fondement minimal de la synthèse de remplissement, le fait qu'un même objet soit visé dans l'acte vide et dans l'acte qui le remplit, n'est assuré dans aucune des deux perspectives. C'est pourquoi, là où l'on parle d'intuition catégoriale, c'est une nouvelle objectité, elle-même catégoriale, qui doit jouer le rôle d'objet d'intuition.

3. La *Repräsentation* catégoriale

En quoi consiste cette nouvelle objectité ? En réalité elle n'est, paradoxalement, rien d'autre que la même objectité qui était visée par l'intuition sensible. On peut appréhender un objet sensible de deux manières : soit directement, de manière simple, comme dans le cas de la perception sensible (et dans ce cas toutes ses déterminations sont implicites, aucune n'est mise en relief), soit justement en exhibant l'un de ses aspects. Dans les deux cas il s'agit toujours du même objet, mais ce qui change, ce sont les actes, plus précisément leur matière intentionnelle, la façon dont l'objet est appréhendé (*Auffassung*). Ainsi l'intuition catégoriale « que le papier est blanc » implique une intuition simple du papier et une intuition simple différente qui porte uniquement sur la blancheur du papier. Et l'acte catégorial dans lequel est donné « l'être blanc du papier » est une synthèse entre ces deux actes simples. L'objet complexe ne peut pas se constituer sans les actes simples, qui fondent l'acte catégorial, mais en tant qu'objet d'un acte fondé il est essentiellement différent des objets des perceptions sensibles fondatrices. Cet objet n'est ni le papier (objet sensible), ni la blancheur (moment de l'objet sensible), mais un état de choses.

[1] Voir aussi, sur ce point, l'article de D. Lohmar, « Le concept husserlien d'intuition catégoriale », art. cit.

Bull. anal. phén. IX 4 (2013)
http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2013 ULg BAP

La fondation est donc symétrique : à l'acte fondé (l'intuition catégoriale) correspond un objet fondé, l'état de choses, qui n'est plus un objet sensible, même s'il se constitue sur la base d'objets sensibles. Cependant, il ne faut pas se tromper. En réalité, ontologiquement il n'y a qu'un seul objet : le papier blanc. Quand nous parlons d'objet catégorial par opposition à l'objet sensible, ce que nous avons en vue, ce sont les objets intentionnels, les objets *en tant que visés*, et plus précisément les matières intentionnelles des deux actes : l'acte sensible et l'acte catégorial. La distinction entre sensible et catégorial se fait donc du côté des actes, plus précisément du côté de ce qu'il y a d'objectif *dans les actes*, et non pas du côté de l'objet réel, de l'objet indépendant par rapport à ces actes. Dans les deux actes, le corrélat objectif est le même. Certes, dira Husserl,

> la partie se trouve dans le tout avant toute articulation, et elle y est appréhendée *tout ensemble* avec l'appréhension perceptive du tout ; mais le fait *qu*'elle y est impliquée n'est, tout d'abord, que la possibilité idéelle de l'amener, elle et son être-partie, dans des actes articulés et fondés, au niveau de la perception[1].

C'est donc le même objet réel qui est visé dans les deux actes, mais il n'est pas visé de la même façon. C'est la matière intentionnelle qui, dans l'acte catégorial, est différente par rapport à l'acte sensible, alors que le corrélat ontologique reste le même. Le changement qui passe du sensible au catégorial est un changement de perspective, non pas d'objet. C'est le côté objectif « *à l'intérieur des actes* » qui change, la matière intentionnelle : viser tel objet et le viser de telle façon déterminée (*was* et *als was*). Donc la distinction entre une intuition sensible et une intuition catégoriale est que l'une est un acte qui se rapporte directement à un objet sensible, que sa matière intentionnelle est simple, alors que l'autre est un acte fondé dans les matières d'autres actes, qui présuppose donc une couche d'actes fondateurs qui, eux, se rapportent directement à des objets sensibles.

Tout le poids de la catégorialité revient donc à l'acte[2] et non pas à l'objet, quoique, par un effet de retour, l'objet d'un acte catégorial soit conçu lui-même comme étant catégorial, comme présentant une articulation qui n'apparaissait pas dans la visée simple. Dans ce contexte, les intuitions caté-

[1] E. Husserl, VI[e] *Recherche logique*, *op. cit.*, p. 155, tr. fr. p. 188.

[2] Ou, selon l'expression de Jocelyn Benoist, « Intuition catégoriale et voir comme », art. cit., p. 608, « l'intuition catégoriale est précisément une *autre* intuition, qui s'édifie *sur* la même intuition simple, en quelque sorte enrichie par son formatage par le discours qui en est fait ».

goriales, de même que les intuitions simples, présentent trois composantes : la qualité, la matière ou le sens d'appréhension, qui dans le cas de l'intuition catégoriale présente la forme d'une articulation, et ses représentants qui assurent réellement le remplissement[1].

La question de savoir ce qui est effectivement intuitionné dans l'intuition catégoriale revient ainsi subrepticement, car on se demande quelle est la nature de ces représentants desquels dépend le remplissement catégorial. En effet, dans l'acte d'intuition catégoriale, si c'est la matière qui rend compte de son caractère catégorial, ce sont bien ces représentants, que Husserl appelle aussi « contenus intuitifs », qui font que l'acte soit une intuition proprement dite. Donc la question revient de savoir si ces représentants, qui dans l'intuition simple ne sont rien d'autre que des esquisses sensibles de l'objet, sont dans l'intuition catégoriale d'une tout autre nature, ou bien si ce sont les mêmes. Et pour les deux solutions on peut trouver facilement des contre-arguments. Si en effet, comme nous l'avons vu, l'objet visé dans l'intuition catégoriale, l'objet transcendant qui est son corrélat ontologique, n'est pas autre que dans le cas de l'intuition sensible, alors ses esquisses ne peuvent pas non plus être différentes : il s'agit, encore une fois, de sensations provoquées par l'objet. Mais dans ce cas, on en revient à la thèse que nous venons de rejeter selon laquelle en réalité le remplissement intuitif se réaliserait par des données sensibles n'ayant rien de catégorial. Et, du même coup, on perd la possibilité de distinguer les diverses actes catégoriaux ayant la même forme catégoriale. Au niveau de l'intuition simple, on pouvait distinguer entre l'intuition d'une maison et l'intuition d'un arbre en identifiant une variation de la pure matière d'acte. Au niveau catégorial, on a l'impression que la connexion est toujours la même par exemple dans tous les cas de conjonction (dans « rouge et noir » et dans « Platon et Socrate » le « et » est exactement le même), alors que la seule variation possible se fait au niveau des actes fondateurs[2]. Ce qui revient, encore une fois, à chercher le rem-

[1] Sur la question des types de représentants et en particulier sur la *Repräsentation* intuitive, je me permets de renvoyer à deux de mes articles publiés dans le *Bulletin d'analyse phénoménologique* : « *Repräsentation* et intentionnalité : Sur l'impossibilité de purger l'intentionnalité de tout objet immanent », vol. VI (2010), 8, et « L'universalité du remplissement : Réflexions sur la référence des intentions de signification dans les *Recherches logiques* », vol. VI (2010), 4.

[2] Sur ce point voir D. Lohmar, « Wo lag der Fehler der kategorialen Repräsentanten ? », art. cit., p. 185. Dans ce texte nous trouvons une analyse très détaillée de la position de Husserl dans les *Recherches logiques* concernant la *Repräsentation* catégoriale.

plissement des actes catégoriaux au niveau des actes fondateurs simples[1]. D'autre part, cependant, comment envisager des représentants de l'objet qui, tout en étant des représentants intuitifs (par opposition aux simples représentants signitifs), sont d'un tout autre ordre que les représentants dans les intuitions simples ? Que pourraient-ils être dans ce cas ?

La solution de Husserl devra se préfigurer comme un juste milieu entre ces deux hypothèses, ce qui reviendra à dire que les représentants de l'intuition catégoriale sont effectivement les esquisses de l'objet sensible sans pour autant l'être au même sens que dans le cas de l'intuition simple. Les représentants catégoriaux à la fois sont et ne sont pas exactement les mêmes que les représentants de l'intuition simple.

Le problème est de montrer en quel sens un état de choses serait un objet d'intuition s'il est essentiellement différent d'un objet sensible, ou alors en quoi il est réellement différent de l'objet sensible visé par les actes fondateurs. Il faudra surtout montrer comment il peut assurer le remplissement en l'absence de caractères sensibles qui remplissent normalement cette tâche. Au niveau des actes sensibles, il est en effet facile de distinguer une simple visée d'un acte intuitif remplissant, car le dernier présente, à côté de son contenu signitif, un contenu intuitif qui présentifie l'objet (les esquisses)[2]. Mais comment faire en sorte qu'un état de choses soit donné en personne dans une intuition catégoriale censée remplir la simple visée catégoriale, s'il n'est pas un objet sensible et donc si les seules esquisses qui entrent ici en ligne de compte sont les esquisses des actes simples qui fondent l'acte synthétique ? Au § 49 Husserl répondra qu'en réalité ce sont les *mêmes esquisses* que dans le cas des actes sensibles qui assurent à l'acte catégorial son caractère intuitif. Les actes sensibles fondateurs reçoivent une nouvelle forme dans l'acte catégorial fondé

> de telle manière qu'ainsi le contenu *sensible* de l'objet phénoménal demeure *inchangé*. L'objet n'apparaît pas avec de nouvelles déterminations réelles, il est là, bien le même, mais là *selon un mode nouveau*. L'insertion dans le contexte catégorial lui confère une *place* et un *rôle* déterminés, le rôle de *membre d'une relation,* spécialement d'un *membre sujet* ou *objet*[3].

---

[1] C'est le problème que Husserl pose à la fin du § 54 de la VI[e] *Recherche logique*, *op. cit.*, p. 169, tr. fr. p. 204-205.

[2] *Ibid*., p. 169, tr. fr. p. 204 : « Dans la sphère de la sensibilité, la différence entre matière et représentation est donc facile à accepter et doit être acceptée comme indubitable. »

[3] *Ibid*., § 49, p. 157, tr. fr. p. 191.

On voit ainsi en quoi consiste la subtilité de la position husserlienne. Il s'agit d'introduire une nuance intermédiaire entre les deux variantes, l'une qui range le remplissement intuitif du côté de la simple intuition sensible et qui nous rend incapable de penser une véritable différence entre les représentants de celle-ci et les représentants catégoriaux, et l'autre qui, en maintenant cette différence, conçoit les représentants catégoriaux sur le modèle des représentants signitifs — ce qui revient à dire que les actes catégoriaux doivent être considérés, tous sans exception, comme étant des actes de signification vides, et encore une fois, en fin de compte, à concéder que leur remplissement passe par les seules intuitions simples sensibles. Pour Husserl ce sont, certes, les mêmes aspects de l'objet qui jouent le rôle de représentants dans l'intuition catégoriale et dans l'intuition sensible. Mais pour autant, il y a une différence essentielle entre le rôle qu'ils jouent dans les deux cas : quoiqu'il s'agisse des mêmes sensations, elles ne représentent pas dans les deux cas la même chose. La différence tient au fait que, dans les deux types d'actes, les contenus sont informés par des sens d'appréhension différents, dont l'un est simple et l'autre catégorial. D'autre part, cependant, il est impossible de penser un représentant intuitif de manière isolée, sans qu'il se relie à un sens d'appréhension. En effet, un tel représentant ne remplit plus aucune fonction représentative, il est une simple sensation prise pour elle-même. La même sensation en tant que représentant d'un objet est indissociable du sens d'appréhension qui indique ce même objet. Donc, il est impossible de séparer le représentant de la matière intentionnelle de l'acte, la fonction représentative de la sensation dépend de son information par un sens d'appréhension. On comprend ainsi pourquoi le même représentant, exactement la même esquisse sensible, tant qu'elle est prise en elle-même (ce qui est un point de vue radicalement artificiel, car il fait que le représentant cesse de représenter quoi que ce soit) n'est pas tout à fait la même si, dans la situation normale où elle forme une unité avec son sens d'appréhension, ce dernier change.

Ce sont donc les mêmes contenus intuitifs effectifs, le même rouge, la même perspective sur la maison, qui fonctionnent comme représentants dans l'intuition simple et dans l'intuition catégoriale. Cependant, ces représentants n'acquièrent leur fonction représentative que du fait de leur fusion avec un sens d'appréhension qui, lui, peut changer, et c'est pourquoi les représentants ne sont pas tout à fait les mêmes dans les deux cas. Dans un acte catégorial, les matières des actes fondateurs ne sont pas les mêmes que celles des actes simples. Du fait de leur articulation dans la relation catégoriale, cette matière change. Les objets ne sont plus conçus simplement en tant que visés, mais aussi en tant que membres de la relation. On ne voit plus simplement une grande maison, mais une maison plus grande que celle d'à côté. Les objets

intentionnels des actes fondateurs reçoivent une nouvelle détermination en tant que membres de cette relation qui leur impose l'acte catégorial et, par là-même, les esquisses correspondantes, qui sont exactement les mêmes, sont aussi imprégnées de ce nouveau rôle. C'est ainsi qu'une intuition catégoriale remplissante devient possible.

4. Les objets idéaux — corrélats d'actes purement catégoriaux

Le texte de la VI[e] *Recherche logique* répond donc à la première question, à savoir à la question de savoir comment une visée catégoriale peut se remplir intuitivement sans être reconduite à une intuition sensible. C'est dans le vécu concret, psychologique, des sensations produites par les actes fondateurs, que nous trouvons l'équivalent catégorial des contenus intuitifs. Ce sont les mêmes contenus intuitifs qui étaient présents dans le remplissement de visées simples (mais qui reçoivent une nouvelle nuance du fait d'être associés à un acte catégorial, à une matière intentionnelle articulée) qui remplissent aussi l'acte catégorial. Il nous reste cependant à rendre compte du remplissement des actes qui portent non plus sur des états de choses fondés dans le sensible, mais sur des objets idéaux qui semblent à première vue parfaitement détachés de toute forme d'intuition et qui devraient, en principe, être indépendants par rapport à toute dimension psychologique des actes.

Pour bien cerner le cas des actes catégoriaux dans lesquels sont donnés des objets idéaux, il faut distinguer entre trois niveaux d'actes intuitifs auxquels correspondent trois types d'objets distincts. Nous trouvons, à un premier niveau de l'intuition, les perceptions simples par lesquelles les objets sensibles et leurs composantes se présentent comme données par l'intermédiaire des esquisses. Ensuite, à un deuxième niveau, nous trouvons une première couche d'intuitions catégoriales, qui sont des actes fondés directement sur des actes sensibles. Ces actes ont comme corrélats les états de choses de toutes sortes (collectifs, disjonctifs), qui sont des objets d'ordre supérieur dans lesquels des objets sensibles sont reliés par des formes catégoriales. Ce sont ces deux niveaux d'intuition que nous avons analysés jusqu'ici. Mais il y a un troisième niveau qui est celui des actes fondés sur des actes qui sont eux-mêmes déjà des actes fondés. Ce sont des actes qui se constituent à partir non plus d'actes sensibles, mais à partir des formes catégoriales des actes fondés. On a donc dans leur cas une fondation à plusieurs couches, et la question sera de savoir quels objets leur correspondent et surtout comment ils peuvent être donnés dans une intuition.

C'est à ce troisième niveau de fondation que nous trouvons les objets qui nous intéressent : les objets qui n'ont plus aucun lien avec le sensible, les objets idéaux. Et ce niveau se distingue essentiellement de celui des corrélats d'énoncés de perception qui étaient encore ancrés dans le sensible et dont seule la forme catégoriale les distinguait des simples perceptions.

> Les actes synthétiques simples dont nous nous sommes occupés jusqu'à présent étaient fondés dans des simples perceptions, de telle manière que *l'intention synthétique était dirigée en même temps sur les objets des perceptions fondatrices*, en les saisissant idéalement ensemble ou les reliant en une unité. Et c'est là un caractère *universel* des actes synthétiques. Nous allons maintenant examiner des exemples tirés *d'un autre groupe d'actes catégoriaux*, où les objets des actes fondateurs *n'interviendraient pas conjointement* dans l'intention de l'acte fondé et ne manifesteraient leur rapport étroit avec celui-ci que dans des actes relationnels. C'est le domaine de *l'intuition générale* — une expression qui, pour bien des lecteurs, sera sans doute tout aussi insolite que celle de fer en bois[1].

Dans le cas de cette nouvelle catégorie d'actes fondés, toute intuition sensible, même si elle fait partie des couches inférieures de la fondation, reste hors jeu. Les corrélats objectifs ne sont plus des états de choses sensibles mais des *catégories*, des *espèces*. Elles se fondent aussi, comme tout autre acte, dans des intuitions sensibles, mais seulement de manière indirecte. Husserl dira :

> Il est dans la nature même de la chose qu'en dernière analyse tout ce qui est catégorial repose sur une intuition sensible, bien plus, qu'une intuition catégoriale, donc une vision évidente de l'entendement, une pensée au sens le plus élevé, qui ne serait pas fondée dans la sensibilité, est une absurdité[2].

Il faut cependant faire attention à ce que veut dire « reposer sur l'intuition sensible ». Certes, au bout du compte, le monde ne se compose que d'objets sensibles, et toute notre connaissance du monde porte, par là même, sur ces objets sensibles. Mais sur la base de cette intuition sensible nous pouvons construire des niveaux qui se compliquent de plus en plus et qui ne prennent, dans cette même expérience sensible sur laquelle ils se fondent, que ce qui est essentiellement général. Ainsi, il y a un sens à distinguer des actes *purement* catégoriaux. Car, dira Husserl au § 60,

[1] *Ibid.*, p. 161-162, tr. fr. p. 196.
[2] *Ibid*., p. 183, tr. fr. p. 220.

> si nous considérons la propriété qu'a l'abstraction idéatrice de reposer, sans doute nécessairement, sur l'intuition individuelle, mais de ne pas viser pour cela ce que cette intuition a d'individuel ; si nous considérons qu'elle est, au contraire, un nouveau mode d'appréhension qui, au lieu de l'individualité, constitue bien plutôt une généralité : il en résultera la possibilité d'*intuitions générales qui n'excluent pas seulement de leur contenu intentionnel tout ce qui est individuel mais aussi tout ce qui est sensible*[1].

C'est pourquoi il n'y a pas de passage direct du troisième au premier niveau de l'intuition : on ne passe pas directement de l'objet sensible à l'objet idéal. Certes, il y a génétiquement une fondation des objets idéaux sur la sensibilité, mais logiquement, ceux-ci ne se remplissent pas par des intuitions sensibles. Le point n'est pas que les lois idéales, les concepts purs, etc., sont parfaitement isolés du niveau de l'intuition sensible. Elles sont cependant suffisamment générales pour supporter une variation indéfinie de ce contenu sensible. En d'autres termes, le contenu sensible des actes fondateurs leur est parfaitement indifférent, n'importe quelles esquisses de l'objet peuvent faire l'affaire. En revanche, le remplissement se fait directement par l'intuition catégoriale. Autrement dit, pour avoir une intuition adéquate d'une loi pure il suffit de descendre au deuxième niveau, celui où des états de choses sont donnés intuitivement sous la forme de pensées catégoriales. Pour le dire plus clairement, les objets idéaux ne peuvent pas être ramenés directement aux intuitions sensibles précisément parce qu'ils sont des abstractions de deuxième degré, constituées à partir d'actes fondés eux-mêmes dans des intuitions sensibles. On est sur la troisième couche de la fondation.

Mais la difficulté n'est pas encore résolue. Nous avons dit que les actes catégoriaux de cette troisième couche de fondation se constituent à partir d'actes catégoriaux, par abstraction à partir de leurs formes catégoriales. Mais à regarder les choses plus attentivement, on a l'impression que l'abstraction et la mise en relation fonctionnent de manière très différente, qu'il s'agit là de deux procédés qui ne peuvent ni se réduire l'un à l'autre, ni se traduire l'un dans l'autre. Un élément supplémentaire à l'origine de cette impression est que Husserl traite toujours les deux problèmes séparément. Le problème de l'abstraction est le thème central de la II^e^ *Recherche logique* alors que les relations internes et externes sont le thème de la III^e^ *Recherche*. Aussi, quand Husserl reprend ces analyses dans la VI^e^ *Recherche*, il traite d'abord des formes catégoriales syncatégorématiques, pour ensuite, au § 52, passer aux objets généraux sans faire aucun lien entre les deux problèmes, au contraire, en soulignant qu'il est en train de passer à une nouvelle catégorie

[1] *Ibid.,* p. 183-184, tr. fr. p. 221.

d'actes catégoriaux. Or, la difficulté est de montrer précisément où se situe la catégorialité des actes qui donnent des objets idéaux. Car ceux-ci ne sont certainement pas des formes syncatégorématiques, mais justement des concepts, qui peuvent très bien jouer le rôle de sujet dans un énoncé. Aussi, nous ne voyons pas où est la multiplicité d'actes fondateurs dans l'idéation : Husserl affirme simplement que l'idéation est un acte qui prend dans l'acte sensible ce qu'il a de général. Mais dans ce cas, il ne s'agit nullement d'un acte d'une couche supérieure, mais simplement d'un acte qui se constitue directement à partir du sensible (et qui se remplit par là même par des esquisses sensibles). En quoi un triangle, s'il est général, est-il un objet catégorial ? Quelle est l'articulation qu'il présuppose ? Et sur quels actes catégoriaux fondés se fonde l'acte qui le vise?

Husserl parvient encore une fois à surmonter le problème au § 52 de la VI[e] *Recherche logique*, où il montre qu'en réalité un unique acte sensible ne suffit pas pour obtenir une abstraction idéatrice.

> C'est en effectuant à plusieurs reprises cet acte sur la base de plusieurs intuitions individuelles que nous prenons conscience de l'identité du général, et cela manifestement dans un acte englobant d'identification qui synthétise tous les actes singuliers d'abstraction[1].

L'objet général « triangle » est donné par la mise en relation de plusieurs actes d'abstraction qui s'opèrent sur des intuitions répétées de triangles sensibles. Ainsi, les deux problèmes sont résolus. Il y a bien, d'une part, une articulation dans la constitution de l'objet général : c'est l'articulation de plusieurs actes d'abstraction selon la forme catégoriale de l'identité. Et d'autre part, il s'agit bien d'un acte qui se fonde non pas directement sur l'intuition sensible, mais sur des actes eux-mêmes fondés : des actes d'abstraction. C'est pourquoi, malgré les apparences, les objets idéaux du type « triangle » sont donnés dans des actes qui présentent bien une structure catégoriale, tout en étant parfaitement détachés de toute intuition sensible (même s'ils présupposent, comme tout acte catégorial, qu'à leur fondement ultime se trouvent de telles intuitions).

Il nous reste cependant un dernier problème à résoudre : celui de savoir concrètement ce qui est donné dans l'intuition catégoriale qui remplit de telles visées pures d'objets idéaux. Qu'est-ce qui joue à ce niveau le rôle que les esquisses jouent au niveau de la perception simple ? N'y a-t-il pas, en réalité, un lien subreptice unissant encore ce niveau à celui du sensible.

[1] *Ibid.*, p. 162, tr. fr. p. 196

N'est-ce pas sur la base de la donnée sensible que nous construisons ces objets ? À première vue, la réponse de Husserl semble ambiguë sur ce point. Il affirme par exemple, au § 60, que dans le cas de la double fondation, « *le remplissement s'accomplit alors* manifestement *dans un enchaînement d'actes qui nous font régresser à travers tous les niveaux successifs des fondations* »[1]. Est-ce que cela signifie que, finalement, ce sont malgré tout des exemples sensibles qui remplissent les visées d'objets idéaux ?

C'est précisément ce que Husserl essaie d'éviter dans les *Recherches logiques* sous le titre de psychologisme : que la vérité des objets idéaux soit dépendante de quelque chose de sensible et de contingent. Pour répondre à cette dernière question — qu'est-ce qui est donné dans l'intuition catégoriale remplissant les visées d'objets idéaux ? —, Husserl se verra contraint de prendre clairement position. Cette position, surprenante, sera la suivante : ce qui, au niveau catégorial pur, correspond aux contenus intuitifs de la perception simple, ce sont des moments psychiques obtenus par la réflexion ou la perception interne. Dans la formulation de Husserl, au § 58 :

> À la distinction entre objets purement sensibles et objets purement catégoriaux de l'intuition correspond ensuite une distinction entre les contenus représentatifs : *ce sont exclusivement des contenus de la réflexion qui peuvent remplir la fonction de représentants purement catégoriaux*[2].

Bien entendu, cette solution semble étonnante, car elle entre apparemment en contradiction avec ce que Husserl dit au § 44 de la VI[e] *Recherche logique.* La contradiction n'est cependant qu'apparente. Husserl niait au § 44 que l'intuition catégoriale, c'est-à-dire l'acte total de l'intuition catégoriale, pût se réduire à une réflexion, donc à une perception interne. Car la matière intentionnelle de la perception interne et de l'intuition catégoriale étaient essentiellement différentes : l'une était catégoriale, l'autre simple. Mais ici il s'agit simplement de montrer que la perception interne remplit la même tâche au niveau catégorial pur que les contenus intuitifs au niveau simple : celle de fournir la partie *inessentielle* que tout acte intuitif présuppose — les contenus intuitifs qui assurent la plénitude, mais qui ne définissent nullement l'acte total. La perception interne est donc simplement la garante qu'il y a bien un exemple concret de vécu dans lequel le lien catégorial est donné. Mais elle n'est nullement l'acte total d'intuition catégoriale, ni ne joue un rôle dans la matière intentionnelle de cet acte.

[1] *Ibid*., p. 183, tr. fr. p. 220.
[2] *Ibid*., p. 180, tr. fr. p. 217.

La forme catégoriale relie plusieurs matières intentionnelles, celles des actes fondateurs. Et l'acte de mise en relation est lui-même un acte qui peut être perçu dans une perception interne. Il s'agit d'un lien psychique qui n'est aucunement essentiel à l'acte catégorial, de même que les esquisses ne sont pas essentielles aux perceptions simples. Mais une fois que ce lien psychique est vécu effectivement, il fournit un matériel intuitif qui fait que l'acte catégorial en question est une intuition proprement dite, dans laquelle le lien catégorial est donné effectivement, sous la forme d'un vécu actuel[1].

5. Conclusion sur les tensions de la théorie du remplissement dans les *Recherches logiques*

Cette solution a un prix : on doit se rendre compte de la complexité du remplissement catégorial, qui synthétise en un acte unique trois et non pas deux actes distincts. Ce remplissement n'est pas simplement une synthèse qui unifie une visée signitive catégoriale et une visée intuitive catégoriale, mais cette visée intuitive catégoriale est elle-même une synthèse qui contient une perception interne non pas en tant que sa matière intentionnelle, mais en tant que contenu re-présentatif. De même qu'une intuition simple présente, à côté de sa matière intentionnelle, des contenus présentatifs inessentiels (des es-

[1] On voit mieux, dès lors, pourquoi la solution de Zelaniec n'était pas suffisante. La conclusion de son article est la suivante : « Penso che la lezione che possiamo trarre da tutto quanto sopra esposto è che il modo di vedere gli stati di cose ci guida attraverso una visione comprensiva degli oggetti comuni implicati in essi — in modo da arrichire le materie di queste visioni, e lasciare molto spazio agli 'atti articolanti e relazionali' — che non sono né 'reali', nel senso in qui un vasaio effettua atti articolanti 'reali' con un pezzo di argilla, né puramente psichici, nel senso di un mero legame associativo di qualità sensibili » (W. Zelaniec, « Intuizione catégoriale : un tema husserliano », art. cit., p. 560-561). Si le lien psychique n'est ni « réel » à la manière d'un acte physique, ni purement psychique, on a du mal à voir clairement de quoi il pourrait s'agir. En revanche, si on établit clairement le rôle que la perception interne joue dans le remplissement catégorial, on parvient à donner une image cohérente de celui-ci y compris dans le cas des actes qui visent des objets idéaux. On pourrait alors identifier un parallélisme entre les trois niveaux de remplissement : aux deux premiers niveaux les contenus intuitifs sont donnés par la perception sensible, alors qu'au troisième cette tâche est remplie par la perception interne, réflexive. Mais l'important, ici, est de constater que la perception interne n'est pas elle-même le remplissement catégorial, mais un simple accessoire « inessentiel » de celui-ci.

quisses), de même on trouve au niveau de l'intuition catégoriale d'objets idéaux, à côté de la matière intentionnelle, une perception interne.

Rappelons donc les points essentiels de notre analyse de l'intuition catégoriale, afin d'en tirer nos conclusions quant au projet des *Recherches logiques*. L'intuition catégoriale parvient-elle à rendre compte du remplissement des visées qui portent sur les objets propres de la connaissance, sans pour autant nous faire replonger dans le psychologisme ?

Les étapes de l'argumentation husserlienne étaient les suivantes. Puisqu'il y a des énoncés perceptifs qui sont vrais ou faux, il faut bien qu'il y ait une intuition correspondante qui les remplit plus ou moins adéquatement. Or, cette intuition ne peut pas être sensible, car une intuition sensible ne peut pas remplir une forme catégoriale. On ne peut pas donc se passer de l'intuition catégoriale, la réduire à l'intuition sensible, mais on est contraint de la maintenir, de plein droit, comme une forme d'intuition. Cependant, si l'on se demande ce qui nous fait dire qu'il s'agit là d'intuitions, la seule réponse que nous trouvons dans les *Recherches logiques* est qu'elle est quelque chose de l'ordre de l'évidence : le lien catégorial n'est pas simplement visé mais il est donné « en personne » en tant que vécu psychologique effectivement perçu. Comment donc s'empêcher de remarquer que, alors même que la démarche entière était de maintenir l'indépendance des objets catégoriaux par rapport à toute dimension psychologique contingente, nous retrouvons dans ce concept d'intuition catégoriale, dans l'évidence avec laquelle des états de choses s'offrent à la conscience, un résidu de psychologisme ?

L'intuition catégoriale jouait un rôle très clair dans l'économie des *Recherches logiques*. Elle était censée répondre au problème de la connaissance posé dès les *Prolégomènes* : la vérité doit être parfaitement indépendante de toute formulation psychologique. Mais c'est justement au point où la solution trouve sa dernière formulation que Husserl est obligé de reconnaître que sa théorie présente un résidu psychologique irréductible. En effet, les *Recherches* se construisent autour de deux thèses qui sont en tension : d'une part, la prétention de fonder les sciences sans faire appel au fondement psychique et psychologique, d'autre part la conception finalement correspondantiste de la vérité qui s'articule sous la forme du remplissement[1]. La thèse

[1] Les commentateurs sont en général d'accord sur ce point. Voir J. Benoist, *Entre acte et sens*, Paris, Vrin, 2002 ; R. Bernet, « Perception, Categorial Intuition and Truth in Husserl's Sixth 'Logical Investigation' » *in* J.C. Sallis, G. Moneta et J. Taminiaux (éd.), *The Collegium Phaenomenologicum. The First Ten Years*, Dordrecht : Kluwer, 1988 ; R. Brisart, « La théorie des assomptions chez le jeune Husserl », *Philosophiques* 36/2, automne 2009, p. 399-425.

du remplissement est censée venir compléter la thèse sur la connaissance : le remplissement adéquat est l'autre nom de la vérité. Cependant, le remplissement présuppose la différence essentielle des actes d'intuition : en eux, on n'a plus affaire à la simple matière intentionnelle, mais à une *Repräsentation* qui renferme des contenus présentatifs, c'est-à-dire des signes concrets de la présence du corrélat objectif. Or, les termes utilisés suffisent déjà à percevoir la tension : l'idée de présence, qui s'oppose à une possible absence, implique dés le départ l'idée d'une contingence, de quelque chose qui n'est pas absolu, mais qui dépend d'une instance censée juger, vérifier, confirmer. De même, l'idée d'un objet qui se présente implique nécessairement qu'il y ait une instance pour laquelle cet objet se présente, une instance qui l'accueille. Et quelle que soit l'insistance avec laquelle Husserl rappelle que les contenus intuitifs sont ce qui est par excellence *inessentiel* dans les actes intuitifs, qu'ils soient simples ou catégoriaux, il reste que ceux-ci sont définitivement essentiels dans la synthèse de remplissement, car c'est en eux que réside toute la différence des intuitions, et la plénitude qu'elles peuvent fournir. Ainsi, si la connaissance dépend du remplissement, et si le remplissement dépend des contenus présentatifs, qui sont par excellence psychologiques, la théorie de la connaissance des *Recherches logiques* reste inféodée, malgré les efforts de Husserl, à un conception psychologique du sujet connaissant. Même dans le cas des visées catégoriales pures, tant que l'on maintient la prétention de vérité, on maintient l'exigence du remplissement intuitif. Et tant que l'on maintient cette exigence, on présuppose que l'intuition remplissante donne effectivement un exemple concret à travers la perception interne d'un acte réellement vécu, à un certain moment, par un être connaissant particulier[1]. C'est peut-être la raison pour laquelle Husserl lui-même a déclaré, dans la *Préface* de 1920 à la seconde édition des *Recherches logiques* qu'il n'est plus d'accord avec la doctrine de la *Repräsentation* catégoriale présentée dans la VI[e] *Recherche logique*[2].

[1] C'est pourquoi, pourrait-on dire avec R. Bernet, le concept d'intuition catégoriale que Husserl utilise dans les *Recherches logiques* constitue « la seule véritable réponse qu'une théorie phénoménologique de la connaissance peut donner au *psychologisme logique* » (« Perception, Categorial Intuition and Truth in Husserl's Sixth 'Logical Investigation' », art. cit., p. 33). On ne peut pas pour autant ajouter que cette théorie est purifiée de toute présupposition *psychologique*, notamment en ce qui concerne le sujet connaissant.

[2] E. Husserl, *Hua* XIX/2, *Logische Untersuchungen* Band 2, The Hague, Martinus Nijhoff, 1984, p. 535 (cette préface n'est pas reproduite dans l'édition française). Ce passage sert de base à l'argument entier de l'article de D. Lohmar, « Wo lag der Fehler der kategorialen Repräsentanten ? ».

Seule la réduction transcendantale permettra en effet à Husserl d'éliminer une fois pour toutes le psychologisme de sa théorie de la connaissance[1]. Par la réduction c'est, en effet, le psychique même qui est présupposé par la théorie du remplissement qui est conçu comme idéal. C'est seulement ainsi que le problème du psychologisme ne se pose plus : le psychique lui-même n'est plus de l'ordre de la psychologie.

[1] Ce point a été souligné par R. Bernet dans son article « Sur le sens de l'idéalisme husserlien : les modes d'être des objets et la conscience intuitive », dans E. Husserl, *La représentation vide*, *op. cit.*, p. 226 : « Mais une telle justification de la réalité objective par la conscience perceptive ne peut éviter le contresens du psychologisme qu'à la condition expresse que cette conscience, qui sert de légitimation ou de fondation épistémologique à l'existence de la réalité objective, n'appartienne pas elle-même à cette réalité. C'est pourquoi une "réduction phénoménologique" a pour tâche de purifier cette conscience perceptive de toute aperception comme une réalité empirique avant de pouvoir lui conférer la tâche de justifier ou de "constituer" l'existence d'une réalité empirique transcendante. »

Bulletin d'analyse phénoménologique IX 5, 2013
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Heidegger, de l'indication formelle à l'existence

Par LAURENT VILLEVIEILLE
Université Paris-Sorbonne (Paris IV)

> *Solange die existenziale Interpretation nicht vergisst, dass das ihr vorgegebene thematisch Seiende die Seinsart des* Daseins *hat und sich nicht aus vorhandenen Stücken zu einem Vorhandenen zusammenstücken lässt, müssen sich ihre Schritte insgesamt von der Idee der* Existenz *leiten lassen*. (*Sein und Zeit*, § 61.)

Résumé À la suite des travaux que, il y a maintenant une vingtaine d'années, Theodore Kisiel a consacrés à la genèse d'*Être et Temps*, les études heideggériennes ont reconnu l'importance méthodologique de la notion d'indication formelle dans la pensée du jeune Heidegger. À travers cette notion, ce n'est rien de moins que le statut de la conceptualité philosophique qui est censé recevoir une élaboration inédite. Quel est le mode d'être des concepts philosophiques, et comment de tels concepts peuvent-ils dévoiler le mode d'être de ce dont ils sont les concepts ? — telle pourrait être la formulation la plus élémentaire de la question à laquelle répond la notion d'indication formelle. Mais pourquoi « indication » ? et pourquoi « formelle » ? Si la genèse de la notion a été relativement bien retracée depuis vingt ans, sa teneur proprement conceptuelle n'a pas été analysée de manière suffisamment approfondie. C'est pourquoi nous nous proposons ici de montrer comment cette notion se construit à partir d'une critique du procédé husserlien de formalisation, procédé qui, après avoir été corrigé par le concept, lui aussi husserlien, et lui aussi critiqué, d'indication, permet de viser le mode d'être de l'existence. Reste alors à expliquer pourquoi la notion d'indication formelle, si décisive dans les réflexions méthodologiques du jeune Heidegger, se fait très discrète dans *Sein und Zeit*, c'est-à-dire dans l'ouvrage à l'élaboration duquel elle est pourtant censée avoir concouru de manière décisive.

Dans son cours du semestre d'hiver 1929-1930, plus précisément au § 70 du texte édité comme tome 29/30 de l'*Édition intégrale*[1], Heidegger ouvre une parenthèse méthodologique, intitulée par l'éditeur F.-W. von Herrmann : « Réflexion de principe sur la méthode à suivre pour comprendre tous les problèmes et tous les concepts métaphysiques. Deux formes fondamentales de leur fausse interprétation »[2]. Comme le précisent les premières lignes du paragraphe, il s'agit en effet d'engager « une réflexion de principe sur la *méthode*, réflexion qui doit fournir une indication pour comprendre tous les problèmes et tous les concepts métaphysiques »[3]. Le fond de cette réflexion repose sur la notion de *formale Anzeige*, d' « indication formelle » :

> Tous les concepts philosophiques sont *formellement indicatifs*, et ce n'est que s'ils sont pris de la sorte qu'ils donnent la véritable possibilité de concevoir[4].

Avec la notion de *formale Anzeige*, ce n'est rien de moins que le statut des concepts philosophiques en général qui se trouve caractérisé et repensé de fond en comble. *A fortiori*, celui des concepts de *Sein und Zeit*.

À la suite des travaux de Theodore Kisiel, qui ont mis au jour la notion d'indication formelle, on a donc cru pouvoir retracer la genèse de la conceptualité de *Sein und Zeit* comme genèse de l'indication formelle. Plusieurs textes du début des années vingt traitent diversement de cette notion. Avec la publication de ces textes, on a pensé être à même de redécouvrir une couche essentielle et effacée de ce « palimpseste »[5] qu'est *Sein und Zeit*. Comprendre l'indication formelle, c'était comprendre *Sein und Zeit* lui-même sur un plan formel — c'est-à-dire élucider le statut de sa conceptualité, presque

---

[1] *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt — Endlichkeit — Einsamkeit (Wintersemester 1929 / 30)*, *Gesamtausgabe*, Band 29/30 (désormais noté *Ga* 29/30), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1992, p. 421-435. Trad. fr. D. Panis, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde — finitude — solitude*, Paris, Gallimard, 2005, p. 421-434.

[2] *Ga* 29/30, p. 421. Trad. fr. p. 421.

[3] *Idem*.

[4] *Ga* 29/30, p. 425 ; trad. fr. p. 425 (trad. modifiée).

[5] L'expression est de H.-G. Gadamer, et reprise par J.-F. Courtine, dans son article *Heidegger, l'échec de Sein und Zeit*, in P. Cabestan et F. Dastur (dir.), *Lectures d'Être et Temps de Martin Heidegger*, Argenteuil, Le Cercle Herméneutique, 2008, p. 27.

entièrement tu dans l'ouvrage de 1927, mais longuement réfléchi et médité publiquement par Heidegger, pour l'essentiel dans ses cours, dès le début des années vingt. La genèse devait livrer, sur ce point comme sur tant d'autres, un secret apparemment gardé par Heidegger, du moins dans les écrits publiés de son vivant, aussi jalousement que celui de la méthode de l'analyse que, selon Descartes, les anciens géomètres emportèrent avec eux[1].

Car enfin, dans *Sein und Zeit*, l'indication formelle se fait rare, au moins compte tenu de l'insistance avec laquelle Heidegger y revient dans ses cours du début des années vingt, et de l'importance qu'il lui accordera encore au semestre d'hiver 1929-1930.

Sans parler de sa mise en œuvre, probablement aussi vaste qu'inapparente, l'indication formelle se réduit, dans *Sein und Zeit*, à quelques rares occurrences, elles-mêmes rarement saillantes. On la rencontre principalement au § 9, dont les déterminations ne seront toutefois qualifiées expressément d' « indications formelles » que dans la suite du texte, aux §§ 12, 25 et 45[2].

---

[1] Cf. Descartes, *Secondes réponses*, édition de C. Adam et P. Tannery, Paris, Vrin, 1996 (désormais noté AT suivi des numéros du tome et de la page), tome VII, p. 156 : « Les anciens géomètres avaient coutume de se servir seulement de cette synthèse dans leurs écrits, non qu'ils ignorassent entièrement l'analyse, mais, à mon avis, parce qu'ils en faisaient si grand état, qu'ils la réservaient pour eux seuls, comme un secret d'importance. » (trad. fr. du duc de Luynes, AT IX, 122). Ce soupçon se trouve déjà formulé au sujet de la *mathesis universalis* dans les *Règles pour la direction de l'esprit*, IV (AT X, 376-377) : « Et certes, il semble que quelques traces de cette véritable Mathématique apparaissent encore dans Pappus et dans Diophante, qui, sans être des premiers âges, ont vécu pourtant de nombreux siècles avant notre temps. Quant à elle, je croirais volontiers que, dans la suite, les auteurs même l'ont fait disparaître par une sorte de ruse coupable. En effet, comme il est reconnu que beaucoup d'artisans l'ont fait pour leurs inventions, ils ont craint peut-être qu'à cause de sa très grande facilité et de sa simplicité, elle ne perdît de sa valeur par la vulgarisation, et ils ont préféré, pour se faire admirer, nous présenter à sa place quelques vérités stériles démontrées avec une subtile rigueur logique comme des effets de leur art, plutôt que de nous apprendre leur art lui-même qui aurait complètement tari notre admiration. » (trad. fr. J. Sirven, Paris, Vrin, 1996, p. 25).

[2] *Sein und Zeit*, § 12, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2006[19] (désormais noté *SuZ*), p. 52-53 : « Dans les discussions préliminaires (§ 9), nous avons déjà relevé des caractères d'être qui devront offrir à la recherche ultérieure un éclairage plus sûr tout en recevant eux-mêmes de cette recherche leur concrétion structurale. Le Dasein est l'étant qui en son être se rapporte ententivement à cet être. Par là est indiqué le concept formel d'existence (*Damit ist der formale Begriff von Existenz angezeigt*). » § 25 : cf. la note suivante. § 45, p. 231 : « L'analyse de cet être s'est guidée sur ce qui a été saisi au préalable comme déterminant l'essence du Dasein, l'existence

Également, et précisément, au § 12, avec la même qualification rétrospective, qui se rencontrera au même § 25[1]. En outre, le § 25 constitue dans *Sein und Zeit* le traitement le plus thématique de la notion d'indication formelle. Ce traitement, s'il est thématique, est cependant partiel, et se limite à la question de la donation immédiate du « je » comme points de départ et d'ancrage traditionnels d'une analyse du Dasein compris comme conscience. Le rôle de l'indication formelle dans l'économie d'ensemble de l'analytique existentiale est enfin élucidé dans un paragraphe au moins aussi fondamental que le § 25 : le § 63. En somme, deux paragraphes mettent ouvertement en œuvre l'indication formelle (§§ 9 et 12), et deux paragraphes en traitent thématiquement (§§ 25 et 63).

À l'opposé de cette rareté, l'adjectif *formal*, lui, est extrêmement récurrent. Il vient souvent qualifier, pour la disqualifier, une interprétation qui *n'*est *que* formelle, donc fautive, voire captieuse — pour ne citer que les exemples les plus significatifs : l'interprétation courante de la connaissance ou de la réalité à partir de la relation sujet-objet[2], ou du λόγος à partir de la catégorie du quelque chose[3]. Mais à l'inverse, il vient très régulièrement

---

<Note : Cf. § 9, p. 41 *sq*.>. Comme indication formelle, cette expression veut dire (*Der Titel besagt in formale Anzeige*) : … ».

[1] Cf. *SuZ*, § 25, p. 117 : « À vrai dire ce ne sont pas tant les indications formelles données plus haut (§ 9 et 12) au sujet de la constitution d'être du Dasein discutée jusqu'ici qui jouent ce rôle… »

[2] Cf. *SuZ*, § 13, p. 60 : « Toutefois à peine le "phénomène de la connaissance du monde" lui-même a-t-il été saisi qu'il est déjà aussitôt tombé dans une explicitation formelle (*formale Auslegung*) et "extérieure". Le signe en est la position, encore en vigueur aujourd'hui, du connaître comme une "relation entre sujet et objet", où la "vérité" le dispute au creux. » Cf. également § 43, p. 208 : « Reste encore la possibilité de placer la problématique de la réalité *en deçà* de toute orientation selon un "point de vue", en défendant la thèse : tout sujet n'est ce qu'il est que pour un objet, et inversement. Mais dans cette position de départ formelle (*formale Ansatz*) les membres de la corrélation restent aussi indéterminés ontologiquement que cette corrélation même. (…) Que le sol ontologique existential ait été auparavant assuré par la mise en évidence de l'être-au-monde, et il n'en faut pas plus pour reconnaître après coup dans la corrélation en question une relation formalisée, ontologiquement indifférente (*formalisierte, ontologisch indifferente Beziehung*). »

[3] Cf. *SuZ*, § 33, p. 160 : « Le λόγος est éprouvé comme étant sous les yeux, il est interprété comme tel, tout comme l'étant qu'il montre a le sens d'être-sous-les-yeux. Ce sens de être reste lui-même dans l'indifférenciation, rien ne le distingue des autres possibilités d'être, en sorte que l'être au sens du formel être-quelque-chose (*dim Sinne des formale Etwas-Seins*) en vient à se fondre en même temps avec lui

qualifier positivement la démarche de l'analytique existentiale qui, du moment qu'elle signale expressément son propre caractère formel, peut et doit se permettre d'avoir recours à ce qui, s'il n'était pas identifié comme tel, demeurerait fautif et captieux — en ne retenant, là encore, que des exemples aussi décisifs et variés que possible : le concept formel de phénoménologie, qui ouvre sur un mode introductif à l'analytique existentiale (§ 7), ou l'idée formelle de « en faute » (*schuldig*), qui se situe à un stade à la fois avancé et fondamental de l'analyse (§ 58)[1].

Formale Anzeige est rare, *formal* est courant et récurrent. Le dispositif de l'indication formelle se serait-il changé en dispositif formel (tout court) ? Sans préjuger de la réponse qu'il conviendrait (et conviendra) d'apporter à cette question, un simple constat : la rareté des occurrences expresses de la notion d' « indication formelle », et une question : pourquoi une telle rareté ?

Car cette rareté, ou plus exactement cette présence, sur un mode rare, de l'indication formelle dans *Sein und Zeit*, fait question. Venant étayer cette question, une phrase de Heidegger dans une lettre à Karl Löwith du 20 août 1927 :

> L'indication formelle, la critique de la doctrine habituelle de l'*a priori*, la formalisation et autres choses semblables, tout cela est encore [dans *Sein und Zeit*] là pour moi, même si je n'en parle pas pour le moment[2].

C'est *encore* là, mais je n'en parle *pas pour le moment* — autrement dit : j'en ai parlé, j'en reparlerai, mais ce passé et cet avenir ont « pour le moment » une autre forme de présence (« là ») que celle de la parole — « là », c'est-à-dire dans l'œuvre qui est le résultat de plusieurs années d'une préparation dont l'indication formelle n'était pas une mince part. Autre forme de

---

sans même qu'une pure distinction régionale entre les deux puisse seulement être obtenue. »

[1] C'est à cette occasion que se trouve énoncée la vertu sans doute la plus décisive de la formalisation (*SuZ*, § 58, p. 283) : « À cette fin, l'idée de "en faute" doit être *formalisée* (formalisiert) jusqu'à ce que les phénomènes de faute se rattachant couramment à l'être-avec préoccupé avec les autres *tombent* d'eux-mêmes. »

[2] Lettre à Karl Löwith du 20 août 1927, citée par T. Kisiel, « L'interprétation formelle de la facticité : sa genèse et sa transformation », in J.-F. Courtine (dir.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Vrin, 1996, p. 205, et reproduite dans *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, D. Papenfuss et O. Pöggeler (éd.), *Im Gespräch der Zeit*, t. 2, Francfort, Klostermann, p. 33-38.

présence que la parole : le silence ? Relatif, comme on l'a vu : rareté, mais pas absence pure et simple. De quel genre de silence s'agit-il ?

Le mode de présence, dans *Sein und Zeit*, de l'indication formelle, c'est-à-dire d'un concept de méthode qui a fait l'objet d'une élaboration soutenue et thématique au fil des années qui ont préparé l'écriture de *Sein und Zeit*, peut s'éclairer par une élucidation de cette élaboration elle-même — donc par une étude des écrits du début des années vingt.

Sur ce point, les études de Theodore Kisiel ont été, répétons-le, pionnières. Elles présentent deux aspects. D'une part, dans l'important ouvrage intitulé *The Genesis of Heidegger's Being and Time*[1], Theodore Kisiel met au jour, sous forme de traduction paraphrastique, ou de paraphrase traductive, les textes du début des années vingt qui, pour la plupart peu ou pas connus lors de la parution de cet ouvrage, sont susceptibles d'éclairer la notion d'indication formelle. D'autre part, dans les articles qu'il a consacrés par la suite à la notion d'indication formelle[2], le commentateur américain engage une interprétation de la notion par lui mise au jour. Cependant, cette interprétation ne vise pas tant à élucider le concept d'indication formelle que *les* indications formelles, c'est-à-dire les différentes mises en œuvre d'un concept qui, au terme de ces travaux, demeure encore en attente d'une interprétation globale[3].

Dans les études de Theodore Kisiel, en effet, comme dans celles qui, sous leur impulsion, ont traité du concept d'indication formelle[4], si la genèse du concept est retracée, la question du devenir de ce concept dans *Sein und*

---

[1] T. Kisiel, *The Genesis of Heidgger's Being and Time*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1993.

[2] T. Kisiel, « L'interprétation formelle de la facticité : sa genèse et sa transformation », *op. cit.*, p. 205-219 ; « L'indication formelle de la facticité : vers une "grammaontologie" heideggérienne du temps », *Les Études philosophiques*, 1999, vol. 15, n° 29-30, p. 107-129.

[3] C'est également la perspective adoptée par Michael Schmidt dans son ouvrage *Die « Formale Anzeige » am Beispiel der « Todesanalyse » aus Heideggers « Sein und Zeit »*, Munich, Grin Verlag, 2008 : l'indication formelle y est étudiée sous l'angle de sa mise en œuvre dans l'analyse du concept de mort. Cf. également, plus récemment, l'article très éclairant de Sophie-Jan Arrien, *Foi et indication formelle. Heidegger, lecteur de saint Paul*, in S.-J. Arrien et S. Camilleri (dir.), *Le jeune Heidegger (1909-1926)*, Paris, Vrin, 2011, p. 155-172.

[4] Cf. Servanne Jollivet, *Heidegger. Sens et histoire (1912-1927)*, Paris, PUF (coll. « Philosophies »), 2009, en particulier p. 64-72 ; Philippe Quesne, *Les recherches philosophiques du jeune Heidegger*, Dordrecht, Springer (Phaenomenologica, n° 171), 2004.

Zeit est esquivée. Autrement dit, son *caractère génétique* n'est pas problématisé.

Car de deux choses l'une : ou bien l'indication formelle est lisible directement dans *Sein und Zeit*, auquel cas les écrits antérieurs ne viennent que préciser ou compléter ce à l'élucidation de quoi le traité de 1927 pourrait déjà suffire ; ou bien l'élucidation de l'indication formelle ne peut se passer des écrits du début des années vingt, auquel cas l'insuffisance de *Sein und Zeit* sur ce point doit faire question, en tant qu'insuffisance éventuellement pleine de sens.

Dans les développements qui vont suivre, il ne s'agira donc pas de retracer la genèse de la notion d'indication formelle. Non pas seulement parce que cela a déjà été diversement accompli depuis les travaux de Theodore Kisiel. Mais parce que le plus souvent, Heidegger se contente de mobiliser l'indication formelle au fil de ses analyses, sans en expliciter véritablement et pour lui-même le sens. La genèse de l'indication formelle serait alors essentiellement genèse de sa mise en œuvre. Nous nous proposons au contraire d'élucider le sens de cela même que Heidegger mobilise diversement. Ce sont donc moins *les* indications formelles que le *concept* même d'indication formelle que nous prendrons en vue comme concept de méthode. Non pas, bien entendu, que la méthode puisse ici être détachée de ce dont elle est la méthode. Il s'agit uniquement pour nous de souligner, d'accentuer ou de radicaliser la compréhension des énoncés purement méthodologiques de ce concept de méthode. Et ce, afin de pouvoir mesurer ensuite l'indication formelle, non à la totalité de ses mises en œuvre, mais à la conceptualité que ces dernières sont censées, dans les écrits des années vingt, préparer : celle de *Sein und Zeit*. Il faudra alors élucider l'effacement de ce concept dans le traité à la préparation duquel il a pourtant concouru. Ainsi pourra être levé un présupposé qui pèse sur l'étude de l'indication formelle, et qui est entériné par l'interprétation rétrospective que Heidegger en propose dans le cours du semestre d'hiver 1929-1930 : que l'indication formelle constitue une élaboration du statut de la conceptualité philosophique en général, et de celle de *Sein und Zeit* en particulier.

1. Un problème de méthode

L'un des textes qui traitent le plus décisivement de l'indication formelle est intitulé : *Remarques sur la* Psychologie der Weltanschauungen *de Karl*

Bull. anal. phén. IX 5 (2013)
http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2013 ULg BAP

Jaspers[1], et prend la forme d'une recension critique de l'ouvrage que Jaspers a publié en 1919. La plus grande part de son écriture s'échelonne probablement de 1919 à 1921. Cependant Heidegger qui, sans avoir publié ses *Remarques*, les avait jointes à sa lettre à Karl Jaspers en date du 25 juin 1921[2], déclare un an plus tard, dans sa lettre du 27 juin 1922, y avoir encore apporté « des rajouts, des suppressions nombreuses et des retouches »[3]. À mesure qu'il progresse sur le chemin de sa propre pensée, Heidegger corrige ses *Remarques*. C'est dire qu'il s'y joue bien plus que l'exactitude ou la finesse d'un compte rendu de lecture. Mais quoi ? Notamment une élaboration du concept d'indication formelle, qui ne pourra cependant nous devenir claire qu'une fois restitué son contexte. Notre but étant d'éclairer le concept d'indication formelle, et non l'une de ses mises en œuvre, le célèbre passage où Heidegger indique formellement le concept d'existence[4] ne pourra être abordé que plus avant dans notre propos.

Après avoir brièvement présenté le projet de Jaspers (« faire de la psychologie un tout », dont la psychologie de la vision du monde est une « partie »)[5], Heidegger y relève une exigence fondamentale :

> La psychologie de la vision du monde (*Weltanschauungspsychologie*) n'a pas, en effet, à développer et à imposer une vision du monde positive, mais bien plutôt, par une considération qui comprend et met en ordre les positions, processus et degrés psychiques, elle doit fournir « des éclaircissements et des possibilités comme moyens de faire retour sur soi (quant à la vision du monde) » (Préface)[6].

La psychologie de la vision du monde ne doit pas défendre telle ou telle vision du monde, mais déterminer, au sein du psychique, le lieu où s'enracine

---

[1] *Anmerkungen zu Karl Jaspers » Psychologie der Weltanschuungen «*, in *Wegmarken*, *Gesamtausgabe*, Band 9 (désormais noté *Ga* 9), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976, p. 1-44. Trad. fr. P. Collomby, *Remarques sur la* Psychologie der Weltanschuungen *de Karl Jaspers*, Revue Philosophie, n° 11 (1986), p. 3-24, et n° 12 (1986), p. 3-21 (la traduction est divisée en deux parties — que nous noterons I et II —, qui sont publiées dans deux numéros consécutifs de la revue).

[2] Martin Heidegger / Karl Jaspers, *Briefwechsel*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1990. Trad. fr. Pascal David, *Correspondance avec Karl Jaspers,* suivi de *Correspondance avec Elisabeth Blochman*, Paris, Gallimard, 1996, p. 16-17.

[3] *Ibid.*, p. 24.

[4] Cf. *Ga* 9, p. 29 *sq.* ; trad. fr. (II) p. 7 *sq.*

[5] *Ga* 9, p. 1 ; trad. fr. (I) p. 3.

[6] *Ga* 9, p. 2 ; trad. fr. (I) p. 4 (trad. modifiée).

toute vision du monde quelle qu'elle soit. Cette tâche, qui exclut toute prise de position, se limite à « comprendre » et à « mettre en ordre » le psychique, et pour cela à ménager les conditions d'un « retour sur soi » (*Selbst-besinnung*). C'est pourquoi Jaspers, comme le notera un peu plus loin Heidegger, se propose d'adopter « l'attitude d'une simple considération qui ne préjuge de rien » (*... in der nicht präjudizierenden Haltung blossen Betrachtens*)[1].

L'ensemble des *Remarques* peuvent être lues comme une discussion de cette seule expression : « l'attitude d'une simple considération qui ne préjuge de rien ». Heidegger commence par montrer que Jaspers adopte au contraire une attitude historiquement bien déterminée :

> La position du problème de la psychologie de la vision du monde engage une saisie déterminée du psychique qui, quant à lui, d'une manière qui n'est pas mise en relief avant la mise en jeu du problème, est vu dans une saisie préalable déterminée, que la tradition fournit aussitôt : le psychique, qui a des limites, des situations-limites à partir desquelles une « influence » *doit* survenir sur le jeu des forces spirituelles en quoi consiste l'existence[2].

Ce n'est pas dans la réponse qu'il apporte au problème, mais déjà dans sa « position » même, que Jaspers importe, dans ce qui prétendait n'être pourtant qu'une « simple considération », des déterminations que « la tradition fournit ». Jaspers se fonde ainsi, quoiqu'à son insu, sur une « saisie (*Zugriff*) déterminée du psychique » qui, en tant qu'elle agit déjà au niveau de la position même du problème, peut être qualifiée de « saisie préalable » (*Vorgriff*). Tel est pris qui croyait prendre ? Heidegger, qui avoue répugner à ce genre de facilité critique, reconnaît au contraire la nécessité, pour toute considération, de se fonder préalablement sur une saisie préalable :

> Par là est indiqué et concédé qu'« il y a partout » des saisies préalables dans l'expérience facticielle de la vie (donc aussi dans les sciences et la philosophie)…[3]

Si Jaspers a commis une faute, celle-ci ne consiste pas à s'être fondé sur une saisie préalable, mais à ne pas l'avoir suffisamment explicitée. Aussi la critique de Heidegger visera-t-elle essentiellement à apporter ce degré d'explicitation qui manque au propos de Jaspers :

---

[1] *Ga* 9, p. 8 ; trad. fr. (I) p. 9 (trad. modifiée).
[2] *Ga* 9, p. 7 ; trad. fr. (I) p. 9 (trad. modifiée).
[3] *Ga* 9, p. 9 ; trad. fr. (I) p. 10 (trad. modifiée).

> Il s'agit bien plutôt de mettre en relief les saisies préalables avec *encore plus* d'acuité[1]…

Tel est le contexte au sein duquel, dans les *Remarques*, l'indication formelle va être mobilisée : il est tout entier porté par le concept de « saisie préalable » (*Vorgriff*).

Le lien entre saisie préalable et indication formelle, Heidegger ne tarde pas à l'établir :

> Toute problématique des saisies préalables est une problématique de « méthode » et à vrai dire une problématique à chaque fois différente suivant l'originarité, la tendance, l'orientation régionale et le degré théorique de la saisie préalable. On doit ainsi se laisser donner le sens de la méthode avec la saisie préalable elle-même ; la méthode surgit avec la saisie préalable à partir de la même source de sens. La fixation du sens de la « méthode », il faut, dans une signification formellement indicative (par exemple « chemin »), la maintenir ouverte pour des déterminations proprement concrètes. Quelle que soit la manière dont celles-ci sont obtenues, il faut que, du même coup, avec cette obtention, le préjugé qui a pu éventuellement s'introduire grâce à l'indication formelle de signification soit rendu caduc (*rückgängig gemacht werden*)[2].

Qu'est-ce qu'une « saisie préalable » ? Précisément une saisie qui n'est *que* préalable, et qui, à ce titre, doit être « maintenue ouverte ». Tout le danger de la saisie préalable est ainsi de se refermer sur soi-même, c'est-à-dire de se convertir insensiblement, mais non moins radicalement, en saisie définitive. Mais qu'est-ce qui, en elle, expose à un tel danger ? Le « sens de la "méthode" ». Toute saisie préalable engage une certaine méthode, qui tend à une « fixation » de son propre « sens ». Ainsi, en fonction de sa « tendance » (dans l'ouvrage de Jaspers : faire de la psychologie un tout), de son « orientation régionale » (le psychique) et de son « degré théorique » (la simple considération), la saisie préalable impliquera une certaine méthode. Soit. Mais si un « préjugé » venait à s'introduire au niveau même de la saisie préalable ? Si « la tendance », « l'orientation régionale » ou « le degré théorique » étaient saisis de manière inadéquate ? Alors la méthode serait elle-même inadéquate, et entérinerait dès le départ un « préjugé » qui agirait tout au long de l'analyse. Dès lors, ne faut-il pas se prémunir contre ce risque, en lui opposant précisément une autre méthode qui, elle, garantirait d'avance les

[1] *Ga* 9, p. 8-9 ; trad. fr. (I) p. 10.
[2] *Ga* 9, p. 9 ; trad. fr. (I) p. 10-11 (trad. modifiée).

conditions d'un discours vrai ? Une telle méthode n'existe pas. De même que toute saisie préalable engage une certaine méthode, toute méthode se fonde sur une certaine saisie préalable. En l'occurrence, une méthode qui prétendrait garantir universellement les conditions d'un discours vrai impliquerait au préalable (mais en la méconnaissant) une certaine saisie de l'universel, du discours et du vrai. Pas de saisie préalable sans méthode, mais pas non plus de méthode sans saisie préalable. Dès lors, toute recherche se trouve-t-elle condamnée à entériner dès l'abord ses propres erreurs ? Le risque n'est pas tant au niveau du « sens de la méthode » que de sa « fixation ». S'il faut bel et bien « se laisser donner le sens de la méthode avec la saisie préalable elle-même », il importe, dans le même temps, d'en prévenir la « fixation ». Comment ? En la « maintenant ouverte ». Mais derechef, comment ? En limitant son sens à une « signification formellement indicative ». Ce à quoi l'indication formelle demeure ouverte, c'est à « des déterminations proprement concrètes ». L'indication formelle est ainsi une détermination qui demeure en attente d'autres déterminations, et qui signale expressément cet être-en-attente. Mais que faut-il entendre par « déterminations proprement concrètes » ? Une détermination n'est qu'improprement concrète, là où elle se fonde sur une entente du concret qui s'avère elle-même impropre. Parler de « déterminations proprement concrètes », c'est reconnaître que le sens du concret est problématique. Laissant provisoirement ouvert ce problème, Heidegger note cependant que ces « déterminations proprement concrètes » doivent permettre de corriger en retour, en la rendant éventuellement « caduque », la détermination initiale de la méthode.

L'indication formelle est ainsi ce par quoi le « sens de la méthode » découlant d'une « saisie préalable » se trouve mis en attente et suspendu à des « déterminations proprement concrètes ». Mais des « déterminations » ne sont-elles pas en elles-mêmes incompatibles avec le « concret » ? L'analyse n'est-elle pas prisonnière du domaine théorique, auquel elle semble se rattacher par définition ? À cette objection, Heidegger répond au contraire :

> … cette argumentation formelle reste d'abord vide, aussi longtemps que n'est pas réglée la question de savoir si le sens formel de la saisie théorique ne se laisse pas déformaliser (*entformalisieren*) dans des modes de saisie concrets entièrement particuliers (*in ganz eigenartige konkrete Erfassungsweisen*)[1].

Comme indication formelle, une saisie préalable a, justement, un « sens formel », qui en fait une « saisie théorique ». Cette quasi lapalissade ne dispense

[1] *Ga* 9, p. 24 ; trad. fr. (I) p. 23 (trad. modifiée).

cependant pas de poser une « question » : la saisie préalable n'est-elle pas susceptible d'être « déformalisée » ? Admettons, mais comment ? Dans « des modes de saisie concrets entièrement particuliers », c'est-à-dire dans les « modes de saisie » qui sont ceux de l'expérience de la vie facticielle, et dont la formalité théorique est précisément la formalisation. Quoique Heidegger ne le précise pas, cette « déformalisation » peut être assurée par ce qui, dans l'indication formelle, est indicatif. L'indication formelle serait ainsi une formalité théorique indiquant le non-théorique dont elle est la formalisation. C'est pourquoi Heidegger ajoute, quelques lignes plus bas :

> La considération *peut* toujours, compte tenu de son sens, être théorisante, mais cela n'implique pas que le sens d'être du considéré en tant que tel doit devenir accessible primairement dans une considération, et c'est simplement là-dessus que nous insistons en dégageant la saisie préalable. Le sens relationnel (*Bezugssinn*) de la *donation préalable* de l'objet (*Gegenstands*-vorgabe) n'est pas en lui-même du même coup le sens relationnel de l'explication qui atteint ce qui est préalablement donné[1].

Laissant très provisoirement de côté le terme complexe de *Bezugssinn*, qui appartient à la compréhension heideggérienne de l'intentionnalité husserlienne, et qui, depuis quelques années, est communément traduit, à la limite du contresens, par « sens référentiel » — nous aurons l'occasion d'y revenir largement —, disons que le sens d'une « explication » peut être théorique, sans pour autant que le sens de ce qu'elle explique, et qu'elle « atteint » pourtant sur son mode à elle, soit lui-même théorique. Théorique, l'explication ne l'est jamais que de manière « théorisante » (*theoretisierend*), c'est-à-dire comme théorisation de ce qui n'est pas, lui, théorique. « Insister » sur la « saisie préalable », c'est simplement mettre en garde contre le danger de substituer le sens, théorique, de l'explication au sens, non théorique, de l'expliqué. Cette « insistance » trouve son expression méthodologique dans l'indication formelle, qui doit, sur un mode indicatif, rappeler la « saisie préalable » à la « *donation préalable* » dont elle est, sur un mode formel et théorique, la saisie.

C'est ainsi que Heidegger peut reconnaître, contre Rickert qui s'en était fait l'opposant à trop peu de frais, le mérite des « philosophies de la vie ». Là où Rickert leur oppose l'exigence (confinant à l'antienne philosophique) d'une « "formation" conceptuelle rigoureuse »[2], les « philosophies de la vie » ont au moins le mérite de partir de ce qui est matériel — pour

[1] *Ga* 9, p. 24 ; trad. fr. (I) p. 23-24 (trad. modifiée).
[2] *Ga* 9, p. 13 ; trad. fr. (I) p. 14.

ensuite en extraire une forme — plutôt que, comme le voudrait le néokantisme de Rickert, d'une forme préexistante. Les « philosophies de la vie » : plus exactement la pensée de Dilthey, dont les « philosophies de la vie » qui lui ont succédé ne sont, nous dit Heidegger, que « de mauvaises rééditions »[1]. L'indication formelle, comme renvoi indicatif du formel à ce dont il est la forme, donc à une « matière » auquel ce dispositif méthodologique reconnaît de fait une priorité, s'inscrirait ainsi dans une filiation diltheyenne et dans un débat avec le néokantisme qu'il ne nous est cependant pas loisible d'approfondir ici, mais qui pourraient faire l'objet, sous cet angle méthodologique précis, de travaux historiques à part entière.

L'indication formelle doit permettre à la considération théorico-formelle de faire retour à ce dont elle est issue — c'est-à-dire, en termes logiques, à la « matière » ou, en termes phénoménologiques, à la « donation préalable ». Ce retour pose cependant le problème de l'accès au phénomène qui, sous le titre de « concret », avait été effleuré un peu plus haut par Heidegger. Le phénomène, le « concret », n'est-il que le non-théorique, c'est-à-dire ce qui, tout simplement, est là, sous les yeux, une fois congédiés les théories, leurs concepts et leur lot de formes abstraites ? Les choses ne sont pas si simples — et c'est sur cette simplification que porte la critique sans doute la plus dure que Heidegger adresse à Jaspers. Heidegger commence par expliciter la manière selon laquelle, à son insu, Jaspers comprend l'accès au phénomène de la vie :

> La vie « est là » comme quelque chose qu'on a dans sa prise en vue et qui, dans ce mode de l'avoir, est obtenu comme la totalité englobante[2].

S'il suffit de « prendre en vue » la vie pour qu'elle soit « là », il reste cependant à interroger le mode selon lequel la vie « est là ». C'est à ce point précis que la critique heideggérienne, qui ne pose véritablement la question que vers la fin du texte, devient la plus tranchante :

> Mais comment est-ce que la « vie » est là ? Et ce qui jusqu'à présent est là, comment cela est-il acquis ? Les phénomènes de la vie ne sont pourtant pas comme des pierres sur une étagère, qu'il s'agirait maintenant de classer à nouveau. Ce qui de la vie, jusqu'à présent, est là, disponible, connaissable, est certes à chaque fois déjà « là » selon différents modes de la compréhension qui amène à l' « être-là » (*„Dasein"*), et de la saisie conceptuelle ; et ce qui est ainsi doté de sens, Jaspers lui-même, lorsqu'il le conçoit comme étant-là

[1] *Ga* 9, p. 14 ; trad. fr. (I) p. 14.
[2] *Ga* 9, p. 24 ; trad. fr. (I) p. 23 (trad. modifiée).

> (*daseiend*), le classifie alors dans un contexte d'entente déterminé, ce que la saisie préalable qu'on a mise en évidence a peut-être permis de voir. En effet, si, ayant en vue les phénomènes de la vie, on jette un simple coup d'œil autour de soi sur « ce qui est là », est-il possible de faire le moindre pas de plus sans que, ce qui jusqu'à présent est là, on le prenne dans un contexte d'entente déterminé ? Même si la considération renonce expressément à la prétention d'être *la* considération ou la seule possible, en tant qu'elle considère les phénomènes de la vie et dans la mesure où elle doit être nécessairement une interprétation, elle est *historique*[1] …

Si quelque chose de la vie « est là », c'est en l'étant « à chaque fois déjà » (*schon jeweils*). Le phénomène ne se donne donc pas comme un fond « disponible » et « connaissable », mais d'emblée comme quelque chose dont on a déjà disposé et qui a déjà été connu. Il n'est pas seulement gros d'un avenir, celui d'une connaissance toujours possible, mais aussi d'un passé, celui d'une connaissance déjà accomplie. Le « là » de l' « être-là » du phénomène porte d'avance en lui « différents modes de la compréhension » et « de la saisie conceptuelle ». Il s'inscrit toujours dans un « contexte d'entente déterminé ». Bref, la « considération » est toujours « *historique* ». Mais si un ordre préexiste ainsi au phénomène, suffit-il de lui substituer un autre ordre, telles « des pierres sur une étagère, qu'il s'agirait maintenant de classer à nouveau » ? Ce serait présumer que l'ordre qu'on entend substituer à celui qui lui préexiste n'est rien, lui, de préexistant. Or c'est justement à ce niveau que se situe ce qui, du phénomène, est « déjà là ». Il ne s'agit pas de chasser un ordre ancien pour lui en substituer un nouveau, mais bien plutôt de voir ce que l'ordre prétendument nouveau recèle en lui, quoique secrètement, d'ancienneté.

C'est pourquoi le « concret », la « donation préalable », ou encore ce qu'il nomme l' « effectuation » (*Vollzug*), Heidegger le pense comme historique. En parlant de la vie facticielle, Heidegger écrit :

> … c'est plutôt un phénomène qui, d'après le *comment* de sa propre effectuation, est essentiellement « historique », et cela d'abord non au sens de l'histoire objective (ma vie comme se déroulant dans le présent) mais au sens d'un phénomène qui, faisant l'expérience de lui-même, est historique au sens de *l'histoire de son effectuation*[2].

[1] *Ga* 9, p. 38 ; trad. fr. (II) p. 15-16 (trad. modifiée).
[2] *Ga* 9, p. 32 ; trad. fr. (II) p. 10 (trad. modifiée).

Le mot *Vollzug* appartient, à l'instar du mot *Bezug* rencontré plus haut, à la compréhension heideggérienne de l'intentionnalité husserlienne, et ne pourra, lui aussi, nous devenir clair qu'un peu plus loin. Disons très provisoirement qu'il nomme ce qui, d'un acte, est vécu, ou plus exactement — comme Husserl aime à le dire — le fait même de « vivre en lui » (par opposition par exemple au fait de réfléchir sur lui dans l'attitude phénoménologique). L'effectuation ainsi comprise n'est pas, nous dit Heidegger, de l'ordre de l'immédiatement donné, mais bien de l' « historique ». Ce que Heidegger nommait un peu plus haut la « *donation préalable* » implique que toute donation emporte avec elle, précisément, une part de « préalable » qu'il revient au regard historique de déceler. Un tel décèlement historique, Heidegger le nomme, dès le début de ses *Remarques*, *geistesgeschichtlicher Destruktion*, « destruction historique (au sens de l'histoire de l'esprit) »[1].

Nous avions entrepris de comprendre l'indication formelle ; nous voici confrontés au concept de destruction. Disons, sur un mode tout à fait formel justement, que l'indication formelle est une phase méthodologique préparatoire à la destruction. Si l'indication formelle renvoie, sur un mode indicatif, la forme à ce dont elle est la forme, ce qui se trouve ainsi indiqué n'est pas un donné immédiat, mais bien une « donation préalable », dont le caractère préalable, c'est-à-dire historiquement déterminé ou prédéterminé, doit à son tour faire l'objet d'un travail destructif ménageant un accès originaire au phénomène. La forme n'est pas forme d'une matière brute, mais d'une matière historique qui, une fois indiquée sur un mode formel, doit encore livrer, précisément, son caractère originairement historique. La relation de la forme, de la matière et de l'histoire, Heidegger la décrit dans les termes suivants :

> Il reste encore la possibilité que Jaspers veuille que ces considérations soient comprises d'une manière tout à fait formelle. Mais alors il est encore plus nécessaire de discuter du sens de ce « formel » et, au-delà, de la question de savoir jusqu'à quel point il préjuge de la considération concrète-matérielle et jusqu'à quel point non, dans quelle mesure le préjugé peut être évité, dans quelle mesure le sens du formel est obtenu grâce à un point de départ bien caractérisé constitué d'éléments facticiels concrets historiques à disposition, et grâce à une explication bien caractérisée de cette expérience de départ, dans quelle mesure l'expression conceptuelle entendue proprement reprend le formel, de telle sorte que, ainsi, la formation du concept (*Begriffsbildung*) ne signifie pas mettre en évidence un thème théorique dans un dessin purement

[1] *Ga* 9, p. 3 ; trad. fr. (I) p. 5.

> théorique, mais bien faire l'expérience elle-même, interprétativement clarifiée, et corrélativement y rendre attentif en la rendant manifeste au monde[1].

Le « formel » trouve son logique complément dans la « considération concrète-matérielle ». Tout le problème tient dans leur articulation. Si la forme est bien toujours forme *de quelque chose*, alors elle montre toujours, quoiqu'en creux, le quelque chose dont elle est la forme. Aussi la question se pose-t-elle de savoir si et jusqu'à quel point le formel « préjuge de la considération concrète-matérielle ». Mais le « préjugé » ne peut-il pas « être évité » ? Il suffira pour cela d'inverser l'ordre de priorité de la forme sur la matière qui, dès lors, loin de venir ultimement remplir la forme, lui fournira au contraire un « point de départ ». Reste évidemment à savoir ce que ce point de départ recouvre. Heidegger répond : des « éléments facticiels concrets historiques » — c'est-à-dire des éléments qui, dans l'exacte mesure où ils appartiennent à la vie « facticielle », sont seuls à mériter le nom de « concret » qui, à son tour, signifie : « historique ». Cette « expérience de départ » a néanmoins besoin d'une « explication bien caractérisée ». Cette dernière sera, comme toute explication, « formelle ». La principale exigence à laquelle elle devra satisfaire sera de ne pas trahir, dans son « expression conceptuelle », le « formel » qu'elle aura extrait de la matière. Mais en quoi consisterait une telle trahison ? Dans la mise en évidence d' « un thème théorique dans un dessein » qui serait lui-même et à son tour « purement théorique ». Heidegger chercherait-il à dévaloriser par principe tout ce qui est théorique pour promouvoir, à l'instar des philosophies de la vie, et d'une manière qui risquerait fort de tourner à l'incantation, "la vie elle-même" ? Ce n'est pas tant la théorie qui est fustigée, que son éventuelle clôture sur elle-même, c'est-à-dire sa subordination à « un dessein purement théorique ». La « formation du concept », loin de forclore l'accès au phénomène, doit au contraire « signifier (…) en faire l'expérience elle-même ». Mais comment un concept pourrait-il bien « signifier (…) faire l'expérience » ? Si Heidegger disait qu'un concept doit signifier une expérience, l'expression poserait sans doute un grand nombre de problèmes, mais elle n'aurait pas le degré d'étrangeté qui s'attache à quelque chose comme une signification du « faire l'expérience » lui-même. Tout se passe comme si « faire l'expérience » était quelque chose que le concept devait permettre. L'étrangeté d'une telle assertion se dissipe peut-être en partie là où l'on reconnaît dans la facticialité de la vie quelque chose de problématique — donc autre chose qu'une simple et immédiate donation. Ce caractère problématique s'éveille à

[1] *Ga* 9, p. 27-28 ; trad. fr. (II) p. 5-6 (trad. modifiée).

son tour là où une telle facticialité est pensée comme historique. Dès lors, que peut le concept ? « Clarifier interprétativement » ce qui, de la facticialité de la vie, demeure en retrait dans une expérience qui se penserait comme immédiate. La vocation première de l'interprétation est alors d' « y rendre attentif en la manifestant au monde ». Mais comment « y rendre attentif » ? En l'indiquant. La forme, conceptuellement saisie, doit indiquer. C'est ce que doit permettre l'indication formelle.

Tentons de ressaisir l'ensemble des acquis des *Remarques*. Jaspers, dans sa *Psychologie der Weltanschauungen*, entend adopter « l'attitude d'une simple considération qui ne préjuge de rien ». Heidegger se contente de montrer que toute attitude engage, sinon un préjugé, du moins une certaine « saisie préalable ». L'important n'est donc pas d'écarter toute forme de « préalable », mais au contraire de l'assumer comme tel. Pour ce faire, il convient de renvoyer, sur un mode indicatif, la « saisie préalable » à une « donation préalable ». Telle est la vocation de l'indication formelle. Cependant, on serait tenté de voir dans la « donation préalable » une expérience concrète dénuée ou dénudée de toute charge conceptuelle. Il suffirait, dès lors, de tourner son regard vers ce qui, de la vie, « est là ». Reste que ce qui « est là » l'est au sens où il l'est toujours déjà. La « matière » à laquelle renvoie la « forme » n'est pas une matière brute, mais une matière historique. D'où la destruction, dont l'indication formelle est le préalable méthodologique. L'indication formelle vise uniquement à « rendre attentif » à une matière que la destruction aura à charge de clarifier. Une question au moins demeure : pourquoi « indication » ? et pourquoi « formelle » ? Cette question se trouve élucidée dans un texte datant de la même période que les *Remarques* sur Jaspers : le cours du semestre d'hiver 1920-1921.

2. L'indication formelle et la formalisation husserlienne

a) L'argument du cours du semestre d'hiver 1920-1921

Quoique les textes soient nombreux qui, dans les années vingt, mettent en œuvre l'indication formelle, celui où le sens du syntagme « indication formelle » lui-même se trouve thématiquement expliqué, et dont l'étude doit pour cette raison être largement privilégiée, est le quatrième chapitre de la

première partie du cours du semestre d'hiver 1920-1921[1]. Ce texte a parfois été paraphrasé, rarement interprété[2]. Il faut dire qu'il est d'une densité, d'une sinuosité et, pour tout dire, d'une obscurité qui ont sans doute peu d'équivalents dans les écrits du jeune Heidegger[3].

---

[1] *Einleitung in die Phänomenologie der Religion (Wintersemester 1920 / 1921)*, in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, *Gesamtausgabe,* Band 60 (désormais noté *Ga* 60), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995, §§ 11-13, p. 55-65. Compte tenu de l'importance que notre étude accorde à ces trois paragraphes du cours du semestre d'hiver 1920-1921, nous avions initialement jugé bon d'en fournir une traduction. Entre-temps, la traduction de J. Greisch a été publiée (Heidegger, *Phénoménologie de la vie religieuse*, Paris, Gallimard, 2011). Cependant, comme nos choix de traductions diffèrent, à de nombreux titres, de ceux de J. Greisch, il nous a paru souhaitable de conserver les termes de notre propre traduction.

[2] Le traitement que T. Kisiel accorde à ce texte figure dans *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, *op. cit.*, p. 164-171. J. Greisch y accorde lui aussi un bref commentaire dans son ouvrage *Le Buisson ardent et les lumières de la raison : vers un paradigme herméneutique*, Paris, Cerf, 2004, p. 520-522. P. Capelle y fait allusion dans son livre *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, Cerf, 2001, p. 182. À l'opposé de ces traitements largement paraphrastiques, l'ouvrage de Philippe Quesne *Les recherches philosophiques du jeune Heidegger*, *op. cit.*, s'engage dans une véritable interprétation du cours de 1920-1921. Nous en verrons les limites.

[3] Cette obscurité fut en tout cas assez grande pour provoquer, comme on sait, l'impatience des étudiants qui assistèrent au cours, et qui allèrent se plaindre auprès du doyen de l'université. Cf. la fin du § 13 du cours (*Ga* 60, p. 65), où Heidegger fait allusion, non sans une certaine ironie, à cet événement qui le conduit à arrêter net les développements méthodologiques engagés depuis plusieurs séances : « La philosophie, telle que je la conçois, a affaire à une difficulté. L'auditeur, dans les autres cours, est d'emblée rassuré : en cours d'histoire de l'art, il peut voir des images, dans d'autres cours, il y trouve son compte pour passer ses examens. En philosophie, il en va autrement, et je ne peux rien y faire, car je n'ai pas inventé la philosophie. Je souhaiterais cependant me sauver de cette calamité, et du même coup mettre un terme à des considérations si abstraites, en vous entretenant d'histoire dans la prochaine heure. Je partirai d'un phénomène concret déterminé, sans m'attarder davantage à des considérations d'approche et de méthode, avec toutefois cette réserve que du début à la fin vous compreniez l'ensemble de travers ». Cf. également T. Kisiel, « L'indication formelle de la facticité : sa genèse et sa transformation », *op. cit.*, p. 210-211 : « Heidegger était en fait animé à tel point d'une unique intention en poursuivant cette voie méthodologique que les étudiants débutants présents dans la classe, complètement déroutés maintenant par la discussion devenant de plus en plus abstruse du problème philosophique classique des universaux, allèrent se plaindre au doyen du manque de contenu religieux d'un cours supposé annoncer le traitement de

Heidegger y situe le syntagme d' « indication formelle » par rapport à la formalisation qui, dans la pensée de Husserl, auquel Heidegger se réfère explicitement, se distingue à son tour de la généralisation. Autrement dit, le texte s'attache essentiellement à expliciter le sens du mot « formel », le mot « indication » faisant l'objet d'une élucidation qui ne sera explicite que dans des textes plus tardifs, contemporains de la rédaction de *Sein und Zeit* — quand il ne s'agit pas de *Sein und Zeit* lui-même.

Compte tenu des tours et des détours dans lesquels le texte engage son lecteur, il n'est peut-être pas inutile, dans un premier temps, d'en résumer brièvement l'argument.

Au départ du quatrième chapitre de la première partie du cours, rien qui ait directement trait au concept d'indication formelle : il s'agit simplement de donner une détermination de « l'historique » (*das Historische*). Celle-ci s'énonce : « c'est ce qui devient temporellement et qui, comme tel, est passé »[1]. Quel est le statut de cette détermination ? Si l'on se fie à ce que la tradition semble nous enseigner, on répondra sans hésiter : universel. C'est-à-dire que cette détermination est censée pouvoir s'appliquer indifféremment à n'importe quelle région de la réalité, et notamment à la région « vie facticielle », qui dans cette optique n'est qu'une des déclinaisons régionales possibles de ce qui en subsume une multiplicité d'autres. En termes logiques, l'universel obéit ainsi au régime du genre et de l'espèce. Tel est du moins le cas lorsque l'universel est compris, précisément, comme le produit d'une généralisation.

Or parmi les modes d'accès à l'universel, Husserl nous apprend à distinguer la généralisation de la formalisation. Qui dit universalisation dit en effet deux possibilités très différentes : ou bien on remonte de la chose à une espèce qui la subsume, de cette espèce à son genre prochain, et ainsi de suite jusqu'à atteindre éventuellement un genre ultime, qui circonscrit une région déterminée de la réalité (généralisation) ; ou bien on se contente d'extraire de la chose sa forme qui, elle, n'est la propriété d'aucune région (formalisation). En somme, formaliser, c'est certes universaliser, mais en échappant toutefois au dispositif de mise en ordre (*Ordnen*) qui constitue le fond de la généralisation et qui, aux yeux de Heidegger, ne s'applique qu'à la région chose. Autrement dit, c'est atteindre une détermination transrégionale. Si une détermination devait viser non pas les choses, mais la vie facticielle, il

---

ce sujet ! En conséquence, Heidegger coupa court abruptement — avec irritation — à ce traitement de la formalité phénoménologique et consacra le reste du cours à la description des phénomènes religieux concrets. »

[1] *Ga* 60, § 11, p. 55.

semblerait donc opportun de la comprendre comme formalisation plutôt que comme généralisation.

Du moins aussi longtemps qu'on suit la pensée husserlienne de l'universel. Et c'est ici que les choses se compliquent.

Passant provisoirement sous silence le détail extrêmement technique des analyses, disons que Heidegger tend à démontrer que la formalisation se rattache elle aussi, *in fine*, au domaine des choses, et ne peut donc qu'improprement s'appliquer à la vie facticielle. Mais comment ce qui se définit précisément par sa transrégionalité pourrait-il glisser ainsi du côté de la région chose ? Paradoxalement en vertu de cette transrégionalité même. La forme est peut-être transrégionale, mais elle n'oppose aucune résistance à un glissement vers une région déterminée. Pour peu que ce glissement soit une tendance inhérente à celui qui opère la formalisation, il ne manquera pas de se faire — pire : il se fera à l'insu même du formalisateur, qui aura l'illusion de s'en être, par la formalisation, prémuni.

Or cette tendance existe. Elle est ce que Heidegger nomme ici « la tendance à choir qui appartient à l'expérience de la vie facticielle, laquelle menace toujours de glisser au niveau de ce qui est de l'ordre de l'objet »[1]. Elle se trouve relayée par la philosophie qui, « depuis des siècles », s'est vu assigner la « tâche » d'une « détermination universelle de l'objectivité »[2]. Elle est encore entérinée par la phénoménologie husserlienne qui, au moins dans l'acte de formalisation, adopte, fût-ce à son insu, une attitude « théorique »[3], donc tournée vers l'objectivité. Sous le titre apparemment neutre d'objectivité, c'est la région chose qui s'immisce dans une formalisation supposée transrégionale.

La formalisation part donc, si l'on veut, d'une bonne intention, mais elle ne tient pas compte d'un glissement inévitable vers la région chose qui la ruine en son principe, et qui en fait un dispositif sinon ouvertement régionalisant, comme c'est le cas de la généralisation, du moins tacitement régionalisé. Aussi faudrait-il conserver de la formalisation ce qui, en elle, avait une vocation transrégionale, tout en l'armant en quelque sorte contre ce qui en compromet la réalisation.

Le dispositif susceptible de compléter la formalisation d' « une *défense* », d' « une *sauvegarde* qui précède »[4], n'est autre que l'indication formelle. Il consiste à prendre la formalisation non comme une détermina-

[1] *Ga* 60, § 13, p. 64.
[2] *Ga* 60, § 11, p. 56.
[3] *Ga* 60, § 13, p. 63.
[4] *Idem.*

tion, mais comme une simple indication, sur un mode formel, d'une détermination encore à venir. Il vise ainsi essentiellement à différer la détermination. Il introduit, si l'on veut, de la procrastination au sein d'une formalisation toujours trop prompte à atteindre son but, et du coup à le manquer. L'indication formelle n'est ainsi ni régionale, ni transrégionale, puisqu'elle ne détermine pas.

Soit. Mais l'indétermination ne fait que différer le risque de régionalisation. Différer… jusqu'à quand ?

Jusqu'à ce que le but soit atteint. Plus précisément, jusqu'à ce que le « contenu » (*Gehalt*) et la « relation » (*Bezug*) de l' « attitude » (*Einstellung*) soient vus depuis leur « effectuation » (*Vollzug*). Cette terminologie, pour le moins technique, appartient, on l'a dit, à la compréhension heideggérienne de l'intentionnalité, et appelle inévitablement une analyse détaillée du texte du cours du semestre d'hiver 1920-1921.

Retenons cependant du résumé de l'argument qui vient d'être proposé l'enchaînement suivant : détermination — universelle — générale ou formelle — régionale ou transrégionale, ainsi que l'objection suivante : tendance à choir — chute au niveau de la région chose — nécessité d'une mise en garde — indication formelle — détermination différée.

Et reprenons.

Le contexte auquel appartient l'indication formelle est, comme le notaient déjà les *Remarques* sur Jaspers, méthodique :

> L'usage méthodique d'un sens qui devient directeur pour l'explication phénoménologique, nous le nommons l' « indication formelle »[1].

La méthode porte ici sur la question du « sens » (*Sinn*). Dans le cadre d'une « explication phénoménologique », c'est-à-dire, somme toute, philosophique, il semble tout naturel de privilégier la recherche d'un sens universel :

> En philosophie, l'universalité a, depuis des siècles, été considérée, du côté de l'objet, comme caractéristique de ce que la philosophie a en vue[2].

Le rôle de la philosophie serait ainsi de dégager un sens universel, pour ensuite « l'appliquer, sans plus », aux différentes régions de la réalité[3]. Mais que veut dire ici « sans plus » (*ohne weiteres*) ? Qu'il « n'y a rien de

[1] *Ga* 60, § 11, p. 55.
[2] *Ga* 60, § 11, p. 56.
[3] *Ga* 60, § 11, p. 55.

réducteur » (*es nichts verschlägt*)[1] dans cette application. Autrement dit, qu'un sens universel n'implique aucune restriction du sens de ce qu'il subsume, et qui reçoit une « détermination issue de lui »[2].

Mais comment comprendre la notion de sens elle-même ? Le texte, sans y répondre immédiatement, illustre cette question à l'aide d'un exemple, celui de l'historique (*das Historische*) qui, comme on l'a vu, est explicité comme « ce qui devient temporellement et qui, comme tel, est passé » (*das Zeitlich-Werdende und als solches vergangen*)[3]. Cette formule, qui est énoncée au début du § 11 du cours, sera reprise à la fin du § 13, sous une forme légèrement modifiée, et placée entre guillemets : « "ce qui devient dans le temps" » (*„ein Werdendes in der Zeit"*)[4]. L'important est moins ici la substitution à l'adverbe *zeitlich* de la locution *in der Zeit*, que la suppression pure et simple de la fin de la proposition initiale : … *und als solches vergangen*. Le sens de « historique », ainsi débarrassé de l'inférence de « temporellement devenant » (*Zeitlich-Werdende*) à « passé » (*vergangen*) qui semblait aller de soi (« comme tel », *als solches*), se trouvera ainsi réduit à son expression minimale. Caractère minimal qui est encore accentué par les guillemets qui encadrent l'expression, et qui signifient que celle-ci, sans être reprise au compte de celui qui l'énonce, est néanmoins utilisée[5]. C'est que cette détermination de l'historique, de « sens universel de "historique" » qu'elle était au § 11, devient, au § 13, « indication formelle ». Si le § 11 ne précise pas ce qu'il faut entendre exactement par « sens », la suite du texte montrera au moins que l'indication formelle s'inscrit bien dans l'horizon de la question du sens, du moins du sens philosophique, qui ne trouvera son élaboration adéquate, précisément, que dans la notion d'indication formelle.

Cependant, le passage d'une entente universelle du sens à son interprétation comme indication formelle, s'il consiste *in fine*, et d'un point de vue tout à fait formel justement, à retrancher une partie de proposition, et à y adjoindre des guillemets, suppose au préalable, et plus profondément, une élucidation de la notion même d'universalité. Celle-ci repose dans un « sens » qui se définit comme applicable, « sans plus », à l'ensemble des

[1] *Idem.*
[2] *Ga* 60, § 11, p. 56.
[3] *Ga* 60, § 11, p. 55.
[4] *Ga* 60, § 13, p. 64.
[5] Au sujet de l'usage heideggérien des guillemets, cf. Jacques Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris, Galilée, 1987, en particulier les chapitres IV et V, p. 43-73.

régions qu'il subsume. Que faut-il alors entendre par « application » (*Anwendung*) ?

« Application » désigne la relation du « sens universel » à ce dont il est, sur un mode universel, le sens. Or au sein de l'universalisation, et au moins sur le terrain de la « logique »,…

> … Husserl fut le premier à distinguer la « formalisation » de la « généralisation » (*Recherches logiques*, tome I, dernier chapitre ; *Idées directrices pour une phénoménologie pure*, § 13)[1].

Avant de discuter de la teneur même de cette distinction, il y a ce à quoi Heidegger la réfère : le « dernier chapitre » du « tome I » des *Recherches logiques*, c'est-à-dire le chapitre XI des *Prolégomènes à la logique pure*, qui s'étend du § 62 au § 72 de cet ouvrage, et qui est intitulé « L'idée de la logique pure » ; et le « § 13 » des *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, intitulé « Généralisation et formalisation », et qui appartient au premier chapitre de la première section du premier tome, chapitre intitulé « fait et essence »[2].

On pourrait d'abord s'étonner que la référence aux *Recherches logiques* se limite à leur premier tome, à l'exclusion, par exemple, du tome II/1, et plus particulièrement des §§ 11, 23 et 24 de la *Recherche III*, ainsi que des §§ 10 et 13 de la *Recherche IV*, qui traitent de manière décisive de la différence entre généralisation et formalisation — le tome II/2, c'est-à-dire la *Recherche VI*, pouvant éventuellement être mis de côté, dans la mesure où il

---

[1] *Ga* 60, § 12, p. 57.

[2] Husserl, *Logische Untersuchungen*, I, *Prolegomena zur reinen Logik*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1993[7] (désormais noté *RL, Prolégomènes*), p. 227-257. Trad. fr. H. Élie, A. L. Kelkel et R. Scherer, *Recherches logiques*, *1*, *Prolégomènes à la logique pure*, Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 1994, p. 251-284 ; *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie : Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2002[6] (désormais noté *Ideen I*), p. 26-27. Trad. fr. P. Ricœur, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, Tome I, *Introduction générale à la phénoménologie pure*, Paris, Gallimard (coll. « Tel »), 1998, p. 47-50. Notons que Heidegger, lorsqu'il fera allusion, dans *Sein und Zeit*, à la formalisation, renverra presque exactement aux mêmes textes : « Cf. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, I[re] partie de ces Annales, t. I, § 10 *sq.* ; cf. également, déjà, les *Recherches logiques*, t. I, chap. 11 » (*SuZ*, § 17, p. 77, n. 1). La seule différence est que Heidegger inclut ici les paragraphes dix et suivants des *Ideen*, paragraphes qui, comme on le verra, jouent un rôle décisif dans sa critique de la formalisation.

en traite sous l'angle de l'intuition catégoriale. En cela, Heidegger ne fait que suivre les indications de Husserl lui-même qui, dans la troisième *Recherche*, réfère la question de la formalisation soit à l'ensemble du « chapitre final des *Prolégomènes* », soit, avec plus de précision, aux « § 67 à 72 » de cet ouvrage[1].

Mais plus essentiellement, il peut paraître singulier que Heidegger mette sur le même plan les *Recherches logiques* et les *Ideen I*, publiées à douze ans d'intervalle, et séparées plus profondément encore par ce qu'on a coutume d'appeler le « tournant transcendantal ». Là encore, Heidegger se conforme aux indications de Husserl qui, lorsqu'il traite, en 1913, de la formalisation, n'hésite pas à renvoyer systématiquement aux *Recherches logiques*[2], et notamment au « chap. de conclusion » du « Livre I » des *Recherches logiques*, voire, plus précisément, au « § 67 » du même ouvrage[3] : la continuité entre les deux ouvrages existe au moins sur ce point,

---

[1] Cf. *Logische Untersuchungen*, II/1, *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1993[7] (désormais noté *RL Introduction, RL I, II, III, IV* ou *V*, respectivement pour *Einleitung, I. Ausruck und Bedeutung*, *II. Die ideale Einheit der Spezies und die neueren Abstraktionstheorien*, *III. Zur Lehre von den Ganzen und Teilen*, *IV. Der Unterschied der selbständigen und unselbständigen Bedeutungen und die Idee der reinen Grammatik*, *V. Über intentionale Erlebnisse und ihre "Inhalte"*). Trad. fr. H. Élie, A. L. Kelkel et R. Scherer, *Recherches logiques*, *2, Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, *1^e^ partie*, Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 1996 (pour *RL Introduction, RL I et II*) et *Recherches logiques*, *2, Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, *2^e^ partie*, Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 2005 (pour *RL III, IV et V*), *RL III*, § 11, p. 252 ; trad. fr. p. 35 : « De ces derniers concepts font partie les *catégories logiques formelles et les catégories ontologiques formelles* qui sont liées avec elles par des rapports d'essence et dont il a été question au chapitre final des *Prolégomènes*, ainsi que les formes syntaxiques qui en résultent », et *RL III*, § 24, note 1, p. 285 ; trad. fr. p. 71 : « Sur le rôle de la formalisation dans la constitution de l'idée d'une logique pure en tant que *mathesis universalis*, voir t. I^er^, § 67 jusqu'à 72. »

[2] Dans le premier chapitre des *Ideen I*, Husserl renvoie aux *Prolégomènes* au § 7 (p. 18 ; trad. fr. p. 33) et au § 10 (p. 23 ; trad. fr. p. 42) ; à la *Recherche logique III* au § 10 (p. 22 et p. 23 ; trad. fr. p. 40 et 42) et au § 15 (p. 29 ; trad. fr. p. 53) ; enfin à la *Recherche logique IV* au § 11 (p. 24 et p. 25 ; trad. fr. p. 44 et 45).

[3] Cf. *Ideen I*, § 7, note 1, p. 17 (trad. fr. p. 33), où Husserl fait allusion à la *mathesis universalis*, à laquelle est intimement liée la question de la formalisation : « Sur cette idée de la logique pure entendue comme *mathesis universalis*, cf. *Recherches logiques*, Livre I, chap. de conclusion » ; *Ideen I*, § 10, p. 23 (trad. fr. p. 42) : « À

et au moins aux yeux de Husserl. On ne va pas tarder à voir comment Heidegger l'exploite.

Rappelons enfin que ces références sont données dans le cadre d'un cours : elles ne visent pas à l'exhaustivité, mais doivent permettre aux étudiants qui souhaiteraient approfondir la question de ne pas non plus s'y perdre, voire s'y noyer. Les textes indiqués par Heidegger sont au fond, et tout simplement, les plus synthétiques.

Qu'en est-il donc de la teneur même de la distinction entre généralisation et formalisation, et par suite du sens du formel lui-même qui, manifestement, joue un rôle décisif dans l'élaboration du dispositif méthodique de l'indication formelle[1] ?

b) La formalisation dans les Recherches logiques *selon Heidegger*

Au § 12 du cours de 1920-1921, Heidegger s'y prend à deux fois pour expliciter la distinction de la généralisation et de la formalisation. Une première fois, il montre que la généralisation est liée à un « domaine réal » (*Sachgebiet*), alors que la formalisation est « réalement libre » (*sachhaltig frei*)[2]. Une seconde fois, il montre que la généralisation relève d'une opération bien déterminée, l' « ordonner » (*Ordnen*), alors que la formalisation n'implique en elle-même aucune mise en ordre. Qu'est-ce à dire ?

Généraliser, c'est partir de la chose pour s'élever, par un acte que Husserl qualifiait d'idéation, à l'espèce et aux genres qui subsument la chose ou l'un de ses contenus :

---

propos de la division des catégories logiques en catégories de signification et catégories formelles ontologiques, cf. *Recherches logiques*, t. I, § 67. »

[1] Bien entendu, nous ne prétendons nullement ici exposer la teneur de la distinction de la généralisation et de la formalisation chez Husserl lui-même, mais simplement en exposer ce qui est nécessaire à la compréhension de la lecture qu'en a Heidegger. Pour une explication de cette distinction dans la pensée de Husserl, cf. J. Benoist, *Phénoménologie, sémantique, ontologie. Husserl et la tradition logique autrichienne*, Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 1997, en particulier le chapitre IV de la première partie, « Le catégorial », p. 111-144.

[2] *Ga* 60, § 12, p. 58.

> Par exemple le rouge est une couleur, la couleur est une qualité sensible. Ou bien la joie est un affect, l'affect est du vécu[1].

Cependant, le contenu ainsi obtenu, s'il est plus général que la chose, demeure, à l'instar de la chose, un contenu. C'est-à-dire qu'il continue de répondre à la question : *qu'est-ce que ?* Pour prendre l'exemple d'une chose qui possède un nom propre, et qui donc peut être nommée individuellement, disons que l'Arc de Triomphe pourra, lorsque la question *qu'est-ce que ?* sera posée, appeler différentes réponses appartenant à différents degrés de généralité : « Arc de Triomphe », « monument », « symbole commémoratif », etc. Cependant, toutes ces réponses à la question *qu'est-ce que ?* auront en commun, précisément, de répondre à cette question. Ou bien, pour parler avec Heidegger, elles seront toutes l'expression, à différents degrés de généralité, du *Wasgehalt*[2], du « contenu *quoi* » ou « quidditatif » de la chose. Tout ce qui se trouve inclus dans cette *quiddité* relève de ce que Heidegger nomme le « domaine réal ». Et tout ce qui est issu de la généralisation s'y trouve inclus.

Mais la notion de « domaine réal » ne suffit pas à déterminer la généralisation. Ou plutôt, cette notion en appelle une autre, l' « ordonner », qui détermine tout aussi décisivement la généralisation. Qui dit « domaine réal » dit, en effet, « hiérarchie des "généralités" (genres et espèces) »[3] ; et qui dit hiérarchie dit ordre et mise en ordre. Cependant, le critère discriminant n'est plus cette fois la notion de *quiddité*, mais celle d'extension, que Heidegger exprime ici par le mot « englobant » (*umgreifend*)[4]. La mise en ordre s'opèrera en fonction du caractère plus ou moins englobant du terme considéré. Ainsi, pour reprendre notre exemple, l'Arc de Triomphe est un monument, mais tout monument n'est pas l'Arc de Triomphe : « monument » a donc une plus grande extension, ou est plus « englobant », que « Arc de Triomphe ». De même, tout monument est un symbole commémoratif, mais tout symbole commémoratif n'est pas un monument, etc. Ce qui permet à Heidegger de conclure :

[1] *Ga* 60, § 12, p. 58.
[2] *Ga* 60, § 12, p. 59.
[3] *Ga* 60, § 12, p. 58.
[4] *Ga* 60, § 12, p. 61.

> Généraliser, c'est ainsi ordonner, c'est-à-dire déterminer par un autre, de telle sorte que cet autre en tant qu'*englobant* appartienne à la même région que ce qui est à déterminer[1].

Généraliser consiste ainsi à articuler le terme à généraliser avec un autre terme, qui doit satisfaire à deux critères : appartenir à un même domaine réal, et englober le premier, c'est-à-dire posséder une plus grande extension que lui.

Une remarque de vocabulaire tout de même : Heidegger ne parle plus ici de « domaine réal », mais de « région ». Ce dernier terme appartient au lexique classique de la phénoménologie : rien d'étonnant, donc, à ce qu'il vienne préciser le terme plus rare de *Sachgebiet*. Cependant, « région », s'il est extrêmement récurrent dans le premier chapitre des *Ideen*, n'apparaît en tout et pour tout qu'une seule fois dans le dernier chapitre des *Prolégomènes*, et à vrai dire dans un sens dont Husserl n'a pas encore fixé la technicité[2]. Heidegger ne le précise pas. Rien d'étonnant à cela non plus, puisque les *Recherches logiques* et les *Ideen* sont censées pouvoir ici être placées sur le même plan. Sauf que, comme on ne va pas tarder à le voir, l'ensemble des termes que Heidegger reprend au vocabulaire spécifique des *Ideen* sont à la base de sa critique de Husserl. Autrement dit, en faisant mine de les placer sur le même plan, Heidegger utilise le texte des *Ideen* pour disqualifier celui des *Prolégomènes*. C'est ce que montre sans équivoque sa critique de la formalisation[3].

Mais avant la critique, il y a l'exposition : la formalisation est déterminée dans sa distinction d'avec la généralisation. Quelle est la teneur de cette distinction ? Si la généralisation est inévitablement liée à un « domaine réal », la formalisation, elle, est, comme on l'a vu, « réalement libre » :

---

[1] *Idem.*

[2] Cf. *Prolégomènes*, § 69, p. 247 ; trad. fr. p. 273 : « Il y aura, sinon en général, du moins pour des formes de théories de genres définis avec précision, des propositions générales qui régissent dans telle région délimitée et selon des lois l'évolution respective, l'enchaînement et la transformation des formes. »

[3] La principale critique que nous aurions à adresser à l'ouvrage de P. Quesne *Les recherches philosophiques du jeune Heidegger*, *op. cit.*, est d'avoir pris comme allant de soi, et donc repris à son compte, cette mise sur le même plan des deux ouvrages de Husserl qui, loin d'être indifférente chez Heidegger, s'inscrit dans une stratégie critique à la fois déterminée et décisive.

> Il en va autrement pour la *formalisation* : par exemple « la pierre est un objet ». Ici l'attitude n'est pas liée à une teneur réale (à la région chose matérielle etc.), mais elle est réalement libre[1].

« Objet » est une détermination formelle : comme telle, cette détermination ne répond pas à la question *qu'est-ce que ?* La proposition : « la pierre est un objet » n'est pas la réponse à la question : « qu'est-ce que la pierre ? ». « Réalement libre », la détermination formelle fait ainsi abstraction de tout contenu déterminé.

Jusque-là, l'explication heideggérienne de la formalisation demeure dans une entière fidélité à l'égard de Husserl. Bien que cet aspect de la pensée husserlienne soit parfaitement bien connu, rappelons, fût-ce assez sommairement, ce à quoi Heidegger demeure ainsi fidèle.

Ce que Heidegger désigne par l'expression : « réalement libre », Husserl, dès le dernier chapitre des *Prolégomènes*, le met en évidence en ces termes :

> Quant à la matière, les objets restent entièrement indéterminés — ce que le mathématicien exprime de préférence par le terme d' « objets de pensée ». Car ils ne sont précisément déterminés ni directement comme singularités individuelles ou spécifiques, ni indirectement par leurs espèces ou leurs genres matériels, mais exclusivement par la *forme* des connexions qui leur sont attribuées[2].

Être « réalement libre », dans le langage de Heidegger, c'est, dans celui de Husserl, être « entièrement indéterminé » du point de vue de la « matière ». Cette indétermination pourra être mise en évidence par un dispositif de substitution :

> Une théorie donnée est un certain enchaînement déductif de propositions données, celles-ci sont elles-mêmes des enchaînements, constitués d'une manière déterminée, de concepts donnés. L'idée de la « forme » de la théorie y relative résulte de la substitution à ces données d'éléments indéterminés, et c'est ainsi que des concepts de concepts et d'autres idées remplacent les concepts simples. Tel est déjà le cas de concepts tels que ceux de concept, proposition, vérité, etc.[3].

[1] *Ga* 60, § 12, p. 58.
[2] *Prolégomènes*, § 70, p. 249 ; trad. fr. p. 274-275 .
[3] *Prolégomènes*, § 67, p. 243 ; trad. fr. p. 268.

L'horizon dans lequel est étudiée ici la formalisation est celui de « l'idée de la logique pure » comme théorie de toutes les théories possibles. La logique pure doit permettre, par la formalisation, de mettre en évidence la totalité des connexions possibles pour une théorie. Cette mise en évidence passe par trois tâches distinctes : l'élucidation des concepts catégoriaux (qui se divisent eux-mêmes en catégories de la signification et catégories objectives formelles), la « recherche des *lois* qui sont fondées dans ces deux classes de concepts catégoriaux »[1], et l'élaboration de la théorie des formes de théories possibles, inspirée de la « *Théorie des multiplicités*, cette fine fleur de la mathématique moderne »[2]. Cette tripartition de la tâche formelle de la logique pure peut ici être laissée de côté. Disons simplement que, dans le cadre d'une théorie des théories, c'est-à-dire d'une recherche de la forme de toutes les théories possibles, l'indétermination de la matière pourra être obtenue grâce à la substitution aux concepts théoriques de « concepts de concepts ». Par exemple, à l'énoncé de la loi de la chute des corps, on substituera l'expression indéterminée : « une *certaine* loi ». Mais si les « concepts de concepts » permettent ainsi de mettre en évidence les connexions entre les concepts, les propositions, les lois d'une théorie, quel sera le dispositif de substitution en dehors d'un cadre théorique pré-donné ?

Le dispositif sera à peu près identique :

> Pour parler plus clairement, cette *« abstraction » formalisante* est quelque chose de tout autre que ce qu'on envisage habituellement sous le nom d'abstraction, donc une fonction totalement différente de celle qui, par exemple, fait se détacher le « rouge » d'une donnée visuelle concrète, ou le moment générique « couleur » du rouge déjà abstrait. Dans la formalisation nous remplaçons les noms désignant les espèces de contenus dont il s'agit par des expressions indéterminées comme : *une* CERTAINE *espèce de contenus, une certaine* AUTRE *espèce de contenus*, etc.[3].

Husserl commence ici par distinguer l'abstraction « formalisante » d'un autre type d'abstraction, qu'il ne nomme pas expressément, mais qui correspond clairement à l'abstraction généralisante, et qu'il évoque à l'aide d'un exemple (la couleur rouge) qui, notons-le en passant, est repris par Heidegger

[1] *Prolégomènes*, § 68, p. 245 ; trad. fr. p. 270.
[2] *Prolégomènes*, § 70, p. 248 ; trad. fr. p. 274. Au sujet de la relation de la formalisation et de la théorie des multiplicités, cf. J. Benoist, *Phénoménologie, sémantique, ontologie. Husserl et la tradition logique autrichienne*, *op. cit.*, p. 113 *sq*.
[3] *RL III*, § 24, p. 284-285 ; trad. fr. p. 71.

dans le cours de 1920-1921[1]. La formalisation s'obtient ici par la substitution au contenu considéré du concept même de « contenu », autrement dit d'un concept de concept. Cependant, la substitution pourra, plus commodément encore, se faire par un recours à des symboles algébriques (A, B, α, β,…), dont Husserl donne, au § 14 de la troisième *Recherche logique*, un aperçu exemplaire, en énonçant, sous forme d'un « système théorique déductif »[2] (par définitions et théorèmes), des lois de la dépendance et de l'indépendance objectives. Ce qu'avère cette substitution, c'est la possibilité d'une « variation complètement arbitraire des contenus »[3], c'est-à-dire leur variabilité « *salva veritate* »[4] — le mot *veritas* signifiant ici, précisément, *veritas formalis*. Une telle variabilité peut être illustrée par un exemple que donne Husserl :

> Que, par exemple, *l'existence de cette maison implique celle de son toit, de ses murs et de ses autres parties* est une proposition analytique. Car on fera valoir *la formule analytique* que l'existence d'un tout G (α, β, γ, …) *en général* inclut celle de ses parties α, β, γ, … Cette loi n'implique pas de signification qui exprimerait une espèce ou un genre concrets. La position d'existence individuelle qu'impliquerait dans notre exemple le *ceci* a, comme on le voit, disparu, par le passage à la loi pure. Et c'est là une loi analytique, elle s'édifie purement sur des catégories logiques formelles et des formes catégoriales[5].

Ce n'est pas le genre matériel « maison » qui implique les genres « toit », « murs », etc. C'est simplement la forme vide d'un tout qui implique celle de ses parties. Lorsque cette forme vide est remplie par une matière (« *ceci* », « *cette maison* »), l'existence de cette matière comme tout implique l'existence des parties qui la composent matériellement (« toit », « murs »…), implication qui, elle, demeure purement formelle. Une telle implication est une « loi analytique », c'est-à-dire une loi souffrant « *salva veritate* une formalisation » de ses concepts[6].

Ce qui vaut ainsi du côté de l'objet ou, pour reprendre l'expression qui ne fera son apparition que dans la seconde édition (1913) des *Recherches*

---

[1] Cf. le texte de *Ga* 60, § 12, p. 58 déjà cité plus haut.
[2] *RL III*, § 14, p. 261 ; trad. fr. p. 45.
[3] *RL III*, § 23, p. 283 ; trad. fr. p. 69.
[4] *RL III*, § 12, p. 258 ; trad. fr. p. 40.
[5] *RL III*, § 12, p. 255-256 ; trad. fr. p. 39.
[6] *RL III*, § 12, p. 256 ; trad. fr. p. 40.

logiques, du côté « ontologique »[1], vaut aussi du côté de la signification. De même que « l'idée vide du quelque chose ou de l'objet en général »[2] impliquait un ensemble de connexions possibles obéissant à des lois analytiques, la signification appelle, dans le cadre d'une élaboration d'une grammaire pure logique, l'élaboration de règles issues des formes catégoriales de la signification, règles qui déterminent la limitation de l'extension des variables obtenues par formalisation : si l'on substitue aux termes d'une proposition (par exemple : *Cet arbre est vert*) des termes indéterminés (dans notre exemple : *ce S est p*)[3], il faut toutefois « circonscrire le sens et l'extension des termes indéterminés »[4]. Autrement dit, si la matière demeure indéterminée, la catégorie de la signification, elle, devra être parfaitement déterminée — un terme indéterminé qui appartient à telle catégorie de la signification ne pouvant pas, au risque de tomber dans le « non-sens » (*Unsinnige*)[5], être substitué à un terme qui appartient à une autre catégorie. Si la proposition : *Cet arbre est vert* peut être formalisée en : *ce S est p*, la variable *S* a une extension certes très vaste, mais qui se limite néanmoins à l'ensemble des significations nominales[6].

Cette caractérisation de la formalisation par la variabilité de la matière, que Heidegger résume par l'expression : « réalement libre », il arrive parfois à Husserl de la nommer, lui aussi, « liberté ». Le mot figure par exemple au § 63 de la *Recherche logique VI*, paragraphe dans lequel Husserl procède à

---

[1] Husserl s'explique sur ce point dans les *Ideen I*, § 10, p. 23, note 1 (trad. fr. p. 42, note a) : « À cette époque [celle des *Recherches logiques*], je n'osais pas encore adopter l'expression d'ontologie, devenue choquante pour diverses raisons historiques ; je désignais leur étude [celle des catégories formelles ontologiques] (o.c. p. 222 de la première édition) comme un fragment d'une *« théorie a priori de l'objet en tant que tel »*, ce que A. v. Meinong a rassemblé sous le titre de : *Théorie de l'Objet* (*Gegenstandstheorie*). Au contraire, je tiens maintenant pour plus correct, en tenant compte du changement de situation de notre époque, de remettre en vigueur l'ancienne expression d'ontologie. »

[2] *RL III*, § 11, p. 252 ; trad. fr. p. 36 (le texte où apparaît cette expression ne figure pas dans la première édition).

[3] *RL IV*, § 10, p. 318-319 ; trad. fr. p. 112.

[4] *RL IV*, § 13, p. 328 ; trad. fr. p. 123.

[5] *RL IV*, § 12, p. 326 ; trad. fr. p. 121.

[6] « Significations nominales » plutôt que « noms » : la précision est importante, puisqu'elle tient compte de la nominalisation possible de termes qui, originairement, n'ont pas une fonction syntaxique nominale (par exemple une proposition) mais qui, par un procédé de conversion obéissant lui-même à des lois, peuvent être nominalisés (cf. *RL IV*, § 11).

une confrontation des « *types catégoriaux* »[1] délimitant les « remplissements possibles » et des « *types de la signification* » circonscrivant les significations possibles. Revenant sur les acquis de la IV^e^ *Recherche*, il note en effet :

> Dans la sphère de la pensée au sens impropre, de la signification pure et simple, nous sommes indépendants de toutes les limites prescrites par les lois catégoriales. Dans cette sphère, n'importe quoi peut se constituer en unité. Cependant, à y regarder de plus près, cette liberté (*Freiheit*) elle aussi est soumise à certaines restrictions. Nous en avons parlé dans la IV^e^ Recherche où nous nous sommes référés aux *lois de la « grammaire pure logique »* qui, en tant que lois de la complication et de la modification, délimitent les sphères du sens et du non-sens. Dans la formation et la transformation catégoriale au sens impropre, nous sommes libres (*sind wir frei*), pourvu seulement que nous n'assemblions pas les significations d'une manière absurde[2].

« Indéterminé matériellement » peut donc se dire, chez Husserl lui-même, « libre ».

Si l'on précise en outre que dans le syntagme *sachhaltig frei*, qui a été traduit par « réalement libre », le radical *sach-* renvoie à ce qui, dans les traductions françaises de Husserl, est rendu la plupart du temps par le terme de « matière » et ses dérivés[3], l'expression *sachhaltig frei* pourrait apparaître au fond, sinon comme husserlienne au sens strict, à tout le moins comme une expression qui pourrait tout à fait convenir à Husserl.

Concluons provisoirement : « réalement libre » signifie : « réalement (ou matériellement) indéterminé », car « réalement variable ». À ce stade, la compréhension heideggérienne du formel pourrait difficilement être plus husserlienne. À ce stade seulement ?

---

[1] Husserl, *Logische Untersuchungen*, II/2, *Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1993[6] (désormais noté *RL VI*), p. 192. Trad. fr. H. Élie, A. L. Kelkel et R. Scherer, *Recherches logiques*, Tome III, *Recherche VI, Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance*, Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 2003, § 63, p. 230.

[2] *RL VI*, p. 194 ; trad. fr. p. 232-233.

[3] Si nous avons préféré l'adjectif « réal » à celui, plus classique et, somme toute, plus français, de « matériel », c'est d'une part en suivant les choix de certains traducteurs de Heidegger, d'autre part en tenant compte de l'opposition « chose » — « vie facticielle », plus essentielle dans la pensée de Heidegger que celle de la forme et de la matière, que Heidegger ne fait que réinvestir dans le cadre d'une problématique de la « vie facticielle » qui demeure ici directrice.

c) La motivation de la formalisation : le formel et le « comment »

Heidegger ne se contente pas de déterminer la formalisation sur un mode négatif, c'est-à-dire par la seule indépendance de la forme à l'égard de la matière. Il en propose également une caractérisation positive :

> La prédication formelle n'est pas réalement liée, mais elle doit cependant être motivée d'une manière ou d'une autre. Comment est-elle motivée ? Elle provient du *sens de la relation de l'attitude* elle-même[1].

Heidegger a expliqué *comment* formaliser ; il lui reste à dire *à quoi bon* formaliser — autrement dit à déterminer ce qui *motive* la formalisation. La motivation de la formalisation réside dans le « *sens de la relation de l'attitude* elle-même » (Sinn des Einstellungsbezugs *selbst*)[2].

Cette dernière expression n'est pas, elle, de facture husserlienne. « Sens » (*Sinn*) est, pour Husserl, qui en cela ne suit pas la distinction

[1] *Ga* 60, § 12, p. 58.

[2] Nous traduirons ici le terme *Bezug* par « relation ». Cette traduction n'est évidemment pas satisfaisante, notamment en raison de la confusion qu'elle introduit avec le concept de *Beziehung*, qui désigne la relation prise dans le sens de la connexion logique. Cependant, la traduction de *Bezugssinn* par « sens référentiel », proposée par J. Greisch dans son ouvrage *Le Buisson ardent et les lumières de la raison : vers un paradigme herméneutique*, *op. cit.*, p. 521, traduction qui semble avoir fait école, nous paraît plus égarante encore, dans la mesure où la notion de « référence », qu'il arrive effectivement au mot *Bezug* de recouvrir, renvoie, voire tend à se confondre, notamment dans les philosophies du langage anglo-saxones, à la notion de « contenu », qui se dit en allemand *Gehalt*, et dont Heidegger, comme on va le voir, distingue expressément le terme *Bezug*. Peut-être la traduction la plus exacte de ce dernier terme serait-elle « commerce », au sens où, dans toute « expérience », on entretient un certain commerce, c'est-à-dire un certain rapport, avec un « contenu » quel qu'il soit. Mais on voit aisément l'inévitable bizarrerie qui résulterait de l'introduction de ce terme à connotations marchandes dans un texte strictement théorique. Aussi avons-nous préféré adopter le terme très formel de « relation » qui, contrairement au mot par ailleurs plus adéquat de « rapport », peut être décliné sous une forme adjectivale (« relationnel »), indispensable pour traduire le texte de Heidegger, et qui, en raison même de sa très grande extension, laisse la liberté d'être entendu au sens précis de « se rapporter à… », voire de « se diriger sur… ». Bien entendu, nous n'ignorons pas les difficultés que pose la compréhension de l'intentionnalité comme relation. Sur ce dernier point, cf. J. Benoist, *Intentionnalité et langage dans les* Recherches logiques *de Husserl*, Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 2001, en particulier p. 116 *sq.*

frégéenne classique, synonyme de « signification »[1]. « Attitude » (*Einstellung*) est un terme que le "second" Husserl emploie presque exclusivement dans le cadre d'une distinction entre « attitude naturelle » et « attitude phénoménologique ». Enfin, *Bezug*, rendu ici par « relation », et qui ne doit pas être confondu avec *Beziehung*, que Husserl utilise pour caractériser un certain type de connexion formelle, n'est guère husserlien. D'un point de vue husserlien au sens strict, « *sens de la relation de l'attitude* » ne signifie donc pas grand-chose.

Pour comprendre ce que Heidegger, au § 12 du cours de 1920-1921, entend par cet étrange syntagme, il faut se reporter à la distinction établie au début du § 13 :

> Qu'est-ce que la phénoménologie ? Qu'est-ce que le phénomène ? En tant que tel, cela ne peut ici qu'être indiqué formellement. — Chaque expérience — comme expérimen*ter* aussi bien que comme expérimen*té* — peut « être prise au phénomène », i.e. qu'on peut questionner :
>
> le « quoi » originaire qui est expérimenté (*contenu*),
>
> le « comment » originaire dans lequel cela est expérimenté (*relation*),
>
> le « comment » originaire dans lequel le sens relationnel est effectué (*effectuation*).
>
> Ces trois orientations de sens (sens du contenu, de la relation, de l'effectuation) ne se tiennent cependant pas simplement les unes à côté des autres. Le « phénomène » est totalité de sens selon ces trois orientations. La « phénoménologie » est l'explication de cette totalité de sens[2]…

Le syntagme, si peu husserlien, de « *sens de la relation de l'attitude* » s'inscrit, contre toute attente, au sein d'un triptyque (« sens du contenu, de la relation, de l'effectuation ») supposé rendre compte du sens même de la

[1] Cf. *RL I*, § 15, p. 52-53 ; trad. fr. p. 59-60 : « En outre, *signification* est pour nous *synonyme* de *sens*. D'une part, il est très agréable, précisément en ce qui concerne ce concept, de pouvoir disposer de termes parallèles qui soient interchangeables ; et surtout dans des recherches telles que celles-ci, où l'on doit justement rechercher le sens du terme de *signification*. Mais il est une autre chose dont on doit bien plutôt tenir compte, c'est l'habitude solidement enracinée d'employer les deux mots comme synonymes. En raison de cette circonstance, on voit qu'il n'est pas sans risque de différencier leurs significations et (comme, par exemple, G. Frege l'a proposé) d'employer l'un des termes pour la signification telle que nous l'entendons et l'autre pour les objets exprimés. »

[2] *Ga* 60, § 13, p. 63.

phénoménologie ! Cependant, si « relation » (*Bezug*) n'est pas husserlien, « contenu » (*Gehalt*) et « effectuation » (*Vollzug*) le sont.

Tout d'abord, le mot « effectuation » (*Vollzug*). Il s'inscrit souvent dans le contexte d'une élucidation de la méthode phénoménologique. Aussi fait-il son apparition dès l'introduction générale aux *Recherches logiques*. On le rencontre, par exemple, au § 3 :

> Au lieu de nous consacrer à l'*effectuation* des actes (…), nous devons bien plutôt « réfléchir », c'est-à-dire transformer en objets ces actes eux-mêmes, et le sens immanent qu'ils comportent[1].

Les actes peuvent soit être « effectués », soit faire l'objet d'une « réflexion ». Dans le premier cas, ils procèdent d'une attitude qui consiste à se rapporter « naïvement »[2] à eux ou, comme Husserl aime à le dire, à « vivre en eux ». L'effectuation, c'est ainsi l'acte tel qu'il se déploie réellement dans la sphère des « vécus » ou, pour employer une expression qui, dans les *Recherches logiques*, est synonyme, dans la sphère « phénoménologique ». La deuxième attitude, celle qui opère une « réflexion » sur les actes, et qui est l'attitude proprement phénoménologique, doit cependant, pour pouvoir avoir de phénoménologique plus que le nom, revenir toujours à la sphère des vécus, donc à l'effectuation :

> S'il faut que cette réflexion sur le sens de la connaissance ne conduise pas à une simple opinion, mais au contraire, comme il l'est ici rigoureusement exigé, qu'elle conduise à un savoir évident, elle doit nécessairement s'effectuer en tant que pure intuition d'essence sur la base exemplaire des vécus *donnés* de la pensée et de la connaissance[3].

Autrement dit, la phénoménologie, si elle semble abandonner l'effectuation des actes au profit d'une réflexion sur eux, ne s'en détourne en apparence que pour y faire retour, c'est-à-dire pour opérer une réeffectuation :

> Les concepts logiques, en tant qu'on leur attribue la valeur d'unités de pensée, doivent tirer leur origine de l'intuition ; ils doivent provenir, par abstraction idéatrice, de certains vécus, pouvoir se vérifier toujours à nouveau si l'on

[1] *RL Introduction*, § 3, p. 9 ; trad. fr. p. 10 (trad. modifiée).
[2] *Idem.*
[3] *RL Introduction*, § 7, p. 19 ; trad. fr. p. 21 (trad. modifiée).

réeffectue cette abstraction, et être appréhendés dans leur identité à eux-mêmes[1].

« Effectuation » (*Vollzug*) désigne ainsi l'exercice même des actes tel qu'il se produit antérieurement à toute attitude logique et phénoménologique, ou postérieurement à elle : l'effectuation en est à la fois le point de départ et la vérification.

Ensuite, le mot « contenu » (*Gehalt*). Si Husserl l'emploie volontiers, il lui préfère souvent le mot *Inhalt.* Ce dernier est, dans la pensée de Husserl, excessivement équivoque. En un sens, toute la V^e *Recherche* — à laquelle il contribue à donner jusqu'à son titre — vise à en élucider le sens. Le dernier paragraphe de cette *Recherche* (§ 45) distingue, au sein de la seule expression « contenu de la représentation », une multiplicité de sens du mot « contenu » qui, pour le dire très sommairement, s'articulent principalement autour de la distinction entre contenu idéal et contenu réel (impliquant à son tour une multiplicité de sens du mot « contenu »)[2] — sans parler de l'épineuse distinction entre « contenu » et « objet » que Husserl, à cette occasion, aborde brièvement dans un débat avec Twardowski, et qui trouve un prolongement décisif dans le problème de la distinction, discutée dans l'*Appendice aux §§ 11 et 20,* entre objet intentionnel et objet véritable[3]. Fort heureusement, Heidegger donne, dans le texte du cours précité, une indication qui, si faible soit-elle, permet néanmoins de circonscrire avec une certaine précision le sens du mot « contenu ». Ce mot désigne « le "quoi" (*„Was"*) originaire qui est expérimenté »[4].

---

[1] *RL Introduction*, § 2, p. 5 ; trad. fr. p. 6 (trad. modifiée).
[2] *RL V*, § 45, p. 506 ; trad. fr. p. 322-323.
[3] *RL V*, *Appendice aux* §§ 11 et 20, p. 424-425 ; trad. fr. p. 231 : « C'est une grave erreur que d'établir d'une manière générale une différence réelle entre les objets "simplement immanents" ou "intentionnels" d'une part, d'autre part les objets "véritables" et "transcendants" qui leur correspondent éventuellement (…). Il suffit de dire pour qu'on se rende à l'évidence : *l'objet intentionnel de la représentation est* LE MÊME *que son objet véritable éventuellement extérieur et il est* ABSURDE *d'établir une distinction entre les deux.* L'objet transcendant ne serait, en aucune façon, *l'objet de cette représentation* s'il n'était pas *son* objet intentionnel. (…) Toutefois, ce que nous venons d'exposer n'exclut naturellement pas que (nous l'avons déjà mentionné) l'on établisse une distinction entre l'objet proprement dit qui est chaque fois visé, et l'objet *tel qu'*il est visé… ». Cette dernière distinction a été établie au § 17. Sur l'ensemble de cette question, cf. J. Benoist, *Intentionnalité et langage dans les* Recherches logiques *de Husserl*, *op. cit.*, chapitre V, p. 111-133.
[4] *Ga* 60, p. 63.

Le « contenu » n'est autre que le « quoi », le *Was*, le *quid*, c'est-à-dire la « teneur réale », la « matière » dont la forme est libre. « Rouge » ou « joie », le contenu est ce qui assigne à chaque fois à la généralisation son thème et son domaine d'exercice, et ce dont la formalisation fait précisément abstraction. Si l' « effectuation » désigne l'exercice même d'un acte, le « contenu » est ce vers quoi ce même acte se dirige, ou encore ce qu'il vise.

Reste le mot « relation » (*Bezug*). S'il appartient, comme les deux autres mots, à la structure intentionnelle des actes, il ne peut plus guère désigner que l'acte lui-même. Plus précisément, l'acte en son « comment » (*Wie*). Ou encore, pour reprendre les mots de Heidegger, « … le "comment" originaire dans lequel cela est expérimenté »[1]. « Cela » : à savoir le « quoi », le « contenu ». Tout « contenu » qui est « expérimenté » l'est alors selon un certain « comment », c'est-à-dire selon un certain mode.

Dès lors, si la formalisation est « motivée » par le « sens de la relation de l'attitude », et si « relation » (*Bezug*) signifie : se rapporter à… ou se diriger vers… selon un certain *comment* ou selon un certain mode, la formalisation aura pour vocation d'élucider ou d'expliciter ce *comment* ou mode lui-même.

Tel est bien ce que la formalisation a d'abord en vue dans la pensée de Husserl. Par la mise en variables des « termes » ou des « contenus » considérés, la formalisation met en évidence les formes catégoriales selon lesquelles ils sont appréhendés. Or ce dont les formes catégoriales sont originairement les formes, c'est ce que Husserl appelle le « mode de visée »[2] :

> … la même intuition peut (comme nous le démontrerons ultérieurement) fournir un remplissement à des expressions différentes, dans la mesure en effet où elle peut être saisie catégorialement de manières différentes (…). Et par suite, les expressions, lorsqu'elles se tiennent en dehors de la fonction de connaissance, se réfèrent aussi, en tant qu'intentions symboliques, aux unités *formées* catégorialement. C'est ainsi que différentes significations peuvent appartenir à la même intuition (mais différemment d'un point de vue catégorial), et par suite au même objet[3].

Considérer les expressions « en dehors de la fonction de connaissance », c'est, pour le dire très sommairement, les considérer sans égard à leur remplissement intuitif. C'est les considérer selon leur forme catégoriale —

[1] *Idem.*
[2] *RL I*, § 13, p. 49 ; trad. fr. p. 56.
[3] *RL I*, § 13, p. 49-50 ; trad. fr. p. 56.

c'est-à-dire les formaliser. Or la formalisation permet de mettre en évidence les « manières différentes » (donc les différents *comment*, les différents modes) selon lesquels on se rapporte à une même « intuition » (donc à un même contenu), c'est-à-dire au même « objet » visé. En reprenant la distinction du § 17 de la V^e *Recherche*, la formalisation peut, tout en se rapportant au même « objet visé », rendre compte cependant d'une diversité, celle de l' « objet tel qu'il est visé ».

Par exemple, lorsque je dis : « un merle », « ce merle », « le merle qui est dans le jardin », ces expressions peuvent se rapporter au même « objet visé » — à savoir ce merle-ci, qui est dans le jardin, et que je vois par la fenêtre. Elles ont bien un même contenu. Cependant, le mode selon lequel je me rapporte à ce contenu, autrement dit l' « objet tel qu'il est visé », est différent, selon que je le nomme par l'une ou l'autre de ces trois locutions. C'est ce qui devient évident lorsque je les formalise : « un X », « ce X », « le X qui est dans le Y ». Par la formalisation, je mets en évidence la variété des modes selon lesquels le même contenu est diversement visé, autrement dit le *comment* (*Wie*) selon lequel je me rapporte (*Bezug*) au même contenu (*Gehalt*).

Mais la formalisation ne fait pas que mettre en évidence les nuances de divers actes ayant, somme toute, le même caractère (dans notre exemple, la visée de signification). Elle peut permettre, plus profondément, de mettre en évidence ce que Husserl nomme, dans la V^e *Recherche*, la différence des « caractères d'acte » :

> Prenons encore le cas où quelqu'un écoute attentivement, comme un simple complexe phonique, un mot qui lui est tout à fait étranger, sans même se douter que c'est un mot ; et comparons à ce premier cas celui où il entendrait plus tard ce mot, une fois que sa signification lui serait devenue familière, au milieu d'une conversation, en le comprenant, mais sans qu'il soit accompagné d'aucune intuition servant à l'illustrer. En quoi consiste, d'une manière générale, ce que l'expression comprise par nous, mais fonctionnant d'une manière symbolique seulement, a de plus que le simple *flatus vocis* ? Qu'est-ce qui constitue la différence entre intuitionner simplement un *concretum* A et le concevoir comme un « représentant » d' « un A quelconque » ? Dans ce cas, et dans d'innombrables cas semblables, la modification réside dans les caractères d'acte. Toutes les différences logiques et surtout toutes les différences de forme catégoriales se constituent dans les actes logiques, au sens d'intentions[1].

[1] *RL V*, § 14, p. 384 ; trad. fr. p. 187.

L'exemple que donne ici Husserl pourrait faire penser à la nouvelle d'Edgar Allan Poe intitulée *Double assassinat dans la rue Morgue* : les témoins indirects d'un assassinat ont entendu des sons qu'ils ont identifiés comme des *mots* d'une langue étrangère, quand il s'agissait en réalité des *cris* d'un orang-outang. Sauf que dans l'exemple de Husserl, c'est à peu de chose près l'inverse : j'entends un *mot* que je ne connais pas, et je l'identifie non pas comme mot, mais comme un simple *son*. Conscience de son et conscience de mot mettent en jeu des modes de conscience différents : conscience simplement perceptive (auditive) dans le premier cas, conscience de signification dans le second. Or elles sont structurées par des formes catégoriales différentes : la conscience perceptive est gouvernée par les lois ontologiques formelles de la dépendance, qui informent à leur tour d'autres lois, elles matérielles, par exemple celle de la dépendance de l'intensité et de la qualité sonores[1] ; la conscience de signification, quant à elle, est au minimum régie par les lois formelles de la fondation, et par les lois formelles de la grammaire pure, c'est-à-dire par « l'armature idéale » à laquelle « toute langue est liée »[2]. Ainsi, pour reprendre les termes du texte précité, les « différences de forme catégoriales » et les variations des « caractères d'acte » ou, ce qui revient au même, des « *modes de la conscience* »[3], sont inséparables. La formalisation permettra donc de déterminer ces variations ou « *modes* » eux-mêmes.

C'est cette situation phénoménologique que Heidegger résume en ces termes :

> La formalisation *n'*est *pas* liée au *quoi* déterminé de l'objet à déterminer. La détermination se *dé*tourne immédiatement de la teneur réale de l'objet, elle considère l'objet depuis *le* côté selon lequel il est un objet donné ; il est alors déterminé comme *appréhendé* (Erfasstes) (…). Cette relation de l'attitude a en soi une diversité de sens qui peut être explicitée[4]…

La formalisation fait abstraction de l'objet donné pour mettre en lumière sa « donation » même. L'objet est ainsi considéré depuis un « côté » (*Seite*) déterminé. Cependant, celui-ci n'est pas un côté parmi d'autres — au sens où, par exemple, « rouge » n'est qu'un des côtés selon lesquels une « pomme » pourra être considérée, ce côté, qualitatif, se complétant alors d'une multiplicité d'autres côtés (les côtés « figure », « quantité », etc.). Le

[1] Cf. *RL III*, § 4, p. 233-234 ; trad. fr. p. 15.
[2] *RL IV*, § 14, p. 338-339 ; trad. fr. p. 135.
[3] *RL V*, § 14, p. 386 ; trad. fr. p. 189.
[4] *Ga* 60, § 12, p. 61.

formel est bien plutôt appréhendé depuis « *le* côté » (… der *Seite*) : non pas tel ou tel côté, mais bien le côté par excellence, c'est-à-dire celui sans lequel il n'y aurait tout simplement plus aucun côté — bref, le côté de la donation même de l'objet ou, pour l'exprimer dans des termes tout aussi classiquement husserliens, celui de son mode d' « appréhension », qui n'est toujours que l'une des déclinaisons possibles de la « relation de l'attitude », laquelle offre une « diversité de sens qui peut être explicitée ». Cette explicitation des divers « sens » que peut prendre ce « côté » qu'est, par excellence, la donation même de l'objet, n'est autre que la formalisation.

C'est ainsi que peut être saisi, par exemple, en deçà du « quoi » de l'objet, le fait même qu'il soit appréhensible au fil d'un « quoi » :

> Je ne vois pas la déterminité *quoi* en la tirant de l'objet, mais je vois sa déterminité en quelque sorte « à même » l'objet. Je dois détourner mon regard du contenu *quoi* et n'y voir que le fait que l'objet est un objet donné, appréhendé dans une certaine attitude. Ainsi, la formalisation provient du sens relationnel de la pure relation de l'attitude, non du « contenu *quoi* en général »[1].

Si le *quoi* de l'objet est bien réal, la déterminité « *quoi* » elle-même ne l'est pas. Le contenu est matériel, mais la détermination « contenu » est formelle. On n'obtient donc pas la détermination « contenu » en généralisant tel ou tel contenu : du contenu ne donnera jamais que du contenu. Pour passer du contenu à la forme « contenu » elle-même, il faut discerner, non pas en s'éloignant de l'objet pour atteindre son genre le plus élevé, mais en restant au plus près de l'objet lui-même, ce qui, en lui, ou plus exactement « à même » lui, est formel. Par exemple, dans l'expression : « un merle », la déterminité formelle « contenu » ne s'obtient pas par généralisation du contenu, donc en remontant de « un merle » à « un oiseau », « un animal », etc., mais, en restant au plus proche de l'expression : « un merle », et en la formalisant : « un X » — la variable X étant le symbole formel d'un terme variable, et la forme « contenu » se définissant précisément par la variabilité de ce qu'elle informe.

Résumons. L'indication formelle répond à un problème de méthode phénoménologique : celui du sens, que la philosophie comprend traditionnellement à partir du concept d'universalité. Or au sein de ce concept, Husserl distingue la généralisation de la formalisation. La formalisation repose sur la mise en variable de ce qui, dans l'objet, est « réal » ou « matériel », c'est-à-dire de ce qui fait précisément le thème de la généralisation, et

[1] *Ga* 60, § 12, p. 58-59.

dont la forme s'avère « libre » ou « indépendante ». Par opposition à la généralisation, qui ne répond jamais qu'à la question *qu'est-ce que… ?*, la formalisation permet ainsi de mettre en évidence le « *comment* » ou « mode » selon lequel l'objet est « donné » ou « appréhendé ». Si la question phénoménologique par excellence est celle du *comment*, la formalisation est par excellence phénoménologique. On comprend dès lors que l'indication formelle, qui en procède, s'inscrive dans l'horizon de la « "théorie" de la méthode phénoménologique elle-même »[1]. Mais de la formalisation à l'indication formelle, il y a un saut, ou plus exactement une « inversion » du « chemin »[2]. Sur ce chemin, Heidegger a expliqué le sens de la formalisation. Après l'explication vient la critique.

3. La critique heideggérienne du formel

La critique heideggérienne de la formalisation a deux ressorts principaux : la mise sur un même plan des *Recherches logiques* et des *Ideen*, la critique du second texte, non identifié comme tel, prenant l'allure d'une critique générale de la formalisation, et venant ainsi disqualifier le contenu du premier ; puis la critique immanente de l'intentionnalité husserlienne, c'est-à-dire une critique qui, loin d'opposer à la pensée de Husserl des arguments importés de l'extérieur, se construit et se développe depuis l'intérieur même de la structure intentionnelle. Commençons par exposer le premier aspect.

a) Les Ideen *et la « région formelle »*

À première vue, l'usage que fait Heidegger du texte des *Ideen* est dépourvu de toute dimension polémique. Dans un premier temps du moins, ce texte demeure encore entièrement au service de la seule clarté de l'exposition :

> « Généralisation » signifie *universalisation sur le plan du genre*. Par exemple le rouge est une couleur, la couleur est une qualité sensible. Ou bien la joie est un affect, l'affect est du vécu. On peut, semble-t-il, continuer : les qualités en général, les choses *(Dinge*) en général sont des essences. Le rouge, la couleur, la qualité sensible, le vécu, le genre, l'espèce, l'essence sont des objets (*Gegenstände*). Mais s'élève immédiatement la question : le passage universalisant de « rouge » à « couleur », ou de « couleur » à « qualité sensible »,

[1] *Ga* 60, § 11, p. 55.
[2] *Ga* 60, § 13, p. 65.

> est-il le même que le passage de « qualité sensible » à « essence » et de « essence » à « objet » ? Manifestement *non* ! Il y a ici une rupture : le passage de « rouge » à « couleur » et de « couleur » à « qualité sensible » est une *généralisation* — celui qui se fait de « qualité sensible » à « essence » est une *formalisation*[1].

Cet extrait du § 12 du cours de 1920-1921 méritait d'être cité intégralement, afin que puisse être mise en évidence sa proximité avec le début du § 13 des *Ideen* — proximité telle, à vrai dire, que le texte heideggérien pourrait apparaître comme une simple glose du texte husserlien :

> Par exemple l'essence du triangle est subordonnée au genre suprême de la forme spatiale, l'essence du rouge au genre suprême de la qualité sensible. D'un autre côté le rouge, le triangle et toutes les essences tant hétérogènes qu'homogènes sont placés sous l'accolade d'une même catégorie, celle « d'essence », qui ne représente pas en face d'elles toutes un genre eidétique et ne possède ce caractère à l'égard d'*aucune* d'entre elles. Il serait même aussi absurde de considérer la notion « d'essence » comme un genre par rapport aux essences matérielles, que de prendre par erreur l'objet en général (c'est-à-dire la notion vide de quelque chose) pour un genre dominant la diversité des objets et de là tout naturellement pour le seul et unique genre suprême, pour le genre des genres[2].

Les exemples sont, à l'exception du « triangle » comme « forme spatiale », auquel Heidegger substitue la « joie » comme « affect », les mêmes : « rouge », « qualité sensible », « essence », « objet ». Le procédé d'exposition est lui aussi identique : mise en évidence, à partir d'exemples, d'une rupture entre des termes qui s'inscrivent dans une apparente continuité. Mais l'usage pacifique du texte des *Ideen* s'arrête là. Le reste est du côté de la critique.

Cet usage critique des *Ideen*, Heidegger se garde bien, cependant, de le déclarer tel. Les *Ideen* et les *Recherches logiques* sont si bien placées sur le même plan que Heidegger ne précise à aucun moment auquel des deux textes il se réfère — ni donc, *a fortiori*, lequel des deux textes sert à critiquer l'autre. La faiblesse de la formalisation semble ainsi découler de son explication même. À mesure que la conceptualité des *Ideen* déteint insensiblement sur celle des *Recherches logiques*, la critique s'immisce dans l'explication. La conceptualité des *Ideen* : plus précisément, et essentiellement, le concept de « région » :

[1] *Ga* 60, § 12, p. 58.
[2] *Ideen I*, p. 26 ; trad. fr. p. 48.

> La « *région* formelle » („*formale* Region“) est aussi, dans un sens *plus large*, un *« domaine réal »* („Sachgebiet“) ; elle aussi a une teneur réale (*sachhaltig*)[1].

La formalisation se définissait par sa liberté à l'égard de tout « domaine réal » : comment peut-elle elle-même en devenir un ? En devenant, précisément, un « domaine », c'est-à-dire une « région », la « *région* formelle ». Mais Husserl a-t-il jamais parlé du formel en termes de « région » ? Assurément pas dans les *Recherches logiques*, mais, tout aussi assurément, dans les *Ideen*.

C'est au § 10 des *Ideen* que Husserl emploie, pour la première fois dans cet ouvrage, l'expression de « *région formelle* »[2]. Ce qui ne va pas sans « quelque précaution »[3] : la région formelle doit être prise non pas comme une région parmi d'autres, mais comme la « *forme vide de la région en général* » :

> Ce qu'on appelle *« région formelle »* n'est donc pas quelque chose qui est coordonné aux régions matérielles (aux régions pures et simples) ; *ce n'est pas à proprement parler une région, mais la forme vide de région en général* ; toutes les régions, ainsi que les particularisations eidétiques d'ordre matériel (*sachaltigen*) qu'elles enveloppent, ne sont point à côté d'elle, mais *sous* elle[4]…

On comprend bien que la « *forme vide de la région en général* » soit une détermination formelle : une région est matérielle, mais la détermination « région », elle, est formelle. On comprend moins bien, en revanche, que cette « *forme vide de la région en général* » soit elle-même appréhendée comme « région ». Husserl précise bien qu'elle n'est « *pas à proprement parler une région* ». Mais alors pourquoi en parler en ces termes ? Ce qui permet à Husserl de distinguer ce qui est « *à proprement parler* » une région et ce qui ne l'est qu'improprement est la relation qu'une région entretient avec une autre : « à côté d'elle », ou « *sous* elle ». Dans la mesure où une région se définit par un genre suprême[5], au-dessus duquel on ne saurait

[1] *Ga* 60, § 12, p. 59.
[2] *Ideen I*, p. 21 ; trad. fr. p. 39.
[3] *Idem.*
[4] *Ideen I*, p. 21-22 ; trad. fr. p. 39.
[5] Le concept de région se trouve défini dans *Ideen I*, § 16, p. 30 (trad. fr. p. 55-56) : « *La région n'est pas autre chose que l'unité générique à la fois totale et suprême qui appartient à un concret…* ». Le concret est défini au § 15 : il s'oppose à l'abs-

remonter, une région ne saurait avoir aucun genre, donc non plus aucune région, au-dessus d'elle. Est donc « *à proprement parler* » une région toute région qui se situe « à côté » d'autres régions. Comment expliquer alors que la région formelle se situe non pas « à côté », mais bien au-dessus des autres régions, lesquelles sont dès lors « *sous* elle » ? L'explication, qui suit immédiatement la phrase précitée, est pour le moins elliptique : « … (en un sens purement formel toutefois). » Autrement dit, si la région formelle contient les régions matérielles « *sous* elle », et non pas « à côté d'elle », c'est parce qu'elle les contient « en un sens purement formel » : s'il s'agissait d'une définition, il faudrait assurément remarquer ici que le terme défini figure dans la définition[1]. Quoi qu'il en soit, la formalisation se trouve enrégimentée dans ce que Heidegger appelle un « ordonner » (*Ordnen*), un tel « ordonner » fût-il déterminé, justement, comme formel.

Car le régime de l' « ordonner », qui caractérisait, aux yeux de Heidegger, la généralisation, donc la logique des régions matérielles, la région formelle en fait elle aussi l'objet. À l'intérieur de la région formelle,

---

trait, opposition qui recouvre celle de l'indépendant et du dépendant, telle qu'elle a été élaborée dans la III^e^ *Recherche Logique* : une région est ainsi, dans le langage des *Recherches Logiques*, le genre suprême d'un tout ou d'une partie indépendante (fragment), par opposition aux parties dépendantes (moments), qui appartiennent bien à un genre suprême (par exemple la spatialité), lequel cependant, en tant que genre lui-même dépendant, ne suffit pas à constituer une région (la spatialité, dans notre exemple, loin d'être le titre d'une région, étant l'une des essences qui constituent, avec la matérialité et la temporalité, la région chose matérielle).

[1] J.-L. Marion, dans le commentaire qu'il consacre au § 10 des *Ideen* dans *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie* (Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 2004, p. 222 *sq.*), explique fort bien en quoi la « *forme vide de la région en général* » régit toutes les régions matérielles ; mais que cette « *forme* » doive elle-même être pensée comme région, voilà qui est moins clair : « … la région en général (…) rend possible toute entrée en région, donc toute entrée en objectité d'un objet quelconque ; la formalité de la région exerce donc, sur le mode de l'objectité qu'elle rend accessible à tout objet, une fonction ontologique ; "*L'ontologie formelle recèle en même temps* (zugleich) *en elle les formes de toutes les ontologies possibles en général (de toutes les ontologies 'proprement dites'*, 'matérielles')." La formalité endosse une charge ontologique parce que l'objectivité elle-même se laisse formaliser comme la région en général » (p. 222). On comprend que l'ontologie formelle donne ses formes à toute ontologie matérielle ; également que « l'objectivité se laisse formaliser comme la région en général » ; mais rien n'implique que la forme de « région en général » soit elle-même une région. Et l'on retombe inévitablement sur l'explication laconique de Husserl : « … (en un sens purement formel toutefois) ».

les formes se trouvent mises en ordre selon une subordination hiérarchique des genres et des espèces qui obéit en tous points au modèle de la généralisation. En tous points, c'est-à-dire à la lettre. Au § 13, Husserl entend en effet « vérifier » l' « opposition radicale » du général et du formel. Voici en quels termes :

> … les essences formelles de type logique (par exemple les catégories) ne « résident » pas dans les cas particuliers d'ordre matériel issus de l'individuation, comme le rouge considéré dans sa généralité « réside » dans les diverses essences du rouge, ou la « couleur » dans le rouge ou dans le bleu, (…) elles ne sont nullement « dans » des cas particuliers, au sens spécifique du « dans » qui aurait suffisamment de parenté avec le rapport de partie à tout[1]…

Husserl place ici entre guillemets les termes censés caractériser les « essences matérielles » (« résident », « dans », etc.). En montrant l'impossibilité d'appliquer ces termes aux « essences formelles », l' « opposition radicale » du général et du formel doit être « vérifiée ». Ces termes ont été utilisés au § 12, afin de caractériser la relation du genre et de l'espèce :

> *Ces* relations eidétiques désignées par les mots espèce et genre (et différentes des relations d'appartenance à des classes, c'est-à-dire à des groupes) impliquent que dans l'essence la plus particulière, la plus générale soit « immédiatement ou médiatement *contenue* », mais en un sens déterminé qui demande à être saisi dans son originalité propre par l'intuition eidétique. C'est pour cette raison précise que bien des auteurs ont ramené la relation du genre eidétique à l'espèce eidétique, à un cas particulier eidétique des relations de « partie » à « tout ». Ici les mots « tout » et « partie » répondent précisément au concept le plus vaste de « contenant » et de « contenu » dont la relation eidétique d'espèce à genre devient une forme particulière : ce qui est singulier dans l'ordre eidétique implique donc la totalité des universels situés au-dessus de lui, lesquels de leur côté « résident l'un dans l'autre » par degrés successifs, le degré le plus élevé étant toujours contenu dans le degré le plus bas[2].

« Contenu » (dans), « partie », « tout », « résider l'un dans l'autre » : ce sont, à peu de chose près, les termes qui, au § 13, sont censés être exclus par la formalisation, et donc avérer l' « opposition radicale » du général et du formel. Sauf que la logique du genre et de l'espèce, loin de se limiter au

[1] *Ideen I*, § 13, p. 27 ; trad. fr. p. 49.
[2] *Ideen I*, § 12, p. 26 ; trad. fr. p. 46-47.

domaine des essences matérielles, embrasse également celui des essences formelles :

> Toute essence, qu'elle soit matérielle (*sachhaltigen*) ou vide (donc purement logique), se place dans une *échelle de généralité et de spécialité*[1] …

Une essence « vide (donc purement logique) » est une essence formelle. Elle est, exactement au même titre que les « essences matérielles », soumise au régime du genre et de l'espèce :

> En ce sens, si on considère le domaine purement logique des significations, la « signification en général » est le genre le plus élevé, chaque forme propositionnelle déterminée — proposition ou élément de proposition — est une singularité eidétique, la proposition en général un genre intermédiaire. De même le nombre en général est un genre suprême. Deux, trois, etc. sont les différences ultimes de ce genre, c'est-à-dire ses singularités eidétiques[2].

Dès lors, en quoi consiste cette « différence radicale » du général et du formel que le § 13 entendait « vérifier » ? Bien entendu, Husserl ne se contredit pas d'un paragraphe à l'autre. La « différence radicale » réside dans la relation que le formel et le général entretiennent avec les individualités, abstraites ou concrètes (c'est-à-dire dépendantes ou indépendantes) : une individualité est la particularisation d'un genre matériel, alors qu'elle est le remplissement d'un genre formel vide. Autrement dit, la relation de tout à partie, de contenant à contenu, etc., se prolonge matériellement jusqu'à l'individu, alors qu'elle s'y arrête formellement. Par exemple, une pomme rouge « contient » l'espèce matérielle « rouge », le genre matériel « couleur », etc., mais elle ne « contient » pas l'espèce formelle « un », le genre formel « nombre », etc., que la pomme rouge ne fait que « remplir » d'un contenu dont ces formes demeurent en elles-mêmes entièrement indépendantes.

Ainsi, la « différence radicale » du formel et du général n'est telle que sous l'angle de leur relation à l'individu. Dans leur relation à eux-mêmes, en revanche, c'est-à-dire d'essence à essence, le formel et le général obéissent à la même logique du genre et de l'espèce. Ou bien, pour user de la terminologie que Husserl fixe précisément au § 13, le général et le formel ne diffèrent que dans leurs relations de « *subsomption* » (d'essence à individu), leurs relations de « *subordination* » (d'essence à essence)[3], elles, demeurant

[1] *Ideen I*, § 12, p. 25 ; trad. fr. p. 45-46.
[2] *Ideen I*, § 12, p. 25 ; trad. fr. p. 46.
[3] *Ideen I*, § 13, p. 27 ; trad. fr. p. 49.

identiques. Car sous l'angle de la « *subordination* », non seulement la différence n'est pas radicale, mais elle est inexistante : le genre formel « proposition » est contenu dans l'espèce formelle « proposition disjonctive » exactement au même titre que le genre matériel « couleur » est contenu dans l'espèce matérielle « rouge ». Formalisation et généralisation obéissent, exactement au même titre, à la même logique générique. Heidegger ajouterait : à la même logique de l' « ordonner », qui est originairement celle de la généralisation, laquelle semble ainsi déteindre sur la formalisation, et l'entacher de « réal »-« matériel ». La logique du genre et de l'espèce serait-elle une importation illicite de la généralisation en domaine formel ?

Assurément, Husserl établirait une ligne de partage stricte entre la relation de genre à espèce, qui à ses yeux n'est pas plus matérielle que formelle, et la généralisation qui, en tant que matérielle, s'oppose « radicalement » à la formalisation. Reste que les termes qui s'appliquent si bien à la généralisation dans sa relation à l'individu (« contenu », « dans », « partie », « tout », etc.) ne s'appliquent pas si mal à la formalisation qui, si elle les exclut « radicalement » dans sa relation à l'individu, les nécessite, au contraire, dans la relation réciproque des formes à l'intérieur même de la « région formelle ». Le terme de « région » aurait-il en tant que tel, et malgré qu'on en ait, des implications inévitablement matérielles ? On a vu que Husserl ne l'appliquait pas au formel sans « quelque précaution », et, au fond, pas « *à proprement parler* »[1]. Mais il l'applique tout de même. Pourquoi ? Peut-être parce que du concept de « région » dépend la définition et, en un sens, la promotion de la phénoménologie appréhendée, en cette année 1913, à nouveaux frais :

> En même temps nous puisons ici l'*Idée directrice d'une tâche à accomplir* : il s'agit de déterminer, à l'intérieur du cercle des intuitions que nous avons des individus, *les genres suprêmes qui régissent le concret et*, de cette façon, *de distribuer tout l'être individuel qui tombe sous l'intuition en régions de l'être, chacune de ces régions caractérisant une science* (ou un groupe de sciences) *eidétique et empirique*[2]…

Pourquoi la formalisation se trouve-t-elle enrégimentée dans la logique du genre et de l'espèce ? Parce qu'elle est réinscrite dans une région, la « région formelle ». Et pourquoi le formel se trouve-t-il ainsi coiffé du concept de région ? Peut-être parce que de ce concept dépend la distribution des sciences empiriques en « *régions de l'être* », de cette distribution la subordination des

[1] *Ideen I*, § 10, p. 21-22 (trad. fr. p. 39), déjà cité plus haut.
[2] *Ideen I*, § 17, p. 32 ; trad. fr. p. 58.

sciences empiriques à des sciences eidétiques, de cette subordination une « *tâche à accomplir* », celle d'une science de l'eidétique en général qui n'est autre… que la « phénoménologie » :

> Le problème d'une « classification » radicale des sciences est pour l'essentiel le problème du découpage des régions ; à cet effet nous avons besoin à nouveau, à titre préliminaire, d'études de logique pure du genre de celles que nous avons esquissées en quelques lignes. D'autre part il faut recourir aussi, bien entendu, à la phénoménologie : mais d'elle, jusqu'à présent, nous ne savons rien[1].

Fin du premier chapitre. La suite, ce sont les *Ideen* elles-mêmes, c'est-à-dire la présentation de la « phénoménologie » comme « *idée directrice* » de la « *tâche à accomplir* ». Les « études de logique pure » n'étaient ainsi menées, dans ce premier chapitre, qu' « à titre préliminaire ». Ce stade « préliminaire », c'était pourtant tout ce que se proposaient les *Recherches logiques*, ou au moins les *Prolégomènes*, dont le chapitre final, qui offrait un traitement canonique, aux yeux de Husserl lui-même, du formel, était intitulé, précisément : « *L'idée de la logique pure* ». Et « le genre [d'études] que nous avons esquissées en quelques lignes » n'est autre que le « genre » même des *Recherches logiques*, à l'ensemble desquelles Husserl n'a cessé, comme on l'a vu, de faire référence tout au long du premier chapitre. Désormais, la « logique pure » ne fait que donner l'avant-goût d'une tâche dont elle ne nous apprend substantiellement « rien ». C'est cette tâche qui se définit préalablement par le « découpage » de l'être en « régions ». C'est elle qui explique l'importance capitale du concept de région. Ne serait-ce pas elle qui expliquerait aussi la réinterprétation du formel à partir du concept, fondateur ici de la tâche phénoménologique, de région ?

Quoi qu'il en soit, cette réinterprétation du formel à partir du concept de région permet à Heidegger de voir dans le formel une « mise en ordre » au moins indirecte :

> Mais le sens relationnel n'est pas une mise en ordre, n'est pas une région ; ou bien seulement indirectement, pour autant qu'il est *informé* en une catégorie formelle de l'objet, à laquelle correspond une « région ». En premier lieu, la formalisation n'est une mise en ordre qu'à travers cette mise en forme. Sous [le titre de] formalisation, nous avons ainsi à comprendre différentes choses : la détermination d'un quelque chose comme objet, la mise en ordre sous

[1] *Ideen I*, p. 32 ; trad. fr. p. 59.

> forme de catégorie objective formelle, qui cependant n'est pas, de son côté, originaire, mais ne présente que la mise en forme d'une relation[1].

Le formel vise premièrement, on l'a vu, à élucider le « sens relationnel », c'est-à-dire, dans la langue de Husserl, le « *mode de conscience* » ou de « visée » ou, dans celle que Heidegger reprend également à Husserl, la « donation » ou l' « appréhension » même de l'objet. Le formel peut cependant être lui-même « *informé* ». La « relation » (*Bezug*) étant formelle, sa « mise en forme » sera, logiquement, la mise en forme d'une mise en forme. Cette formalisation redoublée consiste à appliquer la forme « région » aux formes catégoriales, et à obtenir la forme, issue de ce redoublement, « catégorie formelle de l'objet ». Sous cette nouvelle forme se rangent toutes les catégories formelles qui, dès lors, ne sont que les espèces dont elle est le genre suprême. Ainsi, ce qui n'était initialement que « détermination d'un quelque chose comme objet », détermination simplement formelle, devient « mise en forme » des formes elles-mêmes, et par là même « mise en ordre ». On comprend qu'un tel redoublement ne soit pas, précisément en tant que redoublement, « originaire ». Donc aussi, par la même occasion, que l'interprétation de la formalisation proposée dans les *Ideen* ne le soit pas davantage.

Reste à savoir pourquoi Heidegger voit dans une telle mise en ordre un glissement du formel vers le « domaine réal ». Le texte du cours de 1920-1921 n'apporte pas de réponse expresse à cette question. Il en laisse cependant deviner quelque chose. Le dispositif de mise en ordre n'est, dans le cas du formel, « pas originaire ». Quand peut-il l'être ? Dans le cadre de la généralisation. Or la généralisation a par définition un caractère « réal ». On peut donc supposer que le dispositif de mise en ordre ne saurait être appliqué, de manière non originaire, au formel, sans que le caractère « réal » qui appartient à son domaine d'origine ne déteigne pour ainsi dire sur le formel lui-même. Plus simplement : on ne saurait mettre en ordre quoi que ce soit sans prendre ce qui est ainsi mis en ordre, malgré qu'on en ait, pour une chose.

Pour venir renforcer ce qui n'est, à ce stade, qu'une simple supposition, citons un passage des *Remarques* sur Jaspers, qui propose une appréhension de la vie facticielle sur la base du concept d'existence, lui-même indiqué formellement par le « je suis ». Dans ce contexte, l'indication formelle vise précisément à échapper à une logique de mise en ordre que Heidegger, peut-être moins prudent que dans le cadre d'un cours, n'hésite pas à qualifier de « rangement » :

[1] *Ga* 60, § 12, p. 61-62.

> … toute tentative de détermination régionale — comme celle par conséquent qui sort d'une saisie préalable et porte sur quelque chose comme le flux de conscience, le contexte du vécu — « efface » le sens du « suis » et fait du « je » un objet dont une attitude spécifique peut disposer, et qui doit *être rangé à sa place* (einzuordnenden)[1].

Le contexte de l'existence indiquée formellement par le « je suis » peut provisoirement être laissé de côté. L'important est ici que « détermination régionale » soit synonyme de « rangement », terme impliquant lui-même une réduction au rang d' « objet », terme à son tour appréhendé, précisément, comme une réduction. Car c'est bien la « détermination régionale » qui « fait du "je" un objet », lequel n' "est" donc pas, quel que soit au fond le sens que Heidegger entend en définitive lui assigner, un objet. Régionaliser, c'est ranger, donc objectiver. Cette logique se trouve confirmée quelques pages plus loin :

> Les phénomènes de la vie ne sont pourtant pas comme des pierres sur une étagère, qu'il s'agirait de classer à nouveau[2].

La logique ici à l'œuvre peut difficilement ne pas faire penser à celle que Husserl lui-même a mise au jour, il est vrai bien des années après que l'ensemble des textes cités ci-dessus aient été écrits, c'est-à-dire en 1937, dans la *Crise des sciences européennes*[3]. Disons très sommairement que cette logique, qui est celle de l'histoire de la science moderne elle-même, telle qu'elle débuta avec Galilée, se fonde sur une mathématisation non seulement de la nature, mais de la mathématisation elle-même, selon une figure du redoublement qui n'est pas sans faire penser à celle de la formalisation du formel dont procède la « région formelle » :

> Cette extension extrême d'une arithmétique algébrique déjà elle-même formelle, mais limitée, a, dans son apriorité, son emploi immédiat dans toute mathématique pure « concrètement réelle », la mathématique des « intuitions pures », et par là elle s'applique à la nature mathématisée ; mais elle s'applique également à elle-même, elle s'applique à l'arithmétique algébrique

[1] *Ga* 9, p. 30 ; trad. fr. (II) p. 7-8 (trad. modifiée).
[2] *Ga* 9, p. 38 ; trad. fr. (II) p. 15, déjà cité plus haut.
[3] Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Haag, Marinus Nijhoff, 1976 (désormais noté *Krisis*). Trad. fr. G. Granel, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard (coll. « Tel »), 1999.

> précédente, et de nouveau dans son extension à toutes ses propres multiplicités formelles ; de sorte qu'elle se trouve ainsi reliée à elle-même[1].

Élucider la relation entre la mathématisation galiléenne et moderne de la nature et la formalisation des catégories formelles en une « région formelle », donc entre deux dispositifs de redoublement, l'un mis en place par Husserl dans les *Ideen*, l'autre critiqué par le même Husserl, mais plus de vingt ans plus tard, dans la *Krisis*, appellerait de longs développements. Qu'il suffise d'esquisser la parenté entre deux structures, l'une, husserlienne, critiquée par Heidegger, l'autre, scientifique, critiquée par Husserl. Il ne s'agit, répétons-le, que d'une simple esquisse.

Dans les deux cas, un dispositif est mis en place pour rendre formellement compte de ce qui est thématiquement pris en vue (le « quelque chose en général » pour la formalisation, la « nature » pour la science moderne mathématique). Dans les deux cas, ce dispositif est formellement redoublé, le redoublement visant ici à optimiser la technicité déjà offerte, mais à un degré moins englobant, par le dispositif simple (respectivement, information des formes catégoriales dans une « région formelle », et mathématisation du mathématique lui-même sous forme de « technique de calcul », notamment au travers de la « théorie des multiplicités »)[2]. Dans les deux cas, cette optimisation conduit à un recouvrement de ce que le dispositif visait initialement à découvrir (appréhension « réale » du « sens relationnel » que mettait en lumière la formalisation, autonomisation de l'idéalité mathématique par rapport au « monde de la vie » qu'elle était censée découvrir). Bref, dans les deux cas, le dispositif de redoublement formel autonomise et, par là même, objective, voire réifie le dispositif lui-même, au point d'occulter ce qui lui donnait sens et mesure. Le dispositif se substitue à ce dont il est le dispositif. Heidegger aurait-il perçu, dès le début des années

[1] *Krisis*, § 9 g, p. 45-46 ; trad. fr. p. 53-54.

[2] *Krisis*, p. 46 ; trad. fr. p. 54. Notons qu'il y a vraisemblablement plus qu'un parallèle entre les deux dispositifs : la « théorie des multiplicités » servait, comme on l'a vu, de modèle au jeune Husserl pour penser la formalisation elle-même. La critique husserlienne de la mathématisation galiléenne de la nature serait-elle, d'un seul et même tenant, une critique de la formalisation, donc, inévitablement, une autocritique ? La référence à la « théorie des multiplicités » intervenait plus précisément, au § 70 des *Prolégomènes*, pour illustrer le projet d'une théorie des formes de théories possibles. L'autocritique, si elle existe, porterait donc moins sur la formalisation que sur le redoublement théorique qu'aurait supposé le projet dans lequel elle était censée culminer en 1901. Mais ce point, répétons-le, appellerait un développement à part, qui n'entre pas directement dans le cadre des présentes recherches.

vingt, un danger sur lequel Husserl ne sera alerté que près de vingt ans plus tard ? Cette question, comme celle de la communauté de structure ici esquissée, peut demeurer ouverte.

Quoi qu'il en soit, si Husserl, en 1937, oppose à ce danger un retour au « monde de la vie », donc à un monde qui demeure structuré par l'intentionnalité, Heidegger, en 1920-1921, y oppose une critique de l'intentionnalité même.

Mais avant d'exposer ce second ressort de la critique heideggérienne du formel, tentons d'en résumer le premier. On l'a dit, Heidegger, à l'instar de Husserl lui-même, place sur un même plan l'analyse de la formalisation des *Recherches logiques* et celle des *Ideen*. Cette fusion critique de deux ouvrages publiés à douze ans d'intervalle, et que sépare ce qu'on a coutume d'appeler le « tournant transcendantal », est à ce point complète, que Heidegger ne précise à aucun moment auquel des deux textes il se réfère. Cependant, si les *Recherches logiques* sont, dans l'économie du texte heideggérien, au service de la clarté de l'exposé, les *Ideen* fondent, quant à elles, une critique d'autant plus redoutable que, ainsi détachée de son contexte, elle semble découler du sens même de la formalisation. Car l'analyse menée dans les *Ideen* a ceci de nouveau par rapport à celle des *Recherches logiques*, qu'elle appréhende la formalisation à partir du concept de région, c'est-à-dire d'une mise en ordre hiérarchique des concepts qui, originairement, appartenait à la généralisation. Certes, dans le cadre du formel, une telle mise en ordre ne s'accomplit que d'essence à essence, c'est-à-dire dans une relation de « subordination », alors que, dans le cadre du général, elle se prolonge jusqu'à l'individu, c'est-à-dire dans une relation de « subsomption ». Reste que la logique du général déteint insensiblement sur celle du formel : celui-ci fait désormais l'objet d'une mise en ordre, qui consiste en un redoublement formel. Le formel ainsi redoublé acquiert une teneur réale. L'en épurer n'implique pas, comme le voulait le dernier Husserl, un retour au « monde de la vie », mais bien à l'intentionnalité, qui constitue le second ressort de la critique heideggérienne. Là où le premier ressort impliquait, quoique tacitement, une limitation de la critique aux *Ideen*, le second va permettre son extension à l'ensemble de la pensée de Husserl.

b) L'intentionnalité et le problème de l' « effectuation » (Vollzug)

Dans les §§ 11 à 13 du cours de 1920-1921, le mot « intentionnalité » n'est pas prononcé une seule fois. Le concept n'en est pas moins intimement pré-

sent. La « relation » (*Bezug*) constitue, avec le « contenu » (*Gehalt*) et l' « effectuation » (*Vollzug*), un triptyque censé rendre compte de « chaque expérience » en tant qu'elle est phénoménologiquement « prise au phénomène »[1], c'est-à-dire, précisément, en tant qu'elle est intentionnelle.

À ce que Heidegger nomme *Bezug* correspond, dans la pensée de Husserl, l'acte en tant qu'il est toujours caractérisé par un certain « mode de visée » ou « *mode de conscience* ». C'est ce que Heidegger appelle « le "comment" originaire dans lequel cela est expérimenté »[2]. « Cela » : à savoir le contenu, qui n'est jamais neutre, "objectif" au sens vulgaire, mais toujours appréhendé selon un certain *comment*, lequel se trouve mis en lumière par la formalisation, qui fait abstraction, précisément, de tout contenu. Reste un troisième moment, celui de l' « effectuation ». Heidegger le caractérise comme…

> … le « comment » originaire dans lequel le sens relationnel est effectué[3].

Si la « relation » est déjà un *comment*, l'effectuation est alors le *comment de ce comment*. Autrement dit, non seulement le « contenu » n'est jamais appréhendé de manière neutre, mais le mode sur lequel il est appréhendé dans la « relation de l'attitude », laquelle peut faire l'objet d'une abstraction formalisante, est lui-même effectué selon un certain mode. Par exemple, lorsque je dis « ce merle », je me rapporte à un contenu selon une catégorie formelle de la signification, le déictique (« ce »), que met en lumière la formalisation (« ce X »). Cette catégorie formelle suffit-elle cependant à rendre compte de ce rapport ? Non, car elle laisse de côté le moment de l'effectuation :

> On pourrait dire qu'une déterminité ontologico-formelle ne dit absolument rien sur le « quoi » qu'elle détermine, donc qu'elle ne préjuge de rien. Mais précisément parce que la détermination formelle est totalement indifférente du point de vue du fond (*inhlatlich*), elle est fatale à ce qui, dans le phénomène, est du côté de la relation et de l'effectuation — car elle exige un sens relationnel théorique, ou au moins l'implique. Elle dissimule le caractère *effectué* — ce qui est peut-être plus fatal encore — et se concentre unilatéralement sur le *contenu*[4].

---

[1] *Ga* 60, § 13, p. 63.
[2] *Idem.*
[3] *Idem.*
[4] *Idem.*

La formalisation « se concentre unilatéralement sur le *contenu* » : c'est-à-dire qu'elle consacre tous ses efforts à en faire abstraction — et on a vu quels efforts : distinction de la forme et de la matière, mise en variable de cette dernière, déduction de lois analytiques formelles, etc. Car si sa tâche, phénoménologique par excellence, est de mettre en lumière le *comment*, toute forme de « préjugé », autrement dit tout élément susceptible de s'immiscer dans le *comment* et d'en altérer la pureté, lui semble se situer du côté du « "quoi" ». Ce « côté » (*Seite*) est bien à première vue ce qui risquerait d'être « fatal » (*verhängnisvoll*) à une telle tâche. Lorsque je demande *comment* (ou sur quel mode) se donne, par exemple, une expression (« ce merle »), le danger est bien, en tout premier lieu, d'y substituer subrepticement la question *qu'est-ce que ?*, et de répondre par une détermination tirée du contenu même de la proposition (« animalité », « choséité », etc.). La formalisation, en mettant celui-ci en variable, permet de prévenir ce danger.

Reste que la mise en variable elle-même présente un danger. Elle est en effet une abstraction. Or l'acte même d'abstraire suppose un certain « sens relationnel », c'est-à-dire un certain *comment*, un certain mode de rapport à… Pas d'abstraction, en effet, sans un « sens relationnel théorique ». Telle est, si l'on peut dire, l'ironie du sort réservé à la formalisation : en cherchant à découvrir le « sens relationnel », elle adopte elle-même un certain « sens relationnel », dont elle recouvre ce qu'elle était censée découvrir. Le processus de mise en lumière du *comment* suppose lui-même un certain *comment* qui occulte le premier. Ou encore : une théorie du *comment* implique elle-même un *comment* théorique. On comprend alors que la formalisation soit fatale au *comment* « précisément » (*gerade*) pour les raisons qui semblaient lui permettre de le prendre en charge.

Cette objection, Husserl en était cependant parfaitement conscient. Au § 3 de l'introduction aux *Recherches logiques*, intitulé : « Les difficultés de l'analyse purement phénoménologique », il note en effet :

> Une difficulté souvent discutée qui paraît menacer dans son principe la possibilité de toute description immanente d'actes psychiques, et qui s'étend aussi, comme on s'en rend compte aisément, à la possibilité d'une doctrine phénoménologique de l'essence, consiste en ce que, dans le passage de l'effectuation naïve des actes à l'attitude réflexive, c'est-à-dire à l'effectuation des actes qui relèvent de cette attitude, les premiers actes se modifient nécessairement. Comment évaluer exactement le genre et l'étendue de cette

> modification ? Bien plus, comment pouvons-nous au fond savoir quelque chose de celle-ci, soit comme fait, soit comme nécessité d'essence[1] ?

Ce texte date de la seconde édition de 1913[2]. Husserl n'y formule-t-il pas l'objection que Heidegger lui adressera presque dans les mêmes termes près de dix ans plus tard ? Assurément : Husserl y précise bien que « l'attitude réflexive » substitue à l' « effectuation naïve des actes » une tout autre effectuation, « l'effectuation des actes qui relèvent de cette attitude » (c'est-à-dire de « l'attitude réflexive »).

Mais il y a plus étonnant encore que la lucidité de Husserl : l'absence, dans l'ensemble des *Recherches logiques*, de réponse claire à une objection que Husserl a pourtant si bien cernée. Il y a bien le § 14 de la V^e^ *Recherche*, qui répond à l'objection, que Natorp adresse à Brentano, de l'indissociabilité des actes et de leur contenu — objection à laquelle Husserl répond par la variabilité des actes se rapportant à un même contenu[3], cette variabilité étant dès lors susceptible de rendre manifeste, dans le processus même de variation, les différentes modalités du *comment* qui sont en jeu. Il y a bien également quelques aspects du problème de la réflexion sur le moi qui, au § 12 de la même *Recherche*, pourraient être réinvestis dans le problème de la réflexion sur les actes[4]. Mais le texte où Husserl est tout près de poser lui-

[1] *RL Introduction*, § 3, p. 10 ; trad. fr. p. 11 (trad. modifiée).

[2] Le texte de la première édition posait le même problème, mais de manière moins radicale (le terme d' « effectuation » n'y figurant pas) : « On connaît, en outre, l'influence perturbatrice des actes secondaires de la réflexion sur le contenu phénoménologique des actes primaires, et les modifications qui interviennent à cette occasion, non seulement peuvent échapper facilement à l'observateur peu exercé, mais sont même difficiles à apprécier pour l'observateur expérimenté » (cf. la traduction française de *RL Introduction*, qui restitue ce texte de 1901 dans les « notes annexes », p. 261 [10]^2^).

[3] *RL V*, § 14, p. 182-190 ; trad. fr. p. 182-190.

[4] *RL V*, § 12, en particulier p. 376 ; trad. fr. p. 178-179 : « Mais si nous vivons, pour ainsi dire, dans l'acte en question, si par exemple, nous nous absorbons dans l'observation d'un processus phénoménal, ou si nous nous plongeons dans un jeu de notre imagination, dans la lecture d'un conte, dans la réalisation d'une démonstration mathématique, etc., le moi, comme point de référence de l'acte effectué, n'apparaît absolument pas. La représentation du moi peut bien être "en disponibilité", surgir avec une facilité particulière, ou plutôt se constituer en représentation nouvelle ; mais c'est seulement si elle se réalise réellement et qu'elle ne fait qu'un avec l'acte en question que "nous" "nous" rapportons à l'objet, de telle manière qu'à cette mise en relation du moi corresponde alors quelque chose qui puisse être dégagé par la description. »

même la question de Heidegger, celle du *comment* non plus seulement des actes, mais de leur effectuation même, est sans doute le § 19 de la V^e^ *Recherche*. Celui-ci aborde le problème de l'attention, qui avait été largement traité, au cours de la II^e^ *Recherche*, dans son rapport avec l'empirisme[1]. Cette fois, l'attention n'est plus appréhendée dans son rapport avec les contenus réels du vécu, mais avec les actes eux-mêmes. Husserl écrit alors :

> À un autre point de vue, il faudrait, il est vrai, examiner si la préférence que nous donnons à un acte par rapport aux autres actes concomitants quand nous « vivons en lui » et que nous sommes tournés vers ses objets directement ou indirectement, ou qu'éventuellement « nous nous occupons spécialement » d'eux, si cette préférence *doit elle-même valoir comme un acte* qui, dès lors, transformerait *eo ipso* tous les actes ainsi privilégiés en actes complexes ou si, quand on parle d'attention, il ne s'agit pas bien plutôt de simples *modes d'effectuation* des actes (modes qui doivent être décrits d'une manière plus précise avec leurs particularités propres) — ce qui, sans aucun doute, est le cas[2].

Si Husserl ne traite pas ici de la réflexion phénoménologique sur les actes, mais simplement du privilège accordé à l'un d'entre eux dans le cadre d'actes fondés, il parle bien, à cette occasion, de « *modes d'effectuation* des actes » — donc, pour l'exprimer dans la langue du cours de Heidegger, du « "comment" originaire dans lequel le sens relationnel est effectué »[3]. Mais le traitement de cette dernière question, si décisive pour le problème indiqué dans l'introduction des *Recherches logiques*, n'excède pas, là encore, la simple indication.

Concluons : Husserl est parfaitement conscient, en 1913, de la teneur de l'objection que Heidegger formulera en 1920-1921 — et presque parfaitement inconséquent par rapport à la conscience qu'il en a. Inconséquence éminemment féconde sans aucun doute, puisqu'elle permet à Husserl, en un sens, et notamment, de ne pas être Heidegger — c'est-à-dire de ne pas faire de l' « effectuation » même le thème propre de sa pensée, sous le titre de « vie facticielle », puis d' « existence »[4].

---

[1] *RL II*, §§ 13-23, p. 137-166 ; trad. fr. p. 160-194.
[2] *RL V*, § 19, p. 410-411 ; trad. fr. p. 216-217.
[3] *Ga* 60, § 13, p. 63.
[4] Cette seule critique heideggérienne de la formalisation entraîne à sa suite, on le voit, une importante partie du « dossier Husserl-Heidegger ». De la mise entre parenthèses de l' « effectuation » chez Husserl, et de sa thématisation chez Heidegger,

Cette inconséquence a évidemment des conséquences. La première est, on l'a vu, que le formel procède d'une attitude théorique. La seconde découle du sens du théorique lui-même : son orientation exclusive en direction de l'objet compris comme « quelque chose en général »[1]. La troisième, qui constitue sans doute le point d'orgue de la critique heideggérienne du formel, est, précisément, l'absence, dans la formalisation, de tout dispositif permettant de prévenir cette chute au niveau de l'objet :

> La nécessité de cette règle de précaution résulte de la tendance à choir qui appartient à l'expérience de la vie facticielle, laquelle menace toujours de glisser au niveau de ce qui est de l'ordre de l'objet, et dont nous devons malgré tout faire sortir le phénomène[2].

La formalisation, justement parce qu'elle se veut transrégionale — ou, pour reprendre les termes mêmes de Heidegger cités plus haut : « précisément parce qu'[elle] est totalement indifférente du point de vue du fond » — glisse vers ce à quoi la porte la « tendance à choir qui appartient à l'expérience de la vie facticielle », donc du côté de « ce qui est de l'ordre de l'objet ».

---

pourrait être déduite une suite d'oppositions qui structureraient la relation des deux penseurs, et que, notamment et éminemment, le cours du semestre d'été 1925 (*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, *Gesamtausgabe*, Band 20, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994[3], désormais noté *Ga* 20 ; trad. fr. Alain Boutot, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, Paris, Gallimard, 2006) permettrait de préciser : phénoménologie (manquée) du vécu / phénoménologie de la vie facticielle ; « attitude naturelle » / « quotidienneté » ; essence *et* existence / essence *comme* existence ; etc. Cf. notamment J.-L. Marion, *Réduction et donation*, *op. cit.* (en particulier le traitement accordé au cours de 1925 dans le chapitre II, p. 65-118).

[1] Jean-François Courtine et Jocelyn Benoist ont conjointement montré (J.-F. Courtine (dir.), *Phénoménologie et logique*, Paris, Presses de l'École normale supérieure, 1996, respectivement p. 25-31 et p. 40 *sq.*) que le « quelque chose en général » n'est pas, dans la pensée de Husserl, pensé sur le modèle traditionnel du τι, de l'objet transcendantal = X, etc., dans l'exacte mesure où la pensée husserlienne subvertit la logique traditionnelle de la prédication, et en particulier sa référence à un noyau ontologique auquel viendraient s'agréger des propriétés. Cette démonstration permet d'affiner le sens de la critique heideggérienne. En effet, Heidegger ne pense pas davantage le « quelque chose en général » sur ce modèle classique, mais bien sur celui de la *Vorhandenheit*, modèle sous le coup de la critique duquel, en revanche, tombe bien le « quelque chose en général » husserlien, dont le mode de disponibilité constante devient patent, notamment, dans la mise en variables dont il peut faire l'objet.

[2] *Ga* 60, § 13, p. 64.

Comment prévenir cette tendance ? En faisant plus qu'être « indifférent du point de vue du fond » — c'est-à-dire en substituant à l' « indifférence » une attitude éminemment alerte, qui se fonde sur la « règle de précaution » dont parle ici Heidegger. Mais quelle est cette règle de précaution ? Elle n'est autre que l'indication formelle :

> Comment ce préjugé (*Präjudiz*), littéralement ce pré-jugé (*Vorurteil*), peut-il être prévenu ? C'est précisément ce que fait l'*indication formelle*. En tant que moment méthodique, elle appartient à l'explication phénoménologique elle-même[1].

L'indication formelle vient ainsi se substituer à l'approche simplement formelle de la question phénoménologique du *comment*.

Cette substitution se lit d'abord à même celle que subit, dans le cours de 1920-1921, la détermination de l' « historique ». On l'a vu : au § 11, l' « historique » est déterminé comme « ce qui devient temporellement et qui, comme tel, est passé » (*das Zeitlich-Werdende und als solches vergangen*)[2] ; au § 13, comme « "ce qui devient dans le temps" » (*„ein Werdendes in der Zeit"*)[3]. Dans le premier cas, on avait une détermination universelle, dans le second, on obtient une indication formelle. De la première à la seconde proposition, c'est l'inférence de *Zeitlich-Werdende* à *vergangen* qui disparaît. L'inférence supposait en effet de savoir ce que signifie la détermination : « ce qui devient temporellement », et, sur la base de ce savoir et de lui seul (« comme tel », *als solches*), d'en déduire une nouvelle détermination (« passé », *vergangen*). De l'indication formelle, en revanche, on ne déduit rien :

> « Temporel » est encore provisoirement pris dans un sens totalement indéterminé, on ne sait pas de quel temps on parle[4].

Nulle inférence du « temporel » à autre chose que lui-même : si « temporel » demeure bien une détermination, son caractère déterminant, en revanche, lui est retiré — retrait figuré par l'usage des guillemets qui, au § 13, entourent le syntagme *„ein Werdendes in der Zeit"*. La détermination indiquée formellement est, si l'on veut, une détermination non déterminante, c'est-à-dire une

[1] *Ga* 60, § 13, p. 63-64.
[2] *Ga* 60, § 11, p. 55.
[3] *Ga* 60, § 13, p. 64.
[4] *Ga* 60, § 13, p. 65.

détermination dont le « sens » est tenu pour « totalement indéterminé ». Mais que lui reste-t-il de la formalisation ? Tout ce qui en faisait la vertu :

> Pourquoi [l'indication formelle] se nomme-t-elle « formelle » ? Le formel est quelque chose qui se situe au niveau de la relation. L'indication formelle doit indiquer d'avance la relation du phénomène — dans un sens négatif il est vrai, en quelque sorte à titre d'avertissement ! Un phénomène doit être donné de telle sorte que son sens relationnel soit tenu en suspens[1].

Le formel se situait « au niveau de la relation », c'est-à-dire du *comment*. Mais ce *comment* se trouvait lui-même saisi sur un mode théorique. L'indication formelle en prend acte. Au lieu de prétendre saisir le *comment*, elle dénonce comme impropre son propre mode de saisie, et pointe du doigt sa propre impropriété. Elle « indique », sur un mode « négatif », que, à un stade où le *comment* est appréhendé sur un mode qui *n'*est *que* formel, le *comment n'*est justement *pas encore* saisi. Mais ce faisant, elle indique aussi une positivité encore à venir — celle de l' « effectuation » même du phénomène, c'est-à-dire du sens qui est le sien au sein même de la « vie facticielle » : « Notre chemin part de la vie facticielle, dont est obtenu le sens du temps[2]. »

La détermination s'enracine ainsi dans le déterminé. Sur quel mode ? Sur un mode qui se laisse cerner d'abord négativement comme non universel :

> Ce qu'ont en commun la formalisation et la généralisation, c'est qu'elles se rattachent au sens d' « universel », tandis que l'indication formelle n'a rien à voir avec l'universalité[3].

Universel signifie soit général soit formel. L'indication formelle ne se laisse reconduire ni à la régionalité du général, ni à l'illusion de transrégionalité du formel. Cependant, elle constitue bien une modification de ce dernier. Cette modification reposerait-elle dans la déchéance du statut universel du formel ? Celui-ci serait-il, dans l'indication formelle, reconduit à tout ce qui, sous le titre d' « effectuation » ou de « vie facticielle », semblait, du moins à en croire la tradition, ne pouvoir être déterminé qu'à hauteur de surplomb ? Mais comment reconduire le formel à hauteur d'homme, là où humanité signifie « vie facticielle » ? Ou derechef : sur quel mode la détermination s'enracine-t-elle dans le déterminé ? Réponse : sur un mode indicatif. Com-

[1] *Ga* 60, § 13, p. 63-64.
[2] *Ga* 60, § 13, p. 65.
[3] *Ga* 60, § 12, p. 59.

http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2013 ULg BAP

ment cette « indication » s'opère-t-elle ? C'est ce qui ne pourra devenir clair qu'une fois élucidé le rapport que l'indication formelle entretient non plus cette fois avec la formalisation, mais avec le concept d'indication.

Récapitulons. L'intentionnalité, Heidegger la comprend à partir du triptyque : relation, contenu, effectuation. Le *comment* de la relation à un contenu, la formalisation a à charge de le mettre en lumière. Elle substitue alors à l'effectuation « naïve » des actes leur effectuation « réflexive ». Cependant, l'effectuation est elle-même toujours structurée par un certain *comment*. Substituer un mode d'effectuation à un autre, c'est inévitablement substituer un *comment* à un autre. Une réflexion sur le *comment* implique un *comment* réflexif, et par suite théorique. Cette objection, que Husserl énonce en toutes lettres dans l'introduction aux *Recherches logiques*, ne trouve pourtant jamais, dans l'ensemble de ces mêmes *Recherches logiques*, de réponse thématique. Heidegger y répond par un retour à l'effectuation primaire, c'est-à-dire à la vie facticielle. C'est ce retour que doit permettre l'indication formelle qui, en enracinant la détermination dans le déterminé, se borne à indiquer ce dernier. Après la critique heideggérienne du formel, il convient donc d'examiner celle du concept d'indication, dont l'expression la plus aboutie est à chercher, on l'a dit, dans des textes contemporains de la rédaction de *Sein und Zeit*, et plus essentiellement encore dans *Sein und Zeit* lui-même.

4. L'indication et la détermination différée

Le concept d'indication, Heidegger ne le critique pas sous ce titre, mais sous celui, à peu de chose près synonyme pour Husserl, de signe. Cette critique se rencontre au § 17 de *Sein und Zeit*, où Heidegger fait référence, en note, à un texte des *Recherches logiques* qui en traite de manière canonique : « Pour l'analyse du signe et de la signification cf. *ibid.* [c'est-à-dire *Recherches logiques*], t. II, I^re^ Recherche[1]. »

L'analyse du concept de signe s'inscrit, dès les tout premiers paragraphes de la *Recherche logique I*, sous l'horizon d'une détermination de la notion d'expression. Elle induit une corrélation de termes qui appartiennent au contraire, dans la pensée de Heidegger, à des domaines bien distincts : signe (*Zeichen*), expression (*Ausdruck*), signification (*Bedeutung*), indice (*Anzeichen*), indication (*Anzeige*). Rappelons très sommairement comment le § 1 de la I^re^ *Recherche* permet de les articuler.

[1] *SuZ*, § 17, p. 77, n. 1.

Une expression a toujours une signification. Il lui arrive également d'être, pour l'interlocuteur auquel elle s'adresse, un signe (ou indice) des pensées du locuteur. Cependant, toute expression n'est pas un signe, ni tout signe une expression : une expression demeure une expression, c'est-à-dire a une signification, même si elle ne s'adresse à personne ; et un signe indique bien quelque chose, même si ce quelque chose n'est pas la pensée d'un locuteur. Expression et signe sont ainsi dans un rapport de recouvrement partiel[1]. C'est ce rapport qui explique l'importance que Husserl attache, au début d'une recherche intitulée *Expression et signification*, à l'analyse du concept de signe.

Ce dernier concept est d'abord analysé, au § 2, en dehors de tout recouvrement avec le concept d'expression. C'est à cette occasion que le sens du mot « indication » (*Anzeige*), déjà employé au § 1, se trouve fixé :

> Des deux concepts attachés au mot *signe*, considérons celui de *l'indice*. Le rapport existant ici, nous l'appelons *indication* (Anzeige)[2].

L'indication nomme ainsi le rapport existant entre un indice et ce dont il est l'indice. Elle est en quelque sorte le « ce dont… » lui-même. Cette relation, Husserl la définit en ces termes :

> … des objets ou des états de choses quelconques de la réalité desquels quelqu'un a une connaissance actuelle, lui indiquent la réalité de certains autres objets ou états de choses, en ce sens que la conviction de l'existence

[1] On serait peut-être tenté de fonder sur ce rapport de recouvrement partiel la distinction des termes « signe » et « indice » : dans le cas où il y aurait recouvrement avec le concept d'expression, on parlerait plus volontiers de signe ; dans le cas contraire, on parlerait plutôt d'indice. La distinction semble amorcée par la phrase : « C'est-à-dire que les signes au sens *d'indices (Anzeichen)* (signe distinctif, marques, etc.), *n'expriment rien*… ». Mais la fin de cette même phrase en compromet la possibilité : « …à moins qu'ils ne remplissent, *outre* la fonction d'indiquer, une fonction de signification » (*RL I*, § 1, p. 23 ; trad. fr. p. 27). C'est ce que viendra confirmer par exemple le § 7, où Husserl écrit : « Si l'on jette un coup d'œil d'ensemble sur cette connexion, on s'aperçoit aussitôt que toutes les expressions fonctionnent dans le discours *communicatif* comme *indices* (Anzeichen) » (*ibid.*, § 7, p. 33 ; trad. fr. p. 38). Quant au terme de « signe », Husserl l'emploie le plus souvent comme terme générique, qui se divise alors en « expressions figurant dans la conversation vivante » (qui possèdent, à cette occasion seulement, la fonction de signe) et « indices » (qui sont toujours des signes) — ce que viendrait confirmer le titre même du § 1 : « Un double sens du terme signe » (*ibid.*, § 1, p. 23 ; trad. fr. p. 27).

[2] *RL I*, § 2, p. 24 ; trad. fr. p. 28.

> des uns est vécue par lui comme motif (j'entends un motif non évident), entraînant la conviction ou la présomption de l'existence des autres[1].

L'analyse husserlienne de l'indication s'articule autour de la notion de « motif ». Husserl prend soin de préciser : « (j'entends un motif *non évident*) ». Car un motif évident fonderait « *l'acte de démontrer* », dont doit être distingué « *l'acte de renvoyer* »[2]. Qu'ont en commun ces deux actes ? D'être structurés par un « *parce que* »[3]. Cette commune structure formelle recouvre cependant, dans le cas de la démonstration, « une certitude entière »[4], alors qu'elle ne s'applique, dans le cas de l'indication, qu'à une « association des idées »[5]. Par exemple, les « os de fossiles » ne démontrent pas « l'existence d'animaux antédiluviens », mais ils en sont les « signes »[6]. Inversement, l'angle droit d'un triangle rectangle est plus que le signe de l'égalité du carré de la longueur de l'hypoténuse et de celle des deux autres côtés. Dans le premier cas, le signe motive par association « la conviction ou la présomption de l'existence » de ce dont il est le signe ; dans le second, les prémisses motivent avec certitude la conclusion. Indiquer, ce n'est ainsi motiver que par association. Qu'est-ce qui se trouve ainsi motivé ? Le passage d'un « objet ou état de chose » à un autre. C'est précisément cette identification des termes du rapport signifiant à de simples « objets ou états de choses » qui va faire l'objet de la critique de Heidegger.

Cette critique, on l'a dit, est menée au § 17 de *Sein und Zeit*. L'objectif de ce texte est, dans le cadre de l'analyse de la mondanéité, de contester que le rapport de renvoi qui caractérise formellement la significativité puisse être pensé sur le modèle du signe : donc que l'être d'un ustensile quelconque, par exemple d'un marteau, puisse être compris à partir de l'être d'un ustensile ayant fonction de signe, par exemple de la « flèche rouge pivotante (…) placée sur les automobiles »[7]. Pour prévenir cette confusion, Heidegger, qui se réfère au texte husserlien, et va même jusqu'à en reprendre l'exemple du « nœud au mouchoir »[8], analyse l'être-signe du signe, pour lui contester l'être-chose que lui attribuait Husserl :

---

[1] *RL I*, § 2, p. 25 ; trad. fr. p. 29.
[2] *RL I*, § 3, p. 25 ; trad. fr. p. 30.
[3] *RL I*, § 2, p. 25 ; trad. fr. p. 29, et § 3, p. 28 ; trad. fr. p. 33.
[4] *RL I*, § 3, p. 26 ; trad. fr. p. 31.
[5] *RL I*, § 4, p. 29 ; trad. fr. p. 33.
[6] *RL I*, § 2, p. 24 ; trad. fr. p. 28.
[7] *SuZ*, § 17, p. 78.
[8] *RL I*, § 2, p. 24 ; trad. fr. p. 28 : « Les signes mnémoniques également, comme le nœud au mouchoir dont l'usage est populaire, comme les monuments, etc., sont de ce

> Un signe n'est pas une chose qui se tient dans une relation montrante à une autre chose, mais un ustensile qui rehausse expressément une ustensilité dans la circonspection de telle manière que s'annonce du même coup le caractère mondain de ce qui est sous la main[1].

Par opposition à un ustensile quelconque, par exemple un marteau, qui ne fait que renvoyer au monde d'ustensilité au sein duquel il s'inscrit, un signe le « rehausse expressément » (*ausdrücklich… hebt*). Cette distinction de l'étant simplement sous la main et du signe, comme d'ailleurs celle de ce qui est « pris pour signe » et de ce qui est « institué comme signe »[2], peuvent ici être laissées de côté. L'important est que le signe, loin de renvoyer à une chose, ne fait signe, sur un mode exprès, que vers le monde d'ustensilité qui lui donne sens — par exemple, pour le « nœud au mouchoir », l'horizon de préoccupation au sein duquel il s'inscrit et qui, lui, n'est rien de réal. Mais si un signe n'est pas le renvoi d'une chose à une chose, que devient, dans *Sein und Zeit*, le concept husserlien de signe ?

On aura beau arpenter *Sein und Zeit* de long en large, on ne trouvera qu'un seul concept qui réponde rigoureusement à la définition husserlienne du signe comme renvoi d'une chose à une chose : il s'agit du concept d'apparition (*Erscheinung*), qui n'est analysé au § 7 de *Sein und Zeit*, comme dans ses « lieux parallèles », que pour être tout aussitôt exclu de la méthode phénoménologique. Alors que le phénomène se définit canoniquement comme « le *se-montrant-de-soi-même* » (*das* Sich-an-ihm-selbst-zeigende)[3], l'apparition, en revanche, ne se définit que comme « l' "indice" de quelque chose qui, lui, *ne* se montre *pas* » (*… etwas »indizieren«, was sich selbst* nicht *zeigt*)[4]. Bien entendu, l'apparition, pour pouvoir indiquer quoi que ce soit, doit se « fonder » (*... auf dem Grunde*) sur un phénomène, c'est-à-dire sur quelque chose qui *se* montre[5]. Mais ce phénomène, loin d'être appréhendé dans sa propre monstration originaire, est indexé à ce qui ne se montre pas, et qui, comme apparition, occupe paradoxalement le premier plan.

---

nombre ». *SuZ*, § 17, p. 81 : « Un exemple que tout le monde connaît est le "nœud au mouchoir", pris comme signe mnémonique ».

[1] *SuZ*, § 17, p. 79-80.

[2] *SuZ*, § 17, p. 80.

[3] *SuZ*, § 7A, p. 28.

[4] *SuZ*, § 7A, p. 29.

[5] *Idem.* Pour toute cette analyse, on se reportera au texte de Jean-François Courtine, « Le préconcept de la phénoménologie et la problématique de la vérité dans *Sein und Zeit* », in *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990, p. 249-279.

L'analyse heideggérienne du concept d'apparition et celle, husserlienne, du concept de signe, peuvent alors être superposées terme à terme. Ce que Husserl, au § 2 de la I^re^ *Recherche*[1], nommait, dans un langage qu'il empruntait à la théorie de la connaissance, « une connaissance *actuelle* », ou « la *conviction de l'existence des uns* », pourrait très bien recouvrir, dans un langage phénoménologique, « le *se-montrant-de-soi-même* », c'est-à-dire le « phénomène », sur lequel se fonde, pour le dépasser, toute apparition. Ce que Husserl appelait, dans un langage emprunté cette fois à la psychologie, « *motif* », ne serait alors rien d'autre que cette « fondation » même. Enfin, « la *réalité de certains autres objets ou états de choses* », ou encore « la *conviction ou la présomption de l'existence des autres* », correspondraient, au § 2 de la I^re^ *Recherche*, à ce que la méthode phénoménologique du § 7 de *Sein und Zeit* nomme « quelque chose qui, lui, *ne* se montre *pas* ». Simple ressemblance formelle ?

Peut-être pas seulement. Car ce qui est fustigé dans la critique heideggérienne du concept husserlien de signe — à savoir le renvoi strictement ontique d'une chose à une chose — l'est, presque exactement dans les mêmes termes, dans l'analyse du concept d'apparition :

> *Apparition*, en revanche, veut dire un rapport de renvoi ontique interne à l'étant lui-même (*einen seienden Verweisungsbezug im Seienden selbst*)[2]…

Dans l'apparition, rien n'excède jamais l'étant. L'insistance de Heidegger sur ce point est telle, que le texte allemand redouble le mot « étant » : littéralement, il s'agit d'un « rapport de renvoi étant interne à l'étant lui-même ». Non seulement l'apparition se définit comme renvoi de l'étant à l'étant, mais ce renvoi lui-même est pensé comme étant. Mais qu'est-ce qu'un renvoi « étant » ? Un renvoi qui est pensé sur le modèle de l'étant, c'est-à-dire sur le modèle du « quelque chose en général », dont dépend, aux yeux de Heidegger, le formel au sens husserlien, auquel sera d'ailleurs reconduit, au § 17, le concept de renvoi[3]. Qu'est-ce alors qu'un renvoi pensé sur le modèle de l' « étant » ? Rigoureusement, rien. L'apparition n'est guère plus qu'un concept : si quoi que ce soit était susceptible de lui correspondre phénoménalement, Heidegger ne serait évidemment pas autorisé à la bannir purement et simplement du domaine phénoménologique. Certes, les exemples ne manquent pas qui, au § 7 de *Sein und Zeit*, avèrent apparemment la réalité

[1] Cf. *RL I*, § 2, p. 25 ; trad. fr. p. 29, déjà cité plus haut.
[2] *SuZ*, § 7A, p. 31.
[3] *SuZ*, § 17, p. 77.

phénoménale de ce que l'on entend communément par « apparition » : notamment les « apparitions à caractères pathologiques » (*„Krankheitserscheinungen"*)[1]. Mais ces exemples ne font précisément qu'illustrer un concept qui, lorsqu'il fera l'objet, au § 17, d'une destruction phénoménologique, sera pensé non plus comme apparition (donc comme renvoi ontique de l'étant à l'étant), mais comme signe (c'est-à-dire comme renvoi ontologique d'un étant à l'horizon de préoccupation qui lui donne sens). On pourrait le démontrer à partir d'un examen minutieux de la lettre même du § 7. Mais l'interchangeabilité des exemples y suffit déjà amplement.

Les exemples du § 7 et ceux du § 17 ne viennent pas illustrer, les uns, le concept d'apparition, les autres, le concept de signe. Tous viennent illustrer la même chose : à savoir ce qui est pensé improprement comme apparition, et proprement comme signe. Par exemple, ce n'est qu'improprement que les « apparitions à caractères pathologiques » renvoient à « des troubles qui, eux, ne se montrent pas » ;[2] proprement pensées, elles renverraient à l'horizon de préoccupation où santé et maladie prennent sens pour un Dasein entendu comme vivant. Inversement, le « nœud au mouchoir » pourrait tout à fait être interprété comme simple apparition de telle ou telle tâche à accomplir, donc comme renvoi ontique de l'étant « nœud au mouchoir » à l'étant « lettre de untel à laquelle je dois répondre », « feuille d'impôts à remplir et renvoyer au Trésor Public », etc. Bref, le « nœud au mouchoir » n'a en lui-même aucun privilège ontologique sur les « apparitions à caractères pathologiques », privilège qui ferait du premier un signe, des secondes une apparition. Ils impliquent formellement une même situation phénoménologique, qui peut proprement (au § 17) ou improprement (au § 7 ou dans la I^re^ *Recherche*) être explicitée. Le concept de signe est, au § 17, la destruction de ce que le § 7 appréhendait encore improprement, pour l'écarter, comme simple apparition.

Dès lors, est-il besoin de préciser que le concept d'indication, Heidegger ne le comprendra pas à partir de son interprétation husserlienne, c'est-à-dire du concept d'apparition ? Le penserait-il alors à partir de la correction qu'il y apporte au § 17 de *Sein und Zeit*, c'est-à-dire du concept de signe proprement entendu ? Pas davantage.

L'indication, Heidegger la pense, certes implicitement, mais non moins clairement, à partir du concept de phénomène, c'est-à-dire de ce qui *se* montre — étant entendu qu'une telle monstration admet une modalisation au futur :

[1] *SuZ*, § 7A, p. 29.
[2] *SuZ*, § 7A, p. 29.

> Derrière les phénomènes de la phénoménologie il n'y a essentiellement rien d'autre mais ce qui deviendra phénomène peut parfaitement être en retrait. Et c'est justement parce que les phénomènes *ne* sont d'abord et le plus souvent *pas* donnés que la phénoménologie répond à un besoin. Le concept d'être-occulté est la contrepartie de celui de « phénomène »[1].

Cette seule citation appellerait un long développement sur les déclinaisons possibles du « concept d'être-occulté »[2], ce qui conduirait au concept de destruction[3]. Mais elle appellerait, peut-être plus profondément encore, un traitement thématique de la notion de négation, également décisive pour la bonne intelligence du concept d'indication formelle — nous y reviendrons. Avant cela, qu'est-ce que le concept de phénomène nous apprend, fût-ce indirectement, sur la notion même d'indication ? L'ensemble pourrait tenir dans ce bref syntagme : « ce qui deviendra phénomène » (*das, was Phänomen werden soll*). « Ce qui deviendra phénomène » n'est pas, à l'instar de l'apparition, ce qui « *ne* se montre *pas* », mais bien ce qui se *montrera*. Le phénomène peut se modaliser en une monstration encore à venir.

Tel est nécessairement le cas lorsque la phénoménologie est comprise comme ontologie, c'est-à-dire comme phénoménologie de ce qui, d'abord et le plus souvent, demeure en retrait :

> Qu'est-ce qui, de par son essence, constitue le thème *nécessaire* d'une monstration *expresse* ? Manifestement quelque chose qui, d'abord et le plus souvent, *ne* se montre justement *pas*, qui, à la différence de ce qui se montre d'abord et le plus souvent, est *en retrait*[4]…

Ici, le *ne… pas* n'est nullement celui de l'apparition : la négation appartient à un présent gros d'une positivité encore à venir. Cet avenir est celui de la monstration phénoménologique qui, ainsi suspendue à un *pas encore*, n'excède nullement les limites strictes de la méthode phénoménologique,

---

[1] *SuZ*, § 7A, p. 36.
[2] Cf. *SuZ*, § 7A, p. 36.
[3] Sur ce point, nous renvoyons également à J.-F. Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 260 *sq.* Pour une genèse de la notion de destruction à partir de la pensée de Luther, cf. C. Sommer, *Aristote, Luther, Heidegger. Les sources aristotéliciennes et néo-testamentaires d'Être et Temps*, Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 2005. Pour une genèse de cette même notion à partir d'un débat avec Natorp, cf. S.-J. Arrien, « Natorp et Heidegger : une science originaire est-elle possible ? », in S. Jollivet et C. Romano (dir.), *Heidegger en dialogue*, Paris, Vrin, 2009, p. 111-129.
[4] *SuZ*, § 7C, p. 35.

mais qui, montrant ce qui se montre tel qu'il se montre, doit le montrer précisément selon les modalités du *pas encore*. La phénoménologie doit indiquer.

Cette interprétation du concept d'indication comme détermination à venir, le traité de 1927 ne la thématise à aucun moment. Cependant, la reconstruction qu'il en autorise trouve sa confirmation dans le cours du semestre d'hiver 1920-1921. Le jeune Heidegger note en effet :

> « Temporel » est encore provisoirement pris dans un sens totalement indéterminé, on ne sait pas du tout de quel temps on parle. (…) Le chemin est ainsi inversé. Nous devons plutôt demander : quelle est originairement, dans l'expérience de la vie facticielle, la temporalité[1] ?

« Temporel » se rattache ici au syntagme : « ce qui devient dans le temps », lequel indique formellement le sens de « historique ». Cette indication formelle est bien, en tant que formelle, une détermination. Cependant, en tant qu'indication, elle est prise « dans un sens totalement indéterminé ». Dans l'indication formelle, le formel est ainsi une détermination dont le dispositif indicatif en suspend le caractère déterminant. Bien entendu, une telle mise en suspens est elle-même suspendue à une « inversion du chemin », laquelle consiste à obtenir la détermination de cela même qu'elle détermine, à savoir « l'expérience de la vie facticielle ». Cependant, tant que le chemin n'est pas inversé, c'est-à-dire tant que la détermination conserve une priorité sur ce qu'elle détermine, le formel demeure indicatif. Indiquer, c'est ainsi différer la détermination, c'est-à-dire la frapper d'une indétermination qui ne pourra être levée qu'une fois atteint le déterminé lui-même.

Cette interprétation de l'indication comme détermination différée, ou plus exactement comme « différance »[2] de la détermination, est certes très éloignée de la définition canonique qu'en donne Husserl au début de la I^re^ *Recherche*. Elle est pourtant singulièrement proche de celle, moins canonique sans doute, mais manifestement décisive pour Heidegger, que l'on

[1] *Ga* 60, § 13, p. 65.

[2] Une telle interprétation du concept d'indication, que Heidegger place au centre de sa réflexion sur la détermination, impliquerait assurément une discussion détaillée de la critique que Derrida, auquel nous empruntons de manière strictement fonctionnelle le terme, mais non le concept, de « différance », adresse à Heidegger. Une telle discussion, qui ferait l'objet d'un développement à part entière, ne saurait cependant entrer dans le cadre de nos présentes recherches, qui ne peuvent malheureusement qu'en indiquer ici une nouvelle voie, manifestement ouverte par le concept d'indication formelle.

trouve dans la même I^re^ *Recherche*, ainsi que dans la VI^e^, au sujet des « expressions essentiellement occasionnelles ». Voici la définition qu'en donne Husserl au § 26 de la I^re^ *Recherche* :

> … nous nommons essentiellement subjective et occasionnelle, ou, sans plus, *essentiellement occasionnelle*, toute expression à laquelle appartient un groupe présentant une unité conceptuelle de significations possibles, de telle manière qu'il soit essentiel pour cette expression d'orienter à chaque fois sa signification actuelle suivant l'occasion, suivant la personne qui parle ou sa situation. C'est seulement eu égard aux circonstances de fait de l'énonciation que peut, en général, se constituer ici pour l'auditeur une signification déterminée parmi les significations connexes[1].

Font ainsi partie des expressions essentiellement occasionnelles toutes les expressions qui ont une signification indicative : les pronoms personnels, les démonstratifs, les adverbes de temps et de lieu, etc. Ce texte de la I^re^ *Recherche* laisse encore le champ libre à une importante équivoque, que lève celui de la VI^e^ *Recherche* : nous verrons laquelle. Cependant, il dégage avec une grande clarté le caractère essentiellement indicatif de ces expressions :

> … nous savons [que le pronom personnel *je*] est un mot, et un mot par lequel toute personne qui parle se désigne elle-même. Mais la représentation conceptuelle ainsi éveillée n'est pas la signification du mot *je*. Sans quoi nous devrions pouvoir simplement substituer à *je* les mots : *toute personne qui en parlant se désigne elle-même*. Manifestement, cette substitution conduirait à des expressions non seulement insolites, mais encore ayant une signification différente. Par exemple, si, au lieu de *je suis content*, nous voulions dire : *toute personne qui en parlant se désigne elle-même est contente*. La *fonction de signification* universelle du mot *je* est de désigner chaque fois celui qui parle, mais le concept par lequel nous exprimons cette fonction n'est pas le concept qui constitue immédiatement et par lui-même la signification[2].

Une expression essentiellement occasionnelle a une signification indicative, qui peut être explicitée en une « représentation conceptuelle ». Cependant, l'explicitation ne saurait ici se substituer à l'indication qu'elle explicite. L'indication, loin de tenir à une insuffisante précision de l'expression, est au contraire essentielle à la signification :

[1] *RL I*, § 26, p. 81 ; trad. fr. p. 93.
[2] *RL I*, § 26, p. 82 ; trad. fr. p. 94.

> Il ne s'agit manifestement pas ici d'une plurivocité contingente mais inévitable, qu'on ne saurait éliminer dans les langues par aucune disposition artificielle ni par aucune convention[1].

Mais comment penser une telle signification ?

C'est à ce stade que la VI^e^ *Recherche* apporte un indispensable complément à la I^re^. Le lecteur de cette dernière pouvait encore croire que la signification des expressions essentiellement occasionnelles résidait, précisément, dans l'occasion, c'est-à-dire dans l'intuition de ce qui, en elle, se trouvait indiqué. Dans ce cas, lorsque, par exemple, une personne nommée Jean dit : *je suis heureux*, la signification de *je* aurait résidé dans l'intuition de la personne de Jean. La VI^e^ *Recherche*, dont les premiers paragraphes visent précisément à nier que la signification puisse reposer dans l'intuition, laquelle n'a d'autre fonction que celle de remplissement, distingue radicalement la signification indicative de l'intuition qui la détermine :

> Je dis *ceci* et je vise, ce faisant, le papier qui se trouve devant moi. Sa relation à *cet* objet, c'est à la perception que ce petit mot la doit. Mais la signification ne réside pas dans cette perception elle-même. Quand je dis *ceci*, je ne me contente pas de percevoir ; mais, *sur la base de cette perception, un nouvel acte s'édifie qui se conforme à elle et dépend d'elle dans sa différence, l'acte de viser ceci. C'est dans cette intention déictique* (hinweisenden)*, et en elle seule, que réside la signification*[2].

L'indication est elle-même, et sans reste, toute la signification d'une expression essentiellement occasionnelle. L'intuition qui lui sert de fondement n'est en aucun cas porteuse de signification. Mais alors, quel rôle revient à l'intuition ? Celui d'une détermination :

> L'intervention de l'intuition a, dès lors, pour effet que ce quelque chose de commun, quoiqu'il soit dans son abstraction l'élément indéterminé de la signification, se détermine[3].

L'intuition n'apporte pas une signification à une expression occasionnelle qui en serait en elle-même dépourvue, mais elle permet de convertir la signification indéterminée de cette expression en une signification déterminée. Par exemple, lorsque Jean dit : *je suis heureux*, « Jean » n'est pas la signification

[1] *RL I*, § 26, p. 80 ; trad. fr. p. 92.
[2] *RL VI*, § 5, p. 18 ; trad. fr. p. 33.
[3] *RL VI*, § 5, p. 18 ; trad. fr. p. 32-33.

du mot *je*, mais l'intuition de Jean détermine la signification de *je*, qui est indicative. Non pas que la signification de l'indication réside, à l'inverse, dans son indétermination même. La représentation indéterminée de *je* serait : « toute personne qui en parlant se désigne elle-même », et on a vu l'insubstituabilité de cette représentation et de l'indication. C'est pourquoi Husserl précise :

> L'on ne doit pas confondre le caractère général de l'indiquer actuel comme tel avec la représentation indéterminée d'une indication quelconque[1].

La signification de l'indication ne réside ainsi ni dans sa représentation indéterminée, ni dans sa détermination intuitive, mais dans le mouvement même de passage de l'une à l'autre, c'est-à-dire dans l'acte de viser.

Cet usage du concept d'indication correspond-il à la définition de l'indication donnée dans les premiers paragraphes de la I^re^ *Recherche*, c'est-à-dire au renvoi d'une chose à une autre chose, disqualifié, et on a vu comment, dès le § 7 de *Sein und Zeit* ? Apparemment oui : *je* renvoie à « Jean », *ici* à « dans le jardin », etc. Cependant, Husserl, lorsqu'il traite des expressions essentiellement occasionnelles, ne parle à aucun moment en termes de « chose », mais d' « indétermination » et de « détermination ». On peut fort bien y substituer, après coup, les termes du § 2 de la I^re^ *Recherche* ; mais il s'agira, précisément, d'une substitution, qui n'aura pour elle que la supposée cohérence d'ensemble des *Recherches logiques*. Si l'on s'en tient, au contraire, à la lettre même du § 26 de la I^re^ *Recherche* et du § 5 de la VI^e^ *Recherche*, on observe une rigoureuse concordance du concept d'indication qui y est développé et de celui que Heidegger, critiquant le § 2 de la I^re^ *Recherche*, entend lui substituer : à savoir celui d'une « différance » de la détermination.

Reprenons. Qu'est-ce, à ce stade, que l'indication formelle ? Elle est, si l'on veut, Husserl corrigé par Husserl. En elle, la formalisation husserlienne est corrigée par l'indication husserlienne du § 2 de la I^re^ *Recherche*, elle-même corrigée par l'indication husserlienne du § 26 de la même *Recherche*, et du § 5 de la VI^e^ *Recherche*. Autrement dit, le *comment* théorique qui caractérise le formel est corrigé par le caractère de renvoi de l'indication, dont le mode d'être, rigoureusement ontique ou réal, est à son tour corrigé par la « différance » inhérente à l'indication comprise comme relation déictique de l'indéterminé et du déterminé. Reste alors à savoir ce que Husserl corrigé par Husserl devient dans *Sein und Zeit* de Heidegger.

[1] *RL VI*, § 5, p. 19 ; trad. fr. p. 33.

5. L'indication formelle dans *Sein und Zeit*

a) Le « je » et l'indication formelle

Le premier paragraphe de *Sein und Zeit* qui traite thématiquement, quoique de manière assez elliptique, de l'indication formelle est le § 25, intitulé : *Der Ansatz der existenzialen Frage nach dem Wer des Daseins*, « L'esquisse de la question existentiale du qui du Dasein ». Pourquoi avoir attendu vingt-cinq paragraphes, soit plus de cent pages, pour aborder ce point méthodologiquement décisif au début des années vingt ? Parce que c'est à ce stade seulement qu'est posé le problème de l'être du je. Dans ce cas, la question rebondit : pourquoi le concept d'indication formelle est-il spécialement requis dans ce cadre problématique ?

La réponse à cette question est au fond assez simple : le « je » est couramment tenu pour ce qui, par excellence, est « évident » (*evident*), « indubitable » (*unbezweifelbar*), car supposé faire l'objet d'une « donation » (*Gegebenheit*) ayant le statut éminent d'une « autodonation » (*Selbstgebung*)[1]. Le « je » doit se donner lui-même à lui-même dans « une réflexion simplement percevante » (*eine schlicht vernehmende Reflexion*)[2]. Bref, le « je » est censé se caractériser par cette donation évidente dont Heidegger, dans ses *Remarques* sur Jaspers, avait déjà, sous le titre de « ce qui est là », mis en doute la possibilité, pour lui substituer, sous celui de « ce qui est toujours déjà là », la méthode de l'indication formelle préparatoire à la destruction historique. Dans quelle mesure cette méthode se trouve-t-elle réinvestie dans le texte de 1927 ?

Heidegger commence par jeter le doute sur le « ça va de soi » auquel confine l'évidence de la donation du « je » :

> Le ça va de soi ontique (*die ontische Selbstverständlichkeit*) de cet énoncé : je suis celui qu'est chaque fois le Dasein, ne doit pas induire à croire que la voie d'interprétation ontologique de ce qui est ainsi « donné » soit, sans risque de mésentente possible, toute tracée[3].

---

[1] *SuZ*, § 25, p. 115.
[2] *SuZ*, § 25, p. 115. Dans notre étude de ce § 25, nous laisserons résolument de côté la critique, à peine voilée, de l'ego transcendantal husserlien qui s'y développe, et qui a déjà été très largement étudiée par les commentateurs de Heidegger.
[3] *SuZ*, § 25, p. 115.

Au détour de cette simple phrase, une première surprise : le « ça va de soi ontique » ne s'attache pas à l'un des énoncés traditionnels de l'immédiate et évidente donation du « je » — par exemple « *ego sum, ego existo* » —, mais bien à un énoncé issu de l'analytique existentiale — plus précisément à celui qui, au § 9 de *Sein und Zeit*, déterminait la mienneté, ou être-à-chaque-fois-à-moi, du Dasein. Critiquant un mode de donation qu'il se refuse à faire sien, Heidegger le rapproche d'un énoncé qui, lui, est bien le sien. Le contexte de l'indication formelle, tel que le décrivaient les *Remarques* sur Jaspers et le cours du semestre d'hiver 1920-1921, commence déjà à se dessiner. Un énoncé philosophique est toujours exposé à une « mésentente possible » consistant à l'entendre à partir de ce qu'on a déjà entendu — donc à partir de ce que les textes du début des années vingt nommaient un « préjugé ». Un tel préjugé, Heidegger le saisissait alors comme assignation d'un sens réal à ce qui n'est que formel. Comme « mésentente possible », il se trouve ici requalifié à partir de la distinction de l'ontique et de l'ontologique : le « ça va de soi ontique » risque de recouvrir le sens d'une « interprétation ontologique » — mise en garde qui fait apparemment écho à la célèbre thèse du § 5 : « Ontiquement, le Dasein est à lui-même "on ne peut plus proche", ontologiquement on ne peut plus lointain… »[1]. L'indication formelle ne viserait-elle, dans le cadre de *Sein und Zeit*, qu'à rappeler le risque de réduction de l'être à l'étant ? Le texte du § 25 va plus loin : il va jusqu'à contester la proximité ontique du Dasein. Qu'est-ce qui, en effet, est pris ontiquement comme allant de soi ? Moins la proposition du § 9 que l'identification du « je » à l'étant qui, sous le nom de Dasein, y est visé. Le problème réside moins dans la proposition : « le Dasein est chaque fois à moi », que dans l'affirmation selon laquelle cet étant, « je le suis ». Donc dans l'affirmation selon laquelle l'accès à cet étant ne pose précisément pas de problème, puisque cet étant est censé être, le plus simplement du monde, « donné ».

C'est ainsi au problème de l'accès au phénomène que devra répondre, ici comme dans les écrits du début des années vingt, le concept d'indication formelle. Ce problème, Heidegger le pose dans les termes suivants :

> De même que, s'il est pris ontiquement comme allant de soi, l'être-en-soi de l'étant intramondain entraîne la conviction qu'ontologiquement le sens de cet être va de soi, ce qui conduit à laisser échapper le phénomène du monde, de même, s'il est pris ontiquement comme allant de soi que le Dasein est chaque fois à moi, cela recèle une possible déviation de la problématique ontologique

[1] *SuZ*, § 5, p. 16.

> qui lui appartient. *De prime abord* le qui du Dasein n'est pas seulement *ontologiquement* un problème, mais *ontiquement* aussi il reste dissimulé[1].

Le texte reprend de nouveau la proposition du § 9 : « le Dasein est chaque fois à moi ». De nouveau, il signale le risque qu'elle encourt d'être prise « ontiquement comme allant de soi ». Et de nouveau, loin de rejeter l'ontique au profit de l'ontologique, il insiste sur le caractère « *ontiquement* dissimulé » de l'étant répondant à la question « qui ? ». Comment comprendre cette dissimulation ontique ? Heidegger l'éclaire par une analogie (*Wie…, so auch…*, « de même…., de même… »). Cette analogie est autorisée par la rémanence, au niveau du « qui du Dasein », d'une attitude qui, au niveau de « l'étant intramondain », conduisait déjà à « laisser échapper le phénomène du monde » : le « ça va de soi ontique » (*ontische Selbstverständlichkeit*). Cette rapide allusion aux analyses de la mondanéité ne semble cependant qu'à demi éclairante. Qu'est-ce qui, précisément, dans le « phénomène du monde », « échappait » au regard qui le considérait « ontiquement » comme « allant de soi » ? La significativité ? La tournure ? Les réseaux de renvoi ? Le sens d'être sous la main ? L'allusion, certes très elliptique, précise cependant expressément ce qu'elle vise : « l'être-en-soi de l'étant intramondain ». Cette expression : « être-en-soi », Heidegger la comprenait à partir de l'inapparence de l'être sous la main de l'ustensile[2]. C'est cette inapparence qui, se perdant dans le « ça va de soi ontique » de l' « étant intramondain », doit signaler analogiquement, cette fois au niveau du « qui du Dasein », une « dissimulation » qui, si elle n'était pas vue, engagerait « une possible déviation de la problématique ontologique ». Reste cependant à préciser la teneur exacte de cette « possible déviation » — donc ce que signifie : « prendre ontiquement comme allant de soi que le Dasein est chaque fois à moi ».

C'est sous une forme proche de ce que la critique littéraire nommerait sans doute un discours indirect libre que Heidegger explicite l'entente du « je » susceptible d'en dissimuler la dissimulation ontique :

> La réponse au qui se tire du je lui-même, du « sujet », du « soi-même ». Le qui est cela qui, à travers les changements des comportements et des vécus, se maintient comme identique et se rapporte par là à cette multiplicité. Onto-

[1] *SuZ*, § 25, p. 116.

[2] Cf. par exemple *SuZ*, § 16, p. 75 : « Que le monde *ne se signale pas à l'attention* (*das* Sich-nicht-melden), telle est la condition de possibilité pour que ce qui est sous la main ne se fasse pas remarquer (*Unauffälligkeit*). Et c'est en cela que se constitue la structure de l'être-en-soi de cet étant ».

logiquement nous l'entendons comme l'étant qui est chaque fois déjà et constamment sous les yeux dans et pour une région circonscrite, comme ce qui gît au fond en un sens éminent, comme le *subjectum*. Celui-ci, restant le même en dépit des divers plans où il devient autre, a le caractère du *soi-même*. On peut se refuser à faire de l'âme une substance, à conférer la choséité à la conscience ou l'objectivité à la personne, reste que, ontologiquement, on continue de poser quelque chose dont l'être garde, explicitement ou non, le sens de l'être sous les yeux[1].

[1] *SuZ*, § 25, p. 114. Nous traduisons « *das Vorhanden* » par « ce qui est sous les yeux » : la solution que nous proposons ainsi à un problème de traduction déjà ancien et qui, pour E. Martineau, avait confiné à une véritable querelle (cf. *Avant-propos du traducteur* à *Être et Temps*, *op. cit.*, p. 8-12), mérite une explication. Heidegger distingue *Zuhandenheit* et *Vorhandenheit*. Si l'allemand peut, tout en conservant le mot *Hand*, jouer sur le sens des particules *zu* et *vor*, le français ne le permet guère : malgré les explications d'E. Martineau au sujet de ce qu'exige de dire le « "bon français" » (*ibid.*), la distinction du « sous la main » et du « à portée de la main » demeure, comme le notait J.-F. Courtine, « improbable » (*Avertissement du traducteur* aux *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 2005, p. 12), au sens notamment où elle permettrait de substituer presque toujours indifféremment, c'est-à-dire sans nuire forcément au « "bon français" », une expression à l'autre. Mais si le jeu des particules échoue en langue française, toute forme de jeu se trouve-t-elle pour autant exclue ? Pour rendre le jeu allemand sur les particules, le français ne peut-il pas faire jouer *ce qui suit immédiatement la particule* ? Là où l'allemand conserve le mot *Hand*, et joue sur *zu* et *vor*, le français ne peut-il pas au contraire conserver la préposition « *sous* », et jouer sur les mots « *la main* » et « *les yeux* », en opposant ainsi l'être « sous la main » et l'être « sous les yeux » ? Mais pourquoi faire ici intervenir le lexique de la vision ? D'abord parce que l'expression « sous les yeux » consonne parfaitement, en français, avec l'expression « sous la main ». Ensuite parce que le primat de la vision est caractéristique de la *Vorhandenheit*. Enfin parce que l'expression « sous les yeux » intervient couramment dans un contexte où l'on cherche quelque chose (par exemple un outil…) et où, ne le trouvant pas, on s'efforce de voir ce qu'on a pourtant « sous les yeux ». Or le passage à un regard purement considératif ne se fait précisément, selon Heidegger, que par la perte d'évidence du rapport de maniabilité qui caractérise fondamentalement notre rapport quotidien au monde. (La traduction de *Vorhanden* par « sous les yeux » est une proposition de J. Beaufret (*Dialogue avec Heidegger*, tome III : *Approche de Heidegger*, *op. cit.*, p. 136, cité par J.-F. Courtine, *Avertissement du traducteur* aux *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 12). Cependant, J. Beaufret traduisait *Zuhanden* par « à portée de la main ». C'est nous qui proposons le jeu sur la consonance des expressions « sous la main » et « sous les yeux ».)

À l'origine du « ça va de soi ontique », l'interchangeabilité supposée des termes « je », « "sujet" » et « "soi-même" », suggérée par leur mise en apposition (« La réponse au qui se tire du je lui-même, du "sujet", du "soi-même" »). Le « ça va de soi » tient tout entier à cette apposition initiale, qui assigne au terme « je » une signification censément évidente. Tout le reste en découle : « sujet » mène à « *subjectum* », entendu comme l'entité qui « se maintient comme identique » au milieu du « changement », qui « gît au fond », et dont la mêmeté assure au je « le caractère du *soi-même* ».

Ce glissement d'un terme à un autre, le cours de 1920-1921 en signalait déjà le danger. Rappelons en quels termes. Après avoir proposé une définition de l' « historique » comme « ce qui devient temporellement et qui, comme tel, est passé » (*das Zeitlich-Werdende und als solches vergangen*)[1], Heidegger lui substituait l'énoncé formellement indicatif : « "ce qui devient dans le temps" » (*„ein Werdendes in der Zeit"*)[2], et débarrassait ainsi la proposition initiale de l'inférence de « temporellement devenant » (*Zeitlich-Werdende*) à « passé » (*vergangen*), inférence fondée elle aussi sur un ça va de soi (*als solches*, « comme tel »). Mais alors, comment déterminer le Dasein ?

À cela, le § 25 apporte une réponse dès son entame :

> La réponse à la question : qui est chaque fois cet étant (le Dasein) semble avoir déjà été donnée avec les indications formelles des déterminations fondamentales du Dasein (cf. § 9). Le Dasein est l'étant que je suis chaque fois moi-même, dont l'être est chaque fois à moi. Cette détermination *indique* une constitution ontologique, mais rien de plus. Elle inclut en même temps — encore qu'à l'état brut — la donnée *ontique* selon laquelle cet étant est à chaque fois un je et pas un autre[3].

Le Dasein a bien « des déterminations fondamentales ». Cependant, celles-ci ne s'identifient pas aux propositions du § 9 : « le Dasein est l'étant que je suis chaque fois moi-même, dont l'être est chaque fois à moi ». De telles propositions ne sont que les « indications formelles » de ces « déterminations ». Elles ne constituent donc pas à proprement parler une « réponse à la question : qui est chaque fois cet étant (le Dasein) », réponse qu'elles se bornent à indiquer. Dans ce cas, quelle est la teneur de ce qu'elles indiquent ? Heidegger répond : « une constitution ontologique, mais rien de plus ». Avant même de préciser ce qu'il convient d'entendre par « constitution onto-

[1] *Ga* 60, § 11, p. 55, déjà cité plus haut.
[2] *Ga* 60, § 13, p. 64, déjà cité plus haut.
[3] *SuZ*, § 25, p. 114.

logique », une remarque strictement formelle s'impose. Une « constitution ontologique » étant toujours constitution d'un étant — au sens où « être est chaque fois l'être d'un étant »[1] — la constitution ainsi indiquée « inclut » (*enthält*) en même temps une « donnée *ontique* ». Tant que cette constitution n'est pas elle-même élucidée, une telle implication demeure néanmoins « à l'état brut » (*rohe*). C'est sur cette base que l'*ontische Selbstverständlichkeit*, le « ça va de soi ontique » dont parlaient les textes précédemment cités, peut enfin nous devenir plus clair. Prendre « ontiquement comme allant de soi que le Dasein est chaque fois à moi », c'est faire l'économie de l'*Anzeige*, de l' « indication », pour passer directement à l'*Enthaltung*, à l' « inclusion ». C'est tenir la proposition : « le Dasein est chaque fois à moi » pour une détermination de cet étant, là où cette proposition ne fait qu'indiquer la constitution ontologique qui, à son tour, inclut cet étant. En somme, c'est croire pouvoir, sur un mode déterminant, accéder directement à l'ontique, sans faire un détour indicatif par l'ontologique qui fait de l'ontique, inclus en lui, ce qu'il *est*. C'est ce que Heidegger, dans le cours du semestre d'hiver 1920-1921, nommait « la tendance à choir qui appartient à l'expérience de la vie facticielle, laquelle menace toujours de glisser au niveau de ce qui est de l'ordre de l'objet »[2].

Aussi Heidegger signale-t-il un « risque d'inversion de la problématique » (*Verkehrung der Problematik*)[3], qui n'est pas sans rappeler l' « inversion du chemin » dont parlait le cours de 1920-1921[4], ainsi que l' « expérience de départ » dont les *Remarques* sur Jaspers rappelaient la priorité[5]. Dans les termes des textes des années vingt, une telle « inversion » consistait à tenir la « vie facticielle » pour une simple « effectuation » du « comment théorique », plutôt que pour l'élément originaire dont le « comment théorique » était, sur un mode formel, la théorisation. Dans les termes de *Sein und Zeit*, elle consiste à tenir l'ontique (en l'occurrence le « je ») pour une élucidation de l'ontologique (ici : la proposition du § 9), plutôt que comme ce dont, inversement, l'ontologie constitue l'élucidation.

C'est ainsi que le « je » acquiert le statut d'indication formelle :

> Le « je » doit être seulement entendu au sens d'une *indication formelle* non contraignante (*im Sinne einer unverbindlichen* formalen Anzeige) de quelque chose qui, dans chaque contexte d'être phénoménal, peut se révéler comme

[1] *SuZ*, § 3, p. 9.
[2] *Ga* 60, § 13, p. 64, déjà cité plus haut.
[3] *SuZ*, § 25, p. 115.
[4] *Ga* 60, § 13, p. 65 : « Le chemin est ainsi inversé » (déjà cité plus haut).
[5] *Ga* 9, p. 28 ; trad. fr. (II) p. 5, déjà cité plus haut.

http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2013 ULg BAP

> son « contraire ». Mais ici « non-je » ne signifie en aucune façon l'étant par essence dépourvu d' « égoïté », mais un mode d'être déterminé du « je » lui-même, par exemple celui de s'être soi-même perdu[1].

« Non-je » pourrait signifier « l'étant par essence dépourvu d'égoïté » si le mot « je » avait un sens *verbindlich*, c'est-à-dire « contraignant », qui nous « engage » à une certaine entente du mot « je » — en l'occurrence à une entente ontique, en regard de laquelle seulement « non-je » pourrait signifier : un autre étant que celui nommé « je ». Pris comme « *indication formelle* », le mot « je » est *unverbindlich*, non contraignant, c'est-à-dire qu'il n'engage à aucune entente déterminée. Son sens dépend de « chaque contexte d'être phénoménal », c'est-à-dire du sens de « être » qui, à chaque fois, prévaut dans le contexte de tel ou tel phénomène. Ainsi, le « je » « signifie » moins un « étant » qu'un « mode d'être déterminé » de l'étant répondant à la question « qui ? ». En tant que « mode d'être », il est susceptible de « se révéler comme son "contraire" », tout en demeurant bien le mode d'être de ce même étant. Ainsi, l'indication formelle vise, comme le montrait le cours du semestre d'hiver 1920-1921, à suspendre le caractère déterminant de la forme qui, prise de manière immédiate, aurait un sens réal, c'est-à-dire ontique, mais qui, dans l'indication formelle, se veut simplement indicative, donc d'emblée engagée dans un dépassement de l'étant donné de prime abord.

Concluons : qu'est-ce qui, au § 25 de *Sein und Zeit*, subsiste du concept d'indication formelle tel qu'on le rencontre dans les écrits du début des années vingt ? À peu près tout. L'indication formelle vise à prévenir une « mésentente possible » (ou, dans les termes des années vingt : un « préjugé »). Celle-ci risquerait de s'introduire par un glissement d'un terme à un autre (en 1927 : de « je » à « sujet », et de « sujet » à « soi-même » ; en 1920-1921 : de « temporellement devenant » à « passé »). Un tel glissement dépend à son tour d'une entente de l'être comme « sous les yeux » (ce que le jeune Heidegger exprimait par le mot « réal »). Il est le propre de l'attitude déterminante (ou « théorique »). Celle-ci tend à faire l'économie du passage par la structure ontologique de l'étant, pour en atteindre directement la teneur ontique (ce que le cours de 1920-1921 nommait : « tendance à choir qui appartient à l'expérience de la vie facticielle »). À ce risque d' « inversion de la problématique » (ou « inversion du chemin »), Heidegger répond, en 1927 comme au début des années vingt, par le caractère « non contraignant » (ou « indéterminé ») du sens de ce qui est indiqué formellement.

[1] *SuZ*, § 25, p. 116.

Reste cependant à expliquer l'étrange conclusion du même § 25 de *Sein und Zeit*. On pourrait en effet s'attendre à ce que Heidegger insiste sur l'importance du dispositif méthodologique de l'indication formelle, qu'il a abordé si tardivement, et qui semble pourtant si indispensable à une bonne intelligence de l'analytique existentiale. Heidegger conclut au contraire :

> Est-ce à dire que l'analytique existentiale se trouve dès lors privée de fil conducteur pour élaborer la réponse à la question « qui » ? Aucunement. À vrai dire ce ne sont pas tant les indications formelles données plus haut (§§ 9 et 12) au sujet de la constitution d'être du Dasein discutée jusqu'ici qui jouent ce rôle mais bien plutôt celle selon laquelle l' « essence » du Dasein se fonde sur son existence. *Si le "je" est une déterminité essentielle du Dasein, alors il faut l'interpréter existentialement*[1].

La conclusion est aussi inattendue que riche d'enseignements. Premièrement, le lecteur apprend (même si le § 12 en disait déjà quelque chose) qu'il a, à son insu, rencontré des indications formelles au début des chapitres un et deux de la première section. Deuxièmement, que, parmi ces indications formelles, une priorité méthodologique revient non pas à celle qui a été longuement discutée tout au long du § 25 : « le Dasein est chaque fois à moi », mais à celle qui, au § 9, la précède immédiatement : « l' "essence" du Dasein se fonde sur son existence ». Troisièmement, que cette dernière proposition, qui pouvait apparaître de prime abord comme une simple détermination du Dasein, joue aussi un rôle méthodologique. Quatrièmement, que ce rôle méthodologique est à ce point essentiel, qu'il va jusqu'à éclipser celui du concept d'indication formelle, dont il a pourtant été question tout au long du § 25.

Tout semblait, au § 25, nous permettre de retrouver dans *Sein und Zeit* le même dispositif méthodologique que celui développé dans les écrits du début des années vingt. Sa conclusion semble pourtant faire du concept d'indication formelle une simple parenthèse méthodologique, dont l'essentiel serait plutôt à chercher du côté de ce qu'il désigne, ultimement, comme le fil directeur essentiel : le concept d'existence, tel qu'il se trouve exposé au § 9. Si le § 25 jette ainsi une nouvelle lumière sur le § 9, en quoi ce dernier est-il si décisif pour la compréhension de ce qui, au début des années vingt, était saisi sous le titre d'indication formelle ?

b) L'indication formelle et le concept d'existence

[1] *SuZ*, § 25, p. 117.

Le § 9 indique formellement deux « caractères d'être » du Dasein : d'une part l'existence, dans laquelle réside l'essence du Dasein ; d'autre part la mienneté, ou être-à-chaque-fois-à-moi, dont dépendent la propriété et l'impropriété du Dasein. Le § 12, quant à lui, indiquera formellement la structure de l'être-au-monde. Ces diverses indications formelles sont-elles simplement juxtaposées, ou ont-elles un lien qui, fût-ce de manière inapparente, les unit ?

Commençons par un bref rappel. L'indication formelle s'inscrit, dans les années vingt, dans le cadre de la compréhension heideggérienne de l'intentionnalité husserlienne — donc du triptyque : contenu, relation, effectuation. Ce triptyque, le cours du semestre d'hiver 1920-1921 l'explicite comme celui du *quoi*, du *comment* et du *comment de ce comment* (expression à laquelle Heidegger préférera par la suite : le *Dass*, le *que...*)[1]. En somme, l'intentionnalité husserlienne se trouve interprétée à partir de la différence du *Was* (*quid*, quoi), du *Wie* (*quomodo,* comment) et du *Dass* (*quod*, que…). Traditionnellement, ces termes renvoient respectivement à l'essence, au mode et à l'existence. S'il fallait, sur cette base, en reformuler le sens général, on pourrait dire que l'indication formelle vise à éviter la confusion avec le *quid*, ou essence, dans laquelle risque toujours de tomber le *quomodo*, ou mode qui, pour cette raison, doit être renvoyé, sur un mode indicatif, au *quod*, ou existence. En gardant bien à l'esprit cette formulation très générale du sens de l'indication formelle, examinons le passage extrêmement célèbre du § 9 où se trouve exprimé le premier « caractère d'être » du Dasein, que le § 12, puis les §§ 25 et 45, requalifieront d' « indication formelle » :

> *L' « essence » du Dasein repose dans son existence*. Les caractères qui peuvent être relevés sur cet étant ne sont pas, par conséquent, des « propriétés » sous les yeux d'un étant sous les yeux ayant tel ou tel « aspect », mais des manières à chaque fois possibles d'être, et rien que cela. Tout être-tel de cet étant est prioritairement être. En conséquence, le terme « Dasein », par lequel nous désignons cet étant, n'exprime pas son *quid* (*Was*), comme le feraient table, maison ou arbre, mais l'être[2].

Le « caractère d'être » ici énoncé, la suite du traité le requalifie d'indication formelle. Cette requalification pourrait laisser croire au lecteur qui a pris connaissance des écrits des années vingt que le concept d'existence doit, à l'instar, par exemple, de celui d' « historique » dans le cours du semestre d'hiver 1920-1921, comme de tout autre concept philosophique, être méthodologiquement appréhendé comme une indication formelle. À ceci près,

[1] Cf. par exemple *Ga* 20, p. 151-152 ; trad. fr. p. 165.
[2] *SuZ*, § 9, p. 42.

cependant, que le concept d'existence possède exactement la même structure que le concept d'indication formelle : en lui, l'appréhension du *quod* (« *existence* », « être »), qui se substitue à celle, traditionnelle, du *quid* (« "propriétés" sous les yeux », « aspect », « être-tel »), prend la forme d'un *quomodo* (« manières à chaque fois possibles d'être »). La similitude est telle, à vrai dire, qu'on pourrait, terme à terme, substituer au vocabulaire du concept d'existence celui de l'indication formelle du début des années vingt — ce qui donnerait : « Le "contenu" du Dasein repose dans son effectuation. Les caractères qui peuvent être relevés sur cet étant ne sont pas, par conséquent, des déterminités réales, mais des sens relationnels de l'effectuation, et rien que cela. Toute déterminité de cet étant est prioritairement effectuation. En conséquence, le terme "Dasein", par lequel nous désignons cet étant, n'exprime pas son *quid*, comme le feraient table, maison ou arbre, mais l'effectuation ». Le concept d'existence est ainsi ce dont l'indication formelle était, au début des années vingt, l'énoncé formellement avant-coureur. C'est-à-dire qu'il réalise en sa structure ce que le concept d'indication formelle ne faisait encore qu'appeler méthodologiquement de ses vœux. Par conséquent, lorsqu'il se trouve requalifié, dans la suite du traité, d'indication formelle, cela ne signifie pas que l'existence est *formellement indiquée*, mais bien plutôt qu'elle est, en elle-même et par elle-même, *formellement indicative*. L'indication formelle n'est pas un impératif méthodologique auquel le concept d'existence devrait se plier, mais la reformulation, sur un plan méthodologique, de ce qui, dans le concept d'existence, avait déjà été donné sur un plan phénoménal.

On commence alors à mieux comprendre l'effacement du concept d'indication formelle dans l'œuvre maîtresse de 1927. L'assimilation de ce concept par celui d'existence devient plus nette encore lorsqu'on la confronte à l'exposé formellement indicatif du concept d'existence que l'on trouve dans les *Remarques* sur Jaspers, où ce dernier concept demeure entièrement dissocié de celui d'indication formelle :

> « Existence » est une déterminité de quelque chose ; pour autant que l'on veuille la caractériser quant à la région (bien que cette caractérisation ne s'avère au fond et proprement qu'une digression qui fausse le sens de l'existence), on peut la concevoir comme une guise déterminée de l'être, comme un sens de « est » déterminé (*als ein bestimmter „ist"-Sinn*), qui essentiellement « est » un sens de (je) « suis » (*der wesentlich (ich) „bin"-Sinn ist*), qu'on n'obtient pas en le visant sur un mode théorique, mais qui est

> obtenu dans l'effectuation du « suis », guise d'être de l'être du « je ». L'être ainsi entendu du soi veut dire, à titre d'indication formelle, l'existence[1].

Cette explicitation de la notion d'existence, Heidegger la qualifie expressément d' « indication formelle ». Contrairement à celle proposée en 1927, elle fait l'objet d'une « caractérisation régionale » — c'est-à-dire qu'elle situe le « sens de (je) suis » par rapport au « sens de "est" », dont l'existence ne serait alors qu'une « guise déterminée ». Conformément au dispositif habituel de l'indication formelle, elle dénonce ensuite l'impropriété d'une telle situation — dénonciation qui consiste dans un renvoi indicatif à la sphère de l' « effectuation », où le « suis » n'est plus appréhendé, sur un mode régional, comme une « guise déterminée de l'être », mais comme une « guise de l'être du "je" », qui n'a alors plus rien de régional. Les composantes de l'indication formelle se retrouvent ainsi au niveau du concept d'existence comme on les trouvait au niveau du concept d'histoire. C'est-à-dire que le concept d'existence se trouve renvoyé à son « effectuation » sans jamais que Heidegger ne précise que l'existence *est* cette effectuation même.

Combien de temps a-t-il fallu à Heidegger pour voir que le dispositif méthodologique qu'il avait longuement travaillé au début des années vingt n'était rien d'autre que la structure de ce qui, sous le titre d'existence, devait constituer le thème propre de sa pensée ? La réponse serait à trouver dans l'étude génétique de *Sein und Zeit* qui, on l'a dit, n'est pas à proprement parler notre objet. De façon très grossière, disons que l'usage qui est fait de l'indication formelle dans le cours du semestre d'été 1923[2] est encore proche de celui du début des années vingt. L'indication formelle, qui ne sera thématiquement traitée que vers la fin du cours (plus précisément au § 16)[3], est mise en œuvre dès les tout premiers mots, pour indiquer dans quel sens le terme « ontologie » doit être pris, ou plutôt dans quel sens il ne doit pas être pris[4]. L'indication que Heidegger donne du terme ontologie (ontologie =

---

[1] *Ga* 9, p. 29 ; trad. fr. (II) p. 7 (trad. modifiée).
[2] *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität, Gesamtausgabe,* Band 63 (désormais noté *Ga* 63), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995[2].
[3] *Ga* 63, p. 79-83.
[4] *Ga* 63, p. 1 : « "Ontologie" signifie doctrine de l'être. Si à partir de ce terme, ce que l'on comprend, c'est purement et simplement cette indication indéterminée (*unbestimmte Anweisung*), au cas où, de quelque manière thématique que ce soit, l'être viendrait dans ce qui suit à la recherche et à la parole, alors le mot a, en tant que titre, rempli son office possible. Mais si ontologie vaut comme désignation d'une discipline, par exemple d'une discipline qui relèverait du secteur de la néoscolastique ou de celui de la scolastique phénoménologique et des directives de la philosophie

doctrine de l'être) sert essentiellement à écarter tout ce que l'ontologie n'est pas. Le terme conserve donc un sens indéterminé, indétermination qui a la fonction paradoxalement positive d'écarter toute détermination inadéquate. « Ontologie » est formellement indiqué dans l'exacte mesure où « être » n'est pas encore un concept susceptible d'accomplir, sur le mode de l'existence, le sens que l'indication formelle continue par conséquent d'assumer sur un plan méthodologique. En revanche, le cours du semestre d'été 1925 est bien, du point de vue de l'indication formelle, ce qu'il est à maint égard : une élaboration de *Sein und Zeit*. L'indication formelle y est, comme dans *Sein und Zeit*, reléguée à un second plan — non pas encore par le concept d'existence, mais par celui de *Jeweiligkeit*, d' « être à chaque fois »[1] qui, dans la troisième partie du traité de 1924 intitulé *Der Begriff der Zeit*[2], était cependant encore appréhendé comme un concept formel[3].

Qu'est-ce, en somme, que l'indication formelle de 1921 à 1927 ? L'histoire de l'intégration d'un concept de méthode à la chose même. Plus précisément, l'histoire de la découverte, à même le concept d'existence, d'une structure formellement indicative dont, dès lors, l'énoncé proprement méthodologique devient caduc ou, à tout le moins, secondaire. Tel serait, à notre sens, la signification de l'étrange mode de présence que, dans sa lettre à Karl Löwith, Heidegger reconnaissait à l'indication formelle dans *Sein und Zeit*. Rappelons-en le détail :

---

scolaire académique qu'elle détermine, alors le mot ontologie en tant que titre est inapproprié au thème qui va suivre et à son mode de traitement.

« Si par-dessus le marché on prend ontologie comme mot d'ordre, par exemple dans le combat contre Kant que l'on affectionne aujourd'hui, *a fortiori* contre l'esprit de Luther, et plus fondamentalement encore contre tout questionnement ouvert qui n'est pas d'emblée angoissé par ses conséquences possibles, bref : ontologie comme mot de ralliement pour le soulèvement des esclaves contre la philosophie en tant que telle, alors le titre est complètement égarant.

« Ici, les termes "ontologie", "ontologique", doivent être employés uniquement dans le sens vide qui a été mentionné, en tant qu'indication qui n'oblige à rien (*als unverbindliche Anzeige*). Ils signifient : un questionnement et une détermination en direction de l'être en tant que tel ; quel être et comment, cela reste entièrement indéterminé (*ganz unbestimmt*). »

[1] Cf. *Ga* 20, p. 205-207.

[2] *Der Begriff der Zeit*, *Gesamtausgabe*, Band 64 (désormais noté *Ga* 64), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2004, p. 45 *sq.*

[3] *Ga* 64, p. 45, n. (3) : *formaler Begriff*.

http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2013 ULg BAP

> L'indication formelle, la critique de la doctrine habituelle de l'*a priori*, la formalisation et autres choses semblables, tout cela est encore [dans *Sein und Zeit*] là pour moi, même si je n'en parle pas pour le moment[1].

« Encore là pour moi » : « là », dans le concept d'existence où, « moi » qui y ai longuement travaillé, je peux « encore » reconnaître la trace du concept d' « indication formelle », de la « formalisation » dont il procède, et de « la critique de la doctrine habituelle de l'*a priori* » qu'elle permet (doctrine qu'on trouve, par exemple, dans le néokantisme de Rickert : cf. *Remarques* sur Jaspers).

Cette relégation, à l'arrière-plan, d'un concept de méthode, Heidegger, dans *Sein und Zeit*, va jusqu'à la revendiquer. Ainsi écrit-il, au § 61, donc à un stade déjà très avancé de l'analyse :

> Jusqu'ici — en dehors de quelques remarques nécessaires faites à l'occasion — les mises au point expressément méthodologiques ont été reléguées à l'arrière-plan. Il importait tout d'abord de « mettre le cap » sur les phénomènes[2].

Singulière démarche pour celui qui, au début des années vingt, consacrait tant d'efforts à montrer combien les « phénomènes » sur lesquels on croit pouvoir « mettre le cap » ne sont en réalité, le plus souvent, qu'une « saisie préalable » dont seules des « mises au point expressément méthodologiques » peuvent nous libérer ! Elle serait à vrai dire entièrement contradictoire avec les écrits du début des années vingt si les « phénomènes » sur lesquels l'analytique existentiale a d'emblée « mis le cap » n'avaient, en eux-mêmes et par eux-mêmes, une structure que « les mises au point (…) méthodologiques » ne font qu'énoncer sur un mode « exprès ». Ces « phénomènes », Heidegger, au même § 61, les résume à vrai dire à un seul, fondamental : « … l'interprétation existentiale doit, en chacun de ses pas, se laisser guider par l'idée d'*existence*[3]. »

En somme, l' « idée d'*existence* » est ce qui permet à « l'interprétation existentiale », « en chacun de ses pas », d'aller son chemin (ὁδός) avec autant d'assurance que si elle se guidait sur une méthode (μέθοδος).

Reste alors à expliquer pourquoi Heidegger décide finalement, au § 25, de traiter thématiquement de l'indication formelle. Ce paragraphe est axé sur le second des « caractères d'être » énoncés au début du premier chapitre de la

[1] Lettre à Karl Löwith du 20 août 1927, déjà citée plus haut.
[2] *SuZ*, § 61, p. 303.
[3] *SuZ*, § 61, p. 302.

première section : la mienneté. Bien entendu, existence et mienneté ne sont pas, au § 9, simplement juxtaposés. Si la première explicite le sens d'être du « suis », la seconde explicite, on l'a vu, le sens d'être du « je ». En somme, elles sont l'explicitation conjointe, c'est-à-dire cooriginaire, du sens d'être du « je suis ». La mienneté présente cependant un risque de confusion que l'existence permet par avance de prévenir : celle d'une identification de son thème, le je, à un simple étant sous les yeux. Sa cooriginarité avec l'existence doit certes l'en prémunir. Mais ce qui, phénoménalement, est cooriginaire risque toujours, dans l'économie d'un traité, de se séparer, de se rompre ou de se briser — donc, à terme, de s'autonomiser. Dans l'économie d'un traité : en l'occurrence là où est posée la question « qui ? ». C'est à ce stade précis de l'analyse que Heidegger va se trouver contraint de traiter thématiquement de l'indication formelle, c'est-à-dire d'un concept méthodologique dont la superfluité ou la secondarité tenaient à la proximité du concept d'existence. Lorsque l'existence est, dans le déroulement de l'analyse et la succession des paragraphes, perdue de vue, l'indication formelle doit venir pallier cette absence. Et nulle part elle n'est mieux perdue de vue que lorsque le « je » est détaché du « suis ». C'est cependant au concept d'existence que l'analyse, en dernier ressort, c'est-à-dire au terme du § 25, fait retour. Dire que le « je » est une indication formelle est certes, d'un point de vue méthodologique, essentiel ; mais dire, plus simplement, que le « je » est toujours un « je suis » l'est, cette fois d'un point de vue phénoménologique, davantage encore.

C'est à peu de chose près la même situation phénoménologique qui explique l'importance, étonnamment décisive en 1929-1930, que Heidegger accorde à la notion d'indication formelle dans *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, d'où notre analyse a pris son départ. Le contexte général du passage du cours qui en traite est la « *fausse interprétation* »[1] dont les concepts philosophiques font couramment l'objet. Derrière ce contexte général, il y en a cependant un plus précis : celui des fausses interprétations dont *Sein und Zeit* a lui-même fait l'objet[2]. Heidegger donne l'exemple de l'analyse du concept de mort, qui a été tenue pour une apologie du « suicide » :

> Avec le problème évoqué, voici comment on argumente : si la marche d'avance vers la mort constitue l'être-véritable de l'existence humaine, l'homme doit alors, pour exister véritablement, penser constamment à la mort. S'il tente cela, il ne peut en fin de compte supporter l'existence, et l'unique manière d'exister véritablement est de se suicider. Mais chercher l'essence de l'existence humaine véritable dans le suicide, dans l'anéantissement de

[1] *Ga* 29/30, p. 422 ; trad. fr. p. 422.
[2] *Ga* 29/30, p. 425 ; trad. fr. p. 425.

> l'existence, c'est suivre là une logique tout aussi folle qu'absurde. Par conséquent, l'interprétation, donnée ci-dessus, de l'existence véritable comme marche d'avance vers la mort est l'acte purement arbitraire d'une conception de la vie qui s'avère impossible en soi[1].

Quoique les mots *Existenz* et *existieren* ne soient pas prononcés moins de sept fois, le concept de « marche d'avance vers la mort » continue d'être entendu à partir du mode de l'être sous les yeux. Heidegger se confronte ici à un contresens dont il n'avait peut-être pas imaginé l'ampleur avant la publication de *Sein und Zeit*. À vrai dire, ce contresens est à ce point radical qu'il ne saurait même plus être écarté, comme dans *Sein und Zeit*, par le recours au concept d'existence : car ce contresens, c'est précisément le concept même d'existence qui en fait l'objet. Confronté à cette situation limite, Heidegger se voit contraint de faire retour au concept méthodologique d'indication formelle dont l'existence constituait certes l'assomption phénoménale, mais qui avait malgré tout le mérite d'être, du moins pour l' « *entendement courant* »[2], plus clair que ce qui devait s'y substituer sur un mode phénoménal. C'est là une leçon apportée par la publication de *Sein und Zeit* que, manifestement, le traité de 1927 n'avait pas anticipée. Mais revenons justement à l'année 1927.

De la confrontation du § 9 et du § 25 de *Sein und Zeit*, il y a au moins déjà à retenir que le concept d'existence peut, au fil des analyses, être perdu de vue. Il faut dire qu'au commencement de l'analytique existentiale, ce que le § 61 nomme l' « idée d'*existence* » n'est, précisément, qu'une idée. C'est-à-dire que l'existence n'est pas encore un phénomène mais, pour reprendre la formule canonique du § 7 de *Sein und Zeit*, « ce qui deviendra phénomène »[3]. De l' « idée » au « phénomène », l'analytique n'est-elle pas menacée par un certain nombre d'erreurs que l'indication formelle avait vocation à prévenir plus explicitement que le concept d'existence, qui peut à tout moment être perdu de vue ? Peut-être est-ce ce qui explique que l'effacement de l'indication formelle ne soit, dans *Sein und Zeit*, que partiel. La partialité de cet effacement, le § 25 l'a déjà mise en évidence. C'en est l'économie d'ensemble qu'il nous faut, à présent, tenter d'approfondir.

c) La formalisation de l'existence et les existentiaux

[1] *Ga* 29/30, p. 426-427 ; trad. fr. p. 426.
[2] *Ga* 29/30, p. 422 ; trad. fr. p. 422.
[3] *SuZ*, § 7C, p. 36, déjà cité plus haut.

Au début du § 12, Heidegger, rappelant la structure des caractères d'être exposés au § 9, précise à leur sujet :

> Cependant, ces déterminations d'être du Dasein doivent désormais être vues et entendues sur la base de la constitution d'être que nous nommons l'être-au-monde[1].

Cette « constitution d'être » : l' « être-au-monde », sera, à l'instar des « déterminations d'être » qui doivent être appréhendées sur sa « base », requalifiée, au § 25, d'indication formelle. Pourquoi une troisième indication formelle vient-elle s'ajouter aux deux premières ? Si existence et mienneté étaient cooriginairement l'explicitation du sens d'être du « je suis », l'être-au-monde précise que celui-ci signifie : « je suis au monde ». L'être-au-monde sert de « base » à la « vision » et à l' « entente » de l'existence et de la mienneté dans l'exacte mesure où il réintègre, dans les moments du « soi-même » et de l' « être-à », le « je » et le « suis », tout en les complétant d'un troisième moment, qui n'est au fond que l'explicitation de ce que les deux premiers impliquaient déjà virtuellement : la mondanéité.

Mais si l'existence doit sa requalification d'indication formelle au fait qu'elle en possède phénoménalement la structure méthodologique, et la mienneté au fait qu'elle risque de se détacher de l'existence et ainsi de s'autonomiser sur un mode ontique, pourquoi l'être-au-monde est-il, lui aussi, requalifié d'indication formelle ? La réponse à cette question, nous l'avions au fond déjà donnée dans notre première partie, en citant l'extrait du § 12 qui figure presque immédiatement après le texte qui vient d'être cité :

> L'expression composée « être-au-monde » montre déjà à la façon dont elle est frappée que c'est un phénomène *unitaire* qui est visé à travers elle. Cette donnée primaire doit être vue en sa totalité. L'impossibilité de la résoudre en un fonds de composantes fragmentaires n'exclut pas que cette constitution comporte une pluralité de moments structuraux[2].

À mesure que le phénomène se complexifie — donc à mesure que le « suis » se complète d'un « je », et le « je suis » d'un troisième moment : « au monde » —, le risque de « fragmentation » du « tout », c'est-à-dire d'autonomisation ontique de chacun de ses « moments », s'accroît. Ce que l'existence doit assurer méthodologiquement est de plus en plus mis en péril. Mais si l'autonomisation ontique du « je » se trouve garantie, au § 25, par la

[1] *SuZ*, § 12, p. 53.
[2] *SuZ*, § 12, p. 53, déjà cité plus haut.

méthode de l'indication formelle, doublée d'un retour au phénomène dont cette méthode n'était que l'énoncé méthodologique : l'existence, qu'est-ce qui, cette fois, va garantir la totalité de la structure complexe « être-au-monde » de toute fragmentation ? Un procédé qui, sans être précisément celui de l'indication formelle, en est très proche : le recours aux analyses formelles.

En effet, la plupart de ses analyses, Heidegger les fait débuter par ce qu'il lui arrive d'appeler une « esquisse formelle » (*formale Vorzeichnung*)[1]. Qu'est-ce qui caractérise de telles esquisses ? Et surtout, qu'est-ce qui les distingue de l'indication formelle ? Si certaines ont l'allure de simples mises au point conceptuelles (ainsi, par exemple, des concepts d'apparaître[2] ou de vérité entendue comme accord)[3], les esquisses formelles ont la dimension d'une ouverture préparatoire à l'analyse. On en trouve l'un des exemples les plus significatifs dans l'analyse préparatoire du concept d' « être-en-faute » :

> La clarification du phénomène de la faute, qui n'est pas nécessairement lié à l' « endettement » et à la violation du droit, ne peut donc réussir que si la question porte d'abord fondamentalement sur l'*être*-en-faute du Dasein, c'est-à-dire si l'idée de « en faute » est conçue à partir du mode d'être du Dasein.
>
> À cette fin, l'idée de « en faute » doit être *formalisée* jusqu'à ce que les phénomènes de faute se rattachant couramment à l'être-avec préoccupé avec les autres *tombent* d'eux-mêmes[4].

En traitant de l'être-en-faute, ce qui est décisif est de faire porter la question sur l'être même de cet « *être*-en-faute », c'est-à-dire de se maintenir au niveau du « mode d'être » qui lui correspond. Comment assurer ce maintien ? Par la « *formalisation* », qui doit permettre de laisser pour ainsi dire « *tomber* » de soi-même tout ce qui est « couramment » associé à cette « idée ». La formalisation doit ainsi épurer le mode d'être du Dasein de tous les éléments ontiques qui s'y « rattachent » dans la quotidienneté. Mais n'est-ce pas un

---

[1] *SuZ*, § 52, p. 255.

[2] *SuZ*, § 7A, p. 29 : « Toutes les indications (*Indikationen*), représentations, symptômes et symboles ont formellement, si différents soient-ils entre eux, la structure de base de l'apparaître ici décrite. »

[3] *SuZ*, § 44a, p. 215 : « Que signifie en général le terme "accord" ? L'accord de quelque chose avec quelque chose a le caractère formel de la relation de quelque chose à quelque chose. Tout accord, donc aussi toute "vérité", est une relation. Mais toute relation n'est pas un accord. »

[4] *SuZ*, § 58, p. 283.

retour pur et simple à la formalisation husserlienne, que l'indication formelle avait précisément vocation à dépasser ?

Un tel retour, Heidegger non seulement ne le nie pas, mais va même jusqu'à le revendiquer en référant explicitement sa démarche à la formalisation husserlienne. Ainsi, lorsqu'il traite formellement de la différence entre montrer et renvoyer, Heidegger écrit :

> Le montrer peut être déterminé comme un « mode » (*»Art«*) de renvoi. Renvoyer est, au sens le plus formel, un *mettre en relation*. Mais la relation ne fonctionne pas comme le genre pour les « espèces » (*„Arten"*) de renvois qui se différencient en gros en signe, symbole, expression, signification. La relation est une détermination formelle qui, dans la perspective de la « formalisation », est directement lisible sur chaque espèce de connexion, quels que soient sa teneur réale et sa guise d'être.

Et à la fin de cet extrait, Heidegger ajoute en note de bas de page :

> Cf. Husserl, Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique, I^re^ partie de ces annales, t. I, § 10 *sq.* ; cf. également, déjà, les Recherches logiques, t. I, chap. 11[1]…

Les références aux textes de Husserl qui traitent de la formalisation sont, à l'exception du numéro de paragraphe des *Ideen*, dont le jeune Heidegger conseillait la lecture seulement à partir du § 13, exactement les mêmes que celles données dans le cours du semestre d'hiver 1920-1921 — c'est-à-dire dans un cours qui se proposait de critiquer la formalisation pour lui substituer la méthode de l'indication formelle ! On serait peut-être tenté d'alléguer le fameux voile qui, dans *Sein und Zeit*, recouvre presque toutes les critiques que Heidegger adresse beaucoup plus ouvertement à Husserl dans le cadre de ses cours. Les égards qu'il doit à son maître ne pourraient pourtant pas aller jusqu'à imposer à Heidegger de reprendre, dans ses propres analyses et à son propre compte, une méthode de formalisation qu'il rejetterait au fond : les compromis avec la pensée de Husserl s'arrêtent toujours, dans *Sein und Zeit*, là où ils risqueraient de compromettre l'analyse. Faut-il pour autant conclure que Heidegger fait finalement sienne, en 1927, la méthode husserlienne de la formalisation qu'il avait, quelques années plus tôt, critiquée en profondeur ? Donc que la méthode de *Sein und Zeit* constitue, sur ce point capital, un recul par rapport aux acquis méthodologiques des cours du début des années vingt ?

[1] *SuZ*, § 17, p. 77 et n. 1.

Ce serait conclure un peu vite. Heidegger continue, dans *Sein und Zeit*, de reconnaître dans la formalisation un procédé qui affuble les phénomènes du sens, qui leur est originairement étranger, de l'être sous les yeux. Les textes les plus clairs sur ce point sont ceux qui traitent de la relation sujet-objet. Ainsi au § 13 :

> Toutefois à peine le « phénomène de la connaissance du monde » lui-même a-t-il été saisi qu'il est déjà aussitôt tombé dans une explicitation formelle (*formale Auslegung*) et « extérieure ». Le signe en est la position, encore en vigueur aujourd'hui, du connaître comme une « relation entre sujet et objet », où la « vérité » le dispute au creux[1].

La « relation entre sujet et objet » procède de l' « explicitation formelle » du « phénomène de la connaissance du monde ». Or on sait que le « sujet », l' « objet » et jusqu'à leur « relation » même ont le mode de l'être sous les yeux. C'est à peu de chose près la même analyse qui est développée au § 43 :

> Reste encore la possibilité de placer la problématique de la réalité *en deçà* de toute orientation selon un « point de vue », en défendant la thèse : tout sujet n'est ce qu'il est que pour un objet, et inversement. Mais dans cette position de départ formelle (*formale Ansatz*) les membres de la corrélation restent aussi indéterminés ontologiquement que cette corrélation même[2].

Il faut rappeler, au sujet de l' « indétermination » à laquelle conclut ce dernier texte, que toute indétermination de ce genre dégénère en être sous les yeux.

Mais si la formalisation fait l'objet, dans les deux derniers extraits cités, de la même critique que celle qui avait été formulée au début des années vingt — à ceci près, bien entendu, que l'expression « être sous les yeux » a remplacé le mot « réal » — pourquoi *Sein und Zeit* s'autorise-t-il si souvent des analyses formelles ? On répondra peut-être que le concept d'existence est là, qui confère aux analyses formelles la structure indicative qui faisait encore défaut à la méthode husserlienne de la formalisation : Heidegger ne prend-il pas soin, d'ailleurs, de qualifier expressément ces analyses d' « existentiales formelles », ou de « formellement existentiales » ? La seule présence textuelle du mot « existence » serait pour le lecteur un rappel réitéré de la structure dans laquelle la formalité doit à chaque fois être ressaisie. Reste une objection majeure. Si le concept d'existence se limitait à

[1] *SuZ*, § 13, p. 60.
[2] *SuZ*, § 43a, p. 208.

ce rôle, qu'aurait-il de plus que l'indication formelle ? Sous un titre nouveau, il n'aurait, à l'instar de celle-ci, qu'un rôle méthodologique : conférer aux concepts formels une structure indicative. S'il doit cependant assumer ce rôle sur un mode non pas méthodologique, mais bien phénoménal, à quoi cette phénoménalité tient-elle ? Au caractère seulement préparatoire des analyses formelles. Dans ce cas la question rebondit : que visent à préparer ces analyses ? Autre manière de poser une question qui, au niveau du concept d'indication formelle, ne pouvait déjà que nous tarauder : si une structure formellement indicative vise à différer la détermination, qu'est-ce qui, en définitive, mettra fin à la différance ? Jusqu'où — jusqu'à quand — différer ? Bref, où et comment trouver — enfin — la phénoménalité de l'existence ?

Le § 12, revenant sur les acquis du § 9, apporte à ce sujet une précision aussi brève que décisive :

> Dans les discussions préliminaires (§ 9), nous avons déjà relevé des caractères d'être qui devront offrir à la recherche ultérieure un éclairage plus sûr tout en recevant eux-mêmes de cette recherche leur concrétion structurale[1].

Les « caractères d'être » énoncés au § 9 sont en attente de leur « concrétion structurale » (*strukturale Konkretion*). Cette dernière expression rappelle celle que Heidegger, quelques années plus tôt, avait employée dans les *Remarques* sur Jaspers : « déterminations proprement concrètes » (*eigentliche konkrete Bestimmungen*)[2] — par quoi Heidegger entendait alors désigner les déterminations qui devaient, au terme de l'analyse, venir accomplir et éventuellement corriger en retour celles qui en avaient initialement été les indications formelles. Ce sens du concret était alors déterminé comme historique. Quelle est, en 1927, la teneur de ce que *Sein und Zeit* nomme « concrétion structurale » ?

Le syntagme de « concrétion structurale » trouve sa traduction textuelle au moins à chaque fois que Heidegger, dans la suite du traité, fait explicitement référence au § 9 — c'est-à-dire aux §§ 25, 38, 45, 47, 52, 66 et 71. Nous avons déjà traité, en raison de son importance capitale, du § 25. Nous pouvons laisser de côté les §§ 52 et 71 qui, au contraire, ne se réfèrent que très allusivement au § 9[3]. Restent quatre références à ce paragraphe. Voici ce qu'en dit le § 38 :

---

[1] *SuZ*, § 12, p. 52.

[2] *Ga* 9, p. 9 ; trad. fr. (I) p. 10 (trad. modifiée), déjà cité plus haut.

[3] Ainsi, pour le § 52, cf. *SuZ*, p. 259, note 1 : « Il a été traité de l'impropriété du Dasein § 9, p. 42 *sqq.*, § 27, p. 130, et particulièrement § 38, p. 175 *sqq.* » ; et pour le

> Ce que nous avons nommé l'impropriété du Dasein <Note : § 9, p. 42 *sq.*> va, grâce à l'interprétation du dévalement, recevoir maintenant une détermination plus aiguë[1].

Le § 45 :

> L'analyse de cet être [= l'être du Dasein comme souci] s'est guidée sur ce qui a été saisi au préalable comme déterminant l'essence du Dasein, l'existence. <Note : Cf. § 9, p. 41 *sq.*> Comme indication formelle, cette expression signifie ceci : le Dasein *est* comme pouvoir-être ententif pour qui il y va dans un tel être de cet être en tant que le sien propre. L'étant qui est de la sorte je le suis chaque fois moi-même. Le travail accompli pour arriver au phénomène du souci nous a donné un aperçu de la constitution concrète de l'existence, c'est-à-dire de l'ensemble qu'elle forme en cooriginarité avec la facticité et le dévalement du Dasein[2].

Le § 47 :

> Dans le mourir, ce qui se montre, c'est que la mort est constituée ontologiquement par la mienneté et l'existence. <Note : Cf. § 9, p. 41 *sq.*>[3].

Enfin, le § 66 :

> La caractérisation de la temporalité de l'ouverture en général conduit à l'entente temporelle de l'être-au-monde plongé dans la préoccupation prochaine ainsi que de l'indifférence moyenne du Dasein d'où l'analytique existentiale a tout d'abord pris son départ. <Note : Cf. § 9, p. 43.>[4].

Ce rapide panorama permet déjà de faire une remarque importante : les « caractères d'être » du § 9 prennent, au fil de l'analyse, l'ampleur d'existentiaux fondamentaux — le dévalement, le triptyque du souci comme existence, facticité et dévalement, la mort et la temporalité de l'ouverture. Si le concept

---

§ 71, cf. p. 370 : « Nous avons appelé le mode d'être dans lequel le Dasein se tient d'abord et le plus souvent la *quotidienneté*. <Note : Cf. § 9, p. 42 *sqq.*> ».

[1] *SuZ*, § 38, p. 175-176.

[2] *SuZ*, § 45, p. 231. Ce même § 45 compte une seconde référence au § 9, mais cette référence, à l'instar de celles qui figurent aux §§ 52 et 71, n'est que très allusive : « Mais étant chaque fois *mien* le *pouvoir-être* est libre à l'égard de la propriété ou de l'impropriété ou de leur indifférenciation modale. <Note : Cf. § 9, p. 41 *sq.*> » (p. 232).

[3] *SuZ*, § 47, p. 240.

[4] *SuZ*, § 66, p. 331-332.

d'existence apporte aux analyses formelles une structure indicative, ce qui se trouve ainsi indiqué n'est rien d'autre que ce que Heidegger appelle « les existentiaux », et qui en est la « concrétion ». Le « concret » n'est pas ici une quelconque « expérience vraie » ou « vie vécue » qu'on invoquerait sur un mode incantatoire. Elle est ce qui se trouve rigoureusement établi dans une analytique *existentiale*.

Ainsi ce qui, ultimement, dans *Sein und Zeit*, joue phénoménalement le rôle que l'indication formelle jouait sur un plan méthodologique, n'est rien d'autre que le statut d' « existentiaux » revenant à l'ensemble des déterminations du Dasein. Ce statut, Heidegger ne se lasse pas de l'attribuer, encore et à nouveau, à pas moins de trente-neuf déterminations[1]. La réitération et la

[1] Nous avons relevé dans l'ensemble du traité trente-neuf concepts que Heidegger qualifie expressément d'existentiaux. Toutefois, le partage entre ce qui est exprès et ce qui ne l'est pas étant parfois flou, voire indécidable, cette liste ne saurait bien entendu prétendre à l'exhaustivité. Nous avons uniquement retenu les formules sans aucune équivoque, de type : *X est un existential*. Voici — au risque de tomber dans une énumération quasi homérique — la liste de ces trente-neuf concepts, ainsi que des passages où ils sont qualifiés d'existentiaux (nous n'avons bien entendu pas fait figurer les doublons) :
— *In-Sein* : « Être-à, en revanche, a en vue une constitution d'être du Dasein, c'est un *existential*. » (p. 54)
— *Sein* : « *Sein*, en tant qu'infinitif de *„Ich bin"*, c'est-à-dire entendu comme existential… » (p. 54)
— *Sein bei* : « L'être-auprès du monde en tant qu'existential… » (p. 55)
— *Räumlichkeit* : « … la *spatialité* existentiale… »
— *Besorge* : « … l'expression "préoccupation" va être employée dans la présente recherche en tant que terme ontologique (existential)… » (p. 57)
— *Weltlichkeit* et *In-der-Welt-sein* : « "Mondanéité" est un concept ontologique et désigne la structure d'un moment constitutif de l'être-au-monde. Or nous connaissons l'être-au-monde comme une détermination existentiale. La mondanéité, par conséquent, est elle-même un existential. »
— *Entfernung* : « Le déloignement en revanche doit se prendre uniquement comme existential. »
— *Einräumen* : « … l'aménagement — entendu comme existential… » (p. 111)
— *mit* et *auch* : « "Avec" et "aussi" sont à entendre comme des *existentiaux*, et non comme des catégories. » (p. 118)
— *Hier*, *dort* et *da* : « L' "ici", le "là-bas" et le "là" ne sont pas prioritairement de pures déterminations locales de l'étant intérieur au monde qui est sous les yeux à des places de l'espace, ce sont, au contraire, des caractères de la spatialité originaire du Dasein. Les prétendus adverbes de lieu sont des déterminations du Dasein, ils ont une signification en priorité existentiale et non catégoriale. » (p. 119)

— *Mitsein* : « L'énoncé phénoménologique : le Dasein est essentiellement être-avec, a un sens ontologique existential. » (p. 120)
— *Fürsorge* : « Même la "préoccupation" concernant l'alimentation et l'habillement, le soin du corps malade, est sollicitude. Mais cette expression, nous l'entendons, symétriquement à l'emploi terminologique de préoccupation, comme un existential. » (p. 121)
— *Abständigkeit* : « Pour l'exprimer existentialement, il a le caractère du *distancement*. » (p. 126)
— *Man* : « *Le On est un existential et, en tant que phénomène originaire, il appartient à la constitution positive du Dasein*. » (p. 129).
— *Befindlichkeit* : « … il s'agit de voir ce phénomène comme un existential fondamental et de donner un aperçu de sa structure. » (p. 134).
— *Dass* : « Au contraire, le *que* décelé par l'être-disposé doit plutôt se concevoir comme détermination existentiale de *cet* étant qui est à la manière de l'être-au-monde. » (p. 135)
— *Verstehen* : « Si nous l'interprétons comme existential fondamental, il apparaît aussitôt que ce phénomène se conçoit comme un mode fondamental de l'*être* du Dasein. » (p. 143)
— *Möglichkeit* : « La possibilité en tant qu'existential… » (p. 144)
— *Entwurf* : « Sur la base du mode d'être qui est constitué par l'existential qu'est la projection, le Dasein est toujours "plus" que ce qu'il est factuellement… »
— *Als* : « Le fait ontique que l' "en tant que" ne soit pas exprimé ne doit pas conduire à le méconnaître en tant que constitution existentiale apriorique de la compréhension. »
— *Sinn* : « Le sens est un existential du Dasein, non une propriété qui ferait corps avec l'étant, qui se trouverait "derrière" lui ou qui planerait on ne sait où en tant que "domaine intermédiaire". » (p. 151)
— *Rede* : « Si le parler, l'articulation de l'intelligence du là, est un existential originaire de l'ouverture… » (p. 161)
— *Gerede, Neugier* et *Zweideutigkeit* : « Bavardage, curiosité et équivoque caractérisent les manières qu'a le Dasein d'être quotidiennement son "là". Ces caractères sont, en tant que déterminités existentiales… » (p. 175)
— *Verfallen* : « Le dévalement est une détermination existentiale du Dasein lui-même… » (p. 176)
— *Existenzialität* et *Faktizität* : « Les caractères ontologiques fondamentaux de cet étant sont l'existentialité, la facticité et l'être-en-déval. Ces déterminations existentiales… » (p. 191)
— *Wahrheit* : « La vérité, entendue au sens le plus originaire, appartient à la constitution fondamentale du Dasein. Le terme signifie un existential. » (p. 226)
— *Sein zum Ende* et *Ganzheit* : « Ainsi se consolidera l'entente de la fin et de l'entièreté selon qu'elles se modifient en existentiaux… » (p. 242). La première modification est clairement explicitée un peu plus loin : « l'être-à-la-fin signifie existentialement : être envers la fin » (p. 250).

répétition de la formule : *X est un existential*, est un constant rappel à la forme indicative des déterminations — c'est-à-dire, tout simplement, à la structure de l'existence telle qu'elle a été canoniquement exposée au § 9, et qui trouve dans l'élaboration concrète des existentiaux son accomplissement. Si les déterminations de *Sein und Zeit* ne tombent pas, comme semblait les y condamner l'optique déterminante, au niveau de l'être sous les yeux, c'est ainsi parce que : premièrement, elles sont amorcées dans des énoncés formels ; deuxièmement, ces énoncés formels sont indicatifs ; troisièmement, ce caractère méthodologiquement indicatif est phénoménologiquement assuré par le concept d'existence qui, le plus souvent, en rend caduque ou secondaire l'expression strictement méthodologique ; et quatrièmement, le concept d'existence trouve son expression phénoménale dans l'ensemble de la conceptualité de l'analyse sous un titre qui, dans l'histoire de la philosophie, demeure inédit : celui d'*existentiaux*.

Conclusion

L'indication formelle répond à un problème de méthode. Heidegger en expose la teneur dans ses *Remarques* sur Jaspers. L'indication formelle consiste à prendre la détermination comme une « saisie préalable » qui doit, sur un mode indicatif, être renvoyée à la « donation préalable » dont elle n'est que l'expression formelle. La donation dont elle est la forme ne doit cependant pas être conçue comme ultime et originaire. Cette matière préalablement donnée, et que la détermination formelle ne fait qu'indiquer, est en effet une matière historique qui, à ce titre, devra faire l'objet d'une destruction, et à laquelle l'indication formelle doit préalablement ménager un accès. Reste alors à savoir en quoi la conjonction des concepts de formalisation et d'indication doit y préparer. La réponse à cette question se trouve largement développée dans le cours du semestre d'hiver 1920-1921. L'indication formelle s'y trouve référée à la méthode husserlienne de la formalisation, dans sa différence d'avec la généralisation. La formalisation consiste à faire abstraction de tout ce qui, du phénomène, est susceptible de fournir une

— *Nichtigkeit* : « La nullité existentiale… » (p. 285)
— *Situation* : « … les moments constitutifs du phénomène existential (…) que nous nommons *situation*. » (p. 299)
— *Vorlaufen* et *Erschlossenheit* : « Ce qui ne signifie rien de moins, pour la question de la connexion possible entre devancement et résolution, que l'exigence de projeter ces phénomènes existentiaux vers les possibilités existentielles préfigurées en eux… » (p. 302-303)

réponse à la question *qu'est-ce que… ?*, et qui est du ressort de la généralisation. Par la mise en variable de ce contenu, la formalisation permet d'appréhender dans toute sa pureté ce qui, du phénomène, relève d'une tout autre question — celle, phénoménologique par excellence, du *comment… ?* La forme du phénomène avère ainsi sa liberté à l'égard de toute teneur réale. Tel est du moins le sens général que Husserl accorde à la formalisation dans les *Recherches logiques*, sens que Heidegger réinvestit — certes avec sa propre terminologie, mais fidèlement pour ce qui touche à la chose même — dans son propre exposé. Il en va autrement de l'usage heideggérien du texte des *Ideen*. Heidegger, qui ne précise à aucun moment à laquelle des deux œuvres de Husserl il se réfère, utilise la seconde pour disqualifier la première. Comment ? En faisant fond sur l'appréhension régionale du formel qui, si elle était étrangère aux *Recherches logiques*, est longuement développée au début des *Ideen*. Heidegger n'a plus alors qu'à montrer que la logique régionale implique une mise en ordre hiérarchique des essences qui appartient originairement à la généralisation, et qui ne peut s'appliquer au formel que par son propre redoublement, lequel communique aux concepts formels une teneur réale qui leur était originairement étrangère. À cette première critique, qui, quoique tacitement, se fonde exclusivement sur le texte des *Ideen*, Heidegger en ajoute une seconde, qui dépend plus généralement du sens de l'intentionnalité. Celle-ci est toujours, pour Heidegger, l'effectuation d'une relation à un contenu. La formalisation consiste à mettre en lumière la relation au détriment du contenu. Cependant, une telle mise en lumière est bien, elle aussi, une effectuation : à l'effectuation naïve des actes, elle substitue une effectuation théorique. L'appréhension théorique du *comment* implique elle-même un *comment* théorique. C'est précisément ce recouvrement théorique que l'indication formelle doit corriger, en dénonçant, par un renvoi indicatif à l'effectuation primaire, l'impropriété de son propre mode d'effectuation. Reste alors à déterminer le sens que recouvre ici le concept d'indication. Sa critique la plus aboutie est à chercher dans les textes contemporains de l'écriture de *Sein und Zeit*, et plus essentiellement encore dans *Sein und Zeit* lui-même. Si Heidegger, de manière apparemment radicale, oppose au sens ontique du concept husserlien d'indication le sens ontologique du concept de signe qui en est le fond, la compréhension heideggérienne de l'indication comme renvoi déictique de l'indéterminé au déterminé se retrouve cependant très précisément en un autre lieu de la pensée de Husserl — à savoir dans le concept d'indication que mettent en jeu les expressions essentiellement occasionnelles, et qui répond à la modalisation au futur qu'admet le concept heideggérien de phénomène entendu comme « ce qui deviendra phénomène ». Indication formelle signifie alors : diffé-

rance de la détermination. La question devient : jusqu'à quel point *Sein und Zeit* diffère-t-il la détermination ? Au § 25 de *Sein und Zeit* — donc là où est posée au Dasein la question « qui ? » —, le dispositif de l'indication formelle semble en tout point identique à celui qui avait été élaboré au début des années vingt. Cependant, ce que ce paragraphe désigne ultimement comme son fil directeur n'est pas le concept d'indication formelle, ni même la proposition du § 9 qui y a été longuement discutée, et qui s'y trouve requalifiée d'indication formelle : « le Dasein est chaque fois à moi », mais bien la proposition qui, au même § 9, la précède immédiatement : « L'essence du Dasein repose dans son existence ». En quoi celle-ci est-elle, comme l'affirme rétrospectivement le § 25, une indication formelle ? En ceci que le concept d'existence possède exactement la même structure que l'indication formelle dont, par conséquent, il n'est pas une simple mise en œuvre, mais bien l'assomption phénoménale. L'indication formelle n'est alors que l'expression méthodologique de ce que le concept d'existence assume sur un mode phénoménologique. Mais cet ancrage de la méthode dans le phénomène suppose, précisément, que l'existence devienne phénomène — donc que l'idée d'existence trouve sa « concrétion ». C'est ce qui se produit, dans *Sein und Zeit*, avec l'exposé concret des existentiaux.

Bulletin d'analyse phénoménologique IX 6, 2013
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Bolzano et le problème du rapport intension/extension : La redondance logique vs. le principe de proportionnalité inverse

Par ALAIN GALLERAND

Résumé Cet article, qui fait suite à une publication précédente (« Les apories du concept de redondance logique chez Bolzano »), poursuit un double objectif : (I) démontrer que les apories que nous avions relevées peuvent être surmontées par l'analyse des rapports extensionnels entre représentations ; (II) évaluer la contribution de Bolzano à la question classique des rapports intension/extension telle qu'elle a été posée par Port-Royal. La logique des classes, dont Bolzano pose les fondements (*Théorie de la science,* 2e partie, 3e section), permet en effet de dégager les lois de la redondance logique — auxquelles Bolzano ne cesse de faire implicitement référence sans en donner la formule — et de délimiter le champ d'application du principe classique de proportionnalité inverse entre intension et extension auquel déroge précisément la redondance. La critique bolzanienne de la logique de Port-Royal prend alors tout son sens.

Dans un article précédent[1] nous nous sommes penchés sur la notion de *redondance logique* chez Bolzano en pointant un certain nombre de difficultés. Dans les représentations de la forme *cet A qui a* (*les propriétés) b, b'...*[2] (*cette rose (qui est) rouge, parfumée…*), les représentations partielles

[1] « Les apories du concept de redondance logique chez Bolzano », *Bulletin d'analyse phénoménologique,* vol. 8 (2012), n°3.

[2] Dans un jugement attribuant une qualité à un sujet, Bolzano préfère remplacer le verbe « être » (*A est B*, *l'homme est un animal*) par le verbe « avoir » (*A a (la propriété) b*, *l'homme a l'animalité*). Il s'en explique : « (…) dans le jugement : *Caïus est un homme* (…) le concept de liaison est décrit par le petit mot *est.* Ici

A, b et *b'* sont *redondantes* : elles répètent ce qui est déjà désigné par l'indexical (*ceci*) et constituent, à ce titre, une sérieuse entorse au principe selon lequel l'enrichissement de l'intension d'une notion doit en réduire l'extension. Que je dise simplement *ceci* ou *cet A qui est b, b'*, je pense exactement la même chose ; je n'ai donc nullement rétréci l'extension de la représentation initiale *ceci* en ajoutant les représentations complémentaires *A, b, b'* ; je n'ai fait qu'enrichir et préciser l'expression linguistique de ma pensée pour mieux me faire comprendre de mes interlocuteurs.

Or, si nous affirmons qu'avec *cet A qui est b, b'...* nous ne pensons rien de plus que ce qui était déjà représenté dans le *ceci*, cela suppose que les concepts *A*, *b*, *b*' étaient déjà *implicitement contenus* dans cette représentation. Dans ce cas, pourquoi Bolzano considère-t-il que la représentation exprimée par le mot *ceci* est *simple ?* Pourquoi ne pas admettre qu'elle renferme implicitement les propriétés de l'objet désigné (b, b'…) et qu'elle est donc, au-delà de son apparence grammaticale, composée ? Il y avait là, pensions-nous, une contradiction flagrante : comment Bolzano peut-il affirmer à la fois le caractère *redondant* des représentations *A, b, b'* par rapport au *ceci* et la *simplicité* de ce dernier ? Ou bien les représentations complémentaires *A, b, b'* sont effectivement redondantes et la représentation initiale *ceci* contient du même coup déjà ces éléments ; ou bien cette dernière représentation est absolument simple et les représentations qui lui sont associées ne sont pas une pure et simple répétition. Dans cette deuxième hypothèse, le *ceci* serait une forme générale et vide, susceptible de désigner n'importe quoi[1], qui se remplit d'un contenu particulier (un A qui est b, b'…) et dont l'extension est du même coup ramenée à un objet unique, comme l'exige le principe de proportionnalité inverse.

Cependant, la contradiction qu'à l'instar d'Exner nous avions cru repérer dans le système bolzanien n'est qu'apparente : elle peut être levée à partir d'un examen scrupuleux des rapports extensionnels entre représentations (logique des classes).

---

toutefois, ce dernier ne signifie ni l'être ni l'existence, car on ne veut nullement dire que *Caïus* est ou a l'existence, mais qu'il est un homme, qu'il a les propriétés d'un *homme.* Le petit mot *est* signifie donc seulement qu'il a ces propriétés » *De la logique (1831),* in C. Maigné et J. Sebestik (éd.), *Premiers écrits*, Paris, Vrin, 2010, p. 187.

[1] Bolzano lui-même le reconnaît : « La signification des pronoms "celui-ci", "celle-là" et autres semblables, est en soi encore très indéterminée et peut être appliquée à d'innombrables choses (voire à toutes). » (Lettre 2 de Bolzano à Exner, in *Correspondance Bolzano-Exner,* trad. C. Maigné et J. Sebestik, Paris, Vrin, 2008, p. 122.)

La règle de proportionnalité inverse entre intension et extension et ses exceptions

Rappelons d'abord ce qu'est une *représentation* (*Vorstellung*), car cette notion est au cœur de la notion de redondance et de la critique bolzanienne du principe de proportionnalité inverse. Les *représentations* sont les composantes d'une proposition qui ne sont pas à leur tour des propositions indépendantes. Dans une proposition, on trouve en général trois éléments : une représentation sujet (*A*) se rapportant à l'objet sur lequel porte la proposition, une représentation prédicat (*b*) se rapportant à la propriété attribuée au sujet, et enfin une copule, exprimée par les verbes « être » ou « avoir », reliant le prédicat à son sujet. Les propositions sont exprimées dans le langage par des énoncés, les représentations par des mots. « Une représentation est tout ce qui peut être désigné par un mot. Par exemple : "maison", "homme", "animal", etc. »[1]. Nous utilisons parfois aussi tout simplement le mot : *ceci*, accompagné le cas échéant d'un geste en direction de la chose désignée. Les représentations peuvent être combinées les unes aux autres pour former des représentations composées : « A qui est B », « un A qui a la propriété b ». Par exemple : « animal (qui est) *politique* », « corps (qui est) *transparent* », « maison (qui est) *en bois* », « ceci (*qui est*) *une rose* », « cette *rose*-ci ».

On pourrait alors avoir le sentiment que l'adjonction d'une représentation supplémentaire réduit l'*extension* de la représentation initiale en même temps qu'elle enrichit son *contenu*[2] : la représentation *animal politique* a un contenu plus riche que la simple représentation *animal*, mais une extension plus petite ; la représentation *ceci qui est une rose* (ou *cette rose-ci*) a semble-t-il aussi une compréhension plus grande que le *ceci* et une extension plus réduite (elle est cantonnée à un objet unique, alors que *ceci* peut s'appliquer à n'importe quel objet). C'est du moins ce qui ressort du principe classique selon lequel *extension* et *compréhension* sont inversement proportionnels :

[1] *De la logique*, § 2, p. 181.

[2] L'*extension* d'une représentation est la « collection de tous les objets qui sont subsumés sous cette représentation » (*Einleitung zur Grössenlehre*, II, § 5, 27 v, cité par J. Sebestik, in *Logique et mathématique chez Bolzano,* Paris, Vrin, 1992, p. 146), ou encore « les objets auxquels se rapporte une certaine représentation » (*Théorie de la science,* trad. J. English, Paris, Gallimard, 2011, p. 192). Le *contenu* (*Inhalt*) d'une représentation est l'ensemble des parties dont elle est composée, indépendamment de la manière dont ces éléments sont associés (« un fils instruit d'un père sans instruction » et « un fils sans instruction d'un père instruit » ont le même *contenu*).

> Plus le contenu d'un concept est grand, plus son extension sera petite. Ainsi, par exemple, le concept « chandelier doré » a un contenu plus grand que le concept d'un chandelier en général ; mais l'extension du concept d'un chandelier doré est plus petite que celle du concept d'un chandelier[1].

Ce principe s'est imposé en logique depuis Port-Royal. Il apparait au chapitre V de *La logique ou l'art de penser* : au fur et à mesure que je supprime des caractères dans un concept, sa compréhension se réduit et son extension s'agrandit : un triangle équilatéral de telle forme avec telle couleur dessiné sur une feuille → une figure limitée par trois lignes égales → une figure limitée par trois droites → une surface plate délimitée par des droites, etc. ; « et ainsi je puis monter de degré en degré jusqu'à l'extension »[2] maximale.

> Dans ces abstractions, on voit toujours que le degré inférieur comprend le supérieur avec [en plus] quelque détermination particulière ; comme (…) le triangle équilatéral comprend le triangle, et le triangle la figure rectiligne ; mais que le degré supérieur, étant moins déterminé, peut représenter plus de choses[3].

Le principe de proportionnalité inverse est confirmé au chapitre VI, lorsque Arnauld et Nicole notent que la réduction de l'extension d'une idée générale (concept) s'obtient par la liaison d'une autre idée (l'ajout d'un caractère[4]) : « comme lorsqu'à l'idée générale du triangle je joins celle d'avoir un angle droit : ce qui resserre cette idée à une seule espèce de triangle, qui est le triangle rectangle »[5]. Le principe est évoqué également au chapitre VII : « Lorsqu'un genre a deux espèces, il faut nécessairement que l'idée de chaque espèce comprenne quelque chose qui ne soit pas compris dans l'idée du genre (…) »[6]. Ce principe s'applique incontestablement à tous les

---

[1] *De la logique,* § 8, p. 183-184. « Toute représentation qui a un contenu plus grand qu'une autre (…) a une extension plus petite que celle-là. Et, réciproquement, toute représentation qui a une extension plus petite qu'une autre (…) a un contenu plus grand que celle-là » *Théorie de la science,* § 120. Si Bolzano reste encore attaché à ce principe dans ses premiers écrits (cf. la théorie de la définition défendue dans les *Contributions à un exposé mieux fondé de la mathématique*, in *Premiers écrits*), il en expose les limites dans la *Théorie de la science*.

[2] Arnauld et Nicole, *La logique ou l'art de penser,* Paris, Flammarion, 1970, p. 85.

[3] *Ibid*.

[4] Un *caractère* est une représentation abstraite de propriété.

[5] P. 88.

[6] P. 91.

concepts formés par l'adjonction de différences spécifiques au genre le plus proche, ou par adjonction d'un concept inférieur à un concept supérieur : « animal raisonnable », « triangle équilatéral », « européen français ». En ajoutant au concept « animal » le caractère « raisonnable », nous obtenons un concept dont le contenu est plus complexe, mais nous réduisons du même coup son extension. Plus nombreux sont les caractères reliés à un concept, plus étroite est son extension : « européen français habitant au sud de la Loire… ». En d'autres termes, l'enrichissement du contenu d'une représentation implique un rétrécissement de son extension : « plus un concept contient *sous* lui, moins il devrait contenir *en* lui »[1]. Les représentations simples (« quelque chose », « *Etwas* ») doivent avoir une extension maximale, et les représentations singulières, à l'inverse, doivent contenir une infinité de caractères (« Petri notio est completa, adeoque infinita involvit »[2]). Une représentation à la fois simple (du point de vue du contenu) et singulière (du point de vue de l'extension) serait donc, de ce point de vue, absolument impossible :

> Si on considère que l'extension d'une représentation ne se rétrécit d'habitude que parce qu'on en agrandit le contenu (…), on se sent bien tenté alors de douter qu'une représentation quelconque qui est tout à fait simple puisse avoir une extension si étroite qu'elle n'ait qu'un seul objet. Ainsi, par exemple, la représentation « horloge » (*Uhr*) reçoit une extension considérablement plus étroite dès que nous ajoutons encore à son contenu la détermination qu'elle est propre à être portée dans la poche, donc dès que nous formons la représentation « montre de poche » (*Taschenuhr*) ; et c'est une extension plus étroite encore que prend cette représentation si nous ajoutons à nouveau que cette horloge doit avoir une boîte en or ou si nous formons la représentation « montre de poche en or », etc. Cela produit donc l'apparence que, pour obtenir une représentation qui ait l'extension la plus petite, c'est-à-dire qui ne représente qu'un seul objet, nous devions admettre dans son contenu une très grande multiplicité de déterminations, et qu'une telle représentation ne pourrait ainsi jamais être simple[3].

[1] *Théorie de la science,* § 65, p. 191. Cf. aussi § 120.
[2] Leibniz, *Opuscules et fragments inédits,* Couturat, 1903.
[3] *Théorie de la science,* p. 207. Cf. aussi Prihonsky : « (…) on pourra douter qu'il y a des représentations [simples n'ayant qu'un seul objet]. Si une représentation doit représenter un seul objet, par surcroît réel, elle doit être, pensera-t-on, composée d'un grand nombre de parties, car on ne peut composer une représentation qui seule convient à cet objet et à lui seul qu'en donnant un très grand nombre des propriétés qui reviennent à cet objet. Comment une représentation qui n'est pas composée de

Il y a pourtant plusieurs représentations qui dérogent à la règle. Si je dis « l'être humain mortel », l'adjonction du caractère « mortel » ne réduit pas l'extension du concept d' « être humain » (elle ne l'augmente pas non plus car tous les êtres humains sont mortels !). De même, quand je dis : « ceci (qui est) une rose » (ou plus simplement « cette rose-ci »), la clause supplémentaire « qui est une rose » ou l'adjonction d'un concept (*rose*) ne réduit pas l'extension de « ceci », puisque ce terme désigne précisément déjà la rose que je vois à l'instant. Pourquoi le contenu et l'extension ne sont-ils pas toujours inversement proportionnels ? À quelle loi logique le rapport entre contenu et extension obéit-il alors ?

Pour répondre à ces questions, tournons-nous vers les intuitions, car en tant que représentations à la fois simples et singulières, elles constituent pour la théorie logique classique l'objection la plus forte et la plus fréquente.

Le cas de l'intuition

Contre le principe de proportionnalité inverse, Bolzano entend démontrer l'existence de représentations à la fois simples et singulières (*intuitions*). La démonstration s'accomplit en trois étapes.

I) Puisqu'il faut d'abord s'assurer qu'il y a des représentations ne se rapportant qu'à *un seul* objet, la première étape de la démonstration porte sur la *singularité* des représentations intuitives. Penchons-nous pour cela sur les perceptions sensibles, c'est-à-dire les « représentations que suscite un objet extérieur effectif par l'effet qu'il exerce »[1] sur l'esprit à partir des organes sensoriels. Chaque fois qu'un corps extérieur est amené devant nos sens, il produit en nous des changements que l'âme est capable de percevoir :

> (…) ce que je vois si quelqu'un tient devant moi une rose, c'est une représentation, à savoir la représentation d'une certaine couleur rouge. Mais ce que j'odore en m'approchant davantage de cet objet, c'est aussi une représentation, à savoir celle de l'odeur propre que nous nommons l'odeur de rose[2], etc.

---

plusieurs parties, qui est absolument simple, pourrait-elle autrement représenter un objet de manière exclusive ? » *Bolzano contre Kant,* trad. S. Lapointe, Paris, Vrin, 2006, p. 45.

[1] *Théorie de la science,* p. 130.

[2] *Ibid.,* p. 144-145. Cf. aussi Lettre 2 de Bolzano à Exner, p. 122.

Les représentations qui se forment ainsi dans notre âme (qu' « on a l'habitude d'appeler (…) sensation »[1]) se rapportent chacune à *quelque chose de singulier*, non pas le corps extérieur dont l'existence est inférée indirectement à partir des changements qu'il produit en nous, mais « le » changement sensoriel lui-même qui se produit à l'instant sous l'action de cet objet (« la couleur, le parfum, la douleur que je perçois juste à présent » [2]) :

> À chaque fois que nous dirigeons l'attention de notre esprit sur le changement que produit dans notre âme un corps extérieur quelconque amené devant nos sens, par exemple une rose, ce qui est alors l'effet *le plus proche et immédiat* de cette attention, c'est qu'il se forme en nous une *représentation* de ce changement. Or cette représentation est objective [elle a un objet] ; son objet, c'est en effet le changement qui vient juste de se passer dans notre âme ; et sinon rien d'autre, donc un seul objet. C'est pourquoi nous pouvons dire que cette représentation est une *représentation de singularité*[3].

> (…) nous concluons qu'un objet externe agit sur nous uniquement à partir d'une certaine modification qui advient dans notre for intérieur et nous voulons l'expliquer par l'action de cet objet sur nous. Pour cela, il est cependant nécessaire que nous ayons d'abord *perçu* cette modification en nous, ce qui veut dire que cette modification a suscité en nous une représentation, plus précisément une représentation *qui ne représente que cette modification et rien d'autre*[4].

Si l'on voulait désigner chaque changement ponctuel (ma sensation de couleur à l'instant *t*, ma sensation de couleur à l'instant *t'*, etc.) par un terme propre, il faudrait disposer d'une infinité de termes, car un changement fondé sur une relation entre deux réalités (un sujet et un corps à l'intérieur d'un monde où s'exerce la causalité effective) ne peut se reproduire de manière identique. C'est pourquoi il est préférable d'employer partout le même mot, *i. e.* le démonstratif « ce-ci », qui semble le plus approprié à cet usage :

> (…) Nous nous servons du mot « ceci » [car] il représente uniquement ce qui est actuellement présent [à la conscience] et rien d'autre[5].

---

[1] Lettre 2 de Bolzano à Exner, p. 123.
[2] *Théorie de la science,* p. 214.
[3] *Ibid.,* p. 208.
[4] *De la méthode mathématique,* trad. C. Maigné et J. Sebestik, Paris, Vrin, 2008, § 6, p. 77.
[5] *Ibid.,* § 6, p. 78.

> (…) par le *ceci*, nous ne comprenons bien précisément que *ce seul* changement qui vient juste de se passer en nous, et aucun autre qui peut encore avoir lieu n'importe où ailleurs, si analogue qu'il soit au nôtre[1].

II) Une fois la *singularité* de la représentation intuitive établie, reste à en vérifier la *simplicité*. Bolzano s'appuie alors sur un argument physico-psycho-logique :

> Il est ensuite non moins certain aussi que ces représentations sont toutes *simples*. Car, si elles étaient composées de parties, elles ne seraient pas l'effet *le plus proche et immédiat* qui se forme par la prise en considération du changement qui vient juste de se produire dans notre âme ; mais les représentations singulières qui constituent les parties de celles qui sont composées seraient produites plus tôt et plus immédiatement[2].

Une sensation est l'*effet* ou l'impact physico-psychologique *le plus immédiat* — le plus direct et le plus proche dans le temps — d'un corps extérieur sur la sensibilité. Elle est donc quelque chose de *simple*, avant que la conscience n'opère une synthèse des sensations multiples et ne les rapporte à leur cause extérieure :

> (…) chaque fois qu'un objet agit sur nos sens de telle sorte qu'il produit dans notre âme des représentations, les *premières* représentations qu'il produit et qui sont *les plus immédiates* (celles pour lesquelles la part de l'activité de notre âme est la plus faible) sont toutes *simples.* En effet, même si plusieurs représentations se forment éventuellement en nous simultanément [quand une rose est amenée devant mes sens, j'ai une représentation de couleur, de forme, d'odeur…], tant qu'elles n'ont pas été *reliées* par un acte particulier de notre âme, elles ne forment pas encore une seule représentation complexe [la représentation d'une rose rouge, parfumée…], mais ce sont plusieurs représentations simples juxtaposées. La liaison des représentations et donc la formation de représentations composées ne viennent pas de l'objet lui-même, mais sont accomplies par l'âme[3].
>
> Puisqu'une représentation complexe [celle d'une rose rouge parfumée] se forme toujours à partir de ses parties simples [représentation de sa couleur rouge, de son parfum…] par une activité propre de l'âme, il ne fait aucun doute que chacune des représentations singulières devait être présente dans

[1] *Théorie de la science,* p. 208.
[2] *Ibid*.
[3] Bolzano-Exner, Lettre 2, p. 122.

> notre âme à l'état isolé [simplicité], un temps plus ou moins long, avant d'entrer en combinaisons[1].

Il faut d'abord avoir immédiatement une représentation de rouge et une représentation de parfum pour qu'ensuite, à partir de leur liaison, se forme la représentation (composée) de quelque chose de rouge et de parfumé.

Il a donc été établi que « (…) dans toute prise en considération d'un changement qui vient juste d'avoir lieu dans notre âme, il se forme en nous *des représentations qui, malgré leur simplicité, n'ont pourtant qu'un seul objet*, à savoir le changement lui-même, venant juste d'être considéré, auquel elles se rapportent comme l'effet immédiat le plus proche à sa cause »[2].

III) La démonstration de Bolzano n'est cependant pas achevée tant qu'il n'a pas répondu à une ultime objection : si les représentations intuitives singulières sont *simples*, pourquoi ne les exprimons-nous pas dans le langage au moyen d'un démonstratif et préférons-nous utiliser des tournures plus compliqués (« ceci qui est en train de se passer en moi », « ce que je suis en train de voir ou ce que j'éprouve »…[3]). Si le locuteur sait parfaitement ce qu'il veut dire quand il utilise le terme « ceci », l'interlocuteur, lui, a souvent besoin d'informations supplémentaires :

> Ainsi, par exemple, assurément si je disais simplement : « ceci ici », et si je montrais alors un rosier qui se trouve juste devant moi, on ne saurait pas si je vise le rosier en entier ou seulement cette rose qui s'y trouve ou quoi que ce soit d'autre. Mais je lève cette indétermination si je détermine l'espèce de la chose à laquelle appartient l'objet visé (…) par un mot dénominatif commun qui y est ajouté, et si donc, au lieu uniquement de « ceci ici », je dis « ce pétale-ci », « cette couleur-ci » , etc.[4].

> La signification des pronoms « celui-ci », « celle-là » et autres semblables, est en soi encore très indéterminée et peut être appliquée à d'innombrables choses (voire à toutes). D'où la nécessité d'adjoindre à ces pronoms certains autres mots ou certains signes pour rendre compréhensible à autrui quels objets nous pensons actuellement[5].

---

[1] *De la méthode mathématique,* § 6, p. 79. Cf. aussi Prihonsky, p. 45 : la représentation d'un citron jaune, acide et odorant à partir de la réunion des sensations de couleur, d'acidité et d'odeur que ce fruit produit en nous.
[2] *Théorie de la science,* p. 208-209.
[3] *De la méthode mathématique,* § 6, p. 78.
[4] *Théorie de la science,* p. 215.
[5] Bolzano-Exner, Lettre 2, p. 121-122.

Si donc nous ajoutons au « ceci » des déterminations supplémentaires, nous ne le faisons pas pour des raisons purement logiques, mais seulement pour des raisons pratiques (pour faciliter la communication) :

> [Si] nous disons, par exemple : « ceci que je vois, sens, ressens à l'instant même, etc. », (…) nous ne le faisons que pour nous faire mieux comprendre de l'auditeur et en aucun cas parce que cette apposition apparait nécessaire à la formation de la représentation elle-même[1].

À cette fin, nous utilisons des expressions ostensives de la forme : « cet A-ci » (*dies A*)[2], comportant une partie intuitive (*ce-ci*) et une partie conceptuelle (*A*) qui précise l'espèce à laquelle appartient l'objet visé : « cette couleur », « cette odeur »… (ou « cette fleur », « ce pétale »…, si nous rapportons les sensations à leur cause extérieure). Dans un plus grand souci de clarté et de précision, il nous arrive de formuler un *énoncé prédicatif* complet : « ceci (que je viens juste de voir maintenant) est la sensation ou la représentation rouge, ceci (que je sens maintenant) est un parfum (…), etc. »[3]. Du côté du sujet, on trouve des déterminations spatio-temporelles (« ceci que *je* viens juste de voir *maintenant* », « ceci que *je* sens *maintenant* »), du côté du prédicat, des déterminations conceptuelles (« (…) est une sensation de couleur ou une couleur rouge », « (…) est un parfum »). Ces énoncés peuvent revêtir une forme nominale : « cet A, lequel a (les propriétés) b, b',… ».

Or, toutes ces expressions (« cet A », « cet A-ci », « ceci, lequel est un A », « cet A, lequel a les propriétés b, b'… ») sont *composées :* elles comportent un élément intuitif (« ce », « ce-ci ») et des déterminations conceptuelles complémentaires (« A », « b », « b' »… ainsi que le concept d'être ou d'avoir qui sert de copule). Comme Exner l'avait déjà relevé, la complexité de ces expressions verbales ne semble guère compatible avec la prétendue simplicité de l'intuition. De deux choses l'une : ou bien l'expression d'une intuition est simple dans son contenu mais indéterminée dans son extension (les termes « ceci », « celui-ci », etc., peuvent désigner toutes sortes de choses[4]) ; ou bien l'expression de l'intuition est déterminée dans son extension mais complexe dans son contenu (« ceci est une rose, laquelle est rouge, parfumée… », « ceci est un parfum, lequel est citronné, diffus… »).

---

[1] Prihonsky, p. 45.
[2] Cf. *Théorie de la science,* § 59 et aussi p. 171-172.
[3] *Théorie de la science,* p. 208.
[4] Cf. Bolzano-Exner Lettre 2.

En réalité, on aurait tort de conclure à la complexité de la représentation intuitive à partir de la complexité de son expression linguistique :

> (…) de ce que nous nous servons, pour désigner ces représentations de sujet, de plusieurs mots : « ceci (que je viens juste de voir maintenant) », « ceci (que je sens maintenant) », etc. — il n'est pas du tout possible de conclure qu'elles devraient aussi être elles-mêmes composées[1].

Cette conclusion serait illégitime car toutes les représentations complémentaires (« A », « b », « b' »…), psychologiquement utiles pour l'interlocuteur dans une situation pratique de communication, sont, d'un point de vue strictement logique, totalement superflues, puisque l'objet auquel elles se rapportent était déjà celui que visait le démonstratif à lui tout seul : elles rangent l'objet singulier de l'intuition dans la classe à laquelle il appartient (« A ») et lui attribuent les propriétés qui lui reviennent déjà (b, b'…). Si l'objet n'est ontologiquement rien d'autre que l'ensemble de ses propriétés[2], les représentations « ceci » et « A qui est b, b'… » sont extensionnellement équivalentes (bien que leur contenu — n'en déplaise à Port-Royal — soit de plus en plus riche !) :

> L'addition : « *lequel est un A* » énonce donc ici une propriété [être-un-a] qui revient déjà sans cela à l'objet auquel nous pensons par le « ceci », et elle est choisie simplement à cause de sa plus grande netteté. C'est dans ce sens que nous prenons notre expression quand nous disons par exemple : « Cette odeur (que nous venons de respirer) est agréable ». Ici en effet nous comprenons par le mot « *ce* » cette sensation déterminée que nous venons d'avoir ; et que celle-ci soit une odeur, c'est une propriété qui revient déjà d'elle-même à l'objet représenté par *ce*. Notre représentation [*ce, ce-ci*] n'est donc pas d'abord restreinte [dans son extension] à cet objet unique qu'elle a, [restreinte] par la partie constitutive qui y intervient *A,* ou « lequel est un A » [comme le voudrait le principe de proportionnalité !]. (…) La représentation que désigne le mot *ce* est donc la partie principale, et la représentation *A* (ou plutôt la composition : *lequel est un A*) forme la partie accessoire, avec pourtant la particularité que ce n'est pas d'abord par cette addition que l'extension de notre représentation est restreinte à cet objet unique qu'elle a, puisque déjà le *ce* uniquement ne se rapporte qu'à cet objet[3].

[1] *Théorie de la science,* p. 208.
[2] *Ibid.,* § 64, p. 181.
[3] *Ibid.,* p. 171-172.

Les représentations « cet *A* », « ceci, *lequel est un A* », « ceci, *lequel est un A qui a (les propriétés) b, b'…* » contiennent donc plus d'éléments qu'il n'est nécessaire pour représenter leur objet. Ces éléments « redondants » (*überfullte*), superflus, qui surchargent inutilement la représentation[1], peuvent être éliminés sans altérer son extension :

> (…) la représentation toute nue désignée par le mot « ceci » sera certainement une représentation tout à fait simple dès que nous écarterons toutes sortes de clauses complémentaires comme : « ce qui est en train de se dérouler en moi », « ce que je suis en train de voir ou d'entendre » ou « ce que je suis en train d'indiquer par mon doigt », et semblables. Néanmoins, l'objet que cette représentation représente demeure toujours le même et reste unique, que nous ajoutions par la pensée ou non ces clauses complémentaires. Car considérées de plus près, toutes ces clauses n'énoncent rien d'autre que certaines propriétés de cet objet unique dont nous nous formons présentement la représentation. Elles lui appartiennent dans la mesure même où c'est cet objet-là et aucun autre, de sorte que notre représentation ne se limite pas à cet objet unique par la seule grâce de ces clauses complémentaires ; ces clauses ne font que rendre redondante la représentation en question[2].

Une fois les éléments logiquement redondants écartés, il ne reste plus qu'une représentation simple (du point de vue du contenu) et singulière (du point de vue de l'objet) : « ceci » !

> (…) si nous laissons de côté la représentation *A* [dans l'expression *cet A*] et toute autre détermination également superflue [*cet A qui est b, b'*...], il ne reste plus alors que la *simple* représentation *ceci*[3].

> (…) dans chacune de ces représentations [*ceci est un A, lequel a (les propriétés) b, b'*…] apparait quelque composante constituée de telle sorte que nous pourrions laisser de côté l'ensemble des représentations voisines qui l'accompagnent, ainsi que toutes les autres déterminations, sans que cette partie simple ne cesse d'être une représentation d'une chose singulière. Ma preuve est la suivante : lorsqu'un objet réel quelconque produit en nous par

[1] La représentation composée, globale, et son expression linguistique sont elles-mêmes surchargées (*überfüllt*).
[2] *De la méthode mathématique,* § 6, p. 78.
[3] *Théorie de la science,* p. 175. « Dans de telles représentations redondantes, on peut laisser quelques composantes hors de leur contenu, sans accroître leur extension (à savoir la collection des objets qu'elles ont), contrairement à l'enseignement habituel où contenu et extension sont toujours en raison inverse l'un de l'autre » Lettre 2 de Bolzano à Exner , p. 122 (traduction légèrement modifiée).

> son action une représentation de l'espèce *ce* (rouge), *cette* (senteur), et d'autres, [lorsqu'il produit] en général [une représentation de la forme] « *ceci* qui a les propriétés a, b, c, … », alors la partie de la représentation exprimée par le mot *ceci*, est simple ou tout au moins peut l'être parce que toutes les autres déterminations comme *a, b, c*,…ne sont que des *redondances*. Car toutes ces déterminations découlent déjà d'elles-mêmes du fait que c'est cette chose-là et pas une autre que nous nous représentons [au moyen de « ceci »] maintenant. Par conséquent, notre représentation ne cessera pas de se rapporter exclusivement à cet objet (ne cessera pas d'être une représentation singulière simple), même si nous laissons de côté toutes ces déterminations.
>
> Par exemple, la représentation « ceci que l'on appelle l'étoile Sirius, la plus lumineuse de toutes les étoiles dans le ciel, brillant d'une lumière verdâtre, etc. » est manifestement très redondante. Car s'il est vrai que je rapporte le pronom *ceci* présentement à cet objet, c'est-à-dire que je relie une représentation à ce mot, qui ne convient vraiment qu'à Sirius, les autres déterminations suivent d'elles-mêmes. C'est pour cette raison donc, et pas à cause de la simplicité (brièveté) du mot *ceci,* que je déduis la simplicité de la représentation qu'il désigne[1].

Si la représentation intuitive exprimée par *ceci* est simple, ce n'est pas parce que son expression linguistique est elle-même brève ; c'est plutôt à cause du caractère redondant des représentations complémentaires. Elles enrichissent le contenu de la représentation initiale (ceci est un A qui a b, b'…), mais, contrairement à ce que le principe de proportionnalité inverse pourrait laisser croire, elles ne modifient aucunement son extension : l'objet auquel se rapporte la représentation « ceci » est précisément celui qui tombe sous la représentation « un A, qui a les propriétés b, b'… », ni plus, ni moins.

Si le langage ordinaire en abuse fréquemment pour faciliter la communication, le phénomène de redondance[2] est particulièrement nuisible dans les sciences et la logique : « Il vaut la peine de donner un nom propre à cette espèce de représentations [les représentations redondantes (*überfullte,* littéralement surchargées)], car elles surviennent assez fréquemment …et doivent être évitées comme étant défectives (*fehlerhaft*) dans un exposé authentiquement scientifique »[3]. Il faut notamment exclure des définitions tout élément superflu qui la surchargerait inutilement. Toute représentation

[1] Lettre 2 de Bolzano à Exner, p. 124.
[2] Qu'il ne faut pas confondre avec la simple répétition *linguistique* d'un terme dont le contenu de sens est identique : « un A, lequel est A » (*Théorie de la science,* p. 201), « un A qui est b est b ».
[3] *Théorie de la science,* § 69, 1).

redondante qui « réunit plus de parties qu'il n'est nécessaire pour représenter les objets » doit être remplacée par « une représentation qui, quoiqu'elle contienne moins (…), présente toutefois pourtant les mêmes objets »[1].

> On observe facilement que ce serait une atteinte à la bonne méthode si les concepts que nous introduisons dans un exposé scientifique sous des vocables déterminés étaient redondants. Qui ne blâmerait par exemple un mathématicien qui voudrait définir le parallélogramme comme un quadrilatère dont les côtés opposés sont parallèles et égaux[2] ?

Pour mieux se prémunir de la redondance, la logique a donc tout intérêt à en décrire les différentes formes et à en dégager les lois.

Les lois de la redondance logique

I) On peut d'abord remarquer que la redondance ne se rencontre pas seulement dans les représentations composées mixtes dont la partie principale est une intuition[3] ; elle peut également intervenir à l'intérieur de représentations composées exclusivement de concepts. Dans la représentation « un quadrilatère dont les côtés opposés sont parallèles *et de même longueur* », la partie « et de même longueur »[4] est superflue, car si les côtés opposés d'un quadrilatère sont parallèles, alors ils sont nécessairement de même longueur[5]. Le complément « et de même longueur » ne modifie donc en rien l'extension de la représentation. De même, dans la représentation « un être omniscient et tout puissant », la partie « omniscient » est redondante, puisque « de la détermination qu'un être est tout puissant s'ensuit déjà celle qu'il est aussi omniscient, et réciproquement »[6]. Accompagnée ou non du caractère « omni-

[1] *Ibid.,* p. 200.
[2] *De la méthode mathématique*, § 3, p. 70.
[3] Ces représentations, dit Bolzano, ne sont qu' « un exemple particulièrement remarquable de représentations redondantes » *Théorie de la science,* § 69, p. 200.
[4] *Théorie de la science,* p. 200.
[5] « Une telle représentation redondante serait par exemple : "un triangle qui a tous les côtés égaux et tous les angles égaux". Car lorsque les côtés sont égaux, l'égalité des angles suit d'elle-même. » (*De la méthode mathématique*, § 3, p. 70.) « C'est par exemple le cas dans la représentation "une figure qui a trois côtés et trois angles" : car là où il y a trois côtés, il va de soi qu'il y a aussi trois angles. » (Lettre 2 de Bolzano à Exner, p. 122.)
[6] *Théorie de la science,* p. 201.

scient », la représentation « un être tout-puissant » se rapporte au même objet.

Il y a donc vraisemblablement *deux types de redondance* selon que la représentation initiale (celle par rapport à laquelle les autres représentations sont logiquement redondantes) est une intuition ou un concept. Pour dégager les lois logiques auxquelles ces différentes formes de redondance obéissent, il faut s'appuyer sur l'analyse des rapports extensionnels entre représentations eu égard à leur objet[1].

On rencontre un premier type de redondance, à l'intérieur d'une *représentation composée mixte* (« cet A-ci », « ceci, lequel est un A qui a (les propriétés) b, b'…. »), entre la représentation intuitive principale (*ce*, *ceci*) et les représentations conceptuelles complémentaires (*A, b, b'*). Comparons, d'un côté, la représentation « ce » (ou « ce-ci ») et, d'un autre côté, la même représentation avec ses compléments : « cet A », « ceci, lequel est un A qui a (les propriétés) b, b'… ». Ces représentations ont un contenu différent et une extension identique ; elles sont donc logiquement (extensionnellement) « équivalentes » (*gleichgültig*) ou « réciproques » :

> Toute intuition pure [exprimée purement et simplement par *ceci* sans que s'y mêlent des concepts] est une représentation simple, et si, en y ajoutant quelques-unes des propriétés qu'a son objet, nous formons de cet objet une représentation redondante [« ceci, lequel est un A qui a les propriétés a, b, c… »], nous avons alors une représentation *réciproque* de la première[2].

Si on utilise le signe « = » pour marquer cette équivalence extensionnelle, cette réciprocité logique, on peut poser les équations suivantes :

« Ceci » = « cet A » = « cet A qui a (les propriétés) b, b'… »

Retenons que la redondance repose ici sur un rapport logique d'*équivalence* ou de *réciprocité* entre représentations. Or, ce rapport autorise une *déductibilité* réciproque entre représentations équivalentes : il permet de substituer une représentation à l'autre et donc de conclure d'une proposition contenant cette représentation à une proposition similaire contenant l'autre. En clair : si « ceci » désigne précisément cet A qui est b, b'…, alors, quand je dis « ceci », il s'ensuit évidemment que « ceci est un A qui est b, etc. ».

---

[1] L'analyse des rapports entre représentations *eu égard à leur objet* (comme dit Bolzano) est une logique des classes. Cf. *Théorie de la science,* 3e section, § 96. On pourra consulter avec profit le tableau proposé par Sebestik, *op. cit.*, p. 232-233.

[2] *Théorie de la science,* p. 252. Nous soulignons.

Réciproquement, quand je dis « un A qui est b, etc. », il s'ensuit évidemment que « cet A qui est b… » est précisément ce que je désigne par « ceci », ni plus ni moins.

Ce qui permet ici une déductibilité de « A », « b », « b' » à partir de « ceci », c'est précisément le rapport de réciprocité (équivalence) entre représentations, et non — comme le croyait Exner, et comme je l'avais moi-même tout d'abord envisagé — l'analyse d'un sujet qui renfermerait une multiplicité de caractères[1].

II) Un deuxième *type de redondance* s'établit, à l'intérieur d'une *représentation composée purement conceptuelle*, entre les différents éléments conceptuels. La situation est ici un peu plus compliquée car il y a deux possibilités.

— 1re possibilité : deux représentations conceptuelles A et B représentent exactement les mêmes objets. Tous les A sont B et tous les B sont A. Les représentations A et B sont donc « équivalent(e)s » (*gleichgültig*) ou « réciproques », tels que les concepts de « triangle équilatéral » et de « triangle équiangulaire ». Parce qu'elles ont exactement la même extension (Bolzano parle d' « inclusion (*Umfassen*) réciproque »), les représentations *équivalentes* sont donc logiquement redondantes. Dans les formes : « triangle équilatéral (qui est) équiangulaire » et « triangle équiangulaire (qui est) équilatéral », l'adjonction d'un deuxième caractère ne réduit pas l'extension de l'autre représentation. Le rapport d'équivalence ou de réciprocité autorise à nouveau une intersubstituabilité des représentations *salva veritate* et une déductibilité réciproque des propositions où les représentations ont été substituées l'une à l'autre : de ce qu'un triangle est équilatéral il s'ensuit qu'il est équiangulaire, et réciproquement.

— 2e possibilité : une représentation conceptuelle A est « subordonnée » (*untergeordnet*) à une autre représentation conceptuelle B ; autrement dit, la représentation inférieure A est incluse dans la représentation supérieure B, mais l'inclusion n'est pas réciproque (tous les objets de A sont aussi représentés par B sans que tous les objets de B soient aussi représentés par A)[2]. Exemples : les représentations « Grecs » et « Européens » ; « modéré » et « vertueux »[3] ; « homme » et « être vivant » (« puisque tout objet

[1] « Un autre exemple [de représentation redondante] serait la représentation : "ceci qui est un arbre". Car si en fait, en pensant *ceci* nous pensons un arbre, la propriété que cet objet est un arbre s'ensuit déjà d'elle-même » *De la méthode mathématique,* § 3, p. 70.
[2] Cf. *Théorie de la science*, § 97.
[3] Cf. *Théorie de la science*, p. 257.

qui se tient sous la représentation "homme" se tient bien aussi sous la représentation "être vivant", mais qu'à l'inverse tout objet qui se tient sous la dernière ne se tient pas aussi sous la première »[1]). L'adjonction de la représentation supérieure B à la représentation inférieure A (« un homme (qui est un) être vivant », « ceci est un homme, lequel est un être vivant »[2]) ne réduit pas l'extension de la représentation initiale A ; elle est donc logiquement redondante. Le rapport de subordination autorise une *déductibilité* — non réciproque cette fois ! — de la représentation supérieure B à partir de la représentation inférieure A (ou, plus exactement, une déductibilité de la proposition où figure la représentation supérieure à partir de la proposition où figure la représentation inférieure). On peut conclure B à partir de A, car B embrasse A. Exemple : ceci est un homme donc ceci est un être vivant (si ceci est un homme, alors ceci est un être vivant[3]). Mais, à l'inverse, on ne peut pas déduire A à partir de B : de ce que ceci est un être vivant, il ne s'ensuit pas que ceci est nécessairement un homme.

III) Les analyses précédentes permettent de dégager les critères logiques de la redondance (et, *a contrario,* de la non-redondance). La redondance repose tantôt sur un rapport d'*équivalence* entre représentations, tantôt sur un rapport de *subordination* entre un concept inférieur et un concept supérieur.

Le 1er cas (rapport d'équivalence) se rencontre aussi bien dans des représentations composées mixtes (mi-intuitives mi-conceptuelles) que dans des représentations composées purement conceptuelles.

Le 2e cas (rapport de subordination) ne se rencontre que dans les représentations composées purement conceptuelles (« homme mortel »). Il est vrai qu'*à l'intérieur* d'une proposition de la forme « ceci est un A », la représentation singulière « ceci » est subordonnée à la représentation supérieure « A » dont elle est le plus petit inférieur puisqu'elle représente un individu appartenant à cette classe ; mais si l'on compare la représentation « ceci », sans aucun complément, et cette même représentation accompagnée d'un complément (« cet A » ou « ceci, lequel est un A »), le rapport entre les deux représentations (« ceci » d'un côté, « cet A » d'un autre côté) n'est plus un rapport de subordination mais un rapport d'équivalence réciproque !

---

[1] *Théorie de la science*, § 97.

[2] *Idem* pour les représentations « homme mortel », « homme animal rationnel »

[3] Dans la logique contemporaine, la dérivabilité ou déductibilité s'exprime en termes de proposition conditionnelle : si X est un homme (si X a la propriété d'être-humain), alors X est mortel (X a la propriété d'être-mortel).

La *réciprocité* et la *subordination* (un certain rapport de subordination !) sont donc les lois de la redondance logique : chaque fois qu'il y a association de représentations équivalentes ou adjonction d'une représentation supérieure à une représentation inférieure, il n'y a aucun rétrécissement de l'extension[1].

Partout ailleurs (là où les représentations ne sont ni dans un rapport d'équivalence, ni dans un certain rapport de subordination), la redondance logique est supprimée et le principe de proportionnalité peut s'appliquer. On distingue deux cas de figure :

— 1er cas : l'adjonction d'une représentation inférieure à une représentation supérieure en réduit *ipso facto* l'extension : « mortel humain », « homme européen », « être vivant humain », « européen grec ». Ce cas de figure correspond à la formation des concepts par adjonction de différences spécifiques au genre prochain. Le rapport de subordination entre représentations est en effet redondant quand on ajoute une représentation supérieure à une représentation inférieure (« homme mortel », « grec européen ») ; en revanche, il ne l'est plus quand, à l'inverse, on ajoute une représentation inférieure à une représentation supérieure (« mortel (qui est) humain », « européen grec »).

— 2e cas : la liaison de deux représentations entre lesquelles il y a un rapport d' « entrelacement », d' « enchaînement » (*Verkettung*) ou d' « intersection ». Si deux représentations A et B, « en plus de certains objets qu'elles ont en commun », ont chacune quelques objets qui ne se tiennent pas sous l'autre représentation, elles sont « entrelacées » ou « enchaînées » (« *verschlungen* », « *verkettet* »)[2]. Autrement dit, quelques A sont B, quelques B sont A. Exemple : les représentations « savant » et « vertueux », car il y a certains savants vertueux mais aussi certains savants non vertueux et certains vertueux non savants. Entre des représentations entrelacées, il ne peut y avoir de redondance (autrement dit, dans un rapport d'entrelacement ou d'enchaînement aucune représentation n'est superflue), car la suppression de l'une augmente l'extension de l'autre (« savant vertueux » → « savant ») et réciproquement l'adjonction de l'une réduit l'extension de l'autre (« savant » → « savant vertueux »).

[1] Comme les rapports extensionnels de réciprocité et de subordination entre représentations impliquent une déductibilité entre propositions contenant ces représentations, cette dernière propriété peut également servir de critère de définition pour la redondance logique. Cf. *Théorie de la science,* § 70, p. 202, *De la méthode mathématique*, § 3, p. 70, Lettre 2 de Bolzano à Exner, p. 122.

[2] *Théorie de la science,* § 98.

Le canon logique traditionnel obéit donc, semble-t-il, à la règle suivante : la diminution de l'extension d'une représentation est provoquée soit par l'adjonction d'une représentation inférieure à une représentation supérieure, soit par l'association de deux représentations entrelacées. Le principe de proportionnalité inverse n'est valable que pour les représentations (concepts) formées de cette façon[1].

Les fondements du canon logique traditionnel

I) Pourquoi un principe logique qui admet autant d'exceptions s'est-il imposé chez la plupart des logiciens ? Sans doute parce que la logique de Port-Royal a privilégié le modèle classique de la construction des concepts par liaison de caractères (*animal rationnel*) ainsi que le modèle de leur définition par adjonction de différences spécifiques au genre prochain (« homme » = « *animal* mortel rationnel » ou « *être* vivant terrestre doué d'une âme ») : dans ce modèle, l'adjonction d'une représentation inférieure à une représentation supérieure en réduit nécessairement l'extension. On a cependant oublié qu'il existe d'autres modes de formation conceptuelle et que la liaison de représentations équivalentes ainsi que l'adjonction d'une représentation supérieure à une représentation inférieure — sans parler de la liaison au moyen du « ou » non exclusif et de la négation ! — échappent au principe de proportionnalité. Le modèle conceptuel et définitionnel qui a prévalu depuis la logique de Port-Royal traduit deux préjugés étroitement liés : (I) étant donné qu' « un objet n'est rien d'autre que la collection (*Inbegriff*) de toutes ses propriétés »[2], on en a conclu que pour être complète et représenter exclusivement cet objet une représentation devait représenter l'intégralité de ses parties et propriétés (à chaque propriété objective devait correspondre, dans le contenu de la représentation conceptuelle correspondante, un caractère conceptuel et réciproquement) ; (II) cette conception des rapports entre la représentation et son objet a favorisé l'identification des propriétés de

[1] Les représentations redondantes ne sont pas les seules à déroger au principe logique traditionnel : c'est également le cas des concepts composés par le moyen du « ou » non exclusif (comme le concept de « nombre pair » comparé au concept de « nombre pair ou impair » cf. J. Berg, *Bolzano's Logic*, Stockholm, 1962), ainsi que des concepts formés à partir de la négation : « l'extension du concept *non-homme*, lorsqu'on entend par là tout ce qui n'est pas un homme (qui n'a pas l'humanité), est sans aucun doute beaucoup plus grande que l'extension du concept homme » Lettre 4 de Bolzano à Exner, p. 135.

[2] *Théorie de la science,* § 64.

l'objet représenté et des caractères du concept qui le représente[1], à tel point que le terme de *caractère* désigne aussi bien les propriétés d'un objet (l'animalité et la rationalité sont les caractères de l'homme) que les éléments liés dans un concept (animalité et rationalité sont les caractères réunis dans le concept d'homme). Telle est bien, pour Bolzano, l'erreur commise par la logique de Port-Royal :

> L'auteur de l'*Ars cogitandi* (P1. C.6) a présenté le concept de contenu [contenu d'un concept ou d'une représentation] de telle sorte qu'il a compté aussi chaque propriété qui revient nécessairement à l'objet d'une représentation (chaque *attributum*) dans le contenu de cette représentation[2].

Le passage suivant (tiré du chapitre VI de la logique de Port-Royal) confirme les remarques de Bolzano : « J'appelle *compréhension* de l'idée, les attributs [caractères] qu'elle enferme en soi, et qu'on ne peut lui ôter sans la détruire ; comme la compréhension de l'idée du triangle enferme extension, figure, trois lignes, trois angles, et l'égalité de ces trois angles à deux droits »[3]. Cette égalité n'est pourtant pas un *caractère* du concept, mais seulement une *propriété* du triangle lui-même, laquelle n'est pas représentée dans le concept de triangle et ne figure donc pas dans son contenu. Il s'agit là d'une confusion flagrante entre les propriétés d'un objet et les caractères du concept ou les éléments de la représentation.

Le principe de proportionnalité inverse est manifestement la conséquence directe des deux préjugés : si, pour représenter un objet, il faut aussi représenter ses propriétés (et les représenter toutes !), alors les représentations les plus générales, celles qui se rapportent à des genres ou des espèces, ont une extension maximale et un contenu minimal (puisqu'il faut écarter les particularités qui distinguent les individus les uns des autres), et les représentations les plus particulières, celles qui se rapportent à un objet unique et à lui seul, ont à l'inverse une extension minimale et un contenu maximal (puis-

---

[1] Et du même coup, l'identification, propre à l'idéalisme, de l'objet et de la représentation : « Quant à l'essentiel, l'idéalisme repose uniquement sur la confusion de l'objet d'une représentation avec la représentation elle-même, et il faudrait en accuser déjà Leibniz [pour qui le concept sujet, dans un jugement, comprend tous ses prédicats à l'instar de l'objet qui possède en lui toutes ses propriétés], mais davantage encore Kant, Fichte, Schelling et Hegel, dont les systèmes reposent sur une confusion permanente du concept de ce qui est pensé en soi ou du concept objectif avec l'objet » Lettre à Zimmermann du 11. 3. 1848.

[2] *Théorie de la science,* § 120.

[3] *La logique ou l'art de penser,* p. 87.

qu'il a bien fallu représenter exhaustivement toutes les propriétés de l'objet ou du moins celles qui permettent de l'identifier, *i. e.* ses marques distinctives). En d'autres termes, les représentations dont le contenu est le plus pauvre sont les plus générales (car elles retiennent si peu de caractères qu'elles ne peuvent s'appliquer qu'à des espèces) ; celles dont le contenu est le plus riche ont une extension minimale (car pour se rapporter à un objet unique, elles doivent théoriquement en relever tous les caractères).

II) Bolzano n'a cessé de lutter contre ces deux préjugés et le canon logique traditionnel qu'ils ont inspiré.

1) C'est à la distinction kantienne entre l'analytique et le synthétique que Bolzano est redevable de la découverte de l'erreur inhérente au premier préjugé : cette distinction « ne pourrait pas avoir lieu si toutes les propriétés d'un objet devaient être des parties constitutives de sa représentation »[1]. Si toutes les propriétés d'un objet pouvaient être représentées dans une représentation, si elles pouvaient faire partie de son contenu, tous les jugements seraient en effet analytiques : tous les prédicats seraient obtenus par la décomposition du concept dans lequel ils étaient déjà indistinctement pensés et tous les jugements seraient de la forme « Tout A qui est B est A » ou « Tout A qui est B est B ». Contre le premier préjugé, Bolzano ne cesse de répéter que les propriétés d'un objet ne sont pas toutes représentées dans la représentation qui se rapporte à lui — loin s'en faut —. On se tromperait si on pensait « que chaque caractère que possède l'objet d'une représentation devrait apparaitre dans la représentation elle-même, de sorte que parmi les composantes dont elle est constituée doit se trouver aussi une représentation de ce caractère »[2]. La raison est simple : une représentation comprend nécessairement un nombre limité de parties ou composantes (représentations partielles), tandis qu'un objet comporte un nombre infini de propriétés internes et externes[3]. Dans la représentation « racine carrée de 2 », il n'y a que

[1] *Théorie de la science*, p. 273-274

[2] *De la méthode mathématique*, § 3, p. 70. « [Nous ne devons pas] croire (…) que toutes les propriétés d'un objet doivent, même lorsqu'il s'agit d'une représentation qui le désigne de manière exclusive, se trouver comme composantes dans la représentation de ce dernier comme si toute composante qui apparait dans une représentation objectuelle complexe représentait une propriété de l'objet en question. Ni l'un, ni l'autre. » Prihonsky, p. 43.

[3] « (…) il n'y a jamais dans une représentation complexe qu'un nombre limité de composantes, tandis que son objet peut avoir d'innombrables propriétés » Prihonsky, p. 44. Sur les notions de *propriété* (*Beschaffenheit*), de propriété interne (*Eigenschaften*) et de propriété externe (*Verhältnisse*), cf. *Einleitung zur Grössenlehre*, Gesamtausgabe II, A7 (1975), § 2, 73v ; *Théorie de la science* § 80.

quatre composantes : les représentations « racine », « carrée », « de » et « 2 », alors que l'objet qui est ici représenté contient une infinité de propriétés (notamment une infinité de décimales). De même, le concept de « triangle équilatéral » ne contient pas le caractère « équiangulaire », bien que l'égalité des angles soit une propriété de l'objet auquel se rapporte la représentation. Les objets réels ne sont d'ailleurs pas mieux lotis : « (…) même pour un individu existant fini (par exemple Socrate), des représentations affirmatives infiniment nombreuses ne suffisent pas à en établir la détermination »[1], car un individu comporte une infinité de propriétés et il y a peut-être dans l'univers un autre individu auquel conviennent les déterminations retenues.

S'il y a donc dans un objet un très grand nombre de parties ou de propriétés qui ne figurent pas dans les représentations se rapportant à lui, réciproquement il y a également dans les représentations des composantes (notamment les parties de liaison : *et*, *qui*, *lequel*…) qui ne renvoient à aucune propriété de l'objet correspondant. Dans la représentation « un blessé qui a perdu la jambe droite », les parties « qui » et « jambe droite » ne désignent pas des parties ou des propriétés de l'objet qui est ici représenté. Dans la représentation « non-voyant » la partie « voyant » ne renvoie pas non plus à une propriété de l'objet représenté.

> Il est encore plus manifeste qu'il y a, dans toute représentation complexe, nombre de composantes dont on ne peut nullement dire qu'elles désignent les propriétés des objets qui tombent sous elles. Ainsi, dans la représentation : *triangle non-équilatéral*, la représentation d'équilatéralité se trouve encore liée avec le concept de la négation, et l'équilatéralité n'est certes pas un attribut du triangle non-équilatéral puisqu'elle lui est effectivement déniée dans le concept même[2].

Il n'y a donc pas de correspondance parfaite entre le contenu d'une représentation et la structure de l'objet. Cela n'est ni possible, ni même nécessaire, car la compréhension de toutes les propriétés de l'objet dans le contenu d'une représentation à travers des caractères conceptuels n'est nullement utile :

[1] *Théorie de la science*, p. 242.
[2] Prihonsky, p. 44.

> (…) Il n'est pas toujours nécessaire, pour qu'une certaine représentation *A* se rapporte exclusivement à un objet *a*, de la composer des représentations de l'ensemble des parties ou propriétés de *a*[1].

Cela vaut non seulement pour les représentations singulières (les noms propres et les indexicaux comme *ceci*), mais aussi pour les représentations générales ou concepts. Par exemple,

> le concept « triangle équilatéral » a un objet auquel appartiennent, entre autres caractères, les suivants : toutes les perpendiculaires menées des sommets aux côtés opposés doivent tomber au milieu des mêmes côtés opposés, elles sont de même longueur, tous les angles du même triangle ont 60° et bien d'autres caractères encore. Or, aucun de ces caractères ne figure dans le concept du triangle équilatéral lui-même. Et en fait, l'ensemble des propriétés que possède le triangle équilatéral (et il en va de même pour chaque objet) est infini. Si donc toutes les propriétés d'une chose se trouvaient expressément mentionnées dans sa représentation, c'est-à-dire si leurs représentations se trouvaient comme composantes dans cette représentation, alors chaque représentation serait composée d'une infinité de parties. Chaque caractère d'un objet ne figure pas obligatoirement comme composante dans une représentation qui se réfère exclusivement à cet objet (…)[2].

2) Contre le second préjugé qui identifie les caractères de la représentation et les propriétés de l'objet jusqu'à confondre objet et représentation comme le fait l'idéalisme, Bolzano établit une claire distinction entre la représentation et l'objet auquel elle se rapporte. Si les propriétés d'un objet ne sont pas toutes représentées dans les représentations se rapportant à lui ; si, à l'inverse, les caractères réunis dans une représentation ne représentent pas tous des propriétés de l'objet correspondant, alors l'objet et sa représentation sont deux choses bien distinctes qui possédent chacune leur propre structure.

3) Et enfin, contre le principe de proportionnalité inverse — où l'influence des deux préjugés se manifeste dans la conception des rapports entre intension et extension —, Bolzano met en évidence des représentations,

[1] Lettre 2 de Bolzano à Exner, p. 122.

[2] *De la méthode mathématique,* § 3, p. 70-71. « La représentation : *triangle équilatéral* contient bien le concept de l'équilatéralité, qui est [aussi] une propriété qui revient à son objet. Mais bien d'autres propriétés dont il n'est pas fait mention dans cette représentation reviennent aussi à cet objet, par exemple, l'équiangularité [c'est précisément un caractère redondant qui découle de l'équilatéralité selon un rapport d'équivalence], l'égalité de toutes les perpendiculaires abaissées à partir des points d'angle sur les côtés opposés, etc. » Prihonsky, p. 43-44.

exprimées par les noms propres et les indexicaux, dont l'extension est singulière en dépit d'un contenu réduit (le nom propre est l'abréviation d'une description définie) ou nul (une représentation simple comme le *ceci* n'a pas de « contenu » à proprement parler, si l'on entend par là l'ensemble des composantes d'une représentation complexe).

La lecture bolzanienne de la Logique de Port-Royal est cependant peut être par trop partielle ou injuste. Arnauld et Nicole n'ont en effet jamais affirmé l'universalité du principe de proportionnalité et ont même relevé des exceptions insignes. Que l'on relise, par exemple, le chapitre VIII consacré au mode de formation des termes (ou idées) complexes à partir de la liaison ou de l'addition de plusieurs termes (ou idées) : *un homme prudent*, *un corps transparent*, *Alexandre fils de Philippe*. Cette liaison ou addition, notent-ils, « est de deux sortes : l'une que l'on peut appeler *explication* et l'autre *détermination* »[1]. Il y a *détermination* lorsqu'on ajoute à un terme (idée) général(e) un autre terme (idée) qui en restreint la signification ou l'extension « et fait qu'il ne se prend plus pour ce mot général dans toute son étendue, mais seulement pour une partie de cette étendue »[2] : *les corps transparents, les hommes savants, un animal raisonnable*. Dans ce cas, le principe de proportionnalité est conservé : « ces additions (…) restreignent l'étendue du premier terme, en faisant que le mot de corps ne signifie plus qu'une partie des corps, le mot d'*homme* qu'une partie des hommes, le mot d'*animal* qu'une partie des animaux »[3]. En revanche, le principe classique ne s'applique plus lorsqu'il y a une simple *explication*, c'est-à-dire lorsque l'adjonction ou l'addition d'un nouveau terme

> ne fait que développer ou ce qui était enfermé dans la compréhension de l'idée du premier terme, ou du moins ce qui lui convient comme un de ses accidents, pourvu qu'il lui convienne généralement et dans toute son étendue ; comme si je dis *l'homme qui est un animal raisonnable,* ou *l'homme qui désire naturellement d'être heureux,* ou *l'homme qui est mortel.* Ces additions ne sont que des *explications*, parce qu'elles ne changent point du tout l'idée du mot d'homme, et ne la restreignent point à ne signifier qu'une partie des hommes ; mais marquent seulement ce qui convient à tous les hommes [simple explicitation des caractères déjà présents dans l'idée ou le terme initial]. Toutes les additions qu'on ajoute aux noms qui marquent distinctement un individu, sont de cette sorte ; comme quand on dit *Paris qui est la plus grande ville de l'Europe, Jules César qui a été le plus grand capitaine du*

[1] *La logique ou l'art de penser*, p. 96.
[2] *Ibid.*, p. 96.
[3] *Ibid*.

> *monde, Aristote le prince des philosophes, Louis XIV roi de France.* Car les termes individuels, distinctement exprimés se prennent toujours dans toute leur étendue, étant déterminés tout ce qu'ils le peuvent être[1].

Il y a donc ici une augmentation de la compréhension alors que l'extension, elle, demeure constante. L'*explication* — qui correspond manifestement au phénomène que Bolzano décrira plus tard sous le titre de « représentation redondante » — constitue donc, de l'aveu même de ses promoteurs, une sérieuse entorse au principe de proportionnalité. L'analyse bolzanienne de la redondance à partir des rapports extensionnels entre représentations (logique des classes) conserve certes toute sa pertinence, mais, contre toute attente, elle s'inscrit dans un mouvement de réflexion logico-grammatical initié par la logique de Port-Royal. En relevant les limites du canon logique et en identifiant le phénomène de redondance, celle-ci, à sa manière, avait déjà préparé le terrain à la sémantique de Bolzano et à sa réforme de la logique classique.

[1] *Ibid*.

Bulletin d'analyse phénoménologique IX 7, 2013
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

Esquisse d'une phénoménologie de la mort : Réflexions husserliennes

Par MARCELLO FRACCAROLI
Università degli Studi di Ferrara — Université de Nice

Résumé Ce travail porte sur le problème de la mort du point de vue de la phénoménologie husserlienne ; la question est de savoir si une analyse du phénomène de la mort, en tant que phénomène limite, est possible. Nous proposons ici trois voies pour aborder la question : les voies générative, génétique et analogique. En partant de la voie générative nous verrons comment la mort peut être constituée en tant qu'événement mondain ; ensuite, par la voie génétique — d'un point de vue immanent —, nous montrerons en quel sens le flux vivant peut être conçu comme immortel. Enfin, il faudrait analyser le phénomène de la mort effectivement en première personne, en tant que non-donation pure ; de cette façon, la mort devient inévitablement un phénomène irreprésentable. D'où la nécessité de chercher une voie analogique dans les expériences limites comme le sommeil sans rêve et le dépérissement charnel.

Est-il possible, pour la réflexion phénoménologique, de dépasser les limites de l'individualité incarnée ? Cette question implique un problème encore plus profond: est-il possible, pour le vivant, de faire expérience au-delà de la chair ? En d'autres termes, le flux de l'expérience peut-il continuer après la mort ? En phénoménologie, la question pourrait être formulée ainsi : pouvons-nous constituer la mort ? Si la perte de la chair, en tant que sphère d'expérience la plus originaire, distincte de la dimension corporelle, marque le passage de la vie à la mort, la réflexion sur ce « passage » devra nous faire réfléchir sur la possibilité de la continuité de la vie hors du monde, sur la continuité entre le venir à la vie dans la naissance et le laisser la vie dans la mort. L'ensemble de ces problèmes est l'objet chez Husserl d'une analyse

profonde — mais non systématique —, en particulier dans les manuscrits des années 1930. Dans les pages qui suivent, je voudrais réfléchir sur les manières possibles d'aborder de tels problèmes à partir de la pensée husserlienne.

1. La mort selon la voie générative

Il est évident que toute tentative visant à penser la mort en phénoménologie se distingue essentiellement de la réflexion s'appuyant sur l'expérience phénoménale du vécu de conscience. Ce qui caractérise la mort comme « phénomène limite », en effet, c'est proprement la non-appartenance au champ de la donation[1]. La perception, le souvenir, l'attente, l'imagination sont des modes noétiques de la conscience, soumis à la gradualité de la donation ; ils répondent aux lois de la gradation de la clarté, des degrés les plus bas et obscurs jusqu'à la limite idéale de la donation pure en soi. Mais la mort, si elle ne peut jamais être une forme d'intuition *leibhaftig*, ne peut même pas se donner comme forme de présentification : elle ne renvoie pas à une expérience originaire qui ne pourrait plus être portée à l'intuition originale, elle est non-donation « pure ». Mais si elle ne renvoie à rien, comment est-il possible d'en faire un objet d'analyse phénoménologique ? Comment pourrons-nous faire l'expérience de la non-donation ? L'é*pochè* peut-elle la reconduire à la sphère transcendantale ? Pour avancer correctement, il importe de bien saisir comment Husserl analyse l'idée du mourir. Le point essentiel, à cet égard, réside dans la différence du « qui » de la mort : *ma* mort et celle de l'*autre*. Si l'expérience du mourir ne peut pas être vécue personnellement, comme événement mondain elle peut être objet d'expérience en tant que mort de l'autre sujet ; la non-donation concerne seulement la première personne. La mort représente, de même que la naissance, un « événement » dans le monde, un fait qui s'inscrit dans la mondanité intersubjective : comme donation, elle est un « problème en tant qu'événement (*Vorkommnis*) dans le monde factuel »[2]. De ce point de vue, les problèmes du naître et du mourir comptent donc parmi les problèmes de la constitution.

Dans un texte de 1931, Husserl distingue deux formes fondamentales de constitution, qui correspondent aux deux voies que la phénoménologie

[1] Cf. A. Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, PUF, Paris, 1999, p. 157.
[2] E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, Husserliana, Materialien (*Mat*), vol. VIII, Springer, Dordrecht, 2006, p. 423.

peut parcourir pour s'approcher du problème limite de la mort : 1) la constitution « ascendante », qu'on doit accomplir en chaque monade humaine à partir de l'enfance — constitution génétique ; 2) la constitution qui s'accomplit dans le monde intersubjectif, dans le procès le plus vaste de socialisation et développement collectif dans lequel chaque monade est déjà comprise — constitution en tant que « développement historique »[1]. À ces deux formes correspondent donc deux approches phénoménologiques différentes du thème de la mort, l'une « génétique », l'autre « générative ». Voyons avant tout comment se développe la seconde forme.

La générativité représente l'un des sujets de recherche les plus intéressants de la dernière période de recherche de Husserl. Centralement, cette conception repose sur l'idée d'intersubjectivité en tant que forme de socialisation autonome, qui ne se lie pas nécessairement à la constitution de la monade individuelle : « Chaque homme, écrit Husserl, en tant que vivant dans sa conscience-du-monde […], est pour soi-même personne dans une *connexion générative* ouverte sans fin »[2]. Ainsi, du point de vue de l'union générative, la phénoménologie peut étudier les liens intermonadiques en sortant de la perspective de la « constitution en première personne ». L'ensemble des sujets, de ce point de vue, constitue une entité supra-subjective qui ne peut pas cesser. La générativité constitue la base de la continuité entre les monades, une continuité historique qui ne peut pas être interrompue par la mort du moi individuel. Le moi, en effet, s'éveille toujours dans une chaîne générative déjà présente. La naissance peut être conçue comme un « se réveiller » dans la société du « Nous », dans une forme intersubjective en un processus constitutif constant. C'est pourquoi Husserl peut affirmer, dans un manuscrit de 1935, que la générativité est, phénoménologiquement, un univers de « modes du moi » et de « modes du nous »[3]. Cette perspective phénoménologico-générative a l'avantage d'offrir à l'étude du phénomène de la mort la possibilité de le considérer proprement comme phénomène, comme quelque chose qui se donne, en s'inscrivant donc, en tant qu'événement au-delà de la première personne, dans la sphère de l'intersubjectivité transcendantale. Cette idée d'intersubjectivité correspond à celle qui est décrite dans plusieurs manuscrits de recherche comme

[1] *Ibid*., p. 241.
[2] E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Dritter Teil: 1929-1935*, Husserliana (*Hua*), vol. XV, Nijhoff, The Hague, 1973, p. 178.
[3] E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie: Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlaß 1934-1937*, *Hua XXIX*, Kluwer, Dordrecht, 1993, p. 62.

communauté transcendantale, comme *All-Gemeinschaft*, dans laquelle le sujet monadique est pensé en tant qu'élément d'un plus vaste « être absolu » (*absolute Sein*), qui persiste dans le développement génératif. D'ailleurs, comme le souligne Husserl en 1931, l'absolu n'est pas éliminé par la mort, car il la porte en soi en tant qu'un de ses modes[1].

Si la naissance et la mort sont des points limites qui marquent le début et la fin de la subjectivité vivante, ils deviennent cependant, du point de vue génératif-transcendantal, des faits du monde qui peuvent donc être constitués : « Naissance et mort doivent valoir comme événements constitutifs pour la possibilité de la constitution du monde — ou comme parties-essentielles pour un monde constitué »[2]. Ces événements, qui s'insèrent dans la continuité générative, sont donc des faits qui concernent l'autre ; la constitution de la mort, en tant qu'événement qui peut être compris au niveau intersubjectif, ne concerne pas mon moi mais le moi de l'autre monade : c'est pourquoi « la mort de l'autre est la première mort constituée. Il en va de même pour la naissance de l'autre » (Ms. A VI 14a, 3)[3]. La mort de l'autre, avec laquelle le corps charnel ne peut plus être porteur d'un moi que je peux comprendre, représente la seule manière dont le phénomène de la mort peut être effectivement constitué. Il en va de même, par conséquent, pour la naissance de l'autre être humain ; « pour moi », affirme Husserl, « la naissance de l'autre est son nouveau se lever dans la communauté transcendantale, à une place temporelle du temps transcendantal-historique, et la mort la séparation, l'élimination de la communauté omni-temporelle »[4]. De même que la mort de l'*alter ego* n'interrompt pas la continuité du monde, de même ma mort sera la fin seulement pour moi, et l'autre pourra faire expérience de « ma » fin en tant que fait transcendantal. Le monde donc « comprend la mort, le mourir comme cessation de l'être de l'homme psychophysique, et de la même façon la naissance comme nouvelle formation d'un organisme humain »[5]. Sans la constitution de ces événements, l'idée d'une communauté

[1] *Mat VIII*, p. 430.
[2] *Hua XV*, p. 171.
[3] « Der Tod der Anderen ist der früher konstituierte Tod. Ebenso wie die Geburt der Anderen ». Cité par S. Geniusas, *On Birth, Death, and Sleep in Husserl's Late Manuscripts on Time*, dans D. Lohmar & I. Yamaguchi (éds.), *On Time — New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, Phaenomenologica 197, Springer, Dordrecht, 2010, p. 80.
[4] *Mat. VIII*, p. 442.
[5] *Ibid*., p. 438.

intersubjective historique en développement continu dépassant les limites de mon expérience subjective ne serait pas compréhensible[1].

Si la constitution de la mort peut être inscrite dans le processus transcendantal génératif qui se développe dans le monde, nous n'avons toutefois pas encore considéré ce qui caractérise le lien génératif lui-même. Comment la monade peut-elle se réveiller dans une constitution qui la précède ? En effet, du point de vue transcendantal, la naissance de l'infant n'est pas *ab initio* un se réveiller sans relation ; c'est pourquoi la continuité du monde est une continuité chargée de « tradition », qui se forme au-delà des « pauses » de la vie, donc au-delà de la naissance et de la mort des individus. Husserl parle à ce propos, dans un texte datant de 1931, de « l'unité de la tradition » en tant qu'ensemble des générations qui s'unit éternellement dans l'unité générative, qui lie tous les hommes l'un avec l'autre[2]. Donc, dans le développement génératif, le « se réveiller » de la monade n'est jamais un commencement absolu. L'infant transcendantal se réveille dans un état historique intersubjectif, par conséquent « il s'approprie des résultats du développement »[3]. La genèse qui trouve son origine dans la naissance est alors précédée par une genèse plus vaste qui dépasse les limites de la monade individuelle, et qui continue nécessairement aussi après la mort. Le lien génétique qu'a chaque enfant avec cette genèse « générative » est donc, selon Husserl, un lien *héréditaire*.

L'héritage, du point de vue génératif-transcendantal, représente le trait d'union entre la genèse individuelle et la genèse historique des monades ; chaque moi possède à l'origine une sédimentation qui provient du passé qui l'a précédé, et elle se répercute ainsi sur lui en tant que disposition originaire. Cette idée est exprimée de manière paradigmatique dans le passage suivant :

> Du point de vue génératif : héréditairement, on ne transmet pas seulement la structure égoïque-monadique vide et formelle, mais aussi les qualités caractérielles. Mais comment ? Avec le réveil de la nouvelle monade se réveille — ou se pré-réveille — aussi l'habitude parentale ; mais la nouvelle monade

[1] Geniusas écrit à ce propos: « Birth, death, and sleep are necessary because in their absence, it would remain incomprehensible how worldly time can extend beyond the limits of my own experience » (S. Geniusas, *On Birth, Death, and Sleep in Husserl's Late Manuscripts on Time*, *op. cit.*, p. 83)
[2] *Mat VIII*, p. 438.
[3] *Ibid*., p. 431.

> possède une nouvelle *hylé*, lorsque la *hylé* parentale conserve sa propre habitualité[1].

La continuité avec les parents et avec les générations passées fonde une forme intermonadique permanente qui dirige le développement des monades individuelles, ainsi que le développement associatif et la disposition instinctive[2] ; en ce sens nous pouvons comprendre pourquoi, comme l'affirment quelques manuscrits, l'héritage, en tant que processus transmonadique sans fin, est dit « immortel »[3].

Contrairement à ce que ces analyses peuvent suggérer, la pensée de Husserl sur la génération conserve toujours une certaine distance envers la dimension empirico-naturaliste ; ses réflexions ne tombent jamais dans le « nativisme onto-phylogénétique »[4]. Tout ce que nous avons montré reflète plutôt une tentative extrême de reconduire les problèmes phylogénétiques eux-mêmes dans le domaine transcendantal — tentative qui témoigne de la volonté de Husserl, caractéristique de sa dernière période, d'étendre la sphère transcendantale en y incluant des problématiques relevant généralement des sciences psychologiques et anthropologiques[5]. Mais cette « voie générative », entièrement intégrée au domaine transcendantal, est-elle la seule manière authentiquement phénoménologique d'analyser la mort ? La générativité, nous l'avons dit, comprend justement la naissance et la mort en tant que phénomènes de la donation. Mais ces événements sont-ils interprétables du point de vue « génétique », donc dans la dimension de la première personne ? La mort reste-t-elle génétiquement un phénomène limite qui ne peut pas être analysé ? Nous ne croyons pas que la phénoménologie

---

[1] *Ibid*., p. 436.

[2] « In der Geburt, im 'urinstinktiv' anfangenden und verlaufenden Anfangs-Wachleben sind die eintretenden Assoziationen, Deckungen, Identifikationen zu interpretieren — aber wie? 'Erbmasse' ohne Erinnerung » (K III 11, 4, cité par Nam-In Lee dans *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Kluwer, Dordrecht, 1993, p. 165).

[3] *Hua XV*, p. 610.

[4] R. Kuhn, *Husserls Begriff der Passivität. Zur Kritik der passiven Synthesis in der Genetischen Phänomenologie*, Karl Alber, Freiburg/Munchen, 1998, p. 337.

[5] « I believe that Husserl's late thinking is characterized by a decisive reexamination of the relation between the transcendental and the empirical that ultimately led to an expansion of the transcendental sphere » (D. Zahavi, *Husserl's phenomenology*, Stanford University Press, Stanford, 2003, p. 133).

générative représente la seule voie possible pour aborder ces questions[1]. La radicalité de la phénoménologie génétique, grâce à l'analyse du flux et de la temporalité immanente ainsi qu'à la recherche constante de l'originaire, peut donc pousser jusqu'aux limites de la donation. De cette façon, la phénoménologie peut aborder les problèmes de la naissance et de la mort en tant que phénomènes du propre flux de conscience.

2. La mort selon la voie génétique

Du point de vue de l'analyse de la conscience intime du temps l'idée de la mort se lie à l'idée de l'infinité du flux temporel. Le processus du « durer » est décrit, dès les années 1920, comme un processus qui ne peut ni s'achever ni s'amorcer *ex nihilo :* « Le durer est immortel », affirme Husserl dans un appendice (de 1922/23) des *Analysen zur passiven Synthesis*. Le moment présent n'est pas une forme impressionnelle achevée en-soi ; il implique toujours l'écoulement des rétentions se modifiant continuellement et un horizon de futur constitué par les intentions d'attente. Ce processus représente, au-delà de ses moments, un écoulement univoque, un processus interminable, et seul ce qui y entre peut commencer et cesser. Le commencement et la fin peuvent être pensés dans l'immanence du flux, mais pas en relation avec le flux lui-même[2]. Étant, selon Husserl, une partie essentielle et inséparable du flux, le moi pur doit être lui-même un élément sans fin. En tant que moi pur transcendantal, il se différencie à cet égard du moi mondain-empirique, qui peut naître et mourir et qui n'est en aucun sens immortel. Précisons, en outre, que l'immortalité du moi pur n'est pas l'immortalité de l'âme : celle-ci meurt en effet, comme l'homme. D'une part, le moi empirique, l'âme, la psyché représentent la partie finie et mortelle de l'être humain. D'autre part, chaque

[1] Selon Steinbock, la mort et la naissance ne peuvent pas être prises en compte par l'analyse « génétique » transcendantale, car celle-ci reste enfermée dans les problèmes de la conscience intime du temps. Même dans la dimension passive, déclare-t-il, la genèse est « genèse individuelle », et elle ne peut donc caractériser la mort que comme phénomène limite (A. Steinbock, *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, Northwestern University Press, Evanston, 1995, p. 189).

[2] E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis: Aus Vorlesungs-und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, *Hua XI*, Nijhoff, The Hague, 1966, p. 378 (traduction française par B. Bégout et J. Kessler avec la collaboration de N. Depraz et M. Richir, *De la synthèse passive*, Millon, Grenoble, 1998, p. 362-63).

homme recèle en soi un moi transcendantal pur, qui ne peut, à proprement parler, ni commencer ni finir[1].

Si « le moi pur est inséparable de son flux, même s'il est hors fonction », alors « il ne peut pas naître et passer, il peut seulement être réveillé »[2]. Suivant cette indication, faut-il parler d'une vie passée transcendantale infinie ? Mais comment le souvenir pourrait-il s'étendre à l'infini ? Selon Husserl, nous ne devons pas penser au procès interminable du flux comme une dimension infinie de vie éveillée ; les vécus de conscience, et tout souvenir possible, ne peuvent pas, bien entendu, faire partie de l'infinité du flux transcendantal. Bien plutôt, ce qui précède la naissance doit être pensé comme une « vie muette et vide », comme un « sommeil sans rêve »[3], dans lequel le moi persiste sans être éveillé, dans une sphère indifférenciée, sans expérience ni perceptions affectives, qui cependant n'est pas un néant[4]. En 1922, cet état est défini comme une « nuit sombre »[5], où le moi est toujours présent — car il est une partie du flux temporel infini qui ne peut pas être éliminée. Il est important de remarquer que du point de vue génétique, la mort ne peut pas être analysée sans référence à la temporalité. Comme le montrent les analyses de la première moitié des années 1920, c'est le caractère « éternel » de l'écoulement temporel qui conduit Husserl à caractériser le moi transcendantal comme immortel.

Mais quelle différence y a-t-il entre le temps de la vie et celui de la mort ? Comment pouvons-nous caractériser, du point de vue temporel, le flux de conscience d'un moi qui n'est plus vivant ? Quelle forme temporelle un moi infini peut-il assumer ? Ces questions comptent parmi celles que Husserl a laissées en suspens dans les années 1920, et qu'il abordera dans la dernière période de sa réflexion.

Dans les années 1930, l'analyse du flux devient le point de départ d'une autre réduction, l' « interrogation en retour » (*Rückfrage*), qui permet d'atteindre la structure du *présent vivant fluent*. Cette réduction ne s'arrête

---

[1] *Hua XI*, p. 381.

[2] E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Zweiter Teil: 1921-1928*, *Hua XIV*, Nijhoff, The Hague, 1973, p. 156.

[3] *Hua XI*, p. 380 (trad. fr. p. 364).

[4] Cette description, en un certain sens, s'approche de la description que Husserl propose de l'inconscient, en tant que sphère non éveillée dans laquelle l'affection a son degré-zéro. Dans un manuscrit de 1931-1932 Husserl affirme à ce propos : « Im Absoluten die Modalitäten des „wachen" Bewusstseinslebens oder Ichlebens (und des Wandels, der habituell dazu gehört), des schlafenden und toten Seins: das Unbewusste » (*Mat. VIII*, p. 430).

[5] *Hua XIV*, p. 156.

pas à l'immanence de l'ego, qui est atteinte par une première *épochè* phénoménologique. La *Rückfrage* est une réduction « radicale », car elle peut atteindre l' « immanence-vivante »[1] qui est la source fondamentale de toute constitution temporelle. C'est pourquoi elle est aussi caractérisée, dans les manuscrits, comme « archi-temporelle »[2]. Elle ouvre la dimension originaire et fluente de la vie, qui est à la base du flux de la conscience immanente. En effet, dans les analyses des années 1930, comme les *C-Manuskripte* le montrent clairement, le « flux de conscience » (*Bewusstseinsstrom*) ne s'identifie pas avec le « présent fluent-vivant » (*lebendig strömende Gegenwart*) ; la temporalité extatique — passé, présent et futur — qui se constitue dans le flux représente donc, dans cette perspective, l'objectivation d'un flux vivant plus originaire, défini également comme *Urströmen*[3].

Nous pouvons maintenant mieux comprendre pourquoi ce qui avait été défini dans les *Analysen* comme un « durer immortel » présente par la suite un caractère de durée « supratemporelle » (*überzeitlich*). Le présent vivant est en effet, affirme Husserl, « la "temporalité" archi-temporelle, supra-temporelle, qui porte en soi tout temps en tant que plénitude temporelle et ordination temporelle étant-permanent »[4]. L'avancer du présent vivant est un processus continu, un écoulement archi-originaire qui ne peut pas être identifié avec le temps immanent constitué de la monade. Les monades peuvent avoir un commencement et une fin dans l'extension temporelle, mais cela n'a pas de sens dans le flux originaire. Ce qui rend la monade immortelle, infinie, c'est proprement l'appartenance à ce flux vivant qui ne peut pas « se briser » ; elle naît comme monade humaine mais, comme monade

---

[1] *Mat VIII*, p. 342.

[2] « *La réduction au présent vivant est la réduction la plus radicale à cette subjectivité en laquelle s'accomplit originairement tout valoir pour moi* […]. C'est la réduction à la sphère de la proto-temporalisation (*Sphäre der Urzeitigung*) […]. Toute autre temporalité, […] en reçoit son sens d'être et sa validité » (E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, *Hua XXXIV*, Kluwer, Dordrecht 2002, p. 187. Traduction française par J.-F. Pestureau et M. Richir, *De la réduction phénoménologique. Textes posthumes (1926-1935)*, Millon, Grenoble, 2007, p. 180).

[3] « Wir haben hier auch Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, wir haben einen „Bewusstseinsstrom" — aber „lebendig strömende Gegenwart" ist nicht Bewusstseinsstrom. […] Urströmen ins Dunkle — Urwandlung der Zeitigung, Ursprung der Zeit, in welcher objektivierte Weltzeit ist. Denn das Urströmen objektiviert als Bewusstseinsstrom des Menschen und mit allem darin Objektivierten und so iterativ » (*Mat. VIII*, p. 12).

[4] *Mat VIII*, p. 22.

enracinée dans le présent vivant, elle ne peut pas naître. Tout commencement, affirme clairement Husserl en 1932, « est une "cassure" dans une continuité vivante, qui ne peut pas se rompre »[1]. La naissance est certainement un commencement, mais elle ne peut pas être un événement *ex nihilo*, surgissant du néant ; quelque chose doit précéder la monade et son entrée dans le monde comme monade humaine. Mais si le moi transcendantal de la monade, inséparable du flux, doit exister avant la naissance et après la vie mondaine, sous quelle forme temporelle peut-il le faire ? Faut-il étendre le temps constitué immanent de la monade, de la forme passé-présent-futur, au-delà de la vie naturelle humaine ? La monade, en tant qu'être temporel, a bien entendu un commencement, qui la place dans la communauté intermonadique et dans le temps objectif. Toutefois, il n'y a avant le commencement aucune possibilité de constituer le temps comme temps phénoménologique de la conscience. C'est pourquoi Husserl déclare, dans un manuscrit de janvier 1931, que le moi avant son commencement peut être considéré comme le moi du « non-temps » (*Unzeit*)[2]. Le passage à la vie mondaine, avec la naissance, marque-t-il donc le passage de la non-temporalité à la temporalité ? Si nous comprenons que même le moi transcendantal vivant, sous sa forme la plus originaire, est un moi, en un certain sens, intemporel, nous devons alors apporter à la question une réponse négative. Husserl affirme très clairement, dans les *C-Manuskripte*, que « le moi, dans son originalité la plus originaire, n'est pas dans le temps »[3]. Une telle affirmation met en évidence le fruit d'une recherche continue et inlassable, une recherche d'une genèse originaire qui l'a mené, à travers un travail presque « archéologique », aux limites de la dimension transcendantale. Le moi, en suivant cette voie « régressive », est en effet ramené à sa propre archi-genèse[4]. En cette dimension originaire, la vie devient *Ur-Leben*, en tant qu'origine de tout procès de temporalisation ; et l'ego de cette vie, comme forme absolue, est un *Ur-ego*, un ego « intemporel » et porteur en même temps de toute

[1] E. Husserl, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution.Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, *Hua XXXIX*, Springer, Dordrecht, 2008, p. 609.

[2] « Unzeit wäre also die Wesensmöglichkeit jedes Ich, vor dem Anfang seiner wirklichen Zeitigung gezeitigt sein zu können » (*Hua XXXIX*, p. 473).

[3] *Mat VIII*, p. 197.

[4] « Mais ce moi transcendantal et cette vie transcendantale qui lui est propre son déjà une formation constituée à mettre entre parenthèses comme telle. Cela veut dire que nous parvenons ultimement par cette réduction à un *moi originaire transcendantal* et à une *vie originaire transcendantale* » (*Hua XXXIV*, p. 300 ; trad. fr. p. 270).

temporalisation possible[1]. La continuité entre ce qu'il y a avant la naissance et après la mort pourrait donc être pensée, en suivant ces analyses, comme une *continuité dans l'intemporalité*. Cela nous permet de considérer le moi, comme Anne Montavont le souligne, comme un élément à la fois dans le temps et hors du temps[2]. L'ego transcendantal se constitue temporellement, mais cette temporalisation ne jaillit pas d'une dimension de vie non égoïque. En un certain sens, le commencement du moi est vraiment une auto-naissance. En tant que vivant et se constituant dans le temps, le moi « émerge » du moi intemporel : c'est pourquoi Husserl peut affirmer que l' « "être" du moi dans l'intemporalité signifie que le "commencement" implique déjà le moi comme ce qui peut être éveillé à la vie temporalisante »[3].

Comme le révèlent les manuscrits de la dernière période, ce que nous avons dit jusqu'ici de l'immortalité de l'ego et de la continuité du flux du présent vivant caractrise aussi la vie elle-même. « La vie originaire ne peut commencer ni cesser », écrit Husserl dans un texte de 1936[4]. La vie de la monade présente en conséquence un double aspect, car la finitude qui la caractérise en tant que vie temporelle dans le monde est rendue possible par l'unicité et l'infinité de l'*Ur-leben*. L'immortalité monadique ne concerne pas la monade en tant que monade humaine, mais, dans ce cas, le flux de vie originaire auquel participe la monade. En tant que vie monadique individuelle, elle doit s'arrêter, mais cela ne vaut pas de la vie originaire :

> L'homme ne peut pas être immortel. L'homme meurt nécessairement. […] Mais la vie transcendantale originaire, la vie ultimement créatrice du monde, et dont le moi ne peut pas venir du néant et passer dans le néant, est « immortelle », car pour elle le mourir n'a pas de sens[5].

Chaque monade est donc inséparable de la vie originaire, et l'immortalité relève essentiellement de cette *méthexis*. Être immortel, cela veut dire que l'être monadique le plus originaire est déjà présent, et par conséquent ne peut pas commencer. Le commencement de la monade, comme développement immanent, est un commencement dans l'autoconstitution mondaine-temporelle. Cela, toutefois, écrit Husserl en 1929, n'est pas un « commencement de l'être », mais « seulement celui du se développer-mondain et de l'être-dans-

[1] *Hua XV*, p. 587; *Hua XXXIV*, p. 300.
[2] A. Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, *op. cit.*, p. 154.
[3] *Hua XXXIX*, p. 474.
[4] *Hua XXIX*, p. 334.
[5] *Ibid*., p. 338.

le-monde »[1]. L'être originaire de la monade est alors une *continuation* en tant que monade de la vie originaire, une vie qui « ne meurt pas, puisqu'elle n'est que dans une universalité et une unité intérieure de la vie »[2]. La vie humaine, en ce sens, comme vie de l'homme individuel, représente une « forme » de la constitution — ou autoconstitution — infinie de la vie[3].

3. La voie analogique ; la mort comme phénomène irreprésentable

À suivre Husserl, la vie humaine, la vie mondaine de la monade, semble n'être qu'un « événement fini » qui a son fondement dans une forme de vie infinie que toute monade porte en soi et qui ne s'arrête pas avec elle. Le résultat de l'analyse générative, à savoir l'idée d'une unité et d'une continuité des monades au-delà de la mort et de la naissance, semble donc confirmé par la voie génétique « immanente » — par l'analyse de la temporalité originaire. Cependant, il semble aussi que, par cette voie, nous n'avons pas encore rencontré le phénomène de la mort en tant que non-donation. Si du point de vue génératif la mort, comme mort de l'autre, précède toute donation, ce que nous a montré cette deuxième voie est, plutôt qu'une non-donation, la manifestation de l'infinité et de l'intemporalité du flux du présent vivant, ainsi que l'immortalité de la vie originaire. Que dire donc de l'expérience de la mort ? Y a-t-il expérience au-delà de la vie de l'homme mondain ?

Ces questions nous confrontent à un point particulièrement problématique, qui est demeuré implicite dans nos analyses précédentes : si la monade humaine meurt, elle devient une monade sans chair. En effet,

> éveillé, le moi ne peut l'être qu'aussi longtemps qu'il (la monade) « a » son corps vivant, « a » son monde environnant […]. Mais qu'il soit mort, cela veut précisément dire qu'il n'a plus cela[4].

---

[1] *Mat VIII*, p. 172.
[2] *Hua XXIX*, p. 334.
[3] « Sein der Monade ist In-sich- und Für-sich-Sein in einer nie anfangenden und nie aufhörenden Selbstkonstitution in immanenter Zeitlichkeit. Eine besondere Gestalt dieser Konstitution, die einen Anfang und <ein> Ende hat, ist die verweltlichende Konstitution, in der die Monade eine umweltlich lebende wird und bewusst andere Monaden » (*Mat VIII*, p. 173).
[4] *Hua XXXIV*, p. 473 (trad. fr. p. 384).

Toutefois, si la vie originaire de la monade ne peut pas s'arrêter, comment est-il possible de penser cet « être-dans-la-mort » ? *Qui* reste après la vie mondaine ? L'analyse phénoménologique de *ma* mort, de *mon* être-mort, devient donc l'analyse de *mon être-personne* : « Dans la mort, je deviens personne (non-moi), mais pas un néant absolu » (Ms. B I 13,108)[1]. Mon ego transcendantal est *quelqu'un* en tant qu'ego incarné ; entrer dans le monde, dans la *Weltregelung*, signifie commencer par une impression originaire, par une archi-présence (*Urpräsenz*), commencer en tant que "conscience-du-monde", avec un flux hylétique et une force affective particulière. Ce qui signifie, pour l'essentiel, être une conscience incarnée. Mais avec la mort, le moi transcendantal « perd la "dimension charnelle" (*Leiblichkeit*), il perd la conscience-du-monde, il sort de la disposition mondaine »[2]. L'archi-présence, en tant qu'impression hylétique, est toujours associée à la chair, et l'ego, puisqu'il est fondamentalement un ego incarné avec son flux hylétique vivant, possède une dimension affective, il peut recevoir des stimuli, être affecté, éprouver des sentiments. Dans le flux de l'archi-présence, nous dit Husserl, nous avons toujours, de manière irrévocable, la perception-charnelle (*Leibwahrnehmung*)[3], et c'est à travers le corps charnel que le moi est situé dans le monde. Le monde en effet, pour pouvoir être atteint et constitué par le moi, suppose toujours la constitution du moi comme chair — laquelle représente donc une médiation indispensable[4]. Mais avec la mort la chair devient corps, *Körper* ; elle ne peut plus être porteuse d'un moi, ni par conséquent être objet d'une compréhension empathique. Comment donc est-il possible de penser une continuation au-delà de la chair ? Qu'est-ce que le flux de vie du moi sans le corps charnel, hors du monde, hors de l'être un moi-humain ? Dans un manuscrit de 1931, Husserl écrit à ce propos :

> Un homme est seulement aussi longtemps que la chair (*Leib*) vit organiquement ; mais je ne suis pas ma chair, et il en est ainsi de tout homme. Je règne (*walte*) dans la chair. Une fois que la chair est décomposée, je ne peux plus régner ni y être pour personne […] ; toutefois, je suis sur la chair, (*über dem Leib*), j'en ai besoin ; mais pourquoi mon être — seulement mon être dans le

[1] « Im Tod werde ich zum Niemand (Nicht-Ich) aber nicht zu einem absoluten Nichts » (cité par A. Montavont dans *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, *op. cit.*, p. 161).
[2] *Mat VIII*, p. 102.
[3] *Ibid*., p. 112.
[4] « Seine Welt ist die durch seinen Leib zugängliche, setzt also allzeit den schon konstituierten Leib voraus » (*Mat VIII*, p. 157).

http://popups.ulg.ac.be/bap.htm © 2013 ULg BAP

> monde pour tous : en tant qu'homme — devrait-il être impossible sans chair, donc inhumain, extra-mondain[1] ?

Ce passage semble nous indiquer la différence entre l'*être* essentiel de la monade et l'*être en tant que chair*, donc le régner de l'être monadique dans la chair. En effet, en régnant dans la chair le moi monadique s'insère dans le monde comme homme charnel, mais cette condition peut cesser. Si la monade humaine meurt, elle perd sa condition charnelle, sa position dans le monde. Toutefois l'être essentiel monadique, l'être qui lie la monade à la vie originaire, ne peut pas mourir — et nous avons vu le pourquoi. Or, il faut par ailleurs se demander : pouvons-nous nous représenter cette condition non charnelle ? Bien que l'immortalité de l'être monadique soit, comme nous l'avons vu, possible, force est de constater que, sans affections possibles et sans reliefs hylétiques, l' « après-la-mort » ne peut offrir *aucune expérience* : la continuité du flux de la vie — et donc la mort — reste pour Husserl *irreprésentable*[2]. De ce point de vue, la seule façon de se rapprocher « de l'intérieur » de cette irreprésentabilité est l'analyse de formes d'expérience « analogues », expériences en un certain sens « parallèles », mais qui restent de toute façon des « expériences ». Nous songeons ici à l'expérience du dépérissement du corps charnel et à celle du sommeil.

La mort marque le passage du corps de chair au cadavre, mais la chair elle-même ne peut pas faire l'expérience de cet état ; elle devient évidemment corps physique et, en outre, un corps qui n'a plus la possibilité de redevenir chair. Selon Husserl, l'expérience de l'affaiblissement et du dépérissement charnel peuvent nous montrer, en un certain sens, l'événement de la fin de la chair. Dans la maladie (*Erkrankung*), avec la perte des forces, le moi éprouve l'éloignement de son corps charnel, il sent la possibilité de ne plus pouvoir « y régner ». Il est vrai d'ailleurs qu'il n'est pas possible de faire l'expérience totale du corps mort, mais seulement, comme chair, de faire l' « expérience » de la transformation, du vieillissement, de la maladie : l'être cadavre exclut toute représentabilité. Pour illustrer jusqu'à quel point cette expérience limite peut conduire, Husserl écrit, dans un manuscrit de 1929, que nous pouvons éprouver graduellement le « se décomposer » (*Zerfallen*) de la chair, par exemple dans la perte d'une main, des jambes, mais tout cela seulement si la chair reste, dans sa totalité, un organe vivant

[1] *Ibid*., p. 442.

[2] « Aber es [ist] schon vorauszusehen, dass „Sterben" mit der „Undenkbarkeit", Unvorstellbarkeit des Aufhörens eines transzendentalen Seins verträglich sein muss » (*Mat VIII*, p. 97).

« sain ». Donc, « l'être-décomposé du corps charnel en entier ne peut plus être éprouvé. Une limite seulement, comme celle de la décomposition progressive, est dessinée »[1]. D'autre part, l'expérience de la « dissolution » de la chair est aussi caractéristique du sommeil. Dans cet état, les affections se réduisent, jusqu'à s'évanouir presque complètement, menant ainsi le sujet à une forme d'abandon du monde. Ce qui, en un certain sens, peut vraiment « toucher du doigt » la mort, c'est le sommeil « sans rêves ». Ici, affirme Husserl,

> il ne s'agit pourtant plus de plonger dans le sommeil, mais <d'>y être plongé, ni de s'abandonner, de se libérer à l'égard de toute emprise, mais d'avoir été libéré, de n'avoir plus aucune prise sur rien, de n'avoir plus rien saisi par aperception, ni plus rien de présent. Je suis en moi, et pourtant je ne m'occupe pas de moi, et c'est ainsi que je suis auprès de moi-même. Ou bien, est-ce qu'à la fin je ne suis rien ? Ai-je cessé d'être ? Naturellement, dans le monde — pour moi —, j'ai bien cessé d'être, j'ai cessé de vivre une vie mondaine, de vivre une vie psychique, de vivre dans le monde, en tant que vie de l'auto-perception de l'homme se sachant vivant dans le monde[2].

Le sommeil peut donc être pensé comme « pause » de la vie éveillée, à partir du réveil. Cependant, en soi, en tant que sommeil sans rêves et comme sphère vide de force affective, il échappe à la pensée. C'est pourquoi, à cause de cette proximité, Husserl parle de la mort comme « sœur » du sommeil[3]. En tant que sphère muette, sans « reliefs » hylétiques, la mort semblerait donc être vraiment une condition parallèle au sommeil. Mais il n'est pas possible de se réveiller du « sommeil éternel » : voilà la différence fondamentale. « La mort, écrit Husserl, n'est pas le sommeil ; au moment où elle entre, mon y-être mondain entier, mon je-suis, est à la fin »[4].

4. Conclusion

Nous avons tâché de répondre aux questions soulevées en suivant trois voies distinctes, conscients par ailleurs des nombreuses difficultés encore en suspens. En partant de la voie générative, nous avons vu comment la mort peut être constituée en tant qu'événement mondain — comme mort de

[1] *Ibid*. p. 157.
[2] *Hua XXIX*, p. 337 (traduit in *Alter, revue de phénoménologie*, n°1/1993, p. 287).
[3] *Ibid*., p.338.
[4] *Mat VIII*, p. 103.

l'autre. Par la voie génétique, nous avons ensuite montré, d'un point de vue immanent, en quel sens le flux peut continuer au-delà de la mort de la monade humaine, en clarifiant ainsi le sens de l'immortalité. Cependant, cela ne nous permet pas d'élucider le sens de la mort en tant qu'expérience qui nous touche directement. Comme phénomène, elle est en effet essentiellement irreprésentable et au-delà de l'expérience. D'où la nécessité de chercher dans les expériences limites comme le sommeil sans rêves et le dépérissement charnel une voie analogique. Cette voie représente la meilleure tentative pour comprendre la mort comme événement en première personne, donc comme non-donation pure. Nous n'avons encore qu'esquissé ces recherches. Les trois voies décrites ne sont que des chemins possibles en vue d'accéder, d'un point de vue phénoménologique, au « phénomène limite » qu'est la mort, lequel exige encore des analyses approfondies. Clairement, à la question de savoir si l'expérience au-delà de la vie charnelle est possible, nous pouvons à présent répondre, sans aucun doute, négativement. Toutefois, une forme d'existence non charnelle ne semble pas être exclue, et tel est certainement le point le plus problématique. La recherche phénoménologique — en particulier « en première personne » — sur ces questions reste encore un domaine à explorer en profondeur.

Bibliographie

Alter : Revue de phénoménologie, « Naître et mourir », 1, 1993.

Dodd J., « Death and Time in Husserl's C-Manuscripts », dans D. Lohmar & I. Yamaguchi (éds.), *On Time — New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, Springer, Dordrecht, 2010 (Phaenomenologica 197), p. 51-70.

Geniusas S., « On Birth, Death, and Sleep in Husserl's Late Manuscripts on Time », dans D. Lohmar & I. Yamaguchi (éds.), *On Time — New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, *op. cit.*, p. 71-89.

Husserl E., *Analysen zur passiven Synthesis : Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, Hua XI, Nijhoff, The Hague, 1966.

—, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Zweiter Teil: 1921-1928*, Hua XIV, Nijhoff, The Hague, 1973.

—, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Dritter Teil: 1929-1935*, Hua XV, Nijhoff, The Hague, 1973.

—, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie : Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlaß 1934-1937*, Hua XXIX, Kluwer, Dordrecht, 1993.

—, *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, Hua XXXIV, Kluwer, Dordrecht, 2002.

—, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, Husserliana, Materialien, vol. VIII, Springer, Dordrecht, 2006.
—, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, Hua XXXIX, Springer, Dordrecht, 2008.
Kuhn R., *Husserls Begriff der Passivität. Zur Kritik der passiven Synthesis in der genetischen Phänomenologie*, Karl Alber, Freiburg-München, 1998.
Montavont A., *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, PUF, Paris, 1999.
Nam-In Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Kluwer, Dordrecht, 1993.
Richir M., « Vie et mort en phénoménologie », *Alter : Revue de phénoménologie*, 2, 1994, p. 333-365.
Steinbock A., *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, Northwestern University Press, Evanston, 1995.

Bulletin d'analyse phénoménologique X 1, 2014
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/bap.htm

The Way of the Reduction via Anthropology: Husserl and Lévy-Bruhl, Merleau-Ponty and Lévi-Strauss

By YUICHI SATO
Ritsumeikan University (Japan)

Abstract This article focuses on the way of phenomenological reduction via anthropology in Edmund Husserl's reading of Lucien Lévy-Bruhl and in Maurice Merleau-Ponty's reading of Claude Lévi-Strauss. Both Husserl and Merleau-Ponty begin their considerations with anthropology (the first step of reduction), and go beyond anthropology by going inside of it, into the intercultural phenomenal field (the second step). Husserl, in a letter to Lévy-Bruhl, argues that the intercultural region is opened by considering the primitives' "*Geschichtslosigkeit*" (the first step). This way of reduction could not begin without anthropology. But it could not begin through anthropology alone. There is a way into transcendental phenomenology beyond anthropology (the second step). Owing to their close friendship in the 1950s, Merleau-Ponty learned much from Lévi-Strauss's anthropology. According to Merleau-Ponty, anthropology is "a remarkable method, which consists in learning to see what is ours as alien and what was alien as our own." This method is a kind of reduction that opens the intercultural region (the first step). Anthropology as a method or praxis is coincident with philosophy. Merleau-Ponty explicates the discussions about the "*lateral universal*," "structural history," and the concept of history as "*Institution*" together with anthropology, while simultaneously criticizing anthropology for returning to the objective prejudice (the second step).

Edmund Husserl, the founder of phenomenology, was acquainted with French philosopher and anthropologist Lucien Lévy-Bruhl. In 1929, Husserl received a book titled *Primitive Mentality* from Lévy-Bruhl. The two met each other on the occasion of Husserl's Paris lecture in that year. On March

11, 1935, Husserl wrote a letter to Lévy-Bruhl to acknowledge his receipt of *Primitive Mythology*. This letter was made famous by a phenomenologist of the subsequent generation, Maurice Merleau-Ponty .[1]

> It is important to note the extraordinary interest aroused in Husserl by his reading of Lévy-Bruhl's *Primitive Mythology* (*Mythologie primitive*), which seems rather remote from his ordinary concerns. What interested him here was the contact with an alien culture, or the impulse given by this contact to what we may call his philosophical imagination. (*Parcours II*, 120/90)

As Merleau-Ponty notes, Husserl took a "burning interest" (*BW*, 161/349) in the contact with an alien culture that Lévy-Bruhl described. Husserl, who was a glutton for work, as were Paul Cézanne and Paul Valéry, let his own work sit, and immersed himself for several weeks in "the whole series of classic works on the mentality of the primitives" (*BW*, 161/349).[2] He writes, "(f)or me, in the present state of the life's work I have incessantly carried out, this perspective is of the highest interest" (*BW*, 163/352). In section 1, I will discuss Husserl's consideration of the intercultural region through his reading of Lévy-Bruhl's works, which certainly opened his eyes to so-called "primitive"[3] cultures.

Merleau-Ponty, whose word addresses the correspondence between Husserl and Lévy-Bruhl, also had a friendship with the anthropologist, who was the same age as he.[4] Merleau-Ponty and Lévi-Strauss were acquainted

---

[1] There are some previous studies about Husserl's letter to Lévy-Bruhl: Dermot Moran and Lukas Steinacher, "Husserl's letter to Lévy-Bruhl: Introduction," *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* VIII, 2008, pp. 325-347; Javier San Martin, "Husserl and cultural anthropology commentary on Husserl's letter to Lévy-Bruhl," *Recherches Husserlienne* Vol. 7, 1997, pp. 87-116; Robert Bernasconi, "Lévy-Bruhl among the Phenomenologists: Exoticisation and the Logic of the 'Primitive'," *Social Identities* Vol. 11, No 3, 2005, pp. 229-245.

[2] Husserl's private library held the following texts by Lévy-Bruhl (*BW*, 161/349): the French and the German editions of *Primitive Mentality* (*La Mentalité primitive*, Alcan, 1922, and *Die geistige Welt der Primitiven*, trans. Margarethe Humburger, Bruckmann, 1927); the French edition of *Primitives and the Supernatural* (*Le Surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Alcan, 1931); and *Primitive Mythology* (*La Mythologie primitive. Le monde mythique des Australiens et des Papous*, Alcan, 1935).

[3] The term "primitive" was not used in the eighteenth century by explorers, missionaries and ethnologists, who used the terms "wild," "barbarian," or "non-civilized."

[4] For a recent analysis of Merleau-Ponty's reading of Lévi-Strauss, see Étienne Bimbenet, *Après Merleau-Ponty Études sur la fécondité d'une pensée*, Vrin, 2011.

because they qualified as teachers at the same time, and they met again in 1945 when Lévi-Strauss came back to France. Regarding Lévi-Strauss as a structural anthropologist who constituted a severe challenge to the philosophy of the subject, and regarding Merleau-Ponty as a philosopher who played a part in existentialism alongside Jean-Paul Sartre, it is sometimes assumed that they were in opposition. But they maintained a close friendship during the 1950s and this friendship underlies Merleau-Ponty's writings on Husserl's letter to Lévy-Bruhl which was written in the 1950s. In section 2, I will look at the "untamed region [*la région sauvage*]" (*Signes*, 151/120), considered by Merleau-Ponty through his reading of Lévi-Strauss's works.

This article focuses on the way of phenomenological reduction via anthropology in Husserl's reading of Lévy-Bruhl and in Merleau-Ponty's reading of Lévi-Strauss.

1. Husserl's reading of Lévy-Bruhl

a. Two letters to Lévy-Bruhl

In 1935, the year Husserl wrote his letter to Lévy-Bruhl, Lévy-Bruhl received another letter dated March 8 from Henri Bergson who had read *Primitive Mythology*.[1] Bergson had a long-term friendship with Lévy-Bruhl, and regarded as a series Lévy-Bruhl's works on the mentality of the primitives that he had already read. Bergson appreciated that Lévy-Bruhl's works allowed readers to "relive [*revivre*]" the life of "non-civilized" people. Nevertheless, he distinguished his own works from Lévy-Bruhl's, demanding that "the first origin of the static religion"[2] should be analyzed, not from the point of view of primitive society, but from that of the "present day civilized man."[3]

In *The Two Sources of Morality and Religion* (especially in chapter II), published in 1932, Bergson had already criticized Lévy-Bruhl's theory. For

---

The following presentation of Lau Kwok-ying was also suggestive; "Levi-Strauss and Merleau-Ponty: from the Nature-Culture Distinction to Savage Spirit and their Intercultural Implications," *The Third and Fourth Symposium of The Research Center for Intercultural Phenomenology*, Ritsumeikan University, Kyoto, 2011.

[1] H. Bergson, "La correspondance Bergson/Lévy-Bruhl", *Revue philosophique de la France et de l'étranger* Vol. 179, No 4, 1989, pp. 481-492.

[2] Bergson, *ibid*., p. 487.

[3] Bergson, *ibid*.

Bergson, there were not two mentalities, one being the primitive mentality characterized as "prelogical" and "mystical," and the other the "logical" and "rational" mentality of civilized man.[1] Civilized man differs from primitive man by "the enormous mass of knowledge and habits"[2] which he or she has. Bergson intends to consider what is natural, overlaid by such knowledge and habits.

On the other hand, Husserl regards Lévy-Bruhl's works as having the same task as "the new publications" (*BW*, 164/353) that he was in the process of preparing. He redrafted his letter several times, and sent the third to Lévy-Bruhl. He explains the reason for his multiple revisions as follows: "For I really wanted to tell you about the problematic that your foundational investigations have set in motion in me and in connection with my long-standing studies on humanity and the environing world [*Umwelt*]" (*BW*, 161/349). Husserl's letter is more than a simple thank-you note, and we have little chance of understanding it unless we consider his life's work. In fact, according to Karl Schuhmann, after receiving the letter, Lévy-Bruhl showed it to Aron Gurwitsch and said, "Explain it to me, I understand nothing of it".[3]

Husserl emphasizes that an important aspect of Lévy-Bruhl's research is "to 'empathize' [*einzufühlen*] with a humanity living self-contained in living generative sociality [*lebendiger generativer Sozialität*]" (*BW*, 162/351). The difference between Husserl's "empathize" and Bergson's "relive" is that Husserl regards Lévy-Bruhl's "empathize" as research about the environing world. The environing world is the world of the natural attitude in which we live daily life, and Husserl's "long-standing studies" of this world evolved into his research of the "life-world." Husserl's interest in Lévy-Bruhl is related to the former's research on the life-world. The letter to Lévy-Bruhl should be read in connection with the Vienna lecture of March 1935 entitled "Philosophy and the Crisis of European Humanity" and *Crisis* which is based on the November 1935 Prague lecture "The Crisis of European Sciences and Psychology."

---

[1] Bergson insists, in his letter to Lévy-Bruhl on September 8, 1932, that he merely pushes the analysis in a new direction, and never criticizes Lévy-Bruhl (Bergson, *ibid*., pp. 486-487). In fact, Lévy-Bruhl also regards the pre-logical primitive culture as continuing to exist in civilized society, and, in his last days, recants his statement (*Les carnets de Lucien Lévy-Bruhl*, PUF, 1949, p. 131).

[2] Henri Bergson, *Œuvres*, PUF, 1959, p. 999.

[3] *Husserl-Chronik*, Martinus Nijhoff, 1977, p. 459. According to Schuhmann, in Scrap-Book (A. Gurwitsch) written by Spiegelberg, we can see the question that Lévy-Bruhl posed to Gurwitsch: "Expliquez-moi, je ne comprends rien."

b. The way of reduction and anthropology

Husserl continued to renew the phenomenological reduction for many years, and found several ways into the reduction.[1] The Cartesian way "leads to transcendental ego in one leap," and "brings this ego into view as apparently empty of content, since there can be no preparatory explication" (*Hua VI*, 158/155). In order to redeem "a great shortcoming" (*Hua VI*, 158/155) of the Cartesian way, he explores in *Crisis* "the way into phenomenological transcendental philosophy by inquiring back from the pregiven life-world" (*Hua VI*, 105-193/103-189) and "the way into phenomenological transcendental philosophy from psychology" (*Hua VI*, 194-276/191-265). Around the same time as this new exploration, Husserl wrote his letter to Lévy-Bruhl.

In 1931, Husserl took a negative attitude toward anthropology. He points out, in his "Phenomenology and Anthropology," the naiveté of "Wilhelm Dilthey's philosophy of life" as "a new form of anthropology" (*Hua XVII,* 164/485). He was not able to accept it without the phenomenological reduction. But the works of Lévy-Bruhl had a big impact on Husserl who attempted to find ways into phenomenology via criticism of concrete sciences such as logic, psychology, and other objective sciences.[2] It is, as it were, the impact of recognition that there is a way via anthropology. Thus Husserl writes "(f)or me, in the present state of the life's work I have incessantly carried out, this perspective is of the highest interest" (*BW*, 163/352). He studied Lévy-Bruhl's books intently, and kept notes about them around the time that he composed his letter.[3]

For Husserl, in contrast to the "empty generalization" (*BW*, 162/351) of "world-representation [*Weltvorstellung*]" (*BW*, 162/350), Lévy-Bruhl's description of primitive society allows us to learn "the world that actually exists" for "a humanity living self-contained in living generative sociality" (*BW*, 162/351). Despite the fact that Lévy-Bruhl never conducted any fieldwork, the alien cultures that are described in his works give a strong impulse to Husserl's "philosophical imagination" (*Parcours II*,120/90), as Merleau-Ponty emphasized. Owing to the insights of anthropology, the philo-

[1] On the way via psychology and that via the life-world, see Tetsuya Sakakibara, *Die Genesis der Phänomenologie Husserls: Eine Untersuchung über die Entstehung und Entwicklung ihrer Methode*, University of Tokyo Press, 2009. On phenomenological reduction, see Sebastian Luft, "Husserl's Method of Reduction," *The Routledge Companion to Phenomenology*, Routledge, 2012.

[2] Cf. Eugen Fink, "Die Spätphilosophie Husserls in der Freiburger Zeit," *Edmund Husserl 1859-1959*, Martinus Nijhoff, 1959, p. 108.

[3] *Husserl-Chronik*, p. 459.

sopher obtained examples that he never could have imagined by himself, and he brought richness of content to transcendental subjectivity. This impulse did not merely mean that he learned about the customs of the other culture. We are able to learn "to understand (…) its logic and its ontology, that of its environing world with the respective categories" (*BW*, 162/351). Anthropological empathy and the phenomenology of Husserl allow us to understand the correlation between the world and spiritual life. Thus the empathy is "a possible and highly important and great task" (*BW*, 162/351), and the implications of Lévy-Bruhl's works are not merely ethnological.[1]

c. Geschichtslosigkeit and epoché

After having mentioned Lévy-Bruhl's empathy, Husserl writes in his letter as follows:

> The primitives' "lack of history [*Geschichtslosigkeit*]" keeps us from foundering in a sea of historical cultural traditions, documents, wars, politics, and so on, and, consequently, from overlooking the concrete correlation between pure spiritual life and the environing world as its <*i.e.* spiritual life's>[2] validity-formation [*Geltungsgebilde*], and thus also from not making it a central scientific theme. It is obvious that the same task has to emerge now for all humanities accessible to us that are living in self-contained seclusion [*Abgeschlossenheit*] — and indeed now also for those humanities whose self-enclosed community life [*deren abgeschlossenes Gemeinschaftsleben*] consists not in stagnation due to a lack of history (as a life that is nothing but flowing present) but in a truly historical life, which as such a national <life> has future and incessantly wants future. (*BW*, 162/351-352)

It should be regarded as a certain kind of *epoché* that the primitive cultures' non-historicity interrupts the "foundering in a sea of historical cultural

[1] In fact, Lévy-Bruhl influenced psychologists such as Jean Piaget and Carl Jung, as well as some philosophers. According to Bernasconi (Bernasconi, *op. cit.*, p. 231), Max Scheler was among the first philosophers who made mention of Lévy-Bruhl (Cf. Max Scheler*, Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*, Verlag der Weissen Bücher, 1915). Emmanuel Levinas also wrote an essay called, "Lévy-Bruhl and Contemporary Philosophy" (Emmanuel Levinas, *De l'existance à l'existant*, Vrin, 1998). On the relation between Sartre and Lévy-Bruhl, see Frédéric Keck, *Lucien Lévy-Bruhl entre philosophie et anthropologie. Contradiction et participation*, CNRS Éditions, 2008.

[2] Translators' additions and Editor's additions are in pointed brackets (<…>).

traditions, documents, wars, politics, and so on." The anthropological research of non-historical society allows us to see the intentional correlations and to find a way of phenomenological reduction via anthropology. We can consider it in the same vein as the way via the life-world. Despite the difference between the non-historical primitive society and the society that has a historical life as a national one, Husserl focuses on common ground between them. Both the primitive society and the society where Husserl lives in had a "concrete correlation between pure spiritual life and the environing world as its <*i.e*. spiritual life's> validity-formation," and they were able to empathize with each other. The phenomenological reduction via anthropology puts the nation and its history in suspension, and opens the sphere where new history is being made. Husserl then argues, in his letter to Lévy-Bruhl, that the intercultural region with its rich content is newly opened by considering the primitives' lack of history, rather than that primitive people also have their own history, or that primitive culture is inscribed in the history of civilized people.[1]

However, the way of reduction via anthropology does not end with anthropology. Husserl adds, "I see a first beginning that has been opened up by your foundational works" (*BW*, 163/352), but he continues, "I feel certain that on this path of an intentional analysis, which I have already worked out

[1] The description of non-historicity in Husserl's letter is regarded as a kind of criticism of history. This reflected the difficult social conditions of that age. In his letter, Husserl writes, "I mention only that I unfortunately have to write many letters to help, with foreign references, as best as I can those who have been legally affected so severely by the <process of> building anew the German nation" (*BW*, 161/350). Among such people, there is Husserl's own son Gerhart who was, like Lévy-Bruhl's son, a professor of jurisprudence. Gerhart resigned from his professorship in 1933, and had to "think of building a new future for himself abroad" (*BW*, 161/350). Husserl's letter to Lévy-Bruhl was a request for help for his son. He wrote such letters to others as well until his son found a position in 1936 (Cf. Javier San Martin, *ibid*., p. 98).
On the theme of Husserl and the political, see Karl Schuhmann, *Husserls Staatsphilosophie*, Verlag Karl Alber Freiburg/München, 1988, and Natalie Depraz, "Phenomenological reduction and the political," *Husserl Studies* Vol. 12, 1995, pp. 1-17.
On the contrast between the non-historicity and the nation, or on the primitives' history of combating against the nation, see Pierre Clastres, *La société contre l'État*, Éditions minuit, 1974. And on the different cultural groups in a nation, see Rosemary R. P. Lerner, "Phenomenological reflections on the conditions of cultural and ideological encounters and conflicts," *The second Symposium of The Research Center for Intercultural Phenomenology*, Ritsumeikan University, Kyoto, 2010.

extensively, historical relativism proves to be undoubtedly justified (as an anthropological fact) but also that anthropology, like every positive science and its universality [*Universitas*], though the first, is not the final word of knowledge" (*BW*, 163/353). In *Crisis,* we can see the new ways of reduction other than the Cartesian way: the way via psychology and that via the life-world. They necessitate transcendental subjectivity, or lead to the Cartesian way.[1] Similarly, the way of reduction via anthropology demands the "universal epoché" (*Hua VI*, 158/155) as the second step. This is the way to the transcendental phenomenology beyond anthropology. In Husserl's point of view, phenomenological research ascertains the intercultural region that he himself found in conjunction with the anthropology of his own generation. Phenomenology is the ground of the "super-rationalism [*Überrationalismus*]" (*BW*, 164/353) that rises above the relativity of cultures while recognizing it.

2. Merleau-Ponty's reading of Lévi-Strauss

a. Merleau-Ponty and the ways of phenomenological reduction

As we have seen, the way of phenomenological reduction via anthropology is found in Husserl's letter to Lévy-Bruhl, which was written around the same time that Husserl followed the way of reduction via psychology and that via the life-world. These new ways were passed on Merleau-Ponty. In "The Nature of Perception," which is the plan for *Phenomenology of Perception*, Merleau-Ponty had already written "The important thing is to renew psychology *on its own terrain* " (*Primat*, 22). Merleau-Ponty's important work *Phenomenology of Perception* then follows the way of reduction via psychology.

Merleau-Ponty enters "the phenomenal field" by way of Gestalt psychology. It is Gestalt psychology that allows him to go beyond objective prejudice such as the "constancy hypothesis," and to describe "the world as perceived [*le monde perçu*]" or "the world of living experience [*le monde vécu*]." But the phenomenological reduction in *Phenomenology of Perception*

[1] See Sakakibara, *ibid*., p. 427. Ludwig Landgrebe's interpretation of Husserl's turn against Cartesianism needs to be modified. (Cf. Ludwig Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie: Das Problem der ursprünglichen Erfahrung*, Gütersloh, Mohn, 1963.)

does not end with this. Gestalt psychology's criticism of the constancy hypothesis remains a criticism of "psychological atomism" (*PP*, 62/51), and does not enter fully into criticism of the dogmatic belief in the objective world. "Gestalt psychology cannot see that psychological atomism is only one particular case of a more general prejudice" (*PP*, 62/51). Using Gestalt psychology, Merleau-Ponty overcomes the objectivistic prejudice that can even be found in Gestalt psychology itself. In other words, Gestalt psychology outruns itself through its own momentum, and becomes phenomenology. "(T)he constancy hypothesis carried to its logical conclusion assumes the value of a genuine 'phenomenological reduction'" (*PP*, 58/47).

But *Phenomenology of Perception* did not follow the way via anthropology. Merleau-Ponty refers to "the cultural world" or "the social world" in the chapter entitled "Other Selves and the Human World." But anthropology and sociology began more intensive in the works of Merleau-Ponty when, in the 1950s, he met Lévi-Strauss again. Their friendship was very close. For instance, Merleau-Ponty participated in a conference at which Lévi-Strauss read his paper,[1] and in a lecture (1959-1960), referred to the exhibition catalog to which Lévi-Strauss had contributed.[2] As is well known, Lévi-Strauss dedicated his book *The Savage Mind* to Merleau-Ponty. And in *Les Temps Modernes* (March-April 1998), Lévi-Strauss rejects the interpretation that there is a "fundamental divergence in opinion" (*RA*, 71) between them. Christian Delacampagne and Bernard Traimond say in their article in *Les Temps Modernes* (November-December 1997)[3] that Merleau-Ponty and Sartre are similar to each other as long as they go down the different path from Lévi-Strauss's structural anthropology,[4] and that Merleau-Ponty's praise of Lévi-Strauss in his article "From Mauss to Claude Lévi-Strauss" conceals the criticisms. Lévi-Strauss refutes them directly.

> Except for the phenomenological ambition, in certain aspects, Merleau-Ponty and I stood closer to each other than he and Sartre did. (*RA*, 75)

---

[1] Claude Lévi-Strauss, "Sur les rapports entre la mythologie et le rituel," *Bulletin de la société française de philosophie,* No 50/3, 1956.
[2] *Le Masque. Décembre 1959-Mai 1960. Musée Guimet Paris*, Éditions des musées nationaux, 1960.
[3] Christian Delacampagne et Bernard Traimond, "La Polémique Sartre/Lévi-Strauss revisitée," *Les Temps Modernes*, No 596, 1997.
[4] Delacampagne and Traimond names three philosophers as critics of Lévi-Strauss: Merleau-Ponty, Althusser, and Derrida (Delacampagne and Traimond, *ibid*., pp. 23-26).

Merleau-Ponty aided Lévi-Strauss's election to the Collège de France in 1959, and "From Mauss to Claude Lévi-Strauss" is an excerpt of "Report for Creation of a Social Anthropology Chair" that was written to persuade the professoriate.[1] According to Lévi-Strauss, Merleau-Ponty is far from criticizing him: "in faithful accordance with this kind of law, the report of Merleau-Ponty is a montage" (*RA*, 71), and Merleau-Ponty "cuts, reuses, resumes, and paraphrases" (*RA*, 71) his books and articles.

In fact, in "From Mauss to Claude Lévi-Strauss," Merleau-Ponty paraphrases Lévi-Strauss's works such as "Introduction to the Works of Marcel Mauss,"[2] *Structural Anthropology*, and *Titles and Works*, and he nowhere in the recommendation interprets Lévi-Strauss in a negative light. However it is worth remembering that Merleau-Ponty's reading of Lévi-Strauss is written from the perspective of "the phenomenological ambition" which Lévi-Strauss excluded. Merleau-Ponty talks about the closeness (or the distance) between phenomenology and anthropology from the point of view of a philosopher or phenomenologist. He enters into phenomenology via anthropology.

b. Comprehensive experience and the phenomenological reduction

The following citation is a phrase in "From Mauss to Claude Lévi-Strauss" which Delacampagne and Traimond regard as a criticism of Lévi-Strauss, and which Lévi-Strauss regards as a paraphrase of *Structural Anthropology*.

> It is a question of constructing a general system of reference in which the point of view of the native, the point of view the civilized man, and the mistaken views each has of the other can all find a place─that is, of constituting a more comprehensive experience which becomes in principle accessible to men of a different time and country. (*Signes*, 150/120)

Merleau-Ponty gives sufficient credit for anthropology in that it can give us a "comprehensive experience." He holds the myth of Oedipus up as an example of this experience. Lévi-Strauss's structural analysis casts new light

[1] According to Lévi-Strauss (RA, 71), in order to write "From Mauss to Claude Lévi-Strauss," Merleau-Ponty deleted six lines from the top of "Report for Creation of a Social Anthropology Chair", and at the end of it, added a two pages summary of the section "Project of Teaching" from Lévi-Strauss's *Titles and Works* (*TT*, 11-18).

[2] Claude Lévi-Strauss, "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss," in Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, PUF, 1950, pp. IX-LII. English translation: *Introduction to the Works of Marcel Mauss*, trans. Felicity Baker, Routledge & Kegan Paul, 1987.

on the myth of Oedipus. According to Lévi-Strauss, there are similarities between the Oedipus legend and the legends of "North American Indians": the very precautions taken to avoid incest serve to render it inevitable. We can also see in both legends "the difficulty of walking straight," "the murder of a chthonian creature," "(m)an's relationship to the earth" (*Signes*, 152/121), etc. For Lévi-Strauss, these similarities are not mere coincidences. "If a myth is made up of all its variants, structural analysis should take all of them into account" (*AS*, 249/217). Owing to Lévi-Strauss's structural analysis of myth, the myth of Oedipus—which plays an important role in Freud's psychoanalysis—can be read as a variant of the universal myth about the prohibition of incest. From Lévi-Strauss's perspective, the psychoanalyst is the shaman, or the witch doctor. "The patient suffering from neurosis eliminates an individual myth by facing a real psychologist; the native woman in childbed overcomes a true organic disorder by identifying with a mythically transmuted shaman" (*AS*, 228/199).[1] The shaman is, like the psychoanalyst, the object of transference.

On the one hand, "(o)ur psychosomatic investigations enable us to understand how the shaman heals, how for example he helps in a difficult delivery" (*Signes*, 153/122). On the other hand, with the help of the Lévi-Strauss's "comprehensive experience," we can learn to see psychoanalysis as a myth, and the psychoanalyst as a shaman. In this sense, Merleau-Ponty defines anthropology as "a remarkable method, which consists in learning to see what is ours as alien and what was alien as our own"(*Signes*, 151/120). For Merleau-Ponty, anthropology is not a specialty, but a method. "We also become the ethnologists of our own society if we set ourselves at a distance from it"(*Signes*, 151/120).

Seeing the phrase "leaning to see what is ours as alien," readers of Merleau-Ponty will be reminded of a phrase in *Phenomenology of Perception*: "True philosophy consists in relearning to see the world" (*PP*, XVI/xx). "It is because we are through and through compounded of relationships with the world that for us the only way to become aware of the fact is to suspend the resultant activity" (*PP*, VIII/xii) and "wonder in the face of the world" is "(t)he best formulation of reduction" (*PP*, VIII/xii). Phenomenological reduction allows us to relearn to see the world. Anthropology-as-method is to step back to see another society or our own, that is, it is "the way which imposes itself when the object is "different," and requires us to transform ourselves" (*Signes*, 150/120). In this sense, this method is the phenomeno-

[1] The similarity between the care of the shaman and that of the psychoanalyst is also discussed in *Titles and Works* (*TT*, 16).

logical reduction. Going through anthropology can lead us to the "untamed region [*la région sauvage*]" (*Signes*, 151/120), unincorporated in our own culture, through which we communicate with other cultures.

c. Lévy-Bruhl and Lévi-Strauss

As if in response to "From Mauss to Claude Lévi-Strauss," Lévi-Strauss, in an excerpt from the inaugural lecture of the chair of social anthropology at the Collège de France, "The Problem of Invariance in Anthropology," talks again about the similarities between the myth of Oedipus and North American Indian myths, and cites a passage from Merleau-Ponty's "The Philosopher and Sociology":

> As M.Merleau-Ponty has written: "Each time the sociologist [but he is thinking of the anthropologist] returns to the living sources of his knowledge, to that which operates in him as a means of understanding the cultural formations furthest removed from himself, he spontaneously philosophizes." (*PI*, 29/24)[1]

Merleau-Ponty deals with Husserl's letter to Lévy-Bruhl in "The Philosopher and Sociology" and what he calls sociology here is anthropology, as Lévi-Strauss points out. There are valid criticisms of Merleau-Ponty' interpretation of Husserl's letter, wherein Merleau-Ponty claims that Husserl, at the end of his life, gave up his efforts to think of the "imaginary variation," and came to see the value of relativism.[2] As we have already seen, the new ways of reduction inevitably lead to the Cartesian way, and Husserl does not enter the new ways, abandoning his original standpoint. Husserl sees a certain value to relativism, but does not accept it voluntarily. But Merleau-Ponty, in his interpretation of Husserl's letter, does not end with a confirmation of the philosopher's frustration in the face of the facts, as the phenomenological reduction in *Phenomenology of Perception* does not mean just the return to the life-world from the objective world; it also leads us to phenomenology beyond psychology. Both philosophy and sociology (anthropology) philosophize. Furthermore, Merleau-Ponty does not say that Husserl became a relativist. The reason Merleau-Ponty emphasizes the impulse given to Husserl by Lévy-Bruhl's relativism is because he tries to demonstrate that

[1] Cf. *Signes*,138/110.
[2] Cf. *L'origine de la géométrie*, traduction et introduction par Jacques Derrida, PUF , 1962.

although philosophy and sociology seem to have existed under "a segregated system" (*Signes*, 123/98), their practices are not exclusive.

But Merleau-Ponty contends that the anthropology of Lévy-Bruhl does not enter fully into the untamed region that both philosophy and anthropology explore. Lévy-Bruhl was influenced by Émile Durkheim, but he disagrees with Durkheim's supposition, that is, the universal rationality of all humans, and addresses the logic of the primitive society. From Merleau-Ponty's perspective, neither Durkheim's universalism nor Lévy-Bruhl's relativism capture the "access to another person which (…) defines sociology" (*Signes*, 144/115). Lévy-Bruhl "congeal(s)" the primitive society "in an insurmountable difference" (*Signes*, 144/115). For Merleau-Ponty, Lévi-Strauss thinks that "we understand someone else without sacrificing him to our logic or it to him" (*Signes*, 144/115).

Lévi-Strauss criticizes preceding studies in ethnology, refusing to use the terms "primitive" or "retarded" to describe people who "enjoy the peculiar distinction of having endured without possessing any history" (*AS*, 121/103; Cf., *RA*, 66-67). "A primitive people is not a backward or retarded people. (…) Nor do primitive peoples lack history, although its development often eludes us" (*AS*, 120/102). The societies that had been labeled "primitive" Lévi-Strauss calls "cold" societies and distinguishes them from "hot" societies.[1] But he adds that no society is either absolutely cold or hot (*RA*, 67).

Merleau-Ponty perceives "structural history" (*Signes*, 155/123) in Lévi-Strauss's theory, which does not assimilate the primitive societies too quickly to our logic and does not congeal them "in an insurmountable difference" (*Signes*, 144/115). Structural history is not a chronological history of particular events, but "history which is well aware that myth and legendary time always haunt human enterprises in other forms, which looks on the near or far side of minutely divided events" (*Signes*, 155/123). This history makes it possible to see the point of view of psychoanalysis, that of myth and the mistaken views each has of the other. The important thing here is "a sort of lateral universal" (*Signes*, 150/120) which is neither a strictly

[1] Lévi-Strauss also distinguishes between "hot" and "cold" societies in "The Problem of Invariance in Anthropology," *The Savage Mind*, and *Race and History* etc. According to him, hot societies appeared at various spots in the world beginning after the Neolithic revolution. In these societies, differentiations among dominator and dominated "might be utilized for the production of culture, at a speed inconceivable and unhoped for up to that time" (*PI*, 32/27). Cold societies assure at once a modest standard of living and the protection of natural resources.

objective universal, nor strict relativism. Structural history is not an external observer's history, nor the actors' interior history, but intercultural history, which is created at the point where they intersect. This history is called "Institution"[1] by Merleau-Ponty.

d. Proximity and distance between phenomenology and anthropology

> The true problem is to understand why such different cultures become involved in the same search and have the same task in view (and when the opportunity arises, encounter the same modes of expression). We must understand why what one culture produces has meaning for another culture, even if it is not its original meaning. (*Signes*, 84/67-68)

This question appears in Merleau-Ponty's article about André Malraux's imaginary museum, in which Merleau-Ponty talks about the institution of a painter's work, or of a style in the history of painting. Institution is "the events which deposit a sense in me, not just as something surviving or as a residue, but as the call to follow, the demand of a future" (*IP*, 124/77), that is, the "internal circulation between the past and the future" (*IP*, 125/78). The effort and the interest of the painter is prospective, but there are the "resumption(s) [*reprise*(*s*)]" (Cf., *Signes*, 73/59) of his own past works or those of other painters. Works that were created in the past seem to shut out the future, but in actuality, they wish to continue into the future. Institution is the history before the dichotomy between private and public, subject and object, relativity and universality—that is, the history that creates the relationship between subject and object. In this sense, Lévi-Strauss's structural history is the institution. He puts the philosophical problem into practice.

Lévi-Strauss also claims that anthropology spontaneously philosophizes. "And, as a matter of fact, research in the field, where every ethnological career begins, is the mother and nursemaid of doubt, the philosophical attitude par excellence" (*PI*, 29/24). This philosophical attitude, which is called "anthropological doubt" (*PI*, 29/24) by Lévi-Strauss, is not an attitude of objective observation that "roams over [*survoler*]" (*Signes*, 144/115) the

[1] Merleau-Ponty, in his lecture "Institution in Personal and Public History," discusses the institution of life, a feeling, a work of art, and a domain of knowledge. The "Oedipal conflict" (*IP*, 124/77) is mentioned as an example of the institution of life. The institution of life includes animal behaviors such as the "Imprinting" (*IP*, 51/17) of animals.

object, but a patient and determined effort to enter into its object. "Let us resist the charms of a naïve objectivism, while we understand that the very precariousness of our position as observers provides us with unsuspected guaranties of objectivity" (*PI*, 30/26). Caught in an intercultural situation, the anthropological doubt is precarious, cannot avoid misunderstanding, and requires repeated attempts. While anthropology does risk dangers, however, it also shows us the fecundity of cultures, and opens a field of investigation.

But in the view of Merleau-Ponty, Lévi-Strauss does not enter fully into the way of anthropological doubt. We can see the criticism of anthropology and Lévi-Strauss in "The Philosopher and Sociology" and the lecture of Collège de France in 1954-55 titled "Institution in Personal and Public History". These show not only the closeness between philosophy and anthropology, but also the conflict between them. If they were completely segregated, there would be no conflict between them. The conflict exists as long as the proximity exists. Merleau-Ponty discusses "Lévi-Strauss's difficult position. <He> asserts absolute knowledge and at the same time absolute relativism" (*IP*, 120/74). When Lévi-Strauss talks of the universality of relativity, he holds a position of "an absolute observer, Cosmotheoros [Kosmotheoros]" (*IP*, 120/73), and returns to the objective prejudice. Merleau-Ponty criticizes that the sociologist (anthropologist) demands his privileged position, while the sociologist consider the philosopher's universalism as prejudice which is proper to European culture.

> "You believe you think for all times and all men," the sociologist says to the philosopher, "and by that very belief you only express the preconceptions or pretentions of your culture." That is true, but it is no less true of the dogmatic sociologist than it is of the philosopher. (*Signes*, 137/109)

Merleau-Ponty does accepts some aspects of the sociologist's criticism. In his 1948 radio lecture, he had already said that the classical philosophy viewed primitive people, animals, children, craziness as unimportant (*Causeries*, 33-42). In his lecture at Collège de France in 1959-60, he talked about masks of the Inuit[1], considering the " intertwining [*Ineinander*]" of humanity-animality , the humanity that grounds the animal as animal, and the animality that grounds man as man (*Nature*, 269, 277/208, 214, 306-307). Seen from this point of view, it might be possible to take Husserl as a European chauvinist, since he said in the Vienna lecture that "Eskimos or

[1] Merleau-Ponty offers a careful reading of the exhibition catalog titled *Le Masque* (Evelyne Lot-Falck, "Les Masques Esquimaux," *Le Masque. Décembre 1959-Mai 1960. Musée Guimet Paris*, Éditions des musée nationaux, 1960).

Indians presented as curiosities at fairs, or Gypsies, who constantly wander about Europe" do not belong to Europe "in the spiritual sense" (*Hua VI*, 318-319/272). But Merleau-Ponty insists "Certainly nothing was more foreign to Husserl than a European chauvinism. For him European knowledge would maintain its value only by becoming capable of understanding what is not itself" (*Parcours II*, 119/89).

Merleau-Ponty focuses on the role of philosophy in the last part of Husserl's letter to Lévy-Bruhl. On the one hand, philosophy sees the value of relativism, but on the other hand, it "would gain autonomy after, not before, positive knowledge" (*Signes*, 136/108). "(P)hilosophy has dimension of its own, the dimension of coexistence — not as a *fait accompli* and an object of contemplation, but as the milieu and perpetual event of the universal *praxis*" (*Signes*, 141-142/113). Philosophy does not hold the position of an objective observer outside history. It is the inherence in a historical situation to lead us to the other situation. Philosophy is not the "premature rationalizations" (Comte) (*PP*, 338/292) that make the myth incomprehensible, but "(r)eason as a summons and a task" (*Signes*, 139/110). Truth is no longer understood as completely positive. Philosophy is an attempt to correctly stay in the place where "truth and error dwell together," in the "comprehensive experience," in the "untamed region."

> At the point where two cultures cross, truth and error dwell together either because our own training hides what there is to know from us, or on the contrary, because it becomes, in our life in the field, a means of incorporating other people's differences. (*Signes*, 151/120)

Conclusion

I have shown in this article the way to phenomenological reduction via anthropology in Husserl and Merleau-Ponty. In his letter to Lévy-Bruhl, Husserl argues that the intercultural region, which is rich in content, is newly opened by considering primitive culture's "lack of history." This is the first step of reduction. But this way of reduction could begin neither without anthropology nor with anthropology alone. As the second step, there is a way into transcendental phenomenology beyond anthropology.

In section 2, I have also discussed the proximity and distance between Merleau-Ponty and Lévi-Strauss. Owing to their close friendship in the 1950s, Merleau-Ponty learned much from Lévi-Strauss's anthropology. Anthropology is a method which consists in learning to see what is ours as

alien and what was alien as our own. This method is a kind of reduction that opens the intercultural region. Anthropology as a method or praxis is coincident with philosophy. Merleau-Ponty explicates the discussions about a "lateral universal", "structural history", and "Institution" together with anthropology. But he also criticizes anthropology for returning to objective prejudice.

Both Husserl and Merleau-Ponty begin their consideration with anthropology (the first step), and go beyond anthropology by going inside of it, into the intercultural phenomenal field (the second step). For them, the encounter with anthropology is a wonder, and allows them to relearn to see the world.

Abbreviations

The works of Husserl, Merleau-Ponty, and Lévi-Strauss are referred to with the following abbreviations, followed by page numbers of the original edition and the English translation.

Edmund Husserl

[*BW*] *Briefwechsel*, Bd. 7, *Wissenschaftlerkorrespondenz*, hrsg. von Karl Schuhmann, Kluwer Academic Publishers, 1994. English translation: "Letter to Lucien Lévy-Bruhl(1935)," *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* VIII, 2008, pp. 349-354.

[*Hua VI*] *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Husserliana Bd. 6, hrsg. von W. Biemel, Martinus Nijhoff, 1954. English translation: *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, trans. David Carr, Northwestern University Press, 1970.

[*Hua XVII*] *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, Husserliana Bd. 27, hrsg. von Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp, Kluwer, 1988. English translation: *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927-1931)*, ed. and trans. Thomas Sheehan and Richard E. Palmer, Kluwer, 1997.

Maurice Merleau-Ponty

[*PP*] *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945. English translation: *Phenomenology of Perception*, trans. Colin Smith, Routledge, 1994.

[*Signes*] *Signes*, Gallimard, 1960. English translation: *Signs*, trans. Richard C. McCleary, Northwestern University Press, 1964.

[*Nature*] *La Nature. Notes, cours du Collège de France*, établi et annoté par Dominique Séglard, Seuil, 1995. English translation: *Nature, Course Notes from the Collège de France*, trans. Robert Vallier, Northwestern University Press, 2003.

[*Primat*] *Le Primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Verdier, 1996.

[*Parcours II*] *Parcours deux 1951-1961*, Verdier, 2000. English translation: *The Primacy of Perception and Other Essays on Phenomenological Psychology, The Philosophy of Art, History and Politics*, ed. James M. Edie, Northwestern University Press, 1964.

[*Causeries*] *Causeries 1948*, Seuil, 2002.

[*IP*] *L'Institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France(1954-1955)*, Belin, 2003. English translation: *Institution and Passivity. Course Notes from the Collège de France (1954-1955)*, trans. Leonard Lawlor and Heath Massey, Northwestern University Press, 2010.

Claude Lévi-Strauss

[*AS*] *Anthropologie structurale*, Pocket, 2003. English translation: *Structural Anthropology*, trans. Claire Jacobson and Brooke Grundfest Schoepf, Penguin Books, 1972.

[*TT*] *Titres et travaux Projet d'enseignement*, Centre de documentation universitaire, 1958.

[*PI*] "Le problème de l'invariance en anthropologie," *Diogène* No 31, 1960, pp. 23-33. English translation: "The Problem of Invariance," trans. James H. Labadie, *Diogenes: A Quarterly Publication of the International Council for Philosophy and Humanistic Studies* No 31, 1960, 19-28.

[*RA*] "Retours en arrière," *Les Temps Modernes,* No 598, 1998.

Bulletin d'analyse phénoménologique X 2, 2014
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

Against the "view from nowhen": A Merleau-Pontyan contribution to Dummett's approach to McTaggart's paradox

By CLAUDIO CORMICK
Universidad de Buenos Aires, CONICET

Abstract This paper will attempt to explore the fecundity of Merleau-Ponty's analysis of time, by means of showing how it can be linked with a problem whose origin is external to the phenomenological tradition: Michael Dummett's approach to McTaggart's paradox. With this purpose, I will make explicit the striking parallelism between the Merleau-Pontyan "situational" conception of time (that is, his tenet that time can only exist for a subjective perspective *situated in time itself*) and Dummett's view that time can not appear in a "complete description" of reality, in other words, that the flow of time vanishes if we try to describe reality without any point of view (a description that would amount to what has been called "a view from nowhen"). I will try to show (via an incidental polemic with recent interpretations, such as Hoy's, which turn Merleau-Ponty into an "idealist") how the French phenomenologist's analysis contributes to support Dummett's tenet concerning the tension between time and a non-situated description of reality, as well as to prove that his notion of time's synthesis as a *transition*-synthesis makes it possible to include, in the same account, a "pluralist" element along with a *combinability* of the different temporal perspectives.

1. Recalling McTaggart's paradox

As it is known, McTaggart reconstructs the problem of temporality on the basis of a distinction between two series, "A" and "B," into which time can be analyzed. Whereas the relations of the second series (relations of *before* and *after)* characterize two events in an invariable manner (given that if an

event has ever been previous to another one, it will always be, no matter if they are present, past or future), the determinations of the A series must, precisely for there to be a "flow" of time, be subject to constant change.[1] The first part of the argument of the British philosopher, let us recall, attempts to show that these transformations of A-determinations (the future becoming present, and the present past) constitutes the only "change" we can strictly think about, and, insofar as time requires change, the A series is, then, a condition of possibility of time.[2]

But we have to add to this *variability* of A-determinations the fact that they are *mutually excluding*.[3] As a consequence, any moment M will have to acquire the determinations of being present, being past and being future, even though their conjunction is inconsistent. And this leads us to a third point, which is actually the core of McTaggart's paradox: in which way can A-determinations be attributed to a moment; are they *absolute* or *relative*? For instance, given their variability, it would seem incomplete simply to say, about a moment M, that it is future; insofar as it belongs to an A-series, it also has to be present or past. The obvious solution to this problem would apparently be to declare that this moment M, which *is* future, *will be* present and *then* past, and consequently the three determinations are "distributed" in a way that no inconsistency appears. Nevertheless, this amounts to establishing that M is future *from the point of view of* some particular moment, but from other points of view it will be present or past. If we obtain here any unequivocal A-determinations (if we can say, in our example, that a certain moment is *future*, and *not* attribute to it another temporal character), it will be according to a certain *relation* with some other moment in time, but precisely this other moment *from which* we attribute a determination, the moment that functions for us *as a reference point*, makes us face again the initial problem: this other moment has to be, according to where we consider it from, *both* present *and* past or future. And so on, indefinitely.[4] If we attribute an A-

[1] Cf. McTaggart, J.M.E., *The Nature of Existence,* vol. II, Cambridge, Cambridge University Press, 1927, p. 10; cf. also the original formulation in McTaggart, "The Unreality of Time," *Mind*, Vol. 17, No. 68, Oct., 1908, p. 458.

[2] Cf. "The Unreality…," pp. 459-461; *The Nature*..., pp. 11-13. The second part of the argument, as we shall see, attempts, in turn, to demonstrate why the A series is intrinsically inconsistent, and, therefore, so is time itself (Cf. "The Unreality…," pp. 467-470; *The Nature*..., pp. 20-22).

[3] "Past, present and future are incompatible determinations. Every event must be one or the other, but no event can be more than one" ("The Unreality…," p. 468; *The Nature*..., p. 20).

[4] Cf. *The Nature*..., p. 21; "The Unreality…," p. 468.

Bull. anal. phén. X 2 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

determination as *relative* to another moment in time, the same inconsistency presents itself with respect with this other moment, which is homogeneous to the first.

2. Dummett's way—out?

In a classical article included in his 1978 book *Truth and other enigmas*,[1] Michael Dummett has argued that the problem of the consistency of A-determinations can be traced back to a question which he conceives as more basic: the one concerning whether we can abandon the requisite of *completeness* in a description of temporal reality. If this requisite was abandoned, this line of argument follows, the inconsistency would vanish.

The argument appears in the context of what the title of the article calls a "defense" of McTaggart's *problematization* insofar as it shows its specifically ontological pertinence and depth, which Dummett believes must be acknowledged even if we do not agree with its counterintuitive *result*. In particular,[2] his defense attempts to dispel the appearance that McTaggart's tenets do not constitute a problem beyond that of the correct use of deictic terms. This defense is not (or attempts to be), by itself, a *solution* to the paradox. And, remarkably, between the two great halves in which McTaggart's argument is divided, Dummett does not focus on the second one (which attempts to prove, let us recall, why an A series is contradictory), but on the first, namely, why specifically *time* (in apparent contrast with other realities as space, as Dummett remarks) is only describable from a point of view situated in time itself, in virtue of requiring "situational" determinations as those of the A series.[3] He considers that the key to the problem,

---

[1] Dummett, Michael, *Truth and other enigmas,* Harvard University Press, Cambridge, Massachussets, 1978.

[2] And as a consequence of which Dummett received replies such as those by Lowe (Lowe, E. J., "The Indexical Fallacy in McTaggart's Proof of the Unreality of Time," *Mind*, No. 381 (1987)) or Macbeath (Macbeath, M., "Dummett's Second-Order Indexicals," *Mind*, No. 385 (Jan., 1988)), who consider that the paradox *does* lie on a mere linguistic misunderstanding.

[3] In fact, Dummett's point about what McTaggart would be demonstrating does not need to refer to time *in contrast with* the phenomenon of space; it could also be thought that not being describable without a situated standpoint is an interesting result even if it is referred to time *as well as* space (which seems to be the case, and in favour of which Thomson (Thomson, J. J., "McTaggart on Time," *Noûs* 12 (2002), pp. 229-252) has argued cogently). As a consequence, we can avail of these

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

and what consequently is metaphysically interesting in McTaggart's work, is that the latter "is saying that […] a description of events as taking place *in time* is impossible unless temporally token-reflexive expressions enter into it, that is, unless the description is given by someone who is himself in that time."[1] That is, it is not possible to describe a temporal sequence from a "God's Eye View"; instead, we need a "someone" in relation with whose perspective we can say that certain events *happened*, others *are happening* and others *will happen*. Or, in other words, someone who experiences events in succession (which is how temporal phenomena are presented to our consciousness) needs, in order to describe this experience, to distinguish these events by means of deictic expressions as "now."[2] According to Dummett, we only get to reconstruct time when we include in the description the "movement" of our consciousness, that is, the circumstance that it experiences successively different moments as present ones. Dummett illustrates this with the following analogy:

> We are […] inclined to assume that what we observe at any one time is a three-dimensional segment of a static four-dimensional physical reality; but as we travel through the four-dimensional structure we observe different three-dimensional segments at different times. But […] the fourth dimension can no more be identified with time than the road down which someone travels can be identified with the time that passes as he travels down it. *If our hypothetical observer observes only the four-dimensional configuration without observing our movement—the movement of our consciousness—through it, like someone observing the road but blind to the traveler, he does not see all that happens.* But if he also observes our passage through it, what he is observing is no longer static, and he will again need token-reflexive expressions to report what he observes.[3]

In other words: it would be possible to conceive of the totality of the real as composed by four dimensions, and in this way, in the same manner as in respect to space we assume that there exists an *already given* three-dimensional reality through which we simply *travel*, we could also think of the succession of our experiences as a "movement" through a *static* four-

---

tenets by Dummett even if, below, we will analyse this character of time *in analogy with* its spatial equivalent.

[1] Dummett, *Truth*…, p. 354.

[2] Cf. *ibid*. Of course, this also applies to the corresponding expressions for future and past, which are also bound to the "perspective" of the observer, such as "just," or "soon."

[3] *Truth*…, p. 355. Emphasis mine.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

dimensional reality, a reality which (for someone who was able to observe it under that four-dimensional presentation) *does not change*, but of which we perceive different three-dimensional "segments" each time. Nonetheless, according to Dummett, the fourth dimension of this static reality *would not* be time, if time is precisely what is distinctive of our experience, insofar as this experience is *not* static. We could say that this fourth dimension "represents" time, in a certain "model," but an observer who held to this static model would not have the experience of time itself.[1] To recover that experience, that is, to recover *change*, we need to abandon a non-situated description of reality and refer to reality using deictic expressions, distinguish what *happened*, *happens* or *will happen*, which presupposes to situate oneself in a particular temporal perspective, that of the *present*. (As it is obvious, the character of present must be attributed to ever varying moments, but we will always be describing from *a* present, not from the non-place of a subject who was able to observe all reality as simultaneous).

The problem to be explained is, clearly, the conclusion that, from this first result, is drawn by the author of the paradox; that is, how it is that once that "part one of McTaggart's argument establishes that what is in time cannot be fully described without token-reflexive expressions," then part two can "enable us to pass from this to the assertion that time is unreal," instead of assuming, on the contrary, that the first one of them has already demonstrated "the reality of time in a very strong sense," since time "cannot be […] reduced to anything else."[2]

Now, this is when Dummett puts in conjunction with a *first* very important tenet (the one we have seen according to which McTaggart's analysis shows the impossibility of describing time without a situated observer), *another*, complementary, tenet, which points out that, according to McTaggart, reality *must* be something describable without those resources. In Dummett's words,

> McTaggart is taking for granted that reality must be something of which there exists in principle a complete description. […] The description of what is really there […] must be independent of any particular point of view. Now if time were real, then since what is temporal cannot be completely described without the use of token-reflexive expressions, there would be no such thing as the complete description of reality. There would be *one*, as it were, maximal description of reality in which the statement "The event *M* is happening"

[1] Cf. Dummett, *Truth*..., p. 354.
[2] Dummett, *Truth*..., p. 356.

Bull. anal. phén. X 2 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

> figured, *others* which contained the statement "The event *M* has happened," and yet *others* which contained "The event *M* is going to happen."[1]

The distinction between these two sorts of descriptions—a single "complete" description and a variety of "maximal" ones—could perhaps be better understood if we call the first "absolute," to do justice to Dummett's words in calling it "independent of any particular point of view." In other words, the problem with time resides in that a description of reality as temporal will never be able to directly *dispense with* points of view to show us reality as given at once, but can only *multiply* them. The event M will be describable in a variety of ways, as present *or* as past *or* as future, according to "from where" we look at it, but this is all we can obtain; not a description in which M lacks *all* deictic determinations. Thinking about reality in this way is incompatible with the (plausible) tenet that our finite, situated perspectives are perspectives *on* something real which should be describable having disposed of all of them. On the basis of considering this general ontological assumption, Dummett believes that he has finally been able to reconstruct the foundations of McTaggart's argument:

> I personally feel very strongly inclined to believe that there must be a complete description of reality […]; that of anything which is real, there must be a complete—that is, observer-independent—description. Hence, since part one of McTaggart argument [this is, that time requires an A series] is certainly correct, his conclusion appears to follow that time is unreal.[2]

In this way, McTaggart's argument on time's contradictoriness would be better understood, according to Dummett, once we give it the following form: if time cannot be described without deictic expressions, and what is real *must* be described without them, then time cannot be real.

Once he has reached this point, the last step in Dummett's line of thought (in order not to have to conclude, with McTaggart, that time does not exist) does not consist of thinking an alternative *reconstruction* of McTaggart's argument, which might show some flaw in it. Dummett simply states, instead, that the problem of proving the unreality of time is that it does not account for, at least, *the appearance, the illusion*, that phenomena are temporal; does not account for *our apprehension* of them, even if the world itself is static.[3] As a consequence, in any case, if we cannot conclude that

[1] Dummett, *Truth*…, p. 356. Emphasis mine.
[2] *Ibid*.
[3] Cf. *ibid*.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

time is unreal, "then McTaggart's argument shows that we must abandon our prejudice that there must be a complete description of reality."[1]

Dummett's reading, then, attributes the following tenets to McTaggart:

1. *If* there are temporal phenomena, *then* there exist phenomena which require a situated description, supported on the point of view of a subjectivity ("someone") within time itself.
2. But, on the other hand, everything which is real must be susceptible of a complete description, that is, without any point of view. There cannot exist phenomena that *require* a situated description.
3. It is in virtue of this tension between the nature of time and the requisites that define reality (in other words, in virtue of the fact that we cannot accept the consequent of the conditional expressed in (1)) that time cannot be real.[2]

Dummett's point, then, is ontologically challenging. According to William Lane Craig, his "defence" of the ontological depth of McTaggart's argument would have shown that "the reality of tense"—that is, of the determinations of present, past and future—

> implies that there can be no complete and consistent characterization of a possible world in terms of true propositions and states of affairs. If propositions are held to be tensed, then any characterization of a possible world

[1] Dummett, *Truth…*, p. 357.

[2] Dummett's attribution of these tenets to McTaggart is quite explicit, though it admits of degrees: about (1) it is said that the author of the paradox "is saying" it; about (2), that he "is taking [it] for granted." Dummett does not get to attribute *to McTaggart*, with the same explicitness, the idea that *it is this tension* between (1) and (2) that leads him to state the unreality of time (Dummett might simply be analyzing what the argument in fact reveals, *no matter if McTaggart was aware of it or not*, and this is why he considers the possibility that the paradox proves the falsity of the general ontological assumption stated in (2), instead of the unreality of time), but the fact that he refers to what McTaggart "takes for granted" emphatically suggests that he is actually attempting to reconstruct not only the philosophical problem itself but also the position of the author of the paradox—a paradox which, by the way, Dummett does not give us any elements to understand in any other way. Consequently, it seems legitimate to consider that Dummett's reading on McTaggart's position attributes the tenet (3) to the latter.

> in terms of a maximal conjunction of consistent propositions is bound to be radically incomplete, indeed, to characterize a possible world only at *t*.[1]

Nevertheless, on closer inspection, Dummett's article involves at least two important points that we must now face.

First, we know that (as stated in (1)) *if* a reality is going to be genuinely *temporal*, then it requires to be described from a certain point of view; it is not susceptible of a "complete description." A non-situated vision of reality would not be able to reconstruct time; without a perspective which is, itself, temporally situated, the moments described would *neither* be present, past *or* future. In spite of that, Dummett is imprecise as to whether, once this incompatibility between time and a "complete description of reality" has been made explicit, this provides us with the *solution* for the problem of the unreality of A-determinations, or not. This is to say, *we do not know* if we must abandon the idea of a "complete description" or not (that is, abandon premise (2)).

In other words, we find on the one hand the problem of the *necessity* of a situated description if that which we are going to describe is genuinely temporal, and, on the other hand, the problem of the *possibility* of that description. Dummett poses a *conditional* statement to face the problem of how time should be described, but then fails to clarify whether he himself considers that the consequent of the conditional is acceptable. As we have seen, he hesitates between declaring that "he feels inclined" to reject this consequent and suggesting that, however, we might abandon the "prejudice" of a complete describability of the real; that is, that we might accept the consequent of the conditional. This ambiguity, in fact, has generated in the literature a curious situation in which, at the same time, there exist authors who speak about a "McTaggart-Dummett argument," attributing to the latter *an agreement* with the premise which was implicit in McTaggart's argument, and other interpreters who, on the contrary, consider that Dummett is bringing forth a possible solution by means of quitting that premise.[2]

But the *second* point to consider in Dummett's approach is that, aside from not being straightforward in what concerns abandoning or not the onto-

[1] Craig, W. L., *The Tensed Theory of Time: A Critical Examination*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2000, p. 206.

[2] For two recent examples, consider, on the one hand, Falvey, K., "The view from nowhen: The McTaggart-Dummett argument for the unreality of time," *Philosophia* 38, 2010, and, on the other hand, Le Poidevin, R., "Time, Tense, and Topology," in Meister, J. C. and Schernus, W., *Time. From Concept to Narrative Construct*, De Gruyter, 2011.

logical principle of a complete describability, it has been questioned whether this abandonment is not simply an *ad hoc* solution for McTaggart's paradox. According to Paul Horwich, McTaggart's argument "depends on exposing a contradiction between facts '*E* is past', '*E* is present', and '*E* is future', all of which must […] belong to the totality of absolute facts in the world." Dummett's point—Horwich goes on—is that

> this argument requires the assumption (which […] is questionable) that there *is* such a totality of facts. If there is no such thing—if the facts change from one temporal perspective to another—then the only troublesome contradictions are contradictions from a particular temporal perspective. But a 'moving *now*' does not require that *E* be past, present, and future from a single temporal perspective. So if there is no time-neutral body of absolute facts, there is no contradiction. Thus, by denying the assumption of this totality, McTaggart's objection can be sidestepped.
>
> But only at substantial cost. For the crucial move—denying the assumption that there is a totality of facts—seems quite bizarre, unless it is independently motivated.[1]

As we will argue, the tenet that the structure of temporality reasonably challenges the pretentions of a "complete description" of reality *does* turn out to be tenable, and, as a consequence, a relevant consideration for the treatment of McTaggart's paradox. If, based on Dummett, all it is clear is that there is no chance of *both* affirming the existence of time *and* attempting to describe it from a non-situated point of view, to go beyond this dilemma our analysis will move to Merleau-Pontyan phenomenology. In this way, we will be able to reconstruct a phenomenological argument as to why it is *necessary* that temporal reality be described from a *present* point of view, in absence of which the description simply *ceases to have* A-determinations—or be temporal in any sense.

3. From Dummett back to Merleau-Ponty: some "situational" theses on time

As a consequence, we will reconstruct Merleau-Ponty as a source of arguments in favor of the idea that *time in general, and A-determinations in particular*, depend on a situated subjectivity. Let us begin, then, by establish-

[1] Horwich, P., *Asymmetries in Time: Problems in the Philosophy of Science*, MIT Press, 1987, p. 27.

Bull. anal. phén. X 2 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

ing the key continuity between Dummett's analysis and Merleau-Ponty's theses on time. In this perspective, a passage from the beginning of the chapter "Temporality" in *Phenomenology of perception* turns to be particularly revealing:

> The 'events' are shapes cut out [*sont découpés*] by a finite observer from the spatio-temporal totality of the objective world. But on the other hand, if I consider the world itself, there is simply one indivisible and changeless being in it. Change presupposes a certain position which I take up and from which I see things in procession before me: there are no events without someone to whom they happen and whose finite perspective is the basis of their individuality. Time presupposes a view of time.[1]

Under the light of these propositions, a series of Merleau-Pontyan theses can be identified: the idea of a "fragmentation" appears in parallel with a reference to the "individuality" of events as "founded" in a finite perspective, whereas, in the absence of such perspective, there is nothing more than "a single indivisible being." The meaning of the passage is, then, evident: it is only in virtue of the subjectivity having a *finite* perspective that, instead of perceiving "a single indivisible being," it fragments that totality turning it into a succession of individual events. In this context, it is also clear (on the basis of the reference to the "place where I am situated") that we only perceive time *from a certain point of view* in the totality of the temporal flux itself; we are "in" a moment, which is associated to a "point of view," in an analogous manner to the way we are in a spatial place, and from that moment it is only a finite part of reality what we can perceive. "Time exists for me," Merleau-Ponty insists, "*only because I am situated in it*, that is, because I become aware of myself as already committed to it, because the whole of being is not given to me incarnate *[ne m'est pas donné en personne]*."[2] In the same way, we can recall, the recovery of the problem of time in the "Working notes" in *The Visible and the Invisible* leads Merleau-Ponty to state that "every analysis of time that views it from above is insufficient. Time must

[1] Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 470; *Phenomenology of perception*, tr. Colin Smith, London-New York, Routledge, 2002, p. 477.
[2] Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie...*, p. 484; *Phenomenology of Perception*, p. 492.

Bull. anal. phén. X 2 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

constitute itself—be always seen from the point of view of someone who is of it"[1]; "it is graspable only for him who *is there*, at a present."[2]

Surprisingly, this essential "situational" aspect of Merleau-Ponty's approach to time has been overtly obscured by some interpreters who, having attempted to analyze the French phenomenologist in relation to other philosophical reconstructions of the problem of temporality, tended, however, to mistake him for an *idealist*, which would simply include time in an account according to which, *like any event*, time only exists as the correlate of a subject. This is, in fact, the most outstanding problem of the reading of Merleau-Ponty in David Couzens Hoy's *The Time of Our Lives,* according to which "Merleau-Ponty maintains that for there to be events, there must be someone to whom the events happen. *Similarly*, for there to be time, there must be an observer. […] If this were the entire story, he would thus be a temporal idealist."[3] Even though idealism "is not," on the word of Hoy, "the entire story"[4]—because the French phenomenologist disputes, following Heidegger, the status of subjectivity in opposition to the world[5]—, it is clear that, in this interpretation, time is subject-dependent in a way similar to that in which *events* are, because, in an *idealistic* fashion, Merleau-Ponty would assert that "there must be someone" to witness them—an assertion that only concerns the *existence* of such phenomena, not their finite, multiple *structure*. Actually, the key lines we have quoted prove that the Merleau-Pontyan approach to time is not reducible to a realism-idealism dispute; that the point is not subjectivity but a *situated* subjectivity with a *finite* perspective which "fragments" the totality of reality.[6]

---

[1]Merleau-Ponty, M., *Le Visible et l'invisible. Suivi de Notes de travail,* Paris, Gallimard, 1964, p. 235; *The Visible and the Invisible. Followed by Working Notes*, tr. Alphonso Lingis, Evanston, Northwestern University Press, 1968, p. 184.

[2] Merleau-Ponty, M., *Le Visible...*, p. 245; *The Visible...*, pp. 190-191.

[3] Hoy, David Couzens, *The Time of Our Lives. A Critical History of Temporality,* Cambridge-London, MIT Press, 2009, p. 67; emphasis mine.

[4] *Ibid*., p. 68.

[5] Cf. *ibid*.

[6]Actually, in the contemporary Anglo-Saxon philosophical production, not only Hoy has been guilty of turning Merleau-Ponty into an idealist. Exactly the same mistake had been made by Stephen Priest, according to whom the idea of events being "*découpés*" by an observer simply refers to a "selection" of events, "governed by our pragmatic interests" (Priest, S., *Merleau-Ponty*, London, Routledge, 1998, p. 129), which does not exclude the possibility of events "being selected from a non-ideal totality of events with which the perceiver […] could […] be realistically acquainted" (*ibid*., p. 127). Once again, we must insist: according to Merleau-Ponty, events

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

But, once this mistake has been corrected, we can perceive the clear implications of Merleau-Ponty's philosophy for the understanding of the sense of the A-determinations of present, past and future. Indeed, even though he does not *name* them according to McTaggart's vocabulary, it is clear that the existence of such determinations is only conceivable, according to Merleau-Ponty, from a perspective *in* time itself. This position appears quite explicitly when the phenomenologist, criticizing the approach of transcendental philosophy (for which the moments in time would all be objects constituted by consciousness, only in virtue of which a synthesis of different moments in a single temporality would become possible), objects:

> [The constituting consciousness] travels freely from a past and a future which are not far removed from it, since it constitutes them as past and future, and since they are its immanent objects, to a present which is not near to it, since it is present only in virtue of the relations which consciousness establishes between past, present and future. But then has not a consciousness thus freed lost all notion of what future, past and even present can possibly be? […] Time as the immanent object of a consciousness is time brought down to one uniform level, in other words it is no longer time at all. There can be time only if it is not completely deployed […]. Constituted time [...] is not time itself […]. It is spatial, since its moments co-exist spread out before thought; it is a present, because consciousness is contemporary with all times. It is a setting distinct from me and unchanging, in which nothing either elapses or happens.[1]

Merleau-Ponty's position in the face of a "non-situational" reconstruction (or, in Dummett's words, a "complete description") of time is clear: if we approached time, not from a "point of view" which was itself temporal, but as the object of a "freed" consciousness, which "travels freely" between different moments, which "is contemporary" of all of them, which is not "far away" from past and future or, correlatively, "near" the present, which finds time "deployed" before it, then this consciousness can give no sense at all to the alleged distinction between present, past and future, given that the moments that would have to exemplify the differences between these three

---

do not appear *as such* in absence of a situated, finite perspective, and therefore can not be a multiplicity out of which to "select." (For a further discussion of Priest's reading, cf. our article "Cómo recibir a Merleau-Ponty en la 'theory of time' Una polémica," *Tábano*, no. 9 (2013), 69-84).

[1]Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie...*, pp. 474-475; *Phenomenology...*, pp. 481-482.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

determinations appear as "brought down to a uniform level" in their simultaneous appearance to consciousness.

The thesis of the "cutting off" effected by subjectivity on reality, as the support for the existence of time, also means (as we have begun to see) a certain "negativist" thesis about the non-present. That "not all being is given to me in the flesh" means that future and past are, precisely, *defined* by their character of *excluded from* the present perspective; by remaining outside the "cutting off" that each finite perspective exerts on reality. It is in this line of thought that, deepening the analysis, Merleau-Ponty points out:

> If we separate the objective world from the finite perspectives which open upon it, and posit it in itself, we find everywhere in it only so many instances of 'now'. These instances of 'now', moreover, not being present to anybody, *have no temporal character* and could not occur in sequence.[1]

Once again: without a finite perspective which allows to establish a difference between the "fragment" of being that is given "in the flesh" and what is not, we can no longer distinguish present from past and future; we have only but instances of "now." But, naturally, without a subjectivity before which they can "succeed" each other, the different instances of "now" "would have no temporal character," would not be able (as the different moments before a transcendental constituting consciousness) to be distinguished following the characters of present, past and future.

In this way, we find, schematically, that Merleau-Ponty brings forth two "situational" theses with respect to time: *in the first place*, we find a *strong* thesis, according to which the very presentation of the real as a multiplicity of events—and, therefore, the circumstance that even facts with only *B*-determinations are possible—is unconceivable without a "fragmentation" of the real produced by a situated standpoint.[2] But, *in the second place*, we find a *weak* situational thesis (which, even though it is a part of the same kind of argument, becomes central in passages such as Merleau-Ponty's reference to transcendental philosophy): the tenet that, *specifically*, the

[1]Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie...*, p. 471; *Phenomenology...*, p. 479. Emphasis mine.

[2] In any case, this strong tenet is probably false: even though the image of "one indivisible and changeless being" is presented by the phenomenologist as a counterfactual, it is not clear in which way this "indivisible being" could condense in a simultaneity *mutually incompatible* states of affairs, which then a situated gaze would simply put into succession. The idea of such a "being" would have to be, literally, *incoherent.*

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

notions of present, past and future can only be attributed to moments in time in virtue of the relations that these moments hold with a situated subjectivity.

4. Merleau-Ponty's more explicit espousal of pluralism. A comparison between space and time

We have been led, as we have anticipated, to the problem of whether it is acceptable to *pluralize* our descriptions of reality, to abandon the idea of a single "complete description" and move, on the contrary, to a multiplicity of "maximal descriptions," all of which is required if we are going to remain describing *time*. But we see in this case that, unlike Dummett, Merleau-Ponty *explicitly accepts* these requisites. According to the phenomenologist, who affirms in this respect a parallelism between time and space, an object "is seen from all times [*est vu de tous temps*] as it is seen from all directions and by the same means, namely the structure imposed by a horizon *[la structure d'horizon]*."[1] From *all* of them, not from *none*: "the house itself is not the house seen from nowhere, but the house seen from everywhere."[2]

Let us appeal, at this point, to an analogy. As it is evident, my own body, center of my perspectives, can be seen as instituting a qualitative difference, *constitutive of our lived space*, between "here," from which I currently perceive, and the places which are not "here" (this is, the different "there").[3] But these other places do not acquire *in absolute terms* the role of non-here; on the contrary, those are places from which I *could* perceive; places with which the "here" can be, as stated by Étienne Bimbenet in an analysis of Merleau-Ponty's approach to space, "laterally exchanged."[4] As a consequence, the *asymmetrical* relationship in virtue of which, within *each* perspective on reality, there is unavoidably *some* spatial point differentiated from the others (as a "here" is differentiated from a series of "there") does not eliminate the *symmetrical* relation between spatial points, in virtue of

[1] *Phénoménologie*..., p. 83; *Phenomenology*..., p. 80. I have slightly modified the English translation ("seen from all times" instead of "seen at all times") to keep the analogy between spatial and temporal "points of view" from the original French text.
[2] *Phénoménologie*..., p. 83; *Phenomenology*..., p. 79.
[3] Concerning how the "corps propre" imposes us a perspective on the world, cf., in particular, *Phénoménologie*…, p. 107; *Phenomenology*..., p. 104. As to how space would *cease to exist* if our spatial situatedness could be suppressed, cf. *Phénoménologie…,* 382-383; *Phenomenology…,* pp. 386-387.
[4] Bimbenet, Étienne, "Un motif d'étonnement majeur: le perspectivisme," *Alter. Revue de phénoménologie*, No. 16, 2008.

Bull. anal. phén. X 2 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

which we can *change* our "here," change the particular spatial point that has that role (let us say, the point *a*) and from which another one (let us say, the point *b*) is a "there." But, having conceded this, it is not the case either, on the contrary, that the symmetrical relation ends up absorbing, suppressing, the asymmetrical one. Because, at most, we can *vary* which *particular* point (if *a* or *b*) is "marked off" with the role of "here," but we cannot, given the nature of space, suppress *all* "here." Keeping the first of these two relations at expenses of the second one would mean assuming an experience of the world in which the different places in space were leveled, not *potentially* but *actually*. The *possibility* of adopting different points of view is not one that we can find already *actualized;* we can *explore* the spatial reality, but not all sights are already displayed before us.

Now, it is precisely this point which is analyzed by Merleau-Pontyan "pluralism" with respect to space, by the thesis that "the world" does not emerge from *suppressing* every particular perspective and observing reality with no point of view, but from *multiplying* the points of view, the situated descriptions. Bimbenet introduces the point in a synthetic manner by pointing out: "We can escape from our *situs* without, however, escaping every *situs*; this is what has to be understood."[1]

Now, a *similar* (not exactly the same) sort of pluralism can be found in Merleau-Ponty's treatment of *time*, and this will help us bring his position closer to Dummett's appeal to a plurality of "maximal descriptions" instead of a single "complete description" of reality. Nevertheless, we must not make our parallelism between spatial and temporal "pluralisms" simpler than it should be, by means of misreading the passage concerning the house seen "from all places" and "from all times." An *exact* parallelism between time and space would imply that if, at a certain time (say, 2014), we were asked to provide a description of the *totality* of temporal reality, we would have to include, *on an equal footing*, the world as it is seen from that moment, and also the world as it is seen from a previous time (say, 2013). Only in this manner could our temporal pluralism claim a strict sameness with the spatial pluralism according to which the house seen from the front is on an equal footing with the house seen from behind. And, on the other hand, this reading of Merleau-Ponty would seem to find a textual basis when, going on with the example of the house, the phenomenologist insists that "if it should collapse tomorrow, it will remain for ever true that it existed today."[2] That is, the present is not more real than the past, it "replaces" it but does not *refute* it as

[1] *Ibid.,* p. 103.
[2] *Phénoménologie…*, p. 83; *Phenomenology…*, p. 79.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

a true tenet refutes a false one, and the past remains a part of the *totum* of spatiotemporal reality. However, it is not clear that the French philosopher is thinking, in this beginning of Part I of *PhP*, on a pluralistic "equating" of the different temporal perspectives, the present and the past ones. Rather than an irreducible *equivalence* of these perspectives, analogous to the spatial equivalence we have considered, Merleau-Ponty seems to be thinking, instead, on how every present "collects up" all the past without a loss, integrates the past inside itself, and, in this way, achieves a primacy over the past that has no parallel in the case of different *spatial* points of view. The *correct* description of the totality of time could be, then, that which we give *from the present point of view* (2014, continuing with our example), and a previous perspective (the one from 2013) would simply be subsumed under it. Let us reread the key passage from Part I:

> It is true that I see [the house] from a certain point in my 'duration', but it is the same house that I saw yesterday when it was a day younger […]. It is true, moreover, that age and change affect it, but *even if it should collapse tomorrow, it will remain for ever true that it existed today: each moment of time calls all the others to witness* […]; *each present permanently underpins a point of time which calls for recognition from all the others* […]. The present still holds on to the immediate past without positing it as an object, and since the immediate past similarly holds its immediate predecessor, past time is wholly collected up and grasped [*repris et saisi*] in the present.[1]

Therefore, acknowledging the past *existence* of the house that collapsed, not reducing reality to the present perspective, does not imply considering past and present on an equal footing, as we *do* have to consider two different *places*, because there is in the case of time a phenomenon of "collecting up," of "recovery" of the past (by means of the horizon of retentions) with no spatial parallel.

In spite of these lines, there remains a clear sense in which we can speak of Merleau-Pontyan situational conception of time as a *pluralistic* approach to temporal reality, just like in the case of Dummett. The reason is actually rather obvious: even if at each time (in our example, 2014) there is, by virtue of temporal synthesis, *one* privileged description of reality, the present one, which outbids the pretentions of descriptions that could be made from the point of view of *past* moments, it is a part of the same dynamics, nevertheless, the fact that the present description is not final, definitive, *the* synthesis of temporal reality. It is bound, instead, to be displaced by a *future*

[1] *Phénoménologie*…, p. 83; *Phenomenology*…, pp. 79-80.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

description (the one made from the point of view of 2015, in which 2014 will appear as past), and in this manner pluralism will remain being unavoidable.[1]

Summing up, we have reached the following partial result: Merleau-Ponty's approach to time, same as Dummett's, involves a treatment of A-determinations that requires *a plurality* of descriptions of temporal reality, and in this way achieves to preserve such determinations without falling into some sort of inconsistency as that denounced by McTaggart. There can exist different descriptions, each one of them with their corresponding "zero point"—this is, their corresponding "now," as in the case of space is "here." Therefore, McTaggart's claim that there does not exist, in absolute terms, such a thing as *the* present, given that each moment M can be attributed each of the three A-determinations according to the perspective from which it is considered, can be simply replied by stating that M will be a present moment in a description, and past or future in others, and no *particular* description of reality will need, as a consequence, to commit itself to a contradiction. But, in this way, the burden of the problem moves from that of *situated* descriptions to that of *plural* descriptions: is it that simple to renounce the idea of the unification of the different descriptions of reality?

5. Once again beyond Dummett: the problem of pluralism as temporal non-combinability

However, concerning the problem of combinability, our incidental reference to the problem of temporal *synthesis* in Merleau-Ponty has also begun to take us beyond Dummett's version of temporal pluralism. The point here is that phenomenological temporal synthesis—unlike the Kantian transcendental counterpart criticized by Merleau-Ponty—is a "synthesis of transition," and as a consequence a unity *through* multiple perspectives.

Indeed, although we have identified in Merleau-Ponty's approach to time a pluralistic "phase" (which allowed us to relate him with Dummett),

[1] This necessary incompleteness of our synthesis of the world is made explicit in the third chapter of Part II of *PhP:* "If the synthesis could be genuine and my experience formed a closed system, if the thing and the world could be defined once and for all, if the spatio-temporal horizons could, even theoretically, be made explicit and the world conceived from no point of view, then nothing would exist; I should hover above the world, so that all times and places, far from becoming simultaneously real, would become unreal, because I should live in none of them and would be involved nowhere. If I am at all times and everywhere, then I am at no time and nowhere." *Phénoménologie*…, pp. 382-383; *Phenomenology*..., p. 387.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

the phenomenologist's analyses *do not lack, however, a worry for the recovery of a unity of time*. The problem, then, turns to that of the conditions of possibility for the existence (to put it in Merleau-Ponty's terms) of "*time*," in singular, not only "times." "Time must be understood as a system that embraces everything–Although it is graspable only for him who *is there*, at a present."[1] In other words, the rejection of a "view from nowhen" is not, for Merleau-Ponty, incompatible with the requisite of understanding time as a "system."

By equally contrasting his position with the transcendental solution and the "fragmented" temporality of empiricism, Merleau-Ponty slips from speaking about a subject which is *in* time to a subject that *is* time, this is, to point out that, whereas the subject cannot perform the unifying synthesis of moments from "up" or "outside" time, it cannot, either, be "inside" time in the sense of an intra-temporality. The succession of different presents is, for Merleau-Ponty, a chaining which is identified with the display of subjectivity itself: we cannot unify a temporal flux but by, precisely, *living* it, by gradually "effecting" the transition from a present to another (the presents through which we *pass*), rather than "contemplating" it as a finished process. *Unifying* the different presents cannot mean overlapping them one another into simultaneity, but precisely experiencing them as parts of the *same* flux, a flux within which each perspective *leads to* the following one:

> the unbroken chain of the fields of presence […] has the essential characteristic of being formed only gradually and one step at a time; each present, in virtue of its very essence as a present, rules out the juxtaposition of other presents and, even in the context of a time long past, I can take in a certain period of my past life only by unfolding it anew according to its own tempo. […] Once again, time's 'synthesis' is a transition-synthesis, the action of a life which unfolds, and there is no way of bringing it about other than by living that life […].[2]

It is in virtue of this that (from another point of view) it could not be objected that the transition-synthesis is, in fact, a synthesis. The unity of time is *not* jeopardized by the circumstance that it can only be experienced "from

[1] Merleau-Ponty, M., *Le visible et l'invisible. Suivi de Notes de travail,* Paris, Gallimard, 1964; *The visible and the invisible. Followed by working notes*, tr. Alphonso Lingis, Evanston, Northwestern University Press, 1968, pp. 190-191.

[2] Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, pp. 483-484; *Phenomenology of perception*, tr. Colin Smith, London-New York, Routledge, 2002, p. 491.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

within," from a present, and this is precisely because of a point that the reconstruction of temporal "pluralism" by Dummett completely overlooks. Namely, the *multiple* temporal perspectives need not be, *ipso facto*, *discrete* perspectives; each present is surrounded by its horizons of past and future which allow the "unbroken chain" of moments, and which imply, on the other hand, that separating a perspective from other ones requires an act of intellectual abstraction. Returning to the problem of A-determinations: the perspective in which a moment C is present is, certainly, *a different one* from that in which it has acquired the character of past, but this form of plurality does not break the *unity* of time. Merleau-Ponty illustrates this point in the context of a reference to Bergson, who, he says,

> was right to stick to the continuity of time as an essential phenomenon. […] Instant C and instant D, however near they are together, are not indistinguishable, for if they were there would be no time; what happens is that *they run into each other* and C becomes D because C *has never been anything but the anticipation of D as present, and of its own lapse into the past*. This amounts to saying that each present reasserts the presence of the whole past which it supplants, and anticipates that of all that is to come, and that by definition the present is not shut up within itself, but transcends itself towards a future and a past. What there is, is not a present, then another present which takes its place in being, and not even a present with its vistas of past and future followed by another present in which those vistas are disrupted, so that one and the same spectator is needed to effect the synthesis of successive perspectives: there is one single time which is self-confirmatory, which can bring nothing into existence unless it has already laid that thing's foundations as present and eventual past, and which establishes itself at a stroke.[1]

Given the very nature of time, the diagram of time from the point of view of C-as-present (accompanied by D-as-future) is not contradicted, but *confirmed*, by another diagram of D-as-present (accompanied by C-as-past); C and D, as temporal moments, never ceased to be bound to this dynamics. To be a present, as Merleau-Ponty remarks, *means* to be an imminent past. As a consequence, one point should remain clear: whereas *Dummett's* argument simply introduces the notion of a variety of "maximal descriptions" without reaching some sort of unification of them (which would be needed to explain, among other things, how it is that we have a *single* temporal experience), Merleau-Pontyan phenomenology provides us with a complementary ap-

[1] Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie...*, p. 481; *Phenomenology...*, pp. 488-489.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

proach by means of the kind of unity through the multiplicity which is involved in the notion of synthesis of transition (in which perspectives are not suppressed, but *run into* one another).

6. Conclusions

Let us recapitulate the results we have obtained.

i. The classical article by Dummett which identifies the pretention of a "complete description" of reality as a key assumption provides us with a valuable approach to McTaggart's paradox, but does not get to present a *solution* for the paradox. Dummett poses a dilemma between *either* affirming the reality of time *or* committing oneself to the assumption that reality must be the object of a complete description, but he does not clearly adjudicate the dilemma in favour of abandoning this assumption.

ii. On the contrary, an approach that counters the weaknesses we have found in Dummett's reading can be found in Merleau-Ponty's phenomenology of time. The key point of our parallelism is that the alleged paradox dissolves when we understand reality as the result of a *sum* of perspectives of reality, all of them *from a present*. The inconsistency in which every moment would allegedly be past, present *and* future cannot be found in any description of temporal reality, but can only exist *between different* descriptions.

iii. If a "perspectival" approach to temporality rejects the idea of a "complete description" of reality, it does not require, in the other extreme, a commitment with *non-combinable* temporal perspectives. The "middle way" that is associated to the concept of synthesis is, precisely, that of a unity *through* the multiple, a unity in which the diverse perspectival presentations fall into each other following their own horizons. In other words, the fact that temporal reality cannot be known without a point of view does not imply that these are *discrete* points.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique X 3, 2014
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

Ni fantôme ni zombie : L'émergence de la conscience subjective dans le flux des expériences

Par BRUNO LECLERCQ
Université de Liège

Résumé Sous le double slogan de la « phénoménalité intentionnelle » et l'« intentionalité phénoménale », des théories récentes de l'esprit s'efforcent de renouer avec certaines thèses brentaniennes et/ou husserliennes pour réinsister sur l'ancrage irréductible des attitudes intentionnelles dans la dimension phénoménale, « qualitative » et subjectivement ressentie de la conscience. À l'encontre de ce programme, je rappelle ici certaines objections classiques formulées, sur le terrain de la philosophie du langage, par le behaviorisme logique, lequel invite plutôt à une hétérophénoménologie.

Dans une contribution au volume collectif sur « La nature vivante » paru dans le présent *Bulletin*, j'avais abordé la question de la naturalisation de propriétés émergentes de la matière telles que la vie ou la conscience, mais aussi la question de la spécificité anthropologique — de l'éventuelle différence de l'homme à l'égard de l'animal, du vivant ou de la machine —, à travers le modèle d'une *hétéro*phénoménologie[1]. Je m'y étais alors opposé à l'idée que la phénoménologie soit essentiellement une théorie de la conscience phénoménale au sens de l'expérience subjective, de l'« effet que ça fait » (*what is it like*) ou des *qualia* et j'avais au contraire soutenu la thèse que les phénomènes intentionnels qui constituent le cœur de l'investigation phénoménologique peuvent, dans une très large mesure et même pour

[1] Bruno Leclercq, « *What is it like to be a bat ?* La phénoménologie à la troisième personne de Wittgenstein à Dennett », dans *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, 2010 (vol. 6, n°2), p. 278-312 (http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/index.php?id=365).

l'essentiel, être étudiés « à la troisième personne ». Or, cette thèse est assez précisément celle que, depuis quelques années, contestent farouchement les partisans de la dimension phénoménale de la conscience, dont les arguments ont été présentés et discutés à Liège lors d'un séminaire intitulé « L'Expérience subjective: Approches phénoménologiques de la conscience phénoménale »[1].

En ouverture de ce séminaire, le présent texte se donnait pour délicate mission de rappeler les principaux contours d'une position qui devait faire l'objet de critiques tout au long de la semaine suivante et, en sens inverse, de formuler un certain nombre d'objections (classiques) à l'encontre de la conception résolument subjectiviste de la conscience, objections auxquelles les intervenants du séminaire devaient ensuite s'efforcer de répondre. À vrai dire, l'ambition de cette intervention était aussi de faire plus que cela, et notamment de faire un peu bouger les « lignes de front » entre les deux camps en interrogeant, au nom des arguments mêmes des hétérophénoménologues, la thèse, soutenue par certains d'entre eux, selon laquelle la conscience phénoménale (l'expérience subjective, l'effet que ça fait, les *qualia*) ne serait qu'un « épiphénomène », qui ne serait essentiel ni sur le plan descriptif ni sur le plan explicatif à l'intentionalité de l'esprit. C'est là ce qui justifie sa publication indépendante.

Insistons d'emblée sur le fait que les auteurs sur lesquels je m'appuierai (principalement Ludwig Wittgenstein, Gilbert Ryle et Daniel Dennett) n'entendent pas minimiser le caractère subjectif des phénomènes de conscience au nom du fait que ceux-ci pourraient essentiellement recevoir une définition *neurophysiologique*. Pour les hétérophénoménologues dont il sera ici question, il s'agit bien plutôt d'affirmer que les phénomènes de conscience sont essentiellement caractérisés par les *attitudes comportementales* des organismes (et même de certains dispositifs purement mécaniques) à l'égard de leur environnement ; à cet égard, entendue comme « stratégie de l'interprète », l'hétérophénoménologie s'inscrit dans la continuité du « behaviorisme logique », lequel, j'y insisterai, est une doctrine qui relève de la philosophie du langage avant de concerner la philosophie de l'esprit.

Or, pour annoncer mon propos et justifier d'emblée le titre du présent texte, je voudrais ici tout à la fois relayer le reproche que, avec Gilbert Ryle, les hétérophénoménologues adressent à Descartes (et tout aussi bien, sans doute, à Brentano et Husserl) de concevoir la conscience comme un « fan-

[1] Unité de recherche « Phénoménologies » : http://www.pheno.ulg.ac.be/colloques/201204-conscience/fr/.

Bull. anal. phén. X 3 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

tôme dans la machine »[1], et donner en sens inverse crédit à la réplique que, avec notamment David Chalmers[2], les partisans de la conscience phénoménale opposent au behaviorisme logique, à savoir de ne théoriser qu'un « zombie », c'est-à-dire un mécanisme qui développe des attitudes comportementales, mais ne ressent rien, une « machine sans fantôme ». Je tâcherai pour ma part de montrer que, si elle met gravement à mal l'idée d'une conscience phénoménale et d'un fantôme dans la machine, la théorie dennettienne de la conscience divisée et « multi-versions » (*multiple drafts*) condamne aussi le modèle du zombie en mettant sérieusement en question la notion même de « conscience *épi*phénomènale ».

Les arguments du behaviorisme logique contre le fantôme dans la machine

Commençons donc par rappeler brièvement les contours de la position hétérophénoménologique. Chez Wittgenstein et même partiellement chez Ryle[3], c'est d'abord sur le terrain de la philosophie du langage que s'est développée la critique de la conception subjectiviste des phénomènes de conscience ou des phénomènes mentaux. Le modèle que dénonce Wittgenstein dans les *Recherches philosophiques*, mais aussi plus centralement encore dans ses *Remarques sur la philosophie de la psychologie*[4], c'est celui d'un discours qui entendrait décrire les expériences internes (les sensations, mais aussi les émotions, les désirs, les espoirs, les convictions…) dans un langage phénoménologique dont les énoncés seraient rendus vrais ou faux par la présence effective ou non de ces expériences internes dans la conscience de celui à qui elles sont attribuées[5]. Dans une telle perspective, « J'ai mal », « Je vois du rouge », « J'entends un bourdonnement », « J'ai froid »,

[1] Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, London, Hutchinson, 1949, trad. fr. *La notion d'esprit*, Paris, Payot, 1978.
[2] David Chalmers, *The Conscious Mind : In Search of a Fundamental Theory*, Oxford University Press, 1996.
[3]. Cf. la problématique de l'« erreur de catégorie » dans *La Notion d'esprit*, *op. cit.* Cf. aussi Gilbert Ryle, « Adverbial verbs and verbs of thinking », in *On Thinking*, Oxford, Basil Blackwell, 1979, p. 17-31.
[4] Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, trad. fr. Paris, Gallimard, 2004 ; *Remarques sur la philosophie de la psychologie, I et II*, trad. fr. Mauvezin, T.E.R., 1989.
[5] Notamment énoncé dans le § 243 des *Recherches philosophiques*, ce modèle est longuement dénoncé par Wittgenstein dans les paragraphes avoisinants.

Bull. anal. phén. X 3 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

« J'ai faim », « J'ai peur », « Je déteste les choux de Bruxelles », « J'aime cette fille », « Je voudrais que ce soit réciproque », « Je crains que ce ne le soit pas », « Je crois qu'elle en aime un autre »… seraient des phrases qui énoncent des expériences essentiellement subjectives — c'est moi et moi seul qui les éprouve — et dont la valeur de vérité dépendrait de la réalisation ou non de ces expériences subjectives dans ma conscience. Ces énoncés constitueraient donc bien des jugements affirmatifs et descriptifs avec toutefois cette singularité que je suis mieux placé que vous pour savoir s'ils sont vrais, puisque j'ai directement accès à mes expériences subjectives tandis que vous ne pouvez que supputer leur présence dans ma conscience à travers leurs manifestations et conséquences dans mon comportement (en ce compris, bien sûr, ce que j'en dis). Puisque je suis mieux que vous dans les conditions de vérifier si les expériences subjectives dont il est question ont ou non lieu dans ma conscience, « je sais mieux que vous ce que je ressens et ce que je pense », « je sais mieux que vous si j'ai mal, si j'aime cette fille ou si je crois que Dieu existe »[1].

À ce modèle, Wittgenstein oppose l'objection que le jeu de langage phénoménologique — l'ensemble des règles d'usage des termes phénoménologiques — n'est pas privé mais bien intersubjectif. Si les critères de vérité de « J'ai mal », « J'aime cette fille » ou « Je crois que Dieu existe » — et donc les critères de légitimité d'usage des termes « douleur », « amour », « croyance » — étaient essentiellement privés, il ne serait plus possible à la communauté linguistique de me les enseigner ; faute d'avoir accès à mes expériences subjectives, mes « instructeurs » ne pourraient vérifier si j'utilise ces termes correctement[2]. Qu'ils puissent m'enseigner les règles d'usage de ces termes, et parfois contester la vérité de mes énoncés psychologiques à la première personne — je dis que « Je n'ai pas mal » alors que je grimace et laisse perler des larmes sous les coups que m'inflige une brute dans la cour de récréation[3] ; j'affirme que « Je n'aime pas cette fille » mais je fais manifestement tout pour me retrouver sans cesse en sa présence ; je dis que « Je ne crois pas en Dieu » mais je l'invoque et le prie d'intervenir dans la moindre situation contraire… — tout cela montre bien que les « phénomènes de conscience » dont il est ici question ont des critères essentiellement

[1] Cf. les §§ 290-297 des *Recherches philosophiques*, où Wittgenstein explore cette idée d'un savoir descriptif que chacun aurait de ses propres états mentaux.
[2] Cf. ce que dit Wittgenstein dans les §§ 257-261 des *Recherches philosophiques* à propos d'un éventuel langage privé.
[3] Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, *op. cit.*, Partie II, sect. XI, p. 313-314.

Bull. anal. phén. X 3 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

intersubjectifs. Loin qu'ils doivent se contenter de formuler d'invérifiables hypothèses sur des phénomènes internes auxquels j'aurais, quant à moi, directement accès, les autres *savent* très souvent, parfois même mieux que moi, ce que je perçois, ce que je désire et ce que je crois[1].

Si, dit Wittgenstein, je ne pouvais jamais être corrigé par d'autres lorsque je m'attribue des croyances, des désirs, des perceptions (et même, sans doute, des sensations), si j'étais toujours seul à même de juger de la vérité de ces attributions, il n'y aurait tout simplement pas de jeu de langage *commun* — faute qu'il y ait des critères *intersubjectifs* d'usage de ses termes — et même tout simplement pas de jeu de langage — faute qu'il y ait de critères d'usage tout court ; car, si le seul critère reposait dans la manière dont les choses m'apparaissent au moment où je les j'éprouve, tout ce qui me paraîtrait correct serait correct, de sorte qu'il n'y aurait tout simplement plus de différence entre le correct et l'incorrect. C'est le fameux argument de Wittgenstein contre le langage privé : un langage dont les critères d'usage reposeraient essentiellement dans mes expériences subjectives manquerait d'authentiques *critères* d'usage[2]. Et, de même, un savoir dont les critères de vérité reposeraient essentiellement dans mes expériences subjectives manquerait d'authentiques critères de vérité[3]. Loin d'en faire un savoir privilégié, la fameuse infaillibilité du « savoir » phénoménologique à la première personne est, pour Wittgenstein, ce qui précisément le condamne à ne pas être véritablement un savoir. Là où on ne peut pas douter, on ne peut pas non plus savoir. Si, en raison de l'immédiateté de mon accès à mes propres expériences subjectives, cela n'a pas de sens de dire que je ne sais pas si j'ai mal ou que je ne sais pas si je crois en Dieu, cela n'a pas non plus de sens de dire que je *sais* si j'ai mal ou que je *sais* si je crois en Dieu. Là où il n'y a pas possibilité d'erreur, on n'est plus dans l'ordre du savoir[4].

Il y a là, on le voit, des objections majeures contre la phénoménologie envisagée comme une science « à la première personne »[5]. Bien sûr, Wittgenstein ne nie-t-il pas qu'on puisse dire « J'ai mal ». Mais, contrairement à ce qu'il semble, cet énoncé n'est pas essentiellement

[1] *Ibid.*, §§ 246, 303.
[2] *Ibid.*, §§ 202-205. Sur cette question de la possibilité de suivre une règle en privé, voir notamment le commentaire de Saul Kripke dans *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Cambridge, Harvard University Press, 1982. Sur l'impossibilité pour des images mentales de déterminer univoquement comment suivre la une règle, cf. aussi *Recherches philosophiques*, *op. cit.*, §§ 85, 199, 239, 337.
[3] Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, §§ 265-266, 269.
[4] *Ibid.*, §§ 246, 288-289, 404-405.
[5] Cf. aussi Bruno Leclercq, « *What is it like to be a bat ?* », art. cit., p. 290-291

Bull. anal. phén. X 3 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

l'affirmation ou la description d'une expérience interne. Dans un premier temps, cette production verbale — « J'ai mal » — est elle-même une des expressions corporelles de la douleur ; ma communauté m'a progressivement incité à remplacer mes cris de douleur initiaux par cette production verbale[1]. Mais, donc, gémi sous l'effet d'un certain nombre de décharges neuronales, « J'ai mal » n'est pas plus déclaratif et descriptif que ne l'était « Aïe ! ». En fait, tout ce qui a la forme linguistique d'une proposition — tout ce qui a « consonance propositionnelle » —, dit Wittgenstein avant Austin, n'est pas nécessairement une proposition au sens d'une phrase déclarative et descriptive dont la valeur de vérité dépend de la question de savoir si le monde est effectivement comme elle le décrit ; bien qu'apparemment déclaratives, certaines phrases sont en fait essentiellement *performatives* (« Tu auras ton argent demain », « Vous êtes mari et femme »…) ou *expressives* (« J'en ai marre », « J'ai mal »…) ou même les deux à la fois (« Je t'emmerde », « Je t'aime »…)[2]. Et, en ce sens, elles ne sont pas vraies ou fausses.

Certes, comme « Vous êtes mari et femme », « J'ai mal » a cependant aussi un usage plus proprement propositionnel (déclaratif et descriptif), qui prétend à une valeur de vérité. Mais, dit Wittgenstein, pour être d'authentiques « conditions », les conditions de vérité de cette proposition ne peuvent alors simplement reposer dans l'expérience subjective de celui qui l'énonce. Lorsque « J'ai mal » est propositionnel et prétend à une valeur de vérité, c'est qu'il s'inscrit dans le jeu de langage intersubjectif au même titre que « Tu as mal » et « Il a mal »[3]. La chose est bien sûr plus claire encore pour « J'aime cette fille », « Je souhaite plus de justice sociale » ou « Je crois que Dieu existe ».

---

[1] Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, § 244.

[2] Tout le début des *Recherches philosophiques* est consacré à critiquer la théorie « augustinienne » du langage, selon laquelle tous les termes seraient des noms dont la signification est apprise par ostension de leur référent (cf. §§ 1, 4, 10, 11, 17) et toutes les propositions du langage ne serviraient qu'à asserter (cf. §§ 21-24, 65, 112-114, 134-137). À l'encontre du *Tractatus logico-philosophicus* (§ 4.5), Wittgenstein fait désormais valoir la diversité des jeux de langage (*Recherches philosophiques*, §§ 2-3). À cet égard, il anticipe John Langshaw Austin et son *How to Do Things with Words : The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*, Oxford, Clarendon Press, 1962, trad. fr. *Quand dire, c'est faire*, Paris, Le Seuil, 1970.

[3] Cf. Bruno Leclercq, « *What is it like to be a bat ?* », art. cit., p. 304. L'asymétrie entre première et troisième personnes que souligne Wittgenstein pour les expressifs sera également soulignée par Austin pour les performatifs.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Le « behaviorisme logique » est, on le voit, d'abord et avant tout une thèse de philosophie du langage : il ne s'agit pas d'emblée de dire (comme le fait le behaviorisme ontologique) qu'il n'y a rien d'autre que des comportements, qu'il n'y a rien dans la « boîte noire », rien de caché sous la surface des attitudes corporelles, ni même de soutenir (comme le behaviorisme méthodologique ou épistémologique) que, par méthode, on doit en science s'en tenir à l'étude de ce qui est intersubjectivement observable, à savoir le comportement ; mais il s'agit plutôt ici de dire que les termes mêmes du langage phénoménologique requièrent des critères d'usage intersubjectifs, et les énoncés mêmes du savoir phénoménologique des conditions de vérité intersubjectives. C'est en fait la *définition* même des *concepts* phénoménologiques qui est en jeu[1]. Contrairement à ce qu'il semble à première vue, les concepts de douleur, de désir ou de croyance qui sont au centre de nos jeux de langage ne sont pas caractérisés par des expériences subjectives mais bien par des traits intersubjectivement observables. Le concept de douleur — qui correspond à l'usage linguistique du terme « douleur » — n'est pas essentiellement défini par des *qualia* au sens de qualités sensorielles subjectivement vécues qui pourraient trouver leurs causes dans des sévices corporels et leurs effets dans des attitudes corporelles comme les convulsions, les grimaces ou les pleurs ; c'est ce dispositif tout entier de convulsions, grimaces et pleurs d'un organisme soumis à des sévices corporels qui régit notre usage quotidien du terme « douleur » et caractérise le concept correspondant.

La stratégie de l'interprète

De cette thèse de philosophie du langage résultent alors des thèses en philosophie de l'esprit, notamment que le phénomène de douleur[2] — et plus clairement encore ceux de désir ou de croyance — ne réside pas principalement dans des *qualia* mais principalement dans des réactions corporelles à des stimuli, et qu'il ne s'étudie pas prioritairement à la première personne, mais bien à la troisième personne. D'où l'idée d'hétérophénoménologie : loin de se fonder de manière privilégiée sur l'introspection, la phénoménologie

[1] Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, §§ 383-384.
[2] Pour Daniel Dennett (*Consciousness Explained*, Boston, Little, Brown and Company, 1991, trad. fr. *La Conscience expliquée*, Paris, Odile Jacob, 1993, p. 83, 475-482), la douleur est un état fonctionnel.

Bull. anal. phén. X 3 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

résulterait essentiellement d'une « stratégie de l'interprète »[1] qui attribue à un individu des douleurs, désirs ou croyances sur la base de la manière dont il se comporte dans telles ou telles circonstances[2]. Et c'est d'ailleurs là ce qui, par extension de nos jeux de langage, permet aussi d'attribuer des sensations et des attitudes intentionnelles à des *animaux* — c'est tout l'objet de l'éthologie —, mais aussi à des *organismes élémentaires comme des amibes* — qui, par réaction chimique, « fuient » les milieux acides[3] —, voire à de pures *machines*, qui se comportent de manière plus ou moins analogue à nous et satisfont donc plus ou moins bien nos critères d'usage des termes mentaux[4]. La possibilité même d'une telle extension rend particulièrement manifeste le fait que nos concepts phénoménologiques ne trouvent pas leur caractérisation dans des expériences subjectives mais bien dans des attitudes comportementales.

Il y a évidemment un certain nombre d'objections qu'on peut adresser à l'encontre d'une telle conception des phénomènes de conscience. Et, dans le style caractéristique de dialogues internes qui caractérise ses écrits, Wittgenstein s'en adresse d'ailleurs lui-même un certain nombre.

Un premier et très important contre-argument à l'égard du modèle hétérophénoménologique, c'est l'éventualité de la simulation. On voit bien en effet qu'il est — au moins théoriquement — possible de *feindre* la douleur, c'est-à-dire d'adopter les mêmes attitudes corporelles que quelqu'un qui souffre sans pour autant ressentir la douleur. Et le fait que, dans ce cas-là,

---

[1] Il y a, dans l'idée de stratégie de l'interprète, une part incontestable d'antiréalisme mentaliste (D. Dennett, « True believers : The intentional strategy and why it works », in W.G. Lycan (éd.), *Mind and Cognition*, Oxford, Blackwell, 1990, p. 151, 160-161). Pour sa part, cependant, Dennett parle de « semi-existence » des attitudes intentionnelles, dans la mesure où il leur reconnaît l'objectivité de tels « patterns » (D. Dennett, « De l'existence des patterns », in D. Fisette et P. Poirier (éds.), *Philosophie de l'esprit. Psychologie du sens commun et science de l'esprit*, Paris, Vrin, 2002, p. 153-161).

[2] Daniel Dennett, « True believers : The intentional strategy and why it works », art. cit., p. 151-157.

[3] Daniel Dennett, *La Conscience expliquée*, *op. cit.*, p. 219-220.

[4] Ainsi, on dira que le thermostat « sait » que la temperature de la pièce est trop basse et qu'en consequence il « envoie (à la chaudière) l'ordre » de se remettre en marche. Sur cette interprétation intentionaliste d'objets physiques, voir Daniel Dennett, « True believers : The intentional strategy and why it works », art. cit., p. 161-163 et déjà Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, *op. cit.*, §§ 357-361, 390, 418. Wittgenstein (§§ 282-286) fait remarquer qu'il est même possible, dans des œuvres de fiction, d'attribuer des états intentionnels à de simples pots, à condition de leur donner un corps et, par ce moyen, une personnalité.

Bull. anal. phén. X 3 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

on dira que je simule et non que je souffre semble bien montrer que les critères de douleur ne tiennent pas dans les attitudes corporelles mais bien dans l'expérience subjective, qui fait ici toute la différence. Wittgenstein ne nie évidemment pas cette différence, mais, en philosophe du langage, il estime que, là encore, le sujet à qui on attribue la douleur n'est pas le seul à pouvoir déterminer s'il simule ou non ; très souvent il arrive qu'après avoir attribué à quelqu'un de la douleur sur la base de ses attitudes, nous rectifions ensuite notre jugement et posions désormais un verdict de simulation… sur la base d'autres de ses attitudes corporelles. Le concept de simulation lui-même semble donc ancré dans un jeu de langage intersubjectif[1] ; la différence entre souffrance réelle et simulation est essentiellement liée à la possibilité au moins théorique qu'à un moment, les attitudes corporelles trahissent le simulateur, c'est-à-dire qu'*elles* fassent la différence.

Avec l'idée de simulation — d'attitude corporelle dénuée du phénomène de conscience subjectif correspondant — se joue aussi le modèle du « zombie » (philosophique), c'est-à-dire de la créature qui est en apparence semblable à un être humain (ou à un animal) mais qui est totalement dépourvue de conscience subjective de sorte qu'elle n'éprouve aucun des phénomènes de conscience (sensations, émotions, désirs, croyances…) dont elle mime pourtant les attitudes corporelles[2]. D'après les critères comportementaux qu'il retient, le behavioriste logique — ou l'hétérophénoménologue — semble ne pouvoir faire aucune différence entre l'homme (ou l'animal) doté d'une intentionalité intrinsèque et le zombie.

Et on trouve en effet, chez Wittgenstein, dans le cas d'au moins un phénomène de conscience (intentionnel), l'affirmation explicite qu'une différence dans ce qui est subjectivement ressenti qui ne ferait pas de différence dans les attitudes corporelles n'a aucune importance. Ce cas, c'est celui de l'« aveugle à la signification », entendu comme une sorte de zombie qui montrerait tous les signes comportementaux de compréhension de certaines expressions linguistiques — il les utiliserait dans les mêmes circonstances que les autres membres de sa communauté et réagirait de manière similaire à eux lorsque ces expressions seraient prononcées devant lui — mais qui serait pour autant dénué de toute conscience phénoménale correspondant à cette compréhension et à cette compétence. À la question de savoir si un tel zombie peut ou non se voir reconnaître des intentions de signification,

[1] Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, *op. cit.*, §§ 249-250

[2] Cf. aussi le fou de David Lewis (« Douleur de fou et douleur de martien », in D. Fisette et P. Poirier (éds.), *Philosophie de l'esprit. Psychologie du sens commun et sciences de l'esprit*, *op. cit.*, p. 289-290).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Wittgenstein répond positivement. Tout d'abord, en effet, il est évident que la conscience phénoménale qui accompagne généralement la compréhension — le « vécu » de compréhension — n'est pas une condition *suffisante* de l'intention de signification ; qui dirait éprouver ce vécu sans pour autant se montrer capable d'utiliser correctement le terme et de réagir correctement à son expression ne se verrait certainement pas attribuer l'intention de signification. Mais Wittgenstein conteste même que le vécu de compréhension soit une condition *nécessaire* de l'intention de signification ; lorsque nous attribuons des intentions de signification, nous nous contentons d'effectuer des vérifications comportementales et ne contrôlons absolument pas si le sujet ressent bien le vécu de compréhension idoine. L'expérience subjective n'entre tout simplement pas en ligne de compte lorsque nous attribuons une intention de signification[1]. Et cela semble indiquer qu'elle n'est pas une composante *essentielle* de cet état intentionnel. On sait qu'Alan Turing, qui fut un élève de Wittgenstein, adoptera plus explicitement ce point de vue en suggérant d'accorder des états intentionnels à des dispositifs — êtres humains ou machines — sans se préoccuper du tout de ce qu'ils ressentent et en « testant » seulement leurs attitudes comportementales[2].

Dans une telle perspective, le vécu subjectif apparaît alors comme un simple épiphénomène[3]. Ni suffisant ni nécessaire à l'état intentionnel, il ne lui est pas essentiel et, bien qu'il accompagne souvent cet état, pourrait tout aussi bien être absent sans que cela change quoi que ce soit de fondamental à l'état en question[4]. L'idée d'épiphénomène indique aussi qu'il n'y joue

[1] Comprendre ou vouloir dire, ce n'est pas simplement avoir une certaine expérience subjective ou une certaine image dans la tête (L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, *op. cit.*, §§ 35, 138-148, 156, 191).

[2] Alan Turing, « Computing machinery and intelligence », *Mind*, Oxford University Press, vol. 59 (236), 1950, p. 433-460, trad. fr. « Les Ordinateurs et l'Intelligence », in *La Machine de Turing*, Paris, Le Seuil, 1995, p. 133-175.

[3] À noter que Dennett conteste que le vécu subjectif de douleur soit un « épiphénomène » au sens biologique d'un dispositif « accidentellement » sélectionné par l'évolution, c'est-à-dire sélectionné non pas en vertu d'un avantage de survie propre, mais du fait d'un lien contingent avec un autre dispositif qui présente une fonction de survie. Dennett fait remarquer que seule la douleur en tant que dispositif fonctionnel — et non en tant que « contenu phénoménal » — pourrait être ainsi accidentellement sélectionnée. Et, en tant que dispositif fonctionnel, la douleur n'est pas un épiphénomène ; elle a bien une valeur de survie. Cf. Bruno Leclercq, « *What is it like to be a bat ?* », art. cit., p. 294.

[4] Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, *op. cit.*, § 272.

Bull. anal. phén. X 3 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

aucun rôle *explicatif* ; c'est un « rouage à vide », dit Wittgenstein[1]. Certes, après que j'ai multiplié les efforts pour comprendre une nouvelle règle (mathématique, par exemple), il peut se produire subitement un sentiment de compréhension (« Tilt ! Ca y est, j'ai compris ! »)[2]. Mais, insiste Wittgenstein, que celui-ci ne soit pas condition *suffisante* de la compréhension, c'est ce que montre le fait que, même si j'ai ressenti ce vécu, on ne dira pas que je comprends si, ensuite, je me montre incapable d'appliquer correctement la règle[3]. Et qu'il ne soit pas condition *nécessaire*, c'est ce que montre le fait qu'il m'arrive souvent d'appliquer correctement la règle sans ressentir ce vécu[4].

Aux côtés de la distinction entre douleur simulée et douleur effectivement ressentie, et de la distinction entre un zombie et un être proprement conscient, Wittgenstein prend encore en considération d'autres arguments en faveur de la reconnaissance de l'irréductibilité du vécu subjectif à sa manifestation comportementale. Les objections qu'il s'adresse font en effet signe vers des problèmes classiques — comme celui de Molyneux discuté par Locke, Berkeley, Leibniz ou Diderot — ou celui du spectre de couleur inversé plus récemment mis à l'ordre du jour par Sidney Shoemaeker[5]. Rien,

---

[1] Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, *op. cit.*, §§ 202, 232, 270-271, Partie II sect. XI, p. 300-301 ; *Remarques sur la philosophie de la psychologie, I*, *op. cit.*, §§ 184, 215, 346 ; Daniel Dennett, *La Conscience expliquée*, *op. cit.*, p. 76-82.

[2] Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, *op. cit.*, §§ 151-155, 159, 165, 179, 316-320. « Épiphénomène », « rouage à vide », le vécu de compréhension (lequel se mêle parfois d'un sentiment de familiarité §§ 166-169 ou d'un sentiment de soulagement §§ 179-181) est parfois actionné par le reste du dispositif fonctionnel dans lequel réside la compréhension, mais lui-même n'intervient pas de manière décisive dans le dispositif, qui peut parfaitement fonctionner sans lui.

[3] *Ibid.*, §§ 94, 139, 148, 149, 152, 153, 167, 183.

[4] *Ibid.*, § 157. Faut-il nécessairement que ma conscience phénoménale se soit spécifiquement modifiée la première fois que j'ai pu lire une phrase française ? Il se peut que j'aie eu, à un moment précis, le sentiment de comprendre ce qu'était lire et que moi-même je lisais. Mais ce n'est pas forcément le cas. En fait, l'apprentissage a été très progressif et il n'est même pas certain qu'on puisse forcément dire quand j'ai lu ma première phrase…

[5] Sydney Shoemaker, « The Inverted Spectrum », in *The Journal of Philosophy*, vol. 79 (7), 1982, p. 357-381. Cf. aussi, contre le réductionnisme neurophysiologique, l'argument de l'aveugle qui apprendrait tout ce qu'il faut savoir de la perception des couleurs d'un point de vue optique et neurophysiologique sans jamais avoir éprouvé les sensations propres aux couleurs dont il connaît les longueurs d'onde et les effets neuronaux. Dans ce cas, en effet, il semble bien qu'éprouver la sensation constitue une information supplémentaire et indépendante des informations connues à la

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

en effet, ne garantit que deux sujets qui se comportent de manière similaire — et utilisent par exemple de la même manière les termes de couleurs — fassent de la même façon l'expérience du rouge, du bleu ou du jaune… Si l'apprentissage du langage passe essentiellement par la normalisation des attitudes verbales dans certaines circonstances environnementales, il n'est précisément pas certain que deux utilisateurs du langage éprouvent de la même manière le contact avec les objets du monde que, sur le plan comportemental, ils s'accordent à appeler « rouges »[1]. Cela semble bien montrer qu'au-delà des similarités comportementales — similarités de « surface » — il peut y avoir, dans la « boîte noire » que les behavioristes se refusent d'ouvrir, des différences essentielles dont ne rend pas compte l'hétérophénoménologie.

La réponse de ce behavioriste logique qu'est Wittgenstein ne consiste évidemment pas à nier la possibilité de telles différences d'expériences subjectives sous la similarité des attitudes verbales, mais à insister sur le fait que ces différences ne sont manifestement pas *essentielles* dans le jeu de langage des expériences qualitatives et dans l'usage des termes de sensation (couleurs, sons, etc.), de sorte que l'on peut dire que ce n'est pas seulement ni même principalement le vécu subjectif qui est le véritable phénomène de l'expérience du rouge[2].

Les partisans de la thèse contraire répliqueront sans doute en faisant valoir qu'à supposer que toute une communauté d'individus décide d'appeler « *beetle* » ce que chacun conserve précieusement dans une boîte dont il est le seul à pouvoir regarder le contenu, l'accord des usages verbaux à l'égard de ces contenus de boîte ne garantirait pas pour autant qu'il s'agit bien, dans chaque cas, des mêmes objets ; appeler « *beetle* » le contenu de la boîte quel qu'il soit permet sans doute d'accorder les pratiques verbales en surmontant l'inaccessibilité intersubjective du contenu de la boîte de chacun[3], mais on voit trop bien qu'on ne rend justement pas compte de cette manière de ce qu'il y a précisément dans la boîte de chacun.

---

troisième personne (Frank Jackson, *Perception*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977 ; « Epi-phenomenal qualia », in *Philosophical Quarterly*, vol. 32, 1982, p. 127-136.). Dans le même sens, voir Ned Block, « Troubles with functionalism », in W. Savage (éd.), *Perception and Cognition. Minnesota Studies in Philosophy of Science*, vol. IX, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1978, p. 261-325.

[1] Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, *op. cit.*, § 271.

[2] *Ibid.*, § 304.

[3] *Ibid.*, § 293 ; Daniel Dennett, « Quining qualia », in W.G. Lycan (éd.), *Mind and cognition*, Oxford, Blackwell, 1990, p. 524.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Or, en fait, c'est surtout cette image même de la boîte et de son contenu, de l'extérieur et de l'intérieur, mais aussi de la surface et de la profondeur, que Wittgenstein entend combattre, raison pour laquelle il se démarque explicitement du behaviorisme ontologique et épistémologique qui, à l'affirmation mentaliste selon laquelle il faut investiguer la profondeur de l'esprit sous la surface du comportement (aller voir dans la boîte et ne pas s'en tenir à ses apparences et attitudes externes), répondrait qu'il faut au contraire s'en tenir à la « surface » comportementale, aux apparences et attitudes « externes ». Un tel behaviorisme partagerait avec le mentalisme le mythe de la séparation de l'intériorité et de l'extériorité, de la surface et de la profondeur, mythe que Wittgenstein entend précisément dénoncer au nom de sa philosophie du langage[1]. Le phénomène de douleur — ou celui d'expérience de rouge — qui est à l'œuvre dans nos jeux de langage n'est ni celui d'une expérience privée en deçà de tout comportement ni celui d'un comportement auquel il faudrait s'en tenir faute de pouvoir investiguer plus profondément avec les méthodes de la science. Combattre l'idée du fantôme dans la machine, ce n'est pas dire qu'il n'y a rien — ou qu'on ne peut pas savoir ce qu'il y a — à l'intérieur de la machine, mais c'est bien plutôt contester l'image même de la machine et de son poste de commande interne. Dire que les phénomènes de conscience thématisés par le langage ne sont pas les expériences subjectivement ressenties dont autrui peut seulement deviner l'existence à travers leurs manifestations comportementales, ce n'est pas dire qu'ils se réduisent à ces seules manifestations comportementales d'expériences subjectives, dont on semblerait alors refuser d'interroger — ou même carrément nier — les sources subjectives. C'est plutôt dire que le jeu de langage peut et doit prendre pour critères les attitudes comportementales, lesquelles constituent donc *l'essentiel*, mais pas nécessairement le tout, des phénomènes étudiés[2].

Les arguments neurophysiologiques contre le théâtre cartésien

L'hétérophénoménologie s'inscrit plus nettement encore sur le terrain de la philosophie de l'esprit lorsqu'elle prolonge sa critique du mythe du fantôme dans la machine par des arguments directement empruntés aux neurosciences. C'est en particulier le cas chez Daniel Dennett, qui met en cause le

[1] Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, *op. cit.*, § 305-308. Voir sur ce point Bruno Leclercq, « *What is it like to be a bat ?* », art. cit., p. 304-305.
[2] Danel Dennett, « Quining qualia », art. cit., p. 521, 525-526.

Bull. anal. phén. X 3 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

mythe du théâtre cartésien — ce « lieu » central de l'esprit où toutes les sensations et représentations devraient défiler pour accéder à la conscience subjective[1] — au nom du fait que l'information n'est centralisée nulle part dans le cerveau mais au contraire largement distribuée sur l'ensemble du système nerveux voire de l'organisme (notamment dans le système hormonal), et connaît toujours, pour cette raison, une multitude de « versions » successives depuis les premières décharges des neurones de perception périphériques jusqu'aux dernières décharges des neurones moteurs[2]. Un certain nombre de phénomènes de conscience, comme les arcs réflexes — retrait immédiat des doigts qui se brûlent — sont même très largement décentralisés, étant entièrement gérés par des circuits nerveux courts autour de la moelle épinière, qui ont seulement quelques effets collatéraux dans le cerveau. Où se situe la conscience de brûlure ? Et où se situe l'intention de retirer les doigts ? Les deux phénomènes doivent-ils coïncider quelque part ? Et l'un doit-il précéder l'autre ? Il semble que l'expérience subjective de la douleur ne soit proprement consciente que bien après que les doigts ont été retirés de la source des brûlures ; loin d'être à l'origine de l'intention de retirer la main, cette expérience semble être un épiphénomène par rapport à l'arc réflexe. En fait, il y a plusieurs versions de la sensation de brûlure puisqu'une certaine intensité d'excitation neuronale de plusieurs capteurs périphériques entraîne l'excitation de neurones légèrement plus centraux auxquels les premiers sont connectés de différentes façons, et que cette excitation se répercute au long de la chaîne neuronale jusqu'à la moelle épinière où se fait le contact avec les premiers neurones moteurs, mais aussi avec des neurones qui transmettent l'excitation de la moelle épinière jusqu'au cerveau[3]. Cela a-t-il dès lors du sens de distinguer ce qui est antérieur et postérieur à la prise de conscience ? Et peut-on vraiment prétendre qu'une seule et même qualité sensible est bien préservée tout au long du processus ?

Bien plus : un certain nombre de ces arcs réflexes s'opèrent sans réelle prise de conscience subjective au sens fort, comme c'est le cas dans le sommeil ou lorsque l'attention est requise ailleurs. Et la même chose vaut d'ailleurs pour toute une série de phénomènes de conscience plus élaborés que les arcs réflexes comme la réaction « automatique » à des stimuli visuels, sonores et olfactifs qui n'occupent pas le centre de notre attention et ne sont pas, à cet égard, pleinement conscients. La conduite automobile, mais aussi le déplacement pédestre et toute une série d'activités quotidiennes reposent

[1] Daniel Dennett, *La Conscience expliquée*, *op. cit.*, p. 56-57, 135-178, 286-287.
[2] *Ibid.*, p. 146-176.
[3] *Ibid.*, p. 306-309, 515-519.

Bull. anal. phén. X 3 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

sur la prise en considération de données sensorielles et sur la réaction « automatique » à leur égard sans qu'il y ait proprement expérience subjective de ces données et de l'intention d'y réagir (de sorte qu'il peut même y avoir ultérieurement surprise de découvrir qu'on avait vu telle ou telle chose et qu'on y avait réagi de telle ou telle façon). Il y a là, semble-t-il, toute une série de phénomènes de conscience intentionnelle — car, clairement, à celui qui conduit une voiture et se décale légèrement vers la gauche pour éviter une ornière, on peut et même doit attribuer des perceptions et des intentions — qui ne reposent pas sur une conscience phénoménale au sens fort.

Or, le modèle neurophysiologique que met en évidence Dennett explique bien la chose : il n'y a pas, dans le système nerveux, de théâtre cartésien où devraient converger toutes les sensations pour accéder à la conscience et pouvoir alors ensuite donner lieu à des réactions motrices proprement intentionnelles parce que initiées par la conscience ; dans l'organisme, la transmission d'informations sous forme d'excitations (et de décharges) neuronales, mais aussi de flux hormonaux… s'effectue de façon très largement *décentralisée*, dans des circuits partiellement indépendants les uns des autres et qui ne sont même pas vraiment coordonnés par un opérateur central. Assurément, les différents circuits interagissent entre eux et trouvent, dans la pratique, à se coordonner. Mais ce n'est pas là le fait d'un opérateur central, qui serait systématiquement informé de ce que font les autres sous-systèmes et d'où partiraient tous les influx endogènes. La coordination est elle-même distribuée sur plusieurs sous-systèmes et c'est essentiellement par leurs interactions entre eux ainsi qu'avec leur environnement commun que, de manière non planifiée, les sous-systèmes de l'organisme en viennent à se coordonner[1].

On voit en quoi ce modèle neurophysiologique plaide en faveur de la stratégie de l'interprète pour rendre compte des phénomènes de conscience : ces phénomènes s'attribuent à un organisme tout entier sur la base de son interaction globale à son environnement plutôt qu'à partir de la prise en considération de ce qui est subjectivement ressenti par la conscience de cet organisme, expérience subjective qui semble d'autant moins essentielle dans ce phénomène de conscience qu'elle peut venir après coup ou même être

[1] Daniel Dennett, « Why the law of effect will not go away », in W.G. Lycan (éd.), *Mind and Cognition*, Oxford, Blackwell, 1990, p. 70-72 ; *La Conscience expliquée*, *op. cit.*, p. 237.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

totalement absente[1]. Lorsqu'il y a conscience phénoménale — et c'est évidemment souvent le cas —, elle ne semble être qu'un épiphénomène.

Dans cette perspective, il y a finalement, semble-t-il, très peu de place pour la subjectivité au sens d'une instance unitaire qui serait au centre de la conscience et même à l'initiative de ses « actes intentionnels ». Pour Dennett, l'unité de la conscience est essentiellement l'effet des interactions entre systèmes décentralisés d'un même organisme et de leurs interactions avec un environnement commun ; en outre, elle est elle-même attribuée à un organisme à travers la stratégie de l'interprète : à voir un organisme agir de manière pertinente dans son environnement, on lui attribue (extrinsèquement) une conscience unitaire ou une subjectivité[2], laquelle n'est donc clairement pas un fantôme dans la machine mais seulement un pôle narratif permettant de rendre compte de ce qui fait la cohérence globale du comportement de la machine[3]. Et on voit bien qu'on peut, à des degrés divers, attribuer une telle subjectivité à des dispositifs différents : êtres humains, animaux supérieurs, petits animaux[4]…

La notion d'épiphénomène en question

Tout cela met évidemment fortement en cause le modèle cartésiano-brentanien que semblent pourtant vouloir réhabiliter aujourd'hui les partisans du rôle essentiel de la conscience phénoménale dans l'intentionalité. Mais, à vrai dire, cela me semble tout aussi bien remettre en cause le modèle du zombie. Ce que montre Dennett, c'est précisément la grande continuité entre les stimuli, les processus neurophysiologiques internes et les réactions corporelles, continuité qui n'est précisément possible que parce qu'il y a quelque chose qui sous-tend le fonctionnement de la boîte noire ; seul un ensemble complexe de sous-systèmes interconnectés peut fonder un comportement global cohérent dans un ensemble de situations très diverses. Bien plus, même s'il faut sans doute renoncer à l'idée que la conscience phénoménale serait le *terminus ad quem* de toutes les perceptions et le *terminus a quo* de tous les actes intentionnels de la conscience, il faut

[1] Cest sur ce point notamment que se joue le débat avec John Searle. Cf. Bruno Leclercq, « *What is it like to be a bat ?* », art. cit., p. 297-298.
[2] Daniel Dennett, « True believers : The intentional strategy and why it works », art. cit., p. 162-163.
[3] Daniel Dennett, *La Conscience expliquée*, *op. cit.*, p. 513-519, 529, 535-536.
[4] Cf. Bruno Leclercq, « *What is it like to be a bat ?* », art. cit., p. 309 *sq.*

Bull. anal. phén. X 3 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

probablement aussi interroger, à l'inverse, l'idée qu'elle ne serait qu'un épiphénomène, totalement marginal dans les phénomènes de conscience. Ce que le modèle de la conscience distribuée et à versions multiples indique, c'est au contraire qu'on ne peut pas dire à quel endroit du processus a lieu exactement la conscience phénoménale ; elle est sans doute elle-même très largement distribuée, de sorte qu'il n'est pas si évident que ça de dire qu'elle vient « après coup ». S'il est sans doute faux de dire que, pour fonder l'intentionalité, la conscience phénoménale doive nécessairement constituer quelque poste central de commande situé au carrefour de tous les trafics neuronaux qui relient les sensations et les mouvements corporels, il est aussi faux de dire qu'elle ne se trouve en fait que sur une « voie de garage ». C'est tout un réseau de trafic neuronal qui fait la conscience intentionnelle et c'est de ce même réseau tout entier qu'émerge la conscience subjective.

C'est là, me semble-t-il, ce qui ressortait déjà de la conception de l'esprit exprimée dans les *Principles of Psychology* de William James, qui avaient tant marqué Edmund Husserl[1]. James s'était en effet efforcé de montrer que des processus neurophysiologiques à l'œuvre dans le cerveau ne pouvait émerger qu'un *flux* de conscience. Si, disait James, l'atomisme des idées n'est pas possible — si la même sensation ne peut être éprouvée à chaque fois à l'identique —, c'est parce que chaque sensation laisse sa trace dans le système nerveux et, en renforçant ou déforçant certaines de ses liaisons neuronales, modifie la structure plastique de ce système, de sorte que, même si exactement les mêmes stimuli s'y représentaient, ils seraient nécessairement accueillis d'une manière un peu différente[2]. En outre, soulignait James, il est évident qu'une sensation ne peut jamais être reçue isolément ; tout passant par le même réseau neuronal, sa réception dépend forcément d'interactions avec une multitude de sensations simultanées mais aussi avec des sensations antérieures, qui ont encore des effets neuronaux quand surgissent les nouveaux stimuli, et des sensations postérieures qui commencent à exciter les capteurs périphériques[3]. C'est là toute l'idée

[1] Pour l'influence de James sur Husserl, cf. Bruno Leclercq, « Les données immédiates de la conscience. Neutralité métaphysique et psychologie descriptive chez James et Husserl », in *Philosophiques*, vol. 35 (2), 2008, p. 317-344. Sur la manière dont l'hétérophénoménologie peut relayer les projets de la phénoménologie husserlienne, voir Bruno Leclercq, « *What is it like to be a bat ?* », art. cit., p. 299-302.

[2] William James, *The Principles of Psychology*, New York, Dover Publications, 1950, chap. IX, vol. I, p. 233-234.

[3] *Ibid.*, chap. IX, vol. I, p. 236, 255.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

jamesienne des « franges » et du « halo » de conscience, dont Husserl fera un « horizon » de conscience[1].

Or, pour James, ce sont les recouvrements, accords, harmonies (*overtone*) ou au contraire les interférences, contrastes… que les sensations successives ne cessent d'entretenir dans le cerveau qui permettent l'apparition d'authentiques contenus de conscience — identiques dans différentes sensations — et avec eux l'émergence d'une conscience intentionnelle[2]. Loin d'en être un moment particulier — central ou périphérique, essentiel ou épiphénoménal —, la conscience n'est donc rien d'autre que le flux tout entier.

Qu'est-ce qu'un contenu phénoménal ?

Sans nier que les états mentaux comportent généralement une dimension phénoménale — subjectivement ressentie —, l'hétérophénoménologie conteste que celle-ci leur soit essentielle au sens où elle constituerait ce dont il faudrait absolument rendre compte pour fournir une analyse satisfaisante de ces états mentaux. À cet égard, l'hétérophénoménologie semble radicalement opposée aux théories de l'intentionalité phénoménale, qui affirment non seulement qu'intentionalité et phénoménalité vont généralement de pair, mais qu'elles sont essentiellement indissociables, au double sens où tout état conscient — doté de caractères phénoménaux, d'un « effet que ça fait » — est nécessairement intentionnel et où, en sens inverse, tout état intentionnel (ou du moins tout état intrinsèquement intentionnel) est nécessairement conscient, doté de caractères phénoménaux, et n'est même intentionnel que dans la mesure où il est doté de ces caractères phénoménaux.

Le premier de ces sens — celui qui affirme que tout état doté de caractères phénoménaux, même une douleur, une angoisse ou la simple expérience d'une qualité sensible (un son, une odeur, une couleur…) est nécessairement intentionnel[3] — pourrait paraître le plus acceptable à l'hétérophénoméno-

[1] *Ibid.*, chap. IX, vol. I, p. 251, 262, chap. XV, vol. I, p. 609, chap. XVI, vol. I, p. 644, 648, 653.

[2] Cf. Bruno Leclercq, « Les données immédiates de la conscience. Neutralité métaphysique et psychologie descriptive chez James et Husserl », art. cit., p. 332-334.

[3] George Graham, Terence Horgan et John Tienson, « Consciousness and intentionality », in M. Velmans et S. Schneider (éds.), *The Blackwell Companion to Consciousness*, Oxford, Blackwell, 2007, p. 475 ; Terence Horgan et John Tienson, « The intentionality of phenomenology and the phenomenology of intentionality »,

Bull. anal. phén. X 3 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

logue. Cependant, contrairement au représentationalisme d'un Dretske ou d'un Tye, les partisans de l'intentionalité phénoménale, comme Uriah Kriegel, insistent sur la nécessité de distinguer du contenu représentationnel objectif qui se présente sous telle ou telle qualité sensible — la blancheur de ce mur, la rectangularité de ce plateau de table, le majestueux gigantisme de cet astre — un contenu proprement phénoménal et essentiellement subjectif — la fait de paraître rose, de paraître trapézoïdal ou de paraître petit[1] —, contenu phénoménal dont les critères d'identité ne peuvent manquer d'intriguer l'hétérophénoménologue. Kriegel estime en effet qu'il est possible de distinguer nettement l'*impression* que la Lune est petite du *jugement* qu'elle est gigantesque mais vue à grande distance, mais aussi l'*impression* que le plateau d'une table est trapézoïdal du *jugement* qu'il est rectangulaire mais vu sous un angle qui modifie sa perspective, ou encore l'*impression* que le mur est rose du *jugement* qu'il est blanc mais que s'y reflète une surface rouge. La chose n'est cependant évidente qu'en apparence. Ne peut-on pas tout aussi bien dire que l'on *voit* que la Lune est grande, que le plateau de table est rectangulaire et que le mur est blanc ? De l'impact des rayons de lumière sur la surface de la rétine à la prise de position judicative finale, n'y a-t-il pas en fait plusieurs versions de l'expérience perceptive plutôt qu'une seule qui serait celle qui marquerait le moment de la conscience phénoménale et que corrigerait ensuite le jugement ? Est-il si évident que cela qu'il y ait initialement un contenu phénoménal déterminé et que ne viennent qu'ultérieurement les inférences rationnelles qui permettent de fixer le contenu représentationnel objectif ?

D'une manière plus générale, les partisans de l'intentionalité phénoménale entendent distinguer les contenus de conscience « étroits », entièrement caractérisés par leurs caractères phénoménaux, des contenus de conscience « larges », dont l'externalisme a raison de penser qu'ils supposent, en plus de ces caractères phénoménaux, des relations spécifiques — causales ou téléologiques — entre le sujet et les objets réels du monde[2]. Et, renversant

---

in D.J. Chalmers (éd.), *Philosophy of Mind : Classical and Contemporary Readings*, Oxford University Press, p. 521-522.

[1] Uriah Kriegel, « Phenomenal content », in *Erkenntnis*, vol. 57, 2002, p. 180, 182, 188.

[2] George Graham, Terence Horgan et John Tienson, « Consciousness and intentionality », art. cit., p. 471 ; Terence Horgan et John Tienson, « The intentionality of phenomenology and the phenomenology of intentionality », art. cit., p. 527-528 ; Brian Loar, « Phenomenal intentionality as the basis of mental content », in M. Hahn et B. Ramberg (éds.), *Reflections and Replies : Essays on the Philosophy of Tyler Burge*. Cambridge (Mass.), MIT Press, p. 229-231.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

exactement le point de vue des hétérophénoménologues, des auteurs comme Horgan et Tienson affirment que ce ne sont pas les contenus larges, mais les contenus étroits, qui sont les plus « cruciaux »[1] ou les plus « fondamentaux »[2] dans l'intentionalité. Ce qui fait que je pense à Bill Clinton, que je juge qu'il ferait un meilleur candidat que John Kerry à l'investiture démocrate et que je veux voter pour lui, ce sont d'abord et avant tout des éléments internes à ma conscience, qui se présentent en elle avec une phénoménalité particulière — un effet que ça fait particulier —, même si, bien sûr, envisagés dans un sens plus large, ces contenus intentionnels dépendent aussi, pour leur détermination complète, des référents réels de ces intensions (Bill Clinton, John Kerry…)[3].

Ces thèses internalistes — ou partiellement internalistes si on prend en considération la concession faite à l'externalisme en ce qui concerne les contenus larges — s'appuient, pour leur justification, sur une série d'expériences de pensées telles que celles de moi et de mon jumeau psychique sur la Terre Jumelle, de moi et de mon jumeau psychique dont le cerveau désincarné baignerait dans une cuve où il serait artificiellement stimulé par des électrodes, de moi et de mon jumeau psychique qui serait illusionné par un Malin Génie[4]…, ou, en sens inverse, l'expérience de pensée de moi et d'un autre sujet confrontés au même monde et y réagissant de façon similaire, mais dont les consciences phénoménales seraient différentes en raison, par exemple, d'une inversion des spectres de couleurs affectant nos perceptions visuelles[5]. D'après les partisans de la conscience phénoménale, moi et mon jumeau psychique éprouvons les mêmes expériences subjectives[6] même si nos contenus larges, qui dépendent de nos environnements réels, sont distincts ; et, à l'inverse, moi et mon *alter ego* dont le spectre de couleur

[1] Terence Horgan et John Tienson, « The intentionality of phenomenology and the phenomenology of intentionality », art. cit., p. 528.
[2] *Ibid.*, p. 529.
[3] *Ibid.*, p. 528; George Graham, Terence Horgan et John Tienson, « Consciousness and intentionality », art. cit., p. 471-472.
[4] Terence Horgan et John Tienson, « The intentionality of phenomenology and the phenomenology of intentionality », art. cit. p. 524-529 ; Brian Loar, « Phenomenal intentionality as the basis of mental content », art. cit., p. 230 ; Katalin Farkas, « Phenomenal intentionality without compromise », in *The Monist*, vol. 91 (2), 2008, p. 273, 285.
[5] Uriah Kriegel, « Phenomenal content », art. cit., p. 176-177.
[6] Katalin Farkas, « Phenomenal intentionality without compromise », art. cit., p. 273, 285.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

a été inversé, éprouvons des expériences subjectives distinctes même si nos environnements réels sont identiques.

Il n'est toutefois pas du tout certain qu'on sache exactement ce que l'on veut dire par là… Qu'est-ce qui fait en effet l'*identité* de ces contenus phénoménaux ?

Graham, Horgan et Tienson[1] revendiquent partager leur conception du mental avec Brentano et Husserl, mais aussi, avant eux, avec Descartes et Locke. Et, en effet, on trouve, chez ces derniers, une discussion d'hypothèses similaires à celles du cerveau dans la cuve ou du spectre inversé des couleurs. Mais ce rapprochement avec les penseurs modernes a toutes les raisons de nous inquiéter plutôt que nous rassurer. Les théories de la représentation de Descartes et Locke — c'est précisément un mérite de Husserl que de l'avoir montré[2] — ne tiennent leur apparente plausibilité que d'un certain nombre de confusions majeures — entre les vécus de conscience et leurs contenus, entre les composantes phénoménales et les composantes proprement intentionnelles des vécus, entre le fait de vivre immédiatement les vécus et le fait de les prendre pour objets de connaissance… — avec lesquelles on ne peut que craindre que les théories de l'intentionalité phénoménale entendent aujourd'hui renouer. Le contenu phénoménal ne serait-il donc rien d'autre que l'« idée » des Modernes, cette composante du vécu directement présente à l'esprit et indubitablement accessible à son savoir, qui présente un contenu (le triangle, Dieu, Bill Clinton) en vertu de sa seule apparence subjective[3] et qui peut non seulement réapparaître à l'identique à différents moments de la vie de l'esprit mais aussi dans les esprits d'individus différents ?

Une telle conception a quelque chose de magique : il faut et il suffit que je fasse en moi une certaine expérience — celle qui correspond à l'idée du triangle — pour que je pense au triangle ou que je vise la signification

[1] George Graham, Terence Horgan et John Tienson, « Consciousness and intentionality », art. cit., p. 468.

[2] Cf. Bruno Leclercq, « Les idées dans l'esprit. De Descartes à l'empirisme britannique », dans B. Collette et B. Leclercq (éds.), *L'Idée de l'« Idée »*, Bruxelles, Peeters, 2012, p. 125-147.

[3] George Graham, Terence Horgan et John Tienson, « Consciousness and intentionality », art. cit., p. 471, 473-474, 476. Dans cette perspective, on ne se trompe donc jamais sur le contenu étroit, mais seulement éventuellement sur le contenu large ; ou encore on ne se trompe jamais sur ce qui est directement éprouvé mais seulement éventuellement dans le jugement objectif qu'on formule ensuite (Terence Horgan et John Tienson, « The intentionality of phenomenology and the phenomenology of intentionality », art. cit., p. 526).

Bull. anal. phén. X 3 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

« triangle ». Et lorsque je vous parle, je ne me fais comprendre de vous que si je parviens à susciter en vous une expérience semblable à celle que moi-même j'éprouve en prononçant ces mots tout en pensant à ce qu'ils veulent dire[1]. Mais cette conception est précisément celle dont toute la philosophie contemporaine, Husserl en tête, a dénoncé la naïveté et le psychologisme. Dans la mesure où elle est partageable, l'idée du triangle n'est pas un *vécu* subjectif, mais un *contenu* intersubjectif. Et ce qui, dans le vécu, saisit ce contenu est une intention de signification qui ne se caractérise pas essentiellement par sa dimension *phénoménale*, mais par sa dimension *logique*, pas par sa « matière » (*Stoff*) sensible, mais par sa forme ou son sens d'appréhension[2]. Sans doute Graham, Horgan et Tienson insistent-ils sur le fait que le *« what it is like »* de la phénoménalité intentionnelle ne se réduit pas aux sensations et aux images qui composent, pour Husserl, la couche hylétique du vécu[3] ; la phénoménalité intentionnelle, disent-ils, réside « dans une qualité cognitive plutôt que dans une qualité sensorielle ou imagino-sensorielle »[4]. Et cela est fort heureux, car la théorie à l'égard de laquelle ils expriment leur distance — celle qui réduirait les intentions de signification à des images subjectivement éprouvées — a été vigoureusement dénoncée pour son psychologisme par le Husserl des première et deuxième *Recherches logiques*. Mais l'antipsychologisme de Husserl, on le sait, ne se réduit pas à faire apparaître la dimension intentionnelle et non purement sensuelle du vécu; il porte aussi et peut-être surtout sur la distinction entre le vécu et ses contenus objectifs. Or, c'est d'abord et avant tout sur le plan des contenus objectifs, qui ne sont pas des composantes *réelles* — directement éprouvées — mais seulement *intentionnelles* du vécu, que se joue la question de

[1] Outre l'expérience subjective propre à tel ou tel contenu, il y aurait aussi une expérience subjective propre à telle ou telle attitude intentionnelle à l'égard de ce contenu. Ainsi, *croire que* Bill Clinton ferait un meilleur candidat que John Kerry ne serait pas vécu de la même façon que *se demander si* Bill Clinton ferait un meilleur candidat que John Kerry (Terence Horgan et John Tienson, « The intentionality of phenomenology and the phenomenology of intentionality », art. cit. p. 522-523). Est-ce vraiment évident ? Croire doit-il forcément être éprouvé autrement qu'envisager ? et autrement que savoir ?

[2] Edmund Husserl, *Recherches logiques*, trad. fr. Paris, Presses Universitaires de France, 1959-1963, voir *Prolégomènes à la logique pure*, *Recherches* I, II et V.

[3] George Graham, Terence Horgan et John Tienson, « Consciousness and intentionality », art. cit., p. 468, 472; Terence Horgan et John Tienson, « The intentionality of phenomenology and the phenomenology of intentionality », art. cit., p. 520.

[4] George Graham, Terence Horgan et John Tienson, « Consciousness and intentionality », art. cit., p. 468.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

l'identité, ainsi que de l'itérabilité, et même de l'intersubjectivité, de ce qui est pensé. Comme l'avait déjà souligné James, le flux du vécu change sans cesse et ne revient jamais deux fois à l'identique ; ce qui peut réapparaître à l'identique, c'est le *contenu* senti ou pensé. De même, deux flux de conscience ne peuvent jamais parfaitement coïncider l'un avec l'autre, mais ils peuvent saisir des contenus identiques, lesquels ne se singularisent pas par leurs caractères *phénoménaux* mais par leurs traits *sémantiques*.

Outre qu'elle est neurophysiologiquement implausible, la thèse selon laquelle il faudrait toujours faire — et deux individus devraient nécessairement faire — la même expérience subjective pour viser la même signification ou penser la même chose se heurte de plein fouet à la question wittgensteinienne de savoir si cela a même du sens de dire que c'est la *même* expérience subjective qui a lieu deux fois. Qu'est-ce qui fait l'identité de ces fameux contenus phénoménaux ? Est-il vraiment certain que je fais la *même* expérience — que ça me fait le *même* effet — chaque fois que je pense à Bill Clinton ou que j'estime qu'il ferait un meilleur candidat que John Kerry[1] ? À chaque signification — même « et »[2] —, à chaque concept[3], à chaque

[1] Bien sûr, il ne s'agit pas de nier que nous ressentons un certain nombre de choses lorsque nous pensons, ni que nous ressentons les choses différemment lorsque nous comprenons une expression (orale ou écrite) et lorsque nous ne la comprenons pas (« Consciousness and intentionality », art. cit., p. 473; « The intentionality of phenomenology and the phenomenology of intentionality », art. cit., p. 523) ou lorsque nous la comprenons en un sens et lorsque nous la comprenons en un autre sens (« The intentionality of phenomenology and the phenomenology of intentionality », art. cit., p. 523; U. Kriegel, « Is intentionality dependent upon consciousness ? », in *Philosophical Studies*, vol. 16, p. 286). Mais cela veut-il dire que nous devons toujours ressentir la même chose lorsque nous comprenons l'expression dans le même sens ? Et que d'autres doivent aussi ressentir la même chose que nous pour comprendre cette expression dans le même sens que nous ?

[2] Brian Loar, « Phenomenal intentionality as the basis of mental content », art. cit., p. 236-237.

[3] Pour combattre l'externalisme sémantique, Brian Loar (« Phenomenal intentionality as the basis of mental content », art. cit., p. 232-233) insiste sur l'indépendance des intentions de signification à l'égard de leur référence effective. Et Uriah Kriegel (U. Kriegel, « Is intentionality dependent upon consciousness ? », art. cit., p. 287-290) poursuit la démarche en opposant *grosso modo* intension et extension des descriptions définies et d'autres expressions. Mais lorsque Putnam puis Burge montrent que « les significations ne sont pas dans la tête », ils établissent précisément que l'internalisme n'est pas seulement intenable pour la référence, mais aussi pour le sens ou la teneur conceptuelle, laquelle est partagée dans une communauté scientifique.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

proposition, correspond-il nécessairement un contenu phénoménal propre ? Comment puis-je m'en assurer ? Et qu'est-ce qui permet de dire que vous et moi faisons la même expérience — vivons les mêmes contenus phénoménaux — lorsque nous pensons aux mêmes individus, visons les mêmes significations ou formulons les mêmes propositions ?…

… sinon, peut-être, que nous tendons à *nous exprimer dans les mêmes mots*… Or, cela pose évidemment la question de savoir si les contenus phénoménaux sont déjà eux-mêmes linguistiquement articulés — y a-t-il un langage de la pensée et est-il universellement partagé ? — ou si c'est plutôt le langage commun qui projette rétrospectivement ses formes sur le flux de conscience et, par là, donne un sens commun à ce qui, pour le reste, ne sont qu'expériences subjectives incomparables les unes aux autres ? Si c'est le langage commun qui impose ses contraintes, les contenus sont forcément larges et non étroits[1]. Brian Loar, mais aussi Graham, Horgan et Tienson insistent sur le fait qu'en particulier dans le cas de la perception, mais aussi d'attitudes intentionnelles fondées sur la perception, comme la croyance perceptive non verbalisée qu'il y a là au fond de la pièce une chaise[2], les contenus phénoménaux de l'intentionalité ne sont pas forcément linguistiquement articulés. Cela, évidemment, est de grande importance et permet sans doute de résister au moins partiellement à la perspective wittgensteinienne, qui envisage l'univers sémantique tout entier à partir du langage commun. Mais il reste qu'il n'est pas du tout évident que je doive à chaque fois faire la même expérience subjective pour penser et croire — en deçà de toute formulation linguistique — qu'il y a là une chaise. Il n'est même pas évident que je doive faire quelque expérience subjective que ce soit pour entretenir cette croyance. Préoccupé par ce que, simultanément, je vous dis, je peux en effet aller chercher cette chaise — et témoigner, par mon comportement, d'un certain nombre de croyances à son égard — sans jamais éprouver quoi que ce soit de similaire à ce que je ressens lorsque je m'efforce de me concentrer exclusivement sur ma croyance qu'il y a là une chaise.

[1] Uriah Kriegel, « Is intentionality dependent upon consciousness ? », art. cit., p. 276-277 ; Terence Horgan et John Tienson, « The intentionality of phenomenology and the phenomenology of intentionality », art. cit., p. 523.

[2] Terence Horgan et John Tienson, « The intentionality of phenomenology and the phenomenology of intentionality », art. cit., p. 523.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Tout état intentionnel est-il phénoménal ?

On retrouve ici l'autre thèse qui caractérise la théorie de l'intentionalité phénoménale, à savoir que tout état intentionnel est conscient. Cette thèse se heurte à toute une série d'objections évidentes : il est très manifeste que, comme la croyance qu'il y a là une chaise que je peux mobiliser sans jamais me la rendre explicitement consciente, il y a un tas d'états mentaux intentionnels qui ne semblent pas nécessairement déployer de contenus phénoménaux propres. Pour soutenir leur thèse, les partisans de la théorie de l'intentionalité phénoménale doivent donc écarter tous ces exemples en affirmant qu'il ne s'agit pas là de cas d'états proprement intentionnels. C'est en particulier le cas des états mentaux subdoxastiques, ces états physiques des systèmes qui sont inaccessibles à la conscience mais interviennent dans des processus purement causaux de transfert et de traitement de l'information[1]. Sont également exclus tous les états mentaux dispositionnels « non occurrents » comme les croyances et les désirs qui caractérisent un système sur de longues périodes et sont susceptibles d'influencer son comportement sans devoir systématiquement être explicitement au centre de son attention consciente[2]. Et sont évidemment aussi exclues une multitude de croyances et intentions que des sujets extérieurs attribuent au système sur la base de son comportement mais que le système lui-même n'a jamais explicitées et serait parfois même incapable d'expliciter faute de faire lui-même, voire même de pouvoir faire lui-même, cette lecture de son propre comportement (par exemple les intentions inexplicites de Shakespeare écrivant Hamlet[3] ou les désirs inavoués de tel patient de psychanalyse[4]).

Pour exclure ainsi de leurs analyses une bonne part des attitudes intentionnelles — états informationnels, croyances, intentions, désirs, craintes… — qui sont pourtant au centre de nos jeux de langage psychologiques quotidiens, les partisans de la conscience phénoménale doivent introduire une distinction entre états mentaux paradigmatiques (ou prototypiques), lesquels sont intrinsèquement intentionnels et répondent à l'exigence d'être conscients ou au moins potentiellement conscients[5], et états mentaux non

[1] George Graham, Terence Horgan et John Tienson, « Consciousness and intentionality », art. cit., p. 470-471.
[2] *Ibid.*, p. 478.
[3] *Ibid.*, p. 477.
[4] *Ibid.*, p. 479.
[5] Uriah Kriegel, « Is intentionality dependent upon consciousness ? », art. cit., p. 273-278.

Bull. anal. phén. X 3 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

paradigmatiques, dont l'intentionalité n'est pas intrinsèque mais dérivée (en particulier de l'intentionalité de l'interprète[1]) et qui ne répondent pas à cette exigence de conscience[2]. Une telle distinction, cependant, est elle-même très problématique.

Graham, Horgan et Tienson[3] pensent pouvoir la fonder sur une intuition partagée par tous les locuteurs compétents quant à ce qui est ou non un état mental. Cette stratégie, cependant, est assez peu probante : il est facile de faire l'expérience de ce que certains locuteurs compétents qualifient de « mentale » la mise en accord grammaticale (en genre et en nombre) des termes d'une phrase, opération qui se fait souvent automatiquement et de manière largement inconsciente, et que d'autres estiment par contre que la douleur n'est pas un état mental mais un état physique. Par ailleurs, l'hypothèse que les locuteurs compétents ne qualifieraient de « mentaux » que les états dotés de conscience phénoménale semble mise à mal par le constat, fait par Graham, Horgan et Tienson eux-mêmes, que « c'est un axiome virtuel de la psychologie populaire que certains cas de croyance et de désir sont inconscients »[4].

Une autre stratégie consiste à affirmer que les états intrinsèquement intentionnels ont un contenu déterminé contrairement aux états attribués par autrui[5]. Comme le reconnaissent cependant les auteurs[6], il faut alors expliquer comment, en dépit de leur indétermination, les états intentionnels non conscients pourraient être attribués à autrui — car il y a manifestement un savoir collectif en la matière — et ce avec une certaine réussite prédictive. Sans pour autant en faire des réalités internes à l'esprit et exclusivement accessibles par introspection, le jeu de langage qui préside à la stratégie de l'interprète confère bien une certaine « objectivité » aux croyances et désirs attribués à autrui. C'est là d'ailleurs ce qui distingue l'hétérophénoménologie de Dennett de l'éliminativisme des Churchland[7].

---

[1] *Ibid.*, p. 284-285.
[2] *Ibid.*, p. 283. Notons que c'était déjà la réponse que faisait Searle à Dennett.
[3] G. Graham, T. Horgan et J. Tienson, « Consciousness and intentionality », art. cit., p. 470.
[4] *Ibid.*, p. 477.
[5] *Ibid.*, p. 478.
[6] *Ibid.*, p. 478-479.
[7] Paul Churchland, *Scientific Realism and the Plasticity of Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979 ; « Eliminative materialism and propositional attitudes », in *The Journal of Philosophy*, vol. 78, 1981, p. 67-90, trad. fr. « Le matérialisme éliminativiste et les attitudes propositionnelles », in D. Fisette et P. Poirier (éds.), *Philosophie de l'esprit. Psychologie du sens commun et sciences de l'esprit*,

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Plus prometteuse pour caractériser l'intentionalité intrinsèque, la stratégie, proposée par Uriah Kriegel à la suite de Colin Mc Ginn, de distinction des états mentaux sur la base de la présence ou non, dans leur contenu représenté, d'un lien explicite avec la conscience qui le pense[1] : contrairement au robot qui serait capable de reconnaître Bill Clinton, je ne pense pas seulement à Bill Clinton, mais à Bill Clinton pensé par moi ou à Bill Clinton et ce qu'il représente pour moi. Intéressante, cette suggestion, qui rapporterait en quelque sorte l'intentionalité intrinsèque à la possibilité de « réduction » phénoménologique, a cependant le désavantage d'une certaine circularité, puisque c'est en la caractérisant par la présence en elle de la conscience de soi qu'on pourrait affirmer que, contrairement à l'intentionalité dérivée, l'intentionalité intrinsèque est nécessairement consciente. Par ailleurs, cette suggestion ne permet pas nécessairement de définir clairement les limites de l'intentionalité instrinsèque, notamment sur l'échelle phylogénétique[2]. Où commence la conscience de soi ? avec les êtres humains ? les animaux « supérieurs » ? les animaux ? les organismes ? Et qu'est-ce qui permet d'en décider ? Quels sont les critères d'attribution de la conscience de soi ? Un ordinateur en est-il forcément dépourvu ?

Par ailleurs, la stratégie de l'interprète — donc l'intentionalité dérivée — suppose-t-elle nécessairement la conscience de soi — l'intentionalité intrinsèque ? Il est en tout cas clair qu'un certain nombre d'animaux sont parfaitement capables de déployer une stratégie de l'interprète à l'égard du comportement d'un autre animal, c'est-à-dire de lui attribuer des intentions (hostilité, bienveillance…) et d'anticiper ses actions sur la base de ses attitudes corporelles présentes[3]. Du moins pouvons-nous leur attribuer une telle capacité… sur la base de leur propre comportement… Mais peut-être pouvons-nous aussi attribuer cette capacité à des ordinateurs qui tiennent compte de ce que savent d'autres processeurs…

Paris, Vrin, 2002, p. 117-151 ; *Matter and Consciousness*, Cambridge (Mass.), The M.I.T. Press, 1984 ; Patricia Churchland, *Neurophilosophy*, Cambridge (Mass.), The M.I.T. Press, 1986.

[1] Uriah Kriegel, « Is intentionality dependent upon consciousness ? », art. cit., p. 286-290, 295.

[2] *Ibid.*, p. 289.

[3] Pour Daniel Dennett (« Why the law of effect will not go away », art. cit., p. 72-73), certains des opérateurs peuvent tenir leur intelligence de leur configuration et de leur interaction avec leur environnement. C'est d'ailleurs là ce que laisse penser l'explication darwinienne de ces phénomènes (p. 64-65, 73, 75-76).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

En conclusion

Sans aucun doute y a-t-il des expériences subjectives, des *qualia*, un effet que ça fait de ressentir telle ou telle chose et parfois même de désirer telle ou telle chose, de croire telle ou telle chose, etc. Ces « phénomènes » subjectifs sont-ils pour autant essentiels à — et constitutifs de — l'intentionalité ? Le débat n'est pas clos, mais il ne me semble pas que les partisans récents de la conscience phénoménale ont été beaucoup plus loin que Searle dans leur réponse aux objections des hétérophénoménologues. L'intentionalité semble bien être une propriété de dispositifs — pas seulement organiques — plus qu'une propriété intrinsèque à l'intimité subjective. Bien plus, dans les dispositifs organiques qui en sont capables, la phénoménalité elle-même semble distribuée sur l'ensemble du système nerveux plutôt que concentrée dans un hypothétique théâtre cartésien…

Bull. anal. phén. X 3 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique X 4, 2014
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

Brentano's "Descriptive" Realism

By DENIS SERON
Université de Liège

Abstract Brentano's metaphysical position in *Psychology from an Empirical Standpoint* is usually assumed to be metaphysical realism. I propose an alternative interpretation, according to which Brentano was at that time, as well as later, a full-fledged phenomenalist. However, his phenomenalism is markedly different from standard phenomenalism in that it does not deny that the physicist's judgments are *really* about the objective world. The aim of the theory of intentionality, I argue, is to allow for extra-phenomenal aboutness within a phenomenalist framework.

Brentano's metaphysical position in the 1874 *Psychology* is a most controversial matter.[1] The trouble with it is that it seems both realist and anti-realist at the same time. On the one hand, it seems that Brentano at that time endorsed indirect realism about experience. Physical phenomena, he argued, are contents of representations which are caused by things existing in the external world. On the other hand, he declared that only mental phenomena are to be considered really existent — which suggests some psychological variety of phenomenalism.

One possible interpretation, offered by Peter Simons and Tim Crane, is that in 1874 Brentano was a metaphysical realist but defended some form of phenomenalism for methodological purposes (Simons 1995; Crane 2006). As far as the aim of the 1874 *Psychology* was to lay foundations for descriptive psychology, there was no need to be committed to the existence of any mind-independent reality: mental phenomena were enough. So Brentano could be a

[1] An earlier version of this paper was presented in October 2013 at the University of Urbino. I am grateful to the audience, especially Venanzio Raspa and Arnaud Dewalque, for fruitful discussion and comments.

metaphysical realist while arguing at the same time for a phenomenalist approach to psychological matters.

Another influential interpretation is Liliana Albertazzi's interpretation in terms of "immanent realism" (Albertazzi 2006). It is unclear what the term means to Albertazzi. If I understand the idea correctly, Brentano's immanent realism is a realism in the ordinary sense of a commitment to the existence of mind-independent entities, but it is different from naïve realism in that it takes into account what Albertazzi calls their "immanent and irreducible categorization by the intentional acts" (Albertazzi 2006: 128). The idea is that Brentano affirms both the existence of mind-independent entities and their close connection with inner experience: the external things given in experience really exist, but they can be classified or conceptualized only on the basis of the psychological classification of intentional states.

Clearly, both interpretations are unsatisfactory. The former attributes to Brentano something like the following thesis: there exists some mind-independent reality absolutely speaking, that is, from the metaphysician's third-person point of view, but there exists no mind-independent reality from the psychologist's first-person or phenomenological point of view. This reading is most implausible. At the very least, it seems fairly inconsistent with Brentano's explicit claim according to which the only things that exist in themselves are mental phenomena. "It is wrong, Brentano says, to set phenomena in opposition to what exists in itself." (Brentano 1982: 129/137)[1] As I shall try to show, there are good reasons to believe that Brentano's actual position in the *Psychology* is the exact converse of "methodological phenomenalism."

The trouble with Albertazzi's interpretation in terms of "immanent realism" is that it is hardly supported by the text. Arguably, it seems that even the famous text in which Brentano argues for indirect realism is to be interpreted differently than merely as a case for realism, but more on this later.

Since Peter Strawson (1955: 9ff.) it has been usual in metaphysics to distinguish between a "revisionary" and a "descriptive" approach to metaphysical problems. According to the revisionary approach, the task of metaphysics is to determine the metaphysical conditions for truth: such and such theories, for example quantum field theory or the economical theory of value, are assumed to be true, and the task is to specify what must exist for the theory to be true. Quine is the most notable proponent of this approach in contemporary times. From the descriptive point of view, by contrast, the

[1] Original German pagination, followed by pagination of the English translation.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

metaphysician does not ask what kinds of entities are needed for our theories to be true, but how the world looks to us in virtue of our conceptual or cognitive systems. Kant is seen as the pioneering figure of this latter approach.

My suggestion is that Brentano's intentionalism in *Psychology from an Empirical Standpoint* allows to combine the revisionary with the descriptive approach. This combination, I think, is both the very heart of Brentanian intentionalism and what makes it quite attractive in a metaphysical context.

Now, the revisionary-descriptive dichotomy provides a helpful framework in order to clarify the nature of Brentanian realism. As Achille Varzi noticed, the realist attitude seems more natural from a revisionary point of view, and the anti-realist attitude from a descriptivist point of view (Varzi 2008: 47ff.). In what follows, I shall try to show that in this respect Brentano's position is unnatural. My position will be that, conversely, Brentano was a revisionary phenomenalist and a descriptive realist. The reasons I have for thinking so will emerge in the course of this paper.

A phenomenological definition of intentionality

One of the most influential interpretations of Brentano's theory of intentionality and consciousness currently is the so-called self-representational interpretation (Kriegel 2003, 2013, forthcoming; Williford 2006). According to this interpretation, Brentano in the *Psychology* of 1874 managed to define phenomenal consciousness through intentionality. Consciously being in a mental state means having a representation of both its external object and itself. In other words: consciousness is just some kind of representation. It is that *self*-representation which must be included in every conscious representation whatsoever.

At first glance the idea seems very plausible. Unquestionably, Brentano claims that all representation must look both inward and outward, and that the inward-looking intentionality of the intentional state is consciousness. In addition, such an interpretation certainly makes Brentano's theory more easily digested by naturalistic philosophers of mind. Indeed, to define phenomenal consciousness by intentionality is the key purpose of the recent representational theories of consciousness, including self-representationalism. The basic conviction behind most of these theories is as follows: (1) intentionality has been naturalized and therefore is no longer a philosophical problem; (2) by contrast, phenomenal consciousness is hardly or not at all naturalizable, so it is a "hard problem" for philosophers; (3) since it seems

Bull. anal. phén. X 4 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

better to explicate the more problematic in terms of the less problematic rather than the converse, consciousness must be defined in terms of intentionality.

In two forthcoming papers, I nonetheless suggested that the self-representationalist interpretation misses the point (Seron forthcoming a, b). My hypothesis was that Brentano's *empiricist* line of thought is the exact converse of the *naturalist* line of thought underlying the self-representational reading. Brentano's psychology is first of all a psychology "from an empirical standpoint." That is, Brentano's aim was not to define consciousness in terms of intentionality, but conversely to define intentionality, and thus the mental, in terms of phenomenal consciousness; not to naturalize consciousness through intentionality, but, so to speak, *to phenomenologize intentionality*.

So I re-read the 1874 *Psychology* and tried to find out what such a phenomenological or empirical definition of intentionality might be. By pulling together some scattered passages found in the *Psychology* (Brentano 1973: 114/81, 124/88, 129/92, 132/94), I eventually obtained this reconstructed formula:

(INT) For all *x*, *x* is a representation of *A* iff *x* appears and *x* (really) exists and *A* does not (really) exist and *A* appears in *x*.

Its purpose is to define intentionality, and thus mentality, in phenomenological terms. More precisely: the primitive terms are appearance, real existence, and the pheno-mereological relation "appears in" in virtue of which the method of Brentano's psychology is fundamentally psychological *analysis*. The general idea is that having a representation of something means being conscious of one's own mental state as something "in" which something else appears.

This definition has some difficulties, but I think it is globally better or at least closer to Brentano's actual purposes. I will not discuss that point here. What I'd like to do is to explore some consequences of endorsing (INT) in a metaphysical context. So I will take it for granted and confine myself to a couple of brief remarks.

"… appears" is synonymous with "… is a phenomenon" or "… is subjectively experienced" or "… is given to consciousness" in the most general sense. Obviously, the definition is false if there exist unconscious representations, which Brentano claims is impossible. The expression "*A* appears in *x*" refers to what Brentano ambiguously calls "in-existence" *(Inexistenz)* or "intentional existence." The clause "*A* does not exist" enables

Bull. anal. phén. X 4 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

one to distinguish the content *A* from other components of the mental state, for example partial states. Instead of "… represents *A*" and "*A* appears," we could use the more special phrases "… represents *A* on a certain psychological mode Ψ" (*e.g.*, perceptually, imaginatively, etc.) and "*A* appears on a certain phenomenological mode Φ" (*e.g.*, as present, as fictional, etc.). The relation between Ψ and Φ — Husserl's "noesis-noema correlation" — raises a whole series of fundamental questions.

The definition allows a more intuitive understanding of certain otherwise puzzling features of intentional facts, especially representational opacity. The crucial point is that both *x* and *A* are phenomena, and that appearance does not involve existence. It can seem puzzling that "*A* exists" does not follow from "*x* represents *A*," or that "*x* represents *B*" does not follow from "*x* represents *A* and *A* = *B*." But the ordinary man will see nothing odd or anomalous in the idea that "*A* exists" does not follow from "*A* appears," and that "*B* appears" does not follow from "*A* appears and *A* = *B*." (INT) has some other interesting features. Among other things, it should be noted that the only connection between *x* and *A*, mental and physical phenomena, is the mereological relation "appears in."

Intentionality and reference

What does all this have to do with Brentano's realism? To begin with, it must be kept in mind that the key questions raised in the 1874 *Psychology* are of an ontological nature. As I will suggest, for Brentano the question of intentionality is basically an ontological matter.

As far as psychological theories are true or false, they presumably refer to something. So the psychologist is presumably committed to the existence of certain entities, while he can leave aside some other entities. In my view, the question of intentionality for Brentano is as follows: given that all mental states must be intentional and that the psychologist must therefore make use of intentional phrases, what do her intentional phrases refer to? What kind of entities must the psychologist assume as existent when she talks of mental facts such as "imagining *x*" or "believing that *p*"?

The only purpose of definition (INT), as well as of Brentano's theory of intentionality as a whole, I think, is to provide an answer to this simple question. What the definition tells us is this: Consider all the psychologist talks about, that is, in Brentano's conception: all that appears in the mind. What exists in there? When you say you imagine Pegasus, should Pegasus be said to exist? Or the state of imagining? Or none of them? Or something

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

else? The whole "problem of intentionality" lies in the simple fact that, among the things given in the mind, some exist while others do not. In other words: the psychologist should recognize some phenomena as existent, and some others as inexistent. So, we could say that the function of the definition is to indicate which parts of the psychologist's intentional phrases are referential, and which are not.

Let us take an example from Brentano — a very famous one, actually: "The centaur is a poetic fiction." (Brentano says "*a* centaur," but for some reasons I prefer "*the* centaur.") This example was used by John Stuart Mill as an objection against Brentano's view that every predicative judgment is reducible to an existential judgement. Mill's objection was that the judgment "the centaur is a poetic fiction" obviously does not commit one to the existence of a centaur.

Now, let's turn to Brentano's response. Like Russell later, Brentano thinks that much of the problem of reference is due to grammatical illusions. So what he proposed is to rephrase the sentence. Instead of "the centaur is a poetic fiction," he argues, it would be clearer to say, "There is a poetic fiction which conceives the upper parts of the human body joined to the body and legs of a horse" (Brentano 1925: 61). What does it mean? The idea is that, *despite appearances*, the former sentence actually refers not to the centaur, but to a mental fact. It is this mental fact actually that is recognized as existent in the corresponding judgement. We can, so to speak, use the language of mere appearance and say "the centaur is a poetic fiction," but if we wish to identify the existential commitments, as Mill certainly did, then we have to use the language referentially and rephrase the sentence as a sentence about the poets' mental states.

However, Brentano's response is not fully satisfying. For the word "centaur" appears also in the intentional phrasing "the poets imagine the centaur." We might be tempted — and it would be quite natural — to construe this latter sentence as relational, that is, in such a way that the corresponding judgment commit us to the existence of the centaur. Since it is absurd, Mill would thus be right in saying that not all judgements are existential judgements.

This brings us to Brentano's distinction between *modus rectus* and *modus obliquus*. This distinction has something to do with the distinction between referential transparency and opacity. The sentence "some poets imagine the centaur" refers *in modo recto* to some poets' mental states, and *in modo obliquo* to the centaur. How is such talk about the centaur possible? Why do the words we use sometimes refer to existent objects, and sometimes not? The answer lies in our definition of intentionality: intentional sentences

Bull. anal. phén. X 4 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

of the form "*x* represents *A*" confront us with phenomenal data of which some exist and some don't exist. You can talk about inexistent things which appear to you in your mind, but thereby you won't refer to them directly.

At first glance, it seems possible to express that idea in terms of indirect reference: there exists no object called "the centaur" of which you may have a direct presentation. Yet oblique or indirect reference is something more than no direct reference. Indirect reference involves there being some direct reference elsewhere, otherwise the notion would hardly make sense. Accordingly, the question is, What does the term "the centaur" directly refer to? Once again, the answer is that the sole existing object referred to here is the mental state. What "the centaur" refers to in the sentence "some poets imagine the centaur" is a certain psychological property of the mental state in virtue of which it is about the centaur. Since nothing outside the mental state is referred to, this property must be an *intrinsic* feature of the mental state. The centaur appears yet does not exist, the sole object the judgment recognizes as existent is the mental state with its intrinsic features, including the property of being about the centaur.

In a word, the *modus rectus-modus obliquus* distinction provides a criterion for identifying the reference of intentional phrases. So it provides a general answer to the question, What is the psychologist ontologically committed to as far as she makes judgments of the form "*x* represents *A*"? But the conclusion to be drawn from this is more general, actually. According to the later Brentano at least, *modus obliquus* is a general feature of every judgement about physical reality. That is, every judgement about physical reality actually refers to phenomena in the mind. He writes in this connection, in the third volume of his *Psychology*:

> So it is not what is known *(erkannt)* "as an object" that is really affirmed *(anerkannt)*, but only the mental agent who relates to it as its object. (…) It is certain that we — or any other being who, with immediate evidence, grasps something as a fact — cannot thereby have as our object anything else than ourselves. (Brentano 1974: 5-6, my translation)

For example, it can be that you *know* that this table is in wood, but the belief that this table is in wood actually commits you only to the existence of the corresponding phenomena in the mind.

Plausibly, this more general conception can be viewed as a consequence of Brentano's interpretation of intentional sentences. It seems that Brentano's train of thinking runs something like this. First, recognizing something as existent requires some immediate evidence of it. Secondly, the

Bull. anal. phén. X 4 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

only existence that is immediately evident to me is that of my representations, which is expressed linguistically by intentional sentences of the form "*x* represents *A*." Now, the reference of sentences of the form "*x* represents *A*" is purely mental. Therefore, mental states are the only entities I am entitled to recognize as existent.

Thus far, it seems that my reading lends support to Crane's and Simons' view according to which Brentano's position in the *Psychology* is "methodological phenomenalism." For Brentano, we are tempted to conclude, the psychologist deals only with appearances, and what may be called her objects are just those appearances which her judgements about representations recognize as existent. More generally: the only things that exist really or "in themselves" are mental phenomena. This — fairly phenomenalist-flavored — view is explicitly embraced by Brentano in his 1888-1889 lessons on descriptive psychology, which we will be coming back to shortly.

However, Brentano's position is more complex. Suppose you look at a cup of coffee and believe that it has some objective property *P*, say, the property of being seven centimeters high. Would Brentano's account of this be phenomenalist? A true phenomenalist would say: "You believe that *P* is a property of some material thing behind the phenomena, but this is a mistake, actually *P* is a property of the phenomena and I can prove it as far as I can define *P* as a complex of phenomenal properties."

Obviously, this is not exactly what Brentano would say. He would say, I think, that sensory data are not such that they can be seven centimeters high, "seven centimeters high" is a genuine objective property, which nonetheless can be talked about only *in modo obliquo*. True, the object referred to is ontologically no more than a phenomenon in the mind, but the judgement about its being *P*, so to speak, involves some *semantical* extra in virtue of which it is not a judgement about mental states, but about a cup of coffee. There is nothing outside your mind that is a centaur and has a horse tail, but the centaur's having a horse tail is not a merely psychological fact as are your fictional state's duration or intensity.

This *anti-phenomenalist* tenet, in my view, is at the basis of Brentano's theory of intentionality. The idea is that *modus obliquus* is different from direct reference and more than indirect reference. Although the centaur is nothing outside the mind, talk of it and its property of having a horse tail is more than talk of mental phenomena. The statement "the centaur has a horse tail" refers only to mental states, yet it is really about the centaur's having a horse tail. As a result, intentional aboutness is to be distinguished from the ontological relation of reference (cf. Loar 2003).

Bull. anal. phén. X 4 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

A clear illustration of this line of thought can be found in the lecture entitled "Descriptive Psychology or Descriptive Phenomenology" of the years 1888-1889. In this lecture, Brentano, like Husserl later in the first edition of his *Logical Investigations*, declares that the term "descriptive psychology" is equivalent to the term "phenomenology." This characterization occurs only once in Brentano's work, one year later he opted for the term "psychognosy" which he used until the end.

The meaning of this identification of descriptive psychology with phenomenology becomes clear if we take a look at definition (INT). The definition means that the psychologist's judgements of the form "*x* represents *A*," and hence psychology as a whole, actually have to do only with phenomena. As a consequence, the theory to which such judgements belong, namely descriptive psychology, must be a theory of phenomena or phenomenology.

However, (INT) also reveals that there must be two different kinds of phenomena, namely those which really exist, the mental phenomena, and those which don't really exist, the physical phenomena. Therefore, it seems that phenomenology is somehow broader than descriptive psychology. That is why Brentano says that "by calling the description of phenomena descriptive psychology one particularly emphasizes the contemplation of mental realities" (Brentano 1982: 129/137). But if so, why did he maintain that phenomenology and descriptive psychology are one and the same thing? Clearly, the answer is: because the phenomenologist who talks *in obliquo* about physical phenomena actually refers *in recto* to mental phenomena. Both *refer to* the same mental realities, although they talk *about* different things.

Consequently, it is deceiving to say that phenomenology deals with all kinds of phenomena while descriptive psychology deals only with mental phenomena. In fact, physical phenomena, too, are objects of inner perception and thus belong, in some sense, to the mental realm:

> One is telling the truth if one says that phenomena are objects of inner perception, even though the term "inner" is actually superfluous. All phenomena are to be called inner because they all belong to one reality, be it as constituents or as correlates. (Brentano: 129/137)

Conversely, there is a sense in which psychology refers to physical phenomena as well. The psychologist studies physical phenomena as contents or intrinsic features of mental states. As Brentano says in 1874:

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

> With respect to the definition of psychology, it might first seem as if the concept of mental phenomena would have to be broadened rather than narrowed, both because the physical phenomena of imagination fall within its scope at least as much as mental phenomena as previously defined, and because the phenomena which occur in sensation cannot be disregarded in the theory of sensation. It is obvious, however, that they are taken into account only as the content of mental phenomena when we describe the specific characteristics of the latter. (Brentano 1973: 140/100)

One possible consequence of this Brentano's view has to do with logic. Shifting our focus away from Brentano specifically, we could make the following hypothesis: just as the statement "the centaur has a horse tail" can be said to be *in obliquo* about the centaur although only referring to some appearance in the mind, so logical truths can be said to be about logical entities although referring only to psychological entities such as judgements and inferences.

This is, basically, the Brentano-inspired approach promoted by Husserl in his *Logical Investigations*. Logical truths such as the principle of non-contradiction are about propositions, and a proposition is just a "species of judgement," namely some psychological feature which Husserl calls the "intentional matter" of the mental state. So, when the logician enunciates a logical truth about propositions, she actually refers only to mental entities. That is why, as Barry Smith (1989: 62) rightly stressed, Husserl's position in the *Prolegomena* is logical Aristotelism rather than Platonism.

But on the other hand, Husserl rejects logical psychologism. To him, logic really is about propositions in themselves, not mental states, and logical truths are thus independent of psychological truths. "True" and "false" are logical, not psychological features. How can this be? The situation gets much clearer if we say, in Brentanian terms, that mental states provide the *in recto* subject matter of logical truths, and propositions in themselves their *in obliquo* subject matter. Although logical truths refer to no other objects than mental states, they are not about mental states, they are about purely logical entities, propositions in themselves.

Metaphysical consequences

With this in mind, let's return now to our central topic of discussion: Brentano's realism. To begin with, there is surely a sense in which, in Strawson's terms, Brentano is a revisionist metaphysician. Part of his purpose in writing the *Psychology* was to make clear what our judgements really refer to, or

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

what the furniture of the world is, given the fact that it is immediately evident to me that I have representations.

As we have seen, Brentano's revisionary metaphysics thus understood is typically phenomenalist. However, I do not agree with Crane and Simons that this phenomenalism is merely "methodological." As already mentioned, the question is not only what kind of objects are studied in psychology, but also what must exist "in itself" as far as, generally speaking, some of our judgments are true. And most importantly, this clearly applies to the 1874 *Psychology* as well.

The belief that there is some red spot on my shirt is certainly about a physical phenomenon, say, about some particles of wine. But paradoxically, it involves referring to nothing except the mind itself. As Brentano stresses in the *Psychology* of 1874:

> We said that mental phenomena are those phenomena which alone can be perceived in the strict sense of the word. We could just as well say that they are those phenomena which alone possess real existence as well as intentional existence. Knowledge, joy and desire really exist. Color, sound and warmth have only a phenomenal and intentional existence. (Brentano 1973: 129/92)

It is surprising how little attention Brentano scholars have paid to such explicit claims. Brentano asserts very explicitly that mental phenomena are the only things that really exist — and yet one continues to read the *Psychology from an Empirical Standpoint* as a plea for realism. Albertazzi, for example, claims that Brentano's "immanent realism" in the *Psychology* "lies in its attempt to conciliate the presence of an often irreducible transcendent foundation of perception with its immanent and equally irreducible categorization by the intentional acts" (Albertazzi 2006: 128). But where in the *Psychology* does Brentano talk of such an "irreducible transcendent foundation of perception"?

This brings us back to the passage where Brentano seems to advocate indirect realism about perception. Here is the text in question:

> We have seen what kind of knowledge the natural scientist is able to attain. The phenomena of light, sound, heat, spatial location and locomotion which he studies are not things which really and truly exist. They are signs of something real, which, through its causal activity, produces presentations of them. They are not, however, an adequate representation of this reality, and they give us knowledge of it only in a very incomplete sense. We can say that there exists something which, under certain conditions, causes this or that sensation. We can probably also prove that there must be relations among

Bull. anal. phén. X 4 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

> these realities similar to those which are manifested by spatial phenomena shapes and sizes. But this is as far as we can go. In and of itself, that which truly exists does not come to appear, and that which appears does not not truly exist. The truth of physical phenomena is, as they say, only a relative truth. The phenomena of inner perception are a different matter. They are true in themselves. As they appear to be, so they are in reality, a fact which is attested to by the evidence with which they are perceived. Who could deny, then, that this constitutes a great advantage of psychology over the natural sciences? (Brentano 1973: 28-29/19, translation slightly modified)

What's Brentano's thesis in this short passage? There are a number of things worth noting here. Actually, Brentano makes at least three distinct claims:

First, it would be misleading to say that mind-independent things "appear" to us. If there exist such entities, then they don't properly appear. What appears are their "signs" or causal effects in the mind, namely the phenomena. As Brentano declares, "in and of itself, that which truly exists does not come to appear, and that which appears does not not truly exist" (Brentano 1973: 28/19, translation mine).

Secondly, there is no reason to believe in the existence of some "correspondence" relation between phenomena and external reality, besides the sign or causal relation. The existence of phenomena suggests that there may exist external things which cause them, and that their relations may be analogous to phenomenal relations. "But, Brentano says, this is as far as we can go."

The third thesis is that all this does not apply to inner perception and the mental. Necessarily the mental is really so as it appears to be, and appears really so as it is in reality. As a result, Brentano concludes, "mental phenomena are true in themselves," while "the truth of physical phenomena is only a relative truth."

Let's now turn our attention to this last claim: supposing that the natural scientist's judgments are to be called "true," their truth must be only a "relative truth." What does it mean? That something is true or exists in a relative fashion obviously does not mean that it is false or does not exist, but that it is not true or does not exist in itself. On the other hand, the natural scientist's judgements are about physical phenomena like sounds, light, and heat. Just as the latter exist only intentionally, not really, so the former are thus true only relatively, not in themselves. But we have seen that for something to exist in itself means to be referred to *in modo recto*. The natural scientist's judgements are true relatively because they refer to physical phenomena not *in recto*, but *in obliquo*. Their being relatively true thus means something like this: they are about physical phenomena, but actually

Bull. anal. phén. X 4 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

refer to, or are made true by, mental phenomena. Your judgement about the cup of coffee's being *P* is not true in itself, but true *for you*, that is, under the condition that it is true in itself that your representation of the cup of coffee as being *P* exists.

This, needless to say, is all but a realist view. But it nonetheless paves the way for some new form of realism. For Brentano, as we have seen, did not consider objective properties reducible to psychological properties. What the statement "the cup of coffee is *P*" means is not merely, as in the phenomenalist view, that something appears with some phenomenal property *Q*. Rather, the statement refers to the fact that the cup of coffee obliquely appears with the objective property *P*, that is, appears to be *P* "in itself." It may be true (in iself) that the cup of coffee is *P*, but only *in obliquo* or *for me*. To put it otherwise: the judgement "the phenomenon *A* appears to me as existent" does not imply that there exists some phenomenon *A* which appears to me; and its appearing true to me does not imply that it is true in itself. Therefore, as definition (INT) clearly shows, there are phenomena which appear to exist yet do not exist, and such phenomena are called "physical phenomena."

This is exactly what Strawson had in mind with his idea of a "descriptive" appoach to metaphysical issues. You can certainly be a realist and make true judgements about mind-independent reality, but you ought to know that your judgements will thereby be true only in a relative way, that is, they will be true of physical reality *as it appears in the mind*. So, if there were no mind and hence no appearance in the mind whatsoever, there would be no true judgements at all, whether about mental or physical entities.

Accordingly, if there is a sense in which metaphysical realism is true, then metaphysical realism must be, quite paradoxically, about how the external world *appears to be in itself* in virtue of the nature of the corresponding mental states, not about how the world is in itself. For not the world, but its appearance in the mind exists in itself. To summarize: relative truth about mind-independent reality implies relative realism. In Strawsonian terms: "descriptive" realism.

References

Albertazzi, L. (2006). *Immanent Realism: An Introduction to Brentano*. Dordrecht: Springer.

Brentano, F. (1925). *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Vol. 2: *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*. Leipzig: Meiner.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Brentano, F. (1973). *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Hamburg: Meiner.
Brentano, F. (1974). *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Vol. 3: *Vom sinnlichen und noetischen Bewusstsein. Äussere und innere Wahrnehmung, Begriffe*. Hamburg: Meiner.
Brentano, F. (1982). *Deskriptive Psychologie* (R. Chisholm & W. Baumgartner, Eds.). Hamburg: Meiner.
Brentano, F. (1995a). *Psychology from an Empirical Standpoint* (A.C. Rancurello, D.B. Terrell, & L.L. McAlister, Trans.). London and New York: Routledge.
Brentano F. (1995b). *Descriptive Psychology* (B. Müller, Trans.). London and New York: Routledge.
Crane, T. (2006). Brentano's concept of intentional inexistence. In: *The Austrian Contribution to Analytic Philosophy* (M. Textor, Ed.). London and New York: Routledge.
Kriegel U. (2003). Consciousness as Intransitive Self-Consciousness: Two Views and an Argument. *Canadian Journal of Philosophy*, 33/1, 103-132.
Kriegel, U. (2013). Brentano's Most Striking Thesis: No Representation without Self-representation. In: *Themes from Brentano* (D. Fisette & G. Fréchette, Eds.). Amsterdam and New York: Rodopi.
Kriegel (forthcoming). Brentano's Concept of Mind: Underlying Nature, Reference-Fixing, and the Mark of the Mental. In: *New Waves in the History of Analytical Philosophy* (S. Lapointe & C. Pincock, Eds.).
Loar, B. (2003). Phenomenal Intentionality as the Basis of Mental Content In: *Reflections and Replies: Essays on the Philosophy of Tyler Burge* (M. Hahn & B. Ramberg, Eds.). Cambridge MA: The MIT Press, 2003.
Seron, D. (forthcoming a). L'Équivalence entre "Mental" et "Conscient" chez Brentano. In: *Approches Phénoménologiques de l'Inconscient* (D. Popa & M. Gyemant, Eds.). Hildesheim: Olms.
Seron, D. (forthcoming b). Problèmes de l'auto-représentationalisme. In: *Esthétique et Complexité II, Neurosciences, Évolution, Épistémologie et Philosophie* (L.-J. Lestocart, Ed.). Paris: CNRS Éditions.
Simons, P. (1995). Introduction. In Brentano (1995a).
Smith, B. (1989). Logic and Formal Ontology. In: *Husserl's Phenomenology: A Textbook* (J.N. Mohanty & W. McKenna, Eds.). Lanham: University Press of America.
Strawson, P. (1955). *Individuals*. London and New York: Routledge.
Varzi, A. (2008). *Ontologia* (2nd ed.). Rome and Bari: Laterza & Figli.
Williford, K (2006). The Self-Representational Structure of Consciousness. In: *Self-Representational Approaches to Consciousness* (U. Kriegel & K. Williford, Eds.). Cambridge MA: MIT Press.

Bulletin d'analyse phénoménologique X 5, 2014
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

Un fait injustifiable: How else to approach memory and intentionality in Sartre?

By BASIL VASSILICOS
Katholieke Universiteit Leuven

Abstract Involuntary memories raise worries for any notion of constitution of memorial experiences and of the relationship between subjectivity, the past, and intentionality. However, this does not mean they are wholly intractable for an intentional analysis of consciousness. To the contrary, if one avoids conflating the will with thetic or express intentional acts, the Sartrean notion of intentionality is well-placed to account for the most salient features of involuntary memories, without resorting to appeals to non-subjective memorial processes in which any sense of implication or investment in the content of involuntary memory seems difficult to locate. To make this case, two steps are taken. The first is to map out a Sartrean phenomenology of memory, by taking into consideration how his notions of intentional consciousness, absence, and lack play out at the level of memory. The second is to examine how the Sartrean model of intentional consciousness appears to be well-adapted to the phenomenal traits most salient to involuntary memories. The upshot of such an examination is a provocative phenomenological position on the nature of the resistance of the past and on doing justice to the past, that is, in regard to how memorial intentionality ought be conceived when involuntary memories contribute to the rule rather than merely being an exception in the experience of the past.

A cogent phenomenological theory of memory should be able to tell us not just about our access to past experience but also about any restrictions thereupon. The difficulty here lies in the different ways in which the past proves adverse to recollection. It is one thing for there to be a breakdown *tout court* of either semantic or episodic memory, such as when one becomes

simply oblivious to a previously encountered word, face, or event. It seems to be something else entirely when one struggles to recollect a moment or an item from the past — being on the verge of reliving it — which in psychological terms seems to indicate a kind of "metamemory."[1] While both of these cases, which may occur in almost any situation where one works through the past, represent the limits of the subjective capacity to relive the past, only the latter may be counted as an instance where past experience resists being given anew, and yet signals its being forgotten.

To the extent that it constitutes a sort of heuristic failure of memory, the case of struggling to recollect or "metamemory" presents the phenomenology of memory with no small challenge; when one struggles to recollect what happened during a past event, something from the past is indeed given, albeit in an unfulfilling or inadequate fashion. How then to describe the experience of something on the verge of remembrance, which at the same time resists the subjective effort at recollection? Doesn't the fact that there can be such a heuristic failure of recollection force us to reconsider the role of and the restrictions upon intentionality in allowing for access to past experience?

A concern of this sort can be seen to underlie the motivations philosophers have had for looking at involuntary memories. Such memories prompt a reassessment of the primacy of intentionality in memory in particular, and of the aims of phenomenology of memory in general, insofar as they constitute an illustration of how there may be an experience of the past in spite of any subjective, intentional act. In other words, involuntary memories show how something from the past — be it a traumatic or apparently insignificant event — may appear independent of or even in opposition to any volitional, representational aims, for instance, to relive past experience. In involuntary memories, therefore, the success or failure of an effort to recover a lost or absent past would seem to be of little import; rather, involuntary memories are characterized by their foreignness to any will to recollect and their tenuous relationship to the context and situation within which they occur.

Involuntary memories hence raise serious worries for any notion of constitution of memorial experiences and of the relationship between subjectivity, the past, and intentionality. It is this last worry in particular that this paper shall attempt to question. Just how fatal are involuntary memories for the role of intentionality in recollection? Do they entail a wholesale

[1] Elizabeth A. Styles, *Attention, Perception, and Memory* (New York: Taylor and Francis, 2005) 266.

Bull. anal. phén. X 5 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

diminishment of the primacy of intentionality in memorial consciousness, with important repercussions for other forms of consciousness as well? On the strength of their evidence, does one have no choice but to subscribe to Merleau-Ponty's critique of the role of "thetic" or express intentionality in experience in general,[1] which would especially apply to involuntary memories in particular? Must we simply accept with the stark opposition Deleuze sets up between voluntary — i.e. failed[2] — versus involuntary — i.e. successful — experiences of the past, and the complimentary implication that any intentional analysis of memory could only leave us on the wrong side of the 'force' and 'violence' of the involuntary without which "thought is nothing"?[3]

In taking up these questions, we shall explore a somewhat unusual perspective, namely by attempting to restitute a significant role for 'thetic' or express intentional consciousness in involuntary memories. This approach, if successful, shall point to some problems within those accounts of memory, like Merleau-Ponty's or Deleuze's, which may be said to privilege memorial institution[4] above subjective constitution. The decisive issue will be whether the sort of intentional consciousness at work in memory is solely at the service of the stale, reflective, and voluntary reproductions of the type that enfeeble, if not distort, the recollecting of the past. If one avoids conflating

---

[1] The advance of this critique can already be seen in Merleau-Ponty's early subordination of what he calls "thetic" or express intentionality to "operative intentionality (*fungierende Intentionalität*)" and Heideggerian "transcendence;" see Maurice Merleau-Ponty, *The Phenomenology of Perception*, C. Smith (Trans.) F. Williams (Ed.) (London: Routledge and Kegan Paul, 1962, 1981) 418. In his later work, this is carried to the point of a practical effacement of intentionality as a phenomenal trait, such as when Merleau-Ponty claims that "the 'visual quale' gives me, and is alone in doing so, the presence of what is not me, of what is simply and fully." Maurice Merleau-Ponty, "Eye and Mind," Carleton Dallery (trans.) in Ted Toadvine and Len Lawlor (eds.) *The Merleau-Ponty Reader* (Evanston: Northwestern University Press, 1964, 2007) 375.

[2] Deleuze claims that when memory occurs "in a voluntary form" — for instance in "the interpretations of signs of love" — it is "doomed to a pathetic failure," and thereby raises the question of how involuntary memories might "intervene" in its place. See Gilles Deleuze, *Proust and Signs*, Richard Howard (trans.) (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000) 52-53.

[3] Deleuze, *Proust and Signs*, 95: "The great theme of Time regained is that the search for truth is the characteristic adventure of the involuntary. Thought is nothing without something that forces and does violence to it. More important than thought is 'what leads to thought'..."

[4] That is, apparently non- or a-subjective events or processes of memory.

Bull. anal. phén. X 5 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

the will with thetic or express intentional acts, as is argued in the work of Jean-Paul Sartre, then the notion of intentionality offers favorable prospects of accounting for the most pronounced features of involuntary memories, without resorting to appeals to non-subjective memorial processes in which any sense of implication with or attachment to the content of involuntary memory seems difficult to locate.

To advance this case — that the Sartrean conception of 'thetic,' intentional consciousness can be conducive rather than obstructive to a phenomenological account of precisely that sort of memory that proves resistant to willful or voluntary representation, the reliving of the past involved in involuntary memories — two steps are required. The first is to map out a Sartrean phenomenology of memory, by taking into consideration how to understand how his notions of intentional consciousness, absence, and lack play out at the level of memory. The second will be to explore how the Sartrean model of intentional consciousness proves particularly adept at plotting the distribution of phenomenal traits most salient to involuntary memories. The upshot of such an examination is a provocative phenomenological position on the nature of the resistance of the past and on doing justice to the past, that is, in regard to how memorial intentionality ought be conceived when involuntary memories contribute to the rule, rather than being the exception, in our experience of the past.

It is no straightforward matter to propose a Sartrean phenomenological account of memorial consciousness. On the one hand, this is because it requires some care to elaborate its links to his phenomenology of images and the Husserlian pedigree present in both. One the other, one cannot get around the fact that in Sartre's writings, memory is not so much an object of systematic inquiry as a foil for his exploration of consciousness. Nonetheless, it is still possible to distinguish two predominant traits of his understanding of and remarks on memory, at least in his earlier, more explicitly phenomenological works. First, Sartre's reflections on the nature of memory are notable for the status attributed to the past to which memory is related. Second, it is crucial to understand how Sartre's phenomenology sets up an account of memory highly attentive to impassioned or engaged character of all recollecting of the past.

First, as Sartre simply writes, "[t]he Past is," which is to say, there can be little question of its non-being; the past manifests positive and demons-

Bull. anal. phén. X 5 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

trable traits of existence.[1] In cases of memory, then, the problem lies not with the being of the past, but with our access to it. While the past certainly affects every individual,[2] the difficult thing to understand is the particular way the past remains absent and resists becoming present in memory, rather than wholly giving itself over to the intent to remember.

Here, we can illuminate these issues surrounding memory as a relation to something absent by way of a comparison to Sartre's phenomenology of imagination.[3] The imaginative intention, in order to attain a certain kind of intuitive fulfillment,[4] has to be related to a kind of ground or sensuous basis that Sartre calls an "analogical representative of the intended object."[5] Different sorts of things can function as this material basis for the image — the painting, the photograph, the carpet stain — all of which appear to be characterized by their *resemblance* to a particular object.[6] Resemblance, however, is only ever a "neutral" relationship of something looking like something else according to Sartre, meaning that either a perceptual or imaginative stance may be adopted toward it.[7] Resemblance is thus at best only a necessary but not sufficient condition for images, in particular because it cannot account for the phenomenon of "solicitation" or the 'expressiveness' of the sensuous material through which the imaginative intention reaches its object. That is, resemblance does not yet explain the "force," in Sartre's terms, with which the presence of the imagined object is evoked through an image thing like a painting or a sketch. What's more, the nuance

[1] "Between past and present there is an absolute heterogeneity; and if I can not enter the past, it is because the past is." Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*, Hazel Barnes (trans.) (London: Routledge, 1958) 119.

[2] As ground of our living present, we "have to be [the past]," rather than having the past merely as 'a past.' See Sartre, *Being and Nothingness*, 115.

[3] This is a connection encouraged in both *The Psychology of Imagination* and in *Being and Nothingness* (108).

[4] That is, in what Husserl would call the inauthentic 'presentation' of the imaginative act. See Edmund Husserl, *Logical Investigations: Volume II*, J. N. Findlay (trans.), Dermot Moran (ed.) (London: Routledge, 1970, 2001) 226, 231-33.

[5] Jean-Paul Sartre, *The Psychology of Imagination*, Bernard Frechtman (trans.) (London: Routledge, 1948) 20.

[6] Sartre, *The Psychology of Imagination*, 20.

[7] Sartre, *The Psychology of Imagination*, 22. Here we are following a definition of resemblance laid out by Kulvicki, where resemblance in a weaker sense means "looking alike" instead of in the stronger sense of judging two things "to be genuinely similar in that they share specified properties." John Kulvicki, *On Images: Their Structure and Content* (Oxford: Oxford University Press, 2006) 82.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

in Sartre's account lies in the suggestion that despite being founded in the sensuous traits of the thing, this analogical grounding or "intuitive basis" of the image is precisely *not perceived*:[1]

> These forms, these colors, so strongly organized, proclaim themselves as being almost the image of Peter. If a notion strikes me to *perceive* these elements, they resist. A picture offers itself spontaneously in relief to the imaginative consciousness, and the perceptual consciousness would have much trouble to see it as a flat surface.[2]

That is, the attempt to observe or study the traits of the 'material analogue' of the image, to explore its 'expressiveness,' conflicts with the intention underlying the imaginative act. As Sartre describes this conflict, it seems one cannot but move beyond appreciating the color relationships and the forms comprising the image thing to an appreciation of the immediate and spontaneous presentation of the absent object. By contrast, focusing on the perceptual or sensuous traits of the image-thing — for instance, in order to isolate just where and how the painting or the photograph incarnates the object — only confronts one with the elusive character of the grounding expressiveness of the elements of the painting, which Sartre describes as the "essential poverty in the material of the image."[3] In a manner similar to the relationship between the eyes and the gaze of the other for Sartre, such evocative expressiveness allows the object *in* the painting or photograph to be intuited in its absence, without ever being *seen* as such.

When Sartre takes pains in *Being and Nothingness* to distinguish between the past as concrete, as lived,[4] and the past as explicit object of investigation,[5] he seems to be operating with closely-related phenomenological premises. Just as the sensuous richness of the material analogon is screened

---

[1] "The intuitive basis of my image can never be that of a perception." Sartre, *The Psychology of Imagination*, 58.
[2] Sartre, *The Psychology of Imagination*, 57.
[3] Sartre, *The Psychology of Imagination*, 58.
[4] "(…) the concrete past — this supple, insinuating, changing knowledge which makes up the woof of our thoughts, and which is composed of a thousand empty indications, a thousand designations which point behind us without words, without images, without thesis (….)" Sartre, *Being and Nothingness*, 141.
[5] "To be sure, the Past can be the object of a thesis for me, and indeed it is often thematized. But then it is the object of an explicit investigation, and in this case the For-itself affirms itself as not being this Past which it posits." Sartre, *Being and Nothingness*, 140-41.

Bull. anal. phén. X 5 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

out and thus hidden from what is actually given to the imaginative intention, so too does the richness of the past seem screened and hidden from what we are actually able to remember. At some moments, our grasp of the past may be comparatively better than at other moments, but on the whole this grasp seems inadequate; the past through which we lived seems a far cry from the past we can now apprehend through memory. This is the defining quality of the concrete, lived past for Sartre, and it comprises not just the details surrounding the scars on one's body but all the previous relationships to and experiences of objects, persons, and situations that may have significance for one's behavior in the present.[1]

The concrete, lived past can thus be understood as a form of absence at stake in memory in that it resists subjection to voluntary reproduction. In our basic, everyday relationship to the past, the concrete, lived past "haunts us at a distance without our being able to turn back and face it."[2] In that it lies "out of reach" and yet is still "pressing, urgent, imperious,"[3] it constitutes the meaningful situation to which each intentional act of consciousness occurs as a spontaneous response. By contrast, as soon as one would voluntarily inspect one's past**,** just as one might try to isolate the evocative sensuous

[1] "Yet the Past is there constantly. It is the very meaning of the object which I look at and which I have already seen, of the familiar faces which surround me. It is the origin of this movement which presently follows and which I would not be able to call circular if I were not myself — in the Past — the witness of its beginning. It is the origin and springboard of all my actions; it is that constantly given density of the world which allows me to orient myself and to get my bearings." Sartre, *Being and Nothingness*, 141.

This Sartrean notion of a 'concrete past' (as opposed to the past as explicit object of memory) is congruent with what Merleau-Ponty denotes as the "primitive complicities with the world" that "underlie" knowledge and which bear upon the most basic forms of consciousness, such as perception; see Maurice Merleau-Ponty (1962, 1981) *The Phenomenology of Perception*, Colin Smith (Trans) (London: Routledge and Kegan Paul) p. 424. The crucial difference is that Sartre does not afford these "complicities" any unilateral primacy in the life of consciousness, and thusly eschews a reduction of 'unreflective' or involuntary sensuous perception to the mere "facticity of the unreflective;" see Len Lawlor (1998) "The end of phenomenology: Expressionism in Deleuze and Merleau-Ponty," *Continental Philosophy Review* 31: 15-34, 25. That is to say, Sartre does not subscribe to the notion that the phenomenological prospects of accounting for involuntary, unreflective awareness are exhausted by a focus upon a subjective passivity to and dependence upon the world and the structured givenness of its sensuous contents.

[2] Sartre, *Being and Nothingness*, 496.

[3] Sartre, *Being and Nothingness*, 496, 499.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

elements in a painting by Matisse, such a voluntary form of memory takes on all the impoverished phenomenal traits that images possess according to Sartre — namely, a certain "feebleness, pallor, incompleteness, [and] contradictions with the givens of perception."[1] Similar to how the "impoverishment" of images fails to do justice to the rich relationship of sensuous expressiveness or 'resemblance' upon which they are founded, the voluntary act of recollection falls short of the fecund significance of the past that it purports to recapture.[2]

Through this account of our access to the past through memory, Sartre is committed to showing that the resistance of the concrete past to apprehension or judgment constitutes a basic form of human finitude,[3] namely the finitude of memory. Rather than primarily comprising an epistemic condition for knowing oneself and for making truthful judgments, the (re-)presence of the past in memory is a matter of being related to what fails to be evinced properly or adequately.[4] On this account, the past to be relived, as the

[1] Sartre, *Being and Nothingness*, 108.

[2] In this respect, Sartre's analysis of voluntary memorial acts contrasts with the Husserlian view that there are no a priori obstacles to an intuitive recovery of one's past. See Edmund Husserl, *Collected Works, Volume XI: Phantasy, Image Consciousness, and Memory (1898-1925)*, John Brough (trans,), Rudolf Bernet (ed.) (Dordrecht: Springer, 2005) 368-69: "Every act can be reproduced; to every 'internal' consciousness of the act — the internal consciousness taken as perceiving — there belongs a possible reproductive consciousness, for example, a possible recollection (in which case the question is whether still another reproductive consciousness is possible) [....] What we call experience, what we call the act of judging, of joy, of the perceiving of something external, even the act of looking at an act (which is a positing act of meaning) — all of these are unities of time consciousness and are therefore perceived. Now to each such unity a modification corresponds: more precisely, a reproducing corresponds to the originary constitution of time, to the perceiving, and something re-presented corresponds to what is perceived."

[3] See Sartre, *Being and Nothingness*, 118, for instance, where in this line of thinking Sartre closely links the past with the facticity of human life.

[4] "The Past as the unalterable being which I have to be without any possibility of not being it does not enter into the unity 'reflection-reflecting' of the *Erlebnis*; it is outside. Yet neither does it exist as that of which there is consciousness, in the sense, for example, that the perceived chair is that of which there is perceptive consciousness [….] Due to this fact there cannot be a thesis of the past, for one can posit only what one is not [….] Thus the past is not made a thesis, and yet the past is not immanent to the For-itself. It haunts the For-itself at the very moment that the

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

correlate of the memorial intentional act, is not just marked by what Sartre calls its "irremediable" character[1] — its unalterable and incontrovertible character. It is equally marked by its ambiguous co-existence with the present.[2] This means Sartre is not just interested in how, through memory, an intentional consciousness confronts the past's sheer indifference to presence as yet another avatar of the brute "in-itself." His interest lies equally in the difficulties faced by memorial consciousness in attempting to confront the ambiguous, hidden survival of the past.

This is only part of the picture, however. For certain reasons, a Sartrean account of memory cannot be seen to culminate in the claim that such finitude of memory is all that can be said about the resistance of the past, and about the need for memorial consciousness to overcome it. These have to do with the second chief feature of a Sartrean phenomenology of memory, namely that his approach disallows any *dispassionate* form of memory. This does not simply mean that memory is always played out within a subjective or perspectival dimension, that is, along the vector of an individuating and temporally localizing 'now' or 'present.' Instead, it means that for Sartre, memory is to be analyzed not just in terms of the intractability and removal of the past, but also in terms of the intentional relation that reclaims and allows consciousness to be inhabited by the past in the first place. As remains to be seen, with this second feature of memory, the key question is whether memory is amenable to being understood as an experience of lack.[3] This would be the case insofar as acts of memory

---

For-itself acknowledges that it is not this or that particular thing." Sartre, *Being and Nothingness*, 140.

[1] Sartre, *Being and Nothingness*, 496.

[2] See also Jean-Paul Sartre, *War Diaries: Notebooks from a Phony War, November 1939-March 1940*, Quentin Hoare (trans.) (London: Verso, 1984) 214: "Thus … the for-itself could not irrupt into the world without co-existence in the present with the totality of the in-itself and without a precise connection with a having that it simultaneously is and is not."

[3] This follows from Sartre's efforts to analyze intentional consciousness with particular attention to its signal characteristic as a form of lack and desire: "Lack is not creative, but the for-itself constitutes itself in face of the in-itself as that which by nature lacks in-itself (….) In its negative guise, inasmuch as it is nihilated nothing-ness, lack is intentionality; consciousness in the Husserlian sense (….) Inasmuch as it is nihilation of the in-itself, lack in its positive aspect is desire;" Sartre, *War Diaries*, 233. See also Sartre, *War Diaries*, 232: "The for-itself's irruption into the world is tantamount to an existential and constitutive auto-determination of the for-itself, as that which lacks in-itself in the face of in-itself."

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

demonstrate the 'lack of grounding' or 'being in question' — the status of external unattributability[1] — that Sartre accords to all intentional acts of consciousness. Memory, on this analysis, would be a crucial instantiation of the excessive and unstable consciousness that for Sartre falls under the rubric of the "spontaneity" of consciousness as "for-itself."

There is more to this second, impassioned feature of memory than a simple insistence that consciousness must be the autonomous *primum movens* instituting any relation to the past. In its favor, rather, Sartre disposes of a sophisticated phenomenological argument, which can be seen to amount to a kind of 'nihilogical dualism.'[2] Something like a memory from one's childhood can already indicate what this nihilogical dualism consists in. Remembering a childhood experience, one can distinguish between no less than two ways in which the past is experienced as absent in memory. On the one hand, the past appears as absent *from* the present; one has to look back through time in order to recover that moment in one's life. On the other hand, the past appears as absent *within* the present. The past that appears does not belong within the present and clearly seems opposed to it.

The distinction here is subtle but important. While the former form of absence has to do with the withdrawal and hiddenness of the past, as real but removed from 'the now,' the latter is a question of the distinctive irreality of the past's appearance within the present.[3] More specifically, this absence of the past 'within' the present should be understood as what Husserl, prior to Sartre, identified as the conflictual overlapping or phenomenon of *Verdeck-*

[1] That is, the intentionality of the conscious act is not attributable to anything outside the act itself.

[2] See Sartre, *Being and Nothingness*, 26: "The image must enclose in its very structure a nihilating thesis. It constitutes itself qua Image while positing its object as existing elsewhere or not existing. It carries within it a double negation; first it is the nihilation of the world (since the world is not offering the imagined object as an actual object of perception), secondly the nihilation of the object of the image (it is posited as not actual), and finally by the same stroke it is the nihilation of itself (since it is not a concrete, full psychic process)."

[3] Here, we are using the term irreality in the sense that the act of memory is a type of 'presentification' or *Vergegenwärtigung*, as Husserl would classify it, which does not mean it can conflated with phantasy pure and simple. Despite being characterized by a certain kind of irreality or "nullity," memory is distinguished from phantasy in that it is related an actual past, whereas phantasy is directed a sort of non-actual being.

Bull. anal. phén. X 5 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

ung with which the past appears just here, just now within this present of consciousness.[1]

In Husserl's carefully elaborated phenomenology of memory and phantasy, the phenomenon of *Verdeckung* is one of the essential ways in which an appearing object acquires the status of a "nullity" or an absence.[2] Specifically, the *Verdeckung* describes how "what gives itself in isolation as a phantasy in fact conceals something in reality."[3] If every intentional act has its corresponding 'field of regard,' that is, horizon of possible intentional objects, then we must note that in perception on the one hand and in memory and phantasy, on the other, these fields of regard exclude and 'cover over' each other.[4] Accordingly, in phantasy or memory, as soon as one's attention is directed towards an irreal field of appearance, this intuition conflicts with and is set off from the perceptual field in which one continues to be bodily embedded. One cannot attend to the one without leaving behind the other; the appearing of the absent or non-present involves a vanishing or hollowing out of the sensuous, perceptually present field of regard within the stream of consciousness.[5] In terms of memory, this means the 'intuited absence' of what appears in memory is not tantamount to the temporal absence of a past moment of time with respect to the present.

---

[1] On the irreal and conflictual character Husserl attributes to both memory and imagination, see Husserl, *Phantasy, Image Consciousness, and Memory,* 34-35: "A thoroughly vital phantasy, the emergence of a very clear memory, as sometimes falls to our lot when our faculties are alert and when dispositions are particularly favorable, barely gives rise to the consciousness: this is a mere image. [....] Looked at more closely, however, this use of the phrase 'we actually feel ourselves to be' is surely analogous or indicates a quite momentary deception. What is there is always only representation and not being present."

[2] In this respect, Husserl might be said to go beyond Sartre in advocating a 'nihilogical pluralism,' i.e. not just a dualism of the nullity or absence in appearances.

[3] Husserl, *Phantasy, Image Consciousness, and Memory,* 579.

[4] "It is clear that a phantasy field is not related to the perceptual field as, say, the visual field is related to the auditory field, or as one part of the already objectified field of regard is related to another part" (Husserl, *Phantasy, Image Consciousness, and Memory,* 75).

[5] See Bernet *et al*, *An Introduction to Husserlian Phenomenology* (Evanston: Northwestern University Press, 1993), 149: "A *unity* of simultaneous intuition in relation to perceived and remembered or phantasized objects is thus not possible. In intuition I am either turned toward the present or the non-present. However, there exists 'among all immanent experiences of *one I*, a temporal unity' [....]."

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

There are different places in Sartre's phenomenology that evince his adherence to this kind of nihilogical dualism, and more specifically, his endorsement of a view that would distinguish something approaching the phenomenon of *Verdeckung* from other ways in which an appearing object can be qualified as absent.[1] It is reflected, for instance, in the understanding of absence proposed in his account of imagination, where he distinguishes between the following**:**

(a) the neutral, 'quasi-absence' of an image-object (a chair) from an image-thing (a painting), which falls under the rubric of "resemblance"[2] and which is subject to what he calls "quasi-observation."
(b) the 'intuitive absence' of an image-object from the imagining consciousness, which Sartre describes as the "nothingness" proper to the image.[3]

Likewise, it surfaces in his description of how the past is related to the present[4] as both "surpassed" and gratuitously given for itself.[5] In memory, as

[1] One could also correlate this distinction with the two senses of absence at stake in Sartre's attempt to distinguish between "internal" and "external" negation in Being and Nothingness. See Sartre, *Being and Nothingness*, 174-75.
[2] "The material of our image, when we gaze [*regardons*] at a portrait, is not only a jumble of lines and colors [....] It is, in reality, a quasi-person, with a quasi-face, etc." (Sartre, *Psychology of Imagination*, 22 [translation changed]). This perceptually-constituted form of absence is that upon which "knowledge" comes to bear in the Sartrean account of the structure of the imaginative act. This is, moreover, the sort of absence at stake in the sensitivity to perceptual forms, for instance when someone has pointed out the shape of a cloud or a stain and one responds "I could see that." On Sartre's account, such perceptual forms and their sensuous elements are "neutral" in terms how they may be apprehended. This is to take nothing away from the depictive or pictorial power of such forms, but only to insist that they alone do not suffice to conjure up an imagined presence of an object.
[3] Sartre, *Psychology of Imagination*, 13.
[4] That is, can be "for itself."
[5] "The For-itself as the foundation of its nothingness — and as such necessary — is separated from its original contingency in that it can neither get rid of it nor merge with it. It is for itself but in the mode of the irremediable and the gratuitous (....) But in so far as it is For-itself, it is never what it is. What it is is behind it as the perpetual surpassed. It is precisely this surpassed facticity which we call the Past. The Past then is a necessary structure of the For- itself; for the For-itself can exist only as a nihilating surpassing, and this surpassing implies something surpassed." Sartre, *Being and Nothingness*, 137-38.

Bull. anal. phén. X 5 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

with imagination, the Sartrean perspective would not allow us to establish the priority of the one form of absence over the other. Rather, it cautions us against the dangers involved in any attempt to reduce them both to a single, more basic form of absence. On this view, one can thus question whether a univocal conception of absence can suffice to account for the conflict and irreality of the past within the present by which memory seems distinguished.

How then does this nihilogical dualism furnish evidence of the impassioned, that is, intentionally invested, character of memory? Indeed, is such a distinction between two forms of absence experienced in memory even warranted? Here's the issue; as soon as one concedes the heterogeneity and co-originarity[1] of the past with the present — as Sartre does — one faces a challenge concerning the givenness of the past in the present. In memory, the present opens onto the past that is heterogeneous to it; the past is 'not' the present and is thus an absence or nullity with respect to the present. In what does this nullity or absence of the past, antithetical to the being of the present in which it appears, consist? As has been pointed out via Husserl, the givenness of the past in the present is distinguished by the way, in memory, a "clash" occurs in consciousness, and this so in two senses.[2] In opening onto the past, the act of memory marks a break with the preceding course of one's experience, as well as with the attention given to one's own perceptual environs. Apart from its temporal determination as 'not now,' therefore, the past given in the present of consciousness is thus absent in a particular sense — its absence is in part determined by a "separation of the perceptual and phantasy fields" in the course of present experience of consciousness.[3]

---

[1] Like Deleuze, Sartre too insists on the co-originarity of the past alongside the present, and so goes beyond the mere thesis of the co-existence of past and present. See the comments on the phenomenon of birth in Sartre, *Being and Nothingness*, 138-39.

[2] "Attention to the one *clashes* with a simultaneous attention to the other." Bernet *et al*, *An Introduction to Husserlian Phenomenology* (Evanston: Northwestern University Press, 1993), 149.

[3] "[...] no difference exists between a physical image appearance and a perceptual appearance, and yet, through conflict with the given field of regard, a difference in characterization emerges: the image object turns into a figment. Is such a difference to be found, then? According to our position, by virtue of the separation of the perceptual and phantasy fields, the difference cannot be the same as it is in the case of the common image object. However, is there not a distinction of a different sort that nevertheless functions in a similar way? I certainly think so" (Husserl, *Phantasy, Image Consciousness, and Memory*, 74).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

If these descriptions are accurate, then the phenomenon of *Verdeckung* at stake in memory attests to a way that consciousness impassions itself or is caught up in intentionally recapturing the past, namely by clearing away the perceptual world and our sense of embodiment within it in order to welcome the appearance of the past. In other words, to attribute all the impetus behind memory to the sheer remoteness and inaccessibility of the past thus seems to run the risk of a deep phenomenological incoherence, at least regarding the question of the present's investment in or involvement with the past.[1] The way present consciousness opens onto and directs itself toward the past — what we have called the impassioned character of memory — cannot merely stem from the past's irreducibility to and concealment from the present. This would be to confuse the conditionality of memory — the interlocking of the past with the present — with what we might think of as the 'effective causality' evinced in the nullity of the *Verdeckung* phenomenon, which seems equally at stake in any appearing of the past. Something more is needed, in the sense that in the act of memory consciousness reclaims the past and allows itself to be inhabited by that appearance of the past.

Admittedly, the strength of this argument from nihilogical dualism rests in the robustness of the descriptions of this nullity, clash, and separation of the *Verdeckung* that we have claimed demonstrates the impassioned and intentional character of all, and not just some, forms of memory. For his part, Husserl appears to link this clash or conflict to a kind of freedom, namely a freedom to 'live' in a phantasy world that "devours" the perceptual world and its stable, intentionally-motivating interconnections.[2] On his side, Sartre

[1] This distinction seems linked to Deleuze's worry whether a co-original, contemporaneous, and co-existent past that *grounds* its givenness can also *drive* its givenness in the present, or whether something more is indeed involved in memory. See Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, Paul Patton (trans.) (London: Continuum, 1994) 110-11: "The Ideas nonetheless remain the ground on which the successive presents are organized in the circle of time, so that the pure past which defines them is itself still necessarily expressed in terms of a present, as an ancient mythical present [....] The shortcoming of the ground is to remain relative to what it grounds, to borrow the characteristics of what it grounds, and to be proved by these (….) Just as the ground is in a sense 'bent' and must lead us to a beyond, so the second synthesis of time points beyond itself in the direction of a third [....]"

[2] "I can also depict the house in phantasy, and now I actually do it. However, I can depict the phantasy only up to the point at which this house comes in. While I am now actually perceiving the house, I cannot have a complete phantasy in which this perception of the house, exactly as I am having it, functions as a component. A tension exists there, a mutual exclusion. For example, I must turn my glance away:

Bull. anal. phén. X 5 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

sees a remedy to this worry in observing a form of *Unselbstständigkeit* — insufficiency, inadequacy — not rooted in the inaccessibility and resistance of the past, but rather stemming from within consciousness itself.[1] To understand why Sartre might claim that in memory there is a sense of lack related to the past, but which does not stem from the past, one needs to see how Sartre instates a principle of privation at all levels of experience, which thereby comprises the phenomena of memory.

The plausibility of such a description turns on the reversal effected by Sartre; typically, experiences are associated with forms of evidence, albeit usually empirical ones. With Sartre's claim, on the other hand, that "each particular for-itself (*Erlebnis*) lacks a particular and concrete reality,"[2] a rather different picture of experience emerges.

Sartre's phenomenological argument for why experiences are forms of lack or 'being in question' at their core can be summed up as follows:

(a) Insofar as each experience involves intentionality, which is to say a directness or relatedness toward something, each experience fails to be fully situated or grounded in that of which it is the experience.[3]

Naturally, while I am perceiving, I can daydream, dream with my eyes open. The phantasy images belong to another world, and in a way the perceptual world is swallowed up. Now the perceptual world does not actually disappear, but I 'live' in the phantasy world, not in the perceptual world [….] One devours the other, so to speak: but they do this successively and, in a certain sense, to be sure, together as well" (Husserl, *Phantasy, Image Consciousness, and Memory*, 540).

[1] "For my part, I put a new type of *Unselbstständigkeit* on the side of consciousness" (Sartre, *War Diaries*, 240). In other words, each act of consciousness lacks self-sufficiency and is at the same time experienced as such, because of the fact that each consciousness involves non-thetic self-awareness: "It is just so difficult to live without being in any way justified" (Sartre, *War Diaries*, 65). It is thus this observation of an "*Unselbstständigkeit* on the side of consciousness" which leads Sartre to see in each intentional relation to an object both an self-apprehension regarding the unjustifiability of consciousness and a minimal form of desire to remove from consciousness that very lack of intentional justification: "A for-itself, whatever it may be, grasps an aspect of the world only as an opportunity to annihilate in the in-itself the lack that it itself is" (Sartre, *War Diaries*, 214-15).

[2] Sartre, *Being and Nothingness*, 95.

[3] For example, the origin of the feeling of heat is not exhausted in the physical emanation of heat from the stove to my finger, thirst does not culminate in dryness of the mouth, and so on. "Concretely, each for-itself is a lack of a certain coincidence with itself. That means it is haunted by the presence of that with which it should coincide in order to be itself" (Sartre, *Being and Nothingness*, 100).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

(b) All experience involves an awareness of itself,[1] namely as unjustifiable lack of ground.[2]
(c) Insofar as each experience fails to be sufficiently grounded in that of which it is the experience and is aware of itself as lack of ground, each experience is simultaneously the pursuit of such a basis for itself, i.e. as the givenness or appearing of something.[3]

In other words, what experience "(…) lacks, in all events, is what it makes itself to be at each precise instant."[4]

Lest this sketch of Sartre's position foster a misunderstanding, it should be noted that when we say that for Sartre every form of intentional consciousness involves a feeling of lack, such an awareness of lack (concomitant with the experience of the intentional object) in no way distracts or detracts from the reality of what is experienced. For example, in Sartre's description of what it is like to suffer, when he writes that "[o]ne suffers and one suffers from not suffering enough,"[5] there is no insinuation that the feeling of suffering has somehow been buffered or lessened by an awareness of lack. Sartre's claim that "[t]he suffering which I experience (...) is never adequate suffering"[6] is thus directed neither at the veridical status of the suffering — i.e. *whether* there is the suffering — nor at its veridical degree — i.e. how real or imagined it is. Rather, the question of lack and adequacy arises at the level of the givenness of the suffering, of the conditions under which it appears.[7] In other words, the fact that the suffering seems inadequate at the moment of its experience is for Sartre a matter of its veridical *quality*. It is the quality with which the suffering is felt, as real, as intense to this or that degree, that calls into question or creates a sense of lack

[1] "The being of consciousness qua consciousness is to exist at a distance from itself, as presence to itself" (Sartre, *Being and Nothingness*, 78).
[2] "To be for itself is to lack (….) and to lack is defined as to be determined as not being that of which the existence would be necessary and sufficient to give one a plenary existence" (Sartre, *War Diaries*, 232).
[3] "(…) the for-itself is effectively a perpetual project of founding itself qua being and a perpetual failure of this project" (Sartre, *Being and Nothingness*, 620).
[4] Rudolf Bernet, "Sartre's 'Consciousness' as Drive and Desire," in *Journal of the British Society for Phenomenology*, 33: 1(January 2002) 5.
[5] Sartre, *Being and Nothingness*, 91.
[6] Sartre, *Being and Nothingness*, 92.
[7] "Concretely, each particular for-itself [Erlebnis] lacks a certain reality, which if the for-itself were synthetically assimilated with it, would transform the for-itself into itself" (Sartre, *Being and Nothingness*, 95).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

regarding the disclosive adequacy or phenomenal justification of the intentional experience in which such suffering is given.

This connection between lack and intentional experience is made especially clear in Sartre's ascription of a normativity of self-justification to experiences and feelings:

> A feeling, for example, is a feeling in the presence of a norm; that is, a feeling of the same type, but one which would be what it is. This norm or totality of the affective self is directly present as a lack suffered in the very heart of suffering.[1]

Sartre's argument here seems to be that since the suffering cannot be isolated in any one of the aspects towards which experience is directed when it is felt — the grimace of the face, the convulsion of the body, the interruption of clear thought — an uncertainty or uneasiness as to the *appropriateness* of the givenness of suffering is immediately made apparent in the experience. When Sartre thus speaks of how there may be a certain lack of surprise in the suffering,[2] it is not that one can willfully distance oneself from it, in order to contemplate its onset or its regression. It is rather a case of perceptual faith undermined; the awareness of suffering harbors suspicions or qualms about the justifiability of its givenness. The apparent passivity of suffering is immediately belied by the potential superfluity of our awareness of it, and indeed by the seeming *inadequacy* of our response to it.[3]

When transposed back into the context of memory, then, this intrinsic connection between lack and intentional consciousness has to be seen to underlie Sartre's attribution of a form of desire to memorial experience. This is, namely, a desire in response to the inherent lack or inadequacy of experience, that is, a desire to be an *appropriate* givenness of the irremediable, resistant past. As Sartre writes:

> (...) memory presents to us the being which we were, accompanied by a plenitude of being which confers on it a sort of poetry. That grief we had —

[1] Sartre, *Being and Nothingness*, 91.
[2] Sartre, *Being and Nothingness*, 92.
[3] "At the point of being made one with itself, it escapes, separated from itself by nothing, by that nothingness of which it is itself the foundation. It is loquacious because it is not adequate, but its ideal is silence — the silence of the statue, of the beaten man who lowers his head and veils his face without speaking" (Sartre, *Being and Nothingness*, 92).

Bull. anal. phén. X 5 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

> although fixed in the past — does not cease to present the meaning of a for-itself, yet exists with the silent fixity of the grief of another.[1]

The implication here seems to be the following; while that particular detail or aspect of the past seems to have much to say to us — this is its plenitude, its "poetry," its meaning — the appropriateness or adequacy of its experience — this is the "silent fixity" of the past's givenness in memory — remains disproportional, inadequate. That is, in memory there seems to be the inherent risk that its intentional givenness may do injustice to the past in a similar way to how we run the risk of an inappropriate or inadequate response to the grief and suffering of another.

Once properly elaborated, then, a Sartrean analysis of memory would seem to enable us to appreciate more fully the way absence is at work in memory, in two distinct forms:

(a) in terms of the *finitude* of memory, which is to say, the indifferent, irremediable past as *gone* or removed from the present;
(b) in terms of the lack intrinsic to the intentional character of memory, which is to say, the uneasiness in and of intentional experience that institutes a desire to reclaim not just the past but equally the very grounds for its givenness in and through the present.[2]

Moreover, if we consider the bigger picture for a moment, the take-home point regarding this Sartrean account of memory is that it dovetails very nicely with Sartre's efforts to understand what can be called the heteronomy of desire. The Sartrean concern with desire centers on the fact that desire is not simply "auto-determinative"[3] or autarchic, but that it has two governing principles. On the one hand, desire signifies coming under the sway of a

[1] Sartre, *Being and Nothingness*, 119.
[2] Our claim regarding two sorts of absence in memory also seems in line with Sartre's criticisms of Heidegger in the *War Diaries* for reducing lack to finitude. See Sartre, *War Diaries*, 239: "One must never try to explain nothingness by finitude, since finitude taken in itself alone seems a characteristic external to the individual under consideration." See also Sartre's criticisms of Heideggerian angst in Sartre, *War Diaries*, 131: "But it is true that for Heidegger anguish is anguish-at-nothingness, which is not Nothing but as Wahl says 'a cosmic fact against which existence stands out.'" See as well Sartre, *War Diaries*, 239: "Anguish at the nothingness of the world, anguish at the origins of the existent — these are derived and secondary …"
[3] Sartre, *War Diaries*, 232.

Bull. anal. phén. X 5 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

particular object; the object seems appealing for certain reasons, and as we know these reasons can be quite ambiguous and complicated. On the other hand, the heteronomy of desire has to do with how the experience of desire seems to leave no room for what is lacked or missed by it to be productive of the desire.[1] As Sartre himself puts it:

> For there to be desire, it is necessary that the desired object should be concretely present — it and no other — in the innermost depths of the for-itself, but present as a nothingness, or more accurately, as a lack. And this is only possible if the for-itself is susceptible to being defined by these lacks. Which means no lack can come from the outside to the for-itself.[2]

That is, despite the apparent 'force' of that to which form of desire may be related, such as the past to be explored and recovered, the desire seems to recognize no source other than itself.

One way to relate to this claim is think of what it is like with children at the dinner table; no matter how appealing the food, no matter the precedent, as soon as there is a hint of coercion, their appetite begins to wane. To threaten their sense of choice is to infect the very food before them, and a similar sort of point could be made here with respect to love relations. Examples such as these then seem to undermine the basis for insisting sheerly upon either force, finitude, or passivity in order to account for the phenomenological characteristics of desire.[3] Rather, this heteronymous quality of desire seems to bear all the traits of the intentionality without self-justification about which the early Sartre writes the following: "In its

[1] The lack constituting desire for Sartre "does not belong to the nature of the in-itself" and "appears in the world only with the upsurge of human reality. It is only in the human world that there can be lacks." Sartre, *Being and Nothingness*, 86.

[2] Sartre, *War Diaries*, 231.

[3] See Sartre, *War Diaries*, 231, on the "absurdity of a Nietzschean 'will-to-power'" as explication of lack or desire; in the end these are only forces or more precisely 'states of force' which may meet with "antagonistic" states of force. As Deleuze similarly appears to show with respect to the "eruption of needs" and the source of desire in the unconscious, these forces are phenomenologically ambivalent. They may signify as much a surfeit as a deficiency on the part of the existent (like the fatigue), neither of which allows one to understand what might be missing or what might need to be appropriated or reclaimed by such 'force-of-will.' Deleuze draws the conclusion that desire is then not about appropriation, nothingness, or lack, whereas Sartre attempts to look for its source in yet another type of finitude (i.e. one inherent to consciousness alone, and not derived from the co-limitation of forces, essences, etc.); see Deleuze, *Difference and Repetition*, 98, 131.

Bull. anal. phén. X 5 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

negative guise, inasmuch as it is nihilated nothingness, lack is intentionality; consciousness in the Husserlian sense."[1]

There is reason, however, to go a step further than this correlation of lack, intentionality and desire in Sartre. The further contention here is that a Sartrean account of memorial intentionality can prove adept at handling one particularly vexing case of memory, namely those fascinating instances of so-called involuntary memory.

In an exploration of Proust and subjectivity, Roland Breeur draws attention to the foreignness or strangeness of involuntary memories; "the involuntary memory comes to me from the outside (involuntary means: 'I have not chosen it') while being from the inside (of memory)."[2] All the same, when Breeur remarks a few pages later that "I do not know what attracts me to it nor why it affects me,"[3] we are reminded that the apparently foreign character of involuntary memories is tempered by a sense of connection to what they present, under the form of an attraction to or investment in something inviolable and unchanging *about* oneself. As Breeur puts it,

> What is striking about the involuntary memory is not only the recalling of the past in spite of one's forgetting, but also the fact that despite the irreversible character of the past, 'what is essential' about myself ['l'essentiel' de moi-même] was not born away with it.[4]

Involuntary memories are, in other words, captivating due to the special access they grant, not to a hidden dimension of experience, but to a sort of self-awareness unaffected by the passing of time and unassimilable with the sense of self typically derived from voluntary memories. If and when they appear, they are thus difficult, if not impossible, to ignore. In the following, I would like to build upon these and other aspects of Breeur's discussion of involuntary memories — which, to be clear, is explicitly concerned in that work with Proust and not Sartre — in an attempt to address the following question: just how is one to understand the provenance of such memories in relation to intentional consciousness, in light of their mixed phenomenal

[1] Sartre, War Diaries, 233.
[2] Roland Breeur, *Singularité et sujet: Une lecture phénoménologique de Proust* (Grenoble: Editions Jerome Millon) 153. [The translations presented here are my own.]
[3] Breeur, *Singularité et sujet*, 159.
[4] Breeur, *Singularité et sujet*, 167.

Bull. anal. phén. X 5 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

traits[1] as both intrinsically foreign to any type of behavioral control and yet essentially vested by a form of interest, attachment, or desire?

There seems to be at least one thing that is easy to agree upon — such memories can be readily defined as 'involuntary' because their institution does not seem to be the product of a force of will. Such a definition, however, does not seem sufficient to claim that they involve no intentionality whatsoever. We may note furthermore, without yet invoking notions of either passivity or activity, that if it is true that such memories seem unusual, this is in part because in them there is a conscious relation to the past with great detail and intensity. Such memories thus distinguish themselves by their stark contrast with the stale or bland character of voluntary memory. The question is this: do they also distinguish themselves by an utter passivity and a dearth of intentionality in regard to their experience? If we take into consideration Sartre's distinction between will and intention,[2] can we say that the way involuntary memories are clearly devoid of will entails that they are also devoid of intention?

Instead of stressing their supposed passivity or foreclosure of any 'active synthesis,' it seems possible to make a rather different case for understanding the most pronounced phenomenal characteristics of involuntary memories. The following questions in particular merit examination:

(a) involuntary memories as forms of consciousness;
(b) the astonishment involved in involuntary memories;
(c) the fascinating vividness of involuntary memories.

What I hope to show is that upon closer examination, each of these traits may speak for rather than against a significant role of intentional consciousness, as understood by Sartre, in involuntary memories.

For starters, we should spell out the sense in which involuntary memories may be thought of as strange or foreign occurrences in the flow of consciousness. Concerning this foreignness, Breeur specifies that "the involuntary memory evokes a separation (*écart*) that is already latent, a separation that is nestled within the separation articulated by memory,"[3] and goes on to clarify that while every sort of past experience may be invoked in

[1] Breeur refers to these contradictions in the involuntary memory in terms of the way their "independence is not absolute;" they are unable on their own to support the meaning of the past they evoke (Breeur, *Singularité et sujet*, 157).
[2] Sartre, *Psychology of Imagination*,18, 22.
[3] Breeur, *Singularité et sujet*, 160

Bull. anal. phén. X 5 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

them,[1] the involuntary memory does not seem to be subject to itself.[2] This would suggest that the involuntary memory is not easily assimilable with the temporality of consciousness, which might lead one to postulate that such memories are then unconscious and thus non-intentional in character.

Against this view, however, it must be argued that involuntary memories are about a confrontation with something from the past that is both "unsurpassable" and "inalienable," as Breeur also writes.[3] To that extent, it must be insisted that involuntary memories do involve a form of consciousness or awareness; it would be a hard sell to try to argue that such a confrontation with the past could remain unconscious or unknown. However uncommon they may seem, such involuntary memories are nonetheless to be approached in terms of what they share and indeed define in terms a holistic view of conscious experience. If this point can be conceded, then an understanding of their relationship to the intentionality of consciousness seems ineluctable; we cannot simply operate under the assumption that they represent the mere negation of all intentionality. Rather than being seen as a case to be excluded from intentional consciousness, they may rather be seen as the exception that defines the norm, guiding our understanding of intentional consciousness.

One might still be skeptical on this question. For instance, in focusing upon the specifically conscious character of involuntary memories, one problem spot could be the astonishment or surprise we may feel in experiencing them. This astonishment seems to be another important reason behind their classification as 'involuntary' rather than 'voluntary' memories, insofar as such involuntary memories evince the finitude of our memories, which is to say, the fact that we are not accustomed to having such memories in such detail, and can find little reason for the fact that we are having them now, in this way, at this time. For instance, when walking past a house I once lived in, I may have a profound memory of something someone said to me in passing or something of which I had taken little note. Yet I have walked past this old house of mine a number of times — why is it that at just this time, I can surprisingly remember my friend speaking to me so clearly? The temptation once again surfaces to see such astonishment as a sign of a

[1] And thus not just "exceptional events" or moments of "suffering, regret," etc. (Breeur, *Singularité et sujet*, 160).
[2] "(...) the very experience of the involuntary memory (and thus of an excess of meaning) is not in itself the subject of a subsequent involuntary memory" (Breeur, *Singularité et sujet*, 160).
[3] Breeur, *Singularité et sujet*, 156.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

fundamental form of passivity — i.e. dearth of intentionality — underpinning the involuntary memory.

All the same, the unanticipated character of the involuntary memory — the fact that nothing seems to have anticipated or motivated it in the prior course of one's experience — appears at least to allow for more than one understanding of it. Unanticipated things happen to us all the time — and in that respect it may be said that such events reflect a certain passivity and finitude on our parts. However, there still seems to be a viable phenomenological distinction between such unanticipated events, as subject to an 'external' perceptual consciousness, and the sort of unanticipated mental events that involuntary memories are. This is because, in contrast to involuntary memories, unanticipated events in external perception are typically never recognized as such. Such sorts of unanticipated events are rather distinguished by their post-factual character; it is only after the fact of their occurrence, for instance, on the basis of perceptual observance of their repercussions, that we may exhibit surprise, incredulity, or disbelief of their happening. A rather different sort of awareness seems involved in involuntary memories, insofar as in them the givenness of the past seems both groundless and unmotivated and is immediately recognized as such. That is, in a similar fashion to extremely realistic dreams, what seems most astonishing about involuntary memories is the utterly convincing presence of what is *given here and now* in the involuntary memory, rather any question of how the distance to the past experience has been commuted. In this way, the astonishment involved in involuntary memories seems more susceptible to description as an unjustifiable intentional consciousness of the past — a consciousness which precisely nothing seems to motivate or impel, a consciousness whose occurrence is able to do justice to the vibrancy of the past experience precisely because it has no reason to be a givenness of the past, to be an overcoming of the typical resistance, removal, and absence of the past.

However, insisting upon the vibrancy or vivid nature of involuntary memories still raises quite a tangle of issues. Isn't that vividness of the involuntary memory evidence of how, in them, something is given about which there can be no question of choice or control, whose givenness in other words has in no way been selected by an intention? This aspect of involuntary memories could motivate their denotation as forms of passivity and hence as cancelations of intentional life. In the way the past seems to intervene or force itself upon us, involuntary memories would seem to confront us with a *hidden* past which had never been as present or as vivacious as it now appears in the involuntary memory. Would such vividness of the past not then indicate a chiasm of the richness of the past and the

Bull. anal. phén. X 5 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

present — an 'institution' of memory as Merleau-Ponty might refer to it[1] — in which consciousness is swept up in the involuntary memory?

Closer consideration, however, raises certain hesitations about such conclusions. The vivid nature of involuntary memories has to do with the sharpness and the sensuousness of what is given — in the memory, for instance, I hear my friend speaking to me with great clarity, and with a clear sense of the precise circumstances in which this occurred. Does this vivid nature of the involuntary memory simply reflect passivity on the part of the remembering subject, or might it not evince a form of intentional relation to the past? After all, with the sensuousness and sharpness of the involuntary memory the point is that certain things *stand out*; in a novel manner, we are immediately concerned with and fully focused upon certain aspects of an object or state-of-affairs rather than others. The *presence* of a certain object, in a certain way, is above all else what matters most in the involuntary memory. In such a guise, as Breeur suggests, "that which evokes the memory hides nothing,"[2] or in other words, does not draw our attention to any concealed dimension of the past.

In this sense, it would hasty to suppose that the involuntary memory is about exposure to the force of the past or a confrontation with an a-subjective cycle by which the past comes to presence. To think as much would be attribute the vividness of the involuntary memory to a hidden power and economy of the past, underwriting both its givenness in memory and our fascination with it. It would be to suppose, in other words, that an exposure to the force of the past, in either its magnitude stretching out behind the present or in its cumulative weight bearing down upon the present, lends intensity to involuntary memories, because what is vivid in them is the way the past moment of experience suddenly becomes revealed or unconcealed. However, a distinction needs to be drawn here; irrespective of whether one sees involuntary memories as involving an experience of the hidden, their vividness must be understood to derive from an entirely different feature of involuntary memories. Their vividness has to do with the way something so real, so clear is re-lived *through memory,* that is, *through* a recollecting or reminiscing consciousness, with such sharpness and focus. As Breeur points out in regard to Proust,[3] such vividness rather seems to indicate the clarity of

[1] Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible* (Paris: Gallimard, 1964) 224-25.
[2] Breeur, *Singularité et sujet*, 156.
[3] "The insignificant detail evokes, in addition to the past, the fact that in me something has not acquiesced and that I continue to love the being that my memory had already abandoned" (Breeur, *Singularité et sujet*, 157). See also: "Contrary to a

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

a *detail* from one's past, yet whose pastness is the least important or least significant attribute. The vivid trait of involuntary memories would thus seem to speak to a relatedness or a 'directedness' rather than a passivity on the part of the memorial consciousness, which would present an argument for seeing a form of intentionality at work in the involuntary memory.

This same point may be reinforced if one focuses upon another facet of the vividness of involuntary memories, namely, that a form of fascination seems bound up with them. The question is; how should such fascination be understood? On the one hand, taking up my example once more, what seems fascinating about such memories is the way that they present to me what had been gone, up until the memory. The involuntary memory would be fascinating, in other words, because of the manner in which it grants access to a past both determinative of my present yet far removed from it, as if furnishing a confrontation with a missing piece of the puzzle of ourselves. I was that person who heard my friend speaking, in that situation, in that place, and yet I no longer knew this, prior to the involuntary memory. In the involuntary memory, things that had been hidden, for instance things about myself, become revealed in unprecedented fashion.

Again, this account of the fascination at stake in involuntary memories may be only part of the story. The question raised earlier seems pertinent here; how is it that the lost, hidden, and past moment of experience can so affect me in the present, as to instill this deep sense of fascination? If one claims that the loss of the past is what is so fascinating in the present, involuntary memory, is this not to suppose that such fascination solely derives from the object of fascination, which is to say, the lost, irremediable, and resistant past? Such a description, however, seems to clash with the way the involuntary memory is in fact engrossing; as Breeur puts it, "its presence is more of a surprise than a reprise."[1] That is, to say that the fascination with what had been absent prior to the involuntary memory is more about an appearance *despite* the past rather than one intrinsically bound to it. Breeur's description is poignant on this point:

> My so-called involuntary memories instate a distance with the past in which a distance in myself is expressed. The distance is not solely the evocation of the time that separates me from a former version of myself (time as articulation of

---

'totalizing' conception of memory, the detail or the impression brings to light something that does not allow itself to be incorporated by the meaning possessed by the totality of the past, and in which memory comes to be ensconced" (Breeur, *Singularité et sujet*, 157).

[1] Breeur, *Singularité et sujet*, 168.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

a separation), but the evocation of something in me that time cannot affect (separation within the temporalizing separation).[1]

Considered in terms of a Sartrean account of memory, and more generally, of the heteronomy of phenomena of desire, a different understanding of such fascination seems to open up here. This would be to see the fascination at work in involuntary memory as not *solely* being about a lack or loss of the past, but equally, as being about a lack in and of the present, namely the nullity or clearing away that occurs with the excessive, detailed, intense givenness of the past in the present, as the present of the involuntary memory. In other words, the fascination in the involuntary memory can be seen as a fascination with what impels the startling givenness of this richly detailed past, which is to say, as a fascination with the excessive, disproportional *present* givenness of a long-hidden past. We are fascinated not only with our separation from the resistant past — how, as it were, the distance is commuted — but also with the disproportional basis for such givenness of the past *in the present*.

In conclusion, then, Sartre's emphasis on the resistance of the past, on the excessive and disproportional character of intentional relatedness, and on the heteronomy of desire underlying such intentional relations all seem to point to useful and precise distinctions and questions for further thought, when it comes to understanding those sorts of memory — involuntary — which some might be disposed to use against him. More specifically, on the merits of a Sartrean analysis of memory, Sartre thus appears able to level a criticism at both Heidegger's translation of intentionality as openness or transcendence[2] and Merleau-Ponty's reduction of all givenness to "a dehiscence of Being," to "the concretion of a universal visibility, of one sole space that separates and unites, that sustains every cohesion."[3] The question is

[1] See Breeur, *Singularité et sujet*, 161.

[2] This may be observed in Heidegger's philosophy in the following: "We have a twofold task: (1) to conceive intentionality itself more radically, and then (2) to elucidate its consequences for what we have called the 'transposition' of the Dasein over things [….] It will turn out that intentionality is founded in Dasein's transcendence and is possible solely for this reason—that transcendence cannot conversely be explained in terms of intentionality." Martin Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, Albert Hofstadtler (trans.) (Bloomington: Indiana University Press, 1982) 162.

[3] "The 'visual quale' gives me, and is alone in doing so, the presence of what is not me, of what is simply and fully. It does so because, as a texture, it is the concretion

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

whether such openness to absence and presence, founded upon an overarching transcendence or *écart* of being, fully captures all the experiential features of an intentionality for which something is not merely absent, but that is lacking or missing.

The aim in the preceding, however, was not simply to argue for the internal coherence of Sartre's account of memory and intentionality, and for how well they fit within the greater framework of a phenomenology of desire, for instance by highlighting what might be called Sartre's 'nihilogical dualism' of intentionality and desire. Instead, the claim has been that a Sartrean account of both intentional consciousness and memory proves adept at mapping the various phenomenological traits of involuntary memories, above all because of the crucial way that Sartre makes room for a nuanced understanding of the intuition of *absence(s)* in such experiences. Moreover, on the strength of this analysis of involuntary memories, the lesson to be drawn concerning the *resistance of the past* is that it ought not be conceived as a way of the past enforcing, from a distance, a form of finitude on consciousness or the subject. That is, the resistance of the past is not an external condition imposed upon memorial experience; it is not an obstacle or force against which memorial recall, and the vibrancy and detail thereof, may be measured as frail, indistinct, etc. Rather, resistance of the past, as Sartre would understand it, stems from an internal condition upon memorial experience, imposed in and by intentional consciousness itself. This condition is namely the *conflict* within all such intentional consciousness to confront the absence within itself — its own absence of ground — from which stem its spontaneous, at times even gratuitous seeming relationships not only with the world and its situations, but equally to its own experience and the qualities and truths of the world encountered therein.

The inference here may be that such a Sartrean account paints human experience rather darkly or bleakly, for instance by depicting the human motives in dealing with, recalling, and recovering the past as solely being about a desire for appropriation of ground. In other words, any question of

---

of a universal visibility, of one sole space that separates and unites, that sustains every cohesion (and even that of past and future, since there would be no such cohesion if they were not essentially parts of the same space). Every visual something, as individual as it is, functions also as a dimension, because it is given as the result of a dehiscence of being. What this ultimately means is that what defines the visible is to have a lining of invisibility in the strict sense, which it makes present as a certain absence." Maurice Merleau-Ponty, "Eye and Mind," Carleton Dallery (trans.) in Ted Toadvine and Len Lawlor (eds.) *The Merleau-Ponty Reader* (Evanston: Northwestern University Press, 1964, 2007) 375.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

justice in dealing with the past, via one or other form of memory, would seem to be debarred from the outset by Sartre's account, insofar as it is all simply a matter of how the individual looks to what appears of the past for apt or suitable solutions to its own (selfish) existential or metaphysical unease. One could counter this view, however, by arguing that one of Sartre's goals from the outset is to render possible a conception of justice or fairness, insofar as he attempts to avoid all the "tricks of stoicism"[1] — for example by not pandering to any values or norms of self-assurance from which justice is to be dispensed — in light of the phenomenological evidence of the adversity and complexity of human life, imposed not just from the outside, by the world, but from within consciousness itself.

[1] Sartre, *War Diaries*, 65.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique X 6, 2014 (Actes 6), p. 1-7
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

Série Actes 6 : D'un point de vue intentionnel : Aspects et enjeux de la philosophie de Roderick Chisholm

Introduction

Si l'on regarde le siècle qui vient de s'écouler, il y a incontestablement, parmi les grandes figures de la philosophie américaine contemporaine, celle de Roderick Milton Chisholm (1916-1999). Il fut un protagoniste éminent de la philosophie analytique, témoignant un respect et un intérêt prononcés, inhabituels dans cette tradition, pour l'histoire de la philosophie. Chisholm est né en 1916 à North Attleboro, Massachusetts[1]. Il reçut sa première formation philosophique à la Brown University (Providence, Rhode Island), où il entra en 1934 et devint *graduate* en 1938. Ses professeurs furent C.J. Ducasse, R.M. Blake, C.A. Baylis et A. Murphy. Il estime avoir surtout été influencé, à cette époque, par Blake, dont il apprend le respect pour l'histoire de la philosophie en tant que partie intrinsèque de la philosophie[2]. Sur l'avis de Ducasse, Chisholm poursuit ses études à Harvard où il soutient, en juin 1942, sa thèse de doctorat sur *Les Propositions fondamentales de la connaissance empirique* (*The Basic Propositions of Empirical Knowledge*). Son attitude fondationaliste en théorie de la connaissance y est déjà présente. À Harvard, Chisholm a la possibilité d'accomplir sa formation philosophique sous la direction de C.I. Lewis (1883-1964) et Donald C. Williams (1899-1983). Le livre célèbre de Lewis, *Mind and the*

[1] Pour les détails biographiques, cf. R.M. Chisholm, « My Philosophical Development », dans L.E. Hahn (éd.), *The Philosophy of Roderick M. Chisholm*, Chicago, La Salle, Open Court, 1997. Id., « Self-Profile », dans R.J. Bogdan (éd.), *Roderick M. Chisholm*, Dordrecht, Reidel, 1986, p. 33-77. Pour une introduction à la philosophie de Chisholm, voir aussi K. Lehrer (éd.), *Analysis and Metaphysics*, Dordrecht, Reidel, 1975 ; E. Sosa (éd.), *Essays on the Philosophy of Roderick M. Chisholm*, *Grazer Philosophische Studien*, 7-8, 1979.

[2] Chisholm, « My Philosophical Development », art. cit., p. 4 : « He [Blake] was a counterinstance to Schopenhauer's generalisation, according to which historians of philosophy are not themselves philosophers. What he taught me, in addition to his way of doing philosophy, was a respect for history of the subject. »

World Order (1929), que la génération de Chisholm connaît dans sa deuxième édition (1956), aura une influence considérable sur son travail, notamment sur son premier ouvrage, *Perceiving : A Philosophical Study* (1957). En outre, il est introduit à la dispute entre le *New Realism* et le *Critical Realism* après avoir suivi un cours de Ralph B. Perry (1876-1957). On retrouve la question du réalisme et de son contact avec la phénoménologie dans son deuxième ouvrage, *Realism and the Background of Phenomenology* (1960), un recueil de textes dont il est éditeur et traducteur. Grâce à un conseil de Lewis, il découvre le nom de Brentano en 1941-1942, avant sa soutenance, en suivant un séminaire de psychologie de la sensation d'Edwin G. Boring (1886-1968). Mais Chisholm ne le lira sérieusement qu'au début des années cinquante, sous l'impulsion d'*Analysis of Mind* (1913) de Bertrand Russell. C'est dans *Perceiving* qu'il introduit sa version de la *Brentano Thesis*, notamment au onzième chapitre consacré à l'inexistence intentionnelle. Avant d'entrer en contact avec la philosophie de Brentano, Chisholm s'était intéressé à la théorie de la connaissance et au scepticisme académique de Sextus Empiricus et de Carnéade au sujet de la perception — un intérêt que reflètent ses deux ouvrages *Theory of Knowledge* ([1]1966, [2]1977, [3]1989) et *The Foundations of Knowing* (1982). Deux autres philosophes auront une forte influence sur lui : l'Écossais Thomas Reid (1710-1796) et l'Anglais George E. Moore (1873-1958), dont il reprend la thèse métaphilosophique selon laquelle la philosophie, plutôt qu'une contribution à la connaissance, est un exercice d'analyse de nos intuitions exprimées par le langage ordinaire — une thèse clairement opposée au positivisme logique et à son purisme formel. En revanche, c'est plutôt dans ses recherches métaphysiques que Chisholm s'est intéressé aux philosophies de Leibniz et de Meinong.

Chisholm a le mérite historique d'avoir réactivé certaines intuitions à la base de la philosophie de Franz Brentano (1838-1917) et d'Alexius Meinong (1853-1920), de les avoir exploitées dans le débat américain des années soixante, tout en les introduisant dans le lexique de la philosophie de l'esprit et du langage, parvenant ainsi à créer — avec Dorion Cairns (1901-1973) et Marvin Farber (1901-1980) — les conditions pour une réception des présupposés conceptuels de la première phénoménologie aux États-Unis. Il faut reconnaître que, si le thème de l'intentionnalité de l'esprit a dominé le panorama de la philosophie pendant les dernières cinquante années, tout en s'imposant sur l'agenda de la recherche en théorie de la connaissance et de la conscience, on le doit principalement à la finesse avec laquelle Chisholm a su, dans un langage contemporain et à travers un fructueux travail de mise à jour, traduire et faire connaître l'œuvre de Brentano.

2

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Ce qu'on appelle aujourd'hui *Brentano Thesis* — l'idée selon laquelle tout acte mental fait référence à quelque chose à titre d'objet — a été essentiellement introduit et défini dans le contexte anglo-américain par Chisholm lui-même, entrelaçant philosophie du langage et philosophie de l'esprit. La portée du propos chisholmien en philosophie se caractérise d'abord par une défense inlassable de la primauté de la sphère du mental sur celle du langage, conformément à ce qu'il nomme « le principe de la primauté de l'intentionnel » (*the principle of the primacy of intentional*). Il rejette donc un élément théorique essentiel de la philosophie analytique des années cinquante et soixante — le tournant linguistique —, soutenant l'impossibilité d'une analyse sans résidu du mental par le seul langage, qu'il soit formel ou ordinaire. À ce sujet, l'échange épistolaire avec Wilfrid Sellars (1912-1989) est exemplaire[1]. Si le dernier défend la primauté de l'analyse strictement conceptuelle, selon laquelle les limites du mental coïncident avec les limites du langage, la position chisholmienne montre, au contraire, une manière différente d'aborder la question de la référence objective : alors que la tradition classique de matrice fregéenne a conçu l'analyse philosophique en termes de fixation de la référence par le sens, l'intentionnalisme chisholmien pose comme relation primaire et irréductible de la référence celle entre l'acte et l'objet. L'enjeu de ce que Chisholm appelle « l'approche intentionnelle » en philosophie consiste à montrer que la proposition constituant le sens d'un énoncé n'est pas l'objet — total ou partiel — d'une croyance ou d'un désir. Lorsque l'on profère le mot *Pferd* dans un énoncé, on l'utilise pour exprimer des pensées qui sont dirigées vers des chevaux, non pas vers le concept « cheval » qui est une composante de la proposition. Par conséquent, les attitudes intentionnelles ne sont pas primairement propositionnelles. La réhabilitation de la philosophie de Brentano et de son école a principalement ce sens : non pas le sens d'une récupération représentationaliste en philosophie de l'esprit — et d'un supposé « théâtre mental » —, mais précisément celui d'un écart descriptif qui concerne la structure même du mental. La caractéristique de l'esprit ne réside donc pas dans sa capacité de fixer la référence d'un contenu, mais elle se manifeste dans sa disposition à se diriger vers quelque chose à titre d'objet. À contrecourant du *mainstream* de l'époque, cette position a anticipé, dans une certaine mesure, le tournant cognitif ultérieur (*the cognitive turn*). Mais la thèse de la transparence

[1] W.S. Sellars & R.M. Chisholm, « Intentionality and the Mental: A Correspondence », *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, 2, 1957, p. 507-39 ; trad. fr., « La correspondance de Wilfrid Sellars-Roderick Chisholm », dans F. Cayla (éd.), *Routes et déroutes de l'intentionnalité*, Combas, L'Éclat, 1991, p. 7-38.

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

partielle de l'esprit au langage n'a jamais été réduite, chez Chisholm, au problème de la nature physique du mental. Chisholm a toujours soigneusement évité toute solution naturaliste au problème de la description de l'esprit. Il a inlassablement privilégié la méthode de l'analyse conceptuelle comme la seule et véritable méthode de la philosophie, dont il était un maître dans le style. Sauf que — élément qui caractérise son approche de l'analyse —, il a toujours cherché à justifier chaque partie produite par l'analyse par l'intuition tout en évitant, dans le même temps, de s'arrêter aux seules vérités conceptuelles. Le rôle de l'intuition est prioritaire dans sa méthode, qui anticipe en ce sens le débat sur la nature et les limites de l'analyse amorcé par Rorty dans les dernières années du vingtième siècle[1]. Selon Chisholm, un problème philosophique apparaît lorsque des intuitions sont en conflit apparent : « Si nous sommes des philosophes, nous devons essayer de montrer que ce conflit apparent entre des intuitions est seulement apparent et non pas un conflit réel[2]. »

En ce qui concerne la théorie de la justification, il est, encore une fois, un anti-kantien opposant l'intuition à l'inférence. À nouveau, Chisholm récapitule dans sa théorie de la connaissance l'enseignement de Brentano contre les idéalistes de son époque. Le philosophe austro-allemand fait usage de l'intuition contre l'inférence : ce qui est pensé, c'est l'objet d'intuition, et il ne peut être justifié par les seules inférences, c'est-à-dire par un cercle d'autres pensées — une position aujourd'hui encore actuelle, qu'on peut comparer négativement à un certain néo-hégélianisme contemporain (R. Brandom, J. McDowell). Un autre point non moins remarquable dans sa philosophie est sa critique des fondements conceptuels de l'empirisme classique, ainsi que sa théorie des *sense-data*. Il reprend le réalisme phénoménologique en mettant en question l'idée d'un statut ontologique privilégié des apparences. Connaître, cela ne signifie pas connaître des données sensorielles. Ensuite, il cherchera, dans sa dernière production philosophique, à montrer les fondements de la connaissance par un accès privilégié au sujet connaissant — le *Self* — qui devient l'objet premier de référence de l'attitude intentionnelle de l'esprit en tant que porteur (*bearer*) de propriétés intentionnelles. Si l'on voulait résumer par une brève formulation la philosophie de Chisholm, il faudrait citer le début de son ouvrage *Person and Object* (1976)

[1] Sur ce débat, voir M. DePaul & W. Ramsey (éds.), *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*, Lanham, MD, Rowman & Littlefield, 1998.

[2] Cf. R.M. Chisholm, *Person and Object. A Metaphysical Study*, La Salle, Open Court, 1976, p. 15.

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

: en nous connaissant nous-mêmes, nous parvenons à connaître les structures ultimes du réel. Le livre de Chisholm est en ce sens antagonique de l'ouvrage de Quine *Le Mot et la Chose* (1960).

Cette grande vision de la philosophie fait la force de sa recherche, mais en trace aussi les limites. D'une certaine manière, on peut voir cela comme le déploiement d'un programme d'ontologie phénoménologique mené jusqu'à ses conséquences extrêmes, de l'analyse de la structure subjective de la perception à une métaphysique de la personne, conduit par le fil rouge de l'intentionnalité. Ce développement est bien attesté dans ses ouvrages *The First Person. An Essay on Reference and Intentionality* (1981) et *A Realistic Theory of Categories: An Essay on Ontology* (1996).

L'œuvre de Chisholm est vaste et importante, sa réflexion a touché quasiment tous les champs de la philosophie, de l'épistémologie à la logique, de la philosophie de l'esprit à l'éthique et à la métaphysique, sans oublier sa contribution, en histoire de la philosophie, au projet de délimitation de ce qu'on appelle aujourd'hui la « philosophie autrichienne », d'après l'idée de Rudolph Haller d'une tradition philosophique germanophone non germanique. Sous sa plume, des questions hétérogènes et non systématiques ont été éclaircies d'un point de vue différent, « intentionnel ».

Nous avons ici collationné et édité les contributions de la journée d'étude « D'un point de vue intentionnel : Aspects et enjeux de la philosophie de Roderick Chisholm », consacrée à certains aspects de son œuvre et tenue à l'Université de Liège le 30 mars 2012. Dans la première contribution en théorie de la connaissance, F. Boccaccini (« Le primat de la première personne et ses conséquences épistémologiques ») introduit la question de l'intentionnalité de la référence chez Chisholm et Brentano en suggérant une lecture dépourvue d'engagement métaphysique qu'il nomme « intentionnalisme non conceptuel ». Ensuite, H. Sankey (« Chisholm, scepticisme et relativisme ») présente une réponse au relativisme épistémique qui se base sur le « particularisme » de Chisholm. A. Dewalque (« Intentionnalité et représentations *in obliquo* ») se penche, en revanche, sur les différences entre les analyses brentanienne et chisholmienne du mode oblique, évaluant de manière critique l'attitude de Chisholm consistant à réduire l'ensemble de la vie intentionnelle aux seules représentations directes de soi-même (*de se*). La contribution de B. Leclercq (« Faire cohabiter les objets sans domicile fixe (*homeless objects*) : Chisholm et les logiques meinongiennes ») ouvre le dossier logico-métaphysique des objets intentionnels, discutant leur défense, chez Chisholm, par la logique des objets inexistants. En mettant en question sa consistance — car il ne s'agirait, en dernière analyse, que de concepts —, il opte pour une solution sémantique plutôt qu'ontologique. En poursuivant

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

dans le champ de l'ontologie, D. Seron (« Propositions à moindres frais ») suggère, dans sa contribution, comment le propos anti-propositionnaliste chisholmien est motivé par un principe d'économie ontologique qui vise à redéfinir les propositions et les événements en termes d'états de choses, en défendant l'idée que l'économie n'est un principe de rationalité qu'en un sens relatif, alors que la théorie des propositions de Chisholm le comprend au sens absolu. Enfin, la contribution de S. Richard (« Composition et identité : sur l'essentialisme méréologique de Chisholm ») est consacrée à l'essentialisme méréologique du philosophe américain, selon lequel chaque partie d'un tout est essentielle à son identité. Il suggère que, contrairement à ce qu'on pourrait croire, Chisholm ne cherche pas à défendre la thèse qu'un tout n'aurait pas pu avoir d'autres parties, mais bien plutôt à montrer que cette intuition et sa négation sont en conflit apparent et que toutes deux recèlent une part de vérité.

Le présent recueil est le premier ouvrage francophone dédié à Chisholm. Inutile de dire que l'angle de vue est partiel et notre ambition modeste. Le but, avant tout, était de stimuler de nouvelles recherches dans le futur. Nous avons limité le cadre d'analyse à quatre domaines où la contribution de Chisholm a été décisive : la théorie de la connaissance, la philosophie de l'esprit, la logique et la métaphysique. Nous avons exclu l'éthique, dans l'espoir que cette omission serait vite réparée par une prise en compte, dans la philosophie morale francophone, des théories chisholmiennes de l'action et de la valeur.

Dans la bibliographie complète, placée en fin de volume, le lecteur trouvera les œuvres, recensions et articles numérotés par ordre chronologique selon leur date de publication.

F. BOCCACCINI

Sommaire. Introduction, p. 1-7. — Le primat de la première personne et ses conséquences épistémologiques (F. Boccaccini), p. 8-31. — Chisholm, scepticisme et relativisme (H. Sankey), p. 32-39. — Intentionnalité et représentations *in obliquo* (A. Dewalque), p. 40-84. — Faire cohabiter les objets sans domicile fixe (*homeless objects*) : Chisholm et les logiques meinongiennes

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

(B. Leclercq), p. 85-111. — Propositions à moindres frais (D. Seron), p. 112-144. — Composition et identité : Sur l'essentialisme méréologique de Chisholm (S. Richard), p. 145-166. — Bibliographie de R.M. Chisholm (M. Coratolo), p. 167-197.

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique X 6, 2014 (Actes 6), p. 8-31
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

Le primat de la première personne et ses implications épistémologiques

Par FEDERICO BOCCACCINI
Université de Liège

Introduction

En philosophie de l'esprit, comme Jaegwon Kim le souligne,

> il est impossible aujourd'hui de faire usage d'expressions comme « état intentionnel », « propriété intentionnelle », « explication intentionnelle » et « psychologie intentionnelle », sans mentionner des termes comme « objet intentionnel » et « relation intentionnelle » ou « énoncés intentionnels », qui sont plus habituels en métaphysique et en philosophie du langage. Notre usage ordinaire de « intentionnel » et « intentionnalité » découle de, et est en continuité avec les premiers travaux de Chisholm sur le caractère spécial de l'intentionnel et des phénomènes psychologiques[1].

Mais que signifie « intentionnel » chez Chisholm ? Bien que le terme désigne en général tout état mental, ce serait une erreur de penser que cette notion décrit strictement, chez Chisholm, un problème qui concerne la seule philosophie de l'esprit. La difficulté réside précisément dans la superposition de diffèrent niveaux : épistémologique, sémantique, psychologique. La question de l'intentionnalité concerne d'abord la possibilité de la référence objective : « Comment la référence objective — ou intentionnalité — est-elle possible ? Comment est-il possible à une chose de diriger ses pensées sur une

[1] J. Kim, « Chisholm's legacy on intentionality », *Metaphilosophy*, 34, 5, 2003, p. 649-662.

autre chose[1] ? » Si l'on voulait résumer en une phrase l'idée qui a guidé la recherche de Chisholm, on pourrait dire que le souci à la base de sa réflexion est d'origine wittgensteinienne, mais que sa réponse est brentanienne[2]. Une première formulation de la thèse de la primauté de l'intentionnalité chez Chisholm peut être repérée dans l'article « Sentences about Believing » (1955) — la base du chapitre onze (« *Intentional Inexistence* ») de son ouvrage *Perceiving* (1957) — où Chisholm soutient déjà la *Brentano Thesis*, à savoir l'irréductibilité du mental à la sphère sémantique. Sa cible est le paradigme classique de la philosophie analytique : *la primauté du sens* (*Sinn*) *par rapport à la référence*. Il y a trois enjeux principaux à souligner dans l'élaboration définitive de la théorie de Chisholm : il s'agit de montrer (1) la primauté de la référence mentale, ou intentionnelle ; (2) le fait que cette référence est en première personne (*first-person reference*) et, par conséquent, la primauté du *de se* ; (3) la primauté des propriétés.

De prime abord, la primauté de l'intentionnel selon Chisholm ne concerne donc pas la philosophie de l'esprit, mais plutôt les champs de la sémantique et de l'ontologie. La question qu'il se pose est, semble-t-il, d'expliquer comment il est possible pour quelque chose de diriger ses pensées sur quelque chose d'autre. La réponse de Chisholm à cette question est partiellement sceptique au sens où la référence objective des expressions linguistiques n'est possible que dans le mesure où elle peut être expliquée dans son rapport aux capacités mentales du locuteur[3]. Cela signifie que (1) la référence est fixée au moyen des attitudes intentionnelles du sujet connaissant. Cependant, Chisholm souscrit aussi à une thèse plus forte : (2) toute référence à quelque chose d'autre est analysable seulement en tant que relation de la pensée à soi-même. La conséquence de cette théorie de la référence intentionnelle chez Chisholm exige un engagement ontologique de type platonisant, afin de justifier le principe même de la primauté de l'intentionnel en tant que référence à soi-même. Ainsi, sa réponse au problème wittgensteinien de la référence trouve son accomplissement dans l'ouvrage *The First Person* (1981), où Chisholm tente de répondre à la difficulté de la référence des énoncés en première personne (*first-person reference*) par le

[1] R. Chisholm, *The First Person : An Essay on Reference and Intentionality*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1981, p. 1.
[2] *Cf.* L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (1953), Oxford, Blackwell, 2001, p. 177.
[3] *Cf.* R. Chisholm, *On Metaphysics*, Minneapolis, 1989, p.129 : « According to the thesis of the primacy on the intentional, the reference of langage is to be explicated in terms of the intentionality of thought. »

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

biais de la théorie de la connaissance. Il introduit alors dans l'analyse des notions comme celles d'évidence et de croyance *de dicto* et *de re*, afin de supporter sa théorie de l'attribution directe (*direct-attribution theory*) et de s'assurer la possibilité de réduire tout type de croyance à la croyance *de se*.

S'il est certain que le cadre général de la question de l'intentionnalité chez Chisholm se présente de cette manière, cette vision est néanmoins partielle, car elle reste ancrée à une unique facette de son œuvre. En réalité, la question de l'intentionnalité, avec sa stratégie de la primauté de la première personne, concerne *le problème de la fondation philosophique de l'expérience et les limites de l'empirisme*. Dans ce qui suit, je suggèrerai que la lecture de *The First Person* doit être éclairée par d'autres travaux[1], lesquels suggéreront que l'intentionnalité n'est jamais qu'un outil conceptuel pour justifier certains énoncés de nature empirique.

Quel est donc le sens de la thèse de la primauté de la première personne ? L'idée est de parvenir à l'auto-fondation d'une classe d'énoncés et de croyances qui se manifestent comme évidents du fait qu'ils portent sur celui qui les énonce. Dans sa démarche, Chisholm se révèle ainsi tantôt un élève de Brentano, tantôt un lecteur très fin de Moore, l'un et l'autre dans leur tentative visant à justifier notre connaissance sans faire appel à des autorités externes. Il reste dans le sillage d'une philosophie du sens commun ayant pour but la clarification descriptive et classificatoire de ce que tout le monde peut bien constater — par exemple, qu'on ne peut pas voir une note ou entendre une couleur. Pour Brentano comme pour Moore, la saine philosophie consiste à passer, grâce à la méthode de l'analyse, de l'évidence de nos intuitions à des éléments distincts et définis qui s'y trouvent contenus. Or, si Chisholm partage leur conception et leur méthode, la convergence est seulement partielle. En particulier, l'idée que les différences entre types d'entités — et entre les concepts correspondants — ne sont pas fondées sur des hypothèses ontologiques mais sur la seule structure immanente de notre expérience, cette idée ne semble pas avoir été retenue par Chisholm dans sa phase « mature », alors qu'il était à la recherche d'une fondation métaphysique de l'expérience. Les limites de cette approche se manifestent dans sa tentative d'expliquer la référence en première personne en termes de connaissance de soi (*self-knowledge*), par une capacité cognitive du sujet qui peut, à la fois, saisir et s'attribuer sans erreur à soi-même des propriétés.

[1] R. Chisholm, « The Problem of Empiricism », *Journal of Philosophy*, 45, p. 512-517 ; *Id.*, *Perceiving : A Philosophical Study*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1957.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

À la différence de Brentano et de Moore, Chisholm ne se borne donc pas à la seule description. Il superpose des théories psychologiques et épistémologiques, en identifiant la référence réflexive de l'usage du pronom « je » à la *connaissance* de celui qui se réfère à soi-même, pour revenir finalement à une métaphysique du sujet de tradition rationaliste. Le défaut de cette approche consiste à ne pas tenir compte du fait que la réflexivité de la référence en première personne n'est possible qu'à la condition que le locuteur *sache* déjà qu'il est en train de se référer à soi-même. Ce modèle de l'aperception, qui remonte à la tradition cartésienne, a été appelé « modèle perceptif » (*the Perceptual Model*) de la connaissance de soi, et il a été mis en question à plusieurs reprises[1].

Mon propos sera de montrer pourquoi la primauté de l'intentionnel chez Chisholm implique ce type de connaissance de soi et comment cette forme d'intentonnalisme métaphysique de la perception de soi peut être évitée, en revenant à une solution strictement descriptive et anti-idéaliste que j'appelle « néo-brentanienne ».

Référence et intentionnalité

En 1984, Chisholm publie un article célèbre, « The primacy of the intentional », ensuite republié dans *On Metaphysics* (1989)[2]. Cet article résume de manière remarquable et définitive son point de vue philosophique général de type intentionnaliste. Son internalisme fondationaliste en théorie de la connaissance ainsi que, pour ce qui concerne l'éthique, son cognitivisme moral — dans le sillage de Brentano, Moore, Prichard et Ross —, découlent, tous les deux, de sa conception générale de l'expérience — et de notre possibilité de la décrire — qui se fonde précisément sur ce principe. « Intentionnel » signifie, chez Chisholm, que notre expérience peut être justifiée seulement si ses contenus se réfèrent à des propriétés attribuées à la première personne. Cette définition, assez abstraite, d'une attitude philosophique *grosso modo* d'origine cartésienne, est, au fond, le concept fondamental à la base de la tradition phénoménologique. Sauf que Chisholm utilise ce

[1] Contre ce modèle, *cf.* S. Shoemaker, *Self-Knowledge and Self-Identity*, 1963, *Id.*, *The First-Person Perspective and Other Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996 ; R. Moran, *Authority and Estrangement. An Essay on Self-Knowledge*, Princeton, Princeton University Press, 2001 ; Lucy O'Brien, *Self-Knowing Agents*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

[2] R. Chisholm, « The Primacy of the Intentional », *Synthese*, vol. 61, p. 89-109, 1984.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

principe pour définir à nouveau la relation entre sens et référence : la thèse centrale du *principe de la primauté de l'intentionnel* est que la référence linguistique peut être expliquée en termes d'intentionnalité de la pensée, à savoir que les concepts sémantiques doivent être expliqués par les concepts intentionnels[1]. En d'autres mots, Chisholm corrige la philosophie de la pensée de Frege par celle de Brentano. Les attitudes intentionnelles ne se réfèrent donc pas aux concepts et aux propositions, mais elles se réfèrent directement à des propriétés. Les attitudes intentionnelles fixent la référence d'un terme par l'intuition en complétant sa détermination par la connaissance directe de soi-même[2]. La conséquence de cette thèse, selon Chisholm, est que la primauté de l'intentionnel implique une ontologie des propriétés[3]. Ainsi, afin de justifier sa théorie intentionnaliste de la référence — contre la théorie sémantique —, Chisholm développe une ontologie platonisante qui présuppose l'existence d'objets abstraits et éternels, ainsi que de propriétés, relations et états de choses[4]. Si l'on peut accepter la thèse intentionnaliste, cela n'implique pas sa conclusion *référentialiste,* à savoir le principe qu'une pensée — une croyance, un désir — a toujours une contrepartie ontologique. Si Chisholm a eu, en fait, le mérite d'introduire l'approche intentionnelle dans la tradition analytique afin de briser le paradigme standard lié à la relation sens/référence qui a imposé la primauté du linguistique[5], il l'a fait, en revanche, en imposant une interprétation ontologique de l'intentionnalité brentanienne plus proche des développements meinongiens de cette théorie que de ses déploiements véritablement brentaniens. Or, le rôle principal de

[1] *Ibid.*, p. 89-90 : « In this essay, I shall suggest what one can do with such questions if one presuppose the principle of the primacy of the intentional. I shall avoid making use of undefined linguistic or semantical concepts, since all such concepts, I believe, should be explicated by reference to intentional concepts. »

[2] R. Chisholm, *Person and Object*, *A Metaphysical Study*, London, G. Allen & Unwin, 1976, p. 23 : « Do we know ourselves directly and immediately ? With respect tot his question, two of the great traditions of contemporary Western philosophy — 'phenomenology' and 'logical analysis' — seem to meet, unfortunately, at the extremes. The question is whether one is ever directly aware of the subject of experience ? »

[3] R. Chisholm, *The First Person. An Essay of Reference and Intentionality*, *op. cit.*, p. 4 : « The theory of reference and intention is, in part, an ontology — a theory about what there is, in the strict and philosophical sense of the expression 'there is'. »

[4] R. Chisholm, *A Realistic Theory of Categories : An Essay on Ontology*, New York, Cambridge University Press, 1996.

[5] R. Chisholm, *The First Person*, *op. cit.*, p. 1.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

l'intuition dans l'analyse de Chisholm est un élément tout à fait essentiel, mais le programme d'ontologie réaliste, dont le but est d'instancier les propriétés dénotant les concepts intentionnels, n'est qu'une tentative désespérée pour sauver son *référentialisme.* Selon cette conception, on peut parvenir à la saturation complète des concepts en assumant que les attitudes intentionnelles comme les croyances ont pour référent direct des états des choses ou des propriétés[1]. Chisholm pense la question de la référence en termes *métaphysiques*, selon une attitude philosophique qui consiste à considérer que les attributions directes du sujet à soi-même peuvent compléter sans résidu la fixation de la référence. Par contre, il y a chez Brentano — philosophe dont Chisholm s'inspire — une approche différente à la question de la référence. Brentano interprète la primauté de la première personne en termes *psychologiques* : ce n'est pas une relation métaphysique entre le sujet et une propriété ou une substance qui fixe la référence, mais les dispositions cognitives du sujet — sa capacité de discrimination perceptive, son sens moral, ses motivations, etc. D'un point de vue brentanien, on peut partager l'idée que pour que l'analyse puisse être complète et nous donner la détermination d'un concept dans tous ses composantes, nous avons besoin d'un critère en dehors du seul sens fregéen. C'est pourquoi Chisholm revient sur le rôle de l'intuition et du sens commun. C'est là, sans doute, la partie la plus phénoménologique de la philosophie de Chisholm, où les vérités — épistémiques ou morales — sont saisies par voie rationnelle de manière non inférentielle. Un intérêt de cette forme d'intentionnalisme intuitif aujourd'hui est qu'elle s'écarte de manière originale d'autres formes plus contemporaines d'intentionnalisme, comme le conceptualisme de J. McDowell et l'inférentialisme de Brandom. Ainsi, son propos philosophique consiste, en dernière analyse, à reformuler en termes intentionnels la distinction orthodoxe entre sens et référence, en partant de ce que Chisholm appelle les « concepts intentionnels », par exemple « attribuer, envisager, essayer » (*attributing*, *considering*, *endeavoring*). Nous pouvons en laisser de côté les implications métaphysiques, en nous focalisant sur ce que Chisholm cherche à montrer, à savoir que le contenu de ces actes mentaux n'est pas toujours et entièrement

[1] Il s'agit d'un référentialisme intentionnel et non pas d'un référentialisme sémantique pour lequel « la référence des mots comme 'or' ou 'tigre' non pas par le concept d'or qu'un locuteur aurait 'à l'esprit' mais par sa position objective dans le monde réel, et par la nature de celle-ci » (D. Marconi, *La philosophie du langage au vingtième siècle*, Paris, L'Éclat, 1997, p. 120).

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

conceptuel[1]. Cette forme d'intentionnalisme offre aujourd'hui un modèle de l'esprit qui se présente comme une tiers terme théorique entre le normativisme d'origine kantienne et le naturalisme des science cognitives.

Un intentionnalisme non conceptuel. Un cadre historique

Pour comprendre pourquoi Chisholm a interprété le principe de la primauté en termes ontologiques, il convient d'abord de revenir au contexte historique. La débâcle du positivisme logique dans la philosophie américaine pendant les années 1950 a marqué toute la philosophie postérieure en rouvrant le dossier du rapport entre philosophie du langage et philosophie de l'esprit[2]. La réflexion philosophique a remis en cause deux principes néopositivistes : (1) la signification d'un énoncé est fixée par une méthode de vérification (principe de vérification) ; (2) toute connaissance synthétique est justifiable seulement par l'expérience sensible, tandis que les énoncés des mathématiques et de la logique, avec ceux qui explicitent des relations de signification, sont tous analytiques. Quine a asséné un coup fatal aussi bien au principe de vérification qu'à la notion d'analyticité. Cependant, la philosophie américaine avait hérité du mouvement néopositiviste — influencé par Frege, Russell, Carnap et Wittgenstein — l'idée que l'étude de la signification linguistique était le point de départ incontournable de la démarche philosophique. Afin de comprendre le rôle joué par l'intuition chez Chisholm, il faut rappeler que le « tournant linguistique » en philosophie aux États-Unis a eu deux composantes. L'une suit la lignée Frege-Wittgenstein-Russell-Quine, l'autre découle de l'enseignement de G.E. Moore (1873-1958) comme *Visiting Professor* dans plusieurs universités américaines entre 1940 et 1944. C'est à l'enseignement de Moore — et plus spécialement à son idée d'un rôle primaire des pratiques et des jugements du sens commun dans l'analyse d'une aporie philosophique — que Chisholm fait référence lorsqu'il considère qu'un problème philosophique, formellement parlant, est avant tout un conflit entre des intuitions et non pas simplement une affaire de relations conceptuelles[3]. Alors que la tradition d'inspiration fregéenne se

[1] *Ibid.* p. 91 : « One assumes [in the orthodox approach to the analysis of sense and reference] that intentional attitudes — such as believing, knowing, endeavouring, and desiring — are primarily propositional. »

[2] T. Burge, « Philosophy of Language and Mind 1950-1990 », in *The Philosophical Review*, 101, 1992, p. 3-51.

[3] *Cf.* R. Chisholm, *Person and Object*, *op. cit.* p. 15. Chisholm aura la possibilité d'écouter une conférence de Moore à Harvard et il en restera très impressionné. *Cf.*

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

méfie de l'intuition et privilégie la théorie, qu'elle voit dans la science, la logique et les mathématiques la source d'inspiration prioritaire de l'investigation philosophique, la tradition représentée par Moore — la *Common Sense Philosophy* de T. Reid — introduit dans l'analyse un abondant usage d'exemples et d'intuitions[1]. Si l'on considère cette disparité d'attitude philosophique dans une perspective historique, on y reconnaîtra, par comparaison, la différence entre les approches brentanienne et néokantienne. C'est pourquoi, au dépit du privilège de la théorie selon la tradition kantienne, Chisholm récupérera le modèle brentanien de la philosophie privilégiant l'expérience fondée sur la perception interne.

Un autre élément historique important pour comprendre le point de vue de Chisholm sur l'intentionnalité est la fin de l'influence du behaviorisme. Ce courant avait été soutenu en partie par les derniers positivistes logiques dans leur volonté d'éliminer, en philosophie, les termes mentaux et psychologiques, jugés non scientifiques. Le behaviorisme entendait soumettre l'usage des termes psychologiques au contrôle expérimental. La recherche d'une contrainte empirique imposable aux concepts mentaux caractérise assez bien cette approche, qui s'est transmise par la suite au naturalisme et qui a eu une influence sur les théories constructivistes du positivisme, dont l'ambition était de traduire les concepts psychologiques en termes scientifiques. Le behaviorisme a succombé à plusieurs critiques qui en ont montré la faiblesse théorique. Car ses analyses ne fonctionnent qu'à supposer qu'un individu a toujours déjà en sa possession, en arrière-plan, certaines croyances et certains désirs[2]. Or ces éléments mentaux de l'analyse se sont révélés irréductibles au seul comportement. Ce qui a conduit les

---

R. Chisholm, « My philosophical Development », in L.E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Roderick M. Chisholm*, Chicago, Open Court, 1997, p. 7 : « I was elected president of the Harvard Philosophy Club for the academic year 1941-1942, my final year at Harvard. There were many distinguished speakers whom I met while serving in that capacity. Of these the most impressive, to me at least, was G.E. Moore, who presented the lecture "Four Form of Skepticism", later to be published in his *Philosophical Papers*. »

[1] Sur cette dispute voir le débat entre Carnap et Strawson, P.F. Strawson, « Carnap's views on Constructed Systems vs. Natural Languages in Analytic Philosophy », in P.A. Schilpp (éd.), *The Philosophy of Rudolf Carnap*, La Salle, Ill., Open Court, 1963, p. 503-518 ; R. Carnap, « Reply to Strawson. P.F. Strawson on Linguistic Naturalism », in P.A. Schilpp (éd.), *The Philosophy of Rudolf Carnap*, *op. cit.*, p. 933-940.

[2] Pour la critique du behaviorisme chez Chisholm, *cf.* R. Chisholm, *Perceiving : A Philosophical Study*, Ithaca, Cornell University Press, 1957, notamment le chap. 11.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

philosophes à privilégier, en philosophie de l'esprit, une tendance réductionniste et physicaliste. Chisholm partage avec la philosophie des années 1960 en général une certaine orientation antimentaliste, opposée à la réintroduction d'un langage mental ou d'entités psychologiques[1]. Il distingue les *expressions* intentionnelles des expressions non intentionnelles par le biais de la référence à quelque chose à titre d'objet. C'est pourquoi l'intentionnalisme ontologique de Chisholm ne représente pas, historiquement parlant, un retour de la psychologie en philosophie. Chisholm évite soigneusement d'introduire des intermédiaires internes entre le langage et le monde, par exemple des *sense-data* en théorie de la perception — défendant une position de type anti-représentationaliste probablement héritée du *New Realism* de R.B. Perry.

Pour compléter ce cadre théorique, il faut ajouter un dernier point : le tournant en théorie de la référence. Pour le dire brièvement, certaines remarques de Frege ont suggéré que la référence (*Bedeutung*) d'un nom propre était fixée par des descriptions définies qu'un sujet associe au nom. Ainsi, le nom « Aristote » aurait pour référence n'importe quel objet capable de satisfaire une description définie dans le genre de « l'élève de Platon » ou « le père de la logique ». Russell a généralisé ce point de vue en soutenant que la référence peut s'appuyer soit sur une connaissance directe complète et infaillible (*acquaintance*), soit sur une description (donc une connaissance de type propositionnel). Russell pensait que la connaissance directe est possible seulement pour des expressions telles que « moi », « ceci » (déictique appliqué à une donnée sensorielle) et « maintenant ». Tous les autres cas de référence apparemment singulière, y compris les noms propres et des démonstratifs, s'appuient, selon lui, sur des descriptions[2]. Cette conception de la référence a été mise en question par Wittgenstein et, à sa suite, par Searle et Strawson[3]. Ces deux derniers ont proposé que la référence des termes singuliers soit déterminée par un ensemble de descriptions associées au nom dans une communauté de locuteurs. Cette suggestion a eu une double effet : d'une côté elle a rendu plus faible le lien entre la référence des noms

[1] *Cf.* R. Chisholm, « The Primacy of the Intentional », art. cit., p. 90 : « I shall not speak of 'inner speech acts', 'inner language', or 'inner systems of representations'. I shall make use of three undefined intentional concepts, for which I will use the expressions 'attributing', 'considering', and 'endeavoring'. »

[2] G. Frege, « Über Sinn und Bedeutung », *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 100, p. 25-50, 1892 ; B. Russell, « The Philosophy of Logical Atomism » (1918), in *Id*., *Logic and Knowledge*, Allen & Unwin, 1956, p. 177-281.

[3] L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford, Blackwell, 1953, § 79-87 ; J. Searle, « Proper Names », *Mind*, 67, p. 166-178, 1958 ; P.F. Strawson, *Individuals*, London, Methuen, 1959, chap. 6.

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

propres et la description définie associée ; de l'autre, cette position décrivait la référence comme dépendante d'un élément externe par rapport aux descriptions présentes dans le répertoire du sujet. La référence dépend maintenant des relations entre le sujet et les autres membres de la communauté. Cette idée a été radicalisée dans les années 1960 par Kripke et Donellan, qui ont donné une série d'exemples afin de montrer que souvent la référence des noms propres n'est fixée ni par des descriptions que le sujet associe au nom, ni par des descriptions associées au nom par les membres d'une communauté[1].

Au-delà de l'aspect social de la référence, ce qu'il faut retenir de ce débat est un certain échec du descriptivisme russellien. La référence — l'objet — a désormais besoin de critères de relation qui dépassent le seul ancrage dans le sens (*Sinn*). C'est dans se cadre que s'inscrit la parution en 1976 de *Person and Object.* Même s'il partage avec Sellars une position anti-naturaliste au regard de l'esprit, Chisholm ne veut pas laisser la question de la référence et de l'intentionnel au seul « espace des raisons », c'est-à-dire aux seuls schèmes conceptuels du sujet pensant et, en dernière analyse, à la normativité de l'esprit (dans la ligne de la conception de l'intentionnalité d'inspiration kantienne proposée ensuite par J. McDowell)[2]. L'enjeu de l'intentionnalisme de Chisholm est de suggérer une troisième voie entre naturalisme et normativisme. Il accepte que la référence n'est pas déterminée par le sens, mais il reste un internaliste en niant qu'elle soit fixée par des critères externes au sujet. Pourquoi ? Parce que le modèle classique de la référence de tradition fregéenne est bâti sur l'opposition — d'origine kantienne — entre concept et objet, tandis que la conception de Chisholm, dans le sillage d'Aristote et de Brentano, suggère qu'il n'a objet que s'il y a intuition. Ce que le débat sur la référence démontre, c'est que la saturation du sens ne suffit pas à garantir la détermination complète de la référence. Est-ce là une version du mythe du donné ? Il ne faut pas confondre ici, évidemment, la notion d'intuition (*Anschauung*) avec celle d'impression (*Empfindung*) ; la notion d'intuition employée ici par Chisholm est plus proche de la connaissance directe chez Russell. Chisholm ne postule pas un accès épistémique privilégié à des contenus sensoriels purs, mais un accès direct à certains états de l'esprit. Pour expliquer sa notion d' « accès privilégié » (*privileged access*), il utilise une expression empruntée à Meinong : « auto-présentation » (*Selbstpräsentation*) — laquelle indique la propriété d'évi-

[1] K. Donellan, « Reference and Identifying Descriptions », *Philosophical Review*, 75, 1966, p. 281-304; S. Kripke, *Naming and Necessity*, Oxford, Blackwell, 1972/1980.
[2] J. McDowell, *Mind and World*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1994.

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

dence des états mentaux lorsqu'il se manifestent à un soi (*Self*)[1]. C'est pourquoi la démarche philosophique de Chisholm consiste dans l'analyse de la connaissance directe du soi[2]. Et c'est pourquoi aussi, comme Brentano l'avait déjà remarqué contre Kant, l'idée qu'une intuition sans concept est aveugle est un contresens[3].

Toutefois, pour comprendre pourquoi la théorie de la référence et de l'intentionnalité présuppose selon Chisholm une ontologie, il faut d'abord comprendre la complexité du cadre théorique où s'inscrit son propos : la croyance et l'intention ne sont pas des attitudes propositionnelles mais des attitudes intentionnelles où la référence d'un terme n'est pas fixée de manière complète par le sens, mais dépend de quelque chose d'autre, à savoir de la relation entre celui qui a une croyance et sa relation avec une propriété. La référence dépend, en dernière analyse, de la capacité discriminative de la personne qui s'attribue à soi-même des propriétés. Pour justifier cette théorie référentialiste, Chisholm vise une ontologie des propriétés comme entités réelles. Tel est l'enjeu philosophique d'ouvrages comme *Person and Object* et *The First Person* — un enjeu qui découle de leur *intentionnalisme référentialiste*.

---

[1] *Cf.* R. Chisholm, « My Philosophical Developpement », art. cit., p. 27-29.

[2] *Cf.* R. Chisholm, *Person and Object*, *op. cit.*, chap. 1 « The direct awareness of the Self ».

[3] F. Brentano, *Was an Reid zu loben. Über die Philosophie von Thomas Reid*, 3/09/1916, manuscrit H 35, publié par R. Chisholm et R. Fabian, *Grazer Philosophie Studien*, 1, 1975, p. 1 : « Kant a affirmé que les concepts sans intuition sont vides et que les intuitions sans concepts sont aveugles. Que voulait-il dire avec ces étranges expressions ? Une intuition aveugle, cela paraît plutôt contradictoire, mais il semble la considérer l'équivalent de ce qui est confus, indistinct ; seule la synthèse conceptuelle et l'analyse produisent de la clarté. Mais que signifie donc cette affirmation que les concepts sans intuition sont vides ? Il veut peut-être dire que sans eux rien ne serait pensé ? Ou plutôt quelque chose serait pensé mais sans détermination individuelle ? L'intuition de l'espace en soi tout seul, vide de tout ce qui le remplit, semble l'intuition la plus vide possible, puisque la détermination suffit pour que l'intuition ne soit pas considérée comme vide de déterminations. D'autre part, cependant, chaque concept général doit avoir une certaine détermination, et certains d'entre eux peuvent en avoir plusieurs. Mais alors, pourquoi le concept doit-il être vide ? » (Notre traduction.)

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Brentano et Chisholm sur l'intentionnalité

Parle-t-on d'une chose — ou la pense-t-on — parce qu'elle existe ? Ou bien telle ou telle chose existe-t-elle, à l'inverse, parce qu'on en parle ou qu'elle est l'objet de nos pensées ? On peut répondre à cette question en partant soit du rapport entre le langage et le monde, où la relation est fixée par le fait primitif que les énoncés sont vrais ou faux ; soit du rapport entre l'esprit et le monde, en considèrent comme élément primitif de l'analyse le fait que les pensées ont une signification. La première option a été privilégiée par les philosophes de la première moitié, la deuxième par ceux de la seconde moitié du XX^e^ siècle. Ce que je voudrais souligner, c'est que la reprise de l'intentionnalité chez Chisholm a mis en question le rapport entre signification et vérité — jusqu'à le faire éclater.

Si nous estimons que les pensées ont un sens parce que les énoncés sont vrais, la question portera d'abord sur ce qui rend vraie une proposition (*truthmaker*). Par contre, si nous jugeons que les énoncés sont vrais parce que les pensées ont une signification, notre problème consistera d'abord à fonder la théorie de la signification et notre approche sera antiréaliste. Jusqu'à la réintroduction de l'intentionnalité, la prémisse de la philosophie analytique classique était que les propositions sont l'élément essentiel de l'analyse, car *elles constituent le sens des énoncés*. Chisholm appelle cette conception l' « approche linguistique orthodoxe » en philosophie. La proposition est l'élément objectif qui permet le départ de l'analyse. Mais selon Chisholm, c'est là un mauvais point de départ. L'élément objectif qui permet le début de l'analyse est « la croyance que x est P » et non la proposition « P ». Si tel est le cas, alors les attitudes propositionnelles dépendent des attitudes intentionnelles. Pour attribuer le nom « cheval » *(Pferd*) au cheval, il faut d'abord que ce mot soit compris et qu'il existe un x tel que John croit que x est un cheval. Ainsi, le but de Chisholm est de donner une « définition intentionnelle du sens et de la référence », ou, en d'autres mots, de relire Frege par Brentano. Il ne s'agit pas de substituer l'un à l'autre, mais d'établir un rapport de dépendance. Ce que Frege entend par « *Sinn* » ou « *Gedanke* » peut bien être le contenu d'une pensée, mais il lui faut aussi être ontologiquement dépendant — c'est la question décisive de son intentionnalisme — de la *référence intentionnelle*. C'est parce que John croit d'abord que x est un cheval, qu'il peut donner un sens à la proposition « x est un cheval » et attribuer un nom à cet objet.

La conséquence est que l'analyse des croyances, ou en général de tous les énoncés exprimant des attitudes intentionnelles, précède et introduit l'analyse propositionnelle de la signification. On peut caractériser ainsi

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

l'enjeu de la première phase de la primauté de l'intentionnel chez Chisholm, où il privilègie l'intentionnalité *de dicto* sur l'intentionnalité *de re* et cherche encore un rapport entre langage et esprit. Dans son travail des dernières années, il va réduire les intentionnalités *de re* et *de dicto* à l'intentionnalité *de se*, en proposant de relire l'intentionnalité du point de vue de la métaphysique de la première personne [1].

L'argument général de Chisholm pour le « modèle perceptif » de l'intentionnalité

La réflexion de Chisholm sur l'intentionnalité culmine avec la publication de *The First Person* (1981), où il la reformule et la radicalise, à l'encontre de sa première interprétation. La nouvelle stratégie porte sur la primauté de la première personne (*Self*), en tant que terme de référence pour notre connaissance du monde. Chisholm soutient que le modèle général de la référence est la référence à soi-même, ou intentionnalité *de se*.

Paul croit que Paris est la capitale de la France.

D'après le dernier Chisholm, la croyance de Paul est l'objet direct de la référence mentale et « est la capitale de la France » est une propriété que le sujet de la référence s'attribue directement à soi-même. La différence entre *Sinn* et *Bedeutung* devient ainsi la différence entre objet et contenu.

S croit que ——————— a est F
Objet *Contenu*

La proposition « a est F » devient une propriété de la croyance de Paul. L'objet de la croyance de Paul n'est pas Paris qui est la capitale de la France, mais il est bien Paul lui-même qui croit que Paris est la capitale de la France. Prenons un autre exemple. Si j'affirme « Dieu existe », selon le premier Chisholm, l'objet de cette affirmation était « Dieu », et le contenu de la proposition était l'existence de Dieu. Selon l'intentionnalité *de re*, on peut l'interpréter ainsi :

> Il existe un individu qui s'appelle Dieu et moi, je crois que cet individu existe.

[1] Sur la question de l'intentionnalité *de se* chez Chisholm, voir A. Dewalque dans ce numéro.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Ma croyance me rapporte directement à quelque chose qui est externe par rapport au contenu de ma croyance. Dans le cas de l'intentionalité *de dicto*, j'interprète cette proposition selon ce schéma :

Je crois que l'individu que j'identifie comme Dieu existe.

Ici, la proposition dit quelque chose sur moi-même : moi, j'attribue à tel individu la propriété de l'existence. Dans ce dernier cas, l'objet de la croyance est une proposition, pas une chose. L'existence de Dieu est la propriété d'une proposition. L'énoncé décrit une relation entre celui qui pense une chose et l'objet pensé, dans ce cas une proposition. Mais l'intentionnalité *de se* est une forme plus radicale d'interprétation *de dicto* :

Je crois que « Dieu existe ».

L'objet de cette croyance est moi-même ; l'existence de Dieu est une propriété de mon pensé, non une proposition ou un contenu propositionnel. Lorsque je fais cette affirmation, ce que je suis en train de dire, c'est que « je pense existentiellement quelque chose qu'on nomme Dieu ».

Cette théorie de l'intentionnalité, chez Chisholm, résulte d'une interprétation très discutable d'un passage clé de la *Psychologie du point de vue empirique* de Brentano. Revenons sur la *Psychologie* et la querelle sur l'interprétation du passage sur l'intentionnalité.

> Quel caractère positif pourrions-nous proposer ? […] Ce qui caractérise tout phénomène psychique, c'est ce que les Scolastiques du Moyen Âge ont appelé *l'inexistence intentionnelle (ou encore mentale) d'un objet* et ce que nous pourrions appeler nous-mêmes — en usant d'expressions qui n'excluent pas toute équivoque verbale — *la relation à un contenu*, *l'orientation vers un objet* (sans qu'il faille entendre par là une *réalité*) ou *objectivité immanente*[1].

Selon l'interprétation la plus répandue, la théorie de l'intentionnalité de Brentano suppose une distinction entre deux acceptions différentes d' « existence ». La première est l'existence véritable qui s'attache aux choses réelles,

[1] F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Meiner, 1955, p. 124 : « Welches positive Merkmal werden wir nun anzugeben vermögen ? […] Jedes psychische Phänomen ist durch das charakterisiert, was die Scholastiker des Mittelalters *die intentionale (auch wohl mentale) Inexistenz* eines Gegenstandes genannt haben, und was wir, obwohl mit nicht ganz unzweideutigen Ausdrücken, *die Beziehung auf einen Inhalt*, *die Richtung auf ein Objekt* (worunter hier nicht eine *Realität* zu verstehen ist) oder *die immanente Gegenständlichkeit* nennen würden. » (Nous soulignons.)

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

la seconde une sorte d'existence de degré moindre, l'*inexistence mentale* ou *intentionnelle*, qui appartient exclusivement aux phénomènes mentaux. Clairement, on identifie ici d'une part les phénomènes psychiques aux objets inexistants, d'autre part les phénomènes physiques aux choses réelles. Abstraction faite de ce que Brentano ne parle jamais d' « objet intentionnel » — où l'adjectif « intentionnel » indiquerait une propriété de l'objet —, mais d' « inexistence intentionnelle d'un objet », cette tradition interprétative attire l'attention sur une difficulté essentielle : l'objet de la pensée est quelque chose de subsistant alors même qu'il est privé d'existence. Ce point est tout à fait central pour l'interprétation de la thèse de intentionnalité dans l'école brentanienne[1]. C'est en grande partie sur cette base qu'il convient de

[1] *Cf.* L. Cesalli, H. Taieb, « The Road to *ideelle Verähnlichung*. Anton Marty's Conception of Intentionality in the Light of its Brentanian Background », in C. Esposito, P. Porro (éds), *Intentionality and Reality/ Intentionalità e realtà*, *Questio*, 12, 2012, p. 171-232, p. 177-179 : « If there is a thinking-about-*x*, there has to be a thought-about-*x* as the former's correlate. As a consequence, and given that the relation is a relation to an 'object', the object is considered as the correlate *ex parte rei* ; and given that this correlate is a 'thought-about-*x*', we have the equivalence 'object = thought-about-*x*' ; this equivalence is defended in particular by Kastil, Kraus, Chisholm, Mulligan, Smith and Chrudzimski. Thus, we should read the text of the *Descriptive Psychology* as a more developed theory of the 'relation to an object', which was inchoative in the *Psychology*. Now, the consequence of this thesis is that the object is said to be non-real, given that Brentano considers the correlate, the thought-about-*x*, as a non-real entity. Thus, we have a particular kind of entity, namely a non-real one, as object. […] Now, when Brentano introduces his famous definition of intentionality in the *Psychology*, he talks, using a medieval vocabulary, of the 'intentional (or mental) inexistence of an object' (*intentionale [auch wohl mentale] Inexistenz eines Gegenstandes*). This isn't a mere "*façon de parler*". According to the defenders of the first interpretation, *inexistence is a particular kind of existence, something between being and non-being*; in other words (medieval ones, again), *a diminished mode of being*. As Chisholm says, the intentional object is "short of actuality but more than nothingness". » (R. Chisholm, *Intentionality*, in P. Edwards (éd.), *The Encyclopedia of Philosophy* (vol. 4), Collier/Macmillan, New York/London 1972, p. 201-204, p. 201. Nous soulignons.) Pour cette interprétation ontologique de l'inexistence intentionnelle, *cf.* K. Mulligan, B. Smith, « Franz Brentano on the Ontology of Mind », in *Philosophy and Phenomenological Research*, 45, 1985/4, p. 627-644 ; B. Smith, *Austrian Philosophy. The Legacy of Franz Brentano*, Chicago, La Salle, Ill., Open Court, 1994 ; A. Chrudzimski, *Intentionalitätstheorie beim frühen Brentano*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 2001, p. 21 *sq.* ; *Id.*, *Die Ontologie Franz Brentanos*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 2004. Contre cette interprétation, *cf.* M. Antonelli, « Franz Brentano's Intentionality Thesis » in A. Salice (éd.), *Intentionality. Historical and Systematic Perspectives*, Munich,

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

comprendre la querelle à l'origine de la phénoménologie, celle des représentations sans objet et des objets qui peuvent avoir un être sans avoir d'existence. Cependant, imputer à Brentano cette opposition entre être et existence, cela revient à attribuer aux premiers écrits un libéralisme ontologique rétracté après 1905, et donc à affirmer, en dernière analyse, une discontinuité profonde entre le premier et le deuxième Brentano. Telle est précisément la stratégie adoptée par Chisholm, qui affirme la présence de deux thèses de l'intentionnalité, l'une ontologique et l'autre psychologique. Par là, il confirme certes la double lecture des élèves orthodoxes comme Marty, Kraus et Kastil. Mais il intervertit aussi les priorités, puisque l'*inexistence intentionnelle* est pour lui la véritable innovation de Brentano et le cœur de sa théorie de l'intentionnalité, par opposition à la référence psychique qu'il estime grevée — en raison de l'immanence du contenu — par les difficultés du psychologisme. La « thèse ontologique » est donc, d'après lui, plus fidèle à l'esprit de la doctrine brentanienne, bien que la « thèse psychologique » ait par ailleurs marqué davantage les travaux de Meinong et de Husserl.

Bien sûr, Chisholm a fait preuve d'une remarquable finesse interprétative, par exemple quand il remarque que les phénomènes psychiques ne sont pas des objets inexistants, mais plutôt des actes qui font référence à des objets qui peuvent être ou ne pas être. Pourtant, il met l'accent sur la relation entre intentionnalité et existence. La notion d'intentionnalité, du point de vue de Chisholm, soulève des questions de nature ontologique, qui portent sur les différentes typologies auxquelles se prêtent les objets du monde. Le schéma adopté par le philosophe américain est le suivant :

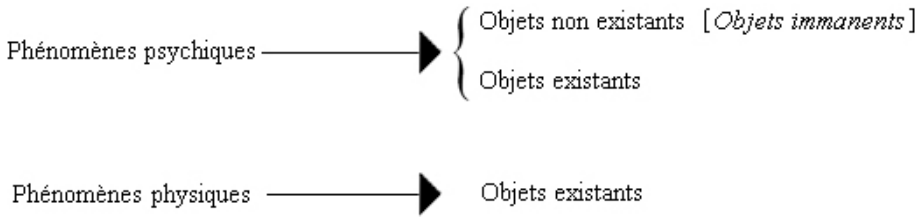

Philosophia Verlag, 2012, p. 109-144 ; *cf.* aussi la réponse de M. Antonelli à l'article de Cesalli et Taieb, M. Antonelli, « Thoughts Concerning Anton Marty's Early Conception of Intentionality. Was He Thinking What Brentano Was Thinking ? », in C. Esposito, P. Porro (éds), *Intentionality and Reality / Intentionalità e realtà*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, *Questio*, 12, 2012, p. 233-242.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Chisholm exprime l'idée que, selon la thèse de Brentano sur l'intentionnalité, dans les phénomènes mentaux se manifeste quelque chose qui est complétement absent des phénomènes physiques : *la possibilité de direction vers un objet existant ou inexistant*. Il confirme ce point dans son introduction à l'anthologie *Realism and the Background of Phenomenology* (1960) :

> Our psychological activities — thinking, believing, desiring, loving, hating, and the like — are 'directed upon' objects, Brentano says, in a way that distinguishes them from anything that is merely physical. Whenever we think, we think *about* some object; whenever we believe, there is *something* we believe. But the objects of these activities need *not exist* in order *to be* such objects; […] the objects of our physical activities are restricted to what does exist.

L'inexistence sera dès lors le critère de discrimination entre les deux champs de phénomènes. Dans cette phase de la doctrine brentanienne, d'un point de vue standard, fixé par Chisholm, l'aspect essentiel de l'objet concerne la propriété d'*être* mental. Ainsi, *intentionnel*, *mental*, *immanent* sont tous des termes qui expriment l'inexistence ou l'irréalité. Par contre, la réalité est synonyme d'existence. Grâce à cette interprétation, la référence objective est fixée par l'immanence, à savoir par la présence intentionnelle de l'objet dans l'esprit : on peut imaginer un centaure comme objet immanent de l'acte, sans qu'il y ait des centaures dans le monde. Toutefois, selon Brentano, un centaure n'est pas un phénomène psychique, mais physique. C'est la représentation d'un centaure qui est un phénomène mental : « Toute *Vorstellung* sensorielle ou imaginative peut fournir des exemples de phénomènes psychiques »[1].

En fait, au rebours de la conception courante, les formations (*Gebilde*) de l'imagination ne sont pas, pour Brentano, des phénomènes psychiques, car ceux-ci sont et ne peuvent qu'être des actes (« par *Vorstellung* j'entends ici non pas *ce qui est représenté*, mais l'acte de représenter »)[2]. Par contre, un centaure est plutôt l'*Objekt* d'un acte d'imagination. Ainsi, si l'on reste fidèle à la définition de l'intentionnalité comme la marque du mental, la seule classe susceptible de l'accueillir est celle des phénomènes physiques comme les qualités secondes, une couleur, un accord, le froid ou une odeur que je

[1] F. Brentano, *Pychologie du point de vue empirique,* trad. fr. M. de Gandillac revue par J.-F. Courtine, Paris, Vrin, 2008, p. 92.
[2] *Ibid.*

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

sens[1]. En effet, « un centaure » ne se réfère à rien, il se manifeste dans le discours et c'est tout ce que nous en savons, de la même manière que la chaleur se manifeste sur la peau un jour où il fait soleil. C'est le sentiment de plaisir évoqué par cette sensation qui est objet de la psychologie en tant que phénomène psychique, non pas la sensation de chaleur elle-même, qui reste un phénomène du monde physique. Tout comme une sensation corporelle, une image qui nous vient à l'esprit parce qu'elle est évoquée par un nom n'est pas le signe de l'existence certaine de quelque chose hors de mon esprit : je peux avoir chaud ou froid à cause d'une maladie, sans que le phénomène renvoie *de manière évidente* à quelque chose d'objectif. Et s'il manque la structure du renvoi, il manque l'intentionnalité. Il est clair, dès lors, qu'il ne faut pas confondre le phénomène physique et l'existence, car l'existence n'en est pas une propriété intrinsèque et essentielle. Comme le montrent les exemples cités par Brentano, l'existence n'est pas un critère de distinction entre le physique et le psychique. Mais comment cela est-il possible si, comme nous l'avons soutenu, tous les phénomènes physiques appartiennent à la classe des *realia* ? De plus, la liste comprend des qualités sensibles, qu'on sait être inexistantes pour Brentano, lecteur de Locke. Lorsque Brentano parle d'*immanente Gegenständlichkeit, qu'entend-il d'après Chisholm ?*

Le schéma proposé par Chisholm — existence = réalité ; inexistence = irréalité — est manifestement insuffisant pour répondre à notre question. Plus encore, il s'écarte du texte de Brentano, où les concepts d'existence et de réalité ne sont pas utilisés de façon équivalente. Le problème concerne la signification de « in-existence » et de « réalité ». En ce qui concerne l' « in-existence intentionnelle », il suffit de noter, contre son interprétation ontologique, que l'usage du préfixe « in- » a ici un sens locatif et non existentiel. Il s'agit d'un *inesse*. On parle de l'immanence de quelque chose *dans* la conscience, non de quelque chose d'inexistant ou d'une existence étrange qui peut être prédiquée seulement de certains objets spéciaux, à savoir des objets intentionnels. Cela signifie que la question concerne plutôt la psychologie que l'ontologie. En ce qui concerne la notion de réalité, notre analyse doit porter sur l'usage du terme *« Realität »*. Linda McAlister, dans son article « Chisholm and Brentano on Intentionality », a mis en question l'interpréta-

[1] F. Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, *op. cit.*, p. 93 ; *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, *op. cit.*, p. 112 : « Beispiele von physischen Phänomenen dagegen sind eine Farbe, eine Figur, eine Landschaft, die ich sehe ; ein Akkord, den ich höre ; Wärme, Kälte, Geruch, die ich empfinde ; *sowie ähnliche Gebilde, welche mir in der Phantasie erscheinen* » (nous soulignons).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

tion de Chisholm sur ce point[1]. En fait, si nous lisons encore une fois le passage sur l'intentionnalité, Brentano ne dit rien de ce que lui attribue Chisholm. Il dit seulement que les phénomènes mentaux font référence ou ont une orientation vers un objet (*Objekt*), et que c'est cette orientation qui manque aux phénomènes physiques. Le critère pour distinguer les phénomènes psychiques des phénomènes physiques n'est pas l'existence, mais la référence intentionnelle à une *Realität*, c'est-à-dire à quelque chose qui manifeste une *realitas* au sens de la philosophie médiévale. Partant, le débat se concentre sur la traduction du terme *Realität*. Chisholm traduit la phrase *« worunter hier nicht eine Realität zu verstehen ist »* par *« which is not here to be understood as a reality »*. Mais comme McAlister le remarque très justement, « *eine Realität* », chez Brentano, ne signifie pas *« something that exists »* dans le sens de *« a reality »*. On doit plutôt traduire le mot par « *particular individual thing* ». Le mot désigne un singulier concret, une chose individuelle ou, en bref, un individu. Un individu pourvu d'intensité et de qualité, bien entendu. On comprend dès lors que même une idée déterminée de l'imagination, si elle a un certain degré d'intensité, a une réalité (mentale) : mais cela ne concerne pas son existence au sens propre du mot « être ». L'erreur de Chisholm est de superposer le concept d'existence à celui de réalité. Il faut bien plutôt les détacher si l'on veut interpréter correctement la doctrine de Brentano. Pour clarifier ce point controversé, rappelons cette suggestion utile de McAlister :

> Brentano parle aussi bien de *realia* que d'*irrealia* (*Realitäten* et *Nicht-realitäten*), comme de ce qui existe et de ce qui n'existe pas, et il entend à chaque fois quelque chose de différent. Pour Brentano, un réel ou une *Realität* est une chose particulière individuelle, en tant qu'un irréel est une non-chose, par exemple un universel, une espèce, un genre, un état de choses ou une valeur. Brentano soutient que quelque chose peut être une *Realität*, *i.e*. un

[1] L.L. McAlister, « Chisholm and Brentano on Intentionality », *The Review of Metaphysics*, XXVIII, 2, 1974, p. 328-38, ensuite in *The Philosophy of Franz Brentano*, *op. cit.*, p. 151-159 : « I believe that Chisholm's interpretation of Brentano's intentionality doctrine is not wholly accurate. […] It gives a misleading impression of what Brentano's view actually were, by obscuring almost entirely the specific nature of the question Brentano was trying to solve, and by misreading the answer Brentano gave. […] There is no textual basis for the interpretation of Brentano's intentionality doctrine that Chisholm gives ». Voir aussi *Id*. « Franz Brentano and Intentional Inexistence », *Journal of History of Philosophy*, VII/4, 1970, p. 423-30.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

individu, une chose, même si elle n'est pas. L'erreur de l'interprétation de Chisholm a été de confondre *Realität* et *Wirklichkeit*[1].

L'usage brentanien de l'adjectif *real* ou *reell* est différent de celui de *wirklich*. Dans la préface de sa traduction anglaise de *Wahrheit und Evidenz* (1930), Chisholm modifie et corrige partiellement son interprétation, « *according to Brentano's later view* ». Reconsidérant sa traduction du couple *Realia/Irrealia*, il affirme maintenant que « l'existence de Dieu », « le non-être d'un carré rond », « l'être mortel de Socrate » sont toutes des expressions désignant des *Irrealia*. Mais « *a man who is thinking about a unicorn, is thinking about ein Reales, despite the fact that unicorns do not exist or have any other kind of being or reality* ». Et il ajoute : « Hence 'realities' and 'real entities' are to be avoided as translation of *realia* and of the various German words (e.g. *Realitäten*) which Brentano uses as synonyms »[2]. Il suggère le mot « chose » (*thing*, mais non *concrete thing*) comme la traduction la plus adéquate.

En réalité, cependant, l'usage du terme *Realität* dans la *Psychologie* de 1874 est identiquement le même. Ce qui est nouveau dans les écrits tardifs, c'est seulement l'idée que quelque chose de non réel ne peut pas être objet de conscience — alors que la *Psychologie*, au contraire, admet la possibilité qu'aussi bien « Dieu » que « l'existence de Dieu » soient des objets de pensée[3]. Oskar Kraus voit dans les essais écrits autour de 1889 composant la première section de *Vérité et Évidence* des témoignages de la fracture entre la première doctrine (*die frühere Lehre*) et la dernière. Mais il convient selon moi d'être plus prudent sur ce point. Dans ces textes, Brentano aborde pour la première fois la question de la non-coïncidence entre la notion d'existence et celle de la réalité d'un *Objekt*. Il désigne ici le *réel* par les mots *Dingliches*, *Wesenhaftes*, *Reales*. Le point important est que, pour Brentano, les entités qui n'ont pas d'individualité, comme les états de choses, les propriétés ou les objets meinongiens, n'ont pas de dignité ontologique. Et ce qui n'est pas objet ne peut pas être pensé, puisqu'il ne peut pas y avoir d'intuition correspondante. Ce point fera l'objet d'importants débats et suscitera des critiques contre son école. La thèse de l'intentionnalité de Brentano est donc différente de celle de Chisholm parce que pour Brentano, qui suit le principe

[1] *Ibid.*, p. 154 (notre traduction).
[2] R. Chisholm, « Preface », in F. Brentano, *The True and the Evident*, Routledge, London, 1966, p. VII.
[3] Chisholm reprend cette interprétation dans son dernier ouvrage dédié à Brentano, *cf. Id.*, *Brentano and Intrinsic Value*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

aristotélicien que dire, c'est dire quelque chose *sur quelque chose*, non sur soi-même, la pensée ne peut devenir objet à soi-même que de manière réflexive, comme corrélat de l'acte mental, c'est-à-dire comme *objet second*. Si la pensée était l'objet premier de l'acte, le risque serait d'engendrer une dialectique infinie selon la méthode de l'idéalisme, où l'esprit n'est en relation qu'avec soi-même — une méthode dans laquelle Brentano a toujours vu une régression philosophique[1]. La théorie brentanienne de l'intentionnalité est donc une théorie de l'attribution directe des propriétés au monde, alors que l'intentionnalisme chisholmien évoque une forme d'attribution directe à l'expérience elle-même.

Critique du modèle aperceptif de l'intentionnalité

Dans ce qui précède, j'ai montré en quel sens la théorie de l'intentionnalité de Chisholm est une question qui concerne la référence. J'ai cherché à expliquer dans quelle mesure le fait de revenir sur l'intentionnalité était, chez Chisholm, un moyen de trouver une solution à la « crise » du modèle standard de la référence, due à la remise en question, dans les années 1960 et 1970, de l'idée que le sens pourrait à lui seul garantir exhaustivement la référence des termes. À l'opposé de nombreux philosophes qui en ont conclu à la nécessité de chercher des contraintes externes pour déterminer le renvoi qui fixe le lien entre les concepts et le monde, Chisholm a préféré, par le biais de l'intentionnalité, introduire des contraints internes. C'est pourquoi le concept de « première personne » — de « *Self* » — devient central entre la publication de *Person and Object* (1976) et celle de *The First Person* (1981). J'ai également suggéré que la notion d'évidence des états internes, qui permet de garantir la référence de certaines propositions de nature empirique portant sur nous-mêmes, a été empruntée à Meinong plutôt qu'à Brentano. Ce geste a conduit Chisholm à défendre l'idée que le modèle de toute référence est celui de la référence à soi-même. J'ai montré pourquoi cette idée ne peut pas être attribuée à Brentano : selon celui-ci, la structure de l'intentionnalité renvoie directement à quelque chose d'autre que la pensée,

[1] F. Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, *op. cit.*, p. 143 : « Le concept de son n'a rien de relatif. Si tel était le cas, l'audition ne constituerait pas un objet second, mais en même temps que le son l'objet premier de l'acte psychique ; et il en serait de même pour tous les autres exemples; ce qui est manifestement contraire à l'opinion d'Aristote. En outre nous ne pourrions rien penser sans entrer en relation d'une certaine façon avec nous-même et avec nos pensées ; ce qui est évidemment faux. »

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

et c'est seulement indirectement que la pensée peut devenir objet à soi-même. Par contre, la référence en première personne de Chisholm suppose que la pensée peut être objet direct de l'acte de penser. Le modèle chisholmien de la référence s'appuie sur une conception de l'esprit et de la connaissance de soi en tant qu'expérience transparente à soi-même. Il s'agit du modèle perceptif de la référence. Dans ce dernier paragraphe, je voudrais présenter des arguments contre ce modèle de l'intentionnalité de la première personne.

Selon Chisholm, toutes mes croyances sont des attributions directes. Je suis l'objet de ces attributions, dont le contenu est constitué de propriétés. L'objet est le sujet lui-même, son contenu est la propriété directement attribuée à soi-même[1]. Le problème survient lorsqu'on se demande comment nous avons le concept de « moi » nécessaire pour parvenir à une telle connaissance — concept qui est ici impliqué mais non expliqué. La réponse de Chisholm ne paraît pas satisfaisante. Il estime que nous apprenons le concept de moi de la même manière que le concept de tristesse, c'est-à-dire en ayant l'expérience de la tristesse (« How, then, did the person get this concept of a self? [...] 'By having it' »)[2]. Semblable au concept de tristesse, le concept de moi se réfère, selon Chisholm, à une propriété « auto-présentante » (*self-presenting property*) — mais nous pourrions aussi bien utiliser le concept phénoménologique de « vécu ». Quoi qu'il en soit, il y a manifestement une différence entre avoir l'expérience d'une propriété qui se manifeste à l'esprit et avoir l'expérience de notre esprit. Que signifie « faire l'expérience de soi » ? Pour répondre à cette question, Chisholm est contraint d'introduire le problème de l'unité de la conscience. Il entend montrer que nous avons une expérience réelle fondée sur la certitude d'être un même sujet. De même que les diverses parties de la conscience sont des parties d'un même sujet, de même on peut justifier l'idée que toutes les propriétés auto-présentantes sont des parties d'une même chose. Cette expérience nous donne le concept de « soi-même » en tant que singularité pensante[3]. Mais avoir le concept de

[1] R. Chisholm, *The First Person*, *op. cit.*, p. 75 : « All my beliefs, in the final analysis, are direct attributions. I am the *object* of these attributions, but no part of their content. The content of any such attribution is the property I thereby attribute to myself. [...] The *object* of such knowledge, like that of direct attribution, will be the subject himself, and the *content* of the knowledge will be the property he directly attributes to himself ».

[2] *Ibid*. p. 87

[3] *Ibid*. p. 89 : « The person's self-presenting properties, then, are such that can be absolutely certain that they are all had by one and the same thing — namely, himself. And this is the closes the comes — and can come — to apprehending himself direct-

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

l'unité de la pensée ne signifie pas avoir le concept de « moi ». Et cela ne signifie pas non plus que la conscience de soi est une forme transparente de connaissance de soi. Pour garantir le fait que c'est moi qui suis cette singularité qui pense, nous devons avoir une propriété capable d'identifier le penseur qui fait l'expérience de l'unité de la conscience par le concept de « moi ». En somme, je peux être certain que je suis « un », mais cela n'implique pas que je suis certain que ce « un » est moi-même. Le concept « être une et même chose » n'est pas identique au concept « moi-même ». Qu'est-ce qui peut véritablement garantir que la connaissance de cette unité est en même temps la connaissance de soi-même ? Chisholm semble confondre ici *self-consciousness* et *self-knowledge*. En fait, Brentano lui-même présente un argument contre l'idée que l'unité de la conscience rendrait certaine la référence au sujet en tant que moi-même. Selon lui, il n'y a pas de propriété capable d'individuer le sujet pensant :

> Dans la perception interne, personne ne peut trouver aucun caractère qui individualise l'intuition. Quelqu'un se perçoit-il en tant que jugeant, rien ne s'oppose à ce qu'un autre en fasse autant et se perçoive en tant que jugent la même chose et de la même façon[1].

Le contenu de ma pensée en tant qu'ensemble de propriétés auto-présentantes n'a aucune possibilité de fixer la référence à soi-même, car je peux penser le même contenu qu'une autre personne, je peux avoir la même expérience qu'un autre. Par conséquent, de l'intuition de l'unité de la conscience ne suit pas l'individuation du sujet de l'expérience comme moi-même.

Le deuxième argument porte sur l'approche perceptuelle de la référence de première personne. Cette approche suppose qu'on peut expliquer la référence de première personne en décrivant comment nous sommes présents à nous-mêmes. L'idée consiste à expliquer l'expérience de soi par analogie avec l'expérience que nous avons des objets externes. Tout se passe comme si le moi n'était qu'un objet plus énigmatique que les autres, auquel on se rapporte par une forme spéciale de perception, l'introspection. Ce qui suggère qu'il doit y avoir une faculté spéciale de l'esprit apte à percevoir cet objet *sui generis*. Mais nous pouvons être empêchés de le percevoir correctement par notre manque d'informations ou d'habilité. La connexion entre

---

ly. [...] And so let us return to the question: 'How do I know that 'I' is not ten thinkers thinking in unison'? The answer, I would say, is this: We know it in the same way as we know that there is at least one thinker. »

[1] F. Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, *op. cit.*, p. 331.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

notre capacité de nous référer à nous-mêmes en première personne et la capacité de nous percevoir nous-mêmes est moins évidente qu'il n'y paraît[1]. Chisholm semble conscient de ce problème quand il cherche à expliquer l'auto-attribution des propriétés en termes de connaissance directe, sans intermédiaire (« The unity of consciousness gives us a means by which we can identify *without recourse to a middle term* and without appeal to a set of common properties »)[2]. Chisholm distingue entre deux significations de « conscience de soi » (« *to be the object of his own awareness* »). D'après la première, « conscience de soi » signifie auto-attribution de certaines propriétés à soi-même ou, tout simplement, la conscience d'avoir certaines propriétés. Mais dans le deuxième sens —celui, précisément, que Chisholm veut justifier — nous devons aussi savoir et croire que nous sommes les seuls auquels nous attribuons de telles propriétés ; *he must recognize these attributes 'as his own'*. Comment cette identification est-elle possible ? Malheureusement, la réponse de Chisholm ne paraît pas convaincante. Chisholm affirme que découvrir l'unité de la conscience est aussi, en même temps, une découverte de l'*ownership*.

> And how does one come to see this? It would be correct to say: 'One has only to consider it to see that it is true'. But it is, apparently, something that many people never happen to consider[3].

Cet argument rappelle l'argument de celui qui, pour prouver l'existence de Dieu, nous la présente comme un fait évident : il faut juste reconnaître que la proposition « Dieu existe » est une proposition vraie. Que ce genre d'argument soit suspect, c'est là un fait qui mérite à peine d'être discuté. Or cela jette la suspicion sur le modèle perceptif de l'autoréférence de Chisholm, qui a pour base une épistémologie de la première personne et engendre des conséquences peu plausibles comme son platonisme des propriétés. Par contre, on peut retenir de son œuvre, particulièrement dans sa première production, sa version d'intentionnalisme fondé sur une connaissance intuitive et anti-inférencielle. Une variante de l'intentionnalisme standard que j'appellerais « intentionnalisme non conceptuel ».

---

[1] *Cf.* L. O'Brien, *Self-knowing agents*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 29-48.
[2] R. Chisholm, *The First Person*, *op. cit.*, p. 89 (*nous soulignons*).
[3] *Ibid*., p. 90.

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique X 6, 2014 (Actes 6), p. 32-39
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

Chisholm, scepticisme et relativisme

Par HOWARD SANKEY
University of Melbourne

1. Introduction

Le but de cet article est de décrire brièvement la réponse que je propose au relativisme épistémique. Cette réponse se base sur le « particularisme » épistémique de Roderick Chisholm. Pour Chisholm, le particularisme sert à répondre au problème du critère qui était posé par le scepticisme pyrrhonien. À mon avis, l'argument fondamental en faveur du relativisme épistémique est un argument qui dérive du problème du critère. Je suggère donc que le particularisme de Chisholm peut être utilisé contre le relativisme épistémique. Mais par contraste avec Chisholm, la réponse que je propose est naturaliste et fiabiliste, sachant que Chisholm n'est ni naturaliste ni fiabiliste.

Tout d'abord, je commence par caractériser le relativisme épistémique et par présenter un argument pour le relativisme épistémique qui est dérivé du problème du critère (section 2). Ensuite, je considère la réponse de Chisholm au problème du critère qui est le contexte dans lequel Chisholm propose son particularisme épistémique (section 3). Puis, je présente ma propre réponse au relativisme épistémique qui combine le particularisme de Chisholm avec une approche naturaliste et fiabiliste aux questions épistémiques (section 4). Pour conclure, je me limite à quelques petites remarques à propos du lien entre Chisholm et la réponse que je propose au relativisme épistémique (section 5).

2. Le scepticisme et le relativisme

Il faut tout d'abord préciser ce qui est en cause ici. Dans cet article, je considère seulement le relativisme *épistémique*. Il y a plusieurs formes de relativisme parmi lesquelles il faut distinguer le relativisme épistémique. Par exemple, il y a le relativisme au sujet de la vérité, le relativisme ontologique et le relativisme conceptuel. Mais à présent, mes remarques ne concernent pas ces autres formes de relativisme. De plus, je pense principalement au relativisme vis-à-vis des croyances justifiées. Je ne considère pas le relativisme au sujet de la connaissance en tant que croyance vraie justifiée car cette définition de la connaissance implique la vérité et je n'aborde pas la question du relativisme de la vérité ici.

Après avoir ainsi précisé notre sujet, nous pouvons maintenant aborder la question de ce qu'est le relativisme épistémique. Il s'agit surtout de la relativité de la croyance justifiée. Selon le relativiste épistémique, il n'y a pas de normes épistémiques absolues (universelles, objectives, etc.). Toutes les normes que les gens utilisent pour justifier leurs croyances sont équivalentes d'un point de vue épistémique. Il n'y a pas de normes qui sont plus justifiées que d'autres. Étant donné la non-existence de normes absolues, différentes normes sont utilisées dans différents contextes locaux (par exemple, culture, époque, paradigme, épistémè). Selon le relativiste, les normes épistémiques dépendent du contexte local dans lequel elles sont employées et la justification des croyances varie avec les normes qui sont employées dans les différents contextes locaux[1]. Cela veut dire que la justification des croyances est relative aux normes qui sont elles-mêmes variables. Par conséquent, une croyance peut être justifiée par les normes adoptées dans un contexte tandis que sa négation est justifiée par les différentes normes d'un autre contexte.

Il est important de souligner que le relativisme n'est pas la même chose que le scepticisme. En fait, le relativisme épistémique et le scepticisme sont deux doctrines opposées. Pour le sceptique radical, nous n'avons ni la connaissance ni la croyance justifiée. Pour le sceptique modéré (pyrrhonien), nous devons suspendre toute croyance, y compris les croyances au sujet de la

[1] Je parle ici des contextes dans lesquels différentes normes sont employées. Il faut donc distinguer le relativisme de l'épistémologie « contextualiste ». Pour le relativiste épistémique, la justification des croyances varie avec les normes employées dans les différents contextes, tels que les cultures, époques, paradigmes, etc. Par contre, pour le contextualiste, il y a différentes contraintes qui s'appliquent dans différents contextes. Par exemple, on peut dire qu'on sait que la banque est fermée le samedi matin si les enjeux ne sont pas importants, mais on n'affirmerait pas que la banque est fermée si les enjeux exigent la certitude.

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

connaissance. Par contre, le relativiste affirme que nous possédons la connaissance et les croyances justifiées. Mais la connaissance et la justification sont relatives au contexte (culture, paradigme, etc.). En somme, le relativiste affirme que nous avons la connaissance et la croyance justifiée tandis que le sceptique le nie.

Bien qu'il faille exiger que le relativisme et le scepticisme soient conçus comme deux positions opposées, il faut aussi noter qu'il y a un lien profond entre ces deux doctrines. Un des arguments principaux pour le relativisme épistémique est un argument qui dérive du scepticisme. Cet argument est un argument basé sur un ancien problème du scepticisme pyrrhonien. Chisholm appelle ce problème « le problème du critère »[1].

Je vais d'abord esquisser l'argument dans la forme qui est généralement appelée « le trilemme d'Agrippa ». Le problème du critère se pose quand on considère comment on peut justifier un critère (ou une norme épistémique). On commence avec la question des démarches à suivre pour justifier un critère. On peut faire appel à un autre critère, ce qui amène à une régression à l'infini. Pour éviter la régression, on peut faire appel au critère de départ, ce qui nous place dans un raisonnement circulaire. On peut aussi adopter le critère dogmatiquement, ce qui veut dire sans justification. Puisqu'il n'y a pas d'autres alternatives, on en tire la conclusion qu'il n'est pas possible de justifier un critère. Face à cet argument, le sceptique pyrrhonien suspend son jugement.

Tandis que le sceptique pyrrhonien suspend toute croyance, le relativiste tire une conclusion différente du sceptique. Le problème du critère montre qu'aucune norme épistémique n'est justifiée. Donc aucune norme n'est plus justifiée qu'une autre. Par conséquent, toutes les normes sont équivalentes du point de vue de la justification épistémique. Pour le relativiste épistémique, le problème du critère montre que toutes les normes épistémiques sont sur le même pied.

[1] Je fais référence ici à deux articles que j'ai publiés à ce sujet. Dans mon (2012), j'ai tenté de montrer que l'argument le plus fondamental pour le relativisme épistémique est l'argument basé sur le problème du critère. Dans mon (2011, p. 562-570), j'ai essayé de montrer que cet argument a été beaucoup employé par d'importants auteurs dans l'histoire et la philosophie des sciences.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

3. Chisholm et le problème du critère

Chisholm aborde le problème du critère dans son petit livre *The Problem of the Criterion*. Il pose le problème à travers deux paires de questions épistémologiques. Il considère trois réponses à ces questions : la réponse du sceptique, du méthodiste et du particulariste.

Voici les deux paires de questions :

(A) « *Que* sait-on ? Quelle est *l'étendue* de notre connaissance ? »

(B) « Comment doit-on décider *si* on sait ? Quels sont les *critères* de connaissance ? » (Chisholm, 1973, p. 12 ; je traduis.)

Chisholm commence avec la réponse à ces deux questions qui est proposée par le sceptique. Pour le sceptique, les questions (A) et (B) se présupposent mutuellement. On ne peut pas répondre à la question de ce qu'on sait sans avoir déjà répondu à la question du critère. Mais on ne peut pas répondre à la question du critère si on ne sait pas déjà ce qu'on sait. Puisqu'on ne peut pas répondre à une question avant l'autre, on ne peut répondre ni à une question ni à l'autre. Donc on ne sait pas ce qu'on sait et on ne peut pas décider dans un cas spécifique si l'on sait quelque chose. Cette forme du problème du critère est le « diallèle », ou la roue[1].

La deuxième réponse considérée par Chisholm est celle de la position qu'il appelle « le méthodisme ». Certains philosophes pensent qu'il est possible de commencer par la question du critère de connaissance. Chisholm nomme ces philosophes « les méthodistes » et il cite comme exemples les empiristes, Locke et Hume. Pour les méthodistes, on décide d'abord du critère de connaissance. Puis on utilise ce critère pour déterminer ce qu'on sait. Mais comment décider du critère avant de savoir ce qu'on sait ? Si on décide du critère sans considérer ce qu'on sait, aucune contrainte n'est imposée sur le critère, et le choix de critère est complètement arbitraire. Pour cette raison, Chisholm rejette l'approche méthodiste parce qu'elle est arbitraire.

Ensuite Chisholm considère la réponse dite « particulariste ». Il pense que la réponse particulariste est « plus raisonnable » que les deux autres (1973, p. 21). Pour le particulariste, on commence avec la question de ce

[1] Chisholm emploie le mot « diallelus », qu'on trouve dans les textes pyrrhoniens. Mais au lieu de référer aux textes pyrrhoniens, il cite Montaigne (voir Chisholm 1973, p. 3).

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

qu'on sait. Puis on se tourne vers la question de critère. Il y a beaucoup de choses que bien évidemment on sait être vraies. Chisholm donne l'exemple de G.E. Moore qui lève la main en remarquant qu'il sait très bien que c'est une main. Sur la base de cas particuliers de connaissance, on propose des critères de ce que c'est que d'être « épistémologiquement respectable » (1973, p. 24). Donc la réponse au diallèle est qu'on peut répondre à la question de ce qu'on sait avant de répondre à la question du critère.

Mais il y a un problème pour le particulariste. D'après le particulariste, on peut résoudre le problème du critère si l'on commence par les choses qu'on sait être vraies. Sur la base de ce qu'on sait, on peut proposer les critères de connaissance. Mais il y a un problème si l'on *commence* par ce qu'on sait. Comment peut-on commencer avec ce qu'on sait si l'on n'a pas déjà établi qu'on sait quelque chose ? Dans ce contexte, dire qu'on sait quelque chose se résume à commettre une pétition de principe contre le sceptique.

Chisholm admet explicitement qu'il commet une pétition de principe contre le sceptique :

> Ce que peu de philosophes ont eu le courage de reconnaître est ceci : on ne peut résoudre le problème [du critère] que par une pétition de principe. Il me semble que, si on reconnait ce fait comme on le devrait, il est inapproprié pour nous d'essayer de faire semblant que ce n'est pas le cas. (Chisholm, 1973, p. 37 ; je traduis.)

Chisholm ne développe pas ce point en trop de détails. Mais on a l'impression que, pour lui, c'est une simple question d'honnêteté intellectuelle. La position épistémologique que Chisholm adopte est le particularisme épistémique. Mais le particulariste épistémique devrait en toute honnêteté admettre que l'affirmation de connaissance constitue une pétition de principe contre le sceptique.

4. Un particularisme naturaliste et fiabiliste

J'en viens dans cette pénultième section à l'approche que je propose du relativisme épistémique. Je propose d'accepter le particularisme épistémique de la même manière que Chisholm. Je propose aussi d'accepter la réponse particulariste de Chisholm au problème du critère. Mais je m'éloigne de Chisholm en ce qui concerne d'autres questions épistémologiques particulières. Spécifiquement, je propose de combiner le particularisme épistémique

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

avec une approche naturaliste du scepticisme et de la justification épistémique. Pour résumer, nous possédons la connaissance et nous pouvons nous en servir pour évaluer les normes épistémiques.

Pour développer ce point en plus de détails, il faut d'abord remarquer que le naturalisme est fondamentalement opposé au scepticisme. Selon le naturaliste, le scepticisme commet une erreur de base. L'erreur commise par le sceptique est de tenter d'imposer des critères trop stricts à la connaissance humaine. Pour le naturaliste, il n y a pas de critères appropriés qui sont plus rigoureux que les critères dont on se sert dans les activités de tous les jours ou dans les recherches scientifiques. Donc le naturaliste épistémique rejette le scepticisme comme une position épistémologique basée sur une erreur profonde. Avec Chisholm, le naturaliste admet que nous connaissons beaucoup de choses. Alors, pour le naturaliste comme pour le particulariste, il y a beaucoup de cas particuliers de connaissance.

Mais si nous affirmons avoir la connaissance, risquons-nous de commettre une pétition de principe contre le sceptique ? À cette question, il faut répondre par l'affirmative, mais d'une manière qualifiée. Avec Chisholm, il faut admettre qu'affirmer face au sceptique que nous avons la connaissance est une pétition de principe contre le sceptique. Mais parce que le scepticisme est du point de vue naturaliste basé sur une erreur fondamentale, c'est une pétition de principe acceptable[1].

Quant au relativisme, si on accepte la réponse particulariste au sceptique, on peut se défendre contre l'argument relativiste qui dérive du problème du critère. On peut résister à l'argument spécifiquement parce qu'on peut nier que toutes les normes soient équivalentes d'un point de vue épistémique. Une approche naturaliste de la justification épistémique nous permet de dire que certaines normes sont plus justifiées que d'autres. Certaines normes conduisent à la vérité plus fiablement que d'autres. Ces normes sont plus fiables que les autres. Le fait que certaines normes sont plus fiables que d'autres est tout ce qui est nécessaire pour contrecarrer le relativiste.

Pour le particulariste, on connaît beaucoup de choses. Le naturaliste peut se servir de cette connaissance à l'égard de l'évaluation des normes épistémiques. On peut mettre à l'épreuve les normes épistémiques sur la base de ce qu'on sait. On peut évaluer les normes en déterminant si leur utilisation conduit à la connaissance. Les normes qui conduisent fiablement à la connaissance sont justifiées. Les normes qui y conduisent plus fiablement que d'autres sont plus justifiées que les autres. Cela veut dire qu'il y a des normes

[1] Le problème de pétition de principe contre le scepticisme est un problème reconnu par les naturalistes. Voir par exemple Papineau (1992).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

qui sont plus justifiées que d'autres. Mais s'il y a des normes qui sont plus justifiées que d'autres, on n'a pas besoin de concéder au relativiste que toutes les normes sont équivalentes d'un point de vue épistémique[1].

Si le sceptique est trop exigeant, le relativiste ne l'est pas assez. L'erreur du relativiste est d'être trop laxiste vis-à-vis de la justification épistémique. Ce n'est simplement pas le cas que toutes les normes épistémiques conduisent au même niveau de justification.

5. Dernières remarques

Je m'en tiens finalement à présenter quelques petites remarques concernant la démarche qui a été menée ici.

Chisholm n'était ni naturaliste ni fiabiliste. Son épistémologie était plutôt fondationnaliste et internaliste[2]. Néanmoins, j'espère avoir montré qu'on peut extraire certaines de ses idées de leur contexte original et les situer dans un autre cadre. Le particularisme épistémique de Chisholm se combine bien avec le caractère anti-sceptique du naturalisme. Selon le naturaliste, nous sommes en possession d'une quantité abondante de connaissances. Pour un tel naturaliste, il est possible de constater avec Chisholm que nous connaissons beaucoup de choses. Mais si nous avons cette riche connaissance, nous pouvons aussi nous en servir pour évaluer les normes épistémiques sur la base de ce qu'on sait. C'est bien cela qui nous permet de rejeter le relativisme épistémique.

Dans son analyse du problème du critère, Chisholm n'a pas abordé la question de relativisme épistémique. Cette question était sans doute loin de ses pensées. J'espère avoir montré ici qu'on peut exploiter ses idées sur le scepticisme à l'égard de relativisme épistémique. Si le relativisme épistémique dépend du problème du critère, et si le particularisme épistémique de Chisholm est une bonne réplique au scepticisme, le particularisme de Chisholm est aussi une bonne réplique au relativisme. On ne peut guère demander plus d'une telle démarche.

---

[1] L'approche fiabiliste esquissée ici est inspirée du « naturalisme normatif » de Larry Laudan et du « pragmatisme méthodologique » de Nicholas Rescher. J'ai montré dans mon (2000) que cette approche peut être située dans un contexte réaliste avec la vérité considérée comme le principal but des normes épistémiques. Pour l'amalgame de cette approche naturaliste avec le particularisme épistémique, voir mon (2010).

[2] Voir par exemple sa longue citation du Cardinal Mercier (Chisholm, 1973, p. 6-7).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Bibliographie

Chisholm, R. (1973), *The Problem of the Criterion*, Marquette University Press, Milwaukee.

Laudan, L. (1987), « Progress or Rationality ? The Prospects for a Normative Naturalism », *American Philosophical Quarterly*, 24, p. 19-31.

Papineau, D. (1992), « Reliabilism, Induction and Scepticism », *The Philosophical Quarterly*, 42: 166, p. 1-20.

Rescher, N. (1977), *Methodological Pragmatism*, Blackwell, Oxford.

Sankey, H. (2000) « Methodological Pluralism, Normative Naturalism and the Realist Aim of Science », dans R. Nola et H. Sankey (eds.), *After Popper, Kuhn and Feyerabend: Recent Issues in Theories of Scientific Method*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, p. 211-229.

Sankey, H. (2010), « Witchcraft, Relativism and the Problem of the Criterion », *Erkenntnis* 72: 1, p. 1-16.

Sankey, H. (2011), « Epistemic Relativism and the Problem of the Criterion », *Studies in History and Philosophy of Science A*, 42: 4, p. 562-570.

Sankey, H. (2012), « Scepticism, Relativism and the Argument from the Criterion », *Studies in History and Philosophy of Science A*, 43: 1, p. 182-190.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique X 6, 2014 (Actes 6), p. 40-84
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

Intentionnalité *in obliquo*

Par ARNAUD DEWALQUE
Université de Liège

Je m'intéresserai ici à la distinction entre deux genres d'intentionnalité, l'intentionnalité directe ou sur le mode direct (*in modo recto*) et l'intentionnalité indirecte ou sur le mode latéral (*in modo obliquo*). Cette distinction, qui remonte à Franz Brentano (1911), constitue, à mon sens, une intéressante contribution à l'étude du mental et de l'intentionnalité. Curieusement, elle a été largement négligée dans la réception des théories brentaniennes, abstraction faite peut-être de rares commentaires focalisés sur ce qu'il est aujourd'hui convenu d'appeler le « réisme » de Brentano. Les travaux rédigés par Roderick Chisholm à partir du début des années 1980 constituent, il est vrai, une exception notable, dans la mesure où l'idée d'intentionnalité *in obliquo* est certainement l'axe central de la théorie défendue dans *The First Person* (Chisholm 1981) et dans d'autres textes postérieurs (Chisholm 1986 ; 1989 ; 1990a ; 1990b ; 1990c). Je pense toutefois que Chisholm a développé l'intuition brentanienne dans une direction différente et, pour tout dire, assez éloignée des considérations initiales qui étaient celles de Brentano.

Mon objectif est d'évaluer les contributions de Chisholm et de Brentano du point de vue d'une analyse phénoménologique de l'intentionnalité. Je concentrerai mon attention sur un certain problème qui me semble directement lié à leur usage respectif des constructions *in obliquo*. Supposons qu'il soit impossible, comme le suggèrent apparemment ces auteurs (voir *infra*), de se rapporter intentionnellement à certains items de façon directe ou *in recto*. Supposons, en d'autres termes, que certains objets ou pseudo-objets ne puissent être visés qu'*in obliquo.* Le problème tient simplement dans la question suivante : en vertu de quoi en est-il ainsi ? Qu'est-ce qui justifie l'impossibilité de se représenter quelque chose de façon directe ? Dans cet article, je souhaiterais proposer une réponse à ce problème.

Mon plan se présente comme suit. Après une brève introduction (§ 1), je reconstruirai la théorie de la référence indirecte de Chisholm (§§ 2-3) et la théorie des représentations *in obliquo* de Brentano (§§ 4-6). À mon sens, ces théories présupposent toutes deux l'idée que certains items ne peuvent pas être visés de façon directe ou *in recto* — ce qui implique la question que je viens de soulever (§ 7). Je ferai alors l'hypothèse que la notion de contenu abstrait ou dépendant, développée par Stumpf et Husserl, offre une solution à ce problème (§ 8). Enfin, je suggérerai que ce critère permet de construire une interprétation plausible de la théorie brentanienne et, simultanément, de jeter un regard critique sur la théorie de la référence indirecte de Chisholm (§ 9). Je conclurai par quelques remarques d'allure très générale (§ 10).

1. Exemples introductifs

Bien que la théorie des représentations *in obliquo* soit l'une des théories les plus sophistiquées défendues par Brentano, l'idée même d'intentionnalité indirecte[1] est aisément saisissable à partir d'exemples comme celui-ci : (Ex.1) si je pense qu'il y a des gens qui croient au diable, je pense aux gens croyants de façon directe ou *in modo recto*, mais je pense aussi au diable, quoique de manière différente, à savoir indirectement ou *in (modo) obliquo*, sans croire moi-même à son existence[2]. Il en va de même, manifestement, toutes les fois que je me représente un individu se trouvant dans un certain état mental ou accomplissant un certain acte psychique. Ainsi, quand je me représente quelqu'un qui pense, imagine, croit, affirme, nie, désire, aime, etc., je me représente simultanément — quoique de façon indirecte — l'objet de sa pensée, de son imagination, de sa croyance, de son affirmation, de sa dénégation, de son désir, de son amour, etc. Bref, à l'intentionnalité directe s'ajoute, dans certains cas — qui peuvent être répertoriés, étudiés et classés

[1] Brentano parle seulement de représentations *in obliquo*. Dans la mesure où tout phénomène psychique, selon lui, est soit une représentation soit fondé sur une représentation (Brentano 1874, p. 112), le caractère « latéral » ou « oblique » se transmet toutefois *ipso facto* à toutes les constructions intentionnelles d'ordre supérieur qui ont une représentation à leur base (croire, affirmer, nier, aimer, désirer, espérer, etc.). Chisholm, quant à lui, parle le plus souvent de référence indirecte et d'attribution indirecte, mais il utilise aussi occasionnellement l'expression brentanienne « *in obliquo* » (*cf.* Chisholm 1986). Par commodité, j'utiliserai les expressions « intentionnalité indirecte » ou « intentionnalité *in obliquo* » de manière interchangeable.

[2] J'emprunte cet exemple à Brentano 1928, p. 41 ; trad. fr., p. 416.

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

(voir *infra*, §§ 4-5) —, une intentionnalité indirecte ou latérale, en un mot : une intentionnalité *in obliquo*.

Dans leurs travaux sur l'intentionnalité dits « de maturité », Brentano et Chisholm ont tous deux suggéré que le phénomène de visée indirecte ou d'intentionnalité *in obliquo* n'était pas un phénomène isolé, secondaire ou négligeable. D'après Brentano (1911), il est au contraire *constitutif* de bon nombre d'actes ou d'états mentaux. De façon très remarquable, Brentano considère en effet que le langage dissimule parfois, sous des formules abrégées, une structure intentionnelle complexe incluant une représentation *in obliquo*. Pour prendre un exemple paradigmatique, (Ex.2) ma croyance que les centaures n'existent pas équivaut, selon Brentano, à la croyance que celui qui rejette les centaures accomplit un jugement négatif correct (juge correctement). Loin de porter directement sur les centaures, ma croyance serait donc dirigée directement vers un individu qui juge ; elle serait bien sûr *aussi* dirigée vers l'objet de son jugement (*sc.* les centaures), mais seulement indirectement ou *in obliquo*.

Comme je m'en expliquerai plus loin, la position de Chisholm, dans la dernière partie de son œuvre, est certainement plus radicale encore que celle de Brentano, dont elle s'inspire. D'après Chisholm (1981), le phénomène de visée indirecte traverse, en effet, la quasi-totalité de notre vie intentionnelle. De façon très restrictive, seule la « première personne » — le sujet même de l'attitude intentionnelle — serait, selon lui, visée directement ou *in recto.* Ainsi, (Ex.3) croire que la personne qui se trouve dans la pièce avec moi en ce moment porte un chapeau équivaudrait à croire que *je* suis *moi-même* dans une certaine relation *R* à l'égard de quelqu'un qui a la propriété de porter un chapeau. Loin d'être directement à propos de la personne qui se trouve dans la pièce avec moi, ma croyance serait donc en réalité directement à propos de moi-même ; elle serait bien sûr *aussi* à propos de la personne qui se trouve dans la pièce avec moi, mais seulement indirectement ou *in modo obliquo* (Chisholm 1981, p. 30).

*

Ces exemples soulèvent des questions profondes et de grande ampleur. De prime abord, il y a au moins deux manières d'interpréter les analyses de (Ex.2) et de (Ex.3). — Selon une première interprétation, l'analyse de (Ex.2) et de (Ex.3) en termes d'intentionnalité *in recto* n'est certes pas impossible, mais le recours à la construction *in obliquo* offre certains avantages théoriques puissants.

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

De manière générale, en effet, il n'est certainement pas faux de dire que la théorie de la référence indirecte de Chisholm et la théorie des représentations *in obliquo* de Brentano reposent, au moins partiellement, sur des motivations d'ordre théorique. D'abord, l'intérêt que portent Brentano et Chisholm à l'idée d'intentionnalité *in obliquo* est lié, de près ou de loin, à une certaine exigence d'économie ontologique. Pour des raisons que je ne développerai pas ici, l'adoption d'une analyse en termes d'intentionnalité indirecte a vraisemblablement été perçue, chez ces auteurs, comme un moyen de ne pas multiplier les entités sans nécessité (rasoir d'Ockham), donc d'adopter une ontologie relativement minimaliste. Ensuite, une autre motivation théorique invoquée par Brentano est l'exigence d'univocité. Dans ses débats avec Marty, Brentano soutient effectivement que l'interprétation de cas comme (Ex.2) en termes d'intentionnalité *in obliquo* est la condition *sine qua non* pour forger un concept univoque de « représentation » (Brentano 1977). Quoi qu'il en soit, selon cette ligne interprétative, les théories de Brentano et de Chisholm reposeraient sur une affirmation relativement faible : pour certains motifs théoriques, les constructions *in obliquo* sont préférables, dans certains cas, aux constructions en mode direct.

Selon une deuxième interprétation — que je privilégierai ici —, l'affirmation qui se trouve derrière les théories de Brentano et de Chisholm est une affirmation beaucoup plus forte, à savoir : il est tout simplement impossible de se rapporter de façon directe aux centaures (Brentano), voire même à un individu du monde (Chisholm). En un mot, ces théories reposeraient sur une thèse d'impossibilité, donc sur tout autre chose que de simples avantages théoriques.

Au moins dans le cas de Brentano, il est plausible de penser que la théorie des représentations *in obliquo* n'est pas étrangère à son programme phénoménologique, qui vise à décrire les éléments constitutifs du mental et leurs modes de liaison (Brentano 1982, p. 1). En l'occurrence, la théorie brentanienne des modes obliques est très étroitement liée à la description analytique des actes de représentation et de leurs contenus. Or, un coup d'œil même superficiel suggère que la tâche de la phénoménologie ou de la psychologie descriptive consiste, typiquement, à faire apparaître certaines possibilités et certaines impossibilités liées à la nature même des phénomènes psychiques considérés. La psychologie descriptive enseigne, par exemple, qu'il est impossible de désirer quelque chose sans se le représenter, qu'il est impossible de se représenter une couleur sans se représenter une étendue, qu'il est impossible de vouloir x et de croire simultanément que la réalisation de x n'est pas en notre pouvoir, etc. Vue sous cet angle, la conception brentanienne du *modus obliquus* semble difficilement séparable

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

de l'idée qu'il est impossible de se représenter certaines choses de façon directe.

Il en va de même, *mutatis mutandis*, pour la conception proposée par Chisholm : une manière d'interpréter son analyse de (Ex.3) consiste à dire qu'il n'est tout simplement pas possible de se rapporter directement à la personne qui se trouve dans la pièce avec moi ; toute référence objectale autre que la référence à soi serait nécessairement animée par une intentionnalité indirecte ou oblique.

Si cette seconde interprétation est correcte, l'une des principales divergences entre la théorie de Brentano et celle de Chisholm concernerait simplement le genre de choses qui sont touchées par l'impossibilité d'être la cible d'un acte intentionnel direct. Selon la théorie brentanienne, l'impossibilité d'être représenté directement concernerait les *ficta* (les centaures, le diable, Sherlock Holmes, etc.) et, plus largement, les *irrealia.* L'analyse de (Ex.3) suggère que la même impossibilité vaudrait, d'après Chisholm, pour tout individu du monde autre que la « première personne » — ce qui fait plus ou moins apparaître la théorie chisholmienne comme une radicalisation de la théorie brentanienne.

Dans la suite de cet article, je mettrai en avant la seconde interprétation. Je focaliserai donc mon attention sur ce que je viens d'appeler l'affirmation forte, posant l'impossibilité de certains actes de représentation directs. Par commodité, appelons-la la clause d'impossibilité — ou (CI) pour faire bref :

(CI) Il existe certains objets ou pseudo-objets[1] auxquels il est impossible de se rapporter intentionnellement de façon directe (*in modo recto*).

Comme je tâcherai de le montrer, il y a sans doute un sens à dire que les théories de Chisholm et de Brentano reposent, explicitement ou non, sur (CI). Ce constat contribue, selon moi, à les rendre relativement problématiques, dans la mesure où (CI) demande à être justifiée par une analyse descriptive des actes et états mentaux. À ma connaissance, ni l'un ni l'autre n'a offert une telle justification, du moins sur le terrain de l'analyse phénoménologique. Je proposerai plus loin une solution à ce problème (§ 8) mais, avant

[1] Généralement, Brentano se montre réticent à qualifier les *irrealia* d'objets, fût-ce même d'objets indirects. Comme on sait, une notion plus libérale d' « objet » a été défendue, dans l'école brentanienne, par Husserl et bien sûr, en un sens un peu différent, par Meinong.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

d'en arriver là, je passerai un certain temps à reconstruire la position de Chisholm et celle de Brentano, dont elle s'inspire.

2. Trois thèses de Chisholm sur l'intentionnalité

À première vue au moins, les positions défendues par Chisholm dénotent singulièrement dans la philosophie analytique *mainstream*. La principale raison tient au fait que Chisholm s'est vigoureusement opposé à une série d'approches réductionnistes du mental, de l'intentionnalité et des universaux. Dans l'ensemble, ses travaux font effectivement état d'importantes résistances de sa part au physicalisme, au behaviorisme et au nominalisme — des options qui ont été, à des degrés divers, traditionnellement défendues dans la philosophie analytique de l'esprit[1]. De façon plus pointue, le programme philosophique de Chisholm peut certainement être vu comme une alternative au programme mis en œuvre par Quine. Son ambition, pourrait-on dire, est de rendre compte de notre capacité à nous référer à des objets, non pas à partir d'un cadre prioritairement logico-linguistique, mais à partir de ce que l'on appelle communément les « attitudes intentionnelles », telles que croire, désirer, espérer, percevoir, etc. Autrement dit, ce n'est pas la relation entre le mot et l'objet qui constitue ici l'*analysandum* (Quine, *Word and Object*, 1960), mais la relation entre la personne et l'objet (Chisholm, *Person and Object*, 1976).

Dans cette perspective, Chisholm a introduit et développé, au cours de sa carrière, un certain nombre de thèses sur l'intentionnalité. Trois thèses, en particulier, contribuent à dessiner le cadre de la conception qu'il défend dans les années 1980-1990 : la thèse de la « primauté de l'intentionnel », la thèse de la « primauté du personnel » et ce que l'on pourrait appeler, par analogie avec les deux premières, la thèse de la « primauté des propriétés » (Kim 1986, p. 484 ; 2003, p. 658). Une quatrième thèse célèbre, celle d'une connexion nécessaire entre l'intentionnalité-avec-*t* et l'intensionnalité-avec-*s*,

[1] Ce point est très justement mis en évidence par Marek (2001, p. 490-492), qui défend l'idée que la philosophie de Chisholm peut être considérée comme « *phénoménologique aussi bien qu'analytique* » (*ibid.*, p. 494). Selon moi, l'adjectif « phénoménologique » ne s'applique toutefois qu'en un sens équivoque à la théorie de l'intentionnalité du dernier Chisholm, dans la mesure où elle semble guidée davantage par des préoccupations de nature métaphysique que par des préoccupations de nature strictement psychologico-descriptive.

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

appartient à une période antérieure de son œuvre et a été abandonnée par Chisholm dans ses derniers textes. Je la laisserai donc de côté ici[1].

1 / Avant toute chose, rappelons que Chisholm a défendu de façon constante, tout au long de sa vie, une première thèse fondamentale, celle de la primauté de l'intentionnel, ce qui signifie en fait la primauté du point de vue *mental* sur le point de vue linguistique. Chisholm a formulé cette thèse très explicitement dès les années 1950, dans sa correspondance avec Sellars. Il y propose une analogie fameuse. D'après celle-ci, l'intentionnalité du langage serait à l'intentionnalité du mental ce que la lumière de la lune est à la lumière du soleil ; la première n'existerait que par la seconde[2]. Dans les

[1] Cette thèse a été introduite dans l'article de 1957, « Sentences about Believing », et, surtout, au chapitre XI de *Perceiving* (1957 ; 2e éd. 1961). L'objectif de Chisholm, à cette époque, est de trouver un critère de l'intentionnalité du mental au niveau linguistique ou logico-linguistique. L'idée est que les énoncés rendant compte d'attitudes intentionnelles présentent certaines particularités qui les rendent irréductibles à des énoncés exprimant des phénomènes physiques. En particulier, ces énoncés violeraient certains tests d'extensionnalité (généralisation existentielle, substituabilité des termes singuliers co-référentiels, etc.). Ils auraient donc un caractère intensionnel-avec-*s*. Pour le dire vite, l'intensionnalité-avec-*s* serait un *marqueur logico-linguistique* de l'intentionnalité-avec-*t*. Ce projet atteint sans doute son point culminant — ou, du moins, aboutit à ce que Chisholm considère lui-même comme la théorie « la plus prometteuse » (Chisholm 1997, p. 384) — dans l'entrée sur l' « Intentionnalité » que Chisholm rédige pour la *Macmillan Encyclopedia of Philosophy* en 1967. L'idée d'un critère linguistique de l'intentionnalité est toutefois abandonnée dans les années qui suivent, soit vers la fin des années 1960 et le début des années 1970 (*cf.* Kim 2003). Sans conjecturer sur cet abandon, il y a des raisons de penser que le premier projet de Chisholm se heurte à d'imposantes difficultés (voir, *e.g.*, Yoder 1987). Par ailleurs, l'idée d'une connexion nécessaire entre l'intensionnalité-avec-*s* et l'intentionnalité-avec-*t* a, depuis lors, été directement remise en question. En particulier, certains auteurs ont fait remarquer qu'un état mental n'est pas lui-même intensionnel-avec-*s.* Pour reprendre l'exemple avancé par John Searle : si Jean croit que le roi Arthur a tué Lancelot, sa croyance satisfait les tests d'extensionnalité classiques ; en l'occurrence, elle sera vraie « si et seulement s'il existe un *x* unique tel que *x* = roi Arthur, un *y* unique tel que *y* = Lancelot, et si *x* a tué *y* ». *Cf.* Searle 1983, p. 24 (trad. fr., p. 41). Voir aussi, sur ce point, Crane 2001, p. 12-13.

[2] « Tandis qu'à la fois pensées et mots ont une signification, tout comme à la fois le soleil et la lune nous envoient de la lumière, la signification des mots est en relation avec la signification des pensées tout comme la lumière de la lune est en relation avec celle du soleil. Éclipsez les êtres vivants et les bruits et les marques ne brilleraient alors plus jamais. Mais si vous éclipsez les bruits et les marques, les gens pourront encore penser au sujet des choses (mais pas si bien, c'est sûr). Ce serait

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

textes plus tardifs, la même thèse est exprimée comme suit : « La référence du langage doit être expliquée en termes d'intentionnalité de la *pensée* » (Chisholm 1984, p. 89) ; ou encore : « Les relations intentionnelles incluses dans l'*usage du langage* doivent être comprises dans les termes des relations intentionnelles incluses dans la *pensée*, et non l'inverse » (Chisholm 1986, p. 13-14). Cette thèse n'est évidemment pas propre à Chisholm : elle est défendue par d'autres auteurs, notamment par John Searle. On l'exprime habituellement, aujourd'hui, au moyen de la distinction entre intentionnalité intrinsèque et extrinsèque. On dit alors que l'intentionnalité du langage — la capacité des mots à se référer à quelque chose — est extrinsèque et dérivée, que c'est une *intentionnalité d'emprunt* ; le mental, en revanche, serait intrinsèquement intentionnel. L'ambition de Chisholm n'est donc pas d'expliquer l'intentionnalité mentale par l'intentionnalité linguistique, mais bien l'inverse : l'intentionnalité mentale est considérée, chez lui, comme condition nécessaire de l'intentionnalité linguistique.

2 / Un tel programme requiert naturellement que l'on construise une théorie satisfaisante de l'intentionnalité mentale, une théorie capable de répondre aux questions fondamentales suivantes : qu'est-ce qui caractérise les attitudes intentionnelles ? Et quelle structure présentent-elles ? La conception préconisée par Chisholm, dans son œuvre « de maturité », est exposée dans *Person and Object* (1976) et, surtout, dans *The First Person* (1981). Elle est également esquissée dans trois articles publiés en 1990 : « How we Refer to Things », « Brentano and Marty on Content » et « The formal Structure of the Intentional », ainsi que dans l'autobiographie intellectuelle de Chisholm publiée sous le titre « Self-Profile » (Chisholm 1986, p. 13-23). L'ambition de Chisholm, dans ces textes, est de trouver un critère de l'intentionnalité du mental, non plus à partir de ses manifestations linguistiques, comme c'était le cas dans les années 1950-1960, mais à partir de ses implications métaphysiques. Ce projet repose, d'abord, sur l'idée que

---

certainement un dogme psychologique infondé que de dire que les enfants, les muets et les animaux ne peuvent avoir de croyances ni de désirs tant qu'ils ne sont pas capables d'utiliser le langage » (Lettre à Sellars du 24 août 1956, dans Chisholm/Sellars 1991, p. 16). Pour une argumentation en faveur de la position opposée (défendue par Sellars), selon laquelle la meilleure manière de rendre compte de l'intentionnalité de nos pensées et d'examiner la sémantique de notre langage, on se reportera par exemple à Brandl 1986. À noter que, dans la suite de son œuvre, Chisholm utilise aussi l'expression « primauté de l'intentionnel » pour désigner une autre idée, à savoir l'idée que l'intentionnalité possède des implications métaphysiques et que son étude peut nous renseigner, par conséquent, sur la nature de la réalité (*e.g.*, Chisholm 1986, p. 24 *sq.*).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

l'*intentionnalité* peut être interprétée en termes de *référence* objectale et, ensuite, sur l'idée qu'une théorie de la référence est *ipso facto* une théorie de ce qui existe dans le monde[1]. Il est très significatif, à cet égard, que Chisholm débute *The First Person* par une explicitation de ce qu'il appelle l'« arrière-plan ontologique » de sa théorie de l'intentionnalité ou de la référence objectale. La déclaration qui ouvre le premier chapitre va droit au but et est on ne peut plus explicite : « La théorie de la référence et de l'intention est, pour partie, une ontologie — une théorie à propos de ce qu'il y a (*about what there is*), au sens strict et philosophique de l'expression "il y a" (*there is*) » (Chisholm 1981, p. 4)[2].

Concrètement, Chisholm suggère qu'un phénomène donné se qualifie comme intentionnel si et seulement s'il a les implications métaphysiques suivantes : (i) il présuppose l'existence d'un et d'un seul individu singulier, à savoir la personne qui se trouve dans l'attitude intentionnelle en question ; (ii) il présuppose l'existence d'au moins une propriété, généralement attribuée à l'individu dont l'existence est posée en (i) ; (iii) il ne présuppose rien d'autre que (i) et (ii). Il n'est sans doute pas faux de dire que cette configuration particulière est perçue, par Chisholm, comme un *marqueur métaphysique* de l'intentionnalité. Considérez, par exemple, les propositions suivantes :

« Jouer du piano »
« Penser à quelqu'un qui joue du piano »

« Jouer du piano » (tout comme « faire du vélo ») est une propriété qui ne peut être exemplifiée qu'à la condition qu'il existe une série de choses dans le monde — notamment un piano (un vélo, etc.). Mais « penser à

[1] Contre l'identification des notions d'intentionnalité et de référence, voir Hickerson 2007, p. 10-14 : on pourrait soutenir, comme Hickerson, que l'intentionnalité ne se caractérise par aucun « présupposé de référence ».

[2] Cette formulation n'est pas sans évoquer, naturellement, le débat au début du XX^e^ siècle entre Russell et Meinong, et ses prolongements dans les réflexions de Quine sur l'austérité ontologique. Rappelons que Chisholm lui-même s'était intéressé au débat dans les années 1950 suite à la lecture d'*Analysis of Mind* de Russell, et avait défendu Meinong contre certaines critiques de Russell (Chisholm 1997, p. 13). De manière plus générale, Chisholm se pose, à l'intérieur même de la tradition analytique, en défenseur d'une approche ontologique ou métaphysique de la référence, contre le paradigme anti-ontologique dominant (que l'on fait traditionnellement remonter à Kant et à Frege). Mais il hérite aussi, dans le même temps, d'une certaine méfiance vis-à-vis de l'idée d'une multiplication des entités.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

quelqu'un qui joue du piano » n'implique rien de plus que l'existence de la personne qui pense (Chisholm 1990c, p. 157).

Cela étant posé, l'objectif déclaré de Chisholm, en 1980-1990, est de construire une théorie de l'intentionnalité *qua* référence objective qui soit compatible avec une certaine forme de minimalisme ontologique. Pour le dire dans ses propres termes, il s'agit avant tout de « purifier » l'ontologie en se débarassant des entités inutiles. Parmi celles-ci, Chisholm compte notamment les classes, les propositions et les mondes possibles (Chisholm 1986, p. 28 ; voir aussi Chisholm 1991, p. 34). L'ontologie défendue par Chisholm se veut minimale en ce sens que les seules entités qui composent le monde sont les choses individuelles et leurs attributs ou propriétés[1]. Certes, en défendant l'existence des propriétés, qui sont conçues comme des entités « abstraites » et « éternelles », Chisholm se fait sciemment le partisan d'une ontologie « platonicienne » (Chisholm 1981, p. 4) qui peut sembler assez lourde à accepter. Il considère toutefois que son platonisme constitue une ontologie « purifiée » et minimale, puisqu'il refuse de reconnaître l'existence de toute entité qui n'est pas soit une chose individuelle soit une propriété abstraite.

Dans *The First Person*, Chisholm cherche donc à construire une théorie de l'intentionnalité qui soit compatible avec cette ontologie platonicienne minimale. Sa théorie repose sur le principe fondamental suivant : *toute* attitude intentionnelle dirigée vers autre chose que soi-même (*i.e.*, vers autre chose que la « première personne ») est en réalité une référence directe à soi-même et une référence seulement indirecte à la chose visée. Plus simplement encore : l'intentionnalité devrait être construite comme un mécanisme auto-référentiel, car « la forme primaire de toute référence est cette référence à nous-mêmes » (Chisholm 1981, p. 1). Chisholm défend ainsi, en plus de la primauté de l'intentionnel sur le sémantique, une nouvelle thèse, plus audacieuse, qu'il appelle la « primauté du personnel » (Chisholm 1990c, p. 155). Par primauté du personnel il faut entendre un certain primat de l'*ipse* sur l'*alter* : toute référence à quelque chose d'autre est indirecte et enveloppe une référence directe à soi-même[2]. En un mot : l'intentionnalité mentale est primairement une intentionnalité dirigée vers la « première personne » elle-

[1] « Je dirais qu'il n'y a pas de raison de penser qu'il y a quoi que ce soit qui ne soit pas un attribut ou une chose individuelle » (Chisholm 1986, p. 28).

[2] Chisholm s'était déjà penché de près sur l'idée de référence à soi et de « contact direct (*acquaintance*) avec soi » dans Chisholm 1976, p. 24 *sq.* Sur les liens à faire entre *Person and Object* et *The First Person*, *cf.* les remarques de Kim 2003, p. 655-657.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

même ; les actes et états intentionnels du sujet sont primairement des actes et états que vit le sujet à propos de lui-même.

3 / Maintenant, si l'on veut expliquer l'intentionnalité mentale par l'intentionnalité *de se*, il faut naturellement, à nouveau, disposer d'une théorie satisfaisante de l'intentionnalité *de se*. Comment l'intentionnalité *de se* doit-elle être construite ? Sur ce point aussi, Chisholm défend une thèse forte, qui va à contre-courant des opinions dominantes. Il estime en effet que la référence à soi ne doit pas être construite de façon propositionnelle, comme si elle impliquait des propositions à la première personne, mais bien de façon non propositionnelle. L'auto-référence équivaut à une « auto-attribution » (*self-ascription*) dans laquelle le sujet s'attribue telle ou telle *propriété*. Chisholm défend ainsi la primauté des propriétés sur les propositions.

En résumé, la théorie de Chisholm (1981) s'articule principalement autour des trois thèses suivantes :

(i) L'intentionnalité linguistique dépend de l'intentionnalité mentale.
(ii) L'intentionnalité mentale est primairement une intentionnalité *de se*.
(iii) L'intentionnalité *de se* est non propositionnelle[1].

La thèse (ii) est probablement « la plus innovante » (Kim 1986, p. 502), mais c'est aussi la plus provocante et la plus problématique. Elle forme l'axe central de la théorie de la référence indirecte défendue dans *The First Person*. Chisholm s'est efforcé de la préciser dans d'autres textes postérieurs, sans toutefois en offrir une reformulation substantielle (Kim 2003, p. 650-51). L'essentiel, pour la question qui nous occupe, est que la notion d'intentionnalité *in obliquo* — ou, comme dit aussi Chisholm, de référence indirecte — est étroitement connectée à (ii). C'est donc sur cette seule thèse que je focaliserai mon attention.

[1] À noter que les thèses (ii) et (iii) ont également été défendues, de façon indépendante, par David Lewis dans un article intitulé « Attitudes *de dicto* et *de se* » (Lewis 1979). Contrairement à Chisholm, Lewis soutient toutefois que l'intentionnalité *de se* consiste essentiellement à se situer soi-même dans l'espace logique des « mondes possibles » (les « mondes possibles » étant des entités dont l'ontologie « minimale » de Chisholm entend faire l'économie).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

3. Référence indirecte

Dans cette section, je voudrais suggérer que la thèse (ii) de la « primauté du personnel », non seulement est à la base de la théorie de la référence indirecte, mais implique aussi (CI). Telle que je la comprends, la position de Chisholm, en effet, implique qu'il est impossible de se référer à un objet du monde de manière directe, sans passer par une référence à soi-même. La connexion étroite entre la « primauté du personnel » et la notion d'intentionnalité *in obliquo* peut justement être explicitée au moyen des deux affirmations suivantes :

(ii-a) Pour toute attitude intentionnelle *I* & pour tout objet intentionnel *x* & pour tout sujet *S*, si *I* se rapporte à *x* directement (*in modo recto*), alors *x* = *S*.
(ii-b) Pour toute attitude intentionnelle *I* & pour tout objet intentionnel *x* & pour tout sujet *S*, si *x* n'est pas = *S*, alors *I* se rapporte à *x* indirectement (*in modo obliquo*).

Notez que ces affirmations laissent ouverte la possibilité — effectivement reconnue par Chisholm — de se référer à soi-même *indirectement*. Cette possibilité, selon lui, est adéquatement illustrée par un témoignage d'Ernst Mach. Mach rapporte effectivement le scénario le suivant. Montant dans un omnibus après un fatiguant voyage, il vit apparaître en face de lui la silhouette d'un homme et s'exclama intérieurement « quel pédagogue miteux ! » ; ce n'est qu'après qu'il réalisa qu'il avait perçu son propre reflet dans un miroir, et que ce « pédagogue miteux » aperçu l'instant d'avant n'était autre que lui-même (Mach 1922, p. 3 n. ; Chisholm 1981, p. 18). Dans ce scénario, remarque Chisholm, Mach attribue indirectement à *x* (la personne apparaissant en face de lui) la propriété *F* (être un « pédagogue miteux »), sans savoir que *x* = lui-même.

J'ajouterai au passage que l'attribution indirecte d'une propriété *F* à soi-même n'existe vraisemblablement que dans un contexte opaque, puisqu'elle présuppose que *x* peut attribuer *F* à *x* sans avoir conscience que *x* est identique à lui-même (phénomène connu sous le nom d'*opacité référentielle*). De même que la proposition « Loïs Lane aime Superman » peut être vraie en même temps qu'est fausse la proposition « Loïs Lane aime Clark Kent » (même si Clark Kent et Superman sont en fait une seule et même personne), il peut être vrai que « *x* attribue *F* à *x* » et faux que « *x* attribue *F* à lui-même », même si *x* est identique à lui-même. Ainsi, pour prendre un autre exemple abondamment discuté par Chisholm, il peut être

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

vrai que « l'homme le plus grand pense que l'homme le plus grand est sage » et faux que « l'homme le plus grand pense qu'il est lui-même sage », car il se peut que l'homme le plus grand ignore qu'il est lui-même l'homme le plus grand. La première proposition n'implique pas la seconde. Mais l'inverse est vrai : si *x* attribue *F* à lui-même, alors *x* attribue *F* à *x*. La leçon générale qui en découle, pour une théorie de l'intentionnalité, est que l' « on peut attribuer une propriété à soi-même sans *directement* attribuer une propriété à soi-même » (Chisholm 1981, p. 34).

Or, précisément, la situation est toute différente pour l'intentionnalité dirigée vers les individus du monde autres que la « première personne » : dans ce cas, la théorie de Chisholm stipule que nous nous y référons indirectement et seulement indirectement. Concrètement, accepter (ii-b) équivaut à admettre que'il est impossible de se référer à un objet du monde sans se référer d'abord et avant tout à soi-même. Selon cette interprétation, la théorie de la référence indirecte défendue par Chisholm reposerait donc bel et bien sur ce que j'ai appelé plus haut (§ 1) une affirmation forte, posant l'impossibilité de certaines représentations *in modo recto*. Bref, (ii) implique (CI).

Je ne souhaite pas reconstruire en détail l'argumentation de Chisholm[1]. Je me bornerai à mettre en évidence ce qui constitue sans doute la motivation principale alléguée par Chisholm en faveur de sa conception. Fondamentalement, Chisholm considère qu'adopter (ii) est un bon moyen pour atteindre l'un des objectifs qu'il s'est fixés, à savoir : produire une théorie alternative de la référence objective (a) qui soit la plus simple possible et surtout (b) qui évite de postuler des entités intermédiaires « pourvoyeuses de référence », comme le *Sinn* frégéen ou le noème husserlien. Il n'est certainement pas faux, en effet, de dire que la fonction du sens linguistique est d'orienter la référence vers tel objet plutôt que tel autre (Frege 1982). On pourrait soutenir que le « sens noématique », dans la théorie de l'intentionnalité de Husserl, assume une fonction similaire[2].

[1] Pour une reconstruction et une discussion critique, voir Van Inwagen 1985, Cayla 1997, et surtout Kim 1986, 1997, 2003. Pour une défense de la théorie de Chisholm, voir Ha 1997.

[2] Rappelons aussi qu'avant même de forger la notion de noème, Husserl a très tôt utilisé le concept de « signification » (*Bedeutung*) pour désigner ce qui oriente la flèche de l'intentionnalité vers tel ou tel objet (contre la théorie des images mentales ou des « quasi-images » attribuée à Twardowski). Voir Husserl 1900/1990-91, p. 166 ; trad. fr., p. 337 : « La signification est l' "*essentia*", l'essence de la représentation en tant que telle ; elle est ce qui différencie, dans la pensée objective, telle

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Chisholm, quant à lui, présente sa théorie comme une alternative plus économe. Au lieu de concevoir l'acte ou l'état intentionnel comme étant primairement dirigé vers l'objet en vertu du sens (selon la structure *acte – contenu/sens – objet*), il suffirait de concevoir l'acte ou l'état intentionnel comme étant primairement dirigé vers soi-même. Je peux me référer à *x* plutôt qu'à *y* simplement en m'attribuant à moi-même une relation *R* déterminée envers *x* et envers une et une seule chose.

La clé de la conception de Chisholm réside dans l'idée que la référence à soi ne nécessite l'intervention d'aucun concept : elle est, selon lui, un phénomène *primitif* ou une capacité primitive de l'esprit. De plus, nous avons la capacité non seulement de nous référer à nous-mêmes, mais aussi de nous attribuer certaines propriétés, en particulier le fait d'être dans une relation *R* à quelque chose. La fonction d'individualiser ou de cibler l'objet visé serait, dès lors, assumée par la relation elle-même[1], et le recours à des mots qui réfèreraient à *x* (plutôt qu'à *y*) deviendrait superflu. Selon ce modèle alternatif, se référer à *x* équivaudrait fondamentalement à s'attribuer à soi-même le fait d'être dans une relation *R* à *x* et d'être dans cette relation avec une et une seule chose. Lorsque nous nous demandons en vertu de quoi nous avons la capacité de nous rapporter à un objet du monde, il suffirait donc de répondre ceci : nous pouvons nous rapporter (indirectement) à un objet du monde parce que nous pouvons nous rapporter (directement) à nous-même, en nous attribuant la propriété d'être dans une relation *R* à l'objet en question. « Il est difficile, écrit Chisholm, de songer à une réponse plus simple que celle-là » (Chisholm 1981, p. 32).

La simplicité que Chisholm a en vue est manifestement une simplicité ontologique ou, mieux, une économie en termes d'entités. L'analyse suggérée est, en revanche, très peu économe sur le plan psychologique. Comme je l'ai laissé entendre ci-dessus, un corrolaire important de (ii) est que tous les objets intentionnels autres que nous-mêmes sont considérés comme représentés *in modo obliquo* (ce sont des « objets indirects »). Simultanément, ils sont décrits au moyen de propriétés qui leur sont attribuées *in modo obliquo* (formant ainsi des « contenus indirects »). Autrement dit, Chisholm

---

représentation de telle autre représentation, "la" représentation "arbre" de "la" représentation "pôle Nord", etc. ».

[1] « Par exemple, comment fais-je de vous mon objet intentionnel ? Je dirais que la réponse est celle-ci : je fais de vous mon objet intentionnel en m'attribuant une certaine propriété à moi-même. La propriété est une propriété qui, en un certain sens, vous singularise [*singles you out*] et donc fait de vous l'objet d'une attribution *indirecte* » (Chisholm 1981, p. 29).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

soutient qu' « on attribue des propriétés *directement* seulement à soi-même » (*only to oneself*, Chisholm 1986, p. 18).

Supposez que vous vous rapportiez intentionnellement à quelque chose d'autre que vous-même — par exemple, à la personne qui est dans la pièce avec vous en ce moment (à supposer qu'il y en ait une et seulement une), comme dans (Ex.3). D'après la théorie de Chisholm, vous vous référez à cette personne seulement « indirectement » ou *in obliquo*. Comme je l'ai suggéré plus haut, les choses se passeraient essentiellement comme ceci : en réalité, vous vous référez directement à vous-même, et vous vous attribuez la propriété d'être dans une certaine relation *R* à l'égard de la personne en question. Celle-ci est donc visée *in obliquo*, comme étant le terme d'une certaine relation *R* que vous vous attribuez directement à vous-même. L'individu ciblé = *x* étant ainsi isolé par le mécanisme de référence indirecte, il est également possible d'attribuer indirectement ou *in obliquo* à *x* une certaine propriété, par exemple le fait de porter un chapeau. Psychologiquement, la structure intentionnelle ne serait pas celle d'une référence directe à *x*, mais d'une référence directe à soi-même combinée à une référence indirecte à *x*.

La théorie de Chisholm ne représente donc un gain théorique en simplicité que du point de vue métaphysique qui est le sien dans *The First Person.* Il le souligne d'ailleurs explicitement : « La théorie de l'attribution directe présuppose seulement, sur le plan ontologique, qu'il y a des choses individuelles et des propriétés ou des attributs. Elle peut donc être ontologiquement plus simple que ses alternatives. Mais elle est plus complexe psychologiquement » (Chisholm 1986, 19).

Quoi qu'il en soit, une manière de justifier (ii-a) et (ii-b) est de soutenir que la référence (directe) à soi rend possible la référence (indirecte) à un *x*, qui est ciblé par la relation qu'il entretient envers la première personne. Selon cette interprétation, la référence à soi-même fonctionnerait donc, chez Chisholm, comme une sorte de condition de possibilité de l'intentionnalité dirigée vers un individu du monde[1]. *Ergo*, il n'est pas

[1] D'autres motivations que la simplicité et l'économie ontologique peuvent être invoquées en faveur de (ii-a) et (ii-b). Chisholm estime notamment que cette analyse offre aussi une approche attractive pour traiter le problème des « représentations sans objets » ou des « objets inexistants ». Voir, *e.g.*, Chisholm 1986, p. 20-21 ; 1990a, p. 8 : « [La phrase] "il pense à une montagne d'or" nous dit que la personne pense à elle-même comme étant telle qu'il y a quelqu'un qui possède, en tant que contenu de sa pensée, la propriété à la fois d'être en or et d'être une montagne. La phrase, donc, nous oblige seulement à poser l'existence de (1) cette chose individuelle qui est le penseur et (2) ces propriétés qui constituent le contenu de sa pensée ». Toutefois, on

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

possible de se rapporter à un individu du monde sans remplir cette condition préalable, *i.e.* sans se rapporter à soi-même (relation primitive de contact direct, qui ne nécessite l'intervention d'aucune entité sémantique intermédiaire).

4. Brentano, les modes de représentation

La théorie que je viens d'esquisser à gros traits a été présentée, par Chisholm, comme une combinaison des approches défendues par Franz Brentano et par Anton Marty. C'est d'ailleurs, dit-il, une « synthèse suggérée par Brentano » lui-même (Chisholm 1990a). À Brentano, Chisholm emprunte l'idée que certains actes intentionnels apparemment dirigés vers des objets autres que soi-même sont en réalité des actes réflexifs déguisés, des actes dans lesquels nous nous référons à nous-mêmes *in recto* et à autre chose seulement *in obliquo*. À Marty, il emprunte l'idée que le contenu d'un acte intentionnel peut être composé de propriétés ou d'universaux — et non seulement d'individus ou de *realia*, comme le soutient Brentano après le tournant « réiste » qui marque la seconde partie de son œuvre.

En dépit de cette divergence, la meilleure manière de comprendre l'intuition à l'origine de la théorie de Chisholm est certainement de repartir de l'importante distinction introduite par Brentano entre représentation *in modo recto* et représentation *in modo obliquo*. Cette distinction apparaît dans ses « Remarques complémentaires » à la deuxième édition de la *Psychologie du point de vue empirique* (1874/1911, p. 133-196), ainsi que dans les « Nouveaux traités tirés du *Nachlass* » édités par Oskar Kraus pour l'édition Meiner (1874/1924, p. 197-277). Elle concerne deux manières fondamentalement différentes de se représenter quelque chose, à savoir directement ou indirectement (« latéralement »)[1].

Comme on sait, Brentano répartit les phénomènes psychiques en trois « classes fondamentales » : la classe des représentations, celle des jugements et celle des phénomènes affectifs (qui forment une classe unitaire, selon lui, avec les phénomènes volitifs). Conformément à son programme consistant à analyser les phénomènes psychiques ultimes en distinguant leurs parties

---

peut soutenir que l'analyse chisholmienne est, en réalité, indépendante des questions ontologiques. C'est la position défendue par Kim 1986, p. 485.

[1] Voir, surtout, Brentano 1874/1911, p. 142-150 (trad. fr., p. 291-297) ; 1874/1924, p. 207-210 (336-338), 217-222 (343-346), 231-232 (352-353) ; 1928, p. 41-42 (416-417).

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

constitutives, Brentano a entrepris de décrire les diverses parties dont se composent une représentation, un jugement et un phénomène affectif, de façon à faire ressortir la spécificité et l'articulation (l' « ordre naturel ») des trois classes fondamentales. La poursuite de ce programme analytique a notamment conduit Brentano à soutenir que les actes de jugement renferment une représentation à titre de partie constitutive, et que les mouvements affectifs (sentiments et volitions) sont composés d'une partie représentationnelle et d'une partie judicative. Cette analyse justifie l' « ordre naturel » des trois classes. Mais elle a également amené Brentano à décomposer la sphère des actes judicatifs et celle des mouvements affectifs en différents « modes » : les jugements affirmatifs sont des phénomènes de reconnaissance, tandis que les jugements négatifs sont des phénomènes de rejet ; de façon analogue, les mouvements affectifs positifs sont des phénomènes d' « amour », tandis que les mouvements affectifs négatifs sont des phénomènes de « haine ». Bref, dans la terminologie brentanienne, reconnaissance et rejet désignent des modes judicatifs, tout comme amour et haine désignent des modes « affectifs » au sens large. L'analogie repose sur le fait que les modes judicatifs (reconnaissance/rejet) s'opposent les uns aux autres, tout comme les modes affectifs (amour/haine). Autrement dit, il y a, dans chaque cas, un pôle positif (reconnaissance, amour) et un pôle négatif (rejet, haine).

Dans la *Psychologie* de 1874, Brentano concevait encore la première classe fondamentale comme étant simple : par contraste avec les jugements et les mouvements affectifs, les représentations ne semblent effectivement présenter aucune polarité spécifique. Dans l'édition de 1911, Brentano estime toutefois devoir corriger sa théorie sur ce point. Il introduit précisément des distinctions modales à l'intérieur de la sphère des représentations. L'idée est tout simplement qu'il y a plusieurs manières de se représenter quelque chose, tout comme il y a différentes manières de juger et d'avoir des sentiments ou des volitions. Brentano se sert ainsi de la distinction entre *modus rectus* et *modus obliquus*, issue de la grammaire latine, pour distinguer la représentation en mode direct et la représentation en mode oblique — ou représentation latérale. Il s'agit là d'une innovation par rapport à la théorie défendue en 1874, époque à laquelle Brentano n'avait pas encore reconnu cette distinction « dans toute son ampleur » (Brentano 1911, p. 143 ; trad. fr., p. 291). Or, en 1911, il soutient que c'est finalement là une distinction modale aussi importante que celle séparant les jugements affirmatifs des jugements négatifs, ou que celle séparant les mouvements affectifs positifs (amour ou attraction) des mouvements affectifs négatifs (haine ou répulsion). Certes, on ne trouve pas, au niveau des représentations, un phénomène d'opposition entre deux pôles, l'un positif et l'autre négatif. Il n'y a pas, dans

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

le domaine représentationnel, d' « oppositionnalité ». Mais ce constat ne doit pas occulter ni relativiser la distinction entre mode direct et mode oblique. Après tout, toute différence modale n'est pas nécessairement liée à une opposition. Au contraire, tout porte à croire qu'aux yeux de Brentano lui-même, la théorie des modes représentationnels corrige et complète la théorie des trois « classes fondamentales » (*Fig. 1*).

Fig. 1. Classification des phénomènes psychiques (Brentano, 1911)

Classes fondamentales	*Modes*	
Mouvements affectifs :	Amour	Haine
Jugements :	Reconnaissance	Rejet
Représentations :	Direct	Oblique

Cela étant dit, quel sens Brentano donne-t-il au juste à la distinction modale au sein des représentations ? Et surtout, dans quels cas s'applique-t-elle ?

Partons du cas le plus simple et le plus courant, celui où je me représente un objet du monde. Selon Brentano, l'objet avec ses propriétés est représenté *in recto*. On trouve, dans l'appendice de 1911, plusieurs exemples illustrant l'intentionnalité *in modo recto*. Par commodité, je reformulerai ces exemples en adoptant une notation partiellement inspirée de Searle (1983, p. 71), dans laquelle le contenu intentionnel est indiqué entre crochets droits[1] :

(1) Je me représente [ces fleurs].
(2) Je me représente [un arbre vert].

Il est important d'insister sur le fait que des représentations de ce genre sont explicitement comptabilisées, par Brentano, comme des représentations *in recto* : « Quand je me représente un arbre vert, je pense l'arbre *in recto* ainsi

[1] À noter que Searle défend, en 1983, une forme de propositionalisme, n'admettant dans les crochets droits que des contenus au format propositionnel — ce qui n'est pas le cas de Brentano. Les exemples qui suivent sont ceux de Brentano 1874/1911, p. 147 (trad. fr., p. 294).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

d'ailleurs que le vert et j'identifie les deux en me les représentant »[1]. À ce niveau, l'analyse ne révélerait donc qu'une représentaiton directe simple, non accompagnée d'une représentation *in obliquo* qui serait, pour ainsi dire, greffée sur elle.

Maintenant, poursuit Brentano, il arrive très fréquemment que nous nous représentions quelque chose d'une plus grande complexité. C'est le cas, par exemple, chaque fois que nous nous représentons, non pas un objet physique, mais un phénomène psychique, comme dans (Ex.1). Comme on sait, les phénomènes psychiques se caractérisent par l'intentionnalité ou l'inexistence intentionnelle — au sens locatif du *in-*. Par conséquent, je ne peux pas me représenter (quelqu'un qui a) un phénomène psychique sans me représenter simultanément l'objet intentionnel qui se trouve « en » lui ou « vers » lequel il est dirigé. Supposez, par exemple, que je me représente à présent, non plus ces fleurs, mais un homme qui aime ces fleurs. Par contraste avec la représentation de [ces fleurs], qui a lieu *in modo recto*, la représentation de [l'homme qui aime ces fleurs] se caractérise par une certaine forme de complexité, puisqu'elle est à la fois représentation de l'amateur de fleurs et représentation des fleurs qu'il aime. C'est prioritairement cette forme de complexité qui doit être appréhendée et thématisée par la distinction modale entre représentation directe et représentation latérale. Il faudra alors dire, selon Brentano, que nous nous représentons *S* (= l'amateur de fleurs) sur le mode direct et que nous nous représentons le contenu de pensée ou de désir de *S* (= les fleurs) sur le mode oblique. Afin de faire apparaître cet « emboîtement » caractéristique du *modus obliquus*, je propose d'adopter la notation suivante :

(3) Je me représente [l'amateur qui désire /ces fleurs/][2].

L'expression figurant entre les crochets droits […] sans tomber dans les barres obliques désigne ici ce qui est visé *in recto* ; l'expression figurant entre les barres obliques /…/ désigne ce qui est visé *in obliquo*[3]. On trouve,

[1] *Id.* Il peut sembler curieux que Brentano rabatte ici la prédication sur l'identification, comme si le « est »-copule était un « est » d'identité. Mais ce point n'a pas à nous occuper ici.

[2] Voir Brentano 1874/1911, p. 147 (trad. fr., p. 294).

[3] La notation proposée a l'avantage de rendre compte du fait que /ces fleurs/ est le contenu intentionnel du phénomène psychique vécu par l'amateur tout comme [l'amateur qui désire /ces fleurs/] est le contenu intentionnel de mon propre acte de représentation. D'autre part, il y a de bonnes raisons de penser que Brentano lui-même conçoit le phénomène en question comme un « emboîtement », donc qu'il

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

dans l'édition de 1911, de nombreux autres exemples illustrant l'application de la distinction modale direct/oblique à la représentation de phénomènes intentionnels, comme le rejet, la reconnaissance, l'amour ou la croyance. Considérez la liste suivante[1] :

(4) Je me représente [Locke qui nie /l'existence des idées innées/].
(5) Je me représente [quelqu'un qui nie /que l'arbre est vert/].
(6) Je me représente [un athée qui ne reconnaît pas /tel dieu/].
(7) Je me représente [un homme qui aime /quelque chose/].
(8) Je me représente [des gens qui croient au /diable/].

Tous ces cas ont un point commun : ce qui est représenté est un phénomène psychique, donc une (quasi-)relation intentionnelle entre un individu et un certain objet. La théorie du *modus obliquus* trouve manifestement là son premier champ d'application, ainsi que le suggère Brentano dans ce passage :

> Le *modus rectus*, il est vrai, ne fait jamais défaut quand nous exerçons notre faculté de représentation ; mais le second [*sc.* le *modus obliquus*, AD] est donné en même temps *toutes les fois que nous pensons un rapport psychique ou une relation au sens propre du mot* [je souligne, AD]. Outre l'agent psychique, que je pense de façon directe, je pense toujours son objet de façon latérale (Brentano 1874/1911, 145 ; trad. fr., 293).

Remarquons que, puisque la représentation latérale sert prioritairement à rendre compte des cas où je me représente quelqu'un qui se trouve dans un état intentionnel, et puisque les états intentionnels se déploient selon plusieurs modalités, le mode oblique est susceptible de recevoir lui-même de nombreuses colorations différentes : je peux me représenter *S* qui se représente, qui juge, qui désire, etc. (*id.*). Il n'y a donc pas un seul type de *modus obliquus*, mais une large variété de *modi obliqui*. Pour autant, ce premier usage de la distinction entre mode direct et mode latéral est parfaitement circonscrit : il intervient exclusivement lorsque je me représente un *S* porteur d'un état mental intentionnel, comme dans (Ex.1).

Fait remarquable, ce cas n'est toutefois pas le seul auquel Brentano applique la distinction entre mode direct et mode latéral. Deux autres cas de

---

considère /ces fleurs/ comme étant, littéralement, une *partie* du contenu intentionnel total [l'amateur qui désire /ces fleurs/].

[1] Voir, respectivement, Brentano 1874/1911, p. 149 (trad. fr., p. 296), 147 (294) ; 1874/1924, p. 217 (343) ; 1928, p. 37 (trad. fr., p. 413), 41 (416). Voir aussi Brentano 1977, p. 339 : je me représente [quelqu'un qui voit /du rouge/].

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

figure sont également mentionnés dans l'appendice de 1911. Le premier est celui des relations causales : si je me représente une cause *in recto*, je me représente l'effet *in obliquo*, et inversement. Conformément à la notation introduite ci-dessus, on pourra rendre compte de la représentation d'une relation causale comme suit[1] :

(9) Je me représente [une cause qui produit /tel effet/].
(10) Je me représente [l'effet produit par /telle cause/].

Enfin, outre une « relation » psychique et une relation causale, je peux aussi me représenter quelque chose relativement à autre chose, de telle sorte que je compare ces deux choses entre elles à un certain égard. En un mot, je peux me représenter des relations de comparaison variées (par exemple des relations comparatives de grandeur comme « plus grand que », « plus petit que », etc.). Dans ce cas, je me représente un terme comparatif *in recto* et l'autre terme *in obliquo*. Brentano illustre ce point par les exemples suivants[2] :

(11) Je me représente [le plus grand par opposition au /plus petit/].
(12) Je me représente [une limite qui caractérise /telle réalité limitée/].
(13) Je me représente [une chose qui diffère par la couleur, la grandeur et la situation locale ou temporelle de /telle autre chose/].

Ces exemples suffisent provisoirement à préciser le sens de la théorie des modes de représentation, telle que la conçoit Brentano. Cette théorie s'articule autour d'une série de considérations qui peuvent être résumées, de prime abord, au moyen des deux points suivants.

---

[1] Brentano 1874/1911, p. 148 (trad. fr., p. 295) ; 1874/1924, p. 217 (trad. fr., p. 343).
[2] Brentano 1874/1924, p. 217 (trad. fr., p. 343). Voir aussi, pour un autre exemple, Brentano 1977, p. 339 : « Lorsque nous disons : je pense le sommet d'un triangle, ce qui correspond à cela, c'est une pensée du triangle dans lequel le sommet est distingué et nommé directement, mais le triangle est lui aussi nommé *in obliquo*, si bien que la représentation du sommet, considérée en liaison avec l'autre représentation, n'est d'une certainement manière probablement reliée qu'au sommet, mais d'une certaine manière elle est aussi, en plus, reliée au triangle en tant qu'objet (*Objekt*). De la même façon, la pensée de quelque chose de psychique […] a toujours aussi une certaine relation à quelque chose d'autre que ce qui est psychique, comme — par exemple — lorsqu'on saisit le fait de voir quelque chose de rouge, où le rouge est nommé *in obliquo* et aussi, pour ainsi dire, pensé *in obliquo* ».

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

1 / Tout d'abord, il y a manifestement un point commun entre tous les phénomènes de représentation indirecte : dans tous les cas, ce qui est représenté est « ce qu'on appelle un relatif » (Brentano 1874/1924, p. 217 ; trad. fr., p. 343). Brentano le souligne explicitement : « Chaque fois que nous pensons quelque chose *in modo obliquo*, nous avons affaire à une relation » (1874/1928, p. 42 ; trad. fr., p. 417). Par contraste, (1) et (2) sont des comptes rendus de représentations qui ne saisissent pas leur objet relativement à autre chose, mais qui le saisissent *in absoluto*, de façon irrelative. Il semble donc y avoir une différence phénoménologique fondamentale entre le mode de représentation direct et le mode de représentation indirect ou *in obliquo* — ce dernier étant intrinsèquement lié au fait que l'on se représente une relation ou quelque chose de relatif. Le contenu d'une représentation *in obliquo* quelconque, disons /*y*/, est donc toujours une partie d'un contenu plus large structuré par une relation. Notons *xRy* la relation *R* unissant *x* à *y*. Schématiquement, le contenu total d'une représentation (*Rep*) où intervient le *modus obliquus* se présente donc comme ceci :

$$Rep\ [xR/y/].$$

2 / Brentano ne se borne pas à distinguer les représentations en mode direct, illustrées par (1)-(2), des représentations en mode oblique. Il affirme également qu'il y a une pluralité de *modi obliqui*. Cette pluralité s'organise, selon lui, en trois grandes « classes » principales : le mode indirect dû à la représentation d'une relation psychique, comme dans (3)-(8), le mode indirect dû à la représentation d'une relation causale, comme dans (9)-(10), et le mode indirect dû à la représentation d'une relation comparative et/ou méréologique, comme dans (11)-(13).

Fig. 2. Classification des représentations in obliquo *(Brentano, 1911)*

Structure (en général) :	*Rep* [*xR*/y/]
Relation psychique :	*Rep* [xR_{ϕ}/y/]
Relation causale :	*Rep* [xR_{Ca}/y/]
Relation comparative :	*Rep* [xR_{Co}/y/]

Cette théorie des « trois classes » de modes obliques est présentée par Brentano comme étant reconnue de longue date (Brentano 1874/1924, p. 217 ; trad. fr., p. 343). Je ne me livrerai pas ici à une enquête historique sur

les sources de cette théorie. Je remarquerai simplement qu'une analyse plus fine devrait probablement distinguer les relations *comparatives* au sens strict, illustrées par (11) et (13), des relations méréologiques, comme (12). À ma connaissance, Brentano n'offre pas — du moins, pas dans les textes publiés — de démonstration destinée à établir l'unité de ce qu'il appelle la « troisième classe » de représentations *in obliquo*, comme il l'avait fait pour la troisième « classe fondamentale » de phénomènes psychiques, celles des sentiments et des volitions.

5. Représentations *in obliquo* non convertibles

La pluralité des modes indirects, que je viens d'évoquer, a une importante conséquence : toutes les constructions intentionnelles *in obliquo* n'ont pas les mêmes propriétés. En particulier, selon Brentano, certaines représentations *in obliquo* sont *convertibles* en représentation *in recto*, d'autres non.

Dans certains cas, en effet, il va de soi que nous pouvons nous représenter *in recto*, indifféremment, n'importe lequel des termes de la relation, comme le montrent les exemples (9)-(10). Il en va manifestement de même dans (11)-(13) : le terme représenté *in obliquo* peut être représenté *in recto* dans un nouvel acte de représentation, lequel se rapportera alors à l'autre terme *in obliquo*. Baptisons ce principe le *principe de convertibilité* :

(C) Soit un acte de représentation *in obliquo* de /*y*/, *Rep* [*xR*/*y*/]. *Rep* [*xR*/*y*/] peut être converti en un autre acte de représentation dans lequel *y* est représenté *in recto*, *Rep* [*y*] ou *Rep* [*yR*/*x*/].

Outre les exemples mentionnés ci-dessus, une illustration évidente de ce principe est fournie par certaines relations comparatives, comme les relations de grandeur : si je pense [que Titus est plus grand que /Caïus/], je me réfère à Caïus *in obliquo* ; mais je peux aussi convertir la représentation indirecte de /Caïus/ en représentation directe, et penser que [Caïus est plus petit que /Titus/] ; dans ce cas, je pense bien sûr Caïus *in recto* et Titus *in obliquo*. Notez au passage que, si je ne me contente pas de penser, mais d'affirmer tout cela, j'affirme les *deux* objets (Caïus et Titus), puisque la relation même « _est plus grand que_ » (respectivement « _est plus petit que_ ») implique l'existence des *relata*. Affirmer l'existence d'une relation de ce type équivaut à affirmer l'existence des *relata*.

Comme je viens de le laiser entendre, une thèse centrale de Brentano est que *certaines représentations indirectes n'obéissent pas au principe de*

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

convertibilité. C'est le cas, selon lui, des représentations *in obliquo* appartenant à la première classe, *i.e.* dont le contenu est une relation psychique [xR_{ϕ}/*y*/], ainsi que d'une sous-classe des représentations de relations comparatives [xR_{Co}/*y*/], à savoir les représentations de relations temporelles d'antériorité et de postériorité (« _est antérieur à_ », « _est postérieur à_ »). Selon Brentano, le principe de convertibilité est donc conditionné par la nature de la relation unissant l'item visé *in recto* à l'item visé *in obliquo*. Une formulation de (C) plus précise et plus conforme à la théorie brentanienne devrait donc inclure la condition suivante :

(C*) Pour tout acte de représentation *in obliquo* de /*y*/, *Rep* [*x*R/*y*/], *Rep* [*x*R/*y*/] peut être converti en un autre acte de représentation dans lequel *y* est représenté *in recto*, *Rep* [*y*] ou *Rep* [*y*R/*x*/], si et seulement si *R* n'est pas une relation psychique R_{ϕ} ou une relation R_{Co} de comparaison temporelle (antériorité/postériorité).

J'aborderai plus loin la question de savoir s'il n'y a pas encore d'autres cas de figure qui violent le principe de convertibilité. Tenons-nous en pour l'instant aux seules relations psychiques, telles qu'elles sont illustrées par (3)-(8). Lorsque, avons-nous dit, je me représente quelqu'un qui désire, qui nie, qui aime, qui croit, etc., je me représente simultanément — quoique indirectement — l'objet de son désir, de son rejet, de sa croyance, etc. Cet objet, affirme Brentano, ne peut pas être représenté à son tour *in recto* dans un nouvel acte de représentation. La conversion n'est pas possible : je ne peux pas me représenter les [fleurs désirées] *in recto* et /l'amateur qui désire/ *in obliquo*. Plus généralement, l'idée est la suivante : quand on se représente une relation psychique (intentionnelle), on ne peut pas se représenter l'objet visé *in recto* et l'individu qui le vise *in obliquo* ; selon Brentano, seul l'inverse est possible.

Certes, je peux me représenter *in recto* [ces fleurs] tout comme [l'amateur qui désire /ces fleurs/] ; je peux même, comme le souligne Brentano, identifier le contenu direct [ces fleurs] avec le contenu indirect /ces fleurs/, donc considérer les fleurs que je perçois en ce moment comme étant celles-là mêmes que désire l'individu *S* en question. Mais je ne peux pas me représenter ces fleurs *en tant que contenu mental* sans me les représenter relativement à *S.* Quand je me représente les fleurs *in recto*, *je ne me représente plus une relation psychique*, mais quelque chose d'irrelatif. Autrement dit, je peux me représenter [ces fleurs] directement, indépendamment du fait quelles forment le contenu intentionnel d'un quelconque acte psychique. Mais je ne peux pas me représenter, disons, /des fleurs

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

représentées/ ou /des fleurs désirées/[1] sans me représenter celui ou celle qui si les représente ou qui les désire. L'idée de Brentano est qu'il est impossible de se représenter un contenu mental *en tant que tel* de façon non relative, puisque se représenter un contenu mental équivaut en réalité à se représenter une relation psychique. On ne peut se représenter une relation psychique à un contenu mental qu'en se représentant *in recto* celui ou celle qui possède ce contenu mental, ce dernier étant toujours représenté *in obliquo* : « Les objets *en tant qu'objets* [je souligne, AD], c'est-à-dire par exemple ce qui est reconnu, rejeté, aimé, représenté, rien de tout cela ne peut jamais, au même titre que le réel, devenir l'objet [*sc.* direct, AD] de nos relations psychiques » (Brentano 1874/1911, p. 162-163 ; trad. fr., p. 305).

D'après Brentano, il convient donc de distinguer soigneusement deux groupes de représentations *in obliquo*, celles qui sont convertibles en représentations *in recto* et celles qui ne le sont pas :

> Chaque fois que nous pensons quelque chose *in modo obliquo*, nous avons affaire à une relation. Il faut pourtant noter une importante différence. Dans certains cas, s'il s'agit par exemple d'une relation d'égalité ou d'inégalité, la relation peut être inversée de façon que le premier terme devienne le second et le second le premier. Ici, deux objets doivent être affirmés, tant directement que latéralement. Dans d'autres cas, lorsqu'il s'agit par exemple de la relation du sujet pensant à l'objet pensé, cette conversion est impossible. Si le sujet pensant est pour la pensée un objet au sens propre, l'objet pensé n'est objet qu'au sens impropre (Brentano 1928, p. 42 ; trad. fr., p. 417).

On peut tirer de ces analyses une description phénoménologique des actes de représentation qui s'appuie sur les distinctions suivantes : de même que les représentations peuvent être réparties en deux sous-classes, la classe des représentations directes et celle des représentations indirectes (*Fig. 1*), la sous-classe des représentations indirectes peut à son tour être divisée en deux groupes — le groupe des représentations indirectes convertibles en représentations directes, et le groupe de celles dont ce n'est pas le cas (*Fig. 3*).

[1] Sur l'ambiguïté des expressions de ce type (« fleurs représentées », « fleurs désirées », etc.), *cf.* les développements bien connus de Twardowski 1894 : les adjectifs « représenté(es) », « désiré(es) », etc., sont ici à entendre au sens *modifiant* ; des fleurs représentées, au sens modifiant, ne sont plus des fleurs, mais un contenu mental, donc quelque chose d'intrinsèquement *dépendant* (voir *infra*, § 8).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Fig. 3. Distinctions relatives aux modes de représentation

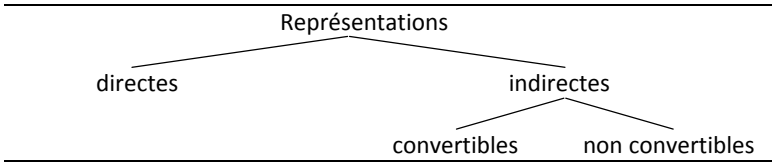

Cette reconstruction suggère que Brentano admet, dans sa théorie des modes représentationnels, une version de (CI). Parler de non-convertibilité d'une représentation *in obliquo* en représentation *in recto* revient effectivement à admettre l'impossibilité de se représenter directement certains objets ou pseudo-objets. L'idée, encore une fois, est qu'il y a des choses que l'on peut se représenter directement et d'autres non.

6. Méprises dues au langage

Jusqu'ici, j'ai considéré la théorie brentanienne des modes de représentation pour elle-même, indépendamment de l'usage philosophique qu'en fait Brentano dans toute la dernière partie de son œuvre. Cet usage est riche et concerne des questions de première importante, comme la représentation de *ficta* ou d'*irrealia* en général, la représentation du temps, la distinction kantienne entre connaissance phénoménale et connaissance nouménale, etc. Brentano estime manifestement que la théorie des modes de représentation peut apporter une lumière nouvelle sur toutes ces questions. L'analyse psychologique est ici, comme partout dans l'école brentanienne, au service des problèmes philosophiques.

Dans cette section, je me bornerai à mentionner une application particulièrement importante de la théorie retracée aux §§ 4-5. Cette application concerne la clarification de certaines méprises générées par le langage et, en l'occurrence, par les comptes rendus que nous faisons de nos propres phénomènes psychiques. Certains comptes rendus suggèrent effectivement — de façon trompeuse ou erronée — que nous avons affaire à de simples représentations *in recto*, là où il s'agit en réalité, d'après Brentano, de représentations plus complexes, incluant un item représenté *in obliquo*. Comme je l'ai laissé entendre au début de cet article, Brentano soutient effectivement qu'il y a des représentations *in obliquo* « déguisées »,

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

qui se présentent verbalement, dans les comptes rendus linguistiques que nous en faisons, comme des représentations *in recto*. Qu'est-ce à dire ?

D'après les développements précédents, il y a lieu de parler de représentation sur le mode oblique chaque fois que l'on se représente quelque chose de relatif (à autre chose) — à commencer par quelque chose de relatif à un phénomène psychique, à savoir un *contenu* mental. « Jamais le contenu », écrit Brentano en 1911, « n'est représenté comme constituant l'objet de la représentation ; ni reconnu comme l'est un objet, même par ceux qui croient le reconnaître comme tel » (Brentano 1874/1911, p. 161 ; trad. fr., p. 304-305). Le langage, à cet égard, est trompeur, car nous parlons couramment de *contenus* de représentation au moyen de termes pouvant désigner, *prima facie*, des objets du monde. Or, certaines expressions ne désignent justement pas des objets ou des faits individuels, mais seulement des contenus mentaux ou, plus exactement, des relations psychiques à des contenus mentaux.

C'est vraisemblablement le cas du mot « diable » dont il est question dans (Ex.1). Ce terme désigne, non pas un individu du monde, mais un contenu de pensée et plus précisément, en l'occurrence, un contenu de croyance. Sur le plan logique, il sert d'abréviation pour désigner l'ensemble des traits définitoires (la malignité, etc.) que l'on associe au concept de diable. Juger, par exemple, que le diable n'existe pas, c'est juger que le mot « diable » ne désigne aucun individu du monde, que ce que nous *pensons* par là n'est réalisé (instancié) nulle part dans le monde. Ce faisant, nous ne parlons pas d'un objet du monde qui serait le diable, mais de ce que l'on pense par le concept de diable, pour dire que rien, dans le monde, ne correspond à ce contenu de pensée. Psychologiquement, dans la mesure où le mot « diable » ne désigne rien d'autre qu'un certain contenu de pensée, le diable ne peut être représenté indépendamment de quelqu'un qui pense ce contenu. En un mot : il ne peut pas être représenté *in recto*. Ainsi, lorsque nous disons que le diable n'existe pas, nous cédons à une facilité de langage qui nous permet de parler de manière abrégée d'un fait complexe, qui ne concerne pas le diable, mais le caracère correct du jugement porté par celui ou celle qui juge que le diable n'existe pas :

> Il arrive souvent que ces choses avec lesquelles on entre psychiquement en rapport n'existent pas. On n'en dit pas moins que ces choses *seraient* en tant qu'objet. Il y a là un emploi impropre du mot *être*, une facilité qu'on s'accorde, analogue à celle qui consiste à parler du lever et du coucher du soleil. Ce qu'on veut dire, simplement, c'est qu'un agent psychiquement actif s'y rapporte (Brentano 1874/1911, p. 158 ; trad. fr., p. 302).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

L'analogie avec le fait de parler du lever et du coucher du soleil n'est pas choisie au hasard et revêt manifestement ici une signification précise. Dire du soleil qu'il se lève et se couche, c'est adopter une manière de parler « ptolémaïque », antérieure à la « révolution copernicienne ». Il en va de même, selon Brentano, du discours concernant les pseudo-entités qui ne sont en réalité que des contenus de conscience : nous en parlons comme si elles étaient représentées *in recto*, en dehors de toute relation psychique, mais cette manière de parler est impropre et n'est rien d'autre qu'une abréviation pour le véritable état de choses représenté, à savoir une relation psychique. Dire que le soleil se lève, c'est une manière détournée de dire que la terre tourne autour du soleil. De façon analogue, dire que le diable n'existe pas, c'est une façon détournée de dire que celui qui rejette l'existence du diable accomplit un acte judicatif correct[1]. À titre d'exemples, considérez encore les représentations exprimées par les comptes rendus suivants[2] :

(14) Je me représente le centaure.
(15) Je me représente une montagne pensée.
(16) Je me représente un homme pensé.

La formulation employée suggère que [centaure], [montagne pensée] et [homme pensé] sont tout simplement des contenus représentationnels directs. La structure intentionnelle des actes serait donc identique à celle de (1) et (2). Cependant, Brentano soutient que cette analyse est erronée. Selon lui, ces exemples doivent plutôt êtres traités sur le modèle des relatifs psychiques. Leur structure serait donc en réalité analogue à (3)-(8). La raison est que le nom « centaure », dans (14), ne désigne pas un individu du monde, mais un contenu de pensée ou, si l'on veut, un ensemble de traits définitoires associés au concept de centaure. Psychologiquement, c'est un contenu mental. Le mot « centaure » désigne, à proprement parler, ce que les poètes avaient à l'esprit lorsqu'ils imaginèrent une créature mi-homme mi-cheval. De même, les expressions « montagne pensée » et « homme pensé » — en vertu de la fonction essentiellement *modifiante* de l'adjectif « pensé » — ne désignent plus une montagne et un homme, mais ce qui est pensé par quelqu'un qui se représente une montagne et ce qui est pensé par quelqu'un qui se représente

[1] Cette analogie suggère l'existence, chez Brentano, d'une forme de « révolution copernicienne » distincte de la révolution copernicienne de Kant. Voir, *e.g.*, Kraus 1929/1934.
[2] Brentano 1874/1911, p. 162 (trad. fr., p. 305) ; 1874/1924, p. 210 (trad. fr., p. 338), 251 (365).

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

un homme. En un mot : ces termes ne désignent plus des individus du monde, mais des contenus de pensée. L'idée est tout simplement qu'il y a une différence phénoménologique profonde entre le fait de se représenter une montagne et le fait de se représenter une montagne pensée, car au sens modifiant de l'adjectif, une montagne pensée (imaginée, etc.) n'est plus une montagne, mais ce qui est pensé par quelqu'un qui pense (imagine, etc.) une montagne.

Or, s'il s'agit bel et bien de relatifs psychiques, nous ne pouvons pas nous représenter le centaure, la montagne pensée et l'homme pensé sans nous représenter simultanément le ou les *S* — disons, le ou les poètes — qui imagine(nt) le centaure, le ou les *S* qui pense(nt) la montagne et le ou les *S* qui pense(nt) l'homme. Les expressions nominales « centaure », « montagne pensée » et « homme pensé » désignant toutes des *contenus psychiques*, nous nous représentons *ipso facto* les individus qui possède(nt) ces contenus psychiques. Bien plus : en vertu des contraintes qui pèsent sur le principe de convertibilité (C), il faut dire nous ne pouvons pas nous représenter ces contenus psychiques *in recto*. La seule chose que nous nous représentons *in recto*, en l'occurrence, ce sont les individus possédant ces contenus psychiques. Les contenus psychiques, selon Brentano, ne sont visés qu'*in obliquo*. Ainsi, « quand on prétend qu'une montagne pensée constitue un véritable objet mental », écrit Brentano, « ce qu'on se représente, c'est simplement un sujet pensant une montagne *in recto* et la montagne elle-même selon un certain *modus obliquus* » (Brentano 1924, p. 210 ; trad. fr., p. 338). Les comptes rendus (14)-(16) devraient donc être considérés comme des abréviations et être réécris comme suit[1] :

(14*) Je me représente [quelqu'un qui pense /le centaure/].
(15*) Je me représente [quelqu'un qui pense /une montagne/].
(16*) Je me représente [quelqu'un qui pense /un homme/].

Encore une fois, le phénomène de non-convertibilité n'est pas isolé. Un autre cas de représentation *in obliquo* « déguisée », selon Brentano, est constitué par les représentations du passé ou du futur. Lorsque je me rappelle quelque chose à titre de phénomène passé, écrit-il, « c'est moi-même en tant qu'être

[1] À noter que rentrent dans cette catégorie, selon Brentano (qui suit Aristote), les représentations dirigées vers un contenu négatif : la phrase « Je me représente [un arbre non vert] » serait en fait une abréviation pour « Je me représente [quelqu'un qui nie à juste titre /que l'arbre est vert/] » (Brentano 1874/1911, p. 147 ; trad. fr., p. 294).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

sentant qui me substitue à l'objet extérieur (objet premier), car je me représente moi-même en train de me rappeler actuellement *in modo recto* » (Brentano 1928, p. 40 ; trad. fr., p. 415). Ou encore : « Je ne peux connaître que quelque chose a eu lieu hier si je ne me reconnais moi-même comme existant aujourd'hui ; la première reconnaissance se fait *in modo obliquo*, la seconde *in modo recto* » (*ibid.*, p. 41 ; 416). Comme les relations psychiques et contrairement aux relations comparatives, les relations temporelles sont traitées ici comme des relations *contraignantes* eu égard à ce qui est visé *in recto* : « La relation n'est réversible que si je pense à une chose que j'affirme comme simultanée à mon propre acte mental ; en ce cas, je peux renverser les termes du jugement » (*ibid.*, p. 43 ; 417). Voici les exemples avancés par Brentano, avec l'analyse qu'il en propose (*) :

(17) Je me représente un souverain qui a vécu il y a 1000 ans.
(17*) Je me représente [le présent qui est distant de 1000 ans, à titre de postérieur, du /souverain, son antérieur/].
(18) Je me représente tel phénomène à titre de passé.
(18*) Je me représente [moi-même qui suis postérieur à /tel phénomène/].
(19) Je reconnais que le Christ est né il y a plus de dix-neuf cents ans.
(19*) Je reconnais que [je vis moi-même plus de dix-neuf cents ans après /la naissance du Christ/].

7. Récapitulation et reformulation du problème

Dans les sections qui précèdent, j'ai examiné la théorie des modes de représentation (§ 4) en mettant en évidence la thèse de Brentano selon laquelle certaines représentations *in obliquo* ne sont pas convertibles en représentations *in recto* (§ 5). L'une des thèses principales de Brentano est que toutes les représentations *in obliquo* sont des représentations qui ont pour contenu des relations au sens large : on parle de représentations *in obliquo* quand je me représente le fait que [*x* croit en /*y*/], quand je me représente le fait que [*x* cause /*y*/], quand je me représente le fait que [*x* est plus grand que /*y*/], etc. Néanmoins, nous avons vu qu'en dépit de ce point commun, toutes les représentations *in obliquo* n'ont pas les mêmes propriétés : certaines sont convertibles en représentations *in recto*, d'autres non. Ainsi, d'après le principe de convertibilité restreinte (C*), lorsque la relation représentée est une relation psychique ou une relation de comparaison temporelle, la représentation *in obliquo* de /*y*/ ne peut jamais être convertie en représentation *in recto*.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Comme je l'ai suggéré (§ 6), une implication importante de cette thèse concerne la possibilité d'écarter certaines méprises linguistiques au moyen d'une analyse psychologique. C'est précisément parce que certaines représentations *in obliquo* ne peuvent pas être converties en représentations *in recto* que l'analyse psychologique nous conduit à mettre au jour des représentations *in obliquo* « cachées » derrière certaines formulations linguistiques trompeuses. D'après l'analyse proposée par Brentano, la phrase « Je pense que les centaures n'existent pas » est typiquement une expression abrégée pour : « Je pense que [celui qui rejette l'existence des /centaures/ accomplit un acte judicatif correct] », qui est censément une expression plus fidèle de l'acte dont nous avons l'expérience vécue et de sa structure complexe. Contrairement à ce que suggère la première tournure linguistique, les /centaures/ ne peuvent pas être visés directement, car nous avons affaire ici à la représentation d'une relation psychique, en l'occurrence à la représentation d'un jugement négatif (« _rejette l'existence de_ »). Or, dans le cas des relations psychiques, soutient Brentano, l'ordre des termes représentés ne peut pas être inversé : les /centaures/ sont nécessairement représentés *in obliquo* ou latéralement, pendant que nous nous représentons [celui qui juge] *in recto* ou directement — ou encore, ce qui revient au même : l'objet indirect /centaures/ ne peut pas être converti en objet direct [centaures].

Nous sommes maintenant en mesure de chercher une solution au problème soulevé par (CI) : quel est le *critère* permettant de distinguer les représentations indirectes convertibles des représentations indirectes non convertibles ? En vertu de quoi puis-je indifféremment me représenter *in recto* la cause ou l'effet, mais non celui qui pense et ce qui est pensé ? Ou encore, sur quoi se fonde l'impossibilité de convertir le contenu ou l'objet indirect /centaures/ en un objet direct [centaures] ?

8. L'interprétation en termes de contenu dépendant

Mon hypothèse est que la notion de contenu « partiel », « abstrait » ou « dépendant » — développée par les anciens élèves de Brentano, Carl Stumpf (1873) et Edmund Husserl (1894 ; 1901) — est un candidat prometteur pour rendre compte de l'impossibilité d'un acte de représentation *in recto* et, du même coup, pour justifier la nécessité d'un acte de représentation *in obliquo*. Une réponse plausible, selon moi, consisterait donc à dire que la possibilité ou l'impossibilité de se représenter quelque chose directement se fonde sur la *nature du contenu* en question.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Comme l'enseignent Stumpf et le jeune Husserl à sa suite, certains contenus sont « abstraits », « dépendants », « inséparables » ou « non représentables par soi » ; d'autres, au contraire, sont « concrets », « indépendants », « séparables » ou « représentables par soi » (Husserl 1894, p. 159 ; trad. fr. modifiée, p. 123). L'idée, *grosso modo*, est la suivante. Les relations de la forme [*xRy*] représentées à travers les actes de représentation *in obliquo* peuvent être considérées comme un tout dont les *relata* (*x* et *y*) sont des parties. Le pivot de la solution proposée ici tient dans l'idée que la relation unissant les parties entre elles peut être plus ou moins étroite. Pour tout contenu de représentation complexe, les parties de ce contenu sont à leur tour des contenus qui entretiennent entre eux des relations graduelles allant de la séparabilité (« contenus autonomes ») à la dépendance (« contenus partiels »)[1]. Considérez l'exemple suivant :

(22) Je me représente [le chapeau porté par /la personne qui se trouve dans la pièce avec moi en ce moment/].

Conformément à l'analyse brentanienne, je me représente ici la partie d'un tout, et il est impossible de se représenter directement le chapeau porté par *x* sans se représenter simultanément *x* (de façon indirecte). Néanmoins, dans le cas présent, le chapeau n'est pas n'importe quel genre de partie : c'est un *fragment* du tout, c'est-à-dire une partie concrète qui pourrait très bien être représentée pour elle-même ou *in absoluto* dans un nouvel acte de représentation. Bien sûr, le contenu <chapeau> peut être accompagné d'autres contenus de représentation, par exemple s'il réveille le souvenir de son propriétaire, etc. Mais ces contenus sont associés au <chapeau> de manière contingente. Rien, dans la *nature* du contenu <chapeau>, n'implique *ipso facto* la représentation d'un autre contenu. Après tout, le même chapeau pourrait être représenté sans être porté par quiconque.

Bien que la situation ne soit pas tout à fait identique, une remarque similaire s'applique à la représentation d'une cause ou d'un effet, que j'ai déjà mentionnée :

[1] *Cf.* Stumpf 1873/1965, p. 107 : « Les contenus représentationnels sont représentés ensemble de manière variée, selon leur co-appartenance ou leur parenté. En effet, si l'on prête attention à la parenté de contenus que nous pouvons représenter ensemble, on voit apparaître de multiples gradations de la parenté, et c'est à elles que s'ajuste aussi le genre et le mode de l'acte de représenter ensemble ». Brentano a développé des idées similaires dans ses leçons de psychologie descriptive, où il propose une typologie des parties psychiques et de leurs modes de liaison (Brentano 1982 ; Dewalque 2013).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

(9) Je me représente [une cause qui produit /tel effet/].
(10) Je me représente [l'effet produit par /telle cause/].

Dans ce cas, on l'a vu, Brentano considère que (9) la représentation indirecte de /l'effet/ est convertible en (10) une représentation directe de [l'effet]. Il y a certes une relation de dépendance entre la cause et l'effet : je ne peux pas penser quelque chose en tant que cause sans penser simultanément l'effet, et inversement. Contrairement au <chapeau>, qui est un objet concret pouvant être visé à travers un acte intentionnel *simple* (n'impliquant aucune intentionnalité *in obliquo*), une <cause> ou un <effet> ne peuvent être représentés l'un sans l'autre. Il reste que les termes de la relation sont intervertibles, et que je peux me représenter indifféremment aussi bien la cause que l'effet *in recto*. Comme le suggère Husserl, cette liberté tient au fait que les relations de dépendance causale ne sont pas fondées dans la nature des contenus eux-mêmes : ce sont des relations réelles entre des choses, non des relations idéales entre des contenus[1].

Contrastant avec ces cas, il y a des contenus représentationnels qui sont dépendants *par nature*. Un exemple typique, invoqué par Stumpf et par Husserl, est la relation entre la couleur et l'étendue : la coloration de cette feuille de papier est un « aspect dépendant », au sens où, si elle existe, elle est nécessairement une partie d'un tout (la feuille de papier) (Husserl 1901, p. 241 ; trad. fr., p. 23). Contrairement à la partie séparable d'un tout — par exemple la tête d'un homme — une partie inséparable ou dépendante ne peut pas être représentée pour elle-même, sans que l'on se représente simultanément autre chose : « On peut assurément se représenter une tête séparée de l'homme auquel elle appartient. On ne peut se représenter de cette manière une couleur, une forme, etc., elles ont besoin d'un substrat » (Husserl 1901, II/1, p. 241 ; trad. fr., p. 24). Husserl appelle les parties de ce genre des

[1] « Les choses objectives agissent les unes sur les autres et conditionnent par là des relations de dépendance entre les phénomènes perçus et donc aussi entre les teneurs intuitives. Souvent, nous savons aussi que le changement d'un premier phénomène (ou intuition) entraînera un changement correspondant dans l'apparence coordonnée. Mais il n'entre cependant pas dans la nature des contenus intuitionnés eux-mêmes qu'ils se trouvent dans ces rapports de dépendance ; en eux, nous ne trouvons rien qui rende évidente la nécessité de la relation ; cette relation elle-même ne porte pas sur les contenus en tant que tels, mais seulement sur les choses objectives » (Husserl 1894, p. 159-60 ; trad. fr., p. 124). Une source importante de cette différence entre relations idéales entre contenus représentables et relations réelles entre choses existantes est vraisemblablement Lotze, *cf.* Dewalque 2014b.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

« contenus dépendants ». Il donne la définition suivante : « Nous appelons *dépendant* un contenu au sujet duquel nous avons l'évidence que le changement ou la suppression d'au moins un des contenus donnés avec lui (sauf ceux qui sont enfermés en lui) doit le changer ou le supprimer lui-même ; *indépendant*, un contenu pour lequel ce n'est pas le cas » (Husserl 1894, p. 162 ; trad. fr., p. 127).

Le point important est qu'il s'agit ici d'une nécessité d'essence, fondée dans la nature même des contenus, et appréhendée (donnée) avec évidence dans la conscience. Bref, certains contenus sont *intrinsèquement* dépendants. Certes, en un sens, la couleur peut devenir l'objet d'un acte qui la vise. Elle peut être le *terminus ad quem* d'une visée intentionnelle — sans quoi, comme le note Husserl, « nous ne pourrions pas du tout en parler »[1]. Mais si l'on introduit ici la distinction brentanienne (postérieure) entre représentation *in recto* et représentation *in obliquo*, on devra dire que la couleur ne peut être représentée qu'*in obliquo* : se représenter une couleur, c'est d'abord et prioritairement se représenter une tache colorée possédant, outre une nuance chromatique, une certaine étendue[2].

L'essentiel, pour la question qui nous occupe, est que Brentano a parfois considéré la conscience comme un *analogon* de la tache de couleur. Là aussi, il y a des parties qui ne sont pas séparables, mais qui peuvent être distinguées *in abstracto*. Dans la terminologie des leçons de *Psychologie descriptive*, on dira qu'un contenu intentionnel n'est précisément rien d'autre qu'une partie distinctionnelle de l'acte donc, si l'on veut, une partie dépendante. Le nom <centaure> désigne une créature pensée (ou imaginée, phantasmée, etc.), et il y a entre quelque chose de pensé et l'acte de penser une certaine relation intime que Brentano appelle une relation intentionnelle :

> Comme dans toute relation, on trouve donc ici aussi deux corrélats. L'un est l'acte de la conscience, l'autre ce vers quoi l'acte est dirigé. Voir et vu, représenter et représenté, vouloir et voulu, aimer et aimé, nier et nié, etc. Comme Aristote l'avait déjà souligné, ces corrélats présentent la particularité suivante : seul l'un des deux est réel, alors que l'autre n'est rien de réel. De

[1] « Toute partie peut devenir l'objet propre (ou, comme on a aussi coutume de le dire, le "contenu") d'un acte de représentation qui la vise » (Husserl 1901, p. 228 ; trad. fr., p. 9) ; « Des moments dépendants […] sont tout aussi bien (comme il a été exposé plus haut) objets de représentations dirigées sur eux que le sont les contenus indépendants, par exemple *fenêtre*, *tête*, etc. Sans quoi nous ne pourrions pas du tout en parler » (Husserl 1901, p. 237 ; trad. fr., p. 19).

[2] Brentano lui-même s'est vraisemblablement approché de très près de cette analyse. *Cf.* Brentano 1970, p. 180.

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

> même qu'un homme qui a existé n'est pas quelque chose de réel, un homme pensé n'est pas quelque chose de réel. C'est pourquoi aussi l'homme pensé n'a aucune cause propre et ne peut pas véritablement exercer un effet [sur quelque chose]. Mais, lorsque l'acte de la conscience — le fait de penser à l'homme — est effectué, l'homme pensé, sont corrélat non réel, est là en même temps. Les corrélats ne sont pas séparables l'un de l'autre, excepté de manière distinctionnelle. Et ainsi, nous avons donc, ici aussi, deux [22] parties purement distinctionnelles de la paire de corrélats, dont l'un est réel et l'autre non (Brentano 1892, 21-22).

Par « réel », Brentano entend manifestement un *concretum*. De même que la couleur bleue n'est pas un *concretum* en dehors de la tache bleue, le corrélat intentionnel (ce qui est pensé comme tel, etc.), n'est pas un *concretum* en dehors de l'acte de penser. Le point qui m'intéresse ici est que cette distinction est formulable en termes purement analytiques ou méréologiques, donc en tenant compte purement de la nature des parties interconnectées.

La solution que je souhaite proposer consiste donc à adopter le principe suivant, que j'appellerai le principe de dépendance des contenus — ou (DC) pour faire bref :

(DC) Pour toute attitude intentionnelle *I* & pour tout objet intentionnel *x*, si *x* est un contenu dépendant, alors *I* se rapporte nécessairement à *x* de façon indirecte (*in modo obliquo*)[1].

9. Quelques implications

Mon intuition est que ce principe permet de donner une interprétation plausible de l'analyse brentanienne, au moins dans le cas des relations psychiques. Il permet aussi d'évaluer de façon critique la théorie de la référence indirecte de Chisholm.

S'agissant de Brentano, la question qui se pose est de savoir si l'interprétation proposée en termes de contenu dépendant permet de rendre compte de la non-convertibilité des relations psychiques et des relations temporelles. L'application de cette analyse aux relations psychiques (intentionnelles) sera valable dans la mesure où <centaures>, par exemple, peut être considéré comme un contenu dépendant — en l'occurrence, comme

[1] L'adverbe « nécessairement » implique qu'il est impossible que *x* soit visé directement (*in recto*) ou, ce qui revient au même, pour signifier que la visée indirecte de *x* ne peut pas être *convertie* en visée directe.

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

une partie abstraite d'un acte psychique. À mon sens, c'est précisément quelque chose comme cela que Brentano avait en vue dans ses leçons de psychologie descriptive. De manière générale, Brentano a précisément considéré les contenus intentionnels comme des *parties dépendantes* du phénomène psychique ou, dans ses termes, comme une « partie distinctionnelle ». La question est de savoir si la même interprétation peut être appliquée aux relations temporelles d'antériorité et de postériorité : un phénomène passé (ou futur) est-il *ipso facto* un contenu représentationnel dépendant, qui requiert la représentation directe préalable de quelque chose d'autre (en l'occurrence, le présent) ? Une stratégie de réponse consisterait à dire que l'adjectif « passé » (respectivement « futur ») a le plus souvent une fonction modifiante, comme l'adjectif « pensé » (voir *supra*). Une autre stratégie serait de rabattre ce cas sur celui des relations psychiques : lorsque je me réfère à un phénomène passé, je m'y réfère comme à quelque chose que je *pense* comme passé ; or, un phénomène pensé comme passé est naturellement un phénomène *pensé*, c'est-à-dire un contenu de pensée, donc quelque chose qui est intrinsèquement dépendant d'un acte. D'après cette interprétation, la théorie brentanienne de la non-convertibilité des relations psychiques et des relations temporelles reposerait donc fondamentalement sur l'idée que, dans les deux cas, on se représente des parties abstraites ou des aspects d'un phénomène psychique.

Qu'en est-il de la théorie de Chisholm ? Comme l'on bien vu certains commentateurs (Cayla 1997 ; Marek 2001, p. 514), la théorie développée dans *The First Person* et dans d'autres textes annexes a une origine textuelle précise dans les écrits de Brentano : elle se présente comme une *généralisation* de l'analyse auto-référentielle que Brentano a suggéré d'appliquer à la sensation. Dans un texte daté du 26 décembre 1914, Brentano suggère effectivement que le cas des sensations pourrait être analysé en termes de modalités de représentation. Considérez une sensation de couleur, par exemple une sensation de rouge. On pourrait, dit Brentano, concevoir la situation de la manière suivante : dans la sensation, nous ne sommes pas dirigés directement vers l'objet extérieur (le rouge), mais vers nous-mêmes. La sensation présenterait donc un genre d'auto-référentialité ou de réflexivité spécifique. L'objet senti, quant à lui, serait seulement représenté latéralement, *in modo obliquo*. L'idée, en somme, est que la sensation serait interprétable comme une relation qui présenterait le même genre de contrainte qu'une relation psychique ou qu'une relation temporelle. Ce qui est senti, en tant qu'il est senti, ne pourrait donc pas être représenté directement ou *in recto*, mais seulement indirectement :

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

> Dans la mesure où nous sentons, en tant que sentant nous nous sentons nous-mêmes *in recto*, mais nous sentons *in obliquo* comme différent de nous l'objet même que nous sentons. On pourrait essayer de concevoir la chose comme si, en tant que sujets sentants, nous étions seuls objets directs de la sensation, le reste, c'est-à-dire *l'objet extérieur, n'étant senti qu'*in obliquo (Brentano 1928, p. 37-38 ; trad. fr., p. 413-414)[1].

De même qu'un contenu mental est intrinsèquement relatif et ne peut être représenté qu'indirectement, à savoir lorsqu'on se représente quelqu'un qui possède ce contenu mental, un contenu sensoriel serait lui aussi intrinsèquement relatif. Parler d'un rouge ressenti, ce serait simplement parler de soi-même qui ressent le rouge. La situation serait donc analysable comme suit :

(20) J'affirme l'existence de telle couleur.
(20*) J'affirme [l'existence de moi-même qui me représente /telle couleur/].
(21) J'ai la sensation d'un objet externe.
(21*) Je me représente [moi-même sentant /un objet externe/].

Comme le note Chisholm (1990a), cette interprétation semble dénoter une sorte de « tournant copernicien » ou un recentrement sur la « première personne », dans la mesure où les relations instaurées dans la perception interne semblent inversées. Au lieu d'être dirigé directement vers l'objet senti (et d'avoir conscience secondairement, par la perception interne, d'être dans un état mental de sensation), nous serions dirigés directement vers nous-mêmes et seulement *latéralement* ou *obliquement* vers l'objet senti. En un mot, la référence devrait ici être pensée comme une auto-référence.

C'est très précisément cette application particulière de la distinction modale qui constitue le point de départ de la théorie de Chisholm. Dans certains passages, Chisholm va même jusqu'à identifier la théorie de l'intentionnalité *de se* avec la théorie brentanienne, en considérant que la remarque de Brentano sur la possibilité d'interpréter la sensation en termes d'intentionnalité *de se* n'est qu'un cas particulier ou une application particulière de la théorie brentanienne :

[1] L'existence d'une telle interprétation est corroborée au moins par un passage de Brentano 1970, p. 180 : « Les représentations de couleurs, de sons et d'autres qualités sensibles ne nous apparaissent pas donnés dans l'intuition *in modo recto*, mais *in modo obliquo* ». Dans ce passage, Brentano n'interprète toutefois pas la représentation sensorielle comme animée par une intentionnalité *de se* : « Ce qui nous apparaît *in modo recto*, c'est une détermination de lieu sans la moindre qualité » (et non pas le Je sentant lui-même).

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

> Selon la conception finale de Brentano concernant la sensation, dire qu'un « phénomène existe » revient à exprimer ce qui pourrait l'être plus rigoureusement en disant qu' « il existe quelqu'un qui a l'expérience d'un phénomène » : *Was phänomenal ist, ist gar nicht, sondern nur der das Phänomen Habende ist*. Il présuppose que, chaque fois que nous appréhendons quelque chose, nous nous appréhendons nous-mêmes *directement* ou *in modo recto*. Il s'ensuit que, pour appréhender une *qualité sensible*, nous nous appréhendons *nous-mêmes* directement[1].

Ce passage est crucial. Il suggère que l'origine de la théorie de la référence indirecte est directement liée, non pas tant à la théorie brentanienne des sensations, mais à l'interprétation qu'en donne Chisholm. Dans *The First Person* (1981), la stratégie de Chisholm, en somme, est d'étendre l'analyse auto-référentielle, dans un premier temps, aux croyances (et plus spécialement aux actes de croyance exprimés par les jugements) et, dans un second temps, à l'ensemble des états et actes mentaux.

Tout dépend donc de la manière dont on interprète les raisons qui poussent Brentano à analyser (20)-(21) dans les termes de (20*)-(21*). Il faut manifestement distinguer, à cet égard, deux approches distinctes. — D'un côté, Chisholm interprète la théorie brentanienne comme si le critère d'une représentation directe était la « première personne ». Nous pouvons nous référer directement à nous-même dans la mesure où nous avons une sorte d'accès privilégié à nous-même, qui ne nécessité la maîtrise d'aucun concept particulier (pour rappel, la référence à soi est comprise, par Chisholm, comme un phénomène primitif, *cf.* § 3).

D'un autre côté, l'interprétation que j'ai proposée ci-dessus va dans une direction différente. D'après celle-ci, le point significatif n'est pas le fait que nous nous représentons directement nous-mêmes. Au contraire, la différence entre représentation directe et représentation indirecte n'a rien à voir avec la différence entre une représentation de soi-même (la « première personne ») ou une représentation de quelque-chose d'autre. Selon (DC), le critère d'une représentation *in recto* n'est pas l'accès privilégié à la première

[1] « According to Brentano's final view of sensation, to say that "a phenomenon exists", is to express what could be put more strictly by saying that "someone who experiences a phenomenon exists": "*Was phänomenal ist, ist gar nicht, sondern nur der das Phänomen Habende ist*". He presupposed that, whenever we apprehend anything at all, we apprehend ourselves *directly,* or *in modo recto.* It follows that, to apprehend a *sense quality,* we do so by apprehending *ourselves* directly » (Chisholm 1989, p. 5). Chisholm se réfère ici à Brentano 1970, p. 177 ; la même phrase se retrouve dans Brentano 1956, p. 155.

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

personne, mais bien le fait que l'on se représente quelque chose d'indépendant ou d'autonome, un « contenu concret » qui est — par sa nature même, comme le dit Husserl — « représentable par soi ». Il en résulte un usage beaucoup moins restrictif de la notion d'intentionnalité directe. Selon l'interprétation proposée ci-dessus, tout ce qui n'est pas un contenu indépendant est nécessairement visé *in obliquo*.

Cette interprétation est, me semble-t-il compatible avec les exemples de Brentano. L'application des modes représentationnels au cas des sensations reposerait *grosso modo* sur le raisonnement suivant : une qualité sensible (par exemple, le <rouge> dont j'ai une sensation visuelle) n'est pas quelque chose d'indépendant ; ce n'est pas un contenu représentationnel autonome, qui pourrait être représenté isolément. D'abord, le rouge peut être conçu, sous l'assomption d'un monde de choses physiques, comme un aspect (« partie dépendante ») de la chose représentée, donc se représenter du rouge équivaut à se représenter une tache ou un objet quelconque de couleur rouge. Ensuite et surtout, le rouge *senti* est, en vertu de la fonction modifiante de l'adjectif *senti*, non pas une propriété physique d'un objet, mais le corrélat d'un acte de sensation. Dès lors, le cas des sensations serait analysable exactement de la même manière que n'importe quel phénomène psychique. Parler du rouge senti équivaudrait en fait à parler de la sensation de rouge, tout comme parler des centaures imaginés équivaut à parler de l'acte d'imaginer les centaures. Les sensations, au sens mental, sont un cas particulier de représentations, à savoir des représentations sensorielles (Brentano 1982, p. 134 *sq.*). En tant que telles, elles présentent la marque distinctive du mental, à savoir l'intentionnalité ou la relation psychique à quelque chose[1]. Lorsque nous parlons d'une couleur vue (sentie), nous parlons donc en réalité d'une relation psychique ; et celle-ci est non convertible — dans la mesure où ce qui est représenté en tant que tel est une partie dépendante de l'acte total que nous appelons « sensation » (*Empfindung*). L'interprétation en termes de contenus dépendants me semble donc pouvoir s'appliquer au cas des sensations, qui constitue le point de départ de la théorie de Chisholm.

Si l'interprétation en termes de contenus dépendants, que je propose ici, me semble globalement compatible avec les déclarations de Brentano, force est de constater que Chisholm a interprété ces dernières dans un sens tout différent et, pour autant que je puisse en juger, incompatible avec l'approche proposée ici. Selon Chisholm, tout ce qui n'est pas la première personne est nécessairement visé *in obliquo*. Le critère de la différence entre

[1] Sur les difficultés que pose l'interprétation intentionnelle des sensations, *cf.* Fréchette (à paraître).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

représentation *in recto* et représentation *in obliquo* ne réside pas ici dans la nature des contenus (dans la nature de ce qui est représenté), mais dans l'identification ou non à la première personne, conformément aux thèses que j'ai mentionnées plus haut :

(ii-a) Pour toute attitude intentionnelle *I* & pour tout objet intentionnel *x* & pour tout sujet *S*, si *I* se rapporte à *x* directement (*in modo recto*), alors *x* = *S*.
(ii-b) Pour toute attitude intentionnelle *I* & pour tout objet intentionnel *x* & pour tout sujet *S*, si *x* n'est pas = *S*, alors *I* se rapporte à *x* indirectement (*in modo obliquo*).

Ces thèses entrent manifestement en concurrence avec (DC). Selon (DC), il peut être le cas que *x* ne soit pas = *S* et que *I* se rapporte néanmoins à *x* de façon directe. Par exemple, lorsque je me représente la table sur laquelle j'écris, rien, dans la nature du contenu <table>, ne requiert un mode intentionnel indirect ou latéral.

Revenons une dernière fois aux exemples mentionnés initialement (§ 1). D'après le critère proposé ici, il y a une différence *phénoménologique* profonde entre (Ex.2) et (Ex.3). Un centaure est quelque chose de pensé, c'est-à-dire la partie abstraite d'un acte de penser (comme la couleur est la partie abstraite d'une tache colorée). En tant que contenu dépendant, un centaure ne peut pas être représenté *in recto*. Lorsque je juge que la personne qui se trouve dans la pièce avec moi actuellement porte un chapeau, en revanche, je n'ai pas affaire à un contenu dépendant : rien, dans la nature du contenu <personne se trouvant dans la pièce…> n'implique obligatoirement une visée indirecte. Une tierce personne est un *concretum*, donc quelque chose qui peut être représenté pour lui-même, de façon irrelative, comme n'importe quel objet du monde.

Faute de prendre en compte la différence entre contenu dépendant et contenu indépendant, Chisholm est conduit à étendre (CI) de façon problématique — ou, en tout cas, non phénoménologique — à des items qui ne requièrent nullement un mode intentionnel oblique. Après tout, les individus du monde nous apparaissent dans l'expérience comme des contenus indépendants, des *concreta*. Le critère phénoménologique semble être remplacé, chez lui, par un critère purement métaphysique : l'identité ou non à la première personne — c'est-à-dire, typiquement, au « Je ». Indépendamment même du reproche de « solipsisme intentionnel » qui a été adressé à Chisholm (Kim 2003, p. 661), ce constat, à mon sens, est assez gênant, pour autant naturellement que l'on veuille construire une théorie de l'inten-

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

tionnalité qui ne réponde pas seulement à des réquisits métaphysiques prédéfinis, mais qui soit conforme à l'expérience vécue.

10. Conclusion

La théorie de l'intentionnalité *in obliquo* défendue par Chisholm est principalement motivée par la volonté de fournir une théorie de la référence qui soit la plus simple possible. Elle est guidée par un idéal de simplicité ou d'économie ontologique (§ 3). En dehors de cette motivation, comme le remarque très justement Jaegwon Kim, il n'y a peut-être pas d'argument décisif apporté par Chisholm en faveur de sa théorie de la référence indirecte, si ce n'est la conviction que ces thèses forment « la base d'une théorie générale satisfaisante de l'intentionnalité » (Kim 1986, p. 494).

Est-ce le cas ? La réponse à cette question dépend naturellement de ce que l'on entend par une théorie satisfaisante de l'intentionnalité. Ma propre conviction est qu'une telle théorie doit, avant toute chose, satisfaire des réquisits phénoménologiques ou descriptifs. J'entends par là qu'elle doit être compatible avec une description des actes et des états mentaux tels qu'ils sont vécus subjectivement dans la conscience ou l'expérience interne. Autrement dit, si elle ne veut pas être une construction « flottant dans les airs » — disons, pour employer une image commode, une théorie de l'intentionnalité construite « par en haut » —, elle doit s'appuyer sur l'expérience vécue ou, plus exactement (puisque celle-ci n'est pas toujours claire et distincte, mais est souvent confuse) sur une *analyse* descriptive de l'expérience vécue[1]. En un mot, je pense qu'une théorie adéquate de l'intentionnalité doit être une théorie construite « par en bas » (*cf.* Seron, à paraître), à partir du sol empirique de l'expérience vécue, qui requiert simplement un important travail d'explicitation et d'analyse[2].

Cette exigence était aussi, vraisemblablement, celle de Brentano. Certainement, une leçon générale à tirer de Brentano est qu'une analyse

[1] Sur l'idée d'analyse descriptive et le lien à faire, dans la phénoménologie brentanienne, entre description, analyse et complexité des phénomènes psychiques, je renvoie à mes brèves remarques dans Dewalque 2013, 451-453. Brentano a lui-même insisté à de nombreuses reprises sur le caractère obscur et confus de la perception interne, qu'il considérait par ailleurs comme évidente, sans que ces deux caractéristiques s'excluent mutuellement (voir, *e.g.*, Brentano 1874/1911, p. 141 ; trad. fr., p. 290).

[2] À noter que l'analyse descriptive n'exclut pas l'expérimentation, voir Dewalque 2014a.

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

descriptive adéquate des actes de représentation doit rendre compte des cas de représentation *in obliquo*, sous peine d'être incomplète, c'est-à-dire d'occulter une partie importante de ce qui compose notre vie psychique. En outre, Brentano a offert une classification des représentations sur le mode oblique, en suggérant que cette classification descriptive permettait d'écarter certaines méprises suscitées par le langage. Dans certains cas déterminés, ce qui est représenté *in obliquo* ne peut tout simplement pas être représenté *in recto*.

J'ai suggéré (§ 8) d'interpréter cette impossibilité comme une impossibilité « objective », fondée sur la nature même des contenus représentationnels, ce qui m'a amené à proposer le critère (DC) de dépendance des contenus pour donner sens à la clause d'impossibilité (CI). Cette interprétation est apparue incompatible avec celle de Chisholm, dans la mesure où ce dernier étend la notion de référence indirecte à des cas où *x* n'est pas un contenu dépendant, comme dans (Ex.3). Ce constat suggère qu'il nous faut choisir entre une théorie de l'intentionnalité qui tient compte de la nature des contenus visés (comme, vraisemblablement, celle de Brentano) et une théorie de l'intentionnalité qui n'en tient pas compte (comme, vraisemblablement, celle de Chisholm). Ma propre préférence va à la première option.

Je clôturerai ces réflexions par la question suivante : n'y a-t-il pas tout de même un sens à dire que la table, dans certains cas, est *de facto* visée *in obliquo* ? Une réponse possible, me semble-t-il, consisterait à dire ceci : oui, dans l'attitude phénoménologique, je ne professe au sujet du monde que des affirmations d'ordre phénoménal ; le monde est pour moi quelque chose qui apparaît dans l'expérience vécue. Cette réponse présuppose toutefois la différence husserlienne entre attitude naturelle et attitude phénoménologique — une différence que ni Brentano ni Chisholm n'ont prise en compte dans leurs théories. Quoi qu'il en soit, en tant que phénoménologue ou psychologue descriptif, je n'ai pas besoin de poser l'existence de quoi que ce soit d'autre que celle de mes expériences vécues. Les « objets intentionnels » sont appréhendés seulement relativement aux expériences vécues, dans lesquelles ils entrent à titre de composantes abstraites ou de « parties distinctionnelles au sens modifié ». Il reste que, pour celui qui perçoit l'arbre au fond du jardin, l'arbre est visé *in recto*, c'est-à-dire tout simplement comme un arbre et non comme un arbre pensé ou comme un arbre perçu. Je ne perçois pas des choses perçues, et je ne me représente pas des choses représentées ; mais je perçois des choses et je m'en représente d'autres — point. Dans ce cas

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

précis, seul le passage à l'attitude phénoménologique me fait passer d'un régime intentionnel *in recto* à un régime intentionnel *in obliquo*[1].

Références

Brandl, J. 1986, « Gegen den Primat des Intentionalen », dans Marian, D. & Studenberg, L (éds.), *Philosophische Aufsätze zu Ehren von Roderick Chisholm*, Amsterdam, Rodopi, p. 253-273.

Brentano, F. 1874, *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, Leipzig, Duncker & Humblot, 2e éd. 1911 (avec un appendice : « Remarques complémentaires ») ; éd. Kraus, 1924 (avec un appendice : « Nouveaux traités tirés du *Nachlaß* »). Reprint : *Sämtliche veröffentlichte Schriften*, Vol. I., Th. Binder et A. Chrudzimski (éds.). Frankfurt : Ontos Verlag, 2008. Trad fr. M. de Gandillac, revue par J.-F. Courtine, *Psychologie du point de vue empirique*, Paris, Vrin, 2008.

Brentano, F. 1928, *Vom sinnlichen und noetischen Bewußtsein (Psychologie vom empirischen Standpunkte III)*, O. Kraus (éd.), Leipzig, Meiner ; 2e éd. révisée par F. Mayer-Hillebrand (éd.), Hamburg, Meiner, 1968. Trad fr. M. de Gandillac, revue par J.-F. Courtine, « De la conscience sensible et noétique », dans *Psychologie du point de vue empirique*, Paris, Vrin, 2008, p. 383-478.

Brentano, F. 1956, *Die Lehre vom richtigen Urteil*, F. Mayer-Hillebrand (éd.), Hamburg, Meiner.

Brentano, F. 1970, *Versuch über die Erkenntnis*, F. Mayer-Hillebrand (éd.), Hamburg, Meiner (rééd. augmentée de la 1re éd., Hamburg, Meiner, 1925).

Brentano, F. 1977, *Die Abkehr vom Nichtrealen. Briefe und Abhandlungen aus dem Nachlaß*, F. Mayer-Hillebrand (éd.), Hamburg, Meiner (rééd. de la 1re éd., Bern, Franke, 1952).

Brentano, F. 1982, *Deskriptive Psychologie*. R. M. Chisholm et W. Baumgartner (éds.), Hamburg, Meiner. Trad. fr. A. Dewalque, en préparation.

Cayla, F. 1997, « Brentano, Chisholm et la primauté du personnel », *Austriaca* 44, p. 69-81.

Chisholm, R. 1955-6, « Sentences about Believing », *Proceedings of the Aristotelian Society* 56, p. 125-148.

Chisholm, R. 1957, *Perceiving: A Philosophical Study*, Ithaca, Cornell UP.

Chisholm, R. 1976, *Person and Object*. *A Metaphysical Study*, London, Allen & Unwin ; rééd. London, Routledge, 2002.

[1] Cet article est la version remaniée d'une intervention à la journée d'étude sur Chisholm, *D'un point de vue intentionnel*, qui s'est tenue à l'Université de Liège le 30 mars 2012. Je suis redevable à Federico Boccaccini, Denis Seron et Bruno Leclercq pour nos fructueuses discussions sur ce thème, à cette occasion et à d'autres.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Chisholm, R. 1981, *The First Person*. *An Essay on Reference and Intentionality*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
Chisholm, R. 1984, « The Primacy of the Intentional », *Synthese* 61, p. 89-109.
Chishom, R. 1986, « Self-Profile », dans Bogdan, R. J. (éd.), *Roderick M. Chisholm*, Dordrecth, Reidel, p. 3-77.
Chisholm, R. 1989, « The Objects of Sensation. A Brentano Study », *Topoi* 8, p. 3-8.
Chisholm, R. 1990a, « Brentano and Marty on Content », dans Mulligan, K. (éd.). *Mind, Meaning and Metaphysics*, Dordrecht, Kluwer, p. 1-9.
Chisholm, R. 1990b, « The Formal Structure of Intentionality », *Brentano Studien* 3, p. 11-17.
Chisholm, R. 1990c, « How we refer to things », *Philosophical Studies* 58, p. 155-164.
Chisholm, R. 1997, « Reply to Jaegwon Kim », dans Hahn, L. E. (éd.), *The Philosophy of Roderick Chisholm*, Chicago, Open Court, p. 384-385.
Chisholm, R. & Sellars, W. 1991, « Correspondance sur l'intentionnalité de Wilfrid Sellars – Roderick Chisholm », trad. fr. F. Cayla, dans F. Cayla, *Routes et Déroutes de l'intentionnalité*, Combas, L'Éclat.
Crane, T. 2001, *Elements of Mind*, Oxford, OUP.
Dewalque, A. 2013, « Brentano and the Parts of the Mental : A Mereological Framework to Phenomenal Intentionality », *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 12/3 (2013), p. 447-464.
Dewalque, A. 2014a, « Brentano et Wundt : deux théories de l'analyse psychique », dans Niveleau, Ch.-E. (éd.), *Brentano et le programme d'une philosophie scientifique. Un chaînon manquant dans l'histoire de la psychologie*, Paris, Demopolis.
Dewalque, A. 2014b, « Le monde du représentable : de Lotze à la phénoménologie », dans Boccaccini, F. (éd.), *Hermann Lotze*, Bruxelles, Peter Lang (à paraître).
Fréchette, G. (à paraître), « Sensory Intentionality », dans De Postigo, G. (éd.), *Austrian Thought*, Berlin, De Gruyter.
Frege, G., 1892, « Über Sinn und Bedeutung », rééd. dans *Id.*, *Kleine Schriften*, Angelelli I. éd., Hildesheim, Olms, 1990, p. 143-162. Trad. fr. Cl. Imbert, « Sens et dénotation », dans Frege, G., *Écrits logiques et philosophiques*, Paris, Seuil, 1971, p. 102-126.
Ha, J.-H. 1997, « A Defense of Chisholm's Direct-Attribution Theory of Objective Reference », dans Hahn, L. E. (éd.), *The Philosophy of Roderick Chisholm*. Chicago, Open Court, p. 481-497.
Hickerson, R. 2007, *The History of Intentionality*, London-New York, Continuum.
Husserl, E. 1894, « Psychologische Studien zur Elementaren Logik », *Philosophische Monatshefte* 30, p. 159-191 ; rééd. dans *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, dans *Husserliana*, Bd. XXII, The Hague, Nijhoff, 1979, p. 92-123. Trad. fr. J. English, « Études psychologiques pour la logique élémentaire », dans E. Husserl, *Articles sur la logique*, Paris, PUF, 1975, rééd. 1995, p. 123-163.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Husserl, E. 1900, « Intentionale Gegenstände (1900). Usprüngliche Druckfassung » (manuscrits K I 56 et K I 62), K. Schuhmann (éd.), dans *Brentano Studien* 3 (1990-91), p. 142-174. Trad. fr. partielle (p. 165-174) J. English, « Appendice à *Objets intentionnels* », dans Husserl, E. & Twardowski, K., *Sur les objets intentionnels 1893-1901*, Paris, Vrin, 1993, p. 337-348.

Husserl, E. 1901, *Logische Untersuchungen*, Bd. II/1, Tübingen, Niemeyer ; 7e éd. 1993 (réimpression de la deuxième éd. de 1913). Trad. fr. H. Élie, A. L. Kelkel et R. Schérer, *Recherches logiques*, t. II/2, Paris, PUF, 1961, 4e éd. 2002.

Kim, J. 1986, « The First Person : An Essay on Reference and Intentionality » (recension de Chisholm 1981), *Philosophy and Phenomenological Research* 46/3, p. 483-507.

Kim, J. 1997, « Chisholm on Intentionality : *De Se*, *De Re*, and *De Dicto* », dans Hahn, L. E. (éd.), *The Philosophy of Roderick Chisholm*, Chicago, Open Court, p. 361-383.

Kim, J. 2003, « Chisholm Legacy on Intentionality », *Metaphilosophy* 34/5, p. 649-662.

Kraus, O. 1929, « Die "kopernikanische Wendung" un Brentanos Erkenntnis- und Wertlehre », *Philosophische Hefte* 3/1 ; rééd. dans O. Kraus, *Wege und Abwege der Philosophie*, Prag, Calve'sche Universitäts-Buchhandlung, 1934, p. 62-76.

Lewis, D. 1979, « Attitudes De Dicto and De Se », *Philosophical Review* 88, p. 513-543.

Mach, E. 1922, *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*, Jena, Fischer, 9e éd.

Marek, J. Ch. 2001, « Roderick M. Chisholm. Phänomenologische und analytische Philosophie », dans Binder, Th *et alii* (éds.), *Bausteine zu einer Geschichte der Philosophie an der Universität Graz*. Amsterdam-New York, Rodopi, p. 487-519.

Searle, J. 1983, *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge, Cambridge University Press. Trad. fr. Cl. Pichevin, *L'Intentionalité. Essai de philosophie des états mentaux*, Paris, Minuit, 1985.

Seron, D. (à paraître), « Problèmes de l'auto-représentationalisme ».

Stumpf, C. 1873, *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung*, Stuttgart, Hirzel ; rééd. Amsterdam, Bonset, 1965.

Twardowski, K. 1894, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Eine Psychologische Untersuchung*, München-Wien, Philosophia Verlag, 1982 (réimpression de la première éd., Wien, 1894, avec une introduction de R. Haller). Trad. fr. J. English, « Sur la théorie du contenu et de l'objet des représentations », dans Husserl, E. & Twardowski, K., *Sur les objets intentionnels (1893-1901)*, Paris, Vrin, 1993, p. 85-200.

Van Inwagen, P. 1985, « Roderick M. Chisholm, *The First Person* » (recension de Chisholm 1981), *Noûs* 19/1, p. 122-129.

Yoder, J. 1987, « Chisholm's Criteria of Intentionality », *Philosophia* 17/3, p. 297-305.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique X 6, 2014 (Actes 6), p. 85-111
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

Faire cohabiter les objets sans domicile fixe *(homeless objects)* : Chisholm et les logiques meinongiennes

Par BRUNO LECLERCQ
Université de Liège

Concepts et objets

Dans trois articles célèbres[1], qui précisaient l'analyse logique sous-jacente à son *Idéographie*[2], Gottlob Frege avait adossé toute la logique contemporaine à la distinction du *concept* et de l'*objet* (respectivement entendus comme *fonction propositionnelle* et comme *argument*), distinction jugée logiquement plus pertinente que l'opposition linguistique du prédicat et du sujet à laquelle s'était arrêté Aristote. Le concept — toujours potentiellement général — a des traits définitoires, des « *Merkmale* », qui en caractérisent le sens ; l'objet — toujours individuel — a des propriétés qu'on peut découvrir par une investigation qui n'est pas purement analytique.

Radicalisant cette distinction et corrigeant même, en son nom, le modèle frégéen en ce qui concerne les noms propres — aux *descriptions définies*, qui ont un sens et une signification comme les termes conceptuels, « On denoting » oppose les *noms propres authentiques*, qui désignent directement leur référent sans le caractériser par les propriétés qu'il est seul à

[1] Gottlob Frege, « Funktion und Begriff » (1891), « Über Begriff und Gegenstand » (1982) et « Über Sinn und Bedeutung » (1892), dans *Funktion, Begriff, Bedeutung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, p. 1-22, 47-60 et 23-46 ; trad. fr. « Fonction et concept », « Concept et objet » et « Sens et dénotation (signification) », dans *Écrits logiques et philosophiques*, Paris, Le Seuil, 1971, p. 80-101, 127-141 et 102-126.
[2] Gottlob Frege, *Begriffsschrift* (1879), Halle, Louis Nebert ; trad. fr. *Idéographie*, Paris, Vrin, 1999.

satisfaire —, Russell avait montré toute la force de la nouvelle analyse logique, laquelle permet de traiter l'actuel roi de France, non comme un *objet inexistant*, mais comme un *concept vide*, et le carré rond, non comme un *objet impossible*, mais comme un *concept nécessairement vide* en vertu de l'incompatibilité de ses traits définitoires[1]. Par ailleurs, trois ans plus tard, Russell avait doté la logique d'une théorie des types permettant de distinguer plusieurs niveaux d'objectivité, les objets des niveaux supérieurs — par exemple les nombres — pouvant être logiquement construits comme certaines classes et relations constituées par des fonctions propositionnelles à une ou plusieurs places satisfaites par les objets de niveau inférieur[2] ; par là-même, était aussi rendu apparent le fondement *conceptuel* de ces objets de niveau supérieur.

Inspiré des *Principia Mathematica* et de *Our Knowledge of the External World*, le système de (re)construction logique du monde proposé par Carnap en 1928 constituait à cet égard le paradigme même d'un système hiérarchisé d'objets et de fonctions propositionnelles, dont le tout premier niveau consistait en expériences élémentaires liées par des relations de (souvenir de) ressemblance, à partir desquelles on pouvait alors, par des opérations exclusivement logiques (construction de classes au moyen de fonctions propositionnelles), procéder à la (re)constitution d'objets de niveau supérieur comme les contenus de sensation, les réalités physiques, les états mentaux ou les objets culturels. Il y avait là une théorie de la constitution extrêmement élégante puisqu'elle entendait préciser rigoureusement le mode de formation logique de chaque type d'objet de niveau supérieur de telle manière qu'on puisse ensuite traduire tout énoncé portant sur des objets de niveau supérieur en énoncés portant sur des objets de niveau inférieur où les premiers n'apparaissent plus qu'à titre de *concepts*. Par là même, on déterminerait en outre les conditions de vérité des énoncés portant sur les objets de niveau supérieur dans les termes des propriétés des objets de niveau inférieur, c'est-à-dire, pour l'*Aufbau*, en termes de relations de (souvenir de) ressemblance entre expériences élémentaires. Il revenait évidemment à la science de réaliser ce projet dans ses détails (en investiguant par exemple les rapports exacts d'émergence d'états mentaux sur les états neurophysiologiques ou comportementaux ou d'émergence de rapports sociaux sur les

[1] Bertrand Russell, « On denoting » (1905), *Mind*, vol. 14, n°56, p. 479-493 ; trad. fr. « De la denotation », dans *Écrits de logique philosophique*, Paris, PUF, 1989, p. 204-218.

[2] Bertrand Russell, « Mathematical Logic as Based on the Theory of Types » (1908), *American Journal of Mathematics*, vol. 30, n° 3, p. 222-262.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

états mentaux). Mais, à supposer qu'il soit réalisable, le modèle général permettait de clarifier nettement les rôles respectifs de l'objet et du concept dans le discours scientifique tout en rendant compte du fondement conceptuel — et de la caractérisation sémantique — de tous les objets de niveaux supérieurs[1].

Par là même, se précisaient les rapports entre ce que Quine[2] devait ensuite appeler l'*ontologie* d'une théorie ou d'un discours — le domaine des *objets* que prennent pour arguments ses fonctions propositionnelles — et ce qu'il devait appeler l'*idéologie* de la théorie ou du discours — l'ensemble de ses *fonctions propositionnelles*, c'est-à-dire l'ensemble des principes classificatoires qui lui servent à trier les objets du domaine (donc à opérer des distinctions dans le monde), et qui peuvent varier d'une culture à l'autre mais aussi évoluer au fil du temps.

Or, une telle clarification constituait assurément une réponse particulièrement percutante aux théories de l'objet issues de l'école de Brentano, et singulièrement de celles de Twardowski, Husserl ou Meinong, qui, pour rendre compte des contenus des actes intentionnels, en étaient venus à appeler indifféremment « objet » des réalités sensibles comme Barack Obama ou l'Éverest et des « entités » sémantiques comme l'actuel président des États-Unis, l'actuel roi de France ou la montagne d'or[3].

Et pourtant… dans les années 1950, c'est-à-dire peu après que Quine eût fait paraître le très incisif « On what there is »[4], Roderick Chisholm, qui

---

[1] Rudolf Carnap, *Der logische Aufbau der Welt* (1928), Leipzig, Meiner, trad. fr. *La construction logique du monde*, Paris, Vrin, 2002. Sur les rapports entre les notions d'objet et de concept dans ce texte, voir notre *Introduction à la philosophie analytique*, Bruxelles, De Boeck, 2008, p. 145-159 ; ainsi que notre intervention « "The object and its concept are one and the same": The functional view of higher order objects in Carnap's *Aufbau* », au colloque *Objects and Pseudo-Objects. Ontological Deserts and Jungles from Meinong to Carnap.*

[2] Willard Van Orman Quine, *« Ontology and Ideology » (1951), Philosophical Studies*, vol. 2, p. 11-15.

[3] Cf. à ce sujet nos textes « À l'impossible, nul objet n'est tenu. Statut des « objets » inexistants et inconsistants et critique frégéo-russellienne des logiques meinongiennes », dans *Analyse et ontologie. Le renouveau de la métaphysique dans la tradition analytique*, Sébastien Richard éd., Paris, Vrin, 2011, p. 159-198 ; « Quand c'est l'intension qui compte. Opacité référentielle et objectivité », dans *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, 2010 (vol. 6, n° 8), p. 83-108.

[4] Willard Van Orman Quine, « On what there is » (1948), *Review of Metaphysics*, vol. 2(5), p. 21-38 ; trad. fr. dans *Du point de vue logique*, Paris, Vrin, 2003, p. 25-48.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

travaille sur l'intentionalité de la perception et plus généralement sur l'intentionalité des actes mentaux, va se réintéresser aux travaux des Brentaniens, et notamment à ceux de Meinong (auquel vient d'être consacré à Graz un volume collectif[1] dont Chisholm rédige un compte rendu pour *The Philosophical Review* en 1954). Très vite, Chisholm noue des contacts privilégiés avec l'Université de Graz et, relayant John Niemeyer Findlay (qui avait contribué au volume collectif), devient bientôt *le* spécialiste de Meinong en langue anglaise. En 1960, il édite une traduction de la *Gegenstandstheorie* dans le volume *Realism and the Background of Phenomenology*, qui s'accompagne d'une importante introduction dont sept pages sont spécifiquement consacrées à Meinong[2] et il rédige la notice « Meinong » pour *l'Encyclopedia of Philosophy* de 1967[3]. Ces deux textes, ainsi que deux articles publiés en 1972 et 1973 sous les titres « Beyond being and non-being » et « Homeless objects »[4] vont, aux côtés des travaux de Findlay[5] et de ceux de Reinhardt Grossmann[6], constituer des références majeures pour la diffusion et la réhabilitation des idées de Meinong dans le monde anglo-saxon, ainsi que pour la proposition d'une analyse logique alternative à celle de Frege et Russell, dont les difficultés pour rendre compte des contextes

[1] Konstantin Radakovic, Amadeo Silva Tarouca et Ferdinand Weindhandl, *Meinong-Gedenkschrift*, Schriften der Universität Graz, Band I, Graz, Styria Sterische Verlagsanstalt, 1952. Sur la genèse de l'intérêt de Chisholm pour Meinong voir son autobiographie intellectuelle : « Self-profile », dans Ragu Bogdan ed., *Roderick M. Chisholm*, Dordrecht, Reidel, 1986, p. 10-12

[2] Roderick M. Chisholm ed., *Realism and the Background of Phenomenology*, Glencoe, Free Press, 1960, p. 6-12.

[3] Roderick M. Chisholm, « Alexius Meinong » (1967), in Paul Edwards ed., *Encyclopedia of Philosophy*, New York, Macmillan, vol. V, p. 261-263.

[4] Roderick M. Chisholm, « Beyond being and non being » (in R. Haller ed., *Jenseits von Sein und Nichtsein,* Graz, Akademische Druck, 1972, p. 245-255 et « Homeless objects » (1973), *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 27 ; textes réédités dans *Brentano and Meinong Studies*, Amsterdam, Rodopi, 1982, p. 53-67 et 37-52.

[5] John Niemeyer Findlay, *Meinong's Theory of Objects and Values* (1933)*,* 2nd ed., Oxford, Clarendon Press, 1963 ; « The Influence of Meinong in Anglo-Saxon Countries » (1952), in *Meinong-Gedenkschrift*, *op. cit.*, p. 9-20 ; « Meinong the phenomenologist » (1973), *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 27, p. 161-177.

[6] Reinhardt Grossmann, « Non-Existent objects : Recent work on Brentano and Meinong » (1969), *American Philosophical Quarterly*, vol. 6, p. 17-32 ; *Meinong* (1974), London, Routledge and Kegan Paul ; « Meinong's doctrine of the *Aussersein* og the pure object » (1974), *Noûs*, vol. 8, p. 67-82.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

intentionnels étaient notoires et avaient d'ailleurs déjà parallèlement suscité le développement des logiques modales[1].

Pour les logiques meinongiennes, qui commencent à se développer dès les années 1970[2], les travaux de Chisholm constituent une référence incontournable ; plusieurs des principes fondamentaux qui guident ces logiques et les distinguent du paradigme de la logique frégéo-russellienne sont même directement inspirés de leur formulation par Chisholm. Or, comme nous avons pu l'indiquer ailleurs, si les systèmes logiques meinongiens (qui diffèrent les uns des autres sur des points parfois fondamentaux) présentent un certain nombre de points de force, ils présentent aussi pas mal de points de faiblesse comparativement à ceux de la logique frégéo-russellienne et de ses extensions modales[3]. Dans le présent texte, nous voudrions montrer que

[1] Dès les années 1910, on le sait, C.I. Lewis développa une logique modale propositionnelle pour remédier à un certain nombre de défauts de la logique des *Principia mathematica*. L'extension des logiques modales à la logique des prédicats donna lieu, dans les années 1940, au développement des logiques modales quantifiées sous des formes par ailleurs divergentes, comme en témoignent les travaux pionniers de Ruth Barcan Marcus et de Rudolf Carnap.

[2] Richard Routley, *Exploring Meinong's jungle* (1973) *and beyond* (1980), Canberra, Department Monograph #3 of the Philosophy Department of the Australian National University ; Terence Parsons, « Nuclear and extranuclear properties » (1978), *Noûs*, vol. 12/2, p. 137-151 ; *Nonexistent objects* (1980), New Haven & London, Yale University Press ; Hector-Neri Castañeda, « Thinking and the structure of the world » (1974), *Philosophia*, vol. 4, p. 3-40, repris dans *Critica*, vol. 6, p. 43-86 ; William Rapaport, « Meinongian theories and Russellian paradox » (1978), *Noûs*, vol. 12, p. 153-180, « How to make the world to fit our language : an essay in Meinongian semantics » (1981), *Grazer philosophische Studien*, vol.14, p. 1-21, « Nonexistent objects and epistemological ontology » (1986), *Grazer philosophische Studien*, vol. 25-26, p. 61-95 ; Edward Zalta, *Intensional logic and the metaphysics of intentionality* (1988), Cambridge (Mass.), MIT Press ; Dale Jacquette, *Meinongian logic : the semantics of existence and nonexistence* (1996), Berlin, Walter de Gruyter ; Jacek Pasniczek, *The Logic of Intentional Objects : A Meinongian Version of Classical Logic* (1998), Dordrecht, Kluwer.

[3] Dans la mesure où elles définissent les objets par leurs traits définitoires, de sorte que tout objet qui change de propriétés change aussi d'identité, les logiques meinongiennes constituent une alternative plutôt qu'un complément aux logiques modales barcanéo-kripkéennes. En outre, dans la mesure où exister suppose d'être un objet complet, des objets incomplets comme Sherlock Holmes ou la montagne d'or n'existent dans aucun monde possible bien qu'ils soient possibles (non contradictoires)… ; bref, plusieurs modalités s'enchvêtrent… Cf. sur ces point notre « En matière d'ontologie, l'important n'est pas de gagner, mais de participer », *Igitur*, 2012, vol. 4, n°2, p. 1-24. Sur les difficultés que rencontrent les logiques meinon-

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

la plupart de ces difficultés étaient déjà très largement présentes dans les travaux de Chisholm sur les objets meinongiens.

Notre propos sera donc ici assez nettement critique à l'égard de Chisholm, en dépit du fait que nous reconnaissons volontiers que la logique extensionnelle de Frege et Russell ne permet pas de penser les contextes non extensionnels de manière satisfaisante[1] et qu'à cet égard ce fut un grand mérite de l'œuvre de Chisholm que de montrer, comme le faisaient parallèlement les pionniers des logiques modales aléthiques, épistémiques ou déontiques, l'importance de développer une ou plusieurs logiques susceptibles de rendre compte de la rationalité régissant les contenus d'attitudes intentionnelles[2]. Bien sûr, il *faut* compléter la logique extensionnelle frégéo-russellienne de logiques intensionnelles ; mais, selon nous, cela n'implique pas nécessairement de renoncer à l'importante distinction du concept et de l'objet, comme tendent à le faire la théorie meinongienne de l'objet et les logiques qui s'efforcent d'en préciser les principes[3].

Les objets de nos conceptions et de nos jugements

En faveur de la reconnaissance d'« objets meinongiens », objets qui peuvent être inexistants, mais aussi incomplets et/ou impossibles, Chisholm présente

giennes à s'aventurer sur le terrain modal, voir aussi ce que dit Dale Jacquette dans *Meinongian Logic. The Semantics of Existence and Non-Existence*, New York, De Gruyter, 1996, p. 149 et p. 161-163.

[1] Outre leurs difficultés à rendre compte des contenus d'attitudes intentionnelles (cf. *infra*), les logiques extensionnelles pêchent déjà, on le sait, par leur incapacité à distinguer deux concepts vides comme ceux de gaz idéal et de mobile non freiné ou de licorne et de cheval ailé (cf. Dale Jacquette, *Meinongian Logic*, *op. cit.*, p. 7, p. 56-64) et, plus encore, des concepts logiquement vides comme ceux de célibataire marié et d'homme inhumain. Bien plus, l'analyse que propose Frege des jugements universels comme implications formelles et l'analyse que propose Russell des descriptions définies ont pour gênante conséquence que l'énoncé « Toutes les chimères ont les yeux bleus » est trivialement vrai (dans la mesure où le concept de « chimère » est vide) tandis que l'énoncé « La chimère qu'a vaincue Bellérophon a les yeux bleus » est faux (dans la mesure où il comporte une affirmation implicite d'existence fausse).

[2] Cf. à cet égard Roderick Chisholm, « Self profile », art. cit., p. 37-64.

[3] Dale Jacquette (*Meinongian Logic*, *op. cit.*, p. 66-67) s'efforce de montrer que les théories intensionnelles non-meinongiennes (notamment métalinguistiques, contre-factualistes ou conceptualistes) sont aussi inadéquates que les théories extensionnelles.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

deux arguments aussi simples que massifs. Tout d'abord, il souligne qu'il est parfaitement possible de concevoir de tels objets et de s'y rapporter par une multitude d'actes intentionnels. Être conçu et faire l'« objet » d'actes intentionnels n'implique pas nécessairement d'exister ni même d'être possible. Pour Franz Brentano, dit Chisholm, *« un objet contradictoire, un objet qui est parfaitement impossible, peut assez facilement être pensé »*[1]. Tel est précisément, insiste Chisholm, le fondement de la distinction du psychique et du physique pour Brentano :

> Chaque fois que nous pensons, nous pensons à propos d'un objet ; chaque fois que nous croyons, il y a quelque chose que nous croyons. Mais les objets de ces activités ne doivent pas nécessairement exister pour être de tels objets ; les choses sur lesquelles ces activités sont dirigées, ou auxquelles elles réfèrent, ne doivent pas nécessairement exister pour que ces actes soient dirigés sur eux ou renvoient à eux. Aucun phénomène physique n'a, pour Brentano, ce type de liberté ; les objets de nos activités physiques sont restreints à ce qui existe. Nous pouvons entretenir des désirs ou des pensées à l'égard de chevaux qui n'existent pas, mais nous ne pouvons monter que des chevaux qui existent. Le critère brentanien du psychologique ou du mental pourrait être formulé de la façon suivante : du fait qu'une certaine chose est l'objet d'un acte ou d'une attitude intentionnelle, on ne peut pas inférer que cette chose existe ou qu'elle n'existe pas[2].

Loin d'être spécifique à Meinong, la reconnaissance de ce que certains objets *ne sont pas* — ce qui ne veut pas dire qu'ils disposent d'un autre statut ontologique (Meinong les dit « *Außersein* »[3]) — serait donc plus largement

---

[1] Franz Brentano, *Kategorienlehre*, cité dans Roderick Chisholm, « Homeless objects » (1973), art. cit., p. 39.

[2] Roderick Chisholm, « Editor's Introduction », art. cit., p. 4. Comme le souligne Chisholm (« Alexius Meinong », art. cit., p. 262), chez Meinong, plus explicitement encore que chez Brentano et d'autres Brentaniens, le fait que ces objets puissent être pensés ou conçus n'implique même pas *« qu'ils dépendent de quelque manière que ce soit de notre pensée »*.

[3] Que l'*Außersein* soit précisément un statut sémantique extra-ontologique et non un nouveau statut ontologique, c'est ce sur quoi insistent Chisholm (« Alexius Meinong », art. cit., p. 261) et tous les meinongiens (voir par exemple Richard Routley, *Meinong's Jungle and Beyond*, *op. cit.*, p. 5 note ou William Rapaport, « Meinongian theories and Russellian paradox », art. cit., p. 158), à l'exception notoire d'Edward Zalta (*Intensional Logic and the Metaphysics of Intentionality*, *op. cit.*, p. 135-142), pour qui Meinong affirme certes que certains objets n'existent pas, mais pas forcément qu'ils sont dépourvus de tout être.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

brentanienne, même si, contre Meinong et plusieurs autres de ses disciples, le dernier Brentano cherchera lui-même à restreindre la notion d'objet à ce qui existe en tant qu'individu concret[1].

Outre le fait qu'ils peuvent être conçus et constituer les contenus d'actes intentionnels, le second argument que fait valoir Chisholm en faveur des objets meinongiens — y compris donc les objets inexistants, incomplets ou impossibles —, c'est le fait qu'on peut, dans des jugements vrais, leur attribuer un certain nombre de propriétés, d'au moins cinq types[2] :

(1) Les *propriétés qui participent à leur caractérisation* et leur sont donc « constitutives » (« *konstitutorisch* », Findlay dit « *nuclear* ») : de la montagne d'or, on peut dire qu'elle est une montagne et qu'elle est faite d'or ; du carré rond, qu'il est carré et qu'il est rond[3].

À la suite de Chisholm, les logiciens meinongiens appelleront « principe de caractérisation » ou « principe d'assomption libre »[4] ce principe qui permet d'accorder à un objet son *Sosein* — entendu comme « ensemble de caractéristiques (*characteristics*, *Merkmale*) »[5] — indépendamment de son *Sein*, c'est-à-dire indépendamment de la question de savoir s'il est.

(2) Les *propriétés relatives à leur statut ontologique* : de la chimère ou du carré rond, on peut précisément dire qu'ils n'existent pas ; du second, on peut aussi dire qu'il est impossible.

À noter que ces propriétés ontologiques ne sont pas constitutives (ou nucléaires) et ne font pas partie du *Sosein* de l'objet[6], sans quoi il faudrait reconnaître que la montagne d'or existante ou le carré rond existant existent ; ces propriétés sont dites « extraconstitutives » ou « extranucléaires » et elles

[1] Cf. la contribution de Federico Boccaccini à ce volume.
[2] Ces cinq types de propriétés sont explicitement listés dans « Beyond being and non being » (art. cit., p. 58 suiv.) et implicitement mentionnés dans d'autres passages comme par exemple dans « Homeless objects » (art. cit., p. 37-38).
[3] Roderick M. Chisholm, « Beyond being and non-being » (1972), art. cit., p. 59-61.
[4] Cf. Dale Jacquette, *Meinongian Logic*, *op. cit.*, p. 101, 108, 120-121, 136-137.
[5] Roderick Chisholm, « Beyond being and non-being », art. cit., p. 57 ; cf. aussi « Homeless objects », art. cit., p. 39 ; « Alexius Meinong », art. cit., p. 261 et « Critical Review of R. Kindinger, *Philosophenbriefe : aus der Wissenschaftlichen Korrespondenz von Alexius Meinong* » (1968), *Philosophical Review*, vol. 77, p. 374. Cf. aussi William Rapaport, « Meinongian theories and Russellian paradox », art. cit., p. 155-156 et Dale Jacquette, *Meinongian Logic*, *op. cit.*, p. 108, où est soulignée la parenté de ce *Sosein* avec le *Sinn* frégéen.
[6] Roderick Chisholm, « Editor's Introduction », art. cit., p. 10-11.

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

surviennent sur les propriétés constitutives[1] : en vertu de leurs propriétés constitutives, certains objets sont impossibles ou incomplets[2] et, pour ces raisons, inexistants.

(3) Les *propriétés résultant de relations intentionnelles converses* : de la montagne d'or, on peut dire qu'elle est convoitée par beaucoup, qu'elle est tenue pour existante par certains et même estimée avoir telle ou telle hauteur ; le carré rond (la quadrature du cercle) fut longtemps espéré par les mathématiciens et tenu pour possible par certains d'entre eux, etc.

Parmi les meinongiens, certains, comme Dale Jacquette, estiment que ces propriétés sont nucléaires (constitutives), tandis que d'autres, comme Richard Routley, estiment qu'elles sont extranucléaires et qu'elles surviennent sur les propriétés nucléaires (c'est-à-dire que la montagne d'or est convoitée par beaucoup en vertu de ses propriétés constitutives).

(4) Les *propriétés résultant de relations sémantiques ou métalinguistiques converses* : de la licorne, on peut dire qu'elle est ce que désignent le terme allemand « *Einhorn* » et le terme anglais « *unicorn* ».

Chisholm estime cependant que ces propriétés peuvent être rapportées aux précédentes : *« Dire que 'Einhorn' sert à désigner les licornes, c'est, pour Meinong, dire que 'Einhorn' sert à exprimer ces pensées et autres attitudes intentionnelles qui prennent les licornes pour leur objet »*[3]. D'une manière générale, on le sait, Chisholm soutient la thèse de la « primauté de l'intentionnel », selon laquelle les phénomènes sémantiques du langage doivent être compris par référence aux phénomènes intentionnels et non l'inverse[4].

---

[1] De même, l'identité entre deux objets est-elle, elle aussi, une propriété (relationnelle) extranucléaire qui survient sur leurs propriétés constitutives. Et c'est pourquoi, d'ailleurs, « Nolsefindo » (l'homme strictement non-identique à lui-même qui se tient dans l'ouverture de cette porte — inventé par Chisholm) ne peut se voir attribuer la propriété d'être non-identique à lui-même via le principe de caractérisation (Richard Routley, *Exploring Meinong's Jungle and Beyond*, *op. cit.*, p. 251).

[2] « Un objet impossible, dit Chisholm, est un objet ayant un *Sosein* qui viole la loi de contradiction. De manière analogue, un objet incomplet est un objet ayant un *Sosein* qui viole le principe du tiers exclu » (« Alexius Meinong », art. cit., p. 261). À noter qu'incomplétude entraîne forcément inexistence tandis que l'implication converse fait quant à elle débat parmi les meinongiens (voir par exemple Dale Jacquette, *Meinongian logic*, *op. cit.*, p. 115 suiv., 128-130).

[3] Roderick M. Chisholm, « Beyond being and non-being » (1972), art. cit., p. 61.

[4] Cf. notamment la correspondance de Roderick Chisholm avec Wilfrid Sellars (« Chisholm-Sellars correspondence on Intentionality », *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. II, p. 521-539). Cf. aussi « On the meaning of proper

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

(5) Les *propriétés résultant de l'implication de ces objets dans des récits de fiction* : de la chimère, on peut dire qu'elle apparaît dans la mythologie grecque, mais aussi qu'elle crache du feu, qu'elle dévore toute créature qui passe à sa portée et qu'elle est finalement vaincue par Bellerophon chevauchant Pégase.

Ici aussi, cependant, Chisholm estime que cette catégorie de propriétés peut être rapportée aux trois premières : dire que la chimère apparaît dans la mythologie grecque, c'est lui attribuer une propriété ontologique (elle n'existe pas vraiment[1]), mais aussi des propriétés intentionnelles converses (le fait d'être l'objet de la pensée d'Homère et d'Hésiode et peut-être aussi l'objet d'un certain nombre de croyances ou de craintes de la part d'auditeurs de leurs récits[2]) ; par ailleurs, reconnaître à la chimère les propriétés que lui attribue le récit mythologique (cracher du feu, etc.), c'est en quelque sorte déployer ses propriétés « constitutives » par le principe de caractérisation : la chimère est caractérisée par le récit et possède donc toutes les propriétés qui font partie du *Sosein* que ce récit explicite.

Le second argument de Chisholm en faveur des objets meinongiens, c'est donc que, en dépit de leur inexistence, de tels objets peuvent bien se voir attribuer une multitude de propriétés « à juste titre », c'est-à-dire dans des jugements vrais, ce dont ne peut pas rendre compte la théorie russellienne des descriptions définies, qui rend faux tous les jugements portant (selon lui, seulement en apparence) sur des objets inexistants.

Objets impossibles et objets incomplets

Après avoir justifié, par ce double argument, l'analyse qui fait de Pégase, de la chimère, de la montagne d'or, de l'actuel roi de France ou du carré rond des *objets*, Chisholm explique en quoi il est légitime de considérer qu'il y a parmi eux un certain nombre d'objets *impossibles* — ceux dont le *Sosein* contient au moins une paire de caractères incompatibles — et d'objets *incomplets* — ceux dont le *Sosein* est partiellement indéterminé, c'est-à-dire

---

names » (1980), in *Language, Logic and Philosophy. Proceedings of the Fourth International Wittgenstein Symposium*, Vienna, Hölder Pichler Tempsky, p. 51-61 ; « The primacy of the intentional » (1984), *Synthese*, vol. 61, p. 89-109 ; « Self profile », art. cit., p. 13-16, 22.

[1] Roderick M. Chisholm, « Beyond being and non-being » (1972), art. cit., p. 61.

[2] *Ibid.*, p. 62.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

que, pour au moins une paire (sémantiquement pertinente) de propriétés complémentaires, il ne comporte aucune des deux[1].

À cet égard, il convient, dit Chisholm, de bien distinguer la *contradiction*, qui concerne le *Sosein* de l'objet, de l'*impossibilité*, qui affecte l'objet lui-même :

> Ce qui est impossible, c'est qu'il y ait un objet qui soit tout à la fois rond et carré. Mais il n'est pas impossible qu'un carré rond soit à la fois rond et carré. En fait, il est *nécessaire* qu'il soit à la fois rond et carré[2].

Par le principe de caractérisation ou, si on veut, par analyse, on attribue nécessairement au carré rond les propriétés qui le constituent, donc les propriétés d'être rond et d'être carré. Mais ces propriétés sont incompatibles, de sorte que le *Sosein* de l'objet est contradictoire et l'objet lui-même impossible :

> Un objet impossible est un objet qui a un *Sosein* contradictoire : son être est exclu par l'ensemble des caractéristiques qu'il possède. Dès qu'on saisit la nature d'un tel objet, dit Meinong, on voit « la nécessité de son non-être »[3].

De manière analogue, on distinguera le caractère *indéterminé* du *Sosein* d'un objet et l'*incomplétude* de l'objet correspondant : faute d'être caractérisé plus précisément, le *Sosein* de l'actuel roi de France ne contient ni le caractère de

---

[1] Roderick Chisholm, « Homeless objects », art. cit., p. 43 ; « Alexius Meinong », art. cit., p. 261.

[2] Roderick M. Chisholm, « Beyond being and non-being » (1972), art. cit., p. 56.

[3] Roderick Chisholm, « Homeless objects », art. cit., p. 43. À l'objection russellienne selon laquelle des objets impossibles comme le carré rond pourraient violer le principe de non-contradiction puisqu'ils seraient à la fois carrés et ronds (donc non carrés), Meinong, dit Chisholm, répond en limitant la validité du principe de non-contradiction aux objets existants ou du moins aux objets qui sont, c'est-à-dire qui existent ou qui consistent (« Editor's Introduction », art. cit., p. 10 ; Roderick Chisholm, « Homeless objects », art. cit., p. 64-65 note 23). Dans la pratique, les logiques meinongiennes assumeront effectivement soit une limitation de validité du principe de non-contradiction (au profit de logiques paraconsistantes), soit, ce que n'évoque pas ici Chisholm, une distinction entre deux types de négation — la négation propositionnelle et la négation (ou complémentarité) prédicative —, solution qui permet d'attribuer à un objet deux propriétés complémentaires — le carré rond est carré et il est non carré — sans assumer la contradiction propositionnelle explicite — le carré rond est carré et il n'est pas carré.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

la calvitie ni celui de la capilosité, de sorte que l'actuel roi de France est incomplet (ni chauve ni chevelu).[1]

Or, presque plus encore que celle des objets *impossibles*, cette théorie des objets incomplets montre ce que l'analyse meinongienne a d'insatisfaisant comparativement à l'analyse russellienne qui les envisage comme des concepts. Et, à cet égard, Chisholm lui-même défend des positions particulièrement contestables. Les meinongiens abordent en effet généralement la question de l'incomplétude de certains objets à travers le cas des *personnages de fiction* : contrairement à Conan Doyle, Sherlock Holmes est incomplet car il n'est ni vrai ni faux de lui qu'il a un grain de beauté sur l'épaule droite, faute que le récit qui le constitue se soit prononcé sur cette question ; de même, contrairement à Bucéphale, Pégase est incomplet car il n'est ni vrai ni faux de lui qu'il craint son ombre. Mais, dans « Homeless objects », Chisholm aborde quant à lui d'emblée cette question de l'incomplétude objective par le biais des *universaux* : le lit *en général* dont parle Platon n'est ni long de six pieds ni d'une dimension autre que six pieds ; dans sa généralité, il est incomplet à l'égard de la longueur[2]. Plus loin, faisant explicitement allusion aux idées générales de Locke, il dit que le triangle *en général* est incomplet car il n'est ni oblique ni rectangle, ni équilatéral ni isocèle ni scalène[3]. Et dans la notice sur Meinong de l'*Encyclopedia of Philosophy*, ce n'est pas de *la* montagne d'or, mais *des* montagne*s* d'or, que Chisholm dit qu'il est ni vrai ni faux qu'elles sont plus hautes que le Mont Monadrock[4]. Il apparaît alors très clairement que ce qui fait l'*incomplétude* de tels objets, c'est en fait la *généralité* résultant de leur nature *conceptuelle*.

Dans « Homeless objects », Chisholm renvoie à (une interprétation de) la doctrine de Guillaume de Champeaux selon laquelle

> le lit incomplètement déterminé existe dans chaque lit actuel, de même que l'objet abstrait triangle (notez que nous disons « triangle » et pas « triangula-

[1] Là aussi, les logiques meinongiennes pourront traiter le problème soit en autorisant des violations du tiers exclu (logiques paracomplètes) soit en distinguant négation propositionnelle et négation prédicative, de telle sorte qu'être chauve (ou non chevelu) n'équivaille pas à n'être pas chevelu et qu'il soit donc possible de n'être ni chauve ni chevelu sans pour autant attenter à la loi du tiers exclu.

[2] Roderick Chisholm, « Homeless objects », art. cit., p. 49

[3] *Ibid.*, p. 50

[4] Roderick Chisholm, « Alexius Meinong », art. cit., p. 261.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

> rité ») existe dans les triangles déterminés et de même que l'espèce homme (« homme » et non « humanité ») existe dans chaque homme particulier[1].

En gros : pour Champeaux, Meinong et Chisholm, votre lit et le mien ne satisfont pas un même concept ; ils sont « habités » (« possédés » ?) par un même objet — le lit en général — qui existe en chacun d'eux et, par là même, fait d'eux ce qu'ils sont !

> Meinong soutient — et ici sa doctrine est remarquablement similaire à celle qu'on attribue à Guillaume de Champeaux — que tout objet actuel est fait (*made up*), au moins partiellement, de tels objets complètement déterminés. Ainsi, il dit que la boule de billard incomplète, l'objet qui est la boule de billard en tant que telle, existe dans toute boule de billard particulière[2].

Renouant avec la théorie platonicienne de la participation[3], Meinong réhabiliterait donc l'idée qu'outre les boules de billard réelles il y a aussi la boule de billard en général, laquelle ne peut cependant *exister* qu'en habitant les premières. Bien sûr — Chisholm y insiste dans plusieurs de ses textes —, Meinong ne défend-il pas le platonisme naïf qui accorderait une *réalité* autonome aux universaux[4]. Mais il soutient effectivement que les universaux sont des *objets* dotés d'une certaine autonomie à l'égard des objets réels (non sur le plan du *Sein* mais sur celui du *Sosein*), de sorte qu'ils doivent bien d'une certaine manière « cohabiter » avec les objets réels, en l'occurrence en les « squattant »[5].

Comme nous l'avons indiqué ailleurs[6], cette question de la cohabitation des objets meinongiens nous semble une des dimensions les plus problématiques de la théorie des objets, d'autant que les rapports de « participation » ne lient pas seulement les objets généraux aux objets actuels, mais aussi les objets généraux entre eux (le triangle et le triangle équilatéral ; la montagne et la montagne d'or), ainsi que les objets généraux à

[1] Roderick Chisholm, « Homeless objects », art. cit., p. 50
[2] *Ibid.*, p. 50
[3] Sur le platonisme de Chisholm, voir notamment Richard Routley, *Exploring Meinong's Jungle and beyond*, *op. cit.*, p. 871 ou Francesco Orilia, *Ulisse, il quadrato rotondo e l'attuale re di Francia*, Pisa, Edizioni ETS, 2002, p. 12.
[4] Roderick Chisholm, « Alexius Meinong », art. cit., p. 261, « Editor's Introduction », art. cit., p. 8.
[5] Cf. aussi la théorie meinongienne de l'implexion, dont Dale Jacquette (*Meinongian Logic*, *op. cit.*, p. 162 note) souligne les avantages et les limites.
[6] Bruno Leclercq, « En matière d'ontologie, l'important n'est pas de gagner, mais de participer », art. cit.

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

ces objets incomplets particuliers que sont les objets fictifs (le cheval ailé et Pégase). À cet égard, bien plus encore que dans les éventuels gains ontologiques qu'elle permettrait de faire en débroussaillant, à grands coups de rasoir d'Occam, la barbe de Platon (ou la jungle de Meinong) pour faire place aux paysages ontologiques désertiques qui plaisent à Quine, l'avantage que représente l'analyse frégéo-russellienne en termes d'objets et de concepts réside, selon nous, dans la manière dont elle rend compte de ces supposés rapports de « participation ».

Tout semble en effet plus clair lorsque, avec Frege et Russell, on distingue les *objets* authentiques — toujours individuels — qui possèdent un certain nombre de propriétés en vertu desquelles ils satisfont ou non les concepts de telle ou telle théorie, et ces *concepts* — toujours potentiellement généraux — qui sont caractérisés par des traits définitoires (*Merkmale*) stipulant les propriétés que doivent posséder les objets pour les « satisfaire » et faire partie de leur extension. Insaturés par nature, les concepts « ne sont que » des fonctions classificatoires, qu'on peut en principe multiplier à l'envi — même si, bien sûr, on ne le fait généralement pas de manière totalement arbitraire — sans pour autant accroître le domaine des objets du monde (quoiqu'on puisse, par abstraction logique, toujours faire émerger de nouveaux « objets » de niveau logique supérieur comme l'ont montré Whitehead, Russell et Carnap). Caractérisés par des traits définitoires, les concepts peuvent être *contradictoires* — auquel cas ils ne peuvent être satisfaits par aucun objet —, mais ils ne sont pas satisfaits par des objets impossibles ; et les concepts sont par principe *incomplets*, c'est-à-dire indéterminés sur tous les traits qui ne font pas partie de leur définition et de ses conséquences analytiques, mais cela ne veut pas dire qu'ils sont satisfaits par des objets incomplets.

Un concept ne fait pas encore un objet

La question se pose donc de savoir si Meinong et les meinongiens n'appellent pas « objet » ce qu'ils feraient mieux d'appeler « concept ». À cet égard, revenons sur les arguments qu'évoque Chisholm en faveur des objets meinongiens. Tout d'abord, qu'on puisse toujours les *concevoir* en dépit de leur inexistence, de leur incomplétude ou même de leur impossibilité, cela n'est-il pas l'indication la plus claire que ce sont des *concepts* ? Bien sûr, il ne s'agit pas d'entendre ici « concept » comme un simple contenu psychique, une partie du vécu subjectivement éprouvé par la conscience ; de la manière la plus vigoureuse qui soit, Frege et Russell ont rejeté le psychologisme et

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

veillé à assurer aux significations conceptuelles un statut « idéal »[1]. Mais ce qui fait la spécificité des concepts par rapport aux objets authentiques, c'est précisément qu'ils sont *conçus*, c'est-à-dire déterminés par des intentions de significations (généralement motivées mais potentiellement arbitraires) qui les caractérisent par des traits définitoires. Et, de cela, se distingue nettement la donation intuitive d'un certain nombre d'*objets* dotés de propriétés qui ne leur avaient pas été attribuées par définition, objets qui ne sont pas, quant à eux, de nature entièrement conceptuelle. C'est là, en tout cas, ce que, au sein même de l'école brentanienne, soutient pour sa part Edmund Husserl dans la sixième de ses *Recherches logiques* et déjà dans quelques textes antérieurs comme les *Études psychologiques pour la logique élémentaire*, où il débat longuement avec Meinong[2].

Dans un compte rendu de l'édition (par Rudolf Kindinger) de la correspondance scientifique de Meinong[3], Chisholm commente une lettre de Husserl à Meinong, datée du 20 mai 1891, dans laquelle le premier s'efforce

---

[1] Selon nous, ceci répond à l'argument rebattu selon lequel c'est l'*objet* et non le *contenu* ou l'idée ou le concept qui est fait d'or quand on conçoit une montagne d'or. Bien sûr, ce n'est pas une partie réelle de l'état psychique qui est faite d'or, mais ce n'est pas non plus un objet qui est fait d'or — il n'y a pas de montagne d'or. On déploie ici les traits définitoires d'un *contenu de signification*, lequel « possède » ce trait constitutif d'une tout autre manière que le ferait une montagne réelle qui serait effectivement faite d'or.
Lorsqu'il évoque Husserl, Chisholm semble d'ailleurs prêt à concéder la chose : « Husserl soutient que 'Tous les carrés sont rectangles' nous dit quelque chose à propos d'essences ou de propriétés ; l'essence ou la propriété d'être carré est dite inclure l'essence ou la propriété d'être rectangulaire. On pourrait aussi dire qu'un *concept* inclut l'autre — le concept d'être carré inclut celui d'être rectangulaire — à condition que cet usage de 'concept' ne nous mène pas au psychologisme » (« Editor's introduction », art. cit., p. 13). Que la notion frégéo-russellienne de « concept » ne soit pas psychologiste, c'est une chose bien connue… Il est vrai que, conformément à un « mythe de la signification » que dénonceront le second Wittgenstein aussi bien que Quine, cela mène Frege et Russell à envisager les concepts comme des objets d'un genre nouveau ; mais il importe grandement qu'ils soient précisément d'un autre genre — d'un autre niveau logique — que les objets qui satisfont ces concepts. De même, Husserl fait des « essences » des objets donnés dans une intuition propre (Roderick M. Chisholm, « Editor's introduction », art. cit., p. 16-18).
[2] Edmund Husserl, *Recherches logiques* (1900-1901), Paris, PUF, 1959-1963 ; « Études psychologiques pour la logique élémentaire » (1894), in *Articles sur la logique*, Paris, PUF, 1975, p. 123-163.
[3] Roderick Chisholm, « Critical Review of R. Kindinger, *Philosophenbriefe : aus der Wissenschaftlichen Korrespondenz von Alexius Meinong* », art. cit., p. 374.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

de prouver au second qu'est absurde l'idée d'un objet inexistant. *« Tout ce que Husserl prouve »*, réplique Chisholm, *« c'est qu'il est absurde de supposer qu'il y a (*there *are) des objets inexistants »* [1]. Or, insiste Chisholm, c'est là ce que Meinong ne soutient précisément pas, puisqu'il affirme qu'il suffit d'un *Sosein* et qu'il ne faut pas nécessairement un *Sein* pour faire un objet. Mais, il nous semble que la question se pose précisément de savoir s'il suffit d'un *Sosein* pour faire un *objet* ou si le *Sosein*, entendu comme ensemble de traits définitoires, n'est pas plutôt la spécificité du *concept* ? Ne faut-il pas en tout cas distinguer ce qui, caractérisé par ses traits définitoires, peut parfaitement être conçu sans être donné et ce qui, donné, s'avère disposer d'un certain nombre — souvent même d'une infinité — de propriétés qui ne relèvent pas de sa conception et de sa caractérisation définitoire ?

Dans la mesure où elle envisage le rapport des concepts (montagne d'or, carré rond) à leurs traits définitoires comme celui d'objets à leurs propriétés et où, à l'inverse, elle conceptualise tous les objets (y compris Barack Obama et l'Éverest) en les envisageant comme ensembles — éventuellement infinis — de caractères constitutifs, la notion meinongienne d'« objet » écrase cette distinction de l'objet et du concept, faisant, à notre sens, tort à chacune des deux catégories.

Le second argument de Chisholm en faveur des objets meinongiens, c'était qu'ils peuvent se voir attribuer des propriétés dans des jugements vrais. Tout d'abord, conformément au principe de caractérisation, on peut leur attribuer toutes leurs *propriétés constitutives* : la montagne d'or est faite d'or ; le carré rond est carré. Mais, précisément, on voit bien qu'on ne fait là qu'analyser des concepts, dont on se borne à déployer les traits définitoires. Entre concepts, existent un certain nombre de rapports purement analytiques[2] — le carré est quadrilatère par définition, c'est-à-dire en vertu de ses traits définitoires —, lesquels se distinguent nettement des rapports qu'entretiennent les objets avec les concepts qu'ils satisfont — ce fruit s'avère être sphérique. Dans la mesure où le carré rond n'est pas rond comme l'est le cadran de ma montre, mieux vaut sans doute parler, dans le cas de la

[1] Commentant à son tour ce commentaire, Richard Routley (*Exploring Meinong's Jungle and Beyond*, *op. cit.*, p. 427, p. 438 note 2) soutiendra quant à lui que Meinong affirme bien qu'il y a des objets inexistants, mais dans un sens du quantificateur « il y a » qui n'est pas existentiellement chargé mais résolument neutre.

[2] Chisholm (« Self profile », art. cit., p. 31-36) les conçoit en termes de rapports d'inclusion entre attributs. Et les logiques meinongiennes assumeront pleinement cette inclusion en la traitant comme inclusion (extensionnelle) de l'ensemble des traits définitoires d'un objet-concept dans l'ensemble des traits définitoires d'un autre objet-concept.

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

rotondité du carré rond, du déploiement des traits définitoires d'un concept et de réserver au cas de la rotondité du cadran de cette montre le vocabulaire de l'investigation des propriétés d'un objet. Sans doute la distinction des jugements analytiques et synthétiques mérite-t-elle d'être interrogée, mais elle exprime — ce que les logiques meinongiennes sont bien toutes, d'une manière ou d'une autre, contraintes de reconnaître — que le rapport prédicatif d'un concept à ses traits définitoires n'est pas le même que le rapport prédicatif d'un objet à ses propriétés[1].

Pour Meinong, dit Chisholm, *« nous savons a priori que toutes les licornes et rien qu'elles sont tout à la fois unicornes (*single-horned*) et équines. Et cet énoncé* a priori *— 'Toutes les licornes et seulement elles sont à la fois équines et unicornes' — est un énoncé dans lequel nous avons un terme-sujet qui renvoie (ou prétend renvoyer) à des objets inexistants »*[2]. Que ce soit là un savoir *a priori*, dit Chisholm un peu plus loin, est précisément ce qui fait dire à Meinong qu'il est *« libre de toute présupposition d'existence (*dasesinsfrei*) »*[3]. Mais justement, nous allons y revenir, si les jugements analytiques sont *daseinsfrei*, ce n'est pas parce qu'ils portent sur des objets inexistants ; c'est parce qu'ils concernent des *concepts* et qu'un concept conserve ses traits définitoires même s'il est vide, c'est-à-dire satisfait par aucun objet, sans extension.

Ensuite, dit Chisholm, on peut, aux objets meinongiens, attribuer des *propriétés ontologiques* ; la chimère n'existe pas et, en vertu de ses propriétés constitutives, le carré rond est même impossible ; quant à la montagne d'or, elle est incomplète dans la mesure où ne font partie de son *Sosein* ni la propriété de mesurer plus de 3000 mètres de haut ni la propriété de ne pas

---

[1] Toutes les logiques meinongiennes sont en effet contraintes, soit de distinguer originairement deux types de prédication (l'encodage de la rotondité par le carré rond et l'exemplification de la rotondité par le cadran de cette montre), soit de dériver cette distinction à partir de celle de deus types de prédicats (nucléaires et extranucléaires). Sur les avantages respectifs de ces deux stratégies, cf. Roderick M. Chisholm, « Self profile », art. cit., p. 24-26 et Dale Jacquette, *Meinongian Logic*, *op. cit.*, p. 17-19, 27 ; « Nuclear and extranuclear properties » (2011), in L. Albertazzi, D. Jacquette et R. Poli (eds.), *The School of Alexius Meinong*, Aldershot, Ashgate, 2001, p. 397-426).
Bien sûr, si elle indique les limites de pertinence d'une théorie meinongienne de l'objet, cette distinction de deux prédications très différentes rappelle aussi, à l'inverse, qu'une logique purement extensionnelle ne suffit pas mais doit impérativement être doublée d'une logique intensionnelle.

[2] Roderick M. Chisholm, « Beyond being and non-being » (1972), art. cit., p. 59

[3] *Ibid.*, p. 60

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

mesurer plus de 3000 mètres de haut. Mais, que les objets meinongiens puissent être impossibles ou incomplets, c'est bien ce qui montre que ce ne sont pas là des *objets*.

L'impossibilité dont il est question ici est une impossibilité générale et d'ordre sémantique : c'est le *concept* de carré rond qui, de par l'incompatibilité de ses traits définitoires, pâtit de l'impossibilité d'être satisfait ; il n'y a pas un objet individuel — le carré rond — qui aurait la malchance de souffrir de ce handicap ontologique majeur d'être impossible. D'ailleurs, ici, l'usage de l'article défini — « le carré rond » — est assurément trompeur ; il n'y a pas un carré rond et un seul qu'on pourrait désigner par la description définie « le carré rond » ; comme « carré » ou « rond », « carré rond » est un terme générique, dont l'extension est potentiellement multiple, unique ou vide. Et il en va d'ailleurs de même de « la coupole ronde carrée de Berkeley College ».

La chose est plus claire encore des prétendus « objets incomplets ». L'expression « la montagne d'or » est une fausse description définie ; elle n'isole aucun individu car il n'y a pas réellement de montagne d'or et il y en a potentiellement des tas. Parler de « la montagne d'or » au sens d'une description définie qui identifie un objet individuel par les propriétés qu'il satisfait n'a de sens que si, effectivement, il y en a une et une seule. Sinon, on parle de la montagne d'or en général ou de l'homme en général, c'est-à-dire du *concept* de montagne d'or et du *concept* d'homme. Et ceux-là sont effectivement « incomplets » parce qu'il revient par nature à un concept d'être caractérisé par un nombre fini de traits définitoires et de rester indéterminé pour ce qui est de tous les autres. Contrairement à l'Éverest, la montagne en général n'est pas déterminée quant à sa hauteur ou à sa composition minérale exactes ; et, contrairement à Barack Obama, l'homme en général n'est pas déterminé quant à sa taille exacte ou quant à la couleur de ses yeux. Mais il nous semble aberrant de présenter les choses comme si Barack Obama et l'homme en général étaient tous deux des objets, dont l'un a l'heureux privilège d'être complet tandis que l'autre pâtit du triste handicap d'être incomplet. De même, il nous paraît absurde de voir le polygone, le triangle, le triangle isocèle, le triangle isocèle rectangle… comme un ensemble d'objets dont chacun est toujours plus complet (ou toujours moins incomplet) que le précédent ; ce sont bien plutôt des *concepts* toujours plus précisément définis.

Pour Frege et Russell, impossibilité et incomplétude ne sont pas des propriétés des *objets*, mais des *concepts* ; ce sont des « propriétés de second

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

degré ». Et, pour eux, on le sait, c'est d'ailleurs déjà aussi le cas du nombre[1] et de l'existence[2] ; dire que la licorne n'existe pas, ce n'est pas attribuer à un objet la propriété de ne pas exister, mais affirmer d'un concept qu'il est vide : $\neg\exists x\, l(x)$. Pour sa part, Chisholm conteste qu'une telle analyse logique constitue une alternative plausible à celle de Meinong. Dans tous les cas, dit Chisholm, on est obligé d'admettre des objets inexistants :

> La paraphrase évidente de « Les licornes n'existent pas » serait « Tout ce qui existe est tel que ce n'est pas une licorne ». Mais cela, pourrait dire Meinong, nous laisse avec une référence à des objets inexistants. Dire d'une chose qu'elle n'est pas une licorne, c'est dire d'elle qu'elle n'est identique à aucune licorne ; et dire qu'elle n'est identique à aucune licorne, c'est la rapporter à des objets qui n'existent pas[3].

On ne peut se passer de licornes, parce que n'être pas licorne, c'est déjà n'être pas identique à une licorne ! Pour Chisholm, $\neg l(a)$ doit être compris comme $l \neq a$; « licorne » ne peut être un concept, parce que tout jugement prédicatif est un jugement d'identité entre des objets…

> (…) on pourrait souhaiter remplacer « une licorne » dans « Tout ce qui existe est tel que ce n'est pas une licorne » par certains prédicats. Mais quels prédicats, et comment décidons-nous ? Supposons (pour simplifier un peu) que nous nous contentons de « unicorne » et d'« équin ». Nous paraphrasons alors « Les licornes n'existent pas » par « Tout ce qui existe est tel qu'il n'est pas unicorne et équin ». Meinong peut alors répéter l'objection qu'il a faite à notre paraphrase précédente [à savoir : dire qu'une chose n'est pas unicorne et

[1] Pour les meinongiens, les nombres ne sont pas des propriétés, même extranucléaires, des objets individuels (contrairement à l'existence). Mais on peut bien compter les objets intentionnels (Richard Routley, *Exploring Meinong's Jungle and Beyond*, *op. cit.*, p. 39 note).

[2] Dire qu'existence et nombre sont des propriétés de second degré, cela veut aussi dire qu'ils ne peuvent faire partie des traits définitoires des concepts (ils sont « extranucléaires », comme disent les meinongiens), de sorte qu'on ne peut pas plus déduire l'unicité de dieu de la caractérisation de dieu comme unique qu'on ne peut déduire l'existence de dieu de la caractérisation de dieu comme enveloppant l'existence [Cf. Dale Jacquette (*Meinongian Logic*, *op. cit.*, p. 235-236) discute la preuve anselmienne de l'existence de Dieu.].

[3] Roderick M. Chisholm, « Beyond being and non-being » (1972), art. cit., p. 59.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

équin, c'est dire qu'elle n'est pas identique à aucun unicorne équin, donc admettre les unicornes équins pour objets][1].

Du strict point de vue logique, il nous semble très contestable de ramener le rapport de satisfaction d'un concept (général) par un objet (individuel) à un rapport d'identité entre objets individuels ; une telle analyse nous semble par ailleurs incompatible avec l'idée, professée ailleurs et selon nous tout aussi contestable, selon laquelle la prédication traduirait, non des rapports de satisfaction de concepts par des objets, mais des rapports de participation d'objets généraux à des objets individuels.

On voit que se pose en fait là tout le problème de ce qui fait non seulement l'*identité* mais aussi l'*individualité* d'un objet pour Meinong et les meinongiens. Le problème apparaît de manière particulièrement explicite dans le traitement des descriptions définies. Ainsi, pour répondre aux (incontestables) faiblesses de l'analyse russellienne en la matière[2], Dale Jacquette aménage cette analyse de manière à :

— modifier le sens des quantificateurs (au profit de quantificateurs ontologiquement neutre) dans les clauses d'existence et d'unicité ;

— modifier le sens de l'identité (au profit de l'identité référentielle, c'est-à-dire l'identité des traits définitoires) dans la clause d'unicité[3] ;

— limiter aux prédicats nucléaires les prédicats attribués à l'objet dans les clauses d'existence et d'unicité :

$(\Sigma x)\ [Mx \wedge Ox \wedge (\Pi y)\ ((My \wedge Oy) \equiv y =_{rf} x) \wedge \neg E!x]$ pour « La montagne d'or n'existe pas »

$(\Sigma x)\ [Mx \wedge Ox \wedge (\Pi y)\ ((My \wedge Oy) \equiv y =_{rf} x) \wedge Ox]$ pour « La montagne d'or est faite d'or »

[1] *Ibid.*, p. 59.

[2] Que la reformulation russellienne des énoncés relatifs aux objets inexistants est très souvent insatisfaisante est évidemment un des ressorts principaux de l'argumentation des logiciens meinongiens.

[3] Dans une telle interprétation des descriptions définies, cette clause est d'ailleurs moins une authentique clause d'unicité (disant qu'il n'y a qu'une montagne d'or) qu'une clause d'identification (permettant d'isoler la pure et simple montagne d'or de tout ce qui est montagne d'or et possède en outre d'autres propriétés).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Cette analyse permet que soient vrais les jugements qui attribuent à la montagne d'or la propriété (nucléaire) d'être faite d'or ou la propriété (extranucléaire) de ne pas exister, alors qu'ils sont faux dans l'interprétation russellienne en raison de la fausseté de la clause d'existence[1]. Et, dit Jacquette, cela permet aussi que soit vrai le jugement « l'orang-outang est un orang-outang » alors qu'il est faux dans l'interprétation russellienne en raison de la fausseté de la clause d'unicité[2].

Mais c'est là, on le voit, modifier complètement le sens de la description définie, laquelle ne sert plus à désigner le seul *individu* qui satisfait une certaine description dans le monde actuel — le fils de Bruno Leclercq, l'homme le plus grand du monde, l'actuel roi des Belges, etc. — mais à caractériser une *fonction* (un concept) par une liste finie de traits définitoires. Dans une telle interprétation, les jugements « Le fils de Bruno Leclercq a 9 ans », « L'homme le plus grand du monde vit en Turquie » ou « L'actuel roi des Belges est marié » ne portent plus respectivement (en mars 2012) sur Nicolas Leclercq, Sultan Kösen et Albert II, mais sur les fonctions « fils de Bruno Leclercq », « homme le plus grand du monde », « actuel roi des Belges » [3] ; et, faute d'être analytiques, tous ces jugements sont faux ! À traiter les concepts comme des objets pour penser l'intensionalité, les logiques meinongiennes en viennent à ne plus pouvoir penser l'extensionalité.

Concepts et images

Toute la logique meinongienne — et toute logique fondée, comme elle, sur une théorie générale de l'objet qui se priverait de la distinction de l'objet et du concept — nous semblerait donc très contestable dans ses fondements théoriques si… il ne fallait pas aussi rendre compte du troisième type de jugements dans lesquels interviennent les « objets inexistants », à savoir ceux où leur sont attribuées des propriétés intentionnelles converses[4]. Dans

[1] Dale Jacquette, *Meinongian Logic*, *op. cit.*, p. 141-144.
[2] *Ibid.*, p. 145.
[3] William Rapaport distingue l'objet meinongien et son « corrélat dans l'être ». Mais, de son côté, Dale Jacquette (*Meinongian Logic*, *op. cit.*, p. 28 note) regrette cette distinction : pour lui, Albert II n'est pas le corrélat dans l'être de l'objet meinongien « l'actuel roi des Belges » ; c'est un autre objet meinongien, qui comporte toutes les propriétés de ce dernier, mais aussi une multitude d'autres encore (il est complet).
[4] Pour Chisholm (« Editor's introduction », art. cit., p. 9), c'est là que la théorie meinongienne de l'objet trouve sa pleine justification.

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

« Homeless objects » et « Beyond being and non-being », Chisholm fournit et discute plusieurs exemples de tels jugements[1]. Reprenons dans le désordre :

(1) The mountain I am thinking of is golden

À très juste titre, Chisholm dénonce comme inadéquate la reformulation qu'impliquerait son interprétation selon la théorie russellienne des descriptions définies : « Il existe une montagne et une seule à laquelle je pense et cette montagne est faite d'or ». Et, bien sûr, comme le souligne Chisholm[2], n'est pas plus acceptable la transcription qui fait tomber les clauses d'existence et d'unicité sous l'opérateur intentionnel : « Je pense qu'il existe une et une seule montagne et qu'elle est faite d'or ». Cet échec patent de la stratégie russellienne semble dès lors plaider en faveur de la reconnaissance de l'objet meinongien correspondant à « la montagne d'or à laquelle je pense ». On pourrait cependant se demander s'il s'agit bien ici d'une description définie. Le fait que je pense à une montagne d'or suffit-il à individuer un *objet* ? La paraphrase russellienne concerne les situations où une description conceptuelle permet d'isoler un objet individuel, celui qui la satisfait et est le seul à la satisfaire. Dans son interprétation *de re*, elle isole un objet individuel du monde actuel ; dans l'interprétation *de dicto*, elle peut éventuellement isoler un objet différent d'un monde possible à l'autre (avec, bien sûr, à chaque fois, dans le monde actuel comme dans les mondes possibles, une possibilité d'échec de référence si la condition d'existence ou, au contraire, la condition d'unicité n'est pas satisfaite, auxquels cas Russell propose de traiter comme fausses les propositions dans lesquelles cette description définie intervient).

---

[1] Routley les reprend et les commente dans *Exploring Meinong's Jungle and Beyond*, *op. cit.*, p. 35-38.

[2] Roderick M. Chisholm, « On some psychological concepts and the 'Logic' of Intentionality » (1967), in H.E. Castaneda ed., *Intentionality, Minds and Perception*, Detroit, Wayne State University Press, p. 48 ; « Editor's introduction », art. cit., p. 10 note 7 ; « Beyond being and non-being » (1972), art. cit., p. 64 ; « Homeless objects » (1973), p. 38. Sur ce point, Chisholm est cité par Castañeda (« Thinking and the structure of the world », art. cit., p. 40 note 7), Parsons (*Nonexistent objects*, *op. cit.*, p. 37 note), Zalta (*Intensional logic and the metaphysics of intentionality*, *op. cit.*, p. 98). Cf. aussi Paul Gochet, « La théorie de l'objet de Meinong à la lumière de la logique actuelle », in P.E. Bour, M. Rebuschi, L. Rollet (eds.), *Construction. Festschrift for Gerhard Heinzmann*, London, College Publications, 2010, p. 359-368.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Mais, dans quel domaine d'objets « la montagne d'or à laquelle je pense » isole-t-elle un objet individuel ? Et en quoi le fait qu'il est le contenu de ma pensée fait-il du concept général de montagne d'or un objet individuel ? Si, comme l'estime Routley, les propriétés intentionnelles converses sont extranucléaires, la montagne d'or et la montagne d'or à laquelle je pense ont les mêmes propriétés caractéristiques et sont donc identiques ; si, comme l'estime Jacquette, les propriétés intentionnelles converses sont nucléaires[1], la montagne d'or à laquelle je pense est référentiellement identique à la simple montagne d'or, mais en est intentionnellement distincte[2]. Mais est-elle forcément unique ? Ne puis-je penser à plusieurs montagnes d'or ? Pourquoi « montagne d'or à laquelle je pense » n'aurait-il pas la même généralité potentielle que « montagne d'or » et que « montagne » ?

Il ne me semble pas non plus évident que, comme le suggère Chisholm, on puisse réellement se demander si la montagne d'or à laquelle je pense est la même que celle à laquelle vous pensez ou si c'est une autre. On n'est pas ici dans la situation de reconnaître ou de réidentifier un objet. Pour les meinongiens, la réponse ne peut d'ailleurs qu'être purement analytique : si les propriétés intentionnelles inverses sont nucléaires, les deux « objets » son trivialement distincts ; si elles sont extranucléaires, ils sont trivialement identiques[3].

---

[1] Cf. Dale Jacquette, *Meinongian Logic*, *op. cit.*, p. 211.

[2] La distinction entre identité intensionnelle (qui inclut les propriétés intentionnelles converses) et identité référentielle (qui ne les inclut pas) constitue, pour Jacquette (*Meinongian Logic*, chap. VII, p. 265-268), la solution du paradoxe de l'analyse. Cf. aussi Roderick M. Chisholm and Richard Potter, « The paradox of analysis : a solution » (1981), *Metaphilosophy*, vol. 12, p. 1-7.
Pour Jacquette, c'est l'identité intentionnelle (et la totale intersubstituabilité *salva veritate*) et non l'identité référentielle qui fait l'objet meinongien (*Meinongian Logic*, p. 118-119, 121, 131 bas). Pour sa part, Routley s'en tient à l'identité référentielle et qualifie l'intersubstituabilité *salva veritate* de « mensonge de Leibniz » (*Leibniz' lie*).

[3] Meinong lui-même semble hésitant à l'égard du statut nucléaire ou non des propriétés intentionnelles converses (cf. Roderick M. Chisholm, « Converse intentional properties » (1982), *Journal of Philosophy*, vol. 74, p. 537-545 ; John N. Findlay, *Meinong's theory of objects and values*, *op. cit.*, p. 153). Parmi les logiciens meinongiens, Richard Routley (*Exploring Meinong's Jungle and Beyond*, *op. cit.*, p. 40) affirme qu'elles sont extranucléaires. Et c'est également le cas de Terence Parsons, qui défend en outre une conception (suggérée par Chisholm, d'après ce qu'en dit Routley dans *Exploring Meinong's Jungle and Beyond*, *op. cit.*, p. 471, p. 583 note) de la relation intentionnelle (relations à gauche et à droite) qui complique la conversion. Dale Jacquette (*Meinongian Logic*, *op. cit.*, p. 73-79) affirme quant à

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

L'exemple que prend Chisholm pour point de départ, cependant, n'est pas celui de la simple *conception*, mais celui de l'*imagination* d'une montagne d'or ; il ne s'agit pas seulement de *penser à* la montagne d'or, mais d'*imaginer* une montagne d'or. Et, effectivement, dans ce cas, on a bien le sentiment qu'il y a une sorte d'individuation d'un *objet* — la montagne d'or que j'imagine — qui, loin de se résumer à ses traits définitoires, peut se révéler posséder des propriétés nouvelles et surprenantes, mais dès lors aussi différer en bien des points intéressants de celle que, à partir des mêmes consignes conceptuelles, vous avez imaginée[1]. Or, cela, une fois encore, Edmund Husserl permet de le penser : contrairement à la *conception*, l'*imagination* n'implique pas seulement des intentions de signification, mais aussi un certain remplissement intuitif, donc la donation de ce qui n'est alors pas un simple *concept*, mais quelque chose comme un *objet* qui ne s'épuise pas dans les traits définitoires présidant à sa conception ou à sa caractérisation conceptuelle.

Il semblerait donc bien qu'on ait parfois affaire à des *objets inexistants* et sans doute, parce que les images sont aspectuelles, à des *objets incomplets*. Mais le rapport de tels « objets » à leurs « propriétés » est alors précisément très différent du rapport des concepts à leurs traits définitoires. Contrairement à celle que je conçois, la montagne d'or que j'imagine, au sens fort où je m'en forge une image qu'il est ensuite possible d'explorer, n'est précisément pas un simple concept mais peut-être déjà quelque chose comme un objet individuel…

Cette première analyse nous donne alors peut-être la clé du traitement des autres exemples, que propose Chisholm, de jugements attribuant à des objets inexistants des propriétés intentionnelles converses :

(2) John fears a ghost

À juste titre, Chisholm fait valoir les limites des théories alternatives à la théorie meinongienne[2]. Mais, ici encore, on peut douter que « Le fantôme dont John a peur » permette d'inviduer un objet si le fantôme dont il est question s'identifie à l'ensemble de ses traits définitoires (parmi lesquelles

---

lui qu'elles sont nucléaires au nom du fait que l'objet peut être indéterminé/ incomplet à leur égard (alors que, selon lui, les propriétés extranucléaires satisfont à une logique bivalente : p. 95, 108-109, 115, 123-124).

[1] Roderick M. Chisholm, « Beyond being and non-being » (1972), art. cit., p. 65

[2] C'est en particulier le cas des théories de Brentano, Quine, Frege et Carnap (*ibid.*, p. 63-64).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

figure ou non la propriété intentionnelle converse elle-même). Cependant, il est probable que ce fantôme n'est pas simplement conçu ou *pensé* mais proprement *imaginé* par John et que, plus que les traits définitoires, ce sont ces images qui, en remplissant d'une manière déterminée et non purement analytique les intentions de signification, font ici du fantôme un *objet*.

On retrouve la même chose dans l'exemple suivant :

(3) The thing he fears the most is the same as the thing he loves the most

Bien sûr, il ne peut s'agir ici que d'identité référentielle et non d'identité intentionnelle, puisque la seconde prendrait en compte les propriétés intentionnelles converses et exclurait analytiquement l'identité. Mais, en ce qui concerne les traits définitoires nucléaires qui doivent servir à déterminer l'identité référentielle des deux « choses », il semble ici n'y en avoir tout simplement pas… de sorte que la question de leur identité serait tout simplement absurde si les deux choses ne disposaient aussi de caractères fournis par l'imagination. Et, sans doute, un traitement similaire doit-il être réservé à l'énoncé de Peter Geach « *Hob thinks a witch has blighted Bob's mare, and Nob wonders whether she (the same witch) killed Cob's sow* »[1].

De même en va-t-il encore sans doute du quatrième exemple proposé par Chisholm :

(4) All Mohammedans worship the same God

Si le dieu que vénèrent les musulmans est un objet meinongien au sens d'un ensemble de caractères ou de traits définitoires (bref, un concept), la question de savoir s'il s'agit à chaque fois du même dieu est très simple à régler ; et ce, précisément, parce qu'on procéderait alors simplement par analyse. Mais si la détermination divine ne se réduit pas à un ensemble de traits définitoires, mais repose aussi sur un certain nombre de remplissements intuitifs sur le mode de l'imagination, elle fait alors émerger davantage qu'un concept : un objet proprement individuel pour lequel « Dieu » devient un authentique nom propre.

Et il en va sans doute exactement de même des personnages de fiction comme Sherlock Holmes ou Pégase. L'analyse meinongienne conçoit les objets de fiction comme entièrement caractérisés par le récit dans lesquels ils

[1] Cité dans Roderick M. Chisholm, « Beyond being and non-being » (1972), art. cit., p. 65 note 24.

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

apparaissent — ils ont toutes les propriétés que leur attribue le récit et rien qu'elles, de sorte qu'ils sont incomplets à tous les autres égards[1]. Par là même, elle en fait, à vrai dire, de purs *concepts* dont la généralité est précisément révélée par cette incomplétude ; le *concept* de Sherlock Holmes se précise au fur et à mesure des romans de Conan Doyle, mais il ne devient jamais un objet et reste toujours déterminable à certains égards. Toutefois, ce qui donne à ces personnages les atours d'objets et la possibilité d'être désignés par des noms propres, ce sont peut-être les *images* qui, pour chaque lecteur ou auditeur, s'ajoutent à cette caractérisation conceptuelle[2].

En guise de conclusions

Lorsque Brentano — et, à sa suite, Husserl, moyennant d'importantes corrections — affirme que tout acte intentionnel est une représentation ou s'appuie sur une représentation, il faut encore voir ce qu'on entend par « représentation » ; s'agit-il d'une pure « conception » — caractérisation par des traits définitoires — ou cette représentation comporte-t-elle aussi une part de remplissement intuitif des intentions de signification sous le mode la perception sensible ou, à défaut, de l'imagination ? Seul ce second cas — qui exclut donc la caractérisation purement descriptive — nous semble propre à faire émerger d'authentiques *objets* intentionnels qui ne soient pas de purs *concepts*.

On voit alors aussi comment il convient de nuancer l'antipsychologisme frégéo-russellien, mais aussi husserlien[3], en matière de contenus intentionnels. Sans doute la signification conceptuelle de montagne d'or, qui s'épuise dans ses traits définitoires, ne dépend-elle en rien des impressions ou images qui me viennent à l'esprit lorsque j'entends ou prononce moi-

[1] Cf. Terence Parsons, *Non existent objects* ; cf. aussi Dale Jacquette, *Meinongian Logic*, *op. cit.*, p. 257.

[2] Un autre élément important, que souligne à juste titre Dale Jacquette (*Meinongian Logic*, *op. cit.*, p. 262-264), est que les objets de fiction doivent beaucoup de leur « épaisseur » — c'est-à-dire du fait qu'ils transcendent leur description explicite — au transfert d'information provenant du monde réel : même si Conan Doyle ne l'a écrit nulle part, Sherlock Holmes a sans doute un pharynx, une trachée artère et des alvéoles pulmonaires ; il dépense sans doute de l'énergie quand il marche ; il a sans doute eu un certain nombre d'amis et de jouets dans son enfance, etc. Dans le même esprit, Terence Parsons s'intéresse aux objets fictifs importés depuis la réalité, comme par exemple la ville de Londres dans l'univers de Holmes.

[3] Cf. notamment sa première *Recherche logique*.

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

même les mots de « montagne d'or ». Cependant, pour que, au-delà de ce concept, il y ait un authentique *objet* intentionnel doté de propriétés qui ne résultent pas de sa seule définition, et sur lequel puissent alors se diriger mes croyances et mes désirs, de telles impressions et images semblent bien indispensables[1].

[1] Dale Jacquette (*Meinongian Logic*, *op. cit.*, p. 78-79) semble proche de ce point de vue lorsqu'il s'intéresse à la distinction entre être appréhendé et être l'objet de relations converses purement sémantiques.

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique X 6, 2014 (Actes 6), p. 112-144
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

Propositions à moindres frais

Par DENIS SERON
FNRS – Université de Liège

Le présent essai rassemble quelques réflexions de nature générale concernant le principe de parcimonie ontologique. Le but est de clarifier dans quelle mesure et à quelles conditions ce principe doit orienter l'activité de théorisation, en particulier en philosophie. Car le rasoir d'Ockham ne joue pas seulement le rôle d'un argument décisif dans d'innombrables débats entre philosophes. Plus encore, il sert fréquemment de principe heuristique dans la résolution de problèmes philosophiques. Si l'on croit, comme c'est assurément mon cas, que le principe de parcimonie ontologique pose une condition nécessaire de la rationalité philosophique, alors il convient de montrer préalablement en quel sens et dans quelles limites il peut nous servir de guide et éventellement concurrencer d'autres exigences légitimes.

L'application du principe de parcimonie en philosophie, à supposer qu'elle soit légitime, soulève des problèmes d'un genre particulier, dont l'intérêt est peut-être qu'ils nous contraignent à adopter un point de vue plus général que celui de la philosophie des sciences naturelles. En étendant l'exigence de parcimonie à des domaines où les notions de probabilité prédictive et de falsifiabilité d'une hypothèse ne semblent plus d'application qu'en un sens lointain ou analogique, elle suggère que le principe de parcimonie a peut-être une portée plus large que ne le sous-entendent les analyses bayesiennes et popperiennes.

Nous prendrons pour fil conducteur la question plus spéciale suivante : *quel genre d'entités sont en définitive les propositions ?* Depuis Bolzano, cette question a été le *casus belli* d'abondantes controverses dressant l'un contre l'autre le platonisme logique, le psychologisme logique, la « fondation phénoménologique de la logique », le pragmatisme de la signification de Wittgenstein et Quine, et beaucoup d'autres positions encore. Or, ces controverses ont la particularité que le principe de parcimonie ontologique y condi-

tionne manifestement toute décision sur l'essentiel, même là où il ne semble avoir joué historiquement aucun rôle. La simple question de savoir s'il est « acceptable » d'assumer un domaine de propositions ontologiquement séparables serait inintelligible si on ne devait pas sous-entendre quelque chose de semblable à ceci : comme il est inacceptable d'assumer sans motifs valables l'existence d'un certain type d'entités, l'attitude acceptable est de renoncer à de telles entités.

Plus spécialement, cette étude trouvera son point de départ dans la théorie des états de choses développée par Roderick Chisholm dans les années 1970, laquelle, comme va le voir, est motivée centralement par un souci d'économie ontologique. Il s'agira moins d'étudier cette dernière pour elle-même que d'en faire usage à la manière d'un cas d'école en vue de formuler plus précisément la question de la parcimonie ontologique. Dans les sections 1 et 2, je donnerai un aperçu du traitement de la récurrence événementielle chez Chisholm et en présenterai quelques conséquences générales concernant l'ontologie des propositions. Dans la section 3, je contrasterai cette conception avec des conceptions concurrentes, en particulier avec celle de Husserl dans les *Recherches logiques*. Enfin, je conclurai par des réflexions générales sur la manière dont on peut trancher de telles alternatives à la lumière du principe de parcimonie ontologique, ce qui m'amènera à introduire un certain nombre de distinctions nouvelles.

1. Comment se débarrasser des propositions fregéennes

Les analyses qui suivent se focaliseront principalement sur quelques textes de Chisholm écrits dans le contexte d'une controverse avec Davidson[1]. Ces textes — qui reflètent des positions qui ont fluctué ultérieurement — sont consacrés à l'élaboration d'une ontologie des états de choses. Le fait qui nous intéressera est que Chisholm y tente de définir la proposition en termes d'états de choses et, par ce biais, de repenser au moins partiellement la logique comme une théorie des états de choses. Le résultat de cette tentative

[1] R. Chisholm, « Events and propositions », *Noûs*, 4/1 (févr. 1970), p. 15-24 (désormais abrégé en *EP*) ; D. Davidson, « Events as particulars », *Noûs*, 4/1 (févr. 1970), p. 25-32 (désormais abrégé en *EaP*) ; R. Chisholm, « States of affairs again », *Noûs*, 5/2 (mai 1971), p. 179-189 (désormais abrégé en *SAA*) ; R. Chisholm, « Events without times: An essay on ontology », *Noûs*, 24/3 (juin 1990), p. 413-427. Une part de cette controverse relève de la théore de l'action et ne nous intéressera pas ici.

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

est ce qu'on pourrait appeler une approche métaphysique des propositions, motivée, pour l'essentiel, par un souci d'économie ontologique.

Dans son texte « Events and propositions » de 1970 *(EP)*, le biais choisi par Chisholm pour aborder cette question est le problème de la *récurrence (recurrence)* des événements, à savoir le fait qu'un même événement peut avoir lieu plusieurs fois. Par exemple, mon voisin de table a renversé deux fois son verre au cours du souper ; j'ai renversé mon verre hier et je l'ai encore renversé aujourd'hui ; la quatrième symphonie de Prokofiev a été jouée trois fois cette année, etc. La notion de récurrence est intimement liée à celle d'occurrence. Ce que Chisholm appelle « occurrence » d'un événement est le fait que cet événement se produit, à savoir la « consistance » *(Bestehen)* d'un état de choses par opposition à l'existence d'une chose. Aussi tient-il *to occur* pour synonyme de *« to hold, obtain, happen, or take place »* (*EP*, p. 16)[1]. La question posée par Chisholm est simplement celle-ci : « Comment allons-nous décrire la récurrence d'un événement ? » (*EP*, p. 15.)

Chisholm commence par envisager trois stratégies possibles pour décrire la récurrence d'un événement. La première consiste à poser qu'il existe trois temps différents tels que l'événement se produit au premier et au dernier mais pas à celui entre les deux. La récurrence de l'événement *p* pourrait alors être notée au moyen de la formule suivante :

(1) $\exists p \exists x \exists y \exists z$, *p* se produit au temps *x* & *p* ne se produit pas au temps *y* & *p* se produit au temps *z*

Cependant, cette première option engendre des difficultés évidentes, qui viennent du fait qu'elle nous contraint à quantifier sur des temps et que de tels temps sont des entités problématiques, ou en tout cas des entités dont il faut d'abord se demander si elles ne seraient pas assumées *praeter necessitatem*.

La deuxième stratégie consiste à prendre acte du fait que les temps sont des entités problématiques, puis à leur substituer autre chose, par exemple des « occasions ». La récurrence d'un événement serait ainsi décrite dans les termes suivants : « Il existe trois occasions différentes telles que

[1] *To obtain* est la traduction de *bestehen* retenue par Chisholm dans plusieurs autres textes. Par souci de simplicité, je traduirai dans la suite *to occur* et *to recur* par « se produire » et « se reproduire », et *occurrence* et *recurrence* par « occurrence » et « récurrence ».

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

l'événement se produit à l'occasion la plus ancienne et à la plus récente mais pas à celle entre les deux. » (*EP*, p. 15.) Ce qu'on peut noter comme suit :

(2) $\exists p \exists x \exists y \exists z$, p se produit à l'occasion x & p ne se produit pas à l'occasion y & p se produit à l'occasion z

La difficulté, naturellement, est qu'on ne voit pas bien ce que pourraient être de telles « occasions », si du moins ils doivent être différents des temps.

La troisième stratégie, certainement plus convaincante, fait appel à la distinction entre type et instanciation d'événement. La récurrence serait décrite ainsi : « Si un événement p se reproduit, alors il existe des événements q, r et s de cette sorte : r se produit après q, s se produit après r, et p est exemplifié ou instancié dans q et dans s, et non dans r. » (*EP*, p. 15.) C'est-à-dire :

(3) $\exists p \exists q \exists r \exists s$, r se produit après q & s se produit après r & p est instancié dans q & p est instancié dans s & p n'est pas instancié dans r

L'inconvénient de cette approche, toutefois, est qu'elle nous contraint à introduire deux classes distinctes d'entités : d'une part des « types d'événements », ou « événements abstraits », d'autre part des « événements particuliers », qui sont des instanciations d'événements abstraits.

Les difficultés censément inhérentes à ces trois premières approches ont conduit Chisholm à en proposer une quatrième, qui se ramène à la formulation suivante : « Nous pouvons dire sans temps *(tenselessly)* qu'un événement se reproduit si et seulement si l'événement se produit et ensuite après cela la négation de l'événement se produit et ensuite après cela l'événement se produit. » (*EP*, p. 15.)

(4) $\exists p$, p se produit et ensuite non-p se produit et ensuite p se produit

Un aspect essentiel de cette nouvelle approche est qu'elle est *d'emblée* motivée par un souci d'économie ontologique : il s'agit, avant toutes choses, de faire l'économie des temps et des événements abstraits. Comme je le suggérerai dans la suite, c'est la théorie chisholmienne des états de choses dans son ensemble qui semble motivée en profondeur par un souci d'écono-

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

mie ontologique. Et assez curieusement, c'est ce même souci qui va conduire Chisholm à défendre, comme on va le voir, des positions d'allure meinongienne.

Les formulations ci-dessus nous obligent à introduire une distinction importante concernant la tournure « la négation de l'événement se produit ». En effet, si nous parlons « sans temps », comme le prescrit Chisholm, nous devons veiller à ce que la récurrence d'un événement *p* n'implique pas, dans nos formulations, que *p* ne se produit pas. En d'autres termes, l'occurrence de la négation d'un événement *p* doit être différente de la non-occurrence de *p* :

non-*p* se produit <≠> *p* ne se produit pas

Cette contrainte rend indispensable la notion d'événement ou d'état de choses négatif — introduite pour la première fois par Meinong et le phénoménologue réaliste Adolf Reinach[1]. Moins directement, elle a d'importantes conséquences sur la manière dont nous devrons concevoir les relations entre métaphysique et logique, ou entre la vérité des propositions et l'occurrence des événements. Car elle entraîne avec évidence que celles-ci ont des propriétés différentes. D'une part, il suit de la distinction ci-dessus que l'occurrence de non-*p* n'implique pas la non-occurrence de *p*, et que la non-occurrence de *p* n'implique pas l'occurrence de non-*p*. D'autre part, du moins dans la logique propositionnelle standard, la vérité de non-*p* implique la fausseté de *p*, et la fausseté de *p* implique la vérité de non-*p*.

De même, supposons qu'à l'occasion d'une journée d'étude, je sois invité à prendre la parole après mon collègue et ami Federico. Si nous envisageons à nouveau les choses « sans temps », alors il doit être vrai que Federico parle et il doit également être vrai que je parle, ce qui implique que la conjonction <Federico parle et je parle> devra être vraie. Par contre, la conjonction de l'occurrence de l'événement /Federico parle/ et de l'occurrence de l'événement /je parle/ n'implique pas l'occurrence de la conjonction d'événements /Federico parle et je parle/. En d'autres termes, il se produit ceci que Federico parle et il se produit ceci que je parle, mais cela n'implique pas qu'il se produit ceci que Federico parle pendant que je parle.

[1] A. Meinong, *Über Annahmen*, Johann Ambrosius Barth, 1902. A. Reinach, « Zur Theorie des negativen Urteils », *Sämtliche Werke : Textkritische Ausgabe*, éd. K. Schuhmann & B. Smith, Philosophia Verlag, 1989, vol. 1.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Ces remarques suggèrent une certaine dissociation du point de vue métaphysique sur l'occurrence des événements et du point de vue logique sur la vérité des propositions. Plus précisément, l'idée de Chisholm est que la notion de récurrence nous oblige à distinguer les propositions, qui sont soumises aux lois de la logique propositionnelle, et les événements, qui ne le sont pas. Cependant, Chisholm ne s'en tient pas à cette constatation. Il va s'employer par ailleurs, comme on va le voir un peu plus loin, à atténuer cette distinction par une nouvelle interprétation — proprement métaphysique — de la notion de proposition et des propriétés logiques de la proposition.

La question à poser, à ce stade, me semble être la suivante : les faits de récurrence nous contraignent-ils à poser une différence de nature entre des événements qui peuvent se produire ou ne pas se produire et des propositions fregéennes qui peuvent être vraies ou fausses, c'est-à-dire à défendre de manière séparée un objectivisme logique de style fregéen et une métaphysique des événements ? Cela impliquerait, entre autres choses, que la vérité des propositions pourrait être définie comme une relation de correspondance entre une proposition et un événement occurrent. Mais la réponse de Chisholm à cette question est résolument négative. Son idée, très généralement, est que la logique propositionnelle est en un certain sens réductible à la métaphysique des états de choses, ou encore que la proposition et la vérité des propositions peuvent être définies en termes d'occurrence. C'est là, pour ainsi dire, la deuxième grande mesure d'austérité ontologique prise par Chisholm, à côté de celle concernant la notion de *tenseless event*.

L'argumentation de Chisholm sur ce point découle en grande partie des résultats exposés jusqu'ici. Il commence par observer qu'il y a de bonnes raisons de distinguer entre événements et propositions fregéennes, et mentionne deux arguments principaux. D'abord, les propositions sont vraies ou fausses, tandis que les états de choses sont occurrents ou non occurrents. Ensuite, les propositions sont *éternellement* vraies ou fausses, cependant que les états de choses se produisent à certains moments et non à d'autres[1]. Il

[1] « Les propositions sont dites vraies ou fausses et non pas se produire ou consister *(obtain)*, <tandis que> les états de choses — ou certains d'entre eux — sont dits se produire ou consister et non être vrais ou faux. » (R. Chisholm, *Person and Object*, *op. cit.*, p. 122.) « Les propositions sont éternellement vraies ou éternellement fausses, mais les états de choses, ou certains d'entre eux, sont tels qu'ils peuvent se produire ou consister à certains moments et ne pas se produire ou consister à certains autres moments. » (*ibid.*, p. 122-123.) Le second problème est différent de celui soulevé plus haut au sujet de la récurrence. Il ne s'agit pas ici de l'occurrence de non-*p*, mais de la non-occurrence de *p*. Or, on a vu que les deux devaient être

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

existe pourtant aussi, poursuit-il, des arguments à l'encontre de l'objectivisme sémantique de style fregéen, le principal étant, une fois encore, l'impératif de parcimonie ontologique. L'argument est que pour décrire le jugement « Socrate est mortel », par exemple, l'objectivisme sémantique nous contraint à introduire deux entités essentiellement distinctes : le *truthbearer* propositionnel <Socrate est mortel> et l'état de choses /Socrate est mortel/ supposé rendre la proposition vraie. Or, on peut penser que cette sorte de duplication est inutile :

> Pourtant, il semblerait que nous multipliions sans nécessité les entités si nous disons que, parmi les choses qui existent éternellement dans tous les mondes possibles, il y a l'état de choses « l'être-mortel de Socrate » et aussi la proposition que Socrate est mortel. Pouvons-nous réduire l'un des deux à l'autre[1] ?

C'est centralement ce diagnostic qui a motivé la stratégie éliminative de « Events and Propositions ». En un mot, la stratégie proposée par Chisholm est de considérer proposition et événement comme deux espèces d'un unique genre, à savoir deux espèces d'état de choses. Partant, la tâche doit être de redéfinir la proposition et la vérité des propositions en termes d'*état de choses* et d'*occurrence* d'un état de choses.

Pour commencer, l'état de choses est défini de la manière suivante :

[Déf1] *p* est un état de choses $=_{déf}$ *p* est « une chose capable d'être l'objet d'une attitude propositionnelle » (*EP*, p. 19)

Ensuite, Chisholm redéfinit la proposition en termes d'occurrence et d'état de choses :

[Déf2] *p* est une proposition $=_{déf}$ *p* est un état de choses & □(*p* se produit toujours ou non-*p* se produit toujours)

L'expression « se produit toujours » *(always occurs)* semble à première vue assez problématique, en particulier si on ne souhaite pas quantifier sur des temps. En réalité, Chisholm se contente, de façon conséquente, de définir « *p*

---

distinguées. Il se fait que, pour Chisholm, il y a des états de choses qui se produisent et il y en a aussi qui ne se produisent pas (voir *infra*).

[1] R. Chisholm, *Person and Object*, *op. cit.*, p. 123.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

se produit toujours » comme la négation de « non-*p* se produit » (*EP*, p. 17, déf. 2) :

[Déf3] *p* se produit toujours $=_{déf}$ non-*p* ne se produit pas

Ce qui entraîne que [Déf2] peut aussi bien être écrite de la manière suivante :

[Déf2bis] *p* est une proposition $=_{déf}$ *p* est un état de choses & □(*p* ne se produit pas ou non-*p* ne se produit pas)[1]

Sur cette base, Chisholm peut maintenant entreprendre de définir la vérité de la proposition en termes d'occurrence : une proposition vraie, un « fait », se définit comme étant une proposition occurrente :

[Déf4] *p* est une proposition vraie (un « fait ») $=_{déf}$ *p* est une proposition & *p* se produit

À l'opposé, l'événement est dès lors défini comme suit :

[Déf5] *p* est un événement $=_{déf}$ *p* est un état de choses & *p* n'est pas une proposition & *p* est contingent & *p* se produit & non-*p* se produit[2]

[1] Chisholm a modifié ces définitions ultérieurement, spécialement dans *Person and Object* où il avance la définition suivante : « *p* est une proposition $=_{def}$ *p* est un état de choses, et il est impossible qu'il y ait un temps *t* et un temps *t'* tels que *p* se produit au temps *t* et ne se produit pas au temps *t'*. » (R. Chisholm, *Person and Object*, *op. cit.*, p. 123.) La réapparition de temps dans cette définition n'a pas d'implications importantes pour notre problème, puisque Chisholm réduit par ailleurs les temps à des *world-states*, qui sont eux-mêmes des états de choses (voir B. Aune, « Chisholm on states of affairs and reference », dans L.E. Hahn, éd., *The Philosophy of Roderick M. Chisholm*, Open Court, 1997, p. 343). Une autre différence, plus significative, est que Chisholm remplace l'occurrence de non-*p* par la non-occurrence de *p*.

[2] « Nous pouvons maintenant dire qu'un *événement* est un état de choses contingent qui n'est pas une proposition et qui implique un changement (*i.e.* : qui implique qu'il y a un état de choses *p* tel que *p* se produit et non-*p* se produit). » (*EP*, p. 20.) Notons que l'occurrence est une condition nécessaire pour être un événement ainsi défini.

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

2. Conséquences générales

Tournons-nous maintenant vers les conclusions à tirer de l'entreprise chisholmienne de redéfinition.

(1) La première conséquence concerne l'identification de la vérité d'une proposition à l'occurrence d'une proposition. Si cette définition est correcte, alors il est remarquable qu'un certain nombre de lois logiques pourront être réinterprétées comme des lois portant sur l'occurrence d'états de choses. C'est le cas, emblématiquement, du principe de non-contradiction, que Chisholm, à l'aide de [Déf4], peut reformuler de la manière suivante :

> Il ne se produit pas ceci que (*p* se produit & non-*p* se produit)

Or, il est à noter que ce dernier principe est manifestement faux pour les événements, comme la récurrence le prouve. Pour que ce principe soit vrai, il faut le restreindre aux propositions en ajoutant une condition supplémentaire (*EP*, p. 20) :

> $\sim(p \,\&\, \sim p) =_{\text{déf}} p$ est un état de choses & $\Box$(*p* ne se produit pas ou non-*p* ne se produit pas) & [(*p* & non-*p*) ne se produit pas]

où l'on reconnaît les deux conditions pour que *p* soit une proposition : d'abord *p* est un état de choses, ensuite il est nécessairement vrai que *p* ne se produit pas ou non-*p* ne se produit pas.

Fait très remarquable, Chisholm suggère clairement qu'il doit en être de même de toutes les règles de la logique propositionnelle. Une fois encore, son idée est que, si l'on restreint les lois logiques aux propositions à l'exclusion des événements, alors la disparité entre vérité et occurrence disparaît (*EP*, p. 20). Corollairement, cela suggère que les propositions elles-mêmes pourront être redéfinies sur cette base comme ces états de choses « qui sont tels que les lois de la logique propositionnelle peuvent être interprétées comme leur étant applicables » (*EP*, p. 19).

Plus encore, si une proposition est un état de choses d'un certain type, et si la vérité d'une proposition est l'occurrence d'un état de choses d'un certain type, alors on conclura très naturellement que les lois de la logique propositionnelle sont des lois portant sur des états de choses, et que la logique propositionnelle, au moins jusqu'à un certain point, est assimilable à une théorie des états de choses :

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

> Je trouve aussi extrêmement plausible l'interprétation des théorèmes de la logique comme appartenant à ce que j'ai appelé les états de choses. (*SAA*, p. 180, n. 4.)

Le résultat est une conception particulièrement originale de la logique propositionnelle, dont on ne trouve pas d'équivalent, à ma connaissance, dans l'histoire de la philosophie. À l'exception, notable, du phénoménologue réaliste Adolf Reinach, lequel déclarait en 1911, dans son essai sur le jugement négatif :

> On voit que ces principes <logiques> se réfèrent à des états de choses et à leur consistance *(Bestand)* ; la même chose vaut pour les autres principes de la logique traditionnelle. On a eu l'habitude de les référer aux jugements, par exemple : deux jugements contradictoires ne peuvent être tous les deux corrects. Ce principe est certes irréfutable, mais il n'est pas originaire, mais dérivé. Un jugement est correct si l'état de choses correspondant consiste ; et si deux jugements contradictoires ne peuvent être tous les deux corrects, c'est *parce que* deux états de choses contradictoires ne peuvent tous les deux consister. La loi du jugement trouve ainsi sa fondation dans la loi de l'état de choses. — D'un autre côté, on a essayé de référer cette loi aux *propositions* plutôt qu'aux jugements. Maintenant cette loi veut dire ceci : deux propositions contradictoires ne peuvent être toutes deux vraies. Nous reconnaissons pleinement la différence entre jugement et « proposition en soi » ; mais de même qu'on doit distinguer la proposition du jugement, de même on doit la distinguer de l'état de choses. Une proposition est vraie si l'état de choses correspondant consiste. Et si deux propositions contradictoires ne peuvent pas être toutes deux vraies, c'est *parce que* deux états de choses contradictoires ne peuvent tous deux consister. Ainsi la loi de la proposition se réduit, ici encore, à une loi de l'état de choses. En même temps nous avons ici un exemple montrant en quel sens nous avons indiqué plus haut que la logique traditionnelle se révélera être en grande partie, d'après son fondement, une théorie générale des états de choses *(daß große Teile der traditionellen Logik sich ihrem Fundamente nach als allgemeine Sachverhaltslehre herausstellen werden)*[1].

Une conséquence directe de cette conception de Chisholm est que la logique a trait, désormais, à des *objets* d'attitudes propositionnelles, définissables en termes d'occurrence. (2) Mais on peut en discerner une autre conséquence, peut-être plus fondamentale encore : la réduction de la vérité à l'occurrence et de la proposition à l'état de choses implique directement un rejet de la

[1] A. Reinach, « Zur Theorie des negativen Urteils », *op. cit.*, p. 138, note.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

théorie classique de la vérité correspondance, ou du moins une interprétation déflationniste de la vérité correspondance. Identifier la proposition à l'état de choses, cela revient à rejeter l'idée que la vérité serait une relation de correspondance entre une proposition et un état de choses qui en serait distinct, ou si l'on préfère, cela équivaut à interpréter cette relation de correspondance comme une relation d'*identité* et, en ce sens, à opter pour une théorie identitaire de la vérité :

> Il n'y a plus à se demander, alors, déclare Chisholm, en quel sens les propositions vraies peuvent être dites « correspondre aux » faits. Elles correspondent aux faits au sens le plus complet qu'il est possible, car elles *sont* des faits[1].

Cette idée était déjà clairement affirmée en 1970, dans l'article « Events and Propositions » :

> Un avantage évident de cette approche est de nous permettre de réduire le concept de *vérité* d'une proposition à celui d'*occurrence* d'un état de choses : *p* est une *proposition vraie* si et seulement si *p* est une proposition et *p* se produit ou consiste, et *p* est une *proposition fausse* si et seulement si *p* est une proposition et *p* ne se produit pas ou ne consiste pas. Si nous disons qu'un *fait* est un état de choses qui se produit ou consiste, alors la relation unissant une proposition vraie et le fait qui est dit « lui correspondre » est la simple identité. Cette « théorie de la vérité » pourrait être qualifiée de théorie classique, car elle semble être ce qu'avaient en vue Bolzano, Meinong et Husserl, sinon aussi Frege, Moore et Russell. (*EP*, p. 20-21.)

(3) Une troisième conséquence des définitions de Chisholm est qu'elles induisent, jusqu'à un certain point, un abandon de la distinction entre l'*objet* du jugement — usuellement dénommé « état de choses » — et son *contenu* logique — usuellement appelé « proposition ». Chisholm insiste fréquemment sur le fait que l'état de choses, et donc aussi la proposition, n'est pas le contenu de la croyance ou du jugement, mais son objet[2].

Or cet abandon, combiné avec le point (2) ci-dessus, a inévitablement pour effet qu'il est désormais nécessaire d'introduire, en plus des états de

[1] R. Chisholm, *Theory of Knowledge*, 2e éd., Englewoods Cliffs NJ, Prentice-Hall, 1977, p. 88.

[2] *Ibid.*, p. 6 (passage supprimé de la 3e éd.) : « Ce qu'on croit, alors, est toujours une proposition. De là, on pourrait caractériser les propositions en disant qu'elles sont ces sortes de choses qui peuvent être crues. Elles sont des choses qui *pourraient* être des objets de croyance. »

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

choses occurrents, des états de choses non occurrents. S'il y a un sens à dire qu'il y a des propositions vraies et des propositions fausses, alors la théorie identitaire de la vérité nous oblige à penser qu'il y a aussi un sens à dire qu'il y a des états de choses qui se produisent et d'autres qui ne se produisent pas. En ce sens, on pourrait dire que la réduction des propositions aux états de choses chez Chisholm n'est pas forcément moins « platoniste » que la conception fregéenne des propositions en termes d'entités sémantiques. Mais il subsiste ici une économie, pour autant que la métaphysique de Chisholm requiert une classe d'entités là où la conception fregéenne en requiert deux.

Il est possible que la conception ultérieure de Chisholm en termes d'attributs témoigne, sur ce point, d'un certain revirement, consistant à déplacer le centre de gravité vers les contenus plutôt que vers les objets de jugement. Dans sa *Realistic Theory of Categories* de 1996, Chisholm tentait ainsi de réduire les états de choses aux attributs, eux-mêmes définis comme des *contenus* de croyance[1]. Néanmoins, le résultat ne semble pas fondamentalement différent, et les deux approches aboutissent finalement au même abandon de la distinction (fregéenne et brentanienne) entre objet et contenu. De même que Chisholm avait introduit dans son ontologie des états de choses occurrents et des états de choses non occurrents, de même il y introduit maintenant des attributs instanciés et des attributs non instanciés. Le résultat, tout aussi paradoxal d'un côté que de l'autre, est qu'une exigence drastique d'économie ontologique mène d'abord à une ontologie d'allure meinongienne acceptant des états de choses non occurrents, ensuite à une ontologie platoniste acceptant des attributs non instanciés.

La question sous-jacente à ces développements nous fait pénétrer au cœur de la théorie des états de choses de Chisholm. La question est de savoir si la distinction (fregéenne et brentanienne) entre objet et contenu est ultime, et s'il n'est pas possible de réduire l'un des deux termes à l'autre. La réponse de Chisholm, on l'a vu, est que cette distinction est réductible, ce qui semble disqualifier dans leur totalité aussi bien l'objectivisme sémantique fregéen que l'intentionalisme brentanien. Il est important de bien voir où se situe, chez Chisholm, l'économie ontologique. D'une part, son approche requiert une classe d'entités, là où d'autres doivent en supposer deux. S'agissant de la théorie de la vérité, Chisholm se contente du seul concept d'occurrence là où d'autres doivent introduire deux concepts distincts : la vérité des propositions et l'occurrence des états de choses. Mais par ailleurs, cette économie a manifestement un prix. En particulier, Chisholm a besoin de deux concepts

[1] Sur cette notion de « contenu », cf. R. Chisholm, « Self-profile », dans R.J. Bogdan, *Roderick M. Chisholm*, Reidel, p. 19 suiv.

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

d'être ou d'existence, là où d'autres peuvent n'en admettre qu'un seul. *Il y a*, dit-il, des états de choses qui se produisent et des états de choses qui ne se produisent pas. Il faut donc distinguer entre l'être des états de choses et leur occurrence[1].

3. Problèmes et solutions alternatives

Il n'entre pas dans mon propos d'entrer dans le détail de la complexe théorie des propositions de Chisholm. Les éléments rassemblés jusqu'ici sont suffisants pour passer en revue quelques arguments *pro et contra* de la tentative éliminative de Chisholm, ainsi que de possibles solutions alternatives.

Pour commencer, la tentative de Chisholm peut sembler, on l'a vu, plus économique que l'objectivisme sémantique de style fregéen, dans la mesure où elle conduit à abandonner, au moins jusqu'à un certain point, la distinction entre l'*object* et le *contenu logique* de la croyance[2]. En un sens, la conception chisholmienne des propositions comme étant des états de choses n'est pas moins platoniste que la conception fregéenne des propositions comme entités sémantiques, et il n'y aurait assurément aucun avantage réel à passer de l'une à l'autre, si Chisholm ne franchissait pas un pas de plus. La raison pour laquelle l'approche de Chisholm peut être tenue pour plus économique n'est pas qu'elle s'oppose au platonisme fregéen, mais qu'elle exige une entité là où celle de Frege en requiert deux.

Selon mon interprétation, le projet philosophique de Chisholm concernant les états de choses présente d'intéressantes similitudes avec celui de Husserl dans les *Recherches logiques*, dont il n'est pas absurde de penser qu'il vise, lui aussi, à nous montrer comment faire l'économie du « troisième royaume » frégeen. Naturellement, il subsiste entre les deux auteurs des

[1] Ce qui, en un certain sens, rapproche Chisholm de Meinong, mais l'en éloigne aussi, au moins terminologiquement, puisque Meinong, par sa thèse de l'indépendance du *Sosein* relativement au *Sein*, refusait précisément tout *être* aux états de choses non occurrents. Cf. *infra*.

[2] Fait remarquable, ce ne semble pas être le cas de Reinach, dont les motivations relèvent plutôt du réalisme que de la parcimonie ontologique. Maintenant les propositions en tant qu'entités distinctes et independantes, Reinach met au contraire en garde contre la confusion entre propositions et états de choses, qu'il reproche aux « philosophes autrichiens ». Cf. Nachlass B II 5, p. 375, cité par B. Smith, introd. à A. Reinach, « On the theory of the negative judgment », dans Id. (éd.), *Parts and moments: Studies in Logic and Formal Ontology*. München, Philosophia Verlag, 1982, p. 310 : « Alle Österreicher verwechseln Satz und Sachverhalt beständig. »

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

différences fondamentales. Chisholm s'emploie à réduire les propositions à des états de choses au nom d'une ontologie réaliste, tandis que l'approche de Husserl ne me paraît, du moins dans le même sens, ni réaliste ni éliminative. Il reste cependant que, dans la première édition des *Recherches*, Husserl vise bien à rapporter les propositions — en tant qu'entités sémantiques « objectives » — à des propriétés psychologiques d'actes propositionnels, à savoir à des « *species* de jugement ». En ce sens, l'enjeu des *Recherches* est plausiblement de rendre la dépendance ontologique des propositions envers l'acte mental compatible avec l'autonomie épistémologique des lois logiques envers les « lois réelles » (inductives) de la psychologie empirique[1].

La stratégie de Chisholm est-elle plus convaincante ? La réponse à cette question exige, pour ainsi dire, que nous fassions le point sur les recettes et les dépenses de chacune des deux stratégies. Le prix à payer de celle de Chisholm, comme je l'ai suggéré plus haut, est qu'elle nous impose deux concepts d'être au lieu d'un, avec pour résultat une ontologie d'allure meinongienne, voire platoniste, acceptant des états de choses non occurrents. La question est de savoir, en un mot, si l'ontologie de Chisholm ne demeure pas encombrée d'entités inutiles, alors même que sa critique de l'objectivisme sémantique nous aide assurément à nous défaire d'*autres* entités inutiles. Cette bizarrerie ontologique est absente chez Husserl, mais cela n'empêche pas qu'il y a, là aussi, un prix à payer, à savoir un dualisme psychophysique de style brentanien ainsi que la difficile question de savoir comment échapper au psychologisme tout en affirmant la nécessité d'une « fondation phénoménologique de la logique ».

Considérons, par exemple, la croyance incorrecte. Un avantage évident de l'objectivisme sémantique est qu'il nous permet de rendre aisément compte de la différence sémantique entre deux croyances incorrectes : cette différence doit résider dans le fait que les contenus logiques sont différents. En revanche, le rejet des entités sémantiques ne semble nous laisser d'autre choix que de localiser cette différence dans les *objets* des croyances : les deux croyances, bien que incorrectes, doivent avoir pour objets des états de choses différents. Comme les deux états de choses doivent aussi être non

[1] J'ai développé cette idée dans D. Seron, « Phénoménologie et objectivisme sémantique dans les *Recherches logiques* de Husserl », dans B. Leclercq & B. Collette-Ducic (éds.), *L'idée de l'idée : Éléments de l'histoire d'un concept*, Peeters, 2012 ; Id., « Structure et difficultés des *Recherches logiques* », dans J.-F. Lavigne (éd.), *Penser aujourd'hui avec Husserl : La phénoménologie transcendantale et son contexte*, Vrin, à paraître ; Id., « Objectivité et subjectivité dans la critique husserlienne du relativisme », dans M. Gyemant (éd.), *Psychologie et psychologisme*, à paraître.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

occurrents, la croyance incorrecte doit avoir pour objet un état de choses non occurrent tout comme la croyance correcte doit avoir pour objet un état de choses occurrent. En conséquence, *il y a* des états de choses dont certains se produisent et d'autres non. Cette vue meinongienne assez inconfortable est défendue par Chisholm comme par Reinach, par opposition à Russell, par exemple, auquel il a souvent été reproché d'échouer à rendre compte de la différence entre deux croyances incorrectes.

Sur ce point, l'influence de Meinong sur Chisholm comme sur Reinach est incontestable. Dans une note de son essai sur la négation de 1911, Reinach reconnaît ouvertement qu'il doit à Meinong l'idée que tous les états de choses ne sont pas occurrents, ou encore que l'occurrence « n'est en aucune manière incluse comme un moment essentiel dans le concept d'état de choses »[1]. Chisholm aussi attribue clairement cette conception à Meinong. Sans doute, dans ses *Brentano and Meinong Studies*, il épingle une divergence importante. La version meinongienne de sa thèse — il y a des états de choses qui se produisent et d'autres qui ne se produisent pas — est que l'être-ainsi *(Sosein)* est indépendant de l'être, ce qui signifie qu'un état de choses, un *Sosein*, peut précisément être tel qu'il n'est pas ou n'existe pas. Aussi Chisholm peut-il remarquer, de façon conséquente : « Meinong ne dit pas, comme je l'ai fait, qu'il *existe (there are)* des états de choses dont certains consistent et dont certains ne consistent pas[2]. » Cette divergence, cependant, est basiquement terminologique : Meinong dit « est » là où Chisholm dit plutôt « se produit », et c'est pourquoi les états de choses relèvent pour le second de l'ontologie ou de la métaphysique, pour le premier de la théorie de l'objet en tant qu'elle est distincte de l'ontologie et de la métaphysique.

Nous pourrions qualifier de platonisme meinongien la position défendue par Reinach et Chisholm s'agissant des états de choses, alors même que l'ontologie chisholmienne, il est vrai, admet des événements concrets qui ne sont pas des propositions[3]. Fait remarquable, ce platonisme s'est encore renforcé dans la tentative plus tardive de Chisholm — cette fois plus platoniste que meinongienne, pour ainsi dire — visant à réduire les états de choses, y compris les événements concrets, à des attributs, et par suite les états de choses non occurrents à des attributs non instanciés. Il reste que

[1] A. Reinach, « Zur Theorie des negativen Urteils », *op. cit.*, p. 116.
[2] R. Chisholm, *Brentano and Meinong Studies*, Rodopi, 1982, p. 46.
[3] B. Smith, « Logic and the Sachverhalt », *The Monist*, 72 (1989), p. 63, a émis dans le même sens l'hypothèse d'une différence fondamentale entre les états de choses de Reinach et de Husserl : les états de choses sont pour Reinach des entités platoniciennes, pour le second — à la dfférence des propositions — des entités concrètes.

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Chisholm a maintenu sa thèse, désormais en termes d'attributs : il y a des attributs instanciés et d'autres qui ne le sont pas[1].

Le traitement des croyances incorrectes n'est pas fondamentalement différent dans l'approche tardive de Chisholm en termes d'attributs, à ceci près que les contenus des actes sans objets sont conçus comme des attributs non instanciés plutôt que comme des états de choses non occurrents. Ce qui a pour effet, ici encore, de mettre en péril la différence entre objet et contenu. Dans sa *Realistic Theory of Categories*, Chisholm déclare ainsi que « le contenu d'un acte de pensée est une propriété, ou un attribut »[2]. Par exemple, la croyance incorrecte qu'il existe quelque chose qui est *F* est en réalité « dirigée vers un *F* ». Ce qui entraîne, comme le souligne Chisholm, que « les faits au sujet d'objets intentionnellement in-existants ne requièrent pas l'assomption qu'il y a un type spécial d'entité qui existe seulement dans l'esprit »[3].

Naturellement, le fait que le platonisme meinongien de Reinach et Chisholm nous engage envers l'existence d'états de choses non occurrents rend peu plausible l'idée qu'il devrait être préféré pour des raisons d'économie ontologique. Pourtant, au lieu de mettre en garde, une fois encore, contre les dangers de la jungle meinongienne, ce qui n'aurait en soi que peu d'intérêt, j'aimerais conclure par quelques brèves remarques plus générales sur la notion d'économie ontologique. À mon sens, la critique du platonisme sémantique de Reinach et Chisholm est une sorte de cas d'espèce invitant à se demander non seulement quelles entités nous sommes prêts à assumer, mais aussi *pourquoi* certaines entités doivent être préférées à d'autres *indépendamment de l'exigence de parcimonie ontologique*.

La notion d'économie est quelque peu vague et ambiguë. Manifestement, une théorie plus économique n'est pas simplement une théorie qui assume moins d'entités ou qui postule moins de termes primitifs. « Le simple décompte des termes primitifs, remarquait Nelson Goodman, est évidemment insuffisant[4]. » Une théorie *T* peut être ontologiquement aussi économique qu'une autre théorie *U* tout en réclamant des assomptions plus plausibles concernant l'ameublement du monde, en sorte que *T* pourra être dite moins *coûteuse* que *U*. En outre, une théorie peut être plus économique à un certain égard et moins à un autre ; une partie d'une théorie peut être dite plus

[1] R. Chisholm, *A Realistic Theory of Categories: An Essay on Ontology*, Cambridge UP, 1996.
[2] *Ibid.*, p. 118.
[3] *Ibid.*, p. 119.
[4] N. Goodman, *The Structure of Appearance*, 3e éd., Kluwer, 1977, p. 48.

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

économique qu'une autre. Par exemple, le maximalisme vérifactoriel est manifestement moins économique que beaucoup d'autres théories en ceci qu'il considère les vérités logiques comme rendues vraies — au même titre que les vérités contingentes — par des états de choses existant dans le monde objectif. Mais en même temps, il est plus économique pour autant qu'il réclame seulement un concept de vérité là où d'autres théories en requièrent deux au moins. En première approximation, l'économie ontologique signifie qu'il ne faut pas introduire de nouvelles entités *praeter necessitatem*, ou qu'on doit avoir de bonnes raisons pour introduire de nouvelles entités. Mais que signifie « avoir de bonnes raisons » d'assumer une entité d'un certain type ? Cela pourrait vouloir dire qu'une assomption est préférable parce que son pouvoir explicatif est plus élevé. Mais la notion de pouvoir explicatif est en réalité à peine plus claire que celle d'économie ontologique.

À supposer que l'objectivisme sémantique soit insatisfaisant, il reste la question de savoir si la meilleure méthode pour se défaire des propositions fregéennes est de les réduire à des états de choses. Comparons une fois encore Chisholm à Husserl. On peut penser que l'ambiton de Husserl dans ses *Recherches logiques*, comme celle de Chisholm, était de surmonter les difficultés de l'objectivisme sémantique. Pourtant, les deux approches sont différentes en ceci que, du moins d'après mon interprétation, la perspective husserlienne n'est pas (dans le même sens) réaliste. Le projet de Husserl est fondamentalement de s'affranchir du platonisme logique en montrant que les propositions peuvent être définies en termes psychologiques ou phénoménologiques, à savoir comme des *« species »* ou des « moments » d'actes mentaux d'un certain type, la logique comme théorie ne réclamant ainsi rien de plus, ontologiquement parlant, que des actes mentaux[1].

[1] En d'autres termes, la logique demeurerait vraie (« en soi ») en l'absence de tout monde extramental. C'est là le sens de l'objection contre le relativisme du § 36 des *Prolégomènes*, où Husserl remarque que la vérité en soi implique l'être en soi d'un « monde », mais que nier celui-ci revient à nier l'existence de la vie mentale elle-même : ce qui entraîne que l'existence de vécus serait déjà suffisante pour qu'il existe en soi un « monde » (*Logische Untersuchungen*, Meiner, 2009, vol. 1, A121). Les *Recherches* sont donc bien « réalistes » si l'on entend par là, en un sens très large, la thèse que la vérité (essentiellement « en soi ») implique l'existence en soi, mais elles ne sont certes pas réalistes au sens où la vérité impliquerait l'existence en soi d'un monde *extramental*. C'est pourquoi la « fondation phénoménologique de la logique pure » ne semble réclamer rien de plus que l'expérience interne. Cf. D. Seron, « Objectivité et subjectivité dans la critique husserlienne du relativisme », art. cit.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

La question générale qui se pose est de savoir quel type d'arguments il est possible de mettre en avant en vue de choisir telle solution plutôt qu'une autre. Afin d'y répondre, il peut être éclairant d'examiner l'un des arguments avancés par Chisholm en faveur de sa thèse suivant laquelle il existe des états de choses non occurrents[1]. Recourant, de manière très significative, à des contextes d'attitudes intentionnelles, Chisholm nous demande de considérer la phrase suivante, supposée vraie :

> Il y a quelque chose que Jones redoutait et que Smith a tenté à toute force de provoquer.

Que l'objet intentionnel commun aux deux attitudes intentionnelles se produise ou non, observe Chisholm, cette phrase est vraie. L'objet intentionnel, de fait, peut aussi bien être un état de choses qui ne se sera jamais produit, par exemple l'être-président de Robert Kennedy.

Maintenant, Chisholm pose l'implication suivante :

> (1) S'il y a une phrase qui semble nous engager envers l'existence d'un certain objet,
>
> (2) <et> si nous savons que la phrase est vraie,
>
> (3) et ne pouvons trouver aucun moyen d'expliciter ou de paraphraser la phrase qui nous rende clair que la vérité de la phrase est compatible avec l'inexistence d'un tel objet,
>
> alors il est plus raisonnable de supposer qu'il y a un tel objet que de ne pas supposer qu'il y a un tel objet. (*SAA*, p. 184.)

L'idée de Chisholm est que l'exemple cité satisfait pleinement et de manière évidente les deux premières conditions, le problème portant dès lors sur la troisième. L'enjeu est de montrer que l'exemple remplit aussi bien la condition (3) :

> Pouvons-nous paraphraser « il y a quelque chose que Jones redoutait et que Smith a tenté à toute force de provoquer » de telle manière que le résultat puisse être vu comme ne nous engageant à l'existence de rien d'autre que de particuliers concrets ? Je n'ai aucune idée de la manière dont on pourrait le faire. (*SAA*, p. 184.)

[1] Voir *SAA*, p. 183-184.

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

En conséquence, il est plus raisonnable de supposer que l'état de choses en question, qu'il se produise ou non, existe.

Maintenant, la condition (3) est-elle vraiment satisfaite comme Chisholm le prétend ? Il est permis d'en douter. Il semble bien plutôt qu'*il y a* des paraphrases alternatives, et même des paraphrases alternatives de loin plus intuitives ou plus « raisonnables ». Par exemple une interprétation de style brentanien telle que celle-ci :

> Il existe un état mental *A* et il existe un état mental *B* tels que les deux états ont la même propriété psychologique d'être au sujet de (ou dirigée vers) *x*.

La différence est que, du moins si nous interprétons le caractère psychologique « … est au sujet de *x* » comme une propriété monadique, par exemple adverbiale, nous quantifions désormais seulement sur des états mentaux, et non sur des états de choses éventuellement non occurrents. Dès lors, qu'est-ce qui nous empêche d'adopter cette dernière interprétation ? Sans doute, un problème est qu'elle revient à réduire des entités sémantiques à des caractères psychologiques, ce qui la rend suspecte de « psychologisme logique ». Il est vrai que le psychologisme logique présente de sérieuses difficultés. Néanmoins, il est également possible que ces difficultés soient moins centrales ou plus aisément surmontables que celles inhérentes à la théorie de Chisholm. Après tout, la cible de Husserl dans ses *Recherches logiques* n'était-elle pas avant tout le psychologisme logique ?

Plusieurs raisons rendent peut-être la solution de style husserlien plus convaincante. Par exemple, elle a l'avantage d'être plus conservatrice, ou de permettre un critère empirique de l'objectivité, ce qui serait difficilement concevable dans le cadre de la théorie des états de choses de Chisholm. En outre — et tel est peut-être l'essentiel à ce stade — elle semble aussi plus économique en un certain sens du mot « économique ». Cette solution n'est peut-être pas plus économique dans tous les sens du terme, mais il semble à tout le moins qu'elle soit, pour ainsi dire, *théoriquement* plus économique. En rejetant l'idée qu'il doit y avoir des états de choses non occurrents correspondant à des croyances incorrectes, elle rend possible une théorie unifiée de l'objet et de l'existence au lieu de deux comme chez Chisholm — ce qui est certainement une économie : si une théorie *T* a besoin d'un seul concept là où une autre théorie *U* en requiert deux, alors, en ce sens de « économique », *T* sera dite plus économique que *U* en ce sens qu'elle est plus « simple ».

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

En définitive, la décision métaphysique entre les propositions fregéennes, les états de choses et les contenus intentionnels dans le style husserlien semble devoir résulter de la combinaison de plusieurs facteurs dont l'importance relative est difficile à évaluer : non seulement (1) l'économie ontologique, mais aussi (2) la simplicité et (3) le pouvoir explicatif. La simplicité peut être vue comme une certaine propriété de l'*idéologie* d'une théorie, tout comme la parcimonie est une certaine propriété de son *ontologie*. (Une question importante serait de savoir s'il est même possible de faire la différence entre idéologie et ontologie dans le cadre d'une métaphysique platoniste ou meinongienne.)

Il se pourrait cependant que l'argument de Chisholm commenté plus haut suggère une condition supplémentaire, que nous pourrions appeler, au sens le plus général du terme, (4) *intuitivité*. La deuxième prémisse semble en effet en appeler à une certaine espèce d'intuitivité : « Nous savons que la phrase est vraie. » Autrement dit, nous exigeons de notre théorie qu'elle soit compatible avec notre intuition que la phrase est vraie. Cette intuitivité est également présente dans la conclusion, où, de façon très remarquable, Chisholm juge l'assomption d'états de choses non occurrents « plus raisonnable », et semble voir dans les particuliers concrets une sorte de base ontologique minimale. De fait, on voit mal comment résoudre notre problème sans en appeler, d'une manière ou d'une autre, à l'intuition, quelque vague et ambigu que soit ce terme.

La simplicité théorique est une notion confuse et non dépourvue d'ambiguïté, puisqu'on est souvent amené à confondre sous cette expression la sobriété syntaxique — l'élégance — et la frugalité conceptuelle — l'économie « qualitative »[1]. Plus précisément, elle s'oppose premièrement à la prolifération des termes primitifs, deuxièmement à la complexité syntaxique, troisièmement à la complexité conceptuelle. La définition d'un type A au moyen d'une relation $R(B, C)$ a pour effet une simplification au sens où elle réclame trois concepts primitifs R, B et C au lieu de quatre. Elle simplifie aussi l'écriture pour autant qu'elle permet une « économie de pensée ». Elle signifie alors que, partout où l'on rencontre la relation $R(B, C)$, on peut l'abréger de manière équivalente au moyen de la notation *« A »*. Mais elle complexifie aussi la théorie au sens où A est désormais complexe.

Sans nous dissimuler qu'il s'agit là de notions inévitablement imprécises, qu'il convient de prendre comme d'utiles règles de conduite, voire comme des expédients, plutôt que comme de vraies lois de la pratique

[1] J'expliquerai plus loin pour quelles raisons il y a selon moi un sens à voir dans cette économie qualitative une économie ontologique *proprio sensu*.

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

scientifique, nous pouvons noter que les quatre facteurs — qui ne se situent probablement pas tous au même niveau, et peuvent orienter l'activité théorique de manière différente — entretiennent les uns avec les autres des relations relativement régulières.

La simplification théorique peut avoir des effets significatifs sur l'ontologie d'une théorie, bien que ce ne soit pas nécessairement le cas. L'idéologie d'une théorie « qualitativement » plus économique — c'est-à-dire postulant un plus petit nombre de types d'entités — pourra apparaître plus simple, quoique la théorie puisse par ailleurs se révéler « conceptuellement » plus complexe. Dans de nombreux cas, il semble que l'économie ontologique puisse être vue comme inversement proportionnelle à la simplicité théorique. Il arrive fréquemment que l'introduction de nouvelles entités permette — et ait pour but — une simplification de la théorie, comme inversement une économie ontologique peut avoir pour effet une complexification de la théorie.

Manifestement, les relations entre économie ontologique et simplicité théorique ne peuvent être clarifiées qu'en référence au troisième facteur, le pouvoir explicatif. La simplification d'une théorie peut la rendre plus économique, mais à la seule condition que son pouvoir explicatif soit préservé ou augmenté ou que la simplification soit suffisante pour compenser la perte de pouvoir explicatif. De même, l'introduction de nouvelles entités ne complexifie la théorie que pour un pouvoir explicatif constant, et elle peut aussi induire des simplifications théoriques entraînant une baisse du pouvoir explicatif.

En nous inspirant d'une réflexion de Nelson Goodman[1], et en notant l'économie, le pouvoir explicatif et la simplicité (au sens de la frugalité conceptuelle ou de l'économie qualitative) respectivement par les lettres *E*, *P* et *S*, nous pourrions caractériser approximativement l'économie ontologique au moyen de la relation suivante :

[1] N. Goodman, *The Structure of Appearance*, *op. cit.*, p. 49 : « La base la plus économique, comme le moteur le plus économique, est celle qui accomplit le plus avec le moins. La simplicité — ou la faible consommation d'essence — est un facteur différent de la puissance *(power)* et doit également être pris en considération. Et la puissance, loin d'être inversement proportionnelle à l'économie, est directement proportionnelle à elle là où la simplicité est constante ; la plus forte de deux idées également simples est la plus économique. En outre, là où nous cherchons à comparer des bases alternatives interdéfinissables et donc également puissantes pour un système, comme c'est souvent le cas, la simplicité est l'unique facteur déterminant de l'économie. Mais quelle est la mesure de la simplicité ? »

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

$$E = PS$$

Ce qui veut dire que, pour un pouvoir explicatif constant, une théorie est plus économique si elle est plus simple, et que, pour une simplicité constante, une théorie est plus économique si son pouvoir explicatif est supérieur.

Le quatrième facteur, l'intuitivité, occupe plausiblement une place à part dans la liste, et ses relations avec les autres facteurs semblent également de nature différente. Il y sera à nouveau question, brièvement, dans la section 5.

4. Autres distinctions

S'il fallait tenter un diagnostic général, on pourrait dire ceci. Pour commencer, l'impératif d'économie peut être compris en deux sens différents. On peut d'une part comprendre qu'une théorie est plus économique si elle requiert aussi peu d'entités que possible. D'autre part, pour reprendre une métaphore de D.C. Williams, on peut considérer que l'exigence d'économie ne nous enjoint pas à limiter au maximum le « tonnage brut » des théories, mais qu'elle est essentiellement une question de simplicité, de parcimonie dans l'introduction de principes indépendants. Williams définissait de cette manière ce qu'il appelait « simplicité, parcimonie, économie logique » :

> D'abord, la vraie économie logique consiste à présupposer aussi peu de *principes indépendants* qu'il est possible. Ensuite, l'économie logique ne consiste donc pas à présupposer une quantité de *matière* aussi petite que possible. Le principe d'Ockham nous interdit de multiplier non pas des masses de matériaux, non pas du tonnage brut *(not masses of stuff, not gross tonnage)*, mais des lois, des éléments formels, des caractères définitoires[1].

En d'autres termes, l'exigence d' « économie logique » est une question d'analyse. Elle prescrit de limiter autant que possible le nombre de termes primitifs dans les définitions, ou encore de réduire tout ce qui peut l'être.

[1] D.C. Williams, *Principles of Empirical Realism : Philosophical Essays*, Springfield Ill., C.C. Thomas (American Lectures in Philosophy), 1966, p. 133. Cf. les prolongements de la même distinction dans D.M. Armstrong, « Reply to Simons and Mumford », *Australasian Journal of Philosophy*, 83/2 (2005), p. 271-276, et D.M. Armstrong, « Truthmakers for negative truths, and for truths of mere possibility », dans J.-M. Monnoyer (éd.), *Metaphysics and Truthmakers*, Ontos, 2007, p. 99.

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Un moyen de faire saisir cette distinction est de considérer les objections qu'a suscitées l'idée qu'une réduction théorique serait une véritable application du principe de parcimonie ontologique. Entre autres choses, on lui a opposé l'idée que si la réduction théorique consiste à établir une relation d'identité (c'est-à-dire d'équivalence) entre deux types d'entités *A* et *B*, alors elle ne permettrait de réaliser une économie qu'en violant le principe d'identité[1]. En effet, la réduction de *A* à *B* au moyen de la définition *A* = *B* ne nous ferait abandonner l'entité *A* que si elle consistait à identifier quelque chose d'existant à quelque chose d'inexistant, en violation du principe d'identité (si l'existence est interprétée comme une propriété). Il y a quelque chose de très juste dans cette objection. Puisque la réduction d'une entité à une autre réclame qu'on caractérise deux expressions *« A »* et *« B »* comme équivalentes, il est évident qu'il n'y a ni plus ni moins d'entités individuelles existantes dans l'assomption d'entités de type *A* que dans celle d'entités de type *B*. Par exemple, celui qui affirme l'identité de la classe des entités mentales à une certaine sous-classe d'entités physiques ne dit pas qu'aucune des entités catégorisées comme « mentales » par le dualiste n'existe, mais plutôt ceci : ces entités que le dualiste catégorise comme « mentales » et oppose aux réalités physiques, si du moins elles existent, sont en réalité des entités physiques. Ainsi comprise, la réduction ne viole nullement le principe d'identité, mais elle ne débouche sur aucune économie. Le gain — s'il y en a un — doit en conséquence être ailleurs que dans l'économie ontologique[2].

---

[1] E. Sober, « The principle of parsimony », *The British Journal for the Philosophy of Science*, 32 (1981), p. 146 suiv.

[2] G. Küng, *Ontology and the Logistic Analysis of Language : An Enquiry into the Contemporary Views on Universals*, 2e éd., Reidel, 1967, p. 35, faisait déjà une remarque assez semblable au sujet de l'interprétation russellienne du rasoir d'Ockham en termes de « langage minimal » : « Il est satisfait si, par la méthode des réductions, des termes représentant certaines entités deviennent inutiles, et donc si l'on n'a plus besoin de faire référence à ces entités. Le point important est que Russell n'a besoin ni d'asserter ni de nier l'existence des entités contestées : il peut laisser la question ouverte. » Mais pas plus que Küng (et Williams) je ne vois dans ce fait un argument pour refuser de parler, dans ce cas, d'économie ontologique. Cf. aussi l'observation profonde de D. Bonnay & J. Dubucs, « Philosophie des mathématiques », dans A. Barberousse, D. Bonnay & M. Cozic (éds.), *Précis de philosophie des sciences*, Vuibert, 2011, p. 327n, à propos du logicisme fregéen : « La réduction logiciste ne vaut pas élimination des objets mathématiques. Frege est réaliste pour les objets logiques. Il n'entend donc pas montrer qu'il n'y a pas d'objets mathématiques en réduisant les objets mathématiques à des lois logiques sans contenu. Il entend plutôt montrer que les objets mathématiques sont des objets logiques. »

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Le monde n'est pas moins peuplé, absolument parlant, du fait qu'on réduit un type d'entités *A* à un type d'entités *B*. Pour le dire cette fois dans les termes de Williams, la théorie réductrice ne réalise pas d'économie « de tonnage brut », ou « quantitative ». Néanmoins, il reste vrai que le théoricien de l'identité matérialiste *nie l'existence d'entités mentales distinctes des entités physiques*. Réduire *A* à *B*, c'est nier que *A* soit spécifiquement différent de *B*, c'est-à-dire affirmer qu'il n'existe pas d'entités auparavant cataloguées comme *A* qui ne soient cataloguables comme *B*. Ainsi, le théoricien de l'identité matérialiste n'a plus besoin de postuler l'existence de souvenirs, de croyances, de sentiments, de dispositions psychiques, etc. — ce qui constitue indiscutablement une économie ontologique considérable. Mais d'autre part, les entités individuelles antérieurement caractérisées comme « souvenirs », « croyances », etc., ne disparaissent pas pour autant : elles ont simplement changé de catégorie. L'économie réalisée n'est certes plus une économie « de tonnage brut », mais une économie « logique » ou « qualitative ».

En un certain sens, les deux interprétations semblent jouer contre la théorie de Chisholm. Celle-ci est peu économique au double sens où elle multiplie les entités contre-intuitives, à savoir les états de choses non occurrents ou les attributs non instanciés, et où elle fait obstacle à une théorie unifiée (univoque) de l'être ou de l'objectivité. Il subsiste pourtant un sens à dire qu'elle est plus économique suivant la seconde interprétation, dans la mesure où elle ramène à un seul les deux concepts d'objet (statal) de croyance et de contenu logique de croyance. À l'inverse, le modèle descriptif de style husserlien maintient la distinction entre ces deux entités, mais il permet aussi un concept univoque de l'être ou de l'objectivité. Dans cette perspective, on pourrait adresser à la conception de style husserlien l'objection suivante. Sans doute, elle permet une économie appréciable quant au tonnage en se limitant à des entités à première vue moins problématiques, ou du moins en faisant l'économie d'autres entités particulièrement problématiques. Mais elle maintient aussi la distinction objet-contenu, qui semble dupliquer inutilement le *quid* des attitudes propositionnelles. La tentative de redéfinition de la proposition dans les *Recherches* débouche bien sur une économie, mais le principe d'économie y est compris au sens, étriqué et « subjectiviste », d'une économie « de tonnage brut ».

La théorie de Chisholm serait assurément mieux lotie, dans la mesure où, en dépit de la distinction entre être et occurrence, elle semble faire passer l'économie logique avant l'économie « de tonnage brut ». Certes les états de choses non occurrents alourdissent considérablement la cargaison, mais l'essentiel est que les propositions ont pu être réduites à autre chose.

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Il me semble pourtant qu'à formuler les choses de cette manière, on passe à côté d'un aspect central du problème. L'éclaircissement de ce point nécessite une nouvelle distinction, qui nous aidera à formuler plus précisément les enjeux du principe de parcimonie ontologique spécialement dans l'antagonisme entre la théorie chisholmienne des propositions et les théories alternatives.

Nous pourrions distinguer entre l'*économie ontologique absolue* et l'*économie ontologique relative à une base*. J'emploie ici le terme de base au sens le plus large possible, désignant par là non pas forcément la classe de toutes les entités postulées dans les termes primitifs de la théorie, mais ses engagements existentiels minimaux, c'est-à-dire ses engagements essentiels ou les plus « sûrs », etc. (Les conditions précises pour qu'une entité appartienne à la base n'ont pas d'importance pour la présente discussion.) Par exemple, l'existence de faits physiques observables est un réquisit minimal pour une théorie physique, celle d'organismes vivants pour une théorie biologique, etc. En d'autres termes, nous n'avons pas besoin ici de caractériser la base d'une théorie autrement qu'en disant qu'elle fournit une réponse à la question suivante : quelles entités sont essentielles à la théorie ? Ou encore : lesquelles subsisterait-il si l'on éliminait toutes les entités que le théoricien est prêt à abandonner *dans le pire des cas* — le « pire des cas » correspondant ici à la situation où le théoricien est amené à abandonner ses théorèmes les plus sûrs ou tous les théorèmes dont la disparition n'entraîne pas la disparition de la théorie elle-même. L'existence d'une telle base est plausiblement nécessaire à toute théorie, c'est-à-dire qu'il est plausiblement possible d'associer à toute théorie une variante minimale, correspondant à un nombre minimal d'entités, qui en est aussi une variante maximalement économique relativement à la base. Cela est clairement suggéré par le fait que l'abandon d'une entité ou d'un type d'identité n'a le plus souvent de sens qu'en relation à des engagements existentiels plus centraux. L'existence d'une entité est rejetée parce qu'elle est jugée incompatible avec celle d'autres entités, par exemple de faits observationnels, ou rendue inutile par l'existence d'autres entités, etc.

Une théorie T pourra être dite absolument plus économique si elle engage un plus petit nombre (de types) d'entités. Mais elle sera dite plus économique qu'une autre théorie T' relativement à une base B si les entités qu'elle réclame *en plus de la base* B sont en nombre inférieur à celles réclamées par T'. Ainsi une théorie assumant exclusivement une classe d'entités identique à B sera dite maximalement économique relativement à B. Naturellement, les engagements existentiels correspondant à la base peuvent eux-mêmes être plus ou moins économiques absolument parlant. Rien n'em-

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

pêche, par exemple, qu'une théorie T soit moins économique absolument parlant qu'une autre théorie T' mais plus économique que celle-ci relativement à une base B : il se passe alors que T' a un domaine moins vaste que T mais ajoute plus d'entités à B. Ainsi une théorie T dont tout le domaine C s'étend hors d'une base donnée B sera moins économique relativement à B qu'une théorie T' dont le domaine est B augmenté d'une classe d'entités D moins vaste que C, cela alors même que $B \cup D$ serait plus vaste que C et que, par conséquent, la théorie T serait plus économe absolument parlant.

L'intérêt de cette distinction est qu'elle permet de rendre mutuellement indépendantes la question de l'économie ontologique (relative) et celle du choix de la base. Une théorie T pourra être jugée préférable à une autre théorie T' si sa base est meilleure et si elle est très économe relativement à elle, alors même que sa base se révélerait par ailleurs moins économique absolument parlant que celle de T'.

Naturellement, cette distinction est insuffisante pour évaluer la rationalité d'une théorie, car l'introduction de nouvelles entités peut être plus ou moins justifiée et cette justification doit répondre à des critères différents. Il reste néanmoins que la parcimonie relative peut être considérée comme une condition nécessaire de la rationalité. Ce qui suggère qu'il doit exister d'autres conditions de rationalité, qui peuvent se situer au niveau de la base elle-même. Une théorie — l'idéalisme parménidien, par exemple — peut apparaître manifestement irrationnelle si sa base est mauvaise, alors même qu'elle serait très économe absolument parlant. Ce qui n'empêche pas, évidemment, qu'une théorie peut aussi être jugée préférable à une autre parce que sa base est ontologiquement moins dispendieuse. L'économie relative serait ainsi une condition nécessaire de rationalité à côté d'autres conditions : la base doit être acceptable suivant certains critères ; les nouvelles entités doivent être introduites *avec parcimonie* et au moyen de procédures de dérivation valides à partir de la base, etc.

Le point essentiel me semble que, si l'on veut faire jouer à la parcimonie ontologique le rôle d'un « principe de rationalité », *il est préférable de la comprendre au sens relatif plutôt qu'absolu*.

Un avantage évident de cette manière de voir est qu'elle simplifie le problème de la *justification* du principe de parcimonie ontologique, en le déplaçant vers le problème du choix de la base et, partant, en en permettant une interprétation qui n'est plus seulement de nature pragmatique : c'est *parce qu'*une base donnée est meilleure qu'il est souhaitable d'y ajouter le moins possible. En d'autres termes, la question est *d'abord* de savoir quelle est la meilleure base, et cette question ne peut être réglée à l'aide du seul principe de parcimonie ontologique.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Revenons maintenant à nos réflexions précédentes sur l'économie logique et l'économie « de tonnage brut ». À la lumière de cette dernière distinction, l'approche de style husserlien des propositions présente certes, en un sens, une économie appréciable, mais aussi une économie « de tonnage brut » qui passe à côté du sens véritable et seul légitime du principe d'économie, qui est de réduire au maximum le nombre des « principes indépendants ». En revanche, l'assomption d'états de choses non occurrents chez Chisholm représenterait une « économie logique » supérieure, en simplifiant considérablement la description des attitudes propositionnelles.

Ce diagnostic est indiscutablement justifié jusqu'à un certain point. Comme je viens de le suggérer, il est douteux que la parcimonie ontologique *au sens absolu* — la minimisation des (types d') entités — constitue à elle seule une règle sûre pour l'élaboration d'une théorie ou un critère normatif fiable pour choisir entre plusieurs théories différentes. De même, l'idéal de simplicité théorique, avec ses conséquences sur le plan ontologique, est assurément une saine préoccupation serait-ce seulement dans la mesure où il nous engage à définir, partout où c'est possible, les concepts de la théorie au moyen d'autres concepts. En redéfinissant les propositions et les événements en termes d'états de choses, Chisholm serait ainsi dans la bonne voie et le surplus de tonnage en résultant serait en définitive inessentiel.

Néanmoins, la distinction introduite plus haut entre parcimonies absolue et relative suggère que ce diagnostic est encore superficiel et qu'il ne capte pas l'essentiel. Il serait peut-être défendable si les propositions n'étaient en réalité des objets d'une espèce très particulière. La tournure « subjectiviste » de la conception de style husserlien refléterait assurément une mécompréhension grossière du principe de parcimonie, s'il s'agissait simplement de réduire, au nom de ce principe, une réalité extramentale à ses manifestations mentales sous prétexte que les secondes seraient plus assurées. Mais le mental entretient plausiblement avec les propositions, avec le logique en général, des relations plus étroites et plus profondes qu'avec d'autres objets comme les réalités physiques, les nombres, etc. Qu'on le veuille ou non, une proposition est par essence quelque chose qui apparaît dans des prestations mentales spéciales comme des croyances, des assertions, des interrogations, etc., ou dans un langage que des prestations mentales spéciales investissent d'une orientation intentionnelle. Et cela non pas simplement dans le même sens où une chose physique est dite n'apparaître que dans des états mentaux comme des perceptions : bien plus, *il ne semble y avoir de sens à parler de propositions que si ces propositions sont ce qui apparaît ou peut apparaître dans des prestations mentales spéciales*, c'est-à-dire ce qui les dote d'un contenu logique.

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Là où l'existence d'une telle relation n'est pas reconnue, il devient impossible d'associer un sens intelligible au fait que les termes d'assertion, d'inférence, de négation, de référence, etc., s'ils ont une signification logique, désignent *aussi* des activités mentales, ou au fait que ceux de conditionnel, de connecteur, de conjonction, de disjonction, etc., désignent aussi des formes linguistiques. De tels faits ne pourraient qu'être mis au compte d'un parallélisme mystérieux, voire ignorés au nom d'un symbolisme vide[1].

On pourrait pourtant objecter que la simple reconnaissance d'une telle relation de dépendance étroite et essentielle n'implique encore rien de semblable à l'approche de style husserlien telle qu'elle a été esquissée plus haut. Ainsi, une approche assez naturelle pourrait être de définir la proposition comme un terme d'une relation dont l'autre terme serait l'attitude propositionnelle — comme le fait très expressément Chisholm lui-même, lorsqu'il définit l'état de choses comme étant l'objet d'une attitude propositionnelle.

Cependant, le sens des remarques ci-dessus n'est pas rencontré par la définition chisholmienne de l'état de choses. En stipulant que l'état de choses, comme à plus forte raison la proposition, doit pouvoir se tenir dans une relation extrinsèque à une prestation mentale, cette définition laisse en effet intacte la possibilité que la proposition *existe* alors qu'il n'existerait aucune prestation mentale dont elle serait le contenu. De même, par exemple, que la définition du nerf optique comme ce qui transmet les informations visuelles au cerveau n'exclut pas la possibilité que le nerf optique existe alors que le cerveau aurait cessé d'exister, de même l'état de choses peut se produire et la proposition être vraie alors qu'il n'existerait aucune attitude propositionnelle. C'est pourquoi la définition peut être qualifiée de *platoniste*, au sens où elle implique la *séparabilité* des propositions envers leurs réalisations mentales.

Il est vrai que les propositions ont des propriétés qui ne sont manifestement en aucun sens des propriétés psychologiques. Qu'une proposition don-

[1] Cf. la remarque — selon moi encore pertinente — du « psychologiste logique » B. Erdmann, *Logik : Logische Elementarlehre*, 3e éd., De Gruyter, 1923, p. 31 : « Celui qui veut normer les conditions auxquelles nos jugements sont valides (…) peut dériver de l'idée de vérité les conditions de la validité de nos jugements ; mais il ne peut pas dériver de normes pour des opérations dont il ne connaît pas l'existence *(Bestand)* ni le cours. Le devoir-être *(Sollen)* n'est pas un être, mais il est un devoir-être pour l'être. Si l'on néglige cette préoccupation, on court le risque de bâtir sur le sable d'un schématisme logique arbitraire, voire de mettre au jour des exigences qui sont exclues par les conditions factuelles auxquelles nous formons des jugements. »

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

née soit vraie, qu'une proposition de la forme <*x* est P et *x* n'est pas P> soit nécessairement fausse, que la proposition <*x* est Q> découle nécessairement de la conjonction de deux propositions <*x* n'est pas P> et <*x* est P ou *x* est Q>, etc., aucun de ces caractères logiques n'a quelque chose à voir avec la structure psychologique d'actes ou états mentaux, ni avec la constitution psychologique de sujets qui pensent, affirment, nient, etc. Ces caractères peuvent être étudiés de manière absolument indépendante, comme des caractères de la proposition prise « en soi ».

Mais ce fait ne remet nullement en cause le sens des remarques précédentes. Pour prendre un cas analogue, les phonèmes du linguiste ont également des propriétés indépendantes de leur réalisation dans des *concreta* physiques et de la signification associée à ceux-ci — des propriétés qui peuvent comme telles être mises au jour de façon indépendante et être soumises à des lois autonomes. Par exemple, les phonèmes /b/ et /p/ sont distincts dans le système du français, mais cette distinction est absente dans d'autres langues, comme le hawaiien. Deux *concreta* physiques différents peuvent ainsi être saisis comme phonologiquement identiques. Pourtant, il ne viendrait à l'idée de personne de tenir les phonèmes pour des entités séparables. Ils nous apparaissent au contraire avec évidence comme des entités auxquelles il n'y a aucun sens à attribuer l'existence sinon dans la mesure où ils se réalisent dans des *concreta* physiques que des actes ou états mentaux dotent d'une signification. L'opposition des phonèmes /b/ et /p/ en français peut certes faire l'objet d'une loi indépendante, mais elle serait un jeu symbolique vide s'il n'était possible de lui rattacher des faits individuels tels que celui-ci : le locuteur francophone, lorsqu'il prononce les mots « bord » et « porc », leur associe généralement une signification différente.

Il n'entre pas dans mon propos de développer davantage ce point, que nous pouvons laisser à l'état de problème. L'important est qu'il nous confronte à une question plus générale, qui concerne, pour ainsi dire, la forme d'une théorie des propositions plutôt que son contenu. De manière générale, les éléments rassemblés jusqu'ici rendent plausible l'idée que la question « quelle théorie a la meilleure base ? » — au sens très large du mot « base » retenu plus haut — est logiquement antérieure à la question « quelle théorie est la plus économe ? ». En d'autres termes, la première question est indépendante de la seconde, cependant que la parcimonie ontologique, à l'inverse, ne semble une vertu épistémologique que dans la mesure où elle est relative à la base choisie. Cette conclusion semble valable, que les suggestions ci-dessus sur le rapport entre les propositions et le mental soient correctes ou non. Il y a un sens à soumettre notre traitement des propositions au principe de parcimonie comme à un principe de rationalité, tout comme il

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

y a un sens à se poser la question suivante : quelle base est la plus acceptable en vue de clarifier quel genre d'entité peut bien être une proposition ? Mais ce n'est qu'en un second temps, c'est-à-dire *parce qu'*un certain domaine ou une certaine partie de théorie sont jugés meilleurs, qu'il conviendra d'y ajouter le moins possible.

Jusqu'à un certain point, ces conclusions s'accordent assez bien avec l'approche « locale » du principe de parcimonie proposée par Elliott Sober dans le domaine de la philosophie des sciences naturelles[1]. D'après cet auteur, le fait que ce principe est censé s'étendre à tous les secteurs de la science rend à première vue inévitable qu'on en cherche une justification *a priori* dans des considérations de nature logique ou mathématique. Sober estime cependant que cette approche ne donne pas les résultats attendus, et qu'il convient de lui substituer le point de vue selon lequel la valeur épistémologique du principe de parcimonie dépend, « dans un contexte de recherche particulier, de considérations spécifiques au sujet traité (et *a posteriori*) ». L'idée est que le parti pris en faveur de la parcimonie n'est dans les faits justifiable qu'en référence à d'autres présuppositions qui tiennent à la théorie elle-même, aux conditions expérimentales, etc. L'application du principe de parcimonie peut être justifiée par les imperfections des instruments de mesure ou par la supposition que les relations à décrire sont plus probablement simples ou régulières, comme dans le cas de l'expérimentateur qui, au moment de figurer ses données par un graphe, dessine de préférence une courbe simple[2] ; mais la parcimonie peut se révéler inappropriée en d'autres circonstances, par exemple si l'objet à étudier — mettons, des secousses sismiques — réclame au contraire un suivi le plus scrupuleux possible de petites variations.

Le rapprochement me semble un peu plus qu'une analogie. Dans le cas de l'expérience de physique comme dans celui du traitement philosophique des propositions, le facteur déterminant n'est pas la parcimonie absolue, mais

[1] Voir E. Sober, « Parsimony », dans S. Sarkar & J. Pfeifer (éds.), *The Philosophy of Science : An Encyclopedia*, Routledge, 2006, p. 532 suiv. ; et Id., *From a Biological Point of View*, Cambridge University Press, 1994, p. 140-141, qui réfère sur ce point à R. Miller, *Fact and Method*, Princeton University Press, 1987.

[2] Ce qui constitue une économie si l'on suppose que les paramètres d'ajustement sont des variables existentiellement quantifiées. Sur la question de la simplicité de la nature, cf. les remarques en ce sens de D.L. Gunner, « Professor Smart's "Sensations and Brain Processes" », in C.F. Presley, (éd.), *The Identity Theory of Mind*, University of Queensland Press, 1967, et sa critique par W.G. Lycan, « Epistemic values », *Synthese*, 64 (1985), p. 148, et *Judgement and Justification*, Cambridge University Press, 1988, p. 141-142.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

la présence de contraintes spécifiques aux objets étudiés, qui peuvent *éventuellement* imposer, directement ou indirectement, la parcimonie à l'égard de certains types d'entités. Mais la parcimonie — son degré et la nature des entités jugées superflues — doit dès lors être relative au domaine de base qui exerce de telles contraintes. Ce qui implique à plus forte raison que, si elle peut être vue comme un principe général, elle n'est pas un facteur déterminant de choix très généraux comme celui entre réalisme et idéalisme.

5. Remarques finales

En défendant l'idée que la parcimonie n'est un principe de rationalité qu'en un sens relatif, nous ne voulions pas simplement dire que les parties des théories sont plus ou moins dispensables selon qu'elles sont plus ou moins proches d'un « centre ». Notre suggestion était la suivante : la parcimonie n'est pas une vertu *en soi* ; la théorie plus parcimonieuse n'est meilleure que parce que la « base » est meilleure, et la parcimonie est inessentielle pour évaluer quelle « base » est meilleure. Ce qui a pour effet, comme on l'a noté, de déplacer la question de la justification du principe de parcimonie. La question n'est pas tant de savoir pourquoi l'économie (absolue) est préférable, mais plutôt de savoir relativement à quoi elle est préférable et pourquoi ce relativement à quoi elle est préférable est préférable.

Cette idée laisse intacte la conviction que l'économie ontologique est une vertu épistémique et que le principe de parcimonie a le sens d'un principe de rationalité. Plus encore, elle tend à renforcer cette conviction en simplifiant la question de sa justification. Il est assurément peu convaincant de dire — comme tendent à le faire les interprétations pragmatistes[1] ou esthétiques[2] — que le principe de parcimonie trouve sa raison d'être dans des contraintes dépendantes de l'esprit et indépendantes de toute question de vérité et de connaissance[3]. Il semble à tout le moins étrange de mettre la parcimonie sur le même plan que la concision ou d'autres conditions requises

[1] W.V.O. Quine, « Two dogmas of empiricism », dans Id., *From a Logical Point of View*, Harvard University Press, 2e éd., 2003, p. 44. B. van Fraassen, *The Scientific Image*, Clarendon Press, p. 88.

[2] Par exemple D.B. Resnik, « Simplicity in evolutionary explanations », dans N. Rescher (éd.), *Aesthetic Factors in Natural Science*, University Press of America, 1990, p. 79-84.

[3] Cf. C. Peacocke, « Explaining perceptual entitlement », dans R. Schantz (éd.), *The Externalist Challenge*, De Gruyter, 2004, p. 462 ; Id., *The Realm of Reason*, Oxford University Press, 2004, p. 96.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

pour la compréhension d'une théorie ou son exposition dans des publications. Mais si de telles interprétations paraissent peu convaincantes, c'est peut-être parce que le principe de parcimonie compris au sens absolu — au sens d'une vertu *en soi* — est lui-même peu convaincant. Si la justification en termes d'efficacité déductive ou par quelque contrainte biologique semble si peu satisfaisante, c'est peut-être parce que l'économie au sens absolu n'a simplement pas à être justifiée.

Ces considérations me paraissent fournir un cadre plus sain pour une évaluation critique de la théorie des propositions de Chisholm. Le problème avec cette théorie est que l'exigence de parcimonie qui la détermine de part en part est comprise au sens absolu. Mais les réflexions précédentes font peser certains doutes sur l'idée que le principe de parcimonie, interprété en ce sens, puisse constituer une motivation suffisante pour réduire les propositions aux états de choses. Ainsi compris, ce principe n'est pas un guide suffisant pour décider s'il faut distinguer entre l'objet de la croyance — l'état de choses qui existe ou n'existe pas — et son contenu logique — la proposition qui est vraie ou fausse.

Il n'entre pas dans mon propos d'approfondir davantage la question de la rationalité épistémique, qui fait l'objet d'une littérature abondante. Pour conclure, je voudrais simplement suggérer que le quatrième facteur énuméré plus haut, l'*intuitivité*, pourrait bien jouer le rôle d'un principe de rationalité[1], et qu'il peut aussi conditionner et justifier la parcimonie ontologique *en philosophie* en contribuant plus fructueusement qu'elle à la constitution d'une « base ».

Revenons un instant sur l'argument commenté dans la section 3. Chisholm nous demande d'envisager l'hypothèse suivant laquelle des attitudes propositionnelles ordinairement considérées comme sans objet, par exemple la crainte de Jones que Robert Kennedy accède à la présidence, possèdent un objet. Puis il déclare que, faute d'argument, c'est-à-dire à défaut d'une reformulation de « il existe quelque chose tel que Jones le craint » qui soit « compatible avec l'inexistence d'un tel objet », l'hypothèse est plus raisonnable.

Mais la charge de la preuve est manifestement placée au mauvais endroit. Il eût été plus naturel de dire que l'hypothèse considérée est

[1] Cf. D. Seron, « Sur la rationalité dans les *Idées I* de Husserl », dans M. Broze, B. Decharneux, S. Delcomminette (éds.), *All'eu moi katalexon... « Mais raconte-moi en détail… » (Odyssée, III, 97)*, Vrin-Ousia, 2008, p. 695-704 ; D. Seron, « Husserl et Cohen : Deux conceptions opposées de la rationalité ? », dans O. Feron (éd.), *Figuras da Racionalidade : Neokantismo e Fenomenologia*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011, p. 125-140.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

franchement déraisonnable, et qu'il est besoin d'arguments extrêmement forts pour la rendre raisonnable. Pourquoi Chisholm s'y prend-il autrement ? La présence d'un quantificateur existentiel ne fournit ici aucune réponse, car le problème est précisément de savoir sur quoi on quantifie (en fait, la demande de « reformulation » est secondaire). La réponse de Chisholm apparaît dans la condition (1) : l'énoncé « Jones craint que Robert Kennedy accède à la présidence » « semble nous engager envers l'existence d'un certain objet », à savoir envers l'existence de l'objet de la crainte de Jones. Mais les raisons pour lesquelles Chisholm regarde cette interprétation comme une interprétation par défaut ne sont pas claires. Que veut dire « semble » ici ? À l'homme ordinaire, non initié aux subtilités de la logique fregéo-russellienne, il *semble* plutôt — avec un haut degré d'évidence — que le monde ne renferme aucun fait susceptible d'être l'objet de la crainte de Jones. Si Chisholm ne voit pas les choses de cette manière, c'est parce qu'il considère que la lecture la plus *simple* — la lecture quantifiée « il existe quelque chose tel que Jones le craint » — est *a priori* la plus raisonnable, et que la charge de la preuve incombe à celui qui veut en changer. En d'autres termes, il s'en remet d'emblée à la parcimonie comme à un principe de rationalité valable indépendamment, en particulier indépendamment de toute donnée *descriptive*. Ce n'est pas par accident que l'approche de Chisholm se révèle à ce point contre-intuitive, voire coûteuse en un certain sens. La promotion de la parcimonie *au sens absolu* au rang de principe minimal de rationalité ne peut qu'avoir pour effet un envol spéculatif qui finit par rendre le principe de parcimonie lui-même difficilement intelligible ou justifiable, avec pour conséquence qu'elle nous laisse sur les bras d'énigmatiques entités dont il y a tout lieu de douter qu'elles soient autre chose que des constructions *ad hoc*.

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique X 6, 2014 (Actes 6), p. 145-166
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

Composition et identité : sur l'essentialisme méréologique de Chisholm

Par SÉBASTIEN RICHARD
FNRS – Université libre de Bruxelles

Un objet *composé* est un *tout* qui possède d'autres objets à titre de *parties*. Par exemple, une table est composée d'une planche et d'au moins un pied. Les objets physiques ordinaires, tels les tables, les bateaux, les statues, etc., sont des objets composés. En tant que tels, leurs identité semble soumise à une intuition forte : ils auraient pu être constitués de parties différentes de celles qu'ils possèdent actuellement.

Roderick M. Chisholm semble avoir mis en doute cette intuition principalement à deux reprises : en 1973, dans un article intitulé « Parts as Essential to their Wholes » et dans le troisième chapitre et l'annexe B de son ouvrage de 1976, *Person and Object*[1]. Il paraît en effet lui opposer dans ces textes un « principe d'essentialisme méréologique » (*principle of mereological essentialism*)[2] selon lequel 'pour n'importe quel tout *y*, si *y* a *x* à titre de partie, alors *x* est une partie de *y* dans tout monde possible dans lequel *y* existe'. Nous serions ainsi en présence de deux intuitions contradictoires :

[1] Cf. Chisholm R.M., 1973, « Parts as Essential to their Wholes », *in Id.*, 1989, *On Metaphysics*, University of Minnesota Press, Minneapolis, p. 65-82 ; et *Id.*, 1979 (1976), *Person and Object. A Metaphysical Study*, 2e éd. Open Court, coll. Muirhead Library of Philosophy, Chicago, p. 89-113 et 145-158. Il faut également citer les remarques que Chisholm a données sur ce sujet dans *Id.*, 1975, « Mereological Essentialism : Some Further Considerations », *The Review of Metaphysics*, **28** (3), p. 477-484. ; *Id.*, 1979, « Objects and Persons : Revision and Replies », *Grazer philosophische Studien*, **7-8**, p. 317-388 ; et *Id.*, 1986, « Self-Profile », *in* Bogdan R.J. (éd.), 1986, *Roderick M. Chisholm*, Reidel, Dordrecht, p. 65-69.

[2] Chisholm R.M., 1973, art. cit., p. 66.

(1) un tout n'aurait pas pu avoir d'autres parties que celles qu'il possède actuellement ;

(2) un tout aurait pu posséder d'autres parties que celles qu'il possède actuellement.

Ce type de contradiction entre différentes intuitions est ce que Chisholm appelle une « énigme philosophique » (*philosophical puzzle*)[3]. Contrairement à ce que nous pourrions croire, et à ce que certains commentateurs ont effectivement cru, la solution qu'apporte Chisholm à cette énigme ne consiste nullement à promouvoir une intuition au détriment de l'autre, mais bien plutôt à montrer qu'elles recèlent toutes deux une part de vérité. La contradiction n'est donc qu'apparente, et si elle l'est, c'est parce que les notions de partie et de tout qui semblent leur être communes ne sont en fait pas prises dans le même sens dans les deux cas.

Notre contribution consistera ici modestement à clarifier en quel sens exact doit être entendue la thèse de l'essentialisme méréologique et comment elle peut, alors, être jugée correcte.

En faveur de l'essentialisme méréologique

Le principe d'essentialisme méréologique affirme l'existence de parties « essentielles ». En laissant ici la question du caractère approprié ou non de cette terminologie, disons que les parties qui sont essentielles à un tout sont des parties de ce tout sans lesquelles celui-ci ne saurait exister. Nous avons de bonnes raisons de croire que de telles parties existent. Ainsi, pour reprendre un exemple de Peter Simons[4], les deux protons d'un atome d'hélium sont des parties essentielles de ce dernier, car s'il venait à perdre l'un deux, nous n'aurions plus un atome d'hélium du tout ; et si nous remplacions un de ces deux protons par un autre, nous aurions certes toujours un atome d'hélium, mais un autre que celui d'origine.

---

[3] *Ibid.*, p. 65.

[4] Cf. Simons P., 2001, « Are all Essential Parts analytically Essential ? », *in* Miéville D. (éd.), 2001, *Méréologie et modalités. Aspects critiques et développements. Actes du colloque, Neuchâtel, 20-21 octobre 2000*, Travaux de logique, Centre de Recherches Sémiologiques, Neuchâtel, p. 133.

Il faut souligner que la thèse de l'essentialisme méréologique de Chisholm affirme bien que ce sont les parties qu'un objet *possède effectivement* qui lui sont essentielles (nécessaires) ; il ne s'agit pas ici de dire que tout objet doit nécessairement avoir des parties *d'une certaine sorte*. Par exemple, il ne s'agit pas de dire qu'un atome d'hélium a nécessairement deux protons quelconques dans tous les mondes possibles, c'est-à-dire qu'il doit posséder deux protons, peu importe lesquels, mais plutôt qu'il possède dans tous les mondes possibles les deux mêmes protons qu'il possède dans notre monde. La thèse de l'essentialisme méréologique est donc plus forte que celle de l'essentialité des *parties génériques* d'un tout, en ce qu'elle soutient l'essentialité de ses *parties actuelles*. Qui pis est, elle soutient qu'il est dans la nature de ce tout de posséder *toutes* les parties qu'il possède actuellement. Cela est tout à fait contre-intuitif. Pourtant, la thèse de l'essentialisme méréologique semble bien avoir été soutenue par plusieurs philosophes de la tradition. Par exemple, Alexandre d'Aphrodise affirme que « le tout a besoin, pour être tout, de toutes ses parties ». Autrement dit, « si la partie est supprimée, le tout ne peut plus être un tout », ce qui ne veut pas dire que le tout soit totalement annihilé, mais simplement qu'il ne peut plus recevoir le nom de 'tout'[5]. Pour sa part, Chisholm se réclame d'Abélard, Leibniz et Georges Edward Moore[6]. Mais l'appartenance à une longue et noble tradition philosophique ne saurait constituer à elle seule un argument décisif en faveur d'une thèse philosophique.

En fait, il faut bien reconnaître que Chisholm n'a pas tenté de montrer la justesse du principe d'essentialisme méréologique. Il s'est contenté d'exposer l'absurdité de son « antithèse », à savoir ce qu'il appelle l'« inessentialisme méréologique complet et débridé » (*complete, unbridled mereological inessentialism*)[7]. D'après celui-ci, 'n'importe quel tout pourrait être composé de n'importe quelle paire de choses'. Par exemple, la table considérée précédemment pourrait être composée du pied-bot de Talleyrand et de la bataille d'Iéna. Cela semble absurde. Même en nous restreignant à la composition au moyen d'objets physiques ordinaires, nous obtiendrions des affirmations

---

[5] Alexandre d'Aphrodise, 1968, « Épître en réponse à Xénocrate, au sujet de la forme et qu'elle est antérieure au genre d'une antériorité naturelle », trad. A. Badawi *in* Badawi A., 1987 (1968), *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, 2^{e} éd., Vrin, coll. Études de philosophie médiévale, Paris, p. 157.

[6] Cf. Chisholm R. M., 1973, art. cit., p. 66.

[7] *Ibid.*, p. 68.

déconcertantes, comme, par exemple, que cette table aurait pu être composée de mon pied gauche et de la gare de Grand Central à New York.

Mais, comme le remarque Dallas Willard[8], on ne saurait fonder la vérité du principe d'essentialisme méréologique sur l'absurdité du principe d'inessentialisme méréologique, pour la simple et bonne raison que l'un n'est pas la contradictoire de l'autre. Il ne s'agit même pas de propositions contraires. La thèse contraire du principe d'essentialisme méréologique consisterait à dire que 'si un objet *x* est une partie d'un objet *y*, alors il est possible que *y* existe sans que *x* en soit une partie'. Par exemple, il y aurait un monde possible dans lequel notre table existerait sans que son pied (celui qu'elle possède dans notre monde) en soit une partie. Il s'agit là d'une thèse plus faible que le principe d'inessentialisme méréologique. Elle affirme seulement qu'un tout pourrait ne pas être composé des parties qui le composent effectivement, et non qu'il pourrait être composé de n'importe quelles parties, ce qui est très différent.

Non seulement Chisholm ne fournit pas d'arguments réellement convaincants en faveur du principe d'essentialisme méréologique, mais, en plus, ce dernier se heurte à plusieurs intuitions fortes concernant la composition et l'identité des objets physiques ordinaires, qu'il nous faut maintenant examiner.

Problèmes de composition et d'identité

L'identité des objets physiques ordinaires fait l'objet de plusieurs intuitions qui semblent s'opposer au principe d'essentialisme méréologique. Ces différentes intuitions ne sont pas toujours clairement distinguées par les commentateurs et il faut bien avouer que le texte de Chisholm ne facilite pas forcément la tâche.

Il y a tout d'abord une intuition purement temporelle : les objets composés peuvent voir leurs parties remplacées au cours du temps et pourtant demeurer les mêmes objets. Par exemple, pour reprendre l'exemple de la table, supposons que celle-ci ait été créée le lundi en joignant une planche *a* à un

[8] Willard D., 1994, « Mereological Essentialism Restricted », *Axiomathes*, **5** (1), p. 125.

pied *b*. Le mardi, la planche *a* est fendue. Nous séparons alors celle-ci du pied *b* et la remplaçons par une autre planche *c*. Finalement, le mercredi, c'est le pied *b* qui est abîmé et remplacé par un autre pied *d*. L'histoire de notre table durant ces trois jours peut donc être schématisée de la manière suivante :

	Table
Lundi	$a + b$
Mardi	$b + c$
Mercredi	$c + d$

Notre intuition temporelle nous pousse ici à considérer que, bien que la table en question possède des parties différentes au cours du temps, nous avons bien affaire à la même table entre le lundi et le mercredi.

Une deuxième intuition à laquelle semble s'opposer le principe d'essentialisme méréologique est, quant à elle, de nature modale (aléthique) : les objets composés pourraient avoir des parties différentes de celles qu'ils ont dans notre monde et pourtant être les mêmes objets. Par exemple, lorsque l'ébéniste a fabriqué la table précédente le lundi, il aurait pu la pourvoir d'une autre planche que celle qu'elle possède. Il y a donc un monde possible dans lequel notre table possède une autre planche, appelons-la *c*, que celle qu'elle possède dans notre monde. En fait, elle aurait non seulement pu posséder une autre planche, mais également un autre pied. Si nous symbolisons ce dernier par *d*, la situation considérée peut être schématisée de la manière suivante :

	Table
W_0	$a + b$
W_1	$b + c$
W_2	$c + d$

où W_0, W_1 et W_2 symbolisent trois mondes possibles, W_0 étant notre monde actuel. Notre intuition modale au sujet du nécessaire et du possible nous pousse ici à considérer que, bien que la table possède des parties différentes dans différents mondes possibles, nous avons bien affaire à la même table dans chacun de ces mondes ; c'est la même table qui pourrait posséder des parties différentes.

Chisholm s'attache avant tout à concilier son principe d'essentialisme méréologique avec ces deux intuitions. Mais il nous semble qu'il aurait pu les combiner au sein d'une seule intuition modale et temporelle : les objets

composés auraient pu, pourraient ou pourront posséder des parties différentes de celles qu'ils possèdent maintenant dans notre monde.

Les différents problèmes exposés ici ne sont que des exemples d'une famille de problèmes concernant la composition méréologique et l'identité des objets à travers le temps et entre les mondes possibles, dont les plus célèbres sont celui du bateau de Thésée et celui de la statue d'argile[9]. Dans le présent article, nous nous limiterons au seul cas simple de la table exposé ci-dessus.

Nous allons maintenant préciser les notions de tout et de partie afin de voir en quel sens le principe d'essentialisme méréologique de Chisholm s'oppose réellement ou non aux trois intuitions précédentes.

Le système méréologique de Chisholm et ses variantes

Selon Chisholm, nous pouvons capturer les notions de tout et de partie en un sens « strict et philosophique » (*strict and philosophical*) au moyen d'un système axiomatique dont la notion primitive est la relation de partie à tout. Nous symbolisons celle-ci au moyen de '$\ll$'. Chisholm, comme à son habitude, n'exprime ses axiomes et ses définitions que sous une forme semi-formalisée. Nous allons tenter de les formaliser complètement. Le premier système méréologique qu'il proposa[10] s'inspirait en partie de celui développé par Whitehead en 1917 dans *The Organisation of Thought*[11]. Il est composé de trois axiomes. Le premier[12] :

(A_1) $(\forall xyz)^{\ulcorner}((x \ll y) \wedge (y \ll z)) \supset (x \ll z)^{\urcorner}$,

exprime la transitivité de la relation de partie à tout : 'si x est une partie de y et y une partie de z, alors x est une partie de z'. Le deuxième axiome :

(A_2) $(\forall xy)^{\ulcorner}(x \ll y) \supset {\sim}(y \ll x)^{\urcorner}$,

---

[9] Pour un exposé de ces problèmes, cf. Gallois A., 2003 (1998), *Occasions of Identity. The Metaphysics of Persistence, Change, and Sameness*, Oxford University Press, Oxford.

[10] Cf. Chisholm R.M., 1973, art. cit., p. 69.

[11] Whitehead A.N., 1917, *The Organisation of Thought, Educational and Scientific*, Williams and Norgate, Londres, p. 158 *sqq.*

[12] Nous utilisons les symboles '$\ulcorner$' et '$\urcorner$' pour indiquer la portée d'un quantificateur. Nous suivons en cela un usage analogue à celui qu'en faisait Leśniewski.

exprime l'asymétrie de la relation de partie à tout : 'si *x* est une partie de *y*, alors *y* n'est pas une partie de *x*'. Au vu de ce deuxième axiome, nous comprenons que '$\ll$' est une relation de partie à tout considérée au sens *propre*, c'est-à-dire au sens où la partie ne peut être identique au tout dont elle est une partie. Ceci nous amène à définir une relation de partie à tout *simpliciter*, notée '$<$', de la manière suivante[13] :

$$(D_1) \quad (\forall xy)\ulcorner(x < y) \equiv ((x \ll y) \vee (x = y))\urcorner,$$

qui signifie qu''un objet *x* est une partie d'un objet *y* si et seulement si *x* est une partie propre de *y* ou est identique à *y*'. Nous voyons aisément qu'en plus d'être transitive et asymétrique, la relation '$\ll$' est également irréflexive, tandis que '$<$' est transitive, antisymétrique et réflexive. La théorie des touts et des parties ainsi caractérisée est ce qu'on appelle une « méréologie de base » (*ground mereology*)[14].

Le troisième axiome de la relation de partie à tout est moins conventionnel. Il distingue le système méréologique chisholmien de ceux dits « classiques »[15]. L'axiome en question est en fait le principe d'essentialisme méréologique :

$$(ME) \quad (\forall xy)\ulcorner(x \ll y) \supset \Box(E!(y) \supset (x \ll y))\urcorner.$$

Sous cette forme, il signifie que 'si *x* est une partie de *y*, alors il est nécessaire que *x* soit une partie de *y*, si *y* existe', ou encore que 'si *x* est une partie de *y*, il est impossible que *y* existe et que *x* n'en soit pas une partie'. Pris en ce sens, il s'oppose directement à l'intuition modale aléthique, exposée dans la section précédente, selon laquelle un tout pourrait posséder d'autres parties que celles qu'il possède actuellement.

Mais qu'en est-il de l'intuition temporelle ? Comme tel, (ME) ne contient aucun paramètre temporel. Le principe qui s'oppose à l'intuition temporelle en question peut être formalisé de la manière suivante[16] :

---

[13] Nous utilisons l'équivalence comme symbole de définition, là où Chisholm restait attaché au symbole '$=_{df}$' de Russell et Whitehead. Chisholm ne recourt pas à la définition (D_1). Nous l'utilisons dans un but de simplification.

[14] Cf. Casati R. et Varzi A.C., 1999, *Parts and Places : The Structures of Spatial Representation*, MIT Press, Cambridge (Mass.), p. 36.

[15] Pour un exposé de ces systèmes, cf. Simons P., 1987, *Parts. A Study in Ontology*, Clarendon Press, Oxford.

[16] Une autre solution aurait consisté à simplement remplacer '$\Box$' dans (ME) par un

(MC) $(\forall xy)\ulcorner(\exists t)\ulcorner x \ll_t y\urcorner \supset (\forall t)\ulcorner \mathrm{E}!_t(y) \supset (x \ll_t y)\urcorner\urcorner$.

(MC) signifie que ‘si jamais *x* est une partie de *y*, alors *x* est une partie de *y* aussi longtemps que *y* existe’. Alvin Plantinga qualifie cette thèse de « principe d’absence de changement méréologique »[17]. D’après Chisholm, ce principe devrait pouvoir être déduit de celui d’essentialisme méréologique[18]. Mais, comme nous l’avons dit, ce dernier, du moins tel que formulé ci-dessus, ne contient aucun paramètre temporel. Nous ne saurions donc en déduire (MC). C’est donc que (ME) doit être modifié. Plantinga a proposé de temporaliser (ME) de trois manière différentes[19]. La première :

(MET_1) $(\forall xyt)\ulcorner(x \ll_t y) \supset \Box(\mathrm{E}!(y) \supset (\exists t')\ulcorner(x \ll_{t'} y)\urcorner)\urcorner$,

signifie que ‘si *x* est une partie de *y* à l’instant *t*, alors dans tout monde possible dans lequel *y* existe, il y a un instant *t′* auquel *x* est une partie de *y*’. La deuxième manière

(MET_2) $(\forall xyt)\ulcorner(x \ll_t y) \supset \Box(\mathrm{E}!(y) \supset (x \ll_t y))\urcorner$,

signifie que ‘si *x* est une partie de *y* à l’instant *t*, alors dans tout monde possible dans lequel *y* existe, *x* est une partie de *y* à ce même instant *t*’. La troisième manière

(MET_3) $(\forall xytt')\ulcorner(x \ll_t y) \supset \Box(\mathrm{E}!_{t'}(y) \supset (x \ll_{t'} y))\urcorner$,

signifie que ‘si *x* est une partie de *y* à l’instant *t*, alors dans tout monde possible dans lequel *y* existe à l’instant *t′*, *x* est une partie de *y* à l’instant *t′′*’.

(MC) se déduit de (MET_3) – du moins dans un système de logique modale dans lequel nous avons ‘$\Box\Phi \supset \Phi$’, c’est-à-dire dont la relation d’accessibilité est réflexive –, mais pas de (MET_1) et (MET_2). (MET_3) est une formalisation possible de ce que nous pourrions appeler, avec Chisholm, le « principe d’essentialisme méréologique extrême » (*principle of extreme mereological*

---

des opérateurs modaux temporels ‘G’ ou ‘H’, c’est-à-dire les opérateurs de la logique du temps grammatical, voire, plus proprement, à combiner les deux pour obtenir : ‘$(\forall xy)\ulcorner(x \ll y) \supset (\mathrm{H}(\mathrm{E}!(y) \supset (x \ll y)) \wedge \mathrm{G}(\mathrm{E}!(y) \supset (x \ll y)))\urcorner$’.

[17] Plantinga A., 1975, « On Mereological Essentialism », *The Review of Metaphysics*, **28** (3), p. 468.

[18] Chisholm R.M., 1973, art. cit., p. 66.

[19] Cf. Plantinga A., 1975, art. cit., p. 469. Platinga ne formalise pas complètement les différentes versions temporelles de (ME) qu’il propose. Nous avons procédé ici comme avec Chisholm en tentant de les formaliser complètement.

essentialism)[20]. Pour notre part, en suivant Simons[21], nous aurions formulé celui-ci de la manière suivante :

(MET_4) $(\forall xy)\ulcorner(\exists t)\ulcorner(x \ll_t y)\urcorner \supset \Box(\mathrm{E}!(y) \supset (\forall t')\ulcorner \mathrm{E}!_{t'}(y) \supset (x \ll_{t'} y)\urcorner)\urcorner$,

qui signifie que 's'il y a un instant *t* auquel *x* est une partie de *y*, alors dans tout monde possible dans lequel *y* existe, *x* est une partie de *y* à tous les instants auxquels *y* existe'. (MC) se déduit également facilement de (MET_4), pour peu à nouveau que la relation d'accessibilité de la logique modale aléthique sous-jacente soit réflexive et que la relation de partie à tout satisfasse le « principe de fausseté » dans sa version temporelle[22] :

(FP) $\Box(\forall xyt)\ulcorner(x \ll_t y) \supset (\mathrm{E}!_t(x) \wedge \mathrm{E}!_t(y))\urcorner$,

qui exprime l'idée selon laquelle la relation de partie à tout ne saurait valoir à un certain instant qu'entre des objets existant à cet instant. Les principes (MET_3) et (MET_4) s'opposent à l'intuition modalo-temporelle selon laquelle un objet aurait pu, pourrait ou pourra posséder d'autres parties que celles qu'il possède à un certain instant dans notre monde.

Remarquons qu'afin de rendre le système méréologique chisholmien cohérent, il faudrait aussi modifier temporellement les axiomes (A_1)-(A_2). Ceci peut facilement être fait de la manière suivante[23] :

(AT_1) $(\forall xyzt)\ulcorner((x \ll_t y) \wedge (y \ll_t z)) \supset (x \ll_t z)\urcorner$;
(AT_2) $(\forall xyt)\ulcorner(x \ll_t y) \supset \sim(y \ll_t x)\urcorner$.

---

[20] Chisholm R.M., 1975, art. cit., p. 478. La question de savoir si le principe d'essentialisme méréologique extrême s'applique bien à la version temporalisée du principe d'essentialisme méréologique ou si il ne se confond pas tout simplement avec le principe d'essentialisme méréologique *simpliciter* n'est pas totalement clair dans les textes de Chisholm. Celui-ci passe en effet allègrement d'une appellation à l'autre sans réelle justification.

[21] Cf. (RCA3') *in* Simons P., 1987, *op. cit.*, p. 189.

[22] Cf. *ibid.*, p. 264. Le principe de fausseté a été introduit par Fine (cf. sa discussion de ce principe dans Fine K., 1981, « Model Theory for Modal Logic - Part III : Existence and Predication », *Journal of Symbolic Logic*, **10**, p. 293-294 ; ainsi que Forbes Gr., 1985, *The Metaphysics of Modality*, Clarendon Press, Oxford, p. 30 *sqq.*) De manière générale, ce principe revient à affirmer qu'un prédicat authentique ne devrait s'appliquer que de manière fausse à des objets non existants dans un monde.

[23] Cf. Simons P., 1987, *op. cit.*, p. 189-190.

Un prédicat qui vaut entre des objets sans précision de temps signifiera qu'il existe un instant auquel il vaut entre ces objets. Par exemple, dans le cas de la relation de partie à tout, '$x \ll y$' sera équivalent à '$(\exists t)\ulcorner x \ll_t y \urcorner$'.

En 1975, dans sa réponse aux critiques adressées par Plantinga à l'article de 1973[24], Chisholm a modifié son système méréologique en lui ajoutant un quatrième axiome. Celui-ci est rendu nécessaire par le fait que l'essentialité de la relation de partie à tout est *asymétrique*, c'est-dire que si un tout est nécessairement composé de ses parties, cela n'implique pas que ces dernières composent nécessairement ce tout ; elles peuvent être des parties d'un autre tout. De la sorte, si une certaine table est composée d'un pied et d'une planche, cette table est nécessairement composée de ce pied et de cette planche, mais ces derniers pourraient très bien être des parties d'un autre objet si la table n'existait pas. Pour garantir cette asymétrie, il faut, selon Chisholm, ajouter un axiome au système méréologique précédent :

$$(A_4) \quad (\forall xy)\ulcorner(x \neq y) \supset \Diamond(\mathrm{E!}(x) \wedge \mathrm{E!}(y) \wedge \sim(\exists z)\ulcorner(x \ll z) \wedge (y \ll z)\urcorner)\urcorner.$$

Cet axiome signifie que 'deux objets différents peuvent coexister sans être des parties d'un troisième objet'. Par conséquent, si un objet composé est nécessairement composé de ses parties, celles-ci ne composent pas *nécessairement* ce tout. Autrement dit, la composition d'un tout est contingente : il y a au moins un monde possible dans lequel il n'existe pas.

Au système axiomatique présenté jusqu'ici, Chisholm ajoute différentes définitions. Il commence tout d'abord par celle de la relation de *distinction*, que nous notons '$\lfloor$'[25] :

$$(D_2) \quad (\forall xy)\ulcorner(x \lfloor y) \equiv \quad ((x \neq y) \wedge \sim(\exists z)\ulcorner(z \ll x) \wedge (z \ll y)\urcorner \wedge \sim(x \ll y) \wedge \sim(y \ll x))\urcorner.$$

Moyennant (D_1), cette définition est équivalente à :

$$(D_2') \quad (\forall xy)\ulcorner(x \lfloor y) \equiv \sim(\exists z)\ulcorner(z < x) \wedge (z < y)\urcorner\urcorner,$$

---

[24] Cf. Chisholm R.M., 1975, « Mereological Essentialism : Some Further Considerations », *The Review of Metaphysics*, **28** (3), p. 482 ; ainsi que *Id.*, 1976, « Mereological Essentialism », *in Id.*, 1979 (1976), *op. cit.*, p. 151.

[25] Cf. la relation de « disjointement » (*disjointness*) *in* Simons P., 1987, *op. cit.*, (SD1), p. 28. En 1973, la définition donnée par Chisholm de cette relation ne contenait pas les deux dernières conditions. Il a remédié à ce défaut en 1975 (cf. Chisholm R.M., 1975, art. cit., p. 483-484.)

qui signifie que ‘*x* est distinct de (*is discrete from*) *y* si et seulement si aucun objet *z* n’est une partie de *x* et de *y*’.

Pour notre propos, il ne sera pas inutile d’introduire la relation de *chevauchement*, complémentaire de celle de distinction, mais que Chisholm n’utilise pas quant à lui :

$$(D_3) \quad (\forall xy)\ulcorner(x \circ y) \equiv \sim(x \lfloor y)\urcorner.$$

(D_3) signifie que ‘deux objets se chevauchent si et seulement si ils ne sont pas distincts l’un de l’autre’. Autrement dit, deux objets se chevauchent lorsqu’ils ont une partie en commun.

Après la relation de distinction, Chisholm définit une relation triadique de *composition stricte* :

$$(D_4) \quad (\forall xyw)\ulcorner(w\ comp(x,y)) \equiv ((x \ll w) \wedge (y \ll w) \wedge (x \lfloor y) \wedge \sim(\exists z)\ulcorner(z \ll w) \wedge (z \lfloor x) \wedge (z \lfloor y)\urcorner)\urcorner.$$

Cette définition signifie que ‘*w* est strictement composé de (*is strictly made up of*) *x* et *y* si et seulement si *x* et *y* sont des parties propres distinctes de *w* et il n’y a pas de partie propre de *w* qui soit à la fois distincte de *x* et de *y*’.

Sur la base de cette dernière définition, Chisholm définit la notion de *jonction stricte* :

$$(D_5) \quad (\forall xy)\ulcorner(x\ joint\ y) \equiv (\exists w)\ulcorner w\ comp(x,y)\urcorner\urcorner.$$

Cette définition signifie que ‘*x* est strictement joint à (*is strictly joined to*) *y* si et seulement si il y a un tout qui est strictement composé de *x* et de *y*’. Dès lors, Chisholm nous dit que deux objets sont strictement joints, s’il n’y a pas de troisième objet qui « tombe entre eux deux »[26]. Par exemple, dans l’illustration ci-dessous :

l’objet *w* de la figure de gauche est strictement composé des objets *x* et *y*, mais celui de la figure de droite ne l’est pas car il possède une partie *z* qui ne chevauche ni *x* ni *y*.

[26] Chisholm R.M., 1979 (1976), *op. cit.*, p. 153.

À ce niveau, il n'est pas inutile d'introduire une notion de composition plus faible que la composition stricte de Chisholm : la *somme méréologique binaire*, c'est-à-dire l'agrégat méréologique de deux objets. Il s'agit là d'un concept que Chisholm discute à plusieurs reprises, mais qu'il ne formalise pas dans son propre système méréologique. Cette notion, que nous notons '+', peut être définie de la manière suivante[27] :

$$(D_6) \quad (\forall xy)\ulcorner(x + y) = (\imath z)(\forall w)\ulcorner(w \circ z) \equiv ((w \circ x) \vee (w \circ y))\urcorner\urcorner,$$

qui signifie que 'la somme binaire de deux objets *x* et *y* est l'unique objet *z* tel que tout objet qui chevauche *z* chevauche *x* ou *y*, et inversement'. Par exemple, un balai peut être vu comme la somme binaire d'un manche et d'une brosse ou une table comme la somme binaire d'une planche et d'un pied. La définition (D_6) n'impose pas de condition de continuité entre les objets dont nous faisons la somme méréologique. Autrement dit, deux objets dispersés (ou éparpillés), comme l'édition des *Principia* de Newton qui se trouve au Trinity College de Cambridge et celle qui se trouve à la Fondation Martin Bodmer à Genève, forment une somme méréologique binaire en ce sens.

C'est précisément pour capturer la notion de *tout continu*, c'est-à-dire de tout dont toutes les parties sont en contact direct ou indirect, que Whitehead développa la notion de jonction telle que définie en (D_5)[28]. Chisholm semble ici avoir eu la même ambition[29]. Malheureusement pour nos deux auteurs, (D_4) n'exclut pas le cas d'un objet qui soit strictement composé de deux parties distinctes qui ne sont pas en contact. Considérons la figure de la page suivante, où *w* est la somme méréologique binaire de *x* et *y*. Dans cette situation, *w* est bien strictement composé de *x* et *y* au sens de (D_4), puisque toutes les parties de *w* chevauchent soit *x* soit *y*. En fait, pour que la notion de composition stricte, et par conséquent aussi celle de jonction stricte, fonctionne au sens où le désiraient Chisholm et Whitehead, la seule méréologie ne saurait suffire : il faut ici faire intervenir des considérations topologiques.

---

[27] Cf. (SD5) *in* Simons P., 1987, *op. cit.* , p. 32.

[28] Cf. Whitehead A.N., 1964 (1920), *The Concept of Nature. The Tarner Lectures Delivered in Trinity College November 1919*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 76 ; trad. J. Douchement *in Id.*, 2006, *Le concept de nature*, Vrin, coll. Bibliothèque des textes philosophiques, Paris, p. 117. Cette notion est déjà définie par Whitehead *in Id.*, 1917, *op. cit*, p. 160.

[29] Cf. Chisholm R.M., 1979 (1976), *op. cit.*, p. 153.

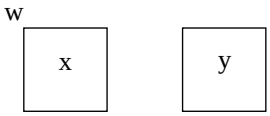

Au final, rien ne semble réellement distinguer la notion de composition stricte de celle de simple somme méréologique binaire distincte[30], du moins d'un point de vue intuitif[31]. C'est pourquoi dans ce qui suit nous nous contenterons d'utiliser cette dernière, plus répandue dans la littérature métaphysique contemporaine.

Deux sens des notions de partie et de tout

Maintenant que les différentes notions méréologiques qui y interviennent ont été définies au sens strict et philosophique, reconsidérons notre table ordinaire dont les différentes parties sont successivement remplacées entre le lundi et le mercredi :

	Table
Lundi	$a + b$
Mardi	$b + c$
Mercredi	$c + d$

Au vu de (MC), ni *a*, ni *b*, ni *c*, ni *d* ne peuvent être des parties au sens strict et philosophique de la table ordinaire, puisqu'il y a des instants auxquels ils n'en font pas partie. Par contre, *a*, *b*, *c* et *d* sont des parties au sens strict et philosophique des sommes méréologiques $a + b$, $b + c$ et $c + d$, puisqu'ils en sont des parties à tous les instants auxquels ces touts existent. Il en résulte que notre table ordinaire ne peut être identifiée à aucun des trois touts $a + b$, $b + c$ et $c + d$. Serions-nous en présence de quatre touts différents ?

---

[30] C'est en tout cas l'avis de Simons. Cf. Simons P., 1987, *op. cit.*, p. 188.

[31] Techniquement, on peut dériver '$((x < w) \wedge (y < w) \wedge (x \lfloor y) \wedge \sim(\exists z)\ulcorner(z < w) \wedge (z \lfloor x) \wedge (z \lfloor y)\urcorner$' – qui n'est pas strictement identique au *definiens* de (D_4) (la relation de partie propre y a été remplacée par celle de partie *simpliciter*) – de '$(\forall w)\ulcorner(w \circ z) \equiv ((w \circ x) \vee (w \circ y)\urcorner$', moyennant ce que l'on appelle le « principe de supplémentation fort » (*strong supplementation principle*) : '$(\forall xy)\ulcorner\sim(x < y) \supset (\exists z)\ulcorner(z < x) \wedge \sim(z \circ y)\urcorner\urcorner$'. Ce dernier principe est accepté dans ce qu'on appelle la méréologie extensionnelle classique (cf. [SA3] *in* Simons P., 1987, *op. cit.*, p. 37.)

La relation entre les trois sommes méréologiques et la table au sens ordinaire ne saurait être une relation d'identité. Mais de quel type est-elle alors ? D'après Chisholm, les trois sommes méréologiques « constituent » la table durant différentes périodes de temps : $a + b$ la constitue le lundi, $b + c$ le mardi et $c + d$ le mercredi[32]. La table est ainsi une « succession » de trois objets[33], un *ens successivum*[34].

Chisholm définit plus précisément la notion de *constitution* de la manière suivante[35] :

$$(D_7) \quad (\forall xy)\ulcorner(x\ const_t\ y) \equiv \quad (\exists z)\ulcorner Lieu(z) \wedge (x\ occupe_t\ z) \wedge (y\ occupe_t\ z)\urcorner.$$

Cette définition signifie que '*x* constitue *y* à l'instant *t* si et seulement si il existe un lieu *z* tel que *x* et *y* occupent *z* à *t*'. Autrement dit, un objet en constitue un autre à un certain instant si et seulement si ils occupent le même lieu à cet instant. En ce sens, $a + b$ constitue ou « remplace » (*stand in for* ou *do duty for*)[36] la table le lundi, et réciproquement. Par contre, la table ne constitue pas le tout $a + b$ le mardi, même s'il s'avère que celui-ci existe encore durant cette période temps[37].

La notion de constitution semble nous fournir un critère d'identité diachronique de la table :

---

[32] Chisholm R.M., 1973, art. cit., p. 70.

[33] Chisholm fait ici référence à David Hume : *Traité de la nature humaine*, livre I, part. 4, sec. 6.

[34] Chisholm R.M., 1979 (1976), *op. cit.*, p. 101.

[35] *Id.*, 1973, art. cit., p. 70. Chisholm ne définit pas les notions de lieu ('*Lieu*') et d'occupation ('*occupe*').

[36] *Id.*, 1979 (1976), *op. cit.*, p. 98.

[37] Il faut en effet souligner qu'une somme méréologique ne disparaît pas avec le désassemblement de ses parties ; elle continue à exister tant que ses parties existent, même lorsque celles-ci sont *éparpillées*. Ce qui se produit le mardi, c'est que la somme $a + b$, bien qu'elle puisse encore exister – parce que *a* et *b* existent toujours ce jour-là –, n'occupe plus le même lieu que la table, l'une de ses parties, à savoir le pied *b*, ayant été remplacée par le pied *d*. Par contre, il semble que la notion de composition stricte, telle que l'envisageait Chisholm dans la définition (D_4), devait interdire qu'un tout composé survive au désassemblement de ses parties, puisque celles-ci n'auraient plus été en contact direct ou indirect. Mais nous avons vu que la notion de composition stricte était en fait équivalente à celle de somme méréologique binaire.

(D_8) $(\forall xy)\ulcorner(x$ constitue à t le même objet physique que y constitue à $t') \equiv (\exists z)\ulcorner(x\ const_t\ z) \wedge (y\ const_{t'}\ z)\urcorner\urcorner$.

Par conséquent, 'un *ens successivum* est une chose w telle que, à chaque instant auquel w existe, il y a une somme z différente de w qui constitue w à cet instant'[38] :

(D_9) $(\forall w)\ulcorner Enssucc(w) \equiv (\forall t)\ulcorner E!_t(w) \supset (\exists z)\ulcorner(\exists xy)\ulcorner z = x + y\urcorner \wedge (z \neq w) \wedge (z\ const_t w)\urcorner\urcorner\urcorner$.

Nous avons vu que a, b, c et d ne pouvaient être des parties au sens strict et philosophique de cet *ens successivum* qu'est la table ordinaire. Mais si elles n'en sont pas des parties au sens strict et philosophique, cela ne veut nullement dire pour Chisholm qu'elles n'en sont pas des parties en un autre sens. C'est qu'il faut distinguer ici le sens strict et philosophique des notions de tout et de partie, capturé par les axiomes (A_1)-(A_4), de leur sens « lâche et populaire » (*loose and popular*)[39]. C'est faute de n'avoir pas correctement distingué ces deux sens que (ME) et (MC) ont pu donner l'impression de s'opposer à certaines de nos intuitions les mieux ancrées concernant la composition et l'identité des objets. Si les sommes méréologiques $a + b$, $b + c$ et $c + d$ ne possèdent a, b, c et d à titre de parties qu'au sens strict et philosophique, la table ordinaire, quant à elle, les possède au sens lâche et populaire, et ce, précisément en vertu du fait que $a + b$, $b + c$ et $c + d$ constituent la table ordinaire à différents instants[40]. C'est parce que $a + b$, dont a et b sont des parties au sens strict et philosophique, constitue la table ordinaire le lundi que celle-ci possède a et b à titre de parties au sens lâche et populaire le lundi, c'est parce que $b + c$, dont b et c sont des parties au sens strict et philosophique, constitue la table ordinaire le mardi que celle-ci possède b et c à titre de parties au sens lâche et populaire le mardi, *etc.* Dès lors, nous pouvons définir la relation *ordinaire* (lâche et populaire) de partie à tout, que nous notons '$\ll^*$', de la manière suivante[41] :

(D_{10}) $(\forall xy)\ulcorner(x \ll^*_t y) \equiv (\exists z)\ulcorner(z\ const_t\ x) \wedge (\exists w)\ulcorner(z \ll_t w) \wedge (w\ const_t\ y)\urcorner\urcorner\urcorner$,

---

[38] Cf. Chisholm R.M., 1979, art. cit., p. 387.
[39] Chisholm fait ici référence à une distinction de l'évêque Joseph Butler. Cf. *Id.*, 1979 (1976), *op. cit.*, p. 92 *sqq.*
[40] Cf. *Id.*, 1973, art. cit., p. 73.
[41] *Ibid.*

qui signifie que 'x est partie de y à l'instant t au sens lâche et populaire si et seulement si quelque chose qui constitue x à t est une partie au sens strict et philosophique de quelque chose qui constitue y à t'. Par exemple, la planche a est une partie au sens lâche et populaire de la table le lundi, puisque a est constitué par quelque chose, à savoir lui-même, qui est une partie au sens strict et philosophique de quelque chose qui constitue la table le lundi, à savoir la somme $a + b$. La première condition de la définition (D_{10}), qui exige que 'x' soit constitué par quelque chose, laisse ouverte la possibilité d'une partie au sens lâche et populaire qui soit elle-même un objet physique ordinaire. Ainsi, le pied ordinaire de la table en est une partie au sens lâche et populaire.

Remarquons au passage que, du fait de la réflexivité de la relation de constitution des objets physiques[42], (D_{10}) fait de la relation de partie à tout au sens strict et philosophique un cas particulier de la relation de partie à tout au sens lâche et populaire. Par exemple, du fait que, le lundi, '$a \ll a + b$', 'a *const* a' et '$a + b$ *const* $a + b$', nous avons que '$a \ll^* a + b$' ce même jour[43].

Solution aux énigmes de la composition et de l'identité

Le principe (MC) semblait s'opposer à l'intuition temporelle d'après laquelle, bien que notre table ordinaire possède des parties différentes au cours du temps, il s'agit bien de la même table. La solution chisholmienne à cette énigme consiste à dire que le sens de la relation de partie à tout dans (MC) et dans l'intuition temporelle en question n'est pas le même. Dans le premier cas, cette relation doit être comprise au sens strict et philosophique, c'est-à-dire le sens capturé par les axiomes (AT_1)-(AT_4), alors que, dans le deuxième cas, elle doit l'être au sens lâche et populaire, c'est-à-dire celui défini par (D_{10}). Qu'il y ait une seule et même table entre le lundi et le mercredi est une affirmation qui doit elle-même être comprise en un sens lâche et populaire. Par contre, celle selon laquelle il y a quatre tables – les trois sommes méréologiques et la table ordinaire –, elle, doit être comprise au sens strict et

[42] Cf. *ibid.*, p. 70.
[43] Nous pouvons facilement démontrer que '$(\forall xy)\ulcorner(x \ll_t y) \supset (x \ll^*_t y)\urcorner$'.

philosophique[44].

Qu'en est-il maintenant de l'énigme philosophique dans sa version modale ? Le principe (ME) semble s'opposer à l'intuition selon laquelle une seule et même table pourrait posséder d'autres parties que celles qu'elle possède effectivement. En l'état, la distinction entre la relation de partie à tout au sens strict et philosophique et celle au sens lâche et populaire ne saurait suffire à résoudre le problème en question, car la relation de partie à tout au sens lâche et populaire définie en (D_{10}) ne contient pas de paramètre modal. Chisholm ne résout pas ce problème en préfixant simplement l'opérateur de possibilité '$\Diamond$' à l'expression '$x \ll_t^* y$'. Si tel avait été le cas, l'expression '*y* pourrait avoir *x* à titre de partie en *t* au sens lâche et populaire' signifierait qu''il y a un monde possible dans lequel quelque chose qui constitue *x* à l'instant *t* est une partie au sens strict et philosophique de quelque chose qui constitue *y* à l'instant *t*'. En effet, si nous interprétons en ce sens l'affirmation selon laquelle la table qui possède le pied constitué par *b* – appelons-le le pied_b – le lundi pourrait avoir pour pied celui constitué par *d* – appelons-le le pied_d – ce même lundi, cela voudrait dire qu'il y a un monde possible dans lequel ce qui constitue la table le lundi a pour partie au sens strict et philosophique ce qui y constitue le pied_d ce jour-là. Or, rien ne nous garantit que ce qui constitue le pied_d dans ce monde possible le lundi soit ce qui le constitue dans notre monde ce même jour, à savoir *d*. Serait-il plus profitable d'interpréter l'affirmation selon laquelle la table pourrait avoir le pied_d le lundi plutôt que le pied_b, de la manière suivante : il y a un monde possible dans lequel ce qui constitue le pied_d dans notre monde le mercredi, à savoir *d*, est une partie au sens strict et philosophique de ce qui constitue la table dans notre monde le lundi ? Non, une telle définition n'est pas meilleure que la précédente. En effet, ce qui constitue la table dans notre monde le lundi, à savoir la somme $a + b$, a les mêmes parties au sens strict et philosophique dans tous les mondes possibles où elle existe, par définition de la relation de partie à tout au sens strict et philosophique. Par conséquent, il n'y a aucun monde possible dans lequel *d* serait une partie au sens strict et philosophique de ce qui constitue la table dans notre monde le lundi.

La solution de Chisholm consiste à tirer parti de la définition de la notion de jonction, définie précédemment. L'idée serait que lorsque nous affirmons

[44] Cf. Chisholm R.M., 1973, art. cit., p. 72.

que la table pourrait avoir le pied$_d$ le lundi plutôt que le pied$_b$, nous voulons dire que ce qui constitue la planche de la table le lundi dans notre monde, à savoir *a*, pourrait être joint à ce qui constitue le pied$_d$ dans notre monde, à savoir *d* ; il y aurait dès lors un monde possible dans lequel *a* serait joint à *d*. C'est en tout cas ce que Chisholm semble avoir à l'esprit[45] lorsqu'il définit le fait qu''un objet physique *y* pourrait avoir une partie *x* à l'instant *t*' – ce que nous symbolisons '$x \ll_{\Diamond t} y$' – de la manière suivante[46] :

$$(D_{11}) \quad (\forall xy)\ulcorner(x \ll_{\Diamond t} y) \equiv \quad (\exists wv)\ulcorner(\exists z)\ulcorner(z\ const_t\ y) \wedge (w \ll z)\urcorner \wedge (\exists t')\ulcorner v\ const_{t'}\ x\urcorner \wedge \Diamond(v\ joint\ w)\urcorner\urcorner.$$

Cette définition nous semble défectueuse pour la raison suivante : rien ne nous garantit que l'objet que constitue '$v + w$' dans un monde possible soit identique à celui que constitue 'y' dans notre monde. Prenons l'exemple d'une table constituée d'une planche *a* et de trois pieds *b*, *c* et *d*. D'après (D_{11}), le fait qu'il y ait un monde possible dans lequel le pied *a* est joint à un certain objet *e* qui constitue un pied dans notre monde suffit pour que nous puissions affirmer que la table pourrait avoir le pied constitué par l'objet *e* à titre de partie. Or deux pieds joints ensemble n'ont jamais constitué une table, et encore moins une table à trois pieds. Le problème est ici que la définition (D_{11}) n'impose aucune condition sur la partie '*w*' de ce qui constitue '*y*' dans notre monde.

Un essentialisme méréologique restreint

Le problème posé par le principe d'essentialisme méréologique est qu'il semble contredire certaines de nos intuitions les mieux ancrées, en particulier, celles qui affirment que les objets physiques ordinaires pourraient avoir d'autres parties que celles qu'ils possèdent dans notre monde. La stratégie déployée par Chisholm pour résoudre ce type de paradoxes de la composition méréologique ne consiste pas à dire que l'une des deux intuitions en jeu est

[45] Celui-ci n'est pas très explicite lorsqu'il s'agit d'expliquer le sens de sa définition.
[46] Chisholm R.M., 1973, art. cit., p. 74. En 1979, Chisholm ajoutera une disjonction '$x = y$' dans la deuxième condition, qui ne figurait pas dans la définition de l'article de 1973. Cf. *Id.*, 1979 (1976), *op. cit.*, p. 156. Nous l'avons omise ici par soucis de simplicité.

fausse – le principe d'essentialisme méréologique lui semble vrai, et même « évident »[47] –, mais plutôt à distinguer deux sens des notions de partie et de tout : l'un lâche et populaire, l'autre strict et philosophique. Il n'y a alors conflit que parce que ces notions ne sont pas utilisées de la même manière dans le principe d'essentialisme méréologique et dans les intuitions modales que nous lui opposons.

Pour Chisholm, le principe d'essentialisme méréologique n'a, au final, rien d'universel : il est limité à ce que nous pourrions appeler les objets physiques au sens strict et philosophique, c'est-à-dire les objets qui se réduisent à la somme méréologique de leurs parties. Les objets physiques au sens ordinaires, comme les tables, les statues, les bateaux, *etc.*, quant à eux, ne sont que des constructions logiques, des successions d'objets physiques au sens strict et philosophique, et c'est en cela qu'ils peuvent échapper au principe d'essentialisme méréologique. Ajoutons que, comme le remarque Chisholm[48], le fait que les *entia successiva* auraient pu avoir d'autres parties que celles qu'ils ont possédées interdit de les concevoir (contrairement à l'opinion de David Wiggins[49]) comme les sommes méréologiques de leurs remplaçants au cours du temps, sous peine de contradiction. En effet, si notre table ordinaire était l'agrégat de $a + b$, $b + c$, $c + d$, alors elle n'aurait pas pu avoir d'autres parties que celles qu'elle a effectivement possédées, puisque l'agrégation méréologique est soumise au principe d'essentialisme méréologique. Il semble donc que $a+b$, $b+c$ et $c+d$ ne puissent être considérés comme des « parties temporelles » de la table ordinaire et que la solution chisholmienne aux problèmes de la composition ne puisse être assimilée au quadridimensionalisme[50].

De notre point de vue, le principe d'essentialisme méréologique chisholmien n'a rien de choquant, pour peu du moins que nous le comprenons bien en son sens restreint, c'est-à-dire en tant que limité aux seules sommes méréologiques. Un tout au sens d'une simple somme méréologique n'a intuiti-

---

[47] Chisholm R.M., 1973, art. cit., p. 67.
[48] Cf. *Id.*, 1979, art. cit., p. 385.
[49] Cf. Wiggins D., 1979, « Mereological Essentialism : Assymetrical Essential Dependence and the Nature of Continuants », *Grazer philosophische Studien*, **7-8**, p. 302.
[50] Sur cette théorie métaphysique, cf. Sider Th., 2001, *Four-Dimensionalism. An Ontology of Persistence and Time*, Oxford University Press, Oxford. Sider considère lui-même que l'essentialisme méréologique de type chisholmien présuppose le tridimensionalisme (cf. *ibid.*, p. 180).

vement que des parties essentielles et nécessaires. En effet, nous voyons mal comment il pourrait ne pas être dans la nature de $a + b$ d'avoir a et b à titre de parties ; il ne s'agirait tout simplement pas de la même somme méréologique, une somme méréologique n'étant rien de plus ontologiquement que ses parties. Si nous prenons la somme méréologique de Barack Obama et de George Bush, que nous appellerons Barack Bush, celle-ci a clairement besoin de Barack Obama et de George Bush pour exister. C'est donc que Barack Obama et George Bush sont des parties nécessaires, et mêmes essentielles, de Barack Bush.

Ce qui nous semble par contre plus contestable que le principe d'essentialisme méréologique restreint aux sommes méréologiques, c'est le statut ontologique qu'attribue Chisholm aux autres objets : ceux-ci ne sont que des fictions, des constructions logiques établies sur des *entia per se*. Les objets ordinaires seraient alors ontologiquement dépendants des sommes méréologiques qui en tiennent lieu au cours du temps. Selon nous, la priorité ontologique est plutôt inverse : les touts intégraux que sont les objets physiques ordinaires sont ontologiquement premiers par rapport à leurs parties[51]. Il ne sert alors à rien de tenter de construire les objets physiques en partant de leurs parties. Mais il s'agit là du sujet d'un autre article.

[51] Jonathan Schaffer soutient, sous le nom de « monisme », une conception similaire. Les arguments qu'il développe en faveur de sa position – bien plus développée que la nôtre actuellement – sont tout à fait impressionnants. Là où nous ne le suivrions pas, c'est dans son affirmation que l'Univers est le seul tout fondamental et que tous les autres objets concrets (qui sont des parties de l'Univers) en sont ontologiquement dépendants. Cf. Schaffer J., 2010, « Monism : The Priority to the Whole », *The Philosophical Review*, **119** (1), p. 31-76.

Bibliographie

Badawi A., 1987 (1968), *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, 2^{e} éd., Vrin, coll. Études de philosophie médiévale, Paris.

Bogdan R.J. (éd.), 1986, *Roderick M. Chisholm*, Reidel, coll. Profiles, Dordrecht.

Casati R. et Varzi A.C., 1999, *Parts and Places : The Structures of Spatial Representation*, MIT Press, Cambridge (Mass.)

Chisholm R.M., 1973, « Parts as Essential to their Wholes », *in* Chisholm R.M., 1989, *On Metaphysics*, University of Minnesota Press, Minneapolis, p. 65-82.

—, 1975, « Mereological Essentialism : Some Further Considerations », *The Review of Metaphysics*, **28** (3), p. 477-484.

—, 1979 (1976), *Person and Object. A Metaphysical Study*, 2^{e} éd. Open Court, coll. Muirhead Library of Philosophy, Chicago.

—, 1979, « Objects and Persons : Revision and Replies », *Grazer philosophische Studien*, **7-8**, p. 317-388.

—, 1986, « Self-Profile », *in* Bogdan R.J. (éd.), 1986, *Roderick M. Chisholm*, Reidel, Dordrecht, p. 3-77.

—, 1989, *On Metaphysics*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Fine K., 1981, « Model Theory for Modal Logic - Part III : Existence and Predication », *Journal of Symbolic Logic*, **10**, p. 293-307.

Forbes Gr., 1985, *The Metaphysics of Modality*, Clarendon Press, Oxford.

Gallois A., 2003 (1998), *Occasions of Identity. The Metaphysics of Persistence, Change, and Sameness*, Oxford University Press, Oxford.

Grygianiec M., 2005, « W obronie mereologicznego esencjalizmu » [En défense de l'essentialisme méréologique], *Filozofia Nauki*, **3**, p. 57-69.

—, 2007, *Identyczność i trawnie. Studium ontologiczne* [Identité et persistance. Une étude ontologique], Semper, Varsovie.

—, 2007, « Zasady mereologicznego esencjalizmu » [Les principes de l'essentialisme méréologique], *Filozofia Nauki*, **3**, p. 27-40.

Miéville D. (éd.), 2001, *Méréologie et modalités. Aspects critiques et développements. Actes du colloque, Neuchâtel, 20-21 octobre 2000*, Travaux de logique, Centre de Recherches Sémiologiques, Neuchâtel.

Plantinga A., 1975, « On Mereological Essentialism », *The Review of Metaphysics*, **28** (3), p. 468-476.
Schaffer J., 2010, « Monism : The Priority to the Whole », *The Philosophical Review*, **119** (1), p. 31-76.
Sider Th., 2001, *Four-Dimensionalism. An Ontology of Persistence and Time*, Oxford University Press, Oxford.
Simons P., 1987, *Parts. A Study in Ontology*, Clarendon Press, Oxford.
—, 2001, « Are all Essential Parts analytically Essential ? », *in* Miéville D. (éd.), 2001, *Méréologie et modalités. Aspects critiques et développements. Actes du colloque, Neuchâtel, 20-21 octobre 2000*, Travaux de logique, Centre de Recherches Sémiologiques, Neuchâtel, p. 129-149.
Steen M., 2008, « Chisholm's Changing Conception of Ordinary Objects », *Grazer philosophische Studien*, **76**, p. 1-56.
Tienson J.L., 1985, « *Entia Successiva* and Ordinary Things », *The Southern Journal of Philosophy*, **23** (4), p. 475-479.
Whitehead A.N., 1917, *The Organisation of Thought, Educational and Scientific*, Williams and Norgate, Londres.
—, 1964 (1920), *The Concept of Nature. The Tarner Lectures Delivered in Trinity College November 1919*, Cambridge University Press, Cambridge ; trad. J. Douchement *in* Whitehead A.N., 2006, *Le concept de nature*, Vrin, coll. Bibliothèque des textes philosophiques, Paris.
Wiggins D., 1979, « Mereological Essentialism : Assymetrical Essential Dependence and the Nature of Continuants », *Grazer philosophische Studien*, **7-8**, p. 297-315.
Willard D., 1994, « Mereological Essentialism Restricted », *Axiomathes*, **5** (1), p. 123-144.

Bulletin d'analyse phénoménologique X 6, 2014 (Actes 6), p. 167-197
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

Bibliographie de R.M. Chisholm

Par MARCO CORATOLO
Université de Liège

1. « Sextus Empiricus and Modern Empiricism », *Philosophy of Science* 8 (1941), p. 371-384.
2. « The Problem of the Speeckled Hen », *Mind* 51 (1942), p. 368-373.
3. Compte rendu de L.B. Beck, *Art Criticism and Semantic discipline*, *Philosophy and Phenomenological Research* 4 (1943), p. 578-580.
4. Compte rendu de R.W. Lepper, *Lewin's Topological and Vector Psychology*, *Philosophy and Phenomenological Research* 4 (1943), p. 110-113.
5. « The Relation of Mental Disorders to Race and Nationality », (avec R.W. Hyde), *New England Journal of Medicine* 231 (1944), p. 612-618.
6. Compte rendu de P. Kristeller *The Philosophy of Marsilio Ficino*, *Philosophy and Phenomenological Research* 4 (1944), p. 578-580.
7. « Russell on the Foundations of Empirical Knowledge » dans P.A. Schilpp éd., *The Philosophy of Bertrand Russell*, Evanston, Northwestern University Press, 1944, p. 421-424.
8. Compte rendu de B. Heyl, *New Bearings in Esthetics and Art Criticism*, *Philosophy and Phenomenological Research* 5, p. 426-428.
9. « The Basic Propositions of Empirical Knowledge », dans *Summaries of Theses : 1942*, Cambridge, Harvard University Press, 1946, p. 334-337.
10. « The Contrary of Fact Conditional », *Mind* 55 (1946), p. 289-307.

— Repris dans H. Feigl et W.S. Sellars, éd., *Readings in Philosophical Analysis*, New York, Appleton Century Crofts, 1949, p. 482-497.

— Repris dans P.T. Manicas, éd., *Logic as Philosophy : An Introductory Anthology*, New York, Von Nostrand Reinhold Company, 1971, p. 118-128.

— Traduction italienne : « Il Condizionale Controfattuale », dans C. Pizzi, *Leggi di Natura, Modalità, Ipotesi : La Logica del Ragionamento Controfattuale*, Milan, Feltrinelli, 1978, p. 95-111.

11. Compte rendu de A. Pap, *The A Priori in Physical Theory*, *Philosophical Review* 55 (1946), p. 594-597.

12. Compte rendu de W.V. Quine, *O Sentido da Nova Logica*, *Philosophy and Phenomenological Research* 6 (1946), p. 645-648.

13. Compte rendu de W.V. Quine, « Os Estados Unidos e o Resurgimento da Lògica », *Philosophy and Phenomenological Research* 7 (1947), p. 483-484.

14. Compte rendu de A.P. Ushenko, *Power and Events*, *Philosophical Review* 56 (1947), p. 431-433.

15. « The Problem of Empiricism », *Journal of Philosophy* (1948), p. 512-517.

— Repris dans R.J. Swartz, *Perceiving, Sensing and Knowing*, Garden City, Doubleday and Co., 1965, p. 576-580.

— Repris dans E. Nagel et R. Brandt, éd., *Meaning and Knowledge*, New York, Harcourt, Brace and World, 1965, p. 576-580.

16. Compte rendu de S. Hook et M.R. Konvitz éd., *Freedom and Experience*, *Philosophical Review* 57 (1948), p. 613-619.

17. Compte rendu de U. Saarnio « Der Begriff des Guten », *Journal of Symbolic Logic* 14 (1949), p. 250.

18. « Bertrand Russell », dans *Collier's Encyclopedia*, vol. 17, New York, 1950, p. 199-201.

19. Compte rendu de P. Devaux, « Dialectique et logique », *Journal of Symbolic Logic* 15 (1950), p. 145-147.

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

20. Compte rendu de D. Pears, « Hypotheticals », *Journal of Symbolic Logic* 15 (1950), p. 215-216.

21. Compte rendu de J. Wild, *Introduction to Realistic Philosophy*, *Philosophical Review* 59 (1950), p. 391-394.

22. Compte rendu de E.W. Beth, *Symbolische Logik und Grundlegung der exacten Wissenchaften*, et K. Dürr, *Der logische Positivismus*, *Journal of Symbolic Logic* 15 (1950), p. 72.

23. « The Theory of Appearing », dans M. Black éd., *Philosophical Analysis : A Collection of Essays*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1950, p. 102-118.

    — Repris dans R. J. Swartz, éd. (1965), p. 168-186.

    — Repris dans K. Marc-Wogau, éd., *Filosofia Genom Tidona*, Stockholm, Albert Bonner, 1980.

24. « Philosopher and Ordinary Language », *Philosophical Review* 60 (1951), p. 317-328.

    — Repris dans R. Rorty, éd., *The Linguistic Turn*, Chicago, University of Chicago Press, 1967, p. 175-182.

25. « Psychophysics and Structural Similarity », *Revista Brasileira de Filosofia* 1 (1951), p. 31-35.

26. « Reichenbach and Observing and Perceiving », *Philosophical Studies* 2 (1951), p. 31-35.

27. Compte rendu de A. Pap, *Are All Necessary Propositions Analytic ?*, *Journal of Symbolic Logic* 17 (1951), p. 140.

28. Compte rendu de K. Dürr, *Der Begriff der Funktion in der symbolischen Logik*, W. Britzelmayer, *Interpretationen von Kalkülen* et A. Grezegorczyk, « The Pragmatic Foundations of Semantics », *Journal of Symbolic Logic* 16 (1951), p. 292.

29. Compte rendu de A. N. Prior, *Categoricals and Hypotheticals in George Boole and his Successors*, *Journal of Symbolic Logic* 17 (1951), p. 224.

30. Compte rendu de F. Waismann, *The Many-Level-Structure of Language*, E. W. Beth, *Logical and Psychological Aspects in Consideration of Language* et F. Waismann, *Logische und psychologische Aspekte in der Sprachbetrachtung*, *Journal of Symbolic Logic* 16 (1951), p. 75-76.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

31. Compte rendu de W. Kneale, *Natural Laws and Contrary-to-Fact Conditionals*, *Journal of Symbolic Logic* 16 (1951), p. 64.

32. Compte rendu de E.L. Beardsley, *Non-accidental and Counterfactual Sentences*, *Journal of Symbolic Logic* 16 (1951), p. 63-64.

33. Compte rendu de P. Henle éd., *Structure, Method, and Meaning*, *United States Quarterly Book Review* 7 (1951), p. 250.

34. « Verification and Perception », *Revue Internationale de Philosophie* 5 (1951), p. 251-256.

35. « Comments on The 'Proposal Theory' of Philosophy », *Journal of Philosophy* 49 (1952), p. 301-306.

36. « Ducasse's Theory of Properties and Qualities », *Philosophy and Phenomenological Research* 13 (1952), p. 42-56.

37. « Fallibilism and Belief », dans P. Wiener et F.H. Young éd., *Studies in The Philosophy of Charles Sanders Peirce,* Cambridge, harvard University Press, 1952, p. 338-340.

38. « Intentionality and the Theory of Signs », *Philosophical Studies* 3 (1952), p. 56-63.

    — Repris dans E. Nagel et R. Brandt, éd. (1965), p. 101-105.

    — Repris dans H. Feigl, W. Sellars et K. Lehrer, éd. (1972), p. 424-429.

    — Repris dans D.S. Clarke Jr., éd., *Sources of Semiotic*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1990, p. 106-110.

39. « Reichenbach on Perceiving », *Philosophical Studies* 3 (1952), p. 82-83.

40. Compte rendu de *Anais de Primeiro Congreso Brasileire de Filosofia*, *Philosophy and Phenomenological Research* 13 (1952), p. 457-459.

41. Compte rendu de E. J. Walter, *Anwendung der Logistik und analytischen Sozialpsychologie in der Grundlagenforschung der Sozialwissenchaften*, *Journal of Symbolic Logic* 17 (1952), p. 61.

42. Compte rendu de M. B. Hesse, *Boole's Philosophy of Logic* , *Journal of Symbolic Logic* 17 (1952), p. 285.

43. Compte rendu de G. Watts Cunningham*, On the Meaningfulness of Vague Language*, *Journal of Symbolic Logic* 17 (1952), p. 219-220.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

44. Compte rendu de S. Jaskowski, *On the Modal and Casual Functions in Symbolic Logic*, *Journal of Symbolic Logic* 17 (1952), p. 142.

45. Compte rendu de P. Henle éd., *Structure, Method, and Meaning*, *Philosophical Review* 61 (1952), p. 246-248.

46. « Some Theses on Empirical Certainty », *Review of Methaphysics* 5 (1952), p. 625-626.

47. Compte rendu de B. von Juhos, *Die Anwendung der logistischen Analyse auf philosophische Probleme*, *Journal of Symbolic Logic* 18 (1953), p. 337-338.

48. Compte rendu de W. Russell Brain, *Mind, Perception, and Science*, *Journal of Philosophy* 50 (1953), p. 502-505.

49. Compte rendu de M. Bense, *Die Philosophie*, *Journal of Symbolic Logic* 18 (1953), p. 82.

50. Compte rendu de L. Linsky éd., *Semantics and Philosophy of Language*, et P. Kecskemeti, *Meaning, Communication*, *and Value*, *Philosophy and Phenomomenological Research* 14 (1953), p. 115-121.

51. Compte rendu de G. Lebzeltern, « Die vier 'ungültingen' Modi », *Journal of Symbolic Logic* 18 (1953), p. 273.

52. Compte rendu de U. Klug, « Zur Lehre von den Kontrapositionsschlüssen », et B. von Freytag-Loringhoff, « Über das System der Modi des Syllogismus », *Journal of Symbolic Logic* 18 (1953), p. 273.

53. « Knowledge and Certainty », *Review of Metaphysics* 7 (1954), p. 685-687.

54. « On the Use of Intentional Words », *Journal of Philosophy* 7 (1954), p. 436-441.

55. Compte rendu de P. F. Linke, « Die Implikation als echte Wenn-so-Beziehung », *Journal of Symbolic Logic* 19(1954), p. 67.

56. Compte rendu de K. Radakovic, A. Silva Tarouca, F. Weinhandl éd., *Meinong-Gedenkschrift*, *Philosophical Review* 61 (1954), p. 620-623.

57. Compte rendu de F.A. Hayek, *The Sensory Order*, *Philosophical Review* 63 (1954), p. 135-136.

58. Compte rendu de P.F. Linke, « Was ist Logik ? », *Journal of Symbolic Logic* 19 (1954), p. 65.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

59. « Sellars' Critical Realism », *Philosophy and Phenomenological Research* 15 (1954), p. 33-47.

60. « A Priori », dans *Twentieth Century Encyclopedia of Religious Knowledge* (*An Extension of the New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*), vol. 1, Grand Rapids, Baker Book House, 1955, p. 57.

61. « Dynamism », dans *Twentieth Century Encyclopedia of Religious Knowledge* (*An Extension of the New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*), vol. 1, Grand Rapids, Baker Book House, 1955, p. 355.

62. « Law Statements and Counterfactual Inference », *Analysis* 15 (1955), p. 97-105.

    — Repris dans E. Madden, *The Structure of Scientific Thought*, Boston, Houghton Mifflin Company, 1960.

    — Repris dans H. Feigl, W. Sellars et K. Lehrer, éd. (1972), p. 524-529.

    — Repris dans E. Sosa, *Causation and Conditionals*, Londres, Oxford University Press, 1975, p. 147-155.

    — Repris dans A.B. Schoedinger, éd., *Metaphysics : The Foundamental Questions*, Buffalo, Prometheus Books, 1991, p. 163-171.

63. « A note on Carnap's Meaning Analysis », *Philosophical Studies* 6 (1955), p. 87-89.

64. Compte rendu de A.J. Ayer, *Philsophical Essays*, *Journal of Philosophy* 52 (1955), p. 571-572.

65. Compte rendu de M. Black, *Problems of Analysis*, *Philosophical Review* 64 (1955), p. 652-656.

66. Compte rendu de G.E. Moore, *Some Main Problems of Philosophy*, *Philosophy and Phenomenological Research* 15 (1955), p. 571-572.

67. Éditeur et co-traducteur de J.G. Fichte, *The Vocation of Man*, New York, Liberal Art Press, 1955.

68. « Sentences about Believing », *Proceedings of Aristotelian Society* 56 (1955-1956), p. 125-148.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

— Repris dans *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 2, p. 511-520.

— Repris comme « Irreducible Intentionality as the Mark of the Psychological », dans L. I. Krimerman, éd., *The Nature and Scope of Social Science*, New York, Appleton Century Crofts, 1969, p. 398-408.

— Repris dans A. Marras, éd., *Intentionality, Mind, and Language*, Urbana, University of Illinois Press, 1972, p. 31-51.

— Traduction en espagnole, « Oraciones de Creencia », dans T.M. Simpson, éd., *Semantica : filosofica problemas y discusione*, Buenos Aires, Siglo 21 Argentina Editores, 1973, p. 417-437.

— Repris dans M. Brand, éd., *The Nature of Causation*, Urbana, University of Illinois Press, 1976, p. 113-121.

— Traduction en allemand, « Sätze über Glauben », dans P. Bieri, éd., *Analytische Philosophie des Geistes*, Königstein/Taunus, Hain Verlag, 1981, p. 145-161.

69. « 'Appear', 'Take', and 'Evident' », *Journal of Philosophy* 53 (1956), p. 722-731.

— Repris dans R. Swartz, éd. (1965).

— Repris partiellement dans J. W. Yolton, *Theory of Knowledge*, New York, Macmillan Company, 1965.

70. « Epistemic Statements and the Ethics of Belief », *Philosophy and Phenomenological Research* 16 (1956), p. 447-460.

71. Compte rendu de F. Brentano, *Religion und* Philosophie, *Philosophy and Phenomenological Research* 16 (1956), p. 439-440.

72. Compte rendu de F.H. Allport, *Theories of Perception and the Concept of Structure*, *Personalist* 37 (1956), p. 332-333.

73. « Report on the Fifth Interamerican Congress of Philosophy », dans *Proceeding of the American Philosophical Association* 30 (1956-1957), p. 83-90.

74. « Chisholm-Sellars Correspondence on Intentionality », *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 2 (1957), p. 521-539.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

— Repris dans A. Marras, éd. (1972), p. 214-248.

— Traduction en français, « La correspondance de Wilfrid Sellars-Roderick Chisholm », dans F. Cayla, éd., *Routes et déroutes de l'intentionnalité,* Combas, Éditions de l'Éclat, 1991, p. 7-38.

75. Acec B.K. Symonds, « Inference by Complementary Elimination », *Journal of Symbolic Logic* 22 (1957), p. 223-236.

76. *Perceiving: A Philosophical Study*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1957.

— Annexe reprise dans J.V. Canfield et F.H. Donnell, éd., *Readings in Theory of Knowledge*, New York, Appleton Century Crofts, 1964, p. 469-474.

— Chapitres 1 et 7, repris dans E. Nagel et R. Brandt, éd. (1965), p. 652-658.

— Annexe reprise dans W.P. Alston et R.B. Brandt, *The Problems of Philosophy : Introductory Readings*, Boston, Allyn and Bacon, 1968, p. 678-683.

— Annexe reprise dans G.W. Engle et G. Taylor, éd., *Berkeley's Principles of Human Knowledge*, Belmont, Wadsworth Publishing Company, 1968, p. 83-88.

— Chapitre 11 repris dans J. Margolis, éd., *An Introduction to Philosophical Inquiry*, New York, Alfred A. Knopf, 1968, p. 758-767.

— Chapitre 1 repris dans J. Weinberg et K. Yandel, éd., *Theory of Knowledge : Problems in Philosophical Inquiry*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1971, p. 145-172.

— Chapitres 1 et 6 reprises dans H. Feigl, W. Sellars et K. Lehrer, éd. (1972), p. 259-267 et p. 268-281.

— Chapitre 11 repris dans L. McAlister, *The Philosophy of Franz Brentano*, Londres, Duckworth, 1976, p. 140-150.

— Chapitre 11 repris dans D.M. Rosenthal, éd., *The Nature of Mind*, New York et Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 280-284.

77. Compte rendu de P.F. Linke, *Eigentliche und uneigentliche Logik*, *Journal of Symbolic Logic* 22 (1957), p. 383-384.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

78. « Quinto Congreso Interamericano de Filosofia », *Revista de Filosofia de la Universidad de Costa Rica* 1 (1957-1958), p. 166-168.

79. « La teoria del Objeto de Meinong », *Revista de Filosofia de la Universidad de Costa Rica* 1 (1957-1958), p. 337-342.

80. « Responsability and Avoidability » dans S. Hook éd., *Determinism and Freedom in the Age of Modern Physics*, New York, New York University Press, 1958.

    — Repris dans J. Feinberg, éd., *Reason and Responsability*, 2e éd., Belmont, Dickinson Publishing Company, 1965, p. 332-333.

    — Repris dans F.A. Westphal, *The Art of Philosophy*, Prentice Hall, 1972, p. 135-137.

81. Compte rendu de F. Brentano, *Die Lehre von richtigen Urteil*, *Philosophy and Phenomenological Research* 19 (1958), p. 273.

82. « Graduate Education in Philosophy », *Proceedings of the American Philosophical Association* 32 (1958-1959), p. 145-146.

83. Compte rendu de J. Hartland-Wann, *An Analysis of Knowing*, *Philosophy and Phenomenological Research* 20 (1959), p. 276-277.

84. Compte rendu de G.E.M. Anscombe, *Intention*, *Philosophical Review* 86 (1959), p. 110-115.

85. « Making Things to Have Happened », (avec R. Taylor), *Analysis* 20 (1960), p. 73-78.

86. Éditeur et co-traducteur de *Realism and the Background of Phenomenology*, Glencoe, Free Press, 1960

87. « Evidence as Justification », *Journal of Philosophy* 58 (1961), p. 739-748.

88. « Jenseits von Sein und Nichtsein », dans K. S. Guthke éd., *Dichtung und Deutung*, Bern, Francke Verlag, 1961, p. 23-31.

89. « Die Lehre Peirces von Pragmatismus und 'Commonsensismus' », *Unser Weg : Pädagogische Zeitschrift* (Graz-Wien), 16 (1961), p. 129-139.

90. « Perspective '61: Philosophy », supplément de *Brown Daily Herald* 4 (1961), p. 11.

91. « What is to Act Upon a Proposition ? », *Analysis* 22 (1961), p. 1-6.

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

92. Compte rendu de P. Oppenheim, *Dimensions of Knowledge*, et un commentaire de, *Journal of Symbolic Logic* 27 (1962), p. 126.

93. Compte rendu de J. Rothstein, *A physicist's Thoughts on the Formal Structure and Psychological Motivation of Theory and Observation*, *Journal of Symbolic Logic* 27 (1962), p. 126.

94. « Brentano, Franz Clemens », dans *Encyclopedia International*, vol. 3, New York, Grolier, 1963, p. 257.

95. « Contrary-to-Duty Imperatives and Deontic Logic », *Analysis* 24 (1963), p. 33-36.

96. « Epistemology, or Theory of Knowledge », dans *Collier's Encyclopedia,* vol. 9, New York, Crown-Collier, 1963, p. 271-272.

97. « The Logic of Knowing », *Journal of Philosophy* 60 (1963), p. 773-795.

    — Repris dans M.D. Roth et L. Galis, éd., *Knowing : Essays in the Analysis of Knowledge*, New York, Random House, 1970, p. 189-219.

98. « Notes on the Logic of Believing », *Philosophy and Phenomenological Research* 24 (1963), p. 195-201.

    — Repris dans A. Marras (1972), p. 75-84.

99. « Supererogation and Offence : A Conceptual Schema for Ethics », *Ratio* 5 (1963), p. 1-14.

    — Traduction allemande, « Übergebührlichkeit und Anstössigkeit : ein Begriffsschema fur die Ethik », *Ratio* 5, p. 1-12.

    — Repris dans J. Thomson et G. Dworkin, éd., *Ethics*, New York, Harper and Row, 1968, p. 412-429.

100. « Believing and Intentionality : A Reply to Mr. Luce and Mr. Sleigh », *Philosophy and Phenomenological Research* 25 (1964), p. 266-269.

101. Repris dans A. Marras (1972), p. 91-96.

102. « The Descriptive Element in the Concept of Action », *Journal of Philosophy* 61 (1964), p. 613-625.

103. « The Ethics of Requirement », *American Philosophical Quarterly* 1 (1964), p. 147-153.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

104. *Human Freedom and the Self*, Lindley Lecture, Lawrence, University of Kansas Press, 1964.

— Repris dans J. Feinberg, éd., *Reason and Responsability*, Belmont. Wadsworth Publishing Company, 1971, p. 359-366.

— Repris dans W.K. Frankena, J.T. Granrose, éd., *Introductory Readings in Ethics*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1974, p. 289-294.

— Repris dans J. Bricke, éd., *Freedom and Morality*, Lawrence, University of Kansas Press, 1976, p. 23-55.

— Traduction allemande, « Die menschliche Freiheit und das Selbst », dans U. Pothast, éd., *Seminar : Freies Handeln und Determinismus*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1978, p. 71-87.

— Repris dans G. Watson, éd., *Free Will*, Oxford, Oxford University Press, 1982, p. 24-35.

— Repris dans D.C. Hoy et N. Oaklander, éd., *Metaphysics : Classics and Comtemporary Readings,* Belmont, Wadsworth Publishing Co., 1990, p. 360-367.

105. « J.L. Austin's Philosophical Papers », *Mind* 73 (1964), p. 1-26.

— Repris dans B. Berofsky, éd., *Free Will and Determinism*, New York, Harper and Row, 1996, p. 339-345.

— Repris dans K.T. Fann, éd., *Symposium on J.L. Austin*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1969, p. 101-126.

— Repris dans M. Brand, éd., *The Nature of Human Action*, Glenview, Scott, Foresman and Co., 1970, p. 187-191.

106. « Theory of Knowledge », dans R.M. Chisholm, H. Feigl, W.K. Frankena, J. Passmore et M. Thomson, éd., *Philosophy : The Princeton Studies : Humanistic Scholarship in America*, Garden City, Prentice Hall, 1964, p. 233-344.

— Chapitre 2, repris comme « The Myth of the Given », dans P.K. Moser, éd., *Empirical Knowledge : Readings in Comtemporary Epistemology*, Totowa, Borwman and Littlefield, 1986, p. 55-75.

107. « A Note on Saying », *Analysis* 24 (1964), p. 182-184.

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

108. « Contemporary Developments in American Epistemology », dans F.H. Donnell Jr., éd., *Aspects of Contemporary American Philosophy*, Würzburg et Wien, Physica Verlag, 1965, p. 9-17.

109. « The Foundation of Empirical Statements », dans K. Ajdukiewicz, éd., *The Foundation of Statement and Decisions*, Varsovie, Polish Scientific Publishers, 1965, p. 111-120.

    — Repris dans M.D. Roth et L. Galis, *Knowing : Essays in the Analysis of Knowledge*, New York, Random House, 1971, p. 39-53.

110. « Leibniz's Law in Belief Contexts », dans A. Tymieniecka, éd., *Contributions to Logic and Methodology in Honor of J.M. Bochenski*, Amsterdam, North Holland Publishing Company, 1965, p. 243-250.

111. « Notes on the Awareness of the Self », *Monist* 49 (1965), p. 28-35.

112. « Query on Substitutivity », dans R.S. Cohen et M.W. Wartofsky, éd., *Boston Studies in Philosophy of Science,* New York, Humanities Press, 1965, p. 275-278.

113. Compte rendu de G. Janoska, *Die sprachlichen Grundlagen der Philosophie, Philosophy and Phenomenological Research* 25 (1965), p. 447-448.

114. « Self-Founding Statements and Beliefs », dans K. Ajdukiwicz, éd., *The Foundation of Statements and Decisions,* Varsovie, Polish Scientific Publishers, 1965, p. 45-46.

115. « Brentano's Theory of Correct and Incorrect Emotion », *Revue Internationale de Philosophie,* 20e année, 78 (1966), p. 395-414.

    — Repris dans L. McAlister, éd. (1976), p. 160-1675.

116. « Freedom and Action », dans K. Lehrer, éd., *Freedom and Determinism,* New York, Random House, 1966, p. 11-44.

    — Repris dans M. Brand, éd., *The Nature of Human Action*, Glenview, Scott, Foresman and Co., 1970, p. 283-292.

    — Traduction allemande, « Freiheit und Handeln », dans G. Meggle, éd., *Analytische Handlungstheorie*, vol. 1, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1977, p. 354-387.

    — Repris comme « Libertarianism », dans R. Abelson et M.-L. Frequgnon, éd., *Ethics for Modern Life*, 5e édition, New York, St. Martin's, 1995, p. 139-152.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

117. « Intrinsic Preferability and the Problem of Supererogation », (avec E. Sosa), *Synthese* 16 (1966), p. 321-331.

118. « On the Logic of 'Intrinsically Better' « , (avec E. Sosa), *American Philosophical Quarterly* 3 (1966), p. 244-249.

119. « The Principle of Epistemic Appraisal », dans F.C. Dommeyer, éd., *Current Philosophical Issues : Essays in Honor of Curt John Ducasse*, Springfield, Charles Thomas, 1966, p. 87-104.

120. Compte rendu de J.A. Peters, *Metaphysics : A Systematic Survey, Personalist* 47 (1966), p. 125.

121. *Theory of Knowledge,* Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1966.

    — Traduction chinoise, *Chih shih lun*, Taipei, San Min Shu Chu, 1967.

    — Traduction italienne, *Teoria della conoscenza*, Bologna, Il Mulino, 1968.

    — Traduction néerlandaise, *Kennistheorie*, Utrecht et Anvers, Het Spectrum, 1968.

    — Traduction japonaise, *Chishiki no Riron*, Tokyo, Faifu Kan, 1970.

    — Chapitre 1 reproduit dans R.P. Wollf, éd., *Philosophy : A Modern Encounter*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1971, p. 240-256.

    — Chapitre 2 reproduit dans M.D. Wilson, D.W. Brock, R.F. Kuhns, éd., *Philosophy : An Introduction*, New York, Meredith Corporation, 1972, p. 220-229.

    — Chapitre 2 reproduit dans R.C. Solomon, *Phenomenology and Existentialism*, Washington, University Press of America, 1979, p. 168-177.

    — Chapitre 6 reproduit dans D.M. Rosenthal (1991), p. 280-284.

122. Éditeur et traducteur de F. Brentano, *The True and the Evident,* London, Routledge et Kegan Paul, 1966.

123. « Brentano on Descriptive Psychology and the Intentional », dans E.N. Lee et M. Mandelbaum, éd., *Phenomenology and Existentialism*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1967, p. 1-23.

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

124. « Comments on D. Davidson's 'The Logical Form of Action Sentences' », dans N. Rescher, éd., *The Logic of Decision and Action,* Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1967, p. 113-114.

125. « Comments on von Wrigth's 'The Logic of Action' », dans N. Rescher, éd., *The Logic of Decision and Action,* Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1967, p. 137-139.

126. « Franz Brentano », dans P. Edwards, éd., *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 1, New York, Macmillan Company, 1967, p. 365-368.

127. « He Could Have Done Otherwhise », *Journal of Philosophy* 64 (1967), p. 409-418.

    — Repris dans J.H. Gill, éd., *Philosophy Today*, n. 1, New York, Macmillan Co., 1968, p. 236-249.

    — Repris dans M. Brand, éd. (1970), p. 293-301.

    — Traduction allemande, « Er hätte etwas anderes tun Können », *Conceptus : Zeitschrift fur Philosophie* 5 (1971), p. 13-19.

    — Traduction allemande reprise dans H. Lenk, éd., *Handlungstheorien interdisziplinar* 2, Munich, Wilhelm Fink Verlag, 1978, p. 391-398.

128. « Identity through Possible Worlds : Some Questions », *Noûs* 1 (1967), p. 1-8.

129. « Intentionality », dans P. Edwards, éd., *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 4, New York, Macmillan Company, 1967, p. 201-204.

130. « Marty, Anton » dans P. Edwards, éd., *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 5, New York, Macmillan Company, 1967, p. 170-171.

131. « Meinong, Alexius » dans P. Edwards, éd., *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 5, New York, Macmillan Company, 1967, p. 261-263.

132. « On Some Psychological Concepts and the 'Logic of Intentionality' », dans H.-N. Castañeda, éd., *Intentionality, Mind, and Perception*, Detroit, Wayne University Press, 1967, p. 11-35.

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

133. « Rejoinder » dans H.-N. Castañeda, éd., *Intentionality, Mind, and Perception*, Detroit, Wayne University Press, 1967, p. 46-57.

134. Compte rendu de J.N. Findlay, *Meinong's Theory of Objects and Values, Philosophy and Phenomenological Research* 28 (1967), p. 448-449.

135. Compte rendu de R. Grossman, *The Structure of Mind, Philosophy* 42 (1967), p. 160.

136. « Brentano's Descriptive Psychology », dans *Proceedings of the XIVth International Congress of Philosophy : Vienna, September 2-9, 1968,* vol. 2, Wien, University of Vienna Press, 1968, p. 164-174.

    — Repris dans L. McAlister, éd. (1976), p. 91-100.

137. « Lewis' Ethics of Belief », dans P.A. Schilpp, éd., *Philosophy of C.I. Lewis* (The Library of Living Philosophers, vol. 13), La Salle, Open Court, 1968, p. 223-242.

138. Compte rendu de R. Kindinger, éd., *Philosophenbriefe aus der wissenchaftlichen Korrespondenz von Alexius Meinong, Philosophical Review* 77 (1968), p. 372-375.

139. « The Defeat of Good and Evil », discours présidentiel devant l'Eastern Division of the American Philosophical Association, dans *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 42 (1968-1969), p. 21-38.

    — Repris dans J.E. Smith, éd., *Contemporary American Philosophy : Second Series*, Londres, George Allen and Unwin, 1970, p. 152-169.

    — Repris dans M. M. Adams et R.M. Adams, *The Problem of Evil*, New York, New York University Press, 1990, p. 53-68.

140. « Language, Logic and States of Affairs », dans S. Hook, éd., *Language and Philosophy,* New York, New York University Press, 1969, p. 241-248.

141. « The Loose and Popular and the Strict and Philosophical Senses of Identity », dans N. S. Care et R.H. Grimm, éd., *Perception and Personal Identity,* Cleveland, Case Western Reserve University Press, 1969, p. 82-106.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

142. « On a Principle of Epistemic Preferability », *Philosophy and Phenomenological Research* 30 (1969), p. 294-301.

143. « On the Observability of the Self », *Philosophy and Phenomenological Research* 30 (1969), p. 7-21.

    — Repris dans P. Kurtz, éd., *Language Human Nature : A French-American Philosophers' Dialogue*, St. Louis, Warren H. Greene, 1971, p. 140-154.

    — Repris dans J. Donnelly, éd., *Logical Analysis and Contemporary Theism*, New York, Fordham University Press, 1972, p. 276-293.

    — Repris dans J. Donnelly, éd., *Language, Metaphysics*, *and Death*, Bronx, Fordham University Press, 1978, p. 137-149.

    — Repris dans Q. Cassam, éd., *Self-Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, 1994, p. 94-108.

144. Éditeur et traducteur de F. Brentano, *The Origin of Our Knowledge of Right and Wrong,* London, Routledge and Kegan Paul, 1969.

145. « Reply », dans N. S. Care et R. H. Grimm, éd., *Perception and Personal Identity*, Cleveland, Case Western Reserve University Press, 1969, p. 128-139.

146. « Some Puzzles about Agency », dans K. Lambert, éd., *The Logical Way of Doing Things,* New Haven, Yale University Press, 1969, p. 199-217.

147. « C. J. Ducasse (1881-1969) », *Philosophy and Phenomenological Research* 30 (1970), p. 631-633.

148. « Comments on Mr. Strawson's Paper » dans H.E. Kiefer et M.K. Munitz, éd., *Language, Belief, and Metaphysics,* Albany, State University of New York, 1970, p. 87-92.

149. « Events and Propositions », *Noûs* 4 (1970), p. 15-24.

150. « Identity Through Time », dans H.E. Kiefer et M.K. Munitz, éd., *Language, Belief, and Metaphysics,* Albany, State University of New York, 1970, p. 163-182.

151. « On the Nature of Empirical Evidence », dans L. Foster, J.W. Swanson, éd., *Experience and Theory*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1970, p. 103-134.

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

— Repris dans R.M. Chisholm et R.J. Swartz, éd. (1973), p. 224-249.

— Repris dans G.S. Pappas et M. Swain, éd., *Essays on Knowledge and Justification*, Ithaca, Cornell University Press, 1978, p. 253-278.

152. « Reply to Strawson's Comments », dans H.E. Kiefer et M.K. Munitz, éd., *Language, Belief, and Metaphysics,* Albany, State University of New York, 1970, p. 187-189.

153. « The Structure of Intention », *Journal of Philosophy* 67 (1970), p. 633-647.

154. « On the Logic of Intentional Action », dans R. Binkley, R. Bronaugh et A. Marras, éd., *Agent, Action and Reason*, Toronto, University of Toronto Press, 1971, p. 38-69.

155. « Problem of Identity », dans M.K. Munitz, éd., *Identity and Individuation*, New York, New York University Press, 1971, p. 3-30.

— Repris dans D.C. Hoy et N. Oaklander, éd. (1971), p. 138-147.

156. « Reflections on Human Agency », *Idealistic Studies* 1 (1971), p. 33-46.

157. « Rejoinder to Perelman », dans P. Kurtz, *Language and Human Nature : A French-American Philosophers' Dialogue,* St. Louis, Warren H. Green, 1971, p. 167-168.

158. « Reply », dans R. Binkley, R. Bronaugh et A. Marras, *Agent, Action and Reason,* Toronto, Toronto University Press, 1971, p. 76-80.

159. « States of Affairs Again », *Noûs* 5 (1971), p. 179-189.

160. Éditeur de *Alexius Meinong Gesamtausgabe (Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit*), vol. 6, Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1972.

161. « Beyond Being and Nonbeing », dans R. Haller, éd., *Jenseits von Sein und Nichtsein,* Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1972, p. 25-36.

— Repris dans H. Feigl, W. Sellars et K. Lehrer, éd. (1972), p. 15-22.

— Repris dans *Philosophical Studies* 24 (1973), p. 245-255.

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

162. « Objectives and Intrinsic Value », dans R. Haller, éd., *Jenseits von Sein und Nichtsein,* Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1972, p. 261-270.

163. « A System of Epistemic Logic », (avec R.G. Keim), *Ratio* 14 (1972), p. 99-115.

— Repris dans la version allemande de *Ratio* 14 (1972) comme « Ein System der epistemischen Logik », p. 95-110.

164. Éditeur de *Alexius Meinong Gesamtausgabe*, vol. 5, Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1973.

165. *Empirical Knowledge : Readings from Contemporary Sources,* avec R.J. Swartz, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1973.

166. « Homeless Objects », *Revue Internationale de Philosophie*, 27e année (1973), p. 207-223.

167. « Part as Essential to Their Wholes », *Review of Meaphysics* 25 (1973), p. 581-603.

168. *The Problem of Criterion*, Aquinas Lecture, Milwaukee, Marquette University Press, 1973.

169. Compte rendu de L. Nelson, *Critique of Practical Reason*, *Journal of Philosophy* 70 (1973), p. 722-723.

170. « On the Nature of Acquaintance : A Discussion of Russell's Theory of Knowledge », dans G. Nakhnikian, éd., *Bertrand Russell's Philosophy*, Londres, George Duckworth and Co., 1974, p. 47-56.

171. « Practical Reason and the Logic of Requirement », dans S. Körner, éd., *Practical Reason*, Oxford, Basil Blackwell, 1974, p. 1-17.

— Repris dans J. Raz, éd., *Pratical Reasoning*, Oxford, Oxford University Press, 1978, p. 118-127.

172. « Reply », dans S. Körner, éd., *Practical Reason*, Oxford, Basil Blackwell, 1974, p. 40-53.

173. « Individuation : Some Thomistic Questions and Answers », *Grazer Philosophische Studien* 1 (1975), p. 25-41.

174. « The Intrinsic Value in Disjunctive States of Affair », *Noûs* 9 (1975), p. 295-308.

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

175. « Mereological Essentialism : Some Further Considerations », *Review of Metaphysics* 28 (1975), p. 477-484.

176. Avec R. Fabian, éd., F. Brentano, « Was an Reid zu Loben ist : Über die Philosophie von Thomas Reid », *Grazer Philosophische Studien*, 1 (1975), p. 1-18.

177. « The Agent as Cause », dans M. Brand et D. Walton, éd., *Action Theory,* Dodrecht, D. Reidel, 1976, p. 199-211.

— Traduction allemande, « Der Handelnde als Ursache », dans H. Lenk, éd., *Handslungtheorien Interdisziplinar* 2, Munich, Wilhelm Fink Verlag, 1978, p. 399-416.

— Traduction française, « L'agent en tant que cause », dans M. Neuberg, éd., *Théorie de l'action : Textes majeurs de la philosophie analytique de l'action*, Liège, Pierre Mardaga, 1991, p. 225-239.

178. « Bibliography of the Published Writings of Franz Brentano », dans L. McAlister, *The Philosophy of Franz Brentano,* Londres, Duckworth, 1976, p. 240-247.

179. « Brentano's Nonpropositional Theory of Judgment », *Midwest Studies in Philosophy* 1 (1976), p. 91-95.

180. « Knowledge and Belief : 'De Dicto' and 'De Re' », *Philosophical Studies* 29 (1976), p. 1-20.

181. « On the Identification of Bodies », *Noûs* 10 (1976), p. 33-34.

182. *Person and Object*, *A Metaphysical Study*, La Salle, Open Court Publishing Company et Muirhead Library of Philosophy, London, Allen and Unwin, 1976.

— Chapitre 1 repris dans R. Stern, L, Horovitz et J. Lynes, éd., *Science and Psychotherapy*, New York, Haven Publishing Co., 1977, p. 125-132.

183. Avec S. Körner, éd., F. Brentano, *Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit und Kontinuum*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1976.

— Traduction anglaise dans F. Brentano, *Philosphical Investigations on Space, Time, and the Continuum*, Londres, Croom Helm, 1988.

184. « Ein zurückhaltender Realismus », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 23 (1976), p. 190-197.

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

185. « Coming into Being and Passing Away : Can the Metaphysician Help? », dans S. F. Spicker et H.T. Englehardt, éd., *Philosophical Medical Ethics : Its Nature and Significance*, Dodrecht, D. Reidel, 1977, p. 169-182.

— Repris dans J. Donnelly (1978), p. 13-24.

186. « Individuation *per se* », dans G. Ryle, éd., *Comtemporary Aspects of Philosophy,* Londres, Oriel Press, 1977, p. 122-131.

187. « The Intent to Deceive », avec T.D. Feehan, *Journal of Philosophy* 74 (1977), p. 143-159.

188. Compte rendu de W. Stegmüller, *Haupströmungen der Gegenwarts-Philosophie, Ratio* 19 (1977), p. 181-182.

189. *Theory of Knowledge*, 2e édition, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1977.

— Traduction allemande, *Erkenntnistheorie*, Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1979.

— Traduction espagnole, *Teorìa del Conocimento*, Madrid, Editorial Tecnos, 1982.

— Chapitre 2 repris dans P.K. Moser, *A Priori Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, 1987, p. 112-144.

— Chapitre 2 et 3 reprises dans M.F. Goodman et R.A. Snyder, éd., *Contemporary Readings in Epistemology*, Englewood Cliffs, 1993, p. 53-69.

190. « Thought and its Reference », *American Philosophical Quarterly* 14 (1977), p. 167-172.

191. « Apriorische Erkenntnis und ihr Verhältnis zu Skeptizismus und Gewissheit », *Perspektiven der Philosophie* 3 (1978), p. 19-29.

192. Traduction (avec R. George) et introduction à F. Brentano, *Aristotle and His World-View*, Los Angeles, University of California Press, 1978.

— Traduction allemande dans F. Brentano, *Aristoteles und seine Weltanschauung*, Hamburg, Felix Meiner, 1977, v-vii.

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

193. « Brentano als analytischer Metaphysiker », dans *Österreichische Philosophen und ihr Einfluss auf die analytische Philosophie der Gegenwart*, vol. 1 (1978), p. 77-82.

194. « Brentano's Conception of Substance and Accident », *Grazer Philosophische Studien* 5 (1978), p. 199-210.

— Repris dans *Die Philosophie Franz Brentanos : Beiträge zur Brentano-Konferenz, Graz 1977*, Amsterdam, Rodopi, 1978.

195. « Comments and Replies », *Philosophia : Philosophical Quarterly of Israel* 7 (1978), p. 597-636.

196. Commentaires de « Marc-Wogau on Perceptual Space », dans M. Svila et A. Mercier, éd., *L'Espace*, Bern, Peter Lang, 1978, p. 202-203.

197. « Intrinsic Value », dans A.I. Goldman et J. Kim, éd., *Values and Morals*, Dodrecht, D. Reidel, 1978, p. 121-130.

198. « Is There a Mind-Body Problem ? », *Philosophical Exchange* 2 (1978), p. 25-34.

199. Avec R. Haller, éd., *Die Philosophie Franz Brentanos : Beiträge zur Brentano-Konferenz*, *Graz 1997*, Amsterdam, Rodopi, 1978.

200. « The Self and the World », dans *Wittgenstein and His Impact on Contemporary Thought : Proceedings of the Second International Wittgenstein Symposium,* Wien, Hölder-Pichler-Tempsky, 1978, p. 269-273.

— Repris dans J.C. Canfield, éd., *Wittgenstein and His Impact on Contemporary Philosophy*, New York, Garland Publishing, 1986, p. 269-273.

201. « What Is a Trascendental Argument ? », *Neue Hefte für Philosophie* 14 (1978), p. 19-22.

202. « The Directly Evident », dans G. Pappas, éd., *Justification and Knowledge: New Studies in Epistemology,* Dordrecht, D. Reidel, 1979, p. 115-127.

203. « Events, Propositions, and States of Affairs », dans P. Weingartner et E Morscher, éd., *Ontologie und Logik,* Berlin, Duncker und Humblot, 1979, p. 27-47.

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

204. « The Indirect Reflexive », dans C. Diamond et J. Teichman, éd., *Intention and Intentionality: Essays in Honour of G.E.M. Anscombe,* Brighton, Harvester Press, 1979, p. 39-53.

205. « Objects and Persons: Revision and Replies », *Grazer Philosophische Studien* 7/8 (1979), p. 317-388.

— Repris dans E. Sosa, éd., *Essays on the Philosophy of Roderick M. Chisholm*, Amsterdam, Rodopi, 1979, p. 317-388.

206. « On the Logic of Purpose », *Midwest Studies in Philosophy* 4 (1979), p. 223-237.

207. « Possibility and States of Affairs », dans P. Weingartner et E. Morscher, éd., *Ontologie und Logik,* Berlin, Duncker und Humblot, 1979, p. 53-57.

208. Compte rendu de H.N. Castañeda, *Thinking and Doing, Noûs* 8 (1979), p. 385-396.

209. « Socratic Method and the Theory of Knowledge » et « Diskussion » dans P. Schröder, éd., *Vernunft Erkenntnis Sittlichkeit,* Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1979, *p.* 37-53.

— Repris dans *Ratio* 21, p. 97-108.

210. « Toward a Theory of Attributes », dans E. Sosa, éd., *The Philosophy of Nicholas Rescher,* Dordrecht, D. Reidel, 1979, p. 97-105.

211. Éditeur avec R. Fabian de F. Brentano, *Untersuchungen zur Sinnespsychologie,* 2e éd., Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1979.

212. « Verstehen: The Epistemological Question », *Dialectica* 33 (1979), p. 233-246.

213. « Beginnings and Endings », dans P. van Inwagen, éd., *Time and Cause,* Dordrecht, D. Reidel, 1979, p. 17-25.

214. « Epistemic Reasoning and the Logic of Epistemic Concepts », dans G. H. von Wright, éd., *Logic and Philosophy,* The Hague, Martinus Nijhoff, 1980, p. 71-78.

215. « Evidenz », dans J. Speck, éd., *Handbuch wissenschafts-theoretischer Begriffe,* vol. 1, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1980, p. 196-197.

216. « The Logic of Believing », *Pacific Philosophical Quarterly* 61 (1980), p. 31-49.

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

217. « On the Meaning of Proper Names », dans *Language, Logic, and Philosophy: Proceedings of the Fourth International Wittgenstein Symposium,* Wien, Wilder Pichler Tempsky, 1980, p. 51-61.

218. « Sachverhalt », dans J. Speck, éd., *Handbuch wissenschafts-theoretischer Begriffe,* vol. 3, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1980, p. 565-566.

219. « Tatsache », dans J. Speck, éd., *Handbuch wissenschafts-theoretischer Begriffe,* vol. 3, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1980, p. 622-23.

220. « A Version of Foundationalism », *Midwest Studies in Philosophy* 5 (1980), p. 543-564.

    — Repris en hébreu, « Ha-Hipus ahar Ikronot HaKara », dans A. Kasher and S. Lappin, éd., *Z'ramim Hadisim b'Philosophia*, Tel-Aviv, « Yachdav » United Publishers Co., 1982, p. 57-75.

221. « Brentano's Analysis of the Consciousness of Time », *Midwest Studies in Philosophy* 6 (1981), p. 3-16.

222. « Defining Intrinsic Value », *Analysis* 41 (1981), p. 99-100.

223. « Editorial Note », *Philosophy and Phenomenological Research* 12 (1981), p. 266.

224. « Endeavor and Its Objects », *Manuscrito* 4 (1981), p. 7-16.

225. « Epistemic Principles », *Dialectica* 35 (1981), p. 341-345.

226. « Feldman on *De Dicto* Endeavor », *Manuscrito* 4 (1981), p. 23-25.

227. *The First Person: An Essay on Reference and Intentionality.* The Benefactors' Lectures of the Royal Institute of Philosophy, 1979, Brighton, Sussex, Harvester Press., 1981.

    — Chapitre 4 repris dans David M. Rosenthal, éd. (1991), p. 280-284.

    — Traduction allemande, par D. Munch, *Die erste Person: Theorie der Referenz und Intentionalitat*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992.

    — Chapitre 3 de la traduction allemande repris dans *Protosoziologie* 4 (1993), p. 3-14.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

— Chapitres 3, 4, et 7 de la traduction allemande reprises dans M. Frank, éd., *Analytische Theorien des Selbstbewusstseins,* Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1994, p. 265-334.

228. « Laws of Nature and Causation », dans E. Morscher, O. Neumaier et G. Zecha, éd., *Philosophie als Wissenschaft/Essays in Scientific Philosophy,* Bad Reichenhall, Comes Verlag, 1981, p. 57-64.

229. « The Paradox of Analysis: A Solution », (avec R. Potter), *Metaphilosophy* 12 (1981), p. 1-7.

230. Compte rendu de Cardinal Karol Wojtyla, *The Acting Person, Religious Studies* 17 (1981), p. 408-409.

231. Édition et traduction de F. Brentano, *The Theory of Categories,* The Hague, Martinus Nijhoff, 1981.

232. « Time and Temporal Demonstratives », dans K. Weinke, éd., *Logik, Ethik, und Sprache,* Wien et Munich, R. Oldenburg Verlag, 1981, p. 31-36.

233. *Brentano and Meinong Studies.* Vol. 3 de *Studien stir Osterreichischen Philosophie,* Amsterdam, Rodopi, 1982.

234. « The Brentano-Vailati Correspondence », (avec M. Corrado), *Topoi* 1 (1982), p. 3-30.

235. « Converse Intentional Properties », *Journal of Philosophy* 79 (1982), p. 537-545.

236. Édition (avec W. Baumgartner) de l'introduction et des notes à F. Brentano, *Deskriptive Psychologie,* Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1982.

237. « Epistemic Reasoning », *Dialectica* 36 (1982), p. 169-177.

238. *The Foundations of Knowing.* Brighton et Minneapolis, Harvesters Ltd. et the University of Minnesota Press, 1982.

— Chapitre 3 repris dans Paul K. Moser, éd. (1996), p. 55-75.

— Repris dans Paul K. Moser et Arnold Vander Nat, éd., *Human Knowledge: Classical and Contemporary Approaches*, Oxford, Oxford University Press, p. 266-269.

239. « Marvin Farber », dans *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 55 (1982), p. 578-79.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

240. « On the Nature of the Psychological », *Philosophical Studies* 43 (1982), p. 155-164.

241. « Properties Intentionally Considered », dans *Proceedings of the Sixth International Wittgenstein Symposium*, Wien, Hölder-Pichler-Tempsky, 1982, p. 117-121.

242. « Schliek on the Foundations of Knowing », *Grazer Philosophische Studien* 16/17 (1982), p. 149-157.

243. « Believing as an Intentional Concept », dans H. Parret, éd., *On Believing: Epistemological and Semiotic Approaches*, Berlin, Waiter de Gruyter, 1983, p. 48-56.

244. « Boundaries as Dependent Particulars », *Grazer Philosophische Studien* 21 (1983), p. 87-95.

245. « Confirmation as an Epistemic Category », dans J.E. Tomberlin, éd., Agent, Language, and the Structure of the World, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1983, p. 287-292.

246. « Herbert Heidelberger », dans *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 56 (1983), p. 405-406.

247. « The 'Koperkanische Wendung' in Brentano's Philosophy », dans D. Henrich, éd., *Kant oder Hegel? Stuttgarter Hegel Kongress*, Stuttgart, Ernst KIett-J.G. Cotta'sche Buchhandtung, 1983, p. 287-298.

248. « The Philosophy Department and Its Viennese Connection », *The George Street Journal* 9, n. 6 (1983), p. 8.

249. Compte rendu de N. Daniels, *Thomas Reid's Inquiry: The Geometry of Visibles and the Case for Realism*, *Philosophia: Philosophical Quarterly of Israel* 13 (1983), p. 81-84.

250. « Two Dimensions of Rational Action », *Social Theory and Practice* 9 (1983), p. 223-230.

251. Article sans titre, sur Brentano et la *Philosophische Bibliothek*, dans M. Meiner, éd., *Ceterum censeo…: Bemerkungen zu Aufgabe und Tätigkeit eines philosophischen Verlegers*, *Festschrift* en l'honneur de Richard Meiner, Hamburg, Meiner, 1983.

252. « Foreword », dans M. Farber, *The Search for an Alternative: Philosophical Perspectives of Subjectivism and Marxism*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1984, vi-xi.

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

253. « The Intentional Approach to Ontology », dans Kah Kyung Cho, éd., *Philosophy and Science in Phenomenological Perspective*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, p. 1-8.

254. « The Primacy of the Intentional », *Synthese* 61 (1984), p. 89-109.

— Traduction serbo-croate, « Primarnost intericionalnega », *Antropos* 3 (1986), p. 345-60.

— Repris dans in D. Cole, J.H. Fetzger, and T.L. Rankin, éd., *Philosophy, Mind, and Cognitive Inquiry: Resources for Understanding Mental Process,* Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1990, p. 255-66.

255. « Self-Presentation and the Psychological », *Grazer Philosophische Studien* 22 (1984), p. 5-11.

256. « What is the Problem of Objective Reference? », *Dialectica* 38 (1984), p. 131-142.

257. « Adverbs and Subdeterminates », dans E.L. Lepore et B. McLaughlin, éd., *Actions and Events,* Oxford, Basil Blackwell, 1985, p. 124-28.

258. « A Logical Characterization of the Psychological » dans *Proceedings of the Ninth International Wittgenstein Symposium,* Wien, Hölder-Pichler-Tempsky, 1985, p. 156-161.

259. « Opening Address », dans *Proceedings of the Ninth International Wittgenstein Symposium*, Vienna, Hölder-Pichler-Tempsky, p. 22-27.

260. « Preface » dans *Proceedings of the Ninth International Wittgenstein Symposium,* Wien, Hölder-Pichler-Tempsky, 1985, p. 28-200.

261. Édition (avec A. Hubner, S. Blackmore et J.C. Marek) de *Proceedings of the Ninth International Wittgenstein Symposium*, Wien, Hölder-Pichler-Tempsky, 1985.

262. « The Structure of States of Affairs », dans B. Vermazen and M. Hintikka, éd., *Essays on Davidson: Actions and Events,* Oxford, Clarendon Press, p. 107-114.

263. « George Katkov as Philosopher », *Grazer Philosophische Studien* 25/26 (1985-1986), p. 601-602.

264. « On the Positive and Negative States of Things », *Grazer Philosophische Studien* 25/26 (1985-1986), p. 97-106.

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

265. *Brentano and Intrinsic Value,* Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

266. « Brentano on Preference, Desire, and Intrinsic Value », dans W. Grassl and B. Smith, éd., *Austrian Philosophy: Historical and Philosophical Background,* Londres, Croom Helm, p. 183-195.

267. « The Place of Epistemic Justification », *Philosophical Topics* 14 (1986), p. 85-92.

268. « Possibility without Haecceity », *Midwest Studies in Philosophy* 11 (1986), p. 157-163.

269. « Presence in Absence », *Monist* 69 (1986), p. 497-504.

270. « Reflections on Ehrenfels and the Unity of Consciousness », dans R. Fabian, éd., *Christian von Ehrenfels: Leben und Werk,* Amsterdam, Rodopi, p. 136-149.

271. « The Self in Austrian Philosophy », dans J. C. Nuiiri, éd., *From Bolzano to Wittgenstein: The Tradition of Austrian Philosophy,* dans *Schriften der Wittgenstein-Gesellschaft,* vol. 12/2, Wien, Verlag-Hölder-Pichler-Tempsky, 1986, p. 71-74.

272. « Brentano and One-Sided Detachability », *Conceptus* 21 (1987), p. 153-159.

273. « Brentano's Theory of Pleasure and Pain », *Topoi* 6 (1987), p. 59-64.

274. Compte rendu de Maurita J. Harney, *Intentionality, Sense, and the Mind, Philosophical Review* 96 (1987), p. 283-286.

275. « Scattered Objects » dans J.J. Thomson, éd., *On Being and Saying: Essays for Richard Cartwright,* Cambridge, M.I.T. Press, 1987, p. 167-173.

276. Édition (avec R. Haller) de *The Descriptive Psychology of Brentano and his School,* numéro spécial de *Topoi: An International Journal of Philosophy,* vol. 6, 1987.

277. « A Version of Cartesian Method », dans J.T.J. Srzednicki, éd., *Stephan Körner: Philosophical Analysis and Reconstruction*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1987, p. 1-8.

278. « An Analysis of Thirteen Epistemic Categories », dans D.J. Austin, éd., *Philosophical Analysis.* Dordrecht, D. Reidel, 1987, p. 47-54.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

279. « The Evidence of the Senses », *Philosophical Perspectives* 2 (1988), p. 71-90.

280. « The Indispensability of Internal Justification », *Synthese* 74 (1988), p. 285-396.

281. « Introduction », *Brentano Studien* 1 (1988), p. 15-17.

282. « Reply to Arnica on the Problem of the Criterion », *Philosophical Papers* 17 (1988), p. 231-234.

283. Compte rendu de J. Seifert, *Back to Things in Themselves: A Phenomenological Foundation for Classical Realism*, *Philosophy and Phenornenological Research* 48 (1988), p. 569-570.

284. « Theory and Practice: The Point of Contact », dans B. Smith et J. C. Nyfri, éd., *Practical Knowledge: Outlines of a Theory of Traditions and Skills*, Londres, Croom Helm, p. 53-60.

285. Édition (avec Johann C. Marek) de F. Brentano, *Über Ernst Mach 'Erkenntnis und Irrtum'*, Amsterdam, Rodopi, 1988.

286. « What are Wittgenstein's Remarks on Color About? », dans *Proceedings of the Annual Wittgenstein Symposium* 12 (1988), p. 290-295.

— Traduction française, « Sur quoi portent les *Remarques sur les couleurs* de Wittgenstein? », dans J.-P. Leyvras and K. Mulligan, éd., *Wittgenstein Analyse,* Nîmes, Éditions Jacqueline Chambon, 1993, p. 281-297.

287. « Bolzano on the Simplicity of the Soul » , dans W. Gornbocz, H. Rutte, et W. Sauer, éds., *Traditionen und Perspektiven der analytischen Philosophie,* 79-88. Vienna: Hölder-Pichler-Tempsky, 1989.

288. « The Objects of Sensation: A Brentano Study », *Topoi* 8 (1989), p. 3-8,

289. *On Metaphysics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989.

290. « Probability in the Theory of Knowledge », dans M. Clay and K. Lehrer, éd., *Knowledge and Skepticism*, Boulder, Westview Press, 1989, p. 119-130.

291. *Theory of Knowledge.* 3e éd., Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1989.

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

— Traduction polonaise par R, Ziernifiska comme *Teoria Poznania*, Lublin, Daimonion, 1994.

292. « Why Singular Propositions? », dans J. Almog, J. Perry, et H. Wettstein, éd., *Themes from Kaplan,* New York et Oxford, Oxford University Press, p. 145-150.

293. « Brentano and Marty on Content », dans K. Mulligan, éd., *Mind, Meaning, and Metaphysics*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1990, p. 1-9.

294. « Einleitung », dans R. Fabian, éd., *Metaphysik*, vol. 4 de *Christian von Ehrenfels: Philosophische Schriften,* Munich, Philosophia Verlag, 1990, p. 1-9.

295. « Events without Times: An Essay on Ontology », *Noûs* 24 (1990), p. 413-428.

296. « How We Refer to Things », *Philosophical Studies* 58 (1990), p. 155-164.

297. « Keith Lehrer and Thomas Reid », *Philosophical Studies* 60 (1990), p. 33-38.

298. « Monads, Nonexistent Individuals and Possible Worlds : Reply to Rosenkrantz », *Philosophical Studies* 58, 1/2 (1990), p. 173-175.

299. « The Nature of Epistemic Principles », *Noûs* 24 (1990), p. 209-216.

300. « On the Simplicity of the Soul: Some Logical Considerations », *Hamline Review* (Hamline University, St. Paul, Minnesota) 14 (1990), p. 1-8.

301. « Referring to Things that No Longer Exist », *Philosophical Perspectives* 4 (1990), p. 545-556.

302. « Act, Content, and the Duck-Rabbit », dans *Proceedings of the Fourteenth International Wittgenstein-Symposium,* Wien, Hölder-Pichler-Tempsky, 1991, p. 63-73.

— Repris dans John V. Canfield and Stuart G. Shankers, éd., *Wittgenstein's Intentions,* New York, Garland Publishing Company, p. 87-103.

303. « The Bearers of Psychological Properties », *Revista de Filosofia* (Murcia, Espagne), n. 3 (1991), p. 7-14.

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

304. « Bernard Bolzano's Philosophy of Mind », *Philosophical Topics* 19 (1991), p. 207-216.

305. « Firth and the Ethics of Belief », *Philosophy and Phenomenological Research* 51 (1991), p. 119-128.

306. « Foreword », dans G. Chatalian, *Epistemology and Skepticism: An Inquiry into the Nature of Epistemology,* Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1991, xi-xii.

307. « The Formal Structure of the Intentional », *Brentano Studien* 3 (1991), p. 11-17.

308. « An Intentional Explication of Universals », *Conceptus* 25 (1991), p. 45-48.

309. « Mind », dans H. Burkhardt et B. Smith, éd., *Handbook of Metaphysics and Ontology*, vol. 2, Munich, Philosophia Verlag, 1991, p. 553-557.

310. « On the Simplicity of the Soul », *Philosophical Perspectives* 5 (1991), p. 157-181.

311. « The Basic Ontological Categories », dans K. Mulligan, éd., *Language, Truth, and Ontology*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1991, p. 1-13.

— Repris en polonais dans *Educasja Filosoficzna,* 18 (1994), p. 31-49.

312. « Brentano, Franz Clemens », dans L.C. Becker, éd., *Encyclopedia of Ethics*, New York and London, Garland Publishing, 1992, p. 97-98.

313. « Identity Criteria for Properties », *Harvard Review of Philosophy* 2, 1 (1992), p. 14-16.

314. « William James's Theory of Truth », *Monist* 75 (1992), p. 568-579.

315. « Brentano on 'Unconscious Consciousness' », dans R. Poli, éd., *Consciousness, Knowledge, and Truth*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1993, p. 153-159.

316. « Masaryck and Brentano on the Nature of the Mental », dans J. Zumr and T. Binder, éd., *T. G. Masaryck und die Brentano Schule,* Prague et Graz, Czeskoslovenske Akademie and Forschungstelle und Dokumentationszentrurn für Osterreichischen Philosophie, 1993, p. 22-28.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

317. « The Theory of Knowledge », dans M. Boylan, éd., *Perspectives in Philosophy*, Fort Worth, Harcourt Brace Jovanovich, 1993, p. 171-175.

318. « Ontologically Dependent Entities », *Philosophy and Phenomenological Research* 54 (1994), p. 499-506.

319. « Ducasse, C. J. », dans R. Audi, éd., *The Cambridge Dictionary of Philosophy,* New York, Cambridge University Press, 1995, p. 210-211.

320. « Agents, Causes, and Events » dans T. O'Connor, éd., *Agents, Causes, and Events : Essays on Indeterminism and Free Will*, Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 95-100.

321. *A Realistic Theory of Categories : An Essay on Ontology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

322. « Gadamer and Realism: Reaching an Understanding », dans Lewis E. Hahn, éd., *Library of Living Philosophers*, vol. 24, *The Philosophy of Hans-Georg Gadarner,* Chicago et La Salle, Open Court. 1997, p. 99-108.

323. « Theology and Tense », (avec D.W. Zimmerman), dans *Noûs* 31, 2 (1997), p. 262-265.

324. *Ethics and Intrinsic Values*, Heidelberg, Winter, 2001.

Bull. anal. phén. X 6 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique X 7, 2014 (Recensions 2)
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

Recensions (juin 2014)

Jocelyn Benoist, *Le bruit du sensible*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Passages », 2013, 240 pages. Prix : 22 €. ISBN 978-2-204-10153-0.

Il y a une tragédie inlassablement rejouée de la philosophie à s'enliser dans des antinomies toutes faites et à s'enrégimenter dans des écoles ennemies. La perception se plie-t-elle au joug de la conceptualité ou sa vérité réside-t-elle dans ce qui, d'elle, résisterait à nos prises sur le réel dans une immédiateté inexorablement perdue sitôt transformée en un objet de discours ? Comme si entre l'*être* et son *dire*, il fallait choisir. À cet égard, le geste original de Jocelyn Benoist consiste à se détourner de cette police dissimulée de la pensée et à renvoyer dos à dos les « tripatouilleurs » du réel qui, sous couvert de description, expliquent le perçu de l'extérieur en lui dictant un devoir-être. La radicalisation du dépassement de la dichotomie entre intellectualistes et empiristes, que Merleau-Ponty — auquel il rend hommage —, déjà dénonçait, se poursuit avec les oppositions qui structurent l'espace contemporain de la pensée : le conceptualisme et le non-conceptualisme, la donation infra-intentionnelle et la dénonciation inlassablement reprise d'un supposé « Mythe du Donné ».

Les précédents ouvrages de J.B. soutenaient que parler de perception indépendamment d'une situation donnée était absurde : telle était la reconception pragmatiste et contextualiste de l'intentionnalité — et d'un réel qu'il n'y a aucun sens à penser hors de toute prise normée et normative (un donné infra-structurel et sans format), ni à soumettre à un sens omniprésent des catégories duquel il ne pourrait échapper (un donné purement construit). Comme si le monde se jouait de nos simagrées dualistes : l'herméneutique, d'une part, qui aborde le sensible comme un manuscrit à déchiffrer, et l'ontologie, d'autre part, qui dit ce qui est comme si nous n'avions pas part au jeu de l'être. Au refus de ce partage revient la possibilité d'échapper à la dualité kantienne entendement-sensibilité, qui se trouve aujourd'hui de nouveau

réactualisée, sous une forme radicalisée[1], de faire droit, en somme, à un « sensible » qui fasse faux bond à l'opposition entre percept et concept.

À cet égard, *Le bruit du sensible* — nous reviendrons sur le sens de ce titre « enchanteur » —, qui se joue avec fracas des tours de prestigitation de l'Intentionnalité et des facéties du Concept, déploie des micro-thèses qui le placent en continuité avec les œuvres antérieures, et semble néanmoins aller plus loin dans l'exploration de la radicalité du sensible, dans sa facticité et sa texture poétique : il ne s'agit rien moins que de déconstruire le faux problème de la perception, contre le questionnement circulaire d'une certaine (la ?) philosophie.

L'ouvrage s'ouvre sur un constat empreint de lassitude et d'étonnement : les débats virulents autour de la perception — conceptualisme *vs*. non-conceptualisme, conjonctivisme *vs*. disjonctivisme — demeurent, contre toute attente, à la périphérie de la perception. Cette dernière ne devient à proprement parler un problème que lorsque l'on prend ses distances avec elle et la mystifie. Telle est la misère de la philosophie, son bagne dans une contrée qu'elle croit devoir découvrir, alors que tout se donne d'emblée, et dont la phénoménologie est le symptôme, celui de l'injonction d'un « retour aux choses mêmes », retour paradoxalement bien artificiel vers une immédiateté première, comme si nous les avions perdues en cours de route et que nous pouvions les rétablir à partir d'un lieu exempt de perception. Au lieu d'interroger la perception pour elle-même, nous l'évitons et forgeons de faux nœuds en l'amalgamant avec la connaissance, comme si elle nous livrait des *data*, des informations. « Cette interrogation brille par son absence dans la philosophie contemporaine de la perception. Ceci, sans doute, parce que celle-ci aborde toujours la perception en tant que source ou mode de connaissance, dans laquelle le sensible tout au plus est un moyen, mais est manqué comme être — cet être de la perception qu'en définitive il est » (p. 11).

Mais il en va aussi d'une critique de la phénoménologie elle-même, qui injecte du sens dans le sensible lui-même, alors qu'il s'agit là de deux catégories distinctes : l'extension merleau-pontienne du signe saussurien au sensible lui-même témoigne de cette confusion. Il s'agit alors de dégraisser la notion de « perception » en en faisant l'objet d'une analyse grammaticale qui soit en même temps archéologie des faux problèmes, sous la férule d'Austin. Il faut en effet cesser de chercher, en spéléologues invétérés, un infra-discours selon une logique des profondeurs, un sous-texte qui serait plus

[1] J. Benoist « "Le mythe du donné" et les avatars du kantisme analytique », *Revue de métaphysique et de morale*, 44/4 (2004), p. 511-529.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

essentiel, et cesser de faire du sensible une *tabula rasa* sur laquelle le sens viendrait se surajouter. On manque le sensible en faisant cela. Qu'il n'y ait plus de profondeur, que la logique intentionnaliste et expressive du discours (le discours comme expression d'une intention, d'un sens préexistant) s'effrite, cela ne signifie néanmoins pas que le perçu soit vierge de tout concept : nulle expérience sourde, inarticulée, pour fonder les objets et en assurer la stabilité, comme si le langage venait s'y superposer de l'extérieur et les travestir, en masquer la légalité propre. Par un renversement de perspective le plan à deux dimensions (profondeur/superficie) se voit remplacé par une seule surface multidimensionnelle. En annulant cette logique de l'expression, on annule l'idée d'un non-dit qui hanterait le dire, d'un *logos* au sens affaibli du terme, et dont la perception serait porteuse.

Il n'y a effectivement aucun sens à parler d'accès au perçu, ce qui suppose au préalable une position de retrait et, partant, une distance tout à fait mythique. « Une forme d'accès tellement évidente que cela n'a même plus de sens de l'appeler "accès", car il n'y a aucun pas à franchir » (p. 21). Il est ainsi erroné de soutenir que nous percevons une face de la table : nous percevons la table tout simplement. « Le même saut semble ici requis que celui précédemment demandé de l'intériorité à l'extériorité, mais cette fois au sein de la seule extériorité, d'une extériorité partielle à une extériorité complète en quelque sorte ». Il y a des déterminations, mais qui se déploient à même le sensible et l'erreur est de croire que la perception livre un donné brut qu'il faudrait ensuite interpréter. D'où vient l'erreur ? Du fait que la perception semble elle-même devancer le jugement. « Tel quel, le pouvoir prêté à la perception paraît alors décidément énigmatique. En effet, tout se passe comme si elle était capable *d'accomplir, mais sans jugement, l'œuvre du jugement* » (p. 31). Si on prend l'exemple de la taille d'une personne proche ou éloignée aperçue à partir d'une perspective donnée, il n'y a aucun sens à distinguer une supposée taille réelle d'une taille apparente, de distinguer ce qui apparaît de la manière dont il apparaît : dans les deux cas, nous voyons bel et bien la même chose. Mais comment comprendre cette constance dans la perception ? Que percevons-nous au juste, des choses ou un amas chaotique de sensations ?

Nous percevons bien des *objets*, qui répondent au schème de l'identité. Pourtant, si la phénoménologie réhabilite le sensible et lui octroie une logique propre, fondant l'autonomie de la phénoménalité — elle tire sa raison de son lieu propre de déploiement —, il est requis d'écarter une instance subjective qui constituerait un reliquat impressionnel en objectité en en revenant au langage tel que nous en faisons usage : parler de sensations sourdes, comme d'une douleur diffuse, n'équivaut pas à une absence d'objet,

comme si la perception n'avait pas encore atteint sa vérité (perception *de*), mais indique tout simplement une difficulté à *identifier* ce que l'on ressent. Il y a ce faisant un étonnement bien artificiel face à la perception objectale, comme s'il fallait ajouter de l'extérieur au sensible ce qu'il comprend déjà en son sein : au fond, la structure à double étage sensation/perception objectale découle d'un manque d'attention à que percevoir signifie. L'identification ou objectité fait partie de la grammaire de la perception. « La perception, ce n'est pas la perception d'un objet pour ainsi dire en blanc (d'un objet = X), qu'il resterait à qualifier, comme chaise, table ou fauteuil par exemple. C'est la perception d'un objet que, si les conditions adéquates sont réunies, il sera naturel de décrire comme chaise, table ou fauteuil » (p. 55). S'en référer à la sensation pure, à l'aune du schème hylémorphique, à la matière informée, n'a pas de sens : car ce serait une « partie », or la partie est aussi un objet. Ainsi une tête accompagnée du corps et une tête coupée diffèrent l'une de l'autre. Le *la* méthodologique est ainsi donné : contextualiser l'interrogation.

De là le danger à accorder à la perception, objectale, un contenu qui serait conceptuel, à appliquer de l'extérieur des concepts formateurs à un perçu mythiquement pensé comme informe à la base. Nos concepts ordinaires sont des concepts en relation avec la perception, et la hiérarchie appelle à son renversement : il y a bel et bien un caractère perceptuel de nombre de nos concepts, inutile donc d'en faire des abstractions, comme si on prélevait sur la perception ce que le chirurgien fait avec l'organe. Il y a bien un primat de la perception : c'est parce qu'il y a du perçu, sur fond de celui-ci, qu'on dégage une « constante » et une « identité ». Ce sont seulement par rapport à nos attentes que des perceptions peuvent être qualifiées d'illusoires ou rentrer dans les catégories de la vérité et de la fausseté. « Une illusion, en ce sens-là, n'est pas "fausse" : elle n'est qu'une perception en décalage relatif par rapport à nos concepts naturels, tels que ceux-ci s'enracinent dans une typicité générale de la perception » (p. 38).

Aussi, que la perception joue le rôle de matrice pour les concepts ne signifie pas qu'elle soit conceptuelle. Il n'y a pas de contenu perceptuel à côté d'un autre qui serait conceptuel. Si l'hallucination possède une saveur excessive de réalité, elle relève seulement de ce que nous ne savons que faire, sur fond d'une scène perceptuelle, c'est-à-dire qu'elle déjoue les normes que nous appliquons habituellement à la perception.

Cette normativité de la perception, et l'entrelacs entre concept et percepts, indiquent ce faisant que se substitue à la description unique, en dernière instance, du sensible, la *pluralité* de nos prises sur le réel. La qualification, pourvue d'une identification du perçu n'est pas une détermination externe, comme une forme d'exégèse externe. Le mythe du donné

Bull. anal. phén. X 7 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

renvoie à cette base perceptuelle qui serait « pure » de toute appréhension et étrangère à nos concepts, ce qui amènerait à distinguer ce qui serait véritablement vu d'avec les déterminations du perçu — je perçois telle personne, tel bateau, et non une tâche colorée qu'il s'agirait d'investir d'un sens. « Aussi, non seulement il est pertinent de décrire ce qui est vu comme un *objet*, pourvu d'une certaine identité, et non comme un ensemble de données sensibles muettes, "sans identité", mais il n'y a même pas de raison de restreindre cette objectivité à une objectivité physique supposée simple, dépouillée de la signification que revêt ordinairement pour nous l'objet en question » (p. 114). Or, s'il est absurde de délier la question de la perception de celle son format, quel pourra donc bien être le critère de discrimination ? Le contexte lui-même, avec les normes qui lui sont propres. Si on me demande ce que je vois dans la rue, répondre « une tache blonde » susciterait au mieux l'incompréhension, au pire le rire : c'est cette pertinence relative au contexte qui motive la description d'une femme blonde. Aussi J.B., en pointant la nature profondément perceptuelle de la plupart des concepts, ainsi que la dépendance de la description par rapport au contexte, remet-il en question le faux débat entre conceptualistes et non conceptualistes. « Le résultat de l'analyse que nous avons menée jusqu'ici, c'est donc la *transparence* grammaticale du vu : transparence à l'ordre de nos concepts qui peuvent, circonstanciellement, dans leur usage effectif, devenir les outils propres à capturer ce vu dans sa particularité, se réglant sur les nervures mêmes du visible, et qui, pour certains d'entre eux, se nourrissent toujours déjà de cet être perceptible » (p. 121).

Il faut alors en conclure que la perception ne saurait former une région qui appellerait une science spéciale, comme si on isolait un domaine en l'expurgeant de sa phénoménalité, et que sans doute, corrélativement, il serait erroné de continuer d'adhérer à l'idée d'une « phénoménologie de la perception ». L'ontologie se confond avec la théorie de la perception, loin que cette dernière forme une ontologie particulière : l'être tout entier est de part en part perceptuel et la question de l'être véritable, de la « chose en soi », ne se découpe que dans le champ du sensible lui-même. Car que serait un être que nous ne voyons-pas, et par rapport à quoi une chose serait-elle plus réelle, si ce n'est par une référence sous-jacente à ce visible dont nous faisons l'épreuve ? En effet, « peut-être un jour nous heurterons-nous à la table invisible, ou, plus vraisemblablement, le plateau de notre table sera-t-il fait d'un matériau propre à ne plus rendre aucun son. Mais avez-vous déjà songé à l'étrangeté d'un tel univers, au *sentiment d'irréalité* qu'il produirait, compte tenu de ce qu'est notre standard de la réalité ? » (p. 124).

5

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

En somme, le concept de monde et de réalité s'enracine dans le monde perceptif. Qu'est-ce que voir, si ce n'est identifier au regard de normes contextuelles et historiquement déterminées ? Si le visible forme un ordre normé, alors, comme tout ordre, il peut se défaire au profit d'autres formats d'identification qui ne doivent rien à une prestation de sens à partir d'un sujet transcendantal. Aussi l'auteur prend-il, à l'instar de Merleau-Ponty, l'exemple de la libération de la couleur au XIX^e^ siècle, où ce qui était secondaire (un simple remplissement) par rapport à la ligne, se constitue en dimension essentielle du visible (une norme). « Le système d'identification — c'est-à-dire, en l'occurrence, de production d'identité — qui maintenant oriente la construction de la toile est celui de la couleur et celle-ci n'est donc plus un simple fait ; elle est une norme » (p. 134).

À ce niveau un décrochage s'opère. Le format objectal laissait supposer une certaine prise du percevant sur le perçu, et ce en dépit de l'ancrage perceptuel de nos concepts. Avec ce que l'auteur appelle « les surprises de la perception », affleure le caractère brutal d'un sensible qui déjoue les normes instituées, et qu'il faut entendre au sens fort : il ne suffit pas de parler d'une surprise au sens d'une anticipation contrariée, ce qui reviendrait à reverser la surprise sur une intentionnalité déçue — en manque du remplissement intuitif auquel elle s'attendait — qui toujours prescrit une modalité aux choses qui n'apparaissent pas comme le sujet les envisageait, mais bien de prendre en compte la surprise comme opérateur de mise hors-circuit du sens et de l'intentionnel. L'inattendu *hyperbolique* n'est plus ce à quoi je ne m'attendais pas, mais, plus radicalement encore, le fait que je ne m'attendais à *rien*.

On comprend dès lors quel est le dépassement — inavoué — de la simple contextualisation, d'inspiration austinienne, dont faisait l'objet l'intentionnalité, et qui cristallise toutes les nuances du titre qui, semble-t-il, radicalise le geste par lequel à la perception est octroyée la préséance. Il nous faudrait peut-être même parler des limites de la philosophie du langage ordinaire, vers ce qui se trame d'extraordinaire non plus dans la perception elle-même, ô combien banale, mais dans le sensible lui-même. Car c'est bien, du réel, cette puissance étrangère, sans être transcendant, sauvage, sans être hostile, dont témoigne le passage de la *perception*, dans ce qu'elle enveloppe du rapport entre un sujet et un objet, au *sensible* dans son impersonnalité.

Le bruit sert, sous l'influence lévinassienne, de dispositif éminent de mise en exergue de ce qui, du sensible, dépasse nos appréhensions et demeure étranger, dans sa matérialité brute, à l'intégration forcée dans une configuration signifiante que supervise une certaine phénoménologie dans le rabattement qu'elle opère du sensible sur la dimension du sens. « Le refoule-

Bull. anal. phén. X 7 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

ment de l'être sensible du langage, libérant un "sens" pur pour le perçu, conduit immanquablement au refoulement de l'être sensible en général, en tant que *ce qui est catégorialement indifférent au sens* » (p. 177). Au final, c'est bien l'avant-dernier chapitre qui, longuement préparé par les premiers, livre la clé du titre.

À ce titre, J.B. oppose le bruit, qui relève du schème de l'événement, dans son irruption et sa sauvagerie immaîtrisable, au son qui « insonorise » (p. 190) ce dernier et qui constitue le matériau d'un réinvestissement intentionnel, ce qu'illustre la musique, qui absorbe le bruit en le soumettant à ses normes propres. Or, convoquer la rupture, n'est-ce pas assujettir le son à la logique du sens et du dévoilement ? Certes l'écart dépend de la norme de laquelle il s'avère tributaire, elle dessine un espace pour une marginalité qui la justifie dans son existence. Or, si « le son est toujours potentiellement rupture, c'est donc, pourrait-on dire, *rupture avec le spectacle*, et non *dans le spectacle* » (p. 193). En somme le bruit rompt la transitivité de la manifestation — comme manifestation *de* quelque chose —, et figure cette qualité d'apatride du sensible, étranger au sujet lui-même dans sa quête effrénée de sens, comme ce qui résiste à toute domestication. « Le son, c'est le *non-appropriable* comme tel. Il est ce qui, par définition, est étranger au moi » (p. 195). On sent poindre, à lire le philosophe, une résurgence de ce qui fut rapidement oblitéré, de cet absolu blanchotien non-métaphysique, qui fait signe vers la gratuité d'un sensible acosmique, non-ordonné (et non désordonné), défaisant la trame lisse de l'intentionnalité et de l'horizon husserliens.

Y aurait-il alors un primat du bruit, comme il y en eut un jadis de la vision ? Le bruit constitue certes la manifestation la plus brute du sensible, mais ne prétend pas devenir un « Sur-concept » : il n'y a, à cet égard, aucun projet de constitution d'une philosophie du son, comme si prêter attention aux autres sens suffisait à dérégler la machine infernale du sens. Le bruit constitue seulement un axe d'investigation, non un « objet » oblitéré auquel il faudrait ménager, dans un geste commun de réhabilitation du refoulé — à l'instar du corps —, un espace de discours propre.

Comment faire œuvre de résistance face à la grammaire de l'objet qui jette ses filets sur le sensible ? Certes, « la connexion des mots avec la perception est déjà réglée dans les mots eux-mêmes » (p. 206), il est absurde de dire qu'on perçoit des « choses », pure tautologie vide, dans la mesure où l'objet intègre la définition de la perception. Il est néanmoins possible de penser d'autres *formats* qui libèrent le sensible de la prise objectale et, plus radicalement, l'affranchissent de la relation dotée de sens dans laquelle il entre avec un sujet, ainsi que de la juridiction vérité/fausseté à laquelle

Bull. anal. phén. X 7 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

souvent il est ramené. Tel est le sensible protéiforme qui, chez l'auteur, supplante la perception — dont la disparition lexicale est souhaitable, matrice de faux problèmes —, et dont l'art, le *poïétique*, sauve de la loi de l'intentionnalité : il en va d'un déplacement d'accent de « ce que nous avons » à « que nous faisons », de l'objet (à connaître) à la ressource (de création). Tel Schaeffer qui tire le bruit de l'ombre en désintégrant le son. L'art ne prétend pas, ce faisant, constituer un espace blanc, neutre, soustrait au quadrillage des normes perceptives mais, ainsi que l'illustre la mise en avant de la couleur, il opère un décentrement perceptuel, autrement dit une reconfiguration du sensible qui ébranle les normes instituées et casse « les téléologies perceptuelles » (p. 236). Il rend sensible ce qui, dans la perception, par une surestimation de ce que l'on croit que signifie percevoir, demeurait présent et, paradoxalement, insensible. Sans aucun doute, la pensée radicale et singulière de J.B., coulée dans un style lumineux et fluide, marquera les débats à venir, qu'elle congédie pourtant dans cette dissolution d'une perception que nous nous sommes à tort entêtés à ériger en problème. Il y va du sensible — qui est tout simplement ce qui *est* et ce que nous en *faisons* —, comme être total qui intègre l'intelligible, sans pour autant jamais se réduire à la tyrannie de sa Loi, et d'un excès du donné sur nos prises conceptuelles et intentionnelles, qui ressortit à une radicalisation originale du projet empiriste.

Alexandre Couture-Mingheras

Pierre Cassou-Noguès, *Le bord de l'expérience. Essai de cosmologie*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Métaphysiques », 2010, 160 pages. Prix : 16 €. ISBN 978-2-13-057967-0.

Paru en 2010, le livre de Pierre Cassou-Noguès, *Le bord de l'expérience,* semble s'être faufilé entre les mailles de la critique : son existence a été minimisée et n'a manifestement pas reçu, en dépit d'un titre de toute évidence accrocheur, l'audience qu'il méritait. Le projet, aussi étrange soit-il dans sa forme tantôt romancée (l'*incipit*) que dans ses fulgurances conceptuelles assez déroutantes (le triptyque être-événement-lumière), semble pourtant, passée l'impression première d'essai hors-normes, renouer avec un projet assumé au tournant du XX^{e} siècle, celui d'exhiber les lignes de force du pur plan d'immanence qu'est l'expérience en balayant la pensée du sujet, à laquelle on ne cesse pourtant de revenir en en déplaçant le curseur — que

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

l'instance donatrice de sens se pare du nom de langage ou de société. Il s'agit alors de penser un monde de sensations autonomes qui ne peuvent désormais plus être abordées selon le modèle d'une relation sujet-objet, de la phénoménalisation d'un prédonné, ni être artificiellement indexées sur une sphère de vécus, voire résulter d'une mise en forme à partir de l'acte méta-empirique d'un sujet : il ne s'agit rien de moins que de renvoyer dos à dos, dans ce geste original, l'intériorité et l'extériorité, de poursuivre, en somme, cette réflexion sur le *zombie,* figure paroxystique d'une expérience sans conscience, d'une donation sans récipiendaire.

En effet, la carte de l'expérience qu'il dresse paraît de manière étrange réactualiser, sous un angle nouveau, un modèle de pensée qui s'était donné le nom de « monisme neutre » et qui, à rebours de la démarche du matérialisme et de l'idéalisme, préfère s'en tenir au réel dans sa profusion et sa richesse plutôt que de le réduire à l'une de ses composantes, clamant que la matière est moins matérielle que ne le défend le premier et l'esprit moins spirituel que ne l'affirme le second. Comme l'indique son nom, il soutient que le substrat mondain consiste en un être non-substantiel. Telle est l'ontologie qui, semble-t-il, sous-tend la cosmologie proposée et que l'auteur, quoique sans jamais annexer son écrit à la théorie des *sense-data* de Russell ou au sensualisme intégral de Mach, bâtit à l'aide d'un nouvel arsenal conceptuel. L'auteur se place en effet sous l'égide de James, auquel il reprend la notion de « *frange* », et soutient que le psychisme n'est pas une classe spécifique porteuse de propriétés définitoires. En cela le pari revient à définir la subjectivité à partir de la réflexivité de l'expérience elle-même, sans pour autant glisser dans les ornières de la glorification mystificatrice d'un monde originel. « D'autre part, dans la mesure où nous renonçons à l'idée de constitution, il n'est pas question de revenir à une expérience originaire, un monde préscientifique, qui exigerait la destruction des idéalisations inhérentes au langage et présenterait le sol sur lequel celles-ci se sont formées » (p. 31-32).

L'expérience, rien que l'expérience, dira-t-on, et dont l'analyse suppose que l'on fasse l'économie de la notion de conscience — qui ne constitue plus le pôle corrélé à son objet, mais un point de fuite, un « bord », autrement dit une *position* et non une positivité —, que l'on mobilise un schème conceptuel emprunté à la cosmologie de Whitehead ou à l'ontologie du dernier Merleau-Ponty, en exhibant une complémentarité qui outrepasse la frontière houleuse entre phénoménologie et philosophie analytique. Cette visée spéculative ressuscite une figure qui fut ces dernières années en odeur de sainteté, celle de l'événement (Deleuze, Badiou), machine de guerre lancée à l'assaut des données hylétiques husserliennes et des données noématiques, de la fraction ontologique entre une mythique intériorité et une

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

supposée extériorité. Il faut *décrire*, certes, mais que décrire, et à partir de quel emplacement dans l'ordre du discours ? Résonne tout au long du livre et sans proclamer son nom la formule gnomique de Husserl, « retour aux choses mêmes », formule lancinante qui aura tracé sa voie en filigrane et que pourtant l'auteur subvertit de l'intérieur, retournant la phénoméno-*logie* contre elle-même, comme si la logique nous faisait perdre l'expérience, sans cesse la reconduisant à une constitution, à une chose dont il faudrait *faire* quelque chose. Nous nous plaisons à imaginer une sensation qui se décrirait elle-même, sans faire intervenir une instance extérieure qui serait seule détentrice de la parole révélatrice.

Quelle est l'expérience paradigmatique narrée d'entrée de jeu ? Une belle après-midi d'été, qui servira de diapason spéculatif pour tout l'ouvrage, de matrice à partir de laquelle déployer le jeu aérien des concepts descriptifs. « Il me semble qu'il me suffirait de fermer les yeux pour tomber dans la même torpeur que les choses du jardin. L'univers se réduirait à un cœur qui bat, une respiration, un estomac qui digère, des événements dans l'obscurité de mon corps, se répétant inlassablement, cessant eux-mêmes de se distinguer pour se confondre dans un seul sentiment d'exister, une unique impression, sourde, massive, qui serait ma propre vie » (p. 5). Bien entendu, cette vie unique n'est pas celle d'un moi passif, miroir des sensations (empirisme) ni même l'égo transcendantal (phénoménologie husserlienne en son tournant idéaliste), qui, une fois montés sur l'échafaud du spéculatif, laissent la place à une expérience impersonnelle et pré-duale. Voilà le *la* donné : se faire chantre de l'homogénéité ontologique entre le moi et les choses, entre les mots et les choses.

Disons-le sans ambages : la description fait fond sur une tripartition structurelle de la cosmologie entre l'être, l'événement et, tour de force qui mérite d'être remarqué, le devenir-concept de la lumière. L'être constitue un *concretum* itérable, une identité à soi atemporelle. L'événement quant à lui se donne dans une occurrence dont la singularité fait fond sur une distinction *interne* ; deux arbres dans le jardin ont certes les mêmes êtres, mais constituent deux événements différents. Il s'agit, en termes russelliens, d'un particulier élémentaire et, partant, d'une unité indivise et inanalysable. Enfin la lumière, qui a une fonction de synchronisation des événements, désigne ce qui est en deçà de l'être : si le vert de l'arbre demeure à titre d'objectité, l'événement sensible tire sa singularité de la lumière elle-même, nouveau principe d'individuation de cette cosmologie singulière. « J'entends lumière comme on parle, certains soirs d'été, d'une "belle lumière" : quelque chose dans la lumière à proprement parler qui semble donner une valeur unique à cette soirée, aux événements qui la composent, une singularité précisément,

Bull. anal. phén. X 7 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

qui ne se décrit pas. L'événement est donné dans une certaine lumière avec des reflets, un éclat, une tonalité, qui ne touchent pas à sa couleur » (p. 10). S'il y a des lois de l'être, la lumière, quant à elle, s'avère imprédictible et *anarchique*, au sens littéral du terme. Un être peut être présent dans plusieurs événements, et courre ainsi sous le devenir de par sa nature inextensive ; à cet égard, les êtres correspondent à des universaux, qu'ils répondent à la grammaire des choses (oiseau, arbre) ou à celle de ce que la tradition appelait les qualités secondes (rouge, vert).

Cette structure conceptuelle rend possible l'édification d'une tératologie phénoménale, qui concerne l'art et le langage. La métaphore du mausolée utilisée pour dénoter le musée a été ressassée (Merleau-Ponty, Nelson Goodman) mais le blâme ici jeté repose sur la mise entre parenthèses, *époché* implicite s'il en est, de la singularisation de l'événement par la juxtaposition des œuvres : le tableau apparaît ainsi comme une surface sans profondeur qu'un regard pourra toujours *re*visiter — la lumière a été privée de sa fonction d'individuation et a adopté la généralité de l'être lui-même. « Les événements picturaux ont une extension et, en fait, un volume. C'est seulement lorsqu'il est pris dans son environnement sensible que le tableau apparaît comme une surface plate » (p. 139). Le second problème, classique, concerne le langage lui-même. Le mot charrie des renvois déjà sédimentés, traîne une histoire pesante qui le fixe à l'être, perdant de vue l'événement dans sa singularité.

Aussi, seule la stabilité des êtres donne-t-elle prise aux mots dans leur visée descriptive — pris en ce sens précis, le divorce entre l'*être* et son *dire* ne se pose plus. Se met en place un dispositif sémantique classique, dans la mesure où le référent objectal sert de support à la signification et que la perception dans son événementialité peut, quant à elle, précéder tout langage. En somme, on semble ici reverser la signification non à une série de vécus — psychologisme — et de représentations, mais à une série d'objets d'où la distinction qu'avait ourdie l'auteur dès l'*incipit* entre l'objet, grevé par le poids connotatif qu'il tient en phénoménologie, et l'être, préféré pour sa neutralité. L'inexprimable, lui, ne tient qu'à la singularité de l'événement, et non à quelque déficience du langage, en reste par rapport à un réel qui jouirait d'une plénitude d'être trop importante. Mais, comme toute perspective génétique est rejetée, il ne s'agit pas de dire que l'être précède le langage, ce que laissaient entendre les propos qui précèdent, ni de rendre grâce à une pseudo-primauté du langage sur l'être : l'auteur ne prend pas parti et délaisse intentionnellement la question. Le lien entre être et mot risque d'induire en erreur et de faire signe vers un idéalisme sémantique : or si le dire prend toujours pour objet son être, on ne peut concevoir, si ce n'est *in abstracto*, de

Bull. anal. phén. X 7 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

dissociation de l'être de l'événement dans le déploiement duquel il s'intègre. « Un événement, dépourvu d'êtres, aurait perdu tout caractère propre et se confondrait avec le vide qui fait le fond du champ d'expérience » (p. 41). On rejoint ici l'intuition merleau-pontienne d'une division dans les faits jamais réalisable entre l'apparaître et l'essentiel, entre *fait* et *eidos*.

Certes, P.C.N. congédie la notion de sujet — auquel il donne une place tout en le présentant de manière latérale, comme ce qui reste absent à lui-même —, mais l'autonomie du champ expérientiel se trouve rapatriée en dernière instance en une corporéité originelle dont l'organe, être mixte, d'enjambement, forme le modèle à l'aune duquel définir la subjectivité : elle en est le complément intérieur, comme un complément d'objet. Cette pensée de l'organe-concept a de quoi détonner dans un champ qui de prime abord paraissait de facture classique (critique empiriste de la conscience). Quoique au bord de son expérience, le sujet demeure inéliminable, comme cette extinction jamais consommée d'un point lumineux dont la nature pour les monistes neutres s'avérait seconde, construite à partir du matériau de sensations autonomes. Du reste, se maintient la frontière entre une intériorité organique fragmentée (mal de dents, battements du cœur) et l'unité extérieure (un arbre) : l'expérience dite « intérieure » se dissocie du vécu ou de l'acte pour être reversée au compte d'une addition d'événements infra-cutanés. La peau endosse dès lors une fonction de milieu mixte à partir de laquelle se définissent, de manière topologique, l'intérieur et l'extérieur. « Je dois pouvoir observer de l'extérieur l'événement que je sens de l'intérieur, en palpant cette zone du corps ou en suivant des yeux le chirurgien qui opère » (p. 77). Tout événement donné de l'intérieur, avec des sensations, est susceptible d'être donné de l'extérieur, avec des qualités. En somme le sujet se réduit à l'intériorité de l'événement corporel. La saillie est originale : si l'expérience de soi est infiniment différée et demeure comme le terme idéal d'une visée asymptotique vouée à l'échec, le positionnement du « sujet » n'opère plus à partir de la constitution d'une *unité*, certes non donnée, mais à partir de la fragmentation de sensations organiques dont la répétabilité mène à une seule conclusion possible : ce n'est pas qu'il faille jeter le sujet, à titre de mythe, dans les oubliettes de l'histoire de la pensée, mais que, tout simplement, *le sujet est lassant*. Le « bord » de l'expérience renvoyait à la limite d'une expérience autonome, comme terme jamais saisi en lui-même, pareil en cela à l'œil wittgensteinien qui rend possible le champ de vision et le circonscrit sans jamais s'y esquisser. Or, du sujet comme contour, sans doute, n'y a-t-il plus grand-chose à dire : l'invitation est ainsi donnée d'entrer de plain-pied dans le cercle du monde.

Bull. anal. phén. X 7 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Alexandre Couture-Mingheras

Aldo G. Gargani, *Le savoir sans fondements. La conduite intellectuelle comme structuration de l'expérience commune*, trad. fr. Ch. Alunni, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. « Philosophie du Présent », 2013, 180 pages. Prix : 18 €. ISBN 978-2-7116-2510-9.

Spécialiste de la « pensée autrichienne » à l'orée du XX^e^ siècle, et plus particulièrement de Wittgenstein, auquel il a consacré de nombreuses et importantes études[1], Aldo Giorgio Gargani (1933-2009) est déjà connu du public francophone pour son triptyque *L'étonnement et le hasard*[2], *Regard et destin*[3] et *La phrase infinie de Thomas Bernhard*[4]. C'est à présent un ouvrage de philosophie des sciences, remarquablement traduit par Charles Alunni, qui est livré au lectorat français. Prolongeant la ligne tracée par sa « trilogie autrichienne », *Le savoir sans fondements* poursuit plus précisément le travail entamé dans *L'étonnement et le hasard*, à savoir celui d'une philosophie du langage qui aborde son objet « à partir des intérêts, des intentions et des penchants qui, dans les circonstances de la vie humaine, sont liés à notre usage des mots »[5]. Parce qu'elle se développe *contre* les pratiques linguistiques reproduisant « de manière inerte les structures et les configurations symboliques existantes »[6], la philosophie du langage proposée par A.G. peut être considérée comme une approche *archéologique* du langage, aux accents tout à la fois wittgensteiniens et, à certains égards,

[1] La dernière en date, paraissant en même temps que la réédition italienne du *Savoir sans Fondements*, s'intitule *Wittgenstein. Musica, parola, Gesto* (Milano-Udine, Mimesis, 2009).
[2] *Lo stupore e il caso*, Bari, S. Laterza, 1985 ; trad. fr. J.-P. Cometti et J. Hansen, *L'étonnement et le hasard*, Marseille-Combas, Chemins de Ronde-Éditions de l'Éclat, 1988.
[3] *Sguardo e destino*, Bari, S. Laterza, 1988 ; trad. fr. Ch. Alunni, *Regard et destin,* Paris, Éditions du Seuil, 1990.
[4] *La frase infinita. Thomas Bernhard e la cultura austriaca*, Bari, S. Laterza, 1990 ; trad. fr. J.-P. Cometti, *La phrase infinie de Thomas Bernhard,* Combas, Éditions de l'Éclat, 1990.
[5] *L'étonnement et le hasard*, *op. cit*., p. 9-10.
[6] *Ibid.*, p. 10.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

foucaldiens[1], qui tente de mettre au jour les traces et les monuments que nous transmet celui-ci[2]. C'est par conséquent dans le sillage d'une philosophie du langage qui puise ses racines dans le *linguistic turn* qu'A.G. élabore sa réflexion sur les sciences.

A.G. retient du *linguistic turn* la leçon fondamentale que l'expérience humaine et la réalité naturelle sont médiatisées par le logico-sémantique. *Le savoir sans fondements* fait cependant un pas au-delà de la thèse selon laquelle l'expérience humaine se réalise sous l'égide des régimes de grammaticalité propres aux schèmes conceptuels à l'intérieur desquels l'existence humaine s'inscrit. Si le but du livre est certes de ramener le procès de la connaissance aux « matrices linguistico-conceptuelles » à partir desquelles se constitue le savoir scientifique et philosophique, il s'agit désormais d'aller plus loin en étudiant comment ces matrices linguistico-conceptuelles s'enracinent, à leur tour, « dans les manières par lesquelles les membres d'une communauté sociale regardent la réalité qui les entoure, selon les modes, les habitus et les institutions de leur pratique » (p. 31). Par là, *Le savoir sans fondements* émancipe le langage et la grammaticalité « des schèmes et des architectures conceptuelles préarrangés et préconstitués », c'est-à-dire d'une conception du langage que, selon A.G., on pourrait qualifier à bon droit d'« intellectualiste », et selon laquelle l'expérience humaine se réalise sous la contrainte de règles, sans que jamais celles-ci ne soient inquiétées par les pratiques linguistiques elles-mêmes (p. 31).

---

[1] Pour un rapprochement, par l'intermédiaire de l'œuvre de Gargani, des philosophies de Wittgenstein et de Foucault, on consultera l'introduction au *Savoir sans fondements*, « Des jeux linguistiques à l'épistémologie politique », par Arnold I. Davidson (p. 7-21). J'émettrais quelques réserves quant à la portée, et d'abord la nécessité, de l'introduction de A.I. Davidson qui, outre l'inconvénient de citer de larges extraits du *Savoir sans fondements*, que le lecteur aurait pu avoir l'agréable surprise de découvrir par lui-même au fil de sa lecture, semble plutôt défendre — au moins — deux thèse personnelles, à savoir, d'une part, le rapprochement possible entre Wittgenstein et Foucault et, d'autre part, le caractère politique de l'œuvre de Wittgenstein. Il aurait été préférable, autant pour le lecteur qui connaît déjà Gargani, que pour celui qui le lit pour la première fois, de présenter le parcours atypique et les thèses essentielles du philosophe italien. En dépit du caractère original des thèses de A.I. Davidson, qui ont l'intérêt d'attirer l'attention sur la place que Gargani pourrait — ou devrait — bénéficier dans l'ouverture d'un tel dialogue entre le philosophe autrichien et le philosophe français, un travail de présentation, plus historique, eut mieux contribué à introduire à l'œuvre de Gargani.

[2] *L'étonnement et le hasard*, *op. cit*., p. 9.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

En rapportant les habitus et les pratiques intellectuelles « aux modes et aux formes d'existence des communautés sociales, aux modes de réflexion et aux modalités de jugement suivant lesquels conduite intellectuelle et vie intellectuelle s'interpénètrent » (p. 32), A.G. dépasse, en même temps qu'il la confirme, la thèse d'une subordination de l'expérience au schème conceptuel auquel appartient celui qui vit cette expérience. Il s'agit d'une confirmation en ce sens que, d'après A.G., « symboles, gestes, choses et événements ne se réfléchissent pas les uns les autres, ne se reflètent pas les uns les autres, mais versent tous dans cette totalité vague et fluctuante qu'est notre langage » (p. 32). *Le savoir sans fondements* dépasse cette thèse en ceci que « les hommes ont réfléchi dans le langage l'organisation de leurs formes de vie, de leurs institutions, de leurs coutumes et de leur façon de s'approprier les choses » (p. 172). Dans cette perspective, les systèmes linguistico-conceptuels ne sont plus des représentations spéculaires et mimétiques d'une réalité que nous pourrions saisir sans l'aide de ces systèmes linguistico-conceptuels : ces systèmes apparaissent à la fois comme ce sans quoi les formes de la vie humaine ne produisent rien, mais également comme le produit de ces formes de la vie humaine. « Les hommes élaborent leurs modules grammaticaux en se confrontant à l'expérience, aux situations qui les entourent, et non à travers les embossages d'un ordre idéal qui, pour ainsi dire, se manifeste à travers les choses ou les objets eux-mêmes » (p. 64).

Comme tous les systèmes linguistico-conceptuels, le savoir scientifique constitue une extension et une complication des combinaisons tirées de la vie (p. 175). C'est la raison pour laquelle, selon A.G., le discours scientifique peut être dit « sans fondements » : il est « la manifestation d'une opération humaine elle-même infondée ; parce qu'à la fin de toute recherche, on arrive au point où l'on doit dire : faisons ainsi, un point c'est tout » (p. 27). Au fondement du savoir, il y a des conditions et des facteurs pré-cognitifs qui, « n'étant ni vrais ni faux, existent tout simplement, mais entrouvrent le jeu du vrai et du faux au sein d'une communauté linguistico-sociale » (p. 33). Dès lors, toutes les tentatives pour découvrir les fondements du savoir se révèlent vaines, voire dispendieuses.

Pour montrer comment toute question sur les objets, par exemple physiques, ne peut être décidée qu'au sein d'un paradigme conceptuel, qui repose lui-même sur une décision humaine, A.G. rappelle la scène entre Salviati et Simplicio dans les *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* de Galilée. On s'en souvient, à un endroit du dialogue, Simplicio, qui veut à tout prix établir l'irréductibilité du monde physique aux modèles mathématiques, argüe que les démonstrations de Salviati sont uniquement valables pour les objets géométriques, qui sont idéaux, et non pour les objets du

Bull. anal. phén. X 7 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

monde physique, soumis à d'autres contraintes que celles que leur impose la théorie. Il prend ainsi l'exemple d'une sphère sur un plan qui, sous l'effet de son propre poids, finirait par s'aplatir. Dans ce cas, toutes les lignes allant du centre à sa surface ne seraient plus égales. La réponse de Salviati/Galilée constitue un modèle d'opération grâce auquel une structure symbolique acquiert valeur de norme ou de « disciplinement ». A.G. résume et analyse la réponse de Salviati en ces termes :

> Les paradigmes définitoires de la science géométrique constituent les conditions sous lesquelles Galilée est disposé à parler des objets physiques ; *dès lors qu'on veut tirer ou faire valoir des conséquences qui contredisent les modèles définitoires de la géométrie et leurs implications, cela signifie tout simplement que l'on parle d'autre chose*. Supposer, comme le fait l'interlocuteur aristotélicien, que les sphères matérielles *s'aplatissent* (ce qui ne saurait arriver à des « sphères idéales ») implique une opération grammaticale incorrecte qui consiste en un acte de violation des paradigmes et des modèles définitoires et grammaticaux des objets préalablement admis. Si une sphère s'aplatit, alors cela signifie tout simplement qu'elle n'est plus une sphère ; on ne peut pas prétendre parler de sphères aplaties si l'on veut traiter des sphères (p. 52).

Bien qu'il ne s'agit ici que d'un bref exemple, dont regorge l'ouvrage de A.G., on voit comment les modèles grammaticaux sont élaborés par les hommes ; comment, surtout, ils reflètent des « procédures opératoires » (p. 64). Ce ne sont donc pas tant les objets qui décident de la confirmation de nos assertions, que nous-mêmes qui établissons dans quel cadre et à quelles conditions « on entend faire usage de ces objets […] pour valider une assertion » (p. 73).

La réponse arbitraire de Galilée, qui inaugure l'ouverture de la possibilité d'une mathématisation intégrale du réel, s'appuie sur des coutumes, des conventions, etc., dans lesquelles se propagent les différentes formes de vie. Si, d'un côté, on peut retrouver à la base des systèmes linguistico-conceptuels une matrice décisionnelle, d'un autre côté, les habitus intellectuels, de certitude ou de sécurité, trahissent également la façon dont « les hommes sont disposés à s'engager à l'égard d'une assertion d'un certain type » (p. 90) et ce, pour des raisons qui dépassent les effets pour lesquels une décision pourrait être prise. Comme on le sait, la décision que prend Galilée en prescrivant les règles sous lesquelles un domaine d'objets peut tout simplement exister et à propos duquel il est possible de parler, ne repose pas sur les avantages, par exemple cognitifs ou techniques, que procurerait l'adhésion à « son » système, au détriment du modèle aristotélicien. Une

théorie scientifique n'en remplace pas une autre, selon A.G., parce qu'elle expliquerait, mieux que l'ancienne, des phénomènes dont la théorie précédente n'aurait pu rendre compte. Si le remplacement d'une théorie par une autre implique évidemment une réévaluation des phénomènes dont il est désormais possible de rendre compte, il s'agit surtout, dans ce passage d'un paradigme à l'autre, de « *l'engagement* à s'en remettre à un apparat catégorial entièrement nouveau, à de nouveaux habitus décisionnels, à de nouvelles techniques de légitimation des décisions scientifiques » (p. 98). C'est précisément cela qui posait problème à Simplicio : s'engager dans de nouveaux habitus décisionnels. La nouvelle représentation du cosmos n'effraie donc pas l'aristotélicien pour des raisons purement philosophiques, mathématiques, voire éthiques et esthétiques. Ce dont il s'agit, en fait, c'est de l'adhésion à une nouvelle forme de vie, c'est-à-dire de nouvelles façons de prédisposer des buts et des manières de traiter certaines situations (p. 105) — en somme : une nouvelle manière de vivre une expérience.

« L'opération que l'on considère ou que l'on prétend conduite selon une règle ou une représentation idéale et conceptuelle, est une modalité qui est décidée par la pratique. […] C'est à nouveau l'opération et la pratique qui décident en dernière instance du *mode sous lequel* une représentation ou une structure symbolique peuvent servir de normes ou de critères de disciplinement d'un système d'opérations » (p. 157). Les systèmes linguistico-conceptuels par le biais duquel « expérience humaine et réalité naturelle entrent en rapport » (p. 30) trouvent leur origine dans la pratique et la modalité de nos comportements, qui sont « autant de combinaisons de la vie fermées sur elles-mêmes, car elles s'avèrent décidées exclusivement à partir de leur conduite » (p. 158). Nos habitus conceptuels sont des extensions et des complications de notre conduite pratique. La décision qui nous permet de voir quelque chose, qu'une orientation de l'expérience soit possible, constitue le fragment d'une forme de vie. Il n'existe ainsi aucune autre forme de nécessité que celle qui « correspond à la force avec laquelle nous sommes décidés à faire valoir une convention » (p. 164).

L'intérêt majeur de l'ouvrage d'A.G. est qu'il indique une tentative de résolution du paradoxe selon lequel « je considère mes propositions comme si elles se référaient à une réalité existant par elle-même, et cependant je ne crois pas pouvoir saisir cette réalité autrement qu'au moyen du langage, car il me serait impossible de jamais comparer la réalité à ma proposition et, à l'issue de cette comparaison, d'en donner la justification »[1] — un paradoxe qui semble être le lot de toute philosophie pour laquelle l'expérience

[1] *L'étonnement et le hasard*, *op. cit*., p. 13.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

humaine se construit grâce à des médiations linguistiques. Ce paradoxe paraît s'apaiser pour la raison suivante : les systèmes linguistico-conceptuels trouvent leur « matrice constructive » dans les formes d'organisation de la vie humaine qu'ils ont eux-mêmes toujours déjà aidés à façonner. Le savoir scientifique étant une forme inédite d'invention de systèmes conceptuels et d'apparats catégoriaux et grammaticaux, c'est à ce titre qu'il constitue, pour A.G., un objet privilégié pour l'entreprise de mise au jour des formes de la vie humaine qui sous-tendent nos « modules » ou schèmes conceptuels.

Aurélien Zincq

Jean-François Courtine, *Archéo-Logique. Husserl, Heidegger, Patočka*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Épiméthée », 2013, 253 pages. Prix : 29 €. ISBN 978-2-13-060856-1.

Aux neuf études qui constituent le bel ouvrage de Jean-François Courtine, il est tout à fait permis d'appliquer ce que Heidegger lui-même disait de ses propres *Essais et Conférences* : pour celui qui pénètre dans ce livre, les études qui le composent deviendront un recueil, sans qu'il faille se soucier de la séparation des morceaux. Ce qui rend possible cette unité des textes, préalablement publiés en revue ou dans des ouvrages collectifs, est qu'ils forment chacun autant de vues en direction d'un « unique massif », celui d'une *phénoménologie herméneutique*. Cette référence aux *Essais et Conférences* est d'autant plus justifiée que l'auteur voit dans l'essai « *Logos* », la première des trois études qui composent la troisième partie de l'ouvrage de Heidegger, à la fois le modèle et l'aboutissement du projet d'une phénoménologie herméneutique qu'il engage dans *Archéo-Logique* (p. 10). Comme on s'en souvient, la finalité de l'essai « *Logos* » consistait à promouvoir, par le biais d'une lecture de fragments choisis d'Héraclite, une compréhension du *logos* comme ce qui recueille, ce qui rassemble. Selon cette lecture des fragments prônée par Heidegger, le langage aurait constitué pour les Anciens Grecs, sans qu'ils s'en aperçoivent jamais, le fondement de tout rapport à l'étant. Être ce qui rassemble et ce qui amène à la présence, cela demeure la prérogative du langage — ce dont rend compte, d'après Heidegger, la « tautologie fondamentale du langage » comme « parole disante » (*ho logos legei*), qu'il approche dans les dernières contributions d'*Acheminement vers la parole*. Poursuivant l'effort d'explicitation du *logos* entamé par Heidegger dans le texte éponyme, la phénoménologie herméneu-

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

tique proposée par J.-F.C. entend réaliser l'archéologie de cet être du langage en tant que puissance qui rassemble et qui manifeste. Suivant cette approche, l'*archè* et le *logos* s'identifient : l'archéo-logie devient le nom d'une méthode elle-même tautologique — mais de cette tautologie riche de sens que symbolise le cercle herméneutique (*cf. Sein und Zeit*, § 32) — qui dit ce qu'elle-même tente d'accomplir. Retrouver l'*archè*, c'est retrouver le *logos*, mais c'est le *logos*, comme dimension de sens et d'expérience à l'intérieur de laquelle l'homme existe, qui fournit le fil conducteur en vue de l'*archè*.

Dans le présent ouvrage, le projet d'une phénoménologie herméneutique auquel s'attèle J.-F.C. se concentre plus précisément sur la double tâche de promouvoir, d'une part, un accès à une nouvelle acception du phénomène, et, d'autre part, de prolonger le geste heideggérien d'une destruction de la logique. Pour atteindre ce double objectif, il importe, selon l'auteur, de se frayer un accès à la strate archaïque de notre rapport essentiellement herméneutique aux choses et au monde. Dans cette perspective, la double tâche à laquelle prétend l'archéologie courtinienne signifie littéralement rien de moins que la fondation d'une nouvelle phénoménologie — si l'on accepte que le type de phénoménologie poursuivi dépend de la nature du phénomène que l'on a en vue —, qui, selon une lecture de l'ouvrage que je proposerai dans cette recension, établirait le langage comme la condition de possibilité de tout apparaître.

Le projet de J.-F.C. est cependant rendu encore plus audacieux en ce qu'il conjugue son programme de création d'une phénoménologie herméneutique à celui d'une « a-théologie post-métaphysique ». De la sorte, la dimension fondamentale du rapport logico-herméneutique aux choses et au monde est indissociable d'une réflexion sur l'histoire, le destin et la mission que recèle notre rapport linguistique envers l'étant. Suivant une galerie souterraine qui va des §§ 74-75 de *Sein und Zeit* aux derniers écrits sur le *Quadriparti* et l'entretien de Heidegger au *Spiegel* — dont il retient l'expression fameuse « Nur noch ein Gott kann uns retten » —, en passant par les *Beiträge* de 1936-1938 et le commentaire de Hölderlin, J.-F.C. propose de réévaluer la portée de sa phénoménologie herméneutique en ne la bornant plus simplement à la production d'un discours sur l'apparaître : le dépassement de la phénoménologie par l'archéologie signifie son entrée dans une philosophie (a)-théologique de l'histoire. On sait en effet que c'est dans ces textes que Heidegger s'est mis à l'écoute du « dernier dieu » (*GA* 65, p. 405, cité p. 210). La *Weltlogik* (logique-du-monde) est le nom de cette discipline qui associerait réflexion sur l'être du langage et théologie de l'histoire. L'exposition de cette *Weltlogik* culminant dans les sixième, septième et, surtout,

Bull. anal. phén. X 7 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

huitième études du recueil *Archéo-Logique*, c'est sur ces trois essais que se focalisera essentiellement mon propos dans ce compte-rendu.

Dans les quatre premières études de son ouvrage, J.-F.C. insiste sur « la dimension proprement langagière de toute expérience » (p. 51). Il associe cette dimension à l'interpréter fondamental de l'existence : le caractère herméneutique qui caractérise au premier chef la facticité ne se réalise que par le véritable médium universel en lequel s'opère l'interprétation même : le langage (p. 52). Certes, l'interpréter est le constituant primitif de l'existence, mais en tant qu'il se réalise dans le langage. C'est grâce au *logos* que quelque chose devient accessible et présent là-devant (p. 48). « Le monde vient toujours à la rencontre selon une modalité de l'abord discursif et de la revendication/prétention <de l'adresse> (*logos*) » (*GA* 62, p. 354, cité p. 51). La *Sprachlichkeit* caractérise le mode d'être essentiel de l'être-là (*GA* 20, p. 356). Si l'interpréter désigne l'essence de l'existence (p. 62), les choses ne sont toutefois rendues présentes (au sens praxique et théorétique) que par le biais du langage, qui est l'élément intime de l'interpréter — « c'est seulement dans la mesure où *legein* il y a, que l'existence humaine est possible » (*Le Sophiste*, 259c, cité p. 87). Par conséquent, la phénoménologie herméneutique est toujours déjà fondamentalement archéologie : elle s'intéresse à la possibilité du *logos* ; elle vise une strate, en deçà de l'articulation langagière (p. 95), qui en serait le fondement et dont le *logos* serait en quelque sorte l'épanouissement.

Le cinquième chapitre de l'ouvrage, intitulé « L'échec de *Sein und Zeit* », fait la transition entre les questions relatives à la phénoménologie herméneutique proprement dite (qui s'intéresse aux problématiques de la phénoménalité et de la dimension herméneutique de l'existence) et les questions concernant plus spécifiquement la thématique de l'historialité qui, comme je l'ai indiqué, se noue étroitement à l'idée que le langage constituerait la dimension de sens à l'intérieur de laquelle se déploie notre rapport à l'étant. Dans ce cinquième chapitre, J.-F.C. revient sur la distinction essentielle, mais qui, d'après lui, serait trop souvent oubliée, entre la *Zeitlichkeit* et la *Temporalität.* Comment on s'en rappelle, Heidegger répète, dans les dernières lignes de *Sein und Zeit* (§ 83), la question fondamentale de l'ouvrage : « Serait-ce le *temps* lui-même qui se révèle comme l'horizon de l'*être* »[1] ? Mais, ainsi que le remarque J.-F.C., le temps dont il est ici

[1] « La constitution ontologico-existentiale de la totalité du *Dasein* se fonde dans la temporalité. Par suite, il faut qu'une guise de temporalisation originaire de la temporalité ekstatique possibilise elle-même le projet ekstatique de l'être en général. Comment ce mode de temporalisation de la temporalité doit-il être interprété ? Un

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

question, ce n'est plus celui dont on peut dire que le *Dasein* est lui-même dedans, pas plus que l'expression « l'horizon de l'être » ne désigne le temps comme possibilité de sa compréhension (p. 126). Avec cette dernière question, l'analytique temporelle-existentiale se retourne en une tâche ontologique fondamentale (à ne plus confondre avec la *Fundamental-ontologie*) qui a pour mission de rendre compte du sens de l'être (*Temporalität*). C'est parce qu'elle prend la mesure de cette distinction et voit, dans la temporalité de l'être, la dimension proprement historiale du *Dasein*, et non pas seulement une indication de son historicité (de son être-historique) comme mode d'exister dans le temps, que la phénoménologie herméneutique peut (ou pourra) réussir à penser l'articulation entre ce qui rend possible tout rapport à l'étant et le sens de l'être lui-même. « L'homme et l'Être se sont, depuis toujours, déjà atteints l'un l'autre dans leur essence, car c'est en vertu d'une seule et même extension (*Zureichung*) que tous deux sont transpropriés l'un à l'autre »[1]. S'il va s'agir de découvrir la nature de cette « transpropriation », la thèse d'un rapport linguistique à l'étant indique déjà, à suivre J.-F.C., une voie de réponse : le lieu où l'être et l'homme s'entre-appartiennent est celui du langage. Pour le dire autrement, le lieu où tout à la fois un rapport à l'étant devient possible et où l'homme s'érige au milieu de l'étant, est bâti par et dans le langage. La prise en compte, par J.-F.C., de la temporalité de l'être conduit sur la voie d'une pensée de l'histoire non-historiciste, qui comprend l'histoire de notre rapport à l'étant comme la poursuite, dans le langage, du déploiement de la présence, « l'être en lequel est chaque étant » (*GA* 55, p. 376, cité p. 157).

Par une sorte de glissement, la conquête du domaine de ce en quoi l'homme et l'être s'atteignent l'un l'autre devient, dès le cours de 1935 d'*Introduction à la métaphysique*, l'aboutissement d'une lutte (*Kampf*, *Polemos*). Comme le note J.-F.C., *Polemos* et *logos* y sont identifiés (p. 131). Depuis le domaine du langage, le monde s'ouvre pour l'homme dans un espace de jeu (*Spielraum*) ou de lutte (*Streit*). Le « polémique » est indissociable du logique. Il désigne au sens fort la modalité de l'interpréter, qui n'est pas une simple manière de se représenter le monde, par exemple sur

---

chemin conduit-il du *temps* originaire au sens de l'*être* ? Le *temps* lui-même se manifeste-t-il comme horizon de l'*être* ? » (Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1953[7], p. 437 ; trad. fr. É. Martineau, *Être et temps*, Paris, Éditions Authentica (édition numérique hors-commerce), p. 325. Je suis ici la pagination de l'édition en ligne, disponible sur http://www.oocities.org/nythamar/etretemps.pdf).

[1] Martin Heidegger, « Identité et différence », dans *Id*., *Questions I & II*, trad. fr. J. Beaufret *et alii*, Gallimard, coll. « Tel », 1996, p. 267.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

le mode du questionnement, mais ce qui indique, plus fondamentalement encore, la volonté d'appropriation du monde. C'est dans le déploiement de cette tension interne au *logos* que naît, pour l'homme, un monde. Mettre au jour la temporalité de l'être, cela revient donc à réaliser l'archéologie de notre rapport polémique-logique à être de l'étant. Plus exactement, la question du dévoilement du sens de l'être ne doit pas représenter quelque chose dont on pourrait dire qu'il est le sens de l'être, que l'on pourrait déposer devant nous et analyser. La question du sens de l'être est une question qui provient du plus intime de l'homme et qui y retourne. En la posant, il s'agit de déplier une histoire qui est toujours déjà en train de s'accomplir dans notre rapport à l'étant. Cette histoire de l'être est celle de notre relation polémique-logique à l'être de l'étant.

On comprend mieux pourquoi l'interrogation sur la constitution ontologico-existentiale, entamée dans *Sein und Zeit*, est vouée à reprendre à nouveaux frais, au moment où se clôture l'exposition des structures existentiales du *Dasein*, la question qui avait motivé l'enquête. L'analytique n'a pas encore fait véritablement œuvre d'archéologie quand elle a accompli la mission qui lui est impartie. Elle doit alors seulement tenter de repenser ce qu'elle a saisi à l'aune de ce qui véritablement anime ces structures existentiales. L'échec de *Sein und Zeit* est le signe que ce qu'il nous faut réussir à penser se situe en deçà du pensable et de l'objectivable. Le dépassement de la métaphysique a échoué non pas seulement parce que le *Hauptwerk* de Heidegger aurait encore été pris dans les rets de la terminologie employée par la tradition, mais, beaucoup plus simplement, parce que l'être est ce qu'aucun *logos* ne peut manifester. L'échec de *Sein und Zeit* est l'échec du langage lui-même. Or, en cela, *Sein und Zeit* est une victoire : il y va de la reconnaissance d'une dimension de sens qui nous ouvre au monde, une dimension qui, si elle percole dans le langage, ne s'y réduit toutefois pas. Réussir à surmonter le « grandiose échec » de 1927 (p. 107), c'est donc se confronter à ce qui, impensable, fonde cependant notre pensée. À suivre l'itinéraire de Heidegger, on sait que le dépassement de cet échec — qui constitue le dépassement, sur une autre voie, de la métaphysique — va consister à interroger le *logos* de l'homme. Absent de *Sein und Zeit*, et pourtant constitutif de son échec, c'est par une interrogation portant sur l'essence du *logos* que doit débuter le « nouveau commencement ». La phénoménologie herméneutique de J.-F.C. poursuit cet effort d'une interrogation radicale du *logos* de l'homme. « Le *legein* humain doit (*soll*) prendre en charge ce *logos*, lui prêter attention et considération » (p. 159). Ce qu'est l'homme, un être parlant, il doit, à chaque fois, le conquérir. L'histoire de l'être est l'histoire de cette conquête.

Bull. anal. phén. X 7 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Or, comme l'indique J.-F.C., « dans quelle mesure l'historicité n'implique-t-elle pas toujours essentiellement un "nous", une "communauté", un "destin", un "peuple" » ? (p. 162). Comment l'historicité peut-elle se déployer à la mesure d'une existence humaine tout en impliquant un destin commun (*Geschick*) ? En somme, comment se nouent l'histoire de l'être, le langage et la communauté de parole ? Ainsi que J.-F.C en montre l'importance, la notion d'héritage est intimement liée à celle d'historicité : l'envoi destinal n'est pas ce que nous produisons, mais ce dont nous héritons (p. 176-177). « Dans la mesure où ce qui est transmis — il faut encore le souligner — n'est jamais un "patrimoine", un avoir ou un acquis, l'héritage ne peut jamais être assumé qu'à travers la résolution et dans l'actualité renouvelée d'une décision » (p. 177). J.-F.C. note le peu de détails que Heidegger fournit sur la possibilité de dépasser le solipsisme existential pour atteindre à l'authenticité de son existence dans la communauté de destin. Quelle est la nature de cet événement historique qui réalise le passage du *Schicksal* au *Geschick*, de la *Zeitlichkeit* à la *Temporalität* (p. 179) ? Dans quelle mesure la décision ou sa répétition ont-elles à voir avec la polémicité qui caractérise le *logos* ? J.-F.C. ne répond que de biais à ces questions, et oriente rapidement son propos sur le fait que « l'advenir-historial s'annonce bien plutôt comme destin, envoi, adresse », que comme un mouvement, un cours dans lequel quelque chose se passerait (p. 181). Dès lors, l'histoire serait essentiellement un envoi destinal auquel il appartient à l'homme de répondre ou de correspondre (p. 181). Comme on s'en doute, cette réponse est possible à la condition que l'homme se mette à l'écoute du poète — Sophocle, Hölderlin. Il y a « connexion rigoureuse de l'historicité et de la fondation poétique, de l'historicité et de l'initialité : l'histoire est désormais toujours celle du coup d'envoi, de l'*Anfang*, du premier commencement dans la sur-mesure de sa donation » (p. 183). « Ce sont les poètes qui dans leur dire annoncent l'être futur d'un peuple dans son histoire » (*GA* 39, cité p. 186).

À côté de l'idée que la poésie est l'instauration d'une histoire, que c'est par la poésie que l'être humain peut être un peuple (p. 185), il y a cette autre idée, défendue par Heidegger dès ses textes de 1934, que l'histoire comme envoi est toujours un appel lancé par un dieu. On entre par là dans la réflexion « a-théologique post-métaphysique » qu'ambitionne J.-F.C. dans sa phénoménologie herméneutique. En effet, si « la fin de la métaphysique, dès lors qu'elle s'accomplit, marque aussi la fin et la radicale insuffisance de toutes les pratiques "cultuelles" et de toutes les Églises mais, pas plus qu'elle ne signifie quelque retour antiquaire aux Grecs d'avant Socrate, elle ne prépare, dans un vague syncrétisme, la résurgence de divinités archaïques. L'idée heideggérienne d'un dieu qui peut encore apparaître est d'abord une

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

idée purement *philosophique* destinée d'une certaine façon à prendre le relais, dans le cadre de la pensée de l'être comme événement, de la "théologie" spéculative et/ou mystique » (p. 206). En quoi consiste cette a-théologie post-métaphysique ? Je résumerai très brièvement les développements que J.-F.C. lui consacre dans son huitième chapitre.

Comme le remarque J.-F.C., les déterminations heideggériennes attribuées au « dieu qui vient » sont le plus souvent négatives : le dieu post-métaphysique est un dieu inconnu, étranger. Il est l'objet d'une sigétique. Si l'on ne peut dire qui est ce dieu, c'est avant tout parce qu'il est celui qui passe : il appartient à son essence même d'être toujours en passage (p. 208). « Le dieu n'*est* jamais que dans l'instant décisif de son passage » (*ibid.*). On voit comment s'articulent ici la thèse d'une corrélation entre le poétique et l'entrée d'un peuple dans son histoire — un moment dans lequel la somme des individus qui constituent le peuple devient ce qu'ils étaient potentiellement — et celle de la mission du poète à dire le sacré : un peuple entre dans son histoire quand le poète chante le passage des dieux (p. 204 *sq*.). Dans notre cas, il s'agit de veiller au passage du dernier dieu : « La quête de l'être est directement engagée dans cette préparation ou veille du passage du dernier dieu » (p. 209). Mais, loin de convoquer l'homme seul dans le service du dieu à venir, la méditation heideggérienne « s'oriente sur une détermination résolument historique ou historiale de l'être-là, et s'ouvre à nouveau sur le pluriel d'un peuple rassemblé en une nouvelle alliance et chargé d'une mission » (p. 212). Si la publication des *Beiträge* empêche de considérer la réflexion « théologique » de Heidegger comme un versant mineur de son œuvre, on ne peut que rester perplexe, à la façon de J.-F.C., devant la transposition progressive, mais rapide, de l'analytique existentiale de *Sein und Zeit* en une gnose théologico-politique — ce qu'a remarquablement mis en évidence J.-F.C. (p. 213).

L'ouvrage de J.-F.C. peut se targuer du mérite quasi-exceptionnel de réussir à tracer un solide fil rouge à travers l'œuvre tortueuse de Heidegger et, plus largement encore, au sein du mouvement phénoménologique, de façon à montrer comment et pourquoi la phénoménologie herméneutique constitue en quelque sorte le devenir naturel de la phénoménologie. Bien que J.-F.C. procède principalement par « coups de sonde » (p. 10) dans une grande diversité de textes, mais parmi les plus importants produits au XX^{e} siècle, les analyses d'*Archéo-Logique* n'en restent pas moins d'une grande cohérence et, ce qui fait probablement leur actualité, à l'écoute de la tradition phénoménologique et des thèmes vitaux qui la traversent.

Si la phénoménologie herméneutique est seulement esquissée pour l'instant, on ne doute pas J.-F.C. plante ici de solides jalons en vue d'un

Bull. anal. phén. X 7 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

développement ultérieur des sujets étudiés dans son ouvrage. Je terminerai par conséquent en suggérant cinq éléments fondamentaux qui, à mon avis, devraient constituer les futures pistes explorées par la phénoménologie herméneutique de J.-F.C. Premièrement, il s'agirait de reprendre l'idée-clef du langage comme condition de possibilité de la manifestation. L'interpréter fondamental s'accomplit à travers le langage, qui constitue dès lors le biais grâce auquel l'homme peut entrer dans une histoire. Deuxièmement, il s'agirait d'expliciter la manière dont le dire poétique peut insuffler un sens à cette histoire : à la fois en être le destinataire, mais également celui qui destine l'histoire. Troisièmement, la polémicité interne au *logos*, comme ce qui caractérise le langage de l'homme dans sa relation à l'être de l'étant, devrait être clarifiée : pourquoi le *polemos* et pas un autre type de relation[1] ? N'y a-t-il pas également un mode positif de relation à l'être de l'étant ? Quatrièmement, il faudrait investiguer en direction du théologico-politique, spécialement s'il s'agit du devenir inéluctable, comme le suggère J.-F.C., de la pensée de Heidegger. Comment la phénoménologie herméneutique et, plus généralement, la phénoménologie, peuvent-elles également receler une pensée politique et théologique ? La voie heideggérienne est-elle, en fin de compte, la seule voie possible pour la phénoménologie, tout autant, en fin de compte, que pour la phénoménologie herméneutique ? Là où souhaite parvenir la phénoménologie herméneutique de J.-F.C., d'autres voies ne peuvent-elles y conduire ? Le dernier chapitre de l'ouvrage, consacré à la phénoménologie asubjective de Jan Patočka (auquel J.-F.C. réserve peu de place), fournit un bel exemple de ce que serait cette autre voie vers la phénoménologie herméneutique. J.-F.C. semble en effet y induire, à partir des travaux du philosophe tchèque, une nouvelle conception de la subjectivité, qui « prend en vue la *structure* de l'apparaître comme tel et de son historialité » (p. 238). Grâce à Patočka, nous revenons clairement à cet « unique massif », mais en empruntant une voie qui prend son départ chez Husserl et qui, si elle traverse certains thèmes chers à la philosophie de Heidegger, ne nous oblige cependant pas à nous y arrêter plus que de raison.

Aurélien Zincq

[1] À ce sujet, *cf.* Giorgio Agamben, *Enfance et histoire*, trad. fr. Y. Hersant, Paris, Éditions Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 2010, p. 177.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Andrea Cavazzini, *Signes, formes, gestes. Études sur les régimes symboliques des sciences*, Paris, Éditions Hermann, coll. « Visions des Sciences », 2012, 238 pages. Prix : 30 €. ISBN 978-2-7056-8379-5.

L'ambition d'Andrea Cavazzini est de proposer une philosophie des sciences s'articulant autour de l'idée de « la Théorie en tant qu'expérience » :

> La philosophie des sciences que nous proposons est […] une philosophie qui vise à décrire l'esprit scientifique, l'orientation rationaliste, en tant qu'*acte* d'un sujet qui advient, par là même, à une position authentique de sa propre conscience. La Théorie en tant que phénomène historique nous intéresse du point de vue de la possibilité, pour un sujet, d'accéder à sa vérité : à la fois plénitude réflexive d'une conscience éclairée et ouverture d'un horizon inédit d'expériences possibles. Ce que nous recherchons est la Théorie comme expérience qui témoigne d'une totalité possible de la valeur et du sens (p. 22).

Contre la « vision d'une pensée mécanisée », la philosophie des sciences élaborée par A.C. tente de penser le « nouage "organique" entre la situation existentielle d'un corps vivant et des dispositifs symboliques qui n'ont de cesse de mettre en branle tout un univers d'abstractions et d'entités idéales » (p. 193). Si, de la sorte, l'idée de Théorie est constituée par l'articulation étroite entre les « formes symboliques » et la « situation d'un corps vivant », alors le champ de recherche de l'épistémologie ne peut se limiter, par exemple, à une théorie psychologique de la cognition, basée sur la notion de représentation, comme le font aujourd'hui les sciences cognitives, pas plus qu'à une logique de la connaissance qui, réduisant la Théorie à un ensemble de propositions, serait chargée d'en retrouver les conditions formelles qui lui confèrent sa valeur de vérité. La philosophie des sciences développée par A.C. constitue donc une *philosophie première*, chargée d'étudier — comme ne le font pas, et ne peuvent pas le faire, les deux approches mentionnées ci-dessus — la Théorie en tant qu'« expérience culturelle », qui possède son histoire comme « affirmation d'une valeur » (p. 21) et, en retraçant la généalogie de cette expérience culturelle, de mettre au jour les différentes formes symboliques dans lesquelles elle a pu s'incarner. Par ce geste, l'épistémologie — au sens strict de philosophie des sciences — quitte son rôle de justificatrice des inférences du discours scientifique. Elle devient ce qui pourrait s'apparenter à une *phénoménologie* : une science de l'expérience de la conscience qui en saisit, sous le déploiement des différentes figures que prend « l'expérience propre à la forme théorétique de la pensée » (p. 19), l'invariant constitutif.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

La saisie de cet invariant implique de « dresser un portrait de l'*homo theoreticus*, un personnage conceptuel qui est le corrélat subjectif incontournable de ce phénomène historique qu'on appelle "science", au sens d'une "activité de découverte, à finalité cognitive" » (p. 19). On comprend mieux pourquoi je me suis permis cette référence à la phénoménologie : il est question de cerner, à partir des différentes occurrences historiques, et subjectives, au sein desquelles s'est manifestée la Théorie, les éléments essentiels qui définissent celle-ci — étant entendu que la Théorie est la « possibilité d'une expérience toujours disponible » (p. 20). Dans la philosophie des sciences d'A.C., il y va donc de la *description* d'une expérience précise, c'est-à-dire d'un *acte*, d'une position subjective, dont on retrouve les traces tout au long de l'histoire des sciences. C'est en ce sens que l'approche philosophique des sciences proposée par A.C. peut être dite « phénoménologique » au sens large : elle adopte le critère de la description radicale de l'expérience théorétique, en en ressaisissant le geste spécifique. De la phénoménologie, A.C. retient par conséquent, d'une part, l'idée de la possibilité d'une réactivation de l'expérience théorétique et l'interprétation épistémologique de la conscience — l'intentionnalité est l'acte par lequel un sujet pose un rapport cognitif à une objectivité —, et, d'autre part, l'idée que cette expérience théorétique doit être appréhendée dans son déploiement historique — l'histoire des sciences — comme la suite de différentes figures qui trahissent toutes la présence d'une même expérience culturelle. De cette façon, la phénoménologie des sciences développée par A.C. est tout à la fois une philosophie de la culture, une philosophie de l'histoire en tant que trajectoire empruntée par une expérience culturelle spécifique, et une philosophie des sciences à proprement parler, en tant qu'elle se focalise sur les dispositifs pratico-symboliques au sein desquels se matérialise l'expérience théorétique.

Comment procéder, toutefois, « pour dégager ce noyau d'expérience que l'histoire des sciences recèle mais qui demande à chaque fois un acte spécifique de *reconnaissance* » ? A.C. qualifie sa méthode d'*archéologique* et de *géométrique*. La méthode employée est archéologique en ceci qu'elle vise « à retrouver des strates de l'expérience des sciences qui ne sont pas immédiatement repérables à même l'histoire des concepts, des problèmes et des théories » (p. 20). Mais, « dans la mesure où les "strates" qu'il s'agit de rendre visibles ne sont accessibles […] que comme résultat d'un travail de variation » (*ibid.*), la méthode archéologique peut aussi être qualifiée de géométrique. Par là, il s'agit de faire varier analogiquement la structure d'un objet, la Théorie, qui, en tant qu'expérience culturelle, ne peut jamais être donnée objectivement. Grâce à cette approche géométrique d'inspiration foucaldienne, qui n'est pas sans rappeler non plus la méthode husserlienne de

Bull. anal. phén. X 7 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

la variation éidétique, il devient possible de retrouver le « résidu » invariant qui compose ces différentes strates de l'expérience théorétique.

L'expérience théorétique qui est aujourd'hui la nôtre est celle de la « technoscience ». C'est un fait : la science, « *cette* forme spécifique de la pensée humaine », « *cette* forme spécifique d'expérience et de culture, que nous supposons avoir vu le jour en Grèce antique », (p. 6), a perdu le sens de son inscription sociale. Se transformant progressivement en un dispositif social s'auto-reproduisant, les institutions qui ont partie liée avec les savoirs scientifiques « sont devenues plus importantes que le sens qu'on continue à supposer comme étant leur fondement » (p. 7). Inédite, cette situation témoigne d'une rupture par rapport « à l'idée de scientificité que la Révolution scientifique moderne hérite des mathématiques grecques et lègue au XX^e^ siècle » (p. 6). La notion de « technoscience » exprime cette disjonction entre l'inscription sociale et le sens de cette inscription. Elle ne signifie pas — ou pas seulement — la fusion entre la science et la technologie, que ce soit du point de vue des applications de la science ou de son influence sur la pratique scientifique. En effet, « dans les sciences, l'objet est toujours le corrélat d'une objectivation, et l'objectivation suppose des techniques, voire des instruments » (p. 8) — et « l'écriture en tant que condition de l'abstraction mathématique et de sa transmission est la première technique d'objectivation » (p. 9). Ce que vise plus spécifiquement la notion de « technoscience » est « une orientation axiologique s'opposant à la tendance rationaliste » (p. 13). En ce sens, si la critique de la culture est aujourd'hui, selon A.C., la seule forme possible d'une approche philosophique des sciences, c'est précisément parce que celles-ci semblent « constituer une condition *post-culturelle* » (p. 7) — que cristallise la notion de « technoscience ». En quoi consiste, plus exactement, cette condition ?

> L'affaiblissement de la capacité à instaurer un rapport rationaliste aux recherches scientifiques relève d'un affaiblissement progressif et radical des fonctions critiques, un affaiblissement qui ne saurait être imputé exclusivement aux conditions d'existence de la science contemporaine. Les liens entre science et culture rationaliste sont affaiblis par une crise générale de la transmission de la culture et de la raison, une crise dont le ressort ne saurait être simplement identifié à la technicisation-industrialisation de la recherche fondamentale (p. 13-14).

En bref, cette crise de la culture est due à la « dominance [des valeurs] de l'immédiateté et du "court-termisme" » (p. 16), qui constituent de ce fait une menace pour une pensée rationnelle qui, privilégiant la transmission, devient alors trop lente.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

La conception représentationaliste de la pensée, qui a principalement cours dans ce que l'on appelle désormais les « sciences cognitives », constitue le fondement philosophique de la « technoscience » — entendue dorénavant comme l'affirmation d'une valeur. D'après cette approche, la représentation est considérée comme un état interne, renvoyant à des entités externes (p. 24). C'est à travers la représentation que le monde (extérieur) est présent à l'esprit — qui en est, par conséquent, coupé. La représentation est donc un objet interne que l'esprit « tient devant ses yeux » (p. 24), en même temps qu'un substitut de la chose effectivement représentée. Une « bonne » représentation est, de ce fait, une représentation qui renvoie de façon claire et distincte, sans aucune ambiguïté possible, à l'objet mondain. C'est pourquoi il n'est pas erroné de soutenir que « l'exigence à laquelle obéissent les critères de validité de la représentation est une exigence de contrôle et de certitude » (p. 26) — et, partant, que la conception représentationaliste de la pensée devient une philosophie capable de servir de caution à la technoscience.

En reconstruisant la généalogie de l'idée de représentation — qui passe par Descartes, Lavoisier, Hume, etc. —, A.C. met au jour l'un des motifs philosophiques essentiels de celle-ci : « Les sciences constituées, tout autant que la perception et les opérations immédiates de l'esprit [*i.e.* les représentations], doivent être fondées sur des données élémentaires porteuses d'une évidence absolue » (p. 32). Ces données élémentaires sont bien sûr les données qui nous sont offertes par le témoignage des sens, « la source la plus certaine de l'évidence simple et immédiate » (p. 35). Or l'évidence, comme le remarque A.C., est le plus souvent une évidence pour quelqu'un : « Les couches dominantes de la société ». A.C. précise : « La demande impérieuse de la clarté cache souvent une philosophie de l'ordre social, auquel la pensée scientifique est sommée de se conformer » (p. 39). Par conséquent, derrière le retour aux données des sens, se cache une visée extrêmement normative et normalisatrice, qui valorise une certaine vision du monde.

C'est l'empirisme anglais, notamment dans la figure de David Hume, qui a offert, par le passé, la plus belle élaboration de cette conception représentationnelle de l'esprit, que les sciences cognitives considèrent le plus souvent comme une référence historique : « La fondation humienne de la connaissance certaine — réduite aux impressions immédiates — visait explicitement à empêcher la prolifération de pensées non contrôlables par les critères de l'agir pratique ordinaire et immédiat de l'homme "normal" vivant dans une société avec ses semblables » (p. 40). Cette volonté de limiter les pouvoirs de la pensée en réduisant ses productions à une mise en ordre du divers sensible provient, chez Hume, d'une défiance par rapport à ce dont la

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

pensée est capable : la liberté de « créer des mondes et des entités sans analogie avec l'expérience courante des hommes » (p. 42) — en un mot : l'*infini*.

Contre Hume, A.C. joue Giordano Bruno. Ainsi qu'Alexandre Koyré l'a montré, c'est Bruno qui a tiré toutes les conséquences spéculatives et éthiques de l'idée d'infini (p. 46). Parmi ces conséquences, A.C. attire plus particulièrement l'attention sur la portée épistémologique de celles-ci :

> L'infini qui agit et se manifeste dans la réalité saisit également l'esprit et l'âme et ouvre la possibilité d'une libération des limites de l'existence ordinaire et des schèmes intellectuels et sensoriels qui lui étaient attachés. En outre, cette expérience est explicitement assignée à un organe spécifique : l'intellect, dont la « puissance » consiste à travailler sur des entités abstraites qui peuvent supporter la présence de l'infini. […] L'intellect est vu comme une rupture vis-à-vis des schèmes finitaires de l'imagination sensible (p. 47).

Pour Bruno, la pensée permet d'aller « au-delà, et contre, les limites de l'expérience sensible » (p. 48). Le philosophe de la Renaissance avait pressenti que « l'Univers infini » ne nous était accessible que par le recours « au *concept* en tant qu'espace autonome où peuvent être objectivées des entités inaccessibles à l'expérience des sens, du corps et des "choses" de la vie ordinaire » (p. 48). C'est grâce au *medium* du concept que l'infini peut venir prendre place dans un monde d'objectivités qui ne se réduit pas, comme cela sera le cas pour la conception empiriste de l'esprit, à l'assemblage des données des sens. Les concepts, en ce sens, ne sont en aucun cas des objets mentaux, à la manière des représentations ; ils ne renvoient pas à des choses extérieures, mais à des « construits » :

> L'évidence n'est pas le présupposé de l'objectivité, mais le résultat de l'objectivation : les agencements des techniques conceptuelles présentent des objets abstraits, virtuels, qui ne correspondent à aucune évidence primaire ancrée dans la sphère de la conduite ordinaire. Bien au contraire, une nouvelle évidence surgit, engendrée par les opérations et les construits de l'intellect, portant sur des objectivités d'un ordre incomparable avec celui des « choses » de la quotidienneté et des commerces pragmatiques. La praxis conceptuelle permet à l'esprit d'habiter un monde d'évidences intellectuelles qui n'ont plus rien de commun avec des « choses » mentales nous faisant connaître des choses physiques (p. 50).

A.C. ne limite pas la confrontation avec la pensée de Hume à la seule personne de Bruno. Il mobilise également un contemporain du philosophe écossais : Giambattista Vico. Tout comme Hume et les empiristes, Vico

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

reconnaît, d'après A.C., les limites de l'esprit humain. Il en avoue aussi la finitude intrinsèque. Mais, contrairement à Hume et aux empiristes, Vico va habilement tirer parti de cette limitation de l'esprit humain : la faiblesse de l'esprit devient sa force. Par l'acte d'idéalisation, qui consiste en opérations menées dans la « sphère des constructions conceptuelles-symboliques » (p. 52), l'homme parvient à créer un monde d'objets, qu'il peut connaître et manipuler, un monde pourtant loin de la réalité sensible et immédiate. L'impuissance de l'esprit signifie sa libération : « La finitude originaire de l'homme n'est que le présupposé de son infinitisation par la puissance constructrice de la fiction idéalisante » (p. 53).

La généalogie de la critique de l'idée de représentation se poursuit, au-delà de Vico, par Hegel, Bolzano, Cavaillès et Gilles Châtelet[1] — je ne m'y attarderai pas. Proposant une interprétation originale de chacun de ces auteurs, A.C. montre comment insiste, à chaque fois, l'idée selon laquelle « l'infini est l'opérateur de la reconstruction conceptuelle du monde » (p. 63). La théorie représentationaliste de la pensée est dépassée, et en fait rendue fausse, par la théorie *conceptualiste* de la pensée. La pensée de l'homme ordinaire, contrairement au présupposé empiriste, encore conservé par l'approche cognitiviste de la pensée, ne se prolonge pas dans la pensée théorétique : lorsque des objets logiques sont produits, les « réalités empiriques pratico-sensibles » sont dépassées par un saut dans la sphère de l'éidétique (p. 63). Il y a discontinuité entre le monde ordinaire et le monde des idéalités.

Quel est cependant le rapport entre l'approche rationaliste, ou conceptualiste, du savoir scientifique et le phénomène culturel de la « technoscience », dont j'ai dit qu'il était étroitement lié aux théories cognitivistes de l'esprit ? Selon A.C., l'idée d'infini qui est au fondement de l'approche conceptualiste restitue « à l'esprit scientifique son originaire inquiétude » : le sujet théorétique « est obligé d'évoluer dans un monde où la solidité rassurante des corps et des sens a perdu toute validité » (p. 64). Avec Bruno et Vico, nous avons vu l'aspect positif de cette inquiétude. Pour la « technoscience », seule compte la rentabilité de l'esprit scientifique. Elle a donc intérêt à réduire au maximum « le temps de la création », qui est « un temps dense, irréversible et "organique" : un temps "vivant", ponctué, que scandent de longues stagnations et des discontinuités abruptes — un temps de

[1] Gilles Châtelet (1944-1999). Mathématicien et philosophe français. Œuvres philosophiques principales : *Les enjeux du mobile*, Paris, Le Seuil, coll. « Des Travaux », 1993 et *L'enchantement du virtuel. Philosophie, physique, mathématique*, édition établie par C. Paoletti & C. Alunni, Paris, Éditions Rue d'Ulm, 2010.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

l'autonomie des fins, de la construction silencieuse apparemment immobile et du "bond en avant" imprévisible » (p. 16).

Quels sont les aspects fondamentaux de la forme théorétique de la pensée ? En quoi la Théorie constitue-t-elle un type d'expérience spécifique de l'activité humaine ?

La théorie, en tant que « domaine virtuel des opérations sur des idéalités », trouve son site historique dans la Grèce ancienne. Plus précisément, « la naissance d'un "esprit théorétique" en général relèverait, selon la thèse du philosophe italien Enzo Melandri[1], reprise par A.C., d'une rupture, impulsée par la critique sophistique, vis-à-vis de la valeur-de-connaissance attribuée à l'évidence "naïve" des perceptions sensibles et des "lois" immanentes à la grammaire et à la syntaxe des langues "naturelles" » (p. 66). C'est à Gorgias qu'il faut attribuer la paternité de l'esprit théorétique. Selon le sophiste, il existe, contrairement à ce que défendait Parménide, un déséquilibre entre l'être et la pensée : la pensée n'est pas limitée par l'être, la pensée possède un degré de liberté supérieur à l'être qui, quant à lui, ne peut jamais être autre que ce qu'il est (p. 67). C'est cependant à Démocrite qu'il revient, toujours d'après Enzo Melandri, d'« avoir fait de l'asymétrie entre pensée (langage) et réalité la condition d'une intelligibilité d'ordre supérieur, celle de la *théorie*, en tant que pratique impossible et inconcevable sans une prise de conscience explicite de la non-identité, de l'excès ou du manque de la pensée et du langage vis-à-vis de l'être » (p. 68). L'élément important est le suivant :

> La connaissance est vraie non pas grâce à sa capacité d'exprimer directement et sans médiations le réel, mais uniquement à cause de la vérité de la structure intellectuelle sous-jacente qui permet la saisie de certains aspects de la réalité : la pensée est responsable de son propre rapport au réel, et le réel ne contient pas, immédiatement, son expression par la pensée, expression que la théorie institue librement (p. 68).

Parce qu'elles sont irréductibles à l'ordre discursif des langues mais aussi, comme le soutient A.C., à l'expérience sensible, les mathématiques constituent le paradigme de la Théorie. La théorie de la connaissance a pour mission d'interroger la Théorie en tant que celle-ci est indépendante à la fois des langues naturelles et de la perception. La Théorie est certes instituée dans le langage ordinaire ; elle ne s'y réduit toutefois pas. Par cette double

[1] Enzo Melandri, *Contro il simbolico*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1990. Du même auteur, on consultera également l'ouvrage majeur *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Bologne, il Mulino, 1968.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

distance, vis-à-vis du réel et du langage ordinaire, que la Théorie instaure, elle constitue un « objet » à jamais élucidable pour une épistémologie empiriste : « Le primat de l'expérience sensible dans la construction des savoirs scientifiques est donc récusé au nom de l'activité autonome de l'idéalisation, qui, elle, a lieu dans le langage, et dont dépend la construction des entités abstraites et des principes des théories scientifiques, impossibles à penser pour une épistémologie empiriste » (p. 72). La Théorie fait rupture avec l'immédiateté sensible et langagière (p. 73).

En posant que la genèse de l'idéalité se produit dans le langage par un acte de *violence* à son encontre, parce qu'elle en force les frontières naturelles, A.C. pose, dans le même mouvement, la thèse d'une genèse dialogique, et donc intersubjective, de l'abstraction : « C'est l'intersubjectivité qui suppose l'existence d'un mode déterminé du commerce avec l'abstraction fonctionnant comme paradigme d'une communication intersubjective accomplie. […] Les échanges verbaux continueront tant que l'identité de l'être abstrait ne sera accomplie. Dès qu'elle atteindra son degré maximal d'identité à soi-même, la compréhension qu'elle rend possible deviendra absolue et immédiate, et n'aura plus aucun besoin d'être approchée par le biais de la temporalité propre du dialogue » (p. 75). En somme, l'idéalité motive le dialogue, mais son émancipation, à travers lui, signifie aussi sa fin. « La saisie parfaite des entités abstraites peut être vues comme un *passage à la limite* des interactions dialogiques, un passage où les conditions changent drastiquement par rapport au processus tant que celui-ci reste à distance de la limite, tout dialogue s'éteignant dès lors que la saisie ultime de la forme fait en sorte que plus rien ne reste à dire » (p. 75).

C'est dans l'écriture que l'idéalité mathématique s'émancipe. C'est elle qui permet de constituer l'enchaînement des entités idéales grâce à sa structure symbolique — qui n'est bien sûr pas réductible aux « codes » des langues naturelles. L'écriture mathématique est à nouveau un forçage du langage naturel, ici considéré sous son aspect graphique. En effet, le discours mathématique n'est pas intégrable au discours parlé (p. 81). Le paradigme des symboles mathématiques réside dans les symboles géométriques :

> Le géométrique, en tant que régime de signification déployé exemplairement par la figuralité, travaille en profondeur le statut, et la possibilité, de toute idéalité mathématique. Toute opération d'une entité idéale, fût-elle géométrique, arithmétique ou littérale, requiert son inscription dans un espace de déploiement qui permet son fonctionnement par un effet de mise en scène du système symbolique en question — si les opérations des idéalités représentent le processus générateur de toute théorie, on en tirera comme conséquence qu'il n'y a point de théorie sans une pratique d'articulation et d'organisation

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

> d'un espace figural d'inscription. […] Cet espace d'inscription constitue l'immanence-à-soi des constructions idéales : il sépare les mathèmes de l'univers des « choses » et les suture à l'agencement systématique que gouverne leur norme interne (p. 84).

Ce qui caractérise le géométrique, c'est la *figure*. De « l'immanence-à-soi des constructions idéales » doit émerger la figure qui permet de « faire voir » sa signification théorique. La figure qui fait voir est « porteuse d'une signification idéale ». C'est la « *figuralité* de la pensée » (p. 111). Forçage des langues naturelles et de la perception sensible, la Théorie recèle aussi une tension interne entre l'idéalité comme identité répétable et la forme non-discursive qui sert de support à sa répétition. Le *site* de la Théorie se retrouve ainsi à la « charnière entre la parole et la figure » (p. 112).

Cette distance *infinie* qui sépare la Théorie de la perception et du langage ordinaire est indissociable d'un « infini de la *répétition* » : « La seule existence des objets idéaux, dès qu'on les saisit dans leur séparation d'avec la réalité empirique, consiste dans la possibilité infinie de leur réitération, et c'est cette possibilité qui soutient leur indépendance vis-à-vis du réel donné en acte » (p. 115). Cette différence et cette répétition sont dépendantes de l'efficacité d'un symbolisme. C'est à l'intérieur de ce symbolisme que la figure va pouvoir s'exprimer :

> Les symboles organisés par une syntaxe fonctionnent […] comme une *médiation*, voire un *schéma*, entre la forme en tant que telle — inaccessible en dehors d'une concrétisation quelconque — et ses réalisations — insignifiantes en dehors du renvoi à la forme. Les symboles spécifiques, « techniques », des mathématiques et de la géométrie concrétisent la forme tout en lui permettant de se montrer *en tant que forme* : c'est par cette procédure, qui correspond à l'invention d'une technique de pensée proprement théorétique, que devient accessible la présence de la forme logique dans les objets et l'immanence des objets à la forme logique. La condition de possibilité de la théorie consiste donc dans l'invention d'une technique qui incarnerait la forme logique en tant que structure idéale dans la matérialité d'un graphisme (p. 127).

Grâce au symbolisme, la pensée réussit à se dégager des données empiriques : elle crée un espace clos, à l'intérieur duquel elle peut évoluer librement. Les objets qu'elle rencontre dans cet espace sont ses propres produits. C'est la raison pour laquelle le mathématicien, par exemple, n'a pas affaire, dans son travail, à des « choses », mais à des objectivations (p. 144). Les *gestes* du sujet théorétique s'incarnent dans les pratiques symboliques. Un « corps virtuel » apparaît alors (p. 188). La Théorie en tant qu'expérience

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

est précisément ce moment où un sujet, rendu virtuel dans le mouvement de ses propres opérations symboliques, accède au monde des idéalités.

L'ouvrage d'A.C. se conclut par quatre annexes, qui poursuivent ses réflexions sur l'esprit théorétique en les appliquant au domaine des sciences de la vie. Je les résumerai brièvement. Alors qu'en mathématiques pures et en physique-mathématique l'objet est « constitué par la mise en forme théorique », l'objet dont s'occupent les sciences de la vie est prédonné *avant* toute saisie et mise en forme conceptuelle. Toutefois, ce n'est pas parce que le vivant s'impose dans son autonomie qu'il échappe au travail d'objectivation de la Théorie : une « intuition exacte, une pensée à la fois synthétique et rationnelle » sont nécessaires à son appréhension comme « objet possible d'une compréhension rationnelle » (p. 201-202). Si ces quatre annexes ne constituent, pour l'instant, que des esquisses d'une analyse de plus grande ampleur des pratiques d'objectivation dans les sciences de la vie, elles soulignent la fécondité et la pertinence de l'approche développée par A.C. dans son très bel ouvrage.

Signes, formes, gestes constitue, à n'en pas douter, un ouvrage majeur en philosophie des sciences : à la fois par la qualité de son analyse du statut actuel des sciences et la maîtrise de la complexité des pratiques scientifiques elles-mêmes. Dans la tradition de l'épistémologie historique, A.C. offre une alternative robuste et originale à l'épistémologie cognitiviste qui règne actuellement. Ainsi que l'indique le titre de la belle collection dans laquelle il paraît, l'ouvrage est porteur d'une authentique « vision des sciences ».

Sur le plan proprement phénoménologique, qui nous intéresse ici, A.C. développe une réflexion épistémologique qui n'est pas sans rappeler, à certains égards, les réflexions du dernier Husserl dans la *Krisis*. Prolongeant de façon critique le diagnostic que Husserl posait dans les années 1930, A.C. montre comment la crise que les sciences traversent aujourd'hui est *aussi* une crise des valeurs qui atteint les pratiques et méthodes de la science elle-même — là où Husserl défendait encore la scientificité rigoureuse et au plus haut point féconde des sciences de son époque. La crise des valeurs touche le fondement des sciences dans leur scientificité la plus propre ; elle mine leur pouvoir de création au plus profond. Répétant de façon plus radicale encore le geste husserlien d'un retour réflexif sur l'unité de la pratique scientifique, A.C. élabore une philosophie des sciences qui, elle aussi, prend en compte le « vécu psychique », l'acte par lequel un sujet se pose en « sujet théorétique » (*cf. supra*). La subjectivité intime à laquelle Husserl appelait les scientifiques à prendre garde, mais qui, dans la pratique devait se révéler être l'objet d'analyse spécifique du phénoménologue, ne signifie plus ici simplement un problème de visée ou de vécu de connaissance. Le « comment ? » de la

Bull. anal. phén. X 7 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

description de l'acte de connaissance, dont l'élucidation motivait Husserl, se double également, chez A.C., d'un « pourquoi ? » relatif aux valeurs qui nous guident dans les pratiques scientifiques. *Signes, formes, gestes* réussit le pari de conjuguer une réflexion fondamentale sur la « crise de la culture » que nous traversons à l'heure actuelle et qui concerne, au premier chef, les sciences qui, naturellement, sont portées par un temps de création long et organique, à une réflexion, non moins fondamentale, sur la réalité effective de ce en quoi consiste cet acte de création. Nous espérons que la réflexion d'A.C. trouvera à se prolonger dans un autre ouvrage remarquable.

Aurélien Zincq

Bull. anal. phén. X 7 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique X 8, 2014
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

Thinking Corporeally, Socially, and Politically: Critical Phenomenology after Merleau-Ponty and Bourdieu

By JÉRÔME MELANÇON
University of Alberta

Abstract For Merleau-Ponty and Bourdieu, thinking is a social and political activity and must be understood as embodied, as taking place in a social context, and as having political effects. Following their work, this article shows how both phenomenology and the social sciences, in order to give a complete account of human reality, must recognize the distance reflection creates between thought and practical existence to reach the ontological, social, and political meaning of both kinds of experiences. Their explanations of the embodiment of society in individuals and of the materiality of thinking offer an alternative to ontological difference they criticize in Heidegger. This study of Merleau-Ponty and Bourdieu serves to lay the bases for a critical phenomenology as an attitude that can be adopted in the context of either discipline, but also to defend the position that thinking is always a way to find ourselves in others and others in ourselves.

In the social — and always potentially political — action of thinking about society, we establish a distance between ourselves and society, ourselves and others, and ourselves and our self. We take on the existing movement of interrogation of the world, but in doing so we break with the evidences of daily life.

This distance results in the ever present danger of losing that which we wanted to think and to limit our life to the categories we use to think, which are but one of the dimensions of our lives. The problem does not consist in leaving and finding the proper manner to return to the cave. It consists in resisting fictions of this kind, be they new or as old as our traditions of thinking; in avoiding the re-creation of the kind of insurmountable dis-

tinctions that philosophy has attempted to overcome — including the distinction between ourself, our body, and our society. In order to account for our experiences and the setting in which they take place, and to act upon them, we must be able to think ourselves as embodied in society and in history, in the very manner we live within them: not without difficulty and uncertainty, and not without a practical sense of their possibilities and meanings.

Thinking is always embodied, as a result it is also social and, as such, it also has political consequences. This thesis implies that it is not sufficient to describe embodiment to account for thought, as the body is inscribed in society and in political processes, which affect thinking just as much as the corporeal character of existence. In order to defend this thesis, I will develop the beginnings of a critical phenomenology that is already present in the work of Maurice Merleau-Ponty and Pierre Bourdieu, specifically in the reflection they developed on thinking and on the relationship between two modes of thinking about social life: philosophy and the social sciences.

A first theme to be explored in the texts where Bourdieu and Merleau-Ponty describe thinking as an activity that is embodied, as well as socially and politically situated, is their refusal of the ontological difference. This refusal can best be seen in their critiques of Sartre and Heidegger, which take aim at a tendency of philosophers to de-embody the activity of thinking. With Merleau-Ponty, we will finally see that the refusal of ontological difference can lead to an understanding of philosophy and the social sciences as sharing the same field, as emerging, like any form of thinking or practice, from the lives of those who live together — and as affecting these lives. The relationship of the social sciences and philosophy will also be a privileged theme insofar as it opens us to other methodologies that address the same problem of what it is to think about society, and that consequently come to question our own — methodologies that lead to questions and analyses we can take on as our own and that highlight the continuity between the disciplines.[1]

[1] Through these themes, and a focus on Merleau-Ponty's ideas after the *Phenomenology of Perception*, this study thus differs from other comparisons of Merleau-Ponty and Bourdieu's work (Crossley 2001; Marcoulatos 2001). Melançon (2008) presents a more detailed study of the political consequences of Merleau-Ponty and Bourdieu's position and of their connection to their political actions as intellectuals.

Bull. anal. phén. X 8 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Beyond Phenomenology's Traditional Reflexivity

In his desire to mark his distance from the philosophy of Husserl, which he had originally chosen as a dissertation topic,[1] Bourdieu rarely used the cultural capital he had developed from its study and focused instead on criticizing his competitors. His main targets were Sartre, who served as a representative of the phenomenological tradition; Schütz, whose phenomenological sociology was a direct rival to his own critical sociology; and Heidegger, whose dream of a pure philosophy negated the very basis of sociology. Although Bourdieu sometimes addresses this critique to Merleau-Ponty as well, he does not seem to have developed a genuine criticism of Merleau-Ponty, beyond associating him with Husserl and Sartre. Rather, the phenomenology at which Bourdieu takes aim is Husserlian phenomenology before developments influenced by *The Crisis of the European Sciences* and by the second and third (posthumously published) volumes of the *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*. In other words, Bourdieu criticizes the phenomenology that has not taken the social and political turn given to it by thinkers such as Hannah Arendt, Jan Patočka, and Merleau-Ponty himself.

Yet insofar as I intend to draw from both Bourdieu and Merleau-Ponty, I must first and foremost address Bourdieu's critique of phenomenology as subjectivist, since it is presented as applying to phenomenology in general as well as to Merleau-Ponty. In *The Logic of Practice* (1992a), Bourdieu seeks to overcome both subjectivism and objectivism, which, represented respectively by Sartre's existential phenomenology and by structuralism, were central to the French philosophical space. He thus repeats, from the perspective of sociology, the same operation that was central to Merleau-Ponty's *Phenomenology of Perception* (2002a), also partly based on a critique of Sartre.[2]

Bourdieu begins by rejecting the opposition between subjectivism and objectivism. He shows both as indispensible modes of knowledge, neither being sufficient to understand the social world. While each mode of thought has contributed important insights to the social sciences, none the least by its criticism of the other, both share the same presuppositions and, more importantly, the same opposition to the practical knowledge which makes up

[1] Bourdieu himself refers to this period of his life in his *Sketch for a Self-Analysis*, Chicago: University of Chicago Press, 2008.

[2] See specifically the lengthy "Introduction" on the critique of subjectivism and objectivism, and the concluding chapter, "Freedom," as a response to Sartre.

Bull. anal. phén. X 8 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

our experience of the social world. To understand this experience, Bourdieu urges us to reflexively return to our subjective experience and objectify the conditions of this experience.

Under the heading of subjectivism, Bourdieu groups phenomenologists such as Husserl, Sartre, Merleau-Ponty, Schütz, Blumer, as well as Berger and Luckmann.[1] Their approach, he suggests, is not radical enough. Phenomenology does not reflect on our familiarity with our environment as a whole, but only with our most familiar environment, which is *certain* insofar as it is how we live our experience of the social world. However, from an objective point of view, it is merely illusory. Phenomenology does nonetheless deepen our understanding of a world that might not be correctly or fully understood as we experience it. Yet because it supposes that it correctly understands this world, phenomenology bars its own access to the very knowledge it seeks to attain. Its fault is its failure to question "the conditions of possibility of our experience, namely the coincidence of the objective structures and the internalized structures which provides the illusion of immediate understanding, characteristic of practical experience of the familiar universe." (Bourdieu 1992a, 26)

More importantly, this phenomenology excludes any consideration of its own social conditions of existence and practice. It does not consider the social signification of the *épochè*, central to an attitude by which philosophers isolate themselves from social scientists by framing them as merely building constructions on the social scene itself — constructions philosophers are then free to ignore. Phenomenologists, and especially the Sartre of *Being and Nothingness*, do not recognize any durable dispositions or probabilities in the world and place the subject in a constant antagonism and opposition to the world. Focusing on consciousness, they forget *praxis*. Sartre is Bourdieu's prime target because "he leaves no room, either on the side of the things of the world or on that of the agents, for anything that might seem to blur the sharp line his rigorous dualism seeks to maintain between the pure transparency of the subject and the mineral opacity of the thing." (Bourdieu 1992a, 43) If for Bourdieu, phenomenology in general

[1] It can be helpful here to point out that Bourdieu's main critique of ethnomethodology is that, just like Sartre's phenomenology, it studies a limited aspect of reality and elevates it to the level of social reality at large: its description of "the experiences of the social world that goes without saying [...] can be very interesting, on condition that one knows what one is doing and does not present this science of the lived experience of the social world as the science of the social world as such." (Bourdieu 2008a, 69)

Bull. anal. phén. X 8 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

does not go far enough, we will see with Merleau-Ponty, who also criticizes Sartre's position that there are only human beings, beasts, and things (Merleau-Ponty 1973a, 145), just how phenomenology can scramble these limits once it positions itself at the juncture of human beings and things, in the midst of adversity. (1973a, 146)

Subjectivism, according to Bourdieu, universalizes the experiences of subjects of knowledge, and more specifically the experiences of intellectuals who attempt to become pure subjects and who can only from that position recognize and identify with other pure subjects. Objectivism functions in the opposite manner and thus presents a critique of subjectivism. It questions the conditions of a return to our experience of the social world. It reminds us that our immediate understanding of others comes from our contacts and agreements with others. The objectivisms of Saussurian linguistics and anthropological structuralism find an agreement of this kind on the meaning of signs and on the system of relationships between individual consciences, with meanings and systems being irreducible to their execution.

Bourdieu criticizes objectivism for forgetting how the world opens itself to us immediately (and so for ignoring the contribution of phenomenology), but also for sharing a flaw with subjectivism: it forgets to objectify *everything*, including the objectifying relationship — that is, it remains blind to the social and epistemological rupture we operate when we begin to study society. Both objectivism and subjectivism ignore the meaning of social life, which lies in being lived as a matter of course, as it is objectified in the institutions of a society. Both ignore the fact that they are breaking with the natural attitude. As a result, in his *Pascalian Meditations*, Bourdieu calls for what amounts to an additional *épochè* which should follow those suggested by Husserl: if we are to suggest that we collectively construct the world, we must also study how we construct the principles of this construction of the world, based on our social and political situation in this world, and based on how the State educates us and structures us, down to the schemes that allow us to perceive all aspects of reality. (Bourdieu 2000, 174)

Indeed, subjectivist and objectivist observers break with their actions and with the world in order to account for them without simply reproducing them: observation, even if it takes place in the form of reflection, takes us away from our practical relationship to the world. Here Bourdieu names Merleau-Ponty explicitly as insufficiently practical: for him, as for all those who transform the work of thinking into a work of expression, "action is fully performed only when it is understood, interpreted, expressed." (Bourdieu 1992a, 36) Action then loses the tacit and practical thinking that accompanies it and is reduced to expressing something, rather than simply

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

being meaningful, rather than simply making sense practically. This lesson of objectivism should serve to correct phenomenology's subjectivism.

Embodiment and Habitus

For Bourdieu, only our knowledge of ourselves as subjects of knowledge can overcome the antinomy and the shortcomings of subjectivism and objectivism. We need a new understanding of the relationship between theory and practice. To achieve it, we must break with our indigenous experience of the world and stop importing our own practices as scientists and professional thinkers into the acts we observe. The danger in forgetting or refusing to objectify our own point of view, whence we produce our discourse on society, is that our whole discourse will be a description of this point of view and will only offer a limited and particular analysis of the social world.

Instead, reflection can become critical inasmuch as it frees us from its own conditions of production and makes it possible for us to locate ourselves in practical relationships to the world. Bourdieu describes the practical relationship as "the pre-occupied, active presence in the world through which the world imposes its presence, with its urgencies, its things to be done and said, things made to be said, which directly govern words and deeds without ever unfolding as a spectacle." (Bourdieu 1992a, 52) A critical position that objectivises this relationship will be a physical, embodied position within society that is aware of its political limits and effects.

Bourdieu's notion of habitus attempts to go beyond the alternatives of freedom and determinism, of consciousness and the unconscious, or of individual and society, by linking both terms through the embodied practices that make sense as we perform them. The habitus, he suggests, "is an infinite capacity for generating products — thoughts, perceptions, expressions and actions — whose limits are set by the historically and socially situation conditions of its production." (Bourdieu 1992a, 55) It informs and governs perception, behaviour and practice, based on the behaviour and practice acquired through the contacts we have with others at home, at school and at work, as we move physically through society and participate in institutions. It is the knowledge of the body within the body, and knowledge of the world we inhabit from within that world, in which we participate without questioning it, without accomplishing complete distance or rupture from it. Bourdieu writes of the agent who is engaged in a practice that "He feels at home in the world because the world is also in him, in the form of habitus." (2000, 143) Bourdieu even defines habitus as "the social made body,"

Bull. anal. phén. X 8 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

(1992b, 127) as the incorporation or embodiment of society and of its rules and norms, in such a way that "when habitus encounters a social world of which it is the product, it is like a 'fish in water': it does not feel the weight of the water, and it takes the world about itself for granted." (1992b, 127) At the same time, as a habitus in a body responds to a social field of activity to exploit its possibilities and to push them further, as it is triggered in different manners and leads to different actions, and as it adjusts itself to different social fields, it also transforms these fields.

Bodies and languages, Bourdieu suggests, acts as deposits for thoughts. (1992a, 69-70; 72-73) Indeed, what is expected of us, given our place in society, is converted into automatisms which range from the way we eat to the way we look at others and speak to them — even in the most abstract fashion, in philosophy. There is a rationality of practices, different from that of scholarly thought, and which underlies it. These identificatory schemes are learned practically, as we go from practice to practice, through structural exercises that transmit strategies and ways to master practices, and do not require us to be conscious of them and to have them expressed to us: the actions of others are simply repeated into new actions, as the same aims and results are pursued: practical logic only understands in order to act, never to express or explain.

The notion of habitus is tied to the idea of a logic of practice — an inexact, unreflexive logic that nonetheless gives meaning to our words and actions. This logic of practice is based on the many meanings of words and actions, and so it "is able to organize all thoughts, perceptions and actions by means of a few generative principles which are closely interrelated and constitute a practically integrated whole, only because its whole economy, based on the principle of the economy of logic, presupposes a sacrifice of rigour for the sake of simplicity and generality and because it finds in 'polythesis' the conditions required for successful use of polysemy." (1992a, 86)

We must thus recognize that it is also our body that thinks, and that our thoughts and feelings do not simply emerge from our quest for truth, but also from the situations in which we are placed and in their resemblances to earlier, similar situations. Once we learn how to think practically, be it for example politically or philosophically, it is enough to place the body in a similar situation (in party conventions, in classrooms or at conferences, or in front of a book or computer) to trigger the same habits, the same feelings, and the same thoughts. Thoughts, values, and identificatory schemes are embodied without our explicit, reflexive awareness. Our appreciation of the ideas of others takes place through our more global appreciation of them as

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

persons, of their body, of their behaviour, of their posture and manner of speaking — all in relation to the division of labour and of value between men and women and between positions in the social hierarchy of labour. (1992a, 72)

In other words, while philosophy is a practice, it and other scholarly disciplines differ from everyday activities by superimposing theoretical logic upon them. With Randall Collins, I can then suggest that philosophy is merely the intellectual *activity* that deals with the most abstract aspects of life. (1998, 754) Like any other practice, philosophy depends on how we have incorporated the past and the structures of the social world — and specifically the structures of the philosophical field — and on how we reactivate or enact them as we act. Philosophy has its own habitus, its own set of things to do and to be done in a specific manner; it depends on "action plans inscribed like a watermark in the situation, as objective potentialities, urgencies, which orient [our] practice without being constituted as norms or imperatives clearly defined by and for consciousness and will" (Bourdieu 2000, 143). We know how to talk and communicate abstract thoughts, and in a similar manner, philosophers know how and about what topics to philosophize, and the most read philosophers, without reflection, have a sense of what strategies to use in order to garner attention from their peers. (Collins 1998)

The challenge is then to philosophize purposefully and consciously, to understand at the same time the difference between the theoretical logic of philosophy, the practical logic of the activities philosophy attempts to understand that continues, and the practical logic that gives a meaning to the words of philosophers and to the actions that take place through their words, through their conferences and books, most of the time unreflexively. We cannot know what we are saying and doing and we cannot understand the philosophies of others without being aware of this practical logic.

Once we undertake the critical *épochè* of our situation that consists in becoming aware of our own habitus and social situation, we become aware of the point of view from which we observe ourselves and others. We can see the rupture from the world to which we have been accustomed by our philosophical habitus. There is a doxa, "a set of fundamental beliefs which does not even need to be asserted in the form of an explicit, self-conscious dogma." (Bourdieu 2000, 15) Bourdieu calls this form of opinion proper to scholarly pursuits *epistemic doxa*. It consists in the wilful ignorance of what takes place in non-academic fields, and specifically in the political field, which is compounded by the ignorance of this ignorance. This double ignorance means that while even a political philosopher's attention might be

Bull. anal. phén. X 8 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

focused on specific political phenomena to be studied, such as party ideology or voter turnout, they see them as entirely separate from, and unrelated to, the scholarly undertaking of studying them. More importantly, this undertaking itself is seen as taking place only in the scholarly (philosophical, sociological, political scientific) field, without being influenced by or influencing the political field. As a result, philosophers see themselves as *atopos*, without a place:

> while it has to be pointed out that the philosopher, who likes to think of himself as *atopos*, placeless, unclassifiable, is, like everyone, comprehended in the space he seeks to comprehend, this is not done in order to debase him. On the contrary, it is to try to offer him the possibility of some freedom with respect to the constraints and limitations that are inscribed in the fact that he is situated, first, in a place in social space, and also in a place in one of its subspaces, the scholastic fields. (Bourdieu 2000, 29)

This philosophical doxa is practical, it is a feel for how philosophers move on the philosophical field, it is "a state of the body." (1992a, 68) It is a mute experience of the world, felt, practiced, as the habitus and the field interact — it is a belief found in actions, existing only in action, as our body pulls us toward certain deeds, certain words, certain thoughts, without having to *think* about it. Bourdieu gives the example of improvised discourses in which the speaker transposes processes heard and used before, metaphors whose meaning is empty until they are used in a specific context, and adopts a posture and a rhythm that seem to impose themselves. We can also think about the stance professors take when they lecture, be it in class or at conferences, and about the effect this stance — or its absence — can have on the reception of their ideas, on their own ability to answer questions and to provide satisfaction to the audience that their questions or concerns have been heard and answered.

In unveiling this doxa, we also unveil the social and economic privileges that give us the possibility of undertaking scientific investigation and that separate us from the rest of society. We see that these investigations are designed to justify this privilege (for instance by allowing us to further social justice (or to believe we are doing so) without giving up anything of our position of privilege), at the same time as we unveil our tendency to oppose the knowledge we acquire to common sense and to undervalue practical sense, as if we did not also use it. Only when we see ourselves both subjectively and objectively and relocate ourselves within society and the structure of power and privilege can we hope to analyze society in a manner that will not simply benefit us as philosophers.

Bull. anal. phén. X 8 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Given the mutual relationship between the world and the habitus, no identificatory scheme or thought pattern is too rigorous or too strong to resist a certain measure of change. We engage in practices, use words, and are led to think certain thoughts as contexts repeat themselves in specific situations which are similar but never quite the same. Through these practices, these words, and these thoughts, we contribute to the formation of social groups, we adopt a perspective on them, we maintain them in existence and we transform them, even if only slightly. (1992a, 85)

Bourdieu's intent is not to undermine philosophy, but to undertake a criticism of philosophy that offers it the possibility to become critical as well. (2000, 1-8) Philosophy can *become more reflexive* by undertaking the examination of its own conditions of existence and exercise, and even gain some independence from them as it overcomes the limits set by the philosophical habitus. The foremost manner in which philosophy can achieve this reflexivity is through confrontation with other disciplines. Mutual objectification allows the philosopher and the social scientist to finally see the rules of their game, to see themselves as subjects of knowledge within the social world, in geographic space and in history. The social sciences and philosophy, by brushing against the subjectivism or the objectivism of the other, can access a third, situated, embodied kind of knowledge. Re-inclusion within the social world and inclusion of other subjects (those who are not the traditionally privileged subjects of knowledge) are also necessary if we are to aim for universality — and will become possible by a study of what incites us to adopt the scholastic situation. Only in this manner can truth break away from its time and its milieu so that it may also become accessible and useful to those who do not share the philosophical or scholastic habitus — but also to us, if we hope to understand and perhaps affect our society without remaining limited by the current shape of our habitus.

Thinking as a Practical and Social Activity

For Bourdieu, Heidegger offers the clearest example of an uncompromising philosophy that refuses these challenges. In *The Political Ontology of Martin Heidegger* (1991), Bourdieu seeks a path between what is traditionally seen as social science and philosophy, or between objectivism and subjectivism, by undertaking the activity of reading philosophy. Correspondingly, he neither respects the philosopher's claim for the absolute autonomy of thought nor reduces the text to the general conditions of its production. Specifically, Bourdieu rejects the ontological difference that is central to Heidegger's

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

work. Indeed, Heidegger presents "*ontological difference* — the differentiation between being and beings" as allowing us to "first enter the field of philosophical research" and to "keep our own standing inside the field of philosophy." (1982, 17)[1] In understanding philosophy against Heidegger as situated and as emerging out of its situation to become something new, Bourdieu presents a critical reading of Heidegger and of any philosophy that presents itself as pure and independent in any way from social structure.

In fact, for Bourdieu the very notion of ontological difference begins with the epistemic doxa: the separation of the philosopher from the world. The pretence of speaking from a position of pure, universal, disembodied thought creates a distinction between a relatively unthinking or unreflexive existence and a philosophical existence. This existence is a possibility that seems open only to humans in their quest for pure truth (and a quest that is said to be proper to philosophers) and that distinguishes them from any other being, any other part of Being. Correspondingly, Bourdieu reads Heidegger as suggesting that philosophers have the unique ability to experience Being in a fully human manner, and to access to a face of Being that is inaccessible to any other being — making Being the fate of their being. This distinction thus repeats the scholastic devaluing of embodied experience and of the logic of practice in favour of theoretical logic. (2000, 54-55)

Bourdieu consequently studies what allowed Heidegger to think — that is, the forms of censorship of the philosophical field as well as the ethical and political principles that determined his support for Nazism. Given the unavoidable relationship between biography and the internal logic of writing, and against the illusion of the omnipotence of thought, Bourdieu unveils a social unconscious that speaks even through what presents itself as pure thought. He presents the philosopher as the object of his habitus — as saying certain things unknowingly. And while all philosophy is made and meant to be interpreted and reinterpreted, Heidegger's exploits this possibility for esoterism by devaluating exoterism and by speaking out against the denaturation of thought that occurs in its translation into common language. (Bourdieu 1991, 88-98) It is only through the assent of readers and interpreters that his thought can thus place itself out of the range of a final and fixed interpretation.

Bourdieu's main thesis is that Heidegger's political ontology is the philosophical expression of his social and political positions. (Bourdieu 1991, 65-69; 95-96) Both Heidegger's political nihilism and his revolutionary conservatism are subordinated to the ontology he inherited from Aristotle

[1] The notion is also developed explicitly in the conclusion, §22, p. 318-330.

and from Christian theologians, who understood the solitary quest of the thinker as entirely separate from the theories of political actors. But Bourdieu points out that there is for Heidegger an ontological frontier between politics and philosophy: philosophers can only find answers to social and political questions by translating them into their own language, less brutal and threatening than political language. (Bourdieu 1991, 73-76)

We can leave aside here Bourdieu's criticism of Heidegger's Nazism (Bourdieu 1991, 3-5; 104-105) in order to focus on his refusal of the ontological distinction. He begins with the double allegiance of philosophers: first to the social space, depending on the position they occupy therein, and second to the philosophical field. On both levels, they attempt to occupy a position of dominance. Philosophers' relations to the diverse positions of others within the social and political space are constituted through their relations to others in the philosophical field. (Bourdieu 1991, 55-59) Bourdieu finds Heidegger tied to the then-dominant neo-Kantianism, with regard to which everyone must define themselves; but instead of following this rite of passage of sorts, Heidegger attempted to reverse the existing philosophical order by creating a new dominant position. He gave legitimacy to his own heretic philosophical positions by using the prestige of his former master, Husserl, and by pushing his heresy as far as reconciling philosophy with the esoteric elitism proper to the mystic and anthroposophic groups of the day. Bourdieu thus argues that

> There is no philosophical option — neither one that promotes intuition, for instance, nor, at the other extreme, one that favours judgment or concepts, nor yet one that gives precedence to the Transcendental Aesthetic over the Transcendental Analytic, or poetry over discursive language — which does not entail its concomitant academic and political options, and which does not owe to these secondary, more or less unconsciously assumed options, some of its deepest determinations (1991, 57).

Heidegger's philosophical revolution, given the context, was to reverse the neo-Kantian tendency to see philosophy as a reflection on science and to make it into the fundamental and foundational science, following his radicalization of the operation initiated by Husserl, which allowed Heidegger to develop an historicist ontology. He could then turn Kant against Husserl by undertaking the same revolution at a different level, reducing logic to aesthetics and concept to intuition. History then became the origin of knowledge through a Being understood as within time — and the only price Heidegger had to pay in exchange for this revolution was the necessity to adopt a radical historicism. (Bourdieu 1991, 60-65)

Bull. anal. phén. X 8 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Indeed, Bourdieu suggests that Heidegger could not escape historicism at this point and that in his attempt to do so through verbal acrobatics, he could only fail. Heidegger would indeed affirm the essential historicity of being and inscribe both history and temporality in ahistorical and eternal Being. The fundamental existentials of Dasein thus become the ontological transcendental conditions of knowledge. Heidegger's radicalism comes from his ontologisation of the transcendental through that of history as Being is identified to time. Yet Bourdieu finds another important operation in Heidegger's *Being and Time*: "To identify ontological alienation as the foundation of all alienation, is, in a manner of speaking, to banalize and yet simultaneously dematerialize both economic alienation and any discussion of this alienation, by a radical but imaginary overcoming of any revolutionary overcoming" (1991, 68).

The distinction between authentic, ontological alienation as a loss of being on one hand and "merely" ontic alienation on the other makes the latter at most into a derivative of the former — or even completely detaches it from authentic alienation which it would mask the true alienation of all by forcing a focus on the inauthentic alienation of others (as would be the case with the focus on the proletariat in Marxism). But it is also a denial of the social order that makes Heidegger's operation possible, an operation whose very formulation is based on "ontic" social relations whose being are shown as secondary and, most importantly, as the source of the loss of the question of Being and of all authentic existence. With social and political existence being deemed "inauthentic," we have a *social and political operation* of retreat from that field into a dialogue with ourselves that is said to be pure, but that still has measurable *political effects*.

Furthermore, to go back to Bourdieu, what we have with Heidegger is the creation of a philosophical position that had been until then impossible to hold, between neo-Kantianism and Marxism — one that is the exact manner in which the conservative revolution situates itself with regard to liberals and socialists, and Heidegger's thought appears to Bourdieu as "a structural equivalent in the philosophical order of the conservative revolution, of which Nazism represents another example" (1991, 104).

What we ought to take from Bourdieu's critique of Heidegger is not the easily dismissed idea that thought is determined by social and political factors. Instead, we must understand his conclusion exactly in the sense he suggests: that while philosophy is its own activity, it *also* has its habitus and its situation. It is *an* activity among many, with its effects on the position of philosophers both within their field and in society and politics. And so it can find its correlative and its inspiration in other ways to think about the world,

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

namely in political thought and action, without there being any necessary connection between them. Finally, its operations on social and political existence, even if they aim to downplay or secondarize them, are still social and political actions, be they depoliticizing and anti-political.

Bourdieu thus shows that philosophy cannot think what it is doing unless it becomes an interrogation on its own embodiment in the social and political world and takes into account the political operations that unavoidably take place under the cover of "purely" philosophical thinking — an interrogation where the social sciences will play a central role. He thus traces a path for a phenomenology that is critical — that is, fully reflexive, to the point of asking the question of its conditions of existence — and political — that is, aware of its effects on these conditions as well as on social relations and political institutions.

In his book on Heidegger and in the *Pascalian Meditations*, Bourdieu criticizes phenomenology for having neutralized its own critical and political character to the point of becoming the study of the established order of things. Because it does not go far enough and retreats from social life, phenomenology amounts to the justification of this social order — in spite of the possibility of an *épochè*, of a suspension of our social beliefs that would unveil how the social order appears to us.

Bourdieu offers us a description of the political character of the experience of thought and a manner to make phenomenology critical: "phenomenological analysis […] has the virtue of recalling what is most particularly ignored or repressed, especially in universes in which people tend to think of themselves as free of conformisms and beliefs, namely the relation of often insurmountable *submission* which binds all social agents, whether they like it or not, to the social world of which they are, for better or worse, the products." (Bourdieu 2000, 173) Phenomenology allows us to awaken from our own opinions and to finally take notice of all the variations of opinion across our society — to finally see the violence of the social order and the variety of opinions, beyond the primordial shared political belief: the imposed view of the dominants as universal point of view. The state itself, insofar as it institutes and teaches us the common symbolic forms of thinking and the social framework and practical schemes of perception and action, must then be studied critically.

Phenomenology must go beyond the conscience, toward bodies, but also toward social structures and the state, to uncover how we tacitly and practically submit to the state as long as it can produce our cognitive structures and tie them to objective structures in society. In other words, phenomenology can radicalize itself in order to combat symbolic violence

Bull. anal. phén. X 8 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

and to push democracy ever further by giving each and everyone the possibility of bringing into question our forced and tacit adhesion to an order that disadvantages us.

Approaching Others

According to Bourdieu, phenomenology can become explicitly political if it is critical and aware of its political effects. And to do so it must go toward bodies, social structures and the state; it must also enter into a serious relationship with the social sciences. To flesh out the beginnings of a critical phenomenology, we can turn to Maurice Merleau-Ponty, whose treatment of the same problems and especially of the social character of thinking anticipated a great part of Bourdieu's criticisms and completes his analyses of the embodied character of thought and of social and political life. I will begin with Merleau-Ponty's refusal of ontological difference, which will once again throw us toward the communalities and conflicts of political life.

In "Phenomenology and the Sciences of Man,"[1] a text adapted from a course at the Sorbonne meant to further Husserl's investigation of psychology toward the other social sciences, Merleau-Ponty undertakes a criticism of Husserl's successors. First, he argues against Scheler's phenomenological intuition of essences, which takes place without any intervention of our individual particularities, be they physical, physiological, psychological or historical. Scheler's phenomenological subject is de-embodied and located outside of society and history. Merleau-Ponty then criticizes Heidegger along the same lines for creating a paradox of being-in-the-world. Far from being situated in the world and thus limited as *Dasein* is said to be, Heidegger's philosopher is in no way restrained in his power of thought and finds himself in a position of anteriority with regard to science "by the primordial experience we have of it" (Merleau-Ponty 1964a, 94). Science would thus presuppose philosophical knowledge, which becomes its condition of possibility, and any knowledge of facts, any question about *Dasein*'s empiricity or onticity, must be preceded by a principle that would allow for their organization.

Through these criticisms, Merleau-Ponty refuses the radical opposition of the ontological and the ontic. Instead, he begins phenomenology anew

[1] This text can be found in the collection of Merleau-Ponty's texts edited by James Edie, *The Primacy of Perception*, which is the edition we quote here, as well as in Maurice Natanson's *Phenomenology and the Social Sciences*.

Bull. anal. phén. X 8 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

with Husserl's characterization of philosophy as a search for essences within facts, and for eternity within time. With Husserl, Merleau-Ponty reminds us that there is a certain amount of non-consciousness in the consciousness of any thing, even of essences. Scheler and Heidegger, in comparison, are still opposing the human sciences to philosophy, establishing a relationship where one must prevail. They follow Husserl's attempt to present philosophy as the foundation for all sciences and they are thus maintaining the opposition between the ontic and the ontological. However, as is the case elsewhere for Husserl, phenomenology can also begin with the suspension of our belief in the world *from within this very world*.[1] Merleau-Ponty sees in Scheler and Heidegger's opposition of philosophy and the social sciences the refusal of the idea that "essence is accessible only in and through the individual situation in which it appears." (Merleau-Ponty 1964a, 95)

This formulation is, of course, that of existentialism. And just how important social and political existence is to existentialism is expressed in another of Merleau-Ponty's criticisms of Heidegger, in the conclusion to *Humanism and Terror*. It is worth noting that the very last passage of this book opens with Merleau-Ponty addressing the question of "the harmony with ourselves and others" (Merleau-Ponty 2001a, 187)[2] and signalling another refusal, that of "the pretense of a reason content with being right for itself and removed from the judgment of the other person." (187) This *agreement* and harmony is what Merleau-Ponty calls truth and it must be found both in "solitary thought" and — always — "through the experience of concrete situations and in a dialogue with other living beings" (Merleau-Ponty 2001a, 187; 1980, 308, my translation). Without this dialogue with others, universality and rationality are impossible. The conflict of opinions is then a starting point for dialogue which can only take place with others.

To describe this unavoidable inherence of thought to existence, Merleau-Ponty adds that "We cannot be 'existentialist' as we please and

[1] Merleau-Ponty often opposes Husserl's published manuscripts, from which he tends to distance himself, to the Husserl of the unpublished manuscripts on which he relied to write *Phenomenology of Perception* and on which he would increasingly rely as he attempted to address the shortcomings of his own philosophy, such as *The Crisis of European Sciences* (Husserl 1970) and volumes 2 and 3 of his *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*.

[2] In French, Merleau-Ponty writes: "l'accord de soi avec soi et avec autrui" (Merleau-Ponty, 1980, p. 307-308). We can note here the double connotation of "accord", which can be translated in political terms as agreement, but also as agreement in musical terms, that is, as consonance or even, quite literally, as a chord — bringing us again closer to the idea of harmony.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

there is as much 'existentialism,' — in the sense of paradox, division, anguish and resolution, — in the *Stenographic Account of the Debates* of Moscow, as in all the works of Heidegger" (2001a, 187; 1980, 308, my translation). Indeed, Bukharin's trial in Moscow shows him thinking in context and displays the fragility of the meaning political actors give to their actions and to those of others, given the impossibility of understanding another person's opinions and actions outside of the context in which they take place. Heidegger's philosophy is for Merleau-Ponty a "bad existentialism" because its description of our conflict with others and of the conflict of our thought with the world is incomplete. Indeed, Heidegger misses the moment when, faced with someone else's opinion, we become aware of the contingence of our own opinions and aware of the presence of irrationality within us. What is more, this moment is only a beginning and not an endpoint, for it is our opening to this other person. We can only judge ourselves through the mediation of the other and indeed we *need* this mediation and the possibility to justify ourselves to others before we can have any kind of certainty for ourselves. If we are to maintain hope in the face of the established disorder, we must be attentive to events and to actions, and above all we must "maintain and multiply" our relationships to others.

It is yet again in reaction to Heidegger that Merleau-Ponty asserts the most firmly the situation of thought — of philosophy, of phenomenology — within the domains of society and politics. Merleau-Ponty affirms that we cannot dispute that Heidegger was a Nazi and that we cannot defend him on the basis of on any kind of right to err.[1] Rather, because it was the same man who philosophized and who chose in politics — as is always the case — it is necessary to find out what in Heidegger's thought could "motivate the acceptation of Nazism." (1946, 713) Merleau-Ponty thinks that this effort would contribute to wash out Nazism from existentialism, the essential part of Heidegger's philosophy, and "it will perhaps show that an 'existential' politics is at the antipodes of Nazism." (1946, 713, my translation)

If Merleau-Ponty is concerned with Heidegger's Nazism, it is because he elaborated his own philosophy partly in relation to Heidegger, both in

[1] In the fourth issue of *Les Temps Modernes* (January 1946), Merleau-Ponty, acting as the journal's political editor (and, given Sartre's overall engagement in the Rassemblement Démocractique Révolutionnaire, its sole editor for this period), published the introduction to a debate on the problem of Heidegger's Nazism. While he never wrote a complete article on the topic as such, he did introduce the debate in such a way as to allow us to approach what he thought was the real problem.

Bull. anal. phén. X 8 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

harmony and in discordance with him.[1] When Merleau-Ponty suggests that we should situate Heidegger's existential phenomenology politically and relate it, even in its seemingly most apolitical aspects, to his political positions, he hopes to see where Heidegger might have been unfaithful to the philosophy he helped develop, and how some of his insights can be retained without remaining attached to his political commitment. Through the interrogation as to whether we can take on the ideas of other philosophers without taking their political choices, the question at hand is that of the universality of reason. The philosophy which could lead to an "existential" politics, and which Merleau-Ponty put between quotation marks, he called elsewhere "this philosophy" (2001a, 187; 1980, 308) and "the philosophy of existence." (1992a, 129-139)[2] It is indeed his own phenomenology he is discussing, and it begins with the desire to overcome the ontological difference and, indeed, any dualism.

The Shared Field of Philosophy and Social Science

Merleau-Ponty's refusal of the ontological difference and the corresponding statement of the socially situated character of philosophy can also be found in his reflection on the relationship of philosophy and the social sciences — which is always also the relationship of philosophy with the social world. While Merleau-Ponty described at length this relationship in his course

[1] This pattern of approaching Heidegger from an unequivocally social and political standpoint is found again in Merleau-Ponty's course notes from 1958-1959, "Philosophy Today". In the introduction to this course where Husserl and Heidegger are the main topics, we find a diagnosis of the contemporary crisis of rationality that both echoes Husserl's own diagnosis in the *Krisis* and updates it to give it its full political implications. Here we are struck by the resemblance to Arendt's own introduction to her 1958 book, *The Human Condition*, where she also seems to be updating Husserl's (or perhaps also in her case, Walter Benjamin's) diagnosis of the crisis.

[2] In *Humanism and Terror*, Merleau-Ponty writes "cette philosophie" while the translation reads "existentialist philosophy". For Merleau-Ponty, we should add, phenomenology *is* philosophy — not in the sense that all philosophy is necessarily phenomenological, but that Merleau-Ponty's attempt to develop phenomenology in such a manner as to allow it to be more rigorous is, for him, the whole work of philosophy, which must become always more phenomenological — no matter what we call it. We can then take "philosophy" and "phenomenology" to be synonymous in his work, when he speaks of his own thought and attempts.

Bull. anal. phén. X 8 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

"Phenomenology and the Sciences of Man," its main orientations can be found in his article from 1951, "The Philosopher and Sociology." Together with his refusal of an absolute distinction between the ontic and the ontological, Merleau-Ponty affirms his refusal of a pure philosophy and of a pure sociology.[1] There is a solidarity between all forms of thought and they are only possible because of their intertwining: all sciences secrete an ontology and all ontologies anticipate knowledge. What is more, positing a pure philosophy and a pure social science would be reverting to the alternative between intellectualism and empiricism — adversaries which Merleau-Ponty ceaselessly tried to show were accomplices and which only *seem* to force us to choose a side.

We must remember today that the sociological context in which Merleau-Ponty was writing was one where sociology tended to present itself as purely empirical, as positivist — a position that two sociologists whom Merleau-Ponty read attentively, Raymond Aron and Claude Lévi-Strauss, opposed. We can read "The Philosopher and Sociology" as a double refusal: on one hand the refusal of structural functionalism, and on the other hand, that of both logical positivism as found in some analytical philosophy and of logicism as a possibility abandoned by Husserl after limited attempts to create a pure language. Through these two positions, Merleau-Ponty refuses complete immersion, without distance, in the social world, and complete withdrawal from this world, as exemplified by Husserl's early logicism and Heidegger's thinking as a whole. However, it is Merleau-Ponty's suggestions for our understanding of phenomenology and of the social sciences that interests me here.

The essential part of the work of social scientists, according to Merleau-Ponty, is the idealization of facts and the deciphering of meanings, and their method is the construction of intellectual models that allow them to

[1] Here, as in "From Mauss to Claude Lévi-Strauss," (Merleau-Ponty 1964b), many sociologists could find cause to criticize Merleau-Ponty for assimilating sociology to ethnology. Instead, and in order to do more than to simply point out that perhaps no such clear distinctions between "pure" disciplines could ever be made, this reflection should be seen as dealing with the social sciences in general through the particular case of ethnology. This branch of the social sciences (or the sciences of man as Merleau-Ponty calls them) does have the particularities of being relatively new in the post-war context; of aiming at understanding others beyond what appears to be the greatest possible divide; of allowing for a criticism of an approach to the diversity of cultures that establishes a strict hierarchy between them — evolutionism; and, in the case of Merleau-Ponty, it is also noteworthy that it was practiced by his close friend, Claude Lévi-Strauss.

Bull. anal. phén. X 8 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

adopt an attitude that is not that of strangers to these social facts. Indeed, we cannot separate ourselves from our experience of intersubjectivity and we cannot study society outside of the presence and meaning of social relations in our lives. Any operation on social relations, be it their abstraction, is only possible "by analogy or contrast with those we have already lived," that is, by an *imaginary variation* that makes possible both a new meaning and any sociological meaning. (Merleau-Ponty 1964b, 100) We can find a sociological meaning to facts only because we are in the institution that gives them meaning, because we grasp its personal and interpersonal structure, because we share with others the institutional relations to nature... and to others that make any correlation between facts possible. In other words, the social sciences function just like philosophy: they operate a coherent deformation of social life by de-centering and re-centering our experience of human plurality. It is our experience as embodied social subjects, which is an experience of ourselves and of others in their behaviour — in their acts and words — that makes social research and knowledge possible.

As soon as social scientists try to understand facts by interpreting them, they become philosophers, Merleau-Ponty asserts — and then of course, professional philosophers remain qualified to reinterpret these facts, even if they didn't observe them, since facts always tell us more than any one person can interpret. What is more, philosophy needs to maintain a relationship with science. Philosophers always think *about something*, some part of their world and experience, which science reveals. As a consequence, they cannot forget what science says or the manner in which it rearranges these experiences. Science is, after all, "a set of means of perceiving, imagining, and, in short, living which are oriented toward the same truth for which our first experiences establish in us the demand." (Merleau-Ponty 1964b, 102; 1960, 165, my translation)

Correspondingly, the social is both something to know and a meaning that appears in every society. Phenomenology, as the consciousness of our rootedness in actual things, must recognize the lived world and, from this recognition, recuperate and formulate something that is merely scattered in our life and tied to its structures in order to give it an ideal existence — to abstract something that phenomena already present as abstractable. This return to actuality, to the speaking and acting embodied subject, is to be undertaken by both philosophy and social science. The intersubjective, embodied subjectivity is their shared field.

The same goes for our contact with other cultures, where communication effectively takes place. By recognizing this rare experience, philosophers see themselves stuck in the social fabric, in the fabric of their

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

own culture, while social scientists are forced to see the impossibility of making their objectification of the social from their own social point of view into an ontology. Merleau-Ponty thus reaches the same conclusion as Bourdieu: if we pay attention to the experience of thinking about others, we can find the limits of our own perspective. Husserl's formula "transcendental subjectivity is intersubjectivity" shows the ultimate blurring of the frontiers between the transcendental and the empirical — or the ontological and the ontic. All we see of others is their facticity, which is reintegrated to their subjectivity and becomes an integral part of their definition. As Merleau-Ponty said in his "Note on Machiavelli," what others perceive of us is as true as the way in which we see ourselves, and is just as much a part of who we are. (Merleau-Ponty 1964b, 211-223)

Hence social knowledge is the knowledge of ourselves, the knowledge of intersubjectivity as ours — be it the knowledge produced by philosophy or the social sciences. It is from our inherence to our time and to our historical existence and from the inherence of our thought to whatever it thinks about that truth is possible. Our situation is our access to any meaningful action and knowledge and our contact with the social is the origin of all truth: we are always already in truth and we must define it starting from our own situation, since *it* is what we are trying to grasp, since it is *all* we are trying to grasp, in such a way as to open ourselves to others and, through them, to ourselves. Merleau-Ponty thus resumes the intertwining of sociology and philosophy:

> "Science" and "sociology" will designate the effort to construct ideal variables which objectify and schematize the functioning of this effective communication. We shall call "philosophy" the consciousness we must maintain — as our consciousness of the ultimate reality whose functioning our theoretical constructions retrace but could not possibly replace — of the open and successive community of *alter egos* living, speaking, and thinking in one another's presence and in relation to nature as we sense its presence behind, around, and before us at the limits of our historical field" (1964b, 110).

As Merleau-Ponty indicates about philosophy and psychology,[1] the same results can be obtained from one discipline or from the other. Both philosophy and the social sciences develop "regional ontologies" and in the

[1] He does so in the second part of the full Sorbonne course "Les sciences de l'homme et la phénoménologie," which were not included in the original publication of the course in the *Bulletin du Centre de documentation universitaire* and thus not translated, but were recently re-edited in *Parcours deux* (Merleau-Ponty 2001b, 423-464).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

variety of such ontologies, they also show that any unity is to be found in the relation between the physical, economical, cultural, social or other dialectics within individuals. (2001b, 450) The only way to approach being, for Merleau-Ponty, is diagonally and indirectly through its particular instances, and vertically through a phenomenology of the depths that seeks to deepen our own embodied experiences. (Merleau-Ponty 2002b) These different domains of our lives that are thus instituted each call for a specific social science, and the points where they converge calls for philosophy. Social philosophy is then not the whole of these domains, but rather deals with the field the social sciences share with philosophy. As is the case in any truly dialectic movement, this dispersion and this convergence affect each other endlessly, without priority or primacy, and the relation between social science and philosophy will likewise be simply that of different domains of our lives.

Intercorporeity and Intersubjectivity

The embodied, material character of thought and of our relations to others — the social knowledge I mentioned — is one of the features Merleau-Ponty developed anew in his later writings. As he had done in the *Phenomenology of Perception*, Merleau-Ponty describes the body as the field of our possibilities, as being found among things, but also as the origin of our distance from things, and as participating in creating this distance. Our body, like the things with which it interacts, is in the same intentional fabric, which Merleau-Ponty names the flesh of the world. (1968) Given that we explore the world through an intentionality that begins with the hold the things of the world offer us, insofar as they are both open and closed to us, subjectivity is not an "I think" but rather an "I can." In the same manner, the bodies of others open themselves to us as soon as we look at them, touch them, or talk to them. When we perceive someone else, we know their body is not simply a thing, because we perceive immediately another sensibility tied to another *thought* which is not available to us, but which is nonetheless there for us because they look at and act upon the same objects as us, in a similar manner to us. Merleau-Ponty borrows the German word *Einfühlung* from Husserl to describe this co-presence of the other as, at once, body and spirit, behaviour and thought: the *Einfühlung* is both an intentional encroachment (*empiètement*) of bodies and their intertwining in the flesh of the world. It is a unity of sensation — unity of body and thought, unity with the other.

Bull. anal. phén. X 8 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

(1964b, 169-170) We share the same anonymous, general life, through which we are open to the world and to others.

The other human being thus exists for us as a presence to the world, that is: as an animal of perceptions and movements whence thought comes as a modulation of that presence, as a co-perception of the same world. Others are present behind or underneath their thought. They are present in the thought we perceive behind their behaviour and that we find rooted in the presence of their bodies.

Merleau-Ponty thus interrogates what springs up (*surgit*) from the world by being generated, constructed by human beings, creating a layer of historical and spiritual being and a human world which is an elaboration on the natural world. Thought and ideality must be understood as belonging to this relationship to reality: they are not distinct from material and natural reality; rather, they are its reverse side. One of Merleau-Ponty's earliest attempts at defining a new ontology, in *The Prose of the World* (1973b), focused on the problem of language and stressed that thought and speech are one form of behaviour, being simply two occurrences of language. Thought and vision are given together as one apprehension of the world, (1964c, 15-16) just as thought and speech are given together: the foundation of thought can be found in our possibility to be made to think certain things by those who speak to us, and even for us to be made and unmade through conversations that affect our very manner of perceiving and relating to the world and others. New thoughts are always possible, and it is impossible to distinguish among our thoughts and ideas which are our own and which are those of others, what of others is in us and what of us is in others. Thought is entirely in language and in its uncertainties: speech always says more than what is said and takes us toward what we understand and toward those who are speaking. (1973b, 17-19) As Merleau-Ponty writes, "one speaks to oneself and one thinks in others." (1998, 67; 2002b, 55, my translation)

Insofar as the language we speak carries ideality and as others speak within us, it is speech that speaks. Here Merleau-Ponty takes on a theme central in the later work of Heidegger, all the while inflecting its meaning through a reference to embodiment and society. Ideality, that is, thoughts and ideas, springs up from the languages we use in our relationship to the lived world, through material (even if silent) speech. Ideality is at the same time a production of actions and meanings that reactivates the world and that goes beyond that world, as well as a reactivation of past productions (our own and those of others) through new productions. The ideal being of thoughts and ideas is founded on reiteration and on coherent deformations. It is thus Being itself that speaks in us, as we speak to each other based on what is already

Bull. anal. phén. X 8 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

common and intersubjective, as we go beyond the individual event of meaning as an event in our life, toward a broader horizon of meaning, of actions and of possibilities. (2002b, 43-44) Through the simultaneity of our presence and those of others to the world and to each other, and through the passage of a thought into another (in us, in others), we find again an *Einfühlung*, a unity of sensation, as well as our *Ineinander*, the one-in-the-other: through both faces of intersubjectivity and intercorporeity, thought and language, thought and corporeality, myself and others are intertwined.

Ideality is thus the articulation of our relationship to others and forms "the axes of this historical community, of this chiasm — the depth, the gap in relation to the same Being." (1998, 57; 2002b, p. 86, note 122, my translation) This historical community is that of humanity, as past ideality is reiterated and engenders further ideality. This community is also society, and it bears a political meaning. The inter-humanity taking place in *Einfühlung* and *Ineinander* is a separation that binds and a general idea of social being. (1968, 174-175) Social being is not the nation, the people, or even the society; it is the institution, the solidification of our actions in their contact with those of others with whom we share a common inscription in geography and in history — in Being. (1968, 83-85) Society does not have its own intentionality, it is nothing but a fabric of intentionalities that encroach on each other and intertwine with each other, an intercorporeity and an intersubjectivity. This fabric of bodies, actions and thoughts opens a conflictual space and, from there on, the possibility of politics as the attempt to transform these social relations or to maintain them as they are — the reinstitution of what has already been instituted, notably of the state and its law. (1964b, 212; see also 2010) Each person must thus act, and "attempt following his own responsibility." (2010, 16, my translation)

The Corporeality of Thinking and Critical Phenomenology

Merleau-Ponty was among those who gave phenomenology a second breath and transformed it, allowing it to evolve as an attitude toward the world, without a necessary explicit reference to Husserl. More importantly for any project of thinking society and politics, Merleau-Ponty established a relationship of philosophy to the social sciences where neither supersedes the other, where each ultimately depends on the other. On the other side of this inter-disciplinary relationship, Pierre Bourdieu renewed the manner in which we understand critique: like the philosophy of some of the followers (such as Merleau-Ponty) of the Husserlian phenomenology he first studied, his

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

sociology places the sociologist and the philosopher in the world, among others. They can then cover the distance thinking creates, if only to a limited extent, by exploring it: the objectifier must be objectified. From this point of view subject and object, and thought and world, far from being identical, nonetheless appear as linked and as reversible sides of the same reality. Bourdieu did not limit this understanding of critical thought to sociology. He challenged philosophers to turn back toward themselves, not as pure consciences but as human beings in society, and to explore the habits and social factors at play in the exercise of thinking.

We never think alone, whether or not we are thinking about society and politics. Philosophy and the social sciences are neither solitary nor individual pursuits and rely, like all our activities, on what we share with others. In any dialogue, others think in us, in the echoes they create and through the manner in which our relationships influence the constant process of individualization and socialization — of institution — of our person. Others remain ever present in us, through the practical logic and institutions that guide our activities and gives meaning to our theorizing. At the same time, we also think through others, by going back to their texts, to our memory, re-enactment, and reactivation of their words and ideas, or simply, as in daily life, by taking them into consideration and extending our perspective to theirs. This continuous intertwining with others colours the manner in which we interact with others, treat them, understand them, and classify them, always in relation to unreflexive norms and the written laws of the state.

While we can hardly say that any of our thoughts are solely ours, it remains that *I* think my thoughts, as part of the series of experiences that are properly *mine*. Yet embodied experiences, while they are deeply personal and difficult to share, are not simply separate, individual experiences: as both authors show, it is our whole body and even our intercorporeity that thinks. The new notion Merleau-Ponty offered of a tangibility of ideality through speech and writing — of a flesh of the world and a flesh of the word — reminds us of the corporeal attachment and of the practical character of the activity of thinking, one Bourdieu theorized through the concept of habitus.

The distance, the gap we create when we think about ourselves and our society thus has social and political implications, depends on social and political factors, and is never absolute. Even as we create it, our thoughts remain embodied, intertwined with our habitus and the imprints others have left within us. There is a limit to how much distance we can take from ourselves, but also from others. Being aware of this limit allows us to push this distance further and to understand this limit and this distance. We are

Bull. anal. phén. X 8 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

thus better placed to understand that about which we are thinking, in great part because we can also grasp what we are doing when we think. But we also become aware of the presuppositions, prejudices, classificatory schemes, ideologies, norms, and laws that limit us in achieving knowledge, truth, and success in our actions — including the professional doxa that leads us to forget the specificity of thinking philosophically and its difference from the activities for which we are attempting to account, and the effects our own gender, ethnicity, culture, ability, or class have on our accounts.[1]

Indeed, in speaking of intercorporeality we must not forget the image Merleau-Ponty gives us of reversibility: although I can *almost* feel my hands touching each other, one is always touching and the other touched and at the moment when they come closest to both being at once touching and touched, the perspective is reversed in a flash, the touched hand becomes the only one I can feel touching the other. It follows that as close as I might be to feeling what someone else feels or thinking what she thinks, as close as I and you who are reading this text might become, the gap between us subsists because of our corporeal, social, and political differences, even though our intercorporeality allows us to understand and affect each other intimately.[2]

Thinking about thinking corporeally, socially, and politically, by taking into account the fact that we never leave the world about which we think and speak, even as we reflexively alter the way in which we relate to it, allows us to gain a measure of freedom from what makes thinking such a difficult and limited attempt in the first place.

We can find in Bourdieu and Merleau-Ponty's thought the beginning of a critical phenomenology. In such an attitude, social facts appear "as a variation of a single life of which our own is also a part, and that any *other* is for us "*another ourselves*, *another way to be ourselves*." (Merleau-Ponty 1964b, 112; 1960, 182-183, my translation) It is a return within ourselves, toward intersubjectivity and intercorporeity, toward history in its entirety, toward the social that is our situation and creates our responsibility toward others; it is "universal praxis," as Merleau-Ponty writes. Critical phenomenology, beyond the necessary task for thinkers of questioning prejudices and

[1] The importance of such fundamental differences to embodiment is addressed by Gail Weiss (1999; 2008) through an elaboration of Merleau-Ponty's thought and an answer to the criticism that he takes on the European male bias as the norm for bodily experience.

[2] This particular point is developed at length by Greg Johnson (2008), in relation to Merleau-Ponty's statement that "I can count on what I see, which is in close correspondence with what the other sees… and yet at the same time *I never rejoin the other's lived experience*." (Merleau-Ponty 1968, 10)

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

presuppositions, is the reflection on our own situation and those of the people who surround us by the constant confrontation of what unites and separates us, from our body to our most abstract thoughts — the radical attempt to understand our lives through those of others.

References

Bourdieu, Pierre. 1991. *The Political ontology of Martin Heidegger*. Stanford: Stanford University Press.

Bourdieu, Pierre. 1992a. *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press.

Bourdieu, Pierre and Loïc J. D. Wacquant. 1992b. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: The University of Chicago Press.

Bourdieu, Pierre. 2000. *Pascalian mediations*. Stanford: Stanford University Press.

Bourdieu, Pierre. 2008a. *Political interventions. Social Science and Political Action*. London: Verso.

Bourdieu, Pierre. 2008b. *Sketch for a self-analysis*. Chicago: University of Chicago Press.

Collins, Randall. 1998. *The Sociology of philosophies*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

Crossley, Nick. 2001. "The phenomenological habitus and its construction," *Theory and society* 30: 1, 81-120.

Heidegger, Martin. 1982. *The Basic Problems of Phenomenology*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Husserl, Edmund. 1970. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology; An Introduction to Phenomenological Philosophy*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.

Johnson, Greg. 2008. "The Reversibility of Perspectives," in Gail Weiss, ed. *Intertwinings. Interdisciplinary Encounters with Merleau-Ponty*. Albany: State University of New York Press: 169-187.

Marcoulatos, Iordanis. 2001. "Merleau-Ponty and Bourdieu on Embodied Significance," *Journal for the Theory of Social Behavior* 31:1, 1-27.

Melançon, Jérôme. 2008. "The Political Action of Thinking: On Merleau-Ponty and Bourdieu's Interventions," *Radical Philosophy Review* 11: 2, 99-124.

Merleau-Ponty, Maurice, as N.D.L.R. 1946. "Deux documents sur Heidegger (Two Documents on Heidegger)." *Les Temps Modernes*, 4, 713.

Merleau-Ponty, Maurice. 1960. *Signes*. Paris: Gallimard.

Merleau-Ponty, Maurice. 1964a. "Phenomenology and the sciences of man." In J. Edie (Ed.), *The Primacy of Perception*, ed. J. Edie. Evanston: Northwestern University Press, 43-95.

Merleau-Ponty, Maurice. 1964b. *Signs*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Merleau-Ponty, Maurice. 1964c. *Sense and Non-Sense*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
Merleau-Ponty, Maurice. 1968. *The Visible and the invisible*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
Merleau-Ponty, Maurice. 1973a. *Adventures of the dialectic*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
Merleau-Ponty, Maurice. 1973b. *The Prose of the World*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
Merleau-Ponty, Maurice. 1980. *Humanisme et terreur*. Paris: Gallimard.
Merleau-Ponty, Maurice. 1992. *The Philosophy of existence. Texts and dialogues*. New Jersey: Humanities Press.
Merleau-Ponty, Maurice. 1996. "La philosophie aujourd'hui." In *Notes de cours 1959-1961*. Paris: Gallimard, 33-157.
Merleau-Ponty, Maurice. 1998. *Notes de cours sur "L'Origine de la géométrie" de Husserl*. Paris: P.U.F.
Merleau-Ponty, Maurice. 2001a. *Humanism and terror*. Boston: Beacon Press.
Merleau-Ponty, Maurice. 2001b. *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952*. Lagrasse: Verdier.
Merleau-Ponty, Maurice. 2002a. *Phenomenology of perception*. New York: Routledge.
Merleau-Ponty, Maurice. 2002b. *Husserl at the limits of phenomenology*. ed. Leonard Lawlor and Bettina Bergo. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
Merleau-Ponty, Maurice. 2010. *Institution and Passivity: Course Notes from the College de France (1954-1955)*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
Natanson, Maurice. 1973. *Phenomenology and the social sciences, vol. 1*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
Weiss, Gail. 1999. *Body Images: Embodiment as Intercorporeality*. New York: Routledge
Weiss, Gail. 2008. *Refiguring the ordinary*. Bloomington: Indiana University Press.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique X 9, 2014
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

La description chez Anton Marty : Psychologie et philosophie du langage

Par HAMID TAIEB
Université de Genève, Université de Lausanne

Résumé. Cet article porte sur la notion de description (*Beschreibung*) chez Marty. L'article débute par l'étude de la distinction entre psychologie descriptive et génétique chez Brentano, non seulement dans les cours donnés à Vienne dès 1887, mais également dans la *Psychologie du point de vue empirique*. L'article se concentre ensuite sur la reprise martyienne de cette distinction. Si Marty, fidèle à la pensée de son maître, en reprend les principales conclusions dans ses propres travaux de psychologie, il étend de manière originale la distinction entre recherches descriptives et génétiques à la philosophie du langage, notamment à la « sémasiologie » (*Semasiologie*) ou « théorie de la signification » (*Bedeutungslehre*). L'article se clôt sur une discussion des critiques adressées par Husserl à la philosophie du langage de Marty.

Introduction[1]

La distinction explicite entre psychologie descriptive et génétique apparaît chez Brentano dès 1887, dans divers cours donnés à Vienne[2]. La distinction

[1] Cet article provient d'une conférence donnée à l'Université de Liège en juin 2014 dans le cadre du colloque « La psychologie descriptive : Méthode, langage, métaphysique » organisé par Federico Boccaccini. Je remercie les participants du colloque pour leurs remarques. Je remercie en outre Laurent Cesalli, qui a relu et commenté le texte de la conférence.

[2] Cf. F. Brentano, *Deskriptive Psychologie*, éd. R.M. Chisholm, W. Baumgartner, F. Meiner Verlag, Hamburg 1982. On trouve la mention d'une « psychologie des-

plus générale entre recherches descriptive et génétique n'est pas son invention. Du moins, il en reconnaît explicitement la présence dans des domaines scientifiques autres que la psychologie : la géognosie est une science descriptive de la terre, la géologie en est l'étude génétique ; l'anatomie est une science descriptive du corps, la physiologie en est l'étude génétique[1]. L'application, par Brentano, de cette distinction à la psychologie se répandra dans son école, inspirant notamment les travaux de Marty, qu'il s'agisse de ses travaux en psychologie ou en philosophie du langage. Si Marty, en psychologie, se contente de reprendre la doctrine de Brentano sans lui apporter d'enrichissement notable, il l'étend de manière originale à l'étude des phénomènes langagiers, fondant ainsi une philosophie descriptive du langage, dont la « sémasiologie descriptive » (*deskriptive Semasiologie*) est le centre, et opposant cette philosophie descriptive à la philosophie génétique du langage, dont la « sémasiologie génétique » (*genetische Semasiologie*), à son tour, forme le noyau dur. Mon objectif, dans cet article, est de présenter l'usage fait par Marty de la description, en me concentrant sur la

---

criptive » (*deskriptive Psychologie*) en 1852 chez Theodor Waitz (Th. Waitz, « Der Stand der Parteien auf dem Gebiete der Psychologie », *Allgemeine Monatsschrift für Wissenschaft und Literatur* 2 [1852], p. 872-888 et p. 1003-1026, cité par M. Antonelli, J.Ch. Marek, in A. Marty, *Deskriptive Psychologie*, éd. M. Antonelli, J.Ch. Marek, Königshausen & Neumann, Würzburg 2011, *ad* 7, n. 6, p. 172-173). Par ailleurs, la notion de « psychologie descriptive » (*beschreibende Psychologie*) est utilisée par Wilhelm Dilthey en 1894 (W. Dilthey, « Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie », *Sitzungsberichte der königlich preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Berlin 1894, p. 1309-1407 ; réédition en W. Dilthey, *Gesammelte Schriften* V, *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte. Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, éd. G. Misch, B.G. Teubner Verlag, Leipzig-Berlin 1924, p. 139-240) ; pour une discussion des rapports entre la psychologie descriptive de Dilthey et celle de l'école de Brentano, cf. J.Ch. Marek, B. Smith, « Einleitung zu Anton Martys "Elemente der deskriptiven Psychologie" », *Conceptus* 21 (1987), p. 33-47, p. 40-43, et M. Antonelli, « Die Deskriptive Psychologie von Anton Marty. Wege und Abwege eines Brentano-Schülers », in A. Marty, *Deskriptive Psychologie*, *op. cit.*, p. XI-LXXVIII, p. XXIII-XXIV. Sur la psychologie descriptive brentanienne, cf. notamment l'étude classique de K. Hedwig, « Deskription. Die historischen Voraussetzungen und die Rezeption Brentanos », *Brentano Studien* 1 (1988), p. 31-45 ainsi que, plus récemment, Ch.-É. Niveleau (éd.), *Vers une philosophie scientifique. Le programme de Brentano*, Demopolis, Paris 2014. Sur la description dans la philosophie austro-allemande en général, cf. K. Mulligan, *Wittgenstein et la philosophie austro-allemande*, Vrin, Paris 2012, p. 21-48.

[1] F. Brentano, *Deskriptive Psychologie*, *op. cit.*, p. 6.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

philosophie du langage. J'évoquerai, avant cela, les grandes lignes de la psychologie descriptive de Brentano, et je conclurai par quelques remarques sur la critique que Husserl adresse à la philosophie du langage de Marty.

1. Brentano

En 1866, dans la quatrième de ces vingt-cinq thèses d'habilitation, Brentano, s'opposant à la direction spéculative prise par la philosophie allemande au dix-neuvième siècle, affirme : « La vraie méthode de la philosophie n'est autre que celle des sciences de la nature »[1]. Les concepts philosophiques ne doivent pas être établis spéculativement, mais sur la base de l'expérience (*Erfahrung*). Autrement dit, la philosophie est « empirique » (*empirisch*), et fondée sur l'observation (*Beobachtung*). Ce souci empirique s'étend bien entendu à toutes les disciplines philosophiques, psychologie incluse ; Brentano, en 1895, dira de celle-ci, dans *Meine letzten Wünsche für Österreich*, qu'elle est, du point de vue d'une « division naturelle du travail » (*natürliche Arbeitsteilung*), la discipline philosophique centrale, puisque c'est grâce aux études psychologiques que les principaux concepts des autres disciplines philosophiques sont établis[2]. Ainsi, la méthode empirique est au fondement de la psychologie brentanienne, comme l'indique d'ailleurs le titre de son œuvre majeure de 1874, la *Psychologie du point de vue* empirique. Brentano affirme dans la préface : « Mon seul maître, c'est l'expérience »[3]. Dès les premiers chapitres du livre, la psychologie est rapprochée des sciences de la

[1] F. Brentano, « Die 25 Habilitationsthesen », in F. Brentano, *Über die Zukunft der Philosophie*, éd. O. Kraus, F. Meiner Verlag, Hamburg 1968, p. 136 : *Vera philosophiae methodus nulla alia nisi scientiae naturalis est ; Die wahre Methode der Philosophie ist keine andere als die der Naturwissenschaften*. Sur ce texte, cf. J. Benoist, « Le naturalisme de Brentano », *Revue roumaine de philosophie* 55 (2011), p. 131-147.

[2] F. Brentano, *Meine letzten Wünsche für Österreich*, J.G. Cotta Verlag, Stuttgart 1895, p. 39, cité par M. Antonelli, « Die Deskriptive Psychologie von Anton Marty. Wege und Abwege eines Brentano-Schülers », *op. cit.*, p. XIX.

[3] F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt. Erster Band*, éd. O. Kraus, 2e éd., F. Meiner Verlag, Leipzig 1924, p. 1, éd. Th. Binder, A. Chrudzimski, Ontos Verlag, Frankfurt 2008, p. 3 (sauf indication contraire, la traduction française est tirée de F. Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, trad. J. Molitor, M. de Gandillac, rev. J.-F. Courtine, Vrin, Paris 2008) : (…) *die Erfahrung allein gilt mir als Lehrmeisterin* (…).

Bull. anal. phén. X 9 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

nature, en ce qu'elle est basée sur la perception (*Wahrnehmung*)[1]. Toutefois, la psychologie étant la « science des phénomènes psychiques » (*Wissenschaft von den psychischen Erscheinungen*)[2], la perception sur laquelle elle se fonde n'est pas la perception externe, mais la perception interne (*innere Wahrnehmung*). Brentano considère certes que l'observation interne (*innere Beobachtung*), au sens d'activité psychique de second ordre ayant pour objet premier une activité psychique en cours, n'existe pas, mais il ne considère pas pour autant que toute observation (*Beobachtung*) soit exclue en psychologie : les phénomènes psychiques perçus de manière interne peuvent être observés après mémorisation[3]. Brentano évoque, parmi les tâches propres à la psychologie, l'établissement des lois de succession des phénomènes psychiques, ou lois régissant les effets qu'ils exercent les uns sur les autres. L'établissement de ces lois doit se faire sur la base de l'induction. Bien que la psychologie soit intimement liée aux études physiologiques, les lois psychologiques ne doivent pas être déduites des lois physiologiques, mais émerger d'une recherche dirigée sur les phénomènes psychiques eux-mêmes[4]. L'une des raisons invoquées par Brentano pour refuser la reconduction de la psychologie à la physiologie est la dimension « balbutiante » de celle-ci : la physiologie étant une science émergente, elle ne possède qu'une somme restreinte de connaissances certaines, et la suivre à ce stade de son développement risquerait de mener à des querelles stériles rappelant celles des métaphysiciens[5]. Bien que la distinction entre psychologie descriptive et génétique ne soit pas explicitement mentionnée dans l'ouvrage de 1874, elle en guide souvent les analyses. Certes, l'exclusion de la physiologie n'implique pas encore à elle seule d'avoir fait place à une psychologie purement descriptive. Même lorsque la recherche se détourne de la genèse physiologique des phénomènes psychiques, tant qu'elle porte sur le diachronique, notamment sur l'effet que les phénomènes psychiques exercent les uns sur les autres, il n'est pas encore question de description. Or, Brentano déclare, même en ce qui concerne le génétique purement psychologique, que son étude doit être précédée d'un travail classificatoire des différents phénomènes psychiques. En effet, « le psychologue qui n'aurait pas encore distingué différentes classes fondamentales de phénomènes

[1] *Ibid*., éd. O. Kraus, p. 40, éd. Th. Binder, A. Chrudzimski, p. 44.
[2] *Ibid*., éd. O. Kraus, p. 27, éd. Th. Binder, A. Chrudzimski, p. 35.
[3] *Ibid*., éd. O. Kraus, p. 40-51 et p. 180-183, éd. Th. Binder, A. Chrudzimski, p. 49-51 et p. 146-148.
[4] *Ibid*., éd. O. Kraus, p. 66-67, éd. Th. Binder, A. Chrudzimski, p. 61-63.
[5] *Ibid*., éd. O. Kraus, p. 91-93, éd. Th. Binder, A. Chrudzimski, p. 80-81.

Bull. anal. phén. X 9 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

psychiques s'efforcerait en vain de déterminer les lois de leur succession »[1]. La classification des phénomènes psychiques doit elle-même être précédée d'une autre étude, celle établissant les « caractéristiques communes » (*gemeinsame Eigentümlichkeiten*) de ces phénomènes[2]. La caractéristique tout à fait fondamentale des phénomènes psychiques est l'intentionnalité, suivie de deux autres caractéristiques, le fait qu'un phénomène psychique n'est perçu que de manière interne, et le fait que tout phénomène psychique se donne comme phénomène partiel d'un phénomène unique, autrement dit qu'il y a une unité de la conscience[3]. Ces caractéristiques émergent toutes de l'étude des phénomènes psychiques « à la première personne », c'est-à-dire sur la base de la perception interne.

Brentano va systématiser son propos dès les cours de psychologie descriptive de 1887-1888, sur la base d'un argument mobilisé en 1874 déjà : avant d'établir une quelconque loi de succession entre différents phénomènes d'un certain domaine, il convient d'avoir identifié les caractéristiques de ces phénomènes et leurs principales classes[4]. Dans son cours « *Psychognosie* », de 1890-1891, Brentano affirme que la psychologie descriptive, ou « psychognosie », étudie les « éléments » (*Elemente*) du psychisme et la façon dont ils se relient les uns aux autres, leurs « *Verbindungsweisen* »[5], c'est-à-dire leurs inséparabilité ou séparabilité ontologiques ou logiques. À cette étude s'oppose l'étude génétique, intégralement reconduite, du moins dans les cours de psychologie descriptive, à la physiologie, qui est chimico-physique (*chemisch-physisch*). Les recherches de psychologie descriptive peuvent être effectuées indépendamment de toute question physiologique. Selon Brentano, une étude de la conscience ne donne pas à voir des processus chimico-physiques, la conscience n'étant simplement pas composée de tels éléments[6]. Ainsi, études descriptive et génétique sont fondamentalement distinguées, sur la base même de leurs objets. Du point de vue épistémologique, l'étude génétique est inexacte (*inexakt*), comme la météorologie, dont les résultats valent « souvent » (*oft*), « la plupart du temps » (*meist*) ou « en moyenne » (*durchschnittlich*), contrairement à ce qui est le cas en

[1] *Ibid*., éd. O. Kraus, p. 63, éd. Th. Binder, A. Chrudzimski, p. 59 : *So würde sich denn auch der Psychologe, der noch nicht die verschiedenen Grundklassen psychischer Erscheinungen gesondert hätte, vergeblich um die Feststellung der Gesetze für ihre Sukzession bemühen*.
[2] *Ibid*., éd. O. Kraus, p. 62, éd. Th. Binder, A. Chrudzimski, p. 59 (ma traduction).
[3] *Ibid*., éd. O. Kraus, p. 124-140, éd. Th. Binder, A. Chrudzimski, p. 106-117.
[4] F. Brentano, *Deskriptive Psychologie*, *op*. *cit*., p. 9 et p. 76.
[5] *Ibid*., p. 1.
[6] *Ibid*., p. 2.

Bull. anal. phén. X 9 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

mathématiques[1]. Or, le « psychognoste » peut, comme le mathématicien, arriver à des connaissances exactes. Le fait que ces connaissances soient empiriques ne les empêche pas d'être exactes, puisqu'elles sont fondées sur la perception interne qui, à condition d'être adéquatement préparée à percevoir les phénomènes psychiques, c'est-à-dire à les remarquer ou les apercevoir (*bemerken*, *apperzipieren*), est infaillible[2]. Selon Brentano, la perception interne est un jugement « immédiatement évident » (*unmittelbar evident*) portant sur des faits (*Tatsachen*) ; il s'agit dès lors d'un jugement assertorique, ou *a posteriori* (« vérité de fait »)[3]. Par induction à partir des jugements de la perception interne, la psychologie descriptive établit des jugements assertoriques, ou *a posteriori*, généraux, et médiats — car appuyés sur d'autres jugements. En outre, depuis les concepts acquis grâce à la perception interne émergent avec clarté (*einleuchten*), par intuition, des connaissances apodictiques, ou *a priori* (« vérité de raison »), immédiates[4], par exemple, comme le rappelle Oskar Kraus : « Rien n'est jugé qui ne soit représenté »[5], thèse majeure de la psychologie de Brentano[6]. À partir de ces connaissances assertoriques ou apodictiques peuvent ensuite être acquises d'autres connaissances, par déduction, et donc de manière médiate[7].

---

[1] *Ibid*., p. 3.
[2] Sur le *bermerken* et l'*apperzipieren*, cf. *ibid*., p. 31-65 et p. 162.
[3] *Ibid*., p. 158.
[4] *Ibid*., p. 72-74.
[5] O. Kraus, « Einleitung des Herausgebers », in F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt. Erster Band*, éd. O. Kraus, *op. cit*., p. XVII-XCIII, p. XVIII (cité par O. Funke, in A. Marty, *Über Wert und Methode einer allgemeinen beschreibenden Bedeutungslehre. Nachgelassene Schriften. Aus « Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie » III*, éd. O. Funke, 2e éd., A. Francke, Bern 1950, *ad* p. 89, n. b) : *Nichts wird beurteilt, was nicht vorgestellt wird*.
[6] F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt. Zweiter Band. Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, éd. O. Kraus, 2e éd., F. Meiner Verlag, Leipzig 1925, p. 38, éd. Th. Binder, A. Chrudzimski, Ontos Verlag, Frankfurt 2008, p. 223.
[7] F. Brentano, *Deskriptive Psychologie*, *op. cit*., p. 74-76. Sur l'épistémologie brentanienne, outre F. Brentano, EL 80, *Logik*, éd. R. Rollinger, 2011, cf. O. Kraus, « Einleitung des Herausgebers », *op. cit*., p. XVII-XVIII (c'est O. Kraus qui mentionne les notions de « vérité de fait » et de « vérité de raison »), S. Körner, « On Brentano's Objections to Kant's Theory of Knowledge », *Topoi* 6 (1987), p. 11-17, A. Rojszczak, « Wahrheit und Urteilsevidenz bei Franz Brentano », *Brentano Studien* 5 (1994), p. 187-218, et L.L. McAlister, « Brentano's Epistemology », in

Bull. anal. phén. X 9 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

2. Marty

Marty, bien qu'il traite de psychologie dès ses premières années d'enseignement à Czernowitz, où il était établi de 1875 à 1880, donne son premier cours de « psychologie descriptive » en 1888-1889, à Prague, en tant que professeur à l'Université allemande — soit une année après Brentano[1].

Ce qui se dégage des cours de psychologie de Marty quant à la question de la description, c'est avant tout une grande fidélité à Brentano. Marty oppose, comme Brentano, psychologie descriptive et psychologie

---

D. Jacquette (éd.), *The Cambridge Companion to Brentano*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, p. 149-167.

[1] M. Antonelli, « Die Deskriptive Psychologie von Anton Marty. Wege und Abwege eines Brentano-Schülers », *op. cit.*, p. XXII. Le cours de psychologie descriptive de Marty a été récemment édité par Mauro Antonelli et Johann Ch. Marek (A. Marty, *Deskriptive Psychologie*, *op. cit.*). Selon les éditeurs, ce cours, comme la plupart des cours donnés dans les universités allemandes au dix-neuvième siècle, se répétait d'année en année avec quelques modifications ponctuelles seulement. L'édition de Mauro Antonelli et Johann Ch. Marek est effectuée sur la base d'une *Mitschrift* de 1894-1895 d'Alfred Kastil, alors étudiant en droit. Les éditeurs incluent en note le texte d'une autre *Mitschrift*, probablement de 1903-1904, et peut-être d'Arthur Chitz, musicologue et musicien ayant étudié à l'Université de Prague lorsque Marty y était professeur. Le début de la *Mitschrift* d'Arthur Chitz avait précédemment été publié par Johann Ch. Marek et Barry Smith (A. Marty, « Elemente der deskriptiven Psychologie », éd. J.Ch. Marek, B. Smith, *Conceptus* 21 [1987], p. 49-66). Par ailleurs, Otto Funke avait lui aussi édité une partie du cours de psychologie descriptive de Marty, d'après une *Mitschrift* de 1909-1910 appartenant à Karl Eßl, autre étudiant de Marty (A. Marty, « Von der Methode der allgemeinen deskriptiven Psychologie », in A. Marty, *Über Wert und Methode einer allgemeinen beschreibenden Bedeutungslehre*, *op. cit.*, p. 87-108). Les *Mitschriften* d'Arthur Chitz et de Karl Eßl semblent très proches, comme en témoigne la comparaison des éditions de Johann Ch. Marek et Barry Smith et d'Otto Funke. Sur toutes ces questions, cf. M. Antonelli, J.Ch. Marek, « Editorische Vorbemerkungen », in A. Marty, *Deskriptive Psychologie*, *op. cit.*, p. LXXIX-LXXXIII, J.Ch. Marek, B. Smith, « Einleitung zu Anton Martys "Elemente der deskriptiven Psychologie" », *op. cit.*, p. 33-35 et p. 43-44, et O. Funke, « Einleitung des Herausgebers zur ersten Ausgabe », in A. Marty, *Über Wert und Methode einer allgemeinen beschreibenden Bedeutungslehre*, *op. cit.*, p. 6-12. Par ailleurs, sur les cours de psychologie génétique de Marty, cf. R. Rollinger, « La psychologie génétique : la conception brentanienne de l'explication de l'esprit exposée dans les cours d'Anton Marty (Prague 1889) », in Ch.-É. Niveleau (éd.), *Vers une philosophie scientifique*, *op. cit.*, p. 153-186.

Bull. anal. phén. X 9 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

génétique. Il appelle la première « psychologie pure » (*reine Psychologie*)[1]. Il soutient, suivant Brentano, que la description des actes mentaux ne requiert pas de faire référence à des processus physiologiques, qu'une description de la pensée peut se faire sans évoquer à quelque moment que ce soit le cerveau[2]. Comme Brentano, Marty insiste sur la primauté de l'étude descriptive sur l'étude génétique : il n'est pas possible d'établir les lois d'apparition et de disparition d'un certain type de phénomènes avant d'avoir identifié ces phénomènes et de les avoir classés selon leurs liens naturels de parenté[3]. Finalement, la psychologie descriptive, pour Marty, comme pour Brentano, est une science de l'expérience (*Erfahrungswissenschaft*), et sa méthode celle des sciences de la nature (*Naturwissenschaften*), tournée vers les faits (*Tatsachen*) ; elle est notamment composée de jugements assertoriques, ou *a posteriori*, immédiats évidents et de jugements apodictiques, ou *a priori*, immédiats[4].

En somme, comme le souligne Robin Rollinger[5], il est difficile d'identifier chez Marty, pour ce qui est de ses recherches descriptives en psychologie, une quelconque nouveauté par rapport aux thèses de Brentano. Toutefois, l'originalité de Marty est son application de la distinction entre recherches descriptive et génétique à la philosophie du langage. Si dans sa thèse de doctorat, sous la direction de Hermann Lotze, et dans le volume qui en a découlé, *Über den Ursprung der Sprache*, de 1875[6], Marty s'intéresse principalement, comme l'indique le titre de son travail, à des questions génétiques, sa sensibilisation à la psychologie descriptive le mènera à effectuer une philosophie descriptive du langage. C'est dans le maître ouvrage de 1908, les *Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und*

[1] A. Marty, *Deskriptive Psychologie*, *op*. *cit*., p. 6, et A. Marty, « Elemente der deskriptiven Psychologie », *op*. *cit*., p. 52.
[2] A. Marty, « Elemente der deskriptiven Psychologie », *op*. *cit*., p. 52-53.
[3] *Ibid*.
[4] A. Marty, « Von der Methode der allgemeinen deskriptiven Psychologie », *op*. *cit*., p. 89-90, et A. Marty, « Elemente der deskriptiven Psychologie », *op*. *cit*., p. 56.
[5] R. Rollinger, « Marty's Descriptive Semasiology in Relation to Psychology and Logic », *Paradigmi. Rivista di critica filosofica* 2 (2012), p. 23-46, p. 29. R. Rollinger, dans son article, souligne la dépendance de la psychologie de Marty à l'égard de celle de Brentano non seulement du point de vue de la distinction entre recherches descriptives et génétiques, mais également du point de vue des concepts et des thèses (intentionnalité, conscience, etc.).
[6] A. Marty, *Über den Ursprung der Sprache*, A. Stuber, Würzburg 1875.

Bull. anal. phén. X 9 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Sprachphilosophie, que ses recherches descriptives en philosophie du langage trouveront leur plein déploiement[1].

Dans ses œuvres de maturité, principalement dans les *Untersuchungen*, Marty entreprend de fonder une grammaire générale (*allgemeine Grammatik*), dite aussi « philosophie du langage » (*Sprachphilosophie*). Celle-ci a pour objet les « sons, formes des mots et significations » (*Lauten, Wortformen und Bedeutungen*)[2]. Ce sont toutefois les significations qui intéressent Marty en tout premier lieu. La partie principale de ses recherches porte ainsi le nom de « sémasiologie » (*Semasiologie*), ou « théorie de la signification » (*Bedeutungslehre*). La sémasiologie étudie « les propriétés et la genèse des moyens langagiers comme tels » (*die Beschaffenheit und Genesis der Sprachmittel als solcher*)[3], c'est-à-dire comme moyens langagiers, comme exerçant une certaine fonction (*Funktion*) sémantique. Autrement dit, les sons, ou les autres signes langagiers, considérés seuls, sans cette fonction sémantique, ne forment pas l'objet de la sémasiologie ; de même, les vécus psychiques, auxquels les significations sont reconductibles, ne forment pas eux non plus, pris sans leur être-désigné (*Bezeichnetsein*),

[1] Marty n'a publié que les deux premières parties des *Untersuchungen* (A. Marty, *Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie. Erster Band*, M. Niemeyer Verlag, Halle [Salle] 1908). Les textes de méthode étaient censés paraître dans la cinquième partie du livre. Ce que Marty a laissé de textes à ce sujet a été édité par Otto Funke sous forme posthume (cf. A. Marty, *Über Wert und Methode einer allgemeinen beschreibenden Bedeutungslehre*, *op. cit.* ; ces textes datent, selon O. Funke, « Einleitung des Herausgebers zur ersten Ausgabe », *op. cit.*, p. 10, des années 1901-1904). Par ailleurs, on trouve certaines informations sur l'étude descriptive en philosophie du langage dans le cours *Grundfragen der Sprachphilosophie*, de 1904, publié par Otto Funke sur la base de notes de Marty et d'une *Mitschrift* (A. Marty, « Grundfragen der Sprachphilosophie », in A. Marty, *Psyche und Sprachstruktur. Nachgelassene Schriften. Aus « Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie » I*, éd. O. Funke, A. Francke, Bern 1940, p. 75-117), et d'autres informations encore dans l'article « Über Begriff und Methode der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie », publié par Marty en 1910 (A. Marty, « Über Begriff und Methode der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie », *Zeitschrift der Psychologie* 55 [1910], p. 257-299 ; réédition en A. Marty, *Gesammelte Schriften* II.2, éd. J. Eisenmeier, A. Kastil, O. Kraus, M. Niemeyer Verlag, Halle [Salle] 1920, p. 129-172).

[2] A. Marty, « Über Begriff und Methode der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie », réédition, *op. cit.*, p. 133.

[3] A. Marty, *Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie*, *op. cit.*, p. 51.

Bull. anal. phén. X 9 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

sans expression ou signe (*Ausdruck*, *Zeichen*), l'objet de la sémasiologie, mais de la psychologie. La sémasiologie s'occupe dès lors des sons, ou des autres signes langagiers, en tant qu'ils signifient, et des vécus psychiques en tant qu'ils sont désignés par des sons ou d'autres signes langagiers. La sémasiologie traite des propriétés, ou de la « nature » (*Natur*)[1], ainsi que de la genèse des moyens langagiers en tant que tels. Elle se divise dès lors en sémasiologie descriptive et génétique[2]. Tandis que la tâche de la première est un « *Beschreiben* », un décrire, la tâche de la seconde est un « *Erklären* », un expliquer[3].

Marty, dans les *Untersuchungen* et ses autres œuvres de maturité, se focalise sur la sémasiologie descriptive. Celle-ci se fait suivant la méthode de la psychologie descriptive, c'est-à-dire la méthode empirique (*empirisch*) et inductive (*induktiv*) des sciences de la nature (*Naturwissenschaften*), combinant expérience et pensée, et basée sur l'observation (*eine gewisse Verbindung von Erfahrung und Denken, von Beobachtung*)[4]. Elle est donc avant tout une science de faits, qui porte, en l'occurrence, sur ce que Marty appelle « faits de langage » (*sprachliche Tatsachen*)[5]. Il s'agit, comme en psychologie descriptive, de porter son attention sur des faits, de remarquer (*bemerken*) leurs propriétés et leurs rapports mutuels[6]. Bien que traitant de faits, la sémasiologie descriptive s'intéresse, comme toute science, à ce qui, dans ces faits, est général et régulier (*das Allgemeine*, *das Gesetzmäßige*)[7]. Autrement dit, les lois causales ne sont pas seules à permettre le dégagement de vérités générales. Il y a, selon Marty, des nécessités (*Notwendigkeiten*) qui se dégagent de l'étude descriptive, et ce de manière inductive[8]. Par ailleurs, Marty fait place à des analyses *a priori* dans sa philosophie du langage — j'y reviendrai.

---

[1] A. Marty, *Über Wert und Methode einer allgemeinen beschreibenden Bedeutungslehre*, *op. cit.*, p. 19 [12].
[2] A. Marty, *Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie*, *op. cit.*, p. 21 et p. 52.
[3] A. Marty, *Über Wert und Methode einer allgemeinen beschreibenden Bedeutungslehre*, *op. cit.*, p. 22 [21-*ad* 21].
[4] *Ibid.*, p. 30 [26-27].
[5] *Ibid.*, p. 29 [18].
[6] *Ibid.*, p. 32 [32-34].
[7] *Ibid.*, p. 19-20 [11-15], et A. Marty, « Grundfragen der Sprachphilosophie », *op. cit.*, p. 84.
[8] A. Marty, *Über Wert und Methode einer allgemeinen beschreibenden Bedeutungslehre*, *op. cit.*, p. 19 [11-14].

Bull. anal. phén. X 9 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

J'ai indiqué ci-dessus que la signification chez Marty était reconductible à un vécu psychique. En effet, Marty rattache fortement sa sémasiologie à la psychologie[1]. Celle-ci joue pour lui, comme pour Brentano, un rôle fondamental pour la philosophie en général. Dans son discours de rectorat de 1896, à Prague, intitulé « *Was ist Philosophie ?* », Marty déclare :

> <La philosophie est> ce domaine de la connaissance qui englobe la psychologie et toutes les disciplines qui doivent être le plus intimement reliées à la recherche psychologique selon le principe de la division du travail[2].

Cette définition, Marty la qualifie de « méthodologico-heuristique » (*methodisch-heuristisch*). Elle ne mène pas au « psychologisme », si l'on entend par là l'assimilation de toute vérité philosophique à une « vérité psychologique » (*psychologische Wahrheit*) ou « fait de la perception interne » (*Faktum der inneren Wahrnehmung*). Par exemple, le fait que deux biens aient plus de valeur que chacun d'eux pris seul n'est pas une vérité psychologique, mais éthique. Toutefois, c'est bien sur la base des émotions qui, en nous, saisissent la valeur, de nos « *werterfassende Gemütsbewegungen* », qu'une telle vérité nous est accessible[3]. Ainsi, bien que la philosophie ne soit pas intégralement constituée de vérités psychologiques, elle requiert néanmoins toujours la mobilisation de la psychologie, au moins du point de vue heuristique. En ce qui concerne la sémasiologie, elle est, elle aussi, fortement dépendante de la psychologie[4], non pas seulement parce que l'étude des faits psychiques est heuristiquement nécessaire à ses propres

[1] Sur cette question, cf. également l'article de R. Rollinger, « Marty's Descriptive Semasiology in Relation to Psychology and Logic », *op. cit.*, qui propose une vue synoptique des rapports entre philosophie du langage, psychologie et logique chez Marty.

[2] A. Marty, *Was ist Philosophie ? Inaugurationsrede, gehalten in der Aula Carolina zu Prag beim Antritt des Rektorates der k. k. deutschen Karl-Ferdinands-Universität am 16. November 1896*, J.G. Calve Verlag, Prag 1897 ; réédition en A. Marty, *Gesammelte Schriften* I.1, éd. J. Eisenmeier, A. Kastil, O. Kraus, M. Niemeyer Verlag, Halle [Salle] 1916, p. 69-93, p. 82-84: *Und so können wir denn die Philosophie definieren als* jenes Wissensgebiet, welches die Psychologie und alle mit der psychischen Forschung nach dem Prinzip der Arbeitsteilung innigst zu verbindenden Disziplinen umfaßt (…).

[3] A. Marty, *Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie*, *op. cit.*, p. 10.

[4] Cf. A. Marty, « Grundfragen der Sprachphilosophie », *op. cit.*, p. 83, et A. Marty, « Über Begriff und Methode der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie », réédition, *op. cit.*, p. 135.

Bull. anal. phén. X 9 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

enquêtes, mais aussi parce que les faits de langage sont partiellement des faits psychiques, à commencer par le fait de langage principal, à savoir la signification. Marty distingue deux sens de « signification » (*Bedeutung*), soit signification au sens large et signification au sens restreint (*im weiteren Sinne*, *im engeren Sinne*). Au sens large, la signification d'un moyen langagier semble devoir être comprise en termes d'intention du locuteur. Un locuteur a deux intentions lorsqu'il parle : premièrement, il vise à faire connaître sa vie psychique (*Kundgebung*), c'est-à-dire à informer l'auditeur qu'il pense telle ou telle chose, par exemple qu'il porte tel ou tel jugement sur *x* ; deuxièmement, et surtout, il vise à influencer la vie psychique de l'auditeur (*Beeinflussung*), de sorte à lui faire penser quelque chose, à savoir le même jugement, ou plutôt un jugement similaire (« *gleich* », dit Marty[1]), sur *x*. C'est cette deuxième intention que Marty appelle « signification » (*Bedeutung*)[2]. En somme, la signification est « intention de signification » du locuteur, ou vouloir-dire de celui-ci, réductible à un vouloir-faire, soit vouloir influencer la vie psychique d'autrui[3]. Il s'agit là de l'interprétation gricéenne de Marty, défendue notamment par Frank Liedtke et Laurent Cesalli[4]. Or, « vouloir influencer la vie psychique d'autrui » est un phénomène psychique, soit un phénomène de la troisième classe, celle des émotions et des volitions. Ainsi, la signification semble se comprendre en termes psychologiques chez Marty. Quand bien même on refuserait l'interprétation gricéenne de Marty, les interprétations concurrentes mènent, elles aussi, à une compréhension de la signification en termes de vécus psychiques. Otto Funke, dans sa monographie sur Marty et la forme interne du langage (*innere Sprachform*), affirme que la signification d'un moyen langagier est le phénomène psychique que le moyen langagier est censé éveiller chez l'auditeur[5]. Il semble y avoir, là aussi, reconduction de la signification aux vécus psychiques. Il est par ailleurs possible d'adopter, comme le fait Ludwig Landgrebe dans son

[1] A. Marty, *Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie*, *op. cit*., p. 291 et p. 366.
[2] *Ibid*., p. 291 et p. 496.
[3] *Ibid*., p. 284, p. 286, p. 289 et p. 496.
[4] Cf. L. Cesalli, « Anton Marty's Intentionalist Theory of Meaning », in D. Fisette, G. Fréchette (éds), *Themes from Brentano*, Rodopi, Amsterdam 2013, p. 139-163, et F. Liedtke, « Meaning and Expression : Marty and Grice on Intentional Semantics », in K. Mulligan (éd.), *Mind, Meaning and Metaphysics. The Philosophy and Theory of Language of Anton Marty*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1990, p. 29-49.
[5] O. Funke, *Innere Sprachform. Eine Einführung in A. Martys Sprachphilosophie*, Sudetendeutschen Verlag F. Kraus, Reichenberg 1924, p. 20.

Bull. anal. phén. X 9 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

étude sur la signification des noms chez Marty, une interprétation fonctionnelle des moyens langagiers, et de considérer que la signification est identifiée par Marty à une fonction du signe (*Funktion*), plus précisément à la fonction du signe d'éveiller un phénomène psychique chez l'auditeur[1]. Même en admettant cette interprétation, la sémasiologie de Marty dépendrait encore fortement de la psychologie. En effet, premièrement, la fonction du signe s'explique à l'aide d'une notion psychologique, celle, précisément, de « phénomène psychique » à éveiller. Deuxièmement, et surtout, la fonction du signe semble être réductible à l'intention du locuteur. En effet, Marty identifie « fonction » du signe et « intention » du signe[2]. Or, il est manifeste qu'un signe ne peut, pris pour lui-même, avoir une intention, de sorte que la fonction dont il est ici question est, à nouveau, reconductible à un vouloir-faire du locuteur. D'une manière générale, il semble que la fonction d'un outil (*Werkzeug*), comme l'est, selon Marty, la langue[3], dépende de l'intention de ses usagers. En ce qui concerne la signification au sens étroit, elle est, selon Marty, le contenu du phénomène psychique que le locuteur souhaite éveiller chez l'auditeur, ce contenu étant soit un objet (*Objekt*, *Gegenstand*), soit un état de chose (*Sachverhalt*), soit un état de valeur (*Wertverhalt*), en fonction des différents types d'actes que le locuteur souhaite éveiller, à savoir une représentation (*Vorstellung*), un jugement (*Urteil*) ou une émotion ou volition (*Gemütsbewegung*)[4]. Ainsi, en qualifiant la signification au sens étroit de contenu de phénomène psychique, c'est à nouveau une notion psychologique que Marty mobilise lorsqu'il analyse le concept principal de sa philosophie du langage[5]. Comme l'a souligné Robin Rollinger[6], un autre lien important entre sémasiologie et psychologie se

[1] L. Landgrebe, *Nennfunktion und Wortbedeutung. Eine Studie über Martys Sprachphilosophie*, M. Niemeyer Verlag, Halle (Salle) 1934.
[2] A. Marty, *Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie*, *op. cit.*, p. 496.
[3] *Ibid.*, p. 53.
[4] *Ibid.*, p. 291-292 et p. 496.
[5] Il convient toutefois de souligner que les contenus des phénomènes psychiques — objets, états de chose, états de valeur — sont ontologiquement indépendants des phénomènes psychiques eux-mêmes (cf. notamment *ibid.*, p. 385-406). Pour le reste, je renonce à discuter plus avant le concept de signification chez Marty, restant dès lors neutre à l'égard des diverses interprétations précitées — la théorie martyienne de la signification ferait l'objet d'une étude à part entière.
[6] Cf. R. Rollinger, *Philosophy of Language and Other Matters in the Work of Anton Marty*, Rodopi, Amsterdam 2010, p. 82-83, et R. Rollinger, « Marty's Descriptive Semasiology in Relation to Psychology and Logic », *op. cit.*, p. 30.

Bull. anal. phén. X 9 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

manifeste dans la partition de ce que Marty appelle « *Autosemantika* », soit les expressions langagières qui signifient prises seules, par opposition aux « *Synsemantika* », qui ne signifient pas prises seules, mais qui contribuent à former (*bilden*) des *Autosemantika*[1]. La partition des *Autosemantika* est en fait une tripartition, dépendante des trois classes de phénomènes psychiques admises par Marty. Ainsi, les « *Vorstellungssuggestive* », principalement des noms, par exemple « homme », correspondent aux représentations ; les énoncés (*Aussagen*), par exemple « l'homme est bon », correspondent aux jugements ; et les émotifs (*Emotive*), par exemple « que l'homme est bon ! » correspondent aux émotions ou volitions. En somme, comme le dit Marty :

> Tout ce que la langue exprime, c'est (…) les relations psychiques et leurs objets. Celui qui possède une vue d'ensemble correcte sur elles voit également par là toutes les possibilités sémantiques qui peuvent s'effectuer n'importe quand dans n'importe quelle langue[2].

Ainsi, la sémasiologie descriptive ne s'apparente pas à la psychologie descriptive uniquement parce que celle-ci est une science descriptive, comme elle s'apparenterait à n'importe quelle autre science descriptive, par exemple à la géognosie ou à l'anatomie ; si la sémasiologie descriptive s'apparente à la psychologie descriptive, c'est surtout parce qu'elle en intègre les principaux résultats dans son propre corps doctrinal. Preuve en sont les longues discussions de Marty, dans les *Untersuchungen zur Grundlegung der* allgemeinen Grammatik *und* Sprachphilosophie, sur la partition des actes mentaux, sur les objets intentionnels, sur les contenus de jugements et d'émotions ou de volitions, etc.

De même que dans les autres disciplines qui comprennent un versant de *Beschreibung* et un versant d'*Erklärung*, la philosophie descriptive du langage forme, pour Marty, la « base nécessaire » (*notwendige Basis*) de toute philosophie génétique du langage[3]. C'est encore et toujours le même argument qui vaut : l'étude des lois d'apparition et de disparition d'un certain type de phénomènes ne peut se faire avant d'avoir identifié ces phénomènes

---

[1] A. Marty, « Über Begriff und Methode der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie », réédition, *op. cit.*, p. 141.

[2] A. Marty, *Über Wert und Methode einer allgemeinen beschreibenden Bedeutungslehre*, *op. cit.*, p. 41 [*ad* 100] : « Alles, was die Sprache ausdrückt, sind — *wie wir schon früher sagten* — die psychischen Beziehungen und ihre Objekte. Wer einen richtigen ÜberbIick über sie besitzt, überschaut damit auch alle semantischen Möglichkeiten, die irgendeinmal in irgendeiner Sprache verwirkIicht sein können. »

[3] *Ibid.*, p. 20-21 [17-18].

Bull. anal. phén. X 9 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

et de les avoir adéquatement classés. Une fois l'étude descriptive achevée, l'étude génétique peut prendre le relais, et expliquer les lois générales et régulières d'apparition et de disparition de tel ou tel phénomène langagier. Il convient de souligner que cette philosophie génétique du langage (*genetische Sprachphilosophie*) se distingue, pour Marty, d'une histoire du langage (*Sprachgeschichte*). Si la première s'occupe des lois générales et régulières d'apparition et de disparition des phénomènes langagiers, la seconde se limite à l'étude de leurs apparitions et disparitions ponctuelles dans une ou plusieurs langues données. L'histoire du langage n'est dès lors pas une science au sens strict (*Wissenschaft im engeren Sinne*). Marty cite à ce sujet Philipp Wegener, linguiste allemand, et son contemporain, qui affirme, dans ses *Untersuchungen über die Grundfragen des Sprachlebens*[1], que les phénomènes ponctuels d'une langue donnée ont autant de valeur pour la science du langage qu'en a pour la minéralogie la présence de quartz ou de plomb dans telle ou telle région de la terre[2]. Ainsi, la philosophie descriptive du langage est un prérequis de la philosophie génétique du langage, cette dernière devant être distinguée de l'enquête historique. L'étude génétique n'en demeure pas moins tout à fait fondamentale pour la science du langage. Selon Marty, les régularités que découvre l'analyse descriptive du langage doivent leur existence à des lois génétiques, dépendant notamment de données anthropologiques. Par exemple, toute communication humaine mène à la création de systèmes complexes d'équivocations destinés à économiser les signes linguistiques pour éviter de lester de manière excessive la mémoire des locuteurs[3]. L'économie sémiotique est donc au principe de l'existence des équivocations. Il en va là d'une loi générale d'apparition des phénomènes langagiers fondée sur des caractéristiques anthropologiques.

Conclusion

En guise de conclusion, et afin de clarifier la portée épistémologique des recherches de Marty en philosophie du langage, je souhaiterais évoquer leur

[1] Ph. Wegener, *Untersuchungen über die Grundfragen des Sprachlebens*, M. Niemeyer Verlag, Halle (Salle) 1885, p. 183.
[2] A. Marty, *Über Wert und Methode einer allgemeinen beschreibenden Bedeutungslehre*, *op. cit.*, p. 18 [9-10]. Cf. en outre A. Marty, « Grundfragen der Sprachphilosophie », *op. cit.*, p. 83, et A. Marty, *Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie*, *op. cit.*, p. V-VI et p. 47.
[3] A. Marty, *Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie*, *op. cit.*, p. 60.

Bull. anal. phén. X 9 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

réception par Husserl[1]. Je propose, pour ce faire, un bref détour par la réception husserlienne de la psychologie descriptive de Brentano. Husserl reproche à Brentano d'avoir raté la distinction entre psychologie descriptive au sens de phénoménologie, c'est-à-dire d'une théorie pure qui « parle de perceptions, de jugements, de sentiments, etc., *en tant que tels*, de ce qui leur appartient *a priori* dans une généralité inconditionnée, précisément en tant que singularités *pures* des espèces *pures* », et psychologie descriptive au sens de science empirique constituée d'énoncés généraux portant sur les propriétés psychiques de certains êtres naturels, hommes ou animaux[2]. Comme le soutient Husserl dans ses cours de psychologie phénoménologique de 1925, la psychologie descriptive bien comprise concerne toute pensée imaginable, celle des anges, celle des diables, celle des dieux, « *usw.* »[3] ; elle ne se limite en rien à la pensée d'une certaine espèce naturelle. S'il est vrai que Brentano a conçu la psychologie descriptive comme un travail préalable à la psychologie génétique, et donc à une explication physiologique du psychisme, et s'il est vrai qu'il affirme de la psychologie descriptive qu'elle fournit des connaissances assertoriques ou *a posteriori*, des connaissances portant sur des « faits » (*Tatsachen*), ceux constitutifs de la conscience humaine, certaines thèses de Brentano annoncent, en revanche, la démarche antinaturaliste de Husserl. Premièrement, les analyses de psychologie descriptive, pour Brentano, ne donnent jamais à voir des éléments physiologiques, car la conscience, comme le dit Brentano, n'est pas constituée de

[1] Sur cette question, cf. notamment H. Parret, « Le débat de la psychologie et de la logique concernant le langage : Marty et Husserl », in H. Parret (éd.), *History of Linguistic Thought and Contemporary Linguistics*, W. de Gruyter, Berlin 1976, p. 732-771, et C. Majolino, « Le différend logique : jugement et énoncé. Éléments pour une reconstruction du débat entre Husserl et Marty », *Studia phaenomenologica* 3 (2003), p. 135-153.

[2] E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, I. Teil*, 2e éd., M. Niemeyer Verlag, Halle (Salle) 1913 (Husserliana XIX, éd. U. Panzer, 2 vol., Martinus Nijhoff, Den Haag 1984), « Einleitung », p. 17-19 (sauf indication contraire, la traduction française est tirée d'E. Husserl, *Recherches logiques II. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. [Recherches I, II, III, IV et V]*, trad. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer, 2 vol., Presses universitaires de France, Paris 1961) : (…) *sie spricht von Wahrnehmungen, Urteilen, Gefühlen usw.* als solchen*, von dem, was ihnen* a priori*, in unbedingter Allgemeinheit, eben als* reinen *Einzelheiten der* reinen *Arten, zukommt* (…).

[3] E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, Husserliana IX, éd. W. Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag 1962, p. 38, lignes 11-12.

Bull. anal. phén. X 9 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

tels éléments. Deuxièmement, bien qu'une partie des jugements de psychologie descriptive soient assertoriques et *a posteriori*, d'autres ressemblent fortement aux analyses husserliennes « pures » des perceptions, jugements et sentiments « *en tant que tels* », par exemple le jugement apodictique, ou *a priori*, immédiat brentanien « rien n'est jugé qui ne soit représenté » — preuve en est d'ailleurs la longue discussion que Husserl consacre à cette thèse dans la V^e *Recherche logique*[1]. Or, il en va de manière analogue dans les rapports entre la sémasiologie descriptive de Marty et la démarche de Husserl. Husserl appelle, dans les *Recherches logiques*, à l'élaboration d'une « grammaire pure logique » (*reinlogische Grammatik*), recensant les « lois » (*Gesetze*) « qui régissent la sphère des complexions de signification et qui ont pour fonction de séparer en elles sens et non-sens »[2]. Il considère qu'à côté de sa grammaire pure logique, qui est une « morphologie pure des significations » (*reine Formenlehre der Bedeutungen*), d'autres grammaires pures doivent être élaborées, notamment celle s'occupant de l'*a priori* dans le domaine des « relations de communication entre sujets psychiques » (*Wechselverständigung psychischer Subjekte*)[3]. Dans l'édition de 1901 des *Recherches logiques* déjà, Husserl affirme qu'une grammaire « de l'universellement humain au sens empirique » (*des allgemein Menschlichen im empirischen Sinne*) peut elle aussi être développée, mais que cette tâche se distingue de celle visant à établir une grammaire pure ou *a priori*[4]. Or, tout comme Brentano en psychologie, Marty admet des vérités *a priori* dans le domaine de la grammaire[5], dépendant principalement de vérités psychologiques elles-mêmes *a priori*. L'un des exemples invoqué par Marty, rappelant le jugement apodictique, ou *a priori*, immédiat psychologique : « Rien n'est jugé qui ne soit représenté », est : « Qu'il ne peut pas y avoir de moyen langagier qui fasse connaître un jugement sans exprimer implicitement quelque chose de jugé qui est tout à la fois

[1] Cf. E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band*, *op. cit*., LU V, § 22-43, p. 426-499.
[2] *Ibid*., LU IV, « Einleitung », p. 294 : (…) *Gesetze, welche in der Sphäre der Bedeutungskomplexionen walten und die Funktion haben, in ihr Sinn von Unsinn zu trennen* (…).
[3] *Ibid*., § 14, « Anmerkungen », p. 340.
[4] E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Theil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis,* M. Niemeyer Verlag, Halle (Salle) 1901, p. 319.
[5] A. Marty, *Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie*, *op. cit*., p. 57-58 et p. 63.

Bull. anal. phén. X 9 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

représenté »[1]. Un tel énoncé est certainement candidat à l'inclusion dans une grammaire « pure » de la communication. En revanche, d'autres énoncés de Marty se veulent explicitement empiriques. Marty souligne, dans les *Untersuchungen*, que nombre de faits (*Tatsachen*) constitutifs de la conscience humaine intéressent la philosophie du langage, comme le fait « *que* dans notre vie psychique se manifestent effectivement non seulement des représentations et des jugements, mais aussi des phénomènes d'intérêt »[2]. En outre, nombre de ses analyses portent sur des facteurs langagiers anthropologiques, comme le principe précité d'économie sémiotique destiné à délester la mémoire des locuteurs humains[3]. Il semble dès lors qu'au-delà des différences majeures qu'il peut y avoir entre, d'une part, Marty — sous l'influence de Brentano —, de l'autre, Husserl, sur la question de l'*a priori*, différences que je renonce ici à étudier[4], tous deux admettent des études aprioriques en grammaire. D'ailleurs, ce que Husserl, dans l'édition de 1913 des *Recherches logiques*, reproche à Marty, ce n'est pas tant d'avoir mis de côté l'*a priori* dans ses analyses que d'avoir négligé la distinction stricte entre l'*a priori* et l'empirique. Husserl souligne qu'il se tient pour sa part radicalement à l'écart de l'empirico-anthropologique, comme annoncé en 1901 déjà, et accuse Marty de ne pas avoir séparé les deux dimensions précitées. Il affirme ainsi, contre l'entreprise de Marty :

> Ici comme partout, on doit se soumettre à la grande intuition de Kant, se pénétrer entièrement de son sens philosophique : c'est qu'il n'y a pas multiplication, mais déformation des sciences quand on fait se chevaucher leurs frontières[5].

---

[1] *Ibid*., p. 57: (…) *daß es kein Sprachmittel geben kann, welches ein Urteilen kundgäbe ohne implizite ein Beurteiltes, das zugleich vorgestellt ist, auszudrücken* (…).

[2] *Ibid*., p. 58 : (…) daß *in unserem psychischen Leben tatsächlich nicht bloß Vorstellungen und Urteile, sondern auch Phänomene des Interesses vorkommen* (…).

[3] *Ibid*., p. 60-61.

[4] Sur l'*a priori* chez Husserl, cf. notamment J. Benoist, *L'*a priori *conceptuel. Bolzano, Husserl, Schlick*, Vrin, Paris 1999, et C. Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Gallimard, Paris 2010.

[5] E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band*, *op. cit*., LU IV, § 14, p. 337 : *Man muß sich hier, wie sonst, der großen Kantischen Einsicht fügen, sich ganz mit ihrem philosophischen Sinne erfüllen: daß es nicht eine Vermehrung, sondern Verunstaltung der Wissenschaften sei, wenn man ihre Grenzen ineinanderlaufen lasse* (trad. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer légèrement modifiée).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

En somme, le débat entre Husserl et Marty ne concerne pas tant l'opposition entre grammaire apriorique et grammaire empirique que l'opposition entre grammaire apriorique et grammaire « générale », qui mêle apriorique et empirico-anthropologique. Le problème porte dès lors, comme le dit d'ailleurs Marty dans les *Untersuchungen*, sur les « principes d'une classification et d'un regroupement appropriés de nos connaissances » (*Grundsätze einer zweckmäßigen Klassifikation und Zusammenordnung unseres Wissens*)[1]. Or, bien que Marty, dans ses *Untersuchungen*, admette des vérités aprioriques, bien que sa grammaire ne soit pas uniquement empirico-anthropologique, il rejette cependant le principe heuristique voulant que les connaissances aprioriques, dans toute étude scientifique, soient séparées des connaissances empiriques et placées avant celles-ci[2]. Une telle posture ne saurait qu'étonner. Ce d'autant plus que Marty appelle, dans ces mêmes *Untersuchungen*, à un travail « critique » (*kritisch*) de distinction de ces deux sphères, un travail « que le chercheur ne doit certes pas un instant abandonner » (*das der Forscher freilich keinen Augenblick aufgeben darf*)[3], mais que Marty lui-même, pourtant, laisse à son lecteur le soin d'effectuer.

[1] A. Marty, *Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie*, *op. cit.*, p. 64.
[2] *Ibid.*, p. 67.
[3] *Ibid*.

Bull. anal. phén. X 9 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique X 10, 2014
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

Sur la distinction entre le vivre et le percevoir chez Husserl et l'idée de l'épochè phénoménologique

Par PHILIPPE S. BLOUIN
Université de Montréal

Résumé. Le présent article a pour objectif principal de réévaluer le sens et la probité de la distinction husserlienne entre le vivre (*erleben*) et le percevoir (*wahrnehmen*), en réponse notamment à la critique de Claude Romano de la théorie des esquisses (*Abschattungen*) et de l'idéalisme phénoménologique. Pour ce faire, nous examinons d'abord la manière dont Husserl développe cette distinction dans les *Recherches logiques*, et tentons d'y déceler certains motifs à l'origine du tournant transcendantal. Une comparaison de la conception husserlienne de l'expérience avec la psychologie descriptive de William James est à cet égard instructive. Nous argumentons enfin que c'est le geste de fondation du percevoir sur le vivre, ou de l'être identique sur l'être en devenir, qui permet ultimement à Husserl de surmonter certaines difficultés liées à la voie cartésienne vers la réduction phénoménologique.

Introduction : la critique romanienne de la théorie des esquisses

Du vaste corpus que nous légua Husserl, peu de passages nous permettent de plonger aussi directement au cœur de sa pensée — et de toutes les énigmes qui y ressortissent — que ces quelques lignes que l'on retrouve dans la *V^e^ Recherche logique :* « Les *sensations* […] *ne sont pas* vues, entendues, ni *perçues* par un "sens" quelconque. Les *objets*, par contre, apparaissent, sont

perçus, mais ils ne sont pas *vécus*[1]. » L'on ne saurait surestimer l'importance de cette distinction — entre le vivre (*erleben*) et le percevoir (*wahrnehmen*) — pour l'ensemble de la philosophie husserlienne. En effet, c'est précisément à l'aide de ce levier que le Husserl des *Idées I* arrachera l'être comme vécu à l'être comme chose[2], cherchant dès lors à montrer que le sens d'être (*Seinsinn*) du second dépend constitutivement de celui du premier[3] — ce que la postérité ne manquera pas d'interpréter comme le « tournant idéaliste » de la phénoménologie.

La signification précise et la légitimité philosophique de ce tournant font problème. Loin de le résoudre, la vaste littérature s'y consacrant ne fait qu'attester de la subtilité de l'enjeu. Mais au moment où la question pouvait paraître sinon résolue, du moins suffisamment commentée, c'est avec une perspicacité hors du commun que Claude Romano nous en propose, dans la deuxième partie de son œuvre magistrale *Au cœur de la raison, la phénoménologie*[4], un examen critique renouvelé. Une brève revue des grandes lignes argumentatives de cette œuvre nous donnera l'occasion, en retour, de mieux cerner l'enjeu qui nous concerne.

La force et la valeur particulières de l'exposé de Romano proviennent de ce qu'il s'attaque avec résolution au noyau conceptuel de l'idéalisme husserlien, à savoir à la fameuse théorie des *Abschattungen* (esquisses, profils, silhouettes). Exploitant une brèche ouverte par Merleau-Ponty[5], Romano soutient que ce qui est problématique avec cette théorie

> est la tentative de séparer d'un point de vue conceptuel l'objet qui apparaît sous un certain angle et l'angle sous lequel il apparaît, la silhouette qu'il nous présente ; autrement dit, de concevoir cette silhouette comme un contenu

[1] E. Husserl, *Recherches logiques 2, II^e partie*, Paris, PUF, 1961, p. 188 ; ci-après *RL 2, II.*

[2] Cf. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, Paris, Gallimard, 1950, §§ 41-42 ; § 88 ; § 97 ; ci-après *Idées I*.

[3] Cf. *ibid.*, § 49.

[4] C. Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 2010.

[5] « La perception est justement ce genre d'acte où il ne saurait être question de mettre à part l'acte lui-même et le terme sur lequel il porte. La perception et le perçu ont nécessairement la même modalité existentielle, puisqu'on ne saurait séparer de la perception la conscience qu'elle a ou plutôt qu'elle est d'atteindre la chose même. Il ne peut être question de maintenir la certitude de la perception en récusant celle de la chose perçue » (M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception,* Paris, Gallimard, 1945, p. 433 ; ci-après *PP*.)

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

immanent *distinct* de l'objet et indifférent à son existence ou inexistence, donc au partage perception-illusion[1].

Il ne peut y avoir de doute que Husserl ait promulgué une telle séparation conceptuelle. En voici la formule classique : « L'apparition de la chose (le vécu) n'est pas la chose apparaissante (ce qui est présumé se trouver "en face de nous" dans son ipséité corporelle)[2]. » Et Husserl précise : « Nous vivons les phénomènes comme appartenant à la trame de la conscience, tandis que les choses nous apparaissent comme appartenant au monde phénoménal. Les phénomènes eux-mêmes ne nous apparaissent pas, ils sont vécus[3]. » Comme ce dernier passage l'indique, cette dichotomie, entre l'apparition de la chose et la chose apparaissante, coïncide avec celle mentionnée d'entrée de jeu entre le vivre et le percevoir. En un mot, la chose apparaissante est perçue, l'apparition de la chose est vécue. Il faut enfin ajouter, pour obtenir le portrait complet, que l'être du perçu est d'emblée conçu par Husserl comme douteux, tandis que l'être du vécu est conçu comme évident. On reconnaîtra ici à l'œuvre ce que Rudolf Bernet appelle « le dualisme ontologique (de type cartésien) entre l'être (évident) de la conscience immanente et l'être (dubitable) du monde transcendant »[4]. Mais qu'y a-t-il au juste de problématique avec cet héritage décidément cartésien en phénoménologie ?

Le problème consiste, d'après Romano, en ce que ce dualisme est irréconciliable avec l'autre thèse centrale de la phénoménologie husserlienne, suivant laquelle l'essence de la perception est de donner la chose « en personne ». Comment la chose perçue peut-elle à la fois être donnée « en chair et en os » et cependant se trouver irrémédiablement affectée du signe de la présomption ? Cette position, conclut Romano, est paradoxale. Elle s'appuie ultimement sur une logique sceptique dont le postulat central est « qu'il existe un *élément commun* à l'expérience et à la pseudo-expérience, à l'apparition et à l'apparence, à savoir les *Abschattungen* en tant que données

[1] C. Romano, *Au cœur de…*, *op. cit.*, p. 574.
[2] E. Husserl, *RL 2, II*, p. 149.
[3] *Idem.*
[4] R. Bernet, *La vie du sujet*, Paris, PUF, 1994, p. 98, cité *in* C. Romano, *Au cœur de…*, *op. cit.*, p. 532. Il faut préciser cependant que Bernet croit que ce dualisme cartésien « fait obstacle à la compréhension du sens d'une *constitution transcendantale* du monde par le sujet » (*idem*), tandis que Romano croit au contraire que l'idée d'une constitution transcendantale *présuppose* le dualisme cartésien. Pour les fins de la discussion, nous suivrons ici le raisonnement de Romano. Nous reviendrons sur cette question dans la section suivante.

Bull. anal. phén. X 10 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

indubitables, lesquelles demeurent identiquement les mêmes que la chose qu'elles nous présentent existe ou qu'elle n'existe pas »[1]. C'est cette idée que l'existence du perçu dépend de la concordance ou de la discordance d'un flux « neutre » d'esquisses qui, en dernière analyse, se révèle intenable :

> Il n'y a rien de commun à la perception et à l'illusion, aucun sens neutre d' « apparaître » en lequel on pourrait dire d'une chose et d'une simple apparence qu'elles *apparaissent* toutes deux. La chose qui se dresse devant moi s'adresse aux potentialités de mon corps, elle se donne elle-même corporellement selon une plénitude de présence que tout oppose à la ligne de fuite d'un idéal. L'illusion, dans son mode de donnée phénoménologique, n'est absolument pas une perception contredite et biffée ; et la perception n'est pas non plus une illusion confirmée, ni le monde un « rêve cohérent »[2].

Plutôt que la perception ne recèlerait, comme le veut Husserl, une part de certitude (l'apparition de la chose) et une part de présomption (la chose apparaissante), l'auteur défend une conception dite « disjonctive » de la perception en vertu de laquelle « tout phénomène est *ou bien* perception *ou bien* illusion (disjonction exclusive) »[3].

Grâce à cette thèse d'inspiration merleau-pontienne[4], Romano espère discréditer le tournant transcendantal, dans la mesure où celui-ci « se fonde

---

[1] C. Romano, *Au cœur de…*, *op. cit.*, p. 552. Le corollaire immédiat de ce postulat est « qu'il est impossible, à l'occasion d'un vécu présent, de décider s'il relève de la vérité ou de l'apparence » (*ibid.*, p. 555).

[2] *Ibid.*, p. 554. L'expression « rêve cohérent » fait référence à un passage des *Méditations cartésiennes* où Husserl, suivant Leibniz, affirme que l'évidence de l'expérience du monde est affectée du caractère de non-apodicticité ou d' « irréductible contingence » : « Non seulement une expérience singulière peut perdre toute valeur en se révélant être une illusion des sens, en outre, ce qui est à chaque fois tout le contexte de l'expérience qui peut être embrassé comme une unité peut se révéler être une illusion, comme un *rêve cohérent* » (E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, Paris, PUF, 1994, p. 60 ; ci-après *MC*).

[3] C. Romano, *Au cœur de…*, *op. cit.*, p. 574.

[4] « Entre l'illusion et la perception, la différence est intrinsèque et la vérité de la perception ne peut se lire qu'en elle-même » (M. Merleau-Ponty, *PP*, p. 349). Il convient de mentionner que cette thèse sera défendue de façon indépendante, et peut-être plus explicitement, par John McDowell (*Meaning, Knowledge, and Reality*, Cambridge, Harvard University Press, 1998) et Hilary Putnam (*The Threefold Cord, Mind, Body and World*, New York, Columbia University Press, 1999) notamment. Pour une comparaison entre Merleau-Ponty et McDowell sur le thème du disjoncti-

Bull. anal. phén. X 10 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

tout entier sur la possibilité d'un doute universel »[1]. Or cette possibilité, qui s'exprime de manière paradigmatique chez Husserl par l'hypothèse de l'anéantissement du monde[2], n'est rien d'autre que la généralisation de la distinction entre le vécu évident et le perçu douteux à l'ensemble de l'expérience. Si cette distinction n'est pas même tenable eu égard au phénomène de la chose spatiale — car la perception *en tant que* perception se situerait, d'après la conception disjonctive, en-deçà des catégories de la croyance et du doute[3] — à plus forte raison ne peut-elle être étendue au phénomène total du monde. Rien de moins, l' « ouverture au monde » est précisément ce sur fond de quoi « tout doute circonscrit et toute hésitation deviennent possibles »[4]. L'existence du perçu et, partant, du monde, « est certaine dès le départ, ou elle ne le sera jamais — et c'est ce dont Husserl ne parvient pas à rendre compte »[5].

Cette critique de l'idéalisme phénoménologique, qui s'appuie en dernière instance sur une critique de la théorie des *Abschattungen* (ou, ce qui revient au même, de la conception « conjonctive » de la perception), nous invite à réexaminer la probité de la distinction husserlienne entre le vivre et le percevoir, eu égard notamment au rôle qu'elle joua dans le tournant transcendantal. Cette distinction n'a-t-elle vraiment d'autre signification que de rendre manifeste certains « préjugés cartésiens » inaperçus de la part de Husserl ? Mais alors, comment caractériser le mode de donnée des qualités sensibles, par contraste avec celui des choses corporelles ? Devons-nous dire, suivant Romano, qu'elles apparaissent d'emblée « sur la scène du monde », au même titre que les choses perçues qui leurs servent de substrat et qui, de surcroît, en sont inséparables conceptuellement ? Ou n'y a-t-il pas plutôt quelque chose d'irréductiblement « insaisissable » dans la nature du sensible, de sorte que son « appartenance au monde », du moins au monde relativement stable de la perception, ne va pas de soi ? N'y a-t-il pas un sens à

---

visme, cf. J.C. Berendzen, « Disjunctivism and Perceptual Knowledge in Merleau-Ponty and McDowell », *Res Philosophica*, 91/3 (2014).

[1] C. Romano, *Au cœur de…*, *op. cit.*, p. 543.

[2] Cf. E. Husserl, *Idées I*, § 49. Sur la notion connexe d' « illusion transcendantale », cf. E. Husserl, « 38e Leçon », in *Philosophie première, t. 2*, Paris, PUF, 1972. Enfin, voir *supra*, p. 4, n. 2.

[3] Cf. C. Romano, *Au cœur de…*, *op. cit.*, p. 566-573. Mais, encore une fois, c'est Merleau-Ponty qui sert de point de départ : « Le perçu est et demeure, en dépit de toute éducation critique, en deçà du doute et de la démonstration » (M. Merleau-Ponty, *PP*, p. 401).

[4] C. Romano, *Au cœur de…*, *op. cit.*, p. 562.

[5] *Ibid.*, p. 555.

Bull. anal. phén. X 10 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

distinguer l'être (sensible, fluent) du phénomène de l'être (non sensible, stable) de la chose se phénoménalisant ?

Pour jeter de la lumière sur ces questions fondamentales, il nous faudra d'abord revisiter les moments fondateurs des *Recherches logiques* (tout en gardant un œil sur les textes ultérieurs) afin d'expliciter les deux gestes clés de la conception husserlienne de l'expérience : la distinction entre le vivre et le percevoir, d'une part, et le primat du vivre sur le percevoir, de l'autre (Section I). Cette réévaluation de la conception husserlienne de l'expérience nous amènera à préciser le sens de notre désaccord avec Romano : le tournant transcendantal, par-delà l'hypothèse d'une illusion généralisée, par-delà la théorie conjonctive de la perception, s'appuie en dernière instance sur l'idée d'une « altération totale de l'attitude naturelle de la vie »[1]. Cette possibilité extrême, Husserl l'ancre dans une conception tout aussi radicale du sensible (Section II) et du jugement (Section III). C'est dans ces divers aspects de la pensée de Husserl, qui forment un tout organique, qu'il faut chercher la raison de la voie cartésiano-sceptique pratiquée notamment dans les *Idées I*, et non l'inverse.

1. Les deux gestes fondamentaux de la conception husserlienne de l'expérience

Revenons pour commencer aux sources de la conception husserlienne de l'expérience. À l'époque des *Recherches logiques*, Husserl opère deux gestes conceptuels qui se complètent mutuellement et qui serviront d'assises à la philosophie phénoménologique qu'il mettra de l'avant dans les *Idées I*. En un premier temps, il s'efforce de montrer la distinction d'essence entre le mode d'être des « contenus immanents réels » (le vécu) et celui des « contenus intentionnels » (le perçu, l'imaginé, le désiré, le jugé, etc.). Mais de même qu'en musique la tonalité ne se révèle qu'à la lumière de la dominante, c'est un second geste, qui ne paraît qu'en filigrane dans l'œuvre de 1900-1901, qui se révélera déterminant pour saisir la tonalité particulière de la philosophie husserlienne : non seulement existe-t-il une différence essentielle entre le mode d'être du vécu et celui du perçu, mais le second entretient un *rapport de fondation unilatéral*[2] envers le premier (en langage analytique : le vécu est une condition nécessaire mais non suffisante du perçu). Reprenons tour à

[1] E. Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976, § 39 ; ci-après *La Crise*.
[2] Sur le concept de fondation unilatérale, cf. E. Husserl, *RL 2, II*, p. 49.

Bull. anal. phén. X 10 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

tour les deux phases de ce mouvement de pensée afin d'en creuser le sens et la probité.

Le geste de distinction

L'exemple auquel on se réfère typiquement pour rendre intuitif la distinction entre les contenus immanents réels et les contenus intentionnels est celui que donne Husserl au deuxième chapitre de la *V^e Recherche logique*. Cet exemple nous est maintenant si familier qu'il serait facile d'en négliger l'importance. Ne serait-ce que pour cette raison, jetons-y un regard nouveau :

> Je vois une chose, par exemple cette boîte, je ne vois pas mes sensations. Je ne cesse de voir cette *seule et même* boîte, de quelque manière que je *la* tourne et l'oriente. J'ai là constamment *le même* « contenu de conscience » — s'il me plaît de qualifier l'*objet* perçu de contenu de conscience. À chaque nouvelle orientation de la boîte, j'ai un *nouveau* contenu de conscience, si je désigne ainsi, dans un sens beaucoup plus approprié, les *contenus vécus*. Ainsi des contenus très différents sont vécus, et pourtant c'est le même objet qui est perçu[1].

En somme, le perçu est au vécu ce que l'identité est à la différence, ou encore ce que l'unité est à la multiplicité. Mais c'est d'un type bien particulier de multiplicité dont il s'agit ici : celui de multiplicité *continue*. Par opposition à la multiplicité discrète, qui se laisse penser à la manière d'une collection d'éléments extérieurs les uns aux autres[2], telle une constellation d'étoiles, la multiplicité continue correspond plutôt à un processus ininterrompu de transformation — ce que nous avons coutume d'appeler, suivant James, un

[1] E. Husserl, *RL 2, II*, p. 185.

[2] Nous nous autorisons ici de la phraséologie bergsonienne, lequel définit ainsi les deux types de multiplicité : « Bref, il faudrait admettre deux espèces de multiplicité, deux sens possibles du mot distinguer, deux conceptions, l'une qualitative et l'autre quantitative, de la différence entre le *même* et l'*autre*. Tantôt cette multiplicité, cette distinction, cette hétérogénéité ne contiennent le nombre qu'en puissance, comme dirait Aristote ; c'est que la conscience opère une discrimination qualitative sans aucune arrière-pensée de compter les qualités ou même d'en faire *plusieurs* ; il y a bien alors multiplicité sans quantité. Tantôt, au contraire, il s'agit d'une multiplicité de termes qui se comptent ou que l'on conçoit comme pouvant se compter ; mais on pense alors à la possibilité de les extérioriser les uns par rapport aux autres ; on les développe dans l'espace » (Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF, 1927, p. 90).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

flux de conscience (*stream of consciousness*), ou, suivant Bergson, une *durée immanente*.

Nous pouvons déjà noter quelques propriétés qui distinguent ces deux modalités d'être : sous une lumière, l'objet nous paraît fixe, identique à lui-même, et impénétrable du fait même de son identité ; sous une autre lumière, l' « objet » paraît fluide, changeant, et loin que son contenu qualitatif répugne à celui des phénomènes voisins, il semble plutôt en dépendre, si bien que la multitude d'esquisses qui nous environnent semblent toutes participer d'une grande symphonie des sens dont la cadence est impérieuse :

> Les multiples impressions originaires sont rattachées à une impression originaire [*Urimpression*], et celle-ci inséparablement une s'écoule comme une, de sorte que toutes les impressions particulières doivent s'écouler sur un tempo absolument unique[1].

Si, donc, le vivre se distingue du percevoir comme le divers de l'identique, il faut cependant préciser que cette diversité est en fait solidaire d'une unité plus primitive que celle qui caractérise l'objet, à savoir de l'unité indéfectible du « présent immanent vivant ». C'est à cette unité primordiale — définie par Husserl comme le « phénomène génétique le plus universel »[2] — que renvoie finalement le terme « continue » dans l'expression « multiplicité continue ».

D'autre part, il importe de souligner la façon dont Husserl accorde chacune de ces modalités au sujet personnel : « Je vois une chose, par exemple cette boîte, *je ne vois pas mes sensations*. » Qu'est-ce à dire ? Mes yeux ne sont-ils pas, pour autant que je les ouvre, *submergés* d'impressions colorées ? Que voyais-je *sinon* des sensations de couleurs ? Réponse : « Je ne vois pas des sensations de couleurs mais des objets colorés, je n'entends pas des sensations auditives mais la chanson de la cantatrice[3], etc. » Cette affirmation est déterminante pour comprendre la posture propre à la phénoménologie husserlienne. Si la psychologie empirique nous apprend à concevoir la sensation comme le résultat d'une interaction entre un corps-objet (stimulus) et un corps-sujet (système nerveux), c'est-à-dire comme l'effet d'une rencontre fortuite entre deux entités physiques, c'est au contraire le sujet percevant et l'objet perçu qui, pensés depuis l'intériorité du vécu, sont les « effets » d'une sensation originaire. Du point de vue

[1] E. Husserl, *De la synthèse passive*, Grenoble, Jérôme Millon, 1998, p. 199 ; ci-après *SP*.
[2] *Ibid.*, p. 208.
[3] E. Husserl, *RL 2, II*, p. 176.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

phénoménologique, la sensation n'est pas l'épiphénomène d'un processus biophysique sous-jacent ; elle n'est pas non plus le fruit d'une quelconque réceptivité, ce que « capterait » un sujet aux facultés vides, comme un réceptacle qui n'attendrait que d'être rempli par une substance étrangère. Bien plutôt, la sensation est l'élément originel à l'intérieur duquel quelque chose comme un sujet percevant et un objet perçu puisent leurs racines communes[1]. Si je ne vois pas « mes » sensations, c'est donc parce qu'il n'y a aucune distance qui m'en sépare. Je ne me trouve pas dans une quelconque relation d'appartenance avec le flux de « mes » vécus — en un sens fondamental, je *suis* ce flux[2]. Je *suis* le gris des nuages, l'amertume du café, le froid hivernal et la fatigue qui m'accable en ces temps mornes. Ces événements ne font pas « partie » de « ma » vie — comme si la vie était une sorte d'ingrédient extérieur aux événements mêmes qui la composent — ils *sont* « ma » vie. C'est pourquoi les guillemets sont ici de mise, puisque ce n'est que par abus de langage que l'on peut prétendre posséder ce que l'on est. En ce sens, le vivre et le percevoir sont tout autant deux manières de se comprendre soi-même que d'appréhender le monde.

Ce qui nous mène à notre dernier constat préliminaire : il est impossible de concevoir la distinction entre le vivre et le percevoir sans faire référence, du moins implicitement, à la « manière de voir » ou à l' « attitude » que l'on adopte dans nos considérations des choses. Prenons un second exemple classique, cette fois-ci tiré des *Idées I*, pour rendre ce point plus explicite :

> Nous voyons un arbre qui ne change pas de couleur : c'est sa couleur, celle de l'arbre ; et pourtant la position des yeux, l'orientation relative changent à de multiples égards ; le regard ne cesse de se déplacer sur le tronc, sur les rameaux ; en même temps nous nous rapprochons ; et ainsi nous rendons fluide

[1] Ou, comme le dit Merleau-Ponty : « C'est à lui [le sentir] que l'objet perçu et le sujet percevant doivent leur épaisseur » (M. Merleau-Ponty, *PP*, p. 79).

[2] Il convient ici de distinguer deux sens possibles du concept d'ego en phénoménologie husserlienne. Ce terme peut désigner, en un sens restreint, la « structure d'orientation » du vécu, le « pôle identique, le centre d'actions et de passions » de la vie qui correspond à la « forme éminente de l'*ego cogito* » (E. Husserl, *SP*, p. 36). Mais il peut aussi, en un sens beaucoup plus large, faire référence au « *médium fluent* » lui-même dans sa pleine « concrétion ». Nous sommes confrontés ici à ce que Husserl appellera l' « ambiguïté » de la notion de « vie égoïque » — ambiguïté qui, au fond, coïncide avec la différence que nous traçons entre le vivre et le percevoir. Cf. E. Husserl, *De la réduction phénoménologique*, Grenoble, Jérôme Millon, 2007, p. 182-4.

Bull. anal. phén. X 10 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

> de multiple manière le vécu de perception. Faisons réflexion sur la sensation, sur les esquisses : ce sont bien des données évidentes que nous saisissons ; et si nous varions l'attitude et la direction de l'attention […] nous voyons alors sans difficulté que les couleurs esquissées qui se rattachent à quelque couleur immuable attribuée à la chose sont dans le même rapport que « l'unité » à une « multiplicité » continue[1].

Ce passage montre clairement que c'est une variation de « l'attitude et [de] la direction de l'attention » qui nous permet de passer de l'identique au fluent, du perçu au vécu. Mieux, ces deux modalités d'être ne sont que le revers de deux manières de voir, de deux attitudes correspondantes. Le regard caractéristique de l'attitude dite « naturelle » est rivé sur l'identique, il vise à chaque fois une chose ou un moment fixe dans l'espace, ne portant guère attention à ce qui, en dépit de cette fixité, continue de s'écouler, ou s'écoule en continu[2]. C'est que le regard orienté objectivement ne se préoccupe point du *processus* de synthèse des objets mais seulement de ce qui en résulte, ayant pour motif premier de déceler le constant dans le fluent, ou, inversement, d'assimiler le fluent à l'invariant[3]. Le regard tourné vers l'intérieur, quant à lui, se contente plutôt de laisser être ce qui se manifeste passivement, c'est-à-dire antérieurement à toute intervention du moi (au sens restreint ; voir *supra*, p. 9, n. 2). Il y a entre ces deux attitudes la même différence que Merleau-Ponty relevait à l'égard du sentir et du jugement :

> Entre le sentir et le jugement, l'expérience commune fait une différence bien claire. Le jugement est pour elle une prise de position, il vise à connaître quelque chose de valable pour moi-même à tous les moments de ma vie et

[1] E. Husserl, *Idées I*, p. 337.

[2] « La conscience naïve, qui à travers toutes les perspectives, profils, etc., dans lesquels apparaît l'objet de la perception, est tournée vers lui comme vers l'identique, n'a constamment en vue que le résultat de cet acte, l'ob-jet en tant qu'il s'ex-plique dans la perception comme étant tel ou tel. Elle ne prend pas du tout garde que cette donnée de l'objet dans ses propriétés sensibles est déjà elle-même le fruit d'une opération de connaissance de niveau inférieur » (E. Husserl, *Expérience et jugement*, Paris, PUF, 1970, p. 69-70 ; ci-après *EJ*). Nous reviendrons sur ce point dans la dernière section.

[3] On trouve une réflexion similaire chez Bergson, qui quant à lui oppose la fixité de l' « intelligence » à la fluidité du « vivre » : « Ainsi, concentrée sur ce qui se répète, uniquement préoccupée de souder le même au même, l'intelligence se détourne de la vision du temps. Elle répugne au fluent et solidifie tout ce qu'elle touche. Nous ne pensons pas le temps réel. Mais nous le vivons, parce que la vie déborde l'intelligence » (Bergson, *L'Évolution créatrice*, Paris, PUF, 1907, p. 46).

Bull. anal. phén. X 10 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

> pour les autres esprits existants ou possibles ; sentir, au contraire, c'est se remettre à l'apparence sans chercher à la posséder et à en savoir la vérité (*PP*, p. 59).

Pour Husserl, cependant, la prise de position se manifeste déjà au niveau de la perception, antérieurement à l'activité langagière. Pour le dire autrement, la perception extérieure est chez Husserl un jugement de type antéprédicatif. Nous y reviendrons dans la dernière section.

Il serait tentant à ce stade-ci d'ajouter, comme nous l'avons fait en introduction, que la distinction entre le vivre et le percevoir, entre l'être en devenir et l'être identique, se confond chez Husserl avec le « dualisme ontologique » cartésien de l'être immanent (évident) et de l'être transcendant (dubitable). À l'époque des *Recherches logiques*, Husserl pose effectivement l'équivalence entre l'être en devenir et l'être évident, d'un côté, et entre l'être identique et l'être dubitable, de l'autre. Cette double équivalence sera d'ailleurs reformulée aux §§ 44 et 46 des *Idées I*, ce qui laisse entendre que ces deux dualismes sont inextricablement liés dans la conceptualité husserlienne. Et pourtant — et c'est ici que commence l'imbroglio — cette démarche cartésienne des *Idées I* est d'entrée de jeu décrite par Husserl comme un simple « procédé subsidiaire »[1], incapable par principe de rendre justice au sens plénier de la réduction phénoménologico-transcendantale. Ricœur dans sa traduction souligne dans une note en bas de page que cette approche « est une grave source de méprise »[2], et avec raison, puisque, comme le fera remarquer Romano[3], elle semble supposer comme prémisse de départ précisément ce qu'elle a pour but de surpasser, à savoir la distinction (qui ressemble plutôt à un abîme) issue de l'attitude naturelle entre une sphère d'immanence absolue et une sphère de transcendance dubitable. Comment penser l'idée d'une *constitution* transcendantale de la réalité par la conscience si, pour dégager cette idée de constitution (de « transcendance dans l'immanence »), il faut d'abord supposer une parfaite hétérogénéité entre la conscience et la réalité ? Comment penser la séparation d'essence entre ces deux sphères tout en pensant l' « inclusion intentionnelle » de la seconde dans la première ? C'est ici que les opinions divergent : le dualisme cartésien a-t-il partie liée (Ingarden, Romano) ou fait-t-il obstacle (Ricœur, Bernet) à la réduction transcendantale ?

[1] E. Husserl, *Idées I*, p. 97.
[2] Ricœur, *in* E. Husserl, *Idées I*, n. 1, p. 97.
[3] Cf. C. Romano, *Au cœur de…*, p. 534.

Bull. anal. phén. X 10 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Il nous semble que le dualisme cartésien vient brouiller plutôt qu'éclaircir la distinction que nous avons commencé à définir dans cette section. Husserl a bien fait de mitiger la valeur de la voie cartésienne de la réduction phénoménologique[1], pour la simple et bonne raison qu'elle semble impliquer qu'il y a hétérogénéité là où il y a, en fait, rapport de fondation. L'être en devenir n'est pas le revers de l'être identique mais sa condition de possibilité. C'est à ce second geste conceptuel, qui n'a rien de cartésien mais tout de kantien, qu'il nous faut à présent nous attarder.

Le geste de fondation

Toute la philosophie husserlienne repose sur la distinction que nous avons commencé à expliciter dans la section précédente, dans la mesure bien précise où la phénoménologie cherche à se mouvoir exclusivement sur le terrain du vivre, à y mener l'ensemble de ses enquêtes. Mais si la première conception de Husserl de ce domaine d'investigation, à l'époque des *Recherches logiques*, devait céder la place à une conception moins restrictive à l'époque des *Idées I* (grâce à la découverte du concept de « transcendance dans l'immanence » ou de « noèse »), la clé de cette expansion du champ de la phénoménologie se trouvait déjà dans la première œuvre. C'est que Husserl ne conçut jamais la relation entre le vivre et le percevoir selon un simple rapport d'opposition, mais la conçut d'emblée selon un rapport de fondation. Pour emprunter la terminologie de Bergson, cette thèse revient à affirmer que la multiplicité quantitative se fonde sur la multiplicité qualitative, la saisie de l'un et du plusieurs sur l'épreuve de l'autre dans le même[2]. Mais qu'est-ce qui motive cette thèse fondationnelle chez Husserl ?

Il s'agit, fondamentalement, d'un raisonnement de type conditionnel que l'on pourrait exprimer ainsi : *toute intention est vécue, mais tout vécu n'est pas intentionnel*. « Que tous les vécus ne sont pas intentionnels, c'est ce dont témoignent les sensations et les complexions de sensations[3]. » La sensibilité, en d'autres termes, jouit d'une certaine autonomie vis-à-vis de l'intentionnalité. Ceci dit, il faut aussitôt préciser la chose suivante : sous le

[1] Husserl était le premier à reconnaître que le « chemin cartésien » vers la réduction comportait sa part de difficultés. C'est d'ailleurs pourquoi il professait lui-même une pluralité de voies vers la réduction. Cf. *La Crise*, § 43. Cf. aussi I. Kern, « Les trois voies de la réduction phénoménologique transcendantale dans la philosophie de Edmund Husserl », in *Alter, La Réduction*, 11 (2003).
[2] Voir *supra*, p. 7, n. 2.
[3] E. Husserl, *RL 2, II*, p. 171.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

titre de « sensation », Husserl entend une gamme de vécus très vaste qui comprend autant les « contenus sensoriels » (le rugueux, le salé, le bleu, etc.), les « sensations affectives » (toutes les tonalités de plaisir et de douleur), que les « pulsions » ou « instincts naturels »[1]. Sous cette dernière rubrique, il sera question des « soubassements hylétiques de la vie de désir et de vouloir »[2], lesquels appelleront une phénoménologie de la « motivation passive »[3]. Un texte tardif de Husserl laissera apercevoir toute l'ampleur qu'aurait pu prendre une telle phénoménologie :

> La primordialité est un système pulsionnel […]. Dans mon ancienne doctrine de la conscience intime du temps, j'ai traité de l'intentionnalité ainsi exhibée précisément comme d'une intentionnalité, dirigée vers l'avant comme protention et se modifiant comme rétention, mais conservant l'unité […] Ultérieurement, j'ai introduit l'intentionnalité égoïque comme fondée dans une intentionnalité non égoïque (« passivité »). Ne pouvons-nous pas ou ne nous faut-il pas supposer une intentionnalité pulsionnelle universelle, qui constitue unitairement tout présent originaire comme stable et qui concrètement pousse de présent en présent, de sorte que tout contenu soit contenu de remplissement pulsionnel et soit visé avant le but[4] […] ?

On voit par là que l'idée d'une couche purement « hylétique », dépourvue de toute intentionnalité, sera sérieusement mise à mal par les analyses ultérieures de Husserl. Cette révision importante, tributaire du « tournant génétique » de la phénoménologie (qu'annonçaient cependant déjà les *Leçons de 1904-1905*, tel que ce passage l'indique), ne remet toutefois pas en cause l'idée centrale qui nous occupe ici, à savoir que l'intentionnalité *au sens fort*, ce que Husserl appelle ici l' « intentionnalité égoïque », se fonde sur une couche dont le caractère ne peut pas être dit intentionnel en ce même sens. Nous parlerons alors, pour rendre justice à la pleine pensée de Husserl, d'intentionnalité égoïque (explicite, active, objectivante, thématique), par opposition à une intentionnalité de type non égoïque (implicite, passive, non objectivante, non thématique). Pour revenir à la thèse fondationnelle, celle-ci affirme, en somme, que la sensibilité (qui relève de la sphère non égoïque) déborde le percevoir (qui relève de la sphère égoïque), et, inversement, que le

[1] Cf. E. Husserl, *RL 2*, *II*, p. 196-201.
[2] E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, Livre Second*, Paris, PUF, 1982, p. 216 ; ci-après *Idées II*.
[3] *Ibid.*, p. 308.
[4] E. Husserl, « Téléologie universelle » (1933), in *Philosophie*, 21 (1989), p. 4.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

percevoir est incapable de pénétrer la vérité intime du sensible ; bien plus, il la présuppose.

Il s'agit là d'une thèse cruciale, puisque c'est précisément sur ce point que la psychologie de la forme — dont s'inspire notamment la critique romanienne de la théorie des *Abschattungen* — s'opposera à la phénoménologie husserlienne[1]. Cette école se définit par l'adoption de deux thèses complémentaires, l'une positive et l'autre négative, que Merleau-Ponty reprendra à son compte au tout début de la *Phénoménologie de la perception :*

> Quand la *Gestalttheorie* nous dit qu'une figure sur un fond est la donnée sensible la plus simple que nous puissions obtenir, ce n'est pas là un caractère contingent de la perception de fait, qui nous laisserait libres, dans une analyse idéale, d'introduire la notion d'impression. C'est la définition même du phénomène perceptif, ce sans quoi un phénomène ne peut être dit perception. Le « quelque chose » perceptif est toujours au milieu d'autre chose, il fait toujours partie d'un « champ » […] La pure impression n'est donc pas seulement introuvable, mais imperceptible et donc impensable comme moment de la perception[2].

La thèse positive est la suivante : la structure figure-fond est fondamentale à la conscience, c'est-à-dire irréductible. Le corollaire négatif de cette première thèse est que nulle part dans l'expérience nous ne saurions trouver quelque chose comme une « pure impression », puisque « trouver » c'est voir, et voir c'est toujours prélever un tout (*Gestalt*) sur un arrière-plan.

Soyons clair : Husserl ne nie pas que la structure figure-fond soit essentielle à la *perception*. Ce qu'il nie, c'est que la perception soit le dernier mot de la *conscience*. La conscience ne se réduit pas à la perception, sans quoi quelque chose comme un vécu de joie serait parfaitement incompréhensible. La joie ne se détache pas telle une figure sur un fond, elle ne se donne pas par profils ; plutôt, lorsqu'elle s'empare de nous, elle *devient* le fond sur lequel se détache tout autre phénomène (et qui fait que tout nous apparaît comme « nimbé de rose »[3], comme le dit poétiquement Husserl). De même, lorsque nous contemplons un ciel bleu immaculé, la couleur bleue ne

---

[1] Pour une critique gestaltiste de Husserl, cf. notamment A. Gurwitsch, « Phenomenology of Thematics and of the Pure Ego : Studies of the Relation Between Gestalt Theory and Phenomenology », in *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901-1973)*, vol. II, Dordrecht, Springer, 2009.

[2] M. Merleau-Ponty, *PP*, p. 26.

[3] E. Husserl, *RL 2, II*, p. 199.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

se laisse pas totaliser par le regard — il y a en elle, au contraire, quelque chose d' « insondable ». Il n'y a ici aucune « prise » possible par laquelle mon corps vécu s'ajusterait par rapport au ciel dans une sorte de perspective optimale, comme lorsque je regarde un tableau suspendu au mur. Le bleu du ciel, qui sert ici de représentant pour le sensible en général, *est* le fond sur lequel quelque chose comme un nuage, un avion, un oiseau, peuvent se détacher et éventuellement devenir l'objet d'une saisie thématique. Mais si, donc, le bleu, et le sensible en général, ne sont pas eux-mêmes thématisables — mieux : si le sensible est la condition de possibilité de la thématisation — comment puis-je en avoir conscience, *a fortiori* y faire référence à l'aide de signes langagiers ? Que peut bien signifier ici le « avoir conscience » ?

C'est ici qu'intervient la notion husserlienne du vivre. Le vivre est un type de savoir, de conscience — ou peut-être serait-il plus juste de dire de *science*[1] — qui à la fois déborde et possibilise la saisie intentionnelle (égoïque) de la figure. C'est dire, d'une part, que le vivre *coïncide avec* le fond dans la structure figure-fond et, d'autre part, que le second terme de cette structure est génétiquement antérieur au premier. Cette thèse de la dépendance de l'intentionnalité égoïque à l'égard du sensible, ou, inversement, de la suffisance du sensible à l'égard de l'intentionnalité égoïque, n'est exprimée nulle part plus radicalement qu'à l'occasion d'une expérience de pensée que Husserl mène dans la *I^re Recherche logique :*

> Imaginons une conscience avant toute expérience : elle a la possibilité d'*éprouver* la même chose que nous. Mais elle n'intuitionne pas de choses ni d'événements concrets, elle ne perçoit pas de fleurs, ni de maisons, ni le vol d'un oiseau ou l'aboiement d'un chien. On se sent ici aussitôt tenté d'exprimer la situation comme suit : pour une semblable conscience, les sensations ne *signifient rien*, elles n'ont pas, pour elle, la *valeur de signes* de l'objet lui-même ; elles sont vécues simplement, mais elles manquent d'une *interprétation* objectivante (naissante de l' « expérience »)[2].

[1] Cf. ce passage de Levinas : « Plutôt qu'une métaphore empruntée au mouvement des eaux dans la rivière, la fluence ne serait-elle pas la temporalité même du temps et la "science" dont est faite la "con-science" ? » (E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Le Livre de poche, p. 60). Mais, avant Levinas, cette idée se retrouve déjà chez James : « Au lieu, donc, que le flux de conscience (*stream of thought*) en soit un de *con*-science […], il serait peut-être mieux appelé purement et simplement un flux de *Science* » (W. James, *The Principles of Psychology,* vol. I, New York, Cosimo Classics, 2007, p. 304 ; ci-après *Principles* ; nos traductions).

[2] E. Husserl, *Recherches logiques 2, I^re Partie*, p. 85-6.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Ce passage nous donne l'occasion de tirer un corollaire important des deux gestes conceptuels qui nous intéressent : le vécu, la sphère fluente du sensible, *préserve sa virginité en dépit de l'expérience acquise*. Expliquons-nous : si la « conscience avant toute expérience » a la possibilité « d'éprouver la même chose que nous », c'est parce qu'en retour nous avons la possibilité d'éprouver la même chose qu'elle. En d'autres termes, l'apprentissage sous ses formes les plus variées ne modifie en rien la nature et l'ordre propres au sensible[1]. Ce qui change tout au long de nos vies, ce ne sont pas les phénomènes sensibles dans leur qualité de pure apparition, dans leur écoulement passif, mais la façon dont ces apparitions viennent à signifier autre chose qu'elles-mêmes. L'expérience — dont la perception est tributaire — est un système de renvois intentionnels s'édifiant sur la base d'une sensibilité pure. Cette thèse constitutive (que nous examinerons plus en détail dans la section à venir) renvoie inévitablement au geste de distinction : s'il nous est possible de retrouver à tout moment la virginité essentielle du sensible, c'est grâce à notre capacité de discerner, dans le champ total de notre expérience consciente, une sphère « interprétative » ou « objectivante » d'une sphère « simplement vécue ».

Ces deux gestes conceptuels, qui se supportent mutuellement, sont au foyer de la critique romanienne de la phénoménologie husserlienne. L'erreur fondamentale de Husserl aurait été d'introduire une distinction factice entre le contenu qualitatif de l'expérience (ce qu'il appelle le « contenu primaire » ou la « *hylè* ») et le sens de ce contenu, sa « mise en forme » (produite par des « actes d'appréhension » ou « noèses »). Redonnons ici la parole à Romano :

> Les *data* hylétiques — et, plus largement, la dualité épistémique d'un donné sensible et d'un sens conféré à celui-ci par le sujet — ne sont rien d'autre que la transposition dans la phénoménologie de la distinction entre une nature « en soi » comme ensemble de stimuli physiques et ses apparitions subjectives, avec tous les présupposés métaphysiques qu'elle véhicule. L'adoption de l'idée de *data* hylétiques n'est que la conséquence inaperçue, de la part de

[1] Pour être plus fidèles à la terminologie husserlienne, nous pourrions dire que la sphère de la passivité primaire reste étanche par rapport aux sphères de l'activité et de la passivité secondaire. Cf. B. Bégout, « Passivité primaire et passivité secondaire », *La Généalogie de la logique : Husserl, l'antéprédicatif et le catégorial*, Paris, Vrin, 2000.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

> Husserl, de sa réintroduction à l'intérieur du monde de la vie des idéalisations issues de la révolution scientifique moderne et de son objectivisme[1].

Il faut remarquer cependant, et Romano en est bien conscient, que la « dualité épistémique » qui s'affirme sans doute chez Husserl n'a pas l'allure d'un face-à-face, comme si les actes noétiques émergeaient d'un univers distinct et pour ainsi dire parallèle à celui de la *hylè*. Bien plutôt, les actes noétiques *présupposent* la couche hylétique comme leur « point d'appui nécessaire »[2], et c'est justement en cela que constituerait selon Romano l'erreur centrale de Husserl :

> Le tort de Husserl n'a pas été de croire qu'il y avait des sensations — ce qui est un fait indiscutable — mais d'avoir étendu la sensation à l'ensemble de la perception ; d'avoir affirmé, en somme, que *toute* perception reposait sur des sensations[3].

Que Husserl ait défendu une telle thèse, cela ne peut faire aucun doute. Dans les *Leçons de 1904-1905*, il affirme sans équivoque : « La perception s'édifie sur des sensations[4]. » Or, il convient de se demander si ce rapport d'édification, plutôt que d'entériner la critique de Romano, ne la rend pas caduque. La thèse de l'antériorité de la sensation sur la perception, loin d'affirmer que le donné sensible serait en lui-même dépourvu de sens (attendant l'intervention quasi-divine d'un « sujet » pour le lui « conférer »), consiste au contraire à affirmer que « sens » et « donation » ne font originairement qu'un :

> C'est une véritable absurdité que de parler d'un contenu « inconscient », qui ne deviendrait conscient qu'après coup. La conscience (*Bewusstsein*) est

[1] C. Romano, *Au cœur de…*, *op. cit.*, p. 938.

[2] E. Husserl, *RL 2, II*, p. 176 et p. 197. Ce passage des *Recherches logiques* confirme que la couche sensible de l'expérience fut d'emblée conçue par Husserl comme une condition de possibilité des actes : « [L]es *contenus véritablement immanents*, qui appartiennent à la composition réelle des vécus intentionnels, *ne sont pas intentionnels :* ils constituent l'acte, ils rendent l'intention possible en tant que points d'appui nécessaires, mais ils ne sont pas eux-mêmes intentionnés, ils ne sont pas les objets qui sont représentés dans l'acte » (E. Husserl, *RL 2, II*, p. 176). Ce sont les « contenus véritablement immanents » qui « *constituent l'acte* » ; le caractère d'acte provient donc du contenu primaire ou hylétique et non d'un quelconque « sujet » qui lui serait extrinsèque.

[3] C. Romano, *Au cœur de…*, *op. cit.*, p. 574-5.

[4] E. Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, PUF, 1964, p. 65 ; ci-après *Leçons*.

Bull. anal. phén. X 10 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

> nécessairement être-conscient (*bewusst-sein*) en chacune de ses phases. De même que la phase rétentionnelle a conscience de la précédente, sans en faire un objet, de même aussi la donnée originaire est déjà consciente — et sous la forme spécifique du « maintenant » — sans être objective. C'est justement cette conscience originaire qui tourne en modification rétentionnelle […] ; la rétention d'un contenu inconscient est impossible[1].

Le propre du sensible est d'être *originairement* conscient, par opposition — et c'est en cela que consiste la vraie « dualité épistémique » chez Husserl — à une conscience de type non originaire ou interprétative. C'est bien ce que l'on doit comprendre lorsque Husserl affirme dans les *Synthèses passives* que les datas immanents sont « conscients en eux-mêmes, de façon originale comme le sont par exemple le rouge ou le noir »[2], et que « *percipi* et *esse* coïncident en [eux] »[3]. L'idée d'un donné sensible « conscient en lui-même » correspond à l'idée d'une conscience « avant toute expérience », c'est-à-dire d'une conscience dont le sens n'est pas dérivé d'expériences passées.

Nous avons là le sens profond, voire l'archétype de tout le constitutionnalisme husserlien : la conscience *stricto sensu* (explicite, objectivante, etc.) repose sur une conscience *lato sensu* (implicite, non objectivante, etc.). Le vrai problème de la dualité épistémique chez Husserl n'est donc pas tant de savoir comment l'on passe du non-sens du donné sensible au sens de la perception (dichotomie fallacieuse que Husserl n'eut de cesse de critiquer, et qui constitue l'erreur cardinale du « sensualisme »), mais comment l'on passe du sens indigène du vécu au sens allogène du perçu.

Cette problématique gagnera en intelligibilité si nous la resituons dans son contexte historique. Du point de vue de l'histoire de la phénoménologie husserlienne, la théorie descriptive qui s'approcha le plus d'une formulation adéquate du problème de la transcendance — et qui exerça une des influences les plus durables sur Husserl[4] — est celle du psychologue américain William James. C'est James qui fut le premier à suggérer que la

[1] *Ibid.*, p. 160.
[2] E. Husserl, *SP*, p. 106.
[3] *Ibid.*, p. 107.
[4] Nous n'aurons malheureusement pas l'occasion d'entrer dans le détail de cette influence. Cf. cependant B. Leclerq, « Les données immédiates de la conscience. Neutralité métaphysique et psychologie descriptive chez James et Husserl », *Philosophiques*, 35/2 (2008), p. 317-344 ; ainsi que B. Leclerq et S. Galetic, « James et Husserl : Perception des formes et polarisation des flux de conscience », *Revue internationale de philosophie*, 2012/2, n° 260, p. 229-250.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

sensation et la perception devaient être pensées comme les deux termes d'un unique *continuum* dont la fonction médiatrice serait l'expérience acquise. C'est James qui, de surcroît, suggéra que cette distinction reposait sur une dichotomie tout aussi fondamentale sur le plan de la connaissance : celle entre la connaissance sensible et la connaissance dite « à propos ». En montrant comment la conception husserlienne de l'expérience à la fois s'inspire et se distingue de la psychologie jamesienne, nous serons plus à même d'apprécier toute l'originalité, et la radicalité, de la conception husserlienne de l'expérience, d'une part, et de comprendre en quoi la méthode de la réduction phénoménologique y a partie liée, de l'autre.

2. Le sensible husserlien à l'aune du sensible jamesien

Dans le chapitre des *Principles* consacré à la sensation, James affirme que les « sensations pures ne peuvent être réalisées que dans les tout premiers jours de la vie »[1]. Pour une conscience mature, lourde de tout son bagage d'expérience, « une sensation pure est une abstraction »[2], impossible à démêler du jeu complexe des associations. L'expérience vient flouer la frontière entre l'être-actuel et l'être-passé, de sorte que la perception se trouve toujours déjà infuse de mémoire. C'est bien ce que montrent notre recognition des lieux, des objets, des visages, nos capacités motrices et notre savoir-faire en général, aptitudes qui à chaque instant sont mobilisées par notre compréhension spontanée de la situation. Mais cet état de fait ne nous empêche pas, conclut James, de *postuler* la sensation comme fonction nécessaire à l'expérience :

> Puisque nous ne pouvons penser ou parler qu'à propos des relations d'objets que nous avons déjà *fréquentés* (*with wich we have* acquaintance *already*), nous sommes forcés de postuler une fonction dans notre pensée par laquelle nous devenons pour la première fois scients (*aware*) des *natures immédiates brutes* grâce auxquelles nos divers objets sont distingués. Cette fonction est la sensation[3].

[1] W. James, *Principles*, vol. II, p. 7.
[2] *Ibid.*, p. 3.
[3] *Idem*. Cette phrase présente deux difficultés de traduction, qui sont cependant liées par le sens. Les mots *acquaintance* et *awareness* désignent dans ce contexte le moment expérientiel où une sensation naît pour la première fois à la conscience. Ils évoquent l'immédiateté du contact originel, et James va même jusqu'à affirmer, reprenant le mot de Condillac, qu'il serait plus juste de dire que la conscience, lors

Bull. anal. phén. X 10 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Si ce n'était de ces « fréquentations » (*acquaintances*), c'est-à-dire de ces premières rencontres où conscience et sensation s'éveillent l'une en l'autre, tout l'édifice de notre savoir conceptuel demeurerait « creux » et « inadéquat »[1]. Un aveugle de naissance peut apprendre tout ce qu'il y a à savoir *à propos* de la lumière, mais concernant la « connaissance sensible aucun apprentissage scolaire ne peut la remplacer »[2]. Il s'agit ici des deux grands types de connaissance que distingue James (à la suite de John Grote et Hermann von Helmholtz) : la connaissance par fréquentation (*knowledge of acquaintance*) et la connaissance à propos (*knowledge-about*). La seconde est transmissible par la communication, la première ne s'acquière que par l'expérience de première main. En un mot, la sensation est à la connaissance par fréquentation ce que la perception est à la connaissance à propos : plus notre expérience est riche de relations, mieux elle s'analyse, plus elle correspond à de la perception ; plus elle est simple, brute, inscrutable, plus elle s'approche de la sensation. Il s'agit d'une sorte d'étalon qui s'applique au flux de la conscience en général[3], quoique le cours normal de la vie fait que nous tendions naturellement vers la perception et non vers la sensation.

En ce sens, on pourrait dire que la sensation en psychologie jamesienne possède une signification analogue au « Big Bang » en physique cosmologique : il s'agit de l'éclosion originelle à partir de laquelle, et à l'intérieur de laquelle, tout le reste évolue :

> *La première sensation qu'un nourrisson reçoit est pour lui l'Univers*. Et l'Univers qu'il vient par la suite à connaître n'est rien d'autre qu'une amplification et une implication de ce simple premier germe qui, par accrétion d'une part et par intussusception de l'autre, est devenu si gros et complexe et articulé que son état initial est immémorable. Dans son éveil muet à la conscience de *quelque chose là* […] le nourrisson rencontre un objet à l'intérieur duquel (quoiqu'il soit donné dans une pure sensation) toutes les « catégories de l'entendement » sont contenues. *Cette chose possède l'objectivité, l'unité,*

---

d'un tel événement, *est* la sensation plutôt que la conscience ressent ou perçoit la sensation (*ibid.*, p. 4). Pour la traduction de « aware » par « scient », voir *supra*, p. 15, n. 1.

[1] *Ibid.*, p. 7.

[2] *Ibid.*, p. 4. Cette idée que la sensation procure un savoir irremplaçable provient de Locke (cf. J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Livre II, ch. II, §2) et sera réaffirmée par Husserl (cf. E. Husserl, *L'idée de la phénoménologie*, Paris, PUF, 1970, p. 63-64).

[3] Sur la distinction entre ces deux types de connaissance, cf. W. James, *Principles,* vol. I, p. 221-223.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

> *la substantialité, la causalité, au sens plénier où n'importe quel objet ultérieur ou système d'objets possède ces catégories*[1].

Cette caractérisation en quelque sorte mythique de la sensation, quoique remarquable à bien des égards (notamment dans son refus d'admettre une scission entre la sensation et l'entendement, lequel serait déjà contenu *in statu nascendi* dans la toute première sensation), est inacceptable pour Husserl. Certes, la sensation reste première chez ce dernier, cette « *genesis spontanea* »[2] dont sourde la vie entière de la conscience, *y inclus ses formations catégoriales* ; mais jamais la phénoménologie, « qui veut qu'on n'accorde crédit à rien qui ne nous soit donné de manière effectivement première et absolument immédiate […] donc que nous ne fassions proposition de rien que nous ne *voyions* nous-mêmes »[3], ne pourrait se satisfaire d'un postulat dont la validité est à jamais repoussée aux confins de la mémoire. Il est en effet difficile d'expliquer comment James arrive à peindre un portrait aussi lumineux d'un événement dont il ne préserve aucun souvenir. Non plus serions-nous en mesure de réconcilier sa thèse de l'immémorialité du pur sensible avec sa critique du néo-hégélianisme, où il affirme notamment que « notre amour invétéré de la relation et de la comparaison des choses n'altère point les qualités intrinsèques ou la nature des choses comparées, ni ne défait leur donation absolue »[4]. Comment soutenir l'idée de donation absolue alors même que l'on relègue la pure sensation à la nuit des temps[5] ?

---

[1] W. James, *Principles*, vol. II, p. 8.
[2] E. Husserl, *Leçons*, p. 131.
[3] E. Husserl, *MC*, p. 8.
[4] W. James, *Principles*, vol. II, p. 12.
[5] Romano se trouve dans une impasse similaire lorsqu'il tente de défendre, dans une note en bas de page d'un article récent, « l'antériorité de droit du monde de la vie », tout en admettant que cette antériorité « n'exclut pas sa perméabilité de fait » aux « productions culturelles et scientifiques » : « cette affirmation de l'antériorité du monde de la vie n'exclut absolument pas que notre perception ordinaire des choses ne soit en fait tributaire de concepts issus de notre culture, y compris évidemment de notre culture scientifique. Elle porte sur un point de droit et non sur un point de fait, car rien ne s'oppose en fait à ce que nous puissions percevoir l'orbite du soleil, par exemple, à condition de posséder le concept d'orbite. En fait, notre monde de la vie d'Européens du début du XXI^e^ siècle est à la fois structuré par des concepts pré-scientifiques, comme ceux de soleil et de mouvement, et par des concepts scientifiques, comme ceux d'orbite et de gravité ; mais il ne s'ensuit pas pour autant que le monde de la vie en général doive être structuré par de tels concepts. En droit, le monde de la vie est antérieur à ces concepts, car nous n'avons aucun besoin du

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Mais pis encore, comment James fait-il pour distinguer entre la pensée de la chose et la chose pensée[1] ? D'où sa fameuse description du *stream of thought* — ce monde *continu* et *fluent* qui fait face à cet autre monde peuplé d'entités *fixes* et *discrètes* — provient-elle ? Y a-t-il là, effectivement, une *description*, ou s'agit-il encore d'un postulat ? De toute évidence, James présuppose par son descriptivisme ce qu'il nie par ailleurs au sujet du sensible. La possibilité même d'établir une séparation descriptive entre le flux de conscience et ce qui s'annonce comme identique à travers ce flux repose sur la capacité de raviver en soi, à tout moment, la pureté originelle du sensible, ce contact immédiat qui *donne à voir* par contraste avec ce qui, à travers cette donation, est *vu*. Ironiquement, c'est James lui-même qui exprime le mieux la différence :

> L'herbe à travers la fenêtre me paraît maintenant d'un même vert au soleil ou à l'ombre, et pourtant un peintre aurait à peindre une de ses parties d'un brun foncé, une autre partie d'un jaune clair, pour lui donner son effet sensationnel réel. Nous ne portons guère attention, en général, aux différentes manières dont les mêmes choses se donnent à la vue et à l'odorat et à l'ouïe à des distances différentes et selon des circonstances différentes. C'est la mêmeté des *choses* que l'on se soucie de vérifier[2].

À bien y regarder, la différence entre la sensation et la perception ne se trouve donc pas tant dans les choses que dans notre manière de voir les choses. Pour réaliser l'essence de la sensibilité il faut adopter le regard du peintre, il faut combattre notre « habitude invétérée » à traiter les sensations comme de simples « tremplins vers la recognition des réalités dont elles révèlent la présence »[3]. Ne réalisant pas, cependant, qu'il y avait dans cette

---

concept d'orbite, par exemple, tout aussi peu que de celui de mouvement, pour pouvoir percevoir le trajet du soleil » (C. Romano, « Après la chair », *Revue de la philosophie française et de langue française*, 21/2 (2013), n. 10, p. 27). Mais cette ligne d'argumentation ne revient-elle pas à faire du monde de la vie un simple postulat, à l'instar de la sensation chez James ? Par quel moyen Romano arrive-t-il à déterminer ce dont nous « n'avons aucun besoin » pour percevoir si, de fait, le monde de la vie se trouve toujours-déjà « structuré » par les concepts issus de notre temps et de notre tradition ?

[1] Le psychologue va même jusqu'à traiter cette distinction comme irréductible : « L'attitude du psychologue envers la cognition […] est un véritable dualisme. Elle suppose deux éléments, esprit (*mind*) connaissant et chose connue, et les traite comme irréductibles » (W. James, *Principles*, vol. I, p. 218).

[2] W. James, *Principles*, vol. I, p. 231.

[3] *Idem.*

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

dualité d'attitude à l'égard du monde phénoménal une différence déterminante pour la philosophie elle-même, James n'arriva pas à tirer toutes les conséquences de la méthode introspectionniste, et ce en dépit de ses meilleurs efforts pour fonder un « empirisme radical ».

Ce sont donc deux conceptions de la *primauté de la sensation* qui se font opposition entre James et Husserl. Si James réussit à se déprendre de l'objectivité de l'espace en mettant l'accent sur la fluidité de la conscience, il succomba cependant à l'objectivité du temps en historicisant la pureté du sensible. Pour James, le passé module inéluctablement le présent, de sorte que la sensation « ne se produit jamais dans la vie adulte sans que la Perception soit là aussi »[1] ; tandis que pour Husserl, c'est au contraire le présent qui recrée en permanence le passé, si bien que la sensation devient entre ses mains « la conscience présentative du temps »[2]. À une « mythique » des origines, Husserl oppose une « science des sources originaires »[3] (*Urquellenwissenschaft*), laquelle épingle l'originel au cœur du présent vivant. En ce sens, c'est la notion d'*Urimpression* qui constitue la pierre angulaire de tout l'édifice conceptuel de Husserl. Ce n'est pas un regard vers le lointain qui peut le mieux m'informer quant à la genèse des idées et de la connaissance, mais un regard vers le prochain, vers ce qu'il y a de plus intime dans l'expérience, à savoir le lieu d'émergence de l'expérience elle-même : l'impression originaire.

Tentons de tirer les implications de ce qui vient d'être dit par rapport au problème de la « dualité épistémique » à l'œuvre chez Husserl. Celui-ci, répétons-le, hérite sans doute de James l'idée que la perception (et non seulement les idées, sans quoi James ne se distinguerait guère d'un Locke ou d'un Hume) évolue, grâce à l'expérience, à partir de sensations originaires. Or, dès lors que nous ouvrons la possibilité d'une interpénétration entre le domaine de l'acquis et celui du sensible, de l'expérience passée et de l'expérience vivante, nous rendons impossible toute définition rigoureuse de l'une comme de l'autre, voire de toute définition rigoureuse *tout court*. Pour éviter un tel embrouillamini, Husserl opte plutôt pour un modèle à l'allure émergentiste, où chaque strate fondée de la hiérarchie constitutive laisse intacte, tout en déployant, l'essence de la strate fondatrice. S'il est vrai que l'essence de la sensation participe de l'essence de la perception, dans la mesure où la perception actualise certaines propriétés en germe au niveau de la sensation, l'inverse n'est cependant pas vrai. La perception requiert en son

[1] *Ibid.*, p. 1.
[2] E. Husserl, *Leçons*, p. 141.
[3] E. Husserl, *Philosophie première*, t. II, Paris, PUF, 1970, p. 4.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

essence même des ressources sensorielles et mémorielles, puisque pour pénétrer du regard une chose, pour l'examiner, la prendre, la tourner, il faut bien au minimum que cette chose soit donnée et retenue au sein du flux de conscience ; or la sensation n'a besoin pour exister d'aucune prédonation ni rétention de la sorte. Bien plutôt, c'est *en* elle que toute « prédonation » et « rétention » s'effectuent. La sensation détonne, réverbère, et s'estompe. La perception saisit, s'enquiert, et relâche. En un mot, la sensation est la scène sur laquelle se déroule tout le drame de la perception ; elle est l'éclosion originaire, à chaque fois nouvelle, à l'intérieur de laquelle la visée du particulier, par principe réitérable, peut se produire[1]. Mais si la teneur de sens du particulier peut effectivement s'enrichir et se déterminer grâce à l'œuvre de la visée thématique, on voit mal cependant comment cette détermination de sens pourrait s'infiltrer à rebours jusqu'à l'éclosion sensible elle-même. C'est cette étanchéité du sensible à l'égard du perceptible qui garantit la possibilité de réactiver à tout moment la conscience originaire du temps ; mais plus encore, c'est cette étanchéité qui assure les fondements de l'intuitionnisme phénoménologique. C'est ici, dans la sphère de la prédonation passive, antérieurement à toute activité égoïque, que la phénoménologie doit puiser l'ensemble de ses vérités éternelles.

Nous pouvons maintenant affirmer, avec James et Husserl, que dans toute perception gît une part d'inconditionné, dans la mesure où la perception s'ancre dans et émerge du sensible, et une part de conditionné, dans la mesure où il s'annonce dans la perception quelque chose qui renvoie à nos expériences passées. Le modèle génétique de Husserl, par contraste avec le modèle historique de James, nous oblige cependant à concevoir la différence entre la sensation et la perception sous la forme d'une hiérarchie plutôt que sous la forme d'un gradient continu. La séparation entre les deux domaines doit être nette, la direction de l'influence doit être à sens unique (asymétrique), et le processus de conditionnement doit être d'une certaine manière

[1] L' « *aisthesis* fondamentale », affirme Husserl dans *Expérience et jugement*, est la « proto-doxa passive » (E. Husserl, *Expérience et jugement*, Paris, PUF, 1970, p. 78), c'est-à-dire le « sol universel de la croyance au monde […] que présuppose toute pratique, aussi bien la pratique de la vie que la pratique théorique du connaître » (*ibid.*, p. 34). On voit par là comment pour Husserl l'essence fondamentale de la sensibilité coïncide avec l'ouverture originelle à l'être. Et c'est d'ailleurs parce que Husserl comprend la réduction phénoménologique comme une réduction à cette sensibilité/ouverture primordiale que Merleau-Ponty pourra affirmer, avec raison, que « l' "*In-der-Welt-Sein*" de Heidegger n'apparaît que sur le fond de la réduction phénoménologique » (M. Merleau-Ponty, *PP*, p. 15). Nous reviendrons à la méthode de l'épochè dans la dernière section.

Bull. anal. phén. X 10 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

réversible, faute de quoi l'accès à l'originaire nous resterait à tout jamais interdit, et l'idée d'une science *descriptive* des sources originaires perdrait toute validité. Mais avec ces précisions, ne retombons-nous pas dans le même casse-tête qui nous tourmentait dans la section précédente ? Comment comprendre que la perception émerge de la sensation et pourtant sans distingue radicalement ? Par quel processus la conscience sensible se transmue-t-elle d'elle-même en conscience perceptive ?

3. Transcendance, jugement et épochè

Poser ces questions, c'est d'emblée se trouver face à un dilemme méthodologique. Par quel *moyen* arriverai-je à regagner cette condition initiale de l'expérience, cet oasis du pur sensible — supposant qu'une telle chose existe — depuis lequel le désert du conditionné m'apparaîtra dans tous ses contours ?

Ici encore, James nous offre un excellent point de départ :

> Nous pouvons rechuter (*relapse*) à volonté dans une simple condition de fréquentation (*acquaintance*) avec un objet en dispersant notre attention et en le fixant dans une sorte de transe. Nous pouvons nous élever à une connaissance à propos de cet objet en rassemblant nos esprits et en procédant à remarquer et analyser et penser. Ce avec quoi nous sommes dans un simple rapport de fréquentation est seulement *présent* à l'esprit ; nous *possédons* cette chose, ou son idée. Mais quant nous connaissons quelque chose à son propos, nous faisons plus que simplement la posséder ; nous semblons, pendant que nous considérons ses relations, la soumettre à une sorte de *traitement* et *opérons* à son sujet avec notre pensée. Les mots *sensation* (*feeling*) et *pensée* (*thought*) donnent voix à cette antithèse[1].

La connaissance par fréquentation, le savoir intuitif, est à portée de main de quiconque arrive à « disperser » (*scatter*) son attention. La sensation pure, aurait donc dû conclure James, n'est pas enfouie dans un quelconque passé immémorial, mais ici même au cœur du moment présent, en deçà du « traitement » que nous « opérons » continuellement (et inconsciemment) à son sujet. La tension pertinente qui sous-tend ce discours est donc celle qui oppose la passivité à l'activité. Nous sommes « en possession » d'un donné absolu — absolu *car* radicalement passif — sur la base duquel s'institue une

[1] W. James, *Principles*, vol. I, p. 222.

Bull. anal. phén. X 10 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

activité qui permet à la conscience sensible de s'auto-transcender. Cette activité se nomme, chez James comme chez Husserl, l'attention.

Mais en quoi la notion d'attention est-elle ici pertinente ? En quoi une modification de l'attention peut-elle nous instruire sur la nature originelle de la conscience ? Nous avons bien vu que c'est une variation de « l'attitude et [de] la direction de l'attention » qui, pour Husserl aussi, rend possible le passage de l'attitude naturelle à l'attitude phénoménologique. Pourquoi une modification de l'attention est-elle ici essentielle ?

C'est que l'attention chez Husserl, du moins l'attention propre à l'attitude naturelle, est l'incarnation première de la faculté de juger :

> Toute orientation de la saisie qui maintient ce qui fut donné dans le flux de l'expérience sensible, comme orientation attentive qui pénètre dans ses propriétés par l'effet d'une contemplation, est déjà une opération, une activité de connaissance de degré inférieur, pour laquelle nous pouvons déjà parler d'*acte de jugement*[1].

En donnant préférence à une source d'écoulement sur une autre, l'attention consiste effectivement en un jugement tacite de valeur : vient à l'avant-plan de la conscience ce qui est digne d'intérêt, demeure en périphérie ce qui l'est moins[2]. Du moins, nous pouvons ici parler avec Husserl d'un « concept large d'intérêt » : « Par de tels actes, on entend non seulement ceux dans lesquels je me trouve thématiquement tourné vers un objet, le percevant, et le contemplant du dedans, mais en général, tout acte d'orientation-vers du Je, qu'elle soit éphémère ou durable, comme acte de l'être-auprès (*inter-esse*) du Je[3]. » Cette notion large d'intérêt, dont l'emploi est ici justifié d'après la racine étymologique du terme, « n'est qu'un *moment de la tension* qui appartient par essence à la perception normale »[4]. Or cette tension n'est autre chose que la définition même de l'attention : « *l'attention* est un *tendre-vers du Je*[5]. » Ici aussi, l'étymologie est révélatrice : du latin *attentio*, « attention » signifie littéralement « action de tendre l'esprit vers quelque chose ». En un mot, la perception externe, en tant qu'elle est un mode de l'orientation attentive ou intéressée du Je, n'est pas seulement une « saisie de

[1] E. Husserl, *EJ*, p. 70-1. Cf. aussi p. 69.
[2] « Seul l'intérêt, faisait remarquer James, donne de l'accent et de l'emphase, de la lumière et de l'ombre, un arrière-plan et un avant-plan — en un mot, une perspective intelligible » (W. James, *Principles*, p. 402).
[3] E. Husserl, *EJ*, p. 101.
[4] *Ibid.*, p. 100.
[5] *Ibid.*, p. 94.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

l'objet dans son présent pour ainsi dire vivant », mais aussi une « conduite tendancielle, une visée »[1] ; « C'est non seulement un avoir-conscience qui se poursuit, mais l'aspiration à une conscience nouvelle, comme intérêt pris à l'enrichissement du "soi" de l'objet[2]. »

Avec cette idée de « conduite tendancielle », nous détenons enfin la clé de la théorie conjonctive de la perception de Husserl. Si ce dernier peut affirmer que la perception se situe à cheval pour ainsi dire entre l'originaire et le non-originaire, entre le sentir et le jugement, c'est parce que la perception ne se contente pas d'ouvrir sur le phénomène passager de la chose, mais prend plutôt les devants sur celui-ci en anticipant sur la forme qu'il pourrait prendre dans l'avenir[3]. Tout le « halo » aperceptif, le « *plus ultra* » qui déborde la face montrée de la chose et qui lui confère une certaine réalité substantielle, tout cela correspond, une fois ressaisi phénoménologiquement, à un champ de virtualités anticipées à la vue actuelle du phénomène. « Par suite, la simple contemplation perceptive d'un substrat pré-donné se révèle déjà être notre *œuvre :* il s'agit d'un faire, et non du simple être-impressionné[4]. »

Se font donc ici tension, fondamentalement, un pur « être-impressionné » et une « orientation attentive », une « visée tendancielle » qui coïncide selon Husserl avec l'origine *sui generis* du jugement. Il importe de bien souligner le rapport que Husserl établit entre le jugement et l'attention. « Le jugement, dit-il, pris en ce sens [au sens large qui inclut et les jugements prédicatifs et les jugements antéprédicatifs], est alors le terme qui désigne *l'ensemble des actes objectivants du Je*, ce que dans "Idées" on appelait actes doxiques du Je »[5] ; « Les actes doxiques, poursuit-il peu après, les actes dirigés sur l'étant […] sont un cas particulier des vécus intentionnels d'attention[6]. » C'est dire que l'objectivation, et, corrélativement, la créance au monde chosique, sont fonction de l'orientation attentive du Je, ce « tendre-vers » anticipatif de l'esprit. Mais vers quoi l'esprit se tend-il au

[1] *Ibid.*, p. 96.
[2] *Ibid.*, p. 97.
[3] « Ainsi distinguons-nous par exemple sous le terme de percevoir, d'un côté le simple avoir-conscience-de dans des apparitions originales […] De cette façon, un champ de perception complet se trouve — déjà dans la pure passivité — placé devant nos yeux. D'un autre côté, il y a sous le terme percevoir, la perception active comme *saisir* actif d'objets qui s'enlèvent dans le champ perceptif qui les déborde » (*Ibid.*, p. 93).
[4] *Ibid.*, p. 69.
[5] *Ibid.*, p. 71.
[6] *Ibid.*, p. 95.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

juste dans la perception externe, et en quoi la réalité du monde chosique dépend-t-elle de cette visée tendancielle ?

La réponse à ces questions détermine à la fois la signification de la théorie conjonctive de la perception chez Husserl, à la fois le rôle qu'est appelée à jouer la méthode de l'épochè phénoménologique au sein de ce système. La caractéristique essentielle de la perception externe, et, plus généralement, « de toute objectivation par le jugement, demeure : le fait qu'il vise à créer, par-delà la situation *momentanée*, un trésor de connaissance qui soit communicable et utilisable dans l'avenir »[1]. La possession durable, la saisie du même à travers le fluent, est le but tacite de la perception (but tacite qui devient explicite dans l'activité prédicative). Mais précisément *parce que* la saisie de l'identique ne se fait toujours *que* sur le fond d'un champ fluide inépuisable, la « perception externe est une prétention permanente à effectuer quelque chose qu'elle est de par son essence hors d'état d'effectuer »[2]. Ainsi, la cible de l'intention perceptive correspond en fait à

> une idée située dans l'infini, l'idée de l'objet qui serait déterminé de part en part, connu de part en part et dont chacune des déterminations serait en lui pure de toute indéterminité ; ainsi que la pleine détermination elle-même sans aucun *plus ultra* de quelque chose encore à déterminer, demeurant encore ouvert[3].

La perception externe est une forme antéprédicative d'idéalisation, dans la mesure où elle poursuit au-delà du donné fluent le fantasme de la chose totale. Elle cherche à s'approprier de manière définitive ce avec quoi la sensibilité ne fait que nous mettre en présence fugitivement. Ainsi, ce qui est transcendance réelle du point de vue de l'attitude naïve n'est que le corrélat d'une intention de connaissance du point de vue phénoménologique. C'est pourquoi cette première attitude est naïve : elle prend pour vrai, pour réel, pour clôt et achevé ce qui n'est qu'un idéal de connaissance, à savoir l'idéal de la chose identique à elle-même, de la chose en soi.

Cette caractérisation de la perception externe — externe car, en définitive, mue par un intérêt infini de connaissance — a comme contrepartie essentielle la méthode de l'épochè phénoménologique. Celle-ci préconise, on le sait, une « suspension universelle de tout jugement d'existence » (*Idées I*), suspension qui correspond étroitement à une « mise hors jeu de tous les intérêts naturels » (*La Crise*). La perception « intime » qui résulte de ce geste

[1] *Ibid.*, p. 74.
[2] E. Husserl, *SP*, p. 96.
[3] *Ibid.*, p. 109.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

radical a pour sa part ceci de caractéristique, qu'elle se contente de ce qui apparaît spontanément au sein du présent vivant. Un texte posthume de Husserl posera d'ailleurs explicitement cette équivalence. Le titre de ce texte en résume l'idée centrale, mais, ce faisant, il nous dévoile l'esprit de la phénoménologie husserlienne tout entière : « *La réduction radicale au présent vivant fluent équivaut à la réduction phénoménologique transcendantale*[1]. » Si le phénoménologue doit passer à travers l'épreuve de l'épochè, c'est parce que seule une mise en question de son intention la plus profondément enracinée peut lui donner accès à cette sphère originaire du « présent vivant fluent ». Il s'agit de son intention de connaissance, de son intéressement à l'être, dont la manifestation la plus primitive est la conscience d'identité de l'objet, ce que nous appelons dans le langage courant la « reconnaissance » de l'objet. Mais pour qu'il y ait reconnaissance, il doit d'abord y avoir simple connaissance, un faire-connaissance antérieur à toute re-connaissance, qui surgit dès le premier abord et qui continue de surgir en deçà (et en dépit) de toute habituation. C'est cette sphère du premier abord que Husserl appelle le vivre, et que l'épochè a pour but de libérer.

Conclusion

Ces réflexions nous permettent-elles de répondre à la critique romanienne de la théorie des *Abschattungen* et de l'idéalisme phénoménologique ? Nous doutons que le lecteur ait pu trouvé dans le présent essai un argument définitif en faveur de l'un ou l'autre aspect de la philosophie husserlienne. Ce n'était pas non plus notre intention. Nous avons cherché, plus modestement, à faire voir par le biais de diverses analyses que les termes *erleben* et *wahrnehmen* sont chez Husserl les titres respectifs autant de deux sphères d'êtres que de deux « formes d'existence »[2] fondamentales. Si la perception intime était conçue initialement par Husserl comme faisant opposition à la perception extérieure, la révolution instiguée par la notion de « transcendance dans l'immanence » l'obligea cependant à reconcevoir la seconde attitude comme *modalité* de la première. Un texte de la période tardive décrira d'ailleurs l'attitude naturelle comme un « mode de la subjectivité transcen-

[1] E. Husserl, *De la réduction phénoménologique*, p. 179.
[2] *Ibid.*, p. 154. Cf. aussi E. Husserl, *La Crise*, p. 538-9.

Bull. anal. phén. X 10 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

dantale »[1]. Cette idée tardive n'est au fond que la conséquence directe du rapport de fondation qui s'annonçait déjà à l'époque des *Recherches logiques*. Le vivre fonde le percevoir, l'être en devenir fonde l'être identique — cela ne veut rien dire d'autre que l'intention de connaissance objective (et objectivante) présuppose la prédonation passive de l'être, de même que l'étant ne se détache toujours que sur fond d'horizon infini. En ce sens, la distinction husserlienne entre le vivre et le percevoir, entre l'apparition de la chose et la chose apparaissante, se rapproche plutôt de la différence ontologique de Heidegger que du dualisme ontologique de Descartes — c'est précisément le geste de fondation de l'intentionnalité égoïque sur l'intentionnalité non égoïque qui nous permet de passer d'une conception à l'autre. Dès lors, le célèbre commentaire de Merleau-Ponty[2] prend tout son sens : la méthode de l'épochè phénoménologique ne sert qu'à « réveiller » la conscience originaire de l'Être, permettant du même élan de dissoudre l'illusion, ou, mieux, l'amnésie, qui frappe la « conscience naïve » : la connaissance objective et les sciences empiriques en général ne sont pas à la poursuite du « réel », mais à la chasse d'un fantasme qui se fonde sur le seul réel qui soit : le présent immanent vivant.

[1] *Ibid.*, p. 150. Dans la *Crise*, Husserl décrira d'ailleurs la « subjectivité humaine » comme le résultat d'une auto-objectivation de la « subjectivité absolument fonctionnante »; cf. E. Husserl, *La Crise*, p. 294.
[2] Voir *supra*, p. 24, n. 1.

Bull. anal. phén. X 10 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique X 11, 2014 (Actes 7), p. 1-2
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/
Série Actes 7 : Don — Langage — Contretemps : Diagonales giovannangeliennes

Avant-propos

Le 2 mai 2014, la Société belge de philosophie a souhaité mettre à l'honneur l'un de ses membres fidèles et ancien président (de 1996 à 1999), Daniel Giovannangeli. Professeur émérite de philosophie moderne et contemporaine à l'Université de Liège, spécialiste de Jacques Derrida, de l'esthétique, de la phénoménologie et de la philosophie française, Daniel Giovannangeli peut être considéré comme une figure éminente de la philosophie en Belgique. Il semblait dès lors bien naturel que la Société belge de philosophie se penche sur ses travaux le temps d'un après-midi.

La première partie de ce volume rassemble les contributions présentées à l'occasion de cette rencontre. Elle vise toutefois moins à parler de Daniel Giovannangeli qu'à s'inscrire dans le sillage de son travail, à explorer des pistes qu'il a lui-même creusées, à aborder des questions auxquelles il s'est frotté tout au long de sa carrière. En quelques mots, elle entend poursuivre l'enquête de Daniel Giovannangeli, tout en se situant à sa marge.

La seconde partie est constituée d'articles écrits par d'anciens étudiants, collègues ou collaborateurs, qui ont accepté de présenter le travail de Daniel Giovannangeli au fil de ses principaux écrits. Elle dresse ainsi une sorte de présentation bio-bibliographique qui laissera au lecteur la possibilité d'apprécier le parcours intellectuel de Daniel Giovannangeli et, nous l'espérons, le désir de (re-)découvrir ses textes marquants.

Au nom de la Société belge de philosophie, nous remercions vivement tous les participants à cet après-midi de conférences. Les textes réunis ici donneront au lecteur un aperçu de ce moment d'intense activité philosophique. Nous remercions également l'Université Saint-Louis – Bruxelles, qui a généreusement apporté son soutien logistique à la rencontre. Enfin, nous remercions le comité de rédaction du *Bulletin d'analyse phénoménologique* d'accepter la publication de ce numéro spécial.

M.-A. GAVRAY, R. GÉLY, S. RICHARD

Sommaire. Avant-propos, p. 1-2. — Derrida et la décision philosophique (D. Giovannangeli), p. 3-18. — Penser ce que nous ne pouvons pas nous représenter (R. Bernet), p. 19-33. — De l'inconditionnel moral chez Kant et chez Sartre (J. Simont), p. 34-51. — Le fictionnel et le fictif (É. Clemens), p. 52-61. — Une autre histoire de la contingence : Parcours aux limites de l'ontologie phénoménologique, à partir de D. Giovannangeli, *Finitude et représentation* (2002) (G. Dassonneville), p. 62-73. — Questions de méthodes : Sartre, Giovannangeli, la phénoménologie et les « structuralistes » (G. Cormann), p. 74-88. — L'activité d'autrui : Notes à partir de *La Passion de l'origine* (A. Cavazzini), p. 89-100.— Le langage et l'homme (F. Dubuisson), p. 101-113. — L'être de la fiction : L'imagination entre donation de sens et donation sensible (B. Leclercq), p. 114-119. — Le mutisme comme phénomène : Une lecture de *L'Animal que donc je suis* (Th. Bolmain), p. 120-150.

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique X 11, 2014 (Actes 7), p. 3-18
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

Derrida et la décision philosophique

Par DANIEL GIOVANNANGELI
Université de Liège

Pour Anne.

Très tôt, Jacques Derrida a soulevé la question de la décision. Ainsi, lisant en 1963 l'*Histoire de la folie* de Michel Foucault, interrogeait-il ce que Foucault y appelait, d'un mot que Derrida qualifiait de « très fort »[1], la *Décision* qui opère la séparation de la raison d'avec la folie. De son côté, Derrida proposait de parler d'une *dissension* « pour bien marquer qu'il s'agit d'une division de soi, d'un partage et d'un tourment intérieur du sens *en général*, d'un partage dans l'acte même du *sentire* »[2]. On sait quelle persévérance il allait montrer à cerner cette déhiscence, dans la fidélité déclarée (en 1990) à la parole d'Héraclite : « l' "un différant de soi", l'*hen diapheron heautōi* d'Héraclite, voilà peut-être l'héritage grec auquel je suis le plus fidèlement docile […] »[3].

Il ne peut être question pour moi de rendre intégralement compte du rapport que, chez Derrida, la philosophie noue avec la décision. Pour jeter un regard rétrospectif sur ce qui a constitué l'entame de mon propre travail, à la fin des années soixante, il s'est imposé à moi de reconsidérer ce qui m'avait attiré vers cette pensée, à savoir l'articulation de la philosophie et de la littérature. Je n'ajouterai donc rien de bien neuf à ce que j'ai dit et écrit[4].

Derrida publie d'abord son Introduction à sa traduction de *L'Origine de la géométrie* de Husserl, en 1962, avant le tir groupé de 1967, qui voit

[1] J. Derrida, *L'Écriture et la Différence*, Paris, Le Seuil, 1967, p. 62.
[2] *Ibid.*
[3] J. Derrida, « Nous autres Grecs », dans B. Cassin (éd.), *Nos Grecs et leurs modernes*, Paris, Le Seuil, 1992, p. 273.
[4] J'ai, naguère, à l'invitation de Thomas Bolmain et Grégory Cormann, consacré un exposé à la lecture derridienne de Mallarmé. Mon texte en est issu.

paraître *De la Grammatologie*, *La Voix et le phénomène* et *L'Écriture et la différence*. La conférence (en deux séances, le 26 février et le 5 mars 1969) que Derrida a consacrée à Mallarmé et précisément intitulée, d'une expression de Mallarmé, « La double séance »[1], marque, au moins par la complexité de son écriture, un changement visible dans l'œuvre derridienne. « La double séance » de Derrida reste indissociable du groupe, de la revue et de la collection qui l'accueillirent : comme *L'Écriture et la différence* en 1967, *La Dissémination* (ce terme est lui aussi emprunté à Mallarmé, « Quant au Livre »[2]) parut dans la collection « Tel Quel » des éditions du Seuil. Dans le livre figure, outre « La double séance », l'article lui-même intitulé « La dissémination », et qui consiste en une lecture de *Nombres* de Sollers, ainsi que « La pharmacie de Platon », le tout précédé d'un « Hors livre » largement consacré à Hegel. La conférence, « La double séance », si elle ne fait pas référence à Sartre, commence pourtant par s'en distinguer carrément quoique allusivement. Derrida y annonce en effet d'entrée de jeu qu'il ne traitera pas de la question *qu'est-ce que la littérature ?*, « cette question devant désormais être reçue comme une citation déjà où se laisserait solliciter la place du *qu'est-ce que*, tout autant que l'autorité présumée par laquelle on soumet quoi que ce soit, singulièrement la littérature, à la forme de son inquisition »[3]. Il le redira plus loin : « il n'y a pas d'essence de la littérature, de vérité de la littérature, d'être-littéraire de la littérature »[4]. Faisant en 1971 le point sur son propre travail, Derrida se retourne sur le chemin qu'il vient de parcourir depuis le champ de l'histoire de la philosophie jusqu'à certains textes appartenant certes au champ littéraire (Derrida use lui-même, on va le voir tout de suite, du concept de *champ*, définitivement lié, désormais, à la pensée de Pierre Bourdieu) mais qui l'ont retenu parce qu'ils lui semblaient « marquer et organiser une structure de résistance à la conceptualité philosophique qui aurait prétendu les dominer, les comprendre, soit directement, soit au travers des catégories délivrées de ce fonds philosophique, celles de l'esthétique, de la rhétorique ou de la critique traditionnelles »[5]. On va voir que c'est justement ce dont il crédite Mallarmé. Si, d'une part, la question de la littérarité, formulée dans le sillage des formalistes russes, aura

[1] Cf. *Le « Livre » de Mallarmé*, édité par J. Scherer, cité dans J. Derrida, *La Dissémination*, Paris, Le Seuil, 1972, p. 202.
[2] J. Derrida, *La Dissémination, op. cit.*, p. 204.
[3] *Ibid.*, p. 203.
[4] *Ibid.*, p. 253.
[5] J. Derrida, « Positions. Entretien avec J.-L. Houdebine et G. Scarpetta », dans *Positions*, Paris, Minuit, 1972, p. 94.

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

présenté l'intérêt de congédier les différentes espèces du naturalisme, c'est-à-dire le psychologisme, le sociologisme, etc. (Derrida n'oubliera jamais la leçon husserlienne), elle fait, à l'inverse, peser le risque d'« isoler, pour la mettre à l'abri, une spécificité formelle du littéraire qui aurait une essence et une vérité propres, qu'on n'aurait même plus à articuler à d'autres champs, théoriques ou pratiques »[1].

Quand il reprend dans *Marges,* en 1971, la liste figurant en 1968 dans la *Théorie d'ensemble*[2] du groupe *Tel Quel*, des notions, qui, comme le *pharmakon* (dégagé chez Platon) ou le *supplément* (dégagé chez Rousseau), réactivent la notion de *différance*[3], Derrida y ajoute notamment l'*hymen*. Dans cette chaîne conceptuelle ouverte, « hymen » est un terme que dégage la lecture derridienne de Mallarmé. Plus précisément, dans « La double séance », les motifs mallarméens du *blanc*, du *pli*, de la *plume*, de l'*hymen*, etc., sont lus par Derrida comme des substituts du syncatégorème *entre*, qui est en quelque sorte l'emblème de l'indécidabilité sémantique du texte mallarméen :

> Le mot « entre » n'a aucun sens plein en lui-même. *Entre* ouvert, c'est une cheville syntaxique, non un catégorème, mais un syncatégorème, ce que les philosophes, du Moyen Âge aux *Recherches logiques* de Husserl, appellent une signification incomplète. Ce qui vaut pour « hymen » vaut, *mutatis mutandis,* pour tous les signes qui, comme *pharmakon*, *supplément, différance* et quelques autres, ont une valeur double, contradictoire, indécidable qui tient toujours à leur syntaxe, qu'elle soit en quelque sorte « intérieure », articulant et combinant sous le même joug, *uph'en*, deux significations incompatibles, ou qu'elle soit « extérieure », dépendant du code dans lequel on fait travailler le mot[4].

La recherche méthodiquement effectuée par Mallarmé de l'ambiguïté sémantique Derrida l'éclaire de l'analogie — il souligne l'expression « *par analogie* » — avec la proposition indécidable dont Gödel a démontré la possibilité :

---

[1] *Ibid*., p. 95.
[2] *Cf*. Tel Quel, *Théorie d'ensemble*, Paris, Le Seuil, 1968, p. 51.
[3] J. Derrida, *Marges*, Paris, Minuit, 1972, p. 13.
[4] J. Derrida, *La Dissémination, op. cit.*, p. 250. Dans *Le Retard de la conscience*, Bruxelles, Ousia, 2001, ch. VI, « La chose même », j'ai rapproché ce soulignement des syncatégorèmes des remarques que Sartre fait dans *Qu'est-ce que la littérature ?* (Paris, Gallimard, 1948, p. 68) sur le « Mais » du vers de *Brise marine* : « Mais, ô mon cœur, entends le chant des matelots ! ».

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

> L'allusion, Mallarmé dit ailleurs « suggestio », est bien l'opération qu'on appelle ici *par analogie* indécidable. Une proposition indécidable, Gödel en a démontré la possibilité en 1931, est une proposition qui, étant donné un système d'axiomes qui domine une multiplicité, n'est ni une conséquence analytique ou déductive des axiomes, ni en contradiction avec eux, ni vraie ni fausse au regard de ces axiomes. *Tertium datur*, sans synthèse[1].

L'accent que Derrida met sur les syncatégorèmes n'a rien d'anodin. Il marque, en effet, une prise de distance à l'égard de l'ontologie. Cette prise de distance est rendue manifeste par l'article de 1971, « Le supplément de copule », repris dans *Marges* la même année. Au moment où il rappelle la thèse de Benveniste relative à l'absence du verbe « être » jusque dans « certaines opérations de "nos" langues », Derrida glisse en note une référence à « La double séance » : « On pourrait étudier, de ce point de vue, la langue de Mallarmé et, en elle, la raréfaction de "être" et de "est" »[2]. Cette note fait écho à un passage de « La double séance » dans lequel Derrida marque de manière hyperbolique l'hétérogénéité de la dissémination à « toutes les ontologies, tous les philosophèmes, les dialectiques de tous les bords »[3]. S'autorisant de Jacques Scherer qui diagnostique « l'ellipse constante du verbe "être" par Mallarmé », Derrida remarque que *Mimique* ne recourt qu'une fois au mot *est*, et qu'il ne le fait en l'occurrence ni sous la forme du jugement d'existence ni sous la forme de la copule prédicative (« C'est au poète, suscité par un défi, de traduire ! ») pour conclure à « la *mise à l'écart* de l'être »[4]. Auparavant, dans son article sur Mallarmé publié en 1953, puis repris beaucoup moins confidentiellement en 1966, Sartre parlait, pour quant à lui s'en déprendre, d'une *mise entre parenthèses du monde*[5].

Reconsidérer « La double séance » sous cet angle permet d'en dégager un axe majeur. En simplifiant outrageusement, on pourrait dire que Derrida y privilégie *Mimique*, *Or* et *Crise de vers*, trois textes de Mallarmé dont il souligne les versions successives, les « transformations en trois temps »[6]. Ces transformations laissent apparaître une entreprise de suspension méthodique de l'ontologie. Ainsi Derrida constate-t-il que la troisième

[1] *Ibid.*, p. 248-249.
[2] J. Derrida, *Marges, op. cit.*, p. 239, n. 27.
[3] J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 244.
[4] *Ibid.*, p. 245.
[5] J.-P. Sartre, « Mallarmé (1842-1898) », dans *Mallarmé. La lucidité et sa face d'ombre*, p. 151.
[6] *Ibid.*, p. 313. Je précise : *Mimique,* 1886, 1891, 1897 ; *Or*, 1893, 1895,1897 ; *Crise de vers*, 1886, 1892, 1896.

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

version de *Mimique* suspend toute « référence assignable »[1] et parle-t-il de « référence sans référent »[2]. Pareillement, ajoute-t-il, « se référant par simulacre à un fait — tout paraît rouler sur le scandale de Panama », la première version d'*Or* « n'a pas encore effacé son référent »[3]. Enfin, *Crise de vers*, « comme *Mimique*, comme *Or*, […] commence par un tableau sans référent, par un simulacre de description »[4].

Me limitant au premier de ces trois exemples, j'en donne ici les versions successives, respectivement datées de 1886, 1891 et 1897, dont *Mimique* correspond à la troisième. L'examen de ces trois versions atteste, selon Derrida, d'une ambiguïté accrue, et qu'il n'est pas interdit de considérer comme consciemment recherchée par Mallarmé[5]. Tandis que la première version restait « sans ambiguïté possible », tandis que les deux premières versions n'autorisaient que « la lecture à sens unique », c'est en effet seulement dans la troisième que le déplacement de certains mots, la suppression de certains autres, la transformation d'un temps, l'ajout d'une virgule, libèrent « l'alternative syntaxique » et que toute « référence assignable » se trouve effacée.

(1) « Ce rien merveilleux, moins qu'un millier de lignes, qui le lira comme je viens de le faire, comprendra les règles éternelles, ainsi que devant un tréteau, leur dépositaire humble ».

(2) « Ce rôle, moins qu'un millier de lignes, qui le lit comprendra les règles ainsi que placé devant un tréteau, leur dépositaire humble ».

(3) « Moins qu'un millier de lignes, le rôle, qui le lit, tout de suite comprend les règles comme placé devant un tréteau, leur dépositaire humble ».

Derrida s'adosse souvent au grand livre de Jean-Pierre Richard, *L'Univers imaginaire de Mallarmé*[6], publié en 1961 et qui, de l'avis de Derrida,

[1] *Ibid,* p. 255.
[2] *Ibid,* p. 234.
[3] *Ibid,* p. 295.
[4] *Ibid.*, p. 313.
[5] Cf. *ibid.*, p. 254. Plus haut, p. 222-224, Derrida corrige une lacune et une imprécision des *Œuvres complètes*, dans l'édition de la Pléiade publiée en 1965, en reproduisant les deux premières versions antérieures du texte.
[6] J.-P. Richard, *L'Univers imaginaire de Mallarmé*, Paris, Le Seuil, 1961.

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

constitue « le plus puissant essai de critique thématique »[1]. Mais cet éloge appuyé s'assortit d'un désaccord théorique. La substitution du concept de *dissémination* au concept de *polysémie*, celle, aussi, du concept de *supplément* au concept de *thème,* sont autant de marques de ce désaccord. Dès lors que, comme Richard le reconnaît, une architectonique diacritique soutient le texte de part en part, il lui faudrait aussi admettre — ce qu'il ne fait pas — qu'« il n'y a pas de noyau thématique, seulement des effets de thèmes qui se donnent pour la chose même ou le sens même »[2]. Je vais droit aux conclusions que tire Derrida de l'examen minutieusement accompli par Richard du thème mallarméen du *blanc.*

Derrida souligne l'excès de la *dissémination* sur le sens et parle d'un « surcroît de marque », d'une « marge de sens », d'un « trope en trop ou en moins », d'une « valence supplémentaire », d'une « inscription supplémentaire », d'une « marque supplémentaire »[3]. Ce supplément inéliminable, qu'on peut dire essentiel, trouve à se figurer ostensiblement dans la mise en abyme. Selon Derrida, cette supplémentarité excéderait la polysémie et l'horizon du sens qui délimite et unifie la pluralité sémantique : « On ne pourra jamais décider si *blanc* signifie quelque chose ou seulement, ou de surcroît, l'espace de l'écriture, la page se repliant sur elle-même»[4]. De la phénoménologie du thème à la structure diacritique qui la conteste, et de la structure diacritique à la supplémentarité, le mouvement mène de la *polysémie* à la *dissémination* :

> S'il n'y a donc pas d'unité thématique ou de sens total à se réapproprier au-delà des instances textuelles, dans un imaginaire, une intentionnalité ou un vécu, le texte n'est plus l'expression ou la représentation (heureuse ou non) de quelque *vérité* qui viendrait se diffracter ou se rassembler dans une littérature polysémique. C'est à ce concept herméneutique de *polysémie* qu'il faudrait substituer celui de *dissémination*[5].

[1] J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 277.
[2] *Ibid.*, p. 282.
[3] *Ibid.,* p. 283.
[4] J. Derrida, « Mallarmé », dans *Tableau de la littérature française,* Paris, Gallimard, 1974, p. 372.
[5] J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 294. Auparavant, p. 279, Derrida avait renvoyé le concept de « bonheur d'expression » dont use Richard à « un "psychologisme" critique ».

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Le renvoi à l'herméneutique mériterait qu'on s'y arrête. Je me borne à signaler que, dans l'Introduction de son ouvrage, Richard marque lui-même sa proximité à Ricœur. En somme, Richard transpose à ce qu'il nomme sa phénoménologie du *thème* l'analyse que Ricœur opère du *symbole*. Comme le symbole — Ricœur l'a appris de Kant —, le thème donne à penser.

> Comprendre un thème, c'est encore « déployer (ses) multiples valences » : c'est voir par exemple comment la rêverie mallarméenne du *blanc* peut incarner tantôt la jouissance du vierge, tantôt la douleur de l'obstacle et de la frigidité, tantôt le bonheur d'une ouverture, d'une liberté, d'une médiation, et c'est mettre en rapport en un même complexe ces diverses nuances de sens. On peut aussi, comme le veut Ricœur, comprendre un thème par un autre thème, progresser de proche en proche selon « une loi d'analogie intentionnelle » jusqu'à tous les thèmes reliés à lui par un rapport d'affinité : ce sera passer par exemple de l'azur à la vitre, au papier blanc, au glacier, au pic neigeux, au cygne, à l'aile, au plafond, sans oublier les embranchements latéraux que supporte chaque moment de cette progression (du glacier à l'eau fondue, au regard bleu et au bain amoureux ; du papier blanc au noir qui le recouvre et qui le scinde ; du plafond au tombeau, au prêtre, au sylphe, à la mandore). On pourra montrer enfin comment le même thème « unifie plusieurs niveaux d'expérience et de représentation : l'extérieur et l'intérieur, le vital et le spéculatif »[1].

Richard ordonne en strates les valences du blanc. Il énumère d'abord les thèmes qu'il juge principaux, lesquels coïncident avec des essences générales (« jouissance du vierge, douleur de l'obstacle et de la frigidité, bonheur d'une ouverture, d'une liberté, d'une médiation »). Il les distingue ensuite d'avec les thèmes latéraux, lesquels coïncident avec les choses sensibles qui permettent l'enchaînement « par exemple de l'azur à la vitre, au papier blanc, au glacier, au pic neigeux, au cygne, à l'aile, au plafond ». Derrière la distinction que Richard fait ainsi entre thèmes principaux et thèmes latéraux, Derrida décèle une hiérarchie que supporterait ultimement le primat du sens propre. Parce qu'il établit des liens entre des mots ou des groupes de mots commandés par le sens, estime Derrida, « le thématisme laisse nécessairement hors de son champ les "affinités" formelles, phoniques ou graphiques, qui n'ont pas la taille du mot, l'unité calme d'un signe verbal. Il néglige nécessairement, en tant que thématisme, le jeu qui désarticule le mot, le morcelle, en fait travailler les parcelles "de biais comme contingence" »[2].

[1] J.-P. Richard, *L'Univers imaginaire de Mallarmé*, *op. cit.*, p. 27-28.
[2] J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 286-287.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Au contraire, « La double séance » témoigne de cette attention au signifiant que ne pourrait, selon Derrida, qu'ignorer le thématisme. Cette attention au signifiant préside à la lecture du texte de Mallarmé intitulé *Or*. Aussitôt après avoir accompli la substitution du concept de *dissémination* au concept de *polysémie*, « La double séance » renvoie à ce texte. Derrida y introduit en enchaînant plusieurs textes qui associent esthétique et économie politique autour du diagnostic de crise ou de perte du sens. Il cite successivement la conférence de 1894, à Oxford et Cambridge, *La Musique et les lettres* (« Tout se résume dans l'Esthétique et l'Économie politique ») puis *Magie* (« Comme il n'existe d'ouvert à la recherche mentale que deux voies, en tout, où bifurque notre besoin, à savoir l'esthétique d'une part, et aussi l'économie politique. C'est, de cette visée dernière, principalement, que l'alchimie fut le glorieux, hâtif et trouble précurseur »). L'importance qu'il attribue à *Magie* est confirmée par les références qu'il y fait ailleurs. Dès la première page de son article sur Mallarmé, publié dans le *Tableau de la littérature française*, en 1974, Derrida cite ce passage de *Magie* dans lequel Mallarmé fait converger comme autant de déclinaisons de l'alchimie, l'esthétique et l'économie politique que réunit, écrit-il, « la perte du sens ». Autrement dit, la crise. Il s'y référera encore dans *Donner le temps*, quand il commentera « La fausse monnaie » de Baudelaire[1].

Dans « La double séance », une longue note expressément programmatique rassemblait, sans en pousser plus loin l'analyse, une pluralité d'occurrences du terme *or* chez Mallarmé. Derrida y suggérait que Mallarmé aurait frappé de péremption le sens et le thématisme auquel Richard prétend le reconduire : « La limite du thématisme, on pourra le vérifier une fois de plus sur texte (je ne le ferai pas ici), n'est jamais aussi éclatante que dans le cas de "or" […] »[2]. Cet examen auquel il déclarait renoncer là, il l'entreprendra plus décidément dans sa contribution au *Tableau de la littérature française* :

> Ce qui suspend la décision, ce n'est pas la richesse de sens, la ressource inépuisable d'un mot, c'est un certain jeu de la syntaxe (*Je suis profondément et scrupuleusement syntaxier*). Le mot *hymen* est inscrit à telle place, dans *Mimique*, qu'il est impossible de décider s'il veut dire la consommation du mariage ou le voile de virginité. La syntaxe du petit mot *or* est parfois

[1] J. Derrida, *Donner le temps*, Paris, Galilée, 1991, p. 149.
[2] J. Derrida, *La Dissémination, op. cit.*, p. 295, n. 54.

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

> calculée pour nous interdire de décider s'il s'agit du nom (substance métallique), de la conjonction logique ou de l'adverbe de temps[1].

Il convient de ne pas sous-estimer l'importance que Derrida attribue à cette stratégie syntaxique. Un autre article de 1971, « La mythologie blanche », en témoigne, qui jette une nouvelle fois furtivement un pont vers la conférence de 1969. Derrida achève le long exergue de « La mythologie blanche » en renvoyant à « La double séance » :

> Dans cette même constellation, mais à sa place irréductible, il faudrait relire encore tout le texte de Mallarmé sur la linguistique, l'esthétique et l'économie politique, toute son écriture du signe *or* qui calcule des effets textuels déjouant les oppositions du propre et du figuré, du métaphorique et du métonymique, de la figure et du fond, du syntaxique et du sémantique, de la parole et de l'écriture classiques, du plus et du moins. Notamment dans cette page qui dissémine son titre *Or* au cours de « fantasmagoriques couchers de soleil »[2].

Dans sa contribution au *Tableau de la littérature française* », Derrida développe davantage l'analyse annoncée. Il souligne fortement qu'« un texte est fait pour se passer de références »[3]. Bref, que la littérature suspend l'ontologie, ou du moins que le travail du texte mallarméen vise à mettre méthodiquement l'être à l'écart. Je dois citer un peu longuement cette page :

> La première version [du texte intitulé *Or*] *nommait* son référent, l'événement qui en fut le prétexte : le scandale de Panama, l'histoire de F. de Lesseps, etc. Encore était-ce pour les maintenir dans le rôle d'occasion poétique : *À part des vérités que le poète peut extraire et garde pour son secret, hors de l'entretien, méditant les produire, au moment opportun avec transfiguration, rien, dans cet effondrement de Panama ne m'intéresse, par de l'éclat*. Dans la version finale, l'extraction et la condensation ne gardent que l'éclat de l'or, effacent le référent : plus aucun nom propre. On pourrait croire que c'est pour libérer ainsi une méditation poétique sur le sens général de l'or. Et l'or est bien, à certains égards, le thème de ce texte, on dirait son « signifié ». À y regarder de plus près, on s'aperçoit qu'il s'agit seulement d'écrire, de traiter le signifiant *or*, de lui, avec lui. Toute une configuration thématique, d'ailleurs très riche, explore sans doute la veine d'or, dans tous les sens, mais c'est d'abord pour donner à remarquer le signifiant *or* : l'or en tant qu'il

[1] J. Derrida, « Mallarmé », art. cit., p. 371.
[2] J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 260-261.
[3] J. Derrida, « Mallarmé », art. cit., p. 370.

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

> devient, de substance naturelle, signe monétaire, mais aussi l'élément linguistique, lettres, syllabe, mot. L'acte de nomination, le rapport à la chose, est ainsi suspendu. *Le numéraire, engin de terrible précision, net aux consciences, perd jusqu'à un sens*. Dès lors s'ouvre la crise, dans les lieux analogues de l'économie politique et du langage ou de l'écriture littéraire : *fantasmagoriques couchers de soleil*. Tous les couchers de soleil mallarméens sont des instants de crise, dont la dorure est sans cesse rappelée dans le texte par une poussière d'éclats d'or (dehORs, fantasmagORiques, trésOR, hORizon, majORe, hORs) jusqu'à l'*effacement de l'or*. Qui se perd dans les o si nombreux de cette page, dans les zéros accumulés qui n'augmentent la valeur qu'à la reconduire à son néant : … *si un nombre se majore et recule, vers l'improbable, il inscrit plus de zéros : signifiant que son total équivaut spirituellement à rien, presque*. Du néant lui-même il n'est pas décidé[1].

Chez Mallarmé, Derrida met ainsi en évidence l'importance majeure de la *crise*, qu'il définit comme le « moment où la *décision* simple n'est plus possible, où le choix entre les voies opposées se suspend »[2]. « La double séance » marque le lien entre la crise et la suspension de l'ontologie. Derrida y lit le premier paragraphe de *Crise de vers*[3]. Il y voit « un tableau sans référent », « un simulacre de description » : une bibliothèque vitrée dont on a lu tous les livres, un orage vu par la fenêtre. D'un trait ininterrompu, il relève là une « atmosphère de fin de l'histoire », retrouve dans la verroterie qu'elles évoquent autant d'« abolis bibelots. Ptyx », renvoie à *La Dernière mode*, et conclut : « Toute cette intimité ne se calfeutrant que pour remarquer un certain orage historique — la crise — l'inanité finale de ce qu'il n'y aura jamais plus autant »[4].

Quelque vingt-cinq ans plus tard, Jacques Rancière allait saluer la conscience aiguë que Mallarmé avait prise « de la complexité d'un moment historique et de la manière dont les "crises de vers" s'y nouaient à la "crise idéale" et à la "crise sociale" »[5]. Dans le même temps, en s'appuyant sur l'invention, contemporaine de Mallarmé, en 1885, du concept d'*anomie* par Jean-Marie Guyau, Pascal Durand allait développer la thèse selon laquelle « anomie est le nom sociologique de la crise auscultée par Mallarmé : la

[1] *Ibid.*, p. 375-376.
[2] *Ibid.*, p. 370.
[3] J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit*., p. 313 *sq.*
[4] *Ibid.*, p. 314-315.
[5] J. Rancière, *Mallarmé. La Politique de la sirène,* Paris, Hachette*,* 1996, p. 12-13.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

perte des repères collectifs et la désagrégation de la loi commune par exaspération des différences individuelles »[1].

Derrida, lui, fait résonner en écho, se répondre et se contrarier, le champ de la littérature depuis Mallarmé et le champ de la philosophie depuis son commencement. Dès 1962, dans son Introduction à *L'Origine de la géométrie* — l'un des textes annexes (l'Appendice III au § 9a), faut-il le rappeler ?, de l'ouvrage de Husserl précisément intitulé la *Krisis*, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* —, Derrida s'est montré inquiet de la dimension *critique* de la philosophie, du geste décisoire, thématisé par Kant, qui s'emploie à délier la *crise*, à séparer le bon grain de l'ivraie. Dans sa conférence de Vienne, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie* (1935), Husserl identifie la crise à une maladie de la société et de la culture européenne[2]. Une note de l'Introduction de Derrida à *L'Origine de la géométrie* rapporte le concept husserlien de *crise* à une pathologie du langage. Explicitant la distinction que font les *Recherches logiques* entre *Ausdruck*, signe-expression d'un côté, et *Anzeichen*, signe indicatif, de l'autre, Derrida évoque la possibilité d'« interpréter le phénomène de crise — qui renvoie toujours, pour Husserl, à une maladie du langage — comme une dégradation du signe-expression en signe-indice, d'une visée "claire" (*klar)* en un symbole vide »[3]. À l'inverse, c'est à couper le signe de « tout sens (thème signifié) et de tout référent (la chose même ou l'intention, consciente ou inconsciente, de l'auteur) » que s'emploierait Mallarmé[4].

Retournant en amont, Derrida reconnaîtra, en 1983, la fonction déterminante du geste critique à l'aube même de la philosophie, dans le *Poème de Parménide* : la déesse désigne les deux voies qui s'ouvrent à la pensée, conseille de « se tenir à l'écart »[5] de l'une d'entre elles (qui elle-même se divise en deux), et de s'engager dans la voie de l'être, la seule qui vaille. Il n'est pas insignifiant que Derrida parle à nouveau d'« écart », comme il le faisait à propos de Mallarmé. En durcissant et en simplifiant le clivage, on se risquerait à dire que le geste mallarméen de « mise à l'écart de

[1] P. Durand, *Crises. Mallarmé via Manet*, Leuven et Paris, Peeters-Vrin, 1998, p. 261.
[2] *Cf.* J. Derrida, Introduction à E. Husserl, *L'Origine de la géométrie*, Paris, PUF, 1962, p. 74, n. 2.
[3] *Ibid.*, p. 90, note. 3. Il y reviendra plus longuement, on le sait, dans *La Voix et le phénomène*.
[4] J. Derrida, « Mallarmé », art. cit., p. 375.
[5] J. Derrida, « La Langue et le Discours de la méthode », dans *Recherches sur la philosophie et le langage,* n°3, Paris Vrin, 1983, p. 42.

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

l'être » répondrait de façon symétrique et inverse à l'écart par lequel la pensée s'institue philosophiquement.

En 1955, le commentaire de Jean Beaufret, nouant Parménide et Kant, soulignait le rôle du κρίνειν » dans le *Poème de Parménide*[1]. Pour Derrida aussi, « la question la plus décisive à l'ouverture de la philosophie, celle de la pensée, de l'être et du non-être y appelait une *décision*, justement, déterminait une crise et une décision […] »[2]. Déjà « La double séance » associe la décision avec l'histoire de ce que, fort classiquement en somme, Derrida y nomme, en l'assortissant de guillemets, « le "platonisme" ». En rappelant, tout aussi classiquement, « le paradigme clinique de la *mimesis* »[3] que dessine une fois pour toutes la hiérarchie des trois lits du X^e^ livre de la *République*, Derrida y fait du « platonisme » l'invariant qui soutient essentiellement le partage des couples oppositionnels que réactive l'histoire de la philosophie :

> Or que décide et que maintient le « platonisme », c'est-à-dire plus ou moins immédiatement, toute l'histoire de la philosophie occidentale, y compris les anti-platonismes qui s'y sont régulièrement enchaînés ? qu'est-ce qui se décide et se maintient dans l'ontologie ou dans la dialectique à travers toutes les mutations ou révolutions qui s'y sont entraînées ? C'est justement *l'ontologique* : la possibilité présumée d'un discours sur ce qui *est*, d'un *logos* décidant et décidable de ou sur l'*on* (étant-présent). Ce qui est, l'étant-présent (forme matricielle de la substance, de la réalité, des oppositions de la forme et de la matière, de l'essence et de l'existence, de l'objectivité et de la subjectivité, etc.) se distingue de l'apparence, de l'image, du phénomène, etc., c'est-à-dire de ce qui, le présentant comme étant-présent, le redouble, le re-présente et dès lors le remplace et le dé-présente[4].

Il ne s'agit donc pas de rabattre l'une sur l'autre littérature et philosophie. Le rôle qu'il reconnaît à la littérature dans sa version mallarméenne ne revient pas à confondre cette dernière avec la philosophie. « La double séance »

---

[1] *Cf.* J. Beaufret, *Parménide. Le Poème*, Paris, PUF, « Quadrige », 1996, p. 38 : « Ces trois *voies*, par la nature des injonctions divines auxquelles elles correspondent, situent le voyageur au lieu d'un κρίνειν (Fragment VII, 5), d'une *décision* où il y va essentiellement de son destin le plus intime. Mais il n'arrive lui-même en vue de ce *trivium*, c'est-à-dire au niveau de la décision, ou pour être encore plus fidèle au grec, au vif de la *crise*, qu'à condition d'avoir déjà parcouru une quatrième voie […] ».

[2] J. Derrida, « La Langue et le Discours de la méthode », art. cit., p. 43.

[3] J. Derrida, *La Dissémination, op. cit.,* p. 220.

[4] *Ibid.,* p. 217.

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

commence par reconsidérer le lien structurel de la *mimesis* platonicienne avec la vérité et l'ontologique, et la rapporte à la décision métaphysique qui discrimine entre l'étant-présent et le phénomène en engageant « toute l'histoire de la philosophie occidentale »[1]. C'est précisément autour de la décision que, depuis Platon, la problématique de la *mimesis* s'articule avec ce qui, bien plus tard, portera le nom d'*ontologie* :

> Le seul projet d'un κρίνειν ne procède-t-il pas de cela même qui se laisse menacer et mettre en question au point de la refonte ou, d'un mot plus mallarméen, de la retrempe littéraire ? La « critique littéraire », en tant que telle, n'appartiendrait-elle pas à ce que nous avons discerné au titre de l'interprétation *ontologique* de la mimesis ou du mimétologisme métaphysique[2] ?

Aux yeux de Derrida, la littérature, telle qu'elle se réalise dans la figure exemplaire de Mallarmé, suspend l'ontologie. Renvoyant à son Introduction à *L'Origine de la géométrie* de Husserl, « La double séance » rappelle à ce propos « que la possibilité de propositions "indécidables" a fait surgir de redoutables difficultés phénoménologiques »[3]. Il n'est toutefois pas négligeable d'y constater que Derrida dégageait initialement des conclusions marquées de la plus forte sympathie philosophique pour la phénoménologie husserlienne. En s'autorisant de Jean Cavaillès, Tran Duc Thao et Suzanne Bachelard, il commençait par rappeler que « la découverte par Gödel, en 1931, de la riche possibilité de propositions "*indécidables*" » était venu ébranler la confiance que Husserl plaçait en la possibilité, « à partir d'un système d'axiomes qui "*domine*" une multiplicité », que toute proposition puisse être déterminée « *soit* comme conséquence analytique, *soit* comme contradiction analytique ». Mais le commentaire qu'il en proposait alors préservait ultimement les droits de la décidabilité : « Dans sa négativité même, la notion d'in-décidable », écrivait-il « n'a un tel sens que par quelque irréductible référence à l'idéal de décidabilité »[4]. Cette « irréductible référence à l'idéal de décidabilité » qui anime la conception husserlienne de l'historicité, une note en bas de page en explicitait et en mesurait la portée :

> L'intention qui vise le sens nouveau n'a d'originalité que dans la mesure où elle est encore habitée par le projet antérieur auquel elle ne se contente pas de « succéder ». Ainsi l'indécidabilité n'a un sens révolutionnaire et déconcer-

[1] *Id.*
[2] *Ibid.*, p. 275-276.
[3] *Ibid.*, p. 280, n. 45.
[4] J. Derrida, Introduction à E. Husserl, *L'Origine de la géométrie*, *op. cit.*, p. 39-40.

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

> tant, elle n'est *elle-même* que si elle reste essentiellement et intrinsèquement hantée par le *telos* de décidabilité dont elle marque la disruption[1].

Aussi la remontée au commentaire de 1962, à laquelle invite « La double séance », ne peut-elle laisser indifférent. Elle suggère que l'indécision dont le travail syntaxique de Mallarmé est exemplaire, n'est aucunement exclusive de la décidabilité. Toutefois, le développement postérieur de la pensée derridienne montrera que, d'une manière, Derrida renversera l'ordre des priorités qu'il accordait à Husserl. À l'inverse de la primauté qu'il concédait à la décidabilité, il verra plus tard dans l'indécidabilité la condition de possibilité de la décision. Derrida reviendra souvent sur le passage par l'indécision, qui fait d'une authentique décision tout autre chose qu'un programme et la soustrait à la maîtrise de la prévision.

De la figure mallarméenne de la littérature, Derrida conservera la nécessité de faire droit à l'indécidabilité qu'implique la décision. Interrogé en 1999 par Antoine Spire sur le point de savoir si « les griefs » qu'il adresse à « la philosophie en tant que telle » « ne peuvent pas se lire en filigrane également comme des reproches adressés à Sartre », Derrida répond :

> Je suis toujours prêt quand je peux le faire à reconsidérer des injustices dans l'éloignement, dans la simplification. Pour reparler de la responsabilité, même si on ne souscrit pas à la métaphysique de la liberté sartrienne, il y a dans son analyse de la décision sur la responsabilité laissée à l'autre sans critère, sans norme, sans prescription, dans l'indécidable tout seul (cf. *L'Existentialisme est un humanisme*) il y a là quelque chose qui peut être dissocié d'une métaphysique cartésienne de la liberté, de la volonté libre. Et là aussi, je suis toujours prêt à lire, à relire, à reconsidérer[2].

Derrida ne précise pas davantage cette allusion. Mais elle fait suite, dans l'entretien avec Spire à une réflexion relative à Kierkegaard, et plus précisément à l'histoire d'Abraham, qu'il estime « emblématique » de l'« aporie », de l'« indécidabilité »[3] au sein de laquelle se prend une authentique décision. Or, dans sa conférence de 1945, *L'Existentialisme est un humanisme*, Sartre évoquait lui-même cette histoire et l'angoisse que

[1] *Ibid.*, p. 40, n. 1.
[2] J. Derrida, *Sur parole. Instantanés philosophiques*, Paris, Éditions de l'Aube, 1999, p. 83-84.
[3] *Ibid.*, p. 79-80.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

« Kierkegaard appelait l'angoisse d'Abraham »[1]. Je rappelle ces lignes de Sartre relatives à la solitude de la décision :

> Vous connaissez l'histoire : un ange a ordonné à Abraham de sacrifier son fils : tout va bien si c'est vraiment un ange qui est venu et qui a dit : tu es Abraham, tu sacrifieras ton fils. Mais chacun peut se demander, d'abord, est-ce que c'est bien un ange, et est-ce que je suis bien Abraham ? Qu'est-ce qui me le prouve ? […] Si un ange vient à moi, qu'est-ce qui prouve que c'est un ange ? […] Je ne trouverai jamais aucune preuve, aucun signe pour m'en convaincre. Si une voix s'adresse à moi, c'est toujours moi qui déciderai que cette voix est la voix de l'ange ; si je considère que tel acte est bon, c'est moi qui choisirai de dire que cet acte est bon ou mauvais. Rien ne me désigne pour être Abraham, et pourtant je suis obligé à chaque instant de faire des actes exemplaires. Tout se passe comme si, pour tout homme, toute l'humanité avait les yeux fixés sur ce qu'il fait et se réglait sur ce qu'il fait. Et chaque homme doit se dire : suis-je bien celui qui a le droit d'agir de telle sorte que l'humanité se règle sur mes actes ? Et s'il ne se dit pas cela, c'est qu'il masque son angoisse[2].

Dans *L'Essence de la manifestation,* Michel Henry avait déjà mis en évidence ce même passage. Mais c'était pour en accepter la prémisse et en contester du tout au tout la conclusion. Pour Henry, la proposition « il n'y a pas de signe » n'évoque pas « la dépendance de ce qui se révèle au pouvoir de compréhension qui habite l'homme », mais tout au contraire, elle manifeste « son indépendance absolue à l'égard d'un tel pouvoir, l'indépendance absolue du sentiment à l'égard de toute forme de pensée, de toute compréhension et de toute interprétation possible en général »[3]. Derrida, quant à lui, porte sur ces lignes de Sartre un jugement favorable. Bien entendu, l'indécidabilité que suppose la décision, si elle rapproche Derrida de Sartre, ne suffit pas à les réconcilier. *Politiques de l'amitié* subordonnera la décision libre et volontaire à une passivité fondamentale dont l'hétéronomie ouvrirait, sans la contredire, « l'autonomie à elle-même »[4]. Il s'imposerait alors de s'interroger sur le point de savoir dans quelle mesure la *décision*

[1] J.-P. Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, « Folio-Essais », 1996, p. 34.
[2] *Ibid.*, p. 34-36. Dans *Finitude et Représentation. Six leçons sur l'apparaître. De Descartes à l'ontologie phénoménologique*, Bruxelles, Ousia, 2002, p. 60-61, j'ai évoqué le passage du *Conflit des facultés* dans lequel Kant interroge l'expérience invoquée par Abraham.
[3] *Cf*. M. Henry, *L'Essence de la manifestation*, Paris, PUF, 1963, p. 690.
[4] J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994, p. 88.

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

passive — « originairement affectée », « inconsciente en somme »[1] — dont, à la fin des années quatre-vingts, Derrida avançait qu'elle était enveloppée comme sa « conséquence » dans le « concept classique de la décision », est compatible avec la condamnation de l'homme à la liberté sur laquelle Sartre est revenu souvent.

[1] *Ibid.,* p. 86-87.

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique X 11, 2014 (Actes 7), p. 19-33
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

Penser ce que nous ne pouvons pas nous représenter

Par RUDOLF BERNET
Katholieke Universiteit Leuven

Introduction

En 2002, Daniel Giovannangeli esquissait, en une série de leçons magistrales, une histoire de l'usage philosophique du concept de représentation — de Platon à Levinas[1]. Dans ce large panorama, la place centrale revenait à Kant. Selon la lecture de Giovannangeli, Kant, tout en actant la fin de l'époque classique d'une représentation sans sujet, est aussi celui qui s'oppose le plus délibérément à l'inscription de la nouvelle représentation subjective dans le cadre d'une métaphysique de l'infini. Avec sa philosophie critique d'une subjectivité finie, il prend ses distances vis-à-vis de Descartes et il devient en même temps une source majeure d'inspiration pour tous ceux qui se détournent de la version hégélienne d'une subjectivité absolue. Dans la phénoménologie, ce qui reste d'une représentation subjective finie trouve un nouveau fondement dans l'intentionnalité de la conscience ou l'être-au-monde d'une ek-sistence mortelle. La question d'un infini de la représentation ne disparait pas pour autant, mais elle se déplace du sujet vers l'objet, de la *Vorstellung* vers la chose, et de la chose même vers la profondeur inépuisable de son horizon explicite et implicite.

Mes réflexions s'inscrivent, en quelque sorte, dans la marge de ce travail de Daniel Giovannangeli et de son impressionnante reconstruction des avatars de la représentation dans la philosophie moderne et contemporaine. Pour ne pas simplement résumer ou répéter ses analyses, j'opèrerai un déplacement de la problématique de la représentation finie en la portant du

[1] D. Giovannangeli, *Finitude et Représentation. Six leçons sur l'apparaître. De Descartes à l'ontologie phénoménologique*, Bruxelles, Ousia, 2002.

champ de l'expérience *sensible* perceptive, imaginative et esthétique vers celui d'une expérience de la *pensée*. Il s'agira donc moins du rôle de la représentation dans notre prise sur la réalité du monde extérieur ou dans notre création d'un monde imaginaire que dans la formation ou articulation *conceptuelle* de notre expérience. À travers ce déplacement qui est en vérité un simple prolongement, la question de la représentation portera alors davantage sur le comprendre que le prendre ou l'imaginer, et davantage sur la reconnaissance que sur la simple connaissance. En conséquence, le fil de mon interrogation se déplacera de la finitude subjective vers les limites d'une pensée conceptuelle, soumise à la catégorie logique de l'identité et promouvant les synthèses subjectives d'une identification. Car, comme la philosophie critique de Kant le montre d'une manière exemplaire, l'appel à la finitude du sujet connaissant et pensant ne suffit pas pour mettre fin au régime d'une pensée qui se fonde sur le processus d'une subjectivation de l'expérience pour mieux objectiver le monde. Chez Heidegger déjà, la mise en question de la représentation se poursuit sous la forme d'une exploration de la possibilité d'une désubjectivation de la pensée et d'une désobjectivation des choses. Ce second déplacement de la problématique de la représentation m'amènera à m'intéresser davantage à Spinoza qu'à Descartes, au second Heidegger plutôt qu'au premier, à Deleuze plutôt qu'à Sartre. Il s'ensuit que l'examen de la tension entre le fini et l'infini cèdera le pas à un questionnement portant essentiellement sur l'opposition entre le concept et l'intuition, entre l'identité et la différence, entre l'ordre et le chaos, entre la limite et sa transgression, entre le territoire de la pensée et sa déterritorialisation.

Pourtant, ce double déplacement s'inscrit encore, je le répète, dans la marge de la pensée de Daniel Giovannangeli, à laquelle je veux rendre hommage. En montant qu'il ne suffit pas d'écarter, comme Husserl, les images de la *perception* pour s'assurer qu'elles ne reviennent pas au niveau de la *pensée*, je continue à m'inspirer de la manière dont Giovannangeli lie le sort de la représentation à celui des images mentales. Aucun terme ne convient mieux, en effet, au type de représentation qui fait l'objet de mon interrogation, que celui d'une « image de la pensée » que j'emprunte à Deleuze. Comme pour Giovannangeli, ce sont les ambiguïtés de la position kantienne et husserlienne qui m'ont d'abord interpelé. Mais pour moi les ambivalences de Kant ne se manifestent pas seulement dans la différence du traitement que la première et la troisième *Critique* réservent à la possibilité d'une connaissance *sensible*. Elles apparaissent tout autant dans la manière dont Kant rend justice au *désir* d'une pensée qui ne peut s'empêcher de transgresser les limites qu'un usage constituant du *concept* lui a fixées. De

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

part et d'autre, chez Kant ainsi que chez Daniel Giovannangeli et moi-même, c'est avant tout le privilège accordé à la synthèse subjective qui fait problème dans la représentation. Essayer de penser autrement qu'en représentations, c'est donc aussi envisager la possibilité d'une pensée philosophique dont l'origine ne se situerait plus du côté d'une puissance subjective. En ce qui concerne Husserl, j'insisterai tout particulièrement sur tout ce qui, malgré les apparences, le sépare de Kant — à la fois dans son plaidoyer pour une connaissance sensible et dans sa compréhension *quasi* empiriste de la pensée conceptuelle. Reconnaissant ses droits à chacune de ces deux sortes de connaissance, Husserl se refuse à la solution de facilité qui consisterait à les réunir dans une synthèse supérieure. Pour lui, l'intuition sensible ne se résorbe jamais dans la pensée qu'elle génère, et la pensée conceptuelle se départit de son caractère formel en se soumettant à l'épreuve d'un nouveau type d'intuition.

Critique de la pensée représentationnelle et technique chez Heidegger

On sait que Heidegger, il y a déjà plus d'un demi-siècle, proclamait que nous ne pensons pas encore. Il ajoutait, d'une manière sans doute un peu précipitée, que la science ne pensant pas davantage, un nouveau commencement de la pensée philosophique n'avait rien à en attendre. Dans une de ces tournures dont il a le secret, il en concluait que la première tâche d'une nouvelle pensée philosophique était précisément de penser notre non-pensée et, partant, les déficiences de la science et de la technologie. Notre ne-pas-encore-penser, bien que n'étant pas ce qui mérite le plus notre pensée (*das Denkwürdigste*), constituait à ses yeux ce qui est le plus problématique (*das Bedenklichste*)[1]. Le commencement, la nécessité et la direction d'une nouvelle pensée doit ainsi se conquérir ou se mériter à travers une méditation critique des manquements de notre manière habituelle de penser et de ses funestes conséquences.

Pour Heidegger, notre manière habituelle de penser est un héritage direct de la pensée scientifico-philosophique des modernes pour qui penser voulait dire se faire une juste *représentation* mentale des choses — choses transformées, à cet effet, en ob-jets d'une inspection subjective et choses qui, dans l'évidence de leur manifestation objective, se prêtent à une connaissance fondée sur une inébranlable certitude subjective. Dans les textes postérieurs de Heidegger, ce mode représentationnel de penser sera associé à

[1] M. Heidegger, *Was heisst Denken ?*, Tübingen, Max Niemeyer, 1984[4], p. 40, 85 *sq.*

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

une recherche de sécurité, de contrôle, de maîtrise ou de domination qui n'est plus le fait d'un *cogito* cartésien isolé ou d'un sujet égoïque individuel. La pensée représentationnelle acquiert ainsi une signification épochale dans l'histoire de l'être. Elle se confond avec une pensée métaphysique dont la technique constitue l'accomplissement le plus significatif et le plus spectaculaire. Cette technique, entendue comme métaphysique, projette une même image de la pensée sur tous les étants — les êtres humains inclus ! Tous les étants, au lieu d'être respectés dans leur singularité et dans leurs différences, et au lieu d'être accueillis dans leur automanifestation, deviennent des objets *quod nos*, de simples miroirs qui mettent en valeur nos capacités cognitives et qui reflètent notre volonté de savoir. La pensée représentationnelle déroule une « image du monde » qui n'est rien d'autre qu'une « image de l'homme » qui embrasse tout, même ce qui est originellement étranger aux hommes. Ce faux humanisme de la pensée représentationnelle dessine une carte du monde où toutes les choses sont pleinement présentes, accessibles et transparentes pour l'intelligence humaine, où elles n'opposent plus aucune résistance à leur manipulation et transformation en objets de consommation universelle. C'est avec l'informatique qui transforme toute chose en objet de connaissance, et cette connaissance en un échange d'informations codées universellement disponibles, que cette manière de (ne pas) penser atteint son apogée.

Cet *objectivisme* de la pensée représentationnelle est indissociable de son *subjectivisme*. Pour Heidegger, la conception du sujet qui sert le mieux les intérêts de l'entreprise techno-scientifico-métaphysique globale et épochale est le *cogito* cartésien. Celui-ci fait de la perception, des sentiments et autres vécus subjectifs une sorte de pensée, et il attribue cette pensée à un esprit qui, en se représentant les choses, les ramène dans le giron de sa présence à soi. « Représenter » (*Vorstellen*) les choses devient ainsi un synonyme de « se les présenter à soi-même » (*Sich-Vorstellen*) — et cela dans une démarche que Nietzsche n'a pas tort d'associer à une « persécution » (*Nachstellen*)[1] qui pourchasse les choses en les dépouillant de leurs ressources secrètes et qui veut tout tirer au clair[2]. Pour Heidegger, cette représentation qui traque les choses est en vérité une « dissimulation » (*Verstellen*)[3] de leur vérité, une pseudo-compréhension qui crée une fausse image d'un monde composé de plates reproductions qui se substituent à l'insondable profondeur des choses elles-mêmes.

---

[1] M. Heidegger, *Was heisst Denken ?*, *op. cit.*, p. 33.
[2] *Cf.* R. Bernet, « Le Secret selon Heidegger et "La lettre volée" de Poe », *Archives de Philosophie*, 68/3, 2005, p. 379-400.
[3] M. Heidegger, *Was heisst Denken ?*, *op. cit.*, p. 69.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Critique de l'image de la pensée chez Deleuze

La lecture de Heidegger, et tout particulièrement de *Was heisst Denken ?*, a laissé des traces profondes dans l'œuvre de Deleuze et dans sa critique de la représentation. Il suffit de prêter attention à ce qu'il écrit sur une nouvelle pensée qui se consacre au « profond » entendu comme ce qui est « sans fond »[1] ou encore sur un « oubli essentiel » refoulé par la pensée des modernes[2], pour se rendre compte que Deleuze et Heidegger labourent un même champ. Aussi la déconstruction deleuzienne du système des présupposés métaphysiques de la pensée représentationnelle complète-t-elle avantageusement l'analyse heideggérienne des préjugés métaphysiques du subjectivisme objectiviste de la théorie de la connaissance traditionnelle et de son inféodation à la logique. Au vu de ces accords profonds, le désaccord entre Deleuze et Heidegger sur le fait que la science pense ou ne pense pas paraît bien superficiel.

La déconstruction des fondements de la pensée traditionnelle ou « image de la pensée » se décline, dans *Différence et répétition*, en quatre « illusions » et huit « postulats ». Pour Deleuze, c'est moins le *cogito* cartésien que la conception kantienne d'un Je identique, capable d'accompagner toutes mes représentations, qui exprime le mieux le postulat central du système métaphysique dont se nourrit la pensée représentationnelle des modernes. Ce Je identique qui pense pense au moyen de concepts dont la signification n'est pas moins identique, ainsi que de lois logiques éternelles. Une telle pensée logique reste cependant purement formelle aussi longtemps qu'elle ne s'applique pas à la matière fournie par la perception sensible pour devenir une véritable connaissance ou « expérience ». Ce que Deleuze appelle « le quadruple carcan de la représentation »[3] constitue précisément le cadre contraignant des conditions de possibilité d'une telle unification entre les catégories formelles de la pensée conceptuelle et l'infinie diversité de la matière sensible des sensations. Pour Deleuze, ces conditions constituent autant de préjugés auxquels nous accordons notre foi pour nous préserver d'une confrontation traumatisante avec le chaos et pour nous permettre de transformer la multiplicité désordonnée des donnés bruts, dépourvus de signification, en l'unité d'un ordre intelligible et stable. Comparée à Heidegger, la manière dont Deleuze caractérise la pensée représentationnelle accentue ainsi davantage la stabilisation que la domination, davantage la

[1] G. Deleuze, *Différence et Répétition*, Paris, PUF, 2000[10], p. 349 *sq.*
[2] *Ibid.*, p. 183.
[3] *Ibid.*, p. 337 *sq.*

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

territorialisation que la globalisation, davantage l'homogénéisation que l'objectivation, davantage la domestication que l'universalisation. Mais Deleuze continue à creuser le sillon heideggérien en insistant sur le fait que la pensée représentationnelle est à la recherche d'ordre et de sécurité, qu'elle tente de résorber la différence dans l'identité et qu'elle vise des déterminations conceptuelles claires et distinctes ainsi que des jugements adéquats.

Ce système de la philosophie représentationnelle moderne mérite le nom d'« image de la pensée » parce qu'il permet de transformer le mouvement imprévisible et indéfini du penser vivant en un pensé déjà achevé qui se prête à une saisie totale et définitive. Il s'agit d'une image sans failles, d'un reflet narcissique de ce dont le pouvoir subjectif de penser est capable. Comme chez Heidegger, les objections que Deleuze formule à l'encontre des présupposés et des conséquences d'une telle image de la pensée, dominée par le processus d'une représentation mentale, esquissent déjà en creux l'idée qu'il se fait d'une autre pensée philosophique. Dans cette nouvelle pensée, la recherche de jugements vrais cède la place à la formulation de problèmes philosophiques intéressants. Deleuze en conclut que c'est moins l'erreur contenue dans des jugements faux qui menace la pensée philosophique que « la bêtise »[1]. Ce qu'un penseur authentique peut apprendre de son inévitable exposition à la bêtise, c'est qu'une pensée philosophique féconde et créatrice de nouveaux problèmes est sollicitée par ce qui se présente sans forme reconnaissable, qu'elle opère sans critère *a priori* de pertinence et qu'elle se lance et expérimente sans le filet ou le fondement d'une orthodoxie. C'est dire que Deleuze abhorre autant les conventions sociales d'une philosophie académique que ses présupposés métaphysiques. La pensée philosophique n'a pas pour tâche de rassurer mais de déranger notre manière de penser en prenant au sérieux les inclassables différences qualitatives entre des intensités sensibles, ainsi que les événements singuliers dépourvus de signification générale. Pour ce faire, le premier pas consiste, pour Deleuze comme pour Heidegger, à se libérer du joug d'une logique de l'identité et d'une dialectique de la négation. Est-ce que cela signifie aussi que la pensée philosophique doit se libérer des *concepts* ? Est-ce que la critique de la pensée représentationnelle va nécessairement de pair avec une critique de la pensée conceptuelle ? C'est en traitant de cette deuxième problématique que les voies de Deleuze et de Heidegger, du moins en apparence, divergent radicalement.

[1] *Ibid.*, p. 196 *sq*.

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Les défauts de la pensée conceptuelle et l'appel à l'intuition (Heidegger et Bergson)

Dans leur questionnement des limites ou d'un possible renouvellement de la pensée *conceptuelle*, Deleuze et Husserl, mais aussi Heidegger et Bergson croisent, avec une nécessité qui est à la fois structurelle et historique, la démarche kantienne ainsi que sa radicalisation dans l'Idéalisme allemand. Si la référence à Kant s'accompagne chez tous les quatre d'un mécontentement concernant les dérives de la pensée conceptuelle hégélienne, ce retour sur Kant s'accompagne chez les uns de la tentative d'un renouvellement de la pensée conceptuelle, chez les autres de son rejet. Deleuze et Husserl font partie du premier groupe, Heidegger et Bergson du second. De croisement en croisement, de nouvelles alliances se concluent entre ceux qui placent leur espoir dans une pensée intuitive pour contrer les dérives de la pensée conceptuelle, ceux qui radicalisent le travail du concept tout en accentuant son hétéronomie ou sa précarité, et ceux qui s'acheminent vers une pensée poétique.

Parmi les philosophes cités, *Heidegger* est, du moins à première vue, le pourfendeur le plus radical d'une pensée conceptuelle qu'il distingue d'ailleurs à peine de la pensée représentationnelle. Dans un texte de 1952 auquel nous avons déjà fait appel, il écrit :

> Penser n'est donc pas prendre [*Greifen*] : ce n'est ni une mainmise sur ce qui est posé-devant [*Zugriff auf das Vorliegende*], ni un coup de main contre lui [*ein Angriff dagegen*]. […] Penser n'est pas com-prendre [*Be-greifen*]. Dans le haut commencement du déploiement de son essence, la pensée ne connaît pas le concept [*Begriff*]. […] [T]oute la grande pensée des penseurs grecs, Aristote inclus, pense sans concept [*begrifflos*][1].

Il existe, pour Heidegger, au moins deux bonnes raisons pour cette pensée non conceptuelle des premiers Grecs : leur langue n'était pas conceptuelle et ce qu'ils voulaient penser ne se prêtait pas à une prise conceptuelle. Ce que les Grecs tentaient de penser, c'était l'évènement mystérieux de la vérité de l'être, c'est-à-dire d'une advenue à la présence du présent sous forme d'un dés-abritement. Le mystère qui sollicitait leur pensée n'était pourtant pas une énigme à résoudre, et son appel ne s'adressait pas à leur curiosité ou intelligence. Cet appel de la vérité de l'être, provenant du lieu vers lequel ils étaient appelés à se diriger — loin de les transporter directement au but — ne

[1] M. Heidegger, *Was heisst Denken ?*, *op. cit.*, p. 128.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

faisait qu'esquisser le laborieux cheminement d'un apprentissage de la pensée. Ce chemin, pas plus que son terme, ne leur était donné d'avance. Tout ce qui se donnait ou s'imposait aux Grecs, c'était un mystérieux appel de l'être. Cet appel était le seul signe sur lequel ils pouvaient orienter la démarche de leur pensée.

Ce signe ou cette trace de ce qu'ils devaient apprendre à penser, malgré son caractère mystérieux, s'offrait cependant aux Grecs au sein de ce qui leur était le plus familier, à savoir leur propre langue. C'est dire que leur langue, non moins que leur pensée, tirait son origine de ce qu'ils devaient encore apprendre à penser. Leur effort d'aller au-delà des choses familières pour penser leur avènement à la présence sous la forme d'un dés-abritement, tout en s'appuyant sur les ressources de leur langue, forçait les penseurs grecs à creuser les mots de leur langue au-delà de leur sens familier. L'appel de la vérité de l'être comme dés-abritement et l'appel des mots comme signes donnant à penser étaient, pour les premiers Grecs, inséparables. Penser avec la langue grecque contre son usage familier faisait de leur pensée une pensée poétique plutôt que conceptuelle. Même si Heidegger concède que, déjà chez les Grecs, les philosophes et les poètes pensent différemment, leurs manières de penser se complètent et s'enracinent dans une même transformation poétique du langage commun. Pour Heidegger, tout comme l'être et le penser vont ensemble sans être le même, le dire du poète et le penser du philosophe se vouent à la même tâche sans cesser d'être différents.

Bien que les Allemands soient censés jouir, grâce à leur langue, d'une affinité privilégiée avec les Grecs, Heidegger est bien obligé d'admettre qu'ils restent allemands. Pour le formuler à la manière de Deleuze : ils sont tout au plus des penseurs allemands qui se reterritorialisent au sein de la culture grecque primitive[1]. Pour ce faire, ils se déplacent moins dans l'espace que dans le temps. Ils voyagent à rebours dans le temps, ils se souviennent. Le penser et le dire authentiques des penseurs allemands consiste, selon Heidegger, dans une remémoration, c'est-à-dire dans une répétition inspirée de la même tâche — rendue possible par le renouvellement généreux du même don qui s'était déjà imposé aux penseurs grecs.

On peut dire que *Bergson* représente le pendant *français* d'un tel plaidoyer en faveur du remplacement de la pensée conceptuelle des modernes par une nouvelle pensée poétique. Tout comme Heidegger, Bergson contraste ce qu'il appelle une pensée « intuitive » avec la méthode

[1] Cf. R. Bernet, « Was ist deutsche Philosophie ? », dans F. Fabbianelli et S. Luft (éds.), *Husserl und die klassische deutsche Philosophie — Husserl and Classical German Philosophy*, Dordrecht, Springer, 2014 (à paraître).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

conceptuelle des sciences modernes de la nature. On sait que ce que la science moderne est incapable de penser est, pour Bergson, non la vérité de l'être mais la « durée ». Plutôt qu'un concept, cette « durée » est un nom qui désigne une force dynamique qui opère partout où des multiplicités qualitativement hétérogènes s'unissent spontanément pour créer des unités organiques en devenir. La durée n'est donc pas sans ressemblance avec la manière dont Heidegger comprend la force d'un logos non logique qui rassemble le divers sans le subsumer sous l'unité d'un concept pré-donné. La physique mathématique et les sciences modernes qui s'en inspirent, se précipitent au contraire à diviser de telles totalités organiques en parties homogènes dont la somme est alors censée constituer un équivalent de la totalité globale primitive ou durée. Dans leur investigation de la nature aussi bien que de l'esprit humain, les sciences matérialistes substituent ainsi à l'intuition différenciée d'ensembles dynamiques la construction d'unités statiques, composées d'éléments indépendants, homogènes et mathématiquement quantifiables. Il s'ensuit que pour la physique mathématique et pour la philosophie de l'esprit qui en adopte la méthode, les processus dynamiques d'intégration ou de croissance globale, tels que la durée temporelle ou la mobilité dynamique d'un mouvement, se décomposent en une multitude d'instants ponctuels séparés, qui sont ensuite placés sur une ligne tirée entre les points extrêmes du début et de la fin.

Si dans toutes ses formes et modalités, la durée doit être pensée comme une structure particulière, selon laquelle l'unité s'exprime, en s'expliquant, dans chacune de ses parties et selon laquelle chaque partie, tout en s'en distinguant, implique l'unité du tout, alors il va de soi que l'intuition d'une durée n'est jamais une pensée qui peut s'accomplir en un seul coup d'œil. Aucun philosophe avant (et peut-être après) *Spinoza* n'a mieux pensé la structure d'une telle multiplicité au sein d'une unité et n'a mieux plaidé en faveur d'un type d'intuition qui saisit cette structure complexe de l'intérieur. Il ne faut donc pas s'étonner que Bergson, dans sa critique souvent virulente et parfois injuste de Kant, s'inspire (bien que souvent tacitement) de Spinoza. Ce choix est décisif non seulement pour la manière dont Bergson conçoit le rapport entre la pensée conceptuelle et la pensée intuitive, mais aussi le rapport entre la philosophie et les sciences. C'est aussi par ce même choix que Bergson s'éloigne de la critique heideggérienne de la modernité, entièrement dominée par les figures de Descartes et de Galilée. En choisissant Spinoza plutôt que Descartes comme source d'inspiration, c'est-à-dire en s'inspirant du premier et sans doute du plus puissant critique de Descartes au sein de la modernité, Bergson se donne l'avantage d'une autre analyse de la modernité qui respecte l'apport des sciences à la philosophie et qui reconnaît

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

en même temps, au sein même de cette modernité dominée par la science, l'ouverture à une pensée intuitive qui dépasse les limites de la pensée conceptuelle. C'est pourquoi Bergson est finalement plus proche de Husserl que de Heidegger. Pour le comprendre, il ne suffit pas de laver Husserl de l'image de cartésianisme que Heidegger lui a accolée avec tant de complaisance et même de mauvaise foi, il faut aussi montrer que Husserl n'est pas, purement et simplement, un (Néo-)kantien.

Le renouvellement de la pensée conceptuelle par une généalogie des concepts et par la création de nouveaux concepts (Husserl et Deleuze)

Quand on objecte à un mode de pensée standardisé, dans lequel la connaissance est affaire de reconnaissance, dans lequel cette reconnaissance devient l'identification conceptuelle de quelque chose de familier, et dans lequel toute expérience découle de l'usage de concepts appropriés, alors la recherche d'un mode alternatif de pensée se tournera tout naturellement vers l'expérience sensible et la manière dont celle-ci précède et génère les concepts. La signification des concepts ne sera dès lors plus jamais entièrement conceptuelle, puisque les concepts sont issus de et s'appliquent à une expérience dont la signification (ou le manque de signification) n'est pas conceptuelle. Dans une telle perspective, la pensée conceptuelle elle-même change de nature : elle ne sera plus l'œuvre d'un intellect qui ne ferait que suivre les règles de la logique et appliquer des formes conceptuelles préfabriquées à une matière dénuée de tout sens.

Pour *Husserl*, une pensée conceptuelle qui n'est pas fondée sur ou du moins accompagnée par une intuition de l'état-de-choses affirmé dans le jugement représente soit une pensée qui ne pense pas, soit une spéculation métaphysique irrecevable. Elle relève de ce que les *Recherches logiques* appellent une « pensée inauthentique ». Cette dernière inclut notamment le calcul mathématique, les opérations formelles effectuées sans véritable compréhension et les constructions purement conceptuelles. Dans une « pensée authentique », la pensée conceptuelle est au contraire basée sur et corroborée par une intuition catégoriale de ce sur quoi porte le jugement. Est-ce que Husserl, par cette doctrine des jugements « remplis » par l'expérience d'une évidence, ne fait que répéter la doctrine kantienne d'une « expérience » identifiée à une pensée conceptuelle légitime ? Il n'en est rien, et cela pour au moins trois raisons. *Premièrement*, pour Husserl la connaissance conceptuelle est fondée sur une expérience pré-conceptuelle (habituellement une perception) qui a déjà valeur de connaissance. *Deuxièmement*, la manière

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

dont les concepts articulent cette expérience sensible ne peut faire l'objet d'une déduction transcendantale. *Troisièmement*, pour Husserl, la validité de la connaissance ou expérience conceptuelle ne dépend pas d'un usage légitime de la faculté de l'entendement mais d'une pensée saturée d'évidence.

Mais ce qui sépare Husserl le plus décisivement de Kant, c'est sans doute son intérêt poussé pour une *genèse des concepts*. Pour Husserl, tous les concepts familiers dont se sert une pensée ou expérience conceptuelle ont une histoire, à savoir celle de leur formation et de leur transmission. Leur essence est donc expérientielle et non logique. Il s'ensuit qu'en cas de signification confuse ainsi que, plus généralement, pour toute détermination rigoureuse de la signification d'un concept, on ne peut s'épargner la peine d'un retour intuitif sur le processus de la formation ou constitution de ce concept à partir d'une expérience sensible (ultimement perceptive).

Même si, sur ce chemin de la fondation de la prédication dans les expériences pré-prédicatives, Husserl ne se libère pas sans peine des présupposés du psychologisme et du représentationalisme, c'est bien sa nouvelle phénoménologie de la perception qui représente son avancée la plus décisive. Plus Husserl avance, moins il pense que percevoir consiste à se représenter quelque chose d'une manière intuitive, et plus il pense que la perception nous met directement en contact avec la chose — quitte à dire ce qu'elle est avec des concepts formés à fleur de sa manifestation. Pour dire ce qu'est la chose, on ne peut se passer du recours à un sens perceptif — peut-être encore mal articulé, mais se prêtant à une articulation aussi bien pré-conceptuelle que conceptuelle. Encore faut-il expliquer en quoi et pourquoi une perception peut avoir besoin d'une articulation conceptuelle. C'est sûrement le cas pour une perception confuse, gênée ou interrompue dans sa progression, où on se demande ce que c'est qu'on perçoit. Dans ce cas, loin de simplement refléter un sens perceptif pré-donné, la signification conceptuelle vient suppléer un manque de sens perceptif. Répondant à la question « Qu'est-ce que c'est, ce que je perçois ? », l'usage du concept peut alors encore varier entre l'application d'un concept familier, son affinement par l'appel à un réseau conceptuel plus étendu et la nécessité de créer de nouveaux concepts. Ce travail du concept qui est motivé par un dérangement ou une inhibition du flux des expériences perceptuelles peut ensuite se prolonger dans un retour à la perception qui, inspirée par le concept, se fera plus attentive, plus différenciée et plus circonspecte. Il faut donc concevoir la relation entre compréhension perceptive et connaissance conceptuelle comme une relation circulaire plutôt qu'à sens unique.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Il va de soi, cependant, que tous les concepts dont on use ou qu'on crée, ne sont pas issus d'une interrogation sur le sens ou le contenu d'une expérience perceptive. Le manque de sens d'une expérience sensible n'est pas le seul genre de problème qui demande une réponse conceptuelle. Les questions philosophiques, en particulier, ne sont pas toutes suscitées par une perplexité perceptuelle, et les concepts philosophiques ne servent pas tous à clarifier le sens d'une perception. Il ne suffit donc pas de faire, comme Husserl, une distinction entre concepts « empiriques », concepts « purs » et concepts « formels », pour savoir ce qu'est un concept philosophique. Pour ce faire, il faut aller plus loin et préciser le besoin auquel un concept philosophique répond, comment il se rapporte à d'autres concepts et à un plan pré-conceptuel, qui le met en œuvre, et comment la pensée conceptuelle de la philosophie se distingue de la pensée scientifique ou artistique. Dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*[1], quelques courts chapitres suffisent à Deleuze et Guattari pour faire le tour de toutes ces questions.

Pour *Deleuze et Guattari*, les concepts philosophiques sont créés, et ils sont créés quand le philosophe en a besoin. Celui-ci en a besoin quand, sur la base d'une expérience de désordre ou de « chaos » (pas nécessairement perceptif), il pose une question philosophique. Cette expérience de chaos, pour être familière au philosophe, est habituellement masquée ou du moins voilée par différentes sortes de *doxa* dont la plupart empêchent la pensée philosophique, mais dont d'autres la favorisent au contraire. Comme déjà Heidegger, Deleuze et Guattari ont donc une approche différenciée de la *doxa* et ne croient pas à la possibilité d'une philosophie qui soit, comme le premier Husserl l'exigeait, « sans préjugés ». Parmi les *doxai* qui sont néfastes à la pensée philosophique, Deleuze et Guattari (comme Heidegger) comptent les opinions courantes, les informations générales et les déclarations émanant de figures publiques, de journalistes et de professeurs en congrès. Parmi les *doxai* qui favorisent la pensée philosophique, Deleuze et Guattari réservent une place particulière à ce qu'ils appellent le « plan d'immanence », c'est-à-dire aux présupposés dits « subjectifs » qui soutiennent la création et l'usage créateur de concepts philosophiques[2].

Les questions philosophiques n'ont donc pas seulement une direction et un but, elles ont aussi besoin d'une piste de décollage. Ce plan d'immanence, tel que le conçoivent Deleuze et Guattari, est une sorte de filet lâchement noué ou de fragile toile d'araignée suspendue au-dessus de l'abîme du chaos. C'est dire la précarité de ce plan d'immanence qui est

[1] G. Deleuze et F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991.
[2] *Ibid.*, p. 38 *sq.*

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

aussi proche du chaos que d'un discours philosophique ordonné. Ce plan d'immanence est, plus précisément, un intermédiaire qui permet de passer de la cause du questionnement philosophique (du chaos) à la formulation d'un problème philosophique dans un discours conceptuel. Il est habituellement déjà composé de concepts qui, cependant, ne sont pas encore (ou ne sont plus) de vrais concepts philosophiques.

Pour Deleuze et Guattari, la relation entre les problèmes, les vrais concepts et le plan d'immanence d'une pensée philosophique est circulaire. Le plan qui soutient et délimite l'investigation d'un problème philosophique ne précède donc pas la position de ce problème, comme s'il s'agissait d'une condition externe de la pensée philosophique. C'est au contraire le problème philosophique lui-même qui déploie son champ d'investigation et qui se choisit les pré-concepts qui peuvent servir de base à son articulation, moyennant de nouveaux concepts philosophiques. C'est pour cela que Deleuze et Guattari parlent d'un plan « *d'immanence* ». Dans la plupart des cas, cette immanence du plan est le résultat d'une internalisation ou d'une transformation d'un champ d'expérience et d'un univers de discours pré-donnés en fonction (et donc à l'intérieur) de la position du nouveau problème philosophique.

Deleuze et Guattari prêtent aussi une attention particulière à la manière dont une pensée philosophique authentique installe un échange dynamique entre « l'élasticité du concept » et la « fluidité » du plan d'immanence[1]. Le plan d'immanence doit une grande partie de sa « fluidité » à son indétermination conceptuelle. Les concepts doivent leur « élasticité » à leurs composantes à la fois hétéronomes et nécessaires, ainsi qu'à leur relation avec d'autres concepts philosophiques émergeant d'un même plan d'immanence. À mesure que ces relations internes et externes, qui constituent « l'endo-consistance » et « l'exo-consistance » d'un concept philosophique[2], croissent et s'étendent, une nouvelle sorte de plan se construit, à savoir un plan proprement *conceptuel* ou un univers de discours proprement *philosophique*. Tout en se distinguant du premier plan d'immanence, ce plan conceptuel est tout aussi immanent au problème philosophique qu'on tente de penser. Il s'ensuit que les concepts philosophiques, étant immanents aux problèmes pour lesquels ils ont été créés et aux processus de pensée qui s'en servent, sont « autoréférentiels », c'est-à-dire qu'ils « n'ont pas de référence » externe[3].

[1] *Id.*
[2] *Ibid.*, p. 27.
[3] *Id.*

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Une troisième forme d'immanence entre en scène quand on se pose la question du *sujet* de la pensée philosophique. Pour Deleuze et Guattari (comme pour Heidegger, à nouveau), le philosophe qui pense n'est pas un sujet autonome qui choisit librement le problème auquel il veut consacrer sa pensée. C'est le problème qui requiert sa pensée, et sa position du problème doit moins à sa spontanéité qu'à son expérience du chaos et au plan d'immanence dont il dispose. Pensant et créant de nouveaux concepts sous la dictée du problème, le philosophe ne pense plus en son propre nom. C'est pourquoi Deleuze et Guattari appellent ce penseur philosophique un « personnage conceptuel ». À la différence de l'ego transcendantal philosophant que Husserl conçoit comme un « spectateur impartial et impassible » (*unbeteiligter Zuschauer*), ce personnage conceptuel demeure l'otage du problème philosophique qui requiert sa pensée et reste redevable au plan d'immanence qui s'offre à lui. Moins sujet qu'acteur qui joue une nouvelle pensée sur la scène d'un nouvel univers de discours philosophique, le philosophe appartient entièrement au processus de sa pensée. Son immanence à la pensée philosophique qu'il met en œuvre, se distingue aussi bien de la transcendance immanente d'un sujet transcendantal universel que de l'intériorité particulière de la vie psychique d'un sujet empirique.

Conclusion

Faire appel aux concepts pour poser de *nouveaux* problèmes philosophiques contraint Deleuze à une pratique de la pensée où d'anciens concepts philosophiques sont poussés au-delà de leurs limites logiques et où de nouveaux concepts sont créés. Cela le conduit à faire de Kant un penseur non seulement de la délimitation et de la finitude, mais aussi de l'excès, c'est-à-dire un penseur sensible à ce que les illusions transcendantales donnent à penser au philosophe. Plutôt que défenseur du *sensus communis* ou de l'accord entre les différentes facultés subjectives, Kant nous est alors présenté comme un philosophe qui a voulu penser comment et pourquoi chacune d'entre elles est habitée par une tendance irrésistible à transgresser ses limites naturelles et logiques[1].

À bien considérer les choses, la réhabilitation deleuzienne d'une pensée conceptuelle en philosophie est donc tout sauf un retour aux positions de ce conceptualisme, auxquelles les critiques de Bergson, de Husserl et de Heidegger voulaient tourner le dos. Les concepts philosophiques, tels que

[1] G. Deleuze, *Différence et Répétition, op. cit.*, p. 86-191.

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Deleuze nous les présente, ne relèvent ni d'une image de la pensée ni d'une dialectique. Ils se caractérisent au contraire par la fluidité et la dynamique que Bergson réservait à la pensée intuitive, par l'ancrage dans une expérience effective qu'exigeait Husserl et par leur ouverture à un événement pour lequel les vrais mots nous font encore défaut, comme le réclamait Heidegger pour sa pensée de l'être. Mais Deleuze s'éloigne tout autant de Bergson, Husserl et Heidegger qu'il s'en inspire. Il suspend l'opposition bergsonienne entre une pensée intuitive et une pensée conceptuelle intellectualiste. Il rejette la conception husserlienne d'une référence externe des concepts philosophiques et de la vérité qui s'ensuit. Contre Heidegger, il creuse l'écart entre la pensée et l'être tout en défendant un concept de l'être univoque. On pourrait aussi dire que Deleuze déterritorialise et reterritorialise tous ses points de convergence avec Bergson, Husserl et Heidegger. Ainsi, il conçoit la pensée conceptuelle selon le modèle de la pensée intuitive bergsonienne, il fait de l'insistance husserlienne sur l'expérience effective de la pensée et de son ancrage dans le monde de la vie un argument en faveur de son empirisme transcendantal et il transporte les enjeux de la distinction, chère à Heidegger, entre philosophie et science sur un autre terrain que celui d'une représentation subjective avide de domination et d'un concept voué à la prise en main ou maîtrise d'un ob-jet.

C'est dire que même quand il croise et accompagne pour un bout de chemin la pensée de Bergson, Husserl et Heidegger, Deleuze vient d'ailleurs et va ailleurs. Bien qu'il ne soit pas toujours clair où il va (ou qu'il va simultanément dans des directions divergentes), Deleuze n'a jamais fait mystère d'où il venait, à savoir de la pensée de *Spinoza*. C'est en s'inspirant de la doctrine spinoziste d'une progression *quasi* naturelle de la connaissance conceptuelle vers une connaissance intuitive qu'il dépasse la dichotomie bergsonienne et lave le processus de l'intuition de tout soupçon d'intuitionnisme naïf. C'est en se tournant vers Spinoza plutôt que vers Descartes qu'il se sépare (du Descartes) de Heidegger et nous présente une science moderne et une pensée conceptuelle qui ne doivent rien au subjectivisme d'une pensée représentationaliste ou à un matérialisme objectiviste. C'est finalement aussi la pensée de Spinoza qui lui fournit les moyens pour penser une forme d'immanence qui diffère radicalement de la transcendance immanente du sujet transcendantal selon Husserl. En forçant un peu le trait, on pourrait même dire que ce que Deleuze a bien voulu retenir de la pensée de Heidegger, de Bergson et de Husserl, c'étaient les traits spinozistes de leur pensée — que ces philosophes eux-mêmes ignoraient d'ailleurs dans une large mesure !

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique X 11, 2014 (Actes 7), p. 34-51
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

De l'inconditionnel moral chez Kant et chez Sartre

Par JULIETTE SIMONT
FNRS – Université Libre de Bruxelles

Pour Daniel Giovannangeli.

Les termes de l'invitation à participer à cette après-midi, que j'ai reçue cet hiver, m'ont d'abord étonnée : il s'agirait, nous précisait-on, de parler non pas de celui auquel nous rendons hommage, mais de nos propres recherches. Cet étonnement est vite passé : Daniel Giovannangeli est discret, la consigne venait sûrement de lui et je la respecterai, même si nous aurions pu parler ici de ses livres et évoquer sa parole. Il me pardonnera pourtant, j'imagine, de dire quelques mots sur ce que furent nos rapports, soutenus quoique pendant longtemps indirects, puisque je n'ai pas été son étudiante. Du temps où les commissions du F.N.R.S. étaient des entités assignables et non des panels d'experts internationaux, rémunérés et anonymes, Daniel Giovannangeli était de ceux qui présidaient à ma destinée. Nous nous sommes donc connus par l'intermédiaire de mon dossier. Puis j'ai lu ses livres, j'ai connu le département de philosophie de l'ULg, dont l'ambiance m'enchantait — et je sais qu'il y était pour beaucoup. Un département où existait, où existe une cohésion telle que les étudiants prenaient et prennent la peine de se déplacer en nombre pour une conférence, pour une soutenance de thèse, bref pour des activités ne faisant pas partie de leur cursus obligatoire. Au fil du temps, certains de ces étudiants sont devenus non seulement des collègues, mais aussi de proches collaborateurs, comme pendant longtemps Benoît Denis, et maintenant Grégory Cormann, Florence Caeymaex.

Daniel Giovannangeli et moi avions et avons un auteur en commun, Sartre. Plus d'un, d'ailleurs. Si je réfléchis à ce qui m'a attachée en profondeur à Daniel Giovannangeli, je crois que c'est cette ouverture, cette curiosité, qui le mènent à s'intéresser *ensemble* à des auteurs qu'il n'est pas évident pourtant de mettre en rapport. Par exemple, Sartre *avec* la philosophie qui l'a

suivi et qui, dans une mesure non négligeable, entendait faire taire son influence : Derrida, Foucault, Deleuze, Lyotard ; l'histoire de la philosophie aussi, les grands, Platon, Kant, Descartes, Husserl. Entre ces auteurs, des itinéraires tout sauf éclectiques, fouillés, minutieux, éclairant mutuellement les penseurs en jeu tant par leurs divergences que par leurs confluences. Daniel Giovannangeli, avec sa minutie, son équanimité (qui ne le rend pas inapte à s'engager, tout au contraire), équilibrait, dans ma formation, une autre influence, « maison » celle-là, celle de Pierre Verstraeten, dont Sartre était également l'auteur, et qui partageait ce pluralisme d'intérêts, mais de façon, dirais-je, plus anarchique et tranchante à la fois.

Je n'ai pas connu Daniel Giovannangeli comme professeur, mais je connais un certain nombre de ses élèves, qui m'ont parlé du professeur qu'il fut. Et j'en ai conclu que je ne lui déplairais pas si j'avoue que mon propos d'aujourd'hui est issu d'un cours auquel je me suis essayée pour la première fois cette année, de façon un peu téméraire.

On ne peut pas ne pas s'en apercevoir à le lire : Sartre s'est débattu, a débattu avec Hegel, Husserl, Heidegger, Freud, Marx, Engels, à la fois à la hussarde et en profondeur, ce qui était sa manière. En revanche, on peut fort bien le lire sans penser outre mesure à Kant, cette référence-là, quoique présente, semble beaucoup plus locale (je pense par exemple à *La Transcendance de l'Ego* et à l'analyse par Sartre du « doit pouvoir » dans la formule « Le Je pense doit pouvoir accompagner toutes mes représentations ») ou bien réduite à des évocations d'un kantisme repoussoir, caricature scolaire d'une pensée formelle, abstraite et rigoriste.

Pourtant, une sensibilité sûrement due à la double formation que j'ai évoquée, Verstraeten et Giovannangeli (ce qui signifiait Sartre avec d'autres pensées), a fait que j'ai eu, peu à peu, l'attention attirée par divers indices d'une imprégnation plus significative de la pensée de Sartre par Kant, indices liés à la philosophie morale.

Premier indice : Aron, proche condisciple de Sartre, qui avait consacré son travail de fin d'études à « L'intemporel dans la philosophie de Kant », écrit dans ses *Mémoires* : « Nous avions lu tous deux *La Religion dans les limites de la simple raison*, de Kant, et médité sur le choix que chacun fait de soi-même, une fois pour toutes, mais aussi avec la permanente liberté de se convertir »[1]. Et il est vrai qu'à la lumière de cette information, le « choix originel », cette notion cruciale chez Sartre, par laquelle, au carrefour de la morale et de ce qu'il appelle psychanalyse existentielle, la liberté se personnalise en donnant une orientation première et globale à son rapport au

[1] R. Aron, *Mémoires,* Paris, Julliard, 1983, p. 715.

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

monde — orientation qui peut être « authentique » ou « inauthentique » —, a beaucoup à voir avec ce que Kant appelle, dans la *Critique de la raison pratique,* le choix du caractère, et dans *La Religion,* « le principe premier » de « tout l'usage de la liberté »[1].

Deuxième indice, qui va dans le même sens : dans un article intitulé « Liberté et mauvaise foi chez Sartre », Alexis Philonenko, traducteur et commentateur de Kant, relève la parenté de la mauvaise foi, cette manière de jouer sur les deux tableaux de la réalité humaine, transcendance et facticité, sans les assumer frontalement, mais dans une perpétuelle esquive, et du « mal radical » kantien, concept développé également dans l'ouvrage lu par les deux petits camarades, *La Religion dans les limites de la simple raison,* et qui consiste « en une certaine *malice* du cœur humain consistant à se tromper sur ses propres intentions, bonnes ou mauvaises[2] », à confondre autonomie et hétéronomie, par exemple à se flatter d'avoir accompli *par* devoir une action en réalité seulement *conforme au devoir* mais motivée par quelque intérêt sensible. Et ce sont en effet deux mésusages d'une dualité ou d'une déchirure constitutive de l'homme, pris dans le monde mais doté du pouvoir de le dépasser et aussi deux formes de mensonge à soi[3].

Troisième indice : l'argument de la nouvelle « Le Mur ». Prisonnier des phalangistes (l'intrigue se déroule pendant la Guerre civile espagnole), l'anarchiste Pablo Ibietta, soumis à un interrogatoire, est sommé de livrer son complice et ami, Ramón Gris. Il ment une première fois, disant que Ramón est à Madrid ; il est interrogé une seconde fois, sous la menace d'être exécuté. Sûr de mourir, la seule ressource existentielle qui lui reste est de faire, avant cette issue inévitable, un pied de nez à ses geôliers : il leur ment une seconde fois, les envoyant au cimetière alors qu'il sait pertinemment que Ramón se cache chez ses cousins, à quelques kilomètres de la ville. Les phalangistes partent au cimetière, en reviennent, et ne le fusillent pas : c'est qu'ils y ont trouvé Ramón Gris qui, à l'insu de son ami, s'y était caché. Pour Sartre, c'est là une expression, parmi d'autres, des ruses de l'Histoire, de ses contre-finalités cruelles (on peut penser aussi à la pièce *Les Mains sales,* à Hoederer mué en icône par le Parti après que ce même Parti a commandité son assassinat pour des raisons politiques, et à Hugo, l'exécutant du meurtre,

[1] I. Kant, *La Religion dans les limites de la simple raison,* trad. A. Philonenko dans *Œuvres philosophiques,* tome III*,* Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1986, p. 36.
[2] *Ibid.,* p. 52.
[3] A. Philonenko, « Liberté et mauvaise foi chez Sartre », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2, 1981, p. 145-163.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

lui-même désavoué et en passe d'être supprimé par ceux-là même qui avaient exigé de lui cet acte auquel il répugnait, Hugo s'écriant en s'apercevant du retournement de la situation : « C'est une farce ! »). Mais c'est aussi la transposition très exacte d'un des stades du raisonnement de Kant lorsqu'il répond à Benjamin Constant, dans « Sur un prétendu droit de mentir par humanité »[1], à propos, précisément, de ce cas de dilemme moral où le choix est : soit mentir à d'injustes persécuteurs qui représentent un régime tyrannique, soit livrer un ami auquel on a donné asile — ce « cas » remontant en réalité à saint Augustin et ayant connu une grande fortune dans la casuistique médiévale[2]. La solution de Benjamin Constant, qui, entrelaçant l'ordre de la morale et de la politique, s'en prend nommément à l'interdit moral absolu du mensonge tel que le formalise celui qu'il appelle « le philosophe allemand » (Kant), est celle-ci : on ne doit la vérité qu'à ceux qui y ont droit, on ne la doit pas à des assassins à la solde d'un tyran. Kant réplique en réaffirmant l'infrangible interdiction du mensonge et se place d'ailleurs, dans ce cours texte, sur un plan plus juridique que moral, l'ordre du droit (et de la politique qui en est l'application) et celui de la vertu étant pour lui clairement distincts : rendre licite le mensonge bien intentionné reviendrait à ruiner le fondement de tous les contrats, donc de tout ordre juridique. C'est alors que, s'engageant dans le développement de l'exemple du fugitif recherché par les sbires d'un tyran, il évoque assez bizarrement les conséquences respectives du mensonge et de la véracité. Je dis bizarrement, car la conséquence la plus évidente et la plus gênante de la véracité, à savoir la capture et l'exécution de celui à qui asile avait été donné (celle-là même qui justifie le mensonge pour B. Constant), n'est pas précisément envisagée par Kant — il se contente de dire que les nuisances qui peuvent résulter de la véridicité ne sont pas imputables à celle-ci et ne lui sont reliées que par accident ; alors que d'autres conséquences, très improbables et biscornues sont, elles, bel et bien déployées. Il est possible, si vous dites la vérité, que les meurtriers soient arrêtés « par des voisins qui auraient accouru » et grâce auxquels « le crime aurait été empêché[3] » (au nom de quoi, eux, se rebelleraient-ils, puisque, dans le système kantien, enfreindre l'ordre établi n'est pas beaucoup plus indiqué que mentir ?). Il est possible aussi que, si vous mentez et dirigez les

[1] I. Kant, *Sur un prétendu droit de mentir par humanité,* trad. L. Ferry dans *Œuvres philosophiques*, tome III*, op. cit.*, p. 433 *sq.*

[2] Voir à ce sujet J.-P. Cavaillé, « *Non est hic*. Le cas exemplaire de la protection du fugitif », *Les Dossiers du Grihl,* URL : http://dossiersgrihl.revues.org/300 ; DOI : 10.400/dossiersgrihl.300 (mis en ligne le 9 juin 2007, consulté le 9 mars 2014).

[3] I. Kant, *Sur un prétendu droit de mentir par humanité, op. cit.,* p. 437.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

assassins hors de votre maison où vous savez qu'il est caché, votre ami en soit sorti à votre insu et se trouve, par hasard, précisément là où vous avez envoyé ceux qui le poursuivent : vous serez alors pleinement responsable de sa mort ; c'est cette configuration qu'a reprise Sartre dans « Le Mur »[1].

Quatrième indice : dans l'énorme campagne d'écriture par laquelle Sartre, après la *Critique de la raison dialectique,* entreprend, en 1964-65, de rédiger une morale (comme il a tenté de le faire, non moins profusément, après *L'Être et le Néant,* en 1947 — les gros traités de philosophie éveillant manifestement chez lui, au bout de quatre ans, un irrépressible questionnement sur l'éthique), il prend un exemple très kantien par son contenu, mais pas du tout par son style, puisqu'il s'agit d'une enquête sociologique. Cette enquête, menée dans un lycée de jeunes filles, porte sur deux questions : 1) vous arrive-t-il de mentir et, si oui, avec quelle fréquence ? 2) Considérez-vous qu'il est parfois licite de mentir ? Les réponses à la première question révèlent que 90% des jeunes filles interrogées avouent mentir très souvent, souvent ou de temps en temps ; 10% prétendent ne jamais mentir ; ce sont, dit Sartre, les menteuses les plus acharnées ; les mêmes répondent massivement à la seconde question en affirmant que l'interdit du mensonge est inconditionnel, que c'est, en termes kantiens, un devoir absolu ou une expression de l'impératif catégorique[2]. Et Sartre, après avoir convenu que la spécificité de l'expérience morale est l'inconditionnalité, réfléchit très longuement sur la conjonction paradoxale de ces deux réponses. S'y agit-il d'un aménagement casuistique de la norme morale, laquelle est intangible, mais adaptable sans transgression en certaines circonstances — ainsi les Jésuites, tout en maintenant l'interdiction absolue de l'usure, considéraient que le prêt à intérêt, dans certains cas, n'est pas usuraire ? Il réfléchit, comme souvent, à partir d'exemples, dont la teneur même est kantienne : des occurrences où le mensonge pourrait sembler justifié — comme dans la dispute de Benjamin Constant et Kant —, tel le cas d'une malade incurable et condamnée à une mort prochaine, et à qui, par compassion humaniste, on ne veut pas dire la vérité sur son état ; ou d'autres où l'inconditionnalité se révèle dans des situations d'extrême contrainte (la torture), comme dans ces

[1] C'est J. Bourgault qui le premier a attiré mon attention sur ce point. Voir aussi l'article de P. Pachet : « Existe-t-il un droit de mentir ? », consultable en ligne : http://pierrepachet.blogspot.be

[2] Une des parties les plus achevées de ce considérable ensemble de manuscrits a été publiée dans la revue *Les Temps Modernes*, 632-634 (*Notre Sartre*), 2005, p. 268-415, sous le titre « Morale et Histoire », par lequel Sartre lui-même a souvent désigné ce projet. Pour l'exemple des jeunes menteuses, *cf*. p. 322-323.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

exemples de Kant où, menacé de la potence, le protagoniste de l'historiette — et le lecteur — est contraint, sinon d'obéir à la loi morale, du moins de voir avec clarté où est son devoir.

L'accumulation de ces indices m'a menée à parier qu'il n'était pas dénué de sens de s'interroger sur ce défi commun à Kant et à Sartre, penser, avec la radicalité qui leur est également commune, une morale de la liberté ; elle m'a conduite à croire que le rapprochement pourrait bien ne pas être simplement formel. J'ai donc tenté de faire un cours sur ce sujet.

J'ai dit défi : c'en est bien un, et ici je ne parle plus de moi. Le statut même de l'écrit philosophique pourrait bien devenir problématique dès lors qu'il se propose de traiter d'une morale de la liberté : c'est le cas chez Kant (la Loi morale est position de soi de la liberté) ; et c'est le cas pour Sartre (dans les dernières pages de *L'Être et le Néant*, en vue d'un futur traité de morale, il se demande ce que pourrait bien être une liberté se prenant elle-même pour valeur et, dans *L'Existentialisme est un humanisme*, en des termes très kantiens, il « rappelle à l'homme qu'il n'y a d'autre législateur que lui-même[1] »). Car le philosophe, dès lors qu'il a décidé que la norme morale se confond avec la liberté, ne saurait, sans contredire cette prémisse fondamentale, ni adresser à cette dernière des prescriptions, ni la soumettre à des enseignements, ni même susciter son initiative morale : la liberté morale, sous peine de se perdre, doit ne tenir que d'elle-même, se tirer de son propre fonds, être sa propre source et sa seule ressource. Or si la parole du philosophe ne peut servir la cause de l'émancipation de l'homme, n'est-il pas condamné à se taire ? Kant, par rapport à la pédagogie de la vertu, est ainsi dans un embarras constant : il ne saurait l'abandonner mais il ne peut en même temps y consentir. Si la vertu pouvait s'enseigner, en quoi se distinguerait-elle d'un ensemble de recettes, en quoi échapperait-elle à l'hétéronomie ? L'enfant doit apprendre à marcher sans instruments de soutien qui, facilitant sa marche, en réalité l'handicaperaient en l'en rendant dépendant (c'est un exemple tiré de « Qu'est ce que les Lumières ? ») et il en va de même pour la liberté morale. Dans *La Métaphysique des mœurs,* plus précisément dans un passage intitulé « Fragments d'un catéchisme moral », on peut lire un dialogue entre un maître et son élève, où figure cette réflexion du premier : « Les règles morales de ta conduite, tu n'as pas besoin de les apprendre de l'expérience ni de l'éducation que tu reçois des autres : ta propre raison t'enseigne et t'ordonne exactement ce que tu as à faire »[2]. À

[1] J.-P. Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme,* Paris, Nagel, 1970, p. 93.

[2] I. Kant, *Métaphysique des mœurs,* trad. J. Masson et O. Masson dans *Œuvres philosophiques*, tome III, *op. cit.*, p. 779.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

quoi fait écho, dans *L'Existentialisme est un humanisme*, une anecdote longuement commentée par Sartre : celle de cet élève qui vient le voir pour lui faire part du dilemme moral auquel il est en proie : soit il rejoint les forces de la France libre à Londres et peut espérer venger la mort de son frère tué par les Allemands, soit il reste auprès de sa mère, dont il est dorénavant la seule raison de vivre et qu'il désespérerait en partant se battre. Sartre, comme le maître du catéchisme kantien, considère qu'il n'a pas de consigne à donner et que le fait que ce jeune homme est venu le trouver atteste qu'il a déjà pris sa décision, le choix même du conseilleur faisant déjà partie de cette décision[1]. Plus radicalement, ce n'est pas seulement la pédagogie administrée par des tiers qui leur paraît contradictoire de l'initiative morale, mais aussi, pour ainsi dire, la pédagogie intérieure, soit la délibération, le calcul raisonnable du pour et du contre, l'action mûrement réfléchie : Kant, dans la *Critique de la raison pratique,* oppose deux types de liberté : d'une part la « liberté psychologique et comparative », qui se donne des raisons d'agir, de façon telle que cette action est régie par une causalité au moins *analogue* à la causalité naturelle, celui qui agit étant dès lors en vérité aussi libre que l'est un tournebroche dans ses mouvements rotatoires, d'autre part la liberté « transcendantale et absolue », qui est tout entière raison, mais qui ne donne pas ni n'a à donner ses raisons[2] ; la critique par Sartre, dans *L'Être et le Néant,* de la décision volontaire, précédée de l'évaluation de mobiles et motifs, est de la même veine. L'acte libre, la décision morale, est un seul jaillissement, ou fin et mobile ne font qu'un[3].

Quand Pierre Naville, lors du débat qui suit la fameuse conférence de Sartre, lui objecte qu'il aurait fallu donner des conseils à ce jeune homme déchiré, en prenant en compte tous les facteurs pertinents, « son âge, ses possibilités financières, ses rapports avec sa mère, ce qu'il est capable de faire »[4], c'est très exactement l'hétéronomie dont ne veulent ni Kant ni Sartre qu'il convoque. Ce dont « est capable » la liberté n'est, par définition, pas commensurable avec les facteurs susceptibles de la déterminer. Cette exigence, commune à Kant et Sartre, se comprend fort bien. Mais elle pose par ailleurs de nombreux problèmes. D'où vient alors la libération de la liberté ?

---

[1] J.-P. Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme, op. cit.,* p. 37-46.
[2] I. Kant, *Critique de la raison pratique,* trad. L. Ferry et H. Wismann dans *Œuvres philosophiques*, tome II*,* Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1985, p. 726.
[3] *Cf.* J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant,*», Paris, Gallimard, « Bibliothèque des Idées », 1943, p. 522 *sq*.
[4] J.-P. Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme, op. cit.,* p. 140.

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Faut-il, s'il n'est pas question d'induire son surgissement, se résigner à ce sujet au hasard ? Ou bien s'en remettre à une inspiration religieuse, à une logique de la grâce et de la conversion — ce dernier thème étant présent chez les deux penseurs ? Le « rétablissement de la disposition originaire au Bien » pour un homme qui a abandonné la voie de la vertu et a choisi le Mal, n'est pas, dit Kant, une affaire d'application, de nouvelles habitudes à prendre, de résolution à affermir peu à peu, de méthode à adopter, mais une brutale « *révolution* », une « régénération », un « changement de cœur »[1]. Et Sartre parle de la conversion à la réflexion pure comme de « l'instant extraordinaire et merveilleux où le projet antérieur s'effondre dans le passé à la lumière d'un projet nouveau qui surgit sur ses ruines, où nous lâchons pour saisir et saisissons pour lâcher »[2].

Si, ainsi, la liberté morale est bien à l'abri de tout déterminisme, si elle est libre tant de la sensibilité empirique que des argumentations théoriques, un autre danger la menace : les attaques du scepticisme. Qu'est-ce que cet acte moral imprévisible, surgi de rien, sur lequel nulle influence ne peut être exercée, et dont, chez Kant, on ne pourra jamais avoir la certitude qu'il est réalisé, qu'est-ce que cette intention qu'il dit insondable, que cette liberté dont il soutiendra toujours que quoiqu'entièrement rationnelle, elle est incompréhensible ? Cette radicale exigence de pureté ne pourrait-elle pas conduire au pessimisme, voire au fatalisme — espérer n'étant pas si inutile qu'on le dit quand il s'agit d'entreprendre ? Ne risque-t-on pas de considérer cette étrange morale comme une « transcendante chimère » ? Kant se pose cette question au tout début des *Fondements de la métaphysique des mœurs*[3] et elle revient de façon insistante, jusqu'à la fin de la *Critique de la raison pratique.* Et qu'est-ce que, chez Sartre, cette conversion énigmatique, toujours possible, certes, mais dont on ne sait ni si elle se produira, ni comment, dans un monde humain dominé de façon écrasante par l'inauthenticité — Jean Hyppolite faisait remarquer à Sartre, après une autre conférence, que *L'Être et le Néant,* ce traité sur la liberté, se présente surtout, paradoxalement, comme une eidétique de la mauvaise foi[4] ? Que sont ces valeurs dues à la seule liberté, au mépris de toute hiérarchie des fins ? Ne peuvent-elles conduire à la désespérante indifférence d'un « tout se vaut, rien qui vaille »

[1] I. Kant, *La Religion dans les limites de la simple raison, op. cit.,* p. 64.
[2] J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant, op. cit.,* p. 556.
[3] I. Kant, *Fondements de la métaphysique de mœurs,* trad. V. Delbos, revue par F. Alquié, dans *Œuvres philosophiques*, tome II, *op. cit.*, p. 252.
[4] Cf. *Bulletin de la Société française de philosophie,* 42/3 (*Conscience de soi et connaissance de soi*), 1947-1948.

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

également fataliste, comme l'attesterait d'ailleurs la formule célèbre de la fin de *L'Être et le Néant,* où Sartre semble dire que, du strict point de vue de la liberté, il est possible que l'ivrogne solitaire l'emporte sur le meneur de peuple ? À force de radicalité dans la définition de la liberté morale, à force de l'avoir déliée de l'emprise des déterminations mondaines, n'aurait-on pas perdu de vue que ce qui importe, dans la pensée pratique, c'est la réalisation au moins possible, la *faisabilité* ?

Or ni à Kant, ni à Sartre, n'est indifférente la réalisation de ce qu'ils entendent par morale, aucun des deux ne donne dans le fatalisme.

C'est peu à peu que Kant prend conscience de la force de l'objection sceptique et se rend compte qu'elle ne peut être contrée que si l'on peut affirmer la réalité de la liberté, voire prouver cette réalité. Dans la *Critique de la raison pure,* il se contentait de montrer, négativement, dans la solution de la troisième antinomie, que la liberté, entendue comme pouvoir nouménal de commencer une série de causes, n'est pas impossible. On peut concevoir qu'il y ait deux ordres de causalité, l'une valable eu égard au niveau phénoménal, l'autre au niveau nouménal. Dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs,* la démarche qui remonte du fait du jugement moral, accessible avec certitude à la conscience la plus commune, aux principes qui sous-tendent ce fait, soit l'autonomie de la volonté puis la formule de l'impératif catégorique, cette démarche est d'abord hypothétique : si la morale existe, alors elle doit être telle. C'est seulement dans la dernière section de ce livre que Kant pose la question proprement critique, la question de droit : comment l'impératif catégorique est-il possible ? Ce n'est qu'en répondant à cette question qu'on pourra « prouver que la moralité n'est pas une chimère »[1]. Et la réponse passe par la réalité de la liberté. Cependant Kant, dans les *Fondements*, n'arrive pas à prouver cette réalité, la logique de la preuve, pour lui, restant alors liée à la possibilité de l'expérience telle qu'elle se définissait au niveau théorique ; autrement dit, il n'envisage pas encore l'éventualité d'un autre type d'expérience que celle que rend possible la synthèse des formes pures de l'intuition et les catégories pures de l'entendement ; l'impossibilité de cette preuve de la liberté constitue, dit Kant, la « limite extrême de la philosophie pratique » et le livre se termine de façon décevante, n'ayant pas avancé, sur la liberté, par rapport à la *Critique de la raison pure,* réaffirmant la dualité des niveaux, phénoménal et nouménal : « La liberté est une simple idée dont la réalité objective ne peut en aucune façon être mise en évidence d'après les lois de la nature »[2]. La *Critique de la raison pratique,*

[1] I. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs, op. cit.,* p. 314
[2] *Ibid.,* p. 331.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

on le sait, démarre, à l'opposé, par l'affirmation de l'existence de la liberté, unique idée de la raison à laquelle on peut, au niveau pratique, conférer une réalité objective et qui peut en quelque façon être expérimentée. La liberté est désormais un fait de la raison. Cela suffit-il à vaincre le scepticisme ? Une affirmation ne vaut pas démonstration. Kant se trouve donc dans la tenaille suivante : il ne cesse de dire qu'on ne peut jamais prouver qu'un acte purement moral ait jamais été réalisé, mais il lui faut démontrer la réalité de la loi morale ou, ce qui revient désormais au même, la réalité de la liberté. Et, les niveaux du phénoménal et du nouménal ayant été si violemment disjoints, cette preuve, cette attestation de l'expérience morale, semble devoir passer par le rétablissement, entre eux, d'un contact. Kant se pose la question à deux niveaux. D'abord il la pose, dans l'« Analytique de la raison pratique », au niveau du sujet moral. C'est bien dans le monde sensible que celui-ci doit accomplir son devoir. Or tout ce qui s'y présente répond à la causalité naturelle ; comment y appliquer une loi de liberté ? C'est là qu'intervient un intermédiaire qui joue un rôle analogue à celui du schématisme dans la synthèse — au niveau théorique — entre catégories pure et formes pures de l'intuition. La loi morale étant purement rationnelle, l'intuition est hors jeu ; ce qui peut la relier au monde sensible, c'est le seul entendement : l'idée de loi universelle de la nature peut servir au sujet moral à conformer sa maxime à la Loi morale ; elle est non le schème, mais le « type » de la Loi morale : il y a une analogie entre le monde sensible soumis aux lois physiques et l'ordre nouménal des principes moraux. Cet arrangement est fort fragile, puisque, à part l'universalité et la légalité, tout sépare loi naturelle et Loi morale. Ensuite, il la pose dans la « Méthodologie de la raison pratique », au niveau du rôle du philosophe, ou du pédagogue, ou de celui dont la charge est, par la pensée, de promouvoir la vertu. Là, tout se noue dans un rapport complexe à l'exemple. Il n'y aura jamais d'exemple de la Loi morale au sens où exemple voudrait dire cas particulier qui donne à voir une réalisation concrète et effective de la règle. Si l'exemple d'un acte vertueux entendu en ce sens est impossible, ce n'est pas seulement parce que notre pouvoir de pénétration de l'intention ne sera jamais suffisant pour atteindre le mobile ultime d'un acte, c'est aussi, justement, et plus profondément, parce que l'hétérogénéité de la motivation morale et de l'ordre des phénomènes est *de droit* : l'impossibilité de l'exemple au sens de cas réel de vertu est condition de possibilité de la loi morale[1]. Cependant, on peut donner un autre sens au terme d'exemple : non plus cas particulier d'une règle, mais *modèle* : ce dont on prend exemple.

[1] Pour tout ceci, voir O. Custer, *L'Exemple de Kant,* Louvain, Peeters, « Bibliothèque philosophique de Louvain », 2012, notamment p. 241 *sq.*

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Kant, après avoir retiré toute pertinence à l'exemple réel, après avoir coupé la Loi morale de l'ordre phénoménal, fait jouer à l'exemple un autre rôle, en un autre sens : il s'agit à présent non pas d'exemples réels, mais d'exemples fictifs, d'histoires construites de sorte à susciter la prise de conscience du pouvoir moral. C'est un exemple de cette sorte, une espèce de mini-scénario, qu'on trouve au début de la *Critique de la raison pratique* et par lequel Kant entend nous manifester l'évidence du devoir : l'exemple en deux temps où, menacé de mort, le protagoniste est sommé, d'abord, de renoncer à la luxure vers laquelle, prétend-il, ses penchants l'inclinent irrésistiblement ; où il est sommé, ensuite, sous peine d'être exécuté, de porter un faux témoignage contre un homme honnête que le tyran veut perdre[1]. Quelque parti que prenne le personnage de cette sombre histoire, il saura, et nous avec lui, par le second temps de l'argument, quel est son devoir : il aurait dû et donc aurait pu se taire. Dans la « Méthodologie », Kant, revenant à cet épineux sujet, la pédagogie de la vertu, prône l'utilisation de ces fictions pour éveiller les esprits à la réalité du principe moral. Pour éduquer moralement les enfants, il ne faut pas leur donner des modèles à imiter (ce qui, mécanisant les comportements, serait en contradiction avec la liberté de la vertu), mais bien soumettre à leur *réflexion* (j'insiste sur ce terme) ces exemples-fables, agencés de façon telle que le bonheur n'y ait aucune place et que l'admiration croissante de l'élève pour le mobile purement moral emporte tout. Telle serait la preuve de la réalité de la Loi : qu'à l'occasion de cette pédagogie qui éveille les esprits sans les contraindre, le pur respect de la Loi, quelque désagrément qu'il occasionne — et ce désagrément est une composante incontournable des scénarios en question, ce qui me rappelle cette phrase si follement kantienne des *Mots :* « Je fus amené à penser systématiquement contre moi-même au point de mesurer l'évidence d'une idée au déplaisir qu'elle me causait »[2] —, s'avère un mobile plus puissant que « toutes les séductions faisant miroiter des plaisirs »[3]. Cette preuve de la réalité de la liberté suffirait-elle à décourager le sceptique ?

Non : si la typique est éminemment fragile, la méthodologie est boiteuse : comme souvent chez Kant, il s'agit d'une pétition de principe plus que d'une preuve. Ou encore d'une très contestable preuve par la simple horreur que lui inspire l'hypothèse du contraire. S'il n'en allait pas ainsi, dit-il, si l'enfant, par de tels exemples, pouvait ne pas être éclairé sur la réalité de la liberté, « tout ne serait qu'hypocrisie, la loi serait méprisée encore

[1] *Cf.* I. Kant, *Critique de la raison pratique, op. cit.,* p. 643.
[2] J.-P. Sartre, *Les Mots,* Paris, Gallimard, « Folio », 1972, p. 211.
[3] I. Kant, *Critique de la raison pratique, op. cit.,* p. 790.

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

qu'observée pour notre avantage personnel[1] ». Ce n'est pas là réfuter l'hypothèse sceptique, c'est purement et simplement la refuser.

Ce n'est sans doute que dans la *Critique de la faculté de juger* que Kant approche une solution plus satisfaisante. On sait qu'il fait du beau le symbole de la moralité. Et, sans entrer dans les dédales de cet ouvrage, on peut saisir, très intuitivement, que le problème d'une règle par liberté — puisque telle est finalement la difficulté de la donation de la Loi morale — trouve une sorte de solution dans l'œuvre d'art[2] ; que le génie, ce talent qui ne peut s'apprendre dans aucune école, qui crée de façon originale sans obéir à une règle déterminée, qui produit cependant non pas des aberrations anarchiques, mais des œuvres exemplaires susceptibles d'être jugées esthétiquement et d'être source d'inspiration pour les successeurs, a à voir avec l'invention du comportement moral, elle aussi libre de toute imitation, elle aussi initiative s'exceptant de l'ordre temporel des causes et des effets, et elle aussi instituant une exemplarité qui n'a pas à être imitée mécaniquement mais qui vaut pour son pouvoir révélant de cette légalité libre qu'est la Loi morale. Kant fait, à propos de la création artistique, une distinction entre l'action et l'acte, entre l'agir (*agere*) qui produit des effets inscrits dans l'ordre naturel et le faire (*facere*) qui produit des œuvres ; cette distinction est l'analogue de la différence entre l'action technique ou pragmatique et l'acte moral.

Je reviens à Sartre. Il est frappant de constater que, dans l'ensemble de notes qui constitue son premier essai de rédaction d'une morale, en 1947, il a lui aussi lié le sort de la morale à la création artistique. Il impossible de savoir s'il faut voir, dans ce thème récurrent des *Cahiers pour une morale,* des réminiscences de la *Critique de la faculté de juger* ou l'ébauche d'une solution à laquelle Sartre est parvenu par ses moyens propres, mais l'artiste qui « fait surgir un Être neuf du Néant »[3] et le sujet moral qui, s'arrachant à l'Être et à son cortège de déterminations, agit en fonction d'un inconditionnel, sont reliés au moins par une analogie ; l'œuvre d'art et son pouvoir révélant semblent aussi permettre une intersubjectivité morale, une intersubjectivité échappant à l'enfer du pour-autrui tel que mis en place dans *L'Être et le Néant.* « Le vrai rapport à l'autre […] : par l'intermédiaire de l'œuvre d'art[4]. » On dirait que Sartre, prolongeant la fameuse formule de

[1] *Ibid.*
[2] Ici aussi, *cf*. O. Custer, *L'Exemple de Kant, op. cit.,* p. 299 *sq*.
[3] J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de Philosophie », 1983, p. 566.
[4] J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale, op. cit.,* p. 487.

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

L'Imaginaire, « Le réel n'est jamais beau », met en place une distinction entre matière ouvrée et matière œuvrée, distinction qui elle-même rappelle celle de l'*agere* et du *facere* kantien, de l'action et de l'acte (esthétique ou moral).

Cependant cette piste esthétique, qui est l'aboutissement de la pensée morale kantienne et se situe au début des recherches morales de Sartre, est vite abandonnée. Ce n'est pas par elle qu'il croit pouvoir répondre à l'objection sceptique qui frappe une morale de la liberté. Après *L'Existentialisme est un humanisme*, qui était précisément destiné à contrer de telles attaques sceptiques — qu'elles fussent menées au nom d'une morale du ciel ou d'une morale de la terre, pour reprendre des mots de Kant dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*[1], c'est-à-dire, ici, qu'elles viennent des chrétiens ou des communistes —, c'est sans doute la rigueur avec laquelle Sartre envisage cette objection qui fait avorter ses tentatives de rédaction d'une morale. Si son traitement de l'anecdote du dilemme de ce jeune homme qui ne peut qu'avoir déjà choisi entre sa mère et le combat pour la France libre dit quelque chose quant à la vérité de la morale, alors la parole morale du philosophe est sans doute aussi inutile que les conseils du professeur Sartre à son élève. Kant enchaîne les traités de morale, Sartre, lui, de façon très conséquente, quitte au plus vite le professorat et empile les brouillons qu'au bout du compte il abandonne, incarnant ainsi au plus proche, dans sa pratique, la définition de la morale qu'il donne dans *Saint Genet comédien et martyr* : « impossible et nécessaire »[2] : ce n'est pas une simple formule.

Reste cette masse de brouillons. Je vais tenter, pour terminer, de montrer, à partir de ce matériau, comment Sartre, en reprenant des notions et des difficultés kantiennes, les distribue autrement, et arrive à formuler un « radicalisme éthique » (ce sont des mots du manuscrit de 1965) très différent de celui de Kant, tout en en étant, par certains côtés, très proche. La proximité est, je l'ai dit, dans le radicalisme de la liberté morale : Sartre, comme Kant, fait de la libre inconditionnalité l'élément spécifique de l'éthique (c'est le mot qu'il emploie alors, de préférence à morale) ; puisqu'il est de l'inconditionnalité de l'inconditionnel de ne pouvoir être aménagé ou assoupli, Sartre, comme Kant, mais à sa façon, n'accepte pas l'idée de casuistique (c'est l'enjeu de ses réflexions sur le mensonge, dont je vais dire quelques mots). Elle est aussi dans le goût pour les dualités tranchantes, qui relève du même radicalisme. Chez Sartre ce n'est pas la dualité du phénoménal et le nouménal, mais celle du pour-soi et l'en-soi, la liberté étant du côté du pour-

[1] I. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs, op. cit.*, p. 290.
[2] J.-P. Sartre, *Saint Genet, comédien et martyr,* Paris, Gallimard, 1985, p. 253.

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

soi, alors que Kant, la considérant comme la seule instance métaphysique réalisée, en fait un accès à l'en-soi. Chez l'un comme chez l'autre, le sujet est clivé. Transcendance *et* facticité, sensible et intelligible.

Chez Kant, ce clivage, cette postulation jamais vraiment explicitée selon laquelle, concernant l'attitude morale, ne sont à prendre en compte que deux dimensions radicalement opposées, le sensible et l'intelligible (postulation qui lui est terriblement nécessaire parce que, par elle, il s'éloigne de ses premières tentatives d'élaborer une morale fondée sur un tiers terme, sur le sentiment), sont ce qui rend si difficile et si acrobatique la preuve de la réalité de la liberté. Sartre, lui, n'a aucune difficulté : c'est qu'il dispose d'un opérateur qui assure le lien entre la liberté et le monde, et, dans le sujet, entre sa transcendance et sa facticité, un opérateur qui en même temps distingue les termes qu'il met en rapport. Cet opérateur, c'est le néant, qui se confond avec la liberté. Le levier de Sartre, sa solution, c'est sa compréhension de l'intentionnalité comme lien qui, parce qu'opéré par une néantisation, est en même temps une disjonction. Reprenons la distinction entre l'action (*praxis* à la fois historique et quotidienne) et l'acte. Que devient-elle chez Sartre ? L'inconditionnel n'est pas seulement la caractéristique de l'expérience morale, il participe de toute action, même historique et conditionnelle. Car toute action est déploiement de moyens en vue d'une fin, c'est-à-dire en vue d'un non-être qui se donne comme à faire passer à l'être par l'entreprise dont elle régit l'unité. Dans la *praxis* courante, ce moment d'inconditionnalité grâce auquel l'action se réalise, qui en est le moteur, est reconditionné par l'inscription de son résultat dans la matière. Dans l'acte moral, le moment inconditionnel se pose pour soi. Il n'y a donc pas tant, entre l'action et l'acte, entre l'histoire et la morale, une différence de nature qu'une différence d'accentuation. Et tout, *praxis* historique et acte moral, a lieu *dans le monde.* C'est la néantisation des déterminations du monde, selon qu'elle accepte d'être reconditionnée, réabsorbée par le champ pratique ou qu'elle est prête à le remanier entièrement pour poursuivre la fin inconditionnelle, qui décidera du caractère moral ou non de l'acte. Soit l'exemple longuement développé, du mensonge à une malade incurable. Il s'agit d'un jeune couple qui a fait de la sincérité sa valeur morale et n'y a jamais dérogé[1]. Mais si ces jeunes gens se disent tout, c'est parce qu'ils n'ont en vérité pas grand-chose à se dire et en tout cas rien qu'ils pourraient avoir la tentation de dissimuler. La norme de sincérité est pour eux une manière à la fois de se conforter dans leur étroite existence et de l'auréoler d'un supplément d'âme. En termes kantiens, sans doute pourrait-on dire qu'ils agissaient conformément au devoir et pas

[1] *Cf*. J.-P. Sartre, « Morale et Histoire », art. cit., p. 332 *sq*.

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

par devoir. En termes sartriens, ils sont inauthentiques. La survenue de la situation de crise (la jeune femme n'en a plus que pour un an à vivre) révèle les limites de cet idéal inconditionnel de sincérité, les murs invisibles dans lesquels, d'emblée et à l'aveuglette, il s'est enfermé : sa radicalité étant une apparence, il est inapte à aller jusqu'au bout, à intégrer cette nouvelle donne, à prendre un risque. Si la sincérité avait été réellement radicale, elle aurait intériorisé dans sa constitution même certaines dimensions périlleuses de l'existence, tels le sexe et la mort ; alors, dire la vérité à la jeune femme, pour son mari, aurait été, réellement et concrètement, respecter sa liberté, répondre à sa demande, poursuivre jusqu'au bout l'entreprise amoureuse. Le mari ment. Cela signifie-t-il qu'il assouplit, en ce cas, sa norme morale, qu'il considère que le mensonge est justifié, bref, qu'il y a casuistique ? Non. En vérité, il vit sous deux inconditionnels contradictoires : un humanisme mou et compassionnel et cette malingre sincérité, dont l'un est la béquille qui remédie aux insuffisances de l'autre. Le sens et la force de l'argumentation de Sartre sont de soutenir que, malgré son échec, l'inconditionnel ne cesse pas d'être inconditionnel. Le mari, au fil de l'entreprise qu'est ce mensonge au long cours, n'arrête pas de se condamner au nom de sa morale première. Les conflits de normes seraient favorisés par la pusillanimité dans la compréhension de ce qu'est la radicalité de l'inconditionnel. Entendus radicalement, sans doute l'humanisme et la sincérité fusionneraient-ils en une seule norme morale. Que retenir de cet exemple ? Que la teneur authentiquement morale de l'inconditionnel se définit non par une forme, mais par une intensité, une inventivité, une puissance : la puissance de remanier le champ pratique de manière à ce qu'il serve la norme au lieu de l'entraver. Qu'à défaut de cette intensité, l'inconditionnel peut être une entrave plus qu'une liberté (c'est le cas pour ce menteur à l'humanisme timoré). Que cette intensité s'atteste dans le monde, le lien de l'inconditionnel aux déterminations mondaines n'étant plus une énigme : c'est la force de déconditionner, c'est-à-dire de nier de façon déterminée des déterminations mondaines, c'est-à-dire encore, plus généralement, pour la réalité humaine, de se rapporter au monde en tant qu'elle *ne l'est pas*, et d'infléchir ce rapport vers la réalisation de la fin morale.

Cette immanence ne signifie nullement la fin du radicalisme éthique et c'est ce que Sartre fait comprendre à travers son second exemple, un exemple qui l'a obsédé, de la seconde guerre mondiale à la guerre d'Algérie et dont il a parlé en de multiples variantes : celui de la torture[1]. Soit la fin inconditionnelle : ne pas parler ; soit les conditions, qui revêtent ici la figure de la plus

[1] *Ibid.,* p. 369 *sq.*

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

insoutenable des contraintes. Sartre évoque plusieurs figures, anonymes ou célèbres, qui ont réussi à ne pas parler, la pluralité se justifiant par la diversité des moyens mis en œuvre pour parvenir à la fin inconditionnelle : Brossolette, sachant qu'il ne résistera pas à un second interrogatoire, se jette par la fenêtre (il nie sa vie) ; Henri Alleg, militant formé par la discipline d'un parti de fer, nie son implication dans la situation, déconsidère la souffrance et ceux qui l'infligent, et, anticipant qu'on va lui arracher les ongles, regarde ses mains comme si elles appartenaient à un autre et pense : je n'ai que dix doigts : la douleur ne le concerne pas ; un anonyme a raconté à Sartre que, alors qu'on le soumettait au supplice de la baignoire, on lui a replongé la tête dans l'eau précisément au moment où il allait parler : cette suffocation fortuite lui a permis de se ressaisir (il en transforme radicalement le sens). Tous ceux dont parle Sartre ont su faire feu de tout bois pour réaliser la fin inconditionnelle et il ne hiérarchise aucunement ces solutions, pour lui semblablement inventives et semblablement radicales. Le radicalisme éthique, c'est donc la puissance de faire passer la facticité du statut de condition limitative à celui de moyen de l'inconditionnel.

Je récapitule. Kant posait la dualité de l'action (*agere*), liée à l'efficacité, à la position de moyens en vue d'une fin, et de l'acte moral (*facere*), qu'on pourrait qualifier de finalité sans fin (sans fin utile) ou de causalité sans cause (sans cause déterminante). Sartre, lui, fait de l'acte moral une modalité de l'action, le développement intégral, totalisant, d'un moment constitutif mais provisoire de celle-ci, la position de la fin comme devant-être-réalisée. Kant refusait à l'acte vertueux de pouvoir jamais être attesté dans l'expérience, Sartre le fait se recouvrir, se confondre avec le remaniement radical du champ pratique. L'exemple est chez Kant l'occasion d'un questionnement tortueux, chez Sartre il montre, si je puis dire, l'acte moral en acte ou la liberté à l'œuvre. Ce rapatriement de l'acte moral dans le monde et dans les structures générales de l'action, qui va de pair avec une ontologisation telle que l'étrange liberté transcendantale de la morale kantienne, cette liberté à la fois rationnelle et incompréhensible, s'incarne dans une « réalité humaine » beaucoup plus familière, ce rapatriement motive, chez Sartre, des critiques sans doute faciles, et assez plates, de la morale kantienne comme pensée abstraite.

> La morale kantienne considère l'acte dans sa subjectivité, dans l'intention, et non dans son contexte concret et dans sa dimension objective. Mais si la vie humaine concrète est une entreprise au milieu de l'Histoire, c'est au niveau de

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

> cette entreprise et pour la totalité de cette entreprise que la morale doit intervenir[1].

Est-ce que, dans cette mutation, la spécificité kantienne de la morale s'est entièrement perdue ? Il me semble que non : le ressort, chez Sartre, est le même : la liberté ; et si son fonctionnement est devenu beaucoup plus intelligible moyennant l'opérateur onto-phénoménologique qu'est la néantisation, le déclenchement de ce fonctionnement, le saut vers la liberté, lui, est la butée de l'intelligibilité : la liberté est incompréhensible, tout comme chez Kant. Qu'est-ce qui fait que ce supplicié de la baignoire exploite la suffocation supplémentaire qu'on lui inflige pour ne pas parler plutôt que d'en faire une raison de plus de renoncer à son inconditionnel ? Il n'y a, là, pas de réponse. Il y a peut-être, en revanche, une réponse aux question de la fin de *L'Être et le Néant* : que se passerait-il si la liberté se prenait elle-même pour valeur ? Une valeur liberté est-elle concevable, ou la liberté, quand elle se prend, si elle se prend, mettra-t-elle un terme au règne de la valeur ? La compréhension par Sartre de l'inconditionnel comme restructuration du champ pratique va dans le sens de la deuxième hypothèse : la liberté emporte tout et rend sans doute inutile la figure peu ou prou transcendante de la valeur.

Je termine par quelques mots sur la pédagogie. Kant, on l'a vu, sans y renoncer, s'en méfie : elle pourrait conditionner la liberté, il lui impose donc lui-même des conditions drastiques : d'être « réfléchissante », au sens de la *Critique du jugement*. Pour Sartre, beaucoup plus radicalement, et de plus en plus radicalement au fil de l'avancée de l'œuvre, l'enfance, qui est le temps de l'apprentissage, est le temps de l'intériorisation des valeurs morales et aussi celui de l'aliénation, ceci étant lié avec cela et la morale étant alors connotée très négativement. C'est que l'enfance est le temps de l'impuissance, de l'inefficience de la liberté, de l'impossibilité, précisément, de restructurer le champ pratique. L'enfant reçoit sous forme de valeur, d'idéal moral, ce qui ne prend cette figure d'idéal que parce que, précisément, il n'a pas la capacité d'agir, de refuser ou d'intégrer réellement la norme. C'est alors que, à la faveur de son impuissance, peuvent lui être instillées, comme des valeurs morales, comme des inconditionnels, des fins qui servent avant tout la reproduction des conditions d'une société donnée. La morale n'est donc pas seulement liberté, elle est aussi une chape d'inertie et d'aliénation… jusqu'à ce que la liberté, entrant en possession d'elle-même, emporte tout. « Pour ce que nous avons été enfants avant que d'être hommes », cette

[1] J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, *op. cit.*, p. 52.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

phrase de Descartes, pour Sartre et Beauvoir, très tôt, sonne comme la description du malheur propre à la condition humaine. Par rapport à la pédagogie, Sartre, qui fut, selon les dires de ses élèves, un excellent professeur, avait plus que de la méfiance. Pour ma part, je regrette de n'avoir pas eu Daniel Giovannangeli comme professeur : je sais qu'il a réussi à enseigner la liberté.

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique X 11, 2014 (Actes 7), p. 52-61
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

Le fictionnel et le fictif

Par ÉRIC CLEMENS

Fiction de l'être — Daniel Giovannangeli nous a donné un livre portant ce titre, un titre étrange si l'être désignait par excellence le réel… Mais l'être n'est pas l'étant et le décèlement de l'être de l'étant ne peut se penser que dans le langage ou grâce au langage du *Dasein*, de l'existant humain ouvert à l'être par la parole… Voilà qui est bien entendu, sauf que cet apport heideggérien laisse en suspens ce mot de « fiction » amorcé à l'être. Est-ce à dire que l'être n'est qu'une fiction, sinon une chimère sortie des dérives du langage ?

L'être n'est pas Dieu qui de fait n'aura jamais été qu'une reproduction fictive des humains, une figure toujours anthropologisée que confirment *a contrario* les négations mystiques qui signent son inexistence non humanisée. Mais en va-t-il autrement de l'être ? Ne dépend-il pas des langues et des paroles comme de tous les langages humains ? Précisément pas puisque, alors que la théo-logique cherche à combler le trou de l'inconnaissable en l'identifiant, la pensée de l'*être infinitif* commence et s'affirme dans la *différance,* apport derridien, du langage au réel en gardant cet écart irréductible. Dès lors, si le langage met l'être en jeu dans la *différance,* une double possibilité est ouverte. Car toute réduction de l'être à ce qui est dit se trouve empêchée cependant que se trouve nommé un dire de l'impossible à dire, un dire du réel qui échappe à toute représentation : en quoi l'être apparaît d'une pensée fictionnelle, nullement fictive. Thèse abrupte, certes, mais qui renvoie à l'exigence de penser la différence ontologique depuis la différence phénoménologique : l'écart de l'être à l'étant ne se pense que dans l'écart du langage au phénomène. Tel est le premier enjeu de la lucidité fictionnelle.

Mais que signifie cette distinction du fictif et du fictionnel ? Il faut partir non de l'énigme de l'être, mais du réel — d'un mot : du jeu des brisures de la mobilité phénoménale — auquel nous prenons part pour en faire notre réalité ou notre monde. Cette prise de part au réel constitue

l'histoire des êtres parlants, de leur existence dont la sortie de soi marque l'expérience de leur *corps inexpérimenté — le corps humain marqué par l'*éducation *causée par l'irruption ou mieux même l'interruption des langages,* apport de Freud et de Lacan. Et cette histoire en tant qu'action dans les langues et les langages qui prennent part au réel se fait dans un *façonnement* — une *fictio* — qui implique créations et décisions. Sans doute… À ceci près que, énoncée de la sorte, la fiction ne diffère pas de la représentation et de la métaphysique dans son histoire où se dégrade ce qui de la présence comme de l'absence faisait signe de l'être. La déconstruction ne peut être évitée si l'on veut penser la chose même, l'être en tant qu'être, *l'infinitif d'être du réel et du langage*. Comment, en effet, ne pas retomber dans l'idée, l'objet, le concept, les valeurs, leur tourniquet relativiste, toute la panoplie de la représentation fondée depuis la modernité dans la subjectivité ? Ce qui ne veut rien dire d'autre que : *comment affronter le nihilisme et penser le sens du monde ?* Tel est le second enjeu de la lucidité fictionnelle.

Repartons dès lors de l'expérience de la fiction. Toute fiction est une opération de langage (de tout langage, fût-il de gestes, de couleurs, de sons, d'émotions même…), *a fortiori* de langage verbal. Et toute fiction s'opère dans une formation qui peut être d'images, de couleurs et de lignes, de sons, de rythmes et de mélodies, de mots, de phrases et de textes ou de discours, et ainsi de suite, l'essentiel tient dans son expérience. Expérience de quoi ? Non pas d'un sujet qui serait constitué et constituant d'objet, encore moins d'un soi-même identifié, mais d'un corps inexpérimenté. L'expérience de cette inexpérimentation implique que le corps humain ne devient tel que dans l'affrontement de l'écart que creuse en lui l'épreuve de la disparition, de la défaillance et de l'absence — en un sens, de la finitude — qui se révèle à travers le langage. C'est pourquoi l'expérience dite naturelle de la sensation est dès l'origine manquée et suppléée par l'expérience formatrice de la perception — de Husserl à Merleau-Ponty, la phénoménologie n'a eu de cesse de nous le montrer contre tous les naturalismes. Or cette formation, si elle est appelée par la perte originaire de la présence sentie à cause du langage, ne peut que mobiliser en même temps ce qui aura causé cette perte. Autrement dit, l'expérience du corps inexpérimenté est celle de la formation en langage de la relation dans la différence — une différence entre le langage et le réel qui prend forme dans la différence de l'apparaître et du dire, la différence phénoméno-logique. Et cette formation en langage implique *un façonnement qui prend part au réel* que signifie le fictionnel. Autrement dit encore, le corps inexpérimenté se constitue grâce à la relation fictionnelle en cause dans la *différance* de son inexpérience d'être parlant. Tel apparaît le réel de son expérience, non pas dans la réception passive d'un déjà-là qui

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

n'est jamais donné en pleine substance présente, illusion métaphysique de l'idée, de la matière ou du sujet, mais « dans » rien, mieux grâce au rien (de déjà-là, d'étant) où se forme dans la différence la donation de la relation qui devient donation du rien d'étant de l'être en même temps que donation fictionnelle de l'étant.

L'expérience fictionnelle du corps inexpérimenté de l'être parlant n'est donc pas fictive, au sens d'irréelle. Elle n'en reste pas moins une expérience de fiction dont les fictions au sens restreint — épopées, tragédies, peintures, symphonies, poèmes, sculptures, romans, westerns, séries télévisées,… toutes celles qui *mettent en jeu* leur irréalité — remettent en jeu du même coup la formation fictionnelle. Cette formation fictive se façonne par le rythme, la narration et la figuration (fût-elle de couleur, de son, de concept, de geste ou même d'affect) affrontées à la différence phénoménologique et à l'impossible représentation du réel en même temps que vouées à défaire, à déconstruire les représentations. De la sorte, si une fiction se donne comme réelle, elle se constitue comme leurre ou mensonge. Si une fiction se montre comme fictive, elle joue à juste titre de la dimension fictionnelle, elle met à l'épreuve l'inexpérience pour ouvrir d'autres relations au réel comme au langage.

Soit une souris. Pour nous, quotidiennement, elle est perçue comme un petit animal parasitaire ou familier… Pour un cinéaste, une figure de dessin animé… Pour un naturaliste, un mammifère rongeur… Pour un physiologiste, des systèmes d'organes… Pour un biologiste, un ensemble de gènes, de cellules… Pour un chimiste, des combinaisons de molécules… Pour un physicien, un agglomérat d'atomes, de particules… Où est le réel de ces logo-phénomènes, de ces façons diverses d'apparaître, de ces réalités ? Partout et au-delà (et en ce sens nulle part de défini) — impossible à représenter. Ce qui n'empêche pas la qualité unique de la souris, même si dans l'espace-temps elle n'est que fugitive… Il y a donc une para-phénoménalisation du réel qu'approchent ou peut-être mieux que provoquent ou que révèlent les logo-phénoménalisations fictionnelles des êtres parlants. Double jeu, du réel dans la mobilité de ses brisures *et* de la réalité (du monde humain) dans la multiplicité de ses fictions.

Ainsi, l'expérience de la fiction, loin de s'opposer à la pensée rationnelle apparaît au contraire comme condition de la lucidité fictionnelle de la philosophie. À coup sûr, sa lutte millénaire au nom de la raison, de la logique, du principe d'identité et, au plus exigeant, parce qu'il engage le sujet de l'énonciation, de la non-contradiction à soi justifie amplement son rejet du spectre de la « fiction » au sens de la chimère consolatrice et aveugle. Et il serait absurde de réclamer une philosophie irrationnelle, encore moins de

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

l'irrationnel. Mais cette position génératrice, après le questionnement, de l'activité philosophique n'empêche pas sa relation avec la fiction au sens restreint du fictif comme au sens élargi du fictionnel.

Deux brèves incursions dans la philosophie s'avèrent nécessaires pour en mesurer, en dépit de leur énoncé allusif, les effets.

Première incursion, Platon, le mythe et le dialogue socratique…

L'opposition classique du *mythos* et du *logos* assimilée à l'opposition entre croyance mythique et raison logique relève de la conception téléologique de l'histoire dans sa version positiviste. Outre que les deux mots signifient anciennement la parole[1], la relation de la tragédie grecque aux légendes homériques implique un questionnement, voire une radicale remise en question du mythe qui exclut la crédulité aveugle. La philosophie n'est pas en reste puisque Platon n'aura cessé d'avoir recours au mythe selon un triple modalité[2]. Soit de façon *critique*, au nom du *logos*, dans une opposition marquée aux récits homériques, parce que le mythe n'est ni vérifiable, par les sens ou par l'idée, ni argumentatif, mais narratif. D'où l'exclusion bien connue du poète hors de la « république » puisqu'il subit et propage le charme et le plaisir, le jeu incantatoire, l'émotion et l'imitation, provoqués par le mythe. Soit de façon *complémentaire*, lorsque la philosophie établit une relation constructive au mythe par l'interprétation qu'elle en donne. Le mythe dans ce cas est utile par les fonctions pédagogiques qu'il favorise : persuader et éduquer politiquement et éthiquement, en particulier en tant qu'alternative à la violence psychologique, sophistique ou rhétorique, ou encore transmettre ce qui est mémorable, en particulier concernant les dieux, les héros et les hommes. Soit enfin de façon *supplémentaire*, lorsque le *mythos* supplée aux déficiences du *logos* lui-même, à ce qu'il ne peut exprimer par lui seul. Le mythe d'Éros[3], où se trouve affirmé que « Éros est philosophe », est évidemment le plus significatif puisqu'il indique le désir et l'ascension propres à la recherche philosophique, liés à la double nature d'Éros, *poros*, expédient ou ressources, et *penia*, pauvreté ou indigence, rapportés à la condition « intermédiaire » (de *daimôn*) de la philosophie,

[1] À suivre Walter Otto (*Essais sur le mythe*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1987), le mythe (geste et rite compris) est porteur d'une prétention à la « vérité originelle » et la langue manifeste dans la parole cette vérité.
[2] L. Brisson, *Platon, les mots et les mythes*, Paris, Maspéro, 1982.
[3] Platon, *Banquet*, 202 d-204 c.

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

entre savoir et ignorance. L'écart de la vérité et du savoir, sa lacune, est de la sorte inscrit dans le *logos* philosophique !

Plus encore, dans *Les Mythes de Platon*[1], Karl Reinhardt ne se contente pas de montrer l'intrication du *logos* et du *mythos* : il souligne la force créatrice du mythe et de sa méta-phorisation par rapport au cosmos lui-même — il est vrai en fonction de la téléologie « spirituelle » de Platon dans l'âme et l'idée. Il n'empêche : le mythe intervient effectivement aussi bien dans la formation du dialogue (*Critias*, *Gorgias*, *Protagoras*…) et la structure même du texte (*Banquet*) que dans celle de son fond (*Timée*). Il est, en tout cas, fiction en tant que jeu (« Nous voyons comment tantôt le mythe joue la logique, tantôt comment à son tour la logique, démontrant à partir du mythe, joue le mythe, et comment les deux se mettent à flotter. »[2]) et en tant que « forme de ce qui est indirect »[3]. Le passage obligé par l'indirect est la part de vrai de la « copie » : sa reconnaissance implicite de la différence logo-phénoménale. À tous égards, chez Platon, le mythe marque la force démiurgique de la fiction.

La conclusion s'impose : explicitement autant qu'implicitement, la fiction est essentielle à la pensée platonicienne. Comme repoussoir du mythe et de la poésie (sans parler de la sophistique), elle met en jeu la *destruction* du fictif. Comme excédance dans le supplément chargé de dépasser ou au moins d'exposer la contradiction interne, à l'instar de ce qui anime les tragédies, elle s'affronte à l'*impossible*. Comme appui, dans l'illustration pédagogique, et comme structuration, par jeux dialogiques qui, bon gré mal gré, correspondent à la double invention de la démocratie et de la tragédie, et par Socrate qui introduit une distance dans l'identification du discours, elle accomplit sa *formation* — les dialogues jouant du rythme et jouant de l'argumentation, l'équivalent philosophique de la narration, la parole portée par le nom de Socrate jouant de sa figuration[4]…

Il y a donc bel et bien une naissance fictionnelle de la philosophie qui assume le fictif. Car Platon à la fois rejette et réintègre le *mythos* en même temps qu'il y trouve ses ressources dans l'invention de la philosophie[5]. Car si Éros, le désir, comme Socrate, est philosophe, c'est depuis l'écart reconnu du

[1] K. Reinhardt, *Les Mythes de Platon*, trad. fr. A.-S. Reineke, Paris, Gallimard, 2006.
[2] *Ibid*., p. 46.
[3] *Ibid*., p. 90.
[4] Reprise, dans ce passage, des générateurs proposés dans *La Fiction et l'Apparaître*, Paris, Albin Michel, « Collège international de Philosophie », 1993.
[5] Et cela, bien sûr depuis les Présocratiques : les travaux de Lambros Couloubaritsis n'auront cessé de montrer cette intrication *logos/mythos*, depuis au moins *Mythe et Philosophie chez Parménide*, Bruxelles, Ousia, 1990 (1986).

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

savoir à la vérité (du savoir au non-savoir) et, dans cet écart qui ouvre le désir, depuis l'engendrement d'une autre forme de pensée. Singulièrement, grâce à la forme du dialogue affronté à l'impossible à dire (de la justice, entre autres, et certes pas en dernier), le jeu des contradictions amène la tension de l'argumentation — d'abord question et réponse — vers le dénouement qui exige la non-contradiction et découvre la raison, la met en œuvre…

Seconde incursion, Husserl et la fiction phénoménologique…

Que le terme de « fiction » pour Husserl soit le plus fréquemment équivalent à celui de chimère ne fait guère de doute. Il peut sembler d'autant plus surprenant de lire dans un de ses livres majeurs : « Ainsi peut-on dire véritablement, si on aime les paradoxes et, à condition de bien entendre le sens ambigu, en respectant la stricte vérité : la "fiction" constitue l'élément vital de la phénoménologie comme de toutes les sciences éidétiques ; la fiction est la source où s'alimente la connaissance des "vérités éternelles" »[1]. Reste que jamais à ma connaissance il ne développera spécifiquement cette notion de fiction qu'il prend bien soin au contraire de relativiser dans une note de la même page : « Cette proposition montée en épingle a tout ce qu'il faut pour tourner en ridicule dans le camp naturaliste le type éidétique de la connaissance ». Dès lors comment comprendre cette affirmation de « l'élément vital » et de la « source » que constituerait la fiction tout en ne la « montant pas en épingle » ?

Cette ambiguïté est motivée d'abord par le sens négatif attribué au mot « fiction », équivalent à irrationnel et irréel. Par exemple, dans sa critique de la « connaissance fictionnaliste » de Hume, Husserl reproche à l'empirisme sensualiste qui reste enfermé dans l'immanence des *data* sensibles de réduire les « catégories de l'objectivité » à des fictions[2]. Autrement dit, le scepticisme humien aboutit à un idéalisme. À l'opposé, il signale que les fictions mathématiques pour Hume (« nombre, grandeur, continuum, figures géométriques, etc. ») sont pour lui, Husserl, des « idéalisations du donné intuitif nécessaires pour la méthode[3]. » Mais, si ce n'est pas expliqué dans ce passage, en quoi de telles « idéalisations » garantiraient-elles l'objectivité

[1] E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. fr. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, p. 227.
[2] E. Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. fr. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976, p. 100-102.
[3] *Ibid*., p. 101.

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

scientifique ? Ce fut, en un sens, la question qui mit en branle toute sa pensée.

Quelle est en effet l'orientation de la phénoménologie ? Sous-tendue par l'exigence d'une théorie de la connaissance, elle découvre l'exigence d'échapper à ses impasses (psychologistes, mais aussi logicistes) par un retour à la « chose même » dans son apparaître, le phénomène. La « méthode » phénoménologique peut alors être fixée. Mais Husserl a-t-il jamais fixé sa méthode ? On peut plus qu'en douter puisqu'il a réservé la *quasi* totalité des publications de son vivant à des livres de méthode, laissant inédites des milliers et même des dizaines de milliers de pages manuscrites aux descriptions phénoménologiques concrètes. Néanmoins, il est assuré que méthode et description impliquent la réduction éidétique et transcendantale à la conscience intentionnelle *et* la description éidétique des phénomènes (entre flux de vécus et profils d'apparitions). Les deux visent à dégager les conditions et les formations *a priori* de l'expérience phénoménale jusqu'à la condition transcendantale du sujet (*a priori* et historique à la fois — une question toujours en suspens). Ces conditions/formes *a priori* cherchent les invariants des « apparaître » — tels que la perception pour le corps ou le temps ou autrui ou la passivité, etc. Or, dégager cela, c'est décrire des « essences », fussent-elles vécues, et confirme que la réduction et la description constituent une recherche éidétique (génétique ou structurale — ou les deux) : effectivement, que la phénoménologie est ontologiquement orientée vers le phénomène par la recherche d'une éidétique n'a jamais été révoqué en doute par le fondateur de ce courant. Si la réduction met bien à nu le sujet *a priori*, cette subjectivité n'en est pas moins liée à des vécus intentionnels dont les formations éidétiques (de contenus sensibles) constituent les conditions (d'apparition) du phénomène (distinctes des apparitions « matérielles » — ce qui laisse en suspens la question des « motivations » de la formation éidétique). Décrire le phénomène passe toujours par la description *éidétique* des modes d'apparaître, des modélisations et des modifications de toute phénoménalisation, faute de quoi il n'y a qu'affirmation d'un solipsisme subjectiviste ou d'un phénoménisme empiriste.

Or, que disent les *Ideen I* de la « méthode de saisie des essences » (au § 70 : « Rôle de la perception dans la méthode de clarification des essences. La position privilégiée de l'imagination libre »)[1] ? La saisie éidétique se fait sur la base de présentifications par l'imagination, la perception, la mémoire… La plus grande clarté est obtenue par la « perception donatrice origi-

[1] E. Husserl, *Idées directrices, op. cit.*, p. 223 *sq*.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

naire »[1], en premier lieu externe, avec le retour sur elle de la réflexion. Cependant, les « images libres » de la présentification sont privilégiées par rapport aux perceptions[2]. C'est ainsi que le géomètre témoigne du privilège de l'imagination par rapport aux figures ou aux modèles par sa « liberté de pouvoir changer arbitrairement la forme de ses figures fictives, de parcourir toutes les configurations possibles au gré des modifications incessantes qu'il leur impose, bref de forger une infinité de nouvelles figures ; et cette liberté lui donne plus que tout accès au champ immense des possibilités éidétiques qui leur font un horizon infini »[3]. Et le dessin qui en résulte « *suit* normalement les constructions de l'imagination et la pensée éidétiquement pure qui s'élabore sur le fondement de l'imagination »[4]. Il en va de même avec le phénoménologue pour qui « les configurations éidétiques sont également en nombre infini »[5]. Les décrire demande toujours autant d'imagination : « Ici aussi la liberté dans l'investigation des essences exige nécessairement que l'on opère sur le plan de l'imagination »[6]. Ce qui ne va pas sans « transformer librement les données de l'imagination »[7], grâce aux fertilisations de l'intuition originaire, mais aussi par des exemples de l'histoire, « dans une mesure encore plus ample par l'art et en particulier par la poésie »[8]. Autrement dit par des fictions : « Sans doute ce sont des fictions ; mais l'originalité dans l'invention des formes, la richesse des détails, le développement sans lacune de la motivation, les élèvent très au-dessus des créations de notre propre imagination »[9]. Et le paragraphe se termine par la phrase citée en commençant sur la fiction « source où s'alimente la connaissance des "vérités éternelles" »… Husserl parle des fictions au sens restreint, mais leur apport original vient appuyer un processus de pensée identifié au processus de l'imagination axé sur la description des essences.

Certes, au paragraphe 23, la « spontanéité des essences » entraînait le refus de les considérer comme des fictions. Analogue à la perception sensible, « l'intuition des essences »[10] ne relève pas de la fiction au sens lié à

[1] *Ibid*., p. 224.
[2] *Ibid*., p. 225.
[3] *Ibid*., p. 225.
[4] *Id.*
[5] *Ibid*., p. 226.
[6] *Id*.
[7] *Id*.
[8] *Id*.
[9] *Ibid*., p. 226-227.
[10] *Ibid.*, p. 78.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

« l'acte de feindre »[1], à l'exemple du centaure. Il n'empêche… La description éidétique des présentifications de la conscience intentionnelle exige bien l'imagination libre dans ses variations infinies, ses « modalisations » qui font entrer l'expérience « dans le mode du comme si »[2], ou encore elle exige des « modifications » de la « certitude simple »[3], ce qui implique un « concept d'expérience élargi »[4]. Et même, en dehors de la perception, d'autres modes d'intuition existent qui ont le caractère de « modifications de ce "Soi-même-là présent à soi-même" » et qui sont des modifications de la présence dans le temps[5]. *Ainsi, pas de description éidétique de l'origine intentionnelle de la relation au phénomène sans façonnement modélisant et modifiant dont la fiction (son « imagination ») ne peut avoir lieu sans la condition décisive ou l'élément du langage.* Husserl le reconnaîtra au moins dans *L'Origine de la géométrie* où le lien de la « langue » et des « objectivités idéales »[6] est affirmé : « C'est par la médiation du langage qui lui procure, pour ainsi dire, sa chair linguistique »[7] que l'idéalité géométrique, comme celle de toutes les sciences, atteint son objectivité idéale dans « l'espace de conscience de l'âme du premier inventeur »[8].

La présentification implique donc une opération de l'imagination dans le langage qui, en tant que langage, présentifie dans l'absence au creux même de la présence, est *absentification pour être présentification* par formation en langage — fiction !

*

À travers ces deux incursions dans l'histoire de la philosophie, *l'élément fictionnel* apparaît de façons multiples. Avec Platon, avec le *mythos* joint au *logos* selon la triple modalité de l'antithèse, de la complémentarité et de la supplémentarité, le fictionnel affirme la genèse de la raison depuis le dialogue des opposés et la recherche des résolutions aux tensions contradictoires (ouvertes déjà dans la politique et dans la tragédie) autant que

[1] *Ibid*., p. 76.
[2] E. Husserl, *Expérience et jugement*, trad. fr. D. Souche-Dagues, Paris, PUF, « Épiméthée », 1970, p. 31.
[3] *Ibid.*, p. 32.
[4] *Id*.
[5] E. Husserl, *La Crise des sciences européennes*, *op. cit.*, p. 120.
[6] E. Husserl, *L'Origine de la géométrie*, introduction et traduction par J. Derrida, Paris, PUF, « Épiméthée », 1962, p. 180-181.
[7] *Id*.
[8] *Id*.

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

depuis le modèle socratique du désir entre savoir, non-savoir et vérité, et autant que depuis le modèle géométrico-mathématique de l'univocité et de la non-contradiction. Et avec Husserl, l'élément fictionnel forge l'éidétique de la conscience intentionnelle, les signifiances des phénomènes, par esquisses modalisantes et modifiantes du langage.

… En même temps, ces indications désignent le risque de la fiction bien au-delà de la reprise historique de l'un ou l'autre philosophe. Bien au-delà de la prise de conscience qui se bornerait à un constat constructiviste et relativiste, ce risque est celui même des possibilités humaines — de leur désir maintenu dans la liberté. Car les possibilités ouvertes par l'élément fictionnel, autrement dit la mise en jeu fictionnelle des possibilités des langages, œuvrent au dégagement même de la pensée de l'engagement dans l'action à venir. La lucidité fictionnelle, au creux même du désir de raison, met à découvert le double risque de la pensée et de l'action.

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique X 11, 2014 (Actes 7), p. 62-73
ISSN 1782-2041 http ://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

Une autre histoire de la contingence : Parcours aux limites de l'ontologie phénoménologique, à partir de D. Giovannangeli, *Finitude et représentation* (2002)

Par GAUTIER DASSONNEVILLE
Université de Liège – Université de Lille 3

L'enjeu des « Six leçons sur l'apparaître » publiées dans *Finitude et Représentation*[1] consiste à marquer l'écart qui sépare le point de vue de la critique de la connaissance, jusque dans sa figure phénoménologique, du point de vue de l'ontologie, où s'opère un renversement du paradigme du « fini dans l'infini » à celui de « l'infini dans le fini ». La tension entre « l'infini intentionnable » et « le fini intuitionnable » est ainsi éprouvée à différents niveaux, et la tâche de l'ontologie reviendrait à penser l'opposition de l'infini et du fini, en tant qu'elle recoupe celle de la chose et de ses représentations. Pour travailler dans ce cadre tout en en interrogeant les limites, Daniel Giovannangeli ouvre sa lecture par un déplacement de la Crise vers la phénoménologie elle-même : en effet, le diagnostic husserlien identifie la cause de la crise européenne dans le positivisme et entend trouver un remède dans la philosophie transcendantale. Mais, s'il est convenu, depuis Heidegger, de voir en la philosophie moderne une pensée de la représentation, il revient au structuralisme, et à Foucault en particulier, d'avoir mis en perspective cette mise en scène de l'homme par lui-même, et dénoncé la phénoménologie comme une « rêverie de la représentation ». Ainsi, la critique foucaldienne de la phénoménologie reproche à cette dernière de prétendre à la représentabilité intégrale alors même que la découverte kantienne de la finitude, à savoir que l'incapacité pour le sujet d'avoir une intuition intellectuelle le caractérise comme être fini, a rendu ce projet intenable.

[1] D. Giovannangeli, *Finitude et Représentation. Six leçons sur l'apparaître. De Descartes à l'ontologie phénoménologique*, Bruxelles, Ousia, 2002.

Face à ce constat, D. Giovannangeli met en évidence une histoire de la philosophie dans laquelle trois paradigmes ou *épistémès* se succèdent, de la pensée classique à la pensée contemporaine : « l'âge de la représentation et de l'infini positif », « l'âge de la représentation conjuguée à la finitude sensible » et « l'âge de la finitude délivrée de la représentation ». Il prend ainsi la mesure et évalue les conséquences d'un couplage théorique entre la représentation et la finitude. Mais, contre Foucault, il affirme l'émancipation de la phénoménologie vis-à-vis de la pensée de la représentation et considère, avec Merleau-Ponty, la manière dont l'idée de la précédence de l'infini sur le fini est devenue étrangère. En suivant la piste merleau-pontienne du « grand rationalisme », il s'agit de repartir de l'idée selon laquelle la pensée négative n'est qu'une ombre au cœur de la plénitude de l'infini, propre à l'âge classique, et de réévaluer à quel point cette idée nous serait devenue étrangère. C'est dans cette perspective que D. Giovannangeli fait valoir la formule sartrienne de l'objectivité du phénomène — *l'infini dans le fini* — tout en la mettant face à un enjeu important, celui du déplacement effectué par Levinas lorsqu'il reprend le syntagme dans *Totalité et Infini*[1]. En effet, contrairement à Sartre qui, au début de son essai d'ontologie phénoménologique, entérine le progrès de la pensée moderne d'avoir fondé le monisme du phénomène sur le dualisme unique de l'infini et du fini, Levinas, quant à lui, vise à « déborder les limites de l'objectivité, à faire éclater les contraintes que laissent peser sur l'intentionnalité les privilèges conjoints de la théorie et de la représentation, et à ouvrir la pensée au transcendant qui n'est en aucun cas un objet »[2], et cela dans un geste que Dominique Janicaud a pu qualifier de « tournant théologique ». Comme l'observe D. Giovannangeli, l'opération levinassienne déroge à l'idée que l'objectivité de la méthode phénoménologique, déroulée à partir de l'intentionnalité, préside à un « athéisme de la perception » (Granel), ou encore à un « athéisme méthodologique » (Aron)[3]. Mais il montre également comment la pensée du second Husserl, qui vise à remonter de la *doxa* à *l'Urdoxa,* notamment dans un texte comme *La Terre ne se meut pas,*

[1] « Il ne suffit pas de la [l'idée de l'infini] distinguer formellement de l'objectivation. Il faut dès maintenant indiquer les termes qui diront la déformalisation ou la concrétisation de cette notion, toute vide en apparence, qu'est l'idée de l'infini. L'infini dans le fini, le plus dans le moins qui s'accomplit par l'idée de l'Infini, se produit comme Désir. Non pas comme Désir qu'apaise la possession du Désirable, mais comme le Désir de l'Infini que le désirable suscite, au lieu de le satisfaire. » (E. Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (1961), Paris, Le Livre de Poche, 1996, p. 42.)

[2] D. Giovannangeli, *Finitude et Représentation*, *op. cit.*, p. 26-27.

[3] *Ibid*., p. 26-27.

http ://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

peut elle-même être interprétée en un sens qui la ramène à l'histoire des religions, plutôt qu'à l'histoire des sciences, comme l'a fait M. Serres : déniant le modèle copernicien auquel Kant adosse sa critique, le geste husserlien de réduction des théories astronomiques renouerait avec la recherche pascalienne du point fixe incarné par Jésus-Christ. La première leçon de *Finitude et représentation* se conclut ainsi sur le positionnement incertain de la phénoménologie, entre un ancrage athée et un autre théologique.

C'est à la lumière de cette ambivalence que nous nous proposons de réinterroger l'ontologie phénoménologique sartrienne, dont le travail de D. Giovannangeli met en avant la singularité et la pertinence pour penser la question de l'Être, tout en la mettant en débat. En ce sens, dès *La passion de l'origine*[1], avec et chez Sartre, il signale comment la phénoménologie, livrant le monde comme phénomène, enveloppe une ontologie d'une part, et gagne l'objectivité de tous les phénomènes par un recours à l'infini d'autre part. Mais cela étant posé, il perturbe cette calme délimitation par le biais de la critique de Derrida selon laquelle le rapport de l'homme à Dieu continue de jouer un rôle fondamental dans l'ontologie sartrienne, ce qui reviendrait à dire en termes heideggériens que la pensée sartrienne resterait une onto-théologie[2]. Cela conduit D. Giovannangeli à attirer l'attention sur la manière dont « l'athéisme sartrien » reprend à son compte la seconde preuve cartésienne de l'existence divine tout en comprenant que « l'être vers lequel se dépasse la réalité-humaine est "au cœur d'elle-même" »[3]. On le voit, de *La passion de l'origine* (1995) à *Finitude et représentation* (2002), l'ontologie phénoménologique est mise en inquiétude de l'intérieur comme de l'extérieur, la lecture derridienne poussant d'une certaine manière Sartre vers la position de Levinas, lecture à laquelle la distinction des deux versions de « l'infini dans le fini » résiste. Ce sont les raisons de cette mise en inquiétude, à partir du débat interne à la pensée sartrienne, que nous voudrions explorer ici en quelques grandes lignes, ouvertes par la lecture giovannangélienne.

[1] D. Giovannangeli, *La Passion de l'origine*, Paris, Galilée, 1995, p. 10.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http ://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Pour commencer ce parcours, il convient de faire le point sur la nuance marquée dans les *Carnets de la drôle de guerre*[1] quant à l'interprétation aronienne de la phénoménologie comme « athéisme méthodologique », dont une des applications, présentée par Sartre, serait d'assurer la critique radicale de tout effort pour saisir l'événement historique *comme il fut*. Sur ce point, Aron est présenté comme un relativiste pour qui prétendre accéder à l'événement en soi reviendrait à prendre le point de vue de Dieu ; Sartre décèle dans cet argument un postulat d'idéalisme, où l'*en-soi* est dégradé en *être-pour* et la connaissance substituée à l'être. Ainsi formulé, l'athéisme méthodologique tournerait à vide, parce que prisonnier d'un idéalisme sous-jacent. C'est pourquoi, sur la base des récents acquis de ses carnets de guerre qui dotent l'être-pour d'un être subsidiaire sur fond d'en-soi, Sartre cherche à attribuer une certaine forme d'en-soi au pour-autrui à partir du concept de facticité. À titre d'exemple, Sartre se demande si la conversation tenue entre deux personnes existe en soi ou n'existe que pour l'une et pour l'autre, indépendamment. Sa réponse considère la manière dont l'en-soi ressaisit ce qui lui échappe dans la néantisation en donnant à cette néantisation la valeur d'un fait : par la facticité, la conscience néantisante est « ressaisie par derrière par l'en-soi qu'elle néantise »[2], et c'est en cela que « l'en-soi est son propre néant[3] », c'est-à-dire qu'il précède la conscience : « Cette mince pellicule d'existence par quoi l'en-soi recouvre sa propre néantisation, c'est précisément la facticité ou limite à la transparence de la conscience »[4]. Le fait de la néantisation échappe lui-même à toute néantisation. Il n'*existe-pour* personne ; il est en-soi et n'a nul besoin d'*être-pour-Dieu*. Aussi la facticité s'étend-elle à la conversation, qui reçoit ainsi son être en-soi plutôt que d'exister uniquement *pour* une tierce personne, ce qui eût introduit à nouveau l'idéalisme et le recours à Dieu. Ces prémices d'analyses sont réinvesties dans *L'Être et le Néant*, où Sartre remonte à l'idée de Dieu après avoir mis en évidence le sens phénoménologique du regard dans la constitution de l'objectité de la réalité-humaine. Par cette voie, le phénoménologue français réduit Dieu à n'être que l'hypostase d'une dimension du pour-autrui, celle de la tierce conscience par laquelle le jeu de renvois entre transcendances est figé en objet. Dieu n'est ainsi rien d'autre que le concept d'autrui poussé à la

[1] J.-P. Sartre, *Carnets de la drôle de guerre*, dans *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de La Pléiade », 2010, p. 490-492.
[2] *Ibid.*, p. 491.
[3] *Id.*
[4] *Ibid.*, p. 492.

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http ://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

limite[1]. Il est significatif, en ce sens, que Sartre rejette d'abord le *Mitsein* pour cause d'idéalisme résiduel de la transcendance heideggérienne[2], avant de l'intégrer comme structure propre du pour-autrui, délivrant l'expérience du nous-objet. Cette dernière structure, Sartre l'avait entrevue d'emblée, est le *tiers*, objet du concept-limite d'altérité, au sein duquel se polarisent ceux d'humanité (totalité du nous-objet) et de Dieu (regard unilatéral).

Finalement, la version sartrienne d'un athéisme phénoménologique est inhérente à une recherche qui met toutes ses forces dans le sauvetage de la chose en soi, de laquelle la conscience tiendra sa sauvegarde. C'est en ce sens que, contre l'idéalisme, l'introduction de *L'Être et le Néant* prend congé de la version husserlienne de l'intentionnalité et développe un argument par « la preuve ontologique ». Pour le dire avec Jean-Philippe Narboux[3], Sartre formule une « théorie anti-constitutive de la transcendance intentionnelle » : là où Husserl confère au corrélat intentionnel un statut problématique, le phénoménologue français lui confère un statut apodictique et attribue à l'intentionnalité une nécessité de fait. Le recours husserlien à des intentions vides pour fonder l'objectivité de l'objet ne concourt en fait qu'à masquer la transcendance de l'objet et le véritable sens constitutif de la transcendance pour la conscience, à savoir que « la conscience naît *portée* sur un être qui n'est pas elle »[4]. Le sens fort de l'intentionnalité repose ainsi sur le lien profond et insécable entre facticité et transcendance. Le sixième et dernier paragraphe de l'introduction de *L'Être et le Néant* se départit ensuite assez rapidement de ce qu'il désigne comme le préjugé très général du créationnisme afin de faire valoir un nouveau point de vue : la contingence de l'être-

[1] J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 2001 (1943). Voir p. 305, puis p. 463, au terme de l'analyse de la structure du « nous »-objet.
[2] *Ibid.*, p. 288.
[3] https://sites.google.com/a/narboux.fr/jean-philippe/textes-en-ligne/varia/commentaire-sur-sartre-l-etre-et-le-neant. À vrai dire, le commentaire linéaire de J.-Ph. Narboux montre comment le « recours à l'infini » est finalement critiqué chez Husserl comme un « tour de passe-passe » par lequel le phénoménologue allemand, infidèle au principe de l'intentionnalité, fonde l'objectivité de l'objet sur le non-être. Il faut donc signaler le choix de la lecture giovannangélienne, qui maintient active une étape du raisonnement sartrien (§1 de l'introduction de *L'Être et le Néant*) que le §5 semble dépasser. Notons simplement ici que la lecture ouverte de D. Giovannangeli se justifie au moins par les bénéfices herméneutiques qu'il tire du dialogue constant dans lequel il maintient les différents auteurs convoqués dans ses analyses.
[4] J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, p. 28.

http ://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

en-soi. Énoncé, du point de vue de la conscience, par le biais d'un anthropomorphisme : l'être est *de trop*[1].

Pour poursuivre notre enquête, il convient maintenant de réinvestir un passage des *Carnets de la drôle de guerre,* faisant état de l'une des premières tentatives de conciliation de Husserl et Heidegger, grâce auquel, probablement, *L'être et le néant* peut s'autoriser le geste « brutal » de confondre conscience transcendantale et *Dasein*. Dans ce passage d'une « densité redoutable »[2], c'est en termes de « dialectique transcendantale »[3] que « l'infini et le fini s'impliquent réciproquement comme la thèse et l'antithèse »[4]. Une question de Simone de Beauvoir est à l'origine de l'analyse : elle s'étonne de ce que la conscience humaine se construise un monde aux dimensions démesurées pour l'homme. Sartre de répondre que « les proportions humaines sont celles de l'*activité* humaine, non de la conscience »[5]. Distinguant dès lors, pour la conscience, l'être-dans-l'homme et l'être-dans-le-monde, Sartre affirme que la conscience transcendantale, ne pouvant exister qu'en se transcendant à l'infini, se crée un « représentant fini dans un monde infini »[6].

Or il importe de remarquer que Sartre met son analyse sous le signe du « délaissement », tout en procédant à une torsion de son sens heideggérien[7] d'épreuve de la présence de l'ustensilité plutôt que de l'infini. Dans un même élan, Sartre relie le délaissement à un thème philosophique classique, celui de l'étonnement, auquel il donne sa tonalité existentielle : une sorte de stupeur,

---

[1] *Ibid.*, p. 33.

[2] Ainsi que D. Giovannangeli le qualifie lorsqu'il s'y rapporte, p. 112-113. Grégory Cormann, giovannangélien de formation, commente également ce texte dans son compte rendu de Vincent de Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie*, publié dans la *Revue philosophique de Louvain*, 2002 (1-2), p. 283-290.

[3] *Ibid.*

[4] J.-P. Sartre, *Carnets de la drôle de guerre*, *op. cit.*, p. 223.

[5] *Id.*

[6] *Id.*

[7] Juliette Simont note que « le mot d'infini n'apparaît pas sous la plume de Heidegger, sinon pour être récusé. Le "délaissement" — ou la "déréliction" selon la traduction de Corbin — s'éprouve non pas en présence de l'infini, mais de l'ustensilité, où la réalité-humaine "est affectée à un 'monde' et […] existe en fait avec d'autres". Autrement dit, le délaissement n'est pas dû à ce qui transcende infiniment la conscience, mais à ce qui l'empêche d'être en tête à tête permanent avec sa possibilité la plus propre, la mort ». *Carnets de la drôle de guerre*, *op. cit.*, p. 1411, n. 181, qui cite ici *Être et Temps*).

http ://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

« voisine de l'effroi de Pascal »[1], est provoquée par l'éloignement des étoiles dont la perception contient une tentative d'utilisation qui se heurte à leur caractère « hors-de-portée ». Contrairement à Bergson qui faisait de cette expérience le révélateur d'une action virtuelle à la mesure des progrès possibles de l'intellection, Sartre la rattache au sentiment de la finitude sensible dans la mesure où elle se joue au niveau du corps : « c'est mon corps *senti* comme mien », et à ce niveau, l'antithèse du fini et de l'infini « n'est plus créée mais *subie* »[2]. Et de conclure la réflexion sur l'étonnement du Castor en ces termes, qui accusent clairement le dévoiement des motifs heideggériens à partir de Husserl : « le conflit entre l'ustensilité et la non-ustensilité, c'est-à-dire entre le fini et l'infini, est précisément à l'origine du délaissement humain. C'est par la conscience transcendantale que l'homme est délaissé dans le monde »[3].

Pour le dire d'un coup, le délaissement de l'homme signe la contingence de la conscience en ce sens qu'elle est liberté qui *n'est pas son propre fondement* dans un monde incréé (par Dieu). C'est en ce sens que, avec ses raccourcis, la célèbre conférence de 1945 intègre l'idée de délaissement à la défense de l'*existentialisme athée*. En effet, le délaissement de l'homme y apparaît comme le corollaire de la non-existence de Dieu et renvoie la réalité humaine à sa condition : elle est une liberté jetée au monde et qui ne trouve, partout où elle se dirige, que son propre projet. Si *L'Être et le Néant* ne développe pas d'analyses du délaissement pour lui-même, reste qu'il en mobilise le thème à quelques reprises, notamment pour caractériser la responsabilité qui incombe à l'être qui *a à être* son être, c'est-à-dire qui doit se choisir, qui est « condamné à être libre » : « je ne rencontre que moi et mes projets, de sorte que finalement mon délaissement, c'est-à-dire ma facticité, consiste simplement en ce que je suis condamné à être entièrement responsable de moi-même »[4]. Ainsi, retrouvant une tonalité heideggérienne, le délaissement renvoie au motif de l'assomption de son être par la réalité-humaine et corrélativement à une herméneutique de l'existence, ainsi que l'introduction de la théorie des émotions le notait, et de même que *L'Être et le Néant* le reprend : « Ainsi l'adversité des choses et leurs potentialités en

[1] J.-P. Sartre, *Carnets de la drôle de guerre*, p.224. Dans l'économie des *Carnets*, il est remarquable que la découverte du « délaissement » ait une expérience du Castor pour élément déclencheur ; en effet, le premier contact de Simone de Beauvoir avec la philosophie « s'était traduit par une sorte de stupeur vraiment existentielle et authentique » (p. 368).
[2] *Id.*, nous soulignons.
[3] J.-P. Sartre, *Carnets de la drôle de guerre*, *op. cit.*, p. 224.
[4] J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, p. 601.

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http ://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

général sont éclairées par la fin choisie. Mais il n'y a de fin que pour un pour-soi qui s'assume comme délaissé au milieu de l'indifférence. Par cette assomption, il n'apporte rien de neuf à ce délaissement contingent et brut, sauf une signification ; il fait qu'il y a désormais un délaissement, il fait que ce délaissement est découvert comme situation »[1].

Reste encore que, face à son délaissement, la réalité-humaine peut répondre par l'*appropriation* : dans un monde fini pour un homme fini, dit Sartre, il n'y aurait pas délaissement mais appropriation. Or, le problème de la possession est à mettre au premier plan dans la pensée sartrienne. Présent dès les recherches sur l'imagination, il occupe une place privilégiée à partir des *Carnets*, où Sartre y revient au moins à deux reprises : la première fois dans sa petite autobiographie intellectuelle, où il expose son désir de possession du monde par la connaissance, la seconde fois, au cours d'une analyse qui conduira l'essai de 1943 à penser la possession comme une catégorie cardinale de la réalité-humaine. En vérité, au-delà de la thématisation de la « Possession », le couple délaissement-appropriation fait signe vers ce que nous appellerions une *dépossession originaire* : la réalité-humaine est fondamentalement un « manque d'être » et, de ce fait, elle se perd dans le monde pour le faire apparaître. La dépossession originaire désigne cet épuisement de la facticité en transcendance. La transcendance sartrienne a ainsi pour corollaire une conception dynamique de l'être-au-monde qui vient contrecarrer la transcendance heideggérienne, par trop statique[2]. Aussi est-ce à ce niveau que la dialectique de l'infini et du fini peut être interrogée à nouveaux frais comme lieu de l'émergence des significations : « l'homme, étant transcendance, établit le signifiant par son surgissement même et le signifiant, à cause de la structure même de la transcendance, est un renvoi à d'autres transcendants qui peut se déchiffrer sans recours à la subjectivité qui l'a établi »[3]. La signification d'un transcendant particulier est ainsi prise dans un système de renvoi infini aux autres transcendants dont la clé est le pour-soi, au même titre que le corps est le centre de référence indiqué en creux par

[1] *Ibid.*, p. 553.

[2] *Ibid.*, p. 140-141 : « On voit dans quelle mesure il faut corriger la formule de Heidegger : certes, le monde apparaît dans le circuit de l'ipséité, mais le circuit étant non-thétique, l'annonciation de ce que je suis ne peut être elle-même thétique. Être dans le monde, ce n'est pas s'échapper du monde vers soi-même, mais c'est s'échapper du monde vers un au-delà du monde qui est le monde futur. Ce que m'annonce le monde est uniquement "mondain". […] [Ê]tre-dans-le-monde, [pour la réalité-humaine], c'est se perdre radicalement dans le monde par le dévoilement qui fait qu'il y a un monde ».

[3] *Ibid.*, p. 648.

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http ://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

le complexe d'ustensiles. En ce sens, le monde m'annonce ce que je vise à être à partir de mon projet fondamental : la condition nécessaire de mon être-au-monde, c'est ma *finitude* en tant que celle-ci demeure comme « un insaisissable donné » « au cœur du pourchas infini que je suis »[1].

Nous rejoignons ici les préoccupations de D. Giovannangeli dans le dernier chapitre du *Retard de la conscience*, intitulé « La chose même », où Sartre et Derrida sont confrontés dans leur rapport à la poésie de Francis Ponge : « L'article sur Ponge rapporte génétiquement le point de vue d'autrui à la mort de Dieu et au désir de se soustraire aux responsabilités qu'elle entraîne : "Tant que Dieu vivait, l'homme était tranquille : il se savait regardé. Aujourd'hui qu'il est seul Dieu et que son regard fait éclore toute chose, il tord le cou pour essayer de se voir" »[2]. En ce sens, il semble que la mort de Dieu ait entraîné avec elle — et avant le diagnostic structuraliste — la mort de l'homme : sans la médiation du regard divin pour se ressaisir en totalité, sous l'espèce de l'humanité, la réalité-humaine est délaissée, condamnée à se choisir dans un projet dont le principal dérivatif est l'impossible appropriation de l'être à travers ses qualités. D'où ces contorsions de l'homme pour se ressaisir, dont Sartre donnera une autre image pour le cas de Bataille, dont l'entreprise reviendrait à « tenter de soulever la chaise sur laquelle on est assis en la prenant par les barreaux »[3]. Autant de contorsions qui chercheraient à colmater ce que l'existentialisme sartrien consigne comme situation : l'épanchement de l'humain dans le monde. À ce sujet, le déploiement de la psychanalyse des choses, et notamment la fameuse analyse du visqueux, qui servent de base pour la discussion avec Ponge, sont le produit d'une longue maturation et d'un apparent retournement final. Dans *La Nausée*, Sartre cherchait, pour son compte, à décrire « le sens adhérent aux choses », à mettre en scène Roquentin dans « un monde sans hommes », où la qualité des objets en faisait des êtres réfractaires à l'usage. Le phénoménologue cherchait alors dans la littérature la capacité d'affronter le « sens inhumain » des choses. Mais un changement de vue[4] se produit dans

[1] *Ibid.*, p. 366.

[2] D. Giovannangeli, *Le Retard de la conscience*, Bruxelles, Ousia, 2001, p. 136.

[3] J.-P. Sartre, « Un nouveau Mystique », dans *Critiques littéraires (Situations, I)* (1947), Paris, Folio essais, 1993, p. 172-173.

[4] Que l'on compare ce qu'écrit Sartre dans l'article sur Giraudoux en 1940 : « Ce concept humain que la rue, que la soirée réfléchissent comme des miroirs m'éblouit et m'empêche de voir leur *sens inhumain*, leur sourire de choses, humble et tenace » (p. 90) à ce passage des *Carnets* : « En réalité, du fait que je me jette dans le monde, chaque objet se dresse devant moi avec un *regard humain* avant même que je sache m'en servir et comprendre ce regard » (p. 433). Nous soulignons.

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http ://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

les *Carnets* : l'existence est subitement entendue comme un plein que l'on ne peut quitter, et le projet humain comme ce qui me cerne de toutes parts. Mais comme le remarque J. Simont, cette hésitation provient du fait que l'en-soi est à la fois *révélé* et *donné*, *rencontré* et *créé*, ce que Sartre exprime en 1948 d'un « raccourci saisissant »[1] : « Le monde est humain mais non anthropomorphique »[2]. Ainsi, du point de vue du monde créé, par sa transcendance, l'homme est un dépassement permanent qui ne saisit les objets que par rapport à celui-ci et qui se retrouve, de ce fait, au cœur de son propre dépassement[3]. D'où l'analyse des *Carnets* : « La viscosité est hantée. La chute sera facile dans le fétichisme et l'animisme. Mais la nature n'est ni fétichiste ni animiste. Les choses sont sorcières mais *tout simplement parce qu'elles sont inépuisablement humaines*, elles recèlent des sens que nous pressentons sans les comprendre »[4]. Notons la tournure oxymorique, associant d'un même trait le simple et l'inépuisable, ce qui nous paraît être la répercussion de la dialectique du fini et de l'infini, au sein de l'appréhension de la chose. Les *Cahiers pour une morale* reviennent sur cette question dans un passage où l'ontologie phénoménologique est rattrapée par la « phénoménologie de la hantise » que *L'être et le néant* — D. Giovannangeli le rappelle[5] — avait commencé d'esquisser et de thématiser en termes de possession :

> Le monde est déjà un corrélatif du surgissement humain. Il renvoie déjà l'unité comme corrélatif du projet d'unification universel. Il est mise en rapports de ce qui n'a pas de rapports. Déjà les significations sont infinies et magiques. Le monde est la première création de l'homme. L'objet plongé dans le monde se trouve donc inséré dans cette infinité de rapports et soutient des rapports avec tout. Mais ces rapports ne sont pas dialectiques : ils sont pseudo-dialectiques puisque l'inertie est leur base intérieure. Ainsi l'homme ne crée que pour l'homme et pourtant la création est absolue. L'être qu'il crée a un être à décrire *dans le monde humain* et qui est intermédiaire entre le minéral pur et le vivant. C'est pourquoi il est vrai que les maisons sont hantées. L'homme crée précisément cette combinaison de l'esprit et de la chose qui n'est plus de la matière et pas encore de la vie, il crée ce papillotement d'être entre le mécanique et le spirituel, entre l'unité et la

[1] J. Simont, *Jean-Paul Sartre. Un demi-siècle de liberté*, Bruxelles, De Boeck, 1998, p. 78.
[2] J.-P. Sartre, *Vérité et Existence*, Paris, Gallimard, 1989, p. 83. Cité par J. Simont, *id*.
[3] J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1970, p. 93.
[4] J.-P. Sartre, *Carnets de la drôle de guerre*, *op. cit.*, p. 363. Nous soulignons.
[5] D. Giovannangeli, *Le Retard de la conscience*, *op. cit.*, p. 106-107.

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http ://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

> pluralité, entre le déterminé et le dialectique, qui devient sa *cour d'objets*. À travers quoi il se ressaisit lui-même et se pense comme chose hantée par l'homme[1].

Pourquoi souligner ce caractère infini et magique des significations ? C'est pointer la dialectique du magique et du technique qui donne son sens à la possession : jeté au monde, je le possède tout d'un coup et pour l'éternité, mais il faudra l'infinité des gestes par lesquels j'en ferai usage pour en épuiser le projet appropriatif que seule ma mort laissera inachevé. Ainsi la magie humaine est la synthèse de soutènement de l'être-au-monde sartrien : elle conjure le délaissement et la dépossession originaire dont le pour-soi fait l'épreuve face à l'en-soi (intuitionné *via* ses qualités) et face à autrui. Dans ces deux types de rapport — dont Sartre relève pourtant l'incompatibilité dans la relation fondamentale de possession[2] — le pour-soi se trouve dans une situation analogue au supplice de Tantale[3] : d'un côté la qualité m'indique ce que je ne suis pas, de l'autre côté, autrui m'indique mon être à distance que je ne puis récupérer. Nous pourrions suggérer sur ce point que les structures du pour-soi et du pour-autrui trouvent enfin à s'articuler et à se fondre dans des significations communes, c'est-à-dire *humaines* et venant du fond de l'inhumain, à travers ce rapport d'être très particulier qu'est la hantise.

Enfin et pour conclure notre parcours, un mot de Sartre à la fin de sa vie nous dit peut-être, avec une vive perplexité, l'effort de pensée que « l'âge de la finitude délivrée de la représentation » doit indéfectiblement mener pour accéder à un véritable *athéisme philosophique*. Dans les *Entretiens avec Jean-Paul Sartre* de 1974, Simone de Beauvoir demande à l'intéressé de préciser ce qu'a impliqué pour lui le passage de son « athéisme idéaliste » à « l'athéisme matérialiste ». Et Sartre de répondre : « Ça comporte d'abord l'idée que les objets n'ont pas de conscience, idée essentielle et souvent négligée par les gens. Les gens qui parlent des objets, on dirait qu'ils considèrent qu'ils ont une vague conscience. Et quand nous vivons dans le monde, au milieu des gens, c'est bien comme ça qu'on se représente ces objets. Et c'est cette conscience qu'il faut faire disparaître. Il faut inventer pour soi la façon d'exister des choses, existence matérielle, opaque, sans rapport avec

[1] J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983, p. 460. Voir également p. 562 où Sartre s'exprime quasiment dans les mêmes termes.
[2] Ou on aime à posséder les choses ou on aime à posséder autrui (J.-P. Sartre, *Carnets de la drôle de guerre*, *op. cit.,* p. 539).
[3] Voir respectivement *L'Être et le Néant*, p. 223 et p. 404.

http ://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

une conscience qui les illumine, sauf nos consciences, et qui en tout cas n'ont pas de rapport avec des consciences intérieures à *elles*[1] ». Il est difficile de ne pas relier cette exigence sartrienne pour un athéisme matérialiste à ce rapport ambigu que ses recherches philosophiques et littéraires ont tenu avec le monde des objets, pris dans la maille magique de la transcendance intentionnelle et, par là, investi d'une existence à mi-chemin entre la chose et l'esprit. Sous la forme plus lâche de l'entretien mais questionnant la part résistante de la dimension intuitive de son athéisme, Sartre nous parle une fois encore de ce que ses travaux, des années durant et sans relâche, ont cherché à exorciser : la hantise réciproque de l'être et du non-être.

[1] S. de Beauvoir, *La Cérémonie des adieux* suivi de *Entretiens avec J.-P. Sartre. Août-septembre 1974*, Paris, Gallimard, 1981, p. 616.

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http ://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique X 11, 2014 (Actes 7), p. 74-88
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

Questions de méthodes : Sartre, Giovannangeli, la phénoménologie et les « structuralistes »

Par GRÉGORY CORMANN
Université de Liège

L'apport de Daniel Giovannangeli à l'histoire de la philosophie française contemporaine est double : il concerne, d'une part, la première réception de la phénoménologie en France, dans les années 1930, autour — mais pas seulement — de la figure de Sartre ; il concerne, d'autre part, la philosophie française des années 1960 dont, à relire Derrida incessamment, D. Giovannangeli n'a cessé de réévaluer — de restituer et de resituer —, les querelles théoriques. Lecteur inlassable de l'Introduction de *L'Être et le Néant*, ainsi que des premiers ouvrages de psychologie phénoménologique sur l'Ego ou sur l'image, il a ainsi, sur le premier volet, interrogé, jusque dans ses tiraillements les plus vifs, la constitution de l'*ontologie phénoménologique* sartrienne, mettant Sartre à l'épreuve tant du doublet Husserl-Heidegger, entre les *Leçons sur le temps* et *Être et Temps*, que des phénoménologies de la passivité — éthico-ontologique — de Levinas et de Merleau-Ponty. De cette archéologie de la phénoménologie française, il faut, en somme, retenir la dette de *toute* phénoménologie française à l'égard de Levinas, dont l'article sur « Martin Heidegger et l'ontologie » est l'acte fondateur de la phénoménologie française, au sens où il s'y agit avant tout de décrire la couche pré-thématique, *préréflexive*, de notre expérience du monde, dans la mesure où, comme le dirait Merleau-Ponty un peu plus tard, la phénoménologique est une « philosophie pour laquelle le monde est toujours "déjà là" avant la réflexion, comme une présence inaliénable »[1]. *Revenir aux choses*, cela signifie dès lors, pour Merleau-Ponty comme pour la phénoménologie française de façon générale, « revenir à ce monde avant la

[1] M. Merleau-Ponty, « Avant-propos », dans *Phénoménologie de la perception* (1945), Paris, Gallimard, 1998, p. I.

connaissance » dont certes « la connaissance parle toujours »[1] mais dont elle risque à tout moment de *s'abstraire* et donc de penser abstraitement, hors contexte, de façon *désituée*, sans faire droit à l'expérience concrète. La pensée critique trouve là un de ses points d'ancrage phénoménologique majeurs. Du grand professeur qu'était Merleau-Ponty, D. Giovannangeli a aussi « retenu », pour le déplier encore, le labeur de la lecture philosophante, où la philosophie naît de l'incapacité à en finir jamais avec des auteurs qu'on ne peut renoncer à lire et à relire encore. Et « Sartre », à cet égard, est certainement l'aveu le plus flagrant de cette tâche infinie à laquelle, au fond de façon assez énigmatique, s'adonnait Merleau-Ponty.

Il n'y aurait pourtant pas de « philosophie française contemporaine » sans Sartre. C'est lui qui a fait de la phénoménologie une méthode d'interrogation du présent. Et c'est lui qui a compris que cette interrogation du présent ne pouvait se faire sans l'implication *radicale* du philosophe. C'est, je crois, l'*invention* de Sartre (et peut-être bien aussi l'invention de *Sartre*) pendant la drôle de guerre : d'avoir réussi à transformer, sous l'habit du soldat immobilisé à la frontière allemande, un *retard* parfois vécu douloureusement en une *puissance* de diagnostic et d'intervention *dans l'époque*. Les *Carnets de la drôle de guerre*, que Sartre rédige entre septembre 1939 et juin 1940, sont par conséquent une pièce fondamentale de la fabrique sartrienne qui, dans l'urgence, anticipe les résultats de l'ontologie phénoménologique. *Chemin faisant*, comme on juge la métaphysique à ses fruits, Sartre y jette les bases de ce qu'il va bientôt appeler la *psychanalyse existentielle*. Dans ses textes, D. Giovannangeli fait précisément plusieurs renvois stratégiques aux biographies sartriennes : au *Baudelaire* de 1947 où Sartre, quarante ans avant Foucault, trouve chez le poète « le projet d'une éthique de l'invention de soi »[2] ; ou encore au *Saint Genet comédien et martyr* dans lequel D. Giovannangeli, après Merleau-Ponty, resserre une hésitation de Sartre concernant « les puissances de l'image » — « comment expliquer que l'imaginaire puisse déplacer le réel si l'on pose initialement l'hétérogénéité de l'imaginaire et du réel[3] ? » En tout cas, il y va, à chaque fois, de comprendre comment une aventure individuelle rejoint, éclaire et se laisse éclairer par la dialectique sociale. On peut ainsi attacher à Sartre la description qu'il faisait des livres de son ami, peintre, écrivain, militant, médecin italien — il faudrait

[1] *Ibid.*, p. III.
[2] D. Giovannangeli, « Entre Sartre et Foucault : l'homme en question », dans *Figures de la facticité*, Bruxelles, Peter Lang, 2010, p. 94.
[3] D. Giovannangeli, « Image et négativité chez Sartre », dans *Figures de la facticité*, *op. cit.*, p. 230.

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

articuler chacune de ces dimensions — Carlo Levi : « Il n'est pas un livre de Levi qui ne raconte le monde en retraçant une aventure de sa vie, pas un qui, en même temps, ne fasse saisir à travers le monde objectif la singularité de l'auteur[1]. »

Cette ambition tout à la fois totalisante et singularisante fait la singularité de Sartre. Elle explique aussi toutes les critiques dont il a très vite fait l'objet après 1945. La seconde originalité du travail de Daniel Giovannangeli, depuis toujours, est d'avoir *mis en suspens* la critique qui le plus souvent, *sur le plan de la théorie*, a prétendu à la péremption de l'existentialisme sartrien : la critique de l'humanisme de Sartre, indexé à une morale impossible, assénée par la vague structuraliste, successivement, de 1962 à 1966, dans *La pensée sauvage* de Lévi-Strauss, dans *Pour Marx* (et *Lire le Capital*) d'Althusser et enfin dans *Les Mots et les Choses* de Foucault. Sans rien dire de la conférence de Derrida en octobre 1968, à New York, sur « Les fins de l'homme »[2]. Certes, l'homme Sartre a peut-être alors retrouvé sa place, à l'occasion d'un certain mois de mai. Et il la tiendra par la suite jusqu'au bout, à l'extrême-gauche, avec ses amis de la Gauche Prolétarienne, donnant son soutien et son nom à toutes les feuilles menacées par la censure, s'exposant aussi médiatiquement, sans égard pour son œuvre passée ou pour l'œuvre en train de se faire (*L'Idiot de la famille*). Il n'en reste pas moins que la coupure du structuralisme d'avec Sartre, qui constitue la *doxa* la plus tenace de l'histoire et de la sociologie des idées en France, a un prix philosophique autant que politique, à savoir rendre absolument opaque, *au regard d'aujourd'hui*, la vie philosophique de la pensée française de l'après-guerre. D. Giovannangeli a toujours refusé ce que Sartre comme Derrida aurait pu

[1] J.-P. Sartre, « L'universel singulier », *Galleria*, vol. XVII, n° 3-6, 1967, p. 257. Cité dans M. Contat, *Pour Sartre*, Paris, PUF, 2008, p. 166, n. 2. Sartre en donne une autre formulation remarquable, juste après la publication de la *Critique de la Raison dialectique*, dans sa conférence brésilienne à Araraquara, lorsqu'il plaide une nouvelle fois pour « la réintégration du *cogito* dans la dialectique » : « Il faut que nous comprenions — et c'est là que le *cogito* explose en dialectique — que si l'histoire […] est vraiment une signification qui se totalise, ou la totalisation en marche de significations, si l'histoire est vraiment cela, alors n'importe qui est toujours la totalité de l'histoire, pris d'un point de vue singulier. C'est la singularisation d'une totalité. » (J.-P. Sartre, *Sartre no Brasil. A conferência de Araraquara* (1960, 1986), Sao Paolo, UNESP, 2005, p. 102. La formule « la réintégration du *cogito* dans la dialectique » se trouve juste après p. 104.)

[2] Dans sa thèse de doctorat, D. Giovannangeli exprimait ce suspens, à partir de Derrida, sur le mode du « dépassement de la phénoménologie et du structuralisme ». *Cf.* D. Giovannangeli, *Écriture et répétition*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1979.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

appeler une *mutilation* de la pensée. En « sartrien post-derridien », tel qu'il a parfois accepté de se présenter, il a, au contraire, choisi d'habiter, sans trancher, les tensions et les nœuds qui traversent la philosophie française des années 1960, en se plaçant aux limites de la phénoménologie, aux limites de Sartre aussi. L'article déjà évoqué où il situe « entre Sartre et Foucault » la question de l'homme en est une illustration exemplaire. Dans la dernière partie de texte, j'aimerais dégager un programme de travail qui prolonge ce geste giovannangelien dans le champ de la philosophie française des années 1950 et 1960. Au fond, il s'agira d'en venir, *enfin*, à développer une étude des rapports effectifs de Sartre à l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss.

C'est bien, en effet, à Lévi-Strauss qu'il faut rapporter, *en dernière instance*, les deux impasses que la pensée sartrienne a eu à affronter, à la fin des années 1940 puis au milieu des années 1960. En 1963, dans la revue de Sartre, Pierre Verstraeten faisait remarquer que Lévi-Strauss était « tout à la fois publié, commenté, critiqué et loué dans les *Temps Modernes* »[1]. On pourrait presque en dire de même pour les livres, publiés ou restés inédits, de Sartre lui-même, du *Saint Genet comédien et martyr* jusqu'à *L'Idiot de la famille*. Il convient toutefois de renverser une idée reçue selon laquelle Sartre (et Beauvoir) aurait au fond pris son parti des *Structures élémentaires de la parenté* en 1949, alors que la percée de l'anthropologie structurale à partir de 1959 lui aurait coupé les ailes. À suivre de près la trajectoire et les écrits de Sartre pendant ces deux périodes, on serait plutôt tenté de soutenir, à l'inverse, que la publication des *Structures élémentaires de la parenté* constitue un véritable choc pour Sartre (probablement renforcé par la sortie du *Deuxième Sexe*) qui entraîne chez lui l'abandon de la morale à laquelle il se consacrait depuis plusieurs années. La parution dans la foulée de *Sociologie et Anthropologie* de Mauss, avec la fameuse « Introduction » de Lévi-Strauss, confirme l'expropriation de Sartre du singulier héritage durkheimien dans lequel, relisant l' « Essai sur le don » de Mauss[2], il essayait d'établir sa morale. Sartre ne publierait jamais son traité sur *L'Homme*, selon le titre annoncé. Ce titre, avec l'ironie classique qu'il diffuse, ne doit pas égarer : il se serait certainement moins agi d'une déclaration toute humaniste que d'un

[1] P. Verstraeten, « Lévi-Strauss ou la tentation du néant », *Les Temps Modernes*, 206, 1963, p. 66.
[2] Voir J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale* (1946-1949), Paris, Gallimard, 1983, p. 382-393.

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

pied de nez à Bergson et aux *Deux Sources de la morale et de la religion*[1]. D'ici, avec Lévi-Strauss, il fallait passer à autre chose.

Au début des années 1960, la situation a bien changé pour Sartre. Il sort, certes épuisé, d'une longue séquence politique où il s'est trouvé embarqué aux côtés des peuples du tiers-monde qui luttaient pour leur indépendance. Se frottant à la situation algérienne, mais aussi à la Chine, au Brésil ou à Cuba, Sartre a eu l'occasion de s'approprier la démarche ethnologique de Lévi-Strauss, en particulier celle que l'anthropologue a mise en œuvre dans *Tristes Tropiques* qui paraît en 1955. On n'a guère remarqué, je pense, que Sartre et Beauvoir s'en emparent rapidement. D'abord, Simone de Beauvoir s'en sert, peu de temps après, pour faire le récit du voyage qu'elle fait avec Sartre en Chine, en septembre et octobre 1955[2]. S. de Beauvoir présente *La Longue Marche* comme une véritable étude, qui lui a coûté beaucoup de travail et qu'elle a menée selon la même perspective que celle de Lévi-Strauss dans *Tristes Tropiques*, alors qu'elle était, pour la première fois, confrontée à la réalité d'un pays sous-développé et à la « construction du socialisme » dans une telle situation[3]. Sartre s'empare pour sa part de *Tristes Tropiques* à l'occasion de leur voyage au Brésil en 1960. Il retient de Lévi-Strauss qu'il n'y a d'ethnologie ou de sociologie que « de situation », c'est-à-dire qui vende la mèche de la contradiction dans laquelle elle est prise :

> Autrement dit, aucune sociologie, aucune ethnographie n'est possible sans qu'on abatte les cartes, aucune ethnographie, aucune sociologie ne renseigne sur la société moins évoluée qu'on prétend étudier sans renseigner en même temps sur celui qui l'étudie. […] Remarquez qu'aujourd'hui il y a toute une catégorie d'ethnographes qui savent se nommer et donner leur carte de visites, qui disent : « Nous venons, nous sommes d'une société capitaliste », il y en a beaucoup et Lévi-Strauss en est un […]. D'ailleurs je n'ai jamais compris le caractère de Lévi-Strauss aussi bien, c'est un de mes amis, que j'aime beaucoup, que le jour où j'ai lu sa relation de sa vie chez les Indiens[4].

Dans ce contexte, même la critique sévère que Lévi-Strauss adresse dans le dernier chapitre de *La Pensée sauvage* ne peut véritablement mettre Sartre en

[1] Comme le suggère un plan de travail qu'on trouve dans les mêmes *Cahiers* : « Étudier : Bergson — Deux Sources, Brunschvicg : Progrès-conscience. Histoire Réforme. Comparer Bainville et Benda. » (*Ibid.*, p. 117.)
[2] S. de Beauvoir, *La Longue Marche*, Paris, Gallimard, 1957.
[3] Voir S. de Beauvoir, *La Force des choses* (1963), Paris, Gallimard, « Folio », 1999, p. 78-79, 94-96.
[4] J.-P. Sartre, *Sartre no Brasil. A conferência de Araraquara*, *op. cit.*, p. 72, 74.

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

difficulté. On le voit dans les deux manuscrits sur la morale que Sartre a écrit de 1963 à 1965, en répondant à l'invitation de l'Institut Gramsci puis en préparant une conférence pour l'université Cornell que la Guerre du Vietnam l'empêchera finalement de faire. Dans la Conférence de Rome en 1964[1], Sartre (se) joue (de) Lévi-Strauss contre Lévi-Strauss. Il peut désormais pluraliser, sous de multiples figures, l'anthropologie de Lévi-Strauss et, du même coup, reprendre le projet de *faire sa morale* : Sartre y fait le bilan des luttes de décolonisation (alors que les pays africains sont désormais exposés au risque du néo-colonialisme et de l'impérialisme) *en même temps qu'*il interroge sur un cas — le « Procès du Softénon », un cas d'infanticide à Liège en 1962 — à nouveaux frais la *possibilité d'une morale aujourd'hui*.

En revanche, *Les Mots et les Choses* semble bien interrompre brutalement la deuxième entreprise morale de Sartre, qui prenait le relais de la *Critique de la Raison dialectique*, comme les *Structures élémentaires de la parenté* avaient interrompu quinze ans plus tôt l'écriture de sa première morale. Foucault a devancé Sartre dans son projet de refonder la pensée moderne sur la base de l'anthropologie structurale. Deux remarques de D. Giovannangeli autorisent à avancer ce point. *Primo*, Foucault, dans *Les Mots et les Choses*, ne se limite pas à une enquête épistémologique ; son entreprise déploie une interrogation de l'être de l'homme — une *ontologie*, donc — qui « engage elle-même une éthique »[2]. *Secundo*, cette critique de la figure de l'homme *moderne* par Foucault se fonde sur une reprise et une radicalisation de Lévi-Strauss, dont les travaux portaient l'ethnologie aux limites de l'humanisme : « L'ethnologie *achève* l'humanisme »[3], résume D. Giovannangeli, et Foucault peut à la suite prendre acte de la *dissolution* — de la « mort » — de l'homme. J'ajouterais simplement que le geste foucaldien n'est possible que sur la base d'un branchement, bizarrement peu relevé, de Foucault en un point prospectif de l'œuvre de Lévi-Strauss, celui où, dans l'article sur « La notion de structure en ethnologie », il distribue les types de communication au sein d'une société sur trois niveaux : « Communication

[1] Le texte complet préparé par Sartre pour sa conférence à l'Institut Gramsci, dont il n'a prononcé qu'une petite partie, sera publié en 2015 dans *Études sartriennes*, 19, 2015 par les soins de Jean Bourgault et de moi-même.

[2] D. Giovannangeli, « Entre Sartre et Foucault : l'homme en question », p. 87. Et Giovannangeli de citer ce trait décisif du livre de Foucault : « Pour la pensée moderne, il n'y a pas de morale possible » (M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 339.

[3] D. Giovannangeli, « Entre Sartre et Foucault : l'homme en question », art. cit., p. 91.

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

des femmes, communication des biens et des services, communication des messages[1]. » Lévi-Strauss ajoute :

> Par conséquent, l'étude du système de parenté, celle du système économique et celle du système linguistique offrent certaines analogies. Toutes trois relèvent de la même méthode ; elles diffèrent seulement par le niveau stratégique où chacune choisit de se situer au sein de l'univers commun[2].

Dans *Les Mots et les Choses*, Foucault réplique la triade lévi-straussienne lorsqu'il démarque la *vie*, le *travail* et le *langage* comme les figures de la « finitude fondamentale » de l'homme[3]. L'archéologie des sciences humaines est la méthode qui permet de dégager ces positivités, en deçà de l'opposition entre nature et histoire. On peut, en revanche, se demander si Foucault prend à son compte le dernier réquisit de Lévi-Strauss, à savoir marquer les différences entre ces régimes de positivités, tout occupé qu'il est à « libére[r] leur extériorité vis-à-vis de l'homme »[4]. Dans sa réplique à Foucault, Sartre répondra qu' « il y a longtemps que le sujet est mort »[5] et que lui-même a procédé à cette opération de destitution dans son premier texte philosophique, *La Transcendance de l'Ego*. Pour ma part, je voudrais tourner le regard vers ce que Sartre était en train de faire « avec » Lévi-Strauss autour des années 1965-1966, et à quoi il renonce, à savoir la finalisation de sa morale dialectique. De nouveau — et cette fois de façon peut-être définitive, je laisse ici de côté les entretiens de Sartre avec Benny Lévy —, Sartre renonce à écrire sa morale, c'est-à-dire à répondre à Bergson sur le terrain où il avait fini par se situer à la fin de sa carrière. Ce que Sartre cherchait alors à décrire dans ses conférences pour Cornell comme *paradoxe éthique*, c'est une morale qui est à la fois irréductible et en même temps sans cesse « traversée »[6] par les faits. Il oppose ainsi aux interprétations

[1] C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* (1958), Paris, Plon, 1985, p. 353.
[2] *Id.*
[3] D. Giovannangeli, « Entre Sartre et Foucault : l'homme en question », art. cit., p. 89 (y compris la note 14) qui évoque la triade vie/travail/langage.
[4] *Ibid.*, p. 90.
[5] J.-P. Sartre, « J.-P. Sartre répond », *L'Arc*, 30, 1966, p. 93. Cité dans D. Giovannangeli, « Entre Sartre et Foucault : l'homme en question », art. cit., p. 93.
[6] J. Simont, « "Morale et Histoire" (conférences dites "de Cornell") », dans F. Noudelmann & G. Philippe (dir.), *Dictionnaire Sartre*, Paris, Honoré Champion, 2004, p. 328 : « L'éthique est irréductible *et* entachée de limites inertes. » La plus grande part du manuscrit « Morale et histoire — Cornell » a été publiée en 2005 dans

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

positivistes des normes, fût-ce comme « reflet idéologique »[1], non pas un avenir mais bien un « double avenir » qui laisse sa place à l'action éthique, c'est-à-dire à une action qui pose l'impératif inconditionnel lui-même, l'*avenir pur*, comme sa finalité. L'exemple de Sartre — Juliette Simont l'a fortement souligné — est celui des résistants soumis à la torture pendant la Deuxième Guerre mondiale ou pendant la Guerre d'Algérie :

> Leur refus de parler est « avenir pur », radical arrachement par rapport à toutes les conditions, à toute facticité, à toute temporalité. Il s'agit de nier l'engrenage du temps et de la souffrance, de « remonter au-delà de la naissance », de ne plus provenir que de soi[2].

Que faut-il penser de l'abandon d'un projet aux résultats duquel Sartre disait tenir malgré tout ?

Pour finir, je ferai l'hypothèse que cette question suppose qu'on réponde d'abord à celle-ci : qu'en est-il donc, au fond, du rapport de Sartre à la trajectoire du « structuralisme » dans la philosophie française de l'après-guerre ? En première approximation, on dira sans grand risque que Sartre abandonne l'ouvrage de morale qu'il est en train d'écrire pour se jeter *à corps perdu* dans la rédaction de ces plus vastes chantiers biographiques. Ainsi, en 1950, il publie dans *Les Temps Modernes* six fragments de ce qui deviendra deux ans plus tard le *Saint Genet comédien et martyr*. Il semble en aller de même après la publication des *Mots et les Choses*. Sitôt le livre de Foucault paru, Sartre reprend, semble-t-il, son projet de biographie de Flaubert : il en publie cinq extraits dans sa revue entre mai et octobre 1966. Les trois tomes achevés de *L'Idiot de la famille* sortiront quelques années plus tard, les deux premiers en 1971, le troisième en 1972. L'impasse de la morale laisse donc le champ libre au débordement de la psychanalyse existentielle : Sartre y met, dans les deux cas, en jeu l'ensemble de la philosophie *sur l'étude d'un cas*. S'agissant du *Saint Genet*, les cours de Merleau-Ponty en Sorbonne, qui ont précisément été prononcés de 1949 à 1952, en apportent une confirmation indirecte : dans ses cours, Merleau-Ponty cherche à tenir ensemble la tradition française de la philosophie, disons cartésienne, représentée par Alain et par Sartre, et les apports théo-

---

Les Temps Modernes, 632-634, 2005, p. 268-414 (éd. J. Simont et G. Cormann). Dans la suite de ce texte, je suivrai de près la remarquable notice de J. Simont.

[1] *Ibid.*, p. 327.

[2] *Ibid.*, p. 329.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

riques de Lévi-Strauss et de Lacan[1] marqués par la psychanalyse freudienne. Il ne peut être question ici même de résumer l'enseignement de Merleau-Ponty. Je relève simplement que le dernier cours, consacré à « L'expérience d'autrui » s'achève sur une référence à peine voilée au *Saint Genet comédien et martyr* de Sartre :

> Dans les récents écrits de Sartre il y a une certaine tendance à concevoir que toute donnée en nous vient d'autrui. Il rejoindrait alors, en un certain sens, l'analyse fameuse de l'amour chez Alain qui reprend l'idée de Pascal : « On n'aime jamais quelqu'un, on n'aime que des qualités. » […] La liberté du sujet se fascine en se livrant à l'image d'elle-même qu'elle a donnée à l'autre par les mots (Macbeth dominé par l'idée : « Tu seras Roi »)[2].

Le propos de Merleau-Ponty n'est pas sans prudence ni sans réserves, peut-être accentuées par la découverte récente du livre de Sartre, mais on y reconnaît sans difficulté le « Tu seras un voleur » qui scelle, selon Sartre, le destin du futur écrivain. Et il ne fait pas de doute que Merleau-Ponty a compris que la biographie existentielle de Sartre constituait une réponse aux recherches de ceux qu'il appelle quelques pages plus loin les « auteurs de l'école structuraliste »[3] auxquels il semble laisser le dernier mot. La publication récente du premier cours de Merleau-Ponty au Collège de France, *Recherches sur l'usage littéraire du langage*[4], qui date de 1953, devra peut-être nous amener à faire une hypothèse différente. Dans ces cours, qui portent sur Stendhal et surtout sur Valéry, Merleau-Ponty n'a peut-être jamais été aussi près de la psychanalyse existentielle de Sartre. Peut-être n'est-ce que la rupture entre les deux hommes, en juillet de cette même année 1953, qui aura tenu dans l'ombre cet étrange mais révélateur mouvement de la pensée et de la parole merleau-pontiennes[5] ?

---

[1] C'est aussi en 1949 que Lacan publie son article célèbre sur « Le stade du miroir ». Dans son enseignement en Sorbonne, sur la psychologie et la pédagogie de l'enfant, Merleau-Ponty s'empare immédiatement de l'article de Lacan qu'il articule brillamment à une relecture du chapitre VII des *Structures élémentaires de la parenté* sur « L'illusion archaïque ».

[2] M. Merleau-Ponty, *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumés de cours 1949-1952*, Paris, Cynara, 1988, p. 565.

[3] *Ibid.*, p. 569.

[4] M. Merleau-Ponty, *Recherches sur l'usage littéraire du langage. Cours au Collège de France. Notes, 1953*, éd. B. Zaccarello & E. de Saint Aubert, Genève, MetisPresses, 2013.

[5] L'éditrice du cours de Merleau-Ponty, Benedetta Zaccarello considère que le cours de Merleau-Ponty est une première attestation de la rupture avec Sartre. B. Zaccarel-

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

En 1955, Merleau-Ponty a changé son fusil d'épaule et fait paraître *Les Aventures de la dialectique*. En guise de réponse, au moins par provision, Sartre écrit « Questions de méthode ». Il évoque Paul Valéry dans un passage resté célèbre : « Valéry est un intellectuel petit-bourgeois, cela ne fait pas de doute. Mais tout intellectuel petit-bourgeois n'est pas Valéry[1]. » Sartre ne pense peut-être pas au cours de 1953, mais il n'en a nul besoin : une longue note de la *Phénoménologie de la perception* n'a pas pu lui échapper, qui met Merleau-Ponty sur la voie de la psychanalyse existentielle, dans un passage manifestement ajouté en dernière minute où il cherche déjà, de son côté, à articuler les méthodes marxiste et psychanalytique[2]. Mais Sartre passe vite à Flaubert (apparemment pour répondre à un autre défi, celui de Garaudy), s'intéresse pour la première fois, de façon précise, à la condition de l'enfant et jette les bases de la théorie de l' « homme fils de l'homme » qu'il développera ensuite dans sa morale des années 1960. Sartre écrit : « C'est l'enfance qui façonne des préjugés indépassables »[3]. Sartre est sur tous les fronts. Quelques pages plus loin, il donne peut-être la clé, très simple, de ce qui l'a amené à s'occuper de Genet puis à Flaubert : se glisser dans un point aveugle des *Structures élémentaires de la parenté*. Dans « Questions de méthode », Sartre cite en effet un passage du livre de 1949 où Lévi-Strauss soutient l'idée que le mariage est dans les sociétés primitives, du fait de la rareté des femmes, une institution économique absolument fondamentale. Reprenons ce passage :

---

lo, « Valéry théoricien de la littérature selon Maurice Merleau-Ponty », *Fabula*, Colloque Valéry, 2011, http://www.fabula.org/colloques/document1422.php. J'essaie ici, au contraire, de l'attirer au plus près de la psychanalyse existentielle. Il ne faudrait toutefois pas considérer trop vite ces deux positions comme contradictoires. Il n'y a nulle raison de repousser l'hypothèse que c'est après s'être approché *autant qu'il lui était possible* de Sartre que Merleau-Ponty se trouve à la fois capable et obligé de rompre.

[1] J.-P. Sartre, *Questions de méthode* (1957), Paris, Gallimard, 1986, p. 55.

[2] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 201-202 : « Il serait absurde de considérer la poésie de P. Valéry comme un simple épisode de l'aliénation économique : la poésie pure peut avoir un sens éternel. Mais il n'est pas absurde de chercher dans le drame social et économique, dans le mode de notre Mitsein, le motif de cette prise de conscience. […] Ainsi Marx, non content d'*être* fils d'avocat et étudiant en philosophie, a *pensé* sa propre situation comme celle d'un "intellectuel petit bourgeois", et dans la perspective nouvelle de la lutte des classes. Ainsi Valéry transforme en poésie pure un malaise et une solitude dont d'autres n'auraient rien fait. »

[3] J.-P. Sartre, *Questions de méthode*, *op. cit.*, p. 58.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

> Il n'est donc pas exagéré de dire que, dans de telles sociétés, le mariage présente une importance vitale pour chaque individu. Car chaque individu est doublement intéressé, non seulement à trouver pour soi-même un conjoint, mais aussi à prévenir l'occurrence, dans son groupe, de ces deux calamités de la société primitive : le célibataire et l'orphelin[1].

Genet et Flaubert, l'orphelin et le célibataire, l'un et l'autre, les deux à la fois, orphelins et célibataires, ne seraient-il pas alors, très naturellement, les figures de l'entêtement sartrien à soutenir que, si l'enfance nous contraint d'abord à une « intériorisation de l'extériorité »[2], le champ social dans lequel nous vivons n'a de consistance que rapporté au « non-être de l'humanité » et à la « multiplicité des relations et de relations entre ces relations »[3] que chaque existence humaine est amenée à vivre dans sa singularité. Pour lui répondre, Sartre se serait ainsi intéressé aux marges des analyses de Lévi-Strauss, les retournant afin de découvrir, au point où les rapports de parenté se détraquent, les « relations concrètes » entre les individus constituent « une donnée immédiate de la vie sociale »[4]. Autrement dit, c'est à partir de la « *déshumanité* », à partir d'un « homme [qui] se définit négativement par l'ensemble des possibles qui lui sont impossibles », que Sartre peut soutenir, dans un passage que Bourdieu retiendra, que « la société se présente pour chacun comme une *perspective d'avenir* »[5]. En passant, il donne ainsi l'impulsion à un ouvrage comme *Les Héritiers* : « Tant qu'on n'aura pas étudié, *écrit Sartre*, les structures d'avenir dans une société déterminée, on s'exposera nécessairement à ne rien comprendre au social[6]. »

---

[1] C. Lévi-Strauss, *Structures élémentaires de la parenté*, Paris, PUF, 1949, p. 48-49 (p. 46 de l'édition de 2002). Cité dans J.-P. Sartre, *Questions de méthode*, *op. cit.*, p. 71.
[2] *Ibid.*, p. 61.
[3] *Ibid.*, p. 75, 72.
[4] *Ibid.*, p. 77.
[5] *Ibid.*, p. 89, 90.
[6] *Ibid.*, p. 90. Cf. P. Bourdieu & J.-C. Passeron, *Les Héritiers. Les étudiants et la culture*, Paris, Minuit, 1964. On peut estimer qu'une bonne partie de la sociologie bourdieusienne sort tout armée de ces quelques pages de *Questions de méthode* (comme, d'ailleurs, des quelques pages de la fin de *L'Être et le Néant* sur la psychanalyse existentielle). On ne sera donc pas étonné que, quelques années plus tard, Bourdieu devenu collaborateur régulier des *Temps Modernes*, publie dans la revue un article sur « Les relations entre les sexes dans la société paysanne » où figure pour la première fois la scène du « bal des célibataires » (« Les relations entre les sexes dans la société paysanne », *Les Temps Modernes*, 195, 1962, p. 320-321).

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Dans la Conférence de Cornell, par-delà les critiques de *La Pensée sauvage*, Sartre use d'un procédé similaire à l'égard de l'anthropologie structurale désormais assumée comme telle. Mais il ne se contente plus, comme il le faisait dans le *Saint Genet* et encore dans *Questions de méthode*, de s'approprier les figures de la marginalité sociale dont le sorcier est au fond chez Lévi-Strauss le prototype[1]. Il s'empare de la triade par laquelle Lévi-Strauss a résumé l'ensemble des rapports sociaux dans « La notion de structure en ethnologie » : communication des *femmes*, communication des *biens*, communication des *messages*. À partir de ces trois dimensions des rapports sociaux dégagées par Lévi-Strauss, Sartre veut établir sa propre « science » des mœurs, c'est-à-dire mettre en évidence les grandes « dimensions normatives régissant les conduites humaines »[2] qui sont en excès par rapport aux relations réglées par les contraintes et les sanctions formelles des institutions, dont il a déjà traité dans *Critique de la Raison dialectique*. J. Simont, de nouveau, a cerné très précisément ce régime de normativité : « Dans les mœurs, deux dimensions principales : valeur et bien. Le bien est ce qui se *possède* éthiquement, la valeur est ce qui *se propose* éthiquement tout en restant hors d'atteinte[3]. » Sans qu'il n'y ait là rien d'accidentel, Sartre donne à comprendre ces deux dimensions à partir de trois (!) exemples qui reprennent, en creux et par la négative, c'est-à-dire à titre d'exigence inconditionnelle, la triade de Lévi-Strauss. On dirait volontiers qu'il les redéfinit sous les figures de la virginité, de la mort et du mensonge : pour Sartre, la *virginité* est un bien ; le risque de la *mort* (à ne pas confondre avec le choix de mourir) fait surgir la vie comme une valeur alors qu'elle n'est dans les autres circonstances qu'un bien ; le *mensonge* — le mensonge qu'on fait pour cacher à celle/celui qu'on aime la gravité de sa maladie —, désigne pour sa part, non pas le renoncement à l'inconditionnel comme s'il s'agissait d'adapter ses normes à la situation, mais bien un conflit entre deux inconditionnels, entre deux éthiques, par exemple vérité *versus* compassion ou espérance[4]. L'opération peut paraître biscornue. Elle respecte pourtant scrupuleusement les consignes de Lévi-Strauss[5] : considérer les trois dimensions fondamen-

[1] Voir, pour mémoire, l'article de Lévi-Strauss, « Le sorcier et sa magie », publié dans *Les Temps Modernes*, 41, 1949, p. 3-24.
[2] J. Simont, « "Morale et histoire" (conférences dites "de Cornell") », art. cit., p. 328.
[3] *Ibid.*, p. 329.
[4] Cf. *ibid.*, p. 328.
[5] Je les rappelle : « Par conséquent, l'étude du système de parenté, celle du système économique et celle du système linguistique offrent certaines analogies. Toutes trois relèvent de la même méthode ; elles diffèrent seulement par le niveau stratégique où

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

tales de la vie sociale de façon analogue et en même temps différenciée, à partir d'une même méthode. Chez Sartre, cette méthode est bien sûr la *liberté*, qui est pour lui la seule méthode en tant qu'elle cherche à rejoindre, chez soi-même comme chez les autres, ce qui est position d'une *fin* à atteindre — fût-ce le plus souvent *pour ne pas* l'atteindre — ou, c'est la même chose, *transformation* du monde.

On connaît la critique de Foucault : ce n'est pas l'humanisme moderne qui a fait de l'homme un objet digne de savoir, c'est à l'inverse en tant qu' « objet d'un savoir possible » que s'est développée une préoccupation morale[1]. On ne reprendra pas ici le détail de cette critique. D. Giovannangeli a étudié le dossier dans toute sa largeur. Je me demanderai seulement pour finir si et comment Sartre a relevé le défi. *À l'impossible*, peut-être. Tournons-nous brièvement vers *L'Idiot de la famille*. Non sans ironie, s'identifiant à Flaubert, Sartre accepte d'être, selon les termes bien connu de Foucault, cet « homme du XIX^e^ siècle » qui essaie de « penser le XX^e^ siècle »[2]. Et la courte préface du livre ne renonce pas à accoler la figure de l'homme à ces savoirs qui semblent le condamner. *Que peut-on* savoir *d'un homme aujourd'hui ?* Et, au diable Lévi-Strauss, il faudra bien se mesurer au mythe de la Révolution française. Remarquons toutefois que Flaubert autorise à Sartre une ultime pirouette ou un ultime écart : chercher à comprendre une vie qui, par l'art, « contempl[e] *du dehors* »[3] ce que normalement elle peut seulement intérioriser (*vivre*, *souffrir*), l'impossible ou la mort. Comme l'exprime parfaitement Hadi Rizk, Flaubert est « un suspect dont le premier mouvement est de se mettre *hors de l'humanité* »[4]. Cela n'a pas empêché qu'on considère *Madame Bovary* comme une œuvre *réaliste* et qu'on prenne du coup le roman de Flaubert pour « une description de la nature humaine »[5]. Il n'y aurait donc nulle incompatibilité de principe entre une phénoménologie de l'imaginaire et une philosophie profondément réaliste.

---

chacune choisit de se situer au sein de l'univers commun. » (C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, p. 353.)

[1] M. Foucault, « L'homme est-il mort ? » (1966), dans *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 2001, p. 569.

[2] *Ibid.*, p. 570.

[3] Je suis ici la très belle lecture d'Hadi Rizk, « *L'Idiot de la famille* », dans F. Noudelmann & G. Philippe (dir.), *Dictionnaire Sartre*, *op. cit.*, p. 235. J'ajoute simplement que Sartre réactive sur ce point, très habilement, la notion de *situation-limite* qu'il a trouvée très tôt chez Jaspers (et, soyons juste, chez Gabriel Marcel).

[4] *Ibid.*, p. 236.

[5] *Ibid.*

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

En 1939-1940, comme on sait, Sartre a essayé de comprendre *sa* drôle de guerre à partir de « l'horizon d'après » charrié, *dans l'après-coup*, par les témoignages divers, historiens ou littéraires, de la Première Guerre mondiale. Il s'agissait alors pour lui de prendre la mesure de la crise de la conscience européenne, dont sa phénoménologie ontologique est, dans le temps long de sa maturation, elle-même un témoignage sur le vif qui expose son auteur à affronter objectivement (théoriquement) mais aussi *subjectivement* le néant de son époque. Il le fait alors *avec méthode*, en profitant pour situer dans leur temps, à savoir l'entre-deux-guerres, les savoirs de son époque, phénoménologie, psychanalyse, anthropologie et sciences sociales, littérature et critique littéraire. Trente ans plus tard, devenu « Sartre ou presque », Sartre dépose un livre hors normes où, apparemment *sans méthode* (« on entre dans un mort comme dans un moulin »), il produit une œuvre sans public au moment même où il choisit de plonger dans son temps la tête la première. Du mouvement de 68, Sartre retient alors, à partir de Foucault — qu'il retrouve autour du GIP — et de Bourdieu[1], le « refus radical » des conditions de l'oppression : « racisme, misogynie, défiance envers les paysans », et de « l'idéologie bourgeoise qui sépare et justifie les séparations », ainsi que, par suite de ce refus, la restitution de la contradiction fondamentale entre culture bourgeoise et culture populaire : « Il existe donc deux types de culture et partant deux justices : la culture bourgeoise, complexe et différenciée, n'en est pas moins fondée sur l'oppression-répression et l'exploitation qu'elle justifie ; la culture populaire fruste, violente et peu différenciée est pourtant la seule valable ; elle est fondée sur la réclamation de la liberté plénière. Par quoi il ne faut pas entendre : licence. Mais, tout au contraire : la souveraineté pour chaque travailleur et la responsabilité[2]. » Sartre sait bien que la culture bourgeoise a souvent le dessus, parce qu'elle « règn[e] déjà jusque —

[1] Dans sa conférence à Bruxelles en 1973, « Justice et État », Sartre propose en particulier une très belle interprétation de l'entretien de Foucault sur « La justice populaire paru quelques mois plus tôt dans *Les Temps Modernes*. J.-P. Sartre, « Justice et État » (1973), dans *Situations, X*, Paris, Gallimard, 1976, p. 48-74 ; M. Foucault, « Sur la justice populaire. Débat avec les maos », *Les Temps Modernes*, 310 bis, 1972, p. 355-366. S'agissant de Bourdieu, qui continue à collaborer avec *Les Temps Modernes* au début des années 1970, on remarquera, d'une part, que Sartre renvoie à plusieurs reprises aux *Héritiers*, qu'il avait déjà lu en 1964-1965. J.-P. Sartre, « Je — Tu — Il » (1970), dans *Situations, IX*, Paris, Gallimard, 1972, p. 284 ; « Justice et État », art. cit., p. 51-65. On soulignera, d'autre part, que Bourdieu publie dans la revue de Sartre son texte d'intervention « L'opinion publique n'existe pas », *Les Temps Modernes*, 318, 1973, p. 1292-1309.

[2] J.-P. Sartre, « Justice et État », art. cit., p. 55.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

négativement — en de nombreux milieux populaires. Mais il choisit la culture populaire parce qu'elle est exigence de la liberté *pure* : « décider l'action en tout temps »[1]. Dans son débat avec les « structuralistes » Sartre n'aura jamais renoncé à l'*instant* de la décision. C'est ce qu'il appelait à bon droit — et D. Giovannangeli à la suite[2] — sa *passion* de la liberté.

[1] *Id.*

[2] Je retrouve ici subrepticement la lecture de la liberté sartrienne que D. Giovannangeli donnait, à partir d'une double référence à Descartes et à Mauss, dans *La passion de l'origine*. D. Giovannangeli, « L'imprésentable », dans *La passion de l'origine*, Paris, Galilée, 1995, p. 95-104.

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique X 11, 2014 (Actes 7), p. 89-100
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

L'activité d'autrui : Notes à partir de *La Passion de l'origine*

Par ANDREA CAVAZZINI
Université de Liège

Dans *La Passion de l'origine,* Daniel Giovannangeli explore les limites de la phénoménologie — « son irréductible au-delà », selon l'expression de Jean-Toussaint Desanti — que représentent l'*autre* et le *temps*[1]. S'il est vrai que, « de son au-delà, la phénoménologie désigne elle-même l'accès »[2] — et il est certainement possible de reconnaître dans cet énoncé tant la problématique de l'ontologie phénoménologique que l'idée de l'être transphénoménal de la conscience, deux notions que D. Giovannangeli a travaillées en faisant référence à la fois à Sartre et à Derrida[3] — ; si cela est vrai, on pourra en tirer la conséquence que, à travers la rencontre avec ces limites *internes*, la phénoménologie rencontre avant tout les questions ou les principes ultimes qui structurent son champ. Personne n'ignore que ces principes s'organisent autour de l'intentionnalité de la conscience. Dès lors, le problème de l'altérité qui marque les limites de la phénoménologie ne pourra pas ne pas impliquer des conséquences portant sur le statut de la conscience intentionnelle : « Dans son principe, en tant qu'elle est conscience d'*autre chose*, en tant que, paradoxalement, elle accueille ce qu'elle produit,

[1] D. Giovannangeli, « Introduction », dans *La Passion de l'origine*, Paris, Galilée, 1995, p. 12. La citation de J.-T. Desanti est tirée de *Phénoménologie et praxis*, Paris, Éditions sociales, 1963, p. 121.
[2] *Id.*
[3] Voir en particulier, D. Giovannangeli, *Figures de la facticité. Réflexions phénoménologiques,* Berne, Peter Lang, 2009 et *Le Retard de la conscience,* Bruxelles, Ousia, 2001. Je me permets de renvoyer également à A. Cavazzini, « Compte rendu de *Figures de la facticité* », dans G. Cormann (éd.), *L'Année sartrienne*, n° 27, 2013, p. 85-89 (téléchargeable à cette adresse : http://orbi.ulg.ac.be/handle/2268/153718).

la conscience intentionnelle est inséparablement passivité et activité »[1]. Autrement dit : « La nouveauté qu'introduit la constitution reste solidaire d'un sens déjà constitué qu'elle éveille et dépasse en l'élucidant ; son caractère instaurateur est indissociable de la rétention d'un donné qui la supporte et sur le fond duquel elle surgit »[2]. Cette coappartenance entre passivité et activité est rigoureusement déduite de l'intentionnalité : « Si c'est essentiellement et non pas seulement par surcroît, que la conscience est intentionnelle, l'auto-affection n'est jamais rigoureusement pure »[3]. Là où il y a conscience, il y a hétéro-affection — rapport à « autre » qui fonde la structure essentielle de la conscience, laquelle ne se définit que par son « débouché » sur l'altérité. Un « débouché » qui est en réalité un moment originaire : la conscience qu'il définit ne « débouche » que sur ce qui la détermine toujours-déjà en tant que conscience. C'est pourquoi l'hétéro-affection correspond à une structure originaire d'ex-centration qui est immanente à l'intentionnalité. Lorsque Michel Henry fait de l'affectivité le fondement de tous les phénomènes c'est la centralité de l'intentionnalité qu'il doit critiquer et, avec elle, le primat de l'altérité qui se trouve subordonnée à « l'immanence pure de l'auto-affection »[4].

La voie de l'ontologie phénoménologique insiste au contraire sur les implications de la transcendance en tant qu'elle constitue la conscience à partir de l'excès qui la renvoie à ses limites internes. Si la structure de la conscience dépend finalement d'une facticité antécédente et transcendante, cette facticité ne peut jamais se manifester que par la révélation qu'opère d'elle la conscience. L'antériorité du monde qui constitue la conscience en tant que conscience émerge toujours comme *terminus ad quem* d'un dépassement immanent de la conscience. L'être-déjà-là de ce qui précède la conscience suit l'expérience que celle-ci fait de ses propres limites, de son autonomie impossible : « L'ontologie phénoménologique sartrienne prend acte du retard de la conscience sur l'être. L'antériorité de l'être en soi sur le pour-soi (et qui amène Sartre à parler, presque indifféremment, non seulement de l'être transphénoménal du phénomène mais aussi de l'être transphénoménal de la conscience) est la solution que cette ontologie phénoménologique [...] apporte à l'épreuve que la conscience fait de son

[1] D. Giovannangeli, « Épilogue », dans *La Passion de l'origine*, *op. cit.*, p. 136.
[2] *Ibid.,* p. 137.
[3] *Ibid.,* p. 136.
[4] D. Giovannangeli, « Introduction », art. cit., p. 11.

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

retard originaire »[1]. L'analyse de ce retard originaire rapproche le projet sartrien de l'ontologie phénoménologique et le travail de Derrida lecteur de Husserl. L'ouverture de l'analyse de la conscience à l'ontologie est le résultat des célèbres recherches de Derrida sur la temporalité et sur la modification originaire du présent de l'impression : « Si chaque présent reste inséparable du présent passé qu'il retient, l'idée ne s'imposerait-elle pas, intuitivement paradoxale, d'un retard originaire de la conscience ? »[2]. En assumant la possibilité écartée par Husserl d'un « retard originaire de la conscience », Derrida franchit le seuil de l'ontologie phénoménologique : « Admettre, avec Husserl, que l'instant de l'impression originaire suppose d'ores et déjà la rétention, reviendrait à introduire au cœur de la conscience constituante, avec l'antériorité, la transcendance de la chose constituée »[3]. Par un mouvement analogue à celui de la réflexion sartrienne, l'analyse de Derrida montre que, dans la sphère de la conscience intime du temps, la dynamique immanente de la position phénoménologique débouche sur la réintroduction d'une facticité qui précède la conscience : « La rétention du passé renverrait ainsi à la facticité du monde. Une commune antériorité imposerait à la conscience et le monde et le passé qu'elle retient. En d'autres termes, la constitution dépendrait du donné qu'elle conserve en le dépassant en quelque sorte dialectiquement »[4]. Or, si cette « figure de la facticité » qu'est le temps marque une première limite de la phénoménologie en renvoyant la conscience à son retard originaire, la deuxième limite que représente *autrui* s'articule à la rencontre de la conscience avec l'impossibilité de fonder son activité propre sur l'autonomie supposée de sa propre ipséité.

Le traitement de ces problématiques dans les dernières pages de la *Passion de l'origine* s'achève sur l'évocation de la notion derridienne de *différance* en tant qu'elle désigne ce qui n'est « ni simplement actif ni simplement passif », et sur l'inclinaison ou la déclinaison de cette notion « vers l'indécidabilité du *don* »[5]. Cette association de la *différance* au *don* exprime un trait spécifique de l'ouvrage : l'articulation qu'il établit entre, d'une part, les problématiques de l'affection et de l'activité/passivité, et, d'autre part, un souci *lato sensu* politique qu'implique l'idée même d'*autrui* et qui s'avère, de ce fait, enraciné dans les questions principielles de la

[1] D. Giovannangeli, « Du retard dans la conscience au retard de la conscience», dans *Figures de la facticité, op. cit.*, p. 131.
[2] *Id.*
[3] *Id.*
[4] *Id.*
[5] D. Giovannangeli, « Épilogue », art. cit., p. 137.

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

phénoménologie — du moins dans la mesure où ces questions portent sur la structure de la conscience dont *autrui* est un moment essentiel. La première page de l'« Introduction » institue implicitement ce rapport en articulant la problématique kantienne et phénoménologique de l'auto-affection à la problématique foucaldienne du gouvernement de soi et des autres : « Loin d'ignorer l'auto-affection, les Grecs, bien avant Kant, y puisaient leur originalité. Comment des hommes libres en gouverneraient-ils d'autres s'ils ne se dominaient eux-mêmes ? […] Dire que pour les Grecs, seuls des hommes libres peuvent gouverner d'autres hommes, c'est dire que le rapport aux autres se double nécessairement d'un rapport à soi »[1]. Mais il est légitime de se demander si la problématique du rapport aux autres est épuisée par la formule de l'auto-affection, laquelle suggère que le « bon » rapport à soi précède et rend possible le rapport à *autrui*. Ne conviendrait-il pas de conclure que le primat de l'hétéro-affection met en cause l'idée d'une ipséité conquise à travers la mise à l'épreuve et la maîtrise de ses forces propres ? La thématique derridienne de la responsabilité originaire suggère la possibilité d'un rapport à l'altérité différent de celui qu'implique l'idéal du gouvernement propre à cette société de maîtres qu'est l'Antiquité gréco-latine : « Derrida souligne que les idées de promesse ou d'alliance originaire supposent un engagement préalable à tout contrat […]. À ce *oui* originaire, s'attachent les concepts, dont la résonance sartrienne est malaisément éludable, d'*engagement*, de *responsabilité*, de *liberté* »[2].

Or, si le dernier auteur évoqué dans le développement de ces thèmes est bien Derrida, il est néanmoins possible de suggérer que c'est la confrontation avec Sartre qui fournit l'un des fils conducteurs des essais recueillis dans *La Passion de l'origine* et du questionnement qui les relie. Inutile de rappeler le statut politique de la figure de Sartre et les raisons historico-politiques de la centralité du rapport à *autrui* chez le philosophe qui a été successivement l'emblème de l'existentialisme engagé, le compagnon de route du Parti communiste et l'interlocuteur des mouvements et des luttes des années 1960 et 1970. Il convient, par contre, de préciser de quelles manières le statut d'*autrui* chez Sartre s'articule aux traits spécifiques de son appréhension de la phénoménologie et comment cette articulation implique certaines difficultés dont les conséquences sont aussi bien philosophiques que politiques ou, comme l'aurait dit Gérard Granel, archi-politiques. Il faudrait peut-être les qualifier également d'*archi-historiques*, dans la mesure où

[1] D. Giovannangeli, « Introduction », art. cit., p. 9.
[2] D. Giovannangeli, « La Phénoménologie partagée », dans *La Passion de l'origine*, *op. cit.*, p. 117-118.

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

c'est précisément à travers la confrontation avec autrui que l'engagement existentiel dans les « destinées générales » des hommes devient pensable dans toutes ses conséquences[1].

Comme le rappelle D. Giovannangeli : « Que Sartre récuse toute existence passive […] n'est certes pas insignifiant : il refuse à la *chair*, ce nœud de passivité et d'activité, ses prétentions à l'originarité, puisqu'elle procèderait du point de vue de l'autre, simplement dérivé à ses yeux »[2]. Autrement dit : le refus sartrien de la chair implique le refus de mélanger activité et passivité, et la réduction d'*autrui* à un statut dérivé, à un moment de passivité, incompatible par conséquent avec le moment originaire de la conscience que définit l'activité pure. Comment donc, se demande D. Giovannangeli, fonder sur l'intentionnalité un « nouveau traité des passions », dès lors que l'incompatibilité entre conscience et passivité assigne le rapport à *autrui* à la sphère extérieure de la simple rencontre[3] ? *La Transcendance de l'Ego* statue : « Tout est […] clair et lucide dans la conscience »[4] ; du coup, le statut d'*autrui* pose problème dans la mesure où il implique un mode d'évidence singulier et irréductible. D. Giovannangeli analyse la série des différentes formulations que Sartre propose de ce problème : la conscience « translucide » est irréductible à l'objet transcendant qu'est le moi — à l'inverse, celui-ci ne serait accessible qu'en prenant sur soi « le point de vue d'autrui, c'est-à-dire un point de vue nécessairement faux »[5]. Chacune de ces formulations vise à déjouer le spectre du solipsisme que *La Transcendance de l'Ego* essayait d'éviter à travers l'idée d'un champ impersonnel de la conscience. Mais dans *L'Être et le Néant* cette solution est considérée comme insuffisante : « Même réduite à l'anonyme spontanéité d'un champ transcendantal, même délivrée du sujet, la conscience d'autrui continue de m'échapper. Sartre le note expressément : "J'avais cru autrefois pouvoir échapper au solipsisme en refusant à Husserl l'existence d'un ego transcendantal […]. Mais, en fait, bien que je demeure persuadé que l'hypothèse d'un sujet transcendantal est inutile et néfaste, son abandon ne fait pas avancer d'un pas la question de l'existence d'autrui […]. La seule

[1] Sur la notion d'archi-histoire, que je dois à mes discussions avec Jonathan Soskin, je me permets de renvoyer à A. Cavazzini, « La Révolution et l'archi-histoire. Sur les dialogues entre Sartre et Benny Lévy », dans G. Cormann (éd.), *L'Année sartrienne*, n° 28, 2014, p. 19-27 (téléchargeable à cette adresse : http://orbi.ulg.ac.be/myorbi).
[2] D. Giovannangeli, « Épilogue », art. cit., p. 136.
[3] D. Giovannangeli, « Introduction », art. cit., p. 11.
[4] J.-P. Sartre, *La Transcendance de l'Ego*, cité dans D. Giovannangeli, « Le point de vue d'autrui », dans *La Passion de l'origine*, *op. cit.*, p. 122.
[5] D. Giovannangeli, « Le Point de vue d'autrui », art. cit., p. 122.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

façon d'échapper au solipsisme serait, ici encore, de prouver que ma conscience transcendantale, dans son être même, est affectée par l'existence extra-mondaine d'autres consciences du même type" »[1]. Si l'égologie transcendantale de Husserl ne permet pas d'atteindre *autrui*, dans la mesure où elle réduit son appréhension à un acte de connaissance reconduisant la dualité du sujet et de l'objet[2], l'émancipation de l'approche phénoménologique qu'opère Heidegger de tout privilège accordé aux problèmes de la théorie de la connaissance s'avère pourtant également insatisfaisante : « [Avec l'analyse du *Mitsein*] Heidegger implique *l'être* d'autrui, semble-t-il, dans *l'être* du *Dasein*. En réalité, le *Dasein* n'échappe toutefois pas à la solitude […]. En privilégiant le rapport à soi qu'autorise l'être-pour-la-mort, le *Dasein* heideggerien, objecte [Sartre], prend sur soi le point de vue d'autrui. Un point de vue […] nécessairement faux »[3]. Selon Sartre, « la mort est coextensive à l'être du pour-autrui […]. Entre l'autre et la mort, le lien est de nécessité […]. Mourir, c'est […] n'exister plus que pour autrui »[4], donc être séparé de toute activité.

D. Giovannangeli note que cette critique de Heidegger « suppose elle-même la prévalence inentamée du cogito »[5] : le privilège du *Je* est reconduit par-delà la tentative de *La Transcendance de l'Ego* à travers une préférence accordée à l'intimité du *Je* qui finit par rendre autrui le simple porteur d'un point de vue illégitime, parce qu'extérieur, sur mon activité constituante. « Mais qu'adviendrait-il à récuser ces préférences ? À penser, peut-être, le rapport à soi à partir du rapport à la mort d'autrui ? »[6]. C'est par ces allusions explicites aux problématiques de Maurice Blanchot et de Jean-Luc Nancy qu'il esquisse une proposition d'inscription d'autrui dans la structure essentielle de la conscience : « Heidegger et Sartre conjugués : par la médiation de la mort d'autrui, ma conscience excède les limites du *pour-soi* en anticipant — tel est l'authentique rapport à soi du *Dasein* heideggerien — ma propre mort. Il semble bien que, de la sorte, la conscience aurait à soi, un rapport, non seulement originairement différé, mais peut-être originairement endeuillé. On peut bien douter, il est vrai, que Sartre se fût rallié à cette

[1] *Ibid.,* p. 126. Le passage cité est tiré de J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 290-291.
[2] Comme le note D. Giovannangeli, la critique de Deleuze portera sur l'incapacité de Sartre à se déprendre de ce modèle même en l'absence d'un sujet-ego (D. Giovannangeli, « Le point de vue d'autrui », art. cit., p. 126, n. 1).
[3] D. Giovannangeli, « Le Point de vue d'autrui », art. cit., p. 126-127.
[4] *Ibid.,* p. 130-131.
[5] *Ibid.,* p. 131.
[6] *Id.*

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

position. Il n'aurait vraisemblablement pu […] admettre qu'il puisse m'être donné, par cette médiation nécessaire, de me rapporter à moi-même »[1]. Mais l'impossibilité pour Sartre de se rallier à cette position relève peut-être moins de sa volonté de sauvegarder « les exigences du cogito »[2] que de la centralité acquise dans son trajet par la politique militante en tant qu'expérience d'une activité créatrice collective : le dépassement du solipsisme, l'exigence que ma conscience soit affectée, dans son être même, par l'existence d'autres consciences irréductibles à elle, renvoient pour Sartre à l'expérience des révolutions modernes et des luttes de libération dans lesquelles il a essayé, à partir des années 1960 au moins, d'inscrire sa pensée. Or si la mort d'autrui s'articule incontestablement au problème de la communauté, elle n'en reste pas moins, du moins chez Blanchot et chez J.-L. Nancy, un rappel des limites de l'action collective impliquant un rapport uniquement négatif à la politique dont le « groupe en fusion » de la *Critique de la Raison dialectique* est la cible privilégiée : « Cette communauté, Blanchot la dresse contre le principe, gros du totalitarisme, d'une "humanité transparente" »[3]. Telles que Blanchot les décline, les problématiques de la mort d'autrui et de la communauté relèvent bien plutôt d'une critique *éthique* de la politique que d'une élaboration de ce que l'expérience politique du XX^{e} siècle peut apprendre à la réflexion sur les structures fondamentales de la subjectivité.

C'est chez Merleau-Ponty qu'un souci politique « positif » s'articule au statut phénoménologique d'*autrui*, dans la mesure où l'auteur de *La phénoménologie de la perception* « établit l'intersubjectivité sur une inter-corporéité conçue sur le mode de l'affection originaire » : « Merleau-Ponty reconduit la communauté intersubjective du monde […] à l'expérience individuelle de la *chair* »[4]. L'essai que D. Giovannangeli consacre à Claude Lefort commence précisément par une citation dans laquelle l'ancien militant de *Socialisme ou Barbarie* ancre le problème de la démocratie dans la phénoménologie de la chair de son maître : « Une même nécessité le fait passer d'une pensée du corps à une pensée de la chair et le délivre d'un attrait par le modèle communiste en lui faisant redécouvrir l'indétermination de

[1] *Ibid.,* p. 133.
[2] *Id.*
[3] *Ibid.,* p. 131. Comme le rappelle D. Giovannangeli, dans *La Communauté inavouable* (Paris, Minuit, 1983, p. 18) la référence polémique à Sartre est explicite.
[4] D. Giovannangeli, « La Chair et l'Autre », dans *La Passion de l'origine*, *op. cit.*, p. 51.

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

l'histoire et de l'être du social »[1]. Or cette indétermination du social que la démocratie reconnaît, exprime et incarne, révèle d'abord que la politique a des *limites*, qui font l'objet de la réflexion de Lefort : « Ce qui l'arrête d'abord, c'est la question des *limites* du politique »[2]. Et le respect de ces limites identifie ce qu'il appelle l'éthique démocratique[3]. L'opérateur fondamental de cette éthique des limites de la politique sont les droits de l'homme, dont l'indétermination empêche toute « appropriation par un pouvoir déterminé »[4].

Du coup, la vérité de la politique pensée depuis ses limites se trouve coïncider avec le dépassement de la politique par l'éthique — dépassement qui peut parfois ressembler à une dissolution, dans la mesure où la thématisation des limites tend à refouler ce qu'une expérience politique effective peut impliquer d'authentiquement enraciné dans l'originarité d'*autrui*. Pour Blanchot et Lefort, la politique n'existe proprement que comme *pouvoir* virtuellement « totalitaire » niant l'irréductibilité d'*autrui*. Mais il est légitime de se demander si une expérience politique irréductible à une volonté hyperbolique de maîtrise, et pourtant relevant entièrement d'une dimension *commune* ou « communielle », pourrait constituer une manifestation paradigmatique du fait que l'être d'*autrui* est toujours-déjà impliqué dans l'être du *Dasein*. Ce que cette expérience révèle devient inaccessible dès lors que *autrui* n'est pensé, comme chez Blanchot-Nancy et Merleau-Lefort, que dans les termes d'une limite face à la volonté perverse de faire-de-l'Un. Une fois *autrui* thématisé à travers la mort et la chair, il finit paradoxalement par devenir l'opérateur de l'impossibilité d'un commun des existences. Par là, est évacué le questionnement proprement sartrien, qui consiste à penser comment l'être-affectée par *autrui* détermine la conscience *dans son activité*, et non seulement dans ce qui lui fait obstacle. Ce qui reste sans réponse est donc la question d'une activité fondée sur *autrui* et d'une implication effective d'*autrui* dans l'activité de la conscience ou dans la conscience comme activité.

L'hypothèse que cette question ne saurait être abordée qu'à travers le mode politique permet de comprendre l'irréductibilité de Sartre à toute position éthique ne convoquant *autrui* que là où l'activité cesse, et suggère une *lectio difficilior* de l'obstination sartrienne à vouloir penser la co-impli-

[1] C. Lefort, *Essais sur le politique*, Paris, Seuil, 1986, p. 9, cité dans D. Giovannangeli, « La Chair et l'Autre », art. cit., p. 52.
[2] D. Giovannangeli, « La Chair et l'Autre », art. cit., p. 52.
[3] *Ibid.,* p. 63.
[4] *Ibid.,* p. 58.

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

cation originaire des consciences sans renoncer pour autant à les concevoir comme activité : l'enjeu de cette recherche d'une activité originairement commune est sans doute la fidélité sartrienne à une dimension politique de l'existence dont la conscience du philosophe a été profondément et radicalement interpellée, au point d'accepter de mettre en question son identité de sujet singulier de la pensée dans ses dialogues avec Benny Lévy. C'est dans les entretiens avec ce dernier que Sartre essaye de formuler l'activité de la conscience comme radicalement conditionnée — et nullement limitée — par l'altérité irréductible des autres consciences[1]. Les dialogues entre Sartre et l'ancien chef de la Gauche prolétarienne esquissent un bilan du gauchisme en tant que reprise critique du paradigme révolutionnaire : Sartre ébauche une critique à la fois des dérives révolutionnaires et des conséquences de la théorie des groupes en fusion qui reprend ou anticipe les positions de Lefort et Blanchot. Pourtant, il ne cède pas sur l'exigence de reformuler ses concepts à l'aune de l'horizon révolutionnaire qu'il se refuse à abandonner. Cet horizon est interrogé à partir de la problématique d'*autrui* développée dans *L'Être et le Néant* : « Quand j'écrivais la *Critique*, j'avais OUBLIÉ que dans *L'Être et le Néant* je parlais *d'échec dans le rapport avec autrui* »[2]. La possibilité de surmonter cet échec constitue un problème crucial dans la mesure où la révolution se fonde sur l'avènement d'une réciprocité accomplie qui manifeste un être-en-commun originaire : « La révolution transcendantale […] constituerait un monde où "les yeux dans les yeux" serait possible. Par conséquent, supprimer la coupure maître-esclave »[3]. La *révolution* transcendantale devient, au fil des entretiens, le *communisme* transcendantal : structure archi-historique soustraite à la temporalité empirique, et qui identifie l'*arché* de l'histoire à un être-en-commun persistant dont toute révolution n'est qu'une actualisation événementielle. Mais comment penser le « commun » de cette structure communiste originaire ? Il s'agit toujours de cerner la co-implication des consciences dans une activité effectivement commune. Dans l'entretien du 27 mai 1977, la notion apparaît d'une « possibilité du Toi constituant

[1] Voir J.-P. Sartre et B. Lévy, *L'Espoir maintenant. Les entretiens de 1980*, Lagrasse, Verdier, 2007 et B. Lévy, *Pouvoir et Liberté,* texte établi, présenté et annoté par Gilles Hanus, Lagrasse, Verdier, 2007. Pour un commentaire détaillé de ces textes, je me permets de renvoyer à mon texte déjà cité, « La Révolution et l'archi-histoire. Sur les dialogues entre Sartre et Benny Lévy », *op. cit.* Voir aussi le texte de Chiara Collamati, toujours dans G. Cormann (éd.), *L'Année sartrienne*, n° 28, 2014, p. 10-18.

[2] B. Lévy, *Pouvoir et Liberté*, *op. cit.*, p. 137.

[3] *Ibid.*, p. 44.

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

intimement la conscience »[1] : la conscience est originellement *réciproque*, mais le Toi n'est donné d'emblée que comme possibilité dont l'actualisation par un Toi réel reste contingente. La conscience est constituée par un débouché sur l'altérité qui précède toute définition des pôles de la relation. La possibilité est ouverte de penser la réciprocité — le rapport Toi-Moi — comme fondée par un *manque* qui se situe au niveau de la conscience *avant* toute individuation. Le Toi ne surgit que depuis l'horizon du manque par lequel la conscience a comme moment constituant le rapport à une altérité indéterminée. L'altérité première qui constitue la conscience institue un *lien* irréductible qui continue à opérer dans l'histoire humaine, y compris dans la sphère politique. Dans *L'espoir maintenant* ce lien ineffaçable est associé à la *réquisition* de la conscience : « Dans chaque moment où j'ai conscience de quoi que ce soit […] il y a une sorte de réquisition qui va au-delà du réel […], n'importe quel objectif [que la conscience a] se présente en elle avec un caractère de réquisition »[2]. Sartre et Lévy développent aussitôt la notion de réquisition en direction de l'idée que l'individu est « mandaté », tout en précisant que — selon Sartre citant Kafka dans *L'Idiot de la famille* — « on ne sait par qui ». Le mandat « vide » par lequel l'individu est réquisitionné peut être associé à la structure générique, « vide » de contenus spécifiés, de l'altérité constitutive de la conscience. Le Mal et le Bien ne sont pas deux moments symétriques immanents à la structure de manque de la conscience : l'altérité « pure » implique en tant que telle un primat du Bien qui précède toute réciprocité. C'est pourquoi Sartre dit préférer parler de l'« autre » que du « réciproque » : les passages qui suivent cette précision montrent que la présence de l'« autre » constitue certes la conscience, mais que cette présence reste purement formelle, pure ligne de fuite vers l'altérité comme telle, impossible à fixer dans une réciprocité réelle : « Tout ce qui se passe pour une conscience dans un moment donné est nécessairement lié, souvent même engendré par la présence en face d'elle ou même l'absence dans l'instant, mais l'existence de l'autre […]. Nous sommes constamment en présence d'autrui […], ma réponse, qui n'est pas seulement ma réponse à moi mais qui est une réponse déjà conditionnée par autrui dès la naissance »[3]. Autrement dit, l'altérité « pure » révèle « la dépendance de chaque individu par rapport à tous les individus »[4] : *décentrage* constitutif de toute conscience qui est la marque de la racine commune de l'humanité.

[1] *Ibid.*, p. 101.
[2] J.-P. Sartre et B. Lévy, *L'Espoir maintenant*, *op. cit.*, p. 35.
[3] *Ibid.,* p. 36.
[4] *Ibid.,* p. 37.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Tout se passe donc comme si l'activité même de la conscience coïncidait avec une polarisation de cette dernière autour d'un *trou* dans l'être compact tant de l'individu que du collectif. Si la conscience est active, c'est parce que le manque creusé en elle par *autrui* l'a toujours-déjà attirée *hors d'elle-même*. Or son activité n'est que cette sortie originaire d'elle-même qui se révèle dans certaines intensités politiques : « Multiplicité de petits "sujets". Dispersion du sujet […]. Sujet comme être diasporique. Irrécusable point de départ insurrectionnel […]. Établir le développement des formes de l'insurrection comme puissance de désintégration »[1].

Ce que Sartre essaye de penser à la fin de son trajet est une activité fondée sur un *manque*. Mais le problème du manque est immédiatement le problème du *partage* du manque : comment penser le commun de l'activité à partir du fait que celle-ci ne se fonde que sur un vide originaire creusé dans toute auto-suffisance ontologique ? Dans quelle mesure le décentrage opéré par la co-implication des consciences ouvre-t-elle la dimension d'une activité réellement commune ? Faute de pouvoir réellement épuiser les implications de cette question, on pourra se limiter à rappeler le passage du *Saint Genet* qui critique l'éthique de la générosité et que cite D. Giovannangeli. Sartre y esquisse la proposition d'un partage paradoxale qui revient à donner ce qu'on n'a pas, donc à mettre-en-commun le manque qu'est notre exposition à l'existence : « De tel Saint, de tel Bienfaiteur, on dit qu'il donne tout ce qu'il a : cela est bien. Mais Simone Weil, au Puy, vivait dans un hôtel misérable et mettait sur la cheminée tout l'argent dont elle disposait ; la porte restait ouverte, puisait qui voulait : cela est mieux. Le Bienfaiteur troque un titre de rente contre un mérite […] : la générosité est la vertu cardinale du propriétaire. Simone Weil n'acquérait pas de vertu, pas même de mérite : elle ne donnait rien, n'imaginant pas que l'argent fût à elle »[2]. Simone Weil ne donne rien, ne croyant pas posséder autre chose que Rien. Son geste est un acte dont le ressort est le manque intime qui oriente sa conscience vers le manque d'un autre inconnu dont elle n'obtiendra aucune récompense. C'est peut-être dans cet entrelacs de gestes paradoxaux sans symétries ni compensations que le réel d'une activité commune pourrait être cerné par-delà tout rêve de fusion : il ne faut pas négliger la possibilité que ce réel implique une redéfinition de l'altérité qui pourrait bien excéder la polarité entre auto-affection et hétéro-affection : « La fraternité est ce que seront les

[1] B. Lévy, *Pouvoir et Liberté*, *op. cit.*, p. 68-69.
[2] J.-P. Sartre, *Saint Genet comédien et martyr,* Paris, Gallimard, 1952, p. 531, cité dans D. Giovannangeli, « L'Imprésentable », dans *La Passion de l'origine*, *op. cit.*, p. 102.

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

hommes les uns par rapport aux autres quand, à travers toute notre histoire, ils pourront se dire liés affectivement et activement les uns aux autres »[1]. Le dépassement du clivage entre activité et passivité, entre auto-affection et transcendance, n'est accessible qu'à une humanité libérée.

[1] J.-P. Sartre et B. Lévy, *L'Espoir maintenant*, *op. cit.*, p. 57.

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique X 11, 2014 (Actes 7), p. 101-113
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

Le langage et l'homme

Par FRANÇOIS DUBUISSON
Université de Liège

En 1800, dans une *Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft*, le penseur allemand Johann Georg Hamann reprochait à Kant d'avoir, dans sa première *Critique*, sinon éludé, en tout cas insuffisamment considéré, la question du langage : serait-ce à dire que, selon Hamann, il n'est pas « venu à l'esprit » de Kant « de préparer d'abord le champ par la critique de l'instrument », mais que ce « manque » doit bel et bien lui être imputé, davantage « qu'à la façon de penser de son époque »[1] ? Ou, du moins, que, de façon regrettable, le philosophe de Königsberg « ne prêtait au langage qu'une attention d'à côté »[2] ?

La raison profonde de ce reproche formulé à l'encontre de Kant résiderait, dans les termes de Hamann lui-même, en ce que « Non seulement la faculté tout entière de penser repose sur le langage […], mais le langage est aussi le foyer des malentendus de la raison par rapport à elle-même »[3]. Le langage constitue en effet, à ses yeux, « l'organon et le criterion de la Raison », et il estime que « C'est là que se trouve la Raison pure et en même temps sa critique »[4]. Le langage serait donc juge et jugé, comme la raison elle-même dans la philosophie transcendantale kantienne.

---

[1] E. Kant, *Critique de la Raison Pure*, trad. fr. J.-L. Delamarre et F. Marty, Paris, Gallimard, « Folio », Préface de la seconde édition, BXXXVI-BXXXVII, p. 58.
[2] C'est, selon Michel Foucault, Nietzsche, après Kant donc, qui le premier a « rapproché la tâche philosophique d'une réflexion radicale sur le langage », *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 316.
[3] *Métacritique d'un purisme de la raison pure*, cité dans A. Jacob, *100 points de vue sur le langage*, Paris, Klincksieck, 1969, p. 82.
[4] Lettre à Scheffner du 11 février 1785, citée dans E. Cassirer, *Philosophie des formes symboliques, 1. Le Langage*, trad. Ole Hansen-Love et Jean Lacoste, Paris, Minuit, coll. « Le sens commun », 1972, p. 98.

Personnellement interpellé par cette critique adressée à Kant[1] parce que profondément marqué précédemment par celle développée par Kant, je devais ne jamais m'en remettre totalement. C'est en effet à l'occasion de ce questionnement que mon attention d'étudiant fut dirigée par le professeur Giovannangeli vers le néo-kantien marbourgeois Ernst Cassirer, qui a, quant à lui, thématisé le langage au point de le compter au nombre des *formes symboliques*, ces « activités formatrices constituantes du monde »[2], c'est-à-dire, en somme, les différentes manières dont l'esprit humain met en forme le monde[3]. La pensée de Cassirer — lequel aborde d'ailleurs l'œuvre de Hamann dans le premier tome de la *Philosophie des formes symboliques* — peut en effet faire office de réponse indirecte à ce problème, en ce qu'elle accorde un rôle proéminent au langage au sein d'une entreprise qui s'inscrit résolument dans le sillage kantien, tout en élargissant sa perspective : « La critique de la raison devient alors une critique de la culture »[4], écrira-t-il.

J'aimerais, dans ce texte, tenter d'emprunter ce fil « souterrain » de la question du langage afin d'esquisser une relecture partielle de certains points d'histoire de la pensée, à partir de l'œuvre kantienne et de sa postérité, me sentant autorisé à faire ainsi retour, au prix d'un éventuel parasitage, d'un potentiel dévoiement, sur la question de l'homme et de la philosophie.

Je commencerai d'emblée par me référer à Ernst Cassirer lui-même — en ne me privant pas, dans ce qui suit, d'adopter parfois la perspective qui est la sienne, sans toutefois prétendre y demeurer toujours strictement —, lequel

---

[1] Laquelle fut à l'époque similairement émise par Johann Gottfried von Herder, auteur lui-même d'une *Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*. Elle ne fait toutefois pas l'unanimité aujourd'hui, comme en témoigne le passage suivant : « En parlant de la "langue de la philosophie" à propos de Kant, [Josef Simon] suggère, contre toute la tradition interprétative, que Kant s'est préoccupé du langage plutôt qu'il n'a esquivé la question et qu'il est même un "classique de la philosophie du langage". Hamann et Herder qui ont, les premiers, attiré l'attention sur l'absence de thématisation du langage dans la *Critique* se seraient ainsi fourvoyés, ignorant la véritable portée de la réflexion transcendantale. » D. Thouard, « Langage et subjectivité. Sur le Kantbuch de Josef Simon », dans C. Berner, F. Capeillères (éds), *Kant et les kantismes dans la philosophie contemporaine 1804-2004*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2007, p. 247.

[2] E. Cassirer et M. Heidegger, *Débat sur le kantisme et la philosophie*, trad. fr. P. Aubenque *et al*., Paris, Beauchesne, 1972, p. 26.

[3] Et plus précisément, selon la définition qu'en donne Cassirer dans les *Trois essais sur le symbolique* : « toute énergie de l'esprit par laquelle un contenu de signification spirituelle est accolé à un signe sensible concret », trad. Jean Carro, Paris, Les Editions du Cerf, coll. « Passages », 1997, p. 13.

[4] E. Cassirer, *Philosophie des formes symboliques, 1. Le Langage*, *op. cit.*, p. 20.

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

s'attaque directement à la question anthropologique et propose, dans son *Essai sur l'homme*[1], une définition de celui-ci comme « *animal symbolicum* » plutôt que comme seulement *animal rationale*, expression qu'il considère comme étant davantage l'énonciation d'un « impératif moral fondamental » de la part de ses défenseurs, qu'un compte rendu empirique objectif. La capacité symbolique est le propre de l'homme, sa différence spécifique vis-à-vis des autres animaux.

Néanmoins, je me permettrai de resserrer d'emblée le propos plus directement autour de la thématique du langage, qui me paraît jouer un rôle fondamental chez l'homme, sinon en tant qu'animal, du moins en tant que sujet connaissant. L'homme est la question et la question est formulée dans le langage. Or, je perçois en celui-ci notre « transcendantal » par excellence, la condition de possibilité de la connaissance *telle que nous la connaissons*.

Le langage semble se présupposer toujours lui-même. L'épineuse — mais certes passionnante — question de son origine, à laquelle se sont justement essayés Herder et Hamann en leur temps, a depuis été abandonnée ou, à tout le moins, reconnue par certains comme circulaire. Le langage est lui-même fondamentalement une origine. Au début de la Genèse, le langage est déjà là[2] — et l'évangéliste Jean ne l'oubliera pas. Dans le dépouillement acquis du *Cogito* — cette *proposition* vraie, « toutes les fois que je la *prononce* »[3] —, il est toujours là. S'il n'a pu disparaître, n'est-ce pas parce qu'il soutient en réalité toute l'entreprise cartésienne ? N'est-il pas la condition de possibilité — impensée — du doute et de l'hyperbole — mais aussi, bien entendu, du jugement —, en deçà de laquelle on ne peut remonter ? Le *Cogito* pourrait probablement se « dire » autrement, mais je conçois difficilement, en ce qui me concerne, qu'il ne puisse — ou ne doive — nécessairement se dire.

Cependant, ce que je reconnais comme le caractère éminemment « contingent » du langage le détermine comme *notre* moyen particulier de

[1] E. Cassirer, *Essai sur l'Homme*, trad. N. Massa, Paris, Minuit, p. 43-44 : « Comparé aux autres animaux, l'homme ne vit pas seulement dans une réalité plus vaste, il vit, pour ainsi dire, dans une nouvelle *dimension* de la réalité. […] Il ne vit plus dans un univers purement matériel, mais dans un univers symbolique. Le langage, le mythe, l'art, la religion sont des éléments de cet univers. Ce sont les fils différents qui tissent la toile du symbolisme, la trame enchevêtrée de l'expérience humaine. »

[2] Notre figure divine y crée ce qu'elle *dit*. Son « intuition », plus encore qu'intellectuelle, est en quelque sorte performative. En tant que nous la *concevons*, elle passerait également par le langage. Voir *infra*.

[3] R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, dans *Œuvres et lettres*, Paris, « Bibliothèque de la Pléiade », 1937, Méditation seconde, p. 167.

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

connaissance, une « manière qui nous est propre »[1], qui ne s'impose *a priori* nullement de manière nécessaire à « tout être pensant fini ». Il ne me paraît indispensable « qu'au point de vue de l'homme »[2]. Je crois y déceler, il est vrai, davantage la marque d'une certaine contingence, de notre particularité, nous autres êtres « langagiers », que de notre finitude. Le langage est aussi limité[3] qu'il est illimité, mais pas du même point de vue. N'ouvre-t-il pas l'homme à un infini — en puissance —, qui est comme son prolongement ? Depuis l'indéfini des mots (la signification n'est pas figée, mais « mouvante »), se déploie l'infinie puissance des phrases.

Il faut insister sur le fait que le langage n'est pas que « positivité empirique »[4], que nous ne sommes pas limités au « mot lui-même »[5], c'est-à-dire à sa face *matérielle*. Il y a surtout le sens que les mots permettent de produire — mais qui ne leur préexiste guère en tant que tel — la « signification spirituelle » qu'ils nous permettent de partager. En fait, en tant qu'il signifie, le langage ne peut exister « qu'en nous, et non en soi »[6]. Comme l'écrit Cassirer : « Un symbole n'a pas d'existence effective comme partie du monde physique ; il a une "signification". Il est encore très difficile pour la pensée primitive de distinguer entre les deux sphères de l'être et de la signification. Elles sont constamment confondues : le symbole semble doté de pouvoirs magiques ou physiques. »[7] Comme tout processus de symbolisation, l'activité langagière « se sert » de la dimension matérielle, « passe par » le sensible, mais n'y est jamais limitée, c'est-à-dire ne s'en retrouve jamais « prisonnière ». Au fond, le symbolique n'est pas là où il est. Vous me

[1] E. Kant, *Critique de la Raison Pure*, *op. cit.*, A42/B59, p. 107.
[2] *Ibid*., « Esthétique transcendantale », § 3, A26/B42, p. 94.
[3] Je renvoie ici à Ludwig Wittgenstein qui, dans les *Vermischte Bemerkungen*, s'autorise à ce propos une furtive allusion à Kant : « La limite de la langue se montre dans l'impossibilité de décrire le fait qui correspond à une proposition (qui est sa traduction) sans, justement, répéter la proposition. (Nous avons affaire ici à la solution kantienne du problème de la philosophie.) » L. Wittgenstein, *Remarques mêlées*, trad. Gérard Granel, Paris, GF Flammarion, p. 63 [1931].
[4] M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, *op. cit.*, p. 393.
[5] *Ibid*., p. 317.
[6] E. Kant, *Critique de la Raison Pure*, *op. cit.*, A42/B59, p. 107.
[7] E. Cassirer, *Essai sur l'Homme*, *op. cit.*, p. 86. Ce passage semble presque le miroir, ou le pendant, d'une formule que l'on trouve chez Fernando Pessoa : « Car l'unique signification occulte des choses, c'est qu'elles n'aient aucune signification occulte. […] les choses n'ont pas de signification : elles ont une existence. » *Le Gardeur de troupeaux et les autres poèmes d'Alberto Caeiro*, trad. Armand Guibert, Paris, Gallimard, 1987, p. 91.

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

permettrez dès lors, à la faveur également de la séparation kantienne entre empirique et transcendantal, de séparer clairement la linguistique de cette philosophie du langage dont je parle.

Force est néanmoins de constater que nous recevons bien le langage de l'extérieur. Mais n'est-ce pas précisément parce que nous l'y avons « placé » ? Écoutons Claude Lévi-Strauss : « L'Univers a signifié bien avant qu'on ne commence à savoir ce qu'il signifiait ; cela va sans doute de soi. Mais, de l'analyse précédente, il résulte aussi qu'il a signifié, dès le début, la totalité de ce que l'humanité peut s'attendre à en connaître. »[1] Autrement dit, tout serait déjà là, au dehors. Le sens serait « dans » le monde, attendant d'être dévoilé — ou peut-être dévoyé. Mais n'est-ce pas plutôt l'esprit qu'il fallait étudier ? N'est-ce pas le connaissant, en tant qu'il connaît, ou la connaissance elle-même, qui est à connaître[2] ? Si, mais cela doit se faire *à travers* le monde, là où l'on rencontre l'esprit[3], où il s'extériorise, quitte éventuellement à effectuer un « mouvement de rétrocession »[4]. Le langage nous porte au dehors de nous, parce que nous devons nécessairement en passer par là[5].

---

[1] C. Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », dans M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950, p. XLVIII.

[2] « Le regard doit donc quitter le produit pour se retourner vers la fonction de la connaissance théorique […] seule clé qui puisse nous ouvrir la "vérité des choses" ; il doit se diriger sur la modalité d'ouverture et non plus exclusivement sur le champ ainsi ouvert. Il s'agit désormais de comprendre le mécanisme même de la clé destinée à ouvrir les portes de la connaissance, la "structure de signification" du savoir théorique. […] "la philosophie transcendantale" […] il n'y a qu'elle pour avoir affaire moins à des objets qu'à notre manière de connaître des objets […]. Elle seule veut bien moins être un savoir d'objets précis qu'un "savoir du savoir" » E. Cassirer, *Philosophie des formes symboliques, 3. La phénoménologie de la connaissance*, trad. C. Fronty, Paris, Minuit, 1972, p. 18.

[3] Monde et esprit (je privilégie ce terme cassirerien par rapport à celui de « conscience », peut-être plus marqué phénoménologiquement) apparaissent intriqués, l'un sans l'autre inconnaissables, « introuvables » : l'on peut les distinguer rationnellement (c'est alors une simple « *distinctio rationis* »), éviter de les confondre, mais on ne peut selon moi les séparer radicalement. L'esprit parmi les choses.

[4] D. Giovannangeli, *Finitude et Représentation*, Bruxelles, Ousia, 2002, p. 68 : « Ils prennent […] appui sur le fait pour en dégager l'origine non empirique, la condition transcendantale de possibilité. »

[5] Jean-Paul Sartre propose par ailleurs un intéressant rapprochement entre le langage et le corps : « Nous sommes dans le langage comme dans notre corps ; nous le sentons spontanément en le dépassant vers d'autres fins, comme nous sentons nos

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Le langage est donc à la fois *en* nous, et *hors de* nous. Il est aussi *par* nous, et *pour* nous, la chose du monde la mieux partagée, qui nous rend le monde des choses partageable. Il nous permet de nous « mettre à la place de tout autre être humain »[1]. Parler avec autrui, constater sa maîtrise du symbolique, qui se situe d'emblée sur un pied d'égalité avec la nôtre[2], c'est disqualifier *en acte* le solipsisme.

Je vais à présent en passer par un point « théorique » particulier qui doit m'autoriser à mettre en lumière les possibilités du langage et ses conséquences possibles dans notre manière de connaître, et de faire de la philosophie. Dans le § 76 de la troisième *Critique*, Kant traite de la distinction, essentielle, entre le réel (ou effectif) et le possible. Cassirer, en kantien revendiqué, reprendra le thème : c'est cette capacité à distinguer entre le réel et le possible qui différencierait l'entendement humain de tous les autres modes possibles de connaissance[3] : de l'animal restreint au réel, et de Dieu pour qui le possible est aussi réel. Nous sommes, en effet, capables de « penser quelque chose qui n'existe pas », mais, et c'est une autre particularité humaine, nous pouvons tout aussi bien penser quelque chose qui, peut-être, ne peut pas exister. Cette nuance ne me paraît pas anodine. Il y aurait alors ici un troisième terme, à côté du réel et du possible (et sans traiter du nécessaire) : ce que nous pouvons concevoir — ou imaginer — et formuler, mais qui ne serait pas, en fait, possible. N'est-ce pas là, en même temps que le déni de notre omnipotence par rapport au monde, le signe du pouvoir sans bornes de l'imagination, notre écart spécifique ou un prolongement de notre

---

mains et nos pieds. » J.-P. Sartre, « Qu'est-ce que la littérature ? », dans *Situations II*, Paris, Gallimard, 1948, p. 70.

[1] E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, trad. J.-L. Delamarre, J.-R. Ladmiral, M. de Launay, J.-M. Vaysse, L. Ferry et H. Wismann, Paris, Gallimard, « Folio », 1989, § 40, p. 245.

[2] Notamment, pourrait-on dire, parce que les significations ne sont pas « dans la tête », ou parce qu'il n'y a pas de langage « privé ». Cette considération n'est, par ailleurs, pas tout à fait éloignée de l'argument que Jean-Paul Sartre avance contre le solipsisme dans *La Transcendance de l'Ego* : j'ai autant accès à l'*ego* d'autrui qu'au mien. Ce dernier ne jouit d'aucune préséance.

[3] E. Cassirer, *Essai sur l'homme*, p. 85. « C'est ce caractère de la connaissance humaine qui détermine la place de l'homme dans la chaîne universelle des êtres. Pour les êtres inférieurs à l'homme comme pour les êtres supérieurs, nulle différence n'existe entre le "réel" et le "possible". […] La différence entre actualité et possibilité n'est pas métaphysique mais épistémologique. Elle ne dénote aucun caractère des choses en elles-mêmes, mais s'applique uniquement à la connaissance que nous en avons. »

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

pouvoir de « néantisation » : l'expression libre de ce qui ne peut pas être ? Le langage fait émerger le seulement « concevable » : ce qui peut se révéler impossible, mais qui est pourtant dicible. Et dont on peut, malgré tout, faire un certain usage. Je note en passant que l'inexistence du langage est, à l'inverse, très probablement possible (son existence n'est pas nécessaire), mais difficilement concevable pour nous, qui en « dépendons » dans notre rapport particulier au monde (lequel pourrait sans doute être autre)[1]. L'apparition du langage — à la fois « historique » chez l'espèce humaine, et « génétique » chez l'enfant — s'apparenterait en quelque sorte au *Big Bang* de notre univers de connaissance, au-delà duquel nous ne sommes pas en mesure de remonter.

C'est sous cet angle que je voudrais revenir, tout d'abord, sur la question de l'intuition intellectuelle et en particulier sa critique husserlienne, avant de passer à la réfutation de l'idéalisme et sa critique heideggérienne. On sait que, à la fin de l' « Esthétique transcendantale » (B72), Kant sépare l'intuition sensible (ou dérivée) qui est celle de l'homme — et peut-être de « tout être pensant fini » —, c'est-à-dire la perception et la « réception » des objets selon l'espace et le temps, de l'intuition intellectuelle (ou originaire) qui serait celle de l' « Être suprême ». On sait aussi que, dans le § 150 des *Ideen*, Edmund Husserl répond en quelque sorte à Kant sur ce point, en arguant que *toute* perception serait forcément prise dans l'espace et le temps, même celle, éventuelle, de Dieu, qui n'échapperait donc pas à la règle. En somme, s'il y a un Dieu qui perçoit, alors il perçoit comme l'homme[2]. Le propos de Husserl serait alors de dire que l'intuition intellectuelle n'est pas *possible* — même si elle est donc concevable, formulable, discutable. Mais Kant affirme-t-il qu'elle est possible ? Il ne s'en sert que pour déterminer, par

[1] C'est pourquoi, plutôt que de parler du « langage de l'homme », suggérant par là qu'il pourrait y en avoir d'autres (l'on peut en tout cas se demander dans quelle mesure nous les appellerions effectivement « langages »), je préfère parler de l'homme du langage : *celui-là* et pas un autre.

[2] « "Pour nous hommes", une chose spatiale apparaît toujours selon une certaine "orientation" : par exemple dans notre champ visuel elle est orientée selon le haut et le bas, la droite et la gauche, le proche et le lointain ; nous ne pouvons voir une chose qu'à une certaine "profondeur" ou "distance" […]. Il s'avère ainsi que tout ce qui a le caractère d'une chose spatiale ne peut être perçu non seulement des hommes, mais même de Dieu — en tant que représentant idéal de la connaissance absolue — qu'au moyen d'apparences où elle est donnée et doit être donnée sous une "perspective" variable, selon des modes multiples quoique déterminés, et présentée ainsi selon une "orientation" variable. » E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. fr. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, p. 506.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

opposition, la perception humaine : « L'intuition intellectuelle qu'il attribue, par hypothèse, à Dieu, permet à Kant de déterminer *a contrario* ce que l'intuition sensible n'est pas », écrit à ce propos Daniel Giovannangeli[1]. C'est bien d'une *hypothèse* dont il s'agit : tout dépend alors de la fin à laquelle on l'emploie, de la stratégie discursive que l'on adopte, de ce que l'on cherche à *dire*. Ne peut-on au moins conserver l'*idée* d'intuition originaire en vue de clarifier le propos ? « Cette dernière remarque, cependant, est à prendre comme éclaircissement et non comme preuve », précise immédiatement le texte kantien. Même si une telle connaissance n'est pas possible, elle n'en demeure pas moins « imaginable », on peut donc s'en écarter, préciser que ce n'est pas de cela dont il est question : encore faut-il le signifier. Si Husserl ne souhaite pas attribuer cette perception à « Dieu », il pourrait nommer autrement son sujet fictif (presque une « fonction », plutôt qu'un Dieu actuel), sans quoi il se prive, à mes yeux, d'une dimension importante bien qu' « imaginaire », d'un écart toujours possible dans l'expression, d'un recul au service de l'intelligibilité philosophique. C'est en effet aussi la question du mode de discours philosophique, presque de sa rhétorique d'un point de vue pragmatique, qui se pose inévitablement à nous à cet égard. En poussant quelque peu, nous pourrions estimer, dans la même optique, que nous n'avons pas non plus besoin de l'*idée*, même négative, de chose en soi. Mais, à mon sens, nous y perdrions quelque chose : entreprendre de déterminer ce qui est effectivement possible ou non parmi ce que l'on peut concevoir et dire (et qu'il ne faut donc pas taire) — autrement dit, convoquer l'imaginable en vue de mieux circonscrire le possible — n'est-ce pas un enjeu crucial de la pensée, voire une des tâches majeures — et probablement infinie — du travail philosophique ?

Je voudrais encore, avant de passer au point suivant, émettre deux remarques concernant celui qui nous occupe présentement. Premièrement, j'avancerais que c'est à quelque chose comme un réalisme « projectif » que nous avons affaire dans ce paragraphe de Husserl, en tant qu'il paraît projeter directement sur la chose les qualités dont elle semble dotée. Elle serait nécessairement « spatiale », sans égard à *qui* la perçoit ; il ne s'agirait plus alors d'une forme humainement *a priori*. Cela revient-il à dire que nous nous trouverions déjà, par avance, indifféremment à la place de tout autre, en quelque sorte condamnés à reconnaître la « qualité objective » de toute

[1] D. Giovannangeli, *Finitude et Représentation*, *op. cit.*, p. 61.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

chose, l' « irréductible propriété qui constitue sa nature même »[1] ? N'est-ce pas là un monde appauvri — et à vrai dire peu fait pour les artistes — puisque, en tant qu'objectif, il n'est plus que ce qu'il est ? Du moins pour nous autres proustiens… À la faveur d'une nouvelle référence à Ernst Cassirer, je manifesterais pour ma part quelque circonspection à l'encontre d'un tel réalisme : « Loin d'avoir rapport aux choses mêmes, d'une certaine manière, il [l'esprit] s'entretient constamment avec lui-même »[2]. J'y reviendrai.

Deuxièmement, je m'aventurerais à affirmer que j'aperçois dans cette inflexion husserlienne un certain renoncement à la capacité d'abstraction et même, bien que cela puisse au premier abord sembler légèrement paradoxal, de l'humilité humaine, lorsque nous ne pouvons plus même *imaginer* une perception qui serait différente de la nôtre, et « sortir » de nous-mêmes. Identifier le point de vue de Dieu au point de vue de l'homme, n'est-ce pas aussi bien identifier le point de l'homme au point de vue de Dieu ?

Me permettant de laisser cette question ouverte à la réflexion, j'aimerais à présent, comme annoncé précédemment, envisager dans le même esprit un autre point de la pensée kantienne face à sa critique par un penseur postérieur. De la même manière que Husserl refusait l'idée d'intuition intellectuelle, Heidegger refuse l'idée d'un sujet isolé du monde. C'est en effet, dans le § 43 de *Sein und Zeit*, ce qu'il reproche à la « Réfutation de l'idéalisme » proposée par Kant dans la seconde édition de sa première *Critique*. De nouveau, je rétorquerais que l'on peut sans difficulté *imaginer* — et construire discursivement — un sujet isolé du monde, même si on ne le juge pas comme étant possible. D'autant plus facilement d'ailleurs, en l'occurrence, que cette vision est effectivement défendue par certains auteurs. Pourquoi ne faudrait-il pas leur faire droit, discuter avec eux ? Quitte, pourquoi pas, si l'on se sent en mesure de le faire, à endosser consciemment mais temporairement la charge de la preuve. Kant répond à ceux qui considèrent que « l'existence des objets dans l'espace hors de nous » est « douteuse »[3]. Cela voudrait-il dire que, aux yeux de Heidegger, on ne peut en douter ? Qu'il serait irrationnel d'en douter ? L'esprit critique comme critique de l'esprit en prendrait un coup, si vous me permettez l'expression.

---

[1] J.-P. Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », dans *La Transcendance de l'Ego*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1965, p. 112-113.
[2] E. Cassirer, *Essai sur l'homme*, *op. cit.*, p. 43.
[3] E. Kant, *Critique de la raison pure*, *op. cit.*, B274, p. 260.

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

En outre, est-ce réellement Kant qui « exige » cette « preuve »[1] ou tient-il simplement compte d'objections possibles, faisant concession à la manière d'envisager le problème qui est celle de ses « adversaires » philosophiques, sans toutefois souscrire à leurs thèses ? Ne s'emploie-t-il pas pourtant dans ce passage à démontrer qu'un sujet isolé du monde n'est pas possible ?

La question de l'existence du monde extérieur serait même « dépourvue de sens » si l'on doit en croire Heidegger : mais le sens va plus « loin » que le réel, et que le possible ; il est notre conquête au-delà de ceux-ci. Chercher à rabattre le dicible ou le « devoir dire » sur le sensé — c'est-à-dire, naturellement, une certaine forme de « sensé » prédéterminée —, n'est-ce pas en partie succomber à la tentation de développer une grammaire logique, forcément restrictive ? Cette « réfutation » kantienne, dont on peut peut-être estimer qu'elle n'est pas tout à fait logiquement contraignante, voire qu'elle est *ad hoc*, n'est-elle pas au moins en partie utilement stratégique ? Heidegger écrit que « le *Dasein* bien compris répugne à de telles preuves »[2] ; soit donc des preuves qui vont, finalement, dans son sens. Je suis, il est vrai, peu sensible à l'invitation au silence en philosophie, en ce qu'elle témoigne selon moi d'un purisme, voire d'un rigorisme, excessif. Tout en admettant l'idée heideggérienne d'un être-au-monde originaire, voire d'une certaine « extériorité » première[3], je ne puis manquer de me demander pourquoi il ne pourrait être renversé dans l'ordre du discours, si c'est en vue de l'asseoir. Est-ce réellement un « moyen » qui n'est pas acceptable ? Pourquoi s'imposer de telles barrières dans le sein de son propre texte ?

J'ai parlé plus haut de l'extériorité essentielle du langage comme étant nécessairement complémentaire de son « intériorité ». Nous ne sommes pas

[1] M. Heidegger, *Être et Temps*, trad. Martineau, Paris, Authentica, 1985, p. 154.
[2] *Ibid*., p. 155.
[3] Une extériorité qu'en tout cas Fernando Pessoa, encore lui, tient pour première, tout à l'inverse de l'expérience du *cogito* (*Le Gardeur de troupeaux et les autres poèmes d'Alberto Caeiro*, p. 138.) :

> Être réel, cela veut dire n'être pas au-dedans de moi.
> De ma personne intérieure je ne tiens aucune notion de réalité.
> Je sais que le monde existe, mais je ne sais pas si j'existe. [...]
> Je crois en mon corps plus qu'en mon âme,
> parce que mon corps se présente au milieu de la réalité,
> pouvant être vu par d'autres,
> pouvant en toucher d'autres, [...]
> Oui, avant que d'être intérieur nous sommes extérieur.
> Et partant, nous sommes extérieur essentiellement.

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

très loin de la réfutation kantienne et l'on pourrait probablement entreprendre de réfuter l'idéalisme de cette autre manière encore : par le recours à la forme langage. Je ne vais toutefois pas m'y atteler ici, même si j'ai pu, en creux, dessiner l'ébauche d'une telle réfutation.

Il faut bien noter que Kant s'emploie ici à réfuter l'idéalisme qu'il nomme *matériel*, conservant évidemment intact le principe de l'idéalisme *transcendantal*. Il est donc permis, tout en demeurant fidèle à Kant sur ce point, de se proclamer « idéaliste » dans un certain sens, ce que n'hésite pas à faire Cassirer qui utilise régulièrement le terme, sans ambages, lorsqu'il s'agit de désigner sa propre orientation philosophique. Il défend même ouvertement cette position contre ce qu'il appelle « une conception naïvement réaliste du monde »[1]. Il s'inscrit ainsi dans la lignée de cet idéalisme critique, *transcendantal* donc, qui est chez lui foncièrement « épistémologique », plutôt qu'ontologique ou métaphysique et, enfin, comme il le qualifie lui-même, tout simplement « symbolique ». Cassirer s'oppose fermement à la théorie gnoséologique du reflet, l' « *Abbildtheorie* », selon laquelle la connaissance consisterait en une copie passive du monde. Au contraire, nous avons doté les choses d'une signification dont elles sont par elles-mêmes dépourvues (il n'y a donc pas de « retour » à effectuer), nous les avons « produites » en tant que signifiantes. La connaissance ne débute qu'avec l'arrivée du sujet connaissant en général (il n'y a pas de retard en ce sens), même si chaque individu particulier peut se sentir devancé. Ce n'est pas à dire que l'esprit « crée » *absolument* le monde ou les objets, quoiqu'il les produise *en tant qu'*objets. Autrement dit encore : il ne crée pas la « matière » du monde, mais bien les « objets » de connaissance ; il n'est, en cela, *ni* absolu *ni* en retard (un double refus qui me paraît préférable à une alternative stricte de type « *ou bien ou bien* »).

Enclin à reconnaître dans le langage le fondement de *notre* connaissance particulière (et non de toute connaissance possible), je parlerais pour ma part d'un idéalisme transcendantal de type « langagier » (je n'emploie pas le terme « linguistique », afin de le différencier de la discipline constituée, empirique, qui porte ce nom), qui n'est pas tout idéalisme transcendantal possible — toute mise en forme n'est pas forcément langagière —, mais celui qui me semble correspondre aux hommes que *nous* sommes — et que nous aurions pu, peut-être, ne pas être. C'est là ma modeste proposition. Les pensées, pas plus que les objets, ne préexistent telles quelles à l'action du langage (à l'action de l'esprit par le langage). Ce dernier les rend saisis-

[1] E. Cassirer, *Philosophie des formes symboliques, 1. Le Langage*, *op. cit.*, p. 21.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

sables, connaissables[1]. Notons toutefois que si le langage est principe créateur — ou manière de « produire » —, il n'est pas lui-même « producteur » au sens propre (il faut se méfier de toute personnification qui ferait du langage en tant que tel le « sujet » de l'action), et reste un outil : c'est bien *nous autres hommes* qui sommes actifs par son moyen. C'est, *pour* nous, *par* le langage que le monde et le langage se rencontrent, sans délai. Le langage est notre avance, notre avantage. Il permet, il n'interdit pas.

Nous sommes aujourd'hui assez spontanément disposés à considérer que la terre et ses objets accomplissent leur révolution autour du soleil de la connaissance, qui est source de lumière naturelle, et peut-être condition de la véritable clarté. Nous sommes notre propre centre, le centre de notre monde : l' « intelligence humaine » qui « reste une », l'esprit humain sans limite[2], ou encore, pour emprunter une autre formulation, le « royaume autonome et libre de l'esprit »[3]. Alexis Philonenko fait d'ailleurs remarquer que Cassirer « voit en Descartes un précurseur de Kant », et qu'il « part des *Regulae* où Descartes affirme — anticipation du "Je pense kantien" — l'unité de la *mens humana*, semblable à un soleil éclairant toutes les sciences »[4]. Le même Cassirer soutient : « Il n'y a qu'une voie de salut : il faut prendre au sérieux le renversement que Kant désigne du terme de "révolution copernicienne" »[5]. Les deux métaphores ne sont nullement incompatibles : le centre est le sujet connaissant (et parlant), transcendantal et non empirique — ce que représente ici le soleil —, plutôt que l'objet terrestre connu, nommé.

Alors, qu'est-ce, au fond, que l'homme ? Il est colombe plutôt que pierre projetée. Sa capacité à se déplacer dans le ciel est certes entièrement tributaire de la présence de l'air — ses ailes ne lui sont utiles qu'à *condition* qu'il ne se situe pas dans le vide —, mais c'est bien lui, par sa volonté libre, qui fait battre ces ailes et parvient à s'envoler. Sa liberté est conditionnée, mais pas « déterminée » mécaniquement, et elle est, finalement, infinie. La

[1] C'est par le langage que « le monde de l'homme devient symboliquement significatif et par là conceptuellement saisissable » (*Débat sur le kantisme et la philosophie*, *op. cit.*, p. 26). Mentionnons également cette phrase des *Mots et les Choses* qui exprime la même idée : « les choses n'accèdent à l'existence que dans la mesure où elles peuvent former les éléments d'un système signifiant. » M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, *op. cit.*, p. 393.

[2] R. Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, trad. G. Le Roy, dans *Œuvres et lettres*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1937, p. 5.

[3] *Débat sur le kantisme et la philosophie*, *op. cit.*, p. 25.

[4] A. Philonenko, *L'École de Marbourg, Cohen — Natorp — Cassirer*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1989.

[5] E. Cassirer, *Langage et Mythe*, trad. O. Hansen-Love, Paris, Minuit, 1973, p. 16.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

véritable liberté consiste peut-être à créer ses propres conditions, puisqu'on ne peut s'en passer. La liberté n'est pas le vide. Mais elle n'est pas non plus *hubris* : ce soleil n'est pas là pour nous brûler les ailes mais pour nous permettre de voir où nous allons. C'est en tant qu'esprit *critique*, que l'homme peut être esprit libre.

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique X 11, 2014 (Actes 7), p. 114-119
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

L'être de la fiction : L'imagination entre donation de sens et donation sensible

Par BRUNO LECLERCQ
Université de Liège

Une certaine lecture « frégéenne » de la phénoménologie — qui peut d'ailleurs s'autoriser d'un certain nombre de passages importants de l'œuvre de Husserl — assimile le noème au sens linguistique (*Sinn*), lequel se caractérise par une combinaison de caractères définitoires (*Merkmale*) qui peut alors être ou non satisfaite par des objets donnés dans l'expérience[1] ; dans les termes de la 6e *Recherche logique*, on dira que des intuitions remplissent ou non les intentions de signification constitutives du sens visé[2]. Se dessine ainsi une théorie de l'objet intentionnel qui l'identifie à ses traits intensionnels, lesquels trouvent à s'actualiser chaque fois que l'existence effective d'un tel objet est certifiée par l'intuition. Cette conception des rapports entre sens et expérience semble d'ailleurs renforcée par tout un dispositif logico-ontologique qui précise d'abord les conditions de la composition d'unités signifiantes (grammaire pure) avant de définir successivement les conditions de la consistance logique de telles unités (logique de la non-contradiction) et les conditions de possibilité de leur intuitivité (*a priori*

[1] D. Føllesdal, « Husserl and Frege », *Mind, Meaning and Mathematics*, Dordrecht, Kluwer, 1994, p. 3-47 ; « Husserl's notion of noema », *The journal of philosophy*, 1969, p. 680-687; « Noema and meaning in Husserl », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. I, Suppl., 1990, p. 263-268 ; « La notion d'intentionalité chez Husserl », *Dialectica*, 1993, p. 173-187. Pour une analyse de cette interprétation, voir D. Fisette, *Lecture frégéenne de la phénoménologie*, Combas, L'Éclat, 1994. L'influence de cette lecture transparaît nettement dans plusieurs de mes premiers textes, tandis que d'autres plus récents se sont efforcés de la nuancer.
[2] E. Husserl, *Recherches logiques VI*.

matériels) pour enfin laisser place à l'intuition effective[1]. Cette dernière isole donc les objets existants parmi les objets d'intuition possible, qui sont eux-mêmes un sous-ensemble des unités de sens non-contradictoires, formant elles-mêmes un sous-ensemble des significations unitaires.

De même, une certaine lecture de la *Gegenstandstheorie* meinongienne conçoit les objets comme étant caractérisés par des ensembles de traits (un *Sosein*, qui fait même place chez Meinong à des combinaisons de traits logiquement ou intuitivement incompatibles) qui sont ou non dotés d'être (*Sein*) ; Daniel Giovannangeli, le nombre 2, Sherlock Holmes, la montagne d'or et le carré rond sont autant d'objets meinongiens définis par leur *Sosein* et dont le premier existe et le second subsiste/consiste (*besteht*) tandis que, *de facto* ou *de jure*, les trois suivants sont dépourvus de tout être[2]. Les objets existants sont une sous-catégorie des « objets » au sens le plus large, qui inclut toutes les entités sémantiques définies par des ensembles de traits caractéristiques. À cet égard, en dépit de divergences apparentes dans le vocabulaire, on ne peut alors que constater, comme je l'ai moi-même fait ailleurs[3], la parenté de tels « objets » avec les « concepts » frégéens, lesquels se caractérisent par des traits définitoires et sont ensuite dotés ou non d'existence selon qu'on peut ou non trouver des objets qui possèdent ces combinaisons de traits. Comme c'est le cas chez Frege, l'existence est, pour Meinong, une propriété de « second degré », c'est-à-dire une propriété non constitutive, « extra-nucléaire », qu'on ne peut attribuer qu'à un *Sosein* préalablement défini.

La conséquence regrettable de telles conceptions purement sémantiques des objets intentionnels est une certaine incapacité à penser la nature et l'être des objets fictifs[4]. Le point de vue extensionaliste de Frege et Russell

[1] E. Husserl, *Recherches logiques IV,* §§ 12-14 ; *Logique formelle et logique transcendantale*, §§ 12-22.

[2] A. Meinong, *Über Gegenstandstheorie*, Leipzig, Barth, 1904, trad. fr. *La théorie de l'objet*, Paris, Vrin, 1999.

[3] B. Leclercq, « À l'impossible, nul objet n'est tenu. Statut des "objets" inexistants et inconsistants et critique frégéo-russellienne des logiques meinongiennes », dans S. Richard (éd.), *Analyse et ontologie. Le renouveau de la métaphysique dans la tradition analytique*, Paris, Vrin, 2011, p. 159-198 ; « Quand c'est l'intension qui compte. Opacité référentielle et objectivité », *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, 2010 (vol. 6, n° 8), p. 83-108.

[4] B. Leclercq, « Faire cohabiter les objets sans domicile fixe (*homeless objects*). Chisholm et les logiques meinongiennes », *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, 2014 (vol. 10, n° 6), *D'un point de vue intentionnel : Aspects et enjeux de la*

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

échoue notoirement à rendre compte de la fiction. L'interprétation frégéenne des jugements universels comme implications formelles — « Tous les hommes sont mortels » veut dire « Tout ce qui est homme est mortel » ($\forall x (Hx \supset Mx)$) — implique de considérer comme trivialement vrais tous les jugements universels portant sur des objets inexistants (c'est-à-dire dont le concept sujet est vide), de sorte qu'est non seulement vrai que « Toutes les licornes ont une corne sur le front » mais aussi de la même manière que « Toutes les licornes ont une trompe sur le front ». Quant à la reformulation russellienne des jugements de fiction singuliers en termes de descriptions définies — « Tintin est allé sur la Lune » veut dire « Il y a un et un seul objet qui est reporter au *Petit Vingtième* et cet objet est allé sur la Lune » $\exists x (Rx \wedge \forall y (Ry \supset y=x) \wedge Lx)$ —, elle rend faux tous les jugements singuliers portant sur des objets de fiction, de sorte qu'il est faux que « Pégase a une trompe » mais tout aussi faux que « Pégase a de grandes ailes ».

Dans un premier temps, on pourrait donc se réjouir de ce que la *Gegenstandstheorie* meinongienne fasse place à des objets inexistants et consente à leur attribuer des propriétés dans des jugements vrais. Si, cependant, comme c'est le cas dans la plupart des lectures contemporaines de Meinong[1], on conçoit essentiellement ces objets inexistants comme des entités sémantiques caractérisées par un ensemble de traits définitoires — Sherlock Holmes est l'ensemble exact des propriétés que lui attribue Conan Doyle et, à l'exception des conséquences analytiques de ces propriétés constitutives, il n'en a pas d'autres, c'est-à-dire qu'il est « incomplet », indéterminé à l'égard de toutes les propriétés sur lesquelles Conan Doyle ne

---

philosophie de Roderick Chisholm (Actes n° 6), p. 85-111 (http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/index.php?id=717).

[1] Voir notamment R. Routley, *Exploring Meinong's jungle and beyond*, Canberra, Department Monograph #3 of the Philosophy Department of the Australian National University, 1980 ; T. Parsons, *Nonexistent objects*, New Haven & London, Yale University Press, 1980 ; H.N. Castaneda, « Thinking and the Structure of the World », *Philosophia*, 1974, vol. 4, p. 3-40, repris dans *Critica*, vol. 6, p. 43-86 ; W. Rapaport, « Meinongian Theories and Russellian Paradox », *Noûs*, vol. 12, 1978, p. 153-180 ; « How to make the world to fit our language : an essay in Meinongian semantics », *Grazer philosophische Studien*, vol. 14, 1981, p. 1-21 ; « Nonexistent Objects and Epistemological Ontology », *Grazer philosophische Studien*, vol. 25-26, 1986, p. 61-95 ; E. Zalta, *Intensional Logic and the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1988 ; D. Jacquette, *Meinongian Logic : the Semantics of Existence and Nonexistence*, Berlin, Walter de Gruyter, 1996 ; J. Pasniczek, *The Logic of Intentional objects: a Meinongian Version of Classical Logic*, Dordrecht, Kluwer, 1998.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

s'est pas prononcé —, on verse alors dans le défaut inverse d'une conception purement intensionnelle de la fiction, qui envisage les objets fictifs comme des concepts sur lesquels on peut seulement porter des jugements analytiques : qu'il soit vrai que « Sherlock Holmes soit l'ami de Watson », cela résulte purement et simplement de la « caractérisation » ou de la « définition » de Sherlock Holmes par Conan Doyle. Comme c'est aussi le cas chez Carnap dans *Meaning and Necessity*[1], l'extensionalisme, qui marquait un préjugé en faveur de l'actuel, n'est compensé que par un intensionalisme, qui fait la part belle aux entités sémantiques, mais ne suffit pas encore à rendre justice à la consistance propre aux objets de nos actes intentionnels et singulièrement à l'épaisseur spécifique des objets fictifs.

Car, s'il est sans doute vrai que, comme le disait déjà Frege[2], c'est généralement le sens plutôt que la référence actuelle qui intervient dans les contextes d'attitudes intentionnelles comme dans les contextes modaux, il semble néanmoins qu'il y ait aussi, dans les êtres fictifs qui font l'objet de mon admiration, de ma haine, de mes désirs ou de mes craintes, autre chose que des traits définitoires. C'est ici qu'intervient sans doute le rôle de l'imagination, et non plus seulement de la visée signitive, dans la constitution des objets fictifs en tant qu'objets intentionnels. L'imagination, en effet, enrichit de traits nouveaux et non descriptifs la caractérisation descriptive des personnages de fiction sans pour autant donner ces traits sur le mode de l'actualité comme le fait la perception. À cet égard, l'imagination vient troubler le modèle dual des intentions de signification et de la donation effective.

Or, Daniel Giovannangeli n'a précisément cessé, dans l'ensemble de son œuvre, de remettre en question la pureté de ce partage entre la constitution signitive et la perception (*Wahrnehmung*), entre la donation de sens (qui marque l'activité de l'entendement) et la donation sensible (qui caractérise la passivité de l'intuition). Comme l'indique à juste titre Raphaël Gély dans sa belle introduction aux *Figures de la facticité*[3], cette interrogation passe notamment par la mise en tension constante des deux pôles du sens et de la présence, soit qu'il s'agisse de souligner, avec notamment

[1] R. Carnap, *Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic*, Chicago, University of Chicago Press, 1947.
[2] G. Frege, « *Sinn und Bedeutung* », trad. fr. dans *Écrits logiques et philosophiques*, Paris, Le Seuil, 1971.
[3] R. Gély, « Du retard de la conscience à la facticité du monde », Introduction à D. Giovannangeli, *Figures de la facticité. Réflexions phénoménologiques*, Bruxelles, Peter Lang, 2010, p. 11-50.

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Derrida mais aussi Ricœur, qu'il n'y a pas de pure présence, que le donné n'est jamais brut mais toujours déjà inséré dans des réseaux de signification qui font qu'il y a toujours encore une part de visée vide dans ce qui remplit les intentions de signification[1], soit qu'il s'agisse d'insister, à l'inverse, notamment avec Sartre, sur le fait que, se heurtant sans cesse à l'inertie du réel, la spontanéité de la constitution sémantique n'est jamais pure, la conscience, aussi libre qu'elle soit, étant toujours déjà affectée par la facticité du monde[2]. Qu'il ne soit pas possible, même par méthode, de séparer parfaitement le moment de l'intention signitive de celui de son remplissement sensible, c'est ce que Daniel Giovannangeli ne cesse de réaffirmer contre l'idéalisme linguistique ou sémantique qui guette toute interprétation frégéenne de la phénoménologie. Et, à cet égard, bien sûr, ce sont notamment les textes de Husserl sur les synthèses passives — mais aussi sur leur fondement dans la temporalité de la conscience, où rétentions se mêlent aux protentions — que Daniel Giovannangeli convoque pour compliquer les passages qui se prêtent à l'idée d'un partage plus net entre donation de sens et donation sensible[3].

En outre, c'est bien souvent l'imagination que Daniel Giovannangeli prend pour thème central lorsqu'il s'agit d'interroger les rapports de l'entendement et de la sensibilité, qu'il s'agisse de départager les dimensions symbolique, iconique et indexicale de la représentation chez Descartes ou Spinoza[4], d'articuler l'intelligible et le sensible chez Kant ou chez Hegel[5], ou encore de penser, avec Sartre, la manière dont l'imaginaire combine matière de l'image et liberté créatrice[6]. Il n'est pas possible de faire ici justice à la finesse des analyses que déploie Daniel Giovannangeli sur ce terrain. Mais il est certain que c'est bien pour la manière dont, en co-participant à la visée

[1] D. Giovannangeli, *Différence et Répétition. Approche de Derrida*, Paris, U.G.E. (10/18, 1979) ; *Figures de la facticité*, p. 123, 142, 151, 161-162.

[2] D. Giovannangeli, *La Fiction de l'être. Lectures de la philosophie moderne*, Bruxelles, De Boeck, 1990, p. 109-128 ; *Le Retard de la conscience. Husserl, Sartre, Derrida*, Bruxelles, Ousia, 2001.

[3] D. Giovannangeli, *La Passion de l'origine. Recherches sur l'esthétique transcendantale et la phénoménologie*, Paris, Galilée, 1995, p. 135-137 ; *Le Retard de la conscience*, *op. cit.*

[4] D. Giovannangeli, *La Fiction de l'être*, p. 9-18, 43.

[5] D. Giovannangeli, *La Fiction de l'être*, p. 140-141 ; *La Passion de l'origine*, p. 75-91 ; *Finitude et Représentation. Six leçons sur l'apparaître*, Bruxelles, Ousia, 2002, p. 57-65 ; *Figures de la facticité*, p. 69-86 ; sur Hegel, *La Fiction de l'être*, p. 93.

[6] D. Giovannangeli, *La Passion de l'origine*, p. 109-111 ; *Figures de la facticité*, p. 201-257.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

constitutive sans pour autant « définir » les objets ainsi constitués et en co-participant aussi à leur donation quoique sur le mode de l'absence, l'imagination déjoue le dualisme du plein de sens vide d'effectivité et du plein d'effectivité vide de sens que cette faculté mixte revient sans cesse à l'avant-plan de ses préoccupations.

Outre le fait qu'elle s'appuie effectivement sur un certain nombre de textes centraux de la phénoménologie husserlienne et qu'elle est donc historiquement légitime, l'interprétation sémantique du noème est sans conteste un outil puissant pour penser certains problèmes fondamentaux de la théorie de la connaissance. Mais elle n'épuise pas la richesse de l'intentionalité de la conscience, où images et affects se mêlent sans cesse aux visées signitives. Husserl s'y est montré attentif dans certains de ses travaux, et ce sont ceux de ses héritiers qui l'ont suivi sur cette voie qui constituent, pour Daniel Giovannangeli, les phénoménologues les plus intéressants.

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique X 11, 2014 (Actes 7), p. 120-150
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

Le mutisme comme phénomène : Une lecture de *L'Animal que donc je suis*

Par THOMAS BOLMAIN
Université de Liège – FNRS

À Marie.

1. Liminaire

Il ne va pas de soi d'offrir dans le cadre d'un recueil d'hommages au travail de Daniel Giovannangeli la lecture d'un ouvrage *tardif* de Jacques Derrida[1]. Durablement impressionné par le triple envoi de 1967 (*L'Écriture et la Différence*, *La Voix et le phénomène*, *De la grammatologie*), Giovannangeli ne parle en fait guère de ce Derrida-là. Du Derrida censément « politique », ou « éthique », il est surtout fait mention de *Spectres de Marx* (1993) ou de *Donner le temps* (1991) ; ce qui contraste avec l'obstination patiente et répétée qui est celle de l'auteur à déplier dans leurs conséquences ultimes l'*Introduction à* L'Origine de la géométrie (1962) ou *Le Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* (1953-54). De là à déceler, contre un certain devenir-monde de la textualité derridienne, un parti pris pour la sobriété phénoménologique du premier Derrida, il y a un pas que l'on se gardera de franchir. Attentif pour ma part au surinvestissement théorique dont quelques énoncés derridiens ont fait l'objet dans le contexte des *Animal*

[1] Issu d'une conférence à Cerisy (L'Animal autobiographique, 1997), le livre paru en 2006 sous le titre *L'Animal que donc je suis* (Paris, Galilée) est un ouvrage composite. Le premier chapitre est publié dans les actes du colloque, en 1999, le chapitre trois dans le Cahier de l'Herne de 2004 consacré à Derrida. Enfin le dernier chapitre, qui porte sur Heidegger, retranscrit une communication improvisée lors du colloque : il s'agit d'un lieu étrange, où se donne en quelque sorte à entendre au lecteur la *voix écrite* de Derrida.

studies[1], j'opérerai par rapport à ces dernières un mouvement de recul, un pas de côté. Également soucieux de souligner, autour de la figure de Husserl, « l'unité profonde de la pensée derridienne[2] », je me risquerai ici à diagonaliser *L'Animal que donc je suis* par *La Voix et le phénomène* — soit l'essai auquel Derrida a parfois dit tenir le plus[3], le livre de Derrida auquel Giovannangeli lui-même, peut-être, tient le plus profondément, on finit par s'en convaincre à constater le rôle-pivot qu'il joue dans l'économie de sa propre pensée (la seconde partie du livre récent *Figures de la facticité* s'envisage ainsi, on le verra, comme une lecture globale des quatre derniers chapitres de l'essai de 1967).

Mais je voudrais d'abord brièvement justifier ma tentative en l'inscrivant dans le prolongement d'une éventuelle forme derridienne d'*approche* de la philosophie. Était-ce en répétant un geste sartrien que Derrida disait penser, dans « La Différance », « le plus irréductible de notre "époque" » ? Écrire pour son époque, là comme ailleurs, c'était à tout le moins partir « stratégiquement du lieu et du temps ou "nous" sommes »[4]. Or qu'est-ce qui fait le vif de *notre* époque ? Derrida le dira bien plus tard en rapport avec la « question animale », en rapport avec les violences perpétrées contre les animaux, en particulier dans le cadre de leur mise à mort industrielle. Il ne s'agit « pas [d']une question parmi d'autres » : n'indique-t-elle pas plutôt qu' « une grande désorganisation-réorganisation de la terre humaine est en cours », tant il est probable que « le spectacle que l'homme se donne à lui-

[1] Je pense en particulier à l'*hypothèse* d'une « structure sacrificielle » avancée par Derrida en rapport avec le « carno-phallogocentrisme » typique de notre culture (J. Derrida, « "Il faut bien manger" ou le calcul du sujet », dans *Points de suspension*, Paris, Galilée, 2002, p. 292 sq. ; *L'Animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 144). Avec de multiples précautions, il s'agissait de rendre compte de l'institution au fondement de notre culture d'une subjectivité mâle, discourante et carnivore, s'assurant de son propre dans l'autorisation déniée du meurtre de l'animal et dans l'ingestion de son cadavre. Critiquée, avec beaucoup de générosité, par E. de Fontenay (« Leur élu secret », dans *Sans offenser le genre humain*, Paris, Albin Michel, 2011, p. 34-36), cette hypothèse est trop souvent l'unique élément que l'on retient d'une pensée s'attachant en fait moins à penser « l'altérité absolue du tout autre » animal, comme on l'a écrit, que les formes de *rapports* entre l' « homme » et l' « animal » et, plus encore, entre le vivant et le non-vivant — c'est tout l'enjeu des notions de trace et de différance.

[2] D. Giovannangeli, *Le Retard de la conscience*, Bruxelles, Ousia, 2001, p. 108.

[3] J. Derrida, *Positions*, Paris, Minuit, 2002, p. 13.

[4] J. Derrida, « La Différance », dans Tel Quel, *Théorie d'ensemble*, Paris, Seuil, 1968, p. 45. Voir aussi « "Il courait mort" : salut, salut. Notes pour un courrier aux *Temps modernes* », *Les Temps modernes*, 587, 1996.

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

même dans le traitement des animaux lui deviendra insupportable » ? Dans tous les cas, c'est bien « l'image que se font les hommes d'eux-mêmes » qui est engagée[1]. Ce serait un second élément : s'inquiéter, avec Derrida, de l'animal, ce serait finalement moins questionner *pour elle-même* l'expérience d'une absolue altérité que poursuivre, en la menant cette fois, il est vrai, à ses limites, la déconstruction de *l'anthropologie philosophique ;* c'est en somme prolonger la voie qui était plus qu'esquissée dans une conférence fameuse sur « Les fins de l'homme ». Mieux encore, c'est à la *genèse* de la conceptualité derridienne que nous serions alors ramenés. Dans son rapport aux motifs de la « trace » et de l' « archi-écriture », c'est bien le sens ultimement indécidable de la différ*a*nce — jeu ou mouvement d'une origine constituante constitutivement retardataire sur elle-même — que réactive la figure de l'animal. Comme le note Derrida, « la différance s'étend à "la vie la mort" en général » ; « dès *De la grammatologie*, l'élaboration d'un nouveau concept de trace » entendait prendre en charge « tout le champ du vivant, ou plutôt du rapport vie/mort »[2]. C'est sur cette base que je restituerai l'argument principal de *L'Animal que donc je suis*. Je m'appliquerai spécialement à montrer que l'invite à « une réinterprétation radicale du vivant » qui clôt cet ouvrage, loin de la contredire, prolonge en fait, certes en la déplaçant, l'exigence finale de *La Voix et le phénomène*, à savoir penser « la différance » comme cette « finitude de la vie » qui est « rapport essentiel à soi comme à sa mort »[3].

2. Le mutisme comme phénomène : Une lecture de *L'Animal que donc je suis*

Par méthode, la pensée derridienne de l'animal se fait *nominaliste*. Existe une multiplicité de formes de vie animales ; l'animal quant à lui n'existe pas, il n'est qu'un nom. Aussi Derrida invite-t-il à utiliser ce mot seulement à la condition de le raturer aussitôt ou bien, afin de mieux encore « donner à entendre le pluriel d'animaux dans le singulier », à lui préférer le terme d'*animot*[4]. Cette première décision en engage une autre, cette fois relative à

[1] J. Derrida, E. Roudinesco, *De quoi demain… Dialogues*, Paris, Champs Flammarion, 2001, p. 106, 119, 109.
[2] *Ibid.*, p. 107, 106.
[3] Voir respectivement J. Derrida, *L'Animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 219 et *La Voix et le phénomène*, Paris, PUF, 2007, p. 114.
[4] J. Derrida, *L'Animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 56. Sur l' « animot », voir en particulier p. 65 et 73.

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

l'opposition simple à partir de laquelle est traditionnellement pensé le rapport homme/animal : celui-ci, envisagé à nouveaux frais à partir de l'idée d'une limite multipliée, pluralisée et diversifiée, occasionnera ce que Derrida nomme une *limitrophie*[1]. Quelle est en effet la fonction du signifiant « animal » ? Reconnaître l'existence d'une altérité au moment même où on la méconnaît, autrement dit instituer les modulations d'une différence dans la forme d'une opposition stricte, enfin dénier à son profit l'existence d'un lien. C'est à ce titre que le mot « animal » aménage à vrai dire « la limite sur laquelle s'enlèvent et se déterminent […] tous les concepts destinés à cerner le "propre de l'homme" »[2]. Loin de « figurer une dénégation parmi d'autres », il fonde tout simplement « le rapport à soi d'une humanité d'abord soucieuse et jalouse de son propre ». Pour autant, le nominalisme derridien n'aboutit pas à nier l'abîme, diversement peuplé, qui sépare l'homme de l'animot : il entend plutôt parcourir « l'épaisseur feuilletée de cette limite abyssale, de ces bordures, de cette frontière plurielle et surpliée »[3]. L' « animal » est en somme un mot (uniformisant), l'animal est au fond un lien (pluralisé) : or le « philosophème en tant que tel », et toute la scène sur laquelle se produit la philosophie, s'érigent sur ce mot et dans la dénégation de ce lien — la philosophie est en ce sens dite relever d'une « bêtise » proprement humaine[4]. Fidèle à son plus ancien projet, Derrida entend alors inquiéter, critiquer, *déconstruire* l'assurance métaphysique, qui n'est jamais que le rejeton de cette naïveté philosophique. Certes, c'est à partir du *discours* de la philosophie sur l'animal que cette déconstruction va s'opérer : par la lecture de Descartes, Kant, Levinas, Lacan et Heidegger. Mais — et c'est la spécificité de cette tentative — il importe dans ce cas à Derrida de partir d'une *autre scène*, une scène *précédant* la philosophie, laquelle ne prend jamais en compte l'animot qu'au prix de le réduire au savoir qu'elle prend de lui en tant qu' « animal ». Scène antérieure et alternative, sur laquelle l'animal ne paraît plus comme une somme abstraite de réactions relative à un milieu donné, mais comme un vivant saisi dans la singularité de l'appel qu'il me fait et de la réponse qu'il me donne. Projeté sur une scène qui n'est autre que celle de l'*écriture* et de la *trace*[5], l'animal apparaît d'abord coup d'œil

[1] *Ibid.*, p. 51.
[2] J. Derrida, E. Roudinesco, *De quoi demain*, *op. cit.*, p. 106.
[3] J. Derrida, *L'Animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 32, 52. Sur la dénégation, voir également p. 46 et 49.
[4] *Ibid.*, p. 64-65.
[5] J'enchaîne sans m'y arrêter plusieurs textes des années 1960 dont il faudra se souvenir : « La réduction phénoménologique est une scène » (J. Derrida, *La Voix et le phénomène*, *op. cit.*, p. 96) ; « Il n'y a pas de vie *d'abord* présente qui viendrait

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

singulier, *particularisation d'un regard*. En se gardant de décider trop vite de son sens, il convient d'apprécier ce déplacement proposé par *L'Animal que donc je suis*, où le geste de la déconstruction, principiellement, s'inaugure de l'*exposition*[1] du sujet philosophant à une scène concrète, désorientante, non de la lecture de textes d'histoire de la philosophie.

En quoi consiste alors cette scène ? La philosophie normalement voit l'animal, mais elle refuse de reconnaître et d'éprouver que l'animal, aussi, la regarde, l'interpelle de son « regard sans fond »[2]. Considérez à l'inverse Jacques Derrida dans sa salle de bain, nu sous le regard de son chat ; le philosophe esquisse un mouvement de pudeur : il se couvre d'une serviette. Telle est la mise en scène qui ouvre *L'Animal que donc je suis*. Non pas « scène primitive », mais, résultant d'un authentique étonnement, la tentative de créer « une scène qui ne soit ni humaine, ni divine, ni animale », à partir de laquelle, enfin, « dénoncer tous les discours sur ledit animal »[3]. Quelque

---

ensuite à se protéger, à s'ajourner, à se réserver dans la différance. Celle-ci constitue l'essence de la vie. Plutôt : la différance n'étant pas une essence, n'étant rien, elle *n'est* pas la vie si l'être est déterminé comme *ousia*, présence, essence/existence, substance ou sujet. Il faut penser la vie comme trace avant de déterminer l'être comme présence. C'est la seule condition pour pouvoir dire que la vie *est* la mort […] » (« Freud et la scène de l'écriture », dans *L'Écriture et la Différence*, Paris, Seuil, 1972, *p.* 302) ; « Si l'on pense convenablement l'*horizon* de la dialectique […], on comprend peut-être qu'elle est le mouvement indéfini de la finitude, de l'unité de la vie et de la mort, de la différence, de la répétition originaire » (« La clôture de la représentation », dans *L'Écriture et la Différence*, *op. cit.*, p. 364). Je suggère par là que l'animal engage chez Derrida, outre la question de la « racine commune » de l' « opposition » de la vie et de la mort (voir par ex. *Positions*, *op. cit.*, p. 17), deux figures de la différance, celle de l'*inconscient* — qui renvoie à la complication derridienne de la temporalité phénoménologique entée sur l'irréductibilité du Présent vivant —, celle de la *déraison* — qui renvoie, entre Husserl et Foucault, à la problématique de l'ouverture de l'historicité en général.

[1] E. de Fontenay, « Leur élu secret », art. cit., p. 19 relève que Derrida n'use pas seulement ici de l'animal comme d'un motif stratégique bien fait pour déconstruire le propre de l'homme : il prend d'abord le risque de s'exposer à la singularité de son regard. J'observe qu' « *exposer* la pensée de Jaques Derrida à ses dehors les plus marquants » était l'ambition et le fil conducteur du premier livre de D. Giovannangeli, *Écriture et Répétition. Approche de Derrida*, Paris, UGE, 1979 (premiers mots du quart de couverture).

[2] J. Derrida, *L'Animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 30.

[3] *Ibid.*, p. 28, 93.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

chose d'inattendu s'est produit, qui n'aurait peut-être pas dû avoir lieu[1], et tout à coup tout se précipite, tout est à rejouer, à reprendre. Ne serait-ce pas d'ailleurs la déconstruction elle-même et la logique de son travail qui, du point de vue de cette scène, serait également à renouveler ? On notera en tout cas que la déconstruction, dans ces pages, s'autorise d'une *expérience*, de l'expérience d'une exposition à un regard, l'expérience d'une pudeur, d'une honte peut-être. Questionnant les raisons de cette pudeur, Derrida caractérise par deux motifs ce qui structure, comme eidétiquement, le rapport de l'homme à l'animal : la *temporalité*, d'une part, l'*altérité*, de l'autre. Voyez cet extrait significatif :

> Dans tous les cas, si je suis *après* lui, l'animal vient donc avant moi, plus tôt que moi […]. L'animal est là avant moi, là près de moi, là devant moi — qui suis après lui. Et donc aussi, puisqu'il est là avant moi, le voici derrière moi. Il m'entoure. Et depuis cet être-là-devant-moi, il peut se laisser regarder, sans doute, mais aussi […] il peut, lui, me regarder. Il a son point de vue sur moi. Le point de vue de l'autre absolu, et rien ne m'aura jamais tant donné à penser cette altérité absolue du voisin ou du prochain que dans les moments où je me vois vu nu sous le regard d'un chat[2].

On sait « que pour Derrida, dès lors qu'il y va du temps, il y va de l'autre »[3]. Deux dimensions rendant ici compte du titre de l'ouvrage en son double sens. « L'animal que donc je *suis »* renvoie d'abord au problème de l'*être* en général, à l'articulation du même et de l'autre. Me reconnaître dans ma « mêmeté », cela suppose toujours le détour par l'altérité. C'est en tant que je ne suis pas *autre* que moi — je dispose donc du concept d'altérité — que je m'éprouve comme moi-*même :* en l'occurrence, c'est par le biais de l'altérité d'un regard animal que je m'atteins dans mon être, animal pour une part. Parce qu'en quelque manière il me précède, ce regard a la primauté. « L'animal que donc je *suis »* renvoie ainsi d'autre part à l'idée que l'animal est là avant moi, que je suis en *retard* sur lui, et obligé de le poursuivre, sinon de le suivre à la trace. Cet « être après »[4] nous ouvre de la sorte à la dimension du *temps*. Reprendre la question de l'être signifie donc pour Derrida la dissoudre dans deux dimensions auxquelles elle est en fait subordonnée : celle de l'être-avec (l'autre), celle de l'être-dans-le-temps (le

[1] *Ibid.*, p. 19. « Comme tout ce qui arrive », est-il écrit : « ce qui arrive » est une expression par laquelle Derrida a parfois désigné l'idée même de déconstruction.
[2] *Ibid.*, p. 28.
[3] D. Giovannangeli, *Figures de la facticité*, Bruxelles, Peter Lang, 2010, p. 126.
[4] J. Derrida, *L'Animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 17, 82, 134.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

retard). « Comment un animal peut-il vous regarder en face ? » : ce qui se tient au bout de ses yeux interrogatifs n'est pas autre chose, selon Derrida, que « la question de la question », soit celle qui demande : qu'est-ce que « répondre veut dire »[1] ? On perçoit les graves conséquences de cette scène expérimentale pour la philosophie. Doté de la capacité de répondre, et non plus seulement de réagir, l'animal y opère purement et simplement la suspension, la déconstruction de l'*ontologie* : car « avant la question de l'être comme tel, […] il y a la question du suivre »[2]. L'animal, opérateur de la réduction.

On a reconnu les deux dimensions que dès sa création le concept de *différance* entendait conjoindre et mettre au premier plan. Le temps et l'autre, voilà bien ce que la métaphysique occidentale — en tant qu'ontologie logocentrique, pensant l'être dans la forme de la présence — s'est employée a refouler dès son origine et tout au long de son histoire. La différance, qui assure « la présentation de l'étant-présent » sans jamais cependant elle-même se donner « au présent », conteste l'ontologie *en sa racine :* c'est dans « la mise en question de la valeur d'*archè* » en général qu'elle trouve son impulsion[3]. Or la limite la plus fondatrice, celle sur laquelle s'enlève, Derrida l'a reconnu, la possibilité originaire de « l'histoire de soi que se raconte l'homme »[4], et d'abord le philosophe, est celle qu'institue le mot « animal ». Mettre la différance au travail sur ce mot n'impliquera-t-il pas dès lors une radicalisation du propos ? Dans le cadre d'une relecture critique du discours de la métaphysique compris comme ce *texte* au fil duquel l'homme s'invente progressivement comme *sujet*, constatant la « clôture » de ce discours au moment où elle l'effectue, la différance, arrimée à une constellation de concepts, la trace en particulier, entendait rendre compte de cette clôture de l'intérieur, de façon immanente, mais en en indiquant *aussi* le dehors[5]. Retraçant ce parcours dans *L'Animal que donc je suis*, Derrida répète que l'introduction du concept de trace — contre ceux « de parole, de signe ou de signifiant » — avait pour but et pour effet immédiat de « passer la frontière d'un anthropocentrisme » en excédant jusqu'à l'opposition du

[1] *Ibid.*, p. 24, 27. Sur la « question de la question », voir p. 55, 163.
[2] *Ibid.*, p. 94.
[3] J. Derrida, « La Différance », art. cit., p. 44-45.
[4] J. Derrida, *L'Animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 51.
[5] Voir notamment J. Derrida, « La Différance », art. cit., p. 50. Dans les faits, il s'agit de marquer l'appartenance de tel discours à la métaphysique de la présence tout en libérant *au sein* de ce même discours ce qui s'y dérobe : sur l'exemple de Husserl, voir D. Giovannangeli, *Figures de la facticité*, *op. cit.*, p. 123 sq.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

vivant et du non-vivant[1]. Mais qu'arrive-t-il dès lors que la trace s'impose à la faveur de l'exposition à un *regard mutique* et, à ce titre — tout comme l'écriture —, irresponsable[2] ? Une aggravation de la logique de la différance. L'altérité se fait en quelque sorte « absolue » ; quant au temps, quant au retard de la pensée sur une trace qui, toujours, me présente seulement une absence, elle nous fait toucher, écrit Derrida, à « la genèse même du temps »[3]. L'expression s'inscrit dans le cadre d'une lecture de la Genèse, de la nomination des animaux par Adam, et elle est donc à prendre au pied de la lettre ; elle doit cependant retenir notre attention.

Ce n'est pas que l'animal était là avant moi, en un moment du temps réellement antérieur. L'animal se situe plutôt à la lisière du temps en général, en un « temps avant le temps » qui, à la fois, dit l'essence du temps — non la forme du présent mais celle d'un perpétuel retard du présent sur lui-même : le présent ne se projette pas au-delà de soi sans demeurer accroché à une précédence — et le lieu de son déploiement possible. Avant le temps retrouvé il y a le temps démantibulé, il y a le « hors » du temps hors de ses gonds, le « *out* » du *time out of joint*, cela même que Giovannangeli a décrit, dans une page marquante se référant à la reprise derridienne de la *Nachträglichkeit* freudienne, comme « l'anachronie du temps lui-même, qui est au temps phénoménologique comme sa condition »[4]. Qu'engage la genèse du temps ? Qu'est-ce qui se précipite à partir et au-delà de ce temps d'avant le temps ? L'histoire, tout simplement ; et la possibilité pour l'homme, qui est toujours homme-dans-le-temps, de se raconter. Il dit l'histoire qui est la sienne depuis qu'est découvert le temps, ce temps qui le constitue en propre. L'*auto-biographie* s'est ainsi faite *confession* depuis que l'*autos*, le *soi* du rapport à soi — commun à l'homme et à l'animal — est devenu *Je* par le temps. Alors, si l'animal apparaît fatalement comme le gardien du secret du temps, il est aussi, parce qu'il est là, décidément, *avant moi*, celui qui n'a à proposer nul récit de soi. C'est donc contre ce schème temporel que Derrida, dans des pages vertigineuses, en vient à méditer la possibilité d'une autobiographie d'avant la chute dans le temps, bien différente d'une histoire du Je établie depuis la certitude d'un propre[5]. Il faut prendre la mesure de la radicalité de

[1] J. Derrida, *L'Animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 144.
[2] *Ibid.*, p. 79.
[3] *Ibid*., p. 36.
[4] *Idem.* Voir D. Giovannangeli, *Le Retard de la conscience*, *op. cit.*, p. 105 (et *Figures de la facticité*, *op. cit.*, p. 132-135). Sur le *time out of joint*, voir J. Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, p. 60 notamment.
[5] *Ibid.*, p. 41.

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

cette méditation. C'est bien la problématique de l'ouverture de l'histoire en général, de l'historicité dans son concept le plus large, qu'elle soulève. À la lettre, on ne peut parler d'histoire qu'*à partir* du battement que signale le mot « avant » dans l'expression « temps avant le temps ». C'est bien en ce point de contact, qui est un point zéro, qu'apparaît la possibilité de la rupture entre l'homme et l'animal : c'est précisément ce contact que rompt l'idée d'un propre en ce qu'elle est toujours référée, d'abord, à celle d'un temps proprement humain. S'exposer à l'expérience animale impliquerait donc, du point de vue de la déconstruction, de « s'avancer au nom d'une autre histoire, d'un autre concept d'histoire », tant il est vrai qu'

> on ne peut […] parler ici d'histoire, de moment ou de phase historique, que depuis un bord présumé de ladite rupture, le bord d'une subjectivité anthropocentrique qui, auto-biographiquement, se raconte ou se laisse raconter une histoire, l'histoire de sa vie — qu'elle appelle l'*Histoire*[1].

L'analyse renvoie aux recherches consacrées par le jeune Derrida à la phénoménologie husserlienne de l'historicité. Découvrant l'historicité du sens comme sens de l'historicité en général, établissant que « c'est l'histoire elle-même qui fonde la possibilité de son propre apparaître », c'est dans le « il y a » anonyme de l'écriture qu'il faisait alors résider le lieu de cette possibilité. Interrogeant finalement l'origine du sens et de l'historicité, il découvrait « le retard » comme seul « absolu philosophique » et concluait par suite à « l'altérité de l'origine absolue »[2]. Or, si la différance, l'origine de l'historicité manquant à sa propre origine, était là-bas prise en garde dans le langage — souvenons-nous que, selon *La Voix et le phénomène* encore, la « différence […] ne peut habiter le monde, mais seulement le langage, en son inquiétude transcendantale »[3] — nous la retrouvons, à trente ans de distance, abritée dans l'expérience d'un regard *muet*. On rappellera dans la foulée que le thème de « l'historicité en général » était au même moment au centre de la lecture derridienne de l'*Histoire de la folie* de Foucault. Je ne me réfère pas ici à la fondation historique de la pensée classique repérée dans l'exclusion cartésienne de la possibilité d'être fou ; plutôt à la première Préface de l'ouvrage. Foucault y prétendait retracer une histoire de la folie écrite *du point de vue de celle-ci*, alors même que la possibilité de l'histoire, du sens et de la raison s'ancre selon lui dans une rupture radicale, dans le tracé d'une

[1] *Ibid.*, p. 146, 53.
[2] J. Derrida, « Introduction », dans E. Husserl, *L'Origine de la géométrie*, trad. J. Derrida, Paris, PUF, 2004, p. 56-58, 170.
[3] J. Derrida, *La Voix et le phénomène*, *op. cit.*, p. 13.

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

ligne de partage renvoyant la folie à l'extérieur de l'histoire, dans l'absolu du silence ; le but était alors de rejoindre, *par impossible*, le lieu où le partage, à peine effectué, révèle un langage encore commun à la raison et à la folie. Le commentaire de Derrida désignait pour sa part un « silence […] lié par essence à un coup de force, à un interdit qui ouvrent l'histoire et la parole. *En général*. C'est dans la dimension de l'historicité en général […] la part de silence irréductible qui porte et hante le langage »[1]. L'enjeu de *L'Animal que donc je suis* serait alors peut-être de s'approcher *autant que faire se peut* de ce « silence irréductible », de l'origine même de l'historicité en tant que soustraite à elle-même : c'est ce que devrait autoriser l'expérience du regard sans-fond, situé au-delà de tout langage, auquel s'expose le philosophe et auquel la déconstruction entend alors faire droit, mais comme par impossible, c'est-à-dire *dans* le langage et *depuis* l'histoire. L'hypothèse semble d'autant mieux fondée qu'une telle « analogie entre l'animalité et la folie », esquissée à partir de ces mêmes pages de Foucault, signe l'entame de la somme splendide qu'É. de Fontenay consacre au *Silence des bêtes*[2]. Elle n'implique cependant pas que *L'Animal que donc je suis* se borne à penser *pour lui-même* le temps d'avant le temps : je ferai plutôt le pari que Derrida s'y essaie à repenser le mouvement même de la différence de l'anachronie du temps et de la finitude du temps humain, à *penser autrement* que dans la forme d'une opposition simple leurs rapports, les rapports de l' « homme » et de l' « animal » d'abord, la différance en général du vivant et du non-vivant, de la vie et de la mort ensuite.

Évoquer l'idée, héritée de Foucault, d'une « archéologie […] [d'un] silence » touchant aux « limites » et aux exclusions qui, « aux confins de l'histoire », disent sa « naissance même »[3], doit faire sentir le style et l'orientation lointaine de la méditation derridienne de l'*animot*. Mais c'est encore le moment de se souvenir que le travail de Foucault consacré au langage de la folie se donnait pour but la mise à mal de la figure moderne de l'*anthropos*, de la conscience de soi et de la subjectivité fondatrice. Or on sait que la déconstruction de la métaphysique de la présence dans sa forme *moderne* concentre son tir sur une cible : la *présence à soi* réalisée dans la forme de la

[1] J. Derrida, « Cogito et histoire de la folie », dans *L'Écriture et la Différence*, *op. cit.*, p. 84. Outre le chapitre « La folie du cogito », dans D. Giovannangeli, *La Fiction de l'être*, Bruxelles, De Boeck, 1990, voir sur ce point *Écriture et Répétition*, *op. cit.*, p. 162 sq.
[2] E. de Fontenay, *Le Silence des bêtes*, Paris, Seuil, 2013, p. 21.
[3] M. Foucault, « Préface », dans *Dits et Écrits*, t. 1, Paris, Gallimard, 2001, p. 188, 189.

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

conscience, d'où s'infère la fonction-sujet, et toute la « tradition subjectale »[1]. C'est donc du soi de l'*auto*-biographie qu'il faut maintenant repartir. Entre auto-affection et auto-infection, le passage suivant dit déjà l'essentiel :

> L'autobiographie, l'écriture du soi vivant, la trace du vivant pour soi, l'auto-affection ou l'auto-infection comme mémoire ou archive du vivant serait un mouvement immunitaire […] mais un mouvement immunitaire toujours menacé de devenir auto-immunitaire, comme tout *autos*, toute ipséité, tout mouvement automatique, automobile, autoréférentiel[2].

Appartient à l'animalité cette ipséité minimale, l' « automotricité comme auto-affection et rapport à soi ». Il y a d'abord et avant tout « la vie du vivant » en tant que capable de se sentir ou de s'éprouver, de « s'affecter elle-même ». Une belle formule suffit en ce sens à décrire l'animalité : elle est « Soi sans Je »[3]. C'est dire que le soi est formé par ce *pli* de la vie sur elle-même qui désormais la définit comme tel vivant spécifique capable de se rapporter à lui-même ; c'est dire aussi que ce soi ne donne pas lieu à la *réflexion* par laquelle le vivant s'éprouve puis se reconnaît dans la pensée comme Je : il ne débouche sur nul *cogito*. Bref, « l'autoréférence comme condition de la pensée », en somme « le propre de l'homme, voilà ce dont l'animal serait privé ». Mais qu'importe ! Ne voit-on pas que ce rapport à soi proprement réflexif résulte, en quelque sorte, d'une *infection de l'auto-affection* ? L'homme dispose de son propre le plus propre : dans l'intimité de sa pensée, il se dit « Je » ; mais — c'est ce que Derrida retient de Benveniste — il ne peut le dire qu'au présent, au temps présent de son auto-énonciation. Ainsi la constitution du *cogito* impose-t-elle une double limitation regrettable : elle coupe le soi de la vie ; elle enferme le Je dans le présent. Base sur laquelle s'érige toute la pensée occidentale du sujet[4]. Il reste alors à Derrida deux choses à accomplir. D'abord, redoublant la distinction du Soi et du Je par celle de la *vie* et de l'existence, à parcourir pour la déconstruire la séquence philosophique allant de Descartes à Levinas ; et, plus discrètement, à revenir sur son parcours antérieur, cette fois à partir du concept d'*auto*-

[1] J. Derrida, *L'Animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 146. Voir D. Giovannangeli, *Figures de la facticité*, *op. cit.*, p. 125.
[2] *Ibid.*, p. 72.
[3] *Ibid.*, p. 75, 23.
[4] *Ibid.*, p. 132, 123. Sur la question du sujet, notamment juridique, dans son rapport à l'animalité, voir plus particulièrement J. Derrida, « "Il faut bien manger" ou le calcul du sujet », art. cit.

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

affection[1]. En conclusion de ce point, je m'arrête rapidement sur le premier de ces deux éléments.

Si la figure de l'animal permet de mettre en continuité des auteurs aussi divers que Descartes, Kant, Heidegger, Lacan et Levinas, c'est que chacun d'entre eux lui applique une structure d'exclusion similaire. En dépit de toutes les différences qui autour du thème de la subjectivité les séparent, ils pensent tous un animal : seulement capable de réactions, non de réponses ; en déficit, manque, défaut ; qui est vu, mais jamais voyant. Le thème, commun, à partir duquel affleure cette structure limitative identique est celui de l'*existence réflexive*, attribuée à l'homme, par opposition à la *vie*, qui serait l'unique élément du soi animal[2]. Derrida applique donc à ces cinq auteurs une même stratégie critique : on le verra sur deux d'entre eux. À propos de la découverte cartésienne du *cogito*, l'auteur montre ainsi que « la présence à soi du présent de la pensée […] exclut tout le détachable qu'est la vie, le corps vivant, la vie animale ». *Cogito ergo sum* se pose à la condition de « n'avoir rien […] à voir avec l'auto-affirmation d'un vie » : on ne pourra en somme jamais « conclure d'un "je respire" à un "je suis" ». D'où suit, comme conséquence négative, la thèse de l'animal-machine, immédiatement impliquée par « l'être même de la substance pensante »[3]. En dépit des profonds déplacements qu'il impose à la métaphysique humaniste et à l'idée même d'une subjectivité constituante, il n'en va de reste pas autrement chez Levinas : « Il secondarise, dans la définition du soi ou du "me voici", l'existence comme vie, comme vivance »[4]. Poser par-delà le soi le Je du Je pense, c'est laisser dans l'impensé la vie, pourtant commune au Je et au soi. Cet impensé nous renvoie au second point évoqué : il fait signe vers le travail antérieur de l'auteur, auprès duquel nous allons maintenant séjourner.

3. *La Voix et le phénomène* dans *L'Animal que donc je suis*

[1] Dans le sillage de la déconstruction derridienne des *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, qui elle-même prend appui sur le *Kantbuch* de Heidegger, il s'agit sans doute là du thème directeur de la lecture giovannangelienne de la philosophie moderne et contemporaine (Foucault compris) : voir en particulier *La Passion de l'origine*, Paris, Galilée, 1995, mais aussi *Figures de la facticité, op. cit.*, p. 96.

[2] J. Derrida, *L'Animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 123, 116, 128 : il s'agit « d'une même organisation discursive à plusieurs tentacules », une pieuvre textuelle, et « son encre ou son pouvoir, ce serait ici le "Je" […] ».

[3] *Ibid.*, p. 104, 121, 108.

[4] *Ibid.*, p. 153.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Ne faut-il pas faire à ce stade le constat d'un paradoxe ? On sait d'une part que le Je ne se dit qu'au présent, qu'en d'autres termes il fait son lieu d'élection du « présent vivant » au sens de Husserl ; mais on constate d'autre part que, selon la tradition ou la « séquence » philosophique envisagée dans ces pages, le « je suis » ne peut jamais être « d'abord un "je suis vivant" ». Attribuer un privilège au soi en tant qu'il parvient à la conscience de lui-même dans la forme réflexive d'un Je proféré au présent, c'est *aussi* rompre le lien de ce Je à la vie du soi qui en est cependant la source. Ce que Derrida résume d'une formule — il y va toujours, dans cette tradition, d'un « impensé d'une pensée de la vie » —, pour ensuite mieux rappeler que son parcours philosophique a trouvé son impulsion dans les questions « de la vie » et de « de l'autobiographie de l'ego dans son présent vivant » telles que Husserl les posait[1].

L'Animal que donc je suis fait à deux reprises allusion à *La Voix et le phénomène*. Il s'agit à chaque fois de rappeler le rôle paradoxalement *constituant* de la mort, soit du point de vue de l'objectivité, soit de celui du Je. En fait, l'*Introduction* à *L'Origine de la géométrie* contestait déjà l'idée phénoménologique selon laquelle, dans la perspective de « la temporalité primordiale » — fondée dans « la Maintenance » du « Présent Vivant de la conscience » et sa « *dialectique* de la protention et de la rétention » —, la mort ne vaut jamais que comme un « fait extrinsèque »[2]. À rebours, la mise en lumière de l'écriture, comme champ transcendantal impersonnel apte à assurer « la traditionalisation absolue de l'objet, son objectivité idéale absolue » — bref la possibilité de sa répétition en l'absence de « tout sujet actuel » —, effleurait « le sens transcendantal de la mort »[3]. *La Voix et le phénomène* exaspère l'enjeu. Selon Husserl, c'est l'idéalité du sens, son inclusion dans la sphère noématique du vécu et, en dernière analyse, dans la présence du présent vivant, dans la présence à soi de la *vie transcendantale*, qui garantit l'objectivité de l'objet, son caractère de « comme tel » : en ce sens, « l'idéalité est le salut ou la maîtrise de la présence dans la répétition ». Prenant Husserl à contrepied, Derrida va quant à lui « objecter » au présent vivant, auquel il « ramène le principe des principes », « la médiation structurelle du signe », ignorée par Husserl (l'ambition de l'essai de 1967 est de montrer, à partir de Husserl lui-même, comment cette ignorance du signe indicatif au profit de l'expressivité immédiate de la voix phénoménologique

[1] *Idem*.
[2] J. Derrida, « Introduction », dans E. Husserl, *L'Origine de la géométrie*, *op. cit.*, *p.* 148, 46, 150.
[3] *Ibid.*, p. 84, 85.

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

le condamne, quoi qu'il en ait, à demeurer un moment interne à l'histoire de la métaphysique comme métaphysique de la présence), laquelle se voit « elle-même audacieusement rapportée à la mort ». La présence à soi du sens au fondement de l'objet idéal reposerait plus secrètement sur la possibilité d'une absence que Derrida identifie carrément à « l'enveloppement de la mortalité dans le cogito ». On admettra donc que « ce qui ouvre la répétition à l'infini […], c'*est* un certain rapport d'un "existant" à sa mort », ou encore que « c'est […] le rapport à ma mort (à ma disparition en général) qui se cache dans cette détermination de l'être comme présence, idéalité, possibilité absolue de répétition. La possibilité du signe est ce rapport à la mort » ; et l'on conclura que « *Je suis* veut […] dire originellement *je suis mortel* »[1]. C'est dire que Derrida fait fond sur une démonstration ancienne lorsqu'il avance, à la fin de *L'Animal que donc je suis*, qu'

> avoir rapport à la chose, à supposer que cela soit possible, telle qu'elle est en elle-même, c'est l'appréhender […] telle qu'elle serait même si je n'étais pas là. Je peux mourir ou simplement sortir de la pièce, je sais que cela est et restera ce que c'est. C'est pourquoi la mort est aussi une ligne de démarcation si importante […][2].

Auparavant déjà, cette fois à propos du Je du *cogito*, Derrida faisait explicitement allusion dans ce même ouvrage à son essai antérieur consacré « au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl ». Relevant que la position du « Je » vaut toujours « en tant que signe de vie, de vie en présence », qu' « il parle de lui » uniquement « au présent vivant », il rappelait que cette « structure phénoménologique minimale » implique d'autre part, et en fait plus profondément, un « "je suis mort" »[3]. Il est vrai que *La Voix et le phénomène* montrait que le Je — parce qu'il n'est pas seulement un pronom personnel « occasionnel », comme le voudrait Husserl, mais une idéalité véritable quoique paradoxale — enveloppe lui aussi au lieu de son (auto-)fondation la virtualité de son absence, sinon de sa mort. De ce que « donner sens à mon énoncé lorsque je dis *Je*, fût-ce dans le discours solitaire », implique « l'absence possible de l'objet du discours, ici de moi-même », Derrida infère que « ma mort est structurellement nécessaire au

[1] Je mêle ici J. Derrida, *La Voix et le phénomène*, *op. cit.*, p. 8, 60-61 et D. Giovannangeli, *Figures de la facticité*, *op. cit.*, p. 124-125, 145.
[2] J. Derrida, *L'Animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 219.
[3] *Ibid.*, p. 83-84.

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

prononcé du *Je* » : comme l'écrit Giovannangeli, « la mortalité apparaît comme la condition de possibilité du *cogito* en tant qu'il est dicible »[1].

Il faut aller plus loin. Au fond, et c'est ce que suggèrent les pages précédentes, il est possible de reconstruire *L'Animal que donc je suis* en insistant sur certains thèmes — l'animal différant, entre altérité absolue et ouverture d'un « temps avant le temps » compris comme retard de la pensée sur la vie ; la déconstruction de la présence à soi du Je pense en tant que subjectivité constituante ; le concept d'auto-affection — de façon à ce que l'ouvrage puisse s'apparenter, pourquoi pas, à un *pastiche animalier* de *La Voix et le phénomène*. Inversement, on pourrait relire ce dernier livre à partir de *L'Animal*, en insistant notamment, dans l'essai de 1967, sur le concept de *trace*. On trouvera ci-après une esquisse en ce sens. Son enjeu est double : d'abord montrer que penser « l'impensé de la vie » signifie moins *rompre* avec les recherches phénoménologiques, teintées de mortalisme, du jeune Derrida, qu'*infléchir* le jeu de la différance de la vie et de la mort en fonction d'un travail non seulement textuel, mais aussi cette fois, on l'a vu, expérientiel ; ensuite, en privilégiant parfois les commentaires de Giovannangeli par rapport au texte de Derrida, suggérer, chez Giovannangeli lui-même, une « unité profonde de la pensée » comparable à celle qu'il dégageait chez Derrida.

4. La vie, la mort, la trace, la différance : Une lecture de *La Voix et le phénomène*

Giovannangeli a insisté sur le fait que le schème dialectique, dégagé à l'occasion de sa lecture des *Leçons* sur le temps, présidait chez Derrida à la création du concept de différance — on l'a suggéré plus haut en évoquant l'*Introduction* à *L'Origine de la géométrie* et l'essai, consacré à Artaud, « La clôture de la représentation ». Or c'est dans *La Voix et le phénomène* que ce

[1] Je mêle cette fois J. Derrida, *La Voix et le phénomène*, *op. cit.*, p. 106, 108 et D. Giovannangeli, *Figures de la facticité*, *op. cit.*, p. 145. Commentant la manière dont Derrida enchaîne le résultat de cette analyse et celle du chapitre IV, évoquée à l'instant, Giovannangeli résume avec sûreté : « Après que le glissement s'est opéré de la possibilité de l'absence à la mortalité, il s'accélère et entraîne le passage, ostensiblement, de la *mortalité* comme condition de possibilité de l'énoncé "je suis" à la *mort* comme condition de possibilité du *cogito* » (p. 146) ; Derrida écrit en effet : « Plus haut, nous accédions au "je suis mortel" à partir du "je suis". Ici, nous entendons le "je suis" à partir du "je suis mort" » (p. 108). J'y reviendrai brièvement ci-dessous.

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

schème « vient en quelque sorte se délier » : dans ce livre « s'accomplit à vue d'œil le glissement de la *dialectique* à la *différance* ». Essentiel à l'économie de l'essai de 1967, le concept de *trace* joue un rôle capital dans ce déplacement. La même année, Giovannangeli le souligne aussi, *De la grammatologie* distingue cette dernière notion de la « dialectique » husserlienne de la rétention et de la protention[1]. C'est dire l'importance de Husserl dans la création des philosophèmes derridiens. Comment dès lors interpréter l'absence de celui-ci dans *L'Animal que donc je suis*, dans une méditation radicalisant pour une part les acquis de la pensée de la différance afin de poser la question, dite impensée, de la vie[2] ?

D'emblée pourtant, *La Voix et le phénomène* caractérisait la phénoménologie husserlienne comme « une philosophie de la vie ». Non seulement, on l'a vu, parce que le sens de la mort, simple événement mondain, y est empirique, extrinsèque ; mais encore parce que « l'unité du vivre », dans la double guise de la vie mondaine et de la vie transcendantale, est ce qui autorise la réduction transcendantale alors même qu'elle l'esquive. Bien qu'il évite de poser « la question de cette unité du concept de vie », ce que retrouve Husserl une fois accomplie la mise entre parenthèses, c'est encore « une vie transcendantale ou en dernière instance la transcendantalité d'un présent *vivant* »[3]. Or c'est précisément « l'unité » de cette vie, qui donc « traverse l'empirique comme le transcendantal »[4], que Derrida entend pour sa part repenser. Elle est ce qui assume — à ses yeux *pour la réduire à rien* — la différence du transcendantal et de son autre, du sens et du fait, la différence du transcendantal et de tout ce qui selon Husserl doit demeurer *extérieur* à l'ego constituant. L'idée de Derrida, qui laisse pour ainsi dire l'empirique fracturer le sanctuaire du transcendantal, est de montrer que la phénoménologie est *déjà* « contestée de l'intérieur par ses propres descriptions du mouvement de la temporalisation et de la constitution de l'intersubjectivité » ; que, plus précisément, l'origine égoïque, quoique constituante, découvre en son cœur l'antériorité d'un monde constitué qu'elle retient en elle au titre de passé. Comment le geste de Derrida pourrait-il alors ne pas impliquer *une autre pensée du rapport de la vie et de la mort* ? C'est qu' « une non-présence irréductible se voit reconnaître une valeur consti-

[1] Voir respectivement D. Giovannangeli, *Figures de la facticité*, *op. cit.*, p. 99 et *Le Retard de la conscience*, *op. cit.*, p. 97.
[2] On se reportera donc au chapitre sur Husserl dans E. de Fontenay, *Le Silence des bêtes*, *op. cit.*, p. 881-905.
[3] J. Derrida, *La Voix et le phénomène*, *op. cit.*, p. 9.
[4] D. Giovannangeli, *Figures de la facticité*, *op. cit.*, p. 144.

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

tuante, et avec elle une non-vie ou une non-présence ou non-appartenance à soi du présent vivant, une indéracinable non-originarité ». Dans ce cadre, « l'énigme du concept de vie » prend la forme d'une question. Peut-on dire, dans un style husserlien, qu'un rapport « métaphorique » fait l'unité des concepts de vie empirique et de vie transcendantale ? Faisant, contre Husserl, toute sa part à la fonction nécessairement indicative du langage, c'est cette voie exacte qu'emprunte Derrida. La « racine commune » du transcendantal et de l'empirique sera désignée par la différence à soi du vivre, comme « rien supplémentaire » : au titre de « concept ultra-transcendantal », la vie devient « son propre partage et sa propre opposition à son autre » — à la « non-vie ». Pour penser un tel concept, dirait Husserl, les mots font défaut. Comme le dit Derrida, il « appelle peut-être un autre nom »[1]. Ou éventuellement l'inoculation d'une simple lettre, qui semble laisser l'essentiel en place et qui néanmoins change tout.

Car « ce concept ultra-transcendantal de la vie » est-il autre chose que la différ*a*nce ou — pour le dire avec Derrida questionnant Artaud — « la dialectique du mouvement indéfini de l'unité de la vie et de la mort, de la répétition originaire » ? En ce sens, l'essai sur Husserl de 1967 déplie déjà la « réinterprétation du vivant », la pensée de la vie impensée par la tradition, de ce « détachable qu'est la vie » réclamée, d'ailleurs en l'absence de la référence à Husserl, par *L'Animal que donc je suis*. À partir de plusieurs commentaires, par Giovannangeli, de *La Voix et le phénomène* — d'*Écriture et Répétition* à *Figures de la facticité* —, je vais approfondir la démonstration précédente afin d'ensuite mieux mettre en évidence la continuité de la pensée de Derrida *et* la spécificité de *L'Animal* (induite par le fait que ce livre s'autorise d'une scène expérimentale *avant* de procéder à l'analyse d'un champ textuel).

Dans *La Voix et le phénomène*, la reconsidération du tout du langage à l'aune du signe entendu comme indice (*Anzeichen* plutôt qu'*Ausdruck*), l'idée selon laquelle un signe linguistique implique pour son fonctionnement, pour la possibilité de sa répétition, une re-présentation, une structure de renvois indéfinis à quelque chose qui d'abord n'est pas là, qu'il s'autorise en ce sens, originairement, d'une *supplémentarité*, tout cela va permettre de réfuter le principe husserlien fondateur d'une pleine présence à soi de la subjectivité transcendantale constituante, que cette dernière se découvre dans le soliloque intérieur, auquel se réduit ultimement l'idéalité du sens, ou dans la Maintenance du présent vivant, qui est la forme dernière de celle-ci. Chez Husserl, le sens, dans son universalité, est posé comme intériorité : d'où

[1] Sur tout ceci, voir J. Derrida, *La Voix et le phénomène*, *op. cit.*, p. 10-14.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

« l'élimination des facteurs connexes de spatialité et d'extériorité », « le dehors, le monde, etc., bref tout ce que Derrida subsumait à cette époque sous le terme […] de "différence" »[1]. Husserl garantit donc l'idéalité du sens au prix de promouvoir « une intériorité désenchevêtrée de la dimension indicative » : au total, il lui faudra poser la « primauté conjointe de la conscience de soi, de l'espace de la solitude et du temps de la ponctualité »[2]. En sa racine, la phénoménologie reconduit donc par et dans la subjectivité transcendantale, qui préserve et anime l'idéalité du sens dans la vivance du présent, la détermination de l'être comme présence. De là l'idée de consacrer la *phonè*, la *voix* du soliloque intérieur, comme le lieu même d'une conscience de soi foncièrement désincarnée. En tant que « phénoménalité » non-mondaine, la voix garantit la pureté idéale du sens : elle est cette « *Lebendigkeit* qui anime le corps du signifiant » sans jamais risquer « la mort dans le corps d'un signifiant abandonné au monde ». Tenant donc pour rien la différence du signifié et du signifiant, ne se compromettant en aucune manière avec le dehors, la facticité du monde, la voix intérieure assume la constitution de la transcendance (du fait) dans l'immanence (du sens). « Intimité de la vie avec elle-même », elle *est* — à la condition, donc, de suspendre le langage dans sa matérialité — la conscience comme présence à soi[3].

Procédant explicitement à la « déconstruction » de cette thèse, c'est bien à partir des réquisits husserliens que Derrida va la contester. L'*Introduction* à *L'Origine de la géométrie* avait déjà mis en évidence la reconnaissance ambiguë par Husserl du langage lorsqu'il lui fallait assurer la traditionalisation des objectivités idéales : il était nécessaire à la « virtualisation du dialogue », condition de l'idéalisation comme possibilité de répétition, mais uniquement au titre de « possibilité du pur langage comme tel ». L'intersubjectivité — comprise non seulement comme « rapport de moi à autrui » mais encore comme « rapport de moi avec moi, de mon présent à d'autres présents qui sont toujours miens » : dès lors qu'il y va de l'autre, il y va du temps — vient alors en question[4]. À partir d'une analyse complexe des différents sens de la *(re)présentation* en phénoménologie, c'est ce coin, le temps et l'autre, que l'analyse derridienne du langage va enfoncer dans le dispositif husserlien, *La Voix et le phénomène* étendant au signe en général la

[1] D. Giovannangeli, *Écriture et Répétition*, *op. cit.*, p. 21 ; *Figures de la facticité*, *op. cit.*, p. 126.
[2] *Ibid.*, p. 22, 23.
[3] J. Derrida, *La Voix et le phénomène*, *op. cit.*, p. 85, 87, 89, 90.
[4] D. Giovannangeli, *Écriture et Répétition*, *op. cit.*, p. 25-26.

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

réflexion sur l'écriture de l'*Introduction* à *L'Origine*. Ainsi sera-t-on amené à reconnaître qu'une « non-présence à soi du présent vivant qualifiera simultanément le rapport à autrui en général et le rapport à soi de la temporalisation ». On trouvera donc à la source de la présence une absence, en fait un « être-mort », tant il est vrai que la non-présence se comprend ici à chaque fois à partir du processus d'indication, entendu comme le « processus de la mort à l'œuvre dans le signe »[1].

Derrida précise qu' « il y a indication chaque fois que l'acte conférant le sens, l'intention animatrice, la spiritualité vivante du vouloir-dire, n'est pas pleinement présente »[2]. Giovannangeli l'a récemment rappelé au cours d'une lecture serrée du chapitre V de *La Voix et le phénomène* (pour l'essentiel attaché aux *Leçons* sur le temps de Husserl) : selon Derrida, « l'autre et le temps se soustraient également […] au principe des principes husserliens, […] à la présence à soi de la vie transcendantale »[3]. D'une part, si l'on sait que la constitution de l'objectivité idéale suppose l'intersubjectivité, il reste que l'autre, loin de se donner en personne dans l'intuition perceptive, relève d'une présentation analogique, d'une *Appräsentation ;* de même, et d'autre part, le jeu des modifications rétentionnelle et protentionnelle ne peut que mettre à mal le privilège de principe accordé par Husserl à l'impression originaire. Dans tous les cas, Derrida va faire « dépendre *Vorstellung* et *Gegenwärtigung* de la possibilité de la re-présentation comme *Vergegenwärtigung* ». Dès que l'on a intégré « la différence du "signe" au cœur de l'"originaire" », on a montré que « la perception n'existe pas » ou, plus exactement, que « tout "commence" par la "re-présentation" » ; que l' « on dérive la présence-du-présent de la répétition et non l'inverse »[4]. À l'origine de la subjectivité constituante présente à elle-même en sa vivance, il y a la virtualité de son absence, que Derrida identifie à sa mortalité ; et le jeu d'une re-présentation plus originaire que toute origine, l'infini de la répétition. Tel est le résultat de la déconstruction du problème du signe chez Husserl. C'est enfin ce résultat que résume pour une part, chez Giovannangeli, l'idée d'un retard constitutif de la conscience constituante tant sur elle-même (retard dans la conscience) que sur la facticité du monde (retard de la conscience)[5].

---

[1] J. Derrida, *La Voix et le phénomène*, *op. cit.*, p. 40, 44.
[2] *Ibid.*, p. 41.
[3] D. Giovannangeli, *Figures de la facticité*, *op. cit.*, p. 126.
[4] D. Giovannangeli, *Écriture et Répétition*, *op. cit.*, p. 27 ; J. Derrida, *La Voix et le phénomène*, *op. cit.*, p. 50, 58.
[5] J'ai ici résumé à l'extrême l'enjeu de cette proposition. Pour plus de détails, outre D. Giovannangeli, *Le Retard de la conscience*, *op. cit.*, spéc. p. 99-102, voir *Figures de la facticité*, p. 102 et 130 : « S'il n'est de présent que constitué, si chaque présent

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Quand le dehors est mis au-dedans, la mort seule libère le présent « vivant »…

Je m'arrête sur le chapitre V de *La Voix et le phénomène* afin de rejoindre, par le biais des concepts de trace et d'auto-affection, celui de différance. Avant de montrer que le flux constituant ultime de la subjectivité transcendantale lui-même ne relève pas des schèmes de la présence et de l'identité à soi, Derrida avait réduit au maximum, contre Husserl, la différence entre souvenir primaire et souvenir originaire. Loin d'y distinguer, avec Husserl, une perception d'une non-perception, il y voyait deux types de « modifications de la non-perception » : dès lors qu'on ne différencie pas, « à l'origine », impression originaire et rétention, on reconnaîtra la « continuité du maintenant et du non-maintenant ». La ponctualité du présent est soumise comme à sa condition à l'altérité d'une antécédence, comme l'immédiateté de la voix l'était à la médiation du dehors[1]. Je cite longuement Derrida, qui condense son propos à partir des notions de trace, de différance et de dialectique :

> Sans réduire l'abîme qui peut en effet séparer la rétention de la re-présentation, sans se cacher que le problème de leurs rapports n'est autre que celui de la « vie » et du devenir conscient de la vie, on doit pouvoir dire *a priori* que leur racine commune, la possibilité de la ré-pétition sous sa forme la plus générale, la trace au sens le plus universel, est une possibilité qui doit non seulement habiter la pure actualité du maintenant, mais la constituer par le mouvement même de la différence qu'il y introduit. Une telle trace est, si on peut tenir ce langage […], plus « originaire » que l'originarité phénoménologique elle-même. […] Est-ce que le concept de solitude pure — et de monade au sens phénoménologique — n'est pas *entamé* par sa propre origine, par la condition même de sa présence à soi : le « temps » repensé à partir de la différance dans l'auto-affection ? […] Est-ce que cette « dialectique » — à tous les sens de ce mot et avant toute reprise spéculative de ce concept — n'ouvre pas le vivre à la différance, constituant dans l'immanence pure du vécu l'*écart* de la communication et même de la signification en général[2] ?

---

reste inséparable du présent passé qu'il retient, l'idée ne s'imposerait-elle pas, intuitivement paradoxale, d'un retard originaire de la conscience » ; mieux : « Admettre, avec Husserl, que l'instant de l'impression originaire suppose d'ores et déjà la rétention, reviendrait à introduire au cœur de la conscience constituante, avec l'antériorité, la transcendance de la chose constituée ».

[1] J. Derrida, *La Voix et le phénomène*, *op. cit.*, p. 73-74 ; D. Giovannangeli, *La Passion de l'origine*, *op. cit.*, p. 22-23.

[2] *Ibid.*, p. 75, 77.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Le chapitre VI de *La Voix et le phénomène* va se concentrer sur la notion d'auto-affection ; le thème fait le nerf du chapitre de *Figures de la facticité* qui envisage, après l'étude de la déconstruction du temps phénoménologique, la critique derridienne du sujet husserlien. La *phonè* devait délivrer l'instance d'une auto-affection parfaitement pure dans le soliloque intérieur de la subjectivité transcendantale. La critique précédente de toutes les formes de privilège accordées à la présence, critique dont je viens de rendre compte, va entraîner la promotion de la notion d'auto-affection ; mais, comment ne pas le voir, à la condition de sa subordination à une hétéro-constitution plus fondamentale. C'est alors le concept même de subjectivité transcendantale constituante qui est soupçonné — en vérité relativisé : secondarisé — et jusqu'à l'idée de constitution qui se voit déconstruite : « En recourant au concept d'*auto-affection*, Derrida vise à creuser plus profond que le sujet transcendantal. Reconsidéré à l'aune de la *différance*, le sujet transcendantal se ramène à un effet de celle-ci »[1]. C'est que la différance et la trace *se soumettent* l'auto-affection. Invoquant la prise en compte inquiète de la thématique de l'écriture et de la nécessité de l'incarnation historique des significations idéales, Derrida rappelle, avec et contre Husserl, qu'en vérité « la possibilité de l'écriture habitait le dedans de la parole qui, elle-même, était au travail dans l'intimité de la pensée » ; c'est dire que « tout en refoulant la différence dans l'extériorité du signifiant, Husserl ne pouvait manquer d'en reconnaître l'œuvre à l'origine du sens et de la présence ». Il précipite alors sa conclusion : n'est-ce pas aussi bien admettre que « l'auto-affection comme opération de la voix supposait qu'une différence pure vînt diviser la présence à soi » ? Certes, ce « mouvement de la différance » va produire la subjectivité transcendantale comme « présence à soi du présent vivant » ; mais avec cette lourde contrepartie d' « y réintrodui[re] originairement toute l'impureté qu'on a cru pouvoir en exclure ». La zone de l'originaire doit être pensée comme une « archi-écriture », une « trace » — laquelle emporte bien sûr toujours avec elle la possibilité de son effacement[2].

Le dernier chapitre, je l'avais évoqué, étend l'analyse à la *Bedeutung* du pronom Je. On sait qu'en opérant la « substitution d'*écrivain* à *sujet* », Derrida, qui fait ici de nouveau fond sur les acquis de sa lecture de *L'Origine de la géométrie*, s'autorise à identifier au fondement de la signification en général la nécessité de l'absence du sujet de l'intuition. Reportant sur le tout de la discursivité possible l'impersonnalité, l'anonymat virtuel du champ scriptural, l'auteur en déduit la mortalité comme condition de l'énoncé « je

[1] D. Giovannangeli, *Figures de la facticité*, *op. cit.*, p. 138.
[2] Sur tout ceci, voir J. Derrida, *La Voix et le phénomène*, *op. cit.*, p. 92-95.

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

suis » et la mort comme condition du cogito[1]. De l'irréductibilité phénoménologique d'un langage à l'origine duquel gît l'absence, la mort, Derrida conclut à l'*impossibilité* d'une réduction transcendantale pourtant *nécessaire* à la mise en évidence — au lieu et à la place d'une subjectivité constituante présente à elle-même dans la transcendantalité du présent vivant — du jeu « originaire » de la *différance*, de la trace qui supplémente, *par toute l'impureté du dehors*, l'absence à soi principielle d'une auto-affection qui, décidément, ne sera jamais pure. On peut dire, en ce sens, que la « priorité de l'anonymat scriptural à l'intérieur de la fonction symbolique en général » impose la « nécessité structurelle de l'absence »[2]. Si, à suivre Giovannangeli, c'est au Sartre de *La Transcendance de l'ego* que nous serions ramenés par là, retenons simplement, c'est ce qui importe ici, qu'en montrant que « l'auto-affection n'est jamais rigoureusement pure », nous sommes conduits à l'idée qu' « un rapport endeuillé à soi » est l'unique origine du sens[3]. C'est à ce point qu'aboutit la fidélité de Derrida à Husserl — son hyperbolisation de la réduction transcendantale, sa compréhension radicale des concepts d'intentionnalité, de noème ou de *hylé* —, fidélité à l'allure de trahison, puisqu'elle conclut à l'impossibilité du principe des principes : on sait ne faire retour à la chose même que pour constater qu'elle s'est depuis toujours dérobée à l'évidence présente de l'intuition.

Plutôt qu'aux dernières lignes du livre, je voudrais m'attacher à quelques citations antérieures. En ce que « tout ce qui est *purement* pensé » sous le concept de présent vivant est « déterminé comme *idéalité*, le présent vivant est *en fait*, réellement, effectivement, etc., différé à l'infini » ; à partir d'une articulation complexe, qu'il ne peut être question de restituer ici, de la finitude de l'intuition sur l'infinité de l'idée (au sens de Kant), Derrida ajoute une question : « Que veut dire la présence comme différance à l'infini ? » ; il suggère, finalement, que « l'apparaître de la différance infinie est lui-même fini », qu'au total — j'ai mentionné ce point d'entrée de jeu — « la différance qui n'est rien hors de ce rapport, devient la finitude de la vie comme rapport essentiel à soi comme à sa mort »[4]. Le problème de « la vie comme rapport à soi », on s'en souvient, était au cœur de *L'Animal que donc je suis*. On voit ici comment la différance, pensée à partir d'une auto-affection compliquée de l'idée de trace, ne vient pas occuper le lieu de la subjectivité dite transcendantale et constituante sans prendre le relai de

[1] D. Giovannangeli, *Figures de la facticité*, *op. cit.*, p. 142, 146.
[2] D. Giovannangeli, *Écriture et Répétition*, *op. cit.* , p. 134, 150.
[3] D. Giovannangeli, *La Passion de l'origine*, *op. cit.*, p. 136.
[4] J. Derrida, *La Voix et le phénomène*, *op. cit.*, p. 111, 114.

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

l' « unité », problématique chez Husserl, du concept de vie. La mort, depuis qu'elle n'est plus pensée comme dehors extrinsèque à la vie, hausse cette dernière au rang de concept « ultra-transcendantal ». Elle la contamine jusqu'à libérer le jeu même de la différance, laquelle, il est temps de le rappeler, projette aux dires de Derrida son ombre sur tout le champ du vivant et non-vivant (« la non-vie »), sur celui de « la vie la mort ».

L'opposition stricte de la vie et de la mort, postulée par le sens commun, tout comme la simple « relève » de la mort dans le flux infini de la vie husserlienne, voilà ce que la différance derridienne répute définitivement nul et non avenu. Comment croire que Derrida revienne sur ce point, même lorsqu'il s'attache à construire une « réinterprétation radicale du vivant » au prisme de l'auto-affection de la vie animale ? « De bout en bout de l'œuvre derridienne, il y va, on peut le constater, de la contamination de l'auto-affection pure par l'hétéro-affection[1] ». Constatons-le en revenant une dernière fois à *L'Animal que donc je suis*.

5. *L'Animal que donc je suis* au miroir de *La Voix et le phénomène*

Pose décidément question le fait que Husserl — pour ne rien dire de Merleau-Ponty — ne soit pas intégré à la séquence (de Descartes à Levinas) déconstruite dans ce dernier ouvrage. Il est vrai que Husserl a su montrer, mieux qu'un autre, que l'animal n'ouvre pas un monde sans empiéter sur le nôtre[2]. Mais on retiendra surtout le fait que c'est bien au départ de la pensée husserlienne de la vie, on vient de le voir, que Derrida va lui-même bientôt s'employer à ne pas laisser dans l'impensé le problème de la vie, jusqu'à proposer une analyse originale de son articulation à la mort. La dernière page de *L'Animal que donc je suis*, j'y reviendrai pour conclure, continue du reste de tracer le même sillon, mais sous le signe d'une critique nietzschéenne de Heidegger, non dans une proximité, même infidèle, à Husserl. On pourrait peut-être dire que Derrida, dans ce livre, met l'accent sur une *autre* fonction de la mort dans l'économie de la différance de la vie et de la mort, *sans cependant* renoncer à la « logique » même de la différance. Renvoyant les oppositions les plus irréductibles, semble-t-il, à la racine commune d' « une nécessité telle que l'un des termes y apparaisse comme la différance de

[1] D. Giovannangeli, *Figures de la facticité*, *op. cit.*, p. 127.
[2] Voir en particulier E. Husserl, « Le Monde et nous. Le monde environnant des hommes et des bêtes », *Alter*, 3, 1995, « L'Animal », p. 189-203.

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

l'autre, l'autre différé dans l'économie du même »[1], elle reste seule apte à nous faire comprendre — ainsi qu'il l'écrit à propos de Freud — qu'au fond « la vie *est* la mort ».

Mais que l'on puisse repérer, dans *L'Animal que donc je suis*, une inflexion spécifique à l'intérieur de ce même cadre, voilà ce qui se laisserait indiquer d'une part par le point de départ qui est ici celui de la déconstruction (l'expérience d'une exposition concrète au regard de tel animal), de l'autre par la modalité critique qui s'en infère : déconstruire le Je bavard de la réflexion, ce n'est pas d'abord cerner l'élément sur la dénégation duquel s'érige un texte, c'est s'approcher *autant que faire se peut* du rapport à soi d'une vie muette. Après tout, Derrida s'essaie dans ces pages à penser *au plus près* le rapport à soi de la vie lorsque ce pli donne lieu à une existence animale ; et, par contrecoup, mais seulement par contrecoup, il s'emploie à inquiéter toutes les figures du propre de l'homme — en procédant, exemplairement, à la déconstruction du Je pense à la faveur de la vie, impensée, du soi. C'est en passant qu'il rappelle que « l'autotélie automonstrative du *je*, même chez l'homme, impliquait le *je* comme un autre » : suspendue à une « hétéro-affection irréductible », l' « autonomie du *je* » ne peut décidément être « ni pure ni rigoureuse »[2]. La méditation de l'auto-affection animale autorise ainsi comme par ricochet la reprise du thème de l'hétéro-constitution du sujet. On voit la continuité par rapport aux analyses précédentes : le thème d'une impureté « constituante » de l'auto-affection traverse effectivement toute cette pensée ; on constate pourtant aussi un déplacement. En parodiant un texte célèbre, on pourrait presque dire qu'*ici, on ne part radicalement plus de l'homme*. Il s'agissait, dans un premier temps, de construire un concept, ainsi celui de trace, afin de déconstruire tout essentialisme de la présence. Sur cette base, la figure animale pouvait apparaître comme un lieu stratégique utile, voire décisif, afin de mener à bien le projet d'une déconstruction du propre de l'homme. La perspective est en quelque sorte maintenant renversée. Tout se passe comme s'il s'agissait avant tout de comprendre l'être de la trace en choisissant de prime abord de s'exposer au point de vue de l'autre absolu, de celui qui, en silence, vient avant moi. De là que l'accent soit mis sur un « temps avant le temps » davantage que sur la finitude du temps humain. Il semblerait que Derrida nous mène ici au plus près de la chose, ou encore : sur un plan où il y a va principiellement de l'être-animal. On pourrait, en manière de jeu, rappeler telle phrase de Giovannangeli :

[1] J. Derrida, « La Différance », art. cit., p. 56.
[2] J. Derrida, *L'Animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 133.

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

> Que la chose même se dérobe, cela ne voudrait-il pas dire […] que la chose même dicte sa loi, indéfiniment, sans jamais se donner en personne ? Le silence de la chose, son irréductible antériorité, son altérité infranchissable au regard de la conscience, prendrait alors le sens d'une injonction muette qui, indéfiniment, nous commande[1].

Et l'on suggérerait d'y remplacer le mot « chose » par le mot « animal ». Plus sérieusement, c'est bien à la dimension éthique de la pensée derridienne de l'animal que nous sommes ici renvoyés. Au vrai, l'altérité muette de l'animal en appelle au « il faut » de la responsabilité. Il importe à cet égard, selon Derrida, « d'élaborer une autre "logique" de la décision » : c'est le thème de l'indécidable, dont je rappelle seulement qu'il implique, pour l'auteur, l'invention d'une décision sur fond d'une passibilité essentielle à l'appel de l'autre, relativement à un accueil, à une sorte de « oui » transcendantal précédant toute demande. À propos de Heidegger, Derrida demandait : « L'animal entend-il cet appel […] à l'origine de la responsabilité ? […] Et surtout l'appel que le *Dasein* entend peut-il, en son origine, venir à l'animal ou venir de l'animal ? »[2] Giovannangeli a pu écrire qu'à ce qui dans la différance rappelait, au départ, une « négativité silencieuse et non-dialectisable, les travaux récents de Derrida […] semblent préférer l'originarité du *oui* »[3]. Je choisirai pourtant de ne pas suivre cette voie éthique caractéristique du dernier Derrida, dans le débat approfondi qu'il noue avec Levinas. Désireux de montrer que l'on ne peut inférer de son attention aiguë à l'altérité animale l'idée que subsiste, chez Derrida, une forme facile de *vitalisme*, je voudrais pour finir suggérer que cette attention implique plutôt la nécessité de repenser le *lien* de l'altérité animale à l' « homme » et, surtout, celle de poursuivre la méditation sur une différance qui « oppose » dans l'élément du même la vie et la mort. La vie *est* la mort, l'une et l'autre se disent en de multiples sens. En dépit du déplacement, interne à la pensée de la différance, dont témoigne, entre autres, *L'Animal que donc je suis*, et que cette section a

[1] D. Giovannangeli, *Le Retard de la conscience*, *op. cit.*, p. 18 qui cite aussi (p. 135), dans le même sens, J. Derrida, « Répliques », *Revue des sciences humaines*, 228, 1992, p. 184 : « Ponge se place toujours devant le mutisme de la chose, devant les choses qui sont le plus souvent muettes, animaux, plantes et fleurs. Et même quand ce ne sont pas des choses muettes, par nature, il se place devant un certain silence de la chose même, cette chose *même* étant la chose *autre* en tant qu'elle se dérobe, qu'elle ne dit rien : son silence nous commande ».

[2] J. Derrida, *L'Animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 173 et « "Il faut bien manger" ou le calcul du sujet », art. cit., p. 292.

[3] D. Giovannangeli, *La Passion de l'origine*, *op. cit.*, p. 117.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

tenté d'apprécier, il reste que, pas plus qu'il ne s'agissait, dans *La Voix et le phénomène*, de substituer la mort à la vie — mais de faire droit à une « non-vie » produisant, dans *l'excès d'un manque*, la présence à soi du présent vivant — il ne peut être ici question de saisir une « vie à l'état pur »[1]. La vie et la mort demeurent aux prises avec la différance, et prises dans son cercle.

6. Conclusion différée

Dans *De l'esprit*, Derrida notait que si Heidegger refuse à l'animal l'expérience « de la mort comme telle », rien n'assure, après tout, que celle-ci soit réellement à la portée du *Dasein*. On a longuement vu comment le mouvement de la différance inquiétait au plus profond l'idée du rapport à un « comme tel » en général, pour finalement le réputer impossible. Une importante note du même ouvrage objecte à Heidegger qu'il est à la fin légitime « de se demander quel contenu sémantique on peut donner à la mort dans un discours pour lequel le rapport à la mort, l'expérience de la mort reste sans rapport à la vie du vivant » ; et Derrida se défend de pour sa part « opposer la mort à la vie »[2]. C'est en fait tout le sens de la différance qui est ainsi soulevé, celui-là même que Giovannangeli, dans une page éclairante, décrivait dès 1979 :

> À penser la différence comme le *même* heideggerien — qui n'est pas l'identique — on fait droit à l'unité en dehors de laquelle, comme Kant l'objectait à la dispersion de la conscience empirique, tout n'est que poussière d'impressions. À la penser, du même coup, comme différence impure, on échappe à la hiérarchisation des opposés, non pour effacer leur différence, mais pour empêcher de subordonner un terme à son autre. *La différance* comme différence impure excède ainsi l'opposition, elle est cette nécessité qui fait d'un terme de l'opposition son autre temporellement différé[3].

Entre Heidegger et Kant, on rejoint l'idée d'une « racine commune », plusieurs fois évoquée ici-même, qui doit excéder l'opposition, qui se la

[1] J. Derrida, *L'Animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 42.
[2] J. Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris, Galilée, 1987, p. 89. On lira la belle critique de F. Dastur, « Pour une zoologie "privative" ou comment ne pas parler de l'animal », *Alter*, 3, 1995, « L'animal », p. 281-318.
[3] D. Giovannangeli, *Écriture et Répétition*, *op. cit.*, p. 154. Voir en particulier J. Derrida, « La Différance », art. cit., p. 51-52 et *Positions*, *op. cit.*, p. 17, qui tous deux mettent à contribution sur ce point le concept de trace.

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

subordonne dans la différence à soi d'une unité. Le même ouvrage revenait sur la lecture derridienne d'Artaud : ce que Derrida dressait contre l'idée que le théâtre peut opérer la présentation de « la plénitude d'une *vie* », succombant de la sorte « aux privilèges conjoints du présent et du vivant », c'était bien la répétition originaire de la re-présentation, laquelle « porte […] en soi son double comme sa mort»[1]. Nous disposons avec ceci de quoi entendre, sans nous méprendre, la dernière page de *L'Animal que donc je suis*. Dans le prolongement de *De l'esprit*, Derrida y corrige cette fois Heidegger par Nietzsche. Ce serait toujours la possibilité de ma mort qui autoriserait la saisie de la chose comme telle : ce à quoi le perspectivisme de Nietzsche ne se résout pas. Il affirmerait plutôt que « le rapport à l'étant, même […] le plus respectueux de l'essence de ce qui est tel qu'il est, est pris dans un mouvement qu'on appellera ici du vivant, de la vie et de ce point de vue, qu'elle que soit la différence entre les animaux, cela reste un rapport "animal" ». Or s'engager sur cette voie, précisément, « suppose une réinterprétation radicale du vivant », réinterprétation à laquelle s'est essayé l'ouvrage se concluant sur cette idée[2] ; tout comme, et aussi bien, *La Voix et le phénomène* — j'espère l'avoir montré. Tel était à mon sens l'intérêt de croiser ces deux ouvrages. Empêcher que cette dernière page soit interprétée dans le sens d'une minimisation de la différence homme/animal (« cela reste un rapport "animal" »), quand Derrida s'emploie au contraire à démultiplier les points de contact de la frontière qui les unit et les différencie, qui les partage et qu'ils partagent. Mais il s'agissait encore, plus profondément, de rappeler que la pensée de Derrida, ici comme ailleurs, ne tente pas de lever l'impensé pesant sur la pensée de la vie sans l'articuler décisivement à la mort : selon le jeu — indécidable — d'une différance à soi *de* la vie. Je m'y arrête une dernière fois.

Avant de faire comparaître sur la *scène* de la philosophie tel animal (à jamais anonyme) ou tel spectre (un temps fameux), tout un cortège de corps et de fantômes répugnant à une tradition où règne *logos*, *phonè* et présence, il aura fallu prendre au sérieux la réduction transcendantale : pour se porter aux confins du monde qu'elle ouvre et à la racine qui ouvre sa possibilité même. De là une étonnante créativité conceptuelle — trace, archi-écriture, différance —, seule à même de conter l' « histoire de la possibilité symbolique *en général* (avant la distinction entre l'homme et l'animal et même entre vivant et non-vivant) », l' « histoire de la différance, [l']histoire comme diffé-

[1] *Ibid.*, p. 43.
[2] J. Derrida, *L'Animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 219.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

rance »[1]. Troubler la vie phénoménologique du dehors, mortel, de l'écriture, cet espace blanc tissé absences, c'était rencontrer la « finitude de la vie » dans la forme d'une différance qui « s'étend à "la vie la mort" en général ». C'est dire, par paraphrase, que la différence des termes ne sera pas effacée, et qu'aucun ne sera subordonné à l'autre : la différance, comme « rapport vie/mort », c'*est* la nécessité qui fait que la vie *est* la mort, temporellement différée, et la mort la vie, aussi bien[2]. En réserve sur soi et en retard sur le monde, la différance espace et temporise : elle constitue l'espace et le temps, mais seulement pour y rencontrer l'antécédance de l'autre et celle du passé, pour s'y découvrir comme cette origine immanquablement soustraite à elle-même, pour y éprouver le pouvoir infini de la répétition, qui n'est jamais que le stigmate de sa finitude, même quand elle « prétend déchirer le présent »[3]. Je propose de la désigner comme ce champ impersonnel dont la neutralité rigoureuse dit moins la dimension ultra-transcendantale que le caractère pré-personnel, anonyme. On ne conclura pas que celui-ci implique en tant que tel « la mort du sujet » : on sait bien que la différance produit, « toujours sur le point de se reformer, une concrétion de subjectivité »[4], laquelle bâtit pour son propre usage, et de façon tout à fait nécessaire, la *fiction* de son pouvoir de constitution.

À cet égard, il importerait encore de situer Derrida entre Sartre, Foucault, voire Deleuze. Parcours nous menant de l'expérience critique de la pensée foucaldienne, qui s'oppose au destin anthropologique de la philosophie moderne, enté sur la confusion de l'empirique et du transcendantal,

---

[1] J. Derrida, « Freud et la scène de l'écriture », *art. cit.*, p. 294.

[2] Commentant Derrida, C. Malabou, « L'Imprenable en question ou se prendre à mort », *Études françaises*, 38, 2002, évoquait pour sa part « une pluralité de morts dans la mort ». Sans s'inscrire dans le sillage derridien, M. Richir, dans un article important, « Vie et mort en phénoménologie », *Alter*, 2, 1994, « Temporalité et Affection », p. 347, écrivait : « Si nous vivons au fil de divers rythmes de temporalisations, selon divers styles de l'absence, n'y a-t-il pas, toujours, du mourir dans le vivre et du vivre dans le mourir, et ce, de multiples manières, de sorte que nous vivons (et ne mourons) jamais d'un seul et même pas, et que, parfois il nous arrive de *devancer*, tout autant que, d'autres fois, de *retarder* sur tel ou tel rythme, ce qui rendrait au vivre une certaine concrétude d'expérience, non pas seulement de la présence, mais aussi de l'absence ou de la mort ». Je souligne « devancer » et « retarder » : en écho à l'idée que le « contretemps », « trop tard, — trop tôt », serait « le temps de la philosophie » (voir D. Giovannangeli, *Le Retard de la conscience*, *op. cit.*, p. 8).

[3] D. Giovannangeli, *La Fiction de l'être*, *op. cit.*, p. 123.

[4] D. Giovannangeli, *Écriture et répétition*, *op. cit.*, p. 148.

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

pour délivrer un concept de la subjectivation dont à la fin on peut se demander jusqu'à quel point il échappe à ce destin (fût-ce pour porter sa logique à son comble en la dissolvant dans l'espace matériel des pratiques historiques) ; à la transcendance sartrienne de Je et d'*ego*, nettement séparés du champ impersonnel d'une conscience qui n'est que glissement hors de soi à même le monde, et qui comme telle, sans doute, esquive l'objection de Foucault ; jusqu'à, peut-être, un certain empirisme transcendantal, où l'idée d'individualité pré-personnelle, d'heccéité, dessine la ligne de fuite d'un possible devenir-animal. C'est bien la question de « la juridiction de la conscience » qui se pose alors, inentamée chez Sartre et détruite par Deleuze[1]. Mais aussi, sur cette base, la péremption éventuelle d'une réflexion quant à l'*historicité* de cette conscience entreprise dans les termes d'une *dialectique*, voie que Sartre emprunte pour s'y retrouver bien seul, et certainement pas en compagnie de Derrida, lui qui très vite — comme le premier Foucault d'ailleurs —, s'est avancé au nom d'une négativité non dialectisable, ne s'autorisant du reste pas davantage de la logique de la contradiction (la vie *est* la non-vie). Reste que l'auto-constitution du Je dans l'intériorité de son présent vivant, où se découvre son pouvoir de constitution du monde en général, est ici à chaque fois mise à mal par l'effraction d'un dehors qui, au vrai, était de toute origine dans la place — de là que ce dedans soit absence et l'origine manquante à soi.

Autour de la question du sujet, Derrida évoquait « l'enchevêtrement essentiel […] [d'une] étrange histoire » : il rappelait que Nietzsche, comme Heidegger, « ont soustrait le "qui" à la déconstruction du sujet », tandis que Husserl, quoique situé au cœur de « l'idéalisme transcendantal le plus caractérisé », n'en a pas moins mis en évidence, dans ses « interminables analyses génétiques […] de l'*ego*, du temps et de l'*alter ego* », « une zone pré-égologique et pré-subjective »[2]. Derechef, « il n'est pas interdit de dessiner une manière de continuité depuis Husserl jusqu'à Derrida »[3]. C'est pourquoi il me plaît, pour conclure, de biaiser l'opposition de Nietzsche et de Heidegger dans *L'Animal* par deux citations de Husserl. Elles renvoient à l' « unité du concept de vie », mise à mal par Derrida, mais pour mieux s'inscrire dans le creux de leur différence, et le creuser, au titre de la différance :

[1] Voir D. Giovannangeli, *Figures de la facticité*, *op. cit.*, p. 95.
[2] J. Derrida, « "Il faut bien manger" ou le calcul du sujet », art. cit., p. 277.
[3] D. Giovannangeli, *Écriture et répétition*, *op. cit.*, p. 164.

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

> L'homme ne peut être immortel. L'homme meurt nécessairement. L'homme n'a pas de pré-existence mondaine, dans le monde spatio-temporel il n'était auparavant rien, et il ne sera plus tard rien. Mais la vie transcendantale originelle, la vie en dernier lieu créatrice du monde et de son moi dernier ne peut venir du néant et retourner au néant, elle est « immortelle », parce que le fait de mourir ici n'a aucun sens, etc.

C'est seulement que

> tout est uniment vie, et le monde est l'auto-objectivation de la vie dans la forme des plantes, des animaux et des hommes qui naîtront et mourront. La vie ne meurt pas, parce que la vie n'est que dans une universalité et une unité intérieure de la vie[1].

On dira que Derrida s'est de prime abord inscrit pour y longtemps séjourner au sein de la différence qu'instaure, dans la première citation, le « mais » introduit par Husserl. On pourrait voir dans ce « mais » — qu'on me permette de jouer encore un bref instant — le lieu qui a originellement requis Derrida, qui lui a donné le désir d'offrir à la tradition philosophique ce « rien supplémentaire » qu'*est* le concept de différance. Ce rien dessine en ce sens une voie étroite, esquissée plus qu'empruntée par cette voix écrite, tout à fait spectrale, qui à la fin de *L'Animal que donc je suis* se donne à nous en une bizarre confirmation que la *Bedeutung* du Je possède « une valeur structurellement testamentaire »[2].

La scène d'ouverture de ce livre, Derrida l'a reconnu, a le statut d'une expérience-limite. Quand tel animal plante son regard dans le mien, pour ne rien dire et ne rien en faire, il me rend étranger à moi-même et me rappelle à l'extraordinaire étrangèreté de mon être au monde. Sa dérobade, qui me signale comme être à jamais retardataire, livre au cœur de ma conscience la facticité du monde. Le rencontre de l'altérité — radicale plutôt qu'absolue — d'une auto-affection de la vie seulement formatrice d'un soi, me fait éprouver l'abîme d'une extériorité, d'une hétérogénéité, d'une absence à moi-même ou d'un ex-centrement originaire qui est la véritable condition de

[1] E. Husserl, « Le Monde anthropologique », *Alter*, 1, 1993, « Naître et mourir », p. 288, 284. On lira aussi M. Fraccaroli, « Esquisse d'une phénoménologie de la mort : réflexions husserliennes », in *Bulletin d'analyse phénoménologique*, vol. IX, 7, 2013. Pour une analyse de Heidegger qui fait paradoxalement écho à la présente approche de Derrida, voir J. Pieron, *Pour une lecture systématique de Heidegger*, Bruxelles, de Boeck, 2010.

[2] J. Derrida, *La Voix et le phénomène*, *op. cit.*, p. 107.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

mon auto-constitution en tant que Je réflexif. « Son irréductible antériorité, son altérité infranchissable au regard de la conscience », si elles nous dépossèdent de nous-mêmes, nous lient aussi à lui. Le sujet humain ne se fantasme souverain qu'à la condition de demeurer serf d'une infinie forêt bruissant de regards silencieux. On découvre sur l'animal, qui n'en a cure, que les forces de la finitude ne sont pas d'abord humaines ; que la production de mon intériorité finie reste relative à l'extériorité d'un dehors énigmatique, à une histoire d' « avant le temps », au patrimoine anté-historique *commun* à l'humanité, au vivant et au non-vivant. L'animal hors de moi désigne et dessine une finitude en moi, et c'est ce qui nous rassemble. Et si l'animal me voyait mort ? On pourrait admettre que, comme l'inconscient, voire la déraison, la singularité de l'expérience animale incarne une des multiples figures d'une *finitude* à tous crins plurielle, et que l'on ne pourrait souhaiter unifier, ou achever, ou purifier, sans être infidèle à l'enseignement de Giovannangeli et à l'œuvre de Derrida. Il n'est pas interdit de demander ce que signifierait l'expérience d'une finitude *partagée* avec l'animal. Que nous le voulions ou non, nous ne cessons d'entrer en commerce avec des fous, avec notre inconscient et avec nos corps, avec une myriade d'animaux.

Bull. anal. phén. X 11 (2014)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2014 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XI 1, 2015
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

Franz Brentano était-il cartésien ? L'interprétation d'ordre supérieur de la psychologie descriptive

Par MAXIME JULIEN
Université de Grenoble

Résumé. Dans son ouvrage *Consciousness and Mind*, David Rosenthal propose une interprétation originale de la psychologie descriptive de Brentano qui mène directement à une théorie d'ordre supérieur de la conscience. Rosenthal défend lui-même une version particulière de théorie d'ordre supérieur, selon laquelle, un état mental est « conscient » s'il est accompagné par une *pensée distincte* qui le représente. Dans cette théorie fonctionnaliste de l'esprit, la conscience est une relation intentionnelle entre deux états d'ordre ou de niveau différent. La question se pose de savoir si Brentano avait à l'esprit ce genre de modèle relationnel de la conscience dans sa *Psychologie du point de vue empirique* de 1874. Dans cet article, j'envisagerai l'accueil réservé à la psychologie descriptive de Brentano dans cette nouvelle conception intentionnelle de la conscience qu'est la théorie des pensées d'ordre supérieur.

Introduction

Dans son ouvrage *Consciousness and Mind*, David Rosenthal brosse un portrait original de Brentano qui assimile sa psychologie descriptive à une théorie d'ordre supérieur de la conscience avant l'heure[1]. Rosenthal défend lui-même une version particulière de théorie d'ordre supérieur, selon laquelle un état mental est « conscient » s'il est accompagné par une *pensée distincte*

[1] D.M. Rosenthal, *Consciousness and Mind*, Oxford University Press, New York, 2005.

qui le représente. Qu'est ce qui différencie les états mentaux *conscients* de ceux qui demeurent *inconscients* ? La différence tient dans la présence *additionnelle* d'un état d'ordre supérieur dirigé *intentionnellement* vers un état mental de premier ordre qui porte sur la réalité extérieure. Par exemple, avoir une perception visuelle *consciente* d'un coucher de soleil implique un état de deuxième ordre qui rend consciente notre perception en la prenant pour *objet intentionnel*. À l'inverse, une perception *inconsciente* est un état mental de premier ordre qui n'est pas accompagné d'un état d'ordre supérieur. Selon l'explication d'ordre supérieur, la conscience est une *relation* (méta-)*intentionnelle* entre deux états d'ordre ou de niveaux différents. La question se pose de savoir si Brentano avait à l'esprit ce genre de modèle relationnel de la conscience dans sa *Psychologie du point de vue empirique* de 1874[1]. Dans cet article, j'envisagerai l'accueil réservé à la psychologie descriptive de Brentano dans cette nouvelle conception intentionnelle de la conscience qu'est la théorie des pensées d'ordre supérieur. La première section sera consacrée à l'explicitation de deux sens de la conscience que propose Rosenthal dans un article homonyme[2]. À partir de ces deux sens de la conscience, on peut mettre en lumière l'héritage cartésien de la conception brentanienne de l'esprit et de la conscience (section 2). Les deux sections suivantes constituent une critique de ce cartésianisme et proposent de rapprocher Brentano de la philosophie du langage du second Wittgenstein des *Recherches philosophiques*[3] (section 3 et 4). L'objectif principal de cet article est d'évaluer la justesse et l'intérêt de cette nouvelle interprétation de la psychologie descriptive de Brentano (section 5).

1. Aristotélisme vs. cartésianisme

Dans « Two Concepts of Consciousness », Rosenthal soutient qu'il existe deux grandes conceptions de l'esprit qui parcourent la tradition philosophique : l'aristotélisme et le cartésianisme[4]. Le cartésianisme fait de la *conscience* la marque première de l'esprit tandis que l'aristotélisme s'en remet aux propriétés *intentionnelles* et *qualitatives* des états mentaux. L'aristo-

[1] F. Brentano, *Die Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Meiner, Leipzig, 1874.
[2] D.M. Rosenthal, « Two concepts of consciousness », *Philosophical Studies*, 49 (1986), repris dans D.M. Rosenthal, *Consciousness and Mind*, Clarendon Press, Oxford, 2005, p. 21-45.
[3] L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, Gallimard, Paris, 2005.
[4] D.M. Rosenthal, « Two concepts of consciousness », art. cit.

Bull. anal. phén. XI 1 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

télisme se situe dans une tradition naturaliste proche des sciences empiriques qui place la psychologie dans la continuité de la biologie et de la zoologie. Comme le remarque à juste titre Rosenthal, la conviction théorique qui anime la position aristotélicienne est que le mental dépend de formes de vie hautement organisées comme la vie elle-même dépend de formes hautement organisées de la matière[1]. Contrairement à cette position « continuiste », la tradition cartésienne adopte ce que l'on appelle la thèse de la co-extension du mental et du conscient. Dans cette conception, tous les états mentaux sont *conscients*. On est ainsi conduit inévitablement à faire de la conscience le trait *essentiel* des états mentaux. Sur le plan métaphysique, le cartésianisme est aussi connu pour son dualisme des substances qui rend problématique, sinon inintelligible la relation entre le corps et l'esprit, en la concevant selon le modèle de l'échange causal entre deux substances ontologiquement indépendantes. L'esprit, en tant que chose inétendue, échappe aux lois de la physique qui se fondent, entre autres, sur la propriété pour tout corps d'avoir une certaine extension spatiale. Si l'esprit devient donc une réalité autonome qui partage d'autres caractéristiques, il faut alors trouver un critère radicalement distinct pour le caractériser lui et ses *cogitationes*. Le rôle qui revient alors à la conscience est de faire ressortir de façon systématique les différences entre le mental et le physique[2]. Suivant cette conception, tous nos états mentaux sont conscients et la conscience est un trait intrinsèque du mental[3].

C'est cette dernière version de l'esprit qu'un partisan des théories d'ordre supérieur comme Rosenthal critique dans la plupart de ses articles. En effet, le pari aristotélicien de Rosenthal est d'expliquer réductivement la conscience à partir d'éléments eux-mêmes non conscients. Les théories d'ordre supérieur prennent donc le point de départ inverse de la prémisse cartésienne qui présuppose dans le concept de mental celui de conscient. Au contraire, au départ, aucun état mental n'est conscient, il le devient éventuellement s'il est pris pour cible par une pensée ou une perception d'ordre supérieur. L'état mental *M* d'une créature *C* sera conscient si et seulement si *M* est accompagné d'un état d'ordre supérieur *M**, numériquement distinct.

[1] *Ibid.*, p. 26.

[2] *Ibid*. Ce qui revient à affirmer (comme Descartes) que toutes nos pensées sont nécessairement conscientes.

[3] *Ibid*. Cette conception cartésienne de l'esprit appelle d'autres attributs des états mentaux conscients qui sont d'ordre psychologique, comme l'accessibilité immédiate à nos états (*acquaintance*), ou épistémologique, comme la connaissance indubitable que nous avons de nos états (représentation infaillible).

Bull. anal. phén. XI 1 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

Mais des états mentaux doués de certaines propriétés intentionnelles et qualitatives peuvent avoir lieu *indépendamment* de la conscience que j'ai de ces états. Cela prouve, contre la conception cartésienne de l'esprit, que la conscience n'est pas un trait essentiel du mental, ce rôle revenant à l'intentionnalité et aux propriétés qualitatives ou sensorielles des états mentaux[1].

La critique du cartésianisme est centrale dans le propos de Rosenthal car elle légitime dans une certaine mesure sa propre théorie des pensées d'ordre supérieur. Cette critique vise aussi bien le cartésianisme sous sa forme traditionnelle que ses avatars contemporains. Dans tous les cas, on retrouve le même préjugé à l'œuvre, à savoir l'idée que la conscience est un trait essentiel et intrinsèque de nos états mentaux. Soutenir cette thèse revient, à en croire Rosenthal, à rendre toute explication de la conscience triviale et non informative. En effet, si tous les états mentaux sont conscients comme l'affirment Descartes et après lui Brentano, alors on présuppose déjà le concept que l'on cherche à expliquer, d'où une explication circulaire et non informative[2]. Ensuite, si la conscience est un trait intrinsèque aux états mentaux, il s'ensuit que la conscience est une propriété monadique, atomique, non relationnelle et donc, pour ces raisons, inanalysable (définissable par rien d'autre que par elle-même). En effet, il y a toujours quelque chose de mystérieux, pour ne pas dire de douteux, à invoquer le caractère intrinsèque d'une chose pour l'expliquer. Une telle attitude participe en général d'une position *primitiviste* qui pose un phénomène *sui generis* explicable par rien d'autre que lui-même. Pour un philosophe de l'esprit comme Rosenthal, qui tente de donner une explication naturaliste du caractère *conscient* de l'expérience, c'est une pétition de principe de poser au début de l'enquête un phénomène *sui generis* qui bloque d'entrée de jeu la possibilité d'en donner une explication relationnelle et informative. Nous devons, au moins au début de l'analyse, tenter de développer une approche réductive du phénomène à expliquer. Les cartésiens explicitement visés ici par cette critique sont Thomas Nagel et Colin McGinn qui cultivent un certain mysticisme de la conscience[3]. Le caractère apparemment mystérieux de la conscience phénoménale, au sens nagelien de « l'effet que cela fait », n'est dû ni à l'irréductibilité de l'expérience subjective (Nagel), ni à la pauvreté de notre équipement cognitif (McGinn), mais à un préjugé théorique issu de la tradition cartésienne et qui se retrouve dans certaines théories contemporaines selon lesquelles nos états mentaux sont essentiellement conscients. Cette critique

[1] *Ibid.*, p. 24
[2] *Ibid.*, p. 22
[3] *Ibid.*, p. 47.

Bull. anal. phén. XI 1 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

vise également les positions *intrinséqualistes* de la conscience phénoménale comme celle de Levine ou Jackson, qui font de la conscience un épiphénomène qui ne participe pas à l'explication causale du comportement[1]. Là encore, le problème de la thèse du caractère intrinsèque est qu'elle barre la route à une explication naturaliste de la conscience dans les termes d'une relation naturelle. Pourtant, comme le remarque Rosenthal, « l'esprit et la conscience sont des phénomènes du même genre que d'autres phénomènes naturels dont on peut donner des explications étonnamment puissantes »[2]. Or, puisque la présupposition naturaliste est incompatible avec la prémisse cartésienne intrinséqualiste, il est préférable, pour ne pas dire nécessaire, de faire de la conscience une *propriété extrinsèque* qui lie un état mental de premier ordre à un état d'ordre supérieur. En s'opposant au cartésianisme, Rosenthal fait le pari aristotélicien de réduire la conscience à une relation intentionnelle, immédiate et non inférentielle entre des états inconscients de niveaux différents[3].

2. Brentano était-il cartésien ?

La question se pose ensuite de savoir où situer Brentano dans cette large classification bipartite. En d'autres termes, Brentano est-il cartésien ou aristotélicien ? D'après Rosenthal, Brentano est avant tout un philosophe cartésien de l'esprit comme en témoigne un certain nombre d'emprunts. Curieusement, on ne retrouve dans la littérature pertinente sur le sujet pratiquement aucune étude qui traite d'une manière systématique de ce rapport, ce qui se justifie peut-être par le fait que Brentano ne cite qu'à de rares occasions le nom de Descartes et seulement de manière anecdotique ou allusive. De manière générale, l'école de Brentano est connue pour cultiver un certain néo-cartésianisme, notamment en théorie de la connaissance (fondationna-

[1] F. Jackson, « Epiphenomenal qualia », *The Philosophical Quaterly*, 32 (1982), p. 127-136 ; J. Levine, « Materialism and qualia *:* The explanatory gap », *Pacific Philosophical Quaterly*, 64 (1983), p. 354-361.

[2] D.M. Rosenthal, « Two concepts of consciousness », art. cit., p. 22.

[3] Dans le dispositif d'ordre supérieur, aussi bien l'état mental de premier ordre que l'état de deuxième ordre qui le rend conscient sont à l'origine inconscients. L'état de premier ordre ne devient conscient que s'il est représenté par un état de deuxième ordre. De la même manière, cet état de deuxième ordre ne devient conscient qu'à la condition d'être accompagné par un état de troisième ordre qui correspond au mode introspectif de la conscience, c'est-à-dire à une volonté active de la part d'un sujet de sonder le cours de ses propres états *conscients* (*i.e.* les états de deuxième ordre).

Bull. anal. phén. XI 1 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

lisme) et en philosophie de l'esprit, comme en témoigne par exemple la thèse doctorale de Twardowski[1]. Dans la *Psychologie* de 1874, le cartésianisme de Brentano se manifeste à travers l'usage de certains concepts : par exemple l'opposition entre phénomènes physiques et phénomènes psychiques, la perception interne et son évidence indubitable, la notion d' « objectif » ou d'existence intentionnelle ainsi que la thèse de la coextension du mental et du conscient.

La répartition en phénomènes physiques et psychiques rappelle singulièrement le dualisme de Descartes entre le corps en tant que chose étendue qui occupe une certaine position spatio-temporelle et l'esprit en tant que chose inétendue. Toutefois, contrairement à Descartes, il n'y a pas chez Brentano de dualisme ontologique qui distingue deux types d'existence indépendante. Pour le dire dans un langage plus contemporain, le dualisme brentanien est davantage de nature épistémologique, c'est-à-dire qu'il met en jeu des propriétés physiques et psychologiques compatibles avec un monisme métaphysique. Ultimement, il existe des vérités et des lois d'une extension plus grande que cette distinction entre phénomènes physiques et phénomènes psychiques, mais elles concernent la seule métaphysique[2]. Cette relativité n'entache pas l'importance de cette distinction qui sert les besoins d'une psychologie empirique dont la première tâche fondationnelle est la délimitation de son domaine d'étude[3]. Brentano hérite de Descartes, non pas son dualisme ontologique, mais un dualisme épistémologique ou méthodologique qui permet d'organiser les différents champs de la connaissance.

Le thème de la perception interne et de son évidence indubitable est sans conteste le trait le plus cartésien de la philosophie de Brentano. Il fait écho au fameux « je pense, je suis » dont la certitude métaphysique suffit à poser sa propre existence. Même Dieu, s'il était un malin génie, ne pourrait pas dans son infinie puissance me faire douter de mon existence en tant que chose pensante et sujet qui est trompé[4]. Dans la doctrine cartésienne, la formule « je pense, je suis » est première dans l'ordre des vérités et donc aussi dans l'édifice de la connaissance. Sa certitude est telle qu'elle ne peut être égalée par aucun autre énoncé. Dans la *Psychologie* de 1874, la certitude de la perception interne est de même nature. On peut douter de l'hypothèse probable de l'existence de la réalité extérieure, mais on ne peut pas douter de

[1] K. Twardowski, *Idee und Perception. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung aus Descartes*, Konegen, Wien, 1892.
[2] F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, *op. cit.*, p. 9.
[3] *Ibid.*, p. 62-63.
[4] R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, GF-Flammarion, Paris, 1979, p. 73.

Bull. anal. phén. XI 1 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

l'existence de nos propres phénomènes psychiques lorsque ceux-ci se produisent en nous. La certitude apodictique de la perception interne et du *cogito* cartésien est métaphysiquement nécessaire car, sans elle, la connaissance en général ne serait tout simplement pas possible.

Dans la *Psychologie du point de vue empirique*, Brentano use de manière interchangeable des termes « intentionnel » et « objectif » en soulignant la parenté de sa doctrine avec la conception cartésienne de la réalité objective de l'idée. En effet, on sait que pour Descartes comme pour la scolastique, le terme « objectif » s'applique à ce qui est pensé, comme tel, et non à ce qui existe effectivement. Descartes distingue la réalité objective contenue par l'idée et la réalité formelle de sa cause : « l'être objectif d'une idée » est produit par un « être formel ou actuel », celui-ci étant « objectivement ou par représentation dans l'entendement par son idée »[1]. Dans sa *Psychologie*, Brentano applique cette idée à l'acte psychique et à son objet : l'acte psychique est formellement en moi, alors que son objet immanent y est objectivement. Pourtant, selon Brentano, on risque moins de malentendus en utilisant l'adjectif « intentionnel » qui est moins grevé d'équivoques. On retiendra ici que doctrines cartésienne et brentanienne partagent cette distinction entre existence effective et existence intentionnelle, objective ou encore mentale.

Le dernier trait cartésien de la psychologie intentionnelle de Brentano tient dans la thèse de la coextension du mental et du conscient. Après Descartes, Brentano reconduit l'idée que tous nos états mentaux sont toujours à la fois *intentionnels* et *conscients*. Autrement dit, il n'y a pas de sujet inconscient comme il n'y a pas d'états mentaux inconscients. Le refus en l'existence de tels phénomènes appelle pourtant des justifications très différentes. Pour Descartes, la raison de ce refus est presque exclusivement historique. À son époque préfreudienne, on ne reconnaissait pas dans l'existence d'un inconscient psychique une hypothèse probable ni encore moins une réalité clinique comme c'est le cas aujourd'hui. À l'époque de Descartes, l'idée d'un inconscient psychique est encore loin d'avoir été formulée et énoncée. Pour Brentano contemporain de Freud, la situation est tout autre. Son refus de croire à l'existence de phénomènes psychiques inconscients est moins historique que théorique. Il se justifie par le projet philosophique qui est le sien et qui consiste à décrire les états mentaux tels qu'ils sont vécus par un agent psychiquement actif ou capable de représentations. De ce point de vue, il n'y a pas de place dans la psychologie descriptive de Brentano pour des états mentaux inconscients, des états qui ne

[1] *Ibid*., p. 120-122.

Bull. anal. phén. XI 1 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

seraient pas expérimentés pas un sujet, ce qui n'empêche pas dans l'absolu de reconnaître l'existence de tels phénomènes[1]. Retenons que pour Rosenthal, le cartésianisme de Brentano se manifeste dans la croyance erronée que les états conscients sont des cas paradigmatiques du mental et que la conscience est un trait essentiel et intrinsèque des états mentaux.

3. Vers un rapprochement Brentano-Wittgenstein

Si Rosenthal semble louer dans un premier temps l'entreprise de Brentano visant à donner une explication informative de la conscience en termes de relations *internes* entre partie (conscience) et tout (état mental auquel se réfère ou s'applique la conscience), il la rejette pourtant de bout en bout car elle repose sur une conviction théorique qui appartient à la conception cartésienne[2]. Or, si l'on suit jusqu'au bout cette interprétation cartésienne critique de la psychologie descriptive qui insiste sur l'idée que les *phénomènes psychiques* sont à la fois des *états intentionnels* et des *modes de conscience*, on en vient naturellement à se demander si c'est bien l'intentionnalité qui est la marque du mental et non la conscience. Ce portrait d'un Brentano cartésien suggère que c'est la conscience qui est la propriété la plus familière et la plus basique des états mentaux et que c'est donc à partir d'elle qu'il faut rendre compte du phénomène de l'intentionnalité. Une vertu de cette lecture est qu'elle remet en cause l'interprétation classique de la doctrine de Brentano qui retient essentiellement l'intentionnalité comme critère irréductible du mental au détriment de la conscience largement cantonnée à un rôle subsidiaire.

Pour Rosenthal, ce cartésianisme de Brentano cristallise tout ce qui doit être banni d'une authentique explication naturaliste de la conscience. Soutenir ces intuitions revient à rendre toute explication de la conscience triviale et non informative. Toutefois, l'idée que la conscience est une partie ou un moment n'est pas une erreur propre au modèle brentanien. Elle est commune à la tradition philosophique d'Aristote à Brentano en passant par

[1] On peut sans problème admettre l'existence de phénomènes psychiques inconscients en général, c'est-à-dire en dehors des limites de la psychologie descriptive qui étudie exclusivement ce qui est vécu du point de vue de la première personne (autrement dit, ce qui est conscient). Selon Brentano, les phénomènes inconscients sont l'objet d'étude de la psychologie physiologique mais non de la psychologie descriptive ou encore ce que nous appellerions aujourd'hui la philosophie de l'esprit.

[2] D.M. Rosenthal, « Sensory qualities, consciousness, and perception », dans *Consciousness and Mind*, *op. cit.*, p. 179-180.

Bull. anal. phén. XI 1 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

Descartes et Locke. Le caractère intrinsèque de la conscience entraîne deux conséquences nuisibles pour une explication de la conscience. D'une part, on est amené à restaurer le préjugé cartésien selon lequel tous les états mentaux sont essentiellement conscients et, d'autre part, on confond l'état d'ordre supérieur et son objet (l'état mental de premier ordre), ce qui nous rend incapable de donner une véritable explication relationnelle de la conscience. Selon la théorie des pensées d'ordre supérieur, la conscience est une propriété *extrinsèque* et *relationnelle* au sens robuste du terme, c'est-à-dire une mise en relation de deux *items distincts*, l'état cible et l'état d'ordre supérieur, qui rend le premier conscient et qui n'est pas une relation interne de nature méréologique entre une partie (la conscience) et le tout (l'état mental particulier auquel la conscience se réfère).

Dans « Thinking that one thinks », Rosenthal propose une interprétation « charitable » de la philosophie de l'esprit de Brentano qui consiste à la purger de ses éléments cartésiens pour la replacer correctement dans une théorie d'ordre supérieur[1]. Cette nouvelle interprétation suggère une révision importante du concept brentanien de perception ou de conscience interne. En effet, la conscience ne peut plus être une propriété intrinsèque des états mentaux ; elle doit consister en un nouvel acte qui nous rend conscient de l'état dans lequel nous nous trouvons. C'est à cette seule condition que l'on peut rapprocher les pensées d'ordre supérieur de la notion brentanienne de perception interne au sens étroit de conscience secondaire. Selon la présente interprétation, l'idée d'une conscience d'acte qui s'auto-représente de même que la problématique de l'unité de la conscience relèvent d'une mythologie cartésienne de l'esprit[2]. Par perception interne au sens étroit de conscience d'acte, il faut entendre l'émergence d'un nouvel acte qui porte sur un état cible. Les théories d'ordre supérieur exploitent une interprétation intentionnaliste de la notion brentanienne de perception interne qui en fait un acte additionnel dirigé intentionnellement vers un acte primaire ou de premier ordre.

Comme l'ont relevé certains philosophes et commentateurs, ces deux théories de la conscience s'exposent au problème de la régression à l'infini[3]. Néanmoins, les réponses apportées par les théories respectives varient pas-

[1] D.M. Rosenthal, « Thinking that one thinks », dans *Consciousness and Mind*, *op. cit.*, p. 46-71.
[2] D.M. Rosenthal, « Unity of consciousness and the self », dans *Consciousness and Mind*, *op. cit.*, p. 339.
[3] M. Rowlands, *The Nature of Consciousness*, Cambridge University Press, Cambridge MA, 2001, p. 105-122.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

sablement. On connaît la réponse de Brentano dans la *Psychologie du point de vue empirique*, qui conçoit la conscience interne comme un aspect des états mentaux eux-mêmes de sorte que l'on n'aurait, non pas deux, mais un acte, ce qui réglerait d'avance le problème de la régression[1]. La perception interne, en tant que conscience d'acte, n'appelle pas à son tour une nouvelle perception interne ; elle est *intrinsèquement auto-consciente*. À l'inverse, pour Rosenthal, les états de deuxième ordre ne sont jamais conscients ; ils le deviennent éventuellement s'ils sont accompagnés par des états de troisième ordre qui correspondent au mode introspectif de la conscience[2]. Pour Brentano, seule l'introspection, en tant qu'observation interne de ses propres états, est assimilable à une activité d'ordre supérieur. Pour Rosenthal, ces pensées de troisième ordre ne sont pas toujours conscientes, et elles n'engendrent pas de régression à l'infini. L'esprit humain n'est tout simplement pas capable de former des pensées de quatrième ou de cinquième ordre. Du point de vue d'une théorie d'ordre supérieur en accord avec un programme fort de naturalisation de l'esprit, le but recherché est d'expliquer réductivement la conscience à partir d'éléments intentionnels inconscients, ce qui met de toute façon un terme au problème de la régression à l'infini. Si l'on a souvent fait cas de ce problème, il permet surtout de faire ressortir dans le présent contexte deux intuitions opposées. D'une part celle de Brentano, hostile à toute approche réductive de la conscience, d'autre part celle de Rosenthal, qui assume explicitement ce type d'approche. En dépit de cette divergence, les deux théories adoptent une conception *réflexive* de l'*expérience consciente :* les états conscients sont des états mentaux que nous sommes conscients d'avoir[3] ou, dans le langage de Brentano, des phénomènes qui sont intérieurement perçus.

Cette nouvelle interprétation « charitable » de la psychologie descriptive que propose Rosenthal préconise de s'éloigner de ses traits cartésiens pour la rapprocher de la philosophie du langage du second Wittgenstein des *Investigations philosophiques* :

---

[1] F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, *op. cit.*, p. 169-181.

[2] D.M. Rosenthal, « Introspection and self-interpretation », dans *Consciousness and Mind*, *op. cit.*, p. 108-113.

[3] Cette formulation renvoie au principe de transitivité qui suggère que nous entretenons une certaine sorte de relation intentionnelle avec nos propres états mentaux lorsque nous sommes conscients de ces derniers. Ce principe revêt une importance particulière car il est au cœur de l'explication d'ordre supérieur de la conscience (cf. D.M. Rosenthal, *Consciousness and Mind*, *op. cit.*, p. 4-9).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

> Quand un état mental conscient est une pensée, l'analogue mental des conditions de succès d'un énoncé sera le même pour l'état d'ordre supérieur qui porte sur l'état initial dont on est conscient[1].

Quand une pensée d'ordre supérieur est indistinguable de l'état mental qu'elle rend conscient, les conditions pour avoir cette pensée de premier ordre sont les mêmes que pour avoir un état de premier ordre. Dans tous les cas, on a affaire à une forme propositionnelle. Rosenthal présente cet analogue mental des conditions de succès comme la meilleure manière d'individuer les états mentaux. Selon son interprétation, Brentano se serait servi de cet argument pour l'appliquer, entre autres, au cas de la perception. Dans son fameux exemple de la perception *consciente* du son, Brentano soutient que la perception du son et la conscience de l'acte de percevoir ce phénomène physique forment un seul et même acte mental. Le contenu de la perception du son doit se retrouver ensuite au moins en tant que composante du contenu de l'état d'ordre supérieur. Brentano aurait ensuite raisonné en termes de conditions de succès pour individuer les contenus mentaux. Ainsi, il faut voir la conscience d'état qui correspond au niveau supérieur de la structure des phénomènes psychiques comme l'analogue mental de l'idée de Wittgenstein dans ses *Investigations philosophiques* selon laquelle la nature de la signification consiste dans son usage. Comprendre comment une phrase est correctement utilisée revient à connaître ses conditions d'énonciation. Or, ce qui vaut pour les actes de discours vaut aussi pour les états mentaux dans la mesure où tous deux sont individués par leurs conditions de succès et non par des aspects sémantiques comme leurs conditions de vérité. Cela permet aussi d'expliquer pourquoi nous pouvons seulement exprimer les sensations corporelles et non pas les rapporter. Pourtant, au regard de leurs conditions de succès, « aïe » et « j'ai mal » sont indistinguables. En effet, les expressions « ça fait mal » ou « j'ai mal » ont le même contenu propositionnel au sens où ils dénotent le même épisode psychologique, celui de la douleur, en exprimant la pensée que je me trouve moi-même dans cet état désagréable (la conscience de la douleur).

Néanmoins, il y a plus dans un état mental que ses conditions de succès. Pour individuer les états mentaux, il semble qu'il faille prendre en compte les conditions de vérité qui concernent les propriétés sémantiques du contenu propositionnel. Deux états mentaux sont *identiques* ou *indiscer-*

[1] D.M. Rosenthal, « Thinking that one thinks », art. cit., p. 66-67, et Id., « Why are verbally expressed thoughts conscious ? », dans *Consciousness and Mind*, *op. cit.*, p. 293.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

nables s'ils ont les mêmes propriétés sémantiques *et* les mêmes conditions de succès. L'argument que Rosenthal attribue à Brentano repose sur l'idée que deux états mentaux sont les mêmes seulement s'ils partagent le même « analogue mental » des conditions de succès des énoncés qui les expriment. On remarquera que dans la vie de tous les jours, nous prêtons davantage attention aux conditions de succès qu'aux conditions de vérité qui réfèrent à la signification logique d'une phrase indépendamment de tout contexte. Ce qui importe, c'est avant tout les conditions d'utilisation correcte d'un énoncé déclaratif. Il en va de même pour les états mentaux. Sans surprise, cette argumentation langagière est tout à fait compatible avec le recours à des états d'ordre supérieur distincts des états de premier ordre. En effet, l'attitude mentale est par elle-même suffisante pour replacer l'argument de Brentano dans une théorie d'ordre supérieur de la conscience. L'état initial a une attitude mentale distincte de celle de deuxième ordre qui correspond invariablement à une assertion. En revanche, l'acte de discours qui rapporte l'état dans lequel je me trouve a une force illocutoire correspondant à l'attitude mentale de la pensée d'ordre supérieur.

4. Brentano était-il vraiment plus cartésien qu'aristotélicien ? Remarques critiques sur la lecture d'ordre supérieur

Arrivé à ce stade, il est nécessaire de considérer de plus près la nature bipartite du portrait de Brentano que brosse Rosenthal. Tout d'abord, Brentano est un philosophe cartésien comme le montre un certain nombre d'emprunts mentionnés dans la section précédente. Mais si la philosophie de Brentano doit beaucoup historiquement à celle de Descartes, cela n'en fait pas un cartésien en opposition à une conception aristotélicienne, empiriste et naturaliste de l'esprit. Autrement dit, en reprenant la classification de Rosenthal, il est tout sauf évident que Brentano soit davantage cartésien qu'aristotélicien. Selon le témoignage de Carl Stumpf, l'un de ses plus célèbres étudiants, la référence à Aristote n'a jamais cessé d'être une source d'inspiration pour Brentano tout au long de son parcours :

> Ce ne sont pas les scolastiques, ou même Thomas d'Aquin qui constituèrent son point de départ, mais Aristote que dans son habilitation, il considère, avec Dante, comme le Maître de ceux qui savent. Si haute que fût son estime pour Thomas d'Aquin et si profonde sa connaissance des autres auteurs de la scolastique, ceux-ci n'étaient cependant pour lui que des compagnons d'étude, dont l'opinion n'avait à ses yeux pas de poids d'autorité particulier. Vis-à-vis d'Aristote, c'était autre chose. Brentano savait bien et pouvait le vérifier par

Bull. anal. phén. XI 1 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

> lui-même qu'en philosophie l'autorité comme telle ne devait jouer aucun rôle. Mais il avait découvert dans les doctrines aristotéliciennes tant de vérité et de profondeur qu'il leur accordait d'emblée une certaine vraisemblance préalable, un certain privilège à être d'abord entendues, ce qui naturellement n'excluait ni la mise à l'épreuve, ni le rejet éventuel[1].

Le nombre d'ouvrages consacrés à la logique et à la métaphysique aristotélicienne abonde incontestablement dans le sens du témoignage de Stumpf et amène à nuancer l'interprétation de Rosenthal. On peut dire sans risquer de se tromper que Brentano est aristotélicien dans sa manière de poser les problèmes et dans les convictions théoriques qui déterminent sa philosophie de l'esprit. À l'instar de l'*intelligentsia* viennoise de la fin du XIX^e^ siècle, Brentano est un philosophe empiriste, résolument tourné vers les données de l'expérience qui sont le fondement commun des sciences et de la philosophie[2]. Néanmoins, il ne saurait être question de nier l'influence de certains représentants de la modernité philosophique, au premier rang desquels on retrouve la figure de Descartes. On peut rapprocher Brentano de Descartes dans la conception qu'ils se font de la conscience et qui correspond à la modalité psychologique du jugement ou de la croyance tandis que la figure de Locke a exercé une influence importante chez Brentano sur la question des qualités sensibles[3]. Il importe donc de nuancer ce portrait monolithique de Brentano qui en fait simplement un cartésien. Au regard des diverses influences qui se sont exercées sur la pensée du philosophie autrichien et de la distinction établie par Rosenthal entre deux grandes conceptions de l'esprit dans l'histoire de la philosophie, il serait plus juste de situer Brentano à mi-chemin entre Aristote et Descartes que d'en faire purement et simplement un cartésien.

---

[1] C. Stumpf, « Erinnerungen an Franz Brentano », dans O. Kraus (éd.), *Franz Brentano, zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre. Mit Beiträgen von Carl Stumpf und Edmund Husserl*, Beck, München, 1919, p. 98.

[2] Dans ce contexte, il est important de noter l'aversion des philosophes autrichiens pour la philosophie kantienne. Dans le cas de Brentano, il affiche ouvertement son hostilité à l'encontre du fameux mot d'ordre « Zurück zu Kant ». Selon ce que l'on pourrait appeler un empirisme de principe, la philosophie kantienne est une philosophie pareuse qui fait apparaître *ex nihilo* des formes et des catégories à partir desquelles elle explique le processus de la connaissance comme une construction. À l'inverse, la philosophie de Brentano est une philosophie qui « part d'en bas », c'est-à-dire des données immanentes à l'expérience elle-même.

[3] F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, *op. cit.*, p. 13-14.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

Dans un second temps, Rosenthal propose un rapprochement entre Brentano et Wittgenstein fondé sur une argumentation langagière d'après laquelle le caractère *conscient* d'un état mental se reflète dans la capacité *d'exprimer* ou de *rapporter* l' « effet que cela fait » de se trouver dans cet état. Pourtant, ce parallélisme entre *états conscients* et *actes de discours* est loin d'être démontré de manière satisfaisante. En effet, au début de son argument, Rosenthal commence par poser que l'acte *mental* et son expression *langagière* ont même structure : « Un acte de discours doit avoir le même contenu propositionnel que l'état mental qu'il exprime et la force illocutoire correspondant à l'attitude mentale[1]. » Cela est sans conteste vrai, mais ensuite son interprétation du paradoxe de Moore (« *p* et je ne crois pas que *p* ») le conduit à dire qu'il « n'est pas une contradiction actuelle »[2]. Pourtant, pragmatiquement, ce paradoxe semble bien renfermer une contradiction, car asserter *p* a pour condition de réussite que l'on croie et ait des raisons de croire que *p*. Ainsi, il est bien contradictoire de dire « *p* et je ne crois pas que *p* ». De plus, l'*expression* de la croyance et le fait de la *rapporter* sont des actes de discours qui n'ont ni la même condition de satisfaction, ni la même force illocutoire. Dans ces conditions, il n'est plus possible d'affirmer que

> si je dis que je crois que la porte est ouverte, mon acte de discours me dit quelque chose non pas sur la porte, mais sur ma croyance. Dans ce cas, l'acte de discours a une force illocutoire correspondant à l'attitude mentale de la croyance[3].

Le fait de dire que « je crois que *p* » a une force illocutoire *supérieure* à la simple affirmation que *p*. Si l'on admet le *parallèle* entre les états mentaux et les actes de discours, on doit en conclure que l'état mental et l'acte de discours de dire *p* sont différents de l'état mental et l'acte de discours de dire que l'on croit que *p*. Ces considérations amènent à invalider l'argumentation langagière de Rosenthal qui est au cœur du rapprochement entre Brentano et Wittgenstein. Dés lors, il n'est plus possible de soutenir l'idée d'un « analogue mental » des conditions de succès. Sans argument plus convaincant à l'appui, ce rapprochement avec Wittgenstein semble purement incantatoire, sans cohérence conceptuelle possible. Preuve en est que pour Wittgenstein, l'intentionnalité, loin d'être constitutive du sujet (ce qui est le cas chez Brentano et Rosenthal), s'avère un effet dérivé qui s'exprime par les jeux de

[1] D.M. Rosenthal, « The independence of consciousness and sensory quality », dans *Consciousness and Mind*, *op. cit.*, p. 139.
[2] *Ibid.*, p. 140.
[3] *Ibid.*

Bull. anal. phén. XI 1 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

langage et s'origine dans une forme de vie : « L'intention est inhérente à la situation, aux coutumes et aux institutions humaines[1]. »

5. (Néo-)brentanisme et théorie d'ordre supérieur

Comme nous l'avons vu dans la section précédente, la lecture d'ordre supérieur de Rosenthal de la psychologie descriptive de Brentano est partiellement erronée ou du moins dans une large mesure inexacte. En effet, si Brentano épouse sans conteste certains traits de la conception cartésienne de l'esprit, cela n'en fait pas un cartésien en opposition à une approche aristotélicienne, empiriste du mental et de la conscience. Dans cette interprétation à deux visages, c'est surtout le rapprochement avec Wittgenstein qui semble le plus contestable : admettre un parallélisme entre les actes mentaux et les actes de discours ne suffit à prêter à Brentano l'argument d'un « analogue mental » des conditions de succès. De plus, ce parallélisme est loin d'être toujours démontré de manière satisfaisante. Enfin, les conceptions très différentes de l'intentionnalité que l'on retrouve chez Brentano et Wittgenstein tendent davantage à éloigner ces deux auteurs qu'à les rapprocher. Sans justifications supplémentaires plus convaincantes, il n'est pas possible de soutenir de manière cohérente ce rapprochement.

Pourtant, l'interprétation que propose Rosenthal de la psychologie descriptive de Brentano est une chose, la proximité théorique entre l'explication d'ordre supérieur et le modèle brentanien en est une autre. La principale différence entre les deux théories tient dans l'opposition de l'*intrinsèque* et de l'*extrinsèque*. Alors que les théories d'ordre supérieur prônent une conception relationnelle et extrinsèque de la conscience, Brentano affirme dans plusieurs endroits de sa *Psychologie du point de vue empirique* que la conscience est un trait intrinsèque aux actes mentaux au sens où elle en est une partie ou un moment. Mais cette différence cache d'importances ressemblances « structurelles ». En effet, théorie brentanienne et théorie des pensées d'ordre supérieur conçoivent la conscience comme la manière dont l'esprit se réfère à ses propres états[2]. Pourtant, aucune des deux théories n'en appelle à

[1] L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, *op. cit.*, § 337.
[2] D. Zahavi, « Back to Brentano », *Journal of Consciousness Studies*, 11 (2004), p. 72-73.

Bull. anal. phén. XI 1 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

un modèle perceptuel de la conscience tel qu'il est défendu par Lycan[1]. En vertu de la nature commune des pensées d'ordre supérieur et de la conscience interne, c'est davantage, dans un cas comme dans l'autre, le modèle propositionnel de la conscience d'accès qui guide l'explication : un état mental est « conscient » s'il est accessible à une pensée d'ordre supérieur ou peut être intérieurement perçu (être l'objet d'une perception interne qui prend la forme d'un jugement). Les similitudes ne s'arrêtent pas là. De la même manière, à travers la distinction entre perception externe et perception interne ainsi que la définition des phénomènes psychiques *conscients* comme des phénomènes *intérieurement perçus*, il fait peu de doute que Brentano aurait fait sienne la division de la tâche représentationnelle et plus encore du principe de transitivité qui est au fondement des différentes théories d'ordre supérieur. Pourtant, toutes les théories d'ordre supérieur ne se prêtent pas au même rapprochement. La théorie perceptuelle de la conscience de Lycan qui identifie la conscience à des mécanismes d'attention dirigés sur des états de premier ordre ainsi que le dispositionnalisme de Carruthers s'éloignent de manière trop importante de la conception que Brentano se faisait de la conscience. L'identité de la conscience d'état chez Brentano et Rosenthal constitue précisément la raison pour laquelle seule la théorie des pensées d'ordre supérieur peut être considérée comme une théorie représentationnelle de la conscience d'inspiration brentanienne. En effet, il faut comprendre les pensées d'ordre supérieur et la perception interne comme des formes intentionnelles occurrentes dépourvues de qualités expérientielles (contrairement aux états de premier ordre, ce qui fait des qualités phénoménales le propre du mental). Il reste la différence entre l'intrinsèque et l'extrinsèque, dont on peut atténuer l'importance en montrant que les philosophes de l'esprit qui se réclament aujourd'hui de Brentano suivent sa théorie de la conscience dans son esprit et non sa lettre. Autrement dit, il s'agit de revisiter certains aspects du modèle brentanien de la conscience et non de faire preuve de fidélité exégétique envers sa doctrine[2]. Dans ces conditions « libérales » et en vertu des affinités théoriques décrites, on peut légitimement qualifier la théorie des pensées d'ordre supérieur de théorie néo-brentanienne de la conscience.

---

[1] G.W. Lycan, « Consciousness as Internal Monitoring », dans N. Block, O. Flanagan, G. Güzeldere, *The Nature of Consciousness : Philosophical Debates*, MIT Press, Cambridge MA, 1997, p. 755-773.

[2] Sur ce point, voir les remarques sur la notion de définition minimale de l'héritage brentanien de J-M. Roy, *Rhin et Danube : Essai sur le schisme analytico-phénoménologique*, Vrin, Paris, 2010, p. 86.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XI 2, 2015 (Recensions 3)
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

Recensions (janvier 2015)

Edmund Husserl, *Sur l'histoire de la philosophie. Choix de textes*, présentation et traduction de L. Perreau, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des Textes Philosophiques », 2014, 120 pages. Prix : 10 €. ISBN : 978-2-7116-2534-5.

Les textes ici rassemblés et traduits par L. Perreau — rédigés par Husserl entre juin 1936 et l'été 1937 et repris dans le tome XXIX des *Husserliana* — constituent, selon le mot de l'éditeur, « le véritable testament du fondateur de la phénoménologie ». Si le sens de cette expression n'est pas très clair — (1) tant on peut douter que le testament de Husserl ait attendu d'être rédigé pour que l'héritage puisse être partagé, (2) de même que l'on ne voit pas très bien pourquoi il ne devrait y avoir qu'*une* seule phénoménologie et, (3) *a fortiori*, dont Husserl serait l'unique fondateur : *quid*, par exemple, de l'école de Brentano ? —, on peut cependant y discerner déjà beaucoup de ce dont retourne la téléologie à l'œuvre dans l'histoire de la philosophie esquissée par Husserl dans l'article central du recueil. C'est en effet une philosophie de l'histoire de la philosophie « par testament » que développe Husserl dans ce texte, dans le droit fil d'un rationalisme issu des Lumières dont il fut probablement l'un des derniers représentants au XX^e^ siècle. Selon cette conception, la philosophie consiste « en l'idée d'une tâche unitaire se perpétuant par héritage inter-subjectivement dans l'histoire de la philosophie, une idée qui a fait irruption dans l'histoire européenne par l'intermédiaire d'une "institution originaire" due à quelques-uns des premiers philosophes, des hommes qui les premiers, ont conçu le projet "philosophie" et ont consacré leur vie à sa réalisation » (p. 22). On sait comment les principes fondamentaux de cette téléologie rationaliste qui, suivant le vœu de Husserl, devait conduire l'humanité, dans le progrès de son « auto-méditation » sur

elle-même par la grâce de « l'auto-effectuation de la raison »[1], à rien de moins que l'idéalisme phénoménologique transcendantal, ont depuis bien longtemps été critiqué par tout un courant de *Gegenaufklärung* — en ce qui concerne Husserl, je pense en particulier aux critiques de Gérard Granel — et l'on serait en peine de trouver aujourd'hui quelqu'un pour les défendre.

Toutefois, comme le note L. Perreau dans sa riche introduction, le registre de la téléologie, auquel Husserl fait appel dans sa philosophie de l'histoire de la philosophie, est inséparable de la phénoménologie génétique, c'est-à-dire de la réflexion sur la formation des objets de la conscience. Dans cette perspective, il s'agit d'être attentif aux arguments avancés par Husserl pour expliciter le parcours de l'esprit qui advient à la phénoménologie idéaliste transcendantale : un mouvement spirituel qui semble se réaliser, dans la reprise consciente par les sujets-philosophes de l'idéal de la philosophie, par-devers cette reprise consciente. On retrouve de cette façon, dans ces textes de Husserl sur la tâche du philosophe, une variation de ce qui se joue dans la sphère de la pure passivité — quoiqu'ici non plus simplement dans le cadre d'une théorie « empiriste » de la connaissance, qui s'occupe de l'émergence des objets de connaissance à partir de l'expérience sensible —, mais dans le cadre d'une « philosophie de la culture » tentant de comprendre le rôle de l'inscription sociale, politique, culturelle dans le processus d'émergence des productions philosophiques. En s'intéressant à la tâche du philosophe, Husserl donne à sa philosophie de l'histoire — sur la base de sa philosophie de l'histoire de la philosophie — un tour concret que peut-être la *Krisis* n'avait pu, sur certains plans, lui offrir. Cela est d'autant plus vrai de la question relative à l'institution originaire de la philosophie, qui est ici mise en lumière d'une façon tout à fait originale. J'en dirai brièvement un mot.

Au niveau de la vie pré-scientifique, c'est-à-dire pré-philosophique, il existe déjà des questions portant sur le sens du monde, une curiosité intellectuelle, mais encore enclose dans le monde d'une tradition nationale, « au sein duquel le mythique représente une strate générale, s'étendant jusqu'à la quotidienneté la plus quotidienne » (p. 61). La configuration historique, politique, nationale particulière des Grecs va néanmoins conduire cette curiosité pré-scientifique à devenir un intérêt cosmologique d'un genre entièrement nouveau « en ce qu'il questionne l'étant en soi, l'"étant" complètement irrelatif et au-delà de la tradition » (p. 61). Un intérêt strictement théorique était donc né — et, avec lui, une humanité européenne qui atteint à cette raison universelle qui veut connaître comment les choses sont en soi, au lieu

[1] E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. fr. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976, p. 298.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

de se laisser distraire par leur simple apparence. On découvre alors pour quelles raisons, d'après Husserl, la fondation radicale de la scientificité en Grèce n'a rien d'un miracle : si l'éclosion de la philosophie marque sans doute une rupture par rapport aux modes de pensées qui entouraient (temporellement et spatialement) les Grecs et auxquels eux-mêmes ont pu appartenir, elle constitue malgré tout un événement participant aux courants multiples de la vie, car « la vie est essentiellement intrication et juxtaposition de toutes sortes d'actes se transformant les uns les autres […] en fonction de modifications possibles par essence » (p. 32). L'*ego* émerge de la sorte d'un flux ; il est la cristallisation, depuis un bouillon de phénomènes « hétérologiques » et « hétérophilosophiques » (p. 46), d'une forme de caractère spécifiquement scientifique, qui persistera alors à l'identique tout au long de son histoire européenne. La (toute) dernière philosophie de Husserl revient, comme on le voit, à la vie, dans ses aspects les plus concrets et les plus triviaux (on se rappellera la comparaison du métier de philosophe avec celui de cordonnier), non pas en réalité, comme une certaine phénoménologie se plait aujourd'hui à le faire, pour exhumer le sens depuis les profondeurs, mais bien plutôt pour montrer en quoi ce sens qui l'innerve se trouve toujours à la surface des choses.

Aurélien Zincq

Charles-Édouard Niveleau (dir.), *Vers une philosophie scientifique : Le programme de Brentano*, préface de Jocelyn Benoist, Paris, Éditions Démopolis, coll. « Quaero », 2014, 448 pages. Prix : 29€. ISBN : 978-2-35457-063-7.

Le recueil dirigé par Charles-Édouard Niveleau est à la hauteur des espérances qu'il place dans la renaissance du programme d'une philosophie scientifique chère à Brentano et à ses prestigieux et féconds étudiants. Les études qui composent ce fort volume sont en effet bel et bien les premiers jalons, durablement plantés, d'un tel renouvellement du projet brentanien. Si l'on assiste, depuis plusieurs années déjà dans les pays anglo-saxons, mais aussi en Allemagne, en Autriche, de façon exemplaire en Italie et tout récemment dans le monde francophone, notamment grâce aux travaux de Jocelyn Benoist et de Denis Fisette, à un intérêt marqué pour Brentano et son école, les études sont cependant restées le plus souvent cloisonnées à une conception de la psychologie qui, tout autant originale qu'elle soit, n'en reste

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

pas moins héritée d'une certaine conception philosophique assez étroite de ce qu'il faut entendre par l'étude de l'esprit. En bref, on s'est très peu intéressé à ce qui constitue l'un des piliers de la psychologie brentanienne ou d'inspiration brentanienne : l'expérimentation — et il s'agit de comprendre par là non pas simplement l'expérience interne, mais en fait son essentielle conjugaison à des études menées au sein de laboratoires de psychologie expérimentale. Comme on le sait, Brentano n'a jamais dirigé lui-même un laboratoire de recherche en psychologie expérimentale — et c'est à la création de l'un de ceux-ci qu'il appelait dans ses *Derniers vœux pour l'Autriche* de 1895. Comme on le sait aussi, bien que cela fut en fait assez peu étudié, ce souhait était en passe de se réaliser (notamment grâce à Stumpf et Twardowski) ou l'était en réalité déjà à Graz, chez Meinong et ses étudiants prolifiques.

L'expérimentation constitue l'indispensable corollaire de la méthode introspective d'étude de la conscience développée par Brentano. Si seule la psychologie descriptive peut réussir à fixer la nature (l'essence) du vécu psychique, et si c'est seulement sur cette base que se fonde toute étude psychologique expérimentale, il n'en reste pas moins que seule l'expérimentation réussit à décrire pleinement les contenus mentaux, car elle les soumet à toute une série de mesures qui, les faisant varier, font émerger ce qu'ils sont effectivement. L'expérimentation n'est donc pas ce que le psychologue pourrait mobiliser selon son bon vouloir : elle est avant tout une contrainte qui pèse sur lui, ce qui donne à son travail la légitimité d'un travail scientifique et, plus fondamentalement encore, la possibilité de sa réussite. En ce sens, faire varier expérimentalement les phénomènes est la seule manière de les étudier. S'il est du registre de la psychologie descriptive de fournir les bases de l'étude expérimentale des phénomènes mentaux (pour savoir ce qui constitue tel ou tel phénomène mental), il revient à l'expérimentation de poursuivre et d'achever ce travail d'analyse des états psychiques. Comme cela est bien souligné par C.-É. Niveleau dans son introduction, « en paramétrant et en variant [expérimentalement] avec précision les conditions d'apparition [interne] d'un phénomène, il est possible de développer une connaissance toujours plus approfondie de la nature de ce phénomène psychique » (p. 37). C'est précisément par cette exigence de l'expérimentation que l'école de Brentano put tenir une place de choix dans l'ensemble des travaux qui procédèrent à la naissance de la psychologie scientifique. Comme Brentano l'avait compris — sans pouvoir le mettre lui-même en pratique —, la philosophie de la conscience ne doit pas uniquement être rigoureuse : elle peut et doit aussi atteindre à la scientificité par le biais du travail expérimental.

Bull. anal. phén. XI 2 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

On opposera sans doute à l'expérimentation l'argument que la philosophie ne peut aujourd'hui faire retour, en raison d'un manque de moyens — théoriques, disciplinaires et, comme déjà du temps de Brentano, financiers… — au programme d'une philosophie scientifique ou expérimentale. Or, comme le suggère intelligemment Liliana Albertazzi dans un très bel article sur les laboratoires de psychologie expérimentale de Florence et de Padoue, il serait possible de s'appuyer sur les nombreux travaux expérimentaux déjà menés au sein des divers laboratoires d'inspiration brentanienne, tant autrichiens qu'allemands ou italiens, pour réussir à élaborer des réflexions sur les actes mentaux intégrant un versant expérimental. Une attention soutenue à ces nombreux travaux déjà existant fournirait un matériau expérimental d'ampleur et surtout de qualité. En effet, les problèmes étudiés par Meinong, Stumpf, De Sarlo, Benussi, Bonaventura, Calabresi, Musatti, etc., sont toujours d'actualité « et n'ont toujours pas trouvé de solution [au sein de la philosophie de l'esprit contemporaine], alors que la recherche, au début du siècle dernier, y était presque parvenue » (p. 250). On sait par ailleurs à quel point la recherche interdisciplinaire est encouragée aujourd'hui : s'intéresser aux travaux de psychologie expérimentale de l'époque permettra sans doute une prise en compte des travaux dans cette voie menés à l'heure actuelle. C'est alors une possibilité nouvelle pour la philosophie d'élargir son champ de recherche, hors des approches canoniques de l'étude de l'esprit, qui offrent (à mon avis) souvent peu d'espoirs concrets de recherche, tout autant que la possibilité d'entrer dans un dialogue constructif et fécond avec la psychologie expérimentale en acte. Ces perspectives constituent probablement l'une des voies les plus prometteuses des « études brentaniennes ».

Outre les articles consacrés plus spécifiquement à la psychologie de Brentano, dont on ne pouvait oublier de rappeler les vues (voir les belles mises au point de D. Fisette et de C. Ierna), le volume comprend des textes fort originaux sur Brentano lui-même : sa théorie des couleurs (largement étudiée par O. Massin et M. Haemerli), son dialogue possible avec la psychologie freudienne (V. Aucouturier), sa théorie de l'intensité psychique en dialogue avec celle de Stumpf (R. Martinelli) ou encore sa conception de la psychologie empirique, dans sa radicale différence avec celle de Mach (S. Plaud). On notera également la présence de trois textes extrêmement documentés sur « la conception brentanienne de l'explication de l'esprit exposée dans les cours d'Anton Marty « (R. Rollinger), sur l'influence pragoise de Brentano (F. Toccafondi) ou encore sur le laboratoire de psychologie expérimentale de Lvov (W. Miskiewicz, peut-être un peu trop diserte).

Bull. anal. phén. XI 2 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

Quatre textes retiennent particulièrement l'attention. (1) Tout d'abord celui de Liliana Albertazzi qui, synthétisant toute une série de recherches approfondies sur la psychologie expérimentale d'inspiration brentanienne en Italie à la fin du XIX^e^ siècle et au début du XX^e^ siècle, présente au public francophone des auteurs (essentiellement De Sarlo, Benussi, Bonaventura, Calabresi, Musatti) dont on parle très peu, et dont pourtant les recherches psychologiques, en plus d'être de premier plan, s'avèrent très fécondes et innovantes. Il s'agit là, vraisemblablement, d'un nouveau champ d'études encore inédites en français. (2) Toujours dans la veine d'une présentation synoptique d'un ensemble de travaux, l'article de Guillaume Fréchette expose les origines de la théorie de l'objet depuis l'émergence de la notion de *Gestalt* chez Mach, sa résurgence chez Ehrenfels et son devenir chez Meinong. Est ainsi mis en lumière un pan peu étudié de l'origine de la théorie de l'objet[1]. Enfin, deux substantiels articles consacrés à Wundt et à Brentano viennent enrichir considérablement un recueil déjà riche et varié. (3) Dans « Deux théories de l'analyse psychique : Wundt et Brentano », Arnaud Dewalque suggère que, pour Brentano, le procédé expérimental de variation et de comparaison des phénomènes psychiques ne sert pas seulement les fins de la psychologie explicative « à la » Wundt, mais qu'il constitue aussi (et peut-être d'abord) un instrument indispensable au travail psychognosique (p. 114). On retrouvera donc là, selon ce qui a été dit, un propos en faveur d'une réhabilitation des recherches expérimentales. (4) Denis Seron propose quant à lui la reconstruction des critiques adressées par E.B. Titchener, élève de Wundt, à l'intentionnalisme brentanien. S'il ne s'agit pas de revenir ici dans le détail sur la portée de celles-ci, on relèvera cependant, à la suite de Denis Seron, l'exigence à laquelle la psychologie brentanienne se doit de répondre : produire ses lettres de créances empiriques (p. 401). Or, à nouveau, quelle est plus forte exigence empirique que celle d'établir l'analyse expérimentale comme support nécessaire à toute analyse intentionnaliste de la conscience ?

Aurélien Zincq

[1] On pourra désormais compléter les recherches de G. Fréchette par l'exposé de S. Richard dans *De la forme à l'être. Sur la genèse philosophique du projet husserlien d'ontologie formelle* (Montreuil-sous-Bois, Ithaque, 2014), dont on trouvera un compte rendu dans le présent numéro.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

Sébastien Richard, *De la forme à l'être. Sur la genèse philosophique du projet husserlien d'ontologie formelle*, Montreuil-sous-Bois, Ithaque, coll. « Science et Métaphysique », 2014, 446 pages. Prix : 25€. ISBN : 978-2-916120-39-3.

L'ouvrage de Sébastien Richard constitue une analyse précise et originale (et en cela précieuse) du projet husserlien d'ontologie formelle et de sa genèse. La réflexion philosophique et historique proposée par l'auteur se déploie sur deux niveaux. (1) Premièrement, l'ouvrage ressaisit, au fil d'une analyse limpide, les premières thématisations médiévale et moderne de ce qui deviendra pleinement, à partir de l'école de Brentano, la théorie de l'objet. *De la forme à l'être* permet de la sorte que se forme une bonne idée du difficile parcours qu'a rencontré la « pure forme » pour, de temps à autre, réussir à émerger en tant que telle, avant de s'épanouir au sein de la philosophie autrichienne. (2) C'est ensuite au développement autrichien de l'ontologie formelle — qui ne devient véritablement telle que chez Husserl — qu'est consacrée la suite des analyses menées par Sébastien Richard. Ce sont ces derniers développements qui occupent la majeure partie de l'ouvrage. Si l'on adapte cette présentation à deux niveaux au découpage en chapitres, c'est dans le premier chapitre que l'auteur esquisse l'histoire, depuis la fin du Moyen Âge jusqu'à Kant, du développement d'une conception de l'ontologie comme théorie de l'objet. Après une sorte d'ellipse, l'auteur reprend, au deuxième chapitre, cette histoire de la théorie de l'objet en se focalisant cette fois-ci sur sa réémergence dans la tradition autrichienne vers la fin du XIX^e^ siècle. Bolzano sert en quelque sorte d'auteur de transition, mais S.R. se concentre rapidement sur Brentano et son école, au sein de laquelle vont effectivement apparaître deux théories de l'objet majeures et concurrentes — la *Gegenstandstheorie* de Meinong et l'ontologie formelle de Husserl. Les chapitres 2 à 6 vont élaborer une présentation de ces deux réflexions ontologiques novatrices — avec, bien sûr, une attention plus grande pour le projet husserlien, bien qu'il soit toujours étudié en tension avec le discours ontologique des autres membres de l'école brentanienne, particulièrement ceux de Meinong et de Twardowski.

Grâce à sa forme de présentation originale, l'ouvrage de S.R. permet au lecteur, autant averti que novice, d'acquérir une vue synoptique du développement du projet d'ontologie formelle. L'ouvrage s'inscrit par conséquent aussi bien dans la tradition des grandes monographies qui ont été consacrées, ces dernières années, à l'école de Brentano, à l'école de Meinong et plus généralement à la « philosophie autrichienne » (éditées par Albertazzi, Chisholm, Chrudzimski, Jacquette, Poli, Rollinger, Simons, Smith, etc.), que

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

dans le cadre plus étroit d'une réflexion philosophique sur les sources de l'une des thématiques les plus étudiées au sein de la métaphysique analytique contemporaine. Nous sommes ainsi plongé au cœur d'une large fresque historique dépeignant la genèse philosophique de ce qui constitue à l'heure actuelle un champ de recherche fondamental et prolifique. Pour réussir à donner vie à ce large panorama historique, S.R. n'en reste jamais au stade de la simple présentation consécutive des auteurs auxquels il consacre son propos. Il travaille bien plutôt à composer un agencement des auteurs les uns avec les autres, de telle sorte qu'émerge un dialogue critique et comparatif. Cela est particulièrement le cas des chapitres 2 à 6, qui offrent une belle confrontation entre la théorie de l'objet de Meinong et l'ontologie formelle de Husserl.

L'ouvrage de S.R. possède plusieurs qualités et mérites. Tout d'abord, on retiendra de ceux-ci en particulier le style concis et la grande clarté du propos, associés à une érudition qui n'est jamais là par hasard ou à titre édifiant : les problématiques guident le propos de façon vivante, sans que l'on ne s'appesantisse jamais sur des points de détails ou des critiques stériles. La lecture de l'ouvrage est tout simplement agréable. Ensuite, on pointera la grande capacité de synthétisation dont fait preuve l'auteur, qui indique une proximité avec les auteurs abordés, ainsi qu'une connaissance de première main de ceux-ci. La synthèse n'est jamais ici le signe d'une absence de profondeur. Enfin, S.R. met en lumière les sources des débats les plus contemporains en métaphysique analytique — un geste qui permet alors d'éclairer rétrospectivement le sens et la tâche de ce qu'étudie aujourd'hui la métaphysique analytique.

Aurélien Zincq

Bull. anal. phén. XI 2 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

Alain Gallerand, *Husserl et le phénomène de la signification*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie », 2014, 239 pages. Prix : 29 €. ISBN : 978-2-7116-2552-9.

On peut d'emblée s'interroger sur la pertinence et la nécessité d'un ouvrage consacré exclusivement à l'évolution de la théorie husserlienne de la signification dans l'ensemble du corpus, en particulier quand on sait la façon dont cette théorie a été l'enjeu des plus âpres débats, toutes traditions confondues, et à quel point on a pu gloser à son sujet. Mais c'est précisément pour cette raison que, selon le mot de Hegel, « ce qui est bien connu est en général, pour cette raison qu'il est *bien connu*, non connu »[1], qu'il est permis de se réjouir de la proposition d'Alain Gallerand de consacrer une étude historique et critique extrêmement complète de ce qui constitue sans doute l'un des piliers de la phénoménologie husserlienne. Le travail d'A.G. est de la sorte plus que le bienvenu dans les études phénoménologiques, où il vient — étonnamment, pourrait-on dire — combler une lacune.

Se concentrant exclusivement sur la lettre du texte husserlien, A.G. ne laisse jamais passer la moindre surinterprétation, qui témoignerait d'une orientation d'école, dans le cours de son ouvrage. Bien sûr, cela ne signifie pas qu'il ne pointe pas les difficultés inhérentes à l'établissement de la théorie husserlienne de la signification, ou qu'il tente de masquer ce qui pose problème au sein du texte husserlien. Au contraire, les différentes parties du livre s'articulent selon les problématiques internes soulevées par la réflexion husserlienne sur la signification. On peut aller jusqu'à avancer que c'est ce traitement herméneutique par lequel le texte husserlien vient à poser de lui-même ses propres embûches et difficultés qui fait toute l'originalité de la lecture proposée par A.G.

L'étude d'A.G. est composée de quatre parties : (1) la première est consacrée aux prémices de la théorie phénoménologique de la signification, (2) la deuxième au concept noétique de la signification mis en place par Husserl à partir des *Recherches logiques*, (3) la troisième traite, quant à elle, du processus de « noématisation » de la signification à partir des *Leçons sur la théorie de la signification* de 1908, enfin (4) la quatrième et dernière partie est dédiée à un éclaircissement de la théorie husserlienne de la signification du point de vue de la phénoménologie transcendantale-constitutive. Ces

[1] G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Préface, § 31, trad. fr. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2006, p. 79.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

quatre grandes articulations correspondent bien évidemment aux étapes-clefs du parcours philosophique de Husserl, depuis l'émergence de sa pensée au sein de l'école de Brentano jusqu'aux développements théoriques de l'idéalisme transcendantal. On notera à cet égard la prise en compte détaillée, par l'auteur, de l'arrière-plan historique brentanien duquel va se détacher la phénoménologie husserlienne : bien que l'école de Brentano dans son ensemble, et l'appartenance de Husserl à celle-ci, sont aujourd'hui des thématiques bien connues et bien documentées, il est toujours intéressant de mettre en lumière cette dimension originelle de l'œuvre de Husserl pour en saisir la spécificité.

C'est en effet contre la théorie « psychologique-descriptive » de la signification, défendue entre autres par Brentano et Twardowski, que va s'affirmer la théorie husserlienne de la signification dès les *Recherches logiques*, à partir desquelles la signification sera pensée comme « une *espèce* dont les actes qui *veulent dire* la même chose sont les individuations » (p. 207). Comme le montre A.G., cette conception résolument noétique de la signification va progressivement être secondée, à partir des *Leçons sur la théorie de la signification* de 1908 et plus franchement encore dans *Ideen I*, par une conception noématique de la signification, qui prête attention au corrélat de l'acte de signifier, l'objet sur lequel il est dirigé. Apparaît alors une distinction entre l'objet qui est visé et l'objet en tant que tel, l'approche noématique de la signification s'attachant à la première de ces deux distinctions. Cette indépendance de la conception noématique par rapport à la conception noétique va graduellement se renforcer jusqu'à ce que le processus de constitution de la signification devienne l'un des enjeux fondamentaux de la phénoménologie transcendantale-constitutive et amène alors à une révision de son statut ontologique. D'unité dans la multiplicité des actes réels, la signification va être redéfinie, dans la perspective transcendantale, comme une entité omni-temporelle et intersubjective.

Il est difficile de faire le reproche à un ouvrage qui limite réellement sa prétention à être une étude d'histoire de la philosophie — d'autant plus quand cette étude est interne à la pensée d'un seul auteur —, de ne pas dégager des vues philosophiques plus larges. C'est pourtant à de telles investigations philosophiques que l'ouvrage prétendait faire droit dans son introduction et sa quatrième de couverture. Si cette promesse avait été tenue, on aurait de la sorte pu imaginer la prise en compte, par exemple pour les récuser, les modifier ou simplement y faire droit, d'interprétations existantes, mais purement exégétiques, de la théorie husserlienne de la signification. De même, la mise à plat du sujet traité dans l'ouvrage aurait pu permettre à l'auteur de faire entendre sa voix dans les multiples débats qui se sont tenus

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

autour de la notion husserlienne de signification. Toutefois, comme j'y ai insisté, je crois que cette neutralité constitue probablement le meilleur atout de l'ouvrage : le lecteur est plongé au cœur d'un thème aussi difficile que passionnant, auquel A.G. offre une belle, solide et fidèle introduction.

Aurélien Zincq

Benoît Timmermans, *Histoire philosophique de l'algèbre moderne. Les origines romantiques de la pensée abstraite*, Paris, Classiques Garnier, coll. « Histoire et Philosophie des Sciences », 2012, 349 pages. Prix : 37 €. ISBN 978-2-8124-0383-5.

L'ambition de cette *Histoire philosophique de l'algèbre moderne* consiste à retracer les étapes fondamentales de la formation des concepts majeurs de la théorie des groupes, depuis le début du XIX^e^ siècle jusqu'aux travaux fondamentaux de Hermann Weyl. La particularité de cette histoire est de mettre en lumière, à côté des grands noms qui ont fait l'algèbre depuis deux siècles, toute une série d'auteurs, le plus souvent considérés comme mineurs (C.A. Eschenmayer, P. Ruffini, H.A. Rothe, A. Bravais, etc.), ainsi que des disciplines connexes (la cristallographie, la chimie, la botanique, etc.), qui sont rarement rapportées de façon directe à l'algèbre, de manière à insister sur leur inscription au sein de l'histoire de cette discipline. On voit par là se profiler un autre récit du développement de l'algèbre moderne, ne se limitant plus à apprécier les seules avancées mathématiques majeures pour elles-mêmes, dans leur forme déjà « prête à l'emploi » (p. 14) mais, au contraire, incluant les sources les plus diverses qui participent à leur émergence. À titre d'illustration, on se référera au processus par lequel la recherche sur « l'importance et les enjeux (mathématiques) d'opération et de transformation », déjà bien amorcée chez certains romantiques et *Naturphilosophen* allemands, a pu servir les travaux concrets des mathématiciens (p. 16).

Offrir un résumé succinct des recherches originales présentées dans cette *Histoire philosophique de l'algèbre moderne* ne serait toutefois pas rendre entièrement justice à ces recherches, dont la prétention dépasse le cadre de l'histoire des sciences. Leur pertinence concerne également, et peut-être avant tout, la visée méthodologique générale dans laquelle elles s'inscrivent. Pour le dire en un mot, l'ouvrage de Benoît Timmermans constitue une contribution de premier plan à la phénoménologie d'orientation idéaliste et transcendantale, plus exactement au champ de recherche portant sur la

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

genèse passive du sens noématique. Bien que l'auteur ne relie pas son projet à l'entreprise inaugurée par Husserl, on peut dégager un lien de parenté méthodologique entre le programme husserlien de mise au jour des lois de la genèse universelle de toutes les objectivités existant pour l'*ego* et la tentative de l'auteur de proposer une entrée dans les mathématiques abstraites par ce qui ne relève pas explicitement des mathématiques, à savoir l'histoire, la culture, la philosophie, les sciences de la nature ou, pour le dire dans les termes phénoménologiques *ad hoc*, cette « infinité de formes, de types *a priori* d'actualités possibles et de potentialités de la vie »[1] ou ce que Husserl appelle aussi des « motifs hétérophilosophiques »[2].

Cette mise en correspondance est tout d'abord justifiée par l'orientation historiographique à laquelle l'auteur souscrit : l'histoire de l'algèbre moderne dont B.T. entreprend la réalisation est, comme il l'indique d'emblée, *philosophique* : il s'agit « de savoir dans quelle mesure la théorie des groupes ou la pensée abstraite des opérations qui y est associée s'est nourrie de la réflexion et de l'observation de différents aspects de la nature » (p. 19). Si, par de telles réflexions et observations, B.T. entend bien sûr, comme l'annonce le sous-titre de l'ouvrage, faire référence à la tradition romantique et idéaliste allemande, l'influence dont l'histoire philosophique tend ici à rendre compte n'est pas de type purement logique ou déductif. « Aborder quelques-uns des grands ressorts de l'algèbre moderne à travers l'histoire de leur émergence c'est suggérer, selon B.T., que cette algèbre a quelque chose à voir avec l'imagination créatrice, avec l'effort de la pensée pour construire symboliquement le monde et que, par conséquent, une pensée non mathématique peut non seulement se nourrir de la raison abstraite des algébristes, mais la nourrir aussi » (p. 11). L'enjeu consiste, en bref, à « repérer ce qui, pour ainsi dire, anime de l'intérieur la genèse des choses, aussi bien que des concepts » (p. 14). Comme on le constate, il s'agit bien, dans l'ouvrage de B.T., de réaliser une *genèse*, et qui plus est une genèse *passive*, qui ne s'occupe pas des étapes par lesquelles « le je agit selon des actes qui lui sont spécifiques »[3], mais qui se focalise sur le processus de constitution de « ce qui, dans la vie, vient au-devant de nous comme étant pour ainsi dire ache-

[1] E. Husserl, *Médiations cartésiennes et Les Conférences de Paris*, trad. fr. M. de Launay, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Épiméthée », 2007, p. 122.

[2] E. Husserl, *Sur l'histoire de la philosophie. Choix de textes*, présentation et traduction de L. Perreau, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des Textes Philosophiques », 2014, p. 46.

[3] E. Husserl, *Médiations cartésiennes et Les Conférences de Paris*, *op. cit.*, p. 125. Les actes dont Husserl parle ici sont ceux qui relèvent d'une activité logico-sémantique, discursive ou judicative.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

vé »[1] — et que l'on retrouve dans les manuels de science les plus récents (p. 14).

L'histoire philosophique constitue une généalogie ou, peut-être mieux, une *archéologie*[2], qui s'occupe de ces influences cachées, de ces jeux de correspondances qui ne sont jamais proprement thématisés, de ce qui, pour l'histoire des sciences, n'est généralement pas considéré comme pertinent et significatif, mais qui participe de façon directe au processus qui permet de procurer à la saisie active ses objets (p. 19). C'est parce que ce dont je m'occupe, par exemple en tant que mathématicien, possède sa genèse propre, que je peux précisément en avoir l'expérience. Cette genèse — à laquelle s'attache B.T. — n'est pas seulement une genèse active, composée des actes de la raison logique au sens large, et dont la discipline chargée d'en rendre compte pourrait être, dans ce cas, l'histoire des idées, mais aussi, et surtout, une genèse passive qui, appartenant bel et bien au « contenu intentionnel des phénomènes mêmes de l'expérience », est formée par « les renvois intentionnels qui conduisent à une histoire »[3] — en un sens, à l'Histoire[4]. L'histoire philosophique consiste de cette manière en une histoire secrète, qui recherche l'instauration originaire — l'*archè* ou les *archai*[5] — de ce qui n'est jamais légalement instauré, de ce qui, pour reprendre la belle expression de B.T., ne désigne pas « un titre de naissance unique qui viendrait se substituer aux autres filiations » (p. 20). Tout ce que nous connaissons renvoie à un apprentissage originaire[6], sans que pour autant nous n'ayons, du point de vue de la genèse passive, jamais rien appris explicitement. L'histoire philosophique fait retour à la donation de sens pluriforme et complexe, à ces multiples im-

[1] *Ibid*., p. 126.

[2] « Archéologie phénoménologique : excaver (*aufgraben*) les édifices constitutifs cachés dans les éléments bâtis, les constructions des opérations de sens aperceptives qui achèvent notre édification comme monde d'expérience » (E. Husserl, « Archéologie phénoménologique » (1932), trad. fr. J.-C. Monod, dans *Les Études philosophiques*, n° 3, 2013, p. 369).

[3] E. Husserl, *Médiations cartésiennes et Les Conférences de Paris*, *op. cit*., p. 127.

[4] « L'histoire du sujet constituant est une histoire de la vie absolue. Et en outre cette histoire est d'abord une histoire du savoir. Le savoir vaut comme le phénomène historique par excellence. L'histoire du savoir est pour Husserl l'histoire fondamentale » (E. Fink, *Proximité et distance. Essais et conférences phénoménologiques*, trad. fr. J. Kessler, Grenoble, J. Millon, coll. « Krisis », 1994, p. 136).

[5] E. Husserl, « Archéologie phénoménologique » (1932), art. cit., p. 369.

[6] E. Husserl, *Médiations cartésiennes et Les Conférences de Paris*, *op. cit*., p. 128.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

plications cachées, et qui procèdent à l'émergence, à la cristallisation des objets de connaissance[1].

Quand B.T. s'inspire du mot de Novalis, « associer sans confondre », pour expliciter sa propre démarche consistant « à relier différents domaines de la réalité trop souvent séparés sans pour autant les uniformiser ni les rendre équivalents » (p. 20), le phénoménologue ne peut s'empêcher de penser au principe d'association, qui constitue, pour Husserl, « le principe universel de la genèse passive gouvernant la constitution de toutes les objectivités finalement prédonnées aux formations actives »[2]. Tâchant de mettre en évidence l'influence de Carl August Eschenmayer sur le développement du concept mathématique de transformation, B.T. explique de la sorte les raisons qui motivent son choix d'inclure dans sa généalogie de l'algèbre et de la théorie des groupes un auteur dont aujourd'hui l'influence sur le développement des mathématiques apparaît comme dérisoire : « Le but de cette histoire n'est pas de retracer l'exact lien causal par lequel le concept de groupe est ou serait devenu ce qu'il est mais de retrouver les réflexions, idées ou images qui, à certains moments décisifs, pourraient l'avoir nourri » (p. 27). Cet extrait fait écho à la définition du principe d'association telle que Husserl l'expose dans *Expérience et jugement* : « L'association vient ici en cause exclusivement en tant qu'elle est le lien purement immanent du : "ceci rappelle cela", "l'un renvoie à l'autre". Nous ne pouvons envisager concrètement ce phénomène que là où nous avons des éléments singuliers qui se détachent, des données singulières qui se détachent par rapport à un champ : l'un *rappelle* l'autre »[3]. Le principe d'association dont il est ici question n'a rien à voir, comme y insiste Husserl, avec le principe empiriste classique ou naturaliste du même nom, pas plus qu'il ne désigne un principe de synthétisation qui ressortit à « un pouvoir de l'entendement et de la conscience logico-éidétique »[4]. Du point de vue phénoménal, il y va de quelque chose telle qu'une analogie qui vient frapper l'esprit du savant, comme par

[1] Sur cette tentative de « réincorporation des sciences à la totalité de la *praxis* en articulant phénoménologie et archéologie des savoirs », je me permets de renvoyer à Andrea Cavazzini, « Généalogie du symbolique et archéologie de la théorie. La trajectoire d'Enzo Melandri », dans *Revue de Synthèse*, Tome 132, 6e série, n° 2, 2011, p. 255-275.

[2] E. Husserl, *Médiations cartésiennes et Les Conférences de Paris*, *op. cit.,* p. 128.

[3] E. Husserl, *Expérience et jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique*, trad. fr. D. Souche-Dagues, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Épiméthée », 2011[4], p. 88. C'est moi qui souligne.

[4] B. Bégout, *La généalogie de la logique. Husserl, l'antéprédicatif et le catégorial*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie », 2000, p. 141.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

exemple lorsque l'historien, occupé à établir des connexions entre des auteurs que tout semble éloigner, est soudainement saisi par une similitude qui vient éclairer d'un jour nouveau son travail. Il s'agit par conséquent d'un principe dynamique et cinétique, fonctionnant dans les termes de la ressemblance et de la similitude, du contraste et de l'écart, qui se déploie dans un champ qui n'est ni celui d'une « gravitation intrapsychique »[1] ni celui de la seule expérience sensible, mais qui s'épanouit bien plutôt au sein de ce que Husserl appelle le monde de la vie ou encore le « flux de l'expérience du monde »[2].

L'ouvrage de B.T. offre une illustration parfaite, en même temps que sa mise à l'épreuve, de la conception husserlienne de l'association comme principe le plus universel du champ de la conscience transcendantale. Je prendrai pour exemple la façon dont B.T. conçoit le rapport de Hermann Weyl au romantisme et à l'idéalisme — un auteur bien sûr incontournable, tant du point de vue de la thématique de la théorie des groupes, que du point de vue de la conscience que Weyl avait de son propre travail de mathématicien. Comme y insiste B.T., le lien de Weyl à la philosophie, et plus particulièrement au romantisme et à l'idéalisme, relève de la ressource culturelle (p. 304). « Pour découvrir les conditions techniques de la représentation des groupes de Lie semi-simples, Weyl n'a pas eu besoin de Fichte », mais il a puisé dans cette ressource culturelle l'inspiration lui permettant de penser sa propre découverte (p. 304). On remarquera toute l'ambivalence de l'expression « pour penser sa découverte », qui indique que la découverte avait déjà été faite quand Weyl s'est intéressé à Fichte et, par conséquent, que cet intérêt pour Fichte aurait seulement fourni à Weyl, *a posteriori*, un nouvel éclairage sur ses propres travaux. Mais quel type d'éclairage si Fichte et la théorie des groupes n'ont rien à faire ensemble ? Quel type de réinscription du travail mathématique appelle la lecture de Fichte ? D'un autre côté, cette expression insiste sur la présence « souterraine » — parce qu'elle n'appartient pas de plein droit à la démonstration mathématique — d'un auteur qui, par un travail d'analogies, aurait pu

[1] E. Husserl, *Médiations cartésiennes et Les Conférences de Paris*, *op. cit.*, p. 122.

[2] E. Husserl, *Expérience et jugement, op. cit.*, p. 74. Il y aurait ici beaucoup à dire sur ce concept de « monde de la vie », qui semble échapper à la définition logiciste de Husserl, et faire droit à des formes d'expérience qui ne respectent pas la logique binaire du « ou bien A ou bien B » (*cf.* E. Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Macerata, Quodlibet, 2004[2] et G. Agamben, *Signatura rerum. Sur la méthode*, trad. fr. J. Gayraud, Paris, Vrin, coll. « Textes Philosophiques », 2008, p. 20). À cet égard, on pourrait citer en exemple les travaux « métaphorologiques » menés par Hans Blumenberg.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

suggérer, évoquer, éveiller le travail purement mathématique de Weyl sur la théorie des groupes. Par ce double mouvement, dont on ne saisit pas très bien la temporalité propre, mais dont on sait cependant qu'elle échappe au temps linéaire de la causalité, ce que les travaux de Weyl mettent en évidence est que la mathématique n'est pas « un accomplissement technique isolé, mais une partie de l'existence humaine dans sa totalité » (citation de Weyl, p. 307). Les mathématiques sont ainsi reliées à des ressources culturelles qui, pour filer la métaphore avec B.T., forment une trame, un tissu constitué des fils les plus divers (p. 306) — « une matière possible pour des formations intentionnelles »[1].

J'ai dit en commençant que l'ouvrage de B.T. constitue une contribution essentielle à l'idéalisme phénoménologique transcendantal. J'ai tenté jusqu'à présent de faire ressortir l'air de famille husserlien présent dans l'*Histoire philosophique de l'algèbre moderne*. Je souhaiterais maintenant montrer en quoi l'ouvrage n'est pas exclusivement une illustration et un éclaircissement pénétrant de la phénoménologie génétique, mais comment il constitue aussi une avancée dans ce champ de recherche phénoménologique précis. À de nombreuses reprises, B.T. valorise *l'empirisme actif* de Goethe, à la fois comme source d'inspiration méthodologique pour les auteurs auxquels il se consacre dans son ouvrage et comme méthode qu'il s'agirait précisément de réhabiliter, de réapprendre. Pour rappel, le but de cet empirisme « n'est pas de chercher des lois fixées une fois pour toutes, valant pour une série d'observations plus ou moins semblables, mais de saisir dans certains phénomènes singuliers, dans certaines expériences décisives "ce que la nature contient de secrète énergie et de semences éternelles" » (p. 85). Il s'agit de respecter la diversité phénoménale de la nature, de réussir à inclure dans la théorie l'insolite et le différent. Il nous faut apprendre à repérer ce qui, dans l'expérience est décisif ou primitif : « Les phénomènes apparaissent soumis à des règles et à des lois supérieures qui se révèlent non par des mots et des hypothèses à notre entendement, mais par des phénomènes à notre voie intuitive. Nous nommons ceux-ci phénomènes primitifs (*Urphänomene*) » (citation de Goethe, p. 85). Qu'est-ce qu'un phénomène originaire ? C'est ce qui tient lieu de paradigme, ce qui met en évidence la structure commune des

[1] E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. fr. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, p. 298. Les mathématiques participent à la vie, à sa « structure essentielle et englobante », car « la vie est essentiellement intrication et juxtaposition de toutes sortes d'actes se transformant les uns les autres […] en fonction de modifications possibles par essence » (E. Husserl, *Sur l'histoire de la philosophie*, *op. cit.*, p. 32).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

phénomènes, tout en étant de même nature que ceux-ci (p. 85). Le type, la forme, ce qui fait saillie des phénomènes, n'est pourtant pas à part des phénomènes ; le phénomène originaire « ne peut jamais être isolé, mais se montre à travers une série continuelle d'apparitions »[1]. Tenter de saisir les *Urphänomene* revient à procéder par analogie[2]. Le phénomène originaire est le produit d'une formation ni déductive ni inductive, mais purement analogique. On se retrouve à nouveau dans la logique du principe selon lequel « l'un *rappelle* l'autre »[3], qui se déploie admirablement dans le présent ouvrage : « Il n'y a pas d'un côté les transformations qui ne livreraient que l'apparence, la part superficielle des choses, et de l'autre côté les invariants, lois ou rapports immuables pour ainsi dire inaccessibles aux transformations. […] Ce qu'on cherche à penser, c'est une certaine souplesse, une "fluidité" des invariants, non au sens où ceux-ci se mettraient à varier, mais au sens où ils devraient pouvoir s'exprimer différemment selon les contextes, s'adapter, se glisser d'un domaine ou d'un monde, à d'autres différents » (p. 86).

On comprend par là comment tend à se résoudre le problème de la temporalité des influences, dont il a été question plus haut quand le rapport de Weyl à Fichte a été abordé. Le temps de l'analogie est celui de la suspension d'un temps linéaire, et peut-être aussi de toute forme de temporalité qui se figerait sur les catégories de la consécution temporelle passé-présent-futur. Quand Weyl découvre chez Fichte ce qui lui permet de penser sa découverte, il aperçoit chez Fichte ce qui, en un sens, était déjà présent au sein de sa découverte. Weyl ne découvre pas, *a posteriori*, un lien possible entre Fichte et la théorie des groupes ; plus exactement, Weyl ne semble pas se dire qu'il y a peut-être, effectivement, « quelque chose » entre certaines propositions fichtéennes et la théorie des groupes. Il y va plutôt d'un mouvement d'insistance, d'obstination (au sens de la basse obstinée ou de la basse contrainte, comme elle peut être utilisée par Bach dans sa célèbre chaconne pour violon ou encore dans les *Variations « Goldberg »*). En Fichte pouvait déjà être entendue l'idée de Weyl — mais, bien évidemment, pas comprise et objectivée, car c'est là le propre du travail du mathématicien —, et quand le mathématicien mobilise le philosophe allemand pour penser sa découverte, il en élargit le champ d'action et d'opération, c'est-à-dire l'ensemble des phénomènes dont sa théorie est à la fois l'exemplarité et la singularité[4].

[1] G. Agamben, *Signatura rerum. Sur la méthode*, *op. cit.*, p. 33.
[2] *Ibid*., p. 34 *sq*.
[3] E. Husserl, *Expérience et jugement, op. cit.*, p. 88.
[4] *Idem.*

Bull. anal. phén. XI 2 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

Ainsi, la conception de la temporalité adéquate est celle qui revient à considérer ce qui n'est pas encore comme déjà là (Weyl dans Fichte), et ce qui est déjà passé comme n'étant pas encore (Fichte dans Weyl). L'événement, déjà attendu, et donc aussi toujours inopiné, que constituent les travaux de Weyl, est le lieu de ce croisement. La temporalité n'est plus cette suite d'instants qui se déploie selon des rapports causaux, elle devient un espace, un territoire parcouru de multiples traces et empreintes qui correspondent l'une avec l'autre. L'*Histoire philosophique de l'algèbre moderne* nous enseigne à nous repérer sur cette contrée nouvelle, et pourtant déjà bien connue.

Aurélien Zincq

Bull. anal. phén. XI 2 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XI 3, 2015
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

Does Naturalism Commit a Category Mistake?

By PETER REYNAERT
Universiteit Antwerpen

Abstract For Ryle dualism commits a category-mistake. Contrary to Ryle, but without endorsing dualism, I argue that naturalism risks committing a category-mistake. Husserl formulated laws of meaning to distinguish nonsense from absurdity. Formally absurd expressions violate formal, logical laws. Material absurdity results from the particular material concepts employed. Identifying material absurdity requires knowledge of the nature of the entities the expression is about. Correlated with the categories of meanings are ontological categories, both formal and material. Material categories or essences, which Husserl calls 'regions', classify entities according to their nature or essence, knowledge of which is based on ideative abstraction. Science must respect in its conceptual framework the ontology of its subject. When a regional being is explained by concepts that cannot be applied to it, a fundamental problem arises, which Husserl calls a *metabasis eis allo genos*, in Ryle's terms a category-mistake. Husserl's analysis of the lived body (*Leib*) illustrates the absurdity of the naturalistic explanation of human existence. Reducing the *Leib* to a *Körper* is a category-mistake, creating material absurdity. The naturalist understands the object to be studied (*Leib*) with notions that belong to another ontological region, namely physical nature. The Mind-Body problem is the result of this category-mistake.

Introduction

Ryle famously argued in *The Concept of Mind* that dualism commits a category mistake. A category mistake "represents the facts (…) as if they belonged to one logical type or category (or range of types or categories),

when they actually belong to another." (Ryle 1990: 17) As is well known, for Ryle the doctrine of "the ghost in the machine" or dualism is the result of the idea that the mind belongs to the same category as the body. "Minds are things, but different sort of things from bodies" (Ryle 1990: 20). This category mistake leads to all kinds of absurdities in theorizing and explaining when the two presumed entities are causally related. In his book, Ryle wants "to prove that the official theory does rest on a batch of category-mistakes by showing that logically absurd corollaries follow from it" (Ryle 1990: 24). By exposing this mistake, he perhaps inadvertently condoned the naturalistic analysis of the mind in 20th century analytic philosophy.[1]

Contrary to Ryle, but without returning to dualism, I want to argue that naturalism itself could be identified as committing a category mistake in its interpretation of human existence. I refer to Husserl in order to substantiate my claim that naturalism is an absurd theory. First, I will explain Husserl's notion of absurdity, which he distinguishes from sense and nonsense. In itself, this is already an interesting approach, since the more familiar distinction of sense and nonsense, as we know it from logical positivism, was here earlier completed with a proper notion of absurdity.[2] Positivism later collapsed absurdity with nonsense and thereby lost an important diagnostic tool for distinguishing various sorts of (il)legitimate speech. This is due to its empiricist epistemology. Second, after having clarified what naturalism is according to Husserl, I will explain that naturalism is absurd according to him because it commits what he calls a *metabasis eis allo genos* (a change to another genus). I will illustrate how this applies to naturalism's analysis of embodiment. Third, I will signal a potential problem with his approach, more precisely concerning the possibility of a priori knowledge of ontological categories, on which the identification of the category mistake of naturalism is founded.

[1] I say inadvertently, because Ryle is not "denying that there are mental processes" and because he doesn't argue for a reduction of Mind to Matter. Such a reduction is impossible since it presupposes the legitimacy of their distinction. (Ryle 1990: 23–4)

[2] See, for example, Carnap's famous article entitled "Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache" (Carnap 1959). It should be remarked that this longstanding translation is not really correct. Carnap doesn't want to eliminate metaphysics. The title of his article is about *overcoming* (*Überwinding*) metaphysics, which means that it has to drop its cognitive pretence. But as the expression of an attitude to life it is still quite legitimate like literature, poetry and above all music.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

1. Nonsense versus Absurdity

A. Nonsense

The first question to be answered is what absurdity consists of. In the *4th Logical Investigation* Husserl distinguished absurdity from sense and nonsense. He developed an a priori pure logical grammar, which aims at identifying the laws that determine what sorts of expressions can be meaningfully combined (Thomasson 2002: 123). This pure logical grammar has to be distinguished from linguistic grammar, which contains the rules of natural languages. These a priori laws of meaning not only serve to separate sense from nonsense, but also to distinguish nonsense (*Unsinn*) from absurdity or counter-sense (*Widersinn*). Nonsense implies a combination of expressions, and hence meanings, from different syntactic categories, and results in meaningless expressions like for instance: "*ein rundes oder*" (a round or) or "*ein Mensch und ist*" (a man and is). (Husserl 1984: 334; Husserl 2001, Vol 2: 67)

In the first example, three so-called syncategorematic expressions are combined. Normally, syncategorematic expressions don't have an independent meaning of their own, and can only be meaningfully used in combination with a categorematic expression, which has an independent meaning. A noun is an example of such a categorematic expression, and an adjective like "round" only makes sense when combined with a noun. Because it is meaningless, a nonsensical expression does not and cannot refer. No corresponding object can exist:

> Husserl's understanding of 'nonsense' is rather strict: he counts only those strings of words that are syntactically incorrect so that they form a mere 'heap of words' and cannot be combined into any unified meaning, as strictly nonsensical, and thus as signs of differences in categories of meaning. (Thomasson 2013)

B. Absurdity, formal and material

For Husserl, absurdity on the contrary is meaningful, it does make sense, but it is nevertheless logically wrong. Because of this, absurd expressions do not refer either. There is no and cannot exist a corresponding object. Husserl distinguishes two kinds of absurdity: formal from material absurdity. Expressions are formally absurd when they violate purely formal, logical laws, like the law of contradiction, of double negation or the modus ponens

Bull. anal. phén. XI 3 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

law. “A round not-round thing” is formally or analytically absurd because it is contradictory. “Expressions are materially absurd if the impossibility of there being a corresponding object is based in the particular material concepts employed.” (Thomasson 2013) “A square is round” or “a wooden iron” are materially absurd expressions because of the particular meanings of ‘round’ and ‘square’ in geometry and of ‘wooden’ and ‘iron’ in physics (Husserl 1984: 334–5; Husserl 2001, Vol 2: 67). Yet, because they are meaningful, their absurdity is much more difficult to recognize. This identification requires knowledge of the nature of the entities the expression is about, in this case geometrical and physical knowledge. So actually, long before Carnap and others agreed that there may exist meaningful expressions which are nonetheless devoid of cognitive significance, Husserl developed the same point. Yet where Carnap considers them to be nonsensical, Husserl calls them absurd, and he insists that it is necessary to distinguish the two.[1]

2. *Metabasis eis allo genos*

A. Correlated with the categories of meanings are ontological categories, both formal and material. The formal ‘categorial essences’ include, for example: object in general, state of affairs, property, relation, etc. As indicated above, nonsense results when we combine syntactical categories in the wrong way, and this now means that we also have mistakenly combined different formal ontological categories. Husserl distinguishes these formal ontological categories from the material categories or essences, which he calls ‘regions’. These classify entities according to their nature or essence. Hence regions are material a priori separate fields (*sachhaltig apriorische Sondergebiete*) (Husserl 1974: 158; Husserl 1969: 150; Husserl 1985: 435). A material ontology explicates the most general or generic properties of a regional being or genus. Physical nature for instance has as the highest generic properties temporality, spatiality, causality and materiality, which

[1] Carnap argued that although metaphysics can be understood since it uses meaningful words, it is cognitively nonsensical because it is neither analytically a priori nor synthetically a posteriori, empirically significant, knowledge. Metaphysics is nonsensical because metaphysical statements cannot be proved or disproved by experience. “(…) Metaphysics (…) is compelled (…) to combine meaningful words in such a way that neither an analytic (or contradictory) statement nor an empirical statement is produced.” (Carnap 1959: 76)

Bull. anal. phén. XI 3 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

together constitute its reality. (Husserl 1952: 41–5; Husserl 1989: 44–9)[1] The psyche lacks this materiality and spatiality and is thus according to Husserl a non-material causal reality, whose psychological processes are caused by and in turn cause bodily processes. A regional being is the object of a specific experience (Husserl 1971, XVIII: 38). For instance, the perception of a material thing differs descriptively from the experience of the psychological life of an animate being. Phenomenological description of this original experience is the basis of material ontology, which identifies the essential (eidetic) ontological structures of a regional being. Arriving at these highest essences is not only based on the description of the experienced object but also on the method of ideative abstraction (*ideierende Abstraktion*), which founds the specific material ontology of each of the regions (Landgrebe 1963). There are as many ontologies as there are regional concepts (Husserl 1971: 25). Every object with its material (*i.e.*, non-formal) characteristics belongs to a region which can be identified with respect to its essential features.

The more fundamental material ontology of the world we experience, which Husserl later calls "the ontology of the life-world", leads to a distinction of the so-called fundamental regions or basic material ontological categories of this world.[2] In the second book of his *Ideas*, Husserl identifies three regions in the world of natural experience: physical nature, animate being and *Geist* or Spirit (Husserl 1971, XIX).[3] Animate being is the name for a living being with a psychological life. Spirit is the overarching term for all instances of human existence. The spiritual world (*geistige Welt*) contains human beings with their conscious, embodied existence and furthermore the fundamental entities of the human world like for instance language, music, politics but also all other instances of human culture. The use of the word *Geist* does not have a Hegelian connotation here, but is to be understood in opposition with nature, as is clear from the debate about the specificity of the *Geisteswissenschaften* over and against the *Naturwissenschaften*. Husserl clearly argues against the idea of a unified science and pleads for the

[1] In § 7 of (Husserl 1971), Husserl develops the ontology of the thing as *res extensa*, which he calls exemplary (Husserl 1971: 25–37).

[2] About this ontology of the lifeworld and the problem of the different regions, see (Husserl 1992, Text 11: 140–60). This text is also relevant for the critique of physicalism.

[3] For the definition of regions, see (Husserl 1974, § 55); also (Husserl 1985, §§ 92–3: 432 ff.), (Husserl 1971, §§ 7 and 19), (Husserl 1995, § 62 and Beilage XVII).

Bull. anal. phén. XI 3 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

methodological specificity of the *Geisteswissenschaften* for the study of humanity. This specificity is ultimately founded on the ontology of Spirit.

Scientific analysis and explanation must respect the ontology of their subject, which must be taken into account in the conceptual framework.[1] With each different region comes a different set of concepts and thus a different explanation.[2] Husserl explicitly states that it is evident that we have to reject every descriptive notion which is excluded by the regional concepts:

> (…) the originary sense of the object cannot be annulled by any theory. It is the norm which must be presupposed and to which all possible theoretical cognition is rationally bound. Hereby is designated a universal rule for the fundamental clarification of all regional concepts — thus all concepts which delimit the domain of objects of a regional ontology (and therewith of all special and empirical disciplines of the regional sphere in question) (…). (Husserl 1952: 91; Husserl 1989: 97)

When a scientific discipline explains a regional being by concepts that cannot be applied to it, a fundamental problem arises, a *metabasis eis allo genos* (a change to another genus) or in Ryle's terms: a category mistake. The ensuing theory commits what Husserl identified as a material absurdity in his 4th *Logical Investigation*. He repeats this in *Ideas II* when he says that not to take into account the essence of the object under study creates *Widersinn* (Husserl 1952: 91; Husserl 1989: 96). This absurdity is the result of combining different ontological and conceptual categories that should be kept apart, because they refer to distinct ontological regions and entities. It is the task of philosophy as a theory of the a priori to help the sciences to avoid this absurdity, by gaining insight in the sense and essence of scientific method in relation to its object (Husserl 1975: 255; Husserl 2001, Vol.1: 161; Husserl 1974: 10). So the classification and distinction of the sciences is dependent upon this notion of region according to Husserl (Husserl 1971: 25). "Every science of facts (*Tatsachenwissenschaft*) has essential, theoretical foundations in eidetical ontologies", as Husserl explains in the first chapter of his *Ideas*, Book I, entitled "*Tatsache und Wesen*" (Husserl 1976-1: 23).

---

[1] (Husserl 1952: 91), (Husserl 1971, § 3: 13, also §§ 5, 6, and 7). Husserl writes that "the idea of each science", and more precisely "the idea of its method (is) founded on the proper essence of the idea of its object" (Husserl 1971: 13).

[2] "(…) das Wesen der Gegenstände und das zugehörige Wesen möglicher Erfahrung von Gegenständen der betreffenden Kategorie (…) schreibt alles Prinzipielle der Methode vor." (Husserl 1971: 22)

Bull. anal. phén. XI 3 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

Husserl already identified this mistake in the *Prolegomena* when he criticized logical psychologism:

> There is another, much more dangerous fault in the field-delimitation: the confusion of fields, the mixture of heterogeneous things in an putative field-unity, especially when this rests on a complete misreading of the objects whose investigation is to be the essential aim of the proposed science. Such an unnoticed *metabasis eis allo genos* can have the most damaging consequences: the setting up of invalid aims, the employment of methods wrong in principle, not commensurate with the discipline's true objects, the confounding of logical levels so that the genuinely basic propositions and theories are shoved, often in extraordinary disguises, among wholly alien lines of thought, and appear as side-issues or incidental consequences etc. (Husserl 2001, Vol 1: 13; Husserl 1975: 22)

B. There is material absurdity in the case of the naturalistic interpretation of human existence, and more precisely of consciousness. Before explaining this, it should be remarked that naturalism has a complex meaning for Husserl. A first meaning concerns the falsification of ideal logical norms and laws in terms of inductively found psychological rules concerning the legitimate connection of mental states. This is what psychologism in logic does, as Husserl explains in his *Prolegomena*. Secondly, in the context of his transcendental phenomenology, he argues that "naturalism essentially misconstrues consciousness by treating it as a part of the world" (Moran 2008: 1). Naturalism is understood here as the basic characteristic of the common natural attitude (*natürliche Einstellung)*, which Husserl opposes to the more fundamental transcendental attitude. As he explains in the *Crisis*, it is a form of objectivism, which means that it starts from the common belief in the existence of the world, without clarifying its relation to transcendental consciousness. The naturalist does not perform the transcendental reduction. How non-transcendental, mundane or worldly consciousness is analyzed as a part of the world can further be specified, and this leads to a third notion of naturalism. Thirdly, and only this sense matters in the present context, naturalism is characterized by what Husserl calls the naturalistic attitude. This attitude is, together with the personalistic attitude from which it substantially differs, based in the common natural attitude. It is foundational for what we now call physicalism, whereas the personalistic attitude founds the hermeneutical approach typical for the so-called *Geisteswissenschaften*. So it makes sense to distinguish between a naturalism in a broad sense, characterized by the "*natürliche Einstellung"*, as opposed to transcendentalism, and naturalism in a more narrow sense. The latter defines itself by the

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

more specific "*naturalistische Einstellung*", which is opposed to the personalistic attitude, and it gives rise to physicalism with regard to man (Husserl: 1952: 139–42; Husserl 1989: 147–50).[1] Given these distinctions, even the non-naturalistic *Geisteswissenschaftler* is a naturalist in the first broad sense.

As Husserl remarks about 'narrow' naturalism in *Philosophy as Rigorous Science*:

> Hence the naturalist (…) sees nothing but nature and first and foremost physical nature. Everything that is is either itself physical, belonging to the unitary nexus of physical nature, or it is indeed something psychical, but then a variable that merely depends on the physical, at best a secondary, "parallel accompanying fact". All beings are of a psychophysical nature, that is, univocally determined in accordance with firm laws. (Husserl 2002: 253–4)

This naturalistic approach considers physical nature as the basis of everything there is and adopts the methods of the sciences to causally explain reality. In modern terms one could say that we are confronted here with both ontological and methodological naturalism (Papineau 2009). Of course, Husserl is well aware of the fact that there exist what he calls psychophysical dependencies or conditionalities. In *Ideas II* and *III* he explains that our perceptual processes are causally related to our body. If you consider perception to be a psychological activity, then the psyche is a non-material reality, causally determined by bodily processes. Husserl speaks here of somatological causality, which concerns the relation between a subjective perceptual event and the body (Husserl 1952: 65; Husserl 1989: 70).[2] In that sense, a naturalistic approach of man has obvious validity. But it also encounters serious explanatory difficulties already at this basic level of human existence.

C. One can illustrate this diagnosis with reference to Husserl's analysis of the lived body (*Leib*), which is primarily characterized by its sensitiveness (*Empfindsamkeit*). (Husserl 1952: 155; Husserl 1989: 163). The naturalist understands the object to be studied (*Leib*) with notions that belong to a particular ontological region, namely physical nature (*Körper*). The result is a misidentification of the *Leib*'s basic properties such as, for example, its crucial sensitiveness. Sensitiveness is for the naturalist a non-

[1] See the title of § 34 of Husserl 1952: Necessity of the distinction between the naturalistic and the personalistic attitudes.

[2] Husserl mentions the Santonin eating experience, which makes us see things as yellow. This refers to Mach and Helmholtz, whom Husserl doesn't mention. (Husserl 1952: 62 ff.; Husserl 1989: 67 ff.)

Bull. anal. phén. XI 3 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

physical, psychological property of the organism that has to be explained by the organic, bio-chemical and neurological mechanisms underlying it. He wants a physio-psychological causal explanation. Husserl only partly agrees because he accuses naturalism of absurdity, but one has to be careful to understand what this disagreement is precisely about. Sensitiveness certainly is a non-physical, psychological property of the *Leib*. Tactile sensitiveness for instance does not constitute another physical property of the hand like its roughness or smoothness (Husserl 1952: 145–6; Husserl 1989: 152). And no other material object besides an appropriate living organism is sensitive. It is also true that our sensitiveness is conditioned by bodily processes, when the body has causal relations with other external objects and is influenced by physical circumstances. "The *Leib*, we can say, always has states of sensation, and which particular ones it has depends on the concomitant system of real circumstances under which it senses." (Husserl 1952: 155; Husserl 1989: 162) The body as a sensitive organism is stimulatable (*reizbar*) which means that physiological changes in its perceptual organs occur as the result of causal contact with external objects or circumstances. Changing sensitiveness is the result of this dependency or conditionality and hence a psychophysical property. Sensations are consequences of stimuli (*Reizerfolge*). So far, a naturalistic search for causal mechanisms is no problem.

But the occurrence of physical stimuli and the changes they undergo do not explain the presence of our sensations. Sensations are more than physical stimuli, they are experiences. Husserl distinguishes stimulatability (*Reizbarkeit*) from sensitiveness (*Empfindsamkeit*) and stimuli from sensations. The first concern the body as a physical organism, the second concern the lived body or *Leib*, more precisely the subjective experience of embodiment. The body is not only covered by the skin which contains receptors that can be stimulated by physical contact, the skin is also a field of sensations (of touch, etc.) (Husserl 1952: 154; Husserl 1989: 161). When we enter a hot room, not only our heat sensors are activated, we also have a change in the sensation field that we call heat sensation and we consequently feel warm. But this is only true if the body is already subjectively experienced. It must be this physical and aesthesiological *unity*, and hence a *Leib*, for physical stimuli to be experienced as sensations of warmth, sting, taste, touch, pain or whatever (Husserl 1952: 155; Husserl 1989: 163). The physio-psychical conditionality thus only works when the body is already subjectively lived as *Leib*. Physio-psychical causality can only work if the link between the psyche and the body is already established. This means that although physiological changes of stimuli also cause changes in the sensations, they don't establish that causal relation. The *Leib's* sensitiveness is not a non-physical

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

consequence of physical processes for Husserl. Where the state of sensation of the body is indeed causally dependent on physiological processes, which again are causally dependent on physical contact with other physical entities, sensitiveness itself is not an effect of these processes since the causal mechanism only works when consciousness, and more precisely subjective experience is already in play. In a sense, one could say that Husserl addresses here in his own idiom what was later termed the problem of the explanatory gap, namely how physiological processes give rise to conscious experiences. Husserl doesn't venture an explanation, which he actally seems to reject, he merely records a plain fact when he writes:

> (…) If my hand is touched or struck, then I sense it. We do not here have the hand as physical body and, connected with it, an extra-physical consequence. From the very outset it is (…) a hand *with* its field of sensation. (…) *i.e.* a physical-aesthesiological *unity*. (Husserl 1952: 155; Husserl 1989: 163)

The *Leib* is a very specific entity then, a subjective objectivity (*subjektive Gegenständlichkeit)*, with both material and subjective, non-material properties, between which there is a special causal link that explains the changes in the last properties by the changes in the first (Husserl 1952: 153; Husserl 1989: 160). The link is special because it does not imply that one of the two relata is constitutive for the other, since it only regulates their interdependence. There is no causal constitutive link between the two properties (physiology and sensitiveness) of the same object (*Leib-Körper*), but only a relation of causal covariation. It is not the stimuli that cause the sensations, since sensed stimuli *are* sensations. That is why Husserl speaks of a physical-aesthesiological *unity*. Consequently, when the stimuli change, this also causes a change in the sensations. We can only separate these two aspects (physical and aesthesiological) in the abstract, and only in the abstract, Husserl emphasizes (Husserl 1952: 155–6; Husserl 1989: 163). We need here a complex approach that is at the same time naturalistic, *i.e.* psychophysical *and* subjective, without reducing these analyses to one unique paradigm as the naturalist does. Accepting the necessity of an original unity of bodily and conscious processes, a unity which cannot be explained causally although the processes themselves are causally linked, doesn't lead to a dualistic interpretation of sensitivity. The *Leib* is a causal reality and can also be considered as a material object, but it differs from other material things since it has specific relations of dependency which concern its sensitiveness. So it makes sense for Husserl to say that the "sensations are not properties of the *Leib* as a physical thing" — sensations are not material

but subjective properties —,"but on the other hand, they are properties of the thing *Leib*" — which is more than just a physical object, — since they are causal "effect properties" — they are affected by physiological changes, which result from the causal interaction of the body with other objects (Husserl 1952: 146; Husserl 1989: 153–4). The external cause of physiological stimuli also causes the sensations, but doesn't explain why the stimuli are sensed.

Although stimulus and sensation are both properties of the *Leib-Körper* and are causally linked, Husserl refuses to identify them because the sensation is not a physical or material, but a subjective property. That is why he calls the *Leib* a subjective object. Consequently, reducing the *Leib* to a *Körper* (physical body) with purely material or physical properties as naturalism does, is an example of a category mistake, which creates (material) absurdity when one tries to understand the sensitiveness of the body. The absurdity arises when one tries, as naturalism does, to causally explain a non-material, subjective property by a material, objective one. And this already rests on a miscomprehension of the body, which constitutes another aspect of the material absurdity characteristic of naturalism. The body simply is not originally experienced as a physical reality on which a psychical, mental, conscious layer is functionally dependent. On the contrary, my body is subjectively lived (*erlebt)* or experienced. The body is *corps vécu*, as Merleau-Ponty says. The sensitiveness of the body means that there is a pre-reflective self-givenness of bodily sensations, which we may term bodily self-awareness. These experienced sensations display all of the properties that define consciousness: subjectivity or first-person givenness, immediacy, etc. The interpretation of the body as a physical reality (*Körper*) and the ensuing quest for a naturalistic explanation of consciousness presupposes this experience of the lived body (*Leib*, *corps vécu*), and results from an approach which makes abstraction of this self-awareness.

Not only is the naturalist incapable of correctly describing this phenomenon, she equally comes up with strange explanations of the properties of the lived body. When you start describing the body as a *Körper*, you then have to explain how those non-physical, psychical properties are linked to it. The naturalist conjures up the question of how non-conscious biological processes can give rise to the subjective experience of embodiment. This question can only arise because of an implicit dualism, which accepts a distinction between non-conscious physical processes and conscious experiences. This problem is of course unsolvable, as we know since we have been instructed about the explanatory gap. Following Husserl, this question is simply absurd. It is wrong because the analysis of the sensitive-

Bull. anal. phén. XI 3 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

ness of the body is wrong. The body is not a non-conscious organism on which conscious processes supervene and whose cause has to be identified. As remarked earlier, the *Leib's* sensitiveness is not a non-physical consequence of physical processes for Husserl. Conscious embodiment will always stay a *crux interpretum* for any naturalistic analysis because it rests on a category mistake. The Mind-Body problem — how to reduce the mind to the body — is the result of the category mistake which consists in understanding the body as a physical organism. A correct phenomenological description and ontological understanding elucidates that this reduction of *Leib* to *Körper* is unjustified and that there is no Mind-Body problem such as naturalism conceives of it. Because the body is subjectively lived, because of the presence of this pre-reflective bodily self-awareness, it makes sense to say that the body itself experiences. As a sensing organism, the lived body is clearly more than just a physical cause of conscious experience, it is rather a constitutive element of it. Therefore the embodiment of a conscious person cannot be fully captured by a functional, psychophysical approach, which distinguishes between non-conscious bodily processes and conscious mental processes like sensations and then asks for their relation. Contrary to what naturalism claims, the body is not a physical cause of conscious perception. One should even say that certain bodily processes do not cause consciousness, but are themselves invested with it. This is clearly the case for the body's sensitiveness.[1] Of course, there is more to the body than its being the seat of consciousness. It is also the mode of existence of a person. And here naturalism utterly fails. Husserl calls the lived body a voluntarily movable organ of perception (*frei bewegliches Wahrnehmungsorgan*) (Husserl 1952, 56; Husserl 1989, 61). Embodiment is lived as a "*je peux*", *i.e.*, as a capacity to act (Merleau-Ponty, 1945: 160). Movement generates kinaesthetic sensations, which are sensed together with tactile and other sensations.[2] Perception is only possible for a person that disposes of her body as a voluntarily movable and sensitive organ of perception (*Walten*) (Husserl 1973: 128; Husserl 1976-2: 220–1). Lived embodiment is the essential mode of being of perceptual consciousness. But it is also more, since the role of embodiment is

[1] Already in *Ding und Raum* and more extensively in the second book of his *Ideas* and furthermore throughout several other volumes, Husserl makes this point about the specificity of embodiment which cannot be understood in a naturalistic stance.

[2] Kinaesthetic sensations are a special kind of sensations, because they motivate what Husserl called "*Merkmal-Empfindungen*", *i.e.*, sensations of sensory qualities of objects.

Bull. anal. phén. XI 3 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

not confined to perception. It is the expression of personal life, which consists of the character, intentions, actions, decisions, etc., of a person.

By generalizing this point, it could be argued that the absurdity of naturalism entails that the physicalist cannot succeed in explaining other essential features of human existence such as subjectivity and intersubjectivity, intentionality and ethics, to name only the more important topics and core problems for any naturalistic approach. These features are either reduced or eliminated, and the naturalist claims that this is necessary in order to avoid what she calls unsolvable riddles and pseudo-problems created by a non-naturalistic approach: the explanatory gap problem, the problem of the other mind, the problem of content and causality of intentional acts and the problem of the status of ethical and other values and norms. But it should be remarked that a correct phenomenological analysis shows these phenomena to be very well explicable, and the so-called *Scheinprobleme* identified by naturalism to be problems conjured up by naturalism itself, and which can be very well treated by a non-naturalistic phenomenology. I referred to the absence of a Mind-Body problem for the phenomenological approach of lived embodiment, but one could also develop the theory of empathy to show how the so-called problem of intersubjectivity is not at all a conundrum for phenomenology as naturalism pretends it should be.

Moreover, naturalism is actually an abstract approach of man in the context of the natural attitude. Naturalism with regard to man is an explanatory strategy, which is based on a more original experience. As Husserl remarks, we never encounter other humans as particular physical bodies on which a psychical layer is causally dependent. We naturally encounter other *persons*, and this means something completely different. Our most natural attitude is actually personalistic. If we try to reduce human behaviour to its physical causes, we not only import scientific categories into the human realm, but we also eliminate what is typical for man. Husserl speaks of a „surplus“ which is not contained in the type of approach the naturalist adopts (Husserl 1952: 140; Husserl 1989: 147). To explain depression by a malfunction in the brain due to a reduction of serotonin and melatonin is a valid scientific insight, but it is an oversimplified abstraction and in that sense it doesn’t really help us to understand the behaviour of the depressed person and the other multiple personal, psychological, existential, social, relational etc. reasons of her pathology. Physiopsychical dependencies do not suffice to understand the subject and her properties, what Husserl also calls the personal or spiritual (*geistige*) individuality of man (Husserl 1952: 139; Husserl 1989: 147). We also have to take into account how man’s personality is motivated by his social and cultural environment. In order to understand

Bull. anal. phén. XI 3 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

how man relates to his environment, categories such as causality and explanation can play no role. Motivation and understanding (*Motivation* and *Verstehen*) belong to another region. Physicalism, which reduces all phenomena to physical processes, thus leads to a loss of man. "*Vom ganzen Menschen ist nichts mehr übrig*", says Husserl quite firmly (Husserl 1992: 158). Man is more than a psychophysical being, and consequently understanding and explaining his existence requires another approach. Although physicalism can contribute to the study of man in so far as he is an animated being, it is nevertheless diagnosed as absurd *(widersinnig)* when it pretends to be the correct understanding and explanation of man. The naturalist doesn't talk nonsense (*Unsinn*) then, nor is what she is saying contradictory — she doesn't necessarily commit any logical mistakes as in the case of formal or analytical absurdity — but her approach of man is materially absurd by confusing regions. It is only in so far as man can be considered as a part of physical and biological nature that naturalism concerning man's organism is valid. But any claim to a complete understanding and explanation of human behaviour and culture is absurd.

So with Husserl I conclude that naturalism about human existence in general and about the body in particular results in a meaningful, non-contradictory but nevertheless absurd theory, which has to be exposed as the result of a category mistake. If it comes to understanding the body's sensitiveness, it is clear that a causal explanation can only explain the functional dependency of sensations on stimuli, but can never elucidate the subjective experience of these sensations. In contemporary terms, one could hear Husserl say that the explanatory gap is unbridgeable. But his claim is actually stronger. There is no explanatory gap, this gap closes itself when one leaves a purely naturalistic approach and starts from the experience of the body as a freely moveable organ of perception and as the expression of personal life. This "subjective object" is subjectively experienced as the sensitive organ of perception, invested with consciousness. As remarked earlier, it is the mode of existence of perceptual consciousness and of personal life, which from the outset is embodied. Any attempt to translate this into a naturalistic problematic, which searches to causally explain the presence of sensations and other mental processes by non-conscious physiological processes, commits a category mistake, because one then applies to the body the notion of a physical organism, to which it is not reducible in so

Bull. anal. phén. XI 3 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

far as it is always sentient. Or to phrase it differently, sensitiveness is a property of the lived body, but not in so far as it is a physical thing.[1]

3. Possibility of a priori knowledge

The main problem of this approach is of course how to found the claim that two entities, concepts or terms belong to different ontological regions or material categories, so that we know when a category mistake is being made. Ryle considered absurdities to be the key to detecting category differences. There is a category mistake if substituting one expression for the other results in absurdity. "Thus, *e.g.*, the statement "She came home in a flood of tears and a sedan-chair" (Ryle 1949, 22) is (…) absurd, because it conjoins terms of different categories." (Thomasson 2013) But for Husserl, this strategy is not available. Since material absurd expressions are syntactically well formed and also meaningful, since they are neither non-sensical nor contradictory, the absurdity of the expression cannot be detected as easily as in Ryle's example.[2] As indicated above, one needs ontological knowledge of the regions in order to identify the category mistake. Material absurdity is for Husserl a logical notion, based on ontology, and is not necessarily rendered in linguistic absurdity.

The ontological knowledge of the proper nature of a region is a priori, eidetical knowledge. But it is not analytical. So Husserl would not agree with the rejection by the Vienna Circle of the possibility of a priori knowledge which is not purely analytical. Eidetical knowledge of an ontological region is arrived at by a process of abstraction that takes its origin in phenomenological description, *i.e.* in a form of empirical description. Of course, the exact nature of this description is a major subject for phenomenology, since

[1] For Husserl, the existence of non-material properties of physical objects is not limited to the body and does not constitute any mystery. The beauty of a landscape, the meaning of words, the cultural significance of a church are further examples of what he calls non-material, ideal properties of material objects. These objects have to exist materially in order for these properties to be present, but they can not be identified with or reduced to any of their material properties. There is nothing mysterious about this.

[2] As has been remarked, this test is not very convincing, since it allows for absurdity even when terms belonging to the same category are substituted for one another. "Thus 'the seat of the — is hard' works if 'chair' or 'bench' is put into the blank, but not if 'table' or 'bed' is. And if furniture words do not form a category, we may well ask what do." (Smart 1953: 227)

Bull. anal. phén. XI 3 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

the criticism of naturalism rests on the claim that a description in the so-called naturalistic attitude (*naturalistische Einstellung*) misreads the data. As Husserl said, "back to the things themselves" also means to describe them as they present themselves, without a bias induced by empiricism, scientism, naturalism or positivism. He firmly argued for the need for a more original approach of human existence in his *Ideas II*, where he showed that an unbiased description of what he termed "the world of natural experience" (*natürliche Erfahrung*) calls for the so-called personalistic attitude (*personalistische Einstellung*) which only guarantees a correct experience and description of the region of the *Geist* or human existence. Only the phenomenological description and analysis in this attitude can found the ontology of the *Geist*, which is the tool to identify naturalism as committing a category mistake when it interprets and understands human existence as an element of physical nature. The phenomenological description and analysis of the lived body and the critique of its naturalistic interpretation as a *Körper* given above illustrates what this means.

Others have explained the method Husserl uses to obtain this a priori knowledge and which he calls ideative abstraction (*ideierende Abstraktion*).[1] So I can summarize here this threefold method. We start from the unbiased, original experience of an object, and then try to identify its constitutive elements. We do that by varying freely, eventually with the help of fantasy, its form, properties etc., in order to determine the basic, structural elements which constitute the object. These features appear to us as invariant on the basis of overlapping syntheses (*Deckungssynthesen*) between the different fantasized variants of the object. Thirdly, these essential properties become the object of a proper act of thought, the so-called *Wesensschau*. Let us consider shortly each of these three aspects.

Original experience means that one tries to describe how the object is given, what kind of experience is necessary in order to experience this particular object. As I remarked before, Husserl insists for instance that we cannot experience our proper body as a physical object, because of its sensitiveness. If I cut my finger, I immediately have a pain-experience. This is where to start from, namely how the body is given. Sensitiveness is a basic property of this "object", and one can describe what this means for the experience of the body: it is not a material object, but a so-called subjective object because it is subjectively lived. It is thus given in a specific experience, the experience of lived embodiment.

[1] See (Lohmar 2003: XVII–XLI), and the bibliography in the various notes of this introduction. About the threefold method, see p. XXII.

Bull. anal. phén. XI 3 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

We identify the constitutive elements of the object with the help of fantasy, which enables us to freely alter the object. Through this process of free variation, it appears that even this fantasy has to comply with certain rules. If we try to determine for instance what is essential for a material object, we can arbitrarily alter its form, movement, properties and even venture to neglect common physical rules. But it is unalterable and necessary that the object will have to appear in a spatio-temporal continuum, and that this has implications for the way its properties appear. It follows for instance that every colour is spatially extended, that every tone has a duration. In this way we discover a priori rules for the perception of a material object, more precisely that it has to appear as a spatio-temporal thing. These rules also determine the essential, structural properties of the object itself, which are objects of the so-called overlapping syntheses. This synthesis picks out the element that is necessarily the same in all the different representations of the object, which is freely changed in fantasy.

Finally, this leads to the identification of a common core element, which is grasped as the eidos. This grasping is a form of thinking, more precisely categorical thought (*kategorisches Denken*). The "idea of the object" designates a categorical or regional a priori norm which necessarily determines every further specification of an object that belongs to this category. The eidos is for Husserl the object of a proper "*Denkakt*". Ideative abstraction results in the givenness of the eidos as the essence or the invariant core of the object. This essence is the object of a proper intuition, the so-called *Wesensschau*. So, although it is arrived at through a process of careful description of the experience of the object, which is then subjected to variation in order to identify its common constitutive elements with the help of overlapping syntheses, the essence itself is not an abstract concept which is the result of a process of generalization. The latter procedure leads to empirical generalization but not to the intuition of the essence. Husserl thus claims that the eidos is the object of a proper apperception, although it is arrived at through the procedure of ideative abstraction. The eidetical method and its specific intuition are of a proper kind. Since Husserl developed this method in his struggle against psychologism, he clearly emphasizes its difference from empirical generalization. When one starts with a particular object and concentrates on one of its characteristics, and then subjects it to imaginative variation, this aspect of the object, which appears as constant throughout the different variations, becomes the object of a new intuition, whereby it is grasped as an idea. One should avoid interpreting this in a Platonic or metaphysical sense, although the terminology is clearly Platonic (Fonfara 2008). Yet it is clear that the eidetical structures are the essential

Bull. anal. phén. XI 3 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

structures of reality and do not exist in themselves. Husserl developed in *Ideas III* the example of the eidos of a material thing.[1] The analysis of the human, spiritual world and its essential structures can be found in *Ideas II*, which is a masterpiece of Husserlian constitutive analyses, where the experience and the correlative material ontology of nature, animated nature and "spirit" are described. This leads to eidetical insight in what is typical of these three regions, and in what sense they need to be distinguished. Blurring these categorical distinctions by interpreting one of the regions with notions that essentially belong to another amounts to material absurdity. Naturalism with regard to human existence commits this absurdity, for instance when it naturalizes the mind.

Bibliography

Carnap, Rudolf (1959). Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache. *Erkenntnis*, 1932, 2: 219–241. Translated by A. Pap, The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language. In: *Logical Positivism* (A. Ayer, Ed.). New York: Free Press, 1959: 60–81.

Fonfara, Dirk (2008). *Husserls Überlegungen zum Eidos Welt in Forschungsmanuskripten der zwanziger und dreißiger Jahre mit einer Bezugnahme auf die „Ontologie der Lebenswelt" der Krisis-Schrift*. URL : http://www.dgphil 2008.de/fileadmin/download/Sektionsbeitraege/13-3_Fonfara.pdf

Husserl, Edmund (1913/1962). *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, translated by W. R. Boyce Gibson. New York: Collier Books.

— (1913/2001). *Logical Investigations* (2nd edition; 2 volumes), translated by J. N. Findlay. London: Routledge.

— (1952). *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Husserliana 4 (M. Biemel, Ed.). The Hague: Martinus Nijhoff.

— (1969). *Formal and Transcendental Logic*, translated by D. Cairns. The Hague: Martinus Nijhoff.

— (1971). *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, Husserliana 5 (M. Biemel, Ed.). The Hague: Martinus Nijhoff.

— (1973). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana 1 (S. Strasser, Ed.). The Hague: Martinus Nijhoff.

— (1974). *Formale and transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Husserliana 17 (P. Janssen, Ed.). The Hague: Martinus Nijhoff.

[1] See § 7: Regionale Begriffe und "Gattungs"-Begriffe, in (Husserl 1971: 25–37).

Bull. anal. phén. XI 3 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

— (1975). *Logische Untersuchungen. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und der 2. Auflage*, Husserliana 18 (E. Holenstein, Ed.). The Hague: Martinus Nijhoff.
— (1976-1). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage — Nachdruck*, Husserliana 3/1 (K. Schuhmann, Ed.). The Hague: Martinus Nijhoff.
— (1976-2). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Husserliana 6 (W. Biemel, Ed.). The Hague: Martinus Nijhoff.
— (1984). *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Husserliana 19/1 (U. Panzer, Ed.). The Hague: M. Nijhoff.
— (1985). *Erfahrung und Urteil* (L. Landgrebe, Ed.). Hamburg: Felix Meiner.
— (1989). *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution. Collected Works*, Vol. 3, translated by R. Rojcewicz and A. Schuwer. Dordrecht: Kluwer.
— (1992). *Die Krisis der europaischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, Husserliana 29 (R.N. Smid, Ed.). The Hague: Kluwer Academic Publishers.
— (1995). *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie. Vorlesungen 1917/18. Mit ergänzenden Texten aus der ersten Fassung 1910/11*, Husserliana 30 (U. Panzer, Ed.). The Hague: Kluwer Academic Publishers.
— (2001). *Logical Investigations* (2nd edition; 2 volumes), translated by J.N. Findlay. London: Routledge.
— (2002). *Philosophy as Rigorous Science*, translated by M. Brainard. *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, II, 249–95.
Landgrebe, L. (1963). Seinsregionen und regionale Ontologien in Husserls Phänomenologie. In: *Der Weg der Phänomenologie*. Gütersloh: Gerd Mohn, 143–62.
Lohmar, D. (2003). Die phänomenologische Methode der Wesensschau und ihre methodische Präzisierung als eidetische Variation in der „Phänomenologischen Psychologie“. In: E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie* (D. Lohmar, Ed.). Hamburg: Meiner, XVII–XLI.
Merleau-Ponty, M., (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
Moran, D. (2008). Husserl’s Transcendental Philosophy and the Critique of Naturalism. *Continental Philosophy Review*, 41 (4): 401–25.
Papineau, D. (2009). Naturalism. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2009 Edition) (E.N. Zalta, Ed.), URL: http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/naturalism/
Ryle, G. (1990). *The Concept of Mind*. London: Penguin.
Smart, J.J.C. (1953). A Note on Categories. *British Journal for the Philosophy of Science*, 4(15): 227–8.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

Thomasson, A.L. (2002). Phenomenology and the Development of Analytic Philosophy. *Southern Journal of Philosophy*, Vol. XL, Suppl.: 115–42.
— (2013). Categories. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2013 Edition) (E.N. Zalta, Ed.). URL: http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/categories/

Bull. anal. phén. XI 3 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XI 4, 2015
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

Le problème de la motivation de la réduction phénoménologique dans la phénoménologie de Husserl

Par AMAURY DELVAUX
Université de Namur

Résumé. La motivation de la réduction phénoménologie ne semble pas être un thème central de la phénoménologie husserlienne. Toutefois, Husserl consacre, dans ses *Idées II*, de longues analyses à la notion de « motivation ». Partant des diverses acceptions conférées à cette notion par Husserl, nous tenterons de mieux appréhender les motifs de la réduction phénoménologique. Nous ferons débuter notre analyse en considérant l'argument de l'anéantissement de monde, en tant motif de la réduction phénoménologique. Par là, on tentera de cerner les limites de cet argument en se référant à certains aspects des travaux d'Eugen Fink et de Rudolf Bernet. Ensuite, nous aurons l'occasion d'étudier les analyses husserliennes de la motivation du philosophe commençant. Ainsi, nous essayerons de montrer que les motifs, mobilisées dans ces analyses, ne concernent pas l'effectuation de la réduction phénoménologique. Aussi, il n'est pas possible d'aborder la question de la motivation de la réduction phénoménologique sans prendre en considération le propos de Fink autour de cette question. En ce sens, le § 5 de la *Sixième Méditation cartésienne* offre une analyse originale de cette question en avançant la pré-connaissance transcendantale, en tant que motif de la réduction. Ces analyses permettront de mieux préciser la réponse que nous tenterons d'apporter à la question de la motivation de la réduction dans la phénoménologie de Husserl.

Contrairement à ce que l'on pourrait penser de prime abord, la question de la motivation de la réduction phénoménologie engage une part importante du projet phénoménologique de Edmund Husserl. Plus précisément, de la réponse à cette question dépend intimement de la modalité du

dépassement de l'attitude naturelle. À moins que l'élucidation des motifs à la réduction phénoménologique doive se faire en conformité avec cette modalité préalablement établie par Husserl. Il est impossible de savoir à laquelle de ces deux questions interconnectées — bien que traitées séparément — Husserl accordait la primauté. Néanmoins, il s'avère impératif qu'entre les motifs de la réduction phénoménologique et la façon dont s'opère l'accès à l'attitude transcendantale phénoménologique, il existe une certaine concordance. C'est par le biais de la modalité d'accès à la sphère transcendantale que la présente étude se propose d'aborder la question de la motivation de la réduction transcendantale.

On le sait, la deuxième section du premier tome des *Idées*[1] tente de mettre au jour l'absoluité de la conscience pure à partir d'une analyse psycho-eidétique de la chose transcendante perçue. Husserl se voit contraint de devoir dégager de façon progressive et logique cette absoluité et ce par le biais d'une réflexion se situant dans l'attitude naturelle. Il y est obligé s'il ne veut pas que sa réduction phénoménologique s'apparente à un acte totalement dogmatique. Au cas contraire, il contreviendrait à la neutralité métaphysique établie dans l'introduction des *Recherches logiques*[2] puisqu'il établirait de façon non évidente l'assimilation de toute transcendance à un corrélat intentionnel. Afin d'éviter cet écueil, il réalise une série d'analyses lui permettant de conclure que la structure eidétique de la chose transcendante perçue autorise un rapatriement de cette chose à un corrélat intentionnel. Par là, Husserl parvient à montrer, d'une part, que la conscience forme une région *ontologique* à part entière et d'autre part, que sans l'activité synthétisante de cette conscience, la chose transcendante serait complètement dépourvue d'identité et s'évanouirait dans une myriade d'esquisses de chose (*Abschattungen*). En ce sens, la section 2 des *Idées I* suggère qu'au sein de l'attitude naturelle, on peut trouver les motifs de son dépassement. Or, c'est un point que certains textes du corpus husserlien permettent de discuter.

Partant de ces éléments ici rappelés très rapidement, il s'agira, dans un premier temps, d'aborder la question de la motivation de la réduction chez Husserl. Après avoir spécifié les nombreux acceptions que Husserl attribue

[1] E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, t. I : *Introduction générale à la phénoménologie pure*, trad. fr. P. Ricœur, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1950.

[2] E. Husserl, *Recherches logiques*, t. II/1 : *Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 5e éd., 2010 (1re ed. 1961).

Bull. anal. phén. XI 4 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

au concept de motivation[1], nous tenterons, dans un premier temps, de pointer le caractère problématique de l'argument de l'anéantissement du monde censé assurer définitivement la légitimité de la réduction phénoménologique — et ainsi, d'une certaine façon, sa motivation. Dans un deuxième temps, nous aurons à cœur de montrer que contrairement à ce que l'on pourrait penser, la première partie du second tome de *La Philosophie première*[2] n'apporte pas de réponse à notre question. Plutôt, on se référera à un court passage des leçons de 1910-1911 rassemblées dans l'ouvrage *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*[3]. Dans un troisième temps, nous nous tournerons vers la *Sixième méditation cartésienne*[4] de Eugen Fink et ce parce que la motivation de la réduction phénoménologique constitue un thème central de sa théorie transcendantale de la méthode. À la suite de ce dernier

[1] Contrairement à la perspective défendue par Thane Martin Naberhaus, nous pensons que la mobilisation des différentes significations du concept husserlien de motivation confère un éclairage non négligeable à la question de la motivation de la réduction phénoménologique. Naberhaus refuse d'étudier cette question à la lumière des réflexions husserliennes sur la motivation et ce parce que ce serait, selon lui, expliquer les motifs de la réduction phénoménologique à l'aide de concepts accessibles une fois seulement la dite réduction effectuée. Par là, on porterait à son paroxysme une circularité inhérente à la mise en œuvre de la réduction phénoménologique. Cf. T.M. Naberhaus, « The problem of the motivation for the phenomenological reduction », *Philosophy Today*, vol. 49 (2005), p. 212-222. Toutefois — et c'est là une question qui nous occupera plus loin — y a-t-il, comme le prétend Naberhaus, à l'instar de Bertrand Bouckaert, un concept *phénoménologique* de motivation ? D'après nous, Husserl effectue davantage une description phénoménologique du fonctionnement de la motivation au niveau du cogito qu'une élaboration d'un concept phénoménologique de motivation. Ceci amène une seconde question que nous aurons à traiter plus loin : que faut-il entendre sous la dénomination « phénoménologique » lorsque l'on parle de motivation ou de motif phénoménologique de la réduction transcendantale ? Néanmoins, nous concédons — nous le soulignerons plus loin — à Naberhaus que vouloir mobiliser la notion de « motif phénoménologique » en vue d'expliquer la mise en œuvre la réduction phénoménologique conduit inévitablement à un paradoxe logique dont il semble difficile de se défaire. Cf. T.M. Naberhaus, « The problem of the motivation for the phenomenological reduction », art. cit., p. 212-213.

[2] E. Husserl, *Philosophie première*, t. 2 : *Théorie de la réduction phénoménologique*, trad. A. Kelkel, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1972.

[3] E. Husserl, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. J. English, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1991.

[4] E. Fink, *Sixième méditation cartésienne. L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode*, trad. fr. N. Depraz, Grenoble, Jérôme Millon, coll. « Krisis », 1994.

Bull. anal. phén. XI 4 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

point, nous tenterons de proposer une réponse originale à la question de la motivation de la réduction phénoménologique chez Husserl et ainsi d'exhiber la modalité du dépassement de l'attitude naturelle que cette réponse implique.

I. Les différentes acceptions du concept husserlien de motivation

Très tôt, Husserl se préoccupe du concept de motivation. En effet, dès les *Recherches logiques*, ce concept est abordé au sein de la problématique de l'indication : l'indice *motive* la présence de ce dont il est indice. En filigrane de cette problématique, Husserl tente déjà de déterminer une notion cruciale de sa phénoménologie : la présence en chair et en os (*Leibhaftigkeit*). Notion dont le maintien doit permettre à la phénoménologie d'assurer la validité de l'entièreté de ses analyses. En ce sens, on comprend pourquoi Jacques Derrida, dans *La Voix et le phénomène*[1], repart de la distinction, établie par Husserl, entre expression et indication au sein de la première recherche. Toutefois, dans le cadre de notre question, cet ensemble de problèmes ne nous concerne pas directement. À l'intérieur de ce premier point, nous tenterons de relever les différentes significations que Husserl confère au concept de motivation. Cela nous permettra, lorsque nous aborderons plus spécifiquement la motivation de la réduction phénoménologique, de voir quel(s) type(s) de *motif(s)* la réduction phénoménologique mobilise.

Dans le second tome des *Idées*, Husserl consacre des analyses fouillées autour du concept de motivation. Tout d'abord, il importe de relever la claire séparation de ce concept de motivation avec celui de causalité naturelle. Ils se trouvent distingués pour une raison évidente : dans la causalité naturelle — utilisée par les sciences de la nature — des prémisses identiques doivent impliquer des conclusions semblables. Par exemple, la loi de la pesanteur relève de la causalité naturelle puisque à circonstances identiques — être sur la planète Terre —, elle se vérifie à nouveau. Or, il n'en va pas de même pour la motivation. Elle ne possède pas le caractère nécessaire de la causalité naturelle. Avec la motivation, il ne s'agit plus d'expliquer mais seulement de *comprendre* — Husserl reprenant ici à son compte cette distinction faite par l'herméneutique de Dilthey. L'historien, par exemple, établit les circonstances historiques ayant poussé un peuple à agir de telle façon. Par là, il n'établit pas une loi causale, c'est-à-dire une loi lui permettant d'affirmer avec certitude qu'à circonstances similaires, le peuple agirait encore de

[1] J. Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1967.

Bull. anal. phén. XI 4 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

manière identique. Par conséquent, tandis que la motivation apparaît inhérente aux circonstances particulières à partir desquelles elle émerge, la causalité naturelle renvoie à l'universalité.

À la suite de cette première clarification du concept de motivation, on pourrait être conduit à penser que la question de la motivation de la réduction phénoménologique ne saurait recevoir une réponse définitive et valable pour tout un chacun. Néanmoins, Husserl distingue deux types de motivation : *la motivation de raison* et *la motivation associative*. Si toutes deux renvoient à une certaine contingence, leur mode de fonctionnement diverge de part en part. En effet, la motivation de raison engage l'activité d'un ego. Concernant ce type de motivation, Husserl écrit : « Dans tous ces cas, j'accomplis ici mon *cogito* et je suis déterminé par le fait que j'ai accompli un autre cogito »[1]. Autrement dit, les prises de position se voient motivées par des actes antérieurement opérés par l'ego. La motivation de raison implique donc toujours une activité de l'ego.

Quant à la motivation associative, elle ne relève pas d'une opération de l'ego « mais d'une motivation de vécus d'un type quelconque »[2]. Ce type de motivation revêt un caractère davantage passif[3] que la motivation rationnelle. Husserl explique que le motif conduisant une certaine *cogitatio* à me rappeler l'une ou l'autre *cogitatio* antérieure s'avère être souvent opaque et obscur. Ceci amène Husserl à prendre en considération la fonction de l'habitude dans le processus de prise de position. Par l'étude de l'habitude, Husserl tente de ne pas laisser dans l'indétermination la plus totale les motifs associatifs. Concernant ces derniers, Husserl ira jusqu'à écrire :

> Une pensée me « rappelle » d'autres pensées, ramène à mon souvenir mon vécu passé, etc. Il y a des cas où cela peut être perçu. Mais dans *la plupart des cas*, la motivation subsiste certes effectivement dans la conscience, mais elle

[1] E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, t. II : *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, trad. fr. E. Escoubas, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1982, p. 306 [*Hua* IV, p. 221]. Nous indiquons entre crochets la pagination de l'édition allemande de référence, *Husserliana Gesammelte Werke*, citée dorénavant *Hua* et *Hua-Dok* dans le cas des *Husserliana-Dokumente.*

[2] *Ibid.*, p. 307 [*Hua* IV, p. 222].

[3] C'est sans doute la raison pour laquelle Husserl consacre, dans son cours sur les synthèses passives, une section entière à l'étude de l'association. Cette dernière lui donne l'occasion de mieux expliquer la constitution des champs sensibles. Cf. E. Husserl, *De la synthèse passive*, Trad. fr. B. Bégout et J. Kessler, Grenoble, Jérôme Millon, coll. « Krisis », 1998, p. 191-253 [*Hua* XI, p. 117-192].

Bull. anal. phén. XI 4 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

> ne parvient pas à se détacher, elle n'est pas aperçue ou pas perceptible (elle est « *inconsciente* »)[1].

Pour Husserl, l'habitude désigne une loi particulière de la motivation. Évidemment, cette loi n'a strictement rien à voir avec la légalité de la causalité naturelle. Elle constitue, écrit Husserl, « la tendance selon laquelle une connexion qui se présente une nouvelle fois et qui est semblable à une partie de la connexion antérieure se poursuit dans le sens de la similitude »[2]. Reprenons l'exemple de Husserl pour expliciter cette définition. Si j'affirme l'existence de A alors l'apparition de A motivera, d'après la loi de l'habitude, son existence. Husserl ira jusqu'à affirmer que cette loi de l'habitude fonctionne également dans le cas de l'appréhension intentionnelle de data hylétiques. Dès que j'ai appréhendé un divers de sensations et que je l'ai posé en tant que tel objet, il m'est *possible*, à nouveau, de poser à travers un divers de sensations similaire au précédent, le même objet. Ici, Husserl ne contrevient pas aux acquis du § 14 de la cinquième *Recherche logique* précisément parce qu'il s'agit ici de la motivation associative et non d'une loi causale à portée universelle. Par conséquent, la thèse d'après laquelle un même divers de sensations peut conférer une relation à des objets totalement différents demeure toujours valide.

Toutefois, l'habitude, en tant que loi particulière de la motivation, ne couvre pas l'entièreté de la sphère de la motivation. En effet, il existe un troisième type de motivation dont il faut impérativement rendre compte puisqu'il intervient dans l'argument décisif de l'anéantissement du monde. Dans le cadre de cet argument, nous aurons affaire à des *motivations d'expérience*. À l'instar des motivations associatives, ces motivations s'avèrent complètement détachées de toute activité égologique. Plutôt, elles ont lieu — on l'aura deviné — à même l'expérience. À leur propos, Husserl écrit :

> Les appréhensions de choses et les connexions chosiques sont des « entrelacs de motivations » : elles s'édifient entièrement à partir des rayons intentionnels qui, dotés de leur teneur de sens et de remplissement, procèdent par *indication*

[1] E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures,* t. II, *op. cit.*, p. 308 [*Hua* IV, p. 222-223].
[2] *Ibid.* [*Hua* IV, p. 223].

Bull. anal. phén. XI 4 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

> *et renvoi*, et c'est *l'intervention*, dans ces connexions, *du sujet* de l'accomplissement, *qui rend possible l'explication*[1].

En ce sens, les appréhensions intentionnelles apparaissent en tant que concordances entre des actes se déroulant les uns à la suite des autres. Et l'unité de l'acte global dépend de cette concordance entre ces multiples actes séparés temporellement les uns des autres. Par là, les phénomènes de la chose co-appartiennent à une même unité de chose et les multiples actes à l'unité d'un acte général. Toutefois, comme le précise Husserl, l'expérience vécue peut porter en elle des motifs dont la fonction va à l'encontre de l'unité de l'acte. Sans doute, ces motifs, ont-ils pour fonction d'indiquer la fin ou la rupture d'un acte unifié en vue d'un autre.

On l'aura aisément compris, les motivations d'expérience n'engagent aucunement une activité de la part de l'ego. Husserl va même jusqu'à rapprocher ces motivations de l'association. Néanmoins, voir dans la motivation d'expérience une modalité particulière de la motivation associative se révélerait fatal à la phénoménologie husserlienne dans son combat contre le scepticisme. Assurément, il s'avère impératif de clairement distinguer la motivation d'expérience de la motivation associative, afin que la perception ne consiste pas en une habitude totalement aléatoire. Cette distinction repose sur la capacité du sujet à *expliquer* les « entrelacs de motivations » que sont les appréhensions de choses et les connexions chosiques. Au sein de toute conscience d'identité, il existe ce que Husserl appelle des conditionnalités — « donc », « ensuite », « parce que ». Bien entendu, il ne s'agit pas, avec ces conditionnalités, de promouvoir une causalité naturelle de l'appréhension intentionnelle. Plutôt, il s'agit rendre compte de la possibilité, pour le sujet, de reprendre de façon explicative son expérience perceptive. Par exemple, je peux dire à propos d'une certaine expérience : parce que j'oriente mon regard de cette façon, la chose va se donner de cette manière précise. Par là, Husserl réinjecte une certaine activité égologique en vue de combattre la conception qui voudrait que la chose perçue soit le pur résultat d'associations passives répétées. Il existe bien, chez Husserl, une certaine passivité mais, jamais, elle ne peut être assimilée à la pure réceptivité de l'empirisme sensualiste.

Ces différentes acceptions de la motivation exposées, il nous faut à présent nous pencher sur les écrits de Husserl traitant de la question de la motivation de la réduction phénoménologique. Dans un premier temps, nous

---

[1] E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures,* t. II, *op. cit.*, p. 310 [*Hua* IV, p. 224-225]. Nous soulignons.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

reviendrons sur le § 49 des *Idées* avec l'objectif d'en pointer les difficultés et les apories à l'aide des travaux de Eugen Fink et de Rudolf Bernet. Cela nous permettra de mettre en exergue le rôle paradoxal tenu par la motivation d'expérience au sein de ce paragraphe. Ensuite, dans un deuxième temps, nous aborderons le second tome de *Philosophie première* en soulignant, cette fois, l'importance de la motivation rationnelle. Aussi, nous tenterons d'établir que, dans le cadre de ces cours sur la réduction phénoménologique, il est davantage question de la motivation de la phénoménologique que de la réduction phénoménologique.

II. L'argument de l'anéantissement du monde et son absence de motivation d'expérience

Le § 49 du tome premier des *Idées* occupe une place centrale dans la mise au jour de la différence ontologique entre le vécu et la chose. Il est également décisif car il réalise l'intention de Husserl formulée au début du deuxième chapitre de la section 2 des *Idées* : établir la sphère de vécu en tant que nouveau domaine d'étude[1]. Jusqu'à présent, Husserl s'est exclusivement attelé à étudier de façon eidétique la perception transcendante et son contenu. Cette étude a su mettre en lumière certains traits empiriques du vécu tels que la nécessité de son existence. Aussi, il est parvenu à dégager la spécificité du mode de donation du vécu : à l'opposé de la chose transcendante, le vécu ne saurait se donner par le biais d'esquisses. Cette caractéristique essentielle du vécu suffirait à affirmer la différence ontologique entre le vécu et la chose. Toutefois, Husserl, soucieux d'assurer à tout prix le statut ontologique du vécu, effectue *une expérience de pensée*, celle de l'anéantissement du monde, afin de démontrer l'originalité du statut ontologique du vécu.

De prime abord, les §§ 47 et 49 ne semblent pas concerner notre question. En effet, il s'agit ici d'assurer la légitimité du processus réductif. Cela a son importance et ce notamment pour deux raisons essentielles. Premièrement, dès les *Recherches logiques*, la phénoménologie a voulu opérer ses analyses sous l'impératif méthodologique d'une absence de présupposés. Ce serait contrevenir à ce principe que d'effectuer la réduction phénoménologie sans en avoir, au préalable, assurer la possibilité et la légitimité. Deuxièmement, dans l'exposé des *Idées*, contrairement à celui de

[1] E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, t. I, *op. cit.*, section 2, chap. 2, § 33, p. 107 [*Hua* III/1, p. 67].

Bull. anal. phén. XI 4 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

L'idée de la phénoménologie, la réduction phénoménologie relève d'un acte de ma liberté[1]. Cette nouvelle conception de l'ἐποχή phénoménologique nous intéresse au premier plan puisqu'elle suggère implicitement que les motifs de l'effectuation de la réduction phénoménologie seraient à trouver du côté de celui qui fait le choix de l'effectuer. En ce sens, concernant la réduction phénoménologique, nous aurions affaire à des motivations de raison. Toutefois, il ne serait être question, à l'intérieur de l'impératif de la neutralité métaphysique de la phénoménologie de Husserl, d'effectuer la réduction phénoménologique sans avoir préalablement démontrer qu'elle ne contrevenait pas à la structure eidétique de l'expérience elle-même.

Venons-en à l'argument de l'anéantissement du monde tel qu'il établit dans les §§ 47 et 49. Husserl envisage la possibilité, élaborée sous le mode imaginatif d'une expérience de pensée, de l'anéantissement total du monde transcendant. De façon fictive, Husserl commence par envisager l'impossibilité d'énoncer toute forme de jugement physique et mathématique sur les choses perçues et ce parce que le cours « habituel » de l'enchaînement de l'expérience se serait modifié. Husserl écrit : « Il serait d'un autre type qu'il n'est en fait, dans la mesure où feraient défaut *les motivations empiriques* qui règlent l'élaboration des concepts et jugements en physique »[2]. On le voit, la modification de l'enchaînement met ici en cause certaines motivations d'expérience rendant possible des jugements scientifiques. Toutefois, Husserl va plus loin puisqu'il annihile également « l'objectivité des choses » — cette objectivité sur laquelle prennent appui les sciences positives — en tant que corrélat de la conscience empirique. Toutefois, si une telle situation devait effectivement se produire, Husserl prévient :

---

[1] Pour Patočka, *L'idée de la phénoménologie* serait l'exposition et la réalisation de l'intention véritable de Descartes — le philosophe français ayant échoué à réaliser ce qu'il ambitionnait réellement d'achever. En ce sens, Patočka pointe la fonction jouée par le scepticisme au sein de *L'idée de la phénoménologie*. Qualifiant l'ἐποχή de non-usage de la connaissance transcendante, Husserl assimilerait l'ἐποχή au scepticisme. Or, concernant les *Idées*, Patočka fait remarquer que Husserl identifie l'ἐποχή à un acte de liberté. De ce fait, Husserl ferait correspondre à l'ἐποχή une attitude spécifique dépendant entièrement de notre liberté. Cf. J. Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie*, trad. fr. E. Abrams, Grenoble, Jérôme Millon, coll. « Krisis », 2002 ; p. 219-221.

[2] E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, t. I, *op. cit.*, section 2, chap. 3, § 47, p. 155 [*Hua* III/1, p. 100]. Nous soulignons.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

> *Quoi que les choses soient* — […] — *elles sont telles en tant que choses de l'expérience*. C'est elle seule qui leur prescrit leur *sens* ; […], il faut entendre par expérience l'expérience actuelle avec son enchaînement empirique ordonné de façon déterminée[1].

Par conséquent, il apparaît, avec ces deux citations, que mon expérience vécue (*Erlebnis*) « décide » de l'objectivité ou de la non-objectivité de la chose expérimentée. L'expérience vécue peut nous amener à conclure à la non-effectivité de la chose mais cela n'empêche pas, pour autant, que la chose demeure un corrélat intentionnel. Partant de cette situation imaginaire, Husserl tente de fixer les diverses modifications pouvant atteindre « les enchaînements empiriques motivés » que constitue la perception transcendante.

Le monde effectif ne s'apparente qu'à une certaine coordination du flux d'esquisses. En ce sens, il ne forme qu'un corrélat particulier de la conscience empirique parmi une série de mondes et de non-mondes possibles. À leur propos, Husserl affirme sans équivoque qu'ils ne sont que « les *corrélats des modifications eidétiquement possibles portant sur l'idée de "conscience empirique*", avec ses enchaînements empiriques plus ou moins ordonnés »[2]. En ce sens, la possibilité de l'anéantissement du monde repose sur une étude eidétique exhaustive de la conscience empirique et de sa modalité intentionnelle privilégiée : la perception transcendante. Aussi, il faut bien faire remarquer la position centrale de la conscience empirique et de ses enchaînements empiriques dans le processus d'attribution d'un sens — par l'exemple, l'effectivité — à l'expérience. De manière plus précise, on peut parler d'une subordination du sens à l'expérience actuelle faite par la conscience et à ses enchaînements empiriques. Néanmoins, il s'agit, dans le chef de Husserl, de considérer la possibilité pour la conscience de faire l'expérience d'un autre monde en dehors du monde spatio-temporel. Cette possibilité concerne au premier plan l'argument de l'anéantissement du monde puisqu'il s'agit de déterminer si la conscience peut potentiellement *et* réellement faire l'expérience de la destruction du monde.

---

[1] *Ibid.*, p. 156 [*Hua* III/1, p. 100].

[2] *Ibid.* Cette hypothèse d'un monde extérieur au monde spatio-temporel doit venir se confirmer dans un enchaînement correctement régulé d'expériences. Et cette confirmation doit valoir pour *tout* moi actuel. En ce sens, ce n'est pas tant la confirmation qui importe mais bien le fait que cette confirmation soit valide pour chaque moi. Husserl utilise donc l'intersubjectivité comme socle de validation de l'unité-de-sens « monde extérieur ».

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

Concernant cette possibilité pour toute chose d'intégrer le champ actuel de la conscience perceptive, Husserl écrit :

> *Pouvoir entrer dans l'expérience* (Erfahrbarkeit), *cela ne signifie pas une possibilité logique vide*, mais une possibilité qui trouve sa motivation dans l'enchaînement de l'expérience. Celui-ci est de part en part un enchaînement de « motivation » intégrant sans cesse de nouvelles motivations et, celles-ci à peine constituées, les remaniant[1].

Partant de cette citation, il s'agit maintenant, pour nous, de voir si l'anéantissement du monde, en tant qu'expérience de pensée, forme bien une possibilité pouvant trouver sa motivation au sein de l'enchaînement de l'expérience. S'il s'avérait qu'elle ne constitue qu' « une possibilité logique vide », cela entamerait, de façon considérable, la portée de l'argument de l'anéantissement du monde. Ainsi, Husserl verrait l'absoluité de la conscience fortement mise à mal puisque la conscience ne pourrait plus, à partir de la fiction de l'anéantissement du monde, se saisir en tant que sphère ontologiquement hermétique aux aléas du monde des choses.

La réflexion critique que nous tentons ici d'effectuer s'inspire fortement des analyses de Rudolf Bernet autour du remaniement de la sixième *Recherche logique*. Dans un article consacré à l'idéalisme husserlien repris dans l'ouvrage *Conscience et existence*, Rudolf Bernet interroge rapidement mais de façon décisive la validité de l'argument de l'anéantissement du monde à partir de la différence entre possibilité réelle et possibilité idéale. Bernet explicite très clairement cette différence en montrant, d'une part, que tout ce que nous pouvons imaginer sans pourtant qu'il puisse s'intégrer effectivement au monde réel relève de la possibilité idéale[2] et d'autre part, que tout « objet dont nous posons l'existence comme étant probable et cela sur la base de notre expérience effective précédente » appartient à la possibilité réelle[3]. Par là, on peut, d'une certaine manière, rapprocher la possibilité idéale de la « possibilité logique vide » puisque toutes deux ne relèvent pas d'une motivation d'expérience. Fort de cette distinction husserlienne, il s'agit maintenant, pour Bernet, de voir si l'on peut concevoir en tant que possibilité réelle l'anéantissement du monde.

Rudolf Bernet montre assez aisément que la destruction du monde relève non pas d'une possibilité réelle mais bien d'une possibilité idéale ! En

[1] *Ibid.*, section 2, chap. 3, § 47, p. 157 [*Hua* III/1 p. 101].
[2] R. Bernet, *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2004, p. 150.
[3] *Ibid.*

Bull. anal. phén. XI 4 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

effet, comme il l'écrit, « *rien*, dans le cours de notre expérience effective précédente du monde, nous invite à nous attendre à une telle possibilité d'une annihilation totale du monde »[1]. Et il est vrai que Husserl ne précise jamais les motifs expérientiels d'une telle possibilité. Par conséquent, l'argument de l'anéantissement du monde ne peut servir à mettre en exergue la conscience en tant que *région ontologique* à part entière. Il ne relève que d'une possibilité idéale et est, par là, essentiellement à rattacher à une *phantasia* totalement coupée de tout rapport à l'expérience. Par conséquent, la portée de l'argument de la destruction du monde se trouve ici fortement amenuisée puisqu'il ne saurait trouver sa source dans le cours de l'expérience. Pourtant Husserl n'a-t-il pas clairement affirmé que cet argument relève de la fiction ? Sans aucun doute, mais si la destruction du monde, en tant *expérience imaginative*, ne peut potentiellement entrer dans le champ de *l'expérience effective* de la conscience, il faut bien relativiser l'impact qu'une telle expérience imaginative peut avoir sur la conscience empirique. En ce sens, la possibilité de l'anéantissement du monde ne saurait mettre au jour, de façon assurée, la conscience pure en tant que système clos sur lui-même.

Il convient de nuancer la portée de cette critique de l'argument de l'annihilation du monde. Assurément, il faut faire remarquer — nous l'avons déjà fait ci-dessus — que Husserl ne semble pas justifier cet anéantissement du monde sur la base de notre expérience effective mais, plutôt, sur celle de l'essence de la chose transcendante perçue. La destruction du monde se voit ainsi légitimée par le fait que la chose réelle (*real*) ne puisse jamais se donner dans une perception adéquate. En effet, lorsqu'il aborde cette destruction au § 49, Husserl atteste à plusieurs reprises de la fondation eidétique de son argumentation :

> Mais *nulle* évidence n'exige que les expériences actuelles ne puissent se dérouler *que* si elles présentent telles formes d'enchaînement [les formes d'enchaînement propre à l'existence du monde] ; si l'on consulte purement l'essence de la perception en général et celle des autres espèces d'intuitions empiriques qui coopèrent à la perception, rien de tel ne peut être conclu. […]. […] évoquons ainsi la possibilité du non-être incluse *dans l'essence* de toute transcendance de chose […][2].

[1] *Ibid.*, p. 159. Nous soulignons.

[2] E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, t. I, *op. cit.*, section 2, chap. 3, § 49, p. 160-161 [Hua III/1, p.103-104].

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

Ainsi, parce que la position d'existence d'une chose ne saurait jamais recevoir une expérience complètement légitimante, elle s'avère toujours habitée par la possibilité du non-être, du simulacre. En ce sens, nous ne sommes jamais assurés contre l'éventualité d'une dissolution complète de la chose transcendante perçue en un divers de sensations totalement désordonné.

Malgré cette légitimation eidétique de l'argument de l'anéantissement du monde, on peut encore interroger la démarche husserlienne. Que la position d'existence d'une chose ne puisse jamais faire l'objet d'une perception adéquate est une chose ; que l'ensemble des objets du monde ne puisse trouver aucune expérience légitimante en est une autre. Peut-on faire équivaloir, comme Husserl semble le faire, transcendance de la chose et transcendance du monde ? Est-il réellement — idéalement — possible que tous les enchaînements empiriques puissent simultanément échouer ? Ces questions, Eugen Fink — l'assistant de Husserl — se les pose au début de sa carrière académique et vers la fin de sa vie.

Dans le *Kant-Studien Artikel* contresigné par Husserl lui-même, Fink qualifie de construction spéculative l'argument de l'annihilation du monde et ce parce que les présuppositions méthodologiques de cet argument ne sont pas clairement explicitées par Husserl[1]. Aussi, dans une de ses dernières conférences qu'il donna à Louvain en 1971, Fink pose sous forme d'affirmation cette question à l'argumentation husserlienne : « La place où le leurre nous devient visible est aussitôt occupée autrement. Énoncé principiellement : ce qui est à chaque fois singulier peut tromper, la connexion d'ensemble du tout ne le peut pas »[2]. En ce sens, à l'encontre de Husserl, Fink défend l'impossibilité d'une totale défaillance de toutes les connexions empiriques et cela pour deux raisons précises. Premièrement, si l'ensemble des connexions empiriques se verrait invalidé, il n'y aurait plus

[1] E. Fink, « Le philosophie phénoménologique de Husserl face à la critique contemporaine », dans *De la phénoménologie*, trad. fr. D. Franck, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Arguments », 1974, p. 149. Il ne s'agit pas ici de la construction telle que l'entend Fink dans la *Sixième méditation cartésienne*. La construction, au sens phénoménologique du terme, doit permettre à la phénoménologie d'appréhender les données phénoménologiques non données dans le flux de la conscience transcendantale mais, cependant, *impliquées* dans celui-ci. Cf. E. Fink, *Sixième méditation cartésienne. L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode*, trad. fr. N. Depraz, Grenoble, Jérôme Millon, coll. « Krisis », 1994, p. 109-121 [*Hua-Dok* II/1, p. 61-75].

[2] E. Fink, « La réduction phénoménologique de Husserl », dans *Proximité et distance*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. « Krisis », 1994, p. 251.

Bull. anal. phén. XI 4 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

aucun sol pour l'expérience. Deuxièmement, d'après Fink, il n'est pas possible de suspendre à l'égard du monde tout jugement d'existence puisque cette suspension suppose le maintien d'une position d'existence à partir de laquelle elle s'exerce.

Pointant l'aporie que peut constituer l'argument de l'annihilation du monde, Fink invite à le considérer avec une certaine précaution et à amenuiser sa radicalité. Néanmoins, il ne faut pas négliger le fait que Husserl lui-même n'ignorait pas les difficultés posées par l'argument de l'anéantissement du monde. En effet, en 1935, il a reconnu l'impossibilité de cet argument et ce parce qu'il relevait d'une abstraction[1]. Plus précisément, cet argument s'avère invalide puisqu'il requiert préalablement d'avoir effectué une réduction à sa propre sphère d'appartenance (*Eigensphäre*). La validité de l'argument de l'annihilation du monde suppose de faire abstraction des autres hommes. En quoi les autres hommes rendaient inopérant l'argument de la destruction du monde ? Husserl ne le précise pas clairement. Néanmoins, on peut supposer que ces hommes puissent toujours venir contredire la possibilité de l'anéantissement total du monde en tant que celle-ci ne trouve effectivement aucune motivation au sein de leur expérience vécue.

Il est vrai qu'avec nos dernières réflexions, nous questionnons en profondeur la validité de l'argumentation permettant la mise au jour de la conscience pure. Par là, nous mettons également à mal la légitimité de la réduction phénoménologique. Toutefois, l'objectif de cette partie se situe ailleurs puisqu'il s'agissait prioritairement de pointer l'absence de motivation d'expérience de l'argument de l'annihilation du monde[2]. Ainsi, notre analyse

[1] D. Cairns, *Conservations avec Husserl et Fink* (1978), trad. fr. J.-M. Mouillie, Grenoble, Jérôme Millon, coll. « Krisis », 1997, p. 126-128.

[2] Sebastian Luft, dans son ouvrage *Subjectivity and Lifeworld in Transcendental Phenomenology*, développe une position identique à la nôtre. Toutefois, si sa position trouve aussi ses arguments du côté d'une description de l'intentionnalité de la conscience naturelle — donc d'une psychologie intentionnelle —, il reste que c'est exclusivement sur base de cette description que Luft pointe certaines difficultés de la réduction phénoménologique. En effet, et nous faisons plus que partager le point ici soulevé par Luft, la vie intentionnelle n'est pas un flux constant excepté de la moindre modification ; au contraire, comme Husserl le pointe à de nombreuses reprises, c'est un flux composé de modifications incessantes : « The basic idea is that the life of consciousness is itself an *abiding* modification, that is, it does not exhibit breaks occasionally and sporadically, but rather exists precisely *out of* them » (S. Luft, *Subjectivity and Lifeworld in Transcendental Phenomenology*, Evanston, Northwestern University Press, 2011, p. 88). En un certain sens, cela permet de mettre en lumière ce que semble présupposer l'argument de la destruction ainsi que

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

nous a permis de valider cette absence mais aussi elle a su montrer que Husserl justifiait son argument de la destruction du monde sur ses analyses eidétiques de la chose transcendante perçue. En ce sens, il faudrait, dans le cadre de notre étude, considérer plus avant les motivations rationnelles[1].

---

la critique de cet argument. Ils présupposent que l'expérience faite par la conscience perceptive du monde naturel serait parfaitement linéaire. Le monde expérimenté par la conscience naturelle ne serait pas régulé par une sorte d'habitualité perceptive mais serait sujet à de ruptures incessantes amenant la conscience à une certaine réflexivité — et c'est à partir de là que Luft entend trouver la motivation de la réduction phénoménologique mais nous discuterons ce point plus tard. Il est vrai que la conception de l'appréhension perceptive, en tant qu' « entrelacs de motivations », tend à amenuiser le discontinuité dont peut faire preuve l'expérience. On pourrait croire ici que celui qui défend une telle thèse confond l'expérience (*Erfahrung*) avec le vécu (*Erlebnis*). Or, ce reproche n'a aucune valeur. En effet, il suffit de penser au célèbre § 27 de la cinquième *Recherche logique* dont le principal objectif est de démontrer la fausseté de la conception brentanienne de la représentation. Dans ce paragraphe, Husserl analyse le passage d'une conscience perceptive à une conscience imageante. Par là, il parvient à montrer qu'à la perception, la représentation ne sert pas de fondement. Bien que Husserl insiste sur le fait qu'à la suite de la désillusion, la matière intentionnelle reste inchangée, Luft met en avant concernant la réflexion cet argument important : « Reflection as modification does not genetically overcome something *unmodified* ; if that were so, one could not explain the transition from what is unmodified to its modification » (S. Luft, *op. cit.*, p. 88). Cet argument pointe deux points centraux. Premièrement, l'élucidation des motifs de la réduction phénoménologique, à suivre Luft, ne peut se réaliser qu'à la condition expresse de concevoir l'expérience en modification constante. Deuxièmement, cela nous force à définir l'attitude naturelle comme une entité parfaitement instable : « Simultaneously, an original notion of the natural attitude is refuted that it would be a primitive condition unbroken by any modification, a condition which would be comparable to life in an intellectual wasteland. Such a state of mind has never existed nor will it ever exist » (S. Luft, *op. cit.*, p. 90).

[1] Bien qu'il s'interdise d'utiliser le concept husserlien de motivation, Thane Martin Naberhaus en vient à parler de « raison motivante » : « What we need, indeed, is not mere a motive ; we need what is sometimes called a motivating reason to perform the epoché. The demand to perform the epoché cannot merely be some obscure urge that I feel ; it must appear rationally compelling to me that I should place my belief in the existence of the world in brackets. In short, to speak of the motivation for the reduction as something that I can only attribute to myself in retrospect seems to trade on an equivocation between motives and reasons. What I am really looking for is not mere motivation to perform the reduction, but a reason to perform it, and a reason is not something that can be understood only retrospectively » (T.M. Naberhaus, *op. cit.*, p. 219). Naberhaus réfute ici, d'une certaine façon, la thèse finkéenne d'après

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

C'est ce que nous allons faire dans le prochain point en insistant sur la fonction de ce type de motivation au sein du premier chapitre du second tome de *Philosophie première* intitulé « *La motivation du philosophe commençant dans la situation absolue* ». Dans cette deuxième partie, nous tenterons de souligner que ce premier chapitre concerne moins les motifs de l'effectuation de la réduction phénoménologique que ceux invitant à considérer plus attentivement les actes mobilisés par la connaissance. En ce sens, il s'agira, pour nous, de montrer que les éléments déployés dans ce premier chapitre servent davantage à motiver une théorie de la connaissance que l'effectuation de la réduction phénoménologique.

III. Des motifs rationnels de la vie philosophique

Les conclusions de notre première partie amènent à considérer attentivement les motifs rationnels et l'éventuelle fonction qu'ils pourraient revêtir dans la mise en œuvre de la réduction phénoménologique. Pour ce faire, il semble tout indiquer de se tourner vers les leçons de 1923-1924 données sur la réduction phénoménologique. En effet, Husserl y traite explicitement de la motivation *du* philosophe. En ce sens, nous rejoignons ce que nous avancions déjà à l'entame de notre première partie : la réduction phénoménologique, en tant qu'acte de liberté, implique de chercher les motifs rationnels de son effectuation. Les éléments mentionnés jusqu'à présent porteraient à croire que ce n'est que tardivement que Husserl se préoccupe explicitement de la motivation de la réduction phénoménologique. Assurément, et nous l'avons

---

laquelle ce n'est qu'une fois la réduction effectuée que je peux saisir le véritable motif de la mise en œuvre de la réduction. Toutefois, en invoquant davantage la raison que la motivation, il devient particulièrement difficile de comprendre, d'une part, pourquoi Husserl, en 1910-1911, — comme nous le verrons — affirme que les motifs de la réduction phénoménologique relèvent exclusivement de la vie privée du phénoménologue. D'autre part, si, comme Naberhaus le défend très bien dans la lignée étroite de la *Sixième méditation cartésienne*, l'idéal de la science mondaine ne saurait nous fournir le principal motif de la réduction phénoménologique, l'on comprend mal en quoi la rationalité, telle qu'elle se déploie dans l'attitude naturelle pourrait nous amener à réaliser la réduction. Néanmoins, qu'une rationalité puisse occuper une fonction précise dans la motivation de la réduction transcendantale c'est là un point que nous ne contestons en aucun cas — nous le défendrons plus loin. En ce sens, nous avons déjà pointé toute l'importance de l'étude eidétique de la chose transcendance en vue de la légitimation de la réduction transcendantale, dans le cadre des *Idées I*.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

souligné, les §§ 47 et 49 ne relèvent pas de cette thématique de la recherche phénoménologique ; ils concernent davantage la question de la conscience pure et de sa clôture et de façon plus périphérique, la légitimité de la réduction phénoménologique. Pourtant, dès les leçons de 1910-1911, la question de la motivation de la réduction phénoménologique est, semble-t-il, définitivement résolue. Préalablement à l'étude du cours de 1923-1924, il importe de se référer à la réponse donnée, 13 ans plus tôt, par Husserl à la question de la motivation de la réduction phénoménologique. Cela est d'autant plus nécessaire puisque, comme on va le voir dans un instant, cette réponse pose les jalons de l'analyse dévolue à la motivation du philosophe dans le cours sur *La théorie de la réduction phénoménologique.*

Dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Husserl aborde une série d'objections pouvant être faites à la réduction phénoménologique. Traitant de celle-ci, Husserl écrit :

> À la phénoménologie, *on n'a pas besoin du tout de prêter de motif* pour qu'elle mette hors-circuit la position d'existence. En tant que phénoménologie, elle n'a pas de pareils motifs ; il se peut que le phénoménologue concerné en ait, et ce sont là des affaires privées[1].

Husserl ne pouvait être ici plus explicite. Néanmoins, il s'avère crucial de bien comprendre cette dernière citation. Tout d'abord, Husserl y déclare le caractère superficiel d'une recherche en direction des motifs de la réduction phénoménologique. Cette position surprenante à première vue trouve sa justification dans l'importante analyse de l'attitude naturelle effectuée par Husserl dans le cadre de ces mêmes leçons de 1910-1911. En effet, Husserl montre, à partir d'une critique du projet empiriocriticiste de Richard Avenarius, toute la difficulté, pour tout homme naïf, de se séparer du concept naturel de monde et ce en raison de son apriorité. Ainsi, Husserl affirme l'impossibilité de trouver, à l'intérieur du monde posé par la thèse naturelle, un élément conduisant à se défaire du *sens* de cette thèse : « Dans le monde, il ne peut y avoir quelque chose qui supprime (*aufhebt*) le sens qu'il y a à parler du monde, puisque cela le présuppose en tant que sens (en tant qu'essence) (*als Wesen*) »[2]. Voilà donc pourquoi, en 1910-1911, la question

[1] E. Husserl, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. J. English, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1991, p.155 [*Hua* XIII/1, p.156-157].

[2] *Ibid.*, p. 125 [*Hua* XIII/1, p.137]. Nous aurions souhaité approfondir ces riches analyses autour de l'attitude naturelle. Toutefois, cela nous éloignerait fortement de notre question de la motivation. Dans son livre *Accéder au transcendantal ?*, Jean-François Lavigne réalise une passionnante étude des descriptions de l'attitude

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

de la motivation de la réduction phénoménologique n'est pas considérée, par Husserl, comme étant pertinente. Aussi, on comprend mieux la raison pour laquelle le philosophe allemand s'accorde exclusivement à affirmer l'exis-

naturelle réalisées par Husserl dans ce cours de 1910-1911. Cf. J.-F. Lavigne, *Accéder au transcendantal ? Réduction et idéalisme transcendantal dans les Idées I de Husserl*, Paris, Vrin, coll. « Problèmes et Controverses », 2007, p. 31-53. Dans cet ouvrage, Lavigne note également les différences entre ces descriptions et celles effectuées dans les *Idées I*. Pour Lavigne, les analyses de 1913 s'apparentent à un véritable gauchissement de l'attitude naturelle. En effet, il fait remarquer qu'en 1913 l'effectivité de la totalité de l'étant se trouve entièrement suspendue à mon champ perceptif actuel. L'étant non perçu se trouve toujours potentiellement saisissable par la conscience dans intuition claire. Ainsi, l'effectivité de l'ensemble des choses — le monde — se voit rattachée à une certaine prestation intentionnelle de la conscience. Une telle caractérisation de la thèse générale de l'attitude naturelle implique des conséquences importantes au niveau du processus réductif de la phénoménologie. Si l'effectivité générale ressort d'une activité intentionnelle, il s'avère plus aisé pour le phénoménologue de suspendre l'ensemble des positions d'existence. Et l'on comprend mieux pourquoi Husserl assimile l'acte de la réduction phénoménologique à la sphère de la liberté. Or, il en va tout autrement dans les leçons professées en 1910-1911. Dans celles-ci, Husserl y établit clairement la complète indépendance de l'effectivité de la chose vis-à-vis de toute phénoménalisation par une conscience et par là, de la phénoménalité elle-même. En effet, Husserl écrit : « Les choses sont là, sont *en soi*, et étaient en soi et seront (*werden sein*) en soi, même sans qu'elles soient (*sind*) précisément là dans l'environnement actuel de l'expérience, fussent là en lui souvenanciellement ou soient là plus tard (*sein werden*) » (E. Husserl, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 92 [*Hua* XIII/1, p. 113]). En ce sens, les leçons de 1910-1911 ne renvoient pas l'effectivité de l'étant non phénoménalisé à une potentialité de la conscience perceptive actuelle ou de façon plus précise, à la structure de la phénoménalité que constitue l'horizon. En d'autres termes, en 1910-1911, l'effectivité de l'étant ne requiert en aucun cas une quelconque activité intentionnelle. Commentant le passage cité ci-dessus, Lavigne ira même jusqu'à affirmer : « La conscience naturelle éprouve la réalité dans une *passivité* radicale, comme évidence intuitive *sans objet* : l'évidence d'un surgissement étranger fait choc sur elle, qui l'affecte de manière im-pressionnelle » (J.-F. Lavigne, *Accéder au transcendantal ?*, *op. cit.*, p. 41). Il s'avère évident que la question de la motivation de la réduction phénoménologique subit un traitement différent selon que l'on suit une conception de la thèse générale de l'attitude naturelle plutôt que l'autre. Toutefois, nous demeurons convaincu que, dans chacune de ces conceptions de la thèse générale de l'attitude naturelle, cette thèse générale ne peut être mise entre parenthèses tant qu'elle possède un sens pour les hommes de l'attitude naturelle. Ici encore, l'intersubjectivité vient mettre à mal la procédure réductive.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

tence de motifs purement personnels pouvant animer le philosophe lors de l'effectuation de la réduction phénoménologique.

Ces dernières analyses invitent à la plus grande prudence lors de notre étude du chapitre premier du second volume de *Philosophie première*. Dès lors que Husserl semble réfuter tout intérêt à l'égard des motifs de la réduction phénoménologique et ce pour des raisons hautement philosophiques, comment comprendre toutes ses réflexions autour de la motivation de la philosophie ? Contrairement à ce que défend Bertrand Bouckaert dans son très riche article autour la question des motifs de la réduction chez Husserl, Fink et Patočka[1], nous ne pensons pas qu'il s'agisse, pour Husserl, dans l'espace de sa *théorie de la réduction phénoménologique*, d'aborder la question de la motivation de la réduction phénoménologique. Plutôt, Husserl y chercherait, d'après nous, à établir, pour reprendre l'expression Arion Kelkel, « le *commencement du commencement* »[2]. Par conséquent, la motivation dont il est question, dans le cours de 1923-1924, concerne ce qui nous met en chemin vers la réduction phénoménologique. Mais elle n'incite pas pour autant à mettre en œuvre cette réduction. Du moins, c'est la position[3] que nous souhaiterions défendre en analysant minutieusement les

[1] B. Bouckaert, « De l'autre côté du miroir : les motifs phénoménologiques de la réduction chez Husserl, Fink et Patočka. Contribution méthodologique à l'élaboration d'une phénoménologie première », *Recherches husserliennes*, vol. 17 (2002), p. 87-116. Nous partageons de nombreux points de l'analyse de Bertrand Bouckaert. Toutefois, contrairement à lui, nous ne pensons pas que l'amour du savoir et le scepticisme constituent des motifs phénoménologiques de la réduction phénoménologique. Pour nous, on aurait plutôt affaire à des motifs rationnels et strictement personnels et ce pour des raisons que nous allons déployer dans la suite de notre étude. Aussi, parler de « motifs phénoménologiques » nous semble extrêmement problématique — nous y viendrons à la fin de cette partie de notre analyse. Toutefois, il importe de noter, à décharge de l'interprétation de Bertrand Bouckaert, que si la philosophie n'est accessible que par la réduction phénoménologique, alors le premier chapitre de la théorie de la réduction de Husserl présente bien les motifs de la réduction phénoménologique et ce puisque Husserl, dans ce premier chapitre, met en lumière les motifs de la vie philosophique.

[2] A. Kelkel, « Avant-Propos du traducteur », dans *Philosophie première*, t. II : *Théorie de la réduction phénoménologique*, trad. A. Kelkel, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1972, p. XXXIII.

[3] En un certain sens, cette position est également défendue par Thane Martin Naberhaus dans son article cité ci-dessus. En effet, dans la veine des analyses déployées par Fink dans la *Sixième méditation cartésienne*, Naberhaus relève que le but poursuivi par la science — développer une perspective absolue sur la nature — ne saurait suffire à nous incliner à effectuer la réduction phénoménologique. La science,

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

deux motifs, au sein de *La théorie de la réduction phénoménologique*, susceptibles de nous mener à l'effectuation de la réduction phénoménologique : l'amour du savoir et le scepticisme.

Commençons par l'amour du savoir. Pour Husserl, la philosophie débute par une décision personnelle consistant essentiellement en une réflexion sur soi-même. Cette autoréflexion amène l'homme de l'attitude naturelle — la réduction phénoménologie n'ayant pas encore dégagée — à désirer une connaissance absolument justifiée, une connaissance philosophique. Par là, de ces méditations personnelles surgissent les principes fondamentaux de la méthode philosophique. Et cela ne fait aucun doute pour Husserl : « Elle [La philosophie] ne pourra naître […], ainsi que de la réflexion sur le chemin et sur la méthode qu'il [le philosophe commençant] doit en conséquence suivre dans sa réalisation »[1]. En ce sens, l'homme fait advenir la philosophie par l'intermédiaire d'une réflexion sur la méthode capable de lui fournir cette connaissance apodictique qu'il désire profondément. Par ailleurs, il faut noter que ce désir d'une connaissance ultimement fondée n'implique fondamentalement aucun dépassement de l'attitude naturelle. Assurément, comme Husserl y insiste, ce dépassement ne saurait avoir lieu qu'à un moment ultérieur ; plus précisément, lorsque l'homme se prendra pour thème afin de saisir en tant que subjectivité transcendantale.

Voulant élaborer une méthode lui assurant l'accès à une connaissance apodictique, l'homme commence à élucider (*aufklären*) les actes de connaissance qu'il mobilise. Cela doit lui permettre de mettre au jour la correcte utilisation de ces actes en vue de saisir cette connaissance absolue qu'il souhaite. Ainsi, l'homme réalise une psychologie intentionnelle dont l'objectif premier est de l'orienter vers l'acte de connaissance le plus approprié à la saisie de données indubitables. Une fois cette étude psycho-

---

dans sa constante évolution, tente de mettre au jour les différents préjugés actifs dans les théories scientifiques antérieures. C'est cette caractéristique qui pousse Naberhaus à se demander si la science et le but qu'elle tente d'atteindre ne constituent pas un motif suffisant à la réduction phénoménologique. Que les sciences positives pensent opérer sous couvert d'une totale neutralité métaphysique est un point particulièrement bien mis en évidence par Eugen Fink. Naberhaus parvient, quant à lui, à parfaitement illustrer la différence opératoire entre sciences positives et phénoménologie au point de vue de leur volonté de se démarquer de tout préjugé. Il pointe que le conflit qu'il peut exister entre deux résultats expérimentaux en sciences positives ne peut trouver son *analogon* dans l'attitude naturelle. Le conflit entre deux résultats scientifiques amenant rejeter une hypothèse commune aux deux expériences n'a pas son pareil au sein de l'attitude naturelle.

[1] E. Husserl, *Philosophie première*, t. II, *op. cit.*, p. 9 [*Hua* VIII/2, p.7].

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

logie menée à terme, le philosophe commençant aura en sa possession une méthode philosophique lui garantissant un accès certain à des connaissances absolument fondées. Toutefois, faisons-le remarquer, l'analyse psychologique des divers actes de connaissance ne saurait constituer en aucun cas en une recherche en direction de données absolues. Et Husserl prévient de ce danger, pour le philosophe débutant, d'être convaincu d'avoir atteint ces données une fois cette analyse psychologique particulière réalisée. Suivre cette conviction ne permet pas d'inscrire la philosophie dans sa dimension proprement originale et ce parce que la réflexivité, et c'est là un point particulièrement mis en lumière par Fink, n'est pas le propre de la philosophie. La philosophie possède bien une réflexivité propre le différenciant des autres sciences mondaines (l'histoire, la logique et la psychologie) : la réflexivité transcendantale, c'est-à-dire une réflexivité vierges de toute position d'existence.

On l'aura constaté, toute cette démarche analytique est bien motivée par cette envie d'un savoir de part en part indubitable. Néanmoins, cette envie ne conduit nullement à la suspension générale de l'ensemble des positions d'existence. On peut s'interroger sur la spécificité de cette autoréflexion amenant l'homme à désirer une connaissance apodictique[1].

[1] Abordant le problème de l'accès à la sphère transcendantal par le biais de l'importance de l'intérêt et du caractère profondément relatif de certaines vérités au sein de l'attitude naturelle, Sebastian Luft considère que, dans le cadre de la voie cartésienne, le désir de la connaissance apodictique et absolue forme le motif de la réduction phénoménologique. De façon plus précise, Luft souligne qu'à l'intérieur de l'attitude naturelle, la vérité n'est déterminée qu'en fonction de la situation et de l'intérêt. Par exemple, le prix d'un fruit est fixé en fonction de la saison. En ce sens, à un même objet peut correspondre un certain nombre de vérité variant selon la situation et de la personne intéressée par cet objet : « The interest determines the truth of the situation. The interest of the real estate agent in selling the house determines his situational truth. The artist, likewise, pursues her own interest. Life in general is a "life of interest" containing a multiplicity of interests, each "creating" specific situations » (S. Luft, *op. cit.*, p. 56). Or, pour qu'elles puissent prétendre à être des vérités, les vérités situationnelles doivent s'exclure les unes les autres. Cette exclusion trouve à se réaliser parce que chacun d'entre nous poursuivons des intérêts différents. Pour cette simple raison, « In the natural attitude, we can never see this object in its purity, for this would involve stripping the world of its interest. Yet, due to its intentional character, life always implements a certain interest » (S. Luft, *op. cit.,* p. 56). Or, aux yeux de Luft, c'est du côté de ses vérités situationnelles qu'il faut trouver, dans l'espace de la voie cartésienne, la motivation de la réduction phénoménologique. En ce sens, Luft reconduit les analyses du second tome de *Philosophie première* : « If all of these [situational truths] are merely truth for themselves *and* if

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

Nous venons de le notifier, la réflexivité ne possède ici encore aucun caractère transcendantal et pourtant, elle se différencie déjà de la réflexivité de certaines sciences positives. Pour nous aider à en dévoiler la particularité, il faut aborder le second motif de la vie philosophique : le scepticisme.

Dans son article, Bertrand Bouckaert souligne que l'argument du scepticisme se voit mobilisé, dans *L'Idée de la phénoménologie*, en tant que motif au dépassement de l'attitude naturelle. Assurément, on peut considérer que, dans l'ouvrage de 1907, le scepticisme sert effectivement de motif de la réduction phénoménologique. En 1907, l'incertitude quant au caractère transcendant de la connaissance humaine contraint à la mise en œuvre de la réduction phénoménologique. La bonne résolution du problème de la possibilité de la connaissance transcendante oblige impérativement à ne pas recourir à la transcendance car cela serait présupposer la validité de cette connaissance. Toutefois, le scepticisme ne sert plus à Husserl, dans le cadre de ses *Idées*, de motif de la réduction phénoménologique. Patočka a su particulièrement bien relever la modification de la position Husserl quant à la fonction du scepticisme au niveau de la réduction phénoménologique. En effet, le philosophe tchèque remarque qu'à partir du premier tome des *Idées*, Husserl sépare l'acte d'ἐποχή de la réduction phénoménologique et ce parce l'ἐποχή équivalait, selon Patočka, à la position du sceptique. Qualifiant l'ἐποχή de non-usage de la connaissance transcendante, Husserl assimilerait, au sein des leçons de 1907, l'ἐποχή phénoménologique au scepticisme. Or,

---

the philosopher's aim is to reach "absolute" truth, then it will seem plausible to refrain from asserting any of the former. This realization can already be seen as bracketing, since understanding these relativities *as* relativities overcomes being immersed in them » (S. Luft, *op. cit.*, p. 60). Toutefois, la lecture que propose Luft est davantage déterminée par les *Méditations cartésiennes* — c'est-à-dire la recherche d'un fondement apodictique via l'ego transcendantal — que par le premier tome des *Idées* dans lequel il s'agit de retrouver la primauté de la conscience pure par l'intermédiaire d'une description de la nécessité de son rôle synthétique dans l'opération perceptive. En effet, d'après Luft, l'objectif fondamental de la réduction phénoménologique serait, à l'instar de la démarche cartésienne, de dégager l'élément échappant à toute mise entre parenthèses : « Thus, Husserl's main interest in the process of bracketing is to posit these brackets in order to determine what can be left "without" [these brackets]. The universal doubt leaves over the doubting agent, a pure Ego stripped of any worldly meaning, and it is only this Ego that can claim for itself absolute evidence » (S. Luft, *op. cit.*, p. 60-61). D'après nous, un point sensible de la lecture réalisée de la voie cartésienne par Luft est l'absence de toute référence à la méthode — la psychologie intentionnelle - à partir de laquelle on peut se ménager un chemin d'accès à la subjectivité transcendantale.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

dans les *Idées*, Husserl cesse d'identifier cette ἐποχή et scepticisme. Il renvoie, comme nous le mentionnons ci-dessus, l'ἐποχή *phénoménologique* à un acte de liberté. En ce sens, le motif de la réduction phénoménologie se situe encore du côté du sujet philosophant mais ce motif ne s'apparente plus, désormais, au scepticisme. L'analyse de Patočka, rapidement ici synthétisée, suggère de ne pas comprendre, dans l'espace des leçons de 1923-1924, le scepticisme en tant que motif de la réduction phénoménologique. Néanmoins, il faut valider cette hypothèse en analysant les derniers passages du chapitre premier du second volume de *Philosophie première*. Ainsi nous espérons éclairer au mieux le rôle tenu par le scepticisme au sein de *La théorie de la réduction* de Husserl.

Dans le cours de 1923-1924, le scepticisme, on le constate assez vite, s'apparente encore à l'ἐποχή. Husserl y pointe son rôle fondamental dans l'émergence du désir d'une connaissance apodictique. En effet, le scepticisme permet de dévoiler « une imperfection »[1] de la connaissance. Le sujet de la connaissance découvre que toute connaissance est essentiellement entachée d'une activité subjective. En ce sens, le scepticisme se manifeste à la suite de cette prise de conscience par le sujet connaissant. Ainsi, ce sujet, voulant ne pas sombrer définitivement dans le scepticisme, souhaite instaurer « un radicalisme universel et absolu »[2] ; ce radicalisme ayant pour fonction de lutter contre le scepticisme. En ce sens, comme le suggère Françoise Dastur, il s'agit, pour la phénoménologie, de vivre le scepticisme jusqu'au bout[3]. Assurément, l'impératif méthodologique de la phénoménologique — la neutralité métaphysique — exige du phénoménologue qu'il n'utilise aucun présupposé métaphysique et scientifique. Il faut regagner un accès définitivement assuré à la transcendance à partir du scepticisme. Par conséquent, Dastur écrit : « La recherche philosophique, en tant qu'elle est guidée par l'idée de fondation ultime, doit trouver son départ dans la pensée sceptique »[4].

Toutefois, et c'est l'apport original des leçons de 1923-1924 à la question du scepticisme, Husserl considère que l'ἐποχή sceptique forme le *présupposé* de la philosophie ! En effet, le philosophe présuppose l'effondrement complet de l'ensemble des valeurs gnoséologiques et des sciences naturelles. Dans les leçons de 1907, la possibilité d'un tel effondrement ne pose pas question. Toutefois, l'analyse du concept naturel de monde, dans les

[1] E. Husserl, *Philosophie première*, t. II, *op. cit.*, p. 26 [*Hua* VIII/2, p. 19].
[2] *Ibid.*
[3] F. Dastur, « Husserl et le scepticisme », dans *Alter*, n°11 (2003), p. 22.
[4] *Ibid.*

Bull. anal. phén. XI 4 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

Problèmes fondamentaux, vient considérablement mettre en cause une telle possibilité. À l'encontre de l'ἐποχή sceptique s'oppose toujours un monde naturellement connu par les hommes. Et ce monde ne peut être renié aussi longtemps qu'il fait sens pour les hommes de l'attitude naturelle. Par conséquent, l'efficience de l'ἐποχή sceptique se trouve, à l'instar de l'argument de l'anéantissement du monde, suspendue à l'abstraction préalable des autres hommes de l'attitude naturelle. En ce sens, Bertrand Bouckaert souligne, à très juste titre, qu'il ne s'agit pas, avec l'ἐποχή phénoménologique, de douter mais de *tenter* de douter[1]. D'après Husserl, l'ἐποχή sceptique possède une double fonctionnalité. D'une part, il doit servir de base au radicalisme philosophique ; et d'autre part, il doit prévenir le philosophe commençant de toute retombée dans la connaissance naïve. En aucun cas, il n'a été question ici de réduction phénoménologique puisque l'ἐποχή sceptique s'avère être beaucoup moins radicale que la réduction phénoménologique.

Au terme de cette analyse de ces deux motifs rationnels, on peut voir que nul motif concernant la réduction phénoménologique n'intervient dans le premier chapitre de *La théorie de la réduction phénoménologique*. Et cette situation vaut pour l'ensemble de cette théorie, on en veut pour preuve cette phrase explicite de Husserl :

> Quel motif pourrais-je avoir dans ma vie naturelle naïve de m'élever au-dessus de cette attitude naturelle ? *Apparemment*, pour que cela se produise, il faut que la validité que j'attribue à l'expérience mondaine en l'accomplissant naïvement, en l'accomplissant dans la croyance à l'expérience naïvement manifestée soit mise hors jeu[2].

Cette citation, il faut bien le concéder, n'apporte pas de véritable réponse à la question de la motivation de la réduction phénoménologique. Aussi, elle fait montre d'une certaine approximation dans le chef de Husserl —

---

[1] Bertrand Bouckaert insiste sur le fait que le doute ne constitue qu'une modalité doxique spécifique parmi tant d'autres. De surcroît, la modalité doxique ne peut trouver à s'effectuer qu'en prenant appui sur un corrélat doxique qu'elle altère. Or, le doute hyperbolique que constitue la réduction phénoménologique tend à mettre en cause le fondement de toute modalité qualitative à savoir l'*Urdoxa.* C'est pour cette raison que Husserl, pour caractériser l'action spécifique de la réduction phénoménologique, emploie la métaphore de la mise entre parenthèses. Cf. B. Bouckaert, *op. cit.*, p. 99. Par là, Bouckaert rejoint la thèse défendue par Sébastien Luft au sujet de l'attitude naturelle. Cf. note 1 de la p. 14.

[2] E. Husserl, *Philosophie première*, t. II, *op. cit.*, p. 111 [*Hua* VIII/2, p. 79].

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

« *Apparemment* ». Toutefois, Husserl n'indique aucun motif précis invitant à mettre hors-circuit la validité existentielle inhérente à l'attitude naturelle.

Aussi, notre étude a pu mettre en avant le type de motifs auxquels nous avions affaire dans le premier chapitre de *La théorie de la réduction phénoménologique*. On l'a vu, l'amour du savoir et le scepticisme résultent d'une activité essentiellement réflexive. Rien dans l'expérience vécue ne saurait nous incliner à douter de l'ensemble des acquis des sciences naturelles et ainsi à vouloir accéder à une connaissance totalement apodictique. Nous avons pointé, avec insistance, la place de la réflexivité à l'intérieur de ces motifs de la vie philosophique. En ce sens, l'amour du savoir et le scepticisme servent, selon nous, de motifs non pas à la réduction phénoménologique mais bien à une psychologie intentionnelle des actes de connaissance. Parler d'une « psychologie intentionnelle » pourrait amener notre lecteur à affirmer qu'alors Husserl, dans le premier chapitre de sa théorie de la réduction, ne parle pas de la motivation du philosophe commençant[1]. Toutefois, ce serait là nier la profonde originalité de cette psychologie qui n'a strictement rien à voir avec la psychologie classique.

Jocelyn Benoist a su particulièrement bien mettre en relief toute la distance existant entre la psychologie descriptive de la première édition des *Recherches logiques* et la psychologie classique. En effet, comme il l'écrit très justement :

> En 1901, dans le deuxième tome des *Recherches Logiques*, où il invente à proprement parler la méthode phénoménologique, Husserl caractérise, d'une façon indiscutablement malheureuse, sa position comme celle d'une psychologie descriptive[2].

Assurément, et l'article de Jocelyn Benoist poursuit dans ce sens, cette phénoménologie naissante excède les cadres de la psychologie classique. Le lecteur de la cinquième *Recherche logique* — recherche qui, à première vue, semble relever du domaine de la psychologie — constate aisément que les analyses autour des notions de « sens d'appréhension » (*Auffassungssinn*), « essence intentionnelle » ne correspondent en rien aux études psychologiques classiques. En ce sens, la psychologie intentionnelle relève déjà de

[1] Nous aurions pu éviter ce malentendu en parlant, plutôt, de phénoménologie psychologique. Toutefois, nous pensons que la clarification du statut de la psychologie intentionnelle de Husserl permet d'apporter un élément important dans notre interprétation de la motivation de la réduction phénoménologique.

[2] J. Benoist, « Sortir du "transcendantal" », dans *Le Transcendantal et le spéculatif*, J.-C. Goddard (éd.), Paris, Vrin, coll. « Problèmes et controverses », 1999, p. 221.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

la philosophie. De surcroît, il serait erroné de croire qu'elle constitue une recherche philosophique d'ordre inférieur. Ainsi, quand bien nous refusons d'affirmer que l'amour du savoir et le scepticisme forment les motifs de la réduction phénoménologique, ceux-ci continuent de former la motivation du philosophe commençant.

Tout ceci amène inévitablement à considérer plus avant la notion de « motif phénoménologique » mobilisée par Bertrand Bouckaert tout au long de son article. Cette notion nous intéresse au premier plan puisqu'elle constitue un type de motivation que nous n'avons pas eu l'occasion de rencontrer lors de notre étude de la notion de motivation. Il est vrai que, dans une certaine mesure, l'on trouve indirectement cette espèce de motif dans le corpus husserlien. Toutefois, il s'agit moins d'un motif que d'un argument. En effet, nous l'avons vu, l'argument de l'anéantissement du monde forme davantage un motif rationnel qu'expérientiel. À considérer l'analyse psycho-eidétique de la chose transcendante perçue comme relevant déjà de la phénoménologie, on peut sans hésiter qualifier de phénoménologique le motif de la possibilité de l'anéantissement du monde. Néanmoins, il importe de voir ce que l'on entend ici sous le terme « phénoménologique ». En revanche, si on range sous « phénoménologie » exclusivement la phénoménologie transcendantale, alors il faudra, à suivre Bertrand Bouckaert, admettre qu'au sein de l'attitude naturelle, on trouve des *motifs transcendantaux* invitant à dépasser la positivité naturelle. Cette seconde compréhension influe considérablement sur la modalité du dépassement de l'attitude naturelle puisqu'il ne pourrait plus s'effectuer à partir de motifs *naturels*. Toutefois, l'existence éventuelle de motifs transcendantaux permet de répondre à une très pertinente objection faite par Bertrand Bouckaert. De façon très subtile, il fait remarquer que si le motif de la réduction phénoménologie se situe à même l'attitude naturelle, alors l'effectuation de cette réduction nous coupera du motif invitant à l'effectuer. Cependant, cette objection ne tient que si l'on considère le motif de la réduction phénoménologique en tant que motif *naturel*. Or, si ce motif s'avère être transcendantal, l'effectuation de la réduction phénoménologique ne nous le fera pas perdre, mais elle l'enfermera dans la sphère transcendantale qu'elle fera découvrir.

Eugen Fink développe de façon remarquable et détaillée cette suggestion au sujet d'un éventuel motif transcendantal de la réduction phénoménologique. Ce sont ces analyses que nous allons investir dans la dernière partie de notre étude car elles permettront de préciser de façon décisive l'interprétation que nous souhaitons soutenir quant au problème de la motivation de la réduction chez Husserl. Nous verrons que la position défendue par Fink, au sein de sa *Théorie transcendantale de la méthode*, s'avère similaire à celle

Bull. anal. phén. XI 4 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

avancée par Husserl dans les *Problèmes fondamentaux.* Toutefois, il nous faudra également impérativement pointer les nombreux points de divergences séparant l'approche finkéenne de celle de Husserl. En ce sens, nous insisterons sur ce qui fait l'originalité et la complexité de la position de Fink : les pré-connaissances transcendantales.

IV. La motivation de la réduction phénoménologique dans la *Sixième méditation cartésienne* : la pré-connaissance transcendantale

La motivation de la réduction, nous l'avons déjà dit, constitue un problème central de la *Sixième médiation cartésienne*. Toutefois, Fink s'était déjà penché sur cette question un an avant la rédaction de ce texte célèbre de la phénoménologie. En effet, dans la *Disposition au système de la philosophie phénoménologique*[1], Fink aborde brièvement la question de la motivation de la réduction. Et il le fait par l'intermédiaire de l'expérience affective de l'angoisse. Bien qu'il ne livre que peu de caractéristiques concernant cette affection, il est possible de la rapprocher de l'angoisse telle qu'elle est conceptualisée, 3 ans plus tôt, par Heidegger dans *Être et temps*. Ainsi, à suivre le jeune Fink, L'angoisse existentiale motiverait l'effectuation de la réduction.

Nous ne prendrons pas en considération ces courts extraits dévolus à notre question et ce parce que l'angoisse, dans sa *Sixième méditation*, cesse d'être un motif légitime de la réduction phénoménologique. Toutefois, dans le cadre de notre étude, l'intérêt de la *Disposition au système de la philosophie phénoménologique* se situe dans la séparation effectuée par Fink entre les motifs ressortant à la vie philosophique et ceux appartenant à l'effectuation de la réduction. Et cette différence, sans doute plus marquée qu'elle ne l'est chez Husserl, appuie l'interprétation que nous avons réalisée dans notre dernier point. Dans le texte d'août 1930, Fink déplore que bien souvent les motifs d'une phénoménalisation du monde — une mise en question générale du monde — restent dans l'indétermination. De façon assez étonnante, Fink se refuse d'essayer de percer les motifs à l'origine d'une phénoménalisation du monde. De surcroît, il tend à montrer toute la difficulté à mettre au jour les motifs du problème général de la théorie de la connaissance. En ce sens, Fink écrit :

[1] E. Fink, *Autres rédactions des Méditations cartésiennes*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. « Krisis », 1998.

Bull. anal. phén. XI 4 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

> La mise en évidence de la motivation du problème qui domine en grande partie la philosophie moderne, à savoir le problème de la « théorie de la connaissance », apparaît bien plus facile, mais est en réalité extrêmement complexe et passe par plus de détours que la transformation d'une motivation qui conduit à la phénoménalisation du monde[1].

Ce que tend à pointer ici l'assistant de Husserl c'est, d'une part que, l'on trouve plus aisément des motifs nous amenant à nous détourner de nos préoccupations pratiques quotidiennes et à considérer le monde en tant que problème. Et d'autre part, Fink souligne l'action immédiate du motif de la phénoménalisation du monde. À l'opposé, les motifs de la théorie de la connaissance, comme l'a illustré notre dernier point, passe par davantage de médiation : la prise en considération du caractère éminemment subjectif de la connaissance motive le désir d'une connaissance apodictique. ; désir qui invite à réaliser une psychologie intentionnelle des actes de connaissances.

Ces considérations sur la spécificité du motif de la réduction phénoménologique en tête, venons-en aux développements du cinquième paragraphe de la *Théorie transcendantale de la méthode.* Toutefois, s'il est indéniable que la plupart des écrits du jeune Fink fut supervisé et corrigé par Husserl pour les placer dans l'horizon de son projet phénoménologique, il reste que ces écrits — particulièrement la *Sixième méditation* — permettent d'établir une phénoménologie distincte de celle de son maître. On peut saisir la singularité du projet phénoménologique finkéen en insistant sur deux points particuliers de celui-ci.

Tout d'abord, contrairement à Husserl, Fink met en exergue l'existence de trois ego distincts — un ego empirique, un ego transcendantal et un ego phénoménologisant (spectateur transcendantal). Pour Fink, l'ego transcendantal ne peut s'apparenter à celui qui fait de la phénoménologie et ce parce que cet ego est pris, en tant qu'ego constituant, dans « une tendance à l'être »[2]. Il y est pris parce que l'ego transcendantal se constitue en ego intramondain. En ce sens, l'ego transcendantal ne peut, et ce pour une raison d'essence, être séparer complètement de l'être de l'étant intramondain. Cette situation problématique amène Fink à exiger le redoublement de la réduction phénoménologique afin d'éviter de confondre l'ego constituant avec l'ego phénoménologisant. Par conséquent, l'ego transcendantal doit, à son tour, tomber sous le coup de la réduction phénoménologique. Mais, cette réduction

[1] *Ibid.*, p. 47 [*Hua-Dok* II/2, p. 30].
[2] E. Fink, *Sixième méditation cartésienne*, *op. cit.*, p. 74 [*Hua-Dok* II/1, p. 23].

Bull. anal. phén. XI 4 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

redoublée n'est pas effectuée par l'ego transcendantal mais bien par le spectateur transcendantal.

Ensuite, et dans la continuité logique de cette première particularité de la phénoménologie de Fink, il faut pointer la transformation de la réduction phénoménologique en « une réduction thématique de l'idée d'être »[1] ou réduction méontique. À l'aide de cette réduction particulièrement radicale, Fink envisage ainsi la possibilité de se placer dans la position du spectateur transcendantal. Sans cette réduction particulière, il n'est pas possible d'effectuer une description rigoureuse des divers processus de la constitution transcendantale. Ayant mis entre parenthèses l'idée d'être, le spectateur transcendantal possède un statut ontologique tout à fait particulier. Celui-ci s'apparente à ce que Fink appelle un pré-être (*Vor-sein*). Toutefois, cette nouvelle région ontologique ne concerne pas uniquement le spectateur transcendantal. Elle renvoie également à l'entité observée et décrite par ce spectateur : la constitution transcendantale. En effet, cette constitution, en tant que devenir vers l'étant, ne peut être appréhendé par l'intermédiaire de cet être qu'elle fait advenir de façon transcendantale. Aussi, la réduction méontique doit prévenir de toute naïveté transcendantale, c'est-à-dire de cette tendance pernicieuse à aborder le transcendantal phénoménologique à l'aide de concepts issus de l'attitude naturelle. Puisque le spectateur transcendantal est institué par la réduction méontique, l'idée d'être lui est complètement étrangère. Par là, il se voit prémuni contre cette naïveté fatale à la phénoménologie transcendantale.

Ces précisions autour de la singularité du projet phénoménologique de Fink suggèrent déjà qu'aucun motif de la réduction phénoménologique n'est à trouver du côté de l'attitude naturelle. En effet, si la réduction phénoménologique s'apparente, du moins chez Fink, à une réduction de l'idée de l'être, l'ensemble des étants et des situations ontiques ne peut faire office de motifs

[1] *Ibid.*, p. 127 [*Hua-Dok* II/1, p.80]. Husserl ne réduit pas l'être mais il en renverse « le sens usuel de son expression ». Cf. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie pures*, t. I, *op. cit.*, section 2, chap. 3, § 50, p. 164 [*Hua* III/I, p.106]. Le pseudo-caractère premier de la chose se mute, à la suite de l'analyse psycho-eidétique de la chose transcendante perçue et de l'argument de la destruction du monde, en caractère second et dérivé. Par là, Husserl établit la primauté ontologique de la conscience par rapport aux choses transcendantes ; et l'inversion du sens de l'expression d'être doit servir à traduire cette primauté. Toutefois, Husserl aurait du mal à concevoir une réduction méontique puisque, pour lui, la conscience pure forme une sphère ontologique fermée sur elle-même. Or, l'absoluité de la conscience pure est un point fortement discuté par Eugen Fink puisqu'il remet en cause, comme on l'a vu, l'argument de l'annihilation du monde.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

de la réduction. C'est à la validation de cette supposition que nous allons atteler en étudiant de façon rigoureuse le § 5 de la *Sixième médiation*.

De façon très intéressante, Fink fait débuter sa réflexion en revenant sur l'idéal d'une connaissance ultimement fondée. En ce sens, Fink repart — peut-être sans le savoir — des analyses réalisées par Husserl quelques années auparavant dans le second tome de *Philosophie première.* Toutefois, Fink se démarque de son maître en contestant que cet idéal puisse, aux yeux des hommes de l'attitude naturelle, former le propre de la science philosophique. Fink fait ainsi remarquer que la plupart des sciences positives se conçoivent comme étant ultimement fondées. Elles pensent être exceptées de toutes présuppositions métaphysiques ou scientifiques. Mais, une telle opinion de la science positive ne vaut que pour l'homme naïf de l'attitude naturelle. En effet, là où cet homme voit une science douée d'un fondement apodictique, le philosophe transcendantal ne voit que des présuppositions. La scientifique croit ainsi satisfaire à l'exigence d'une science légitimement fondée de part en part. Cette conviction est d'autant plus forte que les résultats de ses expériences s'avèrent faire sens pour les autres hommes. Rien ne semble venir contredire le scientifique dans l'exercice de ses démarches expérimentales. De cette fausse conviction naturellement assurée, Fink conclut à l'absence, dans l'attitude naturelle, de toute motivation complètement « contraignante » de la réduction phénoménologique : « Il n'y a pas dans l'attitude naturelle de motivation "contraignante" à opérer la réduction phénoménologique et ce, pour des raisons de principes »[1]. À cette première conclusion, il faut corollairement ajouter cette seconde : « Des voies vers la phénoménologie, au sens d'une *motivation continuelle* commençant dans l'attitude naturelle et conduisant de manière cohérente et contraignante à l'attitude transcendantale, *il n'y en a pas* »[2]. En ce sens, cette dernière conclusion va à l'encontre de la section 2 des *Idées I* voulant, à partir de l'attitude naturelle, déduire la sphère de la conscience transcendantale.

« Les raisons de principe » de cette absence de motivations continuelles et contraignantes de la réduction phénoménologique se trouvent synthétisées dans deux thèses radicales. Premièrement, la radicalité de la réflexion transcendantale ne saurait émerger d'une réflexion naturelle et ce parce que cette radicalité ne saurait avoir lieu sur le sol de l'attitude naturelle. Que faut-il pour que cette réflexion transcendantale puisse prendre place ? À cette question, Fink répond de la manière suivante :

[1] E. Fink, *Sixième méditation cartésienne*, *op. cit.*, p. 85 [*Hua-Dok* II/1, p. 35].
[2] *Ibid.*, p. 86 [*Hua-Dok* II/1, p. 37].

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

> Tant que l'on adhère à l'idée mondaine de la science, à l'idée mondaine de fondation et d'absence de préjugés, *l'idée* de la science ultimement fondée et dénuée de préjugé ne peut jamais être radicalisée en la mise en question *transcendantale* des présuppositions de l'idée mondaine du savoir et de la science.

Cantonné à la réflexion telle que l'enveloppe l'idée mondaine de la science, l'homme ne peut s'élever à la sphère du transcendantal. Il lui faut impérativement se défaire de l'idée de la science afin de pouvoir interroger de façon transcendantale l'idée de fondement apodictique.

Cette volonté de se détacher de chaque idée mondaine — la réduction méontique offrant le témoignage le plus frappant de cette volonté — vaut également pour l'idée de motivation. Fink écrit à ce propos : « À vrai dire, le concept de *motivation* doit aussi par là même être en effet dégagé des représentations mondaines et être saisi en un nouveau sens transcendantal »[1]. Par conséquent, la motivation de la réduction phénoménologique ne peut être réellement déterminée qu'après avoir élucidé le sens transcendantal de la motivation. Or, du fait que, dans l'optique d'une phénoménalisation totale du monde, la motivation acquiert une signification complètement étrangère à l'homme de l'attitude naturelle, le motif de la réduction phénoménologique ne peut être clairement déterminé qu'une fois la sphère transcendantale atteinte. En ce sens, l'efficace de ce motif tient essentiellement au fait qu'il s'apparente à une pré-connaissance transcendantale. Toutefois, on le verra, cette pré-connaissance ne s'apparente pas à une précompréhension du transcendantal phénoménologique ou encore à la compréhension mondaine du transcendantal.

La seconde thèse défendue par Fink forme le corollaire obligé de la première. La radicalité de la réflexion transcendantale se situe, pour Fink, en dehors des possibilités humaines. Fink écrit :

> La réflexion phénoménologique réductive sur soi-même n'est pas une radicalité accessible à l'homme, elle ne réside donc pas du tout dans l'horizon des possibilités humaines. […]. Ce n'est pas l'homme qui fait la réflexion sur son soi, mais c'est la subjectivité transcendantale, voilée dans l'auto-objectivation sous la forme de l'homme, qui fait réflexion sur elle-même, en prenant son point de départ *apparemment* comme homme[2].

[1] *Ibid.*, p. 89 [*Hua-Dok* II/1, p. 39].
[2] *Ibid.*, p. 86 [*Hua-Dok* II/1 p. 36].

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

Seule la subjectivité transcendantale peut effectuer une telle réflexion sur soi et ce parce que celle-ci met en cause ce dont l'homme de l'attitude naturelle ne peut douter : l'attitude naturelle elle-même. Toutefois, comme Fink le précise, *en apparence*, l'homme réalise cette autoréflexion. Cette notion d'*apparence* occupe une place centrale dans l'exposé de la *Sixième méditation* et c'est pour cette raison que Fink souligne l'adverbe « apparemment » dans la citation ci-dessus. Dans cette dernière se profile déjà l'important concept finkéen d' « apparition » (*Erscheinung*) ; concept qui se trouve en étroite relation avec ce que Fink appelle « vérités d'apparition » (*Erscheinungswahrheit*). C'est de cette dernière notion qu'il faudra distinguer la pré-connaissance transcendantale. La différence entre ces deux concepts permettra d'assurer définitivement notre lecture du premier chapitre de la théorie husserlienne de la réduction phénoménologique.

Ces deux thèses ne signifient en aucun cas l'absence complète de voies menant à la phénoménologie transcendantale. Fink nie seulement l'existence d'une voie contraignante à la réduction phénoménologique. Aucune voie, qu'elle soit cartésienne, psychologique ou ontologique[1], ne contient en elle-même un motif invitant inévitablement à l'effectuation de la réduction phénoménologique. Néanmoins, Fink envisage la possibilité qu'une voie puisse devenir contraignante. En ce sens, il écrit :

> La voie ne deviendra contraignante que si nous apportons déjà avec nous un savoir transcendantal, - aussi obscur soit-il. […]. De même, *la voie qui part de la psychologie*, *la voie qui part de la logique* — et quelles que soient les voies que nous voulions encore élaborer : toutes ont la particularité suivante, qu'elles ne deviennent en général des voies vers la phénoménologie que lorsqu'un *savoir phénoménologique préalable* éclaire déjà la voie[2].

Parce qu'elles sont animées par une pré-connaissance transcendantale — un savoir transcendantal obscur —, les différentes voies vers la phénoménologique transcendantale deviennent contraignantes. Par là, prises en elles-mêmes, ces voies ne forment, aux yeux de Fink, que des chemins en direction « des *situations extrêmes* de l'attitude naturelle »[3]. Situations à

[1] Pour une étude approfondie de ces différentes voies, cf. I. Kern, « Les trois voies de la réduction phénoménologique transcendantale dans la philosophie de Edmund Husserl » (1962), trad. fr. P. Cabestan et N. Depraz, *Alter*, n°11 (2003), p. 285-323.
[2] E. Fink, *Sixième méditation cartésienne*, *op. cit.*, p. 87 [*Hua-Dok* II/1, p. 37-38].
[3] *Ibid.* [*Hua-Dok* II/1, p. 38]. Dans son ouvrage *Subjectivity and Lifeworld in Transcendantal Phenomenology*, Sebastian Luft parle de « proto-formes de l'ἐποχή » qui, toutefois, n'ont rien à voir avec les situations extrêmes de l'attitude naturelle. À

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

l'instar de Fink, Luft remarque que l'un des problèmes majeurs de la réduction phénoménologique consiste en la nécessité de maintenir valide la position d'existence à partir de laquelle l'ἐποχή phénoménologique se réalise. Toutefois, à l'encontre de l'assistant de Husserl, Luft pense qu'il existe des « motifs » au sein de l'attitude naturelle pouvant nous conduire à effectuer la réduction transcendantale : « Viewed more closely, the natural attitude turns out to be utterly rife with and indeed virtually dominated by such proto-forms [of epoché], even though the person living in the natural lifeworld never becomes reflexively conscious of them » (S. Luft, *op. cit.*, p. 87-88). Cette thèse, concernant la motivation de la réduction phénoménologie, découle de ce fait fondamental aux yeux de Luft selon lequel la vie de la conscience se caractérise essentiellement par une incessante modification. En ce sens, la réflexion en tant que modification n'altère en rien la vie de la conscience. En ce sens, comprendre la conscience naturelle en tant modification incessante c'est mettre au jour la réflexivité critique dont peuvent faire preuve les hommes dans l'attitude naturelle. Cependant, voulant traiter de la question de la motivation de la réduction phénoménologique depuis la conscience naturelle, Luft en vient parler davantage du fondement opératoire de l'ἐποχή phénoménologique que de sa motivation : « Before something like a radical modification, which completely changes normal life, can be postulated, this must as a possibility be *grounded* [Nous soulignons] or, more specifically, founded (on founding acts). This *grounding* [Nous soulignons] lies in the fact that the life of consciousness *as such* is an abiding alteration and transformation. Reflection as radical modification of consciousness is nothing but *an extrapolation and radicalizing of the normal progression of consciousness* [Nous soulignons], one which proceeds always and unavoidably as modifying » (S. Luft, *op. cit.*, p. 89). Pour Luft, la réflexion en tant que prise en compte de la vie intentionnelle en tant que modification continue équivaut à une rupture progressive avec l'attitude naturelle. Ainsi, Luft va à l'encontre de la perspective finkéenne, laquelle conçoit cette rupture de façon plus brutale et radicale. Cependant, il importe de relever que, pour Luft, « as a break with the natural life, reflection is a "splitting of the Ego," that is, a radical change of perspective » (S. Luft, *op. cit.*, p. 90). Or, il est dangereux de rapprocher la réduction phénoménologique de la scission de l'ego (*Ichspaltung*) et ce parce une telle scission intervient également à l'occasion d'actes intentionnels, notamment les actes de souvenir (*Wiedererinnerung*) et de libre imagination (*Phantasia*). Husserl distingue le moi qui se souvient et le moi souvenu ; de même, il différencie le moi imaginant du moi imaginé. Ici, aussi, le philosophe allemand préfère parler de dédoublement du moi (*Ichverdoppelung*) plutôt que de scission du moi. Avec la différenciation du moi se souvenant et du moi souvenu, Husserl veut thématiser la discordance possible, au niveau des actes positionnels, entre ces deux moi particuliers. Le moi souvenu peut très bien prendre part à la croyance perceptive alors même que le moi se souvenant n'y prend plus part. De même, la différenciation du moi imaginant et du moi imaginé permet à Husserl d'envisager les délicats problèmes de la quasi-ἐποχή et de l'implication intentionnelle issue des actes présentifiants — à l'intérieur des actes

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

l'intérieur desquelles « la connaissance transcendantale peut jaillir comme un *éclair* »[1]. Que le savoir transcendantal jaillisse comme un éclair témoigne admirablement bien de l'impossibilité d'envisager « une motivation continuelle » de l'attitude naturelle à l'attitude transcendantale. En ce sens, le scepticisme et l'amour du savoir ne constituent que des situations extrêmes au sein desquelles une pré-connaissance transcendantale peut potentiellement émerger. Par conséquent, les motifs du scepticisme et de l'amour du savoir ne contraignent à l'effectuation de la réduction phénoménologique qu'à la condition d'être déjà empreints d'un savoir transcendantal plus ou moins indéterminé.

Néanmoins, comme nous le mentionnions ci-dessus, il convient de séparer la pré-connaissance transcendantale de la vérité d'apparition. Concernant le statut de cette pré-connaissance, Fink écrit :

> […] elles [ces *irruptions dans la dimension transcendantale*] ne prennent pas en charge la fonction d'une conduite anticipée de toutes les autres connaissances individualisantes, mais ne font que préparer la réduction phénoménologique, l'ouverture proprement dite de la vie transcendantale[2].

Cette fonction est plutôt remplie par les vérités d'apparition. Ces vérités constituent le résultat d'un processus que Fink appelle « la mondanéisation » (*Verweltlichtung*). Puisque l'ego transcendantal se constitue en tant qu'ego empirique, le spectateur transcendantal, issu du redoublement de la réduction, ne peut maintenir sa position particulière. Le spectateur transcendantal se trouve affecté par la constitution de l'ego transcendantal en ego empirique. En ce sens, bien que l'idée d'être lui soit complètement inconnue, la tendance à l'être de la subjectivité transcendantale rejaillit sur le spectateur transcendantal. L'impact de cette tendance sur le spectateur transcendantal se traduit par son entrée dans l'attitude naturelle. Et par là, les vérités transcendantales qu'il avait dégagées deviennent, au sein de l'attitude naturelle, des vérités d'apparition. Elles se transforment en vérités transcendantales en *apparence*. À ces dernières correspondent les situations extrêmes de l'attitude naturelle que nous avons mises en évidence plus haut. Évidemment,

---

présentifiants peuvent encore être actifs des quasi-actes positionnels dont la neutralisation requiert une quasi-ἐποχή. C'est précisément en raison de ces problèmes qu'il s'avère délicat d'assimiler la réduction phénoménologique à une modification dont la radicalité tient exclusivement à sa capacité à engendrer une scission au niveau de l'Ego.

[1] *Ibid*.

[2] *Ibid.*, p. 92 [*Hua-Dok* II/1, p. 42].

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

il convient de distinguer la vérité transcendantale de la vérité d'apparition. Toutefois, seul celui qui s'est déjà libéré du « joug » de l'attitude naturelle peut saisir la vérité transcendantale que laisse transparaître l'apparition. Or, pour l'homme n'ayant jamais percé la dimension transcendantale, écrit Fink, « l'apparition n'est pas transparente ; elle ne lui est absolument pas donnée en tant qu'apparition ». Néanmoins, cette ignorance ne condamne aucunement la possibilité d'un éclaircissement transcendantal des voies vers la réduction phénoménologique. Plutôt, elle illustre le danger — déjà pointé par Husserl en 1923-1924 — de prendre les résultats de la psychologie intentionnelle des actes de connaissance pour des vérités transcendantales. Par conséquent, la pré-connaissance transcendantale — seul motif conséquent de la réduction phénoménologique — ne forme pas une sorte de vérité mystique que le spectateur devrait ramener à la vérité transcendantale qu'elle anticiperait.

Le fait que *seules* les pré-connaissances transcendantales motivent l'effectuation de la réduction phénoménologique amène Fink à affirmer l'auto-présupposition de cette réduction. Cette auto-présupposition ne signifie pas que la réduction phénoménologique se trouve toujours déjà accomplie. Plutôt, cette réduction doit s'auto-présupposer et ce parce que, même sur le sol de l'attitude naturelle, la totale mise hors-circuit des préjugés s'avère être un contre-sens flagrant. En effet, nous l'avons montré ci-dessus avec Fink, cette mise hors-circuit ne saurait être générale puisqu'il faut maintenir la position d'existence de celui effectuant cette mise hors-circuit. Toutefois, d'après Fink, une fois reconnue dans un savoir implicite, la différence entre le soi-même et un soi plus profond, ce contre-sens en vient à se résorber. Toutefois, comme le montre bien Grégori Jean[1], il ne s'agit pas de rejouer, au niveau de la méthode phénoménologique, le problème heideggérien du cercle herméneutique. Avec cette pré-connaissance transcendantale, Fink n'entend pas défendre la thèse d'après laquelle l'homme naturel se meut toujours déjà dans une précompréhension du transcendantal. Encore une fois, pour Fink, il faut distinguer cette pré-connaissance transcendantale de la pré-connaissance mondaine. La pré-connaissance transcendantale n'équivaut pas à la pré-donation du monde à l'homme de l'attitude naturelle car elle ne se présente pas, de quelconque façon que soit, dans l'attitude naturelle. Et Fink de définitivement conclure sur cette question de la motivation de la réduction :

[1] G. Jean, « "Le mondain, le transcendantal, l'absolu — et le reste". Essai sur "la clôture du transcendantal" dans la *Sixième méditation cartésienne* de Fink », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, n°1/3 (décembre 2005), p. 16-19.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

> La motivation de l'activité réductrice est l'éveil d'une problématicité qui certes fait son entrée dans l'attitude naturelle, mais « transcende » par principe l'horizon de toutes les questions possibles dans l'attitude naturelle[1].

En ce sens, le motif de la réduction phénoménologique doit apparaître dans le champ de l'attitude naturelle mais, dans un même temps, excède essentiellement ce champ et ce parce qu'il remet en cause de façon radicale ce champ lui-même.

Ce parcours au sein du cinquième paragraphe de la *Sixième méditation cartésienne* a permis de mieux apprécier certains traits particuliers de notre analyse de la question de la motivation de la réduction chez Husserl. Certes, il faut bien le concéder, la radicalité du projet phénoménologique de Fink n'autorise pas d'assimiler tous les éléments, apportés par ce projet sur cette question, à la phénoménologie husserlienne. Toutefois, tant chez Husserl que chez son assistant se manifeste la thèse d'une absence de motif naturel de la réduction phénoménologique. Sans crainte, nous pouvons affirmer que Husserl n'aurait pas été jusqu'à concevoir l'idée d'un motif transcendantal. Par ailleurs, la distinction finkéenne entre motif transcendantal et situations extrêmes de l'attitude naturelle a permis de valider notre lecture du premier chapitre du second volume de *Philosophie première*. Finalement, il faut bien conclure que, chez Husserl, à moins de considérer l'argument de l'anéantissement du monde en tant motif rationnel de la réduction phénoménologique, aucun motif particulier de cette réduction ne semble trouver grâce à ses yeux. L'anéantissement du monde, en tant que possibilité, semble bien, dans le cadre des *Idées I*, servir de motivation de la réduction. Néanmoins, le problème d'une telle possibilité est, nous l'avons souligné, qu'elle ne saurait être envisagée au sein même de l'expérience naturelle. Toutefois, l'analyse psycho-eidétique permet — dans une mesure moindre que l'argument de la destruction du monde — de conclure à la spécificité ontologique de la conscience pure et ce en vertu du mode de donation du vécu. Nous suggérions plus haut de renvoyer l'argument de l'anéantissement du monde à la vivacité de la *phantasia* du philosophe commençant. En ce sens, il est possible de sauvegarder l'efficience de cet argument, en envisageant de le considérer en tant que pré-connaissance transcendantal. L'argument de l'anéantissement du monde pourrait relever d'un éclaircissement du transcendantal puisqu'un tel argument excède les possibilités réelles motivées par l'expérience effective.

[1] E. Fink, *Sixième méditation cartésienne*, *op. cit.*, p. 90 [*Hua-Dok* II/1 p. 40-41].

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XI 5, 2015
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

A Forgotten Source in the History of Linguistics: Husserl's *Logical Investigations*

By SIMONE AURORA
Università degli Studi di Padova

Abstract. In appearance, Husserl's writings seem not to have had any influence on linguistic research, nor does what the German philosopher wrote about language seem to be worth a place in the history of linguistics. The purpose of the paper is exactly to contrast this view, by reassessing both the position and the role of Husserl's early masterpiece — the *Logical Investigations* — within the history of linguistics. To this end, I will focus mainly on the third (*On the theory of wholes and parts*) and fourth (*The distinction between independent and non-independent meanings*) *Investigations*, paying special attention to Husserl's mereology and to the idea of a general pure grammar. The paper tries to situate the third and fourth *Logical Investigation* within the general context of late nineteenth-century and early twentieth-century linguistics and furthermore attempts to show the historical and theoretical importance of the *Logical Investigations* for the birth and the development of one of the most important linguistic "schools" of the twentieth century, namely structural linguistics.

1. Husserl and the History of Linguistics

In most histories of linguistics, it is usual to read that a nineteenth-century characterized by historical-comparative linguistics gives the way to a twentieth century marked by theoretical or general linguistics. The first expression, historical-comparative linguistics, indicates the branch of linguistics which is concerned with the scientific study of language change over time, having as its principal goals the account of observed changes in particular languages, the reconstruction of the pre-history of languages, the

grouping of languages into language families on the basis of their supposed relatedness, the development of general theories about language change, the study of the history of words and of speech communities with the objective of gaining a better understanding of the phenomenon of linguistic change.[1] General or theoretical linguistics, on the other hand, is mostly interested in establishing "general principles for the study of all languages, and to determine the characteristics of human language as a phenomenon",[2] without being restricted to a particular language. It therefore involves the search of linguistic universals, that is of properties which are common to all human languages.

Although the mentioned periodization represents a quite rough simplification — since theoretical and general approaches are in truth traceable also in nineteenth-century linguistics, most blatantly in Wilhelm von Humboldt's inquiries, and historical linguistic studies were constantly growing also in the last century — it is nonetheless based on an indisputable historical fact: indeed, historical linguistics arises at the beginning of the nineteenth century with scholars like Bopp, Rask and Grimm and definitively defines its techniques and principles at the end of the century with the work of the so-called neo-grammarian school, of which the German linguist Hermann Paul, mentioned by Husserl in the fourth investigation, can be considered a prominent exponent. On the other hand, as John Lyons notes in his *Introduction to Theoretical Linguistics*, already "[…] by the end of the eighteenth century there had developed a general dissatisfaction with *a priori* and so-called 'logical' explanations and a preference for historical reasoning".[3] As a matter of fact, theoretical approaches were indeed less frequent in the nineteenth century, although present, and anyway not able to achieve systematic results and to develop a set of established common techniques until the early twentieth century and, more precisely, until the scientific work of the Swiss linguist Ferdinand de Saussure and the consequent publication of the text which has been considered as his masterpiece, namely the *Cours de linguistique générale*, which dates from 1916 and which opens the way to what has significantly been called "the Saussurean break".[4]

---

[1] Cf. L. Campbell, *Historical Linguistics: An Introduction*, The MIT Press, Cambridge, 1999, p. 4-6.

[2] D. Crystal, *A Dictionary of Linguistics and Phonetics*, Blackwell, Malden-Oxford-Carlton, 2008, p. 284.

[3] J. Lyons, *Introduction to Theoretical Linguistics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, p. 23.

[4] As is well known, the *Cours de linguistique générale* was actually published posthumously and consists of a transcription and reorganisation, conducted by

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

What is crucial in the Saussurean break is the introduction of a systemic approach. Indeed, as Émile Benveniste — one of the most influential linguists of the twentieth century — writes, "la nouveauté de sa doctrine est là, dans cette idée, riche d'implications qu'on mit longtemps à discerner et a développer, que la langue forme un système".[1] In fact, as stated by Saussure, "la langue est un système dont tous les termes sont solidaires et où valeur de l'un ne résulte que de la présence simultanée des autres".[2] "La langue", Saussure writes in the third chapter of the first part of the book, "est un système dont toutes les parties peuvent et doivent être considérées dans leur solidarité synchronique".[3] According to this view, linguistics must therefore be defined as the science of language understood as a system of interdependent elements and its objective must furthermore be in the first place, with Saussure's words, "de chercher les forces qui sont en jeu d'un manière permanente et universelle dans toutes les langues, et de dégager les lois générales auxquelles on peut ramener tous les phénomènes particulier de l'histoire".[4] Thus, although in his 1916 masterpiece Saussure uses the word "structure" very rarely — and never in a technical sense — his linguistic theory nonetheless can be said to pave the way for twentieth-century theoretical approaches to language and, more specifically, to structural linguistics. In fact, in structural linguistics — as Roman Jakobson, a prominent spokesperson for structural linguistics, writes in a 1958 essay — "[one] speak[s] about the grammatical and phonological *system* of language, about the laws of its structure, the interdependence of its parts, and of the parts and the whole".[5] As Émile Beveniste summarizes,

> [i]l s'agit donc, la langue étant posée comme système, d'en analyser la *structure*. Chaque système, étant formé d'unités qui se conditionnent mutuellement, se distingue des autres systèmes par l'agencement interne de ces

---

C. Bally and A. Sechehaye, of notes taken down by students at lectures held by Saussure at the University of Geneva between 1907 and 1911.

[1] É. Benveniste, "'Structure' en linguistique", in R. Bastide (ed.), *Sens et usages du terme structure dans les sciences humaines et sociales*, Mouton & Co., The Hague, 1962, p. 32.

[2] F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Payot & Rivages, Paris, 1995, p. 159.

[3] *Ibid.,* p. 124.

[4] *Ibid.,* p. 20.

[5] R. Jakobson, "Typological Studies and Their Contribution to Historical Comparative Linguistics", in *Selected Writings I. Phonological Studies*, Mouton & Co., The Hague, 1962, p. 525 (italics added).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

> unités, agencement qui en constitue la structure. Certaines combinaisons sont fréquentes, d'autres plus rares, d'autres enfin, théoriquement possibles, ne se réalisent jamais. Envisager la langue (ou chaque partie d'une langue, phonétique, morphologie, etc.) comme un système organisé par une structure à déceler et à décrire, c'est adopter le point de vue "structuraliste".[1]

As is well known, Husserl was among the first to develop, in the third *Logical Investigation*, a formal mereology, that is a formal study of the relations between parts and whole as described by Jakobson. A prominent contemporary philosopher like Kit Fine even wrote that "Husserl's third *Logical Investigation* is perhaps the most significant treatise on the concept of part to be found in the philosophical literature".[2] Furthermore, in the Fourth *Logical Investigation* Husserl applies the results achieved in the third investigation to the field of meaning and language and aims to describe a set of formal laws governing the possible combinations between expressions — and hence, as we shall see, between meanings — of the type referred to by Benveniste. Moreover, Husserl makes explicit references to the history of linguistics and to contemporary linguists like, for instance, Heymann Steinthal, who was the teacher of many representatives of the neo-grammarian school at the University of Berlin.

Given the scientific framework that dominated linguistic studies in the years in which he writes his *Logical Investigations* — namely the years between 1894 and 1901 — Husserl's stance on language turns out to be, then, neither expected nor ordinary. In fact, he sharply criticizes mainstream historical-comparative approaches to the study of language[3] and instead considers his position as a revival and a development of, using Husserl's words, "die alte Idee einer allgemeinen und sogar einer apriorischen Gram-

[1] É. Benveniste, "'Structure' en linguistique", in R. Bastide (ed.), *Sens et usages du terme structure dans les sciences humaines et sociales*, Mouton & Co., The Hague, 1962, p. 36.

[2] K. Fine, "Part-Whole", in B. Smith, D.W. Smith (ed.), *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, p. 463.

[3] In the fourth *Investigation*, with reference to Steinthal's position — which derives from an explicit contrast to general grammar and from a refusal of each and every logical approach to the study of language — Husserl writes: "Was Steinthal, der selbst auf der Gegenseite steht, einwendet, scheint durch unsere Unterscheidungen eine so klare Erledigung zu finden, daß von eingehender Kritik hier abgesehen werden kann" (E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, *Husserliana*, Vol. 19 (1), hrsg. von U. Panzer, Nijhoff, The Hague-Boston-Lancaster, 1984, p. 351).

Bull. anal. phén. XI 5 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

matik".[1] The allusion, as is made explicit in the last pages of the fourth investigation, is to the *Grammaire générale et raisonnée*, otherwise known as the Port-Royal Grammar, developed by Antoine Arnauld and Claude Lancelot in the second half of the seventeenth century. Without going into further details, the Port-Royal Grammar can be said to be *general*, to the extent that is not concerned with specific languages but, on the contrary, aims to discover the universal features of human language in general and is furthermore reasoned insofar as it connects the functioning of language to the functioning of reason, namely to logic.[2]

Moreover, Husserl's stance towards the linguistic studies of his time is not only unusual but also completely aware, as shown by the following quotation taken from the fourth *Logical Investigation*:

> Nun ist in unserem naturwissenschaftlichen Zeitalter dafür gesorgt, daß empirisch-allgemeine Forschungen, wie überall, so in grammatischen Dingen, nicht unterlassen werden. Anders steht es mit den apriorischen, für die der Sinn in unserer Epoche fast zu verkümmern drohte, obschon doch alle prinzipiellen Einsichten auf sie zurückführen.[3]

2. Mereology

Husserl's idea of an *a priori* or pure grammar, which can be seen both as a revival of the general conception of the *Grammaire générale et raisonnée* and as anticipation of twentieth-century structural linguistics, is based on the mereology developed by him in the third investigation. In this investigation, however, Husserl combines the mereological framework with an ontological commitment, insomuch as it is possible to consider this investigation as a study providing the outlines of a formal ontology, that is of an ontology

[1] *Ibid.*, p. 49.

[2] See R. Lakoff, "La Grammaire générale et raisonnée, ou la grammaire de Port-Royal", in H. Parret (ed.), *History of Linguistic Thought and Contemporary Linguistics*, de Gruyter, Berlin-New York, 1976, p. 349: "First, Lancelot and Arnauld assume that language is, at base, logical. Man is a logical animal, and his language must exemplify his logical nature. Since man's nature is common to all men, all languages must share this logical basis. Therefore a grammar that is 'générale' must automatically be 'raisonnée': it is this assumption that distinguishes this book from an ordinary comparative grammar".

[3] E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, *Husserliana*, Vol. 19 (1), hrsg. von U. Panzer, Nijhoff, The Hague-Boston-Lancaster, 1984, p. 346.

Bull. anal. phén. XI 5 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

whose concepts, as Barry and David Smith write, "are independent of any peculiar material of knowledge".[1] Given this ontological commitment, the mereology proposed by Husserl implies that the analysed relations between parts and wholes must be considered as relations between objects and set of objects, where the term "object" has to be understood in its broadest sense and precisely, according to the early Husserl, as simply indicating a representative non-contradictory content. Hence, a bottle, a feeling, a sound or an angel can all be described as objects while, for instance, a "square round" or a "wooden iron", since contradictory, cannot.

The first axiom, as we could also call it, of Husserl's formal ontology says the following: "Jeder Gegenstand ist wirklicher oder möglicher Teil, d. h. es gibt wirkliche oder mögliche Ganze, die ihn einschließen".[2] This means that every object is always and necessarily part of a whole. In other words, it is impossible for an object to be absolutely and completely self-sufficient, since there is always a whole, real or possible, which contains it or which might contain it. Every object is then necessarily a part, it is then always included in a web of relations, which connects it with other objects. Hence, in this sense, all objects must be said to be, using Husserl's wording, non-independent. Still, there is another sense according to which objects, or parts, can instead be said to be relatively independent or relatively non-independent. Husserl writes,

> [e]in Inhalt *x ist relativ unselbständig zu* einem *Inhalt ß,* bzw. zu dem durch *ß* und alle seine Teile bestimmten Gesamtinbegriff von Inhalten , wenn ein [...] reines Gesetz besteht, wonach überhaupt ein Inhalt der reinen Gattung *x a priori* nur in oder verknüpft mit anderen Inhalten aus dem durch *ß* bestimmten Gesamtinbegriff von reinen Inhaltsgattungen bestehen kann. Mangelt ein solches Gesetz, so nennen wir *x relativ zu ß selbständig*.[3]

Thus, if an object "A" is connected with an object "B" through a law of necessary implication, this means that "A" is relatively non-independent towards "B", while if the connection between "A" and "B" is of an arbitrary or accidental nature, one can say that "A" is relatively independent towards

---

[1] B. Smith, D. W. Smith, "Introduction", in B. Smith, D. W. Smith (ed.), *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, p. 29.

[2] E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, *Husserliana*, Vol. 19 (1), hrsg. von U. Panzer, Nijhoff, The Hague-Boston-Lancaster, 1984, p. 229.

[3] *Ibid.,* p. 264.

Bull. anal. phén. XI 5 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

"B". On this basis, Husserl then formulates, in the third investigation, a number of laws concerning the kind of relation represented by necessary implication, for example the law according to which the existence of a whole "G" composed by the elements "A", "B", "C", necessarily implies the existence of the elements "A", "B" and "C".

Husserl calls the relation of necessary implication between two objects a relation of "foundation", therefore we can say that an object "A" is relatively non-independent towards "B" if "A" is *founded* in "B" and, on the contrary, relatively independent if "A" is *not founded* in "B". The kind of necessity Husserl speaks of, is not, as he writes, "[eine] subjektive Notwendigkeit, d. i. subjektive Unfähigkeit des Sich-nicht-anders-vorstellen-könnens, sondern objektiv-ideale Notwendigkeit des Nicht-anders-sein-könnens".[1] The kind of necessity that comes into play in the relations of independence and non-independence is namely an ontological necessity and not a mere psychological one.[2] In a relation of independence, then, what prevents the being otherwise of something is, according to Husserl,

> das Gesetz, das sagt, es ist nicht bloß hier und jetzt so, sondern überhaupt, in gesetzlicher Allgemeinheit. Nun ist aber zu beachten, daß, wie die Notwendigkeit, von der hier, in unserer Erörterung der „unselbständigen" Momente, die Rede ist, die Bedeutung einer in den sachlichen Wesen gründenden idealen oder apriorischen Notwendigkeit hat, so korrelativ die Gesetzlichkeit die Bedeutung einer Wesensgesetzlichkeit, also einer nicht-empirischen, unbedingt allgemeingültigen Gesetzlichkeit.[3]

---

[1] *Ibid.,* p. 242-3.

[2] "The necessity of supplementing non-indipendent parts with other parts arises out of a necessity in the nature of the things themselves, a necessity in the sense of the parts themselves". (J. J. Drummond, "Husserl's Third *Logical Investigation*: Parts and Wholes, Founding Connections, and the Synthetic A Priori", in D.O. Dahlstrom (ed.), *Husserl's Logical Investigations,* Kluwer, Dordrecht, 2003*,* p. 60). See also R. Sokolowski, "The Logic of Parts and Wholes in Husserl's *Investigations*", in J.N. Mohanty (ed.), *Readings on Edmund Husserl's Logical Investigations,* Nijhoff, The Hague 1977, p. 96: "The necessity of blending these different parts is not due to any psychological disposition in me or in my culture, but is grounded in the sense of the parts […] Each part, by virtue of what it is, contains within itself a *rule* dictating the necessary progression of supplements that it must possess […]".

[3] E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, *Husserliana*, Vol. 19 (1), hrsg. von U. Panzer, Nijhoff, The Hague-Boston-Lancaster, 1984, p. 243.

Bull. anal. phén. XI 5 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

On the basis of these analyses, Husserl can then distinguish two kinds of sets, namely "aggregates" (*Inbegriffe*) and "wholes" (*Ganzen*). Aggregates are sets of objects, which stand together accidentally, that is without implying a relation of foundation, whereas by wholes Husserl understands

> einen Inbegriff von Inhalten, welche durch eine einheitliche Fundierung, und zwar ohne Sukkurs weiterer Inhalte umspannt werden. Die Inhalte eines solchen Inbegriffs nennen wir Teile. Die Rede von der *Einheitlichkeit der Fundierung* soll besagen, daß jeder Inhalt mit jedem, sei es direkt oder indirekt, durch Fundierung zusammenhängt.[1]

I believe that the notion of "whole" (*Ganzen*) proposed by Husserl in the third investigation is perfectly comparable to the structuralist notion of "structure". After all, as Göran Sonesson has noted in a recent article on structuralism, "structure has to be studied within a more complete mereological framework, that is, within the science of parts and their relation to the whole, first defined by Twardowski and Husserl".[2] Moreover, just in the same way as for the notion of structure, a whole is not merely the resulting sum of its components. When one perceives a complex object like, for instance, a table, one does not simply perceive the sum of its components but rather the table as a unitary whole, as a structure, that is primarily as a homogeneous arrangement composed by a set of elements and of interconnected relations, a set which can then be broken into different parts like, in the case of the table, its legs and surface and into different relations like, for instance, the "being-beneath" of the legs of the table in regard to its surface.

3. Pure Grammar

In the fourth investigation, Husserl applies this theoretical framework to a very special domain of objects, namely to expressions, which, in the terminology of the *Logical Investigations*, means linguistic signs which bear a meaning, that is a reference to a class of objects.[3] Like every kind of

[1] *Ibid.,* p. 282.
[2] G. Sonesson, "The Meanings of Structuralism. Considerations on Structures and Gestalten, with Particular Attention to the Masks of Lévi-strauss", *Segni e Comprensione*, XXVI, No. 78, 2004, p. 84.
[3] In the first *logical investigation*, Husserl writes: "Zum Begriff des Ausdrucks gehört es, eine Bedeutung zu haben. Eben dies unterscheidet ihn ja von den sonstigen

Bull. anal. phén. XI 5 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

objects, expressions are also either independent — and in this case they bear an independent meaning — or non-independent — and in this case they bear a non-independent meaning. Since in the fourth investigation Husserl is primarily interested in the possible relations between expressions, and therefore between meanings, he mainly focuses his attention on sets of expressions, namely on what he calls complex expressions like, for instance, the sentence "a king who wins the love of his subjects". Husserl then distinguishes between what he calls, following the terminology proposed by the philosopher and linguist Anton Marty, syncategorematic expressions like, in the exemplifying sentence, "a", "who", "the", "of", "his", and categorematic expressions such as, in this case, "king", "wins", "love", "subjects".

Syncategoremata are, according to Husserl, "Zeichen […] welche nur mit anderen Redebestandteilen zusammen eine vollständige Bedeutung haben",[1] while categorematica are "für sich bedeutsamen oder vollständigen Ausdrücke".[2] In fact, the syncategorematic expression "who" has no meaning outside the complex expression in which it occurs, while the categorematic expression "king" maintains his meaning even if isolated from the broader expression in which it occurs. Thus, meanings borne by syncategorematic expressions are always non-independent, while meanings borne by categorematic expressions are always independent. This means that non-independent meanings are, following the terminology introduced by Husserl in the third investigation, always founded (fundiert) in other meanings, that is to say that they necessarily imply other meanings in order to be, in turn, meaningful themselves. Indeed, while the isolated expression "king" can be said to have a complete meaning for itself, the isolated expression "who" has no meaning unless connected with other expressions like, for instance, in the sentence "the king, who…".

"Zu jedem Fall einer unselbständigen Bedeutung", Husserl then writes, "gehört […] ein gewisses Wesensgesetz, welches ihre Ergänzungsbedürftigkeit durch neue Bedeutungen regelt, also die Arten und Formen von

---

Zeichen [...] Ein bedeutungsloser Ausdruck ist also, eigentlich zu reden, überhaupt kein Ausdruck [...] In der Bedeutung konstituiert sich die Beziehung auf den Gegenstand. Also einen Ausdruck mit Sinn gebrauchen und sich aus- drückend auf den Gegenstand beziehen (den Gegenstand vorstellen) ist einerlei**"** (E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, *Husserliana*, Vol. 19 (1), hrsg. von U. Panzer, Nijhoff, The Hague-Boston-Lancaster, 1984, p. 59).

[1] *Ibid.,* p. 311.

[2] *Ibid.*, p. 312.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

Zusammenhängen nachweist, in denen sie eingeordnet sein muß".[1] The study and identification of these laws of essence concerning the possible combinations of expressions within language is exactly the concern of what Husserl calls "pure grammar". Indeed, according to Husserl, "[e]s gibt im Bedeutungsgebiete apriorische Gesetzmäßigkeiten, wonach Bedeutungen bei Erhaltung eines wesentlichen Kerns [...] in neue Bedeutungen umzuwandeln sind".[2] Take, for instance, the complex expression "the tree is green". Of course one can vary the form of this expression in many different ways producing new expressions like "the tree is beautiful", "the kid is green", "the green is beautiful", but not every variation turns out to be in truth possible. Indeed, expressions like "the kid is the.", "the green is or.", "the or is the." cannot be considered as possible combinations. According to Husserl, the impossibility of these combinations

> ist eine wesensgesetzliche, d. h. zunächst, sie ist keine bloß subjektive, es liegt nicht bloß an unserer faktischen Unfähigkeit (an dem Zwange unserer "geistigen Organisation"), daß wir die Einheit nicht vollziehen können. In den Fällen, die wir hier im Auge haben, ist die Unmöglichkeit vielmehr eine objektive, ideale, in der "Natur", im reinen Wesen des Bedeutungsgebietes gründende und als solche durch apodiktische Evidenz zu erfassen.[3]

What Husserl means, is that the kind of possibility and impossibility involved in the considered combinations of expressions does not limit itself to a specific empirical language or to a particular individual psychological speaker but rather concerns universal foundational laws which determine the semantic and syntactic organization of language as such.[4] In fact, according to Husserl,

> die Sprache nicht bloß ihre physiologischen, psychologischen und kulturhistorischen, sondern auch ihre apriorischen Fundamente hat. Letzteres betrifft die wesentlichen Bedeutungsformen und die apriorischen Gesetze

[1] *Ibid.,* p. 325.
[2] *Ibid.,* p. 332.
[3] *Ibid.,* p. 326.
[4] Cf. E.W. Orth, "Philosophy of Language as Phenomenology of Language and Logic", in M. Natanson (ed.), *Phenomenology and the Social Sciences. Volume I*, Northwestern University Press, Evanston, 1973, p. 342: "On the level of logical and epistemological reflection […] language has become important in a twofold respect: once as a system of 'meanings' and […] as a so-called 'pure logical grammar'. The one could be called Husserl's contribution to semantics, the other his contribution to syntax".

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

> ihrer Komplexion bzw. Modifikation, und keine Sprache ist denkbar, die durch dieses Apriori nicht wesentlich mitbestimmt wäre […] Wieviel vom tatsächlichen Inhalt der historischen Sprachen sowie von ihren grammatischen Formen in dieser Weise empirisch bestimmt sein mag, an dieses ideale Gerüst ist jede gebunden; und so muß die theoretische Erforschung desselben eines der Fundamente für die letzte wissenschaftliche Klärung aller Sprache überhaupt ausmachen […] Man muß es vor Augen haben, um sinnvoll fragen zu können: Wie drückt das Deutsche, das Lateinische, Chinesische usw. „den" Existenzialsatz, „den" kategorischen Satz, „den" hypothetischen Vordersatz, „den" Plural, „die" Modalitäten des „möglich" und „wahrscheinlich", das „nicht" usw. aus?[1]

As Husserl writes in the passage just quoted, there are, according to him, two main classes of essential laws concerning the field of expressions, that is of meaningful signs, namely *laws of compounding* (Komplexion) and *laws of modification* (Modifikation). While the first ones establish the possibility or impossibility of certain combinations between meanings or, better, between meaning categories,[2] the second ones govern the way in which the regular functioning of the first ones can be altered by means of a transformation of a meaning category into another one, as in the cases of nominalization, in which verbs, adjectives, adverbs, etc. are used as nouns.

An example of what Husserl understands by a *law of compounding*, is represented by the following rule: "[es] gehört zu je zwei nominalen Bedeutungen *M* und *N* die primitive Verknüpfungsform *M und N,* mit dem Gesetze, daß das Verknüpfungsresultat wieder eine Bedeutung derselben Kategorie ist".[3] With reference instead to the *laws of modification*, Husserl gives, among others,[4] the following example:

---

[1] *Ibid.,* p. 74.

[2] Husserl identifies in particular, without any pretense of completeness, four meaning categories, namely nominal, adjectival, relative and propositional meanings. Cf. also M. A. Gonzàlez Porta, "La Idea de una Morfología de la Significación o Gramática Universal en la *4ª Investigación Lógica* de Husserl", *Cognitio*, Vol. 9, No. 1, 2008.

[3] E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, *Husserliana*, Vol. 19 (1), hrsg. von U. Panzer, Nijhoff, The Hague-Boston-Lancaster, 1984, p. 338.

[4] As M.A. Gonzàlez Porta sums up, Husserl explicitly considers seven cases of modification: (1) *Suppositio materialis*: an expression occurs as name of itself; (2) *Suppositio formalis*: A term refers to what is usually his normal meaning; (3) Nominalization of adjectives; (4) Nominalization of declaratory judgements; (5) Inversion of antecedent and consequent in a conditional statement; (6) shift of adjectives from the predicative to the attributive function; (7) shift of nouns from

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

> Jeder Ausdruck, gleichgültig ob er — in seiner normalen Bedeutung — ein kategorematischer oder synkategorematischer ist, kann danach als Name von sich selbst auftreten, d. h. er nennt sich selbst als grammatische Erscheinung […] Sagen wir „*und*" *ist eine Konjunktion,* so haben wir nicht das Bedeutungsmoment, das dem Worte *und* normalerweise entspricht, an die Subjektstelle gebracht, sondern hier steht die selbständige, auf das Wort *und* gerichtete Bedeutung. In dieser anomalen Bedeutung ist das *und* in Wahrheit kein synkategorematischer, sondern ein kategorematischer Ausdruck, es nennt sich selbst als Wort.[1]

On the basis of these analyses, Husserl distinguishes two kinds of possible incompatibilities. On the one hand, he designates with the term *Nonsense* (*Unsinn*) all the incompatibilities deriving from the violation of the laws of compounding, whereas, on the other hand, he labels with the term *Absurdity* (*Widersinn*) a special class of complex meanings, namely the class of complex meanings whose reference objects are contradictory.

In the first case, we are faced with no more than *aggregates* of meanings, with mere sums of meanings, which stand together in a totally arbitrary and accidentally way, without implying any form of necessary interaction and which therefore cannot be described as *wholes*. The examples made by Husserl on this regard include sentences like "A round or.", "A man and is.", etc.[2]

In the second case, instead, we deal with complex meanings which do not violate any law of compounding and which are not, accordingly, mere *aggregates* but can, on the contrary, be considered as proper *wholes*. However, since the objects these complex meanings refer to are contradictory, the meanings forming the whole can still be said to be, to some degree, incompatible with each other, insofar as they hinder the normal functioning

---

subject position to object position. For more details, Cf. M.A. Gonzàlez Porta, "La Idea de una Morfología de la Significación o Gramática Universal en la *4ª Investigación Lógica* de Husserl", *Cognitio*, Vol. 9, No. 1, 2008, p. 47.

[1] E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, *Husserliana*, Vol. 19 (1), hrsg. von U. Panzer, Nijhoff, The Hague-Boston-Lancaster, 1984, p. 330-1.

[2] "It is completely obvious that so combined no meaning exists, or can possibly exist, for [such expressions]. On no account can they refer to any object. Moreover, not only is there not any question of reference to objects, but there is not any question of truth either. They break the laws about what can be meaningful. Meaning itself is missing". (C. Ortiz Hill, "Incomplete Symbols, Dependent Meanings, and Paradox", in D.O. Dahlstrom (ed.), *Husserl's Logical Investigations,* Kluwer, Dordrecht, 2003, p. 73).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

of the process of reference. Typical examples of *absurdity* are then, according to Husserl, expressions like “the round square” or «the wooden iron”.

4. Conclusion: Husserl and Structural Linguistics

On the basis of the line of reasoning outlined above, it is now possible to highlight some substantial theoretical and historical affinities between structural linguistics and early phenomenology, to the extent that is even possible to consider the *Logical Investigations* as one of the fundamental sources of linguistic structuralism.[1] Indeed, although it is true that there seem to be no direct contacts between Saussure’s and Husserl’s works, it is on the other hand true that there are many meeting points, both at historical and theoretical levels, between Husserl’s early philosophy and the scientific activity of Roman Jakobson and, more generally, of the other members of the Prague linguistic circle, founded in 1926 by the Czech linguist Vilem Mathesius and considered, together with the Copenhagen school, the place in which structural linguistics took its most rigorous form.[2] Jakobson is certainly the scholar who brings the claims of early phenomenology — and above all of the *Logical Investigation*[3] — most clearly into the field of structural

[1] For a criticism of this line of thinking, cf. P. Swiggers, “The relationships between Phenomenology and Structuralism: Some Critical Remarks”, *Ars Semiotica*, Vol. 4, No. 3, 1981, p. 263-8.

[2] Cf. M. Dennes, “L’influence de Husserl en Russie au début du XX^{e} siècle et son impact sur les émigrés russes de Prague”, *Cahiers de l’ILSL*, No. 9, 1997, p. 60: “Finalement, quelles que soient les voies empruntées et les domaines parcourus, nous sommes amenés à conclure en soulignant que la phénoménologie husserlienne, telle qu'elle a été reçue et interprétée en Russie, a marqué le Cercle linguistique de Prague dans toutes les étapes de son développement. Nous ne pouvons même pas parler de sa plus ou moins grande influence selon les orientations ou les domaines privilégiés, car c'est au niveau de l'adoption d'une méthode et de la délimitation des régions à parcourir que la phénoménologie a laissé son empreinte, et à ce niveau-là elle avait déjà pénétré, en Russie, tous les cercles philosophiques, linguistiques ou littéraires qui devaient avoir ensuite, à leur tour, quelque impact sur les activités ou les orientations du Cercle Linguistique de Prague”.

[3] The first translation of the *Logical Investigations* into a foreign language is represented by the Russian translation of 1909, which however includes only the first volume of the German edition, namely the *Prolegomena to a Pure Logic*. As Elmar Holenstein reminds us, then, “[a]ls Jakobson 1914/1915 seine Universitätsstudien begann, war Husserl in Rußland nicht nur präsent, er war aktuell” (E. Holenstein,

Bull. anal. phén. XI 5 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

linguistics. Indeed, Jakobson explicitly considers Husserl's phenomenology as one of the main sources underlying Prague structuralism and Russian formalism and, more specifically, defines Husserl's third *Logical Investigation* as "[eine] strukturalistische Fundamentalbetrachtung".[1] It is significant to notice that, in some cases, Jakobson even uses, as Holenstein observes, "[die] von Husserl […] inspirierten Formulierung ('Fundierung' statt 'Implikation')".[2] Furthermore, it is noteworthy to mention that on the 18th of November 1935, at the invitation of Jakobson himself, Husserl gave a

---

Linguistik Semiotik Hermeneutik. Plädoyers für eine strukturale Phänomenologie, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1976, p. 15).

[1] Cf. E. Holenstein, *Linguistik Semiotik Hermeneutik. Plädoyers für eine strukturale Phänomenologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1976, p. 13: "Gefragt nach den Anregungen zur neuen Konzeption von Sprache und Linguistik, wie sie im Russichen Formalismus und im Prager Strukturalismus zum Durchbruch gekommen ist, nennt Roman Jakobson […]: die linguistische Schule von Kazan um Baudouin de Courtenay, Ferdinand de Saussures *Cours de linguistique générale* (1916), die phänomenologische Philosophie Husserls und die avantgardistischen Strömungen in Dichtung, Malerei und Musik zu Beginn des Jahrhunderts […] In diesem Sinne bildet die Phänomenologie die historische und sachliche Bedingung der Möglichkeit des Strukturalismus". See also p. 16: "In der III. Untersuchung sieht Jakobson das, was […] als *strukturalistische Fundamentalbetrachtung* bezeichnen kann. Dabei setzt Jakobson Rezeption der *Logische Untersuchungen* keineswegs einer Nebensache an". Cf. also E. Holenstein, *Roman Jakobsons phänomenologischer Strukturalismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1975.

[2] E. Holenstein, *Sprachliche Universalien. Eine Untersuchung zur Natur des menschlischen Geistes*, Brockmeyer, Bochum, 1985, p. 120. See also Jan Patočka's review of Holenstein's book of 1976, where the Czech philosopher writes: "Es ist charakteristisch, daß Jakobson für die Kennzeichnung der systematischen ‚hierarchischen' Ordnung der phonematischen Einheiten auf den Husserlschen Fundierungsbegriff der III. Logischen Untersuchung rekurriert" (J. Patočka, "Roman Jakobsons phänomenologischer Strukturalismus", in J. Patočka, *Texte, Dokumente, Bibliographie*, Karl Alber/OIKOYMENH, Freiburg-München/Prag, 1999, p. 411. For an example of Jakobson's usage of the term "Fundierung" see, for instance, R. Jakobson, "Kindersprache, Aphasie, und allgemeine Lautgesetze", in R. Jakobson, *Selected Writings I. Phonological Studies,* Mouton & co, The Hague, 1962, p. 362: "Die Existenz der hinteren Konsonanten in den Sprachen der Welt schliesst dementsprechend das Mitbestehen der vorderen Konsonanten ein; und im einzelnen: *k* ebenso wie *c* (bzw. *ŋ* wie *ɲ*) bedarf der *Fundierung* durch *p* und *t* (bzw. durch *m* und *n*), und *x* ebenso wie *ʃ* bedarf der *Fundierung* durch *f* oder *s* und ausserdem durch *k* oder *c* " (italics added).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

lecture, entitled *Phänomenologie der Sprache* and unfortunately lost, at the Prague linguistic circle.[1]

Moreover, without being able to go into further details here, it is important to mention the relevance of the role played by two fundamental, although rather neglected, mediators between Husserl's phenomenology and Jakobson's linguistic thought, namely Gustav Špet and Hendrik Pos, to whose works Patrick Flack has interestingly drawn attention recently. [2]

Also on the Danish side of structural linguistics, the influence of Husserl is, although less evident, certainly significant. The three kinds of *dependence* identified by Hjelmslev in the *Prolegoma to a Theory of Language*, for instance, are closely connected to the relations of *foundation* (Fundierung) distinguished by Husserl in the third *Logical Investigation*.[3] Moreover, the influence of Husserl becomes explicit as soon as we turn to other members of the Copenhagen school like Viggo Brøndal and Paul Diderichsen, this latter a student of both Hjelmslev and Brøndal. Indeed, while Diderichsen, as reminded by Federik Stjernfelt, "[a]t several occasions, remarks upon the complete similarity between the dependence calculi of the

[1] So, as Patrick Flack, summarizes, "il y a eu dans les années 1930, à Prague, une véritable rencontre entre la phénoménologie et la linguistique structurale, comme en attestent notamment les nombreuses prises de position de Roman Jakobson à ce propos, ou encore la conférence donnée par Edmund Husserl en 1935 au Cercle Linguistique de Prague, sur invitation expresse des membres de celui-ci" (P. Flack, "Le moment phénoménologique de la linguistique structurale", *Cahiers de l'ILSL*, No. 37, 2013, p. 118).

[2] As Flack writes, "[o]n peut trouver non pas une mais deux sources tout à fait significatives pour les rapports entre structuralisme et phénoménologie. Il s'agit d'une part du philosophe russe G. Špet, et du philosophe et linguiste néerlandais H. Pos d'autre part. Tous deux orientent la pensée husserlienne dans une direction bien plus 'réaliste' et compatible avec les objectifs de la linguistique structurale, tous deux, de plus, ont exercé une influence parfaitement avérée sur Jakobson" (P. Flack, "Le moment phénoménologique de la linguistique structurale", *Cahiers de l'ILSL*, No. 37, 2013, p. 122). Cf. also Flack's introduction to H. Pos, *Écrits sur le langage*, Sdvig Press, Geneve-Lausanne, 2013, p. 9-26.

[3] "It is striking that Hjelmslev here as the basis for his theory of languages takes three mereological types of dependencies very well known in Brentanist tradition. We find them in Brentano, for instance, and at a prominent place in the 3rd LU where [there is] the identical distinction between 'gegenseitige', 'einseitige', and no relation, respectively" (F. Stjernfelt, *Diagrammatology. An Investigation on the Borderlines of Phenomenology, Ontology, and Semiotics*, Springer, Dordrecht, 2007, p. 168).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

Prolegomena [*to a Theory of Language*] and *Logical Investigations*",[1] Brøndal, for his part, concludes an important essay of 1939 with the following passage, which is worth quoting in its entirety, given the similarities in the usage of mereological notions in relation to the conceptual framework developed by Husserl in the third and fourth investigation:

> On a conçu […] la structure comme objet autonome et par conséquent comme non-dérivable des éléments dont elle n'est ni l'agrégat ni la somme; c'est pourquoi il faut considérer l'étude des systèmes possibles et de leur forme comme étant de la plus grande importance. — Et pourtant on ne saurait considérer les éléments qui font partie d'un système comme de simples dérivés des corrélations ou oppositions structurales; il sera en effet important de distinguer entre les propriétés purement formelles d'un système et sa matière ou substance qui, tout en étant adaptée à la structure donnée (puisqu'elle y entre), n'en est pas moins relativement indépendante; et l'étude des catégories réelles, contenu ou base des systèmes, sera non moins importante que celle de la structure formelle. Les méditations pénétrantes de Husserl sur la phénoménologie seront ici une source d'inspiration pour tout logicien du langage.[2]

Finally, from a theoretical point of view, it is possible to sum up — on the basis of the analyses developed in the second and third section of the present paper — the main debts owed by structural linguistics towards Husserl's early phenomenology in the following points:

(1) The mereological framework and the concept of whole.
(2) The predilection of theoretical, general, a priori and formal approaches to the study of language and the consequent criticism of (linguistic) psychologism,[3] that is of the view according to which "language has to be understood and explained through psychology",[4] namely through an empirical and experimental science that can provide mere factual,

[1] *Ibid.*
[2] V. Brøndal, "Linguistique structurale", in V. Brøndal, *Essais de linguistique générale*, Munksgaard, Copenhague, 1943, p. 97.
[3] As Wolf-Dieter Stempel notes with reference to linguistics of the 1920s and 1930s, "[d]ezidiert Stellung gegen den verbreiteten Psychologismus beziehen konnte zur damaligen Zeit nur bedeuten, bei Husserls Lehre anzuschließen […]" (W.-D. Stempel, *Gestalt, Ganzheit, Struktur. Aus Vor- und Frühgeschichte des Strukturalismus in Deutschland*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1978, p. 15).
[4] G. Graffi, *200 Years of Syntax*, John Benjamins, Amsterdam-Philadelphia, 2001, p. 31.

Bull. anal. phén. XI 5 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

contingent and particular rules but no logically necessary objective truths.

(3) The Idea of a pure grammar and of a "combinatorics" of meanings and expressions.[1]

Bibliography

Bar-Hillel Y., "Husserl's Conception of a Purely Logical Grammar", in J.N. Mohanty (ed.), *Readings on Edmund Husserl's* Logical Investigations, Nijhoff, The Hague, 1977.

Benveniste É., "'Structure' en linguistique", in R. Bastide (ed.), *Sens et usages du terme structure dans les sciences humaines et sociales*, Mouton & Co., The Hague, 1962.

Brøndal V., "Linguistique structurale", in V. Brøndal, *Essais de linguistique générale*, Munksgaard, Copenhague, 1943.

Campbell L., *Historical Linguistics: An Introduction*, The MIT Press, Cambridge, 1999.

Crystal D., *A Dictionary of Linguistics and Phonetics*, Blackwell, Malden-Oxford-Carlton, 2008.

Dennes M., "L'influence de Husserl en Russie au début du XX^{e} siècle et son impact sur les émigrés russes de Prague", *Cahiers de l'ILSL*, No. 9, 1997.

Drummond J.J., "Husserl's Third *Logical Investigation*: Parts and Wholes, Founding Connections, and the Synthetic A Priori", in D.O. Dahlstrom (ed.), *Husserl's Logical Investigations,* Kluwer, Dordrecht, 2003.

[1] As the prominent philosopher, mathematician and linguist Yehoshua Bar-Hillel even writes, "it should be stressed that, in spite of all the shortcomings in the details, Husserl has got hold of a basic insight into the techniques of language investigation. He may well have been the first to see clearly the fundamental role played in linguistic analysis by what modern linguists call *commutation*" (Y. Bar-Hillel, "Husserl's Conception of a Purely Logical Grammar", in J.N. Mohanty (ed.), *Readings on Edmund Husserl's* Logical Investigations, Nijhoff, The Hague, 1977, p. 132). By *commutation* or *contrastive distribution*, contemporary linguists mean "the relation between two speech sounds in a language which behave as follows: replacing one or them by the other one in a given word or utterance gives a completely different meaning, at least in some cases" (R.L Trask, *A Student's Dictionary of Language and Linguistics*, Routledge, Abingdon-New York, 2014, p. 55.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

Fine K., “Part-Whole”, in B. Smith, D.W. Smith (ed.), *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
Flack P., “Le moment phénoménologique de la linguistique structurale”, *Cahiers de l’ILSL*, No. 37, 2013.
Gonzàlez Porta M.A., “La Idea de una Morfología de la Significación o Gramática Universal en la *4ª Investigación Lógica* de Husserl”, *Cognitio*, Vol. 9, No. 1, 2008.
Holenstein E., *Roman Jakobsons phänomenologischer Strukturalismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1975.
—, *Linguistik Semiotik Hermeneutik. Plädoyers für eine strukturale Phänomenologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1976.
—, *Sprachliche Universalien. Eine Untersuchung zur Natur des menschlischen Geistes*, Brockmeyer, Bochum, 1985.
Husserl E., *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, *Husserliana*, vol. 19 (1), hrsg. von U. Panzer, Nijhoff, The Hague-Boston-Lancaster, 1984.
Jakobson R., “Typological Studies and Their Contribution to Historical Comparative Linguistics”, in *Selected Writings I. Phonological Studies*, Mouton & Co., The Hague, 1962.
—, “Kindersprache, Aphasie, und allgemeine Lautgesetze”, in R. Jakobson, *Selected Writings I. Phonological Studies,* Mouton & co, The Hague, 1962.
Lakoff R., “La Grammaire générale et raisonnée, ou la grammaire de Port-Royal”, in H. Parret (ed.), *History of Linguistic Thought and Contemporary Linguistics*, de Gruyter, Berlin-New York, 1976.
Lyons J., *Introduction to Theoretical Linguistics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
Orth E.W., “Philosophy of Language as Phenomenology of Language and Logic”, in M. Natanson (ed.), *Phenomenology and the Social Sciences. Volume I*, Northwestern University Press, Evanston, 1973.
Ortiz Hill C., “Incomplete Symbols, Dependent Meanings, and Paradox”, in D.O. Dahlstrom (ed.), *Husserl’s Logical Investigations,* Kluwer, Dordrecht 2003.
Patočka J., “Roman Jakobsons phänomenologischer Strukturalismus”, in J. Patočka, *Texte, Dokumente, Bibliographie*, Karl Alber/OIKOYMENH, Freiburg-München/Prag, 1999.
Pos H., *Écrits sur le langage*, Sdvig Press, Geneve-Lausanne, 2013.
Saussure F. de, *Cours de linguistique générale*, Payot & Rivages, Paris, 1995.
Smith B., Smith D.W., “Introduction”, in B. Smith, D. W. Smith (ed.), *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
Sokolowski R., “The Logic of Parts and Wholes in Husserl’s Investigations”, in J.N. Mohanty (ed.), *Readings on Edmund Husserl’s Logical Investigations,* Nijhoff, The Hague 1977

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

Sonesson G., “The Meanings of Structuralism. Considerations on Structures and Gestalten, with Particular Attention to the Masks of Lévi-strauss”, *Segni e Comprensione*, XXVI, No. 78, 2004.
Stempel W.-D., *Gestalt, Ganzheit, Struktur. Aus Vor- und Frühgeschichte des Strukturalismus in Deutschland*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1978.
Stjernfelt F., *Diagrammatology. An Investigation on the Borderlines of Phenomenology, Ontology, and Semiotics*, Springer, Dordrecht, 2007.
Swiggers P., “The relationships between Phenomenology and Structuralism: Some Critical Remarks”, *Ars Semiotica*, Vol. 4, No. 3, 1981.
Trask R.L., *A Student’s Dictionary of Language and Linguistics*, Routledge, Abingdon-New York, 2014.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XI 6, 2015 (Recensions 4)
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

Recensions (décembre 2015)

Anthony J. Steinbock, *Moral Emotions. Reclaiming the Evidence of the Heart*, Evanston (Il.), Northwestern University Press, coll. « Studies in Phenomenology and Existential Philosophy », 2014, 354 pages. Prix (paperback) : 34, 95 US$. ISBN : 9780810129566.

Comment repenser notre rapport aux émotions dans le champ de la philosophie morale et politique actuelle ? La méthode phénoménologique léguée par Husserl peut-elle fournir des outils en vue d'une approche critique de nos imaginaires sociaux contemporains ? L'ouvrage d'Anthony J. Steinbock se propose d'explorer le potentiel critique de la phénoménologie en explicitant la dimension intrinsèquement morale des émotions, notamment par le biais d'un élargissement de la conception de la personne, couramment restreinte aux seules dimensions perceptives et judicatives (p. 3). C'est dans ce contexte phénoménologique d'une interrogation sur la « personne » que A.J.S. élabore une phénoménologie des émotions qui vise à expliciter la dimension fondamentalement relationnelle, interpersonnelle des émotions. Par émotions morales, il ne s'agit donc pas de restreindre la description des émotions au champ pratique de l'agir moral, ni de les évaluer à l'aune de leur (in)adéquation à un ensemble de normes et de standards sociaux. Comprendre la dimension morale des émotions, c'est, selon l'Auteur, tenter d'expliciter le rôle essentiel qu'elles jouent dans la constitution interrelationnelle de tout individu et, par là, espérer sortir de l'opposition récalcitrante entre la raison et la sensibilité, entre le rationnel et l'irrationnel — opposition entérinée depuis la Modernité[1]. En ce sens, l'ouvrage de A.J.S. poursuit un objectif

[1] À ce propos, A.J.S. écrit ceci : « As Max Scheler observed, modernity no longer understood the emotional sphere as a meaningful symbolic language; it was no longer allowed to govern the sense and meaning of our lives. Instead, emotions were regarded as blind process running their course in nature; as such, they required a rational technology for restraining them so that human activity could be truly spiritual, cognitive, and meaningful » (p. 4).

plus large, celui de replacer la problématique des émotions au centre des débats philosophiques concernant la liberté, le pouvoir ou encore la critique.

C'est que, comme le montre A.J.S., la problématique des émotions apparaît être largement devenue l'apanage de la psychologie. Dans cette perspective, l'auteur de *Moral Emotions* met en garde contre une interprétation psychologisante de l'approche phénoménologique. Si celle-ci se trouve requise pour l'examen des émotions morales, ce n'est pas parce qu'elle offrirait une version originale de l'exercice autobiographique. Plutôt, c'est pour son potentiel critique que la méthode phénoménologique mérite d'être sollicitée. Comment comprendre ce potentiel critique ? Sans doute A.J.S. n'est-il pas le premier à souligner la fécondité d'une méthode qui suspend notre adhérence naturelle au monde. L'*épochè* ne biffe pas le monde ; elle est une opération (*Leistung*) à travers laquelle c'est notre façon même de considérer le monde comme allant de soi (*as taken for granted*) qui se trouve suspendue. Au sein de cette suspension, c'est la familiarité de notre expérience qui est amenée à être considérée sous un nouvel angle et qui découvre le monde de la vie comme tel (*Lebenswelt*). Ainsi entendue, la méthode phénoménologique, loin d'être solipsiste, suggère au contraire un renouvellement de l'attention aux multiples modes de donation du monde et de l'expérience.

Toutefois, si l'on peut estimer que l'accomplissement de l'*épochè*, dans la pensée de Husserl, trouve son impulsion dans une démarche réflexive entamée par la conscience, la conversion morale que A.J.S. lui fait subir relativise nettement cet ancrage[1]. Plus clairement, le potentiel critique d'une phénoménologie des émotions résiderait précisément dans la dimension fondamentalement morale des émotions. Ainsi, par exemple dans l'expérience de la honte, je suis, selon l'Auteur, donné à moi-même au sein même de mon rapport à autrui. Dans l'expérience de la honte, je ne suis pas moi-même l'instigateur de cette modalité de donation spécifique. C'est autrui qui initie ce que A.J.S. nomme alors une « réduction morale ». Celle-ci se caractérise par sa dimension de surprise, de spontanéité qui émerge au sein du rapport à autrui et à l'occasion de celui-ci. En d'autres termes, à travers ce

[1] Bien que A.J.S. ne l'évoque pas, on pourrait montrer que l'appréhension, par Husserl, de la *Phantasie* comme une sorte tout à fait particulière de modification neutralisante engage déjà ce dernier sur la possibilité que l'accomplissement de la modification de neutralité ne soit pas du seul fait de la conscience. En effet, les travaux de Natalie Depraz dans *Transcendance et Incarnation* (Paris, J. Vrin, 1995) établissent déjà, dans le corpus husserlien, la présence d'une réduction intersubjective à laquelle l'imagination participerait activement.

Bull. anal. phén. XI 6 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

que A.J.S. appelle « emotions of self-giveness » (l'orgueil, la honte et la culpabilité), je suis révélé à moi-même d'une manière telle qu'il m'est impossible d'effectuer cette donation de mon propre chef. Ce qui est donné au sein du rapport à autrui, je ne pourrais le produire moi-même. C'est bien en ce sens que A.J.S. peut parler de « révélation » : il y a quelque chose que je découvre au sein de cette réduction morale et, bien que ce quelque chose soit « moi-même », il m'est impossible d'y accéder par la réflexion. L'introspection ne peut donc suffire seule à accomplir la réduction morale étant donné que celle-ci ne peut être amorcée que par ce qu'elle rend justement explicite : la dimension morale, interrelationnelle de toute existence. Ce qui est alors suspendu dans la réduction morale, c'est la cohérence familière de mon expérience selon laquelle je me rapporte couramment à moi-même et aux autres. Parce qu'elle brise le cours habituel de mon existence, la réduction morale échappe à toute tentative d'anticipation. Mais elle engage également la possibilité, voire la nécessité, d'une reprise ou d'une réorientation de la dynamique du moi sur la base même de ce qu'elle aura fait apparaître. Ainsi, par exemple, lorsque je ressens de la culpabilité, je n'expérimente pas simplement les effets d'une faute commise. Plus fondamentalement, ce qui est en jeu, c'est la manière à chaque fois unique dont ma dépendance à l'autre apparaît et réactualise la perception courante que j'ai de moi-même et des autres. C'est cette réactualisation spontanée que la relation à autrui fait surgir et qui recèle, au sein même du quotidien apparemment le plus ordinaire, un potentiel critique.

Il faut alors comprendre en quel sens le potentiel critique de la phénoménologie constitue une réévaluation de la place des émotions dans le cadre de la philosophie à l'égard, notamment, de la psychologie. En effet, selon A.J.S., l'approche psychologique des émotions se donne comme point de départ la perspective d'un individu autonome, pris en lui-même et pour lui-même. De la sorte, elle voilerait la constitution interpersonnelle et dès lors morale de tout individu. À cet égard, il faut mettre en évidence le rôle important joué par l'analyse phénoménologique du phénomène de l'orgueil (*Pride*). Au contraire de la honte et de la culpabilité, l'orgueil n'est pas « self-revelatory », bien qu'il induise un rapport singulier du moi à lui-même. Plutôt, l'orgueil désigne selon A.J.S. une attitude subjective qui se caractérise par une résistance du moi à l'égard des autres et de leurs contributions dans mon existence. Dans l'orgueil, le moi se vit comme auteur et fondement de son existence ; les autres semblent être rejetés au dehors de ce qui fait la spécificité et la singularité profondes du moi.

Cependant, si l'orgueil consiste bien en une attitude subjective, celle-ci est aussi fondée sur ce que A.J.S. nomme des *lures for pride*. Ces « leurres »

Bull. anal. phén. XI 6 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

— que nous ne prendrons pas le temps de décrire en détail ici — désignent un ensemble de conditions, d'« expériences basiques » personnelles et esthétiques qui structurent notre rapport au monde[1]. Au niveau de la personne, on retiendra ici la dimension absolument unique de tout individu, son caractère à chaque fois singulier, mais aussi insubstituable. Cette dimension absolue de toute personne peut donner lieu à une attitude orgueilleuse lorsqu'elle engendre une survalorisation du moi à l'égard des contributions d'autrui, c'est-à-dire lorsqu'un individu se considère comme « self-grounding », comme auto-suffisant, littéralement, comme se donnant à lui-même sa propre fondation. Au niveau esthétique, l'auteur de *Moral Emotions* met en évidence qu'un certain rapport au corps peut égalemnt susciter un comportement orgueilleux. Entendu en ce sens, il s'agit plutôt de définir une attitude dans laquelle le corps est appréhendé comme un objet dont on dipose, que l'on s'approprie comme allant de soi et dont la vulnérabilité apparaît oubliée et oblitérée.

Comme on peut le voir, l'analyse phénoménologique de l'orgueil, notamment à travers la description des *lures for pride*, s'institue comme une critique à l'égard d'une conception de la personne pleinement auto-suffisante, qui « se bâtirait toute seule » — à l'image du modèle capitaliste du *self-made man* de la fin des années 80 (p. 59). L'analyse phénoménologique de l'orgueil ne décrit donc pas simplement un type d'attitude adopté ponctuellement par les individus ou un profil psychologique particulier. Elle dévoile plus largement une vision étriquée et limitée de la personne laquelle, à lire A.J.S., occuperait une place prépondérante dans nos imaginaires sociaux contemporains[2]. En effet, d'après l'Auteur, ceux-ci se caractérisent par une évacuation des émotions de la sphère de la personne. Ainsi décrit-il la situation actuelle dans la conclusion de son ouvrage : « If there is a "crisis", it is not in Reason, but in the fact that the emotions have been excluded from the meaning of person, and made the subset of Reason, or sensibility, which amounts to the same thing »(p. 274). Par conséquent, ce n'est pas un hasard si *Moral Emotions* débute directement par l'étude de l'ogueil. Il s'agit bien de définir celui-ci comme une émotion morale, c'est-à-dire, en comprenant par là un style déterminé des relations sociales qui

[1] Pour une description détaillée des *lures for pride*, *cf*. p. 35-44.

[2] A.J.S. définit de la manière suivante ce qu'il entend par imaginaire social : « That configuration of convictions and practices, institutional procedures, customs and techniques of living, as well as ideas and pre-reflective experiences that articulate interactions in the social sphere. In effect, the social imaginary orders and expresses how we interact with one another » (p. 268).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

s'exprime comme une résistance, un refus de considérer la participation des autres à l'individualité propre du moi.

Il faut alors faire remarquer deux points importants. D'une part, l'analyse des *lures for pride* permet de mieux clarifier de quelle façon l'attitude subjective orgueilleuse peut être décrite comme un style d'existence naturel qui, parce qu'il conditionne et structure notre expérience quotidienne, ne semble pas devoir être remis en question de prime abord. Sur ce point, on comprend que ce style d'existence « naturel », pris comme allant de soi, suggère des implications importantes sur la conception de la liberté qui peut lui être associée. Mais plus largement, l'analyse des *lures for pride* indique de quelle façon l'auteur de *Moral Emotions* définit l'orgueil comme un *a priori* historique. D'autre part, il faut indiquer en quel sens le choix précis des émotions décrites par A.J.S. est significatif. En effet, A.J.S. se propose de décrire trois types d'émotions : les émotions de donation de soi (*emotions of Self-givenness*) ; les émotions de possibilité (*emotions of Possibility*) et les émotions d'altérité (*emotions of Otherness*). Ces émotions morales ont toutes comme enjeu commun de dévoiler le caractère intrinsèquement relationnel de la personne. Elles rendent compte, chacune, des multiples niveaux d'expérience personnelle à travers lesquels nous sommes sans cesse confrontés à la présence d'autrui. Elles définissent pour chaque cas des modalités variées du rapport à l'autre, qu'il s'agisse de la confiance (*Trust*), de l'humilité (*Humility*) ou encore de l'espoir (*Hope*). À ce titre, les émotions telles que la honte (*Shame*), la culpabilité (*Guilt*) et le repentir (*Repentance*) jouent un rôle évocateur. Elles sont des occasions privilégiées où peut s'opérer une réduction morale de la personne, c'est-à-dire la possibilité de la resituer avec et parmi les autres dans un contexte non seulement interpersonnel, mais plus largement collectif, inter-générationnel.

Ce dernier point nécessite d'être développé si l'on veut saisir la portée d'une phénoménologie des émotions morales.

Tout d'abord, l'enjeu d'une phénoménologie des émotions, prenant appui sur les acquis des synthèses passives husserliennes, est de pouvoir dépasser le dualisme de la raison et de la sensibilité. L'analyse génétique des divers modes de temporalisation propres à chacune des émotions permet à A.J.S. d'établir que les émotions ne sont pas de simples accidents ponctuant notre existence et dont il faudrait domestiquer, bon gré mal gré, l'impact positif ou négatif par la raison. Les émotions participent fondamentalement à la constitution et au développement de la personne humaine, en tant que personne morale. Elles font signe vers la dépendance foncière qui lie les individus les uns vis-à-vis des autres et c'est en vertu de cette dépendance

Bull. anal. phén. XI 6 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

que l'expression « émotions morales » pourrait presque s'apparenter à un pléonasme.

Par suite de quoi, la phénoménologie des émotions a pour but de distinguer la structure propre et originale des émotions, en sortant du cadre dans lequel Husserl les inscrivait dans les V^e^ et VI^e^ *Recherches logiques*. Effectivement, dans la phénoménologie statique des *Recherches logiques*, les affects en général, les sentiments, sont pensés selon des rapports de fondation (*Fundierung*). Plus explicitement, bien que Husserl leur attribue un caractère intentionnel, elles nécessitent, en tant qu'actes non objectivants, d'être fondés dans des actes objectivants. Cela signifie, selon Husserl, que les actes de la sphère axiologique et affective, pour pouvoir fournir un objet et en objectiver le sens, requièrent d'être fondés dans des actes épistémiques[1]. En ce sens, il s'agit, pour A.J.S., de déterminer de quelle façon la structure des émotions est indépendante des actes épistémiques et du modèle de la fondation qui leur est assigné par Husserl. Sur ce point, la mise au jour des modes de temporalisation propres à chaque émotion traitée représente un apport significatif des analyses de *Moral Emotions*. Établir les caractères eidétiques des émotions, ce n'est pas s'astreindre à une recherche, aussi inutile qu'illusoire, d'invariants culturels universels. Il s'agit plus rigoureusement de cerner les implications morales — et donc sociales — d'une irréductibilité des émotions à des faits purement contingents.

Enfin, on ne peut selon nous correctement appréhender le projet d'une phénoménologie des émotions morales que si on le replace dans le contexte plus large d'une phénoménologie « générative ». Bien que le terme de « générativité » (*Generativity*) n'apparaisse qu'à deux reprises dans l'ouvrage *Moral Emotions*, c'est une thématique que l'on retrouve en filigrane dans les multiples analyses de l'ouvrage, étroitement associée aux implications pratiques de la « réduction morale »(*cf.* p. 56, 57, 60 et p. 156). On peut relever, dans l'économie de *Moral Emotions*, au moins deux contextes qui rendent compte de façon suggestive de l'importance du thème de la générativité pour la réduction morale. Le premier cas concerne l'une des manifestations possibles de l'attitude orgueilleuse, qui consiste en une limitation de l'horizon temporel d'un individu à son seul vécu, occultant

[1] Steinbock écrit ceci à propos de la problématique de la fondation : « The objectivation act is what allows the non-objectivating act to have this intentional structure, to have an act ». Il précise ensuite : « Thus, emotional acts are founded in more basic essential intentional epistemic acts, giving the latter a peculiar privilege: "a perceiving, phantasying, judging, or the like, founds a stratum of valuing which overlays it completely" » (p. 8).

Bull. anal. phén. XI 6 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

ainsi l'historicité de son expérience, c'est-à-dire son inscpription dans un champ relationnel et social plus vaste tel que la famille. A.J.S. évoque dans ce cas une « historicité générative » (*generative historicity*) qu'il décrit dans ces termes : « Instead, we share a "generatively communal time" that transcends the iterative quality of remembering, where the latter is itself encompassed by historical memory through generations that can be reiterated through birth and through narrative. What is subjectively abitrary here is the limitation of temporality to self-temporalization »(p. 56). Le second cas procède de l'analyse du phénomène du repentir (*Repentance*), lorsque A.J.S. se demande si l'on peut faire l'expérience du repentir à la place de quelqu'un. Si A.J.S. répond clairement par la négative, il montre néanmoins comment on peut, en tant que représentants d'une nation, d'un monde commun (*Homeworld*), faire preuve d'un repentir collectif. L'auteur de *Moral Emotions* donne ainsi l'exemple du « Sud » exprimant son repentir face à la traite des Noirs, réduits en esclavage (p. 156). L'émergence d'une personne collective rend alors compte de l'inscription des individus dans une temporalité plus étendue que celle de sa génération, celle des cultures et des traditions qui se perpétuent et se modifient génératívement. Il faut donc comprendre que la prise en compte, par l'individu, de son ancrage au sein d'un enchaînement de générations porte la possibilité d'une réduction morale. Autrement dit, c'est l'appartenance à un complexe de liens relationnels synchroniques et diachroniques que la réduction morale peut réactualiser à travers des contextes pratiques divers.

Par conséquent, il serait erroné de considérer que la réduction morale définie par A.J.S. s'opérerait uniquement et strictement dans le champ des relations intersubjectives. Selon nous, la réduction morale fait signe vers une interrogation plus globale sur les normes, les coutumes et les valeurs qui définissent et travaillent les conditions sociales d'existence d'une société donnée. Déjà dans un ouvrage paru il y a vingt ans, *Home and Beyond. Generative phenomenology after Husserl*[1], l'Auteur dégageait, dans le corpus husserlien, un ensemble de textes, issus des années 1920 et des années 1930, qui faisaient état de la problématique de la générativité, c'est-à-dire d'une préoccupation spécifique de Husserl quant à la formation historico-sociale du sens[2]. Prise alors comme fil conducteur de sa recherche et comme

[1] Anthony J. Steinbock, *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, Evanston (Ill.), Northwestern University Press, 1995.

[2] Les textes de Husserl traitant du thème de la générativité correspondent aux volumes V et XXIX des *Husserliana*. Comme le montre Laurent Perreau, on trouve aussi trace du thème de la générativité dans les *Méditations cartésiennes*, mais

Bull. anal. phén. XI 6 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

méthode, A.J.S. tentait d'élaborer, sur la base même des écrits de Husserl, une phénoménologie générative appliquée au monde social et confrontée à la question de la normalité de l'expérience sociale[1]. En ce sens, on peut estimer que les analyses de *Moral Emotions* se situent dans le prolongement d'une réflexion sur le monde social, dont le concept central de la « personne » est appréhendé sur le plan de la générativité.

Comme le rappellent tous deux Natalie Depraz et Laurent Perreau, *Home and Beyond* représente, dans l'immense littérature secondaire consacrée à la phénoménologie husserlienne, une étude précieuse dont le mérite fut d'avoir mis au jour un pan jusque là ignoré des préoccupations du dernier Husserl sur l'historicité du social[2]. Toutefois, Laurent Perreau, emboîtant sur ce point le pas à Natalie Depraz, souligne que le statut de la générativité, dans le corpus husserlien, demeure seulement thématique. Il faudrait donc se garder, comme le fait A.J.S., d'élaborer une « phénoménologie générative », c'est-à-dire d'entendre par là la constitution d'une méthode distincte et autonome que l'on devrait ranger aux côtés des phénoménologies statique et génétique. Comme telle, une pareille méthode générative offrant un accès inédit aux phénomènes constitue un pas de plus qu'Husserl n'aurait pas franchi[3]. Laurent Perreau regrette notamment que A.J.S. signe aussi promptement l'incapacité de la phénoménologie génétique à rendre compte de la spécificité du monde social, séparant par là plus qu'il ne faudrait la générativité des phénoménologies statique et génétique. Une telle perspective aurait comme conséquence de conférer à la générativité une place surdéterminante au point d'occulter tout l'aspect problématique et complexe de la phénoménologie de Husserl. Comme l'indique en ce sens Natalie Depraz :

également dans *Logique formelle et logique transcendantale*. *Cf*. Laurent Perreau, *Le monde social selon Husserl*, Berlin, Springer, 2013.

[1] Comme il l'indiquait alors lui-même : « I would like to develop a transcendental phenomenological philosophy of the social world that is, as one says today, non-foundational, and I wish to do this by working on the basis og Husserl's writings » (*cf*. Anthony J. Steinbock*, Home and Beyond*, *op. cit*., p. 3). Concernant la thématique de la normalité et de l'anormalité, voir la section 3 de l'ouvrage, p. 125-169.

[2] *Cf*. Natalie Depraz, « Anthony J. Steinbock, *Home and Beyond*. Dan Zahavi, *Husserl und die transzendentale Intersubjektivität* », dans *Alter*, 5, 1997, p. 413-414. Laurent Perreau, *Le monde social selon Husserl*, *op. cit*., p. 331-334.

[3] *Cf*. Laurent Perreau, *Le monde social selon Husserl*, *op. cit*., p. 331.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

> Sans l'analyse statique, de type descriptif, il n'y aurait pas de pertinence à une analyse générative ; de même, sans une analyse génétique, qui dégage la construction de l'individuel, il serait dépourvu de sens de chercher à faire fructifier les structures historiques et communautaires[1].

On peut, nous concernant, regretter que l'usage du soubassement génératif de *Moral Emotions* demeure à l'état latent, peu explicité et exploité, surtout lorsqu'il est question de déterminer le potentiel critique de la phénoménologie husserlienne dans le champ moral des émotions. Plus précisément, ce qui nous pose question, c'est l'indétermination quant à l'usage critique du concept de générativité auquel est pourtant conféré un statut important pour une compréhension renouvelée et élargie de la personne. Comme nous l'avons souligné, il apparaît que le thème de la générativité recèle des implications pratiques importantes dans l'effectuation de la réduction morale. Et pourtant, force est de constater que A.J.S. ne thématise pas davantage ces implications et ne nous offre que peu d'éléments pour déterminer l'impact critique dont pourrait être porteuse la thématique husserlienne de la générativité. Faut-il y voir une sorte de retour en arrière sur la thèse forte défendue par l'auteur de *Home and Beyond* d'une nouvelle méthode phénoménologique dans le chef de la phénoménologie générative ? Nous laisserons volontairement la question ouverte. Nous ferons simplement remarquer que les enjeux sociaux, critiques et politiques, qui sont censés être au cœur de la démarche de *Moral Emotions*, ne sont abordés de manière plus systématique que dans la conclusion, laissant le lecteur littéralement « sur sa faim ». En effet, le dialogue entamé dans la conclusion par A.J.S. avec le travail de Claude Lefort sur l'ère de l'idéologie nous offre un aperçu de la façon dont, dans nos sociétés postmodernes, le potentiel de transformation des émotions est annihilé par un pouvoir homogène et ainsi réduit à la pure manifestation individuelle d'un sentiment intérieur. Autrement dit, au lieu d'être impliquées dans un engagement effectif dans lequel s'instituerait leur dimension morale, les émotions deviennent le lieu d'un prétendu engagement, purement déclaratif, et seulement destiné à exprimer ce que « je » ressens. Selon A.J.S., cette situation résulte directement de la manière dont la Modernité a entériné l'opposition entre le rationnel et l'irrationnel, reléguant les émotions à un statut exclusivement individuel et dès lors non significatif sur le plan social et politique. C'est à ce diagnostic que la démarche de *Moral Emotions* entend répondre par la mise en évidence des potentialités d'une réduction morale

[1] Natalie Depraz, « Anthony J. Steinbock, *Home and Beyond*. Dan Zahavi, *Husserl und die transzendentale Intersubjektivität* », art. cit., p. 414.

Bull. anal. phén. XI 6 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

spécifique aux émotions. Pour autant, on peut se demander si une phénoménologie des émotions morales ne devrait pas également être attentive à l'instrumentalisation idéologique récurrente dont nos émotions font l'objet, que ce soit dans le champ des débats et des stratégies politiques, dans la surenchère émotionnelle qui préside au traitement d'une information instantanée dans la sphère médiatique, ou encore dans le domaine du management d'entreprise. Il nous semble que l'appauvrissement de la signification morale des émotions passe aussi par leur surinvestissement à des niveaux divers.

Enfin, et c'est un point que nous n'avons pas soulevé jusqu'à présent, *Moral Emotions* s'inscrit dans une démarche phénoménologique propre, que l'on peut appréhender comme le renouvellement d'une phénoménologie de la religion[1]. Bien que *Moral Emotions* ne se réclame pas explicitement d'un tel projet, la conception de la personne élaborée par A.J.S. comporte clairement une dimension religieuse dont on trouve la marque dans le concept de vocation ou encore de « vocational Myself ». On trouve également trace de cette dimension religieuse dans la caractérisation de la réduction morale comme « révélation », caractérisation dont nous avons fait part au début de cette recension[2]. Avant d'aborder le rôle joué par le concept de vocation dans la conception de la personne à laquelle A.J.S. se réfère, il convient de préciser davantage le statut de cette dimension religieuse dans *Moral Emotions*. En effet, si c'est une tonalité qui imprègne certainement l'ensemble des analyses de l'ouvrage, il ne s'agit pas, pour A.J.S., de revendiquer l'appartenance à un quelconque dogme que ce soit. Pas plus il ne faudrait selon nous lire le projet d'une phénoménologie des émotions morales comme un travail théorique au service d'une doctrine religieuse sous-jacente. Plutôt, il semble que, par dimension religieuse, il convient d'entendre plus largement ce qui renvoie à la dimension spirituelle de

[1] À ce propos, nous renvoyons à l'article éclairant de Sylvain Camilleri, « Une nouvelle ère de la phénoménologie de la religion ? Sur les récents travaux de Natalie Depraz et Anthony J. Steinbock », dans *Meta : Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, vol. IV, n° 1, juin 2012, p. 166-212.

[2] Comme le montre Sylvain Camilleri, « Pour Steinbock, la phénoménologie, par sa double méthode de la réduction et de la description, a le pouvoir de redonner du relief à l'expérience en général et à l'expérience religieuse en particulier. Elle ravive notre attention cognitive et, ce faisant, l'attire sur le type d'attention à l'œuvre dans les expériences de type vertical » (Sylvain Camilleri, « Une nouvelle ère de la phénoménologie de la religion ? Sur les récents travaux de Natalie Depraz et Anthony J. Steinbock », art. cit., p. 193-194).

Bull. anal. phén. XI 6 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

l'expérience humaine, comprise dans sa verticalité[1]. En ce sens, le projet de *Moral Emotions*, en faisant droit au caractère mystique de l'existence, concourt à (ré)enrichir le sens et la signification des émotions, c'est-à-dire qu'il s'agit bien de réintégrer dans le champ moral des émotions leur valeur spirituelle pour notre existence. À cet égard, les sources phénoménologiques mobilisées par A.J.S. sont suggestives : Scheler, Levinas, mais aussi Heidegger sont convoqués pour réhabiliter la charge spirituelle des émotions, occultée à la Modernité au profit de la figure d'un sujet rationnel. Comme nous l'avons vu, ce que critique A.J.S. dans l'émergence de cette figure, c'est un partage du rationnel et de l'émotionnel qui signe l'exclusion de l'émotionnel de la sphère de la rationalité et ainsi, du spirituel.

L'Auteur définit donc la personne comme « that dynamic movement and orientation that lives through acts, that en-actment which unfolds on the level of spirit, or more exactly, is discernible as the spiritualization of the concrete lived-whole of the human being » (p. 11). De plus, la personne est définie comme un être directement et intrinsèquement relationnel. Le concept de vocation précise quant à lui le rapport complexe au moi, à l'individualité propre de toute personne. Ce dernier semble s'apparenter à une sorte d'idéal du moi comme le montre la citation suivante : « This "being ahead of myself" is most profoundly what I have called above the "Myself" as the vocational self whereby personal norms and expectations, or an "optimal self", can be understood as elaborations of the Myself » (p. 93). Dans ce sens, le concept de vocation tel qu'il est défini par A.J.S., s'il est difficilement séparable de la connotation religieuse qu'il enveloppe, ne s'insère pas directement dans le registre théologique de la destination. Plutôt, il semble tout d'abord que le concept de vocation ait pour office de rendre compte d'un conflit ou d'une tension récurrente qui exprime le rapport d'un individu à son « moi optimal », à son « vocational Myself » — c'est-à-dire à un ensemble de valeurs et de normes correspondant à des exigences que l'individu fait siennes. Par là même, le concept de vocation évoque à notre sens un appel à une forme de retour à soi, c'est-à-dire qui s'institue comme une réponse à un idéal du moi. De la sorte, l'appel dont il est question peut être compris comme une exigence d'authenticité envers soi. Il porte également la marque de la verticalité, dans la mesure où il renvoie à un moi au devant de lui-même.

On assiste donc, avec le concept de vocation, à la possibilité d'un élargissement de la conception de la personne. Cependant, si la réduction morale permet d'établir une conversion vocationnelle du moi, c'est-à-dire de

[1] *Cf.* Anthony J. Steinbock, *Phenomenology and Mysticism. The Verticality of Religious Experience*, Bloomington, Indiana University Press, 2007.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

renvoyer le moi à lui-même, qu'en est-il du statut des normes et des valeurs qui soutiennent le « vocational Myself » et qui lui donnent sens ? Quelles sont ces normes et ces valeurs qui confèrent sa substance à l'idéal du moi et participent à son élaboration ? Comment appréhender leur dimension morale — et donc sociale ? Que disent-elles des imaginaires sociaux contemporains, c'est-à-dire de « ces configurations de convictions et de pratiques, de procédures institutionnelles, de coutumes et de techniques de vie, aussi bien que les idées et les expériences pré-réflexives qui articulent les interactions de la sphère sociale » (p. 268) ? Il nous semble que, dans les analyses de A.J.S., l'origine et le statut de ces normes, valeurs demeurent ininterrogés au sein même de leur gage d'authenticité, c'est-à-dire du « recouvrement » du soi (*recovery of the self*) qu'elles paraissent véhiculer. Sous couvert d'authenticité et du retour à soi auquel donnerait lieu l'appel de la vocation, ne passe-t-on pas à côté de tout ce que les normes et les valeurs peuvent avoir de construit, d'incorporé et de normatif dans une société donnée ? On ne peut que se demander si le concept de vocation lui-même ne devrait pas être réduit et s'il ne gagnerait pas à être inscrit dans une approche critique générative.

Alievtina Hervy

Isabelle Thomas-Fogiel, *Le lieu de l'universel. Impasses du réalisme dans la philosophie contemporaine*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « L'Ordre Philosophique », 2015, 465 pages. Prix : 25€. ISBN : 978202122979-0.

Le projet pour le moins ambitieux et galvanisant d'Isabelle Thomas-Fogiel n'est rien de moins que de faire peser le soupçon sur la singularité que, dans leur guerre infantile, les deux écoles (continentale et analytique) revendiquent pour chacune d'entre elles, et, regardant *derrière* soi, d'en exhiber la profonde unité paradigmatique : la question n'est plus en effet celle de savoir s'il faudrait ou non être réaliste, mais bien la *manière* dont il faut l'être, de sorte qu'il ne serait guère exagéré de parler de l'*épistémè* de notre époque qui, ayant force de norme, d'autant plus puissante qu'elle se dissimule en tant que telle, commande avec tyrannie la production philosophique depuis une trentaine d'années. Il suffirait pour s'en convaincre de prêter attention à cette commune invocation du réalisme qui, pour tempéré, fort ou timoré qu'il soit, demeure le présupposé massif de la pensée contemporaine et que l'on croit inattaquable sous prétexte qu'on l'a amendé : la variation qualificative (ordinaire, spéculatif, naïf, scientifique) laisse non interrogé son substantif.

Bull. anal. phén. XI 6 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

Sans doute pourrait-on parler de généalogie, si cette mise au jour de ce qui, à force, est devenu un lieu commun, ne reposait sur la genèse de ses concepts plutôt que sur l'exhumation de la *structure* commune, analyse d'autant plus problématique qu'elle paraît adopter un point de vue de nulle part dans sa prétention à dépasser des thématiques qui se veulent incommensurables, arrogante de surcroît dans le désir de retrouver l'unité perdue d'une philosophie qui, aujourd'hui, paraît à se point disséminée et éclatée que l'on ne sait si elle n'est désormais devenue le lieu vide de nos idiosyncrasies. Là-dessus l'Auteur refuse de s'en tenir à ce triste constat et en appelle à l'exigence d'universalité de la philosophie, qui n'a que faire de cette modestie (« cet ancien concept de bénitier en passe de devenir une catégorie fondamentale dans certaines pensées actuelles », p. 11) dont la pensée du point de vue situé et de l'immanence radicale du sujet dans son contexte constitue le strict corrélat. Pensée qui, à tout le moins, se contredit : dénoncer un courant (une « tribu ») et jeter son dévolu sur celui auquel on apporte ses suffrages, ne suppose-t-il pas que l'on survole du regard la totalité, que l'*ici* que l'on se ménage se détermine par opposition à un *là-bas* ? Il s'agit bien de cette prétention assumée, qui n'est autre que celle qu'enveloppe l'essence de la philosophie — l'universelle *épistémè* contre la partialité et la méconnaissance de soi de la *doxa* — qui conduit l'auteur à diagnostiquer dans l'élaboration du paradigme réaliste la tentative de lutter contre le dispositif classique de la perspective, dont il est l'inversion structurelle. Depuis la Renaissance en effet, le perspectivisme figure un sujet extérieur au monde, qui toise et embrasse du regard ce qui lui fait face : il place le sujet et l'objet dans une relation d'extériorité, érige le premier en point-limite, spectateur sans *situs*, pareil à l'œil en-dehors du champ visuel et limite du monde que Wittgenstein expose dans son *Tractatus* (5.632 et 5.6331), et réduit le second à une représentation. Là-contre, le réalisme contemporain — qui est tant celui de la philosophie analytique que celui de la phénoménologie, clivage dont l'auteur expose l'inanité — s'efforce de sortir de ce face-à-face, qu'atteste son obsession pour « autrui », construisant un contre-modèle qui ne ressortisse plus au régime de la représentation et dont il s'agira de pointer du doigt les apories : ce lieu commun est sans doute aussi celui d'une impasse.

En premier lieu, dans ce qu'il est désormais convenu d'appeler « nouvelle phénoménologie », depuis le livre de Hans-Dieter Gondek et Laszlo Tengelyi *Neue Phänomenologie in Frankreich* (Berlin, Suhrkamp Verlag, 2011), à savoir celle de la troisième génération constituée par Marion, Richir, Chrétien, Romano ou encore Depraz, il ne s'agit plus de se lancer dans une course à l'archi-originaire — l'absolutisation d'un aspect phénoménal en

Bull. anal. phén. XI 6 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

principe métaphysique, comme la sacro-sainte figure d'Autrui ou celle de la Chair, et dont témoigne l'usage de la majuscule — mais d'accorder la prééminence à un donné démultiplié en excès sur la visée et l'intention de sens et non résorbable dans une hiérarchie. Ce réalisme en effet se veut le symétrique inverse de l'idéalisme transcendantal husserlien en ce qu'il inverse la flèche de l'intentionnalité et reconduit l'entreprise que Lévinas avait mise en œuvre d'une subordination du sujet à un autre dont il apparaît comme l'otage : le sujet cesse de viser, en attente d'un remplissement intuitif, mais, selon toute une structure d'appel/réponse, devient celui à qui échoit du dehors le sens, un « interloqué ». Ce passage d'une pensée du *nominatif* (*Je* vise) à une pensée du *datif* (« ça » s'impose *à* moi) ratifie le passage du volontarisme husserlien au laisser-être heideggérien, tel qu'il se lit au § 7 de *Sein und Zeit* au sens où c'est désormais le donné qui dicte sa configuration au sujet, selon tout un renversement du dispositif crypto-transcendantal kantien et husserlien dans lequel on a tendance à lire un mécanisme d'assujettissement du donné aux structures *a priori* du sujet. Cette libération du phénomène de l'emprise du sujet souverain a donc un coût, qui est celui de l'hypothèque du rôle constitutif du second et le transfert de ses prédicats (*actifs*) sur le premier : le donné, c'est le nouveau sujet. Ce tournant réaliste de la phénoménologie, insiste l'auteur, table donc sur la transition d'un « retour aux choses mêmes » dont le *Zu* était la marque de l'écart d'un sujet (qui en était l'instigateur) à ce à quoi il retourne, à un retour des choses *par* elles-mêmes, qui conditionne toute une rhétorique de l'accueil qui, contre le thème de la constitution du noème et le rôle joué par l'*ego* transcendantal, constitue une course à « toujours plus de passivité » (p. 43) et dont témoigne l'attention qui est aujourd'hui portée sur la période pré-transcendantale de Husserl (les *Recherches logiques*) ou sur sa phénoménologie génétique ultérieure des synthèses passives, comme si les *Ideen* constituaient une parenthèse malheureuse dans sa carrière. « Si l'on veut inverser la métaphore de Kant, on peut dire que le phénoménologue est ici à l'école des phénomènes tel un écolier qui se laisse dicter sa description » (p. 48). C'est donc bien le passage de l'analytique du *Dasein* à celle de l'événement auquel le sujet est comme exposé et par lequel il est blessé, qui constitue la marque de fabrique de cette nouvelle phénoménologie qui met sur le devant de la scène le donné dans sa transcendance (réalisme ontologique) et dans son extériorité aux schèmes cognitifs du sujet (réalisme épistémologique).

Or, outre le quiétisme auquel aboutit une telle position dans sa joyeuse subordination à l'altérité, qu'elle se baptise monde, événement, être ou Dieu, et à cet endroit I. T.-F. indique que le théologique que dénonçait Janicaud dans le *Tournant théologique de la phénoménologie française* (Combas,

Bull. anal. phén. XI 6 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

Éditions de L'Éclat, 1991) est tributaire de ce geste plus originel qu'est l'inversion structurelle du transcendantalisme, elle court le risque de faire imploser le cadre duquel elle se revendique au point que la « phénoménologie », s'étant déboutée de l'optique épistémologique qui était, faut-il le rappeler, définitoire de la phénoménologie telle que Husserl l'élabora, apparaisse comme un nom creux, le paravent lexical pour un arrière-plan abyssal. En effet, à octroyer au donné une telle extension qu'il outrepasse le sens de ce que l'on nomme classiquement « donné », à savoir, selon une entente empiriste, l'expérience sensorielle, champ d'apparaître tellement *inclusif* qu'il est à se demander s'il est encore pertinent de conserver le terme (du donné, mais *par rapport* à quoi qui ne le soit pas ?), la phénoménologie s'épuise dans le catalogue descriptif indigent d'une infinité de phénomènes — corps, érotisme, joie, mélancolie, expérience de grossesse etc. — et se dilue dans une forme de journal intime où l'auteur, oubliant que « le moi est haïssable », offre à la vue de tous son corps et ses émois, selon une impudeur pour le moins alarmante. Le donné ne s'autorisant désormais que de lui-même, étant *index sui* de sa propre vérité, se substitue à la *démonstration* et l'exigence de vérité, qui se lit dans l'apodicticité à laquelle conduit la variation eidétique, le régime non véritatif de la *monstration* : il ne s'agit plus d'argumenter, mais de montrer, ce qui du reste témoigne du phagocytage de la philosophie par la littérature ou la sociologie (qui le font sans doute mieux qu'elle). « En effet, affranchie de toute préoccupation quant à la validité du discours, la description phénoménologique ne risque-t-elle pas de devenir simple attestation d'une expérience vécue et non description susceptible d'être falsifiée ? » (p. 57) Il y a incontestablement une perte pour la phénoménologie, selon l'analyse magistrale de l'Auteur, à passer du *vécu* en son acception husserlienne au simple *ressenti* et à oublier que le donné n'a précisément rien d'immédiat mais qu'il résulte d'un acte de suspension (l'*époché*) : passer de la structure générale du vécu (qui se *fait*) à l'expérience dans sa singularité (que l'on *a*, qui nous tombe dessus) équivaut à abandonner la phénoménologie au profit du récit inlassable de soi. Une telle dramaturgie de la passivité et du déjà-là qui prend le contre-pied du régime de la constitution et de l'*ego* comme signe d'un néo-cartésianisme coupable, diabolise le transcendantal (comme ce dont il faudrait se débarrasser : expulsion d'ailleurs prise pour acquise) alors même qu'il constitue la condition de possibilité de la philosophie et fonde la légitimité de son propre discours. Le dédoublement du Je (*Ichspaltung*) au § 15 des *Méditations cartésiennes* nomme en effet la distance réflexive sans laquelle le sujet serait hypnotisé par l'expérience et rivé à ses sensations ponctuelles : sans ce désengagement, peut-on encore à bon droit philosopher et la phénoménologie

Bull. anal. phén. XI 6 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

n'en engage-t-elle pas à son insu l'opération dans la mesure où pour se dire située elle doit bien mettre le monde à distance et connaître les autres perspectives, sans lesquelles elle ne pourrait se constituer comme « ce » point de vue déterminé dont elle se croit partie prenante ? Bref, sous prétexte que le dispositif originel de la phénoménologie inféode le donné au sujet, on a cru pouvoir jeter le bébé avec l'eau du bain en se passant de cette prétention (justifiée) du sujet à prendre de la hauteur : rejet qui est tout autant une contradiction performative puisque l'éloge de la réduction à un pli du réel fait précisément fond sur ce transcendantal dont elle n'a de cesse de dénoncer la vacuité.

Qu'en terrain analytique le réalisme soit pour le coup nettement revendiqué, passage obligé de la pensée similaire au marxisme qui dans la deuxième moitié du XIX^e^ siècle était à la mode, et que l'injonction à y souscrire s'affiche sans honte (il « faut » être réaliste), cela apparaît de façon flagrante dans la multiplication des courants qui en revendiquent l'étiquette, du réalisme contextualiste au réalisme ordinaire en passant par le réalisme scientifique ou encore le réalisme naturel et le réalisme interne : cette surenchère, qui, par un parricide assumé, traque tout ce qu'il y aurait encore d'idéaliste dans ce qui précède, et qui, selon une forme d'idée téléologique de la philosophie, conçue sur le modèle du progrès des sciences de la nature, rend caduque toute philosophie antérieure, constitue non *un*, mais *l'*interlocuteur obligé pour qui veut se ménager une place et doit dès lors montrer patte blanche en guise de justification. L'irréalisme de Goodman n'a pu conquérir droit de cité que parce qu'il a pu se dessiner contre une certaine forme de réalisme, opposition qui rentre dans la définition même de sa pensée. Il est somme toute plutôt comique, comme le relève I.T.-F., qu'une « tribu » qui, dans sa crise d'adolescence, ait besoin de s'opposer pour s'affirmer et se définisse, là-contre la dite philosophie « continentale », comme l'analyse de problèmes plutôt que comme l'exégèse infinie de la « tradition », s'adosse en dernière instance à la pensée de deux auteurs, celle d'Austin et, plus particulièrement, celle de Wittgenstein, qui fait figure de nouvel Aristote, saint et intouchable, et sur son texte de la dite « deuxième » période, les *Remarques philosophiques* (comme pour les *Ideen* de Husserl, le *Tractatus* ne jouit plus du même prestige), comme un texte biblique dont il s'agit de suivre les psaumes plutôt que de les passer au tamis de la critique.

Tout comme la phénoménologie, contre Husserl, se déboute de l'optique épistémologique, le réalisme « analytique » délaisse le problème de l'accès au réel, contre ce qu'il est désormais convenu d'appeler le « réalisme avec un grand R », qui pose des entités extérieures à nos élaborations conceptuelles et qui s'avèrent seules à même de valider les propositions que

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

nous portons sur elles. Ce réalisme ontologique (monde indépendant des prises que nous avons sur lui) et épistémologique (la vérité-correspondance) constitue le modèle métaphysique des pères fondateurs de la philosophie analytique — l'analyse ayant été le terme revendiqué dans l'opposition au néo-hégélianisme britannique de Bradley et de McTaggart —, à savoir de Russell et de Frege. Si on les loue pour la révolution qu'ils apportent en logique, avec le passage du couple aristotélicien sujet/prédicat à une logique des relations qui désormais s'indexe sur le couple fonction/argument, on leur reproche en revanche de ratifier le dispositif moderne d'une représentation qui serait susceptible de rater son objet extra-représentationnel. La condamnation unanime de la théorie russellienne des *sense-data*, qui ressortit au mythe du donné (Sellars), au modèle représentationaliste de l'interface (Putnam) ou qui représente à tout le moins une curiosité ridicule (Austin) qu'il vaudrait mieux abandonner dans les oubliettes de l'histoire, laisse, il faut l'avouer, songeur. Le réalisme contextualiste, là-contre, substitue au transcendantal (les conditions de possibilité) les circonstances contingentes (le contexte d'usage) et, refusant de tabler sur un réel qui girait en deçà de nos prises cognitives, conçoit le concept, comme l'indique son étymologie, non comme une interface entre le sujet et l'objet, mais comme une saisie, une « prise » sur le réel qui tire son sens de contextes indéfiniment variables. Or, là encore, remarque l'Auteur, la « levée d'écrou » de Marion qui ouvrait un champ indéfini d'apparaître se retrouve ici sous la forme d'une illimitation du champ conceptuel où la vérité se trouve rabattue sur la réalité : puisqu'un contexte nouveau peut émerger à l'avenir, et que l'*a priori* a tout d'une illusion (sauf à l'historiciser, c'est-à-dire en biffer l'apriorité), il s'agit tout au plus de *montrer* en indiquant le contexte dans lequel on parle. Dissocié de la théorie de la connaissance, le réalisme supplante la démonstration par la monstration, selon tout un refrain du : le réel a l'air de ce qu'il est :

> Cette illimitation conduit donc, également, à l'écueil d'une description infinie de tout le « mobilier de l'univers », chaque contexte étant par définition unique. En bref, de même que l'analyse phénoménologique tend, aujourd'hui, à devenir la déclinaison sans limites d'expériences multiples et singulières, l'analyse, transposée ici en contexte anglo-saxon, tend à se faire simple descriptions des situations de parole contingentes et infinies (p. 143).

Cette contextualisation s'accompagne inévitablement d'un relativisme qui substitue désormais à la mesure anthropologique (*l'*homme dans sa solitude) le contexte désormais promu au rang de nouvelle règle (*des* hommes) de discrimination, non plus de la *vérité*, terme qui a le tort d'être trop lesté de

Bull. anal. phén. XI 6 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

métaphysique, mais de la *justesse* ou correction : une fois défait de la bi-univocité du terme et de son référent extralinguistique, ce réalisme qui reverse dans l'ordre de la connaissance le *démocratisme* de l'ordre politique s'évertue à conserver à chaque type de discours — extra-philosophique — son droit à décrire. Mais c'est sans doute le moralisme qui en découle qui, aux yeux de l'Auteur, paraît le plus préoccupant : s'autoriser des usages quotidiens pour dire « voyez ce que nous faisons », n'est-ce pas témoigner de la subreption entre le discours sur ce que l'on fait ici ou là (l'usage) et ce qui doit être (la norme), faire fond sur la « grammaire » des dits et écrits pour exclure sans justification ce qui doit alors apparaître comme un non-sens ? Ce « sophisme normatif » (p. 179), qui, ayant raturé tout référent qui transcenderait les pratiques du langage ordinaire, ayant écrasé le monde sur le langage, reconduit une forme de monisme du langage ordinaire — puisque le langage n'*exprime* pas plus l'intérieur qu'il n'*indique* ce qui outrepasse ses bornes —, qui, en d'autres termes, constitue un immanentisme radicalisé qui colmate la brèche traditionnelle entre les mots et les choses, entre le langage et le monde, élit en effet l'homme ordinaire, celui « de la rue », comme nouveau législateur, comme si le poète ou le romancier perdaient leur légitimité. Non seulement cette tyrannie de l'ordinaire (« qui » en effet trace la limite entre le sens et le non-sens grammatical ?) s'autorise de l'auto-justification des pratiques ordinaires, mais dans la charge qu'il dirige contre le théorétique, il suit la pente glissante qui mène à une pensée anti-philosophique. Prenant pour cible Diamond, I. T.-F. montre ce à quoi mène la radicalisation d'un tel réalisme : son auto-élimination comme *position* philosophique au profit d'un *esprit* réaliste, qui signe l'arrêt de mort de la philosophie en dissolvant ses questions dans le nid des faux-problèmes et en enjoignant à continuer à agir comme nous l'avons toujours fait : ne discutons pas et revenons sur les rails de l'ordinaire, puisque les « autres », ces spectres de l'au-delà du spéculatif, *i.e.* ces philosophes, s'en sont écartés. Est-il besoin, contre ce quiétisme de l'usage ordinaire, de rappeler les violentes attaques de Fichte contre les défenseurs du sens commun, qu'il traitait de « cervelles d'oies » ?

Après deux parties négatives, qui dénoncent les apories auxquelles mène le réalisme, et ce afin de *sauver* la philosopher (plus que les phénomènes), qui se dissout dans une monstration injustifiée et se transforme en religion du donné (phénoménal ou langagier), I. T.-F., dans une dernière partie positive, s'emploie à proposer un contre-modèle de la perspective qui n'en soit pas la simple inversion structurelle (comme telle tributaire de ce dont elle est l'inversion), *i.e.* qui cesse d'accorder le primat à l'un des deux termes, cette fois-ci le donné, contre son récipiendaire. Ce qu'atteste le titre,

Bull. anal. phén. XI 6 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

qui renvoie dos-à-dos le point de vue de nulle part dont on crédite la philosophie dans son ensemble, et le point de vue d'ici, qui glorifie la perspective singulière en la reliant à une finitude qu'il érige en mot d'ordre (contentons-nous de ce que nous « avons »).

Mais il faut avant tout explorer une voie, celle de la métaphysique scientifique de Tiercelin (*Le Ciment des choses*, Montreuil-sous-Bois, Ithaque, 2011) et celle du réalisme spéculatif de Meillassoux (*Après la finitude*, Paris, Éditions du Seuil, 2006), qui tente de sortir de l'aporie en quittant la relation entre le sujet et l'objet, à savoir d'accéder à l'être en secondarisant la relation entre ce qui est dit et l'instant énonciatrice, en d'autres termes, en s'extrayant du paradigme de la corrélation avec l'ontologie pour horizon. Ce « retour » dans l'espace contemporain de la métaphysique, qui se lit à même la discussion aujourd'hui de la causalité, des mondes possibles, de l'essence etc., a néanmoins le tort de s'ériger en s'opposant à un ennemi qu'il a au préalable amputé et auquel il reproche ensuite d'être manchot, voire de prendre pour cible des moulins à vent. En effet, cette métaphysique qui dépasse celle de Strawson, transcendantale, qui s'en tenait à l'élucidation de catégories de la pensée, tire sa nouveauté de l'ancienneté qu'elle dénonce ou, comme l'écrit de manière savoureuse l'Auteur, tout « se passe comme si, dans une partie de cartes au Casino, on avait voulu, à un moment, interdire l'utilisation d'un certain nombre de cartes (par exemple, le fou et la dame), jusqu'à s'apercevoir, après d'interminables parties, que, le jeu ne pouvant se jouer sans elles, il fallait toutes les remettre sur le tapis vert, non sans prendre soin de proclamer partout que l'on venait de découvrir un nouveau jeu, aussi merveilleux que prometteur » (p. 298). En effet, cette (re)construction s'appuie sur un double mythe :

(1) La nostalgie d'un monde d'avant la césure entre les mots et les choses fait comme si la période précritique était celle d'une transparence de l'être : une telle césure historique, comme si depuis Kant une « catastrophe » s'était produite et que nous ne pouvions plus inscrire le temps anthropologique dans le temps cosmologique et que le « fait ancestral » était l'impensé du criticisme, a tout, aux yeux de l'Auteur, d'un fantasme de ce qu'elle appelle le « mythe du réalisme perdu » (p. 366). Il suffit de revenir à la *Métaphysique* (Δ) d'Aristote pour voir que la vérité était tout autant une question d'argumentation et de réfutation des thèses antérieures et que le lien entre ce qui est connu par nature et ce qui l'est par/pour nous était tout aussi problématique qu'il l'est depuis la première *Critique.* À la différence près qu'une telle ontologie pose problème dès lors que l'on passe de l'univers clos à l'espace infini, pour reprendre le titre de Koyré, et qu'aucune instance

Bull. anal. phén. XI 6 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

tierce, comme celle de Dieu, ne peut plus garantir l'adéquation de la pensée à son objet.

(2) La métaphysique réaliste se construit contre ce qu'elle ne cesse d'évoquer comme étant l'idéalisme, et que, selon une vulgate aujourd'hui plus que courante, elle associe au solipsisme et au scepticisme épistémologique. Or rien n'est plus faux : l'idéalisme allemand de Hegel, pour ne citer que lui, postule l'intelligibilité du réel, et Kant ferait figure de véritable réaliste ontologique avec un monde si indépendant, en marge de la phénoménalité, qu'il demeure structurellement inconnaissable et que le seul accès que nous puissions nous y frayer, s'il est permis de parler d'accès, est celui que, négativement, rend possible l'imagination en biffant, par abstraction, la position du sujet. S'il fallait l'associer au subjectivisme, alors, de façon tout à fait dérisoire, ce serait Hume qui compterait au rang des idéalistes. Bref, la différence, qu'invoque Leibniz pour démarquer sa position de celle du matérialisme, et qui a cours aux XVIII^e^ et XIX^e^ siècles, réside non pas dans le rejet ou l'acceptation de la réalité (personne n'a soutenu cela) mais dans l'entité à laquelle on affecte un coefficient d'être, *i.e.* de l'idéalité ou universel, ou du singulier et du contingent. Le réaliste ne s'affirme que de prendre pour opposant l'idéalisme mais, si on analyse les thèses, c'est bien lui qui court le risque (mais pourquoi en serait-ce un ?) de verser dans l'idéalisme.

La solution que propose donc l'auteur ne consiste pas à *sortir* de la corrélation, et encore moins à *inverser* la hiérarchie entre sujet et objet, mais bien, en prenant notamment appui sur l'esthétique et le rapport du scientifique au réel, à souscrire à ce que Michel Bitbol appelle une « philosophie des relations » (*De l'intérieur du monde. Pour une philosophie et une science des relations*, Paris, Éditions Flammarion, 2010) dont le modèle éminent n'est plus celui de la relation de soumission (A sous B), de face-à-face (A et B) ou d'identité (A est B), mais celui de l'action *réciproque*, qui permet de garder l'*inter-* de l'intersubjectivité intact, contre l'élision d'autrui ou la lévinassienne dictature de l'Autre, auréolé de sa noble majuscule. Il s'agit en somme de proposer un contre-modèle de la perspective qui ne fasse pas son jeu (l'inversion structurelle qu'opère le réalisme) ni ne croie pouvoir le fuir (hors de la relation), et qui permette de sortir de l'impasse de l'universalisme du point de vue de nulle part et de l'immanentisme insatisfaisant du point de vue de l'ici. Cette illimitation de la limite et cette « pluralisation perspective » (p. 400), par lesquelles on comprend que chaque regard enveloppe les regards potentiels et que chaque perception singulière se dépasse dans les perceptions potentielles qu'on (non d'un inauthentique « on », mais de celui des autres sujets) en aurait, comme en témoigne

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

l'exemple husserlien du cube (« nous devenons sujets au moment où nous mettons en œuvre un regard potentiellement pluriel », p. 403), se reporte finalement, sous la férule de Merleau-Ponty et de Mikel Dufrenne, sur une *ontologie* de la relation qu'attestent les concepts topologiques d'entrelacs, d'empiètement, de réversibilité, de chiasme ou encore de *ineinander*.

Il y a donc sans nul doute, dans cette pensée robuste, un gain par rapport à l'ordinaire et à la donation, qui est, tirant le fil de leur leçon, de refuser la réduction d'une relation sur une autre (le théorétique n'a pas le primat sur le politique, l'affectif, l'éthique etc.) tout en éliminant, par cette relationnalité universelle, ce réel feuilleté, l'anti-intellectualisme qui y était sous-jacent : cette pluralisation du regard permet de sauvegarder la vérité comme *telos* et de découpler l'inachevé de l'échec. Que le monde soit ouvert et inachevable, qu'importe, tant que la philosophie n'oublie pas qui elle est et son rôle primordial (ce qu'il y a de plus essentiel ?) qui n'a d'autre nom, autre que celui, historiquement chargé, de transcendantal, que celui de liberté. Saluons cette entreprise courageuse qui, en voulant dépasser les partis, risque de se les mettre tous à dos, mais qui a avec elle, même si l'unité paradigmatique dégagée peut paraître au lecteur trop simple pour être vraie, cette exigence de vérité qui semble aujourd'hui si peu en vogue. Après tout, ainsi que Spinoza conclut son *Ethique*, « tout ce qui est beau est aussi difficile que rare ».

Alexandre Couture-Mingheras

Sophie-Jan Arrien, *L'inquiétude de la pensée. L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-1923)*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Épiméthée », 2014, 400 pages. Prix : 32€. ISBN : 9782130624530.

Grand est le risque de mener des recherches sur l'herméneutique de la facticité de Heidegger, sur la base de textes, souvent inédits en français, qui courent de 1919 à 1923, en les indexant sur une ontologique fondamentale dont on en ferait la fin et l'achèvement. Pour tout dire, le massif monstrueux de *Sein und Zeit* (1927) risquerait d'en minimiser la portée en les trans-formant, par l'effet d'une illusion rétrospective, en *prémisses* d'une œuvre à venir, c'est-à-dire larvées et insuffisantes.

En cela le livre de Sophie Jan-Arrien, issu d'une thèse de doctorat soutenue en 2003 à l'Université de Paris IV-Sorbonne, rompt avec une certaine lecture continuiste et, affranchi de la fascination que pourrait exercer

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

toute une mythologie unitiste de *l'*œuvre — l'arbre qui cache la forêt — exhume un auteur oublié qui précède les litanies de l'être et de son occultation : il exhibe à tout le moins le projet singulier de Heidegger — alors *Privatdozent* à l'Université de Fribourg — dont l'autonomisation exige que l'on se déboute de l'idée d'une simple modification lexicale ou de transfert du *Lebens* au *Sein*, de l'herméneutique à l'ontologie. Certes, on pourrait sans danger parler d'un *style* philosophique, au sens où une même tendance *archéo*logique traverse la pensée heideggérienne, celle d'une exigence de la pensée à dépasser l'ordre des concept figés et immuables pour ce qui grouille sous la surface, bref, l'appel de la pensée à *se* dépasser, à rétrocéder en deçà, vers ce qui en constitue la trame originaire. Mais là s'arrête la ressemblance de la démarche : l'*inquiétude* (*Unruhe*) qui creuse l'acte de philosopher et fait un pied-de-nez à son propre *pourquoi*, ne préfigure en rien le *souci* (*Sorgen*) que l'analytique existentiale mettra moins d'une décennie plus tard au jour.

L'inquiétude native dont il est ici question est celle de la pensée, dont elle révèle le caractère dérivé et la fragilité inhérente. Si elle ne cesse de se prendre pour objet et de s'assurer de la solidité de ses fondations, c'est bien parce qu'en elle quelque chose résiste à la prétention que ses concepts élèvent et que, pour tout dire, elle ne saurait faire autrement que lorgner *en arrière*, vers la vie qui en constitue la sphère de provenance mais aussi la finalité au sens où la pensée est amenée à revenir à ce qui en constitue la condition de possibilité et à mourir à soi dans cette odyssée du retour : elle en est le terme *ab inicio* et le *telos*. Cette perspective de la genèse, qui place la pensée en position ancillaire par rapport à ce qui la précède, et qui, à la lumière de cette fondamentale hétéronomie, fait peser le soupçon sur les catégories traditionnelles qui, se croyant autofondées, oblitèrent la dynamique de la vie, inscrit sans conteste le jeune Heidegger dans la *philosophie de la vie* de l'idéalisme (Hegel, Schelling, Fichte), des Romantiques (Novalis, Schlegel) et du vitalisme et du biologisme (Darwin, Nietzsche).

Or se pose un problème redoutable pour la philosophie : si la vie en est l'origine mais aussi l'objet, comment l'aborder par la pensée sans la dénaturer — problème de l'adéquation du *logos* à la spécificité de la vie — et, parallèlement, sans que la *praxis* philosophique ne perde toute légitimité à outrepasser les bornes de ce qui en forme l'ancrage facticiel ? L'inquiétude de la pensée indique en effet son souci de fidélité à son *objet* mais également la détermination de sa *méthode* à parler de ce qui précède toute parole, à passer du préthéorique au discours sans que ce passage n'aboutisse à une pensée qui tourne en rond, dans le cercle de ses représentations. Autrement dit, l'herméneutique heideggérienne interroge tout autant son *thème*, la vie,

Bull. anal. phén. XI 6 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

que la *nature* de la philosophie, selon toute une circularité qui n'a rien d'un *circulus vitiosus* : elle engage rien de moins qu'une modification du concept de philosophie, que l'auteur éclaire avec brio au travers d'une triple confrontation, qui structure l'ouvrage : (1) le dialogue avec le néo-kantisme de Rickert, Lask et Natorp et, plus largement, avec la phénoménologie husserlienne, (2) l'ancrage de la conceptualité dans la vie facticielle avec Dilthey et (3) le fonds chrétien avec Saint Paul, Augustin et Luther, duquel la conceptualisation de la vie reçoit son impulsion déterminante.

Autrement dit, la vie s'avère indissociable du discours qui l'élit comme son objet privilégié et dont les modalités spécifiques gagnent en détermination à mesure que Heidegger les libère au début des années 1920 d'un triple écueil. Le premier provient de l'irrationalisme qui, sous prétexte que la conceptualité s'origine dans le vécu préthéorique, jette l'enfant avec l'eau du bain, au sens où il évacue la philosophie et en annule le questionnement : penser l'origine reviendrait à en signer l'irrémédiable perte, et la pensée n'aurait d'autre choix, pour être conséquente, qu'à se raturer. Le second est celui de la vision du monde (*Weltanschauung*), alors à la mode, mais qui a le tort de soumettre la représentation à un point de vue unique et, partant, à déloger l'inquiétude du cœur de la pensée : son irénisme n'a d'autre nom que la tranquillisation béâtifiante. Le troisième est, quant à lui, bien plus redoutable, et c'est lui qui servira de fil conducteur (et de faire-valoir de la position de Heidegger) à une bonne partie de l'ouvrage. Il s'agit de la systématicité et de la scientificité que le néo-kantisme prête à la philosophie mais qui, par le primat que ce dernier accorde à la *théoriticité,* rate le mode principiel de son objet d'étude. Bref, entre le regard qui, se tournant derrière soi, s'annule (dans *ce dont* il est le regard), le regard qui méconnait la partialité de sa nature (le fait qu'il soit *un* regard), et le regard obnubilé par ce qui dresse devant lui — précisément l'*ob*jet qui résulte d'une logicisation et d'une réification du donné — (qui se déverse dans son caractère *constitutif*), Heidegger cherche une quatrième voie pour une pensée qui souhaite se porter sur son objet sans se perdre ni renoncer à son inquiétude. Telle est la gageure du projet heideggérien : ouvrir un espace pour une science originaire (*Urwissenschaft*) de la vie.

Or si le théorique dérive de ce qui est antérieur à toute théorie, comment une science préthéorique originaire est-elle possible, dans la mesure où la science objective le vécu et en biffe l'*Ereignis* ou, qu'en d'autres termes, une science qui renoncerait à sa visée objectivante constituerait une *contradictio in adjecto* ? Il faut du reste que, d'une part, la science originaire comporte son propre principe d'autolégitimation et, d'autre part, qu'elle renonce à la prééminence de l'optique épistémologique — *i.e.* à l'emprise du

Bull. anal. phén. XI 6 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

criticisme kantien et, de là, au privilège de l'*Erkenntnistheorie*. Contre Rickert, Heidegger exige qu'on se défasse de la méthode téléologico-critique, qui échoue à résoudre le problème de la validité de ses axiomes en cela qu'elle pose en amont une valeur, celle de la vérité, dont elle échoue à éclairer la force de norme, et que soit écarté le formalisme néo-kantien qui reconduit le dualisme entre *a priori* et *factum brutum*, entre logicité et facticité : soumettre l'objet donné à la connaissance et soutenir qu'il n'y a aucun objet sans fonction transcendantale, que tout objet résulte d'une mise en forme, c'est affirmer que tout objet ne saurait préexister au jugement et que ce qui se donne n'*est* tel que parce qu'il est *tel*, *i.e.* déterminé par un sens que confère l'activité judicative, à savoir que le *logique* creuse l'*ontologique*. Cette primauté du logique s'adosse en dernière instance à la dichotomie entre ce qui *est* et ce qui *vaut* (*es gilt)*, ce dernier étant la condition de possibilité d'apparition du premier. Il y a bien à l'inverse chez Lask un avantage certain, qui est celui de combler le gouffre entre l'idéel et le réel par la question qu'il fait peser sur la donation des catégories kantiennes de l'entendement et sur l'interrogation qui porte sur leur apriorité, et duquel Heidegger retiendra l'exigence d'une cohérence interne, d'une autojustification. Or là encore la vie échappe, comme la lumière qui déborde par la fenêtre du cadre dans lequel on voudrait la circonscrire : certes la dynamisation du schème hylémorphique hérité d'Aristote, à savoir le fait que tout peut jouer le rôle de matière (dès lors que touché par une forme), y compris le contenu logique, permet d'invalider le dualisme du logique et du réel — l'irrationnel ou logiquement nu (*logisch Nackte*) devient matière dès lors qu'il est informé — mais, logicisant ce qui chez Kant relevait encore de la sphère métalogique du donné divers de la sensibilité, il rate le fondement antéjudicatif de l'objet, dont il ne parvient pas à rendre compte. Bref, la *Urwissenschaft* ne se conquiert de toute évidence qu'à délaisser le primat du théorique et, partant, à se débouter du privilège de la théorie de la connaissance : le sens véritable de l'épistémologie réside non dans un système de justification, mais dans l'attention accordée à l'origine de tout *logos*, ce qui requiert que l'on dépasse la *logie* de la scientificité. Bref, il faut sortir du théorique puisque l'attitude réflexive barre de toute évidence la route aux choses mêmes par la subsomption de celles-ci sous la catégorie des objets de connaissance.

La thématique du *vécu*, qui permet de résoudre le problème néo-kantien du donné et de son sens, donne ainsi le coup d'envoi : en revenir à la vie sans la logiciser, ce qu'exposent les chapitres II et III. Ce retour exige néanmoins qu'on le purifie de toute une propension *réaliste* (objectiviste comme subjectiviste), que ce soit pour rabattre le vécu sur un événement subjectif ou sur une couche de *data* sensible qu'il s'agirait de retrouver au

Bull. anal. phén. XI 6 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

terme d'un processus de décontexualisation et de dé-signification (*Entdeutung*). En effet, la problématique de l'accès au réel, qui s'appuie sur une dissociation entre ce qui est intérieur et ce qui est extérieur, ce qui est psychique et ce qui est physique, s'adosse en dernière instance au primat du théorique et de l'objectivité. Le réaliste reste aveugle au phénomène *en tant* que tel, dans la mesure où il y réactive le dualisme classique entre sujet et objet et cherche à tisser entre eux le lien qu'il a lui-même défait. « C'est l'attitude théorique comme telle qui, tant dans la décomposition *(Zerstückelung*) réaliste du vécu que dans son objectivation idéaliste, soustrait d'emblée au regard le vécu même du monde ambiant » (p. 79). Au contraire, le vécu dont traite Heidegger est celui d'une expérience qui est celle de la significativité (*Bedeutsamkeit*), au sens où se donne toujours un complexe *signifiant* qui renvoie au monde ambiant (*Umwelt*) : je ne vois pas d'abord la couleur et la position, mais la chaise, *i.e.* un objet signifiant, sans que le Je en soit l'instance de constitution. Il advient au contraire à lui-même dans l'expérience du monde. C'est donc à cet endroit qu'apparaît toute la pertinence de la phénoménologique husserlienne et que commande son principe, tel qu'il est formulé au § 24 des *Ideen 1* : « Avec le *principe des principes* nulle théorie imaginable ne peut nous induire en erreur ; à savoir que *toute intuition donatrice originaire est une source de droit pour la connaissance* ; *tout* ce qui s'offre à nous dans *"l'intuition" de façon originaire* (pour ainsi dire dans son effectivité charnelle) doit être simplement reçu pour ce qu'il se donne ». Or le projet descriptif de Husserl s'appuie sur la thèse selon laquelle tout acte réflexif peut prendre le vécu comme objet et que cette réflexion appartient de plein droit à la sphère du vécu, ainsi que l'expose le § 77 du même ouvrage, et Heidegger retiendra l'objection que Natorp adresse sur ce point : (1) la description phénoménologique ne peut éviter d'objectiver le vécu puisque le décrire consiste à l'arracher et l'isoler du flux des vécus, et (2) toute description est mise en langage et qui dit conceptualisation dit subordination de l'individuel concret au général.

Heidegger tient donc les deux bouts : contre Natorp, il refuse de logiciser l'expérience et de la renvoyer à une conscience constituante. Mais contre Husserl, il conserve l'intuition phénoménologique sans l'arrimer désormais au principe de raison suffisante. Cette voie mitoyenne sera précisément celle qui ratifie le passage du *pur* vu à une intuition *active*, herméneutique et compréhensive, qui saisit les significativités à même la mobilité vitale et considère tout autant l'objet (le *Was*) que ses modalités signifiantes (le *Wie*) : la phénoménologie cesse d'être une *theoria* pour devenir une *praxis*. L'auteur en restituera l'élaboration dans les trois derniers chapitres, tout autant à travers le dialogue avec Dilthey qui, par son rejet du

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

primat du théorique et de la problématique kantienne de la constitution, officie le passage de l'explication à la compréhension et instaure l'auto-compréhension de la vie par elle-même (principe d'elle-même : nous sommes la vie), la raison apparaissant comme le produit de l'histoire et ses normes ayant une anhistoricité artificielle, qu'à travers le dialogue avec le christianisme qui insiste sur le souci et l'inquiétude. Quoiqu'il en soit, se fait jour une voie *alternative* de la phénoménologie qui, ayant substitué au lexique de l'intuition celui de la compréhension, étudie les situations concrètes de la vie, dans leur significativité, plutôt que des vécus qui ont tout du format objectal de la chose, *i.e.* du résultat d'une réification, et portent le témoignage de l'évacuation de l'historicité : malgré sa reconduction à la temporalité du flux des vécus, l'*ego* transcendantal demeure fermé à sa propre historicité et s'annexe à une annulation de l'inquiétude, de laquelle le point de vue théorique, imperméable au monde et détaché de l'existence qu'il est, constitue le strict corrélat.

Sans doute cette rébellion contre toute fixation du sens, qui déboute la science originaire de la vie de toute entente traditionnelle de la théoricité comme généralisation et formalisation, et ouvre vers l'événementialité du sens, dans le mouvement qui la porte à faire du concept une *expression* de la facticité, renonce-t-elle au primat théorique de la phénoménologie, comme main mise de la logique (*logos*) sur les phénomènes qu'elle a en ligne de mire (*phanestai*) et en renouvelle-t-elle dès lors la teneur conceptuelle, tenant aujourd'hui, après Merleau-Ponty et Sartre jusqu'à Jean-Luc Marion et Michel Henry, le haut du pavé, au point que l'on peut bien s'interroger sur ce qui demeure de cette logique dans la phénoméno*logie* de laquelle elle tire son nom et son projet initial. (« La philosophie doit être pensée comme *praxis* philosophique, c'est-à-dire qu'il s'agit d'une action dirigée en vue d'elle-même qui engage la vie et dans laquelle la vie s'engage, et non d'une visée contemplative désintéressée, une activité purement théorique. Il s'agit d'un philosopher mobile, traversé d'histoire et traversant la vie, sans garantie de tenir le cap, jamais à l'abri d'un naufrage », p. 359). Mais il faut saluer l'excellence des analyses de Sophie-Jan Arrien, qui réinsèrent Heidegger dans une histoire qui outrepasse le cadre limité de la phénoménologie husserlienne, faite de dialogues et de tensions, et qui du reste intéresseront d'autres personnes que les thuriféraires du philosophe de la Forêt Noire et laisseront, sans nul doute, un parfum frais et piquant aux lecteurs qui les auront goûtées.

Alexandre Couture-Mingheras

Bull. anal. phén. XI 6 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

Grégory Cormann & Olivier Feron (sous la direction de), *Questions anthropologiques et phénoménologie. Autour du travail de Daniel Giovannangeli*, Bruxelles, Éditions Ousia, 2014, 370 pages. Prix : 28€. ISBN : 9782870601693.

Ce volume recueille les communications présentées lors du colloque organisé en 2008 autour du travail de Daniel Giovannangeli. L'hommage qui l'occasionne est loin d'en épuiser le contenu, d'abord parce que la valeur d'hommage proprement dite a été judicieusement concentrée autour d'une table ronde reproduite à la fin de l'ouvrage, tandis que les contributeurs principaux développent des thèses tout à fait originales. L'hommage est en fait l'occasion d'une exploration des rapports entre anthropologie philosophique et phénoménologie. Exploration toujours profonde et, du reste, très diversifiée puisque le problème engage à parcourir aussi bien la philosophie moderne que la philosophie contemporaine — même la philosophie antique est à l'honneur, dans l'intervention d'A. Stevens à la table ronde. Mais la grande qualité de l'ouvrage, c'est que si elles ne s'y réduisent pas ni même n'en dépendent, toutes les contributions prolongent un aspect de la pensée de D.G. C'est peut-être la raison pour laquelle, au-delà de leur grande diversité qui est une richesse du recueil, elles ne demeurent pas éparses, et l'ensemble prend une consistance théorique, irréductible à l'hommage personnel qui en est l'occasion. Cette cohérence se produira différemment pour chaque lecteur : les contributions se succèdent selon le seul ordre alphabétique, choix de composition ingénieux par sa neutralité même puisqu'il laisse à l'infini la combinaison possible d'un nombre fini d'éléments. Comme l'une de ses combinaisons possibles parmi d'autres, on propose ici de parcourir le livre à l'aune du problème formulé par les éditeurs dans leur introduction : peut-on « penser la possibilité d'une anthropologie fondée sur une démarche phénoménologique » (p. 11) ? Plus précisément, le problème sera de savoir dans quelle mesure on peut poser la question de l'homme sans minorer la finitude. Comme le dit A. Dewalque dans sa présentation de la table ronde, ce qui fait chez D.G. « l'objet d'une interrogation renouvelée » (p. 334), c'est « la thèse d'un *recouvrement partiel* entre la dimension de réceptivité et la dimension proprement *humaine ou* anthropologique ». On parcourra l'ouvrage suivant les deux moments de cette idée : « Si la finitude semble […] devoir excéder le cadre de l'anthropologie, l'anthropologie, à l'inverse, ne semble pouvoir se constituer que dans le cadre plus large d'une "analytique de la finitude" » (p. 334-5). L'hypothèse qui guidera ce parcours

Bull. anal. phén. XI 6 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

est que si la question anthropologique peut se poser à nouveaux frais, voire s'imposer après les divers avatars de la mort de l'homme, c'est, par un renversement singulier, au comble de la finitude.

1. De l'homme à la finitude. — La présentation liminaire rappelle que les recherches de D.G. interrogent et inquiètent l'affranchissement vis-à-vis de la question de l'homme revendiqué par la philosophie contemporaine à partir de la phénoménologie husserlienne puis heideggérienne. Quoiqu'elles le débordent régulièrement et avec profit, les contributions réunies dans le recueil s'alimentent toutes à ce fil conducteur. En témoigne exemplairement la seule démarche des deux articles qui thématisent respectivement les prises de distance les plus retentissantes à l'égard de l'anthropologie : celle de Heidegger et celle de Foucault. En optant pour une généalogie de ces refus, ces articles restituent à la suspension de l'homme sa teneur problématique initiale et impérissable, au-delà et sans doute à mesure de l'épuisement de son écho médiatique. Dans cette perspective, c'est tout un de revitaliser l'abandon de la question anthropologique et de le mettre en question : en retrouvant ce point où il n'est encore que cette question se séparant d'elle-même, la généalogie à la fois déstabilise et restaure le tranchant d'un refus souvent émoussé en lieu commun. Symétriquement, au tournant anthropologique qui a marqué l'importation française de la phénoménologie au triple sceau infâmant de l'attitude naturelle, de l'oubli de l'être et du redoublement du positif dans le fondamental, une série d'études contribuent à substituer un scenario autrement nuancé, replaçant la figure humaine de la phénoménologie française sur le fond dont elle émerge et qui tend à en ronger les contours : la facticité brute de l'être, compliquant la temporalité d'une finitude heideggérienne à laquelle l'existentialisme ne serait alors peut-être, entre le jeune Levinas et Derrida, que l'alternative la plus mal comprise. Sur les deux versants ainsi sculptés dans l'histoire récente de la philosophie, dont le premier suspend l'anthropologie d'un geste critique pour purifier une finitude que le second trouble d'un supplément ontologique, la frontière qui séparait refus et assomption de la question de l'homme n'est certes pas purement et simplement franchie. Elle est plus subtilement tramée, par un mouvement qui la déstabilise de l'intérieur, d'une pluralité de voies d'exploration de ce creux où le sujet, dès l'origine, se rapporte à lui-même comme à ce qu'il n'est déjà plus.

2. Forme anthropologique et forme(s) de l'auto-affection. — Le refus de l'anthropologie, guère plus naturel que celle-ci, possède aussi une histoire. L'intérêt des articles consacrés à Heidegger et à Foucault est d'abord d'en préciser d'autant mieux les enjeux que la démarche généalogique en cerne chaque fois l'émergence précaire et la dynamique tortueuse. L'analyse

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

heideggérienne de la finitude, dont T. Bolmain montre dans quelle mesure elle inspire à Foucault la réduction de l'homme à une « figure de la finitude », M. Dupuis suggère de son côté, jusqu'à remettre en service le syntagme malfamé de « réalité humaine » (p. 181), qu'elle procède d'une élucidation de la « figure de l'homme » (p. 176), certes à l'encontre de ses figures traditionnelles. Mais la lecture conjointe des deux études, loin d'emboîter en poupées russes le refus de l'anthropologie au début de *Sein und Zeit* dans celui qui le relativise à la fin des *Mots et les choses*, en complique l'enchaînement d'un entrelacs autrement retors autour d'un nouveau problème : celui des modalités du nouage de l'historicité et de la vérité dans le rapport de soi à soi. Attentif au « tournant » (p. 182) que prend l'« herméneutique de la facticité » élaborée en amont de *Sein und Zeit* dans le cours de 1923, M. Dupuis diagnostique, dans le dépassement du problème anthropologique traditionnel en direction de l'analytique existentiale, un refoulement de l'anthropologie chrétienne : c'est sans dire son nom que celle-ci lèguerait à ce dépassement sa dimension éthique, par une herméneutique de la facticité substituant aux versions naturalistes ou métaphysiques de l'homme un *Dasein* avant tout « soucieux de soi » (p. 186). Or c'est jusque dans l'irréductibilité, à l'histoire de l'être elle-même, d'un « souci de soi » où le dernier Foucault voit la condition de l'histoire de la vérité, que T. Bolmain porte les implications d'une critique de Heidegger dans *Les Mots et les choses* qui, marquant les limites d'un commun accord contre l'anthropologie, se voit précisément affiliée à la dénonciation par Vuillemin du résidu théologique de l'analytique de la finitude.

M. Dupuis repère minutieusement les nuances de la critique heideggérienne de l'anthropologie telle qu'elle s'élabore au fil du cours de 1923. L'anthropologie y serait « déconstruite — plutôt que corrigée […] au-delà des mots, c'est bien toujours de l'homme qu'il s'agit — juste saisi tout autrement » (p. 176). Mais il y a plus : les étapes négative et positive qui scandent le cours constituent selon M. Dupuis les deux moments d'un refoulement, celui du thème de la vie religieuse, où s'enracinerait ainsi sans l'assumer l'analytique existentiale. Du geste négatif qui récuse les anthropologies naturalistes et métaphysiques — non, insiste l'auteur, parce qu'elles visent l'homme, mais parce qu'elles l'objectivisent — c'est donc surtout le rejet massif de l'anthropologie chrétienne, de Saint Paul à Scheler, qui retient M. Dupuis. Parce qu'une telle anthropologie ne conçoit pas seulement l'homme à l'image de Dieu (toujours déjà faite), mais aussi à sa ressemblance (toujours encore à faire), Heidegger ne s'en démarquerait qu'au prix de réduire indûment la seconde détermination à la première. C'est cependant, suggère l'auteur, la structure même de cette seconde détermina-

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

tion qui reparaît dans *Sein und Zeit* sous la forme de l'avoir-à-être et, au vrai, dès ce cours de 1923 dans la notion d'herméneutique entendue comme auto-interprétation de la facticité. Lorsqu'au demeurant il reproche à l'anthropologie de Scheler d'ignorer une telle facticité, Heidegger ne lui dénie-t-il pas ce qu'il saluait comme une découverte décisive de la tradition chrétienne dans la *Phénoménologie de la vie religieuse* ? M. Dupuis montre alors comment celle-ci inspire positivement les notions d'herméneutique et de facticité, dont le rapport intrinsèque redéfinit l'homme par l'exigence pratique d'accomplissement d'un sens obscurément vécu. Sous la critique univoque de *Sein und Zeit* perce ainsi une « anthropologie marquée par un thème à la fois spirituel, religieux et éthique » (p. 189).

Le souci de soi ouvrant ainsi l'espace herméneutique, n'est-ce pas à l'inverse comme la condition résiduelle de l'effondrement « positiviste » de cet espace que, de l'autre côté de l'analytique existentiale, Foucault finira par le retrouver ? En éclairant le rapport de Foucault à Heidegger depuis les sources et les implications du refus foucaldien de l'anthropologie, T. Bolmain interroge une proposition séminale des recherches de D.G., qui ancrait dans un débat avec *Les Mots et les choses* une hypothèse rectrice régulièrement évoquée à la table ronde. Outre qu'en montrant l'actualité du transcendantal en physique, L. Bouquiaux y dresse une manière de contre-point à la critique foucaldienne des sciences humaines, les intervenants soulignent que si l'analytique de la finitude constitue bien, selon le mot d'A. Dewalque, le « thème central » (p. 336) des analyses de D.G., c'est dans un rapport critique à la version qu'en donne Foucault. Comme le rappelle B. Leclercq, D.G. opte plus volontiers pour la lecture heideggérienne que pour la lecture foucaldienne de Kant, situant les conditions de l'expérience chez Kant au niveau, non de l'homme, mais du « sujet transcendantal dans l'homme » (p. 351), pour aboutir à l'hypothèse que F. Caeymaex formule sans détour et en soulignant sa « force polémique » à l'égard des *Mots et les choses* : « La vocation transcendantale de la philosophie contemporaine est inséparable d'une analytique de la finitude » (p. 349).

Laver la notion d'analytique de la finitude du soupçon foucaldien plutôt que d'y renoncer tout à fait (le soupçon ne lui était-il pas consubstantiel ?) supposait de troubler la limpidité de la critique de Heidegger dans *Les Mots et les choses*, en commençant par suggérer « la dette que le livre de Foucault […] contracte tacitement avec l'interprétation heideggérienne de la modernité »[1]. Après y être revenu à son tour, c'est dans cet esprit que, sans

[1] Daniel Giovannangeli, *Finitude et représentation*, Bruxelles, Éditions Ousia, 2002, p. 19.

Bull. anal. phén. XI 6 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

pour autant s'en épargner le rappel, T. Bolmain ne s'appesantit guère sur le chapitre qui relègue le thème de la répétition du recul de l'origine dans le retour de son vide même au rang de dernier gond du quadrilatère anthropologique. Circonscrivant la portée de cette critique à *Sein und Zeit*, il attire plus vivement l'attention sur l'affinité entre le projet archéologique et la pensée tardive de Heidegger. Celle-ci occuperait, au même titre que Nietzsche et la littérature, la position privilégiée de ces intempestifs inspirant à l'archéologie son propre écart par rapport à l'*épistémè* d'où elle s'énonce, s'il est vrai qu'un tel écart n'est possible qu'à la faveur d'une interrogation de l'être du langage que Foucault décrit dans une veine manifestement heideggérienne. Est-ce à dire que le projet foucaldien de dépasser l'alternative entre anthropologie philosophique et histoire sociale suppose l'histoire de l'être, voire qu'elle la rejoigne en fin de parcours, comme le laissent penser à leur tour certaines formules de l'introduction à *L'usage des plaisirs* ? C'est à cette question laissée « ouverte »[1] par D.G. au terme de son analyse que T. Bolmain répond en détail à partir d'une généalogie de la rupture de Foucault avec une anthropologie qui fut d'abord, rappelle-t-il salutairement, « un choix possible » (p. 57).

Un retour bienvenu aux textes de 1954 sur la maladie mentale et le rêve dont la dénaturalisation non seulement épargne, mais se soutient résolument d'un concept d'homme guère soumis à l'enquête historique, permet ainsi à T. Bolmain de montrer que la référence « daseinsanalytique » n'empêche pas alors Foucault, sous l'influence prédominante du jeune Marx, de demeurer tout compte fait « en deçà de Heidegger » (p. 61) : la reconnaissance du statut ontique de l'anthropologie n'y entraîne pas pour lui qu'elle doive faire place nette à l'ontologie, mais seulement y renvoyer d'elle-même, elle dont la tâche ne semble pas moins cruciale d'insuffler au squelette existential la concrétude de l'individu réel. Une analyse serrée du rapport de l'« Introduction à l'*Anthropologie* » au *Kantbuch* révèle alors comment, d'une part en trouvant dans ce dernier le concept d'une finitude distincte de l'homme, mais d'autre part en suivant l'exigence de sa radicalisation suggérée chez Vuillemin par une dénonciation conjointe de l'absence de réduction transcendantale et du refoulement de l'historicité dans l'absolutisation de la temporalisation du *Dasein*, c'est d'un seul tenant que Foucault intègre le plus décisivement la pensée de Heidegger contre l'anthropologie et qu'il prend simultanément congé d'elle, en direction d'une histoire de la vérité qui sera finalement plus proche d'un husserlianisme sans *cogito* que de

[1] Daniel Giovannangeli, *Figures de la facticité*, Bruxelles, Éditions Peter Lang, 2010, p. 86.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

l'appropriation heideggérienne de l'histoire de l'être et de l'essence de l'homme. Mais par là, c'est à Kant que revient paradoxalement le dernier mot lorsqu'au-delà de la question de l'homme, l'auteur se porte d'un bond final vers celle du sujet chez le dernier Foucault où l'histoire de la pensée laisse affleurer sa condition de possibilité. Pour n'être pas anthropologique, celle-ci ne serait pas plus à situer dans l'horizon de l'être, mais dans un rapport à soi que T. Bolmain propose de comprendre comme auto-affection « de la pensée elle-même, dans sa matérialité » (p. 71), décrivant le champ « quasi-transcendantal » sans sujet d'« une simple brèche dans la pensée variant entièrement avec l'histoire et qui, comme telle, la rendrait possible » (p. 73) : s'affectant de ses propres opérations, la pensée déjà s'en trouve altérée — et par suite, en charge de l'actuel plutôt que de l'originaire.

On n'avait pas donné suite à la question que soulevait D.G. en exhumant dans le commentaire du *Kantbuch* par Vuillemin les futures formules-clés des *Mots et les choses* : « Le pont peut-il être jeté entre le Kant de Heidegger et le Foucault des *Mots et les choses*[1] ? » Non seulement T. Bolmain reconstruit ce pont depuis les sinuosités des fondations jusqu'à la nécessité de la rupture, mais en éclairant la conception foucaldienne du sujet à la lumière de cette rupture où le concept heideggérien de finitude, tourné par Foucault contre l'anthropologie kantienne, se retourne avec Vuillemin contre Heidegger pour rendre toute sa portée critique à la forme de l'auto-affection, il rejoint et poursuit la constante préoccupation de D.G. pour celle-ci — jusqu'au seuil de cet autre pont, baudelairien, qui se profile alors entre Foucault et Sartre, au-delà de la position épistémique où ce dernier s'était reconnu dans *Les Mots et les choses* mais aussi d'une répulsion foucaldienne à l'égard de la prétendue morale de l'authenticité que D.G. ne rappelait déjà que « pour faire bonne mesure »[2].

3. Quelques retards d'avance. — L'auto-affection comme expérience critique, Sartre ne la pratique-t-il pas dans ses séquences d'autobiographie intellectuelle ? À suivre l'hypothèse de lecture de G. Cormann selon laquelle ces séquences, des *Carnets de la drôle de guerre* à *Questions de méthode*, sont avant tout des opérateurs de dramatisation de débats théoriques intertextuels en temps de crise, le mode sous lequel la pensée y fait l'épreuve d'elle-même ne serait nullement l'heureuse coïncidence mais la déprise et

[1] Daniel Giovannangeli, « L'homme en question », dans *Bulletin d'analyse phénoménologique*, Vol. I, n° 1, Septembre 2005, p. 23 et *Id*., *Figures de la facticité*, *op. cit*., p. 84. Voir déjà *Id*., *Finitude et représentation*, *op. cit*., p. 19-21.

[2] Daniel Giovannangeli, « L'homme en question », art. cit., p. 26. Voir aussi Daniel Giovannangeli, *Figures de la facticité*, *op. cit.*, p. 70.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

l'exposition. « Admirer l'étonnante capacité de Sartre à dissimuler une intertextualité décisive sous les traits d'une biographie intellectuelle » (p. 162) permet ainsi à G. Cormann d'en extraire, ici encore dans la suite directe des recherches de D.G., d'importants « éléments pour une archéologie de la philosophie française contemporaine ». Sa reconstitution documentée de la première réception française, méconnue, de Heidegger, enveloppe une généalogie éclairante de l'*Esquisse d'une théorie des émotions* au fil d'un renversement complet de la version admise du rapport de Sartre à Heidegger, et d'abord en ce qui concerne la question de l'homme. Car plutôt que de lire dans la formule des *Carnets* évoquant « une conscience transcendantale *qui se fait* réalité-humaine » un condensé de l'évolution de la philosophie sartrienne de Husserl à Heidegger, G. Cormann propose d'y entendre au contraire une critique de Heidegger, accusé de « réduire la conscience transcendantale à la figure de l'homme » (p. 142) ! Cette forte hypothèse qu'appuie le premier des *Carnets*, retrouvé en 1995 et dont cette étude constituera un commentaire incontournable, ne vise pourtant pas à « renverser le procès en humanisme que Heidegger finira par adresser à Sartre dans la *Lettre sur l'humanisme* », mais à redécouvrir en amont une première réception qui se joue, par l'intermédiaire d'élèves mais en l'absence du maître, dans les *Recherches philosophiques* au tournant des années 1930. Sartre en aurait, le premier, synthétisé les diverses propositions à partir de la lecture de trois piliers du milieu de la revue auxquels renvoient, plus ou moins explicitement, ses témoignages rétrospectifs : A. Koyré, J. Wahl et E. Levinas, dont les apports sont tour à tour étudiés. C'est donc loin des querelles de chapelle que G. Cormann ouvre ici un généreux programme, qu'au reste il entame largement : la reconstitution d'un « *Heidegger français* » (p. 144), complément nécessaire d'un *Heidegger en France* où Janicaud ne faisait que survoler cette réception pionnière, sans d'ailleurs y apercevoir l'ancrage de l'interprétation sartrienne.

Un premier aperçu des *Recherches* comme surface d'inscription française du choc produit en Allemagne par la philosophie de Heidegger indique comment, avec les compte-rendus de Kojève, les contributeurs allemands tels qu'O. Becker ou H. Lipps font de la revue le milieu de cristallisation du problème de l'« existence ». Ce sont les « structures d'attente et de sollicitation » (p. 150) présidant à ce processus que G. Cormann trouve dans trois textes de Koyré, Wahl et Levinas, dont il peut alors montrer l'influence sur Sartre. Ce mot d'influence, que Sartre emploie identiquement à des décennies d'intervalle pour qualifier l'effet qu'eut sur lui la philosophie de Heidegger, il le devait en effet à l'introduction de Koyré à sa traduction de « Qu'est-ce que la métaphysique ? », dont l'*Esquisse* ne prélèvera rien de

Bull. anal. phén. XI 6 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

moins que la traduction de *Befindlichkeit* par « émotion ». Mais celle-ci n'est déjà plus la *Befindlichkeit*. Pour en saisir à la source les enjeux propres, l'Auteur examine la préface de J. Wahl à *Vers le concret*. S'il y trouve au passage une source de la référence énigmatique de la fin de *L'Être et le Néant* au *Sophiste*, il montre surtout l'importance du texte de Wahl pour bien entendre le *credo* réaliste de Sartre et son intérêt pour le problème de la passivité. Or, tant cette préface que la mise en question par Wahl de la temporalité heideggérienne dans un texte sur Heidegger et Kierkegaard dont G. Cormann indique la répercussion dans l'article de Sartre sur l'intentionnalité et l'influence possible sur les recherches d'Y. Picard que D.G. a contribué à faire connaître, doivent beaucoup à « Martin Heidegger et l'ontologie » de Levinas. La plongée finale dans cet *Ur-Text* de l'heideggérianisme français s'avère particulièrement fructueuse : au-delà des croisements thématiques entre *La Nausée* et « De l'évasion », G. Cormann montre que *L'Esquisse* accomplit le programme lévinassien d'une herméneutique de l'existence comprise comme phénoménologie de l'affectivité.

Le geste du jeune Levinas consiste en effet à « *s'attarder* » (p. 165) sur l'angoisse au point de perturber la cohésion extatique : le mot évoque avec bonheur le « retard de la conscience » dont D.G. avait cerné la figure sartrienne. G. Cormann en éclaire décisivement la tonalité affective en référant la distinction sartrienne entre émotion et conscience pragmatique à l'interprétation lévinassienne de l'effondrement du monde ustensile. Très feuilletée, l'étude peut alors pourtant se boucler d'elle-même en revenant pour ainsi dire au présent de la narration : celui des *Carnets* où Sartre approfondit le renvoi heideggérien de la négation à l'interrogation jusqu'à la destruction. Là serait le fondement d'une version sartrienne de la *Befindlichkeit* aussi distincte d'un « refuge imaginaire confortable » (p. 173) que de « l'étrange sérénité » de l'angoisse heideggérienne, l'émotion témoignant bien plutôt d'une « passion du réel ». Bouclons à notre tour en revenant à la singulière insistance de l'auteur sur la notion d'influence, plutôt snobée en histoire de la philosophie. Mauss identifiait les conditions de constitution d'une force magique aux conditions d'institution d'un milieu propice[1]. Mettre au jour les opérations qui structurent les *Recherches* en milieu par lequel la pensée de Heidegger peut agir à distance sur Sartre, c'est donc doubler une contribution majeure à l'historiographie de la philosophie contemporaine d'une leçon de sociologie française appliquée aux *corpus* philosophiques. Pour s'en tenir toutefois au premier versant, disons que le

[1] Marcel Mauss, « Esquisse d'une théorie générale de la magie », dans *Id.*, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 2013, p. 100.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

retour au « concret » qui a orienté la réception française de la phénoménologie n'aura donc pas été sans reste un retour à l'homme ; pas plus qu'il n'aura attendu Vuillemin et Foucault pour exiger, par une voie certes plus existentielle que copernicienne, une radicalisation de la finitude heideggérienne. Le mot d'ordre de Wahl enveloppe le « retard de la conscience » que développera la phénoménologie française d'Y. Picard à Derrida, lequel souscrivait à la lecture dialectique que celle-ci donnait de la rétention jusqu'à ce que *La Voix et le phénomène* ne lui préfère une interprétation en terme de différance.

Comme le dit D. Seron à la table ronde, en relisant Y. Picard « c'est en quelque sorte le chemin inverse que Giovannangeli nous invite […] à parcourir : revenir à la dialectique » (p. 360), jusqu'à en débusquer l'insistance chez Derrida lui-même au-delà de 1967. Mais dès lors que la dialectique est toujours de mise, les enjeux de l'interprétation derridienne des *Leçons sur le temps* ne sont-ils pas à mesurer à l'aune d'autres interprétations dialectiques de la temporalité husserlienne ? D'où la subtilité de l'étude de S. Laoureux : d'une confrontation de la lecture derridienne à la critique qu'en fait Ricœur dans *Temps et récit* et aux implications de la dialectique alternative qu'il propose, elle dégage remarquablement la radicalité de l'exigence qui présiderait, derrière l'abandon apparent de « la » dialectique, à l'élaboration du motif de la trace : penser la discontinuité du temps. Si Ricœur tient fermement à la distinction husserlienne entre rétention et souvenir secondaire qu'ébranle Derrida, c'est qu'elle est pour lui seule à même de faire droit à une non-présence qu'il s'accorde avec Derrida pour loger au cœur de l'impression originaire, mais à condition de ne pas la confondre avec celle du ressouvenir. Car cette non-présence, l'impression la doit selon Ricœur à la continuité qui la lie par une commune originarité initiale à son altération rétentionnelle, dont il importerait dès lors de préserver la spécificité par rapport au ressouvenir. Les confondre serait se priver du fond de continuité temporelle sans lequel une rupture ne saurait même s'attester comme telle. Précédence de la continuité qui ne revient pas à sa préséance husserlienne : Ricœur l'entrelace à la discontinuité en un rapport que S. Laoureux peut donc à la fois dire dialectique et distinguer de la première interprétation derridienne, puisque la discontinuité que Ricœur y met en jeu n'est pas celle du ressouvenir. Mais le rôle de celui-ci dans la constitution du temps n'en est que ménagé : il constitue le nerf de *Temps et récit*. L'écart entre rétention et ressouvenir, creusé d'une main contre Derrida, s'y voit comblé de l'autre au motif d'un chiasme intentionnel qui fournit à *Soi-même comme un autre* le paradigme de la cohésion d'une vie à travers la notion d'identité narrative : interroger la part du récit dans

Bull. anal. phén. XI 6 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

l'unification d'une histoire en ipséité, c'est toujours interroger le rôle du ressouvenir dans la constitution du temps. Aussi lorsque Ricœur, l'avalisant contre Husserl, semblerait rejoindre Derrida dans l'idée chère à D.G. d'une « nécessité de la fiction », S. Laoureux peut-il limiter le rapprochement en pointant, dans le motif de l'inénarrable, l'ultime avatar de l'originarité de la rétention chez Ricœur, décidément husserlien.

4. L'infini dans la finitude en l'homme. — Revenir aux *Leçons* incitait, pour reprendre les termes de D. Seron, à comprendre la finitude « dans les termes d'une dialectique hégélienne de fini et d'infini et en opposition à la finitude de la temporalité heideggérienne » (p. 361). Plus généralement, la singularité du rapport phénoménologique entre le fini et l'infini constitue l'une des pointes de l'inquiétude introduite par D.G. dans la querelle de l'anthropologisme : la finitude dans l'homme ne tend-t-elle pas à recouvrir un « infini dans le fini » que nous inviteraient notamment à découvrir, sous les dehors anthropomorphes d'un retour au concret, Sartre et Merleau-Ponty ? Car D.G. peut aussi bien épingler la formule au début de *L'Être et le Néant* que l'inférer de l'hommage de Merleau-Ponty au grand rationalisme pour trouver en la phénoménologie husserlienne, plutôt que la « "rêverie représentative" en plein XX^e^ siècle »[1] qu'y voyait Foucault, l'inauguration d'un « âge de la finitude délivrée de la représentation »[2] quoique hantée par l'infini. De même, cependant, que jamais D.G. ne convoque Sartre et Merleau-Ponty pêle-mêle, c'est ici dans une tension féconde qu'on pourrait voir rayonner, des contributions de R. Breeur et de R. Gély, les conceptions respectivement sartrienne et merleau-pontienne de l'infini dans le fini.

R. Breeur, sans s'y référer, fait plus que confirmer la nuance dont D.G. émaillait aussitôt l'innocence que prêtait Merleau-Ponty au rapport rationaliste à l'infini[3] : cette nuance, son étude l'accentue au point de la retourner contre la critique que Merleau-Ponty fait par ailleurs de Descartes. Quant à ceux, apparemment plus charitables, qui saluent en Descartes l'incontournable légateur du *mind-body problem*, ils ne sont pas épargnés : l'étude vise précisément à montrer qu'il s'agit là d'un faux problème du point de vue cartésien. Ce qui fait véritablement problème pour Descartes, c'est la dissemblance entre une sensation et ce qui la cause. Or, tandis que ce problème le conduit à distinguer deux régions de sens, expérience et

[1] Gérard Lebrun, « Note sur la phénoménologie dans *Les Mots et les choses* », dans *Michel Foucault philosophe*, Éditions du Seuil, 1989, p. 46 et Daniel Giovannangeli, *Finitude et représentation*, *op. cit.*, p. 23.
[2] *Ibid*., p. 25.
[3] *Ibid*., p. 24.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

déduction, c'est de leur confusion que résulterait le problème du rapport entre l'âme et le corps. Par l'erreur inverse à celle qui accorde au vécu une illégitime portée d'entendement en concevant à l'image d'une douleur l'objet qui la provoque, poser le problème du rapport entre l'âme et le corps c'est empoisonner de déduction le domaine de l'expérience, laquelle connaît clairement une union que l'entendement ne saurait appréhender qu'obscurément et confusément. Si la pensée de Descartes est traversée d'une faille qu'elle ne parvient pas à suturer, c'est celle qui sépare ces deux domaines : non pas l'âme et le corps donc, mais la pensée de leur distinction et celle de leur union. Comme celles de D.G., cette étude est autant de philosophie contemporaine que moderne. D'une part, outre que faire communiquer en Descartes le thème pascalien de la confusion des ordres et la théorie bergsonienne des problèmes puisse évoquer Péguy, l'argument cartésien porte jusqu'au cœur de la pensée de Bergson, qu'en quelque sorte il coupe en deux lorsqu'un certain bergsonisme du concept fait pâlir le cerveau de *L'évolution créatrice* en face de la glande pinéale, dont le lecteur regrettera d'avoir ri. D'autre part, on l'annonçait, mettre au jour le caractère proprement problématique de « la *dissemblance* radicale qui existe entre ce que la sensation donne à éprouver et ce qui la provoque » (p. 74), du « manque d'affinité qui subsiste toujours entre certaines idées et le monde qui les entoure » (p. 86), c'est peut-être nous conduire au plus près des sources et des enjeux de l'ontologie phénoménologique sartrienne, bien que l'étude n'y fasse pas référence.

Car c'est en revanche explicitement que R. Breeur réplique à la critique merleau-pontienne au-delà de laquelle D.G. indiquait déjà ce qui, chez Descartes, non seulement demeure attaché au paradigme de la ressemblance dont Merleau-Ponty déplorait l'abandon, mais encore lui résiste pour ainsi dire de l'intérieur : la comparaison à l'infini qui me délivre la connaissance de ma finitude[1] — en un raisonnement dont s'inspirera décisivement l'introduction de *L'Être et le Néant*. R. Breeur va quant à lui jusqu'à renverser radicalement le portrait que la phénoménologie de la perception donnait de la démarche cartésienne. Ce n'est pas un « regard intellectualiste et objectivant » (p. 76) qui autorise Descartes à réduire le sensible, c'est au contraire, sur fond de la tendance de l'esprit à concevoir la cause d'une sensation à l'image de celle-ci, l'épreuve troublante de leur dissemblance qui le force à « l'étude des phénomènes tels qu'ils sont en soi et non pour nous ». À *L'œil et l'esprit*, il faut donc répliquer que l'énigme qui

[1] Daniel Giovannangeli, *La Fiction de l'être*, Bruxelles, Éditions De Boeck, 1990, p. 15-18 ; *Id*., *Finitude et représentation*, *op. cit.*, p. 44-52.

Bull. anal. phén. XI 6 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

tourmente la pensée cartésienne n'est pas la vision, mais « *la dissemblance au sein même de toute vision* » — laissant peut-être augurer, de loin, la manière dont Sartre s'occupera d'autant moins du pli de l'être et de l'étant qu'il se laissera hanter par la transphénoménalité de l'être au sein même de son apparaître. Portrait de Descartes en transphénoménologue ? Retournement saisissant, en tout cas, de ce qu'une certaine phénoménologie de la perception condamnait comme suprême infidélité à l'expérience, en modèle de fidélité à l'infidélité de l'expérience.

De son côté, c'est au prisme du concept merleau-pontien de polymorphisme que R. Gély donne à voir la pratique même de l'histoire de la philosophie par D.G. comme un révélateur de la « finitude de la finitude » (p. 221), d'un « bougé interne » à la finitude attestant « la dynamique d'un infini qui précisément ne fixe pas le sens du fini, mais l'empêche au contraire d'être en pure et simple possession de son sens » (p. 222). La philosophie immanente à la pratique de l'histoire de la philosophie chez D.G. fait d'ailleurs l'objet d'interventions à la table ronde qu'on lira avec profit indépendamment de leur valeur d'hommage, pour ce qu'elles disent de la lecture. Dans le droit fil de F. Caeymaex suggérant l'inspiration postkantienne d'une méthode portant chaque pensée à sa limite, la belle intervention de J. Pieron rapporte l'expérience de lecture où conviait D.G. au plaisir que la troisième *Critique* attache à la réussite d'une conceptualisation empirique, analogue au plaisir de l'intelligibilité du monde pour le premier homme : ce plaisir lié au succès de l'anticipation serait à proportion de l'angoissante antériorité du monde. N'est-ce pas l'originarité du retard de la conscience qui fait de l'anticipation plus qu'une activité, une « créativité ontologique », une « fiction de l'être » (p. 355) ? Ce qui, de cette « créativité » où nous menait l'étude de S. Laoureux, excède à la (dé)mesure d'un retard incomblable l'accouplement harmonieux de l'activité à la passivité, R. Gély l'explore aussi profondément qu'il montre la portée philosophique d'une pratique singulière des textes chez D.G.

En montrant que chez Sartre comme chez Derrida mais par un geste opposé, l'irréalité de l'image est le gage de la facticité du monde, D.G. instaure selon R. Gély un « formidable espace de tension interne à l'irréalité elle-même » (p. 234). L'intuition du néant n'est pas chez Sartre un exquis ourlet de la représentation, mais la marge d'impouvoir qui rive celle-ci à son débordement par l'antériorité de la présence. Lors même que Derrida pointe inversement l'antériorité de la représentation, c'est encore la facticité de la chose même que préserve sa dérobade dans la fiction. Non seulement réalisme et nécessité de la fiction ne s'opposent donc ni chez Derrida ni chez Sartre, mais chez D.G. c'est au point où les versions sartrienne et derridienne

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

de leur articulation s'opposent qu'elles en appellent l'une à l'autre comme autant de dimensions irréductibles d'une finitude inachevée : autant de « figures de la facticité ». La manière dont R. Gély arrime la nécessité derridienne de la fiction à la facticité recèlerait sans doute de quoi contester à Ricœur le monopole de l'inénarrable. Quant à la figure sartrienne de cette intrication entre image et facticité, on en trouvera quelque écho dans l'étude de P. Somville qui commente, à partir du mot de Camus sur le peintre comme un « romancier des corps », l'insistance de Sartre sur la corporéité du Saint Marc de Tintoret. Des drames « d'efforts, de sueur, d'efficiente matérialité » que peint Tintoret, P. Somville affirme que « c'est d'une vision de l'homme qu'il s'agit et de sa condition, essentiellement agonistique » (p. 276). Si une figure humaine commence ainsi de se profiler c'est donc tout en creux, comme taillée dans un être si brut que c'est à l'origine qu'il précède ainsi la conscience qui n'est, pour cela, que de le nier : qui n'est rien de plus, pour reprendre un mot de D.G., qu'un « refus de l'inertie »[1]. Derrida et Sartre se croisent en ce point singulier où prendre au sérieux le poids de l'être implique de lui retirer son sens pour en confier le projet, dans l'infinité du jeu du monde, à une conscience originairement frappée d'idiotie, pourquoi pas de « bouffonnerie »[2] : c'est seulement dire que pour elle le sens est toujours à faire, et par-là voir revenir la question de l'homme comme celle de la culture.

5. De la fiction de l'être aux formes symboliques : l'anthropologie après-coup. — Il n'est, on le voit, que de dérouler les implications de la reprise phénoménologique par Sartre de la preuve ontologique. Ce qui est en jeu dans le contraste de cette fidélité sartrienne à Descartes par rapport à la lecture heideggérienne de ce dernier, n'est-ce pas en dernière instance, avec la distinction de l'être et de son phénomène, une mise en question de l'affinité prétendument destinale de l'essence de l'homme et du sens de l'être, coappartenance marquant aux yeux de Derrida l'histoire de l'être elle-même au sceau de la métaphysique ? C'est ce que peut suggérer l'étude d'O. Feron dans la continuité qu'elle tisse, à l'encontre de Heidegger mais aussi d'un certain Artaud, entre Descartes, Sartre et Derrida au motif de la contingence. Derrida doutait que la perte moderne du sens de l'être puisse se réduire à un accident historial : ce sens, demande alors O. Feron, n'a-t-il pas plutôt toujours résulté après-coup d'un « mécanisme de défense » (p. 199) déployé contre l'absence de garantie que le monde aurait à offrir à la

[1] Daniel Giovannangeli, *La Fiction de l'être*, *op. cit.*, p. 109-128.
[2] Gérard Granel, *Traditionis traditio*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p. 20 et Roland Breeur, *Autour de la bêtise*, Paris, Éditions Garnier, 2015, p. 16.

Bull. anal. phén. XI 6 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

conscience ? La recherche cartésienne d'une certitude serait alors à comprendre inséparablement comme une telle parade défensive et comme l'acte d'une liberté s'affirmant « face à tout ce qui n'est pas elle » (p. 202). Aussi l'étude d'O. Feron, qui reprend les trois questions critiques dans « l'après-coup de l'oubli de l'homme », peut-elle affirmer que la première d'entre elles ne vise rien d'autre, dès ce moment cartésien, que l'homme en sa survie même, à une époque où il découvre la contingence qui caractérise sa « condition » (p. 202) — notons que le terme prend tout son relief si l'on se souvient avec D.G. que l'opposition sartrienne de Descartes à Heidegger se dit « dans les termes de la philosophie transcendantale »[1]. Et puisque la contingence qui caractérise la condition en question, c'est « la nécessaire secondarité de l'énonciation du sens » (p. 195) par rapport à l'être sur lequel la conscience retarde à l'origine, on ne s'étonnera pas qu'O. Feron, croisant de façon suggestive le symbolique chez Cassirer, le métaphorologique chez Blumenberg et l'institution de la trace chez Derrida, reformule la seconde question critique comme suit : « Que pouvons-nous faire ensemble ? » (p. 198). Car si le sens de l'être ne peut paraître oublié que dans la mesure où il n'est jamais, en vérité, que l'effet après-coup du choc de la facticité, l'homme n'est essentiellement lié à ce sens ni à l'origine ni à la fin mais en son institution, sur fond de contingence, au sein d'une communauté symbolique.

J.-L. Villacañas Berlanga, mobilisant lui aussi Cassirer et Blumenberg en contrepoint de Heidegger pour éclairer, de son côté, les tensions à l'œuvre au tournant des années 1930 dans la pensée d'Ortega y Gasset, suggère que c'est un tel pas que celui-ci est sur le point de franchir sans néanmoins y parvenir tout à fait : « Dans le grand débat qui s'ouvrait entre l'Être et la prolifération du sens, entre Heidegger et Cassirer, Ortega ne s'est pas décidé » (p. 330). L'étude dégage ainsi dans la pensée d'Ortega deux tendances pour pointer le caractère à la fois nécessaire et malheureux de leur cohabitation. Affirmant, à l'appui d'une relecture de Dilthey, que « l'idée de vie est plus profonde que l'idée d'Être » (p. 320), Ortega limiterait la portée de sa critique de Heidegger du même geste qu'il la fonde. C'est précisément au prix d'une profondeur peut-être excessive que sa stratégie philosophique offre à l'idée de vie les moyens de rivaliser avec les implications encore métaphysiques qu'elle dénonce dans l'idée d'être. Si ces implications sont mises en causes par la suspension de tout *esse* au *posse* caractérisant seul la vie, laquelle est ainsi définie par une perplexité et une inquiétude dont l'homme n'est que le stade extrême du devenir-conscient, il n'est pas sûr en

[1] Daniel Giovannangeli, *Finitude et représentation*, *op. cit.*, p. 114.

Bull. anal. phén. XI 6 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

revanche que la façon dont procède cette substitution de la vie à l'être parvienne à faire droit complètement à l'idée selon laquelle « plus symbolique qu'ontologique, l'être humain doit avant tout s'inventer lui-même, se créer un monde » (p. 320). Car pour fournir à la pensée de Dilthey le caractère méthodique qu'il juge seul garant d'une intégration et d'un dépassement de Heidegger, Ortega la passe au crible de la phénoménologie transcendantale et s'inscrit par là dans une filiation cartésienne en un sens que l'auteur nomme « charismatique » (p. 321), moins heureux que celui mis en évidence par O. Feron : il tend par cette démarche à retrouver dans la vie un « principe absolu et radical, solide et fondamental » (p. 321) et à lui attribuer une transparence à soi qui minore inévitablement « la rhétorique du naufrage et de l'étrangeté de l'être humain ». Sans doute, non moins que de l'être heideggérien, le se-faire qui caractérise la vie se distingue-t-il de la réflexivité seulement théorique de la phénoménologie, et si Ortega retrouve Husserl, c'est bien plutôt dans l'intuition d'un monde de la vie préconscient. Davantage, Ortega voit bien que ce monde de la vie ne se soutient que de métaphores. Mais en prêtant à celles-ci la vérité des lois de Newton, il ne voit pas, comme Blumenberg, leur nature de symboles.

6. De la finitude à l'homme. — Les contributions résumées dans la première partie de cette recension pointent toutes à leur manière l'insuffisance de la temporalisation heideggérienne du sujet transcendantal qui atteint pourtant la synthèse de recognition, rebaptisée « pré-cognition » d'un geste dont D.G. soulignait la « violence interprétative »[1]. C'est que cette violence pourrait bien avoir en outre un ressort métaphysique, ne délivrant la finitude en l'homme que pour l'approprier à celle d'un être dont l'auto-déploiement retrouve des accents téléologiques. Violence pour violence, c'est-à-dire quitte à faire porter l'affectivité jusqu'au cœur de la pensée pure, la soustraction même, par Kant, de l'aperception transcendantale à la temporalisation de l'être-au-monde ne trouverait-elle pas meilleur soutien dans l'idée freudienne selon laquelle l'inconscient ignore le temps, à condition d'entendre là l'exigence de penser une historicité à ce point radicale qu'elle en serait paradoxale, structurée par une logique de la *Nachträglichkeit* ? Il n'y aurait plus alors à payer l'oubli de l'être de celui de l'homme. Si au contraire l'être ne nous fut jamais familier, si c'est à l'origine que nous retardons sur lui au point qu'il n'y ait de sens qu'institué, alors c'est au-delà de l'opposition, à l'humanisme métaphysique, de ce qu'O. Feron nomme un humanisme « authentique » (p. 192) en tant que fondé sur une mythique copropriété de l'homme et de l'être, que l'anthropologie refait

[1] Daniel Giovannangeli, *Figures de la facticité*, *op. cit*., p. 74.

Bull. anal. phén. XI 6 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

question pour la phénoménologie : comme une « anthropologie de l'impropre » (p. 196) c'est-à-dire thématisant, selon l'expression de J.-L. Villacañas Berlanga, la « base symbolique » (p. 328) de l'être humain. Les rapports de la phénoménologie à la question de l'homme sont alors à reprendre depuis la signification de cette dernière chez Kant lui-même. Tandis que ce n'est qu'en forte tension avec celui-ci que son héritage n'a pu être réduit à l'affranchissement du transcendantal à l'égard de l'anthropologique, Kant n'ouvre-t-il pas l'angle d'une philosophie de la culture, sous lequel la subordination des trois questions critiques à celle de l'homme n'apparaît plus comme un dévoiement de la démarche critique ? Mais s'il n'y a d'homme qu'à plusieurs, c'est-à-dire à plus que deux, la phénoménologie a-t-elle les moyens de reprendre à son compte la question anthropologique ainsi comprise ? Difficulté qui ne fait que s'aiguiser lorsqu'on reconnaît que la culture n'est pas seulement le fait d'une pluralité d'hommes, mais aussi d'une pluralité de cultures : alors le tiers lui-même, l'autre d'autrui, se divise à son tour. Tels sont les principaux enjeux d'un second axe de réflexions qu'on peut dégager de l'ouvrage.

6. Criticisme ou anthropologie, la fausse alternative. — C'est une chose de distinguer le sujet transcendantal et l'homme empirique comme deux niveaux d'investigation irréductibles du système kantien ; c'en est une autre de jouer la critique contre la question de l'homme. Car ce dernier n'est alors compris, que ce soit pour en distinguer la finitude ou pour soupçonner qu'elle se conforme secrètement à une certaine image de lui, qu'en tant qu'objet d'une anthropologie philosophique, soit d'une partie du système interrogeant les hommes dans leur diversité empirique. Or F. Capeillères montre que c'est en un sens irréductible à celui-ci que la question de l'homme préside, plus profondément, à « l'édification et la circonscription » (p. 115-116) de l'ensemble du système kantien, lequel doit à ce titre être proprement qualifié en son concept mondain de philosophie anthropologique. Par-là, on n'entendra pas qu'une simple conformité extérieure de l'anthropologie empirique à la critique, mais un lien d'orientation téléologique de chacune des trois questions à la quatrième, contraignant à envisager la « métamorphose de la philosophie transcendantale en anthropologie philosophique » (p. 95). Le premier mérite de l'étude réside en ce sens au niveau même où elle exige de comprendre les rapports anthropoligico-critiques, qu'un nœud de cette nature pourrait sembler rendre malheureusement indémêlables : du point de vue mondain notamment, on se hâtera de dénoncer les effets pratiques de l'inintelligibilité des « relations entre une norme vide et une empiricité livrée à elle-même ». C'est patiemment que F. Capeillères affronte l'objection en redéployant l'ensemble du système

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

kantien à partir de l'hypothèse suivante : dès lors que celui-ci, pour progresser de la pureté acquise par la critique en direction de l'empirique, passe par une métaphysique des mœurs et de la nature dont le développement conjoint compose une philosophie de ce qu'on nommera bientôt la culture, il est possible de déterminer en toute rigueur à chacune de ces étapes, comme le versant subjectif de cette trajectoire, la concrétion corrélative du sujet transcendantal en humain, c'est-à-dire au point de vue mondain en personne morale, en passant par un « sujet métaphysique » qui constitue sans doute la découverte la plus remarquable de l'étude.

En ce sens, comprendre la critique comme une « anthropologie transcendantale » (p. 97) c'est exprimer sur son versant subjectif la relation des principes constitutifs à des connaissances effectives qui sont celles de « nous autres hommes », nullement inciter à compromettre la pureté de ces principes avec une démarche génétique. Comment reprocher à la critique l'abstraction d'un sujet formel qui est sa vertu même ? La question porte plutôt sur la réarticulation progressive à l'homme concret de cette purification initiale. Entre le sujet transcendantal et l'humain, la strate intermédiaire est celle de l'*a priori* non pur, tout l'effort de F. Capeillères étant alors de déterminer en ses figures théorique, pratique et téléologique, les traits du sujet sous-jacent à la déduction intégralement objective des principes de la métaphysique de la nature et des mœurs. De cette strate intermédiaire, la fonction cruciale dans la métamorphose du transcendantal en strate empirique de l'humain est ensuite éclairée à l'aune de la métaphore kantienne du pouvoir comme mécanisme d'une machine où des forces quantifiables ne sont à l'œuvre que dans la mesure où la force proprement dite y apporte la dynamique. L'idée de force, en tant que celle-ci n'est que « *l'effet* d'une substance » (p. 114), explique comment l'unification en aval de la progression vers l'homme concret peut faire fond sur une unité en amont alors même que l'unité du « Je pense », purement logique, n'a rien de substantiel. Du système, ce qui scelle l'unité non pas théorique comme chez les postkantiens, mais pratique dès lors qu'on l'appréhende selon son concept mondain, c'est la tension de l'impératif dans la synthèse morale opérant la « détermination progressive de la spontanéité comme personnalité » (p. 115). Le système se révèle ainsi comme une « anthroponomie », terme de Kant dont la connotation normative conduit l'auteur à comprendre la philosophie kantienne en son concept mondain comme une typique de l'humain, pour interroger la contribution du système à la réalisation de l'humanité idéale qui le dirige. Sous cet angle, la doctrine de l'éducation et l'anthropologie pragmatique n'apparaissent plus comme les compensations artificielles d'une démarche transcendantale inapte à penser le *devenir* moral de l'homme. Tout en thématisant les « conditions

Bull. anal. phén. XI 6 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

empiriques de réalisation de l'anthroponomie » (p. 117), elles développent les dispositions originaires de la faculté de désirer, par où du reste leur perspective génétique s'articule rigoureusement aux niveaux métaphysique et transcendantal.

Ce n'est pas le moindre intérêt de cette ample étude que d'offrir ainsi la chance d'un ancrage kantien, plus ferme à n'en pas douter que celui de l'analytique existentiale, à un tout autre déploiement des rapports de la phénoménologie à l'anthropologie. Mais son véritable tour de force de ce point de vue, c'est peut-être qu'aborder Kant au prisme de la personnalisation morale de l'homme n'y implique nullement de céder à Heidegger, comme en contrepartie, le bénéfice de la finitude sensible. Sans doute s'agit-il d'abord de relativiser la critique, *a fortiori* l'Esthétique de la première, comme simple propédeutique pour dégager les déterminations du sujet métaphysique. Mais F. Capeillères n'inaugure pas seulement ainsi l'investigation d'un champ ignoré des études kantiennes : il y circonscrit l'espace interne au kantisme où pourra se développer une thématique phénoménologique de la chair que D.G. avait précisément affiliée à un paradoxe de l'esthétique transcendantale[1]. Ainsi, d'un geste analogue à celui par lequel R. Breeur renvoie dos-à-dos la critique de la réduction cartésienne du sensible et l'hommage à l'inventeur du *mind-body problem*, la place qui est ici faite à l'homme concret chez Kant, aussi nettement qu'elle réplique d'une part aux reproches de formalisme adressées au sujet transcendantal, arrache d'autre part les formes de l'intuition à une interprétation qui, saluant à l'inverse la coupure critique pour avoir entrevu l'être-pour-la-mort en l'homme voire la mort de l'homme, sacrifiait peut-être la dynamique du système au rêve d'une finitude toute pure.

Il reste que déplacer l'accent de l'enracinement de la connaissance humaine dans la finitude sensible à la tension de l'impératif dans l'optique d'une philosophie de la culture invite bien sûr, au-delà de la phénoménologie, à reconsidérer la question de l'homme à l'aune du débat de Davos : envisager l'être de l'homme sous l'angle de sa personnalisation morale, c'est refuser de le réduire à la réceptivité constitutive de sa connaissance. Or même à ce niveau, on peut encore se demander dans quelle mesure ce déplacement équivaut sans reste à un dépassement de la finitude. C'est à partir de cette question que J.-R. Seba, dans une continuité explicite et profitable avec l'étude de F. Capeillères, aborde l'anthropologie pragmatique : il la donne à voir comme un champ de tensions entre finitude et

[1] Daniel Giovannangeli, *La passion de l'origine*, Paris, Éditions Galilée, 1995, p. 67-73. Voir aussi *Id*., *Le retard de la conscience*, Bruxelles, Éditions Ousia, 2001, p. 23.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

finalité. Car s'il s'accorde avec D.G.[1] pour faire porter, contre Cassirer, la finitude jusqu'au cœur de la sphère pratique, ce n'est pas pour se rallier à la position heideggérienne. De la finitude pratique, J.-R. Seba enjoint en effet à reconnaître l'irréductibilité à la finitude de la connaissance et même la primauté ontologique : c'est au péché que Kant confierait en dernière instance la détermination de l'être de l'homme. Heidegger a donc tort de superposer l'ontologie au théorique ; mais à la ramener avec Cassirer du côté de l'idéal pratique, on commettrait l'erreur inverse, identifiant sans médiation l'être au devoir-être. D'où la finalité, en contrepoint de la finitude : pour n'être pas négligeable, la « percée » vers l'infini n'est pas réductible à une modalité du réel. En cerner la modalité au niveau de l'anthropologie pragmatique revient à expliciter l'oxymore d'un sujet « *empirique idéal* » (p. 263).

C'est que les significations du terme « pragmatique » s'étagent depuis la nature jusqu'au seuil de la morale, où l'adjectif désigne le champ de l'action historique tel que les règles de prudence s'y ordonnent aux fins de la raison pratique pour surmonter la violence des rapports humains à l'aune de l'idéal de concorde et de cosmopolitisme. La notion de progrès, impliquant l'éducation — à commencer par celle de l'éducateur — vient de ce qu'entre nature et liberté, Kant se refuse à envisager un simple passage comme entre deux substances mais conçoit bien plutôt, en un mouvement de reconfiguration d'après la raison des dispositions naturelles de l'humanité spécifique, une « *synthèse problématique* » (p. 266) que J.-R. Seba interprète de manière dialectique. Car si ce que l'homme fait de lui-même (pour-soi) nie activement ce que la nature a fait de lui (en-soi), il ne s'en émancipe pas dans la pure moralité : le troisième moment constitue proprement une « synthèse de l'opposition entre l'exigence transcendantale de liberté et l'histoire empirique » (p. 267) et ne recèlerait rien de moins, à ce titre, qu'une sursomption spéculative de l'opposition entre la détermination de l'être (ce que l'homme fait de lui-même) et du devoir-être (ce que l'homme « peut et doit » faire de lui-même). Attirant l'attention sur une finalité naturelle qui s'étend à son apparente négation par l'homme en sa prématurité biologique, J.-R. Seba montre comment la subordination régulatrice de l'histoire à l'idéal du règne des fins se double de l'effectivité du devoir-être dans l'histoire, décrivant ainsi un « double enveloppement réciproque de la nature et de la liberté » (p. 268). Ne pas reculer devant l'anachronisme d'une lecture dialectique de l'*Anthropologie* kantienne permet en réalité à l'auteur d'y voir plus et autre chose que des rudiments d'hégélianisme. Ainsi peut-il

[1] Daniel Giovannangeli, *Finitude et représentation*, *op. cit*., p. 64-65.

Bull. anal. phén. XI 6 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

faire valoir sur certains points la supériorité d'une telle « spéculation du point de vue pragmatique » à la dialectique hégélienne, et même marxienne.

Déficience native et insociable sociabilité soutiennent également une tout autre anthropologie, quoiqu'elle aussi développée contre Heidegger : celle de Helmuth Plessner, que R. Schäfer donne au lecteur français l'occasion de découvrir. Dans une entreprise qu'il assume comme une inversion de celle qui mène de Kant à Husserl et à Heidegger, et à laquelle fait à bien des égards écho dans ce volume celle d'Ortega, Plessner fonde la conscience et l'existence dans la vie, élevant ainsi une anthropologie naturaliste au rang de *prima philosophia*. Ce sont pourtant bien les conditions de possibilités de l'être-homme que vise Plessner, non quelque condensé de données biologiques. Vis-à-vis de ses propriétés naturelles, la « positionalité excentrique » de l'homme le détermine par la mise à distance, la négation. Seulement une telle essence implique que « l'homme n'est […] pas déterminé ontologiquement, [ni] préoccupé au sujet de son être », qu'il « transcende l'être et a la capacité d'objectiver […] tout le reste, mais aussi soi-même » (p. 251). La positionalité, c'est la limite entre le vivant et son environnement en tant que l'organisme se caractérise par l'intériorisation méréologique de cette limite et la production corrélative d'un espace vital, normé autant que subi. Ouverte chez la plante, centrée chez l'animal, cette positionalité devient « excentrique » chez l'homme : après Herder, Plessner rapporte l'universalité de la sphère d'action humaine à son manque de spécialité. L'excentricité n'est pourtant pas une absence de centre mais un être à distance, en arrière de son propre centre — bref, une conscience de soi, laquelle rend possible l'abstraction par rapport à un espace-temps où elle demeure cependant incarnée : la distinction et l'union de l'âme à la chair s'impliquent réciproquement comme autant de perspectives que le vivant excentrique prend sur lui-même. Et l'ouverture même au possible que permet l'excentricité est d'abord ouverture sur « d'autres possibilités d'être homme » (p. 259). À cet égard, Plessner forge la notion de « conjonctif catégorique » pour thématiser l'antagonisme entre l'irremplaçabilité du Je et une remplaçabilité par d'autres Je qui n'en est pas seulement contemporaine, mais la fonde. De là une reprise de l'insociable sociabilité : parce qu'il n'y a de mienneté que comme négation active de l'interchangeabilité, la société résulte de la fracture d'un Je qui « aspire autant à la remplaçabilité qu'il la combat » (p. 260). Occasion de revenir à Sartre et à la contribution que lui consacre D.G. dans ce recueil, épinglant au passage sa définition du rapport de l'homme à la société : « Il ne peut n'y tout à fait s'y fondre ni tout à fait la dépasser » (p. 16).

7. L'homme au pluriel : le social à la limite de la phénoménologie. — À qui se rappelle l'inspiration kantienne de la conception sartrienne de la

Bull. anal. phén. XI 6 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

personnalisation, c'est à raison que le retour progressif de la purification critique vers l'humain, valorisé par F. Capeillères contre l'interprétation heideggérienne de Kant, pourra évoquer le geste par lequel G. Cormann retourne l'idée d'« une conscience transcendantale *qui se fait* réalité-humaine » contre la dénonciation heideggérienne de l'humanisme existentialiste comme oubli de l'être. Que la conscience pure creuse au contraire l'écart entre la réalité-humaine et sa condition ontologique, n'est-ce pas une invitation à réinterroger la fidélité de Sartre à la question de l'homme en élucidant le passage de l'ontologie à l'anthropologie une fois dissipé tout soupçon de confusion ? C'est à quoi s'emploie D.G. après avoir distancié à son tour la *Lettre sur l'humanisme*, rappelant l'accueil favorable que Heidegger faisait dans un premier temps à *L'Être et le Néant*. Comment, du reste, le contresens de la traduction de *Dasein* par « réalité-humaine » réduirait-il l'ouvrage de 1943 à une mésinterprétation de *Sein und Zeit*, puisqu'il conduit Sartre à distinguer son ontologie régionale du pour-soi d'une anthropologie de la réalité-humaine ? Or c'est sur la base de cette distinction que les *Cahiers pour une morale* thématisent en retour la concrétion de l'ontologie en anthropologie. La clé de ce passage, c'est « l'élargissement de l'être-pour-autrui à une pluralité irréductible au face-à-face des consciences » (p. 16). D.G. en prend profondément la mesure en dépliant, pour la discuter jusqu'en ses implications potentielles, la critique que fait Rancière de la conception du tiers dans la *Critique de la raison dialectique*. Sachant que dès 1943, Sartre renvoie régulièrement les figures du tiers à la place laissée vacante par la Mort de Dieu, il serait douteux que le concept introduit dans la *Critique* revienne à une telle figure du témoin absolu. Outre qu'en ramenant la totalisation opérée par le tiers à un jeu de regards, Rancière rabatte « la relation triadique du livre de 1960 sur la dualité du livre de 1943 » (p. 20), il insinue la possibilité d'interpréter les pages de Sartre sur l'intellectuel en vacances en termes de surveillance panoptique. Or dans l'exemple sartrien, les ouvriers sont aussi ignorants de l'intellectuel qui les totalise qu'ils le sont l'un de l'autre. La totalisation d'une relation duelle par un individu est irréductible au regard d'une conscience constituante : opérée par et non pour lui, cette totalisation est œuvre de passivité originaire, d'une aliénation aux autres que ce pluriel marque résolument d'une épaisseur objective. D'où que Sartre la flaire partout où, de l'ontologie à l'anthropologie, on cherche à obstruer le passage.

L'écart marqué par D.G. entre *L'Être et le Néant* et la *Critique* l'indique suffisamment, énoncer, depuis l'ancrage phénoménologique où demeurent les *Cahiers*, que « passer de l'ontologie à l'anthropologie suppose qu'il y ait plusieurs autres » (p. 24), ce n'est pas encore se donner les moyens

Bull. anal. phén. XI 6 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

d'accomplir ce passage mais bien plutôt le poser comme problème : c'est reconnaître que la question anthropologique met la phénoménologie au défi de l'esprit objectif. La vaste étude qu'A. Tosel consacre à l'œuvre d'Enrique Dussel la mesure à l'aune de ce défi, dont le moins qu'on puisse dire est qu'A. Tosel ne le sous-estime pas, puisqu'il commence par se faire l'écho de l'argumentation de Vincent Descombes sur la cécité principielle du paradigme intersubjectif à l'objectivité du social. L'intérêt de la pensée de l'Argentin Dussel, de formation phénoménologique, apparaît d'autant mieux sur fond de cette critique rigoureuse de l'approche phénoménologique traditionnelle du social.

A. Tosel le reconnaît : le « long effort vers l'autre » (p. 279) du sujet transcendantal n'a ouvert la phénoménologie qu'à un partage dialogique du sens coupé de son fondement institutionnel, du tiers impersonnel sans lequel aucune forme de communication ou de reconnaissance ne serait seulement possible. La phénoménologie retrouve ainsi l'individualisme de la vieille tradition contractualiste en deçà, quoiqu'elle en ait, des acquis de la sociologie française, qui avait su de son côté faire un sort à l'intuition hégélienne selon laquelle pour être produite et changeante, l'institution n'en demeure pas moins « d'une certaine façon […] toujours déjà là » (p. 281). Mais s'il faut critiquer pour cette raison une phénoménologie « incapable d'accéder à l'ordre de ces relations d'ordre entre des statuts assignés » (p. 286) sur lequel s'adosse, même pour le contester, toute forme de partenariat intersubjectif, V. Descombes confond aux yeux d'A. Tosel ces deux sens de l'ordre. Le statut d'*a priori* qu'il a raison de conférer à l'existence de relations d'ordre en général pour signifier qu'elles forment un ordre à part entière, qu'il y a une « forme générale de l'ordre » (p. 287), c'est indûment qu'il tend à l'étendre au contenu historique, donc variable et contingent, d'un tel ordre, neutralisant la « pluralité possible spécifiée de ses configurations, des ordres » (p. 288). Parce qu'il ne reconnaît à l'existence de relations d'ordre une nécessité de structure que pour étendre cette modalité à leur structuration historique existante, V. Descombes s'interdit de rendre compte de leur déstructuration et de leur restructuration : à voir l'esprit critique s'épuiser si tôt dans un glissement idéaliste, c'est à se demander s'il ne s'est pas trop dépensé contre la phénoménologie. À proportion de l'attention qu'il porte à l'argumentation de V. Descombes, A. Tosel fait alors preuve de mordant lorsqu'après avoir suivi un temps la leçon aronienne faite par son interlocuteur à la lecture sartrienne de Parain au motif de l'irréductibilité de l'esprit objectif à de l'esprit objectivé, il ne daigne pas même invoquer l'œuvre ultérieure de Sartre et se contente de remarquer, afin de suggérer au fétichiste de l'institution que le tiers peut se dire de plusieurs

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

façons, que le premier Sartre, lui, « parvenait à apercevoir le problème en interrogeant la différence entre existence authentique et existence inauthentique » (p. 289). Du reste, V. Descombes plaçant notamment sa critique de l'intersubjectivité sous le signe de Derrida, c'est aux enjeux du mouvement d'ensemble de la recherche de D.G., en son refus de trancher une fois pour toutes entre phénoménologie et déconstruction, qu'A. Tosel offre ici un développement politique.

Face à une approche de l'institution qui ne parvient à l'appréhender pour elle-même qu'au prix de l'idéaliser, il faut mettre au compte d'une phénoménologie inapte à proposer une logique de l'esprit objectif la possibilité de thématiser, en revanche, une certaine sensibilité à l'intolérable qui peut l'amener à dépasser son cadre gnoséologique et intersubjectif pour penser l'esprit objectif depuis ceux qui s'en trouvent — même tendanciellement — exclus, et par suite la manière dont cet Autre d'elle-même que produit l'institution doit et peut, pour ainsi dire, la remettre en mouvement. C'est le cas de la pensée d'E. Dussel, qui transforme sa formation phénoménologique en éthique de la libération du rapport social. Interpréter à l'aune des diverses figures de la domination la conception lévinassienne d'Autrui compris comme Visage de la victime tout en pensant la vulnérabilité de celle-ci au-delà de Levinas, avec Marx, depuis ses conditions matérielles, donne à cette pensée un double avantage. D'une part, l'avantage sur la phénoménologie est de mettre en évidence, dans la distance asymétrique qui sépare la victime des sujets en interrelation dans une Totalité institutionnelle donnée, cette Totalité même dans sa dimension irréductible au dialogue intersubjectif qu'elle ne fonde pour quelques-uns qu'au prix d'en exclure d'autres. D'autre part, l'avantage sur tout fétichisme du tiers consiste à dédoubler ce tiers, puisque la Totalité n'est thématisée que depuis le Visage sans visage de son Autre figuré par la victime : en face de celle-ci, l'expérience est dès lors toujours celle de la « mise en question d'une norme » (p. 302) que le sujet interpellé, en même temps qu'il s'en découvre complice, est impérativement appelé à modifier. Et loin qu'E. Dussel s'en tienne à l'opposition de ces deux moitiés du tiers — la Totalité institutionnelle et l'Altérité qu'elle produit —, c'est alors la portée dans l'esprit objectif de la réponse à l'interpellation qui lui pose deux problèmes le conduisant à s'affronter aux éthiques de la discussion et au pragmatisme : celui de la mise en forme discursive de cette réponse et celui du caractère réalisable de son contenu. Comment répondre à l'impératif de représenter cet Autre qui n'y appelle pourtant qu'en tant qu'irreprésentable, sans parler à la place de la victime à la manière des éthiques de la discussion ? Et comment penser les moyens de réaliser un autre esprit

Bull. anal. phén. XI 6 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

objectif, contre le fatalisme libéral quant à la production de l'Altérité par la Totalité, mais sans s'illusionner ?

La considération qu'A. Tosel porte à cet autre qu'est, ou qu'était pour notre portion d'esprit objectif l'œuvre d'E. Dussel, ne se soucie pas seulement de présenter cette œuvre dans le détail, en dégageant la systématicité sans négliger la dynamique de son élaboration inquiète au fil de l'histoire : elle la remet en mouvement en l'interrogeant pour finir sur certains aspects jugés problématiques en l'état. Ainsi lorsqu'A. Tosel, qui caractérise d'ailleurs l'Autre comme « lieu vide » (p. 305) dont le mutisme structural semble être le gage de l'inépuisabilité de la mise en question de l'institution, demande en premier lieu à quel point cet Autre irréductible à toute altérité empirique demeure cependant pensable en termes immanents, « fût-ce une immanence impliquant une transcendance interne » (p. 312), on voudrait mettre cette œuvre en débat avec l'usage bien différent de Levinas que faisait ponctuellement D.G. en retournant la critique lévinassienne d'un certain immanentisme merleau-pontien pour donner un relief éthique à la pensée politique de Lefort[1]. Quant à la référence à Sartre, qu'A. Tosel abandonne après sa discussion de V. Descombes, il s'en faut de beaucoup que la suite ne la relègue pour cela au rang d'hommage introductif. Car la façon dont E. Dussel joue Levinas avec Marx contre Heidegger, de la critique conjointe de l'être-pour-la-mort et du *Mitsein* à l'ancrage de l'éthique dans le besoin d'un « être pour la vie » (p. 297), appellerait une confrontation avec l'éthique sartrienne. Ici même, tandis qu'A. Tosel montre comment E. Dussel transforme en éthique de la libération, en se l'appropriant depuis les luttes d'émancipation d'Amérique latine et anti-impérialistes d'après 1968, une tradition phénoménologique dont l'eurocentrisme a pu été décrié, A. Filipucci rappelle que l'éthique sartrienne pose l'exigence, face à la violence de l'Histoire, de faire droit aux autres histoires. C'est l'exigence même d'historicisation du tiers structural qu'elle complique donc en prenant toute la mesure du pluriel qui concrétise l'ontologie en anthropologie : reconnaître la pluralité des consciences implique de reconnaître la pluralité des conceptions de cette pluralité. Dès lors, il ne s'agit plus simplement de penser l'altération historique de l'esprit objectif, mais d'altérer ethnologiquement notre pensée de l'altération historique de l'esprit objectif : à ne considérer de celui-ci que « des changements significatifs pour nous, c'est-à-dire ceux qu'a connus l'histoire occidentale » (p. 207-8), Hegel n'en thématisait l'historicité qu'aux prix de la refuser au reste du monde.

[1] Daniel Giovannangeli, *La passion de l'origine*, *op. cit.*, p. 62-64.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

8. Les autres autres : l'anthropologie en perspective. — C'est depuis une critique de la dialectique comme mythe justificateur de la violence occidentale que les *Cahiers pour une morale* formulent l'exigence de tenir compte de traditions étrangères. Aussi est-ce finement, car ne se recommandant de rien d'autre que de cette exigence sartrienne, qu'A. Filipucci peut mettre au jour un impensé hérité de la tradition occidentale par la pensée sartrienne elle-même, à l'issue d'une comparaison avec la pensée indienne sur la question d'autrui. Pointant la solidarité que noue le pour-autrui sartrien entre l'être homme et l'être historique, A. Filipucci montre comment la vision différente qu'a l'Inde du pour-autrui entraîne logiquement une autre anthropologie, à laquelle ne résiste pas l'opposition sartrienne entre la contemplation passive du sage et la vie active parmi les autres, et par suite une autre vision de l'histoire : « S'affrontent […] non pas une théorie de l'histoire contre la non-histoire, toutes deux justificatrices de violence et d'oppression, mais deux visions de l'homme » (p. 218). Lorsque la conscience pure sartrienne, rencontrant l'irréductible pluralité d'autrui, se fait réalité-humaine et s'ouvre à la temporalité de l'histoire, c'est d'une histoire qui est déjà celle de l'oppression. Le cheminement qui doit mener du refuge de la conscience impersonnelle à l'assomption d'être cet homme vivant parmi d'autres ne rencontre donc pas moins d'obstacles méthodologiques que la version initiale, individuelle, de la conversion qui butait sur l'énigme d'une réflexion devant permettre de purifier la conscience de l'illusion égologique. Or la spéculation brahmanique se nourrit d'une tension comparable entre la révélation de l'identité du Soi et de l'Absolu et la latence de cette identité dans une ignorance originaire, chacun s'éprouvant d'abord et le plus souvent comme un Je dans le monde. Seulement l'être-pour-autrui dont Sartre prônera l'assomption, le védantin le comprend inversement comme cristallisant l'ignorance en question et la violence sociale qui s'y attache. Être homme n'a donc pas le même sens en Inde que chez Sartre, ni par suite être historique. Si les catégories de révolution et de progrès ne peuvent rendre compte de l'évolution d'une société pour laquelle « l'individualité a été placée dès le départ hors du temps et de la société et non dans l'homme du monde », on ne saurait pour autant conclure à son anhistoricité, comme le voudraient les brahmanes eux-mêmes. L'intérêt de la mise en perspective réside alors ultimement dans la réciprocité de ses effets : outre celui qu'elle a sur la pensée sartrienne, elle propose pour finir, du principe d'évolution de la tradition indienne, une vision différente de celle des intellectuels indiens eux-mêmes.

Concernant la diversité anthropologique des cultures, la contribution de L. Couloubaritsis suggère comment du point de vue même de la théorie de

Bull. anal. phén. XI 6 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

la connaissance, donc en deçà du passage à l'éthique thématisé par les trois dernières contributions résumées, les outils gnoséologiques de la phénoménologie pointent d'eux-mêmes la nécessité de leur relève interdisciplinaire par des approches moins rétives à l'attitude naturelle. Ainsi, tandis qu'A. Tosel souligne la difficulté de représenter une communauté de victimes sans en réduire la diversité au profit de l'une d'elles dans le contexte d'une « mondialisation [qui] ne réunit pas tant les victimes qu'elle ne les fragmente, divise et met en concurrence » (p. 306), L. Couloubaritsis demande comment, « chaque fois qu'on se rapproche des autres dans le cadre historiquement nouveau de la mondialisation, les pratiques de l'intentionnalité et de profils peuvent être infléchies pour tenir compte de la complexité propre aux êtres humains » (p. 137). Le problème du rapport entre la phénoménologie et l'anthropologie philosophique est l'occasion pour lui de revenir sur son élaboration d'une philosophie de la complexité, sur la nature du dépassement de la phénoménologie que se propose une telle ambition, et ceci éminemment dans le cas particulier de l'homme dont la complexité est extrême. Les limites que rencontre la phénoménologie face à la complexité du réel, L. Couloubaritsis les explicite ici à partir de la thèse de D.G. évoquée plus haut selon laquelle, en invoquant un infini dans le fini, l'ontologie conduit à la limite de la phénoménologie. Une métaphysique de la complexité ne peut, quant à elle, s'en tenir à l'ontologie : il lui faut intégrer les pratiques de l'Un et du Multiple, historiquement occultées mais jamais éteintes par l'ontologie, et complexifier l'unité du Multiple elle-même. Mais à ce titre même, l'exploration husserlienne de l'infini dans le fini ébranle, quoiqu'elle en ait, la pratique traditionnelle de l'ontologie et ouvre la voie, au-delà de Sartre et Levinas, aux philosophies de la différence. Toutefois, la pratique phénoménologique de l'infini marque le seuil à franchir pour thématiser la complexité sans le franchir pour son compte : en phénoménologie, « derrière l'infini se tient toujours un type d'unité univoque, propre à l'idéalité recherchée grâce au processus de réduction » (p. 125).

Le mérite que conserve la phénoménologie jusqu'en ce fil tendu à l'extrême pour rattacher l'infini à l'unité, c'est d'attester que la multiplicité n'est pas incompatible avec la quête de l'unité, surtout si celle-ci est comprise comme régulatrice. Mais parce que l'idéalité de cette unité la laisse prisonnière du langage de la simplicité et que corrélativement, l'infini en question ne peut alors que rester vague, il s'impose de dépasser cette conception phénoménologique de l'unité comme simple, opposée à la différence, en direction d'une unité complexe caractérisée par l'union et la distinction actives. Toute structure d'unification est le résultat provisoire et modifiable d'une « configuration » formée pour simplifier la complexité du

Bull. anal. phén. XI 6 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

réel. Une telle pratique, en tant que « l'unité flexible s['y] multiplie différentiellement en fonction, d'une part, d'un approfondissement de tout type de singularité et, d'autre part, d'une contextualisation circonstancielle où s'inscrit l'expérience humaine » (p. 131), déborde en compréhension et en extension la pratique de l'infini dans les trois sens qu'elle prend chez Husserl : la tâche infinie confiée à la philosophie ; l'infinité des actes intentionnels possibles et des essences correspondant à une même unité ; l'infinité des profils d'une même chose. L'édification des configurations est une tâche infinie mais qui vise, avant toute idéalité pure, la maîtrise de l'hétérogénéité du réel, et ne revient donc pas en propre au phénoménologue mais à tout homme dans le quotidien de l'attitude naturelle : ce qu'elle tâche de configurer est d'abord un monde proche. Et si le sens intentionnel de l'infini husserlien peut évoquer la formation de ce monde « proximal » (p. 129) en sa distinction d'un monde « distal », si la potentialité inépuisable que creuse l'infinité des profils au sein du fini permet aussi de penser une distance intérieure à cette formation du proche, en aucun de ces sens Husserl n'effleure l'« antinomie de la proximité » suivant laquelle s'approcher d'une chose la complexifie jusqu'à l'absurde, imposant de façonner des configurations simplificatrices. Or cette antinomie vaut éminemment pour l'homme, surtout lorsqu'on tient compte des « enchevêtrements sociaux et [d]es implications anthropologiques » (p. 136) et plus que jamais dans le contexte de la mondialisation où je rencontre des hommes d'autres cultures : « plus on cherche à découvrir l'unité (universalité) planétaire, plus la complexité de l'être humain se manifeste, ne serait-ce que parce que fait irruption une diversité irréductible » des configurations, édifiées dans un contexte qui « démembre l'unité simplifiée » de l'idée d'homme « au profit d'une complexité toujours plus grande ».

Tandis que L. Couloubaritsis invite ainsi la phénoménologie, et l'anthropologie philosophique à laquelle elle peut aboutir, à se dépasser en s'ouvrant aux savoirs scientifiques sur l'homme procédant de l'attitude naturelle, F. Affergan, à partir du constat similaire d'un « monde plus complexe, plus flou, plus ouvert et plus métissé » (p. 26) mais parce que ce constat menace les ambitions originelles de l'anthropologie scientifique en éclatant la discipline, enjoint celle-ci, plutôt qu'à se rendre à la dissolution que lui souhaite un certain postmodernisme, à intégrer ses marges, « les terrains instables, les sociétés et les cultures en situations de contact, les objets flous ou glissants » (p. 50) en s'aventurant sur « les frontières labiles, les interfaces avec les autres disciplines », notamment la philosophie. À n'en pas douter, la philosophie sera convoquée dès la fondation même de ce renouvellement de l'anthropologie dans la mesure où celui-ci suppose un

Bull. anal. phén. XI 6 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

« programme de recherche sur l'autoréflexivité de sa disciplinarité ». C'est elle, en tout cas, que F. Affergan mobilise pour mener une critique épistémologique et historiographique de l'anthropologie qui doit assurer la nécessité de sa reconstruction, mais par-là même la possibilité de sa survie. Comme il se doit, la critique comporte ainsi une utilité négative et une utilité positive. Or cette dernière, et tout l'espoir qui est ici placé dans la survie de l'anthropologie par son renouvellement, repose notamment sur un Husserl dont un éloge de la *Krisis* révèle ici un tout autre profil que celui esquissé par L. Couloubaritsis. Mais à proportion de cet espoir se déploie d'abord un balayage sévère du champ conceptuel de l'anthropologie, visant à identifier minutieusement trois types d'obstacles épistémologiques jugés historiquement responsables de la crise de la totalité et de l'incapacité de la discipline à cumuler le savoir.

Des concepts imprécis, d'abord : celui de culture, dans le flou duquel, excepté chez Cassirer, s'est longtemps dissimulé l'intemporalité et l'anhistoricité de la nature ; celui d'identité, importé du champ philosophique sans être interrogé, au prix de confusions où l'auteur s'efforce d'introduire de la distinction ; ceux de cause, de règle et de raison, dont l'amalgame porte ses conséquences jusque dans l'identification lévi-straussienne des structures de l'esprit à celles de la nature. Le second obstacle, ce sont les inférences procédant par un inductivisme naïf, supposant des connexions nécessaires là où les ensembles culturels, mouvants, présentent tout au plus des conjonctions. Il ne s'agit pourtant pas, l'argument court tout au long de l'étude, de sombrer dans le relativisme : seulement d'admettre avec Quine et Goodman une relativité, ou une pluralité des mondes, non certes au sens d'une coexistence ontologique, mais d'une nécessité de multiplier les angles approches. Enfin, le troisième obstacle est une méthode qui n'a pas intégré la leçon de Popper montrant que la connaissance ethnologique ne résulte pas de l'observation empirique mais d'un problème, de la déception d'une attente. Ces obstacles identifiés, F. Affergan peut alors proposer un programme de recherches qui assurerait le renouvellement de l'anthropologie. À commencer par une réflexion sur sa propre pratique descriptive, visant à fonder une théorie de la description capable non seulement d'appréhender la variabilité temporelle, historique et interactive des cultures, mais de sonder plus profondément le monde de la vie afin de mettre au jour les catégories préjudicatives latentes d'une description : seul moyen de retrouver, comme s'en inquiétait Husserl, un « nouvel universalisme » (p. 43). Face à la « dérive relativiste […] induite de l'éclatement des modèles et de la dispersion des mondes » (p. 44), la notion d'universalité, dont dépend l'anthropologie elle-même, peut être sauvée à condition d'être comprise à

Bull. anal. phén. XI 6 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

partir de la *Krisis* comme idée régulatrice : horizon commun des mondes ambiants, méthodiquement explicitable par une variation sur les mondes possibles demeurant ancrée dans un *a priori* historique.

Cette référence à la *Krisis* pourra bien laisser certains rêveurs, à la suite de Gérard Granel dans la préface de sa traduction française. Il y faisait sonner comme un glas le mot de Hegel selon lequel la philosophie vient toujours trop tard. Reste qu'un tel retard, une trajectoire parmi d'autres possibles au moins dans ce volume d'hommage à D.G. aura pu suggérer qu'il est peut-être mieux justiciable de l'infini husserlien que de la finitude de l'Être. Les conséquences politiques ne sont peut-être pas négligeables, ni même si éloignées, paradoxalement, de celles évoquées par Granel lorsqu'il rappelle le contexte de la *Krisis*, s'il y va de l'arrachement de l'homme à un obscur destin. On demandait pour commencer s'il était possible de poser la question de l'homme sans minorer la finitude. L'interrogation vaut aussi bien avec Heidegger ou Foucault, libérant respectivement la finitude en l'homme et en dehors de l'homme, qu'avec Cassirer ou Sartre puisqu'une philosophie de la culture et de la personnalisation morale (qui résonne encore dans le « choix originel ») semble compter sur la percée de l'infini. À cet égard, les contributions des deux éditeurs du volume sont particulièrement saillantes, en ce qu'elles suggèrent toutes deux en quoi chez Sartre et chez Cassirer, c'est en réalité au comble de la finitude que s'impose plus que jamais, mais plus improprement que jamais, la question anthropologique. C'est plus généralement l'intérêt de l'ensemble du volume que de permettre à la question de l'homme de se poser à nouveau avec d'autant plus de force que les enjeux de sa suspension ont été clarifiés. La question de l'homme ? Sans doute : en son temps et parmi d'autres.

Jonathan Soskin

Bull. anal. phén. XI 6 (2015)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2015 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XII 1, 2016
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

Heidegger's Anxiety: On the Role of Mood in Phenomenological Method

By R. MATTHEW SHOCKEY
Indiana University – South Bend

Abstract Heidegger's early project aims to articulate the form of our being as Dasein, and he says that for this usually hidden form to become accessible, a certain kind of "mood" is required of the philosopher. This "ground-mood" he identifies in *Sein und Zeit* as anxiety. He also, however, presents anxiety as a mood anyone, philosopher or not, experiences when there is some significant breakdown in the living of her life. I argue here that there are largely unrecognized problems with this conflation of methodological and "existential" moods, but that there is nevertheless a compelling methodological account of anxiety that can be teased apart from the existentialist one: methodologically understood, anxiety is a self-affected state of the ontologist, one that results from her asking ontological questions of herself, and, by *imagining* crisis or breakdown, withdrawing from her determinate situation to a position where she can see the form of her own activity as questioner and imaginer. I draw out some consequences this has for how we should understand the place of ontological understanding in living one's life, and I conclude by briefly showing how my reading helps us see Heidegger as developing key elements in the work of Descartes and Kant.

§1. Introduction

In *Sein und Zeit*,[1] Martin Heidegger presents an account of us as "Dasein:" world-embedded, socially-situated, self-interpreting agents, defin-

[1] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 17th ed. (Tubingen: Max Niemeyer, 1993 [1927]); English translation: *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward

ed by the fact that we understand entities as being.[1] To understand an entity *as* being is, according to Heidegger, to relate to or comport towards it in terms *of* its being, which means in terms of an a priori form or structure that determines its *kind* or *way* of being (presence-at-hand [Vorhandenheit], readiness-to-hand [Zuhandenheit], care [Sorge], etc.). Our understanding of the forms or ways of being is, however, usually only "pre-ontological,"[2] i.e., merely tacit, not consciously conceptualized and philosophically "thematized."[3] So, while we take entities to be, we are typically not explicitly aware of the underlying basis or ground that enables us to do so. We are, Heidegger says, appropriating a key Platonic and subsequently Christian notion, always "fallen" away from being and into things, but nevertheless dependent on being in all our dealings with them. Nevertheless, Heidegger (like the Platonists) thinks that it is possible for us to bring what is usually hidden to light, to allow being itself rather than entities to be a phenomenon for us. This is precisely what he seeks to do in *S&Z*, and in such a way as to ultimately uncover the "sense [Sinn]"[4] of being i.e., that which grounds and unifies the multiple ways of being we grasp.

Robinson (San Francisco: Harper & Row, 1962). Henceforth cited as *S&Z* with references to the German pagination only. I adhere as closely as possible to the translation of Macquarrie and Robinson (M&R) but occasionally modify it without notice.

[1] I use "entity" and "entities" to translate "Seiendes" and "Seienden" in order to avoid confusion over the term "being," which I use to translate Sein. I've also kept M&R's terms "readiness-to-hand" and "presence-at-hand" as the translations of "Zuhandenheit" and "Vorhandenheit." These still seem to me as good as any, and when writing for an audience who can be expected to be familiar with the German, as in an academic article such as this one, it shouldn't matter much which translations one uses.

[2] E.g. *S&Z* 12, 16. The latter puts the point thus: Dasein's "being-constitution [Seinsverfassung] (...underst[ood] in the sense of Dasein's 'categorial structure') remains concealed from it."

[3] While perhaps not entirely consistent in his use of this term, in the majority of cases — beginning at *S&Z* 2 — Heidegger uses it (and, relatedly, the Latinate terms for interpretation [Interpretation] and explicit [Explizit]) to refer to the specific kind of articulation of being that is performed in doing ontology. Thus, while Brandom is right to say that for Heidegger Dasein is "the Being who Thematizes," he is wrong to count ontical asserting as thematizing. See Robert B. Brandom, "Dasein, the Being That Thematizes," in *Tales of the Mighty Dead* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004), 234-47.

[4] Heidegger defines sense as "that wherein the intelligibility [Verstehbarkeit] of something maintains itself" (*S&Z* 324). In the case of being, this refers to that which

Bull. anal. phén. XII 1, 2016
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

But *how* exactly can being become a phenomenon for us, given that it ordinarily lies hidden? What, in other words, makes ontology, the discursive articulation of being and its sense, possible? This question — which, in various permutations, obsessed Heidegger throughout his career — is approached in *S&Z* through the seemingly narrower question of how our *own* way of being is available for discursive articulation. As Dasein, our being is necessarily "at issue" for us,[1] and it is "in each case mine [je meines]," thus at issue for each of us as singular individuals. This means that discursively articulating the being of Dasein requires each of us who does so to articulate our *own* form, that of first-person singularity *as such*. Yet our being is, like all being, in some fundamental way hidden from view. And so the question of how being becomes available or "disclosed [erschlossen]" to me in such a way that I may bring it to conceptual articulation is, in the first instance, the question: how do I relate to myself in such a way that I may see and articulate not what makes me the *particular* 'me' I am, but rather my own ontological *form* as an instance of Dasein?[2] The goal of the analytic of Dasein is thus, Heidegger says, appropriating one of the dominant metaphors of modern thought, to "make an entity — the inquirer — transparent [durch-sichtig] in his own being."[3] His analysis of Dasein may thus be profitably read as he explicitly indicates it should, as a working out of the meaning of

---

allows us to understand different ways of being as all ways of *being*. In *S&Z* Heidegger sought this unitary ground in time. I don't address time here, but the basic methodological picture I draw is meant ultimately to make sense of how time as the ground of being may come into view.

[1] *S&Z* 12; cp., e.g., *S&Z* 42, 133, 143. I argue in "Heidegger on Understanding One's Own Being" (*New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* XI (2012): 128-43) that when Heidegger says this of us, he means that our being, care, understood as our constitutive ontological — 'categorial' — structure or form, is at issue for us, much as our being as rational is at issue for us in Kant's philosophy. Most readings, by contrast, treat the "being" that is at issue as something particular to the individual liver of a life or to their particular social world. I challenge this in sect. 2 below.

[2] Elsewhere he reinforces this general orientation: "returning to the subject, in the broadest possible sense, is the only path that is correct" (*Grundprobleme der Phänomenologie*, *GA* 24, [Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975 (1927)], 103; English translation: *The Basic Problems of Phenomenology*, trans. Albert Hofstadter [Bloomington: Indiana University Press, 1988]; hereafter cited as *GP* with page references to the German). Here Heidegger sees this not as a novel Cartesian move, but as going in one way or another back to Plato and Aristotle.

[3] *S&Z* 7.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

the "*sum*," to which Descartes drew our attention but failed adequately to analyze.[1]

Now, Heidegger's answer to the question of how I take up myself so that I may achieve this formal self-analysis is rather complicated (and not as clearly articulated as it might be). It involves seeing how each of the aspects of the structure of "being-in [In-sein]" (Befindlichkeit,[2] discourse [Rede], and understanding [Verstehen]) manifest themselves in ontological activity, that is, the activity of the one who deliberately engages in philosophical questioning of being. Here I want to focus on the most striking part of this: Heidegger's claim that in order to see my being, i.e., my ontological form, I must be in a distinctive sort of *mood* (Stimmung), what he calls a "ground-mood [Grundstimmung]."[3] Such moods are concrete determinations of Befindlichkeit, and so they have associated modes of discourse and understanding, but moods receive more attention than these other modes, evidence that Heidegger thinks that the question of phenomenological

[1] *S&Z* 46. For further exploration of the Cartesian roots of Heidegger's thought, see my "Heidegger's Descartes and Heidegger's Cartesianism," *European Journal of Philosophy* 20:2 (2010): 285-311. An exceptionally thorough and stimulating examination of Heidegger's career-long engagement with Descartes may also be found in Christophe Perrin, *Entendre la métaphysique: Les significations de la pensée de Descartes dans l'œuvre de Heidegger* (Louvain and Paris: *Éditions Peeters*, 2013), my review of which is forthcoming in the *Revue philosophique de Louvain*.

[2] I've here decided to leave "Befindlichkeit" untranslated. Macquarrie and Robinson's "state-of-mind" is, to my mind, adequate if heard in a colloquial sense, but enough people have criticized it that I won't insist. I've previously tried "self-finding," which picks up nicely on the underlying German idiom and captures nicely the relevant philosophical idea, but nearly every reader of earlier drafts of this paper found it problematic, so I dropped it. It's also now not uncommon to rely on the idea of *disposition* to try to render Befindlichkeit into English, but this eliminates or at least hides the important connotations of the passivity and receptivity of being affected (as in passion, emotion, and mood), and they hide the fact that in such affectivity one finds *oneself* in a certain way.

[3] "Stimmung" refers also to the tuning of a musical instrument and so connotes a sense of being attuned to... I will freely play off this sense as I go, but I'll stick with "mood" as a direct translation of the term. Also, as we will see, Heidegger also sometimes uses the terms "Befindlichkeit" and "Grundbefindlichkeit" to refer to mood. I can't argue in detail the textual points here, but, in my view, if he were consistent, moods would always be seen as determinate instantiations of the general category ("existentiale") of Befindlichkeit, which has its proper place in the formal triad of being-in (In-sein) along with Verstehen and Rede.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

method is somehow centered around the nature of affectivity. This is, at first glance, more than a little strange, both because the variability and unpredictability of moods seems at odds with the universality of what is understood when doing ontology (the structure of Dasein is the same for each of us), and also (and perhaps relatedly) because the ground of the intelligibility of things is usually assumed to be revealed not through affect, but rather in conceptual cognition, which we would normally associate with discourse and understanding. Nevertheless, the idea that we must be in the right sort of mood in order to 'see' being is a natural consequence of Heidegger's view that to understand anything at all involves an ongoing affective attunement to what we understand, and to ourselves as understanders.[1] Our moods are what manifest this most basically: they reflect our general feeling of the world as a whole as either conducive or resistant to the actions we undertake in it, which in turn shapes our orientation to particular entities we encounter. Since this affective attunement is essential to us, it doesn't go away just because we seek to shift our attention from entities to being. A ground-mood is, then, the idea of an affective state in which we are affected by, and so attuned to, being, in such a way that it is explicitly available for thematic, discursive treatment.

Or so I will argue. Unfortunately, Heidegger's discussion of ground-moods is equivocal. He tends to collapse — or at least invite the collapse of — the mood of the one doing ontology into the mood that one — anyone,

[1] This is not as novel an idea as it is sometimes made out to be, for it builds on and develops a view widely held in the tradition that, on the one hand, human cognition depends on "passion," i.e., being affected by that which is known in such a way that it engages one's volition, and that, on the other, when we act, in addition to whatever intended effect of our action we produce, we also affect ourselves in such a way that we feel ourselves acting. Descartes, for instance, develops such an idea in *Les Passions de l'Ame* (Part I, esp. §19), a work which teases out the consequences of his dualism for human embodiment and agency. There is a direct line (via Leibniz and others) from Descartes' account of self-perception in action to Kant's idea of self-affection (in theoretical, practical, and aesthetic experience) that, as I will touch on in my conclusion, Heidegger came to find significant and (or, because) anticipatory of his own ideas. Thus, when he disparages the tradition for tending to reduce affects to merely subjective "accompanying phenomena" to volition and cognition (*S&Z* 139), he's to some extent setting up a straw man. For a corrective to some of the common distortions of 17th century thinkers including Descartes on this topic, see Susan James, *Passion and Action: The Emotions in Seventeenth Century Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1997) and Michael Moriarty, *Early Modern French Thought: The Age of Suspicion* (Oxford: Oxford University Press, 2003).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

philosopher or not — experiences in extreme situations that reveal or call into question the overall sense of her life's coherence and meaning. Thus in *S&Z* the ground-mood that gets developed in detail, anxiety (Angst),[1] does double-duty, on the one hand as the mood in which the formal being-structures of Dasein are disclosed to the philosopher, and, on the other, as the mood of total crisis in or breakdown of one's life. I will argue, however, that the mood of the ontologist, the one who sees and thematically treats the formal structures of Dasein, cannot reasonably be understood to be a mood of extreme crisis or breakdown. It must instead be understood as a deliberately induced mood in which the concerns of one's life are put in abeyance through the act of asking distinctly ontological questions about oneself. Anxiety as the mood of crisis or breakdown is then a distinct mood from the 'anxiety' of the philosopher, though it is a mood that it is perhaps necessary to *reflect* upon in order to do ontology.

I proceed as follows: In §2, I elaborate further the idea that when Heidegger talks about the being of entities, he is referring to universal and a priori forms or structures which ground our understanding of entities *as* entities. This will make clear exactly what is supposed to be disclosed in a ground-mood when understood methodologically as the mood of the ontologist. In §3, I argue that it's implausible to think that an experience of breakdown or crisis reveals one's being in the way required for thematizing it philosophically. In §4 I then sketch a reading of anxiety in *S&Z* that shows how it may be seen not (or not only) as the mood of crisis or breakdown, but rather as a distinctly philosophical mood that results from ontological self-questioning (itself a discursively structured, projective activity of our understanding). In §5 I discuss the implications this has for understanding the relation between ontological self-understanding and lived existence. I conclude in §6 with some remarks that connect my reading of Heidegger to his treatment of Descartes and Kant, in order to show how it helps us see him as continuing to extend certain key threads of modern thought.[2]

---

[1] Boredom is the only other mood to get extensive analysis by Heidegger, in the *Grundbegriffe der Metaphysik* lectures (GA 29/30; *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*. Tr. William McNeill and Nicholas Walker [Indianapolis: Indiana University Press, 1995]; hereafter *GM*). While much of what I say here extends to it, I will say little about it directly. Heidegger also mentions more positive moods like joy as having the same sort of character, but he doesn't analyze them in any detail.

[2] I should acknowledge at the outset what is in any case already apparent, that my overall reading of Heidegger is, to some extent at least, what he would call a "violent" one (see the Preface to the Second Edition and p. 202 of *Kant und das*

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

§2. The A Priori Forms of Being

Early in *S&Z* Heidegger claims that being is that "on the basis of which [woraufhin]" entities are intelligible as entities.[1] Though what this means in the case of Dasein is ultimately what's most important here, I want first to consider its meaning in his account of the "world" of human existence and the things of use (Zeug) — tools, materials, etc. — which, along with other people, constitute this world.[2] This will allow me to make some general points about his project that will help with my discussion of Dasein's being, and it will make clear where many readers go astray in reading *S&Z* in the chapters that precede his discussion of anxiety, in a way that detrimentally affects their interpretations of it.

Heidegger elucidates the being of those entities we deal with in our engagement in the world as readiness-to-hand (Zuhandenheit). These entities, things of use, are each determined by a particular set of reference-relations (Verweisungen): an "in-order-to [Um-zu]," a "towards-which [Wo-zu]," and a "for-the-sake-of-which [Worumwillen]." These reference relations define an entity's particular node or "involvement [Bewandtnis]" in what Matthew Ratcliffe helpfully calls a "teleological web."[3] So, as the familiar example has it, a hammer is used *in order to* pound nails, which activity is oriented *towards* the building of the house, and this is done *for the sake o*f sheltering some Dasein or other. These concrete reference relations thus define how the hammer is involved with other entities, and so what a user must understand in order to treat it *as* a hammer. This invites the thought that specific

---

Problem der Metaphysik [hereafter *KPM*], included in the 5th edition [Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991]). It seeks to show he didn't fully get clear on something central to his own project, even as he made it possible for us do so, namely, how that very project is a possibility for the kind of entity described in it. But violence of this sort is, Heidegger thinks, *philosophically* charitable, even if it goes against more standard ideas of charity in interpretation. If my reading is sound, however, then it's the case that other readings that may be more charitable in the usual sense fail philosophically.

[1] *S&Z* 6. "On the basis of which" isn't an ideal translation, but literal English equivalents are unworkably awkward. Like most of Heidegger's technical terms, we need to understand its meaning by way of its use within his philosophical system. See my "Heidegger on Understanding One's Own Being" (op. cit.) for a more developed picture of the theory of understanding I present here.

[2] *S&Z* Div. I, Chs. II-IV.

[3] Matthew Ratcliffe, "Heidegger, Analytic Metaphysics, and the Being of Beings," *Inquiry* 45 (2002), 35-57, here 40.

Bull. anal. phén. XII 1, 2016
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

involvements are what Heidegger has in mind when he refers to that "on the basis of which" we understand things of use as the entities they are — so the hammer's being would just be its particular involvement or functional role in the web it is a part of. Heidegger's text would even seem to bear this out: "the being of the intra-worldly entity is involvement [Bewandtnis ist das Sein des innerweltlichen Seienden] [...] Simply as an [intra-worldly] entity does it have an involvement. This, that it has an involvement [...] is the *ontological* determination of the being of this entity [Sein dieses Seienden], not an ontical expression about that which is [das Seiende]."[1]

But Heidegger is not here equating *the* being of an entity with its *particular* involvement in the *particular* teleological web it is part of. Careful attention to the articles he does and doesn't use here shows that he is instead making a constitutive claim about readiness-to-hand as a *general* way of being: what determines ready-to-hand entities ontologically is not their *particular* involvement but rather the fact *that* each has *an* involvement, whatever it might happen to be. Thus, each intraworldly item of equipment has *exactly the same* mode of being as every other: involvement, readiness-to-hand. These label the most general category (in a suitably broad sense of the term) that allows us to grasp all particular items of equipment and particular teleological webs *as* items of equipment organized into webs. If we identify *the* being of a thing of use with its particular involvement, then that "on the basis of which" the entity is understood is no longer a general or formal structure, something that is understood in the case of *any* ready-to-hand entity. And it is, of course, this formal structure that the relevant sections of *S&Z* are trying to get in view and articulate as the being of intraworldly entities.

Turning now to Dasein — the entity we each ourselves are — a parallel point about its being may be made. Just as it is tempting to identify *the* being of an intra-worldly entity with its particular involvement, so too is it tempting to identify *my* being as my particular place in the teleological webs I inhabit — roughly what contemporary philosophers such as Christine Korsgaard call my "practical identity." For it is natural to say that who I am is what I *do*: my roles, relationships, projects, etc. (which, of course, are that in relation to which intra-worldly things show up *as* the particular useful or useless things they are).[2] My practical identity thus seems to be precisely that

[1] *S&Z* 84.

[2] Versions of this thought are perhaps most clearly developed by Mark Okrent and William Blattner, though Ernst Tugendhat anticipates them in some ways. See Mark Okrent, *Heidegger's Pragmatism* (Ithaca: Cornell University Press, 1988), and

Bull. anal. phén. XII 1, 2016
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

on the basis of which I understand myself as being who I am. But, like involvements and teleological webs, practical identities are ontical and particular: they vary from person to person, place to place, and time to time. So, for instance, to say that I am a professor, or parent, or citizen (or a synthesis of all three and more besides), or even to follow Hamlet in asking whether I should be or not be at all, is to understand and deal with myself as a particular, determinate entity. What Heidegger officially identifies as *the* being of Dasein, however, the trifold, articulated structure he calls care (Sorge),[1] doesn't vary in the way individual identities do. When I, as a philosopher, see and say that my being as Dasein is care, I conceptualize myself in terms of a general, universal, a priori form or way of being that also is instantiated in any other entity who understands entities as being.

Now, as with our understanding of tools etc. via the categories such as involvement that articulate the form of readiness-to-hand, we all have, according to Heidegger, a tacit understanding of our own form, and this understanding is necessary for being an entity *with* this form, even though we don't typically make this understanding explicit.[2] But this means that, again as with the articulation of the being of the ready-to-hand, the ontologist seeks and sees something that others don't: the disclosure of a universal structure on the basis of which entities are intelligible in their particularity as the most basic *kind* of entities they are — in this case our own ontological structure as entities who find ourselves and other entities intelligible.[3]

"Heidegger and Korsgaard on Human Reflection," *Philosophical Topics* 27:2 (1999); William Blattner, *Heidegger's Temporal Idealism* (New York: Cambridge University Press, 1999); and the lectures on Heidegger in Ernst Tugendhat, *Selbst-bewusstsein Und Selbstbestimmung: Sprachanalytische Interpretationen* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1979) (English translation: *Self-Consciousness and Self-Determination*, trans. Paul Stern [Cambridge, MA: The MIT Press, 1986]).

[1] Care is the structure of any entity who has "mineness [Jemeinigkeit]" and "existence [Existenz]" (its being at issue) as determining ontological features, and who is a self in a world with others. These initial "indications" of the being of Dasein give way to the articulated, triadic structure of care (which then opens up the parallel articulated, triadic structure of temporality) as Heidegger focuses on what is most essential to our being.

[2] I'm not defending this apriorism here, though I think it is defensible. For some attempt at a defense, see my "Heidegger on Understanding One's Own Being" (op. cit.).

[3] Part of Heidegger's picture is that ontological kinds are differentiated not simply by *which* properties define each, but by what it means for entities to "have" their properties. A thing "has" the property of being a hammer in a way that differs from how, say, a rock "has" the property of being a certain mass. One of Heidegger's

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

§3. Ontology and Breakdown

So: how does this ontological "sight" of our own being occur? How do we move from a "pre-ontological" to an ontological understanding of ourselves? To answer this, let's again consider the ready-to-hand, for there are, as before, errors often made with respect to it that get carried over into the account of Dasein.

Note first that, related to the temptation to identify the being of a ready-to-hand entity with its particular involvement rather than with the general category <involvement>, is the temptation to see such general categories as disclosed in the breakdown or interruption of normal practical activity.[1] As Hubert Drefyus says, articulating a widely held view, "the breakdown of a piece of equipment [Zeug] reveals the nature both of equipmentality and of the referential whole."[2] But there is, in fact, no reason to think such revelation occurs in *actual* instances of breakdown. If, for instance, the head flies off the hammer a carpenter is using in the course of building a house, she may come to notice explicitly the various elements in the *particular* teleological web in which the hammer has its involvement: *this* broken hammer, *these* materials it was being used to work on, *this* house that these materials will compose, *these* buyers who will be upset by the delay, etc. But all of this is still *ontical*: what is noticed are other particular entities and the totality of particular referential relations among them. The mere presence of a totality that was previously not explicitly in view is insufficient to see what Dreyfus calls "the nature of ... equipmentality," i.e., the *ontological* categories <involvement>, <readiness-to-hand>, etc., that we talk about when we as philosophers describe what is characteristic of any and all things of use.

But doesn't Heidegger himself tell us that breakdown is ontologically revelatory? Yes, but not in the way usually thought. To understand what he is saying in the passages that talk about the disruption of our practical activity,

---

main criticisms of the philosophical tradition is that when it distinguishes ontological kinds, it nevertheless imposes a uniform logic on all of them, i.e., it treats all entities as substances with properties. His guiding insight, which I hope to work out in more systematic detail in the future, is that the meaning of "is" by which we articulate our understanding of entity-property connections varies, but has an underlying unity that is temporal in nature.

[1] See *S&Z* §16 for the discussion of breakdown and the like which gives rise to the interpretation discussed.

[2] *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's* Being and Time, *Division I* (MIT Press, 1990), 179; hereafter this will be cited as *BITW*.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

we do not need *actually* to be experiencing a hammer breaking, or any other particular experience like it. In fact, such an experience, if it occurred while reading and thinking, would *disrupt* our understanding, not enable it. What we must be doing is *imagining* the relevant sort of experience, giving to ourselves the matter which we are interested in — of which we then reflectively ask ontological questions.[1] This is crucial: without imagining a particular sort of experience and then taking up that particular ontological-interrogative perspective deliberately, the being or "nature" (as Dreyfus calls it) of the ready-to-hand won't ever explicitly show up. And it's precisely that ontological-interrogative perspective that is missing from actual work situations in which things break down.[2]

Moving now to Dasein, many readers of Heidegger think we can (and that he does) explain the disclosure of Dasein's being through the experience of significant breakdown or trauma in one's life that is analogous to the experience of the hammer breaking. In this sort of experience one feels anxiety in the face of death (the possibility of not being at all); thus Dreyfus says (extending the quotation given above) that, "just as the breakdown of a piece of equipment reveals the nature both of equipmentality and of the referential whole, so anxiety serves as a breakdown that reveals the nature of Dasein and its world."[3] The idea is that in an anxiety-inducing rupture in the smooth functioning of one's life, the totality of meaningful relations within which one lives is lit up, along with one's singular place in it, just as the web of the hammer's relations is lit up when it breaks; and in this new vision of

[1] Heidegger does not present what he's doing via the concept of imagination, but, as I will suggest in my Conclusion, he came to see what he was doing as a kind of imaginative work when he turned to interpreting Kant. Cf. Jean-Paul Sartre's remarks on the role of imagination in Husserl's account of elucidating essences: "Phenomenology seeks to grasp essences. That is to say, it starts by placing itself from the outset on the terrain of the universal. Of course, it works well with examples. But it matters little that the individual fact that serves as a support for the essence is real or imaginary" (*The Imagination*, trans. Kenneth Williford and David Rudrauf, [New York: Routledge, 2012], 126).

[2] In high school and college, I worked in a bicycle shop that had too many mechanics for the number of tools there were, so we were constantly pilfering each other's and thus constantly experiencing our own as missing. This led to no deep ontological discussion, just frustration that the owner was too cheap to supply us all with what we needed to do our jobs.

[3] *BITW*, 177.

Bull. anal. phén. XII 1, 2016
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

oneself and one's world, one is forced to confront how (or whether) one will go on at all.[1]

Now, on the face of it, experiencing in real time such a situation of extreme breakdown in the meaningfulness of one's world doesn't seem like it would be conducive to the sort of patient, careful, time-consuming, deeply reflective work required of ontology, which, if anything, requires a stillness in one's life, which is completely at odds with the experience of massive breakdown.[2] To think being in crisis is somehow essential to doing ontology implausibly turns it into (with apologies to poet Frank O'Hara) a kind of "meditation in an emergency." Relatedly, the unpredictability and variability of that which triggers breakdown is also at odds with philosophical work. Phenomenological ontology is, after all, a *discipline*, something one may work at, and so it requires one be able to *pursue* it, not just wait for the mood to strike.[3]

---

[1] Different readers spell out the details of this idea in different ways, but it is ubiquitous in the literature See, for instance, William Blattner, op. cit.; Iain Thompson, "Rethinking Levinas on Heidegger on Death," *The Harvard Review of Philosophy*, XVI, 2009, 13-43; Bruce W. Ballard, *The Role of Mood in Heidegger's Ontology* (Lanham, MD: University Press of America, 1991); Matthew Ratcliffe ("Heidegger's Attunement and the Neuropsychology of Emotion," *Phenomenology and the Cognitive Sciences* [Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002], 287-312), and Robert Stolorow (*World, Affectivity, Trauma: Heidegger and Post-Cartesian Psychoanalysis* [Routledge, 2011]). John Haugeland has an interpretation that also develops this idea, but because he denies that "Dasein" denotes individual persons, his account differs in significant ways from these others. Still, the idea of breakdown as ontologically disclosive is central (*Dasein Disclosed* [Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013]).

[2] There are, it's worth noting, comparably extreme positive experiences, ones in which everything lights up with meaning — joy at falling in love, at perceiving great beauty, in experiencing grace (if there be such a thing), etc. But these tend to be experiences in which we have the feeling of *being moved*, whereas trauma and affliction involve one's usual movement being brought to a screeching halt. The question trauma or breakdown poses is how to get going again once one life has been arrested. This forces a visibility of and confrontation with oneself that is much different than that in joy.

[3] Everything in the work Heidegger actually produces attests to this, as does the fact that his readers can profitably take up his work in the same sort of rigorous and deliberate way that he took up the work of other philosophers. Thus, when he says in "What is Metaphysics?" that the mood of anxiety in which we encounter "the nothing" resists our freedom, that "we are so finite that we cannot even bring ourselves originally before the nothing through our own decision and will," he

Even supposing there are some who find they can do ontology even as everything is falling apart, it doesn't ultimately matter. For the sort of revelation of self and world in the midst of anxiety in the midst of breakdown isn't, in fact, *ontological* at all, in Heidegger's sense of that. What one is confronted by in breakdown is precisely *not* that which is formally shared by any and every Dasein. One is instead confronted — as forcefully as possible, to be sure — with precisely the opposite: one's *own* life and one's *own* practical identity and one's *own* world and one's *own* question of how (or whether) to be all. Crisis raises the question, "(how) shall *I* go on living this life that is my own?" But the question of interest to the ontologist is: what makes *any* life a *life* at all?", or, "what is it to be the *kind* of being who *can* be faced by the question '(how) shall I go on living'?," or "what is 'my-ownness'?" Whatever the lived experience of trauma or breakdown does, it doesn't make explicit those general questions or what's needed to answer them, any more than experiencing a broken hammer by itself raises the question of what, in general, it is to be a thing of use.

Now, one might be willing to concede part of this and say that being *in* an experience of breakdown isn't required of the philosopher, while still wanting to insist that there remains a close connection between breakdown and ontology, namely, that the one who has experienced such breakdown had disclosed to her something that is essential if she *is* going to go on and try to articulate this structure. For hasn't she experienced in a way others haven't the singularity of her existence, the demand to take responsibility for it and determine it, and the wholeness of the world within which such responsibility must be taken — all things an adequate ontology of Dasein will need to have in view insofar as they represent instances of Dasein's general structure and possibilities? The one who has experienced directly her particular case of these general possibilities has, this thought would have it, taken a step towards ontology that someone lacking such an experience hasn't, even if she hasn't yet come to formulate what she has experienced in general ontological terms.[1]

---

cannot reasonably be understood to be talking about the mood required for doing ontology, which we can work ourselves into and return to more-or-less as needed (*Wegmarken*, GA 9, [Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976] [English translation: *Pathmarks*, ed. William McNeill (Cambridge: Cambridge University Press, 1998)], 119/93); cf. *S&Z* 297). In this way, anxiety (as the mood of ontology) differs from other, less "pure" moods.

[1] Thanks to Clark Remington for this way of putting the point.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

While somewhat more plausible than the idea that being anxious in the midst of breakdown is essential for doing philosophy, I still think this is problematic. First, it implies that an experience of massive trauma or crisis is a pre-condition for being able to talk about and interpret the ideas in *S&Z*, which means — taking the idea to its obviously absurd extreme — we ought to be demanding biographical testimonies to be appended to all scholarly work on the book so as to weed out as illegitimate all those readers who have had the misfortune of having led reasonably happy lives. Second, by making an experience of massive breakdown a pre-condition for doing ontology, little room is left for seeing quite different (and less disruptive) sorts of experiences as provoking ontological questioning — simple curiosity or wonder about what is, for instance. And third, insofar as it bumps anxiety back to a prior, pre-philosophical experience, it leaves as an open question what the mood is of the philosopher who is actually contemplating being by recollecting her prior anxiety.

There remains, however, an alternative to understanding the relation between crisis and ontology, a version of which I will develop and defend, which is suggested by the earlier considerations about the disclosure of the being of equipment. The idea is that, just as that disclosure depended on us reflecting on the breakdown of a teleological web, so too does the disclosure of the being of Dasein depend on reflecting upon the *imagined* experience of extreme breakdown. This sort of imaginative activity requires only that one have experienced some relatively small-scale disruption as the basis for extrapolation in thought to the more robust versions of disruption Heidegger refers to — and it's fair to assume all human beings have experienced such small-scale events, given our common finitude and fallibility.

I'll say more about this idea of imagining breakdown in the next section, where I argue that we can make good sense of *S&Z* if we see it as requiring such an imaginative performance of each of us, but let me wrap up this section by briefly considering a novel interpretation of anxiety recently offered by Katherine Withy.[1] Withy's interpretation shares with the one I am developing here the focus on the methodological role in ontology that Heidegger gives to anxiety, which many commentators forget, and it stands out for explicitly rejecting the widely held idea I've been discussing, that Heidegger's anxiety should be understood as the mood of extreme breakdown. Distinguishing Heidegger's "Angst" from "anxiety" (and render-

[1] "The Methodological Role of Angst in *Being and Time*," *Journal for the British Society of Phenomenology* 43:2, May 2012, 195-211.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

ing it into English as lowercase-a "angst") in order to keep the psychological connotations of "anxiety" at bay, Withy writes:

> … Heidegger's angst is a rupture in a life. It is a crisis of the everyday. In the experience of angst, my ordinary life collapses — but not in the sense that it falls to pieces and I have to put it back together again. Rather, my life collapses *away* from me.[1] Engagement in my daily tasks and concerns is suspended, and the day-to-day of life shrinks into insignificance. But unlike anxiety, angst has a positive valence. This breakdown is a legitimate revelation. Where I ordinarily see the myriad tasks ahead of me and the particular entities before me, in angst I see my life *as* a life, and the whole world *as* a world. Angst is an experience within a life that provides genuine ontological insight into what it takes to lead a life.[2]

In working this out, Withy makes good sense of the idea that there is a mood in which, in the course of our lives, we somehow see those lives as a whole without them having broken down as they do in trauma or crisis. The coherence of their meaning is maintained, but one nevertheless comes to feel distanced from them. And her position that Heidegger at least sometimes has this seeing in mind when he talks about Angst/anxiety, is convincing.

But the seeing of oneself and one's life that Withy describes is still, by Heidegger's lights, ontical, not ontological. For having my life as a whole in view is analogous to the carpenter having her whole teleological web in view, or the one in breakdown having her whole life in view as a question. What is in view is in each case, despite its putatively global character, still a particular *something that is* — an entity. By contrast, *being* is, as we have seen, universal and formal: it is that on the basis of which particulars are grasped *as* the *kinds* of particulars they are. Withy's reference to "what it takes to lead a life" comes close to capturing the formality of the ontological, insofar as it refers to *a* life rather than *my* life, but in her account the emphasis still remains on what the ontological inquirer's own situation demands of her in order to carry on. As I argued above, however, the question of how *I* go on is not the question of the ontologist carrying out the kind of investigation represented in the pages of *S&Z*. Thus, despite the insights in Withy's interpretation, the main problems I identified with the breakdown-focused interpretations of it hold as well.

[1] The phrase "collapses away" appears in Dreyfus, op. cit., 179.
[2] Withy, op. cit., 196.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

§4. Heidegger's Anxiety

I've argued that standard ways of interpreting anxiety fail to show how it could be the mood required of the one who is actually doing ontology. I now turn to the text of *S&Z* in order to show how we can and need to read it as offering an account of anxiety as the mood of the philosopher.

Turning first to Ch. VI of *S&Z* Div. I, "Care as the Being of Dasein," we find the chapter beginning with "the question of the originary wholeness of Dasein's structural whole [ursprünglichen Ganzheit des Strukturganzen des Daseins]."[1] The "structural whole" of Dasein referred to here is clearly the whole of Dasein's *form*, i.e., care (Sorge), that which constitutes *any* entity as Dasein and not something else. And the question is not just *what* this wholeness is, but also how it is possible to get it into view;[2] it is the question of how Dasein can achieve the "access to itself [Zugang zu ihm selbst]"[3] that offering a thematic, ontological interpretation of itself requires. This means that we need to read whatever follows as focused not on any question about how (or whether) to live, but rather on this distinctly philosophical-methodological question of how it is possible to achieve a distinctly philosophical, i.e., universal, sort of understanding of oneself. And this is a matter of *self*-understanding: the "mineness [Jemeinigkeit]" of Dasein that has shaped the entire investigation up to this point is now front and center, and so the question about *Dasein's* totality is the question of how *I* can bring my own structural totality into view.

In §39 Heidegger presents this question of ontological self-access as that of whether there is "in Dasein an understanding Befindlichkeit in which Dasein has been disclosed to itself in a distinctive way."[4] More specifically, this is the question of whether there is a mood that provides a "way of disclosure in which Dasein brings itself before itself" such that "in it Dasein itself becomes accessible as *simplified* in a certain way."[5] Heidegger's answer is yes, there is such a mood, one that can "provide the phenomenal basis for explicitly grasping Dasein's originary wholeness of being,"[6] and

[1] *S&Z* 180.
[2] *S&Z* 181.
[3] *S&Z* 182.
[4] "[E]ine verstehende Befindlichkeit im Dasein, in der es ihm selbst in ausgezeichneter Weise erschlossen ist" *S&Z,* 182. This is one of those places where I think Heidegger ought to have referred to mood (concrete mode) rather than Befindlichkeit (category/existentiale).
[5] *S&Z* 182.
[6] Ibid.

Bull. anal. phén. XII 1, 2016
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

that the mood that "simplifies" Dasein in such a way as to allow ontological self-disclosure is anxiety. This bears emphasis: anxiety is introduced as the mood that someone, *as ontologist,* must be *in* in order to see herself "simplifed" in such a way that her own ontological structure *rather* than anything ontically particular becomes visible. Yet there's no suggestion that one must wait for one's life to actually break down (or "collapse away") in order to do philosophy, nor a presumption that one be in the middle of such a breakdown (or collapse), nor an insistence that one's *life* be in question in this simplified condition. So, at this stage at least, anxiety need not be interpreted as the mood of actual breakdown (or collapse), but rather as the mood of the ontologist engaged in the project underway in *S&Z*. It is a mood in which I find myself not in terms of what defines me within the teleological webs I inhabit via my particular practical identity, but simply in terms of the fact of my existing in such webs (a world) at all as *a* Dasein. This does, admittedly, make it odd to call the mood in question *anxiety*, which invites confusing emotional distress with philosophical insight. But nevertheless, if we focus on the philosophical project of the book and the question Heidegger himself raises about seeing Dasein's ontological form, its being, we can see that we need to put aside any tendency to think 'anxiety' refers to what we ordinarily take it to (a need Withy, to her credit, emphasizes as well).

Heidegger details anxiety in §40, drawing on his previous discussion of the mood of fear in §30, which he uses to bring out the basic structure all moods share and then to provide a contrast with anxiety. In fear, we fear *for* our life or some aspect of it, and we are afraid "in the face *of* [*wovor*]" something in the world that threatens us (a bear chasing us, losing our job, etc.). Our fear*ing* thus relates us to the world and entities in it in a particular, determinate way (as do most moods). Anxiety, by contrast, has no entity in the world — no thing or event — as its object, i.e., as that "in the face of which" one is anxious. Thus, in anxiety one finds oneself withdrawn from determinate relations to specific entities, and so "*the world as such is that in the face of which one has anxiety*."[1] Now, if this simply meant one's *own* particular world, disclosed in its breakdown, we wouldn't have the relevant mood necessary for disclosing Dasein's — any and every Dasein's — being. But here "the world as such" refers not to the world conceived of as a *totality* of entities, nor as any *particular* world of an individual or group of individuals; rather, it is world as world*hood*, what earlier in *S&Z* Heidegger had identified as the sense of "world" in which it is not taken ontically, as an entity, but rather ontologically, as the condition of possibility for my having

[1] *S&Z* 187.

Bull. anal. phén. XII 1, 2016
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

ontical possibilities in my particular world.[1] This means, then, that "*being-in-the-world itself is that in the face of which anxiety is anxious*."[2] And this in turn means that that *for* which I am anxious is not myself, understood as this or that agent determined by a specific set of intra-worldly possibilities, but myself simply as the *kind* of entity for whom existing in the world is its way of being. It follows that that *for* which and that *of* which I am anxious are the same: my own being, formally understood as being-in-the-world. Keeping in view the question about philosophical access to formal ontological structure that led to this point, this means that anxiety is the mood in which we are attuned to ourselves in such a way that what is before us is our own form — a form shared by any and every Dasein.

Now, Heidegger describes the self-relation involved in this as one in which "anxiety individualizes Dasein and thus discloses it as '*solus ipse*'."[3] So, while I am attuned to a form that characterizes every entity who is a Dasein, I only do so by seeing it *as* the form of first-person singularity, which I can only do by seeing it 'through' me: I both see myself *as* a self, and yet I see what Heidegger calls elsewhere "the essence of mineness and selfhood as such [das Wesen von Meinheit und Selbstheit überhaupt]."[4] He insists, however, that the "solipsism" here is not that of "putting an isolated subject-thing into the innocuous emptiness of a worldless occurring,"[5] for precisely what I see and describe is the fact that I — and *any* 'I' — exist in a world with others, even as I have withdrawn from the particular aspects of my own world and the others in it. Still, there is a clear echo of Descartes here,[6] who, in raising skeptical questions, set the world aside so that, through

---

[1] *S&Z* 64-5.
[2] *S&Z* 187.
[3] *S&Z* 188.
[4] *Metaphysische Anfangsgründe Der Logik Im Ausgang Von Leibniz* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978), 242; translated by Michael Heim as *Metaphysical Foundations of Logic* (Bloomington: Indiana University Press, 1984).
[5] Ibid. Heidegger's target here is, in part, Descartes, but in fairness to Descartes, it should be noted that he never *eliminates* world. The idea of material being is part of the stock of ideas in the meditator's mind, and it constantly poses a question to the meditator throughout the *Meditations* of how properly to understand it.
[6] Obviously there is an echo of Husserl as well, but I mention Descartes here and in my Conclusion because it allows something crucial about Heidegger's own method to easily be seen, and in order to sidestep the many thorny questions about Husserl and Heidegger's relation to him. Seeing a Cartesian antecedent to Heidegger's method that he himself acknowledge also provides an entry point for framing the

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

a pure self-encounter, the grounds of intelligibility of all that is could come into view. And just as his uncertainty wasn't that of someone who *really* doubted the world — which, he thought, would be tantamount to insanity — so Heidegger's anxiety isn't the mood of someone who is *really* experiencing the breakdown of all intelligibility. It is rather a deliberately induced analog to that mood.

So far, then, despite the fact that the term "anxiety" invites one to think of extreme psychological disturbance (occasioned in whatever way), we can see that in order to answer the question about ontological methodology that Heidegger himself raises, we can and must interpret anxiety differently. It is not a mood of disturbance; rather, it is a distinctly philosophical mood with no essential 'feel' to it, in which one finds literally nothing before her — no thing, no entity — but instead that which is not an entity, i.e., the form of her being as Dasein.

It may seem, however, that Div. II poses insuperable difficulties for this methodological interpretation of anxiety, for it seems pretty clearly to offer an "existentialist" account in which anxiety is the mood of extreme breakdown within (or collapsing away of) one's life. But observe that Division II begins by indicating a continuing concern with the methodological issue broached in Div. I, namely, that of how as philosophers we can get the whole of Dasein's ontological structure in view. Here Heidegger describes this as the task of "putting Dasein as a whole into our fore-having [Vorhabe],"[1] the results of which, he says, will necessarily have a "peculiar formality and emptiness.[2] This is because the wholeness that is sought is specifically not that of me as the particular person I am or the particular world within which I am normally situated. What Div. II seeks is, rather, a further discursive ontological characterization of the general nature or form of Dasein. Div. I had only looked at the formal whole of everyday, fallen, inauthentic Dasein. In Div. II we want also to see the form which includes the possibility of authenticity, i.e., of taking responsibility for one's existence (however that is to be understood). So, whatever else Heidegger is doing in

---

question of how properly to see the philosophical relation between Heidegger and Husserl, a task I will take up elsewhere.

[1] *S&Z* 233. The term "fore-having" alludes to Heidegger's discussion of the "fore-structure" of understanding, discussed in §32 "Understanding and Interpretation." I leave aside details of this here, for they do not bear on my main argument.

[2] *S&Z* 248.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

the 'existentialist' passages of Div. II, he is somehow also giving us a story about what is required in order to do thematic ontology.[1]

The structural possibility of authenticity needs additional investigation because, Heidegger thinks, we tend to evade or cover it up: "Dasein's way of being [Seinsart] [...] *demands* that any ontological interpretation [Interpretation][2] which sets itself the goal of exhibiting the phenomena in their originariness, *should capture the being of this entity*, in spite of this entity's *own tendency*" to hide (from) it.[3] This raises the question about how ontology is to "get the evidence"[4] it requires in order to insure that what it says about Dasein's being is true and adequate. How, in other words, can we as *philosophers* articulate what authenticity is as a basic possibility of Dasein? As in Div. I, Heidegger's answer to the question of how ontological self-disclosure occurs hinges on anxiety. The "Grundbefindlichkeit" of anxiety,[5] Heidegger says, is "the most elemental way in which thrown Dasein is disclosed," and, as such, "it puts Dasein's being-in-the-world face-to-face with the 'nothing' of the world; in the face of this 'nothing,' Dasein is anxious with anxiety about its ownmost ability-to-be [Seinkönnen]."[6] Echoing this, in his discussion of death, understood by Heidegger as "the "possible impossibility of existence,"[7] he claims that "being-towards-death is essentially anxiety."[8] This possibility is "attested" to in "conscience," which Heidegger understands as a kind of discourse in which one "calls" to oneself, though in an odd sort of way, for in it nothing is said, and the call seems to

[1] If the possibility of authenticity were simply equivalent to the possibility of doing ontology, then the account of authenticity *would* be an account of what is required of the philosopher. I'll say more about why I think there isn't such an equivalence in my conclusion, but note that the earlier reflection on the distinction between the sort of question one faces in 'existential' crisis and the sort of question asked by the ontologist already implies that there is a distinction between the achievement of the philosopher and the one who acts to go on in some way despite the crisis or breakdown she experiences.

[2] That is, not Auslegung, but rather the specific form it takes in the thematizing activity characteristic of philosophy. Heidegger is not always consistent, but he generally uses the Latinate term to identify the specifically philosophical form of interpretation.

[3] *S&Z* 311.

[4] *S&Z* 312.

[5] Again, were Heidegger entirely consistent in his terminology, this should be ground-mood (Grundstimmung), not Grundbefindlichkeit.

[6] *S&Z* 276.

[7] *S&Z* 265.

[8] *S&Z* 266.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

be both mine and not mine — "*from* me and yet *from beyond and over me*."[1] This call, nevertheless, brings me into anxiety so that I realize that I am "guilty [schuldig],"[2] which means both thrown into and yet responsible for my own existence. From this position, I can then accept or refuse the responsibility for myself that is disclosed to me: I can be "resolute" and so authentic, or not.

All of this can undeniably be read — particularly if we forget the methodological question leading up to it — as an "existentialist" description of self-confrontation, i.e., one in which I find myself dealing with the whole weight of my presence in the world and the responsibility I have for it, and so confronted with the possibility of resolute authenticity or its refusal. But if we leave things there, then we haven't addressed the methodological question Heidegger begins with, that of how we as philosophers are able to 'see' and conceptualize these formal aspects of Dasein's being. Heidegger, however, is clear: we need not only *say* what Dasein's being is; we need to be able to say *how* we can say it. Here, briefly, is how we can see these "existentialist" passages as doing just that.

First, the question about what Dasein as such is requires that we each, as inquirers, set aside what differentiates us from others in order to focus on what constitutes us as the same. And, because of the essential "mineness" of Dasein, its first-person singularity, this question requires that I (as inquirer) pose the question not only *of* but also *to* myself (likewise with you to yourself). But asking a question is a discursive action, with both a speaker and a hearer. In the case of this ontological question of the "*sum*" (as Heidegger calls it in §9), speaker and hearer coincide; it thus represents me "calling" to myself. Because of the *formality* of the question, however, I call to myself not as *me*, this particular individual defined by this or that practical identity. Rather, I ask the question from "beyond" myself, that is, from outside of the perspective of my determinate identity as that is defined in relation to other determinate entities. Ontological self-questioning is thus a discursive activity which fits precisely the description of the mode of discourse Heidegger identifies with the call of conscience.

Moreover, in *doing* something (asking a question of myself), I also thereby *affect* myself (I "hear" the question), which entails an affective response on my part: I *feel* my action of questioning myself. This feeling that results from affecting myself by asking ontological questions of myself, the entity I am seeking to understand, is, then, the mood of philosophy, the

[1] *S&Z* 275.
[2] *S&Z* 281.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Grundbefindlichkeit or ground-mood in which my being, my formal ground, becomes available for discursive analysis as other entities and my own determinate features cease to be present to me.[1]

Additionally, this mood is one in which, having withdrawn from all that is in order to get in view the basis of my understanding of that which is, entities (the world and my world-indexed determinations) may be said to have become "nothing." I have deliberately induced the philosophical mood I am in and so, in that sense, cultivated my "death," i.e., the "nothing" of that which is, entities.[2]

Lastly, to maintain myself in the position where I am able to do this requires a resolute commitment, i.e., a concerted effort on my part to maintain my withdrawal from entities so that I may focus on that on the basis of which they are intelligible. This isn't a commitment to living my life in any particular way, or even to taking seriously the demand on me to take up the question of how I ought to live my life. It is a commitment only to philosophical understanding, to keeping my focus on being *rather* than on those entities whose draw continually induces me to "fall" into the world.

With that we can see, at least schematically, how it is possible to read the "existentialist" discourse of Div. II in a way that shows it is about the issue of achieving the peculiar sort of ontological self-relation necessary for doing philosophy, rather than only about the confrontation with one's particular self in the midst of one's world. Anxiety is, within this, the mood of ontological self-affection.

---

[1] Because this is an ongoing process of actively *doing* something, it ultimately will allow us to find accessible our own *temporal* form *as we instantiate it*. Not incidentally, what we find available of ourselves will involve a hearing or seeing that doesn't involve an *interruption*, the "stilling of the stream" and subsequent *construction* that Paul Natorp thought all phenomenology must involve.

[2] Hannah Arendt, in her dissertation on Augustine, cites Plotinus, *Enneads* 6.8.4, 6.8.2 on the idea of spiritual self-relation as death (*Love in Saint Augustine*, Joanna Vecchiarelli Scott and Judith Chelius Stark, eds. [Chicago: University of Chicago Press, 1996], 21). I am suggesting that Heidegger (who would have, of course, known both the Plotinus and Arendt's discussion of it) is giving an analog of such spiritual self-relation, and that he sees it as the essential condition of doing ontology. This is but one case in which Heidegger appropriates the neo-Platonic elements of Augustine, discarding his Christian interpretation of them, but without simply reverting to earlier pagan formulations.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

§5. Ontology and Life

But what about the fact that Heidegger really does seem to be describing not just philosophical activity but lived 'existential' crisis? Is he conflating the mood of crisis and the mood of ontology? To some extent, I think, the answer must be yes, and I think there are probably deep-rooted psychological reasons he was inclined to do so. But we can, nevertheless, sort things out in a way which preserves both an ontological-methodological story about anxiety and an "existential" one in a way that is truer to the deepest aspects of his thought than he himself sometimes was. If we think back to the way in which imagining — as opposed to actually experiencing — a case of breakdown in the use of tools provided the basis for bringing the being of equipment into view, we can see something analogous with Dasein: *imagining* the extreme breakdown of our ontical existence can help us see all of (and only) our ontological form, for in imagining this breakdown we bring explicitly into view the bounds of what we are, that beyond which we are not. (Here again the parallel with Descartes noted earlier is illuminating; I'll touch on it again in my conclusion.) But we do so in such a way that we can conceptualize and describe it, rather than be confronted by it as the immediate issue of our individual lives. So we at once imagine a mood that *would* accompany actual breakdown, and, insofar as this imaginative activity is a self-affective one (we give to ourselves that which we consider in thought), we effect in ourselves an analogous mood in which we see such the essential *possibility* of such breakdown, along with the kinds of possible response to it that characterize any and every Dasein.

The fact that we deliberately imagine rather than live the experience of actual extreme breakdown, means that we as philosophers are insulated from the actual question "(how) do I go on?" that such breakdown would pose to us. Our question is instead, "what is it to be the *kind* of being who can ask itself '(how) do I go on?'" It is, of course, tempting to think there is some deep connection between the self-understanding ontology provides and the demands of our actual lives. Heidegger himself talks about the activity of philosophy as constituting the "highest freedom,"[1] undeniably inviting the thought that ontology illuminates, or in some way fully realizes, the lived existence of the particular person who does ontology. Nevertheless, when he is clear about this, he understands that the activity of ontology manifests a freedom *from* the demands of life. Ontology is an activity that is so free that

[1] See, for instance, Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* [GA 25] (Frankfurt am Main: Klostermann, 1995), 27.

Bull. anal. phén. XII 1, 2016
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

we are free to take it up *or not*. The fact that we have such a possibility, a kind of activity that is of no necessity whatsoever, is what makes us what we are, thus engaging in it represents a kind of fulfillment of our being. But this is a fulfillment that is not connected to any other. If we think otherwise, that we must do ontology because it will answer some need outside itself, we are prone to confuse — with potentially disastrous results, as Heidegger's own life attests to — what Cora Diamond nicely distinguishes as "the difficulty of reality" and "the difficulty of philosophy."[1] In doing ontology I don't learn anything about *how* to live, certainly how to live *my* life. I only learn formal or structural possibilities I have as someone who has *a* life. And so what I learn of life in general need place no direct demand on mine, nor respond to a demand in it.[2] That, however, is not a mark *against* ontology. It is merely a recognition that, whatever importance it has, it is of an exceedingly strange and utterly impractical kind.

§6. Conclusion

I conclude by bringing out two connections my interpretation allows us to see between Heidegger and earlier figures and themes in modern thought. This will, I hope, help make what I have been saying seem a little less odd

[1] "The Difficulty of Reality and the Difficulty of Philosophy," *Partial Answers: Journal of Literature and the History of Ideas* 1(2): 2003, 1-26.

[2] In this way, it is worth noting, Heidegger's ontological project differs from most of the great metaphysical projects of the modern period, where the task of seeking knowledge of soul, God, and world was undertaken in order that we would learn (each for ourselves) how to live rationally by eliminating the confusions we are too often prone to. These projects thus also respond to the afflicted state of humanity, but they do so because they *begin* with normative questions which Heidegger has eliminated. Heidegger's project also seeks the form of our own agency, but no norms for how to exercise it are derived, because none are sought. Only if we reintroduce the Platonic idea (partially retained by so many of the moderns) that being as such is *good* — so what *is* and what *ought* to be are in some way intrinsically connected — could we expect discursive ontological understanding to be in some way linked to self-transformation. (But even then we would do well to heed Descartes advice to engage in metaphysics "semel in vita" — just once in one's life — and spend the rest of the time seeking empirical knowledge and learning to live well.) Heidegger's analyses, however, aim at a formal level which is "beyond good and evil." They presume that there is no a priori reason to think that what is and what is good are the same. There is no beatific vision of being, as Heidegger understands being. There is only pure self-perception, divorced from desire for the good.

and thereby more compelling. First, as I hinted at earlier, the picture I have given of Heidegger portrays him as developing further Descartes' transformation of earlier neo-Platonism, according to which a method of self-engagement is needed in which the world is put in abeyance in order that we may see those universal structures or forms that ground the intelligibility of things in the world, which ground we are constantly "falling" away from as we live immersed in the world with others. Like Descartes, and in some ways Augustine, Heidegger thinks that the first form or ground of being we need to get clear on is our own, for built into it are the forms of all other entities that we understand — thus his hope of getting clear on our understanding of time as the deepest ground of our self-intelligibility and that of other entities as well.[1] And, as I have been arguing, this requires cultivating a mood not unlike that of hyperbolic uncertainty that we find in Descartes.

Drawing Heidegger and Descartes together like this will no doubt strike many readers as implausible, but it is far less of a stretch than it might seem. In his lectures on Descartes given a few years prior to *S&Z*,[2] Heidegger described Descartes' method of doubt (using what came to be important proprietary terminology) as one that leads me, the meditator, into an "end-situation" in which "my searching" is "placed before the nothing [das Nichts] and into the nothing."[3] And he said that the "nothing" here is to be understood as a negation *"of the possibilities* of still encountering something [*der Möglichkeiten,* noch etwas anzutreffen]."[4] While no *thing*, no *etwas*, is encountered in this end-situation, this "nothing" into which I am brought isn't entirely lacking in content, for, Heidegger says, I still encounter my "*being-searching* [*Suchendsein*] […] *in its being* [*Sein*]."[5] For Descartes, my "being-searching" is the activity of asking questions about knowledge and being; as I explicitly come across my own active existence in the form it takes in this philosophical questioning, I recognize that, because this activity of questioning is *mine,* it "must be expressed by the '*sum'*." The essential methodological move in Descartes, as seen from Heidegger's perspective is thus to withdraw from the world in such a way as to find a standpoint in

[1] *S&Z* 13.
[2] I treat Heidegger's reading of this method at length in "Heidegger's Descartes and Heidegger's Cartesianism" (op. cit.). There are obvious connections to Husserl here, but I think it is important to see the relation to Descartes (and Kant) on its own in order to then be able to appreciate how Husserlian Heidegger is, despite his attempts to distance himself from Husserl.
[3] *EPF* 239-40.
[4] *EPF* 240.
[5] Ibid.

Bull. anal. phén. XII 1, 2016
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

which nothing, i.e., no *thing*, no entity, is present, for this will be at the same time the standpoint from which one's own being comes into view, and, through that, the fundamental basis of the intelligibility of other entities as well. Heidegger, of course, aims to carry out his investigation in a way that corrects for certain errors he saw in Descartes, corrections which would then allow the being of the "I" (expressed in "*sum*") to be interpreted as other than that of a particular kind of substance with properties. But to get *to* the "*sum*" he needs a method that parallels Descartes', and that's what he gives us.

The second connection I want to bring out builds on this first one. Heidegger came to be intensely interested in Kant's theoretical philosophy in the years immediately after *S&Z*, finding in it an unprecedented focus on the idea that being is (as Platonic-rationalist philosophy had recognized) the universal and a priori ground of intelligibility of entities, and yet (in opposition to traditional Platonism and rationalism) not external to the knower: it is, rather, given by the knower to herself as the basis for her taking up concrete, empirical entities. To articulate or disclose ontological understanding — synthetic a priori knowledge, in Kant's terms — requires finding a way for the knower to make visible to herself, thus *give explicitly* to herself, that which she normally gives to herself only tacitly in her encounters with empirical objects. Heidegger sees Kant's account of pure imagination as precisely an account of this self-giving of ontological knowledge:[1] we give ourselves the representations of our forms of intuition and of the modes of spontaneous combinatorial activity (categories), and we explicitly synthesize them into the principles that determine what nature as such is, prior to any articulation of its empirical laws.

My argument here has been that, prior to his serious investigation of Kant, Heidegger had already arrived at the idea that articulating the usually only tacit knowledge of being, the ground of intelligibility of entities, requires an act of pure self-giving in which we affect ourselves through ontological self-questioning so as to attune ourselves to our being, rather than the entities we ordinarily exist amidst. What Heidegger calls "anxiety" in *S&Z*, insofar as it is the mood of the one working out the formal structure of Dasein, is precisely such a mode of pure self-affection. In it we are able to represent to ourselves what are ordinarily only tacit ontological forms that, like synthetic a priori knowledge with respect to the realm of nature, we give to ourselves as the ground of our ontical understanding. In light of the understanding of pure self-affectivity Heidegger develops in his work on Kant, calling the mood of the ontologist 'anxiety' looks like an unfortunate

[1] See Part Three of *KPM*.

Bull. anal. phén. XII 1, 2016
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

and confusing move. But sorting out the confusion reveals a compelling philosophical story about how it is that we come to see and say what we, as Dasein, are.[1]

[1] Thanks for discussion of earlier drafts of this paper (going back now a number of years) to audiences at the History of Philosophy Roundtable at UC, San Diego; the Southwest Seminar in Continental Philosophy at the University of New Mexico; and the International Society for Phenomenological Studies, in Kennebunkport, ME; and to various individuals, most especially Clark Remington and Katherine Withy.

Bulletin d'analyse phénoménologique XII 2, 2016 (Actes 8), p. 1-14
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/
Série Actes 8 : Phénoménologie et grammaire : Lois des phénomènes et lois de la signification

Présentation

Du 4 au 8 mai 2015, l'unité de recherche « Phénoménologies » de l'Université de Liège a organisé la neuvième édition de son séminaire de recherche annuel de philosophie phénoménologique. Le thème autour duquel se sont réunis pendant une semaine chercheurs invités et membres de l'unité de recherche était celui des rapports entre phénoménologie et grammaire ou, plus précisément, entre lois des phénomènes et lois des significations. Le présent dossier constitue les actes de ce séminaire.

Dans le prolongement des travaux sur l'analyticité formelle de Bernard Bolzano[1], la phénoménologie naissante se caractérise par une attention à la structuration du sens selon des principes purement formels qui conditionnent la possibilité même de la signification. Dans la quatrième *Recherche logique*[2], Edmund Husserl dégage en effet l'idée qu'une grammaire pure régit les conditions du sens possible (par opposition au non-sens) avant même qu'intervienne la question logique de la consistance (par opposition au contresens). Ce niveau grammatical autonome se structure selon les catégories de la signification (matière nominale, matière adjectivale, ...) et les lois de leur combinaison — catégories et lois qui peuvent être dégagées par des tests de substituabilité « *salva significatione* ». Husserl introduit ce faisant l'idée que les lois de signification sont préfigurées par des lois grammaticales *a priori* qui semblent faire abstraction de toute référence objective et de préoccupation d'ordre sémantique.

Or cette approche formelle de la grammaire qui a réglé l'émergence de la phénoménologie méritait une interrogation collective afin d'en préciser le sens et d'en tester la longévité. Au premier chef, la question de la pertinence

[1] *Cf.* B. Bolzano, *Théorie de la science*, trad. fr. partielle par J. English, Paris, Gallimard, 2011, en particulier le §148.
[2] E. Husserl, *Recherche logique IV*, dans *Recherches logiques*, t. II/2 : *Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, Paris, PUF, 2002.

d'une légalité purement grammaticale a été vivement débattue, ainsi que celles des rapports qu'elle entretiendrait avec :

1) la légalité spécifiquement *linguistique* liée à l'expression de ces significations dans telle ou telle langue ou même dans le langage en général. Les catégories de signification et les lois de leur combinaison précèdent-elles tout langage ?
2) la légalité *ontologique* qui est celle des objets pensés à travers ces significations. Les objets imposent-ils leur structure aux significations à travers lesquelles on les pense ou, au contraire, les significations imposent-elles leur structure aux objets pensés à travers elles ?
3) la légalité *phénoménale* qui régit plus particulièrement l'expérience sensible (synthèses passives, etc.).
4) Par ailleurs, on peut se demander si la légalité grammaticale dégagée par Husserl est *purement syntaxique* (c'est-à-dire qu'elle se définirait essentiellement par opposition aux combinaisons de signification insensées parce que syntaxiquement mal formées comme « vert est ou ») ou si elle est également *sémantique* (c'est-à-dire qu'elle se définirait également par opposition aux combinaisons de signification insensées parce qu'absurdes comme « le nombre 2 est vert »).

Les contributions au présent volume s'efforcent de répondre à ces différentes questions. Elles comprennent des études historiques inédites sur les concepts de forme, de syntaxe et de grammaire chez les pionniers de la phénoménologie (Bolzano, Husserl, Meinong, Marty, Bühler), et sur la reformulation critique qu'en proposera la tradition phénoménologique ultérieure (Heidegger, Merleau-Ponty, Derrida, Dufrenne, Lyotard). Elles présentent en outre plusieurs essais critiques qui examinent la pertinence du concept de « grammaire pure » à l'interface du structuralisme (Saussure), de la linguistique (Chomsky), de la logique catégorielle (Bar-Hillel), de la philosophie du langage ordinaire (Wittgenstein) et de la *Bildwissenschaft*.

La première contribution du volume, intitulée « Apophantique et ontologie dans la logique pure husserlienne (1901) », analyse la légalité propre à la grammaire pure husserlienne et souligne sa teneur méréologique particulière. Manuel Gustavo Isaac y replace la grammaire pure dans l'ensemble des disciplines formelles envisagées par les *Recherches logiques*. Avec Husserl, M. G. Isaac distingue trois niveaux de légalité, qu'il qualifie de « théorique », « sub-théorique » et « métathéorique », et, sur chacun de ces trois niveaux, deux plans, respectivement « apophantique » (ou relatif aux jugements) et « ontologique » (ou relatif aux objets). C'est au niveau

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

théorique que Husserl thématise explicitement le rapport de corrélation entre la *logique apophantique* entendue comme étude des rapports de compatibilité et de conséquence entre propositions au sein de théories et l'*ontologie* entendue comme étude des rapports de compatibilité et de dépendance entre objets au sein de domaines formels. D'une théorie, on peut étudier la simplicité (indépendance mutuelle des axiomes), la consistance (non-contradiction des axiomes entre eux) ou encore la « définitude » (capacité de déterminer entièrement un domaine théorique), voire la complétude (capacité de dériver soit l'une soit l'autre de toute paire de propositions contradictoires). Il en résulte des propriétés corrélatives du domaine formel d'objets caractérisé par cette théorie. Mais M. G. Isaac rappelle que cette légalité théorique repose, pour Husserl, sur une légalité préalable, celle de la grammaire pure, laquelle met en évidence les grandes catégories de signification et les lois de leur combinaison en unités dotées de signification (par opposition à des regroupements dénués de sens). Or, ce que fait apparaître M. G. Isaac, c'est que cette légalité apophantique sub-théorique a pour pendant, sur le plan ontologique, une méréologie, qui pense précisément les conditions de l'unité d'entités complexes (des « touts ») en termes de rapports de dépendance ou d'indépendance entre leurs composants ou « moments ». C'est la raison pour laquelle la grammaire pure husserlienne elle-même s'appuie sur la distinction des significations catégorématiques et syncatégorématiques et se constitue de lois de composition qui définissent chaque composante grammaticale par sa place fonctionnelle dans le tout, comme sauront s'en souvenir les grammaires catégorielles inspirées de la 4^{e} *Recherche*.

Intitulé « Modification-Transformation : Concepts-clé dans les grammaires de Husserl et Chomsky ? », le texte de Veronica Cibotaru s'inscrit dans la continuité directe du précédent, puisqu'il entend montrer que le rôle que fait jouer Husserl à la notion de « modification (grammaticale) », rôle modeste qui contraste avec celui de la notion de « transformation » dans le grammaire chomskyenne, s'explique précisément par cette conception méréologique de la grammaire pure husserlienne. Après avoir rappelé ce qu'est plus généralement une modification intentionnelle dans la phénoménologie de Husserl, V. Cibotaru s'intéresse au cas de la modification grammaticale, qui permet de viser une signification relevant d'une certaine catégorie sous le mode d'une autre catégorie et de lui faire dès lors jouer un nouveau rôle grammatical dans des unités de signification complexe. C'est en particulier le cas du phénomène de nominalisation, qui permet de viser une signification de n'importe quelle catégorie sous le mode de la signification nominale et de lui faire jouer le rôle de sujet d'une phrase. Ainsi

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

en va-t-il par exemple de la conjonction « et » dans la proposition « “et” est une conjonction ». Pour Husserl, ce phénomène est second par rapport aux lois de composition normales des unités de signification, qui constituent son centre de préoccupation principal. À l'inverse, Noam Chomsky fera jouer un rôle central au phénomène de « transformation » dans la mesure où il considère que c'est lui qui régit entièrement le passage entre structure syntaxique profonde, régie par des lois de combinaison fondamentales et universelles, et structure syntaxique de surface, propre à la manière spécifique dont telle ou telle langue exprime cette structure profonde. Même l'analyse de phrases simples suppose donc, pour Chomsky, qu'on s'intéresse aux transformations subies par les significations entre la structure profonde et la structure superficielle. Prenant acte de cette différence de préoccupation entre les grammaires *a priori* envisagées par les deux auteurs, V. Cibotaru esquisse alors un bref bilan des avantages respectifs des deux projets, en creusant les différences entre une élucidation phénoménologique et biologico-cognitive de la grammaire. Elle aboutit au résultat suivant : si Husserl échoue à penser certaines distinctions syntaxiques (entre le génitif objectif et le génitif subjectif par exemple), seule sa méthode phénoménologique lui permet de proposer une élucidation phénoménologique des fondements de la grammaire universelle.

Le texte de Dominique Pradelle, intitulé « Fondements phénoménologiques de la structure prédicative », part du constat que la prédication est la structure syntaxique privilégiée de la phénoménologie husserlienne, malgré les critiques frégéennes et russelliennes dont elle a pu faire l'objet. Il examine les raisons de ce primat phénoménologique et en interroge le fondement. Après avoir rappelé qu'il existait traditionnellement deux théories sur l'origine de la prédication — la théorie de l'origine *réflexive* ou *noétique* de la copule (Locke, Arnaud et Nicole) et la théorie de l'origine *ontologique* de la copule (livre Θ de la *Métaphysique* d'Aristote) —, D. Pradelle pose la question de savoir si le fondement de la prédication husserlienne est d'origine noétique, syntaxique ou ontologique. Par un examen minutieux des *Recherches logiques*, notamment de la Sixième *Recherche*, l'auteur parvient à la première conclusion que, chez Husserl, l'origine de la catégorie « être » n'est pas noétique — au sens où elle n'est pas produite par une opération intellectuelle — mais qu'elle se situe sur le versant noématique de la connaissance : au niveau objectal, l' « être-lié » entre sujet et prédicat, substrat et propriété, est attesté par l'évidence des états-de-choses ; au niveau sémantique de la proposition, le primat de la prédication se justifie par le fait que seule la copule est susceptible de joindre différents matériaux nucléaires et de leur donner une forme syntaxique. C'est

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

ce que manifeste clairement l'analyse husserlienne du jugement négatif. Dans un dernier temps, par un recours au corpus husserlien plus tardif de la phénoménologie génétique, D. Pradelle souligne le fait que la prédication husserlienne trouve en dernière instance son origine dans l'expérience antéprédicative. Il propose ce faisant un rapprochement avec l'analyse heideggérienne de l'« en tant que » prédicatif. Il précise qu'à ce niveau génétique, le fondement de la prédication n'est pas non plus noétique, du moins pas intégralement : il est ultimement reconduit aux structures ontologiques élémentaires de l'élément perçu. L'auteur aboutit alors à la conclusion suivante : les structures syntaxiques présentent une certaine dépendance à l'égard des structures ontologiques du monde perceptif.

Dans son article, « Grammaire, logique et psychologie chez Anton Marty », Laurent Cesalli examine les rapports qu'entretiennent la « grammaire », la « logique » et la « psychologie » dans l'œuvre de cet héritier de Franz Brentano qu'est Anton Marty. Après avoir rappelé que l'association de ces trois termes était une constante dans la tradition austro-allemande (chez Husserl et Twardowski pour commencer), L. Cesalli montre comment le philosophie suisse les articule selon une lecture « disciplinaire » (issue de sa conception de la philosophie) et « méthodologique » (issue de sa conception de la science du langage). Cette mise au point terminologique permet de souligner à la fois le rôle central de la psychologie dans le dispositif de Marty, mais aussi l'identité seulement partielle entre ce qui relève de la logique et ce qui relève de la psychologie : chaque discipline dispose d'un domaine qui lui est propre, à savoir le domaine de la signification et le domaine de la forme interne. L'auteur s'appuie sur ces distinctions pour rappeler la pertinence de deux thèses fondamentales de la philosophie du langage de Marty, qui sont au centre de son article de 1893, « Über das Verhältnis von Grammatik und Logik » : « l'absence de parallélisme entre pensée et langage » (entre le psychologique et le grammatical) et la « distinction entre forme interne du langage et signification des expressions linguistiques ». L. Cesalli insiste pour finir sur le rôle central de l'un de ces trois termes, à savoir la « psychologie », dans la science du langage de Marty. Il rappelle en effet que seule la forme interne du langage (« interne » au domaine psychologique) est susceptible d'assurer « le lien entre la forme et la matière des expressions linguistiques ». À titre d'illustration, il accorde une attention particulière à l'analyse du jugement que propose Marty dans ces articles sur les « énoncés sans sujets » de 1884-1895. Car, selon Marty, comme l'explique Cesalli, le fait que les logiciens en soient venus à considérer (à tort) le jugement de type prédicatif (Sujet-copule-Prédicat)

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

comme la forme canonique du jugement est une illustration typique d'un cas de « rétro-projection du grammatical sur le logique ».

Dans « Le concept de schème syntaxique chez Karl Bühler », Janette Friedrich s'efforce de rapporter aux *Recherches logiques* de Husserl la notion bühlerienne de « schème syntaxique ». Au cours d'expériences de psychologie descriptive sur des sujets chargés de caractériser les actes de pensée à partir de leur perception interne, Bühler avait fait émerger l'idée que la pensée n'est pas une suite de représentations mentales entendues comme des contenus pleinement présents à la conscience, mais plutôt un processus dirigé par des règles implicites, lesquelles orientent l'« ordre psychique » des contenus pensés sans encore donner pleinement ces contenus eux-mêmes. En ce sens, la pensée est une présentation indirecte des contenus, qui détermine ce qui est pensé et permet de viser des contenus qui ne « remplissent » pas encore la visée. À cet égard, en lecteur des *Recherches logiques*, Bühler fait le lien avec l'acte purement signitif de Husserl, mais aussi avec le schématisme kantien (par exemple avec la représentation schématique du nombre 1000, qui peut être suggérée, quoique pas effectivement réalisée, par un procédé général d'alignement de points). Ultérieurement, Bühler adoptera lui-même l'expression de « schème de représentation », puis de « médiateur ». En 1907, il défend en conséquence la thèse selon laquelle il y a des schèmes de représentation *syntaxiques* tels que la forme signitive d'une représentation est d'abord choisie avant même que la pensée s'y déploie ; avant même de se remplir de contenus spécifiques, la pensée prend par exemple la forme d'une proposition prédicative. Ce sont ces schèmes syntaxiques qui régissent aussi nos « attentes grammaticales », comme lorsqu'on attend une proposition principale après avoir entendu ou lu une proposition subordonnée entamée par une conjonction de subordination. Ici, c'est l'idée husserlienne de grammaire pure que Bühler retrouve, même s'il s'agit pour ce dernier d'en donner une interprétation psychologique plutôt qu'*a priori*. Par la suite, se tournant vers Humboldt, Bühler s'efforcera de faire davantage part à la relativité culturelle des schèmes syntaxiques, remettant ainsi en cause le caractère universel *a priori* que Husserl leur avait conféré.

Dans une contribution intitulée « Des mots, des couleurs et des octaèdres », Denis Seron s'intéresse pour sa part à la notion d' « *a priori* chromatique » dans le sillage des analyses des brentaniens (Brentano, Meinong) et de Wittgenstein. La question vivement débattue qu'examine son texte consiste à savoir si les relations qu'entretiennent les couleurs phénoménales (à commencer par les relations d'exclusion chromatique) sont des relations empiriques ou aprioriques. S'il s'agit de règles aprioriques, s'agit-il

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

de règles *grammaticales* purement conceptuelles qui relèvent de notre usage des termes de couleur ou de règles *phénoménologiques* déterminant l'expérience même des couleurs ? Après avoir examiné la thèse de Geiger et Magnus, vivement critiquée par Marty, selon laquelle les relations chromatiques seraient d'ordre purement conceptuel, voire culturel, D. Seron propose une première reformulation du problème en formulant l'alternative suivante : soit l'*apriori* chromatique est purement conceptuel et il est organisé par une *grammaire des couleurs* du type de celle qui est développée par Wittgenstein dans ses *Remarques sur les couleurs,* soit il n'est pas purement conceptuel et il est organisé par une *géométrie des couleurs* du genre de celle qui est préconisée par Meinong et qui mobilise la problématique notion kantienne de « synthétique *a priori* ». L'objectif de la contribution de D. Seron est cependant de montrer *in fine* que cette alternative est trompeuse dans la mesure où il n'y a pas lieu d'opposer frontalement la « grammaire des couleurs » à la « géométrie des couleurs ». Par une fine analyse, l'auteur constate en effet que la « géométrie des couleurs » des brentaniens, Meinong y compris, a en réalité opté pour ce qu'il nomme « l'analyticité », à savoir une approche grammaticale, *i.e.* conceptuelle, de l'*a priori* chromatique. L'auteur propose pour finir une solution originale à ce problème qui se présente comme très proche des conceptions brentaniennes et wittgensteiniennes : « Même si les lois chromatiques sont purement linguistiques ou conceptuelles, il reste un sens à dire qu'elles *parlent de l'expérience*, voire à les qualifier de "phénoménologiques". »

Dans « Grammaire matérielle et erreurs de catégories », Bruno Leclercq s'efforce pour sa part d'interroger les fondements phénoménologiques d'une grammaire « matérielle » susceptible de compléter la grammaire formelle de la quatrième *Recherche logique* husserlienne. Avec Yehoshua Bar-Hillel, il reproche en effet à Husserl de ne s'être occupé dans ce texte que des combinaisons de signification syntaxiquement insensées sans prendre aussi en charge la problématique du non-sens qui provient des incongruités sémantiques telles que « Les idées vertes incolores dorment furieusement ». Que n'importe quelle matière nominale ne puisse se combiner avec n'importe quelle matière adjectivale, c'est ce dont avaient en revanche pris conscience Gottlob Frege et Bertrand Russell — la théorie des types logiques du second constituant précisément un outil formel pour écarter cette sorte de non-sens — et ce que, après Husserl et en s'appuyant sur sa théorie des rapports de dépendance entre significations, les grammaires catégorielles chercheront également à prendre en compte. C'est aussi et surtout ce que thématisera la philosophie du langage ordinaire sous le titre de *« category mistake »*, des auteurs comme Ludwig Wittgenstein ou Gilbert

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Ryle insistant sans cesse sur l'irréductible multiplicité des catégories sémantiques catégories syntaxiques identifiées par Husserl. Qu'il y ait bien une place en phénoménologie pour cette problématique de la compositionalité sémantique, c'est toutefois ce que B. Leclercq montre à partir de *Logique formelle et logique transcendantale*. Mais cela suppose de s'intéresser aux matériaux propositionnels et pas seulement à la forme propositionnelle qui retenait toute l'attention de Husserl dans les *Recherches logiques*. Si, comme le fait Husserl par la suite, on intègre cette dimension matérielle à la théorie de la connaissance, alors, avant même la distinction des *contresens* formels (contradictions) et matériels (incompatibilités intuitives), il y a bien lieu de distinguer des *non-sens* formels et matériels. Corrélativement, avant même la distinction de l'ontologie formelle et des ontologies régionales, il y a lieu de distinguer les conditions *signitives* formelles et matérielles de la visée d'objets.

En pleine continuité avec le texte précédent, Charlotte Gauvry s'interroge, dans « De la grammaire pure logique à la grammaire philosophique », sur la question de savoir si la sémantique est elle-même gouvernée par des règles grammaticales. La spécificité du travail de Ludwig Wittgenstein après le *Tractatus logico-philosophicus* a en effet consisté à étendre l'idée du grammatical (régi par des règles) à une organisation du domaine des significations qui n'est plus uniquement formelle mais concerne aussi les contenus sémantiques. Comme Denis Seron avait commencé à le montrer, la grammaire des termes de couleurs constitue à cet égard un exemple paradigmatique. Or, cette conception étendue de la grammaire philosophique bouscule doublement la caractérisation husserlienne. D'une part, en effet, dans une tendance propre à la philosophie analytique qu'assumera explicitement Moritz Schlick, elle tend à considérer comme conceptuelles les lois que la phénoménologie envisageait comme essentielles, c'est-à-dire reposant sur des essences (externes au langage). D'autre part, en vertu d'une orientation pragmatiste propre à la pensée du second Wittgenstein, elle tend à concevoir la grammaire comme « livre des comptes » des usages effectifs plutôt que comme code des usages possibles *a priori*. Ce faisant, comme le souligne à juste titre Charles Travis, elle prend en compte la sensibilité des règles aux « occasions », c'est-à-dire à leurs contextes d'application. En découle une conception de règles grammaticales très différente de celle qui prévalait dans les *Recherches logiques*, conception qui n'est pas relativiste mais contextualiste, car il y a bien des règles qui prévalent dans chaque contexte.

Dans « Quelle place le grammatical laisse-t-il au transcendantal chez Wittgenstein ? », François Dubuisson poursuit la réflexion en la reformulant dans les termes des rapports du grammatical au transcendantal. En continuité

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

avec Kant sur l'idée que la pensée donne ses formes au monde, mais également en rupture avec la thèse kantienne selon laquelle ces formes ne seraient pas seulement analytiques mais synthétiques *a priori*, le *Tractatus* avait affirmé que la logique est transcendantale. Par la suite, il semble que (le second) Wittgenstein ait alors substitué le langage quotidien à la logique dans le rôle d'organisation des contenus sémantiques. La question se pose alors de savoir si le langage conserve la fonction transcendantale que revendiquait précédemment la logique, devenant en conséquence un transcendantal historicisé et plus pragmatique, ou bien si cette nouvelle conception implique au contraire un renoncement au transcendantal au profit du grammatical, lequel, d'après Peter Hacker, ne prétend pas imposer ses formes au monde mais régit seulement la manière de le décrire. Après avoir présenté et discuté les positions d'Arley Moreno et Antonia Soulez en faveur de chacune de ces deux lectures, F. Dubuisson insiste pour sa part sur le fait que, s'il est d'abord et avant tout *usage*, le langage est en tout cas moins fixe et moins « cartographiable » que ce que requiert traditionnellement le transcendantal, l'imprévisibilité des usages s'opposant clairement à l'*a prioricité* censée gouverner la grammaire pure. Loin de l'idée husserlienne d'une combinatoire régissant *a priori* les combinaisons signifiantes et les combinaisons insensées, la grammaire philosophique semble pouvoir seulement codifier *a posteriori* les manières effectives multiples de faire sens.

Intitulé « A plea for historical necessity : the case of language acquisition », le texte de Vincent Grondin prolonge encore cette réflexion en posant la question de savoir si, et comment, la grammaire qui régit le langage est intrinsèquement liée à la manière dont ce dernier est appris. Après avoir caractérisé par quatre thèses distinctes la conception éthologique du langage qui s'inspire des écrits du dit second Wittgenstein (thèse pragmatique, thèse de recouvrement, thèse de rapports logiques, thèse génétique), V. Grondin se demande si, et à quelles conditions, elle est tenable. À cet égard, la thèse génétique semble se prêter à deux interprétations : l'une (notamment défendue par Norman Malcolm) qui fait de la genèse des concepts une nécessité transcendantale et liée à tout langage possible ; l'autre (notamment soutenue par Danièle Moyal-Sharock) qui n'y voit qu'une histoire empirique liée à une certaine forme de vie humaine. Si l'on prend au sérieux la notion d'« histoire », avec son lot de contingences et de surprises, la conception historiciste de la genèse semble exclure la possibilité même de nécessités logiques — c'est là la critique que Wittgenstein avait adressée à Oswald Spengler — de sorte qu'une telle interprétation de la thèse génétique se heurterait frontalement à la thèse des relations logiques. On peut tenter de résoudre le conflit en disant que l'histoire n'est surprenante que jusqu'à un

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

certain point et qu'il y a des limites réglées à la surprise, de sorte qu'histoire et grammaire ne sont pas incompatibles. En ce sens, on pourrait dire que cela fait nécessairement partie du sens de la proposition « j'ai mal » qu'elle remplace une expression de douleur plus primitive. Mais cette interprétation conforte plutôt la lecture transcendantale et elle entre en conflit avec une certaine conception de la grammaire, qui la rapporte à des conventions arbitraires. C'est pourquoi V. Grondin estime qu'il faut lire Wittgenstein comme assumant l'idée d'une certaine nécessité génétique dans la formation des concepts et comme n'utilisant la notion de « grammaire » que pour s'opposer à l'idée d'essences à saisir par une intuition spécifique et pour dissoudre les problèmes philosophiques que cette idée pose (cf. la conception thérapeutique de la philosophie wittgensteinienne).

Le texte d'Aurélien Zincq, intitulé « En deçà du langage : Communauté et historicité de l'antéprédicatif selon Heidegger », traite lui aussi, quoique à partir d'une autre tradition philosophique, la question de l'origine et de l'historicité de la grammaire. La question que pose ce texte est celle de savoir si les règles syntaxiques de la grammaire linguistique reposent pour Heidegger sur une grammaire des existentiaux (non linguistiques). Platon et Aristote en tête, les Grecs — et à leur suite toute la philosophie — avaient pensé la question de l'essence en termes d'« idée » et en outre inscrit cette problématique dans celle du *logos* considéré comme proposition vraie ou fausse. La grammaire de l'être était ainsi indexée à la logique, dont Heidegger veut pour sa part libérer la première en s'intéressant aux structures existentiales antéprédicatives dont procède le sens. En deçà de la grammaire pure husserlienne, Heidegger étudie alors ses fondements dans les structures de l'affection (*Befindlichkeit*), du comprendre (*Verstehen*) et du discours (*Rede*) — ce dernier étant envisagé antérieurement à l'explicitation thématisante du langage. La question se pose alors de savoir si l'affection, le comprendre et le discours qui vont s'épanouir dans le langage constituent une manière particulière (grecque) d'exister ou s'il s'agit d'existentiaux communs à tout *Dasein*. À cet égard, la position de Heidegger va évoluer pour faire progressivement plus de place à une conception socio-historique de l'ouverture à l'étant et à la diversité des inscriptions linguistiques. Reste que ces langages ne sont pas premiers mais trouvent leur origine (donc leur essence) dans des modes non linguistiques d'être-au-monde. À la question de savoir si l'homme qui traverse la forêt doit disposer du mot « forêt » pour lui donner sens, A. Zincq répond que le contenu sémantique évoqué doit moins résonner avec un certain terme linguistique qu'avec une modalité spécifique d'appréhender et de concevoir la forêt au sein d'une communauté déterminée.

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Cette réflexion trouve un prolongement dans le texte de Jeanne-Marie Roux, qui est intitulé « Forme du perçu, structure du langage. Merleau-Ponty avec et contre Saussure » et traite des rapports entre légalité linguistique et légalité perceptive. En suivant Merleau-Ponty, J.-M. Roux insiste sur le fait qu'à côté de la voie phénoménologique husserlienne qui accorde une place majeure aux problèmes de la signification et de l'expression, il existe une autre voie phénoménologique qui part de l'expérience et des données sensibles. Merleau-Ponty part en effet du principe que la pensée n'est pas autonome ; elle n'existe pas hors du monde. En plus d'aller chercher, dans le langage, ce que veulent dire les mots, il convient dès lors d'aller voir, dans le silence de la conscience originaire, ce que veulent dire les choses. Il entend saisir ainsi notre rapport originaire au monde : la structure originaire du perçu, laquelle sous-tend des significations distinctes de celles, idéales, que le langage exprime. Ce retour à la structuration perceptive pré-linguistique a, pour l'idée de grammaire, un certain nombre d'enjeux que J.-M. Roux met en évidence. La pensée merleau-pontienne de la structuration du sens revendique une certaine influence structuraliste saussurienne, en particulier par son usage du concept de « diacritique », qui suppose que la signification se constitue par différences ou écarts entre éléments ainsi dotés de sens. Chez Saussure, cette idée se doublait toutefois d'une détermination plus positive de la signification liée à la conventionalité du langage. Merleau-Ponty, cependant, dénonce l'idéalité linguistique que présuppose encore cette conception conventionaliste qui, comme l'avait déjà remarqué Benveniste, sous-estime la consubstantialité du signifiant et du signifié. À la conventionalité, Merleau-Ponty oppose la naturalité du sens : dans notre rapport au monde, tout a du sens et tout est signe. Le monde lui-même se charge de significations mondaines (émotionnelles, motrices, …) du fait que nous nous y inscrivons comme corps agissant. Il en résulte que la structuration sémantique est plus étendue que celle du langage, et également, ajoute J.-M. Roux, que cette structuration de valeur est plus locale et moins générale que celle des significations linguistiques idéales.

Consacré à Derrida et intitulé « Le supplément originaire : Une lecture de la conception husserlienne de l'agrammaticalité », le texte d'Amaury Delvaux interroge lui aussi l'idéalité du sens que présuppose la grammaire pure husserlienne. Derrida dévoile en effet la manière dont Husserl s'est servi du langage, et des idéalités auxquelles il donne accès, pour combattre le psychologisme et permettre la réduction transcendantale. Il souligne le fait que la théorie husserlienne repose sur la distinction de deux types de signes : les indices (sur lesquels repose toute la charge du renvoi à la factualité) et les expressions (qui reflètent la pureté idéale du vouloir dire). Cette distinction,

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Husserl la met notamment en scène à partir de l'exemple du soliloque prétendument dénué d'indication. Par ailleurs, en distinguant la *Bedeutung* des actes expressifs de la notion plus générale de *Sinn*, Husserl fait du discours un élément second par rapport au sens déjà constitué et s'empêche de penser la productivité de l'expression. Derrida, au contraire, montre que le sens ne peut advenir que par le supplément de l'expression qui l'extériorise, mais qu'il est pour cette même raison systématiquement contaminé d'indication. En particulier, signification générale et fonction d'indication s'entremêlent dans le cas des expressions occasionnelles (par ex. « je »), puisque celles-ci doivent pouvoir être comprises en l'absence du locuteur et du contexte d'énonciation, mais ne sont interprétées qu'en prenant ce contexte singulier en compte. Ce faisant, Derrida interroge la notion husserlienne d'agrammaticalité et les distinctions qu'elle suppose entre *Sinnlosigkeit*, *Bedeutunglosigkeit* et *Gegenstandlosigkeit*. Derrida montre comment la grammaire pure husserlienne se libère de certaines contraintes en prévoyant des échappatoires telles que la « modification » qui permet à « "Si" est une particule » de n'être pas totalement insensé — une notion donc Veronica Cibotaru a également analysé la fonction dans sa contribution. Derrida montre aussi que la signification suppose l'absence toujours possible de l'objet (une *Gegenstandlosigkeit* généralisée) et que son expression linguistique suppose même l'absence toujours possible du vouloir dire (donc une *Bedeutunglosigkeit* généralisée).

Sous le titre « Un moment de la phénoménologie en France. Dufrenne, Lyotard, et le problème de l'expression », le texte de Daniel Giovannangeli s'inscrit dans la continuité directe des deux précédents. Disciple de Mikel Dufrenne dont l'ouvrage *Pour l'homme* entendait jouer l'humanisme existentiel contre le structuralisme, Jean-François Lyotard réinterprète la pensée de son maître pour faire apparaître que c'est bien plutôt l'expressivité de la nature que Dufrenne oppose aux déterminations structurelles anonymes. Comme Merleau-Ponty, Dufrenne estime en effet que le sens est donné à même le sensible et que, loin d'être le foyer tout-puissant de la *Sinngebung*, l'homme n'est que le lieu où s'opère la séparation de la nature avec elle-même. Selon lui, tout, l'homme compris, est nature, de sorte qu'il y a continuité entre la nature et la culture, et en particulier continuité du transcendantal du langage avec celui de la perception. Tout en s'opposant comme son maître au structuralisme, qui met partout de la parole et néglige le pouvoir structurant de la nature elle-même, Lyotard entend pour sa part distinguer le sens corporel (qui est encore nature) et le sens culturel (qui est déjà « seconde nature »). Car, pour Lyotard, la nature a du sens mais ne parle pas ; l'expression de la nature est désignation mais pas encore signification ; il y a

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

immanence du désigné, mais pas du signifié, au signe naturel. Cette opposition de la désignation et de la signification renvoie précisément à celle que proposait Husserl et que dénonçait Derrida. À cet égard, Lyotard tout à la fois avalise la critique derridienne de la théorie de l'expression husserlienne, mais montre aussi en quoi elle reste encore tributaire du cadre husserlien. Il lui oppose alors l'analyse de Frege qui fait clairement apparaître que toute signification requiert, outre un système sémantique, un jeu de désignation qui la fasse sortir du système. Car il soutient qu'on ne peut enfermer l'objet tout entier dans le discours.

Intitulé « *Iconic turn* et critique du paradigme langagier », le dernier texte de ce volume s'intéresse à la légalité des significations dans le champ non verbal du visuel. En mobilisant différentes références à Bühler, Wittgenstein ou Merleau-Ponty, Maud Hagelstein s'intéresse aux critiques adressées par les théoriciens du « tournant iconique », et singulièrement par Gottfried Boehm, à tous ceux qui, dans ce qu'on a appelé « tournant linguistique », ont au contraire systématiquement privilégié la forme symbolique du langage verbal. C'est en particulier le cas de ce lecteur d'Ernst Cassirer qu'est Erwin Panofsky qui aurait, pour ses détracteurs, eu le grand tort de soumettre les images à l'ordre tout-puissant du langage en leur imposant un modèle d'analyse syntaxique importé de la linguistique (par exemple en parlant de « ponctuation » pour marquer la fin d'une séquence visuelle) et de négliger les dimensions proprement picturales de l'image dont les qualités formelles propres ne sont étudiées qu'en tant qu'elles servent à exprimer un contenu verbalisable. Une telle conception de l'image, dénoncent les partisans de l'*Iconic turn*, oublie la matérialité de l'œuvre pour ne s'attacher qu'à son pré(texte), lequel est déjà sémantiquement structuré avant sa représentation visuelle et aurait pu être exprimé autrement, notamment par des propositions linguistiques.

Comme le souligne M. Hagelstein, Gottfried Boehm insiste à l'opposé sur l'importance des dimensions matérielles de l'image dans la production de sens et met à cet égard en évidence leur « logique » non propositionnelle. Boehm insiste en effet sur la dimension performative et non seulement énonciative de l'image, ainsi que sur son mode d'énonciation par monstration (déictiques et iconicité) plutôt que par description. Il souligne par ailleurs que la structure syntaxique des images est axée sur la « différence iconique » (contraste forme-fond) plutôt que sur la prédication. M. Hagelstein défend que cette différence iconique, sans pour autant fonder une grammaire analogue à celle qui régit les significations verbales, constitue sans doute la structure de toute production visuelle de sens. Elle remarque qui plus est que,

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

comme l'indiquait déjà Saussure, c'est bien ici encore dans le contraste que se constitue le sens.

CHARLOTTE GAUVRY, BRUNO LECLERCQ

Sommaire. Présentation, p. 1-14. — Apophantique et ontologie dans la logique pure husserlienne (1901) (M.G. Isaac), p. 15-32. — Modification-transformation : Concepts clés dans les grammaires de Husserl et Chomsky ? (V. Cibotaru), p. 33-53. — Fondements phénoménologiques de la structure prédicative (D. Pradelle), p. 54-97. — Le concept de schème syntaxique chez Karl Bühler (J. Friedrich), p. 98-120. — Grammaire, logique et psychologie chez Anton Marty (L. Cesalli), p. 121-138. — Des mots, des couleurs et des octaèdres (D. Seron), p. 139-169. — Grammaire matérielle et erreurs de catégories (B. Leclercq), p. 170-195. — De la grammaire pure logique à la grammaire philosophique : Husserl et Wittgenstein (Ch. Gauvry), p. 196-210. — Quelle place le grammatical laisse-t-il au transcendantal chez Wittgenstein ? (F. Dubuisson), p. 211-226. — A plea for diachronic necessity : the case of language acquisition (V. Grondin), p. 227-250. — En deçà du langage : Communauté et historicité de l'antéprédicatif selon Heidegger (A. Zincq), p. 251-274. — Forme du perçu, structure du langage : Merleau-Ponty avec et contre Saussure (J.-M. Roux), p. 275-292. — *Le supplément originaire* : Une lecture de la conception husserlienne de l'agrammaticalité (A. Delvaux), p. 293-323. — Un moment de la phénoménologie en France : Dufrenne, Lyotard, et le problème de l'expression (D. Giovannangeli), p. 324-339. — *Iconic turn* et critique du paradigme langagier (M. Hagelstein), p. 340-356.

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XII 2, 2016 (Actes 8), p. 15-32
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

Apophantique et ontologie dans la logique pure husserlienne (1901)

Par MANUEL GUSTAVO ISAAC
Université Paris Diderot

If you have built castles in the air, your work need not be lost; that is where they should be. Now put the foundations under them.
(Henry David Thoreau)

L'ancrage du projet husserlien de la phénoménologie dans le contexte logico-mathématique de la fin du XIX^e^ siècle n'est aujourd'hui plus ignoré[1]. Son potentiel en termes de philosophie de la logique et des mathématiques a en particulier été établi grâce aux reconstructions formelles de la plupart des composants de l'idée de la logique pure dont il est l'instaurateur[2], et qui, à bien des égards, préfigurent ce qui sera par la suite identifié sous le nom de *logique mathématique* ou *formelle*. Mais ce que ces reconstructions omettent en général, c'est de prendre en compte l'insertion desdits composants de la

[1] Outre certains des travaux de Husserl en philosophie de la logique et des mathématiques datés au tournant du siècle et publiés pour partie en appendice au volume 12 des *Husserliana* (Husserl 1975 : app. VI-X), cet article est rédigé exclusivement à partir des *Recherches logiques* et sans tenir compte des inflexions successives subies par l'idée de la logique pure dans l'œuvre husserlienne ultérieure (Husserl 1957, 1996, 1998).

[2] Sur la théorie des touts et des parties, *cf.* Casari 2000 ; Correia 2004 ; Fine 1995 et l'essai de Simons dans Smith 1982. Sur la théorie des multiplicités, *cf.* Centrone 2010 : chap. 3 ; da Silva 2000a, 2000b, 2015 ; Hartimo 2007 ; Hill 1995 ; Hill & Rosado Haddock 2000 : chap. 9 et Isaac 2015. Enfin, sur le calcul logique de Husserl, *cf.* Centrone 2010 : app. 5 ; Hartimo 2012 et Rollinger 2003.

logique pure dans le système complet qu'elle constitue[1], tandis que lorsque la logique pure est traitée comme un tout[2], les problématiques générées par la formalisation de ses composants et/ou de leurs relations (exemplairement, celles afférentes à la conception husserlienne de la complétude) ne sont pas réellement considérées[3]. Cet article représente une première tentative de combler ces lacunes par le biais d'une reconstruction systématique et unitaire de la logique pure (1900/1). Et de la sorte, en situant chacun des composants de la logique pure (selon ses statut et fonction) dans l'architecture globale de l'idée husserlienne, il devrait alors en résulter une détermination précise du type de légalité (syntaxique ou sémantique) de la grammaire pure logique — ainsi que peut-être corollairement, de la relation de cette même légalité à celle, ontologique, des objets visés par et à travers elle.

Introduction : la structuration de la logique pure

L'idée husserlienne de la logique pure intervient dans le premier volume des *Recherches logiques* publié en 1900. *Lato sensu*, elle vise à être une *Wissenschaftslehre*, ou en d'autres termes, un système théorique traitant des conditions de possibilité de toutes sciences, et cela, en se focalisant sur les structures logiques (*a priori*, analytiques, formelles) qui fondent l'unité logique des théories en général (ces dernières étant conçues comme des totalités composées d'objectivités idéales ou idéalités objectives : les significations) (*Prol.* : § 66 ; voir également *R.L.* I : § 29). *Stricto sensu*, elle consiste en une superposition de composants censée assurer la fondation épistémologico-transcendantale[4] de la logique mathématique. Telle qu'elle est esquissée dans les *Recherches logiques*, elle est stratifiée sur trois

[1] Les exceptions sont ici notamment da Silva 2015 et Hill 2002, 2003, 2010a, 2010b, ainsi Mulligan & Smith, Simons, Willard et Null & Simons dans Smith 1982.
[2] Comme par exemple dans Centrone 2010 : chap. 2 ou encore da Silva 1999.
[3] Outre Smith 2002 (et dans une moindre mesure, Tieszen 2008), une exception notable est ici Rosado Haddock 2006 (*cf. e.g.* Haddock 1997).
[4] Le syntagme adjectival *épistémologico-transcendantal* désigne ici le motif husserlien d'une « compréhension critique de la logique en tant que science » et en termes de théorie de la connaissance (Husserl 1959 : ix) ; plus généralement, eu égard à la focalisation des recherches de Husserl sur « le rapport entre la subjectivité du connaître et l'objectivité du contenu de la connaissance » (*ibid.*), le terme d'*épistémologie* (et ses dérivés) sera employé dans cet article pour signifier conjointement les théories de la science et de la connaissance.

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

niveaux[1] : sub-théorique, théorique et métathéorique (*Prol.* : §§ 67-9) ; et ces trois niveaux sont alors scindés transversalement en deux plans qualifiées d'apophantique et d'ontologique (concernés par les domaines formels, respectivement, des significations et des objets) (*R.L.* IV : § 14[2] ; voir également *R.L.* I : § 29). Une telle structuration de la logique pure (voir Figure 1) — soit, sa stratification (section 1) et les relations entre ses niveaux et plans (sections 2 et 3) — forme l'objet de cet article, dont la visée tient, rappelons-le, dans la détermination de la nature et de l'opérativité nomologique de la grammaire pure logique (Conclusion).

	Apophantique	**Ontologie**
Métathéorique	Théorie des systèmes déductifs formels	Théorie des multiplicités
Théorique	Systèmes d'axiomes	Domaines formels
Sub-théorique	Morphologie pure des significations	Théorie des touts et des parties

Figure 1. La structuration de la logique pure husserlienne (1901)

1. Les trois niveaux de la logique pure

À suivre les *Prolégomènes*, le niveau sub-théorique de la logique pure husserlienne est composé de deux types (soit, apophantique et ontologique) de morphologies catégoriales (*Prol.* : § 67). Et sur la base des catégories et lois de connexions catégoriales de ce premier niveau est fondé son niveau théorique, alors composé de deux types de théories objectivement valides (*Prol.* : § 68). Quant à son niveau métathéorique, il ne constitue rien d'autre que la théorie des théories possibles en général, et simultanément de leurs domaines d'objets possibles, c'est-à-dire la science de leurs conditions de

[1] La terminologie à suivre n'est évidemment pas husserlienne.

[2] La distinction de deux plans de la logique pure est opérée par Husserl à chacun des trois niveaux de sa stratification (*Prol.* : §§ 67-9). *Cf.* l'« Esquisse d'une Préface aux *Recherches logiques* (1913) », publiée en 1939 (Husserl 1975 : 369-70, 380-1) ; la qualification de ces deux plans par les épithètes d'*apophantique* et d'*ontologique* procède ici d'une extension de l'emploi de ces derniers au paragraphe 14 de la seconde édition des *Recherches logiques* (1913) — emploi apparemment restreint au niveau ici identifié comme sub-théorique (*cf.* Husserl 1998 : § 18).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

possibilité (*Prol.* : § 69). Ces trois niveaux scindés en deux plans sont présentés dans cette section 1 de la base au sommet.

1.1. Le niveau sub-théorique

Les morphologies catégoriales du niveau inférieur de la logique pure sont censées établir les infrastructures transcendantales qui fondent épistémologiquement les deux niveaux supérieurs de la logique pure. À ce titre, elles traitent des catégories idéales formelles dont sont constituées les sphères apophantique et ontologique, tandis que leurs lois visent la régulation *a priori* de la totalité objective de combinaisons catégoriales possibles. Eu égard à la dichotomisation de la logique pure sur deux plans, ces morphologies catégoriales sont de deux types :

— Le plan apophantique consiste dans la morphologie logico-grammaticale pure des significations (*R.L.* IV)[1], laquelle est supposée être la théorie des significations conçues, d'un point de vue purement formel, comme les correspondants idéaux des signes signifiants (lesquels signes sont nommés *expressions* dans la première recherche)[2] ;
— Cependant que le plan ontologique consiste dans la théorie pure des touts et des parties (*R.L.* III) qui, en tant qu' « ontologie formelle »[3], est supposée être la « la *théorie pure* (a priori) *des objets comme tels* » (Husserl 1961b : 5) (soit, d'un point de vue purement formel).

Et puisque la conception méréologique de la morphologie pure des significations (soit, ses catégories et lois) est modelée sur celle de la théorie des touts et des parties (Husserl 1961b : 85), ces deux types de morphologies catégoriales sont, du point de vue de leur compositions, strictement analogues (sous-section 3.1).

---

[1] L'épithète *logico-grammatical* est une adjonction de 1913 au titre du paragraphe 13 de la quatrième Recherche.

[2] Cette correspondance explique que la distinction des significations dépendantes et indépendantes (section 3.1) procède en partie de la distinction médiévale du catégorématique et du syncatégorématique appliquée aux signes ou expressions (*R.L.* IV : §§ 4, 5).

[3] Identifiant une partie du projet méréologique husserlienne (à savoir, sa partie analytique et non matérielle), le syntagme d'*ontologie formelle* est également une adjonction de Husserl (1961b : 6) datée de 1913 — *cf.* l' « Esquisse de Préface » mentionnée en note 2 de la page précédente (Husserl 1975 : 360, 372-3, 387-8).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

1.2. Le niveau théorique

À son niveau intermédiaire, la logique pure est composée de systèmes d'axiomes et de domaines formels, respectivement situés sur ses plans apophantique et ontologique. Ces deux composants sont ici interdépendants — au sens où les domaines formels sont les corrélats objectifs des systèmes d'axiomes. Et ainsi, leur composition est analogue :

— Les systèmes d'axiomes comprennent une totalité finie d'axiomes formels — mutuellement indépendants et mutuellement consistants (Husserl 1975 : 495)[1] — ainsi que des lois d'opération, et lorsque lesdites lois sont utilisées pour dériver logiquement les conséquences formelles des axiomes, ils produisent une totalité nécessairement consistante de propositions ;
— Les domaines formels sont basés sur des « multiplicités formelles », lesquelles sont conçues par Husserl comme des totalités génériques d'objets formels insérés dans des réseaux de relations (par exemple, des relations d'ordre sur des multiplicités numériques) et qui, lorsqu'elles sont spécifiées[2], sont traitables par les opérations (addition, soustraction…) d'un « domaine » ou « système d'opérations »[3] — cela, avec pour résultat la production d'états de choses formels (Husserl 1975 : 541-2).

Une telle analogie dans la composition des deux plans du niveau théorique de la logique pure trace le cadre de leur mise en connexion (section 2).

[1] Il est en fait possible de distinguer trois types d'axiomes dans les textes de Husserl datés du tournant du siècle (Husserl 1975 : app. VI-X) : les axiomes décrivant les objets des domaines formels, ceux qui expriment les propriétés des relations dans tel domaine formel (par exemple, la linéarité d'une relation d'ordre sur les objets du domaine en question) et enfin, ceux qui sont relatifs aux propriétés des opérations dans un domaine formel (typiquement, l'associativité, la commutativité, etc. de tel de ses opérateurs) ; les domaines formels qu'ils caractérisent étant généralement des théories algébriques, leur forme est celle d'équations (Husserl 1975 : 503).

[2] Plus précisément, l'existence des relations formelles unifie la multiplicité, cependant que leur forme (définie par les axiomes du domaine formel) est ce qui la spécifie — c'est-à-dire distingue ses composants formels (objets et relations) en tant qu'espèce(s) d'une multiplicité générique.

[3] En d'autres termes, les opérations d'un domaine d'opérations opèrent sur des multiplicités considérées en tant que composées d'espèces de formes d'objets et de relations (Husserl 1975 : 535, 539, 543-4).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

1.3. Le niveau métathéorique

Au niveau supérieur, la logique pure constitue la théorie des pures formes de théorie ressortissant au niveau théorique (y inclus ses deux plans). À l'instar de ses deux niveaux inférieurs, sa composition est ici également duale :

— Sur le plan apophantique, la perspective métathéorique est en l'occurrence prise en charge par une théorie pure des systèmes déductifs formels, laquelle traite des formes des systèmes d'axiomes et en étudie les propriétés (telle que la correction, la complétude syntaxique, etc.) ;
— Tandis que sur le plan ontologique, cette même perspective ressortit à la théorie des multiplicités traitant quant à elle de la forme des domaines formels[1] en vue notamment de produire le classement systématique de leurs types essentiels (en tant que systèmes théoriques axiomatisés).

Au vu de cette stratification triple de la logique pure, son niveau théorique est central. Et plus précisément, la relation entre les deux composants de ce même niveau (savoir, les systèmes d'axiomes et les domaines formels), articulant les deux plans de la logique pure, en forme le noyau — un noyau autour duquel s'articulent les statuts et fonctions de composants de la logique pure.

[1] Plus spécifiquement, de la forme de multiplicités formelles définies de manière déterminée qui en tant que telle constitue lesdites « multiplicités mathématiques » ou « constructibles » (sous-section 2.1).

2. Les deux plans de la logique pure[1]

La connexion des deux plans de la logique pure n'est formellement développée par Husserl qu'à son seul niveau théorique. À ce niveau, l'articulation de ses deux composants se fait le vecteur d'une relation de signification (sous-section 2.1). Et dans le cadre d'une confrontation au problème de l'imaginaire en mathématique (sous-section 2.2), le traitement métathéorique de cette relation de signification donne lieu à la dualisation putative des systèmes d'axiomes et de leurs domaines formels sous l'appellation husserlienne de *définitude* (sous-section 2.3).

2.1. La connexion des deux plans

En tant qu' « ensemble compatible de conséquences formelles » (Husserl 1975 : 531), un système d'axiomes délimite une sphère formelle d'objets au sein de la totalité des objets formels possibles. Une telle délimitation est conçue par Husserl comme un processus d'identification en deux temps, successivement gouvernés par un ensemble de conditions.

1. Le processus d'identification d'un domaine formel par son système d'axiomes est d'abord caractérisé en tant que définition « indéterminée », et cette dernière requiert la présence d' « axiomes d'existence » pour chacune des opérations exploitées dans le domaine formel[2], ainsi que l'adjonction d'un « axiome de fermeture » excluant toute possibilité d'élargissement du système d'axiomes auquel il s'ajoute[3].

2. Quand la première condition de l'obtention d'une définition indéterminée (soit, celle concernant la présence d'axiomes d'existence) est satisfaite, l'identification d'un domaine formel par son système d'axiomes peut alors être perfectionnée de manière à obtenir une définition déterminée[4].

---

[1] La rédaction de cette section repose principalement sur les essais posthumes publiés en appendices au volume 12 des *Husserliana* (Husserl 1975 : app. VI-X).

[2] Le rôle de tels axiomes est d'assurer l'application des opérations en usage dans le domaine d'opérations — par exemple, si la combinaison « + » est présente dans le domaine formel, alors il doit y avoir en son sein deux objets *a* et *b* combinables sous la forme "$a + b$" et au moins un élément x tel que $x = a + b$ (Husserl 1975 : 531-2).

[3] L'adjonction d'un axiome de fermeture étant toujours extrinsèque à un système d'axiomes, il s'agit d'un axiome négatif, et à ce titre, le système d'axiomes en question est alors seulement clos de manière externe (Husserl 1975 : 504).

[4] Dans ce cas, le système d'axiomes du domaine en question doit être tel que (Husserl 1975 : 534) : 1/ aucune nouvelle détermination ne puisse être ajoutée à la

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

À terme, lorsque la détermination est parfaite, la spécification du domaine formel est ultime. Et dans un tel cas, le domaine formel en question constitue alors une multiplicité dite « constructible » ou encore « mathématique »[1] (Husserl 1975 : 515-6, 556).

2.2. Le problème de l'imaginaire en mathématique

Le lien articulant un système d'axiomes à son domaine formel cadre la formulation dudit « problème de l'imaginaire en mathématique » (Husserl 1975 : app. VI[2]). Brisant « le sens propre, originairement visionné » dans les « procédés purement symboliques » des mathématiques pures pour l'inverser en « contre-sens », le problème du passage par l'imaginaire est présenté par Husserl (1975 : 375) en 1913 comme le motif de sa focalisation sur « le caractère purement signitif et purement linguistique du processus de la pensée et de la connaissance », puis de sa quête d'un « éclaircissement universel du sens » dans le cadre de la logique pure (dès lors conçue en tant que fondation épistémologique transcendantale de la logique formelle). Et aiguillant de la sorte le cours des investigations philosophico-mathématiques de Husserl dès le début des années 1890 (Husserl 1950 : § 72, note ; 1957 : § 31), ce problème concerne l'utilisation, dans un calcul opérant sur un domaine formel (plus exactement, sur la multiplicité à la base de ce domaine), d'éléments qui, selon son propre système d'axiomes, sont inexistants dans ce domaine (voir l'exemple 1 ci-dessous). Dans ce contexte, il met en jeu la question de la conservativité et de la consistance de l'extension d'un système d'axiomes (Husserl 1975 : 496-7, 1957 : 132-3) (*cf.* l'exemple 2 ci-dessous). Ce qui en sens inverse peut se reformuler comme suit *: À quelle condition est-il possible d'élargir un système d'axiomes (par l'ajout d'axiomes indépendants pour les « imaginarités » en cause) sans entraîner de contradiction ?* et : *À quelle condition une extension consistante d'un système d'axiomes est-elle conservative (sur le domaine formel corrélatif*

---

caractérisation du domaine formel par les axiomes de son systèmes d'axiomes — à cet égard, le système d'axiomes concerné est clos de manière interne (cf. la précédente note) ; 2/ il soit possible d'identifier univoquement, par le biais des axiomes, chacun des éléments de la multiplicité à la base du domaine — et à cet égard, le domaine formel est complètement déterminé.

[1] C'est-à-dire, un domaine formel (impossible à spécifier plus avant) dans lequel ce qui seul reste à déterminer est l'identité singulière de son contenu matériel.

[2] *Cf.* Schuhmann & Schuhmann 2001 ; Husserl 2003 : B. Essay III et Ierna 2011.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

élargi) ?[1] C'est pour traiter ces questions que Husserl introduit alors ses notions de *définitude*.

Exemple 1 (Emprunté à da Silva 2000a : 418). Soit **N**, l'ensemble des nombres naturels (c'est-à-dire, la plus petite relation contenant 0 et close pour l'opération de succession (S)), avec l'addition récursivement ainsi : pour tout n, m appartenant à **N** : $n + 0 = n$; $n + (S(m)) = S(n + m)$. Supposons maintenant l'élargissement arbitraire de **N** par des éléments imaginaires $– n$ définis comme les uniques éléments, pour chaque n respectivement, tels que $n + (– n) = 0$ [*] : ces "imaginarités mathématiques" sont inexistants pour **N**, cependant que leur propriété définitionelle [*] est sans sens dans **N** élargi par l'ajout des imaginarités $– n$ (de fait, telle qu'ici définie l'addition ne fait sens que pour **N**) ou lorsque l'addition est restreinte aux nombres entiers.[2]

Exemple 2 (Emprunté à da Silva 2000a : 420). Dans **N** élargi par l'ajout des nombres négatifs, il est possible de prouver (à l'aide d'un ensemble d'axiomes satisfaisant pour **N**) que pour tout n, m, k appartenant à **N** : $n + k = m + k \Rightarrow n = m$; mais cela est également prouvable comme suit (à l'aide des nombres négatifs, de leur propriété définitionnelle [*], ainsi qu'avec certaines des propriétés générales de l'addition) : $n + k = m + k \Rightarrow (n + k) + (–k) = (m + k) + (–k) \Rightarrow n + (k + (–k)) = m + (k + (–k)) \Rightarrow n + 0 = m + 0 \Rightarrow n = m$: cependant, pour **N**, seules la première et les deux dernières équations sont pourvues de sens, quoique ce que la dérivation prouve est vrai.

2.3. Les notions de définitude

Les recherches menées par Husserl sur l'extension des systèmes formels au niveau théorique suscite l'identification, au niveau métathéorique, d'une propriété intrinsèque à certains des systèmes d'axiomes définissant leur domaines respectifs de manière déterminée — soit à des systèmes d'axiomes clos de manière interne (sans adjonction extrinsèque d'axiome de fermeture) qui déterminent complètement leurs domaines formels (sous-section 1.3). Étiquetée par Husserl du terme de *définitude*, cette propriété peut être interprétée comme une forme de complétude déductive impliquant l'idéal d'une

[1] Dans *Logique formelle et logique transcendantale*, les deux questions sont confondues dans les termes suivants : « Jusqu'où s'étend la possibilité d'"élargir" une "multiplicité", un système déductif bien défini en un système nouveau qui contient comme "partie" l'ancien ? », Husserl 1957 : 133.

[2] Pour une typologie des incompatibilités des significations en jeu au niveau théorique de la logique pure*, cf.* Isaac 2016.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

dualisation des systèmes d'axiomes et de leurs domaines formels[1]. Sous cette appellation, elle est alors spécifiée en deux types distincts, respectivement qualifiés de *relatif* et d'*absolu* — eu égard à la portée de la complétude déductive du système qualifié (valide dans les limites de son domaine formel en cas de définitude relative, valide en général en cas de définitude absolue)[2]. Et par le biais de cette spécification, la définitude husserlienne est supposée permettre de solutionner le problème de l'imaginaire en mathématique en ces termes : *Une extension conservative et consistante d'un système d'axiomes (par l'ajout d'axiomes indépendants pour des "imaginarités mathématiques") est possible si le système d'origine est relativement « défini » et si l'extension est opérée dans la sphère d'un système d'axiomes absolument « défini »*[3]. Quoi qu'il en soit, la dualisation syntaxico-sémantique impliquée dans la notion de *définitude* en elle n'est toujours que supposée, sans jamais être démontrée (ni même à démontrer). Et ici, mon hypothèse est que, caractérisant la relation liant un système d'axiomes à son domaine formel en tant que relation de signification, la justification de cette même notion réside dans son intégration et sa fondation dans l'architecture globale de la logique pure (voir Figure 1) — c'est-à-dire, selon les articulations internes de cette dernière[4].

---

[1] Une telle complétude requiert que pour chaque proposition pourvue de signification pour/compréhensible par le système d'axiomes, soit elle-même, soit sa négation est dérivable par le système d'axiomes et qu'elle est en conséquence respectivement valide ou non-valide dans le domaine formel corrélé — ainsi : « *Dans une multiplicité définie de type mathématique on peut poser l'équivalence de ces deux concepts : "vrai" et "conséquence formelle des axiomes"*, de même celle des concepts : "faux" et "conséquence contraire formelle des axiomes" » (Husserl 1950 : 232) ; néanmoins, la signification de la notion husserlienne de *définitude* continue de faire débat sans qu'un consensus ne soit à ce jour atteint (*cf.* Centrone 2010 : chap. 3 ; da Silva 2000a, 2000b, 2015 ; Hill 1995 ; Hartimo 2007 ; Isaac 2015).

[2] Dans le texte : « Un système d'axiomes est "défini" de manière relative si toute proposition qui a un sens pour lui est décidée dans la limitation au domaine de ce système ; un système d'axiomes est "défini" d'une manière absolue si toute proposition qui a un sens d'après lui est décidée en général. » (Husserl 1975 : 502) ; cette distinction fait l'objet de Centrone 2010 : 3.6.1 ; da Silva 2000a : 3, 4 ; Hartimo 2007 : 303 sq.. ; Isaac 2015 : 4.2.

[3] *Cf.* Husserl 1975 : 503, 517 ; 1957 : 133, ainsi que la recension de la seconde des deux Conférences de 1901 devant la Société mathématique de Göttingen (Gutzmer 1902 : 147).

[4] Inversement, il est possible d'interpréter la stratification triple de la logique pure comme résultant de l'exigence d'une justification de l'idéal de dualisation véhiculé

3. Les articulations internes de la logique pure

La base de la logique pure est constituée sur ses deux plans par des morphologies catégoriales — à savoir, par la morphologie (logico-grammaticale) pure des significations et la théorie des touts et des parties (sous-section 1.1). Ces morphologies sont mises en œuvre théoriquement sur le principe d'une distinction entre deux types d'entités : les entités « simples » et les entités « complexes ». Et, cette distinction ayant pour critère la décomposabilité de l'entité en question en une pluralité de parties articulées (*R.L.* III : §1), lesdites morphologies se focalisent sur la relation de composition du complexe par le simple (soit, des touts par les parties). En conséquence, chacune de deux morphologies constitue une méréologie[1] (sous-section 3.1). Subdivisées en deux sphères (sous-section 3.2), elles sont ce qui fonde la relation de signification propre au niveau théorique de la logique pure husserlienne (sous-section 3.3).

3.1. Les morphologies catégoriales en tant que méréologies

La constitution des morphologies catégoriales en tant que méréologies procède[2] :

1) à l'établissement des deux catégories formelles fondamentales d'objet et de signification, que sont en l'espèce :
   - D'un côté, la catégorie de l'indépendance caractérisant des entités autonomes — soit, des entités non nécessairement intégrées dans des touts (et qui, lorsqu'elles le sont, préservent leur indépendance à l'endroit du tout, ainsi qu'au sein du tout, envers ses autres parties : cela forme en conséquence des entités « complètes »),
   - De l'autre, la catégorie de la non-indépendance qui quant à elle caractérise des entités non-autonomes — soit des entités nécessairement intégrées dans des touts (et qui sont dépendantes du tout en tant

---

par la notion de *définitude* — et donc indirectement, comme réponse au problème de l'imaginaire en mathématiques (section 2.2).

[1] Sur l'élaboration progressive du thème de la méréologie chez Husserl entre 1887 et 1901, *cf.* Benoist 2001 : chap. 1.

[2] À propos des deux étapes de ce processus, quoiqu'avec compréhension radicalement divergente du statut de la méréologie ontologique à l'endroit de la grammaire pure, se reporter à Benoist 1997 : chap. 5.

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

que parties, et dépendantes des autres parties au sein du tout : cela forme alors des entités « incomplètes ») ;

2) à la formulation des lois qui régulent la totalité des combinaisons (syntaxiques) possibles entre ces deux types de catégories formelles fondamentales (et leurs spécifications) dans le processus de formation d'entités complexes à partir d'entités simples, et plus précisément : les entités simples « en entrée » comprennent autant des entités de type autonome que non-autonome (toutes étant traitées en tant que parties dans le processus de leur combinaison)[1], et en cas de compatibilité, il en résulte (« en sortie ») des touts par complémentation de parties — c'est-à-dire des unités complexes de parties compatibles connectées par un lien de fondation (à savoir, des parties elles-mêmes dans le tout) (*R.L.* III : § 23 ; IV : § 10)[2].

Et sur cette base, l'objectif des morphologies méréologiques husserliennes est d'obtenir le sous-ensemble de toutes les combinaisons catégoriales possibles de leurs domaines respectifs — soit, la totalité itérativement close des toutes les formes possibles d'objets et de significations (*R.L.* III : § 24 ; IV : §§ 10, 13).

3.2. Les deux sphères des morphologies catégorielles

La totalité des combinaisons méréologiques des catégories formelles propres à chacune des deux morphologies est stratifiée sur deux niveaux respectivement qualifiés de sphères logiques inférieure et supérieure (*R.L.* IV : § 14, rem. 3), lesquelles sont gouvernées par des lois de natures complètement différentes (*R.L.* IV : intro. et § 14).

---

[1] Les parties non-indépendantes sont ici à l'évidence nécessaires dans le processus de formation d'entités complexes à partir d'entités simples (corrélativement à la focalisation des morphologies catégoriales sur la relation de dépendance, autrement dit, de fondation) (*R.L.* IV : § 10) — cf. les remarques de Frege en 1891/2 touchant à la relation liant une fonction insaturée ou incomplète à son argument quant à lui clos sur soi (Frege 1971 : 84 *sq.*, 140) (à propos des notes personnelles de Husserl en réaction aux articles de Frege*, cf.* Hill 2003 : section 7).

[2] Sur le concept de fondation, se reporter au paragraphe 13 de la troisième Recherche (pour des développements techniques, consulter les références mentionnées dans la première note du texte).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

3.2.1. La sphère morphologique inférieure

Au niveau inférieur, le critère opérationnel est la bonne formation des touts par les parties. Et en fonction de sa satisfaction ou non, le produit obtenu "en sortie" forme soit une combinaison unitaire (composée de parties morphologiquement compatibles), soit une combinaison non unitaire (alors composée de parties morphologiquement incompatibles). Ainsi :

— Dans le cas apophantique (savoir, celui de la morphologie pure des significations), cette distinction correspond en l'occurrence à l'opposition du sens et du non-sens (*Unsinn*)[1] ;
— Tandis que dans le cas ontologique, il devrait lui correspondre une distinction entre des possibilités et impossibilités objectives absolues (c'est-à-dire, entre des objets ou états de choses possiblement existants et des combinaisons nécessairement inexistantes).[2]

Cette première sphère méréologique conditionne de la sorte la possibilité même de la sémanticité. D'une part, en déterminant la possibilité, pour n'importe quel composé sémiotique, de posséder une signification (c'est-à-dire, de faire sens). Et d'autre part, symétriquement, en déterminant la possibilité, pour n'importe quel composé ontologique, d'être un corrélat référentiel (c'est-à-dire, d'exister comme objet) (*R.L.* I : § 29).

3.2.2 La sphère morphologique supérieure

Quant au niveau supérieur, il représente une spécification en deux types distincts de la combinaison unitaire de parties morphologiquement compatibles — soit, du cas de satisfaction du critère opératif au niveau inférieur

[1] Par exemple, *un homme raisonnable* ou *un carré non-carré* forment des combinaisons unitaires de parties (indépendantes et non-indépendantes) morphologiquement compatibles, c'est-à-dire forment du sens; tandis que *vert est ou* forme une combinaison non unitaire de parties morphologiquement incompatibles (toutes étant en l'occurrence non-indépendantes), c'est-à-dire forme du non-sens.

[2] Par exemple, les états de choses homme–raisonnable ou carré–non-carré (où non-carré est une propriété) forment des combinaisons unitaires de parties (indépendantes et non-indépendantes) morphologiquement compatibles, c'est-à-dire forment des états de choses possiblement existants; tandis que vert-est-ou forme une combinaison non unitaire de parties (en l'occurrence, non-indépendantes) morphologiquement incompatibles, c'est-à-dire forme une combinaison nécessairement inexistante.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

(sous-section 3.2.1). Le critère de distinction de ces deux types d'entités complexes est alors la consistance des touts en question eu égard à leurs parties composantes. Et en fonction de la satisfaction ou non d'un tel critère, le produit obtenu « en sortie » forme une combinaison unitaire, respectivement, de compatibilités ou incompatibilités objectives. Ainsi :

— Dans le cas apophantique, cette distinction correspond en l'occurrence à l'opposition du sens « accordé *formellement* avec lui-même » (Husserl 1961b :130) et du contre-sens (*Widersinn*)[1] ;
— Tandis que dans le cas ontologique, il correspond à la distinction entre des possibilités et impossibilités objectives relatives (c'est-à-dire, entre des possibilités d'existence et de non-inexistence d'objets *en tant que* déterminés par un système de significations)[2].

Cette seconde sphère méréologique conditionne de la sorte la possibilité même de toute sémantisation (soit, de toute valuation sémantique). Ce qui est alors ici déterminé est la possibilité, pour n'importe quel composé sémiotique doté de signification, d'être interprétable ; et symétriquement, la possibilité, pour n'importe quel complexe objectal, d'être le corrélat référentiel interprétant un composé sémiotique doté de signification (*R.L.* I : § 29).

3.3. Les relations de fondations

La stratification en deux sphères des morphologies catégoriales accomplit la jonction des deux niveaux inférieurs de la logique pure elle-même. Du point de vue de la structuration globale de cette dernière, la jonction en question est une relation de fondation. Et ce que cette relation indique, c'est le conditionnement transcendantal du niveau théorique de la logique pure par son enracinement sub-théorique (*R.L.* I : §29 ; voir également Husserl 1975 :

[1] Par exemple, *un homme raisonnable* forme une combinaison unitaire de parties objectivement compatibles (et ainsi non-contradictoire), tandis que *un carré non-carré* forme une combinaison unitaire de parties objectivement incompatibles (et ainsi contradictoire).

[2] Par exemple l'état de choses homme–raisonnable forme une combinaison unitaire de parties objectivement compatibles (et relativement existantes), tandis que l'état de choses carré–non-carré forme une combinaison unitaire de parties objectivement incompatibles (et relativement inexistantes) — ce signalement de relativité est ici en adéquation avec la détermination des domaines formels par leurs systèmes d'axiomes (sous-section 2.1).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

546). Ainsi, sur le plan apophantique, la morphologie logico-grammaticale des significations est ce qui fonde les systèmes d'axiomes, voire peut-être plus précisément les axiomes « structurels » — avec ici les catégories de signification fondant les axiomes relatifs aux objets et les lois de combinaisons apophantico-catégoriales, les axiomes portant sur les relations (voir note 13)[1]. Alors que sur le plan ontologique, la théorie des touts et des parties fonde les domaines formels, voire peut-être plus strictement les multiplicités formelles à la base de ces derniers — avec ici les catégories objectives fondant les objets formels des multiplicités et les lois de combinaisons ontologico-catégoriales, les réseaux de relations unifiant ses objets[2]. Et de la sorte, la jonction en jeu serait scellée et la fondation opérée.

Conclusion

Au terme de cet article, la logique pure husserlienne (1900/1) a été systématiquement et unitairement reconstruite. Dans le cadre de cette reconstruction, elle apparaît comme étant conçue pour justifier la dualité possible de la relation de signification en jeu à son niveau théorique (section 2) — à savoir, de la relation articulant un système d'axiomes à son domaine formel (section 1). Le statut de la morphologie logico-grammaticale pure des significations à l'endroit de cette relation est alors d'être le fondement des systèmes d'axiomes, et sa fonction, de les fonder (sous-section 3.3). Or, par le biais de cette articulation fondationnelle des deux niveaux inférieurs du plan apophantique de la logique pure, le type de légalité de ladite morphologie est enfin précisément déterminable. En l'occurrence, ce type se révèle être double, déterminant autant l'exclusion des combinaisons de significations insensées parce que composées de parties morphologiquement incompatibles (soit, de combinaisons mal formées), que l'exclusion des combinaisons de significations contradictoires parce que composées de parties objectivement incompatibles (soit, de combinaisons non interprétables) (sous-section 3.2). Conditionnant de la sorte successivement la sémanticité et la sémantisation possibles de tout composé sémiotique, la nature et l'opérativité des lois logico-grammaticales de la morphologie pure des significations ne sont donc en définitive pas seulement celles de lois morphosyntaxiques à la base des systèmes d'axiomes, mais aussi également celles de lois sémantiques

[1] Aucune attestation textuelle ne supporte à ma connaissance pareille interprétation, ici purement conjecturale.
[2] Voir cependant la mise en garde de la note précédente.

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

conditionnant la possibilité même de leur mise en relation à un domaine formel. Et suivant pareille prévalence du plan apophantique sur le plan ontologique au sein de la logique pure, le corrélat objectal d'un composé sémiotique pourvu de signification sera ici déterminé par la structure des significations au moyen desquelles il est visé[1].

Bibliographie

Benoist, Jocelyn (1997). *Phénoménologie, sémantique, Ontologie*. Paris : Presses universitaires de France.

— (2001). *Intentionnalité et langage dans les* Recherches logiques *de Husserl*. Paris : Presses universitaires de France.

Casari, Ettore (2000). On Husserl's Theory of Wholes and Parts. *History and Philosophy of Logic* 21 (1), 1-43.

Centrone, Stefania (2010). *Logic and Philosophy of Mathematics in the Early Husserl*. Dordrecht : Springer.

Correia, Fabrice (2004). « Husserl on Foundation ». *Dialectica* 58 (3), 349-367.

da Silva, Jairo José (1999). « Husserl's Conception of Logic ». *Manuscrito* 22 (2), 367-397.

— (2000a). « Husserl's Two Notions of Completeness. Husserl and Hilbert on Completeness and Imaginary Elements in Mathematics ». *Synthese* 125 (3), 417-438.

— (2000b), « The Many Senses of Completeness ». *Manuscrito* 23 (2), 41-60.

— (2015), « Husserl and Hilbert on Completeness, still ». *Synthese*. doi:
10.1007/s11229-015-0821-2.

Fine, Kit (1995). « Part-Whole ». B. Smith, D. Woodruff Smith (éds.), *Cambridge Companion to Husserl*, New York : Cambridge University Press, 463-485.

Frege, Gottlob (1971). *Écrits logiques et philosophiques*. Trad. Claude Imbert. Paris : Seuil.

Gutzmer, August (1902). « VI. Mitteilungen und Nachrichten. 1. Akademie. Gesellschaften. Vereinigungen. Versammlungen ». *Mathematische Gesellschaft zu Göttingen. Jahresbericht der Deutschen Mathematiker-Vereinigung* 11, 71, 147, 202, 302, 356, 426.

Hartimo, Mirja Helena (2007). « Toward Completeness: Husserl on Theory of Manifolds 1890-1901 ». *Synthese* 156 (2), 281-310.

— (2012). « Husserl and the Algebra of Logic: Husserl's 1896 Lectures ». *Axiomathes* 22 (1), 121-133.

Hill, Claire Ortiz (1995). « Husserl and Hilbert on Completeness ». In J. Hintikka (éd.), *From Dedekind to Gödel. Essays on the Development of the Foundations of Mathematics*. Éd. Jakko Hintikka. Dordrecht : Kluwer, 143-163.

[1] Sur ce point, *cf.* Isaac (à paraître).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

— (2002). « Tacking Three of Frege's Problems: Edmund Husserl on Sets and Manifolds ». *Axiomathes* 13 (1), 79-104.
— (2003). « Incomplete Symbols, Dependent Meanings and Paradox ». In D. O. Dahlstrom, (éd.), *Husserl's* Logical Investigations. Dordrecht : Kluwer, 69-93.
— (2010a), « On Fundamental Differences between Dependent and Independent Meanings ». *Axiomathes* 20 (2-3), 313-332.
— (2010b), « Husserl on Axiomatization and Arithmetic ». In M. H. Hartimo (éd.), *Phenomenology and Mathematics*. Dordrecht : Springer, 47-71.
Hill, Claire Ortiz & Rosado Haddock, Guillermo Ernesto (2000). *Husserl or Frege? Meaning, Objectivity and Mathematics*. Lasalle : Open Court.
Husserl, Edmund (1950). Idées directrices pour une phénoménologie. Introduction générale à *la phénoménologie pure.* Trad. Paul Ricœur. Tome 1. Paris : Gallimard.
— (1957). *Logique formelle et logique transcendantale. Essai d'une critique de la raison logique.* Trad. Suzanne Bachelard. Paris : Presses universitaires de France.
— (1959). *Recherches logiques. Prolégomènes à la logique pure.* Trad. Hubert Élie, Arion Lothar Kelkel et René Schérer. Tome 1. Paris : Presses universitaires de France.
— (1961a). *Recherches logiques.* Recherches I et II. Trad. Hubert Élie, Arion Lothar Kelkel et René Schérer. Tome 2-1. Paris : Presses universitaires de France.
— (1961b). *Recherches logiques.* Recherches III, IV et V. Trad. Hubert Élie, Arion Lothar Kelkel et René Schérer. Tome 2-2. Paris : Presses universitaires de France.
— (1963). *Recherches logiques. Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance.* Recherche VI. Trad. Hubert Élie, Arion Lothar Kelkel et René Schérer. Tome 3. Paris : Presses universitaires de France.
— (1975). *Articles sur la logique (1890–1913).* Trad. Jacques English. Paris : Presses universitaires de France.
— (1996). U. Panzer (éd.), *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie.* Vorlesungen 1917/18. Mit ergänzenden Texten aus der ersten Fassung von 1910/11.. Husserliana 30. Dordrecht : Kluwer.
— (1998). *Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance.* Cours 1906–1907. Trad. Laurent Joumier. Paris : Vrin.
— (2003). *Philosophy of Arithmetic. Psychological and Logical Investigations.* With Supplementary Texts from 1887-1901. Trad. Dallas Willard. Dordrecht : Kluwer.
Ierna, Carlo (2011), « Der Durchgang durch das Unmögliche. An Unpublished Manuscript from the Husserl-Archives ». *Husserl Studies* 27 (3), 217-226.
Isaac, Manuel Gustavo (2015). « L'idée de la logique formelle dans les appendices VI à X du volume 12 des Husserliana (1970) ». *History and Philosophy of Logic* 36 (4), 321-345.
— (2016). « *Widersinn* in Husserl's Pure Logic ». *Logica Universalis*. doi: 10.1007/s11787-015-0135-7.
— (à paraître). A. Pietarinen, M. Shafiei (éds.), « Pure Logic from the Semiotic Standpoint of Intentionality ». *Husserl and Peirce*. Dordrecht : Springer.

Rollinger, Robin D. (2003). « Husserl's Elementary Logic. The 1896 Lectures in their Nineteenth Century Context ». *Studia Phœnomenologica* III (1-2), 195-213.
Rosado Haddock, Guillermo Ernesto (1997), « Husserl's Relevance for the Philosophy and Foundations of Mathematics ». *Axiomathes* 8 (1-3), 125-142.
— (2006). « Husserl's Philosophy of Mathematics: its Origin and Relevance ». *Husserl Studies* 22 (3), 193-222.
Schuhmann, Elisabeth & Schuhmann, Karl (2001). « Husserl Manuskripte zu seinem Göttinger Doppelvertrag von 1901 », *Husserl Studies* 17 (2), 87-123.
Smith, Barry (1982). *Parts and Moments. Studies in Logic and Formal Ontology*. München & Wien : Philosophia Verlag.
Smith, David Woodruff (2002). « What is 'Logical' in Husserl's Logical Investigations? The Copenhagen Interpretation ». In D. Zahavi, F. Stjernfelt (éds.), *One Hundred Years of Phenomenology. Husserl's* Logical Investigations *Revisited*. Dordrecht : Kluwer, 51-65.
Tieszen, Richard L. (2008). « Husserl's Concept of 'Pure Logic' ». In V. Mayer (éd.), *Husserl:* Logische Untersuchungen. Berlin : Akademie Verlag, 9-26.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XII 2, 2016 (Actes 8), p. 33-53
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

Modification-transformation : Concepts clés dans les grammaires de Husserl et Chomsky ?

Par VERONICA CIBOTARU
Université de Paris 4 Sorbonne – Bergische Universität Wuppertal

Le propos de ce travail est de réfléchir sur les fondements de la grammaire pure de Husserl à l'aune d'une notion dont le rôle paraît être minime, à savoir la notion de modification. Mon analyse se fera par contraste avec une étude sur la notion de transformation chez Chomsky, écho conceptuel de la notion de modification chez Husserl, dans la mesure où elle désigne une modification grammaticale élargie, ou pour le dire autrement, dans la mesure où c'est plutôt la notion husserlienne qui se comprend comme une transformation dans un sens restreint. En effet ces deux notions ne jouent pas du tout le même rôle dans ces deux grammaires quant à leur niveau d'importance. Si en effet la transformation est pour Chomsky un moment incontournable de l'analyse syntaxique de la grande majorité des phrases, car elle nous permet comme nous le verrons de distinguer la structure apparente d'une phrase de sa structure véritable, la notion de modification n'apparaît qu'à un second niveau dans le projet de grammaire de Husserl, tel qu'il est présenté dans les *Recherches logiques*. Elle ne présente d'intérêt que pour les significations qui ont déjà un certain niveau de complexité, fondé sur des formes et lois de significations plus simples et plus originaires. Elle n'intervient donc pas à un niveau fondamental de la grammaire de Husserl. La question sera de comprendre cette différence en regardant ce qu'elle peut nous dévoiler quant aux conceptions de la grammaire de ces deux auteurs et leur différence.

Il s'agira finalement aussi de saisir les intérêts mais aussi les limites de ces deux types de grammaires en réfléchissant sur leurs fondements. Mon analyse s'articulera donc en trois parties. Tout d'abord j'expliquerai et situerai la notion de modification dans la grammaire de Husserl. La deuxième partie sera consacrée à l'analyse du concept de transformation dans la

grammaire de Chomsky. Il s'agira de comprendre la raison de son importance et surtout en quoi cela rend la grammaire de Chomsky si différente de celle de Husserl. Finalement dans une troisième partie je traiterai des avantages de ces deux grammaires ainsi que de leurs limites.

1. **Modification grammaticale chez Husserl**

Dans cette première partie je m'appuierai principalement sur la quatrième *Recherche logique*, parce que c'est ici que Husserl pose les fondements de sa conception de la grammaire dite pure logique, au sein de laquelle apparaît aussi la notion de modification. Quelques mots d'abord sur cette notion dans la pensée de Husserl, qui correspond à la notion de *Modifikation* en allemand. C'est une notion qui se retrouve chez Husserl dans divers contextes, et qui désigne de façon générale un changement d'acte intentionnel, c'est-à-dire un changement dans la façon dont un objet est visé. Nous verrons que ce sens se retrouve également dans le concept purement grammatical de modification qui est notre objet d'étude. Dans les *Recherches logiques* déjà l'on retrouve plusieurs sens spécifiques de la notion de modification, qui ne se limitent pas à un sens grammatical. Ainsi dans la cinquième *Recherche logique* (§38-40) Husserl distingue deux formes de modification, la modification qualitative et celle imaginative[1]. N'oublions pas non plus cette fameuse notion de « modification phénoménale essentielle » que l'on trouve au dixième paragraphe de la première *Recherche logique* et qui désigne le changement d'une saisie purement perceptive d'un phénomène vers une saisie qui vise sa signification, et qui saisit donc un phénomène sensible comme expression douée de signification. La notion de modification se retrouve aussi dans les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, où elle sert à qualifier la rétention comme une modification de l'impression originaire[2]. Elle est également une notion importante pour la cinquième *Méditation cartésienne*, car elle permet de décrire le mode sur lequel autrui est visé, à savoir à travers une « modification de moi-même »[3]. Finalement, c'est dans le paragraphe 109 des *Idées*

[1] La modification qualitative désigne une forme d'acte non-positionnel. La modification imaginative désigne un acte dont l'objectité est visée comme imaginaire.

[2] E. Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. H. Dussort, Paris, PUF, 1996, §11(Hu. X, 29)

[3] E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, trad. E. Levinas et G. Peiffer, Paris, Vrin, 1992, §52 (Hu. I, 144). Plus précisément, Husserl conçoit cette modification de moi-

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

directrices que Husserl introduit son sens le plus radical, en parlant d'une modification de neutralité, comme un acte de mise entre parenthèses, de laisser en suspens et dont l'*epokè* n'est qu'un mode possible. Nous voyons ainsi que la notion de modification est chez Husserl à la fois importante et variable. Elle peut avoir uniquement un sens grammatical, sur lequel nous allons nous concentrer ici.

On retrouve ce sens au onzième paragraphe de la quatrième *Recherche logique*. Husserl réinterprète ici un concept qui est traditionnellement utilisé dans la grammaire et qui désigne notamment le changement du mode verbal, par exemple du mode indicatif au mode subjonctif. Qu'est-ce que ce concept désigne ici pour Husserl ? Il sert à expliquer un phénomène grammatical très spécifique, à savoir le fait qu'une expression qui n'est pas un substantif ou un nom propre puisse quand même devenir le sujet d'une proposition, sans que cette proposition soit dépourvue de sens. Cela est le cas lorsque nous affirmons par exemple que « "et" est une conjonction ». Bien que la notion de « et » ne soit pas un nom elle peut quand même devenir ici le sujet de la phrase, parce que sa signification originaire est ici modifiée et acquiert le sens d'une entité. La signification de « et » n'est pas ici visée dans son sens premier, mais dans un sens anormal, qui ne se rapporte plus à ce que la notion de « et » vise en tant que tel, mais à cette notion comme représentation (*Vorstellung*), en l'occurrence comme mot.

L'on comprend mieux pourquoi Husserl caractérise ici cette signification anormale comme étant celle d'une représentation si l'on considère qu'il tire une analogie entre ce type de phénomène et les cas qui impliquent une réelle visée des expressions comme représentations, par exemple dans la proposition « le centaure est une fiction des poètes » ou encore « 2 × 2 = 5 est faux »[1]. Dans ces deux exemples que donne Husserl le sujet est réellement visé comme une représentation. C'est pourquoi l'on peut parfaitement réécrire la première proposition par exemple de cette façon : « la représentation du centaure est une fiction des poètes ». Cela paraît moins évident pour les exemples qui impliquent une modification de la signification au premier sens du terme. Il serait en effet moins approprié de réécrire la proposition que nous avons considérée de cette façon : « la représentation "et" est une conjonction », parce que dans ce cas la notion de représentation serait beaucoup trop large, car « et » n'est pas ici visé comme une représentation en général, mais comme une entité grammaticale ayant des

même à travers laquelle je vise Autrui comme une « modification analogisante » (*analogisierende Modifikation*).

[1] E. Husserl, *Recherches logiques*, II, 2, trad. H. Elie, Paris, PUF, 1962, p. 118.

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

propriétés grammaticales, qui est par ailleurs aussi une représentation. De la même façon si l'on disait que « "et" est composé de deux lettres », « et » est visé ici comme mot et donc comme représentation, du point de vue de son apparition sensible, en l'occurrence visible. Ainsi, l'on pourrait sans doute affiner l'analyse phénoménologique de ce phénomène grammatical, qui reste plutôt sommaire chez Husserl sans doute parce que cela n'est pas une priorité pour lui, du moins dans les *Recherches logiques*.

L'enjeu est en effet pour lui de garantir à travers la notion de modification la nécessité des lois *a priori* de la signification qu'il s'attache à dégager dans la quatrième *Recherche logique*, et qui impliquent une possibilité de combinaison bien déterminée, bien qu'illimitée, des catégories de signification. Ainsi par exemple les expressions qui appartiennent à la catégorie d'adjectif ne peuvent pas avoir le rôle du sujet dans une phrase. Afin de respecter cette loi, toutes les expressions qui tiennent le rôle du sujet dans une proposition doivent avoir une signification nominale, même si originairement elles n'ont pas une matière nominale. Ce changement est précisément ce que Husserl désigne par modification de la signification, réinterprétant ainsi le concept scolastique de *supositio materialis* développé par Guillaume d'Ockham dans son ouvrage *Somme de logique*, qui désigne la possibilité intrinsèque de toute expression linguistique de se nommer soi-même[1].

La portée exacte que Husserl attribue au principe de modification de la signification n'est toutefois pas entièrement claire. Bien qu'il n'analyse que des exemples de nominalisation, il affirme néanmoins que « chaque mot et chaque expression en général peuvent être mis moyennant une *modification* de signification à n'importe quelle place d'un ensemble catégorématique »[2]. Or l'on voit difficilement comment l'on pourrait mettre par exemple un adjectif à la place d'un verbe, sauf dans des contextes extraordinaires, par exemples poétiques. Ce n'est que dans son *Cours de 1908/1909 sur la Logique ancienne et nouvelle* que Husserl tranche explicitement cette question, en affirmant que la « loi principale de la modification » est celle selon laquelle « toute signification, qui n'est pas déjà une signification nominale, se laisse nominaliser »[3]. Mais ici Husserl attribue un autre sens au concept de nominalisation. Cela consiste à substantiver une expression, en

[1] G. d'Ockham, *Somme de logique*, 64, trad. Joël Biard, T.E.R., 1988, p. 202

[2] E. Husserl, *Recherches logiques*, II, 2, p. 116 (j'ai remplacé dans cette traduction la notion de « changement » par celle de « modification », car elle est plus proche de la notion originaire allemande *Modifikation*).

[3] E. Husserl, *Husserliana Materialien*, VI, 98 (traduction personnelle).

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

passant par exemple de l'expression « est vert » à celle du « fait d'être vert ». L'on voit néanmoins que, d'un point de vue grammatical, il n'y a pas une différence essentielle entre ces deux sens de nominalisation et donc aussi de modification qu'ils impliquent, dans la mesure où le résultat est toujours le même : l'on peut utiliser dans les deux cas des expressions non-nominales comme des sujets d'une proposition. De façon très intéressante, Husserl affirme dans ce cours que c'est précisément la modification entendue comme substantivation qui permet de relier un état de chose (*Sachverhalt*) à un jugement, dans la mesure où elle permet de passer du « S est p » au « fait que S soit p ». L'on entrevoit par là l'enjeu important que Husserl a pu attribuer au concept de modification.

Voici donc quelques mots sur ce que la notion de modification de la signification désigne dans les *Recherches logiques*. J'aimerais à présent me pencher sur sa place dans l'économie de l'idée de grammaire pure. Comme je l'ai déjà évoqué, ce concept est censé garantir la nécessité des lois de la signification, qui relèvent précisément de la grammaire pure. Je ne vais pas m'attarder sur le sens de cette grammaire chez Husserl et son rapport intrinsèque à la logique. Elle constitue, comme on le sait, la première des trois tâches de la logique pure dont parle Husserl dans les Prolégomènes des *Recherches logiques* au paragraphe 67. Insistons juste sur un point. Husserl accorde une telle importance à la grammaire pure comme première tâche de la logique et l'appelle grammaire pure logique, non pas simplement parce qu'elle est censée dégager les catégories et pour ainsi dire les éléments signifiants opérants de la logique (tels que la proposition ou le jugement), mais parce qu'elle doit avant tout dégager le domaine de ce qui est sensé et qui est régi par des lois nécessaires, comme fondement de la logique. Ainsi, l'on ne peut juger si un raisonnement est vrai ou faux, si les jugements qu'il implique n'ont aucun sens. C'est pourquoi Husserl affirme dans ce passage extrait d'une série d'observations ajoutées à la réédition de 1913 des *Recherches logiques* que les sphères de la grammaire et de la logique sont caractérisées respectivement, par leur pôle négatif, à savoir les sphères du non-sens (*Unsinn*) et de l'absurde (*Widersinn*) :

> Rien n'a autant embrouillé la discussion de la question du rapport exact entre logique et grammaire que la confusion constante des deux sphères logiques, que nous avons nettement distinguées comme étant la sphère élémentaire et la sphère supérieure, et caractérisées par leurs correspondants négatifs – les sphères du non-sens et du contresens formels. La logique entendue au sens de la sphère supérieure, orientée vers la vérité formelle ou vers l'objectivité, importe peu assurément à la grammaire. Il n'en est pas ainsi du logique en général. […] C'est ainsi qu'il manque à la logique un premier fondement,

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

> qu'elle manque d'une distinction scientifique rigoureuse et élucidée par la phénoménologie, entre les éléments et structures primitifs de la signification, ainsi que de la connaissance des lois d'essence correspondantes[1].

Nous voyons donc à partir de ce passage que si la grammaire est un fondement de la logique, ce n'est pas uniquement parce qu'elle met à jour les éléments et les structures primitives de signification, mais aussi parce qu'elle montre quelles sont ses lois d'essence, c'est-à-dire les lois de combinaison des éléments de signification dans un tout sensé, fondées dans l'essence de ces éléments. Ainsi, la grammaire comme grammaire pure logique maintient le sens normatif d'une logique, en départageant le sensé du non-sensé. La distinction du logique et de l'absurde, qui est le domaine de la logique au sens propre, ne peut s'opérer que si ce premier partage est déjà garanti. C'est pourquoi Husserl affirme au douzième paragraphe de la quatrième *Recherche logique* que l'absurde fait déjà partie du domaine du sensé.

La notion de modification intervient ainsi au sein d'une grammaire conçue comme domaine du sensé. Comprendre le rôle de cette notion implique par conséquent qu'on comprenne de quelle façon Husserl conçoit ce domaine. Un des points les plus fondamentaux de cette conception, sans laquelle on ne peut comprendre selon moi ces articulations, consiste dans le fait que, dans les *Recherches logiques*, Husserl conçoit le sens comme une unité. Le concept d'unité est un véritable fil conducteur pour comprendre la signification. Il surgit dès la première *Recherche*, où la signification est définie comme une unité idéale (*ideale Einheit*) et se retrouve dans les *Cours de 1917/1918 sur la logique et la théorie générale de la science* où Husserl affirme que « la chose première et la plus importante que le grammairien doit s'approprier, est la conscience que l'unité de l'expression et l'unité du sens sont des corrélats et que l'unité du sens est régie par des lois fixes *a priori* et très riches en contenu, qui déterminent de part en part le domaine du grammatical »[2]. Husserl affirme donc ici clairement que le point de départ de son projet d'une grammaire pure est l'unité de sens et la recherche des lois *a priori* qui régissent cette unité[3].

L'on peut se demander toutefois pourquoi toute unité de sens doit être determinée par des lois *a priori*. Husserl pose lui-même cette question dans

[1] E. Husserl, *Recherches Logiques*, II, p. 137-138.
[2] E. Husserl*, Cours sur la logique et la théorie de la science de 1917/1918*, §21 (Hu. XXX, p. 98-99, traduction personnelle).
[3] Remarquons que Husserl utilise ici les notions de sens (*Sinn*) et de signification (*Bedeutung*) comme des synonymes.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

un autre extrait de ce même paragraphe des *Cours de logique de 1917/1918*, et dans lequel l'on trouve déjà un élément de réponse :

> Pourquoi ne pourrions-nous pas composer de façon arbitraire les expressions que l'on veut à partir des mots que l'on veut, dans l'intention de construire à partir d'eux une expression unitaire ? Pourquoi ne peut-on pas dans une proposition échanger les mots non pas comme on veut, mais uniquement d'une certaine manière, lorsque la nouvelle forme est de nouveau une expression, une unité de sens, bien qu'un sens modifié résulte d'elle ? S'agit-il d'un fait grammatical accidentel, d'un développement historique de notre langue ou encore d'un simple fait psychologique, à savoir que nous les hommes, nous sommes incapables de relier ensemble des membres disjoints (*disiecta membra*) de différentes expressions de façon arbitraire et dans un ordre arbitraire[1] ?

Husserl constate ainsi dans ce texte, tout comme d'ailleurs Chomsky le fera plus tard, que nos possibilités de combinaison des expressions dont peut résulter une unité d'expression sensée ne sont pas arbitraires, c'est-à-dire que l'on n'est pas entièrement libre de former des expressions de la façon dont on veut, mais uniquement, comme le dit Husserl, « d'une certaine façon ». Toute la question est de savoir pourquoi.

La réponse de Husserl consiste à dire que ceci ne résulte pas d'un fait arbitraire. Bien plus, il insiste dans ce passage sur le rejet d'un éventuel fait, puisqu'il emploie trois fois la notion de fait (*Faktum*) : cela ne peut résulter ni d'un fait grammatical, ni d'un fait historique, ni d'un fait psychologique, mais d'une dimension *a priori* de la langue, qu'il oppose à sa dimension factuelle, empirique. L'on voit ainsi que Husserl considère la tâche d'une recherche des lois *a priori* de la signification assignée à la grammaire pure comme une tâche fondamentale pour deux raisons, à savoir parce qu'il part de l'impossibilité indéniable de former des expressions de façon entièrement arbitraire, et parce qu'il considère que nous ne pouvons pas expliquer jusqu'au bout cette impossibilité en nous en tenant aux dimensions empiriques des langues, c'est-à-dire à leur diversité, leur évolution historique ou encore leur explication psychologique, que l'on pourrait nommer aussi cognitive.

C'est pourquoi il s'agit pour Husserl de trouver des lois *a priori* de la signification qui vont au-delà des lois grammaticales particulières de différentes langues, des lois qui tout au contraire fondent les lois particulières. Une constante *a priori* fondamentale de toute langue est selon lui la

[1] *Ibid.* (Hu. XXX, p. 97, traduction personnelle).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

distinction entre les expressions indépendantes et celles qui sont dépendantes. Les expressions non indépendantes sont celles qui impliquent déjà dans leur signification la nécessité d'autres expressions, et qui ne signifient ainsi réellement que dans leur relation à d'autres expressions, qui elle sont indépendantes. Ainsi, le mot « et » implique déjà par sa signification la conjonction de deux autres expressions. C'est pourquoi l'on dit que ces expression co-signifient, c'est-à-dire qu'elles ne signifient pleinement que relativement à d'autres significations. Bien que cette distinction, classique dans l'histoire de la grammaire, paraisse évidente, il me semble qu'il n'est pas si aisé de l'expliquer phénoménologiquement. Ainsi, Husserl l'éclaircit de la façon suivante au septième paragraphe de la quatrième *Recherche logique* :

> Nous appellerons *indépendante* une signification quand elle peut constituer *la signification pleine et entière d'un acte concret de signification*, et l'appellerons dépendante quand ce n'est le cas. Elle ne peut alors être réalisée que dans un acte partiel dépendant d'un acte concret de signification, elle ne peut acquérir de réalité concrète qu'en connexion (*Verknüpfung*) avec certaines autres significations qui la complètent, elle ne peut "exister" que dans un ensemble de significations[1].

Husserl définit donc ici la signification syncatégorématique comme une signification qui ne peut être réalisée qu'au sein d'un acte de signification concret, dont elle n'est qu'une partie, contrairement à la signification catégorématique, qui a déjà par elle-même cette concrétude. Il redéfinit ainsi la notion classique de signification syncatégorématique à partir de la notion phénoménologique d'acte de signification concret. On peut néanmoins se demander s'il ne déplace pas ainsi la question, puisque la question se pose à présent de savoir ce que cet acte concret de signification veut dire précisément. En même temps, l'on voit aussi que Husserl réinterprète les significations catégorématiques et syncatégorématiques à l'aune d'une perspective méréologique, dans la mesure où les significations syncatégorématiques ne peuvent se réaliser que comme parties au sein d'un tout, à la différence des expressions catégorématiques qui constituent déjà un tout significatif, c'est-à-dire une unité de sens indépendante. L'on retrouve donc ici la notion d'unité de sens, réinterprétée comme tout significatif[2].

[1] E. Husserl, *Recherches logiques*, II, 2, p. 105-106.

[2] Jocelyn Benoist montre dans son article « Grammaire et Intentionnalité (IV. Recherche Logique) » (in V. Mayer (éd.), *Edmund Husserl, Logische Untersuchungen*, Berlin, Akademie Verlag, 2008, p. 128-130) qu'à la différence de la

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Ces significations syncatégorématiques constituent précisément les formes de connexion qui relient les significations catégorématiques dans une nouvelle unité de sens. C'est pourquoi l'on retrouve chez Husserl une tension dans la façon dont il décrit le processus de formation des nouvelles unités de sens, en fonction du point de vue qu'il adopte, à savoir relativement aux significations catégorématiques ou aux significations syncatégorématiques.

En effet, du point de vue des significations catégorématiques, ce processus est conçu comme une connexion (*Verknüpfung*), ou encore comme une liaison entre plusieurs significations autonomes au sein d'une nouvelle unité de signification. Par exemple on pourrait relier plusieurs substantifs A B C dans une nouvelle unité « A et B et C ». Cela fonctionne aussi dans le cas de deux phrases A B, ce qui pourrait donner par exemple « A parce que B ». Husserl considère donc ici le processus de formation des nouvelles unités de sens à l'aune d'une logique combinatoire. C'est pourquoi aussi il affirme au paragraphe 13 de la quatrième *Recherche logique* que « les complications (c'est-à-dire précisément les combinaisons des significations)

---

conception de Marty des expressions qui cosignifient, qui, comme le montre la notion même de « cosignifier » n'ont pas de signification propre mais peuvent « contribuer à une signification », les expressions cosignifiantes ont bel et bien une signification propre selon Husserl, car chaque membre d'une unité de sens doit avoir selon lui une signification. Sur ce point Husserl se rapproche plus de Bolzano selon Benoist que de Marty. À la différence de Bolzano toutefois, Husserl maintient une distinction entre les expressions catégorématiques et syncatégorématiques. Leur différence ne s'identifie pas à l'opposition entre ce qui est pourvu de signification et ce qui est dépourvu de signification, mais est structurée par l'opposition entre ce qui est indépendant et ce qui est dépendant. Benoist relie cette signification indépendante des expressions catégorématiques à la possibilité de se rapporter à quelque chose (*sich auf etwas beziehen*), possibilité qui définit la signification même selon la première *Recherche logique*. Les expressions syncatégorématiques quant à elles signifient sur un mode dépendant dans la mesure où elles intègrent de façon paradoxale dans leur signification qui est déjà en elle-même complète et qui ne change pas en fonction des expressions qu'elle complète, un *manque,* qui s'exprime comme le besoin de compléter une signification. Ces expressions ne se rapportent pas à un objet particulier mais à un objet en général (*Gegenstand überhaupt*) (*Ibid.*, p. 131). Elles sont ainsi pour reprendre l'expression de Benoist des « opérateurs de sens » (*Ibid.*, p. 132). En vertu de leur mode dépendant de signifier, qui ne peut être réalisé que dans une unité (*Zusammenhang*) de sens, elles ont une « intentionalité partielle » qui participe d'une « intentionalité totale » (*Ibid.*, p. 134). C'est pourquoi les expressions syncatégorématiques témoignent d'un « élargissement » de la théorie de l'intentionalité qui caractérise la signification, mise en place dans la première *Recherche logique* (*Ibid.*, p. 135).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

peuvent progresser *in infinitum* selon une *combinatoire* que l'on peut anticiper dans son ensemble »[1].

D'un autre côté, du point de vue des expressions syncatégorématiques, il conçoit ce processus de formation des nouvelles unités de sens au sein d'une logique de complétude, dans la mesure où les expressions syncatégorématiques impliquent un besoin d'être complétées (*Ergänzungsbedürfigkeit*). Ainsi, si nous reprenons le premier exemple qu'on vient de considérer, nous aurions la conjonction « et », que nous pourrions compléter par deux substantifs « A et B ». Il y a donc ainsi une tension dans les *Recherches logiques* entre deux façons au fond différentes de décrire ce processus de formation d'un nouveau sens, et la question se pose quant à savoir laquelle de ces deux descriptions est la plus pertinente pour mieux saisir ce processus. Dans les *Cours sur la logique de 1917/1918*, Husserl semble rejeter la logique combinatoire pour comprendre ce processus de formation de nouvelles unités de sens, puisqu'il écrit après avoir comparé ce processus à un jeu d'échecs qu'il y a quand même une différence qui subsiste, à savoir « que dans le domaine de la signification il ne s'agit pas de combinaisons, mais d'une typique *a priori* des touts et des parties, qui est prédéterminée (*vorgezeichnet*) en tant que telle au moyen des lois à travers l'essence idéale des significations »[2].

Je ne vais pas me pencher ici sur le sens de cette typique et ses rapports avec la logique de complétude des expressions syncatégorématiques. Ce qui compte pour notre propos c'est que dans tous les cas, les possibilités de composition des nouvelles unités de sens sont régies par des lois en fonction de la catégorie des significations. Ainsi si nous reprenons notre exemple des trois substantifs A, B, C, qui appartiennent ainsi à la catégorie du substantif, ou pour reprendre l'expression de Husserl, qui ont une « matière nominale », les choix des conjonctions seront limités car déterminés par la catégorie du substantif. L'on pourra par exemple utiliser « et » mais pas « parce que ». De même, si l'on prend la conjonction « et », l'on pourra combiner à partir d'elle deux substantifs, deux adjectifs, mais non pas un substantif et un adjectif par exemple. Il s'agit ainsi pour Husserl de déterminer des catégories de significations originaires, telles que le substantif, l'adjectif ou encore la proposition, qui déterminent les formes primitives de signification, ainsi que leur possibilité de composition dans des unités de sens toujours plus complexes. Par exemple, si nous reprenons

[1] E. Husserl, *Recherches logiques*, II, 2, p. 127 (je souligne).
[2] E. Husserl, *Cours sur la logique et la théorie de la science de 1917/1918*, §21 (Hu. XXX, p. 97, traduction personnelle).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

l'exemple A et B, il est possible de complexifier cette forme de signification de façon récursive, de la façon (A et C) et B, et ainsi de suite, à condition d'ajouter des termes qui correspondent à la même catégorie de signification. C'est donc au sein d'un tel projet de la grammaire pure, que Husserl appelle aussi théorie pure logique des formes, que se situe la notion de modification. Ceci apparaît clairement dans cet extrait du paragraphe 13 de la quatrième *Recherche logique* :

> Dans une morphologie purement logique des significations, il s'agit donc tout d'abord de parvenir à la détermination des formes *primitives* sans quitter le domaine pur que nous venons de décrire[1]. La chose suivante serait de fixer les formes primitives des significations indépendantes, des phrases complètes, avec leurs articulations immanentes et structures des articulations. Plus précisément, il faudrait fixer *les formes primitives des significations indépendantes, des propositions complètes, avec leurs articulations immanentes et les structures inhérentes aux articulations.* Ensuite, *les formes primitives de complication et de modification* qu'admettent, d'après leur essence, les diverses catégories de membres possibles […]. Enfin, il s'agit d'une vue d'ensemble systématique de la multiplicité illimitée d'autres formes que l'on peut *dériver des premières, par complication ou modification continue*[2].

Nous voyons ainsi que la notion de modification n'intervient qu'à un deuxième niveau de ce projet de recherche, la première tâche étant la détermination des formes primitives, c'est-à-dire des catégories de la signification et des unités de sens primitives indépendantes qui sont formées à partir d'elles. Si l'on s'interroge quant à la raison de cet ordre, l'on voit que ce n'est pas simplement parce qu'il s'agit de progresser selon une logique combinatoire du simple au plus complexe, débouchant sur une diversité infinie de formes complexes, mais que cet ordre surgit de ce qui, selon Husserl, détermine les lois *a priori* de composition possible de toute unité de sens, à savoir les catégories primitives de signification. Ainsi c'est parce que Husserl considère que les catégories primitives de signification déterminent les formes possibles de leur composition, que la modification n'intervient qu'à un niveau ultérieur. C'est un niveau qui n'est pas fondamental parce que sa possibilité est déterminée par ces catégories, et plus précisément par la catégorie nominale car la modification implique la possibilité de nominaliser ce qui originairement n'est pas un nom. Nous voyons donc pourquoi la

[1] Husserl se réfère ici par ce domaine pur à l'abstraction de toute catégorie d'objet, telle que la chose physique, psychique, etc.
[2] E. Husserl, *Recherches logiques*, II, 2, p. 124-125.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

notion de modification ne joue pas un rôle fondamental dans la grammaire de Husserl. Ceci est donc lié à la façon dont il conçoit les fondements de la grammaire comme étant déterminés par les catégories primitives de signification[1].

Or, si nous nous tournons à présent vers la grammaire de Chomsky, nous constatons qu'elle est fondée sur une notion qui fait écho à la notion de modification, à savoir la notion de transformation, dans la mesure où il s'agit de penser à travers elle des modifications, il est vrai dans un sens plus large, des structures linguistiques originaires[2]. Contrairement à la notion de modification dans la grammaire de Husserl, la notion de transformation joue un rôle fondamental dans la grammaire de Chomsky, et est pour ainsi dire un véritable concept-clé de sa grammaire, comme nous allons le voir. Il s'agira précisément de comprendre pourquoi ce concept joue un rôle crucial pour sa grammaire, contrairement à la notion de modification chez Husserl.

2. Tranformation chez Chomsky

Le concept de transformation fut introduit en linguistique par le linguiste américain Zellig Harris en 1952 dans son article intitulé « L'analyse du discours ». Chomsky reprend à son compte cette notion en la rattachant dans son ouvrage *La linguistique cartésienne* (1965) à une tradition de grammaire beaucoup plus ancienne qu'il appelle linguistique cartésienne en se référant notamment à la *Grammaire de Port-Royal* (1660) ou encore aux *Principes de grammaire* (1792) de Du Marsais. Bien que Du Marsais n'utilise pas la notion de transformation, son idée fondamentale est la même, puisqu'elle implique deux éléments similaires. Tout d'abord il opère la distinction fondamentale entre ce qu'il appelle la construction et la syntaxe d'une phrase. La construction désigne l'« arrangement des mots dans le discours »,

[1] L'on peut se demander si la nominalisation, qui est au coeur même du processus de modification chez Husserl, est un procédé universel, et si elle témoigne d'une structure de pensée universelle dont il s'agirait de comprendre le sens. Il me semble que ce problème nécessite tout d'abord une étude empirique d'une vaste envergure.

[2] James M. Edie constate déjà dans son article « Husserl's Conception of "the grammatical" and contemporary linguistics » (in J. N. Mohanty (éd.), *Readings on Edmund Husserl's Logical Investigations*, Den Haag, Nijhoff, 1977, p. 158) un parallélisme entre le concept de transformation chez Chomsky et la notion de nominalisation chez Husserl, qui est précisément chez lui le mode opérateur de la modification.

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

la syntaxe désigne « les rapports que les mots ont entre eux »[1]. Cela implique donc le fait que deux phrases ou expressions peuvent avoir la même syntaxe sans avoir la même construction comme dans l'exemple célèbre provenant de Cicéron : « accepi litteras tuas », « j'ai accepté tes lettres » et « tuas accepi litteras », « tes lettres je les ai acceptées ». À l'inverse deux phrases peuvent avoir la même construction sans avoir la même syntaxe. Ainsi les phrases « j'ai une idée, j'ai un doute » ou encore « j'ai un livre », bien qu'elles aient la même construction, n'ont pas la même syntaxe, car elles n'expriment pas le même type de rapport. Bien plus, l'expression « j'ai une idée » est une expression empruntée par imitation aux phrases du type « j'ai un livre » qui engagent le rapport de possession qu'on a à un objet sensible.

L'idée de Du Marsais consiste donc à affirmer que que la structure apparente d'une phrase ou d'une expression ne reflète pas nécessairement sa structure réelle. Chomsky reprend cette idée, en nommant la structure apparente structure de surface (*surface structure*) et la structure réelle structure profonde (*deep structure*). Chomsky retrouve également dans cette tradition de grammaire, et plus précisément dans la *Grammaire de Port-Royal*, un deuxième élément essentiel qui engage la notion de transformation et qui implique également la distinction entre une structure de surface et une structure profonde, à savoir l'idée de genèse de la phrase. Cette idée est exprimée dans un cadre logique plutôt que purement grammatical. Ainsi le jugement « Dieu invisible a créé le monde visible » est en réalité formé à partir de trois jugements simples, à savoir : « Dieu est invisible », « Il a créé le monde », « Le monde est visible ». Chomsky va également reprendre cette idée de genèse de la phrase à partir des structures plus simples, qui constituent justement la structure profonde de la phrase[2]. La notion de transformation apparaît ainsi chez Chomsky à la croisée de ces deux idées, dans la mesure où elle désigne le processus de modification d'une structure profonde vers une structure de surface. Cette définition de la transformation apparaît clairement dans ce passage de la *Linguistique cartésienne* : il s'agit de décrire « la syntaxe d'une langue à partir de deux systèmes de règles : un

[1] C. Chesneau Du Marsais, *Les véritables Principes de la Grammaire*, Paris, Fayard, 1987, p. 410-411. De façon intéressante Du Marsais relie la syntaxe au sens : « Or, ce qui fait en chaque langue que les mots excitant le sens que l'on veut faire naître dans l'esprit de ceux qui savent la langue, c'est ce qu'on appelle *syntaxe* » (*Ibid.*, p. 411).

[2] Chomsky va jusqu'à affirmer que « la théorie de la grammaire générative transformationnelle, telle qu'elle se développe dans les travaux actuels, (est) une version moderne et plus explicite de la théorie de Port-Royal » (N. Chomsky, *La linguistique cartésienne*, trad. N. Delanoë et D. Sperber, Paris, Seuil, 1969, p. 69).

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

système de base qui engendre les structures profondes, et un *système transformationnel* qui les applique dans des structures de surface »[1].

L'on voit d'emblée le rôle fondamental que Chomsky accorde au concept de transformation au sein de sa grammaire, puisqu'elle constitue un des deux systèmes de règles nécessaires pour la description de la syntaxe de toute langue. La nécessité de ce système descriptif ne surgit pas comme l'aboutissement des structures grammaticales plus simples et originaires, contrairement à la notion de modification dans la grammaire de Husserl. Il est censé décrire un fait grammatical originaire, à savoir la possibilité pour toute phrase et expression d'avoir une structure profonde qui ne correspond pas à sa structure de surface.

L'on perçoit de façon plus précise les enjeux de la notion de transformation dans l'ouvrage de percée de Chomsky intitulé *Structures syntaxiques* (1957). Dans cet ouvrage, Chomsky ne parle pas encore de structure de surface et structure profonde mais adopte une approche plus technique et par là-même aussi plus précise qui reflète déjà cette idée. Il s'attache à y montrer l'intérêt d'un modèle descriptif transformationnel en montrant les limites du modèle dit syntagmatique, c'est-à-dire d'un modèle qui ne montre qu'un seul niveau de structure syntaxique d'une phrase ou expression. Analysons par exemple les structures syntaxiques de la phrase « L'homme frappe le ballon », reprise des *Structures syntaxiques*. Nous voyons que cette phrase est composée d'un groupe nominal, « l'homme », et d'un groupe verbal, « frappe le ballon ». Ces deux groupes s'articulent à leur tour avec d'autres éléments, comme l'article et le nom, le verbe, et un autre groupe nominal, « le ballon ».

Chomsky montre l'insuffisance de ce modèle syntagmatique à travers un exemple assez simple. Le modèle syntagmatique ne saurait expliquer pourquoi cette phrase « La scène du film et que j'ai écrite était à Chicago » est grammaticalement fausse. L'on peut en rendre compte uniquement si l'on considère ce que Chomsky appelle « l'histoire dérivationnelle » de cette phrase, en la décomposant en ses éléments plus simples, à savoir les phrases « La scène du film était à Chicago » et « La scène que j'ai écrite était à Chicago ». En analysant la structure syntagmatique de ces phrases, nous voyons que « du film » et « que j'ai écrite » ne correspondent pas au même type syntaxique parce que ces éléments n'occupent pas exactement la même place dans la structure syntagmatique. C'est pourquoi ils ne peuvent pas être reliés dans une nouvelle phrase : la conjonction « et » ne peut relier que des éléments d'un même type syntaxique. Or cette différence syntaxique

[1] *Ibid.,* p. 72.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

n'apparaît que si l'on déconstruit cette phrase en deux phrases originaires qui la composent, et donc si l'on considère cette phrase comme un résultat de la transformation de ces deux phrases originaires.

L'on voit donc qu'ici la notion de transformation désigne de façon générale ce que Husserl nomme complication, c'est-à-dire une combinaison des structures plus simples, qui donne une structure plus complexe, lorsqu'elle est bien formée. La notion de transformation est donc chez Chomsky un concept plus large qui recoupe à la fois les notions husserliennes de complication et de modification. L'on pourrait dire qu'elle désigne toute modification au sens premier du terme, c'est-à-dire au sens d'un changement.

Pourtant, mis à part cette différence terminologique, on ne voit pas jusqu'à présent une différence considérable entre la grammaire de Chomsky et celle de Husserl, puisque les deux présupposent des structures de base et la possibilité de former à partir d'elles des structures plus complexes, que ce soit à partir d'un processus de transformation, de complication ou de modification. La différence considérable apparaît lorsque l'on constate que Chomsky assigne à ce qu'il appelle la structure transformationnelle, c'est-à-dire le processus transformationnel d'une structure plus simple, un rôle nécessaire et obligatoire pour l'analyse de pratiquement toute phrase, même pour celles qui paraissent les plus simples. Par exemple la phrase « John mangeait une pomme » est une transformation de la phrase noyau « John mange une pomme ». La transformation ne se situe donc pas à un niveau supérieur de la structure de la grammaire, contrairement aux notions de complication et de modification chez Husserl, mais est au centre même du projet de la grammaire de Chomsky.

Cette différence d'économie entre les grammaires de Chomsky et Husserl cache selon moi une différence plus profonde dans la façon dont ces deux penseurs conçoivent les fondements de la grammaire. Comme nous l'avons déjà vu, Husserl assigne comme première tâche à la grammaire pure la recherche des catégories élémentaires des significations. En effet elles déterminent par leur essence même leur composition possible au sein des structures plus simples, telles que les phrases simples, et plus complexes, telles que les phrases composées. Ainsi dans la structure conjonctive A et B, A ne peut pas être un substantif et B un adjectif. De même dans la structure prédicative S est p, nous ne pourrons avoir un adjectif à la place de S et un nom à la place de p, sauf si l'adjectif est justement modifié et devient un nom. Ainsi l'on voit que le point de départ de la grammaire de Husserl, du moins telle qu'elle se présente dans les *Recherches logiques*, est constitué par des éléments. Les structures de signification sont conçues comme une com-

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

position de ces éléments, régie par des lois qui s'enracinent dans l'essence de ces éléments.

Ce qui est au fondement de la grammaire de Chomsky en revanche, c'est une structure, à savoir la phrase, dans sa forme la plus simple. Ceci apparaît dans cette définition de la grammaire que Chomsky donne au cinquième chapitre des *Structures syntaxiques*. Il affirme que les grammaires possèdent une « organisation naturelle tripartite », constituée de trois niveaux : en premier lieu la structure syntagmatique, c'est-à-dire la structure syntaxique des phrases noyaux, non transformées, ensuite la structure transformationnelle, c'est-à-dire le processus de transformation de ces phrases noyaux, et la morphophonologie, c'est-à-dire le niveau phonétique de la phrase[1]. Nous voyons ainsi que le point de départ de cette grammaire est la structure syntagmatique, dont la structure fondamentale est la phrase, définie comme la composition d'un syntagme nominal et d'un syntagme verbal. Si la transformation joue un rôle si important dans la grammaire de Chomsky, c'est donc parce qu'elle est censée dévoiler la structure profonde et originaire d'une phrase et qu'elle s'inscrit dans la problématique, présente dans la *Linguitique cartésienne*, de l'écart possible entre la structure de surface et la structure profonde d'une phrase ou même d'une simple expression linguistique. L'enjeu de la transformation se comprend ainsi par rapport à cette problématique de la structure, et non par rapport à des éléments originaires dont on aurait une combinaison ou une modification, comme chez Husserl. Chomsky rejette l'idée d'éléments originaires. Il l'affirme clairement au sixième chapitre des *Structures syntaxiques* : « Nous abandonnons l'idée que des niveaux supérieurs sont littéralement construits à partir d'éléments de niveaux inférieurs »[2].

3. Avantages respectifs des deux notions

Voici donc quelques points essentiels quant au rôle de la notion de transformation dans la grammaire de Chomsky. J'ai insisté sur ce qui la différenciait, tant au niveau de son importance que de son rapport à la problématique de la structure, de la notion de modification et de celle de complication qui lui est corrélée dans la grammaire de Husserl. J'aimerais me pencher à présent sur l'intérêt respectif de ces deux conceptions de la

[1] N. Chomsky, *Structures syntaxiques*, trad. Michel Braudeau, Paris, Seuil, 1969, p. 51.
[2] *Ibid.*, p. 65.

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

grammaire et sur les problèmes qu'elles peuvent susciter. En ce qui concerne la notion de transformation dans la grammaire de Chomsky, l'on comprend mieux son enjeu lorsque l'on considère son importance pour la compréhension des phrases ou expressions ambiguës. Si nous prenons par exemple l'expression « l'amour de Dieu », elle peut être comprise de deux façons, à savoir comme « l'amour pour Dieu » et comme « l'amour de Dieu pour sa créature ». Dans les deux cas « Dieu » n'a pas le même rôle syntaxique : dans le premier cas il joue le rôle de génitif objectif, dans le deuxième cas de génitif subjectif, et l'on ne peut déterminer ce rôle qu'à partir de la structure profonde de cette expression dont elle est une transformation.

La grammaire de Husserl est moins apte, à mon avis, à expliquer ce genre de structures ambiguës, car ce type de structures ne sont ni des combinaisons, ni des modifications des catégories élémentaires de signification. Elles exigent de considérer la fonction syntaxique de leurs éléments dans leur structure originaire, alors que la grammaire de Husserl donne à l'inverse une primauté à la nature des expressions (nom, adjectif, proposition) qui constituent les catégories de la signification, et non à leur fonction syntaxique. Il en résulte également que la notion de structure ne joue pas un rôle aussi fondamental que chez Chomsky, car la fonction syntaxique implique d'emblée une place dans une structure. La nature d'une expression est en effet, comme l'affirme Husserl lui-même dans la quatrième *Recherche logique*, relativement indépendante à l'égard de sa fonction syntaxique. Ainsi un adjectif peut être à la fois un adverbe, un prédicat ou le déterminant d'un substantif. L'on retrouve cette logique des éléments et de leur composition également dans *Logique formelle et logique transcendantale* où Husserl affirme au sujet de toutes les formations syntaxiques qui comprennent les propositions mais aussi les entités mathématiques comme les nombres :

> Nous avons donc là aussi à l'égard des formations ou plutôt de leur forme une réduction aux démembrements derniers et une construction de touts catégoriaux à l'aide de membres derniers qui a lieu en partie au même niveau, en partie à de niveaux différents de nombre quelconque[1].

Nous observons donc clairement ici une logique de réduction à des membres, pour reprendre les termes mêmes de Husserl, c'est-à-dire à des éléments derniers, à partir desquels une structure est composée.

[1] E. Husserl, *Logique formelle et logique transcendantale*, trad. Suzanne Bachelard, Paris, PUF, 1957, p. 396.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Toutefois, la grammaire de Chomsky s'appuie aussi sur des éléments grammaticaux qui ont trait à la nature des mots et à ce que Husserl désigne par catégorie de la signification, bien qu'ils ne constituent pas le point d'ancrage de sa grammaire. Ainsi la phrase comme structure de départ du système transformationnel est définie par Chomsky comme la composition d'un syntagme nominal et un syntagme verbal. Ces deux syntagmes présupposent donc au moins les catégories de nom et de verbe, lorsque leur structure est minimale. Pourtant l'on ne discerne pas chez Chomsky une réflexion sur ce que sont au fond ces catégories, et il semble qu'elles relèvent d'un présupposé qui n'est pas interrogé.

En ce sens, un des intérêts considérables de la pensée de Husserl sur la grammaire réside dans le fait qu'il s'agit pour lui de penser la nécessité *a priori* des catégories et formes ultimes de la signification, par-delà les formes de signification contingentes qui relèvent de la diversité des langues empiriques. En déployant ce projet de fondation et d'explicitation des catégories essentielles de la signification, il s'agit en fin de compte de trouver leur origine génétique qui garantit leur universalité. L'on retrouve par exemple une telle analyse pour la catégorie du substantif au paragraphe 52 d'*Expérience et Jugement* :

> Ainsi nous devient claire la *signification universelle de la forme-noyau de la substantivité* […], à partir de ses origines génétiques. Elle repose sur l'universalité du concept « objet en général », et sur le fait qu'il appartient au sens originaire de tout objet, sens déjà pré-constitué dans la passivité, non seulement d'être purement et simplement quelque chose en général, mais dès l'abord et *a priori* un quelque chose *ex-plicable* ; il est constitué originairement, selon son type le plus originaire, avec un horizon de déterminabilité indéterminable. Cela veut dire qu'ensuite, à l'étage de la spontanéité, tout ce qui est susceptible en général d'être posé, tout « quelque chose » peut être substrat d'ex-plication, puis sujet dans des jugements prédicatifs[1].

Nous voyons donc que Husserl s'attache à montrer dans ce passage l'origine nécessaire et *a priori* du sens de la catégorie du substantif, en la réconduisant au concept d'objet en général, qui à son tour n'est pas conçu comme un simple quelque chose en général, mais comme un substrat pouvant avoir un nombre indéterminé de déterminations, ce qui veut dire en fin de compte qu'il peut à travers son sens devenir le sujet d'un jugement prédicatif. Husserl réussit donc ici un véritable tour de force, puisque non seulement il

[1] E. Husserl, *Expérience et Jugement,* trad. D. Souche, Paris, PUF, 1970, p. 267.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

dérive le sens de la catégorie du substantif, mais aussi de la fonction syntaxique du sujet.

Cette réflexion sur l'universalité des formes de significations primitives est très importante pour Husserl, ce dont témoigne ce passage extrait de la quatrième *Recherche logique* :

> Quelle que soit l'importance du contenu réel des langues historiques, comme de leurs formes grammaticales pouvant être déterminées empiriquement de cette manière, toute langue est liée à cette armature idéale […]. Il suffit sur ce sujet de garder bien présent à l'esprit le point essentiel : à savoir que tous les types de signification dégagés dans la morphologie pure, et que l'on y étudie systématiquement quant à leurs articulations et à leurs structures […] tout cela ce sont des données entièrement aprioriques, enracinées dans l'essence idéale des significations comme telles […]. Par rapport aux expressions grammaticales empiriques, elles sont donc le premier en soi, et peuvent se comparer en fait à une « armature idéale », absolument stable, qui se manifeste d'une manière plus ou moins parfaite sous un revêtement empirique. C'est ce qu'on ne doit pas perdre de vue si l'on veut donner un sens à la question : comment l'allemand, le latin, le chinois, etc., expriment-ils « la » proposition existentielle, « la » proposition catégorique, « la » prémisse hypothétique, « le » pluriel, « les » modalités du « possible » et du « probable », le « ne pas », etc.[1] ?

Il s'ensuit donc de ce passage que, selon Husserl, les formes de signification qu'il s'attache à mettre au jour à travers sa grammaire pure, sont universelles car elles valent pour toute langue empirique historique en tant qu'« armature idéale », c'est-à-dire en tant que structure *a priori*, qui constitue le premier en soi des toutes les expressions linguistiques empiriques, c'est-à-dire leur fondement. Husserl considère donc que l'on peut discerner ces significations idéales sous le revêtement empirique de toute langue particulière, telles que « la » proposition catégorique, « le » pluriel, etc.

Or, si dans le cas des significations que Husserl invoque ici il paraît compréhensible qu'elles soient universelles et *a priori* parce que ce sont des significations qui appartiennent déjà au domaine de la logique, que l'on considère généralement comme étant *a priori* et universelle, cette universali-

[1] E. Husserl, *Recherches logiques,* II, 2, p. 134-135. Jitendra N. Mohanty remarque dans son ouvrage *Edmund Husserl's Theory of Meaning* (Den Haag, Nijhoff, 1969, p. 62-63), que cette grammaire *a priori* qui fonde selon Husserl toute langue empirique ne doit pas être confondue avec une *langue* idéale dont les langues empiriques seraient des « réalisations imparfaites ». La grammaire *a priori* universelle est une simple forme, qui ne peut prétendre au statut d'une telle langue.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

té paraît beaucoup moins claire si l'on considère les catégories mêmes de signification qui fondent la grammaire de Husserl, telles que le substantif, l'adjectif, etc. Il n'est pas en effet évident que ces catégories valent pour toutes les langues. Ainsi, en japonais, la plupart du temps l'adjectif se comporte grammaticalement comme un verbe, se « conjuguant » pour ainsi dire selon le temps et les modes, de la même façon et selon les mêmes principes morphophonologiques qu'un verbe. L'on peut alors se demander s'il est encore pertinent de parler d'adjectif dans ce cas là pour désigner cette catégorie de signification, et donc si quelque chose comme l'adjectif existe en japonais et est une catégorie de signification universelle[1].

[1] Selon John J. Drummond, cette critique qu'on pourrait adresser à Husserl fondée sur la diversité des langues ne tient pas, comme il s'attache à le montrer dans son article « Pure Logical Grammar: Identity amidst Linguistic differences » (in K. Lau & J. J. Drummond (éds.), *Husserl's Logical Investigations in the New Century: Western and Chinese perspectives*, Dordrecht, Springer, 2007, p. 54). En effet le propos de Husserl est selon lui de mettre au jour « des catégories logiques pures » exprimées de diverses façons dans diverses langues. En ce sens, la grammaire pure logique relève plus de la logique que de la linguistique. Ce qui explique selon Drummond que ces catégories grammaticales logiques se retrouvent dans toutes les langues, malgré leur différence, c'est le fait que « la catégorialité pure grammaticale s'enracine dans les choses de l'expérience » (*ibid.*, p. 64). Ainsi la substantivité et l'adjectivité sont des catégories qui surgissent de notre façon de percevoir les choses. De façon intéressante, Drummond reprend ici les termes chomskiens, puisqu'il affirme que « tout langage empirique […] doit avoir des règles qui transforment cette structure profonde, pure et grammaticale des choses telles qu'elles sont données, c'est-à-dire, des significations que les choses ont pour nous, dans les structures de surface du langage naturel » (*ibid.,* p. 64). Ainsi, il identifie les catégories d'adjectivité et de substantivité à des structures profondes qui fondent tout langage empirique. Drummond insiste sur le fait que les « catégories de la grammaire pure logique sont enracinées dans les choses présentes à la conscience » (*ibid.,* p. 65) et ne sont pas purement formelles pour cette raison. C'est ce socle commun de l'expérience qui rend précisément possible la traduction d'une langue à une autre, malgré certaines différences intraduisibles qui persistent (*ibid.,* p. 66). Husserl relie ainsi le formel au matériel (*ibid.,* p. 66).
Néanmoins cette interprétation se fonde sur trois présupposés qui ne vont pas de soi et peuvent être interrogés. Tout d'abord, Drummond présuppose que les catégories logiques sont universelles. Deuxièmement, il présuppose que Husserl y a accès à travers la méthode phénoménologique qu'il déploie dès les *Recherches logiques*. Finalement Drummond semble aussi présupposer que le niveau de l'expérience est indépendant du niveau du langage puisque le langage ne fait que traduire pour ainsi dire notre expérience.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

De façon générale, l'on peut dire pour conclure que, malgré les différences fondamentales entre les grammaires de Chomsky et Husserl que nous avons considérées ici sous le prisme des notions de transformation et de modification, ces deux grammaires convergent finalement à la fois vers une même tâche et un même problème. En effet, tout comme chez Husserl, le projet de grammaire de Chomsky est orienté vers « l'étude des conditions que doivent remplir les grammaires de toutes les langues », comme il l'affirme dans son ouvrage *La Nature formelle du langage*. Il constitue ce qu'il appelle la grammaire universelle[1]. C'est un terme que Husserl emploie déjà dans les *Recherches logiques*. Toute la question est de savoir quel est le sens de cette universalité, si elle se fonde sur un *a priori* sinon logique du moins idéal, comme le considère Husserl, ou sur une nécessité biologique, comme l'affirme Chomsky. Et surtout le problème reste de savoir de quelle façon l'on peut dévoiler cet universel : si l'on peut faire l'impasse sur l'étude des langues empiriques tout simplement parce que cet universel serait déjà donné *a priori* à travers notre propre langue. Or il est loin d'être évident que l'on puisse déterminer ce qui est déjà donné dans une langue. Comme Saussure l'avait remarqué : « On ne peut ni se dispenser de connaître les unités concrètes d'une langue, ni faire un pas sans recourir à elles ; et pourtant leur délimitation est un problème si délicat qu'on se demande si elles sont réellement données »[2].

Toutefois, selon James M. Edie, Husserl dévoile implicitement un trait universel du langage qui n'est pas lié à une catégorie logique mais plutôt à sa façon même de signifier. En effet, toute langue doit être fondée sur des unités de sens, qui sont avant tout les propositions. Ainsi, l'unité de sens est la « forme fondamentale du sens linguistique à partir de laquelle toutes les autres formes possibles peuvent être dérivées » (J.M. Edie, « Husserl's Conception of "the grammatical" and contemporary linguistics », art. cit., p. 161). Bien que cette thèse me semble pertinente, elle me semble aussi trop large. L'on peut en effet penser que le propos de Husserl est de dévoiler des traits grammaticaux universels qui sont beaucoup plus spécifiques.

[1] N. Chomsky, « La Nature formelle du langage », in *La linguistique cartésienne*, p. 139.

[2] F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1973, p. 149.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XII 2, 2016 (Actes 8), p. 54-97
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

Fondements phénoménologiques de la structure prédicative

Par DOMINIQUE PRADELLE
Université de Paris 4 Sorbonne

Car les êtres […] dont nous étions disposés à croire que les seules variations tenaient au point où nous étions placés pour les regarder, à la distance qui nous en éloignait, à l'éclairage, ces êtres-là, tandis qu'ils changent par rapport à nous, changent aussi en eux-mêmes ; et il y avait eu enrichissement, solidification et accroissement de volume dans la figure jadis simplement profilée sur la mer.
(M. Proust, La Prisonnière.)

La structure prédicative de la proposition jouit, dans la tradition logique et philosophique, d'un privilège évident depuis les analyses aristotéliciennes du *De interpretatione* : toute proposition énonciative est supposée reconductible, voire réductible à une proposition prédicative du type « *S* est *p* », attribuant à un sujet *S* un prédicat *p*[1]. Il a fallu les analyses de Frege, puis de Russell, pour mettre en question ce caractère paradigmatique, et lui substituer la notion de fonction propositionnelle f( ) susceptible d'être satisfaite par un argument *x*. Analysant plusieurs exemples de proposition énonciative, Frege a en effet mis en évidence l'équivoque inhérente au petit mot *est* dans les propositions « cette feuille est verte », « l'étoile du matin est Vénus », « tout carré est un rectangle » et « tout triangle équilatéral est un triangle équilatéral et réciproquement ». Ce mot renvoie à la distinction fondamentale entre concept et objet, et recouvre des fonctions logiques distinctes : subsomption

[1] Aristote, *De interpretatione*, 21 b 9.

d'un objet sous un concept, identification de deux objets, subordination d'un concept à un autre, équivalence de deux concepts[1].

Or, malgré la réforme de la logique formelle à laquelle ont conduit de telles analyses et la construction du calcul formel des prédicats en termes fonctionnels, Husserl continue de reconnaître à la structure prédicative un statut paradigmatique ou universel. D'une part, un simple changement d'attitude subjective (*Einstellungsänderung*) permet de reconduire toutes les formes du discours à la forme judicative ou apophantique « *S* est *p* » — par exemple, le souhait direct « puisse *S* être *p* ! » à la proposition judicative « je souhaite que *S* soit *p* », etc[2]. D'autre part, la seconde section d'*Erfahrung und Urteil*, tout entière consacrée à « La pensée prédicative et les objectités d'entendement », commence par un chapitre portant sur « Les structures générales de la prédication et la genèse des plus importantes formes catégoriales », laissant entendre que la structure prédicative est la plus fondamentale de toutes les formes catégoriales[3].

Qu'en est-il de ce primat de la structure catégoriale parmi les formes discursives et les objectités d'entendement ? La phénoménologie est-elle capable de mettre en évidence le fondement de sa légitimité ? Et à quel niveau d'analyse se situent ce fondement ainsi que l'origine de la signification du *est* dans la structure prédicative ? Est-ce au niveau *noétique* des fonctions subjectives de la pensée — le *est* correspondant alors à une fonction synthétique, à un acte de liaison ou de séparation entre représentations subjectives, ou, plus profondément, à une orientation thématique de la subjectivité connaissante ? Est-ce au niveau *syntaxique* du sens ou de la signification idéale — le « est » désignant alors une articulation formelle idéale entre le sens-sujet et le sens-prédicat, dépourvue de toute teneur de réalité ? Ou, enfin, au niveau *ontologique* de de l'objectité, c'est-à-dire de l'objet au sens large — le *est* ne se réduisant plus alors à une signification, mais devenant un objet idéal et formel qui se donne dans une évidence *sui generis* à caractériser ? Bref, si la phénoménologie doit élucider la genèse de la structure prédicative, celle-ci *reconduit-elle à un fondement noétique, syntaxique ou objectal* ?

---

[1] G. Frege, « Über Begriff und Gegenstand », *Vjschr. f. wissensch. Philosophie* 16, 1892, p. 193-195.

[2] E. Husserl, *Formale und transzendentale Logik*, § 3, Hua XVII, p. 27-28 (trad. fr. S. Bachelard, *Logique formelle et logique transcendantale*, Paris, Puf, 1957, p. 35-36).

[3] E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, § 47 *sqq.*, Hamburg, Glaassen & Goverts, 1954, p. 231 *sqq.* (trad. fr. D. Souche, *Expérience et jugement*, Paris, Puf, 1970, p. 237 *sqq.*).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

En outre, si le *est* renvoie non à un seul de ces différents niveaux, mais simultanément à tous, quelle en est la hiérarchie ? Est-il possible de poser que l'un d'eux constitue le lieu d'origine (*Ursprungsort*) des deux autres ? La catégorie formelle du *est* a-t-elle un lieu d'origine univoque ? Est-ce une origine sensible externe, renvoyant à l'inhérence de moments ou de propriétés à des objets de perception externe ? Une origine sensible interne, renvoyant à la réflexion sur l'acte de lier ensemble sujet et prédicat dans la proposition énonciative ? Ou enfin, une origine prise en un sens *sui generis* : non plus celui de la production, mais de la *pro-duction* (*Hervor-Bringung*) comme reconduction du moment de la forme catégoriale à son remplissement intuitif (*Erfüllung*) ? On est ainsi conduit à une question générale qui porte sur le sens même de la notion d'origine (*Ursprung*) ou de lieu originaire (*Ursprungsort*) des catégories en général : peut-on parler de genèse et d'origine des catégories formelles ? et en quel sens peut-on le faire, s'il ne s'agit plus de dérivation empiriste à partir de données singulières de l'expérience ?

1. Théories traditionnelles de la prédication

Il existe au moins une double tradition d'interprétation de l'origine des catégories dans l'histoire de la pensée. La première est la théorie de l'*origine réflexive des catégories*, dont les représentants notables sont Locke, ainsi qu'Arnaud et Nicole.

Pour Locke, la question philosophique par excellence est celle, génétique, de la provenance de toutes les idées, et celle-ci réside dans l'expérience ; cette dernière se laisse à son tour diviser en expérience sensible externe et en expérience réflexive ou interne — perception des objets extérieurs, et réflexion de l'esprit sur ses propres actes. Dès lors, l'énumération des types d'actes possibles sur les idées sensibles simples permet de thématiser la généalogie des idées complexes ou abstraites — combiner, joindre, séparer. Appliquons ce schéma généalogique réflexif à l'idée exprimée par la copule *est* : celle-ci a une origine noétique, à savoir dans la réflexion portant sur l'acte mental de formation des propositions ou des jugements — acte qui consiste à joindre ou séparer des idées (propositions mentales) ou des mots (propositions verbales)[1]. On est ainsi renvoyé à une double couche d'actes : tout d'abord, l'acte de joindre sujet et prédicat dans

[1] J. Locke, *Essay on Human Understanding*, IV, chap. V, § 5, éd. P. H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1975, p. 575-576 (trad. fr. J.-M. Vienne, *Essai sur l'entendement humain*, Livres III et IV, Paris, Vrin, 2006², p. 348).

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

la proposition affirmative et de les séparer dans la proposition négative, cette jonction (*synthesis*) et cette séparation (*diairesis*) étant des opérations situées dans l'esprit et opérées par lui ; puis la réflexion sur ces opérations, qui est une perception interne de ses propres actes par l'esprit. *Est* et *n'est pas* désignent donc non des formes d'appartenance, d'inhérence ou de convenance de propriétés ou de moments à des objets — c'est-à-dire des structures ontologiques résidant dans l'étant lui-même —, mais des opérations psychiques ou des actes noétiques.

De même, la *Logique de Port-Royal* d'Arnaud et Nicole reconduit la structure binaire et prédicative de toute proposition énonciative à la nature synthétique ou diairétique de la formation subjective du jugement simple[1]. C'est là une tradition logique fondée sur l'assomption d'un passage célèbre du livre E de la *Métaphysique* d'Aristote qui, à la copule *est*, attribue le sens exclusivement noétique d'une opération de la pensée liant ou séparant les termes :

> La σύνθεσις et la διαίρεσις sont dans la pensée, et non dans les choses […], car la pensée réunit ou sépare, pour un sujet donné, soit une essence, soit une certaine qualité, soit une certaine quantité, soit tout autre mode[2].

Cependant, il existe une autre lignée interprétative de la copule *est*, fondée cette fois sur une compréhension *ontologique* — et non plus noétique — de la σύνθεσις et de la διαίρεσις, et rattachée à un passage non moins célèbre du livre Θ de la *Métaphysique* :

> L'ἀληθὲς et le ψεῦδος consistent, au regard des étants, dans le tenir-d'emblée-ensemble [συγκεῖσθαι] et l'être-d'emblée-pris-séparément [διῃρῆσθαι], de sorte que dire le vrai, c'est prendre ce qui est séparé dans son être-séparé, et ce qui tient ensemble dans son tenir-ensemble[3].

Dans cette perspective, σύνθεσις et διαίρεσις possèdent un sens ontologique : celui de l'unité, de l'être-ensemble ou de la cohésion entre sujet et prédicat,

---

[1] A. Arnaud & P. Nicole, *Logique de Port-Royal*, II, chap. III : « [la proposition] doit avoir deux termes, l'un, de qui l'on affirme ou de qui l'on nie, lequel on appelle sujet ; et l'autre, que l'on affirme ou que l'on nie, lequel s'appelle attribut ou *praedicatum.*
Et il ne suffit pas de concevoir ces deux termes ; mais il faut que l'esprit les lie ou les sépare. Et cette action de notre esprit est marquée dans le discours par le verbe *est.* »

[2] Aristote, *Métaphysique*, E, 4, 1027 b 30.

[3] Aristote, *Métaphysique*, Θ, 10, 1051 b 2-5.

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

ou au contraire de leur exclusion ou incompatibilité — à savoir une connexion ontologique, située à même l'étant et déclinée selon les différentes manières que présente un attribut catégorial (selon la quantité, la qualité, le lieu, le temps, etc.) d'*être dans* le sujet (essentiellement ou accidentellement, en puissance ou en acte, etc.). Σύνθεσις et διαίρεσις ne désignent par conséquent plus des modalités noétiques, des actes de la pensée, mais c'est au contraire l'étant lui-même qui est pensé à partir du *syn-* de la *synthesis*, c'est-à-dire de la cohésion entre ses moments, parties, composantes eidétiques ou accidentelles ; la signification du *est* réside par conséquent au niveau ontologique, dans l'*inesse* du *praedicatum inest subjecto* envisagée selon ses diverses modalités. Locke lui-même, dans sa définition de la vérité comme liaison ou séparation des signes correspondant à la convenance ou disconvenance des choses entre elles, fait bel et bien référence à la convenance ou à l'accord objectal, au sein des choses mêmes, entre sujet et prédicat[1]. Et, au § 19 de la déduction transcendantale des catégories, Kant note le caractère insatisfaisant de la définition du jugement (*Urteil*) comme représentation d'un rapport entre deux concepts, du fait du caractère indéterminé d'un tel rapport ; il est au contraire nécessaire de le déterminer en référence à l'unité objective de l'aperception transcendantale, c'est-à-dire de ressaisir la fonction de la copule *est* comme étant de « distinguer l'unité objective des représentations données de leur unité subjective » — *objective*, parce qu'il s'agit d'une synthèse des intuitions régie par les principes de validité du rapport dans l'objet lui-même[2] : ce qui est en jeu, c'est certes l'acte de synthèse ou de liaison des représentations dans le jugement, mais c'est aussi et surtout le principe de leur validité dans l'objet lui-même, et non dans les seuls états internes du sujet.

2. Refus husserlien de l'interprétation noétique de la copule *est* au profit de l'interprétation ontologique

Quelle est, au regard de cette double lignée interprétative, la position phénoménologique ?

[1] J. Locke, *Essay on Human Understanding*, IV, chap. 5, § 2 : « L'union ou la séparation des signes selon que les choses signifiées par eux conviennent ou non les unes avec les autres » (éd. Nidditch, 574 ; trad. fr., p. 345).

[2] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* [*KrV*], Transz. Analytik, Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, § 19, B 140 *sqq.* (trad. fr. *Critique de la raison pure*, Delamarre-Marty, Paris, Gallimard folio, 1980, p. 520, A. Renaut, Paris, GF-Flammarion, 2006, p. 533).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Dans la *Sixième Recherche*, Husserl s'oppose radicalement à toute genèse purement noétique et réflexive de la copule *est*, qui reconduirait cette dernière à un acte psychique donné dans la perception interne :

> L'origine du concept d'être et des autres catégories [*Ursprung des Begriffes Sein und der übrigen Kategorien*] ne réside pas dans le domaine de la perception interne [*nicht im Gebiete der inneren Wahrnehmung*][1].

> Ce n'est pas dans la *réflexion* sur des jugements ou plutôt sur des remplissements de jugements, mais dans les *remplissements de jugements eux-mêmes* [in den Urteilserfüllungen selbst] que réside véritablement l'origine des concepts d'état de choses et d'être [*Ursprung der Begriffe Sachverhalt und Sein*] (au sens de la copule) ; ce n'est pas dans ces *actes en tant qu'objets*, mais *dans les objets de ces actes* que nous trouvons le fondement de l'abstraction pour la réalisation desdits concepts[2].

On conçoit aisément la portée négative et critique de telles thèses : l'origine du concept d'être ou de la copule *est* ne réside pas dans les actes de jugement subjectifs, ni dans la réflexion ou perception interne par laquelle sont présents à l'esprit du sujet ses propres actes judicatifs ; bref, la signification du *est* ne résulte pas de la réification d'une fonction noétique interne. Mais quel est alors le sens positif de ces thèses ? Que signifie le fait que le concept d'être trouve son origine dans le remplissement du jugement lui-même, et non plus dans la réflexion sur les jugements et leur remplissement ? Pour répondre à une telle question, il convient de suivre dans le détail l'argumentation de Husserl.

Posant le « problème du remplissement des formes de signification catégoriales » (*Erfüllung kategorialer Bedeutungsformen*[3]), Husserl pose une double question relative au rapport entre intention et intuition : d'une part, celle de la possibilité de remplissement intuitif des énoncés complets (*Erfüllung der ganzen Aussagen*[4]), qui conduit à l'idée de leur remplissement grâce à la donation évidente de l'état de choses (*Sachverhalt*) catégorial *que S est p*, lui-même fondé sur la perception de la chose *S* et la saisie de l'état de fait ; d'autre part, celle de la possibilité de remplissement intuitif des parties ou

[1] E. Husserl, *Logische Untersuchungen* [*LU*], VI. Untersuchung, § 44, Hua XIX/2, p. 667 (trad. fr. Élie-Kelkel-Schérer, *Recherches logiques*, tome III, Paris, Puf, 1974, p. 173).
[2] E. Husserl, *LU*, VI. Unt., § 44, Hua XIX/2, 669-670 (trad. fr., p. 174).
[3] E. Husserl, *LU*, VI. Unt., § 40, Hua XIX/2, 657 (trad. fr., p. 159).
[4] E. Husserl, *LU*, VI. Unt., § 40, Hua XIX/2, 658 (trad. fr., p. 160).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

moments du *logos* auxquels ne correspond aucune matière, c'est-à-dire aucun contenu de signification ou de connaissance possible qui renvoie à une teneur au sein des objets mêmes — c'est la question du remplissement possible des moments de pure forme catégoriale de signification, du type *et*, *ou*, *un*, *tous les*, *est*[1].

Quel est le fil conducteur permettant de répondre à cette question ?

Il réside dans le caractère paradigmatique que possède le rapport entre la visée d'une signification propre (*Eigenbedeutung*) et les perceptions qui viennent la remplir[2] — caractère qui en autorise l'universalisation, c'est-à-dire l'extension à tous les moments de la signification en général : si la visée de la signification *Cologne* se remplit dans la perception de la ville elle-même, il doit y avoir un remplissement — donc une donation — qui corresponde à *tous* les moments de la signification, y compris purement formels.

Suit la distinction de statut entre forme et matière propositionnelles et, corrélativement, entre le remplissement de la forme et celui de la matière. Dans des propositions du type « *S* est *p* », « quelque *S* est *p* », « cet *S* est *p* », « tous les *S* sont *p* », etc., c'est exclusivement aux significations revenant aux symboles littéraux *S* et *p* que correspond quelque chose dans l'objet lui-même ; et ce sont donc exclusivement de telles significations qui sont susceptibles de se remplir *directement* (*direkt*) dans la perception de l'objet — tandis que les moments de la forme catégoriale (*quelque, cet, tous les*) ne correspondent à rien dans les objets mêmes, et n'admettent par principe aucun remplissement direct dans la perception[3]. Il existe pour la matière de la signification une possibilité de remplissement direct, parce qu'il lui correspond un moment réal dans l'étant, mais en revanche nulle possibilité de ce type pour la forme catégoriale, parce qu'il n'y a dans son cas aucune concordance entre la forme signifiée et quelque moment réal à même les objets. Or, il en est ainsi pour l'être, qui n'est pas un prédicat de réalité :

> Je puis voir la couleur [*Farbe*], mais non ce qu'est l'être-coloré [*nicht Farbig-sein*]. Je puis sentir le poli [*Glätte*], mais non ce qu'est l'être-poli [*nicht aber*

[1] E. Husserl, *LU*, VI. Unt., § 40, Hua XIX/2, 658 (trad. fr., p. 160-161).

[2] E. Husserl, *LU*, VI. Unt., § 40, Hua XIX/2, 659 : « Le prototype pour l'interprétation du rapport entre les actes de signification et d'intuition serait donc fourni par le rapport de la signification propre avec les perceptions correspondantes. » (trad. fr., p. 161).

[3] E. Husserl, *LU*, VI. Unt., § 42, Hua XIX/2, 663-664 (trad. fr., p. 167).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

> *das Glatt-sein*]. Je puis entendre le son [*den Ton*], mais non ce qu'est l'être-sonore [*nicht aber das Tönend-sein*][1].

D'où la double conséquence que :

> L'être n'est rien *dans* l'objet [*nichts* im *Gegenstande*], n'en est pas une partie [*kein Teil desselben*], ni un moment qui lui soit inhérent [*kein ihm einwohnendes Moment*], […], ni un caractère constitutif [kein konstitutives Merkmal], de quelque manière qu'on le conçoive.

et que

> l'être n'est rien non plus à même l'objet [*auch nichts* an *einem Gegenstande*], […] et n'est donc pas un caractère au sens « réal » [*im realen Sinne überhaupt kein "Merkmal"*][2].

Ainsi, l'être n'est ni un fragment réal de l'objet (une partie au sens strict, comme la tête du cheval l'est du cheval), ni un moment abstrait de l'objet (comme la couleur relativement à une étendue colorée), ni une relation ou une forme d'unité réale qui soit inhérente aux contenus perceptifs eux-mêmes (par exemple, de l'ordre des relations temporelles, spatiales, causales ou de la gradation des intensités). Dans la typologie générale des concepts présentée au § 60 de la *Sixième Recherche*, il en découle que l'être n'est ni un concept sensible (*sinnlicher Begriff* : rouge, coloré, etc.), ni un concept mêlé de formes catégoriales (*mit kategorialen Formen vermischter* : droite, cercle, etc.), mais un *concept purement catégorial* (*rein kategorialer Begriff*), absolument non réal ou non contentuel[3].

Une fois reconnu ce statut purement formel de la copule *est*, il devient possible de mener l'analyse du remplissement de sa visée : si le *Bedeuten* désigne l'acte de signifier et de comprendre le sens du *est*, quand et comment

---

[1] E. Husserl, *LU*, VI. Unt., § 43, Hua XIX/2, 666 (trad. fr., p. 169). C'est là une reconduction de la thèse kantienne selon laquelle « *Sein* ist offenbar kein reales Prädikat », l'être n'est manifestement pas un prédicat réal, exprimant la teneur de réalité des choses (*KrV*, Transz. Dialektik, A 598/B 626, trad. fr. DM, p. 520, AR, p. 533). Il est fâcheux que les traductions françaises disponibles traduisent toutes « real » par *réel*, ce qui suscite une confusion avec *wirklich*, effectif, qui est une catégorie de la modalité : l'être relève de la *Wirklichkeit* et, à ce titre, n'appartient pas à la *realitas* de l'objet, c'est-à-dire à son *essence* ou à sa *possibilité* — laquelle n'est justement pas sa réalité, entendue comme existence !

[2] E. Husserl, *LU*, VI. Unt., § 43, Hua XIX/2, 666 (trad. fr., p. 169-170).

[3] E. Husserl, *LU*, VI. Unt., § 60, Hua XIX/2, 713 (trad. fr., p. 221).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

passe-t-on de cette compréhension de la signification verbale à la donation de l'objet formel correspondant ? Pourquoi est-on contraint de transcender le niveau du sens et de sa compréhension, pour passer à celui de l'objectualité et de sa donation intuitive ? Y a-t-il quelque objet idéal et formel qui puisse s'attester dans une évidence spécifique, et qui soit irréductible à la fonction syntaxique que possède la copule dans toute forme de discours prédicatif ?

Un principe fondamental de la phénoménologie husserlienne relativement à la signification est que *toute signification trouve son origine, c'est-à-dire fondement et légitimité, dans une évidence* où elle n'est pas seulement objet de compréhension, mais assume une fonction de connaissance ou de dévoilement de l'objet[1].

Un second principe oppose la *forme de remplissement respective des significations catégorématiques et syncatégorématiques*, indépendantes et dépendantes, closes sur soi et requérant un complément de signification, et soumet ce dernier à une exigence de contextualité. Les significations non autonomes sont en effet des contenus fondés qui ne peuvent exister isolément, mais doivent prendre place à titre de contenus partiels dans une totalité signifiante indépendante[2] ; en conséquence, le remplissement d'une signification formelle insaturée comme *et*, *ou*, *est* ou *tous les* ne peut avoir lieu qu'au sein du remplissement d'une proposition prédicative où elle intervient, c'est-à-dire de la connaissance d'un état de choses syntaxiquement mis en forme par cette catégorie formelle :

> Des syncatégorèmes détachés, comme *égal*, *en liaison avec*, *et*, *ou*, ne peuvent devenir objets de compréhension intuitive, acquérir un remplissement de signification, si ce n'est dans le contexte d'une intention de signification plus vaste [*im Zusammenhang eines umfassenderen Bedeutungs-zusammenhang*][3].

> Nulle signification syncatégorématique, c'est-à-dire nul acte d'intention de signification dépendante, ne peut assumer de fonction de connaissance, sinon dans le contexte d'une signification syncatégorématique[4].

---

[1] E. Husserl, *LU*, Einleitung, § 2, Hua XIX/1, 10 (trad. fr. Élie-Kelkel-Schérer, *Recherches logiques*, tome II/1, Paris, Puf, 1969[2], p. 6).
[2] E. Husserl, *LU*, IV. Unt., § 7, Hua XIX/1, 319-320 (trad. fr. Élie-Kelkel-Schérer, *Recherches logiques*, tome II/2, Paris, Puf, 1972[2], p. 104-106).
[3] E. Husserl, *LU*, IV. Unt., § 9, Hua XIX/1, 323 (trad. fr., p. 108).
[4] *Ibid.*

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

> Ou bien le syncatégorème détaché n'a pas du tout la même signification que dans un contexte catégorématique, ou bien il a la même signification, mais reçoit un complément de signification, ce dernier fût-il tout à fait indéterminé dans son contenu [*eine wenn auch sachlich ganz unbestimmte Bedeutungsergänzung*][1].

Prenons un exemple. La signification de la conjonction *et* peut certes être comprise isolément ; cependant, elle n'est pleinement comprise et n'assume de fonction de connaissance que lorsqu'elle est employée dans une proposition complète qui s'avère adéquate à un état de choses qu'elle fait connaître — c'est-à-dire lorsqu'elle est appliquée à une collection concrète d'objets singuliers qui sont subsumés sous un même concept : par exemple, dans la proposition « Mercure, Vénus, la Terre et Mars sont des satellites du soleil ». Le remplissement de la visée de tels syncatégorèmes formels possède donc une *structure holistique soumise au principe de contextualité intuitive* : c'est dans le cadre de l'évidence globale d'un état de choses que se remplit la visée des catégories formelles. Quelle est donc la nature du complément de signification de contenu indéterminé qui advient alors ? On le comprend sur l'exemple mentionné : lorsque le *et* s'applique aux quatre planètes mentionnées, se constitue alors l'état de choses « que ces planètes sont des satellites du soleil » et, par voie de conséquence, l'ensemble de ces planètes comme sous-ensemble des satellites du soleil, ou de l'extension du concept « satellite du soleil » ; par là, la fonction syntaxique du *et*, implicite lorsque la conjonction était comprise isolément, est actualisée sur son versant apophantique par l'évidence de l'état de choses et, sur son versant ontologique, par la donation de l'ensemble des planètes. La forme syntaxique *et* possède ainsi une double fonction : mise en forme conjonctive de l'état de choses, et structuration ontologique fondée de l'objectité *ensemble*[2] ; et si le complément de signification demeure indéterminé quant à sa matière, c'est simplement parce qu'il est dépourvu de contenu réal, et qu'il consiste uniquement dans l'actualisation de la fonction syntaxique susdite au double niveau apophantique et ontologique.

---

[1] E. Husserl, *LU*, IV. Unt., § 9, Hua XIX/1, 324 (trad. fr., p. 109).

[2] E. Husserl, *Form. u. transz. Logik*, § 42d, Hua XXVII, 119-120 : « Assurément, il est ici tout d'abord déroutant que les *opérations syntaxiques aient une double fonction* : d'un côté comme *créatrices de formes*, par le fait qu'elles créent les objectités qui ont diverses formes syntaxiques, des formes dérivées du *quelque chose en général* […]. De l'autre, elles ont pour fonction d'être les *différentes* syntaxes que peut prendre une telle objectité catégoriale » (trad. fr., p. 155).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Toute cette analyse se laisse appliquer à l'exemple de la copule *est* : dans la compréhension purement verbale de la proposition « l'or est jaune », le *est* est un moment de signification (*Bedeutungsmoment*) insaturé, qui est uniquement signifié (*nur bedeutet*) ou visé de manière purement signitive (*signitiv gemeint*) ; mais

> il est *lui-même donné* [selbst gegeben] ou, du moins, présumé donné [*vermeintlich gegeben*] dans le remplissement qui, éventuellement, s'ajuste au jugement : dans l'*aperception* de l'état de choses présumé [Gewahrwerdung *des vermeinten Sachverhalts*][1].

En d'autres termes, lorsque le *est* est employé dans le contexte de la connaissance de l'état de choses « que l'or est jaune », il y a une évidence donatrice de cet état de choses, donc un remplissement de la visée signitive ou compréhensive de la proposition « l'or est jaune » ; ce n'est plus seulement la proposition qui est comprise, mais le fait ou l'état de choses qui est connu et attesté ; or, ce remplissement global du *Sachverhalt* implique celui de *toutes* les composantes réales et syntaxiques de la proposition, donc la donation des objectités correspondant aux divers moments de la signification, que ces derniers soient réals ou syntaxiques. Par conséquent, il doit y avoir une donation de l'objectité catégoriale correspondant à la seule forme syntaxique *est*, c'est-à-dire une *évidence du* est *lui-même comme objet de degré supérieur* : ce dernier n'est pas seulement visé et compris dans sa signification verbale, mais donné à titre d'objet. Quant au supplément de signification qui advient lors de ce remplissement contextualisé, il reste indéterminé en son contenu — puisque la copule ne correspond à aucun caractère dans l'objet : ni propriété, ni moment, ni relation, ni forme d'unité —, et ne consiste que dans l'actualisation de la fonction syntaxique du *est* au sein de l'état de choses.

Comme dans le cas de la conjonction, ce supplément possède deux versants. D'une part, la forme catégoriale de la copule est ici entendue au niveau *ontologique* : alors que pour la simple compréhension du sens la copule désignait le mode de liaison apophantique entre sujet et prédicat, dans la connaissance elle intervient comme un constituant du *Sachverhalt*, et désigne le mode ontologique de cohésion qui relie le substrat à ses propriétés ou relations. D'autre part, le plan ontologique se dédouble en un niveau fondateur (celui de la réceptivité) et un niveau fondé (celui de l'entendement) : le *Sachverhalt* (état de choses) n'étant que l'explicitation thématique

[1] E. Husserl, *LU*, VI. Unt., § 44, Hua XIX/2, p. 668 (trad. fr., p. 172).

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

d'une *Sachlage* (situation) elle-même fondée dans le mode d'être de l'objet-substrat[1], le *est* renvoie au mode de cohésion singulier entre les parties et le tout au sein du substrat en question — ici, l'inhérence spécifique du moment abstrait « jaune » dans le substrat perceptif « or ».

Tirons-en les conclusions essentielles.

1/ Plusieurs distinctions ont été ainsi opérées. D'abord, entre les versants noétique et noématique : le *est* ne désigne pas l'acte noétique de synthèse entre les représentations de sujet et de prédicat, ou l'opération noétique de jonction entre des concepts, mais l'être-lié (*Verbundenheit*) noématique entre sujet et prédicat, substrat et propriété. Ensuite, une distinction entre les niveaux de la signification (*bedeutungsmäßig*) et de l'objet (*gegenständlich*) : le *est* désigne un *syn*, une *Verbundenheit* non seulement entre les significations-sujet et -prédicat, mais entre l'objet-substrat (référence ou dénotation : l'objet à propos duquel on juge) et l'objet- ou moment-propriété. Enfin, une distinction entre aspect matérial et formel : le *est* ne se confond avec aucune connexion matériale singulière ou spécifique entre substrat et propriété (inhérence d'une couleur à une étendue, d'une forme à un objet, d'un nombre à une pluralité…), mais désigne un *être-lié ontologique-formel*, c'est-à-dire le type de *Verbundenheit* qui englobe tous ces rapports possibles d'inhérence, d'appartenance, de comparaison relationnelle, de subsomption, etc., et en même temps trouve en eux ses fondements.

2/ La seconde conclusion concerne la notion d'origine (*Ursprung*) ou de genèse (*Entspringen*) des concepts d'être et d'état de choses : l'origine, comme surgissement ou naissance de la catégorie d'*être*, n'est nullement une production de son concept par quelque opération intellectuelle. *« Entspringen »*, écrit Husserl entre guillemets, c'est « nous être donné soi-même sur le fondement d'un acte »[2]. La catégorie *Sein* se situe sur le versant noématique, objectal ; l'acte donateur qu'est l'intuition catégoriale n'est que le corrélat noétique de l'être, son mode de donation ou de reconduction à l'évidence au sein d'un état de choses. L'acte de liaison prédicative n'est donc pas une *production* de la forme catégoriale (ici, prédicative), mais seulement la condition de possibilité subjective de son venir-à-l'apparaître ; il n'est par conséquent que la condition subjective de la *pro-duction* (*Hervor-*

[1] E. Husserl, *Erf. u. Urt.*, § 59, p. 285-286 (trad. fr., p. 288-289).

[2] E. Husserl, *LU*, VI. Unt., § 44, Hua XIX/2, 670 : « De même qu'un concept quelconque ne peut "naître", c'est-à-dire nous être *donné lui-même*, que sur le fondement d'un acte [*uns* selbst gegeben *werden auf Grund eines Aktes*] » (trad. fr., p. 174).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Bringung) de la catégorie, c'est-à-dire de sa reconduction à l'évidence ; c'est l'Idée générale d'acte qui correspond à l'Idée formelle de la catégorie.

3. Analyse husserlienne de la forme prédicative au niveau de la signification

Ce privilège du jugement prédicatif dans la tradition logique est-il *légitime* ? S'il est attesté par l'élucidation de l'évidence des états de choses, l'est-il également, au niveau du sens, par l'analyse des moments de signification de la proposition ? D'une part, le jugement prédicatif est-il la formation logique originaire, c'est-à-dire la proposition la plus simple et la forme universelle dont sont dérivées, par transformation et composition, toutes les formes propositionnelles ? D'autre part, quel est le sens de la copule *est* dans cette articulation propositionnelle des significations ?

Il est ici nécessaire de confronter la thèse husserlienne aux critiques fondamentales qu'adressent Brentano et Frege au primat de la proposition prédicative.

Brentano nie que l'essence du jugement en général présente un caractère synthétique et prédicatif ; et il justifie cette thèse négative par une *méthode générale de réduction* ou de traduction des jugements : il est possible de réduire ou traduire tout jugement catégorique de type « *S* est *p* » (et ses variantes négatives et quantifiées) en une proposition existentielle de type « ∃ *Sp* » ; toute proposition prédicative s'avère ainsi traduisible en une position affirmant ou niant la validité d'une représentation complexe comprenant un sujet et un (ou plusieurs) prédicat[1].

Quant à Frege, il critique les notions de sujet et de prédicat en logique, ainsi que la conception de l'unité propositionnelle comme liaison copulative (grâce au *est*) entre un sujet et un prédicat ; cette décomposition recouvre en effet la différence de fonction logique du « est », ainsi que la nature effective des parties du sens propositionnel et de leur composition — à savoir l'égalité, qui est réversible (« l'étoile du matin est Vénus »), ou la subsomption d'un objet sous un concept, qui est irréversible (« l'étoile du matin est une planète »), ou la subordination d'un concept à un autre, également irréversible (« tout carré est un rectangle »). Le principe fondamental de la composition des unités de sens réside dans la distinction entre sens insaturé

[1] F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, Zweites Buch, Kap. VII, § 5, 1874, 48-49 (trad. fr. M. de Gandillac rev. J.-F. Courtine, *Psychologie du point de vue empirique*, Paris, Vrin, 2008, p. 228).

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

et saturé qui, au niveau de la dénotation, renvoie à la distinction entre concept et objet, fonction f( ) ou p(*S*) — et non plus « *S* est *p* » — et argument (variable) *x*. Ainsi, d'une part, la nature prédicative du concept n'est pas niée, mais assimilée au caractère insaturé (*ungesättigt*) de la fonction, au fait qu'elle requiert un complément (*ergänzungsbedürftig*) pour désigner une valeur de vérité, faisant par conséquent disparaître la copule *est* comme opérateur de liaison entre des termes ; d'autre part, cette distinction entre saturation et insaturation opère au double niveau du sens (sens clos *vs* fonctionnel) et de la dénotation (dénotation objectale *vs.* conceptuelle)[1].

Quelle est à ce sujet l'analyse husserlienne ? Quelle thèse le recours intuitionniste à l'évidence donatrice permet-il d'attester ?

Suivons les différents points de l'argumentation de Husserl.

1/ Aux significations se laisse tout d'abord appliquer la distinction ontologique-formelle entre *Selbständigkeit* (indépendance, autosubsistance) et *Unselbständigkeit* (dépendance, non-autosubsistance).

Étant une sorte particulière d'objets — des objets idéaux —, les significations se divisent elles aussi en *concreta* et *abstracta*, contenus indépendants et dépendants. Les significations du premier type se caractérisent par l'*être-pour-soi* (*Für-sich-Sein*) ou le *pouvoir-être-données-pour-soi* (*Für-sich-gegeben-können*), c'est-à-dire les deux critères cartésiens de la substantialité, indépendance ontologique (être en soi) et épistémique (être concevable isolément)[2], reformulés en termes phénoménologiques (être donnable isolément) ; celles du second type, par le *Nur in einem umfassenden Bedeutungszusammenhang sein können* (ne pouvoir être données que dans un contexte plus large de signification)[3] ; à la compréhensibilité indépendante ou isolée des premières s'oppose la compréhensibilité exclusive au sein d'un contexte de signification. Or, en toute rigueur, la *Selbständigkeit* ne vaut que pour les seules propositions énonciatives entières[4]. Il en découle un *principe*

[1] G. Frege, « Über Begriff und Gegenstand », *Vjschr. f. wissensch. Philosophie*, 16, 1892, 193 *sqq*. (trad. fr. Cl. Imbert, « Concept et objet », in *Écrits logiques et philosophiques*, Paris, Seuil, 1971, p. 128 *sqq*.).

[2] R. Descartes, *Les principes de la philosophie*, I, art. 51, 52 et 60, AT IX, II, 47 et 51.

[3] E. Husserl, *Alte und neue Logik. Vorlesung 1908/09*, Einleitung, Hua Materialien VI, 59. *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie 1917/18*, § 23, Hua XXX, 102-104.

[4] E. Husserl, *Alte und neue Logik*, Hua Mat. VI, 60. *Logik 1917/18*, § 23, Hua XXX, 104 : « Toute signification indépendante est une proposition [*jede selbständige Bedeutung ist ein Satz*], et, dans la sphère apophantique qui est pour nous en

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

de contextualité propositionnelle pour tout élément de signification : c'est uniquement à partir de la proposition assertorique entière et par la fonction qu'il y occupe que l'on peut comprendre un constituant sémantique ou syntaxique — ce qui vaut *eo ipso* pour la copule *est*. Comme le dit Frege, il faut partir de la proposition et procéder par analyse, et non des constituants ultimes ou atomes de sens pour constituer à partir d'eux la proposition par synthèse[1].

2/ La méthode analytique permet de distinguer deux sens de la syntaxe et des notions de matériau et forme syntaxiques.

On peut, en effet, considérer les constituants (*Glieder*) d'une proposition dans une double perspective. La première permet de dégager la distinction entre matériau et forme de signification (*Bedeutungsstoff vs. -form*) : un matériau syntaxique (comme *Socrate*, *roi*, *lion*, *vert*, *semblable*) comporte une référence aux choses (*Sachbezüglichkeit*) ou une teneur de chose (*Sachhaltigkeit*), c'est-à-dire la relation à des *Sachen* relevant d'un domaine déterminé ; ces matériaux sont toujours donnés dans une forme syntaxique déterminée, à savoir la fonction de pensée (*Denkfunktion*) qui lui revient au sein de la proposition entière — forme de sujet, d'objet, de prédicat, d'attribut, de proposition antécédente ou conséquente, etc. —, le même matériau pouvant l'être *ne varietur* dans diverses fonctions syntaxiques[2]. Mais le procès d'analyse aboutit aussi à la distinction entre matériau pur et informé (*reiner und geformter Stoff*), matériau et forme nucléaires (*Kernstoff vs. -form*) ; et, en dernière instance, l'analyse conduit à des constituants ultimes (*letzte Glieder*), simples ou non divisibles (*einfach, nicht mehr zu zergliedern*), qui se répartissent en différentes catégories fondamentales de syntagmes (substantivité, adjectivité, relationalité : les trois formes nucléaires) ; quant au matériau nucléaire, il désigne la pure teneur de chose (*Sachgehalt*) en laquelle congruent différentes mises en forme nucléaire (p. ex. l'élément commun à l'adjectif *ähnlich*, au substantif *Ähnlichkeit* et à la relation *Ähnlichsein*, ou bien à *rot* et *Röte*)[3]. Le premier concept de syntaxe désigne ainsi la fonction syntaxique au sein d'une proposition ; le

question, une proposition assertorique [*ein behauptender Satz*], un jugement entendu au sens noématique. »

[1] G Frege, [Aufzeichnungen für Ludwig Darmstaedter], in *Nachgelasssene Schriften*, Hamburg, F. Meiner, 1969, 273 : « Je ne pars pas des concepts pour composer avec eux la pensée ou le jugement, mais j'obtiens les parties d'une pensée à partir d'une décomposition de celle-ci. » (trad. fr. Ph. de Rouilhan et Cl. Tiercelin, *Écrits posthumes*, Nîmes, J. Chambon, 1994, p. 299).

[2] E. Husserl, *Logik 1917/18*, § 24a, Hua XXX, 106-108.

[3] E. Husserl, *Logik 1917/18*, § 25, Hua XXX, 111-112.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

second, les éléments formels ultimes qui appartiennent à une teneur de signification matériale.

3/ De là résulte la possibilité d'élucider la décomposition de la proposition en fonction de ce double niveau syntaxique, et de déterminer avec précision le concept logique traditionnel de *terme*.

Prenons, en effet, une forme syllogistique traditionnelle comme Barbara :

> « tous les *A* sont *B*
> or tous les *B* sont *C*
> donc tous les *A* sont *C* ».

Le terme *B*, qui apparaît une fois sous la forme-sujet, et l'autre sous la forme-prédicat, désigne le matériau syntaxique commun à ces fonctions syntaxiques ; mais si, au niveau plus profond de la syntaxe, il apparaît une fois sous la forme substantive, et l'autre sous la forme adjective, *B* désigne alors le matériau nucléaire commun à ces formes nucléaires. Par conséquent, le concept logique traditionnel de terme (*terminus*) doit être reconduit à celui de matériau nucléaire abstrait, totalement dépourvu de forme syntaxique[1] ; et, tout matériau nucléaire étant une unité de signification relativement indépendante, la loi de composition qui en résulte est la suivante :

> Le jugement propositionnel simple [*propositional-einfaches Urteil*] doit être formé au moins à partir de deux significations simples indépendantes [*aus mindenstens zwei einfach-selbständigen Bedeutungen gebildet sein*] pour être une signification de pensée complète[2].

Sur fond d'une telle décomposition en matériaux ultimes, on conçoit alors quelle est la fonction de la copule *est* : elle désigne la forme de pensée (*Denkform*) ou de connexion (*Verknüpfungsform*) qui est nécessaire pour relier des matériaux nucléaires clos sur eux-mêmes, et spécifique à un type de proposition (*Satztypus*) dont les termes appartiennent à des catégories syntaxiques déterminées — par exemple, la forme de connexion entre un sujet substantif et un prédicat adjectif, ou encore, entre un sujet substantif, un prédicat relationnel et un relatif substantif. De là résulte la justification du privilège traditionnel de la forme prédicative ; l'analyse de la proposition doit en effet se faire en termes copulatifs, et non fonctionnels comme l'affirme Frege : à savoir « *S* / est / p », et non « être-*p*(*S*) » pour l'expression d'une

[1] E. Husserl, *Logik 1917/18*, § 25, Hua XXX, 114.
[2] E. Husserl, *Logik 1917/18*, § 28c, Hua XXX, 130.

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

prédication simple ; et « S / est / *R* vis-à-vis de *S'* », et non « être-*R*(S,*S'*) » pour l'expression d'une prédication relationnelle (le trait oblique / marquant la césure au sein du sens propositionnel). C'est donc la poursuite de l'analyse syntaxique jusqu'aux constituants nucléaires dépourvus de syntaxe qui implique la nécessité de la copule prédicative *est* comme forme de liaison entre éléments saturés.

4/ Une objection triviale à ce primat de la forme copulative vient pourtant à l'esprit.

S'il existe une distinction entre les fonctions syntaxiques ultimes (formes nucléaires substantive, adjective et relationnelle), n'est-ce pas justement cette différence de forme entre les syntagmes élémentaires qui fonde la distinction entre les diverses formes propositionnelles (p. ex. les propositions prédicative et relationnelle) — ce qui rendrait inessentielle, voire redondante la copule « est » ? Le fait que les matériaux nucléaires ultimes se présentent toujours comme pourvus de forme nucléaire — et jamais à l'état de totale nudité logique —, et que ces formes nucléaires — ou, comme dit Husserl dans la *Quatrième Recherche*, les catégories de signification (*Bedeutungskategorien*)[1] — prescrivent par elles-mêmes les lois de leur enchaînement, ne rend-il pas tout à fait superflu le « est » ?

Conscient de cette possibilité, Husserl fait la distinction entre deux manières de concevoir le prédicat.

D'un côté, on a le prédicat complet (*Vollprädikat*) « est *p* », de l'autre, le concept de prédicat (*Prädikatbegriff*) ou le prédicat au sens restreint (*engeres Prädikat*) *p* ; le premier désigne le tout de ce qui est énoncé du sujet (*das Ganze von S Ausgesagte*), le second, le *terminus* au sens traditionnel[2]. Où se trouve à présent la césure véritable au sein de la proposition prédicative ? Elle se situe entre le sujet et le prédicat complet, selon le schéma « *S* / est *p* »[3], ce qui implique une division en deux niveaux (*Zweistufigkeit*) : à savoir le soubassement que constitue le sujet (ὑποκείμενον), et le κατεγορούμενον qu'est l'ensemble de l'énoncé catégorique (*kategorische Aussage*). Cela aurait justement dû conduire Husserl à adopter l'analyse de Frege, et à décomposer la structure propositionnelle en un constituant saturé (le *Subjekt-Glied* S) et un constituant insaturé (le *Vollprädikat-Glied* « est

[1] E. Husserl, *LU*, IV. Unt., § 10, Hua XIX/1, 326 (trad. fr., *RL* II/2, p. 111-112).
[2] E. Husserl, *Alte und neue Logik*, Hua Mat. VI, 106 et 194-195.
[3] E. Husserl, *Logik 1917/18*, § 23b, Hua XXX, 106 : « La proposition antécédente [*scil.* dans une proposition hypothétique] a pour matière propositionnelle "A est b" ; elle dit "si l'on suppose que A est b". Là, nous avons à nouveau une césure : "A / est b". »

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

p »)[1] ! Or, telle n'est pas la voie sur laquelle il s'engage ; la copule *est* ne désigne pas la synthèse entre l'unité de sens saturée *S* et l'unité de sens insaturée « est *p* » (selon le modèle fonctionnel frégéen) mais, très classiquement, la synthèse entre sujet et prédicat :

> Il faut cependant remarquer que le « est *p* » ne peut valoir pour nous comme une représentation [*scil*. un syntagme, un matériau syntaxique], comme si deux représentations « *S* » et « est *p* » parvenaient à l'unité ; la synthèse n'a pas ici lieu entre le niveau inférieur [*Unterstufe, i. e*. *S*] et le niveau supérieur [*Oberstufe, i. e. das Ausgesagte* « est *p* »], mais entre *S* et *p*[2].

5/ Ce modèle prédicatif traditionnel trouve une justification dans la structure du jugement négatif.

Il existe en effet trois manières de présenter un jugement négatif : « *S* n'est pas *p* », « *S* est un non-*p* », « il est faux que *S* soit *p* ». Dans la première tournure, on refuse un prédicat à un sujet (*ein Prädikat absprechen*) ; dans la seconde, on attribue au sujet le prédicat nié (*das negierte Prädikat zusprechen*), en incorporant la négation à la signification ou au concept du prédicat[3] ; dans la troisième, enfin, on se tourne contre le prédicat *p* ou, plus exactement, « contre le poser-comme-*p* de *S*, donc contre la position de prédicat »[4], dans une antithèse. Or, de ces trois expressions de la négation, y en a-t-il une qui soit plus originaire et plus adéquate ? Quelles en sont les conséquences relativement à la structure prédicative ?

L'argumentation de Husserl est double.

Tout d'abord, des deux premières formes, la première est la plus originaire, tandis que la deuxième en est dérivée : « le prédicat conceptuel négatif implique la possibilité idéale du jugement négatif » ; le concept négatif « non-*p* » n'est pas une forme originaire, mais se laisse dériver de la proposition négative « *S* n'est pas *p* » en incorporant après coup au prédicat la négation ; dans l'ordre de dérivation, la négation propositionnelle (copulative) précède la négation conceptuelle[5]. Quelle en est la conséquence pour la structure prédicative ? On pourrait s'attendre à ce que la deuxième

---

[1] E. Husserl, *Alte und neue Logik*, Hua Mat. VI, 195 : « Le "est" appartient ici au prédicat [*das "ist" gehört hier zum Prädikat*] ».
[2] E. Husserl, *Alte und neue Logik*, Hua Mat. VI, 106.
[3] E. Husserl, *Alte und neue Logik*, Hua Mat. VI, 194.
[4] E. Husserl, *Logik 1917/18*, § 29a, Hua XXX, 134 : « Ich wende mich gegen das *p*, nämlich gegen das Als-*p*-Setzen des *S*, also gegen die Prädikatsetzung. »
[5] E. Husserl, *Alte und neue Logik*, 194. Dans le cas contraire, dit Husserl, on aurait un *regressus in infinitum* ; nous ne comprenons pas pourquoi.

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

tournure (« *S* est un non-*p* ») soit plus favorable au primat de la structure prédicative traditionnelle : si la négation est incorporée au prédicat, elle laisse en effet intacte la forme prédicative « *S* / est / (non-*p*) » ; tandis que si elle affecte la copule, on obtient deux formes de copule, l'une affirmative, l'autre négative, qui peuvent s'exprimer sous la forme fonctionnelle « être *p* » et « ne pas être *p* ». Telle n'est cependant pas la conclusion de Husserl ! Dans la forme primitive, dit-il, ce n'est pas le *nicht* qui appartient au prédicat conceptuel, mais le *ist nicht* qui appartient au prédicat complet (*ganzes oder volles Prädikat*) ; le *nicht* n'y est pas dirigé contre la représentation-sujet *S*, mais contre le *est p*, à savoir l'identification prédicative de *S* avec *p* ; la structure fondamentale de la négation n'est donc pas une *copule négatrice* (*verneinende Kopula*), mais une *copule niée* (*verneinte Kopula*)[1], une identification prédicative niée. Par conséquent, la structure originaire demeure la forme prédicative affirmative « *S* / ist / *p* », dont la déclinaison négative est la forme dérivée « *S* / nicht / ist / *p* »[2].

Cet argument est renforcé par la confrontation entre la première et la troisième formule.

La première semble conforme à la conception traditionnelle : la forme fondamentale (*Grundform*) de la proposition serait la jugement catégorique, qui se scinderait en deux formes fondamentales et co-originaires (*gleichursprünglich*) de la prédication, l'affirmative « S est p » et la négative « S n'est pas p ». Partant du sujet, on aurait deux thèses distinctes : une thèse fondamentale (*Grundsetzung*) ou inférieure (*Untersetzung*), à savoir la position nominale du sujet, puis une thèse superstructurelle, à savoir la position du prédicat par la césure copulative, qui pourrait être affirmative ou négative[3]. Or telle n'est pas la conception adéquate ! La négation n'est pas

[1] E. Husserl, *Alte und neue Logik*, Hua Mat. VI, 196.

[2] L'argument de Husserl n'est ni très clair, ni probant. Dans sa *Recherche logique* portant sur « La négation », Frege a apporté bien davantage de clarté : en refusant l'assimilation traditionnelle de la négation à un acte noétique de « séparation » du sujet et du prédicat, pour la concevoir comme un élément du sens idéal (« Die Verneinung », *Beitr. zur Philos. des deutschen Idealismus*, 1918/19, 147-149 ; trad. fr. in *Écrits logiques…*, p. 200-203) ; en invoquant le principe d'économie de pensée pour refuser le dédoublement de la négation en négation intra-propositionnelle (152-155 ; trad. fr., p. 207-209), appartenant au contenu de la pensée (au sens conceptuel), et en négation portant sur la proposition ; et en l'assimilant, au fil conducteur du principe *duplex negatio affirmat*, à un opérateur convertissant une proposition donnée en sa contradictoire (148 et 156-157 ; trad. fr., p. 202 et p. 212-213).

[3] E. Husserl, *Logik 1917/18*, § 29a, Hua XXX, 134.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

une forme *coordonnée* à l'affirmation, mais une opération seconde et *subordonnée* : c'est une anti-thèse, un acte de se tourner après coup contre une thèse originairement affirmative, c'est-à-dire de se représenter la thèse « S est p » pour lui opposer ensuite un « non ! ». La pensée négative n'est donc pas d'une seule couche (*einschichtig*) comme l'est l'affirmative, mais s'avère stratifiée (*geschichtet*) et d'un degré de complexité plus grand[1]. On s'attendrait donc à ce que Husserl privilégie la troisième tournure, qui dirige la négation contre la pensée entière « *S* est *p* ». Et pourtant non :

> Il faut prendre garde au fait que le « ne… pas… » ne se tourne pas contre la proposition entière « S est *p* », comme si cette pensée était « rejetée » dans le jugement catégorique négatif, et « reconnue » dans l'affirmatif. Le « ne… pas… » réside de manière tout à fait exclusive du côté du deuxième constituant fondamental du jugement, à savoir le constituant prédicatif [*Prädikatglied*][2].

La première forme (« *S* n'est pas *p* ») se révèle donc plus originaire que la troisième (« il est faux que *S* soit *p* ») : la négation affecte avant tout la forme fondamentale de la prédication « est », dont elle consigne le primat.

Ajoutons à cela une remarque décisive : si les deux formes sont équivalentes du point de vue de la vérité, elles n'ont pas la même signification. « Platon n'était pas le précepteur d'Alexandre » n'a pas la même signification que « Ce n'est pas Platon qui était le précepteur d'Alexandre », la fonction discursive de cette dernière formule étant de rectifier la supposition initiale selon laquelle Platon aurait eu ce rôle[3]. Ainsi se clarifie le sens du « principe de tous les principes » qui prescrit le *recours phénoménologique à l'évidence donatrice*, censée fonder ici le primat traditionnel de la structure prédicative : l'évidence en question, c'est ici la donation des significations ; or, ces dernières se donnent dans une *attitude attentive aux intentions discursives*, au contexte d'énonciation d'une proposition. Si la structure prédicative traditionnelle jouit d'un primat dans le domaine de la signification, c'est donc à la condition de ne pas se limiter à la considération noématique des sens idéaux et à la valeur de vérité des propositions, mais de replacer le discours dans le cadre de ses intentions vives, dans l'élément du *vouloir dire* attentif aux inflexions du discours. Frege voulait affranchir la logique de la grammaire, débarrasser le langage de son écorce grammaticale pour en atteindre le noyau logique, c'est-à-dire les structures nécessaires à

[1] E. Husserl, *Logik 1917/18*, § 29a, Hua XXX, 134-135.
[2] E. Husserl, *Logik 1917/18*, § 29a, Hua XXX, 135.
[3] E. Husserl, *Logik 1917/18*, § 29a, Hua XXX, 135.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

l'énonciation de la vérité et de la fausseté[1] ; à l'inverse, *Husserl ne se limite pas au noyau logique, mais centre l'analyse dans le domaine de l'écorce linguistique et de la parole vive*, de l'écorce grammaticale en tant qu'elle est le miroir des intentions vives du *vouloir dire*.

6/ De là résulte une *critique frontale de la décomposition frégéenne de la proposition en éléments insaturé et saturé, fonction conceptuelle et argument objectal*, témoignant d'une position conservatrice en logique, qui s'oppose à tout traitement en termes de calcul fonctionnel :

> […] il n'est pas vrai que tout jugement ait des arguments, qu'il implique en soi une fonction qui, pour ainsi dire, serait dotée de valeur selon sa validité universelle ou singulière. Il existe des jugements sans argument, nous les appelons jugements fixes [*feste Urteile*], p. ex. « Bismarck fut le plus grand homme d'État du XIX^e^ siècle ». Les jugements qui contiennent une fonction, nous les appelons jugements fonctionnels [*Funktionsurteile*]. Les premiers, par référence à la logique de l'extension, peuvent être appelés quantifiants [*quantifizierende*], les derniers en revanche non-quantifiants[2].

Cet argument prend place dans une considération sur la conception traditionnelle de la quantification, avec sa division en trois types co-originaires de jugements : universels, particuliers, singuliers. Cette conception implique deux présupposés : d'une part l'interprétation extensionnelle de la généralité universelle, qui la reconduit à la généralité sur un ensemble d'individus conçu comme ensemble clos (« tous les A ») ; d'autre part, le fait que le jugement singulier (« cet A… ») soit mis sur le même plan que les autres. Or, cette division ternaire masque pour Husserl une partition binaire plus fondamentale, qui oppose les jugements fixes aux fonctionnels. Les jugements fixes impliquent une position infrastructurelle (*Untersetzung*) de sujet puis, édifiée sur elle, une position superstructurelle (*Daraufsetzung*) de prédicat grâce à la copule prédicative : dans « l'Empereur a rendu visite au prince Henri » et « Berlin est une grande ville », les sujets « l'Empereur » et « Berlin » sont posés avant la prédication, au sens où la signification nominale ou le *Subjektbegriff* renvoie à un *Subjektgegenstand* dont on

---

[1] G. Frege, « Gedankengefüge », *Beitr. zur Philos. des deutschen Idealismus* 3, 1923/26, 46 : « Ma tâche est ici de dégager comme noyau logique, en écartant l'accessoire, l'emboîtement de deux pensées » (trad. fr. in *Écrits logiques…*, p. 227) ; « Über Sinn und Bedeutung », *Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik*, NF 100, 1892, 36 (trad. fr., p. 112) ; « Logik » et « Logische Allgemeinheit », in *Nachgelassene Schriften*, 155 et 279 (trad. fr., p. 168 et 306).

[2] E. Husserl, *Logik 1917/18*, § 32e, Hua XXX, 149.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

affirme quelque chose[1]. Prenons en revanche la proposition « un triangle équilatéral est équiangle », que la logique traditionnelle analyse comme réductible à la proposition universelle « *tout* triangle équilatéral est équiangle », valide sur l'ensemble total des triangles équilatéraux : on n'a alors aucune position préalable de triangles équilatéraux, mais une simple fonction non thétique ou dépourvue de position (*setzungslose Funktion*), qui est affectée par le caractère du « en général » ; l'« *un* » de « un triangle » fonctionne ici comme une place vide (*Leerstelle*) désignant un argument quelconque (*quidam-Glied*) qui est porteur de la quantification universelle du *en général*[2] — « *tout* x qui est un triangle équilatéral est équiangle », ou « *quel que soit* x, s'il est un triangle équilatéral, alors il est équiangle ».

La distinction entre ces deux types de jugement est manifeste dans les jugements *universels*, qui doivent être divisés en deux classes : *pensées de la totalité* (*Allheitsgedanken*) et *pensées de la généralité, de l'universel en général* (*Gedanken der Allgemeinheit, des Universellen überhaupt*)[3]. Les jugements de totalité sont ceux qui, se rapportant à un ensemble clos d'individus, affirment que tous les individus de l'ensemble possèdent une propriété : dans les propositions « tous les arbres de cette forêt sont des sapins » et « toutes les fleurs de mon jardin sont des roses », la prédication se réfère à une totalité fermée et dénombrable de singularités, de sorte que la proposition générale est ici équivalente à une conjonction de propositions singulières ; c'est un jugement fixe, qui implique la position préalable de l'ensemble d'individus considéré. En revanche, dans une proposition mathématique comme « tout [*jedes*] triangle a la somme de ses angles égale à deux droits », le *jedes* exprime le caractère de loi générale (*Gesetzcharakter*), qui vaut pour tout triangle quelconque ; mais ce *quelconque* ne se réfère alors à aucune totalité close de triangles qui pourrait être donnée dans une représentation unitaire, et qu'il faudrait préalablement poser dans une *Untersetzung*, car

> un ensemble de triangles dans lequel ne manque aucun triangle ne se laisse pas reconduire à la donation. C'est un non-sens. […] une totalité de triangles,

[1] E. Husserl, *Logik 1917/18*, § 32d, Hua XXX, 148. Même dans « un homme a sonné », on a la position d'une dénotation-sujet, bien que celle-ci demeure indéterminée.
[2] *Ibid*.
[3] E. Husserl, *Logik 1917/18*, § 39, Hua XXX, 166.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

> une totalité de nombres, cela — si nous maintenons le sens de totalité — n'est pas à donner intuitivement, et n'est pas donnable dans l'intuition[1].

La proposition universelle est ici fonctionnelle, et non fixe : elle n'implique aucune position du sujet collectif qu'est l'ensemble, dans la mesure où l'infinité non dénombrable excède toute capacité de représentation unitaire d'une totalité ; la place vide, ne supportant pas ici de position, est l'argument d'une proposition fonctionnelle porteuse d'une quantification universelle. *La pensée de l'universalité nomologique est donc irréductible à une généralité extensionnelle sur un ensemble donné d'objets.* Cette dernière possède uniquement la fonction d'auxiliaire second et commode, dont on peut retracer l'ordre de dérivation : de l'évidence universelle « tout A est B », on passe à « des A quelconques en général sont B », puis à « dans la totalité des A, il n'en est aucun qui ne soit B », enfin à « dans une généralité universelle, une pluralité de A est une totalité de A qui ont la propriété B »[2] ; la loi générale est alors exprimée de façon purement extensionnelle, comme simple inclusion d'un sous-ensemble dans un ensemble donné, mais ce n'est là qu'un schéma ensembliste commode, bien que dépourvu de validité intuitive.

Quelle conclusion en tirer ?

Que, contrairement à la thèse frégéenne, *tout jugement ne se réduit pas à l'articulation entre une fonction conceptuelle et un argument* ; cela ne vaut que pour les jugements de subordination d'un concept à un autre, qui ne sont pas simples, mais composés (puisque comportant une implication), mais non pour les *feste Urteile*, qui peuvent être des jugements d'identification (« ceci est un corbeau ») ou de subsomption d'un objet sous un concept (« Berlin est une grande ville »).

7/ En réalité, l'argument de Husserl est faible : que le domaine de définition d'une fonction soit fini ou infini (dénombrable ou non) , que la totalité des objets considérés soit une totalité susceptible d'être donnée à la perception ou une totalité idéale non représentable, cela ne change rien à la nature fonctionnelle du concept. La distinction décisive n'oppose pas ici les

[1] E. Husserl, *Logik 1917/18*, § 39, Hua XXX, 168-169. Frege avait déjà développé ce point sur l'affranchissement de la généralité des propositions vis-à-vis de toute proposition singulière : cf. G. Frege, « Die Logik in der Mathematik », in *Nachgelassene Schriften*, 230 : « On ne doit pas penser que je cherche à asserter quelque chose sur le chef d'une tribu située au fin fond de l'Afrique et qui m'est totalement inconnu, quand je dis "tous les hommes sont mortels". Je ne suis pas en train de dire quelque chose de cet homme-ci ni de cet homme-là ; je suis en train de subordonner le concept *homme* au concept de ce qui est mortel » (trad. fr., p. 253).

[2] E. Husserl, *Logik 1917/18*, § 39, Hua XXX, 170.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

totalités effectives et les fictives, mais les variables *liées* — considérées sur un domaine de définition — aux variables *libres* — dépourvues d'adhérence à un domaine. Aussi l'essentiel ne réside-t-il pas ici dans la preuve ou dans le recours à une évidence phénoménologique irréfutable, mais dans l'*intention* de Husserl : pourquoi est-il donc *important* de conserver la structure prédicative traditionnelle ?

En vertu de la corrélation noético-noématique, aux types idéaux de *Verbundenheit* syntaxique entre sujet et prédicat (exprimés par la copule « est ») doivent correspondre des types idéaux d'actes ou de formes de pensée :

> Dans les formes des significations de pensée [*Denkbedeutungen*] se réfléchissent [*spiegeln sich… wieder*] les formes de l'intentionnalité du penser[1].

À la pluralité noématique de significations formelles (*Formbedeutungen*) correspond la pluralité noétique des fonctions de pensée (*Denkfunktionen*), des formes d'intentionnalité qui se réfléchissent dans la grammaire : identification de deux individus, attribution d'une propriété à un individu, expression d'une loi universelle sur un ensemble infini, etc. S'il est essentiel de conserver le *est* comme articulation fondamentale de la proposition, c'est pour désigner l'*invariance noétique de la synthèse comme forme originaire de la conscience* (*Urform des Bewußtseins*), tout en spécifiant les différents types noématiques d'articulation syntaxique en lesquels se réfléchissent les différents modes du *vouloir dire* — de l'acte de vouloir énoncer quelque chose d'un ou plusieurs objets. La structure prédicative exprime l'orientation de la conscience sur un ou plusieurs objets pris pour thème d'intérêt et d'énonciation ; et ses déclinaisons syntaxiques sont les *fils conducteurs transcendantaux* qui permettent de ressaisir, dans les articulations de la parole vive, la morphologie des actes synthétiques du *Denken.*

La grammaire du « est » est la voie d'accès à la morphologie noétique des actes de pensée.

4. Passage à la phénoménologie génétique : vers une genèse des formes syntaxiques ?

Quel changement le point de vue de la phénoménologie génétique apporte-t-il aux précédentes analyses ? La généalogie de la logique conduit-elle à

[1] E. Husserl, *Logik 1917/18*, § 19d, Hua XXX, 88.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

renverser la hiérarchie entre formes noématiques et noétiques, et à accorder aux fonctions noétiques de synthèse une efficacité productrice vis-à-vis des catégories et formes syntaxiques ? Le concept d'origine doit-il désormais s'entendre non plus comme reconduction à l'évidence, mais comme une véritable *production* des catégories par les actes de la conscience ?

La perspective génétique conduit à une triple relativisation de la question de l'origine du jugement prédicatif, qui la réfère à un contexte plus large.

1/ Les considérations précédentes étaient ordonnées par le concept de *fondation* (*Fundierung*) ou de stratification (*Schichtung*) de la logique. La logique formelle comprend les lois formelles de la syntaxe pure — qui garantissent contre le non-sens formel, c'est-à-dire contre l'enchaînement anarchique d'éléments de sens, non producteur de signification unitaire — et celles de la validité (*Geltung*) ou non-contradiction — qui garantissent contre le contresens formel, c'est-à-dire contre la contradiction analytique de formes propositionnelles — ; et au-delà de ces strates formelles se trouve la noétique, qui thématise les différences entre évidence et visée vide[1]. Ces strates sont ordonnées par le rapport de fondation : d'une part, il est possible de dégager les lois purement syntaxiques d'enchaînement sensé en faisant abstraction du niveau de la validité ; inversement, le dégagement des lois de la non-contradiction et de l'implication analytiques présupposent le respect des lois de la syntaxe ; de même, l'intuition de l'objet catégorial suppose le respect des lois de la syntaxe et de la non-contradiction, qui peuvent être dégagées en faisant abstraction d'elle.

Or, l'analyse cesse désormais de se centrer sur la seule conscience de signification (sémantique ou syntaxique), c'est-à-dire sur les deux couches formelles de la logique : il y a, d'abord, *subordination téléologique du problème des structures syntaxiques à celui de la possibilité de la connaissance des objets*. En effet, les formes propositionnelles de la pensée judicative et les lois de la non-contradiction formelle ne sont que des *conditions formelles* de possibilité de la vérité : elles n'ont de fonction qu'en vue de la connaissance d'objets et sont subordonnées à son atteinte[2] ; à ces conditions

[1] E. Husserl, *Logik 1917/18*, § 18, Hua XXX, 77-80 : « La logique formelle dans sa stratification binaire [*Zweischichtung*] et comme pièce fondamentale d'une doctrine de la science. » De même *Form. u. transz. Logik*, §§ 13-15, Hua XVII, 54-61 (trad. fr., p. 71-79).

[2] E. Husserl, *Erf. u. Urt.*, § 3, p. 8 : « […] son intérêt [*scil.* celui du logicien] est dirigé sur les lois de formation des jugements — les principes et règles de la logique formelle —, non en tant que simples règles du jeu, mais en tant que règles auxquelles

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

formelles doit s'ajouter, pour que la connaissance atteigne son but, l'évidence (*Evidenz, Einsichtigkeit*) de l'objet[1]. Du point de vue de la connaissance, la signification propositionnelle « *S* est *p* » se réduit à une nécessaire médiation conduisant à l'évidence de l'état de choses « que *S* est bien *p* » comme objet intentionnel de degré supérieur, ainsi qu'à l'explicitation des prédicats inhérents à l'objet primitif *S*.

Et ce primat téléologique de la connaissance de l'objet est redoublé par un *primat archéo-logique* relativement aux formes de jugements, lequel tend à inverser l'ordre de fondation entre sens et vérité, compréhension et évidence — renversement qui possède une portée tout à fait décisive. En effet, loin que la pure et simple compréhension du sens propositionnel constitue un niveau fondateur et autonome sur lequel s'édifierait *par surcroît* la possibilité de vérité ou d'intuition, c'est *à l'inverse* le pur et simple juger (*bloßes Urteilen*) qui se réduit à une modification intentionnelle dérivée du juger connaissant (*erkennendes Urteilen*)[2]. Le jugement évident, donateur de son objet, jouit d'un caractère originaire vis-à-vis du jugement non-évident, c'est-à-dire de la simple compréhension du sens propositionnel sans intuition de l'objet. C'est là la traduction, en termes génétiques, de la thèse plus ancienne selon laquelle le dégagement de la pensée (en termes techniques, de la *matière* ou du contenu) propositionnelle (*Satzgedanke, -materie, -inhalt*) s'effectue en neutralisant la position judicative ou le caractère thétique, c'est-à-dire en se transposant dans un acte de quasi-jugement, ou encore en substituant, à l'acte de juger, celui de la simple compréhension ; le contenu propositionnel dépourvu de caractère thétique est donc une « Idée dépendante »[3]. Le premier sens de l'*Ursprungsklärung*, c'est par conséquent de *rapporter les formes de signification aux types de jugements évidents sur les*

---

doit satisfaire la constitution des formes à travers lesquelles peut s'instituer une connaissance en général. » (trad. fr., p. 17-18).

[1] E. Husserl, *Erf. u. Urt.*, § 3, p. 8 : « Cet aperçu nous contraint à poser la question suivante : qu'est-ce qui doit s'ajouter aux conditions formelles de possibilité de la vérité pour qu'une activité de connaissance atteigne son but ? Ces conditions supplémentaires se trouvent du côté subjectif, et concernent les *caractères subjectifs de l'intuition intellectuelle, de l'évidence* [*die* subjektiven Charaktere *der* Einsichtigkeit, *der* Evidenz], ainsi que les *conditions subjectives de son atteinte.* » (trad. fr., p. 18).

[2] E. Husserl, *Erf. u. Urt.*, § 5a, p. 15-16 : « […] *le simple juger est une modification intentionnelle du jugement connaissant.* Un jugement qui fut produit dans l'évidence originaire, une connaissance qui fut obtenue une première fois dans une intuition intellectuelle peuvent assurément toujours être répétés sans la clarté de cette intuition, encore que dans une certaine distinction. » (trad. fr., p. 25).

[3] E. Husserl, *Logik 1917/18*, § 11, Hua XXX, 54-56.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

objets, d'effectuer une reconduction des significations à l'évidence des états de choses.

La conséquence essentielle en est l'*impossibilité d'autonomiser la logique formelle* (ainsi que le domaine de la conscience de signification) pour couper ses liens téléologiques et généalogiques avec l'intention cognitive : aucun niveau de l'analyse intentionnelle ne peut être radicalement dissocié de ses soubassements archéologiques et prolongements téléologiques. Les formes de *Denkbedeutungen* et de *Denkakte* sont donc désormais rapportées aux actes de synthèse mis en jeu dans la connaissance de l'objet : ce qu'a mis en évidence l'analyse phénoménologique effectuée dans la couche spécifique du logos idéal — à savoir l'indépendance des formes catégoriales de la signification et des lois analytiques-formelles de la validité vis-à-vis de la connaissance matériale — se voit désormais mis en question par l'élargissement de l'analyse intentionnelle au logos au sens large, qui prend désormais en compte la relation entre les différentes couches d'actes.

Est-ce à dire pour autant que les formes de la conscience connaissante soient *à l'origine* des formes syntaxiques ? Qu'il y a un primat des fonctions noétiques, et une production (*Erzeugen*) des structures syntaxiques par ces dernières ?

2/ L'*Ursprungsklärung* possède un second sens : tout acte de juger porte sur un objet, un thème ou substrat, et tout acte de pensée judicative véritable sur un objet présuppose la donation préalable de cet objet ; *l'évidence prédicative de l'état de choses* « que *S* est *p* » *implique et présuppose l'évidence antéprédicative* qui est donatrice de l'objet-substrat thématique *S*[1]. Par conséquent, les formes de jugements du logicien ne sont pas seulement des *Wahrheiten an sich* purement analytiques, mais doivent pouvoir se remplir par des matières syntaxiques, donc avoir un champ d'application effectif, c'est-à-dire valoir pour la connaissance d'un monde de substrats précédant la mise en forme prédicative[2]. Il y a donc un double rapport de la connaissance logique (prédicative) à la connaissance antéprédicative : d'une part, un rapport de *fondation* (*Fundierungsverhältnis*), au sens où la formation des catégories logiques s'édifie sur le

[1] E. Husserl, *Erf. u. Urt.*, § 4, p. 11 : « […] si l'effort de connaissance se dirige sur l'étant, si c'est l'effort pour formuler dans un jugement ce qu'il est et comment il est, il faut bien que l'étant soit déjà pré-donné [*schon vorgegeben sein*]. Et vu que l'acte de juger requiert quelque chose de "sous-jacent" à propos duquel il juge, un objet-au-sujet-duquel, l'étant doit donc être pré-donné de telle sorte qu'il puisse devenir objet de jugement. » (trad. fr., p. 20-21).

[2] E. Husserl, *Form. u. transz. Logik*, § 92a, Hua XVII, 230-232 : « Référence de la logique traditionnelle à un monde réal » (trad. fr., p. 300).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

soubassement du monde pré-donné à la perception[1] ; d'autre part, un rapport téléologique d'*application* (*Anwendung*), au sens où les formes analytiques doivent servir d'instrument à la connaissance du monde des archi-objets perceptifs[2]. Il est ainsi nécessaire d'étudier le mode de construction ou d'édification (*das Wie des Sich-aufbauens*) de l'évidence judicative (*Urteilsevidenz*) sur le soubassement structurel de l'évidence donatrice des objets (*gegenständliche Evidenz*) : comment les synthèses de degré supérieur (en particulier, celle de la prédication) s'édifient-elles sur les synthèses propres à l'évidence immédiate des objets perceptifs[3] ? Leur structure dépend-elle de celle qui caractérise ces dernières ? Ou bien est-elle déterminée par les structures ontologiques des objets donnés dans la perception ? Telle est la question fondamentale de la logique, comprise en dernière instance comme étant une *logique mondaine* (*Weltlogik*)[4].

3/ Ce deuxième sens du concept d'origine implique une *méthode d'élucidation régressive* : il s'avère nécessaire de *régresser en deçà de l'acte de formalisation propre à la logique formelle.*

Si en effet les évidences logiques, dans la mesure où elles sont purement analytiques, laissent les matériaux syntaxiques indéterminés en les remplaçant par des variables littérales (formes de substrat *S, S'*, formes de prédicat *p, q*, formes de relation *R, R'*, etc.), il ne faut pas prendre les formes analytiques comme possédant une validité intemporelle, mais les replacer dans l'histoire du sens (*Sinngeschichte*), c'est-à-dire dans l'ordre génétique

[1] E. Husserl, *Erf. u. Urt.*, § 4, p. 13 : « […] *ce rapport de fondation* [Fundierungsverhältnis] *concerne* […] *tout jugement prédicatif évident possible en général*, donc *également les jugements du logicien lui-même* » (trad. fr., p. 22).

[2] E. Husserl, *Erf. u. Urt.*, § 4, p. 13 : « […] ces jugements non plus n'ont pas pour contenu des "vérités en soi" flottant dans l'air mais, par leur domaine d'application [*Anwendungsbereich*], se réfèrent à un "monde" de substrats » (trad. fr., p. 20) ; *Form. u. transz. Logik*, § 83, Hua XVII, 212-213 : « […] *tout jugement concevable a en dernière instance une relation à l'objet* (relation réale en un sens très large) qui est *une relation à un individu* […]. Mais le sens de cette possibilité de détermination implique aussi l'applicabilité [*Anwendbarkeit*] à des objets arbitrairement choisis, doués de contenu matérial » (trad. fr., p. 276-277).

[3] E. Husserl, *Erf. u. Urt.*, § 4, p. 14 : « L'évidence qui donne l'objet [*Gegenständliche Evidenz*] est la plus originaire, parce que c'est elle qui rend possible l'évidence judicative, et que l'élucidation de l'origine du jugement prédicatif doit rechercher la façon dont l'acte de juger prédicatif évident s'édifie sur l'évidence d'objet — et ce, au premier chef, pour les opérations les plus primitives de l'acte de juger prédicatif. » (trad. fr., p. 24).

[4] E. Husserl, *Erf. u. Urt.*, § 9, p. 36 (trad. fr., p. 44) ; *Form. u. transz. Logik*, § 92b, Hua XVII, 232-234 (trad. fr., p. 303).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

des transformations opératoires des formes du sens. Ainsi, parmi les substrats logiques, on doit distinguer entre ceux qui portent en eux le résultat sédimenté d'une mise en forme syntaxique antérieure dont ils sont dérivés par nominalisation, et les substrats ultimes ou originaires (*letzte, ursprüngliche Substrate*), objets individuels qui ne portent pas en eux la trace de jugements antérieurs ni d'actes de nominalisation de formes syntaxiques. Par exemple, la généralité sensible « le rouge » est dérivée, par nominalisation, du jugement « ceci est rouge » porté sur un objet sensible perçu et de l'adjectif « rouge » qui y figure ; de même, la généralité relationnelle « la ressemblance » est dérivée du jugement « ceci ressemble à cela » et de la relation à deux termes « semblable à… » qui y figure. Et tous les jugements perceptifs de cette sorte, ainsi que les formes adjectives et relationnelles de la généralité, renvoient en dernière instance à cette maison, cette rose, cette bouteille…, en tant qu'objets d'expérience sensible immédiate donnant lieu à des jugements de perception[1].

Quelle en est la conséquence pour l'analyse des formes logiques ?

C'est que *la théorie de l'expérience des substrats individuels ultimes et de la théorie des jugements de perception possède un caractère paradigmatique pour la théorie du jugement catégorique et le concept de logos* en général : paradoxalement, c'est la théorie de l'expérience antéprédicative — donc infra-judicative, infra-linguistique — qui constitue le niveau premier et fondateur de la théorie du jugement[2] !

S'il en est ainsi, c'est en vertu d'une présupposition essentielle : à savoir que *l'acte de jugement présente la même structure fondamentale* (*Grundstruktur*) *à tous les niveaux de la connaissance et de l'activité logique*, qu'il s'agisse de jugements scientifiques ou pré-scientifiques[3]. S'ensuit un précepte cartésien de passage du simple au complexe : la théorie

[1] E. Husserl, *Erf. u. Urt.*, § 5c, p. 20 : « […] nous devons donc encore distinguer, parmi les possibles objets ou substrats de jugement, ceux qui portent déjà en eux les dépôts d'un acte de jugement antérieur [*Niederschläge früheren Urteilens*] sédimentés dans leurs formes catégoriales, et les substrats effectivement originaires, objets intervenant pour la première fois dans le jugement comme substrats — les *substrats ultimes* [letzte Substrate]. » (trad. fr., p. 29) ; *Form. u. transz. Logik*, § 82, Hua XVII, 209-211 (trad. fr., p. 273-276).

[2] E. Husserl, *Erf. u. Urt.*, § 6, p. 21 (trad. fr., p. 30-31). *Form. u. transz. Logik*, § 86, Hua XVII, 216-220 : « L'évidence de l'expérience antéprédicative comme thème premier en soi » (trad. fr., p. 282).

[3] E. Husserl, *Erf. u. Urt.*, § 13, p. 59 : « […] en disant "jugement", on désigne une *essence générale qui, en sa structure fondamentale, est la même à tous les degrés d'opérativité où elle intervient.* » (trad. fr., p. 68). Cf. § 49, 241 (trad. fr., p. 246).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

du jugement doit commencer par les jugements les plus simples, ceux de la perception, parce qu'ils sont fondateurs pour toutes les formes complexes et qu'ils portent en eux les structures paradigmatiques que l'on retrouve à tous les niveaux de l'activité logicienne[1]. En outre, loin de considérer les jugements d'expérience *en général*, Husserl se limite au paradigme qu'est le jugement *d'expérience externe*, qui a pour fondement la perception des corps extérieurs[2] : même si l'attitude la plus courante n'est pas purement perceptive, mais pratique[3], on forme la fiction méthodologique d'un sujet purement perceptif, non engagé dans l'évaluation pratique et l'action[4], et l'on se restreint même au cas particulier de la perception statique d'un objet extérieur au repos. Pourquoi le choix d'un tel paradigme ? En vertu de l'avantage méthodologique qu'il offre, celui de sa simplicité supérieure[5] : deviendront en principe lisibles sur cet exemple simple les structures les plus élémentaires du jugement, parce que l'objet externe est doué de permanence, qu'au repos cette constance est saisie par une synthèse simple, et que nulle évaluation changeante ne vient la perturber.

D'où, enfin, l'ultime niveau de l'élucidation, qui *reconduit le jugement de perception externe à la perception externe elle-même*. Il s'agit de procéder à l'élargissement du concept de jugement à tous les actes objectivants de la sphère antéprédicative de la perception, en montrant que celle-ci implique déjà une forme d'opérativité logique et, surtout, que cette *Leistung* objecti-

[1] E. Husserl, *Erf. u. Urt.*, § 49, p. 241-242 (trad. fr., p. 247) ; *Form. u. transz. Logik*, § 86, Hua XVII, 216 et ici 219 : « […] considéré en soi, le jugement évident (et, plus profondément, le *jugement d'expérience*) est le *jugement originaire.* » (trad. fr., p. 282 et ici 285).

[2] E. Husserl, *Erf. u. Urt.*, § 14, p. 66 (trad. fr., p. 75).

[3] E. Husserl, *Erf. u. Urt.*, § 14, p. 67 (trad. fr., p. 75).

[4] E. Husserl, *Erf. u. Urt.*, § 14, p. 68-69 : « […] nous formons la fiction d'un sujet qui se comporte en sujet purement adonné à la considération [*das sich bloß betrachtend verhält*], et n'est pas incité à une activité pratique par l'étant dont il est affecté dans son environnement. » (trad. fr., p. 77).

[5] E. Husserl, *Erf. u. Urt.*, § 14, p. 69 : « C'est assurément un précepte de méthode que de commencer en de telles analyses par le plus simple, et de s'élever seulement ensuite au complexe. » (trad. fr., p. 78). Cette référence à la troisième règle de Descartes (*Discours de la méthode*, II, AT, VI, 18) souligne le *cartésianisme de Husserl sur le plan méthodique*, que Heidegger avait dégagé dès son cours de 1923 *Einführung in die phänomenologische Forschung*, §§ 46 et 47, GA 17, p. 254 et 266 (trad. fr. A. Boutot, *Introduction à la recherche phénoménologique*, Paris, Gallimard, 2013, p. 276 et 288).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

vante constitue le fondement de l'intelligibilité de tous les actes logiques de niveau supérieur :

> L'élucidation phénoménologique de l'origine du logique […] trouve non seulement qu'une opérativité [*Leistung*] logique se trouve déjà dans des strates où la tradition ne l'a pas vue […] mais surtout, que c'est précisément dans ces strates inférieures que sont à trouver les présuppositions celées sur les fondements desquelles seules deviennent intelligibles le sens et la légitimité supérieures du logicien[1].

Cependant, derechef, quel est le niveau prédominant dans la genèse des formes syntaxiques ? Est-ce l'activité noétique déjà présente dans l'objectivation perceptive ? Ou sont-ce les structures ontologiques élémentaires de l'objet perçu, où l'on devrait trouver la matrice des catégories de l'ontologie formelle ?

5. Origines et légitimation de la structure prédicative

Rappelons quelle est, pour Husserl, la structure fondamentale du jugement catégorique. Loin de voir dans la *synthesis* et la *diairesis* deux types co-originaires et coordonnés, il souligne l'essentialité de la relation à l'objet (*gegenständliche Beziehung*) en décomposant le jugement catégorique en deux thèses : tout d'abord, une position fondamentale de type nominal, qui pose le *Subjektgegenstand*, la dénotation objectale ; puis, édifiée sur cette première thèse, une position de prédicat qui énonce quelque chose comme valant pour l'objet-substrat. L'énoncé est un jugement véritable s'il porte sur un objet posé comme sujet (*Subjektgegenstand*), et non seulement sur une signification figurant syntaxiquement en place de sujet (*Subjektbedeutung*)[2]. Telle est la structure stratifiée dont il s'agit à présent de rendre compte.

1/ Le niveau le plus patent de l'analyse est aussi le plus élevé : c'est l'analyse de la liaison prédicative proprement dite, telle qu'elle intervient dans la connaissance scientifique de l'objet, c'est-à-dire à un degré de

[1] E. Husserl, *Erf. u. Urt.*, § 1, p. 3 (trad. fr., p. 13) ; cf. § 13, p. 62-63 : « […] *déjà dans l'orientation antéprédicative objectivante sur un étant, il faut parler d'un acte de juger, au sens large.* » (trad. fr., p. 71).

[2] E. Husserl, *Logik 1917/18*, § 29a-b, Hua XXX, 134 et 138. *Alte und neue Logik*, Hua Mat. VI, 106-107. Aussi la proposition « l'actuel roi de France est chauve » n'est-elle pas un jugement proprement dit, puisque c'est un énoncé sans objet (*gegenstandslos*) (*ibid.*, 195).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

discursivité élevé ; la structure prédicative du discours est rapportée à l'activité prédicative de la connaissance, et celle-ci, à son tour, ancrée dans la structure noétique fondamentale de la connaissance et dans le concept d'objet qui lui est corrélatif.

L'intérêt de la connaissance proprement dite, c'est de parvenir à une *Feststellung des Seienden* (une position ferme de l'étant en son mode d'être et son essence[1]), c'est-à-dire d'établir une fois pour toutes (*ein für allemal*) les déterminités du substrat, comme quelque chose qui demeure à jamais identique et à nouveau ressaisissable, comme un acquis durable (*bleibender Besitz*) qui vaut au-delà du présent de l'évidence actuelle et demeure intersubjectivement disponible (*intersubjektiv verfügbar*) et reste susceptible d'être réactivé en tout temps par quiconque[2]. Le concept d'objet de connaissance est donc une objectité d'entendement, en tant que substrat qui s'incorpore toutes les déterminités établies avec certitude par le *kategorein* et susceptibles de validité omnitemporelle et intersubjective ; il est fondé dans la volonté de connaissance (*Wille zur Erkenntnis*), entendue comme intérêt noétique qui n'est pas un invariant anthropologique ancré dans la nature humaine, mais s'identifie à la *structure même de l'intentionnalité*, qui tend vers le remplissement évident. Cette volonté de savoir est orientée sur l'enrichissement de sens (*Sinnbereicherung*) du substrat, c'est-à-dire l'élucidation progressive des déterminités qui appartiennent à son horizon interne indéfini et spécifient *S* comme étant *p*, *q*, etc., mais aussi à sa pérennisation et à son intersubjectivation. C'est pourquoi l'activité prédicative possède une double détermination : d'une part, c'est une *spontanéité productrice de sens* (*schöpferische, erzeugende Spontaneität*), dans la mesure où seul l'intérêt cognitif produit l'objet catégorial comme étant *p*, *q*, *r*, etc., c'est-à-dire *Spqr* (objet ayant incorporé ses attributs, donc mis en forme syntaxique)[3] ; cependant, dans la mesure où les déterminités *p*, *q*, *r* ne sont pas créées ou inventées, mais dévoilées dans l'évidence comme appartenant au substrat *S*, c'est aussi une *spontanéité pro-ductrice*, qui reconduit à l'évidence donatrice — laquelle, visant à *dévoiler S* comme étant *véritablement p*, *q*, *r*, puise ces prédicats dans l'évidence donatrice. La prédication a donc sa source dans le δηλοῦν, l'acte de manifester ou désocculter l'objet comme étant ceci ou

[1] E. Husserl, *Erf. u. Urt.*, § 47, p. 231 (trad. fr., p. 237).
[2] E. Husserl, *Erf. u. Urt.*, § 47, p. 232-233 (trad. fr., p. 238-239).
[3] E. Husserl, *Erf. u. Urt.*, § 47, p. 233 (trad. fr., p. 239).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

cela : *c'est la structure même du comportement thématisant et désoccultant qui rend compte de la prédication*[1].

On retrouve ainsi, dans l'activité d'objectivation scientifique, la structure duale (*Zweigliedrigkeit*) qui caractérise la proposition prédicative : la prestation nouvelle qu'apporte la prédication consiste à effectuer la synthèse de recouvrement entre le substrat *S* et le prédicat *p*, et à retenir fermement (*festzuhalten*) le prédicat comme inhérent à la teneur de sens de *S* — un *S* maintenu en son identité, mais enrichi, quant à son sens, d'un nouveau prédicat qui s'y incorpore[2]. On a donc bien ici, à la fois, la position infrastructurelle (*Untersetzung*) du *Subjektgegenstand* S, son maintien comme foyer (*Brennpunkt*) de l'intérêt cognitif, et la position super-structurelle (*darauf gebaute Setzung*), à savoir l'incorporation pérenne des prédicats à la teneur de l'objet. Cette manière de reconduire les formes syntaxiques à leur origine dans un intérêt cognitif permet de rapporter les différentes formes aux modalités spécifiques de cet intérêt noétique : ainsi, la différence entre la prédication et l'attribution (c'est-à-dire les formes « *S* est *p* » et *Sp* : « le ciel est bleu » et le ciel bleu) tient à la hiérarchie des déterminations, qui fait de l'une une saisie principale et de l'autre une saisie annexe ; « *Sp* est *q* » signifie : *S*, déjà déterminé auparavant comme étant *p*, l'est à présent comme étant en outre *q*[3]. *Les structures linguistiques se fondent sur des modalités infra-linguistiques de l'intérêt.*

2/ Cette dualité synthétique (*Zweigliedrigkeit*) de la prédication active est cependant *isomorphe* à la *synthèse d'explicitation* (*Explikation*) *qui appartient à l'intérêt perceptif et pré-scientifique, encore vierge de toute volonté de détermination pérenne de l'objet* : la structure de l'activité noétique supérieure de prédication est reconductible à celle de l'activité noétique inférieure de la considération perceptive. En ce sens, la connexion prédicative a une origine noétique, un ancrage dans les niveaux inférieurs de

[1] La thèse de Husserl s'avère donc fort proche de la thèse heideggérienne selon laquelle la fonction essentielle de l'énonciation prédicative réside dans le δηλοῦν , acte de mise en lumière, de faire voir l'objet tel qu'il est : cf. M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, §§ 16a et 18a-b, GA 24, p. 256-259 et 304-310 (trad. fr. J.-F. Courtine, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985, p. 220-223 et 257-262) ; *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, § 11, GA 21, 133.

[2] E. Husserl, *Erf. u. Urt.*, § 50a, p. 242-243 (trad. fr., p. 247-248).

[3] E. Husserl, *Erf. u. Urt.*, § 55a, p. 270-271 (trad. fr., p. 274-275).

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

l'activité de la conscience ; elle n'est que la reprise, à un niveau supérieur d'activité, de la structure de la synthèse d'explicitation de l'objet perceptif[1].

En effet, la structure duale de la proposition prédicative a son origine dans la dualité structurelle qui caractérise l'orientation propre à l'acte de considération explicitante de l'objet perceptif : constance de l'orientation noétique du regard de la conscience sur un même objet maintenu comme thème de l'attention, et chaîne polythétique de saisies singulières de moments de l'objet[2]. Dans la considération continue d'un objet *S*, on trouve l'*unité d'un intérêt thématique prédominant* pour le substrat *S* (*herrschendes Interesse an S*), lequel, en tant que visée vide de ses déterminités potentielles, tend au remplissement — à l'actualisation des potentialités perceptives de l'objet, à la variation de ses modes de donnée subjectifs qui amène à l'évidence les déterminités actuelles et les propriétés constantes de l'objet. C'est cette constance de l'intérêt noétique qui fonde l'unité polythétique du procès de détermination de l'objet : parce que le *même* objet demeure thème de l'attention, la suite des modalités de la perception n'est pas une pluralité éclatée d'appréhensions singulières dépourvues de rapport, mais une unique « considération qui se développe, une unité de considération articulée » qui saisit chaque propriété ou déterminité « comme étant quelque chose qui est propre à l'objet *S*, qui en provient et se trouve en lui » (*etwas* vom *Gegenstande S, etwas aus und in ihm*)[3] ; une coupe de cuivre se détermine par sa rondeur globale, puis par un défaut dans une portion de sa surface, puis par son éclat, ses bosses, etc[4]. La forme catégoriale de la prédication se construit ainsi sur fond de synthèse antéprédicative d'explicitation, et trouve en elle son origine : c'est la fonction intentionnelle de l'intérêt cohérent pour l'objet-thème, et son remplissement continu par des modes de donnée de propriétés diverses, qui transforment *S* en un substrat de détermination continue et les moments *p*, *q*, *r* en prédicats déterminant S, et qui font du *est* un nom pour l'« unité de recouvrement » ou de congruence (*Deckungs-einheit*) de la synthèse progressive d'explicitation[5].

L'origine de la prédication semble donc *prima facie* intégralement *noétique* : car ce sont les structures de l'acte de synthèse qui fondent les

[1] E. Husserl, *Erf. u. Urt.*, § 24a, p. 124 : « La synthèse d'explicitation [*explikative Synthesis*] comme lieu d'origine des catégories de "substrat" et "déterminité", avec pour tâche de l'analyser » (trad. fr., p. 131).
[2] *Ibid.*
[3] E. Husserl, *Erf. u. Urt.*, § 24a, p. 126 (trad. fr., p. 133).
[4] E. Husserl, *Erf. u. Urt.*, § 24c, p. 130 (trad. fr., p. 137).
[5] E. Husserl, *Erf. u. Urt.*, § 24a, p. 127 (trad. fr., p. 134).

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

formes syntaxiques auquel le discours confère une expression linguistique ; les syntaxes ont leur fondement dans les structures du sujet transcendantal. Mais *il ne faut pas interpréter pour autant cette thèse en un sens radicalement subjectiviste* ! En effet, l'intérêt explicitant n'est pas un invariant anthropologique, une tendance appartenant à la nature humaine qui devrait être admise comme une donnée factuelle, selon un geste copernicien. Il existe, au contraire, une *genèse de l'intérêt à partir de l'objet et de sa structure d'horizon* : loin que l'objet surgisse de façon isolée et que ses propriétés inconnues soient totalement indéterminées, il est saisi sur fond d'un monde pré-donné et typifié, ordonné en types de réalités empiriques (plantes, arbres, buissons, animaux, mammifères, poissons, etc.) — de sorte que l'objet apparaît toujours avec le caractère de familiarité (*Vertrautheit*), dont les propriétés inconnues sont toujours déjà anticipées en fonction du type empirique auquel il est rattaché par association[1]. Ce qui pousse le sujet à déployer l'horizon interne des déterminités de l'objet selon des voies épistémiques pré-tracées, c'est donc la typification empirique de l'horizon externe.

Par là se dévoile un fondement ontologique de la prédication : car si le monde de l'expérience perceptive ne se présentait pas comme un monde d'objets semblables entre eux et tendant à s'ordonner en classes de similitude, jamais ne pourrait se constituer le caractère de familiarité typique qui suscite la recognition de l'objet *comme étant ceci ou cela*, et qui pousse le sujet à anticiper les propriétés de l'objet et à les vérifier. Un monde anarchique d'objets qui varieraient sans cesse et seraient dépourvus de similitude frappante ne pourrait donner lieu à aucune explicitation, donc à aucune prédication[2] ; c'est la structure ontologique stable et typifiée du monde sensible qui assure un fondement à la possibilité de la structure prédicative du discours ; les structures analytiques-formelles de la syntaxe portent la trace de leur dépendance à l'égard des structures ontologiques matériales du monde perceptif.

3/ Poursuivons la généalogie de la prédication jusqu'à son niveau ultime, celui de l'expérience perceptive de singularité. Y retrouve-t-on des structures semblables ? Celles-ci sont-elles de nature noétique ou ontologique ?

[1] E. Husserl, *Erf. u. Urt.*, § 8, p. 31-33, et § 24a, p. 124-125 (trad. fr., p. 40-43 et 131-132).

[2] On trouve là un écho husserlien de l'objection faite à Hume par Kant à propos de la synthèse de la reproduction dans l'imagination (cf. *KrV*, Transz. Deduktion, A 100/101, trad. fr. DM, p. 713-714, AR, p. 180).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

La synthèse d'explicitation semble avoir sa préfiguration dans les structures noétiques de la perception d'objet externe. En effet, loin de se limiter au donné immédiat et actuel, l'intention perceptive « va au-delà du donné et de son mode de donnée momentané pour tendre vers un *plus ultra* à prolonger » (*hinaus tendiert auf ein fortgehendes* plus ultra)[1]. Si l'intention excède le donné actuel, c'est que l'objet spatial est d'emblée perçu *comme* objet spatial susceptible d'être donné dans une infinité de perspectives (de près ou de loin, dans telle ou telle orientation), et comme objet appartenant à un certain type déterminé par l'horizon de similitude familière. Tout donné actuel éveille ainsi, par son insertion dans la typique du monde, un horizon de potentialités perceptives, ainsi que la tendance au remplissement des visées potentielles : la donation actuelle est débordée par la potentialité, et l'affection actuelle, par la « tendance au remplissement parfait » et l'« intérêt pour l'enrichissement du "soi" de l'objet »[2]. Ainsi s'opère, en langage leibnizien, le passage de la *repraesentatio* à l'*appetitio* : la donation perspective est en même temps conscience de sa propre inadéquation, ce qui motive la tendance à multiplier les perspectives sur l'objet par les kinesthèses subjectives. C'est là une *pulsion perceptive* qui n'a encore rien à voir avec l'activité d'explicitation ou de thématisation, mais qui en préfigure cependant les traits synthétiques : *pulsion sans volonté, où la syntaxe prédicative trouve son fondement le plus profond*[3].

Est-ce là cependant l'origine exclusive de la prédication ? *La syntaxe a-t-elle son origine unique dans les structures noético-noématiques du sujet pur* ?

Au premier abord, il semble en être ainsi. Ainsi, par exemple, la différence entre substrat et déterminité semble purement relative à l'orientation noétique de l'intérêt. Car loin qu'il y ait des substrats et des prédicats absolus, toute activité d'explicitation peut abandonner son substrat originaire pour prendre comme nouveau substrat l'une de ses déterminités : voyant un parterre de fleurs, on peut y prélever une fleur pour en faire le foyer de son attention, puis s'intéresser à sa forme ou à sa couleur, puis à celle de son

[1] E. Husserl, *Erf. u. Urt.*, § 19, p. 87 (trad. fr., p. 96-97) ; cf. § 8, p. 31 (trad. fr., p. 40) ; *Cart. Medit.*, § 20, Hua I, 84 (trad. fr. dir. M. de Launay , *Médit. cart.*, Paris, Puf, 1994, p. 92).

[2] E. Husserl, *Erf. u. Urt.*, § 19, p. 87 : « Avec tout ce qui est effectivement donné, des *horizons* sont éveillés. » (trad. fr., p. 97)

[3] E. Husserl, *Erf. u. Urt.*, § 19, p. 89 : « Il s'agit là de mises en œuvre de tendances perceptives, des "activités" en un certain sens, bien que ce ne soient pas des actions volontaires [*obschon nicht willkürliche Handlungen*]. » (trad. fr., p. 98).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

pistil, etc.[1] ; c'est alors le parterre qui est le premier substrat relatif, puis la fleur considérée, puis sa forme, sa couleur, son pistil, qui ne possèdent qu'une indépendance relative à l'acte de considération thématique. L'acte de thématisation relativise la distinction entre *concretum* et *abstractum* (étant indépendant et moment dépendant), pour conférer à son objet une indépendance relative en le substratifiant[2] ; il préfigure ainsi l'acte de nominalisation ou de substantification qui, d'un jugement, extrait un objet de degré supérieur. On peut, de la sorte, retracer la *généalogie de la nominalisation à travers les couches noétiques* : de la nominalisation à la thématisation substratifiante, puis de celle-ci à l'acte de se tourner vers…

4/ Toutefois, cette relativisation noétique a ses limites.

Le point de vue génétique, appliqué au discours, conduisait à distinguer les substrats porteurs de syntaxe implicite et les substrats ultimes, vierges de toute mise en forme syntaxique (maison, toit, fleur, etc.) ; et, parallèlement, à dégager des adjectifs ultimes (vert, coloré, dur, plat) par opposition aux adjectifs porteurs de syntaxe, ainsi que des relations ultimes (à gauche de…, plus grand que…, plus dur que…) par opposition aux relations porteuses de syntaxe. L'histoire du sens pouvait ainsi être déconstruite de manière à reconduire aux représentants ultimes de chaque catégorie syntaxique : substrats, prédicats, relations ultimes[3]. Or, une même opération régressive et déconstructrice peut s'effectuer dans les couches inférieures de l'explicitation et de l'expérience antéprédicatives : si tout *explicatum* peut être transformé par l'intérêt en substrat, il est, à l'inverse, possible de défaire la chaîne des intérêts substratifiants pour revenir « en dernière instance, et nécessairement, à des substrats qui ne sont pas issus d'une substratification »[4] — c'est-à-dire des *substrats absolus* : non plus ceux du discours (non reconductibles à une forme syntaxique antérieure et non substantive), mais ceux de l'expérience (non reconductibles à des parties, propriétés ou relations de substrats plus primitifs). Ce qui caractérise de tels substrats absolus, c'est la notion classique de substantialité, non plus entendue comme indépendance ontologique (être en soi, cause de soi) ou comme concevabilité isolée (être pensé par soi), mais traduite en termes d'expérimentabilité directe et isolée :

[1] E. Husserl, *Erf. u. Urt.*, § 28, p. 147 (trad. fr., p. 153).
[2] E. Husserl, *Erf. u. Urt.*, § 29, p. 151 (trad. fr., p. 156-157).
[3] Husserl, *Form. u. transz. Logik*, § 82, Hua XVII, 210-211 (trad. fr., p. 274-275).
[4] Husserl, *Erf. u. Urt.*, § 29, p. 152 (trad. fr., p. 158).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

> Un substrat absolu se distingue donc par le fait que l'on peut en faire directement et simplement l'expérience [schlicht geradehin erfahrbar], le saisir immédiatement [unmittelbar erfaßbar], et qu'il est possible de procéder immédiatement à son explicitation[1].

Il en est même pour les déterminités. Toute déterminité est issue d'un procès de détermination et d'explicitation d'un substrat, de sorte que lui échoit la propriété que la pensée classique attribuait aux *modes*, à condition de la traduire en termes d'expérience : toute déterminité est expérimentée *en* autre chose, à même un substrat. Cependant, il faut distinguer les déterminités dérivées et les originaires : les premières sont inhérentes à des substrats dérivés, tandis que les secondes échoient à des substrats primitifs, de sorte que la forme de déterminité leur est essentielle, en tant qu'« être-tel d'un autre être » ; tel est, par exemple, le cas de la couleur ou de la forme d'un corps extérieur[2]. La différence entre substrat et déterminité absolus correspond donc à la distinction ontologique entre *concretum* et *abstractum*, entre étant-en-soi et étant-en-autre-chose tels qu'ils sont perçus dans l'expérience sensible :

> Tout ce dont on peut faire l'expérience se caractérise ou bien comme *quelque chose qui est pour soi et en soi* [etwas für sich und in sich], ou bien comme quelque chose qui *n*'est *qu*'à même un autre étant, *à même un étant qui est pour soi* [etwas, *das* nur *an einem anderen*, an einem für sich Seienden ist […] En ce sens, les substrats absolus sont indépendants, les déterminités absolues dépendantes[3].

Quelle en est la conséquence pour la question de l'origine de la structure prédicative ?

C'est que la copule *est* est ainsi reconduite à son *ultime fondement, ontologique et non plus noétique, relatif à la structure des contenus représentés ou des objets d'expérience*, et non plus aux modes de l'intérêt subjectif. Les divers modes de connexion prédicative possibles dans la proposition sont reconductibles aux diverses manières dont les contenus partiels sont inclus dans l'objet total, c'est-à-dire aux différents types de relation méréologique entre tout et partie.

---

[1] E. Husserl, *Erf. u. Urt.*, § 29, p. 153 (trad. fr., p. 159).
[2] E. Husserl, *Erf. u. Urt.*, § 29, 156 (trad. fr., p. 162). Cf. R. Descartes, *Les principes de la philosophie*, I, art. 56, AT IX, II, p. 49.
[3] E. Husserl, *Erf. u. Urt.*, § 29, p. 155-156 (trad. fr., p. 161).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

En effet, loin d'être univoque, l'identité de la copule *est* recouvre une pluralité de modes de connexion entre sujet et prédicat : l'inhérence (comme dans « le ciel est bleu »), la relation (comme dans « l'oiseau est à gauche de l'arbre »), l'inclusion (comme dans « la brique est une partie du toit »), etc. Toutes ces modalités renvoient à une synthèse prédicative qui possède une spécificité vis-à-vis des autres modes de synthèse : elle est toujours fondée sur le « recouvrement selon le sens de l'objet » (*Deckung nach dem gegenständlichen Sinn*)[1]. Si, en tant que *Synthesis der Überschiebung*, toute synthèse doit son unité à l'activité continue d'un même *ego*, en revanche seule la synthèse prédicative est une synthèse d'identité (*Identitätssynthesis*) fondée sur l'unité noématique de l'objet : ce n'est pas une synthèse de similitude (comme l'est la ressemblance entre deux couleurs), ni une synthèse d'identité totale (comme dans le cas frégéen de l'identification de l'étoile du matin avec l'étoile du soir), mais une *synthèse d'identité partielle* — à savoir la congruence entre la saisie globale de S et les saisies partielles de p, q, r[2]…

Or, qu'est-ce donc que ce recouvrement partiel (*Partialdeckung*) dans le cas des jugements d'expérience ?

C'est la congruence selon *le rapport de tout à partie, entendu au sens large*. L'origine structurale de la synthèse prédicative réside alors dans la connexion entre l'objet et ses moments ou fragments constituants ; et la diversité des modes de prédication provient de celle des modes de connexion entre tout et parties. Ainsi peut-on distinguer, dans un tout, entre ses parties dépendantes et indépendantes : la couleur blanche est *dans* le papier, au sens où elle lui est inhérente et ne peut être représentée qu'en lui, tandis que le pied d'un cendrier est dans le cendrier à titre de fragment isolable, représentable isolément ; les fragments indépendants sont extérieurs les uns aux autres tout en étant en connexion entre eux, alors que les moments dépendants se compénètrent et sont donnés comme co-affectants en un même tout[3]. De même, on peut distinguer entre le mode d'être *dans*… de la qualité et celui qui appartient à un moment dépendant immédiat : le bord ou la surface limitant une chose sont des moments inséparables de la chose, mais n'en sont pas des qualités remplissantes comme la couleur ou la rugosité ; et la forme de connexion d'une partie avec le reste de l'objet, pour être un moment dépendant, n'en constitue pas davantage une qualité[4]. Enfin si, en

[1] E. Husserl, *Erf. u. Urt.*, § 24b, p. 128 (trad. fr., p. 135).
[2] E. Husserl, *Erf. u. Urt.*, § 24b, p. 129 (trad. fr., p. 135-136).
[3] E. Husserl, *Erf. u. Urt.*, §§ 30-31, p. 161-165 (trad. fr., p. 166-171).
[4] E. Husserl, *Erf. u. Urt.*, § 32 a-b, p. 167-168 (trad. fr., p. 172-173).

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

toute rigueur, seul le monde comme totalité absolue est un substrat originaire, en réalité tous les objets, à titre de substrats relatifs finis inclus dans le monde, sont en connexion les uns avec les autres ; et tous les jugements relationnels qui explicitent leurs relations se fondent en dernière instance sur les diverses manières qu'ont les choses finies d'*être dans le monde* selon divers modes de connexion (temporalité, spatialité, causalité, etc.)[1]. Tous les modes syntaxiques de la prédication propre aux jugements d'expérience ultimes se fondent ainsi dans des modes de connexion ontologiques et antéprédicatifs, qui prescrivent par voie de corrélation des modalités d'expérience ; *la grammaire pure a ses assises dans l'ontologie formelle des touts et parties, et celle-ci, à son tour, dans l'ontologie matériale des formes de connexion réales*. L'ontologie des relations matériales et l'élucidation de leur mode de constitution ont une fonction déterminante pour la grammaire implicite du *est*.

6. Portée et limites de la généalogie de la prédication

Les analyses husserliennes se déploient dans une double perspective.

La première est l'élucidation des formes de signification propositionnelle, qui doit légitimer le primat traditionnel de la structure prédicative ; en définitive, c'est la réflexion noétique sur les intentions du *vouloir dire*, située au plus près des inflexions de la parole vive, qui permet de la défendre contre les attaques brentaniennes et frégéennes ; contre la volonté frégéenne de réduire l'écorce linguistique qui masque le noyau logique, Husserl pose l'*essentialité de vêtement linguistique*, fil conducteur donnant accès aux modes intentionnels du *vouloir dire* qui s'y réfléchissent ou s'y consignent.

La seconde, plus décisive, est la généalogie de la structure prédicative : procédant à une réduction cartésienne du complexe au simple, on y régresse des jugements complexes aux jugements élémentaires de l'expérience externe, censés dévoiler les structures essentielles de tout jugement en général ; puis, régressant des jugements d'expérience à l'expérience antéprédicative, on s'efforce de ressaisir le fondement des formes syntaxiques, à la fois dans les structures noétiques de l'intentionnalité explicitante, puis perceptive, et dans les structures noématiques des contenus perceptifs.

Le discours phénoménologique est ainsi porteur d'une quadruple présupposition.

[1] E. Husserl, *Erf. u. Urt.*, § 29, p. 156-158 (trad. fr., p. 162-163).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

1/ L'analyse logique ne vise pas, comme pour Frege, à purifier la structure du langage pour le subordonner aux besoins de la pensée scientifique, mais à *se replacer au plus près de la parole vive et de ses intentions signifiantes en général* ; en dernière instance, la logique ne se réduit pas à la seule doctrine de la science — bien qu'elle soit souvent définie en ces termes par Husserl —, mais englobe une doctrine du *logos* au sens large, à savoir une élucidation de la discursivité commune et de ses structures formelles.

2/ *Ce sont les mêmes structures qui sont présentes dans les jugements élémentaires d'expérience et les jugements de degré élevé*, notamment ceux de la pensée scientifique : l'essentiel réside dans quelques structures fondamentales (prédication, négation, modalisation), et le reste n'en est qu'une superstructure dérivable par certaines transformations opératoires ; il n'y a pas de pensée complexe, mais seulement des dérivations plus ou moins complexes de formes primitives. Par conséquent, l'élucidation de l'infrastructure que forment les structures élémentaires des jugements d'expérience perceptive doit en principe livrer l'ensemble-base de toutes les structures syntaxiques possibles, c'est-à-dire livrer l'*eidos* de la discursivité en général.

3/ *La perception des corps en repos est prise pour paradigme de l'expérience antéprédicative* où se laissent lire les structures de la syntaxe pré-linguistique qui fondent les formes de la grammaire pure : un seul terrain de l'expérience est considéré comme exemplaire pour toute expérience en général.

4/ Dans cette analyse, l'expérience antéprédicative n'est pas élucidée pour elle-même, mais en vue d'y ressaisir la préfiguration des structures logiques[1] : conformément à l'orientation primitive de l'ontologie grecque, *le logos demeure le fil conducteur de toute cette généalogie de la logique.*

Pointons le troisième présupposé, qui est d'ordre méthodologique : est-il légitime de prendre pour thème un seul terrain, et d'en faire la matrice de toute expérience ? Sans doute, si le domaine en question est premier au sein de l'expérience. Mais est-ce le cas ? Au contraire, Husserl admet avoir opéré une idéalisation et forgé une fiction méthodologique : car le plus souvent, on n'est pas installé dans la pure perception sensible de l'objet, mais engagé dans l'action et l'évaluation pratique ; « on saisit les choses comme étant

[1] E. Husserl, *Erf. u. Urt.*, § 14, p. 71 : « les structures du percevoir ne sont prises en considération que dans la mesure où c'est nécessaire pour comprendre comment les opérations logiques, avec les formations logiques qui en sont le résultat, s'édifient sur l'expérience perceptive sensible ; comment, sur le fondement de la perception, des objets catégoriaux […] sont produits par la spontanéité logique. » (trad. fr., p. 79-80).

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

agréables, utiles, etc., avant d'avoir pu accéder, pour des raisons particulières, à un intérêt qui soit propre à la pure considération »[1] ; l'horizon de familiarité du monde, qui détermine le sujet à explorer l'horizon interne des objets et à en expliciter les prédicats, n'a donc pas seulement son origine dans la praxis cognitive, mais se détermine « aussi et avant tout à partir des aspects familiers de l'étant qui dérivent de la praxis de la vie quotidienne et de l'activité manuelle »[2] ; et si le monde environnant est d'emblée un monde culturel où les étants ont des déterminités de signification culturelle, ces dernières « sont des déterminités d'une tout autre sorte que celles du corps en tant que corps »[3]. Cela n'impose-t-il pas *de se situer d'emblée dans l'attitude qui est la nôtre de prime abord et le plus souvent, et de faire de la préoccupation quotidienne le terrain d'élucidation de la généalogie de la logique* ?

Or, à quoi pourrait conduire une telle analyse ? À renverser le quatrième présupposé : ce n'est pas le *logos* qui doit être pris pour fil conducteur conduisant à l'étant de l'expérience et à ses structures ; mais inversement, loin d'être un comportement flottant en l'air, l'activité énonciative et prédicative doit être resituée au sein de l'être-au-monde et de ses modalités[4]. Le problème de la généalogie de la logique devient donc : comment l'énonciation prédicative *dérive*-t-elle du commerce quotidien avec l'étant environnant ? Et cette dérivation s'entend comme dégradation ou nivellement formalisant : car si, pour l'affairement quotidien, « le marteau est lourd », ce n'est pas au sens où le sujet-marteau a pour prédicat la lourdeur, mais au sens où il est par exemple *trop lourd* ; le marteau s'y dévoile *en tant que* (*als*) *Womit* disponible, possédant une signifiance relative au commerce pratique ; c'est seulement après coup que l'énoncé arrache le marteau à ce commerce affairé pour en faire le *Worüber* d'un énoncé qui l'explicite et le fait voir *comme* lourd. Si le *est* de la prédication a son origine dans l'*en tant que…* (*als*), dans l'affairement quotidien, cet *en tant que…* demeure relatif au regard de la préoccupation pratique, qui comprend l'étant en son ustensilité significative : c'est un *en tant que… herméneutique*, fondé dans la structure existentiale du *comprendre* (*Verstehen*, *hermeneuein*) qui caractérise le

[1] E. Husserl, *Erf. u. Urt.*, § 14, p. 67 (trad. fr., p. 75).
[2] E. Husserl, *Erf. u. Urt.*, § 12, p. 52 (trad. fr., p. 61).
[3] E. Husserl, *Erf. u. Urt.*, § 29, p. 158 (trad. fr., p. 164).
[4] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 33, Halle, Niemeyer, 1927, p. 156 : « L'énoncé n'est pas un comportement flottant en l'air [*Aussage ist kein freischwebendes Verhalten*] […], mais se tient toujours sur la base de l'être-au-monde [*auf der Basis des In-der-Welt-seins*]. » (trad. fr. E. Martineau, *Être et temps*, Paris, Authentica, 1985, p. 126).

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Dasein affairé. Dans le comportement théorétique ou la visée explicitante, cet *en tant que…* originaire se dégrade en un *en tant que…* apophantique qui prend en vue l'objet comme substrat subsistant, le détermine, en explicite et en communique les prédicats[1].

La prédication possède donc une *triple origine*. C'est, d'abord, un mode second et dérivé de l'explicitation qui convertit l'étant *zuhanden* dans le commerce pratique en substrat *vorhanden* pour le pur et simple regard : toute structure purement logique a sa provenance dans le comportement théorétique, qui opère une neutralisation de l'être-au-monde et un nivellement des *pragmata* en objets subsistants — fondement de l'identité apophantique. À un niveau plus profond, c'est la significativité (*Bedeutsamkeit*) pratique du monde environnant, où les choses se révèlent au regard de la préoccupation *en tant que* ceci ou cela : *en tant que…* herméneutique, irréductible à tout mode d'inhérence ou de connexion ontologique de parties avec un tout. C'est, enfin, le *comprendre* comme structure de l'exister ou de l'être-au-monde : compréhension de l'en-vue-de-quoi (*Worumwillen*) de l'étant environnant dévoilé au regard pratique, et de l'être de l'étant qui ne relève pas du domaine de la prédication parce que, impliqué d'emblée en toute prédication, il rend possible la prédication en général ; comprendre qui se fonde dans la compréhension, par le *Dasein*, de ses propres possibilités, c'est-à-dire de l'ensemble de ses manières de se rapporter à l'étant et, en définitive, de la constitution fondamentale tout entière de l'être-au-monde[2]. La logique trouve ainsi son fondement ultime dans l'auto-compréhension du *Dasein* et du comprendre ontologique : loin d'être ramenée aux structures ontologiques ultimes des objets de la perception ou des contenus de la représentation, la logique est reconduite vers les structures ontologiques de l'être-au-monde qui, pour Heidegger, constituent le fondement de l'intentionnalité.

Quel est donc le propre d'une logique *phénoménologique* ?

C'est, d'abord, de régresser du domaine de la signification idéale vers les modes de visée, de comportement et d'évidence subjectifs propres à l'étant qui, par son discours, vise les formes syntaxiques ; un *premier déplacement* est ainsi opéré, *depuis les articulations syntaxiques de la signification vers celles de la pensée.* Mais surtout, c'est d'opérer un *second déplacement* de l'orientation thématique : *depuis le domaine de la signification idéale vers un champ infra-linguistique et pré-idéal* où ce

[1] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 33, p. 157-158 (trad. fr., p. 126-127) ; *Logik*, § 12a, GA 21, p. 143-153.
[2] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 31, p. 143-145 (trad. fr., p. 118-120).

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

dernier a sa source ; donc de rechercher l'origine ultime du *logos* dans des structures pré-logiques — formes noétiques de l'expérience perceptive, structures ontologiques de l'étant perçu, modalités de la compréhension ontologique. Ne se limitant pas à la pensée logique au sens strict, on opère un élargissement considérable de la notion de logique, pour restituer les échafaudages qui mènent à l'élaboration de la syntaxe et replacer la pensée logifiante dans le mode d'être, de comprendre et de faire-expérience du sujet ou du *Dasein.* Le pur logicien peut-il se satisfaire de cette reconduction de syntaxes strictement normées aux syntaxes faiblement normées de ces domaines pré-logiques ?

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XII 2, 2016 (Actes 8), p. 98-120
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

Le concept de schème syntaxique chez Karl Bühler

Par JANETTE FRIEDRICH
Université de Genève

> C'est au cours d'une analyse de la pensée verbale que j'ai découvert durant l'année 1907 l'expérienciation (*Erlebnis*) des *schèmes syntaxiques*[1].

1. Le point de départ : le projet d'une grammaire pure d'un point de vue psychologique

En 1905, Karl Bühler rejoint l'Institut de psychologie de Würzburg où, depuis quelques années, sont réalisés des travaux expérimentaux sur la psychologie de la pensée sous la direction d'Oswald Külpe[2]. Bühler y commence aussitôt ses propres recherches sur ce sujet, recherches qui aboutissent à sa thèse d'habilitation, publiée en 1907-1908 dans l'*Archiv für die gesamte Psychologie*. Il est rapporté dans la littérature que c'est Bühler qui a introduit dans les débats de Würzburg les *Recherches logiques* de Husserl, texte qu'il considérait comme une contribution majeure à la psychologie de la pensée et dont il souhaitait que l'on tienne compte dans les discussions. On trouve, dans ses études sur la pensée, des références explicites aux idées husserliennes, idées qui ont guidé sa propre démarche. Dans son habilitation, Bühler fait également des remarques sur le fonctionnement du langage, même si ce n'est qu'en passant. Il y parle de la « découverte des schèmes syntaxiques », comme l'indique l'épigraphe de ma contribution. Cette découverte me semble intéressante à étudier dans le contexte du présent volume, qui se donne pour but d'interroger l'idée d'une légalité purement grammati-

[1] K. Bühler, *Théorie du langage. La fonction représentationnelle*, 1934, trad. fr. par D. Samain, Marseille, Agone, 2009, p. 388.

[2] Je remercie Hamid Taieb pour la relecture de mon texte et ses remarques.

cale telle que proposée par Husserl dans la quatrième *Recherche logique*. Si Husserl affirme que des principes grammaticaux purement formels conditionnent la possibilité de la signification, il ne met pas seulement en question la prédominance de la logique dans le domaine de la structuration du sens, mais s'oppose aussi à la possibilité de dégager cette légalité d'un examen des différentes langues naturelles. Dès lors, il n'est pas étonnant qu'il se tourne vers les linguistes en les appelant à reconnaître que les lois de la grammaire, comme par exemple celles qui définissent l'intégration correcte des significations partielles dans une signification totale ou les lois qui régissent la relation entre le tout et les parties d'une proposition, sont des lois *a priori*. Husserl leur suggère de « s'ouvrir à l'évidence que le langage n'a pas seulement des fondements physiologiques, psychologiques et historico-culturels, mais aussi ses fondements aprioriques »[1].

Il y a là, on le voit, une objection majeure contre l'idée que ces lois pourraient faire l'objet d'une analyse par les sciences empiriques. Dans cette perspective, l'une des questions posées en ouverture du séminaire me semble intéressante à traiter à partir de la conception de Bühler. Elle concerne la pertinence de l'hypothèse d'un fondement *apriorique* des expressions langagières du point de vue d'un linguiste, et elle a été formulée de la manière suivante : « Quels rapports entretiendrait la grammaire pure avec la légalité spécifiquement *linguistique* liée à l'expression de ces significations dans telle ou telle langue ? ». Peut-on vraiment affirmer que « les catégories de signification et les lois de leur combinaison précèdent tout langage »[2] ? La réponse que je tente d'esquisser dans ce texte ne va néanmoins pas être celle d'un linguiste, mais celle d'un psychologue. Ma thèse sera qu'on trouve chez Bühler certains arguments qui appuient la thèse d'une grammaire pure, mais qu'ils ne sont ni épistémologiques ni linguistiques : ces arguments sont phénoménologiques, ou psychologiques. Ceci modifiera forcément l'idée d'une grammaire pure. Bühler écrit en 1908, dans le chapitre 3 de son habilitation sur la psychologie de la pensée :

> Que sont alors les lois grammaticales ? Pour le linguiste, ce qu'on peut abstraire d'une langue donnée ; il les constate, poursuit leur évolution et en a

[1] E. Husserl, *Recherches logiques*, t. II, partie 2, 1900-1901, trad. fr. par H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer, Paris, PUF, 1962, p. 134.

[2] Unité de recherche « Phénoménologie*s* », argumentaire de « Phénoménologie et grammaire », URL : http://www.pheno.ulg.ac.be/colloques/201505-grammaire/fr/.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

> terminé avec elles au moment où le psychologue commence son travail. Comment le remplissement de ces lois se fait-il dans le vécu réel[1] ?

On aurait pu s'attendre à ce que mon argumentation soit développée à partir de la *Sprachtheorie*, que Bühler publie en 1934 et dans laquelle il élabore sa conception du langage et de la grammaire. Mais Bühler annonce lui-même que c'est dans son habilitation sur la pensée qu'on trouvera l'une des clés pour la compréhension de son œuvre maîtresse. Voici ce qu'il dit dans la préface de la *Théorie du langage* :

> Lorsque, parvenu au point final, je me retourne sur les débuts, il me semble que les bases du système ont été jetées en 1907 avec la découverte des « schèmes syntaxiques » dans la pensée verbale (cf. § 16), et en 1908, lorsque j'ai mis en évidence la fonction de représentation du langage dans mon exposé de synthèse sur les processus de compréhension (III[e] congrès de la Société de psychologie)[2].

En prenant au sérieux ces remarques rétrospectives, je tâcherai, pour ma part, de me demander si cette dite « découverte » confirme la thèse de la grammaire pure de Husserl ou si elle la met en question. Les pages qui suivent entendent donner d'abord un aperçu de la recherche de Bühler sur la pensée, avant de se concentrer sur leurs principaux résultats et sur les concepts utilisés pour les interpréter.

[1] K. Bühler, « Tatsachen und Probleme zu einer Psychologie der Denkvorgänge: III. Über Gedankenerinnerungen », *Archiv für die gesamte Psychologie,*1908, 12, p. 85.
[2] K. Bühler, *Théorie du langage, op.cit.*, p. 69.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

2. Les expériences sur la pensée : leurs résultats et leur conceptualisation[1]

2.1. La conscience de la règle

La question que Bühler pose dans ses expérimentations sur la pensée est la suivante : « Qu'est-ce que nous vivons lorsque nous pensons ? » (*Was erleben wir, wenn wir denken ?*)[2], « Quels sont les phénomènes que nous éprouvons dans la conscience lorsque nous résolvons des tâches qui mobilisent la pensée ? ». Bühler considère que, jusqu'à présent, la psychologie a identifié la pensée avec la représentation abstraite, ou avec le jugement, ou encore avec l'aperception, tandis que la logique a présenté la pensée comme un acte prédicatif. Il refuse de baser ses recherches sur l'une de ces nombreuses conceptions de la pensée, qu'elles soient psychologiques ou logiques. Son but déclaré est de découvrir le processus psychologique de la pensée et non pas de corroborer une théorie existante. Ainsi, dans ces expérimentations, il propose aux participants d'effectuer des tâches qui demandent l'utilisation de la pensée pour être résolues. Après avoir répondu à la question posée, les participants rapportent ce qu'ils ont vécu durant la résolution des tâches. La méthode utilisée est l'introspection ou, comme le disait Brentano, l'observation mnémonique[3]. Bühler et l'école de Würzburg s'inscrivent bel et bien dans la tradition brentanienne, en prenant au sérieux ce qui était soutenu dans la *Psychologie du point de vue empirique*, à savoir

[1] La psychologie de la pensée de l'école de Würzburg a fait déjà l'objet de deux articles que j'ai publiés en 2008 et 2010, avec chaque fois un thème différent : J. Friedrich, « La psychologie de la pensée de l'école de Würzburg — analyse d'un cas de marginalisation », in M. Kail (éd.), *L'homme et la société : Marges et marginalisations dans l'histoire de la psychologie*, 2008, n° 167-169, 251-178 et « La pensée comme expérience vécue — l'école de Würzbourg », in *Revue de Synthèse*, 2010, t. 131, 53-75.

[2] K. Bühler, « Eine Analyse komplizierter Denkvorgänge », in F. Schumann (éd.), *Bericht über den II. Kongress für experimentelle Psychologie in Würzburg*, Leipzig, Barth, 1907, p. 263.

[3] Il existe un article de Bühler sur ce thème en français : « Remarques sur les problèmes de la psychologie de la pensée », *Archives de psychologie*, 1907, 6, p. 376-386. Pour une présentation détaillée des recherches de l'école de Würzburg : A. Burloud, *La pensée d'après les recherches expérimentales de H.-J. Watt, de Messer et de Bühler*, Paris, F. Alcan, 1927.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

qu'une utilisation expérimentale de l'introspection « n'est pas exclue du domaine de nos propres phénomènes psychiques »[1].

Dans la suite, Bühler résume les résultats de cette expérimentation et propose des concepts pour les interpréter. Tout d'abord, il constate que l'expérimentation a montré qu'il existe des *contenus spécifiques de pensée*, des contenus qu'on ne peut pas identifier à des représentations (*Vorstellungen*) ou à des images mentales. Contre toute tradition associationiste, il affirme que les images sensorielles jouent un rôle minime dans notre expérience de pensée. N'importe quel objet peut être pensé sans auxiliaires intuitifs (*Anschauungshilfen*), même les couleurs, comme par exemple « cette nuance spéciale de bleu d'un tableau qui est pendu dans ma chambre »[2]. Si le contenu de la pensée n'est pas composé par des représentations mentales, en quoi consiste-t-il ? Bühler répond : « Ce qui ne manque jamais dans la pensée ce sont les pensées (*Gedanken*) ». Ou, comme il le dit encore : ce qui est attesté dans toutes les expérimentations sur la pensée, c'est l'existence d'un *savoir actuel et immédiat* (*unmittelbares Wissen*), *d'un savoir entièrement clair, d'un savoir présent*[3]. Or, ces deux expressions, celle de « pensées » (*Gedanken*) et celle de « savoir actuel » ou « présent », sont utilisées comme des équivalents. Loin d'être claire, cette thèse d'un contenu spécifique de la pensée demande des explications. Bühler continue dès lors la restitution des résultats et distingue trois « constituants des vécus de la pensée » (*Bestandstücke unserer Denkerlebnisse*), qui sont : *la conscience de la règle*, *la conscience des relations* et *les intentions*. Si l'on souhaite comprendre en quoi consiste la spécificité des pensées, il faut donc analyser la manière dont fonctionnent ces constituants. Dans ce qui suit, je me limiterai à la discussion de la *conscience de la règle*, avec pour but de dégager les traits considérés par Bühler comme communs à tous les processus de pensée. La thèse à démontrer peut être formulée de la façon suivante : les pensées sont constituées par une conscience de la règle, ou, en d'autres termes, par un savoir actuel des règles.

Commençons avec un exemple tiré des procès-verbaux d'expérimentation dans lesquelles les participants cherchent à caractériser leurs actes de pensée par l'introspection (observation mnémonique) et que Bühler cite en faveur de cette thèse :

---

[1] Fr. Brentano, *Psychologie, du point de vue empirique*, 1874, trad. fr. par M. de Gandillac, Paris, Vrin, 2008, p. 47.

[2] K. Bühler, « Tatsachen und Probleme zu einer Psychologie der Denkvorgänge: I. Über Gedanken », *Archiv für die gesamte Psychologie*, 1907, 9, p. 321.

[3] *Ibid.*, p. 360-365.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

> D.B42 « Pouvons-nous saisir l'essence de la pensée avec notre pensée » — Oui (10") ... le savoir qu'une difficulté est suggérée ici qui n'existe tout simplement pas. *J'étais conscient de la pensée générale que les phrases dans lesquelles le même concept apparaît d'une certaine manière deux fois ne présentent une difficulté particulière que de manière apparente* [...][1].

Cet extrait montre que la personne qui rapporte sa pensée se rend compte que sa réponse a été déterminée par la conscience d'une règle. Une pensée générale est citée comme étant présente durant la solution de la tâche, à savoir : « l'emploi réitéré d'un concept suggère une difficulté qui en réalité n'existe pas ». C'est Ernst Dürr, un collègue de Bühler et l'un des participants à l'expérimentation, qui l'a formulée ainsi rétrospectivement. Cette conscience de la règle était apparemment présente au moment même de penser à la tâche et a mené Dürr à répondre rapidement et sans hésitation par un oui à la question. Pour mieux pouvoir saisir la nature de cette *conscience de la règle*, Bühler introduit une distinction entre *penser à une règle* (*viser une règle*) et *la pensée d'une règle* (*penser dans une règle*) :

> Je peux aussi simplement viser une règle comme je vise n'importe quel autre objet. La conscience de la règle n'est pas ce penser à une règle, mais la pensée d'une règle ou penser dans une règle. L'objet de la conscience de la règle n'est pas la règle, mais le fait, l'objectivité qu'elle désigne, auquel elle est applicable, duquel elle va peut-être être inférée. Nous pourrions dire, en reprenant une distinction de Husserl, que la conscience de la règle est une pensée dans laquelle certains objets que le logicien désigne comme des lois sont pensées d'une manière adéquate[2].

Prenons un autre exemple pour clarifier cette distinction. Son choix peut paraître étonnant, car il est emprunté au domaine de la perception. Mais contrairement à ce qui semble être le cas, cet exemple rend particulièrement manifeste le fait que pour Bühler, le fonctionnement de la pensée, du jugement, mais aussi de la perception, bref de toutes les « fonctions psychiques » contient un trait commun. Ainsi, Bühler explique : en regardant les lignes d'une figure mathématique compliquée, au début, je ne sais pas quoi faire avec ces lignes, et puis, d'un coup, je le sais, je le saisis. Qu'est-ce que je sais, qu'est-ce que j'ai saisi ? demande Bühler. « Apparemment, le sens de la figure », et il poursuit : « ce sens est en tout cas quelque chose d'idéel,

[1] *Ibid.*, p. 337.
[2] *Ibid.*, p. 339-340.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

dans beaucoup de cas rien d'autre que sa loi »[1], même si cette loi n'est pas sa loi exacte, complète et précise, mais une règle brute de la constitution de la figure. Cette saisie de la règle, dont Bühler parle ici, n'équivaut pas à penser à une règle. Je ne pense pas à une règle puis perçois la figure. Je pense dans la règle, ce qui veut dire qu'en regardant la figure, une règle de la constitution de la figure m'est présente, ce qui fait qu'une *Gestalt* est perçue.

Cette *conscience de la règle* ne doit pas être confondue avec la référence à une règle existante sous forme d'un *savoir que*, donc avec la référence à une proposition. Bien au contraire, dans la conscience de la règle, la proposition apparait comme quelque chose d'immédiatement connu. Bühler nous rappelle que quelque chose de semblable se passe quand je « comprends » d'un coup la construction d'une machine ou le plan d'un bâtiment. Comme l'a souligné plus tard Gilbert Ryle en proposant une distinction entre le *knowing how* et le *knowing that*, le *savoir comment*, par exemple la capacité de faire de bonnes plaisanteries, n'est pas à confondre avec la connaissance des règles, car ce n'est pas le fait de penser aux canons esthétiques qui explique cette capacité. Dans sa fameuse argumentation contre « le fantôme dans la machine », Ryle souligne que « la pratique de l'humour n'est pas un sous-produit de la théorie de l'humour. Les canons du goût esthétique, du tact dans les manières et de la technique de l'invention peuvent rester informulés sans gêner l'exercice intelligent de ces capacités »[2]. Il en va de même pour la *conscience de la règle*, où la règle peut rester non-remarquée et non-exprimée tout en étant présente durant la résolution de la tâche. Ainsi, la distinction bühlerienne entre penser à la règle et penser dans la règle semble thématiser le même phénomène.

[1] *Ibid.*, p. 341.
[2] G. Ryle, *La notion d'esprit. Pour une critique des concepts mentaux*, 1951, trad. fr. par S. Stern-Gillet, Paris, Payot, 1978, p. 99-100.

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

2.2. Une clé de lecture : les références à l'école de Brentano[1]

Mais il existe encore une autre « clé de lecture » pour clarifier la psychologie de la pensée de Bühler. Dans la citation ci-dessus, Bühler fait clairement référence à un débat célèbre, celui concernant le psychologisme. C'est comme s'il cherchait à signaler qu'il était bien conscient du danger dénoncé par Frege, Husserl et bien d'autres, et qu'il tentera de l'éviter. En utilisant l'appareillage conceptuel développé par les membres de l'école de Brentano pour interpréter les résultats de ses expérimentations, Bühler insiste sur le fait que la conscience dans la règle ou de la règle, conscience qui conduit à percevoir des *Gestalten*, à pouvoir comprendre des aphorismes, n'est pas une règle de la pensée considérée comme acte psychologique d'une personne. Il ne s'agit aucunement d'une règle de la pensée de nature empirique que le psychologue pourrait découvrir dans l'analyse de la pensée de la personne. Rappelons ce que Bühler écrit à ce propos : « L'objet de la conscience de la règle n'est pas la règle, mais le fait, l'objectivité qu'elle désigne, auquel elle est applicable ». Il s'oppose donc à l'idée que la règle qui est présente du point de vue de la première personne, du point de vue de la personne qui pense ou, comme on pourrait dire aussi, du point de vue de la conscience phénoménale, serait existante exclusivement sur ce plan-là. La pensée d'une règle indique toujours une objectivité, elle nous renseigne dès lors sur l'existence de la règle à un autre niveau que celui des fonctions psychiques. Cet autre niveau a été désigné entre autre par Stumpf, Husserl et Twardowski comme celui des « *formations* ». Parmi les formations, les brentaniens comptaient les lois idéelles, les vérités logiques, les connaissances géométriques, les valeurs morales, les critères de beauté, etc., bref des types d'objets bien spécifiques, à savoir des objets idéaux, ayant une validité objective. Il a été dit à leur propos qu'il serait impossible de les inférer à partir des fonctions psychiques.

Si on utilise cette clé de lecture, « je pense dans la règle » veut donc dire qu'une règle est attestable, par exemple, dans la perception d'une figure. Toutefois, cette règle attestée n'est pas à confondre avec le produit d'une

[1] Sur la relation entre Bühler et Stumpf, voir D. Fisette, « Phénomènes sensibles et fonctions psychiques : Karl Bühler et le programme de Stumpf », in L. Cesalli & J. Friedrich (éds.), *Anton Marty & Karl Bühler, Between Mind and Language, Zwischen Denken und Sprache, Entre pensée et langage*, Basel, Schwabe, 2014, p. 103-140. Voir aussi G. Fréchette, « Der Ausgangsgegenstand der Psychologie. Bühler und die Schule Brentanos », in J. Friedrich & Fr. Stadler (éds.), *Karl Bühlers Krise der Psychologie (1927). Positionen, Bezüge und Kontroversen im Wien der 1920er/30er Jahre*, Wien [u.a.], Springer, (sous presse).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

pensée individuelle. Bien au contraire, elle possède un caractère objectif et est indépendante du fonctionnement de la pensée en question. C'est ce que Bühler cherche à exprimer quand il propose cette étonnante correspondance : « La conscience de la règle est une pensée dans laquelle certains objets que le logicien désigne comme des lois sont pensés d'une manière adéquate ». De fait, au début de son habilitation, on trouve une référence fort intéressante à Husserl. Bühler affirme que Husserl aurait instauré une méthode transcendantale qui suppose un remplissement des lois logiques grâce aux phénomènes psychiques, une méthode qui suppose un lien entre les deux, et qui force à fondamentalement réviser notre conception du psychique, en renonçant à l'idée d'une non-correspondance[1]. Dans un autre article, intitulé « Zur Kritik der Denkexperimente » et publié en 1909, Bühler réagit à un certain nombre d'objections qui ont été formulées après la publication de son habilitation. Il s'y réfère à un autre élève de Brentano, Carl Stumpf, et affirme que ce que lui-même avait discuté dans son habilitation à l'aide du terme de « *Regelbewusstsein* » (conscience de la règle) aurait été thématisé par Stumpf par un autre terme, celui de « forme » : « *Stumpf* considère, lui aussi, ces mêmes contenus comme un groupe spécifique de "formations de fonctions psychiques", pour lesquels il propose le nom de "formes", et il les place au même niveau que les relations »[2].

Bühler cite le texte de Stumpf intitulé « Phénomènes et fonctions psychiques »[3] et trouve notamment dans le paragraphe « Digression sur les *formations des fonctions psychiques* » des appuis utiles à sa propre argumentation. L'expression « formations de fonctions psychiques » est d'ailleurs utilisée à plusieurs reprises dans son habilitation[4]. Il y a notamment deux affirmations qui sont importantes à retenir selon lui. D'une part, il y a l'idée qu'une formation (un état de choses, un « *Inbegriff* » ou un ensemble) est ce que les brentaniens appellent un « corrélat de fonctions psychiques ». Rappelons-le, une formation n'est pas une fonction psychique en tant que telle. Ainsi, Stumpf le souligne en précisant que l'*Inbegriff*, pour Husserl,

[1] K. Bühler, « Tatsachen und Probleme zu einer Psychologie der Denkvorgänge: I. Über Gedanken », *op. cit.*, p. 298-299.
[2] K. Bühler, « Zur Kritik der Denkexperimente », *Zeitschrift für Psychologie*, 1909, 51, p. 116.
[3] Bühler publie en 1908 un compte-rendu sur ce texte : K. Bühler, « Besprechung von: C. Stumpf, *Erscheinungen und psychische Funktionen* », *Archiv für die gesamte Psychologie*, 1908, vol. 11, p. 1-5.
[4] Cf. aussi K. Bühler, « Nachtrag. Antwort auf die von W. Wundt erhobenen Einwände gegen die Methode der Selbstbeobachtung an experimentell erzeugten Erlebnissen », *Archiv für die gesamte Psychologie*, 1908, 12, p. 113.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

n'est ni la fonction synthétique, ni le matériau synthétisé, réuni, mais « le corrélat nécessaire de la fonction synthétique ». Il poursuit en affirmant que chacune des fonctions psychiques aurait un tel corrélat. D'autre part, Bühler tente de nous persuader de son hypothèse de correspondance, prenant également appui sur Stumpf qui, tout en insistant sur la différence entre fonctions psychiques et formations, admet néanmoins un contenu commun : « Dans la mesure où les formations sont aussi des contenus des fonctions psychiques, elles ont toutes un caractère objectif et ne conservent rien dans leur concept de l'acte individuel du moment »[1]. D'où l'insistance de Stumpf sur le fait qu'il faut clairement distinguer les *fonctions psychiques*, qui constituent l'objet de la psychologie, des *formations* (*Gebilde*), qui, elles, sont analysées par la philosophie. Dans son texte « De la classification des sciences », publié la même année, soit en 1906, il insiste : « La nécessité de distinguer les formations tant des phénomènes que des fonctions, de la manière la plus manifeste dans le domaine de la logique et celui de la théorie de la connaissance, doit s'imposer à la philosophie présente »[2]. Nous l'avons vu, Bühler est pleinement d'accord. Il est lui aussi fermement opposé à toute forme de psychologisme. Néanmoins, il insiste en même temps sur le fait que cette position n'est aucunement en contradiction avec l'hypothèse de la correspondance entre fonctions psychiques et formations.

D'après sa vision, les formations « apparaissent » deux fois : une fois en tant que contenu objectif, donc en tant que corrélat existant indépendamment de l'acte psychique de pensée, et une deuxième fois comme la pensée d'un sujet, comme un acte psychique individuel dans lequel ce même contenu est attestable. Nous l'avons vu ci-dessous, la conscience de la règle n'est pas un vécu subjectif, mais un contenu objectif, un corrélat, qui peut être indiqué soit rétrospectivement par la personne même qui pensait, soit par un observateur extérieur, par un interprète, comme ayant été présent dans l'acte de penser. Le cas de Dürr l'a montré : ce qu'il énonce n'est pas une loi de l'acte de penser vécu, mais la connaissance d'une loi énoncée après coup comme ce qui avait déterminé la réponse. Un contenu objectif (une règle) est présent dans l'acte psychique de penser, sans pour autant qu'il trouve son

[1] C. Stumpf, « Phénomènes et fonctions psychiques », 1906, éd. et trad. fr. par D. Fisette, in C. Stumpf, *Renaissance de la philosophie. Quatre articles*, Paris, Vrin, 2006, p.158.

[2] C. Stumpf, « De la classification des sciences », 1906, éd. et trad. fr. par D. Fisette, in C. Stumpf, *Renaissance de la philosophie. Quatre articles*, *op.cit.*, p. 198 ; voir aussi p. 174-175 et p. 199, 201.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

explication dans cet acte même. Or, l'explication consiste dans le fait que ce contenu est le corrélat objectif (la formation) de l'acte de penser. Autrement dit, quelque chose est déterminant dans ce processus, sans que cela soit nécessairement conscient pour le sujet. On le voit bien, il n'est pas si évident d'échapper à l'impression que l'expression de « conscience de la règle » prête quelque peu à confusion. Car ce n'est pas la prise de conscience d'une règle par la personne qui pense qui est visé par Bühler, mais la pensée dans une règle, une pensée de la règle, une pensée qui est conforme à la règle telle qu'elle existe en tant que formation sans être nécessairement consciente pour l'individu. Cette hypothèse de la correspondance, à laquelle Bühler tient, est néanmoins une sorte de rouage tournant à vide. Comme c'est le cas pour n'importe quelle correspondance entre des choses qui sont en même temps considérées comme fortement différentes, nous y rencontrons une difficulté insurmontable. Car si le contenu des fonctions psychiques n'est explicable qu'à partir des formations, s'il n'est rien d'autre qu'une répétition sur le plan individuel du contenu objectif des formations, pourquoi faire encore de la psychologie ? Pourquoi analyser le fonctionnement psychologique si son contenu n'est pas explicable par une telle recherche ? Pour échapper à cette difficulté, Bühler s'intéresse encore, dans son habilitation, à une autre observation faite durant ses expérimentations.

2.3. Penser, c'est présenter quelque chose indirectement

Une grande partie du dispositif d'expérimentation sur la pensée se basait sur l'utilisation de la mémoire. Pour résoudre les tâches proposées, les participants ont dû se souvenir des mots ou des expressions qui ont été lus au début de l'expérience. Dans l'analyse des résultats, Bühler montre que les pensées ayant lieu au moment de la mémorisation n'interviennent pas en tant que telles dans le processus actuel de pensée. C'est la raison pour laquelle à la question « qu'est-ce qu'est un vécu de souvenir ? », Bühler répond « nous trouvons en tout cas en lui une influence actuelle qu'un vécu antérieur gagne sur un vécu présent »[1]. La relation entre la pensée antérieure et la pensée actuelle est *une relation dans le présent* et non une relation entre un événement passé et un événement présent. On se réfère à la pensée antérieure

[1] K. Bühler, « Tatsachen und Probleme zu einer Psychologie der Denkvorgänge: III. Über Gedankenerinnerungen », *Archiv für die gesamte Psychologie*, 1908, 12, p. 61.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

sans la revivre, dit Bühler[1]. Dans cette perspective, il convient de noter la distinction de Bühler entre la « réactualisation d'une pensée antérieure » (*Wiederaktuellwerden der früheren Gedanken*) et la « remémoration d'une pensée antérieure » (*ein sich an die früheren Gedanken erinnern*). C'est la première qui intervient dans les réponses des participants : « Les participants à l'expérience se réfèrent effectivement à l'objet antérieur, mais d'une manière indirecte comme à "l'objet qui" se trouve dans une relation logique déterminée avec l'objet présent »[2]. La présence de la pensée antérieure dans la pensée actuelle transforme dès lors la pensée antérieure, puisque ce qui est convoqué de la dernière est ce qui est visé (demandé) par la pensée actuelle. Les participants ne se rappellent pas des mots pour ensuite pouvoir résoudre avec eux la tâche, mais ces mots retenus antérieurement (le souvenir) s'imposent dans la résolution de la tâche en fonction d'elle, donc indirectement. Pour Bühler, il s'agit ici d'un exemple prototypique du mécanisme de la présentation indirecte.

D'autres exemples de présentation indirecte sont cités et discutés dans l'habilitation de Bühler. Regardons encore un autre extrait des procès-verbaux et écoutons les commentaires que Bühler en donne. Cette fois-ci, c'est la réponse d'Oswald Külpe, directeur de l'Institut de psychologie de Würzburg, mais aussi l'un des participants à l'expérimentation, qui est citée ci-dessous :

> K.B42 'Pouvons-nous saisir l'essence de la pensée par la pensée ?' — Oui (6") — La question m'a d'abord semblé bizarre ; j'ai pensé qu'il s'agissait

[1] Dans les *Recherche philosophiques*, Wittgenstein discute le même phénomène en affirmant que pouvoir continuer la suite des nombres entiers naturels dans le système décimal ne se fond pas sur l'*expérience* qui a été faite dans le passé d'une telle application : « Tu veux donc dire que tu sais comment appliquer la loi de la suite, tout à fait indépendamment du souvenir que tu as de ses applications effectives à des nombres déterminés. » (L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, trad. fr. par É. Rigal (dir.), Paris, Gallimard, 2004, p. 98).

[2] K. Bühler, « Tatsachen und Probleme zu einer Psychologie der Denkvorgänge. III. Über Gedankenerinnerung », *op. cit.*, p. 69. Dans la première partie de son habilitation, dans le paragraphe « La constitution de la pensée », Bühler affirme déjà que ce sur quoi porte la pensée peut être déterminé selon deux manières : directement et indirectement. « Je peux penser à quelque chose soit comme " ceci ", soit comme " la chose qui… ". Dans le dernier cas, je n'y pense qu'en tant qu'elle est cela, c'est-à-dire qu'elle présente ces particularités, alors que dans le premier cas, je pense à quelque chose dont je sais éventuellement par ailleurs qu'il présente ces particularités. » (K. Bühler, « Tatsachen und Probleme zu einer Psychologie der Denkvorgänge I. Über Gedanken », *op. cit.*, p. 359, voir aussi p. 360).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

> d'une question-piège. Puis le reproche de Hegel à Kant m'est brusquement venu à l'esprit, et alors j'ai dit résolument *oui*. *La pensée que j'ai eue du reproche de Hegel avait un contenu assez riche*, sur le coup j'ai su exactement de quoi il s'agissait, mais je n'ai rien verbalisé, je n'ai pas eu de représentation mentale, seul le mot de Hegel a résonné après coup en moi (du point de vue acoustique et moteur)[1].

Külpe rapporte l'impression qu'il embrassait, par l'acte de pensée, un contenu extrêmement riche. Le savoir entier de toute une période de l'histoire de la philosophie lui était apparemment présent. Pourtant, il est impossible de se référer en si peu de temps à un savoir d'une telle ampleur et de le passer en revue, rétorque Bühler. Il ne fait aucun doute que ce qui a été évoqué par Külpe n'a pas pu être saisi dans sa totalité, même si ses paroles semblent suggérer une telle conclusion. Voici donc l'interprétation que Bühler propose. L'exemple cité montrerait que ce qui se passe dans le vécu de la pensée ne peut pas être réduit à des contenus[2]. Car dans le cas cité, il faut supposer qu'il y avait d'autre chose qui a permis de répondre si rapidement à la question posée. Et cet autre chose a été, selon Bühler, un *ordre psychique des choses*. Il explique que dans cet ordre psychique des choses, il existe une place marquée et vide pour n'importe quel objet et penser le monde consisterait donc dans le fait de se référer à cette place. Ce qui est conscient au moment où nous pensons, ne sont pas des contenus, mais quelque chose comme un ordre dans lequel ce sur quoi porte la pensée, tout ce à quoi nous pouvons penser comme à quelque chose de déterminé, a une place et est ainsi *connu*. On y retrouve en effet l'idée de la présentation indirecte, puisque le contenu visé est pensé indirectement, à travers la place que la chose a dans un ordre donné. L'ordre ne représente pas le contenu, mais donne des points d'orientation à travers lesquels le contenu peut être pensé. Regardons comment Bühler introduit cette notion d'ordre psychique des choses pour la première fois dans son habilitation :

> nous pouvons dire : *les quiddités dans les actes de savoir immédiat de quelque chose sont des déterminations de places au sein d'un ordre conscient*. Nous ne connaissons pas encore cet ordre ou ces ordres […] et il faut donc ajouter que c'est « comme si », c'est pour le moment une description symbolique. Mais nous pouvons déjà déduire certaines phrases

[1] K. Bühler, « Tatsachen und Probleme zu einer Psychologie der Denkvorgänge: I. Über Gedanken », *op. cit*., p. 305.
[2] Voir K. Bühler, « Tatsachen und Probleme zu einer Psychologie der Denkvorgänge: I. Über Gedanken », *op. cit.*, p. 348-349.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

> (thèses) quant à cet ordre hypothétique. S'il y a une telle chose dans la conscience, cela devrait être quelque chose de très courant, quelque chose de si évident qu'il nous échappe jusqu'au moment où on nous questionne sur lui. Par ailleurs, il doit y avoir de la place pour tout ce à quoi nous pouvons penser comme à quelque chose de déterminé sans contenus conscients remplissants ; et c'est tout ce qui peut devenir en général pour nous un objet. Appelons-le l'ordre psychique des choses […][1].

Ces ordres hypothétiques vont de soi, ils sont évidents et les personnes qui les utilisent dans leurs pensées ne se rendent pas compte de leur présence. Nous pouvons ici constater le même fonctionnement que pour la conscience de la règle : la prise de conscience (de la règle ou de l'ordre) ne précède pas la pensée, mais cela n'empêche pas, bien au contraire, que la règle ou l'ordre soit présent dans la pensée. Ces ordres jouent un rôle fondamental, car ils permettent de penser à une chose comme à quelque chose de déterminé sans que nous nous référions à un contenu de conscience, sans qu'un remplissement ait lieu[2]. Bühler évoque ici la possibilité de confondre cet ordre avec un signe, un signe qui tient la place de ce qui est visé, mais il s'oppose aussitôt à cette idée. La quiddité des objets est bel et bien pensée et pas seulement signalée, puisque la place dans l'ordre psychique des choses indique des relations quant aux autres choses, et ces relations ne peuvent exister qu'entre des choses. L'ordre ne représente pas l'objet, mais oriente la pensée de l'objet, en d'autres termes il le présente comme *celui qui*…, comme un objet déterminé, étant caractérisé par le lien qu'il a avec d'autres objets du même ordre. La saisie de ce lien est donc ce qui fait connaitre l'objet. En résumant, on pourrait dire que : dans la compréhension de Bühler, penser veut dire être orienté, être guidé par un ordre psychologique des choses à travers lequel une certaine chose est connue. Il semble donc peu étonnant que Bühler, dans sa

[1] Karl Bühler, « Tatsachen und Probleme zu einer Psychologie der Denkvorgänge: I. Über Gedanken, *op. cit.*, p. 357-358. Dans la *Krise der Psychologie*, Bühler revient sur le rôle joué par cet ordre pour la pensée mais également pour la perception : « Cette manière d'englober, de saisir par la pensée ce qui est présent sur le plan perceptif grâce à la détermination de sa place dans un ordre est un cas spécifique de la détermination structurelle dans le domaine phénoménal. » (K. Bühler, *Krise der Psychologi*e, 1927, Frankfurt/M., Berlin, Wien, Ullstein, 1978, p. 117). Voir aussi Charlotte Bühler, « Über Gedankenentstehung. Experimentelle Untersuchungen zur Denkpsychologie », Leipzig, Barth, 1918.

[2] Bühler compare la notion d'ordre psychique des choses à la notion husserlienne d'acte purement signitif (*rein signitive Akte*) (comme visée à vide d'un objet), une comparaison qui me semble faire sens. K. Bühler, « Tatsachen und Probleme zu einer Psychologie der Denkvorgänge: I. Über Gedanken », *op. cit.*, p. 359.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Psychologie de la pensée, se réfère aux mathématiques, plus précisément aux fonctions mathématiques, dont il loue les performances :

> On peut, par exemple, penser clairement et d'une façon sûre la décroissance en fonction du carré de la distance, sans déterminer les termes entre lesquels la distance existe et ce qui décroît ; c'est réellement la fonction même qui est pensée et clairement présente à la conscience, tandis que ce à quoi elle se rapporte peut se réduire à quelque chose d'indéterminé, qui n'est pensé que comme un point de comparaison ou comme le substitut vide d'un contenu de relation[1].

La discussion menée jusqu'ici a présenté la pensée comme un processus psychique basé sur des *présentations*, telles que l'ordre psychique ou les fonctions mathématiques, afin de saisir un contenu qui n'est pas accessible en tant que tel. Cette position de Bühler met gravement à mal l'idée que la pensée serait une manipulation spécifique de contenus, qu'elle serait composée par des représentations mentales ou encore qu'on pourrait découvrir dans les recherches psychologiques sur la pensée des contenus correspondants à la pensée. Selon Bühler, la pensée s'effectue toujours indirectement, donc par l'utilisation de moyens d'auxiliaires. Pourquoi en va-t-il ainsi ? Il me semble que la réponse est intimement liée au *problème de la nature psychique de la pensée*. La pensée se fait indirectement car il est psychologiquement impossible de saisir *uno intuitu* dans la pensée tout ce qui est pensé[2]. Les objets (objets abstraits) avec lesquels on opère dans la pensée ont une telle nature qu'ils ne peuvent être pensés que par une « présentation », donc indirectement. Bühler indique même la source pour

[1] K. Bühler, « Tatsachen und Probleme zu einer Psychologie der Denkvorgänge: I. Über Gedanken », *op. cit.*, p. 340-341, cité par A. Burloud, *La pensée d'après les recherches expérimentales de H.-J. Watt, de Messer et de Bühler*, *op. cit.,* p. 131.

[2] Christiane Chauviré, dans ses études sur la philosophie mathématique de Peirce, montre que ce dernier discutait les diagrammes comme des *quasi-réalités*, comme *une entité seconde* « qui lui (au mathématicien) résiste et agit sur lui », et qu'ils sont nécessaires à la pensée mathématique car « les propriétés du diagramme que le mathématicien va découvrir ne sont déjà là que parce qu'il les y a mises, peut-être sans en avoir eu clairement conscience, en construisant ou en faisant évoluer le diagramme, et, s'il va devoir les découvrir, ce n'est pas parce qu'elles sont cachées, mais parce qu'il lui est psychologiquement impossible, souligne Peirce, de les saisir toutes *uno intuitu.* » (Chr. Chauviré, « Perception visuelle et mathématiques chez Peirce et Wittgenstein », in J. Bouveresse et J.-J. Rosat (éds.), *Philosophies de la perception. Phénoménologie, grammaire et sciences cognitives*, Paris, Odile Jacob, 2003, p. 210-211).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

cette manière d'aborder le problème de la pensée, en se référant à Kant et à son idée du schématisme de la raison. C'est en fait l'idée d'un contenu intuitif des concepts qui y est en jeu. Nous le savons tous, il est possible de se faire une image du nombre 5 ou même du nombre 10, en désignant par exemple 5 ou 10 points. Mais comment faire si on veut se représenter (imaginer) un objet aussi abstrait que le nombre 100 ou 1000 ? Un tel objet, on ne peut que le penser, et Kant fait justement référence à un « moyen » qui est nécessaire pour cela :

> Au contraire, quand je ne fais que penser à un nombre en général, qui peut être cinq ou cent, cette pensée est la représentation d'une méthode pour représenter une multitude (par exemple, mille) dans une image, conformément à un certain concept, plutôt que cette image même, qu'il me serait difficile, dans le dernier cas, de parcourir des yeux et de comparer au concept. Or, c'est cette représentation d'un *procédé général* de l'imagination pour procurer à un concept son image que j'appelle le *schème* de ce concept[1].

Le problème auquel l'interprète est ici confronté est la question de savoir ce que peut bien vouloir dire « procédé général de l'imagination ». Qu'est-ce que Kant comprend par cette méthode de représentation ? Les propositions que Bühler fait à propos des *présentations indirectes* comme par exemple l'ordre psychique semblent être une manière de répondre à cette question.

Vingt ans plus tard, dans la *Krise der Psychologie*, Bühler revient à cette discussion et propose un changement de terminologie, en soulignant par-là explicitement la source kantienne de ses réflexions. Il déclare qu'à la place de l'expression d'» ordre psychique », il utilisera maintenant une autre, celle de « schème de représentation » (*Darstellungsschema*), qui parlerait tout à fait de la même chose :

> Il y a 20 ans, j'ai conçu le concept d'» ordre psychique des choses » et je voulais pointer par-là deux choses : *d'une part*, le fait phénoménologique que dans la pensée actuelle les choses sont souvent seulement indirectement présentes et déterminées, à savoir par la place qu'elles occupent dans un ordre conscient quelconque. Un schème de représentation, comme je l'exprime maintenant d'une manière plus précise, un schème spatial, temporel, syntaxique ou d'une toute autre nature et provenance et, en lui, une place

[1] E. Kant, *Critique de la raison pure*, 1887, trad. fr. par A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, 1993, p. 152. Ce paragraphe est cité par Bühler in K. Bühler, « Tatsachen und Probleme zu einer Psychologie der Denkvorgänge: I. Über Gedanken », *op. cit*., p. 342. Cf. aussi la manière dont Bühler discute cette influence de Kant sur sa propre pensée vingt ans plus tard : K. Bühler, *Théorie du langage*, *op. cit*., p. 387.

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

> marquée, une place à laquelle ce qui est pensé appartient, est donnée dans la conscience et présente ce qui est pensé. Dans une pensée à caractère rapide et éphémère, notamment dans la mesure où il s'agit d'objets abstraits, nous opérons très sûrement, efficacement et d'une manière économique avec de telles présentations, qui sont symboliques ou fidèles aux apparences, mais très pauvre en détails. Nous ne pouvons pas seulement relever de manière immédiate dans ces présentations les relations avec d'autres choses du même ordre, mais même au-delà de ce domaine du relevable, nous pouvons encore les prélever de manière juste[1].

« Substitut vide », « schème », « ordre », « présentation symbolique » désignent donc la même chose : des auxiliaires attestables dans la pensée et sans lesquelles elle s'avère impossible. La thèse qui sera développée dans la dernière partie de cette étude suggère qu'un des leitmotivs de toutes les recherches postérieures à la psychologie de la pensée aura été la description de ces « présentations symboliques » ou « fidèles », comme Bühler les appelle. C'est justement dans la *Sprachtheorie* que cette idée trouve une large application. Pourtant, comme annoncé, le premier auxiliaire langagier a été déjà découvert dans sa psychologie de la pensée.

2.4. La découverte du schème syntaxique

Les expérimentations sur la pensée avaient montré qu'un savoir de la structure grammaticale précédait souvent la formulation de la réponse. Bühler parle aussi d'un vécu particulier qui s'intercale entre le mot et la pensée, et il fait appel à nos propres expériences. Chacun aurait déjà observé qu'en tentant d'exprimer une pensée compliquée, on fait souvent un plan au niveau grammatical. Tout d'abord, c'est la forme de la phrase qui est choisie, et puis la pensée se déploie dans celle-ci. Ou encore, si nous voulons comprendre un texte compliqué, c'est un savoir de la structure grammaticale qui nous guide pour y arriver. Bühler utilise alors l'expression « *schème* syntaxique » pour discuter ces phénomènes vécus et observés. La description qu'il donne de ce schème syntaxique ne se distingue guère de ce qu'il a dit sur la conscience de la règle et l'ordre psychique des choses. Résumons-le rapidement. 1/ Le schème syntaxique est un savoir, « en l'occurrence un savoir quant à la forme phrastique et quant à la relation des constituants

[1] K. Bühler, *Krise der Psychologie*, *op. cit*., p. 116.

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

phrastiques entre eux »[1], présent dans le déploiement de la parole. 2/ Ce savoir constitue un fait phénoménologique. Le schème syntaxique est « quelque chose qu'il faut considérer comme une expression directe des règles grammaticales qui sont vivantes en nous »[2], dit Bühler. Comme il l'a postulé pour la conscience de la règle, il ne s'agit nullement d'un *savoir que* de la grammaire. 3/ Il existe une relative indépendance entre ce schème syntaxique et le contenu de l'expression langagière. Les deux peuvent emprunter des voies séparées et en conséquence être appréhendés séparément par le locuteur, mais aussi, rétrospectivement, par le psychologue ou le linguiste. 4/ Cette relative indépendance témoigne du fait que ces schèmes syntaxiques sont vides (ou partiellement vides). Ici, la comparaison avec les fonctions mathématiques s'impose. Comme ces dernières, ils peuvent être pensés en tant que tels sans contenu de remplissement. 5/ Le schème syntaxique joue le rôle de guidage pour la parole effective, il oriente la parole qui se déploie. Voici comment Bühler le décrit :

> Lorsque nous débutons une incise par « quand » et qu'à la fin de la subordonnée nous nous interrompons brusquement ; nous prenons alors conscience que nous avons attendu quelque chose ; il ne s'agit pas seulement d'un complément matériel, mais aussi d'un complément grammatical, nous attendons une proposition principale. Dans tous ces cas, nous prenons conscience sous forme séparée de ce qui, incidemment et sans qu'on y prête spécialement attention, sert toujours ou presque toujours de médiateur entre les pensées et les mots[3].

Dans son habilitation, il cite des exemples tirés des procès-verbaux d'expérimentation et propose au lecteur de vérifier ses conclusions à partir de ces données empiriques. Ainsi, il écrit : « Et nombreuses étaient alors les descriptions exposant comment un *schème syntaxique* totalement ou partiellement *vide* précédait la formulation proprement dite d'une réponse, et on pouvait reconnaître d'une manière ou d'une autre qu'il guidait la parole effective »[4]. Ce qui étonne toutefois, quand on lit ce que les participants rapportent de leurs vécus, c'est l'utilisation de termes techniques, de termes

[1] K. Bühler, « Tatsachen und Probleme zu einer Psychologie der Denkvorgänge: III. Über Gedankenerinnerungen », *op. cit.*, p. 86.
[2] *Ibid.*, p. 86, voir aussi K. Bühler, *Théorie du langage*, *op. cit*., p. 389.
[3] K. Bühler, « Tatsachen und Probleme zu einer Psychologie der Denkvorgänge: III. Über Gedankenerinnerungen », op. cit., p. 86.
[4] K. Bühler, *Théorie du langage*, *op. cit*., p. 389.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

qui semblent plutôt être des outils d'interprétation que des termes descriptifs. Prenons quelques exemples :

> Les mots venaient sous le guidage de la conscience de la forme phrastique. (K.E44)[1]

> J'avais au début quelque chose comme un filet, dans lequel les mots devaient se faire prendre. (S.E51)[2]

> J'avais, avant que les mots soient venus, une conscience du rythme, quelque chose comme un schème temporel. (Pf.E31)[3]

> Avant les mots, j'avais la conscience d'une forme, quelque chose dans laquelle les mots futurs se rangeaient. (D.A201)[4]

On le voit, les termes de « forme » et même de « schème » sont utilisés pour parler du vécu de parole, ce qui s'explique sans aucun doute par le fait que la majorité des participants étaient des collègues de Bühler. Il est fort probable que ces termes « circulaient » dans les discussions communes de l'équipe et que leur emploi allait ainsi de soi. Le problème auquel est confronté tout interprète de données de ce genre est clair : le choix des mots pour parler de ce que l'on a vécu donne déjà à l'interprétation une certaine orientation. Mais l'inverse est également vrai : des interprétations déjà existantes peuvent influencer la manière dont les participants relatent leur vécu. On est donc moins confronté à une distorsion des résultats qu'à ce fameux « cercle herméneutique » caractéristique de la majorité des recherches en sciences sociales et humaines[5].

Il reste que, selon l'hypothèse de Bühler, le schème syntaxique est » bel et bien présent quand nous parlons », comme c'est le cas pour la conscience de la règle ou pour l'ordre psychique des choses quand nous pensons. Et même si nous n'arrivons pas toujours à bien le cerner, il

[1] K.Bühler, « Tatsachen und Probleme zu einer Psychologie der Denkvorgänge: III. Über Gedankenerinnerungen », *op. cit*., p. 86.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 87.
[4] *Ibid.*
[5] Cf. la description fort pertinente que Taylor donne de ce cercle : Ch. Taylor, « L'interprétation et les sciences de l'homme », in Ch. Taylor, *La liberté des modernes*, Paris, PUF, 1997, p. 137-142.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

constitue une condition nécessaire du fonctionnement de nos langues, qui doit être rendue visible et vérifié :

> Ordinairement ce schème syntaxique n'est pas vide, quoique bien présent. Quant à la question de savoir si nous éprouvons ce schème comme isolable ou non, dans la pratique elle est secondaire. Si la technique d'observation de l'époque ne suffit pas, il faut trouver de nouvelles voies pour aller plus loin. Il ne faut pas que les résultats obtenus dépendent définitivement de la subtilité sophistiquée avec laquelle nous décrivons les expériences que nous faisons de notre propre pensée, il faut s'efforcer de les rendre également accessibles à des regards moins subtils, et il s'agit plus encore de les vérifier *objectivement*[1].

D'ailleurs, notre auteur change encore une fois d'expression pour désigner ce type de faits. J'ai déjà indiqué que Bühler abandonne l'expression un peu métaphorique d' « ordre psychique des choses » pour celle de « schèmes de représentation ». Dans la *Sprachtheorie,* le terme de « schème » va être remplacé peu à peu par celui de « médiateur ». Ce dernier terme exprime un concept-clé et prend une place centrale dans cet ouvrage, ce qui se manifeste notamment par le fait que la seule et unique définition du langage qu'on y trouvera se base sur lui : « L'instrument représentationnel langagier fait partie des moyens de représentation *indirects ;* c'est un instrument *intermédiaire* (mediales *Gerät*), dans lequel des *médiateurs* (*Mittler*) déterminés interviennent comme facteurs organisateurs »[2]. C'est aussi dans la *Sprachtheorie* que Bühler insiste encore une fois sur l'origine du concept de médiateur et signale son lien intime avec le concept kantien de schème :

> Le concept central de *champ symbolique du langage* est animé et porté par une idée directrice dont les prémisses sont liées en ce qui me concerne à des études sur la *Critique de la raison pure* de Kant. En plusieurs endroits de son système, Kant introduit explicitement un médiateur, et ce médiateur est régulièrement caractérisé et décrit comme un *schème*[3].

J'insiste quelque peu sur ces références explicites à Kant, puisque la présentation de l'école brentanienne comme anti-kantienne est parfois trop

[1] K. Bühler, *Théorie du langage*, *op. cit*., p. 390
[2] *Ibid.*, p. 262.
[3] *Ibid.*, p. 387.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

vite élargie à la pensée de Bühler[1]. Mais une autre omission dans les études sur Bühler me semble plus importante encore. Il s'agit de l'ignorance quant à la continuité incontestable entre ses réflexions sur le langage publiées en 1934 et ses recherches antérieures sur la psychologie de la pensée. Certainement, toute œuvre classique peut être exploitée pour fournir des réponses ou apporter des idées aux débats ayant lieu à un moment donné. Or, vu la richesse de la pensée bühlerienne sur le langage, il n'est pas étonnant que cet auteur est redécouvert dans les années 70 comme père du tournant sémiotique et dans les années 80 comme précurseur du tournant pragmatique en sciences du langage. Pourtant, si on lit les analyses et les réflexions théoriques que Bühler propose dans la *Sprachtheorie* comme une continuation de ses recherches sur la pensée, c'est l'idée de ces fameux médiateurs, de ces auxiliaires qui se présente comme centrale pour sa conception du langage. J'ai parlé dans un autre texte du « pouvoir du langage » afin de signaler que les locuteurs et auditeurs, qu'ils le veuillent ou non, sont inévitablement contraints de se servir de ces médiateurs et de se faire guider par eux, car le fonctionnement du langage l'impose[2]. Dans le déploiement *hic et nunc* de la pensée et de la parole, ces médiateurs (conscience de la règle, schèmes de représentations, schèmes syntaxiques) sont présents et indispensables.

Conclusion

Peut-on montrer un lien entre l'idée husserlienne de grammaire pure et la thèse de l'existence de schèmes syntaxiques telle que développée par Bühler dans sa psychologie de la pensée et plus tard dans la *Sprachtheorie ?* Que ces médiateurs qui guident indiquent en même temps l'existence de lois logiques ou grammaticales qui, elles, ont un caractère objectif, Bühler l'admet, nous l'avons vu, notamment dans son habilitation. D'ailleurs, le schème syntaxique pourrait être interprété comme ce qui impose au locuteur de suivre, dans le déploiement de la parole, cette loi *a priori* de placement des parties dans le tout dont parle Husserl. Dans la *Sprachtheorie*, Bühler reprend cette question de l'objectivité, en montrant que le schème syntaxique des langues

[1] Fiorenza Toccafondi soutient aussi, dans son étude sur Bühler, que « le binôme Bühler-kantisme est entièrement défendable » (F. Toccafondi, « De Karl Bühler à Karl R. Popper », *Philosophiques*, 1999, t. XXVI, n° 2, p. 293).
[2] J. Friedrich, « Karl Bühler : une pensée du langage », *Verbum*, tome XXXI, n°1-2, 2009, 3-26.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

indoeuropéennes est typiquement un *schème d'action*, qui nous oblige à parler du monde presqu'exclusivement sous forme d'action. Il rejoint ainsi Humboldt, qui voit dans ce fait la preuve que les langues indoeuropéennes expriment une conception bien spécifique du monde. En passant de Husserl à Humboldt, Bühler y reconfirme la référence des médiateurs à une objectivité, même si cette objectivité des lois grammaticales devient, dans la lecture qu'il fait de Humboldt, relative à un type de culture.

Toutefois, ce qui intéresse Bühler, ce n'est pas la nature objective ou *a priori* de ces lois, mais les médiateurs bien spécifiques qui assument la « traduction » ou plus précisément l'action de ces lois dans le fonctionnement psychique. Ce qui anime la démarche de Bühler diffère de ce qui mène Husserl à s'intéresser à une grammaire pure. Les raisons de Bühler ne sont pas épistémologiques, mais psychologiques. Le point essentiel est que Bühler ne cherche pas à déceler les lois (empiriques ou aprioriques) de la pensée, mais à découvrir les « leviers des lois », à savoir ce qui fait que ces lois organisent l'acte de pensée ou l'acte de parler, ce qui fait que l'on pense adéquatement la fonction mathématique ou que l'on parle des choses du monde comme si elles étaient des sujets d'action. Pour Bühler, il n'y a aucun doute que ces médiateurs ont un *statut réel ou matériel* dans le fonctionnement du psychisme. Il nous invite, dans la *Sprachtheorie*, à nous efforcer de les rendre accessibles au regard, à *les vérifier objectivement*. Son intervention porte sur cette question, car la nature psychologique de la pensée et de la parole impose que ces processus soient réalisés indirectement. Il ne faut pas oublier que le contenu des actes de penser et des actes de parler, n'étant pas composé de représentations ni d'images mentales, ne peut être constitué qu'indirectement, et que pour cela, l'appareil psychique se sert de médiateurs. On peut résumer ces différents éléments en utilisant le schéma suivant :

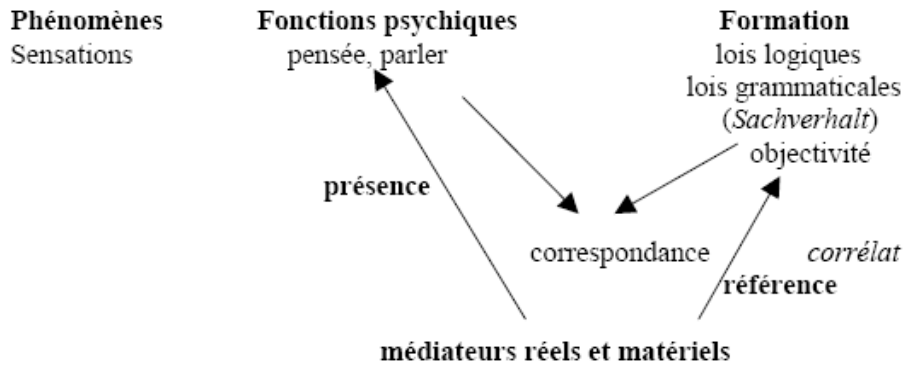

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Cette illustration montre deux choses. Premièrement, on voit qu'il y a une correspondance entre le contenu des fonctions psychiques et les corrélats ou formations. La deuxième est plus intéressante pour le chercheur en sciences empiriques. Bühler affirme que les médiateurs présents dans la pensée et dans le parler sont réels et matériels. L'objectif des linguistes et des psychologues serait dès lors de les rendre visibles, de vérifier objectivement leur présence phénoménologique, de les saisir en tant que ce qu'ils sont, à savoir comme constituants vécus du fonctionnement psychique. D'ailleurs, on peut lire la *Sprachtheorie* comme une proposition d'analyse fine des médiateurs langagiers. Sous un tel angle, c'est bel et bien la discussion des organisateurs déictiques (auxiliaires sensibles) et des organisateurs contextuels (les *auxiliaires matériels d'organisation* et les *auxiliaires syntaxiques*) qui retiendront l'attention du lecteur[1]. L'affirmation de Bühler que l'objet de ces médiateurs sont les formations montre en revanche qu'il s'oppose à toute tentative de présenter le contenu de la pensée et de la parole comme produit d'un acte individuel, autrement dit comme composé par des images mentales ou par des représentions, donc psychologiquement.

Peut-on dès lors dire que les deux projets, celui de la *grammaire pure* de Husserl et celui de *l'analyse de la langue comme* « mediales Gerät » défendu par Bühler, se rejoignent ? L'objectif déclaré de Husserl a été de fonder sur la *grammaire pure* une épistémologie en avertissant en même temps les linguistes de l'existence de lois grammaticales *a priori.* En fait, ce n'est pas tellement cette hypothèse d'une distinction entre lois empiriques et lois aprioriques qui se retrouve chez Bühler quand il discute la conscience de la règle ou le schème syntaxique, mais ce qui l'intéresse, c'est ce qui permet aux lois aprioriques de « prendre corps » dans le déploiement de la pensée et dans le déploiement de la parole. Ces lois *a priori* sont agissantes au sein du fonctionnement psychique sous forme de médiateurs qui guident et orientent, et qui, selon Bühler, restent à rechercher et à décrire objectivement.

[1] Voir aussi J. Friedrich, « Présentation », in K. Bühler, *Théorie du langage, op. cit.,* p. 21-58.

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XII 2, 2016 (Actes 8), p. 121-138
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

Grammaire, logique et psychologie chez Anton Marty

Par LAURENT CESALLI
Université de Genève

Comme le font remarquer Denis Fisette et Guillaume Fréchette dans l'introduction monographique de leur anthologie consacrée à l'École de Brentano, le triade — la Trinité ? — « grammaire, logique et psychologie » est une « constante méthodologique » dans la tradition austro-allemande[1]. On pensera sans doute en premier lieu aux *Recherches logiques* de Husserl et à leurs *Prolégomènes* (la grammaire pure de la 4e, la critique du psychologisme en logique des *Prolégomènes*, la théorie des vécus intentionnels de la 5e)[2], mais on aura peut-être oublié, par exemple, le sous-titre de l'étude que Twardowski consacre aux fonctions et à leurs formations (ou *Gebilde*) : « Einige Bemerkungen zum Grenzgebiete der Psychologie, Grammatik und Logik »[3]. Ce qui vaut pour Husserl ou Twardowski vaut *a fortiori* pour Marty[4]. Il suffira de rappeler ici deux titres — « Über subjektlose Sätze und das Verhältnis der Grammatik zur Logik und Psychologie » (une suite de sept articles, publiés entre 1884 et 1895 sur quelque 300 pages) et « Über die Scheidung von grammatischem, logischem und psychologischem Subjekt resp. Prädikat » (un article de près de 60 pages). Mais que veulent dire exactement, chez lui, les trois termes techniques 'grammaire', 'logique' et

[1] Fisette & Fréchette 2007, 144.
[2] Pour une présentation récente des relations entre logique pure et intentionnalité, cf. Isaac 2016.
[3] Cf. Taieb (à paraître).
[4] Pour un état des lieux récent des recherches martyiennes, cf. Cesalli & Friedrich 2014b, vii-xv ; cf. aussi Fréchette & Taieb 2017, le volume des actes des deux conférences organisées en 2014 à l'occasion du centenaire de la mort de Marty à Prague et Einsiedeln. Sur la philosophie du langage de Marty, cf. l'étude fondamentale de Mulligan 1990a ; cf. aussi Mulligan 2012, cc. III, V et VI, ainsi que Rollinger 2010.

'psychologie' ? C'est à cette question — simple, mais fondamentale — que les pages qui suivent entendent apporter une réponse. Celle-ci prendra la forme d'une distinction entre deux acceptions, l'une « disciplinaire » (dérivée de la conception et de la division de la philosophie adoptées par Marty) et l'autre « méthodologique » (renvoyant aux différents niveaux distingués dans l'analyse martyienne du langage). Après avoir montré l'existence de cette distinction, et clarifié son sens, nous nous intéresserons de plus près au texte de Marty dans lequel la réflexion sur les rapports entre grammaire, logique et psychologie est sans doute poussée le plus loin, l'article de 1893 « Über das Verhältnis von Grammatik und Logik ».

La grammaire

Approche disciplinaire. Le sens traditionnel mis à part — celui d'une science du *recte loqui* (ou « parler correctement ») issu du *trivium* médiéval[1] —, 'grammaire' équivaut chez Marty à 'grammaire générale', comme le dit le titre même des *Untersuchungen* (*Recherches en vue de la fondation de la grammaire générale et de la philosophie du langage*) ou encore à 'grammaire philosophique'[2]. 'Grammaire générale' et 'grammaire philosophique' sont également synonymes de 'sémasiologie descriptive' ou encore de 'théorie descriptive de la signification' (*deskriptive Bedeutungslehre*). Il s'agit de la partie théorique et descriptive de la philosophie du langage (*Sprachphilosophie*) qui est, avec l'histoire du langage et la physiologie du langage, l'une des trois parties de la science du langage (*Sprachwissenschaft*)[3] :

[1] En tant que théologien, Marty (ordonné prêtre catholique en 1870, état qu'il quitte en 1873 déjà, suite à la promulgation du dogme de l'infaillibilité pontificale) était familier du système scolastique des sciences, et en particulier de la conception médiévale des sciences du langage (*scientiae sermocinales*) grammaire, logique, rhétorique définies respectivement comme les sciences du *recte*, *vere* et *ornate loqui* (parler correctement, avec vérité, de manière ornementée).

[2] Sur la conception Martyienne de la grammaire et sa relation avec la grammaire spéculative des modistes (13e siècle), mais aussi la grammaire pure de Husserl, cf. Leblanc 2017. Sur ce point, cf. aussi Majolino 2003a et 2004.

[3] Cf. Cesalli 2009, 122-126.

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

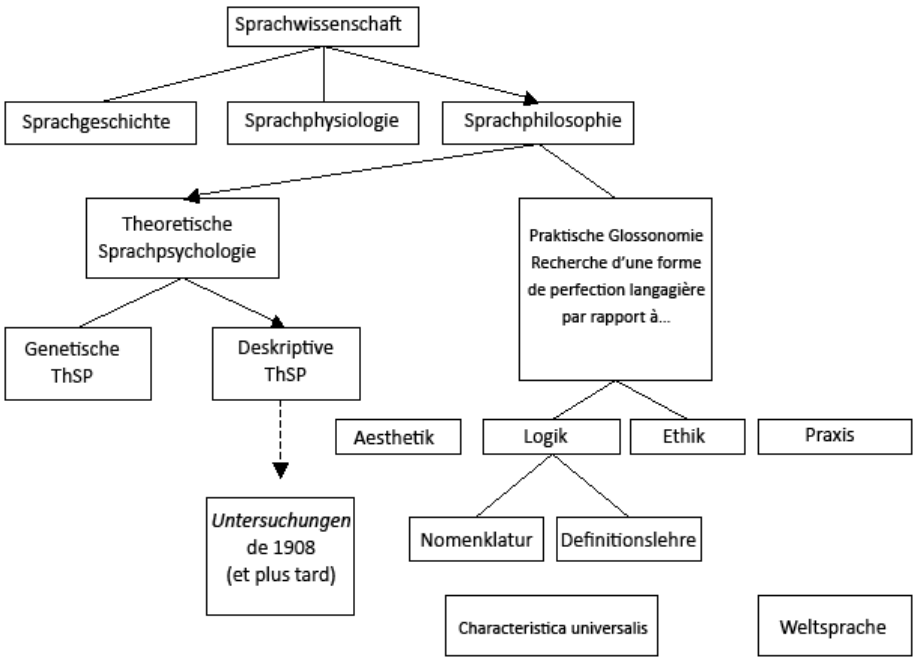

Approche méthodologique. Dans l'analyse du langage, le niveau grammatical est celui des expressions linguistiques proprement dites. Ce qui est grammatical en ce sens relève de la *forme externe* du langage (i.e. de ce qui est perceptible par les sens). Il s'agit de la surface sensible du phénomène complexe qu'est le langage, du présupposé empirique de toute science du langage : l'existence du langage (plus exactement : des différentes langues) est un fait social et anthropologique qu'un certain domaine du savoir humain — la science du langage — prend comme objet (cf. le schéma disciplinaire donné ci-dessus). La théorie descriptive de la signification (c'est-à-dire la grammaire au sens *disciplinaire*) a donc comme point de départ le niveau de l'expression (c'est-à-dire ce qui relève de la grammaire au sens *méthodologique*).

'Grammatical' en ce sens — ce qui relève de l'expression et de la forme *externe* du langage — s'oppose à d'autres éléments dont l'analyse du langage doit tenir compte, mais qui ne sont pas perceptibles par les sens. Il s'agit du domaine du « logique », sur lequel nous reviendrons, et au sein duquel il s'agit de distinguer, d'une part, ce qui appartient à la *signification* d'une expression — Marty appelle cela la *matière* du langage — et, d'autre

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

part, ce qui n'appartient pas à la signification mais la facilite — ce que Marty appelle la forme *interne* du langage[1].

Deux remarques de nature historique. *(i)* l'auteur des *Untersuchungen* se place lui-même dans la lignée de l'*Organon* aristotélicien en remarquant que la première contribution connue dans le domaine de la grammaire philosophique est le *De interpretatione* d'Aristote dont le titre, écrit Marty « n'est pas inapproprié puisqu'en effet la sémasiologie descriptive *interprète* les moyens langagiers (*Sprachmittel*) » (*U*, 67-8). Au-delà du rapprochement lexical de surface entre l'*interpretatio* latine (que l'on doit à Boèce) et l'*interpretieren* allemand, il existe une parenté profonde entre le *sens* du terme utilisé par Aristote lui-même — '*hermeneia*' — et ce que vise Marty dans sa grammaire philosophique. Le premier sens de '*hermeneia*' est en effet celui d'*expression d'une pensée*, et Boèce, dans son second commentaire du *De interpretatione*, en explique la signification comme suit : « une *interpretatio* est un son vocal articulé possédant en lui-même une signification » [2], où 'posséder une signification', pour un son vocal, veut dire en premier lieu renvoyer à un concept[3]. Cette référence, explicite chez Marty, à la tradition aristotélicienne, pointe un trait essentiel de la grammaire philosophique martyienne, à savoir le lien intime entre signification des moyens langagiers et vie psychique des locuteurs.

---

[1] La forme interne du langage est constituée de représentations (*Vorstellungen*) auxiliaires qui permettent d'établir le lien entre le son vocal qu'est un mot et sa signification. Par exemple : la forme interne d'une expression comme 'jugement vacillant' est la représentation d'un objet matériel en équilibre instable, représentation qui n'est nullement signifiée par 'jugement vacillant', mais sans laquelle on ne peut comprendre ce que signifie cette expression — sur les formes externe et interne du langage, cf. *U*, 121ss. et 134ss. Quant à la signification de 'jugement vacillant', c'est ce qui est visé par l'intention communicative d'un locuteur qui prononcerait « jugement vacillant », à savoir : qu'un auditeur forme une représentation analogue à celle que manifeste le locuteur en prononçant « jugement vacillant ». Pour une présentation récente de la sémantique intentionnaliste de Marty, cf. Cesalli 2013.

[2] Boèce 1880, 4-5. La clause 'en lui-même' n'est pas à comprendre comme remettant en doute le caractère conventionnel de la signification. Elle renvoie plutôt à la distinction entre expressions catégorématiques (sémantiquement autonomes) et syncatégorématiques (qui ne signifient que jointes à des expressions catégorématiques).

[3] Boèce 1880, 20 : « Avant d'en venir aux paroles d'Aristote lui-même, discutons l'une ou l'autre chose à propos des noms et des verbes, et de ce qu'ils signifient. […] tout l'ordre du discours est articulé en ces trois <niveaux> : les choses, les concepts et les sons vocaux. En effet, la chose est conçue par l'intellect, et le son vocal signifie les conceptions de l'esprit et les concepts, les concepts eux-mêmes à la fois saisissent les choses qui en sont les sujets, et sont signifiés par les sons vocaux. »

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

(ii) Dans une étude influente publiée en 1926 (mais rédigée en 1920), « Die Entwicklung der mittelalterlichen Sprachlogik »[1], le grand historien de la pensée médiévale Martin Grabmann fait un rapprochement tout à fait remarquable entre l'objet principal de ses préoccupations, à savoir la grammaire spéculative ou « modiste » de la fin du 13e siècle[2], et ce qu'il lit chez un auteur pour le moins confidentiel (à l'époque comme aujourd'hui), Anton Marty. Deux thèses centrales caractérisent la pensée des modistes. D'une part, ils posent qu'il existe quelque chose comme une grammaire « pure » au sens où elle s'intéresse à des traits *formels* du langage et vaut donc indifféremment pour *toute* langue ; de l'autre, les modistes fondent leur grammaire sur l'idée que la constructibilité des parties du discours dépend de modes de signifier (*modi significandi*) qui dérivent de modes d'intelliger (*modi intelligendi*) eux-mêmes fondés dans des modes d'être (*modi essendi*). Si la première thèse est une bonne raison pour rapprocher Marty des modistes, la seconde ne l'est pas du tout puisqu'elle implique, pour les modistes, quelque chose comme un parallélisme (ou même un isomorphisme) strict entre plans de l'expression, de la pensée et du monde — et l'on sait toute l'énergie que Marty met à combattre l'idée de tout parallélisme logico-grammatical : il y a un rapport essentiel entre pensée et langage, mais le langage n'est pas la simple extériorisation de la pensée. Comme Marty le montre dès sa deuxième monographie, consacrée au développement historique du sens des couleurs, il n'est pas légitime de tirer systématiquement des conclusions concernant la pensée à partir de ce que nous observons au niveau des expressions linguistiques[3].

La logique

Approche disciplinaire. La logique, selon Marty, est une partie de la philosophie pratique. Dans son discours inaugural de Recteur de l'Université de Prague tenu le 17 novembre 1896 et dédié à la question de savoir ce qu'est la philosophie (« Was ist Philosophie ? », *GS* I.1, 69-93), Marty définit la philosophie de la manière suivante :

[1] Grabmann 1926.

[2] Sur la grammaire des modistes, cf. Rosier-Catach 1983 ainsi que Marmo 1994. Sur le rapprochement entre Marty et la philosophie du langage médiévale, cf. Cesalli 2010 ; cf. aussi, sur les rapports entre la sémantique martyienne des noms et la théorie médiévale de la *suppositio* (théorie de la référence), Cesalli & Goubier (à paraître).

[3] Cf. Marty 1879. Cf. aussi Marty 1893.

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

> Nous pouvons ainsi définir la philosophie comme ce domaine du savoir qui comprend la psychologie ainsi que toutes les disciplines qui, selon le principe de la division du travail, sont intimement liées à la recherche sur le psychique : du côté des sciences théoriques la métaphysique (et la théorie de la connaissance), du côté des sciences pratiques l'éthique, la philosophie du droit et la politique (y compris la sociologie et la philosophie de l'histoire), mais aussi la logique et l'esthétique, et finalement […], du côté des disciplines concrètes et historiques, l'histoire de la philosophie et de toutes les branches qui la constituent. (*GS* I.1, 82-87).

Deux choses (au moins) sont à souligner dans ce texte. D'une part, le rôle central et fédérateur assumé par la psychologie ; d'autre part, l'absence, dans cette division, de la philosophie du langage. Une absence d'autant plus remarquable que Marty laisse clairement entendre que son œuvre (*in toto*) relève de cette discipline[1]. Cela tient (peut-être) à ce que Marty considère la philosophie du langage comme une discipline transversale (« interdisciplinaire ») qui touche à la fois à la philosophie et à la science du langage[2] et se trouve de ce fait difficilement intégrable comme telle dans une *division* de la philosophie. Il n'en demeure pas moins que la philosophie du langage, comme l'indique son nom (!), appartient bel et bien à la philosophie, et cela pour au moins deux raisons : d'une part, elle procède elle aussi selon « l'unique véritable méthode » — celles de la science naturelle[3] ; de l'autre, elle est, à l'évidence étroitement liée à la psychologie, comme se doit de l'être toute partie de la philosophie[4].

La logique, en revanche, figure explicitement dans cette division, et appartient, comme relevé plus haut, à la philosophie pratique. Cela tient au fait que la logique établit les lois auxquelles il s'agit de se conformer si l'on

[1] C'est ainsi par exemple qu'il se réfère à son premier livre sur l'origine du langage (Marty 1875) comme à « <son> premier travail dans le domaine de la philosophie du langage » (U, 94). Sur ce point, cf. Cesalli 2009, 122-126.

[2] Les questions traitées dans les *Untersuchungen* se situent, selon Marty, « aux confins de la psychologie et de la logique, d'une part, mais aussi de la science du langage, d'autre part. » (Marty 1940, 49).

[3] Cf. le principe méthodologique fondamental formulé par Brentano dès la défense de ses thèses d'habilitation (1866) : « vera philosophiae methodus nulla alia est nisi scientiae naturalis » (Brentano 1929, 137-139).

[4] Cf. la définition de la philosophie du langage donnée par Marty : « Appartiennent à la philosophie du langage toutes les questions de la science du langage qui visent ce qui est général et obéit à des lois, des questions qui sont de nature psychologique ou ne peuvent être traitées sans l'aide primordiale de la psychologie » (Marty 1940, 83 ; cf. aussi *U*, 5-6).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

veut raisonner de manière correcte (*U*, 11). Marty met toutefois ses lecteurs en garde contre une confusion pernicieuse : si la logique (comme l'éthique) se préoccupe bien de *lois* (du raisonnement, du comportement), c'est en un sens prescriptif (ou normatif) et non pas descriptif (*U*, 7). Une loi au sens descriptif porte sur du factuel. Dans le cas de la pensée, les lois descriptives sont celles de la psychologie : elles décrivent les principes qui, *de fait*, régissent la pensée, exactement comme la loi de la gravitation décrit les principes qui régissent le mouvement des masses. Or les lois logiques, si elles portent bien sur la pensée — ce sont les lois d'un certain type de *jugements* corrects — ne sont pas des lois psychologiques : elles ne décrivent rien, mais formulent des normes, des règles.

Qui ne fait pas clairement cette distinction court le risque constant de confondre systématiquement logique et psychologie et se rend donc coupable d'un « psychologisme erroné » (*verkehrter Psychologismus*, *U*, 10). Cette expression (Marty écrit parfois aussi '*falscher Psychologismus*', *U*, 8) laisse entendre que tout psychologisme n'est pas mauvais, et de fait, Marty se revendique explicitement d'un psychologisme bien compris (cf. *U*, 314, par exemple)[1]. Que faut-il entendre par là ? Rien d'autre que ce qu'exprime la définition de la philosophie citée plus haut, à savoir le lien consubstantiel qui existe entre philosophie et psychologie (un lien qui a pour conséquence que la menace du psychologisme mal compris ne pèse par sur la seule logique, mais bien sur l'ensemble de la philosophie).

Approche méthodologique. Dans l'analyse du langage, le niveau logique est celui de la signification des expressions linguistiques. En ce sens, et par opposition au grammatical, ce qui est logique relève non pas de la *forme* du langage, mais de sa *matière*[2]. Or selon Marty, la matière (ou la

[1] Il semble que la littérature néoscolastique connaisse un usage positif de la catégorie de psychologisme. Ainsi, Virgil Grimmich, dans son *Lehrbuch der theoretischen Philosophie auf thomistischer Grundlage* (1893) appelle-t-il *Psychologismus* la théorie de la connaissance des scolastiques (Grimmich 1893, 125ss.). Il semble que Grimmich soit la source de l'expression technique '*ideelle Verähnlichung*' (351) qui sera au centre de la théorie de l'intentionnalité du Marty de la maturité. Par ailleurs, comme l'a découvert H. Taieb, Grimmich était professeur à Prague dans les années 1901-1903, ce qui, d'un point de vue chronologique, correspond assez exactement au moment où Marty a commencé à élaborer sa seconde théorie de l'intentionnalité (cf. Cesalli & Taieb 2013).

[2] Marty utilise le couple matière / forme comme principe architectonique général dans la construction de ses *Untersuchungen*. Ainsi la *Sprachphilosophie*, en tant que théorie descriptive de la signification (*deskriptive Bedeutungslehre*), est-elle une théorie de la matière du langage. Cette distinction s'applique une seconde fois à la

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

signification) des expressions linguistiques doit s'entendre en un double sens. Au sens large, il s'agit de ce qui est visé en premier lieu par un locuteur lorsqu'il fait usage de moyens linguistiques, à savoir l'influence ciblée de la vie psychique d'autrui. Par exemple, un locuteur prononçant 'il pleut' vise en premier lieu à ce *que son interlocuteur forme un jugement analogue à celui rendu manifeste par l'expression 'il pleut'*. En ce sens, la signification au sens large est *le phénomène psychique qu'il s'agit de susciter chez l'auditeur* (phénomène qui peut être un jugement, comme dans le cas présent, mais aussi une représentation ou un phénomène d'intérêt en fonction des moyens linguistiques mis en œuvre)[1].

Dans son acception méthodologique, la *logique* est partiellement identique à ce qui appartient au domaine de la psychologie. Voici par exemple ce qu'écrit Marty dans la section des *Untersuchungen* qui discute les relations entre grammaire logique et psychologie (un thème qui avait déjà été développé dans l'article synthétique de 1893, sur lequel nous reviendrons) :

> On ne parle toutefois pas de ce qui est « logique » au seul sens de la pensée *correcte*, mais on entend bien plus souvent par là, et précisément lorsqu'il est question <de la pensée correcte> en relation avec le discours linguistique, *ce qui est exprimé par le langage en général*, c'est-à-dire la pensée tant correcte qu'incorrecte et plus généralement l'intégralité de la vie psychique ainsi que ses contenus tels qu'ils se révèlent dans le langage. (*U*, 81)

En tant que niveau d'analyse du langage, il y a donc, d'un côté, démarcation claire entre le grammatical (la forme) et le logique (la matière), mais aussi, d'un autre côté, coïncidence partielle entre le logique et le psychologique (« l'intégralité de la vie psychique ») ; coïncidence seulement partielle, toutefois, puisque le logique n'épuise pas le psychologique.

---

matière elle-même (i.e. à la signification), dont la matière est l'*Autosemantie* (la signification autonome des expressions catégorématiques) et la forme la *Synsemantie* (la signification hétéronome des expressions syncatégorématiques) — cf. *U*, 203 ainsi que Cesalli 2015, 251.

[1] Il y a, selon Marty, un parallélisme strict entre classes de phénomènes psychiques (représentations, jugements, phénomènes d'intérêt ou émotions) et classes d'expressions linguistiques (noms, énoncés, *Emotive*) — cf. *U*, 224-227.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

La psychologie

Approche disciplinaire. Comme cela ressort de la définition de la philosophie donnée ci-dessus, la psychologie, pour Marty (comme pour Brentano), est la science première. L'idée du primat — ou, à tout le moins, d'un *certain* primat — de la psychologie remonte à Aristote lui-même qui, en ouverture du *De anima*, observe que la science de l'âme l'emporte sur les autres sciences tant par la rigueur que « par la plus haute et admirable dignité de ses objets », mais aussi, dans la foulée, que « la connaissance de l'âme semble servir grandement celle de la vérité en général »[1]. C'est donc en référence au rôle fondamental qu'elle joue par rapport à la science *en général* (« la connaissance de la vérité ») que s'explique la position privilégiée de la psychologie.

Le § 3 de l'introduction à la *Psychologie du point de vue empirique* fait directement écho à ces lignes. Brentano y explique en effet la supériorité de la psychologie tant par la manière immédiate dont elle accède à ses objets (la perception interne est, par définition, immédiate), que par l'évidence qui caractérise le savoir psychologique. L'absence d'intermédiaires met la psychologie à l'abri des facteurs perturbants qui, précisément, privent la perception *externe* de toute évidence et, en ce sens, la connaissance acquise en psychologie est *intrinsèquement* vraie[2].

Dans sa propre *Deskriptive Psychologie*, Marty définit la psychologie comme « la doctrine de ce qui relève de l'expérience interne » (« *die Lehre von dem, was in die innere Erfahrung fällt* »)[3]. Et de préciser :

> Nous pouvons dire que la psychologie est, en général, la science de cela seul dont on a une expérience ou une perception directe, car seule la perception interne est une perception vraie, à savoir une saisie certaine et immédiate de l'objet[4]. Certes, dans la représentation du psychique, la représentation de quelque chose d'autre est donnée, à savoir de ce que l'on appelle le physique (grandeur, couleur, etc.). Cela n'est toutefois pas perçu directement, et tout ce qui, de manière générale, est connu à propos <du physique> ne l'est que par inférence (*erschlossen*). Seul est immédiatement certain le fait que j'ai des

[1] *De anima*, I, 1, 402a3-8 (Aristote 1995, 1).
[2] Brentano 1874, 24s et 118s.
[3] Marty 2010, 5.
[4] Il y a ici l'évocation de l'opposition intraduisible sur *Wahrnehmung* (propre à la perception interne) / *Falschnehmung* (propre à la perception externe), cf. Brentano 1874, 119, où l'expression '*Falschnehmung*' ne figure pas, mais où l'opposition (et le jeu sur les mots) sont très clairement suggérés.

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

> représentations de couleurs, ou de sons. Quant à savoir s'il existe en réalité des couleurs, etc., cela doit d'abord faire l'objet d'une investigation. La physique nous enseigne qu'il n'y a pas de couleurs, mais seulement des grandeurs et des mouvements. Il est pourtant immédiatement certain que je me représente des couleurs. Ainsi, les objets de la perception interne sont-ils, en général, les seuls objets de l'expérience directe.[1]

Approche méthodologique. Dans l'analyse du langage, le niveau psychologique est délimité, d'un côté, par le niveau grammatical (expression, forme externe) et, de l'autre côté, par ce qui relève de la signification au sens étroit du terme (contenus de phénomènes psychiques). Cette situation de la psychologie ainsi que sa relation avec les deux autres domaines considérés jusqu'ici — la grammaire et la logique — peuvent être représentées par la figure suivante :

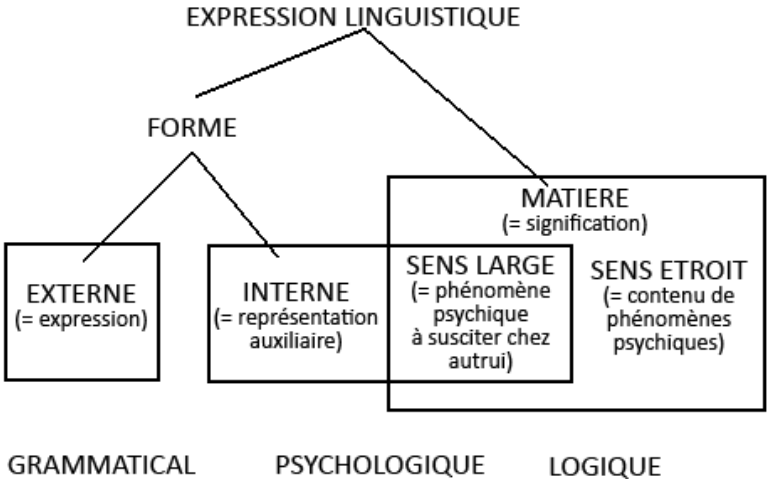

Si ce qui précède est correct — i.e. à condition que les acceptions *méthodologiques* de la grammaire, de la logique et de la psychologie présentées ici représentent de manière fidèle la pensée de Marty — ce diagramme offre une représentation visuelle de trois idées clés pour comprendre dans quels rapports se trouvent les différents niveaux distingués par Marty dans son analyse du phénomène hautement complexe qu'est le langage. Il s'agit tout d'abord de l'identité partielle entre ce qui appartient à la logique et ce qui

[1] Marty 2010, 5.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

relève de la psychologie ; mais aussi, ensuite, du rôle central du domaine psychologique, puisque c'est lui qui assure le lien entre forme et matière du langage ; il s'agit, enfin, de l'existence d'un domaine « purement » psychologique (i.e. non-logique) — celui de la forme interne — et de son symétrique — celui de la signification au sens étroit du terme.

Ce diagramme permet peut-être également de mieux comprendre deux thèses fondamentales de la philosophie du langage martyienne : la thèse de l'absence de parallélisme entre pensée et langage (il n'y a pas de chevauchement entre le grammatical et le psychologique)[1], ainsi que celle de la distinction entre forme interne du langage et signification des expressions linguistiques (le domaine de la forme interne est précisément celui du niveau de l'analyse du langage qui n'est « que » psychologique).

Ces deux thèses trouvent quelque chose comme une justification interne au sein de la *Sprachphilosophie* : le *parallélisme entre la pensée et le langage* est exclu par la conception dite empirico-téléologique du langage, première brique de l'édifice scientifique martyien, posée dès 1875 avec la monographie sur l'origine du langage (une « émanation » du langage de type mécanique ou « réflexe » est incompatible avec l'optimisation par essais et erreurs qui caractérise la conception empirico-téléologique)[2] ; la *distinction entre forme interne et signification* est nécessaire puisque les représentations auxiliaires *ne sont pas* celles dont la formation, chez un auditeur, est visée par un locuteur (elles ne sont pas incluses dans le contenu de l'intention communicative mais l'accompagnent, peut-être à la manière d'un *proprium*). Ces deux thèses sont au centre de l'article synthétique de 1893 consacré aux relations entre logique et grammaire.

Grammaire, logique et psychologie dans *Über das Verhältnis von Grammatik und Logik* (1893)

La question des rapports entre grammaire, logique et psychologie est une constante méthodologique chez Marty peut-être davantage que chez aucun autre brentanien. L'étude de 1893 offre une synthèse de la seconde grande

[1] C'est le point martelé par Marty dans sa lute sans merci contre toute forme de nativisme (i.e. contre Wundt, Lazarus, Steinthal), et ce dès ses articles sur le réflexe langagier et sa deuxième monographie sur le développement historique du sens des couleurs (cf. Marty 1884-1892, ainsi que Marty 1879).

[2] Ce qui ne veut pas dire, tant s'en faut, que le langage est indépendant de la pensée. Au contraire : il ne saurait y avoir de langage sans pensée. Mais il est évident qu'« être dépendant » n'est pas équivalent à « émaner mécaniquement ».

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

série d'articles (Marty 1884-1895) que Marty publie après ses deux premières monographies (Marty 1875 et Marty 1879)[1]. L'objectif de l'étude de 1893 est de répondre à la question suivante, posée du point de vue d'un « psychologue qui n'est pas lui-même linguiste » (Marty 1893, 385)[2] : le grammairien doit-il prendre en considération la logique, et si oui, en quel sens ? La réponse — dirigée contre Steinthal[3] — est positive et nuancée : d'une part, il faut distinguer entre grammaire et logique ; de l'autre, il ne faut pas totalement les séparer. La thèse de l'absence de parallélisme « logico-grammatical » n'équivaut donc pas à une séparation ; il y a une relation essentielle entre le plan de l'expression (le grammatical) et celui de la signification (le logique), mais cette relation n'est pas un parallélisme, une projection simple, ou une expression mécanique.

Quelle est exactement la relation entre grammaire et logique ? La réponse doit être donnée en deux temps : d'une part, la logique, en tant que discipline fixant les règles du jugement correct, doit prendre en compte « les différences les plus importantes et les plus générales affectant le contenu des jugements et les concepts qui sont au fondement des jugements. » (390) — autrement dit : la logique doit se préoccuper de ce qui est signifié par les expressions linguistiques. D'autre part,

> ce n'est pas seulement le logicien, mais aussi, dans une certaine mesure, le grammairien, qui doit se soucier de la signification des formes linguistiques. […] parce que, parmi les choses signifiées par nos moyens linguistiques, les jugements et les concepts qui sont au fondement des jugements jouent un rôle tout à fait prépondérant. (390-391).

C'est donc la nécessaire prise en compte du logique (comme niveau d'analyse des expressions linguistiques, i.e. le niveau de leur *signification*) qui

[1] À noter qu'en 1897, Marty publie une étude qui approfondit la thèse centrale des articles *Über subjektlose Sätze* : « Über die Scheidung von grammatischem, logischem und psychologischem Subjekt resp. Prädikat », thèse selon laquelle la forme logique (ou « psychologique ») du jugement n'est pas propositionnelle, et cela vaut pour les jugements thétiques (*de secundo adiacente*) comme pour les jugements catégoriques (*de tertio adiacente*) — nous y reviendrons.

[2] Dans ce qui suit, les numéros donnés entre parenthèses sans autre précision sont les numéros de page de la traduction française de Marty 1893.

[3] Plus exactement contre Steinthal 1855, *Grammatik, Logik und Psychologie. Ihre Principien und Ihr Verhältnis zueinander*, ouvrage dont l'auteur soutient qu'il y a séparation complète entre la logique et la grammaire et que, par suite, la seconde s'est développée de manière indépendante par rapport à la première.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

explique que grammaire et logique (comme disciplines) sont essentiellement liées l'une à l'autre : l'une et l'autre, en effet, s'intéressent à la *signification* des expressions linguistiques. Mais quel rôle joue exactement la psychologique dans ce dispositif ? Ce rôle apparaît clairement dès lors que l'on se souvient que la théorie martyienne de la signification est fondamentalement psychologique au sens où elle relève de la philosophie de l'esprit : que ce soit en son sens large ou en son sens étroit, la signification est essentiellement affaire de phénomènes psychiques[1]. De ce point de vue, le rôle de la forme interne du langage (un rôle « interne » au domaine du psychologique) est tout à fait central : c'est elle qui assure le lien entre la forme et la matière des expressions linguistiques.

À titre d'illustration, on peut revenir ici sur le cas des énoncés sans sujet (thème central des articles de 1884-1895)[2]. Ce que les logiciens considéraient traditionnellement comme la forme canonique du jugement (Sujet-copule-Prédicat ou *S c P*) est en réalité une « rétro-projection » du grammatical sur le logique. Selon Marty (et Brentano), la formule grammaticale *S c P* ne correspond pas à la forme logique du jugement, qui est bien plutôt quelque chose comme **(O. rep.)*, où l'astérisque représente l'attitude d'acceptation ou de rejet, et *O. rep.* signifie 'objet représenté'. Au niveau logique, 'Socrate est blanc' a la forme : **(Socrate-blanc)* — c'est l'acceptation d'un objet complexe:

> … on ne peut rendre compte de la question de la nature du jugement si l'on ne distingue pas deux formes fondamentales de juger l'objet représenté (ou la matière du jugement), à savoir l'acceptation et le rejet. […] Nous avons déjà établi qu'il est parfaitement indifférent que l'objet en question soit simple ou complexe. À la lumière de cette vérité, la question de la véritable nature de la pensée exprimée par des énoncés impersonnels comme 'il pleut' s'avère dépourvue de toute difficulté. Bien que l'on ne puisse y découvrir aucun sujet, rien n'empêche qu'il s'agisse véritablement de jugements. Ils acceptent ou rejettent une matière qui n'est pas articulée en un sujet et un prédicat. Pour le

[1] Il faut toutefois souligner que la signification au sens étroit (ce qui n'est « que » logique) n'a rien de psychologique : les contenus des phénomènes psychiques sont, pour Marty, des entités indépendantes de nos actes mentaux (il s'agit des états de choses ou *Sachverhalte*, pour les jugements, et des états de valeurs ou *Wertverhalte*, pour les émotions) — cf. par exemple *U*, 295.

[2] Sur la théorie martyienne du jugement, cf. Majolino 2003.

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

> reste, et du point de vue logique, ils ne présentent aucune particularité remarquable. (Marty 1884-1895, 61s.)[1]

De ce fait, les énoncés qui *semblent* déviants (les énoncés impersonnels, les énoncés existentiels, qui ne présentent pas la forme *S c P*) ont une forme grammaticale *plus proche* de la forme logique de tout jugement (aussi bien 'Dieu existe' que 'il pleut' sont dépourvus d'une structure qui pourrait suggérer que la forme du jugement est une composition d'un sujet avec un prédicat). Mais comment en est-on arrivé là (i.e. comment s'explique le fait que l'on prête aux jugements une forme qui, en réalité, n'est pas la leur) ?

L'émergence de la forme *S c P* comme forme du jugement (comme leur « forme logique ») est un produit de la *forme interne* du langage. On le sait, la psychologie brentanienne enseigne qu'il y a trois classes fondamentales de phénomènes psychiques : les représentations, les jugements et les émotions (ou phénomènes d'intérêt). Ce qui est exprimé par (tous) les énoncés relève du *jugement*. Quand l'objet représenté sur lequel porte le jugement est complexe (comme dans le cas de 'Socrate est blanc'), le cas standard est celui d'une substance dans laquelle inhère un accident (ici : la blancheur en Socrate). Par généralisation à partir des cas standard, la relation *métaphysique* substance / accident s'impose comme *représentation auxiliaire* (et donc comme une *forme interne du langage*) pour comprendre la relation *grammaticale* entre termes sujet et prédicat. Du fait que (presque) tous les jugements peuvent être exprimés par la forme *grammaticale S c P*, celle-ci est projetée en retour sur la forme *logique* ou *psychologique* des jugements, et l'on obtient la thèse selon laquelle la forme canonique du jugement est (elle aussi) *S c P* :

> <l>e concept d'une chose < = substance > et d'un agir ou d'un pâtir qui lui est inhérent < = accident > relevait, dans de nombreux cas, réellement des représentations que les termes sujet et prédicat étaient censés évoquer, et cette intention < i.e. d'évoquer de telles représentations > a eu pour conséquence de conférer à ces termes un caractère permanent lié à cette intention. Par la suite, ces catégories grammaticales, adéquates en vue d'un tel but, se virent

[1] Notons qu'il s'agit là de la théorie du jugement dans son état le plus ancien (et le plus simple), qui sera amendé dès 1889 par l'introduction des jugements doubles. Un jugement prédicatif est en réalité un jugement double dont le premier moment, dans le cas d'un jugement affirmatif, est un *Erkennen* de l'existence du sujet, et le second moment un *Zuerkennen* d'un attribut au sujet. La prédication n'est dont pas une composition d'un sujet avec un prédicat, mais une attitude judicative complexe — cf. Marty 1884-1895, 227s. ; *U*, 352.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

> transférées à des prédications dans lesquelles il ne s'agissait de l'acceptation ou du rejet ni d'une chose, ni d'un agir ou d'un pâtir. Ce qui, dans d'autres cas, était au service d'une intention pourvue de sens devint un élément rudimentaire, privé de sa finalité, et les représentations qui, à l'origine, relevaient de la signification, se virent déchues au rang de simple forme interne du langage. Les philosophes et les grammairiens, toutefois, en ce qu'ils intégrèrent ces représentations linguistiques auxiliaires à la signification permanente du sujet et du prédicat, en sont venus à voir exprimée en eux dans tous les cas la relation de la subsistance et de l'inhérence… (Marty 1884-1895, 256-257)

Conclusion

Comment caractériser la *grammaire philosophique* de Marty sur l'arrière-fond des rapports entre grammaire, logique et psychologie ? Nous l'avons vu, la grammaire philosophique de Marty est une théorie descriptive de la *signification* des expressions linguistiques. On peut maintenant apporter quelques précisions à cette caractérisation très générale : *(i)* s'agissant de l'une des deux branches de la philosophie du langage théorique, son point de départ se situe nécessairement au niveau du *grammatical*, à savoir au niveau de l'expression ou de la forme externe du langage (le langage est toujours abordé dans la perspective de ce qui se joue entre locuteurs et auditeurs, c'est-à-dire, en premier lieu, à partir de sa surface sensible). *(ii)* La *signification* des expressions linguistiques est intimement liée au niveau *psychologique* de l'analyse du langage, et cela à deux niveaux : *(a)* par ce qui est visé par les locuteurs (i.e. la signification au sens large et au sens étroit) — c'est le chevauchement des niveaux logique et psychologique de l'analyse du langage, et *(b)* par les représentations qui font le lien entre la forme externe d'une expression linguistique et sa signification (i.e. par la forme interne du langage) — c'est le niveau d'analyse proprement psychologique.[1]

[1] Cette étude a été préparée dans le cadre du projet FNS n°100012_152921 « Signification et intentionnalité chez Anton Marty. Aux confins de la philosophie du langage et de l'esprit ».

Bibliographie

Aristote (1995), *De l'âme*, texte établi par A. Jannone, traduction et notes par E. Barbotin, Paris : Belles lettres.

Boèce (1880), *In librum Aristotelis De interpretatione, editio secunda*, C. Meiser (éd.), Leipzig : Teubner.

Brentano, Franz (1874), *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, Leipzig : Duncker & Humblot

Brentano, Franz (1929), *Über die Zukunft der Philosophie, Nebst den Vorträgen,Über die Gründe der Entmutigung auf philosophischem Gebiet, ‚Über Schellings System' und den 25 Habilitationsthesen*, O. Kraus (éd.), Leipzig: Meiner.

Cesalli, Laurent (2009), « Anton Marty's philosophische Stellung in der Österreichischen Tradition », *Brentano Studien* 12, 121-181.

Cesalli, Laurent (2010), « Medieval Logic as *Sprachphilosophie* », *Bulletin de philosophie médiévale* 52, 117-132

Cesalli, Laurent (2013), « Marty's Intentionalist Theory of Meaning », in D. Fisette & G. Fréchette (éds.) (2013), 139-163.

Cesalli, Laurent & Friedrich, Janette (éds.) (2014), *Anton Marty & Karl Bühler. Between Mind and Language*, Basel : Schwabe.

Cesalli, Laurent & Goubier, Frédéric, « Anton Marty on naming (*nennen*) and meaning (*bedeuten*). A Comparison with medieval theory of supposition », in C. Kann, B. Löwe, C. Rode, S. Uckelman (éds.), *Medieval logic and Modern Applied Logic*, Leuven : Peeters.

Cesalli, Laurent & Taieb, Hamid (2013), « The Road to *ideelle Verähnlichung*. Anton Marty's Conception of Intentionality in the Light of its Brentanian Background », *Quaestio* 12, 25-86.

Cesalli, Laurent (2015), « Meaning in Action : Anton Marty's Pragmatic Semantics », in M. Cameron & R. Stainton (eds.), *Linguistic Content. New Essays on the History of Philosophy of Language*, Oxford : Oxford University Press, 245-265.

Fisette, Denis & Fréchette, Guillaume (dir.) (2007), *À l'école de Brentano, de Würzburg à Vienne*, Paris : Vrin.

Fisette, Denis & Fréchette, Guillaume (éd.) (2013), *Themes from Brentano*, Amsterdam : Rodopi.

Fréchette, Guillaume & Taieb, Hamid (éds.) (2017), *Mind and Langugage. Contributions to the Philosophy of Anton Marty*, Berlin : De Gruyter-Ontos.

Grabmamm, Martin (1926), « Die Entwicklung der mittelalterlichen Sprachlogik », in Id., *Mittelalterliches Geistesleben*, München : Max Hueber, Bd I, 104-146.

Grimmich, Virgil (1893), *Lehrbuch der theoretischen Philosophie auf thomistischer Grundlage*, Freiburg : Herder.

Isaac, Manuel Gustavo (2016), « Husserlian Pure Logic from the Standpoint of Intentionality », conférence à l'Université de Berne, 17 mars 2016, inédite.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Leblanc, Hélène (sous presse), « *Allgemeine Grammatik, Grammaire générale, Grammatica speculativa*. The historical roots of the Marty-Husserl debate on pure Grammar », in Fréchette & Taieb 2017.
Majolino, Claudio (2003), « Le différend logique : jugement et énoncé. Éléments pour une reconstruction du débat entre Husserl et Marty », *Studia Phaenomenologica*, vol. III, n° 1-2, 135-149.
Majolino, Claudio (2003a), « Remarques sur le couple forme/matière. Entre ontologie et grammaire chez Anton Marty », *Les Études Philosophiques* 1, p. 65-81.
Majolino, Claudio (2004), « De l'ontologie à la grammaire et retour : Trendelenburg et Marty interprètes d'Aristote », in D. Thouard (éd.) *Aristote au XIX^e siècle*, Lille : Presses Universitaires du Septentrion, 83-104.
Marmo, Costantino (1994), *Semiotica e linguaggio nella scolastica. Pariggi, Bologna, Erfurt 1270-1330 : la semiotica dei Modisti*, Roma : Istituto storico per il medio evo.
Marty, Anton (1875), *Über den Ursprung der Sprache*, Würzburg : A. Stuber [Reprint : Frankfurt : Minerva, 1976]).
Marty, Anton (1879), *Die Frage nach der geschichtlichen Entwickelung des Farbsinnes*, Wien : C. Gerold.
Marty, Anton (1893), « Über das Verhältnis von Grammatik und Logik », in *Symbolae Pragenses. Festgabe der Deutschen Gesellschaft für Alterskunde in Prag zur 42. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Wien*, Wien : Tempsky [GS2.2, p. 57-99]. Traduction française par D. Seron in Fisette & Fréchette (2007), 385-421.
Marty, Anton (1908), *Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie*, vol. 1, Halle a. S. : M. Niemeyer [Reprint : Hildesheim/New York : G. Olms, 1976].
Marty, Anton (1940), *Psyche und Sprachstruktur*, O. Funke (éd.), Bern: A. Francke [Nachlass I].
Marty, Anton (2010), *Deskriptive Psychologie*, J. Marek und M. Antonelli (éds.), Würzburg: Königshausen & Neumann.
Marty, Anton (1884-1892), « Über Sprachreflex, Nativismus und absichtliche Sprachbildung », *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie* [*GS1.2*, p. 1-304].
Marty, Anton (1879), *Die Frage nach der geschichtlichen Entwickelung des Farbsinnes*, Wien : C. Gerold.
Marty, Anton (1897), « Über die Scheidung von grammatischem, logischem und psychologischem Subjekt resp. Prädikat », *Archiv für systematische Philosophie* 3, 174-190, 294-333 [*GS2.1*, p. 309-364].
Mulligan, Kevin (éd.) (1990), *Mind, Meaning and Metaphysics. The Philosophy and Theory of Language of Anton Marty*, Dordrecht : Kluwer.
Mulligan, Kevin (1990a), « Marty's philosophical grammar », in K. Mulligan (éd.) (1990), 11-27.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Rollinger, Robin (2010), *Philosophy of Language and other Matters in the Philosophy of Anton Marty*, Amsterdam : Rodopi.
Rosier-Catach, Irène (1983), *La grammaire spéculative des modistes*, Lille : Presses Universitaire de Lille.
Steinthal, Heyman (1855), *Grammatik, Logik und Psychologie. Ihre Principien und Ihr Verhältnis zueinander*, Berlin : Olms.
Taieb, Hamid (à paraître), « Building Objective Thoughts : Stumpf, Twardowski and the Late Husserl on Psychic Products ».

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XII 2, 2016 (Actes 8), p. 139-169
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

Des mots, des couleurs et des octaèdres

Par DENIS SERON
FNRS – Université de Liège

Warum rot rot, und blau blau ist,
weiß kein Mensch.
(Ludwig Tieck, Der Hexensabbat.)

Nos expériences visuelles sont faites de couleurs. Le monde que nous voyons est un monde coloré, et il y a même un sens à dire qu'il est coloré *avant toute autre chose*. Pour m'apparaître, la lune doit dessiner une petite forme ronde dans le ciel nocturne ; pour m'apparaître, la petite forme ronde doit avoir une certaine couleur, qui contraste avec celle du ciel nocturne. Des couleurs, pourtant, il semble à première vue n'y avoir pas grand-chose à dire. Peut-être Margot voit-elle rouge ce que Manon voit vert et vert ce que Manon voit rouge. Peut-être son spectre chromatique est-il exactement l'inverse de celui de Manon : quelle définition pourra alors lui donner tort ou raison ? Y a-t-il même un sens à dire qu'elle a tort ou raison d'appeler « rouge » ce que Manon appelle « vert » ? À première vue, les couleurs semblent des qualités trop simples et primitives pour qu'il soit possible d'en dire quelque chose et, à plus forte raison, d'avoir des connaissances à leur sujet.

Pourtant, nous savons avec évidence que tel n'est pas le cas. Si je dis à Margot que la couleur de la lune est moins claire que celle du ciel environnant, elle me répondra que j'ai tort. Sa réponse semblera très naturelle et la plupart l'approuveront. Ce qui suggère que, quelque simples et primitives que soient les couleurs, il y a néanmoins quelque chose à en dire. Comment est-ce possible ? Cela a manifestement quelque chose à voir avec le fait qu'il est maintenant question d'une *relation* entre des couleurs. Évidemment, il est possible de dire, à la vue de la lune, que sa couleur est différente de celle du ciel, qu'elle est plus claire, qu'elle ressemble à la couleur du lait, etc.

Mais ce n'est pas tout. Je peux encore dire à Margot, par exemple, que le violet est à mi-chemin entre le jaune et le rouge. Elle me répondra alors que je fais erreur, que c'est l'orange qui est entre le jaune et le rouge. Là encore, sa réponse semblera tout sauf absurde. Et ce qui est remarquable, c'est qu'elle introduit quelque chose de plus. Margot ne me dit pas simplement (elle le pourrait, assurément) que l'orange de ce pullover sous ses yeux est à mi-chemin entre le jaune du mur et le rouge de la chemise à sa droite : elle sait que l'orange *en général* est à mi-chemin entre le jaune *en général* et le rouge *en général*. Plus encore, sa connaissance — si du moins il s'agit vraiment d'une connaissance — a un certain caractère de nécessité. Ce n'est pas qu'à l'instant présent toutes les instanciations de « orange » entretiennent une certaine relation « … est à mi-chemin entre… et… » avec toutes les instanciations de « jaune » et de « rouge », ou que l'orange soit *jusqu'à preuve du contraire* à mi-chemin entre le jaune et le rouge. Il semble plutôt évident, absolument certain que l'orange est à mi-chemin entre le jaune et le rouge *dans tous les cas possibles*. Les couleurs, assez énigmatiquement, se prêtent à ce genre de connaissance, qu'on qualifie d' « *a priori* » et qui apparente la théorie des couleurs à la mathématique.

La possibilité d'une connaissance *a priori* des relations chromatiques soulève des problèmes difficiles et fondamentaux. Dans ce qui suit, j'en examine quelques-uns à la lumière de travaux de Brentano et surtout de Meinong. Dans la première section, j'esquisse quelques réflexions introductives sur l'*a priori* chromatique. Les sections 2 à 4 traitent de la représentation géométrique des relations entre couleurs et de la conception compositionnelle des couleurs. Dans la section 5, je commente deux objections énoncées par Brentano contre la conception compositionnelle, ainsi que sa contre-argumentation et celle de Meinong. Le résultat est une conception qu'on pourrait qualifier de « quasi-compositionnelle ». Dans les sections 6 à 8, j'esquisse une solution d'ensemble au problème de l'*a priori* chromatique, dans le sillage de Brentano, Meinong et Wittgenstein.

1. Le problème

Le problème qui nous intéresse ici concerne les couleurs phénoménales. J'entends par « couleurs phénoménales » de simples qualités sensibles, par opposition aux couleurs dont parlent le physicien (en termes d'ondes

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

lumineuses), le neurophysiologiste (en termes de stimulations nerveuses), le peintre (en termes de pigments)[1], etc.

On suppose que les couleurs phénoménales « obéissent » à des lois, et que ces lois ne sont pas de simples régularités empiriques, mais des lois aprioriques. Nous pouvons être certains, par exemple, que si la loi selon laquelle l'orange est à mi-chemin entre le rouge et le jaune est vraie, alors elle ne peut être contredite par aucun cas individuel. Comment expliquer cela ? Une réponse intuitive est de dire que notre « savoir » *a priori* des relations chromatiques a quelque chose à voir avec notre usage des termes de couleur et qu'il est dès lors une affaire de « grammaire » (au sens wittgensteinien). Parce que nous appelons « orange » précisément cette couleur qui est à mi-chemin entre le rouge et le jaune, il n'est pas surprenant que l'orange soit nécessairement à mi-chemin entre le rouge et le jaune : il en sera ainsi aussi longtemps que nous suivrons la règle d'usage en question. Cette manière de voir jette la suspicion sur l'usage même du mot « savoir » dans le cas des relations chromatiques, du moins si l'on entend par là un savoir des couleurs ou des objets colorés.

Une manière au moins de comprendre cette idée a cependant été rejetée dans l'école brentanienne, pour de bonnes raisons. D'après elle, les relations chromatiques, bien que purement linguistiques ou conceptuelles, nous renseignent directement sur les contrastes expérimentés. Par exemple, si une langue *L* possède seulement un terme de couleur là où une autre langue *M* en possède deux, alors un locuteur monolingue de *L* n'a pas l'expérience du contraste entre les deux couleurs distinguées par *M*. En 1879, Anton Marty s'en est pris avec virulence à cette conception, défendue deux années plus tôt par Geiger et Magnus[2]. Les arguments de Geiger et Magnus étaient

[1] Cf. L. Wittgenstein, *Philosophical Remarks*, Blackwell, 1975, p. 273 : « Ce dont j'ai besoin est une théorie psychologique, ou plutôt phénoménologique, des couleurs, non une théorie physique ni une théorie physiologique. De plus, ce doit être une théorie de pure phénoménologie où on ne mentionne que ce qui est réellement perceptible et où n'interviennent pas d'objets hypothétiques — ondes, bâtonnets, cônes, etc. » ; F. Brentano, « Vom phänomenalen Grün », dans *Untersuchungen zur Sinnespsychologie*, Meiner, 1979, p. 6-7 : « Il s'agit pour nous du vert au sens propre, au sens où on reconnaît en lui un objet de notre intuition visuelle, non quelque chose qui existe dans la réalité. Ainsi c'est à un mélange phénoménal, à un mélange de bleu phénoménal et de jaune phénoménal, que j'identifie ce vert. »

[2] L. Geiger, *Ursprung und Entwicklung der menschlichen Sprache und Vernunft*, Cotta, 2 vol., 1872 ; H. Magnus, « Zur Entwicklung des Farbensinnes », *Kosmos*, 1 (1877), p. 423-427 ; Id., *Die geschichtliche Entwicklung des Farbensinnes*, Veit, 1877 ; A. Marty, *Die Frage nach der geschichtlichen Entwickelung des Farben-*

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

majoritairement philologiques. Ainsi, chez Homère, le mot χλωρός désigne aussi bien le bleu de la mer que le vert jaunâtre des jeunes pousses. D'où Magnus concluait à une évolution du sens chromatique : pour des raisons physiologiques, les Grecs de l'époque homérique ne distinguaient pas le bleu du vert jaunâtre. Sommairement, la réponse de Marty était celle-ci[1] : ce que démontre cette argumentation n'est pas l'existence d'une évolution, due à des causes physiologiques, du sens chromatique, mais l'existence d'une évolution, due à des facteurs culturels, du jugement sur les couleurs. Il convient au contraire de distinguer entre les lois déterminant l'expérience des couleurs et les lois déterminant l'usage des termes de couleur.

Il y a selon moi une autre contre-argumentation possible — par ailleurs pas très éloignée sur le fond —, qui nous amènera au cœur du problème. Elle consiste à rappeler la différence, évoquée plus haut, entre « l'orange est à mi-chemin entre le jaune et le rouge » et « l'orange de ce pullover est à mi-chemin entre le jaune de ce mur et le rouge de cette chemise ». Considérons les deux énoncés plus simples suivants :

(E1) Le jaune est différent du rouge.
(E2) Ce jaune contraste avec ce rouge.

L'énoncé (E1) est une loi *a priori*. En revanche, on ne voit pas quel sens il y aurait à attribuer à (E2) un caractère d'apriorité. C'est un simple énoncé observationnel, qui exprime un contraste chromatique. Supposons maintenant que le caractère de nécessité de (E1) soit de nature linguistique ou conceptuelle (cette hypothèse sera examinée plus en détail dans la suite). Nous dirons alors que le premier énoncé est *grammatical* et le second, mettons, *phénoménologique*. En première approximation, la théorie de

sinnes, Carl Gerold's Sohn, 1879 ; Id., « Entgegnung gegen Hugo Magnus » (1885), « Anzeige von : Rudolf Hochegger, *Die geschichtliche Entwicklung des Farbensinnes* » (1886), « Zur Frage nach der geschichtlichen Entwickelung des Farbensinnes », *Gesammelte Schriften*, I/1, Niemeyer, 1916, p. 199-239. Sur ces controverses, voir spécialement W. Wenning, « Marty and Magnus on Colours », dans K. Mulligan (éd.), *Mind, Meaning and Metaphysics. The Philosophy and Theory of Language of Anton Marty*, Kluwer, 1990, p. 103-110 ; B. Saunders, « The Empire in Empiricism : The Polemics of Color », dans H. Kulick (éd.), *A New History of Anthropology*, Blackwell, 2008, p. 128-142 ; et le recueil de traductions de B. Saunders (éd.), *The Debate About Colour Naming in the 19th Century German Philology*, Leuven University Press, 2007.

[1] Voir A. Marty, *Die Frage nach der geschichtlichen Entwickelung des Farbensinnes*, *op. cit.*, p. 108-109.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Geiger et Magnus semble résulter d'une certaine confusion entre (E1) et (E2). En clair, elle suggère que (E1) serait dérivable de (E2), ce qui n'est apparemment pas le cas : rien ne semble exclure la possibilité que le jaune contraste avec le rouge sans en être distinct conceptuellement, ou que le χλωρός homérique désigne des couleurs contrastant mutuellement. Ce point apparaît évident si l'on songe à la relative pauvreté du vocabulaire des couleurs en regard de la surabondance — de la « finesse de grain » — des couleurs discriminables par l'œil humain.

La différence entre les deux énoncés est frappante si l'on considère les deux faits suivants. Premièrement, le contraste jaune-rouge semble un fait d'expérience comparable aux autres faits d'expérience ; l'énoncé (E2) semble un énoncé observationnel comparable aux autres énoncés observationnels. Par exemple, quand même on peut lui associer une relation *a priori*, le contraste jaune-rouge a la particularité de se prêter à des inductions comme les autres énoncés observationnels. De même que l'observation comportementale fait conjecturer au zoologiste que, pour la chauve-souris, une onde sonore de 50 KHz contraste généralement avec une onde sonore de 100 KHz, de même le psychologue observe que, pour le sujet humain, le jaune contraste généralement avec le rouge : il ne viendrait à l'idée de personne de qualifier la première connaissance (à supposer qu'elle en soit une) d'*a priori*. La situation de la théorie des couleurs ne paraît pas différente, sur ce point, de celle de l'arithmétique élémentaire quand l'enfant compte sur ses doigts : de même que je peux m'assurer par l'observation des araignées existantes qu'elles ont toutes huit pattes, de même je peux m'assurer par l'observation que les groupes obtenus en ajoutant un groupe de deux doigts à un groupe de trois doigts sont des groupes de cinq doigts. Bien qu'elle ne démontre assurément aucune connaissance *a priori*, on ne voit pas ce qui rendrait l'induction illicite.

Deuxièmement, il est remarquable que l'énoncé (E2), entièrement explicité, requiert une clause comme « dans des conditions optimales », à savoir « pour un sujet non daltonien, à la lumière du jour, etc. » — ce qui n'est pas le cas de l'énoncé (E1). Imaginons deux surfaces adjacentes jaune et rouge. Elles contrastent dans certaines conditions, à savoir à la lumière du jour, pour un sujet non daltonien, etc. Maintenant, les conditions peuvent ne plus être optimales. Nous pouvons faire varier les conditions d'expérience de manière à faire disparaître le contraste, par exemple en projetant une intense lumière rouge. Qu'arrive-t-il alors ? Si « jaune » et « rouge » sont compris en leur sens phénoménologique, cette variation ne contredit nullement la loi (E1), car ce que nous verrons alors n'est pas une surface jaune et une surface rouge sans contraste mutuel, mais une surface uniformément rouge.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Mais le problème est que les deux énoncés ne sont pas totalement sans rapport l'un avec l'autre. D'une part, l'expérience ne semble pas tout à fait indépendante de la loi (E1). Sans doute, le fait (E2) ne semble exiger ni langage ni capacités conceptuelles. Du moins est-il raisonnable de supposer qu'un sujet sans langage, s'il est convenablement équipé physiologiquement, peut voir ce jaune contraster avec ce rouge, cet orange ressembler à ce rouge et à ce jaune, etc. Néanmoins, la loi (E1) semble bien parler de l'expérience, à savoir de contrastes chromatiques, et même, en un sens ou un autre, *déterminer* l'expérience. Ce qu'elle semble nous dire, c'est que nous pouvons être certains *a priori* qu'une surface tombant sous le concept « rouge » et une surface tombant sous le concept « jaune » contrasteront à chaque fois que nous en aurons l'expérience.

D'autre part, la loi (E1) ne semble pas tout à fait indépendante de l'expérience. Sans doute, elle n'est pas ce genre de connaissance qu'on peut dériver de l'expérience au sens où, par exemple, on dérive de l'expérience la connaissance que toutes les araignées ont huit pattes. De même, un sujet qui n'a jamais fait l'expérience du jaune et du rouge peut être en possession de la loi (E1). Un aveugle-né ou la petite Mary imaginée par Frank Jackson[1] peuvent apprendre que le jaune diffère du rouge en lisant des manuels de psychologie ou de neurophysiologie, mais aussi en interrogeant des sujets qui ont l'expérience du contraste entre le jaune et le rouge. Néanmoins, dans un monde où il n'existerait ni n'aurait jamais existé aucun organisme capable d'expériences chromatiques, l'énoncé « le jaune est différent du rouge » — compris au sens phénoménologique — ne nous semblerait avoir aucun sens, tout comme l'énoncé « toutes les araignées ont huit pattes » semblerait vide de sens dans un monde où il n'existerait ni n'aurait jamais existé aucune araignée. Il est significatif que les sujets normaux n'aient pas de termes pour des couleurs inaccessibles à l'expérience et que, par exemple, on ne qualifie généralement pas de « couleurs » l'ultraviolet et l'infrarouge — ni de « notes » les ultrasons, d'ailleurs. Ainsi il serait étrange de dire, d'un animal percevant l'ultraviolet, qu'il perçoit des *couleurs* que nous ne percevons pas[2].

[1] F. Jackson, « Epiphenomenal Qualia », *Philosophical Quarterly*, 32 (1982), p. 127-136.

[2] Cf. L. Wittgenstein, *Bemerkungen über die Farben/Remarques sur les couleurs*, TER, 1983, I, § 14, p. 10. Cf. le problème soulevé par Meinong, commenté par K. Mulligan, « Couleurs », dans *Wittgenstein et la philosophie austro-allemande*, Vrin, 2012, p. 159-160 : l'octaèdre chromatique de Höfler étant une partie propre de l'espace chromatique, il y aurait dès lors quelque chose qui serait dans l'espace

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Enfin, et plus problématiquement, on peut penser qu'il existe une différence de nature entre l'énoncé (E1) et des énoncés comme « le jaune est une couleur ». Le second énoncé est, du moins en un sens courant[1], une vérité analytique. Ce qui veut dire que le concept de couleur est un trait définitoire de celui de jaune, découvrable par l'analyse conceptuelle. Par contre, l'idée que « … est différent du rouge » est un trait définitoire de « … est jaune » engendre d'importantes difficultés, dont une plus significative sera examinée dans la section 4. En vue de surmonter ces difficultés, Kant a défendu l'idée qu'il existe un certain genre d'*a priori* qui n'est pas purement analytique, mais « synthétique ». L'hypothèse, assez énigmatique, est que les lois *a priori* de la géométrie euclidienne et de l'arithmétique réclament, en plus de capacités conceptuelles, une certaine intuition sensible mais non proprement empirique.

À voir les choses superficiellement, l'alternative semble la suivante : soit l'*a priori* chromatique est purement conceptuel, soit il n'est pas purement conceptuel et la théorie des couleurs s'apparente à la géométrie selon Kant. D'un côté, la théorie des couleurs est quelque chose comme la « grammaire des couleurs » de Wittgenstein ; de l'autre elle est une « géométrie des couleurs » *(Farbengeometrie)* du genre préconisé par Meinong et d'autres philosophes de la même période. La première option engendre des difficultés ; la seconde mobilise l'énigmatique notion de « synthétique *a priori* ».

Un objectif de la présente contribution est de montrer que cette alternative est superficielle et trompeuse, et que le problème de l'*a priori* chromatique réclame des distinctions plus fines. Je montrerai dans la suite que les brentaniens, y compris Meinong avec sa *Farbengeometrie*, ont en réalité opté pour l'analyticité, mais que les approches brentanienne comme wittgensteinienne échappent aux difficultés épinglées moins finement par Kant. Comme l'option de l'analyticité est par ailleurs plus simple et intuitive, elle me paraît en conséquence être la meilleure voie pour une solution d'ensemble du problème de l'*a priori* chromatique. Je proposerai en conclusion quelques réflexions en ce sens, très proches des conceptions brentanienne et wittgensteinienne.

---

chromatique, donc une couleur, et qui ne serait pas dans l'octaèdre des couleurs visibles ?

[1] Cf. A. Pap, « Are all Necessary Propositions Analytic ? (1949) », *The Limits of Logical Empiricism. Selected Papers of Arthur Pap*, Springer, 2006, p. 93 suiv., et H. Putnam, « Reds, Greens, and Logical Analysis », *The Philosophical Review*, 65/2 (1956), p. 206-217.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

2. Deux questions

Quand on parle de lois *a priori* déterminant l'expérience des couleurs, on a d'abord en vue des *relations d'ordre*, comparables à celles du spectre chromatique des physiciens. Par exemple : l'orange est entre le jaune et le rouge, le rouge éteint est entre le rouge pur et le gris neutre, il existe une gradation continue entre le jaune et le rouge. Mais ce n'est manifestement pas le seul type de relation en vue. Il se trouve aussi des relations plus complexes qui font, par exemple, que même s'il y a bien une gradation continue entre les deux, le vert n'est pas entre le rouge et le bleu de la même manière que l'orange est entre le jaune et le rouge.

Parmi ces relations plus complexes, les relations d'*exclusion (Ausschluss)* — ou d'incompatibilité — semblent jouer un rôle prépondérant. Les relations d'exclusion chromatique ont été à l'origine de foisonnantes controverses dès le début du dix-neuvième siècle. Tim Lampert ramenait ces débats à deux questions cruciales[1] :

(Q1) Peut-on trouver deux couleurs différentes en même temps au même endroit ?
(Q2) Un vert rougeâtre et un jaune bleuâtre sont-ils possibles ?

La question (Q1) est mieux connue, notamment parce que Wittgenstein lui a consacré un paragraphe dans le *Tractatus* (voir *infra*). La question (Q2) a été très discutée au dix-neuvième siècle jusqu'à l'époque récente. Certains — Goethe, Runge, Ewald Hering, Wittgenstein dans ses *Remarques sur les couleurs* — ont répondu que le vert rougeâtre était impossible. D'autres ont maintenu que le vert rougeâtre était possible. C'est notablement le cas de Brentano, qui l'identifie au vert olive[2], et peut-être de Crane et Piantanida dans les années 1980 (voir *infra*).

Le fait que les couleurs présentent des relations d'exclusion exprimées par des lois aprioriques a très tôt amené les théoriciens des couleurs à envisager une analogie avec la géométrie euclidienne, et à proposer en conséquence des modèles géométriques de la structure des couleurs. L'idée était d'une part qu'il existe une analogie entre l'*a priori* chromatique et l'*a priori* géométrique, d'autre part que les relations aprioriques entre couleurs peuvent, pour cette raison, être représentées au moyen de relations géomé-

[1] T. Lampert, *Zur Wissenschaftstheorie der Farbenlehre : Aufgaben, Texte, Lösungen*, Bern Studies for the History and Philosophy of Science, 2000, p. 311.
[2] F. Brentano, « Vom phänomenalen Grün », art. cit., p. 9.

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

triques. Il y a un « espace des couleurs » *(Farbenraum)* analogue à l'espace géométrique.

Cette idée sous-tendait déjà le disque chromatique de Goethe. Cependant, les théoriciens des couleurs ont accordé ultérieurement leur préférence à des modèles tridimensionnels. Ainsi la sphère *(Farbenkugel)* de Runge et Wundt, le cône *(Farbenkegel)* de Helmholtz, le double cône *(Farbendoppelkegel)* d'Ostwald, l'octaèdre *(Farbenoktaeder)* de Höfler, Ebbinghaus et Wittgenstein[1]. Par exemple, dans l'octaèdre de Höfler et Ebbinghaus, l'existence d'un segment de droite menant du jaune au rouge indique la possibilité de teintes oranges ; l'absence de segment de droite menant du rouge au vert indique l'impossibilité du vert rougeâtre, etc.

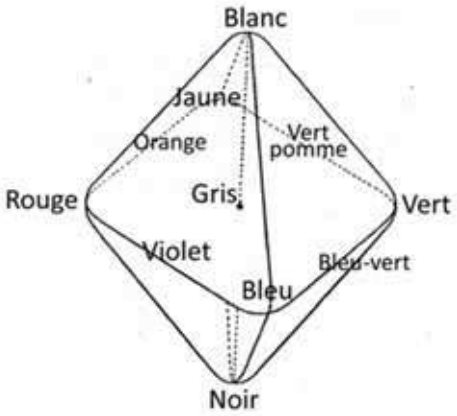

L'octaèdre chromatique d'Ebbinghaus.

[1] P.O. Runge, *Die Farben-Kugel, oder Construction des Verhältnisses aller Farben zueinander*, Perthes, 1810 ; W. Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, Engelmann, 1874, p. 395 ; H. von Helmholtz, *Handbuch der Physiologischen Optik*, Voss, 1867, p. 288 ; W. Ostwald, *Einführung in die Farbenlehre*, Reclam, 1919, p. 70 ; A. Höfler, *Psychologie*, Tempsky, 1897, p. 113 ; H. von Ebbinghaus, *Grundzüge der Psychologie*, 1. Bd., Veit & Comp., 1902, p. 184 ; L. Wittgenstein, *Philosophical Remarks*, *op. cit.*, p. 278, qui envisage aussi le double cône.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

3. Les couleurs se mélangent-elles ?

Mon point de départ sera les *Remarques sur le solide des couleurs et la loi du mélange* d'Alexius Meinong (1903), dans lequel Kevin Mulligan, dont le commentaire fin et profond me guidera par la suite, voit « l'étude la plus minutieuse des problèmes philosophiques soulevés par la représentation <géométrique> de la structure des couleurs »[1]. Je propose ici une interprétation légèrement différente de celle de Mulligan, ce qui me permet d'épingler un certain aspect de la théorie des couleurs de Meinong qu'il ne prend pas en compte et, par ce biais, d'esquisser un rapprochement entre la théorie des couleurs de Meinong et celle de Brentano.

Revenons à la question (Q1), à laquelle je me limiterai désormais : peut-il se trouver deux couleurs différentes en même temps au même endroit ?

(Rép1) La réponse positive à cette question — oui, deux couleurs différentes peuvent se trouver en même temps au même endroit — revient à soutenir qu'un mélange phénoménal de couleurs est possible. De même que des sons composés, à savoir des accords harmoniques, et des saveurs composées comme le doux-amer sont possibles, de même des couleurs composées sont possibles — par exemple le violet composé de rouge et de bleu.

(Rép2) En répondant négativement à la question — non, deux couleurs différentes ne peuvent pas se trouver en même temps au même endroit —, on soutient au contraire que les couleurs composées sont impossibles et que la description en termes de mélange est incorrecte[2].

Brentano rattachait à la position (Rép2) ce qu'il appelait le « principe d'impénétrabilité » *(Gesetz der Undurchdringlichkeit)*. Il l'énonçait comme suit (évoquant une objection contre sa propre conception qui est compositionnelle) :

[1] K. Mulligan, « Couleurs », art. cit., p. 154. Cet article est une traduction française fortement remaniée de K. Mulligan, « Colors, corners and complexity : Meinong and Wittgenstein on some internal relations », B.C. van Fraassen, B. Skyrms, W. Spohn (éds.), *Existence and Explanation : Essays in Honor of Karel Lambert*, Kluwer, 1991, p. 77-101. A. Meinong, « Bemerkungen über den Farbenkörper und das Mischungsgesetz », *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, 33 (1903), p. 1-80.

[2] Un des rares auteurs à avoir défendu cette option inconditionnellement est Helmholtz, *Handbuch der Physiologischen Optik*, *op. cit*.

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

> S'il y avait des couleurs composées, de manière semblable à celle dont il y a des sons composés, alors des couleurs différentes devraient pouvoir s'interpénétrer phénoménalement *(phänomenal einander durchdringen)*, de manière semblable à celle dont des sons s'interpénètrent phénoménalement quand on entend un accord. Mais l'expérience montre que c'est impossible. (…) Si on nous met devant un œil un verre rouge, et devant l'autre un verre bleu, et si nous regardons un objet blanc, nous voyons alors cet objet soit comme rouge, soit comme bleu ; nous le voyons peut-être aussi tantôt rouge et tantôt bleu alternativement (…), mais jamais comme rouge et bleu en même temps (…)[1].

En d'autres termes, la question (Q1) est d'abord une question sur le caractère *simple* ou *composé* des couleurs. On pourrait formuler différemment la même idée en disant qu'elle porte sur la possibilité d'*analyser* certaines couleurs, par exemple le violet en rouge et bleu. Elle est en ce sens un cas particulier de la question de l'analyse psychologique, qui est au cœur de la psychologie descriptive de Brentano et des brentaniens. La question est celle-ci : le bleu et le rouge sont-ils déjà donnés phénoménalement dans le violet ? Si oui, alors le problème est que l'analyse risque de ne pas être informative. Sinon, alors le problème est que le bleu et le rouge sont *produits* par l'analyse et, en conséquence, que l'*analysandum* n'est pas identique à l'*analysans*, ce qui est paradoxal.

Voyons maintenant la position de Meinong dans les *Bemerkungen* de 1903. En un premier temps, il semble rejeter catégoriquement l'idée de couleur composée :

> Il est bien connu que rien n'est plus habituel que de caractériser l'opposition entre couleurs primaires et couleurs secondaires comme étant une opposition entre couleurs simples et couleurs mélangées. (…) Voir ou s'imaginer du rouge et du bleu exactement au même endroit et exactement au même moment, cela est aussi impossible qu'un carré rond. (…) Aucune analyse n'est en mesure de trouver le rouge pur et le bleu pur dans le violet, en ceci que dans le violet on n'est pas en présence du rouge avec le bleu, mais ni du rouge ni du bleu et plutôt d'un tiers terme entre le rouge et le bleu[2].

Mais en un second temps, Meinong fait apparemment machine arrière :

> Je reconnais maintenant un point de vue d'où moi aussi, en un certain sens, je peux concevoir et même faire mienne l'idée d'un violet fait de rouge et de

[1] F. Brentano, « Vom phänomenalen Grün », art. cit., p. 14-15.
[2] A. Meinong, « Bemerkungen über den Farbenkörper und das Mischungsgesetz », art. cit., p. 19.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

> bleu et donc, si on peut dire, mélangé[1]. *(Ich kenne nun einen Gesichtspunkt, unter dem auch ich ein im gewissen Sinne aus Rot und Blau bestehendes und insofern, wenn man so sagen will, gemischtes Violett auszudenken, ja sogar mir anzueignen vermag.)*

Mulligan considère qu'il s'agit d'une rétractation. Avant 1903, Meinong aurait estimé que toutes les couleurs sont simples ; à partir de 1903 il admet l'existence de couleurs composées. C'est cette interprétation que je souhaite à présent nuancer et enrichir quelque peu[2].

4. Meinong pour la théorie compositionnelle

De toute évidence, Meinong se prononce dans les *Bemerkungen* en faveur de la conception compositionnelle, ou du moins d'une certaine conception compositionnelle des couleurs. Son argument est le suivant :

> Pour commencer, il faut rappeler qu'il est impossible que les membres d'une multiplicité pluridimensionnelle soient simples au sens strict du terme. Si *A* et *B* sont variables dans les mêmes deux dimensions, alors il est possible que *A* et *B* soient identiques sous un aspect et non identiques sous un autre : or deux objets simples ne peuvent naturellement être à la fois différents et identiques l'un de l'autre. Il y a autant de composantes *(Bestandstücke)* qu'il y a de dimensions, que l'analyse puisse ou non réussir à former une représentation intuitive de ces composantes prises isolément (…)[3].

L'argument repose tout entier sur l'analogie avec l'espace géométrique. On pourrait le schématiser comme suit :

(a) La représentation géométrique tridimensionnelle des couleurs est adéquate.

(b) Donc, chaque couleur est représentable par autant de variables qu'il y a de dimensions dans l'octaèdre, à savoir par un triplet de coordonnées (x, y, z).

---

[1] *Ibid.*

[2] K. Mulligan, « Couleurs », art. cit., p. 164. J'ai déjà présenté quelques arguments en ce sens dans « Les couleurs, la phénoménologie et la grammaire », *Philosophiques*, 42/2 (2015), p. 385-389. Cf. la réponse de Mulligan dans le même numéro, p. 406-409.

[3] A. Meinong, « Bemerkungen über den Farbenkörper und das Mischungsgesetz », art. cit., p. 20.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

(c) Certaines couleurs pourront avoir une de leurs variables en commun avec d'autres, donc être à la fois identiques et différentes à une autre sous des rapports différents — de la même manière qu'un point sur le plan euclidien peut avoir la même coordonnée qu'un autre sur l'axe des *x* et non sur l'axe des *y*. Par exemple, telle nuance de bleu et telle nuance de rouge ont le même degré de saturation, c'est-à-dire la même coordonnée sur l'axe blanc-noir ; telle nuance de violet a la même quantité de rouge que telle nuance d'orange, etc.

(d) Or cette structure, estime Meinong, doit être interprétée en termes méréologiques, en termes de « composantes » *(Bestandstücke)*. Deux couleurs ont une coordonnée en commun dans l'espace chromatique si et seulement si elles ont une partie propre en commun. Et naturellement, chaque couleur devra avoir autant de composantes que l'espace chromatique a de dimensions.

(e) Puisque (a) le solide des couleurs est une représentation adéquate de la structure des couleurs, toute couleur a plusieurs coordonnées dans l'espace chromatique, c'est-à-dire, en vertu de (d), plusieurs parties propres. En conclusion : *aucune couleur n'est simple, toute couleur est composée*.

5. Deux objections contre la conception compositionnelle : indiscernabilité et impénétrabilité

Partant, la question à poser me paraît être la suivante : l'argumentation ci-dessus implique-t-elle vraiment un retour à la théorie du mélange, à savoir un rejet du « principe d'impénétrabilité » décrit par Brentano ? Pour répondre à cette question, le mieux est selon moi de revenir à la théorie des couleurs de Brentano.

Cette théorie est clairement exposée dans le texte de 1893 *Sur le vert phénoménal*. Dans ce texte, Brentano présente une argumentation en faveur d'une certaine forme de conception compositionnelle. Le *demonstrandum* est ce que j'appellerai la « thèse de la compositionalité chromatique » (TCC), à savoir l'hypothèse qu'il existe des couleurs composées. En l'occurrence, Brentano cherche à montrer que le vert est composé de bleu et de jaune.

Brentano envisage deux objections contre TCC[1]. La première est ce que j'appellerai l'*objection de l'indiscernabilité* : il est impossible de *discerner* le rouge ou le bleu dans le violet. Par exemple, on discerne le doux et l'amer dans le doux-amer : le doux-amer est une saveur composée. Ou

[1] F. Brentano, « Vom phänomenalen Grün », art. cit., p. 13 suiv.

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

encore une oreille exercée peut discerner le do, le mi et le sol dans l'accord de do majeur : l'accord de do majeur est un son composé. Mais ce semble impossible dans le cas du violet. La seconde objection est l'*objection de l'impénétrabilité* mentionnée plus haut : il est impossible de *composer* du violet à partir du bleu et du rouge, comme le montre par exemple l'expérience des lunettes teintées (voir *supra*).

Or, ce qui est très remarquable dans l'argumentation de Brentano, c'est qu'il ne réfute aucune des deux objections. Bien plutôt, il les approuve toutes deux mais considère que TCC peut néanmoins être maintenue. Il recourt pour le montrer à l'expérience de pensée suivante[1]. Imaginons un échiquier composé de cases rouges et bleues. Nous divisons chaque case en quatre cases alternativement rouges et bleues, puis nous répétons l'opération jusqu'à ce que les cases rouges et bleues, trop petites pour être discernées, soient en deçà du seuil de perceptibilité *(Merklichkeit)*. Le résultat, dira-t-on très naturellement, est que nous voyons une surface violette.

Quelles conclusions en tirer ? Centralement, notre description donne raison aux deux objections citées. D'une part l'objection de l'indiscernabilité est correcte : le résultat obtenu est une surface uniformément violette, dans laquelle les cases rouges et bleues sont désormais trop petites pour être discernables *(merklich)*. D'autre part, l'objection de l'impénétrabilité est également correcte. Car le rouge et le bleu, rigoureusement parlant, ne sont pas au même endroit. Ce que nous voyons, c'est quelque chose « qui participe au rouge et au bleu, mais naturellement pas, rigoureusement parlant,

[1] Voir F. Brentano, « Vom phänomenalen Grün », art. cit., p. 18. On en trouve une version plus développée dans « Das Kontinuierliche », dans *Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit und Kontinuum*, Meiner, 1976, p. 12 : « Si nous poursuivions encore les divisions jusqu'à dépasser la limite de perceptibilité *(Merklichkeit)* pour les petits carrés individuels, il ne serait alors plus possible de connaître les champs rouges et bleus dans leurs positions particulières. Mais ne verrait-on alors plus rien du tout ? Assurément non, on reconnaîtrait alors l'échiquier total comme étant violet, c'est-à-dire comme quelque chose qui participe à la fois du rouge et du bleu. (…) Nous voyons ainsi que la limitation de notre pouvoir de distinction, qui est donnée ici de façon incontestable, ne nous prive pas de la possibilité de dire en toute certitude que la surface sous nos yeux est à certains endroits rouge, à d'autres bleue. Or il se passe quelque chose de tout à fait analogue dans le cas qui nous occupe. Certes nous ne pouvons pas distinguer les points et les limites individuelles dans le continuum qui se présente à nous, tout comme nous ne pouvions distinguer ci-dessus les cases rouges individuelles ; mais cela ne nous empêche pas de savoir en toute certitude que d'innombrables limites et coïncidences de limites sont présentes dans le tout. »

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

au même endroit, car le rouge et le bleu, en tant que couleurs opposées, s'excluent l'un l'autre »[1].

Le rouge et le bleu ne sont pas discernables ; ils ne sont pas au même endroit. Et pourtant, en un certain sens, nous « voyons » bien du violet et il y a donc un sens à dire que le violet est *composé* de rouge et de bleu ! Je ne vois pas les cases rouges et bleues dans le violet, et pourtant il faut bien que le rouge et le bleu soient phénoménalement présents dans le violet : sinon je ne verrais pas du violet. Si je fais disparaître les cases rouges et bleues, le violet disparaît aussi.

De manière conséquente, Brentano généralise ce modèle à toutes les couleurs non primaires. La vision présente un « espace sensoriel » *(Sinnesfeld)* composé de *continua* chromatiques et de leurs limites non perceptibles. Or, il semble que Meinong raisonne exactement de la même manière. Son argumentation est sommairement la suivante. Supposons que l'espace des couleurs a trois dimensions, mettons l'axe rouge-vert (x), l'axe jaune-bleu (y) et l'axe de la saturation blanc-noir (z). Le rouge pur (x, 0) et le bleu pur (0, y) — pour faire simple, je fais abstraction ici de l'axe blanc-noir — n'ont aucune coordonnée en commun et sont donc incompatibles *(unverträglich)* ou non interpénétrables *(undurchdringlich)*. Mais qu'en est-il maintenant du violet ? Le violet est incompatible avec le rouge pur et avec le bleu pur, car il a des coordonnées différentes. Cependant, on peut supposer qu'il a une valeur en commun avec le rouge pur (x) et une valeur en commun avec le bleu pur (y). La compatibilité est donc partielle : (x, y) est incompatible avec (x, 0) et incompatible avec (0, y), mais la valeur du violet sur l'axe des x est compatible avec la valeur du rouge pur sur l'axe des x, et la valeur du violet sur l'axe des y est compatible avec la valeur du bleu pur sur l'axe des y. C'est-à-dire que le violet est semblable au rouge pur sous un certain aspect, et semblable au bleu pur sous un autre aspect. En revanche, le vert rougeâtre est impossible, car il faudrait avoir simultanément deux valeurs différentes sur l'axe des x (vert-rouge).

Cette conception a d'importantes conséquences concernant l'indiscernabilité et l'impénétrabilité. Le point essentiel est qu'elle n'équivaut pas à revenir à la théorie du mélange, et qu'elle s'accorde avec les objections de l'indiscernabilité et de l'impénétrabilité.

Pour commencer, la conception esquissée par Meinong implique que deux couleurs différentes sont toujours incompatibles, impénétrables, puisque les couples de valeurs doivent être différents. Même le violet, on l'a

[1] F. Brentano, *Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit und Kontinuum*, *op. cit.*, p. 12.

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

vu, est incompatible avec le rouge pur et avec le bleu pur. Donc le violet n'est pas un mélange de rouge pur et de bleu pur. En d'autres termes, deux couleurs différentes ne peuvent pas être présentes au même endroit : *la thèse de l'impénétrabilité est vraie*.

Aucune couleur, même primaire, n'est simple, puisque toute couleur a nécessairement trois valeurs (naturellement, une des variables peut avoir une valeur nulle, mais une valeur nulle est encore une valeur) :

> La question était celle-ci : ce qu'on appelle les couleurs mélangées sont-elles réellement composées de couleurs primaires, si bien que celui qui sent — ou sinon se représente sur un mode ou un autre — de l'orange sent ou se représente en même temps du rouge pur et du jaune pur ? La réponse est celle-ci : le rouge et le jaune, tels que nous les connaissons à partir de nos sensations, demeurent incompatibles ; mais ils ne sont pas simples au sens objectuel rigoureux du terme, et leurs composantes peuvent très bien être compatibles l'une avec l'autre à l'intérieur de combinaisons appropriées[1].

Qu'en est-il maintenant de l'indiscernabilité ? Là encore, comme Brentano, Meinong concède intégralement l'objection :

> Ce que nous avons appelé mélange psychologique n'a pas besoin d'être compris comme la coexistence *(Zusammentreten)* du rouge pur et du jaune pur : il suffit de prendre en compte les éléments chromatiques en soi non représentables *(die für sich unvorstellbaren Farbenelemente)* r' et b' comme des éléments qui y participent. La conception usuelle, qui ne voit pas les éléments b et r' dans le rouge et le jaune purs, n'hésite naturellement pas à tenir les éléments r et b' pour du rouge pur et du jaune pur[2].

L'erreur de la conception traditionnelle a été de prendre à tort les éléments chromatiques *(Farbenelemente)* pour des couleurs qu'on voit avec les yeux, par exemple le rouge pur et le bleu pur dans le cas du violet. En réalité, les éléments chromatiques — les valeurs de x, y et z — ne sont pas des couleurs qu'on pourrait voir avec les yeux, ils sont « non présentables en eux-mêmes » *(für sich unvorstellbar)*. Ce point me paraît philosophiquement profond. On peut certes analyser le violet en éléments chromatiques, mais ces éléments, insiste Meinong, « n'ont rien à voir avec les sensations élémentaires de Helmholtz »[3]. Ils ne sont pas des contenus séparables comme le sont

[1] A. Meinong, « Bemerkungen über den Farbenkörper und das Mischungsgesetz », art. cit., p. 25.
[2] *Ibid.*, p. 23.
[3] *Ibid.*, p. 20.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

le rouge pur et le bleu pur, mais des contenus « non présentables en eux-mêmes » — où « en eux-mêmes » signifie autant que « séparément »[1]. Ce qui suggère que l'analyse préconisée n'est pas une analyse au sens technique traditionnel, une décomposition d'un composé en ses éléments séparables, mais quelque chose qui rappelle plutôt la quasi-analyse de Carnap et des gestaltistes berlinois.

6. Deux suppositions et deux difficultés

Les relations chromatiques du genre examiné jusqu'ici soulèvent des problèmes nombreux et diversifiés, dont il n'est pas sûr qu'ils appellent une solution homogène. La stratégie que je propose a pour point de départ les deux suppositions suivantes, qui se réfèrent respectivement à une certaine exigence de simplicité théorique appliquée à l'*a priori* (SAP) et à un certain caractère intuitif de l'*a priori* grammatical par comparaison avec d'autres formes concevables d'*a priori* (IG) :

(SAP) Il est moins problématique de proposer une description unique de l'*a priori* que d'en proposer plusieurs (plus ou moins problématiques).

(IG) Le caractère *a priori* des règles d'usage des mots est moins problématique que celui attribué à d'autres formes d'énoncés.

On conclut de (SAP) et de (IG) que l'option la moins problématique est d'interpréter toutes les lois *a priori* comme étant de nature grammaticale (au sens wittgensteinien).

Je n'argumente aucune des deux suppositions. Les deux sont discutables, mais elles me semblent assez naturelles. À l'encontre de cette stratégie, il est pourtant possible d'envisager une contre-stratégie de style kantien, qui serait en substance la suivante. D'abord, il est vrai que (IG) le caractère *a priori* des règles d'usage des mots est moins problématique que celui attribué à d'autres formes d'énoncés. Cependant, l'interprétation grammaticale de certaines lois *a priori* — par exemple celles de la théorie des couleurs — est plus problématique que leur interprétation non grammaticale. Donc (SAP) est faux et il est moins problématique de proposer

[1] C'est pourquoi Meinong, dans les *Bemerkungen*, rattache de manière conséquente sa conception des couleurs à son article de 1899 sur les objets d'ordre supérieur (*ibid.*, p. 4).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

plusieurs descriptions (plus ou moins problématiques) de l'*a priori* que d'en proposer une description unique — ce qui suggère que l'*a priori* est essentiellement hétérogène. Néanmoins, (IG) reste vrai : le « synthétique *a priori* » demeure plus problématique que l'*a priori* des règles d'usage.

Ma conviction est que la conception de style kantien promue par la seconde argumentation est plus problématique que celle promue par la première argumentation. En effet, la première conception admet une seule description — grammaticale — de l'*a priori*, là où la seconde doit en combiner une description grammaticale et une description non grammaticale. Or, si (IG) est vrai, alors le caractère *a priori* des règles d'usage des mots est moins problématique que celui attribué à d'autres formes d'énoncés. D'où il suit que la première conception est moins problématique que la seconde. En d'autres termes, il serait en tout cas préférable de maintenir la première conception, *si du moins c'est possible*.

Mais est-ce possible ? Revenons à l'énoncé (E2) cité au début. Supposons que telle couleur donnée, que nous noterons C_1, contraste avec telle autre couleur donnée, mettons C_2. La différence entre C_1 et C_2 semble se prêter, en un sens quelque peu énigmatique, à une loi *a priori*. Nous savons *a priori* que C_1 en général et C_2 en général sont différents, au sens où nous pouvons être absolument assurés qu'à chaque fois qu'une surface de couleur C_1 et une surface de couleur C_2 apparaîtront conjointement, elles contrasteront, et où cette assurance a un caractère de nécessité — lui aussi quelque peu énigmatique.

On pourrait tenter, en un premier temps, d'expliquer l'apriorité de la certitude « C_1 est différent de C_2 » par le fait que la différence (interne) avec C_2 est un trait définitoire du concept C_1, ou si l'on préfère, qu'elle constitue une règle pour l'usage du mot « C_1 ». Si tel est le cas, la nécessité est de nature simplement logique ou grammaticale. Puisque nous décidons d'appeler « jaune » précisément quelque chose qui est différent de « rouge », forcément une surface jaune contraste toujours avec une surface rouge : il en sera ainsi aussi longtemps qu'on suivra la règle suivant laquelle on emploie « jaune » pour quelque chose qui contraste avec ce pour quoi on emploie « rouge ».

Mais on se heurte alors à des difficultés. Je me borne à en mentionner deux rapidement.

La première est que les concepts de couleur — ou du moins certains d'entre eux — peuvent sembler primitifs, c'est-à-dire inanalysables en traits définitoires. Mais cette difficulté n'est plausiblement qu'apparente. L'idée s'accorde mal avec notre intuition que les couleurs forment système et entretiennent entre elles des relations *constitutives* telles que celles représen-

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

tées dans l'octaèdre de Höfler-Ebbinghaus[1]. En un certain sens, cela rejoint les remarques intuitives formulées en introduction : il n'y a certes rien à dire de l'orange isolément, mais il est possible de dire qu'il est entre le jaune et le rouge.

La seconde difficulté est qu'à supposer que C_1 puisse être défini au moyen de différences chromatiques (supposément connaissables *a priori*), ces différences doivent être aussi nombreuses qu'il y a de couleurs discriminables par le sujet humain normal, à savoir au nombre de deux millions environ. Ce qui veut dire que la lettre x peut prendre environ deux millions de valeurs dans « C_1 est différent de x ». Ainsi :

C_1 est différent de C_3
C_1 est différent de C_4
C_1 est différent de C_5
C_1 est différent de C_6
…
C_1 est différent de $C_{2000000}$

Il va sans dire que si la différence avec C_2 est purement conceptuelle, alors toutes les autres doivent l'être aussi. Autrement dit, les millions de différences entre C_1 et les autres couleurs devront être des traits définitoires ou des règles d'usage. Or, bien que le sujet humain possède en un certain sens toutes ces distinctions, il est extrêmement peu probable que la possession du concept C_1 ou l'usage du mot « C_1 » requière la maîtrise de deux millions de traits définitoires ou de règles d'usage[2].

À première vue, la solution de rechange semble celle-ci : toute vérité nécessaire n'est pas analytique, mettons grammaticale, mais il existe une autre forme de nécessité, mettons une nécessité synthétique *a priori*, celle des relations chromatiques représentables analogiquement par l'octaèdre des couleurs. Cependant, je pense que cette conclusion serait précipitée. Ma suggestion est que les difficultés soulevées par l'interprétation grammaticale de la théorie des couleurs sont peut-être surmontables à certaines conditions, et que le recours à une autre forme d'*a priori*, en conséquence, est peut-être inutile.

[1] Cf. H. Putnam, « Reds, Greens, and Logical Analysis », art. cit., p. 206 suiv., qui notoirement interprète les lois chromatiques comme analytiques.
[2] C.L. Hardin a fait une remarque proche dans *Color for Philosophers : Unweaving the Rainbow*, Hackett Publishing, 1988, p. 122.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

7. L'octaèdre et la grammaire

Nous pourrions émettre les deux hypothèses suivantes. D'abord, les vérités[1] du genre de « le jaune est différent du rouge » et « l'orange est entre le jaune et le rouge » tirent leur nécessité ou leur apriorité du fait qu'elles sont des vérités analytiques, purement conceptuelles. À quoi on peut ajouter qu'elles règlent l'usage de certains termes de couleur et qu'elles sont en ce sens de nature grammaticale. Ensuite, les relations que nous fait « voir » l'octaèdre de Höfler et Ebbinghaus n'ont aucun caractère de nécessité ou d'apriorité, et les vérités qu'on peut en tirer sont contingentes. Par exemple, les représentations géométriques des relations chromatiques d'un daltonien ou d'une chauve-souris seraient entièrement différentes. Elles ne seraient probablement pas des octaèdres, mais d'autres formes déterminables par l'observation.

Si ces deux hypothèses sont satisfaisantes, alors il est inutile d'en appeler à l'énigmatique « synthétique *a priori* ». Pourtant, certaines difficultés apparaissent aussitôt. Premièrement, il va sans dire que les couleurs désignées par les termes de couleur — et dont les relations sont déterminées par des règles grammaticales — peuvent être localisées sur l'octaèdre des couleurs. Celui-ci représente dès lors *aussi* des relations *a priori* entre des couleurs pour lesquelles il existe des appellations dans une langue donnée. Deuxièmement, il est également évident que le sujet peut choisir un point quelconque de l'octaèdre et lui donner un nom, qui entretiendra avec d'autres termes de couleur des relations *a priori* représentées dans l'octaèdre.

Mais ces difficultés sont peut-être surmontables, me semble-t-il, si l'on songe que les règles grammaticales elles-mêmes, en un certain sens, se rattachent à l'expérience. Assurément, ce sont des règles *a priori*, comme telles indépendantes de l'expérience : je n'apprends pas par l'expérience que le jaune est différent du rouge. Néanmoins — et du moins dans le cas des couleurs —, elles déterminent l'usage de mots ou de concepts qui, pour leur part, sont dérivés de l'expérience. Car ce ne sont pas les règles d'usage des termes de couleur qui font que je perçois des contrastes chromatiques (l'animal sans langage en perçoit vraisemblablement aussi). À l'inverse, si aucun d'entre nous ne percevait jamais de contraste entre le jaune et le rouge, notre langage serait très certainement tel que la grammaire de « jaune » serait identique en tous points à celle de « rouge ».

[1] Je laisse en suspens la question de savoir si ces règles doivent être qualifiées de « vérités ».

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Ce serait, à mon avis, une manière d'interpréter les réflexions de Meinong en termes de coordonnées spatiales. Il s'agirait de faire la distinction suivante. D'une part, l'expérience du sujet humain normal, dans telles ou telles conditions, présente des couleurs et des relations chromatiques représentables au moyen d'un octaèdre. Ces relations sont contingentes et découvrables par l'analyse des données observationnelles. D'autre part, à certains points de l'octaèdre, représentables par des triplets de valeurs, le langage associe *par stipulation* un nombre peu élevé de termes de couleurs, dont l'usage est réglé par des relations *a priori*. Cette conception a certains avantages. D'abord, elle donne pleine satisfaction eu égard à nos deux suppositions initiales (SAP) et (IG), en offrant un modèle unitaire et grammatical de l'*a priori*. Ensuite, elle fait disparaître la difficulté épinglée plus haut : si les différences chromatiques sont nécessaires et si leur nécessité est purement conceptuelle, alors les traits définitoires des concepts de couleur sont en nombre trop élevé. Car si l'on suit la voie proposée, alors l'*a priori* ne s'étend plus à deux millions de couleurs, mais seulement à un nombre peu élevé de termes de couleurs disponibles pour une langue donnée à un individu donné.

Mais le problème est alors, semble-t-il, que l'analytique *a priori* inclurait beaucoup plus que ce qu'on peut souhaiter raisonnablement. Considérons d'une part la différence entre le jaune et le rouge, d'autre part la différence entre l'éléphant d'Afrique et l'éléphant d'Asie. Pourquoi « le jaune est différent du rouge » est-il une vérité *a priori*, et non « l'éléphant d'Afrique est différent de l'éléphant d'Asie » ? Une réponse paradoxale, mais pas forcément absurde pourrait être de dire ceci : « l'éléphant d'Afrique est différent de l'éléphant d'Asie » *est* une vérité *a priori*. D'une part le concept « jaune » est un concept empirique définissable par un nombre peu élevé de traits {… contraste avec le rouge, … contraste avec le vert, … contraste avec le vert pomme, etc.}, en sorte que « le jaune est différent du rouge » est une vérité purement conceptuelle, qu'il est possible de mettre au jour par l'analyse du concept « jaune ». D'autre part, le concept « éléphant d'Afrique » est un concept empirique définissable par un nombre peu élevé de traits {… est plus grand que l'éléphant d'Asie, … a de plus grandes oreilles que l'éléphant d'Asie, etc.}, en sorte que « l'éléphant d'Afrique est différent de l'éléphant d'Asie » est une vérité purement conceptuelle, qu'il est possible de mettre au jour par l'analyse du concept « éléphant d'Afrique ».

Pourtant, objectera-t-on, c'est *par l'observation* que nous apprenons que l'éléphant d'Afrique est différent de l'éléphant d'Asie. Sans doute, mais c'est l'observation qui fixe les traits définitoires. Les grandes oreilles comme

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

le contraste avec le rouge sont des choses qu'on observe. Néanmoins, on peut considérer qu'ils entrent dans la définition de l'éléphant d'Afrique et du jaune. De même que nous décidons d'appeler « jaune » quelque chose qui contraste avec le rouge, de même nous décidons d'appeler « éléphant d'Afrique » quelque chose qui a de plus grandes oreilles que l'éléphant d'Asie.

D'une part, l'observation n'a pas le pouvoir de modifier un contenu conceptuel : les vérités purement conceptuelles sont indépendantes de l'observation, *a priori*. Mais d'autre part l'observation, sans changer le concept, nous fait souvent changer *de* concept. Supposons qu'un zoologiste découvre un jour — par induction à partir d'observations — une différence *D* jusque-là jamais décrite entre l'éléphant d'Afrique et l'éléphant d'Asie. Alors, *D* pourra très bien devenir un trait définitoire de l'éléphant d'Afrique, comme le sont sa grande taille et ses grandes oreilles. Mais si c'est le cas, et si *D* est intégré dans le langage, on ne sera plus en présence du *même* concept d'éléphant d'Afrique. Écoutant deux personnes dont l'une associe conceptuellement *D* à « éléphant d'Afrique » et l'autre non, nous dirons tout naturellement qu'ils ne parlent pas exactement du même animal. L'une parle, mettons, de l'éléphant d'Afrique$_1$, l'autre de l'éléphant d'Afrique$_2$, et le fait que les deux concepts ont la même extension est contingent. Ce n'est pas exactement le même animal, puisque l'éléphant d'Afrique$_1$ possède nécessairement la caractéristique *D*, tandis que rien n'exclut *a priori* que l'éléphant d'Afrique$_2$ ne possède pas la caractéristique *D* (la découverte de *D* par le zoologiste est une découverte observationnelle). Ainsi un zoologiste plus conformiste pourra licitement conserver le concept « éléphant d'Afrique$_2$ », « l'éléphant d'Afrique possède *D* » étant alors une vérité contingente. Autre exemple : pour le zoologiste, l'éléphant est par définition un vertébré. La proposition « tout éléphant est muni d'une colonne vertébrale » est-elle une vérité analytique ou contingente ? Les deux, en un certain sens. S'il apparaît un jour, dans quelques milliers d'années, une lignée d'éléphants sans colonne vertébrale, les zoologistes auront le choix de changer (sur la base d'observations) les traits définitoires et de dire « il existe depuis peu des éléphants sans colonne vertébrale », ou bien de proclamer la naissance d'une nouvelle espèce, invertébrée et non éléphantine quoique issue des éléphants. La question n'est pas de savoir ce qui est essentiel ou non à l'éléphant d'Afrique, mais plutôt quel concept est le mieux adapté à la pratique de la zoologie.

Il est vrai qu'on aura sans doute du mal à tenir « l'éléphant d'Afrique a de grandes oreilles » pour une tautologie et sa négation pour une contradiction. Mais tout dépend du registre linguistique et des concepts utilisés. Un

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

zoologiste pourra certes admettre qu'un éléphant d'Afrique puisse sans contradiction avoir la même taille et les mêmes oreilles que l'éléphant d'Asie, et que ce sera peut-être même le cas dans quelques dizaines de milliers d'années. Mais beaucoup d'hommes ordinaires trouveraient probablement *insensé* (et non pas seulement qu'il fait erreur) celui qui, voyant et sachant que tel ou tel éléphant a la même taille et les mêmes oreilles que les éléphants d'Asie, persisterait à dire que c'est un éléphant d'Afrique. Ils ne l'inviteraient pas à mesurer l'éléphant ou à regarder plus attentivement ses oreilles (car il sait déjà tout ce qu'il y a à savoir à ce sujet), mais à s'informer sur *ce que sont* un éléphant d'Asie et un éléphant d'Afrique, c'est-à-dire sur ce qu'il est convenu d'appeler « éléphant d'Asie » et « éléphant d'Afrique ».

8. Remarques conclusives : Brentano, Wittgenstein, à nouveau Meinong

Sans pouvoir détailler ce point ici, je pense que la conception présentée dans la section précédente est très semblable à celles de Brentano et possiblement de Wittgenstein.

La thèse selon laquelle tout *a priori* est purement analytique ou conceptuel est emblématiquement défendue par Brentano dans son posthume *Essai sur la connaissance*. Étonnamment, Brentano citait alors en exemple la loi des harmoniques de Helmholtz[1] : tout son musical se compose d'un son fondamental et d'harmoniques dont la fréquence est le produit de celle du son fondamental et d'un nombre entier. Naturellement, il ne viendrait à l'idée de personne de nier que la loi de Helmholtz est une loi empirique, révélée par l'analyse de données observationnelles. Comment pourrait-elle en même temps être analytique ? Il semble y aller de deux choses l'une, sans tiers terme possible : soit la loi est révélée par l'analyse d'expériences auditives, soit elle l'est par l'analyse conceptuelle. Mais précisément Brentano, en un sens, retient les deux options simultanément. D'une part, la loi est véritablement une connaissance *a priori*, c'est-à-dire révélée par l'analyse conceptuelle. Mais d'autre part, le concept analysé — le concept de son — est un concept empirique, c'est-à-dire tiré abstractivement de l'expérience. De même que, comme suggéré plus haut, nos concepts de couleur seraient différents si nos expériences chromatiques étaient différentes, par exemple non représentables par un octaèdre mais par un cube, de même notre concept

[1] Je commente ce point un peu plus en détail dans D. Seron, « Brentano's Project of Descriptive Psychology », dans U. Kriegel (éd.), *Handbook of Brentano and the Brentano School*, Routledge, à paraître.

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

de son serait différent si nos expériences auditives étaient différentes. La loi de Helmholtz est bien révélée par l'analyse conceptuelle, mais celle-ci, précisément, consiste à « rendre distinct le concept de son en référence à toute une série de caractères internes sans lesquels il ne serait plus le même concept »[1] : or ces « caractères internes » résultent de l'analyse de données observationnelles. En un sens donc, je n'ai pas besoin d'expériences pour savoir que tout son musical renferme un harmonique à l'octave supérieure. Je n'en ai pas besoin, puisque j'appelle précisément « son musical » quelque chose qui renferme un harmonique à l'octave supérieure. C'est une connaissance *a priori*. Mais en un autre sens, j'ai besoin de l'expérience pour posséder le concept de son, dont je pourrai éventuellement changer si l'expérience le réclame.

Il est possible que ces vues présentent des convergences avec celles défendues (du moins à certaines époques) par Wittgenstein[2]. Dès le *Tractatus*, Wittgenstein, comme Brentano, voit dans les relations chromatiques des relations internes de nature conceptuelle ou logico-linguistique. Comme Brentano, il ajoute cependant que cela n'évacue pas tout à fait l'expérience, pour la simple raison que là où l'expérience est différente, les jeux de langage le sont aussi. Il remarque ainsi que, dans une communauté linguistique composée d'aveugles chromatiques *(Farbenblinden)*, ceux-ci « n'auraient pas les mêmes concepts de couleur que nous »[3]. Dans notre communauté linguistique, un aveugle chromatique « ne pourrait pas apprendre » les jeux de langage — on pourrait dire : acquérir les concepts de couleur — du voyant normal. Cela parce qu'il n'aurait pas la même géométrie des couleurs : « Ne peut-on se représenter, demande Wittgenstein, que des hommes aient une autre géométrie des couleurs que notre géométrie des couleurs normale ? »

Cela nous ramène à la thèse de Geiger et Magnus. Cette thèse, on l'a vu, était que l'existence d'un contraste perceptuel implique celle d'une différence linguistico-conceptuelle, et donc que l'indistinction linguistico-conceptuelle entre le bleu de la mer et le vert des jeunes pousses chez les Grecs homériques implique que ceux-ci ne percevaient pas de contraste entre

[1] F. Brentano, *Versuch über die Erkenntnis*, Meiner, 1925, p. 10.

[2] Je ne m'occupe pas ici de l'évolution de la pensée de Wittgenstein sur ces questions. Voir le bon aperçu de C. Romano, « Phénoménologie et grammaire des couleurs », dans C. Romano (éd.), *Wittgenstein et la tradition phénoménologique*, Le Cercle herméneutique, 2008, p. 31-61.

[3] L. Wittgenstein, *Bemerkungen über die Farben/Remarques sur les couleurs*, TER, 1983, I, § 13, p. 10. Pour la suite, voir *ibid.*, III, § 164, p. 46, et § 86, p. 34. Cf. aussi *ibid.*, I, § 11, p. 9-10.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

le bleu de la mer et le vert des jeunes pousses. Brentano et Wittgenstein, me semble-t-il, défendent la thèse inverse : l'existence d'une différence linguistico-conceptuelle implique la possibilité de contrastes perceptuels ; donc l'absence de contraste entre deux couleurs, par exemple chez des aveugles chromatiques, implique leur indistinction linguistico-conceptuelle. (Naturellement, cela s'applique à d'autres types de lois chromatiques. Si tous les membres d'une communauté linguistique donnée sont aveugles au bleu (comme on peut l'établir par l'observation) et donc si aucun ne perçoit de nuance de bleu dans le vert, la nuance de bleu ne sera pas constitutive du vert dans le langage de cette communauté.)

Une conséquence importante de cette idée est que même si les lois chromatiques sont purement linguistiques ou conceptuelles, il reste un sens à dire qu'elles *parlent de l'expérience*, voire à les qualifier de « phénoménologiques ». Sans doute, Geiger et Magnus ont tort de conclure de l'indistinction conceptuelle à l'absence de contraste perceptuel. Mais inversement, si l'interprétation ci-dessus est correcte, on a raison de conclure de l'existence d'une distinction conceptuelle entre deux couleurs à l'expérience de contraste correspondante, ou de l'absence de contraste perceptuel à l'indistinction conceptuelle. Par exemple, si la langue d'une communauté donnée *A* distingue entre « jaune » et « rouge », alors nous pouvons être certains que le membre normal de *A* peut percevoir le contraste entre jaune et rouge. À l'inverse, si un sujet (anormal) ne perçoit pas le contraste entre jaune et rouge, alors il lui est impossible d'apprendre les jeux de langage réglant l'usage des mots « jaune » et « rouge »[1].

Les deux inférences suivantes semblent en conséquence valides : de l'existence d'une distinction conceptuelle entre deux couleurs dans la langue d'une communauté donnée *A*, je peux conclure qu'il est possible aux membres normaux de *A* de percevoir le contraste entre ces deux couleurs ; de l'incapacité de sujets anormaux de *A* ou des sujets normaux d'une autre communauté *B* à percevoir le contraste entre ces deux couleurs, je peux conclure qu'il est impossible à ces sujets d'apprendre la distinction conceptuelle entre elles, c'est-à-dire les jeux de langage des termes de

[1] C'est ce que suggère la remarque suivante de Wittgenstein (*Bemerkungen über die Farben/Remarques sur les couleurs*, *op. cit.*, III, § 164, p. 46) : « Pour décrire les phénomènes de la cécité au vert-rouge, j'ai seulement besoin de dire ce que l'aveugle au vert-rouge *ne* peut *pas* apprendre ; mais pour décrire les "phénomènes de la vision normale", je devrais énumérer ce que nous *pouvons* faire. » Le fait que nous n'avons pas d'expérience du vert-rouge (à supposer que ce soit le cas) nous renseigne sur des usages linguistiques que nous « ne pouvons pas apprendre ».

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

couleur correspondants. Ce qui suggère deux choses. D'abord, parler de distinctions conceptuelles entre couleurs, c'est aussi, en un sens, parler de l'expérience de contrastes chromatiques, à savoir de la possibilité *a priori* d'en avoir l'expérience. Ensuite, la description psychologique de cas anormaux, par exemple de daltoniens et d'aveugles chromatiques, contribue à l'analyse des concepts de couleur, pour autant qu'elle « ne décrit que les *déviations* de la cécité chromatique par rapport au voir normal »[1]. Dire qu'un sujet ne voit pas de différence de couleur entre cette tache rouge et cette tache verte, c'est dire qu'il est incapable de distinguer *deux choses que le langage distingue*.

Il me semble que ces quelques éléments peuvent aussi clarifier utilement la conception de Meinong, voire la doter d'un sens plus satisfaisant. Interprétée sur leur base, l'idée de Meinong pourrait être reformulée ainsi : l'analyse conceptuelle réduit chaque terme de couleur à un triplet de valeurs numériques. En d'autres termes, la thèse de Meinong suivant laquelle toute couleur — même primaire — est composée devient celle-ci : tous les concepts de couleur sont *analysables*, c'est-à-dire définissables au moyen de relations internes, ce qui est l'opinion de Wittgenstein. Cette interprétation me semble littéralement celle de Brentano. Les coordonnées chromatiques de Meinong, en tant que parties inséparables, sont ce que Brentano dénomme des « parties distinctionnelles », c'est-à-dire des parties obtenues par distinctions conceptuelles.

Les valeurs numériques constitutives des couleurs, comme le remarque Meinong, sont « non présentables » ; nous ne *voyons* pas les coordonnées chromatiques dans la couleur comme nous voyons la couleur dans l'objet coloré. Je *vois* que cette surface rouge est différente de cette surface verte, mais en quel sens mystérieux de « voir » pourrais-je *voir* qu'il doit en être ainsi dans tous les cas possibles[2] ? Ce qu'on pourrait formuler autrement en disant, après Wittgenstein, que ces valeurs n'expriment pas l'expérience mais résultent, mettons, de stipulations ou de l'apprentissage du langage. Cette dernière formulation est précisément celle adoptée par Wittgenstein dans ses *Remarques sur la forme logique* de 1929, où il reprend l'idée de coordonnée chromatique et défend une interprétation tautologique des lois chromatiques :

[1] L. Wittgenstein, *Bemerkungen über die Farben/Remarques sur les couleurs*, *op. cit.*, I, § 16, p. 10.

[2] Je dois à Kevin Mulligan (« Réponse à mes critiques », *Philosophiques*, 42/2 (2015), p. 407-408) d'avoir rectifié sur ce point certaines de mes formulations erronément intuitionistes.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

> La présence de nombres dans les formes des propositions atomiques n'est pas simplement, à mon avis, une particularité d'un symbolisme spécifique, mais une particularité essentielle et par conséquent inévitable de la représentation. Et des nombres doivent entrer dans ces formes lorsque — pour le dire en termes ordinaires — nous avons affaire à des propriétés qui admettent des gradations, c'est-à-dire à des propriétés comme l'étendue d'un intervalle, la hauteur d'une note, la clarté ou la rougeur d'une nuance de couleur, etc. Il est caractéristique de ces propriétés qu'un degré exclut tous les autres. Une nuance de couleur ne peut avoir simultanément deux degrés différents de clarté ou de rougeur, une note deux intensités différentes, etc. Et le point important, ici, est que ces remarques n'expriment pas une expérience, mais qu'elles sont en un certain sens des tautologies[1].

Cela étant, l'approche brentanienne diffère manifestement de celle de Wittgenstein par le rôle qu'elle fait jouer à l'expérience. Les deux reconnaissent certes l'analyticité de la théorie des couleurs, mais Brentano proclame aussi, en empiriste, le caractère empirique des concepts de couleur et des relations internes qui les définissent[2]. Bien que les différences chromatiques connues *a priori*, du genre de celles exprimées par (E1) plus haut, soient purement conceptuelles, les contrastes chromatiques individuels n'en sont pas moins donnés dans l'expérience, possiblement même au sujet sans langage ni capacités conceptuelles : comme tels, ils se prêtent à des connaissances observationnelles.

Comme le zoologiste observe que la chauve-souris perçoit généralement une différence entre deux ondes sonores de 50 KHz et de 100 KHz, le psychologue observe que le sujet humain perçoit généralement un contraste chromatique entre une surface verte et une surface rouge. Ces connaissances

[1] L. Wittgenstein, « Some Remarks on Logical Form », *Proceedings of the Aristotelian Society*, Suppl., vol. 9 (1929), p. 166-167. Ce passage révise un paragraphe bien connu du *Tractatus logico-philosophicus*, 6.3751 : « Que par exemple deux couleurs soient en même temps à un même endroit du champ visuel, cela est impossible, c'est logiquement impossible, car c'est exclu par la structure logique des couleurs. Pensons à la manière dont cette contradiction se présente en physique, à savoir à peu près comme suit : une particule ne peut pas avoir deux vitesses au même moment ; c'est-à-dire qu'elle ne peut être à deux endroits au même moment ; c'est-à-dire que des particules situées à un même moment à des endroits différents ne peuvent être identiques. (Il est clair que le produit logique de deux propositions élémentaires ne peut être ni une tautologie ni une contradiction. L'énoncé qu'un point du champ visuel a au même moment deux couleurs différentes est une contradiction.) » Cf. les remarques de P. Hacker, *Insight and Illusion*, Clarendon Press, 1986, p. 109 suiv.

[2] Voir D. Seron, « Les couleurs, la phénoménologie et la grammaire », art. cit.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

n'ont rien d'*a priori* ; rien n'exclut *a priori* la possibilité qu'un sujet humain ne distingue pas le vert du rouge, comme cela arrive d'ailleurs parfois. Mais maintenant, je peux aussi décider d'appeler « vert » une couleur qui, entre autres choses, diffère du rouge. Je dirai alors que le daltonien *ne voit pas* (ce que moi j'appelle) le vert. J'aurai raison de le dire, parce que « le vert est différent du rouge » sera alors une vérité analytique. En conséquence, si le daltonien ne perçoit pas de contraste chromatique entre une surface que je qualifie de « verte » et une surface que je qualifie de « rouge », c'est qu'il ne perçoit pas cette qualité que, pour ma part, j'appelle « vert ». Ainsi la surface que je qualifie de « verte » n'en aura pas moins, pour lui, une certaine couleur, que le daltonien ne pourra « connaître ». « C'est peut-être vert, ou peut-être rouge, dira-t-il. Je l'ignore, parce que je suis daltonien. »

Il se trouve ici deux choses très différentes qu'il convient de maintenir conjointement : d'une part l'expérience qui se prête à des connaissances *a posteriori*, d'autre part le langage des couleurs qui se prête à des connaissances *a priori*. Par exemple : l'expérience qu'a le daltonien d'une surface colorée uniforme et la distinction entre « vert » et « rouge » qu'il ne perçoit pas. L'octaèdre des couleurs représente des relations connues *a posteriori*. Mais il supporte aussi des relations conceptuelles connues *a priori*, parce que les couleurs — en fait des portions de l'octaèdre plutôt que des points — sont nommées et conceptualisées. Rigoureusement parlant, cependant, la représentation géométrique de telles relations *a priori* serait inadéquate. Un continuum entre deux points d'un solide peut bien représenter une gradation continue entre le jaune perçu de cette banane et le rouge perçu de cette pomme : mais il n'y a aucune gradation continue entre le concept de jaune et le concept de rouge, ni entre le mot « jaune » et le mot « rouge » !

Le schéma général qui se dessine au terme de nos réflexions est à peu près celui-ci. D'abord, l'expérience visuelle présente une multitude de relations chromatiques observables et connaissables *a posteriori*, qui sont représentables géométriquement au moyen, mettons, d'un octaèdre. Ensuite, la conceptualisation tisse des relations chromatiques connaissables *a priori*, dont la représentation géométrique est inadéquate. Nous pourrions concevoir le lien entre les deux aspects en évoquant des définitions de la forme « nécessairement, pour tout *x*, *x* est *C* si et seulement si *x* est *D*, *E*, etc., dans des conditions optimales » — où *D* et *E* désignent des relations internes. Par exemple : j'appelle « vert » quelque chose qui diffère du rouge, etc. Une telle définition serait alors, typiquement, une définition empiriste[1].

[1] Sur cette conception empiriste et ses difficultés, voir D. Seron, « Un empirisme de style husserlien », *Revue philosophique de Louvain*, à paraître.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Par ce biais, on comprend mieux comment l'octaèdre représente des relations entre des couleurs. Revenons aux deux questions énoncées dans la section 2 :

(Q1) Peut-on trouver deux couleurs différentes en même temps au même endroit ?
(Q2) Un vert rougeâtre et un jaune bleuâtre sont-ils possibles ?

Il apparaît maintenant que ces questions sont épistémologiquement très différentes. Si ce qui précède est correct, alors l'impossibilité que deux couleurs différentes cohabitent en même temps au même endroit est une vérité analytique, et TCC est contradictoire. En effet, on a supposé que les concepts de couleur sont analysables en triplets de valeurs (x, y, z), en sorte que deux couleurs différentes cohabitant au même endroit seraient à la fois identiques et différentes. En revanche, de nombreux auteurs ont considéré que l'impossibilité du vert rougeâtre représentée dans l'octaèdre par l'absence de segment de droite entre les coins « rouge » et « vert », si elle est avérée, était une vérité contingente et falsifiable. Les relations d'incompatibilité représentées par l'octaèdre seraient-elles contingentes ? Oui et non, pourrait-on répondre : cela dépend des conventions grammaticales[1].

Cette manière de voir a des avantages significatifs. Je me limite à en indiquer trois, en manière de conclusion.

D'abord, elle rend ainsi mutuellement compatibles deux faits sans cela inconciliables, mentionnés dans la section 1 : la représentation géométrique

[1] Cette distinction me semble sous-jacente à l'argumentation de B. Kierland, « Necessity and Color Incompatibility », *Disputatio*, 4/31 (2011), p. 235-237, qui oppose à la thèse du synthétique *a priori* celle suivant laquelle les vérités sur les incompatibilités chromatiques sont soit analytiques, soit contingentes. Par exemple, la proposition « aucun objet n'est entièrement vert et entièrement rouge en même temps » est soit analytique, auquel cas il est impossible qu'une observation la falsifie, soit contingente, auquel cas elle pourrait être falsifiée par les cas de diplopie. Il est difficile de décider si l'expérience de H. Crane & T.P. Piantanida, « On Seeing Reddish Green and Yellowish Blue », *Science*, 221 (1983), 1078-1080, apporte une réponse à (Q1) ou à (Q2). Car un trait apparaissant à la fois rouge et vert peut être décrit soit comme possédant simultanément deux couleurs différentes, comme dans TCC, soit comme possédant une unique couleur à mi-chemin ente le vert et le rouge. Si elle démontre que le vert et le rouge peuvent cohabiter en même temps au même endroit, alors elle révèle que l'analyse meinongienne des concepts de couleur en triplets de valeurs est inadéquate. Mais si elle démontre qu'un vert rougeâtre est possible, alors elle falsifie une vérité contingente.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

des relations chromatiques semble réclamer une clause comme « dans des conditions optimales » (le daltonien n'a pas l'expérience des mêmes relations) ; par contre, une telle clause est inutile dans un énoncé comme « le jaune est différent du rouge ». Par exemple, si le daltonien dessine une certaine forme non octaédrique censée représenter les relations chromatiques dont il a l'expérience, il se pourra fort bien que sa représentation soit *correcte*. En revanche, alors même qu'il n'a aucune expérience d'un contraste entre jaune et rouge, le daltonien *se trompe* en disant que le jaune n'est pas différent du rouge. Il se trompe, simplement parce que l'énoncé « le jaune est différent du rouge » se réfère à l'usage des mots « jaune » et « rouge » dans notre communauté linguistique, et que cet usage est fixé en référence à l'expérience chromatique « dans des conditions optimales ». Nous dirons alors : le jaune est différent du rouge, mais le daltonien ne voit pas cette différence.

Ensuite, contrairement à ce qu'affirme Wittgenstein dans ses *Remarques sur la forme logique*[1], l'octaèdre de Höfler et Ebbinghaus n'est plausiblement pas une représentation *complète* des relations internes constitutives des couleurs. Par exemple, il ne représente pas les relations « le jaune pur est plus éclatant que le bleu pur » et « le jaune pur est plus chaud que le bleu pur », dont il est pourtant assez naturel de supposer qu'elles constituent ce que nous appelons « jaune » et « bleu ». Comment comprendre cela, si les concepts de couleur sont par ailleurs définissables par des triplets de coordonnées sur l'octaèdre ? Une réponse pourrait être celle-ci : l'expérience présente une multitude de qualités qui entretiennent entre elles des relations contingentes, dont l'octaèdre est seulement une représentation ; certaines de ces relations deviennent des relations internes par convention grammaticale[2].

Enfin, la conception préconisée rend compréhensible un fait à première vue étrange, également mentionné dans la section 1 : en un certain sens, des connaissances *a priori* du genre de « le vert est différent du rouge » peuvent être *acquises par l'expérience*, de manière analogue à celle dont l'enfant apprend le résultat d'une addition en comptant sur ses doigts. Que veut dire

[1] L. Wittgenstein, « Some Remarks on Logical Form », art. cit., p. 167 et 169.

[2] Même à supposer que tel ou tel solide des couleurs (de dimensions en nombre au besoin supérieur à 3) soit une représentation complète, il resterait alors à se demander s'il est possible que des *qualia* chromatiques différents aient toutes leurs relations internes en commun, de manière analogue à ce qui se produit dans l'expérience de pensée du spectre inversé (J. Locke, *Essay Concerning Human Understanding*, II, XXXII, 15, Penguin Classics, 1997, p. 349 ; S. Shoemaker, « The Inverted Spectrum », *The Journal of Philosophy*, 79/7 (1982), p. 357-381).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

« apprendre que le vert diffère du rouge » ? Qu'est-ce que l'enfant apprend au juste, quand il apprend que le vert diffère du rouge ? Il y a plusieurs manières de comprendre cela. D'une part, l'enfant normal apprend de ses parents que le vert diffère du rouge. Dans ce cas, assurément, il n'apprend rien sur l'expérience elle-même. Pour apprendre que le vert diffère du rouge, il lui faut précisément déjà percevoir le contraste entre la surface verte et la surface rouge ! Ce qu'il apprend, comme le pense à raison Wittgenstein, c'est qu'on appelle « vert » quelque chose de différent de ce qu'on appelle « rouge » — une règle d'usage de certains mots. Mais d'autre part, un jeu de langage n'est pas seulement du langage. Comme on l'a remarqué plus haut, rien n'empêche d'apprendre à un aveugle-né que le vert diffère du rouge. Mais il n'aura pas appris pour autant à employer convenablement les mots « vert » et « rouge ». C'est-à-dire qu'il ne saura toujours pas dans quels cas il faut dire « rouge » et dans quel cas il faut dire « vert ». Pour cela, il est besoin d'expériences chromatiques. Or, il y a aussi un sens de « apprendre » où l'enfant apprend par l'expérience que ceci contraste chromatiquement avec cela, ou que les poires contrastent chromatiquement avec les fraises. Une règle d'usage prescrit précisément d'employer « vert » pour quelque chose dont, entre autres choses, on perçoit un contraste chromatique avec autre chose pour lequel on emploie « rouge ». Ce qu'on pourrait exprimer autrement en disant que les mots « vert » et « rouge » sont définis par un ensemble de caractères dont on a l'expérience dans des conditions optimales. (Il n'est évidemment pas anodin que les relations connaissables *a priori* de la théorie des couleurs aient leur équivalent dans l'expérience perceptuelle, par exemple « … est différent de… » et « … contraste avec… », « … est entre… et… » et « … ressemble sous un certain rapport à… et à… ».).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XII 2, 2016 (Actes 8), p. 170-195
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

Grammaire matérielle et erreurs de catégories

Par BRUNO LECLERCQ
Université de Liège

1. L'idée husserlienne d'une grammaire pure logique

L'idée d'une *morphologie pure des significations* que développe Husserl dans la quatrième de ses *Recherches logiques* tient dans le projet d'identifier, d'une part, les « catégories essentielles de la signification » et, d'autre part, fondées en elles, une multiplicité de lois de leurs combinaisons en significations unitaires[1]. « *Faisant abstraction de la validité objective* (de la vérité ou encore de l'objectivité réelles ou formelles) *des significations* », dit Husserl, ces « *lois de la signification* » sont des « lois *a priori* qui régissent la sphère des complexions de significations et qui ont pour fonction de séparer en elles *sens* et *non-sens* »[2]. De telles lois « morphologiques », précise-t-il, ne sont

> pas encore ce qu'on appelle des lois logiques au sens fort du mot ; elles donnent à la logique pure *les formes possibles de la signification*, c'est-à-dire les formes *a priori* de significations complexes, ayant une unité de sens, dont

[1] Le présent texte reconfigure, développe et prolonge un certain nombre de thématiques abordées une première fois dans l'article « Catégories sémantiques et catégories syntaxiques : relecture critique des *Recherches logiques* par la philosophie analytique », dans A. Dewalque, B. Leclercq, D. Seron (éds.), *Catégories logiques et catégories ontologiques*, Liège, Presses Universitaires de Liège — Sciences Humaines, 2011, p. 149-188. Plusieurs des passages du présent texte sont repris du précédent article.
[2] E. Husserl, *Recherches logiques, IV* (1901)*,* Paris, P.U.F., Épiméthée, 1959-1963, tome II, Intro, p. 85.

> ensuite les « lois logiques » au sens fort du mot régissent la *vérité « formelle »* ou « *l'objectivité* »[1].

Avant même la question de la validité des énoncés et des éventuels rapports de contradiction ou de conséquence qu'ils entretiennent, une discipline doit établir la liste des différentes composantes fondamentales de la signification et les lois de leur composition en des touts dotés d'« unité de sens »[2]. Présupposées par les lois pures logiques, qui « préviennent le contresens formel ou analytique, l'absurdité formelle », les lois pures morphologiques « préviennent le non-sens » et « déterminent ce qu'exige la *simple unité du sens*, c'est-à-dire les formes *a priori* selon lesquelles des significations appartenant aux diverses catégories de significations se réunissent en une seule signification, au lieu de produire un non-sens chaotique »[3].

C'est en fait sur le fondement même de cette distinction entre sens et non-sens — distinction qui est donc préalable à celle qui s'opère, au sein de la sphère du sens, entre jugement consistants et jugements contradictoires —, que Husserl détermine la notion de « catégorie de signification » à partir d'un principe d'intersubstituabilité *« salva significatione »* ; deux significations appartiennent à une même catégorie si elles peuvent être substituées l'une à l'autre sans affecter la prétention à l'unité de sens du tout dans lequel elles s'insèrent :

> L'expression *cet arbre est vert* possède une unité de signification. Si nous passons, en formalisant, de cette signification donnée à la forme de signification pure correspondante, à la « forme propositionnelle », nous obtenons *ce S est p* […]. Il est dès lors clair que la matérialisation, pour ainsi dire, de cette forme, sa particularisation en propositions déterminées, est possible d'une infinité de manières, que cependant nous ne sommes pas ici pleinement libres, mais que nous devons nous tenir à l'intérieur de limites déterminées. On ne peut substituer à la variable *S* pas plus qu'à *p* n'importe quelle signification. Nous pouvons sans doute, dans le cadre de cette forme, remplacer notre exemple : *cet arbre* est vert, par *cet or*, *ce nombre algébrique n*, *ce corbeau bleu*, etc. est vert, bref, nous pouvons placer ici n'importe quelle matière nominale, en prenant ce mot dans un sens large, et pareillement, nous pouvons, bien entendu, mettre à la place de *p* n'importe quelle matière adjective : nous obtenons alors toujours une signification douée d'unité de sens, à savoir une proposition indépendante de la forme

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*, p. 85-86. Cf. aussi « Prolégomènes à la logique pure » (1900), in *Recherches logiques*, *op. cit.*, tome I, § 67, p. 267-270.
[3] E. Husserl, *Recherches logiques, IV, op. cit.*, tome II, Intro, p. 85-86.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

> prédonnée. Mais, dès que nous ne respectons pas les catégories des matières de signification, l'unité de sens disparaît. Là où il y a une matière nominale, on peut mettre la matière nominale que l'on veut, mais non pas une matière adjective, ou relationnelle, ni une matière propositionnelle tout entière ; mais là où il y a une matière de l'une de ces catégories, on peut toujours la remplacer par une nouvelle matière de la même catégorie et non d'une autre. Cela s'applique à n'importe quel genre de significations, quelque compliquée que puisse être leur forme[1].

Cette notion de « catégorie de signification » est clairement un élément central de la morphologie pure des significations esquissée dans la quatrième *Recherche logique*. Les lois de la composition du sens semblent en effet reposer entièrement sur la répartition des significations en catégories morphologiques :

> Quand on substitue librement les unes aux autres des matières à l'intérieur de leur catégorie, il peut en résulter des significations (des propositions entières ou des membres possibles de propositions) fausses, absurdes ou risibles, mais il doit nécessairement en résulter des significations unitaires ou des expressions grammaticales dont le sens peut être réalisé comme unité de sens. Dès que nous transgressons les frontières des catégories, il n'en est plus de même. Nous pouvons sans doute juxtaposer les mots *ce étourdi est vert* ; *plus intense est rond* ; *cette maison est égale* ; nous pouvons, dans un énoncé relationnel de la forme *a est semblable à b*, substituer *cheval* à *semblable*, mais nous n'obtenons toujours ainsi qu'une série de mots, où chaque mot comme tel a bien un sens, ou renvoie à un ensemble complet de sens, mais en principe nous n'obtenons pas une unité de sens se suffisant à elle-même[2].

À titre d'illustration des lois de la morphologie pure, Husserl énonce, dans le § 13, quelques principes de composition des significations d'après leur appartenance catégorielle[3]. Ainsi, « à une signification nominale quelconque *S* et à une quelconque signification adjective *p*, correspond la forme primitive *Sp* (par exemple maison rouge) ; le résultat est, en vertu d'une loi, une nouvelle signification de la catégorie "signification nominale" »[4]. Autres exemples : la mise en relation de deux matières nominales (*la pomme*, *l'arbre*) par la conjonction « et » est une authentique unité de signification et c'est elle-même une matière nominale ; la mise en relation de deux

[1] *Ibid.*, § 10, p. 112-113.
[2] *Ibid.*, § 10, p. 113-114.
[3] *Ibid.*, § 13, p. 125.
[4] *Ibid.*, § 13, p. 125-126.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

propositions (*Il pleut*, *L'herbe est verte*) par la conjonction « et » est une authentique unité de signification et est une proposition ; par contre, la mise en relation d'une proposition et d'une matière nominale (*Il pleut*, *la pomme*) par la conjonction « et » est un non-sens.

2. Bonne formation et signifiance

Or, dans son article « Synctactical and semantical categories » de l'*Encyclopedia of Philosophy*, Yehoshua Bar-Hillel critique en des termes très durs la « superficialité » de ces analyses husserliennes :

> [Husserl] soutenait que nous déterminons si deux expressions appartiennent ou non à la même catégorie de signification, ou si deux significations vont ou non ensemble, par une « évidence apodictique ». Mais ses exemples et sa terminologie — par exemple, l'utilisation de l'expression « matière adjective » — indiquent que son évidence apodictique n'était rien d'autre qu'une sorte d'intuition grammaticale non sophistiquée, qu'il hypostasia comme aperçu du royaume des significations[1].

Dans cette dénonciation de l'hypostase de catégories qui ne seraient en fait que des déterminations linguistiques propres à telle ou telle langue ou à tel ou tel groupe de langues, on semble reconnaître un motif classique, typiquement adressé au rationalisme universaliste par les tenants du *« linguistic turn »*, et qui a notamment inspiré la critique par Benveniste de la liste aristotélicienne des catégories ou encore la critique par Sapir et Whorf de toute prétention à dégager des universaux linguistiques et, à travers eux, des universaux logiques et ontologiques.

Mais l'article de Bar-Hillel contient aussi et surtout une critique plus spécifique, qui reproche à Husserl de s'en être tenu, au moment de dégager les catégories de la signification et les lois de leurs combinaisons signifiantes, à des considérations purement *syntaxiques* sans traiter des questions proprement *sémantiques*. Dans son article, en effet, Bar-Hillel opère la distinction entre le plan syntaxique et le plan sémantique — avec leurs catégories et règles de composition spécifiques — à partir de la distinction entre « bonne formation » et « signifiance » des complexions de significations :

[1] Y. Bar-Hillel, « Synctactical and semantical categories », in *The Encyclopedia of Philosophy*, MacMillan, London, New York, 1967, vol. 8, p. 58.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

> Le fondement de toute théorie des catégories syntaxiques est le fait linguistique que dans tous les langages naturels il y a des séquences de (un ou plusieurs) mots qui sont mutuellement interchangeables dans tous les contextes bien formés *salva beneformatione* — c'est-à-dire que la bonne-formation (la grammaticalité, la correction syntaxique) est préservée dans l'échange — et qu'il y a d'innombrables autres séquences qui ne se trouvent pas dans cette relation les unes avec les autres. Toute théorie des catégories sémantiques repose sur un fait similaire, en remplaçant cette fois « bien formé » par « signifiant (*meaningful*) » ou « sémantiquement correct », et « *beneformatione* » par « *significatione* »[1].

Ce sur quoi Bar-Hillel insiste ici, c'est qu'il y a en fait *deux* niveaux de non-sens, celui de la malformation syntaxique et celui de l'incongruité sémantique. Ainsi, poursuit Bar Hillel en reprenant un exemple donné par Noam Chomsky, « l'expression anglaise "*Colorfull green ideas sleep furiously*" est, au moins *prima facie*, syntaxiquement bien formée. Et pourtant elle est sémantiquement dépourvue de signification »[2]. Aux règles de composition *syntaxiques* — qui autorisent par exemple les substitutions d'adjectif à adjectif — s'ajoutent en fait des règles de composition *sémantiques* — qui limitent les substitutions possibles d'adjectif à adjectif puisque n'importe quel adjectif ne peut sans incongruité se rapporter à n'importe quel nom. En plus donc de la séparation de ces deux types d'impossibilité que sont le non-sens et le contresens — séparation qui, reconnaît Bar-Hillel, est incontestablement un acquis important de la quatrième *Recherche logique* husserlienne[3] —, il faut, selon Bar-Hillel, maintenir, au sein du premier type, une séparation entre deux sortes différentes de non-sens.

En suivant Bar-Hillel dans cette mise au point, il faut bien reconnaître avec lui que ce sont essentiellement des catégories et lois de composition *syntaxiques* — autour des notions de « nom », d' « adjectif », de « relation » ou de « proposition » — que Husserl semble mettre en avant dans son analyse ; et que c'est la bonne formation syntaxique plutôt que la cohérence

[1] *Ibid*., p. 57.
[2] *Ibid.*
[3] Bar-Hillel rend explicitement hommage à Husserl sur ce point : « Husserl mérite certainement beaucoup d'estime pour avoir distingué non-sens (*Unsinn*) et contresens (*Widersinn*), ou, en termes modernes, pour avoir distingué les séquences (*strings*) qui violent des règles de formation et les séquences qui peuvent être réfutées par des règles de déduction » (*Ibid.*, p. 58).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

sémantique qui semble le préoccuper. Cette dernière est même, nous l'avons vu, très explicitement laissée de côté :

> Quand on substitue librement les unes aux autres des matières à l'intérieur de leur catégorie, il peut en résulter des significations (des propositions entières ou des membres possibles de propositions) fausses, absurdes ou risibles, mais il doit nécessairement en résulter des significations unitaires ou des expressions grammaticales dont le sens peut être réalisé comme unité de sens[1].

3. Théorie des types logiques

Que n'importe quelle matière nominale ne puisse pas se combiner avec n'importe quelle matière adjective ou relationnelle, ou, pour le dire autrement, que n'importe quel argument ne puisse pas saturer n'importe quelle fonction propositionnelle sans absurdité et même sans paradoxe, c'est par contre ce dont Russell et Frege ont (douloureusement) pris conscience dès 1902. Que, contrairement à l'universalisme logique préalablement présupposé, la grammaire pure logique mise au fondement de l'idéographie du calcul extensionnel, et qui reposait sur la distinction des concepts (éventuellement relationnels) et des objets, ou des fonctions propositionnelles (à une ou plusieurs places) et de leurs arguments, doive impérativement intégrer une théorie des types logiques sous peine de contradiction, c'est ce que, dans leur correspondance célèbre, Russell constate et Frege regrette[2]. De l'ensemble des fondateurs de Rome, on ne peut se demander s'il est lui-même un fondateur de Rome. Un ensemble d'objets n'a pas — ne peut pas avoir — les mêmes propriétés que ses membres, et en particulier la propriété qui les rassemble en lui et le constitue en tant qu'ensemble. À l'inverse, les ensembles possèdent des propriétés que ne possèdent pas leurs membres ; l'ensemble des fondateurs de Rome a une cardinalité — 2 — que n'avaient pas Romulus et Remus[3].

---

[1] E. Husserl, *Recherches logiques, IV, op. cit.*, tome II, § 10, p. 113.

[2] G. Frege, *Correspondance avec Bertrand Russell*, trad. fr. C. Webern, Paris, E.P.E.L., 1994.

[3] B. Russell, « Les paradoxes de la logique », *Revue de métaphysique et de morale* vol. 14, 1906, p. 627-650 ; « Mathematical logic as based on the theory of types », *American Journal of Mathematics*, 1908, trad. fr. F. Rivenc et P. de Rouilhan (éds.), *Logique et fondements des mathématiques*, Paris, Payot, 1992.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Dans cette perspective de la théorie des types, on peut alors expliquer, par exemple, que l'on ne peut attribuer une couleur à un objet abstrait tel qu'un nombre comme on le fait pour un objet matériel. Pour les logicistes, 2 est l'ensemble de toutes les paires — de tous les ensembles qui ont la cardinalité « 2 » — ; c'est donc un ensemble d'ensembles et donc un objet qui est de type logique nettement supérieur aux objets dont se composent les ensembles (les paires) dont 2 lui-même se compose. C'est pourquoi, tandis que Romulus et Remus peuvent avoir une couleur, ni l'ensemble des fondateurs de Rome, ni 2 en tant qu'ensemble formé de cet ensemble et des autres paires, ne peut avoir une couleur[1].

Si, comme Carnap en dessine le projet dans l'*Aufbau*, on parvient à reconstruire, niveau par niveau, tous les objets du discours scientifique comme des ensembles de relations entre des objets de niveau inférieur — les molécules comme des ensembles de relations entre atomes ; les organites comme des ensembles de relations entre molécules ; les cellules comme des ensembles de relations entre organites ; … — on attribue aussi à chacun de ces objets un type logique bien défini, lequel explique alors qu'on ne puisse,

[1] « L'essence technique de la théorie des types, dit Russell, se réduit à ceci : étant donné une fonction propositionnelle φ(x) dont toutes les valeurs sont vraies, il y a des expressions qu'il n'est pas légitime de substituer à x. Par exemple : toutes les valeurs de "si x est un homme, x est mortel" sont vraies, et non pouvons en inférer "si Socrate est un homme, Socrate est mortel", mais nous ne pouvons en inférer : "Si la loi de contradiction est un homme, la loi de contradiction est mortelle". La théorie des types déclare qu'il s'agit là d'un ensemble de mots dépourvus de sens, et donne des règles pour déterminer les valeurs que *x* peut recevoir dans φ(x). Le détail comporte des difficultés et des complications, mais le principe général n'est que la forme plus précise d'un principe depuis toujours reconnu. Dans la logique traditionnelle, on avait coutume de souligner qu'une expression comme "la vertu est triangulaire" n'est ni vraie ni fausse, mais aucune tentative n'était faite pour parvenir à un ensemble de règles permettant de décider si une série donnée de mots était ou non signifiante. C'est ce que réalise la théorie des types. Aussi ai-je par exemple affirmé plus haut que "les classes de choses n'étaient pas des choses". Ce qui veut dire : "Si "x est membre de la classe α" est une proposition et *φx* est une proposition, alors *φα* n'est pas une proposition, mais une collection de symboles dépourvue de sens" » (B. Russell, *Principles of mathematics* (1903), London, Allen & Unwin, 1964, introduction à la seconde édition (1937), p. XIV, trad. fr. dans *Écrits de logique philosophique*, Paris, P. U. F., p. 19). « Toute fonction propositionnelle φ(x) a, en plus de son parcours de vérité (*range of truth*), un parcours de signifiance (*range of significance*), c'est-à-dire un parcours au sein duquel x doit se trouver si φ(x) doit être une proposition, qu'elle soit vraie ou fausse » (*ibid*., appendice B, § 497, *op. cit.*, p. 523, trad. fr. *op. cit*., p. 192).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

sans incongruité, attribuer à cet objet des propriétés qui relèvent d'un autre niveau logique[1]. Les classes sociales (objets spirituels) ne peuvent se voir attribuer les mêmes propriétés que les désirs (objets hétéropsychiques) que les atomes (objets physiques) ou que les sensations (objets autopsychiques). La bourgeoisie n'est pas perverse comme peut l'être un désir sexuel ; elle n'a pas une valence de 2 comme peut l'avoir un atome et n'est pas plus ou moins vive comme peut l'être une sensation. La théorie des types logiques, on le voit, complète la grammaire pure de l'idéographie — avec ses catégories de fonctions propositionnelles et d'arguments et leurs lois de combinaison, c'est-à-dire de la saturation des premières par les seconds — par une série de règles relatives aux catégories sémantiques et à leurs propres lois de combinaison[2].

4. Erreurs de catégorie

Que les contraintes grammaticales sous-jacentes à la rationalité scientifique et quotidienne ne se réduisent pas à celles que mettent en avant l'idéographie et la théorie des types logiques, c'est, on le sait, ce que va mettre en avant une seconde génération de philosophes analytiques, désormais soucieux d'analyse du langage ordinaire et non seulement d'analyse logique. En particulier, Gilbert Ryle thématisera sous l'expression d'« erreurs de catégorie » les confusions quant à la catégorie sémantique dont relève une expression et, par conséquent, les combinaisons dans lesquelles elle peut

[1] R. Carnap, *La construction logique du monde* (1928), trad. fr. T. Rivain et E. Schwartz, Paris, Vrin, 2002. L'ouvrage s'ouvre par une citation de Russell : « La maxime suprême de la philosophie scientifique est la suivante : partout où c'est possible, des constructions logiques doivent être substituées aux entités inférées » (p. 57).

[2] Dans la *Construction logique du monde*, la théorie russellienne des types logiques est réinterprétée en une théorie plus générale des « sphères d'objets », conçues comme catégories de signification (*op. cit.*, § 29, p. 93-94). La cinquième et dernière partie de l'ouvrage, intitulée « Clarification de certains problèmes philosophiques sur la base de la théorie de la construction », est consacrée à disqualifier comme non-scientifiques des questions qui ne peuvent recevoir une traduction claire dans les termes du système de la science mis en évidence dans les chapitres précédents, en raison notamment « de la négligence de distinctions dans les types logiques de différentes sortes de concepts » (R. Carnap, « Intellectual autobibliography », in *The philosophy of Rudolf Carnap*, The library of living philosophers, London, Cambridge University Press, 1963, p. 45).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

entrer sans incongruité. Depuis son célèbre « Systematically misleading expressions » — où Ryle avait traqué une multitude d'énoncés syntaxiquement bien formés mais sémantiquement fourvoyants[1] — jusqu'à son texte « Categories » — où il avait interprété la théorie aristotélicienne des catégories comme visant à identifier et dégager une variété de « formes propositionnelles » distinctes sous une communauté de structure syntaxique (la prédication)[2] —, Ryle n'a cessé de chercher à penser les contraintes sémantiques et non seulement syntaxiques qui pèsent sur les combinaisons sensées d'expressions.

Et lorsque, dans *The concept of mind*, il reprochera au « mentalisme » et singulièrement à Descartes, d'avoir fait de l'esprit une substance distincte du corps mais analogue à lui, et d'avoir aussi conçu, les objets et états mentaux sur le modèle des objets et états physiques, c'est encore une confusion sémantique qu'il dénonce :

> J'espère prouver que [le dogme du « fantôme dans la machine »] est entièrement faux, et faux non pas dans le détail mais dans le principe même. Ce n'est pas simplement l'assemblage d'erreurs singulières. C'est une seule grosse erreur et une erreur d'un type particulier, à savoir que c'est une erreur de catégorie. Il [le dogme] représente les faits de la vie mentale comme s'ils appartenaient à un type ou à une catégorie logique alors qu'ils appartiennent en fait à une autre[3].

Deux pages plus loin, Ryle précise la nature de cette grave méprise qui est à l'origine de toute une conception erronée du mental :

> Mon objectif déconstructif est de montrer qu'une famille d'erreurs de catégories radicales est la source de la théorie de la double vie. La représentation d'une personne comme un fantôme mystérieusement installé dans une machine provient de l'argument suivant. Puisque les pensées, les sentiments et les actions intentionnelles d'une personne ne peuvent être décrits seulement dans les termes de la physique, de la chimie et de la physiologie, ils doivent être décrits dans des langages homologues (*counterpart idioms*). Puisque le corps humain est une unité organisée complexe, l'esprit humain doit être une autre unité organisée complexe, bien que faite d'une sorte différente de substance et d'une sorte différente de

[1] G. Ryle, « Systematically misleading expressions » (1932), *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1932, vol. XXXII, p. 139-170.
[2] G. Ryle, « *Categories* », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1938, vol. XXXVIII, p. 189-206, réédité dans les *Collected papers*, London, Hutchinson, vol. 2.
[3] G. Ryle, *The concept of mind*, London, Hutchinson, 1949, p. 16.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

> structure. Ou encore, puisque le corps humain, comme toute parcelle de matière, est un champ de causes et d'effets, l'esprit doit être un autre champ de causes et d'effets, bien que (Dieu soit loué) pas de causes et d'effets mécaniques[1].

L'erreur de catégorie que Ryle dénonce ici, Lucie Antoniol[2] l'interprète explicitement comme une confusion de catégories *sémantiques* :

> On connaît, écrit Lucie Antoniol, les réactions « allergiques » de Ryle à toute espèce de *naming theory of meaning*. Or l'erreur des cartésiens consiste précisément à considérer les prédicats mentaux comme des noms et à postuler des lieux et des processus fantomatiques que ces noms puissent désigner. Selon Ryle, le « discours mental » n'a pas pour fonction de nommer quoi que ce soit, mais bien de qualifier les actions et réactions des gens (actions et réactions qui peuvent aussi bien être publiques que privées)[3].

Pour Ryle, le problème « catégoriel » semble tout entier résider dans une confusion quant au type de lien qui existe entre certaines expressions du langage et les réalités qu'elles signifient. Plutôt que de *dénommer* des entités ou événements spécifiques, les termes mentaux serviraient seulement à *qualifier* les entités et événements désignés par les termes « physiques ». S'appuyant sur un article de Th. W. Bestor, Antoniol formule cette interprétation de manière limpide :

> Ryle veut prouver que nos prédicats mentaux ont une fonction logique « adverbiale » plutôt que « substantive » […] Ils ne sont pas les noms d'habitants d'un monde spécial. Ils sont les accompagnateurs spéciaux de nos explications des actions et passions ordinaires. Ils nous disent que certaines affaires humaines sont menées ou subies dans certaines dispositions, conduites avec un certain style, d'une certaine manière, dirigées par des personnes prêtes à faire ou subir d'autres choses, ou bien visant un certain résultat[4].

On sait que, dans ses *Recherches philosophiques* puis plus longuement encore dans ses *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, Wittgenstein énoncera des thèses très similaires. La conception « mentaliste » de la psychologie repose, selon Wittgenstein, sur une interprétation simpliste

[1] *Ibid.*, p. 18.
[2] L. Antoniol, *Lire Ryle aujourd'hui*, Bruxelles, De Boeck, p. 51-62.
[3] *Ibid.*, p. 58.
[4] *Ibid.*, p. 60.

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

(augustinienne) des substantifs psychologiques (douleur, croyance, désir, espoir, etc.) comme désignant nécessairement des objets ; et une interprétation simpliste (augustinienne) des énoncés psychologiques (« je ressens une douleur à la jambe », « j'éprouve de l'amour pour... », « je souhaite que... », etc.) comme des énoncés nécessairement descriptifs. Et puisque ces « objets désignés » et ces « faits décrits » ne sont pas des objets et des faits « extérieurs », on suppose que ce sont des objets et faits d'un autre genre qui existent ou se déroulent parallèlement aux objets et faits « extérieurs ».

Cette critique radicale du mentalisme a parfois mené les commentateurs à rapprocher Wittgenstein du behaviorisme qui conteste l'existence des états mentaux et propose de s'en tenir à l'étude de ce qui est intersubjectivement observable, à savoir les comportements. Wittgenstein se défend pourtant lui-même d'une telle position. Le combat de Wittgenstein est « grammatical »[1] — s'il y a behaviorisme, c'est un behaviorisme *logique*, qui s'intéresse au *sens* des concepts psychologiques et à leurs conditions de satisfaction comportementales — et sa cible est l'image — suggérée par une mauvaise interprétation du langage — selon laquelle la psychologie aurait pour objet des réalités mentales à découvrir « sous la surface » des comportements. Wittgenstein ne dit pas pour autant que la psychologie doit s'en tenir à étudier la surface, ou qu'il n'y a rien sous la surface. Wittgenstein conteste plutôt les images mêmes de surface et de profondeur ou d'intérieur et d'extérieur :

> C'est se fourvoyer exactement de la même manière que de dire qu'il n'y a que surface et rien dessous et de dire qu'il y a quelque chose sous la surface et non pas seulement la surface[2].

Le défaut commun au mentalisme et au behaviorisme est de concevoir le jeu de langage psychologique sur le modèle augustinien. En introduisant dans ce jeu des formules unificatrices telles qu'« état mental », « objet privé » ou « phénomène interne », le mentalisme l'a rendu plus mystérieux qu'il n'était; il a rangé les termes psychologiques « dans le mauvais tiroir »[3].

---

[1] L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques* (1933-1949), Paris, Gallimard, 2004, § 307, p. 153.
[2] L. Wittgenstein, *Notes sur l'expérience privée* (1934-1936), Mauvezin, T.E.R., 1982, p. 51.
[3] L. Wittgenstein, *Remarques sur la philosophie de la psychologie* (1947-1948), I, Mauvezin, T.E.R, 1989, § 380, p. 82.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

5. Multiplicité des catégories sémantiques

Plus généralement, le second Wittgenstein n'a eu de cesse de dénoncer les confusions qui résultent du fait de sous-estimer les variations sémantiques sous une même forme syntaxique : « Nous n'avons pas conscience de l'indicible disparité existant entre les jeux de langage quotidiens, parce que les vêtements de notre langage uniformisent tout »[1]. Contrairement à ce que soutenait le *Tractatus*[2], pour lequel le langage avait pour seule fonction de décrire comment est le monde — de dire qu'« il en est ainsi », c'est-à-dire d'énoncer des états de choses —, il existe, disent les *Recherches philosophiques*, une multiplicité indéfinie de sortes de phrases[3] ; toutes n'ont pas le même statut parce que toutes n'ont pas le même usage. Certes, le langage tout entier a « résonnance propositionnelle (*Satzklang*) »[4], mais en fait « le schéma sujet-prédicat sert de projection pour un nombre infini de formes logiques différentes »[5]. Le langage est un poste d'aiguillage : ses propositions sont autant de manettes dont l'apparence globalement similaire — du fait qu'elles doivent tenir en main, être manipulées — cache en fait des fonctions différentes[6]. C'est pourquoi il faut aller au-delà de la « grammaire de surface », qui se laisse leurrer par les analogies linguistiques[7], pour parvenir à une « grammaire profonde »[8] susceptible de fonder une authentique analyse logique.

À qui ignore l'usage qui en est fait dans les divers jeux de langage, tous les mots se ressemblent, comme se ressemblent encore les différentes lignes tracées sur une carte d'état-major pour qui ne sait rien de leurs

[1] L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques* (1933-1949), *op. cit.*, partie II, p. 314.
[2] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (1921), Paris, Gallimard, 1993, § 4.5, p. 70 : « La forme générale de la proposition est : ce qui a lieu est ainsi et ainsi ».
[3] L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques* (1933-1949), *op. cit.*, § 23, p. 125.
[4] *Ibid..,* § 134, p. 170. Cf. aussi *Remarques philosophiques* (1930), Paris, Gallimard, 1975, § 85, p. 109.
[5] L. Wittgenstein, *Grammaire philosophique* (1930-1933), Paris, Gallimard, 1980, App. 2, p. 211.
[6] L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques* (1933-1949), *op. cit.*, § 12, p. 33. Cf. aussi *Grammaire philosophique* (1930-1933), *op. cit.*, § 20, p. 66-67.
[7] « Les classifications que font philosophes et psychologues sont comme si on voulait classer les nuages selon leur forme » (L. Wittgenstein, *Remarques philosophiques* (1930), *op. cit.*, § 154, p. 173).
[8] L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques* (1933-1949), *op. cit.*, § 664, p. 237.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

fonctions[1]. L'analyse pragmatique, par contre, fait apparaître différents types de mots, régis par des règles d'usage très différentes[2]. Et la classification de ces différents types doit aller bien au-delà de la catégorisation « substantifs, adjectifs, verbes, adverbes, ... », puisqu'aux contraintes syntagmatiques s'ajoutent des impossibilités d'intersubstitution que les linguistes appellent « paradigmatiques » :

> Si on nous remontre que le langage peut tout exprimer à l'aide de substantifs, adjectifs et verbes, il nous faut dire qu'il est alors nécessaire, dans chaque cas, de distinguer entre des types tout à fait différents de substantifs, etc., étant donné que des règles grammaticales différentes sont valables pour eux. Ce qui le montre, c'est qu'il n'est pas permis de les substituer l'un à l'autre. Par là se montre que leur caractère de substantifs était seulement du superficiel et que nous avons affaire en réalité à des alliances de mots tout à fait différentes. Les alliances du mot ne sont déterminées que par *toutes* les règles grammaticales qui régissent un mot et, considéré ainsi, notre langage a une masse de types de mots différents[3].

La forme sous laquelle une « signification » est projetée dans le langage — substantif, verbe, adjectif, proposition complète, ... — ne nous dit en fait pas encore quel est son statut, ni quel rapport elle entretient avec le signe linguistique qui la représente. Ainsi, la dénomination — le fait pour un nom d'être « attaché comme une étiquette à une chose »[4] — n'est qu'un des jeux de langage, qu'une des fonctions possibles du nom[5]. Tous les termes que nous appelons « noms » ne désignent pas un objet de la même manière.

> En disant : « Chaque mot du langage désigne quelque chose », nous n'avons encore *absolument* rien dit, à moins que nous n'ayons expliqué de façon précise *quelle* distinction nous souhaitons faire[6].

---

[1] *Ibid.*, § 21, p. 67.
[2] Bien qu'ils s'alignent les uns à côté des autres comme les outils sur un établi de menuisier, les *mots* qui composent ces phrases sont destinés à des usages aussi divers que les outils du menuisier (*Ibid.*, § 31, p. 75).
[3] L. Wittgenstein, *Remarques philosophiques* (1930), *op. cit.*, § 92, p. 113-114.
[4] L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques* (1933-1949), *op. cit.*, § 15, p. 34; § 26, p. 41.
[5] L. Wittgenstein, *Remarques sur la philosophie de la psychologie* (1947-1948), I, *op. cit.*, § 614, p. 137. Cf. aussi *Recherches philosophiques* (1933-1949), *op. cit.*, § 27, p. 41 .
[6] L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques* (1933-1949), *op. cit.*, § 13, p. 33.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Au fond, c'est presque à tort que nous mettons en avant la notion générale de « nom » :

> Nous appelons « nom » des choses *très diverses* ; le mot « nom » caractérise de nombreux types d'emplois différents d'un mot qui sont apparentés les uns aux autres de bien des manières différentes[1].

Si, pour le second Wittgenstein, l'analyse idéographique frégéo-russellienne doit faire place à l'analyse du langage ordinaire, c'est donc en fait parce qu'il y a une multiplicité irréductible de jeux de langage, entre lesquels n'existent que des analogies partielles[2], des « ressemblances de famille (*Familien-ähnlichkeiten*) »[3], et non une structure idéale commune.

Pour les philosophes du langage ordinaire, la théorie des types logiques ne suffit évidemment pas à rendre compte de cette multiplicité irréductible des jeux de langage. Le projet logiciste défendu dans l'*Aufbau* consistait en fait à les concevoir comme autant de niveaux d'une structure commune, mais cela suppose donc que tous les objets du discours puissent effectivement être (re)construits par des relations purement logiques (ensemblistes) les uns à partir des autres, ce que Wittgenstein et Ryle estiment tout à fait illusoire. Dans *Categories*, Ryle affirme explicitement que certaines violations des règles sémantiques ne relèvent pas des problèmes logiques de paradoxes ou de cercles vicieux auxquels Russell s'est intéressé[4]. À Aristote et à Kant, Ryle adresse le reproche de présupposer qu'« il y a un catalogue fini de catégories ou de types »[5]. Certes, la hiérarchie des types logiques a l'avantage d'être potentiellement infinie, mais elle limite singulièrement le type de rapport que les catégories peuvent entretenir les unes avec les autres. Or, pour Ryle, la liste des types n'est pas et ne pourra jamais être complète ni même capturée par quelques règles de formation

[1] *Ibid.*, § 38, p. 48. Cf. aussi *Remarques philosophiques* (1930), *op. cit.*, § 92, p. 114 : « Si on donne un nom à un corps, on ne peut pas donner un nom dans le même sens à sa couleur, sa forme, sa situation, sa surface. Et inversement ». Cela ne peut que conduire à un emploi très « embrouillé » du mot « objet » (*Ibid.*, premier appendice, p. 289).

[2] « Un jeu de langage analogue à un fragment d'un autre » (L. Wittgenstein, *Remarques sur la philosophie de la psychologie* (1947-1948), I, *op. cit.*, § 936, p. 196).

[3] Sur la notion d'« air de famille », voir en particulier L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques* (1933-1949), *op. cit.*, §§ 66-67, p. 64-65.

[4] *Ibid.*, p. 180.

[5] *Ibid.*, p. 179.

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

prédéfinies, raison pour laquelle le projet idéographique est sans doute voué à l'échec :

> Je ne pense pas qu'on puisse jamais dire d'un langage symbolique donné en logique formelle que ses symboles sont maintenant adéquats pour la symbolisation de toutes les différences possibles de type ou de forme[1].

Dans la conférence inaugurale des *Tarner Lectures* — prononcées en 1953 et publiées l'année suivante sous le titre « *Dilemmas* » —, Ryle écrira dans la même veine :

> Certains aristotéliciens loyaux, qui, comme tous les loyalistes ont ossifié l'enseignement du maître, ont traité sa liste des catégories comme si elle fournissait les cases dans lesquelles pourrait ou devrait être rangé chaque terme utilisé ou utilisable dans le discours technique et non-technique. Chaque concept doit être soit de la Catégorie I, soit de la Catégorie II, … soit de la Catégorie X. Mais de nos jours il existe des penseurs qui, loin de trouver cette réserve de cases intolérablement exiguë, la trouvent trop généreuse ; et qui sont prêts à dire de n'importe quel concept qu'on leur présente « Est-ce une Qualité ? Si non, c'est une Relation. » […] La vérité, c'est qu'il n'y pas tout juste deux ou tout juste dix métiers logiques différents qui sont ouverts aux termes et concepts que nous employons dans le discours ordinaire et technique ; il y a un nombre indéfini de tels métiers et un nombre indéfini de dimensions à leurs différences[2].

6. Grammaires catégorielles

Cette artificialité de la théorie des types logiques et son insuffisance à rendre compte de la multiplicité indéfinie des catégories sémantiques[3], c'est d'ailleurs ce que, avant les philosophes du langage ordinaire, avait également pointé Stanisław Leśniewski. Et il est évidemment très intéressant de constater qu'il s'était précisément tourné vers la morphologie pure husserlienne pour élaborer une théorie des catégories sémantiques concur-

[1] *Ibid.*, p. 179.
[2] G. Ryle, « *Dilemmas* », in *Dilemmas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1954, p. 10.
[3] E. Husserl, *Recherches logiques, IV*, *op. cit.*, tome II, §§ 4-9. Jocelyn Benoist souligne l'influence, à cet égard, de la conception de la « syntaxe » développée par Anton Marty (*Phénoménologie, sémantique, ontologie, Husserl et la tradition logique autrichienne*, Paris, P.U.F., 1997, p. 105).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

rente de la hiérarchie russellienne des types logiques qui lui semblait artificielle et dénuée de fondement intuitif. Explicitement inspirée de la quatrième *Recherche logique*, la grammaire de Leśniewski met en œuvre deux catégories de base (phrases et noms) et permet de construire, à partir d'elles, une multitude de catégories dérivées, comme celle des expressions qui, jointes à un nom, forment avec une lui une phrase (les prédicats), celle des expressions qui, jointes à un prédicat, forment avec lui un prédicat (les adverbes) ou celle des expressions qui, jointes à un nom, forment avec lui un autre nom (les épithètes).

Ce principe de construction s'appuie en fait sur la distinction husserlienne des catégorèmes et des syncatégorèmes, mais sa force est évidemment de définir précisément la forme de chaque syncatégorème comme une certaine « fonction » des deux catégories de base. De plus, comme ces catégories dérivées permettent à leur tour de construire de nouvelles catégories dérivées, on a là un principe formel de caractérisation d'un nombre potentiellement infini de catégories, susceptible donc de rendre compte de l'ensemble des formes d'expression du langage logique, y compris de nouvelles formes d'expression qui apparaissent au cours du développement du système logique.

Comme l'indiquera Leśniewski lui-même quelques années plus tard, cette théorie des catégories sémantiques est en fait équivalente à la théorie des types logiques sur le plan de ses conséquences formelles — elle distingue par exemple nettement la conjonction propositionnelle (« Il a 4 frères et 3 sœurs ») de la conjonction nominale (« Il a 4 ans et 3 mois ») —, mais « elle se rapproche plutôt, par son aspect intuitif, de le tradition des « catégories » d'Aristote, des « parties du discours » de la grammaire traditionnelle et des « catégories de signification » d'Edmund Husserl »[1]. Et, par « intuitif », ce que Leśniewski veut dire, ce n'est pas seulement que sa morphologie pure est plus proche des langues naturelles que l'idéographie frégéo-russellienne, mais aussi et surtout qu'elle ne se contente pas de mettre au point des règles de bonne formation des expressions du langage logique, mais qu'elle s'efforce en même temps de rendre compte des lois de composition des significations elles-mêmes ; comme chez Husserl, les catégories mises en œuvre et les lois de composition qui les régissent sont directement liées à la

[1] S. Leśniewski, « Gründzüge eines neuen Systems der Grundlagen der Mathematik », 1929, *Fundamenta Mathematicae*, trad. angl. dans *Collected works*, Dordrecht, Kluwer et Warszawa, Polish Scientific Publisher, 1992, p. 424.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

possibilité même de produire du sens (*make sense*), raison pour laquelle il s'agit, selon Leśniewski, de catégories *sémantiques* autant que *syntaxiques*[1].

En 1935, un disciple de Leśniewski, Kazimierz Ajdukiewicz, développera la théorie de son maître en la dotant d'un langage formel d'index fractionnaires (avec, par exemple, la forme « n/s\n » pour une expression comme un verbe transitif qui, mise entre deux noms, forme une phrase (*sentence*)) et en la munissant d'algorithmes de résolution qui permettent de vérifier mécaniquement la grammaticalité de séquences de mots :

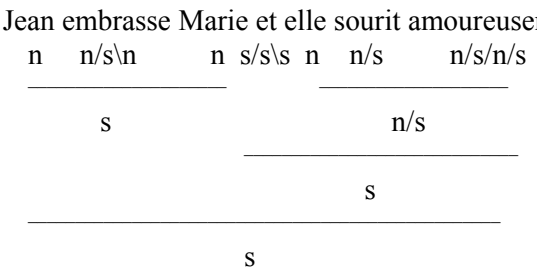

Comme Leśniewski, Ajdukiewicz insiste sur la capacité qu'a son système de prouver, de façon plus élégante et plus simple que la théorie des types, la mauvaise formation d'énoncés comme ceux des paradoxes logiques. On parle bien ici de « mauvaise formation » car, à l'instar de la théorie des types logiques qui, en déployant la forme logique exacte (et souvent très complexe) de tous les objets de type supérieur, fait apparaître, dans leur expression symbolique même, l'illégitimité de leur attribuer des propriétés de niveaux inférieurs — une fois entièrement déployé, l'énoncé apparaît comme syntaxiquement mal formé —, les grammaires catégorielles font apparaître comme « mal formées » des expressions qui respectent pourtant la syntaxe élémentaire de la prédication d'une « forme adjective » à une « forme nominale » :

« Cet arbre est vert » est de catégorie S

Une fois « nominalisée » pour devenir le sujet d'un nouvel énoncé[1], cette expression doit conserver quelque chose de sa catégorie grammaticale

[1] Dans *Un développement des systèmes de Stanislaw Leśniewski, Protothétique — Ontologie — Mériologie*, Berne, P. Lang, 1984, p. 155-156, Denis Miéville recommande l'expression de « catégories sémantico-syntaxiques ».

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

initiale, et dès lors ne se voir attribuer que des prédicats qui conviennent à des phrases :

> « Que cet arbre est vert est plaisant » est grammaticalement correct
> « Que cet arbre est vert est vert » ne l'est pas

Cependant, même si la catégorisation permise par les grammaires catégorielles est nettement plus souple que celle des théories des types logiques, on voit bien qu'elle ne peut rendre compte de la multiplicité des catégories sémantiques que revendiquent les philosophes du langage ordinaire. C'est pourquoi Yehoshua Bar-Hillel adresse à Leśniewski le même reproche qu'à Husserl :

> Le terme de Leśniewski « catégories sémantiques » doit être regardé comme un terme mal approprié (*misnomer*), puisque la catégorisation était fondée sur des considérations purement syntaxiques[2].

Et de la même façon, à Ajdukiewicz, qui dit d'ailleurs lui-même théoriser « *Die Synktaktische Konnexität* »[3], Béatrice Godard-Wendling reprochera de ne pas imposer de contrainte proprement *sémantique* sur le principe d'intersubstituabilité permettant d'identifier les « catégories de signification »[4] :

> Recourant au test de la substitution pour répartir les différentes expressions du langage dans diverses classes catégorielles, Ajdukiewicz, qui considère pour-

[1] Là encore, les grammaires catégorielles ne font que développer ce que Husserl avait déjà thématisé dans la quatrième *Recherche logique*. Outre l'identification des types fondamentaux de significations et des lois essentielles de leur combinaison, disait Husserl, la « grammaire pure » doit dégager les « lois essentielles de modification » qui permettent à une signification d'une catégorie particulière de tenir, sous certaines conditions, la fonction d'une autre catégorie. Husserl donne l'exemple d'un moment de la forme qui, en vertu d'une modification de la signification, devient une matière nominale : dans « "si" est une particule », « si » tient la fonction d'un nom. De même, et moyennant de tout autres modifications, des matières adjectives ou des propositions entières peuvent être « nominalisées » (E. Husserl, *Recherches logiques,IV*, § 11, p. 115 à 119). Sur ce point, voir l'article de V. Cibotaru dans le même volume.

[2] Y. Bar-Hillel, « Synctactical and semantical categories », *op. cit.*, p. 58.

[3] K. Ajdukiewicz, « Die Syntaktische Konnexität », *Studia Philosophica*, 1934, vol. 1, p. 1-27.

[4] Ajdukiewicz continue d'utiliser le terme husserlien de « *Bedeutungskategorie* ».

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

tant que « la catégorie d'un mot est déterminée par sa signification », ne retient paradoxalement pas ce critère lors de l'affectation des catégories aux expressions, puisqu'il ne pose aucune contrainte sémantique sur la notion d'interchangeabilité. Il en résulte, par exemple, que les expressions « brille », « siffle » et « danse » se voient assigner la même catégorie, puisqu'en l'absence de contrainte sémantique, elles deviennent interchangeables dans le contexte « le soleil brille ». La syntaxe d'Ajdukiewicz ne détecte en effet comme « non-phrases » que les amas de mots tels que « peut-être cheval si sera cependant brille », mais accepte comme étant des phrases des séquences sémantiquement déviantes comme « le soleil danse ». De cette absence de contrainte sémantique sur le mécanisme même de répartition des expressions dans diverses catégories, il s'ensuit que toutes les catégories de foncteur utilisées par cette syntaxe pour décrire les langues naturelles finissent par recouvrir ce qui était dénommé par les parties du discours. Ainsi la catégorie de foncteur s/n correspond à la classe des verbes (intransitifs), la catégorie n/n rend compte de tous les articles, etc.[1].

7. Contresens matériel

Qu'en est-il alors de Husserl ? Husserl a très pertinemment distingué non-sens et contresens. En outre, au sein de ce dernier, il a à juste titre séparé le contresens formel — la contradiction logique telle que « Ce carré n'est pas carré » — du contresens matériel — tel que « Ce carré est rond »[2]. Mais tout

[1] B. Godard-Wendling, « Les trois premières grammaires catégorielles », in *Les grammaires catégorielles*, *Langages*, déc. 2002, vol. 148, p. 53.

[2] Le paragraphe 11 de la troisième *Recherche logique* distinguait déjà les *nécessités analytiques* — qu'elles soient « pures » telles que « Un tout ne peut exister sans parties » ou « Si *un certain* α est dans *une certaine* relation avec un certain β, ce même β est dans une *certaine* relation *correspondante* avec cet α » (E. Husserl, *Recherches logiques, III*, *op. cit.*, t. II, § 11, p. 38) ou qu'il s'agisse de « particularisations » de ces lois pures, comme « Une maison ne peut exister sans son toit, ses murs et ses autres parties » ou « Il n'y a pas de père sans enfant » — des *nécessités synthétiques a priori*, comme « Une couleur ne peut exister sans une surface qui ait cette couleur ». Héritier de la notion bolzanienne d'analyticité au sens restreint, Husserl qualifie d'*analytique* l'*a priori* qui se caractérise par sa formalisation universelle. Les propositions analytiquement nécessaires « comportent une vérité pleinement indépendante de la nature concrète particulière de leurs objectités » ; et, même dans celles qui contiennent des concepts matériels, « il doit être possible de remplacer chaque matière concrète, en maintenant intégralement la forme logique de la proposition, par la forme vide *quelque chose*, et d'éliminer toute position d'existence en passant à la forme de jugement correspondante ayant une généralité

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

ce qui a été dit ici ne laisse-t-il pas penser qu'il convenait d'opérer une distinction similaire entre deux types de non-sens et reconnaître qu'à côté des non-sens formels — les malformations syntaxiques comme « Ce nombre est mange » — il y a aussi des non-sens matériels — les incongruités sémantiques comme « Ce nombre est bleu » ? À la grammaire pure logique, n'aurait-il pas fallu ajouter une « grammaire matérielle » susceptible de rendre compte d'erreurs de catégorie qui dépassent la malformation syntaxique ?

Il se fait qu'on trouve dans le § 89 de *Logique formelle et logique transcendantale* une nette prise en considération de cette question de l'incongruité sémantique qui avait été écartée dans la quatrième *Recherche logique*. Pour être liés dans une signification unitaire, écrit Husserl, les éléments d'un jugement doivent « avoir affaire les uns aux autres »[1]. Ainsi, la phrase « Cette couleur + 1 donne 3 » n'a « pas de sens à proprement parler. […] Les éléments isolés de la proposition ne sont pas dépourvus de sens, ce sont d'honnêtes sens, mais le tout n'offre pas un sens ayant une unité

---

inconditionnée ou le caractère d'une loi » (*Ibid.*, § 12, p. 39). Une loi *synthétique a priori*, quant à elle, se caractérise par l'*impossibilité d'une mise en variable illimitée* (Bolzano) (*Idées I*, *op. cit.*, § 16, p. 56) et « inclut des concepts concrets d'une manière qui ne souffre pas *salva veritate* une formalisation de ces concepts » (*Ibid.*, § 12, p. 40). À l'*a priori* formel, Husserl oppose donc des *a priori matériels*, c'est-à-dire des lois dont la nécessité *a priori* ne repose pas sur une mise en variables *inconditionnée*, mais bien *restreinte à un genre d'objets*, à une « région de l'être ». Ainsi, la loi « Il ne peut y avoir de couleur sans surface » ne repose pas sur la notion d'objet absolument quelconque, mais sur celui d'objet *spatial*. De même, les lois de la géométrie ne valent que pour les objets *spatiaux* et non pour les objets en général.
Lorsque, dans le § 14 de la quatrième *Recherche logique*, Husserl revenait sur la distinction de l'*a priori* formel et de l'*a priori* matériel, il opposait alors deux types de contresens : « le *contresens formel ou analytique*, par quoi nous comprenons précisément toute incompatibilité objective purement formelle, c'est-à-dire fondée dans *l'essence pure des catégories de signification*, indépendamment de toute "matière de la connaissance" concrète » et « le *contresens matériel (synthétique)* dont des concepts matériels (les ultimes noyaux matériels de signification) doivent répondre ». Le principe de non-contradiction, celui de la double négation ou du *modus ponens* sont « *des lois garantissant contre le contresens formel* » (*Recherches logiques, IV*, *op. cit.*, t. II, § 14, p. 130-131). Les propositions de la géométrie préservent par contre de contre-sens matériels tels que « *un carré est rond* » (*Ibid.*, § 14, p. 130).

[1] E. Husserl, *Logique formelle et logique transcendantale*, Paris, P.U.F., Epiméthée, 1957, § 89b, p. 294.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

harmonique ; ce n'est pas un tout qui soit lui-même sens »[1]. Mais, dit Husserl, cela veut donc dire que « la possibilité de la véritable effectuation de la possibilité d'un jugement (en tant qu'opinion) prend racine non seulement dans les *formes* syntaxiques mais aussi dans les *matériaux* syntaxiques »[2]. Aux contraintes formelles de la bonne formation s'ajoutent les contraintes matérielles de la signifiance.

Cette distinction de la « forme » et des « matériaux » du jugement est sans doute la clé de l'explication de la mise à l'écart du problème de la compositionalité sémantique en 1901. Dans la mesure, en effet, où ce problème fait intervenir les « matériaux » du jugement, il ne concerne pas directement la logique formelle, qui était l'objet des *Recherches logiques*. Le § 89 de *Logique formelle et logique transcendantale* confirme d'ailleurs explicitement cette explication :

> Ce dernier fait [l'intervention des matériaux syntaxiques dans la signifiance], le logicien engagé dans la logique formelle le négligera facilement, du fait que son intérêt est dirigé d'une manière unilatérale vers le syntaxique — dont la multiplicité des formes appartient exclusivement à la théorie logique — et du fait qu'il algébrise les noyaux[3].

Mais, s'il laisse cette question de côté dans sa logique formelle, Husserl la reprend-il ailleurs ? On pourrait dire que l'endroit où Husserl prend cette question à bras le corps, c'est dans les développements où il s'efforce de distinguer plusieurs ontologies matérielles — ou régionales — qui ont chacune leurs contraintes rationnelles spécifiques. Puisque, sur le plan apophantique, le problème de la compositionalité sémantique échappe à la logique formelle, il ne relève pas non plus, sur le plan ontologique, de l'ontologie formelle, mais bien de la classification des ontologies matérielles. En distinguant plusieurs types d'objectivité très différents, Husserl montre l'incongruité d'attribuer aux uns des qualités qui ne reviennent qu'aux autres, et ainsi de lier entre eux des matériaux qui n'ont pas « affaire les uns aux autres ». Et ce sont en fait ces ontologies régionales qui constituent, chez Husserl, le pendant ontologique des champs sémantiques. Or, il est clair que, sur ce plan ontologique, on ne peut évidemment reprocher à Husserl de n'avoir pas mené des investigations nombreuses, fouillées et minutieuses.

Mais ne peut-on pas lui reprocher d'avoir directement mené sur le seul plan ontologique ces investigations de la sphère de l'*a priori* matériel en

[1] *Ibid.*, § 89a, p. 291-292.
[2] *Ibid.*, § 89b, p. 294.
[3] *Ibid.*, § 89b, p. 294.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

négligeant ce qui aurait d'abord dû être fait sur le plan apophantique, où les contraintes rationnelles visant à exclure le contresens auraient pu être distinguées de contraintes grammaticales préjudicielles visant à exclure le non-sens ? Selon cette objection, Husserl n'aurait pas, sur ce point, pris toute la mesure du tournant linguistique en philosophie et aurait opéré dogmatiquement sa division des ontologies matérielles plutôt que de la déduire de la sémantique comme l'ont par contre fait les philosophes du langage ordinaire. Lorsque Wittgenstein affirme que les notions de « couleur » ou de « nombre » doivent apparaître à la tête de chapitres de la grammaire philosophique[1], il soutient que ce sont là des concepts qui définissent des groupes de significations de même « valeur », c'est-à-dire qui peuvent prendre les mêmes places et tenir les mêmes rôles dans un jeu de langage :

> Quand l'enfant apprend « bleu est une couleur, rouge est une couleur, vert, jaune, tout cela ce sont des couleurs », il n'apprend rien de neuf sur les couleurs, mais il apprend la signification d'une variable dans des propositions comme « l'image a de belles couleurs », etc. Une proposition de ce genre donne à l'enfant les valeurs d'une variable[2].

Ces *variables* ont tout à la fois pour caractéristique de ne pouvoir recevoir que des déterminations d'un certain type — sous peine de non-sens — et de ne pouvoir, parmi les déterminations de ce type, en recevoir qu'une seule à la fois — sous peine de contresens[3].

Mais, les catégories sont donc bien, pour Wittgenstein, des types de *signification* avant d'être des types d'*être*. Les catégories grammaticales ne sont pas la traduction des différences ontologiques ; c'est au contraire la grammaire qui « dit quelle sorte d'objet » est chaque chose[4]. Husserl a-t-il pensé quelque chose de similaire ?

Une manière de répondre à cette question serait d'identifier si la différence entre les types d'être relève, pour Husserl, de l'intention de signification ou de l'intuition. Qu'une idée ne puisse être verte ou dormir

---

[1] L. Wittgenstein, *Remarques philosophiques* (1930), *op. cit.*, § 3, p. 53.
[2] *Ibid*., Ici encore, il en va de même pour le concept formel de « nombre », dont le *Tractatus* disait déjà : « Le concept de nombre n'est rien d'autre que ce qu'il y a de commun à tous les nombres, la forme générale du nombre. Le concept de nombre est le nombre variable » (*Tractatus logico-philosophicus* (1921), *op. cit.*, § 6.022, p. 96. Cf. aussi *Remarques philosophiques* (1930), *op. cit.*, § 110, p. 127).
[3] L. Wittgenstein, *Remarques philosophiques* (1930), *op. cit.*, § 84, p. 108.
[4] L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques* (1933-1949), *op. cit.*, § 373, p. 171.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

furieusement, qu'un nombre ne puisse être bleu ou se mouvoir dans l'espace, est-ce quelque chose qu'il convient de *penser* ou qu'il convient de *voir* ? L'*intuition* est nécessaire pour prévenir le *contresens* matériel ; qu'un cercle ne puisse être carré, cela doit se voir. Mais la *visée signitive* ne suffit-elle pas à prévenir le *non-sens* matériel ; qu'un cercle ne puisse être anxieux, cela ne relève-t-il pas d'un *a priori* signitif préalable à tout *a priori* intuitif ?

À cet égard, le propos des *Idées directrices* est un peu trompeur. Husserl y évoque en effet des éidétiques définissant des ontologies régionales et constituant autant de catégories matérielles après avoir revendiqué le caractère intuitif des essences[1]. Cette théorie de l'évidence, cependant, n'est pas le fin mot de la phénoménologie. Au contraire, Husserl dit explicitement à la fin du § 17 que ces découpages régionaux intuitifs doivent être élucidés par des recherches phénoménologiques constitutives. Et, à cet égard, un rôle majeur est rendu à la visée signitive.

Développée dans la sixième *Recherche logique*, la théorie husserlienne de l'intuition comme remplissement d'intentions de signification accorde nécessairement une certaine priorité aux contraintes rationnelles propres à ces dernières. Et c'est pourquoi nombre de distinctions ontologiques ne reposent pas tant sur des différences dans la manière dont les objets se « donnent » effectivement que sur des différences dans la manière dont ils sont « visés »[2] ; deux objets ont des statuts ontologiques différents l'un de l'autre s'ils n'ont pas le même type de rapport intentionnel à la conscience. Parce qu'ils font l'objet de types fondamentalement différents de visées signitives, une chaise, un désir et un nombre sont des êtres différents. Pour Husserl, comme pour les philosophes analytiques, ce sont donc bien les types de visées de sens — les types sémantiques — qui dictent les types d'être — les types ontologiques — et non le contraire[3].

Dans la mesure où elle envisage chaque objet en tant qu'il est constitué dans des actes intentionnels de plus ou moins grande complexité qui sont

[1] E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie* (1933-1949), *op. cit.*, § 16. Cf. aussi §§ 69 sq. pour les sciences éidétiques fondées sur l'évidence.

[2] Jocelyn Benoist souligne que l'acte intentionnel est catégorial avant d'être rempli (*Phénoménologie, sémantique, ontologie*, *op. cit.*, p. 135). Et l'intuition catégoriale n'est en fait rien d'autre que l'intuition sensible mais envisagée selon un mode nouveau, que définit une visée particulière (*ibid.*, p. 141). Cf. aussi Denis Seron, *Objet et signification*, Paris, Vrin, 2003, p. 231 : « tel ceci peut être visé comme cheval, comme animal, comme corps physique, … »

[3] Sur ce point, cf. mon article « Que le mode de donation dépend du monde de constitution : l'intuition des idéalités », in M. Maesschalk et R. Brisart (éds.), *Idéalisme et phénoménologie*, Hildesheim, Olms, 2007, p. 185-210.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

eux-mêmes fondés sur des actes plus simples, toute la théorie phénoménologie de la constitution offre une sémantique avant même d'offrir une ontologie. Car les rapports de fondation entre intentions de signification président aux rapports de fondation entre actes intuitifs. C'est parce que, *via* un acte d'abstraction catégoriale, je vise, non pas ce triangle-ci dans sa singularité, mais à travers lui le triangle en général que peut m'apparaître une intuition non pas sensible mais catégoriale qui me fait voir sur lui un certain nombre de propriétés qui relèvent du triangle en général. Sans doute seule l'intuition catégoriale peut-elle me fournir les propriétés qu'ont effectivement les figures géométriques — et ainsi me livrer l'*a priori* matériel de la région ontologique correspondante — mais le type catégorial « figure géométrique » m'est déjà livré dans les intentions de signification qui en constituent le sens et dans la manière dont elles sont fondées sur des intentions de signification plus simples.

La théorie phénoménologique de la constitution est en fait le pendant exact du système logiciste de (re)construction logique du monde, à la différence près — mais qui est de taille — que Husserl ne croit pas que les rapports de fondation entre intentions de signification sont exclusivement logiques (au sens de la logique extensionnelle), et que peut donc être tracée d'emblée la carte parfaitement définie des types sémantiques possibles. Tous les objets de la science sont bien constitués les uns à partir des autres et *in fine* à partir des réalités matérielles[1], mais les rapports qui président à cette fondation signitive ne se réduisent pas à ce que prévoit la seule théorie des ensembles. Reste que, dans son volet signitif préalable à tout intérêt pour les intuitions ainsi permises, la théorie phénoménologique de la constitution tout entière est au fond la grammaire matérielle que Husserl n'a pas explicitement théorisée en tant que telle. Parce qu'elle rapporte toute donation d'objet à des visées signitives, la phénoménologie constitutive fonde sa théorie de l'objet dans une grammaire[2].

Contre cela, on fera peut-être valoir l'exemple classique de l'interdépendance entre étendue et couleur, interdépendance qui, d'après Husserl, ne pourrait être fournie par les intentions de signification mais seulement donnée par l'intuition. Que toute couleur doive être étendue et qu'à l'inverse toute étendue doive être colorée, n'est-ce pas là quelque chose qu'il faut voir et qui relève des contraintes de l'intuition et non seulement de l'intention de

[1] E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie I*, *op. cit.*, § 152, trad. fr. p. 511.

[2] Sur ce point, Jocelyn Benoist ne manque pas de souligner l'avantage que prend Husserl sur Meinong (*Phénoménologie, sémantique, ontologie*, *op. cit.*, p. 185-186).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

signification ? Rien, en effet, dans la visée de la signification « étendue » n'impose de rapport à la signification « couleur ». Certes, mais à vrai dire l'idée d'une étendue sans couleur — ou l'énoncé qu'une certaine surface est dénuée de toute couleur — n'est pas un non-sens ; les deux significations sont parfaitement séparables sur le plan intellectuel, et l'aveugle, ou n'importe quel sujet qui ferme les yeux, peut même parfaitement faire l'expérience de leur indépendance. Que, pour tous ceux qui voient comme nous, toute surface soit colorée, c'est certes une vérité intuitive, mais ce n'est précisément pas une contrainte grammaticale. Par contre, il y a sans doute quelque chose dans la constitution même de la signification « couleur » en tant que propriété qui est toujours inhérente à une surface mais qu'on peut, par abstraction, viser pour elle-même, qui prescrit un lien nécessaire à la signification « surface », et qui fait de « Toute couleur est étendue » un *a priori* grammatical. Sans doute Husserl a-t-il raison de dire que le concept d'étendue n'est pas « analytiquement » inclus dans le concept de couleur[1]. Mais cela ne veut pas dire que le rapport n'est pas signitif, seulement que la fondation d'un acte de signification sur l'autre n'est pas purement logique.

Reste évidemment à déterminer le fondement de cette grammaire matérielle, comme d'ailleurs de la grammaire pure logique. Ce fondement est-il objectif (au sens de l'objectivisme sémantique de Bolzano) ? subjectif (au sens de l'idéalisme transcendantal kantien) ? linguistique ? Husserl, on le sait, a hésité entre les deux premières conceptions. Mais il a toujours rejeté la dernière : l'*a priori* grammatical relève des significations elles-mêmes, pas de leur expression.

Dès les *Recherches logiques*, Husserl défendait le point de vue explicité dans le § 124 des *Idées directrices*, selon lequel la couche de l'expression linguistique « n'est pas productive » mais qu'elle adopte l'essence de la couche sémantique qui reçoit l'expression[2]. Et c'est pourquoi, dans la quatrième des *Recherches logiques*, il insistait sur le caractère *a priori* et non simplement inductif de la « grammaire universelle » :

> Naturellement, on peut étendre l'idée de grammaire universelle au-delà de la sphère de l'*a priori*, en recourant à la sphère (vague à certains égards) de ce qui est universellement humain au sens empirique. Il peut et il doit y avoir une grammaire universelle dans ce sens *le plus large* et je suis (et ai toujours été) bien éloigné de mettre en doute que cette sphère plus vaste « ne soit riche en connaissances importantes et suffisamment déterminées ». Mais ici comme

[1] E. Husserl, *Recherches logiques, III*, *op. cit.*, t. II, § 11, p. 37.
[2] E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie I*, *op. cit*., § 124, trad. fr. p. 423 ; Morphologie apophantique § 134.

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

> partout où des intérêts philosophiques sont en jeu, c'est une affaire de la plus haute importance que de séparer nettement l'apriorique de l'empirique et de reconnaître qu'à l'intérieur de cette discipline conçue dans toute son ampleur les connaissances intéressant le grammairien dans la morphologie des significations ont leur caractère propre, précisément, en tant qu'appartenant à une discipline *apriorique* qui doit être dégagée dans sa pureté[1].

Héritier de l'objectivisme sémantique de Bolzano, Husserl revendiquait une fondation objective (c'est-à-dire dans les lois de combinaison des significations elles-mêmes) plutôt que linguistique de la grammaire. C'est là d'ailleurs ce qu'il réitérera dans *Logique formelle et logique transcendantale* :

> Ce n'est pas sans raison que la morphologie des significations a été qualifiée dans mes *Logische Untersuchungen* de « grammaire pure logique ». Et en une certaine façon ce n'est pas non plus sans raison qu'il a été dit souvent que la logique formelle s'est laissée diriger par la grammaire. Mais pour la morphologie ce n'est pas un reproche, c'est au contraire nécessité, pourvu qu'au fait d'être dirigé par la grammaire (*die Grammatik*) (ce qui doit faire songer aux langages qui ont existé de fait et à leur description grammaticale) soit substitué le fait d'être dirigé par le grammatical (*das Grammatische*) lui-même[2].

Qu'elle soit formelle ou matérielle, la grammaire philosophique traduit des rapports entre les significations elles-mêmes. D'où la prudence avec laquelle il faut considérer l'intégration par Husserl du « tournant linguistique » de la philosophie contemporaine ; si Husserl pratique sans conteste l'ascension sémantique, il ne donne pas pour autant dans l'idéalisme linguistique. Sans doute les classifications ontologiques relèvent-elles du sens plutôt que de l'intuition, mais cela ne veut pas dire qu'elles sont un pur produit de telle ou telle langue. La grammaire matérielle n'est pas la linguistique ; c'est l'étude des rapports entre significations, rapport dont on a dit qu'ils ne sont pas eux-mêmes exclusivement logiques[3].

---

[1] *Ibid.*, § 14, p. 132-133.
[2] E. Husserl, *Logique formelle et logique transcendantale*, *op. cit.*, § 22, p. 98.
[3] En ce sens, comme le dit Jocelyn Benoist, la grammaire est elle-même une science régionale, science des rapports *a priori* qui régissent le domaine des significations (J. Benoist, *L'a priori conceptuel : Bolzano, Husserl, Schlick*, Paris, Vrin, 1999, p. 115-117).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XII 2, 2016 (Actes 8), p. 196-210
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

De la grammaire pure logique à la grammaire philosophique : Husserl et Wittgenstein

Par CHARLOTTE GAUVRY
Université de Liège

Dans la quatrième *Recherche logique*, dans l'héritage des travaux de Bernard Bolzano, Edmund Husserl défend la thèse d'après laquelle le sens est structuré selon les lois syntaxiques de la « grammaire pure logique », *indépendamment de toute considération d'ordre ontologique ou sémantique*. Ces « lois de signification » sont en effet des lois de compatibilité et non de correction ou de contradiction. Ce sont des « *lois a priori*, *faisant abstraction de la validité objective* (de la vérité ou encore de l'objectivité réelles [*reale*] ou formelles) »[1]. Aussi, loin de reconduire le sens à ses conditions de vérité, dans la quatrième *Recherche logique*, Husserl énonce la thèse de l'autonomie des lois syntaxiques et distingue fermement le régime du « sens » [*Sinn*] du régime des objets (ou des références [*Bedeutungen*]) et de celui de la « vérité ». C'est l'hypothèse d'une autonomie des lois syntaxiques que nous souhaitons ici interroger.

À cette fin, une comparaison avec le traitement que Ludwig Wittgenstein réserve à la syntaxe formelle puis à la grammaire philosophique nous paraît opératoire. Il existe une certaine parenté entre la grammaire pure logique husserlienne et la syntaxe formelle wittgensteinienne déployée dans le *Tractatus logico-philosophicus*. Mais Wittgenstein, du moins celui que l'on appelle le « second Wittgenstein », apporte plusieurs arguments pour contester le caractère *a priori* et formel des lois grammaticales. Qui plus est, Wittgenstein accomplit un pas décisif par rapport à Husserl à partir du début des années 1930. Comme Husserl en un sens, il accorde certes la priorité aux règles grammaticales. Mais son analyse tend à montrer que *les règles séman-*

[1] E. Husserl, *Recherche logique IV*, dans *Recherches logiques*, t. II/2 : *Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, Paris, PUF, 2002, p. 85.

tiques elles-mêmes sont gouvernées par des règles grammaticales. Aussi, loin d'insister sur l'hétérogénéité des règles grammaticales et sémantiques, ses recherches contribuent à réviser la distinction traditionnelle entre la syntaxe et la sémantique. En montrant que l'on ne peut fixer la référence d'un concept ou évaluer la valeur de vérité d'une proposition qu'en considérant au préalable les règles grammaticales qui règlent son usage, Wittgenstein souligne la sensibilité à l'usage, et donc à la grammaire, de la sémantique des concepts. Il défend en conséquence la thèse d'après laquelle les règles grammaticales, qui sont déterminés en fonction des contextes d'application des concepts, règlent l'application de tous les concepts, tant et si bien que c'est le propre des concepts, de ce que l'on pourra appeler le « conceptuel », que d'être grammaticalement déterminés. C'est la portée de cette thèse que nous interrogerons pour finir.

1. Husserl et Wittgenstein

1.1. De la grammaire pure logique à la syntaxe formelle

L'un des principaux résultats de la quatrième *Recherche logique* de Husserl consiste à distinguer le plan du sens du plan de la référence objective et de celui de la vérité. La tâche de la « grammaire pure logique », ou de l'étude de la « morphologie des catégories », consiste en effet à déceler les « non-sens » (*Unsinne*) qui contreviennent à la possibilité même de la « signification unitaire », pour reprendre les termes de Husserl[1]. Comme l'illustrent ses célèbres exemples, des énoncés comme « un rond ou », « un homme et est » ou « vert est ou »[2] sont des non-sens, non pas en tant qu'ils n'ont pas de référence, qu'ils sont faux ou qu'ils violent les règles de contradiction, mais en tant qu'ils ne respectent pas les règles minimalement requises pour l'expression d'un sens unitaire. Ils n'ont pas même d'objet. On pourrait discuter de la pertinence de la méthode husserlienne d'identification des différentes « catégories de signification » et douter du caractère *a priori* des règles grammaticales censées les combiner et trancher définitivement ce qui

[1] En fidélité à la langue allemande, Husserl use ici indifféremment des concepts de « sens » (*Sinn*) et de « signification/référence » (*Bedeutung*). Ce problème terminologique mis à part, il est clair que la tâche de la grammaire pure logique est d'étudier la morphologie du « sens », sans considération aucune pour ce qui « porte […] atteinte à l'objectivité ou à la vérité des significations entières », *Recherche logique IV*, *ibid.*, p. 121.
[2] *Ibid.*

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

est de l'ordre du sens et du non-sens. Il reste cependant indéniable que l'analyse husserlienne présente le mérite d'énoncer clairement la thèse de la priorité logique des lois de signification exclusivement grammaticales.

De ce strict point de vue, il est possible de proposer un premier rapprochement prudent avec l'analyse de la syntaxe logique du *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein[1]. Le *Tractatus logico-philosophicus*, comme son nom l'indique, accorde le primat à l'analyse logique de la langue en général, et en particulier à l'étude de la syntaxe des propositions. Le traité soutient qu'il convient de purifier la langue ordinaire des confusions qui s'y immiscent au moyen d'une langue symbolique qui obéit aux règles clarifiées de la syntaxe logique[2]. Or Wittgenstein considère ces règles syntaxiques comme purement formelles et comme ne donnant aucune indication de contenu : « Les propositions logiques décrivent l'échafaudage du monde, ou plutôt elles le figurent. Elles ne "traitent" de rien » (6.124)[3]. Qui plus est, si l'on se réfère à la proposition 3.3 du *Tractatus*, il apparaît que la tâche de la syntaxe logique est d'organiser le régime du « sens » des symboles et non pas celui de leur « référence » [*Bedeutung*]. Comme l'énonce en effet Wittgenstein, « dans la syntaxe logique, la *Bedeutung* d'un signe n'a jamais le droit de jouer aucun rôle »[4]. Aussi, les lois de la syntaxe logique, tout comme les lois de la « grammaire pure logique » husserlienne, font abstraction du « type d'objet » qui est rattaché au discours. Ce ne sont pas des lois ontologiques ; ce sont exclusivement les règles logiques de l'organisation du sens et non pas de la référence[5].

Aussi, Husserl comme Wittgenstein, dans les deux œuvres citées du moins, soutiennent de concert que les règles grammaticales ou syntaxiques sont des règles autonomes qui ont la priorité sur les règles ontologiques. On

---

[1] Pour une lecture similaire, à laquelle l'auteur ne souscrit cependant plus, cf. J. Benoist, « Grammaires pures logiques », dans J. Benoist et S. Laugier (éds.), *Husserl et Wittgenstein. De la description de l'expérience à la phénoménologie linguistique*, Hildesheim, Olms, 2004.

[2] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicu*s, Paris, Gallimard, 1993, 3.325, p. 47. (*Tractatus* par la suite)

[3] *Ibid.*, p. 101.

[4] *Ibid.*, p. 47.

[5] Il y a donc selon nous des règles syntaxiques qui déterminent le sens dans le *Tractatus*, contrairement à ce que défendent certains lecteurs dits « austères » du *Tractatus*. Cf. p.ex. C. Diamond, « Ce que le non-sens pourrait être », dans *Id.*, *L'esprit réaliste*, trad. fr. par E. Halais et J.-Y. Mondon, Paris, Presses Universitaires de France, 2004 et J. Conant, « Wittgenstein. On Meaning and Use », *Philosophical Investigations* 21, 1998.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

ne peut cependant pas pousser beaucoup plus loin le rapprochement. Là où Husserl distingue très clairement les lois de compatibilité grammaticale qui règlent la morphologie des catégories des lois de contradiction, Wittgenstein semble suggérer pour commencer, du moins à l'époque du *Tractatus*, qu'une proposition syntaxiquement bien formée est une proposition non contradictoire. C'est en effet en tant qu'elles sont contradictoires qu'il faut exclure du règne du sens logique les propositions qui violent les lois d'exclusion des couleurs[1]. Plus généralement, pour expliquer ce premier différend entre les deux positions, il convient d'accorder toute attention au traitement que la grammaire pure husserlienne et la syntaxe logique wittgensteinienne réservent à la question de la grammaire des couleurs.

1.2. La grammaire des couleurs

La question de la « grammaire des couleurs » est une question hautement débattue[2], au moins depuis les travaux de Johann Wolfgang von Goethe. Ce champ de recherche consiste à vérifier s'il existe des lois grammaticales (parfois appelées « relations internes ») qui régulent l'ordonnancement des couleurs : par exemple le fait que le violet se situe non pas entre le jaune et le rouge mais entre le bleu et le rouge ou qu'il est possible de parler d'un orange qui tire sur le rouge mais pas d'un orange qui tire sur le violet, etc. L'un des enjeux de l'analyse est de préciser la nature de ces lois (empiriques ou *a priori*, formelles ou matérielles, conceptuelles ou phénoménales, etc.). Or ces questions se sont essentiellement focalisées sur deux problèmes : le problème de l'exclusion des couleurs (Peut-on trouver deux couleurs différentes en même temps et au même endroit ?) et de l'incompatibilité des couleurs (Cela a-t-il un sens de parler de vert-bleuâtre ou de rouge-jaunâtre par exemple ?). Il s'agit de questions qui traversent tout le corpus de Wittgenstein, de la proposition 6.3751 du *Tractatus* que nous venons de citer aux derniers écrits sur les *Remarques sur les couleurs* de 1950-51.

On sait que Husserl s'est intéressé pour sa part aux énoncés mobilisant des exclusions de couleur comme « un objet n'est pas rouge et vert en même temps ». Rappelons que Husserl, en reprenant la définition de l'analyticité

[1] Cf. L. Wittgenstein, *Tractatus*, *op. cit.*, 6.3751 , p. 109 : « C'est impossible, et même *logiquement* impossible, car c'est la structure logique de la couleur qui l'exclut ».

[2] Sur cette question, nous renvoyons à l'excellent article de Denis Seron du présent numéro.

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

proposée dans le paragraphe 148 de la *Wissenschaftslehre* de Bolzano, considère qu'un énoncé analytique est un énoncé dont la valeur de vérité des propositions est complètement indépendante de la nature concrète de ses composants :

> Nous pouvons définir des *propositions analytiquement nécessaires* comme étant celles qui comportent une vérité pleinement indépendante de la nature concrète particulière de leurs objectivités […] ainsi que de la facticité éventuelle du cas donné et de la valeur de la position éventuelle d'existence[1].

Un énoncé analytique est donc un énoncé dont on peut remplacer, par lois de substitution, tous les concepts par d'autres *salva veritate*, leur forme logique restant invariable. Selon cette définition, un énoncé comme « un objet n'est pas rouge et vert en même temps » n'est précisément pas un énoncé analytique pour Husserl. Car si l'on substitue au concept de « rouge » celui de « grand » par exemple, l'énoncé peut devenir faux. Il s'agit donc d'un énoncé qui ne répond précisément pas aux seules règles de la grammaire pure logique mais à des « lois synthétiques *a priori* » : des lois qui impliquent des « concepts concrets » qui « se fondent sur la nature spécifique des contenus »[2].

Pour Wittgenstein en revanche, du moins jusqu'en 1929, un énoncé de ce type est régulé par des lois *a priori* qui sont nécessairement (exclusivement) des lois analytiques. Wittgenstein reproche en conséquence aux phénoménologues (à Husserl au premier chef) d'avoir postulé l'existence de ces « lois synthétiques *a priori* ». Dans l'entretien de Wittgenstein avec Schlick de 1929, Wittgenstein explique en effet que dans un énoncé comme « rouge et vert ne peuvent pas être au même point au même moment », « le mot "peut" est manifestement un concept grammatical (logique) et non pas un concept chosique »[3]. Selon Wittgenstein, un énoncé de ce type ne procède pas par une généralisation empirique. Quand bien même il ne violerait pas les lois de contradiction, il ne pourrait exprimer qu'une impossibilité « grammaticale », le terme étant entendu ici comme un synonyme de « logique ». Pour reprendre ses exemples, avec un énoncé empirique comme « je n'ai pas mal au ventre », il est empiriquement possible d'envisager que j'aie un jour « mal

[1] E. Husserl, *Recherche logique III*, dans *Recherches logiques*, t. II/2, *op. cit.*, § 12, p. 39.
[2] *Ibid.*, p. 39-40.
[3] G. Baker, B. McGuinness et A. Soulez (éds.), *Dictées de Wittgenstein à Waismann et pour Schlick*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, vol. 1, « Anti-Husserl ».

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

au ventre » : il est donc possible d'envisager la vérité du négatif de l'énoncé. Or ce n'est précisément pas le cas d'un énoncé logique comme « un objet n'est pas rouge et vert en même temps ». Car il est logiquement impossible, selon Wittgenstein, qu'un objet soit rouge et vert en même temps. C'est encore la position qui est défendue dans les *Remarques sur la forme logique* de 1929 à propos des lois de compatibilité, présentées comme des lois qui « sont en quelque sorte des tautologies » :

> Une nuance de couleur ne peut pas avoir simultanément deux degrés différents de luminosité ou de rougeur, un son ne peut avoir deux intensités différentes, etc. Le point important est ici que ces remarques n'expriment pas une expérience, mais sont en quelque sorte des tautologies[1].

Ce serait donc un non-sens de dire que « deux couleurs sont ensemble en un même lieu du champ visuel » ou qu'une couleur a deux degrés de luminosité différents, dans la mesure où ces deux propositions sont logiquement inconsistantes.

Moritz Schlick, dans son texte de 1932, *Forme et contenu*[2], durcit l'opposition en affirmant que les énoncés analytiques régulés par la grammaire logique ne mobilisent nécessairement que des concepts purement formels et qu'à ce titre, des énoncés comme « toute couleur a une extension » ou « une surface ne peut être rouge et verte au même moment et à la même place » ne sont pas des énoncés synthétiques mais bien des énoncés logiques (ou grammaticaux) en ceci qu'ils n'énoncent rien sur le « contenu » de l'énoncé et qu'ils s'imposent comme des évidences logiques (des tautologies) :

> La proposition n'est rien d'autre qu'une tautologie qui révèle la manière (ou la forme) dans laquelle les termes « rouge » et « vert » sont utilisés. L'incompatibilité entre les deux est due non pas à quelque antagonisme mystérieux entre deux essences réelles, deux espèces de contenu, mais à la structure interne des deux *concepts* « vert » et « rouge ». Une surface ne peut être rouge et verte pour exactement la même raison qui rend impossible pour un homme grand d'être en même temps un homme petit. […] Nous savons cela *a priori*, c'est-à-dire sans consulter l'expérience, et nous ne le considérons pas comme étant une assertion qui transmet une connaissance concernant l'essence d' « homme » ou même l'essence de « longueur ». Nous savons que sa vérité

[1] L. Wittgenstein, *Remarques sur la forme logique*, Mauvezin, TER, 1985, p. 26.
[2] M. Schlick, *Forme et contenu. Une introduction à la pensée philosophique*, Marseille, Agone, 2003.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

> est purement formelle. […] C'est comme dans tous les cas de structure interne, une question de règles grammaticales[1].

En conséquence, pour Schlick, dont l'exposé se veut fidèle à l'enseignement du *Tractatus,* les seules lois *a priori* sont nécessairement analytiques (et formelles). C'est ce qu'il nomme « règles grammaticales » : les règles de « la structure interne de deux concepts "vert" et "rouge" ». La définition de la « règle grammaticale » de la syntaxe logique se précise en conséquence. Si l'on en croit Schlick, il s'agit de règles purement formelles qui font abstraction de toute considération de contenu, qui s'imposent avec évidence et qui relèvent de la structure interne des concepts formels. Ce sont donc tout sauf des lois eidétiques matérielles. Le désaccord avec Husserl est précisé sur ce point.

Une remarque cependant. Ce désaccord concerne moins la conception de la « grammaire » de Husserl et de Wittgenstein que l'extension qu'ils accordent au concept. Pour reprendre une formule de Bouveresse qui commente le texte de Schlick, les règles grammaticales « ne formulent aucune assertion à propos de la réalité » et « ne communiquent par conséquence aucune connaissance ou information dignes de ce nom ; elles peuvent être dites, en ce sens-là, "tautologiques" et ne sont même pas vraiment des propositions »[2]. Or, pour le Husserl de la quatrième *Recherche logique* aussi, les règles grammaticales sont exclusivement *a priori* et formelles en ce qu'elles font abstraction de toute considération de « contenu ». Le désaccord entre les deux auteurs porte alors sur l'extension du formel ou, plutôt de l'analyticité. Comme nous l'avons rappelé, pour Husserl, seule une proposition qui satisfait le test leibnizien de « substituabilité » peut être qualifiée de proposition analytique. Aussi, pour être charitable avec Husserl et réévaluer les critiques de Schlick, on pourrait aller jusqu'à dire que du point de vue de Husserl, Wittgenstein propose une extension injustifiée du rôle de la grammaire pure, en qualifiant de « grammaticale » ou « logique » toute loi *a priori.* C'est ce que refuse précisément de faire Husserl en stipulant pour sa part que la logique de certains énoncés, ceux qui mobilisent ce qu'il appelle des « concepts concrets », relèvent plutôt d'une « logique du contenu » dont les lois d'organisation sont eidétiques. Selon lui, il faudrait donc clairement distinguer les lois grammaticales, les lois de contradiction (ce que concède en un sens Wittgenstein) et les lois eidétiques.

---

[1] *Ibid.*, p. 148-149.

[2] J. Bouveresse, *Les lumières des positivistes. Essai VI*, Marseille, Agone, 2011, p. 218.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Or c'est loin d'être la voie empruntée par Wittgenstein. Avec la reformulation du concept de « grammaire » qui s'opère à partir de 1930, le philosophe propose au contraire une extension supplémentaire de la portée des règles grammaticales. En renonçant au modèle de la syntaxe logique, et en désolidarisant le concept de « grammaire » de celui de « syntaxe », Wittgenstein propose en effet une extension de la portée de la grammaire à tout le champ du conceptuel et insiste qui plus est sur la sensibilité à l'usage des règles de compatibilité, selon un mouvement qui s'initie dès les *Remarques sur la forme logique.*

2. La grammaire philosophique chez Wittgenstein

Il est bien connu que le retour à la philosophie de Wittgenstein à Cambridge se manifeste par un revirement assez fondamental de sa pensée. S'il ne faut pas pour autant sous-estimer la profonde continuité de sa pensée, il est indéniable que le concept même de « grammaire » subit une profonde inflexion. Le programme qui était encore celui de la « syntaxe logique universelle » dans le *Tractatus* est abandonné à plusieurs titres.

Dans les textes de 1932-34, légèrement ultérieurs aux *Remarques sur la forme logique* de 1929, rassemblés sous le titre *La Grammaire philosophique*, s'initie l'idée que les règles grammaticales ne sont précisément plus des règles strictement formelles. C'est par exemple déjà manifeste au paragraphe § 27 de la *Grammaire* qui analyse un exemple proche de celui dont discutait déjà Wittgenstein avec Schlick en 1929 :

> 27. Le nom que je donne à un corps, — à une forme, — à une couleur, — à une longueur, change toutes les fois de grammaire. (« A » dans « A est jaune » a une grammaire différente suivant que A est un corps ou qu'il est la surface d'un corps ; par exemple cela a un sens de dire que le corps est jaune de part en part, mais cela n'en a pas de le dire de sa surface.)[1]

Le paragraphe confirme l'idée qu'un énoncé qui mobilise des concepts de couleur comme « A est jaune » est déterminé par des règles *grammaticales* et que leur application doit obéir à des *règles*. C'est bien la première idée fondamentale que sous-tend le concept de « grammaire » : la grammaire procède selon des *règles*. Cependant, ce paragraphe 27 introduit une rupture importante par rapport à l'analyse précédente dans la mesure où il suggère qu'une telle règle ne peut pas faire abstraction du « contenu » de l'énoncé.

[1] L. Wittgenstein, *Grammaire philosophique*, Paris, Gallimard, 1980, p. 90.

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

« A est jaune », nous dit en effet Wittgenstein, « a une grammaire différente suivant que A est un corps ou qu'il est la surface d'un corps ». Wittgenstein soutient désormais que les règles d'application des concepts, en l'occurrence de « A », doivent prendre en compte le « contenu » des concepts, qui ne sont donc plus seulement considérés comme des concepts formels. Les règles d'application des concepts ne relèvent donc plus de leur « structure interne ». Pour le dire autrement, Wittgenstein soutient dès lors la thèse que les règles grammaticales qui départagent le sens et le non-sens ne sont plus déterminées par les règles de la syntaxe logique[1].

L'analyse wittgensteinienne qui s'initie à partir de 1932 insiste également sur le fait que ces lois ne sont pas non plus des lois transcendantales qui anticipent l'énonciation. C'est ce que confirme déjà la *Grammaire philosophique*, par exemple au § 44 : « la grammaire est le livre de comptes du langage : ce qu'on doit y trouver ce ne sont pas les impressions qui accompagnent le langage, mais les transactions linguistiques *réelles* »[2]. La grammaire enregistre donc les règles des échanges linguistiques *effectifs* et ne les prescrit pas en amont. Les *Recherches philosophiques*, par exemple au célèbre § 496 sont plus claires encore : « La grammaire ne dit pas comment le langage doit être construit pour atteindre son but, pour agir de telle ou telle manière sur les hommes. Elle décrit seulement l'emploi des signes, et ne l'explique d'aucune façon »[3]. La description en question est malgré tout orientée et réglée par les problèmes à dissoudre.

Pour mesurer la rupture opérée, il est encore une fois utile d'examiner le traitement que Wittgenstein réserve aux concepts de couleur, par exemple dans son texte bien plus tardif de 1948 : les *Remarques sur la philosophie de la psychologie*. Par sa méthode de variation habituelle, en imaginant de nouveaux jeux de langage, fictifs mais plausibles, Wittgenstein suggère clairement que les règles grammaticales qui gouvernent l'application des concepts de couleur 1/ ne relèvent pas de lois de contradiction logique et 2/ sont sensibles au contenu et surtout au *contexte d'usage* des concepts :

---

[1] Notons cependant que ce point est controversé. C'est du moins l'objet de la controverse célèbre qui opposa Gordon Baker à Peter Hacker, après des années de collaboration. Là où Hacker soutient que, chez le second Wittgenstein, la grammaire est réglée par les critères de la syntaxe logique qui régulent son usage correct, Baker s'est dissocié de l'analyse à laquelle il avait initialement souscrit pour défendre que ces critères (ceux qui démarquent le sens du non-sens) sont sensibles à l'usage et contextuellement déterminés. Nous souscrivons à cette deuxième interprétation.

[2] *Ibid.*, p. 119.

[3] L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, 2004, p. 198.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

> § 658. Imagine différents cas. (1) Certaines couleurs liées à certaines formes. Le rouge circulaire, le vert quadrangulaire, etc. (2) Les couleurs ne peuvent être produites. On ne peut colorer les choses. (3) *Telle* couleur toujours liée à une odeur désagréable ou à un poison. (4) Le daltonisme beaucoup plus fréquent que chez nous. (5) Différentes nuances de gris sont chose fréquente ; toutes les autres couleurs extrêmement rares (6) Nous pouvons reproduire de mémoire un grand nombre de nuances de couleur. Si notre système de numération est lié au nombre de nos doigts, pourquoi notre système de couleur ne serait-il pas lié à la façon particulière dont les couleurs apparaissent ? (7) Une couleur apparaît toujours dans un passage graduel vers une autre couleur. (8) Les couleurs apparaissent toujours dans l'ordre de l'arc-en-ciel[1].

Dans tous ces exemples, il ne s'agit pas de nier le fait qu'il existe une grammaire des concepts de couleurs et donc des lois d'association, d'exclusion ou d'incompatibilité. Il s'agit plutôt de suggérer la sensibilité à l'usage et à l'occasion de ces règles. Pour prendre un cas concret — on pourrait en chercher de nombreux autres —, tout habitué des pistes de ski classera spontanément la couleur « rouge » entre le « bleu » et le « noir » au moment de s'engager sur une piste rouge. C'est dire que les règles d'organisation des concepts de couleur ne sont pas déterminées *a priori*, en faisant abstraction des considérations contextuelles : l'organisation des concepts de couleur n'est pas seulement tributaire de l'ordre chromatique mais bien de règles d'usage contextuellement fixées. Or la leçon wittgensteinienne consiste précisément à montrer que les lois d'organisation des concepts de couleur, et plus généralement de *tous* les concepts, sont sensibles à l'usage qu'on en fait en contexte.

3. La grammaire des concepts

Pour conforter cette lecture de la grammaire chez le second Wittgenstein, il est précieux de s'appuyer sur la lecture contextualiste qu'en propose Charles Travis qui présente le mérite d'insister sur la « sensibilité à l'occasion » de la grammaire, et sur son objet spécifique, le « conceptuel ». Charles Travis reprend à son compte bon nombre des analyses du second Wittgenstein. Dans son texte « Jusqu'où va la raison » par exemple, il propose une analyse très proche de celle du § 658 des *Remarques sur la philosophie de la psychologie* précédemment cité et en radicalise le propos. À propos de la question des

[1] L. Wittgenstein, *Remarques sur la philosophie de la psychologie II*, Mauvezin, TER, 1994, p. 131-132.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

règles « d'incompatibilité des couleurs », Travis soutient qu'il ne peut s'agir de règles de contradiction logique et va jusqu'à imaginer un contexte où « une chose peut être à la fois bleue et biolette » :

> « Est-ce que la couleur s'analyse absolument en une seule gamme de couleurs : *les* couleurs ? » En un sens, non. On peut diviser le spectre des couleurs de diverses façons. Mais aucune façon n'en *exclut* une autre. Imaginons que le biolet soit une couleur qui corresponde uniquement à certaines teintes de violet et à certaines teintes de bleu. Alors une chose peut être à la fois bleue et biolette[1].

Une telle analyse contextualiste des concepts de couleur souligne le fait que la grammaire de ces concepts est nécessairement, pour reprendre le terme de Travis, « sensible à l'occasion »[2]. Or, selon Travis, ce phénomène de sensibilité à l'occasion est « partout »[3]. Plus exactement, la sensibilité à l'occasion concerne tous les concepts : « La sensibilité à l'occasion appartient au conceptuel »[4], nous dit-il. C'est l'usage des concepts qui est sensible à l'occasion. Deux points fondamentaux pour notre réflexion sont donc mis en avant. 1/ L'usage des concepts, de tous les concepts et non pas seulement des supposés concepts formels, est déterminé par des règles grammaticales ; 2/ ces règles ne sont pas elles-mêmes formelles et *a priori* mais sensibles à l'usage et à l'occasion.

Selon Travis, c'est précisément l'enseignement des 120 premiers paragraphes des *Recherches* de Wittgenstein. L'enjeu du concept de « jeu de langage » est par exemple de montrer que « la nomination ou la référence, même au sens large, sous-détermine les conditions de correction du tout, notamment, quand c'est pertinent, les conditions de sa vérité »[5]. C'est également l'enjeu de toute la discussion que mène Wittgenstein sur la généralité des concepts depuis le *Cahier bleu*[6], et qui aboutit à la discussion des « airs de famille » dans les paragraphes 65 à 92 des *Recherches,* que de souligner le

[1] Ch. Travis, « Jusqu'où va la raison », dans *Id. Le silence des sens*, Paris, Cerf, 2014, p. 201.
[2] Cf. Ch. Travis, *Occasion-Sensitivity*, *Selected Essays*, Oxford, Oxford University Press, 2008.
[3] *Ibid*., p. 1.
[4] Ch. Travis, « Jusqu'où va la raison », art. cit., p. 206.
[5] Ch. Travis, « On Concepts of Objects », dans *Occasion-sensitivity*, *op. cit.*, p. 254.
[6] Cf. L. Wittgenstein, *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, Paris, Gallimard, 1996, p. 57.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

fait que l'application des concepts est sensible à l'usage, un usage toujours déterminé en contexte.

Or, ce que manifeste la grammaire, ce sont précisément les règles d'usage qui déterminent l'application des concepts. Reprenons l'un des exemples du dernier recueil de Travis traduit en français. Pour déterminer la manière dont je dois appliquer le concept de « viande », il faut encore déterminer ce qui compte comme de la viande pour l'usage que je veux en faire, dans un contexte donné : si notamment des « rognons » ou de la « viande en plastique » comptent pour de la viande[1]. En fonction de l'usage que je fais du concept, son application sera différemment réglée. Il sera par exemple incorrect, ou du moins non pertinent, de dire « ceci est de la viande » en désignant des rognons. Pour prendre d'autres exemples, pour déterminer si l'animal qu'a vu Pia est un « cochon », encore faut-il déterminer si « les marsupiaux des antipodes » ou les cochons en silicone comptent comme des cochons[2], pour décréter si l'eau du lac est « bleue », encore faut-il que l'on s'accorde pour savoir si je parle de l'eau du lac dans laquelle le beau ciel d'été se reflète ou de l'eau du lac que j'ai versée dans un verre transparent pour l'analyser[3]. Si vous avez très faim et que vous déclarez que n'importe quel « repas » ferait l'affaire, encore faut-il voir si la purée d'une fillette de deux ans compterait bien comme un repas. L'idée qui est sous-jacente à l'analyse, et que Travis retient de Wittgenstein, consiste donc à dire que *tous* les concepts fonctionnent ainsi : que tous les concepts, même les concepts prétendument logiques comme les concepts de couleur, sont sensibles à l'usage. C'est également vrai des concepts de « nombre ». Rappelons par exemple que dans les rues de certaines villes, les nombres pairs désignent les maisons d'un côté de la rue et les nombres impairs les maisons de l'autre côté, alors que dans d'autres villes, la numérotation suit l'enfilade des maisons : les concepts de nombre y sont organisés différemment et leur usage diffère en conséquence en fonction de « l'occasion ».

Le rôle de la méthode grammaticale wittgensteinienne se précise en conséquence. L'enjeu de cette méthode est précisément d'être attentif à la sensibilité à l'usage et à l'occasion des règles qui gouvernent l'application des concepts. Comme le rappelle Wittgenstein dès le *Tractatus* (propositions 3.323 et 3.324), la méthode grammaticale a alors essentiellement une fonction thérapeutique, celle de lever les « confusions » ou « mécompréhensions

[1] Ch. Travis, *Le silence des sens*, *op. cit.*, p. 200.
[2] *Ibid.*, p. 81.
[3] Cf. Ch. Travis, *Les liaisons ordinaires : Wittgenstein sur la pensée et le monde*, Paris, Vrin, 2003, p. 75.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

relatives à l'usage des mots »[1]. Sur ce point, il y a une profonde continuité dans les thèses de Wittgenstein. De telles confusions, nous précisaient déjà la proposition 3.323 du *Tractatus* et encore le § 16 de la *Grammaire philosophique*, consistent à confondre deux mots qui « dénotent de manière différente »[2], par exemple, pour reprendre le § 16 de la *Grammaire*, de confondre l'usage du concept « est » dans « la rose est rouge » et dans « 2*2 = 4 ». Si on peut remplacer « est » par « est égal » dans « 2*2 = 4 », c'est un non-sens de le faire pour « la rose est rouge ». Il appartient donc aux règles *grammaticales* de lever ces confusions, « en écartant les mécompréhensions relatives à l'usage des mots » :

> § 90. Nos considérations sont donc grammaticales. Et elles élucident notre problème en écartant les mécompréhensions relatives à l'usage des mots et provoqués notamment par certaines analogies entre les formes d'expression qui ont cours dans différents domaines de notre langage[3].

Ces règles ont bien pour fonction de nous rendre attentifs à la sensibilité à l'usage et à l'occasion des concepts, un point auquel on se doit d'être attentif au risque de se méprendre sur le fonctionnement du langage.

Une ultime précision s'impose. Insister sur la sensibilité à l'occasion du conceptuel, ce n'est évidemment pas prêcher en faveur d'une thèse relativiste. Comme le dit très bien Travis dans l'introduction de son *Occasion-sensitivy*, « la relativité est une chose, la sensibilité à l'occasion en est une autre »[4]. Les règles grammaticales, quoique non prescriptives, sont donc bien des *règles* comme ne cesse également de le rappeler Wittgenstein, des règles immanentes au pratiques : des règles d'usage censées trancher le sens du non-sens ou, si l'on préfère, le sens pertinent du non-sens impertinent. La thèse contextualiste héritée de l'analyse wittgensteinienne soutient de fait que les différents usages des concepts sont déterminés par des critères de correction, des critères fixés en contexte. Citons les *Liaisons ordinaires* de Travis : *en circonstances,* « il y a des usages que l'on peut raisonnablement attendre des mots […] et d'autres dont ce n'est pas le cas »[5]. Pour le dire autrement, une fois le contexte fixé, il y a nul doute possible quant à ce qui compte comme de la viande, un cochon, du bleu, de la purée ou le nombre 8 pour reprendre les exemples précédents. Il existe donc bien

[1] L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, *op. cit.*, § 90, p. 78.
[2] L. Wittgenstein, *Grammaire philosophique*, *op. cit.*, p. 78.
[3] L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, *op. cit.*, p. 78.
[4] Ch. Travis, *Occasion-sensitivity*, *op. cit.*, p. 13.
[5] Ch. Travis, *Les liaisons ordinaires*, *op.cit.*, p. 150.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

un critère de pertinence pour distinguer le sens du non-sens : un critère d'usage dont les standards de correction sont fixés en contexte. Les règles grammaticales ne sont donc pas relatives à l'interprétation subjective qu'en fait tout un chacun. Elles sont déterminées, en contexte.

4. Remarques conclusives : sémantique et syntaxe

Nous avons commencé par insister, tout en la nuançant, sur une ressemblance possible entre le traitement husserlien des règles logiques de la grammaire pure et le traitement du *Tractatus* de la syntaxe logique. L'une et l'autre méthode, indépendamment de leurs divergences réelles, présentent le trait commun de clairement dissocier les plans de la morphologie du sens, de la logique de la vérité et de la référence objective. De ce point de vue, il apparaît cependant que le dit second Wittgenstein opère un pas supplémentaire.

De l'analyse dudit second Wittgenstein, nous retenons en effet que les règles grammaticales ne sont pas nécessairement formelles et que l'application des concepts n'est pas guidée par la « structure interne » des concepts. L'application de tous les concepts, nous montre Wittgenstein, est sensible à l'usage et au contexte. Aussi avons-nous mis l'accent sur un résultat radical : il résulte de l'analyse wittgensteinienne que *la sémantique elle-même est réglée par des lois syntaxiques ou grammaticales*. Comme l'affirme déjà Travis dans *The Uses of Sense*, « le facteur dont la sémantique d'un élément dépend », c'est « l'usage »[1]. Ces lois conditionnent jusqu'à l'application des concepts et, en conséquence, l'évaluation des jugements qui les mobilisent.

Il faut cependant s'entendre sur le sens à accorder à une telle conclusion. Il ne découle pas de la radicalité de cette thèse qu'il ne faut accorder aucun crédit aux règles syntaxiques classiques qui semblent gouverner l'ordonnancement de toutes les langues européennes. Comme le dit Wittgenstein lui-même, par exemple au § 498 des *Recherches*, « lait-moi du sucre » n'est pas un énoncé correctement formé. Il semble même que Wittgenstein accorde une certain crédit à ce que Husserl appelait les « catégories de signification » (nom, verbe, sujet). Citons à ce titre la deuxième partie des *Recherches* de Wittgenstein : « Celui qui ne serait ni en état de dire que le mot "soit" peut être un verbe ou une conjonction, ni de construire des phrases dans lesquelles il a tantôt l'une, tantôt l'autre de ces fonctions, ne pourrait

[1] Ch. Travis, *The Uses of Sense. Wittgenstein's Philosophy of Language*, Oxford et New-York, Oxford University Press, 2001[2], p. 18.

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

venir à bout de simples exercices scolaires »[1]. Cependant, Wittgenstein ajoute une précision fondamentale à l'analyse en suggérant que ces dites « catégories de signification » sont elles-mêmes des catégories d'usage : « Qu'un signe "R" ou "N" soit "un mot ou une phrase" dépend de la situation dans laquelle il est prononcé ou écrit », pour reprendre le paragraphe 49 des *Recherches*[2]. Le mot « Dalle ! » par exemple peut être compris aussi bien comme une phrase que comme un mot, selon l'analyse des paragraphes 19-20 des mêmes *Recherches*[3]. Il ne serait donc pas impensable d'être appelé à réviser les dites « catégories de signification » quand le contexte l'exige.

De plus, dire que la « sémantique est sensible à l'usage » ne signifie pas que l'on peut faire n'importe quel usage des concepts et leur faire dire ce que l'on veut. Pour reprendre encore des exemples de Wittgenstein, il est par exemple difficile de dire « "Ici, il fait froid", en *voulant dire* par là : "Ici il fait chaud" »[4]. Il est clair que certains usages sont plus habituels que d'autres. Mais là encore, il s'agit exclusivement de règles grammaticales d'usage. C'est parce qu'il n'existe pas de contexte pertinent (du moins à notre connaissance) pour dire « Ici, il fait froid » en *voulant dire* par là : "Ici il fait chaud" que cela n'a pas de sens de le faire.

Ces précisions apportées, nous retenons de l'analyse wittgensteinienne que le partage classique entre syntaxe et sémantique doit vraisemblablement être repensé. Il n'est tout simplement plus possible d'opposer l'analyse formelle de la syntaxe du sens au calcul de vérité de la valeur des propositions. L'apport de la méthode grammaticale, nous semble-t-il, est de montrer que l'on ne peut déterminer la correction de l'application d'un concept qu'en regard des règles grammaticales d'usage, fixées en contexte. Car ce n'est qu'en contexte que l'on peut déterminer si l'on a correctement usé d'un concept en disant que c'est un cochon qui est dans la porcherie. Règles sémantiques et règles syntaxiques semblent en conséquence inextricablement liées, non pas parce que toute règle est sémantique — et que toute règle est une règle de correction mettant en jeu la vérité — mais bien plutôt parce que toute règle, qu'elle soit une règle de correction ou de vérité, est d'abord une règle d'usage grammatical.

[1] L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques II*, t. ii, p. 249. Cf. *ibid.*, p. 251.
[2] *Ibid.*, § 49, p. 55.
[3] *Ibid.*, § 19-20, p. 35-36.
[4] *Ibid.*, § 510, p. 201.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XII 2, 2016 (Actes 8), p. 211-226
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

Quelle place le grammatical laisse-t-il au transcendantal chez Wittgenstein ?

Par FRANÇOIS DUBUISSON
Université de Liège

Nous nous bornerons principalement, dans ce court texte, à présenter les termes d'un débat, les enjeux d'une question, et à tenter d'en esquisser un début de réponse, forcément particulière et localisée. Nous n'aurons guère l'immodeste prétention de résoudre le « problème ». Sans doute, d'ailleurs, exposerons-nous plutôt l'échafaudage que la construction terminée, ou les linéaments d'une composition dont il s'agirait idéalement de poursuivre plus avant l'orchestration.

Nous tâcherons de nous interroger quant à la mesure dans laquelle on peut parler de, ou trouver du « transcendantal » dans la philosophie de Ludwig Wittgenstein, c'est-à-dire de nous demander à quel point sa conception du langage traduit une perspective transcendantale, ou s'il vaudrait mieux — afin de ne pas risquer de trahir outrageusement sa pensée — s'en tenir à la notion plus autochtone de « grammaire » pour rendre compte du fonctionnement du langage tel que le décrit son œuvre. Nous nous poserons, en somme, la question suivante : quelle est la « part » de transcendantal par rapport à celle de « grammatical » chez Wittgenstein ? Ce dernier qualificatif occupe davantage la lettre du texte wittgensteinien, mais cela est-il aussi clair concernant son esprit ?

1. Le transcendantal et Wittgenstein

Rappelons tout d'abord ce que peut-être chacun sait : le transcendantal c'est, chez Kant, ce qui concerne les conditions de possibilité *a priori* de l'expérience, de la connaissance des objets. Citons d'emblée le *Kant-Lexikon*, forgé par Rudolf Eisler :

> Par opposition à « empirique », est transcendantale la connaissance de la possibilité de l'application de l'*a priori* à l'expérience, de sa validité à l'égard de celle-ci et de ses objets. Par extension, est transcendantal tout ce qui se rapporte à la condition d'une expérience possible, à ce qui est présupposé par l'expérience et qui lui est (logiquement) antérieur. […] Ont une telle « signification » (validité) transcendantale les catégories et les principes de l'entendement pur, dont « l'usage » néanmoins est d'ordre « empirique », toujours relié à une expérience possible, n'étant déterminé qu'en vue de la constitution de celle-ci[1].

L'on perçoit bien dans ce passage, qui mentionne l'« usage empirique » et l'« application à l'expérience », que rien n'exclut de considérer le langage comme comportant une dimension transcendantale.

L'on peut aussi, bien entendu, lire dans la première *Critique* : « J'appelle *transcendantale* toute connaissance qui s'occupe en général non pas tant d'objets que de notre mode de connaissance des objets en tant que celui-ci doit être possible *a priori* »[2]. Et « nous ne connaissons *a priori* des choses que ce que nous y mettons nous-mêmes (*Wir nämlich von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen*) »[3]. Ou encore : « La déduction transcendantale de tous les concepts *a priori* a donc un principe sur lequel doit se régler toute la recherche, c'est celui-ci : ils doivent être reconnus comme conditions *a priori* de la possibilité des expériences »[4].

Mais le terme peut également désigner, au-delà et dans la continuité de cet ancrage premier, l'orientation spécifique intentionnellement adoptée par une philosophie. Nous pouvons nous référer à cet égard au néokantien marbourgeois Ernst Cassirer, qui explique que, dans cette perspective, le regard « doit se diriger sur la modalité d'ouverture et non plus exclusivement sur le champ ainsi ouvert », qu'« il s'agit désormais de comprendre le mécanisme même de la clé destinée à ouvrir les portes de la connaissance ». La philosophie transcendantale, insiste-t-il, « veut bien moins être un savoir d'objets précis qu'un "savoir du savoir" »[5].

---

[1] R. Eisler, *Kant-Lexikon*, II, Paris, Gallimard, coll. "tel", 1994, trad. Anne-Dominique Balmès et Pierre Osmo, p. 1039-1040.
[2] E. Kant, *Critique de la raison pure*, Introduction, B 25, trad. fr. A. J.-L. Delamarre et F. Marty, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1980, p. 83.
[3] *Ibid.*, Préface de la seconde édition, B XVIII, p. 47.
[4] *Ibid.*, Préface de la seconde édition, §14, B126/A94, p. 155.
[5] E. Cassirer, *Philosophie des formes symboliques*, 3. La phénoménologie de la connaissance, Introduction, trad. C. Fronty, Paris, Minuit, 1972, p. 18.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Qu'en est-il, toutefois, chez Wittgenstein ? Que peut-on déceler dans sa pensée qui soit relatif à cette dimension ?

L'on peut lire dans le *Tractatus logico-philosophicus*, la première grande œuvre de l'autrichien, publiée en 1921, que « La logique est transcendantale »[1]. Si cela s'oppose résolument à Kant et à son idée de synthétique *a priori*, cela reprend néanmoins en un sens le cadre kantien, puisqu'il s'agit bien toujours de penser que « les conditions de la possibilité de la connaissance sont en même temps conditions de la possibilité des objets de la connaissance ».

Il n'est pas non plus interdit de percevoir chez le « second Wittgenstein » des échos d'une forme — sans doute atténuée — d'« idéalisme transcendantal » (bien que ce diagnostic ne fasse pas l'unanimité[2]), si l'on considère en tout cas que le langage « donne ses formes au monde », lequel devant de toute façon être mis en forme d'une manière ou d'une autre, alors qu'il ne nous oppose point de « contre-forme »[3]. Nous sommes en effet loin d'un réalisme selon lequel le monde serait organisé par lui-même, et dont l'organisation s'imposerait à nous (mais aussi bien d'un idéalisme matériel, ou absolu). Le langage, en tout cas, n'y est pas pensé comme faisant office de simple copie du monde. Une certaine lecture indiquerait au contraire que nous projetons en quelque sorte notre langage sur notre monde : « On croit suivre encore et toujours le cours de la nature, et on ne fait que suivre la forme à travers laquelle nous la considérons » écrit Wittgenstein[4] dans un passage où l'on serait tenté d'exhumer une certaine inspiration kantienne.

Dans cette optique, l'on pourrait considérer que le passage de la première à la seconde période wittgensteinienne s'exprime aussi comme un « changement de transcendantal », puisque, dans les *Recherches philosophiques*, c'est le langage (multiple, fluctuant) qui semble occuper cette « place », et non plus la logique.

---

[1] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.13, trad. fr. G-G. Granger, Paris, Gallimard, coll. « Tel », p. 102.

[2] Voir par exemple V. Aucouturier, « Sur un prétendu idéalisme linguistique du "second" Wittgenstein », *Philosophique*, 13, 2010, p. 17-52, et F. Dubuisson et B. Leclercq, « Le monde tient ses formes du langage. Wittgenstein et le tournant linguistique imprimé à la *Critique de la raison pure* », *Azimuth*, 2014/4, p. 129-143.

[3] L. Wittgenstein, *Remarques Philosophiques*, § 48, trad. fr. J. Fauve, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1975cc.

[4] L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, § 114, trad. fr. F. Dastur, M. Élie, J.-L. Gautero, D. Janicaud et É. Rigal, Paris, Gallimard, 2004. Mentionné dorénavant en tant que *Recherches*, et toujours cité dans cette traduction.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Mais il est vrai, concédons-le immédiatement, que l'on pourrait au contraire considérer que Wittgenstein, plutôt que de substituer un transcendantal à un autre, subvertirait davantage la perspective. Il renoncerait tout bonnement à cette dimension, l'évacuerait : ce serait là une place dorénavant vide, il n'y aurait plus de centre déterminable.

Toutefois, si nous poursuivons pour l'instant — temporairement et sous réserve de révision — avec ce vocable, soulignons que le « transcendantal » que serait le langage, serait forcément à envisager comme un transcendantal « historique », ou historicisé. En effet, il n'est nullement « fixe » dans ses propres formes, mais au contraire évolutif et reçu, donc transmis. Il s'agit de prendre en compte cette particularité, dans le sens où Jean Piaget parle de « la constitution de structures nécessaires, au terme de la construction et sans en procéder au départ », lequel ajoute que

> Nous sommes donc obligés de renoncer à l'*a priori* ainsi conçu, ou si l'on préfère, de substituer à l'apriorisme un kantisme dynamique où l'innéité épistémique serait à remplacer par une succession de constructions formatrices […]. En un mot le kantisme […] a voulu considérer son sujet comme transcendantal en lui octroyant d'avance tout ce que la critique historique et l'épistémologie génétique montrent qu'il a dû et qu'il doit encore construire[1].

Certains commentateurs, comme Hintikka et Bouveresse, voient d'ailleurs en Wittgenstein un constructiviste[2]. Ne sommes-nous pas, à tout le moins, tenus de prendre en considération l'impératif intersubjectif, qui apparaît comme *a posteriori* ?

Bien entendu, le but n'est pas de prouver ici par tous les moyens qu'il « y a » ou non du transcendantal chez Wittgenstein ; cela reviendrait à présupposer la réponse à la question que nous cherchons à poser de manière distanciée et à défendre une thèse *a priori* sans explorer le terrain. Nous entendons laisser d'ores et déjà, en fonction des éléments que nous venons de présenter, la possibilité ouverte aux deux conceptions.

[1] J. Piaget, « Introduction : L'épistémologie des régulations », dans *Séminaires interdisciplinaires du Collège de France*, tome deuxième, 1977.
[2] M. & J. Hintikka, *Investigating Wittgenstein*, Oxford, Basil Blackwell Ltd, 1986, trad. fr. *Investigations sur Wittgenstein*, Liège, Pierre Mardaga, 1991, p. 248, et J. Bouveresse, « Wittgenstein et la philosophie du langage », dans *Herméneutique et linguistique*, Combas, Éditions de l'Éclat, 1991, p. 90.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

2. Les différents points de vue

Il est éclairant pour notre propos de repartir plus précisément du débat qui opposa Arley Moreno à Antonia Soulez — deux commentateurs de Wittgenstein contemporains — sur cette question, et qui a donné lieu au volume justement titré *Grammatical ou transcendantal ?*

Arley Moreno, tout d'abord, est plutôt partisan de l'utilisation du terme transcendantal à propos de Wittgenstein, mais tout en tenant compte d'un aspect certes inattendu du point de vue kantien de l'*a priori*, à savoir le pragmatique. Il propose de distinguer entre l'*idée* de transcendantal et son *application*. Celle-ci connaît un infléchissement chez Wittgenstein par rapport à Kant[1], sans que l'on doive pour autant renoncer à identifier une rémanence de celle-là, soit une « quête des conditions de possibilité de la pensée objective ». Il invite en effet à faire preuve de « bonne volonté philosophique », c'est-à-dire en l'occurrence à se montrer disposé à accepter une conception différente — postkantienne et pragmatique — du transcendantal. « L'idée d'une épistémologie transcendantale à la Kant se voit ainsi élargie par le projet même qui est thérapeutique et grammatical, auquel il pourrait donc servir de propédeutique »[2], écrit-il clairement.

Le premier et le second Wittgenstein lui apparaissent comme défenseurs respectivement de l'autonomie de la logique et de l'autonomie de la grammaire, or, selon lui, « l'idée d'autonomie exprime la présence de la fonction transcendantale ». Il y aurait donc quelque chose de l'ordre de ce que nous nommions plus tôt un « changement de transcendantal » entre les deux époques. Il demeurerait bien alors de l'*a priori* chez Wittgenstein mais comme « un principe, ou une fonction qui s'établit dans l'action, "*as we go along*" en jouant ». Cela ne préexiste pas mais s'établit tout de même comme *a priori*.

Afin d'éclairer sa position, exposons-la plus en détail :

> La description de l'usage montre le *lien interne* entre la signification et la pratique avec le [du] langage — un lien établi dans le temps des applications, mais qui est *zeitlos* [intemporel] — atteignant ainsi les conditions formelles générales, quoique provisoires dans la perspective pragmatique de l'usage, qui constituent *a priori* le sens de l'objectivité. Aussi bien le sujet transcendantal [Kant] que la forme logique [*Tractatus*] sont ici remplacés par

[1] A. Moreno et A. Soulez, « Petite histoire de *Gram'tal* », dans A. Moreno et A. Soulez (dir.), *Grammatical ou transcendantal ? Cahiers de Philosophie du Langage volume 8*, Paris, L'Harmattan, 2012, p. 188.
[2] *Ibid.*, p. 189.

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

> l'usage du langage — et la pureté du cristal laisse la place à la friction du travail symbolique, là où les formes *a priori* du sens semblent prendre la source[1].

Il serait tentant d'ajouter que ces formes, à l'inverse, y boivent peut-être la tasse, si l'on fait droit à la conception opposée. L'on peut s'estimer plus ou moins convaincu par l'argument qui, s'il peut paraître quelque peu tortueux, n'est pas à notre avis tout à fait dénué de pertinence. Si les « formes » ne préexistent guère, elles n'en agissent pas moins à chaque instant comme de l'*a priori*.

Antonia Soulez conteste quant à elle cette inclination à conserver le vieux mot de « transcendantal », terme « empreint de dignité kantienne », pour qualifier l'application dont parle Moreno (Jacques Derrida proposerait sans doute de parler dans ce cas de « paléonymie », c'est-à-dire cette tendance à « garder un vieux nom pour aborder un concept nouveau »[2]). Selon elle, en effet, Wittgenstein emprunte en réalité une voie opposée à Kant, il lui tourne le dos, lui fait volte-face, en cherchant à partir du résultat de l'investigation plutôt que d'une exigence préalable[3]. Elle observe qu'il opère un « changement de perspective qui va de l'exigence *a priori*, aux fruits d'une enquête » et refuse de considérer simplement qu'il « réaménage le transcendantal kantien autrement »[4]. Wittgenstein sortirait à vrai dire de cette tradition de l'*a priori*. Il est vrai qu'en 1931 déjà, il écrivait : « Il était caractéristique des théoriciens de la période culturelle passée de vouloir trouver l'*a priori* là où il n'était pas. […] ce concept était lui-même enraciné dans la culture même », déclaration qui semble témoigner d'une volonté de dépassement de cette « orientation ».

Selon Soulez, il conviendrait de respecter le fait que Wittgenstein lui-même, ce « philosophe de la rupture », se soit débarrassé du terme « transcendantal », ce qui ne peut pas ne pas devenir significatif pour tout commentateur. « Transcendantal » serait un terme « métalogique » ou de « *second order philosophy* », cherchant à se situer « au-dessus du niveau où

[1] A. Moreno, « La description grammaticale et sa fonction transcendantale », dans A. Moreno et A. Soulez (dir.), *op. cit.*, p. 70.
[2] J. Derrida, *Positions*, Paris, Minuit, 1972, p. 95.
[3] A. Moreno et A. Soulez, « Petite histoire de *Gram'tal* », dans A. Moreno et A. Soulez (dir.), *op. cit.*, p. 191.
[4] A. Soulez, « Le grammatical *au lieu* du Transcendantal, le langage en conflit avec notre exigence », dans A. Moreno et A. Soulez (dir.), *op. cit.*, p. 117.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

les choses se passent », et que Wittgenstein balaye[1]. Mais Soulez omet toutefois de rappeler ici sa présence dans le *Tractatus*, signalée précédemment. En fait, estime-telle, le mot « transcendantal » redoublerait inutilement l'expression « grammatical ». Nous voilà au cœur de la discussion.

L'alternative consisterait dès lors soit à garder l'idée de transcendantal en l'adaptant, comme y invite Moreno, soit à renoncer à cet ancien terme, ici trompeur, comme le préconise Soulez. Il s'agit aussi d'un *choix* d'ordre terminologique, et de celui d'une voie interprétative à maintenir.

Sans encore trancher à ce stade, il nous apparaît pertinent — afin de prolonger l'examen — de parcourir à présent un article de Peter Hacker repris dans le volume précité et qui s'intitule sobrement « Kant et Wittgenstein, Le problème des arguments transcendantaux ». Il s'agit d'un texte qui présente le grand avantage d'aborder ce problème du transcendantal chez Wittgenstein de manière plus systématique, et qui s'avère de surcroît éclairant sur ce sujet.

Hacker compare donc Wittgenstein et Kant, leur trouve des similitudes (il qualifie d'ailleurs à plusieurs reprises le passage du premier au second Wittgenstein de « révolution copernicienne »), surtout dans le type de critiques qu'ils adressent aux philosophes précédents, mais constate en revanche des développements propres très différents chez les deux penseurs. Au rang de ces différences, il va même jusqu'à percevoir chez le philosophe de Königsberg une méthodologie « égocentrique » car la connaissance est ramenée à l'aperception transcendantale, au « Je pense » qui doit pouvoir accompagner toutes mes représentations (bien que le soi transcendantal soit logique et non psychologique). Or, chez Wittgenstein, à l'inverse, le public est logiquement préalable au privé[2].

Mais leur opposition, selon Hacker, se joue surtout en ce que, aux yeux de Kant, « L'esprit échafaude la nature. […] Et c'est en vertu de cet échafaudage qu'une connaissance empirique de la nature est possible », tandis que, pour Wittgenstein : « Le monde n'a pas d'échafaudage — ni original (selon la métaphysique traditionnelle) [il n'y a pas d'ordre métaphysique des choses] ni construit et imposé (selon la métaphysique kantienne de l'expérience). » Ainsi, une proposition telle que « rien ne peut être complètement rouge et vert » n'est pas une description *a priori* de l'échafaudage du monde (même tirant sa validité des formes de l'esprit) mais

[1] A. Moreno et A. Soulez, « Petite histoire de *Gram'tal* », dans A. Moreno et A. Soulez (dir.), *op. cit.*, p. 197.

[2] P.M.S. Hacker, *« Kant et Wittgenstein, le problème des arguments transcendantaux »*, dans A. Moreno et A. Soulez (dir.), *op. cit.,* p. 27.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

une norme provisoire, flexible, de description. Elle fait partie de l'échafaudage *à partir duquel nous décrivons le monde*[1]. Il s'agirait davantage des lunettes à travers lesquelles nous percevons le monde — et dont nous pourrions changer — que d'un véritable « quadrillage » projeté, plus fixe. Hacker dit encore que, pour le philosophe autrichien, « ce que Kant pensait être des principes *a priori* que la compréhension impose aux intuitions pour constituer la nature, ne sont rien de plus que des ombres portées sur la nature par la *grammaire* de notre langage ». Nous pourrions également citer, à l'appui de cette idée, le paragraphe 58 des *Recherches*, qui affirme que :

> Si la proposition « existe » est censée vouloir dire autant que : « X a une signification », — elle n'est pas une proposition qui parle de X, mais une proposition relative à notre emploi du langage, c'est-à-dire à l'emploi du mot « X »[2].

En somme, nous parlons de nos propres lunettes, remplaçables. Nous parlons de notre emploi du langage, fluctuant et obombrant, et dont nous avons conscience.

Pour rester dans l'exemple des couleurs, notons avec Hacker le point suivant :

> Savoir que le rouge est plus foncé que le rose n'est rien de plus que connaître une règle d'inférence : que si A est rouge et B est rose, on peut inférer que A est plus foncé que B. Cette règle d'inférence est en partie constitutive des significations des mots « rouge », « rose » et « plus foncé que ». Il s'ensuit que savoir que le rouge est plus foncé que le rose n'est pas connaître une proposition synthétique *a priori* concernant la nature, mais plutôt connaître une règle. De même, savoir ce que Kant considérait être des propositions synthétiques *a priori* de la métaphysique, par exemple que tout événement a une cause, n'aurait été rien de plus que d'avoir acquis la maîtrise de la *grammaire* du discours à propos des événements[3].

Poursuivant sur cet exemple de la causalité, il écrit ensuite :

> Si la loi de causalité est bien une partie de notre forme de représentation, savoir que tout événement a une cause est simplement savoir que si quelque chose est décrit comme étant un événement, il peut être inféré qu'il avait une cause. Si l'inférence de « E est un événement » à « E a été causé » est *a priori*

[1] *Ibid.*, p. 20.
[2] L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, *op. cit.*, p. 60.
[3] P.M.S. Hacker, *op. cit.*, p. 35.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

légitime, c'est parce qu'elle est en partie constitutive du sens d' « événement ».

La différence est clairement marquée (ou construite) par Hacker, même si son Kant n'est pas forcément le plus « précis » ou le plus fin, ou n'est pas forcément celui de tout le monde. Le parallèle comme le contraste que l'on peut dessiner entre Kant et Wittgenstein semble se prêter à des variations toujours un peu modulables à la visée du propos.

Revenons-en toutefois à son développement. Il y a bien, en outre, « autonomie de la grammaire », et c'est pourquoi, ou c'est-à-dire, (qu')il ne peut y avoir d'inférence de faits à propos du monde à partir des règles de grammaire ni inversement. « Que le rouge est une couleur est une règle d'inférence (c'est-à-dire A est rouge => A est coloré). […] Que le rouge soit une couleur n'est pas un fait. S'il était un fait (sa matière) que le rouge soit une couleur, nous devrions savoir ce que serait pour le rouge de ne pas en être une. »[1] En effet, l'on trouve nettement affirmée cette idée lorsque Wittgenstein écrit, dans les *Remarques Philosophiques* que « Les conventions de la grammaire ne tirent pas leur justification d'une description de ce qui est re-présenté », et que « Toute description de ce genre présuppose déjà les règles de la grammaire »[2]. Le développement de celle-ci est donc, en un sens, « libre ».

La question que pose Hacker devient alors plus directement celle de savoir si l'on peut déceler chez Wittgenstein des arguments transcendantaux d'inspiration ou d'esprit kantien (soit une déduction des conditions nécessaires de l'expérience sensible telle que le criticisme en propose). Il envisage d'abord le *Tractatus* avant de passer aux *Recherches Philosophiques*.

Le *Tractatus* contiendrait un argument transcendantal du type : la logique est une condition de possibilité de la pensée (ou raison). Or nous pouvons penser (ou raisonner). Donc tout ce qui est présupposé par la logique doit avoir lieu. Mais, nous explique l'auteur anglais, c'est là une forme édulcorée de l'argumentation transcendantale, dans laquelle l'« on affirme à partir de quelque chose que l'on peut faire (et dont sans conteste nous savons que nous le pouvons) comment les choses doivent être en réalité »[3]. Cela, ajoute-t-il, n'est en fait pas très éloigné d'un argument de la meilleure explication *a priori*, comme par exemple lorsque l'on constate la déviation de l'orbite d'une planète et qu'on en tire qu'il doit y avoir une autre

[1] *Ibid.*, p. 36.
[2] L. Wittgenstein, *Remarques Philosophiques*, *op. cit.*, § 7.
[3] P.M.S. Hacker, *op. cit.*, p. 34.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

planète qui exerce sa force gravitationnelle sur elle ; mais c'est alors, dans ce cas, une explication qui peut être vérifiée ou infirmée par l'expérience. Nous ne sommes pas dans le domaine du transcendantal.

Dans les *Recherches*, l'on pourrait comprendre qu' « une communauté de locuteurs doit exister en tant que condition de possibilité d'un langage » et en tirer que l'argument contre le langage privé constitue un argument transcendantal. De même en ce qui concerne le suivi d'une règle : sa condition de possibilité pour qui que ce soit serait qu'il existe d'autres personnes qui suivent la règle comme lui, car le critère de suivi se trouve dans la pratique d'une communauté. Hacker récuse cependant cette vision :

> Ce que montre la discussion sur le suivi d'une règle n'est pas qu'une condition *a priori* [de ce suivi] est l'existence de la pratique sociale [de celui-ci], mais plutôt qu'il ne peut y avoir une règle qui puisse être suivie sans qu'elle puisse l'être par d'autres. […] il n'y a là nul vestige d'argument transcendantal, même pas en un sens édulcoré — juste une palette de connexions au sein du réseau des concepts[1].

Autrement dit, s'il y a un langage, alors forcément c'est qu'il existe une communauté de locuteurs, il n'est pas privé.

Hacker entend ainsi répondre aussi clairement que possible à la question qui l'occupe : non, nous dit-il, « à considérer sérieusement le terme "d'argument transcendantal", il ne s'en trouve nullement chez Wittgenstein »[2]. L'on pourrait selon lui en déceler dans le *Tractatus* mais à la condition d'en faire un usage lâche ; dans les *Recherches*, pas du tout. Il tranche donc en faveur du « seul » grammatical. Il n'y aurait pas à proprement parler de transcendantal chez Wittgenstein.

3. Le grammatical comme carte

Ce serait donc le grammatical qui l'« emporterait » en un sens dans cette confrontation. À tout le moins, une grande importance lui est reconnue par les différents auteurs qui viennent de nourrir pour nous cette réflexion, y compris Moreno, le plus « transcendantaliste » des trois commentateurs envisagés. Il n'est pas inutile de se pencher un peu plus sur cette idée de grammaire.

[1] *Ibid*., p. 42.
[2] *Ibid.*, p. 15.

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

La « grammaire », classiquement comprise, consiste à la fois dans l'ensemble des règles de construction à l'œuvre dans une langue et dans leur description ou étude (laquelle supposerait déjà que ce sont là des règles et aurait peut-être pour effet de contribuer à les ériger comme telles). La notion semble poser moins de difficultés que celle de « transcendantal », c'est pourquoi nous ne l'avons pas traitée d'emblée. Il convient cependant d'examiner sa situation chez Wittgenstein même. Dans le §44 de la *Grammaire Philosophique*, Wittgenstein écrit que « La grammaire est le livre de comptes du langage » et que « ce qu'on doit y trouver ce ne sont pas les impressions qui accompagnent le langage, mais les transactions linguistiques réelles »[1]. Abandonnant l'ambition de se faire réformateur du langage, encore proéminente dans le *Tractatus*, il se positionne en quelque sorte en tant qu'humble greffier du sens. Au §23 du même texte, il explique que « la *place* d'un mot dans la grammaire est sa signification », et au §74 que l'« On indique le *lieu* grammatical des mots "jeu" et "règle" par des exemples, de la même façon qu'on indique le lieu d'un rendez-vous en disant que c'est près de tel ou tel arbre. » Toutefois cette « position » d'un élément linguistique — outre qu'elle est éventuellement vague — est déterminée relativement aux autres éléments et non pas absolument : il ne s'agit évidemment pas d'un espace absolu, indépendant de ce qu'il contient, mais d'un réseau de relations ; il n'y a pas de sol, en quelque sorte, sur lequel reposeraient ces éléments, pas de latitude ou de longitude pour les situer, pas de cases non plus. L'idée est ici saussurienne. L'on observe surtout la prédominance d'une métaphore spatiale et même géographique, qui revient souvent sous la plume du philosophe autrichien ; rappelons-nous que le langage est comparé à une vieille ville[2]. Antonia Soulez identifie d'ailleurs le grammatical à la « carte d'un terrain ».

Voilà néanmoins qui est probablement plus problématique qu'il n'y paraît. Demandons-nous en effet si nous pouvons réellement dresser la carte du terrain qu'est le langage. Est-il possible de la délimiter si clairement — sachant que souvent aucune limite n'est tracée, ne préexiste[3] —, ne devrait-elle pas changer sans cesse…[4] ? Parfois, d'ailleurs, l'on ne « s'y retrouve

[1] L. Wittgenstein, *Grammaire Philosophique*, § 44, trad. fr. M.-A. Lescourret, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1980, p. 119.
[2] L. Wittgenstein, *Recherches Philosophiques*, *op. cit.*, § 18, p. 34-35.
[3] *Ibid.*, § 68, p. 65.
[4] « Le langage est moins une carte rigoureuse qu'un arbre… », écrit l'écrivain Jorge Luis Borges (Préface à ses *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Pléiade », p. IX).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

pas »[1], l'on ne s'y « reconnaît pas »[2]. Notre langage est-il si simplifiable (car une carte qui ne simplifierait aucunement ne serait plus une carte mais se confondrait avec le « territoire »), est-il proprement « cartographiable » ?

Revenons à Antonia Soulez chez qui l'on peut déceler cette tension qui échappe déjà en partie à la notion de grammaire trop étroitement entendue. Elle écrit : « Wittgenstein conseille au promeneur d'adapter son pas aux aléas du terrain. La géographie concrète réserve des surprises »[3]. Cette idée de surprise ne sonne-t-elle pas comme un possible clinamen échappant à un potentiel déterminisme grammatical ?

Soulez rejette bien le transcendantal — comme nous l'avons montré précédemment — lorsqu'elle insiste sur le fait que « la possibilité n'est pas pensée en termes de conditions », mais elle me semble dépasser également le cadre strictement grammatical lorsqu'elle ajoute qu'il s'agit d'un « sens musilien du possible à venir imprévisible et qu'on ne peut anticiper, ni attendre ni retrouver déjà dessiné ou préformé »[4]. Elle fait place à la pragmatique qui « fait aller le long d'un chemin imprévisible qui ne cesse de se ramifier. Le terrain n'est pas lisse mais accidenté ». C'est là une allusion au §107 des *Recherches* qui appelle à revenir au sol raboteux en quittant celui lisse mais dès lors impraticable de la logique et à qui Moreno faisait déjà lui-même référence lorsqu'il parlait de « friction ».

Nous retenons pour notre part comme pertinente cette prise en compte de l'*irrégularité* et de l'*imprévisibilité*. Or, si la carte est déjà difficile à réaliser en raison de la première (et d'une trop grande diversité), elle serait rendue absolument impossible par la seconde. L'ouverture et le mouvement ne mettent-ils pas à mal, en droit, l'établissement d'une carte ? Au moins, osons affirmer que le paysage n'est pas clairement délimitable et la carte toujours déjà trop vieille. Les jeux de langage sont bien les multiples manières, non délimitées *a priori*, plastiques, dont nous pouvons utiliser le langage. L'on ne peut guère en dresser une liste exhaustive, les épuiser, car : « cette diversité n'est rien de fixe, rien de donné une fois pour toutes. […] de nouveaux jeux de langage […] voient le jour tandis que d'autres vieillissent et tombent dans l'oubli », comme le proclament les *Recherches*[5]. Établir une carte complète est ainsi sans doute illusoire parce que notre

[1] L. Wittgenstein, *Recherches Philosophiques*, *op. cit.*, § 123, p. 87.
[2] *Ibid.*, § 203, p. 127.
[3] A. Moreno et A. Soulez, « Petite histoire de *Gram'tal* », dans *op. cit.*, p. 192.
[4] *Ibid.*, p. 194.
[5] L. Wittgenstein, *Recherches Philosophiques*, *op. cit.*, § 23, p. 39.

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

exploration elle-même participe à modifier le terrain (nous agissons sur l'ensemble que nous habitons et explorons).

Soulez insiste de surcroît sur la plus grande place faite à l'inventivité par Wittgenstein que par Kant, attribuant au premier « une conception "énergétique" du processus du langage (comme "energeia", écrivait W. von Humboldt, et non comme "ergon") » puisque foncièrement dynamique[1]. Elle prétend même, à la suite de Jacques Bouveresse, que les philosophes transcendantaux manquent d'imagination, car, « incapables de réfléchir à l'existence d'autres possibilités, ils se condamnent eux-mêmes à réfléchir aux "conditions de possibilité de ce qui est" », et qu'ils se rendraient par là coupables de « dépossibilisation »[2].

Quoi qu'il en soit de la valeur de ce verdict, il me semble en tout cas que se trouvent chez Wittgenstein lui-même des éléments permettant de mettre en cause la prééminence de « règles » strictes, d'esquisser la mise en question, ou en perspective, de cette notion et d'une conception qui en ferait l'élément essentiel et premier du langage. Ce passage du *Cahier Bleu* est à cet égard très instructif :

> Non seulement nous ne songeons guère à utiliser des définitions et des règles dans cet usage courant, mais si l'on nous demande d'indiquer ces règles, nous sommes incapables de le faire. Nous sommes à l'évidence incapables de préciser et de circonscrire les concepts dont nous nous servons, non pas du fait que nous ignorons leur définition réelle, mais du fait qu'ils ne comportent pas de « définition » réelle. Supposer qu'il est indispensable qu'il y en ait une, cela reviendrait à supposer que des enfants qui jouent à la balle appliquent toujours dans leur jeu des règles strictes[3].

Dans les *Recherches*, l'on sent poindre la même mise en doute, ou méfiance, lorsqu'il se demande : « n'y a-t-il pas aussi le cas où nous jouons et — "make up the rules as we go along" ? »[4]. Il y a bien des jeux sans règle précise ou précisable, comme dans le cas de l'enfant qui lance une balle

[1] A. Moreno et A. Soulez, « Petite histoire de *Gram'tal* », dans A. Moreno et A. Soulez (dir.), *op. cit.*, p. 196.
[2] A. Soulez, « Le grammatical *au lieu* du Transcendantal, le langage en conflit avec notre exigence », dans *op. cit.,* p. 124.
[3] L. Wittgenstein, *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, trad. G. Durand, Paris, Gallimard, coll. « Tel », p. 79.
[4] L. Wittgenstein, *Recherches Philosophiques*, *op. cit.*, § 83, p. 73.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

contre un mur[1] ou en l'air « au hasard »[2], improvisant. Le modèle du jeu d'échecs ne fonctionne pas pour tout le langage, ou partout dans le langage[3].

Quand Hacker écrit que « notre connaissance de telles propositions [par exemple que le rouge est plus foncé que le rose] n'est en effet que la connaissance des règles de notre langage — connaissance de notre propre forme de représentation », il exprime certes que cette forme et ces règles ne viennent pas du monde mais il élude la question de savoir d'où elles proviennent en réalité. Elles semblent tombées du ciel, ou toujours déjà là. À cela l'on peut répondre qu'elles sont dérivées, tirées, de l'usage. Bien plus, qu'elles sont de l'usage cristallisé à dessein par les grammairiens, ou des récurrences rendues conscientes. Le langage nous paraît moins identifiable à la grammaire qu'à l'usage que l'on en fait — autrement dit, la langue n'est pas aisément isolable de la parole, ou le « code » de l'usage.

Si la grammaire fait office, rappelons-nous, de « livre de comptes », comment y aurait-il des interdits grammaticaux préalables, indépendamment du contexte ? Si elle est postérieure à l'usage, si elle vient après-coup le décrire, comment pourrait-elle l'autoriser ou non ? Elle ne peut, à terme, que « permettre » un usage s'il s'impose, s'il se développe. La grammaire redouble l'usage (tout comme Soulez affirmait que le transcendantal redouble ici le grammatical). La grammaire dit ce qu'on fait en général, *jusque-là*, elle rend compte, mais en disant ce qu'on doit faire, elle détermine : ne commet-on pas alors une sorte de saut de l'être au devoir-être ? De la description à la prescription ? Or nous pouvons nous comprendre de manières non déterminées *à l'avance*. Des possibilités, surprenantes, émergent.

Conclusion et prolongement

Nous avons vu que l'emploi de l'adjectif « grammatical » était plus largement préféré à celui, plus externe et peut-être plus daté, de « transcendantal » pour la qualification propre de la conception wittgensteinienne du langage. Or nous nous sommes, dans les lignes qui précèdent, explicitement attelé à mettre « à distance » le primat du grammatical en critiquant l'idéal de sa « cartographiabilité » et même l'idée d'une absolue primauté des règles. Que resterait-il alors ? Tout simplement la pragmatique. À la question « transcen-

[1] *Ibid.*, § 66, p. 64.
[2] *Ibid.*, § 83, p. 73.
[3] *Ibid.*, § 3, p. 29.

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

dantal ou grammatical ? », nous répondrons en effet, de manière quelque peu oblique, par « pragmatique », au sens large. Les pratiques vivantes, mouvantes, en contexte. C'est encore peu dire, il est vrai. Mais le léger déplacement que nous évoquons ici — sans parler aucunement de subversion — sort, précisément, du cadre de la question que nous cherchions à expliciter, et trouverait sa place ailleurs que dans ces lignes.

Si ce dernier paragraphe constitue naturellement notre « conclusion », puisqu'il s'agit d'une forme de réponse à la question initialement posée, nous aimerions proposer ici quelque chose comme un épilogue, et nous pourrions presque dire « une coda » puisqu'il entend prolonger une métaphore musicale développée par Antonia Soulez.

Dans un article ayant pour titre « La musique indéterminée : Une philosophie informelle pour Cage »[1], elle dresse en effet un parallèle entre le compositeur américain et le philosophe autrichien. La démarche du premier qui, avec ses « sound games » utilisant des bruits du quotidien généralement considérés « impurs » et non musicaux, entend se rebeller contre la conception traditionnelle de la syntaxe musicale (intégrant ce qu'elle rejetait), n'est pas sans rappeler celle du second — et même du second second. L'auteure parle de « régime d'imprévisibilité foncière » et même de l'« absence d'un "savoir-que" supposé antérieur aux opérations, par exemple de ce qui, en musique, prend le nom de "solfège", ou, en termes plus généraux, d'un apprentissage préalable des éléments d'une connaissance ». Nul « savoir d'avance » ne serait requis.

C'est ce qu'il faut reconnaître chez Wittgenstein comme *ouverture*, *mouvement* : la prise en compte de la mobilité, voire du mouvement perpétuel, des formes, donc un souci de demeurer perméable aux évolutions futures, encore imprévisibles. Soulez voit, à la fois dans la pratique wittgensteinienne de la philosophie (elle décrit les *Recherches* comme un « cheminement d'improvisation sans retour ni cycle »[2]) mais aussi, me semble-t-il, dans le langage tel que présenté par Wittgenstein, quelque chose de l'ordre de l'improvisation plutôt que, disons, de l'exécution d'une partition. Ajoutons que s'il est évidemment possible d'écrire la partition après coup — cette possibilité étant peut-être même inscrite structurellement —, puisque des notes ont bien été jouées dans un certain ordre, selon certaines modalités, elle sera cependant toujours en retard, ne vaudra pas pour les improvisations suivantes, manquera le caractère de créativité ici à

[1] A. Soulez, « La musique indéterminée : Une philosophie informelle pour Cage », *Revue française d'études américaines* (2008-3, n° 117), Belin, p. 50-64.
[2] A. Moreno et A. Soulez, « Petite histoire de *Gram'tal* », dans *op. cit.*, p. 192.

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

l'œuvre au cœur de la pratique, véritable source de la polyphonie voire de l'atonalité des jeux de langage.

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XII 2, 2016 (Actes 8), p. 227-250
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

A plea for diachronic necessity: the case of language acquisition

By VINCENT GRONDIN
Collège Édouard-Montpetit (Québec) – FQRSC

According to a widespread reading of *Philosophical Investigations*, Wittgenstein's conception of language relies on a substantial account of how language is actually learned by children.[1] Originating from a set of papers written by Norman Malcolm (1954, 1982, 1989), this exegetical tradition has been prompted by several passages where Wittgenstein claims that our language is an "extension" and a "refinement" of our instinctive behaviours (*PI* §244, Z §454, *CV* p. 31, *OC §538* and §204). Although Wittgenstein has always stressed the gulf lying between philosophical investigations and empirical sciences, these passages have moved a lot of scholars to draw the conclusion that Wittgenstein is actually committed to an implicit theory of language acquisition that should be taken into account in contemporary debates (HARRÉ & ROBINSON 1997, MOYAL-SHARROCK 2000). Among these ethologist readers of Wittgenstein, Canfield is probably the most radical: in a sequence of stimulating articles, he argues that ethological research should be conducted in accordance with Wittgenstein's intuition about the learning language process (1993, 1995, 1996).

This reading has, however, been seriously challenged for reasons that are mainly historical and exegetical (LOUGHLIN 2014, DROMM 2003, 2006). Among all objections encountered by the ethological reading of Wittgenstein, the most serious one is the fact that he states frequently that

[1] I have discussed a former version of this paper with Stephen Mulhall. I would like to thank him for his insightful comments and challenging objections. The discussion that followed my presentation of this paper at the conference of Liège has also helped me to clarify my thoughts.

philosophy should not try to explain the genesis of concepts[1] or to reconstruct the actual history of the learning language process[2]. In a similar vein to that argumentative strategy, it would be quite easy to make the case that the ethological conception of language acquisition corresponds to a position held by a large array of authors (SPENGLER 1927 : 113-153; RUSSELL 2006 : 113; RICHARD & ODGEN 1956) that had been strongly criticized by Wittgenstein at the beginning of the 30s[3]. However, from a philosophical point of view, the ethological reading of Wittgenstein raises a lot of philosophical difficulties that have not been discussed yet. The main goal of this paper is to fill this gap by unfolding the philosophical issues related to that historical debate. More precisely, this paper aims to show that the ethological interpretation should also be challenged on philosophical grounds. My claim will be that it is not possible to give a coherent formulation of the ethological account in the context of Wittgenstein's mature philosophy without casting some doubts on the universal validity of the notion of "grammatical rule".

This paper will accordingly be divided into four different parts: 1/A brief description of what I mean by the Ethological Account of language is

[1] In *Philosophical Investigations,* Wittgenstein makes the point that the historical genesis of a concept should not be taken into account in the context of a philosophical investigation (*PI,* II, xiii, §365).

[2] In the *Blue Book*, Wittgenstein states quite clearly that the historical process by which a notion is acquired does not have a philosophical relevance: "Teaching as the hypothetical history of our subsequent actions (understanding, obeying, estimating a length, etc.) drops out of our considerations. The rule which has been taught and is subsequently applied, interests us only so far as it is involved in the application. A rule, so far as it interests us, does not act at a distance." (*BB* : 14)

[3] This point is obvious, but it has never really been made in the case of Spengler. Quite puzzlingly, many people have stressed the similarities shared by Spengler and Wittgenstein (FERBER 1991; TURANLI 2005 : 75 and 83) whereas the fundamental divergences (BOUVERESSE 1990) opposing them are rarely taken into account. Despite the fact that Wittgenstein emphatically criticized Spengler at the beginning of the 30s, Stanley Cavell claimed in an influential paper (i.e. "Declining Decline: Wittgenstein as a Philosopher of Culture") that Wittgenstein's *Philosophical Investigations* are more open minded towards Spengler's ideas (CAVELL 1989 : 256). Inspired by this suggestion, De Angelis has tried to show that we should interpret Wittgenstein's later philosophy of language in Spenglerian terms (2009). These attempts seem to be wide of the mark, because Wittgenstein has always rejected the idea of an historical necessity, which constitutes the fundamental assumptions of all Spengler's philosophy. – For a reconstruction of Wittgenstein's criticism of Russell and Odgen and Richard, *see* (ENGELMANN 2013 : 68-89).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

fleshed out (**§ 1**). 2/I establish that the Ethological Account seems to be committed to a metaphysical view according to which historical and diachronic necessities do not exist (**§ 2**). 3/I argue that Wittgenstein cannot reject the idea of historical necessity and endorse the Ethological Account without holding a self-defeating position (**§ 3**). 4/Finally, although the upshot might not seem very Wittgensteinian, I will flesh out an alternative formulation of the Ethological Account, which seems to be more philosophically appealing. This will lead me to put forward an unorthodox reading of the notion of "grammatical rule" that makes room for a robust conception of diachronic necessities.(**§ 4**).

1. The Ethological Account of Language Acquisition

Ethology is the science that studies human and animal behaviours. Therefore, the ethological account of language can be defined as follows: our use of language cannot be explained without taking into account some ethological facts about human behaviour. In *Philosophical Investigations*, the ethological account of language is introduced when Wittgenstein tries to understand how words can refer to a private and inner sensation. As it is usually the case with Wittgenstein, he does not answer that question, but he goes on by asking a slightly different question that he considers just as equivalent: "This question is the same as: How does a human being learn the meaning of names of sensation? For example, of the word 'pain'." Once the question has been reframed in such a way, Wittgenstein unfolds what many scholars have considered as the "ethological account" allegedly fleshed out by *Philosophical Investigations*:

> Here is one possibility: words are connected with primitive (*ursprünglichen*), natural, expressions of sensation and used in their place. A child has hurt himself and he cries; then adults talk (*sprechen*) to him and teach him exclamations and, later, sentences. They teach the child new pain-behaviour. "So you are saying that the word 'pain' really means crying?" – On the contrary: the verbal expression of pain replaces (*ersetz*) crying, it does not describe it (*PI*, §244).

When we take this passage at its face value, the very idea that it contains any "theory" about language acquisition seems to be farfetched. As Wolgast has rightly pointed out in *PI* §244, Wittgenstein is only making a claim about the acquisition of the word "pain". For that reason, it is not clear at all that we can infer a general theory of language from what he says about the particular

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

case of "pain". If we consider that the passage just quoted implies a full-blown theory of the acquisition of *all* sensation concepts, this account appears to be false and "extravagant" (WOLGAST 1994 : 590). For instance, it is difficult to conceive how Wittgenstein's description can explain how notions such as "feeling of coldness", "seeing" or "hearing" are actually learned by children. Nevertheless, it is clearly possible to develop a non-extravagant reading of Wittgenstein's remark. Indeed, one can still hold the view that it is not possible to recognize the soundness of Wittgenstein's remark about "pain" without attributing to him a general view regarding the relation of language and behaviour.

So, even if the extravagant reading of *PI* §244 is ruled out, one can still claim that Wittgenstein is committed to an ethological account of language acquisition. Basically, this argument runs as follows: Wittgenstein's remark about pain would not be cogent unless he endorses four theses, which are constitutive of the ethological account:

1. *The Pragmatic Thesis* (**PT**). Language is a practical activity that is supposed to have some pragmatic effects. One can easily gather from *PI* §244 that "I have pain" should not be considered as a "description" of a mental state. According to Wittgenstein, "a cry is not a description" (*PI, II,* ix, §83). Consequently, if the sentence "I have pain" actually "replaces" a cry and fulfills its function, it does not make any sense to treat it as a description[1]. "I have pain" is not a description based on a self-observation, but it actually corresponds to a kind of "reaction" (*PI*, §659). In other words, "I have pain" should be understood as a kind of behaviour or action. As Wittgenstein puts it, learning to use the sentence "I have pain" boils down to learning a new kind of "pain-behaviour" (*PI*, §244). This strain of thought leads to a highly anti-intellectualist analysis, which defines the meaning of psychological expressions as mainly practical. Canfield phrases Wittgenstein's pragmatic approach that way: "Learning to talk is learning to act. The actions constituting speech are continuous with such performances as manipulating, crawling or walking" (CANFIELD 1993 :172).
2. *The Overlap Thesis* (**OT**). Actions and linguistic signs are not mutually exclusive categories. Although it is not the case that all

[1] Of course, there are degrees between the cry and the pure description. Depending on the utterance context, an assertion like "I have pain" or "I'm afraid" can be more or less close to a simple cry. (*PI*, II, ix, §73 and §83)

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

actions are linguistic signs, these two notions overlap. In order to hold *OT*, one should thus claim *either* that linguistic signs are a kind of behaviour *or* that some natural behaviour constitutes a kind of language. Following Wittgenstein's account, linguistic signs are a kind of action and, accordingly, he endorses a possible version of *OT*. Of course, Wittgenstein does not want to conflate the distinction between behaviour and verbal language. Linguistic signs are governed by grammatical rules, whereas instinctive and primitive behaviour are not. However, it would be misleading to understand this distinction in too rigid a way. The difference between natural behaviour and linguistic signs does not imply that they cannot overlap. "Words are also deeds" (*PI*, §546), writes Wittgenstein. From that standpoint, linguistic signs may have a behavioral dimension because some of our language-games would not be possible without our instinctive behaviours. Then, the relation between language and behaviour is not a relation of identity[1]. Linguistic signs are the product of the "extension" (*Ausbau*) (*Z*, §545) or the "refinement" (*Verfeinerung*) (*CV,* p. 31) of natural behaviour made possible by the mastering of social conventions.

3. *The Logical Relation Thesis* (**LRT**). The relation between the notion of pain and the behavioural expression of this mental state is not a contingent one. According to Wittgenstein, it would be *logically* impossible to acquire the notion of pain without natural and instinctive

[1] Danielle Moyal-Sharrock holds a version of the identity thesis according to which verbal expression is a subspecies belonging to the behaviour category: "The word, exclamation, or sentence assimilated as a replacement of the natural expression is itself behaviour. It is not a clearer, more eloquent description of the sensation, but constitutes an alternative expression of the sensation—an alternate mode of behaviour: 'the verbal expression [*Ausdruck*] of pain replaces crying and does not describe it' (WITTGENSTEIN 1997 : 244). So that where we use words in the place of groans, this replacement does not entail a categorical change, but only a change of manner or manifestation." (2000 : 361) Since I want to give the more plausible version of the Ethological Account, I do not attribute to their proponent this thesis that seems to be highly controversial and problematic. Indeed, such a view leads to a purely expressivist understanding of "I have pain" that leads to the traditional problem pointed out by Geach (1965). If "I have pain" is a cry without any propositional content, this means that such an expression cannot be used in logical reasoning. Therefore, the identity thesis implies that it does not make sense to say something like "I have pain, hence I will take an aspirin". Norman Malcolm speaks rather of an analogical relation between pain-behaviour and "I have pain" (1982 :17). We will stick to that weaker version of *OT*.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

behaviour (*PI*, §257). One cannot attribute pain sensations to a rock, whereas it appears to be impossible to deny that a wrangling flea is suffering due to that logical connection between pain and pain-behaviour (*PI*, §284). As Wittgenstein puts it: "It amounts to this: that only of a living being and what resembles (behave like) a living being can one say: it has sensations; it sees; is blind; hears; is deaf; is conscious or unconscious" (*PI*, §281). Of course, it is possible to have pain without expressing it in any kind of behaviour: I can certainly have pain and try to hide it. The opposite is also true: I can fake pain by mimicking typical pain-behaviours. However, these possibilities do not break the logical relation of pain and pain-behaviour previously mentioned. If pain was *never* expressed in behaviour, we would not be able to explain and teach how to use "pain". From this cogent observation, Wittgenstein will rightly draw the conclusion that there is a "logical" relation between an inner mental state and its behavioural expression: "The inner is tied up with the outer not only empirically, but also logically" (*LWPP II* : 63). Proponents of the ethological reading (HARRÉ & ROBINSON) usually interpret this logical relation as a relation of foundation. "Pain" is logically related to pain-behaviour in the sense that my use of the notion "pain" is *grounded* on the existence of pain-behaviours. According to *Zettel* §541, a pattern of behaviour is said to be "primitive" and "pre-linguistic" when a language game is *grounded* (*beruht*) on it. Thus, pain is *logically* related to pain-behaviour because it would not be possible to use pain in the language-game of pain ascription without the existence of pain-behaviour[1].

4. *The Genetic Thesis* (**GT**). The relation between pain-behaviour and "pain" is not only a logical one. Wittgenstein underlines rightly in *PI* §244 that pain-behaviour is "replaced" by the sentence "I have pain". Hence, pain-behaviour and "I have pain" are related historically. Children cry and, *after* we taught them to do so, they will express their pain by using words and sentences. Moreover, Wittgenstein is also committed to the claim that a particular temporal order should be followed in the concept learning process. For instance, the notion of doubt is learned *after* the notion of certainty (*PO*, *Cause and Effect* :397). Likewise, Wittgenstein argues that lying is a language-game

[1] According to Malcolm, it is, for instance, "logically impossible" that a stone has pain (1989 : 101) because there is a logical relation between the concept of pain and pain-behaviours.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

that must be learned and is chronologically posterior to the truthful expression of inner state. It does not make sense to believe that the smile of a baby is untruthful (*PI*, §249) because it is impossible to imagine a child lying systematically (*PO*, *Notes for Lectures on "Private Experience" and "Sense-data"* :217). At first, children use language as a way to express their inner life truthfully and, *after*, they learn to lie to other people.

2. The Genetic Thesis Clarified

As I already mentioned at the beginning of this paper, it is not clear at all that Wittgenstein is actually committed to the Ethological Account. As a matter of fact, Wittgenstein uses a conditional form in *PI §244* ("one could say") suggesting that he does not himself hold the view he is stating[1]. Furthermore, Wittgenstein does not seem to be committed to the *Logical Relation Thesis.* Indeed, Wittgenstein states explicitly (*PI, §142*) that it is possible to imagine that people, who do not have pain-behaviours, can learn the language-game of pain. Of course, such a possibility constitutes an "abnormal case" of the pain language-game. Still, it does not constitute a full-blown logical impossibility ruled out by the grammar of our language[2]. Consequently, Wittgenstein does not seem to believe that it is not possible to conceive an alternative form of life in which "pain" is not based on pain-behaviour.

---

[1] This is not a knockdown argument against the Ethological Account. Hacker has convincingly shown that Wittgenstein uses the conditional form because he had in mind other similar possible cases that are nevertheless compatible with the Ethological Account (HACKER 1990 : 39). Hacker mentions that Wittgenstein says that we can teach someone by pinching him.

[2] "And if things were quite different from what they actually are — *if there were, for instance, no characteristic expression of pain*, of fear, of joy; if rule became exception, and exception rule; or if both became phenomena of roughly equal frequency — our normal language-games would thereby lose their point. — The procedure of putting a lump of cheese on a balance and fixing the price by the turn of the scale would lose its point if it frequently happened that such lumps suddenly grew or shrank with no obvious cause." (My emphasis, *PI*, §142) This key passage states clearly that we can imagine a possible world in which we have a notion of pain, even though we did not naturally express our pain. Of course, the pain language-game would have a different point and a different practical significance, but it constitutes a genuine logical possibility. Such an idea contradicts frontally *LRT*.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Although these exegetical issues are highly interesting, it is not the aim of this paper to engage in that kind of technical discussion. No matter if Wittgenstein actually endorses the Ethological Account, it is fairly evident that it constitutes an influential position that has been more or less loosely inspired by some patterns of Wittgenstein's thought. Once the exegetical question has been put aside, the philosophical question remains: does the Ethological Account give us a coherent and plausible explanation of language acquisition?

One of the main difficulties comes from the Genetic Thesis. It is rather difficult to understand what the grammatical nature of statements describing the history of language acquisition is. When Wittgenstein says that the acquisition of the notion of "appearance" is chronologically posterior to the learning of "being", is this statement of a (grammatical) necessity or a mere description of some empirical and natural facts? This question is extremely hard to answer. On the one hand, it is quite tempting to read Wittgenstein's remark about the learning of language as a kind of transcendental argument about the diachronic necessities conditioning any possible language. Indeed, it is difficult to understand the universality and the generality of Wittgenstein's claim about language learning without assuming that the Ethological Account relies on a substantial conception of necessity according to which every language needs to follow a necessary development in order to be a language. I read Norman Malcolm's version of the Ethological Account as an instance of that kind of philosophical position. *PI* §244 would then be interpreted as stating a logical necessity about the meaning of the notion of pain[1]. On the other hand, the case has been frequently made for an empirical reading of *GT*. For instance, Moyal-Sharock does not believe that the behavioural origin of our language constitutes a sort of universal logical necessity. She rather makes the point that the Genetic Thesis shows that our language is "conditioned" by a set of empirical facts about our human form of life[2]. Similarly, it is fairly obvious that Canfield considers GT as a purely empirical claim and not as a metaphysical or a logical one[1].

---

[1] According to Malcolm, grammatical rules are true propositions describing the logical necessities which constitute the meaning of a concept (1982 : 21). In short, Malcolm considers that instinctive and primitive reactions constitute the condition of possibility of any language: "This confident going on in the same way, without any doubt, cannot be given any rational foundation. This is a reason for calling it 'instinctive'. Without this kind of natural agreement, this instinctive going on in the same way, there could not be language" (1982 : 16).

[2] Moyal-Sharrock holds that hinges do not have a transcendental status (2004 :60). Thus, the belief that our language is an extension of instinctive behaviours

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Given the therapeutic and the non-theoretical focus of the method used by *Philosophical Investigations* (KUUSELA 2008; HORWICH 2012), the very idea that Wittgenstein made transcendental claims about the structure of any possible language does not seem very attractive, exegetically speaking[2]. In the particular case of diachronic necessities, the transcendental reading appears to be even more unlikely. As a matter of fact, the transcendental reading collides with a powerful argument that Wittgenstein has developed against historical necessity while he was reading Oswald Spengler's *Decline of the West*. Since this argument is embedded in some general considerations stemming from Wittgenstein's philosophy of history that is remotely connected to the main issue of *PI* §244, proponents of the Ethological Account rarely explain why one should pick out the empirical interpretation of *GT*. The goal of this section is to remediate to that situation and make the anti-metaphysical assumption of the Ethological Account more explicit.

According to Wittgenstein, the idea of "historical necessity" does not line up with our own experience of history. Such a view relies on an important premise that played a major role in the *Tractatus.* One of the major ideas put forward by Wittgenstein in this book is that all necessities are logical necessities (*T*, 6.37). This view entails, of course, that historical necessity is either a logical necessity or a philosophical myth invented by metaphysicians. Once the question has been framed that way, it is easy to guess on which side Wittgenstein will stand. Far from following a logical or a deductive order, history is full of surprises due to its essential contingent nature. Thus, one cannot claim that history has "logic" without falling into a kind of category mistake. History cannot work like logic. Due to its *a priori* nature, logic excludes any possibility of surprise: "There can *never* be surprises in logic" (*T*, 6.1251). In contrast to logic, history involves unpredictable elements that historians usually call "turning-point" or "epoch-making" events. Hence, stipulating that history has "logic" misses the unpredictable nature of historical becoming. As I have just mentioned, this

constitutes a "certainty" that does not derive from a substantial necessity. This certainty is rather causally conditioned by some empirical facts concerning the world and our human nature (2004 : 83).

[1] "Wittgenstein's later philosophy has an empirical component, and that, in fact, it can provide a conceptual framework for a scientific study of language acquisition" (1995 : 195).

[2] Bernard Williams (1974 : 92) and Jonathan Lear (1982 : 386) have defended this view. Unfortunately, this transcendental view does not square with the fact Wittgenstein considers that logical necessities are the product of arbitrary rules (FORSTER 2004 : 24).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

argument flows from the *Tractatian* conception of logic. However, the main focus of that book is not philosophy of history. For that reason, texts of the middle period (1931-37) like the *Big Typescript* and *Philosophical Grammar* are very important because, at this time, Wittgenstein has developed an extensive critique of Spengler spelling out more clearly why the idea of historical necessity should be rejected.

First of all, it is important to explain more precisely what Wittgenstein means by "surprise". A surprise happens when my expectation about reality conflicts with some empirical facts. For instance, if I hold the belief that no vegetation lives in the North Pole, I would be fairly *surprised* to learn that "Mr. Smith flew to the North Pole and has seen tulips all around" (*LFM 1939* : 18). In a nutshell, there is room for surprise when I endorse a hypothesis that can collide with reality. According to the definition laid down by *Philosophical Grammar,* a hypothesis is an "image" that can be true or false by agreeing or contradicting reality (*PG*, Appendix VI : 219). In Wittgenstein's wording, "A hypothesis is a law for forming propositions. You could also say: a hypothesis is a law forming expectations" (*PG*, Appendix VI : 219). When I formulate the hypothesis that the North Pole does not have any vegetation, I formulate a law that allows me to construct a set of propositions ("There are no tulips on the North Pole", "No vegetation can grow on the North Pole because of the weather", etc.) expressing expectations that might be confirmed or deceived by reality. There is room for surprises only when expectations about empirical reality can be deceived. Thus, I can be surprised when the relation I have with reality implies hypotheses.

Following this account of surprise, mathematics[1] and logic cannot be surprising. They do not rely on hypotheses that can be confirmed or infirmed

[1] In the case of mathematics, Wittgenstein's position is trickier than one might expect. In *Lectures on the Foundation of Mathematics,* Wittgenstein says that mathematics cannot surprise us. Although mathematical paradox might be *puzzling,* it does not make any sense to say that mathematical discoveries are "surprising" (LFM 1939 :17-18). However, this distinction is a difference of degree and not of kind. In the *Big Typescript,* Wittgenstein states that the geometrical physic (i.e. geometry used by psychical science) involves hypotheses, which makes room for surprise. In *Remarks on the Foundations of Mathematics,* Wittgenstein goes a step further by saying that a mathematical paradox or the deepness of mathematical investigations count as a kind of "surprise" (*RFM*, Appendix II, §1). When he makes that disturbing concession, Wittgenstein states clearly, however, that surprise is not prompted by a conflict between mathematics and reality. In the case of mathematics, the surprise does not come from the discovery of new facts, but from a lack of

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

by empirical facts or perceptual experience[1]. Mathematical and logical truths cannot be surprising because they reflect grammatical rules. Indeed, one cannot be surprised by the fact that a square is a geometrical figure having four sides because it is a consequence of the grammar of the grammatical definition of "square". So, the core of Wittgenstein's argument is the idea that "Surprises do occur in the world, but not in grammar" (*BT*, §15 : 52).

This thesis is motivated by two different kinds of considerations. 1/ Grammatical rules express logical necessities. The negation of a grammatical rule is then a logical impossibility. For instance, I cannot imagine a square with five sides because a square with five sides is logically impossible. Since the alternative is logically impossible, the negation of a grammatical rule is a meaningless proposition that does not constitute a genuine possibility (*PO*, *Wittgenstein's Lectures* : 60). Granted that the possibility of my being wrong is not a real possibility, it would be absurd to claim that I can be proven wrong and be "surprised" regarding the validity of a grammatical rule. 2/Grammatical rules cannot contradict reality because the function of grammar is to determine how a proposition can be compared to reality (*PG*, §55 : 97). In that respect, it does not make sense to say that grammar of "square" may collide with reality (*PG*, §68 : 111). The function of grammar is to provide rules that will allow us to understand which kind of object can be called a square. One cannot compare grammar with reality and eventually be surprised or deceived because any comparison between a piece of language and reality is made possible by grammatical rules themselves. For that reason, grammatical rules do not make room for something unforeseen (*Z*, §296).

No matter if Wittgenstein is right to claim that all necessities are the product of a grammatical rule (I do not want to get entangled in that kind of issue in the present paper), history is clearly an empirical domain full of surprises that cannot be compared to logic or mathematics. Indeed, history is an empirical discipline relying on a whole range of hypotheses that might be contradicted by reality. As a matter of fact, expectations about the historical becoming of humanity are so often deceived, that it led historians to consider that it was vain to speculate about the future of humanity like philosophers of history used to do. It is then tempting to say that the very grammar of

---

understanding (*RFM*, Appendix II, §2). Consequently, mathematics are not "surprising" unless I do not really understand the mathematical concepts I'm dealing with (*RFM*, I, §68).

[1] Concerning the lack of hypothesis in mathematics, *see* (BT, §108 : 371). Wittgenstein makes a similar claim about logic (*BT*, §54 : 205).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

"history" presupposes its unpredictability. This crucial point is made by Wittgenstein in *Culture and Value*: "When we think of the world's future, we always mean the place it will reach if it keeps going as we can see it going in now; it does not occur to us that its path is not a straight line but a curve, constantly changing direction" (*CV*, 1929 : 3). Wittgenstein does not deny that we cannot give a general picture of the course of history. In a way, we have a legitimate and undefeatable expectation about history, namely that our expectation about the future will necessarily be deceived. Contrary to natural sciences like physics and chemistry, the surprising nature of history seems to be so essential that we could foresee that all our predictions can be deceived. Surprise can certainly happen in every empirical domain, but one might say that history is probably the field where surprise happens more frequently. Thus, history would not be history if it was foreseeable and followed the course of a rational deduction.

The fact that history is unpredictable does not mean that we should give up all expectations about the future. We could not be social agents without having those expectations. If historical narratives make sense to us, it is mainly because the succession of historical events is not a purely irrational chaos. We can rightly have rational expectations about the future of the world, but we are never on a firm ground as in logic. History is not like a logical deduction because we have to deal with the partly surprising and unpredictable nature of the course of history. Given the surprising nature of history, we need to use hypotheses and confront them with empirical facts. Wittgenstein is then committed to the view that history can be approached with a large set of rational models, though none of these models can provide us with an indefeasible prediction. Historical predictions are then hypotheses suggested by our present experience. Because what we have experienced so far is Y and Z, it makes sense to think that X will happen in the future even though a change of direction is always possible. We do not know the future; any hypothesis about the general direction of historical becoming could turn out to be wrong. However, even if this were the case, such an outcome does not necessarily mean that I have made a rational mistake, and that I should have made a different prediction. When a hypothesis is infirmed by the turn of events, it only means that a new model or a new narrative is needed in order to make sense of what has happened. My hypothesis was wrong because things have changed, and history has surprised me by starting to follow a different path.

Thus, the fact that *GT* is a historical proposition about the chronological stages of language acquisition has to be taken very seriously. Remarks about the history of language acquisition of a given speaker must

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

have the same grammar as any historical proposition. In short, a historical proposition can always be defeated and we cannot exclude the logical possibility of the surprise. Hence, the historical remark that "I have pain" is an extension of primitive reactions constitutes a true description of an empirical and contingent fact concerning how we, human beings, learn language. It is then not logically impossible that a different form of life has a similar notion of "pain" which does not originate from some primitive reactions. For instance, we can imagine people that are born with a mastery of the "pain" notion or that have learned it with the help of a computer program such as in the case of *The Matrix*.

In order to capture more precisely what has been said in this section, the Genetic Thesis should then be rephrased that way:

*GT**: The use of "I have pain" is chronologically posterior to primitive pain-behaviours because the former is an extension of the latter. However, this remark is meant to describe some empirical and contingent facts regarding the historical process by which we actually learn "pain". It is certainly possible that things might have been otherwise or will change in the future, but, for the time being, it is true that "I have pain" is an extension of our primitive reactions.

3. The Ethological Account Reconsidered

At first glance, the idea that the learning language process is "historical" seems to be harmless. However, combined with the empirical interpretation of the *Genetic Thesis* (*GT**), the grammar/history dichotomy raises serious difficulties. If historical necessity does not exist, any historical succession of events is contingent. In the particular case of language acquisition, denying historical necessity makes room for the idea that it was not *necessary* that "I have pain" is a historical extension of the cry of a child. Of course, "I have pain" originates from a cry. Nevertheless, this empirical truth is contingent and constitutes a hypothesis. In other words, *GT** describes a contingent fact about language acquisition that can change in the future.

This conclusion is embarrassing because it conflicts with another feature of the Ethological Account. Indeed, Wittgenstein is also supposed to endorse the *Logical Relation Thesis* (*LRT*) according to which it would not be possible to learn to use "pain" to a child who did not have any kind of pain behaviour. Thus, *LRT* implies that the relation between pain behaviour and "I have pain" is not a hypothetical, but a necessary one. The existence of

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

"pain behaviour" is the condition of possibility of "I have pain". Indeed, I cannot make sense of this relation of foundation if I do not also believe that my pain-concept is historically subsequent to my pre-linguistic pain behaviours that I had when I was a speechless child. It would be fairly puzzling to say that "pain" is necessarily grounded on "pain behaviour" if it was actually possible that a child learns a language game before having any kind of pain behaviour. Keeping these considerations in mind, it turns out to be impossible to give a coherent formulation of the Ethological Account while denying the existence of historical necessity. "I have pain" can only be logically grounded on pain-behaviour if "I have pain" is, historically speaking, the *necessary* extension of pain behaviour.

One promising way to solve this paradox is to show that it relies on an over simplistic understanding of Wittgenstein's concept of surprise. The possibility of surprise is not infinite because the notion of "surprise", like any other notion, is governed by some grammatical rules. Some phenomenon can be said to be a surprise whereas others cannot. Even though history can surprise us, there is a limit to how history can be surprising. In that respect, it is possible to interpret the genetic thesis not as a defeasible empirical claim, but rather as a grammatical rule limiting the evolution of any possible language. Such a view would not be a transcendental reading of the *Genetic Thesis* because we still stick to the idea that grammatical rules are arbitrary and strictly conventional. This grammatical approach is certainly in tune with some remarks made by Wittgenstein in *Philosophical Grammar*. For instance, when Wittgenstein argues that grammar does not involve surprise, he makes a remark about the grammar of what we usually mean by an "evolution" or an "expansion" of our language:

> "But the language can expand" — Certainly; but if this word "expand" has a sense here, then I know *already* what I meant by it. I must be able to specify how I imagine such an expansion. And what I can't think, I can't now express or even hint at. And in *this case* the word "now" means: "in this calculus" or "if the words are used according to *these* grammatical rules" (PG, §71 : 114).

Our language can certainly evolve and expand itself. Yet this evolution cannot surprise me because the expression "expansion" has a particular meaning that is determined by the grammatical rules governing its use. For instance, the English language "expands" by the introduction of new words. However, I cannot imagine that English will expand by introducing rules of declension or a new kind of pronoun. That kind of evolution does not correspond to what we usually mean by the "expansion" of a modern

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

language. If that kind of transformation happened to English, we would be probably inclined to speak of a new language. After all, English itself comes from a transformation and a blend of different languages (mainly German and French). To say that the expansion of language cannot alter the main grammatical structure of the language is not to make an empirical hypothesis about the future of English language. It is rather a way to remind us that the word "expansion" *must* follow some rules in order to make sense.

Accordingly, when Wittgenstein makes claims about the historical evolution of a language, one does not have to read them as empirical hypotheses. For instance, when Wittgenstein says that an individual could not have invented the practice of playing games even if he can invent a particular game, he is not formulating an empirical hypothesis about the history of the invention of games. In fact, Wittgenstein's point is rather to state that the historical hypothesis just mentioned is nonsensical and does not reflect the grammar of what we call "games". If a singular person could have invented the institution of playing games, our very notion of "game" would have had a different meaning. Playing games is a social practice which is tied-up to the natural history of human beings. Consequently, it is logically impossible to imagine that a singular person has invented the very idea of playing a game. Thus, the grammar of "game" has a diachronic and historical dimension. When I invent a game, I must follow some particular rules, which are different to those I follow when I invent a new language or a new tool. This historical evolution is determined by the actual grammar of the language because I want to call what I'm inventing a "game". In other words, when I invent a new game the possibility range is limited by grammatical rules governing some words like "games", "evolution", etc.

Similarly, "language learning" must follow a particular succession in order to be called so. In that respect, when Wittgenstein says: "'I have pain' is historically derived from pain behaviour", he is stating a rule of grammar. "I have pain" would have a different meaning if it was not a replacement and an extension of some primitive reactions like cries. Even if Wittgenstein rejects metaphysical and historical necessity, he is not committed to the view that the learning language process is completely arbitrary and unpredictable. The grammar of "learning" and "language" implies that such a process must follow some necessary steps in order to be called a "learning language process". If it was possible to learn the meaning of "pain" without showing at least some pain-behaviour, the notion of "pain" would be fully different. Thus, the Genetic Thesis is not a historical hypothesis, but a necessary truth similar to "A=A" or "A chessboard is made of 64 squares".

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Unfortunately, this grammatical solution to the internal contradiction of the Ethological Account seems to be a non-starter for a reason related to Wittgenstein's own definition of grammar. According to Wittgenstein's account, a grammatical rule is supposed to be the product of an arbitrary convention[1]. Therefore, the narrative constitutive of the ethological account should be treated as such. This conclusion has two straightforward consequences. 1/If the narrative of the ethological account is a grammatical rule, this narrative cannot be confirmed or infirmed by empirical facts. This is clearly not in line with what Wittgenstein says about language acquisition in *PI* §244. For instance, if ethology achieved to show that natural reactions are not involved in "pain" learning, such a discovery would be a massive argument against Wittgenstein's account[2]. Similarly, it seems hard to imagine that a historical narrative about language acquisition cannot be confirmed by some historical facts. When someone teaches his child the use of "I have pain", it looks like an empirical confirmation of Wittgenstein's claim. Saying the contrary seems to overlook the fact that Wittgenstein's narrative is convincing because it is based on some strong empirical evidence. 2/If Wittgenstein's narrative was a grammatical rule; one should draw the conclusion that a different concept of language would have come with a different historical narrative. Thus, it would be perfectly possible to imagine an alternative notion of pain, which is not an extension of some natural reactions. Following that train of thought, one could claim that we had chosen to define language as a conventional practice stemming from instinctive reaction, although there is no grammatical or philosophical necessity involved in that choice. Our language is grounded on instinctive behaviour, but if we wanted to do so, we could certainly have constructed abstract languages completely cut off from any kind of natural reaction. Of course, such a view undermines the interest of the Ethological Account because it would not do the philosophical work it is supposed to do. The Ethological Account is meant to make a general claim about the fact that any pain language-game would not be possible without primitive reactions on which they are grounded. By trivializing Wittgenstein's position, the idea that historical necessities are constituted by grammatical rules leads us to a relativist conception of language evolution that fails to take into account the strong and substantial intuition voiced by *PI* §244 according to which no

[1] "The only correlate in language to an intrinsic necessity is an arbitrary rule" (*PG*, §133).

[2] For instance, in a fictive scenario similar to *2001: Space Odyssey*, one can imagine that we have learned psychological concepts by touching a monolith.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

psychological concepts could have been invented or learned, if human beings did not express naturally their mental states.

It should be clear by now that the Ethological Account faces an impossible dilemma because of the rejection of historical necessity. From a Wittgensteinian standpoint, only two possibilities are available: either *GT* is 1/ an empirical proposition describing a contingent fact or 2/ a grammatical rule constituted by an arbitrary convention. Thus, the contingency of empirical propositions or the arbitrariness of grammatical rules, undermines the substantial claim made by the Ethological Account, i.e. that "I have pain" comes *necessarily* of an extension of some primitive reactions (*LRT*). Accordingly, the only way to safeguard the substantial claim made by the Ethological Account seems to consider that it describes a universal necessity, which holds true for any possible language. Following this line of thought, saying that verbal behaviour is an extension of primitive reaction is stating a necessary condition of any possible language. In other words, *GT* has to be grounded on a full-blown necessity presupposed by any historical narrative about the language learning process. Of course, the philosophical price to pay for endorsing a coherent version of the Ethological Account is pretty high for a Wittgensteinian: the idea that necessary truths about language evolution correspond to arbitrary rules cannot be maintained. The next section will try to establish if it is possible to make sense of this alternative formulation of the Ethological Account in a Wittgensteinian framework.

4. A Case for a non-empirical reading of *GT*

The difficulty encountered by the Ethological Account spelled out in the previous section is well known. As a matter of fact, it constitutes a new formulation of a fairly usual objection made against conventionalism. In 1936, C. D. Broad made an objection of that kind against Ayer (1936 : 71), who claimed that necessary truths were analytical propositions instituted by conventional rules. Board's objection is straightforward: if necessary truths originate from contingent and empirical facts about the use speakers make of their language, one should draw the conclusion that necessary truths are not really necessary, but contingent (1936 : 107). Reducing necessary truths to a matter of verbal definition, the conventionalist is at risk of undermining the necessity that he wants to explain. Aware of this difficulty, Norman Malcolm tries to meet this serious concern (1940) with a loosely Wittgensteinian strategy that might be used, as we shall see later on, to develop a more satisfying version of the Ethological Account.

First of all, it is important to bear in mind the reason why philosophers like Wittgenstein and Ayer conceive necessary truths as conventional definitions[1]. One of the main complaint about the metaphysical conception of necessary truth is its lack of clarity. In that respect, the example of Broad is particularly illuminating. According to Broad, necessary truths are supposed to have a self-obvious character, which can be immediately grasped by the mind. Though Broad's account of a priori knowledge makes room for a complex taxonomy (a distinction between intuitable and demonstrable a priori is made (1936 : 103)), he is committed to the view that at least some necessary truths can be grasped by an act of intuition. As Malcolm points out, this account is fueled by the idea of an occult and mysterious act of intuition that, far from clarifying the concept of necessity, makes it more obscure (1940 : 192). Moreover, the idea that necessity can be grasped by an act of intuition is misleading because it moves us to believe that necessary truths are abstract objects described by necessary propositions (1940 : 203). Against such a view, Malcolm makes the point that we do not have to acknowledge the existence of a dubious faculty of intuition in order to make sense of the idea of necessary truths. Knowledge of necessary truth comes from the simple and empirical observation of how people think and speak. Differently put, I can grasp logical necessity by observing how language is normally used[2]. In order to grasp a necessary truth, I just have to take into account what is logically entailed by a proposition used by a given speaker[3].

---

[1] Hacker has made the point that it is misleading to present Wittgenstein, like Dummett does, as a full-blown conventionalist (2009 : 365). He also argues that Wittgenstein's has an account of necessary truths that does not line-up with the conventionalist account fleshed out by Ayer and Carnap. Once again, I do not claim to give an accurate picture of Wittgensteinian conception of necessity, although I do not subscribe to Hacker's reading which tends to downplay - in a non-Wittgensteinian way – the arbitrary character of grammar (*see* 2009 : 333).

[2] Malcolm described the reasoning leading to the idea that philosophy is grammar in the following way: "The fact that a philosophical question of the form, 'does p entail q ?' is to be answered by an examination of what people would say, of our actual use of the expressions in question, and in no other way, has led people to say, 'Philosophy is really grammar'" (1940 : 195).

[3] "The procedure of seeing what a statement entails, the meaning of which is not clear, is not divisible into two processes-first, getting clear about its meaning, and second, seeing what it entails. It is the single process of getting clear about the meaning of the statement. And to get clear about its meaning is to find out how it is being used. And this is a matter to be settled by the eyes and ears through observing how the person who used it would react or what he would say if somebody else said

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

In that respect, the idea that logic is grammar (1940 : 198) might be "illuminating"; it discourages people to consider that necessary truths are abstract and occult entities grasped by an intuition. As Malcolm says in the title of one of his books (which is itself a reference to a passage of *Philosophical Investigations*): "Nothing is hidden".

Does that mean that Malcolm is committed to the view that necessary truths are constituted by arbitrary rules of grammar? No. The assimilation of necessary truths to grammatical rules is illuminating in the sense that it challenges a harmful picture of the nature of necessity put forward by Broad. Despite its illuminating character, Wittgenstein's grammatical conception of necessity can also be highly misleading. That is, Broad was perfectly right when he said that a conventionalist conception of necessity leads to conceive necessity as something contingent, which does not make any sense. Thus, saying that "necessary truths are grammatical rules" is stating something false and misleading (1940 : 200). There is a huge difference between a proposition expressing a necessary truth ("2+2=4") and an empirical proposition about the use of these signs ("In English, speakers generally answer '4' when we ask them what the result of '2+2' is"). Nevertheless, the idea that logic is made of grammatical rules has a therapeutic value. Necessary truths are not mere grammatical conventions, but the *analogy* between grammar and necessity leads us on the right track. Necessary truths are not grasped by an occult act of intuition, but they show themselves in the use we make of the language. The notion of grammar helps us to be aware that necessities are not facts or abstract objects.

According to Malcolm, the conventional nature of necessary propositions should not be taken literally, even if Ayer or Wittgenstein probably wanted their readers to do so (1940 : 203). When Wittgenstein says that necessities are grammatical conventions, it is important to keep in mind that such an affirmation is mainly meant to dissolve a nest of problems related to the traditional understanding of necessary truths. In other words, the goal is to produce an aspect-switch that will discourage philosophers to think of necessity as a kind of abstract entity grasped by an intuition. Once the danger of thinking of necessity as metaphysical entities is cleared of the way, the analogy between necessities and grammar rules can be put aside or relativized. This remark is of course of the higher importance in the present context. According to Malcolm, the vocabulary of grammar can be gave up if it is judged preferable to tackle a particular philosophical problem by using

---

something of a certain sort, and so on. And so by this procedure we learn necessary truths" (1940 : 197).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

terms such as "essence", "logical necessities" and "necessary truths"[1]. This choice of terminology depends on the philosophical problem that needs to be dissolved.

This Malcolmian approach can certainly be used in the case of Wittgenstein's attitude towards historical necessity. As the example of Spengler shows, the idea of historical necessities is highly misleading. According to the *Decline of the West,* historical necessity is a metaphysical reality (namely a "destiny" (1927 : 129)) that can only be grasped through the mediation of a non-discursive and non-rational "intuition"[2]. This idea comes with a controversial claim according to which historical becoming is governed by a kind of "organic logic" (1927 : 117). In the context of a discussion of Spengler's conception of historical necessities, the idea that history does not have a logical form, as well as the thought that necessary truths are grammatical rules, are particularly illuminating. Still, as our critical discussion of the Ethological Account have made it plain, the bold rejection of historical necessities is misleading because it undermines the necessary relation that "pain" entertains with pain-behaviours. The misleading character of Wittgenstein's critique of Spengler lies in the fact that it transforms a necessity into something either contingent or arbitrary. Thus, in the particular context of the discussion of the Ethological Account, it is a strategic error to choose that kind of vocabulary. Unsurprisingly, Malcolm does not phrase his own accounts in terms of empirical facts or grammatical rules, and he rather talks about "logical necessity", "logical possibility" and "logical impossibility". For instance, when he states that we are highly reluctant to attribute pain to a stone, he argues that such an attribution is "logically impossible". The thought is not that we cannot attribute pain to a stone because no rules have allowed us *until now* to make that kind of pain-

[1] As a matter of fact, Malcolm strongly relies on the vocabulary of *On Certainty.* Not only does he present the Ethological Account as a logical necessity, be he claims that it is based on a kind of "certainty" (1984 : 13-17). Given the scope of this paper, I decided to put this aspect of Malcolm position aside because it is impossible to take into account without engaging in an overall interpretation of Wittgenstein's latest work. Following Moyal-Sharrock's vocabulary, I believe that one can legitimately consider that Malcolm's reading of *On Certainty* implies that *GT* is not an empirical claim, but a *universal hinge* (MOYAL-SHARROCK 2004 : 148). In other words, *GT* is a certainty constitutive of the ability of human beings to use language.

[2] This intuitive method is inspired by Goethe. (SPENGLER 1928 : 25)

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

attribution. Quite on the contrary, the claim is that such an attribution is impossible given the very *essence* of what pain and mental states are[1].

This argument is clearly based on one of the main trends of the Private Language Argument. According to Wittgenstein, pain-attribution is a normative practice. Like any rule-governed activity, it must be logically possible to make a distinction between believing in following a rule and following it effectively (*PI,* §202). As Wittgenstein stresses, inner phenomena need exterior criteria (*PI*, §580). No matter what the grammar of our language is, given our form of life, it would be logically impossible to make a difference between a correct use of "pain" and an incorrect one if human beings did not express naturally their pain in primitive and instinctive behaviours. Consequently, the very essence of the normativity of rules necessarily implies that our primitive and behavioural expression of pain constitutes the condition of possibility of our "pain" language-game. When we look at our normal use of "pain", this normativity is not always clear to see. That is the reason why Wittgenstein invites us to look at the way we teach that concept to a child. This pedagogical example shows the logical and necessary relation that "pain" has with pain-behaviours. In other words, the language learning process is not a parochial custom that could have been otherwise. The way we talk and think about language learning shows that "pain" comes necessarily after a primitive expression of pain. And it is precisely because the Genetic Thesis is a necessary truth that it is right to endorse the Logical Relation Thesis according to which there is a logical relation between "pain" and pain behaviour.

Conclusion

This paper has shown that any grammatical or empirical reading of the genetic thesis threatens the coherence of the Ethological Account. Malcolm's version does not seem to fall into this pitfall because he believes that necessary truths cannot be reduced to grammatical conventions. Consequently, if we adopt a non-reductionist conception of necessary truths, it is possible to give an alternative reading of the Genetic Thesis, which renders

[1] A cryptic passage of *Philosophical Investigations* ("*Essence* is expressed in grammar" (*PI*, §371)) opens the door to an interpretation of Wittgenstein along these lines. According to that passage, the relation between essence and grammar is not a relation of identity, but a relation of expression. Therefore, it is possible to argue that the notion of grammar does not imply a rejection of the notion of essence.

the Ethological Account more philosophically plausible. I do not deny that it might be difficult to show that such an account reflects Wittgenstein's actual position. Nevertheless, I do not consider such an endeavour as completely impossible. Although Wittgenstein seems to give a huge importance to that notion of grammar, it is possible to show that this notion has a non-dogmatic and therapeutic dimension that makes room for Malcolm's critical stance towards it[1]. In any case, the goal of the paper was not to provide an accurate interpretation of *PI* §244, but to assess the validity of some philosophical positions that it has inspired. Regarding this issue, the lesson of this paper is that the empirical reading of *PI* §244 leads to serious philosophical difficulties undermining the validity of the Ethological Account taken as a whole. Since the rejection of historical necessities leads us to an untenable position, it gives us a serious reason to acknowledge the soundness of this notion. Indeed, it seems impossible to take seriously the strong philosophical intuition[2] expressed by the Ethological Account without following Malcolm and opening the door to some minimal historical necessities.

Bibliography

Baker, G. & Hacker, P.M.S. 2005. *Wittgenstein: Understanding and Meaning (Part I: Essays)*, Oxford and New York: Oxford University Press.

—, 2009. *An Analytical Commentary on Wittgenstein's Philosophical Investigations. Rules Grammar and Necessity, v. 2*, New York and Oxford: Blackwell.

Brenner, W.H. & Moyal-Sharrock, D., 2005. *Readings of Wittgenstein's on Certainty*, New York: Palgrave and Macmillan.

Broad, C.D., 1936. "Symposium: Are There Synthetic A Priori Truths". *Proceedings of the Aritotelian Society, Supplementary Volumes,* 15, 102-153.

Bouveresse, J., 1990. "The Darkness of this time: Wittgenstein and the modern world". *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 28, 11-39.

Cahill, K.M., 2009. "Bildung and Decline". *Philosophical Investigations*, 32(1), 24-43.

Canfield, J.V., 1993. "The living language: Wittgenstein and the Empirical Study of Communication". *Language Sciences*, 15(3), 165-193.

—, 1995. "The Rudiment of language". *Language and Communication*, 15(3), 195-211.

[1] Following the non-dogmatic reading of Kuusela (2008) (which relies strongly on Wittgenstein's remarks about Spengler's philosophy of history), it is possible to interpret the notion of grammar as an object of comparison.

[2] I use the term "intuition" in a non-technical sense. I am not committed to the view that intuition is a particular faculty grasping some metaphysical necessities.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Cavell, S., 1988. “Declining decline: Wittgenstein as a Philosopher of Culture”. *Inquiry*, 31(3), 253-264.
DeAngelis, W.J., 2007. *Ludwig Wittgenstein- A Cultural Point of View*, Burlington: Ashgate.
Dray, W., 1980. *Perspectives on History*, London: Routledge & Kegan Paul.
Dromm, K., 2003. Imaginary Naturalism: the Natural and Primitive in Wittgenstein’s later thought. *British journal for the History of Philosophy*, 11(4), 673-690.
—, 2006. Wittgenstein on Language-Learning. *History of Philosophy Quarterly*, 23(1), 79-94.
Drury, M.O., 1996. *The danger of Words and writings on Wittgenstein*, Wiltshire: Thoemmes Press.
Engelmann, M.L., 2013. *Wittgenstein’s Philosophical Development. Phenomenology, Grammar, Method, and the Anthropological View*, Hampshire: Palgrave and Macmillan.
Ferber, R., 1991. Wittgenstein und Spengler. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 73(2), 188-207.
Forster, M., 2004. *Wittgenstein on arbitrareness of grammar*, Princeton and Oxford: Princeton University Press.
Frye, N., 1974. “‘The Decline of the West’ by Oswald Spengler”. *Daedalus*, 103(1), 1-13.
Garver, N., “Form of life in Wittgenstein’s Later Work”. *Dialectica*, 44(1-2), 175-201.
Gier, N.F., 1981. *Wittgenstein and Phenomenology*, Albany: State University of New York Press.
Glock, H.-J., 1996. *A Wittgenstein Dictionnary*, Cambridge: Blackwell.
Grondin, V., 2010. “La préhistoire du sens. Les limites du dualisme de l’histoire et de la grammaire chez Wittgenstein”. *Études philosophiques*, (3), 363-375.
Harré, R. & Robinson, D.N., 1997. “What Makes Language Possible? Ethological Foundationalism in Reid and Wittgenstein”. *The Review of Metaphysics*, 50(3), 483-498.
Horwich, P., 2012. *Wittgenstein’s Metaphilosophy*, Oxford: Oxford University Press.
Hunter, J.F.M., 1968. “Forms of life in Wittgenstein’s Philosophical Investigations”. *American Philosophical Quaterly*, 5, 233-243.
Kuusela, O., 2008. *The Struggle against dogmatism: Wittgenstein and the Concept of Philosophy*, London and Cambridge: Harvard University Press.
Kuusela, O. & McGinn, M. éd., 2011. *The Oxford Handbook of Wittgenstein*, Oxford: Oxford University Press.
Lear, J., 1982. “Leaving the World Alone”. *Journal of Philosophy*, 79(7), 382-403.
Loughlin, V., 2014. “Radical Enactivism, Wittgenstein and the cognitive gap”. *Adaptive Behavior*, 22(5), 350-359.
Lurie, Y., 1989. “Wittgenstein on culture and civilization”. *Inquiry*, 32, 375-397.
Malcolm, N., 1940. “Are necessary propositions really verbal?”. *Mind*, 49(194), 189-203.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

—, 1954. “Wittgenstein’s Philosophical Investigations”. *The Philosophical Review*, 63(4), 530-559.
—, 1982. “Wittgenstein: The Relation of language to Instinctive Behavior”. *Philosophical Investigations*, 5(1), 1-22.
—, 1989. “Turning to stone”. *Philosophical Investigations*, 12(2), 101-111.
McDonough, R.M., 2004. “Wittgenstein, German Organicism, Chaos, and the center of Life”. *Journal of the History of Philosophy*, 43(3), 297-326.
McGuinness, B., 2002. “In the shadow of Goethe: Wittgenstein’s intellectual project”. *European Review*, 10(4), 447-457.
Moyal-Sharrock, D., 2000. “Words as deed: Wittgenstein ‘spontaneous utterances’ and the dissolution of the explanatory gap”. *Philosophical Psychology*, 13(2), 355-372.
—, 2004. *Understanding Wittgenstein’s on Certainty*, New York: Palgrave and Macmillan.
Neurath, O., 1973. *Empiricism and Sociology*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
Perrin, D., 2007. *Le flux de l’instant*, Paris: Librairie philosophique J. Vrin.
Rubinstein, D., 2004. “Language Games and Natural Reactions”. *Journal for the Theory of Social Behavior*, 34(1), 55-71.
Spengler, O., 1927. *Decline of the West, t. 1*, New York: Alfred A Knopf.
Turanli, A., 2005. “Wittgenstein and Spengler vis-à-vis Frazer”. *Philosophy and Social Criticism*, 31(1), 69-88.
Williams, B., 1974. “Wittgenstein and Idealism”. *Understanding Wittgenstein*. London and Basingstoke: Macmillan.
Wittgenstein, L., 1958. *The Blue and the Brown Books*, Malden, Oxford and Victoria: Blackwell (*BB*).
—, 1961. *Tractatus Logico-Philosophicus*, London: Routledge & Kegan Paul (*T*).
—, 1967. *Zettel*, Oxford: Blackwell (*Z*).
—, 1969. *On Certainty*, New York: Harper Torchbooks (*OC*).
—, 1975. *Wittgenstein’s Lectures on the Foundations of Mathematics. Cambridge 1939.*, Chicago and London: The University of Chicago Press (*WLFM*).
—, L., 1978. *Remarks on the Foundations of Mathematics*, Oxford: Basil Blackwell (*RFM*).
—, 1979. *Philosophical Grammar*, Oxford: Basil Blackwell (*PG*).
—, 1979. *Wittgenstein’s Lectures. Cambridge 1932-35.*, Oxford: Basil Blackwell (*WL1932-35*).
—, 1980. *Culture and value*, Chicago: The University of Chicago Press (*CV*).
—, 1982. *Wittgenstein’s Lectures. Cambridge 1930-32*, Oxford: Basil Blackwell (*WL 1930-32*).
—, 1993. *Philosophical occasions*, Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing company (*PO*).
—, 2001. *« The Big Typescript »*, Wien: Springer Verlag (*BT*).
—, 2009. *Philosophical Investigations*, Malden and Oxford: Wiley Blackwell (*PI*).
Wolgast, E., “Primitive Reactions”. *Philosophical Investigations*, 17(4), 587-603.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XII 2, 2016 (Actes 8), p. 251-274
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

En deçà du langage : Communauté et historicité de l'antéprédicatif selon Heidegger

Par AURELIEN ZINCQ
FRS-FNRS, Université de Liège

Pour Guillaume de Stexhe.

Notre étude se propose d'approcher la réflexion de Heidegger sur le *logos* humain par le biais de la question de la grammaire et de son origine. Par là, il s'agit de mettre en évidence la façon dont, pour Heidegger, la grammaire constitue un fil conducteur permettant d'interroger directement le langage et le rapport qui s'y tisse entre l'homme et l'étant. Cette manière de pénétrer dans la réflexion heideggérienne sur le langage possède l'avantage de mettre de côté les problèmes relatifs à l'émergence de la signification, au profit d'une focalisation sur ceux de la genèse des « catégories de signification » et des principes selon lesquels elles s'articulent les unes aux autres. Nous parlons de l'avantage de cette approche car elle interroge le langage, et à travers lui le sens, non pas comme ce qui est en attente de sa saisie dans une « configuration signifiante »[1], qui serait par exemple la proposition, mais en tant que sa manifestation n'a pas lieu hors de cette configuration, avant toute reprise linguistique. Privilégier le passage par la grammaire pour interroger le langage dans ses fondements consiste ainsi également en une thèse concernant l'origine de la signification : comme ce qui doit être envisagé à partir d'un « jaillissement » de sens qui, bien que premier, est néanmoins structuré.

En ayant en vue cette idée qu'il n'y a pas de sens qui ne soit toujours-déjà articulé, notre hypothèse interprétative est que la grammaire, comme ensemble des règles qui régissent la production du discours, constitue le

[1] J. Ladrière, *L'Articulation du sens*, t. I : *Les langages de la foi*, Paris, Éditions du Cerf, 1984, p. 193.

reflet, au niveau de la langue, des structures profondes qui régissent d'abord l'existence. Les règles syntaxiques seraient en quelque sorte, de ce point de vue, un prolongement de ce que Heidegger, dans *Sein und Zeit*, élabore sous le nom d'existentiaux. Or, quel statut est-il légitime d'accorder aux concepts d'existence et d'existentiaux si leur analyse doit permettre de rendre compte de l'institution de règles grammaticales communément partagées et de processus syntaxiques se développant tout au long de l'histoire d'une communauté linguistique ? Se répercutant au niveau du sens, cette question devient celle de savoir comment la dimension signifiante de l'expérience humaine peut se cristalliser dans des « trames expressives » multiples, mais ordonnées[1]. Il va donc nous falloir réévaluer — et, par conséquent, étudier le mouvement de réévaluation tel qu'il a lieu chez Heidegger — le statut des structures ontologiques de l'existence en inscrivant celles-ci dans une perspective historique et collectivement partagée.

1. Qu'est-ce que s'interroger sur l'origine ?

S'interroger sur l'origine cela signifie, pour Heidegger, comprendre « ce à partir de quoi et ce par où la chose est ce qu'elle est, et comment elle l'est »[2]. Il s'agit en d'autres termes de questionner le processus suivant lequel une chose devient ce qu'elle est. Or, ce qu'est une chose, c'est-à-dire ce qui régit toujours son identité en dépit des changements qui peuvent l'altérer, on le nomme aussi traditionnellement son *essence*. Enquêter sur l'origine, cela revient à se demander comment ce qui est pour nous l'essentiel l'est précisément *devenu*. Mais il ne faut pas se méprendre sur le rapport de l'essence à la chose. Comme Heidegger l'indique, l'essence d'une chose n'est rien de ce qu'est cette chose « en tant qu'étante » :

[1] *Cf.* J. Ladrière, « Philosophie et langage », dans *Id.*, *Le temps du possible*, Louvain/Paris/Dudley, MA, Éditions Peeters, coll. « Bibliothèque Philosophique de Louvain », 2004, p. 33.

[2] M. Heidegger, « L'origine de l'œuvre d'art », dans *Id.*, *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. fr. W. Brokmeier, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Tel », 1986, p. 13.

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

> Quand nous recherchons l'essence de l'arbre, nous devons comprendre que ce qui régit tout arbre en tant qu'arbre n'est pas lui-même un arbre qu'on puisse rencontrer parmi les autres arbres[1].

Ce qui régit l'être d'une chose échappe à l'orbe de ce qui compose cette chose en tant que telle. L'essence n'est rien d'étant. En quoi, dès lors, consiste-t-elle ? D'après Heidegger, elle désigne notre rapport à l'étant dont elle est le « quoi » ou encore le « comment ». Il est de ce fait permis de penser que l'essence est ce que *nous disons* être d'une chose ainsi que, plus généralement, la manière dont nous nous y rapportons, par exemple dans son usage, sa perception ou sa mise en œuvre. Bref, la question portant sur l'essence d'une chose nous reconduit à la singularité du rapport que nous entretenons avec cette chose. De ce point de vue, quand nous pensons déterminer ce qu'est l'essence d'une chose — un type d'interrogation qui semble nous mettre à distance de celle-ci —, c'est en réalité nous-mêmes qui sommes convoqués pour expliciter et rendre compte de notre propre rapport à cette chose. Questionner l'origine, cela revient par conséquent à clarifier notre propre être, la façon dont nous nous rapportons à l'étant — à un étant en particulier.

2. L'origine de la grammaire

Qu'en est-il alors de notre rapport à ce qui est interrogé dans la présente étude ? Selon ce qui vient d'être avancé, on peut déjà affirmer que l'essence de la grammaire ne relève pas de la sphère du grammatical. La question sur l'origine de la grammaire nous renvoie au lieu à partir duquel est advenu ce que nous appréhendons comme étant le grammatical. On peut reformuler notre interrogation de départ en ces termes : comment en sommes-nous venus à tenir la grammaire pour l'ensemble des règles qui régissent le bon usage de la langue ?

Posée en ces termes, la question semble appeler une réponse d'ordre historique. Il s'agirait d'indiquer, de la façon la plus précise qui soit, le moment où ce que l'on peut considérer être des lettrés se sont mis à répertorier les différentes catégories grammaticales, à analyser le fonctionnement d'une langue particulière, voire de plusieurs d'entre elles, pour mettre au jour les règles qui gouvernent la bonne réalisation du processus linguistique. En

[1] M. Heidegger, « La question de la technique », dans *Id.*, *Essais et conférences*, trad. fr. A. Préau, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Tel », 1980, p. 9.

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

suivant cette piste de réponse, notre rapport au grammatical serait élucidé dès que nous aurions reconstruit le devenir de notre compréhension des éléments morphologiques qui composent le discours et des lois qui les régissent. Il s'agirait de réaliser une histoire de la grammaire par le biais d'une histoire des grammairiens. Or, une telle approche de la question portant sur l'origine de la grammaire serait exactement contraire à ce qui, selon Heidegger, est en jeu dans notre question. En effet, nous resterions toujours cloisonné dans l'orbe du grammatical — c'est-à-dire dans le domaine de l'ontique. Une telle façon de faire laisserait intacte la question de l'essence de la grammaire : elle présupposerait toujours déjà une entente implicite de ce qu'elle est. Comment est-il possible de s'échapper de ce mode de pensée se focalisant sur l'étant et réduisant l'être d'une chose à l'être effectif (*Wirklichkeit*) ? Si même une réponse d'ordre historique provient d'une mauvaise interprétation de ce qui est ici en cause, quelle alternative nous reste-t-il ?

Comme on s'en doute, c'est le dispositif de la question qui doit changer si nous souhaitons parvenir à faire la lumière sur la question de l'origine. Cette question nous mettant nous-mêmes en question, il est clair qu'elle ne peut se satisfaire d'une réponse qui reproduirait le schéma traditionnel de la réponse comme « présentation » ou « indication » d'un étant particulier. Notre appréhension de l'essence d'une chose ne peut tout simplement pas consister en une mise à distance de celle-ci. Il ne s'agit pas d'une relation dyadique où les deux pôles seraient l'objet appréhendé et celui qui appréhende. Pour parvenir à élucider correctement la question de l'origine de la grammaire — de ce qu'il en est pour nous de la grammaire —, il nous faut donc en passer par la clarification des raisons pour lesquelles nous retombons à chaque fois dans la sphère de l'étant quand nous cherchons à en découvrir l'essence.

3. Esquisse d'une généalogie de la représentation selon Heidegger

Ce qui caractérise au premier chef l'expérience de la pensée que réalise le « *Dasein* occidental » est qu'il ne puisse la concevoir autrement que comme l'acte qui apporte quelque chose devant lui et, par là, le rende présent[1] : « La pensée se pose en face de l'être d'une façon telle que celui-ci lui est proposé et par suite s'oppose comme un objet »[2]. Selon cette conception, la pensée

[1] M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, trad. fr. G. Kahn, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Tel », 1980, p. 126.
[2] *Ibid.*, p. 124.

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

consiste dans la faculté — le pouvoir — de représenter quelque chose, c'est-à-dire de se rendre présent quelque chose, de le « présenter en retour vers moi »[1]. Un sujet pose en face de lui un objet qui est de ce fait rendu présent. Cette conception de la pensée en tant que *représentation* (*Vorstellung*), bien que nous l'ayons héritée de la Modernité, n'en possède pas moins ses antécédents qui résident, à suivre l'*Introduction à la métaphysique*, dans l'apparition du fonctionnement proprement « scolastique » des écoles platonicienne et aristotélicienne, lesquelles consacrèrent une version de ce qu'il en est — et de ce qu'il en devint — du *logos*[2]. Cette scission entre l'être et le penser constitue, de l'avis de Heidegger, « la position fondamentale de l'esprit de l'Occident ». Mais comment en sommes-« nous » arrivés là ? Comment et pourquoi la pensée s'est-elle mise à représenter ?

Depuis Platon ou, pour le moins, tel qu'il fut reçu par ses successeurs, c'est l'interprétation de l'être comme idée (*idéa*, *eidos*) qui a gouverné la pensée occidentale. On prendra pour preuve le système de Hegel, pour lequel la métaphysique s'apparente à une logique : la réalité du réel est conçue comme idée et est proprement nommée de la sorte (avec la majuscule). Dans toute la pensée occidentale, le terme « idée » est employé à chaque fois pour parler de l'être de l'étant ou, en d'autres mots, de ce qu'il en est de son « quoi » et de son « comment ». « *Ce que* dans chaque cas un étant est, précise Heidegger dans l'*Introduction à la métaphysique*, cela réside dans son évidence, et celle-ci, à son tour, présente […] le quoi »[3]. On aura noté que ce qu'il en est de l'être d'un étant est appréhendé presque dans un sens littéral car il est saisi sur un mode objectuel — le « ce que » est *mutatis mutandis* un étant : « L'idée, en tant qu'évidence de l'étant, constitue *ce que* celui-ci est »[4]. L'« essence », au sens de quiddité, est intégralement saisie dans l'orbe de l'étant. Le « champ d'inspection préalable » à toute compréhension en tant que mode fondamental d'ouverture — ou d'appréhension — à l'étant est gouverné par cette réduction de la quiddité au mode d'être (ontique) de ce dont il s'agit d'indiquer la provenance. Pour comprendre comment cette interprétation de l'être comme idée a pu s'installer, d'après Heidegger, « comme l'interprétation unique et déterminante de

[1] M. Heidegger, *Séminaires de Zurich*, édités par Medard Boss, trad. fr. C. Gros, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Bibliothèque de Philosophie/Œuvres de Martin Heidegger », 2010, p. 215.
[2] M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, *op. cit.*, p. 129.
[3] *Ibid.*, p. 185-186.
[4] *Ibid.*, p. 187-188.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

l'être »[1], il est indispensable de dire un mot du concept d'idée dans la philosophie de Platon. Voici ce qu'avance Heidegger à ce propos :

> À partir du moment où l'essence de l'être réside dans la quiddité (l'idée), la quiddité, étant par excellence l'être de l'étant, est aussi ce qu'il y a de plus étant dans l'étant. Elle est ainsi elle-même l'étant véritablement : *ontaus on*. L'être en tant qu'*idéa* est maintenant promu au rang d'étant véritablement, et l'étant lui-même, ce qui était auparavant le plus stable, tombe au niveau de ce que Platon appelle le *mè on*, ce qui en vérité ne devrait pas être, et aussi bien à proprement parler, n'*est* pas, parce qu'il défigure toujours l'idée, la pure évidence, en la réalisant, en l'informant dans la matière. De son côté, l'*idéa* devient le *paradeigma*, le modèle. L'idée devient en même temps et nécessairement l'idéal. L'imitation n'*est* pas à proprement parler, elle a seulement part à l'être, *méthexis*. Le *kaurismos* est chose faite, la faille est ouverte entre l'idée, qui est l'étant véritable, le modèle, l'original, et le non-étant — à proprement parler — l'imitation, la copie[2].

L'étant qui se manifeste s'assimile dès lors à une copie. Ce qui apparaît consiste en une simple apparition, en décalage par rapport à son authentique réalité, qui réside dans l'idée. Le réel devient l'irréel et l'idéel la seule authentique réalité. Mais qu'advient-il alors du *logos* après cette séparation du *on* et du *phainomenon* au sein de la philosophie de Platon ?

D'après Heidegger, c'est dans la pensée d'Aristote que le *logos* va s'affirmer comme « le lieu de la vérité conçue comme rectitude, justesse ». Le *logos* y est en effet compris en tant que *proposition* : ce qui peut être vrai ou faux — « le *logos* devient la détermination essentielle et normative du discours »[3]. Ce qu'il en est de l'étant revient en somme à ce qui est dit de lui : « Ce dont quelque chose est dit est ce qui est sous-jacent à la proposition »[4]. On constate ainsi une transmutation de l'*idéa* vers le *logos* considéré comme proposition : la vérité de l'étant réside dans ce qui est dit de lui au sein du discours comme ensemble de propositions ou d'énoncés. On voit bien ici pour quelles raisons on assiste à l'émergence de l'idée d'une opposition de la pensée à l'être : si la pensée se manifeste dans le discours, et si c'est en outre ce dernier qui possède la vérité de l'étant, alors celui-ci peut être à nouveau considéré comme ce dont on peut se passer. Il est rendu présent dans le discours et non pas en tant que tel. Le *logos* en vient à décider

[1] *Ibid.*, p. 186.
[2] *Ibid.*, p. 188.
[3] *Ibid.*, p. 189-190.
[4] *Ibid.*, p. 190.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

de l'être de l'étant[1]. Mais, ainsi réduit à la proposition, le *logos* constitue lui-même un étant : ce qui est maniable et subsistant. Il n'y a alors plus qu'un pas, soutient Heidegger, pour que l'on en fasse un instrument dont le maniement vise à « l'acquisition de la vérité, et à faire ce qui est requis pour rendre cet instrument maniable ». C'est l'acte de naissance de la logique[2].

En résumé, le mouvement qui va de Platon à Aristote et qui trouve sa fin dans la cristallisation scolastique de leur pensée déjà à leur époque est le suivant : l'être de l'étant devient idée et celle-ci devient rectitude — exprimée dans le discours. C'est par conséquent dans le discours que se trouve la vérité de ce dont il est question à travers lui. La vérité est interne au discours. Elle est un discours correctement construit. En poursuivant ce geste de rapatriement de l'essence au discours, on en vient rapidement à la conception moderne de la pensée comme représentation : si ce dont quelque chose est dit est *sous-jacent* à la proposition, qui en révèle l'être, alors l'étant se trouve opposé à sa saisie discursive. La pensée, l'appréhension comme proposition *représente* — au sens de se rend présent dans le discours — l'étant qui se tient par là en face d'elle. La pensée « devient ainsi l'appréhender qui, dans la détermination de quelque chose comme quelque chose, perçoit, appréhende le donné »[3]. On assiste bel et bien à une division de l'être et du penser : « La vérité du discours ne réside désormais que dans la rectitude (*Richtigkeit*) du rapport des mots et des choses — rapport de *mimêsis*, […] c'est-à-dire de représentation (*Vorstellung*) »[4].

---

[1] *Ibid.*, p. 191.

[2] *Ibid.*, p. 191-192. Pour Heidegger, « l'articulation générale de la structure interne de la logique » se déploie en suivant quatre manières particulières de procéder : 1) la proposition est considérée comme une chose, plus précisément comme un assemblage de composants : des mots auxquels correspondent des représentations ; 2) la proposition est formée par l'entrelacement de ces composants : l'énoncé est donc un assemblage et peut lui-même participer à une assemblage plus vaste — de là découle la possibilité de la déduction ; 3) des règles régissent cet assemblage : la première est celle de l'identité du représenté, la deuxième celle de la non-contradiction et la troisième celle de l'agencement principe-conséquence ; 4) la quatrième manière est celle de la prise en considération de la seule forme de la proposition — et non pas de son contenu (*Cf.* M. Heidegger, *La logique comme question en quête de la pleine essence du langage*, trad. fr. F. Bernard, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Bibliothèque de Philosophie/Œuvres de Martin Heidegger », 2008, p. 12-15).

[3] M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, *op. cit.*, p. 192.

[4] É. Escoubas, « *L'Archive du logos* », dans *Id.*, *Questions heideggeriennes :* Stimmung*, logos, traduction, poésie*, Paris, Éditions Hermann, coll. « Le Bel Aujourd'hui », 2010, p. 108.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

4. Vers une libération de la grammaire

Ce passage par la généalogie heideggérienne de la représentation occupe une position doublement stratégique dans notre tentative d'éclaircissement de la question de l'origine de la grammaire. Par sa critique de la conception occidentale de la pensée en terme de représentation, la question sur l'origine telle que la pose Heidegger ouvre sur une refonte de l'approche de la problématique de l'essence : celle-ci ne doit et ne peut plus être conçue sur le mode d'un étant qui viendrait à être « présenté », mais elle indique notre rapport le plus intime et originaire à la chose en cause. Ce qu'est une chose, c'est ce que nous en faisons. Nous avons vu que cette forclusion de la pensée à la représentation passait par la mutation du *logos* en proposition. Or, ce passage jouera un rôle primordial dans la façon dont fut par la suite conçue théoriquement la grammaire. En effet, dès le tournant vers l'énoncé, la grammaire va constituer l'ensemble des règles qui détermineront la formation correcte du discours — et par conséquent sa possibilité de représenter adéquatement l'étant. La construction de la grammaire et la fixation de ses principes fondamentaux se règleront de la sorte sur la primauté de l'énoncé. Cette indexation du grammatical au logique n'aura d'autre impact que de faire reposer la mise en forme des catégories grammaticales sur l'institution des catégories logiques, qui sont elles-mêmes dérivées — comme Heidegger s'efforce de le montrer par un patient travail d'analyse — de la structure spécifique de la langue grecque[1]. Nous sommes ici très rapides, mais ce qui importe est de mettre en évidence le lien par lequel une enquête sur l'origine de la grammaire et des catégories grammaticales renvoie successivement à la question de l'origine des catégories logiques et à celle de l'origine du langage. Depuis notre interrogation initiale sur l'essence de la grammaire,

> nous arrivons au cœur de la question sur l'essence de la langue. Car la question de savoir si la forme originaire du mot est le nom (substantif), ou le verbe, ne fait qu'un avec la question plus générale de savoir quel est le caractère originaire du dire et du parler. Cette question contient en même temps la question sur *l'origine* du langage[2].

Dans son cours de *Logique* de 1934, Heidegger a parfaitement ressaisi cette articulation des questions sur l'origine de la grammaire, de la logique et du langage. Il en avait d'ailleurs proposé une explicitation :

[1] M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, *op. cit.*, p. 69 et p. 129.
[2] *Ibid.*, p. 66. C'est nous qui soulignons.

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

> C'est la grammaire qui établit les différences entre mot et proposition, substantif, verbe, attribut, épithète, proposition affirmative, proposition conditionnelle, proposition consécutive, etc. Or toute cette articulation bien connue de la langue a pris sa source dans les déterminations fondamentales de la logique, elle s'est constituée en s'orientant sur une langue déterminée (la langue grecque) et dans un mode déterminé de la pensée, telle qu'elle s'est imposée tout d'abord dans *la manière grecque d'exister*[1].

On constatera à quel point la question sur l'origine du grammatical — non pas seulement de sa théorisation, mais de sa mise en forme effective — nous a poussé loin de toute réflexion à caractère purement historique, voire linguistique. Nous sommes arrivés à la proposition selon laquelle l'essence de la grammaire, telle qu'elle s'est développée pour le « *Dasein* occidental », se trouve au lieu de l'expérience grecque de l'étant. Autrement dit, la question sur l'origine de la grammaire débouche ultimement sur un mode d'exister spécifique, un *rapport* à l'étant déterminé — dans ce cas-ci : l'exister grec. Toutefois, il s'agit essentiellement pour nous d'une étape provisoire dans notre parcours. Nous ne nous intéresserons pas dans ces pages à la façon dont le mode grec d'être-là eut une influence décisive sur le processus de constitution de la langue grecque[2]. Ce qui nous importe est de ressaisir l'enchaînement qui conduit d'une enquête sur l'origine de la grammaire à un questionnement sur les sources existentiales qui permirent l'apparition de quelque chose comme un langage. Notre objectif est de revenir aux expériences fondamentales qui, pour Heidegger, sont à la source de l'apparition des formes de discursivité typiques des différentes langues — et pas seulement de la grecque. Les textes que nous venons de citer datent des années 1934-1935. Mais Heidegger, dès *Sein und Zeit*, en 1927, s'était déjà attaqué à la tâche de « libérer la grammaire de la logique », c'est-à-dire de libérer l'étude de la formation de la langue de toute réflexion et spéculation sur les catégories logiques et leurs lois[3]. Dans son *Hauptwerk*, Heidegger a en effet

[1] *Ibid.*, p. 29 (traduction modifiée). C'est nous qui soulignons.

[2] Sur tout ceci, et dans une perspective heideggérienne, *cf.* H. Maldiney, *Aîtres de la langue et demeures de la pensée*, Paris, Éditions Le Cerf, 2012.

[3] Dans ses travaux de jeunesse, Heidegger avait déjà étudié ce que l'on appelait alors le parallélisme logico-grammatical, à savoir la thèse selon laquelle « la logique détermine la grammaire et la grammaire détermine la logique » (M. Heidegger, *La logique comme question en quête de la pleine essence du langage*, *op. cit.*, p. 15). Dans la Dissertation de 1914 sur *La théorie du jugement dans le psychologisme* et la Thèse d'habilitation de 1915 sur *La théorie des catégories et de la signification chez Duns Scot*, Heidegger entendait libérer la logique des rets de la grammaire en

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

mis au jour, essentiellement dans les §§ 29-34, les principales structures existentiales dont procède la manifestation du sens et sa possible cristallisation dans la langue — celle-ci étant alors considérée comme l'expression sous la forme d'un « ébruitement vocal », certes structuré et régi par des normes plus ou moins strictes, d'une expérience plus fondamentale qui lui procure son contenu et sa consistance.

5. Le discours en tant que structure fondamentale de l'être-au-monde

Au § 34 de *Sein und Zeit*, Heidegger réaffirme que l'entreprise d'un retour aux fondements ontologiques les plus originaires de la langue grecque ne s'épuise pas dans l'accès au « vivre grec ». La procédure par laquelle se trouve disqualifiée l'idée d'une originarité du sens du discours sur le mode de l'énoncé constitue en réalité la première étape d'une tentative de mise au jour des structures existentiales — c'est-à-dire antéprédicatives — régissant la structuration de tout langage :

> Les Grecs n'ont pas de mot pour la *Sprache*, ils comprirent « de prime abord » ce phénomène au sens du discours [*Rede*]. Toutefois, comme c'est le *logos*, lui-même interprété surtout comme énoncé [*Aussage*], qui vint sous le regard pour la méditation philosophique, l'élaboration des structures fondamentales des formes et des éléments du discours s'accomplit au fil conducteur *de ce logos*. La grammaire chercha ses fondements dans la « logique » de ce *logos*. Mais celle-ci se fonde dans l'ontologie de ce qui est sous-la-main [*Ontologie des Vorhandenen*]. La donnée fondamentale, passée dans la linguistique postérieure, et encore absolument décisive aujourd'hui, des « catégories de significations » est orientée sur le discours comme énoncé. Si l'on prend en revanche ce phénomène dans toute l'originarité et l'ampleur fondamentales d'un existential, alors il résulte de là la nécessité d'un déplace-

montrant que la « phrase grammaticale et [le] jugement logique peuvent bien être "parallèles", *mais ils ne le sont pas nécessairement* » (extrait de la Thèse d'habilitation cité dans Fr. Dastur, *Heidegger : La question du* logos, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. « Bibliothèque des Philosophies », 2007, p. 28). L'argument principal de Heidegger consistait à affirmer que ce qui, dans la phrase grammaticale est en position de prédicat peut être, du point de vue logique, en position de sujet. De ce fait, la phrase normale n'incarne pas la forme du jugement primitif. Pour Heidegger, cette scission de la grammaire et du logique doit amener le logicien-phénoménologue à « chercher les opérations les plus primitives du jugement dans une profondeur à laquelle le langage [c'est-à-dire la grammaire] n'atteint absolument pas » : à savoir dans le domaine de l'idéalité de la signification.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

> ment de la science du langage sur des fondements ontologiquement plus originaires[1].

En bref, le syntaxique doit trouver sa source « autre part » que dans la proposition. Or cet « autre part » est en vérité « nulle part » : le lieu où émerge quelque chose comme une « unité de sens » échappe précisément à toute forclusion spatio-temporelle. Il y va bien plutôt d'un rapport primitif à l'étant au sens où il n'est pas encore mis en forme réflexivement dans le discours — qui n'est précisément qu'un mode dérivé de cette expérience plus fondamentale. Le projet qui anime Heidegger au § 34 de *Sein und Zeit* revient à donc à saisir, pour le dire avec les mots de Maldiney, la « possibilité même du *signifier* »[2]. L'analytique existentiale n'a pas d'autre but que d'excaver cette possibilité :

> La tâche de *libérer* la grammaire de la logique requiert *préalablement* une compréhension *positive* des structures fondamentales aprioriques du discours en général en tant qu'existential, elle ne saurait être exécutée après coup au moyen d'améliorations et de compléments apportés à la tradition[3].

La structure de l'« être-à comme tel » (*In-Sein als solches*) — au sens de « être-dans-le-monde » (*In-der-Welt-Sein*) — intègre de manière unitaire une triplicité de moments. Ces trois structures fondamentales qui définissent le « Là » dont il est postulé que le *Da-sein* est toujours — car « l'être dont il y va pour cet étant en son être consiste à être son "Là" »[4] — sont l'affection (*Befindlichkeit*), la compréhension (*Verstehen*) et la discursivité (*Reden*). Nous allons à présent nous concentrer sur la description de ces trois moments structurels de l'être-à.

---

[1] M. Heidegger, *Sein und Zeit,* Tübingen, Niemeyer, 1963[10], § 34, p. 165 ; trad. fr. É. Martineau, *Être et temps*, Éditions Authentica (hors-commerce), p. 142 (traduction modifiée). La pagination de la traduction française renvoie à la version disponible en ligne sur http://t.m.p.free.fr/textes/Heidegger_etre_et_temps.pdf Nous traduisons *Aussage* par énoncé, *Rede* par discours, *Sprache* par langage.
[2] H. Maldiney, *Aîtres de la langue et demeures de la pensée*, *op. cit.*, p. 7.
[3] M. Heidegger, *Sein und Zeit, op. cit.*, § 34, p. 165-166 ; trad. fr., p. 142.
[4] *Ibid.*, § 9, p. 42 ; trad. fr., p. 54 (traduction modifiée).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

5.1. L'affection

Le premier des trois moments structurels du « Là » est l'affection (*Befindlichkeit*), que Heidegger appelle encore la tonalité (*Stimmung*) ou le fait d'être disposé (*das Gestimmtsein*). C'est parce qu'il évolue « toujours déjà » dans une tonalité affective déterminée que le *Dasein* peut se rapporter à sa *situation* dans le monde ; l'être-jeté (*Geworfenheit*) est en ce sens toujours traversé par une tonalité affective particulière. La tonalité n'a par conséquent rien d'un état psychique : il ne s'agit qu'au sens faible de ce que l'on considère couramment comme une émotion. Alors que l'émotion possède une nature psychique qui vient colorer de temps à autre la manière dont nous nous représentons le monde — elle possède donc un caractère dérivé et surajouté —, l'affection, quant à elle, traverse de part en part le *Dasein*. Dans le moment (au sens structural) de l'affection, le *Dasein* est littéralement *transi* par l'affect. Toutefois, l'affection n'est pas à ce point « fondamentale » qu'elle en deviendrait étrangère à la constitution de l'expérience mondaine du *Dasein*. Au contraire, c'est précisément parce que le *Dasein* est ainsi traversé par un affect spécifique qu'il lui est possible de se tourner vers un objet, auquel il peut se rapporter ensuite sur un mode émotionnel :

> La tonalité a à chaque fois déjà ouvert l'être-au-monde en tant que totalité, et c'est elle qui permet pour la première fois de se tourner vers… L'être disposé ne se rapporte pas de prime abord à du psychique, il n'est pas lui-même un état intérieur qui s'extérioriserait ensuite mystérieusement pour colorer les choses et les personnes. […]. [L'affection] est un mode existential fondamental de l'ouverture cooriginaire du monde, de l'être-Là-avec et de l'existence, parce que celle-ci est essentiellement être-au-monde[1].

Ce n'est donc pas de temps à autre que le *Dasein* serait affecté : il l'est de part en part, en tout lieu et en tout temps. Il résulte de cette prééminence de l'affection un principe relatif à l'expérience perceptive :

> C'est seulement parce que les « sens » appartiennent ontologiquement à un étant qui a le mode d'être de l'être-au-monde affecté qu'ils peuvent être « touchés » et « avoir du sens pour… » de telle manière que ce qui touche se montre dans l'« affection ». Quelque chose comme de l'« affection sensible » ne pourrait se produire, même sous l'effet de la pression et de la résistance la plus forte, cette résistance demeurerait essentiellement recouverte si l'être-au-

[1] *Ibid.*, § 29, p. 137 ; trad. fr., p. 122 (traduction modifiée).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

> monde affecté ne s'était déjà assigné à une abordabilité — pré-dessinée par des tonalités — par l'étant intramondain[1].

Il est tentant de lire ce passage en écho au § 17 d'*Expérience et jugement*[2]. Sous cet angle, on pourrait considérer que, contrairement à ce qu'avançait Husserl dans cet ouvrage posthume, ce qui vient frapper le « Je » n'est pas ce qui se sera préalablement « enlevé d'un arrière-fond homogène » et qui s'en est détaché ; la « tendance affective » n'émane pas de ce qui s'est enlevé du champ de la prédonation passive et s'est dirigé vers le *Je*. On a plutôt affaire à un mouvement inverse : c'est parce que le *Dasein* est transi par une tonalité affective spécifique qu'il peut être « touché » par ce qui émerge depuis le donné sensible. Il faut que le *Dasein* soit d'abord ouvert au monde selon l'indice d'une tonalité déterminée pour qu'il puisse s'adonner à l'attrait qui, depuis le donné, s'exerce avec insistance sur lui. Le *Dasein* ne peut être touché et affecté par un événement que s'il est d'abord ouvert au monde selon la manière dont il est disposé. Ainsi que le précise Heidegger : « L'affection inclut existentialement une assignation ouvrante au monde à partir duquel de l'étant abordant peut faire encontre »[3]. Elle constitue le mode primitif selon lequel le *Dasein* « consent à ce qui lui advient, l'accueille en soi »[4].

5.2. Le comprendre

À l'existential de l'affection est intégré celui du *comprendre* (*Verstehen*). Le comprendre n'est pas l'expliquer (*Erklären*). On retrouve un rapport d'analogie, relatif à leur constitution intrinsèque, entre le comprendre et la tonalité affective : de même que le *Dasein* a la capacité d'être affecté par une donnée sensible car il se trouve déjà transi par une tonalité affective, c'est parce que le *Dasein* se situe toujours déjà dans un mode déterminé du comprendre qu'il peut être amené à s'expliquer. S'il revient par conséquent à l'existential de l'affection d'ouvrir le *Dasein* au monde — depuis « Là » où il se trouve être situé —, c'est l'existential de la compréhension qui va toutefois lui permettre

[1] *Ibid.*, § 29, p. 137-138 ; trad. fr., p. 123.
[2] *Cf.* Br. Bégout, *L'enfance du monde*, Chatou, Éditions La Transparence, coll. « Philosophie », 2007, p. 38-39.
[3] M. Heidegger, *Sein und Zeit, op. cit.*, § 29, p. 137-138 ; trad. fr., p. 123 (nous supprimons les italiques).
[4] E. Husserl, *Expérience et jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique*, trad. fr. D. Souche-Dagues, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », § 17, p. 93.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

de prendre en considération les possibilités que recouvre cette situation. Le comprendre n'a donc rien d'un acte d'ordre intellectuel et réflexif : il indique un projet au sein duquel le *Dasein* s'est d'emblée transporté. Il faut cependant veiller au fait que ce mode par lequel le *Dasein* se projette depuis le lieu où, jeté, il est affectivement ouvert et comprend les possibilités qui lui sont remises dans cette situation, Heidegger le nomme explicitation (*Auslegung*). En ce sens, les prérogatives propres à la compréhension se distribuent selon les différentes modalités internes à cet existential. Bien sûr, l'explicitation ne forme pas une structure existentiale fondamentale du *Dasein*, mais elle n'en constitue pas moins une possibilité du comprendre — certes sa possibilité la plus intime, mais pas l'intégralité du moment du comprendre. Pour filer la métaphore, on pourrait dire qu'elle est une « zone tampon » entre l'instant de la compréhension et celui de la prise en charge de ce qui est compris. Dit autrement, le comprendre est en sa pointe explicative une activité configuratrice :

> Le projeter du comprendre a la possibilité propre de se configurer. Cette configuration du comprendre, nous la nommons l'explicitation. En elle, le comprendre s'approprie compréhensivement ce qu'il comprend. Dans l'explicitation le comprendre ne devient pas quelque chose d'autre, mais lui-même. L'explicitation se fonde existentialement dans le comprendre, celui-ci ne naît pas de celle-là. L'explicitation n'est pas la prise de connaissance du compris, mais l'élaboration des possibilités projetées dans le comprendre[1].

Dans l'explicitation, le *Dasein* se rapporte à l'étant rendu manifeste en tant que possibilité ; en elle, ce qui fait encontre au *Dasein* se manifeste comme accessible. Le compris y est précisément compris *comme* ce qui attend d'être configuré. Le « comme » désigne ici « la structure de l'expressivité de ce qui est compris ». De ce point de vue, le voir pur et simple « antéprédicatif » de l'étant qui fait encontre est déjà compréhensif et explicitatif : « L'articulation du compris dans l'approchement explicitatif de l'étant au fil conducteur du "quelque chose comme quelque chose" est *antérieure* à l'énoncé thématique sur lui »[2]. Il est important d'insister sur ce fait que l'explicitation, comme ce qui fait fond sur une possibilité donnée, présuppose à sa mise en œuvre la compréhension de la situation. Pour filer à nouveau la métaphore, on dira que l'explicitation est la façon dont le *Dasein* « s'en sort » avec ce qu'il aura compris d'une situation déterminée — vécue dans la tension d'une tonalité affective spécifique.

[1] M. Heidegger, *Sein und Zeit, op. cit.*, § 32, p. 148 ; trad. fr., p. 130.
[2] *Ibid.*, § 32, p. 149 ; trad. fr., p. 131.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Cette façon qu'a l'étant de venir à la compréhension nous intéresse ici particulièrement car elle ne constitue rien de moins que ce que Heidegger appelle le *sens*, qu'il définit comme « ce en quoi la compréhensibilité de quelque chose se tient »[1]. Il est indispensable d'insister sur le fait que le concept de sens n'a, à ce niveau, encore rien de sémantique ou de linguistique :

> Le concept de sens embrasse la structure formelle de ce qui appartient nécessairement à ce que l'explicitation compréhensive articule. Le sens est la fin (le vers-quoi), telle que structurée par la pré-acquisition, la prévision, l'anticipation, du projet à partir duquel quelque chose devient compréhensible comme quelque chose. Dans la mesure où comprendre et explicitation forment la constitution existentiale de l'être du Là, le sens doit être conçu comme la structure formelle-existentiale de l'ouverture qui appartient au comprendre. Le sens est un existential du *Dasein*, non pas une propriété qui s'attache à l'étant, est « derrière » lui ou flotte quelque part comme « règne intermédiaire »[2].

Avant d'arriver au troisième existential du *Rede*, il nous faut nous arrêter un instant sur un mode dérivé de l'explicitation — qui constitue alors un mode tierce de la compréhension —, à savoir l'*énoncé* (*Aussage*). On a vu à quel point l'énoncé avait été pris depuis les Grecs comme le modèle de tout discours, comme la forme canonique de toute expression linguistique. Or Heidegger réaffirme ici clairement son caractère dérivé : le sens qu'il exprime provient originellement de l'explicitation et de la compréhension. Vu sous cet angle, le sens par lequel le jugement se rapporte à l'état de choses comme ce dont il juge lui est déjà fourni par des modalités plus primitives — antérieures du point de vue de l'expérience — de rapport à l'étant. Ce n'est donc pas le jugement qui ouvre à l'étant en présentant à la conscience un état de choses comme connaissable. Heidegger inverse la perspective au profit d'une tension entre le *Dasein*, toujours déjà affecté et compréhensif, et l'étant qui lui fait encontre à travers le prisme des existentiaux de l'« être-à ». La manifestation d'un état de choses se joue dans l'échange entre les modalités selon lesquelles le *Dasein* est ouvert à l'étant et ce qui, de l'étant, s'offre comme ce qui peut être configuré.

[1] *Ibid.*, § 32, p. 151 ; trad. fr., p. 132.
[2] *Idem* (traduction modifiée).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

5.3. Le discours

À suivre Heidegger, il semblerait que le langage soit un mode dérivé d'une « discursivité » première. C'est ce qui est effectivement affirmé au § 34 de *Sein und Zeit* : « Le fondement ontologico-existential du langage [*Sprache*] est le discours [*Rede*] »[1]. Cet existential du discours est co-originaire de l'affection et du comprendre. Cela signifie que le discours est antérieur à l'explicitation appropriante et énonciatrice : la compréhension est toujours déjà articulée — et cette articulation est celle du discours. Or, comme nous l'avons vu, ce qui est porté à l'articulation dans l'explicitation, et qui se donne primitivement dans la compréhension, est le *sens*. Grâce à cet existential du discours le sens devient « le tout de signification » — nous serions tenté de dire : « l'unité de sens ».

> Ce qui est comme tel articulé dans l'articulation proprement discursive, nous l'appelons le tout de la signification. Celui-ci peut être analysé en significations. Les significations, en tant que ce qui est articulé dans l'articulable, sont toujours signifiantes. Si le discours, l'articulation de la compréhensivité du Là, est un existential originaire de l'ouverture, et si celle-ci est primairement constituée par l'être-au-monde, alors le discours doit lui aussi avoir essentiellement un mode d'être spécifiquement *mondain*. La compréhensivité affectée de l'être-au-monde *s'exprime comme discours*[2].

En d'autres termes, ce que le langage exprime a déjà été saisi de façon unitaire sur le mode d'une discursivité *solidaire* de l'existence du *Dasein*. À travers les trois existentiaux de l'ouverture à l'étant, un « tout de signification » se manifeste au *Dasein*, qui pourra être repris et répété dans les formes linguistiques *ad hoc*.

La différence essentielle entre le langage (*Sprache*) et le discours (*Rede*) comme existential se situe dans le caractère « a-thématique » de ce sur quoi porte le discours : alors que ce que vise (en un sens faible) le discours ne possède pas le caractère d'une mise en forme thématique, le langage, par exemple dans l'énoncé, met en forme thématique le sens articulé discursivement et, par là, en fait une totalité de mots : un étant qui devient « à portée de la main »[3]. Par « thématisation » est entendue la mise en forme linguistique qui permet de saisir le tout de signification presque sous une forme objective. Le sens du discours — que Heidegger appelle aussi le

[1] *Ibid.*, § 34, p. 160 ; trad. fr., p. 138.
[2] *Ibid.*, § 34, p. 161 ; trad. fr., p. 139 (traduction modifiée).
[3] *Idem*.

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

discursif (*Geredetes*) — en venant à l'expression linguistique peut alors être véhiculé à travers la communication.

Cette dissociation du sens discursif et du sens de l'expression linguistique entraîne une réévaluation du concept de jugement. Depuis le point de vue de ce sens primitif et antéprédicatif, ce que l'on appelle le jugement, c'est-à-dire la forme canonique de l'énoncé, ne constitue pas lui-même ultimement le sens dont il est porteur, mais prolonge bien plutôt un discursif toujours déjà saisi par le *Dasein* dans son expérience du monde. Le jugement a bien pour fonction de mettre en évidence, de *relever* un sens, de dire quelque chose de quelque chose (prédication) et de le communiquer à autrui. Mais, à chaque fois, ce sens dont il relève (et qu'il relève) appartient à une couche d'expérience qui lui est « antérieure » — bien qu'il ne faille pas prendre ce terme dans son acception strictement temporelle : le discursif est ce à quoi le jugement participe toujours déjà.

On notera que la façon dont Heidegger caractérise la manifestation du « discursif » est proche des exemples que Husserl utilisait dans les *Recherches logiques* pour caractériser le mode spécifique d'appréhension dans l'expérience perceptive :

> « De prime abord », nous n'entendons jamais des bruits et des complexes sonores, mais toujours la voiture qui grince ou la motocyclette. Ce qu'on entend, c'est le colonne en marche, le vent du nord, le pivert qui frappe, le feu qui crépite[1].

Mais cette visée du discursif — sans qu'il soit d'emblée l'objet d'une expression sonore articulée dans le langage — vaut aussi dans la communication avec autrui : quand je dialogue, je n'appréhende pas des sons, mais « mon » entendre, « ma » compréhension est auprès de ce que l'autre dit, de son discursif propre. Et c'est précisément parce que je saisis ce que dit autrui, c'est-à-dire l'unité de sens qui se manifeste dans l'articulation sonore, sur le mode de l'ouverture compréhensive et affective qu'il m'est permis de lui répondre. Ce que dit autrui, j'en suis le récepteur attentif (même malgré moi) de par ma situation affective et compréhensive. Le discursif n'est pas ce qui est collecté de manière empirique sur le langage, mais il est enraciné dans la constitution d'être du *Dasein*[2]. Une telle conception de la communication implique que tout sens délivré à travers elle, par exemple lorsque je discute avec autrui, repose sur la base fondamentale des trois existentiaux mention-

[1] *Ibid.*, § 34, p. 163 ; trad. fr., p. 140.
[2] *Idem.*

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

nés ci-dessus. Il n'est donc pas possible de saisir ce que dit autrui si je ne partage pas avec lui non pas seulement un langage commun — des signes qui renvoient presque de façon instituée à un « discursif » premier — mais des structures existentiales communes qui permettent précisément que ce à quoi renvoie autrui puisse être appréhendé comme un « tout de signification ».

Au terme de ce rapide parcours à travers les trois existentiaux fondamentaux de l'« être-à comme tel », une question ne peut manquer de se poser : les structures existentiales de l'affection, de la compréhension et du discours circonscrivent-elles un mode unique d'expérience ? Autrement dit : l'existence, par exemple « *la manière grecque d'exister* »[1], qui va venir s'épanouir et se cristalliser dans des formes linguistiques spécifiques est-elle au final unitaire et universelle, car les structures qui sont les siennes sont partagées par tout *Dasein* ? Ou, au contraire, ces structures informent-elles seulement une manière d'exister dont la typicité va venir se refléter dans la langue ? Pour le dire plus généralement, le langage est-il l'« émanation » d'un style d'expérience, propre à une communauté, et donc antérieur à sa constitution ? L'identité des structures implique-t-elle une univocité de l'expérience et de l'exister ? Ou, à l'inverse, dispose-t-elle à la réalisation d'une manière singulière d'exister ? On voit comment, dans ces questions, se rejoue la querelle de savoir si les langues sont des visions du monde irréductibles, qui déploient une ontologie propre sur la base d'une expérience spécifique et irréductible de l'étant ou si, à l'opposé, la diversité des langues reflète des mises en forme — certes différentes, et d'ailleurs largement différentes — d'une expérience pour le moins communément partagée de l'étant qui *nous* fait encontre.

6. En deçà du langage : ce que grammatical veut dire

Dans *Sein und Zeit*, Heidegger ne tranche pas en faveur de l'une des alternatives proposées ci-dessus. La question de l'influence des structures de l'expérience sur la constitution d'un mode propre d'expérience commune, par exemple au sein d'une communauté linguistique, n'y est pas abordée. À dire vrai, l'idée même qu'une communauté linguistique, de par l'usage de sa langue, vivrait une expérience singulière de l'étant, cela ne semble pas même avoir un sens pour Heidegger, le langage (*die Sprache*) n'étant considéré que comme un mode tierce de l'existential de la compréhension. Comme nous

[1] M. Heidegger, *La logique comme question en quête de la pleine essence du langage*, *op. cit.*, p. 29.

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

l'avons vu, l'énoncé comme produit linguistique trouve son sens dans une strate d'expérience qui le précède, l'englobe et le rend possible. Le langage exprime un discours qui l'a toujours déjà précédé. Cette théorie sur l'origine du langage a toutefois une influence décisive sur notre question initiale : l'origine de la grammaire, c'est-à-dire de ce qu'il en est du mode de structuration des éléments du discours en une unité cohérente, se situe en-dehors de la grammaire établie. Le grammatical renvoie à une sphère d'expérience qui n'est pas linguistique et à laquelle le linguistique vient lui-même s'ordonner, à laquelle il est assujetti.

Heidegger, après *Sein und Zeit*, va progressivement remettre en cause la neutralité de son propos eu égard à la question de la singularité de l'expérience dont témoigne la diversité des langues. Pour le dire en un mot, Heidegger va faire fond sur l'idée que la langue est tributaire d'une expérience singulière de l'étant ou encore d'une ouverture à l'Être qui gouverne une saisie spécifique de l'étant. Ce choix ne restera pas sans conséquences sur la description de ce qu'il en est de l'être du *Dasein*.

Dans la « Lettre sur l'humanisme », Heidegger adresse ce reproche bien connu à son maître-ouvrage qu'il n'aurait pas dépassé le subjectivisme propre à la Modernité. Ce serait là l'une des raisons pour lesquelles la troisième section de la première partie de *Sein und Zeit* n'aurait pas été publiée : elle n'aurait pas été capable d'exprimer de manière suffisante le renversement de la subjectivité en faveur d'une pensée de l'Être. C'est parce qu'elle aurait encore été prise dans les rets de la langue de la métaphysique — « cette métaphysique qui, sous les espèces de la "logique" et de la "grammaire" occidentales, s'est de bonne heure emparée de l'interprétation du langage »[1] — que l'ontologie fondamentale aurait échoué à dire le sens de l'Être dans les termes d'une analytique du *Dasein*. La pensée de l'Être dont voulait se prévaloir le traité de 1927 était encore indexée sur l'ambivalence des catégories du sujet et de l'objet, un couple de termes impropres à rendre compte des structures existentiales fondamentales du *Dasein* qui, en tant que structures de l'ouverture, ne peuvent de ce fait pas être intégrées à ce schème du sujet et de l'objet. Nous avons vu comment les trois existentiaux fondamentaux de l'« être-à », parce qu'ils structurent la manière dont le *Dasein* est ouvert au monde, sont inféodés à la singularité de son rapport au monde : affection, compréhension et discursivité révèlent l'étant depuis le point de vue particulier du *Dasein* et uniquement en fonction de ce rapport — on se rappellera, à cet égard, ce que Heidegger disait de

[1] M. Heidegger, « Lettre sur l'humanisme », dans *Id.*, *Questions III & IV*, trad. fr. J. Beaufret *et alii*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Tel », 1990, p. 68.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

l'affection et de la capacité d'être affecté par une donnée sensible. Pour le dire de manière imagée : l'ouverture du *Dasein* telle que la présente *Sein und Zeit* ne permet pas d'être de « plain-pied » avec l'étant qui lui fait encontre.

Dans le cours de *Logique* de 1934, Heidegger reviendra sur cette optique subjectiviste de *Sein und Zeit* et proposera, au fil d'une réflexion sur les rapports entre ipséité et identité (le *soi* et le *Je*), d'approfondir la dimension *commune* de l'ouverture à l'étant. La réponse à la question de savoir qui est le *Dasein* n'indique dès lors plus cet étant que je suis à chaque fois moi-même, cet étant qui, en son être, se rapporte « compréhensivement » à son être ; il y va bien plutôt d'un élargissement de l'existential du Soi-même au profit d'un « nous-mêmes ». « Le caractère préalable du soi, comme l'affirmera alors Heidegger, se trouve d'une certaine manière *au-delà*, comme un *préalable* à tout je, tu, nous, vous »[1] au sens où il désigne désormais l'union de l'être du *Dasein* à l'être d'une communauté. Il existe un accord caché entre ce qu'est le *Dasein* (son ipséité) et une communauté, un groupe d'hommes auquel il appartient. Cette accentuation de l'idée d'une ipséité commune du *Dasein* constitue une avancée majeure par rapport à *Sein und Zeit*, où le caractère d'être-avec-autrui était considéré comme indissociable de l'être-à, mais n'avait pas semblé pouvoir être théorisé à sa juste mesure, autrement que sur le mode d'une description du rapport impropre à autrui.

En élargissant la sphère de l'ispéité à la communauté, les trois structures existentiales de l'ouverture n'apparaissent plus telles des modalités singulières de l'existence d'un *Dasein* particulier : il y va d'une structure partagée, d'un fondement commun, un plan au sein duquel le *Dasein* existe avec les autres. Le plan de l'existence se fait irrémédiablement commun. Cette accentuation du caractère collectif de l'ouverture fait droit à l'idée que le sens est d'emblée partagé par une communauté qui fait l'épreuve de l'étant selon la triple modalité distinctive de son ouverture à l'être de l'étant. La sphère de circulation du sens ne se limite pas à l'expérience d'un sujet unique ; elle est ce qui est partagé et mis en commun. C'est ce sens partagé — par conséquent de façon antéprédicative — qui sera au fur et à mesure constitutif de la langue et qui lui donnera sa forme particulière.

Cette « communautarisation » des structures de l'« être-à comme tel » permet de répondre à un problème d'ordre génétique que ne manquait pas de poser le subjectivisme de l'analytique du *Dasein*. En même temps que l'ambition descriptive des trois existentiaux se focalisait presque exclusive-

[1] M. Heidegger, *La logique comme question en quête de la pleine essence du langage*, *op. cit.*, p. 59.

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

ment sur une dimension de sens qui relevait de l'existence spécifique réalisée par un *Dasein* particulier, elle oblitérait la question de la genèse du processus par lequel un sens en venait à être articulé sous la forme de l'énoncé. Le sens discursif était considéré comme évident pour le *Dasein* et n'avait plus qu'à être traduit dans le schème sémantique au sein duquel il s'inscrivait. Or, le passage où Heidegger parle de la nécessité d'une libération de la grammaire des rets de la logique induit l'idée d'une dérivation totale, c'est-à-dire qui s'étend sur une longue période historique, du sens comme énoncé. En établissant l'origine grecque des catégories grammaticales, Heidegger entendait poser le problème du lieu d'où elles purent émerger : non pas simplement au sens de leur théorisation mais, plus fondamentalement encore, au sens de l'expérience (le « vivre grec ») qui les a rendues possibles en tant que telles. La morphologie de la parole grecque se base sur une discursivité propre de l'expérience de l'être de l'étant : la langue grecque dérive d'une manière typique qu'a l'étant de faire sens *en deçà* d'elle-même. C'est cette discursivité propre de l'ouverture à l'étant en totalité qui commande l'articulation des différentes significations à l'intérieur de l'énoncé.

Bien que Heidegger ne posait pas les choses en ces termes, on voit bien comment les structures existentiales fondamentales de l'ouverture, parce qu'elles sont appropriées par une communauté singulière, appartiennent à une histoire : elles sont en un sens « datées ». C'est ce que mettra en lumière Heidegger dans son cours de *Logique* de 1934 — et qui deviendra le sujet principal de la section « être et penser » dans le dernier chapitre de *L'introduction à la métaphysique* de 1935. L'expérience antéprédicative est tributaire d'une histoire, d'une modalité singulière de faire l'expérience de l'étant, mais toujours une expérience qui se fait *ensemble*, en *commun* — et que le *Dasein* reçoit en héritage. L'antéprédicatif possède donc une histoire. Ce qui est institué en tant que loi morphologique ou catégorie grammaticale est tributaire d'un processus historique qui charrie avec lui une expérience singulière de l'étant. L'articulation des mots dans le discours parlé, selon des règles communément partagées, est l'extériorisation d'une appréhension de l'étant qui s'est progressivement construite. Pour que le sens discursif aille de soi, il est nécessaire qu'il procède d'un mode communément et historiquement partagé d'après lequel l'étant fait encontre.

C'est cette évidence du sens partagé et communément constitué — et pourtant antérieur à sa mise en forme expressive, que ce soit du point de vue de la formation diachronique de l'expression que de sa saisie *hic et nunc* pour exprimer une expérience vécue — qui fait dire à Heidegger, dans la « Lettre

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

sur l'humanisme », que le langage est la maison de l'Être[1]. C'est dans cet esprit qu'il faut apprécier la primauté que Heidegger, au fur et à mesure de l'évolution de sa pensée, va faire jouer au langage dans l'expérience : non pas comme s'il s'agissait de la thèse selon laquelle il n'est pas d'expérience sans une mise en forme linguistique, mais comme la réaffirmation de la dimension partagée du sens discursif qui va trouver à s'exprimer dans l'énoncé, la communication, la parole, etc. C'est dans cette perspective qu'il nous faut relire ce passage de la conférence de 1958 intitulée « Le mot » où Heidegger, reprenant un vers de Hölderlin — « aucune chose ne soit, là où le mot faillit »[2] —, affirme qu'« aucune chose n'est, là où le mot fait défaut »[3]. Le mot n'est pas ici à entendre au sens de concept : il désigne une expérience vécue qui vient faire écho au sein de la parole. Déjà dans la conférence de 1946 intitulée « Pourquoi des poètes ? », Heidegger précisait qu'il y avait effectivement une façon d'accéder à l'étant se réalisant à travers le mot, non pas en tant que sigle ou instanciation d'un sème, mais comme modalité générale pour l'étant de faire encontre et de se manifester :

> La parole est l'enceinte (*templum*), c'est-à-dire la demeure de l'Être. L'essence de la langue ne s'épuise pas dans la signification ; elle ne se borne pas à la sémantique et au sigle. Parce que la langue est la demeure de l'Être, nous n'accédons à l'étant qu'*en passant constamment par cette demeure*. Quand nous allons à la fontaine, que nous traversons la forêt, nous traversons toujours déjà le mot « fontaine », le mot « forêt », même si nous n'énonçons pas ces mots, même si nous ne pensons pas à la langue[4].

Bien que Heidegger n'emploie plus, à l'époque de la conférence, la terminologie du *Rede*, il n'est pas déplacé de continuer à affirmer que le sens dont il est ici question *à travers* le mot est celui du discours (le *discursif*). Bien sûr, les derniers écrits de Heidegger, comme en témoignent les extraits précédemment cités, semblent aller dans le sens d'une primauté du langage

[1] « L'homme n'est pas seulement un vivant qui, en plus d'autres capacités, posséderait le langage. Le langage est bien plutôt la maison de l'Être en laquelle l'homme habite et de la sorte existe, en appartenant à la vérité de l'Être sur laquelle il veille » (M. Heidegger, « Lettre sur l'humanisme », dans *Id.*, *Questions III & IV*, *op. cit.*, p. 91).

[2] M. Heidegger, « Le mot », dans *Id.*, *Acheminement vers la parole*, trad. fr. J. Beaufret *et alii*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Tel », 1981, p. 202.

[3] Fr. Dastur, *Heidegger : La question du* logos, *op. cit.*, p. 172.

[4] M. Heidegger, « Pourquoi de poètes ? », dans *Id.*, *Chemins qui ne mènent nulle part*, *op. cit.*, p. 373 (traduction modifiée). C'est nous qui soulignons.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

dans le processus de configuration de l'expérience. C'est cependant aller trop loin dans l'interprétation. Heidegger n'affirme jamais qu'il n'est d'expérience possible que par le biais de son embrigadement sémantique, linguistique voire conceptuel. Il ne faut pas voir dans cet exemple de Heidegger l'idée selon laquelle c'est parce que l'homme *possède* le mot « forêt » qu'il lui est permis d'en faire l'expérience. La primauté du mot, comme l'extrait de la conférence « Pourquoi de poètes ? » le laisse entendre, est là pour faire droit à ce qui se joue *en deçà* des états construits de la langue, à même une forme de contact « premier » avec l'étant, c'est-à-dire non encore thématisé dans la parole — et pourtant fruit d'une histoire et d'une expérience commune[1]. Un schème linguistique reflète cette expérience première de l'étant, avant sa mise en forme prédicative. Quand Heidegger dit que l'homme qui traverse la forêt traverse en même temps le mot « forêt » — sans qu'il soit besoin de le prononcer, insiste-t-il —, cela signifie que le contenu du mot forêt est en résonnance avec une modalité spécifique, au sein d'une communauté déterminée, d'appréhender et de concevoir la forêt — par exemple comme ce qu'il faut abattre ou comme ce qu'il faut préserver, comme un endroit mystérieux ou comme une aire de sport et d'activités de plein air, etc. Dans cette perspective, ce n'est pas tant le partage d'une langue que de structures antéprédicatives (marquées collectivement tout au long d'une histoire) qui guide le rapport expérientiel à l'étant. Ce sont ces structures qui, pour le dire en termes husserliens, vont venir se sédimenter dans la langue.

Conclusion

Notre analyse de *Sein und Zeit* et des écrits dans lesquels la thématique de la grammaire est abordée nous a conduit à interroger les sources expérientielles qui, pour Heidegger, commandent la structuration syntaxique typique d'une langue. Par « sources expérientielles », il faut entendre cette strate d'expérience infra-linguistique ou encore antéprédicative, tout à la fois commune et historiquement située, par l'intermédiaire de laquelle est vécu le rapport à l'étant. L'excavation de cette strate fut rendue possible par un examen de la remise en cause progressive, par Heidegger, de la focale « subjectiviste » de l'analytique existentiale, au profit d'un élargissement collectif et historique des existentiaux. Les structures antéprédicatives sont alors considérées comme étant communément partagées et produites tout au long d'une

[1] H. Maldiney, *Aîtres de la langue et demeures de la pensée*, *op. cit.*, p. 7.

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

histoire — un peu comme une lame de fond qui accompagnerait le « flot » du langage. *Dasein*, cela n'est alors plus le nom d'un individu singulier, mais cela désigne bien plutôt quelque chose comme un « commun ». C'est le langage qui portera dorénavant la marque de cette expérience partagée de l'étant.

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XII 2, 2016 (Actes 8), p. 275-292
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

Forme du perçu, structure du langage : Merleau-Ponty avec et contre Saussure

Par JEANNE-MARIE ROUX
Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Introduction. Deux voies pour la phénoménologie ?

Au § 124 des *Idées directrices pour une phénoménologie transcendantale*, Edmund Husserl introduit « les actes expressifs » dans l'architecture phénoménologique qu'il a déployée jusque-là et leur réserve le terme de « signification », afin de conserver le mot « sens » pour désigner le noème en général[1]. Il explicite alors le rôle méthodologique crucial que doit jouer l'étude de ces actes pour toute phénoménologie soucieuse de son « fondement » :

> Les phénomènes qui répondent aux termes signifier et signification soulèvent des problèmes extraordinairement difficiles[2]. Comme toute science est amenée par sa structure théorique, par tous les traits qui en elle sont de l'ordre de la « doctrine » (théorème, preuve, théorie), à s'objectiver dans un medium

[1] La réflexion qui se trouve développée dans ces pages reprend en grande partie des éléments développés dans la deuxième partie de notre thèse de doctorat, *Les degrés du silence. De la juste place du sens dans le langage et dans la perception chez Austin et Merleau-Ponty*, rédigée sous la direction de M. Jocelyn Benoist, et soutenue le 26 novembre 2015 à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Nous sommes heureux de pouvoir chaleureusement remercier ici Charlotte Gauvry et Bruno Leclercq, toute l'équipe « Phénoménologies » de l'Université de Liège, ainsi que les participants du passionnant séminaire « Phénoménologie et grammaire », qui fut l'occasion de l'intervention dont cet article est la trace.

[2] « Comme on le voit par le t. II des *Études logiques*, où ils forment un thème central. » [Note du texte original. Les *Études logiques* désignent ce que l'on nomme aujourd'hui les *Recherches logiques*].

> spécifiquement « logique », dans le medium de l'expression, les problèmes de l'expression et de la signification sont les premiers que rencontrent les philosophes et les psychologues soucieux de logique générale, et ce sont ensuite les premiers qui exigent une investigation éidétique d'ordre phénoménologique dès qu'on cherche sérieusement à atteindre leur fondement[1].

Dans ces quelques lignes, Husserl indique clairement le statut de prérequis, de préliminaire indispensable que constitue le fait d'étudier « les problèmes de l'expression et de la signification » si l'on veut fonder la méthode phénoménologique. Mais il complète immédiatement son propos par une note, tout à la fois significative et troublante, dès lors qu'elle suggère qu'une autre voie phénoménologique est possible et donc qu'il est possible, soit de fonder la phénoménologie autrement, soit de renoncer à commencer par la fonder :

> En fait, c'était la voie par laquelle les *Études logiques* tentaient de pénétrer dans la phénoménologie. Une seconde voie partant du côté opposé, celui de l'expérience et des données sensibles, que l'auteur a également suivie depuis le début des années 90, n'a pas trouvé sa pleine expression dans cette œuvre[2].

Cet article part du constat que Maurice Merleau-Ponty, fidèle en cela à l'une des lignes directrices tracées par Husserl au début du vingtième siècle, a suivi cette seconde voie, celle « de l'expérience et des données sensibles », et examine la manière dont la question de la légalité linguistique et de sa spécificité a pu se poser pour lui dans cette perspective. La référence au père de la linguistique, Ferdinand de Saussure, ayant jouée dans ce cadre une fonction cardinale, mais ambiguë, nous la prendrons comme point d'entrée dans ce problème. Comme nous allons le montrer, l'interprétation qu'en propose Merleau-Ponty est étroitement liée à sa conception des relations entre légalité perceptive et légalité linguistique.

1. La question du langage en contexte phénoménologique. L'anti-idéalisme merleau-pontien

Si la phénoménologie consiste, selon les mots de Husserl que Merleau-Ponty reprend, à amener « l'expérience (…) muette encore à l'expression pure de

[1] E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, tome premier, trad. fr. P. Ricoeur, Paris, Gallimard, [1913] 1950, p. 420-421.
[2] *Ibid.*, p. 421 note *(b)*.

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

son propre sens »[1], elle consiste d'abord, dans l'interprétation qu'en fait Merleau-Ponty, à « faire apparaître »[2] cette expérience muette, « la replacer sous notre regard, l'offrir à notre constatation »[3]. Merleau-Ponty semble donc, contrairement au premier Husserl, privilégier la seconde voie, ce qui réserve *a priori* une portion congrue au problème de la grammaire pure et de la logique dans sa philosophie. En réalité — c'est évidemment crucial pour comprendre pourquoi Merleau-Ponty a quelque chose à nous dire de l'approche formelle des *Recherches logiques* —, les deux voies distinguées par Husserl ne forment pas une véritable *alternative* à ses yeux. Il s'en explique dans l'Avant-Propos de la *Phénoménologie de la perception* : selon lui, les essences ne peuvent être séparées de l'existence, le langage ne produisant à cet égard qu'un simulacre dont il ne faut pas être dupe.

> Quels que puissent être les glissements de sens qui finalement nous ont livré le mot et le concept de conscience comme acquisition du langage, nous avons un moyen direct d'accéder à ce qu'il désigne, nous avons l'expérience de nous-mêmes, de cette conscience que nous sommes, c'est sur cette expérience que se mesurent toutes les significations du langage et c'est elle qui fait que justement le langage veut dire quelque chose pour nous. […] Il ne faut donc pas dire avec J. Wahl que « Husserl sépare les essences de l'existence ». Les essences séparées sont celles du langage. C'est la fonction du langage de faire exister les essences dans une séparation qui, à vrai dire, n'est qu'apparente, puisque par lui elles reposent encore sur la vie antéprédicative de la conscience. *Dans le silence de la conscience originaire, on voit apparaître non seulement ce que veulent dire les mots, mais encore ce que veulent dire les choses*, le noyau de signification primaire autour duquel s'organisent les actes de dénomination et d'expression[4].

La séparation des essences par et dans le langage n'est donc, pour Merleau-Ponty, qu'apparente. Décrire, comme il pense que la philosophie doit le faire, « le rapport au monde, tel qu'il se prononce infatigablement en nous », c'est donc *inséparablement* faire apparaître « ce que veulent dire les mots » et « ce que veulent dire les choses ». Le risque d'une telle approche, cependant, serait d'identifier ces deux choses, ce qui réglerait abusivement l'un des problèmes soulevés par les éditeurs de ce dossier, celui du rapport entre la

[1] E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, Paris, Colin, trad. fr. G. Peiffer et E. Levinas, 1931, p. 33 ; cité par M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, [1945] 2009, p. 15. Désormais *Php.*
[2] *Php*, p. 16.
[3] *Php*, p. 18
[4] *Ibid*. Nous soulignons.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

légalité phénoménale et la légalité linguistique. Tel n'est pourtant pas ce que veut dire Merleau-Ponty, qui prend au contraire des précautions, dès la rédaction de *La structure du comportement*, pour les distinguer. Dès lors, ces formulations manifestent plutôt son souci d'éviter toute forme d'entente idéaliste de la signification linguistique et, par là même, de notre pensée, de notre réflexion, c'est-à-dire toute conception qui penserait le langage et la pensée comme étant séparés — c'est son terme — de notre vie réelle, qui sous-estimerait donc le fait que le langage est *notre* langage, la pensée *notre* pensée, et que cela conditionne qu'ils sont ce qu'ils sont. Si Merleau-Ponty a le souci, donc, de bien *distinguer* légalité linguistique et légalité phénoménale, il a également le souci de ne pas les *séparer*, et cela par intérêt pour ce qui fait l'unité de notre vie. Il formule par là même un défi : comment distinguer ces deux types de légalité sans être idéaliste ? C'est-à-dire sans sous-estimer ou nier notre incarnation, le fait que le langage, la pensée, la réflexion sont le langage, la pensée et la réflexion d'homme dotés de corps ?

Relativement au groupe de problèmes qui nous occupent dans ce dossier, la position de Merleau-Ponty est donc la suivante. Tout d'abord, il entreprend dans ses deux premiers ouvrages, la *Structure du comportement* et la *Phénoménologie de la perception*, d'« offrir à la constatation » du lecteur ce « rapport au monde, tel qu'il se prononce infatigablement en nous »[1]. Rejoignant par ses moyens propres — la *Gestalttheorie* et les résultats de Kurt Goldstein — les travaux de Husserl sur la synthèse passive et l'intentionalité opérante, il découvre, littéralement, une structuration originaire du perçu. Mais il se trouve alors évidemment confronté au problème souligné dans la citation des *Idées directrices* par laquelle nous avons ouverte cet article : comment rendre compte philosophiquement, et donc par le langage, de cette structuration ?

Comme il est bien connu, son ambition fut diplopique. Sa première préoccupation fut en effet de déjouer les pièges de l'empirisme, qui réduit la perception à une somme de sensations. Concevant de ce fait la structuration du perçu en termes de « signification », son souci fut cependant de ne pas verser dans le défaut — idéaliste — inverse, et donc de préserver la spécificité de l'ordre perceptif par rapport à l'ordre de la pensée, de la logique et du langage[2]. L'insistance sur la distinction entre la signification du perçu et la signification idéale (c'est-à-dire la signification du langage telle

[1] *Php*, p. 18.

[2] Les trois concepts se distinguent dans sa philosophie, mais certaines de ses critiques anti-idéalistes les mêlent dans un grand ensemble « intellectualiste » — ou y mêlent du moins leur entente la plus classique.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

que — selon Merleau-Ponty — on le conçoit classiquement) est ainsi une constante de son œuvre. Dès la *Structure du comportement*, il parle en effet, au sujet de la perception, de « significations qui ne sont pas de l'ordre logique »[1], qui sont, écrit-il encore dans les notes préparatoires au cours de 1953 sur « Le monde sensible et le monde de l'expression », des significations « non parlantes »[2]. Dans la *Phénoménologie de la perception*, il affirme clairement qu'avec le sens d'une qualité sentie, il s'agit « d'une valeur expressive plutôt que d'une signification logique »[3]. Dans les notes de travail reproduites dans *Le visible et l'invisible*, Merleau-Ponty insiste enfin : « il y a un monde du silence, le monde perçu, du moins, est un ordre où il y a des *significations non langagières* »[4].

La situation se complique cependant du fait que, pour le phénoménologue français, l'idéalisme est un défaut auquel il faut se soustraire en matière perceptive, mais aussi, comme nous l'avons indiqué, en matière linguistique. Comme il l'explique au début du cours sur « Le monde sensible et le monde de l'expression », à l'affirmation très nette de la différence du sens du perçu avec la signification linguistique idéale telle qu'on la conçoit traditionnellement (« soumise, comme le résume Emmanuel de Saint Aubert, à une définition claire et distincte »[5]), il adjoint le projet de prendre la mesure sur le plan du sens *en général* des exigences de la critique de l'idéalisme, révélées notamment lors de son étude de la perception, ce qui suppose en particulier de nuancer la distinction entre perception et langage, de faire en sorte, en tout cas, qu'elle ne dégénère pas en séparation.

La question des rapports entre le sens du perçu et la signification linguistique, et donc entre l'ordre du perçu et celui du langage se complique donc chez Merleau-Ponty de la réforme anti-idéaliste qu'il fait subir au concept de sens dans toute sa généralité. Or, le principal outil de cette réforme du sens du sens est le concept de « diacritique », dont on sait que Merleau-Ponty l'a emprunté, dans l'esprit sinon à la lettre, à Ferdinand de Saussure. Dans ce qui suit, nous allons analyser certaines des modalités de cet héritage, afin de mettre en évidence ce qu'elles révèlent de la relation que Merleau-Ponty entend penser entre légalité perceptive et légalité linguistique

[1] M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement,* Paris, PUF, [1942] 2009, p. 135.
[2] M. Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France, Notes, 1953*, E. de Saint Aubert et S. Kristensen (éd.), Genève, MētisPresses, 2011, p. 50. Désormais *MSME*.
[3] *Php*, p. 28.
[4] M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible. Suivi de Notes de travail*, texte établi par C. Lefort, Paris, Gallimard, 1964, p. 223. Nous soulignons. Désormais *VI.*
[5] E. de Saint Aubert, « Conscience et expression », dans *MSME*, p. 17.

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

— comme nous allons le voir, les difficultés que posent cet héritage sont aussi celles que pose cette relation.

2. La critique de la « conception réflexive » du langage : le sens comme diacritique

Au début de son cours de 1948 publié sous le titre *Psychologie et pédagogie de l'enfant*, le phénoménologue français critique une certaine entente du langage, sa « conception réflexive »[1]. Il entend ainsi dénoncer une conception du sens qui se trouve identifiée clairement au début du cours de 1953 : « Ceci [la notion de conscience] implique conception du *sens* comme *essence* = ce qui répond à la question : quoi ? = définition. Toute conscience est saisie d'une essence de ce genre ou son application à un cas particulier. »[2] De manière fort significative, Merleau-Ponty fait alors référence à Husserl[3], dont il critique dès 1951 la conception du langage, « original[e] et énigmatique[4] », mais surtout, en l'occurrence, excessivement idéaliste. Il commente en ces termes l'idée de grammaire universelle (telle qu'elle est exposée dans la quatrième des *Recherches logiques*) :

> Ce projet suppose que le langage soit l'un des objets que la conscience constitue souverainement, les langues actuelles des cas très particuliers d'un langage possible dont elle détient le secret, — système de signes liés à *leur* signification par des rapports univoques et susceptibles, dans leur structure comme dans leur fonctionnement, d'une explicitation totale. Ainsi posé comme un objet devant la pensée, le langage ne saurait à son égard jouer d'autre rôle que celui d'accompagnateur, substitut, aide-mémoire ou moyen secondaire de communication[5].

[1] M. Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne, 1949-1952*, J. Prunaire, Lagrasse (éd.), Verdier, 2001, p. 9. Nous nous référons à cet ouvrage par les initales *PPE*.
[2] *MSME*, p. 48.
[3] La citation précédente continue ainsi : « P. Ex. même les données hylétiques chez Husserl sont l'occasion d'une *Auffassung als…* qui est l'imposition d'une essence — Husserl dit bien que toute constitution ne peut être de ce type, qu'il y a une *Urkonstitution* qui quitte les essences, mais ne la décrit guère ».
[4] M. Merleau-Ponty, « Sur la phénoménologie du langage », dans *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 136.
[5] *Ibid.*, p. 137.

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Est ici ciblée toute conception pour laquelle le langage serait « posé comme un objet devant la pensée », et serait par elle constituée. On retrouve ici les caractéristiques de l'idéalisme dénoncées dans toute son œuvre : un sujet constituant, la conscience réflexive, pose devant lui un objet, qu'il peut en droit expliciter totalement, qui est donc à ses yeux transparent, clair, parfaitement adéquat à sa pensée, sans « puissance propre »[1].

Dans le domaine du langage, cette « conception réflexive » est donc hantée, selon les termes de *La prose du monde*, par le « fantôme d'un langage pur »[2]. Et logiquement, les caractéristiques dénoncées sont celles-là mêmes qui étaient déjà en cause dans l'analyse de la perception dans la thèse de 1945 : rêve d'une signification « sans équivoque », d'un langage « absolument clair »[3], qui constituerait « *seulement [un] code de "signaux"* pour des idées »[4], et d'une adéquation telle entre la pensée et son expression que la seconde pourrait remplacer « sans reste »[5] la première sur la place publique, que la pensée serait, comme le dit Mauro Carbone, « dicible sans résidus »[6].

À la conception « réflexive » du langage identifiée par Merleau-Ponty est donc strictement corrélée une certaine conception de la conscience comme « constitu[ant] en toute clarté son objet »[7], lui étant tout à fait homogène, et formant donc une « conscience toute prête à être mise en mots, traduite en langage (…) déjà *position* d'un *énoncé*, conscience parlante »[8]. Le sens possède la positivité dictée par ces conceptions : « essence » qui « par principe est claire », « unité rigoureuse », qui ne peut qu'être tout à fait ce qu'elle est ou n'être rien, sens parfaitement déterminé.

Là contre, Merleau-Ponty tient au contraire à penser dès 1945 que la parole, chez celui qui parle, « ne traduit pas une pensée déjà faite, mais l'accomplit »[9], et soutient donc que la pensée n'est pas autonome, qu'elle « n'est rien d'"intérieur", elle n'existe pas hors du monde et hors des

[1] *PPE*, p. 10.
[2] M. Merleau-Ponty, *La prose du monde,* Paris, Gallimard, 1969, p. 7. Désormais noté *PM*.
[3] *PM*, p. 8.
[4] M. Merleau-Ponty, *Recherches sur l'usage littéraire du langage. Cours au Collège de France. Notes, 1953*, Genève, MētisPresses, 2013, p. 124.
[5] *PM*, p. 180.
[6] M. Carbone, « Dicibilité du monde et historicité de vie. Expression, vérité, histoire dans la période intermédiaire de la pensée de Merleau-Ponty », dans *La visibilité de l'invisible*. *Merleau-Ponty entre Césanne et Proust*, Hildesheim, Olms, 2001, p. 60.
[7] *MSME*, p. 49.
[8] *Ibid.*
[9] *Php*, p. 217.

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

mots »[1]. Or, Merleau-Ponty trouve pour ce faire dans la linguistique saussurienne — qui n'est bien sûr pas sa seule référence, mais joue un rôle crucial dans son argumentation — des ressources qui lui permettront de poser les bases de sa contre-attaque contre l'idéalisme, sur le plan du langage mais aussi sur celui de la perception.

La conception alternative du langage et du sens que Merleau-Ponty propose a été maintes fois commentée, et se trouve développée dans nombre de ses textes. Il y apparaît que, pour éloigner le « fantôme d'un langage pur », Merleau-Ponty va extraire de la linguistique structurale de Saussure de quoi introduire de la négativité dans le sens, ce mouvement conceptuel ayant pour emblème ce concept que Merleau-Ponty, après l'avoir découvert, ne cessera jamais d'employer : le « diacritique ». En 1952, il commence en ces termes le fameux article rédigé pour les Temps Modernes :

> Ce que nous avons appris de Saussure, c'est que les signes un à un ne signifient rien, que chacun d'eux exprime moins un sens qu'il ne marque un *écart* de sens entre lui-même et les autres. Comme on peut en dire autant de ceux-ci, la langue est faite de *différences* sans termes, ou plus exactement les termes en elle ne sont engendrés que par les différences qui apparaissent entre eux[2].

Par rapport à la « conception réflexive » du langage, où la positivité de chaque signe, porteur d'une signification univoque, correspond à la positivité de chaque essence, la rupture est radicale, car ce que Merleau-Ponty extrait de Saussure, c'est l'idée que les signes n'ont pas de signification intrinsèque, qui leur serait accolée isolément, indépendamment des autres signes linguistiques, mais que chacun ne tient son sens que du fait qu'il est le signe qu'il est *et non un autre*, et donc que sa signification lui est fondamentalement conférée par le fait qu'il est *différent* des autres signes existants.

[1] *Php*, p. 223. L'« intérieur » dont il est ici question est à comprendre comme ce qui s'oppose à l'extérieur, c'est-à-dire comme une intériorité étanche au sens de la seconde des *Méditations métaphysiques*.

[2] M. Merleau-Ponty, « Le langage indirect et les voix du silence », dans *Signes*, *op. cit.*, p. 63. Nous soulignons. Il est fort intéressant de noter que dans le chapitre de *La prose du monde* intitulé « Le langage indirect », qui constitue une première version de ce texte, Merleau-Ponty n'employait pas le terme de « diacritique », qui n'apparaît que dans l'article rédigé pour *Les Temps Modernes*. Nous devons cette remarque à R. Kearney, « Écrire la chair. L'expression diacritique chez Merleau-Ponty », dans *Chiasmi International*, 2013, n°15, p. 183.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Comme Merleau-Ponty l'écrit dès 1949 dans son cours sur « La conscience et l'acquisition du langage » :

> La plus exacte caractéristique d'un mot est d'être « ce que les autres ne sont pas ». Il n'y a pas signification d'un mot, mais de tous les mots les uns par rapport aux autres (…). Ainsi le phénomène linguistique est cette coexistence d'une multiplicité de signes, qui, pris individuellement, n'ont pas de sens, mais qui se définissent à partir d'une totalité dont ils sont eux-mêmes les constituants[1].

Une nouvelle conception de la signification procède de cette idée : la signification d'un signe, produit de l'*écart*, et même *d'écarts* (puisque chaque signe est différent de *tous les autres* signes du langage) ne peut recevoir aucune définition autonome, positive, pleinement déterminée, mais ne semble être déterminée que négativement, ou « comme "en creux" »[2]. L'importance du motif de l'écart apparaît encore lorsque, usant, abusant peut-être, du préfixe « inter », Merleau-Ponty écrit en 1952 : « Le sens n'apparaît donc qu'à *l'intersection* et comme dans *l'intervalle* des mots »[3]. Déclinant cette idée, Merleau-Ponty parle ainsi d'un « sens latéral ou oblique »[4], de « signification latérale ou indirecte »[5] ou affirme « que tout langage est indirect ou allusif, est, si l'on veut, silence »[6]. Et c'est donc cette idée fondamentale que Merleau-Ponty entend emprunter à Saussure lorsqu'il s'approprie son concept de « diacritique », comme cela apparaît lorsqu'il écrit : « Saussure admet que la langue est essentiellement *diacritique* : les mots portent moins un sens qu'ils n'en écartent d'autres »[7].

Emmanuel Alloa a montré à la suite de Richard Kearney que Merleau-Ponty donne par là une importance majeure à un concept *a priori* plutôt mineur de Saussure. Il exploite manifestement l'étymologie du terme « diacritique », comme étant ce « à travers quoi » (*dia*) une « distinction » (*diakrisis*) est faite, comme étant, comme la dernière citation l'indique,

[1] *PPE*, p. 84.
[2] *PPE*, p. 24. Merleau-Ponty fait ici référence à Jakobson.
[3] M. Merleau-Ponty, « Le langage indirect et les voix du silence », art. cit., p 68. Nous soulignons.
[4] *Ibid.*, p. 75.
[5] M. Merleau-Ponty, « Sur la phénoménologie du langage », art. cit., p. 122.
[6] M. Merleau-Ponty, « Le langage indirect et les voix du silence », art. cit., p. 70.
[7] *PPE*, p. 81.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

essentiellement ce qui « écarte »[1]. L'allusion, le silence, l'oblique, la latéralité, le diacritique, tous ces concepts servent à marquer, par rapport à la pleine *positivité* présupposée par la conception réflexive, la relative *négativité* du sens du langage telle que Merleau-Ponty la découvre après Saussure.

La difficulté est que, si cette négativité sert fort pertinemment le projet métaphysique de Merleau-Ponty, elle ne semble pas totalement fidèle à la lettre du texte saussurien ; cela ne doit d'ailleurs pas nous étonner, nombre de commentateurs ayant déjà souligné la « liberté » de sa lecture du célèbre linguiste suisse[2]. Une certaine positivité du signe linguistique, corrélée chez Saussure à son caractère conventionnel, est ainsi délibérément ignorée par Merleau-Ponty. Or, il nous semble que, pour cette raison, notre auteur peine dans l'ensemble de son œuvre à distinguer les divers ordres de légalité — perceptive et linguistique — qui l'intéressent. Ce qui motive son interprétation de Saussure mériterait donc pour cette raison un intérêt particulier. Pour le dire plus précisément, notre thèse est que l'appréciation singulière de l'œuvre saussurienne par Merleau-Ponty peut être rapportée au fait qu'il tient à penser une relation de continuité entre ces différents ordres, qu'il redoute, comme nous le rappelions, de les *séparer*, et que c'est à cause de cette préoccupation qu'il échouera *in fine* à distinguer différents types de légalité. Il ne peut s'agir ici de démontrer rigoureusement cette proposition ; notre ambition, plus modeste, sera d'indiquer l'importance que revêt la lecture de Saussure pour notre question, et donc de mettre en évidence l'enjeu que représente, pour le lien entre structure du langage et forme du perçu, la question du caractère conventionnel du signe linguistique.

3. Positivité sans conventionalité : les difficultés de la légalité perceptuelle

Le point de départ de l'analyse est trivial : le concept saussurien de diacritique suppose des signes. À l'égard de cette nécessité, la position merleau-pontienne semble être que tout, dans le perçu, fait potentiellement office de

[1] E. Alloa, « The Diacritical Nature of Meaning : Merleau-Ponty with Saussure », *Chiasmi International*, 2013, n°15, p. 164-166.

[2] Voir par exemple le remarquable article de A.-P. Foultier, « Merleau-Ponty's Encounter with Saussure's Linguistics : Misreading, Reinterpretation or Prolongation ? » (*Chiasmi International,* 2013, n°15, p. 129-148) qui a le grand intérêt de synthétiser et d'ordonner les interprétations les plus connues de la relation de Merleau-Ponty à Saussure.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

signes : l'homme, parce qu'il est homme, et plus fondamentalement parce qu'il est vivant, donne du sens à ce qu'il perçoit — tout ce que nous percevons est de ce fait structuré et manifeste un sens.

La difficulté est que, comme cela est bien connu, les signes linguistiques sont, selon Saussure, conventionnels et que c'est à ce titre qu'ils bénéficient pour lui d'une forme de positivité que l'analyse merleau-pontienne ne semble pas leur conférer. Saussure affirme en effet explicitement une forme de positivité du signe dans son *Cours de linguistique générale* :

> Mais dire que tout est négatif dans la langue, cela n'est vrai que du signifié et du signifiant pris séparément : dès que l'on considère le signe dans sa totalité, on se trouve en présence d'une chose positive dans son ordre. (…) Bien que le signifié et le signifiant soient, chacun pris à part, purement différentiels et négatifs, leur combinaison est un fait positif ; c'est même la seule espèce de faits que comporte la langue, puisque le propre de l'institution linguistique est justement de maintenir le parallélisme entre ces deux ordres de différences[1].

Notons-le : c'est l'institution linguistique qui, pour Saussure, maintient le parallélisme entre les deux ordres de différence, c'est elle qui assure, selon la formule employée par Jocelyn Benoist dans l'un des articles qu'il consacre à la question du structuralisme, « la *mise en correspondance* des deux séries »[2]. Or, si, sur ces deux points (la positivité du signe et son caractère conventionnel), la position merleau-pontienne a manifestement oscillé, l'écart qu'il a toujours maintenu par rapport à Saussure est fort significatif.

En 1949 en effet, mû peut-être par l'enthousiasme suscité par la nouveauté, Merleau-Ponty semble affirmer le caractère entièrement négatif du langage. Il écrit ainsi : « Saussure admet que la langue est essentiellement *diacritique* : les mots portent moins un sens qu'ils n'en écartent d'autres. (…) Dans une langue, dit Saussure, tout est négatif, il n'y a que des différences sans termes positifs »[3]. Du point de vue de la généralisation du concept de sens à la perception, la thèse est fort utile : nul besoin d'unités pour avoir des significations, des écarts suffisent. Mais des écarts *entre* quoi ? La notion d'écart est, par définition, relationnelle. Qu'est-ce qui permet de décider ce qui, dans l'infinie richesse du perçu mise en exergue par Merleau-Ponty lui-

[1] F. de Saussure, *Cours de linguistique générale* [1916], Paris, Payot, 1972, p. 166-167.
[2] J. Benoist, « Le "dernier pas" du structuralisme : Lévi-Strauss et le dépassement du modèle linguistique », *Philosophie*, 2008, n°98, p. 56.
[3] *PPE*, p. 81.

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

même, va jouer le rôle de signes, et donc les rapports à considérer ? Le problème est que l'on ne voit guère comment l'on pourrait identifier des signes du perçu sans succomber à une forme de naturalisme, de détermination *a priori* du sensible. Mais si l'on n'en identifie pas, peut-on encore penser un sens du perçu ? La « désidéalisation » merleau-pontienne du concept de sens, qui vise notamment à rendre pensable la relation entre légalité perceptive et légalité linguistique, doit éviter de perdre en chemin les termes qu'elle doit associer.

Dans l'article de 1952, prenant peut-être acte de cette difficulté, Merleau-Ponty exprime une thèse légèrement différente, qui tâche, semble-t-il, de rendre compte de la positivité du signe sans pour autant lui conférer aucun caractère *a priori* : « la langue, écrit-il ainsi, est faite de *différences* sans termes, *ou plus exactement* les termes en elle ne sont engendrés que par les différences qui apparaissent entre eux »[1]. Selon cette interprétation, il n'y aurait pas que des différences, mais des termes seraient engendrés par ces différences. Merleau-Ponty tenterait ainsi d'avoir la (relative) positivité du signe sans son caractère conventionnel.

Il est clair en effet que Merleau-Ponty refuse tout à fait la conventionalité du langage, comme il l'explicite lorsqu'il commente sa position en ces termes :

> Il n'y a donc pas à la rigueur de signes conventionnels, simple notation d'une pensée pure et claire pour elle-même, il n'y a que des paroles dans lesquelles se contracte l'histoire de toute une langue, et qui accomplissent la communication sans aucune garantie, au milieu d'incroyables hasards linguistiques[2].

Merleau-Ponty formule ici son interprétation de la célèbre thèse saussurienne du caractère arbitraire du signe, selon laquelle le signifiant « est *immotivé*, c'est-à-dire arbitraire par rapport au signifié, avec lequel il n'a aucune *attache naturelle* dans la réalité »[3]. Selon Saussure, cette thèse implique que

> l'idée de « sœur » n'est liée par aucun *rapport intérieur* avec la suite de sons s-ö-r qui lui sert de signifiant ; il pourrait aussi bien être représenté par n'importe quelle autre : à preuve les différences entre les langues et l'existence

[1] M. Merleau-Ponty, « Le langage indirect et les voix du silence », art. cit., p. 63 (déjà cité). Nous soulignons.
[2] *Php*, p. 229.
[3] F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, *op. cit.*, p. 101. Ce qui est littéralement souligné est souligné par nous.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

même de langues différentes : le signifié « bœuf » a pour signifiant b-ö-f d'un côté de la frontière, et o-k-s (Ochs) de l'autre[1].

Au contraire, précise-t-il, « tout moyen d'expression reçu dans une société repose en principe sur une habitude collective ou, ce qui revient au même, sur la convention »[2]. Or, Merleau-Ponty critique clairement cette conception : le signifiant n'est certainement pas arbitraire par rapport au signifié, dans la mesure où selon lui le sens des mots est induit par les mots eux-mêmes, et donc où il y a bel et bien une relation essentielle entre ce sens et les mots qui le portent, et donc le signifié et le signifiant. De ce point de vue, concevoir des « signes conventionnels », ce serait régresser vers une conception idéaliste pour laquelle le sens d'un mot ne serait pas consubstantiellement le sens qu'il est parce qu'il est le sens de *ce mot*, et *non d'un autre*. L'ignorer, ce serait penser le sens indépendamment des signes qui les portent, qui apparaitraient alors, comme l'écrit nettement Merleau-Ponty, comme la « simple notation d'une pensée pure et claire pour elle-même ». Au contraire, il importe de rendre compte du fait que le sens des mots est induit par les mots eux-mêmes. C'est cette productivité sémiotique de la parole que le phénoménologue français semble donc vouloir dire lorsqu'il refuse, ou nuance fortement, la positivité du signe telle que Saussure la pense.

Plusieurs remarques s'imposent alors. Car il est frappant que la critique de la thèse saussurienne que Merleau-Ponty formule ici rejoigne pour partie la critique déjà formulée en 1939 par Émile Benveniste. Dans « Nature du signe linguistique »[3], Benveniste fait en effet apparaître que la thèse de Saussure est, telle que ce dernier la formule, inconséquente avec la consubstantialité du signifiant et du signifié qu'il affirme par ailleurs (notamment, remarque par exemple Benveniste, lorsqu'il compare la langue à une feuille de papier dont le recto serait la pensée et le verso serait le son[4]). L'unité du signe linguistique, telle que Saussure lui-même la définit, implique ainsi, soutient Benveniste, qu'

[1] *Ibid.,* p. 100. Nous soulignons (en italique).
[2] *Ibid.*, p. 100-101.
[3] É. Benveniste, « Nature du signe linguistique », *Acta Linguistica*, 1939, n°1, p. 23-29 ; repris dans *Problèmes de linguistique générale, 1*, Paris, Gallimard, 1966, p. 49-55.
[4] Voir le *Cours du linguistique générale*, *op. cit.*, p. 159 ; commenté par Benveniste dans « Nature du signe linguistique », art. cit., p. 52.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

> [e]ntre le signifiant et le signifié, le lien n'est pas arbitraire ; au contraire, il est *nécessaire*. Le concept (« signifié ») « bœuf » est forcément identique dans ma conscience à l'ensemble phonique (« signifiant ») *böf*. Comment en serait-il autrement ? Il y a entre eux symbiose si étroite que le concept « bœuf » est comme l'âme de l'image acoustique *böf*. L'esprit ne contient pas de formes vides, de concepts innomés[1].

À lire Benveniste, nous pourrions donc penser qu'en critiquant l'arbitraire du signe, qui n'a de sens, précise-t-il, que « sous le regard impassible de Sirius »[2], Merleau-Ponty défende l'unité du signe linguistique contre l'interprétation idéalisante que certaines formules saussuriennes peuvent induire, et même clairement encourager. C'est d'ailleurs en ce sens que Merleau-Ponty semble lui-même comprendre Saussure lorsqu'il s'y réfère directement en Sorbonne : « Quand Saussure parle du caractère *conventionnel* du langage, il exprime dans un autre vocabulaire cette idée que le langage est "*culturel*", non "*naturel*" »[3].

Mais il est clair d'autre part — ce sera notre deuxième remarque — que la critique merleau-pontienne de la thèse de l'arbitraire du signe excède la réforme de Benveniste. Il y a en effet un lien *nécessaire*, dit Benveniste, entre le signifiant et le signifié, au sens où le signifiant ne peut pas être le signifiant qu'il est sans être le signifiant de *ce* signifié-*ci* et non de *celui-là*. Mais, précise-t-il pourtant, il demeure quelque chose d'arbitraire dans la langue ; simplement, il ne concerne pas, comme Saussure le disait, les différentes dimensions du signe, mais son lien à la réalité.

> Ce qui est arbitraire, c'est que tel signe, et non tel autre, soit appliqué à tel élément de la réalité, et non à tel autre. En ce sens, et en ce sens seulement, il est permis de parler de contingence, et encore sera-ce moins pour donner au problème une solution que pour le signaler et en prendre provisoirement congé. […] C'est en effet, transposé en termes linguistiques, le problème métaphysique de l'accord entre l'esprit et le monde, problème que le linguiste sera peut-être un jour en mesure d'aborder avec fruit, mais qu'il fera mieux pour l'instant de délaisser[4].

Il y a un lien *nécessaire*, souligne Benveniste, entre tel signifié et tel signifiant car l'un et l'autre n'existent pour nous qu'ensemble. Pour autant, il n'est pas nécessaire, mais *contingent*, que ce soit tel couple signifié/signi-

[1] É. Benveniste, « Nature du signe linguistique », art. cit., p. 51.
[2] *Ibid.*
[3] *PPE*, p. 82.
[4] É. Benveniste, « Nature du signe linguistique », art. cit., p. 52.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

fiant, et donc tel signe, qui serve dans telle langue à désigner tel élément de la réalité. Pour reprendre l'exemple développé au début de l'article, il n'y a pas de relation *nécessaire* entre « l'animal "bœuf" dans sa particularité concrète et "substantielle" »[1] et « *böf* d'une part, *oks* de l'autre » : mais la relation entre eux est de l'ordre de la « convention symbolique »[2]. Il n'en demeure pas moins que cette relation contingente est alors présentée par Benveniste de manière fort prudente. Elle semble ici constituer pour lui plutôt le nom d'un problème — celui de l'accord métaphysique entre l'esprit et le monde — que celui d'une solution.

Or, c'est précisément ce problème que la conception de Merleau-Ponty entend traiter. En effet, Merleau-Ponty refuse la *contingence*, même mieux circonscrite, affirmée par Benveniste : il y a selon lui une relation essentielle entre les mots et leurs significations, mais aussi les réalités qu'ils désignent[3]. Il écrit ainsi dans la *Phénoménologie de la perception* que :

> les mots, les voyelles, les phonèmes sont autant de manières de chanter le monde et qu'ils sont destinés à représenter les objets, non pas, comme le croyait la théorie naïve des onomatopées, en raison d'une ressemblance objective, mais parce qu'ils en extraient et au sens propre du mot en expriment l'essence émotionnelle[4].

Les mots représentent les objets, leur relation avec tel ou tel élément de la réalité n'est pas purement contingente. Mais avec quel « élément de la réalité » chaque mot est-il en relation essentielle ? Non pas exactement, comme dans les hypothèses envisagées par Saussure et Benveniste, avec les objets eux-mêmes, mais avec leur « essence émotionnelle » : il y a une relation nécessaire entre « l'essence émotionnelle » d'un objet et « le sens émotionnel du mot » qui le désigne, pour la raison que c'est l'émotion, le projet moteur, existentiel, qui fait de l'un et de l'autre les sens qu'ils sont, et cela parce qu'ils l'« expriment » l'un et l'autre.

Il est alors fascinant de constater que Merleau-Ponty propose ici une conception dont il va lui-même critiquer ultérieurement une forme d'insuffisance et de naïveté, mais qui, engage aussi, positivement, certaines de ses positions métaphysiques les plus personnelles. Sa source, en effet, se trouve dans le souci merleau-pontien de l'unité de notre vie ; mais de ce fait, la

[1] *Ibid.*, p. 50.
[2] *Ibid.*, p. 53.
[3] En réalité, nous esquisserons cette idée, le cœur de la thèse merleau-pontienne consiste à contester cette différence.
[4] *Php*, p. 228.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

reconnaissance des différents niveaux d'organisation dans les phénomènes humains — et en particulier, en l'occurrence, celle d'un niveau d'organisation, conventionnelle, propre au langage — est rendue difficile. De ce point de vue, le règne de l'écart semble être aussi celui de la confusion des différents types de structures.

Ainsi, l'un des aspects de la conception « émotiviste » est que l'homme ne distingue dans la réalité tel élément de tel autre, c'est-à-dire qu'il n'y a pour lui tel monde structuré de telle manière et non de telle autre, *et donc tel monde*, *que parce que* ce qu'il perçoit suscite en lui telle ou telle émotion, a pour lui telle ou telle « signification motrice ». C'est donc cette émotion, cette « signification motrice » qui structure le monde qu'il perçoit. La conséquence, Merleau-Ponty l'assume ici tout à fait : au monde, l'homme superpose toujours et inévitablement, par la « gesticulation émotionnelle »[1] qui caractérise sa vie, « le monde selon l'homme »[2]. La thèse, ainsi exprimée, est d'une grande radicalité : si les émotions diffèrent, le monde perçu doit différer aussi, et l'idée même d'une nature humaine commune indépendamment de la culture, mais aussi des émotions des uns et des autres devient problématique[3]. Pour l'homme qui la perçoit, il n'existe donc aucune réalité indépendante de la signification qu'elle prend pour lui — le partage entre réalité et signification se trouve totalement contesté, le « privilège de la Raison »[4] devient fort problématique.

La difficulté se situe en ce point précis. Car cela implique une chose essentielle du point de vue linguistique : le langage ne peut plus désormais faire référence à autre chose qu'au « monde selon l'homme ». La question à laquelle Merleau-Ponty se trouve ensuite confrontée paraît inéluctable : comment rendre compte de la généralité de la pensée à partir de cette signification linguistique émotionnelle ? Comme le remarque Renaud Barbaras,

> on se demande comment une telle dérivation est possible, comment un sens émotionnel pourra jamais s'égaler à un sens conceptuel. […] Que le geste

[1] *Php*, p. 229.

[2] Merleau-Ponty écrit exactement : « Il faudrait donc chercher les premières ébauches du langage dans la gesticulation émotionnelle par laquelle l'homme superpose au monde donné le monde selon l'homme. »

[3] L'« idiosyncrasie » des « mondes anthropologiques » dans lesquels nous enferment les analyses de *La phénoménologie de la perception* se trouve mise en évidence par É. Bimbenet, dans les deux dernières sous-parties du chapitre 2 de *Nature et humanité : le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2004.

[4] *Php*, p. 231.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

> silencieux ne soit pas lié à la nature sur un mode causal ne permet pas de comprendre qu'il se dépasse vers une signification linguistique[1].

Pour le dire en un mot, l'identification merleau-pontienne du monde et du « monde selon l'homme » pose le problème de la vérité. Que ce concept précis fasse problème, l'auteur lui-même le reconnaît du reste dès 1947, dans cette note célèbre de « La métaphysique dans l'homme » où, pour la première fois, Merleau-Ponty parle du projet qui l'occupera jusqu'à son décès :

> Il y aurait évidemment lieu de décrire précisément le passage de la foi perceptive à la vérité explicite telle qu'on la rencontre au niveau du langage, du concept et du monde culturel. Nous comptons le faire dans un travail consacré à l'*Origine de la vérité*[2].

Il s'agirait bien sûr de poursuivre cette étude et d'étudier les péripéties de cette quête. Dans le cadre de cet article, nous souhaiterions insister sur un point : si l'on veut reconnaître une forme au perçu et une structure au langage, et penser la seconde en lien avec la première, comme le fait inévitablement la phénoménologie dès lors qu'elle choisit la voie « de l'expérience et des données sensibles », il importe de se garder d'un écueil : l'écrasement de la généralité de la pensée. Que pour s'en préserver, il faille reconnaître une positivité, conventionnelle ou non, propre au langage, voilà ce que l'analyse de la lecture merleau-pontienne de Saussure nous incline à penser.

Conclusion

Nous sommes partie de l'idée que, lorsqu'il entreprit d'analyser la structuration du perçu, Merleau-Ponty a taché d'éviter toute pensée idéaliste de cette forme et a pour cela trouvé des ressources dans le concept saussurien, ou d'origine saussurienne, de diacritique, qui constitue la deuxième version de la *Gestalt* merleau-pontienne. Le problème est que, ayant emprunté à Saussure de quoi repenser l'ensemble de l'univers du sens, et donc la forme du perçu comme la structure du langage, il semble avoir laissé de côté ce qui

[1] R. Barbaras, « De la parole à l'être », dans *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 1998, p. 189-190.
[2] M. Merleau-Ponty, « Le métaphysique dans l'homme », *Sens et non-sens*, Paris, Gallimard, 1996, p. 115 note 1.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

chez Saussure lui semblait pouvoir constituer le ferment d'une séparation entre eux. La conventionalité du signe et par là même une certaine manière de penser la positivité du langage ont ainsi été critiquées par Merleau-Ponty, au profit d'une pensée de l'enracinement de la structure linguistique dans la forme du perçu et, de ce fait, d'une certaine homogénéisation de leurs régimes de légalité respectives. Le prix en est, nous semble-t-il, une difficulté à penser la vérité et la généralité du sens. Cela apparaît clairement dans la *Phénoménologie de la perception* et — il faudrait évidemment le prouver — il ne semble pas que Merleau-Ponty règle le problème par la suite[1]. Le refus merleau-pontien de penser la séparation de la forme du perçu et de la structure du langage, qui peut être rapporté à sa recherche de l'originaire, à son souci transcendantal, et qui se traduit dans sa singulière lecture de Saussure semble donc avoir pour conséquence une certaine mutilation, dans sa philosophie, de la légalité propre au langage.

[1] Pour une démonstration, nous invitons le lecteur à se référer à la dernière partie de notre thèse de doctorat, déjà citée, et en particulier à son chapitre 7.

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XII 2, 2016 (Actes 8), p. 293-323
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

Le supplément originaire : Une lecture de la conception husserlienne de l'agrammaticalité

Par AMAURY DELVAUX
FRS-FNRS, Université de Namur

Ne se réappropriant pas la conceptualité de la phénoménologie transcendantale pour en utiliser la force heuristique à la résolution de problèmes d'ordre langagier et littéraire, Jacques Derrida a, cependant, mis au jour la plupart des concepts notoires de son œuvre — *trace*, *différance*, *supplémentarité* — à partir d'une lecture extrêmement rigoureuse, située à la limite de l'interprétation et du commentaire[1], de textes de la phénoménologie husserlienne. Si l'on regarde les écrits que Derrida consacre à ces textes, on constate que très souvent domine la thématique du langage. Plus précisément, Derrida s'attèle, d'une part, à une analyse poussée de la détermination phénoménologique du langage ordinaire et d'autre part, à un traitement attentif de la question du langage transcendantal — ce langage grâce auquel le phénoménologue manifesterait (*Kundgeben*) à autrui les résultats de ses descriptions phénoménologiques. Cette lecture qui trouve, sans doute, sa meilleure expression dans le court ouvrage *La voix et le phénomène*, se concentre avec insistance sur la première des *Recherches logiques* et ce malgré un intérêt pour un très grand nombre des textes husserliens[2]. Dans cet

[1] J. Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2009 (1e édition 1967), p. 20.

[2] L'analyse réalisée dans *La voix et le phénomène* est, dans une certaine mesure, redevable du travail que Derrida effectue au sujet des paragraphes 114 à 127 des *Idées I.* En effet, il serait possible de lire dans ce travail les premiers arguments en faveur du déploiement des concepts de différance et de supplémentarité en se focalisant sur *la trame* que tissent entre eux les vécus pré-expressifs et les vécus expressifs. *Cf.* J. Derrida, « La forme et le vouloir-dire. Notes sur la phénoménologie du langage », in *Marges de la philosophie*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Critique », 1972, p. 185-207.

ouvrage, les distinctions essentielles que cette première recherche expose font l'objet d'une étude dense et exhaustive. En effet, la mise à mal de la distinction capitale entre indice (*Anzeichen*) et expression (*Ausdruck*) n'intervient qu'à la fin de l'ouvrage[1] et forme la conclusion d'une argumentation dont la complexité exige d'en saisir parfaitement chacune des étapes.

La quatrième recherche logique ne bénéficie pas d'une analyse comparable de la part de Jacques Derrida. Au contraire, le destin de la morphologie *a priori* des significations, développée dans cette recherche, se trouve, dès l'introduction de *La voix et le phénomène*, sèchement et définitivement réglé. Derrida dénonce avec sévérité la réduction de la grammaire pure à « l'a priori *logique* du langage »[2]. Par là, cette grammaire pure ne concerne pas l'entièreté du langage mais exclusivement le langage de la connaissance scientifique. Et chaque fois que Derrida se réfère à cette grammaire pure logique, il ne manque jamais l'occasion de citer le passage où Husserl semble en reconnaître le caractère restreint :

> Mais, dans la mesure où il ne peut nullement être affirmé que la morphologie pure des significations englobe tout l'*a priori* grammatical dans son universalité, puisque par exemple les relations de communications entre sujets psychiques, si importantes pour la grammaire, comportent un *a priori* propre, l'expression de *grammaire pure logique* mérite la préférence[3].

Derrida reproche donc à Husserl d'avoir conçu sa grammaire pure exclusivement dans l'horizon d'une théorie de la connaissance — théorie qui, selon Derrida, relève encore de l'histoire de la métaphysique. De cette façon, Husserl retomberait dans les travers métaphysiques desquels il prétendait s'être dégagé en plaçant, dès le paragraphe 7 de l'introduction aux *Recherches logiques*, ses analyses sous l'impératif de la neutralité métaphysique. La position derridienne à l'égard de la grammaire pure husserlienne n'évoluera guère ; on en veut pour preuve cette phrase prononcée lors de la célèbre conférence de 1971, *Signature événement contexte* :

---

[1] Notons, toutefois, comme nous aurons l'occasion de le voir au cours de notre étude, que certains arguments importants, permettant déjà de faire sauter la distinction expression-indice, sont déployés dès les chapitres 2 et 3. Toutefois, nous proposerons, ici, d'étudier comment les analyses derridiennes de la temporalité husserlienne viennent croiser les analyses dévolues au sens noématique, à l'idéalité.

[2] J. Derrida, *La voix et le phénomène*, *op.cit*., p. 7.

[3] E. Husserl, *Recherches logiques*, t. II/2 : *Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1961, p. 136.

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

> Husserl précise qu'il s'agit bien ici, à ses yeux, de grammaire pure logique, c'est-à-dire des conditions universelles de possibilité pour une morphologie des significations dans leur rapport de connaissance à l'objet possible, non pas d'une grammaire pure en *général*, considérée d'un point de vue psychologique ou linguistique[1].

Néanmoins, en dépit de ses vues extrêmement critiques, Derrida reconnaît, dans un entretien avec Julia Kristeva publié en 1968, toute la centralité dans *La voix et le phénomène* de cette grammaire pure logique :

> J'ai essayé d'indiquer ailleurs les conséquences qui lient toute la phénoménologie à ce privilège de l'*expression*, à l'exclusion de l'« indication » hors de la sphère du langage pur (de la « logicité » du langage), au privilège nécessairement accordé à la voix, etc., et cela dès les *Recherches logiques*, dès ce remarquable projet de "grammaire pure logique"[2].

Propos doublement énigmatique puisque, d'une part, ils tranchent avec le point de vue soutenu un an plus tôt et d'autre part, Derrida soutient, dans le dernier chapitre de *La voix et le phénomène*, que la grammaire pure logique n'aurait pu voir le jour sans la distinction, élaborée dans la première recherche, entre signification et objet. Il y aurait donc lieu de donner la primauté à la première recherche logique et non à la quatrième. Pourtant, cette quatrième recherche semble, aux dires de Derrida lui-même, avoir suscité quelque chose de notable au sein de son travail autour de la phénoménologie husserlienne du langage. Il n'est pas dénué de sens de faire l'hypothèse que la grammaire pure logique forme, aux yeux de Jacques Derrida, l'endroit d'une certaine déception[3] quant au projet phénoméno-

[1] J. Derrida, *Marges de la philosophie*, *op. cit.*, p. 381.
[2] J. Derrida, *Positions*, Paris, Éditions de Minuit, Coll. « Critique », 1972, p. 44.
[3] Il conviendrait, en vue de saisir tant bien que mal le(s) éventuel(s) motif(s) de cette déconvenue, de suivre patiemment certaines étapes de l'argumentation derridienne dans *La voix et le phénomène* et de les renvoyer au chapitre 1 de la première section de *Logique formelle et logique transcendantale*, chapitre où Husserl explicite l'articulation des différents niveaux de la logique formelle. Sans doute que Derrida voyait dans la morphologie *a priori* des significations la possibilité d'une libération du langage à l'égard de la légalité phénoménale. Or, il n'en sera rien et ce parce que Husserl a voulu contrecarrer le reproche émis par Marty à l'égard de sa grammaire. Marty reprochait à Husserl de subordonner la logique à la grammaire. Or, pour Husserl, il s'agit de ne plus rejeter la grammaire pure du côté de la psychologie mais de l'inclure à l'intérieur de la logique formelle et ainsi de ne pas réduire la logique à la simple logique de la validité. Tout ceci pourrait ainsi relativiser la critique de

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

logique husserlien. Dans une certaine mesure, cette hypothèse permet de mieux rendre compte de ce paradoxal mélange d'admiration et de critique à l'égard de la morphologie *a priori* des significations.

Dans notre propos, il sera question de comprendre, tant que faire se peut, la place et le rôle qu'occupe la grammaire pure logique au sein de la réflexion derridienne sur la phénoménologie de Husserl. Plus particulièrement, on s'interrogera sur la façon dont Derrida utilise l'agrammaticalité (*Sinnlosigkeit*) — les expressions dépourvues de signification, par exemple *Vert est ou*, *Abracadabra* — pour élaborer son concept fondamental de supplément. Pour ce faire, on procédera en trois temps.

En vue de décrire la spécificité du mouvement argumentatif avec lequel Jacques Derrida aspire à faire sauter la distinction entre expression et indication, on aura soin de montrer, dans un premier temps, par quels ressorts démonstratifs, Derrida parvient à faire de la signification expressive le supplément indispensable au sens noématique. Ensuite, dans un deuxième temps, on étudiera la distinction implicite, au texte de Derrida et à sa lecture interprétative des *Recherches logiques*, entre absence de signification (*Bedeutungslosigkeit*) et absence de sens (*Sinnlosigkeit*). On se concentra, dans un *troisième et dernier temps*, sur la façon dont, à partir de la lecture de la première recherche logique, l'absence d'objet donné à l'intuition (*Gegenstandslosigkeit*) devient, pour Derrida, la structure fondamentale du vouloir-dire, de la signification (*Bedeutung*). Le deuxième temps nous donnera l'occasion de pointer les déplacements que Derrida effectue implicitement à l'égard de l'agrammaticalité husserlienne et le troisième et temps de notre argumentation celle de voir en quoi ces déplacements participent activement à l'élaboration du supplément originaire et par là, à la démonstration de l'enchevêtrement (*Verflechtung*) entre l'indice et l'expression

Préalablement à notre étude, il aurait été, sans doute, judicieux de décrire de façon détaillée le cadre conceptuel au sein duquel l'élaboration du concept de supplément prend place. Aussi, la description de ce cadre aurait, à n'en pas douter, à couper court aux critiques réductrices — voire malveillantes — dont la lecture derridienne de Husserl fait, à notre sens, trop souvent l'objet. En ce sens, il convient de signaler au moins, d'une part, l'enjeu pour la phénoménologie husserlienne de l'ouvrage *La voix et le*

Derrida à l'égard de la grammaire pure logique puisque celle-ci n'a jamais eu pour ambition de s'identifier à la grammaire des linguistes et des psychologues. *Cf*. Fr. Dastur, « Husserl et le projet d'une grammaire pure logique », in *Cahiers de philosophie ancienne et du langage de l'Université* : *Grammaire, sujet et signification*, vol. I (1994), p. 91-92.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

phénomène, c'est-à-dire la mise entre parenthèses de l'existence mondaine par la réduction transcendantale et, d'autre part, son enjeu pour la philosophie de Derrida. L'enjeu de cet ouvrage peut se résumer de la façon suivante : montrer comment, à partir de la conception husserlienne du signe, il s'avère légitime de défendre une productivité de la couche expressive des vécus à l'égard de leur couche pré-expressive ou, pour le dire en termes saussuriens, une action productive essentielle du signifiant à l'encontre du signifié — cette production fondamentale, Derrida la nomme *supplément originaire*, *trace*. Ce sont ces deux enjeux centraux du texte de Derrida que nous allons de façon brève et concise exposer préalablement au traitement de la question du rôle de l'agrammaticalité au sein du développement du concept de supplément. Cela nous donnera l'occasion, d'une part, de définir deux concepts husserliens importants, ceux d'indice (*Anzeichen*) et d'expression (*Ausdruck*), et d'autre part de voir selon quel objectif Derrida interroge la distinction que Husserl établit entre ces deux concepts

1. De la distinction entre indice et expression au supplément originaire

Exacerbant la dimension langagière de la réduction phénoménologique, Jacques Derrida tente de mettre en question la pureté du plan transcendantal à partir duquel Husserl entend déployer ses analyses les plus fructueuses. Derrida s'autorise à une telle inflation du motif langagier de la réduction transcendantale en raison de la distinction non substantielle — cette distinction ne s'opérant qu'en vertu de la réduction transcendantale — devant séparer la phénoménologie transcendantale de la psychologie phénoménologique :

> Une différence radicale demeure, qui n'a rien de commun avec aucune autre différence ; différence qui ne *distingue rien en fait*, différence qui ne sépare aucun étant, aucune signification déterminée ; différence pourtant qui, *sans rien altérer*, change tous les signes et en laquelle seulement se tient la possibilité d'une question transcendantale[1].

Puisque la réduction transcendantale n'introduit aucune différence substantielle, elle ne peut ressortir, aux yeux de Derrida, que d'une opération langagière particulière : l'autodestruction du langage ordinaire[2]. À défaut de cette

[1] J. Derrida, *La voix et le phénomène, op. cit.*, p. 11. Nous soulignons.

[2] *Ibid.*, p. 13. Dès la première recherche logique, Husserl concède qu'en vue de déterminer le terme exprimant correctement un concept, il convient parfois de vio-

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

autodestruction, c'est la question transcendantale de la phénoménologie que l'on condamne à rester lettre morte. Contrairement à ce que Husserl défend, Derrida refuse de décrire les processus transcendantaux de constitution à l'aide du langage ordinaire et ce quand bien même on en utiliserait les concepts de façon exclusivement métaphorique en les entourant de guillemets.

Une fois cette inflation du motif langagier de la réduction transcendantale justifié, Derrida entend effectuer un rapprochement qui, du point de vue de la phénoménologie de Husserl, est loin d'apparaitre évident. Dans le chef du philosophe français, il est question de rapporter la différence non-substantielle distinguant la psychologie phénoménologique et la phénoménologie transcendantale à la différence entre les deux modalités de la signification que sont l'indice et l'expression :

> Ne serait-on pas déjà en droit de dire que toute la problématique future de la réduction et toutes les différences conceptuelles dans lesquelles elle se prononce (fait/essence, transcendance/immanence, et toutes les oppositions qui font système avec elle) se déploient dans un *écart* entre deux types de signes [l'indice et l'expression][1] ?

En ce sens, ce qui se trouverait, par là, suspendu à la question de la distinction entre signification indicative et signification expressive, c'est bien la réduction transcendantale. Par conséquent, de la validité de la distinction entre indice et expression dépend la possibilité de la réduction transcendantale. Si cette distinction se voyait invalidée, la réduction transcendantale s'apparenterait à une opération vaine et arbitraire parce qu'impossible

Jacques Derrida a beau pointer l'importance du langage dans l'effectuation de la réduction transcendantale en raison de l'absence d'une différence substantielle entre psychologie phénoménologique et phénoménologie transcendantale, on n'appréhende pas aisément pour autant pour quel(s) motif(s) la question transcendantale de la phénoménologique — la réduction transcendantale — tiendrait sa possibilité de la validité de la distinction,

---

lenter le langage lui-même : « Ce faisant, nous prenons toutefois le terme d'*expression* dans un sens restreint dont le domaine de validité exclut bien des choses que l'on qualifie d'expression dans le langage ordinaire. C'est de cette manière que l'on est forcé, par ailleurs, *de faire violence à la langue*, lorsqu'il s'agit de fixer terminologiquement des concepts pour lesquels on ne dispose que de termes équivoques ». *Cf.* E. Husserl, *Recherches logiques*, t. II/1 : *Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1961, p. 35.

[1] J. Derrida, *La voix et le phénomène, op. cit.*, p. 35.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

opérée par Husserl, entre l'indice et l'expression. Il convient d'exposer rapidement, afin de saisir ces motifs, comment Husserl entend différencier l'indice et l'expression

D'après Husserl, la véritable expression ne peut être atteinte qu'à l'intérieur du « discours solitaire » et ce parce que l'expression, au sein du soliloque, cesse d'*indiquer* (*Anzeigen*) à autrui ce que je souhaite lui exprimer. Curieusement, l'expression ne se révèle telle qu'elle est essentiellement uniquement hors de toute communication intersubjective. Dans le discours communicatif, les expressions font figure d'indices des vécus psychiques que l'on manifeste (*Kundgeben*) à autrui ; l'expression opère ici une fonction de manifestation — les vécus psychiques formant le contenu manifesté. Néanmoins, l'expression exprime bien quelque chose ou plutôt, devrions-nous dire qu'elle *désigne* (*Hinzeigen*) le sens qu'un discours exprime. Alors que dans la communication, l'attention se porte sur les mots afin de manifester au mieux le vécu psychique que l'on cherche à communiquer, dans le discours solitaire, l'attention se détourne du mot pour se focaliser exclusivement sur la signification. Par conséquent, l'expression se trouve définie par Husserl en tant que « signe signifiant ».

En vertu de cette définition pour le moins singulière de l'expression, Jacques Derrida, soucieux de clarifier la démarcation husserlienne de l'expression par rapport à l'indice, proposera de traduire *Bedeutung* non plus par « signification » mais par « vouloir-dire ». En recourant à cette traduction, Derrida tente de prévenir le malentendu d'après lequel, suivant l'envers négatif de la définition husserlienne de l'expression, il existerait des signes non-signifiant. En ce sens, avec cette traduction particulière de la *Bedeutung* husserlienne, il s'agit dans le chef de Derrida, premièrement, d'éviter l'assimilation de la signification au renvoi indicatif, à l'indication et, deuxièmement, de ne pas faire de l'indice autre chose qu'une modalité spécifique du signe. Bien qu'il ne signifie rien — il ne veut rien dire —, l'indice demeure essentiellement un signe.

La signification, en sa fonctionnalité, n'opère pas de la même manière que l'indication : « *Le signifier n'est pas une espèce de l'être signe au sens de l'indication* (*Anzeige*) »[1]. Contrairement à l'indication, la signification n'entend pas renvoyer, par l'intermédiaire d'une motivation associative, de l'existence d'une chose à la conviction ou présomption d'existence d'une autre. De cette façon, « là où une chose renvoie à une autre, là où une conviction de l'existence de l'une motive *empiriquement* (donc d'une

[1] E. Husserl, *Recherches logiques*, t. II/1 : *Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, *op. cit.*, p. 27. C'est Husserl qui souligne.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

manière contingente, non d'une manière nécessaire) celle de l'existence de l'autre »[1], nous avons affaire à de l'indication. De ce fait, dans l'action de désignation (*Hinzeigen*) propre à l'expression, « l'existence du signe ne motive pas l'existence, ou, plus précisément, notre conviction de la l'existence de la signification ». Et Husserl de continuer :

> Ce qui doit nous servir d'indice (signe distinctif) doit être perçu par nous comme *existant*. Cela vaut bien pour les expressions dans le discours communicatif, mais non pour les expressions dans le discours solitaire[2].

En dehors de sa fonction communicative, lorsque, dans le silence du monologue intérieur, elle se révèle enfin à elle-même, l'expression ne s'apparente aucunement à un quelconque existant. Plutôt que de vouloir mettre en lumière l'écart séparant les deux concepts liés au terme « signe », Husserl entend prévenir d'une conception faisant de la signification un renvoi indicatif. La signification expressive — l'expression — renvoie au sens exprimé par un discours à la manière dont un panneau de signalisation indique la présence de travaux sur la route ; elle n'indique (*Anzeigen*) pas ; elle désigne (*Hinzeigen*) !

Suivant attentivement la manière par laquelle Husserl est parvenu à séparer l'indice de l'expression, Derrida va trouver des recours argumentatifs l'autorisant à faire reposer la réduction transcendantale sur la distinction de ces deux modalités du signe. Ainsi, aux yeux de Derrida, la catégorie de l'existence mondaine — la factualité — apparaît, dans l'argumentation de Husserl, comme étant un facteur discriminant — si ce n'est pas le facteur discriminant — entre l'indice et l'expression : « Ce qui doit nous servir d'indice (signe distinctif) doit être perçu par nous comme *existant* »[3]. Or, puisque la réduction transcendantale, comme on le sait, ne consiste pas en une mise à distance du monde mais plutôt en une neutralisation de sa thèse d'existence et de toute thèse d'existence possible, l'indice, en tant qu'il concerne uniquement des faits psychiques, s'identifie, de ce fait, à tout ce que la réduction transcendantale entend mettre entre parenthèses :

> Ayant son origine dans les phénomènes d'association, liant toujours des existences empiriques dans le monde, la signification indicative [l'indice] couvrira, dans le langage, tout ce qui tombe sous le coup des « réductions » :

[1] *Ibid.*, p. 32.
[2] *Ibid.*, p. 41.
[3] *Ibid.*

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

la factualité, l'existence mondaine, la non-nécessité essentielle, la non-évidence[1], etc.

Par l'intermédiaire d'une assimilation — que l'on pourrait peut-être jugée hâtive — de l'indice à la factualité, Derrida lie ainsi le destin de la réduction transcendantale au bien-fondé de la distinction entre les deux espèces du signe. Ne pas pouvoir isoler totalement l'expression en tant que telle de l'indice signerait, selon la lecture derridienne de la phénoménologie de Husserl, l'incomplétude de la réduction transcendantale et, par là, son échec.

Ainsi se présente ce que met en jeu, pour la phénoménologie, le court ouvrage de Jacques Derrida. Pris en lui-même, cet ouvrage semble mettre à mal le projet phénoménologique en ses principes fondateurs. En effet, afin d'invalider la distinction entre indice et expression, Derrida ira jusqu'à remettre en cause le principe des principes — le primat de la perception — à partir une lecture critique des *Leçons pour la conscience intime du temps* de Husserl. Plus précisément, ce que Derrida entend réfuter, par la mise en question du principe des principes de la phénoménologie, c'est l'idée husserlienne d'après laquelle les actes impliqués dans le monologue intérieur seraient vécus de façon immédiate et *instantanée*. Or, contrairement à cette idée soutenue par Husserl, ces actes ne peuvent être vécus qu'à la condition d'être indiqués. En ce sens, il s'avère erroné d'affirmer — comme le fait Husserl — l'absence de toute communication à l'intérieur du soliloque : lorsque je me parle à moi-même, je me communique bien quelque chose, je manifeste un contenu dont j'ignorais la présence avant sa manifestation, sa communication.

S'il est vrai qu'avec la mise en cause de l'idée d'une présence à soi immédiate du vécu, Derrida entend plutôt réfuter l'absence d'une communication de soi à soi dans l'espace silencieux du monologue intérieur — ce n'est pas pour rien que, dès l'introduction de l'ouvrage de 1967, Derrida évoque les problèmes de l'intersubjectivité et de la temporalisation en tant qu'une non-présence semble prendre, dans le cadre de ces problèmes, une valeur constituante —, Derrida ne peut manquer d'interroger sérieusement l'impossibilité, défendue par Husserl, de rétroactions productives des vécus expressifs sur les vécus pré-expressifs tels les vécus perceptifs ou encore prédicatifs. Interrogation qu'il n'était parvenu qu'à effleurer dans son étude minutieuse[2] des passages que les *Idées I* consacrent aux vécus expressifs et à

[1] J. Derrida, La voix et le phénomène, op. cit., p. 34-35.
[2] J. Derrida, « La forme et le vouloir-dire. Notes sur la phénoménologie du langage », in *Marges de la philosophie*, *op. cit*., p. 185-207.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

leurs relations aux autres vécus. On rejoint, par conséquent, l'enjeu pour la philosophie derridienne de l'essai *La voix et le phénomène*.

Dans une étude publiée dans *La revue internationale de philosophie* en 1967, Derrida n'avait pu que relever l'argumentation dogmatique par laquelle Husserl neutralisait toute productivité de la couche expressive :

> Il faut bien, *en fait,* que l'ordre systématique du vouloir-dire impose de quelque manière son sens au sens, lui dicte sa forme, l'oblige à s'imprimer selon telle ou telle règle, syntaxique ou autre. Et ce « en fait » n'est pas une nécessité empirique parmi d'autres, on ne peut le mettre entre parenthèses pour poser des questions transcendantales de droit, puisque le statut du vouloir-dire ne peut être fixé sans qu'on détermine du même coup celui du sens. La mise entre parenthèses de ce « fait » est une décision quant au statut du sens en général dans ses rapports avec le discours. *Elle ne dépend pas de la phénoménologie, elle l'ouvre d'un geste non-critique*[1].

Plutôt que de déclarer, dans un geste opposé et non-critique, l'imparfaite diaphanéité du signifiant (l'expression significative) à l'encontre du signifié (le sens), Derrida entend déceler une situation analytique chez Husserl par laquelle il va pouvoir, sans aller contre l'intention expresse du penseur allemand, mettre à mal l'improductivité de l'expression. Cette situation analytique, Derrida la trouve avec le soliloque à partir duquel Husserl dégage l'expression authentique. Cette mise à mal de la distinction entre indice et expression passe, comme on va le voir, par la démonstration de l'impossibilité d'une purification complète des significations indicatives au sein de l'espace purement expressif. Une des étapes de cette démonstration consiste à démontrer le nécessaire fonctionnement de la communication de soi à soi dans le silence du monologue intérieur.

2. L'expression : *supplément* indispensable à la présence à soi du *Sinn*

Dans l'introduction à *L'origine de la géométrie*, les concepts de *trace* et de *supplément* avaient émergé d'une étude minutieuse de la constitution des objectivités idéales. *La voix et le phénomène* propose de faire advenir ces mêmes concepts par l'entremise d'une réflexion faisant s'entrecroiser les thèmes de la signification et de la temporalité. Peut-être ne fait-on pas assez souvent remarquer la fonction stratégique de la lecture derridienne des *Leçons pour la conscience intime du temps* dans l'économie de l'interro-

[1] *Ibid.*, p. 197.

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

gation de la voix phénoménologique — ce que nous tenterons de faire ici en partie. Derrida semble mener cette interrogation selon deux itinéraires.

Le premier itinéraire — qui se déploie du chapitre 4 au chapitre 6 — consiste à mettre en doute l'idée chère à Husserl selon laquelle, dans le soliloque, on ne se communique rien. Dès que l'expression entre dans une fonction de communication, elle se trouve nécessairement en commerce avec l'indication ; dans le soliloque, on se représente comme si l'on se communiquait quelque chose. Excellemment bien préparé par ce premier itinéraire, le second — le septième et dernier chapitre, *Le supplément originaire* — s'emploie à démontrer que tout énoncé exprimé, bien qu'il trouve son sens remplissant (*erfüllende Sinn*), compose nécessairement avec une absence d'objet à l'intuition (*Gegenstandslosigkeit*). Comme annoncé ci-dessus, on se concentrera davantage sur ce second itinéraire puisque, dans celui-ci, la grammaire pure s'y trouve mobilisée de façon originale. De façon préliminaire, nous rappelons à nouveau qu'afin d'expliciter plus clairement la séparation husserlienne entre l'indice et l'expression, Derrida traduit, comme on l'a déjà indiqué, le terme allemand de *Bedeutung* non pas par « signification » mais par « vouloir-dire ». Assurément, Derrida l'a magnifiquement vu, la signification telle que la conceptualise Husserl ressort d'un acte volontaire : « la source de sens en général est toujours déterminée comme l'acte d'un *vivre*, comme l'acte d'être vivant, comme *Lebendigkeit* »[1]. Et plus loin :

> Car si l'intentionnalité n'a jamais voulu dire volonté, il me semble que dans l'ordre des vécus d'expression […] conscience intentionnelle et conscience volontaire soient synonymes aux yeux de Husserl[2].

Cette option traductive trouve, d'après Derrida, sa justification ultime dans la différenciation qui intervient treize ans plus tard entre le sens et la signification : « et elle [la distinction entre *Sinn* et *Bedeutung*] confirme [sa]

[1] J. Derrida, *La voix et le phénomène*, *op. cit.*, p. 9.

[2] *Ibid.*, p. 40. Derrida va même jusqu'à faire de la phénoménologie un volontarisme transcendantal et ce parce que tout vécu intentionnel peut venir se refléter dans un vécu expressif. Par là, le concept husserlien d'intentionnalité resterait prisonnier de la métaphysique. En ce sens, on comprend mieux pourquoi Derrida s'intéressera, quelques années plus tard, aux actes de langages de Austin et pourquoi, dans le cadre de cet intérêt, Derrida remobilise la phénoménologie husserlienne et plus particulièrement l'agrammaticalité telle que la développent la première et quatrième recherche logique. *Cf.* J. Derrida., « Signature événement contexte », in *Marges de la philosophie*, *op. cit*., p. 365-393.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

lecture »[1]. Nous rappelons ici ces deux « présupposés » de lecture car nous aurons à cœur de montrer en quel sens ils permettent à Derrida d'atteindre plus facilement l'objectif — déjà mentionné ci-dessus — qu'il se fixe : démontrer l'irréductibilité de la signification indicative et ainsi fixer définitivement l'enchevêtrement (*Verflechtung*) entre indice et expression.

L'argumentation débute — au chapitre 3 — par un questionnement de la validité des deux arguments mis en avant par Husserl afin d'assurer la pureté expressive du soliloque : le caractère secondaire et contingent de la représentation dans le cas du monologue intérieur et l'inutilité d'une communication de soi à soi. Derrida vient brouiller la distinction que Husserl opère, à l'intérieur du langage, entre réalité et fiction : il existerait un langage fictif et un effectif. Derrida montre assez facilement qu'une telle différenciation dans le langage s'avère plus que bancale. En effet, étant donné que le signe en général — tant l'expression que l'indication — ne peut, par essence, s'apparenter à un événement empirique ayant lieu une seule et unique fois, il doit être identifiable par-delà les déformations empiriques de son inscription matérielle. Il doit maintenir son identité par le biais de sa possibilité d'être *répété*. En ce sens, Derrida note avec justesse :

> En raison de la structure originairement répétitive du signe en général, il y a toutes les chances pour que le langage « effectif » soit aussi imaginaire que le discours imaginaire ; et pour que le discours imaginaire soit aussi effectif que le discours effectif. Qu'il s'agisse d'expression ou de communication indicative, la différence entre réalité et représentation, entre le vrai et l'imaginaire, entre la présence simple et la répétition a toujours déjà commencé à s'effacer[2].

Derrida réitère ce raisonnement lorsqu'il aborde l'idéalité du langage — idéalité du signifiant et du signifié voire, dans certains cas, de l'objet :

> Mais cette idéalité n'est que le nom de la permanence du même et la possibilité de sa répétition, […]. Elle dépend toute entière de la possibilité d'actes de répétition[3].

En ce sens, au sein du langage, on ne peut concevoir une séparation claire et nette entre la réalité et la représentation. D'après Derrida, la réalité du signe tient entièrement à son caractère représentationnel. Pour qu'un signe soit

[1] J. Derrida, *La voix et le phénomène*, *op. cit.*, p. 21.
[2] *Ibid.*, p. 60.
[3] *Ibid.*, p. 61.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

réellement un signe en tant que tel, il doit pouvoir être répétable à l'infini. Ainsi, puisque l'ensemble des actes de signification se trouve pris dans une structure répétitive, tout discours s'accompagne nécessairement d'une représentation du sujet parlant et ce puisque, dans le discours solitaire, on se parle à soi-même. Voilà donc comment, dans un premier temps, Derrida s'y prend afin de remettre en cause l'absence d'indice au sein du soliloque. Dans un second temps, Derrida s'attèlera — dans le fameux chapitre 5 *Le signe et le clin d'œil* — à contrecarrer l'idée husserlienne d'une présence à soi immédiate du vécu. Invalider cette idée revient, comme on l'a déjà signalé, à prouver la nécessité d'une communication de soi à soi ; le sujet doit se communiquer à lui-même la présence de son vécu. C'est du moins l'un des enjeux du chapitre 5 que l'on peut dégager à la lecture des dernières précisions du chapitre 4.

Dans le cadre du problème qui nous occupe, on s'enquerra de pointer de quelle manière les acquis du chapitre 5 se trouvent mobilisés afin de démanteler la parfaite transparence de l'expression à l'égard du sens qu'elle manifeste. Ce démantèlement constitue, à nos yeux, un des objectifs escomptés du chapitre 6, *La voix qui garde le silence*, bien qu'il s'agisse également de battre en brèche plus fortement encore la thèse husserlienne soutenant l'inutilité de l'indication dans le silence du monologue intérieur. Par là, l'enjeu principal de toute cette réflexion consiste à montrer qu'une écriture, une trace habite nécessairement et constamment cette voix silencieuse.

Dans ce chapitre 6, Derrida entend ici montrer en quoi le « s'entendre-parler » de la voix phénoménologique — constitutive de l'idéalité de l'objet — ne forme pas une auto-affection pure. Pourquoi l'expression pure — l'expression hors de sa fonction communicative ; la voix phénoménologique — forme-t-elle l'expédient par lequel l'idéalité trouve à se constituer ? Cela tient à l'essence de la parole : le s'entendre-parler. C'est un trait essentiel de la parole que « *je m'entende dans le temps parler* »[1]. Par là, le phonème au sens phénoménologique est le plus idéal des signes et ce parce qu'il n'emprunte rien à la mondanéité. Du fait de sa structure autoréférentielle, ce « s'entendre-parler » — cette voix phénoménologique — se constitue en une auto-affection pure. Pure parce que, *d'une part*, elle se déplace dans le médium de l'universalité puisqu'elle mobilise des signifiés idéaux et ainsi répétables et, *d'autre part*, elle ne passe par aucun dehors, par aucune altérité. De là vient la capacité de la voix phénoménologique à se mouvoir

[1] *Ibid.*, p. 92.

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

dans l'universalité, à pouvoir assurer la possibilité d'une reproduction de l'idéalité en faisant l'économie de tout renvoi indicatif.

> Parler à quelqu'un, c'est sans doute s'entendre parler, être entendu de soi, mais aussi et du même coup, si l'on est entendu de l'autre, faire que celui-ci répète immédiatement en soi le s'entendre-parler dans la forme même où je l'ai produit. Le répète immédiatement, c'est-à-dire reproduise l'auto-affection pure sans le secours d'aucune extériorité[1].

Puisque l'efficace de la structure autoréférentielle de la voix phénoménologique s'étend jusqu'à la dimension intersubjective de son exercice, sens (signifié) et expression (signifiant) se trouvent dans une proximité telle que l'expression en vient à laisser transparaître, dans toute sa clarté, le sens. En raison de cette proximité absolue entre le sens et l'expression pure, Husserl peut conclure à la production improductive de l'expression quant au sens qu'elle exprime.

Par la suite, Derrida va placer cette analyse en face de sa lecture de la conception husserlienne de la temporalité. Pour rappel, Derrida avait montré en quoi la présence de l'impression originaire n'émergeait que de son rapport à la non-présence de la rétention — la rétention étant conçue, par Derrida, comme non-perception. De cette façon, le mouvement même de la temporalisation tient tout entier dans « cette trace rétentionnelle »[2]. Derrida s'autorise, par un double motif, à exposer la voix phénoménologique aux conséquences de sa lecture des *Leçons sur le temps* de Husserl : d'une part, en raison de l'étoffe temporelle de la voix phénoménologique et d'autre part, parce que l'omni-temporalité propre aux objets idéaux et au sens constitue une modalité de la temporalité. Or, pour Derrida, l'impression originaire, telle que Husserl la conçoit, possède une structure auto-affective. Cette structure offre la possibilité à Derrida d'exposer la voix phénoménologique aux conséquences de sa lecture des *Leçons pour une conscience intime du temps*. Par conséquent, l'auto-affection de la voix phénoménologique — par laquelle le sens se temporalise — se voit elle-même toujours déjà fissurée par une *trace*, une non-présence. Elle souffre de façon originaire d'un *espacement* ; plus précisément, elle n'advient que dans *l'espacement*. Il ne saurait y avoir une pure intériorité de la parole préservée de tout rapport au dehors. Et Derrida de conclure ce développement décisif pour son argumentation :

[1] *Ibid.*, p. 95.
[2] *Ibid.*, p. 100.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

> Celui-ci [le sens] étant, Husserl l'a reconnu, de nature temporelle, il n'est jamais simplement présent, il est toujours déjà engagé dans le mouvement de la trace, dans l'ordre de la signification. Il est toujours déjà sorti de soi dans la couche expressive du vécu[1].

Après la présence de l'impression originaire à elle-même, c'est la présence à soi du sens qui se voit elle-même fissurée. Elle ne pourrait avoir lieu sans *le supplément* de l'expression qui l'extériorise, y compris quand le médium de l'expression relève de la voix phénoménologique.

En fin de course, Derrida parvient donc — d'une façon quelque peu indirecte — à affirmer le caractère essentiellement productif de l'expression quant au sens qu'elle exprime et ce quand bien même elle l'exprimerait par le plus idéal des signes, le signe phonique. L'expression *suppléerait* le sens qu'elle exprime ; c'est-à-dire que l'expression produirait ce à quoi il doit servir de représentant. Le sens ne saurait être totalement présent à lui-même sans le secours de l'expression. Or, et c'est là le point sur lequel Derrida a encore à s'opposer, l'expression reste pour autant transparente à elle-même puisqu'elle est habitée, de part en part, par le vouloir-dire — l'acte de signification — contrôlé par le sujet d'énonciation. Toutefois, le philosophe français envisageait d'aller plus loin. Que la temporalisation du sens doive passer par l'extériorité du monde ne suffit pas à prouver l'intrication indéfectible entre indication et expression — ce qui est, pour rappel, l'objectif poursuivi dans *La voix et le phénomène*. Certes, elle forme déjà un argument de taille. Toutefois, Derrida n'a démontré, pour l'instant, que la nécessaire suppléance de l'expression — et de son vouloir-dire — au sens noématique qu'il extériorise.

Il y a pour le moins quelque chose de particulièrement déroutant dans cette thèse d'une suppléance indispensable de la signification expressive à l'égard du sens noématique qu'elle manifeste. Déroutante, cette thèse l'est, au-delà de son caractère subversif, parce qu'elle s'élabore sur les bases d'un texte encore ignorant de la distinction, intervenant plus tardivement, entre *Sinn* et *Bedeutung*. Pourtant, à suivre Derrida lisant les *Recherches*, le sens (*Sinn*) est toujours déjà pris dans l'ordre de la signification (*Bedeutung*). Défendre une telle thèse à partir de l'exposé des *Recherches logiques* c'est clairement affirmer, au sein de cet exposé, l'existence d'une différence entre le sens et la signification. En s'appuyant sur ce dernier point, il sera question, dans le point suivant, de voir en quoi il pourrait exister au sein du texte husserlien, à suivre la lecture derridienne, une différence implicite entre

[1] *Ibid.*, p. 101.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Bedeutungslosigkeit et *Sinnlosigkeit*. Compte tenu de l'identification explicite du sens à la signification, Husserl ne devait pas faire le départ entre absence de signification et sens au sein des *Recherches*. Or, c'est justement ce que ne peut sous-entendre la lecture des *Recherches* par Derrida, qui envisage cet ouvrage au prisme de la distinction entre *Sinn* et *Bedeutung*.

3. La différence entre *Sinnlosigkeit* et *Bedeutungslosigkeit* : une conséquence implicite de la traduction derridienne de *Bedeutung* par vouloir-dire

Il est très instructif de voir comment Husserl s'emploie à élaborer la distinction — fondamentale pour sa grammaire pure — entre sens (*Sinn*) et non-sens (*Unsinn*). Au paragraphe 12 de la 4e *Recherche logique*, il rappelle la différence qu'il avait établie au paragraphe 15 de la 1re *Recherche* entre sens et contresens. Cette différence tient essentiellement au fait que, dans le cas du contresens, l'on pouvait conclure la thèse suivante : « À la signification *carré rond* ne peut correspondre aucun objet existant »[1]. Or, pour parvenir à une telle conclusion, il faut que l'expression possède une signification unitaire minimale — elle doit au moins permettre de viser un objet inexistant, fictif voire impossible :

> Si nous ne pouvions pas comprendre ce que *veut dire* « cercle carré » ou « montage d'or » comment pourrions-nous conclure à l'absence d'objet possible ? C'est ce minimum de compréhension qui nous est refusé dans *l'Unsinn*, dans l'a-grammaticalité du non-sens[2].

Plus précisément, dans des expressions agrammaticales, il ne s'agit plus d'une incompatibilité avec l'objet — comme c'est le cas avec des expressions absurdes — mais d'une incompatibilité avec la représentation. Avec les expressions dépourvues de signification unitaire, nous ne sommes en présence que de « représentation indirecte ». Voilà donc comment Husserl entend distinguer sens et non-sens.

L'on peut ressentir une certaine déception à l'issue de l'explication que nous livre ici Husserl. En effet, comme le déclare Husserl lui-même : « Cette opposition entre sens concordant objectivement, c'est-à-dire sur le plan de la signification, et contresens (*Widersinn*) est — grâce à notre

[1] E. Husserl, *Recherches logiques*, t. II/2 : *Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, *op. cit.,* p. 121.
[2] J. Derrida, *La voix et le phénomène*, *op. cit.*, p. 107.

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

définition des concepts — nettement séparée de l'opposition entre sens et non-sens »[1]. Par conséquent, dans le chef de Husserl, il a été question, avec sa grammaire, semble-t-il, moins de départager le sens du non-sens que d'éviter de confondre le contresens avec le non-sens. De plus, le père de la phénoménologie ne semble pas éprouver la moindre difficulté à l'égard de la détermination du non-sens :

> Le *non-sens*, chaque fois que l'on s'écarte de ces formes normales [définies par la morphologie *a priori* des significations], saute aux yeux d'une manière si immédiate que nous ne pouvons guère, dans la pratique de la pensée et de la parole, tomber dans de tels égarements[2].

Par conséquent, Husserl identifie l'agrammaticalité au non-respect des catégories de la signification, par la transgression des frontières que ces catégories dessinent. Pourtant, Husserl avait dû reconnaître que, dans certains cas, cette transgression ne débouchait nullement sur des propositions dénuées de sens ou contradictoires. Et il importe de mettre en relief cette dernière stratégie argumentative de Husserl.

Énonçons très brièvement les traits saillants de cette morphologie *a priori* des significations en vue d'aborder la manière dont Husserl répond aux objections que l'on peut formuler à l'encontre de cette morphologie. Pour qu'une proposition soit pourvue de signification, il faut que les différentes significations composant cette proposition s'organisent selon une morphologie *a priori*. Un jugement de type prédicatif n'aura une signification que s'il est construit selon la forme pure « ce *S est P* » — *S* correspondant à la catégorie nominale et *P* à la catégorie adjective. Par là, une matière adjective ne saurait s'immiscer à l'intérieur de la catégorie nominale sans, dans le même moment, rompre toute possibilité de signification unitaire pour la proposition.

Ces divers éléments en tête, il se révèle fort intéressant de voir comment Husserl traite des propositions du genre « *si* est une particule », c'est-à-dire de ces expressions catégorématiques qui sont pourvues d'une signification et ce bien que les frontières des catégories de significations soient transgressées — dans notre exemple une matière conjonctive occupe la place normalement réservée à une matière nominale. Dans le chef de Husserl, les propositions de ce type, en plus d'être douées de sens, ne pâtissent d'aucune contradiction alors que l'expression — que nous prenions en exemple —

[1] E. Husserl, *Recherches logiques*, t. II/2, *op. cit.*, p. 130.
[2] *Ibid.*, p. 128.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

semble en elle-même contradictoire. La contradiction est ici évitée car la signification normale de l'expression syncatégorématique « *si* » a reçu une modification. Or, cette *modification de signification* relève pour Husserl simultanément de la normalité et de l'anormalité :

> Du point de vue logique, tout changement de signification doit être considéré comme anomalie. L'intérêt logique qui porte sur les significations unitaires identiques exige la constance de la fonction de significations. Mais il est dans la nature des choses *que certaines modifications fassent même partie de la structure grammaticale de toute langue*[1].

Et Husserl de conclure : « Ce qui est anormal au point de vue logique se présente alors comme sanctionné par la grammaire »[2].

Afin de circonscrire la portée de cette anormalité logique autorisée par la grammaire, Husserl recourt à diverses tactiques — par méthodologie, nous n'en retenons qu'une seule. Dans le cas des significations modifiées, il va défendre, en se référant à la *suppositio materialis*, que l'expression « *si* » ne délivre plus sa signification courante mais *la représentation de cette signification*. Et pour indiquer qu'il s'agit non de la signification normale mais de sa représentation, Husserl mentionne l'utilisation des fameux guillemets ou « d'autres *moyens d'expression extra-grammaticaux* »[3]. Tout ceci ne va sans rappeler la stratégie argumentative mobilisée par Husserl en vue de défendre l'absence d'une communication de soi à soi au sein du soliloque : je ne me communique rien ; je me *représente* comme si je me communiquais quelque chose. Ici, aussi, semblerait pouvoir fonctionner l'argument derridien d'après lequel on ne saurait, à l'intérieur du langage, faire le départ entre la réalité et la représentation.

Derrida ne fait que relever, au passage, l'usage par Husserl de ces moyens extra-grammaticaux — les guillemets — lors de l'analyse de la constitution du flux temporel de la conscience. Pour des raisons stratégiques qui vont apparaître dans un instant, il préfère se focaliser sur la différence entre la *Bedeutungslosigkeit*[4] et la *Gegenstandslosigkeit* ; différence décisive,

---

[1] *Ibid.*, p. 116. Nous soulignons.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.,* p. 117.
[4] Dans le cadre des *Recherches logiques*, il faut prendre pour synonymes les termes allemands de *Bedeutungslosigkeit* et de *Sinnlosigkeit*. À notre connaissance, Husserl n'utilise qu'une seule fois le terme de *Bedeutungslosigkeit* — dans le paragraphe 15 de la première recherche — pour signifier, à notre sens, l'agrammaticalité. Toutefois,

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

telle qu'elle s'établit initialement dans le paragraphe 15 de la première *Recherche logique*. Il importe de relever que, contrairement au terme choisi dans la 1re *Recherche logique*, Husserl, dans la 4e *Recherche*, n'utilise pas, afin de signifier l'agrammaticalité, le terme allemand de *Bedeuntunglosigkeit* mais celui de *Sinnlosigkeit*. Or, à suivre la traduction derridienne de *Bedeutung*, *Bedeutungslosigkeit* signifie moins absence de signification qu'absence de vouloir-dire, et par conséquent, désigne l'indice. En ce sens, les énoncés dit *bedeuntunglos* ne seraient que des indices et, par là, resterait des signes dont la modalité de signification diffère de celle propre à l'expression : la désignation *(Das Hinzeigen*). Aussi, il convient de pointer que, conformément aux présupposés de la lecture derridienne des *Recherches*, *Bedeutungslosigkeit* ne s'avèrerait pas être, comme c'est le cas chez Husserl, le synonyme de *Sinnlosigkeit*. Bien qu'il lit les *Recherches logiques*, Derrida envisage déjà la notion de *Sinn* comme couvrant toute la sphère noématique et la *Bedeutung* toute la sphère de l'expression, à l'instar de ce qui est défendu au sein des *Idées directrices*.

> Dès lors que l'extension du *sens* déborde absolument le vouloir-dire, le discours aura toujours *à puiser son sens*. Il ne pourra d'une certaine manière que *répéter* ou *reproduire* un contenu de sens qui ne l'attend pas pour être ce qu'il est. Le discours ne fera, s'il est ainsi, que porter au dehors un sens constitué sans lui et avant lui[1].

Ainsi, aux yeux de Derrida, *Sinnlosigkeit* désignerait, pour le dire dans la terminologie des *Recherches logiques*, une absence de sens d'appréhension, autrement dit, un contenu de sensation dépourvu de toute appréhension intentionnelle, des data hylétiques inanimés intentionnellement tandis que *Bedeutungslosigkeit* définirait l'expression dénudée de vouloir-dire ; c'est-à-dire l'indice. Or, comme on le sait, le sens d'appréhension, la matière (*Materie*), confère, à l'acte sa relation à l'objectité. Par conséquent, que Husserl parle, au sein de la 4e *Recherche logique*, de *Sinnlosigkeit* plutôt que de *Bedeutungslosigkeit* confirme son intention d'expliciter une morphologie *a priori* des significations capable de toujours conférer une relation à un objet — que celui-ci soit efficient, possible, impossible ou fictif. Certes, à strictement parler, *Sinnlosigkeit* signifie bien, dans le cadre du texte husserlien, une absence de sens linguistique. Néanmoins, dans l'espace de la

---

la lecture qu'effectue Derrida des *Recherches logiques* a, comme on va le voir, pour conséquence implicite d'invalider cette synonymie.

[1] J. Derrida, « La forme et le vouloir-dire. Notes sur la phénoménologie du langage », *op. cit.*, p. 194.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

lecture derridienne des *Recherches logiques*, ce terme en vient à nommer également une absence de relation à l'objectité et ce en vertu du fait que, pour le philosophe français, *Sinnlosigkeit* ne dénote plus l'absence d'un sens *linguistique* — d'une signification — mais bien celle d'un sens noématique. De la même manière, *Bedeutungslosigkeit* ne signifie plus, chez Derrida, l'absence d'un sens linguistique — d'une signification — mais bien l'indication, l'absence d'un vouloir-dire ; c'est-à-dire un défaut à l'endroit de la volonté d'un sujet parlant à exprimer une certaine signification à l'aide d'une ou plusieurs propositions composées de mots. Ainsi, les énoncés dits *bedeutungslos* s'apparentent, du point de vue de Derrida, à des indices et, par là, à des signes.

Toutefois, Derrida ne pense pas effectuer ici une interprétation abusive de la *Sinnlosigkeit* telle que définie par la phénoménologie de *Recherches logiques*. En effet, on lit bien dans les *Recherches logiques* :

> C'est dans la signification que se constitue le rapport à l'objet. Par conséquent, employer une expression avec sens, et se rapporter par une expression à l'objet (se représenter l'objet), c'est là une seule et même chose[1].

Par là, une expression agrammaticale revient à n'avoir aucun rapport à un objet et ce en dépit du fait qu'avant les *Idées directrices*, Husserl ne sépare pas le sens (*Sinn*) — ce qui va conférer la relation à une objectité — de la signification linguistique. En ce sens, puisque, dans les *Recherches logiques*, *Sinn* et *Bedeutung* recouvrent, en raison de leur synonymie, une même réalité, Derrida pense, par là, démontrer que toute la théorie de la signification ainsi que toute la grammaire pure ont été élaborées en fonction de la possibilité de la relation à l'objet.

Si, dans le cadre des *Recherches logiques*, les termes « signification » (*Bedeutung*) et « sens » (*Sinn*) — et par là les termes « *Bedeutungslosigkeit* » et « *Sinnlosigkeit* » — sont interchangeables, une lecture, prenant le parti de lire ces *Recherches* en tenant compte de la distinction entre ces deux termes, en arrive à faire les déplacements conceptuels importants que nous venons de pointer. À strictement parler, *Bedeutungslosigkeit* se traduit par l'absence de signification. Toutefois, Derrida s'écarte, comme on l'a vu, de cette traduction et préfère traduire ce terme allemand par l'absence de vouloir-dire, autrement dit, par l'indication et ce parce que l'indice se trouve caractérisé, par Derrida, en tant que signe dépourvu de vouloir-dire. De ce fait, une expression dite *bedeutungslos* ne se réduit pas à une simple *flatus vocis*. Elle

[1] E. Husserl, *Recherches logiques*, t. II/1, *op. cit.*, p. 61.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

continue à appartenir à l'ordre des signes. *Bedeutungslosigkeit* cesse de renseigner l'absence de sens tant linguistique que noématique pour ne renvoyer qu'au défaut de vouloir-dire d'un signe, donc à l'indice. Elle marque le fait qu'un signe n'est pas animé d'une intention de signification ; elle pointe un défaut du côté de la volonté — de l'intention[1] — plutôt que du côté de la signification.

Comment convient-il, dans ce contexte interprétatif, de définir la *Sinnlosigkeit* ? Contrairement à la définition husserlienne, la *Sinnlosigkeit* ne constitue pas, selon Derrida, le synonyme parfait de la *Bedeutungslosigkeit.* Du fait que, chez Derrida, la *Bedeutungslosigkeit* fait référence à l'indication, à l'absence de vouloir-dire d'une expression, la *Sinnlosigkeit* va, à elle seule, désigner l'absence totale de sens tant linguistique que noématique. Dans le cas des expressions dites *sinnlos*, ce qui est pris en défaut c'est moins l'intention que la signification. Plus précisément, avec ce type d'expression, il existe bien une volonté de dire quelque chose avec l'expression mais le contenu que l'on souhaite exprimer s'avère, en lui-même, incompréhensible. Par là, il s'agit moins d'une défaillance de la signification que celle du sens noématique que la signification cherchait à exprimer. Cette situation tient au fait que, dans le chef du Husserl des *Idées*, la signification ne forme que le reflet linguistique d'un sens pré-linguistique — noématique — conférant une relation à une objectité. En conclusion, la *Bedeutungslosigkeit* renvoie à la déficience de la volonté tandis que la *Sinnlosigkeit* à celle du sens noématique.

En quoi cette différence, proprement issue de la lecture derridienne de Husserl, entre *Bedeutungslosigkeit* et *Sinnlosigkeit* peut-elle nous renseigner sur la stratégie de lecture déployée par Derrida ? D'une certaine manière, cette différence amène à poser une question franchement complexe au Husserl des *Recherches logiques*, à savoir si la signification forme l'expédient principal de la relation à l'objet, cette signification se distingue-t-elle

[1] Selon Derrida, dans le cadre de l'étude des vécus expressifs, l'intentionnalité s'apparente à la volonté, à *l'intentio* augustienne : « Si l'intentionnalité n'a jamais voulu dire simplement volonté, il me semble bien que dans l'ordre des vécus d'expression (à supposer qu'il ait des limites) conscience intentionnelle et conscience volontaire soient synonymes au yeux de Husserl. Et si l'on en venait à penser — comme Husserl nous y autorisera dans *Ideen I* — que tout vécu intentionnel peut en principe être repris dans un vécu d'expression, on devrait peut-être conclure que malgré tous les thèmes de l'intentionnalité réceptrice ou intuitive et de la genèse passive, le concept d'intentionnalité reste pris dans la tradition d'une métaphysique volontariste, c'est-à-dire peut-être simplement dans *la* métaphysique ». *Cf*. J. Derrida, *La voix et le phénomène*, *op. cit*., p. 40.

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

du sens d'appréhension ou de la matière[1] (*Materie*) ? Ainsi, la question que Derrida adresse à la phénoménologie des *Recherches* peut se formuler en ses termes : existe-t-il réellement une indépendance absolue entre le vécu pré-expressif et le vécu expressif ? Ne partagent-t-ils pas une interdépendance dont aucun de ces types de vécus ne pourrait faire l'économie ? Derrida formule, ainsi, à l'endroit des *Recherches logiques* la question qu'il adressait au Husserl des *Idées directrices.*

À bien y regarder, lire les *Recherches logiques* à l'aune d'une distinction entre le sens et la signification ne concernant lesdites *Recherches* permet à Derrida de démontrer plus aisément l'inévitable enchevêtrement (*Verflechtung*) entre les vécus pré-expressifs et les vécus expressifs, entre sens noématique et signification. Toutefois, en dépit de l'objectif de cette stratégie de lecture, celle-ci a au moins le mérite d'attirer l'attention du lecteur des *Recherches logiques* sur un aspect moins saillant de la définition husserlienne de l'agrammaticalité (*Bedeutungslosigkeit* ou *Sinnlosigkeit*). Par là, on tentera, afin de conclure ce troisième point, de montrer en quoi la distinction entre *Bedeutungslosigkeit* et *Sinnlosigkeit*, implicite à la lecture derridienne des *Recherches*, peut trouver une relative validation au sein même du texte de Husserl.

Partons d'une affirmation tenue par Husserl au paragraphe 15 de la *Première recherche* :

> Une expression sans signification n'est par conséquent, à proprement parler, en aucune façon une expression ; en mettant les choses au mieux, elle est une chose quelconque qui a la prétention ou *l'apparence d'être une expression alors qu'à y regarder de plus près*, il n'en est nullement ainsi[2].

Une expression vierge de toute signification forme une chose ayant l'apparence d'une expression. Et cette apparence tient, comme le précise Husserl, à la façon dont une expression sans signification ou un ensemble formé de véritables expressions se présentent extérieurement. Par leur agencement

[1] On serait tenté d'avancer qu'au motif de la synonymie entre sens et signification, entre le sens d'appréhension et la signification expressive, il n'existe aucune sorte de différenciation mais, par là, on nierait peut-être le fait que perception et signification forment deux modalités à part entière de l'intentionnalité objectivante. Ou, devrait-on dire que ces différentes modalités de l'intentionnalité — signification, imagination, perception — puisent à une même et unique source, le sens noématique, la matière intentionnelle (*Materie*) ?

[2] E. Husserl, *Recherches logiques*, t. II/1, *op. cit.*, p. 61.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

extérieur, une expression ou un ensemble d'expressions peuvent apparaître comme doués d'une signification.

Ici peut se dégager, au sein du texte même des *Recherches logiques*, une ligne de démarcation entre le sens (*Sinn*) et la signification (*Bedeutung*) et ce quand bien même une telle démarcation n'aurait pas cours dans ce texte. De l'expression sans signification, Husserl nous dit qu'elle forme une chose dont l'apparence nous ferait croire que l'on a affaire à une véritable expression. Et ce n'est qu'au prix d'un regard plus attentif — « à y regarder de plus près » — que sous l'apparente expression se dévoile une expression en défaut de signification, une expression inauthentique. Or, à propos du non-sens (*Unsinn*), Husserl précise, dans un passage déjà cité plus haut, que celui-ci saute immédiatement aux yeux. Contrairement à l'expression dépourvue de signification (*bedeutungslos*), l'expression a-sensée (*sinnlos*) nous apparaît directement en tant que telle. Le *non-sens* (*Unsinn*) s'avère plus simple à déceler que l'expression dépourvue de signification (*bedeutungslos*). Voilà ce qui pourrait fournir, à lire à la lettre les *Recherches logiques*, l'élément permettant de discriminer la *Sinnlosigkeit* de la *Bedeutungslosigkeit*.

Néanmoins, on ne saurait s'empêcher de formuler l'interrogation suivante : à quoi d'autre peut correspondre cette chose ayant l'apparence d'une véritable expression si ce n'est l'indice ? En effet, de la même façon qu'il a fallu être attentif afin de distinguer entre le signifier propre à l'indice et le signifier de l'expression, il convient d'adopter un regard attentif afin de percer l'inauthenticité d'une expression. On se retrouve dans une situation à peu près similaire à celle antérieure à la distinction effectuée entre l'expression et indice : en apparence, et avant analyse, ces deux termes semblent synonymes et, par là, recouvrir un même espace conceptuel, celui du signe signifiant.

Fort de la distinction, sous-jacente à la lecture derridienne des *Recherches*, entre *Bedeutungslosigkeit* et *Sinnlosigkeit*, il faut à présent voir en quoi Derrida invalide la distinction que Husserl élabore entre une absence d'objet susceptible de remplir intuitivement et de façon satisfaisante un énoncé et l'agrammaticalité (*Bedeutungslosigkeit* ou *Sinnlosigkeit*). Encore une fois, Derrida va s'autoriser un déplacement conceptuel important en regard du texte même des *Recherches* puisqu'il va, ni plus ni moins, étendre la *Gegenstandslosigkeit* réservée normalement et exclusivement aux énoncés absurdes ou contradictoires à l'ensemble des propositions significatives. Et c'est par l'intermédiaire d'une telle extension que Derrida parviendra à faire sauter la distinction essentielle entre expression et indice.

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

4. La *Gegenstandslosigkeit* : structure fondamentale de la signification expressive

La lecture du dernier chapitre de *La voix et le phénomène* s'avère des plus déconcertantes et ce parce qu'il regorge de thèses capitales pour la philosophie de la déconstruction. Déconcertante, cette lecture l'est également car ces thèses vont à rebours de toute l'histoire de la métaphysique ; elles veulent inhumer le rapport à ma propre mort dont cette histoire n'a cessé de vouloir contenir la résonnance :

> La possibilité du signe est ce rapport à la mort. La détermination et l'effacement du signe dans la métaphysique sont la dissimulation de ce rapport à la mort qui produisait pourtant la signification[1].

Fidèle à son précepte selon lequel « *il n'y a aucun sens* à se passer des concepts de la métaphysique pour ébranler la métaphysique »[2], Derrida va donc prendre appui sur le concept précieux — nous verrons pourquoi — de la grammaire pure husserlienne : l'absence d'objet donné à l'intuition (*Gegenstandslosigkeit*). Cette grammaire forme, à tout point de vue, un avatar de l'histoire de la métaphysique puisqu'elle s'apparente à une *morphologie a priori* de la signification. Or, on sait que la forme — *morphè*, *eidos*, *form* — constitue l'un des concepts phares de la métaphysique. Derrida a ouvertement rapproché ce concept du thème de la présence. En conséquence, il nous faut exposer certains points de cette morphologie afin d'y déceler par quel biais Derrida parvient à rétablir le signe à l'intérieur de la métaphysique.

Le problème de l'absence d'objet donné à l'intuition est travaillé par Husserl par l'intermédiaire des propositions dites absurdes ou contradictoires (*widersinnig*). Ces dernières possèdent bien une signification unitaire, un sens remplissant (*erfüllende Sinn*). Cependant, elles sont dites dépourvues d'objet à l'intuition (*gegenstandslos*) ; ce qui ne veut pas dire qu'elles sont sevrées de tout rapport à l'objet puisque la signification, pour rappel, forme une modalité de l'intentionnalité objectivante : « La purification du formel se règle sur un concept de *sens* lui-même déterminé à partir d'un *rapport à l'objet* »[3]. Simplement, l'énoncé absurde ne trouvera jamais une intuition le

[1] J. Derrida, *La voix et le* phénomène, *op. cit.*, p. 64.
[2] J. Derrida, « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines », in *L'écriture et la différence*, Paris, Editions du Seuil, coll. « Points », 1967, p. 412.
[3] J. Derrida, *La voix et le phénomène*, *op. cit.*, p. 115.

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

remplissant de façon adéquate et, pour cela, il est qualifié de *gegenstandslos*. Il y a lieu ici de préciser les choses afin de couper court à tout malentendu. Quand Husserl affirme qu'avec les énoncés contradictoires, on se confronte avec des énoncés pourvus simplement d'un sens remplissant et non pas également d'une intuition capable de remplir adéquatement cet énoncé, cela ne contredit pas la thèse énoncée plus haut selon laquelle c'est dans la signification que se forme le rapport à l'objet. En effet, la proposition absurde, parce qu'elle s'avère compréhensible, pourvue d'une signification, déploie un rapport à l'objectité (*Gegenständlichkeit*) et ce parce qu'elle signifie un objet impossible, *carré rond*. Plus précisément, l'expression absurde ne revêt aucune relation à un objet pouvant faire face à la conscience — un *Gegenstand* ; par contre, elle possède une relation à ce qui a le statut d'objet en général, l'objectité (*Gegenständlichkeit*). Ainsi, dans le chef de Husserl, l'absence d'objet à l'intuition (*Gegenstandslosigkeit*) n'équivaut pas à un défaut du côté de l'objectité (*Gegenständlichkeit*). Seulement la proposition incompréhensible (*sinnlos* ou *bedeutungslos*) peut être dite dépourvue de toute relation à l'objectité et donc, par là, à un objet capable de la remplir intuitivement de façon adéquate. Par conséquent, toute *Widersinnigkeit* s'accompagne nécessairement d'une *Gegenstandslosigkeit* mais pas d'une absence d'objectité

Partant de la subtile distinction husserlienne entre la *Gegenstandslosigkeit* et l'agrammaticalité (*Sinnlosigkeit* ou *Bedeutungslosigkeit*), Derrida va fonder son argumentation sur la thèse husserlienne d'après laquelle il fait partie de l'essence de l'expression que celle-ci puisse se passer de la présence à l'intuition de l'objet (*Gegenstand*) qu'elle vise. Que l'objet puisse faire défaut à la perception ne réduit pas l'expression à un simple *flatus vocis*. Celle-ci peut être comprise sans que pour autant il soit nécessaire que j'aie effectivement la perception *hic et nunc* des objets visés par l'énoncé. Cet énoncé s'avère intelligible y compris pour celui qui se trouverait à « une distance infinie dans le temps et dans l'espace »[1]. Et Derrida de poursuivre :

> L'absence totale du sujet et de l'objet d'un énoncé — la mort de l'auteur ou/et la disparition des objets qu'il a pu décrire — n'empêche pas un texte de vouloir-dire. Cette possibilité au contraire fait *naître* le vouloir-dire comme tel, le donne à entendre et à lire[2].

[1] *Ibid.*, p. 108.
[2] *Ibid.*, p. 109.

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Par conséquent, Derrida étend la *Gegenstandslosigkeit* à l'ensemble des expressions significatives ; elle n'est plus exclusivement réservée aux expressions absurdes ou contradictoires. Comme, pour Derrida, d'une part, la compréhension — l'intelligibilité — forme le critère par lequel la *Widersinnigkeit* se différencie de la *Sinnlosigkeit* et, d'autre part, cette intelligibilité de l'expression tient essentiellement à la possibilité de comprendre l'énoncé en dehors de son contexte d'énonciation, le philosophe français s'autorise une telle extension de la structure de la *Gegenstandslosigkeit*. Elle concerne l'expression en général et non plus, comme c'est le cas chez Husserl, uniquement les expressions absurdes ou contradictoires. Voilà donc le premier élément susceptible de venir contredire la distinction établie par Husserl entre indice et expression.

Le second élément — décisif — intervient, quant lui, à l'occasion de l'étude de l'expression « *je* ». Cette expression fait partie du groupe des « expressions occasionnelles ». Ce groupe se caractérise par le fait inédit suivant : leur signification s'oriente vers tel ou tel objet en fonction de la situation de celui qui parle. On peut reconnaître une expression occasionnelle à l'impossibilité d'y substituer une expression objective sans aboutir à quelques absurdités. De surcroît, Husserl admet que :

> Dans le discours solitaire, la signification du *je* se réalise dans la représentation *immédiate* de notre personnalité, et c'est là que réside donc aussi la signification de ce mot dans le discours communicatif. […]. Mais, comme toute personne, quand elle parle d'elle-même, dit *je*, ce mot possède le caractère d'un *indice universellement efficient* pour désigner cette situation[1].

Derrida n'en demandait pas plus. En effet, la situation des expressions occasionnelles ne va pas sans poser problème, une fois l'absence d'objet donné à l'intuition (*Gegenstandslosigkeit*) instaurée en structure fondamentale du vouloir-dire. Que l'expression « *je* » ne puisse signifier en dehors du contexte de son énonciation signerait son incapacité à vouloir-dire, à signifier. Tout discours contenant l'expression « *je* » doit pouvoir être compris, en tant que discours, indépendamment de la présence du sujet de l'énonciation :

[1] E. Husserl, *Recherches logiques*, t. II/1, *op. cit.*, p. 95. Nous soulignons.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

> Lorsque je me dis à moi-même « je suis », cette expression, comme toute expression selon Husserl, n'a le statut de discours que si elle est intelligible en l'absence de l'objet, de la présence intuitive, donc ici de moi-même[1].

Encore une fois, Derrida étend une situation particulière dont Husserl tentait de restreindre la portée, à la totalité des expressions faisant intervenir *hic et nunc* le sujet. Ce que Husserl réservait à l'exclusivité de la lecture de l'expression « *je* », Derrida en fait la structure « normale » de toute expression langagière :

> Quand nous lisons ce mot « je » sans savoir qui l'a écrit, nous avons un mot, sinon dépourvu de signification, du moins étranger à sa signification normale[2].

Étant donné que l'expression « *je* » ne peut être intelligible qu'à la condition expresse que l'objet *je* puisse à jamais disparaître, ce que Husserl jugeait relever de l'anormalité constitue la signification normale de l'expression « *je* » :

> Ma mort est structurellement nécessaire au prononcé du *Je.* […] L'énoncé « je suis vivant » s'accompagne de mon être-mort et sa possibilité requiert la possibilité que je sois mort ; et inversement[3].

Ainsi s'expose le second élément permettant de faire sauter la distinction entre indice et signification :

> L'indication pénètre ainsi partout où dans le discours une référence à la situation du sujet ne se laisse pas réduire, partout où celle-ci se laisse signaler par un pronom personnel, un pronom démonstratif, un adverbe « subjectif » du type *ici*, *là-bas*, *en haut*, *en bas*, *maintenant*, *hier*, *demain*, *avant*, *après*[4], etc.

Pourquoi cette référence à la situation du sujet ferait-elle entrer de façon inévitable de l'indication à l'intérieur de l'expression ? Que le *je* puisse ne jamais pouvoir faire l'objet d'une intuition ne signe pas définitivement le recours indépassable à l'indice. Or, pour Derrida, il ne peut en aller autrement. Puisque l'expression occasionnelle s'oriente en fonction de la

[1] J. Derrida, *La voix et le phénomène*, *op. cit.*, p. 111.
[2] E. Husserl, *Recherches logiques*, t. II/1, *op.cit.*, p. 95.
[3] J. Derrida, *La voix et le phénomène*, *op. cit.*, p. 113.
[4] *Ibid.*, p. 110

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

situation de l'énonciateur, elle mettrait en péril la différence entre *Gegenstandslosigkeit* et *Bedeutungslosigkeit* — traduite ici par « absence de vouloir-dire ». L'expression occasionnelle « *je* », séparée de la situation de celui qui l'énonce, relèverait davantage d'une certaine interprétation (*Deutung*), à l'instar en quelque sorte des significations des gestes corporels accompagnant notre parole. En ce sens, pour toute proposition devant impliquer la situation *hic et nunc* de l'énonciateur, le passage par l'indication s'avère inévitable afin de pouvoir être intelligible par tous. Puisque l'expression occasionnelle ne peut signifier sans une référence à la situation de son énonciation, il faut que cette situation soit *indiquée* lorsque celle-ci a cessé d'être présente. Toutefois, jamais il ne sera possible à celui qui entend ou lit une proposition avec une expression occasionnelle en dehors de ce contexte d'énonciation, de saturer ce contexte — si une telle saturation a jamais existé — qui n'est alors que seulement indiqué. Or, faisant de la *Gegenstandslosigkeit* la condition indispensable du vouloir-dire, Derrida conclut que, peu importe si le contexte d'énonciation est présent ou pas, l'indication a toujours contaminé l'expression une fois qu'elle inclut l'*hic et nunc*, l'*Augenblick* du sujet de l'énonciation ; celui-ci a toujours déjà commencé à s'absenter, à se manquer.

Toutefois, une philosophie faisant de la *Gegenstandslosigkeit* le facteur essentiel à tout vouloir-dire ne peut que nous pousser à formuler une telle interrogation : Que voulait de façon expresse signifier Husserl lorsqu'il préfère utiliser le terme de *Bedeutungslosigkeit* à la place de celui de *Sinnlosigkeit* ? Faut-il affirmer la synonymie de ces deux termes ? L'option traductive optée par Derrida à l'encontre de la *Bedeutung* interdit d'envisager une telle synonymie. De surcroît, cette interdiction se trouve renforcée compte tenu du fait que les *Recherches logiques* sont lues par Derrida au prisme de la distinction plus tardive entre *Sinn* et *Bedeutung*. Mais, dans le cadre d'une analyse qui n'a pas encore fait le départ entre *Sinn* et *Bedeutung* — celle des *Recherches logiques* —, ne faut-il pas entendre par *Bedeutungslosigkeit* l'agrammaticalité au sens de la *Sinnlosigkeit* ? Car, lorsque, dans la 4^{e} *Recherche logique*, il réaffirme la différence entre absence d'objet et absence de signification, Husserl ne parle plus de *Bedeutungslosigkeit* — comme il l'avait fait dans la 1re *Recherche* — mais de *Sinnlosigkeit*. Il ne faut pas s'y tromper. Quand Husserl distingue la contradiction du non-sens, il n'entend pas affirmer qu'avec le non-sens, nous avons affaire à des indices, à des parties sensibles de l'expression mais à des choses dont l'agencement extérieur nous fait penser qu'il s'agit de véritables expressions. Dans le chef de Husserl, *Bedeutungslosigkeit* ne désigne nullement l'indication mais bien l'absence de signification d'une expression ou d'un ensemble composé de

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

véritables expressions. Resterait à s'interroger sur le statut que Husserl attribue à ces choses dont l'organisation extérieure nous incline à croire que l'on a affaire à une ou des expression(s) authentique(s).

En dépit de ces considérations, Derrida ne semble pas suivre cette lecture de la *Bedeutungslosigkeit.* Lorsqu'on lit le texte de Husserl par dessus l'épaule de Derrida — pour reprendre cette expression que Derrida utilise dans sa lecture de Foucault — *Bedeutungslosigkeit* ne signifierait, dans le chef de Derrida, qu'*absence de vouloir-dire,* qu*'indication* et non, comme le lecteur des *Recherches logiques* pourrait s'y attendre, agrammaticalité : « l'absence d'objet (*Gegenstandslosigkeit*) n'est donc pas l'absence de vouloir-dire (*Bedeutungslosigkeit*) »[1]. Peut-être faut-il formuler l'hypothèse suivante : fort d'avoir élevé la *Gegenstandslosigkeit* en structure essentielle du vouloir-dire, Derrida s'autoriserait à comprendre sous le terme de *Bedeutungslosigkeit*, l'absence de vouloir-dire. Autrement dit, les *Recherches logiques* — et plus particulièrement les « distinctions essentielles » de la première *Recherche* — ne lui fourniraient-elles pas le contexte propice à une telle interprétation traductive du terme *Bedeutung* ?

En dépit de ces deux hypothèses, le fait que Husserl parle d'une *Bedeutungslosigkeit* à l'endroit où il sépare le contresens (*Widersinnigkeit*) et l'agrammaticalité, est un geste tout à fait salutaire pour la téléologie de toute l'interprétation derridienne de la phénoménologie. Cela permet à Derrida de ramener l'agrammaticalité du côté de l'indication et, par là, de réduire cette agrammaticalité. En effet, puisque l'indication ne saurait signifier une *Sinnlosigkeit*, il est toujours loisible à une indication (*Anzeichen* ou *Bedeuntunglosigkeit*) de pouvoir, dans un contexte adapté, avoir un sens plus ou moins déterminé. Et l'indice aura toujours de façon interprétative un sens (*Sinn*), sinon l'expression occasionnelle *je* ne s'apparenterait pas à « un indice universellement efficient »[2]. Il peut bien rester *bedeutungslos*, il n'en demeure pas moins doué d'un certain sens (*sinnvoll*) mais d'un sens (*Sinn*) jamais définitivement déterminable, toujours soumis à l'interprétation (*Deutung*) dans l'horizon indélimitable de contextes insaturables.

Sans ces acquis, Derrida aurait sans doute eu davantage de difficultés à formuler ses notion de « greffe citationnelle », d' « itérabilité » — mobilisées dans la conférence consacrée à la théorie des actes de langage de John Austin — avec lesquels Derrida entend dépasser la conception exclusivement épistémique de l'agrammaticalité husserlienne. Rien n'interdit à une proposition agrammaticale de fonctionner en tant qu'expression catégorématique

[1] *Ibid.*, p. 107.
[2] *Ibid.*

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

significative. L'absence de cette interdiction tient à la structure essentielle du vouloir-dire qu'est la *Gegenstandslosigkeit* :

> C'est sur cette possibilité que je voudrais insister : possibilité de prélèvement et de greffe citationnelle qui appartient à la structure de toute marque, parlée ou écrite, et qui constitue toute marque en écriture avant même et en dehors de tout horizon de communication sémio-linguistique ; *en écriture*, c'est-à-dire en possibilité de fonctionnement coupé, en un certain point, de son vouloir-dire « originel » et de son appartenance à un contexte saturable et contraignant[1].

Par là, tout type de signe doit pouvoir signifier en dehors de son contexte initial d'énonciation. Si ce n'est pas le cas, la marque signifiante se verrait exposée à l'événementialité empirique et mettrait en danger son idéalité formelle. En dernière instance, Derrida refuse la distinction entre indice et expression, à moins d'accepter le mutisme total de la conscience enfermée dans son soliloque — encore que le chapitre 5 ait montré que l'immédiateté du vécu ne pouvait malgré tout se passer de la médiation rétentionnelle —, puisque cette distinction mettrait en péril la structure même du signe.

Affirmer la *Sinnlosigkeit* d'une expression c'est la faire, à suivre l'interprétation derridienne, irrémédiablement glisser du côté de l'empiricité, de la sensibilité brute, c'est vouloir la nier dans son être même de signe. En effet, comme nous le relevions déjà ci-dessus, une fois la distinction entre *Sinn* et *Bedeutung* effectuée, seul le chaos des esquisses (*Abschattungen*), des contenus inarticulés par un sens d'appréhension (*Auffassungssinn*) peut être dit *sinnlos*. *La Sinnlosigkeit* ne s'appliquerait qu'à l'hypothèse — émise au paragraphe 49 des *Idées I* — de l'impossibilité de faire l'expérience du monde. Par conséquent, aucun type de signe — ni l'indice, ni l'expression — ne se trouve concerné par la *Sinnlosigkeit* ; seule la *Beteudunglosigkeit* inquiète l'espace langagier. Du moins, ce sont les conclusions ultimes que l'on peut tirer d'une lecture de la grammaire pure au prisme de la distinction entre *Sinn* et *Bedeutung.*

Au terme de notre étude, nous espérons avoir pu montrer en quoi la critique de la distinction husserlienne entre l'indice et l'expression repose, chez Derrida, sur l'invalidation d'une différenciation secondaire, celle entre l'absence d'objet donné à l'intuition (*Gegenstandslosigkeit*) et l'agrammaticalité (*Bedeutungslosigkeit*). Toutefois, avons-nous fait remarqué qu'une

[1] J. Derrida, « Signature événement contexte », *op. cit.*, p. 381. Malheureusement, Derrida ne donne aucun exemple convaincant d'un énoncé agrammatical devenant, par l'intermédiaire d'un contexte, un énoncé doué d'une signification unitaire.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

telle invalidation devait passer par l'élaboration d'une distinction, inhérente à la lecture des *Recherches logiques* proposée par Derrida, entre *Bedeutungslosigkeit* et *Sinnlosigkeit*. Ainsi, nous avons vu que contrairement au texte des *Recherches*, ces deux termes ne s'avèrent pas, aux yeux de Derrida, synonymes. *Bedeutungslosigkeit* recouvre la sphère linguistique tandis que *Sinnlosigkeit* la sphère noématique. *Bedeutungslosigkeit* cesse de définir l'agrammaticalité pour plutôt désigner l'absence de vouloir-dire et, par là, l'indice. Au bout du compte, l'agrammaticalité se trouve ainsi complétement ravalée dans l'indication et ce puisque la *Sinnlosigkeit* ne concerne plus le sens linguistique d'un énoncé mais le sens noématique que mobilisent les actes et les vécus intentionnels. Au bout de l'analyse, l'agrammaticalité a complètement disparu et ce puisque la *Sinnlosigkeit*, au sein de *La voix et le phénomène*, cesse de concerner la grammaire. L'indication acquiert une telle étendue, à la suite de la lecture réalisée par Derrida, qu'elle en vient à chasser l'agrammaticalité et à prendre sa place. Les propositions agrammaticales ne relèvent pas de la *Sinnlosigkeit* mais uniquement de *la Bedeutungslosigkeit*, comprise en tant qu'indication. Dans *La voix et le phénomène*, il n'est plus question d'agrammaticalité mais seulement d'absence de vouloir-dire, des propositions indicatives pouvant recouvrir, au gré de différents contextes, une signification expressive. Et d'une certaine manière, toute expression, une fois qu'elle implique l'*hic et nunc* d'une subjectivité, se trouve contaminée par l'indication et par là, en quelque sorte, par une forme appauvrie à l'extrême de l'agrammaticalité. En ce sens, Derrida ne parvient à faire émerger son supplément originaire que par l'intermédiaire d'une appropriation particulière de ce quasi hapax, au sein des *Recherches logiques*, qu'est la *Bedeutungslosigkeit*.

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XII 2, 2016 (Actes 8), p. 324-339
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

Un moment de la phénoménologie en France : Dufrenne, Lyotard, et le problème de l'expression

Par DANIEL GIOVANNANGELI
Université de Liège

Le syntagme « le problème de l'expression » figure dans un article de Jean-François Lyotard, « À la place de l'homme, l'expression »[1]. Cet article me retiendra ici parce qu'il se trouve au point d'hérésie entre phénoménologie et structuralisme. Son intérêt excède largement ce qu'il semble être à première vue : un compte rendu analytique du livre de Mikel Dufrenne, *Pour l'homme*[2]. On ne doit pas sous-estimer l'importance que présenta ce livre. Violemment attaqué — dans sa chronique de télévision du *Nouvel observateur* du 3 avril 1968 — par Maurice Clavel, alors vulgarisateur inspiré des *Mots et les choses*, puis, en 1985, évoqué comme l'un de leurs précurseurs par les auteurs de *La pensée 68*[3], le livre de Dufrenne témoignait d'une résistance phénoménologique de l'humanisme — sartrien mais aussi merleau-pontien — à la montée des structuralismes.

D'une manière, dans son article, Lyotard prenait acte et s'inscrivait lui-même, d'abord et provisoirement, à l'intérieur de cet horizon phénoménologique. Mais, le déplacement n'est pas anodin, il corrigeait le recours dufrennien à l'humanisme en lui substituant une philosophie de l'expression. Ce faisant, Lyotard compliquait le conflit entre la philosophie transcendantale d'inspiration phénoménologique et le courant de pensée d'inspiration structuraliste, esquissant un dépassement qu'allait concrétiser *Discours, figure*, sa thèse de doctorat, réalisée sous la direction de Dufrenne et publiée

[1] J.-F. Lyotard, « À la place de l'homme, l'expression », *Esprit*, juillet-août 1969, p. 155-178.
[2] M. Dufrenne, *Pour l'homme*, Paris, Seuil, 1969.
[3] *Cf.* M. Clavel, *Ce que je crois*, Paris, Grasset, 1975, p. 134-138 ; L. Ferry et A. Renaut, *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1985, p. 18, note 1.

en 1971 dans la « Collection d'esthétique » dirigée par ce dernier[1]. Il n'est pas inutile de signaler, sans pouvoir s'y arrêter ici davantage, que le débat engagé par le compte rendu de Lyotard allait se poursuivre : notamment dans la contribution de Dufrenne au numéro de *L'Arc* consacré à Lyotard, puis dans son livre *Subversion, perversion*, ainsi que dans l'allusion critique que dans ses entretiens d'*Au juste*, Lyotard fait à un autre livre de Dufrenne, *Art et Politique*[2].

1. Lyotard lecteur de Dufrenne

La discussion se déploie autour du débat que *Pour l'homme* engage avec l'anthropologie de Claude Lévi-Strauss. Dans la seconde partie, qui en constitue la partie constructive, l'article de Lyotard resserre la problématique de *Pour l'homme* autour des pages de Dufrenne centrées sur l'article que lui-même, Lyotard, avait consacré à Lévi-Strauss[3]. Il cherche à y montrer que la confusion qu'entraîne le titre *Pour l'homme* s'y résorbe dans une philosophie de la nature et de son expressivité. Autrement dit, qu'en réalité la part désormais prise dans l'ouvrage de Dufrenne par l'humanisme, et surtout par l'humanisme hérité de Sartre, laisse transparaître, en contrebande, une philosophie de la nature qui fait de l'homme un simple lieu et nullement une source, et qui s'accorde, non sans quelque infidélité, avec Merleau-Ponty bien plutôt qu'avec Sartre.

Il reste que cette philosophie de la nature que souligne Lyotard et qui, selon lui, vient contester l'humanisme de surface affirmé par Dufrenne et laisse percer une philosophie de l'expression, souffrirait d'une insuffisance conceptuelle que Lyotard pointe et que la conjonction de Frege et Benveniste permettrait de corriger sur ce point.

« Ne vous trompez pas au titre », avertit Lyotard. C'est que Dufrenne lui-même se tromperait sur l'apport de son propre livre. Ce diagnostic, Lyotard l'assène dès l'entame de son article, « À la place de l'homme, l'expression ». Puis il continue, avec et contre Dufrenne : « Écrire *pour* l'homme, c'est forcément écrire en ses lieu et place, qui sont vides. Je

[1] J.-F. Lyotard, *Discours, figure*, Paris, Klincksieck, 1985.

[2] *Cf.* M. Dufrenne, « Doutes sur la "libidiné" », *L'Arc* (64), 1976, p. 13-27 ; *Subversion/perversion*, Paris, PUF, 1977 ; J.-F. Lyotard et J.-L.Thébaud, *Au juste. Conversations*, Paris, Christian Bourgois, 1979, p. 170-171.

[3] *Cf.* J.-F. Lyotard, « Les Indiens ne cueillent pas les fleurs», *Annales* (20, 1), 1965, p. 62-83.

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

voudrais montrer que, compris ainsi, le plaidoyer de Dufrenne, même si l'auteur parfois paraît s'y tromper, ne fait pas l'éloge de l'humanisme, qui est passé, mais qu'il entrouvre une porte sur un naturalisme de l'expression »[1]. Plus loin, Lyotard écrira aussi que « pour l'homme », signifie « pour le tableau »[2], puis « pour la physis »[3]. Je ne scruterai pas ces glissements sémantiques. Suggérés dans l'article sur Dufrenne, s'inscrivant manifestement dans le sillage de Merleau-Ponty, ils demanderaient à être prolongés plus que je ne le ferai, par un examen minutieusement intégral de *Discours, figure*.

Une précaution, peut-être. Quand Dufrenne, repris par Lyotard, use du concept d'*expression*, il ne peut s'agir d'identifier cette notion, du moins sans autre forme de procès, avec celle que Jacques Derrida a proposée en 1967 dans *La voix et le phénomène* pour rendre compte du concept husserlien d'*Ausdruck* en sa distinction essentielle d'avec l'*indice* (*Anzeichen*). Par expression, Dufrenne, faisant écho à la phénoménologie du langage de Maurice Merleau-Ponty, entend — il l'écrira lapidairement dans un article consacré à *Discours, figure* — le « sens donné à même le sensible »[4]. Il faut citer longuement une page de *Pour l'homme* qui noue l'usage poétique du langage — les mots « rendus à leur nature » — et l'expression de la nature elle-même :

> Il arrive que l'outil, au lieu de s'effacer, cherche à valoir par lui-même, exhibant sa propre chair, la matière même du signe, dont le pouvoir signifiant n'est plus alors porté par son insertion dans le système et sa nature diacritique, mais par la vertu même de ses qualités sensibles[5].

Tout se passe alors comme si l'arbitraire du signe était dépassé, comme si la distance entre le signifiant et le signifié s'annulait :

> En nous laissant courir sur l'erre du comme si — en entrant dans la métaphysique —, nous en viendrions à dire que, lorsque les mots par la poésie sont mis en liberté et rendus à leur nature, c'est la nature qui s'exprime, c'est elle qui veut le langage pour se dire à travers la parole poétique[6].

---

[1] J.-F. Lyotard, « À la place de l'homme, l'expression », art.cit., p. 155.
[2] *Ibid.*, p. 156.
[3] *Ibid.*, p. 156.
[4] M. Dufrenne, « Doutes sur la "libidiné" », art. cit., p. 14.
[5] M. Dufrenne, *Pour l'homme, op. cit.,* p. 164.
[6] *Ibid.*, p. 164.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Rapporté à la *Phénoménologie de l'expérience esthétique* (1953), le livre de 1968, *Pour l'homme*, fait une place accrue et accueillante à la pensée sartrienne. Expressément, Dufrenne entend y conjuguer Sartre avec Merleau-Ponty[1], tandis que son livre de 1953 opposait le poids du sensible à la déréalisation qui caractérise l'imaginaire sartrien. En 1963, *Le poétique* allait marquer un net infléchissement vers une philosophie de la nature, en accentuant le rapprochement avec la pensée de Merleau-Ponty. Si, d'un côté, l'héritage de la philosophie critique et de la réduction phénoménologique continue de soutenir la réflexion de *Pour l'homme*, d'un autre côté, Dufrenne s'y montre de plus en plus occupé de ce que Lyotard désigne comme « l'"avant" de la séparation critique et phénoménologique que manifestent le poème, le tableau, le lieu naturel »[2]. En d'autres termes, Dufrenne s'y montre soucieux de la présence antérieure à l'objectivation, de la connaturalité antérieure à la scission du sujet et de l'objet.

La question que cette phénoménologie appelle est alors pour Lyotard la suivante : ce lieu, pourquoi Dufrenne le nomme-t-il « homme » ? Cet homme, en tout cas, est sans commune mesure avec l'homme de l'humanisme. Coïncidant avec le lieu où la nature trouve à s'actualiser, où c'est elle qui exige « son dépassement ou sa venue à soi »[3], coïncidant avec l'expression de la nature, l'homme que cerne Dufrenne est très éloigné d'un humanisme. Ou plutôt, l'humanisme que délivre Dufrenne est en ultime instance la manifestation d'un « naturalisme achevé »[4]. Si Dufrenne réhabilite l'homme, c'est en tant que l'homme s'identifie au « lieu où s'opère le contact et la séparation de la nature avec elle-même »[5]. Ainsi compris comme sujet au cœur de la scission d'une part (Sartre), nostalgique d'autre part de l'unité (Merleau-Ponty), l'homme est le nom que Dufrenne donne,

[1] Dufrenne parle lui-même, par exemple, de « conjuguer les langages de Sartre et de Merleau-Ponty : de mêler à la description du comportement volontaire l'eidétique du soi, et somme tout d'identifier le psychologique et le transcendantal » (*Ibid.*, p. 187, note 14). Entre Sartre et Merleau-Ponty, il dit se refuser à un « choix radical ». À ses yeux, « Merleau-Ponty a raison en ce qu'il nous ramène près de l'origine et nous invite à penser le monisme. Sartre a raison en ce qu'il nous considère dans le présent et nous invite à penser le dualisme ». La clé de cette conjugaison réside dans la philosophie de la nature : « Ne pouvons-nous être à la fois poètes de l'origine et artisans de l'histoire, assumant ce statut ambigu d'un être qui appartient à la nature et que la nature veut séparé ? » (*Ibid.*, p. 149, note 3).

[2] J.-F. Lyotard, « À la place de l'homme, l'expression », art. cit., p. 157.

[3] *Ibid*., p. 159.

[4] *Ibid*., p. 160.

[5] *Ibid*., p. 158.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

plutôt malencontreusement, à ce lieu où la nature s'exprime, se sépare d'elle-même et se réfléchit « d'une réflexion préréflexive »[1].

Passant en revue les diverses modalités de la question dont l'homme est pour Dufrenne le nom[2], Lyotard revient sur l'idée d'une « culture lourde » que soulevait sa propre étude de *La pensée sauvage*. Une place importante est en effet ménagée par l'auteur de *Pour l'homme* à cette analyse dans laquelle Lyotard faisait entendre le refus du sauvage (au sens lévi-straussien) à s'éprouver comme, écrit Dufrenne, « le lieu anonyme où la structure règne »[3]. De Lyotard lecteur de *La pensée sauvage,* Dufrenne retient ainsi la conception de la culture comme ce en quoi le sens — j'y reviendrai avec insistance — est immanent à tous les sensibles. La lecture critique de Lévi-Strauss amènerait Lyotard à souligner que la culture sauvage est une sorte de « *religio* pratique » où « chaque activité est lourde de sens », où « les objets sont », selon la formule de Lévi-Strauss (à Georges Charbonnier) que reprend Lyotard, « plus lourds, plus denses, […] chargés d'une quantité de choses dont nous avons appris à les purger » ; la culture sauvage « transcrit le soleil en danse, l'ancêtre en ours, le serpent en phallus, le ciel et la terre en village »[4]. De ce commentaire de Lyotard jugé « très remarquable »[5] par Dufrenne, *Pour l'homme* retient la quasi-simultanéité de la nature et de la culture, la déhiscence intime de l'une en l'autre, leur identité mais aussi leur différence. « Si spontanément vécue qu'elle soit »[6], la culture demeure seconde et exige un apprentissage qui culmine et s'accomplit dans l'initiation : Lyotard et Dufrenne s'accordent là-dessus. Si, montrait l'article de Lyotard sur Lévi-Strauss, sa lourdeur rapproche la culture sauvage du corps vivant, elle « diffère néanmoins du contrat originaire que ce dernier entretient avec le monde »[7]. La culture, à la différence du corps, ne reste pas immergée dans le sensible signifiant. Elle s'en écarte, ne serait-ce qu'à peine mais décisivement, comme en témoigne cette seconde nature que Bourdieu thématisera dans le sillage de Marcel Mauss et de Merleau-Ponty :

---

[1] *Ibid*., p. 159.
[2] *Ibid*., p. 160.
[3] M. Dufrenne, *Pour l'homme, op. cit.,* p. 89.
[4] J.-F. Lyotard, « Les Indiens ne cueillent pas les fleurs », art. cit., p. 75. Lyotard parle de *religio* p. 76.
[5] M. Dufrenne, *Pour l'homme*, *op. cit*., p. 158.
[6] *Ibid*., p. 160.
[7] J.-F.Lyotard, « Les Indiens ne cueillent pas les fleurs », art. cit., p. 76.

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

> Nous avons de cela un témoignage irrécusable : le sens du haut et du bas, du loin et du près, du vert et du jaune ne s'apprend pas, il s'établit en même temps que le corps comme structure des correspondances sensibles se parachève. Mais le sens de la lune, de l'aigle, de l'épouse et du cuivre s'institue comme une langue maternelle s'apprend ; et l'apprentissage trouve consécration dans l'initiation. Tandis que le corps n'a pas de début pour lui-même, il y a un commencement de la « seconde nature »[1].

Cette proximité déclarée de Dufrenne à Lyotard ne doit cependant pas être exagérée. Pour Dufrenne, « sous sa forme originaire, la culture est presque contemporaine de la nature »[2]. Semblablement, comme la culture est presque de la nature, le langage, sous sa forme originaire — l'originarité, ajouterai-je, de la *parole parlante* dégagée par Merleau-Ponty —, serait presque de la nature :

> Il faudrait en dire autant du langage, qu'il faut bien évoquer sitôt qu'on parle de la culture, puisqu'il en est à la fois une partie et la condition. Lui aussi est naturel, ou plus exactement se situe à une distance minimale de la nature : cette même distance qu'il faut assigner à la culture, et qui signifie à l'homme dans le monde son destin de corrélat du monde, sa vocation d'être séparé qu'il accomplira aussi bien en inventant la pensée formelle que la civilisation mécanique[3].

Mais si Dufrenne se fait ici l'écho de l'analyse de Lyotard, l'interprétation qu'il en dégage reste prise dans une conception phénoménologique du langage dont Lyotard s'écarte. Il n'est pas anodin que, tandis que Lyotard parle de *désignation* (« Ainsi la culture sauvage désigne beaucoup plus que ce qu'elle nomme »), Dufrenne parle de *signifié* :

> L'homme reste au monde en s'en séparant, parce que la pensée reste incarnée, parce que le monde appelle ce langage où il trouve son substitut, parce que le signifié reste attaché aux signes qui s'en distinguent pour le signifier[4].

Quand Dufrenne fait ainsi sienne, après Lyotard, l'idée de culture lourde, il témoignerait surtout, suivant ce dernier, que l'homme n'est pas le foyer de la *Sinngebung*. Plus qu'à Sartre, la référence à Merleau-Ponty resterait prégnante. Non, il est vrai, sans gauchissement. La pensée de Dufrenne serait

[1] *Ibid.*, p. 77.
[2] M. Dufrenne, *Pour l'homme*, *op. cit.*, p. 159.
[3] *Ibid.*, p. 163.
[4] *Ibid.*, p. 165.

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

menacée par la confusion entre ce qui est de l'ordre du transcendantal et ce qui ressortit à l'épistémologie[1]. Son infidélité aux précautions que prenait la *Phénoménologie de la perception* à séparer critique et phénoménologie d'avec la science est à cet égard flagrante.

Il demeure qu'en plus profonde analyse, la référence à Merleau-Ponty ne suffira plus à Lyotard. Et que, si féconde qu'elle soit pour une philosophie de la nature, il n'est pas sûr qu'elle satisfasse à la constitution d'une philosophie de l'expression. La dépendance de Dufrenne à l'égard de la phénoménologie du langage dans sa version merleau-pontienne empêche de faire droit à ce qui sépare et distingue le voir et le dire. Sur ce point, Hegel avait décisivement montré que « d'une certaine manière le langage ne peut pas rejoindre le sensible et l'absorber »[2]. Quand Dufrenne s'autorise de Merleau-Ponty pour faire de l'expressif ce qui fonde en le précédant le discours, il opte pour la continuité entre nature et langage que, s'autorisant, lui, de Hegel, Lyotard récuse. L'erreur du structuralisme aura sans doute été de mettre « partout de la parole », et, de la sorte, d'« écraser l'écart entre exprimer et dire »[3]. Mais quand, de son côté, Dufrenne inscrit sa métaphysique de la nature au point de la plus grande proximité entre Sartre et Merleau-Ponty[4], ne manque-t-il pas ce qui différencie essentiellement le voir et le dire ?

C'est vainement que Dufrenne s'emploie à considérer « le transcendantal du langage »[5] sur le modèle de la perception. Plus précisément,

[1] Je ne reviendrai pas ici, pour l'avoir fait ailleurs depuis longtemps, sur la signification à un certain degré originale que Dufrenne confère aux philosophèmes d'*a priori matériel* et de *transcendantal*. En témoigne, parmi cent autres passages, cette réflexion (de 1962, autour de Merleau-Ponty) : « Oui, le monde m'est toujours donné. […] Est-ce à dire que ma présence soit passive ? Non : il faut que je recueille ce sens qui s'ordonne à moi, et l'idée d'un monde sans l'homme est finalement une idée vaine. […] Ce qui est premier — disons transcendantal —, c'est donc bien l'apparaître, l'émergence du sens dans la présence » (M. Dufrenne, *Jalons*, La Haye, M. Nijhoff, 1966, p. 212).

[2] J.-F. Lyotard, « À la place de l'homme, l'expression », art. cit., p. 173.

[3] J.-F. Lyotard, « Les Indiens ne cueillent pas les fleurs », art. cit., p. 67.

[4] « On peut dire avec Sartre que la mobilité est ce qui, jusque dans l'en-soi, annonce ce que Merleau-Ponty appelle recroisement, on peut dire avec Husserl et avec le premier Merleau-Ponty que le temps, parce qu'il est la synthèse passive originaire, est déjà à lui seul l'absolu de la manifestation, on peut dire avec Dufrenne que la nature a déjà en soi le pouvoir de se mirer, une négativité suffisante pour que naisse le regard. Mais tout cela fait le *voir*, non le *dire*.» (J.-F. Lyotard, « À la place de l'homme, l'expression », art. cit., p. 172-173).

[5] *Ibid*., p. 175.

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

lorsqu'il analyse *signification* et *expression*, la perspective phénoménologique qui est la sienne dégage l'essence du voir, non celle du dire. La question que soulève Lyotard est provoquée par deux formules qu'enchaîne Dufrenne dans *Le poétique* (1963). Quel sens peut-il y avoir à parler, comme Dufrenne le fait là, d'« un langage de la nature » et d'écrire que « dans l'expression, c'est la nature qui s'exprime » ? La réponse est contrastée. Elle consiste *d'abord* à refuser la première formule, ou du moins à ne lui reconnaître de pertinence que métaphorique. Elle admet *ensuite* la seconde formule ; mais c'est pour *aussitôt* en marquer les limites.

2. Critique de l'expression selon Dufrenne

Il importe en effet à Lyotard de le souligner, cette parole que Dufrenne prête à la nature, cette expressivité qui la distingue de l'*en-soi* sartrien, est différente de « celle *dans* laquelle elle s'exprime »[1]. Strictement considéré, le langage est, dans la perspective husserlienne, un objet idéal. Aussi convient-il de remarquer qu'en rigueur, la nature ne parle pas. L'erreur de Merleau-Ponty, dont hériterait Dufrenne, aura été de rapporter le langage au modèle perceptuel. Et il est abusif de s'en remettre à l'analogie qui poserait que « dans l'ordre linguistique le geste de parole soit au système de langue *comme* le geste de voir est au système physico-physiologique de la vision dans l'ordre perceptif »[2]. Avant que « le geste parlant » du locuteur ne sélectionne des unités dans le système virtuel de la langue, ces unités comportaient déjà une signification. Mais il en va autrement du voir. L'ordre perceptif

> ne recèle aucune signifiance *avant* le sentir : l'œil optique ou anatomique ne voit pas, il n'est pas un œil sensible ; l'ordre du langage est au contraire dépositaire de significations avant que le geste parlant y sélectionne et y enchaîne des unités pour y tracer un sens. Avant ce sens, il y avait de la signification, latente dans le système virtuel où puise le locuteur ; ici l'acte baigne dans le même milieu sémantique que le système.

Tout autre est la perception :

> Avant le sensible, il n'y a rien que des conditions, insensibles, supposées et construites, les conditions physico-physiologiques qui rendent possible la

[1] *Ibid*., p. 172.
[2] *Ibid*., p. 176.

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

> perception. Avec l'œil s'érige le monde des sensibles ; avec la parole, le monde des significations ne s'érige pas, il se communique ; à la rigueur, il se déforme, par transgression[1].

Hegel a dégagé au commencement de la *Phénoménologie de l'esprit* cette indicibilité de l'*indiquer*, ce silence que le discours suppose comme sa référence :

> Il y a un silence naturel qui occupe la parole, ce silence est celui d'*indiquer*, *aufzeigen*, et il reste indicible dès le commencement de la *Phénoménologie de l'esprit* ; on voit bien, dans Hegel, qu'entre le langage et le sensible (la nature), le passage ne se fait pas, qu'il y a à la fois plus et moins dans le dire que dans le voir[2].

Ainsi, ce qui ferait défaut à la théorie de l'expression — insistons : l'expression, « ce sens donné à même le sensible » — que Dufrenne élabore, c'est de distinguer rigoureusement *désignation* et *signification*. Quand Dufrenne, soulignant à nouveau l'immanence du signifié au signifiant, écrit dans *Le poétique* : « Dire que le mot porte en lui son sens […], c'est dire qu'il ne désigne pas *autre chose* », Lyotard corrige. « On ne peut dire que « le mot […] ne désigne pas autre chose ». Mais il est légitime de « dire qu'il ne signifie pas autre chose » »[3]. Il aura manqué à Dufrenne lorsqu'il formule le problème de l'expression, de distinguer les deux axes du discours. Ce dont souffre son analyse, c'est de ne pas dissocier, « comme Frege et aussi Benveniste le requièrent, deux dimensions croisées sur le discours : la signification (*Sinn*), la désignation (*Bedeutung*) »[4].

En somme, à tort, Dufrenne croit défendre un humanisme alors qu'il fait droit à une philosophie de l'expression. Et à tort, il confond l'expression de la nature avec le langage. Or, ce qui caractérise l'expression ne se comprend que dans son extériorité et son altérité à la signification linguistique. Pour supporter l'idée selon laquelle la nature parle, Dufrenne en

---

[1] *Ibid*., p. 176.
[2] *Ibid.*, p. 173. Dans son livre de 1954 sur *La phénoménologie*, Lyotard nuançait l'idée suivant laquelle entre le rationalisme hégélien et Husserl « le conflit est total ». Il suggérait que « si l'on considère que l'entreprise phénoménologique est fondamentalement *contradictoire* en tant que désignation par le langage d'un signifié pré-logique dans l'être, elle est inachevée à jamais parce que renvoyée dialectiquement de l'être au sens à travers l'analyse intentionnelle » et que, dès lors, « la vérité est devenir » (*La phénoménologie*, Paris, PUF, 6e éd., 1967, p. 45-46).
[3] *Ibid*., p. 172.
[4] *Ibid*., p. 172-173.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

appelle aux enseignements de la linguistique et plus précisément, il renvoie à ce que Roman Jakobson a cerné comme la fonction poétique du langage, que caractérise « l'accent mis sur le message pour son propre compte »[1]. « C'est l'élision de la fonction référentielle, dans la terminologie de Jakobson. Dans celle de Dufrenne, c'est : la nature qui parle »[2]. Or, de l'avis de Lyotard, l'élision de la fonction référentielle qui caractérise la fonction poétique n'équivaut pas à ce que Dufrenne cerne depuis sa *Phénoménologie de l'expérience esthétique* (1953) comme signe *index sui* : la peinture abstraite continue de signifier, y écrivait Dufrenne, l'objet esthétique est un signe, mais il « n'est pas un signe qui renvoie à autre chose qu'à lui-même »[3]. Commentant Husserl, Derrida remarque qu'il revient probablement au même d'être un signe *index sui* et de n'être pas un signe[4]. Lyotard, lui, objecte que dans le langage expressif, l'immanence n'est pas, comme le pense Dufrenne, celle du signifié au signifiant. Il s'y agit plus exactement de l'immanence du désigné au signe :

> Pour qu'il y ait expression, il faut qu'il y ait une épaisseur, un devant et un derrière entre lesquels le *ex-* se joue. Cette épaisseur est de constitution : le signe est là pour autre chose, qu'il manifeste et cache à la fois. Cette distance qui se tend pour se faire épaisseur est le secret de la transcendance […][5].

Parler d'immanence du désigné au signe, c'est corriger l'immanence du signifié au signifiant. C'est, autrement dit, faire droit à la transcendance du désigné, excéder la signification dans la désignation. Déjà le commentaire de *La pensée sauvage* avait dégagé ce statut ambigu du signe. Lyotard y distinguait entre la structure sémiologique du corps, où « un signe remplace l'autre », et celle de la culture, où un « signe appelle l'autre et l'accueille sans lui-même s'effacer » :

> Transcrire telle couleur en contraction des muscles extenseurs est dire la vibration lumineuse dans le registre du tonus musculaire ; un signe remplace l'autre. Traduire l'homme en serpent et le serpent en pluie ne fait pas oublier que l'homme est homme, le serpent reptile, la pluie eau du ciel. La distance

[1] R. Jakobson, *Essais de linguistique générale*, tr. fr. N. Ruwet, Paris, Minuit, 1963, p. 218.
[2] J.-F. Lyotard, « À la place de l'homme, l'expression », art. cit., p. 172.
[3] M. Dufrenne, *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, Paris, PUF, 2e éd. 1967, p. 166.
[4] J. Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 2e éd. corrigée, 1998, p. 66, note 1.
[5] J.-F. Lyotard, « À la place de l'homme, l'expression », art. cit., p. 172.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

> d'un signe à l'autre est conservée dans leur unité, comme quand nous disons d'un homme influençable : c'est un caméléon[1].

3. De la critique de Dufrenne à la critique de Derrida

Il resterait, pour faire bonne mesure, à considérer l'accueil que Dufrenne réservera ensuite à Lyotard. L'article de *L'Arc* commence, dans un premier temps, par concéder à Lyotard qu'il n'est pas de désignation sans signification :

> Lyrique ou savant, le discours exploite toujours le caractère référentiel du langage : le langage mord sur le monde, et la parole s'en recommande, car on parle pour dire quelque chose. Le langage ne se referme pas sur lui-même. Il est vrai pourtant que la langue doit être un système clos pour que s'y constituent des significations. Il est vrai que la désignation n'est possible qu'associée à la signification[2].

Ce serait donc faire tort à la pensée de Dufrenne que d'ignorer — Lyotard ne le fait du reste nullement — la place qu'elle réserve aux *a priori* matériels qui informent l'expérience. Ainsi, dans un article de 1967, Dufrenne évoquait-il d'un trait la distinction opérée par Frege et par Husserl, entre *Sinn* et *Bedeutung*. Husserl, rappelait-il, distingue entre le sens propre à la morphologie, que définit son opposition au *non-sens* (« homme donc oui »), le sens propre au jugement distinct, qui s'oppose au *contre-sens* (« tout S est P, sauf quelques P ») et enfin un sens reposant sur « l'homogénéité matérielle des noyaux » et qui s'oppose au *faux-sens* (Dufrenne emprunte à Blanché cet exemple : « 3 est ovipare »). Et il remarquait que tandis que « les deux premières acceptions définissent le sens par la grammaire, par l'accord avec les règles d'emploi et de manipulation des termes »[3], c'est l'adéquation au contenu du jugement qui définit la troisième acception. *Pour l'homme* accomplit un pas de plus. Dufrenne y souligne le choix des exemples de contresens qu'invoque la 4e des *Recherches logiques*. Non pas des énoncés formels comme, dans *Logique formelle et logique transcendantale*, « tous les A sont B, parmi lesquels quelques-uns ne sont pas B », mais des « énoncés matériels » comme « du fer en bois ». Et Dufrenne y avance l'hypothèse que

[1] J.-F. Lyotard, « Les Indiens ne cueillent pas les fleurs », art. cit., p. 77.
[2] M. Dufrenne, « Doutes sur la "libidiné" », art. cit., p. 16.
[3] M. Dufrenne, « La critique littéraire : structure et sens », repris dans *Esthétique et philosophie*, Paris, Klincksieck, 1967, p. 131.

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

cela pourrait manifester que « le contresens où la pensée se contredit contredit le réel parce que la loi qui est reniée est une loi du réel »[1].

Rien d'étonnant dès lors si, dans *L'Arc*, Dufrenne reprend tranquillement à son compte le partage et l'articulation entre signification et désignation que Lyotard lui opposait. Par contre, la critique que Lyotard esquissait vaudra plus sévèrement, en dépit de l'admiration déclarée, pour Derrida. La longue note qui achève le chapitre de *Discours, figure* consacré à lire l'article de Frege, *Über Sinn und Bedeutung* (1892), souligne les bornes de la phénoménologie husserlienne. Et elle adresse à Jacques Derrida le reproche de rester sous l'emprise de la prémisse husserlienne. Je me reporte à cette longue note serrée[2]. Il n'y est pas question de Dufrenne, évoqué ailleurs dans le livre, mais la convergence entre Frege et Benveniste allusivement dressée contre Dufrenne, s'y trouve explicitée. En réalité, cette note comporte une critique de la solution au problème du déictique que Derrida développe dans *La voix et le phénomène*. Derrida y est en somme accusé de se faire plus husserlien que Husserl en retournant la prémisse husserlienne contre Husserl.

On ne peut identifier la signification selon Frege d'une part, selon Husserl d'autre part. Certes, alors que le début de la 1re des *Recherches logiques* refusait de distinguer *Sinn* et *Bedeutung* comme contraire à l'usage, le §4 prenait pourtant acte de cette distinction. Il n'empêche que si l'un et l'autre conçoivent la signification sur le mode de l'objectivité (Husserl le fait dans la 1re des *Recherches logiques*),

> le premier la constitue au moyen d'une opération (l'épreuve de commutation) qui permet de fixer les intervalles séparant les termes et produisant l'effet de sens, tandis que le second la pose comme un "vouloir-dire" virtuel qui sera actualisé et animé par la « vie » d'un sujet cherchant l'intuition[3].

Et quoiqu'il soit possible de rapprocher l'épreuve de la commutation (« quand ai-je le droit de remplacer *a* par *b* ? »[4]) et la variation imaginaire dans la mesure où toutes deux accomplissent un geste qui transgresse l'immédiateté, « chez Frege, le résultat de cet acte, le *concept*, se définit seulement par une identité du type a = b ; au contraire, l'*essence* husserlienne est une signification saisie "en personne" par une intuition positive de

[1] M. Dufrenne, *Pour l'homme*, *op. cit.*, p. 177.
[2] J.-F. Lyotard, *Discours, figure*, *op. cit.*, note 18, p. 115-116.
[3] J.-F. Lyotard, *Discours, figure*, *op. cit.*, p. 115-116.
[4] *Ibid.*, p. 112. « C'est le problème du jugement synthétique, mais il est abordé en termes de sémiologie et non plus de criticisme […] » (p. 110).

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

l'Ego »[1]. En somme, alors que le geste de Frege s'inscrit dans l'horizon leibnizien en comprenant la signification « en termes de système », celui de Husserl s'inscrit dans l'horizon cartésien de l'*intuitus*.

La même présupposition commande au statut du *Je* dans la 1re des *Recherches logiques*, celle-là que Derrida affronte précisément dans *La voix et le phénomène*. Selon Lyotard, Benveniste et Frege convergent sur ce point. En distinguant *Sinn* et *Bedeutung*, Frege montrait que la différence qui les sépare ne réside pas dans l'objectivité, mais qu'elle est ailleurs. Tandis que l'un est de l'ordre du système, l'autre est extérieure à celui-ci :

> Frege distingue la lune (*Bedeutung*), visée dans l'objectif d'une lunette astronomique, et son image (*Sinn*) située dans le système optique de cette lunette. La comparaison dit clairement que la lune n'est pas plus objective que l'image, que l'image n'est pas moins objective que la lune, et que la seule différence pertinente réside en ce que l'une est dans le système (optique, et analogiquement linguistique) et l'autre au dehors[2].

Quant à Benveniste, dans les années cinquante, il allait montrer que le signifiant déictique possède un statut qui le distingue radicalement des autres signifiants du système et qu'il s'impose d'« en référer l'usage à une extériorité supposée ». Autrement dit en conjuguant la terminologie de Frege avec celle de Benveniste, « sans cette dimension de désignation, aucun déictique n'est concevable »[3]. Husserl, par contre, continue de parler, dans la 1re des *Recherches logiques* du moins, de « la signification du *Je* »[4]. Sur ce point précis, Lyotard prend ses distances à l'égard de ce qu'il appelle « la critique remarquable »[5] développée en 1967 par *La voix et le phénomène*.

Il est vrai que Derrida joue là Husserl contre Husserl. Quand Husserl écrit, par exemple, que « le mot *Je* nomme, suivant les cas, une personne

---

[1] *Ibid.*, p. 115. La convergence entre la transcendance selon Frege et selon Husserl est cernée p. 110.
[2] *Ibid.*, p. 115.
[3] *Ibid.*, p. 116. Je note d'un mot que *Pour l'homme* (*op. cit.*, p. 218) se fait l'écho de Paul Ricœur qui saluait la rencontre entre ce qu'il appelait « la phénoménologie du sujet parlant » et les recherches de Benveniste sur « les formes de l'allocution inhérentes à l'instance de discours ».
[4] *Cf.*, par ex., E. Husserl, *Recherches logiques,* t. 2, tr. fr. H. Élie, A.L. Kelkel et R. Schérer, Paris, PUF, 1961, p. 95 : « Dans le discours solitaire, la signification du *je* se réalise essentiellement dans la représentation immédiate de notre propre personnalité, et c'est là que réside donc aussi la signification de ce mot dans le discours communicatif ».
[5] J.-F. Lyotard, *Discours, figure*, *op. cit.*, p. 116.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

différente, et […] le fait au moyen d'une *Bedeutung* toujours nouvelle », Derrida s'étonne en effet de le voir contredire l'indépendance qui détache l'intention de l'intuition remplissante. C'est en s'autorisant des prémisses mêmes de Husserl qu'il objecte que « de même que je n'ai pas besoin de percevoir pour comprendre un énoncé de perception, je n'ai pas besoin de l'intuition de l'objet *Je* pour comprendre le mot *Je* »[1]. Nous comprenons ce mot même si l'auteur ne nous en est pas connu, lorsqu'il est fictif ou encore — Derrida parle alors de la « valeur structurellement testamentaire »[2] de l'idéalité du mot *Je* — lorsqu'il est mort. De la sorte, Derrida, inquiet de la présupposition métaphysique de la *présence*, ramène, dans les termes de Lyotard, « le signifiant déictique au statut de tout autre signifiant du système »[3]. Au fond, il se tromperait de cible. À raison, Derrida dénonce l'inintelligibilité de l'idée de « signification indiquée », qu'il juge contradictoire avec le principe de l'idéalité du sens. Mais, on le voit, cette critique qu'il adresse à Husserl suppose la problématique husserlienne. En quelque sorte, critiquant Husserl, Derrida resterait husserlien et, d'une manière, plus husserlien que Husserl. Il lui eût fallu opter pour Frege et Benveniste en s'écartant de Husserl. À Derrida, Lyotard oppose que « le déictique n'est pas une simple valeur à l'intérieur du système, mais un élément qui de l'intérieur renvoie à l'extérieur ; il n'est pas pensable *dans* le système ; mais *à travers* lui »[4].

4. Retour à Frege ?

On serait volontiers tenté de parler d'un retour à Frege. Chez ce dernier, Lyotard retrouve en effet ce

> point où l'exclusion de la désignation au bénéfice de la signification d'un côté, et de l'autre l'enfouissement de la structure-clef du *Sinn* sous les analyses intentionnelles, ne sont pas encore consommés, où l'union des deux grands thèmes kantiens du transcendantal comme subjectivité et du transcendantal comme structure n'est pas défaite, mais au contraire élaborée […][5].

[1] J. Derrida, *La voix et le phénomène*, *op. cit.*, p. 107.
[2] *Ibid.*, p. 107.
[3] J.-F. Lyotard, *Discours, figure*, *op. cit.*, p. 116.
[4] *Ibid.*, p. 116.
[5] *Ibid.*, p. 105.

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Il serait en réalité plus exact de dire que la conceptualité de Frege sert de pierre de touche à Lyotard. Non qu'il s'y arrime ni s'y arrête. La synonymie de l'*expression* avec la *désignation* ne suffira pas à épuiser le champ qu'ouvrira en 1971 *Discours, figure*.

> Quand la dialectique étend sa prétention à l'objet, à l'autre du concept qu'est le sensible, alors elle excède sa propre portée, et de savoir se mue en idéologie. On peut bien affirmer que tout est dicible, c'est vrai, mais ce qui ne l'est pas, c'est que la signification du discours recueille tout le sens du dicible. On peut dire que l'arbre est vert, mais on n'aura pas mis la couleur dans la phrase. Or la couleur est du sens. La négativité de signification échoue sur celle de désignation, non pas en ce qu'il y aurait une indicibilité radicale du monde et un destin de silence, mais en ceci qu'à l'effort de signifier, correspond toujours un report symétrique du désigner[1].

De Frege, Lyotard retient fondamentalement que « tout langage est essentiellement ouvert sur du non-langage »[2]. Ainsi, reconsidérée à la lumière de Frege, la dialectique hégélienne, dont l'article sur *Pour l'homme* se réclamait encore, apparaît grevée d'une réduction illégitime de la *Bedeutung* au *Sinn*.

> L'espoir d'enfermer l'objet tout entier dans le discours doit être abandonné si on le nourrit de cette façon-là, et c'est à quoi il faut s'en prendre dans Hegel. En revanche l'espace de désignation habite effectivement le discours, mais en deçà de ce qu'il signifie, dans son expression[3].

Frege sert de la sorte de contrepoint provisoire à l'ambition hégélienne. Cet espace de désignation, continue Lyotard, « je l'appelle *provisoirement* espace de désignation parce que ses propriétés semblent analogues à celles de cet espace, et contredisent celles de l'espace linguistique. Leur trait commun est la figure, on l'appellera espace figural »[4]. Ce qui retient provisoirement, stratégiquement, Lyotard, c'est ce qui, de la désignation, tout à la fois suppose la signification comme sa condition de possibilité et excède la signification vers le dehors du système. La désignation s'appuie, sans s'y réduire, sur la négativité diacritique qui fonde la signification. C'est en réactivant *sur nouveaux frais* l'exigence de figurabilité mise en lumière par Freud, en forgeant le concept de *figural* comme expression du non-discursif au sein du discours qu'il vient déranger**,** que *Discours, figure* trouvera les

[1] *Ibid.*, p. 51-52.
[2] *Ibid.*, p. 108.
[3] *Ibid.*, p. 52.
[4] *Ibid.*, p. 52 ; c'est moi qui souligne.

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

ressources d'une reprise inédite de l'*expression*, ou encore de la *désignation*, en tant qu'il y va de la transcendance non discursive des choses.

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XII 2, 2016 (Actes 8), p. 340-356
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

Iconic turn et critique du paradigme langagier

Par MAUD HAGELSTEIN
FNRS – Université de Liège

Comment appréhender le problème de la légalité des significations dans le champ non verbal du visuel ? Tel est l'exercice auquel s'essaie le théoricien de l'image allemand Gottfried Boehm, soucieux de dégager les principes formels structurant l'émergence de significations dans le domaine du visuel, tout en tenant à distance l'usage de la grammaire prédicative pour la compréhension des images. Sa proposition s'inscrit dans le cadre des débats autour de ce que l'on appelle — dans le domaine de la théorie de l'image actuelle — l'*iconic turn* (le « tournant iconique » / *ikonische Wendung*). À bien des égards, l'*iconic turn* est lié à une réflexion large sur l'héritage de l'iconologie, cette discipline d'interprétation des images inaugurée en 1912 par le théoricien de l'art Aby Warburg (1866-1929), nourrie par la philosophie des formes symboliques de Ernst Cassirer (1874-1945), et systématisée par Erwin Panofsky (1892-1968) dans ses *Essais d'iconologie* (1939), notamment[1]. Visant l'interprétation du contenu symbolique des images, la méthode iconologique concevait l'art comme l'un des domaines essentiels de production de sens, une « forme symbolique » privilégiée, pour reprendre la terminologie cassirérienne[2]. Le célèbre tableau synthétique repris en introduction aux *Essais d'iconologie* montre comment procède l'iconologie, par

[1] E. Panofsky, *Studies In Iconology: Humanistic Themes In The Art Of The Renaissance* (1939), traduit de l'anglais par C. Herbette et B. Teyssèdre : *Essais d'iconologie : thèmes humanistes dans l'art de la Renaissance*, présenté et annoté par B. Teyssèdre, Paris, Gallimard, 1967. Pour le texte qui inaugure chez Aby Warburg l'usage du terme « iconologie », voir A. Warburg, « Italienische Kunst und internationale Astrologie im Palazzo Schifanoia zu Ferrara », *Gesammelte Schriften, Band I.2. Die Erneuerung der heidnischen Antike*, Berlin, Akademie Verlag, 1912.

[2] Voir principalement l'introduction au projet en trois volumes de E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. I. Die Sprache, Gesammelte Werke. Bd. XI*, Hamburg, Felix Meiner, 2001. Trad. française d'O. Hansen-Love et J. Lacoste : *La philosophie des formes symboliques (1. Le langage)*, Paris, Minuit, 1972.

dégagement progressif de couches de significations. S'il a construit sa méthode en dialogue avec la philosophie, Panofsky n'a pas pour autant intégré au cahier des charges de l'iconologie l'ambition de dégager systématiquement les principes formels conditionnant la possibilité même de la signification — raison pour laquelle cette discipline n'est pas à proprement parler philosophique. L'iconologie est exégétique ; elle offre les outils nécessaires à une interprétation précise du contenu des œuvres.

Pour les principaux protagonistes des débats repris sous le vocabulaire du « tournant iconique », Panofsky aurait commis l'erreur regrettable de soumettre les images à l'ordre tout puissant du langage (à partir de la fin des années 1980, il devra subir et adosser pour cette raison le rôle d'*épouvantail* de la théorie de l'image contemporaine). L'historien de l'art aurait réduit la réception des œuvres d'art à l'établissement raisonné d'un vocabulaire des formes et à la description des règles combinatoires, négligeant les apports de l'expérience perceptive. Et effectivement, à suivre ses analyses, on doit bien constater que Panofsky incite lui-même à comprendre le visuel sur le modèle du langage[1]. On trouve dans ses textes l'idée d'une mise en rapport syntaxique des différents éléments picturaux de l'œuvre, qui tirent leur sens de leur connexion les uns avec les autres. Panofsky étudie les modes d'assemblage des motifs dans un programme iconographique, convaincu que l'œuvre d'art fonctionne comme un système où la syntaxe a sa place. Il parle par exemple de « ponctuation » à l'égard de certains éléments formels qui fonctionnent comme indices d'un *bon ordre* de lecture[2]. Telle que Panofsky l'envisage, l'iconologie ne se réduit pas à la seule identification des figures et des thèmes, comme on veut parfois le croire, mais elle vise un décodage global de la répartition des éléments signifiants.

La critique la plus basique (et néanmoins communément partagée) adressée aujourd'hui à Panofsky consiste à dire et à redire inlassablement qu'il semble avoir, au moment de l'institution de cette méthode, écarté la plupart du temps les préoccupations formelles, tout ce qui concerne les qualités proprement plastiques et picturales des œuvres, pour se concentrer avec plus d'insistance sur les éléments de contenu et analyser au mieux les liens de l'œuvre d'art aux significations. En héritière directe et parfois ingrate des idées de Panofsky, la théorie de l'image allemande est partie de là pour développer des perspectives nouvelles. En effet, tout en cherchant à en

[1] Voir les excellents développements d'A. Rieber, *Art, Histoire et signification. Un essai d'épistémologie d'histoire de l'art autour de l'iconologie d'Erwin Panofsky*, Paris, L'Harmattan, 2012.
[2] *Id.*

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

actualiser les principes, les protagonistes de la *Bildwissenschaft* ont adressé à l'iconologie panofskienne des critiques parfois féroces, visant principalement sa tendance présumée à assécher l'œuvre de sa matérialité pour n'en faire ressortir que des significations extérieures à elle et qui lui préexistent — c'est-à-dire concrètement pour faire émerger le (pré-)texte gouvernant la réalisation des œuvres. Depuis la fin des années 1980, de nombreuses tentatives visent à donner au concept d'iconologie un sens actuel, l'iconologie désignant — en ce sens élargi qui ne trahit cependant pas les intentions de ses pionniers — l'étude transdisciplinaire des *logiques iconiques*[1]. On continue aujourd'hui plus que jamais à poser la question de l'interprétation des éléments visuels de nos cultures et à réclamer une discipline transversale capable de décrire la mécanique des images. Les recherches reprises sous la catégorie *Bildwissenschaft* explorent en ce sens des domaines variés de l'expression et de l'expérience visuelle (art, science, médias, politique)[2].

1. Changement de paradigme : le tournant iconique

Bien connu des spécialistes de l'image, le débat autour de l'*iconic turn*, caricatural dans ses premières formulations mais s'assouplissant au fur et à mesure de ses actualisations, mérite donc d'être repris et analysé comme débat programmatique pour la théorie de l'image[3]. Pour le dire une première

[1] Sans s'expliquer sur leur choix, « la plupart » de ces auteurs préfèrent l'idée de logique à celle de grammaire.

[2] Lire par exemple H. Belting, *Das Ende der Kunstgeschichte : eine Revision nach zehn Jahren*, München, C.H.Beck Verlag, 2002 ; H. Bredekamp (co-éd.), *Aby Warburg. Akten des internationalen Symposions*, Berlin, Akademie, 1990 ; H. Bredekamp, « Ex nihilo : Panofsky's Habilitation » in *Polyanthea : essays on art and literature in honor of William Sebastian Heckscher*, The Hage, Van der Heijden, 1993 ; T. Lenain, H. Locher, A. Pinotti, M. Rampley, C. Schoell-Glass, K. Zijlmans (éds.), *Art History and Visual Studies in Europe*, Leiden, Brill, 2012 ; R. Recht, « L'historien de l'art est-il naïf ? Remarques sur l'actualité de Panofsky », in M. Warnke (éd.), *Relire Panofsky*, Paris, Éditions du Musée du Louvres, 2008 ; K. Sachs-Hombach, *Bildwissenschaft zwischen Reflexion und Anwendung*, Köln, Halem Verlag, 2005 ; K. Sachs-Hombach (éd.), *Bildtheorien. Anthropologische und kulturelle Grundlagen des Visualistic Turn*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 2009.

[3] Voir à ce propos le numéro de la revue bilingue *Trivium* (Revue franco-allemande de sciences humaines et sociales - Deutsch-französische Zeitschrift für Geistes- und Sozialwissenschaften) consacré à ces questions : *« Iconic Turn » et réflexion sociétale*, sous la direction de G. Didi-Huberman et B. Stiegler (2008). URL : https://trivium.revues.org/223

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

fois sans nuance, les défenseurs du *tournant iconique* pensent renverser la domination du paradigme langagier pour l'interprétation des images. Plutôt que de se concentrer exclusivement sur l'étude des contenus symboliques, il importe à leurs yeux de se concentrer sur ce qui fait la spécificité intrinsèque de l'image et de montrer comment sa matérialité affecte directement la production du sens[1]. On observe par ailleurs et par conséquent dans l'analyse iconologique des œuvres, notamment photographiques, un élargissement des éléments de l'image susceptibles d'être porteurs de signification : cadrages maladroits, bougés, ombres, éléments aniconiques (taches), flous, saturations, etc., importent autant que l'identification des seules figures[2]. L'image déploie ses effets sur un mode propre sans que le secours du langage soit forcément nécessaire, en tout cas dans un premier temps. Il y aurait des éléments formels concrets en excès par rapport au message que porte l'image, un surplus sensible intraduisible. Parmi les principaux acteurs de la *Bildwissenschaft*, le philosophe Gottfried Boehm rejoint à cet égard ceux qui réclament une version critique renouvelée de l'iconologie qui ne s'appuierait plus sur le paradigme langagier.

Au début des années 1990, on assiste en effet à l'émergence d'un nouveau paradigme énoncé — de manière coordonnée mais apparemment sans concertation préalable — par l'américain William J. Thomas Mitchell (qui a forgé en 1992 le concept de *Pictorial Turn*[3]) et par l'allemand

[1] L'image elle-même est cela : une entité matérielle générant du sens. Cf. Boehm : « Dans le sens d'une compréhension élémentaire, on pourra le [= le pouvoir des images] ramener à un substrat matériel. Or, il est certain que les images ne se réduisent pas à la matière. Sur des surfaces, dans la poussière de la couleur, dans la pierre, sur du bois ou de la toile, sur des supports photosensibles ou sur des écrans digitaux, il y a toujours quelque chose d'autre qui se montre : une vue, un spectacle, un sens — une image en somme » (G. Boehm, « Par-delà le langage ? Remarques sur la logique des images », *Trivium* [En ligne], 1 | 2008, mis en ligne le 08 avril 2008, consulté le 27 janvier 2015. URL : http://trivium.revues.org/252). Ceci dit, on ne voit pas en quoi cette définition (une entité matérielle générant du sens) constitue la spécificité de l'image visuelle. *Quid* des sons, de la musique, par exemple ?

[2] Relire par exemples les analyses de G. Didi-Huberman, *Images malgré tout*, Paris, Minuit, 2004. À partir de quatre photographies prises dans un contexte concentrationnaire, au péril de leur vie, par des membres du *Sonderkommando*, Didi-Huberman montre comment des éléments formels apparemment anecdotiques peuvent s'avérer essentiels pour la compréhension de la situation d'urgence dans laquelle ont été pris ces clichés.

[3] W. J. T. Mitchell, « The pictorial turn », *Picture Theory. Essays on Verbal and Visual Representation*, Chicago, University of Chicago Press, 1994, p. 11-35. Étude publiée en mars 1992 dans *Artforum*.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Gottfried Boehm (qui a développé en 1994 l'idée d'*Iconic Turn*, ou *ikonische Wendung*, dans l'ouvrage *Was ist ein Bild?*[1]). En réponse aux arguments de la célèbre anthologie dirigée par Richard Rorty en 1967 (*The Linguistic Turn*), ouvrage qui entendait *rééquilibrer* le programme intellectuel de la deuxième moitié du XX^e^ siècle en libérant la philosophie de son emprisonnement dans la visualité, Mitchell et Boehm exigent un nouveau revirement : il s'agit d'essayer de comprendre de quelle manière les images organisent les significations, de définir ce qu'est le « *logos* iconique », et en quoi une « proposition visuelle » diffère d'une « proposition langagière ». Pourquoi le « sens visuel » d'une œuvre ou d'une image ne se laisse-t-il pas facilement « transcoder » dans le langage (en tout cas pas sans perte) ?

Concernant la proposition théorique de Gottfried Boehm, on peut se référer notamment au texte intitulé « *Jenseits der Sprache ? Anmerkungen zur Logik der Bilder* » (« Par-delà le langage ? Commentaires sur la logique des images »)[2], ainsi qu'à un texte synthétique intitulé : « Ce qui se montre. De la différence iconique »[3]. Ce dernier texte reprend une intervention au Collège international de philosophie (séminaire 2007-2008) basée sur des arguments déjà développés ailleurs, notamment dans le texte d'ouverture de l'ouvrage *Was ist ein Bild?*, intitulé « *Die Wiederkehr der Bilder* » (« le retour des images ») et dans l'ouvrage *Theorie des Bildes* (« Théorie de l'image », 1999). Philosophe et historien de l'art, Gottfried Boehm est Professeur à l'Université de Bâle et fondateur du centre de recherche international *eikones — Bildkritik*. Bien qu'il ne discute pas directement ces auteurs, on trouve dans ses textes des références très nombreuses à la psychologie de la forme (*Gestalt Theorie*), à Wittgenstein et à la phénoménologie (en particulier celle de Merleau-Ponty : l'ouvrage *Was ist ein Bild ?* comprend d'ailleurs, juste après son propre texte, une traduction en allemand de « Le doute de Cézanne »).

Boehm fait partie de ceux qui ont appelé de leurs vœux un tournant iconique (*ikonische Wendung*), selon la formule qu'il a forgé lui-même en 1994, convaincu de la nécessité — sur laquelle il insiste dans pratiquement

[1] G. Boehm (éd.), *Was ist ein Bild ?*, München, 1994. Cf. sur ces questions voir B. Stiegler, « "Iconic Turn" et réflexion sociétale », *Trivium* [En ligne], 1 | 2008, mis en ligne le 08 avril 2008, consulté le 22 janvier 2015. URL : http://trivium.revues.org/308

[2] Publié à l'origine dans : C. Maar, H. Burda (éds.), *Iconic Turn. Die Neue Macht der Bilder*, Köln, Dumont, 2004.

[3] G. Boehm, « Par-delà le langage ? Remarques sur la logique des images », *op. cit.* ; G. Boehm, « Ce qui se montre. De la différence iconique », *Penser l'image*, E. Alloa (éd.), Presses du réel, 2010, p. 27-47.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

tous ses textes — de comprendre la logique non discursive des images : « Par logique, nous entendons l'engendrement cohérent de sens à partir d'authentiques moyens iconiques. Et pour explication, j'ajoute que cette logique est non prédicative, ce qui veut dire qu'elle n'est pas formée sur le modèle de la proposition ou d'autres formes langagières. Elle n'est pas parlée mais réalisée en étant perçue »[1]. Boehm se réfère pour la compréhension de la logique propre aux images au modèle du *performatif* — le visuel serait performatif, au sens d'Austin, en tant que ses « énoncés » ne sont pas descriptifs mais qu'ils *font* ce qu'ils énoncent. En effet, « ce qui est décisif pour que naisse le sens c'est de raviver dans l'image l'acte de voir, qui y est latent »[2].

La tradition philosophique aurait décrédibilisé durablement l'image en raison de son statut flottant : les théories iconoclastes sont nombreuses qui ont exclu les images du *logos* « précisément au titre de leur équivocité, le *logos* finissant par être lui-même réduit à une logique propositionnelle de type langagier. La prédication devient ainsi le modèle de tout sens authentique, permettant d'établir sans équivoques ce qui est et ce qui n'est pas. Les images ne seront raisonnables qu'à condition de participer au langage : un logos iconique reste inconcevable »[3]. Gottfried Boehm se saisit donc de la problématique et revendique l'idée suivante : la logique des images serait une logique de la monstration. Par définition, l'image est l'opération selon laquelle un élément matériel indique un immatériel. L'image fait voir ; elle *montre*. Pour le dire autrement, l'iconicité (*Bildlichkeit*), c'est-à-dire le « faire-image » ou le pouvoir sémio-génétique du visuel, se définirait par son « potentiel déictique », lui-même profondément conditionné par la possibilité, pour un corps vivant, d'être en mouvement dans un espace visible. Et — de surcroît — le propre des images *artistiques* serait de nous donner à voir cette logique de l'incarnation du sens dans l'espace visuel et moteur. Boehm va même jusqu'à supposer — la radicalité de son tournant en dépend — que la logique de la monstration basée sur la capacité du corps à indiquer des directions détermine aussi l'exercice du langage (au sens où il y aurait des « évidences intuitives et iconiques qui

[1] G. Boehm, « Par-delà le langage ? Remarques sur la logique des images », *op. cit.* Dans cette citation, on peut se demander ce que recouvre l'épithète « cohérent », expression laissant supposer qu'un engendrement incohérent de sens serait possible mais ne mériterait pas le statut de logique (de quoi parlerait-on dans ce cas ?). La cohérence ne prend-elle pas ici le relais de ce que la structure langagière visait ?
[2] *Id.*
[3] G. Boehm, « Ce qui se montre. De la différence iconique », *op. cit.*, p. 34.

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

aident la langue à réaliser ses possibilités »[1]). L'iconicité ne serait pas à considérer comme un registre parmi d'autres mais comme le « fond déictique de toute expression », du phénomène expressif en général, qu'il soit verbal ou non. Avec cette thèse, et ceci nous autorise probablement une première réserve, Boehm suppose l'anhistoricité de la logique des images, qui échapperait aux déterminations du régime historique des signes conditionnant l'expression. Comme si notre position singulière au sein de l'histoire du signe n'avait aucune influence sur la généralité du phénomène expressif propre à l'image.

Le langage lui-même serait soumis à cette incarnation originaire dans l'espace visuel et moteur : comme l'a montré le linguiste allemand Karl Bühler, les déictiques jouent un rôle essentiel pour le langage. Il y a un « champ monstratif » du langage que les particules monstratives (ça, ici, là) — par exemple — manifestent. Pour Boehm, les images supplantent par moment le langage en tant qu'elle font apparaître — « *par nature* » en quelque sorte — le champ monstratif originaire dont dépend le langage lui-même. Il faut bien avouer que, dans les textes convoqués ici en tout cas, ces

[1] Wittgenstein lui-même est chez Boehm à l'origine de cette réflexion : « C'est tout particulièrement Wittgenstein qui a montré que la plausibilité des concepts langagiers repose sur le caractère intuitif et imagé de la langue du quotidien. C'est ainsi qu'il s'est par exemple interrogé, dans les *Recherches philosophiques*, sur le concept de "jeu" qui apparaît en tant que jeu de dames, de cartes, de balle, de combat, de football, de handball etc. Qu'est-ce qui fonde cette identité, qu'est-ce qui est commun à tous de telle sorte que l'on puisse parler au singulier d'"un" jeu ? "[…] si tu les regardes, tu ne verras certes pas quelque chose qui serait commun à tous, mais tu verras des similitudes, des parentés, et même toute une série. Alors, encore une fois : ne pense pas, mais regarde !" (Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Werkausgabe, t. 1, Frankfurt/Main, 1984, paragraphe 66, p. 277). Wittgenstein sollicite par conséquent l'imagination ("Regarde !") et l'analogie des concepts pour entreprendre la fondation des savoirs ; il ramène la proposition à des contextes flous ou, plus précisément — pour le dire dans les termes de son contemporain autrichien Robert Musil —, le sens du réel au sens du possible ; les deux n'étant que des aspects différents du même scepticisme langagier. Le "lit du fleuve des pensées" ["*Flussbett der Gedanken*"] n'est pas lui-même de nature langagière ; la critique du langage restitue aux images qui se trouvent en nous et dans le langage quotidien leur droit fondateur et leur fonction indicatrice. Ce sont des évidences intuitives et iconiques qui aident la langue à réaliser ses possibilités. Ici apparaît un déplacement qui fait époque : le logos cesse de dominer la potentialité de l'image pour concéder sa dépendance par rapport à elle. L'image trouve accès au cercle intérieur de la théorie, auquel incombe la fondation de la connaissance. » (G. Boehm, « Par-delà le langage ? Remarques sur la logique des images », *op. cit.*).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

affirmations sont peu argumentées. Boehm évoque par exemple — mais sans approfondir la référence — la recherche en neurosciences qui aurait montré que « le discours verbal et le discours gestuel sont commandés par les mêmes régions cérébrales ». Convaincu de l'autonomie du domaine visuel à l'égard du langage verbal (non seulement son autonomie mais aussi sa préséance), Boehm se donne alors pour projet de reconsidérer la capacité des images à générer du sens sans s'adosser à des significations déjà existantes qu'elles ne feraient qu'énoncer à nouveau, leur capacité à produire du sens qui serait directement dépendant de leur matérialité.

Il s'agirait donc de reconsidérer la fonction intransitive des images. Certes, personne n'entend nier que les images rendent d'excellentes « prestations de service » lorsqu'elles *illustrent* des motifs qu'elles ne génèrent pas elles-mêmes, mais elles sont aussi sources de significations propres[1]. Reste à comprendre comment s'organise la production de ces significations. Boehm reprend des exemples bien connus : les taches aléatoires (« *macchie* ») dispersées sur un mur décrépi que Léonard de Vinci dans son *Traité de peinture* conseille à ses élèves aspirants peintres d'observer jusqu'à ce que des figures apparaissent, ou les images de Warhol inspirées des tests de Rorschach. Autrement dit : autant de représentations « plurivoques (qui) donnent lieu aux interprétations les plus variées »[2]. Ces exemples — que Gottfried Boehm ne se prive pas de reprendre dans d'autres textes — montrent non seulement « l'entrainement imaginatif » auquel se plie volontiers l'artiste, mais exhibent la faculté qu'a le regard humain de percevoir des *images*, c'est-à-dire de percevoir autre chose que de simples objets matériels. Ou plutôt : de s'appuyer sur la matérialité pour construire du sens *à partir de là* — et sans le secours de significations extérieures que l'on ne ferait que reproduire/illustrer. Boehm entend donc démontrer par cet exemple la force *autonome* de l'image et sa capacité (plastique/picturale) à exprimer de nouvelles significations grâce aux « possibilités constructives du "voir en tant que" et du "voir dans" ».

[1] « Il n'est nullement étranger aux images de rendre des prestations de service. Elles le font au contraire avec une telle perfection que certains auteurs et le célèbre homme de la rue ne veulent même pas envisager qu'elles aient encore un autre dessein que celui de l'illustration. Mais celui qui souligne par trop fort le texte derrière l'image atterrit invariablement dans la domination du langage, qui méconnaît les possibilités de l'image » (*Id.*).

[2] G. Boehm, « Ce qui se montre. De la différence iconique », *op. cit.*, p. 31.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

2. La différence iconique : une logique des contrastes

Le scepticisme langagier que Boehm pense retrouver chez certains philosophes comme Wittgenstein l'amène à investir l'idée d'une « différence iconique » (*ikonische Differenz*). Si l'on veut trouver — au sein du visuel — un principe organisateur structurant, il faut aller voir du côté de cette différenciation essentielle, différenciation opérant à même le matériau sensible, mise en scène par l'image et constitutive du sens. Gottfried Boehm cherche explicitement à sortir l'image des règles de la prédication par la voie d'une théorie de la *différenciation :* une « pensée avec les yeux » reposerait entièrement sur les *contrastes* suscités par les images (le contraste entre la forme et le fond constituant apparemment pour Boehm le moteur principal de l'iconicité). Débarrassée de la logique trop mécanique de la prédication — qui *rassemble* des éléments en les associant selon des codes bien établis, la théorie de l'image pourrait envisager des nuances plus à même de rencontrer la nature propre du visuel :

> La logique de la prédication a une double valeur : elle ne connaît que le oui et le non. Elle n'a pas accès à l'indéterminé, au potentiel, à l'absent ou au néant. « Rien » n'a pas de prédicat. Or, sans le divers, le polysémique, le sensuel et le polyvalent, l'on ne saurait réfléchir véritablement sur les images[1].

Comment fonctionne donc cette logique de la différenciation, cette logique des contrastes qui semble — aux yeux de G. Boehm — définir la mécanique propre aux images ? Boehm prend comme exemple une toile très célèbre, *La danse* (1909-1910) de Henri Matisse. Notre attention — dit-il — est automatiquement divisée entre deux plans : d'une part, celui des figures rouges, conçues sur un mode ornemental et, d'autre part, celui du fond dont elles se détachent. Or, le sujet de l'image n'est ni l'un ni l'autre mais « l'un dans l'autre ». Il y a une *différenciation* première entre les figures et le fond ; on perçoit dans un premier temps des figures dansantes *devant* un fond comme si ces deux plans pouvaient être pris isolément. Cette différenciation est capitale puisqu'elle entraîne, par effet de réaction, par défense, une sorte de fusion qui vient contrecarrer la division première de l'attention : tout à coup, le fond (bleu/vert) s'avance, « prend lui-même figure dans les champs intermédiaires vacants », investit les creux et interagit directement avec les danseuses. Il y a « échange entre les plans de l'image ». La *différence iconique*, dans ce tableau comme dans d'autres, dynamise la perception : elle

[1] G. Boehm, « Par-delà le langage ? Remarques sur la logique des images », *op. cit.*

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

permet « le passage d'un agencement figé, dans lequel le figuratif se trouve devant le contexte, à un processus d'interaction qui fait naître du sens ». C'est cette différenciation qui « met en mouvement la production de sens iconique »[1].

Cette théorie nous apprend — selon Boehm — quelque chose de fondamental sur l'image : « toute image tire sa force de détermination de sa liaison avec l'indéterminé ». Autrement dit : nous rapportons automatiquement le représenté (les figures, les motifs) au contexte, au champ d'inscription, au fond à partir duquel il apparaît. Il y aurait une interaction, une « contamination visuelle » entre les plans de l'image rendue possible par la différenciation première entre deux réalités différentes. « La "différence iconique" présentifie une règle de la discrimination, du contraste visuel, qui recèle simultanément un voir-ensemble ». Seule cette dynamisation des plans nous rend apte à voir des *images* — c'est-à-dire des organismes énigmatiques qui sont autre chose que des objets (autre chose que des « états de fait matériels »). Seule cette interaction permet que « naisse ce surplus d'imaginaire » qui transcende l'entité strictement matérielle. Reste à savoir ce que serait une entité strictement matérielle puisque, potentiellement, la moindre tache peut faire l'objet de nos capacités imageantes. En conclusion, pour Boehm, la différence iconique serait strictement visuelle, c'est-à-dire indépendante du paradigme langagier ; elle poserait les rudiments d'une grammaire non verbale du visuel.

3. L'image montre la monstration

La logique de la monstration, que Boehm reconnaît dans toute expression visuelle, guide la théorie de la différence iconique. L'expérience de la gestualité permet de saisir en quoi la monstration corporelle implique elle-même une différenciation fondamentale : le corps peut ainsi être considéré comme le fond continu, « opaque et impénétrable », à partir duquel se détachent les gestes singuliers. Les gestes vont et viennent depuis le corps dans lequel ils sont fondés. La signification naît quelque part de cette *différenciation* entre corps et gestes, qui implique — on l'a compris — non seulement une différence oppositive entre fond et signes gestuels, mais aussi le « geste moteur de leur liaison »[2].

[1] G. Boehm, « Par-delà le langage ? Remarques sur la logique des images », *op. cit.*
[2] G. Boehm, « Ce qui se montre. De la différence iconique », *op. cit.*, p. 40. Cf. Dürer, *Jésus parmi les docteurs de la loi* (1506).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Un autre exemple nous permet de saisir la logique iconique décrite par G. Boehm. Une toile de Mark Rothko, N° 7, 1960 (Sezon, Japon, Musée d'Art moderne) exemplifie idéalement, selon l'auteur de cette analyse, l'idée d'un « monde au sens muet », non discursif. Le titre lui-même traduirait « une réserve à l'égard de toute dicibilité », réserve caractéristique du peintre qui privilégie souvent le titre « *Untitled* ». Qu'observe-t-on ici ? Un fond brun sombre sur lequel apparaissent quatre champs colorés réalisés en « lasures », c'est-à-dire en couches semi-transparentes. À partir du fond et de son opacité profonde, les champs de couleurs semi-transparents semblent émerger à des distances différentes : le rapport du fond et des champs colorés, et le rapport conséquent de l'opacité et de la transparence, crée donc un ensemble de relations dynamiques. Les zones de couleur donnent l'impression de se dégager du fond et d'y retomber sans cesse. Autrement dit, le tableau, et sa *différence iconique*, font en sorte que l'image soit perçue comme mouvante et signifiante : l'image est une « équation énergétique » qui permet que quelque chose se montre.

> Le mutisme de Rothko va de pair avec le pathos et l'affect. Ses tableaux, vides à l'apparence, génèrent en effet une sémantique, ils donnent l'impression de respirer et cet agencement vertical des surfaces fait allusion à un corps qui (sans être humain) semble vivant[1].

Pour éprouver la thèse de la différence iconique (pour voir si elle est généralisable), Boehm se demande s'il existe des images sans *champ visuel*, c'est-à-dire sans cet horizon indéterminé et non thématique à partir duquel, par effet d'écart, se développeraient ou se distingueraient des thèmes. Des images qui feraient *obstacle* à cette grammaire de base du visuel que Boehm identifie dans l'idée d'une différenciation constitutive de l'iconicité. Deux cas-limite émergent alors : celui des structures « *all over* » de Pollock et celui des peintures de camouflage militaires. Dans ces deux cas, on observe un nivellement de la structure différenciée fond-figure, une réduction de l'asymétrie au profit d'une « densité d'apparition », densité telle qu'en réalité plus rien n'apparaît. Or, selon Boehm, seule la structure fond-figure permet de saisir cette densité où la différence des plans parait effacée. Autrement dit, c'est bien parce que notre faculté perceptive cherche — face à l'image — la différence iconique, ou plutôt que cette différence iconique invite la perception à jouer le jeu de l'image, qu'une telle densité se révèle efficace. Celle-ci n'apparaît pas d'un coup : « Le "tout sans parties" que ces images se

[1] *Ibid.*, p. 46.

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

voulaient de fonder ne nous atteint pas comme un éclair, mais veut lui-même être expérimenté, appréhendé à travers un acte »[1]. Les expériences *all over* de Pollock mettent en défaut la logique iconique tout en la faisant apparaître. De la même manière, l'expérience de la peinture de camouflage militaire révèle notre propension à produire du sens à partir d'une différenciation essentielle (cf. les peintures de camouflage d'Andy Warhol). Puisqu'elle est sans différenciation, elle laisse disparaître ce quelque chose qui se distinguait du fond pour un « *all over* » qui cache toute figure. On serait donc ici confronté au processus en négatif de la perception, se repliant sur l'opacité, faisant marche arrière et réintégrant le visible au fond dont il émerge (fond que Boehm appelle encore la « littéralité matérielle ») : « L'iconique s'y dissout dans un continuum des choses apparemment recréé. De telles images de camouflage servent en quelque sorte à aveugler le spectateur, à l'empêcher de voir, en cherchant justement à réduire autant que possible la différence iconique ». Autrement dit : « niveler le contraste, c'est faire disparaître l'image : le phénomène du camouflage l'illustre bien »[2].

4. Un affranchissement relatif

Paradoxalement peut-être, en cherchant à défendre la spécificité des logiques propres aux images, en tentant de s'affranchir du paradigme langagier pour la compréhension du visuel, Gottfried Boehm assume lui-même la référence au modèle linguistique établi par Saussure. Comme Saussure avait montré que la signification des mots ne repose pas sur des similarités avec le monde mais provient de pures oppositions internes, G. Boehm veut défendre l'idée que — de la même manière (et donc avec la même légitimité) — les images ne tirent pas leur sens de similarités avec le monde réel mais bien de purs jeux internes d'oppositions visuelles qui stimulent la perception et invitent à un dépassement : le « contraste visuel » accompagne la naissance du sens des images. Une image implique toujours un contraste, et il importe d'en établir la logique pour décrire les effets de sens qui se développent au cœur même de la perception. Même un tableau monochrome « tire son iconicité d'une différence », à savoir dans ce cas précis celle qui sépare le champ coloré d'un mur.

De l'aveu même de Boehm, la théorie de la *Gestalt* n'est pas pour rien dans l'établissement de cette théorie : « Une pensée de la différentiation fait

[1] *Ibid.*, p. 33.
[2] *Id.*

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

donc appel non plus au mécanisme dialectique de la négation réciproque, mais plutôt à la distinction que la psychologie de la *Gestalt* a décrit comme une distinction en figure et en fond »[1]. Dans les exemples célèbres des figures bistables du visage/vase ou du lapin/canard, plutôt que de se concentrer sur la logique oppositive, encore trop exclusive selon Boehm, il faudrait analyser ce qu'il se passe exactement pour le regard quand il *bascule* d'une perception à une autre. Ce qui intéresse le théoricien de l'image, ce n'est pas seulement le système d'opposition des signes, mais la manière dont l'image est opératrice de liaison. Ce qui semble nous ramener (dit Boehm) vers « le sens premier du mot *logos* : "legein", c'est encore la ligature, le lien »[2].

La théorie de la « différence iconique » intervient à différents endroits dans les textes de Boehm, et semble porter sur plusieurs niveaux — le premier niveau étant celui sur lequel on s'est attardé ici. (1) Elle vise l'opposition entre le support matériel et la signification (la « représentation » visuelle). Comme dit plus haut, dans les images, il y a toujours une différence grâce à laquelle un ou plusieurs thèmes sont reliés à un champ formel qui, lui, est non thématique. Certaines lignes peuvent tout à coup apparaître comme des figures, et se gorger de sens. Pour le dire autrement encore : « le corps matériel des images fait fond à l'émergence, au sein même d'un champ visuel qui se différencie, de quelque chose qui émergera en tant que ceci ou cela »[3]. (2) Mais la théorie de la différenciation iconique se réfère encore plus largement à la différence entre la représentation artistique et son modèle dans la réalité (le référent), ou entre l'image et l'objet. À partir de quoi Boehm peut élaborer une critique de la *mimèsis* entendue comme stricte imitation d'une réalité sans contamination par l'imaginaire de l'artiste. Contrairement à ce qu'une théorie basique de l'imitation pourrait laisser supposer, réaliser une image revient à « procéder à un acte de différenciation » à même le matériau sensible[4]. Il y a une « tension foncière entre la littéralité matérielle et ce qui s'en détache comme présentation visuelle », aspects qui ne sont jamais séparés en droit[5].

> De la matière naît du sens, parce que les valeurs visuelles réagissent les unes aux autres à travers l'acte d'observation. Cela est mis en mouvement par une

[1] *Ibid.*, p. 35.
[2] En ce sens, on ne voit plus très bien ce qui différencie grammaire et logique, comprises comme théorie des liaisons entre éléments a-signifiants, liaisons productrices de sens.
[3] *Ibid.*, p. 33.
[4] *Ibid.*, p. 31.
[5] *Ibid.*, p. 34.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

> asymétrie caractéristique entre la figuration et l'horizon indéterminé, dans laquelle s'édifient également toutes les autres qualités spécifiques à l'image : vie, temporalité, affect, espace, narration, etc. Bien que ce processus puisse tout à fait être décrit, il ne devient adéquatement accessible qu'à travers l'acte de l'observation. Il s'agit d'un sens non prédicatif, qui n'est précédé par nul logos langagier, et sur lequel viennent bien sûr se greffer tous les discours langagiers requis : iconologies ou interprétations. Les images ne représentent pas un royaume clos. Mais leur culture vit du fait qu'elles affirment, face au marmonnement incessant des discours et au bruit des débats, l'étrangeté qui les habite, leur dense mutisme et leur évidente plénitude. Par-delà le langage, il existe de puissants espaces de sens, d'insoupçonnés espaces de visualité, de tonalité, de gestes, de mimique et de mouvement. Ils n'ont nul besoin d'amélioration ou de justification après-coup par la parole. C'est que le logos n'est justement pas que la prédication, la verbalisation et le langage. Son environnement est significativement plus vaste. Il importe de le cultiver[1].

Le rêve d'une « sortie de l'image » par l'exercice de la raison, porté, à la suite des travaux de Rorty, par les tenants du *Linguistic Turn*, cherchait selon Boehm à défaire le statut « énigmatique » de l'image à mi-chemin entre « chose et non-chose », entre « tangibilité et rêves éthérés ». On a voulu refuser à l'image sa nature d'« irréalité réelle ». Selon Gottfried Boehm, les détracteurs de l'image auraient trop souvent tenté de réduire l'image à l'une de ses composantes, de « dissoudre l'existence hybride de l'iconique » - en faisant de l'image soit une chose qui ne renverrait vers rien d'autre qu'elle-même (un simple objet), soit un élément strictement cognitif (sans « assise matérielle »). Or, l'échec des différentes tentatives visant à se débarrasser de l'imaginaire, c'est-à-dire à se débarrasser de l'iconique, montre à quel point ces composantes sont fondamentalement liées. Boehm prend l'exemple de l'art minimal : là où Frank Stella cherchait à démontrer la littéralité des sculptures ou des peintures minimalistes (*What you see is what you see* — manière de « purifier la perception » de toute idéalisation), c'est-à-dire là où il défendait pour les œuvres minimalistes le statut d'objet simple et inexpressif, il a bien fallu reconnaître que « la force projective de la perception s'y enflammait également sur un mode iconique »[2]. Ou pour le dire plus simplement : même un simple parallélépipède rectangle posé devant nous sur le sol éveille (« enflamme ») notre capacité à projeter du sens sur ce qu'on voit[3]. Cette nature double de l'iconique — l'idée d'une tension fondamentale

[1] G. Boehm, « Par-delà le langage ? Remarques sur la logique des images », *op. cit.*
[2] *Id.*
[3] Cf. les analyses de Didi-Huberman dans *Ce que nous voyons, ce qui nous regarde*, Paris, Minuit, 1992.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

entre la nature concrète de l'image, sa nature plastique, sa nature d'entité matérielle, et sa nature immatérielle (sa capacité à convoquer des contenus absents) amènera G. Boehm à élaborer sa théorie de la *différence iconique* : la logique qu'il s'agit de restituer est celle par laquelle un élément visible désigne/appelle quelque chose d'absent. On n'est pas si loin de la philosophie du symbolique et on sent bien par ailleurs l'inspiration phénoménologique d'une telle théorie (Merleau-Ponty, Sartre) : « Nulle image ne peut se défaire de ce décalage irrévocable, et aucune ne crée de la présence sans l'incontournable ombre de l'absence »[1].

Conclusion

En réalité, aujourd'hui le débat autour de la préséance du visuel sur le langagier (ou l'inverse) semble moins vif et partiellement dépassé : tout le monde s'accorde sur le fait qu'une opposition exclusive entre, d'une part, le pouvoir absolu du langage, auquel l'image serait asservie en tant que simple redoublement illustratif et, d'autre part, l'autonomie radicale du visuel (les images muettes pures de tout contact avec les mots) est stérile.

G. Didi-Huberman a animé un débat épistémologique semblable du côté francophone en proposant en 1990 (*Devant l'image*) de combiner les apports de la sémiologie et de la phénoménologie — et cette suggestion rencontre les propositions énoncées par les protagonistes de la *Bild-wissenschaft*. L'idée s'impose avec évidence : étudier le(s) sens des œuvres (les discours qu'elles portent, les effets qu'elles provoquent) mais jamais indépendamment des conditions matérielles d'énonciation, jamais sans étudier comment, c'est-à-dire par quels moyens concrets, le sens s'incarne dans des formes/lignes/couleurs. Parallèlement, étudier les formes et la manière dont elles touchent nos sens mais jamais indépendamment de l'univers de signification qui s'ouvre avec l'œuvre.

On peut difficilement, à partir de la théorie de Gottfried Boehm, répondre définitivement à la question : Y a-t-il dans le domaine du visuel l'équivalent d'une grammaire (ensemble de principes formels qui structurent le sens) ? S'il défend avec conviction l'idée d'un élargissement du *logos* au registre visuel, Boehm écarte lui-même la possibilité de quelque chose qui fonctionnerait comme une *grammaire*. Il faut bien saisir au moins que la théorie de la différence iconique ne se réduit pas à une simple grammaire des contrastes. Au sens de Boehm, on l'a compris, le faire-image (l'*iconicité* ou

[1] G. Boehm, « Par-delà le langage ? Remarques sur la logique des images », *op. cit.*

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

l'*imagéité* selon les traductions de *Bildlichkeit*) ne dépend pas exclusivement de l'objet représenté — autrement dit, l'image n'est pas un simple véhicule pour une signification déjà instituée. Le sens d'une image survient dans l'événement de la perception, événement dont il importe de livrer une description phénoménologique : « La logique des images ne peut se résumer à une grammaire iconique : elle implique des corps auxquels elles se montrent et par lesquels elles peuvent se montrer »[1] — autrement dit, l'image dépend intrinsèquement du spectateur (le corps regardant) et du médium (le corps matériel de l'image).

La problématique du *tournant iconique*, qui marquerait l'abandon du paradigme langagier pour l'interprétation des images (ou qui affirmerait en tout cas l'irréductibilité du champ visuel au paradigme langagier), s'est rapidement imposée au cœur des débats de la *Bildwissenschaft*. Fort de ses recherches sur la psychologie du XIX^e^ siècle et sur l'image mentale[2], le philosophe et théoricien des médias Klaus Sachs-Hombach, dans un esprit assez semblable à celui de Boehm, s'est refusé — convaincu de la fragilité de l'analogie entre image et texte — à simplement transposer la méthode d'analyse sémiotique aux représentations visuelles. Selon lui, il n'y aurait pas dans le domaine du visuel d'équivalent à la syntaxe du langage, en dépit de la possibilité — identifiée par l'analyse iconologique — de mettre au jour un vocabulaire des formes et des règles combinatoires. Les images seraient incapables d'activer toutes les fonctions complexes que certaines propositions linguistiques peuvent porter (par exemple pour le cas des énoncés illocutoires). En affirmant que les images ne possèdent pas des fonctions aussi complexes, Sachs-Hombach semble contribuer à renforcer l'idée selon laquelle la représentation visuelle serait plus pauvre que la proposition langagière. Mais, en réalité, il revendique plutôt une *sous-détermination* de l'image : en tant qu'artefacts matériels, les images dépendent des compétences perceptives du spectateur. Elles sont inachevées, du point de vue de leur signification, tant que le spectateur ne s'est pas engagé dans un processus de réception, le spectateur étant, en dernier recours, celui qui offre aux images des « significations visuelles », c'est-à-dire des significations en accord avec les éléments visuels (par lui) observés. Selon cette critique, la sémiotique serait en quelque sorte trop « mécanique » dans l'étude de la production du sens, inefficace à établir une *pragmatique* de l'interprétation

[1] G. Boehm, « Ce qui se montre. De la différence iconique », *op. cit.*, p. 39.
[2] Voir les analyses éclairantes de M. Rampley, « Bildwissenschaft », dans T. Lenain, H. Loche, A. Pinotti, M. Rampley, C. Schoell-Glass, K. Zijlmans (éds.), *Art History and Visual Studies in Europe*, *op. cit.*, p. 122.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

des images, manquant trop souvent le fait que les images deviennent signifiantes dans des contextes particuliers et pas seulement sur la base d'un jeu interne entre des signifiants visuels. Comme on le perçoit, le problème est vaste, et la conception du langage mobilisée par ces arguments parfois un peu pauvre. On ne voit pas pourquoi la sous-détermination ou l'inachèvement, qui appellent un effort interprétatif réel de la part du récepteur, et qui requièrent une pragmatique de la réception, joueraient un rôle moindre dans le champ du langage. Par ailleurs, sans se plier pour autant à un langage propositionnel qui lui imposerait une lecture linéaire, la réception d'une œuvre visuelle peut certainement mobiliser différentes formes de langage et d'écriture, selon des modèles multiples de rapport image/texte.

Bull. anal. phén. XII 2 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XII 3, 2016
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

L'aristotélisation gadamérienne de Platon ou l'herméneutique dialogique à la lumière du problème de l'ironie

Par ANTOINE P. ST-HILAIRE
Université d'Ottawa

Das große Vorbild allen echten Gespräches
[…] is ja gerade Plato.
(Hans-Georg Gadamer,
« Die sokratische Frage und Aristoteles ».)

Ὁ δὲ καὶ μάλα εἰρωνικῶς εἶπε δύο.
(Platon, Les Amoureux rivaux.)

Résumé Cette étude cherche à rendre compte d'un trait particulier et pratiquement inobservé dans la fondation gadamérienne de l'herméneutique philosophique. Si l'on connaît bien le rôle du platonisme — et plus spécifiquement du dialogue platonicien — parmi les sources au sein desquelles Gadamer a puisé pour formuler le caractère dialogique du comprendre, on a rarement noté que la phénoménologie du dialogue sur laquelle s'appuie une telle fondation s'inscrivait en faux par rapport à son modèle sur un point bien précis : l'ironie, qu'elle soit socratique ou platonicienne. Nous proposons ici que pour bien expliquer la relation trouble que la fondation dialogique de l'herméneutique gadamérienne entretient avec l'ironie socratico-platonicienne, il faille concevoir le platonisme de Gadamer à la lumière d'une certaine forme d'aristotélisation, par laquelle la *philia* et la *phronêsis* aristotéliciennes sont en quelque sorte projetées sur le modèle platonicien du dialogue.

Bien que Hans-Georg Gadamer soit reconnu à juste titre comme le grand représentant de l'herméneutique philosophique, on ne peut nier l'importance des Anciens dans sa pensée. Non seulement leur doit-il beaucoup pour l'édification de son herméneutique[1], mais plus du tiers de son œuvre fut consacrée aux Grecs[2] — aux présocratiques, mais surtout à Platon et à Aristote. Or en 1984, il afficha on ne peut plus clairement son influence platonicienne : « I am a Platonist[3] ». La question du platonisme de Gadamer est vaste puisqu'en plus des nombreux et précieux commentaires de Platon qu'on lui doit, l'ancrage platonicien de son herméneutique philosophique est perceptible autant à sa source — dans l'identification de son assise dialogique — qu'à son terme — dans l'élaboration d'une conception herméneutique de la vérité modelée sur la métaphysique platonicienne du Beau. De nombreux travaux ont tâché de cerner en ce sens l'appropriation gadamérienne de Platon dans la pluralité de ses ramifications et de ses nuances. Il

[1] Parmi les travaux qui ont souligné cette influence, on consultera particulièrement ceux-ci : C. Griswold, « Gadamer and the Interpretation of Plato », *Ancient Philosophy*, 1, 1981, pp. 171-178 ; Paris, Cerf, 1994 ; C. H. Zuckert, *Postmodern Platos : Nietzsche, Heidegger, Strauss, Gadamer, Derrida*, Chicago-London, University of Chicago Press, 1996 ; C. Thérien, « Gadamer et la phénoménologie du dialogue », *Laval théologique et philosophique*, 1997, 53, 1, p. 167-180 ; J. Risser, « Hermeneutics and the Appearing Word : Gadamer's Debt to Plato », *Studia Phaenomenologica* II, 1-2, 2002, p. 215-229 ; C. H. Zuckert, « Hermeneutics in Practice : Gadamer on Ancient Philosophy », *The Cambridge Companion to Gadamer*, éd. R. J. Dostal, New York, Cambridge University Press, 2002, pp. 201-224 ; F. J. Gonzalez, « The Socratic Hemeneutics of Heidegger and Gadamer », *A Companion to Socrates*, ed. S. Ahbel-Rappe and R. Kamtekar, Malden-Oxford-Carlton, Blackwell Publishing, 2006, p. 426-441 ; R. J. Dostal, « Gademerian Hermeneutics and Irony : Between Strauss and Derrida », *Research in Phenomenology*, 38, 2008, p. 247-269 ; R. J. Dostal, « Gadamer's Platonism and the *Philebus* : The Significance of the *Philebus* for Gadamer's Thought », dans (dir.) C. Gill et F. Renaud, *Hermeneutic, Philosophy and Plato. Gadamer's response to the Philebus*, Sankt Augustin, Academia, 2010, p. 23-39 ; C. Blattberg, « Critique de l'interprétation gadamérienne de Platon », *Les Anciens dans la pensée politique contemporaine*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2010, p. 237-251 ; A. Fuyarchuk, *Gadamer's Path to Plato : A Response to Heidegger and a Rejoinder by Stanley Rosen*. Eugene, Wipf & Stock Publishers, 2010.

[2] F. Renaud, « Introduction » dans H.-G. Gadamer, *Interroger les Grecs*. *Études sur les Présocratiques, Platon et Aristote*, trad. D. Ipperciel, dir. F. Renaud et C. Collobert, Paris, Fides, 2006, p. 10.

[3] E. L. Fortin, « Gadamer on Strauss : an Interview », *Interpretation : A Journal of Political Philosophy*, 12, 1 (1984), p. 10.

Bull. anal. phén. XII 3 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

nous semble toutefois qu'une particularité du platonisme herméneutique de Gadamer n'est presque jamais observée en ce qui a trait à la fondation de l'herméneutique sur le modèle du dialogue : une éclipse considérable de l'ironie socratico-platonicienne.

Nous proposons dans cet article d'attirer l'attention sur ce trait distinctif et largement inaperçu de l'appropriation de Platon par Gadamer *en amont* de sa philosophie herméneutique, d'en faire voir le caractère problématique, et de suggérer une explication possible à cette particularité. Dans un premier temps, nous montrerons comment la fondation de l'herméneutique sur le dialogue conduit Gadamer à privilégier une herméneutique de la confiance, cela en raison de l'authenticité de la parole qui doit présider l'éthique dialectique ou la dialectique de la question et de la réponse (1). Nous montrerons dans un second temps en quoi ce critère d'authenticité — qui persiste de l'*Éthique dialectique de Platon* (1931) jusqu'à *Vérité et méthode* (1960) — est problématique dans le cadre du dialogue socratico-platonicien qui sert pourtant de modèle à l'herméneutique gadamérienne, et ce, en raison de l'importance qu'y joue l'ironie (2). Nous exposerons ensuite quelles sont les réponses possibles de l'herméneutique de Gadamer au problème que peut lui poser la parole ironique (3), ce qui nous conduira en dernière instance à suggérer que cette relative éclipse de la question de l'ironie peut être expliquée par une *aristotélisation* de Platon qui s'opérerait en amont de l'herméneutique gadamérienne (4).

1. Vers une herméneutique de la confiance : le comprendre comme dialogue

Le cœur de l'herméneutique de Gadamer est une prise en compte de notre compréhension selon laquelle nous essayons d'arriver à une compréhension avec autrui. Cet autrui ou cet autre peut tout aussi bien être un partenaire de discussion qu'un texte à interpréter, avec lequel nous entrons pour ainsi dire en dialogue. Le point focal de l'herméneutique ou, disons, le modèle de toute bonne herméneutique, est donc pour Gadamer le dialogue ou la conversation orale[1].

Cette conviction philosophique était celle de Gadamer dès sa thèse d'habilitation, l'essai intitulé *L'Éthique dialectique de Platon*, rédigé sous la direction de Martin Heidegger. Bien qu'il était alors très influencé par les

[1] R. J. Dostal, « Gademerian Hermeneutics and Irony : Between Strauss and Derrida », p. 250.

Bull. anal. phén. XII 3 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

travaux de son maître — influence qu'il ne cachera jamais[1], Gadamer modifie substantiellement, à travers l'idée de dialogue, les possibilités existentiales du parler, du discours ou de la « parole parlée » (*Rede* ou *redenden Sprechen*)[2] telles qu'elles s'expriment dans *Être et temps*. Chez Heidegger, la phénoménologie du discours affirme qu'à travers l'expérience de l'angoisse, le faire-silence caractéristique de l'appel de la conscience interrompt le bavardage du On pour arracher le *Dasein* à sa déchéance ou à son égarement d'être-jeté et lui restituer son souci[3]. Le parler heideggérien permet de ramener le *Dasein* à son pouvoir-être le plus propre, c'est-à-dire à son être-au-monde comme pure possibilité d'être, brisant l'inauthenticité de son être quotidien factice pour lui restituer sa mienneté, qui comprend au moins la *possibilité* originaire de se choisir soi-même authentiquement[4]. La condition heideggérienne de l'existence authentique est une prise de distance radicale d'avec autrui. Pour Gadamer, c'est *au contraire* le dialogue — le discours dialectique — qui a cette fonction d'arracher le *Dasein* à son inauthenticité quotidienne et lui offrir une voie vers l'existence authentique, c'est-à-dire, pour Gadamer, de découvrir la vérité et de faire le bien[5]. Dans

[1] H.-G. Gadamer, « Un écrit "théologique" de jeunesse », in Heidegger, M., *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, trad. J.-F. Courtine, Mauvezin, T.E.R, 1992, p. 10, 12 ; H.-G. Gadamer, *Interroger les Grecs*. *Études sur les Présocratiques, Platon et Aristote*, trad. D. Ipperciel, dir. F. Renaud et C. Collobert, Paris, Fides, 2006, p. 237. Voir aussi M.-A. Ricard, « Compte rendu de GADAMER, H.-G., *L'Éthique dialectique de Platon. Interprétation phénoménologique du* Philèbe », *Laval théologique et philosophique*, 53, 1, 1997, p. 218 ; C. Thérien, « Gadamer et la phénoménologie du dialogue », p. 169 ; J. Taminiaux, « L'herméneutique de Gadamer et les avatars d'une fascination précoce », *Sillages phénoménologiques. Auditeurs et lecteurs d'Heidegger*, Bruxelles, Ousia, 2002, p. 156 ; C. H. Zuckert, « Hermeneutics in Practice : Gadamer on Ancient Philosophy », p. 201.

[2] Selon qu'on adopte la traduction de Martineau ou la correction de Greisch. Voir à cet égard J. Greisch, *Ontologie et temporalité*. *Esquisse d'une interpretation intégrale de* Sein und Zeit*,* Paris, PUF, 1994, p. 204-205.

[3] M. Heidegger, *Être et temps*, trad. E. Martineau, Paris, Authentica, 1985, p. 200-201 [*SZ*, p. 277]. Nous indiquons entre crochets la pagination allemande de l'édition de référence de *Sein und Zeit* parue dans la *Gesammtausgabe* (tome 2), citée dorénavant *SZ*.

[4] M. Heidegger, *Être et temps*, p. 145-146, 139-140, 61 [*SZ*, p. 188-189, 179, 53].

[5] Il y a évidemment un décalage ici entre l'emploi du registre de l'authenticité par Thérien et celui qui est propre à la pensée heideggérienne. Des lecteurs comme Taminiaux pensent que le registre du propre et de l'impropre sont absents de la philosophie gadamérienne — probablement en raison du caractère modeste de l'ontologie et de sa place chez Gadamer (J. Taminiaux, « L'herméneutique de

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

un tel dialogue, le souci réel pour la chose à connaître renverrait ultimement au souci premier du *Dasein* pour le sens de sa propre existence[1]. Mais en visant l'authenticité de l'existence, le dialogue *implique* à son tour une autre version de l'authenticité — cette fois plus commune ou courante.

La phénoménologie gadamérienne du dialogue met en effet en évidence les « implications interrelationnelles de l'objectivité » : la recherche commune du vrai ne peut avoir lieu qu'à certaines conditions, conditions regroupées sous l'appellation d'« éthique dialectique »[2]. Au sein d'un dialogue véritable, le souci de l'objectivité doit induire une mise entre parenthèses de ce qui relève purement et simplement de la subjectivité des interlocuteurs. Cela signifie par exemple que les partenaires dialectiques doivent être ouverts à la possibilité d'être contredits, qu'ils ne doivent pas

---

Gadamer et les avatars d'une fascination précoce », p. 173, 176). Or nous voyons, avec Thérien, dans l'examen des usages pervertis du *logos* dans la phénoménologie gadamérienne du dialogue des traces remarquables du partage heideggérien entre le propre et l'impropre (H.-G. Gadamer, *L'éthique dialectique de Platon*, trad. F. Vatan et V. Schenck, Arles, Actes Sud, 1994, p. 82 *sq*). Il serait probablement donc plus juste de dire que l'authenticité de l'existence a une place chez Gadamer pourvu que cette authenticité ait un caractère plus éthique qu'ontologique. On ne manquera pas de remarquer à cet égard que si la recherche de la vérité est fondamentale pour l'existence authentique à la fois chez Heidegger et Gadamer, la poursuite du Bien est absente de sa version heideggérienne. Faudrait-il ajouter également que cette recherche du vrai est essentiellement limitée par notre finitude pour Gadamer, et donc, qu'au sens fort, l'authenticité pleine est impossible — ce que Heidegger n'aurait réalisé que peu à peu après *Sein und Zeit* (voir H.-G. Gadamer « Un écrit "théologique" de jeunesse », p. 14). Sur cette continuité entre Heidegger et Gadamer, voir aussi P. Fruchon, *L'herméneutique de Gadamer. Platonisme et modernité*, p. 311-317 : Fruchon affirme que la conception gadamérienne du langage dialogique/dialectique enjoint à « prendre la responsabilité de l'être » que nous sommes en fait, à « dénoncer l'oubli de soi-même » par opposition, précisément, à la phénoménologie heideggérienne des formes déchues du parler quotidien dans *Sein und Zeit*.

Pour le dire brièvement, la différence entre le parler heideggérien et le dialogue gadamérien est que dans le premier cas, l'ouverture authentique est affaire individuelle-ontologique et dans le second, collective-éthique. Nous aurons cependant l'occasion de voir que cette ouverture éthique et que cette poursuite du Bien ne sont entrevus par Gadamer que dans un stricte horizon herméneutique, qui ne parvient probablement pas à s'articuler comme une philosophie pratique au sens fort, mais simplement comme une posture incluse dans l'activité théorétique de l'herméneute.

[1] C. Thérien, « Gadamer et la phénoménologie du dialogue », p. 174.

[2] H.-G. Gadamer, *L'éthique dialectique de Platon*, p. 71 *sq*.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

chercher simplement à imposer un point de vue contre un autre (comme dans le cas de l'éristique), que chacun puisse faire confiance en l'intention d'autrui à l'égard de la vérité[1]. On peut résumer cette éthique dialectique essentiellement à deux points qui se recoupent : authenticité et égalité. Nous entendons ici le terme d'authenticité au sens courant du terme, c'est-à-dire comme transparence, franchise ou honnêteté, plutôt qu'au sens heideggérien de l'authenticité du *Dasein*. Cette notion commune de l'authenticité est une implication interrelationnelle de l'objectivité, car ce n'est qu'à condition que chacune des propositions ou réfutations soit entièrement authentique de la part de chacun des interlocuteurs que ceux-ci peuvent progresser sur la voie de la vérité. Cela veut dire que l'authenticité au sens courant du terme est une *condition* du dialogue et donc une condition de l'ouverture du *Dasein* sur son souci et à son authenticité au sens philosophique selon Gadamer. En termes heideggériens, on pourrait dire que cette honnêteté ou transparence est la condition « ontique » d'un accès « ontico-ontologique[2] » à notre pouvoir-être authentique. Toujours sur le plan de ces conditions « ontiques », cette authenticité présuppose un certain rapport d'égalité. Non pas qu'il y ait égalité réelle ou de fait entre les intelligences des interlocuteurs, mais que chacun soit ouvert à la possibilité qu'il ait tort et qu'autrui ait raison : ne pas présupposer, en somme, l'infériorité ou la supériorité du partenaire dialectique. Ainsi, si chaque interlocuteur exprime véritablement ce qu'il pense sur le sujet en question, et s'il est ouvert à ce que ce qu'il dit soit réfuté, il y a des chances de pouvoir progresser vers le vrai. Autrement, le dialogue est vain, ou à tout le moins, il sera autre chose qu'une recherche en commun de la vérité.

Bien que la terminologie heideggérienne ait été peu à peu délaissée par la plume de Gadamer, ce dernier ne persiste pas moins avec *Vérité et méthode* dans la direction privilégiée dans sa thèse d'habilitation. Le modèle de la conversation tel qu'on l'observe dans la relation du Je avec le Tu (*Ich-Du*) — avec toute l'éthique dialogique qu'elle implique — y est la condition d'une véritable conscience historique (*das historische Bewusstsein*) au sein de laquelle toute compréhension a lieu[3]. Mais plus spécifiquement, l'influ-

[1] C. Blattberg, « Critique de l'interprétation gadamérienne de Platon », p. 244.

[2] Comme l'est par exemple l'angoisse par rapport au souci comme sens d'être du *Dasein* dans *Être et Temps*. Cf. M. Heidegger, *Être et temps*, p. 142, 143. [*SZ,* p. 183, 184].

[3] H-G. Gadamer, *Vérité et methode*, trad. P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, Paris, Seuil, 1996, p. 383 [*GW* 1, p. 366]. Nous indiquons entre crochets la pagination de l'édition de référence de l'œuvre de Gadamer, *Gesammelte Werke*, citée désormais *GW*.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

ence du dialogue socratico-platonicien y jouit d'une très grande importance, si bien qu'encore une fois, la dialectique de la question et de la réponse est prise comme modèle de la compréhension[1]. Aucune compréhension ne peut avoir lieu si on ne saisit pas que ce qui est à comprendre répond à un problème ou à une question particulière : il n'est possible de départager parmi la pluralité des sens possibles d'une parole, d'un acte, ou même d'un texte, qu'à condition de l'envisager comme une réponse à une question particulière : « L'apparition d'une question ouvre, comme par effraction, l'être que l'on interroge (*bricht gleichsam das Sein des brefragten auf*). En ce sens, le *logos* qui déploie cet être ainsi ouvert est toujours réponse. Lui-même n'a de sens que dans le sens de la question (*Er hat selbst nur Sinn im Sinne der Frage*)[2] ». C'est pourquoi Gadamer insiste aussitôt sur l'importance du caractère authentique que doit avoir ce dialogue, et qu'il s'empresse de signaler que le partage entre compréhension et mécompréhension recoupe la distinction platonicienne entre le discours authentique et le discours inauthentique (*die kritische Unterscheidung zwischen eingentlicher und uneigentlicher Rede*)[3]. À nouveau la parole authentique fait office de première condition herméneutique.

Ainsi si le dialogue joue un rôle crucial dans l'appropriation gadamérienne de Platon pour son herméneutique, il est nécessairement question du dialogue authentique. Puisque les interlocuteurs sont transparents et ne se supposent pas d'avance en position d'autorité ou de supériorité, ils se font confiance l'un et l'autre et ont confiance en leur propre entreprise dialectique. Ainsi Dostal récupère cette éthique dialectique pour parler d'une herméneutique de la confiance chez Gadamer — notion qui chez Ricœur s'oppose à celle d' « herméneutique de la suspicion », et que nous ferons nôtre pour la suite de nos remarques[4].

---

[1] H-G. Gadamer, *Vérité et methode*, p. 386, 391, 393 [*GW* 1, p. 369, 374, 375]. Voir sur ce fondement dialogique de l'herméneutique F. J. Gonzalez, « The Socratic Hermeneutics of Heidegger and Gadamer », 434-436

[2] H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 386 [*GW* 1, p. 368]. Voir aussi p. 390 [*GW* 1, p. 373].

[3] *Ibid*., p. 386 (*GW* 1, p., 368-369) et H.-G. Gadamer *Interroger les Grecs*. *Études sur les Présocratiques, Platon et Aristote*, p. 269 (trad. modifiée) : « (Le grand modèle de tout dialogue véritable […] est précisément Platon (*Das große Vorbild allen echten Gespräches […] ist ja gerade Plato*) » (*GW* 7, p. 380).

[4] R. J. Dostal, « Gademerian Hermeneutics and Irony : Between Strauss and Derrida », p. 247. Sur la préférence de Gadamer pour une herméneutique de la confiance, voir aussi M. R. Foster, *Gadamer and Practical Philosophy : The Hermeneutics of*

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

2. Le problème de l'ironie socratico-platonicienne

L'herméneutique philosophique de Gadamer doit beaucoup à Platon, et comme nous venons de le montrer, les implications éthiques du dialogue comme structure modèle de l'herméneutique proviennent en premier lieu de *L'Éthique dialectique de Platon*. Ce serait vraiment en s'inspirant du dialogue socratique tel que présenté par Platon que Gadamer aurait trouvé les fondements de son herméneutique — et même si sa phénoménologie du langage évoluera pour dépasser selon certains celle du dialogue, Gadamer ne niera pas, jusqu'à *Vérité et méthode* inclusivement, les influences de la dialectique platonicienne[1]. Or, nous voudrions désormais montrer qu'en dépit de l'importance de Platon pour Gadamer et de l'influence réelle qu'il a eue sur sa pensée, cette conception du dialogue platonicien est problématique en raison d'une dimension qu'elle semble éclipser : l'ironie.

À peu près tous les lecteurs de Platon s'accordent sur la présence, voire sur l'omniprésence de l'ironie dans les dialogues. Dans le cas qui nous intéresse, il est probablement préférable de chercher la signification de ce trait socratique à l'intérieur même des dialogues de Platon. Sauf erreur de notre part, il y a deux occurrences du mot *eirôneia* dans le *corpus* platonicien. La première est dans l'*Apologie de Socrate* (*Apol.* 38a), où Socrate dit que tout le monde le croira ironique au moment où il s'apprête à dire qu'une vie sans examen ne vaut pas la peine d'être vécue. Ce passage est tout aussi intéressant que problématique : il nous confirme du même coup que Socrate est souvent ironique, mais pas toujours — il soulève donc la très difficile question pour l'interprétation de Platon de savoir quand Socrate est ironique et quand il ne l'est pas. On comprend également que lorsque Socrate est ironique, il ne dit pas explicitement ce qu'il pense véritablement. Cela rejoint parfaitement l'explication de l'ironie dans la seconde occurrence, que l'on trouve dans une « didascalie » des *Amoureux rivaux*. À cet endroit, Platon écrit au sujet d'un des personnages : « *très ironiquement*, il répondit *doublement* (*mala eirônikôs eipe duo*) » (*Am. Riv.* 133d). Être ironique consiste donc à dire deux choses à deux personnes différentes. Dans le cas des *Amoureux rivaux*, l'interlocuteur ironise mal puisqu'il précise à qui il adresse chacun de ces deux messages, et c'est peut-être pourquoi Platon

---

Moral Confidence, Atlanta, Scholars Press, 1991 ; J. Grondin, *L'herméneutique*, Paris, PUF, 2006, p. 83.

[1] J.-C. Gens, « L'herméneutique de Gadamer (platonisme et modernité) par Pierre Fruchon », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4 (1996), p. 587-588 ; C. Thérien, « Gadamer et la phénoménologie du dialogue », p. 177.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

signale qu'il y a là ironie. Car habituellement, et ici se trouve toute la difficulté, l'ironie n'est jamais signalée : on se rappellera à cet égard qu'en grec, *eirôneia* signifie « dissimulation ». Ironiser consiste donc à dire une chose tout en en signifiant une autre, dissimulant par le fait même à ceux qui ne comprennent pas l'ironie ce qui est véritablement pensé par rapport à ce qui est explicitement dit. Nous pouvons donc déduire une première implication dialogique de l'ironie : être ironique consiste à dire autre chose que ce qui est véritablement pensé — au sens courant du terme, il s'agit de l'inauthenticité par excellence, c'est-à-dire une forme insigne de non-transparence. Si Socrate est si souvent ironique, dans quelle mesure pouvons-nous affirmer que les dialogues qu'il mène sont authentiques ?

La seconde caractéristique de l'ironie qu'il nous faut désormais remarquer pourrait être formulée dans un premier temps comme une simple impression qui revient systématiquement à la lecture des dialogues de Platon, à savoir celle de la supériorité intellectuelle et dialogique de Socrate sur ses interlocuteurs, et de la conscience que Socrate a de cette supériorité, qui donne à penser qu'il est en contrôle du dialogue[1]. Mais cette impression n'est qu'une impression et ne prouve rien *stricto sensu*. On peut toutefois se référer à la structure même de l'ironie exposée ci-haut pour donner du poids à cette intuition. L'ironie consiste à dissimuler une pensée à quelqu'un, mais cela à condition que cette personne ne comprenne pas l'ironie. Il y aurait donc une sorte d'inégalité entre celui qui ironise et celui qui se laisse berner par l'ironie. En ce sens, dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote dépeint l'ironie comme un vice par rapport à la franchise, mais, prenant l'exemple de Socrate, il signale qu'il est un vice plus agréable que la vantardise puisqu'il camoufle à autrui une supériorité qui serait autrement gênante (*EN* 1127b9-32). Bien qu'elle soit dissimulée, il y a bel et bien inégalité entre celui qui ironise et celui à qui s'adresse cette ironie. Il semble à cet égard en effet que la conversation philosophique chez Platon a très rarement lieu d'égal à égal.

L'inégalité et l'absence de transparence se substitueraient donc à l'honnêteté et à l'égalité. Le dialogue platonicien ne correspondrait donc pas tout à fait à l'éthique dialectique que Gadamer attribue à Platon et dans laquelle il puise pour fonder son herméneutique. Ce fait soulève trois questions auxquelles nous essaierons de répondre dans les deux sections qui suivent : quel est le statut de l'ironie dans l'herméneutique gadamérienne si elle est une herméneutique dite de la confiance ? Comment Gadamer rend-il compte de l'ironie dans son interprétation de Platon ? D'où vient cette

[1] Sauf peut-être à l'exception du *Parménide*.

Bull. anal. phén. XII 3 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

éthique dialectique si elle trouve difficilement son répondant dans le corpus platonicien ?

3. L'herméneutique de Gadamer face au problème de l'ironie

Comment donc Gadamer répond-il au problème de l'ironie ? Dans le cas de l'interprétation des textes, la posture herméneutique revient à se poser comme interlocuteur authentique et égal au texte que l'on cherche à interpréter : on doit discuter avec le texte pour en comprendre ce qui s'y trouve. Mais que faire si le texte est ironique ? L'herméneute qui fait confiance au texte ne commet-il pas une erreur de naïveté ? Ne se laisse-t-il pas berner par un texte ironique qui dirait quelque chose en voulant en signifier une autre ? Ne faudrait-il pas penser dans ce cas, comme le dit Dostal, à une herméneutique de la suspicion plutôt qu'à une herméneutique de la confiance ?

Pour Gadamer, le cas de l'ironie est un cas marginal, un cas extrêmement rare — l'exception plutôt que la norme. Une herméneutique qui se fonderait sur une telle exception ferait donc fausse route. Dans *Text and Interpretation*, Gadamer distingue à cet égard une série de textes qui ne sont pas réellement des textes (antitexte, pseudotexte et prétexte[1]) : le texte ironique n'est pas un texte au sens plein pour Gadamer, il est un *prétexte*[2]. C'est-à-dire que si un auteur est ironique en écrivant un texte, il utilise son texte pour signifier autre chose que ce qui est explicitement exprimé dans son texte : le texte devient en ce sens un prétexte ou une excuse pour signifier quelque chose d'autre que le texte. Ainsi l'herméneute ne peut supposer que le texte auquel il a affaire est un prétexte — il ne peut alors supposer que le texte est ironique[3]. Les exceptions devront donc faire l'objet de traitements exceptionnels, ce qui sera précisément le cas de Platon pour Gadamer.

Ce traitement exceptionnel de Platon remonte à l'interprétation que fait Gadamer de la critique de l'écriture proposée par le Socrate de Platon : « quand il [Platon] requiert l'aide de la dialectique pour secourir cette faiblesse des paroles, et qu'il déclare désespéré le cas de l'écrit, il s'agit évidemment d'une exagération *ironique* qui lui permet de *dissimuler* (*ver-*

[1] R. J. Dostal, « Gademerian Hermeneutics and Irony : Between Strauss and Derrida », p. 258.
[2] H.-G. Gadamer, « Text and Interpretation », *The Gadamer Reader : A Bouquet of the Later Writings*, Evanston, Northwestern University Press, 2007, p. 178-179.
[3] *Ibid*., p. 179.

Bull. anal. phén. XII 3 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

hüllen) sa propre œuvre littéraire et son art personnel[1] ». Dans le *Phèdre*, l'écriture est critiquée en vertu de son caractère fixe ou figé, qui, au contraire du discours oral, se limite à signifier toujours la même chose et ignore à qui elle doit ou ne doit pas s'adresser (*Phèdre* 275d-e). Rappelons ici que l'ironie a été ci-haut définie comme un discours qui exprime deux choses différentes à deux interlocuteurs différents, soit le contraire des limites apparentes du discours écrit. À la suite d'une lecture du *Phèdre*, l'interprète peut supposer que Platon, en écrivant des dialogues (à l'inverse de Socrate), croit qu'il est possible par une écriture ironique de dépasser le fixisme d'une écriture non soignée. Gadamer avait en ce sens découvert le génie ironique de l'art d'écrire platonicien[2], notamment auprès du philologue Paul Friëdlander et de son ami Jacob Klein. Il a dès lors appris à reconnaître et à disséquer la spécificité de tout dialogue, son architecture et sa dialectique paroles-actions, *logos-ergon*[3]. Il a vu qu'en comprenant bien le rôle de chacun des piliers du dialogue et la manière dont ils se répondent, il était possible de déceler que parfois, l'*action* du dialogue révélait ce qui était inaudible à ceux qui n'écoutaient que le *discours*. Ce procédé ironique est d'ailleurs déterminant dans plusieurs de ses interprétations, comme celles de la *République* ou celle du *Phédon*[4]. Autrement dit, Gadamer reconnaît et est attentif à l'ironie platonicienne qu'il interprétera à travers ce qu'on peut appeler avec Fruchon le « socratisme de la *phronêsis* »[5] — nous y reviendrons. Mais comment se fait-il alors que l'*Éthique dialectique de Platon* soit autant en décalage avec cette attention portée à l'ironie ? En dépit des questions de date, la question de l'ironie ne sera jamais comme telle thématisée dans les textes sur l'herméneutique (on notera à cet égard que, sauf erreur de notre part, le terme même d'« ironie » est absent de l'essai de 1931 et n'est guère plus discuté

[1] H.-G. Gadamer, *Vérité et methode*, p. 415 [*GW* 1, p. 396]. Nous soulignons. Il est manifeste ici que Gadamer est au clair avec la *fonction dissimulatrice* de l'ironie. Voir aussi p. 316 [*GW* 1, p. 300] où il est question de la *Verstellung* propre à l'ironie. Malgré cette reconnaissance de cette fonction de l'ironie, Gadamer ne l'inclut jamais (voire l'exclut de manière aussi radicale qu'implicite) du modèle dialogique qu'il formule en vue de son herméneutique.

[2] H.-G. Gadamer, *Truth and Method*, trad. J. Weinsheimer et D. G. Marshall, London : New York, Bloomsbury, 2014, p. 557 [*GW* 2, p. 420].

[3] E. L. Fortin, « Gadamer on Strauss : an Interview », p. 7.

[4] C. Blattberg, « Critique de l'interprétation gadamérienne de Platon », p. 238, 241 ; C. Griswold, « Gadamer and the Interpretation of Plato », p. 174-175, 177.

[5] Cf. P. Fruchon, *L'herméneutique de Gadamer. Platonisme et modernité*, p.333-398 ; E. L. Fortin, « Gadamer on Strauss : an Interview », p. 12.

Bull. anal. phén. XII 3 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

qu'à deux brèves reprises dans *Vérité et méthode*[1]). Gadamer n'affronte donc le problème de l'ironie qu'avec une très grande prudence. Car la question persiste en effet de savoir quels sont les moments où l'on peut dire qu'il y a bel et bien ironie. Et puisque l'ironie serait marginale, exceptionnelle[2], en philosophie, elle ne peut être intégrée à titre de fondement d'une herméneutique de la méfiance ou de la suspicion : l'herméneutique ne peut nous guider et nous indiquer comment détecter l'ironie puisqu'elle doit reposer sur confiance.

Nous voilà ainsi conduits à un paradoxe. D'un côté, l'ironie est restée relativement impensée, sinon éclipsée par Gadamer dans sa « réorientation herméneutique de la dialectique[3] », qui avait pourtant pour inspiration un modèle dialectique où l'ironie était omniprésente. De l'autre, la pratique de l'herméneutique par Gadamer sur les textes de Platon, en dépit de cette relative éclipse, ne fait pas pour autant l'impasse sur l'enjeu de l'ironie. Qu'il soit clair cependant que nous soulevons ce paradoxe sans chercher à en user pour discréditer l'herméneutique gadamérienne : il serait bien imprudent de penser que la seule ironie platonicienne puisse permettre de trancher en faveur d'une herméneutique de la suspicion contre une herméneutique de la confiance. Il ne nous semble pas non plus que les lectures gadamériennes de Platon soient erronées de ce seul fait. Nous proposons simplement de substituer ou plutôt d'*ajouter* à l'inspiration platonicienne de l'herméneu-

[1] H.-G. Gadamer, *Truth and Method*, p. 390 [*GW* 1, p. 300]. Gadamer explique que l'ironie ne peut être comprise que dans la mesure où l'on est en accord sur un sujet donné avec l'autre : « De même que dans la conversation on comprend l'ironie de son interlocuteur dans la mesure où on s'entend avec lui sur le même contenu du discours (*wie man ja auch in Gespräch Ironie in dem Grade versteht, in dem man in sachlichem Einverständnis mit dem anderen steht*). » Cette *apparente* exception confirmerait donc la règle selon laquelle la compréhension implique un accord préalable : « Even Plato's artistic irony can be understood only by someone who shares his knowledge of the subject matter (as is the case with all irony) [*Auch die platonische Künstler-Ironie versteht nur (wie alle Ironie), wer sich in der Sache mit ihm versteht*.] » (*Ibid*., 557 [*GW* 2, p.420]). Il nous faut toutefois nous demander si l'intelocuteur de celui qui ironise est bel et bien en mesure de saisir l'ironie au moment où il est en train de discuter. Toute la question est de savoir ici si un interlocuteur de Socrate, lorsqu'il donne son accord, *comprend* (*versteht*) *véritablement* ce que Socrate veut dire. *Il nous semble qu'un tel accord des comprehensions ne se produit pratiquement jamais dans les dialogues socratico-platoniciens.*

[2] *Ibid.*, 390, n. 40. Voir aussi *ibid.*, p.557 sur la quasi impossibilité de savoir *quand* il y a bel et bien dissimulation.

[3] J. Risser, « Hermeneutics and the Appearing Word : Gadamer's Debt to Plato », p. 215.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

tique dialogique une référence aristotélicienne — qui permet de comprendre à la fois pourquoi l'éthique dialectique, et avec elle l'herméneutique de la confiance, ne correspondent pas tout à fait aux dialogues platoniciens et comment Gadamer en est malgré tout arrivé à déceler l'ironie de Socrate à travers son herméneutique appliquée.

4. L'aristotélisation gadamérienne de Platon

Cette autre source nous est en quelque sorte indiquée par Gadamer lui-même lorsqu'il signale que la rédaction de *L'Éthique dialectique de Platon* fut influencée par les lectures phénoménologiques d'Aristote par Heidegger[1]. Ce serait à ce titre par exemple qu'il débute *l'Éthique dialectique de Platon* en discutant la notion aristotélicienne d'*epistêmê* et qu'il nous introduit à la dialectique platonicienne à travers cette notion[2]. D'ailleurs, il faudrait, selon Gadamer, voir simplement chez Aristote une sorte de conceptualisation de la dialectique de son maître[3]. Il est incontestable qu'il s'agit d'un effort proprement gadamérien — grandement alimenté par Hegel, prétend-il — de réconcilier les pensées de Platon et d'Aristote en une « unité source » de la tradition philosophique occidentale[4]. Plusieurs textes de Gadamer dont « Amicus Plato magis amica veritas », « Aristote et la question socratique » ou encore *L'Idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien* participent avec *L'Éthique dialectique de Platon* de cet effort de réconciliation des deux grands penseurs grecs[5]. Nous suggérons ici brièvement qu'à travers cette harmonisation, Gadamer a pu minimiser le rôle et le statut de l'ironie dans la

[1] Cf. *supra*, note 5.
[2] H.-G. Gadamer, *L'éthique dialectique de Platon*, p. 49 *sq*.
[3] H.-G. Gadamer, *Interroger les Grecs*. *Études sur les Présocratiques, Platon et Aristote*, p. 236-237, 261.
[4] *Ibid*., 270 : « Nous sommes ainsi toujours en reste d'un dialogue productif tant avec Platon qu'avec Aristote. Le niveau auquel Hegel a porté un tel dialogue ne me semble pas avoir été égalé. » Voir aussi P. Fruchon, *L'herméneutique de Gadamer. Platonisme et modernité*, p, 289-332 et J.-C. Gens, « L'herméneutique de Gadamer (platonisme et modernité) par Pierre Fruchon », p. 587.
[5] Sur cette proximité d'Aristote et de Platon au sein du platonisme de Gadamer, voir R. J. Dostal, « Gadamer's Platonism and the *Philebus* : The Significance of the *Philebus* for Gadamer's Thought », p. 29-33. Il nous apparaît étonnant que Dostal ait aperçu à la fois le problème de l'ironie dans l'herméneutique gadamérienne et la proximité entre Platon et Aristote qui est au cœur de l'interprétation de Gadamer sans établir entre ces deux particularités quelque lien que ce soit.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

conception proprement platonicienne du dialogue. Plus précisément, il nous semble que cela résulte d'une projection sur le dialogue platonicien de deux éléments cruciaux de l'éthique aristotélicienne : la *philia* et la vertu de *phronêsis*.

En effet, pour Aristote, toute amitié et *a fortiori* l'amitié véritable, c'est-à-dire l'amitié qui a pour objet d'amour la vertu, et sous laquelle il nous faut ranger l'amitié philosophique, est une relation d'égal à égal (*EN* 1156b7-1159a13). Or, puisque l'ironie est seulement employée lorsqu'il y a inégalité pressentie entre deux interlocuteurs (*EN* 1127b9-32), cette amitié philosophique prend appui sur la franchise et la confiance (*EN* 1157a23). Toutefois, les relations humaines telles qu'elles sont représentées par les dialogues de Platon diffèrent de ce genre d'amitié. En effet, lorsque Socrate est ironique, il pense une chose, et il en dit une autre : son discours explicite est un acte ou une action (*ergon*), et sa pensée est une parole intérieure (*logos*). Dans la conversation ironique, il y a disjonction (plus ou moins radicale, selon les situations) des *erga* et des *logoi*, de la théorie et de la pratique. Gadamer note même en ce sens que Socrate va parfois jusqu'à user dans sa pratique dialogique d'arguments sophistiques, arguments auquel il n'accorde vraisemblablement aucun crédit au point de vue de la pensée[1]. Dans l'amitié authentique ou transparente, actions et discours, théorie et pratique coexistent dans un rapport réciproque et harmonieux. On peut raisonnablement supposer que Socrate n'était pas étranger à cette conception et à cette expérience singulière de l'amitié, qu'il devait bien vivre avec quelques-uns — Xénophon et Platon, peut-être. C'est d'ailleurs, selon l'interprétation de Gadamer lui-même, le sens de l'indication de Socrate à la fin du *Lysis* (*Lys.* 223b4-6) : l'amitié véritable est celle où *ergon* et *logos* se recoupent[2], mais Lysis et ses jeunes compagnons n'ont pas l'expérience (*ergon*) préalable à la compréhension du *logos* de cette amitié[3]. Toutefois, cette réciprocité devinée de la théorie et de la pratique serait possiblement davantage une anticipation de la *philia* aristotélicienne qu'une dimension

[1] H.-G. Gadamer, *Dialogue and Dialectic : Eight Hermeneutical Studies on Plato*, trad. P. C. Smith, New Haven, Yale University Press, 1983, p. 2-3 ; C. Blattberg, « Critique de l'interprétation gadamérienne de Platon », p. 238, 241 ; C. Griswold, « Gadamer and the Interpretation of Plato », p. 245-246.

[2] Voir par exemple : « L'harmonie dorique du Logos et de l'Ergon pave la voie vers ce qu'est l'amitié (*Freundsein ist […] die dorische Harmonie von Logos und Ergon bahnt sich an*) » (*GW* 6, p. 186).

[3] H.-G. Gadamer, *Dialogue and Dialectic : Eight Hermeneutical Studies on Plato*, p. 20 ; C. Griswold, « Gadamer and the Interpretation of Plato », p. 174.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

platonicienne de la forme dialoguée du discours[1]. Après tout, dans *Reason in the Age of Science,* Gadamer écrit avec admiration au sujet du Stagirite : « Aristotle was insightful enough to acknoweledge the reciprocity between theory and practice[2]. » La ressaisie herméneutique de la dialectique et la fondation subséquente d'une herméneutique de la confiance devrait peut-être davantage à ce modèle aristotélicien de la conversation amicale[3] plutôt que du dialogue socratico-platonicien puisque, poursuit Gadamer, « [In hermeneutics], we have the same mutual implication between theoretical interest and practical action[4]. »

Le recours à Aristote permet aussi d'expliquer comment Gadamer a, malgré ses vues sur le modèle platonicien du dialogue, considéré comme aussi importante l'ironie de Socrate. La clé de cet élément de la lecture gadamérienne est l'élaboration heideggérienne de l'herméneutique de la facticité à travers les lectures phénoménologiques d'Aristote[5]. L'idée directrice de cette influence est que l'activité théorétique du philosophe est une possibilité existentielle du *Dasein* factice plutôt qu'une attitude abstraite coupée du monde : le philosophe est « jeté » dans le monde, monde qui est toujours monde partagé ou commun, *Mitwelt*. La philosophie est donc toujours une possibilité d'être à titre de *Miteinandersein*, comme modalité

[1] P. Kontos, « L'impasse de l'intersubjectivité chez Gadamer ou l'appropriation inadéquate de la *philia* aristotélicienne », *Gadamer et les Grecs*, dir. J.-C. Gens, P. Kontos et P. Rodrigo, Paris, Vrin, 2004, p. 54. Parmi ces anticipations, cf. H.-G. Gadamer, *Dialogue and Dialectic : Eight Hermeneutical Studies on Plato*, p. 20 et Aristote (*EN* 1158a14-15) sur l'importance de l'expérience dans l'amitié.

[2] H.-G. Gadamer, « Hermeneutics as Practical Philosophy », *Reason in the Age of Science*, trad. F. G. Lawrence, Cambridge, MIT Press, 1989, p. 111. Cf. aussi H.-G. Gadamer, « Praise of Theory », *Praise of Theory : Speeches and Essays*, trad. C. Dawson, New Haven : London, Yale University Press, 1998, p. 34.

[3] Sur l'importance de la parole amicale dans le modèle éthique de l'herméneutique, voir H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 345 (*GW* 1, p. 328).

[4] *Ibid*. Sur la réciprocité herméneutique de la théorie et de la pratique, voir M. R. Foster, *Gadamer and Practical Philosophy : The Hermeneutics of Moral Confidence*, 182-192. Sur le lien de cette réciprocité et de la *philia* aristotélicienne, voir W. A. Brogan, « Gadamer's Praise of Theory : Aristotle's Friend and the Reciprocity Between Theory and Practice », *Research in Phenomenology*, 32 (2002), p. 141-155.

[5] J. Risser, « Hermeneutics and the Appearing Word : Gadamer's Debt to Plato », p. 215 ; J. Taminiaux, « L'herméneutique de Gadamer et les avatars d'une fascination précoce », p., 156 ; M.-A. Ricard, « Compte rendu de GADAMER, H-G, *L'Éthique dialectique de Platon. Interprétation phénoménologique du* Philèbe », 217.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

d'être-l'un-avec-l'autre[1]. De cette *situation* éminemment *pratique* de l'activité philosophique, Gadamer en conclut avec Aristote la nécessité non moins « pratique » de subordonner le *bios theorêtikos* à la vertu de la *phronêsis*, la prudence ou la sagesse pratique[2]. Concrètement, il vit en Socrate l'ironie comme une des modalités possibles de cette vertu cardinale grecque qui avait été philosophiquement élaborée par l'éthique aristotélicienne. La parole ironique permet en effet à Socrate d'adapter son discours à ses différents interlocuteurs et aux différentes circonstances dialogiques afin de conduire sa pratique philosophique avec vigilance et responsabilité. La formule de Fruchon, employée ci-haut, évoquant un « socratisme de la *phronêsis* », consacre en quelque sorte cette aristotélisation gadamérienne de Platon.

Ainsi, la conception aristotélicienne de l'amitié philosophique permet d'expliquer pourquoi la compréhension gadamérienne du dialogue herméneutique et les implications interrelationnelles de celui-ci ne laissent pas place à l'inégalité et à l'inauthenticité de la parole ironique. Toutefois, la vertu de prudence telle qu'élaborée par Aristote, une fois attribuée à Socrate, permet de rendre raison de certaines paroles inauthentiques ou dissimulatrices. Ainsi, inspiré de l'herméneutique heideggérienne de la facticité au sein de laquelle la *phronêsis* occupait une place importante, Gadamer récupère cette vertu en signalant cependant sa fécondité pratique plutôt qu'ontologique. Une projection de ces notions aristotéliciennes sur le dialogue platonicien s'avère donc cruciale pour comprendre à la fois l'assise dialogique de la philosophie herméneutique, et la particularité de cette herméneutique appliquée à la lecture des dialogues de Platon.

Conclusion : le problème de Socrate

L'idée d'une aristotélisation gadamérienne de Platon permet donc de rendre compte de l'éclipse relative du problème de l'ironie dans la fondation éthique d'une herméneutique de la confiance sur le modèle du dialogue platonicien.

---

[1] J. Risser, « Hermeneutics and the Appearing Word : Gadamer's Debt to Plato », p. 216. Sur l'interprétation heideggérienne du *bios politikos* comme *Miteinandersein*, voir aussi J. Taminiaux, *Sillages phénoménologiques. Auditeurs et lecteurs d'Heidegger*, Bruxelles, Ousia, 2002, p. 56-64.

[2] E. L. Fortin, « Gadamer on Strauss : an Interview », p. 12-13. Qu'il soit clair qu'il ne soit pas question ici de la function herméneutique de la *prhonêsis* pour le problème de l'application telle qu'elle est exposée dans *Vérité et méthode* (p. 334-363 [*GW* 1, p. 317-346]), mais bien de la vertu pratique de prudence à laquelle le philosophe — et donc l'herméneute — doit subordonner son activité.

Bull. anal. phén. XII 3 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Cette solution permet tout aussi bien de comprendre les raisons pour lesquelles, en dépit des « implications interrelationnelles de l'objectivité », le personnage de Socrate s'inscrit de prime abord et le plus souvent en faux face à cette idée propre à Gadamer du comprendre comme dialogue. Elle permet aussi d'expliquer pourquoi Gadamer fut malgré tout en mesure de détecter l'ironie de Socrate et de Platon dans ses interprétations des écrits du second. Mais en intégrant le problème de l'ironie à la question de l'herméneutique gadamérienne, il semble qu'on soulève une question importante eu égard à notre rapport à Platon, voire — dans la mesure où Socrate est la figure paradigmatique du philosophe — pour la vie philosophique tout court.

En interprétant le geste socratique comme un geste herméneutique, Gadamer fait de Socrate un chercheur qui n'a aucune prétention à l'enseignement. Le philosophe, selon lui, ne possède pas une vérité qu'il veut transmettre, mais la cherche activement et authentiquement avec ceux qui l'entourent. Cette conception nous empêche de voir dans l'ironie qu'un usage strictement pédagogique, ce que Gadamer en effet refuse en reconnaissant sa fonction éminemment dissimulatrice. Or s'il reconnaît que le philosophe, parce qu'il doit aussi être un *phronimos*, doit user de cette dernière fonction de l'ironie, il nous semble qu'il n'a pas suffisamment cherché à mettre au jour la signification qu'implique une telle nécessité. Le philosophe prudent doit se dissimuler parce qu'autrui peut tout aussi bien être la condition de l'activité philosophique que son adversaire le plus farouche. Ce que reconnaît donc implicitement mais de manière insuffisamment réfléchie la philosophie gadamérienne, c'est que le philosophe n'est pas autant chez lui dans son *Mitwelt* que ne le laisse croire le modèle herméneutique du dialogue. Par sa condition sociale ou politique, la vie philosophique est toujours en péril. Que cette reconnaissance n'ait pu mûrir jusqu'à faire naître au sein d'une pensée si riche une philosophie morale et politique en bonne et due forme[1] est d'autant plus surprenant que l'on sait combien tumultueux furent les temps que Gadamer dut traverser[1].

[1] Certes, la question de la portée pratique de la philosophie de Gadamer est vaste et complexe. Nous prions le lecteur de se satisfaire provisoirement de ces quelques remarques critiques à l'endroit de ceux qui ont essayé de défendre que l'herméneutique gadamérienne était une philosophie pratique.
Mathew Foster analyse avec justesse la réciprocité de la théorie et de la pratique telle que Gadamer la voyait à l'œuvre dans sa philosophie. Il est cependant forcé de reconnaître que les tâches pratiques à laquelle l'herméneutique est conviée sont le plus souvent des *tâches de compréhension* que des tâches d'action à proprement parler. L'herméneutique est sans doute une réflexion pratique en ce qu'elle est pratiquement et historiquement située et déterminée par cette médiation pratico-

Bull. anal. phén. XII 3 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

historique, mais aussitôt qu'elle cesse de réfléchir sur la teneur pratique de l'activité théorétique ou encore sur la structure ontologique de l'agir et qu'elle doit présider à une véritable action morale ou pratique, il semble qu'elle soit sans voix : « Gadamer's own language helps make the point : he holds before us the sobering reminder that, in practice, there are 'no rules for applying rules', no meta-rules for applying ordinary rules. But *a practical philosophy which only tells us this has not really gotten started* : it does not articulate the 'ordinary rules' whose application may indicate the direction in which the target will be found. We must conclude that wherever Gadamer becomes silent about such things, we have reached *the limit of his direct relevence to the development of a hermeneutical approach to practical philosophy*. » (M. R. Foster, *Gadamer and Practical Philosophy : The Hermeneutics of Moral Confidence*, p. 225. Nous soulignons.)

Les travaux plus récents de Dobrosavljev et Warnke sont quant à eux beaucoup plus apologétiques de la portée pratique de la philosophie herméneutique de Gadamer. Dobrosavljev voit chez Gadamer une telle continuité de l'interprétation heideggérienne de la philosophie comme *praxis* (par opposition à la *poiêsis* et à la *theôria*) qu'elle va jusqu'à affirmer que l'herméneutique « se situe *complètement* dans l'horizon de la *praxis* » (D. Dobrosavljev, "Gadamer's Hermeneutics as Practical Philosophy." *Facta Universitatis — Series Philosophy, Sociology, Psychology and History*, 9, 2002, p. 606). Cela est évidemment une erreur d'interprétation importante étant donné le fait que Gadamer répète avec insistance qu'il voit plutôt dans l'herméneutique un rapport *réciproque* entre théorie et pratique — insistance qui persiste de 1931 (avec la thèse de la *methexis* — la bonne vie est un mélange de plaisirs sensibles et d'activité intellectuelle — du *Philèbe*) jusqu'aux thèses plus directes qu'on trouve dans les essais tardifs cités ci-haut (voir *infra*, p. 13). L'auteur suggère aussi que le caractère temporaire de toute compréhension relèguerait celle-ci à la sphère de la praxis (*ibid*., p. 607), inférence pour le moins douteuse pourvu que l'on se rappelle qu'Aristote voyait dans la *theôria* une activité dont les êtres humains sont néanmoins capables (*EN* 1178b). De manière plus générale, Dobrosavljev et Wanke soulignent les analyses gadamériennes de l'éthique aristotélicienne en suggérant que celles-ci forment le cœur de sa propre philosophie pratique. Il est vrai que Gadamer ne procède pas à une ontologisation de la *praxis* aussi radicale que ne l'avait fait Heidegger, mais il convient tout de même de rappeler que le savoir moral est chez Gadamer le *modèle* de l'herméneutique (*als eine Art Modell der in der hermeneutischen Aufgabe gelegenen Probleme*) (H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 337 [*GW* 1, p. 320]), et non sa fin : sa fin est la *compréhension*, et bien que celle-ci soit une forme de *praxis*, elle demeure une activité *théorique*. Il en va de même de la dimension « kantienne » de l'herméneutique gadamérienne telle que Warnke l'observe dans l'altérité propre à la relation Je-Tu que doit constituer le rapport interprétatif à la tradition (G. Warnke, « Hemeneutics, Ethics, Politics », *The Cambridge Companion to Gadamer*, éd. R.J. Dostal, New York, Cambridge University Press, 2002, p. 92-93, 98) — cette dimension éthique n'est pas l'intention du projet philosophique de Gadamer, mais une *image* dont celui-ci s'inspire. Dans tous les cas,

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

la visée de l'herméneutique, en tant qu'elle en est davantage une de compréhension que d'action à proprement parler, ne permet pas d'articuler le passage d'une éthique dialogique à un agir politique — ce qu'ironiquement, Gadamer reproche à l'éthique de l'*Aufklärung*, si bien que le pluralisme démocratique que présente Warnke peut fort bien être d'inspiration gadamérienne, mais ne présente en rien une voie que Gadamer fit sienne dans une véritable philosophie politique. En tous les cas, il semble qu'on puisse difficilement voir chez Gadamer une philosophie politique qui soit autre chose qu'une philosophie et une « politique » de la modération : on consultera à cet égard le chapitre consacré à Gadamer dans le récent ouvrage de Ronald Beiner, *Political Philosophy : What It Is and Why It Matters*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 122-134.

[1] Cette recherche a été financée par le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada. L'auteur tient à remercier Thomas Anderson pour sa lecture et ses suggestions attentives.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XII 4, 2016 (Actes 9), p. 1-20
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/
Série Actes 9 : La modernité : Approches esthétiques et phénoménologiques

Présentation

Du 22 au 26 avril 2013 s'est tenu à l'Université de Liège le séminaire annuel du centre de recherche « Phénoménologies ». Pour sa septième édition, ce séminaire fut consacré au traitement, depuis les perspectives phénoménologique et sociologique, du phénomène de la modernité et des thématiques qui y sont afférentes, telles que la crise, la subjectivité, la ville et le cinéma. Le séminaire était organisé par Maud Hagelstein et Rudy Steinmetz ; les actes sont édités par Maud Hagelstein et Aurélien Zincq.

La phénoménologie comme pensée de la crise

La crise constitue une thématique fondamentale dans tout l'itinéraire philosophique de Husserl. On pourrait même aller jusqu'à prétendre que la phénoménologie est intrinsèquement, et ce dans les deux sens du génitif, une pensée *de* la crise : crise des fondements des mathématiques d'abord[1], crise de la psychologie ensuite[2], crise de la modernité enfin[3]. Ce troisième moment, en même temps qu'il reprend les deux précédents, élève la phénoménologie du cercle étroit des débats qui l'avaient vue naître à l'histoire de la pensée philosophique — en bref : à la hauteur de l'« humanité européenne » dont elle entend fournir le diagnostic « épochal ». En effet, les « crises » auxquelles Husserl s'était précédemment confronté prennent toutes part au dévoiement objectiviste de la science moderne : qu'il s'agisse de la réduction

[1] *Cf.* Bruno Leclercq, *Fondements logiques et phénoménologiques de la rationalité mathématique chez Husserl*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. « Mathésis », 2015.
[2] *Cf.* Robert Brisart (éd.), *Husserl et Frege. Les Ambiguïtés de l'antipsychologisme*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. « Problèmes et Controverses », 2002 et Maria Gyemant (dir.), *Psychologie et psychologisme*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. « Problèmes et Controverses », 2015.
[3] Sur la notion de « modernité », *cf.* Rudy Steinmetz, « Introduction ».

psychologiste de la logique aux lois qui régissent les phénomènes psychiques ou encore de la remise en cause des pouvoirs créateurs de la subjectivité dans le domaine de la mathématique, il y va à chaque fois, comme le signale Husserl au § 2 de *La Crise*, d'une forme de reconduction de l'idée de la science à une simple science de faits. Mais cette tendance positiviste qui couve depuis les débuts de la science moderne, et qui éclate au tournant du XX^e^ siècle par la coupure radicale avec la mission de la science « pour la vie », la poussant ainsi à se détourner des « questions qui pour une humanité authentique sont les questions décisives »[1], s'enchâsse plus profondément encore dans un dévoiement de l'idée d'humanité à la libération de laquelle devait servir, dès ses débuts, la science issue de Galilée et dont Descartes s'était fait le chantre. La tâche d'une critique de la modernité, si elle passe d'abord par la mise en cause du paradigme objectiviste qui étend son emprise à mesure que les réussites de la science s'amplifient, ne doit cependant pas perdre de vue que son but essentiel consiste à revenir au cœur même du processus qui permet à la raison son développement constant depuis la mise en chantier du programme galiléen de mathématisation de la nature. En d'autres mots, la critique de la modernité est inséparable d'une interrogation sur la *Lebenswelt* comme champ d'activité propre de la subjectivité constituante. Cette interrogation, comme le note très justement Laurent Perreau, désigne « une réflexion critique sur les limites de la subjectivité » qui, à l'encontre de l'acception positiviste du projet cartésien, « mobilise bien plutôt l'idée d'une subjectivité sédimentée, incarnée, enracinée dans l'histoire et la tradition », c'est-à-dire « limitée »[2]. Cela signifie donc que la crise de la Raison — des « sciences européennes » — est *en* nous, qu'elle est « nécessairement une crise du *sujet* moderne »[3]. La critique qui doit suivre la reconnaissance de cette crise a ainsi pour objet nous-mêmes — en tant que ce « nous-mêmes » indique ce qu'il est advenu du procès de sédimentation qualifiant l'histoire européenne. Le sujet de cette histoire se trouve placé devant un choix — et en cela s'affirme paradoxalement l'authenticité de son pouvoir constituant. C'est en assumant sa faiblesse devant le danger du scepticisme comme phase ultime de l'idée d'une « sciences de faits » que le

[1] Edmund Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. fr. G. Granel, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Bibliothèque de Philosophie », 1976, p. 10.
[2] Laurent Perreau, « Husserl critique de la modernité », p. 35.
[3] *Ibid*., p. 47.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

sujet peut, dans ce geste, tenter de porter la ressaisie de sa vie intentionnelle au niveau d'un « choix résolu pour la raison »[1].

On voit ici comment se recoupent — quoique difficilement — l'idée de *décision*, dont ne peut se passer une philosophie rationaliste assumant l'autonomie du sujet, et l'affirmation d'une *téléologie* interne à l'histoire de la pensée, tout aussi bien scientifique que philosophique. S'il faut probablement voir dans la reconnaissance de cette tension la source de l'angoisse qui envahit la phénoménologie au moment où Husserl diagnostique une crise de la culture européenne[2], on peut toutefois douter de la pertinence de la solution que Husserl lui offre : l'auto-méditation qui doit guider le choix pour la raison ne trouve-t-elle pas son origine dans une strate plus profonde de l'esprit ? L'amplification des discours sur la crise et la singulière durée de l'emploi du terme dans la sphère publique ne sont-elles pas en vérité les indices d'une instabilité profonde affectant le mouvement de la transmission-réception ? C'est la thèse qu'élabore Annabelle Dufourcq à partir de Merleau-Ponty. Le discours de la crise est certes, aujourd'hui comme alors, toujours à l'œuvre, mais il ne faut pas espérer y trouver de réponse à ce qu'il met lui-même en cause. D'ailleurs, selon Annabelle Dufourcq, « il n'y aura […] pas de fin de la crise selon le sens défini par le concept de crise [*sc.* en usage dans la sphère publique] »[3]. La teneur proprement philosophique du concept de crise est en ce sens dialectiquement opposée à l'acception conservatrice qui à cours dans l'espace public : alors que, au sein de ce dernier, la mobilisation du concept de crise désigne un attachement à une vision pessimiste de l'histoire qui y voit un mouvement progressif de dissolution d'un héritage par essence intouchable, sa reprise phénoménologique, chez Husserl d'abord, de façon plus prononcée chez Merleau-Ponty ensuite, insiste sur le caractère aventureux de tout héritage, sur l'instabilité des couches sédimentées de l'histoire de l'esprit. Comme le note Annabelle Dufourcq, « le processus de sédimentation décrit par Husserl […] n'est […] pas le fourvoiement contingent d'une civilisation manquant son héritage, mais la continuation et le durcissement d'une opacification, d'un écart à soi minant l'origine même »[4]. Et cette opacification est un mouvement positif : il est « la condition essentielle de l'ouverture du sujet sur une idéalité

[1] *Ibid*., p. 50.
[2] Annabelle Dufourcq, « La Fin de la crise ? Pour un dépassement phénoménologique du modèle critique », p. 52-53.
[3] *Ibid*., p. 71.
[4] *Ibid*., p. 58.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

transcendante et sur les autres ainsi que de l'institution d'un avenir fécond »[1].

Deux éléments doivent ici retenir notre attention : d'une part, la potentialité démocratique du concept de crise, d'autre part sa capacité à interroger notre présent en y décelant, si pas la possibilité d'une utopie, du moins une brèche nous exposant à un futur alternatif à ce que le présent semble offrir de virtualités. La nature constitue aujourd'hui une thématique au croisement de ces deux fils que l'on peut tirer du concept de crise. En effet, la question de l'écologie a acquis ces vingt dernières années, chez certains auteurs, une position qui la tient à bonne distance tant d'une interprétation élitiste de la crise que d'une critique pessimiste de la technologie qui y voit un repli par rapport à l'idée démocratique[2].

Selon Manlio Iofrida, il revient à Merleau-Ponty, notamment dans ses cours dispensés entre 1956 et 1960, d'avoir permis l'accession à une idée de nature qui la situe entre ces deux pôles. Cela est rendu possible par la volonté d'en établir un concept qui ne reconduise pas l'opposition, héritée de la modernité, entre le sujet et l'objet, une conception à laquelle Merleau-Ponty a pu parvenir grâce à une réélaboration de la théorie husserlienne de la passivité. La nature devient ainsi le nom de ce moment d'« inclusion de notre action dans un être qui nous précède »[3]. De la sorte, Merleau-Ponty dépasse à la fois l'idée bourgeoise de la « nature vierge constituant l'autre face de la conception occidentale de la culture »[4], une idée qui culmine dans la *wilderness* américaine, tout comme celle de règne de la nécessité, par opposition au domaine de l'action humaine autonome. Le concept de nature auquel tend Merleau-Ponty vise à intégrer celle-ci dans un noyau commun avec l'histoire, prenant la forme d'un « chiasme indissoluble ». La métaphore géologique qui orientait la conception husserlienne de l'histoire trouve à présent une acception nouvelle. Pour le dire en bref, on passe d'une conception qui associe l'histoire au cours d'un fleuve — mais d'une façon non héraclitéenne — charriant alluvions et autres débris, à une conception de l'histoire comme ensemble des strates de sédiments à la surface desquelles la vie humain évolue, un peu à la façon d'une forêt qui se régénère grâce à ses propres déchets, son propre humus. L'histoire n'est donc plus « un *facere* » dont le

[1] *Idem*.
[2] Manlio Iofrida « *Kultukritik*, phénoménologie et subjectivité à l'âge de la technique », p. 73-74.
[3] *Ibid*., p. 84.
[4] *Idem*.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

déploiement serait le produit d'une « action unilatérale »[1] ou, pour reprendre la métaphore du fleuve, un « flux » dont le courant indomptable de la civilisation constituerait l'apport majeur, transportant certes une énorme masse d'alluvions mais leur étant chimiquement hétérogène et les laissant s'accumuler sur ses bords quand le courant prend une nouvelle direction. Alors que la métaphore fluviale faisait des sédiments (la passivité) ce qui ne pouvait jamais être incorporé totalement au mouvement aquatique qui l'entraîne (l'activité), la métaphore du milieu défendue par Merleau-Ponty entend parvenir à une conception de l'activité et de la passivité qui parvienne à mettre au jour leur interdépendance, leur extrême intrication. En ce sens, Merleau-Ponty s'inscrit pleinement dans le renouveau des pensées de l'« histoire naturelle » qui eut lieu vers le milieu du XX^e^ siècle, notamment dans l'École de Francfort, et dont l'ambition était de parvenir à une conception de l'histoire intégrée au processus naturel, la reconnaissance d'un « noyau d'irréductibilité dans la nature et dans l'histoire »[2]. En identifiant un tel noyau, il ne s'agissait pas d'une simple revalorisation du concept de seconde nature[3], qui ne parvient à intégrer le moment naturel que sous les figures du conditionnement et de l'intériorisation — de ce qui est, par définition, primitivement étranger à l'homme —, et donc toujours sous l'égide de l'Histoire comme espace propre au déploiement du seul « *facere* » humain. Ce qui est visé, au contraire, avec le concept d'histoire naturelle relève de la catégorie de la « forme de vie », ce qui implique une vision de la culture selon laquelle elle « ne dépend pas de l'héritage de schémas culturels déjà fixés par la tradition, mais d'un processus d'apprentissage mis en œuvre par l'interaction avec des personnes et des choses »[4].

Dans la perspective ici défendue, la crise désigne le mouvement de cette interaction : parce que l'homme n'hérite jamais de quelque chose de fixe, il est toujours en situation critique par rapport à ce qui lui est transmis. La crise est le moment du « pas de côté », du décalage par rapport à ce qui est transmis, rendant de ce fait possible notre relation au monde et aux autres. Pour reprendre la métaphore géologique, on dira que la crise est le lieu du chevauchement des couches qui se sédimentent, cet espace d'indiscernabilité

[1] *Idem*.
[2] *Ibid*., p. 85.
[3] Theodor W. Adorno, « L'Idée d'histoire de la nature », dans *Id*., *L'Actualité de la philosophie et autres essais*, trad. fr. J.-O. Bégot (dir.), Paris, Éditions Rue d'Ulm/Presses de l'École normale supérieure, 2008, p. 42-57.
[4] Manlio Iofrida « *Kultukritik*, phénoménologie et subjectivité à l'âge de la technique », p. 88.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

de l'une et l'autre strate. On redécouvre donc ici le potentiel non seulement politique, mais également écologique du concept de crise : elle n'est plus cette parenthèse d'atermoiement de l'histoire, où se trouve différée la participation assumée à celle-ci. Il y va plutôt d'un rythme humain spécifique, d'une économie de notre rapport vital au monde et à l'altérité. Elle est le mouvement naturel de l'existence, mais au sens où naturel désigne précisément ce qui ne va pas de soi.

Cette version plus souple — c'est-à-dire émancipée de toute philosophie de l'histoire « par testament »[1] — de la conception husserlienne de l'histoire comme processus d'« auto-méditation de raison »[2] rejoint *mutatis mutandis* le Théorème de l'amorphisme humain élaboré par l'écrivain et essayiste Robert Musil. Pour ce dernier, en effet, l'homme est « essentiellement *fonction* des formes objectives que lui propose l'époque comme espace de subjectivation possible »[3]. Dans le riche article qu'ils consacrent à l'auteur autrichien, Thomas Bolmain et Andrea Cavazzini ont particulièrement bien mis en évidence la connexion qui relie ce théorème pour lequel l'homme, même au plus intime de lui-même, n'est jamais autre que ce qu'une époque veut bien qu'il soit, et la thématique de la crise comme instant où s'effondrent les formes socio-historiques par lesquelles se définit l'époque en question. Pour Musil également ce moment de crise n'est pas à rejeter au profit d'un retour à un état de stabilité originaire. Mettant en cause tout mythe de l'origine, Musil voit dans la crise une expérience positive, et ce dans les deux sens du terme : d'une part, l'instabilité est toujours la possibilité, si pas d'expérimenter et de créer, pour le moins de songer à l'élaboration de nouvelles formes de vie — il s'agit, par conséquent, d'un moment d'exercice réel de l'autonomie —, d'autre part, cette d'opportunité d'élaboration fait fond sur un matériau déjà présent et disponible.

Derrière la réévaluation du concept de crise courant à travers les premiers textes de ce recueil, on voit se dessiner progressivement une éthique, une philosophie de l'éducation, qui apprennent à penser dans et avec la crise. Elle devient l'occasion d'un travail de soi sur soi, d'une transformation subjective devant conduire à une meilleure entente du savoir

[1] *Cf.* Aurélien Zincq, recension de Edmund Husserl, *Sur l'histoire de la philosophie. Choix de textes*, présentation et traduction de L. Perreau, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. « Bibliothèque des Textes Philosophiques », 2014, 120 pages, dans *Bulletin d'analyse phénoménologique*, XI 2, 2015 (Recensions 3), p. 1-3.
[2] Edmund Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, *op. cit.*, p. 298.
[3] Thomas Bolmain & Andrea Cavazzini, « Crise, essai, discipline. Autour de Robert Musil », p. 103.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

et du vécu — ce que Musil appelait « l'autre état ». Thomas Bolmain et Andrea Cavazzini voient dans le genre de l'essai, pour lequel Musil avait manifestement une préférence, la forme qui convient le mieux à l'expérimentation en vue d'une transformation subjective[1] : « S'affrontant à la singularité, à l'idiosyncrasie de "faits qui ne se prêtent pas à une observation généralisée", il appartient à l'essai de tenter, autant que faire se peut, de rétablir un "ordre", un véritable "enchaînement de pensées", une systématicité »[2]. L'essai, initialement forme esthétique, fait se rejoindre dans la pensée à la fois l'idéal de la connaissance et le devoir éthique d'une transformation de l'homme[3].

L'ouvrage *La Crise de la culture* constitue indéniablement la mise en œuvre de la forme musilienne de l'essai. Les « exercices » auxquels s'y livre Hannah Arendt ont tout simplement pour ambition de nous apprendre à penser, dans sa radicalité, notre présent. Le titre original de l'ouvrage, *Between Past and Future*, renvoie sans aucun doute possible à la définition de la crise, en tant qu'elle est ce moment qui introduit une différence entre le « déjà plus » et le « pas encore »[4]. Toutefois, pour Arendt, que notre présent soit en crise, ce n'est pas là un fait dont il faudrait s'étonner. L'entre-deux de la crise est un moment qui revient sans cesse : la crise possède une vocation anthropologique car, comme le souligne Antoine Janvier, « l'existence humaine n'est rien d'autre que l'introduction d'une brèche dans le temps, l'insertion d'une résistance au flux du temps »[5]. Il n'y a donc pas de crise en dehors de la présence de l'homme : seul celui-ci réussit à s'introduire entre le passé et le futur. Apprendre à penser, c'est donc, pour Arendt, assumer sa condition humaine et ce, non pas de façon résignée, ce qui reviendrait à épouser la version conservatrice de la crise — « juger, du dehors, un présent réduit à l'impuissance immobile qui se tient entre le passé et le futur » —, mais bien en tant que force potentielle qui se libère dans « le tracé d'une tangente […] dans le champ de bataille dessiné par les forces du passé et du futur »[6]. Mais si s'efforcer à penser, cela consiste, pour Arendt, à sortir du présent, à se situer dans un lieu de « non-temps », alors apprendre à penser ne peut jamais être une méthode : le chemin de la pensée doit à chaque fois être

[1] *Ibid*., p. 119.
[2] *Ibid*., p. 120.
[3] *Idem.*
[4] *Ibid*., p. 91.
[5] Antoine Janvier, « Penser dans la crise de l'éducation : Hannah Arendt et le problème de l'éduction », p. 133.
[6] *Idem.*

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

à nouveau découvert et frayé par celui qui souhaite se mettre à penser[1]. La tradition ne peut jamais léguer les coordonnées de l'espace de la pensée. Comment, dès lors, est-il possible d'éduquer à la pensée ? Pour Antoine Janvier, cet objectif est rendu possible par la reconnaissance du paradoxe entre la nécessité d'assumer la responsabilité du monde, c'est-à-dire sa continuité, et la tâche de le transformer, le renouveler. La transmission est par conséquent transmission en vue de son propre dépassement. L'éducateur se doit de transmettre le « monde ancien », mais qui en réalité ne peut devenir tel que parce que, dans le mouvement de cette transmission sont déjà présentes, en germes, les conditions de son renouvellement. Penser, cela revient à assumer cette double contrainte, qui sans cesse risque de basculer d'un côté ou de l'autre, entre reproduction et régénération de ce qui est donné, aujourd'hui, à penser.

La culture en crise : le cinéma

On comprend mieux pourquoi la culture doit toujours en premier lieu souffrir des effets de basculement d'un côté ou de l'autre de cette double contrainte de la pensée. Le phénomène de massification de la société qui apparaît à la fin du XIX^e^ siècle va entraîner pour Arendt, à partir des années 1920 en Allemagne, à partir de 1940 en France, une liquidation générale des valeurs culturelles. En d'autres termes, comme l'indique Danielle Lories, « la durée et l'unicité [qui qualifiaient traditionnellement l'œuvre d'art] cèdent le pas à la *répétition* et au caractère *éphémère* » de celle-ci[2]. En effet, comme l'affirmait déjà Walter Benjamin dans son essai sur « L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique », la reproduction, notamment à travers ces nouveaux médias que sont le cinéma et la photographie, en mettant à mal l'unicité de l'œuvre, risque de corrompre le rapport à la tradition. Toutefois, pour Arendt, qui ne suit pas Benjamin sur ce point, l'effacement de la valeur cultuelle de l'œuvre d'art qui, selon Benjamin, est le motif de la disparition de son unicité, n'en est précisément pas la cause pour cette raison que, d'après elle, l'art n'a jamais pu être réduit à sa fonction cultuelle. Ainsi que le rappelle Danielle Lories, « l'œuvre d'art ne prend sens dans la sphère politique que de transcender le registre des besoins, que ce soit des individus ou de la société », et même si ces besoins sont d'ordre religieux

[1] *Ibid*., p. 134.
[2] Danielle Lories, « Reproductibilité technique et crise de la culture. Art et politique chez Benjamin et Arendt », p. 150.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

ou spirituel[1]. L'art est par conséquent foncièrement séculier. La disparition progressive de l'importance du cultuel ne peut pas être directement mise en relation avec le phénomène de massification de la société à partir du XIX^e^ siècle, si on comprend celui-ci, à la façon de Benjamin, comme la sécularisation de l'Occident. Pour Arendt, il faut plutôt voir dans la liquidation des valeurs traditionnelles un effet de la mise en péril de la spécificité du domaine public par opposition à celui du privé, dont l'événement est en réalité la définition même de la massification[2]. Arendt arrache ainsi l'œuvre d'art à la sphère du cultuel pour la porter dans la sphère du politique qui est, selon elle, sa sphère originaire. Loin de tout élitisme, le danger de la massification réside pour Arendt, comme le note à juste titre Danielle Lories, dans la réduction de la temporalité de l'œuvre d'art : alors que ce qui la définit intrinsèquement est sa durée à travers les siècles, l'entrée dans le monde de l'« industrie culturelle », c'est-à-dire en réalité l'industrie du loisir, fait chavirer l'œuvre d'art dans le monde de la consommation et de la satisfaction des besoins vitaux, dont la temporalité n'équivaut bien sûr pas à celle des siècles. C'est relativement à la sphère publique que sont évalués le sens et la portée de l'œuvre d'art. Tout à la fois étrangère au religieux de même qu'à l'activité de l'*homo laborans*, cette autonomie rend possible la donation de sens de l'œuvre d'art, pour qu'elle puisse avoir quelque chose à communiquer à la sphère publique. La situation de l'art dans le monde de l'homme, si elle veut être source de sens irriguant celui-ci, doit tenir la distance par rapport à la sphère des besoins et de sa reprise cultuelle factice — par exemple dans le fascisme —, elle doit se tenir à l'écart du monde : ce n'est qu'à cette condition qu'elle peut nous enseigner à son sujet. Par sa radicale extériorité au domaine du privé — que nous n'arrivons plus, depuis le XX^e^ siècle, à distinguer du public — l'art évoque la tradition et suggère sa réforme authentique.

Mais le médium artistique qui semble célébrer avec le plus de vigueur l'entrée dans l'ère de la massification — le cinéma — se réduit-il pour autant à ses usages consuméristes ? Pour Benjamin, le cinéma, en tant qu'il appartient intimement à la sphère de l'art, possède lui aussi pouvoir d'émancipation et de résistance à l'emprise capitaliste. Si le cinéma fut souvent le lieu de production du blasé, et par conséquent de la reproduction de l'imaginaire capitaliste, Benjamin va aussi défendre, comme le montre Sébastien Barbion, un cinéma qui va se soutenir du choc qu'infligerait l'expérience cinématographique pour développer son « potentiel foncière-

[1] *Ibid*., p. 154.
[2] *Ibid*., p. 155.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

ment révolutionnaire »[1]. Ce potentiel révolutionnaire se situe dans la façon de monter les images, de telle sorte qu'elles échappent au « recyclage de vieux cultes, notamment auratiques »[2]. Ce faisant, Benjamin entrevoit, dans son essai, la liquidation des valeurs traditionnelles de l'héritage culturel d'un point de vue qui n'est plus celui de la simple disparition des valeurs qui constituaient positivement, pour reprendre l'expression de Stefan Zweig, « le monde d'hier ». Benjamin entame la relève de cette liquidation : dans le cinéma, elle peut devenir la possibilité d'une critique radicale des valeurs qui ont permis à la société capitaliste d'éclore et de s'épanouir dans le consumérisme contemporain. Ainsi que l'indique Sébastien Barbion, Benjamin pose, sous la thématique de la liquidation de l'héritage, la question cruciale de l'appropriation. La liquidation est donc aussi ce processus cathartique qui permet à l'œuvre d'art — ici, le cinéma — d'atteindre à la dignité de son statut — au sens que nous avons vu avec Arendt. Tout comme celle de « crise », l'expression « liquidation » est amphibologique : d'un côté elle recouvre les critiques conservatrices à l'égard de toute émancipation sociale réelle au profit du *statu quo*, tandis que d'un autre elle désigne le moment de prise de distance à l'égard d'un passé trop intrusif. En d'autres termes, la liquidation peut être aussi la *pars destruens* d'un processus émancipateur, la marque d'une autonomie en voie d'affirmation. La destruction de l'aura ouvre ainsi la possibilité d'une réelle prise de distance avec le contenu de l'œuvre. Alors qu'auparavant l'aura de l'œuvre éloignait le contemplateur de toute prise de position active dans la sphère publique — même s'il en allait de son contenu intime — et le perdait dans une profondeur insondable, en une perception noyée dans le *hic et nunc*, Benjamin va tenter de substituer à cette actualité magique de l'aura une « actualité politique du montage »[3]. Pour le dire autrement encore, on peut considérer que la sécularisation qui voit disparaître progressivement le statut auratique de l'œuvre, un statut qui lui fut conservé jusqu'à la modernité malgré l'effacement de son origine cultuelle, déboulonne en quelque sorte l'œuvre du piédestal où Arendt la situe pour la faire revenir dans l'orbite d'une réalité qu'elle analyse de façon froide et superficielle. C'est à parvenir à une telle distance matérialiste que le cinéma peut ou pourrait, selon Benjamin, prétendre tout à fait légitimement.

---

[1] Sébastien Barbion, « L'Effet-choc du cinéma dans "L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique" : De la possession à la propriété, de l'hypnotisé à l'examinateur distrait », p. 181.
[2] *Ibid*., p. 182.
[3] *Ibid*., p. 186-187.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Comme le rappelle Oleg Lebedev, André Bazin sera l'un des premiers à défendre une conception du cinéma comme médium permettant d'accéder à « l'épiphanie du réel », rendue désormais « possible par la technique objective de reproduction visuelle et sonore »[1]. Toutefois, contrairement à une idée communément reçue à propos de Bazin, il ne fut pas le chantre d'un réalisme naïf, défendant l'idée saugrenue selon laquelle le cinéma se bornerait à être « la reproduction mécanisée du réel »[2]. On ne retrouve pas, chez Bazin, ce réalisme naïf qui voudrait que la caméra soit capable de retourner « aux choses mêmes ». Il ne faut en effet pas confondre la capacité à filmer des sujets et des corps bien réels avec l'idée qu'il serait possible d'en manifester, par le biais du dispositif cinématographique, la présence nue[3]. En ce sens, le réalisme bazinien s'assimile avant tout à une attitude éthique consistant « à ne pas filmer tout ce qu'on veut, comme on veut »[4]. L'image cinématographique doit laisser être la réalité, en révéler le sens, permettre d'en dégager la valeur et la vérité. Le réalisme défendu par Bazin se dresse donc contre toute forme de surimposition d'un sens au réel. Oleg Lebedev perçoit dans cette forme de réalisme un écho au concept kantien de « faveur » (*Gunst*) : « Refus de réduire la chose à l'objet de désir, de plaisir intéressé, à une marque ou à un code »[5]. C'est seulement en se tenant à cette distance respectable, qui laisse les choses être sans les forcer à être, que Bazin conçoit qu'il est authentiquement possible de manifester le monde, de nous le rendre propre dans le moment où il est rendu à sa liberté. On comprend mieux pourquoi Bazin voyait dans le cinéma « l'art de l'amour » : il accompagne la réalité dans sa vocation propre.

Quelle est alors la part personnelle laissée à l'artiste ? À quelles conditions est-il possible de capter le réel sans que l'acte de filmer ne devienne une « captation » de son sens ? Se pose ici la question du montage. Comme le rappellent Maud Hagelstein et Jérémy Hamers à partir de l'analyse du texte « Le Hall d'hôtel » de Siegfried Kracauer, le montage est à chaque fois pris entre la possibilité de l'artificialité la plus trompeuse et celle de la restitution la plus juste des liens entre les éléments filmés[6]. Toutefois, de même que pour Bazin, rendre compte du réel pour lui-même, par le biais

[1] Oleg Lebedev, « "La robe sans couture de la réalité" : André Bazin et l'apologie du réalisme cinématographique », p. 190.
[2] *Ibid*., p. 191.
[3] *Ibid*., p. 195.
[4] *Ibid*., p. 199.
[5] *Ibid*., p. 208.
[6] Maud Hagelstein & Jérémy Hamers, « Montage et résistance du réel chez S. Kracauer. Photographie, cinéma, texte », p. 211.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

de l'image, implique de faire fi de toute naïveté ; cette restitution ne doit pas produire « une lecture lissante et homogénéisante (donc erronée) du monde »[1]. Le montage (non limité ici au montage cinématographique) est vu comme un processus complexe, qui n'associe pas les éléments entre eux dans le but d'illustrer une thèse, mais vise bien plutôt à une présentation exemplaire de la réalité. Que le montage ne devienne superficiel, cela n'est donc pas juste un principe posé purement par hasard, comme s'il fallait se donner « pour rire » un écueil à éviter. Dès que, pour Kracauer, le montage doit *produire* une version exemplaire de la réalité, le piège de la superficialité, c'est-à-dire du cliché et de la pose, est toujours menaçant. D'un autre côté, on voit comment l'exigence de respect du réel, comme toute « profession de foi », désigne plutôt un idéal que ce qui va de soi dès l'instant où il s'agit de produire une image de ce réel. Cette volonté de Kracauer de complexifier la réalité vise à en éviter la simplification pour parvenir à « proposer une perspective critique sur les structures cachées de la réalité sociale »[2]. Car c'est bien évidemment de réalité *sociale* dont il est question dans tout ceci. Ainsi que le rappelle Olivier Agard, « le cinéma est sur un plan méthodologique et thématique au cœur de la démarche d'ensemble de Kracauer, et c'est ce qui explique aussi le lien étroit qu'il entretient avec la question de la ville ». Cinéma et ville (ou *grande ville*) vont donc de pair. Mais pour Agard, on peut aussi considérer ces thèmes comme les deux faces d'une même problématique, celle de la modernité.

La ville : le lieu de la crise

La ville est pour Kracauer le lieu de l'« aliénation existentielle », de la « rupture avec la communauté (*Gemeinschaft*) », le « site d'un désenchantement du monde », là où manque tout « abri transcendantal »[3]. Elle est là où s'accomplit la modernité si, à la suite de Kracauer mais en écho à ce qui a été dit dans ces pages, on entend précisément par « modernité » ce tournant dans l'histoire de l'homme occidental qui ouvre à un vide spirituel, à la solitude, à l'exil et à l'errance ; bref, la transformation de la raison occidentale en un processus de domination d'hommes devenus des anonymes. La ville, théâtre d'action de la raison instrumentale, désormais complètement désacralisée et sans profondeur, devait offrir au cinéma son champ d'action privilégié. Ville

[1] *Ibid*., p. 218.
[2] *Ibid*., p. 220.
[3] Olivier Agard, « Cinéma et modernité chez Siegfried Kracauer », p. 229.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

et cinéma partagent, pour Kracauer, un même langage. En plus d'être tous deux dominés par la captation visuelle de l'apparence des choses, mais aussi tous les deux empreints d'une forme de chaos : ils sont l'un et l'autre intégrés à une logique de l'aléatoire, de l'association libre, qui témoigne d'une réalité fragmentée[1]. Plus exactement, « la caméra, d'après Kracauer, peut rendre compte de cette surface contingente et éclatée, non seulement parce qu'elle est une captation de la surface, mais aussi parce qu'elle a la capacité de se mouvoir librement dans un univers polycentré, qui ne peut plus être embrassé par un point de vue surplombant et global »[2]. Cette connivence implique-t-elle cependant que le cinéma soit lui aussi soumis au processus de la production capitaliste ? La caméra devient en quelque sorte l'œil du phénoménologue après qu'il ait opéré la réduction : elle présente la réalité sans détour, ce qu'il en est des formes d'instrumentalisation de la raison — c'est-à-dire de la rationalité propre à la pensée capitaliste[3]. Le monde naturel de la raison capitaliste, la caméra nous le révèle dans sa négativité, comme jamais il ne veut se montrer. Le cinéma donne ainsi à voir « la contingence de l'ordre fantomatique qui se fait passer pour la réalité »[4]. Toutefois, alors que le phénoménologue ne cherche qu'à mettre au jour des essences depuis le seul apparaître qui lui est donné, la surface des phénomènes ainsi révélée à la caméra induit aussi, comme le montre Olivier Agard, la possibilité d'une alternative au monde réifié. Agard va jusqu'à voir dans l'expérience cinématographique, telle qu'elle est pensée par Kracauer, « le lieu d'une sorte d'expérience utopique » : rejoignant une intuition de Robert Musil, Kracauer voit dans le déracinement qui caractérise la modernité la chance, peut-être unique dans l'histoire, d'une reconfiguration des données, l'occasion d'une improvisation. En effet, là où l'ordre fait défaut, il est toujours possible qu'émerge l'inattendu. Sans vouloir forcer le trait, on verra se dessiner un parallèle avec ce qu'Arendt disait de la crise qui caractérise la modernité : la disparition de l'auratique, qui signifie toujours la manifestation d'un ordre *transcendant*, éveille des virtualités inouïes —parce qu'elles ne sont plus inféodées à la reconnaissance du transcendant. Le regard froid de la caméra, glissant sur la surface des phénomènes, dégage de leur caractère fragmentaire et, parce qu'ils sont tels, les nouvelles associations dont ils sont intimement porteurs.

[1] *Ibid*., p. 234.
[2] *Idem*.
[3] *Ibid*., p. 235.
[4] *Idem*.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Derrière cette lecture de la grande ville partagée entre autres par Benjamin et Kracauer se trouve la figure de Georg Simmel, qui en avait d'abord offert l'analyse. Ainsi que le relève Gabor Tverdota, le phénomène fondamental de la condition métropolitaine est, pour Simmel, celui de « *l'intensification de la vie nerveuse*, qui résulte du changement rapide et ininterrompu des impressions externes et internes »[1]. Simmel voit dans cette intensification de la vie urbaine une forme d'exacerbation des tensions qui innervent toute société humaine. Le conflit, et en particulier ses stratégies d'évitement, est constitutif de la socialisation. En tant qu'il manifeste une divergence au sein d'une totalité, il témoigne d'une convergence plus fondamentale encore. Le conflit est donc un facteur d'équilibre sans lequel, comme le précise Gabor Tverdota, « la société ne serait même pas envisageable »[2]. En ce sens, « l'idée simmelienne selon laquelle l'intérêt que portent les hommes les uns aux autres, c'est-à-dire la possibilité même de forger un *monde commun*, repose sur l'existence de la concurrence » ou, autrement dit, sur le conflit, l'opposition entre individus[3]. Karl Mannheim, comme le note Gabor Tverdota, va infléchir la perspective simmelienne en opérant un détour par Marx, notamment à partir de l'idée d'après laquelle il revient à l'être social de déterminer la conscience des hommes. Cela signifie que les différences subjectives sont le produit de positions différentes au sein du processus socio-historique. Le but de la sociologie de la connaissance que défend Mannheim est d'atteindre un point au-delà des idéologies, de « trouver une *médiation* […] par le biais du *rétablissement de l'objectivité* perdue ». Cette objectivité est accessible grâce à un travail de traduction entre les positions concurrentes qui, parce qu'elles sont telles, possèdent un dénominateur commun, celui du but visé. Plus exactement, « le conflit des interprétations sous la forme de la concurrence dans le domaine des idées désigne pour Mannheim de manière inséparable *à la fois* les *divergences* qui se manifestent dans les sociétés sur le sens de la communauté du monde *et* un *horizon d'entente* qui transparaît là-même où le conflit se fait le plus aigu »[4]. Mais ce but visé peut-il être tout simplement celui de la violence et du

[1] Georg Simmel, *Les Grandes villes et la vie de l'esprit*, trad. fr. J.-L. Vieillard-Baron, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2013, p. 41, cité dans Gabor Tverdota, « De la grande ville à la grande politique. La dimension constructive du conflits dans les écrits de Georg Simmel et de Karl Mannheim », p. 252.

[2] Gabor Tverdota, « De la grande ville à la grande politique. La dimension constructive du conflits dans les écrits de Georg Simmel et de Karl Mannheim », p. 254.

[3] *Ibid*., p. 255.

[4] *Ibid*., p. 257.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

conflit ? Pour Gabor Tverdota, le « point aveugle », et ce tant de la théorie du conflit de Simmel que celle de la concurrence de Mannheim, est de n'avoir pu mettre au jour une forme de sociabilité — dans les faits, le nazisme — qui soit exclusivement fondée sur la haine de l'autre, donc sur la pure violence[1].

Gabor Tverdota rappelle dans son article que Karl Mannheim emprunte la notion d'espace public (*Öffentlichkeit*) à Heidegger, la modifiant toutefois dans le sens non pas de la déchéance par rapport à l'interprétation authentique de l'être, mais plus simplement comme le lieu où luttent et s'affrontent les différentes interprétations de l'être[2]. Or, si l'on a vu que ces différentes positions interprétatives pouvaient viser un but commun — et, par là, entraîner un mouvement de traduction, et par conséquent de réconciliation, de l'une et l'autre —, il semble que la conception heideggérienne ne souffre pas cette médiation qui fait du dialogue le point de rencontre salutaire des idéologies en vue de leur dépassement. Pour Heidegger, comme le montre Aurélien Zincq, l'accès au sens de l'être n'advient que par une exacerbation de la dimension conflictuelle interne à toute communauté humaine. En bref, « la résolution du problème de la métaphysique occidentale ne revêt […] pas un caractère cognitif » ou discursif[3]. Il y va au contraire d'une expérience fondatrice dont Heidegger, dans son commentaire des *Hymnes* de Hölderlin *La Germanie* et *Le Rhin*, ne trouve pas d'autre image pour en parler que celle de la lutte sur le front[4]. Bien sûr, comme le démontre une analyse du commentaire heideggérien des *Hymnes* de Hölderlin, il ne s'agit pas, dans le chef de Heidegger, de considérer que l'expérience de la lutte *sur le front* soit effectivement celle de l'advenue du sens de l'être. Ce que Heidegger cherche à penser est la possibilité d'atteindre à une mobilité historique authentique. Or, pour y accéder, le *Dasein* doit vivre une expérience qui lui permette en quelque sorte de « se singulariser collectivement ». L'expérience du combat en est la meilleure illustration : par le biais du sacrifice du soi, elle ouvre pleinement le *Dasein* à la singularité de son existence tout en permettant de dépasser le solipsisme existential pouvant caractériser une telle situation, car elle est une expérience vécue avec d'autres et dans la perspective d'un but commun. Les hommes ne se retrouvent pas au front par hasard : ils sont (idéalement) unis par un projet commun. Bien sûr, comme le note Aurélien Zincq, la description que Heidegger donne de cette expérience, qui doit permettre au *Dasein* d'accéder

[1] *Ibid*., p. 262.
[2] *Ibid*., p. 256.
[3] Aurélien Zincq, « Histoire et expérience fondatrice dans *Sein und Zeit* », p. 264.
[4] *Ibid*., p. 280.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

à son existence authentique, laisse particulièrement songeur tant on ne voit pas, de prime abord, ce qu'elle pourrait être d'autre que cette lutte sur le front. L'expérience fondatrice suggère plus la lutte des tranchées, dont on sait l'importance symbolique qu'elle revêt pour le mouvement de la « Révolution conservatrice », qu'une lutte de type authentiquement révolutionnaire. Pourtant, en référence aux thèses « Sur le concept d'histoire », Aurélien Zincq tente de relire l'expérience de la lutte dans le sens du combat pour le passé opprimé, dont parle Walter Benjamin dans la thèse XVII. Par cette relève benjaminienne de la conception heideggérienne de l'expérience fondatrice, l'« instant du danger » peut potentiellement échapper à toute tentative de récupération conservatrice.

Au-delà de la représentation : le geste et l'image

La peinture de Malévitch est tout entière axée sur la question de l'apparaître pur. D'ailleurs, ainsi que le remarque Arthur Cools, on peut aller jusqu'à soutenir que « le suprématisme est davantage une ontologie invitant à une nouvelle entente de la réalité, de l'homme et du monde, de la création artistique et de l'espace pictural », qu'un courant prenant uniquement sens par rapport à l'histoire de l'art et au problème de la représentation artistique. Suivant une remarque d'Emmanuel Martineau, Arthur Cools avance que Malévitch aura été à ce point loin dans la mise en question de l'objectivité en peinture, pour approcher dans toute sa radicalité l'apparaître pictural en tant que tel, qu'il aura sans doute préfiguré la conception heideggérienne de la différence ontologique et, par là même, l'aura déjà déconstruite. En effet, si Heidegger renvoie la notion de phénomène à ce qui se montre de soi-même, Malévitch, prolongeant le geste heideggérien de la critique de la représentation, abandonne toute relation à l'apparition d'un objet pour se consacrer à l'apparaître pur[1]. Se détachant de toute objectivation dans sa recherche picturale, Malévitch se met en retrait, de la sorte, de la rationalité occidentale[2]. Comme le rapporte Arthur Cools, dans cette mise en retrait, il lui est possible d'exacerber « la tension inhérente à la sensibilité pure ». L'œuvre d'art *présente* ainsi la condition d'être de la réalité, que le peintre entrevoit dans « l'événement des tensions en mouvement permanent ». Il atteint le « pur rythme de la sensibilité, où l'homme rejoint sa véritable nature ». Se

[1] Arthur Cools, « La modernité à l'épreuve de la peinture. Une approche du sens critique des derniers tableaux de Malévitch », p. 287.
[2] *Ibid*., p. 289.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

faisant, la création artistique libère non seulement l'art, mais l'homme de la « soumission à l'objectivation »[1].

Comment toutefois, s'interroge Arthur Cools, comprendre le retour de Malévitch à la figuration, et en particulier à la figuration humaine, dès lors que toute forme d'objectivation a été bannie ? Précisément à partir de cette ligne éthique, chère à Malévitch, d'après laquelle la destruction des formes héritées du passé doit ouvrir un nouvel espace de recherche pour la création artistique. En bref, il ne faut pas que le suprématisme s'enferme lui-même dans son propre processus de mise en question de l'apparaître pur ou, plus exactement, il doit le déconstruire pour en quelque sorte le sublimer. Dans cette perspective, le retour au figuratif chez le dernier Malévitch aurait à nouveau pour but de « révéler la condition du monde comme "tension" et "mouvement" », tout en y ajoutant, précise Arthur Cools, « le sens de la fragilité et de l'irréductibilité de la condition humaine : exposition au monde qui conditionne l'apparaître du monde »[2]. En dépit de ce retour au figuratif, on est donc toujours bel et bien dans la tentative de libérer l'image de sa soumission à l'objectivation ». Mais comment pourrait-il en être autrement si la situation où se trouve Malévitch de comprendre l'apparaître pur s'est elle-même modifiée ? L'époque où Malévitch se met à figurer l'homme est celle de l'industrialisation et de la collectivisation agricole dans le socialisme soviétique. La figuration entame une relève des avancées du suprématisme : elle en poursuit la tâche de compréhension de la complexité des rapports de l'homme au monde, dont seule « la dépendance à l'égard de la figure humaine permet à l'espace pictural qui possède le pouvoir de révéler la condition du monde de tenir compte aussi d'une position dans le monde et d'un engagement dans la vie »[3]. Avec Thomas Sabourin, il serait possible de dire, dans cette perspective, que l'œuvre d'art a à charge de « présentifier » un rapport social : elle est « la médiation par laquelle nous nous rencontrons, et la médiation par laquelle s'expriment les contradictions » si pas uniquement du régime capitaliste, pour le moins de l'être social[4].

Arthur Cools remarque que le travail de Malévitch, pour rendre compte du rythme et de l'excitation de l'apparaître pur ou de la sensibilité pure en-deçà de toute objectivation, rejoint l'analyse merleau-pontyenne de la perception cinématographique, laquelle nous révèle que le mouvement est

[1] *Ibid*., p. 288.
[2] *Ibid*., p. 294-295.
[3] *Ibid*., p. 296.
[4] Thomas Sabourin, « Les caractères de contre-marchandise de l'œuvre d'art », p. 312.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

inscrit au cœur même des figures et des qualités[1]. Prenant le relais de cette question, Lucia Angelino s'interroge sur la façon dont « les gestes mis en images peuvent émouvoir et même mouvoir le présent de nos propres gestes » ou, dit autrement, comment la mise en scène artistique, par exemple cinématographique, peut intervenir dans l'intensification de l'expressivité gestuelle[2]. Ainsi que Lucia Angelino le rappelle, Merleau-Ponty s'est très vite aperçu que le cinéma était porteur de possibilités d'expressions nouvelles. Il permet de faire paraître, de faire voir l'union de l'esprit et du corps, sans qu'il n'y ait jamais de faille dans la monstration de leur intime liaison. Au cinéma l'esprit se fait corps[3]. Les gestes mis en image au cinéma nous font découvrir, selon Lucia Angelino, la possibilité d'une expérience qui exprime notre être intime et notre nature profonde.

Or, Erinç Aslanboga — par le biais d'un commentaire approfondi du texte de Giorgio Agamben, « Notes sur le geste », qui est aussi le point de départ de l'article de Lucia Angelino — va critiquer cette idée selon laquelle il existerait une gestualité capable d'exprimer notre vie intime la plus secrète. Pour elle, il n'existe nullement une naturalité du geste ; soutenir que le geste pourrait exprimer notre être authentique, c'est là se laisser emporter par une forme de regret infondé. S'appuyant sur « L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique », elle soutient que c'est parce que la technique vient « s'infiltrer » entre l'homme et ses mouvements qu'un geste vraiment humain est possible[4]. On se retrouve à nouveau au plus près du fameux théorème musilien de l'amorphisme, d'après lequel l'homme est au départ un matériau amorphe qui prend forme dans l'être social. Plus encore, selon Erinç Aslanboga lisant Benjamin, « la constitution d'un rapport harmonieux entre l'homme et la nature peut être envisagé une fois que cette distanciation [entre l'homme et la nature] est assumée, c'est-à-dire à partir du moment où l'homme s'avoue avoir inventé ses propres produits et va jusqu'à affirmer qu'il s'est taillé un corps humain par la technique »[5]. Erinç Aslanboga refuse de considérer qu'il y aurait bel et bien quelque chose comme un geste naturel, par opposition à un geste culturel ou social.

Cette affirmation du caractère dérivé de toute subjectivité, comme nous le fait entendre l'article d'Umut Öksüzan, n'est en réalité pas très loin

[1] Arthur Cools, « La modernité à l'épreuve de la peinture. Une approche du sens critique des derniers tableaux de Malévitch », p. 289-290.
[2] Lucia Angelino, « L'efficacité des gestes mis en images », p. 316.
[3] *Ibid*., p. 327.
[4] Erinç Aslanboga, « Le geste et l'expérience », p. 337-338.
[5] *Ibid*., p. 342.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

de l'égologie transcendantale développée par Husserl dans la dernière phase de sa phénoménologie. Car enfin, si la réduction phénoménologique transcendantale découvre au fondement de l'activité de la conscience la subjectivité transcendantale, elle ne met rien de plus au jour que l'évidence apodictique du *cogito*. Il n'y a de la sorte pas de raison de se mettre à la recherche de l'essence de l'homme : il est au-delà de l'intimité que l'on voudrait toujours, d'une façon ou d'une autre, lui attribuer. Non pas, bien évidemment, que cela n'ait pas de sens de lui refuser tout caractère intime, mais bien plutôt de vouloir que ce caractère lui soit fixe. Comme le rappelle Rudy Steinmetz, citant un extrait de *La Crise* par lequel je conclurai cette présentation, la conscience est toujours déjà constituée dans le processus d'une histoire commune :

> De même qu'il y a une unique nature universelle […], de même il n'y a qu'un seul enchaînement psychique, qui forme l'uni-totalité où sont enchaînées toutes les âmes, toutes unies non pas extérieurement, mais intérieurement […] par la compénétration intentionnelle dans laquelle la vie forme une communauté[1].

AURELIEN ZINCQ

Sommaire. Présentation, p. 1-20. — Introduction (R. Steinmetz), p. 21-30. — Husserl critique de la modernité (L. Perreau), p. 31-50. — La fin de la crise ? Pour un dépassement phénoménologique du modèle critique (A. Dufourcq), p. 51-71. — *Kulturkritik*, phénoménologie et subjectivité à l'âge de la technique (M. Iofrida), p. 72-89. — Crise, essai, discipline : Autour de Robert Musil (Th. Bolmain & A. Cavazzini), p. 90-130. — Penser dans la crise de l'éducation : Hannah Arendt et le problème de la contingence (A. Janvier), p. 131-147. — Reproductibilité technique et crise de la culture : Art et politique chez Benjamin et Arendt (D. Lories), p. 148-165. — L'effet-choc du cinéma dans « L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique » : De la possession à la propriété, de l'hypnotisé à l'examinateur

[1] Edmund Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, *op. cit.*, § 71, p. 286. La reconnaissance du caractère communautaire de cette histoire dans laquelle se constitue la conscience est sans aucun doute une avancée majeure par rapport à la conception défendue au § 37 des *Méditations cartésiennes*, où Husserl ne semblait concevoir cette histoire que sur un mode personnel.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

distrait (S. Barbion), p. 166-188. — « La robe sans couture de la réalité » : André Bazin et l'apologie du réalisme cinématographique (O. Lebedev), p. 189-209. — Montage et résistance du réel chez S. Kracauer : Photographie, cinéma, texte (M. Hagelstein & J. Hamers), p. 210-227. — Cinéma et modernité chez Siegfried Kracauer (O. Agard), p. 228-248. — De la grande ville à la grande politique : La dimension constructive du conflit dans les écrits de Georg Simmel et de Karl Mannheim (G. Tverdota), p. 249-263. — Histoire et expérience fondatrice dans *Sein und Zeit* (A. Zincq), p. 264-282. — La modernité à l'épreuve de la peinture : Une approche du sens critique des derniers tableaux de Malévitch (A. Cools), p. 283-297. — Les caractères de contre-marchandise de l'œuvre d'art (Th. Sabourin), p. 298-313. — L'efficacité des gestes mis en images (L. Angelino), p. 314-333. — Le geste et l'expérience (E. Aslanboga), p. 334-345. — L'homme au-delà de l'essence : La question de l'homme et la phénoménologie. Essai sur un écrit polémique de Husserl (U. Öksüzan), p. 346-367.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XII 4, 2016 (Actes 9), p. 21-30
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

Introduction

Par RUDY STEINMETZ
Université de Liège

La modernité est une notion difficile à cerner. Dans les manuels d'histoire, elle désigne, le plus communément, une mutation historique survenue à la Renaissance où s'amorce un tournant majeur de la civilisation occidentale. Elle pose, comme telle, des problèmes de chronologie. Il faut tenter de mettre au jour ce qui la prépare, l'époque ou les époques pré-moderne(s), tout autant qu'il importe d'essayer de comprendre son évolution et si la postmodernité, envisagée sous cet angle, en est le prolongement ou, *a contrario*, la voie de sortie. Ces questions sont décisives et mettent en évidence le caractère étrangement extensif, « élastique » de la modernité. Cette dernière, en effet, peut fort bien, aux yeux de ceux qui l'identifient au triomphe grandissant de la subjectivité et au processus d'émancipation de la raison rompant progressivement tout lien avec les traditions et l'ordre établi, plonger ses racines dans la pensée d'Augustin, point de départ — même s'il reste religieux — du processus d'autonomisation de l'individu et, par suite, de la sécularisation des différents secteurs de la vie sociale. De même que ses ramifications peuvent s'étendre jusqu'au XX^e^ siècle pour peu que l'on décide de prendre en compte la décomposition de cette même subjectivité par les « maîtres du soupçon » et leurs héritiers (Lyotard, Deleuze, Derrida, etc.). À quoi vient s'ajouter la rationalisation excessive de l'organisation de la sphère publique résultant notamment, pour parler comme Georg Simmel, de « l'hypertrophie de la culture objective » et de l'« esprit calculateur »[1], deux facteurs qui dépersonnalisent les rapports que les acteurs sociaux entretiennent avec les institutions ainsi que ceux qu'ils entretiennent ensemble[2].

[1] Georg Simmel, *Les Grandes villes et la vie de l'esprit* (1903), trad. fr. F. Ferlan, Paris, Éditions de L'Herne, 2007, p. 41 et p. 15.
[2] Pour une présentation globale de la modernité, on consultera Alain Touraine, *Critique de la modernité*, Paris, Éditions Fayard, 1992.

Sans minimiser l'importance de la question des repères chronologiques, il me paraît cependant qu'à trop s'y attacher on s'expose au risque de laisser un point essentiel en suspens : celui de savoir s'il y a un principe général définissant la modernité, qu'on l'étende aussi loin qu'on voudra dans le temps, ou, à l'inverse, qu'une enquête historique nous impose d'en distinguer plusieurs « variantes ». À se soucier de cet aspect principiel, il s'avère fructueux de suivre Michel Foucault lorsque, dans un texte bien connu[1], il avance l'idée selon laquelle la modernité ne qualifierait pas tant une époque qu'une remise en cause critique de l'époque, une façon de problématiser l'actualité et, par là, pour les agents de cette remise en cause critique, de situer leur être historique. En insistant sur l'historicité de l'être des agents de la vie sociale, Foucault donne à entendre que celui-ci n'est pas coulé dans le moule rigide, essentialisant, d'une forme quelconque d'humanisme et que sa réalité, tout au contraire, réside dans la revendication du droit d'interroger ce qu'il est et d'inventer ce qu'il sera, sachant que ce qu'il a été n'est rien de plus que le fruit d'une confluence d'événements culturels à même d'être infléchis par les sujets sans identité prédéfinie et toujours en phase de formation que nous sommes.

Que les recherches menées sur la modernité par des penseurs tels que Simmel, Kracauer et Benjamin s'accordent avec les réquisits de l'analyse foucaldienne, c'est ce que l'on reconnaîtra sans peine. Par-delà toute idée préconçue sur la condition humaine, sans s'embarrasser d'une représentation unitaire de ce qu'elle devrait être, ces trois figures majeures de la sociologie allemande se sont efforcées de décrire dans le détail les transformations subies par l'homme au tournant des XIX^e^ et XX^e^ siècles, sous l'effet conjoint du développement de la production industrielle et de l'efflorescence des innovations technologiques qu'il a engendré. Attentifs à la métamorphose des grandes métropoles, réceptacles des changements dont les individus — devenus massivement citadins — eurent à faire l'expérience (gigantisme de l'équipement urbain, apparitions de nouveaux médias, massification de l'art, naissance d'une culture du divertissement, intensification du trafic hypo et automobile, etc.), ils en ont tantôt stigmatisé les éléments traumatisants, tantôt dégagé les promesses d'émancipation, le plus souvent dans un même mouvement interprétatif. Le tout en évitant le danger d'un enlisement de leur analyse dans le carcan rigide de concepts globalisants. J'y reviendrai brièvement en fin de parcours.

[1] Voir Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières *?* », in *Id*., *Dits et écrits*, t. IV, Paris, Éditions Gallimard, 1994, p. 562-578.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Si le déchiffrement de la modernité par Simmel, Kracauer et Benjamin s'inscrit sans mal dans la perspective foucaldienne qu'il anticipe d'une certaine façon, par contre, n'y a-t-il pas lieu d'être circonspect devant le rapprochement de la phénoménologie — singulièrement celle de Husserl — avec la radicalité d'une telle approche ? L'« ontologie historique de nous-mêmes » développée par Foucault, laquelle situe la modernité dans l'« attitude expérimentale »[1] du sujet aux prises avec la contingence de ses propres limites, confronté aux possibilités — contingentes elles aussi — qui s'offrent à lui de les bouleverser, n'est-elle pas en porte-à-faux avec la portée transcendantale, universaliste, nécessaire du geste méthodologique en quoi consiste la réduction phénoménologique ? La critique foucaldienne, on le sait, se veut archéologique et généalogique. C'est la raison pour laquelle elle n'accorde d'existence qu'aux « ensembles pratiques »[2] et conteste, dans la foulée, celle des « structures universelles »[3]. Pour sa part, la phénoménologie, étant donné la vocation qu'elle s'assigne de développer un savoir unifiant ayant valeur eidétique, n'est pas prête, semble-t-il, à abandonner la possibilité de mettre en évidence l'existence de telles structures.

On aurait cependant tort d'admettre trop aisément que le transcendantalisme de la phénoménologie constitue une entrave à l'établissement d'un rapport de proximité avec la modernité conçue par Foucault comme « ontologie critique de nous-mêmes »[4]. Tout en ne s'étant jamais départi de l'ambition de jeter les bases d'un discours philosophique à prétention totalisante, Husserl, avec de plus en plus de force au fur et à mesure de l'avancement de ses travaux, en a toutefois reconnu la complication ou la fragilité — peut-être même en a-t-il pressenti l'inaccomplissement. En particulier dans la *Krisis*, les problèmes liés à l'édification d'une égologie transcendantale sont, dans cet ouvrage crépusculaire, on s'en souvient, élargis à la constitution d'une intersubjectivité transcendantale. La conscience s'y avère conscience d'un monde commun occupé et appréhendé par d'autres *ego*, lesquels, de leur côté, considèrent toute conscience comme faisant partie intégrante de cet espace mondain offert en partage. Nous sommes, tous ensemble, des consciences impliquées réciproquement dans une seule et même trame intentionnelle :

[1] *Ibid*., p. 574.
[2] *Ibid*., p. 576.
[3] *Idem.*
[4] *Ibid*., p. 575.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

> De même qu'il y a une unique nature universelle […], écrit Husserl, de même il n'y a qu'un seul enchaînement psychique, qui forme l'uni-totalité où sont enchaînées toutes les âmes, toutes unies non pas extérieurement, mais intérieurement […] par la compénétration intentionnelle dans laquelle la vie forme une communauté[1].

Jacques Derrida a fait valoir justement[2] que le statut d'une telle inter-subjectivité universelle, constituée par chaque *ego* transcendantal qui s'en compte ensuite comme membre, était frappé d'une irréductible ambiguïté. Ainsi qu'il en allait déjà avec le moi pur, champ opératoire des synthèses passives du temps réintroduisant discrètement dans la sphère de la donation primordiale un donné qui devait, par principe, en être tenu à l'écart, la communauté des *ego* transcendantaux prend la forme ambivalente d'une tâche infinie à accomplir, laquelle, pour avoir lieu, réclame de prendre corps dans une existence empirique, tandis qu'elle n'est, en vertu de sa définition, assignable à aucune réalité humaine concrète. C'est que la communauté dont il s'agit, nul ne l'ignore, est une communauté spirituelle, non mondaine, à laquelle Husserl donne le nom d'Europe, tout en précisant d'emblée qu'elle n'est pas un simple « type anthropologique » et qu'elle « porte en soi une idée absolue » : celle de l'humanité, dans sa signification *a priori*, vouée, de façon « innée »[3], à l'établissement d'un *logos* universel qui est le degré le plus élevé de la culture en quoi puisse se reconnaître et se fonder pareille communauté spirituelle. Or, bien qu'elle ne reçoive pas de détermination géographique, qu'elle soit immatérielle et intemporelle, qu'elle soit un *eidos*, une Idée, l'Europe, comprise cette fois dans sa facticité historique, joue, au gré de Husserl, un rôle exemplaire en ce qu'elle tisse un lien d'intimité avec cet *eidos* qu'aucune nation, aucun continent, au sens mondain de ces termes, n'est censé équivaloir. Comment, s'interroge dès lors Derrida, une telle Idée, par essence exempte de toute adhérence empirique, parvient-elle à mieux s'incarner dans l'identité sociologique européenne qu'elle n'est en mesure de le faire dans aucune autre collectivité effective ? Pourquoi, continue-t-il de s'enquérir, le privilège d'avoir inventé, à un moment de l'histoire, la philo-

[1] Edmund Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. fr. G. Granel, Paris, Éditions Gallimard, 1976, § 71, p. 286.
[2] *Cf.* Jacques Derrida, *Introduction* à Edmund Husserl, *L'Origine de la géométrie*, trad. fr. J. Derrida, Paris, PUF, 1962, p. 110-123 ; *Id.*, *Le Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, PUF, 1990, p. 247-258 ; *Id.*, *L'Autre cap*, Paris, Éditions de Minuit, 1991, p. 36.
[3] Edmund Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, *op. cit.*, § 6, p. 21.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

sophie doit-il valoir à la Grèce d'être le « peuple élu », le modèle de l'Humanité comprise en son acception transcendantale ? Et inversement, se demande-t-il encore,

> comment l'idée téléologique peut-elle être démentie, ignorée, pervertie ou dissimulée, inexistante ou « oubliée » pour certains sujets, à certains moments de l'histoire, en certains lieux du monde ? Comment la « crise » d'une idée téléologique transcendantale est-elle possible ?[1]

Ces interrogations, légitimes, Husserl se les est bien sûr adressées à lui-même. Quand il s'inquiétait de l'exclusion des fous, des enfants et des animaux de l'universalité d'une culture dont le plus haut sommet devait être atteint par la philosophie en tant que science absolue[2], il avait parfaitement conscience de la crise durable, et non passagère, qu'aurait à traverser la phénoménologie transcendantale dans le cours incessant de son élaboration. Parallèlement, lorsqu'il notait que Descartes, tout en s'approchant du motif transcendantal, avait fini par le manquer en naturalisant la conscience et en livrant ainsi au monde ce qui, en en décelant l'accès, ne pouvait, par définition, y résider, il n'ignorait rien de la dégradation — toujours menaçante — du subjectivisme phénoménologique en objectivisme psychologique[3]. Et quand il en appelait à la libre décision de notre volonté, jamais justifiée autrement que par cet appel même[4], dans le but de mettre en branle l'*épochè*, ou quand il s'adressait à la responsabilité de l'Europe philosophique pour mener à bien la tâche de promotion de l'Europe eidétique[5], il savait intimement que l'originaire et la facticité se mêlent dans la possibilité/l'impossibilité de la réalisation d'une communauté de type juridique.

Qu'une indépassable « oscillation dialectique »[6] — pour utiliser une expression derridienne —, se produise entre le transcendantal et l'empirique, Husserl en avait le pressentiment, sinon la conviction. Une oscillation pouvant prendre un tour tragique. Comme quand, au premier chapitre de la *Krisis*, il évoque à plusieurs reprises les temps de « détresse » que ses

---

[1] Jacques Derrida, *Le Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, *op. cit*., p 248.
[2] *Cf*. Edmund Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, *op. cit*., § 55, p. 213.
[3] *Ibid*., § 19, p. 94-95.
[4] *Ibid*., § 2, p. 10 ; § 38, p. 164.
[5] *Ibid*., § 7, p. 22-24.
[6] Jacques Derrida, *Le Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, *op. cit*., p. 5.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

contemporains et lui-même traversent dans les années 1930. Des temps doublement « malheureux ». À cause, d'une part, de la surestimation et de la multiplication des sciences positives dont sont issus le morcellement du savoir et l'occultation du champ transcendantal[1] ; à cause, d'autre part, bien que ce ne soit lisible qu'en filigrane dans les lignes de la *Krisis*, de la montée des extrémismes politiques précarisant la foi en l'immanence de la raison dans l'humanité par quoi celle-ci, d'après Husserl, n'a pas d'autre moyen d'acquérir un sens unanime et de faire du monde un bien commun[2].

La force de la phénoménologie husserlienne n'est-elle pas qu'elle s'est sue tout entière tendue entre la genèse transcendantale de l'idéal de l'humanité européenne et l'ancrage de celle-ci dans la singularité historique où elle devait nécessairement ou par défaut prendre cours ? N'est-ce pas en cela que l'on peut affirmer à bon droit qu'elle est proche parente de la posture critique vis-à-vis de l'actualité décrite par Foucault comme spécifique de la modernité et d'un état de crise permanent dont cette dernière est le symptôme ? Parce que la réduction phénoménologique n'a pas de terme, parce qu'elle s'accomplit sans relâche, le sujet transcendantal gît dans la subjectivité anthropologique, enfoui dans une finitude dont il doit comprendre et soupeser constamment la situation historique, contraint simultanément de s'y reconnaître et de s'en arracher.

Face à cette tension critique dont la phénoménologie de Husserl est parcourue[3], deux options se sont présentées à ses successeurs. La première, prise par Heidegger et Merleau-Ponty, a consisté à en propager l'onde de choc en rognant autant que possible les pouvoirs dévolus à la conscience intentionnelle par le père de la phénoménologie et en faisant, en quelque sorte, imploser celle-ci de l'intérieur. Brisant avec l'intuitionnisme de Husserl, Heidegger, chacun s'en rappelle, s'est attaché à démontrer que la possibilité même du voir, de quelque espèce qu'il soit, reposait sur l'ouverture préalable ou l'envoi historial de l'Être. Dans « La Fin de la philosophie et la tâche de la pensée », il affirme, à l'encontre du primat reconnu par

[1] « De simples sciences de fait forment une simple humanité de fait » (Edmund Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, *op. cit*., § 2, p. 10).

[2] À propos de l'ode « À la Joie » de Schiller, repris par Beethhoven dans le quatrième et dernier mouvement de sa IX^e^ symphonie, et de sa « *Freude* » initiale, Husserl déclare : « Nous ne pouvons plus entendre cet hymne aujourd'hui qu'avec douleur » (*ibid*., § 3, p. 15).

[3] Sur ce point, voir les pénétrantes analyses d'Annabelle Dufourcq dans *La Dimension imaginaire du réel dans la philosophie de Husserl*, Dordrecht/Heidelberg/London/New York, Éditions Springer, 2011.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Husserl à la subjectivité du moi pur comme source de droit pour toute connaissance, que « l'intuition originaire et son évidence demeurent confiées au règne d'abord de l'Ouvert et de sa clairière »[1]. Quant à Merleau-Ponty, dont l'entreprise vise, elle aussi, la dissolution interne des fondements de la phénoménologie husserlienne, il s'est employé à propager la conscience dans le corps propre et le corps propre dans la chair du monde. Le transcendantal devenant, chez lui, l'élément historico-ontologique où se déroule une expérience au sein de laquelle le sens est une création permanente et anonyme en ce qu'il advient là où la dualité conscience-monde, à laquelle tenait Husserl, n'a pas déjà reçu mandat pour intervenir.

Ce mouvement d'accentuation de la crise intérieure à la phénoménologie est bien connu. De même que l'est l'alternative adoptée par Michel Henry : celle d'approfondir la réduction husserlienne afin de parvenir à la découverte de la subjectivité authentique, à savoir la subjectivité affective, hylétique, et de consolider, du même coup, à l'en croire, le socle de la phénoménologie. À emprunter la voie « rédemptrice » tracée par Henry, il apparaît que Husserl n'aurait pas été jusqu'au bout du procès de mise entre parenthèses de l'attitude naturelle. Son « résidu » ne serait pas l'*ego* de la conscience intentionnelle, car cette conscience demeure, par sa propension à sortir de soi, à être « conscience *de* quelque chose », prisonnière de l'objectivisme que Husserl condamnait avec obstination dans la *Krisis*, mais que, à son insu, il contribuait, dans le même temps, à perpétuer. Le « principe des principes » de la phénoménologie husserlienne reposerait donc, à écouter Michel Henry, sur un fondement que ce principe laisse inaperçu, précisément parce que ce fondement n'est pas de nature à être rendu intuitif. Il s'agit, bien entendu, comme on l'aura deviné, de la vie dans son immanence, dans sa saisie auto-affective, saisie que présuppose toute visée noético-noématique, parce qu'aucun acte intentionnel ne serait en mesure d'avoir lieu si la conscience n'était au préalable capable de s'éprouver elle-même, de se sentir en train d'accomplir chacune des intentions qui sont les siennes, bref de se donner à elle-même dans une donation pathétique qui ne se réduit à aucun donné d'ordre chosique. Aussi la vie transcendantale échappe-t-elle, assène Henry, à l'extase de l'intentionnalité où la subjectivité se perd dans la transcendance de ses actes ou dans la réflexion sur soi qui participe de

[1] Martin Heidegger, « La Fin de la philosophie et la tâche de la pensée » (1966), trad. fr. J. Beaufret, in *Id., Questions III et IV*, Paris, Éditions Gallimard, 1990, p. 296. Le thème du préréflexif ou de l'antéprédicatif qui se rencontre dans la *Krisis* anticipe bien sûr, chez Husserl, celui de l'Ouvert heideggerien qui en est, d'une certaine façon, la reprise et le prolongement.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

l'intentionnalité et génère une différence, fût-elle infime, entre l'irréfléchi et le réfléchi par quoi le sujet se partage en devenant objet pour lui-même dans une perte de soi irrémissible.

Mais, est-on sûr, avec la phénoménologie hylétique de Michel Henry qui concède la priorité à l'impression sur l'intention comme origine absolue de la conscience, que l'on se prémunit contre les crises pouvant obscurcir ou faire sombrer dans l'oubli l'ipséité de la vie subjective ? La barbarie, c'est-à-dire le développement excessif des sciences ainsi que leur multiplication qui aboutit, selon Henry suivant sur ce point les leçons de la *Krisis*, à la négation de la vie au profit du monde objectif que cette même vie sous-tend sans jamais pouvoir faire l'objet d'une visée de la conscience, la barbarie, disais-je, n'est-elle pas, comme Henry le reconnaît d'ailleurs lui-même, « la maladie de la vie », son « autonégation »[1] ? Si tel est le cas, il importe d'admettre que la vie n'est pas indemne d'une tendance nihiliste qui l'entraîne à se sacrifier elle-même et qui est l'autre face de son inclination à s'accroître. Or, ce sacrifice, alerte Michel Henry, « est l'événement crucial qui détermine la culture moderne »[2], la menace aussi à laquelle doit faire face la phénoménologie qui, décidément, et quelle qu'en soit la déclinaison, n'en finit pas de se heurter à l'équivocité de ses limites historico-transcendantales et à la défaillance de son principe instituteur, de quelque nature que soit ce principe.

En vue de remédier à l'auto-mutilation de la vie dont il juge la culture moderne responsable, adoptant par ailleurs une vision quelque peu manichéenne, Michel Henry joue l'art contre la science et ses retombées techniques. Tandis que celles-ci, à le suivre, ignoreraient la dimension fondamentalement impressionnelle de l'existence subjective, la production artistique n'aurait de cesse de la solliciter et d'en augmenter le pouvoir[3], resserrant ainsi l'« étreinte » de la vie avec elle-même. Le décryptage de la condition urbaine en régime de modernité proposé par Simmel, Kracauer et Benjamin, sur lequel je m'arrêterai rapidement pour conclure, fait obstacle à cette conception étroitement dualiste. La grande ville moderne, à la charnière des XIX^e^ et XX^e^ siècles, dont Paris et Berlin sont les emblèmes, est, à leur estime, le lieu de l'établissement d'une synergie de l'art, de la science et des techniques. La nouvelle architecture de fer et de verre avec ses passages

[1] Michel Henry, *La Barbarie*, Paris, Grasset, 1987, p. 83 et p. 93.
[2] *Ibid*., p. 93.
[3] « Il y a donc, par la médiation de l'œuvre d'art, comme une *intensification de la vie*, aussi bien chez le spectateur que chez le créateur. » (Michel Henry, *Auto-donation*, Paris, Éditions Beauchesne, 2004, p. 209).

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

remplis de badauds et ses grands magasins débordant de biens et de marchandises, l'électrification de l'éclairage urbain et des enseignes publicitaires qui affolent l'œil, la densification du trafic automobile auquel la foule des piétons se mêle et dont la *Postdamerplatz* offre, à toute heure du jour et de la nuit, le spectacle tumultueux, ne sont que quelques-uns des phénomènes, épinglés par notre trio de sociologues, qui relèvent d'une esthétisation générale de l'existence métropolitaine. La photographie et le cinéma en seront les témoins privilégiés. Et, au titre de nouveaux média artistiques, ils en constitueront également les moyens les plus adaptés de révélation, de compréhension, mais aussi de « rédemption » — au double sens que Kracauer confère à ce terme[1].

Dans la culture de masse et de la distraction qui voit ainsi le jour, la ville devient à sa manière une œuvre d'art totale ou — c'est selon — une sorte de gigantesque parc d'attraction où les sollicitations kinesthésiques et sensorielles sont nombreuses, variées et permanentes. Immergée dans ce réservoir d'images « kaléidoscopiques » qu'est la cité moderne, pour le dire à la façon de Kracauer[2], la psychologie du citadin subit un choc considérable. Simmel parle d'une « intensité de la vie nerveuse » sans précédent dont il faut chercher l'origine dans « la succession rapide et continue des sensations intérieures et extérieures »[3] auxquelles les habitants des métropoles en pleine émulsion sont à tout moment exposés. Benjamin va jusqu'à laisser penser, dans l'épais recueil de citations, de notes et de réflexions qu'est *Le Livre des Passages*, que cette surexcitation traduit, non pas tant une conséquence de la stimulation sensorielle excessive régnant dans l'univers citadin, mais,

[1] Dans sa *Théorie du film* dont le sous-titre est *La Rédemption de la réalité matérielle*, Kracauer, comme on le sait, développe une esthétique matérielle destinée à montrer que les propriétés spécifiques de la photographie et du cinéma les rendent particulièrement aptes à l'enregistrement et à la divulgation de ce qu'est la réalité matérielle, c'est-à-dire à rendre visible ce qui, sans eux, resterait invisible à la perception naturelle. Tout en sauvegardant ainsi le monde visible qui nous entoure en en faisant apparaître certains aspects autrement demeurés cachés, ces deux médias ont aussi pour vertu d'« affranchir les humains de l'emprise des normes, des schémas perceptifs et de pensée établis que Kracauer nomme précisément "idéologie" » (Philippe Despoix et Nia Perivolaropoulou, *Introduction* à Siegfried Kracauer, *Théorie du film* (1960), trad. fr. D. Blanchard et C. Orsoni, Paris, Éditions Flammarion, 2010, p. XXV).

[2] *Cf.* Siegfried Kracauer, « Culte de la distraction » (1926), dans *Id.*, *Le Voyage et la danse*, trad. fr. S. Cornille, Laval, Presses de l'Université Laval, 2008, p. 61-67. *Cf.* aussi Siegfried Kracauer, *Théorie du film*, *op. cit.*, p. 16 et p. 93, par exemple.

[3] Georg Simmel, *Les Grandes villes et la vie de l'esprit*, *op. cit.*, p. 9.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

davantage, un « besoin de sensation » et de « vie rapide »[1] qui s'empare de l'homme moderne.

On le voit, pour les *Kulturkritiker*, dans le tumulte de la sensation qui caractérise la modernité urbaine, il n'y a pas à faire le partage entre ce qui ressortit à l'art et ce qui appartient à la science et aux techniques, comme le voulait Michel Henry. L'expérience métropolitaine mêle ces deux aspects en une seule et même « hypertrophie sensitive »[2] qui est aussi bien une expérience vécue comme perturbante que comme une chance offerte à l'aiguisement de nos facultés affectives et perceptives. C'est, aujourd'hui encore, le constat dressé par l'architecte et essayiste Rem Koolhaas, de même que c'était, hier, celui de Le Corbusier, contemporain des premiers sociologues allemands, et fasciné, intrigué, mais aussi inquiété, comme eux, par le changement de physionomie — pour ne pas dire le chaos — de la ville moderne et de sa trépidation[3]. Quoiqu'il en soit de ces divergences d'appréciation, la modernité, qu'elle soit vue par les phénoménologues ou par les sociologues, paraît bien se définir comme la perpétuelle élucidation de l'état de crise ou de la situation critique avec quoi elle se confond.

[1] Walter Benjamin, *Paris, Capitale du XIX^e siècle*, trad. fr. J. Lacoste, Paris, Éditions du Cerf, 1989, p. 91.

[2] Stéphane Füzesséry et Philippe Simay, « Une théorie sensitive de la modernité », dans *Id*. (dir.), *Le Choc des métropoles, Simmel, Kracauer, Benjamin*, Paris/Tel-Aviv, Éditions de L'Éclat, 2008, p. 26.

[3] *Cf*. Rem Koolhaas, *New York Délire* (1978), trad. fr. C. Collet, Marseille, Éditions Parenthèses, 2002 ; Le Corbusier, *Quand les cathédrales étaient blanches*, Paris, Éditions Plon, 1937.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XII 4, 2016 (Actes 9), p. 31-50
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

Husserl critique de la modernité

Par LAURENT PERREAU
Université de Picardie Jules Verne – CURAPP-ESS (CNRS-UMR 7319) – Archives Husserl de Paris (CNRS-UMR 8547)

Introduction

L'ouvrage ultime de Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*[1], s'inaugure d'une critique des temps modernes (*Neuzeit*) dont on ne perçoit peut-être plus toutes les singularités, tant il est devenu courant et presque banal de situer dans « la modernité » l'origine des maux qui nous affectent. On ne compte en effet plus les critiques qui, dans des registres variés, s'attachent à décrire la crise de son projet directeur — à quoi Husserl déjà s'adonne — en déplorant tour à tour la faillite de la raison, l'*hybris* prométhéenne, les ravages du progrès aveugle, la perte des traditions, la dissolution des liens communautaires, la marchandisation de toute chose, le triomphe de la « techno-science », les formes multiples de l'aliénation, etc. Il est en outre difficile d'ignorer le fait que la critique de la modernité a été au cœur des débats, désormais quelque peu datés, autour de la « post-modernité » : elle constitue le présupposé du point de vue « post-moderne » qui s'attache à diagnostiquer les séquelles contemporaines d'une époque à laquelle nous n'appartiendrions déjà plus[2]. Mais il est aussi

[1] Edmund Husserl, *Husserliana VI. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie (1935-1937)*, W. Biemel (Hrsg.), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1954 ; trad. fr. G. Granel et J. Derrida, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Éditions Gallimard, 1976.
[2] Voir sur ce point Jean-François Lyotard, *La Condition post-moderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Éditions de Minuit, 1979 ; Gianni Vattimo, *La Fin de la modernité.*

manifeste que, plus généralement et au-delà de ce foyer de discussion bien identifié, le registre de la critique de la modernité s'impose de manière insidieuse en structurant des pans entiers de la réflexion critique contemporaine, sans que personne ne s'en émeuve, comme s'il était désormais naturel de mobiliser cette catégorie et la perspective généalogique qu'elle implique pour penser, comme d'une position de surplomb, l'époque en général[1] ou certains problèmes contemporains en particulier[2]. À nos yeux de tard-venus, la critique husserlienne de la science et de la philosophie modernes n'apparaît donc plus que comme une simple déclinaison d'un idéologème désormais largement partagé, une position parmi d'autres au sein d'un espace commun où s'épanouissent, à la faveur d'un concept plurivoque et protéiforme, des interprétations diverses et divergentes d'un moment historique aux contours confus.

Pourtant, la critique husserlienne de la modernité, pour peu qu'on la considère d'un peu plus près, présente suffisamment de reliefs et d'originalité pour qu'on la distingue. On relèvera ainsi que le premier des paradoxes qu'elle présente tient à la nature du singulier diagnostic formulé par Husserl : que « l'humanité européenne » soit en crise à l'époque de Husserl, c'est là un fait indiscutable, mais il est pour le moins étonnant de voir Husserl situer les origines de cette crise dans le dévoiement objectiviste d'une certaine science moderne, en reléguant apparemment à l'arrière-plan toute la dimension

---

Nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne, Paris, Éditions du Seuil, 1987 et Jürgen Habermas, « La Modernité, un projet inachevé », trad. fr. G. Raulet, dans *Critique*, n° 413, oct. 1981, p. 950-967.

[1] On mentionnera, entre autres références possibles : Michel Henry, *La Barbarie*, Paris, PUF, 2004 ; Jürgen Habermas, *La Technique et la science comme « idéologie »*, trad. fr. J.-R. Ladmiral, Paris, Éditions Gallimard, 1973 ; Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, trad. fr. G. Fradier, Paris, Éditions Pocket, 2001 ; Hans Blumenberg, *La Légitimité des Temps Modernes*, trad. fr. M. Sagnol *et alii*, Paris, Éditions Gallimard, 1999 ; Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde. Une Histoire politique de la religion*, Paris, Éditions Gallimard, 1994 ou encore Alain Renault, *L'Ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité*, Paris, Éditions Gallimard, 1991.

[2] On songera par exemple aux réflexions contemporaines en théorie de l'éducation, telle que les conduisent M. Gauchet ou A. Renault, qui à la suite de H. Arendt, ne semblent pas pouvoir s'affranchir du cadre général de la critique de la modernité pour penser les difficultés contemporaines de l'entreprise éducative : Marcel Gauchet, *La Démocratie contre elle-même*, Paris, Éditions Gallimard, 2002 ; Alain Renault, *La Libération des enfants. Contribution philosophique à une histoire de l'enfance*, Paris, Éditions Bayard, 2002. Voir le texte d'Antoine Janvier dans le présent volume.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

politico-sociale de la crise, pourtant manifeste en 1936, et sur laquelle Husserl avait déjà eu l'occasion de méditer dans les fameux articles sur le « Renouveau » pour la revue germano-japonaise *Kaizo*[1]. Une autre singularité tient sans nul doute à la réaffirmation contre vents et marées d'un certain rationalisme, en quoi la critique husserlienne tranche radicalement par rapport aux critiques sceptiques, pessimistes ou nihilistes de la raison moderne, toutes promptes à dénoncer l'impuissance de la raison à résoudre la crise, quand elles ne font pas de celle-ci l'origine de celle-là. Pour Husserl, l'objectif premier de ses analyses est bien plutôt de trouver les voies d'une restauration de la raison et non de chanter son oraison funèbre, de redonner confiance en la philosophie pour résoudre une crise qui est, en son fond, une crise sceptique[2]. Enfin, une dernière singularité de la critique husserlienne de la modernité tient à la réaffirmation des droits d'une philosophie du sujet que l'on aurait pu croire périmée, comme si un « subjectivisme » renouvelé pouvait encore constituer un remède à la crise : voilà ce qui nous était d'emblée promis avec la découverte de l'*ego* transcendantal par la méthode de la réduction. Mais, devant l'ampleur de la crise, suffit-il encore de plaider en faveur de l'idéal d'un sujet autonome, ayant pleine conscience de lui-même, aspirant en toute chose à la « science » et s'efforçant à une pleine et entière maîtrise de ce qu'il fait ?

Mais il se pourrait que cette première approche ne soit pas la bonne et qu'elle ne nous permette pas véritablement de cerner la spécificité des réflexions husserliennes. Car ces quelques traits saillants de la critique husserlienne de la modernité ne suffisent peut-être pas pour dissiper l'impression première de banalité : la critique husserlienne n'est, de prime abord, qu'une critique de la modernité parmi d'autres, ce qu'elle était déjà à l'époque si on la resitue dans le contexte de la *Kulturkritik* des vingt premières années du XX^e^ siècle en Allemagne, ce qu'elle est encore plus de nos jours où prolifèrent les discours critiques de la modernité. En outre, on pourra y lire une pure et simple réaffirmation du projet directeur de la modernité, avec lequel elle ne romprait pas véritablement. En un sens, la critique husserlienne de la modernité n'entend pas véritablement s'en excepter ou la dépasser, mais bien la réaliser et l'achever, en la reconduisant

[1] Edmund Husserl, *Husserliana XXVII. Aufsätze und Vorträge 1922-1937*, T. Nenon et H.-R. Sepp (Hrsg.), Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1989, p. 3-124 ; trad. fr. L. Joumier, *Sur le renouveau. Cinq articles*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2005.

[2] Sur la question du rapport de Husserl au scepticisme, *cf*. Françoise Dastur, « Husserl et le scepticisme », dans *Alter*, n° 11, 2003, p. 13-22.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

à ce qui aurait pu et aurait dû être son sens véritable. Dans cette mesure, la critique husserlienne de la modernité ne peut être comprise comme une contribution phénoménologique au concert des critiques post-modernes de la modernité, mais elle s'expose aussi au reproche d'insuffisance, de naïveté et d'impuissance : est-il vraiment dit que l'on « critique » la modernité si l'on prétend exhiber son sens véritable et rendre possible la réalisation de ce que l'Histoire n'a pas concrétisé ?

Relire les réflexions husserliennes relatives à la modernité exige sans doute que l'on pratique une forme d'*épokhè* à l'égard des lieux communs de la crisologie de la modernité. Une exégèse charitable devrait donc, avant toute chose, s'autoriser de l'examen attentif des modalités de son traitement phénoménologique. En quoi la crise de la modernité inquiète-t-elle le phénoménologue ? Quelle peut être la spécificité du regard phénoménologique porté sur ce moment de l'histoire et quelles sont ses ressources ? Cependant, loin de se résorber, notre malaise grandit immédiatement si l'on se place dans cette perspective rigoureusement phénoménologique et si l'on se remémore quelles peuvent être ses exigences en terme d'exactitude conceptuelle. Car la phénoménologie s'est explicitement présentée comme une tentative de réforme de l'ensemble de notre conceptualité et si cette ambition paraît quelque peu démesurée, on doit au moins lui reconnaître un certain art de l'analytique conceptuelle. Or, sous ce rapport, il est pour le moins étonnant de voir Husserl mobiliser le concept de « modernité » pour en faire la rubrique sous laquelle se développent ses considérations historico-critiques, laissant ainsi opérer une conceptualité qu'il aurait ailleurs dite « naïve », ainsi que ce qu'il faut bien appeler une rhétorique et une dramaturgie, un discours de crise qui semble se nourrir de lui-même. Car lorsqu'il n'est pas employé pour désigner une période rigoureusement définie, comme les historiens ont la sagesse de le faire, en faisant traditionnellement commencer la modernité avec la prise de Constantinople en 1453 et en situant son terme avec la Révolution Française, le concept de modernité court toujours le risque de demeurer une catégorie suspecte d'une philosophie de l'histoire approximative. Le concept de modernité, en raison même de son double caractère polysémique et polémique, est de ceux dont le philosophe raisonnable devrait se garder, ou au moins à l'égard desquels il convient de se montrer d'une extrême prudence. Comment comprendre, dès lors, qu'un philosophe aspirant à l'accomplissement « scientifique » de la philosophie s'accommode d'un instrument conceptuel aussi douteux ? Quelle peut donc être la légitimité *phénoménologique* du concept de « modernité » ? Quel est donc le problème phénoménologique que le recours au terme de « modernité » doit désigner ?

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Or c'est en instruisant cette dernière question, celle de la teneur proprement phénoménologique de la critique de la modernité, que l'on peut espérer restituer sa signification véritable, laquelle ne se conçoit, selon Husserl, que dans le cadre d'une « auto-méditation » (*Selbstbesinnung*) que le sujet doit conduire sur lui-même. C'est depuis cette perspective particulière, insistante dans la *Krisis* mais, fort curieusement, souvent négligée par des commentateurs trop pressés d'y découvrir « la » philosophie husserlienne de l'histoire[1], qu'il convient de reconsidérer le problème. Il apparait alors que la critique de la modernité et la théorie du monde de la vie qui la complète développent aussi et surtout une réflexion critique sur les limites de la subjectivité, dont certains résultats sont paradoxaux. Au rebours de certaines déclarations husserliennes, l'analyse phénoménologique de la crise contemporaine ne promeut ni ne restaure la figure d'un sujet autonome et souverain qui serait en quelque sorte l'instance ultime du Renouveau de la raison. Elle mobilise bien plutôt l'idée d'une subjectivité sédimentée, incarnée, enracinée dans l'histoire et la tradition, dont la puissance est limitée et qui cherche encore à s'orienter dans et par la pensée, par-delà l'opacité des faits ou la confusion de leurs interprétations. Elle consacre aussi paradoxalement une modernité inquiète, encore certaine de son aspiration à la nouveauté et au renouveau, mais incertaine aussi de son succès et consciente des périls qui la menacent.

1. Les éléments de la crisologie husserlienne de la modernité

La modernité se dit à l'évidence de plusieurs manières. La pluralité sémantique du concept n'est pas réductible à la diversité des approches disciplinaires (historique, sociologiques, philosophiques, etc.), puisque la question demeure vive de savoir ce qu'il faut exactement entendre sous la catégorie de la modernité au sein même de chaque discipline. En guise de préambule aux considérations qui suivront, nous distinguerons trois usages philosophiques du concept de modernité, en laissant délibérément de côté d'autres déterminations sociologiques, historiques ou littéraires[2].

[1] Voir par exemple Eric Voegelin, « Letter to Alfred Schütz on Edmund Husserl, 17 September 1943 », dans *Id.*, *The Collected Works of Eric Voegelin. Volume 6. Anamnesis: On the Theory of History and Politics*, David Walsh (ed.), Columbia, University of Missouri Press, 2002, p. 45-61.

[2] On trouvera une présentation synthétique de la polysémie du concept et de ses différentes acceptions disciplinaires dans Yves Vadé, « Présentation », dans Yves

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Selon un premier usage, le concept de modernité apparaît comme un opérateur logique qui signale une posture de réflexivité, par laquelle le sujet qui se sait ou se veut « moderne » s'institue comme un sujet qui assume la rupture avec un passé proche ou lointain et la responsabilité de dire ce qui fait la nouveauté de son temps. Il y va donc d'une « mutation de la conscience historique »[1] : pourra se dire « moderne » celui qui s'autorise de la prise de conscience qu'il a de lui-même et corrélativement de son rapport à l'époque. Cet usage est illustré, au tournant du XVIII[e] siècle, par la querelle des Anciens et des Modernes, ceux-ci affirmant contre ceux-là le caractère cumulatif du progrès scientifique et la valeur au moins égale de leurs œuvres par rapport à celles de l'Antiquité. Il persiste encore dans l'acception esthétique du terme que scelle Baudelaire[2] et que Rimbaud érigera en slogan : « Il faut être résolument moderne »[3]. La modernité est donc la nouveauté que l'on réclame pour soi-même, elle est la revendication du sujet qui fonde sa légitimité sur la conscience d'une radicale nouveauté historico-sociale. La revendication de modernité est ainsi inséparable de discours modernes qui cultivent sa distinction par rapport à l'ancien.

Un second usage du concept de modernité s'attache à la caractériser et à cerner ses spécificités sociologiques ou historiques, comme le montre exemplairement la théorie wébérienne de la modernisation comme sécularisation et rationalisation. La modernité est un terme qui appelle la définition de son sens. C'est une rubrique générale, le titre d'une description, ou plus précisément de diverses descriptions qui font de ce concept un concept nécessairement plurivoque, de telle sorte qu'il n'est alors plus possible de parler de « la » modernité, mais qu'il convient même sans doute de parler « des » modernités. Le concept de modernité permet alors de coordonner différents aspects (processus ou réalités) qui peuvent être abordés pour eux-mêmes, mais qui gagnent aussi en intelligence lorsqu'on les pense synthétiquement — tel est du moins le pari que propose le concept de modernité.

Un dernier usage s'inaugure d'une réflexivité seconde, dérivée, qui met en question les fondements de la conscience de nouveauté dont s'autorise le premier usage. Ce dernier usage suppose le premier, la con-

---

Vadé (dir.), *Ce que modernité veut dire*, *Tome 1,* Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 5, 1994, p. 323.

[1] Gérard Raulet, « Le Concept de modernité », dans Yves Vadé (dir.), *Ce que modernité veut dire*, *op. cit.*, p. 126.

[2] Charles Baudelaire, « Le Peintre de la vie moderne », dans *Id.*, *Œuvres complètes. Tome 2*, Paris, Éditions Gallimard, 1976, p. 695 *sq*.

[3] Arthur Rimbaud, *Œuvres complètes*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p. 116.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

science de la rupture avec le passé et de l'ouverture de l'avenir, mais il le prend à revers et prend acte des antinomies de la modernité. Selon ce dernier usage, que l'on dira, avec Gérard Raulet, « crisologique »[1], la modernité ne peut plus être vue comme le résultat de la prise de conscience de la nouveauté d'un moment historique ; elle est ce moment qui institue la crise comme norme implicite de son fonctionnement. Dès lors, la modernité est la contradiction historique, devenue manifeste, entre la foi que l'on accorde à son projet directeur et les désillusions qu'occasionnent les réalités qu'elle engendre. Elle est, indissolublement, « affirmation de la raison dans l'histoire et la crise de la raison dans l'histoire »[2]. La modernité se reflète dans ses propres contradictions et ne peut être appréhendée qu'à travers elles.

Pour Husserl, qui semble hésiter entre les deux derniers usages, la modernité est tout à la fois un thème d'investigation et le nom d'un problème. Cependant l'usage « crisologique » du concept commande l'ensemble de l'analyse : c'est bien parce qu'il y existe une crise contemporaine qu'il faut s'interroger sur le legs de la modernité. Et l'on sait quels sont les divers motifs de la crise en question, qui est tout à la fois crise de la culture, crise des sciences et de la philosophie, crise de l'Europe et, au-delà, du monde occidental. En cela, Husserl n'innove guère puisque son diagnostic relève pour une large part du lieu commun, que son propos concerne la crise des sciences[3] ou celle de la philosophie[4]. Mais l'originalité de son analyse tient — et c'est aussi sans doute l'une de ses limites — à ce que celle-ci est conçue comme l'expression d'une tendance historique plus lointaine, celle du scepticisme, avec lequel la raison n'aura jamais fini de régler ses comptes :

---

[1] Gérard Raulet, « Le Concept de modernité », art. cit., p. 128.

[2] Yves Vadé, « Présentation », dans Yves Vadé (dir.), *Ce que modernité veut dire*, *op. cit.*, p 19.

[3] À titre de comparaison, voir par exemple Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World* (1926), New York, The Free Press, 1997. Sur la teneur du diagnostic de crise, *cf*. Pierre Trotignon, *Le Cœur de la raison. Husserl et la crise du monde moderne*, Paris, Éditions Fayard, 1986.

[4] Il y a peut-être ici une lointaine inquiétude qui trouve son origine chez Brentano, lequel s'interrogeait sur « les raisons du découragement dans le domaine de la philosophie » pour conclure que « la philosophie ne peut pas se réjouir d'une grande confiance » (Franz Brentano, « Über die Gründe der Entmutigung auf philosophischem Gebiete » (1874), cité par Léo Freuler, *La Crise de la philosophie au XIX^e^ siècle*, Paris, Libraire philosophique J. Vrin, 1997, p. 10). Voir aussi Wilhelm Wundt, *Über die Aufgabe der Philosophie in der Gegenwart,* Leipzig, Engelmann, 1874.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

> Les combats spirituels authentiques de l'humanité européenne en tant que tels se déroulent comme des combats entre philosophies, savoir : entre les philosophies sceptiques — ou plutôt les non-philosophies, qui ont conservé le thème mais non la tâche — et les philosophies réelles, encore vivantes[1].

En un sens, la crise dure depuis bien longtemps, même si les symptômes étaient moins évidents, et c'est ce qui légitime la considération rétrospective, sur une longue période, de l'histoire de la philosophie. Le scepticisme est cette négation de la philosophie qui court à travers les siècles et la critique de la modernité n'est en définitive que le moment particulier d'un combat plus long[2].

La critique husserlienne de la modernité se déploie ainsi, dans un premier temps, à partir de l'examen de deux figures majeures, complémentaires, celle de Galilée dans le domaine des sciences de la nature et celle de Descartes pour la philosophie.

On sait qu'au célèbre paragraphe 9 de la *Krisis*, Husserl entend montrer comment Galilée procède à l'altération de l'idéal grec de scientificité en promouvant « l'idée d'une totalité d'être rationnelle infinie, systématiquement dominée par une science rationnelle »[3]. Cette scientificité nouvelle, dont on ne voit pas à première vue comment elle pourrait nous conduire à la crise contemporaine, opère *via* la mathématisation de la nature. La science galiléenne promeut un monde mathématisé, rendu exact et entièrement déterminé. Elle idéalise une nature qui devient elle-même une « multiplicité mathématique »[4]. La science galiléenne est donc mathématisation du monde : elle fait descendre l'ordre géométrique dans le monde qui nous entoure, jusqu'à se substituer à lui et devenir la réalité même. Or il apparaît que l'idéalisation qui est à l'œuvre présente trois dimensions, qu'il convient de distinguer.

Une première idéalisation opère au niveau des formes de l'expérience sensible et des corps que celle-ci rencontre dans le monde. À ce monde de la

---

[1] *Hua VI*, § 6, p. 13 ; trad. fr., p. 20.

[2] Husserl voit en effet le scepticisme comme une tendance « immortelle » (Edmund Husserl, *Hua VII. Erste Philosophie (1923/1924). Erster Teil : Kritische Ideengeschichte*, R. Boehm (Hrsg.), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1956, p. 58 ; trad. fr. A. L. Kelkel, *Philosophie première (1923/1924). Première partie. Histoire critique des idées*, Paris, PUF, 1970, p. 81). Sur le rapport de la philosophie husserlienne au scepticisme, *cf.* Françoise Dastur, « Husserl et le scepticisme », art. cit., p. 13-22.

[3] *Hua VI*, § 8, p. 19 ; trad. fr., p. 26.

[4] *Hua VI*, § 8, p. 20 ; trad. fr., p. 27.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

praxis quotidienne, de l'intuition empirique et de la perception sensible, la géométrie — relayée par les techniques de mesure — oppose un monde de formes *exactes*, rationnellement déterminée et parfaitement définies, un monde de carrés, de triangles et de cercles. Tandis que les choses du monde, dans la perception ordinaire ou dans le jeu de l'imagination, « se tiennent […] dans une certaine oscillation autour du type pur »[1], la mathématisation du monde consacre le règne des formes idéales ou « pures ». L'être de la chose est ainsi absolument déterminé « dans une identité absolue »[2]. Avec Galilée, les mathématiques nous livrent un monde exact et « objectif », précisément parce qu'elles donnent immédiatement congé au vague et au subjectif. Les conséquences de cette première idéalisation (la géométrisation du perçu) concernent tous les aspects de notre expérience. Dans le domaine de l'espace, la science nouvelle substitue l'idéalisation géométrique à l'expérience de l'espace, le vécu[3] prend le pas sur la perception pleine et assurée d'elle-même, comprise comme épreuve des « corps » (au sens du corps vivant ou *Leib*). L'appréhension du temps elle-même se trouve altérée : la pratique de l'induction remplace l'induction quotidienne, faite d'ajustements partiels et progressifs, par l'intermédiaire des synthèses passives et du réseau des corrélations dans l'espace[4].

Cependant la radicale nouveauté de la science galiléenne ne s'arrête pas là, puisque cette idéalisation de la chose perçue qui la convertit en pure forme se double d'une seconde idéalisation : celle de la nature conçue comme unique totalité, ensemble de tout ce qui existe, par principe déterminable sur le mode de l'exacte objectivité. Cette idéalisation onto-cosmologique conçoit la nature elle-même comme un édifice mathématique ou encore comme un livre écrit en langue mathématique. Le « vrai » monde, la réalité de la réalité, n'est donc plus le monde perçu, mais ce monde de formes pures qu'il recèle en lui et qui ne se découvre qu'à la science. La nouvelle nature n'est plus tant celle de la profusion du vivant que l'idée d'une « totalité infinie d'objectivités idéales »[5], un *a priori* qui décide par avance de la possibilité de découvrir, en toute chose, une structure mathématique. On tient là, selon Husserl, le motif secret de toute la modernité :

[1] *Hua VI*, § 9, p. 22 ; trad. fr., p. 29.
[2] *Hua VI*, § 9, p. 24 ; trad. fr., p. 31.
[3] *Hua VI*, § 9, p. 22 ; trad. fr., p. 29.
[4] *Hua VI*, § 9, p. 50 ; trad. fr., p. 58.
[5] *Hua VI*, § 9, p. 30 ; trad. fr., p. 37.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

> La mathématique comme royaume d'une connaissance vraiment objective (et, sous sa direction, la technique), c'était cela qui, pour Galilée, et déjà avant lui, était au foyer de l'intérêt qui mettait en mouvement l'homme « moderne » : l'intérêt pour une connaissance philosophique du monde et pour une praxis rationnelle[1].

Enfin, un troisième aspect de l'idéalisation à l'œuvre concerne l'intelligibilité du mouvement, désormais compris à partir des interactions causales entre les corps et de la découverte des légalités qui les régissent. Dans le monde de la praxis quotidienne, nous pressentons l'advenue de tel événement sur la base de régularités constatées, par habitude ou encore avec une préscience confuse, sur le mode de l'hypothèse. La science galiléenne présuppose l'existence d'une « causalité universelle idéalisée »[2], elle sait calculer les effets produits et prédire avec exactitude ce qui va arriver. Elle garantit l'anticipation exacte, elle est au fondement de la maîtrise technique des mouvements et des interactions et rend ainsi possible une nouvelle technique[3].

La réinterprétation husserlienne de cette triple idéalisation est célèbre : elle donne lieu à une « substitution […] par laquelle le monde mathématique des idéalités, qui est une substruction, est pris pour le seul monde réel, celui qui nous est vraiment donné comme perceptible, le monde de l'expérience réelle ou possible : bref, notre monde de la vie quotidien »[4]. Le geste de la modernité est celui d'une découverte (la nature mathématique de la nature) qui recouvre notre perception du monde de ce que Husserl nomme un « vêtement d'idées ou de symboles »[5]. En tant que telle, la scientificité de la science physique n'est pas en cause et on doit bien reconnaître qu'elle est même exemplaire dans sa méthode. Mais cette réussite particulière éclipse le projet d'ensemble qui la sous-tend et l'irrationalité naît ainsi d'une atteinte à l'intégrité du projet original d'une connaissance rationnelle du monde sensible. En un certain sens, pourtant, le monde est bien connu par la science galiléenne, mais il l'est sur un mode unilatéral et objectiviste.

Sur le plan de la philosophie, l'autre figure étudiée est celle de Descartes, qui est à la fois celui qui découvre la subjectivité et manque sa véritable signification. Si la figure de Galilée est au principe de la dérive objectiviste qui affecte, depuis la modernité, notre rapport au monde, celle de

[1] *Hua VI*, § 9, p. 37 ; trad. fr., p. 44.
[2] *Hua VI*, § 9, p. 38 ; trad. fr., p. 46.
[3] *Hua VI*, § 9, p. 53-54 ; trad. fr., p. 62.
[4] *Hua VI*, § 9, p. 48-49 ; trad. fr., p. 57.
[5] *Hua VI*, § 9, p. 52 ; trad. fr., p. 60.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Descartes devient, symétriquement, l'origine d'un subjectivisme qui n'a pas su tenir toutes ses promesses et s'est progressivement dévoyé. Du point de vue de la phénoménologie, l'appréciation de cette figure ne peut donc être qu'ambivalente, puisque Descartes est conçu comme un « précurseur » génial et comme le promoteur d'un « réalisme transcendantal » qui ne pouvait que contrarier durablement l'accès à une authentique philosophie transcendantale. Ainsi, si les *Méditations Cartésiennes* de 1929 s'employaient à découvrir dans la philosophie cartésienne une inspiration pour la démarche phénoménologique, amplifiant et approfondissant ainsi un recours purement méthodologique déjà à l'œuvre dans les *Idées directrices* par exemple, elles condamnaient aussi l'orientation durable que Descartes avait imprimée à la philosophie du sujet[1].

Ce que la *Krisis* analyse pour sa part est bien plutôt la figure historique du Descartes fondateur de la philosophie moderne[2], là encore sur un mode très ambivalent. D'un côté, Descartes est celui qui imprime à la philosophie moderne une réorientation décisive, en reformulant le projet d'une philosophie universelle et en systématisant les moyens de son accomplissement. Il est ainsi à l'origine d'un motif téléologique qui détermine de manière sous-jacente toute l'histoire de la philosophie moderne, le motif d'une philosophie fondationnaliste qui se donne en réponse à une crise sceptique de longue durée. Descartes fait d'une simple idée une « idée historique »[3] en lui donnant sa première concrétisation historique. Tout en participant à l'essor du rationalisme physiciste et en contribuant à la nouvelle philosophie de la nature, Descartes est aussi celui qui promeut un certain nombre de motifs philosophiques qui devaient, à terme, amener la philosophie à entrer en contradiction ouverte avec la science objectiviste et à ruiner les fondements de sa *Weltanschauung*[4].

Cependant, d'autre part, aux yeux de Husserl, Descartes est aussi l'une des origines de crise de la modernité, puisqu'il est l'instigateur d'un « dualisme » qui tire en réalité toutes les conséquences de l'objectivisme de la science nouvelle. Tout en restant fidèle à l'esprit de la révolution galiléenne, Descartes opère une distinction entre le domaine de la nature,

[1] Edmund Husserl, *Husserliana I. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (1929), S. Strasser (Hrsg.), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950, § 10, p. 63 *sq*. ; trad. fr. M. de Launay, *Méditations Cartésiennes et les conférences de Paris*, Paris, PUF, 1994, p. 67 *sq*.
[2] Les mentions abondent : *Hua VI*, p. 18, 74-80, 83, 392, 424 ; trad. fr., p. 25, 85-91, 94, 433, 469.
[3] *Hua VI*, § 16, p. 75 ; trad. fr., p. 86.
[4] *Hua VI*, § 16, p. 75 ; trad. fr., p. 86.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

réservé à l'investigation de la nouvelle science, et celui de l'esprit, de l'âme ou de la subjectivité, laquelle est au principe de « l'opposition moderne entre l'objectivisme physiciste et le subjectivisme transcendantal »[1]. Descartes achève ce qui était déjà présent chez Galilée, lequel a promu « une nouvelle idée de la nature en tant que *monde-de-corps séparé, réellement et théoriquement clos sur lui-même* »[2]. Cette abstraction impliquait la conception de l'âme ou psyché définie comme principe de la vie animale ou humaine, distincte du reste de la nature. Le dualisme corps/esprit suppose donc rien de moins qu'un nouveau partage du monde :

> Le monde se dissocie pour ainsi dire en deux mondes : nature et monde-du-psychologique dont le second à vrai dire ne s'élève pas à la consistance d'un être-monde, à cause de la façon dont il est relié à la nature[3].

Cependant, la « psychologie » nouvelle qui semble ainsi appelée par la physique galiléenne se situe encore dans la dépendance de celle-ci, puisqu'elle se réalise sur un mode naturaliste. Le second tort de Descartes aura été de « psychologiser » le retour à l'*ego* en commettant le contresens fondamental du « réalisme transcendantal » qui le convertit en *res cogitans*, c'est-à-dire en une chose du monde[4]. Descartes fonde la psychologie moderne tout en rendant proprement incompréhensibles les opérations de la subjectivité, en donnant ainsi bien malgré lui de nouveaux motifs au scepticisme.

2. La modernité, cet autre historique de la phénoménologie

La phénoménologie husserlienne développe donc une critique de la modernité qui, comme tant d'autres, trouve sa spécificité dans la mise en exergue de certaines caractéristiques tenues pour déterminantes de toute une époque. Soit, dans le cas présent, l'essor des sciences de la nature, la mathématisation de l'ensemble du réel, le développement d'une psychologie aveugle à l'activité constituante de la conscience. Cette critique se focalise sur l'examen de deux figures historico-philosophiques majeures, Galilée et Descartes, hissées au rang de figures quasi-mythiques représentant à elles seules les mouvements novateurs qui animent science et philosophie.

[1] *Hua VI*, § 8, p. 18 ; trad. fr., p. 25.
[2] *Hua VI*, § 9, p. 61 ; trad. fr., p. 70.
[3] *Idem*.
[4] *Hua VI*, § 18, p. 82 ; trad. fr., p. 93.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Si l'exégèse husserlienne a souvent souligné l'importance du moment galiléen[1], il faut pourtant insister sur la complémentarité de ces deux figures. Chacune d'elle représente une tendance qui s'oppose apparemment à l'autre : l'*objectivisme scientifique* pour Galilée, le *subjectivisme philosophique* pour Descartes, comme si le défi de la modernité résidait tout entier dans l'écart et l'approfondissement respectif de deux tendances divergentes, l'une étant proprement fascinée par l'objectivité mathématique, l'autre inaugurant l'exploration « transcendantale » du sujet sans parvenir à la mener à bien. Dans cette distribution, il est patent que le partage n'est toutefois pas égal puisqu'en définitive le subjectivisme cartésien ne vient pas contredire l'objectivisme scientifique, mais demeure parfaitement compatible avec lui, dans la mesure où il adhère à ses présupposés fondamentaux, voire s'inspire de sa méthode. Il n'en reste pas moins qu'une opposition se trouve ainsi instituée, dont nous sommes encore largement les héritiers, et qui ne pouvait selon Husserl que nous conduire à la crise contemporaine.

On pourra aisément remarquer que, dans cette double lecture de la philosophie galiléo-cartésienne, il y a en définitive beaucoup de Husserl, comme si la phénoménologie ne faisait autre chose que se chercher elle-même à travers ces figures historiques, projetant son ombre sur l'histoire de la philosophie pour mieux faire ressortir quelques moments saillants. Comment ne pas voir en effet, dans l'identification de cette divergence fondamentale entre objectivisme et subjectivisme (ou plutôt dans cette forme « manquée » de subjectivisme qui est celle de la philosophie cartésienne), une inversion radicale de ce que nous propose la phénoménologie ? Poussons plus loin cette lecture : la modernité, telle que la définit Husserl, n'est-elle pas en définitive cet autre historique de la phénoménologie, puisque cette période présente à la fois une alternative historique à une phénoménologie non encore advenue et, par suite, son image défaite ou à tout le moins inachevée ? La critique de la modernité est en définitive celle d'une possibilité qui a trouvé à se réaliser dans l'Histoire, possibilité qui ne se comprend elle-même qu'à partir de la possibilité de la phénoménologie, exhibée en retour comme possibilité immémoriale (puisqu'en un sens, elle était bien, selon Husserl, de tout temps, possible). Elle est aussi, sur un double mode généalogique et téléologique, ce qui nous permet de comprendre les raisons des difficultés de l'accès à la phénoménologie et de sa diffusion, mais aussi de rendre compte de sa nécessité actuelle comme réponse à la crise.

[1] On recommandera l'ouvrage de François de Gandt, *Husserl et Galilée. Sur la crise des sciences européennes*, Paris, Libraire philosophique J. Vrin, 2004.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Car la phénoménologie représente bien cette tentative inédite pour faire tenir ensemble, en un certain sens qui n'est certes plus celui de la modernité, « objectivisme » et « subjectivisme ». Husserl rappelle très clairement, au fameux paragraphe 48 de la *Krisis*, que la tâche de la phénoménologie n'est autre que celle de la mise au jour et de l'exploration de « l'*a priori* corrélationnel universel de l'objet d'expérience et de ses modes de données »[1], soit la description et l'analyse des structures de l'intentionnalité, cette fameuse caractéristique de la conscience en vertu de laquelle le sujet a, précisément, conscience d'objet. La découverte phénoménologique de l'intentionnalité, de « ce champ infini de l'*a priori* de la conscience, auquel on n'a jamais fait droit dans ce qu'il a de propre, qui n'a même jamais été proprement vu »[2], représente bien, pour Husserl, une solution à l'énigme fondamentale de la connaissance, dans la mesure où elle restitue à la subjectivité la part qui lui revient dans la genèse et le déroulement de toute expérience. Le correctif historique que la phénoménologie entend apporter à la modernité tient à cette réconciliation de l'objectivisme et du subjectivisme que seule la théorie de l'intentionnalité et la pratique effective de l'analyse phénoménologique de la conscience autorise.

La phénoménologie prétend donc découvrir ce que le projet moderne n'avait cessé de s'obstiner à manquer, nous offrant ainsi la possibilité de rectifier un dévoiement et de dépasser un moment d'égarement. En effet, la modernité galiléo-cartésienne promeut un rapport au monde et une théorie de ce rapport qui est radicalement opposée à la conception phénoménologique de la corrélation intentionnelle. Elle creuse l'écart entre le sujet et l'objet et nous rend durablement aveugle au fonctionnement véritable de la subjectivité. La modernité est, de ce point de vue, bien plus qu'une simple alternative, elle est alors l'obstacle épistémologique qui entrave l'accès à la phénoménologie, ce qui conduira d'ailleurs Husserl à désavouer le cheminement méthodologique frayé dans les *Idées directrices…* de 1913 et à reconnaître sa préférence pour la voie « historique » ouverte dans la *Krisis*, jugée « plus principielle et plus systématique »[3] : ce que la modernité consacre et

[1] *Hua VI*, § 48, p. 169 ; trad. fr., p. 189.

[2] Edmund Husserl, *Husserliana III/1. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* Erstes Buch: Allgemeine Einführungin die reine Phänomenologie 1, K. Schuhmann (Hrsg.), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1977, § 63, p. 135.

[3] Edmund Husserl, *Hua XXIX. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, Reinhold N. Smid (Hrsg.), Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1993, texte n° 34, p. 426.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

théorise en définitive, c'est l'attitude naturelle, ce rapport spontané de la conscience au monde qui vit dans la fascination de l'objet, « cette attitude de l'existence humaine naturelle qui, non pas de manière contingente mais par essence, est toujours la première, cette attitude qui, dans toute l'histoire de cette existence, dans la vie comme la science, n'avait jamais été interrompue »[1]. Attitude naïve et naturelle, qui vit dans l'immédiatement de la donation, « validation muette »[2] qui pose l'existence objective de l'étant sans pouvoir thématiser cette position, qui est au fondement de toutes nos activités pratiques et théoriques. L'attitude naturelle est au principe d'un « réalisme objectiviste » qui est au fondement de la démarche galiléenne et que celle-ci nourrit en retour. Et si la phénoménologie, pour révéler la corrélation intentionnelle, doit destituer l'attitude naturelle, elle ne peut donc se concevoir, historiquement, que comme une rupture radicale par rapport à la modernité. La modernité est ce moment de l'histoire de la philosophie où la théorie de l'intentionnalité s'est trouvée manquée et où toutes les conditions ont été réunies, de manière durable, pour que celle-ci ne soit pas mise au jour. La méthodologie de la réduction ne peut alors plus être conçue sur un mode strictement cartésien, puisqu'elle doit s'inaugurer d'une réflexion « en retour » sur ses conditions de possibilité historiques.

Dans le même temps, l'événement que constitue l'irruption de la phénoménologie à l'époque contemporaine ne peut pas être compris comme une pure sortie de la modernité. Si, comme Husserl le souligne dès l'*Introduction* du premier livre des *Ideen* de 1913, « la phénoménologie pure » est « une science essentiellement nouvelle »[3], elle est aussi « la secrète aspiration de toute la philosophie moderne »[4]. L'apparition de la phénoménologie est une nouveauté radicale, mais elle est entièrement préparée par la modernité, qu'elle achève à sa manière. La phénoménologie prétend satisfaire l'exigence d'une scientificité accomplie et désigner la seule instance susceptible d'y pourvoir, la subjectivité transcendantale. En quoi Descartes est bien aussi, rétrospectivement, « le génie fondateur originel de la philosophie moderne dans son ensemble »[5] puisqu'il détermine

[1] *Hua VI*, § 41, p. 154 ; trad. fr., p. 172.
[2] *Hua VI*, § 40, p. 152 ; p. 170.
[3] *Hua III/1*, p. 3.
[4] *Hua III/1*, § 62, p. 133.
[5] *Hua VI*, § 16, p. 75 ; trad. fr., p. 85. Voir aussi *Hua VI*, appendice X (1936), p. 425; trad. fr., p. 469 ; *Hua VII*, p. 63; trad. fr., p. 89 ; Edmund Husserl, *Husserliana XVII. Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten*, P. Janssen (Hrsg.), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1974,

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

l'orientation subjective à même de satisfaire à l'exigence qui définit la philosophie comme telle. C'est pourquoi « ce n'est pas seulement le caractère fondamental de la philosophie moderne, mais aussi celui de toute philosophie future, qui est par là déterminé à partir de Descartes »[1]. En un sens, la phénoménologie est bien cet accomplissement philosophique que la modernité attendait.

Mais à ce compte, on ne voit pas comment on pourrait épargner à cette philosophie husserlienne de l'histoire le reproche d'une surinterprétation sélective, dont l'indice le plus manifeste tient sans doute à l'obsession de se donner des « précurseurs », selon un usage bien commode de l'histoire dont Canguilhem a fait la critique que l'on sait[2]. Il sera également bien difficile de se départir de l'impression que l'on ne cesse de retrouver dans l'histoire les signes annonciateurs d'une phénoménologie qui, seule, pourrait livrer la signification de l'histoire, comme si l'histoire ne trouvait jamais son « sens » véritable que depuis la phénoménologie, comme si entrer en phénoménologie, c'était en définitive n'en plus pouvoir sortir et se condamner à une considération de l'histoire qui ne pourrait que s'achever en « poésie » ou en mythologie.

3. L'auto-méditation de la modernité

La question qui ne se pose donc inévitablement, au terme de cette critique de la modernité, est formulée par Husserl lui-même dans l'appendice XXVIII au paragraphe 73 de la *Krisis* : « Quel est ici le besoin de l'histoire ? »[3]. Quel besoin a-t-on de penser l'événement de l'apparition de la phénoménologie sur fond de modernité ? Si cet événement doit avoir l'importance que Husserl lui accorde, ne peut-on s'épargner ce long détour critique ? Si la phénoménologie est, de manière si éclatante, le remède aux maux de l'époque, pourquoi ne s'impose-t-elle pas d'elle-même ?

Mais précisément, les choses ne sont jamais gagnées d'avance et ce que la critique de la modernité nous enseigne, c'est aussi et surtout que la

---

p. 235 ; trad. fr. S. Bachelard, *Logique formelle et logique transcendantale. Essai d'une critique de la raison logique*, Paris, PUF, 1965, p. 306.

[1] Edmund Husserl, *Husserliana XXXV. Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/1923*, B. Goosens (Hrsg.), Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 2002, p. 313 ; trad. fr. A. Mazzù, *Annales de phénoménologie*, vol. 2, 2003, p. 163.

[2] Georges Canguilhem, *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1990, p. 20 *sq*.

[3] *Hua VI*, appendice XXVIII, p. 508 ; trad. fr., p. 563.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

crise est *en nous*. La crise de la modernité est nécessairement une crise du *sujet* moderne, en tant qu'il est le produit de cette modernité et qu'il entretient un rapport particulier à son projet directeur. C'est en ce sens que la « présentification dans le souvenir historique » n'est « encore rien d'autre qu'une présentification de nous-mêmes »[1]. Chez Husserl, la crisologie opère prioritairement depuis le registre de l'égologie : « Une réflexion historique en retour, telle que celle dont nous parlons, est ainsi véritablement une très profonde auto-méditation sur la compréhension de soi-même »[2]. Puisque les idées agissent comme des « forces instinctives »[3], la considération téléologique de l'histoire va donc nécessairement de pair avec une « auto-méditation » que le sujet conduit sur lui-même, cette *Selbstbesinnung* dont le paragraphe 15 de la *Krisis* précise brièvement, mais de manière décisive, la méthodologie[4]. Cette « auto-méditation » est la saisie consciente de l'unité téléologique foncière de l'histoire de la philosophie et elle est le site véritable, premier et ultime, de toutes les réflexions relatives à la modernité.

Cette « auto-méditation » se distingue de la réflexion opérant sur un mode cartésien, par laquelle le sujet revient sur lui-même en se révélant à lui-même tout ce qu'il peut tirer de lui-même. La *Selbstbesinnung* opère bien plutôt dans le registre de la passivité, en faisant retour sur une expérience sédimentée. Car ce qui est à « méditer » n'est pas tant le sujet lui-même comme instance responsable de la constitution de toute objectité, que le sens de l'expérience historique et personnelle. L'auto-méditation découvre donc ce qui gît dans le sujet, l'histoire incorporée et oubliée qui agit le sujet, cette téléologie descendue dans l'intimité qu'elle nous donne l'occasion de nous réapproprier. La téléologie qui oriente l'histoire découvre son fondement ultime dans la structure téléologique de la subjectivité :

> Il convient donc que nous donnions la compréhension de la téléologie dans le devenir historique de la philosophie, en particulier de celle des modernes, et du même coup que nous nous mettions au clair sur nous-mêmes en tant que

[1] *Hua VI*, appendice V, p. 392 ; trad. fr., p. 433.
[2] *Hua VI*, § 15, p. 73 ; trad. fr., p. 83.
[3] *Hua VI*, § 16, p. 75 ; trad. fr., p. 86.
[4] *Hua VI*, § 15, p. 71-74 ; trad. fr., p. 81-85. Signalons également le texte n° 32 de Edmund Husserl, *Husserliana XXIX. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, R. N. Smid (Hrsg.), Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1993, p. 362-420 ; trad. fr. par nos soins, *Sur l'histoire de la philosophie. Choix de textes*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2014.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

> nous sommes les porteurs de cette téléologie et que notre dessein personnel est de contribuer à l'accomplir[1].

L'auto-méditation s'inaugure de la prise de conscience de cette ou ces téléologie(s), en considérant les moments historiques décisifs de leur formulation. Elle passe par la « compréhension critique de l'unité d'ensemble de l'histoire »[2], mais dépasse celle-ci vers la mise au jour d'une « tâche », c'est-à-dire d'un projet légué par l'histoire et que le sujet se réapproprie. Elle aboutit, idéalement, au choix déterminé, et en l'occurrence à cette réponse à la crise de la modernité qui réside, selon Husserl, dans l'assomption personnelle de la philosophie comme tâche et dans un renouveau de la raison. On voit quel est le prix que Husserl est prêt à payer, celui d'une philosophie de l'esprit transhistorique, d'une « volonté » s'affirmant dans l'histoire, animant celle-ci d'une téléologie secrète. La phénoménologie pousse ainsi la théorie de l'intentionnalité à ses limites, puisque la vie intentionnelle se confond en définitive avec une intention transhistorique qui se communique à nous. C'est aussi reconnaître qu'il y a une normativité historique qui décide du sens de l'expérience, non pas certes au sens d'un déterminisme grossier, mais plutôt en ce sens que la vie intentionnelle présente bien, *de part en part*, une dimension sociale et historique qui est le double produit de la passivité et de la générativité, de ce que Husserl nomme encore la « sédimentation traditionnelle »[3].

Dans ces circonstances, la théorie de la modernité ne se déploie plus seulement dans la perspective d'une philosophie de l'histoire soucieuse du « fait » et c'est en cela que réside la véritable singularité des analyses husserliennes, aussi étranges qu'originales à cet égard. La contemplation de la modernité inspire une réflexion d'ordre éthique, un retour sur soi du sujet qui découvre l'intention historique dont il est le vecteur, le sens de l'histoire qui décide de son historicité. Elle devient, en ce sens, l'occasion d'une transformation de soi qui donne accès à une forme bien particulière de responsabilité. La théorie de la modernité est ainsi une tentative originale pour fonder la responsabilité individuelle à partir de l'histoire : la révélation des tendances qui œuvrent dans l'histoire de la philosophie fournit l'occasion d'une reprise active, pleinement assumée de la critique rationnelle. La fin de

[1] *Hua VI*, § 15, p. 71 ; trad. fr., p. 81.
[2] *Hua VI*, § 15, p. 72 ; trad. fr., p. 82.
[3] *Hua VI*, § 15, p. 72 ; trad. fr., p. 83. Sur la question de la générativité, nous renvoyons le lecteur aux analyses développées dans Laurent Perreau, *Le Monde social selon Husserl*, Dordrecht/Boston/London/New York, Springer, 2013.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

la *Conférence de Vienne* formule dès lors cette alternative où le choix s'impose en quelque sorte de lui-même :

> La crise de l'existence européenne ne peut avoir que deux issues : ou bien le déclin de l'Europe devenue étrangère à son propre sens rationnel de la vie, la chute dans la haine spirituelle et la barbarie, ou bien la renaissance de l'Europe à partir de l'esprit de la philosophie, grâce à un héroïsme de la raison qui surmonte définitivement le naturalisme[1].

Il pourra être tentant de voir dans cet « héroïsme de la raison » une forme de volontarisme quelque peu grandiloquent[2] et le retour forcé et naïf d'un sujet auto-suffisant, auto-subsistant qui serait l'incarnation d'une raison pourvoyeuse d'une connaissance de soi et du monde, d'une maîtrise pleine et entière de soi. Mais il est sans doute plus juste d'y découvrir, c'est du moins l'interprétation qui aura notre préférence, un sujet sensible à la précarité de l'aspiration à la raison, un sujet conscient de sa finitude historique, vivant encore et toujours le malaise de la modernité, débrouillant l'expérience sédimentée de l'histoire. Paradoxalement, l'aspiration à la connaissance de soi, que célébraient encore avec force les dernières pages des *Méditations Cartésiennes*, nous montre désormais que nous ne nous connaissons pas nous-même et plus précisément que nous n'en aurons jamais fini avec cette méconnaissance. La philosophie — ou le renouveau de la raison — ne peut être, en ce sens, qu'une tâche infinie, qui n'est certes pas une désespérante impossibilité, mais qu'il ne nous est pas non plus possible de réaliser dans les circonstances que nous connaissons et dans les limites qui sont les nôtres.

Conclusion

Le concept de modernité demeure une catégorie précieuse pour cerner les spécificités d'une période historique et mettre en perspective l'époque contemporaine. Mais cet usage que l'on pourra dire encore relativement « historien » est constamment doublé, chez Husserl, de la méditation personnelle de la crise de la modernité, travail que le philosophe conduit sur lui-même, où il s'agit en définitive de faire le départ entre différentes motivations léguées par la tradition. On voit bien quel est l'effet de ce

[1] *Hua VI*, appendice XIII, p. 347 ; trad. fr., p. 382.
[2] Sur la discussion du « volontarisme » husserlien, *cf.* R. Philip Buckley, *Husserl, Heidegger and the Crisis of Philosophical Responsability*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, p. 131 *sq*.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

dédoublement de la réflexion : la modernité ne paraît alors plus susceptible d'une définition rigoureuse, ce que Husserl lui-même semble reconnaître, lorsqu'il concède, dans un appendice célèbre à la *Krisis*, pratiquer une sorte de « poésie » de l'histoire[1]. La « modernité » est l'occasion d'une auto-méditation, la téléologie de l'histoire intentionnelle se confondant *in fine* avec la réflexion que le sujet mène sur le « choix » d'une raison en crise. Réclamée par le constat de la « crise radicale de la vie dans l'humanité européenne »[2], l'auto-méditation fait de cette crise une contradiction personnelle, intime, qui écartèle le sujet méditant entre le choix résolu de la raison et la tentation du renoncement. En ce sens, la considération husserlienne de la modernité est bien *discutable*, mais peut-être pas au sens où on l'entend ordinairement — c'est-à-dire au sens où l'on pourrait bien contester certains aspects des analyses husserliennes relatives à tel ou tel aspect de la crise ou à telle ou telle caractéristique de la « modernité », ce qui nous situe encore dans le champ de la philosophie de l'histoire. Elle est discutable au sens où il faut désormais débattre de son *logos* intime, d'une histoire ressaisie au niveau de la vie intentionnelle. Car tout l'effort de Husserl consiste précisément à nous donner les moyens de rediscuter ce sur quoi il n'y avait plus discussion et à replacer le sujet en situation de choix devant l'histoire.

Sous la rubrique de la modernité, le fait historique est ainsi reconverti pour devenir une donnée livrée au régime de la *Selbstbesinnung*. Tout nous signale donc que l'on a affaire à une pure interprétation philosophique d'une époque si longue que sa consistance historique ne peut plus, précisément, qu'être sujette à interprétation. En ce sens, Husserl ne cesse de mettre à l'épreuve la portée et les limites du concept de modernité, en nous invitant à une réflexivité critique concernant son usage légitime et ses mésusages. À l'heure où abondent les discours de surplomb prétendant nous dire avec assurance ce qu'est la modernité, ce qu'il faut en penser et comment et pourquoi il faudrait en sortir, il est bon de relire ces textes husserliens qui pratiquent, en un certain sens, une forme de crisologie encore inquiète des ressources conceptuelles qu'elle mobilise.

[1] *Hua VI*, appendice XXVIII, p. 512 ; trad. fr., p. 567. Voir également l'article de Jocelyn Benoist, « L'histoire en poème », dans *Recherches husserliennes*, vol. 9, 1998, p. 91-112.
[2] *Hua VI*, p. 1 ; trad. fr., p. 7.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XII 4, 2016 (Actes 9), p. 51-71
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

La fin de la crise ? Pour un dépassement phénoménologique du modèle critique

Par ANNABELLE DUFOURCQ
Université Charles de Prague

Introduction

Lorsqu'en 1935-1936 Husserl diagnostique une crise de la culture européenne et, au-delà, de l'humanité, une sorte d'angoisse semble envahir la phénoménologie (« La phénoménologie comme science, comme science sérieuse, rigoureuse, et même apodictiquement rigoureuse : ce rêve est fini »[1]), couplée cependant avec des intonations prophétiques d'une positivité écrasante : « Combattons en tant que "bons Européens" contre ce danger des dangers [le naturalisme][…] et nous verrons alors sortir […] des cendres de la grande lassitude, le phénix ressuscité d'une nouvelle vie intérieure et d'un nouveau souffle spirituel, gage d'un grand et long avenir pour l'humanité : car l'esprit seul est immortel »[2]. Comme si Husserl ne parvenait à introduire

[1] « Philosophie als Wissenschaft, als ernstliche, strenge, ja apodiktisch strenge Wissenschaft — der Traum ist ausgeträumt » (Edmund Husserl, *Husserliana VI. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, W. Biemel (Hrsg.), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1954, p. 508 ; trad. fr. G. Granel, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Éditions Gallimard, 1976, p. 562).

[2] « Kämpfen wir gegen diese Gefahr der Gefahren als "gute Europäer" in jener Tapferkeit […], dann wird aus […] der Asche der großen Müdigkeit der Phoenix einer neuen Lebensinnerlichkeitdem und Vergeistigung auferstehen, als Unterpfand einer großen und fernen Menschenzukunft: Denn der Geist allein ist unsterblich »

le séisme de la crise au cœur de sa philosophie qu'en lui donnant une forme policée reconduisant en fait à l'esprit rationaliste qui constitue toujours un des motifs majeurs de son projet. Nous souhaitons montrer que le séisme est pourtant bien là, avec une authentique radicalité, mais que ce n'est pas au concept de crise qu'il faut demander d'en rendre compte.

On trouve dans les développements husserliens de 1935-1936 tous les traits essentiels du concept général et classique de crise : ainsi que le montre l'image du phénix, au-delà du constat d'un sentiment d'absurdité, de perte de confiance dans des référents absolus, le modèle conceptuel de la crise implique l'idée qu'un tel malaise est un moment de tension paroxystique et qu'il annonce la nécessité d'une issue prochaine, laquelle est essentiellement suspendue à un jugement (κρίσις). D'abord utilisée en médecine, la notion de crise sous-entend classiquement que le désordre, le vacillement du sens et des valeurs sont une maladie, qu'ils sont forcément ponctuels et ouvrent sur deux possibilités imminentes : la déchéance irrémédiable ou la santé recouvrée. Cette notion suggère également que de tels déséquilibres malheureux font signe vers une solution fondée sur une analyse clairvoyante des origines de la situation ainsi que sur les décisions qui sauront trancher (κρίνειν) et ce, qui plus est, dans le « bon » sens. Le second aspect, l'appel au jugement et aux vertus supposées de l'analyse, est essentiellement lié au premier, c'est-à-dire à l'idée que le désordre est une maladie. En effet déclarer l'état de crise revient à juger l'ordre et l'équilibre d'un système en danger, c'est par conséquent d'une capacité de mise en ordre, de clarification, de délimitation et de distinction nette entre le vrai et le faux, le juste et l'injuste que l'on peut attendre une issue heureuse de la crise.

Pourtant ce parti-pris rationaliste ne va aucunement de soi. Sur quels arguments cette lecture prophétique d'une époque troublée se fonde-t-elle ? Il est difficile de dire que, contrairement à ce que Husserl puis Merleau-Ponty — qui reprend en 1958-59 cette théorie de Husserl et jusqu'à la métaphore du phénix — prophétisaient, la philosophie est depuis lors revenue de ces affres pour se montrer dans toute sa gloire. Elle n'est pas davantage morte et enterrée. Le discours de la crise est toujours à l'œuvre aujourd'hui, tant sous ses formes régionales — crise économique, crise de l'éducation, etc. — que sous sa forme globale qui, en fait, sous-tend les premières[1]. La crise *dure*

(*ibid*., p. 348 ; tr. fr., p. 382-383). Merleau-Ponty se réfère à ce texte dans les *Notes de Cours 1959-1961*, Paris, Éditions Gallimard, 1996, p. 39 et p. 72.

[1] C'est un des mérites de Husserl d'être parvenu à le démontrer : toute déclaration de crise, aussi circonscrite soit-elle, implique que l'on se demande si le système malade est viable ou pervers par essence. L'appel au jugement inhérent au discours de crise

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

singulièrement. Ainsi Paul Ricœur se demande en 1986[1] si nous vivons aujourd'hui « pour la première fois dans l'histoire une crise permanente », question qui résume je crois assez bien le désarroi de notre époque et le caractère usé, peut-être complètement inopérant du concept de crise. Claude Lefort, qui entreprend justement de dissiper ce qu'il définit comme les fantasmes et *l'imaginaire de la crise*[2], souligne que le discours de la crise résonne d'autant plus comme le son machinal et inepte d'un disque rayé qu'il n'est pas né d'hier. Lefort en relève ainsi les occurrences répétées au XVIII^e^ siècle déjà — dans *L'Émile* par exemple, « nous approchons de l'état de crise et du siècle des révolutions »[3] — et tout au long des XIX^e^ et XX^e^ siècles. Une telle mise en perspective achève de rendre ce discours du moment crucial, du tournant décisif, extrêmement suspect et Lefort se demande ainsi : « Comment un philosophe aussi sobre que Husserl a-t-il pu être à son tour obnubilé par l'idée d'une crise totale et céder au vertige final du ou bien ou bien ? »[4]

Toutefois, ce qui me semble le plus digne d'intérêt dans la *Krisis* de Husserl c'est justement que la déclaration de crise entre en tension avec un deuxième schéma interprétatif beaucoup plus héraclitéen : toute conscience *en tant qu'incarnée*, est située et aliénée par un écart temporel à soi, par l'étrangeté d'autrui, par des zones aveugles, des influences transcendantes qu'elle ne peut ressaisir et élucider clairement. La réflexion husserlienne dans la *Krisis* montre également et plus fondamentalement le caractère aventureux et même erratique de tout héritage, la *nécessaire* infidélité de toute tradition. Ce n'est pas une crise permanente qui nous affecte — l'expression est une contradiction dans les termes — mais plutôt un vertige chronique auquel on ne peut échapper et que Merleau-Ponty va thématiser, subvertissant lui aussi le schéma de la crise qu'il continue pourtant à utiliser. Dans cette seconde approche, on abandonne le discours de crise, discours de celui

---

va de pair avec la désorientation, le sentiment que nous avons perdu le sens, mais aussi la peur de ne l'avoir jamais vraiment possédé : c'est toujours une crise de la raison.

[1] Dans « La Crise, un phénomène spécifiquement moderne ? » conférence donnée à Neufchâtel, reprise dans la *Revue de théologie et de philosophie*, vol. 120, 1988, p. 1-19.

[2] Claude Lefort, « L'Imaginaire de la crise », dans *Commentaire*, vol. 79, Automne 1997, p. 525-536.

[3] Ou, autre exemple célèbre : « Nous touchons à une crise qui aboutira à l'esclavage ou à la liberté », Diderot, Lettre à la princesse Dashkoff du 3 avril 1771.

[4] Claude Lefort, « L'Imaginaire de la crise », art. cit., p. 535.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

qui sait, de celui qui diagnostique et prophétise, pour celui du philosophe boiteux, du cheminement en zig-zag, à travers l'épaisseur des situations.

Ce qui se profile alors prend d'abord la forme d'une ironie permanente : à force de jouer avec les concepts et les points de vue, on sait désormais qu'ils sont tous à double fond, manipulés et trompeurs, et que les manipulateurs eux-mêmes ne peuvent se désengluer de ce champ ambigu de significations anonymes et protéiformes. Personne n'accède à un regard surplombant. Nous contemplons, manipulons et sommes manipulés par des images[1]. Le concept de crise permet certes de surmonter la tentation nihiliste, mais, selon nous, à trop bon compte. Il est, à notre avis, un obstacle à la compréhension de ce qu'il y a de plus audacieux et subtil dans la réflexion phénoménologique sur le malaise actuel. Ainsi cet article s'efforcera-t-il de montrer que les philosophies de Husserl de Merleau-Ponty nous offrent des pistes originales pour instituer, sans espoir de retour sur une terre ferme, une pratique sensée et efficace.

1. La crise selon Husserl

C'est la référence à la santé grecque qui fonde le concept husserlien de crise : l'exigence d'auto-méditation (*Selbstbesinnung)*, le « connais-toi toi-même », « l'autonomie théorétique dont découle l'autonomie pratique »[2], l'auto-responsabilité absolue (*Selbstverantwortung)* constituent le modèle de santé que Husserl oppose à l'impression contemporaine de perte généralisée de sens. Le projet philosophique grec était en effet celui d'une science omni-englobante au sein de laquelle l'homme découvre comment le monde fait sens, dans tous ses aspects, et peut éclairer chaque décision personnelle. La réflexion doit permettre de découvrir la raison de toute chose et de n'agir qu'en vertu de motifs clairs, ainsi saura-t-elle nous affranchir de toute soumission à un modèle mythique ou à la manipulation sophistique. C'est

[1] Cette menace sceptique est une dimension constamment présente dans les philosophies de Husserl et de Merleau-Ponty, voir par exemple Edmund Husserl, *Husserliana VII. Erste Philosophie (1923-1924), Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, R. Boehm (Hrsg.), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1956 ; trad. fr. A.L. Kelkel, Paris, PUF, 1970, 9ème leçon et Maurice Merleau-Ponty, « Lecture de Montaigne », dans *Signes*, Paris, Éditions Gallimard, 1960.

[2] « Der theoretischen Autonomie folgt die praktische » (Edmund Husserl, *Husserliana VI. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, p. 6 ; tr. fr., p. 12).

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

l'accomplissement le plus ambitieux que la philosophie place à notre portée selon Husserl : « Triompher de l'aveugle *moira* »[1]. Cette référence offre à Husserl un modèle interprétatif permettant d'identifier les causes de la crise moderne : la maladie est une perte de sens. La tyrannie dont nous subissons le joug est moins celle du mythe que celle d'une science « technicienne » consistant à utiliser des outils d'analyse, de mesure, de calculs, de prédiction et de contrôle relativement efficaces, mais dont l'origine et l'ajustement à la nature profonde des choses nous échappent complètement. Quoi qu'il en soit, la domination l'a encore emporté sur la compréhension et de là proviennent notre exténuation et notre démoralisation. Ce sont donc le positivisme et le naturalisme qui sont à blâmer en tant qu'ils présentent le monde comme un ensemble de réalités en-soi, existant avec leur inertie propre, indépendamment de notre pensée.

Plus précisément encore ce fourvoiement trouve son origine, selon Husserl, dans une reprise de l'idéal grec, débutant à la Renaissance, et qui a perverti l'héritage en croyant lui être fidèle. Retraçons brièvement ce processus, il nous intéresse doublement : par la version critique que Husserl défend explicitement, mais aussi par l'alternative non critique, que sourdement, son récit suggère.

Le monde absolu, idéal est indiqué en horizon de toute perception et du monde tel qu'il nous apparaît subjectivement. Cet horizon est une dimension à part entière du monde ambiant — sensible — car sans lui nous ne chercherions pas à surmonter certaines perceptions comme étant erronées ou trop subjectives, nous ne partirions pas en quête du monde tel que le voient les autres[2]. Le projet grec de connaissance absolue nous tourne donc de façon privilégiée vers cet horizon. Mais ce monde idéal n'est pas le monde de la vie, il ne se profile qu'en horizon du monde ambiant au sein duquel aucun objet n'est véritablement identique à soi. Aucun corps du monde n'est un cercle parfait ou une ligne parfaite, mais la possibilité de tracer des droites avec une mine de plus en plus fine est bien offerte *par ce monde sensible* et fait signe en horizon vers l'idée de droite parfaite. La distinction entre idéalité et monde ambiant est encore très claire pour les philosophes grecs, ainsi que le souligne Husserl, et elle est selon lui la clef d'un rapport authentique à l'idéalité. Toutefois, la tentation est grande de passer outre cette manière essentielle qu'a l'en-soi de se donner toujours *en horizon*, de « faire le saut [*hineinspringen*] »[3] vers l'idéal et de considérer le

[1] « die die blinde Moira überwunden hat » (*ibid.*, p. 430 ; tr. fr., p. 475).
[2] *Ibid.*, p. 166 ; tr. fr., p. 186.
[3] *Ibid*., p. 499 ; trad. fr., p. 553.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

monde parfait comme étant une réalité en-soi indépendante du processus spirituel d'idéalisation et de passage à la limite accompli par notre représentation. C'est ce qui se passe lorsque le champ mathématique sédimente en un ensemble d'entités, de figures, de propriétés fixées sur le papier et qui semblent exister objectivement indépendamment de nous. Un nouveau cap est franchi, facilité par cette première hypostase des essences qui a lieu dès l'Antiquité, lorsque l'on substitue ce monde objectif au monde imparfait dont, pourtant, il dépend : ainsi Galilée pense accomplir le projet grec en affirmant que la nature est mathématique. Comme l'origine subjective des idéaux mathématiques est complètement oubliée, la science moderne va avoir les plus grandes difficultés à comprendre pourquoi elle ne peut complètement élucider l'être du monde de la vie. Elle prétend l'étudier, alors qu'elle ne travaille que sur une version schématisée et calculable, version mathématique de ce monde qui lui a été substituée. La dérive se poursuit de façon *vicieusement cohérente* : en vertu du projet grec de science universelle, le même modèle est appliqué non plus aux corps mais à l'esprit et aux activités et œuvres humaines : l'esprit oublieux essaye, de façon absurde, de *se penser* comme chose, entraînant alors des difficultés et des paradoxes insurmontables. Les sciences humaines et leur tentative d'étude objective de la subjectivité voient le jour et vivent comme une malédiction inexplicable leur incapacité à atteindre un niveau d'efficacité et de rigueur semblable à celui des sciences de la matière inerte. Husserl souligne enfin le lien essentiel qui unit cette dérive positiviste et une société technicienne présentant certains processus économiques, sociaux, etc., comme fatals et objectifs. Le monde dans lequel nous vivons et qui semble régi par des processus implacables est en fait, dit Husserl, originellement, une vaste construction spirituelle que nous pourrions déconstruire et repenser, mais qui recèle cette possibilité du fait de sa sédimentation en être brut et opaque.

Bref, Husserl veut défendre l'idée que la phénoménologie retrouve l'esprit du projet philosophique originel. En tant qu'elle rattache tout être au sujet transcendantal, elle réalise le projet universaliste grec et sauvegarde l'accès aux essences sans le pervertir. Grâce à la phénoménologie, affirme Husserl, il est possible de *retrouver pleinement* le sens originel du monde et des concepts. Les proto-fondateurs, les premiers géomètres par exemple, ont, affirme-t-il, éprouvé d'abord « la présence originale et en personne » des idéalités « dans l'"évidence originaire" »[1] précisément parce qu'ils avaient

[1] « Das originale Selbstdasein in der Aktualität der ersten Erzeugung, also in der ursprünglichen "Evidenz", ergibt überhaupt keinen verharrenden Erwerb, der objektives Dasein haben könnte », « la présence originale et en personne, dans l'actualité

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

conscience du processus d'idéalisation qui présidait à leur formation. Si nous retrouvons la conscience de ce processus animé par le dialogue entre un monde ambiant qui nous parle et une prestation idéalisante qui lui répond, alors nous réactiverons l'intuition absolue et exorciserons la crise.

2. Émergence d'un modèle alternatif à celui de la crise : cercle, zig-zag et vertige

Les analyses de Husserl esquissent une autre perspective plus angoissante, parce qu'en dévoilant les origines de la dérive positiviste, elles montrent que celle-ci n'est pas un simple accident. Apparaît une certaine logique qui mène d'une étape à l'autre, de sorte que la pureté même de l'origine devient douteuse. Il est en effet impossible de ne pas se demander comment l'évidence de l'intuition originaire, prétendument issue d'une idéalisation en droit parfaitement maîtrisable par toute conscience, a pu se perdre à un tel point. Et d'ailleurs, Husserl concède, au détour de *L'Origine de la géométrie*, troisième appendice à la *Krisis*, que les proto-fondateurs ne pouvaient avoir qu'une appréhension incomplète et trouble du contenu et de l'avenir de leurs concepts[1]. Les mésaventures que ces derniers ont connues jusqu'à la crise moderne montrent que l'essence est peut-être nécessairement vouée à demeurer multiple et flottante. Ainsi, la géométrie par exemple, « la mathématique des anciens ne connaît que des tâches finies »[2], « la conception d'une telle *Idée d'une totalité d'être rationnelle infinie*, systématiquement dominée par une science rationnelle, *voilà la nouveauté inouïe* [*unerhört*] »[3]. De même les géométries non euclidiennes *prolongent* la géométrie euclidienne tout en bouleversant le sens qui était originellement le sien. Ces évolutions inouïes

---

de la première production, donc dans l'évidence originaire, ne donne lieu, en général à aucun acquis persistant qui puisse avoir l'existence objective » (*ibid.*, p. 370 ; trad. fr., p. 409).

[1] « Der Totalsinn der Geometrie […] nicht schon am Anfang als Vorhabe […] dasein konnte », « Le sens total de la géométrie […] ne pouvait être déjà là dès le commencement comme projet » (*ibid*., p. 367 ; tr. fr., p. 406).

[2] Edmund Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, *op. cit.*, p. 26.

[3] « Die Konzeption dieser Idee eines rationalen unendlichen Seinsalls mit einer systematisch es beherrschenden rationalen Wissenschaft ist *das unerhört Neue* » (Edmund Husserl, *Husserliana VI. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, *op. cit.*, p. 19 ; trad. fr., p. 26).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

sont bien *les fruits* de l'institution grecque, de même que, pour prendre un autre exemple d'héritage tout à la fois authentique et faussé, les philosophies de Spinoza et de Leibniz sont les enfants de celle de Descartes ou le second Empire est l'« enfant monstrueux » de la Révolution de 1848.

En conséquence, l'origine doit nécessairement être obscure à elle-même pour produire des rejetons si nouveaux, variés et l'interprétant d'une façon qu'elle ne prévoyait pas ou même, parfois, qu'elle n'approuverait pas et qui pourtant se revendiquent d'elle. L'étude de l'intuition originaire telle que la définit Husserl permet justement d'entrevoir cette idée d'une sédimentation non moins originaire. L'essence se donne en effet originairement comme valable et compréhensible en droit par tout sujet, en tout lieu, à tout moment. En d'autres termes, elle est reconnue comme « présence perdurante »[1] ; elle doit être intrinsèquement communicable à autrui et capable d'être fixée durablement comme accessible à tous : c'est donc le passage à une formulation orale puis écrite qui entérine cette objectivité naissante de l'essence[2]. Mais le passage à l'écrit ne saurait être la *cause* de la sédimentation : nécessairement l'essence sédimente *immédiatement*, elle est déjà une certaine extériorité relative à l'égard du moi, elle me dépasse, est *pour* l'avenir et *pour* autrui. Corrélativement le sujet de l'intuition, en tant que dépassé, se reconnaît comme situé : sa saisie de l'essence est liée à une perspective particulière limitée et à *telle ou telle* formulation linguistique contingente, tel ou tel conditionnement conceptuel culturel. Le processus de sédimentation décrit par Husserl et déploré par lui n'est donc pas le fourvoiement contingent d'une civilisation manquant son héritage, mais la continuation et le durcissement d'une opacification, d'un écart à soi minant l'origine même. Certes la sédimentation qui semble pouvoir expliquer la crise est par bien des aspects regrettable : elle rend possible incompréhension, mésinterprétation, reprises infidèles, déformations et sentiment d'absurdité, mais elle est également la condition essentielle de l'ouverture du sujet sur une idéalité *transcendante* et sur les autres ainsi que de l'institution d'un avenir fécond.

Nous pouvons donc voir ici se dessiner un tout autre schème interprétatif de l'histoire et de l'héritage des traditions que celui de la crise. Il s'agit bien d'un motif qui résonne dans le texte de la *Krisis*, même s'il entre en tension avec la théorie critique qui en est elle aussi un constituant indiscutable. Husserl donne, nous semble-t-il, la plus claire et la plus étonnante

[1] « Das verharrende Dasein der idealen Gegenstände » *(ibid*., p. 371 ; trad. fr., p. 410).
[2] *Idem*.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

description de ce schéma alternatif dans l'appendice XXVIII, à propos cette fois de l'héritage philosophique[1]. Comprendre une philosophie passée, réactiver son sens, consiste, affirme-t-il, à recevoir sa motivation comme source d'inspiration pour notre propre activité nouvelle, actuelle. Ainsi chacun crée « son poème de l'histoire de la philosophie [*seine "Dichtung der Philosophiegeschichte"*] »[2], son « image [*Bild*] »[3] de ce qu'est pour lui[4] la philosophie de Platon, son « Platon non historique », son « Platon non vrai »[5]. Ce n'est pas une création arbitraire, mais puisque la réactivation vivante doit avoir lieu ici et maintenant, il s'agit de ressaisir dans la lecture des œuvres passées un style, une impulsion, qui seront l'axe secret d'une multitude de variations et d'interprétations toutes uniques. D'une façon générale on peut penser — et c'est ce que Merleau-Ponty va entreprendre avec la notion d'institution — tout rapport au passé et à l'héritage sur ce modèle : chaque œuvre d'art, chaque théorie scientifique, chaque loi édictée, chaque acte, chaque décision, chaque perception même est selon une expression merleau-pontyenne « visée à côté qui sera rectifiée »[6], position d'une question ouverte qui sollicitera à nouveau les divers sujets, suggérant un certain style de réponse, mais suffisamment ambigu pour s'offrir à des « ré-institutions » créatrices éventuellement très surprenantes.

Au modèle critique, linéaire, peut ainsi être substitué un modèle tourbillonnaire, apparemment vicieux, en tout cas déroutant et vertigineux, d'oscillation sans fin entre des termes qui se conditionnent l'un l'autre et qui se métamorphosent au fur et à mesure qu'on pense les « retrouver » en revenant sur ses pas : la boucle ne peut jamais se clore et le mouvement est

---

[1] Texte commenté par Merleau-Ponty dans les *Notes de Cours 1959-1961, op. cit.,* p. 85-86 et dans *Notes de cours sur* L'Origine de la géométrie *de Husserl*, Paris, PUF, 1998, p. 15 et p. 81.

[2] Edmund Husserl, *Husserliana VI. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, *op. cit.*, p. 513 ; trad. fr., p. 568.

[3] *Idem*.

[4] *Ibid*., p. 511 ; tr. fr., p. 567.

[5] « Ist seine Arbeit verloren, die er [der philosophische Selbstdenker], um wissenschaftliche Geschichtlichkeit unbekümmert, unter Leitung, unter Verwertung seines "unhistorischen", unwahren Plato etc. getan hat ? », « Est-ce que le travail que, sans se soucier d'historicité scientifique, [l'auto-penseur philosophe] a accompli sous la direction de Platon — d'un Platon "non-historique" à lui, d'un Platon non-vrai — est un travail perdu ? » *(ibid..,* p. 512 ; trad. fr., p. 567).

[6] Maurice Merleau-Ponty, *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, *op. cit.*, p. 30.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

indéfiniment décentré et relancé. Soulignons ici encore que ces figures baroques sont, étonnamment, de Husserl lui-même, toujours dans une réflexion équivoque sur la crise : « Nous sommes donc dans une sorte de cercle. La compréhension des commencements ne peut être obtenue pleinement qu'à partir de la science donnée dans la forme qu'elle a aujourd'hui, et par un regard en arrière sur son développement. Mais sans une compréhension des *commencements,* ce développement est, en tant que *développement-du-sens*, muet »[1]. « Il ne nous reste qu'une solution, c'est d'aller et venir en "zig-zag" [*im "Zickzack" vor- und zurückgehen*] »[2]. En effet, puisque le sens d'une théorie ou d'une intuition se dévoile dans les avatars imprévisibles de son héritage, on ne peut espérer comprendre l'origine sans étudier sa postérité. Ainsi Husserl considère que la phénoménologie comprend mieux que Platon ou Descartes eux-mêmes le sens profond de leur projet de science philosophique. Pour résumer de façon un peu abrupte l'idée souvent avancée par Husserl : Descartes voulait une science universelle, il l'a manquée, l'avenir l'a prouvé. Mais, d'autre part, le sens du présent tel que nous le comprenions avant que nous nous en inspirions pour mieux étudier le passé, apparaît enrichi par ce que nous découvrons de son origine, de ses racines. Ainsi Husserl est amené à se méfier d'un processus de fondation de type cartésien, centré sur une réduction, qu'il utilise pourtant à plusieurs reprises. On peut dès lors retourner à l'étude du passé en projetant sur lui la lumière nouvelle d'un présent dont les structures complexes viennent de se dévoiler davantage à nous : en quel sens Descartes était-il sur la bonne voie, pourquoi l'a-t-il manquée, en quoi sa réflexion recèle-t-elle donc une ambiguïté constitutive ? Et en quoi *notre* réflexion recèle-t-elle donc une ambiguïté constitutive ? C'est un mouvement sans fin qui rend par essence inepte le projet de science achevée.

3. Effondrement de l'analyse critique

Nous découvrons dans la *Krisis* une alternative entre deux schémas interprétatifs de la situation de malaise contemporaine. Nous voulons montrer que le

[1] « Wir stehen also in einer Art *Zirkel*. Das Verständnis der Anfänge ist voll nur zu gewinnen von der gegebenen Wissenschaft in ihrer heutigen Gestalt aus, in der Rückschau auf ihre Entwicklung. Aber ohne ein Verständnis der *Anfänge* ist diese Entwicklung als *Sinnesentwicklung* stumm » (*ibid.*, p. 59 ; trad. fr., p. 67-68).
[2] *Idem*.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

premier, le discours critique, dessert l'intention de Husserl, repose sur un tour de passe-passe rhétorique et, au fond, s'autodétruit.

Ainsi que le note Lefort, le principal défaut du schéma critique est qu'il est possible uniquement si son auteur se place en un point de vue surplombant et prétend désigner le déséquilibre actuel comme une maladie sur fond de référence à un ordre absolu. Le prophète de la crise prétend également savoir que le désordre a atteint un point crucial, que le basculement est imminent et qu'il n'y a que deux alternatives : la guérison ou la mort[1]. En outre, celui qui déclare l'état de crise parle par-dessus la voix des autres, il décrit une situation de confusion dans laquelle des philosophes et des scientifiques se sont trompés sur le sens réel de ce qu'ils pensaient et faisaient, les peuples ont oublié le sens originel du monde, des mots et des concepts qu'ils utilisaient. Le discours de la crise établit artificiellement un hiatus entre la situation de son auteur et la pensée de ceux au nom de qui il parle et qui sont rangés du côté de l'opacité, de la conscience mystifiée. Celui qui maintient le discours de crise crée l'illusion qu'il se tient hors de ce champ ambigu. Il a beau appeler, comme Husserl, à la responsabilité et la réflexion de chacun, il impose à tous un certain cadre conceptuel qui ne va pas de soi.

De là découle également l'usage conservateur et essentiellement nuisible à la démocratie qui a pu être fait de la notion de crise. Si révolution et crise partagent la même référence à des valeurs absolues qu'il s'agit de défendre et si, en outre, une crise peut déboucher sur une révolution, il est frappant de constater que les États et les autorités établies chérissent la rhétorique de la crise. Les dirigeants, conseillers ou autres spécialistes qui l'emploient le font avec une certaine fausse bravoure et une délectation mal dissimulée : cela leur confère en effet, selon un paradoxe de surface, une position de supériorité. Affirmer que nous sommes en crise suggère qu'un ordre existant est menacé, mais peut encore, éventuellement, être sauvé. La société est malade : peut-être découvrira-t-on que, plus radicalement, l'ordre que l'on tente de rétablir n'est pas viable, mais cela n'est pas joué d'avance et il faut aussi essayer de lutter contre la maladie. Face à cette incertitude — que la révolution outrepasse — l'état de crise déclaré en appelle au plus

[1] « Mort » dont la teneur exacte demeure assez obscure : il s'agit, peut-être, de l'extinction d'une civilisation, si cela est possible, ou encore de l'installation durable dans une société médiocre, découragée et technicienne. Reste que c'est toujours le modèle de l'ordre, de la clarté et de la juste décision, selon des critères supposés absolus, qui, dans ce modèle critique, sert de référence universelle et de principe de continuité.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

grand tact. L'esprit du jugement, le schème directeur de la prudence, de la retenue, de la juste mesure animent essentiellement une déclaration de crise. Il faut s'unir pour lutter contre le désordre qui gangrène nos modèles rationnels ; il est judicieux de ne pas multiplier les initiatives débridées et singulières, d'endiguer la violence et de laisser les plus perspicaces coordonner la reprise en main. La notion de crise est ainsi essentiellement conservatrice et anti-démocratique.

En fait ce discours devrait s'autodétruire : la position de surplomb du prophète de la crise *devrait* être rattrapée et minée par l'indécision quant à la possible valeur du jugement, de tout jugement, mise en évidence par sa théorie. En toute rigueur, *le discours critique oblige à rompre avec le discours critique.* Celui qui le tient est aussi immergé dans le champ ambigu dont il parle. Le discours de crise ne possède pas de consistance argumentative ; il est une force, une arme, il opère en tant que parole performative qui creuse un abîme fictif entre le prophète, détenteur d'un savoir, et le peuple condamné à errer dans une pensée confuse. Aussi l'autorité politique qui utilise ce discours s'expose tout au plus à former un ensemble de sujets atones, sceptiques et abouliques. C'est pourquoi, nous semble-t-il, la menace du nihilisme est encore à situer du côté du discours de crise. Et si la théorie du cercle ou du vertige permanent peut sembler nihiliste c'est, nous espérons commencer à le montrer, en vertu d'une lecture superficielle.

Il nous faut en effet maintenant examiner la principale objection faite au modèle du vertige permanent : son caractère ruineux pour la pensée et l'action. Ne doit-il pas immanquablement nous plonger dans la stupeur et le découragement ? Nous voulons montrer que tout l'intérêt de la phénoménologie est de nous donner au contraire les moyens de penser ce vertige sans sombrer dans le nihilisme.

4. Agir quand même, sans le secours du modèle critique : pour une phénoménologie de l'action symbolique

Certes le temps linéaire et ordonné du modèle critique a laissé la place à un temps tourbillonnaire, concédons néanmoins que cela rend impossible l'irruption d'un moment de décrochage, de nouveauté absolue, de ce *trésor* de la liberté dont parle Hannah Arendt dans *La Crise de la culture*, le décrivant comme un héritage sans testament et dont la crise, comme effondrement des schémas habituels, favoriserait l'épiphanie : celui qui se croit visité par la liberté même, par la certitude — échappant à toute

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

formulation ou réflexion, dit Arendt — certitude d'avoir découvert sa vérité[1], d'« aller nu », « dépouillé de tout masque »[2], est encore conscience mystifiée. Ce discours arendtien dont la tonalité est encore critique — et à la complexité duquel nous ne pouvons rendre justice dans le cadre restreint de la présente étude — est donc en conflit avec le modèle du vertige permanent. Dans le flux héraclitéen, j'ai certes une marge d'interprétation, de décision certaine ici et maintenant, *mais* avec les moyens du bord, dans une situation, avec des outils conceptuels, linguistiques et techniques que je n'ai pas fondés, et ce que je produis sera immédiatement récupéré et repris, prolongé et déformé par le monde et par les autres. La temporalité du vertige permanent est celle d'une ubiquité en vertu de laquelle je m'aperçois diffracté entre le passé et l'avenir, les passés et les avenirs, les images incertaines de ce que j'étais et de ce que je serai, chacune se reflétant de façon déformante dans les autres. Se profile alors très sérieusement le risque d'une relative indifférence du moment présent. Le cercle dont parle Husserl, le thème de l'éternel retour chez Merleau-Ponty[3] ne nous condamnent-ils pas au dégoût de l'action ?

Nous ne le croyons pas. La temporalité vertigineuse qui apparaît dans la *Krisis* est aussi fondamentalement une philosophie de l'héritage. Husserl ne démontre nullement mon aliénation, passivement subie, par un passé et un futur que je ne suis pas, mais élabore au contraire une nouvelle conception d'une diffusion de chaque moment à travers les autres sous la forme d'une *Stiftung*, d'un appel à comprendre en créant. Parce qu'il n'y a pas de contenu d'intuition originaire parfaitement circonscrit, mais d'emblée des significations se profilant en horizon d'une pensée temporelle en quête d'elle-même, l'héritage ne peut être saisi fidèlement à la façon dont on met la main sur une chose. Inachevé et prospectif dès l'origine, le sens est une « impulsion

[1] Hannah Arendt, *La Crise de la culture*, trad. fr. P. Lévy, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p. 12.
[2] *Idem*.
[3] « Ce qu'il y a c'est non série, mais emboîtement : le présent (toujours sensible et toujours spatial) tient dans sa profondeur d'autres présents […]. La généralité du temps, le concept de temps (qui n'est pas seulement irréversibilité mais aussi éternel retour : il n'est autre que parce qu'il est le même) qui est vécue jusque dans le présent, tiennent à cet emboîtement à l'intérieur du présent » (Maurice Merleau-Ponty, *Notes de cours 1959-1961*, *op. cit.*, p. 208-209. Voir aussi *ibid.*, p. 375 : « [La philosophie] c'est l'invitation à re-voir le visible, à re-parler la parole, à re-penser le penser », ainsi que Maurice Merlau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, Paris, Éditions Gallimard, 1964, p. 233.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

[*Impulse*] »[1] qui relance l'interprétation, laquelle ne tourne pas vainement autour d'une vérité en-soi dont l'accès lui serait interdit, mais s'ouvre au sens passé en acceptant la responsabilité de le faire vivre dans un corps nouveau ici et maintenant : la compréhension poétique est créatrice sans être arbitraire[2].

La fin de la crise ne peut ainsi advenir que de notre capacité à penser *ensemble* deux positions que le discours de crise sépare indument : d'un côté la situation du prétendu prophète de crise, de celui qui analyse, accède au sens et, d'un autre côté, celle du peuple mystifié et désorienté. En d'autres

[1] Edmund Husserl, *Husserliana VI. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, *op. cit.*, p. 511 ; tr. fr., p. 567.

[2] « Der philosophische Selbstdenker […] nimmt was sich ihm als Tatsache der Überlieferung darbietet, unkritisch als solche hin und lässt sich von dem, was er theoretisch hineinversteht, von "der" platonischen, Aristotelischen Philosophie motivieren. », « L'auto-penseur philosophe […] reçoit sans critique ce qui s'offre à lui comme un fait de tradition et il se laisse motiver par ce qu'il y comprend théorétiquement et qui est pour lui "la" philosophie platonicienne, aristotélicienne etc. » (*ibid.*, p. 511 ; trad. fr., p. 566-567). « Und philosophierend ist er auch mit sich selbst, alswie er Philosophie früher verstand und betrieb, in Konnex, und er weiß, daß dabei immer historische Tradition, so wie er sie verstand und benützte, im ihn motivierend und als geistiger Niederschlag einging. Sein Historisches Bild, teils selbstgebildet, teils übergenommen, seine "Dichtung der Philosophiegeschichte" blieb und bleibt nicht fest, das weiß er; und doch: jede "Dichtung" dient ihm und kann ihm dienen, sich selbst und sein Absehen, und das seine in bezug auf das der Anderen und ihre "Dichtung", ihr Absehen, endlich das Allgemeinsame zu verstehen, das "die" Philosophie als einheitliches Telos, und die Systemversuche seiner Erfüllung für uns alle, für uns zugleich in Konnex mit den Philosophen der Vergangenheit (so wie wir sie uns vieldeutig dichten konnten) ausmacht », « Et philosophant ainsi il est également en connexion avec soi-même, avec sa façon antérieure de comprendre la philosophie et d'en faire, et il sait que dans ce processus la tradition historique, telle qu'il l'a comprise et utilisée, n'a jamais cessé d'intervenir et de le motiver spirituellement. L'image qu'il se fait de l'histoire, en partie forgée par lui-même, en partie reçue, son "poème de l'histoire de la philosophie" n'est pas resté et ne reste pas fixe, il le sait ; et pourtant : chaque "poème" lui sert, et peut lui servir, à se comprendre lui-même et son projet, et celui-ci en rapport avec celui des autres et avec leur "poème", et finalement à comprendre le projet commun à tous, qui constitue "la" philosophie en tant que *télos* unitaire avec les tentatives systématiques de remplissement de sens pour nous tous, c'est-à-dire en même temps en connexion avec les philosophes du passé (pour autant que nous puissions en donner diverses "versions poétiques" qui aient du sens pour "nous") » (*ibid.*, p. 513 ; trad. fr., p. 568).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

termes, il s'agit de penser comme rapport authentique au sens et fécondité pratique, l'interprétation, l'angoisse, l'ambiguïté et le jeu aventureux avec les images. À la question ouverte par Husserl — comment penser la connaissance et l'action d'un même mouvement et sur le modèle de la poésie ? — Merleau-Ponty élabore une réponse qui n'est plus thématisée comme marge de la phénoménologie, mais bien comme sa thèse essentielle. L'un de ses concepts clefs est celui d'action symbolique.

« Il n'y a que des actions symboliques »[1] affirme Merleau-Ponty dans *Les Aventures de la dialectique*. Voilà qui ne saurait manquer de nous faire douter à nouveau : serions-nous donc replongés dans le nihilisme ? La notion merleau-pontienne d'action symbolique est à première vue décevante en ceci qu'une connotation péjorative est habituellement attachée à cette expression : l'*action symbolique* est communément un acte vain, incapable de produire — en tout cas comme son résultat visible immédiat — une transformation effective de la réalité. Merleau-Ponty assume cet aspect de l'action symbolique : emportés par un sens toujours en décalage avec lui-même, héritiers de questions plus que de certitudes, dépendants des interprétations que les autres produiront de nos paroles et de nos actes, nous ne pouvons en effet jamais espérer produire un résultat parfaitement maîtrisé[2].

Merleau-Ponty accomplit en fait ici une sorte de « dégonflement » des concepts traditionnels positivistes : il montre qu'une telle dimension symbolique peut, malgré et même grâce à son manque d'éclat et d'efficience brute, devenir féconde en vertu d'un déplacement de l'action au niveau de la quête de sens en commun.

Comme nous l'avons vu, il s'agit pour Husserl, comme pour Merleau-Ponty et dans l'esprit du mouvement phénoménologique, de conserver notre lien au sens. Certes, ce dernier est désormais compris comme ambigu, sujet à interprétation, mais également comme constitué par des lignes de saillance, des axes directeurs s'esquissant au creux de la diversité des phénomènes, de sorte qu'il est possible d'être plus ou moins habile dans l'art de les lire et de s'y adapter et de les exploiter.

C'est exactement ce que la théorie husserlienne de la sédimentation et de l'héritage démontre : un sens résonne sourdement dans des lignes de transmission aventureuses au sein desquelles on peut lire une certaine cohé-

[1] Maurice Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique*, Paris, Éditions Gallimard, 1955, p. 250. Voir également Edmund Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, *op. cit.*, p. 279.

[2] « Nulle action n'assume tout ce qui se passe, n'atteint l'événement même » (*ibid.*, p. 278-279).

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

rence, une direction commune, sans que, pour autant, une loi positive puisse être découverte qui rendrait l'enchaînement des événements nécessaire. De Socrate à Galilée, en passant par les sceptiques et Descartes, il y a bien une certaine histoire, un certain héritage idéaliste qui se continue, mais un héritage problématique, chahuté et ouvert à des interprétations diverses de sorte que des surprises adviennent sans cesse et que l'avenir lui-même reste indéterminé.

Dans *Les Aventures de la dialectique*, Merleau-Ponty montre que cette structuration de l'histoire par des lignes ambiguës n'est pas un phénomène de surface résultant de la finitude de notre perspective humaine. C'est la nature absolue de toute existence et de tout monde possible : le monde, comme diversité d'êtres et comme une unité de sens, ne saurait apparaître qu'à des subjectivités incarnées. Le monde doit être cette diversité de points de vue et de perspectives, certes diffusant les uns dans les autres, mais qui ne coïncident pas nécessairement. Un Esprit omniscient s'auto-contemplant dans une complétude et une béatitude absolues ne serait pas un monde. Dès lors Merleau-Ponty peut avancer la thèse métaphysique selon laquelle il n'y a pas une « Raison de l'histoire » de type hégélien, mais bien plutôt une « imagination de l'histoire »[1] : le sens des événements et des institutions est *en lui-même* indécis. Déjà dans la *Phénoménologie de la perception,* Merleau-Ponty montrait que le prolétariat n'est jamais un être positif, qu'il est une entité spectrale éparse se formant *via* un phénomène d'écho incertain, entre une multitude de micro-événements singuliers[2] : « Le journalier a perçu concrètement le synchronisme de sa vie et de la vie des ouvriers […]. Le petit fermier […] se sent solidaire des ouvriers quand il apprend que le propriétaire de la ferme préside le conseil d'administration de plusieurs entreprises »[3]. Les situations individuelles se répondent et un sens s'annonce entre les actes de chacun, « en filigrane »[4] : un tel sens dépasse chaque individu particulier et constitue une force capable de porter les projets de chacun ou de les faire échouer. Mais il est aussi constitué par l'approche de chacun. Par conséquent, une marge de manœuvre individuelle subsiste. En tant que sens épars dans une multitude de variations concrètes, de points de

[1] Maurice Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique, op. cit*., p. 29, p. 53 et p. 183.
[2] Il s'agit, dit Merleau-Ponty, d'un « processus moléculaire » (*Phénoménologie de la perception*, Paris, Éditions Gallimard, 1945, p. 509). Il serait intéressant de montrer qu'à bien des égards une telle théorie pluraliste et poétique du sens annonce l'approche deleuzienne.
[3] *Ibid.*, p. 507-508.
[4] Maurice Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique*, *op. cit.*, p. 28.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

vue, de subjectivités, en tant que fantôme qui hante l'Europe, le prolétariat est un sens encore en chemin et qui se module aussi en fonction des diverses individualités qui l'esquissent et tentent de le penser et de le réaliser, chacune à sa façon.

Tel est donc le *contexte*, inconfortable mais confusément sensé, de l'action. Dans ce cadre, que peut-on connaître et comment agir ? Les deux questions s'entrecroisent : il n'y a pas d'objets achevés à connaître ; la manière dont nous allons interpréter le monde et les événements, ainsi que nos actions, vont continuer à modeler la réalité. Ce que Merleau-Ponty met en place est par conséquent *pleinement* une philosophie de l'action, en un sens renouvelé : une philosophie dans laquelle *gnôsis*, *praxis* et *poïésis* ne peuvent plus être séparés[1].

Tout d'abord, puisque l'histoire est secrètement structurée par une imagination de l'histoire, puisque des lignes de sens s'esquissent, on a bien les moyens conceptuels de fonder une théorie de l'action éclairée, en tout cas habile, la plus habile possible. Il est possible d'apprendre à lire les circonstances, l'enchaînement des événements, le sens enfoui dans la langue, les institutions, les infrastructures, les symptômes médiatiques, etc. Nous pouvons ainsi — et il le faut autant que possible — agir en nous interrogeant sur la capacité du contexte à porter notre action, à la reprendre ou à la renverser en son contraire. « De ce que je vis, j'aurai demain à construire une image et je ne peux, au moment où je le vis, feindre de l'ignorer »[2]. « Le savoir et l'action sont deux pôles d'une existence unique »[3]. Agir c'est toujours « connaître », il n'y a pas d'efficacité envisageable sans l'art de lire les significations et tendances qui sont à l'œuvre actuellement — l'imaginaire de la situation — et sans une imagination de la manière dont l'acte que nous projetons va réagir au contact d'un tel contexte.

Mais ce n'est là qu'un versant de l'action et on ne saurait la réduire à un tel calcul sous peine de défendre toutes les formes d'opportunisme. En

[1] Il ne s'agit ainsi nullement d'une philosophie de l'action par rupture avec une philosophie de la connaissance (schéma qui était suggéré par Arendt à propos de l'existentialisme), ni d'une position prudente de retrait contemplatif que semblait décrire la théorie de la « présence absente » du philosophe que Sartre avait vivement critiqué lors de la dispute de 1953 : « Ta présence au Comité de Défense des Libertés est beaucoup trop songeuse pour qu'on la pense efficace » (Jean-Paul Sartre, Lettre à Maurice Merleau-Ponty du 18 Juillet 1953, *Magazine littéraire* n° 320, avril 1994, p. 71). Merleau-Ponty élabore dans *Les Aventures de la dialectique* une philosophie de l'action poétique.

[2] Maurice Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique*, *op. cit.*, p. 19.

[3] *Ibid.*, p. 20.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

fait, si agir c'est connaître (au sens d'interpréter), alors, réciproquement, interpréter c'est toujours déjà s'engager et agir. En 1940, il ne s'agit pas seulement de *savoir* si la défaite de la France contre l'Allemagne est sans issue. Il s'agit de lire quelles lignes de probabilité se dessinent et cela encore n'est pas déterminant : les résistants ont parié sur une victoire de la France pourtant très peu esquissée et même démentie par les faits[1], et leur pari est un engagement qui a permis à cet axe d'interprétation de se réaliser. Il a fallu agir pour défendre ce pari. Rien ne garantissait le succès de l'entreprise par ailleurs. Imaginer l'avenir d'une action ne consiste donc pas simplement à s'adapter à ce que la situation semble permettre, c'est élaborer en poète, en artiste, la capacité de son œuvre à résonner sur le long terme et dans le plus d'existences diverses possibles. C'est ce point précis qui fonde la notion d'action symbolique.

Toute action « escompte, autant que des résultats immédiats dans l'événement, l'effet qu'elle fera comme geste significatif et trace d'une intention »[2]. Puisque la réalité où s'inscrit l'action et qu'elle veut modeler est fondamentalement de l'ordre de la signification, alors l'action la plus opérante est aussi la plus profonde significativement ; elle vise le sens plutôt que la réalité prosaïque, déjà sédimentée : un livre peut ainsi être plus fécond qu'une émeute. « La règle de l'action […] n'est pas d'être efficace à tout prix mais d'abord d'être féconde »[3] : l'efficacité est pensée en termes de résonance à long terme dans le champ de la signification. Merleau-Ponty invoque en conséquence une politique qui assumerait son œuvre d'interprétation et s'offrirait au jugement de l'histoire, c'est-à-dire de tout sujet présent et à venir. Il s'agit donc de s'adresser à un sujet irréel, aux jugements les plus divers émis selon des points de vue multiples, bien au-delà des normes et des perspectives actuelles. « L'histoire est juge, — mais non pas l'histoire comme Pouvoir d'un moment ou d'un siècle »[4]. Ce juge n'est pas exactement l'incarnation de ce que nous croyons être la loi morale, la justice bien comprise : Merleau-Ponty y insiste en effet, il n'y a pas de point de vue universel, pas d'absolu possible, le monde et la pensée ont « plusieurs centres »[5] et la synthèse est impossible. L'universel, au-delà d'ailleurs même du concept d'humain, ne se définit jamais par un contenu, mais par une quête

[1] Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, Paris, Éditions Gallimard, 1947, p. 42.
[2] Maurice Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique, op. cit.*, p. 279.
[3] Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, *op. cit.*, p. 91.
[4] *Ibid.*, p. 92.
[5] Maurice Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique, op. cit.*, p. 283.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

commune, un dynamisme d'échange. Cet « universel latéral »[1] vit dans le dialogue *incessant* entre points de vue et modèles culturels, politiques et éthiques différents. Notre conscience est partielle, toujours mystifiée — Merleau-Ponty le concède à l'approche marxiste — mais cela signifie indissociablement qu'elle pressent ce qui la limite, elle n'accède pas à la vérité — un tel absolu n'existe pas — mais a le pouvoir de se décentrer indéfiniment et de s'ouvrir à l'altérité, au monde et aux autres d'abord en apprenant à voir comme étranger ce qui lui était le plus familier[2]. Ainsi faire de l'histoire le juge de notre action ne consiste pas à nous adresser au sujet moral idéal, mais bien plutôt à raviver la pensée *sauvage*[3], que Merleau-Ponty appelle également « la fonction symbolique »[4], c'est-à-dire le pouvoir de se transposer d'une perspective à l'autre. La communauté n'a de fragile consistance que dans le procès d'une telle dynamique. L'action symbolique attire ceux à qui elle s'adresse sur un « terrain » d'*aventure* commun, où nous pouvons tous nous retrouver en ce que nous *cherchons* l'absolu. Elle se reconnaît donc à ceci qu'elle laisse apparaître la part d'interprétation et d'hypothèse qu'engage toute action. Ainsi Merleau-Ponty invoque la figure de Max Weber dont le « libéralisme est militant, souffrant même, héroïque, c'est-à-dire qu'il reconnaît le droit de ses adversaires, ne consent pas à les haïr, n'élude pas la confrontation avec eux et ne compte, pour les réduire, que sur leurs contradictions propres et sur la discussion qui les révèle »[5].

[1] Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, *op. cit.*, p. 150.

[2] Merleau-Ponty donne en modèle l'ethnologue dans « De Mauss à Lévi-Strauss » : en nous transposant dans d'autres cultures ainsi que le fait l'ethnologue, nous apprenons également à « voir comme étranger ce qui est nôtre » *(ibid*., p. 151).

[3] *Ibid.*, p. 151.

[4] *Ibid.*, p. 153.

[5] Maurice Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique, op. cit*., p. 41. Merleau-Ponty donne peu d'exemples d'actions symboliques. Comment organiser exactement la vie politique suivant ce modèle ? Quel type d'État peut parvenir à relancer incessamment un dialogue ouvert sans voir ses institutions ruinées par une telle instabilité et par la récusation de toute valeur absolue et même le refus de supposer quelque réalité positive que ce soit ? On peut trouver, dans « Demain… », avec la référence à Pierre Mendès-France, quelques indices supplémentaires permettant d'esquisser le modèle politique envisagé par Merleau-Ponty (*Signes*, *op. cit.*, p. 434), mais la référence reste extrêmement succincte et il faut convenir que Merleau-Ponty nous lègue une pensée politique encore très largement « en chantier ». Nous ne pouvons développer ici davantage la réflexion en ce sens, mais nous aimerions signaler une piste qui nous semblerait de tout premier intérêt : il y a, croyons-nous, plusieurs traits de parenté remarquables entre le projet merleau-pontien ébauché autour de la notion d'action symbolique et le projet de constitution, cette fois tout à

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Ainsi le vertige radical de l'existence n'est nullement atténué, il est intégré à une action audacieuse, difficile, qui entraîne autrui dans une communauté dynamique ne tenant que par le dialogue — parce que toute assise positive, dans quelque réalité ou valeur absolue que ce soit, a été dissoute.

---

fait articulé et concret, exposé par Bruno Latour dans *Politiques de la nature* (Paris, Éditions La Découverte, 1999). Partant de la remise en question radicale de la référence à une réalité achevée, nouant indissociablement politique, science et morale, Latour appelle la formation d'une démocratie dans laquelle la parole serait accordée aux non-humains comme aux humains, *via* des procédés de « phonation », de collecte de la parole et de re-présentation élaborés au cas par cas dans les pratiques politiques mais aussi scientifiques et selon un souci de respect de tous les êtres interrogés. Notre parole est toujours une extériorisation passant par des choses et, réciproquement, aucune chose n'est muette puisque les êtres qui composent notre monde n'existent pas en soi, pas plus d'ailleurs qu'ils ne sont forgés arbitrairement. Les êtres sont des « propositions » (Merleau-Ponty dirait un sens esquissé, une ligne mélodique encore indécise) qui appellent un travail créatif d'élaboration grâce à la formation de concepts, d'œuvres d'art, de techniques diverses, d'instruments de représentation, d'expérimentation et de modélisation scientifique, à travers lesquels les choses mêmes parlent ou, plus exactement, dialoguent avec nous, tout en évoluant et cristallisant sous des formes inédites en vertu de ce dialogue même. Il s'agit alors, selon Latour, d'inventer une démocratie dans laquelle seraient mises en place les conditions concrètes d'une discussion en commun, sans exclure *a priori* quelque possible intervenant que ce soit, discussion dans laquelle les choses et les animaux s'avanceraient également entourés de leurs amis, parrains, représentants, experts et garants (p. 231) et pourraient prendre la parole. Le processus de création en commun d'un cosmos à travers des discussions dont l'issue ne doit pas être jouée d'avance ni même encadrée par des valeurs prédéterminées devient ainsi le cœur dynamique, le cœur d'instabilité assumée, absolument publique, d'une démocratie authentique et c'est, selon Latour, dans le développement d'une capacité généralisée à se décentrer (jusqu'à se décentrer dans les choses, à un niveau d'ouverture politique que Merleau-Ponty n'envisageait pas mais que sa philosophie de chair du monde justifierait parfaitement), à « décaler sans arrêt le point de vue » (p. 191), que le « collectif », comme collecte de parole, pourra prendre corps. C'est une véritable action symbolique au sens merleau-pontien qui trouve, nous semble-t-il, sa possibilité concrète dans un tel projet : l'élaboration du sens et celle de la réalité et du monde commun vont de pair et sont donc toujours des affaires politiques, affaires de discussion et de négociation pures. Nous renvoyons à ce passionnant et audacieux ouvrage pour la description détaillée de la nouvelle Constitution envisagée par Latour.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Conclusion

Le concept de crise pouvait sembler le plus indiqué pour en appeler à un sursaut rationnel salutaire à un moment où le relativisme et le nihilisme gagnent du terrain. C'est, me semble-t-il, dans cet esprit que Husserl et Merleau-Ponty l'utilisent. Aussi sommes-nous surpris de voir de quelle façon, aujourd'hui, le discours de la crise est chronique, paralysant et conservateur. On pourrait prétendre que la faute en revient à une mauvaise compréhension de ce concept de crise. Nous avons essayé de démontrer que tel n'est pas le cas et que ce concept même doit être abandonné. Nous n'allons ni guérir ni mourir de la crise qui, du coup, n'est pas vraiment une crise. Le doute, la découverte de l'instabilité des valeurs ne sont pas des maladies mais des vertus. L'héritage est certes une source d'inspiration, mais il est d'abord et essentiellement une invitation à la créativité et à l'audace sans aucune garantie ni modèle absolu.

Il n'y aura donc pas de fin de la crise selon le sens défini par le concept de crise. Le concept même de *fin* — comme s'il pouvait s'agir de trancher — est encore un peu trop « critique ». L'une des conclusions qui découlent de nos analyses est donc aussi que le discours de crise a encore de beaux jours devant lui : l'ambiguïté et le vertige existentiels en feront toujours une issue illusoire tentante. Reste que nous pouvons le dénoncer comme truqué, comme l'arme déguisée de tendances antidémocratiques, arme d'autant plus efficace qu'elle est déguisée en voix de la raison. Nous pouvons alors envisager une autre « fin » de la crise, un affranchissement de ce modèle, qui sait par ailleurs qu'il ne pourra jamais se tenir pour acquis.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XII 4, 2016 (Actes 9), p. 72-89
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

Kulturkritik, phénoménologie et subjectivité à l'âge de la technique

Par MANLIO IOFRIDA
Università di Bologna

Je trouve très intéressant le fait que les travaux de ce séminaire soient organisés autour de la contraposition entre deux pôles : d'un côté, celui du *Kulturpessimismus*, ou de la *Kulturkritik*, de la critique envers la modernité et la société industrielle, de l'autre, celui des réponses face à la société bourgeoise, qui pourraient bien être qualifiées de « philomodernes » ou « modernisantes » — je pense par là aux conceptions selon lesquelles la technique, la massification ainsi que le développement des moyens de communication sont de véritables ressources, des données de fait qu'il faut accepter, voire mettre à profit du point de vue aussi bien politique qu'esthétique. La première ligne est épousée par Schopenhauer, par un certain Nietzsche (Nietzsche a toujours plusieurs facettes, comme vous le savez), par Jakob Burckhardt, et il s'agit donc d'une ligne essentiellement (mais pas exclusivement) allemande, apparentée à l'idée outre-rhénane de *Kultur* ; la seconde ligne est celle, française, de la *civilisation*, même si, en ce sens également, elle a bien ses représentants allemands : il s'agit de la position issue de l'expérience politique de la grande Révolution, mais aussi de la révolution industrielle. C'est tout le XIX^e^ siècle français, avec son mythe de la technologie et de ses infinies révolutions politiques, c'est le siècle durant lequel des romantiques si différents les uns des autres que Hugo, Baudelaire et Rimbaud peuvent se retrouver dans l'éloge de la ville moderne et de la modernité. Sur ces deux grands axes, où pouvons-nous donc placer la phénoménologie de Husserl, et l'interprétation qu'en a donnée Maurice Merleau-Ponty en France, interprétation sur laquelle portera en grande partie la suite de mon propos ? Cette question n'appelle pas une réponse facile, directe et unilatérale. Concernant Husserl par exemple, sa position face à l'alternative *Kulturpessimismus*-modernisation n'est pas du tout univoque : à

n'en pas douter, sa pensée, avant tout celle contenue dans la *Crise des sciences européennes*, s'enracine dans une philosophie de la vie qui appartient à la première ligne, mais au même titre, il n'y a aucun doute sur le fait que la critique de la science placée au centre du dernier grand ouvrage husserlien ne représente pas un refus de la modernité et de la rationalité technique. En outre, la position husserlienne est dépourvue de cet élitisme que l'on retrouve comme l'un des traits caractéristiques du *Kultur-pessimismus*. Car en effet, on ne peut oublier que ces deux lignes dont nous parlons représentent aussi des modèles politiques en grande partie opposés : le pessimisme culturel nourrit une aversion féroce envers la démocratie et la société de masse, tandis que l'autre position, fréquemment liée au marxisme ainsi qu'à la France révolutionnaire, est très favorable à la démocratie et ne perçoit dans la massification aucun risque de décadence. De ce point de vue, la position de Merleau-Ponty est encore plus complexe que celle de Husserl : le penseur français est en effet profondément enraciné, sous divers aspects, dans la culture française, mais il a aussi été pendant quelques années un des tenants importants du marxisme français ; de plus, Merleau-Ponty a fait confluer l'idée bergsonienne de vie avec les positions husserliennes de la *Crise*, en laissant émerger cette recherche sur l'idée de nature sur laquelle je reviendrai plus avant ; entre *Kultur* et *Civilisation*, entre France et Allemagne, entre démocratie et élitisme, où placerons-nous la réflexion merleau-pontienne sur la nature, sur l'histoire et sur le marxisme (dont il refusera certains aspects non secondaires, mais en maintiendra d'autres dont l'importance n'est pas moindre) ? Si je soulève ces interrogations, et si je me réfère à ces auteurs, c'est bien parce que ces questionnements — et je renvoie ici aux questions soulevées par ce séminaire — appartiennent à notre présent : nous avons d'une part assisté, au cours des deux dernières décennies, à une nouvelle explosion des contradictions de la société industrielle de masse, ou capitaliste, avec le lot de problèmes, désormais classiques, qui vont de pair : homogénéisation, imposition de clichés, culture massifiée frôlant souvent la barbarie — et il me semble que ce que nous, italiens, vivons avec Berlusconi en est un exemple très clair au niveau international ; d'autre part, pouvons-nous accepter la réponse élitiste du *Kulturpessimismus* à ces problèmes, qui engendre à partir de la critique à l'égard de la société de masse une remise en question de la notion de démocratie et de la valeur de l'égalité comme héritage de la Révolution française ? Démocratie, science et technologie sont-elles responsables de la crise de civilisation que nous traversons ? Ou au contraire, est-il possible de construire un appareil critique de la modernité moins absolu, aux accents moins pessimistes, et plus ouvert à une vision moins négative de la technologie ? Sur ce point il faut néanmoins

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

introduire, par rapport aux deux lignes dont nous avons parlé jusqu'à maintenant, une troisième position : celle-ci caractérise notre présent de manière plus spécifique car elle a acquis une place prédominante durant les vingt dernières années : j'entends ici la question de l'écologie. Cette dernière, eu égard à la *Kulturkritik* et, plus encore face au modernisme, est un élément complètement nouveau : il va de soi que l'idée de civilisation est l'exact contraire d'une conception écologique mais, d'un autre côté, la conception de la *Kultur*, en substance, met principalement l'accent sur le moment de l'activité, sur la figure de l'artiste génial qui imprime sa forme sur la nature et, tout au moins sur un premier niveau, n'a ainsi pas grand chose à voir avec l'idée environnementaliste. Le constat d'une civilisation industrielle ayant atteint ses limites, tout comme l'idée désormais écartée d'un progrès infini de la production, voilà des données de fait qui, au moins à une échelle de masse, ne sont devenues claires que récemment. C'est à partir de ce nouvel horizon que la philosophie de Merleau-Ponty se montre encore à mon sens d'une actualité remarquable. En effet, la lecture de Husserl livrée par le philosophe français à la fin des années 1950, a abouti à une réflexion sur l'idée de nature — les cours dispensés par Merleau-Ponty entre 1956 et 1960 en font preuve — qui introduit des concepts nouveaux par rapport aux deux lignes que nous citions précédemment. Il faut alors à mon avis bien réfléchir sur la position merleau-pontienne, excentrée de points de vue divers, comme je le disais plus haut : Merleau-Ponty est assurément un fils de la *civilisation* et il appartient à la tradition de la grande Révolution, mais en même temps, il s'enracine dans plusieurs couches de la *Kultur* allemande. Il suffit de rappeler que sa pensée est tributaire des idées d'intellectuels comme Goldstein, Koffka et Wertheimer et qu'elle contient l'empreinte des philosophies de Husserl, Max Scheler et Martin Heidegger. Sur le versant français de Merleau-Ponty, il faudrait encore évoquer le rapport profond qui le lie à des personnages comme Proust et Cézanne, lesquels sont en un certain sens l'expression la plus mûre de ce XIX^e^ siècle français qui fut bien celui d'une certaine modernité. N'oublions pas également son attention au cinéma — art lié, plus que les autres, à la technologie, à la société de masse et à la modernité et dont l'invention ne fut certes pas fortuite en France à la fin de ce même XIX^e^ siècle. Comment alors, face à ces questions, le paradigme merleau-pontien de la corporéité — pivot de tout son discours — se situe-t-il ? Il s'agit pour nous d'une question fondamentale, car c'est à partir de cette idée du corps que Merleau-Ponty s'achemine vers une conception propre de la vie et de la nature ; corps, vie et nature sont ainsi les concepts qui, à partir de la nouvelle centralité de la question écologique, se révèleront fondamentaux pour la tentative de penser philosophiquement notre situation actuelle.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Je tenterai donc par la suite d'approfondir un peu ce noyau conceptuel, en insistant surtout sur la question de l'activité et de la passivité dans la reprise de Husserl par Merleau-Ponty. De plus, je m'efforcerai de documenter très brièvement la manière dont ces idées merleau-pontiennes de corps et de nature ont été reprises ces dernières années dans plusieurs champs appartenant aux sciences humaines.

Dans son introduction, Rudy Steinmetz évoque les positions de Derrida, de Foucault et aussi de la problématisation de la modernité mise en œuvre par ces auteurs[1]. Il me semble essentiel, avant de nous pencher sur Merleau-Ponty, de m'arrêter un peu sur le poststructuralisme et sur le postmodernisme, qui ont été les deux mouvements culturels et philosophiques dominants, se succédant et s'entrecroisant, sur la scène philosophique de la seconde moitié du XX^e^ siècle. Concernant le poststructuralisme, j'entends par ce terme, d'ailleurs très vague, la pensée française des années 1960, c'est-à-dire, essentiellement, les philosophies respectives de Foucault, Deleuze et Derrida ; quant au postmodernisme, je me réfère à la vague philosophique qui s'est affirmée dans les années 1980 ; il faut à mon avis jeter un regard sur ces mouvements car nous vivons aujourd'hui dans le vide qu'ils ont laissé derrière eux : nous sommes placés, pour ainsi dire, dans le mouvement de ressac du poststructuralisme et du postmodernisme ; il convient alors de voir, sous les angles qui nous intéressent, quel est l'héritage qu'ils nous ont laissé.

*

Donc, d'abord, le poststructuralisme. Dans un sens très large, il comprend aussi le structuralisme. Or, la question que je voudrais poser est la suivante : qu'a été la culture des années 1960 et quelle signification recouvre-t-elle aujourd'hui pour nous ? La première réponse que je donnerais à cette question est que la culture de cet âge a été *la dernière culture hégémonique* exprimée par l'Europe, cette Europe qui, après la Seconde Guerre Mondiale, était devenue marginale par rapport aux deux blocs alors constitués par les États-Unis d'une part et l'URSS de l'autre. Il n'est pas difficile de voir aujourd'hui que la culture française des années 1960 a été une tentative de proposer une alternative aux deux grands modèles politiques, économiques et culturels des deux grandes puissances, deux modèles qui étaient au même titre centrés sur la valeur de la production et du travail collectif. Mais, en se démarquant du communisme et du capitalisme, quelles valeurs alternatives,

[1] *Cf*. Rudy Steinmetz, « Présentation » de ce Séminaire.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

quel modèle allait proposer cette culture des années 1960 ? Les valeurs de la *Kultur*, celles de la *Civilisation* ? Ou plutôt un certain primitivisme, qui émergeait d'une culture anthropologique comme celle de Claude Lévi-Strauss ? La réponse à une telle interrogation n'est pas simple, pour plusieurs raisons : d'abord parce que la position de cette culture face au phénomène du néocapitalisme, c'est-à-dire face à la dernière grande révolution industrielle que nous avons connue, et en plein déroulement à l'époque, a été une réponse ambiguë : elle n'acceptait pas les valeurs du capitalisme, mais le vaste processus de modernisation qui touchait alors le monde occidental bénéficiait d'un jugement positif. Je veux dire qu'en fait, dans l'ensemble, une position de pessimisme culturel, une critique radicale de la civilisation moderne ne passe pas à Paris ; au contraire, se forme un horizon de grandes espérances, de confiance dans le futur : le côté obscur du processus de modernisation semble cacher une face lumineuse et positive. Cette attitude très complexe, ou même contradictoire, se retrouve aussi sur le problème crucial de la révolution : la culture française des années 1960 a l'un de ses présupposés (même pour un révolutionnaire marxiste comme l'était Louis Althusser) dans la critique de la révolution soviétique, dans la crise qui avait frappé en 1956 le bloc comme le marxisme soviétique. Tout le projet du structuralisme et du poststructuralisme doit être évalué sous cet angle de l'échec de l'idée de révolution : l'histoire ne peut être rapportée à des choix transparents et volontaires, il y a des noyaux structurels qui résistent, ne se laissant nullement anéantir par la volonté révolutionnaire. Donc, d'un certain point de vue, une critique conséquente de la grande idée de la révolution était implicite dans les positions de Foucault, de Derrida, même de Gilles Deleuze. Et pourtant, au moins dans les années 1960, ces auteurs adoptent sur ce point une position contradictoire : la critique envers la révolution soviétique s'accompagne de l'idée qu'un changement total est en train de se produire, que le monde est en train de se transformer d'un bout à l'autre, que tout le vieux monde de la civilisation humaniste touche à sa fin... Vous avez déjà compris qu'en disant ceci, c'est à ce manifeste des années 1960 représenté par *Les Mots et les choses* de Michel Foucault[1] que je me réfère, et donc par là à sa proclamation de la mort de l'homme. Il y a avait dans certains passages de ce grand livre une sorte d'espérance — ou de crainte, ce qui revient au même — apocalyptique, l'idée d'être au début d'une ère complètement nouvelle, mais même si vous prenez un texte bien différent comme *De la grammatologie* de Jacques Derrida[2], vous retrouverez ces

[1] Paris, Éditions Gallimard, 1966.
[2] Paris, Éditions de Minuit, 1967.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

mêmes accents. Mais d'où provenait donc l'idée qu'un nouveau monde était en train de naître ? C'était naturellement une manière de réagir et d'interpréter le néocapitalisme. Je posais plus haut que la modernisation semblait, pour cette génération intellectuelle, cacher une face lumineuse et positive. Pour le dire de la manière la plus claire possible, prenons le final des *Mots et les choses* : le jugement de Foucault sur la technicisation, l'affirmation des sciences humaines, la mort de l'homme est-il positif ou négatif ? Difficile de répondre avec un oui ou un non. Il est évident que Foucault n'accepte pas la réduction du savoir aux sciences humaines, c'est-à-dire à la machine de l'industrie culturelle en voie d'édification par le néocapitalisme ; mais il est aussi certain que sa posture n'est pas anti-moderne, romantique : elle renferme l'idée que derrière le grand processus de modernisation et son masque nihiliste, sa destruction de toutes les valeurs, se cache quelque chose de complètement autre : cette nouvelle littérature, ce Langage Absolu qui n'ont rien à voir avec la société bourgeoise et son utilitarisme borné et qui peuvent être le fondement d'une nouvelle société. La perspective marxiste d'une révolution comme instrument de libération n'avait donné aucun signe de réussite ; face à cet échec, il fallait plutôt déceler dans le processus de modernisation néocapitaliste un levier qui aurait produit un monde intrinsèquement anticapitaliste. Voilà la position de Foucault sur le néocapitalisme et la modernisation, position qui est caractéristique de toute sa génération, laquelle est une génération ayant refusé la révolution soviétique. Mais, sur la base de ce refus, elle n'a tiré comme conséquence ni la nécessité d'une révision du paradigme moderne, ni une critique du productivisme et de la technologie commune au capitalisme et au socialisme soviétique, ni l'espérance en un quelconque renversement total, en une révolution (différente de la révolution soviétique). Nous voici donc parvenus aux limites de cette culture, à sa solidarité avec le projet moderne de maîtrise et d'exploitation de la nature.

Avant d'amorcer ce discours, qui conduira à l'examen de la position merleau-pontienne très divergente à ce sujet et pour conclure cette reconsidération nécessairement très rapide et simplifiée de la culture française des années 1960, je voudrais m'arrêter un moment sur un aspect totalement différent, c'est-à-dire sur ce que, de manière encore une fois trop simplifiée, l'on peut qualifier de « primitivisme », lequel avait son point de repère essentiel dans l'œuvre de Claude Lévi-Strauss. Par rapport aux positions de Foucault et de Derrida à peine mentionnées, la pensée de Lévi-Strauss se trouve aux antipodes — et vous vous rappellerez, à ce propos, la polémique

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

cuisante qui s'est produite entre Derrida et Lévi-Strauss[1] : chez ce dernier, le refus de la civilisation, au nom d'un certain rousseauisme, était très net et la critique sévère à l'égard de l'Occident se rattachait à un rejet du processus d'industrialisation capitaliste[2]. Au-delà du caractère philosophiquement simpliste de ces positions, il faut bien en mesurer le poids d'un point de vue politique : en effet, la crise du colonialisme se traduisait à travers une vague puissante qui insistait avec force sur la dimension d'actualité, voire même de supériorité, des cultures primitives. Le mythe de la Chine, une civilisation paysanne qui avait rompu avec le modèle stalinien et soviétique du socialisme, le mythe de Cuba... étaient, nous le savons désormais, des mythes, mais leur circulation dans la vielle Europe, secondée par la diffusion de *Tristes Tropiques* de Lévi-Strauss[3], impliquait une profonde autocritique de la civilisation européenne, ainsi que l'idée d'un nouveau pacte entre nature et culture qui préludait déjà à l'écologie.

La leçon de cette grande culture des années 1960 est donc bien loin d'être cohérente et univoque : entre Foucault, Derrida, Althusser, Deleuze d'un côté, et Lévi-Strauss de l'autre, on voit se reproduire une sorte de polarité opposant culturalisme absolu et naturalisme ingénu. Mais même sur les autres questions, on peine à retracer une position claire : la révolution était-elle critiquée ou y avait-il plutôt attente d'un changement encore plus absolu ? Et sur la technique et les moyens de communication, quelle était alors la position, face à celle de l'École de Francfort, qui à cette époque avait déjà sur ces thèmes un programme très clair ? L'identification de ces difficultés — définies comme telles bien sûr du point de vue que nous adoptons, s'agissant de problèmes auxquels nous sommes confrontés dans le présent — ne comporte pas en ce qui me concerne, un changement dans le jugement de valeur sur cette culture : celle-ci a été, je le répète, la dernière grande époque de la philosophie se trouvant derrière nous ; il faudrait peut-être juste préciser les termes, autrement dit, elle a été la dernière grande

[1] *Cf.* Jacques Derrida, *La Violence de la lettre : de Lévi-Strauss à Rousseau*, in *Id.*, *De la grammatologie*, *op. cit.*, Deuxième partie, chap. 1 (une première version de ce texte a été publiée dans *Les Cahiers de l'Analyse*, vol. 4, 1966, sous le titre « Nature, culture, écriture : la violence de la lettre de Lévi-Strauss à Rousseau »). *Cf.* également Claude Lévi-Strauss, « Une lettre à propos de "Lévi-Strauss dans le dix-huitième siècle" », dans *Les Cahiers de l'Analyse*, vol. 8, 1967, p. 89-90.

[2] Je suis bien conscient qu'il n'est pas possible de placer sous cette étiquette la totalité de l'œuvre de Lévi-Strauss : mon propos renvoie davantage à un certain « lévi-straussisme » qui fut l'un des courants dominants de la culture des années 1960.

[3] Paris, Éditions Plon, 1955.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

époque de la philosophie *moderne*, d'une philosophie qui se sentait et se voulait *moderne*. Il est alors naturel de passer maintenant au discours sur le postmodernisme.

*

À la fin des années 1980, comme on le sait bien, le climat politique et culturel a brusquement changé et l'avènement du postmodernisme, qui a dominé les vingt années successives, en a été le signe. Je précise que je parlerai aussi à propos du postmodernisme d'une sorte de « type idéal », tout comme je le faisais concernant le « poststructuralisme » dont j'ai choisi certains éléments capitaux pour mon propos ; en conséquence, je me concentrerai sur la dimension philosophique et politique de ce mouvement, en me référant essentiellement au célèbre texte sur la condition postmoderne de J.-F. Lyotard[1], qui fut le manifeste « philosophique » d'un mouvement par ailleurs plurivoque et complexe, c'est-à-dire riche de facettes sociologiques, économiques et esthétiques très variées. Il va également de soi qu'il existe en fait entre le postmodernisme et les positions des poststructuralistes une infinité d'échanges et de points communs — à ce propos, il suffit de considérer le profil de J.-F. Lyotard lui-même, qui est un représentant mineur de cette grande génération des années 1960, et de rappeler que même Foucault, Deleuze, Derrida ont été et sont encore aujourd'hui fréquemment associés au postmodernisme. Néanmoins, cela n'empêche pas de voir dans ce dernier le signe d'une nouvelle période : signe de la crise du bloc soviétique et de son écroulement, de l'avènement du néolibéralisme et du crépuscule du keynésianisme, et enfin de la prédominance écrasante des États-Unis qui a marqué tout cet âge. En effet, le postmoderne en philosophie est la première conception qui marque l'inversion de la relation entre Europe et États-Unis : si le poststructuralisme a été la dernière grande saison de l'hégémonie philosophique européenne, le postmodernisme est un signe de l'hégémonie des États-Unis. Essayez de lire *La Condition postmoderne* de ce point de vue : il vous paraîtra évident que le livre sonne le glas de la vieille culture européenne, de la civilisation française de la Révolution et de la *Kultur* allemande de Goethe et de Humboldt — et, implicitement, du poststructuralisme qui en avait été la dernière grande expression. Au centre du livre de Lyotard — je n'en donnerai donc qu'une esquisse très rapide — nous trouvons la grande révolution technologique qui au cours de ces années 1980

[1] *Cf.* Jean-François Lyotard, *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

s'irradiait dans tout le système capitaliste, une révolution portée par l'application de l'informatique à la production. À l'instar de nombreux sociologues, Lyotard interprétait ce phénomène en avançant l'idée que la production de marchandises matérielles, dotées d'une valeur d'usage, serait désormais secondaire, tandis que les marchandises immatérielles n'ayant pour contenu que l'information auraient pris le dessus. En renvoyant, implicitement, à l'idée de fin de l'histoire d'Alexandre Kojève, Lyotard en concluait que le capitalisme contemporain aurait complètement dompté la nature : la τέχνη (technè) — c'était aussi une leçon heideggérienne qui venait d'être confirmée — aurait réduit la réalité au langage de l'informatique, à une succession de 0 et de 1, et c'était sur ce terrain du langage — des choix hétérodoxes à ce niveau, des paralogies et jeux linguistiques de Wittgenstein et de Feyerabend — que se déplaçaient toutes les contradictions et les possibilités d'opposition à la logique du profit capitaliste. Nous avons vu que la question de la nature, des limites de la technicisation du monde n'était pas au centre du paradigme poststructuraliste ; or, il est évident qu'il l'était encore moins dans la vision postmoderne qui était, au contraire, complètement dominée par une conception prométhéique de la relation homme-nature. Il n'est donc pas étonnant que le postmoderne ait aussi été l'époque de l'obsession technologique, du Cyberpunk, époque marquée par des films comme *Matrix* ou *Existenz*, où l'on assiste à une véritable invasion du corps et de la nature par la technologie ; mais c'est aussi le temps de l'illusion consistant à croire dans la capacité de cette invasion de conduire à une joyeuse libération, un corps nouveau libéré de ses chaînes et de ses limites, selon la plus classique vision faustienne… Cette illusion s'accompagnait de la pensée que les conflits sociaux n'étaient plus à l'ordre du jour : l'écroulement du marxisme et de l'idée de classe obscurcissait la voie du nouveau capitalisme, néolibéral, lequel accomplissait une accentuation des inégalités à la fois entre Nations et à l'intérieur des Nations mêmes, un capitalisme appauvrissant tant la classe laborieuse que la classe moyenne... Il n'y a pas de doute — la crise actuelle est très éclairante à ce propos — sur le fait que le postmoderne, considéré de ce point de vue, ait été une idéologie, dans le sens marxien le plus classique, une idéologie du capitalisme néolibéral et financier. Je ne veux pas dire qu'il s'est agi uniquement de cela — et d'ailleurs, le concept marxien d'idéologie n'est pas si innocent, il n'est pas non plus de nos jours maniable sans équivoques. Le postmodernisme n'a pas été une conception unilatéralement conservatrice ou idéologique ; il y avait en effet en son sein de nombreuses instances positives et aujourd'hui encore vivantes. En premier lieu, il a mis au centre ce moment de l'individualité avec son irréductibilité, qui comportait une prise en charge nouvelle

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

de la question de la subjectivité : cette question était restée problématique dans le poststructuralisme (exception faite du Foucault de la maturité, qui fut en effet le seul à s'être mesuré aux questions posées par le postmodernisme). La mort de l'homme avec laquelle Foucault concluait *Les Mots et les choses*, la discussion engagée par Derrida sur l'humanisme dans « Les Fins de l'homme »[1], la destruction du sujet contenue dans un texte comme l'*Anti-Œdipe* de Deleuze et Guattari[2] ne donnaient pas d'instruments suffisants pour penser le grand retour de l'individu représenté par l'ère néolibérale. De ce point de vue, le poststructuralisme avait tenté d'opposer au capitalisme un moment collectif, celui des structures impersonnelles, et il s'agissait d'un collectif différent de celui des structures hégéliennes apparentées au modèle socialiste, soviétique ou non, mais cette élaboration était de toute évidence insuffisante. Ici le texte de Lyotard posait courageusement un problème — je le répète, celui de repenser le statut de l'individu et du sujet et par conséquent de la relation individu-société, ou, en termes plus philosophiques, de la relation soi-même-autrui ; toute la réflexion de Foucault analysant le paradigme de la biopolitique, mais aussi l'herméneutique du soi et la réintroduction d'un certain sujet sont sans nul doute traversées par une discussion implicite avec *La Condition postmoderne* de Lyotard et le problème du statut du sujet et de la relation avec l'autre est, il va sans dire, au centre de notre réflexion aujourd'hui. Dans le texte de Lyotard un autre aspect bien vivant, et lié au précédent réside dans la centralité de la question de la différence, de la diversité, de l'hétérogénéité irréductible. De ce point de vue, le postmodernisme a bien été un mouvement très progressif, car il a porté au premier plan ce thème de la différence qui était fondamental pour bien des mouvements au niveau politique et social : je pense par exemple tout d'abord au féminisme, mais aussi à toutes les cultures postcoloniales ou, tout simplement, non occidentales, voire se trouvant aux confins de l'Europe et de l'Occident. De nos jours, cette variété de traditions est en pleine explosion, mais il faut garder à l'esprit que, déjà à l'époque postmoderne, sous le chapeau de la puissance unique américaine, bien des tensions et bien des forces étaient latentes et allaient dans des directions contraires à celles qui prédominaient.

*

[1] *Cf.* Jacques Derrida, *Marges. De la philosophie*, Paris, Éditions de Minuit, 1972, p. 129 *sq.* (il s'agit du texte d'une conférence tenue en 1968).
[2] Paris, Éditions de Minuit, 1972.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Mais aujourd'hui, où sommes-nous donc ? Je ne crois pas que l'assertion selon laquelle l'époque postmoderne est désormais achevée ait besoin de trop de justifications : nous tous, je crois, en sommes très conscients. Le 11 septembre 2001 et ses suites en ont été la marque sanglante. Mais quelles sont les caractéristiques de cette nouvelle époque ? En premier lieu, cette date a bien donné le signal que nous ne trouvions pas dans cette époque de la rationalité accomplie annoncée par Francis Fukuyama en reprenant la leçon de Kojève ; l'histoire ne s'achève, ni par le bien ni par le mal ; elle n'est, surtout, pas achevée au sens positif d'une survivance de traditions et des cultures qui résistent à la modernisation homogénéisante. Cette résurgence de l'histoire est, elle aussi, un aspect écologique, de conservation de la mémoire ; c'est en ce sens très riche qu'on a vu s'affirmer au cours de la décennie précédente la centralité du paradigme écologique : cela va aussi naturellement de pair avec la résurgence des moments du corps et de la nature que les deux époques précédentes avaient oubliés en estimant qu'ils avaient été absorbés par le progrès technique. La critique de la modernité est donc bien à l'ordre du jour, mais pas au sens postmoderne : il est bien clair aujourd'hui qu'il faut mettre en discussion le paradigme prométhéique ayant caractérisé la modernité au moins à partir du XVIII^e^ siècle, un prométhéisme qui voulait anéantir aussi la pluralité des cultures et des traditions tout comme la totalité de la nature. À partir de cela, le paradigme de la *différence* ou de l'hétérogénéité, déjà central dans la conception postmoderne, assume une nouvelle signification : la culture anthropologique ne pose plus son thème de la diversité à partir du culturalisme, mais en articulant différence et corps, différence et nature : c'est le cas d'anthropologues ou de géographes comme Tim Ingold, Philippe Descola ou Augustin Berque, sur lesquels je reviendrai par la suite en fournissant un peu plus de détails.

Il faut bien être conscients du fait que, derrière ce nouveau paradigme écologique, se produit un puissant changement historique : nous ne sommes plus à l'ère de la domination d'une puissance unique, américaine — même s'il est vrai que les États-Unis ont encore un rôle prééminent dans le monde. Dans l'ensemble, la situation a bien changé : il y a, au niveau géopolitique une pluralité de pôles, et parmi eux, beaucoup sont des pays nouveaux, non occidentaux ; la Chine, sans doute, mais, plus en général, ceux que l'on nomme « Brics » (c'est-à-dire Brésil, Russie, Chine, Inde, Afrique du Sud). Après cette globalisation synonyme d'homogénéisation et d'unification unilatérales, on assiste à nouveau à l'explosion de la pluralité et, bien sûr, des conflits. Certes par là, l'histoire actuelle se recoupe avec le discours anticolonial et anti-occidental déjà bien amorcé au cours des années 1960 et

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

ensuite repris et développé par le postmodernisme ; ce discours implique incontestablement une nouvelle fois la centralité du savoir anthropologique.

Au vu de tout cela, quel est le rôle de notre Europe ? En apparence, l'Europe semble ne jouer aucun rôle, si l'on considère aussi bien la situation de non-identité politique du continent européen que les choix politiques des groupes qui dominent à Bruxelles. Mais sur les valeurs qui sont à l'ordre du jour — nature, corporéité, vie, différence, marginalité — l'Europe a bien des choses à dire. Le fait que la crise de la pensée unique américaine néolibérale recentre l'attention sur de nombreux thèmes du *Kulturpessimismus*, de la phénoménologie, de l'École de Francfort, d'ailleurs portés au cœur de ce séminaire, ne fait pas l'ombre d'un doute. Tous ces courants sont typiquement européens, et s'il est vrai que l'idée husserlienne d'Europe est occidentale et eurocentrique, comme cela est évoqué dans d'autres contributions du présent volume[1], l'enrichissement de ce concept borné d'Europe par l'échange avec les cultures non occidentales est l'enjeu d'un discours phénoménologique entamé depuis des décennies : il suffit de penser à l'essai de Merleau-Ponty *De Mauss à Lévi-Strauss* et à *L'Autre cap* de Jacques Derrida[2], entièrement consacré à la question de l'Europe. Chacun de ces écrits met en valeur le concept d'une Europe ayant sa force et sa richesse dans la pluralité de ses traditions, de ses langues et de ses dialectes, de ses particularités, qui résistent à l'homogénéisation universalisante. Un certain rapport avec la tradition, ou mieux, avec les traditions au pluriel ainsi qu'avec les histoires est définitoire de l'Europe et il se rattache strictement au concept de nature et de corporéité pour constituer ce nouveau paradigme écologique en pleine émergence. Il est aussi évident que l'espace européen et le complexe des cultures européennes, s'ils sont reliés aux traditions non occidentales, à leur valorisation, peuvent donner à ce paradigme naissant un profil bien différent de celui qu'il peut avoir aux États-Unis.

*

Avant d'évoquer quelques auteurs dont les travaux actuels développent ce paradigme écologique, je voudrais fournir une ou deux précisions sur le concept de nature repris par Merleau-Ponty à partir de Husserl et développé

[1] *Cf.* Laurent Perrau, « Husserl critique de la modernité », ce volume.
[2] *Cf.* Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Éditions Gallimard, 1960, p. 143 *sq.* ; Jacques Derrida, *L'Autre cap*, Paris, Éditions de Minuit, 1991.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

dans ses leçons dont le texte est aujourd'hui à notre disposition[1]. La rencontre entre l'idée merleau-pontienne de nature et l'idée d'écologie, il faut d'abord le dire, n'est pas escomptée : en effet, seul un travail d'interprétation pourra permettre ce croisement. Ne nous surprenons pas, car lorsque Merleau-Ponty tient ses cours, entre 1956 et 1960, sa perspective concerne la crise du système soviétique d'une part, sa rupture avec Sartre et le marxisme d'autre part, une prise de distance rendue manifeste par *Les Aventures de la dialectique*[2]. Donc, la critique du prométhéisme et du productivisme n'est pas directe, mais sous-jacente à la prise de distance par Merleau-Ponty à la fois par respect du capitalisme et du socialisme ; mais telle critique dérive aussi de son lien avec Lévi-Strauss. Sur le néocapitalisme, sur la grande vague de développement et d'exaltation de la technologie qu'il suscita au début des années 1960 nous trouvons certes des prises de position durant la période 1958-1961[3], mais sa mort, comme nous le savons, a empêché Merleau-Ponty de développer un projet de nature assurément politique autant que philosophique et ontologique. Toutefois, l'idée merleau-pontienne de nature, telle qu'elle émerge des cours du penseur sur la nature, est pour nous fondamentale ; pour reprendre le fil du discours sur la culture des années 1960, avec lequel j'ai débuté mon exposé, on peut mesurer ici les limites de la génération successive des poststructuralistes, lesquels n'ont pas poursuivi cette ligne de réflexion sur la nature si courageusement amorcée par Merleau-Ponty. En quel sens, donc, le concept de nature merleau-pontien est-il encore vivant pour nous ? Dans le sens, essentiellement, que la nature de Merleau-Ponty n'est pas la *wilderness* américaine, elle n'est pas cette idée de nature vierge constituant l'autre face de la conception occidentale de culture : tout comme pour sa pensée du corps ou de la chair, son idée de nature veut se situer au-delà de l'opposition cartésienne sujet-objet, âme-corps. En développant la pensée husserlienne sur la réciprocité d'activité et passivité, Merleau-Ponty présente la nature comme un moment d'inclusion de notre action dans un être qui nous précède ; au-delà du dialogue avec l'ontologie

[1] *Cf.* Maurice Merleau-Ponty, *La Nature*, Paris, Éditions du Seuil, 1995. Sur l'idée merleau-pontienne de nature, la littérature critique est très vaste : dans la revue *Chiasmi International* on trouvera une sélection très représentative des études les plus récentes et significatives sur l'argument ; en particulier, voir le vol. 2 (2000), intitulé « Merleau-Ponty. De la Nature à l'ontologie » et le vol. 7 (2005), « Merleau-Ponty. Vie et individuation, avec des inédits de Merleau-Ponty et de Simondon ».

[2] Paris, Éditions Gallimard, 1955.

[3] Voir par exemple le cours de 1958-1959 « La Philosophie aujourd'hui », dans Maurice Merleau-Ponty, *Notes de cours 1959-1961*, Paris, Éditions Gallimard, p. 33 *sq*.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

heideggérienne, cette idée d'une action qui est en soi essentiellement réception constitue l'élaboration d'une réflexion sur le problème du vivant, central dans la pensée de Merleau-Ponty à son début dans les années 1930 : la relation de l'être vivant avec son milieu, l'idée même de perception contient déjà cet aspect de réciprocité de l'activité et de la passivité comme noyau du concept de nature[1]. Si Merleau-Ponty, dans son cours, revendique la nature comme quelque chose d'irréductible à l'acculturation, à l'historicisation, ce noyau irréductible n'est pas la nature vierge mais *le reste*, l'altérité absolue par rapport à l'acte d'acculturation qui, selon Merleau-Ponty, doit être rapporté au fait que chaque action du vivant ne se déroule pas dans le vide d'un rien absolu, mais s'insère et présuppose un être, un milieu ; c'est d'ailleurs au même résultat que nous parvenons si nous partons de l'idée du thétique, qui n'est qu'une élaboration d'un moment pré-thétique ne pouvant jamais se réduire à la transparence de la conscience[2].

Mais on perçoit alors immédiatement que ce concept de nature articulé sur la réciprocité de la passivité et de l'activité a son pendant dans le concept d'institution sur lequel Merleau-Ponty avait donné un autre cours en 1954-1955[3], lorsqu'il avait amorcé une réflexion qui l'aurait conduit à sa dernière vision ontologique. La réciprocité d'activité et de passivité est déjà au centre de cette nouvelle analyse merleau-pontienne sur l'histoire dont le point de départ est la mise en question de l'idée de structure chez Saussure et Lévi-Strauss ; on ne doit pas séparer l'élaboration de Merleau-Ponty sur la nature de celle concernant l'histoire et l'institution, car le phénomène de la structure implique la même inclusion de l'activité dans la passivité : l'histoire n'est pas un *facere,* une action unilatérale ; il y a reprise, il y a tradition, il y a passivité, il y a *reste* dans l'histoire. Donc, c'est le même mouvement conceptuel qui nous porte à reconnaître un noyau d'irréductibilité dans la nature et dans l'histoire, à poser des limites au productivisme, et ainsi à soutenir une certaine écologie et, en même temps, à revaloriser les traditions, à nous imposer ce *culte des monuments* dont parlait, au début du XX^e^ siècle, le grand historien de l'art Aloïs Riegl[4]. Ici, on touche à un noyau conceptuel

[1] *Cf.* Maurice Merleau-Ponty, *L'Institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, Éditions Belin, 2003.

[2] À ce propos, voir les remarques d'Annabelle Dufourcq dans son texte sur la distance de Merleau-Ponty par rapport au nihilisme (Annabelle Dufourcq, « La Fin de la crise ? Pour un dépassement phénoménologique du modèle critique », ce volume).

[3] *Cf.* Maurice Merleau-Ponty, *L'Institution, op. cit*.

[4] *Cf.* Aloïs Riegl, *Le Culte moderne des monuments. Son essence et sa genèse*, trad. fr. D. Wieczorek, Paris, Éditions du Seuil, 1984.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

qu'il reste encore — en grande partie — à élaborer : sur cette nouvelle relation entre culture et nature, la réflexion est tout à fait actuelle et la problématique appelle sans aucun doute un approfondissement ; mais je crois quand même pouvoir au moins affirmer qu'ici la vieille opposition *Kultur-Zivilisation*, ainsi que toutes les catégories du pessimisme culturel, avec ses implications critiques envers la technè, l'industrialisation etc., sont remises en question.

Enfin, ce noyau conceptuel nature-culture, activité-passivité, au cœur de la pensée merleau-pontienne sur le phénomène de la vie, peut être considéré de beaucoup d'autres points de vue : nous voilà à nouveau ici confrontés à un programme de recherche très complexe. En premier lieu surgit la question de la vision et de sa relation au phénomène de la vie : vous vous rappellerez de ces passages des cours sur la nature où Merleau-Ponty, sur les traces du grande biologiste Portmann, examine tous ces rituels de la vie des oiseaux dans lesquels la monstration, le fait de s'exposer à la vue des autres, est centrale[1]. Mon intention n'est pas d'affronter le problème de la relation culture animale-culture humaine, animal-homme qui est implicite dans ces passages. Je voudrais davantage insister sur un autre point ; en effet, entre la réciprocité de l'activité et de la passivité et la centralité de la vision, il y a un lien essentiel. S'exposer à la vue des autres signifie l'institution de cette relation de réciprocité qui est encore une expression de la relation entre passivité et activité. On voit ici que tous les aspects de la réflexion merleau-pontienne communiquent entre eux : l'analyse de la vie est reliée à celle de l'intersubjectivité, la question activité-passivité nous renvoie au concept maussien de don. Précisément ici nous abordons un second groupe thématique : il s'agit de la relation entre vie et utilité, avec toutes les implications anthropologiques, sociologiques et économiques qui vont de pair. Si l'on rattache le thème maussien du don à une réflexion philosophique sur la vision et la vie, si l'on donne à la réflexion sociologique un fond philosophique, quelles en sont les conséquences ? D'un côté, nous voyons Mauss qui rejette l'utilitarisme robinsonien ; de l'autre, se trouve l'idée que la vie n'est pas simple autoconservation, mais aussi vision. Autrement dit, la vie a un moment de passivité, de suspension de l'activité, de libre automanifestation, de jouissance de l'autre comme de soi-même ; c'est précisément ce moment qu'on ne peut réduire à une relation instrumentale avec l'objet. Mais, et ce serait ici un moment final dans ce programme de recherche, quelle est la relation de ce moment de la vision avec celui de l'utilité ? S'agit-il d'altérité absolue, comme Derrida l'entendait dans son livre sur le

[1] *Cf*. Maurice Merleau-Ponty, *La Nature*, *op. cit*., p. 244 *sq*.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

don[1] ? Au contraire, dans la perspective merleau-pontienne, la vision, la passivité n'est pas l'autre absolu de l'activité, c'est son revers, ou sa racine profonde. Ou encore, activité et passivité forment un chiasme indissoluble ; bien des conséquences politiques en découleraient… Mais il s'agit, je le sais bien, d'un ensemble de questions très vastes, véritablement ouvertes, et que je pose avec la conscience nette d'être loin de savoir y répondre.

*

Pour terminer, voici quelques aperçus sur les auteurs qui, à partir de perspectives et de disciplines différentes, poursuivent actuellement la direction de ce programme merleau-pontien du nouveau paradigme du corps, de la chair ou de la nature : ces figures sont Tim Ingold[2], anthropologue écossais dont le point de repère fondamental se trouve dans les conceptions du penseur français ; le grand géographe et anthropologue Augustin Berque[3], dont les recherches portent sur la culture japonaise ; et Philippe Descola, professeur d'anthropologie de la nature au Collège de France et qui a livré, dans son ouvrage *Par-delà nature et culture*[4], une grande synthèse de la recherche anthropologique à l'heure actuelle. Je signale aussi au passage que dans le numéro 14 de « Chiasmi International », la revue de référence de la recherche merleau-pontienne actuelle, on trouve une interview de Descola sur Merleau-Ponty, ainsi qu'un essai d'Ingold[5], ce qui confirme que nous avons ici un chantier de recherche bien ouvert.

Économie de temps oblige, je voudrais m'arrêter un peu uniquement sur Tim Ingold, chez qui la question au centre de mon intérêt, concernant la relation nature-culture et un nouveau paradigme de la corporéité, est particulièrement évidente. C'est par la critique aussi bien du positivisme biologiste que du culturalisme qu'Ingold prend ses distances par rapport à l'idée ab-

[1] *Cf*. Jacques Derrida, *Donner le temps. 1. La Fausse monnaie*, Paris, Éditions Galilée, 1991.

[2] L'ouvrage fondamental de Tim Ingold est *The Perception of the Environment. Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*, London and New York, Routledge, 2000.

[3] Du point de vue philosophique, l'ouvrage le plus important de ce grand représentant de la géographie phénoménologique est *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Éditions Belin, 2010[2].

[4] Paris, Éditions Gallimard, 2005.

[5] *Cf.* Philippe Descola, « L'Ontologie des autres », Entretien réalisé par Davide Scarso sur Maurice Merleau-Ponty, dans *Chiasmi International*, vol. 14, 2012,, p. 33 *sq*. et Tim Ingold, « The Atmosphere », dans *Chiasmi International*, vol. 14, 2012, p. 75 *sq*.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

straite d'hérédité ayant dominé la biologie néodarwiniste et l'anthropologie culturaliste : tout comme la relation entre génotype et phénotype n'est pas mécanique — le développement du phénotype dépend d'une complexe interaction entre l'organisme et son milieu — de la même manière une culture ne dépend pas de l'héritage de schémas culturels déjà fixés par la tradition, mais d'un processus d'apprentissage mis en œuvre par l'interaction avec des personnes et des choses : « Les formes et les capacités des êtres humains et d'autres organismes ne doivent pas être attribués, en dernière analyse, à l'hérédité génétique, mais aux potentialités génératives du système évolutif »[1].

En guise d'exemple concret, dans lequel on reconnaîtra la reprise faite par Ingold des idées maussiennes sur les techniques du corps, on trouve celui de l'enfant qui apprend à marcher : il le fait selon la manière qui est approuvée par sa société, mais ce moment culturel n'est pas superposé de l'extérieur à un moment biologique, qui serait celui d'une capacité à la marche universelle de tous les humains ; ce moment biologique et celui de l'apprentissage culturel fusionnent dans ce moment *actif* par lequel l'enfant s'approprie et transforme dans la pratique une certaine manière de marcher inculquée par ses parents. La marche n'est donc pas un moment d'acculturation où le corps est réduit à une simple matière : le corps vivant est toujours là, il interagit à chaque moment avec celui qui marche ; de ce fait, la socialisation et l'acculturation ne signifient à aucun moment un passage du biologique au culturel, car nous continuons à chaque instant à être biologiques et culturels à la fois, à nous mettre en relation avec le monde et les autres et à transformer activement cette relation au monde qui s'exprime dans la marche et dans toutes les autres relations reliant notre corps au monde et aux autres.

Pour cette conception systémique et relationniste du corps et du milieu, Ingold se réclame de l'ouvrage du grand psychologue écologique James Gibson — qui lui aussi a été influencé par la perspective merleau-pontienne — et de Gregory Bateson, dont l'*Ecology of the mind* et l'idée de danse relationnelle et de résonance de l'organisme avec son milieu, mériterait à son tour d'être rapprochée de la *Phénoménologie de la perception*. Avec

[1] Tim Ingold, « *Evolving skills* », dans Hilary Rose & Steven Rose (ed.), *Alas, Poor Darwin. Arguments Against Evolutionary Psychology*, London, Jonathan Cape, 2000, p. 234 (la traduction française est la mienne).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

une logique des relations, et des champs de relations, dit encore Ingold, la vieille opposition de la nature et de la culture est complètement dissoute[1].

Dans un essai très important intitulé *Building, dwelling, living*[2]*,* Ingold vient de développer un autre aspect de ses conceptions, particulièrement important du point de vue de la question philosophique de la passivité et de l'activité dont nous parlions il y a peu ; et il faut ici remarquer que la référence est, cette fois-ci, Heidegger, en particulier son essai *Bâtir habiter penser*[3]. Préliminaire et fondateur par rapport à la signification commune de « bâtir », c'est-à-dire l'activité, est le moment de l'« habiter » qui implique notre insertion dans l'Être. Ici, il est presque inutile de le remarquer, Ingold ouvre, en se basant sur Heidegger et sur Merleau-Ponty, une perspective écologique qui est, même du point de vue politique, d'une actualité très vive : à une technologie abstraite, comme celle qui prévaut aujourd'hui, il oppose un *skilling*, une technologie qui ne réduit pas à néant son milieu, mais qui, au contraire, en développe fidèlement et doucement les tendances implicites de développement. Nous avons donc ici un exemple concret de ce qui peut signifier la conception du renvoi réciproque de l'activité et de la passivité, une conception où convergent Husserl, Merleau-Ponty et Heidegger.

Cette réflexion d'Ingold sur la technique, sur l'opposition entre *skill* et *technology,* mériterait elle aussi d'être examinée plus en détail, car il s'agit d'une tentative de sortir de l'opposition entre deux idées : l'une voit dans la technique quelque chose de complètement négatif, l'autre la désigne, en tant que telle, comme un élément positif et porteur de progrès — l'alternative dont s'occupe notre séminaire.

---

[1] *Cf.* Tim Ingold, « An Anthropologist Looks at Biology », dans *Man*, vol. 25, 1990, p. 225.

[2] *Cf.* Tim Ingold, *The Perception of the Environment. Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*, *op. cit.*, p. 172 *sq*.

[3] *Cf.* Martin Heidegger, *Essais et conférences*, Paris, Éditions Gallimard, 1958, p. 186 *sq*.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XII 4, 2016 (Actes 9), p. 90-130
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

Crise, essai, discipline : Autour de Robert Musil

Par THOMAS BOLMAIN & ANDREA CAVAZZINI
Université de Liège

1. Liminaire

Au croisement de la philosophie, de la littérature et de la pensée politique, cet article se propose d'interroger le travail d'essayiste et de romancier de Robert Musil (1880-1942) par l'investigation de trois notions : la *crise*, l'*essai*, la *discipline*.

On sait que cette entreprise romanesque — qui culmine dans la rédaction d'un livre demeuré inachevé, *L'Homme sans qualités* (1930, 1932) — compose l'une des œuvres les plus caractéristiques et les plus brillantes du *modernisme littéraire européen* ; on sait d'autre part que l'immense érudition qui s'y fait jour a sa source dans une formation variée, d'ordre notamment philosophique : proche d'Alexius Meinong[1], Musil avait réalisé, sous la direction de Carl Stumpf, une thèse consacrée au positivisme d'Ernst Mach. Ce point restera ici inentamé. Le propos trouvera plutôt le lieu de sa cohérence et de son unité dans un certain *espace-temps historique* : centré sur la période *critique* s'étalant de l'avant-guerre 14-18 (moment où se déroule l'action de *L'Homme sans qualités*) à l'entre-deux guerres (moment où l'ouvrage est effectivement écrit), il a pour centre de gravité géographique l'Europe centrale, en particulier Vienne. Aussi tentera-t-on dans ces pages non seulement d'étudier, mais encore de *mettre en contexte* l'œuvre de Musil, de rendre compte de ce que l'on pourrait appeler l'environnement « spirituel » où s'inscrit sa pensée, en multipliant les coups de sonde chez des

[1] *Cf.* Allen Thiher, *Understanding Robert Musil*, Columbia (South Carolina), University of South Carolina Press, 2009, p. 5.

auteurs contemporains (Husserl, en philosophie ; Lukács, entre philosophie et politique) ou même plus tardifs (Thomas Bernhard).

2. Contexte. Sept vignettes introductives

1. — Soit une définition formelle du concept de *crise*. Appelons crise le moment qui introduit dans l'histoire — sociale, politique, économique, épistémique, culturelle — une *différence*, la différence séparant un « déjà plus » d'un « pas encore ». La crise, comme « rupture » et traçage d'un seuil, « vise [alors] la pointe d'intensité dans l'histoire, […] la coupure entre deux périodes radicalement différentes de cette histoire […], l'échéance d'un long processus qui vient à éclater »[1]. Moment de transition, elle constitue pour la *pensée* qui se propose de réfléchir cette histoire sous l'une ou l'autre forme (philosophique ou littéraire, politique) un instant d'incertitude, voire de profonde *inquiétude* : inconfortablement logée *le cul entre deux chaises*, la pensée est alors tiraillée, *partagée* entre l'impression d'un proche effondrement et celle d'un recommencement tout éventuel. La perte des repères, des critères qui, habituellement, orientaient son jugement, qui le déterminaient, lui impose désormais de *s'essayer à réfléchir* les signes ou les symptômes à partir desquels décider du sens possible de ce présent détraqué ; elle l'oblige, en somme, à tenter une opération de *diagnostic*. Nous trouvons dans un roman autrichien de 1963 la formule littéraire d'un tel sentiment de la crise :

> Quelque chose de neuf se tenait en attente derrière tout cela, mais je ne pouvais pas le voir car ma tête était remplie de vieilles images et mes yeux incapables de changer leur façon de voir. *J'avais perdu l'ancien mais je n'avais pas encore gagné ce qui était nouveau* ; ce nouveau me restait inaccessible mais je savais qu'il existait[2].

[1] Michel Foucault, « La politique est la continuation de la guerre par d'autres moyens », dans *Id*., *Dits et écrits*, t. 1, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Quarto », 2001, p. 1571.

[2] Marlen Haushofer, *Le Mur*, trad. fr. J. Chambon, Arles, Éditions Actes Sud, coll. « Babel », 2009, p. 156 (nous soulignons). On pensera aussi à la préface de Hannah Arendt, *La Crise de la culture. Sa portée sociale et politique*, trad. fr. P. Lévy *et. al*., Paris, Éditions Gallimard, coll. « Folio », 1972, intitulée « La brèche entre le passé et le futur » (trad. fr. J. Bontemps et P. Lévy). S'appuyant notamment sur Kafka, Arendt y décrit cet « intervalle dans le temps qui est entièrement déterminé par des choses qui ne sont plus et par des choses qui ne sont pas encore » ; or ce moment où

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

2. — « Crise » est devenu le signifiant maître d'une époque — l'époque présente — qui s'est dramatiquement révélée n'être pas à la hauteur des récits émancipateurs qui structurèrent l'imaginaire de la modernité : crises économiques, crise écologique, crise de la représentation parlementaire — qui ne représente décidément plus qu'elle-même —, crise, enfin, de la fonction-intellectuelle critique, notamment dans le domaine de l'art. À l'autre extrémité de cette période, la modernité philosophique elle-même s'inaugurait par le constat d'une crise, entériné par la critique kantienne ; une crise qui trouvait son répondant historico-politique dans la Révolution française et dans l'accession de la classe bourgeoise à une position dominante mais contrariée dans le champ de la culture.

Dans *L'Absolu littéraire* (1978), Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy rapportent la possibilité de la naissance de la littérature moderne — la littérature lorsqu'elle cesse d'être confondue avec un secteur des Belles-Lettres — à l'existence de cette crise historico-philosophique : autour des frères Schlegel, le « premier romantisme », ou « romantisme d'Iéna », présente « la formulation la plus proprement critique […] de *la* crise de l'histoire moderne »[1]. Or, en constituant la littérature en tant qu'absolu — autrement dit : en tant qu'elle s'auto-produit absolument par le biais de la création, immanente à son existence, de sa propre théorie critique —, le « romantisme théorique » expérimenté dans la revue de *L'Athenaeum* définirait en fait par anticipation les schèmes avant-gardistes qui vont circonscrire l'espace du développement de *tout* le modernisme littéraire[2]. Aussi bien,

---

se rompt le fil de la tradition représente pour l'exercice de la pensée non seulement le risque mais encore la chance suprêmes, en fait « le moment de la vérité » (p. 19), puisqu'il découvre alors l'occasion de se faire « politique », par le biais d'une nécessaire pratique de l'« essai » et de l'« expérience » (p. 25) : « Ce n'est que dans la mesure où il pense […] que l'homme dans la pleine réalité de son être concret vit dans cette brèche du temps entre le passé et le futur. Cette brèche […] il se peut bien qu'elle soit la région de l'esprit ou, plutôt, le chemin frayé par la pensée, ce petit tracé de non-temps que l'activité de la pensée inscrit à l'intérieur de l'espace-temps des mortels et dans lequel le cours des pensées, du souvenir et de l'attente sauve tout ce qu'il touche de la ruine du temps historique et biographique. […] Mais l'ennuyeux est que nous ne semblons ni équipés ni préparés pour cette activité de pensée d'installation dans la brèche entre le passé et le futur » (p. 24).

[1] Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, *L'Absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Poétique », 1978, p. 13-14.

[2] *Ibid.*, p. 21-22, 26.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

> si le romantisme est abordable […], ce ne peut être d'une certaine façon que dans « l'entre-deux », […] comme *irruption*, *événement*, *surgissement* ou *surrection* […], bref tout ce qu'on a raison de référer à quelque chose comme une *crise*[1].

Mieux, s'il a pu contribuer à définir « un véritable *inconscient* » à l'œuvre « dans la plupart des grands motifs de notre "modernité" », c'est parce qu'au fond tout se passait alors comme si les différents auteurs concernés avaient à leur tour

> eu conscience […] que le monde (et pas seulement les Lettres) était en train de changer d'époque ou de tourner sur lui-même, ouvrant sans doute une perspective illimitée, mais n'offrant rien dans l'immédiat qui fût à la mesure de l'événement[2].

Clôturant philosophiquement et historiquement ce moment critique, situé, donc, à une distance permettant de le *juger*, Hegel décrira, dans la Préface de la *Phénoménologie de l'Esprit* (1807), « l'ébranlement […] [d'un] monde » révélé par de vagues indices, « l'insouciance et l'ennui qui envahissent ce qui subsiste encore, le pressentiment vague d'un inconnu », autant de « signes précurseurs de quelque chose d'autre qui se prépare »[3]. Plus près de la période considérée aujourd'hui, Nietzsche, dans *Le Gai savoir* (1882, 1887), montrera pour sa part que les médecins de la civilisation, les *critiques de la culture*, sont « placés entre aujourd'hui et demain et écartelés dans la contradiction entre aujourd'hui et demain », que leur lieu de prédilection est toujours une « époque de transition fragile et brisée »[4].

Entre le moment actuel et le lieu, disons kantien et romantique, de sa fondation, cet article souhaite interroger la formulation littéraire d'une « époque de transition » donnée — Vienne, l'entre-deux guerres —, animé par la conviction qu'une telle *expérience littéraire* articule un certain nombre de motifs qui restent opérants pour penser le temps présent ; nul besoin d'y

---

[1] *Ibid.*, p. 42.
[2] *Ibid.*, p. 26, 19.
[3] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Préface à la* Phénoménologie de l'Esprit, trad. fr. J. Hyppolite, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, coll. « Bibliothèque Philosophique Bilingue », 1966, p. 32-33. Voir Jürgen Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité. Douze conférences*, trad. fr. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Éditions Gallimard, coll. « NRF », 1986, p. 7.
[4] Friedrich Nietzsche, *Le Gai savoir*, trad. fr. P. Wotling, Paris, Éditions Flammarion, coll. « GF Flammarion », 2007, p. 284 (§ 383), 343 (§ 377).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

insister, la crise, l'essai et la discipline forment bien un ensemble de notions qui est tout sauf étranger à notre actualité. Mais le registre littéraire doit avant tout — puis devra constamment — être rapporté à ses implications philosophiques et politiques.

3. — À suivre en effet Lacoue-Labarthe et Nancy, « il n'y a de crise, en son fond, que philosophique »[1]. La plus haute formulation, en philosophie, de la période critique envisagée ici même se trouve chez Husserl, dans la *Krisis* (1935-1936). Sous la funeste pression conjuguée du naturalisme (de l'objectivisme) et du scepticisme, la rationalité *philosophique* moderne, définie par la visée de l'universalité et l'infinité de ses tâches, est entrée en crise. Cette crise philosophique est indissociable d'une crise de la raison *scientifique* ; plus précisément, le dévoiement de l'idéal théorétique, fondement constitutif de l'humanité européenne et de son esprit spécifique, sa déviation dans la forme unilatérale d'un idéal d'abstraction et de calculabilité intégrales, a voilé le lieu même de naissance du questionnement philosophico-scientifique, l'étonnement de l'homme devant le monde-ambiant, devant le monde-de-la-vie (*Lebenswelt*). Cette crise philosophique se prolonge en une crise *éthique*, tant elle concerne le sens et l'existence de l'humanité en général :

> La crise de la philosophie a la signification d'une crise de toutes les sciences modernes en tant que membres de l'universalité philosophique : c'est, d'abord de façon latente, puis de plus en plus manifestement, une crise de l'humanité européenne elle-même quant à ce qui donne globalement sens à sa vie culturelle, à l'ensemble de son « existence »[2].

Si cette situation critique impose aux « philosophes d'aujourd'hui » une pénible « contradiction existentielle »[3], elle n'en ouvre pas moins, conformément à l'analyse précédente, la possibilité d'un diagnostic : la prise en compte des « innombrables symptômes de la décadence de la vie »[4] permettra même la prescription d'un remède. Il n'en va pas autrement chez Husserl que chez Kant : la crise de la raison n'implique pas de piteusement

---

[1] Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, *L'Absolu littéraire*, *op. cit.*, p. 42.
[2] Edmund Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. fr. G. Granel, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Tel », 2004, § 5, p. 18.
[3] *Ibid.*, § 6, p. 23.
[4] Edmund Husserl, « La Crise de l'humanité européenne et la philosophie », dans *Id.*, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, *op. cit.*, p. 382.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

recourir à une quelconque forme d'irrationalisme ; elle impose plutôt une refondation de la rationalité par elle-même, geste dont la condition, ici, est la conversion phénoménologique. La crise philosophico-scientifique, qui est en dernière analyse d'ordre existentielle, force ainsi à la décision éthique, elle contraint à un changement radical d'attitude, à « une révolution volontaire inconditionnée »[1] de l'homme opérée dans la forme d'« un combat pour se rendre lui-même vrai »[2]. C'est à ce prix que l'on tranchera correctement, de façon à éviter le « brasier nihiliste », l'alternative de l'« héroïsme » et de « la barbarie » qui clôt la conférence « La Crise de l'humanité européenne et la philosophie » prononcée par Husserl, à Vienne, en 1935. C'est enfin dans cette perspective, qui redécouvre dans sa radicalité originaire l'attitude théorétique masquée par les Temps Modernes cartésiens, que pourra s'effectuer « une synthèse de l'universalité théorétique et de la *praxis* dont l'intérêt est universel », vers « une critique de l'humanité elle-même », une autocritique méditative productrice d'« une humanité fondamentalement nouvelle »[3].

Relisant cette dernière conférence, Milan Kundera notera que le roman européen, depuis *Don Quichotte*, « dessine comme une histoire parallèle des Temps Modernes ». À suivre l'auteur de *L'Insoutenable légèreté de l'être*, rien n'empêche en effet d'écrire une *autre* histoire de la modernité, injustement négligée par Husserl, une histoire où « l'être de l'homme », certes « oublié » par les rationalités philosophique et scientifique, s'est en revanche vu constitué comme objet central d'une « exploration » expérimentale indéfinie : l'histoire de « l'esprit du roman »[4]. Musil — cela transparaît particulièrement dans ses essais, dans l'essai comme forme autonome, qu'il affectionnait — se situe au croisement de ces deux histoires de l'esprit européen, philosophique ou romanesque. Mais, dans son cas, la crise « épochale », outre ses déterminations philosophico-scientifiques et éthico-existentielles, apparaît également dans sa dimension politique — ce qui impose un détour.

---

[1] *Ibid.*, p. 361.

[2] Edmund Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, *op. cit.*, § 5, p. 18.

[3] Edmund Husserl, « La Crise de l'humanité européenne et la philosophie », dans *Id.*, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, *op. cit.*, p. 382-383, 363.

[4] Milan Kundera, *L'Art du roman*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Folio », 2003, p. 14-15, 30. Voir Thomas Bolmain, « Foucault lecteur de Husserl. Articuler une rencontre », dans *Bulletin d'analyse phénoménologique*, vol. 4, n° 3, 2008, p. 215 *sq*.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

4. — Au début des années 1920, Lukács rédige à Vienne les essais composant le recueil *Histoire et conscience de classe* (1923), ouvrage fondateur du « marxisme occidental »[1]. Partageant avec son contemporain Karl Korsch le constat d'une « crise décisive du marxisme » liée à une occultation de la dimension proprement philosophique de son origine[2], Lukács s'emploie à refonder le matérialisme historique par le biais d'un retour critique à la philosophie hégélienne et aux catégories de négation, de totalité et de conscience de soi. La possibilité même d'une telle entreprise, Lukács la découvre dans la crise actuelle de la pensée bourgeoise, une crise d'abord économique, mais qui s'éprouve aussi dans l'ordre de la culture ou de l'idéologie[3]. La conséquence essentielle du devenir-monde de l'économie, qu'on mettra à l'actif du capitalisme industriel, est le morcellement, la fragmentation de la vie sociale en une multiplicité de sphères ou de champs hétérogènes, séparés, entre lesquels ne subsiste d'autre solution de continuité qu'abstraite. Inscrite dans l'ordre politique des choses par l'apparition de la bureaucratie, et dans l'ordre scientifique du monde par une rationalisation calculante synonyme de « désenchantement » (l'*Entzauberung* wébérienne), cet état de fait repose en ultime instance sur une recomposition fondamentale de l'espace-temps social conditionnée par la marchandisation du travail, puis par sa division tayloriste. Celles-ci ont de graves conséquences existentielles, que résume le concept de *réification* (*Verdinglichung*), en une extrapolation magistrale de l'analyse — entreprise par Marx au Livre I du *Capital* — du « fétichisme de la marchandise » :

> L'universalité de la forme marchande conditionne […], tant sur le plan subjectif que sur le plan objectif, une abstraction du travail humain qui s'objective dans les marchandises […]. Le temps de travail socialement nécessaire, fondement du calcul rationnel, est produit […], grâce à une mécanisation et à une rationalisation toujours plus poussée du processus de travail, comme une quantité de travail objectivement calculable qui s'oppose au travailleur en une objectivité achevée et close. Avec la décomposition moderne « psychologique » du processus de travail (système de Taylor), cette mécanisation rationnelle pénètre jusqu'à l'« âme » du travailleur : même ses

[1] Maurice Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique*, Paris, Éditions Gallimard, 1955, p. 43-80 ; Perry Anderson, *Sur le marxisme occidental*, trad. fr. D. Letellier et S. Niémetz, Paris, Éditions Maspero, 1977.
[2] Karl Korsch, *Marxisme et philosophie*, trad. fr. B. Dericquebour *et alii*, Paris, Éditions Allia, 2009, p. 59.
[3] Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe*, trad. fr. K. Axelos et J. Bois, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Arguments », 2010, p. 92.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

> propriétés psychologiques sont séparées de l'ensemble de sa personnalité et sont objectivées[1].

Ainsi remonte-t-on au fondement historique, épistémique, économique et politique, de la réification, à la *séparation* du producteur et de son produit — celui-ci lui faisant désormais face comme une réalité étrangère et auto-suffisante —, laquelle détermine les formes de sa fausse conscience, son apathie et son caractère contemplatif, tout comme elle définit, à un autre niveau, les formes de la fausse conscience typiquement bourgeoise (dans le droit ou la philosophie). C'est dire que « la séparation de la force de travail et de la personnalité de l'ouvrier » a « imprimé sa structure à toute la conscience de l'homme », qu'elle « s'est enfoncée dans l'"éthique" » comme au plus profond du « psychique »[2] :

> Plongés dans ce temps abstrait, exactement mesurable, le temps qui est devenu l'espace de la physique, et qui est en même temps une condition, une conséquence de la production spécialisée et décomposée […] de l'objet du travail, les sujets doivent eux aussi être nécessairement décomposés rationnellement d'une manière correspondant. D'un côté, […] leur travail parcellaire mécanisé […] est transformé en réalité quotidienne durable et insurmontable […]. De l'autre côté, la décomposition mécanique […] rompt aussi les liens qui, dans la production « organique », reliaient à une communauté chaque sujet du travail, pris un à un[3].

C'est de cette façon que Lukács relie pour sa part rationalités scientifique, philosophique et questionnement éthico-existentiel, en les rapportant à leur véritable soubassement, qui est d'ordre économique.

Quant au versant positif de son analyse, on se bornera à rappeler que, dans ce contexte, la crise économique dit aussi bien « le problème qui oppose à la pensée économique de la bourgeoisie une barrière infranchissable ». Car si la formalisation, l'abstraction extrême de la « science » économique vaut comme ultime « barrière méthodologique à la compréhension de cette crise », la pensée bourgeoise ne peut alors plus dissimuler qu'elle rencontre, dans cette formalisation de la crise elle-même, « sa limite » : réapparaît ainsi, derrière l'atomisation ou la parcellarisation du monde social, la totalité qu'il forme en vérité[4]. Lorsque « les objets de l'expérience sont saisis et compris

[1] *Ibid.*, p. 114-115.
[2] *Ibid.*, p. 128-129.
[3] *Ibid.*, p. 117-118.
[4] *Ibid.*, p. 135, 130.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

comme des moments de la totalité, c'est-à-dire comme des moments de l'ensemble de la société en plein bouleversement historique »[1], la conscience réifiée trouve l'occasion de son reversement dialectique en une authentique *conscience de classe*. Celle-ci, qui est moins conscience savante de la totalité que conduite pratique et militante visant la transformation de la totalité sociale, jugera, orientera et agira ses intérêts à partir de sa situation, en tant qu'elle est immanente à, et déterminée par et dans, le procès de la production. L'être chosifié apparaît alors comme devenir historique, l'immédiateté de ce qui se donnait comme pur quantitatif découvre, par médiations concrètes et négations déterminées, son essence qualitative, et le prolétariat, d'abord « pur et simple *objet* du devenir social », se reconnaît comme « sujet de sa propre vie »[2]. Reposant *in fine* sur l'aptitude « autocritique »[3] du prolétariat comme classe — Merleau-Ponty y insistera largement dans *Les Aventures de la dialectique* —, la conception de Lukács culmine dans une articulation de la théorie et de la pratique retrouvant les implications extrêmes du concept marxien de *praxis*, de *praktisch-kritischen Tätigkeit* (première thèse sur Feuerbach) :

> Seule la classe peut, par son action, pénétrer la réalité sociale et la transformer en sa totalité. C'est pourquoi, étant considération de la totalité, la « critique » qui s'exerce à partir de ce point de vue est l'unité dialectique de la théorie et de la praxis[4].

Alors, comme l'écrira, en 1967, dans une perspective strictement analogue, Guy Debord, « la théorie n'a plus à connaître que ce qu'elle fait »[5]. Mais, il faut le souligner, Lukács insiste encore longuement sur la double condition empirique donnant son efficace concrète à une conscience praxique de classe qui demeure, avant tout, l'expression d'une nécessité historique. Il s'agit d'abord de l'importance du Parti, comme vecteur d'organisation de la conscience prolétarienne : car, à dire vrai, « l'organisation est la forme de la médiation entre la théorie et la pratique »[6]. Pour autant, la transformation

[1] *Ibid.*, p. 203.
[2] *Ibid.*, p. 206.
[3] *Ibid.*, voir par ex. p. 331, mais surtout p. 106-107 : « Le prolétariat ne doit reculer devant aucune autocritique, car seule la vérité peut amener sa victoire, et l'autocritique doit donc être son élément vital ».
[4] *Ibid.*, p. 61.
[5] Guy Debord, *La Société du spectacle*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Folio », 2006, § 80, p. 74.
[6] Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe*, *op. cit.*, p. 338.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

consciente du mode de production capitaliste trouve sa source ultime dans un engagement éthico-existentiel « discipliné » : « Pour conquérir les conditions sociales de la liberté réelle, il faut livrer des batailles au cours desquelles ne disparaîtront pas seulement la société actuelle, mais aussi le type humain produit par cette société » ; or, réciproquement, circulairement, cela suppose un « *engagement actif de l'ensemble de la personnalité* », du « cœur de [l']existence »[1]. Si le devenir-marchandise du monde avait pour corrélat l'effacement de l'expérience vécue en première personne, « l'attitude réellement pratique » ne pourra signifier que la reconquête et la « mise en jeu de toute la personnalité »[2].

5. — Au début d'un bref essai intitulé *La Phrase infinie de Thomas Bernhard*, le philosophe italien Aldo G. Gargani relève que « l'originalité de la littérature autrichienne », de Musil à Bernhard, « repose sur la dissolution de l'épistémologie fondationnelle qui place en correspondance le langage et le monde »[3]. Il y va, en somme, d'une *crise de la représentation*, d'une crise affectant la rationalité qui reliait selon une corrélation univoque le langage et son référent réputé non problématique, le réel. Comme l'auteur le précise ailleurs[4], un grave soupçon pèse désormais sur la raison — dont les règles, jusque-là, paraissaient strictement déterminantes —, depuis que l'on s'est avisé que ces règles ne sont rien d'autre que le « reflet de pratiques linguistiques qui, comme telles, échappent à toute justification » ; depuis que l'on s'est aperçu — particulièrement avec Wittgenstein — que quoique l'usage du langage impose de faire comme si nos propositions « se référaient à une réalité existant par elle-même », il n'en reste pas moins qu'il est impossible de « saisir cette réalité autrement qu'au moyen du langage ». Gargani poursuit en suggérant que cette « dissolution de la rationalité contraignante […] s'étend […] à la destruction du concept de Sujet issu de la tradition propre à la culture occidentale ».

Ce moment négatif n'est pourtant pas le dernier mot de l'auteur. Indépendamment de la perspective qui lui est propre — l'approfondissement du symbolisme linguistique doit libérer, en rapport avec la notion de décision, une autre pensée du temps et de la nouveauté —, Gargani relève

[1] *Ibid.*, p. 356, 355, 359.
[2] *Ibid.*, p. 360. Pour prolonger l'analyse, voir Andrea Cavazzini, *Enquête ouvrière et théorie critique*, Liège, Presses Universitaires de Liège, coll. « Philosophie », 2013.
[3] Aldo Giorgio Gargani, *La Phrase infinie de Thomas Bernhard*, trad. fr. J.-P. Cometti, Paris, Éditions de L'Éclat, 1990, p. 7.
[4] Sur ce qui suit, voir Aldo Giorgio Gargani, *L'Étonnement et le hasard*, trad. fr. J.-P. Cometti et J. Hansen, Paris, Éditions de L'Éclat/Chemin de ronde, 1988, p. 9-10, 13, 15.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

que cette dissolution de la rationalité et du sujet classiques est positivement *compensée*, « dans la culture autrichienne », par l'exigence, assumée dans le langage, notamment littéraire, d'une « étroite solidarité […] de l'éthique et de l'esthétique »[1]. C'est un tel mouvement de destruction/recomposition qu'il décrit, par exemple chez Musil. En effet, d'une part,

> de diverses façons, Musil, Wittgenstein et Kafka ont observé une diminution de la clarté des significations associées aux circonstances de la vie humaine sous l'effet des automatismes de type causal et des modèles mécaniques […] ; ils ont constaté une diminution de la motivation et de la responsabilité dans la société bureaucratique, assujettie au pouvoir de la répétition dont l'influence s'est même étendue aux styles de l'activité intellectuelle. Tout en augmentant la difficulté qu'il y a à produire un sens, une vérité, une compréhension, et jusqu'à la difficulté de faire une expérience, les aspects de la vie humaine n'ont plus pour seul caractère que celui de l'effet provoqué[2].

Mais précisément, d'autre part, dans ce contexte où le langage se voit séparé de la référence à la « représentation vécue, à la sensation intérieure »[3], le lien serré qui, chez Musil, « unit l'éthique et l'esthétique », doit permettre de retrouver, pour la fonder à nouveaux frais, « la possibilité même de vivre une expérience » :

> Dans l'œuvre de Musil, et tout particulièrement dans *L'Homme sans qualités*, la recherche de la motivation est très étroitement associée à l'idée d'une urgence qui vise à nous soustraire à la mécanisation […], à la concaténation causale et à la légalité mécanique qui marque les événements. La fin en est la découverte d'un ordre de possibilités alternatives où l'humanité, retrouvant un sens menacé par la civilisation contemporaine, pourrait prendre sa place. Aussi Musil, loin de voir dans le langage un outil […], recherche-t-il en lui une possibilité neuve de s'emparer de l'*irréalité* […], de l'ordre pluriel auquel appartiennent les événements[4].

La suite de cet article entend décrire avec rigueur l'« ordre de possibilités alternatives » dégagé par Musil. Cet ordre se compose pour l'essentiel de deux dimensions : il y va, d'un côté, de la recherche d'« un autre état » (*den anderen Zustand*), dont Musil propose une ébauche théorique, mais qu'il approchait sans doute déjà, par un autre biais, dans *Les Désarrois de l'élève*

[1] Aldo Giorgio Gargani, *La Phrase infinie de Thomas Bernhard*, *op. cit.*, p. 7.
[2] Aldo Giorgio Gargani, *L'Étonnement et le hasard*, *op. cit.*, p. 101.
[3] *Ibid.*, p. 100.
[4] Aldo Giorgio Gargani, *La Phrase infinie de Thomas Bernhard*, *op. cit.*, p. 8-9.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Törless (1906), le roman de jeunesse qui le fit connaître ; on sera attentif, d'un autre côté, à la thématisation de la notion d'*essai*, non seulement comme genre littéraire à part entière, mais aussi — et peut-être plus profondément —, cette fois non loin de Bernhard, comme motif indispensable à une pensée éthique de la formation disciplinée de soi par soi, d'une réforme décidée du caractère.

Avant d'en venir à ces deux points, et de conclure sur le dernier d'entre eux, nous exposerons la pensée musilienne de la crise historique, de *l'époque comme période critique*, notamment telle qu'elle apparaît dans *L'Homme sans qualités*.

6. — Même s'il est vrai, comme le concède Musil, que l'« on ne réfute pas une époque », que l'on ne saute pas par-dessus son propre temps et qu'il faut donc se borner à « lui surveiller les doigts et, de temps en temps, taper dessus »[1], il convient de ne surtout pas « fuir le présent »[2]. C'est le risque et la chance d'une *époque critique* que de révéler des « symptômes »[3] autorisant à son endroit un diagnostic :

> L'idée que les cultures périssent par épuisement interne est plausible […]. Que l'on y puisse distinguer des phases d'essor et de déclin corrélatives, également. […] Les époques tardives sont si hétérogènes, et les cultures, dans ces époques de civilisation, si promptes à s'écrouler comme des montagnes[4].

En quoi sa propre époque est-elle selon Musil une époque de crise (au sens envisagé plus haut) ? Une « époque tardive » est une époque de civilisation, non de culture[5]. C'est ce qui apparaît lorsqu'elle est mise en contraste avec l'époque qui la devance exactement, c'est-à-dire, dans le cas de Musil, avec

---

[1] Robert Musil, « Esprit et expérience. Remarques pour des lecteurs réchappés du déclin de l'Occident », dans *Id.*, *Essais. Conférences, critiques, aphorismes et réflexions*, trad. fr. P. Jaccottet, Paris, Éditions du Seuil, 1984, p. 104.

[2] Robert Musil, « L'Allemand comme symptôme », dans *Id.*, *Essais. Conférences, critiques, aphorismes et réflexions*, *op. cit.*, p. 346.

[3] Voir par ex. Robert Musil, « Esprit et expérience », art. cit., p. 116, et « L'Europe désemparée ou petit voyage du coq à l'âne », dans *Id.*, *Essais. Conférences, critiques, aphorismes et réflexions*, *op. cit.*, p. 135.

[4] Robert Musil, « Esprit et expérience », art. cit., p. 112-113.

[5] *Ibid.*, p. 114. Voir également Robert Musil, *L'Homme sans qualités*, t. 1, trad. fr. P. Jaccottet, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points », 1982, p. 121.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

« la période qui précède de peu 1900 »[1]. Le résultat de l'opération s'exprime de la façon suivante :

> Il y a eu à l'origine, dans ce chaos intellectuel, une sorte d'état de polarisation, l'illusion d'une cohérence des buts qui s'est ensuite relâchée pour faire place à une autre, plus faible, au moment de l'expressionisme, et qui se relâche derechef actuellement, pour ne plus nous laisser qu'un « état non orienté », une pagaille découragée[2].

L'interprétation habituelle d'un tel état de fait s'exprimerait en termes de *décadence* ; or c'est elle que Musil entend rejeter absolument, retrouvant par là le sens authentique de la notion de *crise* : « L'état actuel de l'esprit européen n'est pas, à mon sens, la décadence, mais une *transition* encore en cours ; non pas un excès, mais une insuffisante maturité »[3]. C'est ce qu'expose encore, dans son registre propre, *L'Homme sans qualités*, en un chapitre intitulé de façon suggestive « Une mystérieuse maladie d'époque » :

> C'est à la fois tout et rien ; on dirait que le sang, ou l'air, ont changé ; une mystérieuse maladie a détruit le germe de génie de l'époque précédente, mais tout reluit de nouveauté, de sorte qu'on ne sait plus en fin de compte, si le monde a réellement empiré, ou si l'on a tout simplement vieilli. Alors, un nouvel âge a décidément commencé[4].

En somme, si, aux yeux d'Ulrich, le personnage central du livre, « le temps se déplaçait », il n'en ignorait pas moins « où il allait ». Pour autant, lorsque l'on a « perdu l'ancien » sans avoir déjà « gagné ce qui était nouveau », *tout* devient en vérité possible, le meilleur comme le pire. Le pire s'incarne dans « cette fameuse incohérence des idées, cette prolifération privée de centre qui caractérisent le temps présent »[5], dans cette « situation incohérente, disloquée et malheureuse de l'esprit » qui permet par exemple à un journal de qualifier de « génial » un cheval de course, plongeant dès lors Ulrich dans un abîme de perplexité (au § 13 de *L'Homme sans qualités*). Quant au meilleur que recèlerait éventuellement ce moment critique, il tient en ceci qu'il n'est pas impossible, selon Musil, que ce temps — *à la condition* de ce qu'il

[1] Robert Musil, « L'Allemand comme symptôme », art. cit., p. 355. Voir également Robert Musil, *L'Homme sans qualités*, t. 1, *op. cit.*, p. 63-65.
[2] *Ibid.*, p. 355-356.
[3] *Ibid.*, p. 345 (nous soulignons), ou encore p. 362.
[4] *Ibid.*, p. 68.
[5] *Ibid.*, p. 14, 22.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

nomme « une politique d'organisation de l'esprit », d'un travail de mise en « ordre » spirituel — finalement « prenne forme »[1].

7. — À suivre Musil, une telle *mise en forme du temps* suppose de ne pas demeurer en « arrêt sur le seuil de l'ultime étape à franchir »[2], mais de prendre la *décision* d'orienter la vie de l'esprit, et sa propre existence, avec discipline. Or il est possible d'interpréter le personnage d'Ulrich comme cet « *ego* expérimental »[3] justement chargé d'éprouver, dans l'espace langagier du roman, les implications les plus diverses d'un tel *arrêt au lieu du seuil*, au lieu de l'entre-deux ou de la transition. Ulrich n'est-il pas cet être de papier qui expérimente *in situ* une inaptitude radicale à se décider, à trancher *dans* la crise épochale afin de libérer et de rejoindre d'autres possibilités socio-historiques ?

En tant que sujet, Ulrich est *a priori* a-morphe (on y reviendra) ; c'est dire qu'il est essentiellement *fonction* des formes objectives que lui propose l'époque comme espace de subjectivation possible — tout au plus relèvera-t-on qu'il est au départ doté d'une bonne stature physique, et doué de fortes capacités intellectuelles. Aussi est-ce précisément la crise de son époque qui décide de son caractère « sans qualités » : c'est parce que son temps est le lieu d'une « pagaille découragée », d'une désorientation généralisée que, dénué de « l'esprit de sérieux » qui lui permettrait d'atteindre le sens des réalités[4], il sera tout entier tendu vers des possibles eux-mêmes largement indéterminés. De là les jeux constants d'oscillation typiques du personnage : homme du possible, il risque toujours de « sombrer dans une activité toute spleenétique » ; mais il est aussi celui qui dispose d'un sens aigu des réalités *en tant que* possibles[5] ; il hait la résignation, il est capable de décisions enthousiastes, mais celles-ci ne mènent jamais nulle part ; il est l'homme de l'essai, de la tentative, mais l'essai retombe toujours, et la tentative revient à son point de départ. Dans une époque où les formes sociales flottent en l'air *partes extra partes*, sans permettre leur ressaisie subjective et intentionnelle en première personne, alors apparaît un homme sans qualités, lequel se compose, d'abord et avant tout, « de qualités sans homme » :

---

[1] Sur tout ceci, voir Robert Musil, « L'Allemand comme symptôme », art. cit., p. 367, et « Esprit et expérience », art. cit., p. 115.
[2] Robert Musil, « L'Allemand comme symptôme », art. cit., p. 367.
[3] Selon l'expression de Milan Kundera, *L'Art du roman*, *op. cit.*, p. 45.
[4] Sur ce thème inspiré des analyses de Sartre, notamment dans *L'Être et le néant*, voir le chapitre introductif que consacre Bourdieu à *L'Éducation sentimentale* dans *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points », 1998, p. 34 *sq*.
[5] Robert Musil, *L'Homme sans qualités*, t. 1, *op. cit.*, p. 19.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

> Il avait fait ainsi toutes sortes d'expériences et il se sentait capable encore maintenant de se jeter à tout moment dans une aventure sans qu'elle eût nécessairement pour lui le moindre sens, simplement parce qu'elle stimulerait son besoin d'activité. C'est pourquoi il pouvait dire de sa vie, sans exagérer beaucoup, que les événements qui s'y étaient déroulés paraissaient avoir dépendu davantage les uns des autres que de lui-même. Que ce fût dans le combat ou dans l'amour, B avait toujours suivi A[1].

Voilà bien pourquoi, tout comme Debord pourra décrire son époque, en 1961, comme ce temps où il est possible de « faire l'essai mais non l'emploi de notre force »[2], Ulrich songeait « parfois qu'il fût né avec des dons pour lesquels, provisoirement, il n'y avait pas d'emploi »[3].

3. Analyse et phénoménologie de la crise chez Musil (et quelques autres) : *L'Europe désemparée*

Ne pas avoir d'emploi pour les puissances que l'humanité a développées et accumulées : telle pourrait être la définition de la crise de la civilisation européenne chez Musil. Les éléments épars de la vérité, de l'action efficace et de l'accomplissement du sens et de la valeur existent, mais ils ne trouvent plus de structure susceptible de leur assigner un *usage*, une inscription sensée dans l'existence. Comme le remarque Maurice Blanchot :

> Toute la fabuleuse et ridicule histoire de l'Action parallèle […] a un sens grave, secrètement dramatique : celui de savoir si la culture peut se donner une valeur ultime ou si elle ne peut que se déployer glorieusement dans le vide contre lequel elle nous protège en le dissimulant[4].

Musil est à la recherche de cette valeur unifiante, mais ce qui distingue sa démarche des thèmes les plus habituels de la critique du monde moderne est l'absence de toute nostalgie à l'égard d'une époque révolue, soi-disant plus simple et plus consistante. De même, sa critique de la raison calculante ne débouche sur aucune valorisation irrationaliste du chaos psychique ou de la fusion orgiaque avec l'originaire et l'indifférencié : comme on va le voir,

[1] *Ibid.*, p. 176.
[2] Guy Debord, « Critique de la séparation », dans *Id.*, *Œuvres*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Quarto », 2006, p. 544.
[3] Robert Musil, *L'Homme sans qualités*, t. 1, *op. cit.*, p. 70.
[4] Maurice Blanchot, « Musil », dans *Id.*, *Le Livre à venir*, Paris, Éditions Gallimard, 1959, p. 202.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

l'Autre État qu'il oppose à l'esprit ratioïde est aussi bien un état de participation à la vie signifiante des choses qu'un jeu inépuisable entre distance et proximité tel que la dualité des sexes le symbolise.

Quel est-il donc le manque que Musil cerne dans l'époque contemporaine, s'il ne saurait être question chez lui ni de la perte d'une Vérité originaire ni d'un appauvrissement de l'authenticité vitale ? Dans un essai de 1922, « L'Europe désemparée, ou petit voyage du coq à l'âne », Musil a esquissé les traits généraux de sa propre version de la *Kulturkritik* à partir des réactions — mieux : de l'absence de réactions (adéquates) — de la civilisation européenne face au choc de la Première Guerre mondiale :

> Nul doute que, depuis dix ans, nous ne fassions de l'histoire mondiale, sous la forme la plus voyante, sans pouvoir, pour autant, l'appréhender. Nous n'avons pas été réellement changés ; un peu d'outrecuidance avant, une vague gueule de bois après ; nous étions des citoyens industrieux, nous sommes devenus des meurtriers, des assassins, des voleurs, des incendiaires et ainsi de suite : nous n'avons pas vécu quoi que ce soit pour autant […]. La guerre nous a paru plus proche du carnaval que de la bacchanale, et la Révolution a fini au Parlement. Nous avons donc été toutes sortes de choses sans changer pour autant, nous avons beaucoup vu et n'avons rien appréhendé[1].

Musil décrit une condition de l'esprit qui présente maintes analogies avec l'époque actuelle : la malléabilité des êtres, la multiplicité des foyers d'événements, les discontinuités dans le vécu, produisent un état de modification perpétuelle qui échoue à s'inscrire dans une expérience subjective consistante. L'homme qui est exposé à ces modifications est un homme indéfiniment disponible mais dont la versatilité empêche toute maîtrise sur les conditions de son existence. Selon Musil, la crise consiste en l'absence de toute inscription subjective de ce qui nous arrive dans une époque de changements massifs : « Nous ne disposions pas des concepts qui nous auraient permis d'intégrer ce vécu. Ni même, peut-être, des sentiments dont le magnétisme les y aurait aidés »[2].

La lutte contre le morcèlement de la personnalité et la discontinuité de l'expérience est aussi au centre de l'œuvre d'un contemporain de Musil — Franz Kafka. L'homme qui a perdu toute consistance est représenté, dans le *Journal*, par la figure troublante du « célibataire » :

---

[1] Robert Musil, « L'Europe désemparée, ou petit voyage du coq à l'âne », dans *Id*., *Essais. Conférences, critiques, aphorismes et réflexions*, *op. cit.,* p. 135.
[2] *Idem.*

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

> Pour celui-ci, il est déjà bien content s'il parvient à maintenir sa personne physique, d'ailleurs pitoyable, à défendre les quelques repas qu'il prend, à éviter l'influence des autres, bref, s'il conserve tout ce qu'il est possible de conserver dans ce monde dissolvant […]. Le célibataire n'a rien devant lui et, de ce fait, rien non plus derrière. Dans l'instant, cela ne fait pas de différence, mais le célibataire n'a que l'instant. C'est en ce temps que nul aujourd'hui ne peut plus connaître, car rien ne peut être détruit comme ce temps, c'est en ce temps qu'il a échoué[1].

Le célibataire de Kafka représente une humanité qui a perdu la capacité de s'approprier ses œuvres et de se retrouver en elles :

> Tandis que nous étions braqués jusque-là avec notre personne tout entière sur le travail accompli par nos mains, sur ce qui est vu par nos yeux et entendu par nos oreilles, sur les pas faits par nos pieds, nous nous tournons subitement dans la direction opposée, comme une girouette dans la montagne[2].

Ce n'est pas seulement l'homme laborieux qui se trouve dépossédé de sa consistance par l'extranéation de son œuvre :

> Celui qui se présente réellement en bourgeois accompli, celui, donc, qui voyage sur mer dans un bateau avec l'écume devant lui et le sillage derrière, c'est-à-dire tout environné de gros effets […], lui, ce monsieur et bourgeois n'est pas en moindre danger. Car lui et ses possessions ne font pas un, mais deux, et quiconque brise ce qui les relie le brise du même coup[3].

L'homme bourgeois, l'homme de la civilisation bourgeoise, découvre que la possibilité de la propriété ne garantit aucunement sa consistance subjective : lui et ses possessions « font deux », leur lien est instable, la propriété privée et éventuellement la richesse ne garantissent plus le développement harmonieux de la personnalité ni la maîtrise des conditions d'existence extérieures et intérieures. Le sujet bourgeois s'étiole, renfermé dans le cercle étroit de possessions qui lui sont devenues étrangères.

Cette condition subjective que Kafka semble évoquer dans son *Journal* est sans doute très proche de celle que Musil vise par le titre même de son roman inachevé : *Der Mann ohne Eigenschaften* est l'homme sans *qualités*, mais aussi et surtout l'homme sans *propriétés*. Le « célibataire » au sens kafkaïen qu'est Ulrich est un être dont l'indépendance économique qu'il

[1] Franz Kafka, *Journal*, trad. fr. M. Robert, Paris, Éditions Grasset, 1954, p. 10-11.
[2] *Ibid.,* p. 11.
[3] *Ibid.,* p. 10-11.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

hérite du mode de vie bourgeois ne correspond plus à une maîtrise authentique de son inscription active dans le monde commun des « citoyens » : les deux visages du *Bürger* se séparent dans la mesure où les rapports de production qui octroient aux strates bourgeoises un résidu d'autonomie matérielle orchestrent par les mêmes moyens l'hétéronomie universelle sous un régime capitaliste devenu système total, État autoritaire impérialiste et « cage d'acier » (Weber) industrielle, bureaucratique et militaire. Il ne reste au bourgeois que l'oscillation entre la chute dans la prolétarisation — et c'est l'ombre qui pèse sur le minable célibataire de Kafka — et la soumission absurde à la fantasmagorie d'institutions vides de toute signification émotionnelle et rationnelle — et c'est le destin d'Ulrich en tant que secrétaire de l'Action Parallèle. C'est cette condition de dépossession frappant les classes bourgeoises que la guerre a révélé au grand jour, sous la forme d'une béance irréductible qui se creuse sous les structures de l'existence.

Par conséquent, la crise n'est pas vue comme l'éloignement illégitime d'une unité organique ; la guerre a sans doute révélé une vérité définitive — que l'homme n'a pas de fondement univoque et stable : « L'homme, depuis 1914, s'est révélé une masse étonnamment plus malléable qu'on ne l'admettait généralement »[1]. Il s'agit d'assumer jusqu'au bout cette révélation sans renoncer *pour autant* à s'interroger sur les conditions de la maîtrise subjective de la condition humaine. Maîtriser subjectivement la multiplicité et le devenir signifie pouvoir inscrire leurs effets dans la construction d'une personnalité et de relations sociales consistantes.

La crise de la civilisation se manifeste donc comme impasse du pouvoir de construire et de donner forme cohérente aux éléments flottants du savoir, du sentiment et du monde extérieur. La description de la fragmentation et de l'incohérence du monde contemporain est chez Musil somme toute assez traditionnelle — elle se rapproche, par exemple en ce qui concerne la critique de l'épistémologie positiviste et de l'idéal des « faits », des *Considérations inactuelles* de Nietzsche :

> L'abondance de faits devint surabondance, et la recherche historique, confrontée à cette pléthore, fut condamnée à se faire toujours plus pragmatique et plus exacte : le résultat fut un vrai cauchemar, une montagne de fait grossissant d'heure en heure, un gain de savoir et une perte de vie, un échec psychique[2].

[1] Robert Musil, « L'Europe désemparée, ou petit voyage du coq à l'âne », in *Id.*, *Essais. Conférences, critiques, aphorismes et réflexions*, *op. cit.,* p. 140.
[2] *Ibid.,* p. 143.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Mais il n'y a chez Musil aucune apologie de l'innocence ou du non-savoir pré-moderne. En fait, ce qui manque à l'homme contemporain est la possibilité même de se servir tant des connaissances modernes que des valeurs archaïques : « Les concepts qui pourraient ordonner la vie qui nous entoure font défaut. Les faits du passé, les faits des diverses sciences et les faits de la vie nous submergent pêle-mêle »[1].

L'absence de concepts organisateurs caractérise tant l'effondrement des mythes optimistes du XIX^e^ siècle et de la Belle Époque que les tentations nostalgiques et traditionnalistes : « Tout ce qui relève de l'esprit est livré désormais au chaos. Par tradition et sans plus bien savoir pourquoi, on combat l'esprit fondé sur les faits et les nombres, mais sans avoir à lui opposer que la pure négation »[2].

Une autre analogie frappante entre la situation historique de Musil et la nôtre est précisément ce manque accablant de conséquences pratiques qu'on pourrait tirer du malaise persistant au sein de la civilisation :

> Quand on proclame, en effet — et qui ne fait plus ou moins chorus ? —, que notre temps manque de synthèse, de culture, d'esprit religieux ou communautaire, cela ne dépasse guère l'éloge du « bon vieux temps », personne n'étant en mesure d'expliquer ce que devraient être aujourd'hui une culture, une religion ou une communauté pour peu qu'on voulût vraiment intégrer dans sa synthèse les laboratoires, les avions et le dinosaure social, au lieu de les juger simplement dépassés[3].

Cette incapacité à imaginer des débouchés réels susceptibles de soutenir la rigueur de la critique implique nécessairement la fragmentation et l'éclectisme idéologique :

> Notre temps abrite côte à côte et dans la plus totale dysharmonie tous les contraires : individualisme et sens communautaire, aristocratisme et socialisme, pacifisme et bellicisme, exaltation de la culture et industrie de la civilisation, nationalisme et internationalisme, religion et sciences de la nature, intuition et rationalisme, et bien d'autres encore […]. Même à ne la considérer que du dehors, on devine que cette typologie antithétique — cette façon d'exposer les problèmes par couples d'opposés, cette multiplication des « ou bien… ou bien… » — dénote un travail intellectuel insuffisant […]. Dans la réalité pratique, notre paysage intellectuel offre un collectivisme de chapelles poussé à l'extrême. Chaque communauté de lecteurs a son écrivain, le parti

[1] *Ibid.,* p. 148.
[2] *Idem.*
[3] *Idem.*

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

> des agriculteurs et celui des ouvriers ont chacun sa philosophie ; il y a peut-être en Allemagne une centaine de maisons d'édition dont chacune a son cercle de lecteurs plus ou moins étroitement liés par une sensibilité commune ; le clergé a son réseau, mais les anthroposophes ont leurs millions et les universités leur crédit […]. C'est une maison de fous babélique ; de ses milliers de fenêtres, des milliers de voix, de pensées, de musiques différentes agressent en même temps le passant ; dans ces conditions, il est clair que l'individu devient une arène où s'affrontent des motifs anarchiques et que la morale, à l'instar de l'esprit, se désagrège[1].

Finalement, la capitulation éthique et politique devant la puissance nue des formes vides qui continuent à « fonctionner » est le débouché naturel de la désorientation générale :

> Un symptôme très caractéristique de la catastrophe a été en même temps l'expression d'une certaine situation idéologique : c'est notre complète inertie à l'égard des groupes de spécialistes chargés de la machine de l'État ; nous avons été pareils à ces voyageurs de wagons-lits qui ne se réveillent qu'au moment de la collision. Un tel laisser-faire n'est pas le fait seulement des « citoyens pensants » à l'égard des « organes agissants » de l'État, mais aussi celui des idéologies concurrentes : elles aboient, mais ne mordent pas[2].

L'abdication devant les experts et les technocrates relève avant tout d'un « manque d'organisation intellectuelle » : « Les problèmes idéologiques, dans leur aspect confus et creux, étaient réservés aux "beaux esprits", alors que les pouvoirs politiques réalistes avaient au moins sur eux l'avantage d'une certaine capacité juridique »[3].

Musil refuse toute posture « humaniste » et sentimentale : les tendances catastrophiques de l'époque ne peuvent être critiquées qu'à partir d'une capacité d'organisation supérieure à celle des forces qui poussent vers le désastre. Ce n'est pas l'idylle nostalgique qui peut représenter une alternative aux puissances du capital, de l'État et de la technologie, mais une plus grande capacité de maîtrise et d'organisation des possibles et des réels :

> Toutes les valeurs chancèlent […]. N'allons pas croire pour autant qu'une simple réparation, une *restitutio in integrum* […] puisse améliorer notre situation ; car c'est moins l'idéalité qui a fait défaut que ses simples et nécessaires prémisses […]. La solution ne se trouve ni dans l'attente d'une

[1] *Ibid.,* p. 149.
[2] *Ibid.,* p. 150.
[3] *Ibid.,* p. 150-151.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

> idéologie nouvelle, ni dans le combat des idéologies aujourd'hui opposées ; elle est dans la création des conditions sociales capables d'assurer aux efforts idéologiques une stabilité et un tirant d'eau suffisants. Ce qui nous manque, ce ne sont pas les contenus, c'est la fonction ![1]

La fonction : à savoir, le lien subjectif entre l'esprit et ses contenus, un lien qui doit être susceptible de subjectiver ces contenus en les incorporant dans une structure organique de la personnalité :

> L'énorme problème d'organisation qui s'impose du même coup consiste à ne pas abandonner la confrontation et la mise en relation des facteurs idéologiques au hasard, mais bien à les favoriser. Cette fonction indispensable n'existe aujourd'hui que dans le domaine des sciences, du pur entendement ; dans le domaine de l'esprit, les créateurs eux-mêmes n'en ont pas compris la nécessité[2].

L'entendement scientifique tel que Musil l'interprète — un entendement réducteur, analytique, opérationnel — opère des synthèses, organise des contenus et des expériences. Mais ces synthèses et ces organisations ne s'incorporent que très superficiellement à la vie subjective — elles existent comme des choses extérieures :

> Le cours habituel de nos pensées va d'une pensée à l'autre et d'un fait à l'autre en éliminant le moi, *nos pensées comme nos actes ne passent pas par notre moi*. Aussi bien est-ce là l'essence de notre objectivité : elle relie les choses entre elles et, même quand elle les met en rapport avec nous ou — comme dans la psychologie — nous choisit pour son objet, elle le fait en éliminant l'élément personnel […]. Dès lors, l'ordre que fonde l'objectivité ne peut valoir que pour les choses, et non pour les humains[3].

À cette synthèse objective Musil oppose une pensée « baignant plus profondément dans le sentiment, une relation plus personnelle avec l'expérience »[4], telle qu'elle se manifeste dans la littérature mystique et dans la sagesse, dans les œuvres d'Eckhart, Confucius ou Emerson :

> Cet ordre de l'art, de l'éthique et de la mystique, c'est-à-dire du monde du sentiment et de l'idée, opère, il est vrai, un travail de comparaison, d'analyse

[1] *Ibid.,* p. 152.
[2] *Ibid.,* p. 153.
[3] *Ibid.,* p. 154.
[4] *Idem.*

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

> et de synthèse, en quoi il est rationnel et apparenté par essence aux plus puissants instincts de notre temps ; mais il n'est pas en opposition avec l'âme ; il a sa fin propre : non pas cette univocité qui réduit l'éthique à une morale ou le sentiment à une psychologie causale, mais un regard d'ensemble sur les raisons, les connexions, les restrictions, les fluctuations de sens de nos motifs et de nos actes — une glose de la vie[1].

Ce mode de la pensée — dont les procédures sont rationnelles, mais dont les finalités relèvent moins du savoir que de la qualité de l'expérience subjective — est devenu incapable d'organiser les contenus culturels et psychiques de l'époque contemporaine : « Ce qui nous reste aujourd'hui de véritable éthique, on le trouvera, sous une forme très insuffisante, dans les arts, les essais et dans le chaos des relations privées »[2].

Pourtant, c'est précisément de ces micro-phénomènes où s'est conservée la sagesse qu'il faut repartir afin de ne pas laisser les tâches de l'organisation du monde à la seule sphère de l'entendement ou ratioïde.

4. Du (non-)ratioïde. Une crise épistémologique et son renversement éthique

Le lieu privilégié du diagnostic musilien quant au désarroi, au découragement dominant l'époque, est le domaine de la vie intellectuelle, en particulier le champ scientifique (Musil était ingénieur de formation).

Partagée entre « scrupulosité bornée » et « superficialité effrénée »[3], la rationalité scientifique dominante se révèle n'être pas à la hauteur des enjeux épistémologiques et éthiques de son temps. Elle pèche en fait par deux côtés. Misant tout sur la croyance aux faits, la raison scientifique se définit d'abord par l'empirisme étroit, rétréci, de « l'expérience triviale » : « Ce qui caractérise, ce qui détermine notre situation intellectuelle, écrit ainsi Musil, c'est […] la pléthore des contenus, l'hypertrophie de la science des faits »[4]. Pour autant, de l'autre côté, ce positivisme obtus et répétitif est comme compensé, complété par un recours permanent à l'intuition irrationnelle, à la

[1] *Ibid*., p. 156.
[2] *Ibid.,* p. 155.
[3] Robert Musil, « Esprit et expérience », art. cit., p. 115.
[4] *Ibid.*, p. 104, 102. Un tel constat fonde par ailleurs la critique du positivisme commune, de Marcuse à Adorno, à toute l'École de Francfort, et il s'origine dans l'analyse des rapports entre abstrait et concret menée par Marx au § 3 de sa préface aux *Grundrisse* (1857), « La méthode de l'économie politique ».

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

vérité, réputée infalsifiable, du sentiment, à quelque chose de l'ordre de la *Schwärmerei* — de là la critique que Musil oppose à ce que l'on pourrait appeler, cette fois avec la Préface de la *Phénoménologie de l'Esprit*, l'oppression du concept différenciant dans la restauration du sentiment de l'essence :

> Mais que toute la richesse de l'intuition aboutisse finalement à ceci : […] que l'on se montre incroyablement sceptique *in ratione* […], mais incroyablement crédule à l'égard de tout ce qui vous passe par la tête […] : voilà le portrait clinique de l'esprit aveuli par les jouissances trop prolongées de l'intuition, du bel esprit de notre temps[1].

Cette situation ambiguë et calamiteuse caractérise ce que Musil nomme le « ratioïde ». Le mot est chargé de désigner l'état de morcellement actuel du champ du savoir, « véritable chaos de pensées, de sentiments et de forces directrices parfaitement contradictoires », dessinant une « situation idéologique […] extrêmement particularisée, voire individualisée »[2]. Dans ces conditions, le problème est double. D'une part, il n'est plus possible de subsumer cet ensemble disparate dans une pensée qui le viserait comme totalité signifiante : « Aucune initiative ne peut pénétrer le corps social sur une longue distance, ni recevoir le contrecoup de la totalité de celle-ci ». Réciproquement, il n'est plus donné à l'homme de conférer à ces formes du savoir en morceaux un contenu intentionnel en rapport avec les exigences de son existence et de son *épistémè* : « Des parties individuelles […] font l'objet de choix non moins individuels » et, concrètement, l'organisation et l'orientation du champ du savoir devient l'apanage d'experts[3]. En tout ceci, le ratioïde apparaît comme une réponse à un désir de sécurité infantile, de puérile réassurance face aux bouleversements épistémologiques de l'époque ; mais, on le voit, il semble ne pas même être en mesure de tenir les promesses de ce combat d'arrière-garde, tout en manquant complètement, du reste, le sens authentique du rapport de l'homme à la connaissance.

Bref, le ratioïde se montre tout à fait incapable d'assumer la crise historique de la raison fondationnaliste ; et il ne peut davantage faire droit aux phénomènes irrationnels qui, de tout temps, trouent la connaissance rationnelle. C'est ce double échec que met en évidence Gargani dans un commentaire inspiré de *Törless* :

---

[1] *Ibid.*, p. 112.
[2] Robert Musil, « L'Allemand comme symptôme », art. cit., p. 361.
[3] Voir, respectivement, Robert Musil, « Esprit et expérience », art. cit., p. 115, et « L'Allemand comme symptôme », art. cit., p. 61.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

> *Törless* est le miroir d'une crise des fondements, de la mise en question d'une connaissance absolue […] et de la conscience d'une réalité irrationnelle […]. L'expérience existentielle et intellectuelle de Törless atteint son point culminant […] dans la conscience que la rationalité, la moralité et le langage traditionnels sont incapables de comprendre cette réalité irrationnelle faite d'expériences incomplètes […] propres à cet être incomplet […] qu'est l'homme ; une réalité irrationnelle qui échappe à l'homme dans la sphère ratioïde […], c'est-à-dire dans le domaine d'une pensée logicisante, monotone, invariante, dominée par le pouvoir de la répétition[1].

Ainsi s'explique, au total,

> l'intellectualisme, au sens péjoratif du mot, la mode actuelle de la précipitation intellectuelle, le flétrissement prématuré des pensées. Par le fait que nous cherchons la profondeur avec nos pensées et la vérité avec nos sentiments ; et que, faute de voir cette interversion, nous sommes à tout moment déçus[2].

La clef de l'explication réside somme toute dans la mainmise du régime ratioïde sur la pensée : il a la charge de conférer un semblant de sens à une époque incapable de penser sa spécificité épistémologique, tout comme l'essence même du travail de la connaissance, et qui s'en remet, en désespoir de cause, à la *confusion* de la pensée et des sentiments, du concept et du vécu, de la raison et de l'intuition.

Or, si cette situation est bien porteuse d'un grave péril, il est cependant peut-être possible de la surmonter, à la condition, éthique, de se faire « une âme plus ferme »[3] — où l'on retrouve, sur fond d'un constat proche de celui de Lukács (et, en amont, de Weber), l'alternative husserlienne : « Héroïsme ou barbarie ». Dans cette perspective, le projet fondamental de Musil est en fait de parvenir à procéder au *renversement de l'interversion du sentiment et de la pensée* ; ou encore, en d'autres termes, qui sont ceux-là mêmes de l'auteur, de retrouver le fondement de la *causalité* — laquelle « cherche la règle à travers la régularité » — dans la *motivation* qui, en vérité, l'institue, puisqu'elle délivre « l'impulsion qui pousse à agir, à sentir, à penser dans ce sens »[4]. On le comprend : s'il ne peut s'agir ici de sauter à pieds joints dans le cercle de l'irrationnel, la crise de la raison impose — comme chez Kant, comme chez Husserl — de procéder à sa critique, mais afin de la recouvrer

[1] Aldo Giorgio Gargani, *L'Étonnement et le hasard*, *op. cit.*, p. 138.
[2] Robert Musil, « Esprit et expérience », art. cit., p. 114.
[3] *Ibid.*, p. 102.
[4] *Ibid.*, p. 109.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

sous une forme nouvelle, enfin créatrice celle-ci ; reconquête qui en ultime analyse impose une transformation de soi, l'adoption d'une nouvelle « attitude éthique ». La critique du ratioïde aboutit donc à l'exigence d'une réinvention du lien concept/vécu, à une ré-articulation de ce qui a été malheureusement interverti. Soit « un nouveau rapport entre l'intellect et le sentiment »[1] qui doit permettre d'unifier, pour la reconquérir subjectivement, par le souffle d'une intention signifiante, une raison actuellement impersonnelle, et brisée en mille fragments. Voici sur ce point le passage essentiel des *Essais* :

> La pensée purement rationnelle, qui semble absolument étrangère au sentiment, peut aussi être stimulée par des états d'âme plus intenses. À combien plus forte raison la pensée que nous appelons ici non ratioïde, dont la force de pénétration et la vitesse de propagation intérieure dépendent justement de la vitalité des mots, de cette sorte de nuage de pensée et de sentiment qui enveloppe l'insignifiant noyau conceptuel […]. Le monde dans lequel nous vivons […] n'est que le succédané d'un autre monde avec lequel la vraie relation s'est perdue. On sent parfois que rien de tout cela n'est essentiel ; pour quelques heures, ou quelques jours, tout cela fond au feu d'un autre comportement envers les autres et le monde […]. Telle est l'atmosphère des états philosophiques créateurs *ou* éclectiques[2].

De façon générale, on tiendra que le projet épistémologique de Musil consiste en une refondation des rapports entre les exigences de l'existence et celles de l'*épistémè*, vers l'invention d'une rationalité qui, par-delà les apories du ratioïde, entre logique et existence, se réapproprierait son pouvoir créateur. Un tel travail trouve sa sphère d'expérimentation privilégiée dans le *domaine littéraire*, en particulier sous la forme de l'*essai*, là où domine « l'expérience vécue » et où « au concept rigide se substitue la représentation créatrice »[3] — on voit combien Gargani avait raison de dire que la crise épistémologique implique chez Musil la reconsidération des rapports entre éthique et esthétique. Pour autant, encore une fois, cette réévaluation des pouvoirs de la raison menée, dans le champ de l'esthétique, sous condition d'une nécessité éthique, *ne* revient *pas* à laisser libre cours aux flottements de l'âme — c'est bien la « fermeté » de celle-ci que l'on recherche ; autrement dit : « Le débat encore stérile entre la pensée scientifique et les exigences de

[1] Aldo Giorgio Gargani, *L'Étonnement et le hasard*, *op. cit.*, p. 140, ou p. 148.
[2] Robert Musil, « Esprit et expérience », art. cit., p. 111.
[3] *Ibid.*, p. 106.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

l'âme ne peut être tranché que par un "plus", un plan, une orientation de travail, une nouvelle évaluation de la science comme de la littérature »[1].

Résumons tout ceci d'un trait, en joignant deux formules musiliennes : la découverte d'une « mathématique morale plus fine » ne peut aller sans un « amour humain des sciences »[2] ; et la réciproque n'est pas moins vraie.

Nous nous en voudrions de ne pas montrer, en conclusion de ce point, que le personnage de Törless peut à bon droit être envisagé comme cet « *ego* expérimental » qui, logé exactement au point de croisement décrit à l'instant, éprouve, parfois dans le désarroi, ses conséquences existentielles finales. Sujet aux affres de son âge, Törless s'interroge : « Qu'est-ce donc que cette qualité particulière que je possède ? »[3]. Cette spécificité, encore indéterminée, lui a été révélée à l'occasion d'une expérience quasi-mystique, proche de ce que Musil appelle « l'autre état », où se brouillent les frontières du moi et du monde, où se montre enfin ce qu'il y a « en nous […] de plus fort, de plus grand, de plus beau, de plus passionné, de plus obscur que nous »[4]. Le point remarquable est que cette expérience existentielle limite se répète — pour peu à peu trouver sons sens achevé, sa forme personnelle — lorsque Törless s'avise de l'existence des nombres irrationnels, autrement dit : des trous d'irréalités qui grèvent la connaissance la plus rationnelle du réel, de l'abîme sur laquelle elle repose. D'un seul coup, les mathématiques passionnent le lycéen : à leur endroit, « il éprouvait […] un soudain respect : d'aride matière à mémorisation, elles étaient devenues d'un coup pour lui problème vivant »[5]. L'expérience n'est cependant pas paisible : car cette rencontre où se rejoue le rapport de « l'expérience vivante » et de la « connaissance » ne va pas sans mettre en lumière le fond d'inquiétude sur lequel se détachent toujours « nos tâches quotidiennes »[6]. C'est sans doute pour limiter ce pouvoir d'inquiétude qu'un professeur conseille à Törless de lire la *Critique de la raison pure*[7] ; mais l'ouvrage déçoit le jeune homme : à la recherche d'une nouvelle alliance du sentiment et de la pensée, Kant lui apparaît fatalement comme symbole de ce que Musil décrira plus tard sous le nom de « ratioïde ».

---

[1] *Ibid.*, p. 116-117.
[2] Voir, respectivement, Robert Musil, « L'Europe désemparée », art. cit., p. 140, et *L'Homme sans qualités*, *op. cit.*, p. 46.
[3] Robert Musil, *Les Désarrois de l'élève Törless*, trad. fr. P. Jaccottet, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points », 2012, p. 150.
[4] *Ibid.*, p. 151. On lira l'épisode de l'expérience mystique du parc, p. 99 *sq*.
[5] *Ibid.*, p. 123.
[6] *Ibid.*, p. 104.
[7] *Ibid.*, p. 127 *sq*.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Ce sera donc seulement par une conversion éthique, par la découverte de « sa véritable personnalité », la formation et l'affirmation de son « caractère »[1], que Törless parviendra à réconcilier, pour son propre compte, l'existence et la raison : en faisant droit à l'irréalité, et donc aux possibles, qui hypothèquent toujours la clôture sur soi du réel-rationnel. Ce qu'il exprime devant ses professeurs atterrés en un final splendide :

> Une pensée qui peut avoir traversé depuis longtemps notre cerveau ne devient vivante qu'au moment où quelque chose qui n'est plus de la pensée, qui ne relève plus de la logique, s'y ajoute : de sorte que nous éprouvons sa vérité indépendamment de toute preuve, comme si elle avait jeté l'ancre dans la chair vivante, irriguée de sang… Une grande découverte ne s'accomplit que pour une part dans la région éclairée de la conscience ; pour l'autre part, elle s'opère dans le sombre humus intime, et elle est avant tout un état d'âme à la pointe extrême duquel s'ouvre comme une fleur[2].

5. L'« autre état »

La culture positiviste se fonde sur la pensée ratioïde ; l'œuvre de Musil vise à esquisser une organisation différente des phénomènes de l'esprit — tout comme Gaston Bachelard dans un contexte culturel à la fois différent et proche, l'écrivain autrichien cherche un principe de complémentarité entre l'âme et la précision, la patience du concept et la prégnance du sens. Cette complémentarité s'oppose à la réduction de la raison à des procédures de calcul :

> Il existe un état humain qu'une différence fondamentale oppose à celui de la connaissance, du calcul, de la poursuite des buts, de l'évaluation, de la contrainte, de la convoitise et des craintes viles. Il est difficile à caractériser. Dans toutes ses caractérisations par la bonté, l'amour, l'irrationalisme, la religiosité, ici combattue, il y a une part de vérité : mais pour saisir la vérité entière, il nous manque encore la pensée adéquate. J'aimerais l'appeler simplement « l'autre état »[3].

Du point de vue de l'autre état, « penser et convoiter apparaissent ne faire qu'un »[4]. La caractérisation de l'autre état révèle que ce mode « nocturne »

[1] *Ibid.*, p. 62, 130.
[2] *Ibid.*, p. 231.
[3] Robert Musil, « L'allemand comme symptôme », art. cit., p. 374.
[4] *Idem.*

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

de la pensée représente pour Musil le pivot d'une critique de toute relation au monde fondée sur l'appropriation et la possession : dans l'état ordinaire

> une fine ligne, une espèce de tige, lie la personne à son objet en ne prenant appui, d'un côté comme de l'autre, que sur un point, sans rien concerner autour ; l'image est valable pour le connaître comme pour le vouloir et, de fait, on les a souvent condamnés ensemble comme les deux faces d'un même mal[1].

Dans l'autre état, les choses et les êtres sont examinés « avec sympathie », avec amour, ce qui change leur manière d'être en fonction de leur rapport au sujet : la relation d'appropriation sur laquelle se fonde l'attitude productive — économique et technoscientifique — du sujet moderne est déjouée. Le sujet y fait l'expérience de la déprise et de la dés-appropriation :

> Nous avons de très nombreuses descriptions de cet autre état. Toutes pourraient bien avoir en commun une séparation moins marquée entre le moi et le non-moi et un certain renversement de leur rapport (égoïsme et mesures). Alors que, dans l'état ordinaire, le moi prend possession du monde, dans l'autre état, le monde afflue vers le moi ou se confond avec lui ou le porte etc. (passif au lieu d'actif). On a part aux choses (comprend leur langage). Dans cet état, l'acte de compréhension n'est pas impersonnel (objectif), mais se manifeste de façon personnelle comme un accord parfait entre sujet et objet[2].

L'autre état représente le dépassement, ou l'explosion, de l'anthropologie bourgeoise et de sa crise interne : en lui, la déprise, l'interruption de la relation propriétaire, coïncide immédiatement avec l'appropriation intensive du sens des choses, un sens qui précède, ou néglige tout simplement, la séparation entre le sujet et l'objet et la manipulation que le premier exerce sur le second :

> Le contraire de l'objectivité est une intensification du moi ou de l'objet, mais non une subjectivité […]. On peut dire que là, le moi, comme le monde, cessent d'être des choses. Il s'agit d'une autre façon d'évaluer. L'opposition altruiste-égoïste perd son sens ; comme celle entre bon et mauvais. On peut leur substituer le couple accroissement/diminution. Également : à ce qui est utile se substitue ce qui accroît. Cela implique encore le dépouillement de

[1] *Idem.*
[2] *Ibid.,* p. 375.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

> toute petitesse. Dans la forme contemplative, souvent, le sentiment de s'abîmer, de se dissoudre, d'être porté[1].

L'autre état est différent tant de la relation propriétaire que de la fusion orgiastique — la proximité entre le sujet et les choses y coïncide avec une distance respectueuse qui n'annule jamais l'écart entre l'émotion et son monde. Ce paradoxe s'exprime clairement dans l'extase qui introduit Ulrich et Agathe dans la sphère de l'autre état : « L'"Impossible" qui flottait déjà comme une présence quasi physique autour d'Agathe et d'Ulrich se reproduisit, et cela, en vérité, sans que quoi que ce fût se produisît »[2].

L'extase réconcilie l'unité et la différence, la proximité et la distance. Le frère et la sœur découvrent la communion ontologique de leurs natures individuelles : « Il semblait que par l'harmonieux partage de leur stature fraternelle leurs corps montassent d'une racine unique »[3].

Pourtant, le désir d'unité que représente la relation fraternelle n'est jamais susceptible d'annuler la distance infranchissable dont le symbole est la dualité des sexes :

> Ils subissaient, en bravant autrui, ce besoin commun de se délivrer enfin de la tristesse du désir, mais […] une exigence plus forte encore leur commandait le calme, et ils furent incapables de se toucher à nouveau. Ils voulurent essayer, mais les gestes de la chair leur étaient devenus impossibles et ils ressentaient comme un avertissement ineffable qui n'avait rien à voir avec les commandements de la morale. Il semblait que, de ce monde où l'union, bien qu'encore presque irréelle, est plus parfaite, et qu'ils venaient de savourer comme dans une métaphore exaltée, un commandement plus élevé les eût atteints[4].

C'est pourquoi l'expérience amoureuse ne saurait plus se consommer désormais que par la distance irréductible introduite par la parole — dans des « dialogues d'amour » où le rapprochement et l'éloignement sont infiniment variés et réélaborés comme un thème mythologique inépuisable : « Ainsi s'ébaucha de nouveau un mouvement qui les fit pencher l'un vers l'autre et les sépara l'un de l'autre »[5].

---

[1] *Ibid.,* p. 376.
[2] Robert Musil, *L'Homme sans qualités*, t. 2, *op. cit.*, p. 465.
[3] *Ibid.,* p. 467.
[4] *Ibid.,* p. 467-468.
[5] *Ibid.,* p. 470.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

L'oscillation qui sépare et unit Ulrich et Agathe passe sans discontinuité dans la bascule entre le sujet et les choses qui caractérise l'autre état :

> Les formes et les couleurs qui s'offraient à eux étaient dissoutes, sans fond, et néanmoins frappantes comme un bouquet de fleurs sur une eau sombre […] L'impression relevait autant du domaine défini de la perception et de l'attention que de celui, imprécis, du sentiment ; cela même la faisait flotter entre le dedans et le dehors comme le souffle qu'on retient flotte entre l'inspiration et l'expiration […] ; elle les contraignit à garder leurs distances, bien que leur sensibilisation durât et pût laisser croire que s'était soudain modifié le tracé des frontières qui les séparaient l'un de l'autre comme elles les séparaient du monde[1].

6. De l'essai. Expérience littéraire et cas éthique de « l'autre état »

Musil ne craint pas d'écrire que l'idée de « l'autre état » vaut pour condition d'une « véritable éthique » ; mais il ajoute aussitôt que c'est seulement sous une forme insuffisante qu'il se dévoile aujourd'hui, par approximation, « dans les arts, les essais et le chaos des relations privées », amoureuses notamment. L'erreur — à y succomber, elle nous empêcherait définitivement de nous approcher d'une telle éthique — serait de penser qu'en ces sphères domine le déchaînement des passions : selon Musil, il n'en est rien. À l'inverse, c'est selon lui justement au moment où il devient urgent d'exprimer le nœud — complexe mais investi d'un pouvoir régénérateur — du concept et du vécu qu'il devient également nécessaire d'en appeler à un maximum de *discipline*. Discipline individuelle, certes, mais pas seulement, puisque, comme l'auteur le précise : « Une époque qui aura cru pouvoir faire l'économie de ce travail et de cette discipline ne sera jamais capable de résoudre les grands problèmes de l'organisation du monde »[2]. Musil relie donc explicitement la question *esthétique* de l'essai littéraire à la dimension de l'*éthique* ; et si cette dernière semble bien faire signe, avec la notion de discipline, vers le problème de la *transformation subjective*, on pressent aussi qu'elle se dépasse, cette fois avec la notion d'organisation, vers le domaine de la *politique* proprement dite. En tentant, à la suite de Musil, de rapporter cette notion d'essai (*Versuch*) au concept d'*expérience* (*Erfahrung* ou *Erlebnis*), c'est la conception de la *subjectivité* qui s'infère de l'œuvre de Musil que nous aborderons pour terminer.

[1] *Ibid.,* p. 472.
[2] Sur tout ceci, voir Robert Musil, « L'Europe désemparée », art. cit., p. 155, 156.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Situé au point de jonction « du savoir, de la science » — du concept — *et* « de la vie et de l'art » — du vécu —, la forme littéraire autonome de l'essai est définie par Musil d'une formule aphoristique : l'essai présente « le comble de la rigueur accessible dans un domaine où le travail exact est impossible »[1]. Autrement dit, s'affrontant à la singularité, à l'idiosyncrasie de « faits qui ne se prêtent pas à une observation généralisée », il appartient à l'essai de tenter, autant que faire se peut, de rétablir « un ordre », un véritable « enchaînements de pensée », une systématicité[2]. C'est en ce sens qu'il est capable de prendre en charge ce que Törless appelait les « pensées vivantes », c'est-à-dire, on l'a vu, ces réflexions « d'ordre sentimental » qui ne tombent pas seulement sous le coup du critère de vérité, tant elles « interpellent » intimement le sujet de la pensée ; et l'on comprend son importance lorsque l'on s'avise qu'« il existe des réflexions qui n'agissent, au fond, que par cette voie ». Si bien que l'essai, comme forme esthétique, a au total à prendre en charge ce qui, dans le domaine du travail de la pensée, excède l'idéal de la connaissance pour rejoindre le problème — que l'on dira éthique — de « la transformation de l'homme »[3].

Une telle détermination de l'éthique, fondée sur l'idée d'une transformation subjective, d'une *modification de soi par soi*, n'est pas étrangère, on le sait, au travail que le dernier Foucault a consacré aux modalités antiques de la subjectivation morale : l'éthique renvoie dans ce cadre à l'« ascèse », au « rapport à soi » que le sujet se doit d'exercer afin de *se faire* sujet de tel ou tel code moral[4]. Retrouvant le sens originel de l'éthique comme *êthos*, c'est alors la sphère de la *conduite subjective* (ce que Weber, avant Lukács, nommait *Führung*, *Lebensführung*) qui vient avec Foucault au centre de l'investigation.

Notons-le, la convocation de ce dernier auteur dans le présent contexte se justifie d'au-moins deux façons. D'une part, parce que le concept de l'éthique qu'il propose repose également sur une tentative de ré-articulation du savoir et du vécu, sur l'idée que l'assimilation de la connaissance suppose et implique une pratique active de transformation du sujet par lui-même ; d'autre part, et surtout, parce que cette étape du parcours foucaldien s'ordonne à une refonte corrélative du concept d'*expérience*, dont le sens ultime

[1] Robert Musil, « De l'essai », dans *Id.*, *Essais. Conférences, critiques, aphorismes et réflexions*, *op. cit.*, p. 334.
[2] *Ibid.*, p. 335, 338.
[3] Sur tout ceci, *ibid.*, p. 337.
[4] Michel Foucault, *L'Usage des plaisirs*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Tel », p. 16, 40.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

est ici défini en terme d'« essai »[1]. Deux éléments doivent alors être soulignés. D'un côté, l'essai, dans cette perspective, représente l'expérience-limite entreprise par un sujet au nœud de « domaines de savoir, types de normativité et formes de subjectivité » imposés par les formes objectives de l'expérience[2], le sujet découvrant en ce lieu *soit* les limites de son assujettissement, *soit* la possibilité de leur re-subjectivation à nouveaux frais — c'est dans ce seul dernier cas qu'il convient de parler d'expérience-limite au sens strict du terme. Or — d'un autre côté — il faut se souvenir que *cette* détermination de l'expérience éthique (comme essai, travail à la limite) est chez Foucault d'origine littéraire : c'est elle qu'il trouve chez Bataille et Blanchot et qu'il explore pour son propre compte, notamment dans ses recherches consacrées à l'expérience de la folie[3]. Aussi pourrait-on soutenir que l'expérience éthique — désormais comprise comme une tentative, un essai pour se porter aux limites de notre pensée et de notre existence, afin d'apprendre à penser et à vivre autrement, à inventer par épreuves *une autre forme du soi* —, correspond à la reprise apaisée d'une expérience-limite qui, auparavant, entre littérature et folie, débouchait seulement sur une déprise radicale de soi-même synonyme de destruction de toute forme subjective[4]. Ainsi passe-t-on avec Foucault, des années soixante aux années quatre-vingts, du thème de l'« absence d'œuvre » à celui de « l'existence comme œuvre d'art », ou encore de la sphère du sublime à celle du beau : par le biais d'une prise en compte de la discipline, du *protocole* que réclame l'expérience-limite du sujet dans son risque même (du point de vue de sa

[1] *Ibid.*, p. 16 : « Le discours philosophique » a le « droit d'explorer ce qui, dans sa propre pensée, peut être changé par l'exercice qu'il fait d'un savoir qui lui est étranger » ; et c'est à ce titre que « l'essai », compris « comme épreuve modificatrice de soi-même dans le jeu de la vérité », pourra apparaître comme « le corps vivant de la philosophie ». Sur le lien du concept et de l'expérience, la référence à Canguilhem est chez Foucault décisive, voire exemplairement Michel Foucault, « La vie : l'expérience et la science », dans *Id.*, *Dits et écrits*, t. 2, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Quarto », 2001, p. 1582-1595 ; les notions d'essai et d'épreuve engagent du reste le tout de la pensée de Canguilhem quant à la normativité vitale, voir par ex. Georges Canguilhem « Le Normal et la pathologique », dans *Id.*, *La Connaissance de la vie*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. « Bibliothèque des Textes Philosophiques », 2006, p. 201.

[2] Michel Foucault, *L'Usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 10.

[3] Michel Foucault, « Conversazione con Michel Foucault », dans *Id.*, *Dits et écrits*, t. 2, *op. cit.*, p. 862, 886.

[4] Voir par ex. Michel Foucault, « Préface à la transgression », dans *Id.*, *Dits et écrits*, t. 1, *op. cit.*, p. 261-278.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

viabilité : car l'expérience littéraire trouvait le lieu de sa possibilité au point de son effondrement, dans la mort ou la folie), en une *ascèse du péril* que résume la notion d'essai, caractéristiquement tendue entre esthétique et éthique.

Informé de ceci, on s'étonnera peut-être moins de constater que Musil retrouvait déjà le sens le plus fondamental de la notion d'essai, bref sa signification *éthique*, en la rapportant au « risque »[1] d'*effondrement* qu'un tel travail transformateur de soi sur soi comporte toujours. C'est bien en opérant un déplacement vers l'éthique d'une notion d'origine littéraire qu'il en viendra à écrire, dans *L'Homme sans qualités*, que, tout bien considéré, « un essai est la forme unique et inaltérable qu'une pensée décisive fait prendre à la vie intérieure d'un homme » ; c'est selon lui précisément cette dimension éthique qu'occulterait le mot allemand de *Versuch* et dont rendrait mieux compte le vocable français d'« essai »[2].

Ce qui précède autorise à prendre une vue plus large sur la question de la *forme de la subjectivité* en général telle qu'elle s'esquisse dans l'œuvre de Musil. L'idée essentielle est que ce sera l'absence originaire d'une telle forme qui doit permettre de rendre compte non seulement des formes diverses de captures dont le sujet peut devenir l'objet dans tel ou tel contexte socio-historique, mais encore de son aptitude à se transformer, par essais, « dans sa vie intérieure », afin d'approcher de quelque chose comme « l'autre état »[3].

---

[1] Robert Musil, « De l'essai », art. cit., p. 334.

[2] Robert Musil, *L'Homme sans qualités*, *op. cit.*, p. 305. Signalons que le mot *Versuch* est fréquent dans les textes de Kant ne relevant plus directement de la faculté de juger déterminante mais faisant droit — ainsi les textes historico-politiques — à l'exercice d'une libre réflexion dans le jugement : il renvoie alors au risque de l'errance et de l'erreur qui s'empare de la pensée et de son sujet lorsqu'il « ose faire un pas sans la roulette d'enfant » (Emmanuel Kant, *Vers la paix perpétuelle, Que signifie s'orienter dans la pensée, Qu'est-ce que les Lumières ? et autres textes*, trad. fr. J.-F. Poirier et F. Proust, Paris, Éditions Flammarion, coll. « GF Flammarion », 2006, p. 44). À la limite, ce concept de l'expérience comme essai indique ce qui, du côté de l'éthique, résiste chez Kant au concept gnoséologique d'*Erfahrung*, et par suite à son appropriation néo-kantienne, par exemple chez Hermann Cohen — ou chez le professeur de Törless.

[3] Entre ces deux pôles (celui d'une « capture » assujettissante ; celui d'un essai producteur d'une forme inédite du soi), il importe de faire droit à la pensée de Lukács. On sait que l'essai est conçu par celui-ci, en 1910, comme un travail de l'art producteur d'une « forme » en ce sens précis qu'il offre un lieu où se réconcilient les modalités déchues de « la *vie* » empirique *et* l'essentialité de « *la* vie » même (voir Georg Lukács, « À propos de l'essence et de la forme de l'essai », dans *Id.*, *L'Âme et*

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Au « point de départ » du raisonnement musilien gît le « Théorème de l'amorphisme » : celui-ci condense en quelques phrases toute une vision de l'essence de l'homme, il offre presque les linéaments d'une anthropologie philosophique, entendu cependant qu'il n'y a, selon l'auteur, nulle essence de l'homme ni même du sujet à chercher derrière les formes que lui impose l'organisation sociale ; c'est bien plutôt par et dans ces formes socio-historiques seules qu'il découvrira les conditions (les limites) et les moyens de son devenir-sujet :

> Si nous essayons d'abstraire de nous-mêmes ce qui n'est que convention inhérente à l'époque, il reste quelque chose de tout à fait amorphe […]. L'homme n'existe que dans des formes qui lui sont fournies du dehors […]. C'est l'organisation sociale qui donne à l'individu sa forme d'expression[1].

La thèse de ce que l'on pourrait nommer *une fabrication intégrale de l'homme à la faveur des formes socio-historiques où il s'insère* est ici exprimée dans sa plus grande radicalité : elle entend en effet rendre compte jusqu'au contenu de la vie intérieure du sujet, jusqu'aux « sentiments eux-mêmes » ; c'est d'ailleurs pourquoi elle peut aussi permettre d'expliquer l'attachement extrême que le sujet portera toujours à ces formes, y compris dans leur caractère d'« extrême cruauté » (par exemple en régime capitaliste) : c'est qu'il n'aurait, en leur absence, « ni consistance, ni possibilité d'expression »[2]. En accord avec ce que nous explorions plus haut, le théorème de l'amorphisme renvoie à une double condition critique, épistémologique, d'une part, socio-politique, de l'autre. D'une façon, elle prend acte dans son orbe propre de la crise de la représentation (la crise du rapport du langage à son référent désormais problématique, le réel) qui n'autorise plus la position apriorique d'un sujet autocentré, souverain et constitutif d'une objectivité stable (crise décrite par Gargani et que tente de

---

les formes, trad. fr. G. Haarscher, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Bibliothèque de Philosophie », 1974, p. 12-33 ; et le récapitulatif critique qu'offre de cette problématique Theodor W. Adorno, « L'Essai comme forme », dans *Id.*, *Notes sur la littérature*, trad. fr. S. Muller, Paris, Éditions Flammarion, coll. « Champs », 2009, p. 5-29). Dans cette perspective, *Histoire et conscience de classe* correspond à l'approfondissement — par son étude au plan économique, social et idéologique — du moment de la « capture » (la vie empirique devient réification) *et* à l'étude des conditions de son renversement possible (l'essence de la vie comme conscience de classe, entre discipline existentielle et organisation collective dans la forme du parti).

[1] Robert Musil, « L'Allemand comme symptôme », art. cit., p. 349.

[2] *Ibid.*, p. 353.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

résoudre Husserl par les moyens de la phénoménologie). Mais surtout, et sans doute plus profondément, elle renvoie à la perte de repères au sein même de l'expérience subjective la plus intime qu'emporte avec elle la mécanisation bureaucratique du monde capitaliste au début du XX^e^ siècle (et que décrit Lukács dans le but de déterminer le sujet qui, en contradiction interne avec ce système, a pour mission historique d'en opérer la négation totale, soit le prolétariat). On l'a compris, chez Musil, le renversement positif de cet amorphisme principiel s'oriente vers une pratique de l'essai, une pratique pensée (« dans les arts ») et vécue (dans le « chaos des relations privées »), dont le fondement est une transformation du soi qui le conduirait à une expérience enrichie de la vie intime et sociale ; mais c'est aussi bien dire que cette expérience est, pour l'heure, confisquée par des formes de pensée et d'existence qui appauvrissent et réduisent cette expérience ; c'est enfin affirmer qu'une telle transformation de soi doit être intimement liée à une expérience de type cette fois politique.

Deux moments, donc, sur fond d'amorphisme : avec cette idée forte, Musil peut d'une part nous aider à comprendre ce que l'on nommerait, par exemple avec Benjamin, la pauvreté en expériences (*Erfahrungen*) typique du monde moderne[1] et, en quelque sorte, la condition structurale du phénomène de la réification, de la dissolution de toute expérience vécue en

[1] À cet égard, Benjamin oppose l'*Erfahrung* — l'expérience comme mouvement intégrateur à longue durée fondée sur la transmissibilité de la mémoire, et qui permet à l'individu de se hisser au rang de personne — et l'*Erlebnis* — l'expérience vécue partielle, séparée et éphémère absolument non-cumulative, favorisée par la division du travail et du monde spatio-temporel en segments discontinus —, par exemple à propos de Baudelaire : « Telle est l'expérience vécue que Baudelaire a prétendu élever au rang de véritable expérience : il a décrit le prix que l'homme moderne doit payer pour sa sensation : l'effondrement de l'aura dans l'expérience vécue du choc » (Walter Benjamin, *Charles Baudelaire. Un poète lyrique à l'apogée du capitalisme*, trad. fr. J. Lacoste, Paris, Éditions Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 1990, p. 207). Dans sa recherche personnelle, Benjamin, tournant le dos à l'*Erlebnis*, envisagera un retour à l'*Erfahrung* kantienne (voir Walter Benjamin, « Sur le programme de la philosophie qui vient », trad. fr. M. de Gandillac, dans *Id.*, *Œuvres I*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Folio », 2011, p. 179-197), mais enrichie de ce qui excède les limites de celle-ci et qu'il découvre, notamment, dans le surréalisme (voir Walter Benjamin, « Le surréalisme. Le dernier instantané de l'intelligentsia européenne », trad. fr. M. de Gandillac, dans *Id.*, *Œuvres II*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Folio », 2011, p. 113-134). S'il n'est pas impossible que cette recherche incite progressivement Benjamin à céder sur l'instance subjective (c'est en tout cas l'interprétation d'Adorno), il n'en demeurera pas moins attentif, notamment sous l'influence de Brecht, au problème de l'organisation.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

première personne ; mais il nous invite aussi à questionner la nécessité de son renversement — y compris politique — en tout autre chose, par essais et tentatives, vers un « autre état » de soi et du monde. Quant au premier point, négatif, nous nous contenterons de citer un passage tout à fait remarquable de *L'Homme sans qualités* :

> Jadis, l'on avait une meilleure conscience à être une personne qu'aujourd'hui. Les hommes étaient semblables à des épis dans un champ ; […] ce qui restait à l'épi isolé de mouvements personnels était quelque chose de clairement défini dont on pouvait aisément prendre la responsabilité. De nos jours, au contraire, *le centre de gravité de la responsabilité n'est plus en l'homme, mais dans les rapports des choses entre elles*. N'a-t-on pas remarqué que les expériences vécues se sont détachées de l'homme ? […] Il s'est constitué un monde de qualités sans homme, d'expériences vécues sans personne pour les vivre ; on en viendrait presque à penser que l'homme, dans le cas idéal, finira par non plus pouvoir disposer d'une expérience privée […] ; la plupart des hommes commencent à tenir pour naïveté que l'essentiel, dans une expérience, soit de la faire soi-même, et dans un acte, d'en être l'acteur[1].

Il serait légitime, et sans nul doute nécessaire, de replacer une telle description — qui renvoie, *mutatis mutandis*, à celle que Lukács propose de la réification — dans une topologie plus large des formes de la dépossession subjective correspondant aux développements historiques du mode de production capitaliste : ainsi étudierait-on, outre la réification tayloro-fordiste, l'aliénation au sens du jeune Marx, tout comme le « fétichisme de la marchandise » et la domination du « travail mort » sur le « travail vivant » qui sont au centre des œuvres de la maturité ; mais on prolongerait aussi l'analyse vers la « privatisation » (Castoriadis) de l'individu « unidimensionnel » (Marcuse) dans le cadre du capitalisme de compromis propre à l'après-guerre, avant d'aborder les formes « narcissiques » (Lasch) et tendancielle-

[1] Robert Musil, *L'Homme sans qualités*, *op. cit.*, p. 178-179 (nous soulignons). Pour illustrer cet extrait, on peut encore penser, dans un contexte intellectuel proche, à un passage hilarant, mais glaçant, de Siegfried Kracauer, *Les Employés. Aperçus de l'Allemagne nouvelle (1929)*, trad. fr. C. Orsoni, Paris, Éditions Les Belles lettres, coll. « La Couleur des Idées », p. 75 : « L'aberration qui fait surgir les principes de la correspondance commerciale dans un domaine où ils n'ont pas leur place resterait une bizarrerie si, dans les lettres elles-mêmes, les sentiments n'étaient pas eux aussi enfermés dans une camisole de force. Appelons la destinataire Käthe. Ils ne s'adressent pas l'un à l'autre par leurs prénoms, mais s'appellent "jeune collègue". "Cher jeune collègue", écrit la jeune fille de 19 ans […]."Quelle est notre position concernant les rapports sexuels en général ? demande Käthe" ».

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

ment schizophréniques caractéristiques quant à elles du capitalisme tardif ou « postmoderne » (F. Jameson). Dans tous les cas : pauvreté en expériences, amenuisement corrélatif de la sphère du rapport à soi, donc de la possibilité même d'une constitution de soi par soi comme personnalité ou individu autonome.

Mais une telle expérience subjective de la dépossession, précisément parce qu'elle est intégralement relative à une expérience socio-historique objective appauvrissante, et que tout en lui demeurant interne elle la contredit aussi partiellement, renvoie toujours *en droit* à la possibilité de son dépassement dialectique, *en tant qu'*un tel renversement subjectif suppose et implique lui-même la transformation — la dé-formalisation — de l'expérience elle-même dans son objectivité. Dans le cas de Musil, comme on l'a vu, il prend la forme éthico-esthétique de l'essai discipliné ; mais, logiquement, celui-ci n'est pas pour lui séparable d'une réflexion quant au mode d'organisation politique apte à assurer ledit renversement.

Conformément à la thèse de l'amorphisme *a priori* du sujet, on conçoit que l'approche de « l'autre état » ne puisse être entièrement du ressort d'une décision éthique, d'une réforme individuelle du caractère. La transformation subjective appelle en fait une modification des conditions mêmes de la formation du sujet — et réciproquement : on peut ici pointer une nécessaire circularité de la révolution intérieure et du bouleversement socio-historique. D'un mot, « l'événement radicalement nouveau » demeure insuffisant en l'absence de « la création des conditions sociales capables d'assurer aux efforts idéologiques une stabilité et un tirant d'eau suffisant »[1] : c'est du reste dans une telle création — et c'est elle qui pose le problème, collectif, de l'*organisation* —, que réside selon Musil le véritable « héroïsme ». Pour autant, on sait que cette création restera sans effets, si même elle n'est pas vouée au pire, tant qu'elle n'aboutit pas, chez le sujet lui-même, par-delà les formes de sa réification (notamment ratioïdes), à une reconquête de sa personnalité, par une re-signification intentionnelle des formes sociales objectives, débouchant sur un nouvel union du sentiment et de la pensée[2]. C'est alors encore une fois le problème de la *discipline* réclamé par la

[1] Robert Musil, « L'Allemand comme symptôme », art. cit., p. 138, 152.

[2] Un tel rapport de réciprocité circulaire, sur fond d'a-morphisme subjectif radical, permet de comprendre que Walter, le meilleur ami d'Ulrich, puisse tour à tour s'accuser lui-même *et* l'époque de ses échecs : « Si c'était lui jusqu'alors qui se montrait incapable de travailler et se jugeait mauvais, c'était l'époque, maintenant, qui se révélait incapable, et lui qui se trouvait sain » (Robert Musil, *L'Hommes sans qualités,* t. 1, *op. cit.*, p. 73).

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

réforme éthique de soi qui se pose ; car, comme l'écrit encore Musil : « Rien n'est plus étranger à l'essai que l'irresponsabilité et l'inachèvement des inspirations qui relèvent de la subjectivité »[1].

Une conclusion ouverte

Nous choisissons en guise de conclusion de rapprocher deux longues citations. La première d'entre elles doit donner une idée de la manière dont la problématique de la discipline éthique pourra être reprise et comme radicalisée chez un auteur qui, quoique plus tardif, n'en appartient pas moins de plein droit à la constellation intellectuelle décrite ici. Dans un roman intitulé *Extinction* (1986), Bernhard écrit ceci :

> C'est une attitude déplaisante que de croire que l'enrichissement de l'esprit n'est plus nécessaire, qu'un élargissement des connaissances, quelles qu'elles soient, est superflu, qu'une formation poursuivie du caractère est une perte de temps. En quittant le lycée, ils ont très tôt cessé d'élargir leurs connaissances et de former leur caractère, avant même leur vingtième année ils ont donc renoncé au travail sur soi et se sont contentés de leur acquis, avec une suffisance grossière […]. Déjà vers la vingtième année ils avaient renoncé, je dois le dire, n'avaient plus rien laissé pénétrer en eux, ne s'étaient plus donné aucune peine, avaient reculé devant le moindre effort pour s'améliorer. Pourtant il va de soi qu'on élargisse ses connaissances, qu'on forme et fortifie son caractère tant qu'on est en vie. Car celui qui cesse d'élargir ses connaissances et de fortifier son caractère, c'est-à-dire de travailler sur soi afin de tirer de soi le meilleur parti possible, a cessé de vivre […]. Ils sortent de l'école et restent bloqués et ne font plus aucun effort. Et s'effondrent, comme on peut bien le dire. Et l'homme qui ne fait pas d'effort est sans aucun doute un homme répugnant, nous ne pouvons le regarder, si nous le regardons, sans la plus grande répulsion. Il nous déprime, non seulement nous rend malheureux à la longue, mais furieux. Nous nous opposons à lui, mais cela ne sert à rien. L'ensemble des gens ne se donnent du mal, dirait-on, qu'aussi longtemps qu'ils peuvent attendre des diplômes stupides avec lesquels ils peuvent se pavaner en public, lorsqu'ils ont en main un nombre suffisant de ces diplômes stupides, ils se laissent aller. La plupart ne vivent que pour obtenir des diplômes et des titres, pour nulle autre raison, et quand ils ont obtenu à leur avis un nombre suffisant de diplômes et de titres, ils se laissent choir dans le lit douillet de ces diplômes et de ces titres. Ils n'ont, dirait-on, aucun autre but dans la vie. Une vie personnelle, indépendante, une existence personnelle, indépendante, cela ne les intéresse pas du tout, dirait-

[1] *Ibid.*, p. 305.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

> on, ils ne s'intéressent qu'à ces diplômes et à ces titres sous lesquels le genre humain risque d'étouffer depuis des siècles[1].

Nous rapprocherons cet extrait d'un autre, tiré d'un livre classique, dont Musil était grand lecteur. Voici le portrait fiévreux de l'humaniste tel que le peint Burckhardt dans un célèbre passage de *La Civilisation de la Renaissance en Italie* (1860) :

> Et c'est ainsi qu'ils se lançaient dans une vie agitée, dévorante ; tout à tour précepteur, secrétaire, professeur, valet des princes, se consumant dans des études ingrates, en butte à des inimitiés mortelles, à des dangers incessants, élevé aux nues ou accablé de mépris, opulent aujourd'hui, demain misérable, il est l'image vivante de l'instabilité […]. Mais le grand mal était que cette condition ne comportait guère une demeure fixe, attendu qu'elle rendait les changements de résidence nécessaires ou qu'elle empêchait l'individu de se plaire longtemps quelque part. Se fatiguant lui-même de ceux au milieu desquels il vivait, se sentant mal à l'aise parmi des ennemis acharnés à le perdre, il finissait par se décourager et par lasser un entourage amoureux de la nouveauté. Malgré tout ce qui, dans cette situation, rappelle les sophistes du temps des empereurs, tels que les décrit Philostrate, ceux-ci étaient dans une condition meilleure, ils étaient généralement riches ou se résignaient plus aisément aux privations ; en somme, leur vie était facile […]. L'humaniste de la Renaissance, au contraire, est obligé de posséder une vaste érudition et de savoir se plier aux situations et aux occupations les plus diverses. Pour s'étourdir, il use du plaisir et en abuse ; on le croit capable de tout, et, en effet, il se met au-dessus de toutes les lois de la morale vulgaire. On ne saurait concevoir de pareils caractères sans un orgueil qui résiste à tout ; ils en ont besoin, ne fût-ce que pour rester supérieurs aux événements ; la haine et le culte dont ils sont tour à tour l'objet fortifient nécessairement en eux ce sentiment. Ils sont les exemples les plus remarquables de la subjectivité livrée à elle-même[2].

La pertinence de ce rapprochement s'éclairera peut-être si l'on s'avise que l'on a ici affaire à deux moments situés aux extrémités d'un spectre temporel : celui du travail socio-historique de mise en forme d'une subjectivité de prime abord a-morphique, vide. Retenons que « l'individu » est avant

---

[1] Thomas Bernhard, *Extinction. Un effondrement*, trad. fr. G. Lambrichs, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Folio », 1999, p. 75-77. L'exergue du livre est tiré des *Essais* de Montaigne, un des principaux essayistes aux sens de Lukács.

[2] Jacob Burckhardt, *La Civilisation de la Renaissance en Italie*, trad. fr. H. Schmitt, Paris, Éditions Bartillat, 2012, p. 316.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

toute chose « la forme que reflète le processus social »[1] : le caractère si remarquable de l'humaniste correspond alors à la prise de conscience de l'individualité relative à l'émergence de la Cité moderne — mais à quoi renvoie dans ce cas l'effort solitaire et semble-t-il désespéré de Bernhard ? Tout simplement à ce qui demeure, chez certains individus exceptionnels, d'une aptitude à l'individualisation esthétique, à la construction autonome d'un soi, *en l'absence* radicale des conditions politiques qui permettraient à cet effort de trouver son sens et sa destination. On a vu comment Musil pouvait pour sa part tenter de tenir ensemble — fût-de façon fragmentaire — éthique, esthétique et politique dans une pratique pensée de l'essai censée approcher de « l'autre état » ; mais s'il peut tenir tout cela ensemble, n'est-ce pas parce que, écrivant soixante ans avant Bernhard, il pouvait encore sentir à l'œuvre les forces historiques collectives aptes à relayer une forme d'approfondissement existentiel qui, au mieux, trouvait sa seule finalité dans une expérience enrichie de soi et du monde *individuelle* ? À ce titre, ce rapprochement est fondé et significatif, au moins à une époque qui a montré de tant de façons, souvent attristantes, que l'« état dans lequel l'individu disparaît » peut aussi bien être « celui de l'individualisme forcené » ; peut-être peut-il en effet permettre de nous souvenir que, dans un pareil contexte, il est inutile de « sacrifier l'individu lui-même », mais qu'il est en revanche on ne peut plus urgent « de faire porter [la] critique sur le principe de l'individuation de la société lui-même »[2]. Telle est selon nous l'unique manière d'enfin donner un contenu politique consistant au thème, sinon consternant, de l'esthétique de l'existence[3].

---

[1] Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, trad. fr. É. Kaufholz et J. R. Ladmiral, Paris, Éditions Payot, « Petite Bibliothèque Payot », 2005, § 147, p. 307.

[2] *Ibid.*, § 97, p. 201-202.

[3] Peut-être cette ultime réflexion permettrait-elle enfin de comprendre une des raisons (inconscientes) d'une certaine *tentation de l'Italie* commune à plusieurs auteurs autrichiens après 1945. Si l'Italie a alors pu apparaître comme un cadre correct à partir duquel s'essayer à une (re-)construction de soi par soi, à rebours de la *haine de soi* qui semble marquer, surtout depuis l'après-guerre, notamment en arts plastiques, le destin intellectuel de l'Autriche, n'est-ce pas parce que ce pays fut le dernier en Occident (lors de ce qu'il est convenu d'appeler *la séquence rouge italienne*) où a été posé explicitement, et intensément, le problème d'une *organisation politique* (située par delà les formes du Parti et de l'État) capable de prendre en charge une transformation radicale de l'existence individuelle et collective, ceci dans le contexte d'un capitalisme imposant (depuis l'accroissement délirant de la sphère de la consommation, notamment culturelle) des formes tout à fait neuves d'appau-

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

vrissement de l'expérience vécue ? Une telle tentation de l'Italie est en tout cas le thème général du livre de Bernhard évoqué ici ; c'est enfin le motif déterminant de l'existence d'une autre grande écrivaine autrichienne, native, comme Musil, de la ville de Klagenfurt, Ingeborg Bachmann — c'est bien à Rome que celle-ci s'est éteinte.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XII 4, 2016 (Actes 9), p. 131-147
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

Penser dans la crise de l'éducation : Hannah Arendt et le problème de la contingence

Par ANTOINE JANVIER
Université de Liège

Introduction

On considère souvent que l'enjeu de l'éducation à la modernité est de tenir à la fois les principes d'égalité et de liberté propres aux démocraties modernes comme fin de l'éducation, et la nécessaire hiérarchie constitutive du rapport pédagogique entre le maître et l'élève, l'adulte et l'enfant, le vieux et le jeune ; on considère tout aussi souvent, en conséquence, la crise de l'éducation depuis l'impossibilité de tenir ces deux exigences contradictoires, les invocations en pure perte de la seconde (vide de l'autorité, de la contrainte, de la hiérarchie) ne témoignant que de la victoire unilatérale et autodestructrice de la première[1]. À considérer la liberté comme liberté individuelle, les sociétés modernes ont rendu intenable le respect de contraintes collectives nécessaires à tout rapport pédagogique ; à soutenir l'égalité comme égalité des individus pris abstraitement, c'est-à-dire indifféremment, quels qu'ils soient, les sociétés modernes ont conduit à l'échec le respect du rapport inégalitaire distinguant celui qui sait de celui qui ne sait pas encore.

Le célèbre article d'Hannah Arendt « La Crise de l'éducation », publié dans *Partisan Review* en 1958 et repris dans le recueil *Beetween Past and*

[1] Voir par exemple Alain Renaut, *La Libération des enfants : Contribution à une histoire philosophique de l'enfance*, Paris, Bayard/Calmann Lévy, 2002 et Marie-Claude Blais, Marcel Gauchet et Dominique Ottavi, *Pour une philosophie politique de l'éducation : Six questions d'aujourd'hui*, Paris, Bayard, 2002.

Future en 1961[1], paraît à bien des égards constituer l'envoi de ce vaste débat. Arendt y condamne fermement « cet assemblage de théories modernes de l'éducation, qui viennent du centre de l'Europe et consistent en un étonnant salmigondis de choses sensées et d'absurdités », ayant révolutionné « de fond en comble tout le système d'éducation, sous la bannière du progrès de l'éducation »[2]. La destruction des méthodes traditionnelles s'est en particulier radicalisée en Amérique, en raison du « caractère politique de ce pays, qui, de lui-même, se bat pour égaliser ou effacer [*to equalize or to erase*], autant que possible, la différence entre jeunes et vieux, doués et non doués, c'est-à-dire finalement entre enfants et adultes et en particulier entre professeurs et élèves »[3]. Mais derrière cette bruyante condamnation, dont les échos s'entendent aujourd'hui encore, Arendt développe une position originale du problème de l'éducation et de sa crise à la modernité : en réalité, Arendt lance moins ce débat qu'elle ne le traverse pour en sortir ou, plus exactement, pour le déplacer et en reformuler les termes.

1. Penser dans l'intervalle du temps

Il faut d'abord rappeler le statut de l'exercice auquel Arendt se livre dans ce texte. C'est en effet le terme du sous-titre du recueil, *Six* Exercises *in Political Thought*. La préface en déplie la signification : il s'agit d'exercices d'un genre qui « est différent de processus mentaux comme la déduction, l'induction et le fait de tirer des conclusions » ; « leur seul but est d'acquérir de l'expérience en : *comment* penser »[4].

C'est que penser ne va pas de soi. Dans sa préface, Arendt remarque que « l'appel à la pensée se fait entendre dans l'étrange entre-deux qui s'insère parfois dans le temps historique [*the odd in-between period which sometimes inserts itself into historical time*] où non seulement les historiens mais les acteurs et les témoins, les vivants eux-mêmes, prennent conscience d'un intervalle dans le temps qui est entièrement déterminé par des choses

[1] Cet ouvrage sera traduit en français en 1972 chez Gallimard, sous la direction de Patrick Lévy, avec comme titre *La Crise de la culture*, qui est d'abord le titre de l'un des articles de ce recueil.
[2] Hannah Arendt, « La Crise de l'éducation », dans *Id*., *La Crise de la culture*, trad. fr. P. Lévy (dir.), Paris, Éditions Gallimard, 1972, p. 229.
[3] *Ibid*., p. 232.
[4] *Ibid*., p. 25.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

qui ne sont plus et des choses qui ne sont pas encore »[1]. Un tel entre-deux, pour Arendt, est précisément ce qui s'impose au sortir de la Seconde Guerre mondiale, comme il s'était déjà imposé à l'issue de la Première. Aussi s'efforce-t-elle d'en saisir la teneur en convoquant une parabole de Kafka, rédigée par Kafka dans les années 1920, parmi d'autres notes :

> Il y a deux antagonistes : le premier le pousse de derrière, depuis l'origine. Le second barre la route devant lui. Il se bat avec les deux. Certes, le premier le soutient dans son combat contre le second car il veut le pousser en avant et de même le second le pousse en arrière. Mais il n'en est ainsi que théoriquement. Car il n'y a pas seulement les deux antagonistes en présence mais aussi, encore lui-même, et qui connaît réellement ses intentions ? Son rêve, cependant, est qu'une fois, dans un moment d'inadvertance — et il y faudrait assurément une nuit plus sombre qu'il n'y en eut jamais — il quitte d'un saut la ligne de combat et soit élevé, à cause de son expérience du combat, à la position d'arbitre sur ses antagonistes dans leur combat l'un contre l'autre.

Pour Arendt, ce que nous dit cette parabole, c'est que

> du point de vue de l'homme, qui vit toujours dans l'intervalle entre le passé et le futur, le temps n'est pas un continuum, un flux ininterrompu ; il est brisé au milieu, au pont où « il » se tient ; et « son » lieu n'est pas le présent tel que nous le comprenons habituellement mais plutôt une brèche dans le temps que « son » constant combat, « sa » résistance au passé et au futur fait exister[2].

Sans la présence de l'homme entre les forces du passé et du futur, celles-ci se seraient neutralisées ou détruites l'une l'autre depuis longtemps : l'existence humaine n'est rien d'autre que l'introduction d'une brèche dans le temps, l'insertion d'une résistance au flux du temps. Mais la parabole de Kafka semble également nous présenter la tentative des hommes pour dénier cet écart qu'ils sont : dénégation dans un rêve, le rêve de s'extirper hors du temps, et d'atteindre « une région qui surplomberait la ligne de combat » ; c'est là le rêve de la métaphysique occidentale, « de Parménide à Hegel », écrit Arendt. L'effort de la pensée est-il pour autant réductible à cette dénégation dans le rêve ?

Pas nécessairement. Il est possible de tenir bon dans la brèche ouverte par l'existence même. Pour comprendre, métaphoriquement, ce que peut être un tel effort de pensée, Arendt corrige l'image de Kafka : dans la mesure où deux forces différentes s'exercent sur un même point d'application, il faut se

[1] *Ibid*., p. 19.
[2] *Ibid*., p. 21.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

représenter la situation non pas dans les termes de deux forces contraires qui se font face l'une l'autre sur une même ligne, se rencontrant de front, mais dans les termes de ce que les physiciens appellent un « parallélogramme des forces », c'est-à-dire comme une rencontre de biais entre deux forces différentes, de telle sorte que le résultat n'est pas l'immobilisation de celui qui se trouve pris entre ces forces, mais *son déplacement selon une troisième force*, qui résulte de l'application des deux autres. Voilà ce que serait la pensée : non pas le rêve de sortir et de juger, du dehors, un présent réduit à l'impuissance immobile qui se tient entre le passé et le futur ; mais le tracé d'une tangente, ou d'une oblique — Deleuze dirait d'une ligne de fuite — dans le champ de bataille dessiné par les forces du passé et du futur. On comprend alors pourquoi Arendt nous disait que ce lieu où l'homme tient bon, c'est-à-dire ne rêve ni ne se résigne, mais s'efforce de penser, c'est un lieu qui n'est pas le présent. Le présent se dédouble en cet instant-limite compris entre le passé et le futur, et en un présent-éternel qui embrasse le passé et le futur (la résignation ou le rêve). Mais ce lieu où l'homme pense et tient bon, ce « chemin frayé par la pensée », c'est un « petit tracé de non-temps que l'activité de la pensée inscrit à l'intérieur de l'espace-temps des mortels », un « petit non-espace-temps au cœur même du temps », qui « ne peut être transmis ou hérité », mais doit être découvert et frayé « laborieusement à nouveau » par chacun[1].

Cet effort ne peut donc s'appuyer sur aucun système d'évidences dispensées par le sens commun ou dévoilées pour l'éternité par une *philosophia perennis*. C'est même à la faveur d'une mise en crise d'un tel système que la brèche entre le passé et le futur « devint une réalité tangible et un problème pour tous »[2]. C'est ainsi que l'article d'Arendt sur la crise de l'éducation rappelle l'impossibilité de penser dans les coordonnées léguées par la tradition. Une crise se caractérise par l'impuissance de « la saine raison humaine » qui « achoppe et ne permet plus de fournir de réponses »[3]. Elle se signale par un effondrement du sens commun :

> La disparition [du] sens commun aujourd'hui est le signe le plus sûr de la crise actuelle. À chaque crise, c'est un pan du monde, quelque chose de commun à tous qui s'écroule. Comme une baguette magique la faillite du sens commun indique où s'est produit un tel effondrement[4].

[1] *Ibid*., p. 24.
[2] *Ibid*., p. 25.
[3] *Ibid*., p. 229.
[4] *Ibid*., p. 230.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Mais la crise n'est pas strictement négative. Une crise « fait tomber les masques et les préjugés », ce qui « signifie tout simplement que nous avons perdu les réponses sur lesquelles nous nous appuyons généralement, sans même nous rendre compte qu'elles étaient à l'origine réponses à des questions »[1]. La crise de l'éducation n'est donc pas le résultat de la destruction, par de saugrenus idéaux, de bonnes vieilles méthodes fondées sur de bonnes vieilles conceptions, auxquelles le bon sens imposerait de revenir. Elle procède d'une réouverture des questions par-delà les réponses qui les ont recouvertes ; elle rouvre l'éducation comme problème, et donc matière à penser.

2. La crise de l'éducation : du problème de l'égalité au problème du nouveau

Lu sous cet angle, le texte d'Arendt prend une autre couleur. Il est vrai qu'à bien des égards, Arendt multiplie les poncifs : contre des clichés, d'autres clichés. Les méthodes pédagogiques nouvelles se fonderaient sur l'idée d'un monde propre de l'enfance à respecter. Elles soutiendraient que la capacité pédagogique du professeur est primordiale, voire suffisante, plutôt que sa maîtrise d'un sujet déterminé. Elles réclameraient un apprentissage qui procède par le jeu, « seule forme d'activité qui jaillisse spontanément de son existence d'enfant »[2] et corresponde par conséquent à son mode d'activité « caractéristique ». Or « le conservatisme, rappelle Arendt, pris au sens de conservation, est l'essence même de l'éducation »[3]. Aux évidences des « expériences modernes d'éducation [qui] ont pris des allures tout à fait révolutionnaires »[4], on objectera donc d'autres évidences renouant avec « la saine raison humaine » et « les règles du bon sens »[5]. L'éducation n'a pas à respecter l'autonomie d'un groupe d'enfants : car elle conduirait à une tyrannie du groupe sur chaque enfant, en refusant d'assumer son rôle propre, qui est de faire grandir les enfants et donc de les amener à l'état d'adulte. On n'apprend jamais une pure forme ; et l'on n'apprend qu'à supposer que celui qui vous l'apprend sait ce qu'il vous apprend : il faudrait donc que les professeurs apprennent eux-mêmes quelque chose, leur maîtrise du savoir

[1] *Ibid*., p. 224-225.
[2] *Ibid*., p. 235.
[3] *Ibid*., p. 246.
[4] *Ibid*., p. 245-246.
[5] *Ibid*., p. 229.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

enseigné constituant la condition de leur autorité[1]. Et si l'on considère que, minimalement, l'éducation vise non à rester en enfance mais à en sortir, on conviendra que, quelle que soit la forme concrète d'apprentissage promulguée, l'argument d'une forme conforme à la condition infantile ne peut tenir : il est donc douteux qu'au motif de son adéquation à l'initiative propre de l'enfant le jeu soit un instrument pédagogique recommandable.

À ces clichés réactifs correspondent des mesures pratiques. Et Arendt ne se gêne pas pour les présenter sous une plume qui s'avère, à y prêter attention, légèrement ironique :

> En Amérique, la crise actuelle résulte […] de l'effort désespéré qui est tenté pour réformer tout le système d'éducation, c'est-à-dire pour le transformer complètement. Ce faisant, exception faite des projets qui visent à augmenter considérablement les moyens d'enseignement mis à la disposition des sciences physiques et de la technologie, on ne tente rien d'autre qu'une restauration : on rétablira une fois de plus l'autorité dans l'enseignement ; on ne jouera plus pendant les heures de classe et on fera de nouveau du travail sérieux ; on mettra l'accent non plus sur les activités extra-scolaires, mais sur les matières du programme. Enfin, on parle même de modifier les programmes actuels de formation des professeurs qui devront eux-mêmes apprendre quelque chose avant d'être lâchés auprès des enfants[2].

C'est qu'en réalité, de telles mesures, Arendt les juge « catastrophiques » (*these ruinous measures*)[3]. Elles ne voient la crise de l'éducation qu'en surface : comme une mise en crise de la hiérarchie éducative sous l'effet d'une idéologie égalitaire. *Quid* alors de ce combat de l'Amérique « pour égaliser ou effacer, autant que possible, la différence entre jeunes et vieux, doués et non doués, c'est-à-dire finalement entre enfants et adultes et en particulier entre professeurs et élèves » ? Mais « ces facteurs généraux ne peuvent ni expliquer la crise dans laquelle nous nous trouvons actuellement,

[1] *Ibid*., p. 237.
[2] *Idem*.
[3] Il faut se poser la question de savoir à quelles mesures Arendt renvoie exactement par cette expression. Il semble dans un premier temps qu'elle identifie par là les mesures pédagogiques de réforme du système éducatif américain fondées sur les théories pédagogiques modernes ; mais à bien lire le mouvement du paragraphe II, qui cherche à restituer la dialectique — sans relève — entre modernisation pédagogique et restauration (« On ne tente rien d'autre qu'une restauration ») productrice de la crise, il apparaît que les mesures en question sont plutôt celles qui sont prévues dans « les réformes envisagées » (*ibid*., p. 237), ou, du moins, l'ensemble des mesures réformistes, qu'elle soient « progressistes » ou « restauratrices ».

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

ni justifier les mesures par lesquelles on a précipité la crise »[1]. Simplement, l'idéologie politique égalitaire rend la crise particulièrement « aiguë »[2] : elle n'en constitue pas la cause, ni le fondement. Il faut donc regarder avec méfiance ce qu'Arendt appelle un « bavardage à la mode sur un nouveau conservatisme »[3] qu'elle traverse pour son compte dans le texte dont nous parlons — bien souvent sous la forme du discours indirect libre. Un tel bavardage masque le problème plus profond : c'est l'idée même d'éducation, qu'elle soit « progressiste » ou « réactionnaire », qui est mise en cause, et pas telle ou telle de ses formes.

Que s'agit-il alors de penser dans l'éducation ? Qu'est-ce qui est en crise au juste ? L'éducation pose avant tout la question du nouveau — avant celle de l'égalité et de l'inégalité, avant celle de la liberté et de la contrainte :

> L'éducation est l'une des activités les plus élémentaires et les plus nécessaires de la société humaine, laquelle ne saurait jamais rester telle qu'elle est, mais se renouvelle sans cesse par la naissance, par l'arrivée de nouveaux venus[4].

Pour les progressistes comme pour les réactionnaires, le problème de l'éducation touche à la question de l'individu humain. C'est un problème de bonne constitution de l'homme comme être déficient, inachevé, devant par conséquent être éduqué — ayant besoin d'un maître, selon la formule kantienne — , que ce maître soit un adulte bienveillant respectant l'autonomie déjà là de l'enfant, permettant l'exercice de sa spontanéité, s'émerveillant de ses facultés pratiques, ou qu'il soit au contraire le représentant sévère de l'autorité générationnelle permettant à l'enfant d'accéder à la socialisation et aux savoirs sans lesquels il ne pourrait être ce qu'il a à être. Mais, objecte Arendt, « si l'enfant n'était pas un nouveau venu dans ce monde des hommes, mais seulement une créature vivante pas encore achevée, l'éducation ne serait qu'une des fonctions de la vie et n'aurait pas d'autre but que d'assurer la subsistance et d'apprendre à se débrouiller dans la vie, ce que tous les animaux font pour leurs petits »[5]. Pour Arendt, la question de l'éducation est donc une question *politique*, au sens où ses enjeux ne concernent

[1] *Ibid*., p. 232.
[2] *Idem*.
[3] *Ibid*., p. 247.
[4] *Ibid*., p. 238.
[5] *Idem*.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

pas une hypothétique « nature humaine », mais une *condition*[1] constitutivement définie par son existence collective, c'est-à-dire par le fait de la pluralité humaine à laquelle l'arrivée incessante de nouveaux venus donne toute sa puissance[2]. Et dans la mesure où, pour Arendt, c'est la consistance d'un « monde » qui donne à la pluralité humaine les conditions et les modalités de son inscription dans la durée, le problème de l'éducation d'un nouveau venu se concentre dans le problème du renouvellement du monde[3].

3. Introduire les nouveaux venus dans le monde

Dans *La Condition de l'homme moderne*, publié en même temps que « La Crise de l'éducation » en 1958, Arendt définit le monde comme l'habitat construit par l'homme sur cette terre. On sait qu'Arendt distingue trois types d'activités humaines, trois formes de la *vita activa* : le travail, l'action et l'œuvre. Le travail s'inscrit dans le processus biologique du corps humain. L'action met directement les hommes en rapport entre eux — il s'agit en réalité de l'action et de la parole publiques comme manières d'assumer et de donner forme à la pluralité caractéristique de la condition humaine sur une scène publique, c'est-à-dire la politique. L'œuvre, enfin, est l'activité par laquelle l'homme institue entre lui et le milieu naturel un monde humain, c'est-à-dire un monde d'objets durables inscrivant dans l'environnement de notre existence la marque de l'humanité par-delà la précarité des individus. Ce qui caractérise l'œuvre, c'est la permanence : les « objets artificiels » (d'une table à une œuvre d'art, d'un objet simplement fabriqué à une création artistique) ne s'épuisent pas dans leur usage — contrairement aux objets de consommation destinés à la production et la reproduction de notre existence — pas plus que l'activité qui les constitue ne s'achève en et par elle-même — contrairement à la *praxis* politique des hommes libres sur la scène

[1] Sur la différence entre « nature humaine » et « condition », voir Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, chapitre IV « L'Œuvre », trad. fr. G. Fradier, Paris, Éditions Calmann-Lévy, 1961, rééd. Pocket, 1994, p. 41-46.

[2] Sur les enjeux politiques de la question de la natalité chez Arendt, voir Miguel Abensour, *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?*, Paris, Éditions Sens et Tonka, 2006, p. 115-150.

[3] Dans son article sur « Hannah Arendt, l'éducation et la question du monde » (dans *Le Télémaque*, n° 19, 2001), p. 79-101, Philippe Foray a bien vu que ce qui est en jeu dans l'éducation, selon Arendt, c'est le « monde ». Il reste néanmoins en-deçà des conséquences qu'on peut en tirer et des problèmes que pose, sans les résoudre, ce déplacement arendtien des débats sur la crise de l'éducation.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

publique. En ce sens, l'œuvre institue un monde, c'est-à-dire une permanence de l'humanité par-delà la fragilité de son existence et de ses actions.

On peut définir le monde par ses deux dimensions : la place possédée par chacun, c'est-à-dire la parcelle du monde qui est la nôtre et dans laquelle nous pouvons nous retrancher du regard et du commentaire des autres, régulièrement pensée par Arendt avec la catégorie grecque de l'*oïkos* ; l'espace *inter homines*, c'est-à-dire l'espace d'articulation des différentes places dans le monde et de rencontre entre les hommes, qu'Arendt appelle *common world*, « monde commun ». L'une de ces dimensions ne peut être pensée sans l'autre : c'est dans leur mise à distance même par l'institution d'un espace commun, que la place de chacun est garantie et reconnue ; inversement, le monde commun n'est rien d'autre que l'institution de la distance et de l'articulation des places de chacun, *via* l'espace public comme « *topos des topoï* ». On trouve donc chez Arendt, comme l'a très bien démontré Étienne Tassin, une pensée

> topique des lieux articulés entre eux par l'institution symbolique d'un *topos* de la pluralité, *topos* « commun » en ce qu'il inscrit la pluralité [humaine] dans la visée d'une communauté qu'aucune origine commune ne fonde ou justifie tandis qu'elle récuse par principe toute communion finale[1].

Ces deux dimensions du monde sont comprises par Arendt depuis les deux cas que constituent à ses yeux respectivement le foyer familial chez les Romains et les objets fabriqués par les hommes. D'un côté, le foyer renvoie à la propriété, qui « signifiait, ni plus ni moins, avoir sa place en un certain lieu du monde et donc appartenir à la cité politique »[2]. Chez les Romains, rappelle Arendt, ce foyer doit rester caché du domaine public, parce qu'il est « le lieu de la naissance et de la mort » qui doivent rester cachées aux regards des hommes : manière d'assumer que « l'homme ne sait pas d'où il vient quand il naît ni où il va quand il meurt »[3]. D'un autre côté, les objets d'usage et les objets d'art fabriqués par les hommes durent par-delà leur usage singulier, et se distinguent des produits voués à disparaître dans la consommation qu'en fait la vie humaine pour sa reproduction. Durables, les objets du monde ont dès lors « une relative indépendance par rapport aux hommes qui les ont produits et qui s'en servent, une "objectivité" qui les fait "s'opposer", résister, au moins quelques temps, à la voracité de leurs auteurs

[1] Étienne Tassin, *Le Trésor perdu. Hannah Arendt et l'intelligence de l'action politique*, Paris, Éditions Payot, 1999, p. 533.
[2] Hannah Arendt, *La Condition de l'homme moderne*, *op. cit*., p. 102.
[3] *Ibid*., p. 104.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

et usagers vivants ». Arendt en conclut qu'ils « ont pour fonction de stabiliser la vie humaine » et que les hommes, « en dépit de leur nature changeante, peuvent recouvrer leur identité dans leurs rapports avec la même chaise, la même table »[1]. Dans le foyer familial ou dans les objets fabriqués, on trouve à chaque fois une même modalité par laquelle les hommes conjurent et règlent leur finitude. Autant dire que, pour Arendt, l'institution d'un monde relève de l'effort par lequel les hommes se ressaisissent collectivement du rapport à ce qui, du fait même de leur existence, leur échappe. Le monde est permanent, ce qui veut dire : ni éternel, ni instantané, mais *durable*. S'il est durable, le monde requiert par conséquent une certaine continuité — une réappropriation par chaque nouveau venu, en tant que manifestation « objective » et pour ainsi dire « solide », « tangible », dit parfois Arendt, de la communauté humaine ; mais il requiert également un certain renouvellement, modalité de sa réappropriation par les nouveaux venus[2].

Dans ce cadre, ce que manifeste l'enfance, c'est quelque chose qui fait rupture dans ce monde : quelque chose qui dérange, ébranle et rend par conséquent possible, du même coup, le renouvellement nécessaire de ce monde. Éduquer, c'est assumer la responsabilité de la continuité du monde vis-à-vis de ces êtres nouveaux, ce qui veut dire deux choses. Premièrement, éduquer signifie présenter le monde comme sien aux êtres nouveaux : se poser comme éducateur face à l'enfant c'est lui présenter le monde comme monde, c'est-à-dire comme lieu du commun dont on procède et auquel on participe ; cela revient à dire : « Voici notre monde »[3]. Mais éduquer signifie aussi assumer les limites de ce monde comme monde, assumer qu'il est voué à être renouvelé dans un sens que l'on ignore encore, vers une figure inconnue :

> Au fond, on n'éduque jamais que pour un monde déjà hors de ses gonds ou sur le point d'en sortir, car c'est là le propre de la condition humaine que le monde soit créé par des mortels afin de leur servir de demeure pour un temps limité. Parce que le monde est fait par des mortels, il s'use ; et parce que ses habitants changent continuellement, il court le risque de devenir mortel comme eux. Pour préserver le monde de la mortalité de ses créateurs et de ses habitants, il faut constamment le remettre en place. Le problème est tout

[1] *Ibid*., p. 188.
[2] Sur ce point, voir le chapitre IV de *La Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*
[3] Hannah Arendt, « La Crise de l'éducation », art. cit., p. 243.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

> simplement d'éduquer de façon telle qu'une remise en place demeure effectivement possible, même si elle ne peut jamais être définitivement assurée[1].

Les utopies politiques, remarque Arendt, ont toujours porté un intérêt à la question de l'éducation : non en raison de leur contenu — valorisant la liberté et l'égalité — mais par leur fait même (ce qui donne à l'analyse d'Arendt une portée dépassant le strict domaine des ambitions révolutionnaires « progressistes »). Les utopies révolutionnaires sont en effet fondées sur l'ambition d'une régénération ou d'une transformation radicale du monde : elles trouvent donc dans l'éducation le matériau idéal de cette transformation, les nouveaux eux-mêmes. Mais le paradoxe est que, reconnaissant les enfants comme la promesse de l'avenir, les utopies politiques referment du même geste cette promesse parce qu'elles en font la promesse de *leur* avenir. Reconnaissant la nouveauté du monde à venir dans les enfants, elles dénient la nouveauté du nouveau dont ils sont porteurs. Comme l'écrit Arendt, « on essaie de mettre en place le nouveau comme un fait accompli, c'est-à-dire comme s'il existait déjà »[2]. Dès lors,

> du point de vue des nouveaux, si nouvelles que puissent être les propositions du monde adulte, elles sont nécessairement plus vieilles qu'ils ne sont eux-mêmes. C'est bien le propre de la condition humaine que chaque génération nouvelle grandisse à l'intérieur d'un monde déjà ancien, et par suite former une génération nouvelle pour un monde nouveau traduit en fait le désir de refuser aux nouveaux arrivants leurs chances d'innover[3].

L'enjeu de l'éducation est d'assumer la responsabilité du monde — et donc de tenir sa continuité — pour que du nouveau puisse advenir, c'est-à-dire pour que les enfants puissent être porteurs de nouveauté. C'est en ce sens que l'éducation doit être conservatrice : elle conserve un monde dont elle ne peut anticiper le renouvellement, sauf à considérer le nouveau comme un fait accompli et donc à le rendre impossible. Autrement dit, reconnaître les enfants comme porteurs de nouveauté à protéger, c'est refuser de statuer sur ce nouveau, assumer ce « monde déjà vieux » qui est le sien et le présenter comme la condition même, indiscutable, dans laquelle son renouvellement pourra se faire[4].

---

[1] *Ibid*., p. 247.
[2] *Ibid*., p. 227.
[3] *Ibid*., p. 228.
[4] *Ibid*., p. 247.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Les problèmes soulevés dans le domaine de l'éducation ne s'y cantonnent donc pas. Ils impliquent avec eux la question du monde : « L'éducation est le point *où nous décidons* si nous aimons suffisamment le monde pour en assumer la responsabilité [*education is the point* at which we decide *whether we love the world enough to assume responsability for it*] »[1]. Comment faut-il entendre cette décision ?

Dans *La Crise de la culture*, Arendt attribue cette faculté de décision au goût — suivant une rapide lecture de la partie « Esthétique » de la troisième *Critique*. On a vu que le monde est la manifestation de la permanence de l'homme à lui-même, à la fois par-delà et au moyen de ses actions et de la finitude de son existence. À cet égard, les choses de l'art apparaissent comme mondaines par excellence : ce qui les caractérise est leur durabilité — on ne les consomme pas, mais on n'en use pas non plus comme de simples objets fabriqués. Cependant, Arendt remarque que cette mondanité n'est pas une propriété des objets artistiques. Elle relève d'une *décision*, qu'Arendt identifie dans la présomption arbitraire du jugement de goût à l'accord de tous avec mon appréciation subjective :

> L'activité du goût décide [*the activity of taste decides*] comment voir et entendre ce monde, indépendamment de l'utilité et des intérêts vitaux qu'il a pour nous, décide ce que les hommes y verront et y entendront. Le goût juge le monde en son apparition et en sa mondanité[2].

Le goût décide, à propos d'une chose, de sa mondanité en tant qu'il l'estime mondaine : ce qui veut dire que la chose est dite du monde dans le même temps où la mondanité du monde est définie, c'est-à-dire dans le même temps où ce qui perdure de l'homme dans l'homme est déterminé. Le goût, par conséquent, décide du monde dans le même temps où il décide de l'homme — et c'est pourquoi il fonde l'activité politique de persuasion, excluant à la fois la coercition de la violence physique et la coercition de la vérité. Le goût ne porte sur la mondanité d'une chose, et donc sur la mondanité du monde lui-même, qu'en portant sur l'humanité de l'homme. Arendt peut alors écrire :

> Ranger le goût, principale activité culturelle, parmi les facultés politiques de l'homme, a quelque chose de si étrange que je dois ajouter un autre fait beau-

[1] *Ibid*., p. 251. Je souligne l'expression dont j'ai légèrement corrigé la traduction (l'édition française traduit « où se décide »).
[2] Hannah Arendt, « La Crise de la culture », dans *Id*., *La Crise de la culture*, *op. cit.*, p. 284.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

> coup plus familier, mais peu envisagé théoriquement, à ces considérations. Nous savons très bien avec quelle rapidité les gens se reconnaissent, comment sans équivoque ils peuvent se sentir en communion lorsqu'ils découvrent une parenté en matière de goûts et de dégoûts. Du point de vue de cette expérience courante, tout se passe comme si le goût décidait non seulement comment voir le monde, mais aussi qui s'appartient en ce monde[1].

Il faut bien lire : le goût ne décide pas qui appartient à ce monde, mais qui *s'*appartient en ce monde, au sens où dans le goût se joue la décision de se sentir appartenir dans un monde, de se sentir participant du monde. C'est bien en ce sens qu'Arendt semble l'entendre lorsqu'elle définit la crise comme crise du sens commun — du *sensus communis*, dont on sait que Kant le considérait comme révélé dans le goût. C'est bien en ce sens qu'elle rappelle que « l'éducation est le point où se décide si nous aimons assez le monde pour en assumer la responsabilité », ce qui pourrait se traduire : l'éducation est le point où se décide si nous goûtons au monde qui est le nôtre, c'est-à-dire si nous l'éprouvons comme monde — ou non.

4. La crise de l'éducation

On peut maintenant poser à nouveaux frais le problème de la *crise* de l'éducation. Sur ce point, les remarques d'Arendt sur la disparition de l'autorité en éducation sont significatives. Tout en estimant que l'autorité est constitutive du rapport éducatif puisqu'elle est la forme objective de l'assomption subjective du monde comme monde par les adultes devant les enfants, et donc tout en définissant la crise de l'éducation notamment comme perte et effondrement de l'autorité, Arendt se garde bien d'y voir là une cause, ou même de la rattacher à des illusions pédagogiques égalitaires. Elle rapporte plutôt cet effondrement à ses conditions, à savoir la perte du sentiment du monde, plus exactement au *dégoût* pour un monde qui n'est précisément, pour cette raison, plus vécu comme tel :

> L'autorité a été abolie par les adultes et cela ne peut signifier qu'une chose : que les adultes refusent d'assumer la responsabilité du monde dans lequel ils ont placé les enfants. […] L'homme moderne ne pouvait exprimer plus clairement son mécontentement envers le monde et son dégoût pour les choses telles qu'elles sont qu'en refusant d'en assumer la responsabilité pour ses enfants. C'est comme si, chaque jour, les parents disaient : « En ce monde

[1] *Ibid*., p. 285.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

> même nous ne sommes pas en sécurité chez nous ; comment s'y mouvoir, que savoir, quel bagage acquérir sont pour nous aussi des mystères. Vous devez essayer de faire de votre mieux pour vous en tirer ; de toute façon vous n'avez pas de compte à nous demander. Nous sommes innocents, nous nous lavons les mains de notre sort »[1].

Ce dont la crise de l'éducation témoigne, c'est donc au fond d'un dégoût. Il est connu qu'Arendt rattache la modernité à un vaste processus, complexe, d'aliénation par rapport au monde[2], dont le totalitarisme constitue un point-limite de cristallisation. C'est ici aux conséquences de ce processus sur le plan de la subjectivité qu'Arendt porte son attention : « En ce monde même nous ne sommes pas en sécurité chez nous ». Je laisserai donc de côté ici les conditions objectives de l'aliénation par rapport au monde, par ailleurs bien connues[3], pour conclure sur l'enjeu, dans le cadre des questions d'éducation, de cette problématisation de la subjectivité contemporaine. Je le ferai au moyen d'un bref détour par l'autobiographie intellectuelle de Stefan Zweig écrite en 1942, *Le Monde d'hier* (*Die Welt von Gestern*).

Le Monde d'hier est le récit d'une rupture, et des effets de cette rupture. Une rupture objective entre le monde d'hier, celui d'avant la guerre de 1914, celui de l'enfance et de la jeunesse de Zweig, celui de son éducation ; et ce qui suit ce monde d'hier, la séquence qu'Enzo Traverso a qualifié de « guerre civile européenne », de 1914 à la fin de la Seconde Guerre mondiale[4]. Une rupture subjective aussi — répercussion dans la manière dont Zweig se rapporte à soi, aux autres et au monde, du changement de monde : d'abord comme une faille toute extérieure et inassimilable entre l'humanisme dont à titre d'écrivain Zweig se sent tout particulièrement porteur et le réel qui s'y soustrait ; ensuite comme une faille intérieure entre ce même humanisme peu à peu assumé comme pur idéal irréalisable, en

[1] *Ibid*., p. 244-245.

[2] Suivant le dernier chapitre de *La Condition de l'homme moderne*, on peut distinguer entre une aliénation de l'homme par rapport à la Terre engagée par les grandes découvertes de la Renaissance et la conquête spatiale, une aliénation par rapport à la Nature propre à la science moderne, et une aliénation par rapport au monde provoquée par la généralisation et l'intensification du mode de production capitaliste à l'échelle européenne puis mondiale.

[3] Voir notamment l'ouvrage d'Étienne Tassin déjà cité, et celui de Marie-Claire Caloz-Tschopp, *Les Sans-État dans la philosophie d'Hannah Arendt*, Lausanne, Éditions Payot, 2000.

[4] Enzo Traverso, *1914-1945 : La Guerre civile européenne*, Paris, Éditions Hachette, 2009.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

contradiction avec la réalité, et la conscience de cette même réalité et des types d'intervention qu'il convient d'y construire ; enfin, comme une béance du sujet lui-même qui s'effondre face au constat de son impuissance à vivre, doté de cette armature idéologique humaniste, dans le monde des années 1930. Ce qui est frappant, c'est qu'à l'assimilation progressive par Zweig de la rupture entre le monde d'hier et celui de l'entre-deux guerres, c'est-à-dire en réalité celui du XX^e^ siècle se constituant, répond un double paradoxe : la conscience progressive de la rupture s'accompagne d'une conscience de l'impossibilité de se départir de son humanisme, de sa foi en une réconciliation universelle des peuples à laquelle le poète, l'écrivain, l'artiste ont vocation à prendre part activement par-delà les clivages partisans de la politique, entre les classes ou entre nations ; le décalage et l'inadaptation de l'idéologie humaniste de Zweig a pour effet paradoxal une lucidité plus grande que celle de ses contemporains sur les événements de cet après-guerre, comme si l'incapacité à voir venir la guerre de 1914 avait provoqué une claire appréhension de sa propre naïveté, devenant par conséquent le moyen même d'évaluer ou de mesurer les dangers courus par les hommes.

L'intérêt du texte de Zweig pour notre propos est de définir cette rupture, à la fois objective et subjective, qui ouvre le XX^e^ siècle, comme la rupture entre un monde de la sécurité et un monde du bouleversement menaçant, de la fin virtuelle, de la rupture latente. Ce qui se passe avec la guerre de 1914, ce n'est pas seulement le surgissement d'un événement imprévisible dans un ordre qui avait oublié sa propre historicité : c'est l'irruption de la destruction de la possibilité même d'un ordre du monde. Significativement, le premier chapitre de l'ouvrage qui décrit l'Empire austro-hongrois de la fin du XIX^e^ siècle s'intitule « Le Monde de la sécurité », « *Die Welt der Sicherheit* »[1]. Il ne faut pas donner trop de crédit à la valeur descriptive de ces pages, qu'il faut lire à la lumière rétrospective de la catastrophe de la guerre mondiale. Elles circonscrivent, par contraste, la teneur du réel qui détruit le sentiment de progression morale de l'humanité et d'avènement d'un monde pacifié et réconcilié. Réel ne veut pas dire ici réalité objective, comme si *Le Monde d'hier* n'était au fond qu'un travail d'adaptation entre une *Weltanschauung* autrefois adéquate aux structures objectives auxquelles elle était accordée, et un monde nouveau, celui de l'entre-deux-guerres, désormais inconciliable avec ce qui ne peut dès lors plus avoir d'autre statut que celui de rêve — plus encore que de souvenir. Réel doit s'entendre ici comme ce qui, de la réalité signifiante, est retranché,

[1] Arendt y fera d'ailleurs allusion en ouverture du deuxième volume des *Origines du totalitarisme* consacré à l'impérialisme.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

coupé, dans l'institution même de cette réalité, de telle sorte qu'il ne puisse structurellement y faire retour que sous la forme d'un cauchemar, d'une hallucination horrible qui inquiète radicalement la réalité en question parce qu'elle témoigne d'un « inassimilable ». Dans *Le Siècle*, Alain Badiou a qualifié le XX^e^ siècle comme épris d'une passion du réel, au sens lacanien du terme, par quoi il fallait entendre avant tout que les acteurs du siècle se donnent pour tâche d'affronter ce qui dérange et menace de détruire l'ordre symbolique existant, ce qui soustrait l'ordre du sens à son évidence et à sa garantie, ce qui le fragilise et l'ouvre à la double possibilité de sa destruction et de sa régénération[1]. C'est bien l'avènement d'une telle conscience que nous lisons dans *Le Monde d'hier*, sous la forme de l'impossible tentative de son auteur pour l'intégrer subjectivement : le monde est comme tel *contingent*.

Il me semble que c'est à un tel phénomène qu'Arendt est confrontée dans la crise de l'éducation. Ce qui caractérise les enfants, ce n'est pas tellement qu'ils sont nouveaux, mais qu'ils peuvent l'être comme ne pas l'être : qu'ils manifestent l'irruption de la contingence dont la maîtrise, c'est-à-dire l'inscription dans un ordre du monde comme opérateur de destruction et/ou de régénération, de reproduction et/ou de transformation, est par définition problématique, quelle que soit la forme de la société considérée[2]. Mais ce qui, peut-être, singularise la modernité et se trouve radicalisé par la première moitié du XX^e^ siècle, c'est que l'éducation, comme lieu paradoxal d'une impossible maîtrise de la contingence, soit indissociable d'un risque ou d'une menace vécue comme telle par la société moderne, à savoir la menace de sa fragilité — la contingence de l'organisation sociale elle-même[3]. La

[1] Alain Badiou, *Le Siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 2005.

[2] Comme le dit Pierre Clastres dans la *Chronique des Indiens Guayaki*, « [T]oute naissance est vécue dramatiquement par le groupe en son entier, elle n'est pas simplement addition d'un individu supplémentaire à telle ou telle famille, mais une cause de déséquilibre entre le monde des hommes et l'univers des puissances invisibles, la subversion d'un ordre que le rituel doit s'attacher à rétablir » (Pierre Clastres, *Chronique des Indiens Guayaki*, Paris, Éditions Plon, 1972, rééd. Pockett, 2001 p. 10). On peut suivre à la trace, dans le texte de Clastres, tous les temps critiques où se joue l'équilibre de la société, et où se décide, par conséquent, sa permanence : y sont tout particulièrement important les rituels qui rythment le développement de l'existence jusqu'à l'âge adulte, recoupant les moments où cette existence devient susceptible d'en produire d'autres.

[3] Contingence directement ordonnée, chez Arendt, à la structuration des rapports sociaux en régime de production capitaliste comme régime d'expropriations répétées

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

force du texte d'Arendt, c'est d'attirer notre attention sur ceci que, quels qu'en soient les programmes, quelles que soient les finalités attribuées aux activités pédagogiques, l'éducation comme objet d'interrogation et de réflexion témoigne de la fragilité du monde. Peut-être cherche-t-elle également à nous forcer à penser l'éducation dans l'horizon d'une contingence inassimilable, en soulevant dans le même temps le problème des modes de constitution du commun et celui des formes de la permanence du monde.

et croissantes. Voir Hannah Arendt, *La Condition de l'homme moderne*, *op. cit*., p. 319-326.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XII 4, 2016 (Actes 9), p. 148-165
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

Reproductibilité technique et crise de la culture : Art et politique chez Benjamin et Arendt

Par DANIELLE LORIES
Université catholique de Louvain

Quelque vingt-cinq ans après Walter Benjamin dans son fameux essai sur « L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique », Hannah Arendt s'est penchée dans un texte intitulé « La Crise de la culture » sur le même moment critique de l'histoire de l'art et de la culture européenne, qui débouche, selon Benjamin, sur « la liquidation de la valeur traditionnelle de l'héritage culturel »[1] et, dans les termes d'Arendt, sur la « liquidation générale des valeurs » culturelles, qu'elle situe dans les années 1920-1930 en Allemagne, 1940-1950 en France[2].

Tous deux dans leurs analyses lient cette crise au phénomène de massification de la société et font remonter l'examen de la question au XIX^e^ siècle, pointant l'un la naissance de la photographie, qui « contenait virtuellement le cinéma »[3], l'autre le kitsch, qui reflétait « la séparation des arts et de la réalité »[4], comme phénomènes particulièrement symptomatiques du déclenchement de cette crise culturelle, et donc aussi de son enjeu proprement politique.

La conception du politique qui commande la lecture de ladite crise ou liquidation est à l'évidence très différente dans l'un et l'autre cas, mais une

[1] Walter Benjamin, « L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique » (1939), trad. fr. M. de Gandillac revue par R. Rochlitz, dans *Id.*, *Œuvres III*, trad. fr. M. de Gandillac, R. Rochlitz, P. Rusch, Paris, Éditions Gallimard, 2000, p. 276.
[2] Hannah Arendt, « La Crise de la culture », trad. fr. B. Cassin, dans *Id.*, *La Crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, trad. fr. collective, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p. 262.
[3] Walter Benjamin, « L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique », art. cit., p. 272.
[4] Hannah Arendt, *La Crise de la culture*, *op. cit.*, p. 261.

confrontation des deux argumentaires peut jeter un éclairage intéressant aujourd'hui sur notre rapport à certaines de ces valeurs « liquidées » de la tradition *esthétique*. La confrontation ne saurait être menée de manière exhaustive ici, je centrerai donc mon propos sur deux notions dont l'importance est indéniable dans les deux cas : le caractère *public* de l'œuvre et l'*autonomie* de la sphère artistique[1].

Pour l'essentiel, et faute d'espace, la présente étude s'en tiendra aux deux textes mentionnés, même si l'on pourrait défendre l'idée que la notion si fameuse d'aura chez Benjamin mériterait d'être suivie dans son évolution et dans la réévaluation de la perte de l'aura qu'il est possible de lire dans des textes ultérieurs[2], et même si, chez Arendt, il est impossible de ne pas associer l'analyse de « La Crise de la culture » aux thèses de la *Condition de l'homme moderne* dont la parution précède de peu l'élaboration de la première version de l'article paru dans *Daedalus* en 1960[3].

Dans l'avant-propos où il se réclame de Marx, Benjamin annonce la « valeur polémique » de ses « thèses sur les tendances évolutives de l'art dans les conditions présentes de la production » et la mise à l'écart par ce qu'il nomme sa « politique de l'art » des « concepts traditionnels — création et génie, valeur d'éternité et mystère »[4].

Si l'œuvre d'art fut de tout temps reproductible et reproduite, copiée, l'apparition de la photographie, présentée comme précurseur du cinéma dont la portée proprement politique fait l'objet de toute la seconde moitié de l'essai, cette apparition au XIX^e^ siècle est totalement novatrice parce que ce sont les tâches proprement artistiques, celles dévolues traditionnellement à la main, qui désormais sont confiées « à l'œil rivé à l'objectif »[5]. Avec la reproduction en masse par la photographie, l'œuvre traditionnelle perd son carac-

[1] On pourrait mener la comparaison de manière intéressante sur d'autres notions, ainsi du concept de génie.

[2] *Cf*. Rainer Rochlitz, *Le Désenchantement de l'art. La philosophie de Walter Benjamin*, Paris, Éditions Gallimard, 1992, en particulier II.

[3] L'analyse se centrera sur la première moitié des deux textes considérés, sauf incursions nécessaires pour suivre une thématique. En effet, à partir des sections VII et VIII Benjamin se consacre presque exclusivement à l'analyse du cinéma, analyse qui a peu d'écho, comme telle, chez Arendt. Le texte d'Arendt est quant à lui expressément divisé en deux sections dont la seconde traite plus particulièrement du concept de culture, lequel n'est pas comme tel traité par Benjamin, de sorte que les points de comparaison demeurent plus rares ou relativement accessoires.

[4] Walter Benjamin, « L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique », art. cit., p. 270-71.

[5] *Ibid.*, p. 272.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

tère d'objet *unique*, son *hic et nunc*, sa valeur d'*authenticité* et son *autorité* liées à son *origine*.

À l'*unicité* et à la *durée* traditionnelle de l'œuvre originale, et donc à son aura, se substituent ainsi la *répétabilité* et la *fugacité* de la reproduction. Ce constat, Arendt le formulera à son tour : la durée et l'unicité traditionnelles cèdent le pas à la *répétition* et au caractère *éphémère*.

*

Sur la question de la publicité de l'œuvre, c'est le passage de la valeur cultuelle à la valeur d'exposition qui doit retenir l'attention dans le texte de Benjamin.

En corrélation avec son examen de l'évolution des modes de production et de reproduction de l'œuvre, son essai considère les modifications de la « façon de percevoir » des communautés humaines[1]. À cet égard, Benjamin souligne deux pôles dans la réception des œuvres, selon que l'accent porte sur leur valeur cultuelle ou sur leur valeur d'exposition[2]. Il insiste sur ceci que « la production artistique commence par des images qui servent au culte » et qu'à ce point de vue « l'existence même de ces images » importe plus que « le fait qu'elles soient vues » — l'image cultuelle a une dimension essentiellement spirituelle et peut aussi bien être « gardée au secret »[3] ; et c'est à mesure que les pratiques artistiques « s'émancipent du rituel » que l'exposition (qui a toujours existé, et a même toujours dominé en ce qui concerne les œuvres d'architecture par exemple) s'impose toujours davantage[4].

Si la reproduction met à mal l'unicité, c'est tout le rapport à la tradition qui est mis en cause, car « l'unicité de l'œuvre d'art et son intégration à la tradition ne sont qu'une seule et même chose »[5].

Or l'œuvre d'art entre dans la tradition par le culte :

> On sait que les plus anciennes œuvres d'art naquirent au service d'un rituel, magique d'abord, puis religieux. Or, c'est un fait de la plus haute importance que ce mode d'existence de l'œuvre d'art, lié à l'aura, ne se dissocie jamais absolument de sa fonction rituelle. En d'autres termes, *la valeur unique de*

[1] *Ibid.*, p. 277.
[2] *Ibid.*, p. 282.
[3] *Ibid.*, p. 283.
[4] *Ibid.*, p. 284.
[5] *Ibid.*, p. 279.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

l'œuvre d'art « authentique » se fonde sur ce rituel qui fut sa valeur d'usage originelle et première[1].

Ce fondement dans le rituel, on le reconnaît encore « comme un rituel sécularisé, jusque dans les formes les plus profanes du culte de la beauté »[2].

Datant de la Renaissance, ce culte profane qui perdure jusqu'au XIX^e^ siècle révèle alors particulièrement ce fondement parce qu'il est ébranlé par les techniques nouvelles de reproduction ; il le révèle en produisant, dans un mouvement de défense, la doctrine de l'art pour l'art, véritable « théologie négative » refusant à l'art « toute fonction sociale » et « toute évocation d'un sujet concret »[3] : pour la première fois au XIX^e^ siècle « l'œuvre d'art s'émancipe de l'existence parasitaire qui lui était impartie dans le cadre du rituel »[4] — illusoire est cette ultime revendication d'autonomie aux yeux de Benjamin.

Et quand le « *critère d'authenticité n'est plus applicable à la production artistique, toute la fonction de l'art se trouve bouleversée. Au lieu de reposer sur le rituel, elle se fonde désormais sur une autre pratique : la politique* »[5]. Et Benjamin d'ajouter que comme « la prépondérance absolue de la valeur cultuelle » faisait à l'âge préhistorique de l'œuvre « un instrument magique », dont le « caractère artistique » ne fut admis que plus tard, de même « aujourd'hui la prépondérance absolue de sa valeur d'exposition lui assigne des fonctions tout à fait neuves » telles que sa « fonction artistique » pourrait bien s'avérer à l'avenir « accessoire »[6].

Cette fonction que Benjamin appelle « artistique », dont nous sommes encore conscients, selon lui, et qui pourrait disparaître bientôt, est éclairée par une note renvoyant à Brecht qui écrivait que quand l'œuvre d'art devient marchandise, c'est la notion d'œuvre d'art qu'on ne peut plus lui appliquer[7]. Il semble donc que la fonction artistique telle que Benjamin l'entend — celle qui selon cette appellation semblerait définir l'art en tant qu'art —, tout en évoquant une production du beau (le « Bel Art » des modernes), renvoie à toutes les valeurs « traditionnelles » évoquées : parlant des premières photographies où se manifeste encore partiellement la valeur cultuelle, comme culte du souvenir des êtres chers dans les portraits photographiques, Benja-

[1] *Ibid.*, p. 280.
[2] *Idem*.
[3] *Ibid.*, p. 281.
[4] *Idem*.
[5] *Ibid.*, p. 282.
[6] *Ibid.*, p. 284-285.
[7] *Ibid.*, p. 285, note 1.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

min y voit le lieu où « l'aura fait signe une dernière fois », ce qui donne à ces clichés « leur incomparable beauté »[1].

Quant aux fonctions neuves de l'œuvre, les analyses de la photographie et du cinéma doivent les révéler dans la mesure même où *la valeur d'exposition y triomphe*, c'est-à-dire aussi le caractère résolument *public*.

Ce qui apparaît clairement ici, c'est que toute la portée de l'œuvre d'art, qu'elle soit traditionnelle ou nouvelle, toute sa signification réside dans sa fonction, s'inscrit dans un registre qui est celui de l'instrumentalité, des relations de moyens à fin. Instrument du rite et du culte à l'origine, l'œuvre a une valeur d'*usage*, qui au fil du temps se double d'une valeur d'*échange*, et d'une valeur *marchande*, d'autant plus aisément que le culte s'est progressivement sécularisé, qu'il est devenu profane, que la valeur cultuelle de l'image a cédé la place à un fétichisme de l'œuvre originale et authentique, c'est-à-dire dont la « traçabilité », dirait-on aujourd'hui, jusqu'à tel individu artiste est assurée. Le culte du *génie* artiste remplaçant pour ainsi dire celui de la divinité tout en dégénérant en une marchandisation toujours accrue qui s'achève dans l'usage capitaliste du cinéma, c'est-à-dire dans le culte hollywoodien de la vedette : « Le culte de la vedette, que favorise le capitalisme des producteurs de films, conserve cette magie de la personnalité qui, depuis longtemps déjà, se réduit aux charmes faisandés de son caractère mercantile »[2].

Dans le contraste en jeu dans le présent propos entre son analyse et celle d'Arendt, ce qui est frappant, c'est d'une part que, selon Benjamin, il ne semble pas que le caractère public de l'œuvre d'art lui soit essentiel, en tout cas dans son sens traditionnel, puisque ce sens reste tributaire de la valeur d'usage cultuel ; c'est, d'autre part, que ce caractère *public* devient crucial quand il s'agit de redéfinir les fonctions neuves, politiques, de l'œuvre transfigurée par la reproductibilité technique. Et, enfin, c'est que tant quant à l'œuvre traditionnelle que quant à l'œuvre nouvelle, Benjamin ne raisonne qu'en terme seulement de fonctionnalités de l'œuvre : l'œuvre est et n'est jamais qu'un instrument. Un instrument du culte, qui se sécularise, se faisande, se mercantilise ; puis, l'instrument technique d'une action politique et révolutionnaire que l'auteur appelle de ses vœux. L'importance soulignée

[1] *Idem*. On remarquera dès à présent que dans le culte profane de la beauté, progressivement, « à l'unicité de ce qui apparaît dans l'image cultuelle » s'est substituée « l'unicité empirique du créateur et de son activité créatrice » *(ibid.,* p. 280, note 2) ; qu'ainsi la prosaïque « garantie d'origine » tend à s'imposer comme une sorte de fétichisme de la signature, ce qui renvoie à la notion moderne de génie.
[2] *Ibid.*, p. 295.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

du caractère public de l'œuvre n'est que la conséquence d'un changement fonctionnel. Et la fonction proprement « artistique » ne semble être qu'un intermédiaire historique, moderne, entre la fonction religieuse et le naufrage de l'ensemble des valeurs dites traditionnelles de l'œuvre, toutes liées à cet intermède qui s'achève avec le mouvement de l'art pour l'art, au moment où les techniques de reproduction ouvrent les portes aux fonctions politiques nouvelles de l'art[1].

Sur tout ceci, Arendt est bien loin d'entériner l'analyse, tout en reconnaissant une signification politique et publique considérable, mais bien plus *essentielle*, à l'œuvre d'art.

Dans la *Condition de l'homme moderne*, ouvrage qui donne l'orientation générale de l'analyse de « La Crise de la culture », elle écrit, sur les valeurs d'usage et d'échange de l'œuvre et sa marchandisation :

> Les objets qui donnent à l'artifice humain la stabilité qui lui permet d'être la patrie des mortels sont en particulier ceux qui n'ont aucune utilité, et qui parce qu'ils sont uniques ne sont pas échangeables et défient par conséquent l'égalisation au moyen d'un dénominateur commun comme l'argent[2].

Ensuite, *sur l'origine cultuelle*, magique ou religieuse de l'œuvre :

> Que l'œuvre d'art ait toujours été inutile, ou qu'elle ait autrefois servi aux prétendus besoins religieux comme les objets d'usage ordinaire servent aux besoins ordinaires, c'est une question hors de propos ici. Même si l'origine historique de l'art était d'un caractère exclusivement religieux ou mythologique, le fait est que l'art a glorieusement résisté à sa séparation d'avec la religion, la magie, et le mythe[3].

---

[1] Le mouvement reproduit en un sens le mouvement hégélien qui mène à la mort de l'art ; mais c'est aussi ici le mouvement marxien par lequel on devrait aboutir à une société sans classe dans laquelle tout un chacun est artiste à ses heures, ce qui revient de toute façon à la mort de l'art. Le devenir « expert » du spectateur du cinéma *(ibid.,* p. 295 et p. 313), et la légitimité de la revendication par tout un chacun de son droit à l'image *(ibid.,* p. 296) et à la parole d'expert en sa partie, reconnus par Benjamin, vont en ce sens. Et rien de cela ne sort du registre de l'instrumentalité : l'expert est technicien, comme auteur ou comme spectateur, il évalue des moyens eu égard à une fin.

[2] Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne* (1961), trad. fr. G. Fradier, Paris, Éditions Calmann-Lévy, 1983, p. 187.

[3] *Ibid.*, p. 187-188.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Qui plus est, loin d'être définie tout entière par sa fonction cultuelle traditionnelle ou par sa fonction politique nouvelle, l'œuvre d'art ne prend sens dans la sphère politique que de transcender le registre des besoins que ce soit des individus ou de la société, comme celui des fonctions et de l'utilité : « Leur beauté transcende tout besoin, et les fait durer à travers les siècles. Mais si [elle] transcende besoins et fonctions, jamais elle ne transcende le monde, même s'il arrive que l'œuvre ait un contenu religieux ». Il faut au contraire dire que « tout art est séculier » et que l'art religieux « réifie et transforme en présence "objective", tangible, mondaine, ce qui n'existait auparavant qu'en dehors du monde »[1] : peu importe où la religion ou la psychologie peuvent situer cet « en dehors du monde », ce qui importe ici c'est que l'art, en tant qu'art, lui donne une présence au monde dans l'apparaître des formes de l'œuvre, dans ce qu'elles ont d'inutile.

Menée du point de vue politique, elle aussi, l'analyse d'Arendt vise à dégager une essence, en-deçà des *fonctions* variant dans l'histoire.

Non pas évidemment qu'Arendt annihile l'évolution historique, ni la crise du XIX^e^ siècle, mais elle interprète celle-ci au regard de ce qu'elle considère comme les traits essentiels de l'œuvre envisagée dans sa signification proprement politique, c'est-à-dire d'abord publique. Ce n'est pas non plus que la production en nombre liée à la massification de la société ne possède pas à ses yeux de portée qualitative sur ce qui est produit, bien au contraire. Mais elle analyse les faits de cette phase historique à la lumière des distinctions essentielles qui concernent les activités humaines. Sa perspective est politique, mais au sens où ce mot fait référence à l'être-ensemble des hommes, aux conditions de ce vivre-ensemble. En ce sens, l'art possède d'emblée un aspect politique, il implique ou présuppose cet être-ensemble des hommes : on n'est pas un producteur d'œuvres d'art pour et par soi seul ; l'œuvre n'est œuvre que pour un public ; l'art comme le beau renvoient à l'essentielle sociabilité des hommes, comme l'avait vu Kant, et même aux conditions de possibilité de leur « être-ensemble ».

*

On sait que la *vita activa* rassemble trois types essentiellement différents d'activités chez Arendt. C'est la condition de l'homme d'être d'abord *animal laborans*, c'est-à-dire de devoir par son travail ou labeur assurer sa propre subsistance, l'ensemble des nécessités vitales. Il est aussi *homo faber*, car il produit « la pure variété infinie des choses dont la somme totale constitue

[1] Hannah Arendt, *La Crise de la culture*, *op. cit.*, p. 267.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

l'artifice humain, le monde dans lequel nous vivons »[1]. Ce monde d'artifice durable qui « stabilise la vie humaine »[2] est pour la pluralité des hommes : c'est à eux seuls qu'il faut un habitat susceptible de délimiter un espace *public* propre à la révélation de *qui* ils sont par l'action et la parole et c'est par la pluralité que ce monde a une réalité « objective », parce qu'il leur est commun[3].

C'est à travers la compréhension de *l'action* que ce monde — cet environnement artificiel qui protège les hommes du flux de la nature et de la vie[4] — peut se montrer comme le lieu objectif, indépendant de chacun, de chaque naissance d'êtres humains chaque fois uniques, qui vont insérer « dans la société de [leur] propre espèce » leur « unicité » propre par l'action et la parole[5]. C'est dans ces relations que surgit la dimension propre du sens, par-delà l'utilité et les nécessités biologiques. Le monde constitué par les œuvres de l'*homo faber* n'a de *sens* que par et pour l'homme d'action et de parole.

Si l'*animal laborans* a besoin de l'*homo faber* pour faciliter son travail et soulager sa peine, les hommes au pluriel ont besoin de lui pour édifier une patrie sur terre, qui soit un monde humain au sens propre ; quant aux hommes d'action,

> ils ont besoin de l'*homo faber* en sa capacité la plus élevée : ils ont besoin de l'artiste, du poète et de l'historiographe, du bâtisseur de monuments ou de l'écrivain, car sans eux le seul produit de leur activité, l'histoire qu'ils jouent et qu'ils racontent, ne survivrait pas un instant[6].

Dans l'ouvrage de 1958, l'analyse du mouvement historique montre que la modernité met déjà en péril la reconnaissance de la spécificité du domaine *public* par opposition au *privé*[7], en même temps que la spécificité de l'action et de la parole par rapport au registre de la fabrication : la mentalité moderne considère que savoir, c'est pouvoir, c'est-à-dire faire, fabriquer, et le politique est saisi — la modernité achevant ainsi un glissement déjà sensible

[1] Hannah Arendt, « Travail, œuvre, action », trad. fr. D. Lories, *Études phénoménologiques*, I, n° 2, p. 12.
[2] Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 154.
[3] « Le seul caractère du monde qui permette d'en mesurer la réalité, écrit Arendt, c'est qu'il nous est commun à tous » (*ibid*., p. 234).
[4] Hannah Arendt, « Travail, œuvre, action », art. cit., p. 14.
[5] *Ibid*., p. 21.
[6] Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 195.
[7] Ce phénomène s'est encore accru ensuite.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

chez Platon — sur le modèle de la fabrication, c'est-à-dire de la maîtrise où l'auteur est maître de ses matériaux, de ses outils, de son œuvre, alors que l'action, comme interaction, est imprévisible dans ses conséquences, et irréversible, c'est-à-dire que l'acteur n'est nullement en position de maîtrise par rapport à ce qu'il fait, ce qui devrait interdire de tenter de comprendre l'action à partir du modèle de l'œuvrer. Des modernes à notre monde contemporain, le glissement s'effectue ensuite de cette prééminence de l'*homo faber* vers celle de l'*animal laborans* : c'est l'homme travailleur et consommateur qui l'emporte toujours davantage. La crise de la culture prend place dans ce mouvement d'ensemble et son analyse s'effectue dans ces catégories.

Arendt montre d'abord que l'antagonisme entre culture et société n'a pas attendu l'apparition de la société de masse, mais qu'il s'agit plutôt d'un phénomène propre à l'âge moderne, lié à l'avènement de la société elle-même. « Tout le mouvement de l'art moderne, écrit-elle, commença par une rébellion véhémente de l'artiste contre la société en tant que telle (et non contre une société de masse encore inconnue) »[1]. L'accusation de l'artiste envers la société — qu'Arendt envisage ici en tant qu'il est « le producteur authentique des objets que chaque civilisation laisse derrière elle comme la quintessence et le témoignage durable de l'esprit qui l'anime »[2] — fut d'abord celle de philistinisme — cet « état d'esprit qui juge de tout en termes d'utilité immédiate et de "valeurs matérielles", et n'a donc pas d'yeux pour des objets et des occupations aussi inutiles que ceux relevant de la nature et de l'art »[3].

Mais cette société ne resta pas simplement « inculte et inintéressée » par les œuvres de l'art, elle se mit à les faire servir à ses visées propres : le bourgeois s'en empara comme d'un moyen d'ascension sociale, visant à atteindre une reconnaissance supérieure liée à un raffinement dans l'éducation et à la perfection de soi. Par ces *moyens* il s'agissait de « [sortir] des basses régions où l'on supposa le réel situé, jusqu'aux régions élevées de l'irréel, où la beauté et l'esprit étaient, supposait-on, chez eux ». C'est contre cet *usage* de l'art et de la culture que les artistes se révoltèrent, refusant d'être « expulsés de la réalité dans une sphère de conversation raffinée où ce qu'ils font perd toute signification »[4], leur sens étant d'édifier un monde humain durable, partagé et transmissible de génération en génération. La culture forme une monde objectif, fait de choses tangibles et les normes

[1] Hannah Arendt, *La Crise de la culture*, *op. cit.*, p. 254.
[2] *Ibid.*, p. 257.
[3] *Ibid.*, p. 258.
[4] *Ibid.*, p. 259.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

sociales d'éducation raffinée ne s'y adaptent nullement : le seul critère qui vaut à ce sujet est la *permanence*, la durée, voire une sorte d'immortalité au point que : « Seul ce qui dure à travers les siècles peut finalement revendiquer d'être un objet culturel »[1].

On voit bien que, dans la perspective arendtienne, nous ne sommes pas dans le schéma « traditionnel » de l'esthétique moderne où l'essentiel pour l'œuvre est l'effet produit sur nos subjectivités individuelles. Cette dimension n'est pas négligée mais apparaît comme subordonnée à cette permanence foncière des objets mondains que sont les objets culturels et par excellence les œuvres d'art, puisque *c'est grâce à cette durée qu'ils possèdent* « leur plus importante et leur plus fondamentale qualité : ravir et émouvoir le lecteur ou le spectateur par-delà les siècles »[2].

La « désintégration de la culture »[3] entamée par la société philistine éduquée sera achevée au XX^e^ siècle par l'*animal laborans*. Alors « le fil de la tradition » se brise[4]. La société philistine, où l'avait emporté la mentalité utilitaire de l'*homo faber*, usant et abusant des choses culturelles comme de moyens pour ses fins propres, a fait place à la société, massifiée, de *consommation*. Ce que le philistin cultivé *utilisait*, les produits culturels, l'individu de la masse le *consommera*. Quand le premier, autrement dit, ramenait l'œuvre d'art au registre banausique de l'œuvrer ordinaire, de la fabrication, des moyens et des fins, registre dont elle est issue mais qu'elle transcende précisément par son rapport à la *polis*, à l'espace public, à l'action et à la parole qui s'y jouent et s'y échangent, le second la ravale au rang des nécessités vitales et du labeur chargé de les satisfaire, l'introduit dans le cycle naturel du métabolisme[5], auquel il a toujours été de son essence d'échapper, de par sa durée. De marchandise et objet utilitaire, les produits culturels deviennent biens de consommation satisfaisant le besoin naturel de distraction.

Le danger de la société de masse et de ladite « culture de masse » ne réside bien sûr pas dans le fait que l'ensemble de la population aurait accès à la culture et à l'art, il réside dans l'application aux objets culturels des critères de « la fraîcheur et (de) la nouveauté »[6] qui ne valent que dans

---

[1] *Ibid.*, p. 260.
[2] *Idem*.
[3] *Ibid.*, p. 261.
[4] *Ibid.*, p. 262.
[5] Les œuvres sont désormais intégrées dans l'ordre biologique du « métabolisme de l'homme avec la nature » *(ibid.*, p. 263, citant Marx).
[6] *Ibid*., p. 264.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

l'ordre de la consommation et de la satisfaction des besoins vitaux. Plus profondément, le danger est dans les « appétits gargantuesques » de loisirs auxquels doit faire face l'industrie qui porte ce nom. Le besoin de distraction est légitime, mais infini, puisque les produits sont destinés à disparaître dans la consommation, il est dès lors problématique de les satisfaire. La menace réside en ceci que l'industrie des loisirs « pille le domaine entier de la culture passée et présente, dans l'espoir de trouver un matériau approprié »[1]. L'objet culturel ou d'art est transformé en matière première d'un produit de consommation-loisir et pour le rendre consommable, digeste, il faut le modifier : le réécrire, le condenser, l'abréger, l'illustrer, etc. : « La culture de masse apparaît quand la société de masse se saisit des objets culturels [...] son danger est que le processus vital de la société [...] consommera littéralement les objets culturels, les engloutira et les détruira »[2].

Chez les deux auteurs, il s'agit de déceler dans la liquidation des valeurs culturelles un impact du quantitatif sur le qualitatif[3]. Cependant Benjamin veut voir dans l'aspect « destructeur » du cinéma « son aspect cathartique »[4], donc positif, à l'égard de ces valeurs, et voit une invitation à cette « vaste liquidation »[5] dans l'enthousiasme d'Abel Gance : « Shakespeare, Rembrandt, Beethoven feront du cinéma »[6]. Arendt en revanche y repère cette destruction de la culture et des œuvres par la consommation de la masse. Ce sont donc la subsistance ou la disparition de la culture et de l'art qui sont en jeu car « la culture concerne les objets et est un phénomène du monde », elle meurt si elle est absorbée par « le loisir [qui] concerne les gens et est un phénomène de la vie »[7]. Plus qu'un simple « milieu de vie », la culture offre un *monde* d'objets doués d'une durabilité intrinsèque parce qu'ils transcendent le circuit des besoins, et celui des fonctions. L'enjeu est foncièrement politique puisque art et culture ont un rôle spécifique par rapport à la sphère *publique* du politique.

---

[1] *Ibid*., p. 265.
[2] *Ibid*., p. 265-66. Ou encore *ibid*., p. 266 : « La culture se trouve menacée quand tous les objets et choses du monde, produits par le présent ou par le passé, sont traités comme de pures fonctions du processus vital de la société, comme s'ils n'étaient là que pour satisfaire quelque besoin ».
[3] Walter Benjamin, « L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique », art. cit., p. 310.
[4] *Ibid.*, p. 276.
[5] *Ibid.*, p. 277.
[6] *Ibid*., p. 276-77.
[7] Hannah Arendt, *La Crise de la culture*, *op. cit.*, p. 266.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Si Arendt voit moins de danger dans les techniques artistiques nouvelles au point de vue de l'œuvre au sens strict — il n'y a pas de raison que les œuvres traditionnelles en souffrent, comme l'écrit Benjamin : leur existence même n'est pas remise en cause[1] —, le danger vient de ce que ces techniques se mettent au service non de l'art — il n'y a pas de raison non plus de refuser le titre d'art au cinéma ou à une autre technique neuve — mais des biens de consommation qui puisent dans l'héritage culturel comme matière.

Pour Arendt, la production d'œuvres d'art ne prend un sens spécifique, dans l'ensemble de l'agir humain, que de contribuer à procurer un monde, qui n'est que par sa durée par delà la vie d'un individu, de transmettre dans ce monde de génération en génération les histoires, les actions des hommes qui disent le sens de l'*inter-esse*. Ce sens est *public*, pour et par la pluralité des hommes. L'œuvre réifie ses histoires et permet leur transmission par-delà les siècles. La publicité de l'œuvre est essentielle à son sens dans la *vita activa*, tant dans l'*espace* que dans le *temps*. Le devenir « fugace », l'assimilation dans une consommation sont contraires au sens de l'œuvre et la détruisent en tant qu'art ou qu'objet de culture ; bien loin de lui permettre d'accéder à une fonction politique, ce devenir est destructeur d'un monde commun humain au profit d'une société de consommation où sont de plus en plus brouillées, voire abolies, les limites du privé et du public.

C'est dire que l'œuvre d'art, dans la liquidation des valeurs, bien loin de gagner une « fonction politique » en gagnant en caractère public, est en train de perdre sa réalité de chose de la sphère publique, du-monde, et dès lors de perdre sa capacité à procurer l'habitat durable que requiert l'action politique : elle est en train d'intégrer la sphère en principe privée de la consommation, de la satisfaction des besoins[2].

*

Au regard d'une analyse comme celle d'Arendt, celle de Benjamin demeure piégée dans une vision fabricatrice, banausique, à laquelle échappent le vrai sens du politique ainsi que le sens que par rapport à celui-ci prend l'œuvre d'art. Ce piège, on le repère dans l'insistance que met Benjamin sur la

[1] Walter Benjamin, « L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique », art. cit., p. 275.

[2] Le « social » relève de cette confusion du public et du privé dans la société de marché et de consommation.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

fonctionnalité de l'œuvre comme encore dans l'*expertise* qu'il voit à l'œuvre dans une salle de cinéma.

Selon Arendt, en revanche, la spécificité de l'œuvre d'art par rapport aux autres produits de l'*homo faber*, c'est que la beauté de l'œuvre ne satisfait pas de besoin, ni n'est utile. L'enjeu de l'œuvre d'art est donc l'existence d'un monde proprement humain, rien de moins. En outre, cette beauté (et la distance avec Benjamin se marque encore) ne transcende pas le monde : elle appartient à des réalités tangibles du monde, parmi les plus durables de toutes et donc les plus mondaines[1]. Pour admirer cet apparaître, il nous faut, selon l'expression kantienne, faire preuve de « désintéressement »[2], c'est-à-dire mettre à distance les considérations utilitaires et être libéré des nécessités vitales, de manière à « être libres pour le monde », comme dit Arendt[3], et capables de juger sur l'apparaître seul des choses.

Loin d'être en rupture avec la tradition, chez Arendt, le sens politique parce que public de l'œuvre d'art, celle-ci le tient de ce que sa beauté, sa forme, son apparaître dans le monde n'a pas à strictement parler de fonction : c'est ainsi qu'elle contribue à donner un monde au sens strict, c'est-à-dire aussi une culture.

Supérieures à toutes les choses du monde par leur durée, les œuvres d'art font exception car elles sont maintenues à l'écart des procès de consommation et d'utilisation, et c'est cette mise à distance qui est constitutive de ce que veut dire le mot culture : « C'est seulement quand elle est accomplie que la culture, au sens spécifique du terme, vient à l'être »[4]. Il y a culture si la subsistance des objets du-monde par-delà les générations est assurée. Sans cet habitat qu'est le monde au sens propre[5], il n'y a pas de culture. Sans les œuvres d'art comme objets échappant expressément à ces procès vital et utilitaire/fonctionnel, il n'y a pas de monde.

Loin de tenir à une origine mystérieuse dans le culte et à une existence « parasitaire », d'instrument, le sens de l'œuvre d'art tient à son apparaître public, dans un monde partagé, et à sa durée dans ce monde. Aux yeux d'Arendt, le devenir éphémère ou fugace de l'œuvre est en ce sens sa néga-

[1] Hannah Arendt, *La Crise de la culture*, *op. cit.*, p. 268.
[2] *Cf. ibid*., p. 269.
[3] *Ibid*., p. 270.
[4] *Ibid*., p. 268.
[5] C'est-à-dire un monde où « la totalité des objets fabriqués est organisée au point de résister au procès de consommation nécessaire à la vie des gens qui y demeurent, et ainsi, de leur survivre » *(ibid*., p. 269).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

tion même : ce n'est plus d'œuvre qu'il s'agit, ni de culture, c'est de consommation et de loisirs, de processus métabolique.

On voit comment la différence de sens et d'appréciation du caractère public de l'œuvre renvoie à une différence du rapport au beau : aura mystérieuse, pointant vers un « ailleurs », un « lointain », une origine cultuelle et rituelle, avec ce que cela comporte de nécessairement inaccessible au savoir, à la raison, d'un côté ; simple éclat des formes libres de toute fonction, de l'apparaître pour l'apparaître, du se-donner-à-voir à la pluralité pour la pluralité, de l'autre. Au lointain qui garde quelque chose de mystique s'oppose un apparaître partagé, parmi nous, séculier. Quant à la proximité de la reproduction, qui s'oppose à l'éloignement de l'œuvre unique traditionnelle, cette proximité n'est rien aux yeux d'Arendt que la proximité « biologique » du bien de consommation, à mille lieues de l'indépendance ou de l'objectivité de l'œuvre par rapport aux individus : la reproduction, bien loin d'avoir une portée « politique » positive, relève d'une privatisation consommatrice de l'œuvre, alors qu'elle n'est œuvre que dans la sphère publique.

Si les mouvements d'ensemble des deux analyses sont fort éloignés, on retrouve néanmoins dans la description du spectateur du cinéma capitaliste par Benjamin des traits qui sont ceux de l'*animal laborans* d'Arendt.

*

La question de l'*autonomie* de la sphère des œuvres d'art a été préparée par l'aperçu qui précède quant à la publicité de l'œuvre, beaucoup d'éléments pertinents à cet égard ont déjà été rassemblés.

Chez Benjamin, on peut lire un pur et simple déni de l'autonomie d'une sphère artistique puisque toute son interprétation du sens de l'œuvre d'art, traditionnelle ou nouvelle, s'exprime en termes d'usage et de fonction. Usage cultuel, usage politique. L'« autonomie » prétendue de la sphère artistique n'est rien qu'une revendication concomitante à la sécularisation du culte, qui demeure néanmoins culte, puisque la doctrine de « l'art pour l'art » est qualifiée de théologie négative[1]. De la fonction rituelle à la fonction politique révolutionnaire, l'œuvre a une existence « parasitaire ». Même au moment où la fonction « artistique » semble l'emporter, cette fonction est celle d'un objet du culte de la beauté, objet d'usage, d'échange, remplissant une fonction de marchandise en même temps que, dans les mains du

[1] Walter Benjamin, « L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique », art. cit., p. 281.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

collectionneur, de fétiche. Benjamin l'indique du reste : « Une fois que l'art avait été affranchi de ses bases cultuelles par la reproductibilité technique, il perdait à jamais tout semblant d'autonomie »[1] : ce qui est perdu n'est qu'un *semblant*. Et s'il s'agit d'introduire dans la théorie de l'art de nouveaux concepts « *utilisables pour formuler des exigences révolutionnaires* », c'est pour remplacer les concepts traditionnels, accusés de se montrer utilisables « *pour les buts du fascisme* »[2]. Il s'agit moins de faire échapper l'art à l'instrumentalité, donc à la subordination, que de préconiser un usage politique au détriment d'un autre usage politique, fasciste, fondé sur la traditionnelle valeur cultuelle[3].

Chez Arendt en revanche, le mouvement de « l'art pour l'art » peut apparaître comme une résistance du monde artistique, mais il s'agit cette fois d'une résistance à l'utilisation de l'art à des fins qui lui sont étrangères : l'usage qu'en font les philistins « cultivés » qui instrumentalisent l'art pour servir les intérêts individuels. C'est même plus fondamentalement encore une réaction contre l'expulsion de l'œuvre et de l'art hors de la réalité du monde, comme on l'a vu ; cette « révolte » a bien de ce point de vue un sens politique car c'est le sens, public et politique, de l'œuvre d'art de contribuer à la réalité du monde partagé par son simple apparaître, et d'être dans ce monde comme une chose dont la culture propre à cet « être-ensemble » des hommes puisse prendre soin pour la préserver.

L'autonomie de la sphère artistique, c'est aussi la reconnaissance de la différence de registre dans la *vita activa*. L'artiste fait une élaboration de matériaux : pierre, couleurs, sons, mots, etc., qui est une réification ; il agit en *homo faber* dans son atelier, non en homme d'action. Son œuvre prend place dans le monde public, mais l'*homo faber* n'est pas un homme public ou politique : il est seul avec son œuvre, dans une élaboration qui a un commencement défini et une fin déterminée, quand l'œuvre sort de l'atelier. L'homme d'action, quant à lui, n'est pas comme tel solitaire, il est d'emblée en interaction avec les autres et ne maîtrise pas le terme de son action.

Le rapport de l'œuvrer de l'artiste et de l'action de l'homme politique est en tension et il est complexe, comme le montre la deuxième partie de l'essai sur « La Crise de la culture ». L'œuvre, une fois qu'elle devient publique, échappe à son producteur. Si elle est « autonome » par rapport aux autres produits de l'*homo faber*, par rapport aux objets d'usage, c'est qu'elle transcende la sphère des besoins et des fonctions propres à l'outil. Mais

[1] *Ibid*., p. 287.
[2] *Ibid*., p. 271.
[3] *Cf*. Hannah Arendt, *La Crise de la culture*, *op. cit.*, p. 314.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

comme objet durable du monde, elle *dépend* d'une activité publique de préservation qui est à proprement parler la culture. C'est là son « autonomie » par rapport à la consommation et à l'usage. Mais ce thème de l'autonomie de la sphère artistique commande que l'on se tourne non pas seulement dès lors vers les positions de l'artiste et de l'œuvre mais aussi vers celle du *spectateur*. De ce point de vue, il faut relever les références au désintéressement de Kant.

Parlant des photographies où la figure humaine n'apparaît plus et qui, dit-il, commencent à « devenir des pièces à conviction pour le procès de l'histoire »[1], Benjamin souligne qu'« elles en appellent déjà à un regard déterminé ». « Elles ne se prêtent plus à une contemplation détachée. Elles inquiètent celui qui les regarde »[2]. Dans l'analyse du cinéma, il fait, en toute bonne logique avec l'instrumentalité de l'œuvre, du spectateur d'abord un « expert » qui « fait passer un test » (la comparaison allant à une « épreuve d'aptitude professionnelle »), ou un « demi expert », pour finalement parler de ce public expert comme d'un « examinateur distrait » et ce, après avoir mis en contraste la *distraction* avec le *recueillement* : « Celui qui se recueille devant une œuvre d'art s'y abîme », tandis que « la masse distraite recueille l'œuvre d'art en elle »[3]. En rapprochant la réception au cinéma, « distraite et collective », dont le modèle est tactile, c'est-à-dire pratique, de celle de l'architecture[4], Benjamin l'oppose au modèle de la théorie esthétique traditionnelle qui privilégie la contemplation, un modèle visuel donc, dont le recueillement isolé renvoie à l'origine cultuelle une fois encore. La comparaison entre la peinture et le cinéma a fourni l'opposition des attitudes : si la toile « invite le spectateur à la contemplation »[5] — dans laquelle il « peut s'abandonner à ses associations d'idées » —, l'image cinématographique, quant à elle, ne laisse le temps de rien de tel : c'est l'effet de choc qui l'emporte, empêchant toute « perte » du spectateur en contemplation. La contemplation recueillie individuelle est qualifiée de « comportement asocial »[6] et rapportée à une « bourgeoisie dégénérée ». L'expertise distraite et collective est rapportée à la masse des salles obscures. Du point de vue

[1] Walter Benjamin, « L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique », art. cit., p. 286.
[2] *Idem*. On pourrait analyser dans le passage en question les références à l'absence de liberté du spectateur : Benjamin parle de « directives » qui deviennent encore « plus impérieuses » avec le cinéma.
[3] *Ibid*., p. 289-290 et note, p. 295, p. 313, p. 311.
[4] *Ibid*., p. 311.
[5] *Ibid*., p. 309.
[6] *Ibid*., p. 308.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

politique auquel il se place, le gros avantage de la réception du film par la masse serait que

> plus que nulle part ailleurs, les réactions individuelles, dont l'ensemble constitue la réaction massive du public, prennent en compte, dès le départ, leur transformation imminente en un phénomène de masse et que, au moment même où elles se manifestent, ces réactions se contrôlent mutuellement[1].

Indépendamment même de ce que peut donner à craindre cette sorte d'autocensure préventive d'un contrôle de la masse par la masse, le lecteur d'Arendt voit l'abîme se creuser entre cette analyse et l'usage qu'Arendt fera du modèle kantien du jugement désintéressé. Ce que fournit le texte de Kant à ses yeux, c'est le modèle d'un regard, d'un jugement, libéré pour le monde parce que libéré des soucis quant aux nécessités vitales et aux considérations utilitaires. Libéré pour le monde veut dire attentif, et actif chez Kant, attentif à l'objet pour lui-même, pour ce qu'il donne à voir, tel qu'il est pour le monde, et non par rapport à tel ou tel usager ; mais cela veut dire aussi attentif au point de vue d'autrui : la liberté du jugement individuel est celle d'un jugement en phase avec le caractère partagé du monde, et ce jugement est précisément celui qui peut prendre en souci les objets du monde, et parce que ce monde est un monde partagé, cela veut dire une prise de soin commune, active, des choses du monde, ce qui exige la tenue en compte du point de vue de tout autre qui partage ce monde. Il s'agit, dit Arendt, de courtiser l'accord d'autrui à son propre jugement, de faire preuve de cette « mentalité élargie » qu'évoque Kant[2]. La validité spécifique du jugement réfléchissant kantien est là, dans cette « communication anticipée avec autrui avec qui je sais finalement devoir trouver un accord »[3] et dans cette recherche d'un jugement qui soit valide « pour toute personne singulière qui juge »[4], ce qui veut dire que ce jugement « n'est pas valide pour qui ne juge pas, ni pour ceux qui ne sont pas membres du domaine public où les objets du jugement apparaissent »[5].

Aux yeux d'Arendt, il n'est pas douteux que ce jugement désintéressé est politique au sens fort : il concerne d'emblée et de droit l'« être-ensemble » des hommes, leur manière de partager leur monde commun ; il n'est pas douteux non plus qu'en réduisant le désintéressement à un re-

[1] *Ibid*., p. 301.
[2] Hannah Arendt, *La Crise de la culture*, *op. cit.*, p. 281.
[3] *Idem*.
[4] *Ibid*., p. 282 citant Kant.
[5] *Ibid*., p. 282.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

cueillement solitaire et antisocial, Benjamin méconnaît ce qui est le plus important d'un point de vue politique ; il n'est pas douteux enfin qu'en collectivisant comme il le fait la réception par la masse, Benjamin commet l'erreur politique majeure non pas seulement de négliger la pluralité des hommes, leur différence individuelle dans leur égalité de droits, mais de la nier au profit d'une illusion de sujet collectif : cette masse qui n'est rien qu'une somme d'intérêts individuels, rien qu'une foule dont on pourra se disputer le « contrôle » ou obtenir l'autocensure, la neutralisation de la foule par la foule ; et qui représente assurément l'anéantissement de tout jugement individuel libre et soucieux de convaincre des égaux. Sans compter que si jugement il y a au sein de cette foule, c'est en vertu des critères de la consommation : fraîcheur et nouveauté et non eu égard au « vivre-ensemble ».

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XII 4, 2016 (Actes 9), p. 166-188
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

L'effet-choc du cinéma dans « L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique » : De la possession à la propriété, de l'hypnotisé à l'examinateur distrait

Par SÉBASTIEN BARBION
FNRS – Université de Liège

À cette image rigide et fantomatique d'un mouvement perpétuel succède une signification dès que la rigidité se résout en un processus dont l'homme est la force motrice[1].

Introduction

Le cinéma, dès sa naissance, fut l'objet d'une fascination autant que d'une méfiance. De nombreux médecins, psychologues, psychanalystes, juristes et pédagogues, souvent français ou allemands, attirèrent l'attention de leurs compatriotes sur les méfaits du cinématographe[2]. Jugeant ce dernier dans un discours faisant voisiner la psychopathologie et la morale[3], ils en condamnèrent les méfaits sur l'esprit et le corps humain. Pour quelles raisons ? D'une part, le spectateur souffrirait du choc physique provoqué par l'excès de *stimuli* (succession rapide des images) et l'effet de scintillement (effet «*flicker*») et, d'autre part, il ne serait plus maître de ses pensées et de ses

[1] Georg Lukàcs, *Histoire et conscience de classe*, trad. fr. K. Axelos et J. Blois, Paris, Éditions de Minuit, 1960, p. 225.
[2] Pour plus de précisions sur les auteurs de ces textes, *cf.* Scott Curtis, « Between Observation and Spectatorship », dans Klaus Kreimeier & Annemone Ligensa (dir.), *Film 1900: Technology, Perception, Culture*, Herts, John Libbey publishing Ltd., 2009.
[3] Andreas Killen, « The Scene of the Crime: Psychiatric Discourses on the Film Audience in Early Twentieth Century Germany », dans Klaus Kreimeier & Annemone Ligensa (dir.), *Film 1900: Technology, Perception, Culture*, *op. cit.*, p. 102.

actions. L'un entraînerait l'autre : au cinéma, le spectateur serait mis dans un tel état physique de perception qu'il ne serait plus maître de ses pensées ou de ses actions. En bref, il ne possède plus, il devient possédé. Les médecins dressèrent ainsi le portrait du spectateur en *hypnotisé*, du dispositif cinématographique en *hypnotiseur*. Par la suite, de nombreuses discussions visèrent à déterminer les proportions dans lesquelles l'expérience du cinéma pouvait contraindre le spectateur à une action, si celle-ci était immédiate ou différée, ou encore si celle-ci pouvait par exemple contraindre à tomber amoureux ou à assassiner. Si la littérature avait déjà précédemment pris l'hypnose pour thématique — dans l'air du temps autour de 1900 —, le cinéma, comme dispositif technique, favorisait cependant la pensée d'une expérience matérielle et spirituelle d'un nouvel ordre[1]. L'effet de choc provoqué par la succession automatique des images fut en effet fréquemment mobilisé dans les théories du cinéma au début du XX^e^ siècle. À celui-ci, la question de la *possession*, soulevée par les médecins, s'y trouvait régulièrement associée. Mais il n'était toutefois pas fatal que la dépossession qui lui fut corrélative soit pathologique, ni même péjorative. C'est ce que nous essayerons de montrer avec l'essai intitulé « L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique »[2] de Walter Benjamin.

[1] Plus encore, le cinéma participera à la mise en scène des inquiétudes qu'il suscitait, tantôt mettant en abîme le spectateur hypnotisé — le modèle *Caligari* —, tantôt produisant la métaphore de son pouvoir hypnotique sur le spectateur dans la salle — le modèle *Mabuse*. En effet, dans *Le Cabinet du docteur Caligari*, film datant de 1919, adaptation du roman *Im Banne der Hypnose* écrit en 1897 par Hans Buchner, l'éponyme docteur conduit Cesare à commettre un crime par la simple suggestion hypnotique. Le cinéma s'appropriait là un contenu de représentation avec lequel il se trouvait en affinité. Dans le premier Mabuse, *Docteur Mabuse le joueur*, film datant de 1922, adaptation du roman éponyme écrit en 1922 par Norbert Jacques, le docteur devient tout œil sur l'écran, la caméra fermée à l'iris ne laissant place qu'à une relation entre le spectateur et l'œil de l'hypnotiseur. Là encore on donnait beaucoup à la représentation de l'hypnose — il ne s'agit que d'une métaphore —, mais en même temps on faisait clairement signe vers le pouvoir hypnotique du dispositif cinématographique. Et il y a une longue liste de films qui traiteront directement de l'hypnose, comme il y a une longue liste de romans qui s'y intéresseront tout autant.

[2] Nous nous appuierons essentiellement sur la quatrième et dernière version du texte, qui date de 1939 (Walter Benjamin, « L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique » (1939), trad. fr. M. de Gandillac, dans *Id*., *Œuvres, III*, trad. fr. M. de Gandillac, P. Rusch et R. Rochlitz, Paris, Éditions Gallimard, 2000, p. 269-316).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

1. Automatisme cinématographique et possession : une vieille histoire marquée par la pathologie et le paternalisme

À l'aide de trois arguments d'ordre historique et idéologique, nous commencerons par nuancer l'assimilation du cinéma à l'hypnose, ainsi que la valeur négative que cette assimilation devait prendre en France et en Allemagne.

(1) Premièrement, le cinéma ne naquit pas dans un contexte favorable en Allemagne : le *Reich* venait de bannir l'hypnose publique, suspectée de pouvoir initier une action criminelle de l'hypnotisé pris sous la volonté de l'hypnotiseur[1]. De nombreux débats concernant l'ordre public avaient touché l'hypnose. On supposait qu'il était possible de commander l'exécution d'un crime sous l'effet d'une suggestion hypnotique. Le cas « Gabrielle Bompard » à Paris en 1890, ainsi que le cas « Ceslav Lubic Czynski » à Munich en 1894, donneront lieu à un déferlement de la littérature scientifique sur les dangers du crime hypnotique[2]. En France, Bernheim et l'école de Nancy développaient une théorie du crime sous hypnose. Selon cette théorie, les crimes de Bompard et Czynski n'étaient pas le fait d'individus singuliers : chacun pouvait devenir le médium d'un hypnotiseur criminel. Dans la mesure où le cinéma fut rapproché structurellement de l'hypnose dans la littérature savante, mais aussi physiquement dans les spectacles de foire où il participait du même programme que les séances d'hypnoses collectives et les jeux optiques divers[3], il devait nécessairement hériter de la méfiance des pouvoirs publics à l'égard de l'hypnose.

(2) Deuxièmement, par ces proximités structurelles et factuelles, le dispositif cinématographique entrait en concurrence directe avec la psychanalyse quant à la négociation de l'héritage de l'hypnose[4]. Si le cinéma en train de se faire, non pas seulement comme dispositif technique mais aussi comme construction d'une œuvre, était également occupé à autre chose — notamment devenir *le* divertissement des masses et, à l'inverse, développer ses prétentions artistiques élitistes —, la littérature scientifique témoigne

[1] Andreas Killen, « The Scene of the Crime: Psychiatric Discourses on the Film Audience in Early Twentieth Century Germany », art. cit., p. 101.
[2] Pour plus de détails sur ces débats, ainsi que sur les cas Bompard et Czynski, voir Stefan Andriopoulos, *Possessed: Hypnotic Crimes, Corporate Fiction, and the Invention of Cinema*, trad. angl. P. Jansen, Chicago, University of Chicago Press, 2008, p. 26 et *sq*.
[3] Raymond Bellour, *Le Corps du cinéma : Hypnoses, émotions, animalités*, Paris, P.O.L, 2009, p. 46.
[4] *Ibid*., p. 38, p. 49-50.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

plutôt d'une véritable *mise en concurrence* du dispositif cinématographique et de l'hypnotiseur. Les médecins répétaient avec le cinéma leur lecture animée par le pur esprit de sérieux, lisant les fictions mettant en scène des phénomènes hypnotiques comme de stricts documents scientifiques[1], de la même manière qu'ils lurent des romans réduits à l'état de documents étiologiques. La différence tenait à ce que le cinéma fascinait et inquiétait au moins autant par son dispositif que par son contenu. Et c'est du dispositif que les médecins se méfient d'abord, craignant que le pouvoir qu'ils obtenaient sur les individus par l'hypnose ne tombe entre les mains d'autres hypnotiseurs n'ayant pas l'œil désintéressé du savant. Pour tenter de garder le contrôle de la machine hypnotique, les médecins développèrent un double discours. D'une part, ils relevèrent le potentiel scientifique du dispositif cinématographique lorsqu'ils s'adressent au petit cénacle de savants par le biais de revues spécialisées et, d'autre part, ils mirent en garde contre ses dangers lors de grandes communications publiques[2]. Sous couvert de science, les arguments des médecins trahissent souvent la volonté d'assurer une position de maîtrise reposant sur le contrôle subjectif.

(3) Troisièmement, le dispositif cinématographique arriva dans un contexte historique marqué par le désenchantement œuvrant à une rupture de l'unité transcendantale qui prévalait jusqu'alors. C'est parce que le corps et l'esprit peinent à s'unifier, de même qu'à être chacun en eux-mêmes unitaires, parce qu'ils ne se synthétisent plus comme individus entiers face au monde, à se constituer en sujets autonomes, en d'autres termes parce qu'ils ont une propension à divers états de dissolution schizophrénique, que l'hypnose, ainsi que l'hypnotisme cinématographique, fonctionnent aussi bien. C'est du moins l'une des thèses majeures de l'étude de Tausk, qui en attribuait les causes à la mort de Dieu et au développement des grandes villes, posant le problème de l'hypnose et du cinéma à l'aune d'une condition subjective tendant à la schizophrénie[3]. Charcot contextualisera aussi l'efficacité hypnotique, contre Bernheim et l'école de Nancy qui tendaient à rendre tout le monde sensible à la suggestion hypnotique. Pour Charcot, l'hypnose était liée à l'hystérie, c'est-à-dire à un certain état pathologique de l'esprit. Selon cette hypothèse, l'efficacité de l'hypnose, tant pratiquée mécaniquement par le dispositif cinématographique que par l'hypnotiseur,

[1] Stefan Andriopoulos, *Possessed: Hypnotic Crimes, Corporate Fiction, and the Invention of Cinema*, *op. cit*., p. 32.
[2] Scott Curtis, « Between Observation and Spectatorship », art. cit., p. 96.
[3] Tausk, *Beinflussapparat*, 1916.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

pouvait ne tenir qu'à l'état d'une société favorisant une disposition subjective pathologique réceptive à l'hypnose.

Pour toutes ces raisons — tropismes théoriques et débats publiques portant sur les crimes sous suggestion hypnotique, volonté de garder le contrôle de l'hypnose à des fins scientifiques, besoin de contrôle dans une société composée d'individus supposés plus sensibles à la suggestion hypnotique —, les médecins conçurent le choc physique provoqué par le défilement automatique des images sur un mode *pathologique*. C'est par conséquent pour le caractère contingent de ces raisons que la réduction du choc de l'automatisme cinématographique à l'état hypnotique et pathologique ne nous semble valoir qu'à l'époque à laquelle le cinéma naît, époque à laquelle il devait rencontrer l'hypnose[1].

2. Benjamin et le cinéma

Typologies du spectateur : contemplateurs, blasés, hommes sans expérience

Dans l'essai intitulé « L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique », Benjamin semble au plus près des préoccupations de nombreux médecins du début du XX^e^ siècle sur le cinéma. À ce titre, il semble que l'essai partage avec les médecins et les réformistes le même fond pathologique. En effet, la dimension de *choc* y apparait sous les oripeaux de l'aliénation mentale. C'est l'idée même d'un vol des pensées, ce que le schizophrène étudié par Tausk ressentait, ou que l'hypnotisé subissait de fait, que Benjamin reprend lorsqu'il s'agit de définir le mode de réception propre à l'expérience cinématographique. Il cite ainsi Duhamel qui critique le cinéma pour son caractère automatique, vecteur d'un choc pour la pensée :

> Duhamel, qui déteste le cinéma, qui ne comprend rien à sa signification, mais non sans avoir saisi quelques éléments de sa structure, souligne ce caractère lorsqu'il écrit : « Je ne peux déjà plus penser ce que je veux. Les images mouvantes se substituent à mes propres pensées »[2].

[1] Nous suivons ici Stefan Andriopoulos (*cf. Possessed: Hypnotic Crimes, Corporate Fiction, and the Invention of Cinema*, *op. cit*., p. 110) contre Raymond Bellour qui parie sur une affinité essentielle entre hypnose et cinéma dans son ouvrage *Le Corps du cinéma*.

[2] Walter Benjamin, « L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique » (1939), art. cit., XIV, p. 309. La phrase est issue des *Scènes de la vie future* (1930).

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Benjamin affirme donc aussi, dans le sillage de Duhamel, que le fait de ne plus pouvoir penser ce que l'on veut, de subir le choc d'une substitution automatique d'images mouvantes à nos propres pensées, soit une composante structurelle du cinéma. Mais il n'empêche que Duhamel « déteste le cinéma », « ne comprend rien à sa signification ». Duhamel, curieusement, veut penser ce qu'il veut quand il se trouve devant une œuvre. Comme certains médecins qui s'arrogeaient le monopole d'une certaine distance critique, même au cinéma dont le dispositif anéantirait sans cesse la capacité à conserver les médiations assurant cette distance, Duhamel revendique le droit de pouvoir rester maître en son logis, de penser tout ce qu'il veut même quand il se trouve là où « quelque chose » lui résiste. Plutôt que de refuser cette expérience imposée par le cinéma, Benjamin l'accompagne. Dès lors, en quoi cette expérience, occasion d'un « vol des pensées », diffèrerait des développements précédents sur l'hypnose, en quoi nous permettrait-elle de faire valoir une autre conception de l'automatisme cinématographique, conception qui ne serait plus nécessairement pathologique ?

Adieu aux contemplateurs

Sans présupposé, il s'agit d'appréhender le dispositif cinématographique en matérialiste : c'est une machine qui se greffe sur d'autres machines, suscitant certains types d'expériences. Benjamin analyse ainsi ce qui peut, en droit, surgir des nouveaux couplages produits par l'introduction de ce nouveau dispositif. Par la théorie du choc, il détermine dès lors le type d'expérience auquel est contraint le spectateur de cinéma. Il ne peut plus penser ce qu'il veut, cela signifie qu'il est soumis à une série d'images qui, comme série, l'empêche d'abord de mener tranquillement à bon port la barque des associations d'idées. Le spectateur ne perçoit pas l'œuvre cinématographique comme cette majestueuse œuvre d'art immobile dans laquelle il pouvait s'enfoncer, se recueillir, quitte à s'y perdre. Il ne perçoit pas l'œuvre cinématographique comme ce qui se maîtrise dans la perception naturelle, dans laquelle l'espace-temps n'effectue pas de saut, ce qu'il fait incessamment au cinéma par variations d'échelles et ruptures entre les espaces et les temps, passant d'une chambre à la rue en un fragment de seconde :

> Que l'on compare l'écran sur lequel se déroule le film à la toile sur laquelle se trouve le tableau. Cette dernière invite le spectateur à la contemplation ; devant elle, il peut s'abandonner à ses associations d'idées. Rien de tel devant

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

> les prises de vues du film. À peine son œil les a-t-il saisies qu'elles se sont déjà métamorphosées. Impossible de les fixer[1].

Cela ne signifie tout de même pas que je pense ce que je veux devant une peinture, ce que semblait toujours vouloir Duhamel. La *contemplation* désigne un mode d'appréhension classique de l'œuvre d'art. Elle se définit, dans l'essai, par le recueillement devant l'œuvre. Les associations d'idées sont censées témoigner du rapport de conjonction entre le spectateur et l'œuvre, le cheminement du spectateur vers l'unité de l'œuvre : « Celui qui se recueille devant une œuvre d'art s'y abîme ; il y pénètre comme ce peintre chinois dont la légende raconte que, contemplant son tableau achevé, il y disparut »[2]. La contemplation est donc garantie par la position de deux unités : l'œuvre et le récepteur. Sur fond de ces unités, le « sens » qui se cache derrière la production des associations d'idées pourra aussi bien être le moi le plus étroit de l'individu (ce que semble vouloir Duhamel), que le moi absorbé dans l'unité de l'œuvre (ce que Benjamin évoque par l'anecdote du peintre chinois). Dans les deux cas, l'œuvre semble docile, bien que le contemplateur benjaminien finisse par faire disparaître son moi et ses propres associations d'idées dans l'identité de l'œuvre. Il n'y a dès lors plus de contemplation, car plus de contemplateur.

Les médecins du début du XX^e^ siècle devaient encore supposer l'intégrité du contemplateur. Ils étaient d'ailleurs les seuls à pouvoir la maintenir quand d'autres n'avaient plus du tout le loisir de penser quoi que ce soit par eux-mêmes. Mais le problème ne pouvait pas se poser comme ça au cinéma. Que le contemplateur se sauve de l'œuvre ou s'y confonde importe peu pour penser l'expérience cinématographique. Dans les deux cas, l'identité règne : dans l'œuvre et dans le contemplateur. Le dispositif cinématographique, au strict niveau matériel, rompt ces identités et, *a fortiori*, ce cheminement. Les associations d'idées sont sans cesse déstabilisées par l'apparition automatique d'une nouvelle image qui empêche de totaliser la série que l'on était peut-être en train de constituer. Cet empêchement n'est pas que subjectif ou psychologique. Comme la signification d'une image dépend de sa position par rapport à toutes les autres images, une incertitude plane sur la signification qu'on peut leur donner. C'est en ce sens que les images deviennent autant de chocs, n'ont plus rien de la docilité de l'œuvre aimée par le contemplateur. Pour encaisser ces chocs, le spectateur doit sans

[1] Walter Benjamin, « L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique » (1939), art. cit., XIV, p. 309.
[2] *Ibid*., XV, p. 311.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

cesse se tenir aux aguets, se défendre, se battre avec ce qui le harcèle, c'est-à-dire se tenir prêt à parer sans cesse les coups de l'automate cinématographique. Le dispositif cinématographique est invitation au pugilat.

Blasés

Dans la dernière version de l'essai (1938), une note de bas de page, de la main de Benjamin, nous indique l'une des références qui lui permet de soutenir la théorie du choc et de son danger corrélatif[1] :

> Le film est la forme d'art qui correspond à la vie de plus en plus dangereuse à laquelle doit faire face l'homme d'aujourd'hui. Le besoin de s'exposer à des effets de choc est une adaptation des hommes aux périls qui les menacent. Le cinéma correspond à des modifications profondes de l'appareil perceptif, celles mêmes que vivent aujourd'hui, à l'échelle de la vie privée, le premier passant venu dans une rue de grande ville, à l'échelle de l'histoire, n'importe quel citoyen d'un état contemporain[2].

Il s'agit de Simmel. Choc et danger sont en effet au cœur des analyses simmeliennes des effets de la grande ville sur la vie de l'esprit, mais aussi du type d'expérience prévalant dans ces foires dont le cinéma partageait l'espace. Dans l'essai de 1903 sur la vie de l'esprit dans les grandes villes, « *Die Grossstädte und das Geistesleben* », Simmel caractérisait la base psychologique du citadin par l'intensification des stimulations nerveuses résultant du changement ininterrompu de *stimuli* internes et externes[3]. Dans les grandes villes, l'environnement est devenu hostile. Il n'a plus la lente assurance des rythmes ruraux. C'est un monstre aux milles têtes. Il faut sans cesse réagir à des flux d'événements, sous peine d'être bousculé. L'intellect du citadin se développait alors démesurément, car c'est l'intellect qui protège

[1] Note qui figurait dans le corps du texte dans la première version de l'essai. *Cf.* Walter Benjamin, « L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique » (1938), art. cit., p. 107.

[2] Walter Benjamin, « L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique » (1939), art. cit., XIV, p. 309, note 2.

[3] « La base psychologique sur laquelle repose le type des individus habitant la grande ville est *l'intensification de la vie nerveuse* [*die Steigerung des Nervenlebens*] qui résulte du changement rapide et ininterrompu des impressions externes et internes » (Georg Simmel, « Les Grandes villes et la vie de l'esprit », dans *Id.*, *Philosophie de la modernité*, t. 1, trad. fr. J.-L. Vieillard-Baron, Paris, Éditions Payot & Rivages, 1999, p. 234).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

l'individu du trop grand nombre de *stimuli* reçus. Cela ne signifie pas que l'on devienne intelligent à la fréquentation des villes. En affinité avec une psychologie de la perception de type bergsonien[1], Simmel conçoit l'intellect comme l'outil par excellence d'organisation de l'environnement. D'abord pour s'en protéger[2] — ce qui suppose de faire l'inventaire de tout ce qui appartient et n'appartient pas à ce corps que nous sommes —, ensuite pour s'y orienter — ce qui suppose de situer ce corps que nous sommes par rapport aux autres corps —, enfin pour y agir — ce qui suppose de prendre la mesure des actions et réactions possibles des corps les uns par rapport aux autres, et de mon corps par rapport aux différents corps. Sous toutes ces modalités, c'est l'intellect qui se développait comme outil pragmatique de perception. Dans l'environnement urbain, la prolifération des corps en mouvement conduit au développement excessif de l'intellect. Peut-être plus sous l'aspect de protection chez Simmel. Il s'agit d'éviter la collision, d'insérer les mouvements de ce corps, de la manière la plus fluide, dans l'ensemble des mouvements urbains.

La contrepartie de ce développement tenait en l'extrême aridité dans laquelle allait vivre le citadin. Car la prédominance de l'intellect de protection investira nécessairement tous les champs de l'expérience. Au point que Simmel donnera un nom à ce qui lui apparait comme un nouveau type né dans l'environnement urbain : le *blasé*.

Le blasé témoigne de l'impossibilité de maîtrise perceptive à laquelle le corps vivant est astreint dans l'environnement urbain. Alors que l'intellect était outil de discernement — pour la protection, pour l'orientation, pour l'action — du corps parmi d'autres corps, il est contraint à la clôture, la négation de toute une série de *stimuli* auxquels il ne peut plus donner de réponse. Il est littéralement débordé, en résulte une « sursimplifcation » perceptive. Le blasé apparaît comme celui qui se coupe de ses propres sensations, en les court-circuitant toujours-déjà par le biais d'un intellect de protection qui capitule devant la profusion de l'hétérogène. Cette tournure singulière de l'intellect, à la fois extrêmement développé car démesurément stimulé, et extrêmement appauvri pour les mêmes raisons, investit l'intégralité du champ de l'expérience. En toute chose, l'homme développe une

[1] Voir Henri Bergson, *Matière et mémoire*, Paris, PUF, 2004.

[2] La première version de l'essai de Benjamin insiste sur cette dimension de protection. Le « lourd danger de mort auquel doit faire face l'homme d'aujourd'hui » contraint plus que jamais à une « attention renforcée » (Walter Benjamin, « L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique » (1935), *Id*., *Œuvres, III*, *op. cit*., XVII, p. 107).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

appréhension superficielle, se contentant de quelques traits saisis à l'emporte-pièce pour affirmer : « déjà vu », « déjà vu », etc.

Pour toute réponse à cet appauvrissement du champ de l'expérience, c'est comme si Simmel constatait que les blasés en appellent à un sublime mathématique pour sortir de leur torpeur léthargique : donnez-nous plus de *stimuli* que notre intellect ne puisse toujours-déjà réduire à du « comme rien ». Cela pourrait expliquer le succès des foires, analysé par Simmel dans un essai de 1896[1]. Les foires apparaissent comme la réponse du sublime mathématique à l'expérience urbaine du blasé. Certes, comme le remarque Simmel, travail de l'intellect aidant, la perception se réduit à sa plus grande superficialité. La nécessité de suivre un flux incessant de *stimuli* visuels et sonores ne rendait possible qu'une perception superficielle. Mais néanmoins, en même temps, Simmel reconnait que ce type d'appréhension était le seul qui soit en mesure de répondre à l'épuisement nerveux qui prévaut dans les grandes villes. Il faut encore plus de *stimuli* pour que le blasé puisse espérer avoir quelque sensation stimulante. De ce point-de-vue, le cinéma peut faire l'objet d'analyses similaires : le mode de perception qui prévaudra au cinéma était déjà préparé par les foires et l'expérience des grandes villes. Le cinéma bombarde de *stimuli* le citadin qui ne peut plus trouver son compte qu'à en recevoir encore plus. Du sublime mathématique pour toute réponse au blasé des grandes villes, et peu importe le contenu.

La référence simmelienne élargit la compréhension du choc perceptif provoqué par le dispositif cinématographique. Häfker dira que le cinéma est le lieu de production du blasé[2]. Tout à l'inverse du spectateur des médecins, mode d'être en proie aux suggestions hypnotiques provoquées par l'automatisme cinématographique, le spectateur simmelien tendrait à l'apathie et pourrait difficilement bouger le petit doigt pour quoi que ce soit. Dans les deux cas, l'automate, le choc perceptif et l'aliénation de la pensée sont au centre des analyses. Dans les deux cas, on insiste sur les effets délétères de l'intensification de la vie nerveuse. Mais leurs effets seront chaque fois compris différemment. Le contemplateur n'est pas alors devenu, comme chez les médecins, l'apathique hypnotisé, mais l'apathique blasé.

S'agissait-il seulement de ça chez Benjamin ? Pour commencer, Benjamin n'interprétait pas le besoin de s'exposer au cinéma comme un criant

[1] Georg Simmel, « Die Berliner Gewerbeaustellung », dans *Die Zeit: Wiener Wochenschrift für Politik, Volkswirtschaft, Wissenschaft und Kunst*, 8/95, 25 juillet 1896.

[2] Voir Hermann Häfker, « Zur Dramaturgie der Bilderspiele », dans *Der Kinematograph*, 32, 7 août 1907.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

appel à une sorte de sublime mathématique. Guère plus il n'en faisait le lieu de production d'un blasé, *in fine*, à force d'avoir subi de trop nombreuses stimulations sensorielles. Bien qu'il nous semble partager une façon similaire de lier les mutations de la perception aux mutations historiques pour penser les effets du choc moderne sur la perception avec Simmel, Benjamin ne qualifiera pas l'expérience perceptive du cinéma en termes de blasement et tentative de sortie du blasement. Il s'agissait plutôt au cinéma de s'entraîner à recevoir les coups du monde moderne.

Hommes sans expérience

Le cinéma est la salle d'entraînement du citadin des grandes villes, le lieu où il apprend à encaisser les effets de choc. Pas seulement parce que les *stimuli* ont proliféré[1]. Une série d'événements historiques majeurs, par lesquels le blasé se grisera après la rédaction de l'essai sur les grandes villes par Simmel, a pétrifié l'exercice de l'intellect. D'où vient cette pétrification ? « Expérience et pauvreté »[2] témoignait de la fin — ou à tout le moins de la chute du cours — d'un type d'expérience, la grande *Erfahrung* qui rattachait systématiquement le vécu à la tradition, qui avait les moyens de raconter et transmettre les événements, qui créait des personnages et des situations, qui permettait à tout un chacun de s'enrichir par le partage des expériences de chacun. Benjamin avait toutes les raisons d'utiliser le vocabulaire boursier de la « chute du cours » : c'est aussi par l'entrée sur le marché du monde moderne que l'*Erfahrung* a raté sa reconversion. Si l'expérience est, en son sens kantien[3], une connaissance au moyen de perceptions liées entre elles[4], la chute de son cours devrait être entendue comme un affaiblissement des liaisons sur lesquelles reposait la connaissance. L'opérateur de déliaison pour Benjamin est la guerre. Il s'intéresse à ceux qui vivent après la première guerre mondiale, mais qui ne cessent pourtant au quotidien d'en éprouver

[1] C'est le sens premier de la référence à Simmel dans la dernière version de l'essai.
[2] Walter Benjamin, « Expérience et pauvreté » (1933), trad. fr. P. Rusch, dans *Id*., *Œuvres, II*, trad. fr. M. de Gandillac, P. Rusch et R. Rochlitz, Paris, Éditions Gallimard, 2000, XX, p. 364-372.
[3] On sait que le concept d'expérience est lié à Kant chez Benjamin, depuis *Sur le programme de la philosophie qui vient* (*cf.* Walter Benjamin, « Sur le programme de la philosophie qui vient » (1933), trad. fr. P. Rusch, dans *Id*., *Œuvres, II*, *op. cit*., p. 364-372).
[4] Immanuel Kant, *Critique de la raison pure*, trad. fr J. Barni revue par J.-L. Delamare et F. Marty, Paris, Éditions Gallimard, 1980, p. 180.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

encore les effets : « Un vaste démontage », « une dispersion de l'héritage de l'humanité »[1]. Des guerres horribles, il y en a eu d'autres. Mais si le cours de l'expérience a chuté, si les hommes du front sont revenus plus pauvres en expérience, ce n'est pas parce que la Première Guerre mondiale a été plus horrible (bien qu'elle a pu l'être), ni parce qu'elle aura été la plus meurtrière (bien qu'elle le fut). C'est parce que les hommes partirent, pour la première fois, « en roue libre ». Au front, ils n'étaient plus qu'un rouage dans un mécanisme sur lequel personne n'avait de prise, dans lequel il ne tenait que du hasard que l'on vive ou que l'on meure. C'est dire que, pour la première fois, l'expérience de l'humanité — c'est-à-dire une connaissance au moyen de perceptions liées entre elles — ne fut d'aucun secours. L'homme prenait part à un mécanisme dont il n'était plus qu'un rouage, dans lequel toute intention, toute initiative, toute volonté, toute velléité d'activité était inutile : les choses arrivaient malgré lui. Rouage parmi les rouages, l'homme n'a pu que démonter toute l'expérience acquise, devenue inutile :

> Car jamais expériences acquises n'ont été aussi radicalement démenties que l'expérience stratégique par la guerre de position, l'expérience économique par l'inflation, l'expérience corporelle par l'épreuve de la faim, l'expérience morale par les manœuvres des gouvernants[2].

L'inertie de la machine prenait le pas sur l'initiative de l'homme. Arrivent les choses, on n'y pouvait rien.

C'est ainsi que l'homme fit table rase de l'expérience, n'en voulut plus rien savoir. Mais la table rase n'est plus maintenant un principe qui soit le lot de « ces esprits impitoyables, qui commençaient par faire table rase »[3], ces esprits de constructeurs qui devaient d'abord détruire beaucoup avant de remonter les choses à leur guise. C'est maintenant une table rase radicale, qui se manifeste dans tous les champs de la vie humaine et qui partout ne veut plus de l'expérience : « La pauvreté en expérience : cela ne signifie pas que les hommes aspirent à une expérience nouvelle. Non, ils aspirent à se libérer de toute expérience quelle qu'elle soit »[4]. Réaction sanitaire au monde qui se mit à fonctionner en roue libre : se délester du poids de l'expérience exigé par le monde. Se protéger encore consistait en effet à éviter de lier ce qui se lie malgré nous, à faire l'expérience de ce qui arrive malgré nous. Et ainsi ils seront nombreux à rêver à une existence de Mickey — une expérience dans

[1] Walter Benjamin, « Expérience et pauvreté » (1933), art. cit., p. 372.
[2] *Ibid*., p. 365.
[3] *Ibid*., p. 367.
[4] *Ibid*., p. 371.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

laquelle plus rien ne résiste, où tout vaut tout, rien ne vaut rien, où l'on est aussi léger et lourd que n'importe quoi[1]. Il s'agissait donc de n'être que rouage, aussi peu profond qu'un caillou, et laisser passer ce qui arrive sans jamais rien synthétiser, rien lier, rien connaître.

Les blasés de Simmel opéraient des synthèses minimales, visant la protection, l'orientation, l'action dans un environnement devenu hostile par prolifération de *stimuli*. Les hommes sans expérience étaient peut-être parfois des blasés qui ont trouvé à la guerre une abondance folle de *stimuli*. Ce sont peut-être ces blasés qui se sont enthousiasmés pour une guerre qui allait leur permettre de consommer une foule de perceptions trompant leur ennui, les menant vers une sorte de sublime mathématique. Le futurisme, critiqué dans l'essai sur l'œuvre d'art, est appel à la guerre dans la valorisation effrénée de bruits et fureurs techniques liés à la vitesse. Mais l'événement de la première guerre mondiale ne s'arrêtait pas en 1918. Elle a produit un type d'homme qui n'a plus rien du blasé. La référence à la théorie du choc dans l'essai prend en compte cette mutation historique importante. Le cinéma, par son automatisme, entraîne la perception à recevoir ce qui ne peut plus que se donner comme coups, dès lors que les choses y arrivent comme autant de trouées dans l'ordre des causes par lesquels nous pouvions jadis peupler un monde maîtrisable. Le spectateur de cinéma est l'homme sans expérience qui ne peut toujours déjà prendre dans ses synthèses intellectuelles ce qui arrive. Tout advient par à-coups. À l'aspiration légitime des blasés au sublime mathématique — sursaturation quantitative de l'intellect par un nombre de *stimuli* de plus en plus grand — Benjamin répond ainsi par la position strictement inverse : un blocage de l'intellect. Il introduit un relâchement infini dans la carapace de l'intellect-protection du blasé.

3. Dispositif cinématographique et montage : cinéma de possession, cinéma d'appropriation

Le fait ne critique pas le droit

Le spectateur de cinéma prendra le nom d'« examinateur distrait » dans l'essai. L'effet de choc du cinéma favoriserait même ce type de perception[2].

[1] *Ibid*., p. 371.
[2] Walter Benjamin, « L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique » (1939), art. cit., p. 313.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Les développements précédents permettent de comprendre cet aspect du spectateur de cinéma pour Benjamin. Dans l'essai, il attribue la naissance de la perception distraite dans l'art aux dadaïstes. L'œuvre s'était faite projectile. Son spectateur ne pouvait s'y recueillir, il devait plutôt apprendre à encaisser les coups. L'intellect était pétrifié devant tant d'insignifiance. Cela correspond bien, objectivement, à l'état subjectif de perception dans lequel le monde moderne — ville, bourse, effets de la guerre — a mis les hommes. Sous le nom de « distraction », l'effet de choc du cinématographe conserve son caractère pathologique. Néanmoins, on voit mal en quoi cette posture de pétrification première de l'intellect pourrait donner lieu à un quelconque « examen ». Jusqu'ici nous avons rencontré des hypnotisés, des contemplateurs déçus, des blasés, des blasés en quête de sublime mathématique et des hommes sans expérience ne pouvant que subir les coups du sort. Rien qui ressemble de près ou de loin à ce que l'examen suppose : du discernement, de la synthèse. On trouvera de nombreux commentaires critiquant le tour de prestidigitation que nous livre Benjamin en faisant surgir, à la toute fin de l'essai, un examinateur de son chapeau. Rolf Tiedemann, lisant Brecht, écrit :

> La tendance du film à bombarder le spectateur de chocs précipite justement « le spectateur dans une dynamique à sens unique, où il ne peut regarder ni à gauche ni à droite, ni en bas ni en haut ». S'il est « envouté » quelque part, c'est-à-dire s'il retombe dans un comportement cultuel, c'est bien dans le film ; s'il y a un lieu où il est impossible de pratiquer la « vision complexe » exigée par Brecht — c'est-à-dire de tester et d'examiner —, c'est au cinéma[1].

Comme les médecins du début du siècle, Tiedemann observe plutôt qu'au cinéma le contemplateur de jadis — qui selon Benjamin pouvait encore rester libre de former ses associations de pensée — n'est plus que l'envoûté. Ceci nous contraint à dire que remplacer l'hypnotisé par le blasé ou par l'examinateur distrait n'est pas suffisant. À en rester sur le pôle d'une théorie de la réception, ou théorie subjective de la perception, qui plus est techniciste[2], nous ne faisons jamais que substituer une interprétation des *effets* du choc à une autre. Les réformistes et les médecins, tout autant que Brecht, Benjamin ou Tiedemann semblent d'accord sur le fait que le

[1] Rolf Tiedemann, *Études sur la philosophie de Walter Benjamin,* Arles*,* Éditions Actes Sud, 1987, p. 115.

[2] Rainer Rochlitz, par exemple, parlera de « fétichisation de la technique cinématographique (Rainer Rochlitz, *Le Désenchantement de l'art*, Paris, Éditions Gallimard, 1992, p. 205).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

dispositif cinématographique impose un effet de choc, mais les interprétations en diffèrent. S'il y a place pour parier sur la naissance d'un examinateur distrait, il faut encore en penser les conditions objectives de fonctionnement. Il faut regarder de plus près la façon dont le dispositif cinématographique peut rendre quelque chose à l'écran, quelque chose qui soit à la hauteur de ce que sa technique promettait en droit.

Dès lors, sous quelles conditions objectives l'automatisme cinématographique se met à fonctionner comme assurant, de fait, la possibilité d'un examinateur distrait ?[1] Ce n'est qu'en creux que nous trouvons réponse à cette question dans l'essai. Sous des apparences technicistes, l'essai défend une certaine pratique du cinéma. Benjamin ne méconnaît pas l'état stérile de majorité dans lequel le cinéma se trouve lorsqu'il rédige l'essai : « Aussi longtemps que le capitalisme mènera le jeu du cinéma, le seul service qu'on doive attendre du cinéma en faveur de la Révolution est qu'il permette une critique révolutionnaire des conceptions traditionnelles de l'art »[2]. La critique du contemplateur sur le plan du droit, au nom de la technique cinématographique, n'était qu'un aspect de ce « service à attendre du cinéma ». Quand Adorno, après lecture de l'essai sur l'œuvre d'art, transmet à Benjamin, par correspondance, ses bons souvenirs d'une visite aux studios de Neubabelsberg, il ne fait que critiquer le droit du cinéma au nom du fait de la production majoritaire. Ainsi, il écrit :

> Ce qui m'a le plus impressionné, c'est de voir combien peu on se soucie du montage et des techniques de pointe dont vous tirez parti dans votre essai ; la réalité est plutôt *construite* mimétiquement de façon puérile et ensuite « photographiée ». Vous sous-estimez la technicité de l'art autonome et surestimez celle de l'art qui ne l'est pas ; ce serait peut-être, grossièrement formulée, mon objection principale[3].

C'est simplement dire que le cinéma peut aussi vendre des produits. Car il est bien entendu que le cinéma a, de fait, réussi à enfermer son public dans un monde pétrifié de sensations qui ne permettent en rien l'examen, mais plutôt l'empathie, l'identification, la création d'un petit royaume de rêve qui tantôt

---

[1] Qui demeure une possibilité : nous ne discutons pas ici du sujet empirique, soumis à toute une série de conditions d'ordre psychologique (fatigue, paresse, etc.) qui peuvent le détourner de cet exercice.

[2] Walter Benjamin, « L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique » (1939), art. cit., X, p. 295.

[3] Theodor W. Adorno, « Autour de l'œuvre d'art », dans *Id*., *Sur Walter Benjamin,* Paris, Éditions Gallimard, 2001, p. 173.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

répond encore au blasement par une hyperesthésie visuelle, tantôt à l'homme sans expérience par la construction d'associations toutes faites, comme si rien n'était arrivé, comme si l'on croyait encore à la vieille expérience. Il est certain que l'effet de choc sera constamment amorti par l'industrie culturelle :

> Adorno va assez loin dans sa critique en affirmant que les industries culturelles, et parmi elles le cinéma, organisent en quelque sorte le jugement de goût. Elles préforment le jugement. C'est une idée que reprend Bernard Stiegler, à propos des « industries de l'imaginaire », cette propension à préparer le plaisir. Le schématisme kantien de l'entendement et de l'imagination est décelé, son « secret a été déchiffré », il s'adapte sans équivoque à la *ratio* collective. Stiegler, à partir de cette lecture d'Adorno, parle d'« *extériorisation industrielle du pouvoir de schématisation* », et Hollywood devient la « *capitale du schématisme industriel* »[1].

Ces tentatives-là sont le seul terrain des critiques de Brecht, ou d'Adorno. La distraction liée au choc se réduit au divertissement. Mais, comme nous allons le voir maintenant, plutôt que suturer la plaie par un cinéma des synthèses toutes faites, cinéma qui atténue l'effet de choc, Benjamin va défendre un cinéma qui se soutient de l'expérience de choc même.

Le fait d'un cinéma de l'appropriation impossible : individus et choses

L'homme à la caméra de Vertov est probablement l'un des intertextes de l'essai[2]. Ce cinéma a un potentiel foncièrement révolutionnaire, trop révolutionnaire pour le communisme institué qui ne l'était plus du tout — révolutionnaire — quand Vertov travaille en URSS. Ce potentiel ne repose pas sur ce qu'on appellerait trivialement le « contenu » des films, mais plutôt dans sa façon de monter les images, c'est-à-dire de faire fonctionner l'automatisme

[1] Mathilde Girard, « Benjamin, Adorno, Kracauer : le cinéma, écueil ou étincelle révolutionnaire de la *masse* ? », dans *Lignes 11,* mai 2003, p. 214. La référence à Bernard Stiegler est issue de *La Technique et le temps, III : Le temps du cinéma*, Paris, Éditions Gallilée, 2001, p. 68.

[2] Voir Miriam Bratu Hansen, *Cinema and Experience*, California, University of California Press, 2012, p. 87. Et ce, dit Hansen, même s'il n'est pas certain que Benjamin l'aie vu. Il est néanmoins certain qu'il l'a connu par la critique relativement longue qu'en a donné Kracauer dans la *Frankfurter Zeitung* du 19 mai 1929 (Siegfried Kracauer, *Der Mann mit dem Kinoapparat, Ein neuer russicher Film*, dans *Id*., *Werke*, 6.2, Francfort, Suhrkamp, 2004, p. 247-253).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

cinématographique. C'est une façon de monter les images qui empêche de broyer la promesse technique du cinéma par le recyclage de vieux cultes, notamment auratiques, jouant en même temps contre un certain communisme officiel recyclant lui aussi de vieux cultes (stalinisme). Le peu de respect pour ces nouvelles figures auratiques forcera la dénonciation de Vertov comme formaliste dès 1930. Ses conditions de travail deviendront difficiles. Annette Michelson l'appellera le « Trotsky du cinéma ». La référence à Vertov — Trotsky du cinéma — est dès lors doublement intéressante pour comprendre l'essai de Benjamin. Non seulement elle tient lieu d'exercice de l'examinateur distrait, mais elle est également gage de dissidence dans le communisme institué. Ces deux aspects sont fortement liés : tant le communisme que le cinéma majeur avaient réintroduit les figures de la propriété. La question de la dépossession induite par l'automatisme cinématographique a dès lors ici une double valeur révolutionnaire, celle d'un cinéma et d'un communisme dissidents[1]. La dépossession touche en même temps les individus et les choses, assurant la distraction et forçant l'examen.

Les individus

Le cinéma occidental majeur et le communisme institué produisent de l'aura : culte de la vedette (Garbo ou Staline). Lorsqu'il parle des acteurs, Benjamin utilise le mot d'exil pour qualifier les multiples médiations qui séparent les gestes, actes, mots que dira l'acteur de leur recomposition sur la table de montage[2]. On dira évidemment que cet exil-là est le lot de tout acteur de cinéma. La plupart du temps, le montage recomposera l'épars, rendra à tous ces gestes un corps, et à tous ces corps une situation qui en déterminera les motivations, places, orientations. L'épars sera réinvesti par l'unité, on construira des scènes. Mais il n'empêche qu'un cinéma jouera de ces fragmentations plus qu'il ne les rendra aux unités s'emboîtant comme des poupées russes. *L'homme à la caméra* montait les anonymes dans une grande

[1] Miriam Bratu Hansen nous a montré l'intérêt tactique de cette référence discrète à Vertov dans l'essai de Benjamin (*cf.* Miriam Bratu Hansen, *Cinema and Experience*, *op. cit.*, p. 87 et *sq*.). La formule d'Annette Michelson se trouve dans son introduction à la traduction anglaise des écrits de Vertov (*Kino-eye: The Writings of Dziga Vertov*, trad. angl. K. O'Brien, Berkeley, University of California Press, 1984, LXI).

[2] Il reprend ces analyses à Pirandello, dans son roman *On tourne*. Voir Walter Benjamin, « L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique » (1939), art. cit., IX, p. 291.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

chaîne de gestes désappropriés. Les gestes n'appartenaient plus à l'individu qui les réalisait. Ils résonnaient avec une infinité d'autres gestes du monde, sans jamais devenir la propriété d'un corps déterminé. La mise en exil techniquement conditionnée par le fonctionnement même de l'enregistrement du jeu d'acteur au cinéma devenait palpable, visible, dans un cinéma qui ne s'appuyait plus sur un corps de propriétaire. Ce n'était plus « ma conscience », « mon bras », « mon geste », à *qui* arrivait ceci ou cela. L'exil de l'acteur signifiait cela : ces parties qui se totalisaient en un moi ne m'appartiennent plus, se morcellent et recomposent dans une série de gestes désappropriés. L'intellect qui n'en finissait pas de faire le tour du propriétaire, qui s'était résigné à ne plus rien posséder dans l'environnement urbain si ce n'est sauvegarder ce corps, qui se voyait malmené par un désir de sublime mathématique le débordant, se trouve ici bloqué par un certain type de montage. Les corps ne tiennent pas à leur place car l'individu ne trouve pas la bonne lorgnette par où il pourrait les assigner à résidence : ils s'y refusent objectivement. Il en résulte une indétermination du regard à porter sur ces comportements : « En effet, lorsqu'on considère un comportement en l'isolant bien proprement à l'intérieur d'une situation déterminée — comme on découpe un muscle dans un corps —, on ne peut plus guère savoir ce qui nous y fascine le plus : sa valeur artistique ou son utilité pour la science »[1]. L'intellect n'est pas débordé, il est grevé de l'intérieur : qu'est-ce que je regarde ; chose de science, chose, d'art, chose du monde, etc. ? Il y a choc — ici compris comme arrêt de la pensée — empêchant la détermination univoque et totalisante de la pensée. Le montage laisse le spectateur de cinéma en l'état d'homme sans expérience (*Erfahrung*). Ce dernier ne peut que subir l'effet de choc de l'automate cinématographique.

Les choses

Le cinéma occidental majeur distribuait sans cesse les parts et places de chacun, notamment en distribuant les titres de propriété. Les partis, dès Staline, tendront à se bureaucratiser, à se hiérarchiser, à n'en pas finir de distribuer les titres de propriété, les terres sur lesquelles chacun est libre de régner. Le cinéma dont parle Benjamin fait « sauter l'univers carcéral » dans lequel les choses appropriées enchaînent les individus. L'homme peut alors faire « d'aventureux voyages ». Il ne s'agit plus seulement de se protéger de tout ce qui s'imposait à chacun comme par nature, mais d'envisager jusqu'à

[1] *Ibid*., XIII, p. 304.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

la possibilité d'agir en « connaissant mieux les nécessités qui règnent sur notre existence »[1]. Les séries de désappropriation de *l'homme à la caméra* valent également ici. Mais c'est aussi le cinéma de Chaplin. Le sérieux que l'intellect confère aux choses en les assignant à résidence s'y révèle comme une grande bouffonnerie. Ainsi le beau cas des *Temps modernes*, lorsque Chaplin se retrouve avec un chiffon rouge à la main, par hasard, en plein milieu d'une manifestation de chômeurs. Il faudra peu de temps pour que ce chiffon anodin soit surdéterminé par les manifestants et la police le prenant pour le leader[2]. C'est dire que le petit foulard rouge n'existait pas par soi, seul, dans son indétermination, avant de devenir l'objet d'une prise sociale. C'est en même tant que le foulard agité par Chaplin vaut comme geste et objet indéterminé et comme reprise. De là nait ce rire révolutionnaire : quand les choses codées du monde sont montrées comme de la mécanique plaquée sur de l'indéterminé. C'est le court-circuit, dans l'instant, de l'insignifiant et de la griffe du sens sur les choses qui produit un rire subversif. Ce qui était naturel — un geste de salutation ou un geste de ralliement — devient à la fois manifeste et étrange. Ainsi la pétrification des significations engendre le moment crucial d'exercice de la pensée : le rire avant la question. Le petit foulard agité n'a rien à voir avec un appel à la révolte, et pourtant il vaut autant pour cela. C'est en tant que des couches de significations partagées sont mobilisées (que ce petit foulard agité, dans ce contexte, vaut comme appel au ralliement de révolte), et que le petit foulard est tenu par un Chaplin réduit à l'état de chose (être sans profondeur dans *Modern times*, rendant les coups comme une machine), que la chose-foulard se met à avoir une existence anarchique. Chacun peut alors s'approprier ce bout de chiffon et y mener la barque d'une signification.

Par la valorisation d'un cinéma de montage grevant le travail de l'intellect par la production d'agrégats vivants et de choses s'indéterminant, plutôt que d'un cinéma de la propriété et des objets, Benjamin pose le problème de l'appropriation[3]. Ce problème traverse l'essai : que ce soit avec la propriété de l'œuvre (section II pour la propriété bourgeoise d'œuvres uniques et section III pour le désir d'appropriation d'œuvres reproduites par

[1] *Cf. ibid.*, XIII, p. 305.

[2] Georges Didi-Huberman, *L'Œil de l'histoire, 1* : *Quand les images prennent position*, Paris, Éditions de Minuit, 2009, p. 219.

[3] Ainsi que l'a fait remarquer Mathilde Girard : «Et en définitive, l'enjeu de *L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproduction mécanisée* se situe là, au moment où la masse se réapproprie l'œuvre par sa reproduction, sa diffusion, et les éléments d'images que par là elle retrouve » (Mathilde Girard, « Benjamin, Adorno, Kracauer : le cinéma, écueil ou étincelle révolutionnaire de la *masse* ? », art. cit., p. 222).

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

les masses), avec la propriété des conditions d'exposition de l'œuvre (section II), avec la propriété de la signification de l'œuvre (appartenant à l'œuvre ou à l'artiste), avec la propriété qui tient du quadrillage de l'espace et du temps (les rues désertes, désappropriées, de Atget qui appellent la détermination du regard, section VI), avec l'acteur de théâtre qui est propriétaire de sa performance (à la différence de l'acteur de cinéma comme exilé ou, tout aussi bien, exproprié, section VIII), ou encore avec la vedette de cinéma comme façon de réintroduire de la propriété par la construction d'une personnalité (section X). Toutes ces questions de propriété et d'appropriation sont solidaires de la destruction de l'aura. Le cinéma est d'abord « liquidation de la valeur traditionnelle de l'héritage culturel » assurée par les différents aspects de la propriété[1]. On rétorquera que Benjamin écrit bien que le principal objet de l'essai n'est pas le cinéma comme outil de « critique révolutionnaire des rapports sociaux, voire des rapports de propriété »[2]. Effectivement, ne construit jamais cette critique de manière frontale, sous la forme d'une défense d'un cinéma didactique ou pédagogique. Mais il n'empêche que les procédés de montage décrits par Benjamin nous semblent tenir de cette « critique révolutionnaire de rapports sociaux », ainsi que des « rapports de propriété ». Sous les deux aspects de l'individu et des choses, l'essai défend un cinéma de l'appropriation et non un cinéma du propriétaire. L'aliénation mentale et corporelle du spectateur trouve son pendant dans un cinéma d'expropriation, occasion de toutes les réappropriations.

4. Politisation de l'esthétique : appropriation nécessaire et impossible

Ce cinéma-là appelle un processus d'appropriation impossible, traître mais nécessaire. Toute affirmation sur ce cinéma est nécessairement prise violente de position. Sa vérité tient dans une nouvelle distance qui n'est plus celle de l'aura de l'art, dont la profondeur s'épuise dans l'insondable. C'est une distance matérialiste, ayant une profondeur strictement matérielle : plate et superficielle. Elle s'étend entre deux pôles se grevant l'un l'autre : l'indéterminé matériel et la série mécanique des appropriations, tant sur le plan des individus que des choses, entre eux et chacun en soi. En donner trop à l'indéterminé confinerait au mutisme, laissant libre champ à de nouveaux

[1] Walter Benjamin, « L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique » (1939), art. cit., II, p. 276.
[2] *Ibid*., X, p. 295.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

cultes mystiques. Le futurisme est critiqué par Benjamin à ce titre[1]. À l'inverse, en donner trop à la propriété ne ferait que rétablir l'ancien culte de significations devenues pseudo-naturelles dans l'ordre bourgeois. Par l'insistance sur les différentes puissances d'indétermination propres au montage, Benjamin proposait une esthétique qui ne puisse faire légitimement l'objet d'aucune récupération. Pourtant Rochlitz déplore que Benjamin, dans ce texte, ait abandonné tout ce qui faisait la force de ses réflexions antérieures sur l'œuvre d'art, au point de n'avoir plus aucune détermination positive qui puisse justement tenir l'œuvre d'art à distance du fascisme. À ne parler que du médium, pour Rochlitz, et plus encore à faire valoir des types de montage qui échappent aux logiques narratives classiques, produisant un éclatement de la signification des images, n'importe quoi peut sortir du chapeau du magicien. L'œuvre n'est plus là comme garde-fou des interprétations, aussi « crasses » soient-elles. Le peintre chinois pouvait au moins s'abîmer dans quelque chose. C'est dire que l'automate cinématographique, tel que pensé par Benjamin, peut aussi bien servir tout fascisme que tout communisme.

La destruction de l'aura dans l'essai permettait d'ouvrir la dynamique politique avant tout état et toute politique instituée. Benjamin dira que la chose a perdu son autorité, en même temps qu'elle perdait son aura. L'aura se définissait là par le « *hic et nunc* » de l'œuvre, ce qui fait qu'elle se caractérise par une certaine trame déterminée d'espace et de temps. L'aura d'un objet lui conférait une actualité magique. Celui qui était pris dans une perception auratique d'objet était absorbé par l'actualité spatiotemporelle déterminée. Comme si la chose, ici et maintenant, arrachait celui qui la contemple à son propre espace-temps pour le faire approcher de l'ailleurs de l'objet ou de l'œuvre contemplé. C'est l'histoire du peintre chinois *supra*. La perception auratique est une perception de recueillement, c'est-à-dire une perception dans laquelle celui qui perçoit se noie dans l'ici et maintenant du perçu. Le cinéma valorisé par Benjamin dissout tout état du monde avant de le recomposer, il n'a pas de trame d'espace-temps déterminée car il est d'emblée reproduction technique et mise en série. C'est pourquoi, à l'actualité magique de l'aura se substitue l'actualité politique du montage[2]. Politique, car la reproduction cinématographique court-circuite l'autorité d'un temps ici et maintenant au profit de la nécessité de reconstruire du temps et de l'espace, une actualité, sur fond d'une conservation-liquidation

[1] On peut lire à ce sujet Bernd Witte, *Walter Benjamin, une biographie*, Paris, Éditions du Cerf, 1988, p. 199-200.

[2] Walter Benjamin, « L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique » (1939), IV, p. 282.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

d'un événement capté. C'est seulement par le montage que le monde techniquement reproduit retrouve un semblant d'actualité, une manière déterminée de signifier quelque chose. C'est le moment de trahison de l'utopique par la prise de position politique. La photographie nue appelle la légende, le magazine saura en produire comme autant de mots d'ordres, d'autres produiront des photomontages : à chaque fois c'est une prise de position politique qui canalise la production de significations.

À ce niveau, il est certain que le cinéma accentuera encore le dirigisme de la légende[1]. Et tout un cinéma pourra faire valoir ses titres de propriété : la psychologie, l'histoire, la situation, l'objet, etc. Dans ce cas-là, aussi beaux soient la psychologie, l'histoire, la situation, l'objet, le cinéma prend le visage d'un automate qui donne des ordres. C'est parce que le cinéma peut prendre ce visage — barbarie qui détruit l'aura de l'œuvre pour en faire tout et n'importe quoi, jusqu'à servir des fins nauséabondes — que Rochlitz refuse l'essai et exhibe le concept d'œuvre d'art comme garde-fou. Il lui demeurait alors possible de juger des intentions, sinon de l'auteur, du moins de l'œuvre, ainsi que d'en contrôler et mesurer les effets de signification. Benjamin, à l'inverse, prend le risque d'une politisation de l'esthétique. Ce qui ne l'empêche d'avoir lui aussi ses garde-fous. La destruction de l'aura, quand bien même fut-elle conditionnée d'abord techniquement, doit encore se répéter activement par la création d'expériences qui en empêchent le retour. Peut-être forçons-nous un peu l'essai sous ce point. Mais sans cela, il faut suivre Rochlitz, et nier la présence de Vertov comme intertexte dans l'essai. Or l'essai a pour ennemi premier la récupération fasciste de l'effet de choc par sa mise au service de nouveaux cultes auratiques. Contre cet ennemi, il s'agissait d'abord de produire une série de concepts qui soient irrécupérables par le fascisme[2]. Mais il fallait encore produire, selon nous, une situation dans laquelle cette récupération soit impossible. Une couche plus discrète de l'essai défend ainsi un cinéma qui met en suspension les chaînes de propriété et, *a fortiori*, du mouvement qui pouvait y passer, par le montage. S'il y aura toujours quelqu'un pour produire une appropriation nauséabonde de ce qui se tenait dans son indétermination objective, le moment de capture de la signification ne peut apparaître que comme un acte politique nécessaire (sauf à rester muet) et nécessairement traître (sauf à croire que les corps et les choses sont toujours-déjà des propriétaires et des propriétés) : quand tout à coup *quelqu'un* vient pour dire « je » et « c'est ça », motifs de la capture. Benjamin n'a pas beaucoup d'affinité avec tout un

[1] *Ibid*., VI, p. 286.
[2] *Ibid*., Avant-propos, p. 271.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

cinéma de propagande, aussi noble soit la cause vendue. C'est sur fond d'une impuissance de la signification à se clore sur elle-même que tout le travail politique du montage et de l'examinateur distrait s'opèrent dans l'essai.

En guise de conclusion : au travail…

Le cinéma valorisé par Benjamin renverse la domination du capital sur le travail. Par le problème de l'appropriation impossible, c'est un travail infini qui mobilise le spectateur. Le passé ne peut plus servir à assoir la domination. La théorie du choc reposait certainement sur une pétrification du travail de l'intellect. Mais pas pour prendre possession du spectateur de cinéma, pas pour lui imposer l'ordre régissant le monde de la propriété. Psychologie, histoire, situations, sont autant de titres de propriétés — sur l'esprit, sur les événements, sur les choses — qu'un certain type de montage mettait en suspens, et pas seulement la simple reproduction technique. Il y avait dès lors une infinité de places à prendre, d'actes d'appropriation à commettre.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XII 4, 2016 (Actes 9), p. 189-209
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

« La robe sans couture de la réalité » : André Bazin et l'apologie du réalisme cinématographique

Par OLEG LEBEDEV
Université catholique de Louvain

Dès le début, le bouleversement des modes de perception amené par la machine à reproduire la vie appelée « le cinématographe » était inséparable des transformations sociales et des changements culturels du début du XX^e^ siècle. Avec la vitesse d'un éclair, une nouvelle distraction nous fait voyager et nous emmène au bout du globe ; sur l'écran filent une automobile, un vélo, des policiers ; un train roule à toute allure sur un opérateur couché au ras des rails ; les ombres animées éveillent des émotions splendides chez les spectateurs fascinés, sans exiger d'eux trop de culture, ni trop d'attention, ni même trop d'effort pour les suivre ; très proche de l'art le plus populaire, voire vulgaire, véritable théâtre démocratique du futur, cette ingénieuse invention rend aussi pourtant la vérité simple des beautés délivrées de toute théorie. Pour les artistes, c'était un moyen plastique énergique et enfiévré. Pour les historiens de l'art, l'expression d'une synthèse supérieure des formes artistiques traditionnelles. Pour les scientifiques, la possibilité d'intercepter des mouvements très rapides ou très lents, et de fournir un moyen de démonstration des phénomènes de la nature. Pour les philosophes, l'annonce d'émotions morales inédites et de suggestions de nouvelles métaphysiques. Bref, le cinéma est un art qui pouvait accompagner enfin en rythme un monde lui-même en marche, un art mécanique qui pouvait devenir le miroir d'une époque en mutation[1].

Pourtant, penser le cinéma avec fièvre et précipitation, à l'aube du XX^e^ siècle, était alors déjà penser à l'endroit même d'une contradiction, à l'inter-

[1] Sur la réception de l'invention et les premiers discours sur le cinéma, *cf.* le recueil de textes : Daniel Banda et José Moure (dir.), *Le Cinéma : naissance d'un art*, *1895-1920*, Paris, Éditions Flammarion, 2008.

section de l'image comprise comme une matrice constituée de millions de pointillés référant à la texture sensible des choses, et l'image conçue comme représentation dotée d'un pouvoir de signification. Une fois l'effervescence passée, ce sont les étranges fiançailles de ces deux principes, du certificat de présence et de la puissance signifiante, de la monstration et de la narration, qui ont donné l'impulsion aux critiques et théoriciens. À ce sujet, le problème de réalité était peut-être plus prompt que nul autre à condenser et à déployer les arguments enchevêtrés mis en jeu par l'exigence que le cinéma soit autre chose qu'une simple frivolité. Ainsi, dès le début, on a loué le cinématographe de donner un monde tel qu'en lui-même, objectivement. Ce qui a fasciné à la naissance du cinéma, c'est donc la force et le mystère de l'image analogique, le petit miracle automatique de l'enregistrement synchrone qui restitue une illusion quasi-parfaite.

Parmi les nombreux théoriciens et critiques, c'est peut-être André Bazin qui a atteint la proximité d'une pensée véritable concernant cette capacité de l'enregistré à rendre l'ambivalence des choses, à les saisir dans leur fugacité. Héritant en droite ligne des premiers discours sur le cinématographe, avec ce que ceux-ci avaient d'oscillant entre enthousiasme et inquiétude, André Bazin fixe dans les années 1940 dans quelques articles théoriques — regroupés dans un recueil portant le titre très platonicien *Qu'est-ce que le cinéma ?* — des idées qui restent aujourd'hui encore des repères majeurs. Grâce à la forme précise de son écriture et de son regard toujours très pénétrant, ce critique de cinéma qui n'a été qu'occasionnellement un philosophe à la recherche de « l'essence », est devenu pour les générations à venir un guetteur, un veilleur pour la réflexion sur l'esthétique filmique, laquelle était pour Bazin inséparable de l'épiphanie du réel rendue possible par la technique objective de reproduction visuelle et sonore.

Mais il y a plusieurs façons de comprendre cette glorification. La première a trait à la prédisposition profonde, structurelle et technique du médium à l'égard d'un réel non médiatisé. En effet, mieux encore que la photographie, le cinématographe hérite de l'enregistrement mécanisé ces deux propriétés que sont la référentialité et l'automatisme. En vertu de l'ontogenèse de ses images, le cinéma propose des vestiges matériels du modèle, il ratifie ce qu'il représente. Par cette puissance constative, l'indifférence scrupuleuse de la machine ne fait rien d'autre que générer patiemment les empreintes de ce monde ; ce qui était là, présent en face de la caméra, est nécessairement ce qui sera projeté, donc en droit ce qui pourra être vu n'importe où et partout. Mais tout aussi bien, l'image-copie est produite d'une façon toute particulière : en supprimant l'artiste, en retirant l'agent humain de la reproduction. De ce côté aussi, le cinéma accomplit

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

mieux que tout art le lien non médiatisé de l'image au réel, en laissant celui-ci inaltéré par la main humaine. Dans l'idée de la fenêtre ouverte sur le monde d'Alberti, la surface de la toile était certes considérée comme une matière transparente, mais la peinture avait encore pour fonction de narrer[1] ; bref, elle se mouvait dans l'élément de l'*historia*. Mais au cinéma, la caméra n'intervient pas parmi les choses qu'elle filme, elle laisse simplement le monde être et imprimer ses émanations lumineuses et sonores sur la surface sensible de la pellicule ; manière de déléguer à la machine le soin d'une objectivité qui est indifférente à nous. Bazin, en ce sens très proche des discours sur la révolution analogique connus au début du XX^e^ siècle, demeura très sensible à cet avènement d'une nouvelle catégorie d'images, qu'il compare à la formation naturelle de cristaux :

> Tous les arts sont fondés sur la présence de l'homme ; dans la seule photographie nous jouissons de son absence. Elle agit sur nous en tant que phénomène « naturel », comme une fleur de cristal ou de neige dont la beauté est inséparable des origines végétales ou telluriques[2].

Pourtant cette position sur l'ontogenèse des images et la neutralité intrinsèque du médium filmique, constamment attribuée à Bazin, a tout d'un réalisme franchement naïf, qu'on peut schématiser par un énoncé très simple : le cinéma est la reproduction mécanisée du réel. En tant que tel, cet art dégagerait les structures profondes de l'événement filmé et, dans sa suspension des beautés trop académiques, atteindrait enfin l'autoprésentation d'un monde inerte indifférent à l'humanité. Au lieu d'évoquer et de décrire, il « *écrit* le réel », « en élevant jusqu'à une authentique signification métaphysique l'effet d'un objectivisme inhumain et minéral »[3].

Mais que conclure de là, sinon que Bazin est un bourgeois teinté d'idéalisme, un humaniste mystique ? Et chaque année, revenant peu ou prou aux accents religieux de son œuvre, quelqu'un semble redécouvrir qu'assurément, Bazin était trop naïf, qu'eu égard au cinéma il n'y a pas de réalité, pas de fait brut, aucun objectivisme, mais artifice, relativité sémantique et expression humaine — ce pourquoi le cinéma est un art poétique capable de jouer avec le mouvement des formes lumineuses et pas une inscription automatique du réel sur la pellicule. Il est vrai qu'on peut se demander légi-

[1] Jean-Louis Comolli, *Cinéma contre spectacle*, Lagrasse, Éditions Verdier, 2009, p. 23-27.
[2] André Bazin, *Qu'est-ce que le cinéma ?*, Paris, Éditions du Cerf/Corlet, 2008, p. 13.
[3] *Ibid.*, p. 91, et aussi p. 191.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

timement s'il n'y a pas tout d'abord une certaine régression esthétique à défendre un réalisme imprescriptible du cinéma et d'ignorer la manipulation consciente par l'artiste du matériau enregistré. Bazin conçoit le film comme étant uniquement composé de documents immaculés et de fragments neutres, et pourtant il semble impossible de nier tant le fait que chaque grand film porte la signature de son auteur, que la soumission très rapide, juste après l'invention du cinéma, des formes filmiques aux genres élaborés ailleurs (l'espionnage, la farce, le burlesque). Bref, dès le départ, le cinéma a été plus qu'un certificat de présence, stencil ou index, pour être une pure fantasmagorie, une inventivité bien ancrée dans les courants de la culture et du savoir. Ce n'est donc pas un hasard si, très tôt, le cinématographe a trouvé ses beautés dans l'écriture par l'ombre et la lumière, dans sa capacité à délivrer de nouvelles formes de poésie incompatibles avec l'enregistrement brut d'une séquence spatiotemporelle. De plus, considérant la supposée reconduite par le cinématographe des conditions de perception naturelle, on objectera deux choses : la première, c'est que sous cette hypothèse, le cinéma hérite en réalité d'une vision qui n'a rien de naturel, puisqu'elle dérive en droite ligne du *Quattrocento*, d'une *perspectiva artificialis* — de ce point de vue, il y a un lien profond de la technique et de l'idéologie, qui annule l'idée du réalisme en ce que celui-ci contiendrait d'objectivé pure ; ensuite, même cette hypothèse de cinéma comme reconduite du reflet spéculaire acceptée, il est évident que, dans les faits, la pratique artistique s'est très vite débarrassée de la vision anthropocentrée et de l'œil humain, et ceci de façon multiple, comme le montrent les trois premières grandes écoles de montage, la soviétique, l'américaine et la française, qui ont toutes tenté d'ancrer la perception ailleurs que dans la vision humaine.

Bref, nous pensions être en bonne voie, et nous voilà enfermés dans les pires banalités : l'objectivité brute attestée par l'image, l'anonymat de la genèse, les faits reproduits mécaniquement. Si l'on est un tant soit peu ranciérien, on objectera qu'ainsi on déduit les propriétés ontologiques du médium à partir de ses propriétés techniques ; et on fera immédiatement remarquer qu'en réalité, ces transformations de l'art dit « moderne », plus prompt à la dispersion, à la saisie des micro-événements, éloigné des grands récits, qui réunit le voulu et le non-voulu, le conscient et l'inconscient — tout ça donc est déjà préparé en amont, depuis bien longtemps, en réalité depuis le XVIII^{e} siècle et l'invention de l'esthétique, au sens d'un certain régime d'identification de l'art. Si le cinéma a pu devenir un art et pas une simple attraction de foire, ce qu'il était au tout début, c'est précisément à cause de la révolution esthétique. Bref, il faut renverser la formule moderniste qui liait les conditions techniques à la spécificité du médium : c'est parce que le

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

régime esthétique a déjà défait la corrélation entre sujet et mode de représentation, parce que « l'anonyme est devenu le sujet d'art, que son enregistrement a pu devenir art »[1]. Aussi, il ne faut pas trop se laisser séduire par la conjonction qui lie le cinéma et le processus général de modification du système perceptif des hommes à l'âge des machines et du capitalisme. Outre que nous ne sommes pas convaincus par la collusion de la modernité et de la précipitation du monde (connivence qui en appelle immédiatement à l'injonction de prendre du temps pour penser nos vies devenues bonnes à rien), il semble que la conception d'un monde où le plus anodin, le plus fortuit se laisse déjà déchiffrer, la promotion des espaces quelconques et des vitesses aberrantes, ont en réalité précédé de loin les techniques d'appropriation objective du réel. La conjonction du cinéma et de la modernité est tellement imprécise qu'elle laisse tout passer entre les mailles du filet.

Mais tout cela serait à la rigueur futile si la naïveté n'était pas hantée par un grand danger, un péril cette fois-ci politique. S'il est vrai, comme l'a fait remarquer Barthes, que le rêve de tout critique, sans doute, est d'arriver à définir un art par sa technique, défendre le réalisme comme essence du cinéma semble être difficilement séparable du désir un peu répugnant d'un monde noble et primitif qui serait resté immaculé ; un désir qui serait accompli au plus haut degré par cet art technique et « moderne » qu'est le cinéma, véritable litanie d'une danse des énergies s'inscrivant directement sur la pellicule, machine à imprimer la vie qui, quand elle est bien utilisée, c'est-à-dire quand son essence n'est pas dénaturée, fait du monde lui-même son vocabulaire. Toutes ces indications ne font que circonscrire le rêve le plus vieux et le plus fatigué, celui de la pureté. Or il est faux de dire que la caméra ne peut pas mentir ; bien souvent, elle appartient en réalité aux dominants, si bien que l'enthousiasme pour le cinématographe comme ce qui rend naturellement le réel contient toujours l'idéologie comme son impensé. En cela, l'appareil ne parachève qu'un certain réalisme, celui déterminé par les rapports de production capitaliste, ses objectifs économiques et idéologiques. Ces remarques anecdotiques et simples permettent de ne pas perdre de vue néanmoins la question de la technique dans son alliance avec l'industrie et l'ordre de la domination, nous rappelant qu'il y a quelque équivoque idéologique à certifier pour les arts mécaniques un accès non médiatisé au Réel en tant que tel, à clamer un lien direct et antéprédicatif du film à

[1] Jacques Rancière, *Le Partage du sensible*, Paris, Éditions La Fabrique, 2000, p. 48-49 ; *Id.*, *La Fable cinématographique*, Paris, Éditions du Seuil, 2001, p. 16 : « Le cinéma comme idée de l'art a préexisté au cinéma comme moyen technique et art particulier ».

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

l'être même des choses. Bref, un grave problème émerge, celui du vœu pieux du cinématographe à son supposé « réalisme congénital »[1]. Tout ça est encore trop proche du désir de retrouver le natal, de la nostalgie béate de la primitivité et de la consistance des choses, le film trouvant dans cette intimité à l'être même l'une de ses prédispositions techniques, sa fondation ultime. Sur ces points, les réalistes ont toujours un réel de retard. Cette injonction à s'aligner sur les normes du code réaliste a été patiemment analysée par Bourdieu, qui, dans son étude sur la sociologie de la perception esthétique faisait remarquer :

> Une œuvre apparaît comme « ressemblante » ou « réaliste » lorsque les règles qui en définissent les conditions de production coïncident avec la définition en vigueur de la vision objective du monde ou, plus précisément, avec « la vision du monde » du spectateur, c'est-à-dire avec un système de catégories sociales de perception et d'appréciation qui sont elles-mêmes le produit de la fréquentation prolongée de représentations produites selon ces mêmes règles[2].

Ces remarques sommaires suffisent à récuser sur plusieurs plans (technique, esthétique, politique) l'affirmation du cinématographe comme art réaliste. Mais peut-être que dès le début, notre problème a été mal posé, puisqu'il a toujours consisté à saisir ce supplément, surplus ou surcroît de réalité atteint par le cinéma en comparaison à d'autres formes d'art. On pourrait évidemment se demander si Bazin lui-même n'a pas entretenu ce malentendu, par exemple à travers l'usage constant d'expressions métaphoriques et quelque peu surfaites : « épiphanie du réel », « vocation réaliste du cinéma », « réalisme congénital du cinéma », le cinéma est la « dramaturgie de la nature »[3]. Mais, comme disait Deleuze, c'est le destin de la ruse, que de paraître trop naïve à des naïfs se croyant trop savants. Aussi, une lecture attentive de ce postulat ascétiquement réaliste résiste à la simplification, et l'idée même d'un

[1] André Bazin, *Qu'est-ce que le cinéma ?*, *op. cit.*, p. 139.

[2] Pierre Bourdieu, « Sociologie de la perception esthétique », dans Bernard Teyssèdre (dir.), *Les Sciences humaines et l'œuvre d'art*, Bruxelles, Éditions La connaissance, 1969, p. 174.

[3] André Bazin, *Qu'est-ce que le cinéma ?*, *op. cit.*, p. 164. De façon plus circonstancielle, on peut évoquer aussi une certaine amplification de l'importance de l'article « de jeunesse » qui ouvre le recueil (« Ontologie de l'image photographique »), mais qui ne nous semble devoir acquérir aucune priorité. À la rigueur, la meilleure démonstration que là n'est pas l'essentiel est l'héritage de Bazin lui-même, la « dette symbolique » non remboursable que lui doivent Comolli, Daney, et quelques autres.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

retour niais aux choses mêmes chez Bazin devient trompeuse, car il n'y a chez lui aucun mysticisme, mais simplement l'affirmation que ses disciples surent redécouvrir que « la machine-caméra filme des sujets et des corps bien réels »[1], avec ce que cela implique de croyance aux yeux des spectateurs. Remarquons que cet énoncé est fort différent de celui du réalisme naïf : « Le cinéma est la reproduction mécanisée du réel ».

Néanmoins, nous ne pouvons pas encore saisir l'enjeu véritable de cette souscription obsessionnelle de Bazin au réalisme, son cri en ce que celui-ci contient d'exigence que les structures formelle et politique de l'œuvre soient inséparables. Les conclusions précédentes n'avaient ainsi de valeur que provisoire, car le problème n'a trait ni à la genèse automatique des apparences, ni à la capacité du cinéma à rendre parfaitement le réel, à capter dans sa durée une réalité préalable et extérieure, encore moins à reconduire le modèle de la perception de l'œil humain. Tout le monde sait bien que le représenté n'est pas le réel. Certes l'image de cinéma renvoie, dit-on, analogiquement à la chose vue ; mais il y a toujours un écart, une « marge de traduction » due au fait que — comme le soulignait avec humour Cavell — les choses n'aient pas de vues ou de visions, de la même manière qu'elles ont un volume, une odeur ou une sonorité par exemple[2]. En ce sens, la reproduction mécanisée ne consiste pas à créer des copies, puisqu'à la rigueur, il n'y a même pas d'original dont la copie pourrait être la copie. Sans doute cela parait-il simple, mais peut-être que nous avons oublié l'étrangeté du mode de donation de la trace au cinéma, de l'image comprise comme *analogon*, et de la difficulté de la placer ontologiquement. Car dire que le représenté n'est pas le réel, c'est dire dans un double mouvement que, d'une façon ou d'une autre, le cinéma fait partie de la réalité, qu'il est fait du réel, mais aussi qu'il le module, qu'il le travaille. Analogie, ressemblance, similarité, semblance, sont alors autant de termes qui rentrent dans un réseau où il n'est plus possible de les identifier.

Du coup, le questionnement du réalisme cinématographique se transforme, et s'interroger sur la part de réel au cinéma revient à s'interroger sur l'autorité morale des images, sur leur capacité à être consommées politiquement, et non simplement esthétiquement. En effet, contre l'explication répandue qui ne tient nettement compte que des présupposés technicistes sur l'enregistrement et de l'épiphanie des « faits bruts » que les nouveaux

[1] Jean-Louis Comolli, *Corps et cadre. Cinéma, éthique, politique*, Lagrasse, Éditions Verdier, 2012, p. 157.
[2] Stanley Cavell, *The World Viewed*, London/Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1979, p. 20.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

médias sont censés procurer, il faut soutenir que Bazin a conçu le réalisme moins comme la possibilité du cinéma de transmettre la consistance spatio-temporelle du monde, mais bien plutôt comme une norme pour aborder la politique de l'image. Dès lors, à la sortie de la guerre, l'interrogation qui parcourt l'œuvre critique de Bazin ne porte que marginalement sur l'onto-théologie de l'image photographique et concerne davantage l'attitude du cinéaste face à un médium ayant des affinités spécifiques vis-à-vis du réel. Car si l'œil mécanique est capable de tout digérer, tout capter, cette incorporation du monde par la caméra atteste aussi une forme de violence proprement cinématographique.

Nous demandons donc maintenant : quel genre de rapport les images dites « réalistes » entretiennent-elles réellement au réel ? Que peuvent-elles dire sur la responsabilité de l'artiste et l'engagement du cinéaste auprès du monde ? En quel sens les formes de l'art sont-elles aussi une forme de rapport au monde ? C'est grâce à ces interrogations que plusieurs générations de cinéastes et de théoriciens ont compris par « réalisme », à la suite de Bazin, le fait que les problèmes moraux et esthétique sont d'un seul tenant, et que la forme d'une œuvre d'art est la manifestation de sa structure éthique — une position bien résumée dans la formule devenue célèbre de Godard : « Le travelling est une affaire de morale ». Ce pourquoi aussi, sous couvert de parler de cinéma, Bazin a surtout et avant tout parlé de la façon que nous avons de nous orienter dans le monde. Écrire sur le cinéma n'était pour lui rien d'autre qu'écrire sur le monde : en parlant du cinéma, on parle en définitive de tout, on arrive à tout. C'est pour cela aussi que les *Cahiers du cinéma* défendaient l'idée aujourd'hui saugrenue que ça valait la peine de penser le cinéma.

Mais il n'est toujours pas établi toutefois pourquoi la posture éthique du cinéaste doit nécessairement passer par la promotion du réalisme et par le refus de l'esthétisation. Le cinéma, a dit Bazin, « sauve l'être des apparences ». Mais l'ambivalence sémantique du verbe « sauver » le place à la fois du côté de ce qui délivre, révèle ou prend soin de, et du côté de l'arrêt par le biais d'une fixation, d'une captation ou d'une capture — quand nous disons « prendre » une photo, prendre est aussi bien voler, extorquer, saisir. Couvrir un événement, c'est à la fois l'aborder, s'impliquer, mais aussi le dissimuler, l'éviter. Si l'on prend la pleine mesure de cette violence intrinsèque du médium, on entrevoit que le réalisme ne s'oppose pas à ce qui, dans le film, serait irréel : l'onirique, le ludique, le fantastique. L'opposé du réalisme est le formalisme, en ce que celui-ci contient d'inconséquent à la présence authentique au monde. On retrouve ici l'antagonisme des deux

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

tendances bien connues depuis Kracauer[1], un antagonisme qui prend lui-même racine dans la conscience que l'enregistrement peut vite tourner en une affaire abjecte. L'acte de filmer est trop facile, trop rapide, trop automatique précisément, c'est-à-dire beaucoup trop proche de l'effervescence inconsciente, de l'idéologie la plus puante, pour ne pas en appeler à une certaine méditation des images qui aurait pour fonction de moraliser des actes fondamentaux du cinéaste. La caméra capte les émanations lumineuses des choses et des êtres, mais à travers ce transfert de réalité, à la fois elle protège les apparences en en créant une empreinte, et en arrêtant le cours du temps, en le gelant, elle est la mort elle-même au travail, une relique ou un masque funéraire. Filmer pour André Bazin revient à embaumer le temps, à momifier le devenir des choses. Le cinéma, c'est le royaume des ombres, la mort 24 images par seconde.

Cela sonne évidemment comme une ironie : il était demandé au cinéma de racheter la réalité matérielle, mais voilà que la caméra participe au processus de réification lui-même, en produisant des apparences anesthésiées, fichées, « comme des papillons »[2]. D'où l'analogie souvent remarquée de la caméra et d'une arme, de l'acte de filmer et de la chasse, du caméraman et du mitrailleur, des formes sur l'écran et des spectres. Les instantanés fixent à jamais un instant précis et transitoire, ils sont une coupe arbitraire de la vie, et en cela comparables à une forme de meurtre : apparences captées, meurtries, qui revivent pourtant sur l'écran. Eu égard au cinéma, cette contradiction n'est pas simplement circonstancielle, elle devient le point nodal des discours sur la politique des images, où le film est tantôt un agent de révélation (*Errettung*, sauvegarde, préservation), tantôt d'agression, et ce qu'on ressent alors devant les traces matérielles, c'est plutôt la capacité de la caméra de violer, d'engloutir, voire de digérer tout sur son passage, en prenant des instantanés comme si elle voulait avoir un bref aperçu des êtres et des choses avant que ceux-ci ne s'évanouissent.

Ce double aspect du cinématographe n'est pas indifférent à l'apologie du réel qu'on trouve chez Bazin. La nature même de l'enregistrement, prédatrice et violente, exige de chaque cinéaste d'être conscient que son travail découpe et émiette le monde. Deux possibilités se présentent face à ce morcellement : soit cette violence n'est pas affrontée, et alors le film devient

[1] Siegfried Kracauer, *Théorie du film. La Rédemption de la réalité matérielle*, trad. fr. D. Blanchard et C. Orsoni, Paris, Éditions Flammarion, 2010. Voir aussi dans le présent volume le texte de Maud Hagelstein et Jérémy Hamers.

[2] Roland Barthes, *La Chambre claire. Note sur la photographie*, Paris, Éditions du Seuil, 1980, p. 90.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

affaire de diégèse, de drame bien construit où les significations sont plaquées sur les apparences, il est affaire de représentation imaginaire des créatures auxquelles il n'arrive que des aventures de fantaisie — c'est ce formalisme-là qui a tant dégouté la « bande à Bazin » ; soit il prend garde à cette violence et, au lieu de prétendre de réorganiser les fragments en une totalité inatteignable, l'artiste résiste au caractère potentiellement infâme et honteux d'une telle reconstruction. À partir de ce point de « non-tricherie », une masse de ficelles dramatiques et de procédés formalistes sont impossibles : le schéma sensori-moteur peut vaciller, les grandes histoires font désormais intervenir la poussière des micro-événements, l'intérêt n'est plus ramené sur l'héroïne, les images cessent d'être lisses et prennent tout en écharpe, l'écran de cinéma cesse d'être centripète pour devenir centrifuge, cache plutôt que cadre. Mais là encore, il y aurait quelque frivolité à dire que pour Bazin la chose était claire, que c'est le néoréalisme italien qui doit nécessairement servir de mesure : soit l'artiste utilise l'empirique à ses fins personnelles (même « esthétiques ») à travers une série de procédés formels abjects, soit il explore la réalité pour elle-même. La disjonction exclusive a toujours la monotonie de ce qui rapproche tout en voulant séparer. Comme si, dans un cas, le cinéaste créait nécessairement une vérité rhétorique, artistique, qui n'appartient pas aux apparences elles-mêmes, tandis que dans l'autre cas il y aurait une « saisie intuitive de ce qu'il faut, comme il faut »[1], un tact naturel où les événements filmés seraient respectés et recèleraient un sens qui leur est propre, si bien que le monde serait dit « sans dicter ce qu'on a à en dire », comme si le filmé imposait de lui-même ses lois de représentation.

Là encore, on gagnerait à reformuler le problème en des termes plus stricts : l'antiformalisme de Bazin vise moins une croyance béate dans l'aptitude du cinéma à rendre le réel, mais découvre le réalisme comme la vérité d'un rapport, du lien du cinéaste à un réel qu'on suppose pouvoir échapper à la violence d'une signification simplement appliquée sur les événements représentés. Un enjeu se dégage là, disait Serge Daney, car alors l'enregistrement possède immédiatement une dimension morale. La beauté n'est que le gage ou la prime récoltée pour cet héroïsme moral. Le cinéaste photographie des *rapports* et non des choses ; car il faut du réel pour servir de « toile de fond » et d'« écran d'arrêt » à l'émergence d'un objet moral : précisément l'attitude, la posture[2]. C'est ce rapport qui doit faire l'objet du plus grand travail, et la vérité ne peut être que celle de ce rapport (ainsi Peter Watkins

[1] André Bazin, *Qu'est-ce que le cinéma ?*, *op. cit.*, p. 276.
[2] Serge Daney, *L'Exercice a été profitable, Monsieur*, Paris, Éditions P.O.L, 1993, p. 81.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

dans son travail sur *La Commune (Paris, 1871)*). Ce qui compte donc, c'est moins ce qu'on filme que le dispositif d'enregistrement, les résultats auxquels il parvient et les procédés qu'il offre. Et l'enseignement de Bazin qu'on a le plus retenu n'est-il pas finalement que l'image doit être la trace matérielle d'une rencontre, d'un corps à corps (et donc (1) que la critique d'un film est inséparable de la critique de ses conditions de production, et (2) que tout film est un documentaire sur son propre tournage) ?

Le problème connait ainsi une singulière altération : une machine et des corps partagent une durée qui est faite de leur conjonction. Il faut alors s'exposer, se risquer, de se frotter à l'autre[1]. Contre une œuvre balisée, un imaginaire appauvri, acclimaté, contre les significations conventionnelles, assainies, nettoyées de leurs dangers, contre les objets déjà tout désignés, contre les énoncés déjà formés et formulés, Bazin affirme que s'acharner contre le réel, faire en sorte qu'à l'image il résiste et insiste, c'est l'utopie du cinéma. Ce n'est pas la soumission de l'artiste à ce qui vient à lui, mais une contrainte qui rend possible la lutte par laquelle passe tout acte de création ; l'expérience du négatif. Avec la ténacité du réel, on ne peut pas filmer tout ce qu'on veut, comme on veut, on ne peut pas jouer avec les images. Enfin, nous découvrons quelque chose qui ne dépend plus de notre volonté. Bref, refuser le maniérisme, c'est attester qu'il y a toujours un reste qui échappe au transformateur esthétique introduit par la reconstruction et à l'organisation souveraine imposée par le scénario. « Il y a une part maudite, laissée en rade »[2], qui échappe à la simple syntaxe de l'intérêt et à la dramaturgie des grands sujets. Plutôt que démontrer, il suffit pour les réalistes déjà de montrer, à condition de préciser que montrer est en fait le plus difficile. Montrer, c'est comprendre que l'image compte d'abord « non pour ce qu'elle ajoute à la réalité, mais pour ce qu'elle en révèle »[3]. Et finalement n'est-ce pas là la destination de tout art, celle de dégager la valeur et la vérité de la vie[4] ?

« Dans le découpage cinématographique habituel […] le fait est attaqué par la caméra, morcelé, analysé, reconstitué : il ne perd sans doute pas sa nature de fait, mais celle-ci est enrobée d'abstraction »[5]. Suspendre cette imposition abstraite du sens devient alors l'opération et la tâche la plus

[1] Jean-Louis Comolli, *Corps et cadre*, *op. cit.*, p. 242. et p. 175.
[2] Sur ces questions, *cf.* les pages fédératrices de Serge Daney, *L'Exercice a été profitable, Monsieur*, en particulier p. 117.
[3] André Bazin, *Qu'est-ce que le cinéma ?*, *op. cit.*, p. 67.
[4] Gilles Deleuze, *Proust et les signes*, Paris, PUF, 2010, p. 45.
[5] André Bazin, *Qu'est-ce que le cinéma ?*, *op. cit.*, p. 280.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

difficile, la plus risquée, exigeant à la fois une très grande technique et une loyauté intellectuelle totale[1]. Pour Bazin, il y a danger à filmer, et c'est là son réalisme : la promotion d'un art où rien n'est innocent, où l'image importe, compte, nous regarde aussi bien. Ce n'est pas simplement une façon de faire qui serait différente, c'est une question d'honnêteté et d'intégrité. Les tricheurs, les menteurs, les petits esprits qui ne compromettent personne, qui ne supportent que les déterminations explicites, qui ne peuvent que décomposer et triturer ce qui ne demande pourtant qu'à faire l'objet d'une rencontre : voilà les ennemis jurés du cinéma, ceux par qui il se dégrade et replonge dans le règne de la bêtise. Pour Bazin, il s'agit de tordre le cou au formalisme et d'atteindre à l'incalculable, au non programmable, au non encore maîtrisable, pour que le monde représenté ne soit que partiellement domestiqué, et pas tout entier versé dans l'idéologie, l'industrie, un spectacle déjà mis en scène, la petite mécanique des clichés et des habitudes prises[2].

Et pourtant, cet antiformalisme ne nous donne encore aucune garantie, tout ça paraît être encore trop facile, trop simple, uniquement basé sur la structure apparente du réalisme, sans que celui-ci ait pu recevoir sa nécessité d'ailleurs. Nous avons prétendu que le réalisme consistait au cinéma en de simples procédés et trucages formels qui minimisent l'emprise de l'artiste sur son matériau. Et pourtant, il doit être conquis et gagné dans une lutte contre la stupidité, qui est aussi la bêtise de la pensée. La « justesse » du réalisme, c'est que dans la descente vers l'obscurité, engloutis dans l'écran, anonymes et contemplant, solitaires, un monde en l'absence d'homme, nous redécouvrions la lumière comme forme de la pensée, un monde qui, au hasard des rencontres, cherche à être déchiffré.

Même si cette conclusion pour Bazin suppose un voyage long et sinueux dans ses textes et dans ceux de ses disciples-héritiers, il est devenu clair que le problème concerne avant tout la politique de l'image. Parce que filmer n'est pas innocent, dès que l'homme prend la décision de filmer telle chose et non telle autre, à un moment et pas à un autre, et de combiner ses images suivant un certain ordre, il s'oriente dans la pensée, d'une tout autre façon que le réalisme naïf défendu plus ou moins désespérément par ceux qui déduisent les propriétés ontologiques d'un art de ses propriétés techniques. On comprend alors le violent rejet d'une imposition superficielle de la signi-

[1] Roland Barthes, « Entretien avec Roland Barthes », *Cahiers du cinéma*, 2001, p. 53.

[2] Jean-Louis Comolli, « Filmer le réel ? », dans *Id.*, *Corps et cadre*, *op. cit.*, p. 292-293, et l'influence manifeste de Bazin, notamment sur « la charge d'ambiguïté supplémentaire ».

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

fication. L'instant décisif n'est pas simplement le fruit du hasard, mais doit devenir la rencontre qui nous force à penser. Bazin prend au sérieux l'idée qu'un certain mode de pensée au cinéma détermine les modes dont apparaît l'enregistré. Tout manque au niveau de la forme réfère nécessairement à un manque au niveau de la pensée. Mais dans quoi se meut la pensée ? Car si l'élément de la nage est l'eau, comme dirait Heidegger, nous ne savons pas encore quel est l'élément de la pensée, et ici la pensée au cinéma. Ce n'est donc pas aux autres artistes que chaque cinéaste doit être comparé, mais c'est plutôt chaque grand artiste qui doit être comparé à un penseur[1] : tous portent en eux comme un ton ou style, nécessairement signés.

Cette opposition à la bêtise de la pensée au cinéma connaît chez Bazin et ses héritiers trois aspects majeurs, qui ne sont séparables que dans l'abstraction : (1) la volonté de déstabiliser les images du pouvoir, les récits normés et les représentations idéologiques ; (2) l'affirmation du manque intrinsèque de toute vision, toujours aveugle à ses propres bévues, si bien qu'il faille toujours que l'image pointe ses propres conditions de production, il faut que l'énonciation se fasse sentir sous l'énoncé ; enfin, (3) filmer ne peut pas se faire sans l'expérience du négatif. Cette triple opposition au formalisme renvoie évidemment à la lutte de l'image contre le cliché chez Deleuze[2] ; ou encore au dégoût de Barthes face à l'image unaire qui copie le réel sans le doubler, sans le faire vaciller, sans rendre sensible la présence d'une tache aveugle à même le visible[3] ; elle renvoie, enfin, au refus de Daney d'avaliser le naturalisme, qu'il définit comme suit : « Technique qui reconduit quelque chose qui lui préexiste : la société en tant qu'elle est déjà une mise en scène ». Par opposition, « travailler ce donné, casser cette prémise en scène, la rendre visible en tant que telle, est toujours une entreprise courageuse, difficile, impopulaire. Le réalisme est toujours à gagner »[4]. Il s'agit vraiment d'un ascétisme, d'une « écologie des images » qui ne contre-

[1] Sur ce thème, la référence est évidemment Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 169-217 ; *Id.*, *Proust et les signes*, *op. cit.*, p. 115-124 ; *Id.*, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962, p. 118-126 ; mais aussi Martin Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?*, trad. fr. A. Becker et G. Granel, Paris, PUF, 1954 ; *Id.*, « Que veut dire "penser" ? », dans *Id.*, *Essais et conférences*, trad. fr. A. Préau, Paris, Éditions Gallimard, 1958, p. 151-169.

[2] Gilles Deleuze, *L'Image-mouvement*, Paris, Éditions de Minuit, p. 289 : « De l'ensemble des clichés doit sortir une image. Avec quelle politique et quelles conséquences ? » ; *Id.*, *Francis Bacon. Logique de la sensation*, Paris, Éditions du Seuil, 2002, p. 83-85.

[3] Roland Barthes, *La Chambre claire*, *op. cit.*, p. 69-71 et p. 89-84.

[4] Serge Daney, *La Rampe*, Paris, Éditions Gallimard/Cahiers du cinéma, 1996, p. 61.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

dit pourtant pas l'exubérance et la fantaisie (il n'y va jamais chez Bazin d'une nouvelle Inquisition, où il s'agirait de juger tout film à l'aune de préceptes ou d'un manifeste esthétique : c'est au contraire chaque film qui doit dicter la loi de sa propre évaluation, comporter sa propre critique). Éthique, cinéma, politique ne sont même plus des domaines séparés dont il s'agirait de se demander s'ils doivent être mis en contact. Une manière basse de penser, la paresse, l'évitement des rencontres ne produiront jamais aucune grande œuvre, mais ne feront que reconduire l'ordre de la domination, sans même chercher à le faire. D'où la méditation patiente de Comolli sur l'état actuel du cinéma, *quid facto* et non plus *quid juris* : pourquoi le spectacle irréalise-t-il à ce point le monde ? Pourquoi, aujourd'hui encore, le cinéma, un art pourtant vanté pour sa reproduction fidèle de la réalité, est de moins en moins au centre de nos réalités, alors même que l'industrie hollywoodienne les a infiltrées et modelées depuis plus d'un siècle ?

Ces brèves remarques sur l'art de résister aux images permettent de produire une analyse polarisée. D'une part, parce qu'elle émerge du déni de tout supplément, de toute hantise, de tout manque ou de toute latence, l'image figée qu'est le cliché est frontale, elle est tout le contraire d'une rencontre : elle n'admet de beauté que classée, c'est la réalité domestiquée, codée et enrobée d'abstraction. Cette réalité rabotée et euphémisée a alors entièrement basculé du côté de la représentation. Ne se poser que des problèmes formels esthétiques ou ne s'en poser aucun revient au même : toujours la peur généralisée d'un signe ou d'une rencontre comme genèse de l'acte de penser. En ce sens, naturalisme et publicité ont plus en commun qu'ils n'ont de différences, ils sont déjà compromis. Contrairement au cliché qui cloisonne, nivelle, banalise, qui commande, apprivoise, qui fixe l'attention et organise, qui emprisonne, cadre et encadre une réalité qui n'est même plus récalcitrante, l'image — elle — refuse de maîtriser le réel, elle résiste à la facilité d'en faire une proie, elle nous dé-familiarise, elle dé-marque[1]. En ce sens, elle est tout l'inverse d'une image de marque. Et c'est précisément parce qu'ils sont si attendus, si dociles, tellement signifiants, parce qu'ils ne tiennent à rien, que les clichés se prêtent à tous les jeux de montage et ne servent que les puissances établies, qu'ils sont incapables de résister aux manipulations. Dans tous les cas, le précepte des disciples de Bazin est toujours le suivant : quelque chose doit devenir « trop fort dans l'image »[2], quelque chose doit déborder, être moins disponible, plus sauvage,

[1] *Ibid.*, p. 57.
[2] Gilles Deleuze, *L'Image-temps*, Paris, Éditions de Minuit, 1985, p. 29.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

bref, plus insignifiant, c'est-à-dire davantage du côté du réel[1]. Là où le formalisme rend les choses en tant qu'elles sont déjà modulées et préformées (*natura naturata*), l'image authentique délivre les forces par lesquelles les choses et les êtres prennent forme sous nos yeux (*natura naturans*) : « L'impression d'un ordre naissant, d'un objet en train d'apparaître, en train de s'agglomérer sous nos yeux »[2]. Le salut du cinéma passe par la découverte de cette part non normée sous le cliché, ainsi la fameuse scène décrite par Deleuze qui marque la rupture sensori-motrice : la rencontre d'un regard, d'un ventre de jeune bonne enceinte, et de toute la misère du monde (*Umberto D*, de De Sica)[3] : remontée des situations optiques et sonores pures qui font de nous des voyants.

Placer, comme Bazin, Comolli, Daney ou Deleuze le font, l'image du côté de la vérité de l'acte de montrer, de la rencontre, et renvoyer le formalisme d'emblée du côté de l'image de marque, de marketing et du pouvoir, implique qu'il y ait nécessité pour la caméra de distinguer qu'elle ne peut tout couvrir à la fois, pour qu'elle puisse s'assurer de réellement discerner ce qu'elle choisit de regarder, et de spécifier les conditions d'un tel regard. Les cinéastes ne doivent pas seulement voir et entendre (ce qui déjà en soi n'est pas toujours facile), mais aussi voir et entendre les limites mêmes de leur audition et de leur vision, pour que l'image préserve un résidu indéfini qui excède toute totalisation. Bref, comme disait Didi-Huberman, commentant la poétique de Brecht, « montrer que l'on montre, c'est ne pas mentir sur le statut épistémique de la représentation »[4]. L'image, ou plutôt quelque chose dans l'image, embarrasse : il y a un reste, une irréductibilité, l'impossibilité de servir une cause ou une signification préformée. Quand Bazin félicite les grands cinéastes de coudre « la robe sans couture de la réalité », il ne s'agit pas pour lui « de clamer qu'il faut laisser le monde intact, mais au contraire qu'il faut lui poser question, le troubler »[5]. Une fois pris dans ce combat contre la prolifération d'images (qu'on ne dira même pas irraisonnée, mais au contraire trop raisonnable), le film ne peut pas exercer d'effets d'imposition, il ne peut pas être unilatéral, univoque ou monologique, il doit désapprendre, retrancher, pour retrouver l'image sous le cliché.

[1] Sur cet « effet de chair », aussi appelé « effet de réalité », *cf.* Jean-Louis Comolli, *Corps et cadre*, *op. cit.*, p. 110-111.
[2] Maurice Merleau-Ponty, « Le Doute de Cézanne », dans *Id.*, *Sens et Non-sens*, Paris, Éditions Gallimard, 1996, p. 25.
[3] Gilles Deleuze, *L'Image-temps*, *op. cit.*, p. 8.
[4] Georges Didi-Huberman, *Quand les images prennent position, L'Œil de l'histoire I,* Paris, Éditions de Minuit, 2009, p. 67.
[5] Jean-Louis Comolli, *Corps et cadre*, *op. cit.*, p. 73.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Il s'agit vraiment d'une nouvelle conception du visuel, mais une conception exprimée sur le mode d'une guerre, d'une lutte ou d'un combat contre la bêtise du formalisme[1]. Le cinéma réaliste trame ainsi un univers où le réel freine encore un peu plus sa propre manipulation, où il échappe à sa propre mise en forme. L'essentiel est que l'artiste fasse l'expérience du négatif, la seule manière à la caméra de fournir des images authentiques, de « cogner contre ce qu'elle filme »[2].

Quand, dans son texte fédérateur, Rivette décrivait le travelling abject de Kapo, il était héritier de cette esthétique bazinienne qui posait que le cinéaste juge ce qu'il filme et devrait être jugé suivant la façon dont il filme[3]. Ce qui se dessine en creux dans cette obsession du réalisme, ce combat contre l'abjection, c'est la perspective où il devient impossible de « distinguer la forme esthétique de son contenu éthique »[4], où l'on ne peut plus prétendre que le cinéma ne connaît de rapports que techniques, et donc qu'il rend simplement le réel, au lieu de le rendre problématique. Prendre la pleine mesure de ce problème, c'est se confronter à ce qui résiste au spectacle généralisé. Le monde face à la caméra décrit par Bazin est toujours supposé exercer une force d'opposition, il n'est pas sous la main, parfaitement disponible, simple stock ou réserve ; il résiste à sa propre réduction en refusant toute forme de sur-sophistication[5], de jeu vide, c'est-à-dire de jeu simplement sur l'image, et non sur les événements, les choses, les peuples, les classes. Au cinéma — du moins dans l'utopie politique qu'il porte chez les plus grands cinéastes — quelque chose de rebelle résiste, c'est la butée du réel, un reste qui à la fois nous échappe et qui nous saisit.

Créer une image sans fragmentation, totalisante, désignant directement un contenu, remarquait Didi-Huberman à propos des instantanés recardés, retouchés d'Auschwitz, c'est insulter le danger, c'est faire de la condition d'urgence de ce corps à corps un simple document informatif. Cette manipulation-là n'est pas simplement formelle, mais éthique et ontologique[6].

---

[1] Gilles Deleuze, *L'Image-mouvement*, *op. cit.*, p. 284-290 ; *Id.*, *L'Image-temps*, *op. cit.*, p. 33.

[2] Serge Daney, *La Maison cinéma et le monde*, vol. I, Paris, Éditions P.O.L, 2001, p. 201.

[3] Jacques Rivette, « De l'Abjection », dans Antoine de Baecque (dir.), *Théories du cinéma*, *op. cit.*, p. 37-40.

[4] Georges Didi-Huberman, *Quand les images prennent position, L'Œil de l'histoire I*, *op. cit.*, p. 107.

[5] André Bazin, *Qu'est-ce que le cinéma ?*, *op. cit.*, p. 325.

[6] Georges Didi-Huberman, *Images malgré tout*, Paris, Éditions de Minuit, 2003, p. 50-54.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Parce que quand l'expérience de négativité ou de résistance (*Widerstand*) est absente, nous sommes présents à des corps volatiles, subtilisés, privés de réalité, nous sommes face à des créatures de fantaisie, déjà normés comme des corps souffrants, belles victimes toutes prêtes pour les murs des musées ou les manuels d'histoire. Comment ne pas trembler devant un être humain qui meurt ? Tout n'est pas possible, tout n'est pas filmable n'importe comment[1]. La question est toujours la même : comment parvenir à une image nécessaire ? Non pas du tout à la nécessité de filmer mais, dans ce qu'on filme, à un résultat qui préserve les « griffes de la nécessité ». Le désir d'une œuvre sur laquelle ne pèserait pas « l'hypothèque de la liberté d'interprétation de l'artiste »[2] n'a pas d'autre sens : « Pas de la belle photo, pas de belles images, mais des images, de la photo nécessaires »[3].

La prétendue démission du montage et du morcèlement par Bazin ne se comprend qu'à l'aune de cette interdiction. Plutôt que de refus du montage, on dira qu'il s'agit de sa réévaluation, le cinéaste devant être celui qui expose les événements en les désorganisant, donc en les sortant de leurs évidences. Il faut toujours retoucher le réel avec du réel[4]. Ce qu'il s'agit d'éviter est la « simple représentation imaginaire »[5], un découpage qui n'est commandé par aucun aspect de la réalité. Tout se passe comme si, sur le point même d'accomplir son exactitude, l'index devait concéder son impuissance dernière, son incapacité à tout saisir : « La réalité […] échappe toujours de quelque côté »[6]. Ainsi, la tâche du cinéaste est d'être le gardien d'un monde qu'on doit supposer non totalisable et irréductible à sa captation, à la manière de l'*Unumgängliche* heideggerien, cet incontournable que les sciences les plus hystériques n'arriveront jamais à cerner entièrement. Ici, c'est la vision qu'il s'agit d'amener à ce manque, et de l'ancrer dans ce manque[7], afin que de l'ensemble des clichés puisse sortir une image. Cette affirmation de la précarité de la vue n'est pas une posture, un effet de style ou une note d'intention qu'on pourrait ranger dans un manifeste esthétique. C'est le postulat que la caméra ne peut pas épuiser l'événement et en faire le tour, que le regard est toujours une question de relation, et en ce sens

[1] Serge Daney, *L'Exercice a été profitable, Monsieur, op. cit.*, p. 107.
[2] André Bazin, *Qu'est-ce que le cinéma ?*, *op. cit.*, p. 23.
[3] Robert Bresson, *Notes sur le cinématographe*, Paris, Éditions Gallimard, 1988, p. 92.
[4] *Cf.* André Bazin, *Qu'est-ce que le cinéma ?*, *op. cit.*, p. 55 sur la destruction et la renaissance de la réalité cinématographique dans son lien à la réalité documentaire.
[5] *Ibid.*, p. 59.
[6] *Ibid.*, p. 272.
[7] *Ibid.*, p. 312-313.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

lacunaire. Ne jamais montrer tous les côtés des choses, préconisait Bresson[1]. En cela, la tendance qui rend au film le sens de l'ambiguïté du réel laisse le spectateur lui-même sélectionner ses zones d'intérêt (ce qui ne veut pas dire qu'il pense ce qu'il veut), et donc le laisse « actif et inquiet, en alerte, sur le bord d'être perdu »[2] — n'est-ce pas là une description parfaite du spectateur émancipé ? L'opération consiste à insister sur l'arbitraire du fragment dans l'acte même de l'enregistrement. Ce qui compte, c'est l'étincelle dans l'image qui lui fait perdre tout contrôle, comme si la réalité filmée répliquait contre sa codification et sa mise en forme. Ce n'est pas la promotion du dérèglement, mais la conscience de l'arbitraire de la coupe dans la brève indication de la part qui est exclue. Faire sentir l'énonciation sous l'énoncé, en renonçant par avance au « reflet objectif », est alors toujours pour le réalisme une façon de ne pas être à la bonne place, car c'est toujours dans le décalage et le dédoublement que se niche la possibilité d'éviter l'image unaire et d'aiguiser le regard.

À travers l'affirmation de l'expérience du négatif, de la nécessité de ne pas mentir sur le statut épistémique de la représentation et du besoin de lutter contre les clichés, nous voyons qu'il n'y a plus rien de niais dans un tel réalisme. C'est même précisément cette « puissance de vue » qui fait la beauté des films de Harun Farocki, Chris Marker ou Johan van der Keuken. Chez Bazin, cette puissance découle essentiellement du refus d'avaliser un art fondé sur l'oppression ou le mépris. D'où la tonalité humaniste de son œuvre, qui semble être tout entière ancrée dans cet amour ou cette estime du réel, qu'on ose enfin affronter au lieu de le fuir, de le coder ou de le faire tenir tranquille. Et c'est précisément ce que faisaient les néoréalistes, quand ils évoquaient l'étincelle de respect ou d'amour nécessaire à l'avènement de l'image. Si bien que le problème subit un étrange revirement et peut être redéfini à nouveaux frais. Au lieu de le déterminer par son réalisme congénital, Bazin affirme, commentant l'art de De Sica, que « le cinéma est l'art propre de l'amour »[3] : « L'affection que porte De Sica à ses créatures ne leur fait courir aucun risque, elle n'a rien de menaçant ou d'abusif, c'est une gentillesse courtoise et discrète, une générosité libérale, et qui n'exige rien en

[1] « Tout montrer voue le cinéma au cliché, l'oblige à montrer les choses comme tout le monde a l'habitude de les voir. Faute de quoi, elles paraîtraient fausses ou chiquées » (Robert Bresson, *Notes sur le cinématographe*, *op. cit.*, p. 94).
[2] Jean-Louis Comolli, *Corps et cadre*, *op. cit.*, p. 236 et André Bazin, *Qu'est-ce que le cinéma ?*, *op. cit.*, p. 77.
[3] André Bazin, *Qu'est-ce que le cinéma ?*, *op. cit.*, p. 321.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

échange »[1]. Autrement dit, c'est précisément la modestie de l'acte de filmer qui garantit l'authenticité et l'universalité des sentiments provoqués. Le cinéma a la possibilité d'atteindre à cet amour innocent, cette courtoisie ou tendresse dépourvue de pitié. Mais tout cela ne serait rien si, en face des images ainsi produites, nous pouvions penser ce que nous voulions :

> Ce n'est pas l'acteur qui nous émeut, ni l'événement, mais le sens que nous sommes contraints d'en dégager. Dans cette mise en scène, le sens moral ou dramatique n'est jamais apparent à la surface de la réalité ; pourtant nous ne pouvons éviter savoir quel il est […]. N'est-ce pas là une solide définition du réalisme en art : contraindre l'esprit à prendre parti sans tricher avec les êtres et les choses ?[2]

Souvent nous croyons qu'il faut plus d'intelligence que d'amour : toujours plus de clichés, de beautés banalisées, de vérités abstraites qui sont le fruit du « bon vouloir » du filmeur. Combien de réalisateurs tournent pour illustrer une thèse, faire passer un message ou pour éduquer, faisant ainsi du film un prestataire de service, et de l'art une chose de la communication ou de l'information. Le cinéma en revanche porte une sensualité, une affinité mystérieuse, une qualité de présence qui est capable de briser la stupidité et de provoquer l'exercice disjoint de toutes nos facultés, c'est-à-dire de faire naître violemment l'acte de penser dans la pensée. C'est donc toujours après que l'intelligence, la pensée viennent[3]. Veiller à cette rencontre, « ne pas trahir l'essence des choses, les laisser d'abord exister pour elles-mêmes librement, les aimer dans leur singularité particulière »[4], revient alors au cinéma à l'acte politique par excellence, celui qui consiste à se laisser transpercer par les événements, au lieu de vouloir les transpercer[5]. Rien n'est

[1] *Ibid* p. 320.
[2] André Bazin, *Qu'est-ce que le cinéma ?*, *op. cit.*, p. 206.
[3] Gilles Deleuze, *Proust et les signes*, *op. cit.*, p. 32 et p. 66 ; « Tournage. S'en tenir uniquement à des impressions, à des sensations. Pas d'intervention de l'intelligence étrangère à ces impressions et sensations » (Robert Bresson, *Notes sur le cinématographe*, *op. cit.*, p. 43-44) ; « Creuse ta sensation. Regarde ce qu'il y a dedans. Ne l'analyse pas avec des mots. Traduis-la en images sœurs, en sons équivalents. Plus elle est nette, plus ton style s'affirme. (Style : tout ce qui n'est pas la technique) » (*ibid*., p. 61) ; « Le réel arrivé à l'esprit n'est déjà plus du réel. Notre œil trop pensant, trop intelligent » (*ibid*, p. 79).
[4] André Bazin, *Qu'est-ce que le cinéma ?*, *op. cit.*, p. 319.
[5] « Je crois que le peintre doit être transpercé par l'univers et non vouloir le transpercer » (Maurice Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, Paris, Gallimard, 1964, p. 31, citant Charbonnier).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

plus loin de Bazin que la défense d'un spectacle qui semble réel ; c'est instaurer la réalité en spectacle qu'il souhaite : « Un homme marche dans la rue et le spectateur s'étonne de la beauté d'un homme qui marche »[1]. Simplement, ce n'est pas le réel qui est ici dramatique, mais le drame (et même l'infiniment bouleversant) qui naît des hasards, de l'inattendu, des états d'attente et de réserve. Quand l'événement libère sa signification, tout un univers devient à déchiffrer, obligeant notre pensée à se mettre en mouvement dans la forêt des signes.

Finalement, faire l'apologie du réalisme, c'est glorifier cette sorte de candeur, de réserve ou de pudeur nécessaires à l'égard de ce qui est filmé, et où on perçoit un lointain écho de ce que Kant appelait la « faveur »[2] (*Gunst*), le refus de réduire la chose à l'objet de désir, de plaisir intéressé, à une marque ou à un code. La liberté de la chose jugée est alors l'exacte réponse à la liberté du sujet jugeant : l'apparence des formes lumineuses sur l'écran est contemplée pour elle-même, de sorte que les êtres s'y donnent à voir librement, suivant leur propre poids, à leur façon particulière. Bazin conçoit alors la distance même du cinéma et du monde comme la condition de l'apparition du monde, parce que « cette extériorité traduit un aspect éthique et métaphysique essentiel de nos relations avec le monde »[3], et que seule cette extériorité, ce recul ou cette mise à distance polie permet à l'apparence d'être libre, de se donner à nous dans tout son éclat. Mais cette faveur, il faut le remarquer, n'est en rien la destitution de la force saisissante des images, car elle conduit au contraire à « une morale à laquelle l'esprit ne peut précisément pas échapper parce qu'elle lui vient de la réalité même »[4].

Ainsi, combien triste est l'idée que l'essence réaliste du cinématographe doit être dérivée de la référentialité et de l'automatisme du médium. Ne sommes-nous pas finalement forcés d'admettre plutôt que ce réalisme n'est rien d'autre que la volonté de saisir le monde dans ses émanations lumineuses et sonores, émanations qui permettent à l'art de « démasquer une nature qui lui ressemble »[5] en faisant paraître ce qui ne serait peut-être jamais vu ? Ce n'est pas un spectacle qui serait fait du réel, mais la réalité elle-même instituée en spectacle. Sur l'écran tout fleurit de nouveau, comme ces fleurs de papier japonaises plongées dans l'eau vive, afin que la vie soit

[1] André Bazin, *Qu'est-ce que le cinéma ?*, *op. cit.*, p. 206.
[2] Immanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 5.
[3] André Bazin, *Qu'est-ce que le cinéma ?*, *op. cit.*, p. 312.
[4] *Ibid.*, p. 280.
[5] *Ibid.*, p. 307.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

donnée à voir comme poésie, « telle qu'en elle-même enfin, le cinéma la change »[1].

Et peut-être que la théorie du réalisme a toujours été avant tout cette redécouverte paradoxale du spectacle, des pures apparences, de la lueur, ce minimum de brillance nécessaire pour que le cinéma existe. Dans ce travail où est préservé le poids naturel des choses, le film laisse les êtres attirer l'attention sur eux suivant leur propre poids et se dédie à ce qu'ils puissent s'offrir à nous. En retour, les choses non manipulées se donnent « bénévolement » à cet art qui s'est ouvert à leur don. Quelle étrange circularité. Est-ce la tâche du cinéma, que d'être plus qu'un index, mais de veiller à la révélation du monde en imprimant cette veille sur la pellicule, à travers les empreintes lumineuses qui sont celles de la justice et de la justesse ? Pour Bazin, il semble que ce soit le cas : le dispositif machinique est apte à sauver l'honneur du réel, à déchiffrer et à révéler les apparences de la robe trop souvent déchiquetée de la réalité. La tonalité fondamentale de son œuvre, à la fois poétique, optimiste et rigoureuse, découle alors de l'idée que le cinéma est ce qui escorte avec pudeur la lumière du monde. Au croisement d'une technique qui destitue la présence de l'artiste, d'un mode de représentation presque candide et d'un régime de visibilité qui est celui de la faveur, où les libres apparences ne sont que la captation des ondes et des vibrations, d'événements de la présence matérielle, le cinématographe accomplit la promesse d'une reproduction mécanisée du monde capable de porter le poids de l'exigence pour l'artiste de cogner contre le réel afin de saisir « l'exacte concordance d'un surgissement éthique et d'un tracé esthétique »[2].

Le réalisme de Bazin, en ce sens, est moins ringard que tous ceux qui prétendent en finir avec lui. Dans les analyses pénétrantes de *Qu'est-ce que le cinéma ?*, nous trouvons alors une eau qui était faite pour notre soif et qui n'a pas encore coulé.

[1] *Ibid.*, p. 335 et p. 317.
[2] Jacques Rancière, *La Fable cinématographique*, *op. cit.*, p. 197.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XII 4, 2016 (Actes 9), p. 210-227
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

Montage et résistance du réel chez S. Kracauer : Photographie, cinéma, texte

Par MAUD HAGELSTEIN & JEREMY HAMERS
FNRS – Université de Liège ; Université de Liège

> *C'est un peu comme si, historiquement parlant, les tranchées ouvertes dans l'Europe de la Grande Guerre avaient suscité, dans le domaine esthétique comme dans celui des sciences humaines* […]*, la décision de* montrer par montages*, c'est-à-dire par dislocations et recompositions de toute chose. Le montage serait une méthode de connaissance et une procédure formelle nées de la guerre, prenant acte du « désordre du monde ». Il signerait notre perception du temps depuis les conflits du XX^e^ siècle : il serait devenu la méthode moderne par excellence*[1].

1. Montage déréalisant *vs* principe de réalité

En tant que témoin et acteur des vifs débats sur le montage qui marquent l'Europe artistique et intellectuelle de l'après-guerre, Kracauer rédige dans les années 1920 une série de « feuilletons » sur la modernité weimarienne repris dans *L'Ornement de la masse* (1963). Un texte en particulier retiendra ici notre attention qui permet de poser, en dehors des analyses vouées au cinéma, la question du montage. Ce texte, « Le Hall d'hôtel », est extrait d'un ouvrage sur le roman policier non publié à l'époque. Il vise à énoncer le problème du sens dans une société où la religion s'effondre progressivement. Selon Kracauer, la production artistique est toute entière prise dans cette vocation de solutionner la perte de sens consécutive à la modernité. Comme

[1] Georges Didi-Huberman, *Quand les images prennent position. L'Œil de l'histoire* (tome 1), Paris, Éditions de Minuit, 2009, p. 86.

il l'évoque en des termes apparemment naïfs, plus le monde se déréalise, plus l'art doit exercer son rôle d'éducateur[1]. Là où le monde est devenu muet, là où son sens général s'est obscurci, la forme esthétique peut encore produire selon Kracauer une « sorte de langage ». L'art permet en effet d'exprimer à nouveaux frais les relations existant entre des éléments décousus et « reposant les uns à côté des autres en ordre dispersé ». Vecteur d'une sortie de l'état désenchanté du monde moderne, l'éducateur se définit par conséquent chez Kracauer comme celui qui relie entre eux des éléments épars. Et l'artiste devient bien un tel éducateur lorsqu'il vise, à travers un « organisme esthétique », une totalité qui permet de ressaisir les « éléments d'un monde en décomposition dispersés à l'aveuglette »[2]. Or, dans ce texte de jeunesse déjà, Kracauer introduit une nuance : car si le rôle de l'artiste est déterminant dans sa tentative de résoudre le désenchantement du monde, il risque aussi de s'engager sur la voie néfaste qui consisterait à ré-enchanter le monde de manière abusive. Face à ces éléments dispersés qu'il s'agit de réorganiser, l'artiste peut soit être un véritable éducateur-voyant et restituer avec justesse les liens entre les éléments (il est alors du côté du « bon » montage qui *respecte la réalité*), soit construire un monde totalement artificiel, potentiellement enclin à donner une idée fausse de la réalité, voire idéologiquement trompeuse, en somme une sorte de « mauvais » montage. Kracauer se méfiera jusqu'à la fin de sa vie de ce montage-là, sans cependant jamais définir précisément le « principe de réalité » auquel s'adosse la normativité établie par lui comme fondement de toute l'esthétique matérielle. Et ses propos manifestent bien la complexité du problème :

> L'unité de la création esthétique, sa manière de répartir les accents et de lier les événements, amène le monde qui ne dit rien à parler, confère du sens aux thèmes qui y sont abordés ; ce qu'ils signifient respectivement reste bien sûr à interpréter et dépend principalement du degré de réalité de leur créateur[3].

Si l'on s'en tient à la définition de l'artiste-éducateur ayant le pouvoir spécifique de restituer au monde fracturé ou désenchanté une image unifiée et cohérente, on doit dès lors considérer le réalisateur fasciste — pour prendre un exemple extrême — comme quelqu'un dont les œuvres sont frappées de

[1] On verra par la suite que dans sa *Théorie du film* (1960) Kracauer revient implicitement sur ces propositions.
[2] Siegfried Kracauer, « Le Hall d'hôtel », dans *Id*., *L'Ornement de la masse. Essai sur la modernité weimarienne*, trad. fr. S. Cornille, Paris, Éditions La Découverte, 2008, p. 149.
[3] *Ibid.,* p. 148.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

réussite : en effet, celui-ci est un excellent monteur qui exploite les potentialités de la situation (un monde en ruines) pour livrer aux masses une image lisse et rassurante du réel. Dans *De Caligari à Hitler*, la perte de contact avec l'empirie constitue déjà le problème essentiel à partir duquel s'échafaude la critique du film de propagande. Kracauer montre en effet dans ses analyses que le régime nazi travaille à étouffer la réalité, à recomposer le réel en brouillant la perception des contradictions sociales, et à transformer le réel en *spectacle* pour lui donner un caractère d'extériorité. Le *Reich* devient une œuvre d'art totale, s'appuyant sur l'appétit visuel du public et produisant un « déluge d'images » par lequel s'édifie une autre réalité, une « pseudo-réalité » utopique s'adressant directement aux sens. Voilà ce qui justifie la suspicion de Kracauer à l'égard du montage et de ses effets potentiellement déréalisants[1]. Pour se prémunir des effets d'illusion, l'esthétique matérielle se donne pour consigne, *a contrario*, de « respecter au mieux la réalité ». Plus précisément, l'idée d'un médium cinématographique dont la propriété principale serait d'enregistrer le réel, sert chez Kracauer de garde-fou et le pousse à se méfier de toutes les mises en scène, de toutes les fausses reconstructions, de tous les montages biaisés qui nous en éloignent. Cette attitude amène apparemment l'auteur — de manière parfois paradoxale — à se méfier de toute une série de productions cinématographiques, ou en tout cas à identifier une veine de films susceptibles de faire basculer le spectateur du côté de l'illusion : le cinéma de Méliès et ses artifices ingénieux, par exemple, ou de manière générale « la plupart des films expérimentaux » ou « construits sur le mode de la narration théâtrale ». Même les films documentaires prennent le risque de verser dans l'illusion abusive lorsque « des plans de la vie réelle ne servent qu'à illustrer un commentaire oral qui se suffit à lui-même »[2]. L'artiste doit donc toujours rester vigilant afin de ne pas perdre le contact avec la réalité empirique.

[1] On voit bien ce qui pose problème à Kracauer. Pour rappel, il rédige sa *Théorie du film* après avoir travaillé pendant des années au projet d'une histoire psychologique et critique du cinéma allemand : *De Caligari à Hitler*. Par conséquent, la *Théorie du film* de Kracauer est déterminée par ses recherches antérieures sur le cinéma allemand de la République de Weimar, d'une part, et sur les films de propagande nazis, d'autre part. Il s'agit donc d'une « esthétique d'après Auschwitz » comme les commentateurs l'ont souvent rappelé.

[2] Siegfried Kracauer, *Théorie du film. La Rédemption de la réalité matérielle*, trad. fr. D. Blanchard et C. Orsoni, Paris, Éditions Flammarion, 2010, p. 73. Version originale : Siegfried Kracauer, *Theory of Film. The Redemption of Physical Reality*, New York, Oxford University Press, 1960.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Partant de cette proposition qui reste, à certains égards, vague, on tentera de préciser et de problématiser l'ambivalence de Kracauer à l'égard de l'outil « montage », notamment dans le champ cinématographique, en ouvrant notre réflexion par cette double question : comment définir un « mauvais usage » du montage et, à l'opposé, comment peuvent se mettre en place les conditions d'un « bon usage » du montage selon Kracauer ? Pour y répondre, on cherchera d'abord, dans l'œuvre de Kracauer, les éléments explicites et implicites — puisque l'on abordera aussi la pratique kracauerienne du montage textuel — qui permettront de saisir au plus près ce que serait, selon l'auteur, le principe de réalité. Ensuite, une œuvre photographique, contemporaine des quelques textes évoqués, *Menschen des 20. Jahrhunderts* d'August Sander, nous aidera à mieux circonscrire les possibles concrétisations de cette pensée en la mettant à l'épreuve d'une réalisation *en images* et *en montage*.

2. La résistance du réel malgré tout

Si le cinéma fasciste allemand occupe sans conteste la première place au rang des cinématographies soumises à la construction d'une « pseudo-réalité », les « qualités esthétiques » de l'iconographie nazie n'empêchent pas Kracauer d'identifier quelques ratés et de tirer la conclusion suivante :

> Les images sont encore plus réfractaires que le commentaire. La raison en est que la réalité non montée est porteuse de sa propre signification qui parfois mine de l'intérieur la signification de propagande montée sur les prises de vues des actualités[1].

Autrement dit : malgré le montage et ses effets potentiellement lissants ou totalisants, l'image conserve parfois son contenu de sens propre qui résiste de l'intérieur au projet du monteur — et en particulier dans le cas de l'image d'actualité que le film de propagande nazie n'hésite pas à s'annexer. L'image alors ne manque pas de laisser échapper des significations qui n'étaient pas voulues par le réalisateur. Selon Kracauer, bien entendu, ce qui résiste ainsi dans l'image, c'est bien la réalité elle-même : on touche alors aux limites du processus déréalisant entrepris par certains cinéastes. Autrement dit encore : là où le cinéma de propagande tentait de nier l'inertie et la résistance de la réalité, il arrive que celle-ci pointe néanmoins son nez. Dans les deux grands

[1] Siegfried Kracauer, *De Caligari à Hitler*, trad. fr. C. B. Levenson, Paris, Éditions L'Âge d'Homme, 1990, p. 351.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

films de campagne nazis analysés par Kracauer dans son texte « La Propagande et le film de guerre nazi » (*Baptême du feu* et *Victoire à l'Ouest*), de nombreuses scènes censées éblouir le spectateur le laissent en réalité dubitatif. En témoignent notamment les vues de colonnes infinies de prisonniers en marche qui, plutôt que de manifester le triomphe allemand, génèrent surtout de l'ennui : « Au lieu de se sentir accablé, le public se fatigue rapidement, ceci d'autant plus que toutes les colonnes, y compris celles des soldats allemands, se ressemblent »[1]. Un autre exemple choisi par Kracauer est encore plus éloquent. Il s'agit d'une séquence prise dans une bande d'actualités allemandes montrant Hitler accompagné d'une poignée de membres de son État-major, visitant Paris très tôt le matin : ils passent par la Concorde, les Champs-Élysées, etc., et terminent sur la terrasse du Trocadéro regardant vers la Tour Eiffel. Kracauer remarque alors : « Le Führer visite la capitale européenne conquise — mais en est-il réellement l'hôte ? Paris est aussi tranquille que grave » — devenue ville fantôme sans aucune âme pour saluer le dictateur. Tandis que Hitler inspecte Paris, « Paris lui-même ferme les yeux et s'éloigne »[2].

[1] *Idem*.

[2] *Idem*. Plusieurs réalisateurs, essayistes et analystes des images ont fondé leur travail sur la recherche de ces lieux et moments dans lesquels le réel résiste. Dans son travail récent sur diverses représentations cinématographiques de la Shoah, Sylvie Lindeperg par exemple s'est notamment penchée sur un film célèbre dont le titre officiel est *Terezin. Documentaire sur la zone de peuplement juif* mais qui est entré dans l'histoire sous le titre *Le Führer offre une ville aux juifs*. À grand renforts d'événements mis en scène et d'effets de montage qui montrent à quel point les juifs seraient heureux dans leur camp, ce faux documentaire destiné à tromper la vigilance de la Croix Rouge Internationale, construit un monde factice. Dans *La Voie des images*, Lindeperg traque tous les bords de cadre, reflets, visages aux arrière-plans etc., dans lesquels on peut identifier des expressions qui contredisent les sourires joués par les prisonniers acteurs. Au-delà du cynisme qui consiste à mettre en scène des malades tout souriants dans l'hôpital de la ville, Lindeperg découvre alors plusieurs parties d'images dans lesquelles le réel filmé résiste au projet global du film. Il en va ainsi dans ce plan où l'on voit qu'une des malades dans le dortoir de l'hôpital ne regarde pas la caméra, mais lui tourne le dos, non sans tenir un miroir *via* lequel elle renvoie un visage inquiet et furieux à la caméra : « Ces rares gestes et regards échappant au totalitarisme de la mise en scène rapprochent certains plans du film *Theresienstadt* de ce que Georges Didi-Huberman désigne comme une "image-déchirure" : derrière l'écran de la propagande fuse un "éclat de réel" qui invite à envisager la place de la caméra, à réfléchir au dispositif d'enregistrement. » (Sylvie Lindeperg, « Prise et reprise : ce qui dans l'image gît et résiste », dans Jean-Pierre Bertin-Maghit (dir.), *Lorsque Clio s'empare du documentaire*, vol. 2 : « Archives,

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

En première lecture, le réel déploie donc une forme de résistance aux intentions propagandistes et déréalisantes des documentaristes grâce à l'enregistrement d'une réalité qui peut échapper aux programmes que le réalisateur tente de lui imposer. Il ne faut pourtant pas s'y tromper. Kracauer n'attribue pas cette capacité de résistance à un hypothétique pur enregistrement du réel. Car, comme il le rappelle au sujet de la photographie, la réorganisation de ce qui a été prélevé sur le réel au profit de la construction d'une « pseudo-réalité », est déjà à l'œuvre lors du prélèvement lui-même. Il ne peut donc être question d'une pure reproduction — en miroir — de la réalité :

> Les photographies ne sont pas de pures et simples copies de la nature : elles la métamorphosent en transférant sur un plan des phénomènes tridimensionnels, en tranchant leurs liens avec leurs entours, en substituant le noir, le gris et le blanc à leur gamme de couleurs[1].

Techniquement, par les différentes opérations qu'elle requiert (cadrage, etc.), la photographie s'écarte inévitablement, une première fois, de la réalité. C'est peut-être même parce qu'elle s'en écarte inévitablement qu'elle doit — dans un deuxième mouvement — travailler à la mettre en valeur. Or, selon Kracauer, si la photographie s'écarte de la réalité, ce n'est pas d'abord dû au fait qu'elle cherche à la transformer, mais parce que le processus cognitif par lequel nous connaissons le réel, en lui-même, est nécessairement toujours déjà structurant. Voir c'est déjà organiser le matériau visuel et structurer le flux des impressions. À moins de prendre des photos de manière quasi-automatique et de laisser alors l'activité structurante au seul spectateur, « l'objectivité, au sens du manifeste réaliste, est hors d'atteinte »[2]. À rebours des réalistes extrémistes qui revendiquent l'objectivité des formes artistiques, Kracauer concède donc le caractère inévitablement déterminé du regard et reconnait la détermination du dispositif d'enregistrement lui-même :

> Dans ces conditions, aucune raison au monde ne saurait imposer au photographe de sacrifier ses facultés formatrices à la tentative nécessairement vaine

---

témoignage, mémoire », Paris, INA Éditions, L'Harmattan, 2011, p. 47. Voir aussi : Sylvie Lindeperg, *La Voie des images*, Lagrasse, Éditions Verdier, 2013.

[1] Siegfried Kracauer, *Théorie du film. La Rédemption de la réalité matérielle*, *op. cit.*, p. 44.

[2] Rappelons ici que le Manifeste réaliste mentionné par Kracauer est un texte fondateur du Constructivisme rédigé par le sculpteur Naum Gabo et cosigné par son frère Anton Pevsner.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

> d'atteindre à une telle objectivité. Dès lors qu'ils seront gouvernés par sa détermination d'enregistrer et de révéler la nature, ses choix, guidés par sa sensibilité, concernant le motif, le cadrage, l'objectif, le filtre, l'émulsion ou le grain seront parfaitement justifiés. Mieux encore, il devra faire des choix s'il veut transcender la condition minimale. Car il n'y a guère de chances que la nature se donne à lui s'il ne cherche pas à l'absorber de tout son être et de tous ses sens tendus. Dans ces conditions, la tendance formatrice n'a aucune raison de faire obstacle à la tendance au réalisme. Bien au contraire : elle peut contribuer à la concrétiser et à l'accomplir — et une telle interaction, les réalistes du XIX^e^ siècle ne pouvaient nullement la pressentir[1].

Par ailleurs, tout comme la résistance du réel n'est pas à trouver exclusivement dans l'enregistrement illusoire de la réalité, le montage n'est pas nécessairement fatal à ce réel. Il peut aussi susciter cette résistance en jouant par exemple sur l'hétérogénéité de ses composantes. Concrètement, Kracauer affirme par exemple qu'il est possible d'« intégrer à une narration des plans porteurs de significations non spécifiées »[2] et de permettre à des images (des visages, entre autres) d'apparaître sans que leur signification précise pour l'histoire ne soit déterminée aussitôt. Un personnage peut ainsi surgir à différents endroits du scénario, sans que l'on sache pourquoi, avec pour effet d'« exciter notre imagination » : « Ce n'est que lors de sa réapparition qu'il revêt un rôle défini qui met automatiquement un terme à nos spéculations sur ses potentialités »[3].

À suivre l'auteur, le réalisateur russe Eisenstein maîtrisait cette stratégie à merveille, et distinguait dans son matériau les images porteuses de significations dominantes et celles qu'il qualifiait (par analogie avec la musique) d'« harmoniques ». Or, selon Kracauer, cet usage des harmoniques se traduisait parfois chez Eisenstein (surtout après ses plus grands films, *Octobre* ou le *Cuirassé Potemkine*) par une certaine lourdeur, un « côté

[1] Siegfried Kracauer, *Théorie du film. La Rédemption de la réalité matérielle*, *op. cit.*, p. 40-41.
[2] *Ibid.*, p. 121.
[3] *Idem*. En parlant de « plans porteurs de significations non spécifiées », Kracauer ouvre un problème tout-à-fait déterminant. Il fait notamment référence à un article de Lucien Sève défendant la proposition suivante : le plan cinématographique offre cette particularité qu'il « ne donne pas beaucoup plus d'explications que la réalité » elle-même et parvient du coup à « délimiter sans définir » (*ibid.*, p. 120). Mais si Kracauer parle ici d'indétermination, c'est pour limiter aussitôt la possibilité d'un flottement des significations, car elles finissent toujours, dans l'espace du film, par trouver une forme définie, et définitive.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

laborieux ». Par contre, son montage défendait au début une certaine souplesse :

> Citons encore ces images du *Cuirassé Potemkine* qui n'ont qu'un lien lâche avec le déroulement de l'histoire mais qui nous imprègnent de leurs multiples significations : silhouettes de bateaux dans le port ; ombre des matelots qui transportent le corps de leur camarade mort le long d'un escalier de fer, etc.

Kracauer considère ainsi certaines scènes où Eisenstein se « délecte des libertés qu'il prend avec les exigences de l'histoire » et enregistre toute une série d'impressions sensorielles sans lien direct avec la narration et ce, « sans trop se préoccuper de savoir en quoi elles contribuent à l'effet d'ensemble de l'histoire proprement dite »[1]. Autrement exprimé, le vrai matériau des films d'Eisenstein — à suivre l'analyse de Kracauer — ne se réduirait pas aux « significations explicites » mais puiserait dans le « tissu d'impressions et d'expressions » de l'existant matériel.

L'exemple d'Eisenstein nous semble problématique dès lors que certains de ses films (dont ceux que cite Kracauer) jouent massivement d'inserts d'images qui, aussi éloignées soient-elles de la trame narrative principale, sont ainsi mises au service de la continuité signifiante du film[2]. De plus, la métaphore elle-même a de quoi étonner car les harmoniques sont en musique des vérificateurs d'unité. Elles ne font pas éclater l'ordre dominant mais le renforcent plutôt subtilement. Bien évidemment, à voir et à revoir aujourd'hui certains des films défendus par Kracauer, on ne peut que s'étonner de la distinction établie. Historiquement aussi, les maîtres russes étaient, comme on le sait, parmi les premiers inspirateurs des chefs de file d'un certain cinéma nazi, notamment celui de Leni Riefenstahl. Et on ne peut s'empêcher de voir dans la distinction implicite proposée par Kracauer un résidu de procès d'intention, gagné par les « Soviétiques », et dont Susan Sontag dénoncera les travers plus tard dans son article fameux « Fascinating Fascism »[3].

Pour dépasser l'incohérence que nous croyons identifier ici dans la lecture historique de Kracauer, il faut fusionner les deux éléments que nous avons distingués jusqu'à présent : la résistance du réel à l'intérieur d'une image et la résistance du réel suscitée par le montage. En d'autres termes :

[1] *Ibid.*, p. 118.
[2] La forme extrême la plus directive de cet usage de deux images hétérogènes est le montage-attraction.
[3] Susan Sontag, « Fascinating Fascism », dans *The New York Review of Books*, 6 février 1975.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

complexification du réel en guise d'opposition au lissage par montage et *résistance* du réel à l'intérieur d'un montage lissant. Si l'on superpose ces éléments dans un même processus d'assemblage, le « bon montage » serait alors celui qui retourne à (ou qui rejoue) une complexité de la réalité tout en concédant à l'image sa capacité à résister par « excès de réalité » et sans pour autant nier l'intervention nécessaire, directe et subjective du photographe ou du réalisateur sur ce réel dont il se sert comme matière première. Ce projet n'a jamais été formulé de la sorte par Kracauer. Si l'on affranchit cette pensée du montage de son seul champ d'application visuel, on peut en revanche en trouver une expression partielle dans un agrégat de textes que Kracauer rédige et publie, d'abord en pièces détachées, dans le courant des années vingt : *Les Employés*.

3. Résistance par montage

Comme on l'a dit, l'activité du cinéaste est nécessairement structurante ou « formatrice » — pour respecter le langage de Kracauer — tant lors de la prise de vue que de l'assemblage des images. Kracauer semble suggérer toutefois qu'un usage non contraignant du montage est possible pour autant que soit respecté le principe de réalité. Il y a un équilibre à trouver, entre le montage cadenassé qui asservit le réel à un projet idéologique fort et le pur enregistrement du réel dépourvu de forme (et donc de sens).

Dans *Les Employés*, Kracauer propose un type d'agencement qu'il ne faut certes pas confondre avec le montage cinématographique mais dont la finalité — une « recomplexification » du monde — semble rencontrer les questions que nous adressons à la pensée du montage chez l'auteur[1]. Pour le dire une première fois, *Les Employés* réalise l'idée d'une complexification du monde par un montage que l'auteur appelle « mosaïque », pour contrecarrer une lecture lissante et homogénéisante (donc erronée) du monde. En d'autres

[1] Dans son introduction à l'édition française de 2004, Nia Perivolaropoulou emploie déjà cette analogie du montage cinématographique, en se basant toutefois sur les multiples aller-retours et éclairages réciproques que les articles établissent entre eux grâce à la libre circulation du lecteur à l'intérieur de l'ouvrage. À cet égard, l'analogie entre montage textuel et montage cinématographique bute sur un écueil élémentaire : soumis au flux unique de la projection, le spectateur de cinéma n'est pas en mesure de circuler librement dans le *continuum* du film. Nous y reviendrons plus longuement dans la suite du présent texte. Nia Perivolaropoulou, « Présentation », dans Siegfried Kracauer, *Les Employés. Aperçus de l'Allemagne nouvelle* (1929), Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2004, p. 12.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

termes, et selon les vœux du sociologue, *Les Employés* se caractérise avant tout par un souci de retour au réel là où les scénarii que se donnent les employés (appartenance factice et illusoire à une sphère bourgeoise) sont mis en défaut par la réalité elle-même, à savoir la prolétarisation de leur catégorie socio-professionnelle à Berlin. Dans le préambule de cette mosaïque d'observations de terrain et d'entretiens, Kracauer annonce un travail composé de « citations, de conversations et d'observations directes » qui « ne sont pas là pour illustrer une quelconque théorie, mais constituent des cas exemplaires de la réalité »[1]. Très soucieux que son ouvrage ne soit pas lu comme une somme théorique qui proposerait un ensemble d'analyses cohérentes d'une multitude de micro-cas, l'auteur place néanmoins son travail sous le signe d'une prise de conscience opératoire qui constitue, en soi, une forme d'émancipation politique :

> Ce travail est un diagnostic et comme tel, il s'abstient consciemment de proposer des améliorations. Les prescriptions n'ont pas partout leur place, et ici moins qu'ailleurs, puisqu'il s'agissait avant tout de prendre la mesure d'une situation à peine entrevue jusqu'alors. De plus, si la connaissance de cette situation est une condition incontournable de toute transformation, elle représente elle-même une transformation. Car si la situation est bien connue, toute intervention sur elle dépendra de cette conscience renouvelée. Au reste, on n'aura aucun mal à trouver dans ces pages toute une série de remarques qui vont au-delà de l'analyse[2].

Pour Kracauer, *Les Employés* lève donc un voile sur le réel ou propose, par prélèvement concrets, un retour à une réalité oubliée par les employés eux-mêmes, trop attachés à leurs illusions bourgeoises et ayant, comme le dit l'auteur, « tant de mal à parler d'eux-mêmes »[3]. En somme, l'auteur imagine un travail de collecte de terrain, une sorte d'observation participante aussi, qui devrait permettre un retour au réel et faire œuvre, par là même, d'émancipation sociale par une prise de conscience des premiers concernés[4].

Conformément aux termes du débat posé en introduction, on peut avancer que *Les Employés* répond à un « monde désenchanté » sans pour

---

[1] *Ibid.*, p. 17.
[2] *Ibid.*, p. 18.
[3] *Ibid.*, p. 19.
[4] Bien entendu, le choix des employés comme catégorie sociale est primordial dans le cadre de ce projet émancipatoire étant donné que les textes qui composent l'ouvrage sont d'abord destinés à la *FAZ*, lue précisément par les employés, amenés donc à « se » lire.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

autant le ré-enchanter. À l'homogénéisation et au lissage, Kracauer préfère la complexification du monde et le retour au réel. Sa méthode remonte et met en tension une série d'éléments prélevés sur le réel de son temps de façon à échapper au simplisme des tableaux sociologiques habituels tout autant qu'à l'illusion dont se bercent encore les employés. L'objectif avoué de ce re-montage : proposer une perspective critique sur les structures cachées de la réalité sociale. Il ne s'agit plus, comme Kracauer le suggérait dans son texte sur *Le Hall d'hôtel* à propos de l'art, de remettre en ordre un monde en morceaux, mais bien de complexifier la réalité en faisant éclater les versions simplistes que l'on pourrait en donner. Telle est bien la fonction critique des études micrologiques de la modernité menées par Kracauer : déjouer les « homogénéités apparentes » de l'institution, de la communauté ou du groupe social[1].

La recherche d'un équivalent cinématographique à ce type de montage est problématique *a priori*. L'accumulation de bribes dans une visée sociologique (qui résume bien certaines démarches qu'entreprendra notamment le Cinéma Vérité français au début des années soixante[2]) pour révéler la complexité d'un monde réduit au schéma simplificateur et préétabli, aboutit nécessairement, en raison de la longueur réduite du film, mais surtout de sa tendance à inscrire la pratique de la juxtaposition dans une dynamique de la continuité, à une forme de lissage, ne fut-ce que dans la posture spectatorielle qu'il induit, nécessairement déterminée par une linéarité temporelle dont peut s'affranchir le livre de compilation. Parce qu'il empêche la déambulation libre, parce qu'il exclut une reconfiguration perpétuelle, le film tel que l'a connu Kracauer en tant que *continuum* unique, apparaît *a priori* comme fondamentalement incompatible avec le projet d'une juxtaposition d'éléments hétérogènes qui éviterait l'imposition d'une nouvelle lecture — unique — du monde. Car le montage — non seulement *peut* mais — *doit* paradoxalement enfermer cette spontanéité qui est le propre de l'image enregis-

[1] Voir à ce sujet : Sabrina Loriga, « Le Mirage de l'unité historique », dans Philippe Despoix, Pierre Schöttler (eds.), *Siegfried Kracauer, penseur de l'histoire*, Saint-Nicolas-Paris, Presses de l'Université Laval-Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2006, p. 41 *sq*.

[2] La tension dialectique entre cinéma et sociologie est déjà au centre de quelques débats contemporains de l'émergence de ce mouvement documentaire. Voir notamment : Lucien Goldmann, « *Chronique d'un été*. Vérité scientifique, Réalisme cinématographique et Valeur esthétique », dans *Cinémaction*, n° 17, février 1982, p. 130-132. Paru d'abord en tant que : « Cinéma et sociologie. Réflexions à propos de *Chronique d'un été* », dans *Le Cinéma et la vérité, Artsept,* n° 2, 1963.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

trée mécaniquement dans une narration, c'est-à-dire dans une trame signifiante organisée pour annihiler toute forme de hasard.

Pourtant, malgré cette contrainte liée à la forme cinématographique, l'image enregistrée — qu'elle soit photographique ou filmique — se distingue aux yeux de Kracauer par une « affinité pour le fortuit » précisément opposée au montage contraignant, ce qui « signifie une fois encore que le médium se prête mal à des images qui ont l'air d'avoir été emprisonnées dans "un agencement trop manifestement concerté" »[1]. Autrement dit : en tant qu'enregistrement du réel, l'image penche naturellement vers l'inorganisé et le diffus et ce penchant, qui est sa constitution même, ne devrait idéalement pas être effacé au profit d'une organisation trop contraignante. Cette attirance naturelle pour l'inorganisé, l'aléatoire et le mouvement doit donc paradoxalement être respectée tout en se soumettant presque inévitablement au principe du montage linéarisant (et uniformisant). Kracauer décline donc l'incompatibilité assumée entre montage et tendance à l'inorganisé, et adresse implicitement aux cinéastes une double injonction liée à deux contraintes difficilement conciliables.

D'une part, pour faire progresser une action, le cinéaste doit travailler à assigner à chaque image une signification. On peut se souvenir du principe énoncé par Panofsky : le cinéma ne peut obéir comme les autres formes artistiques à une lecture iconographique (une lecture interprétative de son sens symbolique), au sens où ce ne sont pas des idées qui s'incarnent dans une matière neutre que l'on peut modeler afin qu'elle porte ces idées, mais plutôt un matériau préexistant, déjà chargé, dont on part pour faire émerger des idées (du bas vers le haut). Cette conception de la charge symbolique des images, héritée de la philosophie cassirérienne, implique une sorte de collage potentiellement artificiel entre l'image du monde matériel et la signification qui lui est apposée. Voilà pourquoi, de temps à autre, l'entreprise narrative subit un échec. Par exemple lorsqu'une image résiste au sens qu'on lui colle, que « la rustine saute » et que l'image reprend donc sa liberté. C'est ce qui permet encore à Kracauer de penser le montage comme un « rétrécissement des significations »[2]. Il en prend pour preuve l'expérience menée par le théoricien russe Koulechov avec le réalisateur Poudovkine : « Afin de prouver l'influence du montage sur la signification des plans, [Koulechov] inséra dans des contextes narratifs différents un seul et même plan du visage

[1] Siegfried Kracauer, *Théorie du film. La Rédemption de la réalité matérielle*, *op. cit.*, p. 53.
[2] *Ibid*., p. 120.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

délibérément inexpressif de l'acteur Mosjoukine »[1]. Un même visage pouvait donc exprimer le chagrin ou la joie en fonction du contexte signifiant qu'il intégrait.

D'autre part,

> le réalisateur désire monter et explorer la réalité matérielle pour elle-même. Ce qui exige des plans qu'ils conservent la multiplicité de leurs significations, qu'ils restent capables d'exprimer leur potentiel de correspondances psychologiques. Aussi (le réalisateur) doit-il veiller à ce que le visage de Mosjoukine conserve quelque chose de son indétermination vierge[2].

Autrement dit, pour éviter le rétrécissement total des significations par le montage, et afin de conserver la possibilité de correspondances multiples entre les significations (c'est-à-dire pour maintenir une certaine dynamique entre les images), le réalisateur doit ne pas recouvrir trop fermement les images de significations arrêtées. Il faut qu'un certain jeu puisse subsister.

Plutôt que d'approfondir l'injonction paradoxale assumée par Kracauer (conserver une part d'indétermination tout en s'efforçant de doter chaque image d'une signification) du point de vue des analyses de films proprement dites, on voudrait ici, pour clôturer provisoirement notre réflexion, revenir à un travail photographique partiellement contemporain du livre de Kracauer sur *Les Employés*, et dans lequel on peut trouver une première réalisation en images d'un art « kracauerien » du montage.

4. *Menschen des 20. Jahrhunderts*

Dans *Menschen des 20. Jahrhunderts*, une galerie de portraits d'allemands identifiés en fonction de leur profession, August Sander juxtapose une série de « cas exemplaires » qui rendent à l'Allemagne une certaine multiplicité si pas complexité que les nazis notamment, quelques années plus tard, ne voudront voir. L'analogie avec *Les Employés* paraît évidente. Cette galerie de portraits que Sander met plus de trente années à réaliser mais dont il publie une première version à la fin des années 1920, entend, comme le précise Alfred Döblin (un autre « chroniqueur » fameux de la République de

[1] August Sander, *Antlitz der Zeit. Sechzig Aufnahmen deutscher Menschen des 20. Jahrhunderts*, Munich, 1929.
[2] Siegfried Kracauer, *Théorie du film. La Rédemption de la réalité matérielle*, *op. cit.*, p. 120.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Weimar) dans la préface au recueil publié en 1929[1], établir une sorte de sociologie en images :

> On a devant soi une sorte d'histoire culturelle, mieux, une sociologie […]. Comme on écrit la sociologie sans écrire, c'est à dire en donnant plutôt des images, des images de visages et non de costumes traditionnels ; c'est ce que réussit le regard du photographe [August Sander], son esprit, ses observations, son savoir et avant tout son immense savoir-faire photographique[2].

Au centre du projet de Sander se trouve l'idée d'une collecte de manifestations exemplaires qui pourraient tenir tête à l'idée stéréotypée que l'on se fait à l'époque de certaines catégories sociales. Ces images sont rassemblées dans un ouvrage qui permet au spectateur de déambuler dans cette multitude de visages et de corps divers qui forment l'Allemagne d'alors. Pour autant, Döblin y insiste dans son texte, il ne s'agit pas de créer de nouveaux stéréotypes, simplement plus raffinés que ceux auxquels ils prétendent se substituer. Le montage de ces images doit aussi permettre au spectateur d'engager un travail comparatif et qui devrait l'entraîner dans une démarche centripète :

> Tout comme il existe une anatomie comparée grâce à laquelle on peut d'abord accéder à une conception de la nature et de l'histoire des organes, ce photographe a pratiqué une photographie comparée et a, de la sorte, atteint une position scientifique supérieure aux photographes de détail. Nous sommes libres de lire une foule de choses dans ces images. Ces images composent un matériau réfléchissant l'histoire culturelle, des classes et de l'économie de ces trente dernières années. […] Face à bon nombre de ces images, on devrait raconter des histoires complètes. Elles y invitent le spectateur, elles constituent un matériau pour les auteurs, un matériau plus stimulant et qui offre davantage que bon nombre de notes de journaux. Voilà mes instructions. Celui qui regarde apprendra vite — mieux que par les exposés et les théories — grâce à ces images claires et puissantes. Et il apprendra quelque chose sur lui-même et sur les autres[3].

---

[1] Alfred Döblin, « Von Gesichtern, Bildern und ihrer Wahrheit », dans Manfred Heiting (éd.), *August Sander*, Cologne, Taschen, 1999. Paru d'abord dans : August Sander, *Antlitz der Zeit. Sechzig Aufnahmen deutscher Menschen des 20. Jahrhunderts*, *op. cit*.

[2] Alfred Döblin, « Von Gesichtern, Bildern und ihrer Wahrheit », art. cit., p. 14 (nous traduisons).

[3] *Ibid.*, p. 15 (nous traduisons).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Si Döblin critique au passage des « notes de journaux » (*Zeitungsnotizen*) dans lesquelles on pourrait reconnaître *Les Employés* comme d'autres écrits de Kracauer datant de la même époque, on ne peut s'empêcher de retrouver dans le projet de Sander vu par Döblin, une réalisation concrète d'un montage qui donnerait un aperçu d'une époque (que Döblin décrit encore comme celle d'un bouleversement très rapide de la société) tout en recomplexifiant l'image que s'en faisaient ses contemporains bourgeois jusqu'alors.

Reste la question du réel, de la résistance du réel, qui n'est pas anodine dans le cas de Sander étant donné que le photographe prône et applique, à première vue, une « neutralité » totale du dispositif lors de ses prises de vues. Sander lui-même insiste par exemple sur l'importance d'une photographie qu'il nomme « exacte »[1] et dont l'exactitude peut mener au portrait partiel de la société de son temps. Cette exactitude passe notamment par un dispositif et une mise en scène simples qui consistent à photographier le sujet de face la plupart du temps, en plein pied ou presque, regard caméra, etc. Nombre de commentateurs de l'œuvre de Sander ont aussi souligné l'extraordinaire netteté de la plupart de ces clichés, que le photographe obtient en travaillant avec une chambre dont la cible image est relativement grande. Et à cet égard, Sander apparaît effectivement comme un précurseur du « style documentaire », tant son œuvre réintroduit une forme de limpidité visuelle dans un monde perçu par ses prédécesseurs photographes comme un amoncellement désordonné et devenu illisible[2].

Pourtant, à bien y regarder, plusieurs images résistent discrètement à cette classification esthétique et historiographique. Dans un portrait sur deux environ, il est possible de déceler plusieurs zones floues. Certes, ces zones sont courantes dans les portraits des années 1920, 1930 et 1940. À l'époque, le travail à la chambre optique pouvait entraîner un léger non-parallélisme entre la cible image et l'objectif — ce qui provoquait une variation de la distance entre les différentes zones d'un même foyer image et la plaque photosensible. Mais ces explications ne tiennent pas dans le cas de Sander. Car ces zones apparaissent non seulement dans des photographies qui frappent par leur piqué général, mais en outre, d'une zone à l'autre, il n'y a pas de cohérence de « plan de netteté ». Les endroits flous de ces portraits ne sont donc pas attribuables techniquement au seul moment de la prise de vue.

[1] Hans Gotthard Vierhuff, *Die Neue Sachlichkeit. Malerei und Fotografie*, Cologne, Dumont, 1980, p. 71.

[2] Voir notamment l'étude très fouillée d'Olivier Lugon, *Le Style documentaire. D'August Sander à Walker Evans, 1920-1945*, Paris, Éditions Macula, 2001.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Soit ils sont le fait d'une manipulation lors du tirage des épreuves. Dans ce cas, seule l'intention du photographe peut expliquer le brouillage de certaines parties des portraits. Soit nous devons les accepter, sans autre forme de procès, comme des endroits dans lesquels l'image *résiste*. Impossible de dire si cette apparente résistance appartient au réel photographié (un flou de bougé pour une part infime et *a priori* non autonome d'un corps ou d'un paysage par ailleurs parfaitement immobile), au dispositif qui a permis de le fixer, ou à l'intention du photographe qui, par une manipulation fine, est parvenu à réintroduire des zones floues dans l'image lors du tirage. Mais quoi qu'il en soit, ces zones apparaissent comme des disfonctionnements qui sont révélés, *a contrario*, par l'image nette et « neutre » de Sander. Et c'est cette idée que l'on veut en retenir : parce qu'il se met au service d'une démarche précise et maîtrisée par le photographe, le dispositif autorise en contre-point l'identification d'éléments qui, apparemment, lui résistent. Car c'est bien parce que Sander met son art au service d'une absolue netteté qui doit rendre le réel « tel qu'il est », que des parties moins nettes se montrent au spectateur. Autrement dit, l'exactitude du dispositif et son apparente neutralité permettent l'émergence de traces de sa négation, des résistances.

5. Vers un montage-résistance ?

Selon Kracauer, le plan de cinéma dispose des mêmes potentialités que l'image photographique en ce qu'il peut trahir la mise en scène et le montage lissant. Mais le montage peut-il à son tour être tout à la fois le vecteur (de fait) d'un lissage et, en tant que tel, lieu d'une critique de ce lissage par production/révélation de résistances ? Un montage peut-il pointer ces moments dans lesquels quelque chose résiste au lissage cinématographique ? Bien évidemment, ces questions nous éloignent quelque peu des préoccupations de Kracauer pour lequel, comme on l'a dit, le réel ne donne l'impression de « résister » que lorsqu'il est recouvert abusivement par une construction qui s'oppose à sa nature. Néanmoins, un cinéma dont Kracauer aura à peine le temps d'entrevoir les premières manifestations fameuses avant sa mort en 1966, a de toute évidence tenté de réaliser un tel montage. Le Nouveau Cinéma Allemand, à travers les premières œuvres et les théories de son mentor Alexander Kluge (un « montage des associations » non directif qui fait de chaque spectateur pris individuellement un « coauteur du film »), a érigé en programme la volonté de montrer un réel qui résiste à l'intérieur même d'un montage qui ne doit pas l'annihiler. Les multiples contestations du montage classique que les premiers films de Kluge (*Anita G.* en 1966 ;

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Les Artistes sous le chapiteau : perplexes en 1968 ; *Travaux occasionnels d'une esclave* en 1973) mettent en pratique par le faux raccord, la confusion entre diégèse et réalité du tournage, ou encore par le montage d'éléments hétérogènes (sans pour autant se faire directif comme chez Eisenstein), réalisent ce désir d'un art mis au service d'une restauration de la complexité du réel et de ses multiples résistances à tout programme imposé. Le noyau de cette restauration est ici encore un regard nécessairement subjectif que l'auteur (le photographe pour Kracauer) doit poser sur le monde pour le sentir, l'investir tout entier, et pour en rendre une part de complexité. Mais il ne peut plus être dissocié d'une seconde subjectivité, fondamentalement multiple cette fois : celle de tous les spectateurs pris individuellement auxquels l'auteur accepte de s'allier dans l'espace du film.

Au terme provisoire de notre réflexion et de notre tentative de cerner une conception recomposée d'un « bon montage », on s'adosse implicitement à une définition négative du pouvoir du cinéma. Car si les premiers films d'Alexander Kluge par exemple déconstruisent le montage pour rendre au réel sa nature rugueuse et fortuite, ce *dé-montage* est subordonné à un travail de déconstruction d'une habitude narrative qui colle littéralement aux yeux du spectateur du cinéma classique. Ce sont par conséquent avant tout des films « en opposition », qui offrent au cinéma la possibilité de révéler les résistances du réel sans pour autant lui faire violence. Si nous essayons malgré tout d'imaginer un « bon montage » qui formulerait cette idée de façon positive, on butte sur une impossibilité : celle d'un montage qui révélerait tout à la fois la complexité du réel sans pour autant insister sur sa différence avec le montage qui lui fait violence. Il s'agirait en somme d'un assemblage qui travaillerait la juxtaposition d'éléments sans que cette juxtaposition ne rende des comptes (même par opposition) à un assemblage linéaire et signifiant. Une réalisation positive de cet hypothétique « bon montage » est peut-être à trouver dans quelques expériences cinématographiques et vidéographiques que Kracauer n'aura pas le temps de connaître et qui émergent à partir des années 1960, notamment dans des dispositifs à écrans multiples. Car ces dispositifs contiennent, dans leurs conditions matérielles mêmes, la perpétuelle reconfiguration que réalisait potentiellement le lecteur déambulateur d'un ouvrage de compilation comme *Les Employés*[1].

[1] C'est en substance l'hypothèse de départ que nous mettons à l'épreuve de quelques installations récentes dans un second texte à paraître : Maud Hagelstein & Jeremy Hamers, « L'Atlas à l'épreuve de l'image en mouvement (Warburg, Farocki, Didi-

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Huberman) », dans Mathilde Bert, Ingrid Falque, Maud Hagelstein, *Images fixes / Images en mouvement*, *MethIS*, Presses de l'Université de Liège, à paraître, 2016.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XII 4, 2016 (Actes 9), p. 228-248
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

Cinéma et modernité chez Siegfried Kracauer

Par OLIVER AGARD
Université de Paris 4 Sorbonne

De même que Kracauer déniait volontiers sa formation d'architecte, il ne souhaitait pas être considéré comme un spécialiste de cinéma, et expliquait souvent qu'à travers le cinéma, c'était autre chose qui était visé dans ses écrits. Dans sa correspondance avec Adorno, il insiste par exemple sur l'importance du chapitre final de la *Théorie du film*, qui est pour lui l'aboutissement et l'enjeu de ce livre[1]. De fait, le cinéma est sur un plan méthodologique et thématique au cœur de la démarche d'ensemble de Kracauer, et c'est ce qui explique aussi le lien étroit qu'il entretient avec la question de la ville, autre thème central pour cet auteur. Cinéma et ville sont cependant deux voies d'accès à une question plus fondamentale encore, qui court dans toute l'œuvre de Kracauer, à savoir la question de la modernité, l'originalité de Kracauer étant qu'il pense cette question à travers les objets du monde, les phénomènes, et non pas à travers de grandes théories sociologiques sur le processus de modernisation. À travers ces deux thèmes (ville et cinéma) et leur relation, il est donc possible de donner une idée de l'itinéraire intellectuel de Kracauer, et c'est ce que j'aimerais faire ici, en insistant aussi sur un troisième thème que l'on voit prendre une importance croissante dans les écrits de Kracauer sur le cinéma, celui de la vie, qui devient clairement dominant dans la grande *Théorie du film* de 1960.

[1] Voir par exemple la lettre du 16.01.1964 à Adorno : Theodor W. Adorno & Siegfried Kracauer, *Briefwechsel 1923-1966*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 2008, p. 639-640.

1. La ville mélancolique

La réflexion de Kracauer sur la ville semble au départ marquée par les textes de Georg Simmel, en particulier la deuxième partie de la *Philosophie de l'argent*[1], l'essai sur « Les grandes villes et la vie de l'esprit »[2], et la digression, ou l'excursus sur l'étranger[3] (extrait de la grande sociologie de 1907). Selon Simmel, la mentalité urbaine est le produit de l'abstraction moderne, qui se traduit chez le citadin par l'intellectualisme (qui est le corollaire de l'intensification de la vie nerveuse, base psychologique de la vie citadine), par une manière prosaïque de traiter les hommes et les choses (d'où résulte l'impersonnalité des échanges), par un rapport quantitatif au temps, une attitude blasée (qui est aussi une indifférence envers la qualité des choses), et une posture mentale faite de réserve et d'antipathie latente. La métropole, tout en étant le produit d'une dynamique de dépersonnalisation et d'abstraction, apparaît néanmoins chez Simmel aussi comme un laboratoire de formes nouvelles d'identité : le nivellement quantitatif suscite dialectiquement l'aspiration à se singulariser, au sens de l'individualité qualitative. La métropole n'en reste pas moins le lieu d'un conflit, conflit entre « culture subjective » et « culture objective », qui apparaît finalement à Simmel comme un conflit inhérent à la vie même, dans la mesure où celle-ci ne peut s'exprimer que dans des formes qui finissent par se retourner contre elle, dans une sorte de tragédie de la culture[4].

Dans ses textes de jeunesse (aujourd'hui rassemblés dans les deux volumes des *Frühe Schriften*[5]), imprégnés de *Kulturkritik*, critique de la civilisation moderne, Kracauer reprend ce thème de la tragédie de la culture, et semble ne retenir que le versant négatif de la vision simmélienne, l'idée de la ville comme aliénation existentielle, rupture avec la communauté (*Gemeinschaft*), site d'un désenchantement du monde, absence d'un abri transcendantal. Par la suite, les textes de la première moitié des années 1920

[1] Georg Simmel, *Philosophie de l'argent*, trad. fr. S. Cornille et P. Ivernel Paris, PUF, 1987 (voir en particulier le chapitre 6, « le style de vie », p. 545-662).
[2] Georg Simmel, « Les Grandes villes et la vie de l'esprit », dans *Id.*, *Philosophie de la modernité,* trad. fr. J.-L. Vieillard-Baron, Paris, Éditions Payot & Rivages, 1989, p. 233-252.
[3] Georg Simmel, « Excursus sur l'étranger », dans *Id.*, *Sociologie. Études sur les formes de la socialisation*, Paris, PUF, 1999, p. 663-668.
[4] *Cf*. Georg Simmel, « Le Conflit de la culture moderne », dans *Id.*, *Philosophie de la modernité*, *op. cit.*, p. 229-260.
[5] Siegfried Kracauer, *Frühe Schriften aus dem Nachlass* (Werke 9.1 et 9.2), Frankfurt/Main, Suhrkamp, 2004.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

restent marqués par cette thématique existentialiste de l'isolement du citadin dans un monde désenchanté. Pour Kracauer, « ceux qui attendent » (« *Die Wartenden* »), et qui souffrent en silence du vide spirituel, sont justement des citadins, qui « passent le plus souvent leurs journées dans la solitude des grandes villes »[1]. Les images de l'exil et de l'errance de l'étranger restent chez Kracauer opératoires, même quand sa pensée se fait plus « mondaine », dans ce texte beaucoup plus politique qu'est *Les Employés*.

La ville est marquée par la mélancolie, en tant que lieu de passage où rien ne dure. L'espace urbain, où évoluent les citadins nomades, est donc présenté comme un espace de transit, à l'image de la gare, définie comme « un lieu qui n'est pas un site » (« *ein Ort, der keine Stätte ist* »[2]). Le paradigme de ces espaces de transit, de ces « non-lieux »[3] est la rue : à l'image de la ville, elle est un espace contingent, ouvert à une infinité de parcours aléatoires. Comme le note Pierre Sansot : « La ville nous fait libre, libre d'aller où bon nous semble et à l'heure qui nous convient, dans un espace où tous les chemins sont possibles »[4]. Un autre lieu de transit et non-lieu anonyme, est la gare ou l'hôtel. En tant que lieu de passage, la ville n'a pas de mémoire, à l'image du *Kurfürstendamm*, « rue sans mémoire » : « Si bien des rues semblent avoir été tracées pour l'éternité, l'actuel *Kurfürstendamm* est l'incarnation du flot vide du temps, à l'intérieur duquel rien n'est susceptible de durer »[5].

La ville, théâtre d'interactions fugaces, de constellations toujours renouvelées est en mouvement incessant. Le paysage urbain est donc éphémère, et lui-même en transit : les chantiers voisinent avec les ruines. Par ailleurs, le vide est omniprésent, les rues sont des trouées sans fin. Berlin est caractérisée par ses grands espaces, ses perspectives à perte de vue, et l'infinité de cette étendue est anxiogène. La mélancolie du paysage se communique au citadin, qui est de toute façon lui-même prédisposé à la

[1] Siegfried Kracauer, « Ceux qui attendent », dans *Id.*, *L'Ornement de la masse,* Olivier Agard et Philippe Despoix (éd.), trad. fr. S. Cornille, Paris, Éditions La Découverte, 2007, p. 107.
[2] Siegfried Kracauer, « Die Eisenbahn », dans *Id.*, *Essays, Feuilletons, Rezensionen 1928-1931* (Werke 5.3, herausgegeben von Inka Mülder-Bach ; unter Mitarbeit von Sabine Biebl), Berlin, Suhrkamp, 2011, p. 208.
[3] Nous empruntons cette catégorie à Marc Augé, *Non-lieux : Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Éditions du Seuil, 1992.
[4] Pierre Sansot, *Poétique de la ville.* Paris, Éditions Klincksieck, 1971, p. 392.
[5] Siegfried Kracauer, *Rues de Berlin et d'ailleurs*, trad. fr. J.-F. Boutout, Paris, Éditions Belles lettres, 2013, p. 27.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

mélancolie. Le texte de Kracauer intitulé « Ennui »[1], qui inaugurait en 1924 les « textes de ville » et analysait ce que Pierre Sansot appelle ailleurs l'« angoisse des dimanches en ville »[2], peut se lire comme une variation de ce thème simmélien de la mélancolie du blasé, mais là aussi avec un infléchissement existentialiste. Dans ce texte aux accents pascaliens, l'ennui, pratiqué de façon presque méthodique, est ce qui permet d'accéder à un sentiment de l'existence, à une prise de conscience de la vacuité de l'activité quotidienne dans un monde rationalisé, vacuité que les divertissements modernes essaient de remplir en nous plongeant dans le rêve et le simulacre.

Il importe toutefois déjà de comprendre que cette mélancolie que Kracauer met en évidence par le biais d'une phénoménologie de la métropole, et qui est donc aussi celle de son regard, n'est pas une nostalgie de l'enracinement. Il n'y a aucune perspective d'un retour en arrière, et on ne trouvera pas chez Kracauer d'apologie de la ruralité ou du lien organique avec le peuple et le terroir. Kracauer ne tient pas le discours de la *Heimat*, du sol et du sang. La mélancolie est le principe d'un rapport critique à la réalité désenchantée du monde, qu'on ne peut pas ne pas affronter, en dépit de sa dimension négative. Même si Kracauer développe par la suite un rapport plus positif à la ville, à la mobilité citadine, au moment où sa pensée devient moins existentialiste et plus politique, au milieu des années 1920, cette mélancolie demeure, en tant qu'instrument cognitif et refus d'adhérer à un modernisme sans profondeur. C'est ce qui distingue la conception que se fait Kracauer du « nomadisme » de sa version actuelle, le nomadisme étant aujourd'hui presque devenu un mot d'ordre du système (le travailleur moderne est sommé d'être mobile). Dans le monde tel qu'il est, on ne peut accéder, pour Kracauer, à une forme de réalité qu'en passant par l'irréalité, et il est plus pertinent de flâner dans les halls d'hôtels, de lire des romans policiers et d'aller au cinéma que de vouloir redonner vie aux textes sacrés, comme le font Buber et Rosenzweig, dont Kracauer critique sévèrement la traduction de la Bible, dans un texte qui marque le passage à une phase plus politique de sa pensée[3].

On peut être tenté de parler au sujet de la démarche de Kracauer d'une sorte de phénoménologie de la surface, mais il faut bien noter que Kracauer récuse d'emblée la possibilité d'accéder à des essences. Dans l'essai de 1922 *La Sociologie comme science* (*Soziologie als Wissenschaft*), il arrive à la

[1] Siegfried Kracauer, « Ennui », dans *Id*., *L'Ornement de la masse*, *op. cit.,* p. 60-71.
[2] Pierre Sansot, *Poétique de la ville*, *op. cit.*, p. 392.
[3] Siegfried Kracauer, « La Bible en allemand », dans *Id*., *L'Ornement de la masse*, *op. cit.*, p. 163-175.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

conclusion qu'il est impossible d'étendre la phénoménologie au monde social, celui-ci étant sous-déterminé, délaissé par l'esprit. Dans son ouvrage sur *Le Roman policier* (*Der Detektivroman*) de 1925/26[1], il estime qu'on ne peut plus atteindre l'inconditionné si ce n'est sur un mode négatif comme reflet d'une réalité perdue.

2. Le cinéma, médium de la ville

Le cinéma apparaît pour Kracauer comme le médium adéquat de cet espace « désacralisé »[2] qu'est la ville, et c'est le point que développe longuement la critique du film *Die Straße* de Karl Grune. Ce texte montre bien comment se noue pour Kracauer l'articulation entre la ville et le cinéma. Le cinéma semble avoir pour Kracauer l'éminent mérite de montrer le monde moderne dans sa réalité, il est une mimèsis de la négativité. En cela, il est structurellement comparable au roman policier. Le film *Die Straße* montre ainsi un monde qui n'offre plus d'abri transcendantal à l'individu : la ville et la rue sont sans « connexion » (*Verknüpfung*) avec le divin : « Le film *La rue* actuellement projeté dans de nombreuses villes en Allemagne dépeint un monde dans lequel l'œuvre de la liaison ne s'accomplit pas »[3]. Kracauer ajoute que les individus y apparaissent comme des atomes qui coexistent sans plus être ensemble, qui s'accouplent plus qu'ils ne s'aiment. Ce film, sur lequel Kracauer reviendra à plusieurs reprises (en particulier dans la première version de la *Théorie du film*, rédigée à Marseille en 1940/41), raconte comment un petit-bourgeois quitte son foyer confortable et étouffant pour la rue, en quête d'une expérience qui lui fasse surmonter sa mélancolie (due, selon Kracauer, à la perte des idéaux, et des valeurs[4]). Il se retrouve accusé du meurtre d'un client d'une prostituée : il est innocenté *in extremis*, et retourne piteusement dans son foyer. La vision de la ville développée dans ce film, comme univers chaotique, anarchique, livré au crime, et aux pulsions,

[1] Siegfried Kracauer, *Le Roman policier*, trad. fr. G. et R. Rochlitz, Paris, Éditions Payot & Rivages, 1981.
[2] Pierre Sansot, *Poétique de la ville*, *op. cit.*, p. 42-46.
[3] Siegfried Kracauer, « Der Künstler in dieser Zeit », dans *Id*., *Essays, Feuilletons, Rezensionen 1924-1927* (Werke 5.2, herausgegeben von Inka Mülder-Bach ; unter Mitarbeit von Sabine Biebl), Berlin, Suhrkamp, 2011, p. 236 [*Der Morgen*, Avril 1925].
[4] *Cf*. le résumé du film dans Siegfried Kracauer, « Marseiller Entwurf », dans *Id*., *Theorie des Films. Die Errettung der äußeren Wirklichkeit* (Werke 3), Frankfurt/ Main, Suhrkamp, 2005, p. 699.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

n'est pas sans rappeler les lithographies du cycle « *Stadtnacht* » de Max Beckmann, dont Kracauer a par ailleurs livré un commentaire[1]. À l'image des textes de ville de Kracauer, le film ne propage pas la nostalgie d'un ordre révolu : la famille petite-bourgeoise n'est pas présentée dans le film comme un univers positif, mais plutôt comme un environnement étriqué, stérile, mortifère : le retour au bercail est teinté d'amertume.

Dans la *Rue*, le cinéma semble donc avoir en premier lieu une fonction de révélateur du négatif, et beaucoup d'autres textes de Kracauer vont à l'époque dans le sens de cette thèse : ainsi, les films de Chaplin, comme *Le Cirque*, donneraient à voir le morcellement du monde mécanisé et sans âme, dans lequel l'individu est en proie à l'agression permanente de l'organisation[2]. Kracauer trouve par la suite cette thématique jusque chez Harold Lloyd, René Clair ou dans le film *Le Joueur d'échec* de Raymond Bernard[3].

S'il y a une affinité entre cinéma et ville, cela tient à la spécificité du langage cinématographique. Tout d'abord, le cinéma est un art visuel, or la ville est dominée par les signaux optiques : lumières, feux de circulation, enseignes et publicités lumineuses. Simmel caractérisait déjà le citadin par l'hypertrophie du regard. Le regard était selon lui le plus abstrait de tous les sens, et l'abstraction croissante de l'économie monétaire, dans la mesure où elle instituait un rapport médiat au monde, tendait donc à favoriser le développement du sens optique.

En tant que captation visuelle de l'apparence des choses, le cinéma est le mieux placé pour rendre compte d'un environnement urbain tout entier tourné vers l'extériorité, décentré, dépourvu d'unité organique, de cohérence. Dans ses critiques de film des années 1920, dans lesquelles s'ébauche déjà une réflexion sur la théorie du film, Kracauer relève ainsi à plusieurs reprises

[1] Siegfried Kracauer, « Max Beckmann », dans *Id.*, *Essays, Feuilletons, Rezensionen 1906-1923* (Werke 5.1, herausgegeben von Inka Mülder-Bach ; unter Mitarbeit von Sabine Biebl), Berlin, Suhrkamp, 2011, p. 233-239 [*Die Rheinlande*, Vol. 21, juillet 1921].

[2] Siegfried Kracauer, « Chaplin : zu seinem Film Zirkus », dans *Id.*, *Kleine Schriften zum Film 1928-1931* (Werke 6.2, hrsg. von Inka Mülder-Bach ; unter Mitarb. von Mirjam Wenzel und Sabine Biebl), Frankfurt/Main, Suhrkamp, 2004, p. 33 [*FZ*, 15.2.1928]. Voir également Siegfried Kracauer, « Zwei Jongleure », dans *Id.*, *Kleine Schriften zum Film 1928-1931*, *op. cit.*, p. 513-515 [*FZ*, 18.6.1931].

[3] Siegfried Kracauer, « Der Schachspieler », dans *Id.*, *Kleine Schriften zum Film 1921-1927* (Werke 6.1, hrsg. von Inka Mülder-Bach ; unter Mitarb. von Mirjam Wenzel und Sabine Biebl), Frankfurt/Main, Suhrkamp, 2004, p. 285-286 [*FZ*, 24.1.1927].

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

que le cinéma est l'art de l'aléatoire[1] et de l'association libre, et qu'il rend ainsi compte d'une réalité fragmentée, kaléidoscopique où tout se joue à la surface, sans régulation transcendante. C'est pourquoi le trafic est une figure à la fois éminemment urbaine et éminemment cinématographique. Un sujet filmique est ainsi l'agent de la circulation, un acteur central du trafic, dont le rôle est décrit dans le texte intitulé « Les Chauffeurs saluent »[2]. Les contrastes et le chaos qu'offre la surface de la ville sont tout à fait conformes à l'esprit du film, tout comme la mélancolie de ces paysages promis à la destruction. La caméra peut rendre compte de cette surface contingente et éclatée, non seulement parce qu'elle est une captation de la surface, mais aussi parce qu'elle a la capacité de se mouvoir librement dans un univers polycentré, qui ne peut plus être embrassé par un point de vue surplombant et global[3]. Elle nous permet ainsi de pénétrer au cœur des masses de la métropole. La déambulation dans la ville est donc pour Kracauer un thème éminemment filmique[4], et la caméra de René Clair est tout à fait comparable à un flâneur dans les rues de la ville[5].

Cette idée du cinéma comme exposition négative d'un monde dissocié explique le désaccord — très net au départ — de Kracauer avec Balász, dont la théorie, au moins dans *L'Homme visible* (*Der sichtbare Mensch*) est marquée par la philosophie de la vie d'un Bergson, envers laquelle Kracauer ne partageait pas l'enthousiasme de Simmel. En effet, pour Balász, le cinéma exprime « l'aspiration de l'être humain dans une civilisation intellectualisée à l'excès et devenue abstraite, à l'expérience vécue d'une réalité concrète, non médiatisée, qui ne passe pas par le filtre des idées et des mots »[6]. Kracauer estime en revanche que ce que montre le film est le contraire d'un tournant vers la vraie concrétude : ce qu'il capte est le produit de la mauvaise rationa-

[1] Par exemple Siegfried Kracauer, « Ein Seefilm », dans *Id*., *Kleine Schriften zum Film 1921-1927*, *op. cit.*, p. 187 [*FZ*, 14.1.1926].

[2] Siegfried Kracauer, « Les Chauffeurs saluent », dans *Id*., *Le Voyage et la danse : Figures de ville et vues de films*, trad. fr. S. Cornille, Saint-Denis, PUV, 1996, p. 32-33 [*FZ*, 20.8.1926].

[3] Siegfried Kracauer, « Film-Notizen », dans *Id*., *Kleine Schriften zum Film 1932-1961* (Werke 6.3, hrsg. von Inka Mülder-Bach ; unter Mitarb. von Mirjam Wenzel und Sabine Biebl), Frankfurt/Main, Suhrkamp, 2004, p. 65 [*FZ*, 3.6.1932].

[4] Siegfried Kracauer, « Von Kindern, Affen und jungen Hunden », dans *Id*., *Kleine Schriften zum Film 1921-1927* , *op. cit*., p. 96-97 [*FZ*, 18.10.1924].

[5] Siegfried Kracauer, « Idyll, Volkserhebung, Charakter », dans *Id*., *Kleine Schriften zum Film 1932-1961*, *op. cit.*, p. 130-137 [*FZ*, 24.1.1933].

[6] Bela Balázs, *L'Homme visible et l'esprit du cinéma*, Belval, Éditions Circé, 2010, p. 135-136.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

lité de la pensée capitaliste, et il présente justement l'intérêt de nous la montrer sans détour[1]. Le cinéma se déploie dans un temps-espace qui est celui de la ville, et dont Lukács explique à peu près à la même époque que c'est le temps parcellaire du capitalisme mécanisé[2]. Si Kracauer recourt aux catégories de Bergson (le temps-espace opposé au temps-durée), c'est donc dans un sens inverse de celui de Balázs.

Le grand texte de 1927 sur la photographie est consacré à cette capacité de révélation des médias photographiques en tant que nouveau mode de représentation, mais il introduit une nuance frappante entre photographie et cinéma. Kracauer part dans cet essai de la photographie d'une jeune « diva du cinéma » de vingt-quatre ans qu'il compare à celle d'une femme de quatre-vingt ans, aujourd'hui grand-mère, prise plus de soixante ans auparavant dans un atelier. Vue aujourd'hui, cette grand-mère a l'apparence d'une poupée, à la fois ridicule et un peu effrayante, d'une simple collection de détails décoratifs démodés : « Sous les yeux des petits-enfants, la grand-mère se dissout en détails à la mode-démodés. Les petits-enfants rient de ce costume resté maître du terrain après l'évanescence de la personne qui le portait — une décoration extérieure qui s'est autonomisée — ; ils sont sans piété, et aujourd'hui les jeunes filles s'habillent autrement. Ils rient, tout en étant parcourus d'effroi »[3]. Ces détails sont juxtaposés les uns aux autres : là où le souvenir que nous avons de la grand-mère cristallise tout un vécu et confère un sens à son image, son portrait photographique est une pure collection de détails co-existants dans l'espace, la photographie capte de façon en partie impersonnelle une série de traces, sans leur donner une signification. Derrière cette opposition, il y a à nouveau la distinction bergsonienne entre temps-durée et temps-espace.

Comme le cinéma dans les textes évoqués plus haut, la photographie semble avoir donc un rôle de révélation de la négativité du monde pris dans le temps-espace : elle donne à voir en premier lieu la contingence de l'ordre fantomatique qui se fait passer pour la réalité : avec le recul historique, nous nous apercevons que l'univers capté par l'objectif, c'est-à-dire le nôtre, n'est qu'une constellation arbitraire : « Cette réalité fantomatique est *non délivrée*. Elle est constituée de parties de l'espace dont la composition est si peu

[1] Voir Siegfried Kracauer, « Bücher vom Film », dans *Id*., *Kleine Schriften zum Film 1921-1927*, *op. cit*., p. 371-372.
[2] Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe : Essai de dialectique marxiste*, trad. fr. K. Axelos et J. Bois, Paris, Éditions de Minuit, 1960, p. 117.
[3] Siegfried Kracauer, « La Photographie », dans *Id*., *L'Ornement de la masse*, *op. cit.*, p. 36 [*FZ*, 28.10.1927].

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

nécessaire qu'on peut aussi les imaginer agencées autrement »[1]. Cette contingence est aussi celle du présent des petits-enfants, d'autant plus qu'aujourd'hui la réalité, même contemporaine, n'est plus perçue qu'à travers les photographies des journaux illustrés ; la réalité est devenue elle-même entièrement photogénique : « Car le monde lui-même s'est constitué un "visage photographique" »[2].

Mais en introduisant à la fin du texte le cinéma, Kracauer va dépasser le point de vue d'une simple critique de la modernité inspirée par la philosophie de la vie et la philosophie de l'existence. En effet, le stade ultime de la dissociation ouvre la voie à une recomposition générale d'un monde qui a atteint le point extrême de la désorganisation, et, selon Kracauer, ce pourrait être là le rôle du cinéma : préfigurer un ordre alternatif, un monde recomposé, casser la surface de la mauvaise réalité. Cette perspective de recomposition n'est évidemment pas présente chez Bergson et dans la philosophie de la vie. Kracauer greffe sur ce schéma bergsonien une perspective émancipatrice qui se situe sur un terrain collectif : le film pourrait être annonciateur d'une appropriation vivante de leur histoire par les hommes, qui redonnerait un sens à ce monde dissocié, en attente, un sens comparable à celui que représente, au plan individuel, le souvenir. La critique d'un capitalisme mortifère dominé par la *ratio* devient ainsi un processus dynamique.

3. Un regard désenchanteur

Le cinéma apparaît comme un instrument de connaissance critique, c'est-à-dire une connaissance qui préfigure une alternative au monde réifié. La critique est plus qu'un simple *lamento* sur l'état désespérant du monde, mais s'inscrit dans une dynamique du désenchantement qu'il s'agit de mener à son terme, comme Kracauer l'explique dans l'essai intitulé *L'Ornement de la masse*[3].

Le cinéma est une source d'inspiration pour Kracauer, parce que non seulement il contribue à orienter la pensée vers les phénomènes, vers la réalité morcelée et chaotique du monde moderne, mais aussi parce qu'il met cette réalité en mouvement.

---

[1] *Ibid*., p. 44.
[2] *Ibid*., p. 46.
[3] Siegfried Kracauer, « L'Ornement de la masse », dans *Id*., *L'Ornement de la masse*, *op. cit.*, p. 60-70.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Les critiques des années 1920 et 1930 font apparaître très clairement cette double dimension à la fois mimétique mais aussi critique du cinéma. Tout en montrant la réalité désenchantée, le cinéma introduit un point de vue ironique : en nous révélant cette réalité de la ville moderne, il la met à distance, il expose son côté absurde. Cette ironie a une dimension métaphysique : elle expose la vanité d'une réalité qui se donne comme seul horizon possible. Kracauer se propose ainsi d'écrire une métaphysique du film qui analyserait cette dimension ironique, dont le ciné-œil de Vertov est à ses yeux un exemple paradigmatique. Tout comme l'ironie romantique, le regard de Vertov s'en prend à l'arrogance de ce qui se donne pour la réalité, et Vertov nous rappelle que toute cette belle organisation, qui est aussi l'organisation de la ville, est promise à la mort[1]. Il n'est pas sûr que l'intention de Vertov, pour qui le cinéma semble surtout un moyen pour la masse de prendre conscience d'elle-même et de s'approprier le monde mécanisé et dynamique de la métropole moderne, soit exactement celle-là, mais pour Kracauer, le cinéma apparaît aussi comme un contrepoids au monde mécanisé qu'il met pourtant en scène[2]. Kracauer évoque ainsi la manière dont René Clair explore d'une manière ludique la réalité du monde rationalisé, et opère une libération de la matière, paradoxalement rendue possible par la technique[3].

Ce double mouvement de traversée de la réalité et de critique de celle-ci rappelle le principe de la « construction dans le matériau » développé dans *Les Employés*, qui est la grande contribution de Kracauer à l'ethnographie urbaine. Le film est souvent présenté par Kracauer à l'époque comme un moyen de connaissance de la réalité sociale (un exemple paradigmatique étant le film *Lonesome*/*Solitude* du cinéaste et anthropologue Paul Fejos, qui raconte une rencontre entre un ouvrier et une standardiste à Coney Island[4]). Le *Kulturfilm* urbain et contemporain pour lequel Kracauer ne cesse de

[1] Siegfried Kracauer, « Der Mann mit dem Kinoapparat : Ein neuer russischer Film », dans *Id.*, *Kleine Schriften zum Film 1928-1931*, *op. cit.*, p. 249 [*FZ*, 19.5.1925].
[2] Siegfried Kracauer, « Artistisches und Amerikanisches », dans *Id*., *Kleine Schriften zum Film 1921-1927*, *op. cit.*, p. 199 [*FZ*, 29.1.1926].
[3] Siegfried Kracauer, « Rationalisierung und Unterwelt : Ein Filmbericht », dans *Id*., *Kleine Schriften zum Film 1932-1961*, *op. cit.*, p. 22 [*FZ*, 27.1.1932].
[4] Siegfried Kracauer, « Lonesome : Ein guter Film », dans *Id.*, *Kleine Schriften zum Film 1928-1931*, *op. cit.*, p. 236-238 [*FZ*, 9.4.1929].

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

plaider[1], et qui ne mènerait plus le public dans des régions exotiques, mais se focaliserait sur des thèmes tels que les luttes sociales ou l'existence des employés[2], est l'équivalent cinématographique des *Employés*. Kracauer est tout particulièrement intéressé par les documentaires sur la ville, comme le film d'Heinrich Hauser sur Chicago, ou comme *Housing Problems* de John Grierson.

En ce sens, et même s'il est un art de la surface, on peut aussi considérer que le film casse cette surface et — comme le dit explicitement Kracauer — qu'il va sous celle-ci[3], dans le sens où il ne se contente pas de dupliquer la façon dont nous la percevons communément, ne serait-ce que parce qu'il est capable de montrer le monde sous des perspectives inhabituelles, de révéler « l'exotisme du quotidien », qui était aussi — de façon tout à fait explicite — le sujet de l'enquête des *Employés*. Le cinéma opère un effet « d'estrangement », sans lequel il ne saurait y avoir de connaissance.

Il est essentiel pour Kracauer que le cinéma opère à partir de la réalité et dans la réalité. Le cinéma peut afficher une « tendance », développer un discours critique, conformément à sa capacité d'estrangement, mais la critique doit passer, comme par exemple chez Capra[4], par les objets de la surface, par les petits éléments du monde matériel, et non pas par une construction discursive inscrite dans le scénario. Le cinéma ne critique pas la réalité de façon argumentative, mais en tant qu'il la montre, qu'il la fait parler : c'est pourquoi le film s'accommode mal de ce didactisme dont fait preuve, selon Kracauer, Balász dans son film *Zehnmarkschein*[5]. Dans les années 1930, Kracauer approuve l'évolution de Jean Vigo dans l'*Atalante*. En atténuant sa critique sociale explicite, Vigo fait passer au premier plan les détails, les petites choses matérielles, les éléments épisodiques[6]. C'est ici

[1] Voir par exemple Siegfried Kracauer, « Über den Umgang mit Tieren. Anläßlich eines Jagdfilmes », dans *Id.*, *Kleine Schriften zum Film 1928-1931*, *op. cit.*, p. 399-401 [*FZ*, 28.9.1930].

[2] Voir par exemple Siegfried Kracauer, « Internationaler Tonfilm », dans *Id*., *Kleine Schriften zum Film 1928-1931*, *op. cit.*, p. 475-479, p. 478 [*Europäische Revue*, Vol. 7, Mars 1931, p. 228-231].

[3] Voir par exemple Siegfried Kracauer « Der grosse Gabbo », *dans Id., Kleine Schriften zum Film 1928-1931, op. cit.,* p. 358-360 [*FZ*, 22.5.1930].

[4] Siegfried Kracauer, « Frank Capra », dans *Id*., *Kleine Schriften zum Film 1932-1961*, *op. cit.*, p. 271-273 [*NZZ*, 11.6.1939].

[5]Siegfried Kracauer, « Abenteuer eines Zehnmarkscheines », dans *Id*., *Kleine Schriften zum Film 1921-1927*, *op. cit.*, p. 275-276 [*FZ*, 5.12.1926].

[6] Siegfried Kracauer, « Wiedersehen mit alten Filmen », dans *Id*., *Kleine Schriften zum Film 1932-1961*, *op. cit.*, p. 299-333 [*BNZ*, 1.2.1940].

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

qu'intervient la question complexe du montage, et Kracauer essaie d'éviter deux écueils : un montage excessif qui plaque un discours argumentatif sur la réalité et n'opère plus dans cette réalité, et un montage insuffisant, qui ne fait pas parler la réalité, mais se contente d'en reproduire la surface usuelle.

Dans un premier temps, le cinéma soviétique semble incarner pour Kracauer ce réalisme critique qui traverse les objets, les fait parler, en respectant leur épaisseur matérielle. Ce qui manque au cinéma allemand (en particulier à Ruttmann, l'auteur de *Berlin. Sinfonie einer Grosstadt*) par rapport au cinéma russe, c'est précisément cette capacité à faire parler les objets de la surface urbaine : le film de Ruttmann propose un montage purement ornemental et incarne l'esprit de la nouvelle objectivité. Par la suite, il prend ses distances par rapport au cinéma soviétique, dès la fin de la République de Weimar et encore plus dans ses œuvres ultérieures, où il reproche à ce cinéma son goût immodéré pour le symbole, qui s'éloigne des choses au profit de significations qui leur sont imposées de l'extérieur.

4. Une expérience utopique

Le cinéma, médium au potentiel critique — même si évidemment ce potentiel n'est pas toujours réalisé —, apparaît même parfois comme le lieu d'une sorte d'expérience utopique anticipant le terme de ce processus de désenchantement, dont il est l'expression, et au bout duquel il y a, selon *L'Ornement de la masse*, « la vie humaine », l'« humain tel qu'il est en vertu de la raison »[1]. Car si le cinéma fait contrepoids au monde mécanisé, c'est aussi parce qu'il met la surface en mouvement, et préfigure donc cet ordre raisonnable substantiel évoqué à la fin de *L'Ornement de la masse*, cette *Heimat* universelle, dont la vision s'est déposée dans les contes de fée, et qui est le pays du vagabond Charlot, à qui Kracauer consacre de nombreux textes. Une autre figure importante est celle de Greta Garbo, qui incarne aux yeux de Kracauer une nature humanisée[2]. La dimension utopique du cinéma est évoquée à la fin du texte sur la photographie, comme on l'a vu, avec cette perspective d'une recomposition. En tant qu'art de la recomposition, le cinéma retrouve alors une propriété que Kracauer associe à la modernité : la capacité d'improvisation. Cette notion exprime chez Kracauer toute l'ambi-

[1] Siegfried Kracauer, « L'Ornement de la masse », dans *Id*., *L'Ornement de la masse*, *op. cit.*, p. 71.
[2] Siegfried Kracauer, « Greta Garbo eine Studie », dans *Id*., *Kleine Schriften zum Film 1932-1961*, *op. cit.,* p. 50-154 [*FZ*, 25.2.1933].

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

valence de la modernité. En effet, d'un côté l'improvisation est liée au désordre : dans un univers ordonné, il n'y a pas d'improvisation. Celle-ci n'est possible qu'à l'âge du déracinement. D'un autre côté, cette faculté d'improvisation renvoie à une mobilité moderne productive. Les clowns acrobates, dont les figures libres — donnant l'apparence de l'improvisation — semblent vaincre la pesanteur, abolir toute contrainte physique, formulent une promesse d'émancipation de la nature[1]. L'improvisation est mouvement créateur, et le cinéma introduit précisément par rapport à la photographie une dimension de mobilité :

> Le cinéma nous a habitué à ne plus considérer les objets depuis un point fixe, mais, en glissant pour les contourner, à avoir le libre choix de nos perspectives. Ce que peut le cinéma, fixer des objets en mouvement, est interdit à la photographie[2].

Dans le texte « Monde du calicot », qui relate une visite dans l'univers de carton-pâte des studios de Babelsberg, Kracauer se montre fasciné par l'aptitude du cinéma à fragmenter et recomposer le monde, et donc, quelque part, à le remettre en mouvement, même si c'est sous la forme de simulacres[3]. Le texte « Culte de la distraction » (« *Kult der Zerstreuung* ») consacré à la culture de masse, et plus particulièrement aux temples du divertissement que sont les grandes salles de cinéma va absolument dans le même sens. Kracauer y explique que la distraction (*Zerstreuung*) n'a de sens que dans l'improvisation[4]. La culture moderne, tournée vers l'extériorité, et l'étourdissement qu'elle suscite, a la *sincérité* pour soi, et les masses à qui s'adresse cette culture de l'improvisation, ne sont pas loin de la vérité. Ce n'est pas elle qui menace la vérité. Celle-ci n'est menacée que par l'affirmation naïve de valeurs culturelles devenues irréelles.

De ce point de vue aussi, il y a une sorte d'homologie entre le cinéma et la ville, car la ville est aussi riche en lieux d'improvisation, de recomposition comme les gares, les passages. Le visiteur des « bars dans le sud »,

---

[1] Siegfried Kracauer, « Acrobate-Bö », dans *Id*., *Rues de Berlin et d'ailleurs*, *op. cit.*, p. 177-182.

[2] Siegfried Kracauer, « Photographiertes Berlin », dans *Id*., *Essays, Feuilletons, Rezensionen 1932-1965* (Werke 5.3, herausgegeben von Inka Mülder-Bach ; unter Mitarbeit von Sabine Biebl), Berlin, Suhrkamp, 2011, p. 310 [*FZ,*15.12.1932].

[3] Siegfried Kracauer, « Monde du calicot », dans *Id*., *Le Voyage et la danse*, *op. cit.*, p. 33-40 [*FZ*, 28.1.1926].

[4] Siegfried Kracauer, « Culte de la distraction », dans *Id*., *L'Ornement de la masse, op. cit.*, p. 286-291.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

que Kracauer compare à des « petits ports minuscules, d'où on peut prendre le départ », en sort avec une autre vision de la réalité, car

> les éléments d'une existence stable y sont amarrés sans égard à leur rang, les structures des palais ne résistent pas aux reflets déformants des miroirs. Ainsi celui qui les quitte perd le sens des proportions de la vie qu'il laisse derrière lui. Elle se brise pour lui en une multitude de morceaux isolés, à partir desquels il peut improviser les fragments d'une autre vie. La valeur des villes se mesure au nombre des lieux qu'elles réservent à l'improvisation[1].

On pourrait ici également évoquer ici le chapitre final du roman *Ginster*, qui se déroule à Marseille. Kracauer recourt, dans la première théorie du film, esquissée à Marseille en 1940/41 et à propos du film *La Rue*, à une image nietzschéenne qui explicite cette dialectique du désordre et de la recomposition : « Ce qui est chaotique pourra peut-être donner naissance à des étoiles »[2]. Lieu d'aliénation et de solitude, les villes sont donc également pour Kracauer le site d'une dynamique positive. Le déracinement n'est donc pas seulement un déchirement : Genêt souhaite vivre dans l'*incognito*, recherche cette impersonnalité des halls d'hôtel. Le renouvellement permanent de la population fait justement le charme de l'immeuble de rapport, que Kracauer, qui semble habiter dans l'un d'entre eux, préfère au pavillon individuel : « Car ce qu'il y a de merveilleux dans cet immeuble de rapport, c'est justement que, comme un quartier portuaire, il accueille chaque jour de nouveaux arrivants, et qu'il ne se contente pas de donner sur la rue, mais est lui-même une rue »[3].

5. De la recomposition au sauvetage

Comme on l'a dit, il était essentiel pour Kracauer, même dans le cadre d'un discours critique, de traverser les choses matérielles. On observe toutefois au début des années 1930 une inflexion de la perspective. En juillet 1932, Kracauer se met à réfléchir sur ce qu'il caractérise comme l'intention initiale de la photographie, qui caractériserait ce médium en tant que tel, et le

[1] Siegfried Kracauer, « Bars dans le sud », dans *Id*., *Rues de Berlin et d'ailleurs*, *op. cit.*, p. 89.
[2] Siegfried Kracauer, « Marseiller Entwurf », dans *Id*., *Theorie des Films. Die Errettung der äußeren Wirklichkeit*, *op. cit.*, p. 699.
[3], Siegfried Kracauer, « Mietshaus im Berliner Westen », dans *Id*., *Essays, Feuilletons, Rezensionen 1928-1931*, *op. cit.*, p. 464 [*FZ*, 6.3.1931].

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

distinguerait des autres. L'exposition qui est l'occasion de cette réflexion (*Berliner Film- und Photo-Schau*[1]) présentait en particulier la « vue de la fenêtre » de Niepce (considérée comme le tout premier cliché photographique de l'histoire). Ce cliché de Niepce inspire à Kracauer l'idée que la photographie peut aussi sauver les choses promises à la mort, les délivrer de la malédiction qui les frappe, sauver le présent de l'oubli : les photographies les plus anciennes n'avaient pas d'autre ambition que de sauver le fugitif, car il s'agissait de capter le transitoire, et de le montrer en tant que tel, sans le réifier, le transfigurer, le figer. La photographie ne fait donc pas qu'enregistrer une négativité, reproduire un ordre mortifère, qui était la condition d'une recomposition dynamique. Les choses du monde désenchanté valent en quelque sorte pour elles-mêmes, tout en étant contingentes, elles sont légitimes, porteuses d'une positivité. La seconde partie du texte est consacrée au cinéma. Kracauer suggère que, comme dans le cas de la photographie, le potentiel initial spécifique à ce médium a été galvaudé : la volonté d'ennoblir le cinéma, de lui conférer une qualité artistique, ainsi que les progrès de la technologie ont conduit à une perte de substance, à l'étouffement du potentiel de ce médium[2], cette dénonciation de l'embourgeoisement du cinéma étant une constante dans l'œuvre de Kracauer.

Il y a alors de plus en plus dans les textes de Kracauer un lien très affirmé entre le cinéma et la vie en tant que telle, et la promesse de recomposition passe au second plan — ce qui explique peut-être la critique du montage. Le cinéma apparaît comme une victoire sur la mort, et cet élément précaire et fugitif qui se voit sauvé est la vie dans ce qu'elle a d'impalpable. Dans la première « théorie du film », rédigée à Marseille en 1940/41 dans des circonstances dramatiques, Kracauer parle pour désigner cette vie précaire de « réalité », celle-ci étant définie comme la « strate fondamentale » (« *Grundschicht* »), c'est-à-dire la réalité physique, indépendante de toute intentionnalité ou finalité humaine, et qui n'était jusque-là pas visible, parce qu'elle était voilée par des visions théologiques du monde, et parce qu'il n'existait pas de technique d'enregistrement de cette strate, c'est-à-dire pas de photographie. On retrouve l'idée de décentrement et de mobilité, car le cinéma est l'expression d'une époque qui n'est plus inscrite

[1] Siegfried Kracauer, « An der Grenze des Gestern : Zur Berliner Film- und photo-Schau », dans *Id.*, *Kleine Schriften zum Film 1932-1961*, *op. cit.*, p. 76-82 [*FZ*, 12.7.1932].
[2] *Ibid*., p. 81.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

dans la « structure statique » d'une tradition, prise dans un ordre englobant[1]. La « réalité » est le lieu de l'aléatoire, de l'infini.

Ces éléments matériels que le cinéma arrache à la disparation, ce sont par exemple les configurations précaires de la ville, qui apparaissent comme emblématiques de la réalité qui se donne à voir grâce au cinéma. Ainsi, le film sonore a l'intérêt de pouvoir capter le brouhaha de la rue[2], et ce qu'on pourrait appeler la surface sonore et anonyme de la ville, une réalité qui n'est pas intentionnelle. Kracauer évoque à nouveau dans ce manuscrit la rue et ses constellations mouvantes, mais aussi les gares, les ports, les fêtes foraines, etc. C'est grâce au dispositif mécanique et technique de la photographie que l'homme accède au sens où Kracauer l'entend. La part d'impersonnalité et de neutralité que comporte toujours une représentation photographique est ce qui permet d'accéder à cette « strate fondamentale » qui constitue selon Kracauer le terrain d'élection du cinéma.

À travers la valorisation de l'expérience de la réalité dans le cinéma, il ne s'agit donc pas de retrouver ce qui serait une expérience « authentique » du monde, à la façon de la « philosophie de la vie » et de sa critique d'un monde mécanisé. C'est bien l'âge de la science, dont les médias photographiques sont le produit, qui fait émerger la vie, la rend visible. Kracauer prend sur ce point Simmel à contre-pied, et ce de façon tout à fait explicite. Selon Simmel, en effet, Rembrandt allait dans ses portraits au-delà de la surface optique des choses, il saisissait le sens du phénomène, sa « nécessité intérieure » alors que la photographie n'est qu'« une reproduction littérale »[3]. Kracauer note aussi cette tendance de la photographie à la littéralité, mais à l'inverse de Bergson et de Simmel, Kracauer considère pour sa part cette tendance de la photographie à l'impersonnel comme porteuse d'un potentiel positif, alors que chez Simmel elle sert exclusivement à valoriser l'art du portrait pictural. Pour Simmel, le vital et l'impersonnel sont en opposition, alors qu'il se confirme que pour Kracauer c'est la neutralité impersonnelle de la technique qui nous donne accès à une réalité précaire et mobile de la vie, qui se déploie dans un monde spatialisé et désenchanté.

---

[1] « Par exemple, la prédilection que manifestent aujourd'hui tant de gens pour les amples perspectives et les vues panoramiques pourrait bien remonter à une époque moins dynamique que la nôtre », Siegfried Kracauer, *Théorie du film : La rédemption de la réalité matérielle*, trad. fr. D. Blanchard et C. Orsoni, Paris, Éditions Flammarion, 2010, p. 36-37.

[2] Siegfried Kracauer, « Tonbildfilm », dans *Id.*, *Kleine Schriften zum Film 1928-1931*, *op. cit.*, p. 122-125 [*FZ*, 12.10.1928].

[3] Georg Simmel, « Le Problème du portrait », dans *Id.*, *Philosophie de la modernité*, *op. cit.*, p. 150-151.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

S'il s'agit plutôt de sauver ces configurations précaires que d'aller vers une recomposition, ce geste de sauvetage a une dimension subversive, y compris au plan politique (au moins dans la première version de la *Théorie du film*). Lorsque dans *Charlot machiniste*, le vagabond sème le trouble dans un théâtre, il semble dire que « cela ne va pas sans nous, la racaille »[1]. Le cinéma, divertissement qui expose le corps et s'adresse à lui, est aussi le médium d'un renversement social. Contemporain de l'avènement des masses, il présente une affinité certaine avec le « matérialisme ». C'est pourquoi le « film d'art », vendu au théâtre, et qui neutralise le réalisme du cinéma, se voit comparé par Kracauer au « prolétaire renégat », qui a adopté les convictions de la classe dominante.

Il semble que la scène de la fête des morts dans *Que viva Mexico* d'Eisenstein était pour Kracauer emblématique du pouvoir de vie et de rébellion du cinéma :

> Les Indiens s'y moquent des généraux, des prêtres et de la Mort, s'enivrent, dansent sur les tombes... et la vie continue. Cette grandiose épopée du peuple mexicain devait se terminer sur l'image d'un enfant qui arrache de sa figure le masque traditionnel de la mort et rayonne de la joie de vivre[2].

6. Le flux de la vie

On retrouve dans ses grandes lignes la structure qui vient d'être décrite dans la seconde « théorie du film » : pour la première fois dans l'histoire de l'art, le cinéma nous met selon Kracauer en contact avec la substance matérielle de la réalité, le « flux de la vie ». Ce flux est le « *continuum* de l'existence physique », la « nature à l'état brut » : c'est par exemple le tremblement des feuilles agitées par le vent, la surface d'une flaque trouble. Cette notion de vie ou de monde matériel ne peut en effet advenir que quand le monde est désenchanté, n'est plus perçu à travers le filtre de systèmes de croyance : « La vie en tant qu'entité puissante […] est un concept relativement récent »[3].

L'objet du cinéma, c'est donc à nouveau la vie aléatoire, éphémère, vibrante, celle des rues de la ville, en tant que site éminent de la contingence.

---

[1] Siegfried Kracauer, « Marseiller Entwurf », dans *Id.*, *Theorie des Films. Die Errettung der äußeren Wirklichkeit*, *op. cit.*, p. 557.
[2] Tiré de l'article « Histoire du film inachevé d'Eisenstein », dans *Revue du cinéma*, octobre 1948 (fiche tirée des brouillons de la *Théorie du film*).
[3] Siegfried Kracauer, *Théorie du film*, *op. cit.*, p. 251.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

À propos des premiers films des frères Lumière, Kracauer note : « On avait là la vie dans ses moments les moins maîtrisables et les plus innocents, un fouillis de formes fugitives et à jamais enfuies, que seule la caméra pouvait saisir »[1]. Le film a donc une affinité avec la réalité non organisée, l'aléatoire, l'infini, l'indéterminé. Kracauer voit de ce point de vue une analogie avec le roman moderne (Virginia Woolf, Marcel Proust) tel que le présente Erich Auerbach, même si le roman moderne n'explore pas le *continuum* matériel, mais le *continuum* spirituel de la réalité[2].

Si cette vie devient visible, c'est parce que le monde est désenchanté, n'est plus informé par des catégories théologiques ou post-théologiques. La sélection de photographies opérée par Kracauer pour illustrer son ouvrage est à cet égard significative : elle comporte plusieurs vues urbaines, qui reprennent certaines figures obsessionnelles des textes de ville, les ruines, le vide, la mélancolie : une photographie d'Atget qui montre une rue déserte, ainsi qu'une vue — tirée de *Housing problems* — sur des taudis misérables, un cliché de Cartier-Bresson montrant des enfants dans les ruines. Kracauer évoque lui-même explicitement le climat mélancolique des photographies de Marville ou Atget[3]. Ces figures urbaines renvoient clairement au sentiment d'un vide normatif, qu'il s'agit d'affronter, et dont la face positive est précisément la possibilité d'une expérience de la réalité. Le cinéma néoréaliste italien, qui correspond assez bien à l'idée du cinéma que Kracauer défend dans la *Théorie du film*, avait une prédilection certaine pour les paysages urbains mélancoliques, les « espaces quelconques » qui, selon Gilles Deleuze, « s'opposent aux espaces déterminés de l'ancien réalisme »[4].

Si le cinéma permet l'exploration du flux de la vie, c'est qu'il capte le mouvement d'une façon en partie impersonnelle, comme l'avait suggéré Proust[5]. Pour démontrer l'existence de cette composante impersonnelle dans le regard photographique, Kracauer s'appuie sur un passage de *Du côté de Guermantes* où le narrateur, apercevant sa grand-mère en entrant dans une pièce, la voit le temps d'un instant comme la vieille femme qu'elle est, dans une perception dépouillée de toute aura affective et que Proust compare à une

[1] *Ibid*., p. 66.
[2] Erich Auerbach, *Mimesis*, trad. fr. C. Heim, Paris, Éditions Gallimard, 1977.
[3] Siegfried Kracauer, *Théorie du film*, *op. cit.*, p. 46-47.
[4] Gilles Deleuze, *L'Image-mouvement*, Paris, Éditions de Minuit, 1981, p. 286.
[5] Pour prévenir certains malentendus sur le réalisme de Kracauer, il faut noter que l'image photographique ou filmique n'est jamais neutre, mais qu'elle résulte d'un équilibre entre la tendance réaliste ou réceptrice et une tendance « formative ».

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

photographie[1]. On reconnaît dans cette opposition entre une image affective et l'image objective, impitoyable, l'argumentation du texte de 1927 sur « La Photographie », qui opposait souvenir vivant et image photographique. Cependant, par rapport à 1927, la perspective s'est infléchie : la vision d'une appropriation collective de l'histoire, qui permettrait, comme le fait le souvenir à l'échelle individuelle, de recomposer les fragments de la réalité que la photographie inventorie, semble ici absente. Il ne s'agit plus d'en appeler à un dépassement du stade que représente l'image photographique en tant qu'image-espace. Au contraire, c'est la photographie qui permet de capter la fragilité du vivant, sa précarité, et l'ombre de la mort qui pèse sur lui (et face à laquelle il n'y a plus de consolation religieuse). On voit donc déjà ici comment le cinéma pourra devenir dans *History* (que Kracauer présentera comme un prolongement de la *Théorie du film*) une sorte de modèle cognitif. Comme le regard de l'historien dans *History*, historien qui est souvent un étranger, un exilé, le cinéma produit naturellement cet effet d'« estrangement ».

En tant que moyen de connaissance, le cinéma s'inscrit donc bien dans une dynamique critique de la modernité, dans la mesure où celle-ci détruit les mythes et les certitudes établies. Toutefois, il est vrai que Kracauer concède à la philosophie de la vie et à sa critique de la modernité mécanisée que l'esprit moderne est un esprit d'abstraction, qui peut nous éloigner du contact matériel avec les choses sensibles : le visage de la science est — dans la *Théorie du film* — double : elle contribue à la destruction des mythes, mais au prix d'une abstraction. Avec le cinéma, la modernité sécrète en quelque sorte son contrepoison : le film est « une roue papillotante de la vie »[2], et est en mesure de répondre à la « soif de vie »[3] suscitée par le développement de l'abstraction : le cinéma « donne la capacité de rétablir un contact "sensuel et immédiat" avec "la vie" »[4]. La leçon de la *Théorie du film* est donc que la modernité a la capacité de lutter contre sa propre abstraction, d'inventer une image vivante d'elle-même.

Il est donc essentiel de comprendre que ce constat du désenchantement n'implique pas plus qu'avant la nostalgie d'un ordre antérieur, même s'il s'inscrit sans doute aussi en faux contre un certain modernisme affirmatif. Il

[1] Marcel Proust, *Le Côté de Guermantes*, I, dans *Id*., *À la recherche du temps perdu*, II, Paris, Éditions Gallimard, 1988, p. 438-439.
[2] Siegfried Kracauer, *Théorie du film*, *op. cit.*, p. 252.
[3] *Ibid*., p. 249.
[4] *Ibid*., p. 252. Kracauer cite ici l'ouvrage de Wolfgang Wilhelm intitulé *Die Auftriebwirkung des Films* (Bremen, Geist, 1940).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

ne s'agit ainsi pas de nier la part d'ombre du développement scientifique, non seulement l'abstraction, mais aussi la possibilité d'industrialiser la mort (dans les abattoirs et les camps d'extermination). Il n'échappe pas à Kracauer que la modernité offre l'accès à la vie et développe en même temps des moyens inédits pour la détruire et la réflexion sur l'horreur occupe une place non négligeable dans la *Théorie du film*[1], une idée centrale étant que le cinéma nous donne aussi les moyens d'affronter cette horreur symbolisée par la face de Méduse. Sans doute faut-il voir là une réplique à Adorno et son interdit de l'image, lié à l'idée selon laquelle Auschwitz serait irreprésentable ou indicible. À cela, Kracauer oppose une comparaison entre le cinéma et le bouclier de Persée, qui reflète l'image de la méduse, et permet de maîtriser la terreur qu'elle nous inspire. À Adorno s'oppose aussi le refus de voir la modernité uniquement sous l'angle de la catastrophe, de l'aliénation, de promesses non tenues, qui se sont retournées en oppression du sujet, et que seule une dialectique négative permettrait de réactiver.

Mais si on peut avoir l'impression que le « flux de la vie » ne s'achemine vers aucune totalité ou réconciliation, Kracauer parle de façon assez provocante à propos du cinéma de « rédemption » des choses matérielles : il y a donc un horizon de sens qui ne s'épuise pas dans le « flux de la vie », et qu'il s'agit d'atteindre à travers le monde matériel. C'est ce qu'essaie de préciser l'ouvrage posthume *History*, qui étend la notion de « réalité » — cette réalité captée par le cinéma, ou caméra-réalité — au champ historique, et l'associe à nouveau à la vie en introduisant la notion de « *Lebenswelt* » :

> La « caméra-réalité » — cette sorte de réalité vers laquelle le photographe, où le caméraman, dirige ses objectifs — présente plutôt tous les caractères du « *Lebenswelt* ». Elle comporte des objets inanimés, des visages, des foules, des gens qui s'entrecroisent, qui souffrent et qui espèrent ; son sujet de prédilection, c'est la vie dans sa plénitude, la vie telle que nous la vivons communément[2].

Comme le notent Philippe Despoix et Nia Perivolaropoulou, les composantes principales de ce flux de la vie et de ce monde de la vie sont « le fugitif, l'indéterminé, l'amorphe, le singulier, ce qui est sans nom »[3].

---

[1] *Cf*. Olivier Agard, « Cinéma et horreur chez Siegfried Kracauer », dans *Germanica*, n° 37, 2005, p. 107-120.

[2] Siegfried Kracauer, *L'Histoire : Des avant-dernières choses*, trad. fr. C. Orsoni, Paris, Éditions Stock, 2006, p. 117.

[3] Philippe Despoix & Nia Perivolaropoulou, « Postface : « "L'Histoire est un amusement de vieillard" », dans Siegfried Kracauer, *L'Histoire*, *op. cit.*, p. 302.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Pour Kracauer, il s'agit, dans cet espace intermédiaire, cette « antichambre » que constitue l'univers historique, d'éviter ce double écueil du « transcendantalisme » et de l'« immanentisme », c'est-à-dire de « reconnaître l'importance éventuelle de vérités philosophiques avec leur prétention à une validité objective », tout en étant conscient de « leurs limites en termes d'absolu et de pouvoir de contrôle »[1]. Il n'y a plus un sens absolu qui s'impose à nous, mais un sens éclaté et multiple, fragmentaire et diffus, à reconstruire par les individus, des signes polysémiques et opaques, des symboles ouverts, comme les trois arbres dans la recherche du temps perdu, à propos desquels Proust écrit :

> Je vis les arbres s'éloigner en agitant leurs bras désespérés, semblant me dire : ce que tu n'apprends pas de nous aujourd'hui tu ne le sauras jamais. Si tu nous laisses retomber au fond de ce chemin d'où nous cherchions à nous hisser jusqu'à toi, toute une partie de toi-même que nous t'apportions tombera pour jamais au néant[2].

Le cinéaste est celui qui arrive à faire parler les objets du monde, à les replacer dans un horizon universel, d'où ils font sens pour nous.

[1] Siegfried Kracauer, *L'Histoire*, *op. cit.*, p. 291.
[2] Marcel Proust, *À l'ombre des jeunes filles en fleur*, dans *Id.*, *À la recherche du temps perdu*, I, Paris, Éditions Gallimard, 1987, p. 717.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XII 4, 2016 (Actes 9), p. 249-263
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

De la grande ville à la grande politique : La dimension constructive du conflit dans les écrits de Georg Simmel et de Karl Mannheim

Par GABOR TVERDOTA
Université catholique de Louvain

Introduction

Dans ce travail, je me propose d'étudier un problème qui ne fait pas partie des thématiques de prédilection des penseurs que l'on classe parmi les critiques de la modernité. Pourtant, au vu de son importance dans la période historique qui a vu naître la *Kultrukritik*, il peut paraître surprenant qu'aussi peu d'attention lui ait été accordée. Le phénomène en question est celui du *conflit*, que j'aborderai au prisme de deux lectures qui en ont été faites. La première, plus générale, et qui a sans doute eu une influence plus considérable, est celle de Georg Simmel. La deuxième, centrée sur un problème plus particulier, sans être pour autant moins intéressante, peut être comprise comme une *application* des thèses de la première. Cette seconde lecture est proposée par Karl Mannheim, cofondateur, avec Max Scheler, du courant de la sociologie de la connaissance.

Ces deux tentatives de théorisation du conflit ont chacune une grande cohérence interne, mais peuvent paraître très problématiques si on les considère rétrospectivement, au vu des événements qui ont façonné le XX^e^ siècle, particulièrement la Deuxième Guerre Mondiale et la Shoah. De ce point de vue, il est significatif que la période envisagée dans ce séminaire s'étende jusqu'en 1930. Si l'on y ajoute trois années, il s'agirait sans doute de la date limite jusqu'à laquelle l'on pouvait encore escompter ce qu'au-delà de ce seuil symbolique seuls les anges et les ignares pouvaient espérer. Ceci

est vrai dans une plus grande mesure, nous le verrons, pour la tentative mannheimienne de la théorisation du conflit.

Dans mon étude, j'essayerai principalement de montrer deux choses. La première concerne la logique interne de ces deux lectures, ainsi que les présupposés anthropologiques qui leur sont communs. La seconde a trait à ce que je tenterai de décrire comme leur point aveugle. L'objectif de ce travail est de synthétiser ces deux aspects de sorte à parvenir à une décantation de ce que l'on peut retenir d'utile des deux théories étudiées.

1. La grande ville

Dès le début de sa conférence sur la grande ville et la vie de l'esprit, Simmel signale la portée quasi-tragique de la question discutée. La première phrase du texte annonce :

> Les problèmes les plus profonds de la vie moderne prennent leur source dans la prétention de l'individu à affirmer l'autonomie et la spécificité de son existence face aux excès de pouvoir de la société, de l'héritage historique, de la culture et de la technique venue de l'extérieur de la vie — *figure ultime du combat contre la nature que l'homme primitif doit mener pour son existence physique*[1].

Outre le ton grave et tragique, il convient de relever que l'*incipit* de l'étude définit d'emblée et très clairement la perspective dans laquelle il convient de traiter le phénomène de la grande ville moderne. Il s'agit de l'anthropologie à laquelle — dans la mesure où elle vise à dégager le noyau apriorique des opérations qui rendent possible l'existence de l'homme et de la société — il n'est pas tout à fait déplacé d'ajouter l'épithète de « phénoménologique ». Concrètement, cela exige du chercheur d'interpréter chaque élément de la crise dans laquelle l'homme moderne de la grande métropole se trouve à la lumière d'une situation de crise archaïque construite sur le modèle des expériences de pensée des théories contractualistes classiques, et dont, en un sens bien précis[2], il procède. Au niveau de l'exposition — et de la rhétorique

[1] Georg Simmel, *Les Grandes villes et la vie de l'esprit*, trad. fr. J.-L. Vieillard-Baron, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2013, p. 39 (nous soulignons).

[2] Le but de ce type de construction n'est nullement de retracer la *genèse factuelle* d'une situation donnée à partir de la connaissance historique d'une situation précédente, mais assure une double tâche. 1) La première tâche est d'ordre *pédagogique* : c'est en effet ce type de narration qui assure le mieux l'intelligibilité de la situation

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

qui y correspond —, cette démarche doit suggérer qu'entre le commencement du processus de l'hominisation et l'état actuel de la culture, la différence n'est au fond que quantitative.

Quel est l'élément *formel* qui permet ce rapprochement fulgurant ? Cet élément commun, je l'appellerai, à la suite de Hans Blumenberg — lecteur assidu de Simmel —, la « situation rhétorique »[1]. La situation rhétorique est le principe de *réalité* pour l'être indigent qu'est l'homme. L'essence de ce principe peut être exprimée dans la formule suivante : il ne va pas de soi que l'homme puisse exister[2] ou, dit avec les mots de Simmel :

> [L]'insertion de l'humain dans les données naturelles du monde, au contraire de l'animal, ne s'opère pas sans problèmes : il s'en arrache, s'y oppose, il exige, il lutte, il exerce et subit la violence : ce premier grand dualisme est au commencement du processus qui se déroule indéfiniment entre le sujet et l'objet[3].

De cet état de fait, il découle que ce qui définit formellement la situation rhétorique, c'est la présence conjuguée de la *contrainte d'agir* et du *défaut de normes claires* de l'action. Dès lors, les fonctions élémentaires de toute rhétorique sont au nombre de deux : 1) tout d'abord, *faire gagner du temps et de l'espace de jeu* pour préparer les actions nécessaires à la survie ;

---

que l'on veut appréhender. 2) La deuxième tâche est d'ordre *matériel* : ce procédé désire en effet *isoler les constituants de base* de la situation et *déterminer leurs interconnexions* du point de vue de leur *signification*. La dérivation de la deuxième situation (l'homme dans la grande ville) à partir de la première (l'homme archaïque) ne se réfère qu'en apparence au temps historique, et sert en réalité à établir une *généalogie*, c'est-à-dire à offrir une description de la logique interne des interconnexions qui constituent le phénomène à décrire. Sur ce point, voir Karl Mannheim, *Structures of Thinking*, trad. angl. Jeremy J. Shapiro et Shierry Weber Nicholsen, édité et introduit par David Kettler, Volker Meja et Nico Stehr, Londres/Boston/ Henley, Routledge and Kegan Paul, 1982, p. 205.

[1] Hans Blumenberg, « Actualité d'une approche anthropologique de la rhétorique », dans *Id.*, *L'Imitation de la nature et autres essais esthétiques*, trad. fr. I Kalinowski et M. B. de Launay, Paris, Éditions Hermann, 2010, p. 103.

[2] *Ibid*., p. 103-104.

[3] Georg Simmel, « Le Concept et la tragédie de la culture », dans *Id.*, *La Tragédie de la culture*, trad. fr. S. Cornille et P. Ivernel, Paris, Éditions Payot & Rivages, 1988, p. 179.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

2) apprendre à *maîtriser les situations aiguës avant qu'elles n'interviennent*, précisément — et dans l'idéal — pour qu'elles n'interviennent pas[1].

D'un point de vue matériel, le point commun entre la situation anthropologique originaire et celle de l'individu dans la grande ville est sans doute l'*excès de sollicitations* auquel ce dernier doit fournir une réponse adaptée. Les phénomènes d'accélération tant décriés de la vie moderne détiennent la même fonction que le débordement de stimulations auquel l'être biologiquement indigent qu'est l'homme a dû faire face au moment de la rupture avec le monde animal. Ainsi, Simmel désigne « l'*intensification de la vie nerveuse*, qui résulte du changement rapide et ininterrompu des impressions externes et internes »[2] comme le phénomène central de la condition métropolitaine. Cette intensification plonge l'homme dans un cruel embarras qui le force à aiguiser son intellect, « [cet] organe de protection contre le déracinement dont le menacent les courants et les discordances de son milieu extérieur »[3], au détriment de sa sensibilité.

Il y aurait beaucoup à dire sur les belles descriptions concernant les conséquences de l'adaptation par le biais de l'intellectualisation de la vie de l'âme, mais je me concentrerai ici exclusivement sur les incidences *psychiques* et *intersubjectives* de ce phénomène. À ce niveau, l'autoconservation du sujet face à la grande ville réclame de lui un comportement de nature à première vue tout à fait asociale. Simmel désigne ce comportement en tant que *caractère réservé* et explique sa nécessité de la façon suivante :

> Si la rencontre extérieure et continuelle d'un nombre incalculable d'êtres humains devait entraîner autant de réactions intérieures que dans la petite ville, où l'on connaît presque chaque personne rencontrée et où l'on a un rapport positif à chacun, on s'atomiserait complètement intérieurement et on tomberait dans une constitution de l'âme tout à fait inimaginable[4].

Le *principe d'économie* contraint donc l'individu de la grande ville à se préserver d'une trop grande ouverture à l'égard d'autrui. Mais le *foisonnement* de rencontres intersubjectives n'est pas l'unique cause de la réserve. L'*indétermination* du comportement d'autrui en est une seconde, non moins

[1] Hans Blumenberg, *Description de l'homme*, trad. fr. D. Trierweiler, Paris, Éditions du Cerf, 2011, p. 552.
[2] Georg Simmel, *Les Grandes villes et la vie de l'esprit*, *op. cit.*, p. 41 (souligné dans le texte).
[3] *Idem*.
[4] *Ibid*., p. 53.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

importante[1]. Étant donné que l'homme est incapable de trancher avec assurance la question de savoir si l'autre en face de lui sera un ami ou un ennemi, il est préférable pour lui d'adopter une posture qui permette de *maintenir* le plus longtemps possible cette indétermination, qui préserve précisément du pire, à savoir de l'affrontement physique que pourrait amener une mauvaise évaluation des intentions d'autrui, ou un mauvais geste de la part de celui qui s'élance vers l'autre. L'*antipathie* prononcée que ressentent bien souvent les habitants de la grande ville les uns envers les autres n'est que le versant subjectif de la *réserve* dont la fonction essentielle est de *minimiser la pression d'agir qui s'exerce sur l'homme dans une situation d'indétermination*. En effet, sans cette légère aversion, cette hostilité ou cette répulsion réciproques, la multiplication des rencontres de proximité avec autrui,

> tournerait aussitôt en haine et en combat. […] [N]ous sommes préservés de [ce] danger lié à la grande ville par l'*antipathie*, *antagonisme latent* et *phase préliminaire de l'antagonisme de fait* ; elle produit les *distances* et les *éloignements* sans lesquels nous ne pourrions tout bonnement pas mener ce genre de vie[2].

Ce passage contient en vérité le principe même de la sociologie du conflit de Simmel. Le sociologue montre en effet que ce qui apparaît extérieurement sous la forme de la *réserve* et qui est vécue — souvent de manière inconsciente — comme de l'*antipathie*, a pour fonction essentielle de produire les *éloignements*, les *distanciations* et le *gain de temps* nécessaires au maintien de l'*indétermination* des rapports ami-ennemi, préservant de la haine et des réactions de prévention qu'une trop grande proximité susciteraient chez le citadin.

De ce raisonnement, nous ne retiendrons que la conclusion suivante : il existe, d'après Simmel, des formes de conflits dans la société dont la fonction est l'évitement d'un *autre* conflit, qui risquerait de s'avérer immaîtrisable, s'il éclatait. C'est pourquoi, « ce qui apparaît immédiatement en celle-ci [= l'antipathie] comme dissociation n'est ainsi en réalité qu'une de ses formes élémentaires de socialisation »[3].

---

[1] Sur la catégorie anthropologique de l'indétermination, voir Hans Blumenberg, *Description de l'homme*, *op. cit*., p. 243-244, 291, 784.
[2] Georg Simmel, *Les Grandes villes et la vie de l'esprit*, *op. cit.*, p. 55.
[3] *Idem*.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

2. Le conflit

Dans son ouvrage intitulé *Le Conflit*, Simmel généralise les acquis de son étude sur la grande ville. En usant d'une métaphore fondamentale, il assimile la société à un organisme et le conflit à la maladie : tout comme l'organisme fait sa maladie pour guérir, la société se donne ses conflits pour pouvoir exister. Pour Simmel, le conflit vise le rétablissement de l'état d'équilibre de la société, il est déjà

> la résolution des tensions entre les contraires ; le fait qu'il vise la paix n'est qu'une expression parmi d'autres, particulièrement évidente, du fait qu'il est une synthèse d'éléments, un *contre autrui* qu'il faut ranger avec un *pour autrui* sous un seul concept supérieur[1].

En d'autres termes, le conflit, en tant que *divergence*, fait inextricablement partie d'une *totalité* qui recèle en elle un élément de *convergence*. De ce fait, le conflit est un *facteur d'équilibre* sans lequel la société ne serait même pas envisageable.

Le phénomène qui manifeste de la manière la plus transparente le caractère socialisant du conflit est la *concurrence*. Si l'on voulait donner une définition formelle de la concurrence, on dirait qu'elle est une lutte indirecte qui consiste « dans les efforts parallèles des deux parties en vue d'un seul et même enjeu »[2]. La concurrence réalise ce miracle de la culture humaine qui consiste en ceci que l'opposition, fût-elle la plus totale, entre deux parties en lutte résulte en un gain pour une instance tierce. En d'autres termes, à côté de la simple victoire sur l'autre, l'*apparition d'une valeur objective* indépendante en elle-même du combat est la condition *sine qua non* pour qualifier une lutte de concurrentielle. Simmel le montre négativement à l'aide des deux exemples suivants : le commerçant qui discrédite son concurrent en faisant courir le bruit qu'il est insolvable n'a absolument rien gagné si sa marchandise est à tel point piètre que les consommateurs s'en détournent. Pour qu'il vende ses produits, il doit aussi bien contenter sa clientèle. L'amant qui ridiculise son rival n'a encore rien gagné si la dame lui refuse tout simplement ses faveurs. Il doit se montrer non seulement meilleur que son rival, mais également digne de l'amour de la dame de son cœur.

Selon Simmel, dans le monde moderne, les effets socialisants de la concurrence sont d'autant plus indispensables que la taille et le degré

[1] Georg Simmel, *Le Conflit*, trad. fr. S. Muller, Paris, Éditions Circé, 2003, p. 20.
[2] *Ibid*., p. 72.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

d'individualisation des sociétés (nous pouvons repenser ici à la situation de l'individu de la grande ville) font que

> bon nombre d'intérêts, qui maintiennent finalement la cohésion du cercle de chaînon en chaînon, ne sont vivants que si la lutte concurrentielle est assez désespérée et assez violente pour les imposer au sujet. […] [I]l semble que les efforts des hommes pour les autres, l'adaptation des uns aux autres, ne sont possibles en effet qu'au prix de la concurrence[1].

Là encore, c'est la même idée qui revient : l'intensification de la concurrence — la production d'un bien pour la société à partir d'une simple situation d'opposition entre deux individus — dans le monde moderne apparaît comme le moyen le plus adéquat pour éviter que faute d'une puissance de cohésion *positive*, les forces *vraiment* « désocialisantes » ne prennent le dessus.

3. La sociologie de la connaissance

L'idée simmelienne selon laquelle l'intérêt que portent les hommes les uns aux autres, c'est-à-dire la possibilité même de forger un *monde commun*, repose sur l'existence de la concurrence, constitue l'un des postulats de base de la sociologie de la connaissance. Toutefois, la façon dont Mannheim va infléchir cette constatation est assez originale : à savoir, en opérant un détour par Marx, ce dernier introduisant l'idée bien connue que c'est l'être social qui détermine la conscience des hommes et non l'inverse, et inventant du même coup l'instrument de lutte connu sous le nom de la *critique des idéologies*. Or, selon Mannheim, si l'on généralise la critique des idéologies, cela mène nécessairement à la découverte que toute pensée, la nôtre y comprise, est idéologique, au sens où elle est liée aux aspirations et volitions de base qui découlent en grande partie de la situation sociale de chaque acteur politique. La sociologie de la connaissance prend naissance dans cet acte de généralisation de la critique des idéologies, dont résultent le relativisme et le nihilisme, mais elle dépasse la simple doctrine des idéologies en comprenant que la partialité ou la fausseté des énoncés de l'adversaire — ou des siens propres — ne découlent pas toujours d'une dissimulation intentionnelle, mais des différences qui existent inéluctablement entre la structure de la conscience des sujets occupant des places fort diverses dans le processus socio-historique. Selon Mannheim, l'une des raisons de la

[1] *Ibid*., p. 78.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

crise scientifique et politique de l'époque moderne — dont témoignent entre autres l'acharnement des luttes idéologiques ainsi que l'apparition du relativisme dans la science et la philosophie — est l'écart parfois presque insurmontable qui s'est creusé entre les visions-du-monde en conflit. Le but de la sociologie de la connaissance est précisément de trouver une *médiation* entre ces dernières par le biais du *rétablissement de l'objectivité* perdue : ainsi, ce que deux sujets socio-historiques donnent à voir de manière correcte mais différente en raison des divergences de la structuration interne de leur vision, il convient de le comprendre précisément en fonction de cette structuration en convertissant — en traduisant — l'une dans l'autre.

Or, que cette traduction soit possible, c'est précisément l'existence de la *concurrence* qui le garantit. Pourquoi ? La réponse est que, la concurrence se définissant comme les efforts parallèles d'au moins deux parties en vue d'un seul et même enjeu, cela — à savoir l'enjeu et ce qu'il faut mettre en œuvre pour la victoire — fournit un élément *commun* qui assure la traductibilité des perspectives. Quel est cet enjeu d'après Mannheim ? Dans sa conférence prononcée en 1928 et intitulée « De la concurrence et de sa signification dans le domaine de l'esprit », le sociologue écrit que cet enjeu est « la possession du juste point de vue (social), ou tout au moins le prestige de cet apanage »[1], ce qu'un peu plus loin le sociologue reformule, pour des raisons polémiques évidentes, en empruntant le terme d'*Öffentlichkeit* à Heidegger, de la manière suivante : « Les partenaires et concurrents dans ce domaine luttent constamment pour "l'*interprétation de l'être dans l'espace public*" »[2]. Et Mannheim de commenter ainsi :

> D'un point de vue philosophique, il se peut qu'il en aille autrement, mais du point de vue de la science de la société, tout savoir historique, toute vision-du-monde, tout savoir sociologique — seraient-ils l'exactitude et la vérité absolues mêmes — sont enchâssés dans et portés par *l'instinct de pouvoir et de valorisation de certains groupes concrets* qui veulent faire de *leur* interprétation du monde celle de l'espace public. […] [M]ême l'interprétation « juste », « scientifique » de l'être ne naît pas par pure soif de savoir dans la

[1] Karl Mannheim, « De la concurrence et de sa signification dans le domaine de l'esprit », trad. fr. J.-L. Évard, dans *L'Homme et la société*, n° 140-141, 2001/2-3, p. 62.
[2] *Idem*.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

> contemplation, elle remplit bien plutôt une fonction originaire, sans âge : permettre de s'orienter dans le monde[1].

Le conflit des interprétations de l'être sous la forme de la concurrence dans le domaine des idées désigne ainsi pour Mannheim de manière inséparable *à la fois* les *divergences* qui se manifestent dans les sociétés sur le sens de la communauté du monde *et* un *horizon d'entente* qui transparaît là-même où le conflit se fait le plus aigu[2]. Pour le dire plus simplement, un horizon commun est possible précisément parce que des divergences existent quant à son sens. Dans la même conférence, Mannheim dresse un tableau de l'évolution historique des formes dominantes de la concurrence pour l'interprétation de l'être dans l'espace public, suggérant que les tendances dissociantes et synthétisantes, bien que constitutives du phénomène de la concurrence, ne sont pas présentes de manière égale dans les diverses phases de l'histoire occidentale. Le relativisme et le nihilisme, ainsi que le sentiment de désespoir qui les accompagne, sont précisément les signes d'une atomisation extrême de l'espace public contemporain. Cependant, suggère Mannheim, la diffusion croissante des idées fondamentales de la sociologie de la connaissance — surtout de l'idée de la pensée solidaire-de-l'être-social — est la meilleure preuve de la présence égale de tendances à la *synthèse* qui vont à l'encontre des phénomènes si difficilement supportables du dialogue de sourds entre les visions-du-monde en conflit et de la critique sans merci des idéologies.

En somme, dans sa conférence de 1928 sur la concurrence dans le domaine de l'esprit, Mannheim propose une sorte de *pacte* aux membres présents et absents de l'*intelligentsia* allemande : en échange du renoncement à la pureté du savoir, qui équivaut à l'acceptation de son rattachement à son lieu constitutif dans le social — en d'autres termes, à l'acceptation du caractère constitutif de la conflictualité dans les productions de l'esprit — Mannheim promet aux intellectuels une sortie *vers l'avant* des apories du relativisme. En effet, dès lors que les intellectuels s'accorderaient sur la convergence de cet intérêt primaire (la sortie du relativisme), conformément à la loi de la concurrence à la performance, ils ne pourraient pas ne pas

[1] *Ibid*., p. 63 (souligné dans le texte). L'idée que Mannheim mobilise ici est d'origine nietzschéenne. Voir Friedrich Nietzsche, *La Volonté de puissance, tome I*, texte établi par Friedrich Würzbach, trad. fr. G. Bianquis, Paris, Éditions Gallimard, 1995, Livre II, « Morphologie et évolution de la volonté de puissance », aphorismes n° 130-134, p. 264-265.

[2] Jean-Luc Évard, « L'Éclipse double », dans *L'Homme et la société*, n° 140-141, 2001/2-3, p. 30-31 et 41.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

adopter la perspective de la sociologie de la connaissance comme meilleur moyen de dépasser l'état de la concurrence atomisée qui mène, justement, au relativisme. L'aveu ainsi arraché aux intellectuels des effets de la concurrence dans leur propre domaine ne pourrait pas non plus manquer de leur faire prendre conscience du fait que, du coup, le destin de la culture et le progrès de la connaissance sont liés à leur propre conscience sociale et politique. Cette prise de conscience devrait également donner les outils à même de transformer le champ des idées politiques. Il s'agit de trouver une base de médiation qui permette d'éviter les phénomènes de violence symptomatiques de la situation de crise qui découle du discrédit mutuel des idéologies[1].

Le projet de Mannheim escomptait en somme que la création d'une plateforme d'entente commune minimale irriguerait les tendances analogues à la synthèse *dans la grande politique*. Cette supposition audacieuse, sinon naïve, se fonde sur le présupposé fort problématique d'une convergence entre la volonté scientifique et la volonté politique, convergence pour laquelle la médiation assurée par la sociologie de la connaissance est certes nécessaire, mais qui suppose néanmoins que l'horizon commun des deux volontés ne peut être autre que la régulation rationnelle de l'agonistique des intérêts. Au sein de ce mouvement général de « rationalisation » de l'agir, la sociologie de la connaissance aurait eu pour but pratique d'ouvrir la voie à une connaissance anticipée du conflit[2]. Son action spécifique aurait consisté à *déblayer le terrain* pour les décisions politiques, qui tendent par nature à prendre le chemin le plus court et à user d'une violence directe là-même où cela pourrait être évité. En quoi consiste plus précisément ce savoir politique ? La réponse de Mannheim est la suivante :

> La qualité la plus spécifique de la connaissance politique réside en ceci que l'expansion du savoir ne rend pas superflue la *décision*, mais ne fait que *la repousser de plus en plus*, et *ce que nous gagnons dans ce repli* demeure sous la forme de l'*élargissement de l'horizon* et d'un savoir acquis ; des avancées de l'exploration sociologique des idéologies, nous sommes en droit d'espérer que *les connexions* jusqu'à présent peu étudiées de *la position sociale, des impulsions, de la volonté et de la perspective deviendront* de plus en plus *transparentes* ; que […] la volonté collective et la pensée qui y correspond sera *mesurable* avec une très grande précision, et enfin que *les modes de réaction idéologiques des couches sociales seront largement prévisibles*. Ces fondements de la sociologie de la connaissance n'annulent pas, tant s'en faut,

[1] *Ibid*., p. 33.
[2] *Ibid.*, p 38.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

> notre propre décision ; simplement, *le champ de vision* dans lequel on a à la prendre *s'élargit considérablement*[1].

En considérant les effets visés par la politique scientifique préconisée par Mannheim — tels que : le gain de temps par le biais du repoussement du moment de la décision, la prise de distance par rapport à ce qui est potentiellement menaçant, la transparence des divers facteurs d'une constellation problématique et enfin la prévisibilité des réactions des acteurs —, on reconnaîtra aisément les éléments déterminants relevés par Simmel dans ce que nous avons appelé la situation rhétorique de l'individu dans la grande ville. Des tournures apparaissant dans d'autres textes, décrivant la sociologie de la connaissance comme « l'instrument d'élargissement de la conscience et de l'âme » ou comme « l'*organon* de la nouvelle hominisation », renforcent encore l'intuition que les théories mannheimienne et simmelienne du conflit proviennent en effet de la même matrice anthropologique.

Il est patent que malgré leurs présupposés anthropologiques pessimistes sur l'homme en tant qu'être indigent, tant la théorie du conflit de Simmel que son application dans le domaine de la sociologie politique par Mannheim sont foncièrement optimistes du point de vue de la possibilité du dépassement de la crise permanente que constitue le processus de l'hominisation. Au vu de l'échec *pratique* de la sociologie de la connaissance de Mannheim, il est d'autant plus important aujourd'hui de reconsidérer l'ensemble des postulats sur lesquels elle se fondait. En effet, il semblerait que l'échec de ce projet, qui se concevait pourtant comme la doctrine la plus appropriée du monde moderne, ne soit pas simplement un hasard. Au-delà de son anéantissement brutal par le biais de la persécution physique de ses représentants, souvent d'origine juive, il me semble que son échec est dû bien plutôt au succès fulgurant de son adversaire, et précisément sur le plan où la *Wissenssoziologie* désirait agir. Le national-socialisme a en effet réussi ce qui n'était qu'un vœux pieux pour Mannheim : dépasser définitivement l'impasse idéologique de la République de Weimar ; quant à la fonction synthétisante et de rationalisation de la science politique, elle a été tournée en dérision par l'adhésion massive à la *Weltanschauung* de l'hitlérisme, ce dernier capable de mobiliser des millions de personnes de toutes les classes sociales émotionnellement disposées à la mythisation des idéologies[2].

---

[1] Karl Mannheim, *Idéologie et utopie*, trad. fr. J.-L. Évard, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2006, p. 156 (nous soulignons).
[2] David Kettler, Volker Meja, Nico Stehr, *Karl Mannheim*, trad. fr. E. Treves, Paris, PUF, 1987, p. 90.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

4. Le point aveugle des théories du conflit de Simmel et de Mannheim

Pour comprendre la raison de la cécité de Mannheim non pas tant devant le *danger* représenté par le national-socialisme (il en était parfaitement conscient), mais plutôt devant l'*imminence* de sa victoire, il me semble fructueux de questionner ce que j'ai appelé dans l'introduction de cette étude le « point aveugle » de la théorie du conflit de Simmel. Qu'est-ce donc que cette théorie ne voit pas ? Pour le montrer, je renverrai à une distinction cruciale faite par Simmel dans son essai sur le conflit entre le combat motivé par un *terminus ad quem* objectif et celui motivé par un *terminus a quo* subjectif[1].

Des deux types de conflit, seul le premier est en adéquation avec la nature sociable de l'homme. Sa caractéristique principale est en effet d'être non seulement ouvert à des normes communes et à des restrictions, mais surtout de pouvoir être *substitué* par d'autres moyens. Cela exprimé avec les mots de Simmel :

> Quand le but en question est extérieur à lui-même, le fait que toute fin peut être atteinte en principe par des moyens différents donne une certaine coloration au combat. […] Lorsque le combat n'est qu'un moyen, déterminé par son *terminus ad quem*, il n'y a pas de raison de ne pas le limiter ou de ne pas s'en abstenir, puisqu'il peut être remplacé par un autre moyen avec le même succès[2].

La possibilité de la *substitution métaphorico-symbolique* du conflit ouvre la voie à l'évitement de ce que Simmel appelle la « conséquence la plus impitoyable du rapport de forces »[3], c'est-à-dire la mort de l'autre. Cette possibilité constitue simultanément la condition logique de toute situation rhétorique, y compris celle de la sociologie de la connaissance, dans la mesure où elle rend possible la minimisation de la pression d'agir par le biais de la substitution de performances verbales à des actions physiques[4]. Ce type de lutte satisfait également aux exigences de la métaphore organique de Simmel, puisque le cycle du conflit se termine par le rétablissement de l'homéostasie, pour le maintien de laquelle précisément le conflit avait éclaté :

---

[1] Georg Simmel, *Le Conflit*, *op. cit.*, p. 37.
[2] *Ibid*., p. 37.
[3] *Ibid*., p. 145.
[4] Hans Blumenberg, « Actualité d'une approche anthropologique de la rhétorique », art. cit., p. 103.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

> Une fois le conflit terminé de l'une des manières habituelles — victoire et défaite, réconciliation, compromis —, cette structure psychique se recompose en structure de paix, le point central communique aux énergies impliquées son passage de l'excitation à l'apaisement[1].

Il en va très différemment avec le second type de combat, motivé par un *terminus a quo* subjectif. En effet,

> lorsqu[e le combat] est déterminé exclusivement pas son *terminus a quo* subjectif, lorsqu'il y a des énergies internes qui ne *peuvent* être satisfaites que par le combat en tant que tel — alors il est impossible de lui substituer autre chose, il est sa propre fin, son propre contenu, et il ne vient donc s'y ajouter aucune autre forme. Ce type de combat pour l'amour du combat semble être entraîné par une certaine pulsion formelle d'hostilité qui s'impose parfois à l'observation psychologique[2].

Ce qui caractérise ce deuxième type de conflit décrit par Simmel c'est que, contrairement au premier, il ne peut être intégré au cycle de l'homéostasie sociale dans la mesure où l'on ne trouve en lui que l'élément du *contre autrui*, sans celui du *pour autrui*, c'est-à-dire qu'il est impossible de le subsumer sous un seul concept supérieur, celui de la société. Pour le dire plus simplement, à ce genre de combat, l'élément socialisant fait complètement défaut.

La façon dont Simmel essaye de composer avec ce fait dérangeant qui contredit les postulats de sa théorie du conflit est significative car foncièrement défensive. Le premier pas de sa stratégie consiste à dire que ce genre de pulsion à l'hostilité, à la haine pure de l'autre, n'est qu'un *résidu* du processus de l'hominisation, au cours duquel nous avons si souvent été appelé au combat que cette poussée à la haine immotivée de l'autre s'est décantée dans le fond héréditaire de notre espèce. Il s'agit de surcroît d'un résidu qui ne s'éveille qu'*occasionnellement* chez certains individus qui, de toute façon, verseront leurs énergies dans la lutte du premier type dès qu'un bien extérieur éveille leur convoitise[3]. Plus significatif est toutefois que Simmel veille à désamorcer par là une autre hypothèse, à savoir celle d'une

[1] Georg Simmel, *Le Conflit*, *op. cit.*, p. 139.
[2] *Ibid*., p. 37-38.
[3] *Ibid*., p. 46.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

socialité fondée sur le conflit pour le conflit, sur ladite « haine pure de l'autre »[1]. Ainsi, écrit-il,

> [j]e ne connais en fait qu'*un seul cas où le plaisir du combat* et de la victoire en tant que tel *est un motif exclusif*, alors que d'ordinaire il n'est qu'un élément dans les antagonismes causés par un contenu : *le combat ludique*, et plus exactement celui où le vainqueur ne remporte aucun prix extérieur au jeu lui-même[2].

Ainsi, l'unique exception imaginable où le conflit pour le conflit est facteur de socialisation, c'est le cas totalement anodin du combat ludique.

Je crois bien que c'est ici que réside le point aveugle tant de la théorie du conflit de Simmel que de la théorie de la concurrence de Mannheim. En effet, elles sont toutes les deux réticentes à prendre en considération l'existence d'un type humain dont les comportements ne sont pas interprétables avec les instruments fournis par l'anthropologie de l'être indigent. La possibilité, réalisée par le national-socialisme, d'*une sociabilité fondée sur le seul pouvoir rassemblant de la haine de l'autre*, le concept d'*une unité adialectique* entendue comme incorporation collective, va à l'encontre des prémisses mêmes de cette anthropologie. Bien entendu, si l'on prend le sujet rationnel fictif de l'étude de Simmel sur la grande ville comme le prototype même de l'être humain, « la conséquence la plus impitoyable » de la rencontre intraspécifique semble être en effet évitable et des enseignements permettant de répondre à la question qui sous-tend le texte, à savoir : « Comment se tirer d'affaire dans de telles conditions ? » peuvent en effet se transmettre. De même, si l'on prend le type de « l'intellectuel relativement détaché » de Mannheim comme prototype du sujet politique actif, c'est en effet la sociologie de la connaissance qui offre la modalité la plus efficace du règlement des conflits d'intérêts, ainsi que la meilleure orientation pédagogique et politique pour la formation d'une communauté humaine. Seulement, il suffit de considérer la normalisation contemporaine des formes de la socialisation basées sur des délires collectifs destructeurs, ainsi que l'impudence démesurée et croissante des puissants pour ressentir à quel point les stratégies de règlement des situations conflictuelles proposées par Simmel et Mannheim peuvent s'avérer insuffisantes devant la réalité politique actuelle.

---

[1] Sur la question d'une sociabilité fondée sur le pouvoir rassemblant de la haine nue, voir les analyses que Jacques Rancière consacre au phénomène de l'*okhlos* dans *Aux bords du politique*, Paris, Éditions La Fabrique, 1998.

[2] Georg Simmel, *Le Conflit*, *op. cit.*, p. 46 (nous soulignons).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Conclusion

Malgré cette critique que l'on peut adresser à ces deux théories du conflit social, il convient de souligner également leur pertinence dans les domaines plus restreints auxquels elles se rapportent de prime abord. Les descriptions par Simmel de la vie dans la grande ville sont d'une précision et d'une richesse incontestables, tandis que la modélisation des formes de conflit *interne* entre « les pôles actifs de l'interprétation de l'être » — en d'autres termes, au sein de l'*intelligentsia* — peut être considérée comme révolutionnaire. (En fait foi, indirectement, la résistance qu'elle rencontre encore de nos jours). Ainsi, la participation active des intellectuels dans les conflits sociaux, l'éveil de leur conscience quant aux déterminations inconscientes de leurs actions et des interdépendances secrètes qui les unissent, ou encore les méthodes de formation des acteurs collectifs, sont autant de questions qui ne cessent de se poser à nous aujourd'hui, et pour lesquelles de précieux éléments de réponse peuvent être trouvés dans les travaux de Georg Simmel et de Karl Mannheim.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XII 4, 2016 (Actes 9), p. 264-282
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

Histoire et expérience fondatrice dans *Sein und Zeit*

Par AURELIEN ZINCQ
FNRS – Université de Liège

Il est toutefois une expérience immédiate, et accessible à tous, qui permettrait de fonder une nouvelle conception du temps. Un ancien mythe de l'Occident fait de cette expérience la patrie originelle de l'homme, tant elle est essentielle à l'humain. Il s'agit du plaisir[1].

Introduction

La question du sens de l'Être est irrémédiablement liée à celle de l'accès à une existence authentique[2]. Cette conversion à l'authenticité, qui signifie le rejet du mode d'existence impropre dans le « on » — le discours ambiant social et idéologique[3] —, est le résultat d'une *expérience fondatrice*, dont l'analytique existentiale qui se déploie dans *Sein und Zeit* a pour mission d'indiquer la nature. La réponse à la question du sens de l'Être ne peut advenir qu'à la condition qu'une telle expérience soit vécue : la résolution du problème de la métaphysique occidentale ne revêt donc pas un caractère cognitif — elle n'est pas un problème de connaissance —, elle concerne notre capacité à vivre une expérience d'un type bien particulier.

[1] Giorgio Agamben, *Enfance et histoire*, trad. fr. Y. Hersant, Paris, Éditions Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 2010, p. 177.
[2] J'écris « Être » lorsqu'il s'agit de *l'être de l'étant*, de *l'être en totalité* ou de *l'étantité de l'étant* ; j'écris « être » lorsqu'il s'agit d'indiquer l'être de celui qui, dans l'horizon du temps, existe en ayant rapport à l'Être (*cf.* Michel Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble, Éditions J. Millon, coll. « Krisis », 2002, p. 8).
[3] Marc Richir, *Du sublime en politique*, Paris, Éditions Payot, coll. « Critique de la Politique », 1991, p. 357.

Dans cette étude, je me propose de parcourir *Sein und Zeit* pour tenter de déterminer quelle pourrait être cette expérience fondatrice qui doit mener le *Dasein* vers son existence authentique. Après quelques remarques d'ordre général sur l'analytique existentiale, je me focaliserai sur les paragraphes de *Sein und Zeit* qui sont spécifiquement consacrés à l'historialité. Je pense en effet que c'est à l'intérieur de ceux-ci, où se cristallisent les acquis fondamentaux de l'analytique, que l'on pourra découvrir les informations essentielles relatives au lieu d'une fondation radicale de l'ontologie. Il s'agira alors de décider de la signification historique d'une telle expérience fondatrice : quel est le lieu d'une histoire de l'Être réconciliée avec elle-même, c'est-à-dire accomplie dans la vie authentique ? Est-il permis au *Dasein* d'atteindre en solitaire cet état de la réconciliation ?

1. La position du problème de l'Être

À l'élaboration concrète de la question du sens de l'Être, projet auquel est initialement consacrée la rédaction de *Sein und Zeit*, le temps ne répond que dans un but provisoire, en tant qu'horizon général de sa compréhension[1]. Vécue comme temporalité, c'est cette compréhension qui rend possible, en même temps qu'elle le détermine, le comportement du *Dasein* — celui qui questionne dans la *Seinsfrage* — envers l'étant, « qu'il s'agisse de lui-même, d'autrui ou de l'étant disponible ou subsistant »[2]. L'Être est ce qui détermine l'étant comme étant : il est ce par rapport à quoi l'étant est compris[3] — bien que lui-même, ainsi que le précise à de nombreuses reprises Heidegger, ne soit ni un étant, ni Dieu, ni le fondement du monde[4].

---

[1] Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (désormais cité *SuZ*), Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1953[7], p. 1 ; trad. fr. É. Martineau, *Être et temps*, Paris, Éditions Authentica, édition numérique hors-commerce, p. 21. Je suis ici la pagination de l'édition en ligne, disponible sur http://www.oocities.org/nythamar/etretemps.pdf

[2] Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 24 : *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (désormais cité *GA* 24), F.-W. von Herrmann (Hrsg.), Frankfurt a/M., V. Klostermann, 1975, p. 453 ; trad. fr. J.-F. Courtine, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Bibliothèque de Philosophie/ Œuvres de Martin Heidegger », 1985, p. 382.

[3] *SuZ*, § 2, p. 6 ; trad. fr., p. 27. On consultera également *SuZ*, § 12, p. 53 ; trad. fr., p. 62. Sur la différence ontologique, je renvoie à *GA* 24, p. 453 *sq*. ; trad. fr., p. 382 *sq*.

[4] Martin Heidegger, « Brief über den Humanismus » (1946), dans *Id*., *Gesamtausgabe*, Bd. 9 : *Wegmarken* (désormais cité *Brief über den Humanismus*), F.-

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Cette interprétation du *Dasein* comme temporalité (*Zeitlichkeit*), qui s'élabore progressivement dans l'analytique existentiale, n'est toutefois que la première étape, provisoire, d'une interprétation plus originelle de l'Être, qu'elle a précisément pour tâche de préparer : « Avec cette interprétation du *Dasein* comme temporalité, souligne Heidegger, n'est pas apportée déjà, et du même coup, la réponse à la question directrice, laquelle porte sur le sens de l'Être en général »[1]. « Ce à partir de quoi le *Dasein* en général comprend et explicite silencieusement quelque chose comme l'Être, poursuit-il, est *le temps* »[2], mais le temps n'est que l'horizon d'une telle explicitation, nullement son aboutissement. La découverte de la thèse selon laquelle la temporalité est le mode d'être propre du *Dasein* ou, plus exactement, sa connexion originaire à l'Être, ne dévoile pas encore la temporalité propre de l'Être, conçue comme *Temporalität*. Le but ultime de l'ontologie fondamentale, à l'intérieur de laquelle se construit l'analytique du *Dasein*, est la *compréhension concrète* du sens de l'Être (*Temporalität des Seins*), non pas seulement de celui qui l'éprouve en tant qu'Être (sur le mode de la *Zeitlichkeit*) — bien qu'il faille, en toute logique, commencer la recherche par l'élucidation du mode d'être spécifique de cet étant.

Comme on le constate, le projet de l'ontologie fondamentale et, en son sein, celui de l'analytique existentiale, n'est pas exclusivement *descriptif* : il ne se limite pas à présenter un aperçu des caractères ontologiques fondamentaux du *Dasein*. Pour le dire vite, *Sein und Zeit* a essentiellement pour tâche de préparer le passage de la temporalité du *Dasein* à celle de l'Être. L'ouvrage de Heidegger poursuit de la sorte une visée *prescriptive* : l'atteinte du sens concret de l'Être ne doit pas être le seul fait de la recherche philosophique, elle inclut également en elle le projet d'existence du *Dasein*. À suivre cette interprétation, *Sein und Zeit* peut tout à fait être considéré comme un ouvrage initiatique à la lecture duquel, comprenant que le *Dasein* est à chaque fois sien (*Jemeinigkeit*), le lecteur aura pour tâche de délaisser l'inauthenticité (*Uneigentlichkeit*) de l'existence qui aura été jusqu'à présent la sienne, et de se mettre en quête de son authenticité (*Eigentlichkeit*). Ce processus d'initiation du *Dasein* se trouve inscrit dans la définition que Heidegger donne au § 9 de celui-ci : « L'"essence" [*Wesen*] de cet étant [le

W. von Herrmann (Hrsg.), Frankfurt a/M., V. Klostermann, 1976, p. 331 ; trad. fr. R. Munier *et alii*, « Lettre sur l'humanisme », dans *Id*., *Questions III & IV*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Tel », 1990, p. 88.

[1] *SuZ*, § 5, p. 17 ; trad. fr., p. 35.

[2] *Idem*.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Dasein] repose dans son avoir-à-être [*Zu-sein*] »[1]. Parce qu'elle l'informe de ce qu'il a à être, la réponse à la question du sens de l'Être offre au *Dasein* une *éthique* — l'Être est lui-même cette éthique[2].

Dans cette perspective, l'analytique existentiale est foncièrement à la recherche d'une expérience singulière qui rendrait possible ce passage de la temporalité du *Dasein* à celle de l'Être. La question du sens de l'Être est par conséquent subordonnée à la question qui porte sur la nature de cette expérience en laquelle son sens se révèle. Quelle est alors la nature de cette « expérience fondatrice » ?

Comme cela est désormais bien connu, Heidegger, après avoir présenté dans un premier temps l'idée que l'expérience de l'angoisse (*Angst*) pourrait être une telle expérience (§ 40), en radicalise encore la portée en la désignant comme *l'expérience de l'angoisse devant sa propre mort* (dont l'analyse culmine aux §§ 50-53). C'est grâce à cette expérience d'un type particulier, celle de l'angoisse devant sa propre mort, que le *Dasein* réalise la connexion de la *Zeitlichkeit* à la *Temporalität*.

2. L'Être et le *Dasein*

Bien que l'analytique existentiale ambitionne d'amener graduellement le *Dasein* en vue de l'Être, il est important de préciser, pour une bonne entente du projet de Heidegger dans *Sein und Zeit*, que l'Être en question ne s'identifie pas exclusivement à l'être du *Dasein*, au sens d'un génitif *subjectif*. Il s'agit, dans un souci de complémentarité, de comprendre l'être du *Dasein* au sens d'un génitif *objectif* : l'Être est la dimension englobante de sens à l'intérieur de laquelle le *Dasein* existe. Il y a « transpropriation » (*Vereignung*) de l'être du *Dasein* et de l'Être de l'étant. C'est dans cette perspective que l'on peut interpréter le § 43c de *Sein und Zeit* : « C'est seulement aussi longtemps que le *Dasein est*, autrement dit, aussi longtemps qu'est la possibilité ontique de la compréhension de l'Être, qu'"il y a" de

[1] *SuZ*, § 9, p. 42 ; trad. fr., p. 54.

[2] La *Lettre sur l'humanisme* se fera pleinement l'écho d'une telle exigence : « Là où l'essence de l'homme est pensée de façon […] essentielle, c'est-à-dire à partir uniquement de la question portant sur la vérité de l'Être, mais où pourtant l'homme n'est pas érigé comme centre de l'étant, il faut que s'éveille l'exigence d'une intimation qui le lie, et de règles disant comment l'homme, expérimenté à partir de l'ek-sistence de l'Être, doit vivre conformément à son destin. […] À cet établissement d'une éthique, nous devons donner tous nos soins » (*Brief über den Humanismus*, p. 353 ; trad. fr., p. 114).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

l'Être »[1]. La *Lettre sur l'humanisme*, dans une formule très brève qui résume, en même temps qu'elle la complète, cette citation de *Sein und Zeit*, insistera à nouveau sur ce *chiasme* de l'être du *Dasein* et de l'Être de l'étant : « Il n'y a d'Être qu'autant qu'est l'être-là »[2]. Réciproquement, « l'Être est lui-même dans notre appartenance : car c'est seulement auprès de nous qu'il peut se déployer comme Être, c'est-à-dire être présent »[3]. Un peu plus loin, Heidegger ajoute : « L'homme et l'Être se sont, depuis toujours, déjà atteints l'un l'autre dans leur essence, car c'est en vertu d'une seule et même extension (*Zureichung*) que tous deux sont *transpropriés* l'un à l'autre »[4].

Qu'il y ait identité de l'essence du *Dasein* et de l'essence de l'Être, cela ne doit cependant pas nous faire oublier qu'au sein de cette unité il existe une divergence, une tension : ce que le *Dasein* « a à être », précisément parce qu'il a à l'être, il ne l'est jamais tout à fait. Quoique le *Dasein* ne se rapporte à l'étant que selon une modalité déterminée de compréhension de l'Être, cette ouverture ne garantit pas qu'il existe en adéquation avec ce qu'il a à être. Bien au contraire, l'existence du *Dasein* est le plus souvent vécue sur un mode impropre, en désaccord avec ce qu'il devrait être. C'est la raison pour laquelle la question du sens de l'Être est celle de la compréhension de l'appartenance à la « dimension ontologique » comme modalité de la relation spécifique entre l'Être et le *Dasein*, en tant que, sur la base de cette compréhension[5], le *Dasein* se résout à prendre en charge son « Là », son ouverture à l'Être qu'il a à être (*Zu-sein*)[6].

---

[1] *SuZ*, § 43c, p. 212 ; trad. fr., p. 172. On peut par ailleurs mettre en lien cette proposition essentielle avec celle-ci : « Si nul *DASEIN* n'existe, nul monde n'est pas non plus "Là" » (*SuZ*, § 69c, p. 365 ; trad. fr., p. 277).

[2] *Brief über den Humanismus*, p. 336 ; trad. fr., p. 95.

[3] Martin Heidegger, « Identité et différence », dans *Id*., *Questions I & II*, trad. fr. J. Beaufret *et alii*, Gallimard, coll. « Tel », 1996, p. 267. Sur le problème de l'identité et de la différence de l'essence de l'homme et de l'essence de l'Être, on consultera J. Pieron, *Pour une lecture systématique de Heidegger. Identité, différence, production immanente*, Bruxelles, Éditions Ousia, 2010.

[4] Martin Heidegger, « Identité et différence », art. cit., p. 267. C'est moi qui souligne.

[5] Sur le sens « actif » de la compréhension, *cf. SuZ*, § 68, p. 336 ; trad. fr., p. 258 : « Comprendre signifie : *être-projetant pour un pouvoir-être en vue de quoi le* Dasein *existe à chaque fois* ».

[6] Au sens de l'« *Entschlossenheit* ». *Cf. SuZ*, § 60, p. 299 ; trad. fr., p. 233 et § 65, p. 323 *sq*. ; trad. fr., p. 250 *sq*. À nouveau, par souci de clarté, je ne reviens pas sur l'analyse heideggérienne de la résolution, ainsi que sur l'examen de la temporalité comme sens ontologique du souci, où la résolution est pleinement comprise comme « devançante » (*vorlaufende Entschlossenheit*).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Comme nous le verrons plus loin, cette compréhension n'est pas à interpréter comme un acte cognitif : il s'agit essentiellement, dans le chef de Heidegger, d'appréhender celle-ci comme une expérience déterminée. La pleine convergence ou, du moins, la tentative de celle-ci, entre l'essence du *Dasein* et l'essence de l'Être — entre l'être et l'Être — est le produit d'une expérience vécue : l'angoisse devant sa propre mort. Or, si le *Dasein* ne peut se résoudre « pour l'existant de fait qu'il est »[1] que dans l'instant d'une telle expérience, on peut alors légitimement s'interroger sur la nature de cette expérience fondatrice. L'authenticité que le *Dasein* doit gagner ne risque-t-elle pas de demeurer un titre vide, une idée fictive[2], tant que ne sont pas déterminées spécifiquement quelles sont les possibilités vers lesquelles le *Dasein*, les comprenant dans cette expérience de l'angoisse devant la mort, doit se décider ? En bref, « à quoi [le *Dasein*] doit-il [substantiellement] se décider »[3] ? À cette question, le § 61 fait écho : « Qu'est-ce que la mort a de commun avec la situation concrète de l'agir »[4] ?

Je crois que l'indication selon laquelle l'expérience de l'angoisse devant la mort est l'expérience en laquelle se manifeste le sens de l'Être n'est pas une donnée suffisante à la spécification de cette expérience. Selon moi, la question du sens de l'Être, telle qu'elle est posée dans l'analytique existentiale, ne réussira à trouver son aboutissement que dans la détermination exacte de la nature de celle-ci. Par suite, cette spécification permettra d'accéder à une élaboration concrète de la question du sens de l'Être, que l'on peut comprendre, selon une indication fondamentale de *Sein und Zeit*, comme une interprétation plus solide et stable du phénomène de la temporalité[5]. Quelle est enfin cette expérience décisive, qui délivre un sol stable pour l'obtention de la réponse à la question du sens de l'Être ? Comment permettra-t-elle, selon le « système des temps » élaboré par Heidegger, d'articuler la temporalité du *Dasein* et celle de l'Être ?

3. Être-pour-la-mort et histoire de l'Être

[1] Françoise Dastur, *Heidegger et la question du temps*, Paris, PUF, coll. « Philosophies », 2005[3], p. 64.
[2] *SuZ*, § 60, p. 300 ; trad. fr., p. 234.
[3] *SuZ*, § 60, p. 298 ; trad. fr., p. 233.
[4] *SuZ*, § 61, p. 302 ; trad. fr., p. 236.
[5] « La thèse qui dit que le sens du *Dasein* est la temporalité doit se confirmer au contact de la réalité concrète de la constitution fondamentale de cet étant » (*SuZ*, § 61, p. 302 ; trad. fr., p. 236).

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Cette « élaboration plus concrète de la temporalité »[1] est offerte par l'existential de l'historialité (*Geschichtlichkeit*). Elle constitue, comme le souligne Heidegger, l'aperçu *le plus originaire* que l'on puisse avoir de la temporalité[2] — même si ce n'est que parce que le *Dasein* est temporel dans le fond de son être qu'il peut exister historialement[3]. L'historialité parvient à comprendre le *Dasein* encore plus originairement que la temporalité dans le *projet* de son existence authentique[4]. La spécification de l'expérience fondatrice d'une existence authentique, dont l'esquisse est tracée au § 50, concerne ainsi, au premier plan, l'être historial du *Dasein* : « *L'être authentique pour la mort, c'est-à-dire la finitude de la temporalité, est le fondement retiré de l'historialité du* Dasein »[5]. Or, comment, dans la relation qui le lie à sa propre mort, le *Dasein* réussit-il à « provenir » (*geschehen*) pleinement au sein de l'Être ? En quoi l'expérience de l'angoisse devant la mort, en laquelle le *Dasein* éprouve sa finitude, permet-elle d'élaborer concrètement une temporalité vécue comme appartenance à une histoire ?

L'expérience de l'angoisse devant la mort, en laquelle le *Dasein* reçoit le titre insigne d'être-pour-la-mort (*Sein zum Tode*), doit délivrer à celui-ci une vue adéquate de son pouvoir-être authentique ; mieux encore : elle doit lui intimer le choix définitif pour celui-ci — là où la seule expérience de l'angoisse (§ 40), levant quelque peu le voile sur les possibilités authentiques du *Dasein*, les recouvrait tout aussi vite dans le choix pour le retour à une existence *inauthentique*, sous l'emprise du « On » (*das Man*). Il peut toutefois sembler paradoxal que Heidegger insiste à ce point sur l'importance de la mort. En effet, Heidegger relève au § 74 l'impossibilité de l'expérience de l'angoisse devant la mort à fournir directement les possibilités sur lesquelles se fonde une existence authentique :

---

[1] *SuZ*, § 74, p. 382 ; trad. fr., p. 288.
[2] *SuZ*, § 66, p. 332 ; trad. fr., p. 255.
[3] *SuZ*, § 72, p. 376 ; trad. fr., p. 285 et § 76, p. 396 ; trad. fr., p. 297. C'est parce qu'il est un être temporel que le *Dasein* peut devenir un être historique : « *L'analyse de l'historialité du* Dasein *tente de montrer que cet étant n'est pas "temporel" parce qu'il "est dans l'histoire", mais au contraire qu'il n'existe et ne peut exister historialement que parce qu'il est temporel dans le fond de son être* » (*SuZ*, § 72, p. 376 ; trad. fr., p. 285). On consultera également Heinz Dieter Kittsteiner, *Marx-Heidegger. Les Philosophies gnostiques de l'histoire*, trad. fr. É. Prokob, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Passages », 2007, p. 107.
[4] *SuZ*, § 72, p. 372 ; trad. fr., p. 282.
[5] *SuZ*, § 74, p. 386 ; trad. fr., p. 291.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

> Nous devons nous demander d'où *en général* peuvent être puisées les possibilités vers lesquelles le *Dasein* se projette facticement. La marche ferme et tenace (*Das vorlaufende Sichentwerfen*) vers la possibilité indépassable de l'existence, la mort, garantit seulement la totalité et l'authenticité de la résolution. Cependant, les possibilités facticement ouvertes de l'existence ne sauraient être empruntées à la mort, et cela d'autant moins que le devancement vers la possibilité ne signifie point une spéculation sur celle-ci, mais justement un retour vers le Là-factice (*das faktische Da*)[1].

Au § 72, Heidegger avait présenté les raisons de cette impossibilité d'emprunter directement les possibilités à la mort :

> La mort n'est pourtant que la « fin » du *Dasein* ; ou, pour le dire formellement, elle est seulement *l'une* des fins qui circonscrivent la totalité du *Dasein*. Or l'autre « fin », c'est le « commencement », la « naissance ». Seul l'étant qui se trouve « entre » naissance et mort représente le tout cherché[2].

Tantôt l'angoisse devant la mort est célébrée, car elle est la seule expérience en laquelle le projet d'une existence authentique se révèle au *Dasein*, tantôt elle semble impuissante à indiquer précisément le chemin vers une telle existence, du fait de la vacuité constitutive de l'horizon auquel elle ouvre. Selon le témoignage qu'apporte cet extrait du § 72, il est néanmoins possible de surmonter cette dualité : la mort, comprise authentiquement comme fin de l'existence, doit engager le *Dasein* sur le chemin du retour vers le lieu de sa naissance. L'être-*pour*-la-mort (*Sein-zum-Tode*) est donc bien plutôt, selon la remarque de Heidegger dans une lettre à Hannah Arendt[3], un « être-*en-vue*-de-la-mort » qui, l'ayant effectivement en vue, se décide pour sa *propre* vie[4]. Dans l'expérience de l'angoisse devant la mort, le *Dasein* fait retour vers son « Là-factice », qu'il apporte toujours *nativement* avec lui[5] — car le *Dasein* factice existe nativement, et c'est nativement encore qu'il meurt au sens de l'être en vue de la mort[6].

---

[1] *SuZ*, § 74, p. 383 ; trad. fr. (modifiée), p. 289.
[2] *SuZ*, § 72, p. 372-373 ; trad. fr., p. 282.
[3] Hannah Arendt & Martin Heidegger, *Lettres et autres documents (1925-1975)*, trad. fr. P. David, Paris, Éditions Gallimard, 2001, p. 139, cité dans Pascal David, « Tempus mortis », dans Maxence Caron (dir.), *Heidegger*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie », 2006, p. 264-265.
[4] Pascal David, « Tempus mortis », art. cit., p. 265.
[5] « Le *Dasein*, dit Heidegger, apporte nativement (*von Hause*) avec lui son Là » (*SuZ*, § 28, p. 133 ; trad. fr., p. 119).
[6] *SuZ*, § 72, p. 374 ; trad. fr., p. 283.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

L'être-pour-la-mort se révèle être originairement un être-pour-la-naissance[1]. En retrouvant le lieu de ses origines, le *Dasein* rencontre plus qu'un simple endroit spatialement déterminé. Lorsqu'il retourne à sa terre natale, le *Dasein* comprend qu'il appartient à un monde et qu'il existe facticement avec d'autres — en tant que ce monde est toujours déjà un monde commun. Sous le titre plutôt vague de « monde » se cache donc une réalité concrète. Pour appréhender celle-ci, on peut se rappeler ce qu'affirme Heidegger au sujet de la structure ontologique fondamentale de l'être-dans-le-monde (*In-der-Welt-sein*). S'appuyant sur l'étymologie de la préposition « *in-* » (dans), Heidegger définit l'être-dans-le-monde comme « séjourner », « habiter ». Être-*dans*-le-monde signifie par conséquent « habiter auprès de… », « être familier de… »[2], la préposition « *in-* » désignant cette relation de proximité, qui n'est aucunement réductible à une quelconque relation spatiale[3]. Ce qu'il s'agit de penser, c'est la co-appartenance du *Dasein* et du monde auquel il est jeté (*Geworfenheit*), qui n'est pas une détermination locale. En outre, cette structure fondamentale de l'être-dans-le-monde, qui n'est pas identifiable non plus à un mode d'être auprès de l'étant, la facticité (*Faktizität*), est toujours déjà ce que je partage avec les autres : le monde du *Dasein* est monde commun (*Mitwelt*)[4]. Heidegger dira même que « le monde est aussi *Dasein* »[5]. Étant jeté, le *Dasein* est assigné à un monde et il existe facticement avec d'autres[6]. Le monde délivre au *Dasein* un projet d'existence (*Gewurf*) qui lui est propre, mais qu'il doit aussi faire sien ; mieux : l'accomplir.

Comme je l'ai indiqué en introduction, c'est de savoir quoi accomplir (et peut-être aussi comment) dont il est question dans les paragraphes sur l'historialité. L'historialité est en effet le mode selon lequel le *Dasein* vit ses « origines » (*Ursprünge*) ou, pour le formuler différemment, elle est le mode

[1] À proprement parler, il ne s'agit pas d'une phénoménologie de la « natalité » (*Gebürtigkeit*), ainsi que le soutient Jean Greisch, en associant à ce § 72 un célèbre extrait de la *Condition de l'homme moderne* de Hannah Arendt (*cf.* Jean Greisch, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de* Sein und Zeit, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1994, p. 356). La natalité n'est pas un existential. Elle est le moment où l'homme, jeté dans le monde, devient *Dasein* — où il naît *Dasein*.

[2] *SuZ*, § 12, p. 54 ; trad. fr., p. 63.

[3] Comme le fait très judicieusement remarquer Jean Greisch, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de* Sein und Zeit, *op. cit*., p. 123.

[4] *SuZ*, § 26, p. 118 ; trad. fr., p. 109.

[5] *Idem.*

[6] *SuZ*, § 74, p. 383 ; trad. fr., p. 289.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

d'être temporel en lequel le *Dasein* « advient »[1], et sur la base duquel la participation à une histoire du monde devient possible. L'historialité désigne la participation (μέθεξις) à l'histoire, qui se fonde précisément sur une appropriation particulière (*i.e.* authentique ou inauthentique) des possibilités délivrées par le Là-factice. Le *Dasein* conquiert son authenticité dès qu'il se décide à faire retour vers celui-ci, c'est-à-dire le monde auquel il est assigné[2] — car, « jeté, le *Dasein* est remis à lui-même et à son pouvoir-être, *mais cependant en tant qu'être-dans-le-monde* »[3].

Les possibilités factices de l'être-jeté, qui sont léguées au *Dasein* parce qu'il est un tel être-jeté, sont celles d'un *héritage* que le *Dasein*, en tant qu'il appartient, avec sa génération, à une *tradition*, doit assumer[4]. Dans ce geste de liberté qu'est le choix d'une existence authentique, le *Dasein* se résout à prendre en charge les possibilités traditionnelles de sa « terre natale » :

> La résolution où le *Dasein* revient vers lui-même ouvre les possibilités à chaque fois factices d'exister authentique *à partir de l'héritage* qu'elle *assume* en tant que jetée. Le retour résolu vers l'être-jeté abrite en soi un *se-délivrer* [*Sichüberliefern*] des possibilités traditionnelles, quoique non pas nécessairement *en tant que* traditionnelles[5].

---

[1] Du verbe advenir : *geschehen.*

[2] « La résolution anticipante [*vorlaufende Entschlossenheit*], qui est le mode d'être authentique du *Dasein* implique […] nécessairement la reprise [*Wiederholung*] de possibilités trouvées dans l'être-jeté [*Geworfenheit*] et donc léguées par le *Dasein* passé dans la projection de son propre avenir » (Jacques Rivelaygue, « Le problème de l'histoire dans *Être et Temps* », dans Jean-Pierre Cometti & Dominique Janicaud (dir.), *« Être et Temps » de Martin Heidegger. Questions de méthode et voies de recherches*, s.l., Éditions Sud, 1989, p. 265).

[3] *SuZ*, § 74, p. 383 ; trad. fr., p. 289.

[4] « L'historialité désigne le fait que l'insertion du *Dasein* dans une histoire (collective) appartient à son être même et le définit. Aussitôt qu'un *Dasein* vient au monde, il est inséparable d'une "génération" à laquelle il appartient, et de ce fait il a des prédécesseurs et des héritiers. […] Cette appartenance le qualifie [le *Dasein*] en son être » (Marlène Zarader, *Lire* Être et temps *de Heidegger*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. « Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie », 2012, p. 73).

[5] *SuZ*, § 74, p. 383 ; trad. fr., p. 289. Pour le dire vite, ces possibilités traditionnelles qui, en fait, ne le sont pas, peuvent être interprétées dans le sens d'un dévoiement de la tradition, par exemple de ce que l'on appelle le folklore, et qui ne désigne plus, ou seulement de très loin, l'ensemble des manifestations culturelles propres à une communauté déterminée.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Ce que découvre le *Dasein*, dans ce mouvement en retour que constitue l'expérience de l'angoisse devant la mort, est la tradition à laquelle il appartient. De la sorte, le lieu de la naissance n'est pas *de facto* l'aboutissement du parcours du *Dasein*. Parce qu'il scelle originairement l'appartenance de celui-ci à la tradition, le lieu de sa naissance est chargé de communiquer au *Dasein* la signification légitime de cette appartenance. Déjà dans l'important § 6, qui porte sur « La Tâche d'une destruction de l'histoire de l'ontologie », Heidegger faisait référence à la tradition qui recouvre d'abord et le plus souvent ce qu'elle « transmet »[1]. Ici, au § 74, dans l'expérience qui est en jeu, la tradition peut enfin pleinement délivrer l'héritage en lequel elle existe concrètement. La tradition recouvre alors intégralement un caractère positif, d'authenticité, un caractère qu'avait laissé apercevoir le § 6[2].

En dépit de sa primauté, la tradition n'est pas la fin de la quête du *Dasein*. Au moment où le *Dasein* se délivre résolument une possibilité héritée (et néanmoins choisie), il aperçoit infiniment plus qu'une tradition :

> La finitude saisie de l'existence [l'être en vue de la mort] arrache à la multiplicité sans fin des possibilités immédiatement offertes de la complaisance, de la légèreté, de la dérobade [auxquelles on peut ajouter le contenu que livre avec évidence la tradition[3]] et transporte le *Dasein* dans la simplicité de son *destin* [*seines Schicksals*][4].

4. Être-pour-la-mort et destin

La tradition n'est pas le dernier mot de l'existence authentique du *Dasein* : en elle repose son *destin*. L'existential du destin était déjà présenté au § 12, en tant qu'il est compris dans le caractère ontologique fondamental de la facticité, entendu comme relation intime avec l'être-dans-le-monde : « Le concept de facticité inclut ceci : l'être-dans-le-monde d'un étant "intramondain", mais d'un étant capable de se comprendre comme lié en son "destin" [*Geschick*] à l'être de l'étant qui lui fait encontre à l'intérieur de son propre monde »[5]. L'être-dans-le-monde étant *essentiellement* celui d'un

[1] *SuZ*, § 6, p. 21 ; trad. fr., p. 38.
[2] Bien que la tradition recouvre le plus souvent ce qu'elle transmet, c'est elle qui possède néanmoins le rôle de la transmission (*cf*. *SuZ*, § 6, p. 21 ; trad. fr., p. 38).
[3] *Idem*. Sur la tradition et, plus généralement sur le « On » (*Man*), je renvoie à *SuZ*, § 6 et § 27.
[4] *SuZ*, § 74, p. 384 ; trad. fr., p. 289.
[5] *SuZ*, § 12, p. 56 ; trad. fr. (modifiée), p. 64.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

monde commun, on peut en déduire que c'est à l'être-pour-autrui que le destin doit *renvoyer* le *Dasein*. C'est la raison pour laquelle Heidegger, en introduisant le caractère destinal de l'être-dans-le-monde, parle du destin comme *Geschick* et non comme *Schicksal* : en utilisant le terme *Geschick*, il s'agit d'insister sur l'élément *commun* de cette destinée — comme souvent, chez Heidegger, avec l'emploi du préfixe « *Ge-* », que l'on retrouvera, par exemple, dans les concepts de *Gestell* et de *Geviert*.

La dimension ontologique à l'intérieur de laquelle se déploie l'être-pour-autrui, indéfectiblement lié au monde sur lequel le *Dasein*, existant, est jeté, Heidegger la nomme, au § 74, « communauté » (*Gemeinschaft*) ou « peuple » (*Volk*) :

> Mais si le *Dasein* destinal [au sens de « *Schicksal* »] comme être-dans-le-monde existe essentiellement dans l'être-avec-autrui, son advenir est un advenir commun [*Geschick*], il est déterminé comme *destin commun*, terme par lequel nous désignons l'advenir [*Geschehen*] de la communauté [*Gemeinschaft*], du peuple [*Volk*][1].

Ce destin commun n'est pas la somme des destins individuels, pas plus que l'être-ensemble (*Miteinandersein*), comme Heidegger l'expose aux §§ 25-26, n'est la somme de plusieurs sujets[2]. Il s'agit de comprendre ce destin commun mais aussi, plus généralement, la communauté (*Gemeinschaft*) en laquelle et par laquelle il se déploie, comme l'unité (*Sammlung*) d'une appartenance mutuelle, fondée sur la tradition[3]. En ce sens, le mouvement d'appropriation de la tradition n'est pas la simple récupération de celle-ci, la tradition exige bien plus que cela du *Dasein* : la participation à un destin commun. La destinée singulière — *singulière* parce qu'elle s'affirme dans la compréhension de sa plus intime finitude —, ne se satisfait pas d'elle-même ; elle réclame, pour atteindre son unicité, que le *Dasein* concoure à une destinée commune, c'est-à-dire qu'il prenne en charge son propre destin en tant qu'il s'agit d'un destin commun.

---

[1] *SuZ*, § 74, p. 384 ; trad. fr. (modifiée), p. 290. *Cf. Brief über den Humanismus*, p. 337-338 ; trad. fr., p. 96.

[2] « La clarification de l'être-dans-le-monde a montré que ce qui "est" de prime abord n'est point un simple sujet sans monde, et que rien de tel n'est non plus jamais donné. Et en fin de compte, tout aussi peu est donné de prime abord un Moi isolé sans les autres » (*SuZ*, § 25, p. 116 ; trad. fr. (modifiée), p. 107-108) et « Le monde du *Dasein* est monde commun [*Mitwelt*] » (*SuZ*, § 26, p. 118 ; trad. fr., p. 109).

[3] *Cf.* Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1953, p. 102.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

La répétition (*Wiederholung*) de ce qui est toujours déjà donné dans le sillage de la tradition — « Die *Wiederholung ist die ausdrückliche Überlieferung* »[1] — est le mode selon lequel le *Dasein* existe expressément comme destin. Ce n'est que dans la répétition que le *Dasein*, en assumant son attachement à l'héritage transmis — au « répétable » — s'ouvre au destin qui l'attend et, dans cette ouverture, se tient prêt à l'accomplir :

> Nous caractérisons la répétition comme le mode de la résolution auto-délivrante par lequel le *Dasein* existe expressément comme destin. […] L'auto-délivrance devançante, contenue dans la résolution, au Là de l'instant, nous la nommons le destin. En lui se fonde conjointement le co-destin, terme par lequel nous entendons le provenir du *Dasein* dans son être-avec-autrui[2].

L'expérience fondatrice doit par conséquent être telle qu'elle ouvre le *Dasein* à la dimension collective de son existence authentique. L'expérience de l'angoisse devant sa propre mort, qui transporte le *Dasein* dans l'horizon d'un destin commun, est, de ce fait, une *expérience commune*.

5. L'expérience fondatrice du combat

Quoique l'analytique existentiale soit fondamentalement incapable d'élucider de façon exacte ce pour quoi le *Dasein* se décide, dans la résolution, à chaque fois facticement — mais comment le pourrait-elle, sinon sans perdre la généralité qui caractérise le propos philosophique ? —, Heidegger donne cependant des indications relativement précises quant à savoir où et comment le *Dasein* peut accéder à sa mobilité historique authentique — entendue désormais comme l'entrée dans un destin commun. Sur la spécification de l'expérience fondatrice, Heidegger semble en effet très clair : c'est dans l'expérience du combat (*Kampf*), instant où « l'être-homme », au plus proche de ses compagnons, se sent libre pour le sacrifice qu'une telle situation peut exiger de lui (§ 74) :

> C'est dans la communication qui partage et dans le combat [*In der Mitteilung und im Kampf*] que se libère la puissance du destin commun [*Geschick*]. Le co-destin destinal du *Dasein* [*Das schicksalhafte Geschick des Daseins*] dans

[1] *SuZ*, § 74, p. 385 ; trad. fr., p. 290.
[2] *SuZ*, § 74, p. 386 ; trad. fr., p. 290-291.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

> et avec sa « génération » constitue le provenir (*Geschehen*) plein, authentique du *Dasein*[1].

Un peu plus loin, à la fin du § 75, Heidegger précise le sens d'une telle expérience du combat :

> Dans la résolution est contenue la stabilité existentiale qui, par essence, a déjà anticipé tout instant possible né d'elle. La résolution comme destin est la liberté pour le *sacrifice*, tel qu'il peut être exigé par la situation, d'une décision déterminée[2].

Heidegger n'est pas très prolixe, dans *Sein und Zeit*, sur cette expérience du combat et sur l'importance de la compréhension qu'un libre sacrifice de soi peut, à chaque instant, être exigé par la communauté[3]. Peu importe, il n'en reste pas moins que, dans ce sommet du *Hauptwerk* que constitue le § 74, la communauté, le peuple, le combat et la liberté pour le sacrifice sont clairement associés en tant que constituants de l'expérience fondatrice qui révèle au *Dasein* la dimension authentique de son existence.

À présent, on voit d'autant mieux comment l'historialité constitue une élaboration plus concrète de la temporalité. Libre pour la mort, c'est-à-dire prêt à mourir, le *Dasein* assume, au moment du combat, son être-jeté. Dans *l'instant* de la situation où un sacrifice peut être exigé de lui, le *Dasein* rassemble, dans le projet de sa résolution, ce que, suivant son être-jeté, il a à être :

> Seul un étant qui est essentiellement avenant en son être, de telle manière que, libre pour sa mort et se brisant sur elle, il puisse se laisser re-jeter vers son Là factice, autrement dit seul un étant qui, en tant qu'avenant, est en même temps étant-été, peut, en se délivrant à lui-même la possibilité héritée, assumer son être-jeté propre et être instantané pour « son temps ». Seule la temporalité authentique, qui est en même temps finie, rend possible quelque chose comme un destin, c'est-à-dire une historialité authentique[4].

---

[1] *SuZ*, § 74, p. 384 ; trad. fr. (modifiée), p. 290.
[2] *SuZ*, § 75, p. 391 ; trad. fr., p. 294.
[3] « La résolution comme destin est la liberté pour le *sacrifice*, tel qu'il peut être exigé par la situation, d'une décision déterminée » (*SuZ*, § 75, p. 391 ; trad. fr., p. 294).
[4] « *Nur Seiendes, das wesenhaft in seinem Sein zukünftig ist, so daß es frei für seinen Tod an ihm zerschellend auf sein faktisches Da sich zurückwerfen lassen kann, das heißt nur Seiendes, das als zukünftiges gleichursprünglich gewesend ist, kann, sich selbst die ererbte Möglichkeit überliefernd, die eigene Geworfenheit über-nehmen*

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Le temps n'est plus, dans l'expérience du combat, une suite discontinue d'instants ponctuels qui se déroule selon un sens linéaire. Dans l'instant de la lutte, le *Dasein* ressaisit un passé qui ne se limite pas à sa seule existence singulière mais qui, au contraire, est élargi à l'histoire de sa tradition et, dans cette réappropriation de son héritage, vise à son accomplissement. Passé et futur fusionnent, dans l'instant présent de la résolution, comme une seule dimension homogène qui se réalise dans le moment de l'être-résolu :

> La résolution constitue la *fidélité* de l'exigence envers le Soi-même propre. En tant que résolution prête *à l'angoisse*, la fidélité est en même temps possible respect de l'unique autorité que puisse avoir un libre exister, c'est-à-dire des possibilités répétables de l'existence. Ce serait mécomprendre ontologiquement la résolution que d'imaginer qu'elle n'*est* effective en tant que « vécu » qu'aussi longtemps que « dure » l'« acte » de décision. […] La continuité ne se forme pas d'abord par et à partir de l'ajointement d'« instants », mais ceux-ci naissent au contraire de la temporalité *déjà é-tendue* de la répétition en tant qu'étant-été de façon avenante[1].

Peut-on décrire plus exactement la nature de l'expérience ontologique fondamentale, qui s'est affirmée comme expérience du combat ? Dans son commentaire de *La Germanie*, l'un des hymnes de Hölderlin auxquels il consacre un cours en 1934-1935, Heidegger revient de façon beaucoup plus précise sur cette expérience du combat. Je me permets de citer un important passage de ce commentaire dans son intégralité, car il est particulièrement éclairant pour notre propos :

> Chez les soldats au front, la camaraderie [*Die Kameradschaft der Frontsoldaten*] ne provient pas d'un besoin de se rassembler parce que d'autres personnes dont on est éloigné ont fait défaut, ni d'un accord préalable [quelque chose comme un *contrat*] pour s'enthousiasmer en commun ; sa plus profonde, son unique raison est que la proximité de la mort [*die Nähe des Todes*] en tant que sacrifice a d'abord amené chacun à une identique annulation [*Nichtigkeit*], qui est devenue la source d'une appartenance absolue à chacun des autres. C'est justement la mort que chaque homme doit mourir pour lui seul et qui isole à l'extrême chaque individu, c'est la mort, et l'acceptation du sacrifice qu'elle exige, qui créent avant tout l'espace de communauté dont jaillit la camaraderie. La camaraderie a-t-elle donc sa source dans l'angoisse ?

---

und augenblicklich sein für "seine Zeit". Nur eigentliche Zeitlichkeit, die zugleich endlich ist, macht so etwas wie Schick-sal, das heißt eigentliche Geschichtlichkeit möglich » (*SuZ*, § 74, p. 385 ; trad. fr. (légèrement modifiée), p. 290).

[1] *SuZ*, § 75, p. 391 ; trad. fr., p. 294.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

> Oui et non. Non, si, comme le petit-bourgeois [*Spiessbürger*], on entend par angoisse le tremblement éperdu d'une lâcheté qui a perdu la tête. Oui, si l'angoisse est conçue comme une proximité métaphysique de l'absolu qui n'est accordée qu'à l'autonomie et à l'acceptation suprêmes. Si nous n'intégrons pas de force à notre *Dasein* des puissances qui lient et isolent aussi absolument que la mort comme sacrifice librement consenti, c'est-à-dire qui s'en prennent aux racines du *Dasein* de chaque individu, et qui résident d'une façon aussi profonde et entière en tout savoir authentique, il n'y aura jamais de « camaraderie » : tout au plus une forme particulière de société [*Gesellschaft*][1].

On retrouve dans cet extrait les thèmes de la critique de la société (*Gesellschaft*), courante à l'époque[2], du contractualisme, de la sollicitude, etc. Dans le cadre de cette étude, seule m'intéresse la scène à laquelle Heidegger fait référence pour illustrer ce que j'ai appelé l'expérience fondatrice : la proximité avec la mort, qui devient liberté pour le sacrifice de sa propre existence, la vie des soldats sur le front, c'est-à-dire l'expérience de la guerre, en offre l'illustration la plus parfaite. Le passage du destin singulier (*Schicksal*) à la destinée commune (*Geschick*) s'opère dès lors que chaque individu, ayant fait sien son *Dasein* dans le libre consentement du sacrifice, se conçoit membre d'une communauté — à laquelle lui ouvre *de facto* ce consentement au sacrifice de soi. En ce sens, si le destin peut être qualifié de *commun*, c'est précisément parce qu'il se fonde dans la communauté (*Gemeinschaft*) et le peuple (*Volk*), et non pas sur la seule destinée personnelle.

---

[1] Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 39 : *Hölderlins Hymnen « Germanien » und « Rhein »* (désormais cité *GA* 39), S. Ziegler (Hrsg.), Frankfurt a/M., V. Klostermann, 1980, p. 72-73 ; trad. fr. F. Fédier & J. Hervier, *Les* Hymnes *de Hölderlin* : La Germanie *et* Le Rhin, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Bibliothèque de Philosophie/Série Martin Heidegger », 1988, p. 76-77. Pour un intéressant commentaire de cet extrait, je renvoie à Marc Crépon, « "Être pour la mort" et "Pensée du nous" », dans Gérard Bensussan & Joseph Cohen (dir.), *Heidegger. Le Danger et la promesse*, Paris, Éditions Kimé, coll. « Philosophie en cours », 2006, p. 79-92.

[2] L'opposition *Gemeinschaft*/*Gesellschaft*, courante chez Heidegger, était largement présente à l'époque, notamment grâce au célèbre ouvrage de Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887), dont la deuxième édition, désormais sous-titrée *Grundbegriffe der reinen Soziologie*, paraît en 1912, soit deux ans avant la Première Guerre, période durant laquelle l'opposition des deux termes connaîtra une fortune remarquable, notamment dans les milieux conservateurs.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Le solipsisme existential, qui menaçait l'expérience de l'angoisse[1], est enfin dépassé, voire *sursumé*, dans *l'expérience commune* du combat. Au moment de la lutte sur le front, le *Dasein* se singularise et, dans cet isolement, entre en communion avec ses camarades autour d'un projet commun[2]. L'angoisse qui caractérise une telle épreuve — le combat à mener — isole le *Dasein* — car la mort « isole à l'extrême chaque individu » —, mais, paradoxalement, c'est dans ce retour vers la possibilité la plus propre, qu'un espace de communauté jaillit[3]. C'est donc au plus près de la mort, quand il défend avec d'autres un héritage commun, que le *Dasein* atteint son être-ensemble authentique. Il entre alors pleinement, avec ses compagnons, dans un destin commun qui, toujours déjà le leur, attendait son assomption. Voici enfin résolue, dans l'expérience de la lutte sur le front, la tension entre la possibilité extrême du sacrifice de soi et « la communication qui partage », que Heidegger indiquait au § 53 de *Sein und Zeit*, à titre de « Projet existential d'un être authentique pour la mort » — et dont les échos se prolongeront jusqu'au § 75 :

> Le devancement ouvre à l'existence, en tant que possibilité extrême, le sacrifice de soi et brise ainsi tout raidissement sur l'existence à chaque fois atteinte […]. Mais la mort, comme possibilité absolue, n'isole que pour rendre, indépassable qu'elle est, le *Dasein* comme être compréhensif pour le pouvoir-être des autres[4].

Dans l'expérience de la lutte sur le front, le *Dasein* se singularise collectivement : non parce qu'il sait qu'il peut mourir avec d'autres — on n'expérimente pas la mort d'autrui —, mais parce que le Soi-même qui est interpellé et qui, dans cet appel, se constitue, est celui d'une communauté qui *existe* authentiquement au moment de cette expérience commune. L'être du *Dasein* advient tel le prisme à travers lequel la lumière de l'Être jaillit ; cette lumière ne provient pas d'un sujet isolé, elle est celle d'un être-ensemble historique[5].

---

[1] *SuZ*, § 40, p. 190 ; trad. fr., p. 158.
[2] L'expérience de la vie sur le front permet de la sorte une sollicitude authentique (*Fürsorge*). Je ne développerai pas ici cette thématique, *cf. SuZ*, § 26, p. 122 *sq*. ; trad. fr., p. 111 *sq*.
[3] *GA* 39, p. 73 ; trad. fr., p. 77.
[4] *SuZ*, § 53, p. 264 ; trad. fr. (modifiée), p. 209-210, cité dans Marc Crépon, « "Être pour la mort" et "Pensée du nous" », art. cit., p. 87.
[5] *GA* 39, p. 174 ; trad. fr., p. 164.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Conclusion

La question du sens de l'Être signifie pour le *Dasein* la possibilité d'atteindre à sa mobilité historique authentique — son existence propre. Cet accès se réalise à la faveur d'une expérience fondatrice, incontestablement commune, et dont j'ai montré que l'illustration paradigmatique semblait être la lutte sur le front : au moment du combat, le *Dasein* se situe, avec ses compagnons, au plus proche de l'Être. La résolution du problème posé par l'analytique existentiale passe donc par la mise en jeu de l'engagement du *Dasein*, qu'il soit prêt à vivre une expérience pour laquelle il y va du sacrifice de sa propre vie.

Cette expérience ne constitue néanmoins que le point d'orgue d'une relation entre l'être du *Dasein* et l'Être de l'étant qui, tout au long de son déploiement, semble plutôt difficile. Ce que j'ai appelé, à la suite de Heidegger, « transpropriation », que l'on pourrait aussi concevoir sous la figure merleau-pontyenne du chiasme, rend justice de cette relation de réciprocité et de co-appartenance entre l'être du *Dasein* et l'Être de l'étant qui ne paraît jamais trouver le repos autrement que dans cet instant paroxystique de la lutte commune. Ainsi, et bien que l'essence du *Dasein* et l'essence de l'Être convergent, il existe, au sein de cette unité, une divergence, une tension à même l'unité[1] — l'histoire de l'Être consistant dans le déploiement de cette tension. De ce mouvement tout en systole et diastole en quoi consiste l'histoire de l'Être, on peut déduire qu'à chaque fois que le *Dasein* s'engagera dans son destin qu'elle touchera à sa fin, car la tension constitutive de celle-ci s'approchera alors de sa résolution. Le dépassement de la Métaphysique comme entrée dans une existence commune authentique signifierait ainsi *l'advenue* de l'absence d'histoire. Pour Heidegger, l'existence réconciliée avec elle-même effectue comme un saut par-dessus sa propre histoire : elle atteint à cette origine qui s'était découverte au *Dasein* dans l'expérience fondatrice de la lutte.

Comment toutefois ne pas interpréter un tel saut comme celui du tigre, dont Benjamin parle dans ses thèses « Sur le concept d'histoire »[2] ? L'histoire de l'Être ne compose-t-elle pas avec une « image "éternelle" du passé », bien plutôt qu'elle ne dépeint « l'expérience unique de la rencontre avec ce

[1] À nouveau, je renvoie à Julien Pieron, *Pour une lecture systématique de Heidegger. Identité, différence, production immanente, op. cit.*

[2] Walter Benjamin, « Sur le concept d'histoire », dans *Id*., *Œuvres III*, trad. fr. M. de Gandillac *et alii*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Folio/Essais », 2000, p. 439.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

passé »[1] ? C'est probablement le cas. En pourtant, il faudrait faire en sorte que l'instant de l'angoisse devant sa propre mort soit celui où le passé comme image vraie ressurgit. Mais pour cela c'est l'« instant du danger »[2] lui-même qui doit changer et devenir « assez viril pour faire éclater le continuum de l'histoire »[3]. Alors seulement l'image du passé qui s'offrira inopinément au sujet historique pourra sans atermoiement lui indiquer sa destination, la lutte sur le front se transformant en « combat pour le passé opprimé »[4].

[1] *Ibid*., p. 441.
[2] *Ibid*., p. 431.
[3] *Ibid*., p. 441.
[4] *Idem*.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XII 4, 2016 (Actes 9), p. 283-297
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

La modernité à l'épreuve de la peinture : Une approche du sens critique des derniers tableaux de Malévitch

Par ARTHUR COOLS
Universiteit Antwerpen

Introduction

Les réflexions élaborées dans cet article se rapportent à la dernière période (1928-1932) de Kazimir Malévitch, devenu célèbre par le « Carré noir » (1914) qui a inauguré le suprématisme. En dépit de l'ouverture vers l'abstraction, caractéristique du suprématisme, on constate dans les derniers tableaux un retour au figuratif. Les figures sont certes très réduites, mais tout de même reconnaissables comme figures humaines ou têtes d'homme. Le titre des tableaux leur prête d'ailleurs un nom : « paysans », « femme rouge », « figure ». Le visage n'est pas marqué et, si les yeux regardent, ils restent abstraits. On retrouve en outre dans certains tableaux un horizontal qui marque l'ouverture d'un horizon et un rapport au monde. Le paysage est parfois divisé en des champs de couleurs diverses, le ciel en fumées de couleurs grises et noires. Les couleurs sont fortes, créant des oppositions violentes. La division des champs est floue ; les couleurs semblent flotter. Le rapport entre figure et monde est détaché : ainsi, par exemple, la femme rouge nous donne l'impression de s'élever au-dessus du paysage ou encore, dans le tableau « Paysans », la figure centrale derrière laquelle on peut reconnaître des avions au-dessus des champs au lointain est comme détachée du paysage.

Comment interpréter ces tableaux ? On a suggéré que Malévitch avait voulu s'adapter aux exigences esthétiques du communisme staliniste de son temps — sans succès, il faut le dire, car son œuvre fut mise sous surveillance et exclue du canon officiel de l'esthétique communiste. Dans une telle

optique, le retour au figuratif resterait en-deçà de la percée réalisée par le suprématisme et signifierait un retour en arrière, une sorte de trahison à l'égard de sa position avant-gardiste d'avant la révolution russe. Cela expliquerait pourquoi ces tableaux n'ont pas attiré de commentaires, à l'encontre du « Carré noir », qui est peut-être un des tableaux les plus commentés par les philosophes dans l'histoire de la philosophie de l'art[1].

On connaît les interprétations que le suprématisme de Malévitch a suscitées dans la théorie de l'art qui veut tenir compte de la percée de l'avant-garde. Selon Jean-François Lyotard, l'œuvre du peintre russe reste moderne, témoignant d'un rapport mélancolique à l'égard de la perte de la présence de la figuration, et en ce sens précis elle ne relève pas encore de l'esprit d'innovation caractéristique du postmoderne, comme c'est le cas pour Duchamp[2]. Pour Thierry de Duve, qui ne voit aucune différence essentielle entre les *ready made* de Duchamp et les aboutissements du suprématisme, Malévitch touche à sa façon à la fin de la peinture[3]. Selon cette ligne interprétative, le retour au figuratif dans la dernière période n'a retenu aucune attention particulière. Pour Lyotard, ce retour corrobore sans doute la visée profondément mystique et mélancolique de Malévitch. Pour de Duve, ce même retour est dépourvu d'un sens historique important.

Cet article tentera une autre approche. Loin de considérer le retour au figuratif dans ces tableaux comme un retour en arrière et une rupture avec les acquis du suprématisme, je voudrais soutenir l'hypothèse qu'il signale au contraire une prise de conscience de la nécessité d'approfondir et de renouveler les pouvoirs critiques inhérents au suprématisme dans un nouveau contexte idéologique — post-révolutionnaire. Dans une telle perspective, la recherche du dernier Malévitch devient un laboratoire pictural pour étudier les conditions du sens et du pouvoir critiques de la figuration en peinture, faisant preuve d'une vigilance à l'égard du présent. Je voudrais donc présenter Malévitch comme « *Kulturkritiker* » et l'image picturale comme un espace qui examine les moyens et les limites qui lui sont propres afin de pouvoir réfléchir la crise de la modernité. Il ne s'agit pas, par là, de renouer subrepticement avec une tradition classique de la représentation (entendue ici

[1] Pour une mise au point, voir e.a. Felix Philipp Ingold, « Welt und Bild. Zur Begründung der suprematistischen Ästhetik bei Kazimir Malevič », dans Gottfried Boehm (Hrsg.), *Was ist ein Bild ?*, München, Fink, 1995, p. 367-410.

[2] Jean-François Lyotard, *Le Postmoderne expliqué aux enfants. Correspondance 1982-1985*, Paris, Éditions Galilée, 1986, p. 30.

[3] Thierry de Duve, « Malévitch et la question de l'abandon », dans *Id*., *Nominalisme pictural. Marcel Duchamp : La peinture et la modernité*, Paris, Éditions de Minuit, 1984, p. 227-233.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

comme art figuratif ou figuration picturale), mais d'examiner par quels sens la notion de représentation en peinture peut être enrichie malgré toutes les critiques qu'elle a subi au XX^e^ siècle. À quel sens de la représentation invite le retour au figuratif dans les derniers tableaux de Malévitch ?

Entre le « Carré noir » et le suprématisme qu'il inaugure, d'une part, et le retour au figuratif à la fin de sa vie, de l'autre, il semble que le rapport de Malévitch à la modernité ait changé. Ce changement concerne l'essence et la tâche de la peinture dans les péripéties de la modernité qui, selon une opinion très répandue, a causé le déclin de l'image picturale au profit de l'image photographique et cinématographique en vertu de l'application des nouvelles technologies dans la production artistique. Ce changement et l'affirmation de la peinture qui s'y exprime se décident toutefois à travers un débat avec les constructivistes autour de la question du rôle des nouvelles techniques dans la production artistique. Dans ce qui suit, je vais d'abord rappeler le sens critique et phénoménologique qu'a reçu le « Carré noir » comme ouverture au suprématisme et à l'art abstrait au XX^e^ siècle avant d'examiner le sens du retour à la figuration dans les dernières œuvres de Malévitch.

Malévitch comme « *Kulturkritiker* »

Malévitch n'est certes pas le premier pour qui la recherche picturale est une recherche philosophique. Il s'agit pour lui aussi de la vérité en peinture : « *En art on a besoin de Vérité et non de sincérité* », écrit-il dans « Du cubisme et du futurisme au suprématisme. Le nouveau réalisme pictural » (1916)[1]. Mais, à l'encontre de Paul Cézanne, qui fonde cette recherche sur une analyse de la perception visuelle, ou bien encore à l'encontre aussi de Giorgio de Chirico, qui reconstruit l'espace pictural selon une recherche métaphysique de la réalité des objets, le peintre russe recherche cette vérité en révélant les conditions de la création artistique de l'image picturale. Cette recherche l'entraîne dans un mouvement radical abandonnant et éliminant l'une après l'autre les différentes conventions de l'image picturale : la dépendance à l'égard de l'objet représenté, la construction de l'espace selon les règles de la perspective ou selon les règles du cubisme, la ligne horizontale, l'espace de la

[1] Kazimir Malévitch, « Du Cubisme et du futurisme au suprématisme. Le nouveau réalisme pictural » (1916), dans *Id*., *De Cézanne au suprématisme. Tous les traités de 1915 à 1922*, trad. fr. J.-C. et V. Marcadé avec la collaboration de V. Schiltz, préface et présentation de J.-C. Marcadé, Lausanne, Éditions de L'Âge d'Homme, 1974, p. 49.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

représentation. Le parcours de Malévitch possède ceci de particulier qu'un demi-siècle avant cet événement qui fait aboutir l'art plastique dans la philosophie, selon l'expression d'Arthur Danto, Malévitch l'a déjà réalisé en abandonnant effectivement son métier de peintre pour s'adonner pendant quelques années à la philosophie et à la rédaction de son livre, *Suprematismus — Die gegenstandslose Welt*[1]. Or, cet aboutissement de la peinture en philosophie se produit pour des raisons exactement opposées à celles mentionnées par Danto : tandis que, pour celui-ci, la fin de l'art résulte du fait que les techniques de la production artistique ont tellement évolué qu'il devient enfin possible de créer une œuvre d'art — le « Brillo Box » de Warhol — dont les qualités visuelles sont identiques avec les qualités de l'objet dans le monde dont elle est une copie[2], Malévitch rencontre la philosophie sur son chemin suprématiste en éliminant toute référence à l'évidence d'un objet déjà donné. En creusant et en approfondissant les conditions de la création artistique, il s'applique à révéler et à réfléchir dans l'espace pictural une dimension que présuppose toute apparition d'objet.

Pour Malévitch, le suprématisme n'est pas seulement la découverte du formalisme, même s'il considère la réduction à la forme comme le point zéro de toute création artistique. Pour lui, le suprématisme ne consiste pas en un courant artistique parmi d'autres et ne se limite pas non plus à réaliser une nouvelle approche de la création artistique. Le suprématisme est davantage une ontologie invitant à une nouvelle entente de la réalité, de l'homme et du monde, de la création artistique et de l'espace pictural[3]. Quoiqu'on pense de la qualité philosophique des écrits de Malévitch, plusieurs interprètes ont vu dans la radicalité avec laquelle il met en question toute objectivité en peinture, pour s'approcher de ce qui conditionne l'apparaître pictural en tant

[1] Kazimir Malévitch, *Suprematismus — Die gegenstandslose Welt*, Werner Haftmann (Hrsg.), Köln, DuMont Buchverlag, 1989.

[2] Arthur C. Danto, *Beyond the Brillo Box. The Visual Arts in Post-Historical Perspective*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1992, en particulier « The Artworld Revisited: Comedies of Similarity », p. 33-53.

[3] « Aufgabe der Kunst war es, Erregungs- oder Spannungszustände in die Wirklichkeit zu verkörpern, in eine "Wirklichkeit" die doch immer nur Kulisse bleibt. Die wahre Wirklichkeit bleibt unsichtbar, denn es kann die gegenständliche Kunst nicht in sie eindringen. [...] Das Können, etwas Vorhandenes nachzubilden, war bisher der Genius der Kunst. Die Neue Kunst hingegen hat diesem Genius entsagt und versucht, die Erregung sichtbar zu machen. Ihr Genius ist nicht mehr die Kunst des Nachahmens, sondern der Verkörperung der Erregung als Erweckung zum Sein, zur Wirklichkeit. Als Wirklichkeit tritt die Kunst in ihre Suprematie » (Kazimir Malévitch, *Suprematismus — Die gegenstandslose Welt*, *op. cit.*, p. 180).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

que tel, une expression d'une recherche phénoménologique[1]. Emmanuel Martineau, l'auteur de *Malévitch et la philosophie*, y voit même une expression avant la lettre de la différence ontologique qui est l'ouverture de la philosophie heideggérienne[2]. C'est le rapport à l'être de la création artistique qui détermine la recherche de Malévitch et qui contient l'exigence de libérer la peinture de toute dépendance à l'égard de l'étant (*Vorhandenes* — ce terme est déjà employé par Malévitch), fut-ce l'étant du phénomène. Il y a dans la recherche de Malévitch une conscience très développée de ce que les définitions traditionnelles de la création artistique, qui ont expliqué celle-ci en la soumettant à une réalité déjà donnée, obstruent l'accès à la véritable réalité. Cette conscience est à la mesure de la radicalité avec laquelle il rejette tout rapport à l'étant afin de pouvoir présenter l'invisible qui conditionne la création artistique. Selon Martineau, le peintre russe va, dans sa recherche, plus loin que Heidegger, au point de l'avoir déjà déconstruit. En effet, alors que celui-ci explique la notion de « phénomène » (*Erscheinung*) en l'attribuant à ce qui se montre de soi-même, celui-là abandonne cette notion à cause du lien qu'elle conserve avec l'apparition d'un objet. N'est phénomène que ce qui se montre comme étant. Or, Malévitch cherche à éliminer toute référence à un étant afin d'avoir accès à l'apparaître pur. Le néant n'aura pas le même sens dans les écrits de Malevitch que dans l'ontologie existentiale de l'historialité chez Heidegger[3].

Quoiqu'il en soit, Malévitch peut, par son approche spécifique, affirmer à la fois l'autonomie irréductible de la création artistique et l'identité entre l'art et la vie. L'autonomie irréductible de la création artistique signifie que l'art produit ses formes à partir de sa propre condition et ne les emprunte plus ni à la culture ni à la nature : « Il y a création seulement là où dans les tableaux apparaît la forme qui ne prend rien de ce qui a été créé dans la nature, mais qui découle des masses picturales, sans répéter et sans modifier

[1] *Cf.* Felix Philipp Ingold, « Welt und Bild. Zur Begründung der suprematistischen Ästhetik bei Kazimir Malevič », art. cit., p. 375. L'auteur parle en terme d'une « In-Erscheinung-treten-lassen der Phänomene » par quoi le caractère pictural de l'image (*die Bildlichkeit des Bildes*) devient visible.

[2] Emmanuel Martineau, *Malévitch et la philosophie. La question de la peinture abstraite*, Lausanne, Éditions de L'Âge d'Homme, 1977. Voir également Jean-Claude Marcadé, « Le Suprématisme de K.S. Malevič ou l'art comme la réalisation de la vie », dans *Revue des études slaves*, 56/1, 1984, p. 66 : « Il s'agit d'une libération du regard en direction de l'être par la mise entre parenthèses de l'étant, selon une formulation de Heidegger ».

[3] Emmanuel Martineau, *Malévitch et la philosophie. La question de la peinture abstraite*, *op. cit.*, p. 49 et 191 *sq.*

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

les formes premières des objets de la nature »[1]. Le monde sans objet doit être produit par la création artistique. C'est ainsi qu'elle se frayerait un chemin vers la vraie réalité qui conditionne et la culture et la nature. Cette réalité, Malévitch l'appelle « excitation » (*Erregung*) ou « tension » (*Spannung*). Il ne s'agit pas de représenter la tension entre les forces ou les conflits dans le monde ou dans la nature, mais la tension inhérente à la sensibilité pure. Ainsi, ce que l'œuvre d'art présente, ce n'est pas tant une image de la réalité que la condition d'être de la réalité : l'événement des tensions en mouvement permanent[2].

Cette façon de présenter la réalité distingue ce que Malévitch appelle « le tableau vivant » et « les formes vivantes » de la représentation caractéristique du tableau traditionnel[3]. Tandis que celui-ci, en copiant les formes de la nature, fixe tout vivant dans l'espace de la toile et le transforme ainsi « en un état d'immobilité morte », dans celui-là, « [d]ans l'art du suprématisme[,] les formes vont vivre ainsi que toutes les formes de la nature »[4]. « De telles formes ne seront pas la répétition des objets qui vivent dans la vie, mais seront-elles-mêmes un objet vivant. La surface coloriée est la forme vivante réelle »[5]. Ce tableau « vivant » n'est plus bidimensionnel ni tridimensionnel, mais transforme l'espace pictural en une nouvelle — « quatrième » — dimension, celle d'un espace-mouvement présentant la condition et le principe de la création artistique. La création artistique qui réussit cette percée non seulement libère l'art, mais aussi l'homme de leur soumission à l'objectivation. L'art ne doit plus se mesurer à la nature, parce qu'il a abandonné le principe de l'imitation et rejoint lui-même les forces et les tensions de la nature. L'homme ne doit plus se mesurer à un monde qui le réduit à un instrument parce que le monde se révèle être par la création artistique, sans objet et sans objectivation, pur rythme de la sensibilité où l'homme rejoint sa véritable nature.

---

[1] Kazimir Malévitch, « Du Cubisme au suprématisme en art, au nouveau réalisme de la peinture en tant que création absolue » (1915), dans *Id*., *De Cézanne au suprématisme. Tous les traités de 1915 à 1922*, *op. cit.*, p. 38.

[2] Jean-Claude Marcadé parle pour cette raison d'une « vision radicalement moniste du monde » chez Malévitch et de l'« identification de l'acte pictural et du mouvement du monde » (*cf.* Jean-Claude Marcadé, « Le Suprématisme de K.S. Malevič ou l'art comme la réalisation de la vie », art. cit., p. 64).

[3] Kazimir Malévitch, « Du Cubisme et du futurisme au suprématisme. Le nouveau réalisme pictural » (1916), art. cit., p. 55 *sq.*

[4] *Ibid.*, p. 67.

[5] *Ibid.*, p. 63.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

C'est dans le suprématisme blanc que se réalise cette transformation. L'évolution du « Carré noir » qui ouvre le suprématisme au « Blanc sur blanc » qui l'achève (1918) est significative pour le sens même du suprématisme. L'effacement progressif de l'opposition entre noir et blanc au profit de la seule présence du blanc sur blanc n'accuse pas seulement le mysticisme dans la recherche de Malévitch, mais est consécutif à l'ouverture du suprématisme et annonce déjà la rupture avec le constructivisme. La couleur noire reste liée à la ligne qui est traditionnellement utilisée pour dessiner les contours et circonscrire l'objet à peindre. C'est pourquoi elle est caractéristique de la formation graphique et de l'écriture qui gardent, toutes deux, un rapport aux contours, à la délimitation et à l'identification de l'objet. Érigée en surface par la forme du carré, la couleur noire nie cette fonction de la ligne et rend par là la visibilité de l'image-objet opaque, mais elle ne permet pas de créer et de transformer l'espace pictural en un espace mouvement. En tant que négation de toute possibilité, elle est trop massive et trop statique. Le blanc, en revanche, est dynamique et potentialité pure, évoquant à la fois le repos imperturbable et le mouvement infini des possibilités[1].

Quel sens de la modernité se réfléchit dans le suprématisme de Malévitch ? Il va sans dire que la recherche picturale de l'être du monde en dehors de toute objectivation implique une critique radicale de la rationalité occidentale. Dans la formulation de cette critique, Malévitch rejoint les attaques aux principes épistémologiques de cette rationalité exprimées dans la philosophie de Friedrich Nietzsche. C'est à travers la recherche de la création artistique que sont récusées et abandonnées l'une après l'autre les dichotomies classiques de l'être et de l'apparaître, de l'opposition entre sujet et objet, de la compréhension du monde comme totalité ou connexion des objets. C'est à travers la recherche de la création artistique qu'un accès est forgé vers ce qui conditionne la conscience de la réalité et ce qui reste invisible dans la rationalité objectivant l'homme et le monde, à savoir le rythme et l'excitation de l'apparaître pur ou de la sensibilité pure en-deçà de toute objectivation. Il est intéressant de constater que Malévitch rejoint de cette façon dans sa recherche picturale l'analyse que Maurice Merleau-Ponty a donnée de la perception cinématographique, ainsi par exemple lorsque celui-ci écrit : « Bien loin d'être un simple "déplacement", le mouvement est

[1] « Die Bewegung des Suprematismus geht bereits in dieser Richtung, sie ist auf dem Wege zur weißen gegenstandslosen Natur, zu weißen Erregungen, zum weißen Bewußtsein und zu weißer Reinheit als der höchsten Stufe jeden Zustandes, der Ruhe wie der Bewegung » (Kazimir Malévitch, *Suprematismus — Die gegenstandslose Welt*, *op. cit.*, p. 181).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

inscrit dans la texture des figures ou des qualités, il est comme révélateur de leur être »[1]. Dépassant la distinction entre le représenté et la présentation dans l'espace pictural, transformant celui-ci en un espace-mouvement et le révélant en tant que tel comme mouvement de l'être, Malévitch nous introduit à une nouvelle vision du monde — qui n'est pas donnée comme un objet en dehors ou au-delà de la création artistique — et de l'image — qui n'est pas une représentation. Cette nouvelle vision a également son point de départ, comme Mauro Carbone le décrit à propos de Merleau-Ponty dans une réflexion sur l'image cinématographique, dans

> une *réhabilitation ontologique de la surface sur laquelle l'apparaître se montre* ; une surface qu'il ne faut, dès lors, plus penser comme le *voile* qui cacherait le vrai et qui devrait donc être levé ou même percé, mais comme l'*écran* qui s'avère être la condition décisive pour *faire voir* les images où la vérité se manifeste[2].

Il semble clair, dès lors, que le tournant vers le suprématisme et le mysticisme auquel aboutit celui-ci avec « Blanc sur blanc » impliquent un rejet de la production de masse industrielle et du naturalisme inhérent au matérialisme théorique des sciences positives dans le monde moderne. Pourtant, ce rapport est plus complexe et plus ambigu. La percée du suprématisme, Malévitch l'énonce explicitement en continuité avec les élans et les acquis du futurisme et du cubisme. Le premier croquis d'un carré à moitié noir apparaît dans l'opéra futuriste de Matjushin « Victoire sur le soleil », pour lequel Malévitch avait dessiné les costumes et la scène. Il s'agit d'un véritable optimisme à l'égard de la technique qui va libérer l'homme de sa condition terrestre donnant naissance au *Kraftmensch* capable de soumettre à son pouvoir les énergies de la nature. Le carré noir y figure comme un soleil obscurci qui implique la destruction de toutes les notions-clés par lesquelles l'homme s'est interprété lui-même, la nature et le monde, à commencer par l'héritage platonicien, le soleil étant entendu comme métaphore du bien qui soumet la création artistique à la définition d'imitation.

Dans une lettre à Matjuschin de 1915, il s'avère que Malévitch était très conscient de la signification du carré noir dans cet opéra et pour l'évolution de son œuvre : il y appelle la fonction du carré noir « l'embryon

[1] Maurice Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, Paris, Éditions Gallimard, 1968, p. 15.

[2] Mauro Carbone, « Pour une réhabilitation ontologique de l'écran. Merleau-Ponty et Lyotard entre peinture et cinéma », dans *Id*., *L'Empreinte du visuel. Merleau-Ponty et les images aujourd'hui*, Genève, Éditions MetisPresses, 2013, p. 127-141.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

de toutes les possibilités, qui, dans son développement, devient une force terrible ; sa scission engendre dans la peinture une culture prodigieuse. Dans l'opéra, il signifie le début de la victoire »[1]. Il s'ensuit que, pour Malévitch, la découverte du carré noir et celle de sa signification artistique n'impliquent nullement un rejet des forces de transformation de la modernité, mais elles en découlent au contraire. C'est grâce à la destruction des formes héritées de la culture du passé — destruction qui est inhérente aux nouvelles forces de production — que la recherche d'un nouvel espace pictural devient recherche philosophique. « La peinture a depuis longtemps fait son temps et le peintre lui-même est un préjugé du passé »[2], affirme Malévitch dans un texte sur le suprématisme datant de 1920. Cet abandon de la peinture, ce n'est pas lui qui le proclame, mais c'est la transformation du monde moderne qui a dérobé à la peinture son évidence et son effectivité. Or, cette destruction signifie aussi une chance : la chance de s'interroger sur la condition de la création artistique et de libérer l'espace pictural de sa soumission à ce qui lui reste extérieur. Il y a donc bel et bien enjeu épistémologique, crise du savoir et dépassement du rapport entre sujet et objet dans la recherche picturale de Malévitch, mais celle-ci ne met pas encore en question l'idée du progrès réalisé par l'effectivité des nouvelles technologies.

Le retour au figuratif

Il est indéniable que le retour au figuratif dans l'espace pictural rompt avec la recherche du « sans objet » qui a défini l'enjeu même du suprématisme. Mais ce retour signifie-t-il inévitablement un retour en-deçà de la création artistique caractéristique du suprématisme et un désaveu de sa philosophie ? Ou bien invite-t-il à une recherche supplémentaire et à un approfondissement de sa signification après les réalisations et les aboutissements de l'espace pictural suprématiste ? Malévitch continue à signer ses tableaux par un carré noir. Le choix et la disposition des couleurs, la réduction de la forme, et même — jusqu'à un certain degré — la construction de l'espace pictural continuent à se référer au style et à l'œuvre artistique de Malévitch. Qu'est-

[1] « stellt ein schwarzes Quadrat dar, den Keim aller Möglichkeiten, der in seiner Entwicklung zu fürchterlicher Kraft anwächst. Er ist der Urahn des Würfels und der Kugel ; seine Spaltung bringt in der Malerei eine erstaunliche Kultur hervor. In der Oper bezeichnet er den Beginn des Sieges » (Evelyn Weiss (Hrsg.), *Kazimir Malewitch. Werk und Wirkung*, Köln, DuMont, 1995, p. 119).

[2] Kazimir Malévitch, « Le Suprématisme, 34 dessins » (1920), dans *Id*., *De Cézanne au suprématisme. Tous les traités de 1915 à 1922*, *op. cit.*, p. 123.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

ce qui est alors recherché par la réintroduction de la figuration ? Et comment celle-ci modifie-t-elle l'espace pictural ?

Pour pouvoir répondre à ces questions, il importe de se rappeler brièvement les raisons du conflit avec les constructivistes[1]. Entre les suprématistes et les constructivistes, il y a un fond commun : plusieurs constructivistes déclarés, tel Rodchenko, furent élèves de Malévitch qui, à son tour, devint membre du groupe d'artistes INChUK fondé par Rodchenko et Kandinsky en 1920. Ils partagent la recherche du sans-objet, la réduction à la forme et la conviction révolutionnaire d'un art au service du réalisme social. Deux éléments sont toutefois décisifs pour comprendre la rupture du constructivisme avec le suprématisme : ils concernent le rapport entre la création artistique et le rôle des nouvelles techniques. Sous l'influence des *counter-reliefs* de Vladimir Tatlin, des constructions matérielles disposées de telle sorte que les rapports de l'espace réel sont transformés, les constructivistes abandonnent l'espace pictural au profit de la construction des objets réels et des interventions dans l'espace réel. Ils se rallient en outre à la production industrielle des formes artistiques, y voyant un moyen pour transformer la société selon les principes de la création artistique. C'est dans cette perspective que, pour eux, l'art se réalise dans la vie.

Malévitch n'a jamais accompli ce passage à la construction d'un objet réel, même si ce pas semble logique après l'achèvement de la forme suprématiste dans l'espace pictural de « Blanc sur blanc ». La construction de l'espace suprématiste n'est-elle pas la mise en rapport des éléments matériels afin de créer un effet de force et de tension ? Malévitch n'avait-il pas lui-même déclaré que la peinture était un préjugé du passé ? Il n'approuve pas non plus la soumission de la création artistique à la production industrielle même si, lui aussi, prévoit la transformation de la société par les formes suprématistes[2]. Le problème qu'il rencontre dans les discussions avec les constructivistes, c'est le principe de base du tournant suprématiste, à savoir l'autonomie de la création artistique. L'affirmation de ce principe a des conséquences pour définir le rapport entre la création artistique et la production technique. L'autonomie signifie que la recherche picturale pos-

[1] Tatjana Gorjatschewa, « Suprematismus und Konstruktivismus. Antagonismus und Ähnlichleit, Polemik und Zusammenarbeit », dans Staatliche Kunsthalle Baden-Baden, *Von der Fläche zum Raum. Malewitsch und die frühe Moderne*, Köln, Walter König, 2008, p. 16-28.

[2] « "Alle Dinge, unsere ganze Welt sollte sich in suprematistische Formen kleiden, das heiβt Stoffe, Tapeten, Töpfe, Teller, Möbel, Schilder, mit einem Wort, alles sollte mit suprematistischen Zeichnungen als der neuen Form der Harmonie versehen sei", erklärten die UNOWIS-Anhänger » (*ibid.*, p. 20).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

sède une finalité en soi. Seule cette finalité en soi sauvegarde la possibilité de réaliser une réflexion sur la condition de la création artistique et de l'œuvre d'art. Dans la production industrielle, cette possibilité disparaît : l'art devient utilitaire, c'est-à-dire la création artistique se met au service des développements techniques et la production de formes nouvelles répond à l'exigence d'une formation (politique et idéologique) des pratiques et des besoins sociaux. Bref, l'artiste devient ingénieur et l'œuvre d'art *design*.

Dans ce contexte, le retour au figuratif signifie donc en premier lieu et de façon paradoxale l'affirmation de l'espace pictural en tant qu'expression de l'autonomie de la création artistique. Cette affirmation explique d'ailleurs l'héritage inégal du constructivisme et du suprématisme dans l'esthétique communiste de l'URSS. Tandis que Rodchenko se tourne vers la production photographique et se met par là dans des contextes historiques fort problématiques (Staline commence une politique de « purification » à partir de 1927, aboutissant également dans l'émergence des camps de travail) au service de la propagande communiste, Malévitch sauvegarde un espace de réflexion qui lui permet de garder distance, mais qui le rend aussi suspect aux yeux des autorités. Le retour au figuratif, entendu comme affirmation de l'espace pictural, peut donc être interprété en continuité avec le même principe que Malévitch avait invoqué pour réaliser la percée du suprématisme. Il s'ensuit qu'il est possible de dire que le retour à l'image picturale engage aussi une nouvelle recherche sur la condition de l'être de la création artistique et de l'œuvre d'art. Ce qui a changé dans cette recherche se définit par la réintroduction du figuratif dans une création artistique qui a rendu visible le monde sans objet. Comment est-il possible d'articuler cette modification ?

Ce n'est pas une figure quelconque qui est représentée, c'est la figure humaine. Certes, d'autres objets sont également identifiables dans le tableau : maison, avion en l'air, horizon, chevaux, mais ceux-ci sont à l'arrière-plan et semblent emprunter leur signification à la présence de la première figure qui domine l'espace pictural. Cette présence, même abstraite, n'est pas tout à fait sans qualités : elle est nommée et reconnaissable comme « paysan(s) » ou « homme avec chemise jaune » ou « figure(s) féminine(s) », souvent en rapport avec un paysage où elle apparaît en même temps comme à distance, comme égarée ou disloquée. C'est cette présence qui est affirmée comme condition de l'être de la création artistique à un moment où Staline avait lancé ses plans quinquennaux soumettant les paysans à un processus de collectivisation agricole intégrale et imposant à la société soviétique une transformation rapide par l'industrialisation.

Ce n'est pas non plus une technique de présentation quelconque. Les techniques de la peinture suprématiste ne sont pas rejetées : on peut remar-

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

quer la réduction de la forme (la figure humaine est comme effacée, elle n'est pas identifiable comme une personne vivante, à l'exception près de quelques portraits et autoportraits que Malévitch a peints à la même époque), la matérialité de la couleur (le blanc comme couleur de base, la dominance de l'opposition entre noir et blanc qui réapparaît dans le visage de la figure), le mouvement et la tension de l'espace pictural (la dissolution de la couleur réapparaît à l'intérieur de la figure). C'est donc la seule introduction de la figure humaine qui transforme l'espace pictural. Elle affirme en premier lieu une limitation. La sensibilité, que Malévitch avait mise au centre de sa recherche suprématiste, ne relève plus d'une tension évoquée par une dimension spatiale anonyme, mais s'inscrit dans les limites d'une subjectivité. Elle réintroduit en outre une division entre figure et monde. L'introduction de la figure humaine semble dès lors récuser la recherche de la sensibilité pure et l'équation entre la vérité de l'être et la sensibilité pure — qui était l'aboutissement de la peinture suprématiste.

Du coup, le sens et la fonction de la couleur et du mouvement changent dans l'espace pictural. La couleur se lie davantage au mouvement par un procédé que Malévitch avait déjà appliqué lors de la période suprématiste en ajoutant différentes nuances de blanc, évoquant ainsi un mouvement de disparition ou de dissolution, mais ce procédé est réinvesti par une nouvelle façon de disposer les couleurs gardant un lien visible avec les touches du pinceau. Le mouvement n'apparaît plus comme expression de l'espace du tableau, mais à partir de la distinction entre le mouvement d'un monde qui demeure indéfini — même s'il s'avère par la présence des figures et la division des champs de couleurs plus proche de la culture que de la nature — et le mouvement apparaissant à partir de la figure humaine. Le rapport entre les deux déstabilise l'espace pictural. Il en résulte que la tension se crée à l'intérieur de la figure et à la fois dans le rapport entre la figure et l'espace d'un monde — rapport qui surprend, effraie et apparaît même parfois menaçant, ce qui est accentué par la disposition des couleurs noires et violentes. Le sens même de la couleur se trouve ainsi transformé, car elle cherche davantage à solliciter l'émotion du spectateur au lieu d'évoquer le mouvement caractéristique de l'espace pictural suprématiste (la tension d'un apparaître/disparaître d'une forme pure). Pour toutes ces raisons, il me semble que le retour au figuratif a encore pour but de révéler la condition du monde comme « tension » et « mouvement », mais y ajoute le sens de la fragilité et de l'irréductibilité de la condition humaine : exposition au monde qui conditionne l'apparaître du monde.

Quel sens de la modernité apparaît à partir de ce retour au figuratif ? Il est clair que le statut de la réflexion réalisée dans l'espace pictural s'est

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

modifié à partir de ce retour. En fait, c'est la conception même de l'autonomie irréductible de la création artistique et l'affirmation consécutive de l'identité entre l'art et la vie qui se trouvent transformées. L'idée de l'autonomie n'est pas abandonnée. Bien au contraire : l'espace pictural est de nouveau affirmé comme un espace propre où peuvent être recherchées, examinées et révélées les conditions de l'apparaître et de la création artistique. Le tournant suprématiste est dans ce sens-là irréversible : désormais, la création artistique ne peut acquérir et sauvegarder son autonomie qu'en réfléchissant sur la condition de toute production de l'apparaître. Le retour au figuratif n'implique donc pas nécessairement une rupture avec l'exigence suprématiste de libérer l'image de sa soumission à tout ordre d'objectivation. Seulement, il s'avère que l'affirmation de l'autonomie de la création artistique ne suffit pas à révéler, à partir des seuls moyens de la peinture, la véritable réalité qui conditionne le monde — et donc à révéler ainsi l'identité entre l'art et la vie. Au moins la figure humaine et son rapport au monde, tels qu'ils sont exposés à l'objectivation par le processus d'industrialisation et de collectivisation agricole dans le socialisme soviétique, résistent à une telle réduction et nécessitent de corriger l'entente suprématiste de l'espace pictural. Il en résulte que la réaffirmation de l'autonomie de la création artistique va de pair avec une prise de conscience de la séparation entre l'art et la vie.

Il est possible de préciser ce nouvel espace de réflexion à partir des oppositions suivantes. Il y a tout d'abord l'opposition entre création artistique et production industrielle. Sans leur distinction, on ne peut pas voir comment l'espace pictural peut affirmer un rapport à la vérité. La création artistique qui se subordonne à la production industrielle, tout en se réalisant dans la société par la reproduction technique de masse, devient utilitaire : elle peut bien embellir à grande échelle la vie quotidienne et transformer la vie pratique, mais elle n'a plus le pouvoir de réfléchir et de révéler la condition du monde et de libérer ainsi l'art des systèmes d'objectivations qui lui sont inhérents. L'acte individuel de la création artistique (avec ses choix et ses délibérations — mêmes inconscients) est exigé pour pouvoir récuser l'évidence d'un monde déjà donné. Il y a ensuite l'opposition entre l'autonomie de l'espace pictural et sa dépendance à l'égard du représenté. Cette distinction semble restée en-deçà de la percée suprématiste qui transforme l'espace pictural en un espace-mouvement. Or, le retour de la figuration n'implique pas nécessairement une rupture avec cette percée : il atteste seulement d'une prise de conscience de la complexité des rapports au monde, évoquant le mouvement non plus à partir d'une vision abstraite d'une forme indéfinie en voie de disparition, mais à partir d'une vision qui a son origine dans les

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

limites de la figure humaine. Seule cette dépendance à l'égard de la figure humaine permet à l'espace pictural qui possède le pouvoir de révéler la condition du monde de tenir compte aussi d'une position dans le monde et d'un engagement dans la vie. Enfin, il faut opposer le monde et la figure humaine. Ce que les derniers tableaux de Malévitch révèlent, c'est qu'il est tout autant impossible de faire rejoindre l'homme et le monde que de faire dissoudre leur rapport. Si la figure humaine est nécessaire comme condition de l'accès au monde, l'espace pictural révèle dans sa recherche de l'être du monde la fragilité de cette condition. Tout en introduisant la figure humaine comme forme primaire, il fait voir le monde comme une transcendance irréductible qui dépasse sans cesse la figure et qui la met dans une position où elle n'est pas à sa place.

La réaffirmation de l'espace pictural dans un contexte où le passage à la production industrielle des objets s'impose, et où ce passage semble achever certains développements de la recherche de l'espace pictural, est clairement une prise de position à l'égard de ce passage et de l'abandon de la peinture qui en résulte. Dès lors, il est possible de reformuler et de préciser le sens critique de la création artistique exprimée par cette affirmation. Il est exclusivement lié à une réhabilitation ontologique de l'espace pictural et s'énonce tout en tenant compte d'une nouvelle entente de cet espace. Il concerne à la fois (1) le rôle de la production technique dans la création artistique : ne pas trahir l'autonomie de l'espace pictural, c'est-à-dire veiller à le créer comme un espace de réflexion ; (2) la tâche de l'artiste dans le monde moderne : chercher la vérité dans la création artistique, c'est-à-dire ne pas soumettre celle-ci à des systèmes d'objectivation dans le monde ; (3) la recherche de l'espace pictural : faire voir les conditions de l'apparaître du monde, y compris sa position dans le monde.

En guise de conclusion

Le dernier Malévitch délimite donc une position à part dans le débat sur la question de la représentation. Il est l'un des premiers à avoir percé et abandonné les présupposés métaphysiques de la conception traditionnelle de la représentation dans sa recherche de faire apparaître la condition du monde et de l'espace de la représentation. Mais il est aussi l'un des premiers à avoir réintroduit le figuratif dans l'espace pictural après cet abandon. Ce retour ne signifie pas nécessairement une rupture avec les acquis de la recherche suprématiste mais — et c'est ce que nous avons cherché à montrer dans ce qui précède — il s'exprime par une même inspiration et en continuité avec

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

l'espace réflexif ouvert par le tournant suprématiste. Dans le retour au figuratif, il s'agit en effet de sauvegarder l'autonomie de la création artistique face au passage à la fabrication industrielle d'objets et d'affirmer tout à la fois l'idée d'un espace pictural comme espace de réflexion et de distance critique à l'égard du monde présent.

Le silence qui frappe la dernière période de Malévitch est donc mal placé et risque même de recéler une cécité à l'égard des pouvoirs critiques et phénoménologiques de l'espace pictural dont les conséquences se prolongent hélas jusqu'à nos jours. Le terme de « nostalgique » par lequel Lyotard qualifie le suprématisme de Malevitch passe sous silence un pouvoir d'invention qui est capable de poser à nouveau, après avoir détruit les réponses données, la question de la représentation, c'est-à-dire la question de l'image et de son rapport au monde, et de lancer une nouvelle recherche de la création artistique picturale. Aussi la dernière période de Malévitch révèle-t-elle qu'il est erroné de considérer la question de la représentation — après son émancipation des contraintes de la correspondance avec un monde ou un modèle donnés — arbitraire et dépassée dans le sens où tout devient également représentable, comme dit Jacques Rancière dans *Le Destin des images*, caractérisant ainsi le régime de l'art qu'il appelle esthétique[1]. Il faut plutôt affirmer le contraire, à savoir que la question du choix des contraintes par lesquelles les moyens de la représentation sont réinvestis dans un espace pictural devient un enjeu difficile et d'autant plus important que c'est de ce choix que dépend la force et la résistance critiques de l'œuvre d'art à l'égard du présent.

[1] « Tout est à égalité, également représentable. Et cet "également représentable" est la ruine du système représentatif » (Jacques Rancière, *Le Destin des images*, Paris, Éditions La fabrique, 2003, p. 136).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XII 4, 2016 (Actes 9), p. 298-313
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

Les caractères de contre-marchandise de l'œuvre d'art

Par THOMAS SABOURIN
Université de Nice Sophia-Antipolis

1. Michel Henry contre la marchandisation généralisée ?

Les positions de Michel Henry quant à l'art peuvent certainement être comprises comme « réactionnaires », ce qui pourrait se justifier à certains égards[1]. Nul doute, à la lecture de *Voir l'invisible*[2] que Henry n'a tout simplement pas vu, et a entretenu la volonté de ne pas voir, les profondes mutations subies par les pratiques artistiques au cours du XX^e^ siècle : le paradigme dominant son esthétique reste fondamentalement fidèle à une compréhension schopenhauerienne de l'esthétique : la Vie absolue (Volonté) se manifeste dans l'expérience artistique. Néanmoins, et malgré des choix artistiques et des appréciations souvent d'ordre plus personnelles que philosophiquement assumées, *Voir l'invisible* et plus largement l'ontologie de l'œuvre d'art que porte les écrits de Henry ne permet-elle pas de dépasser de

[1] Il sera question ici des positions développées dans *Voir l'invisible,* le seul ouvrage consacré à l'esthétique publié par Michel Henry. En 1988, Henry publie donc un ouvrage dans lequel toutes les évolutions des pratiques en arts plastique après la seconde moitié du XX^e^ siècle sont purement et simplement ignorées, proposant une conception de l'art dont le paradigme est la peinture abstraite.

[2] Michel Henry, *Voir l'invisible*, Paris, Éditions Bourin, 1988. En effet, Michel Henry assume de publier en 1988 un ouvrage proposant notamment une définition de l'Art (« l'essence de l'Art ») dont le paradigme est la peinture abstraite, et dans lequel il n'est à aucun moment question, ni de quelque manière que ce soit, d'œuvres postérieures à Kandinsky ou de formes d'art autres que ses formes traditionnelles (peinture, sculpture, représentation théâtrale, etc.), à l'exclusion des formes contemporaines (installation, performance, etc.).

telles positions ? Les condamnations henriennes de l'objectivisme, du scientisme, de la « barbarie », et parmi ses manifestations, du capitalisme tel qu'il le comprend dans sa lecture de Marx comme une double aliénation de la vie[1], n'apparaissent-elles pas aujourd'hui comme des outils pour penser l'art de façon non pas réactionnaire, technophobe et passéiste, mais comme un point d'humanité inaltérable, profondément ancré dans la vie concrète face à l'objectivisme nihiliste et à la marchandisation généralisée ? C'est l'hypothèse qui sera défendue ici, car il me semble que la pensée de l'œuvre d'art que propose Henry, comme l'expérience du retour de l'Oubli de la vie immédiate, impressionnelle et jouissante vers son accomplissement, peut aujourd'hui servir de base à une esthétique de résistance à un certain nihilisme s'exprimant dans la marchandisation généralisée, et à l'assimilation de l'œuvre d'art à une marchandise. C'est donc une conception de l'œuvre héritée de *Voir l'invisible* qui me servira ici à interroger un article de Daniel Soutif de 1990, « Du bon et du mauvais usage de l'objet»[2], dans lequel il me semble qu'une telle vision désenchantée de l'art se fait jour. Dans cette publication, Daniel Soutif comprend l'œuvre d'art comme « hypermarchandise ». Le terme signifie pour Daniel Soutif que l'œuvre d'art, qu'il comprend comme « objet d'art » se distingue à son sens en ce qu'elle « présentifie » le marché de l'art[3].Il s'agit de comprendre ce que signifie ce terme dans ce contexte, et, à partir des difficultés que pose à mon sens la compréhension de l'œuvre d'art qu'il implique. Il faudra ensuite proposer une autre compréhension de l'œuvre d'art inspirée par Henry, et poser à partir de là les bases d'un véritable questionnement sur les enjeux du rapport de l'œuvre au monde marchand.

Le problème soulevé par Daniel Soutif est le suivant : comment distinguer l'objet d'art de tout autre objet ? Quel en est le trait distinctif ? Le cadre proposé pour répondre à cette question est celui de la marchandise et du fétichisme définis par Marx dans le livre I du *Capital*[4].

Le concept de « présentification », tel que Daniel Soutif l'emprunte à Jean-Pierre Vernant, comme « l'opération par laquelle une entité appartenant

[1] Michel Henry, *Marx*, *II*, *Une Philosophie de l'économie,* Paris, Éditions Gallimard, 1976, voir notamment le chapitre VII, « L'Économie comme aliénation de la vie ».
[2] Daniel Soutif, « Du bon et du mauvais usage de l'objet », dans *Transversalité*, n° 1, 1990.
[3] « Que l'œuvre d'art présentifie plutôt qu'elle ne représente ne lui retire pas la propriété de différer des autres œuvres » (Daniel Soutif, art. cit., p. 39).
[4] Karl Marx, *Le Capital*, trad. fr. J.-P. Lefebvre, Paris, Éditions sociales, 1976, Section I, chapitre premier, IV, « Le Caractère fétiche de la marchandise et son secret ».

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

au monde invisible devient présente dans le monde des humains »[1] recouvre donc ici celui du fétichisme. D'emblée, il s'agit de réduire une entité « invisible » à un objet. Dans ce sens, la présentification n'est pas une représentation ou un symbolisme : l'entité invisible est réellement immanente au visible qui la présentifie, immanente et donc efficace. Daniel Soutif se réfère ici au « symbolisme inconscient » que décrit Hegel dans son *Esthétique,* prenant l'exemple des statues miraculeuses[2]. Mais qu'est-ce qui distingue pour Daniel Soutif, l'objet d'art de tout autre fétiche ? La spécificité de ce qu'il présentifie : le marché de l'art. Indépendamment de toutes les positions intenables qu'entraîne cette interprétation, de toutes les objections qu'elle appelle, de tous les contre-exemples auxquels elle s'expose, remarquons simplement le cercle dans lequel s'enferme cette argumentation : ce qui distingue l'objet d'art des autres objets, c'est qu'il présentifie le marché de l'art, alors que les autres « objets » présentifient le reste du marché. C'est donc le marché qui, en étant déterminé comme marché de l'art, détermine les objets qui y circulent comme objets d'art. Un objet devient un objet d'art dès lors qu'il intègre le circuit du marché de l'art. Oui, mais qu'est-ce qui détermine le marché de l'art comme marché de l'art plutôt que comme tout autre marché ? Les objets qui y circulent bien sûr, des objets d'art. Ce sont donc les objets d'art qui en étant des objets d'art déterminent le marché dans lequel ils circulent comme marché de l'art, qui lui seul à son tour détermine les objets qui y circulent comme objets d'art. Bref, nous n'avons rien appris sur ce qui distingue l'objet d'art de tous les autres, sinon qu'il circule dans le marché de l'art.

Nous ferons donc deux remarques concernant l'article de Daniel Soutif, portant respectivement sur : 1) le déplacement de contexte du terme « invisible » et 2) l'incapacité de l'invisible ainsi interprété à distinguer l'œuvre d'art de n'importe quelle autre marchandise.

1) D'abord, notons le déplacement, et ainsi la perversion, que subit le terme « invisible ». Daniel Soutif interprète l'œuvre d'art comme « objet d'art » et donc comme potentielle « marchandise ». C'est sur cette base qu'elle est ensuite comprise comme « présentification du marché ». C'est

[1] Daniel Soutif renvoie à l'article de Jean-Pierre Vernant « De la présentification de l'invisible à l'imitation des apparences », dans *Image et signification,* Rencontres de l'Ecole du Louvre, Documentation Française, Paris, 1983.

[2] « Hegel cite également "les statues miraculeuses de la Sainte Vierge" dans lesquelles la force du divin agit comme leur étant immanente, comme y étant réellement présente, au lieu d'être seulement rattachée à ces statues comme une signification à son symbole » (Daniel Soutif, art. cit., p. 37).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

donc parce que l'œuvre d'art est d'abord comprise comme présentification du marché, comme « marchandise » et même comme « hyper-marchandise » (« hyper » parce que sa seule valeur d'usage est d'être une marchandise) que le terme « présentification » est emprunté au contexte animiste pour venir justifier *a posteriori* cette réduction de l'œuvre d'art à la marchandise en considérant le marché comme « l'invisible ». L'argument implique une équivalence du concept dans ces deux contextes que Daniel Soutif revendique :

> À la présentification généralisée du marché, devait en revanche répondre un lieu qui lui fût spécialement affecté. Ce lieu est le musée. Dans l'espace séparé, sacralisé et sacralisant du musée […] s'opère désormais la jonction du visible et de l'invisible qui autrefois s'effectuait dans les Églises. *Que l'invisible soit désormais d'une autre nature, ne change rien à l'essence de l'opération*.[1]

Pris dans sa généralité, le terme « invisible » est équivoque : il désigne aussi bien ce qui est caché mais pourrait être vu (un invisible conjoncturel), que ce qui se manifeste autrement que dans des phénomènes visuels (les sons par exemple) ou que ce qui est par nature étranger à toute manifestation sensible (l'amour, la peur, etc., ou des rapports sociaux). C'est sur cette équivocité que joue Daniel Soutif joue par le déplacement qu'il fait subir au terme, car d'un invisible d'ordre religieux, nous passons à l'invisible compris comme « marché ». Dans le contexte de l'animisme, le terme désignait une « volonté », une « âme », une force, une ipséité diffuse se manifestant dans des phénomènes physiques, il désigne ici « le marché ». Il ne va donc pas de soi que le changement de contexte ne déforme pas totalement le sens du concept.

Plus loin dans l'article, il est question — malgré un grand luxe de précautions oratoires — de la hiérarchisation des objets d'art et de leur classification : « Juger esthétiquement revient à hiérarchiser et donc, dans une certaine mesure, à comparer »[3] précise Daniel Soutif. Mais si la classification est une opération universellement applicable et même déterminante du champ de l'objectivité, la hiérarchisation en revanche est totalement dépendante d'une opération qui la rend seule possible et qui détermine en même temps la nature la plus profonde de la marchandise : la quantification[4]. Quantifier, c'est marchandiser, c'est aussi calibrer l'objet quantifié pour la hiérarchisation. Ainsi, faire entrer l'objet d'art dans la possibilité de la hiérarchisation serait l'avoir d'ores et déjà réduit à l'état de quantité, c'est-à-dire de marchandise. Comment comparer une installation de J. Turrel avec un

[1] Daniel Soutif, art. cit., p. 38.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

objet de R. Fillioux ?[1] Leurs propos sont si éloignés, les expériences qu'ils nous donnent respectivement à vivre sont si éloignées et si incommensurables qu'il manque une échelle de valeur pour les comparer. Comment comparer du froment et du fer, demande Marx ? Par un processus d'abstraction qui permettra leur quantification et ainsi leur mise sur le marché.

À la lumière de ces remarques, il semble que le changement de nature de l'invisible ne change réellement « l'opération » de « jonction du visible et de l'invisible », puisqu'alors que dans un cas se manifeste une force personnelle transcendante, dans le second se montre une structure sociale, il n'y a plus de transcendance. Outre cette distinction qui a elle seul mériterait un traitement à part, nier ce changement de sens conduirait à penser que ce qui distingue l'objet d'art de tout autre serait la présentification en lui de rapports sociaux, ce qui doit nous conduire à notre seconde remarque.

2) La présentification de rapports sociaux, c'est-à-dire du marché, est-elle spécifique à l'objet d'art ? En aucun cas, puisque toute marchandise est la présentification du travail social comme quantité, la présentification des rapports sociaux. Dans la marchandise, ce qui apparaît d'abord, c'est la valeur d'échange, la quantité abstraite qui oblitère la valeur d'usage, la qualité concrète. Dans le stock d'un marchand, une chaise n'est pas un objet qui sert à s'asseoir, c'est une valeur X dans un livre de compte. Or l'origine de cette valeur X, sa condition de possibilité, c'est l'abstraction du travail : le travail n'est plus considéré comme ce qu'il est, une peine, un effort, un savoir-faire, c'est-à-dire la modalité d'une vie subjective individuelle et singulière, il est abstrait et rapporté au temps. C'est par cette abstraction de l'individu vivant, de la subjectivité du travail, que le travail devient travail social, temps de travail, étalon de la valeur. Ainsi, la marchandise se présente comme une certaine somme de temps de travail social sédimentée, et lorsque l'objet a statut de marchandise, ce qui apparaît d'abord est cette accumu-

[1] Je peux comparer un ensemble de dés à jouer à un dispositif de cloisons et d'éclairages. Mais comment comparer une installation de James Turrel avec une installation de Robert Fillioux ? Les expériences qu'ils nous donnent respectivement à vivre sont si éloignées et si incommensurables qu'il manque un champ commun pour les comparer. Les dispositifs objectifs sont comparables, mais les vécus effectifs dans lesquels les deux œuvres sont éprouvées ne le sont pas. Nous nous référons ici pour l'exemple à deux œuvres : un *Skyspace* de James Turrell, une œuvre composée d'une pièce, peinte d'une couleur neutre, possédant une ouverture dans son plafond éclairé par des lumières qui peuvent changer de couleur, et permettant d'observer le ciel comme s'il était encadré. L'œuvre de Robert Fillioux, intitulée *Eins, un, one*…(1984) est composée de 16000 dés à jouer de tailles et de couleurs différentes ne portant sur toutes leurs face que le chiffre 1.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

lation de travail. C'est pourquoi ce qui apparaît dans la marchandise est un rapport social et ce qui disparaît en elle c'est la qualité de l'objet, sa détermination concrète, ce qu'il est, ce à quoi il sert.

Ce qui est abstrait de l'objet pour le faire marchandise, ce sont donc ses qualités concrètes, toutes qualités qui se définissent par leur stricte corrélation à des modalités de la subjectivité : la valeur d'usage, en somme, qui se définit comme ce qui convient à des besoins d'ordre subjectif. C'est précisément la jonction entre le visible de l'objet et l'invisible du besoin subjectif qui disparaît de la marchandise. Ce qui est présentifié dans l'objet d'usage, c'est donc l'invisible dans le sens animiste du terme : une « âme », une force pulsionnelle, une ipséité vivante. Le passage de l'invisible présentifié par l'idôle à l'invisible présentifié par « l'objet d'art » dans le musée, les rapports sociaux du marché, est donc une pure et simple négation du premier. C'est parce que l'idole présentifiant une force vitale (l'affectivité que M. Henry appellerait la « Vie »[1]) devient marchandise par la dissimulation de cette force vitale, fétiche de la valeur. Mais du même coup, l'idôle qui se distinguait de tout autre objet rejoint l'ensemble homogène des marchandises. Le passage de l'église au musée, et par là, selon Daniel Soutif, au marché, n'est donc rien moins qu'indifférent : alors que l'idole se distinguait, l'objet d'art se réduit à son simple statut de marchandise.

2. Pertinence du cadre de la marchandise pour comprendre l'œuvre d'art

Deux constats donc : d'abord, la nature de l'invisible en cause dans l'œuvre est profondément dénaturée dans l'interprétation de l'œuvre d'art comme objet d'art, et donc comme marchandise : de force vitale, d'affect, il devient quantification des rapports sociaux, abstraction de la vie. Ensuite, cette dénaturation, en intégrant l'objet dans le monde de la marchandise, le rend homogène à la marchandise en général, rendant inévitable le cercle que nous avions d'abord remarqué. Cette perspective ne permet donc en aucun cas de rendre compte de la spécificité de l'œuvre d'art. Alors de deux choses l'une : soit le cadre conceptuel de la marchandise selon Marx est inapproprié, soit l'objet d'art, au lieu de venir accomplir l'être marchandise s'en distingue au

[1] Le concept de vie noté « Vie » est introduit par Michel Henry dans *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, 1983, troisième partie, « Pathos-avec », et développé dans *C'est moi la vérité,* Paris Éditions du Seuil, 1996.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

contraire, et c'est en décrivant cette distance seulement, entre marchandise et œuvre d'art que nous pourrons définir cette dernière.

Si nous retenons ici l'hypothèse de la pertinence de ce cadre pour proposer une approche de l'œuvre d'art, c'est parce que « l'art », tel que nous le comprenons aujourd'hui, c'est-à-dire valant comme tel, autonome, apparaît à l'époque moderne, avec le développement du capitalisme. Ce fait doit recevoir une interprétation. En tant que le cadre proposé par Marx est une élucidation philosophique du capitalisme, non seulement comme économie, mais aussi et avant tout comme contexte civilisationnel, Marx comprend, non pas l'économie capitaliste, mais la compréhension du monde et de la vie corrélative de la société capitaliste. Postulons donc que l'ampleur de ce cadre permet une élucidation en droit de la conjonction factuelle entre autonomisation de l'art et émergence du capitalisme. La question alors est la suivante : comment l'œuvre d'art peut-elle et doit-elle être comprise à partir de la catégorie de marchandise (à partir de cette catégorie, et non simplement dans le cadre de cette catégorie) ? C'est en considérant sous un certain nombre de ses aspects (la distinction entre valeur d'usage et valeur d'échange, la séparation juridique entre producteurs et moyens de production, le caractère individué de la production, la question de la propriété privée du produit) la définition par Marx dans *Le Capital* de la marchandise, que nous tenterons de comprendre sous chacun de ses aspects en quoi, à condition que la distinction des sens du terme « invisible » que nous venons d'établir soit préservée, l'œuvre d'art se définit point par point comme « contre-marchandise ».

Or pour proposer un critère distinctif entre l'objet d'art et les autres, il n'est peut-être pas sans pertinence, comme le propose Daniel Soutif, de considérer le cadre conceptuel de la valeur et de la marchandise que propose Marx dans le *Capital*, mais il faut pour cela revenir sur la définition de la marchandise. C'est en considérant cette définition sous un certain nombre de ses aspects (la distinction entre valeur d'usage et valeur d'échange, la séparation juridique entre producteurs et moyens de production, le caractère individué de la production, la question de la propriété privée du produit) que nous tenterons de comprendre en quoi, si la distinction des sens du terme « invisible » que nous venons d'établir est préservée, l'œuvre d'art se définit point par point comme « contre-marchandise ».

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

3. Les caractères de la contre-marchandise

Le paradoxe de la valeur d'usage

L'objet d'art n'a pas d'abord de valeur d'usage : l'œuvre d'art accomplit le paradoxe de ne se doter d'une valeur d'usage qu'en se voyant doter d'une valeur d'échange. Sur le marché, ce qui fonde la valeur de l'œuvre d'art *en tant que marchandise*, n'est pas une valeur d'usage préalable, mais le pouvoir clivant qui découle de son prix : celui qui la détient voit son statut maximisé par sa simple détention. La valeur d'usage d'une œuvre d'art marchandisée tient dans cet accomplissement du clivage, dans son œuvre de distinction sociale. Or cette œuvre de distinction dépend du seul prix de l'œuvre marchandisée, donc *in fine* de sa valeur d'échange. Seule l'œuvre d'art n'est dotée d'aucune autre valeur d'usage que la représentation de sa valeur d'échange, privilège qui échappe à la monnaie, qui elle, n'acquiert jamais la moindre valeur d'usage, et même aux titres les plus spéculatifs (y compris aux titres émis sur la « confiance » ou autres « sentiments » qui tirent leur valeur d'échange de leur valeur de garantie spéculative qui est une valeur d'usage comme une autre, c'est-à-dire qui motive sa valeur d'échange). Lorsqu'un collectionneur achète un objet à la mode pour marquer sa supériorité sociale, cet objet présente une valeur d'usage au moins symbolique (objet de *design* ou article de mode vestimentaire par exemple). Avec l'œuvre d'art, seul l'acte d'achat motive la valeur d'usage qui est précisément l'achat comme tel, l'attribution d'une valeur d'échange.

Un tel comportement de l'œuvre d'art marchandisée montre déjà que cette dernière n'est pas originairement une marchandise : elle se comporte en parfaite contradiction avec la marchandise puisque au lieu d'avoir d'abord une valeur d'usage qui fonde sa valeur d'échange, c'est en étant vendue ou du moins mise sur le marché, donc en se voyant attribuée une valeur d'échange, qu'elle acquiert sa valeur d'usage qui est de représenter cette valeur d'échange, son prix, sa « cote ». D'où la volatilité des prix, et l'absence de critère objectif pour les déterminer. Première particularité qui fait du marché de l'art un marché totalement à part des autres sur le plan économique.

Le paradoxe de l'offre et de la demande

Ce second point est étroitement lié au paradoxe de la valeur d'usage. En effet, ce qui détermine une marchandise comme telle, comme nous l'avons

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

noté, c'est d'être produite en vue de la vente. Un entrepreneur, en économie capitaliste, ne fabrique rien pour « l'amour de l'art », il fabrique en vue de la conversion du produit en capital augmenté. On produit ce qui a des chances de se vendre. On fait des études de marché, on calcule les coûts de production, on cible les clientèles. L'œuvre d'art, quant à elle, n'est pas produite comme marchandise, elle n'est pas produite pour la vente, pour répondre à une demande solvable, mais pour elle-même, à seule fin de sa propre existence. L'œuvre d'art ne devient marchandise qu'après coup, par le jugement de l'acheteur qui en en proposant un prix la fait naître à son être de marchandise. Ainsi, contrairement à toutes les marchandises, l'œuvre d'art ne répond pas à une demande solvable (puisqu'elle n'a pas de valeur d'usage autre que sa valeur marchande), mais la suscite. Avant elle, nulle demande n'existe pour elle, c'est à partir d'elle que surgit la demande de celui qui la voyant la veut, et ainsi en en proposant un prix la fait entrer sur le marché de l'art et du même coup dans son existence de marchandise. Bien sûr, une fois qu'une certaine catégorie d'œuvres d'art circulent sur le marché, il se peut que la demande massive fasse augmenter les prix de cette catégorie (on pense à une catégorie du type « œuvres signées X » ou « provenant de la galerie X » par exemple). Mais cette conformité relative aux règles habituelles du marché n'intervient que secondairement, une fois que l'œuvre comme telle a été marchandisée, une fois qu'elle a déjà inversé les règles habituelles.

Confiscation et réappropriation

Nous avons remarqué la concomitance de deux phénomènes : le capitalisme et l'œuvre d'art au sens moderne. Or un des aspects fondamentaux du capitalisme que nous avons rappelé est la séparation juridique des producteurs et des moyens de production. Si cet aspect n'intervient pas directement dans l'idée de marchandise, il est essentiel à la généralisation de l'économie de marché en tant que celle-ci implique la concentration de la production par accumulation du capital. Il accompagne donc nécessairement la généralisation de la marchandisation. Quel rapport cet aspect du capitalisme entretient-il avec l'œuvre d'art ? Nous nous attacherons pour répondre à cette question à deux aspects de l'évolution de l'œuvre d'art au cours de la modernité et jusqu'à l'époque présente.

D'abord, la question des matières premières. L'évolution est à cet égard très claire : on retrouve dans les grandes commandes d'œuvre d'art de la Renaissance le compte strict des matériaux et pigments, faisant l'objet de clauses contractuelles entre artistes et commanditaires, et les couleurs fines à

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

l'huile étaient encore objet de soucis financiers pour Van Gogh par exemple. Néanmoins, entre la Renaissance et le XIX^e^ siècle, les matières premières du grand art avaient déjà été largement dévaluées. Cette évolution devait se confirmer jusqu'à l'Arte Povera et à l'art conceptuel. Depuis déjà beau temps, force est de constater que créer une œuvre d'art peut se passer d'investissement. À mesure que le capital sépare de plus en plus radicalement les producteurs des moyens de production, l'œuvre d'art, quant à elle, se dispense de plus en plus du recours aux dits moyens de production. On objectera à l'énonciation de ce nouveau caractère contre-marchand l'observation de productions hautement technologiques, complexes et coûteuses dans l'art contemporain. Certes, mais cette objection ne peut tenir. En effet, lorsque tel est le cas, l'artiste producteur est déjà une « valeur » sur le marché, et du coté des bailleurs de fonds, la pièce produite est d'ores et déjà une marchandise dont la valeur d'usage coïncide (*cf.* le paradoxe de la valeur d'usage) avec la valeur d'échange avant même sa production effective. Du côté de l'artiste, une telle situation revient à la gratuité des moyens de production, puisqu'ils sont mis gracieusement à sa disposition. De surcroît, cette situation est loin d'être universelle, et nombre d'œuvres qui s'arrachent à prix d'or sont produites avec très peu de moyens financiers. Enfin, notons que contrairement à ce qui se produit pour une marchandise usuelle, la valeur de l'œuvre d'art ne se détermine nullement selon l'accumulation des valeurs utilisées en elle (en matières premières, outils de production, etc.).

Ceci nous porte à considérer la question de l'individualité dans le procès de production de l'œuvre. Ce deuxième aspect de l'évolution — des premiers temps de la modernité à l'époque actuelle — du procès de production des œuvres d'art, vient encore confirmer leur statut de contre-marchandises. Là encore, l'évolution de la production d'œuvres d'art est contraire à celle observée pour la marchandise. Les ateliers de peintres sont en effet longtemps restés des entreprises familiales, et nombre de mains différentes intervenaient sur un tableau ou sur une œuvre de quelque nature que ce soit. De plus en plus néanmoins, la signature remplace la marque de fabrique, et tout artiste aspire au rang d'individualité créatrice qui était réservé à quelques rares grands maîtres dans le passé qui compte tant de chefs-d'œuvre anonymes. De plus en plus, ce qui fait le caractère d'une œuvre d'art est l'intervention d'une irréductible individualité. À partir du Quattrocento, la signature devient de plus en plus courante, on assiste à l'individuation du créateur, mais aussi à son individualisation : on passe des corporations d'artisans à l'individualisme créateur. La signature, le nom, conduisent à ce que les œuvres ne résultent plus exclusivement de la commande, d'un contrat entre l'artiste et le mécène. L'œuvre prend une

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

valeur d'échange attachée à la signature : l'artiste est *auteur*, c'est son talent qu'il monnaie, et donc sa vie subjective, le caractère individuel de celle-ci, et non plus le temps de travail de l'artisan négocié avec le commanditaire. La signature porte la valeur d'échange, un marché se constitue : l'artiste et celui qui le paye ne sont plus en rapport direct mais en rapport médiatisé par le marché (par la marchandise). Entre le XVI^e^ et le XVIII^e^ siècle, le rapport interpersonnel entre commanditaire et artiste tend à s'effacer. Ceci signifie que l'œuvre d'art au sens moderne, celle dont parle l'esthétique, apparaît de façon exactement concomitante, de fait, mais aussi conceptuellement, avec la constitution de l'économie de marché, avec le capitalisme. Certes, mais il faut noter aussi que concernant l'œuvre d'art l'évolution du rapport de l'individualité à la production est exactement inverse à celui que connaît la production marchande au même moment : alors que la marque individuelle disparaît de la production marchande, que le travail est quantifié pour donner à la marchandise une valeur uniquement dépendante du temps de travail social abstrait, la marque de l'individualité s'accuse dans l'œuvre d'art dont la valeur d'échange dépend de moins en moins du temps de travail social nécessaire à sa production, mais de l'estime dont jouit la signature. D'un côté, dans la production marchande, le travail vivant, réel, individuel, disparaît sous la quantification du travail social, travail moyen, abstrait, sans qualité, alors que de l'autre, dans le champ de l'art, l'objet compris comme temps de travail social, celui de l'artisanat, disparaît, et seule importe l'individualité créatrice, le travail réel : la valeur d'échange se déconnecte de plus en plus radicalement du temps de travail social nécessaire à la production, déterminant de la sorte l'impossibilité de la quantification du produit, et donc son absence de valeur d'échange.

N'est-ce pas en ce sens que l'on peut interpréter les *ready-made* ? Le caractère le plus frappant de l'urinoir de Duchamp est après tout la singularité individuelle. En effet, la production d'un tel objet est impossible pour un individu isolé, mais sa réappropriation, sa disposition sur un socle, la signature, sont le fait d'un individu singulier, et hautement singulier qui plus est. C'est en fait l'unique mérite de ce *ready-made*, être le fait d'un farfelu, donc d'une personnalité atypique, c'est-à-dire fortement individuée. Ce caractère ressort avec d'autant plus de force qu'il est appliqué à un objet parfaitement impersonnel. Cette marque de l'individualité n'est pas celle de « la main de l'artiste », ce qui fait le caractère individuel de cet objet n'est rien de matériel, c'est le pur acte de décision, la pure affirmation de la subjectivité individuelle. C'est leur intimité que vendent les artistes, pas leur intervention manuelle. Dans le même temps, le besoin de coopération pour la production de marchandise n'a fait que s'accroître : quelle marchandise

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

pourrait être produite aujourd'hui par un individu isolé ? Au contraire, l'œuvre d'art individue (plus qu'elle n'individualise, puisque cette dernière action revient précisément à la marchandise) et finit toujours par apparaître comme une réappropriation individuelle de ce qui avait été confisqué par la production marchande (d'où le coté subversif de l'art, « l'art brut », le lien art/révolution, etc.). Il y a là une sorte de contre-fétichisme : ce qui apparaît d'abord dans l'œuvre pour qui sait la voir comme telle, c'est la personnalité, la qualité, la réalité, qui effacent la valeur d'échange qui seule apparaît pour le gros du public non averti.

4. L'œuvre d'art et sa marchandisation : un hiatus

L'œuvre d'art marchandisée accumule ainsi les caractères contre-marchands (et il serait certainement possible d'en passer encore d'autres en revue) : elle n'acquiert de valeur d'usage que par sa valeur d'échange, elle ne répond pas à une demande mais la suscite, elle s'affranchit des moyens de sa production et donc de la séparation entre ceux-ci et les producteurs, elle incarne (« pré-sentifie » ?) une individualité de plus en plus radicale quand la marchandise incarne quant à elle l'interdépendance la coopération généralisée et l'abstraction quantifiée du travail.

L'objet d'art apparaît ainsi comme une contre-marchandise et un « contre-fétiche » dont le comportement en régime marchand fait apparaître par contraste les caractères les plus propres de la marchandise. Cet objet d'art contre-marchandise est tel parce qu'il est la pure et simple aliénation, au sens le plus radical, de l'œuvre d'art. Une conclusion s'impose donc ici : si l'œuvre d'art en régime marchand accuse tous les caractères contraires au mode d'être de la marchandise, c'est parce que la nature de l'œuvre d'art est étrangère, c'est-à-dire radicalement hétérogène, à la marchandise, et n'est marchandisée que par la dernière violence capitaliste, et si l'œuvre d'art est si hétérogène à la marchandise, en son être même, c'est parce que d'abord et avant tout, elle n'est pas un simple objet. Ainsi, réduite à la condition d'objet, l'œuvre d'art ne peut être qu'un simple support pour la valeur d'échange, mais une valeur injustifiée, arbitraire, issue seulement de la domination et de la coercition, du rapport de force. Ainsi, lorsque l'œuvre est traitée comme marchandise, l'être de la marchandise apparaît dans toute sa négativité morbide à mesure que l'œuvre comme telle libère du même coup son irréductible hétérogénéité à l'être-marchandise. Ainsi s'explique que l'œuvre puisse être perçue comme hyper-marchandise, puisque d'un certain coté, elle fait apparaître en sa pureté la dénaturation marchande de l'objet, son

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

aliénation dans la pure quantité de la valeur sans devenir monnaie pure pour autant. En effet, toute marchandise, par sa valeur d'usage, est susceptible de ne pas apparaître comme pure aliénation marchande, l'œuvre d'art, dénuée de valeur d'usage, fait apparaître, lorsqu'elle est marchandisée, tous les caractères de la marchandise en leur pureté. Mais reconnaître ce seul caractère à l'œuvre d'art marchandisée, c'est se soumettre à la coercition et à la barbarie marchande, subir passivement l'expropriation la plus nihiliste de la modernité, la quantification de la subjectivité, et donc sa négation, c'est méconnaître ce qui en l'œuvre reste profondément étranger à cette quantification de la vie et la détermine comme contre-marchandise. Dans ce paradoxe, plus l'œuvre est puissante et donc non-marchande, plus elle manifestera le masque nihiliste de la marchandise dont on la recouvre. Ce double caractère paradoxal en fait une « contre-marchandise », le reflet négatif de la marchandise.

5. Le paradoxe de la propriété de l'œuvre d'art

La dernière question à laquelle nous porte cette question de l'être de l'œuvre d'art en régime marchand est donc celle de sa propriété, qui est peut-être aussi la plus urgente. Dans le capitalisme, la seule façon pour un objet de quitter son état de marchandise est d'être acquis par un consommateur. En étant « consommé », l'objet retourne à sa valeur d'usage et sort du circuit marchand. Qu'en est-il de l'œuvre d'art ? La façon de consommer une œuvre d'art est de la montrer, comme l'atteste la floraison des fondations et musées privés, et la présence dans les grandes expositions d'un nombre très important de pièces issues de collections privées. En somme la consommation privée de l'œuvre consiste à la rendre publique. Alors que toute marchandise se consomme de façon privée, au moins partiellement (si vous exhibez un vêtement de grande marque, vous le consommez en le montrant certes, mais aussi et avant tout en le portant, et il en va de même de tout article de simple prestige), l'œuvre d'art ne se consomme, elle, qu'en étant montrée, exhibée, publiée. C'est un caractère contre-marchand qui découle directement du paradoxe de la valeur d'usage : l'usage de l'œuvre se réduit au pouvoir clivant de sa valeur d'échange, seule donc son exhibition est à même d'accomplir son usage, sa (pseudo-)« consommation ». Ainsi, le détenteur de l'œuvre d'art est-il condamné à rendre publique la privatisation de l'œuvre sous peine de l'annihiler.

Et pourtant, comme nous l'avons vu, l'œuvre d'art ne laisse pas le choix : elle suscite un besoin, le besoin de la voir. C'est parce que le regard

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

est impuissant devant une œuvre d'art que précisément celle-ci provoque ce besoin. On n'a pas besoin d'acheter un concept mathématique : une fois compris, on le possède une fois pour toutes, durablement, comme un *habitus*. D'un traité quelconque, je peux dire si je l'ai compris et le maîtrise, « j'ai lu », je n'ai pas besoin d'y revenir et peux revendre l'ouvrage ou, au sens strict, le « rendre ». Avec l'œuvre d'art, c'est impossible : la lecture de la poésie ne s'épuise pas dans l'information qu'elle (ne) communique (pas). Son intérêt réside dans l'effectuation de sa lecture. Je dois acheter le livre et le garder, car je ne peux en aucun sens le « rendre » (sauf à l'apprendre par cœur, ce qui revient à devoir m'approprier d'une certaine manière le support matériel de l'œuvre). Ainsi, parce qu'une œuvre ne peut être possédée par le regard, l'on se sent appelé à s'approprier le moyen de l'avoir à disposition, de pouvoir la regarder quand et comme l'on veut : l'œuvre, parce qu'elle ne peut être possédée, suscite le besoin (désespéré) de l'acquérir. Ainsi, plus l'œuvre d'art est rétive, plus elle échappe à toute saisie, plus elle interroge et dérange, et plus elle se rend désirable comme (contre-)marchandise. Plus elle accuse son absence d'ustensilité, donc de valeur d'usage, et plus elle suscite le besoin de la posséder.

6. Pour une ontologie dualiste de l'œuvre d'art

Ce que « présentifie » l'œuvre d'art marchandisée est donc un rapport social, la manière dont nous sommes ensemble, c'est la médiation par laquelle nous nous rencontrons, et la médiation par laquelle s'expriment les contradictions du régime capitaliste : celui qui possède ne peut accomplir la possession qu'en rendant public ce qu'il possède, qu'en s'en dépossédant. Être une contre-marchandise signifie donc « présentifier » les paradoxes du capitalisme (et non le « marché de l'art »), mais aussi, du même coup, manifester la nature originairement non marchande de l'œuvre d'art : si l'œuvre d'art entre aussi difficilement et paradoxalement dans le marché, si elle définit un marché par bien des aspects atypiques, c'est parce qu'elle ne brille comme contre-marchandise que pour ceux qui ne savent y voir qu'une marchandise. En réalité, l'œuvre n'est rien de marchand. Le paradoxe fondamentale dans cette perspective est celui de la production de l'œuvre : c'est parce que cette production relève d'un principe radicalement et irréductiblement subjectif que son produit ne peut être quantifié en temps de travail social, et ne peut ainsi pas se voir attribuer de valeur d'échange. L'absence de valeur d'usage quant à elle tient à ce que la production de l'œuvre d'art ne peut se régler sur aucun concept préalable indispensable à l'établissement de cette valeur

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

d'usage, ce qui implique de comprendre la subjectivité dont elle procède comme une subjectivité pensée non pas sur le modèle de la conscience, mais sur celui du pouvoir auto-affectif. Dans *Voir l'invisible*, Henry reprend l'affirmation de Kandinsky selon laquelle les choses apparaissent de deux manières : extérieurement et intérieurement. Il en va ainsi de l'œuvre d'art marchandisée, qui se montre comme incarnation des paradoxes du marché en tant que marchandise, et comme expérience de la vie affective en tant qu'elle ne peut originairement s'accomplir que comme épreuve subjective. On le comprendra en notant que si l'œuvre peut « présentifier » les paradoxes du capitalisme lorsqu'elle est marchandisée, ce n'est que parce que plus fondamentalement elle est d'abord, comme réalité vivante, porteuse d'un invisible qui n'a rien à voir avec le marché : elle porte en elle l'invisible de la vie individuelle affective.

Une œuvre est ainsi une épreuve affective d'un mode déterminé, une figure spécifique du *sentiment des choses*, une intentionnalité ; un tableau dans le noir n'est pas encore une œuvre, il ne le devient qu'en étant vu. L'œuvre se présente comme étant l'épreuve, selon un mode spécifique, qu'une subjectivité fait d'une réalité qui est le tableau une fois visible, elle ne s'y réduit pas : elle consiste dans l'appartenance réciproque du regard et de ce qu'il voit en son événement. C'est pourquoi la question de la *propriété* est au cœur de la question portant sur la nature de l'œuvre d'art : la question de l'incessante et impossible appropriation par la subjectivité de l'étant qui l'affecte et l'im-pressionne. Dans le cadre d'une phénoménologie non-intentionnelle, la conception henrienne de l'œuvre d'art exposée dans *Voir l'invisible* — plus radicalement subjectiviste que celle qui préside aux remarques qui précèdent — ne permettent pas à mon sens de rendre compte de l'aliénation en cause dans la marchandisation de l'œuvre d'art, de la même manière que le concept de barbarie, chez Henry, rencontre à mon sens des difficultés insurmontables[1], mais par la description qu'il propose du phénomène esthétique dans les termes d'une épreuve de la subjectivité, Henry donne l'occasion de dépasser des approches purement objectivistes de l'œuvre, d'en comprendre l'hétérogénéité foncière avec le monde de la marchandise.

C'est dans cette perspective, ouverte par Henry, que l'œuvre d'art s'affirme non pas comme un domaine ultime de la production marchande, comme un produit du marché, mais au contraire comme la marque indélébile

[1] Ces points ne peuvent bien sûr pas être abordés ici, je les discute de manière détaillée dans ma thèse de doctorat *Ipséité et transcendance,* qui sera déposée en 2016 à l'Université de Montpelier III.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

de la vie sur le monde qu'elle se donne, que rien ni personne ne saurait réduire à la simple fonction de marchandise, ni aliéner dans sa quantification. Dans la perspective interprétative ouverte par *Voir l'invisible,* l'œuvre d'art n'apparait pas, à titre d'objet, comme le produit financier le plus sophistiqué et le plus aboutit issu de l'œuvre de mathématisation du réel effectuée par le marché, mais le point de retournement de cette œuvre, l'obstacle qu'elle ne peut dépasser, la manifestation irréductible de l'essence affective du monde.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XII 4, 2016 (Actes 9), p. 314-333
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

L'efficacité des gestes mis en images

Par LUCIA ANGELINO
Université Libre de Bruxelles

Introduction

Parmi les symptômes de la crise de la modernité, on peut compter la perte des gestes expressifs et intentionnels (*Gebärde*)[1], désormais devenus des gesticulations incohérentes et démesurées ou bien des gestes mécaniques (*Geste*), impossibles à enfermer dans un cadre signifiant et communicationnel. Pourtant, comme le souligne Giorgio Agamben dans ses *Notes sur le geste*[2], cette perte de la gestualité qui affecte notre société — dès la fin du XIX^e^ siècle — a déclenché en même temps que des recherches scientifiques — centrées sur les troubles de la motricité —, une tentative précipitée de récupérer dans le domaine de l'esthétique la grâce des gestes perdus, qui parvient à son comble dans les arts performatifs[3], la littérature et, enfin, de la

[1] La langue allemande permet de faire une distinction sémantique entre le geste intentionnel, le geste sous-tendu par l'intentionnalité (*Gebärde*) et le geste mécanique (*Geste*). Le geste sous-tendu par l'intentionnalité (*Gebärde*) prend tout son sens si l'on ajoute que la langue des signes, se dit en allemand « *Gebärden*sprache ». Sur ce thème, je me permets de renvoyer le lecteur à Lucia Angelino, *Entre voir et tracer. Merleau-Ponty et le mouvement vécu dans l'expérience esthétique*, Paris, Éditions Mimésis, 2014.

[2] Giorgio Agamben, « Notes sur le geste », dans *Id*., *Moyens sans fins*, trad. fr. D. Valin, Paris, Éditions Payot & Rivages, 1995, p. 68.

[3] Pour une étude plus précise du rapport entre le geste sous-tendu par l'intentionnalité et les arts performatifs, je me permets de renvoyer le lecteur à Lucia Angelino (dir.), *Quand le geste fait sens*, Paris, Éditions Mimésis, 2015.

façon la plus exemplaire, dans le cinéma[1]. Il y voit — et à juste titre — un nouveau tournant tout aussi radical. Là même où le geste dé-fonctionnalise comme symptôme, s'ouvre un nouvel espace-temps, plus virtuel, plus paradigmatique de reconquête, au sein duquel l'humanité cherche à évoquer, voire à réveiller, « ce qui achevait de lui échapper à jamais »[2]. Dans cet autre espace — celui du cinéma et des arts en général — le geste survient à nouveau soit comme acte de l'image, soit comme acte du langage (autrement dit comme acte de parole) : acte par lequel le corps « s'implique » intensément, c'est-à-dire se compose avec lui-même en une figure et « se déplie fabuleusement hors de lui même »[3], se faisant trace visible et durable de la motion vécue du sentiment qui s'exprime en lui. Du même coup, le geste, avec le *pathos*[4], dont il est indissociable, ouvre dans l'image ou dans le langage la sphère de l'*éthos,* autrement dit la sphère d'une « médialité pure et sans fin, qui se communique aux hommes »[5], d'une expression radicale qui expose l'homme en tant que tel dans son « propre être-moyen »[6].

En d'autres termes, les gestes à l'œuvre[7] dans les arts de la scène (ou de performance) — théâtre, danse, musique — mais aussi les gestes mis en images dans les arts de la trace — peinture et cinéma en particulier — nous confrontent à une expérience de l'expression tout à fait singulière[8]. Comme Maurice Merleau-Ponty s'en était très vite aperçu, ici l'esprit se fait corps, directement visible, dans ses gestes, ses attitudes et ses postures. Ici, « ce qui est au-dedans est aussi au-dehors », selon l'expression de Goethe[9], autrement dit, l'être humain est visible tout entier dans son corps et cette apparence

[1] *Cf.* Giorgio Agamben, « Notes sur le geste », dans *Id*., *Moyens sans fins*, *op. cit.,* p. 64.
[2] *Idem*.
[3] Selon la belle formule que nous empruntons à Georges Didi-Huberman, « Préface » à Bertrand Prevost, *La Peinture en actes*, Paris, Éditions Actes Sud, 2007, p. 14.
[4] Le *pathos* est ici compris, conformément à la définition qu'en donne Aristote dans la *Poétique,* comme état affectif suscité chez le spectateur par un message ou un comportement particulier.
[5] Giorgio Agamben, « Notes sur le geste », dans *Id*., *Moyens sans fins*, *op. cit.*, p. 69.
[6] *Idem.*
[7] Selon une expression que nous empruntons à Barbara Formis (dir.), *Gestes à l'œuvre,* Paris, Éditions De l'Incidence, 2008.
[8] Sur ce thème, je me permets de renvoyer à Lucia Angelino, « L'intérêt de la conception merleau-pontienne du corps comme expression », dans *Le Cercle Herméneutique*, n° 22-23, « Nouvelles études de *Daseinanalyse* », 2014, p. 13-27.
[9] Cité par Maurice Merleau-Ponty dans *Le Cinéma et la nouvelle psychologie,* Paris, Éditions Gallimard, 2009, p. 24.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

nous donne à saisir une intériorité, voire une « manière spéciale d'être au monde, de traiter les choses et les autres, qui définit avec évidence chaque personne que nous connaissons »[1]. De ce fait, nous sommes confrontés à la révélation d'un sens naissant à même le corps, c'est-à-dire offert à même un corps gestuel qui se fait moins efficient et opératoire, qu'il ne se prête à une motion ou à une émotion qu'il accueille et qu'il communique aux autres.

En cela, le geste réalise dans l'art (et dans l'expression esthétique) la tâche la plus difficile : transformer notre corps phénoménal (ou vécu) en un corps parlant, capable d'incarner et de mettre en scène nos impulsions, possibilités, forces et émotions les plus profondes, en faire un événement expressif susceptible de nous apprendre de nouvelles formes d'expression et d'interaction avec les autres, d'induire même de nouvelles formes (normes) de vie et de nouvelles manières d'être au monde, de produire de nouvelles formes de comportement et de coexistence avec les autres ; et, enfin, de nous toucher, d'un toucher figuré qui est à même de réveiller les potentialités étouffées ou dormantes de notre corporéité, de nous réapprendre le langage souvent oublié des gestes et des mouvements, celui profond et primordial de la communication visuelle et charnelle entre âmes incarnées. C'est ainsi, du moins, que je voudrais étudier le rapport entre le geste et l'image, en tant qu'opérateur d'intensification, de précipitation qui travaille dans la mise en forme sociale ou artistique des comportements et dans la composition des rapports entre les corps.

Dès lors, ma question directrice sera plus la suivante : « Qu'est-ce que les images font aux gestes »[2] ? Ou bien plutôt, comment la mise en scène artistique intervient-elle dans l'intensification de l'expressivité gestuelle et corporelle ? Et, au préalable, comment comprendre que des gestes mis en images puissent nous émouvoir et même mouvoir le présent de nos propres gestes, nous faire vivre et même ressentir notre corporéité vivante et vécue ? Comment comprendre qu'ils puissent éveiller un écho dans le corps du spectateur qui les reçoit et réveiller les expériences qui l'enracineront dans son esprit ? Pour répondre à ces questions, je chercherai avant tout à m'interroger sur la signification des gestes et sur l'efficacité de leur expressivité. Une telle interrogation sera articulée en trois étapes. Il nous faudra : (1) nous libérer de l'idée courante selon laquelle les gestes sont des mouvements n'ayant de sens que par rapport à une fin, à un résultat, à un objectif pragmatique, autrement dit, des moyens subordonnés à des fins pratiques, à des

[1] *Ibid.*, p. 22-23.

[2] Pour un point de vue intéressant sur cette question et sur le rapport théorique geste-image, voir Bertrand Prevost, *La Peinture en actes, op. cit.*, p. 81 et suivantes.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

buts ; (2) retrouver le noyau essentiel de la conception du geste selon Merleau-Ponty, conception suivant laquelle le geste est une expression, au sens que le philosophe français donnait à ce terme, à savoir une forme, au sens d'une *Gestalt*, en laquelle se réverbère la vie intérieure à laquelle notre corps est lié : un nœud des attitudes entrelacées les unes aux autres qui transforme notre corporéité en événement expressif et à ce titre opère une sorte de théâtralisation directe des énergies, puissances et forces du corps vécu ; (3) apprendre à voir que le geste, en tant que modalité, voire manifestation de la *vie*, a le caractère d'un se-montrer ou d'un venir-au-paraître qui ouvre « la sphère non pas d'une fin en soi mais d'une médialité pure et sans fin qui se communique aux hommes »[1].

Conformément aux trois exigences énoncées jusqu'ici, trois temps scanderont mon parcours. Dans un premier temps, je me propose d'étudier le mouvement de la danse en tant que pur geste chorégraphique dépourvu d'une finalité pratique ou pragmatique, d'un « où-vers-où » au sens d'une prestation, qui réalise l'accord parfait de l'apparence et de l'essence, de l'âme et du corps, leur entrelacs. Ensuite, ce seront les gestes représentés en peinture et dans l'art du cinéma, que je vais considérer de façon plus approfondie. L'enjeu est au moins double. Il s'agit, d'une part, d'étudier la manière dont les gestes peuvent façonner et élargir notre sensibilité corporelle et, d'autre part, de mesurer l'impact éducatif ou le degré d'intervention qu'ils peuvent avoir dans l'invention de nouvelles formes de sentir et de réciprocité entre individus.

1. Penser les gestes pour eux-mêmes : du mouvement de la danse aux gestes en peinture

Pour approfondir la signification et la spécificité des gestes[1], je vais d'abord essayer de les penser pour eux-mêmes. Penser les gestes pour eux-mêmes signifie pour l'essentiel penser des attitudes, des conduites, des manières d'être qui expriment au-dehors notre être intime et la nature profonde, affective et émotionnelle du lien psychique qui nous unit au monde et aux autres. Autrement dit, il s'agit de penser les gestes comme ensemble des mouvements et des conduites qui transfigurent notre corps, instaurant une théâtralisation de la vie intérieure à laquelle il est lié. Pour ce faire, je vais mettre en œuvre une sorte de suspension — de « mise en suspens » — de

[1] Selon une expression que nous empruntons à Giorgio Agamben, « Notes sur le geste », dans *Id*., *Moyens sans fins*, *op. cit.*, p. 69.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

notre attitude naturelle qui nous porte à penser spontanément les gestes comme des mouvements n'ayant de sens que par rapport à une fin, à un résultat, à un objectif pragmatique.

Pour déconstruire cette manière habituelle et trompeuse de penser le geste, pour libérer les gestes du régime des fins, je propose de porter notre attention non pas tant vers le résultat auquel ils sont subordonnés comme moyens, mais plutôt vers leur manière d'être, leur forme — au sens d'une *Gestalt* — en laquelle se réverbère (s'exprime) notre vie intime et la nature profonde du lien psychique qui nous unit au monde et aux autres. Dans cette perspective, je partirai d'une analyse détaillée du mouvement de la danse qui, selon la subtile distinction qu'Erwin Straus permet d'opérer, est un « mouvement présentiel et non finalisé »[2], un mouvement non dirigé et non limité qui s'accomplit pour lui-même et non en vue de quelque chose d'autre, un mouvement auto-présentatif qui élargit le corps dans l'espace et s'accomplit dans un vivre participatif et phatique avec le monde ; un pur geste chorégraphique dans lequel la tension entre sujet et objet, moi et monde, se

[1] Qu'est-ce qu'un geste ? C'est un mouvement, ou plutôt un acte où le corps « s'implique » intensément, c'est-à-dire se compose avec lui-même en une figure et « se déplie fabuleusement hors de lui même, se faisant trace visible et durable de la motion vécue du sentiment (ou de la perception) qui s'exprime en lui. Autrement dit, ce qui caractérise le geste c'est qu'il n'est pas question en lui « ni de produire ni d'agir » (Giorgio Agamben, « Notes sur le geste », dans *Id*., *Moyens sans fins*, *op. cit.*,. p. 68), mais d'accueillir et affronter, voire gérer (selon l'étymologie du terme provenant du Latin *gestus,* participe passé du verbe *gerere* qui signifie accomplir et porter, gérer) la révélation d'un sens qui affleure « à même un corps qui se fait moins actif, efficient ou opératoire qu'il ne se prête à une motion — et à une *é*motion — qu'il accueille » et qu'il communique aux autres (*cf.* Jean-Luc Nancy, *Le plaisir au dessin,* Paris, Éditions Galilée, 2009, p. 50). Le geste est en ce sens, une expression, au sens que Merleau-Ponty donnait à ce terme, c'est-à-dire une transfiguration du corps, une *gestalt* ou une forme, en laquelle se réverbère la vie intérieure à laquelle il est lié, un nœud des attitudes entrelacées les unes aux autres qui transforme notre corporéité en événement expressif et à ce titre opère une sorte de théâtralisation directe du corps. Par ses gestes, le corps se compose une histoire en propre, « se fait sa petite histoire » ou plutôt « se fait son petit théâtre », il met en œuvre une certaine forme de narrativité, une temporalité ; il compose même une musique historiale qui se jouerait en mode mineur, quand bien même ses gestes se composent en un agrégat de micro-événements.

[2] Erwin Straus, « Les formes du spatial. Leur signification pour la motricité et la perception », dans Jean-François Courtine (dir.), *Figures de la subjectivité. Approches phénoménologiques et psychiatriques,* Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1992, p. 15 et suivantes.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

trouve pleinement suspendue, au profit de l'épreuve d'un devenir-un avec l'espace ambiant. En effet, dans ce mouvement, nous ne sommes plus tournés vers les objets singuliers du monde extérieur, « nous vivons notre présence, notre être vivant, notre sensibilité », ou plutôt une pure mobilité non dirigée qui vibre à l'unisson avec le mouvement propre de l'espace acoustique par lequel elle est induite de manière phatique[1]. C'est pourquoi les mouvements de la danse nous communiquent une exubérance ludique, une belle gratuité qui n'est pourtant pas dépourvue de sens[2], puisqu'elle consiste toute entière à exhiber le caractère médial, voire expressif des mouvements corporels. En reprenant les analyses de J. Patočka, nous pourrions dire en effet que les mouvements dansés, quoique « dépourvus d'une finalité pratique, d'un où-vers-où au sens d'une prestation selon le principe du maximum et du minimum », ont bien « un commencement et une fin *spatiaux* et un commencement et une fin purement *temporels,* ceux-là *extérieurement limités,* déterminés *du dehors*, ceux-ci *intérieurement limités,* déterminés *du dedans* »[3]. En ce sens, ces gestes font sens[4], aussi bien pour celui qui les exécute que pour celui qui les regarde, dans une dimension vécue, certes impalpable, mais fondamentale : leur sens n'est pas donné objectivement, mais intérieurement, comme l'équilibre et le rythme d'une mélodie.

Néanmoins, cette analyse serait loin d'être suffisante pour comprendre tout à fait la consistance esthétique et l'efficacité des gestes en tant que

[1] À bien des égards, la danse d'Isadora Duncan aura décidément constitué la première émergence nette d'une danse faite pour fonctionner en ce sens, et toute entière tendue vers cet idéal. Selon ces propres termes, retrouver la beauté (le rythme naturel), perdue depuis des siècles, d'un mouvement naturel qui s'harmonise et concorde avec celui des vagues de la mer, des nuages dans le ciel, des arbres ondoyantes soumis aux caprices du vent, tel fût le problème auquel elle s'était vouée et pour lequel elle travailla. *Cf.* en particulier Isadora Duncan, *Écrits sur la danse* et *La danse de l'avenir,* Paris, Éditions Complexe, 2003, p. 53-71.

[2] Autrement dit, les mouvements de la danse sont dirigés non pas d'un point A vers un point B, mais d'un ici vers un là-bas. *L'ici* et le *là-bas* étant les dimensions originaires de ce que E. Straus appelle l'espace du paysage, l'espace à même le sentir d'une présence au monde. En ce sens, on peut dire qu'il y a une précision dans le mouvement dansant qui n'est pas donnée objectivement, ni ordonnée à une fin, mais donnée intérieurement, de même que l'équilibre d'une mélodie.

[3] *Cf.* Jan Patočka, *Papiers phénoménologiques,* Grenoble, Éditions Millon, 1995, p. 50.

[4] Sur ce thème je me permets de renvoyer à Lucia Angelino (dir.) *Quand le geste fait sens, op. cit*., 2015 et plus particulièrement à l'« Introduction : *Entre sentir et faire : le geste qui fait sens* », p. 15-31, note 1.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

mouvements expressifs. Puisque c'est précisément cette dimension et cette consistance esthétique et communicative des gestes qui m'intéresse, l'efficacité de leur expressivité, ce sont les gestes en peinture que je vais considérer de façon plus approfondie. La question se posera alors de savoir comment la peinture, les arts visuels en général peuvent nous faire voir, jusque dans l'immobilité de l'image, la mesure et la grâce des mouvements, nous suggérer même les émotions, les motions vécues du sentiment qui s'exprime en eux : comment la peinture — « poésie muette », *muta poesia,* selon le mot de Léonard — peut-elle rendre présente l'éloquence des gestes et nous faire éprouver même les affects auxquels ils sont liés ?

Dans un bref passage du *Langage indirect et les voix du silence,* Merleau-Ponty nous livre une ébauche de réponse — que l'on peut même considérer comme la clé de la solution : c'est par les mouvements des corps, qui s'y trouvent inscrits, que la peinture parle, en instaurant une éloquence des corps, corrélative d'une éloquence des gestes, envisagés comme « *expression primordiale* »[1], en proposant une théorie du geste et de l'expression capable de faire parler les corps.

Un bref aperçu de l'histoire des formes expressives, des procédés et des stratégies mises en œuvre par les artistes pour atteindre un tel résultat, semble d'ailleurs confirmer la justesse et la pertinence d'une telle observation.

Jusqu'à l'apparition du cinéma à la fin du XIX^e^ siècle, la représentation du mouvement et de la gestualité humaine a pu se faire à un premier niveau à travers le langage des gestes, des mouvements et des attitudes, même les plus minimales du corps, amplifiées par les mouvements éphémères des êtres inanimés, comme les chevelures envolées, les vêtements, les drapés flottants. Tous ces mouvements et attitudes suspendues ne suggèrent pas seulement, sous un mode figé (arrêté), les mouvements réels, mais ont aussi pour but plus subtil de manifester les mouvements intérieurs auxquels ils sont liés, les états de l'âme, les vécus psychiques, les affects du personnage qui s'exprime en eux. Ce double enjeu narratif et expressif de l'âme et du corps est notamment au centre de la peinture de la Renaissance. Par une composition des mouvements, même minimaux, suggérés davantage qu'effectués, la

[1] Maurice Merleau-Ponty, « Le langage indirect et les voix du silence », dans *Id*., *Signes* (1960), Paris, Éditions Gallimard, 2001, p. 108 : « Tout usage du corps est déjà *expression primordiale,* — non pas ce travail dérivé qui substitue à l'exprimé des signes donnés par ailleurs avec leur sens et leur règle d'emploi, mais l'opération première qui d'abord constitue les signes en signes, fait habiter en eux l'exprimé par la seule éloquence de leur arrangement et de leur configuration ».

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

peinture de la deuxième moitié du *Quattrocento* (de la Renaissance des années 1450-1460 à Florence) cherche à produire sur la toile une sorte de théâtralisation directe du corps : par des petits gestes — tel un doigt tordu, l'ondulation d'une chevelure — chaque personnage se compose une histoire en propre, « se fait sa petite histoire » ou plutôt « se fait son petit théâtre »[1], il met en œuvre une certaine forme de narrativité, une temporalité[2].

Au-delà d'une représentation par les attitudes du corps, l'expressivité du mouvement et par conséquent de la vie intime, a pu être amplifiée et démontrée visuellement par d'autres moyens aux vertus cinétiques. C'est ainsi par exemple que Botticelli avait cherché un effet de souplesse en accentuant les mouvements des êtres inanimés — tels le battement d'une draperie sous la poussée du vent, l'ondulation d'une chevelure dans l'air, les vibrations d'un tissu, le déploiement des branchages, des feuillages, etc. Mais seul Léonard de Vinci trouva la vraie solution dans ce que les Italiens appellent le *sfumato* : un contour enveloppant, des couleurs adoucies permettant aux formes de se perdre les unes dans les autres et de nous communiquer, ainsi, l'imaginaire pulsation de la vie. C'est cette invention technique que Léonard employa dans la *Joconde* pour capter l'âme de son modèle et suggérer l'expressivité d'un visage qui se modifie en fonction de l'œil droit ou gauche que nous fixons. On pourrait d'ailleurs dire que la grâce qui anime son visage se trouve comme redoublée, mise en exergue par le regard direct qu'elle lance au spectateur. Le regard qu'elle pose sur nous est si aigu, si expressif, que l'on peine à croire que tant d'intensité suggérée n'est, après tout, qu'un peu de couleur sur une toile grossière. Ce qui nous frappe avant tout, c'est l'apparence de vie du personnage : « Comme un être vivant, elle semble presque changer devant nos yeux, et son visage nous apparaît presque différent chaque fois que nous y revenons »[3].

---

[1] Bertrand Prévost & Georges Didi-Huberman, *La Peinture en actes : gestes et manières dans l'Italie de la Renaissance, op. cit.*, p. 192.

[2] *Cf.* Aby Warburg, *La Naissance de Vénus et le printemps de Sandro Botticelli*, Paris, Éditions Allia, 2007 : dans cet essai magistral sur les tableaux de Botticelli, A. Warburg a fait « de la peinture une question de geste (à travers la notion de *Pathos-formel*) et du geste une question du temps (à travers la notion de *Nachleben*) », comme l'exprime de façon lumineuse Georges Didi-Huberman, dans la « Préface » à Bertrand Prevost, *La Peinture en actes, op. cit.*, p. 14. *Cf.* Aby Warburg, *Essais Florentins,* Paris, Éditions Klincksieck, 2003 et *Id.*, *L'Atlas Mnémosyne,* Paris, Éditions L'Écarquillé, 2012.

[3] Ernst H. Gombrich, *L'Art et l'illusion*, trad. fr. G. Durand, Paris, Phaidon, 2002, p. 227.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Comme Léonard de Vinci et, plus encore que lui, Vélasquez a notamment exploité cette technique et cette réaction, en s'efforçant d'accentuer cette impression qu'il existe une « présence », « une forme de vie », un événement dans le tableau, qui compte sur notre participation (ou imagination) pour le suivre et suppléer ce qu'il a laissé ouvertement indéfini. L'exemple le plus significatif à cet égard se trouve dans le tableau *Las Meninas* d'où le regard d'un personnage s'adressant à nous sort du tableau pour y introduire notre propre regard. Un regard émanant du fond de la toile nous observe et nous amène ainsi à regarder à notre tour le tableau de manière plus attentive. Un tel dispositif — ce regard du peintre qui vient au-devant du tableau vers le lieu d'où nous le voyons — attire notre attention et nous participons nous-mêmes à la scène. Au moment même où la figure peinte établit ce contact avec nos yeux, nous sommes contraints à nous attacher à ces formes et à retracer dans notre esprit le film de l'événement et, en nous attardant ainsi à cette représentation, nous en arrivons à éprouver nous-mêmes les sentiments des protagonistes représentés.

Nous voyons se dessiner ici un tournant décisif qui débouche sur l'art du XX^e^ siècle et ses rébus visuels lancés comme un défi à l'ingéniosité du spectateur. Autant dire que s'amorce ici un tournant décisif faisant évoluer de la « représentation linéaire » qui caractérise l'art archaïque, le « hiératisme » de l'art primitif, où la forme en tant que telle s'impose fortement au spectateur, à la « représentation picturale » qui trouva les moyens de susciter l'impression du mouvement — à travers la technique du *sfumato*, du non-fini introduite par Léonard de Vinci[1] . Au cours d'une telle évolution, le statut de l'image change radicalement. Elle n'est plus quelque chose d'immobile et d'autonome ; elle n'est plus un archétype. Elle est une invitation adressée au spectateur à la prolonger à son gré. En vertu des mouvements et des gestes qui s'y trouvent inscrits, elle se trouve chargée d'une énergie et d'une tension dynamique qui fait littéralement lever le potentiel de la sensibilité et de la mémoire du spectateur qui la reçoit, produisant une ouverture de son regard sur le tout dont elle fait partie. En ce sens, comme le remarque avec justesse Giorgio Agamben :

> Même la Joconde, même *Les Ménines* peuvent être envisagées, non pas comme des formes immobiles et éternelles, mais comme des *fragments d'un geste* ou comme des *photogrammes* d'un *film* perdu, qui seul pourrait leur restituer leur véritable sens. Car toujours, en toute image, est à l'œuvre une

[1] *Cf.* à ce sujet notamment, le livre de Heinrich Wölfflin, *Principes fondamentaux de l'histoire de l'art,* trad. fr. C. Raymond, Brionne, Éditions Gérard Monfort, 1984.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

> sorte de *ligatio,* un pouvoir paralysant qu'il faut exorciser ; et c'est comme si de toute l'histoire de l'art s'élevait un appel muet à rendre l'image à la liberté du geste[1].

Or, cela signifie que la rigidité de l'image s'est trouvée ici disloquée, et « qu'à proprement parler ce n'est plus d'images qu'il devrait être question ici, mais plutôt de gestes »[2], ou bien, selon l'heureuse expression introduite par Bergson et reprise par Deleuze, « d'images-mouvement »[3], d'images elles-mêmes en mouvement aptes à créer, ou à révéler, une multiplicités de formes diverses et à les composer entre elles dans un réseau qui les noue aux corps des spectateurs qui les regardent. Pourtant, quelle que soit la stratégie mise en œuvre, les gestes mis en images, représentés en peinture sont des gestes évoqués simplement à notre esprit, des gestes suspendus, suggérés davantage qu'effectués, des gestes rêvés, plutôt que réellement présents et agissants. « Introduire en ce rêve l'élément du réveil, telle » fût « la tâche du cinéaste »[4].

2. Le cinéma : un nouvel art

Comme Merleau-Ponty s'en était très vite aperçu, le cinéma représente en effet un nouvel art porteur de possibilités d'expressions nouvelles. Ici, l'esprit se fait corps, directement visible, dans ses gestes, ses attitudes et ses

[1] Giorgio Agamben, « Notes sur le geste », dans *Id*., *Moyens sans fins„ op. cit.*, p. 66.
[2] *Ibid.,* p. 65-66.
[3] Sur ce concept d'image-mouvement que H. Bergson introduit dans le premier chapitre de *Matière et Mémoire,* avec ses trois formes principales — image-perception, image-action, image-affection —, je renvoie aux analyses lumineuses qu'y consacre Gilles Deleuze dans le premier volume de son livre sur *Le Cinéma*, intitulé, *L'Image-mouvement,* Paris, Éditions de Minuit, 1983 et plus particulièrement p. 7-22.
[4] *Ibid.*, p. 67. Je pourrais prolonger ici l'analyse célèbre que Gilles Deleuze consacre à l'« image-mouvement », c'est-à-dire à l'image telle qu'elle apparaît au cinéma, comme un ensemble a-centré d'éléments variables qui agissent et réagissent les uns sur les autres et montrer qu'elle concerne, de façon générale, le statut de l'image dans la modernité. Toutefois, puisque mon objectif est de confronter l'expérience des gestes perçu au cinéma à la vision des gestes en peinture, analysée jusqu'ici, ce sont plutôt les analyses de Maurice Merleau-Ponty qui vont retenir mon attention, précisément parce qu'il s'intéresse au cinéma pour le confronter aux conditions générales de la perception et du comportement.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

postures. Ici, « ce qui est au-dedans est aussi au-dehors »[1], selon l'expression de Goethe, autrement dit l'être humain est visible tout entier dans son corps. Et cette apparence nous donne à saisir une intériorité. Ainsi comme le souligne Merleau-Ponty :

> Colère, honte, haine, amour ne sont pas des réalités intérieures, accessibles à un seul témoin, celui qui les éprouve, ils ne sont pas des faits psychiques cachés au plus profond de la conscience d'autrui, ce sont des types de comportement ou des styles de conduite visibles du dehors. Ils sont *sur* ce visage ou *dans* ces gestes et non pas cachés derrière eux[2].

Si donc le cinéma est destiné à devenir un art spécifique doté d'une esthétique propre, c'est que son texte, le texte du film réside en ce discours serré d'images et de sons, où chaque éclairage, chaque geste, chaque perspective a pour fonction de « faire paraître l'union de l'esprit et du corps, de l'esprit et du monde et l'expression de l'un dans l'autre »[3], de faire voir « le *lien* du sujet et du monde, du sujet et des autres »[4]. Ce qui fait l'art d'un film, c'est précisément la force et la subtilité de l'effet produit par l'arrangement temporel ou spatial de ses éléments. Comme le souligne avec force Merleau-Ponty :

> Le sens du film est incorporé à son rythme comme le sens d'un geste est immédiatement lisible dans le geste, et le film ne veut rien dire que lui-même. L'idée est ici rendue à l'état naissant, elle émerge de la *structure temporelle* du film, comme dans un tableau de la coexistence de ses parties […] Un film signifie comme nous avons vu plus haut qu'une chose [perçue] signifie : l'un et l'autre ne parlent pas à un entendement séparé, mais s'adressent à notre pouvoir de déchiffrer tacitement le monde ou les hommes et de coexister avec eux[5].

En d'autres termes, dans la vie, comme dans l'art, le sens des gestes et des actions « ne se pense pas, il se perçoit »[6], et c'est là une expérience vécue tout à fait particulière, l'intérieur est à l'extérieur ou, si l'on préfère, à la surface.

---

[1] Maurice Merleau-Ponty, *Le Cinéma et la nouvelle psychologie,* Paris, Éditions Gallimard, 2009, p. 24.
[2] *Ibid.*, p. 14.
[3] *Ibid.*, p. 23.
[4] *Idem.*
[5] *Ibid.,* p. 22 (je souligne).
[6] *Idem.*

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Toutefois, et c'est là une différence de principe avec la peinture et les autres arts visuels, le cinéma est un art du montage, du mouvement dans le temps et de la continuité organique. Ce que le film réalise par ce biais (cette invention technique), c'est une continuité visuelle sans faille dans la représentation des moments successifs d'une expression ou d'un événement. Le *legato* de la continuité visuelle, obtenu grâce à la technique du montage, nous donne à voir la polyphonie expressive d'un visage, par exemple, comme tout à l'heure le *sfumato* de Léonard de Vinci. Ce visage, nous le voyons changer, passer successivement par tous les stades intermédiaires des différentes tonalités affectives. Nous voyons chaque trait du visage (en particulier chaque trait de la bouche et des yeux) se détacher, l'un après l'autre, se détendre et se transformer lentement. Des minutes durant, nous suivons le processus organique (physionomique/mimique) de l'évolution des sentiments. Telle est bien la spécificité, la force expressive propre du cinéma qui en fait une description narrative des affects. Tandis que la technique picturale du *sfumato,* du non-fini laisse quelque chose à deviner, ne peut que renvoyer à une présence qui est au-delà et qui transparaît seulement ; dans le *legato* de la continuité visuelle (obtenu grâce à la technique du montage), l'expression de l'instant présent porte encore la marque du précédent, et le suivant s'y dessine déjà ; nous ne voyons pas seulement les différents états d'âme du personnage, mais le processus mystérieux de la succession elle-même.

C'est pourquoi le cinéma apporte quelque chose de plus par rapport à la peinture, quelque chose de tout à fait particulier à travers ce caractère narratif des expressions et des conduites, des gestes et des sentiments. Il nous apporte la polyphonie expressive d'un visage où les contenus et les affects les plus variés peuvent apparaître simultanément, comme dans un accord musical, les relations entre les différents sons (notes) produisent un tout nouveau et irréductible aux éléments qui entrent dans la composition. D'une façon générale, la force expressive du cinéma (montage) réside en premier lieu en ceci qu'il nous donne à voir le rythme original, la transition même de nos émotions (et perceptions), d'une manière aussi impérieuse et saisissante que les *gestes* dont nous sommes témoins dans la vie. Il nous donne à voir tous les accords affectifs, dont la nature même et la consistance résident dans la simultanéité. C'est précisément là que réside le premier enrichissement apporté par le cinéma. Encore faut-il souligner que la force expressive du cinéma (i.e. du montage) nous fait « sentir » aussi « la coexistence, la simultanéité des vies dans le même monde », « les acteurs pour nous et pour

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

eux-mêmes »[1], comme tout à l'heure la *Joconde* et son regard liaient le spectateur et son regard à sa vie intime.

L'autre enrichissement considérable qu'apporte le cinéma réside dans le pouvoir d'exploiter le mouvement en tant que moyen d'expression. Au cinéma, le mouvement peut devenir la plus intense expression d'un rythme de vie ou d'un sentiment. Par exemple, une allure de plus en plus rapide devient l'expression d'une impatience croissante, de même qu'« un corps déséquilibré qui se tord sur un rocher » ou « cette marche vacillante qui tente de s'adapter à on ne sait quel bouleversement de l'espace »[2] nous donne le sentiment du vertige. Nous éprouvons véritablement dans notre propre corps le vertige en le voyant ainsi de l'extérieur, en contemplant, tel que le cinéma nous permet de le faire, « ce corps déséquilibré qui se tord sur un rocher »[3]. D'une façon générale, si au cinéma les mouvements ont tant d'intensité, c'est parce qu'ils sont des spectacles du corps humain. Nous pourrions dire que, grâce au premier plan qui met en relief la physionomie et les mimiques, le cinéma dote les gestes d'une évidence et d'une efficacité extraordinaires : ceux-ci non seulement offrent à notre vie intérieure (à nos sentiments) une forme en laquelle elle peut s'exprimer, mais peuvent aussi, en retour, l'induire, la façonner et la nourrir, la maintenir en mouvement : autant un sentiment peut se traduire immédiatement dans un geste, autant un geste peut provoquer un sentiment.

3. Force et faiblesse du cinéma

Nous pourrions en conclure que le cinéma — né de la grande industrie du capitalisme — est en train de faire prendre à la civilisation un nouveau tournant tout aussi radical, en ceci que, à travers lui, l'humanité est en train de réapprendre le langage souvent oublié des gestes, des mimiques, et des mouvements, celui profond et primordial de la communication visuelle et charnelle entre âmes incarnées. Comme s'en était aperçu très tôt Merleau-Ponty, ici, l'esprit se fait corps, directement visible, dans ses gestes, ses attitudes et ses postures. Ainsi, nous retrouvons cette expérience primordiale d'une communication et d'une compréhension immédiate, spontanée, profonde, émotionnelle avec les autres, que les gestes nous font éprouver

[1] *Ibid.,* p. 18.
[2] *Ibid.,* p. 23.
[3] *Idem.*

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

originellement et qui s'obtient — sans médiation interposée — « par la réciprocité de mes intentions et des gestes d'autrui »[1], à chaque fois que « les pouvoirs de mon corps s'ajustent » aux intentions « lisibles dans la conduite d'autrui »[2]. C'est bien de cette expérience primordiale que nous commençons à nous souvenir, c'est bien encore ce langage des mouvements, des gestes que nous sommes en train de réapprendre. C'est le cinéma, comme nous l'avons vu, qui fait réapparaître ce langage natif, enseveli sous les mots usés, les conventions et les idées reçues — ainsi que le remarque Merleau-Ponty :

> Le cinéma ne nous donne pas, comme le roman l'a fait longtemps, les *pensées* de l'homme, il nous donne sa conduite ou son comportement, il nous offre directement cette manière spéciale d'être au monde, de traiter les choses et les autres, qui est pour nous visible dans les gestes, le regard, la mimique, et qui définit avec évidence chaque personne que nous connaissons[3].

Nous trouvons donc confirmée l'idée que le cinéma marque un tournant décisif et nouveau dans notre société post-industrielle, qui peut favoriser le passage d'une civilisation intellectualisée à l'excès et devenue abstraite à une civilisation visuelle, animée par le désir, voire par l'aspiration humaine à récupérer l'expérience vécue d'une réalité concrète, non médiatisée, celle encore d'une communication immédiate et spontanée avec les autres.

Ce chemin peut pourtant mener dans deux directions apparemment opposées. D'une part, le cinéma peut apprendre aux hommes de nouvelles possibilités gestuelles ainsi que des formes d'expression nouvelles, favoriser le passage d'un savoir rationnel et sclérosé au réveil d'une sensibilité corporelle irréfléchie, riche en possibilités communicatives et susceptible de féconder notre vie affective et notre imagination[4]. D'autre part, ce même

[1] Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (1945), Paris, Éditions Gallimard, 2004, p. 215.
[2] *Idem.*
[3] Maurice Merleau-Ponty, *Le Cinéma et la nouvelle psychologie, op.cit.*, p. 23.
[4] À ce titre, il faut remarquer en premier lieu que le cinéma peut nous remettre au contact avec l'expérience vécue, immédiate, concrète, non conceptuelle des choses, avec la riche physionomie vivante qu'elles ont toutes et qui a été éclipsée par le processus de réification inscrit dans la nature même du capitalisme. En second lieu, à travers le jeu de la physionomie et des mimiques, il peut nous réapprendre le langage des affects, des gestes qui dénote avec intensité, des événements intérieurs, nous apprendre à déceler le rythme originaire des sentiments dans l'expression d'un visage. En troisième lieu, à travers la technique du « gros plan », l'art de l'accentuation, il peut attirer l'attention sur ce qui compte et fait sens dans une histoire, nous montrer par exemple le moment décisif d'une action « motivée » (et non mécanique),

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

chemin, qui semble promettre une libération de notre potentiel humain expressif et créateur, peut nous délivrer une autre malédiction, celle de la soumission à des messages « subliminaux » qui, s'adressant à une sphère non rationnelle, celle de l'émotivité, de la sensibilité inconsciente, échappent à notre contrôle (au niveau préréflexif ou préconscient de la conscience) et peuvent façonner notre vie, à notre insu.

Il faut reconnaître en effet que, avant même de fonctionner comme des « discours muets », les gestes humains — mais aussi bien les images qu'ils composent avec nos corps pour véhicule — sont affaire d'attraction et de répulsion, et avant tout d'identification. Autant dire que le cinéma, comme tous les arts figuratifs, sitôt qu'ils mettent en scène des corps, dote les gestes d'une évidence, leur confère une visibilité, mais cette visibilité est en elle-même aveugle ; elle s'opère de façon irréfléchie, presque naturellement, automatiquement. Elle est en soi problématique, puisque sémantiquement équivoque. Le geste comme toute chose perçue, évoque énigmatiquement un sens, une présence, il émet un message non intégralement déchiffrable. Il peut seulement fournir un indice, alimenter la sensation d'une présence, sans fournir aucune démonstration. Il est autant ambigu et fugitif que l'est la ligne de vol d'un oiseau. En un mot, il nous fait signe, mais n'est pas un vrai signe. Pour marquer cette subtile distinction, on peut convoquer ici le concept husserlien de l'*Anzeichen,* du signe motivationnel indicatif qui renvoie à d'autres objets ou à d'autres états, quoique sans pouvoir en démontrer l'existence, comme le fait en revanche l'*Ausdrücke*, le signe expressif[1].

---

le motif, au sens de ce qui la motive, l'origine, et la conséquence d'un acte, sa naissance et sa métamorphose.

[1] Cette distinction constitue le centre de la théorie husserlienne du signe élaborée dans les *Recherches Logiques* et nous amène à la critique de Jacques Derrida formulée dans *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl,* Paris, PUF, 1967. En effet, bien que le mot signe ait un double sens — d'indice (signe distinctif, marque, etc.) et d'expression — chez Husserl dès le début de la *Recherche* 1 (§ 1-16), Husserl établit clairement que le signe indicatif motivationnel (l'indication) ne peut pas fonder une signification idéale, mais seulement une relation associative entre ses éléments (le signe et l'objet), tandis que la signification repose uniquement sur un acte intentionnel donateur de sens, jamais sur une association contingente. En ce sens, le signe indicatif dont parle Husserl n'est pas un vrai signe ; il ne se substitue pas aux choses mais renvoie à elles ; il n'est pas mis à la place de quelque chose, mais renvoie à quelque chose. C'est un certain rapport motivationnel, associatif, occasionnel que l'on ne peut réduire à un quelconque acte actif de donation de sens, mais seulement à une sorte de motivation associative-indicative, qui, à son tour présuppose une

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

L'*Anzeichen* (signe indicatif) renvoie à, indique, évoque, suggère énigmatiquement un sens, une présence, un sentiment, un état de l'âme, une manière d'être ; il nous pousse même obscurément à y croire sans pourtant nous en fournir aucune démonstration. Il déclenche ainsi un processus de renvoi sans fin où chaque indice finit par renvoyer à son tour à quelque chose d'autre. Mais les renvois analogiques que produisent les gestes sont confus, éphémères et inquiétants, ambigus et multiples. Ainsi, on n'oserait plus guère soutenir aujourd'hui que les passions et les événements puissent être exprimés directement, se refléter entièrement dans des gestes, comme c'était le cas à l'époque où était en vogue le théâtre. Les gestes parlent, certainement ; mais si incomparable et impérieuse que puisse être quelquefois l'expression de l'indicible, de l'ineffable, du sentiment dans le geste ou dans l'image, elle ne s'en produit pas moins de manière plus intense que dans la proximité immédiate du mot qui l'accompagne, comme une sorte d'aura autour de son sens insondable. Les gestes parlent seulement s'ils sont vécus dans la proximité et dans la ténacité silencieuse d'une parole qui les affronte et s'y confronte pour les faire sortir de leur silence. C'est pourquoi, en dépit de son immense popularité, le cinéma ne pourra pas, à lui seul, transformer notre société en quête d'une communication immédiate et spontanée. Il ne pourra atteindre ce résultat que si l'évolution générale du monde ambiant crée une atmosphère culturelle en affinité avec lui[1].

---

implication intentionnelle cachée, une ambiance ou une audience communes que Husserl appelle un « horizon de situation » dans la *Logique formelle et logique transcendantale*, trad. fr. S. Bachelard, Paris, PUF, 1957. Pour ce qui concerne la théorie husserlienne de la signification et le double sens du terme signe, voire Edmund Husserl, *Recherches logiques* (1961)*,* trad. fr. H. Élie *et alii*, Paris, PUF, 2011 et en particulier *Recherche 1*. « Expression et signification », chapitre 1 « Les distinctions essentielles » (§ 1-16). Pour revenir à la critique de Derrida formulée dans *La Voix et le phénomène*, elle s'attaque précisément à l'approche logique de la signification chez Husserl, autrement dit au postulat d'une primauté de la signification idéale sur les autres facteurs du langage. Ce cadre étant rappelé, il s'agit de remarquer que le corps gestuel et expressif défie cette distinction en ceci précisément qu'il nous offre une « signifiance immanente, sans sortie du signe vers le signifié, […] un sens offert à même le corps, à même un corps qui se fait moins actif, efficient, ou opératoire qu'il ne se prête à une motion — et à une *é*motion — qu'il accueille » et qu'il exhibe. *Cf*. Jean-Luc Nancy, *Le Plaisir du dessin,* Paris, Éditions Galilée, 2009, p. 50.

[1] Pour approfondir ce thème, je renvoie au livre capital de Bela Balázs, *L'Être visible et l'esprit du cinéma,* Belval, Éditions Circé, 2010.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

En ce sens, je suis tentée de suggérer que le seul véritable geste, propre à nous apprendre des nouvelles formes d'expression et d'interaction avec les autres, d'induire de nouvelles normes de vie et de nouvelles manières d'être au monde, de produire de nouvelles formes de comportement et de coexistence avec les autres, n'est pas tant celui que le cinéma — et les arts en général — introduisent dans l'image, mais bien plutôt celui que l'écrivain introduit dans le langage : finalement c'est le geste de l'écriture, ou, bien plutôt, de la parole, que produisent la philosophie ou la littérature. En écrivant, on accomplit en effet un geste (intérieur) qui peut non seulement transformer notre vie intime, mais s'insinuer charnellement dans les pensées de l'autre, induire des sentiments, « émouvoir, *bouleverser*, *récréer*, *surprendre* l'homme, lui faire flairer de nobles pensées ou, en un mot, lui faire vraiment "vivre" quelque chose, être une "expérience vécue"[1], comme le dit Robert Musil.

Encore faut-il remarquer, que ce pouvoir n'est effectif que dans ce que Merleau-Ponty appelle une *parole parlante*, authentique, « originaire »[2], celle qui formule pour la première fois ce qui est pensé ou perçu et qui, à la différence de la *parole parlée* — laquelle se contente de traduire une pensée déjà faite et « jouit des significations disponibles comme d'une fortune acquise »[3] est créatrice d'un sens nouveau, comme la parole « de l'enfant qui prononce son premier mot, de l'amoureux qui découvre son sentiment », de l'écrivain, et du philosophe qui « réveillent l'expérience primordiale en deçà des traditions »[4]. À cet égard, la parole parlante ressemble bien à un geste corporel dont on comprend immédiatement le sens, car loin de renvoyer à un vécu psychique qui serait caché derrière elle porte avec elle son sens, « comme un geste contient le sien »[5]. C'est bien la corporéité de la parole — ce que Merleau-Ponty appellera son « épaisseur sémantique » (F. Ponge) ou encore son « humus signifiant » (J.-P. Sartre) — qui fait sens. Son apparence visuelle et sonore, qui n'en livre souvent qu'un aspect incomplet et brouillé, son expressivité, sa richesse sémantique, constituent autant d'éléments par lesquels elle est par elle-même et initialement signifiante, sans référence à une signification qui existerait en soi[6]. D'où l'idée que la parole soit origi-

[1] Robert Musil, *L'Homme sans qualités*, trad. fr. P. Jaccottet, tome 2, Paris, Éditions du Seuil, 2004, p. 204.
[2] Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception,* (1945) Paris, Éditions Gallimard, 2004, p. 207, note 1, p. 208.
[3] *Ibid.,* p. 229.
[4] *Ibid.* p. 208.
[5] *Ibid.,* p. 214.
[6] *Ibid.,* p. 446.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

nellement quelque chose « que l'on dit, que l'on entend et que l'on voit »[1], un événement qui vient au-devant de notre propre corps et se laisse ressaisir par lui à partir de l'expérience qu'il suscite en lui, un geste empreint d'une signification, immédiatement lisible dans la texture même de ses traits sensibles. Elle se donne elle-même à voir au lieu de disparaître dans ce qu'elle nous donne à voir et, à ce titre, peut nous émouvoir, nous surprendre, nous faire vraiment « vivre » quelque chose, être une « expérience vécue ».

Conclusion

Sans pouvoir m'engager davantage sur cette dernière remarque qui serait un trop long détour ici, je souhaiterais revenir à mon point de départ et m'expliquer brièvement sur le thème choisi pour cet essai : *L'efficacité des gestes mis en images*. Pourquoi partir de ce thème pour aborder la question de la modernité ? Une première réponse, assez simple, de laquelle nous sommes partis, consiste à dire que la perte des gestes expressifs, la catastrophe généralisée de la gestualité, constitue l'un des signes de la crise de la modernité. Partant de ce simple constat, il s'est agi de montrer que la gestualité, le mouvement libre, spontané, immédiat qui, d'après le toucher, constitue le trait distinctif et le plus essentiel de la corporéité humaine, continue cependant à s'exprimer dans le domaine de l'esthétique au double sens de l'*aisthésis* et de l'espace ouvré par les arts. De ce fait, en prenant pour thème les gestes mis en images nous avons voulu étudier la manière dont ils peuvent en retour ouvrir à nouveau les chemins de la liberté, façonner et élargir notre sensibilité corporelle, nous toucher, d'un toucher figuré qui est à même de réveiller les potentialités étouffées ou dormantes de notre corporéité, de nous apprendre ou plutôt de nous réapprendre le langage souvent oublié des gestes, des mimiques et des mouvements, celui profond et primordial de la communication visuelle et charnelle entre âmes incarnées. Il nous est apparu en effet que les images douées de mouvement s'éprouvent en quelque sorte du dedans et nous engagent dans une situation sensori-motrice qui change, ou plutôt intensifie non seulement notre perception, mais aussi notre sensibilité et notre disposition envers autrui. Ainsi, et de manière plus essentielle, si ce thème de la gestualité est susceptible d'intérêt, c'est parce qu'il préfigure et renouvelle en même temps les recherches actuelles sur

[1] *Ibid.,* p. 273.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

l'empathie[1]. Il nous montre précisément que le mouvement, la gestualité, l'expressivité des corps est ce qu'il y a de plus intuitif et de plus profond dans la compréhension et la communication entre âmes incarnées, ce qui se situe à l'origine de toute forme d'empathie, indépendamment de la subtile distinction pouvant se faire entre le sentiment et la sensation, entre la connaissance et l'intuition[2].

[1] Rien n'est plus complexe ni divise davantage les philosophes que l'interprétation de ce phénomène complexe qu'on appelle empathie et de l'acte qui la caractérise. L'empathie ou *Einfühlung,* provenant du verbe *fühlen* (sentir) nous confronte en effet à une modalité spécifique du sentir qui se qualifie pour le mouvement d'union ou d'identification avec un objet autre ou extérieur à soi qui, pourtant exprime quelque chose qui nous est intérieur, un sentiment ou un état de l'âme. Il s'agit d'un se sentir à distance de soi, dans un être extérieur et autre que soi. Plus exactement l'empathie désigne l'acte par lequel nous réalisons qu'autrui est sujet d'une expérience comme nous le sommes et qu'il est en train de vivre des émotions, ou des perceptions, d'accomplir des actes cognitifs ou volitifs que nous pouvons nous-mêmes comprendre et même partager. Mais qu'est-ce que cela signifie exactement ? Et surtout comment comprendre que cela soit possible ? Comment interpréter précisément cet acte ? Comment différencier les actes d'empathie d'autres actes de la conscience ? Le débat sur ce thème est plus que jamais vivant aujourd'hui. Pour un aperçu historique des principales doctrines de l'empathie, voire Andrea Pinotti, « Arcipelago empatia. Per un'introduzione », in *Id.* (dir.), *Estetica ed empatia,* Guerini, Milano, 1997 ; *Id*., « Empatia: un termine equivoco e molto equivocato », dans *Discipline filosofiche,* vol. 12, n° 2, 2002, p. 63-83, où se trouve analysée en particulier la conception de l'empathie selon Theodor Lipps. Andrea Pinotti, *Empatia. Storia di un'idea da Platone al post-umano,* Bari, Laterza, 2011. À ce sujet voir également Dan Zahavi, « Beyond empathy. Phenomenological approach to intersubjectivity », dans *Journal of Consciousness Studies,* vol. 8, n° 57, 2001, p. 151-167.

[2] Comme Theodor Lipps l'explicite de façon lumineuse dans l'article « Empatia e godimento estetico » : « L'"empathie" est un terme ambigu (équivoque) et très mal compris, assez souvent malentendu. Cela est lié tout d'abord au fait que certains comprennent le "sentiment" [*Gefühl*] en un sens assez restreint comme sentiment de plaisir [*Lust]* ou de chagrin [*Unlus*t], et qu'ils identifient le "sentir" [*Fühlen*] à l'épreuve du plaisir ou de déplaisir. Pour celui qui, de manière si illégitime, comprend le terme "sentiment" en un sens si étroit, l'"empathie", bien que concernant l'expérience du sentir, ne mérite pas cependant une telle appellation (nom). Car ce que j'empathise est, en sens absolument général, vie. Et vie est force, un intérieur opérer, aspirer et accomplir. En un mot, vie est activité ; […] Plus profondément et radicalement on pourrait dire, en un sens figuré : "activité" est souffle intérieur ou pulsation intérieure ; ou, plus en général : c'est un mouvement intérieur*,* un mouvement vécu. Toutefois, le mouvement n'est pas à comprendre ici comme une simple impulsion en moi, mais il consiste dans le fait que je me meus. Bien évidemment, ce

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

"mouvement" n'a rien à voir avec la spatialité. […] Par exemple, j'empathise une vie vigoureuse et saine qui s'exprime dans la forme d'un corps humain ; par conséquent, j'appelle ce même corps énergique et sain. J'empathise une activité qui se déploie et se répand dans une ample salle. Dans un autre cas j'empathise la joie, la tristesse, le désespoir dans les gestes et dans les mots d'un être humain. Et tous ces vécus désignent une modalité de mon activité ou de l'activation de moi-même. […] À cet égard, j'observe qu'il existe un autre terme qui semble indiquer le même phénomène désigné par le terme d'empathie : c'est le terme "expression". Un geste — comme on le dit souvent — exprime joie ou tristesse. Les formes d'un corps expriment force ou bien-être. Un paysage exprime une tonalité affective ou un état de l'âme [*Stimmung*]. Cet exprimer signifie en effet exactement ce que signifie le terme empathie » (« Empatia e godimento estetico », dans *Discipline filosofiche,* vol. 12, n° 2, 2002, p. 31-33, je traduis de l'italien au français). Pour poursuivre la discussion sur l'ambiguïté qui entoure le concept d'empathie, voir le livre de Laura Boella, *Sentire l'altro. Conoscere et praticare l'empatia,* Milano, Raffaello Cortina Editore, 2006, p. XXX.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XII 4, 2016 (Actes 9), p. 334-345
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

Le geste et l'expérience

Par ERINÇ ASLANBOGA
Université Galatasaray

Dans ses *Notes sur le geste*, Giorgio Agamben pose un diagnostic sur nos sociétés. À la fin du XIX^e^ siècle « toute une génération a, selon lui, perdu le contrôle de ses gestes pour se mettre à gesticuler et à déambuler frénétiquement »[1]. Dans ce texte, Agamben crée une analogie entre le regard du cinématographe et celui du médecin par le biais de la figure de Gilles de la Tourette, qui dissèque la marche, ce geste le plus quotidien de l'homme, avec une attention particulièrement minutieuse. Gilles de la Tourette divise en effet les mouvements des parties inférieures du corps en des minuscules fragments en séparant chaque segment l'un de l'autre. Ensuite, il reconstitue ces fragments divisés en fonction de leur rapport au sol, au poids, à la direction, à la position et à l'ampleur du mouvement tout en incluant le moindre rapport de chaque petite portion l'une avec l'autre.

Les reproductions des empreintes de pas prélevées aux patients et publiées par Gilles de la Tourette font penser, selon Agamben, aux instantanés de Muybridge. Ces instantanés, qui montrent les différents gestes quotidiens exécutés par des hommes et des femmes, avec ou sans objet, sont, pour le dire en utilisant les mots d'Agamben, « les jumeaux heureux et visibles des créatures inconnues et souffrantes qui ont laissé ces traces »[2]. Ces inconnus seront plus tard classifiés sous le nom médical du syndrome « de Gilles de la Tourette » — cette maladie neurologique caractérisée par l'incoordination motrice, accompagnée d'écholalie et de coprolalie, et dont les signes les plus remarquables sont de se traduire par des tics moteurs et sonores involontaires, soudains, brefs et intermittents, comme cette tendance à dire des mots grossiers de façon inusuelle et à les répéter systématique-

[1] Giorgio Agamben, « Notes sur le geste », dans *Id*., *Moyens sans fins : Notes sur la politique*, trad. fr. D. Valin, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2002, p. 63.
[2] *Ibid.*, p. 61.

ment. Agamben décrit de la sorte ce qu'a provoqué chez lui la vue de ces personnes, qu'il appelle « créatures » :

> La même mise à distance du geste le plus quotidien par laquelle la méthode des empreintes était devenue possible est ici appliquée à la description d'une impressionnante prolifération de tics, de spasmes, de saccades et de maniérismes, qui ne peut être définie que comme une catastrophe généralisée de la sphère de la gestualité[1].

Quel diagnostic est-il possible de poser sur nos sociétés à partir de ce thème principal de la perte du geste ? Dans le texte d'Agamben, l'analogie entre le regard du médecin et celui du cinématographe, entre les empreintes de Gilles de la Tourette et les instantanés de Muybridge, semble suggérer un accord silencieux entre la technique médicale et les techniques modernes de reproduction (imprimerie, photographie, cinéma). Cet accord tacite qu'Agamben évoque, fonctionne, d'après lui, au détriment de la « naturalité » du corps et de ses gestes, jusqu'au point de prélever à ces hommes leur « humanité » et de les transformer en créatures. Selon Agamben, la mise à distance de la marche, ce geste le plus quotidien de l'homme, donne lieu à ce qu'il appelle « une catastrophe généralisée de la sphère de la gestualité »[2]. Autrement dit, lorsque la technique pénètre entre l'homme et ses gestes, lorsqu'elle joue le rôle de médiateur entre les deux, l'homme perd son « humanité » et se transforme en une créature souffrante.

Toutefois, en appuyant l'idée d'une prétendue naturalité du geste, Agamben se laisse emporter par un courant, presque imperceptible, de regret de la perte de l'« authenticité » du corps. Ainsi, lorsqu'il nous décrit ce qu'a provoqué chez lui la vue des personnes atteintes du « tourettisme », lorsqu'il détaille la fragmentation des mouvements par la pratique des empreintes et par les instantanés, nous avons l'impression d'assister à l'extraction technique de l'« unicité », de l'« intégrité » ou, en pensant avec Benjamin, de l'« aura » du corps humain. Tout se passe comme si, à la suite de l'extraction de cette aura, en conséquence de l'éclatement de cette unicité qui est censée garantir la coordination des mouvements et l'harmonie entre les gestes, on assistait à la « prolifération de tics, de spasmes, de saccades et de maniérismes »[3]. Mais ce qu'Agamben nous décrit là avec la perte du geste, à son propre insu, entre les lignes donc, n'est-il pas l'extraction de l'« aura » du corps humain par le moyen de la technique ? Cette entrée au cœur du

[1] *Idem.*
[2] *Idem.*
[3] *Ibid*., p. 61.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

problème des rapports entre nature et technique ne peut manquer de susciter toute une série de questions : est-ce que la souffrance dont témoigne la gestuelle du malade — ou de l'homme contemporain — est due à la perte d'une « nature », de l'« authenticité » des gestes ? Ou alors l'infiltration de la technique entre l'homme et ses mouvements n'est-elle pas la condition du geste plutôt que de sa perte ?

Pour tenter d'apporter des éléments de réponse à ces questions que nous venons de poser, il nous semble important de parler de la distinction qualitative que Benjamin élabore, dans la première version de *L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproduction mécanisée*[1], entre la *première* et la *seconde technique*. Dans cet ouvrage, la distinction en question est doublée d'un second couple conceptuel, celui de la *première* et de la *seconde nature*. La première technique nous renvoie au moment « préhistorique » de la praxis humaine, à un art cultuel, « auratique » et collectif, et exprime le désir du monde humain de se protéger de l'hostilité du monde naturel par la production et la contemplation des objets magiques. Pour que la magie fonctionne, pour qu'elle arrive à combattre les forces nuisibles de la nature, l'objet du rite, la figure taillée d'un ancêtre doivent être présentés comme un objet naturel et non pas comme le produit de la technique humaine. Selon Benjamin, dans le cadre de cette première technique, l'œuvre se manifeste comme pure apparition en dissimulant les processus de sa réalisation. Ainsi la première technique, dont la visée est la lutte contre la nature, construit un monde tissé des produits humains qui cachent leur nature éminemment technique. La seconde technique — autrement dit la technique mécanique — va de pair avec la sécularisation de l'art et le développement des techniques modernes de reproduction. Selon les mots de Benjamin, « une fois pour toutes »[2], qui était la devise caractérisant la première technique, se transforme en « une fois n'est rien »[3] lorsque l'on arrive à la seconde. Contrairement à la première, la seconde technique, dont le mode de fonctionnement est explicitement basé sur la reproduction, c'est-à-dire sur la production du multiple, ne peut plus cacher son mode d'apparition. Elle dévoile alors la reproductibilité de l'œuvre comme la condition de son existence et expose son mode d'apparition — ce que la première technique avait omis. L'exemple développé par Bruno Tackels à partir de Benjamin nous permet-

[6] Walter Benjamin, « L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproduction mécanisée » (1936), dans *Id*., *Écrits français*, Paris, Éditions Gallimard, 1991, p. 188-189.
[2] *Ibid*., p. 188.
[3] *Idem*.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

tra, sur ce point, de constituer le lien entre le sujet des deux techniques, que l'on vient d'introduire brièvement, et celui de la nature :

> Dans le jeu, en taillant un morceau de bois […] les hommes produisent un geste absolument unique. Ce geste d'apparence banal est décisif parce qu'il affirme la faculté humaine de se séparer de la nature, et de s'entourer d'un monde qui n'est pas la nature mais qui [se] joue [de] la nature[1].

Cet exemple, qui se concentre sur l'un des premiers gestes de l'homme, sur le geste de tailler le bois, signale la séparation de la faculté humaine de toute forme de naturalité. En fait, dès le départ, l'homme s'entoure des produits humains, d'un monde qui n'est pas naturel. Il joue la nature, c'est-à-dire qu'il se produit une contre-nature par le moyen de l'imitation de la nature. Pour le dire avec Kant, ce que l'homme imite n'est pas la nature telle qu'elle est « en soi », il s'agit plutôt de ce que l'homme *voit* dans la nature, du rapport qu'il entretient à la nature. La première technique, parce qu'elle n'assume pas encore cette séparation et le geste d'imitation sur lequel elle est basée, parce qu'elle attribue une aura, un caractère sacré à ses propres produits, qu'elle expose alors en tant que naturels, se joue en réalité de la nature et l'asservit. *A contrario*, en faisant la distinction entre l'objet naturel et historique, la seconde technique défait cette naturalité et permet ainsi à l'homme de se distancier de la nature. C'est ce qui fait, selon Benjamin, la puissance de la seconde technique : en assumant l'idée qu'elle produit par elle-même ses objets, la seconde technique permet qu'émerge un monde humain, mais aussi, de la sorte, qu'il se dote d'une autre nature, d'une nature produite par la technique. Pour filer la métaphore, nous pourrions dire que, par le geste de tailler le bois, c'est-à-dire la technique consistant à tailler le bois, l'homme taille en retour, et dans ce mouvement même, un corps humain à sa mesure. La nature et la technique se mêlent inséparablement ; s'il y a une nature humaine, la technique lui sera immanente. *Mutatis mutandis*, ce n'est pas un hasard si le célèbre texte de Marcel Mauss s'intitule *Techniques du corps*.

Le corps humain, ses mouvements à l'instar de ses gestes, doivent être repensés dans cette optique. On a souvent attribué un caractère sacré, voire auratique au corps en le catégorisant en tant que naturel. Pourtant l'homme qui, dès le départ, a commencé à s'entourer d'un monde humain par le geste de tailler le bois, s'est par là même doté d'un corps humain. En ce sens, on peut renverser le propos des *Notes sur le geste* et affirmer que l'infiltration de

[1] Bruno Tackels, *L'Œuvre d'art à l'époque de Benjamin : Histoire d'aura*, Paris, Éditions L'Harmattan, 1999, p. 72.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

la technique entre l'homme et ses mouvements est justement la condition d'un geste humain et non pas sa perte.

Benjamin met en question et renverse la thèse habituelle qui attribue à la technique moderne l'objectif de dominer les forces naturelles. D'après lui, la visée d'asservir la nature appartient à la première technique plutôt qu'à la seconde. La seconde technique, autrement dit la technique mécanique moderne, cherche plutôt une harmonie de la nature et de la technique. Cependant, cette harmonie ne peut être constituée tant que la seconde technique ne s'affranchit pas de l'héritage qu'elle a reçu de la première ou, pour le dire autrement, tant qu'elle ne crée et n'assume pas la distanciation existant entre la technique et la nature. « Pour être libératrice, la technique doit être véritablement rendue à elle-même, c'est-à-dire elle doit être *authentiquement seconde* — ou originaire »[1].

Benjamin n'envisage pas les deux techniques dans un rapport de succession. Pendant que la première technique nie la seconde qui pourtant la constitue, la seconde technique implique encore l'aura héritée de la première. Les deux techniques s'entremêlent et persistent sous des formes différentes. « La modernité s'appuie sur une seconde technique qui fonctionne encore *comme* [la] première technique et impose à l'homme la maîtrise que la première exerçait sur la nature »[2]. Ainsi, à l'instar de l'homme préhistorique face aux puissances indomptables de la nature, l'homme moderne se trouve démuni de la capacité à disposer des conditions de son existence face aux productions techniques modernes. L'homme de la première technique attribuait un caractère sacré aux objets qu'il produisait afin de se protéger des événements naturels. Comme nous l'avons déjà évoqué, le mode de fonctionnement de la magie nécessite l'oubli du geste humain produisant l'objet du culte. Avec les mots de Benjamin, il s'agit de la *sacralisation de la technique* et du rapport à la nature. Aujourd'hui, à l'époque de la technique mécanisée où les éléments naturels d'autrefois sont devenus les productions techniques, afin de se protéger des effets néfastes de la seconde nature, qui est encore plus hostile que la première, l'homme moderne a de nouveau eu recours aux objets qu'il a lui-même produits, tout en ayant oublié qu'ils ne sont pas dotés eux-mêmes d'une âme magique. Ces objets sacrés, ces fantas-

[1] *Ibid*., p. 73.
[2] *Idem.*

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

magories, ces fétiches des temps modernes ne sont rien d'autres que ce que Marx appelles les *marchandises*[1].

Pour Benjamin le problème qui va de l'asservissement de la nature par l'homme jusqu'à l'asservissement de l'homme par la technique réside dans la subsistance encore puissante de la *vision mythique du monde*. Ni la révolution industrielle ni l'apogée des sciences et de la technique n'ont fait reculer d'un pas cette vision qui terrorise d'avantage les grandes villes et hantent leurs habitants. Les « fantasmagories »[2], les choses « sensibles suprasensibles »[3] se nourrissent et témoignent de la crainte, de l'inquiétude devant un monde indéchiffrable et souverain. Elles servent à modérer cette peur que Benjamin appelle l'« angoisse mythique »[4].

---

[1] *Cf*. Karl Marx, « Le Caractère fétiche de la marchandise et son secret », dans *Id*., *Le Capital*, livre I, tome I. Voir également Antoine Artous, *Le Fétichisme chez Marx : Le marxisme comme théorie critique*, Paris, Éditions Syllepse, 2007.

[2] Apparitions surnaturelles, spectacle enchanteur et irréel.

[3] « La théorie du fétichisme de la marchandise ne se situe pas chez Marx dans la stricte continuité de sa reprise de la critique feuerbachienne du phénomène religieux que l'on trouve dans les *Manuscrits* de 1844. En effet, lorsqu'il critique ce phénomène, Feuerbach, comme Marx d'ailleurs dans toute son œuvre, vise "les pouvoirs invisibles" des dieux, eux-mêmes présentés comme êtres surnaturels. Par contre, l'originalité de la théorie marxienne du fétichisme dans la période du *Capital* est de viser des objets qui ont une matérialité ; contrairement aux dieux, la marchandise est une chose "sensible suprasensible", explique Marx » (Antoine Artous, *Le Fétichisme chez Marx : Le marxisme comme théorie critique, op. cit.,* p. 22). « Il est évident que l'activité de l'homme transforme les matières fournies par la nature de façon à les rendre utiles. La forme du bois, par exemple, est changée, si l'on en fait une table. Néanmoins, la table reste bois, une chose ordinaire et qui tombe sous les sens. Mais dès qu'elle se présente comme marchandise, c'est une tout autre affaire. À la fois saisissable et insaisissable il ne lui suffit pas de poser ses pieds sur le sol ; elle se dresse, pour ainsi dire, sur sa tête de bois en face des autres marchandises et se livre à des caprices plus bizarres que si elle se mettait à danser » (Karl Marx, *Le Capital,* trad. fr. J. Roy, Paris, Éditions Flammarion, 1985, p. 99).

[4]« L'existence de fantasmagories montre qu'il existe toujours une "angoisse mythique", c'est-à-dire une peur de l'environnement tout puissant et impénétrable ; cette peur peut être réduite grâce à des images trompeuses qui sont du même genre que celle que s'invente le flâneur. Mais cela signifie que les fantasmagories ne proviennent pas de l'inclination personnelle du flâneur ; il faut bien plutôt voir dans leur existence un besoin social de contenir cette peur » (Walter Benjamin, *Passagen-Werk*, tome V, p. 1256, cité dans Rolf-Peter Janz, « Expérience mythique et expérience historique au XIX^e^ siècle », dans Heinz Wismann (dir.), *Walter Benjamin et Paris*, Paris, Éditions Le Cerf, 1986, p. 459).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Chez Benjamin, on trouve une parenté entre la fureur des mythes et la substitution de l'expérience effective (*Erfahrung*) par l'expérience vécue du choc (*Chockerlebnis*). Le décroissement de la faculté de communiquer et d'échanger l'expérience, la rupture avec le passé et la tradition, la disparition des proverbes, des règles de conduite, des recommandations pratiques, la pauvreté en histoires curieuses, le remplacement de la narration par l'information sont tous, selon Benjamin, les symptômes du déclin de l'effectivité de l'expérience. « On dirait qu'une faculté qui nous semblait inaliénable, la mieux assurée de toutes, nous fait maintenant défaut : la faculté d'échanger nos expériences. […] Le cours de l'expérience a baissé. Et il a l'air de prolonger sa chute »[1]. La figure du narrateur nous guide afin de comprendre ce que Benjamin entend avec la notion d'expérience :

> La narration telle qu'elle prospère longtemps dans la sphère de l'artisanat — artisanat paysan, maritime, puis citadin — est elle-même une forme en quelque sorte artisanale. Elle ne vise pas à transmettre la chose nue en elle-même comme un rapport ou une information. Elle assimile la chose à la vie même de celui qui la raconte pour la puiser de nouveau en lui. Ainsi adhère à la narration la trace du narrateur comme au vase en terre cuite la trace de la main du potier[2].

Dans ce texte, la narration et la figure du narrateur nous renvoient à la forme d'expérience effective. Il montre le lien qui se tisse entre ce dernier et un mode spécifique de travail dans lequel on trouve une affinité entre le geste de la main qui imprime l'expérience dans la matière et l'art de narrer à partir de laquelle le narrateur s'assimile à sa propre expérience, créant ainsi une continuité entre les histoires passées et futures. Dans les deux cas — celui de la main laissant sa trace sur la vase en terre cuite et celui de la narration assimilant la chose à la vie du narrateur — on trouve le même geste qui assume la distance entre la nature et la technique, qui assume son propre produit.

La dégradation de l'effectivité de l'expérience va de pair avec une transformation spécifique du rapport au temps et à l'espace. Dans *Le Narrateur*, Benjamin décrit plus précisément cette transformation en se rapportant à Paul Valery : « "Toutes ces productions d'une industrie opiniâtre et vertueuse ne se font guère plus, et le temps est passé où le temps ne comptait pas. L'homme d'aujourd'hui ne cultive point ce qui ne peut point s'abré-

[1] Walter Benjamin, « Le Narrateur : Réflexions à propos de l'œuvre de Nicolas Leskov », dans *Id*., *Écrits français*, *op. cit*. p. 265.
[2] *Ibid*., p. 275.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

ger" »[1]. Plus le temps compte et se fait précieux, plus s'appauvrit l'expérience qui se déploie à l'intérieur de ce temps rétrécit. Les mouvements de plus en plus petits et précipités des corps incarnent et impriment quotidiennement ce temps dans l'espace. Suite à l'automatisation des conditions du travail, celui qui effectue la tâche se trouve dans l'obligation d'ajuster ses mouvements à ceux de la machine. Le travail devient hermétique à l'expérience en se heurtant aux gestes pressés, continus et répétitifs. Contrairement au travail artisanal, la main est dépossédée dans ce contexte de la possibilité d'imprimer à l'expérience de ce que l'artisan produit, d'assumer le geste de distanciation par le biais de la technique. Par ailleurs, la substitution de l'information à la narration fait obstacle à l'incorporation de l'expérience au vécu. Benjamin retrouve ces mêmes gestes pressés, stéréotypés et accompagnés des voix inentendues chez les passants des grandes villes, dans les descriptions qu'en donnent Baudelaire et Poe :

> Voici comment Poe décrit la classe des premiers commis de commerce : « Ils avaient tous la tête légèrement chauve, et l'oreille droite, accoutumée dès longtemps à tenir la plume, avait contracté un singulier tic d'écartement. J'observais qu'ils ôtaient ou remettaient toujours leur chapeau avec les deux mains […] ils fronçaient les sourcils et roulaient les yeux vivement ; quand ils étaient bousculés par quelques passants voisins, ils ne montraient aucun symptôme d'impatience, mais réajustaient leurs vêtements et se dépêchaient. D'autres, une classe fort nombreuse encore, étaient inquiets dans leurs mouvements, avaient le sang à la figure, se parlaient à eux-mêmes et gesticulaient […] Quand ils étaient arrêtés dans leur marche, ces gens-là cessaient tout à coup de marmotter, mais redoublaient leurs gesticulations, et attendaient, avec un sourire distrait et exagéré, le passage des personnes qui leur faisaient obstacle. S'ils étaient poussés, ils saluaient abondamment les pousseurs, et paraissaient accablés de confusion »[2].

Le passage du travail artisanal au travail mécanique, qui va de pair avec la dégradation de l'expérience effective se montre, au premier abord, contradictoire avec la thèse que développe Benjamin sur la première et la seconde technique. Pourtant, la transformation de l'expérience effective en une expérience vécue du choc ne provient pas de la substitution d'un état de nature à celui de culture, du passage de la nature à la technique mais de la modifi-

[1] Paul Valéry, *Broderies de Marie Monnier*, cité dans Walter Benjamin, « Le Narrateur : Réflexions à propos de l'œuvre de Nicolas Leskov », dans *Id*., *Écrits français*, *op. cit*. p. 277.

[2] Walter Benjamin, « Sur quelques thèmes baudelairiens », dans *Id*., *Œuvres III*, trad. fr. M. de Gandillac *et alii*, Paris, Éditions Gallimard, 2000, p. 353-354.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

cation du rapport à la technique. Ce que Benjamin nous propose n'est ni un retour à la nature par l'abolition de la technique ni la reconstitution de la forme antérieure du travail artisanal. Il s'agit plutôt d'assumer le geste de distanciation entre la nature et la technique afin d'établir ensuite une harmonie entre les deux. En parlant avec Benjamin, il s'agit de *techniciser le sacré* plutôt que de *sacraliser la technique*, autrement dit de maitriser le rapport de l'homme à la nature par le biais de la technique afin de transformer le processus dans lequel la technique a fini par surplomber les hommes qui désiraient l'asservissement de la nature. Selon Benjamin, l'art, notamment ce qu'il appelle l'art politique, permet de signaler par la technique les contre-coups du sacré et des mythes, de se délivrer de la technique par la technique. Les thèses qui configurent le problème de la modernité autour de l'invention d'une technique qui asservit la nature manquent le cœur du problème. La constitution d'un rapport harmonieux entre l'homme et la nature peut être envisagé une fois que cette distanciation est assumée, c'est-à-dire à partir du moment où l'homme s'avoue avoir inventé ses propres produits et va jusqu'à affirmer qu'il s'est taillé un corps humain par la technique.

Sous cette optique, retournons aux *Notes sur le geste*. Si la technique est immanente à la nature dont l'homme s'est doté, dans ce cas il ne peut y avoir de geste sans technique et réciproquement. En outre, lorsqu'Agamben déplore la mise à distance du geste le plus quotidien, il perd de vue que le plus quotidien n'est pas toujours le mieux connu ; au contraire, ce qui est le plus proche et familier peut être le plus lointain et le plus obscur. La proximité n'est pas un signe de clarté. Il est opportun d'établir une certaine distance critique entre nous et ce qui nous est le plus familier pour le voir et l'expérimenter effectivement. Lorsque Benjamin évoque cette distanciation entre l'homme et la nature en tant que puissance de la seconde technique, c'est parce qu'il voit les effets dévastateurs de la persistance de la première technique à l'intérieur de la seconde. Ceci va pair avec la survivance, dans les sociétés modernes, de ce que Benjamin appelle la vision mythique du monde.

Dans *Notes sur le geste*, le fait qu'Agamben commence sa réflexion en postulant un geste dit naturel l'a empêché de concevoir le tourettisme sous une autre perspective que celle qu'il a proposée (*cf. supra*). Il a vu un événement uniquement malheureux, un destin incontournable dans cette incapacité de l'homme à maîtriser ses mouvements, à établir la coordination entre ses gestes locutoires et physiques. Or, en refusant un quelconque geste naturel qui serait opposé à un geste culturel ou social, nous proposons de voir le tourettisme non pas comme une perte de la dimension naturelle de la sphère

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

gestuelle, ni comme un cas psychologique ou pathologique à analyser, mais à la fois comme un *effet de surface* entendu dans le sens benjaminien et kracauerien, ainsi que comme une forme de résistance, de désobéissance entendue au sens foucaldien.

Dans *L'Ornement de la masse*, Siegfried Kracauer définit de la sorte ce qu'il entend par manifestations de la surface :

> L'analyse des manifestations superficielles d'une époque aide à déterminer la fonction que celle-ci assume dans le processus historique avec plus de certitude que les jugements qu'elle a donnés d'elle-même. Ceux-ci, en tant qu'expression de tendances du temps, ne peuvent être considérés comme un témoignage valide de la structure de l'époque. Au contraire, les manifestations de la surface, dans la mesure où elles ne sont pas éclairées par la conscience, nous garantissent un accès immédiat au contenu de l'existant, à la connaissance duquel — et réciproquement — est liée leur interprétation. Le contenu fondamental d'une époque et ses impulsions inobservées s'éclairent réciproquement[1].

Dans le cas où on les considère comme un effet de surface, que disent sur notre époque ces tics, ces dystonies, ces ataxies et ces saccades ? Le mode de vie urbain, l'organisation spécifique du temps et de l'espace, les nouvelles technologies imposent à l'homme une certaine manière de se conduire, un usage particulier du corps et de ses mouvements. En corrélation avec ses nouvelles technologies sont apparus de nouveaux gestes, de nouveaux usages du corps ainsi que de nouveaux partages entre un geste dit normal et anormal. Comme nous l'avons déjà indiqué, nous proposons de penser cette situation non pas comme la perte d'une prétendue nature, mais en tant que transformation de la sphère gestuelle. Ainsi on arrive à voir ces tics, ces dystonies, ces ataxies sous un autre angle, à la fois comme une forme de résistance aux conditions intolérables de la vie et comme le refus de conjurer l'angoisse mythique.

Chez les personnes atteintes de tourettisme, la césure entre les gestes et les paroles, le décalage entre ce qui est dit et fait devient un réel obstacle devant la possibilité de la transmission de tout message. Les gestes qui sont interrompus par la répétition des mots restent inachevés. Les mots qui sont lancés, un peu partout, comme des flèches sans cible, empêchent l'apparition de sens. Ainsi les gestes et les paroles qui se sabotent mutuellement ne

[1] Siegfried Kracauer, « L'Ornement de la masse », *dans Id*., *Le Voyage et la danse. Figures de ville et vues de films*, textes choisis et présentés par P. Despoix, trad. fr. S. Cornille, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 1996, p. 69-70.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

laissent pas de chance à un quelconque échange. Autour de la figure du tourettisme, on voit la concrétisation de ce que Benjamin entend avec l'affaiblissement de l'expérience. Cet affaiblissement qui se traduit par l'incapacité à communiquer, à échanger, à recevoir et à transmettre l'expérience se dissimule, dans la vie quotidienne, derrière la prolifération excessive des moyens de communication[1]. Contrairement à l'homme moderne, dont certains gestes sont effectués afin de conjurer l'angoisse mythique et de s'adapter à un monde qui le démunit des expériences effectives, les gestes manqués, saccadés, les paroles inachevés de la personne atteinte du tourettisme font apparaître une forme de résistance, une lutte entre le désir et le refus de s'accommoder. La personne atteinte du syndrome « de la Tourette », à qui les gestes et les paroles échappent, se trouve divisée entre deux forces contradictoires : d'une part, celle qui vise à assurer une certaine continuité des gestes et des paroles, une certaine harmonie et correspondance entre eux et, d'autre part, celle qui ne cesse de casser, de morceler, de ruiner cette continuité. Cette tension, qui se manifeste ouvertement dans la figure du tourettisme, rend visible ce que l'homme moderne ne cesse de voiler.

Pour conclure, nous proposons d'en venir à un autre diagnostic posé par Agamben dans ses *Notes sur le geste* : « Dans le cinéma, une société qui a perdu ses gestes cherche à se réapproprier ce qu'elle a perdu, et en consigne en même temps la perte »[2]. Agamben, même s'il nous propose ce constat pertinent, ne répond pas à la question de savoir comment l'art, et spécifiquement l'art cinématographique, se réapproprie ce qu'il a perdu. Il est important de préciser ce que l'on entend par l'expression « réapproprier ». S'agit-il de reconstituer, de retrouver ce qui est censé être perdu ? Si c'est le cas, on risque de tomber à nouveau dans la même erreur, l'erreur de postuler une nature, une origine. La tentative de reconstituer le geste perdu sera non seulement un effort vain, mais elle reconduira à son tour les mythes face auxquels Benjamin a ouvert le feu. Si le geste est irrécupérable, si la tentative de le récupérer est risquée, comment, dans ce cas, est-il possible de formuler le

[1] Les habitants des grandes villes conjurent la peur de solitude, d'isolement, la conscience du déclin d'échanges et de relations effectives par l'usage immodéré des nouvelles technologies. La peur contenue se manifeste dans la violence des réactions lorsque les individus restent, pour une quelconque raison, privés de l'usage de leurs appareils. La demande de couper le téléphone portable équivaut sur le moment à celle de couper une oreille. En outre, lorsque nous nous observons attentivement, il est difficile de rater les gestes compensateurs de ces peurs. La consultation presque interrompue de la boîte mail, du compte Facebook, les doigts tapotant les claviers ou effleurant les écrans tactiles ne sont-ils pas des tics inavoués ?

[2] Giorgio Agamben, « Notes sur le geste », dans *Id*., *Moyens sans fins*, *op. cit.*, p. 63.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

problème ? En prolongeant le geste benjaminien de réflexion sur la possibilité de faire l'histoire avec les déchets de l'histoire, nous pouvons avancer la thèse de constituer des gestes inédits avec les fragments des gestes morcelés, interrompus, court-circuités.

> Selon Sohn-Rethel, les choses […] ne commencent à fonctionner que lorsqu'elles sont cassées. […] La véritable technique commence lorsque l'homme parvient à s'opposer à l'automatisme hostile et aveugle des machines pour les déplacer sur des territoires imprévus, comme ce garçon qui, dans une rue de Naples, avait transformé un moteur de mobylette en une moulinette à crème[1].

[1] Giorgio Agamben, *Image et mémoire : Écrits sur l'image, la danse et le cinéma*, trad. fr. Marco Dell'Omodarme *et alii*, Paris, Éditions Desclée de Brouwer, 2004, p. 118.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XII 4, 2016 (Actes 9), p. 346-367
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

L'homme au-delà de l'essence : La question de l'homme et la phénoménologie. Essai sur un écrit polémique de Husserl

Par UMUT ÖKSÜZAN
Université Galatasaray

Introduction

La question de l'homme est une question inévitable qui traverse toute l'histoire de la pensée. Question inévitable en ce sens précis que l'homme ne peut éviter de se mettre en question à chaque fois qu'il se découvre comme le lieu d'avènement de toute question et celui de recherche de toute réponse. Il en est toujours ainsi lors même qu'il préfère omettre cette question pour se consacrer entièrement à une autre préoccupation, ou qu'il estime nécessaire de suspendre ou de reporter son élaboration en promettant de la reprendre plus tard afin de traiter préalablement une question qui paraît être « fondamentale » ou « plus importante » à plusieurs égards et pour diverses raisons. Ce deuxième type d'omission de la question de l'homme est justifié et légitimé non seulement par la philosophie moderne, mais aussi par les sciences de l'homme et les sciences sociales comme une exigence de rigueur à respecter pour diriger la recherche selon une certaine idée de science. La question de l'homme s'efface ainsi derrière les grands débats épistémologiques et méthodologiques qui trouvent leur origine dans le souci de vérité comprise désormais comme certitude et validité universelle et objective du jugement. Ces débats arrivent, au début du XX^{e} siècle, à leur point culminant dans la phénoménologie transcendantale d'Edmund Husserl. En s'appuyant sur la radicalisation du principe de la métaphysique cartésienne par la mise entre parenthèse de la thèse de l'existence du monde, le dévoilement de la structure de la conscience et l'introduction de l'idée d'intuition des essences,

la phénoménologie transcendantale revendique le statut de la science des sciences, du fondement de toutes les sciences possibles, y compris la philosophie. Husserl, qui tente de démontrer dans un premier temps la primauté de la phénoménologie transcendantale par la critique de toute tentative de fonder les disciplines philosophiques, comme la logique et la théorie de la connaissance, sur la psychologie expérimentale, finit par reprocher à Martin Heidegger, son assistant à l'Université de Fribourg, d'avoir dénaturé la phénoménologie par l'orientation anthropologique de son projet d'ontologie fondamentale, laquelle n'est à ses yeux rien d'autre qu'une autre forme du naturalisme, donc du relativisme et du scepticisme. En ce sens, la lecture husserlienne d'*Être et temps* est d'une importance capitale pour toute réflexion critique qui cherche à répondre aux questions suivantes : est-il possible de philosopher sans prendre l'homme pour le point de départ et le point d'arrivée du questionnement ? Est-ce que les recherches philosophiques qui accordent un tel privilège à l'homme doivent être nécessairement dépréciées par la catégorie d'anthropologisme ? Est-il possible d'épuiser la question « qui est l'homme ? » par une idée de science mise au point grâce à des recherches portant sur les conditions de possibilité de la science ? Les concepts et les expressions auxquels on a fait recours tout au long de l'histoire de la pensée afin de déterminer l'être, l'essence, l'idée et le *qui* de l'homme sont assez nombreux : « la mesure de toute chose », « animal doué de *logos* », « un être créé à l'image de Dieu », « l'âme », « le corps », « l'union de l'âme et du corps », « *res cogitans* », « la personne », « l'esprit », « la vie », « l'inconscient », « *Dasein* », « le berger de l'être ». Toutefois il parait qu'il est aujourd'hui urgent, peut-être plus urgent que jamais, de soumettre ces concepts et ces expressions à un réexamen critique pour pouvoir décider s'ils peuvent toujours nous aider à accueillir *ce qui* est en train d'arriver ou si nous devons commencer à penser autrement pour devenir enfin accueillant. C'est donc précisément le destin de la pensée qui se joue dans la question « qui est l'homme ? ».

1. Encore une autre attitude pseudo-scientifique : l'« anthropologisme »

Il suffit de jeter un coup d'œil rapide sur les écrits d'Edmund Husserl pour remarquer qu'il a entièrement consacré ses efforts intellectuels à la réalisation de l'idée d'une science rigoureusement subjective et universelle. De son premier important ouvrage, publié en 1900-1901 sous le titre de *Recherches ogiques*, jusqu'à ses derniers écrits, notamment celui qui a été publié en 1936 à Belgrade dans la revue *Philosophia* et intitulé *La Crise des sciences*

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

européennes et la phénoménologie transcendantale, Husserl n'a cessé de développer ce projet d'une science universelle et de le défendre contre les critiques et les mécompréhensions qu'il a engendré en raison de son caractère radical et audacieux dans les milieux philosophiques de l'époque[1]. Parmi les écrits polémiques de Husserl, celui qui porte le titre « Phénoménologie et Anthropologie » — un texte provenant des conférences qui ont été prononcées par Husserl les 1er, 10 et 16 juin 1931 à Francfort, Berlin et Halle et qui donnent non seulement un aperçu de la phénoménologie husserlienne dans son ensemble, mais aussi de multiples renseignements très utiles à propos du questionnement husserlien de la possibilité de l'anthropologie philosophique — présente un intérêt particulier pour l'investigation que nous nous donnons pour tâche de déployer en vue de répondre aux questions directrices suivantes[2] : (1) est-ce que la question « qui est l'homme ? » a un sens pour la phénoménologie transcendantale de Husserl, qui a l'ambition de découvrir et instituer le *cogito*, le « je pense », la « sphère de la subjectivité transcendantale » comme le lieu des évidences apodictiques et absolues sur lequel les sciences, y compris la philosophie, devraient appuyer la prétention à la validité de leurs jugements ? (2) Quel peut être le sens de la question « qui est l'homme ? » pour la réalisation d'une philosophie transcendantale ? René Descartes avec les *Méditations métaphysiques*, Immanuel Kant avec la *Critique de la raison pure* et Martin Heidegger avec le projet d'ontologie fondamentale — auquel Husserl, dans les conférences de 1931, adresse la critique de rester enfermé dans l'attitude naïve ou naturelle — s'imposent comme des interlocuteurs privilégiés à l'investigation que nous allons poursuivre en raison de son thème et de son orientation principale[3].

La conférence de 1931 s'ouvre par une évaluation générale des travaux philosophiques qui ont été effectués dans les années 1920 en Allemagne et pour lesquels Husserl ne tarde pas à exprimer un avis défavorable : non seulement quant aux thèses fondamentales formulées, mais également à

[1] Edmund Husserl, *Recherches logiques*, trad. fr. H. Elie, A.L. Kelkel, R. Schérer, Paris, PUF, 1994 ; *Id.*, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. fr. G. Granel, Paris, Éditions Gallimard, 1976.

[2] Edmund Husserl, « Phénoménologie et Anthropologie », dans *Id.*, *Notes sur Heidegger*, trad. fr. N. Depraz, D. Franck, J.-L. Fidel, J.-F. Courtine, Paris, Éditions de Minuit, 1994.

[3] René Descartes, *Méditations métaphysiques*, trad. fr. F. Khodoss, Paris, PUF, 1988[2] ; Immanuel Kant, *Critique de la raison pure*, trad. fr. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF, 2001[6] ; Martin Heidegger, *Être et Temps*, trad. fr. F. Vézin, Paris, Éditions Gallimard, 1986.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

propos de la démarche adoptée dans ces travaux[1]. En effet, on remarque que, à cette époque, les jeunes philosophes se tournent vers l'anthropologie philosophique sous l'influence de la philosophie de la vie de Dilthey. Or ce n'est là, aux yeux de Husserl, rien d'autre qu'une nouvelle figure de l'anthropologie. Mais, à en croire ce dernier, ce qui est encore plus grave pour l'avenir de la philosophie scientifique, c'est que cette influence de l'anthropologie philosophique s'étende aussi parmi les phénoménologues. Toutefois, cette critique ne vise pas uniquement les travaux des jeunes philosophes allemands, Husserl vise en premier lieu le projet de l'ontologie fondamentale — quoique sans jamais citer le nom de Heidegger. En quelques mots, il reproche à celui-ci d'avoir tenté de réformer la phénoménologie transcendantale en une « doctrine de l'essence du *Dasein* mondano-concret de l'homme » dans l'intention de donner un fondement à la philosophie. Husserl voit dans cette tentative heideggérienne de réformation ou de réorientation « un retournement complet de la prise de position principielle » propre à la phénoménologie transcendantale, une position qui s'oppose fermement, avec son aspiration à constituer le fondement d'une philosophie scientifique, à l'orientation subjectiviste de la pensée moderne, c'est-à-dire aux tentatives de fondation de la philosophie sur la psychologie ou l'anthropologie. En d'autres termes, l'ontologie fondamentale de Heidegger — qui se donne effectivement pour tâche de mener à bien l'élucidation du sens de l'être en général dans le cadre d'une « analytique existentiale du *Dasein* » — est interprétée par Husserl dans la conférence de 1931 comme le strict contraire de la phénoménologie transcendantale qui veut constituer une science de la subjectivité transcendantale, une « science absolument subjective ». Cette science est en ce sens, pour Husserl, une science fondamentale récemment découverte par lui-même[2]. Nous essaierons de développer plus loin une analyse détaillée pour tenter de montrer que Husserl ne se contente pas de ces remarques générales sur l'ontologie heideggérienne, mais qu'il s'explique tout au long de son exposé avec les thèses fondamentales de celle-ci tout en maintenant son attention sur le thème de l'être du monde.

Ce qui qui nous importe ici est d'insister sur le fait que Husserl profite de l'analytique existentiale du *Dasein* comme d'une occasion pour accomplir une tâche qui lui paraît beaucoup plus importante, celle de mettre fin au conflit entre l'anthropologisme et le transcendantalisme, un conflit qui ne

[1] Edmund Husserl, « Phénoménologie et Anthropologie », dans *Id*., *Notes sur Heidegger*, *op. cit.*, p. 57-58.
[2] Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, trad. fr. G. Peiffer et E. Levinas, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2001, § 13, p. 60.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

recouvre rien de moins que celui entre les deux orientations subjectivistes de la pensée moderne. On sait en effet, depuis les *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie pures*, qu'en ce qui concerne ce conflit de la modernité, qui encore aujourd'hui continue à faire sentir ses effets, la « décision de principe » doit être, selon Husserl, en faveur de la pensée transcendantale, le transcendantalisme étant la seule démarche qui se conforme à l'essence de la philosophie et qui est exigée par le sens de la tâche philosophique[1]. En tant qu'exigence d'une science rigoureuse, le transcendantalisme se fonde dans les évidences apodictiques, absolues et primordiales qui relèvent de l'essence même de la subjectivité transcendantale. Husserl prétend que ces évidences apodictiques ont déjà été rendues accessibles grâce à la phénoménologie constitutive[2]. La question de la possibilité de la fondation de la philosophie sur une anthropologie ne pourra donc se décider qu'à partir de ces évidences, qui sont, toujours aux yeux de Husserl, constamment disponibles. Bref, on peut dire que le débat engagé par Husserl contre Heidegger tourne autour des problèmes de la détermination de l'essence de la philosophie, de la tâche de la philosophie et de la méthode philosophique. Tout en admettant l'importance de la problématique de l'être pour la philosophie et la nécessité de l'élaboration des ontologies régionales, Husserl renonce néanmoins à toute tentative qui accorde une primauté à l'ontologie sur la phénoménologie transcendantale ou, en d'autres termes, une primauté à la question du sens de l'être en général au détriment de la thématique de l'*ego* transcendantal. Husserl voit dans l'ontologie fondamentale de Heidegger un danger qui menace la phénoménologie transcendantale, c'est-à-dire le projet de la fondation de la philosophie comme science rigoureuse, tandis qu'il caractérise lui-même, et à plusieurs reprises, la subjectivité transcendantale ou l'*ego* transcendantal mis à découvert par la réduction phénoménologique transcendantale comme un « domaine d'être en soi antérieur » au monde ou encore comme une « sphère nouvelle et infinie de l'existence en soi » qui, jusqu'alors, n'avait jamais été remarqués[3].

On peut dès lors se poser la question de savoir pourquoi Husserl, qui en 1929 à la fin de la IV^e^ *Méditation cartésienne*, considère « le sens

[1] Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie pures*, trad. fr. P. Ricœur, Paris, Éditions Gallimard, 1950, § 86, p. 297-298 et § 97, p. 340-341. *Cf.* également Edmund Husserl, « Phénoménologie (Première version) », dans *Id*., *Notes sur Heidegger*, *op. cit.*, p. 85-88.

[2] Edmund Husserl, « Phénoménologie et Anthropologie », dans *Id*., *Notes sur Heidegger*, *op. cit.*, p. 58.

[3] Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, *op. cit*., § 7, p. 42, § 8, p. 47 et § 12, p. 57.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

authentique et universel de l'être en général et de ses structures universelles » comme l'un des problèmes constitutifs dont devrait traiter dans le concret une « philosophie phénoménologique » entendue comme « science philosophique des faits », adresse en 1931 une critique sévère à l'ontologie fondamentale de Heidegger, un travail ontologique qui semble respecter le programme de recherches fixé par Husserl lui-même[1]. Il est possible de dégager plusieurs renseignements utiles de l'interprétation husserlienne des philosophies pré- et post-cartésiennes, ainsi que de son explication de la phénoménologie transcendantale. Ces renseignements pourraient nous permettre de lancer une investigation ayant pour objectif de résoudre le problème de la possibilité d'une anthropologie philosophique.

2. « Un radicalisme scientifique indépassable » : la phénoménologie transcendantale

Créée par les Anciens Grecs, la philosophie est la science fondamentale en ce sens précis qu'elle prend pour thème la totalité de l'étant. D'après Husserl, cette conception de la philosophie, qui se développe progressivement au cours de son histoire, est toujours indispensable du fait qu'elle permet de rassembler toutes les sciences[2]. En effet, la philosophie considérée comme science de l'étant en sa totalité se distingue des autres sciences particulières en ceci que, contrairement à ces dernières, qui opèrent par des descriptions, inductions et classifications et qui, pour cette raison, ne peuvent découvrir que des « vérités relatives » ou des « vérités de situation », la philosophie aspire aux vérités apodictiques, absolues et définitives[3]. Pour les premiers philosophes grecs, le monde se donne de manière évidente et comme effectivement existant dans une intuition empirique, au sein d'une expérience de type pré-scientifique. Cependant, dès le début de la pensée philosophique, les propriétés du monde sont envisagées comme des propriétés en soi dont l'appréhension n'est possible que par le dépassement des limites de l'expérience. Husserl précise qu'afin d'atteindre ces propriétés en soi du monde, la philosophie, dès ses débuts, s'est tournée vers l'« *eidos* » ou vers le « pur *a priori* communément accessible dans une évidence apodictique »[4].

[1] *Ibid.*, § 41, p. 147.
[2] Edmund Husserl, « Phénoménologie et Anthropologie », dans *Id.*, *Notes sur Heidegger*, *op. cit.*, p. 59.
[3] *Idem.*
[4] *Idem.*

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Entre parenthèses, on notera que la théorie husserlienne de l'intuition donatrice originaire, qui a la prétention de rendre accessible les essences, se situe dans le prolongement de cette ancienne solution socratique et platonicienne, et qu'elle contribue, en le radicalisant par une interrogation d'ordre transcendantal, à la continuation de cet ancien rationalisme au XX^e^ siècle. Ceci dit, il est facile de remarquer que dans cette lecture rapide et globale portant sur la genèse du rationalisme, Husserl ne tarde pas à adresser implicitement une première critique à *Être et Temps* de Heidegger. De fait, la subordination de la sensation à l'idée, de l'intuition empirique à la forme invariante *apriorique* universelle, du monde factuel à la « *pure ratio du monde* » ou encore, en termes proprement husserliens, aux « possibilités d'essence », s'interprète comme la genèse d'une ontologie universelle[1]. Mais Husserl ajoute aussitôt que cette ontologie universelle n'est pas « seulement abstraitement générale, mais concrètement régionale ». Il nous faudra revenir sur cette proposition de Husserl, qui nous permettra de mieux comprendre l'interprétation qu'il donne du changement de la problématique philosophique à l'époque moderne et plus précisément dans les *Méditations métaphysiques* de Descartes.

Pour atteindre à la participation de l'« empirie » impure et « aveugle » à la « *ratio* » pure et clairvoyante ou, ce qui revient au même, pour parvenir à la rationalisation de l'« empirie » par le biais d'une approche méthodiquement élaborée, la connaissance rigoureusement scientifique exige que l'on accorde primauté et priorité à l'idée sur la sensation, à la connaissance rationnelle sur la connaissance des faits[2]. La genèse d'une « science mathématique de la nature », que Husserl étudiera plus tard en détail dans la *Krisis* en se focalisant sur la physique galiléenne, marque une étape décisive dans ce processus de rationalisation de la connaissance[3]. C'est ce qui démarque la science moderne de la philosophie antique qui, quant à elle et en dépit de tous ses efforts pour donner un caractère rationnel à la connaissance du monde, a néanmoins échoué, selon Husserl, à établir une distinction suffisamment nette entre le formel et le matériel. Ainsi, les concepts fondamentaux de la philosophie antique, tels que les concepts de « tout de l'étant » (*on katalou koinon*), de l'étant (*to on*) et de la chose (*to pragma*), n'étaient pas encore purement formels : ils actualisaient un sens matériel

[1] *Idem.*
[2] *Ibid.*, p. 60.
[3] *Cf.* Edmund Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, *op. cit.*, § 8-12, p. 25-78.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

procédant de « l'étant mondain ou *réal* », c'est-à-dire du monde factuel[1]. Cette présence de la « réalité » dans des concepts qui devraient être purement formels continuera à hanter la pensée philosophique de l'Antiquité au Moyen-Âge. Ce n'est que grâce à la métaphysique de Descartes, qui a tenté de délivrer la pensée philosophique du joug de la réalité pour lui donner un nouvel élan, que, selon Husserl, le commencement d'une nouvelle ère de la science européenne peut enfin débuter[2]. Mais est-ce tout à fait le cas ? Ce commencement en fut-il authentiquement un ?

Malgré la découverte révolutionnaire qu'elle réalise, c'est-à-dire la découverte de l'évidence apodictique du *cogito*, les *Méditations métaphysiques* de Descartes ne réussiront pas à fonder la philosophie comme science rigoureuse. Les raisons de cet échec seront exposées par Husserl en 1929, lors de ses célèbres *Conférences de Paris*. L'indication de ces raisons lui permettra alors de tirer au clair la différence principielle entre la métaphysique cartésienne et la phénoménologie transcendantale. Quelles sont ces raisons ? En quoi réside cette différence de principe entre les philosophies de Descartes et de Husserl ?

Dans la II^e^ *Méditation cartésienne*, plus précisément à la fin du § 13, Husserl reproche à Descartes de ne pas avoir donné les développements scientifiques nécessaires à l'évidence apodictique du *cogito* et d'avoir laissé cette évidence dans un état stérile, voire improductif[3]. Si Descartes n'a pas réussi à édifier une philosophie transcendantale au sens propre du terme, cet échec serait précisément dû, d'après Husserl, à ce manque de développements, qui traduit tout simplement une compréhension insuffisante de la scientificité. Husserl va donc reprendre le projet de l'élaboration d'une philosophie scientifique là où Descartes l'avait abandonné. Pour remédier à l'insuffisance scientifique de la pensée cartésienne et pour mener le projet traditionnel du rationalisme à son achèvement, il faut selon Husserl assumer et réaliser trois tâches[4]. (1) En premier lieu, il faut élucider l'*épochè* ou la réduction phénoménologique transcendantale, c'est-à-dire la méthode qui permet à l'*ego* méditant d'arracher son regard, son attention aux faits pour l'orienter vers les essences et, ce faisant, de passer de l'attitude naturelle à l'attitude phénoménologique transcendantale. (2) En deuxième lieu, il est nécessaire de prendre conscience du fait que l'*ego* réduit, l'*ego* transcen-

[1] Edmund Husserl, « Phénoménologie et Anthropologie », dans *Id*., *Notes sur Heidegger*, *op. cit.*, p. 60.
[2] *Ibid.*, p. 60-63.
[3] Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, *op. cit*., § 13, p. 62.
[4] *Idem.*

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

dantal « constitue un champ d'investigation possible, particulier et propre ». (3) En troisième et dernier lieu, il faut montrer que l'expérience que l'*ego* transcendantal fait de lui-même lui permet de « s'expliciter lui-même indéfiniment et systématiquement »[1].

Si les deux premières tâches qui viennent d'être expliquées ont été accomplies par Husserl lui-même dès 1913, dans le premier volume des *Idées directrices*, la troisième tâche, qui concerne directement l'exploration de la sphère de l'*ego* transcendantal, possède, quant à elle, un caractère infini. Ce sont donc les futurs phénoménologues, toujours déjà endettés à l'égard des immenses travaux de Husserl, qui sont appelés à prendre aussi en charge cette tâche essentiellement infinie. En fait, l'inachèvement, comme l'affirme Husserl en 1911 dans son article intitulé la « Philosophie comme science rigoureuse », constitue le caractère essentiel de toutes les sciences qui se meuvent toujours nécessairement dans un « horizon infini de problèmes » théoriques et méthodologiques[2].

Un parallèle avec Kant ne serait pas sans intérêt ici et permettrait de préciser ce qu'il s'agit d'entendre par le caractère infini de cette tâche d'auto-explicitation de l'*ego* transcendantal. Kant défend en effet, dans les *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, la thèse inverse. Comme cela est bien connu, il y caractérise la logique comme une science achevée et parfaite à laquelle on ne peut rien ajouter et dont on ne peut rien retrancher[3]. La critique de la raison pure est déterminée, dans le même ouvrage, de manière analogue, comme un système achevé qui servirait de fondement, dans l'avenir, à toutes les tentatives d'élaborer une métaphysique scientifique. Il faut cependant souligner que, dans l'optique de Husserl, le caractère infini de cette tâche relève de la portée infinie de la sphère de l'*ego* transcendantal qui, outre un « noyau d'expériences » apodictiques et adéquates, un « noyau » qui est explicité par Husserl lui-même comme la présence vivante de l'*ego* à lui-même, comprend également un « halo » ou un « horizon » ouvert, indéterminé et vaguement général de la pensée transcendantale signifiante[4]. C'est à cet horizon ouvert qu'appartiennent selon Husserl les « facultés transcendantales propres du moi ». Cependant, contrairement au noyau constitué par les expériences de l'évi-

[1] *Idem*.
[2] Edmund Husserl, *La Philosophie comme science* rigoureuse, trad. fr. M. B. de Launay, Paris, PUF, 1993[2], p. 13.
[3] Immanuel Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, trad. fr. M. Brunschvicg *et alii*, Paris, Hachette, 1891, p. 12-17.
[4] Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, *op. cit*., § 9, p. 49.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

dence apodictique du *sum* qu'ils accompagnent chaque fois nécessairement, les actes de pensée transcendantale sont dépourvus d'évidence apodictique. C'est la raison pour laquelle ils doivent toujours être tenus sous la surveillance d'une critique qui a le pouvoir de décider s'ils sont « remplis » ou non par une « intuition correspondante »[1]. Dans le § 13 de la IIe *Méditation cartésienne*, Husserl reporte à une date ultérieure la réalisation d'une autre critique, à savoir celle des « principes apodictiques » de l'expérience transcendantale. Or, spécifie-t-il, tant que cette critique ne sera pas mise en œuvre, l'*ego* s'abandonnera aux évidences apodictiques transcendantales comme il s'abandonne dans l'attitude naturelle aux évidences des données sensibles. C'est dans le but d'éviter une telle attitude de la part de l'*ego* que Husserl mettra l'accent sur la nécessité d'accomplir une troisième critique, dont la tâche consistera à déterminer la portée et la validité de la connaissance transcendantale. C'est uniquement par l'accomplissement de cette troisième et dernière critique que la phénoménologie pourra gagner un statut de science mûre. Dans le cas contraire, en l'absence d'une délimitation de la connaissance transcendantale en général, la phénoménologie restera une simple description des évidences apodictiques transcendantales et ne pourra pas mettre en évidence le fondement sur lequel doit s'élever une philosophie transcendantale[2]. Si, au premier regard, cette démarche critique de la phénoménologie husserlienne semble renouer avec les intentions de la critique kantienne, on comprend mieux, à présent, la divergence principielle entre la démarche critique de la phénoménologie et la démarche critique kantienne[3].

Avant de revenir à la conférence de 1931 « Phénoménologie et Anthropologie », il convient de dégager des *Méditations cartésiennes* quelques données importantes et nécessaires à l'élaboration de la question directrice de notre recherche. Dans le dernier paragraphe de la Ière *Méditation cartésienne* (§ 11), Husserl évoquait un « fait significatif » dont on ne peut prendre conscience qu'au terme de la réduction transcendantale. En dépit de la mise entre parenthèses de la croyance à l'existence du monde qui est inhérente à l'attitude naturelle, un certain moi et sa vie psychique « demeurent intacts » et résistent à la réduction transcendantale[4]. Cependant, ainsi que l'affirme

[1] *Ibid.*, § 9, p. 50.
[2] *Ibid.*, § 13, p. 60.
[3] Nous ne pouvons pas ici traiter de manière détaillée cette divergence qui exige de mener une étude comparative de grande ampleur. Nous nous contenterons seulement de renvoyer sur ce sujet à l'excellent article de Paul Ricœur, « Kant et Husserl », dans *Kant-Studien*, n° 46, 1954/1955, p. 44-67.
[4] Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, *op. cit.*, § 11, p. 52-55.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Husserl, ce moi et sa vie psychique ne font pas partie du monde. Autrement dit, Husserl leur refuse la possibilité de constituer une réalité mondaine. Il faut néanmoins insister sur le fait que Husserl leur attribue un caractère d'être, en l'occurrence un être irréel compris comme existence en soi. Au sujet de l'être irréel de ce moi et de sa vie psychique, Husserl écrit:

> Et si ce moi dit : je suis, *Ego cogito*, cela ne veut pas dire : Je, en tant que cet homme, suis. « Moi », ce n'est plus l'homme qui se saisit dans l'intuition naturelle de soi en tant qu'homme naturel, ni encore l'homme qui, limité par abstraction aux données pures de l'expérience « interne » et purement psychologique, saisit son propre *mens sive animus sive intellectus*, ni même l'âme elle-même prise séparément[1].

Il est à noter que, dans ce passage, nous avons affaire à un moi qui parle de lui-même. En fait, il n'y est pas question d'un moi qui dit de lui-même qu'il est ceci et qu'il n'est pas cela : il s'agit bien plutôt d'un moi qui tend vers lui-même, c'est-à-dire un moi qui signifie quelque chose, qui veut dire quelque chose à propos de quelque chose. Qu'est-ce que ce moi veut dire de lui-même ? Il dit de lui-même simplement ceci : *ego sum, ego cogito* ; je suis, je pense. Nous voyons Husserl s'employer ensuite à expliquer comment il faut interpréter cette proposition « je suis », cette proposition que le moi énonce ou bien conçoit tout simplement. Le moi dit de lui-même seulement qu'il est et qu'il pense. Le moi ne dit pas explicitement ni qui il est ni ce qu'il est. Pourtant le sujet du discours, le sujet de la méditation, c'est-à-dire celui qui parle, écrit, médite ou conçoit ne s'abstient pas de se nommer, de se donner à lui-même un nom, en l'occurrence *ego*, le Je. L'auteur, le narrateur et la narration s'identifient dans ce nom, dans cet acte de dénomination.

L'interprétation que nous venons de donner de ce passage prend le risque d'aller à l'encontre de l'intention de Descartes avec qui, comme nous le verrons, Husserl n'est pas non plus entièrement d'accord pour des raisons phénoménologiques et transcendantales. Toutefois, outre l'explication de ce désaccord entre Descartes et Husserl, nous allons aussi essayer de montrer que notre interprétation ne s'accorde pas non plus avec l'intention de Husserl. Cette double explicitation nous permettra de revenir au problème du sens de la question anthropologique pour la phénoménologie transcendantale.

Dans la II^e^ *Méditation métaphysique*, Descartes ne s'emploie à déterminer l'essence du moi qu'après avoir démontré, par la neutralisation de l'hypothèse du malin génie, la certitude de son existence. Pour ce qui est de

[1] *Ibid*., § 11, p. 53.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

l'ordre des démonstrations cartésiennes, il suffit de rappeler ce passage de la IIe *Méditation*:

> Enfin il faut conclure, et tenir pour constant que cette proposition : *Je suis, J'existe*, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce ou que je la conçois en mon esprit. Mais je ne connais pas encore assez clairement ce que je suis, moi qui suis certain que je suis[1]

Quant à la détermination de l'essence du moi, Descartes, en prenant ses distances avec ses anciennes opinions, raisonne comme suit :

> Qu'est-ce donc que j'ai cru être ci-devant ? Sans difficulté, j'ai pensé que j'étais un homme. Mais qu'est-ce qu'un homme ? Dirai-je que c'est un animal raisonnable ? Non, certes : car il me faudrait par après rechercher ce que c'est qu'un animal, et ce que c'est que raisonnable, et ainsi d'une seule question nous tomberions insensiblement en une infinité d'autres plus difficiles et embarrassées, et je ne voudrais pas abuser du peu de temps et de loisir qui me reste, en l'employant à démêler de semblables subtilités. Mais je m'arrêterai plutôt à considérer ici les pensées qui naissent ci-devant d'elles-mêmes en mon esprit, et qui ne m'étaient inspirées que de ma seule nature, lorsque je m'appliquais à la considération de mon être[2].

C'est justement à ce passage de la IIe *Méditation métaphysique* que Husserl fait allusion quand il affirme que l'*ego* n'est pas l'homme. Il est facile de remarquer que Husserl pense toujours dans le sillage du rationalisme cartésien quand il affirme que le moi n'est pas l'homme qui se saisit lui-même dans l'intuition naturelle de soi en tant qu'homme naturel. Ce que le doute méthodique de Descartes met entre parenthèses, met hors valeur afin de parvenir à l'évidence apodictique fondamentale, à la *clara et distincta perceptio*, c'est précisément les données sensibles dans leur totalité. En répétant le geste de Descartes, Husserl participe, du moins dans ces lignes, à la dévalorisation philosophique de la thèse aristotélicienne « l'homme est un animal doué de *logos* ». Ainsi l'animal et l'homme comme une espèce d'animal sont-ils expulsés de la problématique de la philosophie. Toutefois, il est à souligner que cette expulsion, définitive dans la métaphysique cartésienne, est provisoire dans la phénoménologie husserlienne, tout simplement parce qu'elle promet d'expliciter l'intentionnalité constituante, c'est-à-dire qu'elle se donne pour tâche d'expliquer comment l'*ego* se constitue comme

[1] René Descartes, *Méditations métaphysiques*, *op. cit.*, p. 39.
[2] *Ibid.*, p. 39.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

« existence en soi » et comment il constitue en lui l'autre moi, l'*alter ego* et le non-moi.

Cependant, à propos de la détermination husserlienne de l'*ego*, il faut aussi indiquer que, si Husserl entend par « intuition naturelle » ce que Kant a désigné sous le terme d'« intuition sensible », le fait qu'il emploie une expression telle qu'« intuition naturelle de soi » pour accentuer la particularité existentielle de l'*ego* et de la sphère égoïque donne à entendre qu'il suppose, peut-être à son insu, un rapport d'identité entre la nature et la sensibilité. La mise en examen de la possibilité d'une « intuition naturelle » exige par conséquent un retour à la conception kantienne de l'intuition.

On sait que Kant fait recours au terme « intuition » pour désigner l'intuition sensible *a posteriori* ou l'intuition pure *a priori*, et qu'il explicite l'intuition pure *a priori* comme la forme de l'intuition sensible[1]. Il faut cependant souligner que l'intuition en tant que telle, même lorsqu'elle est sensible ou *a posteriori*, n'est pas naturelle. Dans la critique kantienne, la nature, prise au sens matériel du terme, n'est rien d'autre qu'un simple nom destiné à signifier l'ensemble des phénomènes. Plus exactement, le terme de « nature » signifie le plus souvent l'objet qui se donne dans l'intuition sensible extérieure, c'est-à-dire l'objet qui se donne dans l'espace et dans le temps. Il est possible de constater que le terme de « nature » est aussi employé par Kant pour désigner le moi pensant qui ne peut constituer un objet que pour autant qu'il se donne dans une intuition sensible intérieure, c'est-à-dire dans le rapport du temps[2]. Dans la critique des *paralogismes de la raison pure*, une critique qui se donne pour tâche de dévoiler le caractère dogmatique de la psychologie rationnelle et les contradictions qu'elle engendre dans la raison, Kant affirme plus d'une fois qu'*ego cogito*, « je pense » n'est rien d'autre qu'une « proposition formelle de l'aperception » et que « cette proposition n'est pas une expérience, mais la forme de l'aperception qui est inhérente à toute expérience et qui la précède »[3]. Bref, selon Kant, *ego cogito*, « je pense » est seulement la « condition subjective d'une connaissance possible en général ». Nous reviendrons plus loin à cette caractérisation fonctionnelle de l'*ego cogito*.

À la fin du passage dont nous venons de donner une première interprétation, Husserl déclare que l'*ego* n'est pas non plus l'homme qui est réduit par abstraction aux données psychologiques pures de l'expérience interne et

[1] Sur ce sujet, *cf*. Immanuel Kant, *Critique de la raison pure*, *op. cit*., § 8, p. 68-75.
[2] *Cf*. Immanuel Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, *op. cit*., § 36, p. 131-132.
[3] Immanuel Kant, *Critique de la raison pure*, *op. cit*., p. 287.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

qui saisit, grâce à cette abstraction, son propre esprit, entendement et raison. Or c'est précisément par ces termes que Descartes détermine l'essence de l'homme quand il s'arrête à un attribut de l'âme, à savoir la pensée, après avoir éliminé d'autres attributs de l'âme ainsi que tous les attributs du corps :

> Un autre est de penser, et je trouve ici que la pensée est un attribut qui m'appartient : elle seule ne peut être détachée de moi. […] Je suis donc, précisément parlant une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, un entendement ou une raison, qui sont des termes dont la signification m'était auparavant inconnue[1].

Il est clair que Husserl, par l'interprétation qu'il en donne, s'écarte manifestement de la détermination cartésienne de l'essence de l'*ego*. Par ailleurs, nous voyons aussi Husserl reprocher à Descartes, qui prétend mettre hors jeu l'homme dans la détermination de l'essence de l'*ego*, de décrire l'*ego* par l'un des attributs de l'homme et de réifier l'*ego cogito*, le « je pense », la conscience. De ces considérations, nous pouvons conclure que la psychologie empirique n'est, aux yeux de Husserl, qu'une branche de l'anthropologie et que l'essence de l'*ego* transcendantal ne saurait être limité ni par l'acte de penser ni par le pouvoir de penser. Conclure de l'*ego cogito* à la *res cogitans*, du « je pense » à une chose qui pense consiste, selon Husserl, à retomber dans ce qui est mis entre parenthèse par le doute méthodique ou, dit autrement, dans la naïveté de l'attitude naturelle et à réaffirmer la croyance qui caractérise essentiellement l'attitude naturelle, à savoir la croyance ontologique du monde[2].

La croyance ontologique du monde, comme on le sait, est la seule solution que, dans la VI^e^ *Méditation métaphysique*, Descartes peut proposer par manque de preuve au problème de l'existence du monde. Dans la *Critique de la raison pure*, Kant tente de résoudre le même problème en accordant l'idéalisme transcendantal ou critique avec le réalisme empirique sur le fondement de la distinction du phénomène et de la chose en soi, une distinction que Husserl rejette catégoriquement dans la IV^e^ *Méditation cartésienne* pour cette simple raison qu'elle « laisse ouverte la possibilité de choses en soi, ne fût-ce qu'à titre de concept-limite »[3]. Que Husserl renonce aux réalismes cartésien et kantien montre qu'il juge nécessaire de maintenir et de poursuivre le doute méthodique dans la réduction pour accomplir, comme il le souligne dans la conférence « Phénoménologie et Anthropo-

[1] René Descartes, *Méditations métaphysiques*, *op. cit.*, p. 41.
[2] Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, *op. cit*., § 10, p. 50-52.
[3] *Ibid*., § 41, p. 144.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

logie », un « radicalisme scientifique indépassable », et ce grâce à la découverte d'un fondement ultime et apodictiquement évident de la validité de toute connaissance[1]. De cette exigence de maintenir le doute, nous pouvons conclure que la phénoménologie transcendantale n'est possible que sous la forme d'un idéalisme sceptique qui est, selon Kant, une espèce de l'idéalisme empirique provenant d'une « fausse incertitude de nos perceptions extérieures »[2]. C'est précisément cette incertitude qui accompagne la phénoménologie husserlienne dans toutes les étapes de sa démarche. La méfiance constante envers la vérité des données sensorielles et perceptives, qui trouve son origine dans le rationalisme platonicien, un rationalisme dont le dépassement a été préparé par Descartes et accompli ensuite par Kant, détermine l'orientation fondamentale du questionnement phénoménologique de Husserl dans sa recherche des possibilités d'essence qui seraient intuitivement appréhendées dans leur évidence apodictique et universelle et à laquelle le contenu de tout acte de conscience devrait correspondre pour qu'il puisse avoir un sens et une valeur ontologique. Il n'est pas étonnant de voir l'*ego* de l'*ego cogito*, avec sa présence vivante à lui-même, s'imposer dans l'intuitionnisme husserlien comme un généreux donateur du sens qui se montre méfiant envers toute autre donation que les siennes et qui, conscient de ce qu'il donne, laisse sa générosité se transformer en une domination. Il nous paraît possible et d'ailleurs nécessaire de considérer les efforts de Heidegger, Levinas et Derrida comme une lutte menée contre cette aspiration de la phénoménologie husserlienne à l'institution d'une domination égologique et égocentrique au nom de la scientificité.

3. La résistance irréductible : l'être et l'être-homme

Le choix du thème et du problème de la conférence de 1931 témoigne de la prise de conscience par Husserl de cette lutte contre l'égologie transcendantale. C'est contre l'interprétation heideggérienne du monde comme moment de la constitution fondamentale du *Dasein* qu'il réaffirmera la possibilité essentielle inhérente à l'*ego* de saisir dans une expérience transcendantale son existence en soi et son antériorité en soi dans l'*épochè* du monde. C'est en ce sens que l'*épochè* s'interprète comme une « véritable

[1] Edmund Husserl, « Phénoménologie et Anthropologie », dans *Id.*, *Notes sur Heidegger*, *op. cit.*, p. 62.
[2] Immanuel Kant, *Critique de la raison pure*, *op. cit.*, p. 305.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

révolution » produite par et dans l'*ego* philosophant[1]. L'expérience transcendantale que l'*ego* est capable de faire de lui-même constitue, d'après Husserl, la condition de possibilité pour réussir à donner un sens au monde et à développer une « science radicalement responsable »[2]. Contrairement à l'analytique existentiale de Heidegger, qui explicite les phénomènes de l'angoisse (*Angst*) et de la conscience (*Gewissen*) comme condition de possibilité de la singularisation du *Dasein*, Husserl affirme que c'est par la réduction que l'*ego* se libère de son être-réel, de son être-homme singulier parmi les hommes pour devenir un *ego* transcendantal. Autrement dit, Husserl reproche à Heidegger de confondre la « solitude humaine » avec la « solitude transcendantale »[3].

Pour mieux comprendre ce désaccord entre Husserl et Heidegger, il faut rendre compte de la manière dont ils explicitent la possibilité de saisir ce qui est fondamental. En fait, chez Husserl, l'*ego* naturel et l'*ego* transcendantal sont caractérisés comme deux possibilités contemporaines de l'*ego*. L'antériorité de l'*ego* transcendantal vis-à-vis de l'*ego* naturel tient à ce qu'il se constitue comme une instance ayant le pouvoir de saisir par l'intuition les évidences apodictiques universelles et de donner un sens au monde réellement saisi par l'*ego* naturel. Il revient aussi à l'*ego* transcendantal d'opérer la réduction du monde. L'*ego* transcendantal procède en toute liberté à la réduction en vue de se saisir lui-même comme le fondement ultime apodictiquement évident de toute connaissance possible en général. Autrement dit, la liberté de l'*ego* transcendantal, en tant que liberté ultime et sans fondement, s'impose comme le seul fondement, la seule raison possible de toute réduction transcendantale. Husserl précise que l'*ego* transcendantal est dans l'obligation de maintenir l'être du monde dans la réduction pour ne pas permettre à l'*ego* naturel d'orienter les opérations scientifiques dans une perspective réaliste.

À vrai dire, Heidegger reste fidèle à ce schéma phénoménologique husserlien quand il tente d'expliciter l'être authentique et l'être inauthentique du *Dasein* dans *Être et Temps*. Ces deux modes d'être du *Dasein* sont encore une fois interprétés comme des modes d'être possibles contemporains, et la priorité est accordée à l'être authentique, terme qui joue un rôle déterminant dans le rapport. Heidegger décrit la déchéance (*Verfallen*) et la publicité (*Öffentlichkeit*) en tant que moments de la quotidienneté manifestant une

[1] Edmund Husserl, « Phénoménologie et Anthropologie », dans *Id*., *Notes sur Heidegger*, *op. cit.*, p. 63.
[2] *Idem*.
[3] *Ibid.*, p. 64.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

fuite du *Dasein* devant sa possibilité d'être authentique[1]. Cette fuite n'est ni fortuite ni sans motif, elle est inévitable et motivée par la compréhension du sens de l'être qui est toujours à l'œuvre dans l'existence. En d'autres termes, c'est parce qu'il comprend chaque fois le sens de l'être que le *Dasein* fuit devant lui-même et se perd dans des préoccupations quotidiennes. Le *Dasein* existe, selon Heidegger, le plus souvent non pas sur le mode d'être soi, mais sur le mode d'être anonyme du On (*das Man*)[2]. Dans ce mode d'être anonyme, le *Dasein* comprend de manière impropre son être selon le mode d'être des choses du monde, plus précisément selon le mode d'être que Heidegger appelle *Vorhandenheit*.

À la différence de la théorie husserlienne de la réduction, dans l'ontologie fondamentale de Heidegger, le sens de l'être, le sens de l'être du *Dasein* et le sens de l'être du monde ou de la mondanéité — qui s'entendent toujours implicitement et agissent toujours à l'arrière-plan de l'existence —, se révèlent au *Dasein* d'abord dans une compréhension pré-conceptuelle, pré-scientifique et pré-ontologique. Cette compréhension ne se réalise pas par le biais d'une réduction de l'être du monde, mais par une perte momentanée du sens de l'être du monde, qui se traduit par l'interruption du déroulement habituel des préoccupations quotidiennes[3]. Cette interruption n'est pas l'œuvre du *Dasein* lui-même. Elle est la conséquence d'un événement qui survient et peut survenir à tout instant au sein du monde ambiant, du monde de la préoccupation. Heidegger soutient que cet événement peut advenir selon trois formes principales, comme ce qui vient endommager, importuner et qui ne se laisse pas faire[4]. Dans toutes ces formes, l'événement survenu dévoile non seulement la mondanéité du monde comme un réseau de renvois ou une significativité, mais aussi la familiarité originaire du *Dasein* avec le monde, c'est-à-dire l'appartenance irréductible du monde à sa constitution ontologique, désignée dans *Être et Temps* par l'expression *être-au-monde* (*In-der-Welt-sein*). On remarquera également que ce dévoilement de la mondanéité et de la constitution d'être du *Dasein* sert de fondement à la formation de la compréhension de l'être du *Dasein* et à l'explicitation ontologique du sens de l'être du *Dasein* et du sens de l'être en général[5]. Bref, des analyses qui viennent d'être exposées nous pouvons conclure qu'en ce qui concerne le dévoilement du sens de l'être du fonde-

[1] Martin Heidegger, *Être et temps*, *op. cit*., § 40, p. 233-235.
[2] *Ibid*., § 34, p. 214.
[3] *Ibid*., § 16, p. 108-113.
[4] *Idem.*
[5] *Ibid*., § 18, p. 124.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

ment, Heidegger juge insoutenable, du point de vue ontologique, la réduction husserlienne : elle refuse en effet de donner une place dans la constitution ontologique de l'*ego* à l'apparition libre de ce qui est radicalement autre, de ce qui ne peut jamais être constitué après coup par l'*ego* comme un *alter ego* ou comme un non-moi. Le même et l'autre résident « co-originairement » et simultanément à titre de possibilités d'être dans la structure ontologique de l'étant.

Mais nous voyons Husserl s'opposer fermement en 1931 à l'explicitation heideggérienne du *Dasein* et de la mondanéité. La réduction transcendantale n'est qu'une étape dans la démarche phénoménologique. Elle a pour fonction de thématiser le champ de l'*ego* transcendantal et de rendre possible la réflexion transcendantale. Celle-ci, en focalisant à son tour l'attention sur les vécus de conscience réduits, permettrait de dévoiler, d'une part, les propriétés transcendantales de la conscience et, d'autre part, « le monde en tant que phénomène universel de validité, en tant qu'univers permanent opposé à la multiplicité de la conscience du monde »[1]. Or, un univers permanent opposé à la multiplicité de la conscience du monde, n'est-ce justement pas le rêve le plus ancien de la métaphysique ? N'est-ce pas le désir d'Archimède qui déclare qu'il n'a besoin de rien d'autre que d'un point fixe pour tirer la terre de sa place ? La phénoménologie husserlienne, par cette volonté d'atteindre par l'intuition éidétique à un univers permanent, fixe, immuable, absolu, ne prend-t-elle pas sa place dans la métaphysique, c'est-à-dire dans une époque de l'histoire de la pensée ?

C'est en effet la pensée qui s'impose à elle-même la découverte des points, des concepts, des règles fixes et immuables comme une exigence à satisfaire pour pouvoir rendre intelligible le monde qui apparaît toujours comme étant en changement perpétuel. C'est la pensée qui, après les avoir déduites des formes de jugements, fixe ses représentations propres comme des concepts purs de l'entendement. Il revient aussi à la pensée de s'imposer l'exigence de subsumer les représentations sensibles sous les concepts purs de l'entendement pour les synthétiser selon des règles pures *a priori* et constituer par ces synthèses une connaissance scientifique. C'est encore une fois la pensée qui fait une distinction entre les facultés et qui revient ensuite sur cette distinction pour la corriger ou la préciser davantage. Kant ne se plaignait-il pas de ce que l'on n'a pas pu distinguer nettement l'entendement

[1] Edmund Husserl, « Phénoménologie et Anthropologie », dans *Id*., *Notes sur Heidegger*, *op. cit.*, p. 65.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

et la raison avant sa critique de la raison[1] ? L'*ego* de l'*ego cogito*, insondable selon Kant, n'est-il rien d'autre qu'une invention conceptuelle de la pensée, une invention du *cogitare* qui cherche à fixer son être effectif, c'est-à-dire ce qu'il saisit et peut ressaisir à tout moment par la réflexion, par la pensée de la pensée ? Kant soutient l'idée qu'il n'existe aucun objet qui puisse correspondre à l'aperception pure ou transcendantale. Car l'objet ne peut se présenter que comme phénomène, c'est-à-dire comme une donnée de l'intuition sensible. L'aperception transcendantale en tant qu'« acte de la spontanéité » n'a pas d'autre fonction que celle d'accompagner toutes les autres représentations et de les rassembler dans une conscience générale de soi[2]. Il est clair que Husserl n'est pas satisfait de cette explication kantienne de l'aperception transcendantale. Il juge nécessaire que la pensée portant sur une essence pure soit remplie par une vision de l'essence correspondante, en d'autres termes par une intuition éidétique correspondante. Même *ego cogito*, le « je pense », la conscience devrait être remplie et, par là même, validée par une intuition éidétique pour gagner le statut d'évidence apodictique[3]. La phénoménologie transcendantale deviendrait une science rigoureuse par l'explicitation de ce remplissement. C'est seulement par cette explicitation phénoménologique que l'on pourrait se protéger contre les spéculations. La conférence de 1931 travaille à consolider la radicalité du questionnement phénoménologique. La réduction transcendantale est tellement radicale qu'elle ne laisse pas en dehors de son champ d'activité la pensée effective elle-même. « Se considérer en tant qu'homme », prétendre procéder à la réduction en tant que « moi cet homme concret », tout cela revient selon Husserl à « présupposer la validité du monde » et à retomber dans l'attitude naturelle[4]. Ni le corps ni l'esprit ne sauraient résister à la réduction transcendantale. Cependant cela ne signifie aucunement l'abandon des questions philosophiques du monde et de l'homme. La phénoménologie qui s'éloigne en un premier temps des questions philosophiques promet d'y revenir par la suite pour leur donner un nouveau sens et une nouvelle validité. L'homme qui perd toute sa valeur dans la réduction recevra ultérieurement son sens au sein d'une « aperception universelle *monde* »[5]. Autrement dit, c'est dans une

[1] Immanuel Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, *op. cit*., § 41, p. 153-154.
[2] Immanuel Kant, *Critique de la raison pure*, *op. cit*., p. 287-288.
[3] Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, *op. cit*., § 30-34, p. 113-125.
[4] Edmund Husserl, « Phénoménologie et Anthropologie », dans *Id*., *Notes sur Heidegger*, *op. cit.*, p. 65.
[5] *Idem.*

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

aperception empirique accomplie par l'*ego* transcendantal lui-même que le monde, la nature et le « *Dasein* en tant qu'homme » dans ce monde peuvent devenir un étant pour l'*ego* transcendantal et regagner de ce fait leur sens et leur validité d'être, en un mot leur évidence phénoménologique propre.

Pour parvenir à distinguer la réduction transcendantale d'une simple négation de la réalité, Husserl affirme ceci :

> Je n'ai donc rien perdu de ce qui était là pour moi dans la naïveté et qui, en particulier, se montrait à moi comme effectivité étante. Bien plus : dans l'attitude absolue, je connais le monde lui-même et le connaît maintenant comme ce qu'il était toujours et devait être essentiellement pour moi : un *phénomène transcendantal*[1].

L'être de l'étant, qu'il soit possible ou effectif, ne saurait donc avoir un sens que relativement à la conscience transcendantale, qui est capable de l'expliciter dans une intuition éidétique. Dans la perspective de Husserl, cette relativité transcendantale est inévitable. En ce sens, l'analytique existentiale de Heidegger n'est pas éloignée de l'égologie husserlienne. L'être qui est toujours l'être de l'étant ne peut être explicité quant à son sens que dans la compréhension (*Verstehen*) et la disposition (*Befindlichkeit*), deux structures ontologiques fondamentales de l'« être-à » du *Dasein*. L'être ne pourrait pas se montrer dans son sens — ou ce qui, selon Heidegger, revient au même, dans sa vérité — si le *Dasein* n'existait pas. Mais ce serait commettre une grave erreur qui aurait des conséquences désastreuses que d'expliciter ontologiquement le *Dasein* et, *a fortiori* l'homme, comme un étant là-devant qui se rencontrerait dans le monde ambiant et qui ne saurait recevoir un sens qu'à la suite de l'*époché* de son être. En effet, la réalité peut avoir des dimensions ou des aspects qui ne sont pas encore maîtrisables par une « légalité essentielle, apodictique, de la corrélation » entre le *cogito* et le *cogitatum*, c'est-à-dire l'objet intentionnel[2]. Heidegger s'oppose fermement à la détermination du *Dasein* comme un étant là-devant et adresse une critique à la phénoménologie husserlienne dans ces lignes d'*Être et temps* :

> On peut se refuser à faire de l'âme une substance, refuser de conférer la chose-ité à la conscience et l'objectivité à la personne, reste que, ontologiquement,

[1] *Ibid.*, p. 67.
[2] *Ibid*., p. 69.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

> on persiste à appliquer, explicitement ou non, quelque chose qui garde le sens de l'être-là-devant[1].

Avant de conclure, il convient de citer cet autre passage du § 25 d'*Être et temps* afin de mettre en évidence la différence principielle entre l'égologie husserlienne et l'analytique existentiale de Heidegger :

> Va-t-il donc *a priori* de soi que l'accès au *Dasein* doive être une réflexion simplement percevante sur le je des actes ? Et si cette sorte d'« auto-donation » du *Dasein* était pour l'analytique existentiale une fausse piste et, à vrai dire, une tentation ayant son fondement dans l'être du *Dasein* lui-même ? Sans doute le *Dasein*, sitôt qu'il se parle à lui-même, se dit-il toujours : je le suis, et finalement ne le dit-il jamais si fort que lorsqu'il n'est « pas » cet étant. Et si la constitution du *Dasein*, selon laquelle il est chaque fois à moi, était la raison pour laquelle d'abord et la plupart du temps le *Dasein n'est pas soi-même* ? Et si l'analytique existentiale courait en quelque sorte à sa perte en prenant pour point de départ cet être-donné du je au *Dasein* même et à une auto-explicitation toute prête ? Et s'il devait en ressortir que l'horizon ontologique dans lequel se détermine ce qui est accessible par simple donation demeure indéterminé dans son principe ? On peut bien être toujours en droit de dire ontiquement de cet étant que « je » le suis. L'analytique ontologique, si elle fait usage des énoncés de ce genre, doit cependant les placer sous des réserves de principe. Le « je » doit être seulement entendu au sens d'une indication n'engageant à rien de plus, *indication formelle* de quelque chose qui, dans chaque contexte d'être phénoménal, peut éventuellement se révéler comme son « contraire ». Mais ici « non-je » ne se ramène alors en aucune façon à l'étant par essence dénué d'« égoïté » mais signifie, au contraire, un genre d'être déterminé du « je » lui-même, par exemple celui de s'être-soi-même-perdu[2].

Le *Dasein* est un étant pour lequel en son être il y va de cet être même. Dans l'analytique existentiale, le sens de l'être du *Dasein* s'interprète comme souci (*Sorge*), mais il ne faut pas perdre de vue que ce n'est pas un souci *de* soi, mais précisément un souci qui concerne à la fois son être propre et l'être de l'autre. Il faut aussi mettre l'accent sur le fait que l'analytique existentiale contient des analyses qui ne sont pas moins transcendantales que celles développées dans la phénoménologie husserlienne. En partant des descriptions de l'existence dans la réalité quotidienne, l'analytique existentiale s'avance toujours vers l'explicitation des structures ontologiques *a priori*

[1] Martin Heidegger, *Être et temps*, *op. cit*., § 25, p. 156.
[2] *Ibid.*, § 25, p. 157-158.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

transcendantales du *Dasein*. Heidegger abandonne lui aussi, comme le fait Husserl, les concepts de la métaphysique traditionnelle tels que l'âme, le corps, l'esprit, l'intelligence, la raison, l'homme. Il emploie d'ailleurs très prudemment le terme de nature. Mais pour Heidegger, la question fondamentale de la philosophie est la question du sens de l'être en général. Heidegger parvient à la position de cette question fondamentale par la radicalisation de la question aristotélicienne de l'étant comme tel (*to on he on*), la question de l'être de l'étant. Cette question fondamentale en vertu de sa radicalité représente une nouvelle étape dans l'histoire de la philosophie. Elle ne peut être ni préparée ni élaborée par une phénoménologie égologique du fait qu'elle comprend aussi bien la question de l'être de la subjectivité transcendantale possible et effective que celle de la légitimité ontologique d'une phénoménologie transcendantale qui cherche à fonder le sens, la valeur et la vérité de l'être réel dans l'être irréel des essences.

Bull. anal. phén. XII 4 (2016)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2016 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XIII 1, 2017
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

Le behaviorisme logique en question

Par ARTHUR DONY
Université de Liège

La description de l'activité humaine selon les méthodes behavioristes fit apparaître rapidemment le caractère fantomatique et irréel des prétendues incidences de « la vie intérieure » […]. Au début, on compara les théories psychologiques qui ne mentionnaient pas les données de « la perception intérieure » à une représentation de Hamlet où le rôle du Prince du Danemark n'aurait pas été distribué. Mais le héros ainsi banni parut bientôt si épuisé et invertébré que les adversaires du behaviorisme eux-mêmes en vinrent à hésiter de poser sur ses épaules spectrales un fardeau théorique si lourd.
(G. Ryle, La notion d'esprit, 1949)

Postuler l'existence de qualités internes qui ne soient pas seulement privées et qui aient une valeur intrinsèques, mais également impossibles à mettre en évidence et à attester, est tout simplement de l'obscurantisme.
(D. Dennett, La conscience expliquée, 1991)

Résumé Dans une démarche inspirée des sciences de la nature, le behaviorisme logique se présente comme une théorie philosophique visant à rendre compte des états mentaux de façon « objective », en réduisant ceux-ci au comportement observable. Comme l'énonçait déjà Hempel, il s'agit de traduire tout énoncé psychologique en un énoncé où ne figurent plus que des concepts physiques de façon à faire l'économie de la dimension subjective de l'expérience — laquelle ne constituerait rien de plus qu'un simple rouage à vide, inessentiel à l'état mental lui-même. Dans cet article, je propose d'examiner les principaux arguments, désormais jugés classiques, avancés par Wittgenstein, Ryle et Dennett en faveur de cette théorie. Mon but est non seulement de mettre au jour les déficiences de l'argumentation et les présupposés problématiques qui la guident, mais plus fondamentalement de montrer

en quoi cette doctrine, en dépit de la popularité qu'elle s'est acquise en philosophie contemporaine, s'avère à l'analyse inconsistante.

Dans sa préface à l'ouvrage de Gilbert Ryle sur *La Notion d'esprit*, Francis Jacques livre une apologie de la philosophie de langue anglaise du XX^e^ siècle. Il voit dans celle-ci « l'âge d'or pour un large mouvement de pensée soucieux de respecter à la fois l'expérience et la logique », mouvement qui se singulariserait par « un goût de la rigueur et de l'exactitude »[1]. La théorie philosophique que nous souhaiterions examiner ici s'inscrit dans la lignée de cette vaste tradition. Ses plus illustres défenseurs, Gilbert Ryle et Daniel Dennett, sont d'ailleurs assez largement reconnus à travers ces qualités, à l'instar de la doctrine behavioriste qu'ils professent. L'objet de cet article est de proposer un réexamen de cette doctrine, par l'analyse critique de ses fondements et de ses présupposés. Une telle analyse suppose un travail que l'on pourrait presque qualifier d'archéologique. Car s'il est un trait qui frappe à lecture de ces auteurs, c'est non pas tant la clarté et la rigueur du raisonnement — dont on verra bientôt ce qu'il en faut juger —, mais bien plutôt l'étendue de l'arsenal rhétorique[2]. Les développements suivants seront donc d'abord consacrés à faire émerger les principes directeurs de la théorie behavioriste hors de cette gangue protectrice, pour pouvoir ensuite leur faire passer la double épreuve de l'expérience et de la consistance. Nous jugerons également de la valeur qu'il faut accorder aux principaux arguments qui les soutiennent.

Afin de fixer les idées, il peut être utile d'indiquer d'emblée la nature de la doctrine que nous allons soumettre à l'examen. Le behaviorisme logique se présente comme une théorie de la vérification des énoncés psychologiques, postulant que leur valeur de vérité dépend essentiellement d'énoncés d'observation, plus précisément d'énoncés comportementaux. Comme l'énonce Hempel, « tout énoncé psychologique doué de sens, c'est-à-dire vérifiable, tout au moins en principe, est traduisible en un énoncé où ne figure plus aucun concept psychologique, mais seulement des concepts physiques »[3]. Cette théorie a pour corollaire principal la réduction de tout état mental au comportement objectivé. Ainsi, par exemple, la « douleur » ne se

[1] *Cf.* G. Ryle, *La notion d'esprit*, trad. fr. S. Stern-Gillet, Paris, Payot, 1978, p. I.
[2] Les deux extraits cités ci-dessus en donnent un petit échantillon. Nous verrons bientôt qu'il ne s'agit là, le plus souvent, que d'un cache-misère philosophique.
[3] C.G. Hempel, « L'analyse logique du langage », *Revue de synthèse*, n°10, 1935, p. 35.

Bull. anal. phén. XIII 1 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

caractériserait pas essentiellement par le fait de ressentir subjectivement la douleur (en première personne), mais par le fait de produire certains comportements observables de l'extérieur ; de sorte qu'un observateur serait mieux placé que moi pour savoir quelle est la douleur que je ressens, en indiquant, par exemple, telles lésions des nerfs. La viabilité d'une telle entreprise suppose naturellement de démontrer que l'expérience immédiate, le vécu subjectif serait négligeable, inessentiel, voire n'aurait aucune réalité — en plus de ne pas posséder l'évidence que la tradition philosophique lui accorde.

1. L'expérience et son expression linguistique

Cette théorie de l'esprit, développée par Ryle et Dennett, trouve sa source dans la philosophie du language. On sait que Wittgenstein a fait remarquer que dans des énoncés du type « j'ai mal », ou « je perçois telle sensation », les critères d'usage sont essentiellement intersubjectifs, et qu'il ne peut y avoir de langage exprimant des expériences irréductiblement subjectives. Le fait même qu'autrui me comprenne lorsque je dis « j'ai mal », suffit à montrer que ce qui est visé par là n'est pas quelque chose de distinct de ce qui est objectivement observable, autrement il ne serait même pas possible, dit Wittgenstein, qu'une personne puisse comprendre ce que je dis. Ce que montre du reste le fait qu'on puisse corriger mes propos au vu de mon comportement effectif, comme lorsque j'affirme que « je n'ai pas mal » alors qu'on vient de voir les coups qu'on m'a effectivement portés. De sorte que « les autres *savent* très souvent, parfois même mieux que moi, ce que je perçois, ce que je désire et ce que je crois »[1].

À l'analyse toutefois, cette façon de raisonner s'avère défectueuse ; elle se fonde en outre sur plusieurs présupposés implicites qui, nous allons le voir, sont dépourvus de fondement. Le premier et le plus important de ces présupposés consiste dans la croyance en une correspondance parfaite entre le langage et l'expérience immédiate ou le vécu subjectif, de sorte que toute affirmation à propos de faits linguistiques peut être importée directement au niveau de l'esprit. En tant qu'outil intersubjectif de communication, incapable de dire le singulier de l'expérience immédiate (comme l'avait déjà montré Hegel), le langage est utilisé par le behaviorisme logique comme arme de guerre contre la doctrine « mentaliste », sans savoir que cette arme

[1] B. Leclercq, « Ni fantôme ni zombie : L'émergence de la conscience subjective dans le flux des expériences », *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, vol. 10, n°3, 2014, p. 5.

Bull. anal. phén. XIII 1 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

ne saurait nullement atteindre sa cible. Ce principe est pourtant admis sans critique par Wittgenstein[1] qui, comme on sait, place le langage au centre de sa réflexion et étudie toute chose à la lumière de ce miroir déformant, sans concentrer la réflexion vers la *chose même*. C'est un tel principe qui, dans le raisonnement suivant, permet de passer indûment de la proposition (a) à la proposition (b) :

(*a*) Il ne peut y avoir de langage de la douleur, des sensations… exprimant des expériences essentiellement privées ;
(*b*) Donc, la douleur, les sensations… ne sont pas des expériences essentiellement privées.

Prenons un exemple concret de ce mode de raisonnement. Le behavioriste logique doit pouvoir montrer, entre autres, qu'il n'y a rien d'essentiel sous la surface du comportement, que l'idée même d'intériorité est un « mythe ». Ainsi, la possibilité même que deux personnes fassent montre du même comportement à l'égard de la couleur rouge, tout en ayant des expériences qualitatives distinctes de cette couleur (l'un percevant par exemple une certaine nuance différente de celle perçue par l'autre), doit être réduite à néant. Or, voici l'argument :

> […] [*a*] ces différences ne sont manifestement pas *essentielles* dans le jeu de langage des expériences qualitatives et dans l'usage des termes de sensation (couleurs, sons, etc.), [*b*] de sorte que l'on peut dire que ce n'est pas seulement ni même principalement le vécu subjectif qui est le véritable phénomène de l'expérience du rouge[2].

Avec un tel argument, on pourrait tout aussi bien déduire qu'un ordinateur qu'on aurait programmé de telle sorte à pouvoir indiquer « rouge » lorsqu'on lui présente une telle couleur, ferait la même expérience qu'un être humain l'utilisant dans les mêmes conditions — hypothèse passablement absurde. Tout ce que cette doctrine permet effectivement de prouver, c'est qu'il n'existe pas de *langage* intérieur privé, non qu'il n'existe pas d'*expériences* absolument subjectives. Elle ne prouve rien quant au vécu concret, car tout son édifice repose sur une confusion entre contenu effectif de l'expérience

[1] « Si, dit par exemple Wittgenstein, on fait comme une description de la classe des langues qui satisfont leur fin, on aura ce faisant montré ce qu'il y a d'essentiel en eux et donné ainsi une re-présentation immédiate de l'expérience immédiate » (*Remarques philosophiques*, trad. J. Fauve, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1975, p. 51).
[2] B. Leclercq, « Ni fantôme… », art. cit., p. 12.

Bull. anal. phén. XIII 1 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

immédiate (le fait de ressentir la douleur, de percevoir du rouge…) et son expression linguistique[1].

Croire que le monde du sentir peut s'épuiser dans le langage, c'est méconnaître l'expérience même, ou, plus exactement, la défigurer. Affirmer que tout peut être dit, y compris la douleur d'un malade paralysé souffrant dans sa chair, que toute sensation est par principe transparente, c'est ignorer, comme le dit Erwin Straus, que « tout ce qui a été structuré et pensé préalablement par le langage masque ce qui est expériencé au niveau alinguistique dès que nous tentons de comprendre nos vécus ou même d'exprimer simplement leur contenu »[2]. Croire qu'un aveugle à qui on aurait appris le langage des couleurs ne ferait aucune expérience nouvelle en recouvrant la vue, ou croire que l'essence de la douleur réside dans de simples comportements, dans de simples énoncés du type « J'ai mal », et non dans le fait de la ressentir, c'est un *déni de fait* basé sur une conception totalisante — et totalitaire — du langage, conception qui ignore que ce dernier est moins le révélateur de l'expérience subjective qu'il ne la recouvre de son voile universalisant.

Quant à la possibilité de l'erreur alléguée par Wittgenstein, selon laquelle autrui saurait parfois mieux que moi ce que je ressens, en raison de la possibilité qu'il a de me corriger lorsque je dis à tort « Je n'ai pas mal », elle repose elle aussi sur une confusion. En effet, ce qu'autrui corrige dans ce cas précis, ce n'est pas la vérité de mon expérience immédiate, mais l'énoncé

---

[1] Ainsi, l'objection selon laquelle le « mentalisme » reposerait « sur une interprétation simpliste des substantifs psychologiques » ne vaut rien. Pas plus que celle disant que nous n'aurions pas de connaissance indubitable de nos propres états psychiques au motif que « c'est l'usage à la troisième personne qui est le plus fondamental et l'usage à la première personne [qui] en est dérivé ; [et que] j'ai appris à dire "J'ai mal" dans les contextes où les autres disaient de moi "Il a mal" » (B. Leclercq, « *What is it like to be a bat ?* Phénoménologie « à la troisième personne » de Wittgenstein à Dennett », *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, vol. 6, n°2, p. 303-304). Avec un tel raisonnement, on pourrait tout aussi bien déduire que, moi, je ne suis pas un individu mais un universel abstrait, du simple fait que les termes « moi » ou « je » sont de tels universaux.

[2] E. Straus, *Du sens des sens. Contribution à l'étude des fondements de la psychologie*, trad. fr. G. Thines et J.-P. Legrand, Grenoble, Millon, 2000, p. 325. Que dire du reste des muets, des jeunes enfants ou des animaux ? Seraient-ils dénués de toute vie psychique du simple fait d'être dépourvu de langage ? Contrairement à ce qu'affirme Wittgenstein (cf. *Tractatus logico-philosophicus*, §§ 4.01, 4.26, 5.6, etc.), les frontières du langage *ne* sont *pas* les frontières du monde, et c'est une illusion de croire qu'il suffirait de réunir toutes les propositions élémentaires vraies pour que le monde se trouve complètement décrit.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

que je prononce à son égard. Soit le cas où je ressens une douleur : je peux toujours dire le contraire de ce que je ressens, mais je n'en ai pas moins l'évidence immédiate de la douleur elle-même. Cette dernière évidence est incontestable. Il serait tout simplement absurde d'imaginer le cas où une autre personne vienne me dire : « *en réalité*, vous n'avez pas de douleur », ou « *en réalité*, votre douleur est de telle ou telle sorte ». En conséquence, il est faux d'affirmer que « les autres *savent* très souvent, parfois même mieux que moi, ce que je perçois »[1] ; autrement il faudrait pour être assuré de souffrir, qu'on aille s'informer chez un observateur « objectif », lequel, après nous avoir analysé sous toutes les coutures, pourrait enfin nous donner le verdict sur la présence ou non d'une douleur en nous. Ce qui, on en conviendra, ne peut être le fait que d'une personne paranoïaque. Contrairement aux solipsistes qu'il est impossible de réfuter de façon rédhibitoire — car leur position, quoique métaphysiquement insoutenable, n'est pas contradictoire en soi —, il suffirait de piquer les behavioristes avec une aiguille, pour voir s'ils gardent encore quelque doute sur leur douleur, et si leur expérience immédiate, qu'ils nient théoriquement mais à laquelle ils sont bien forcés de se reporter, ne *suffit* pas à établir la douleur qu'ils ressentiront alors.

On objectera peut-être que l'admission d'une telle expérience subjective, irréductible à quelque chose qui serait toujours et par principe observable, rendrait caduque la possibilité de tout langage. En effet, si ces qualités sont privées, en ceci que seul le sujet lui-même peut en faire l'expérience directe en première personne, sur quoi repose la possibilité que nous avons pourtant de les communiquer d'une certaine façon ? La réponse à cette question suppose d'élucider la nature de la signification des mots que nous utilisons à cet effet. Lorsque nous disons « Je vois du rouge » ou « Je ressens une douleur », les mots « rouge » ou « douleur » ne sauraient rendre compte de notre expérience singulière, puisqu'ils peuvent aussi bien désigner une constellation d'autres rouges ou d'autres douleurs que celles que nous sentons. Même en affinant notre vocabulaire, en parlant de façon plus précise de « pourpre », de « vermeil » ou de « cramoisi », ou encore d'une « douleur cuisante » ou « profonde », en convoquant images et métaphores suggestives, nous ne parviendrons jamais à rendre compte de façon complète et fidèle de notre expérience, car ces précisions seront encore trop générales. Comme l'a montré Hegel, il est de l'essence du langage de ne pouvoir énoncer que l'universel[2] ; aussi ne peut-il dire l'expérience sensible, mais simplement la

[1] B. Leclercq, « Ni fantôme… », art. cit., p. 5.
[2] *Cf.* G.W Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2006, p. 131 suiv.

Bull. anal. phén. XIII 1 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

viser. Le langage ne saurait suppléer à l'expérience même, et un aveugle à qui on aura expliqué avec autant de détails que possible ce que sont pour nous les couleurs ne saurait se les représenter comme nous le faisons, du simple fait de les lui avoir décrites. Il y a donc, dans l'ordre du sensible, un écart irréductible entre les mots et ce dont ils sont censés rendre compte. Par suite, la signification du mot « douleur », par exemple, ne saurait résider dans un contenu particulier, dans telle ou telle expérience absolument singulière : en tant que « sensation pénible », la signification de ce mot réside dans une forme générale indéterminée quant au contenu, mais qui n'est pas pour autant sans rapport avec lui. La signification doit en effet se comprendre en termes d'*isomorphisme*. C'est dire qu'elle repose sur une structure générale qui est l'invariant d'une diversité de contenus pourtant incommensurables. Si l'on suppose deux personnes faisant respectivement l'expérience d'une douleur D_1 et D_2 (qualitativement différentes), ils pourront s'entre-communiquer leurs sensations et se comprendre mutuellement en tant qu'ils énoncent par le mot « douleur » à la fois quelque chose de commun à leur douleur effective, puisque celle-ci vaut comme expression singulière de la forme générale « sensation pénible », mais en même temps quelque chose qui est différent de cette douleur effective, puisque ce terme demeure abstrait et manque la dimension qualitative du contenu concret de D_1 et de D_2.

De cela, il s'ensuit, d'une part, que la fonction intersubjective du langage et la possibilité que nous avons de parler à autrui de nos expériences immédiates ne sont nullement contraires à l'existence d'états psychiques privés. D'autre part, il s'ensuit que l'incapacité inhérente au langage d'exprimer précisément cet aspect qualitatif vaut non seulement pour celui qui en fait directement l'expérience, mais *à plus forte raison* pour celui qui entreprendrait de le décrire de l'extérieur, en troisième personne. Ce en quoi l' « hétérophénoménologie » est vouée à être une entreprise doublement abstraite, puisque c'est notamment sur ces énoncés recueillis qu'elle fonde sa description (linguistique), et jamais sur l'expérience directe des états psychiques en question.

2. Comportement et réalité objective

Toutefois, comme cette théorie se fonde également sur l'étude du comportement, avec ce présupposé que les états psychiques d'autrui seraient déjà présents à même celui-ci, il nous faut à présent examiner ce point en quittant un instant le domaine du langage. Comme on s'en doute, la stratégie utilisée par ces théoriciens consiste à réduire les processus mentaux éprouvés par le

Bull. anal. phén. XIII 1 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

sujet à son comportement publiquement observable et « objectivé ». En effet, disent-ils, la douleur ressentie par autrui est présente à même ses pleurs, ses grimaces, et ne réside dans aucune « intériorité » supposée, de même que sa joie se lit immédiatement à même ses expressions faciales. D'où ils concluent que l'étude des mouvements corporels d'autrui suffit à rendre compte des états psychiques du sujet étudié.

En fait, leur argument se base sur le phénomène intersubjectif de l'expression, qu'ils interprètent ensuite en termes de comportement physique. Mais c'est là une erreur. Car s'il est vrai que, dans l'expérience humaine vécue, nous sommes capables de comprendre autrui en tant qu'il se donne immédiatement à même ses expressions et ses attitudes, comme dans un regard, dans un sourire, le monde « objectif » que prétend décrire la science ne prend nullement en compte ces phénomènes d'expression. Au contraire, la description « objective » du corps ne saisit pas le tout du corps concret, tel qu'il est appréhendé dans l'expérience vécue : elle en est un appauvrissement, une abstraction[1]. Si le visage concrètement saisi exprime déjà un certain état psychique, le système nerveux ou neuronal, ou même les simples mouvements matériels en quoi consisterait le comportement de convulsion, n'expriment rien du tout. Le behavioriste est d'ailleurs bien forcé de sortir de son approche objectiviste pour prendre en compte, subrepticement, de tels phénomènes d'expression ; phénomènes que sa méthode présuppose et récuse tout à la fois. Comme le dit lui-même Dennett, « les lésions cérébrales ne prouvent rien : ce n'est qu'en établissant une correspondance entre la lésion cérébrale et les comptes rendus (crédibles) et les données comportementales que nous pouvons obtenir des hypothèses sur les parties du cerveau qui sont essentielles pour tel ou tel phénomène conscient »[2]. Mais établir une telle correspondance suppose précisément que l'on prenne en compte autre chose que certaines vibrations de l'air et certains mouvement matériels, et que l'on se réfère à des paroles *douées de sens* et à un comportement *expri-*

[1] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 404. Que de tels phénomènes d'expression soient irréductibles à un fait physique, c'est ce que montre par exemple l'impossibilité de décomposer l'unité d'un phénomène expressif en unités plus petites. « J'ai beau, dit Scheler, ayant adopté l'attitude de la perception externe, décomposer celle-ci en ses éléments constitutifs correspondant aux parties les plus petites du corps, je ne réussis jamais, malgré toutes les juxtapositions et combinaisons possibles de ces parties, à reconstituer l'unité d'un sourire, d'un geste menaçant, etc. » (M. Scheler, *Nature et formes de la sympathie*, trad. fr. M. Lefebvre, Paris, Payot, 2003, p. 472).

[2] D. Dennett, *La conscience expliquée*, trad. P. Engel, Paris, Odile Jacob, 1993, p. 454, note 2.

Bull. anal. phén. XIII 1 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

mant quelque chose, comme par exemple un comportement de fuite, d'inquiétude, ou d'exaltation… On voit bien qu'à s'en tenir à la « réalité observable objective » que le behavioriste prétend décrire — un complexe matériel constitué en dernière analyse de certaines particules invisibles (électrons, quarks, matière noire…) —, ce dernier n'aurait toujours affaire qu'à des objets du type des lésions cérébrales, et il ne sortirait jamais du cercle dans lequel l'enferme sa propre théorie. L'acte même de décrire les états psychiques d'un sujet serait impossible selon le credo scientiste que professent les behavioristes. Qu'une telle théorie *existe* est la preuve même de son inconsistance.

Et cependant, le behavioriste prétend avoir découvert par là quelque chose de profond : ne voyant pas que la disparition d'autrui en tant que sujet est le résultat de sa méthode déficiente, il triomphe comme s'il venait de démasquer une fiction inutile, sans savoir qu'il l'a lui-même retirée de la scène par un certain artifice dont il ignore la nature. C'est ainsi que Ryle, comme on sait, a dénoncé avec vigueur l'hypothèse du « fantôme dans la machine »[1], hypothèse qu'il attribue à ses adversaires en vue de les discréditer par avance. Mais à quoi la position qu'il dénonce revient-elle en réalité ? Non pas à soutenir l'existence de je ne sais quel fantôme ou qualité occulte, mais à affirmer que nous avons un vécu, une expérience déterminée par certains états psychiques, que ces états sont subjectivement éprouvés en première personne et ne sont pas réductibles à certains mouvements matériels observables de l'extérieur. Ainsi, lorsque nous ressentons de la douleur, personne, mis à part nous-même, ne peut ressentir cette douleur en tant que telle, laquelle possède en soi un caractère d'évidence tel qu'on ne peut la mettre en doute sans se contredire. Voilà donc à quoi revient la position soi-disant « obscurantiste » que Ryle, et Dennett après lui, attaquent à grand renfort de rhétorique. Mais puisqu'en philosophie, seuls comptent les arguments, on me permettra de livrer ceux-ci dans leur dénuement. Voici donc l'argument de Ryle : en distinguant les états psychiques des états physiques du corps, nous commettrions une « erreur de catégorie » similaire à un homme qui, après avoir visité les différentes parties d'une université, demanderait à son guide : « Où est l'université ? », alors que l'université n'est pas une entité séparée de ses parties, mais n'est que la somme de celles-ci. Ainsi l'erreur de catégorie consisterait à attribuer au tout une réalité indépendante de ses parties, alors qu'elle n'est que le nom donné à leur réunion. Ce qui prouverait, *a contrario*, que les états psychiques seraient entièrement réductibles à des mouvements corporels observables.

[1] *Cf.* G. Ryle, *op. cit*., p. 11 suiv.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Mais, à bien y songer, est-il vraiment pertinent de produire un raisonnement portant sur une université pour en importer ensuite les conclusions sur l'esprit ? Lorsque l'on veut montrer que l'esprit et ses états psychiques ne sont rien de plus que leurs manifestations matérielles, et que l'on se sert à cet effet d'une comparaison avec un objet dont on sait déjà qu'il n'est qu'un complexe matériel, qu'a-t-on en réalité prouvé, sinon la circularité de son propre raisonnement ? Du reste, il est facile de montrer qu'un esprit ne peut en aucune façon être rangé au nombre des objets tels que les universités. En effet, notre esprit synthétise le divers des impressions en une perception unifiée, de sorte que notre vie psychique ne se réduit pas à une addition de parties concrètes, indépendantes du tout dans lesquels elles s'insèrent[1]. Unité que ne possède en aucun cas l'université qui n'est, comme tout artefact, que la somme de ses parties. Par ailleurs, s'il est vrai que les différents locaux sont des parties de l'université, est-il vrai de même que les différents composants du corps (en particulier le cerveau) sont des parties de l'esprit ? Lorsque je visite les locaux d'une université, je perçois déjà une parcelle de l'université elle-même. Mais s'il m'était donné de visiter le cerveau, non seulement je ne verrais pas de perception, mais je ne verrais pas non plus de parties de perception. En réalité, le contenu de ce que je verrais alors serait incommensurable avec la perception qui est censée lui correspondre. Par conséquent, l'argument de Ryle est sophistique, et l'aberration alléguée de la thèse qu'il dénonce est construite par lui de toutes pièces.

Voyons à présent si ce n'est pas plutôt sa propre théorie qui est contradictoire. Le problème majeur auquel le behaviorisme doit faire face est l'incommensurabilité, évoquée ci-dessus, entre les phénomènes psychiques et le comportement compris en termes de mouvements matériels observables. Comment en effet rendre compte objectivement de la présence de tel phénomène de douleur, de telle image perceptive chez un « sujet » donné, en ayant uniquement recours à l'étude extérieure de son corps ? Or, plutôt que de se mettre en peine d'affronter le problème, la stratégie des behavioristes consiste à le nier d'emblée comme un faux problème, en déclarant « irréelles » — ou, au mieux, « négligeables » —, les incidences de la vie psychique

[1] Voir F. Brentano, *Psychologie d'un point de vue empirique*, trad. fr. M. de Gandillac, revue par J.-F. Courtine, Paris, Vrin, 2008, livre II, chap. IV « De l'unité de la conscience », p. 169-189. Ce qui montre bien, contrairement à ce qu'affirme Dennett, que l'esprit *n'est pas* le cerveau, puisque ce dernier est fait de parties concrètes, ce qui ne saurait être le cas de l'esprit. Et d'ailleurs, lui-même ne cesse d'insister sur le fait qu'il n'existe pas d'opérateur général unitaire quelque part dans le cerveau, mais que celui-ci est fondamentalement un complexe décentralisé.

Bull. anal. phén. XIII 1 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

intérieure, subjectivement vécue ; celle-ci n'étant dans leur conception qu'un des aspects, en rien essentiel, de l'état mental réel. Prenons, pour illustrer notre propos, le cas de la cécité hystérique, et voyons comment ce cas se trouve traité dans l'approche behavioriste. Je me permets de citer ici le résumé clair et succinct donné par B. Leclercq du traitement de la question par Dennett[1] :

> On parlera de « cécité hystérique » lorsque le sujet se dit aveugle et se comporte comme un aveugle, mais que son système nerveux n'est pas lésé et qu'une partie au moins de son comportement indique qu'il est capable de tenir compte d'une série d'informations sur son environnement que seule la vue peut lui fournir. *Bien sûr, on ne peut pas prouver que le sujet dispose bien dans son esprit de telle ou telle image visuelle de son environnement, mais cela n'a guère d'importance*, car le verdict ne se fonde pas sur l'existence ou non d'une telle image mentale, mais sur des critères dispositionnels intersubjectivement accessibles[2].

On peut, schématiquement, et en prenant comme première prémisse implicite la thèse du behaviorisme, rendre compte de l'argumentation de la façon suivante :

(1) Thèse : les états psychiques (A) sont réductibles au comportement seul (B) ;
(2) Admission forcée d'un hiatus irréductible, à savoir : l'impossibilité de *prouver*, à partir du comportement seul, qu'une personne possède telle ou telle image visuelle ;
(3) D'où, en vue de préserver (1), la réduction des états psychiques à de simples « rouages à vide »[3] que l'on peut négliger et qui n'ont guère d'importance dans le phénomène étudié.

Mais il est visible que ce dernier point a pour effet de contredire (1), puisqu'on ne peut réduire A à B, si B ne permet pas de rendre compte de A (auquel cas l'idée même de réduction serait caduque) ; et si, en outre, on néglige la réalité de A, *qui était pourtant précisément l'élément à expliquer.*

Déterminer si une personne est aveugle ou non, c'est, par définition, déterminer si elle a une déficience visuelle totale ou si elle perçoit quelque chose. On ne peut pas mettre de côté l' « aspect subjectif », c'est-à-dire le fait

[1] Voir D. Dennett, *op. cit.,* p. 405 suiv.
[2] B. Leclercq, « *What is it like…* », art. cit., p. 291 (je souligne).
[3] Selon l'expression de Wittgenstein.

pour le sujet d'avoir ou non une image visuelle de son environnement, puisque c'est précisément en cela que consiste le fait d'être aveugle ou voyant. Le fait de ne pas voir est une propriété essentielle d'une personne souffrant de cécité, et non une propriété accidentelle, un aspect parmi d'autres qui n'aurait guère d'importance — autrement on n'a pas compris le sens du mot « cécité ». Cela est tout aussi clair dans le cas de la douleur. Le behavioriste s'égare lorsqu'il affirme que l'aspect subjectif ou le vécu de la douleur peut être tenu pour négligeable, qu'il n'est qu'un « simple épiphénomène » et « pourrait tout aussi bien être absent sans que cela change quoi que ce soit à l'état en question »[1]. Est-ce à dire que le fait de ne pas ressentir une douleur ne changerait rien quant à la douleur elle-même ? De même que le fait de ne pas voir ne changerait rien à l'état de perception ?

Essayons de voir d'où peut provenir un tel non-sens. Il peut être utile, à cet égard, de convoquer ici la distinction pascalienne entre deux types de définitions. Ainsi, de deux choses l'une : soit on prétend rendre compte du terme « douleur » dans son sens original, il s'agit dans ce cas d'une « définition de chose », qui peut être contestée ; soit on destitue ce terme de son sens pour lui en donner librement un autre, il s'agit alors d'une « définition de nom », par laquelle on forge un terme nouveau. Le problème surgit à partir du moment où le behavioriste prétend, non donner au mot « douleur » un sens inédit (défini exclusivement en termes de comportement), ce qui ne serait guère contestable, mais rendre compte de la douleur elle-même. En visant l'objectivité, il veut à tout prix en évacuer la « face subjectivement ressentie », car il veut pouvoir étudier le phénomène de l'extérieur comme le font les autres sciences, c'est-à-dire à la troisième personne. Mais cette exigence, raisonnable en sciences naturelles, devient problématique lorsqu'elle est appliquée, sans amendements, à l'étude du psychisme humain. En effet, la description « objective » des mouvements corporels d'autrui ne peut prendre en compte que ce qui *nous* apparaît. Et si les états psychiques d'une personne sont déterminables objectivement seulement par une autre personne (comme l'exige le behaviorisme), il s'ensuit que l'évaluateur externe, *en tant qu'il est encore lui-même une personne vivant ses états psychiques en première personne* et que c'est précisément sur la base de ses propres états psychiques que s'effectue son évaluation, devrait lui encore être évalué en troisième personne. Ainsi à l'infini ; la difficulté disparaissant évidemment s'il n'y a personne de mieux placé que nous-mêmes pour déterminer quels sont nos propres états psychiques conscients. Mais cela, le behavioriste le passe sous

[1] B. Leclercq, « Ni fantôme… », art. cit., p. 10.

Bull. anal. phén. XIII 1 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

silence, ou ne le voit tout simplement pas[1]. En réalité, sous l'apparence d'un décentrement du sujet, c'est-à-dire d'une « objectivation », la phénoménologie à la troisième personne n'est que la subjectivité de l'observateur érigée en norme totalitaire des états d'autrui, lesquels sont *en même temps* réduits à n'être que de simples apparences, de simples « rouages à vide ».

C'est cette visée d'objectivité héritée des sciences naturelles qui l'amène à soutenir que l'aspect subjectif des phénomènes psychiques peut être mis entre parenthèse, en tant qu'il ne serait qu'un aspect inessentiel du phénomène en question. Méconnaissant la spécificité des phénomènes psychiques, cette théorie se retrouve ainsi à marcher sur la tête : elle érige l'accidentel au titre d'essence, et l'essentiel au titre d'accident. Le comportement de douleur (au sens rigoureusement physique) devient l'essentiel de la douleur, tandis que le ressenti de la douleur n'est plus pour elle qu'un fait accidentel. Or, contre le behaviorisme, il faut rappeler avec Kripke qu' « exister sans être *ressentie* comme douleur, c'est exister sans qu'*il y ait* douleur »[2] ; que, par conséquent, « la référence de "douleur" n'est pas fixée par une propriété accidentelle de la douleur [lésion des nerfs, convulsions, etc.], mais par sa propriété d'être une douleur, par sa qualité phénoménologique immédiate »[3]. En effet, en supprimant le comportement de douleur, on ne la supprime pas nécessairement — comme dans le cas évident d'un être vivant souffrant mais paralysé[4]. De même, en sens inverse, dans le cas de la simulation, il est évident qu'on peut exhiber un comportement de douleur sans que celle-ci soit réelle. Mais il suffit que je supprime la sensation de douleur pour que la douleur disparaisse ; il suffit que je ressente une douleur pour que la douleur soit effective, et rien de plus n'est requis. Dans le sens du mot « douleur », il n'est pas possible d'avoir une douleur sans ressentir de douleur, l'usage même de ce mot le montre contre Wittgenstein.

---

[1] Les plus radicaux d'entre eux, comme Dennett, ne voient pas davantage qu'en affirmant l'irréalité des phénomènes psychiques, ils se réfutent eux-mêmes : puisque le behavioriste prétend se fonder exclusivement sur des observations, elles-mêmes fondées, par la force des choses, sur l'état psychique des observateurs, il ne saurait y avoir de science en supposant l'observateur comme un pur complexe matériel, comme une sorte d'automate ne faisant aucune expérience (à l'instar de toute machine).

[2] S. Kripke, *La logique des noms propres (Naming and Necessity),* trad. P. Jacob et F. Recanati, Paris, Minuit, 1982, p. 140.

[3] *Ibid*., p. 141.

[4] Or, selon Wittgenstein en particulier, « une différence dans ce qui est subjectivement ressenti qui ne ferait pas de différence dans les attitudes corporelles n'a aucune importance » (B. Leclercq, « Ni fantôme… », art. cit., p. 9).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Cela précisé, nous pouvons à présent mettre en évidence la contradiction sur laquelle débouche la position behavioriste, représentée ci-dessous par la proposition (2) :

(1) Il n'y a pas de différence entre une douleur et une douleur ressentie ;
(2) L'aspect subjectif (c'est-à-dire le ressenti) de la douleur peut être tenu pour négligeable ;
(3) Donc la douleur est un aspect négligeable de la douleur.

Plus généralement, c'est l'orthodoxie « externaliste » qui, appliquée aux contenus mêmes de la perception interne, se trouve prise en défaut. Cette doctrine consiste à soutenir que tous les contenus mentaux « ne sont pas dans la tête », comme ses sectateurs aiment à dire, mais dépendent *essentiellement* des conditions externes, c'est-à-dire de l'environnement. Or, supposons qu'une personne donnée ressente présentement une douleur par suite d'une lésion des nerfs. Appelons cette douleur D_1. Supposons ensuite que le contexte environnemental se modifie, par exemple que cette lésion des nerfs se résorbe, et néanmoins que la même douleur persiste comme auparavant sans aucune altération, je demande s'il est légitime, selon la thèse de Putnam[1], d'affirmer que le contenu de pensée aura lui aussi été modifié, et qu'il faille par conséquent postuler l'existence d'une autre *douleur* D_2 *non ressentie* ? L'absurdité de cette dernière supposition est manifeste. La référence et les conditions de vérité de l'énoncé portant sur la douleur, ou tout autre état mental propre, dépendent avant tout de la douleur *telle qu'elle est ressentie* par celui-là même qui en fait l'expérience, et non par un hypothétique état-de-chose extérieur à la douleur effective — laquelle possède du point de vue ontologique une objectivité que ne possède pas, par exemple, la lésion des nerfs en question[2].

[1] *Cf.* H. Putnam, « The meaning of "meaning" », in *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers, volume II,* Cambridge, Cambridge University Press, 1975, p. 215-271.
[2] Pour être exact, je ne pense pas que dans le cas d'énoncés issu de la perception externe, où l'on prétend viser autre chose que nos propres phénomènes psychiques, il faille nécessairement rejeter l'externalisme. Mon intention est simplement de montrer que cette thèse ne saurait avoir la validité universelle qu'on lui accorde, puisqu'elle est fausse eu égard aux énoncés portant sur la perception interne.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

3. Conscience et apparence

Pourquoi du reste partir du cerveau ou du complexe corporel comme d'un donné non interrogé ? L'existence de notre propre vie psychique ne présente-t-elle pas un caractère de vérité primitive ? Après tout, il n'y a aucune contradiction à prendre la matière pour un simple phénomène. Il est vrai que, dans l'attitude naturelle, la matière est ce qui nous apparait comme le plus évident, car le plus « palpable », le plus « concret », pense-t-on. D'où s'ensuit, par un processus psychologique d'association d'idées, l'identification de l'être à la matière[1]. Mais cette idée de la matière est pré-scientifique : ce que la science a le mérite de montrer, c'est son statut éminemment problématique — qu'on songe par exemple à l'hypothèse de la matière noire, substance invisible aux propriétés énigmatiques, qui remplirait une grande part de l'univers, y compris de notre propre corps. L'ancrage observationnel dont se réclame le behaviorisme est à cet égard trompeur. Partir de la matière comme d'une réalité en soi relève par conséquent d'une démarche dogmatique, car il se pourrait très bien que la matière ne soit, en dernière analyse, qu'un simple phénomène.

Là où, par contre, il y a contradiction, c'est à prendre la conscience elle-même comme une apparence. Supposons en effet que ce ne soit pas le cas, et que notre expérience psychique actuelle ne soit qu'une apparence dépourvue de toute réalité, il s'en suivrait que le lecteur de ces lignes ne pourrait même plus dire avec certitude : « Je suis en train de percevoir des caractères noirs ». Or, en y portant bien attention, que peut-on trouver de plus évident ? Nous pouvons toujours douter qu'il *existe* des caractères noirs, soit que notre vue nous trompe, soit que notre imagination nous présente des choses absentes, comme il arrive dans le rêve ; mais nous ne pouvons douter que *nous voyons* du noir et que nous en faisons l'expérience comme tel, quoique, par exemple, ces caractères fussent en réalité bleus[2]. Comme le dit Brentano, après Descartes :

---

[1] C*f.* J Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, trad. P. Coste, Amsterdam, Pierre Mortier, 1735, livre II, chap. 33, § 17, p. 320.

[2] « Dans le rêve, dit Brentano, nous avons vraiment des représentations de couleurs, de sons et d'autres images » (F. Brentano, *op. cit.,* p. 188). Descartes ne disait pas autre chose au début de sa troisième méditation : « Car, […] quoique les choses que je sens et que j'imagine ne soient peut-être rien du tout hors de moi et en elles-mêmes, je suis néanmoins assuré que ces façons de penser, que j'appelle sentiments et imaginations, en tant seulement qu'elles sont des façons de penser, résident et se rencontrent certainement en moi » (R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, suivies

Bull. anal. phén. XIII 1 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

> Ce qui vaut pour les objets de l'expérience externe ne vaut pas au même titre pour ceux de l'expérience interne. À propos de celle-ci, personne n'a jamais démontré qu'il y aurait contradiction à prendre ses phénomènes pour la vérité. Bien plus, nous avons de leur existence cette connaissance très claire et cette certitude entière que donne l'intuition immédiate. *Personne ne peut donc véritablement douter que l'état psychique qu'il perçoit en lui-même n'existe et n'existe tel qu'il le perçoit*[1].

Si je ressens par exemple une douleur, y a-t-il un sens à parler d'illusion ? Pourrait-on à bon droit venir m'apprendre que je n'ai, « en réalité », aucune douleur, que je ne fais aucune expérience de la sorte ? C'est pourtant ce que voudrait nous faire croire Dennett. Selon lui, il n'y aucune différence essentielle entre des humains et des automates ne faisant aucune expérience, car nous sommes de tels automates[2]. Selon lui, la souffrance d'un humain ou de tout autre être conscient vaudrait exactement la même chose que la « souffrance » d'une machine qui ne ressentirait rien — pour autant qu'elle ait les

---

des *Objections et Réponses*, éd. J.-M. et M. Beyssade, Paris, GF-Flammarion, 1992, p. 95).

[1] F. Brentano, *op. cit*., p. 23-24 (je souligne). Cette vérité n'est nullement remise en cause par l'existence d'états psychiques inconscients, contrairement à ce que prétend Dennett. Montrer que tout état mental n'est pas conscient, et qu'il y a en nous beaucoup de « petites perceptions » dont nous ne nous apercevons pas (comme l'avait déjà montré Leibniz bien avant lui), ne prouve en rien que l'évidence avec laquelle nous apparaissent nos pensées, nos perceptions ou nos sentiments serait trompeuse. Leibniz était quant à lui prémuni contre une telle confusion. Il reconnaissait que « la conscience ou la réflexion qui accompagne l'action interne ne saurait tromper naturellement ; autrement on ne serait pas même certain qu'on pense à telle ou à telle chose […]. Or, si les expériences internes immédiates ne sont point certaines, il n'y aura point de vérité de fait dont on puisse être assuré (*Nouveaux Essais*, éd. Brunschwig, Paris, GF Flammarion, 1921, livre II, chap. XXVII, § 13, p. 190).

[2] D'où cette conséquence que, « conçue comme stratégie interprétative, l'hétérophénoménologie peut aussi bien valoir pour les hommes que pour les animaux *ou même les machines*. Bien sûr, dans ces derniers cas, on ne dispose généralement pas de compte rendu verbal des *vécus* par le sujet lui-même […] » (B. Leclercq, « *What is it like*… », p. 291, je souligne). Mais attribuer des états psychiques à des objets inertes ne saurait être que métaphorique, autrement on vide le terme « vécu » de son contenu (ce que fait effectivement Dennett). Or une théorie qui ne permet pas de faire la différence entre être vivant et machine, entre être conscient et automate, n'est pas plus recevable, à mon sens, que l'hypothèse d'une science biologique qui serait incapable de distinguer un vivant d'un non-vivant. À vrai dire, l'idée même d'une phénoménologie des machines est une pure aberration, au même titre qu'une biologie des pierres ou une sociologie de l'atome.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

mêmes apparences extérieures que nous[1]. Cette position revient à dénier l'existence même de la conscience, donc à nier que nous ressentons de la douleur lorsque nous souffrons, ou même que nous faisons quelque expérience psychique que ce soit. Avec John Searle, je considère cette position comme relevant d' « une forme de pathologie intellectuelle »[2].

Dans *La conscience expliquée*, Dennett prétend expliquer la conscience en niant son existence — ce qui est une façon singulière de procéder. Il prétend que la conscience, l'expérience immédiate que nous avons de nos propres états psychiques, n'est qu'une apparence. Mais il ne voit pas que lorsqu'il s'agit de la conscience, le fait de mettre au jour la réalité derrière l'apparence n'a plus aucun sens, car, comme le souligne Kripke, « dans le cas des phénomènes mentaux, il n'y a pas de différence entre le phénomène lui-même et son "apparence pour nous"»[3]. Il suffit en effet de sentir une douleur pour qu'elle soit réelle ; une apparence de douleur *est*, par essence, une douleur. Il y a donc une *objectivité* de fait des phénomènes psychiques, au sens où c'est un fait objectif que des sujets humains ont de la douleur, puisqu'il suffit qu'ils la ressentent pour qu'elle soit effective. Seul le mode d'existence de la douleur est subjectif.

Lorsqu'il s'agit d'objets physiques, il est tout à fait pertinent, par exemple, d'expliquer l'or en le réduisant à un assemblage d'atomes. Dans cette explication, certains aspects de l'or, comme son caractère doré, sont réduits à n'être que des apparences de celui-ci. Ces aspects peuvent donc à bon droit être laissés de côté, car ils ne sont pas identiques à l'or lui-même. Mais Dennett se sert de ce modèle pour l'appliquer sans amendement à la conscience, comme s'il s'agissait d'un objet inerte parmi d'autres. Ainsi, dit-il, il est normal que l'explication de la conscience laisse quelque chose de côté et réduise certaines « manifestations » de la conscience, à savoir l' « aspect subjectif », à n'être que des apparences de celle-ci. Ce faisant, ce

---

[1] *Cf.* J. Searle, *The Mystery of Consciousness*, London, Grata Books, 1997, p. 107-120 ; B. Leclercq, « *What is it like*… », p. 310-311.

[2] J. Searle, *op. cit*., p. 112. Dennett, par exemple, en arrive ainsi à se demander : « Pourquoi les espoirs détruits d'un zombie comptent-ils moins que les espoirs détruits d'une personne consciente ? » (*op. cit.,* p. 558). Jason A. Williams, dans son compte rendu apologétique du livre de Dennett, *Sweet Dreams*, rapporte encore qu' « une explication complète d'un zombie est identique à une explication complète d'un non-zombie », et ose rapporter cet argument contre l'existence des *qualia,* que « si un zombie insiste sur le fait de posséder des *qualia*, cela devrait être suffisant pour les lui accorder ». D'où l'on conclura semblablement qu'un ordinateur affichant « j'ai mal » sur son écran ressentirait vraiment de la douleur pour cette raison même.

[3] S. Kripke, *op. cit*., p. 143

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

qu'il met de côté n'est autre que la conscience elle-même. À la fin de son ouvrage, nous assistons alors à un retournement complet, puisqu'il y soutient désormais que son explication ne laisse rien de côté (alors qu'il venait d'affirmer exactement le contraire quelques lignes plus haut[1]) : la conscience, affirme-t-il à présent, n'est en rien quelque chose de subjectif — il croit s'en sortir de la sorte en vidant le terme « conscience » de sa signification.

Cette contradiction, que la rhétorique de l'auteur n'arrive que laborieusement à dissimuler, apparaît à l'endroit même où les fondements de son entreprise sont explicités. C'est là, comme nos analyses l'ont montré, le symptôme d'une inconsistance inhérente à la doctrine behavioriste, doctrine qui, en plus de contredire les données immédiates de l'expérience, s'édifie toute entière sur des principes contradictoires. Il s'ensuit que le behaviorisme logique ne saurait, en dépit de ses prétentions, constituer une théorie philosophique recevable.

Bibliographie

Brentano F., *Psychologie d'un point de vue empirique*, trad. fr. M. de Gandillac, revue par J.-F. Courtine, Paris, Vrin, 2008.

Dennett D., *La conscience expliquée*, trad. P. Engel, Paris, Odile Jacob, 1993.

—, « Quining Qualia », dans W.G. Lycan (éd.), *Mind and cognition*, Oxford, Blackwell, 1990.

Descartes R., *Méditations métaphysiques*, suivies des *Objections et Réponses*, éd. bilingue de J.-M. et M. Beyssade, Paris, GF-Flammarion, 1992.

[1] « Quand [les physiciens] expliquent la façon dont la réflexion et l'absorption de la radiation éléctromagnétique rendent compte des couleurs et de la vision des couleurs, ils semblent négliger la chose même qui compte le plus. Mais *bien entendu il doit y avoir « quelque chose qu'on laisse de côté » — sinon nous n'aurions pas commencé à expliquer. Laisser quelque chose de côté n'est pas simplement une caractéristique des explications ratées, c'en est une aussi des explications réussies*. Seule une théorie qui expliquerait les événements conscients en termes d'évènements inconscients pourrait expliquer la conscience. […] Les solides, les liquides et les gaz peuvent être expliqués en termes de choses qui ne sont pas elles-mêmes des solides, des liquides et des gaz. […] L'illusion que la conscience est une exception vient, je le soupçonne, d'une impossibilité à comprendre ce trait général de toute explication réussie. *En pensant, à tort, que l'explication laisse quelque chose de côté*, nous pensons sauver ce qui serait autrement perdu en le remettant dans l'observateur comme quale — ou sous la forme de quelque autre propriété "intrinsèquement" mystérieuse » (D. Dennett, *op. cit.*, p. 564, je souligne).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Hegel G.W., *Phénoménologie de l'esprit*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2006.
Hempel C.G., « L'analyse logique du langage », *Revue de synthèse*, n°10, 1935, p. 27-42.
Kripke S., *La logique des noms propres (Naming and Necessity),* trad. P. Jacob et F. Recanati, Paris, Minuit, 1982.
Leclercq B., « Ni fantôme ni zombie : L'émergence de la conscience subjective dans le flux des expériences », *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, vol. 10, n°3, 2014, p. 1-28.
—, « *What is it like to be a bat ?* Phénoménologie "à la troisième personne" de Wittgenstein à Dennett », *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, vol. 6, n°2, 2010, p. 278-312.
Leibniz G.W., *Nouveaux Essais*, éd. Brunschwig, Paris, GF Flammarion, 1921.
Locke J., *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, trad. P. Coste, Amsterdam, Pierre Mortier, 1735.
Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
Putnam H., « The meaning of 'meaning' », dans *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers, volume II,* Cambridge, Cambridge University Press, 1975, p. 215-271.
Ryle G., *La notion d'esprit*, trad. fr. S. Stern-Gillet, Paris, Payot, 1978.
Scheler M., *Nature et formes de la sympathie*, trad. fr. M. Lefebvre, Paris, Payot, 2003.
Searle J., *The Mystery of Consciousness*, London, Grata Books, 1997.
Straus E., *Du sens des sens. Contribution à l'étude des fondements de la psychologie*, trad. fr. G. Thines et J.-P. Legrand, Grenoble, Millon, 2000.
Wittgenstein L., *Recherches philosophiques*, trad. E. Rigal, Paris, Gallimard, 2004.
—, *Remarques philosophiques*, trad. J. Fauve, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1975.
—, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1961.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XIII 2, 2017 (Actes 10), p. 1-17
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/
Série Actes 10 : L'acte d'imagination : Approches phénoménologiques

Introduction

Du 25 au 29 avril 2016, le centre « Phénoménologies » de l'Université de Liège a tenu la dixième édition de son séminaire international de recherche en phénoménologie. Autour du thème général *L'Acte d'imagination : approches phénoménologiques*, vingt-huit chercheurs issus de vingt-deux universités différentes se sont rencontrés pendant une semaine entière pour discuter dans le détail plusieurs aspects de la problématique. Le volume actuel reprend la plupart des communications qui avaient été présentées durant cette semaine, communications ici retravaillées pour intégrer les propositions qu'avaient suscitées leur présentation originale et plus généralement l'ensemble des débats très riches qu'avait permis la constitution ponctuelle d'une vraie communauté philosophique.

*

Kant avait notoirement fait de la faculté d'imagination un intermédiaire (un peu indécis) entre la réceptivité de l'expérience sensible et la spontanéité de l'entendement. En s'installant plus nettement sur le terrain de la psychologie descriptive et en abandonnant le vocabulaire des « facultés » pour lui préférer celui des actes mentaux ou des fonctions psychiques, les brentaniens s'étaient donné les moyens d'analyser plus finement les composantes de l'acte d'imagination (mode de visée, contenu réel, contenu intentionnel...), les rapports de fondation qu'il entretient avec d'autres types d'actes, et par là le rôle qu'il peut jouer dans les fonctions cognitives ou évaluatives de l'esprit. C'est de cet acte d'imagination, envisagé par la phénoménologie en tant que psychologie descriptive, qu'il sera ici question.

1. Imagination et perception

Comme la perception sensible, l'imagination comporte une composante hylétique — présence à l'esprit d'impressions ou de contenus réels singuliers et concrets — qui, comme le dit Husserl, la range parmi les actes d'intuition et lui permet de « remplir » les intentions de signification générales. Toutefois, contrairement aux sensations, les représentations imaginées ne se présentent pas sur le mode de la réalité, de sorte qu'elles ne jouent qu'un des deux rôles du remplissement : si elles fournissent bien, comme les sensations, des instances concrètes de ce qui était encore pensé de manière générale, elles ne permettent par contre pas de confirmer l'existence effective de ce qui était encore seulement conçu. Il en résulte soit une attitude déréalisante à l'égard des objets représentés (qui sont donc explicitement considérés comme non réels) soit une attitude de suspension du jugement de réalité à l'égard de ces objets (qui sont donc considérés indépendamment de la question de leur existence). Or, cette liberté vis-à-vis de la question de l'effectivité est aussi ce qui permet à l'imagination d'envisager des possibles non réalisés.

Ce cadre problématique est envisagé une première fois par Délia Popa. Dans son texte « La relation entre imagination et perception : différence ou répétition ? », elle souligne, avec Husserl, tout à la fois les différences qui séparent les actes de perception et d'imagination et la parenté qui les rapproche en tant que présentifications ; elle insiste aussi sur leur entrelacement quasi-permanent dans la vie effective de la conscience. Contrairement à une lecture à ses yeux dépassée des trois synthèses kantiennes, qui fait de l'imagination le moyen de soumettre la sensibilité à l'entendement — c'est-à-dire, comme le regrette Deleuze, de l'assujettir à la recognition du même plutôt qu'à la créativité —, Husserl insiste sur tout ce que permet la présentification sur le mode de l'absence, non seulement en termes d'exploration libre des possibles par la phantasia mais aussi, *in fine*, en termes d'accès à de nouvelles expériences comme celle de l'alter ego ou celle de essences. Par contraste avec la perception présente, dont le rapport à l'objet est fuyant, l'imagination permet de faire revivre l'objet (ou le fait déjà vivre par anticipation) et à cet égard de lui offrir une forme d'atemporalité, voire d'éternité. Par ailleurs, l'imagination ne se contente pas de reproduire les contenus qu'elle ravive, mais elle les modifie et les transpose, de sorte qu'elle participe de la production d'un sens nouveau. L'intérêt de Husserl pour les synthèses d'association et les processus d'habitude thématisés par les empiristes tient d'ailleurs non pas dans leur fonction de répétition mais au contraire dans leur capacité de réactivation et de renouvellement.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Toutes ces questions, où se jouent pour Husserl les rapports entre imagination et perception, se retrouvent traitées par toute la tradition phénoménologique. Sous le titre « Unpacking “the imaginary texture of the real” with Kant, Sartre and Merleau-Ponty », Kathleen Lennon montre que le mouvement amorcé par Kant dans la *Critique de la raison pure* puis autrement encore dans la *Critique de la faculté de juger*, à savoir le rejet d'une certaine conception empiriste de l'imagination entendue comme (re)production dans l'esprit de copies de perceptions sensorielles, se prolonge dans les travaux phénoménologiques de Sartre ou de Merleau-Ponty. En dépit de certains points d'accord, par exemple sur la dimension affective du « voir comme » ouvert par l'imagination, il y a toutefois, entre les deux Français, un désaccord majeur sur le caractère plus ou moins net des oppositions entre absence et présence, entre activité et passivité de la conscience ou encore entre subjectivité et intersubjectivité, désaccord qui implique des conceptions significativement différentes des rapports entre imagination et perception.

La dimension affective de l'imagination évoquée par Kathleen Lennon est développée de manière particulièrement originale par Erez Nir. Dans « Imagination and the image: A revised phenomenology of imagination and affectivity », il prend en effet le parti de s'intéresser moins à l'aspect représentatif qu'à l'aspect affectif de l'imagination. Au lieu d'être, comme chez Sartre, représentation d'une absence et ainsi de s'opposer nettement à la perception, l'imagination est plutôt, selon lui, la « forme affective » de toute expérience. Par « forme affective », il ne faut pas seulement entendre la valeur affective que revêt accidentellement l'objet de l'expérience — et dont Erez Nir dit qu'elle est elle-même intuitivement donnée à défaut d'être actuellement perçue. La « forme affective » est plus fondamentalement le centre même de l'expérience imaginative, ce qui est spécifiquement visé en elle et à l'égard de quoi l'objet de l'expérience n'est qu'un moyen plus accessoire ; quand la mariée rêve d'une robe magnifique, c'est cette forme affective qui compte plus encore que l'objet précis qui se prêtera à elle.

Intitulé « Vies et morts de l'imagination : la puissance des actes fantômes », le texte d'Annabelle Dufourcq interroge pour sa part l'idée même, constitutive du présent volume, que l'imagination doit se concevoir comme un acte. Après avoir, avec Blanchot, souligné une tension entre deux facettes antagonistes de l'imagination — l'activité de rendre présent ce qui est absent et, en sens inverse, la résignation face à la mort de la chose réduite à ce cadavre qu'est son image —, Annabelle Dufourcq montre comment la phénoménologie, et singulièrement Husserl, s'efforce plutôt de penser, sous la modalité de l'imagination, l'entre-deux d'une présence fluctuante, d'un présent hanté par l'absence. Cela suppose toutefois de dépasser le seul mo-

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

dèle de l'imagination conçue comme une modalité d'acte distincte de la perception et de l'intention de signification. Ce modèle néglige en effet : premièrement, le caractère motivé de l'image, qui par sa « ressemblance » à l'objet imaginé, suscite l'activité imaginative ; deuxièmement, la difficulté de distinguer nettement appréhension perceptive et appréhension imaginative dans la contemplation d'une image (où se mêlent inextricablement les traits de l'objet-image et du sujet-image) ; troisièmement, la coexistence plus ou moins conflictuelle (et plus ou moins pacifique) de dimensions perceptives et imaginaires dans la perception elle-même. Tout ceci impose de reconnaître un certain flottement dans l'imagination : flottement au sein du schéma d'apparition du perçu (ce qu'Husserl appelle « fantôme ») entre ce qui relève de transformations imaginaires de la chose et ce qui relève de simples modifications perceptives de ses apparences ; flottement aussi, du point de vue des « actes », entre ce qui relève de l'activité imaginative et ce qui relève de la passivité perceptive (flottement résumé par l'expression paradoxale de « synthèses passives », qu'Annabelle Dufourcq qualifie pour sa part d'« actes fantômes »).

2. Imagination et imagerie mentale

Si l'imagination se distingue de la perception par sa dimension active, créative et productrice de valeur affective — et si elle enrichit la perception de cette triple dimension lorsqu'elle s'y entremêle —, elle semble partager, avec la perception et d'autres modes de représentation, un certain contenu qualitatif fait d'« images mentales ». Et l'on réduit parfois l'imagination à cette fonction d'imagerie mentale qui dote la représentation de qualités sensorielles quasi-matérielles. Les rapports entre imagination et imagerie mentale sont toutefois complexes, et ils exigent des investigations propres.

Dans « Imagination, représentation et impression : quelques remarques grammaticales de Wittgenstein », Charlotte Gauvry fait écho aux critiques adressées par Wittgenstein à l'encontre des théories qui conçoivent la représentation comme évocation d'images mentales à l'esprit. Par la description des jeux de langage relatifs à l'usage d'expressions telles que « voir », « imaginer » et « se représenter », Wittgenstein dénonce l'idée moderne, notamment humienne, selon laquelle les représentations seraient des sortes d'impressions sensorielles moins vives projetées sur l'écran de la conscience et perceptibles par l'« œil interne ». Que « voir » et « se représenter » ne s'*utilisent* pas de la même façon indique qu'il ne s'agit pas de pratiques identiques. La description des usages fait ainsi apparaître que, contrairement

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

à la vision, la représentation est une activité créative (plutôt que simplement réceptrice) et soumise à la volonté. Par ailleurs, la représentation est normée par le langage ; il y a des choses qu'il n'est pas possible de se représenter ou d'imaginer parce que cela n'aurait tout simplement pas de sens. C'est d'ailleurs pourquoi, explique Charlotte Gauvry, l'imagination joue un rôle dans la stratégie philosophique elle-même. Explorer l'imaginable, c'est investiguer les frontières du sens ; et c'est pourquoi Wittgenstein s'efforce d'imaginer une multitude de jeux de langage lui permettant de dégager progressivement une vue synoptique des phénomènes étudiés.

Intitulé « De l'autre côté du miroir de l'imagination », le texte de Margherita Arcangeli interroge alors de manière très stimulante les rapports entre imagination et imagerie mentale. Contrairement à une conception simpliste qui identifierait imagination et imagination sensorielle, puis ferait simplement coïncider cette dernière avec l'imagerie mentale, Margherita Arcangeli s'efforce d'identifier plusieurs dimensions de l'imagination, lesquelles entretiennent des rapports distincts avec l'imagerie mentale. Si, dans la lignée de Husserl et Meinong, on s'intéresse à l'imagination « re-créative », qui peut simuler des états mentaux non imaginatifs, en particulier la perception et la croyance, on devra distinguer deux aspects de cette attitude imaginative : le premier aspect est la modalité re-créative, commune à l'imaginer voir et à l'imaginer croire ; l'autre aspect, qui précisément les distingue, concerne le type d'acte re-créé. C'est cette attitude re-créative perceptive, dans sa distinction de la re-création cognitive, que l'on appellera « imagination sensorielle ». Par ailleurs, au niveau cette fois des contenus représentés dans telle ou telle attitude intentionnelle, il convient de distinguer des contenus proprement « imagistiques » de contenus conceptuels ou propositionnels, et c'est prioritairement à ce niveau des contenus qu'on parlera d'« imagerie mentale ». Une même « image mentale », considérée en ce sens, peut constituer le contenu d'un acte d'imagination cognitive aussi bien que d'un acte d'imagination sensorielle.

Dans « Sur la relation entre imagerie mentale et perception : analyse à partir des contributions théoriques et empiriques », Danilo Saretta Verissimo rapporte des éléments de confirmation expérimentale d'analyses descriptives de l'imagerie mentale menées sur le terrain phénoménologique par Husserl, Sartre et Merleau-Ponty. La thèse husserlienne de *phantasiai* stables analogues aux sensations perceptives trouve appui dans les recherches menées par Segal et Fusella sur l'interférence entre imagerie mentale et perception. Les expériences de Shepard et Metzler sur la rotation mentale et celles de Neisser et Kerr sur l'imagerie mentale d'arrangements d'objets dans l'espace témoignent de ce que cette imagerie est, comme la perception, directement

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

liée à l'activité motrice. Les travaux de Michotte, Noë, Kanisza, Briscoe et Nanay sur l'expérience amodale plaident en faveur d'une imagerie mentale qui complète en permanence la perception partielle d'objets spatiaux.

S'appuyant sur d'autres travaux empiriques, le texte de Mathieu Frèrejouan, intitulé « La phénoménologie de l'imagination à l'épreuve de l'hallucination », s'intéresse au statut des expériences hallucinatives. Pour expliquer la genèse des hallucinations, des chercheurs ont récemment développé des théories cognitives mobilisant les notions de « self-monitoring défectueux » ou de « sur-perceptualisation ». Mais ces théories explicatives ne rendent pas compte des propriétés phénoménales de l'hallucination, que peut par contre mettre en évidence une phénoménologie qui décrit finement l'expérience de ce phénomène et la compare avec celle de la perception, avec celle de l'imagination mais aussi avec celle de la pseudo-hallucination. À l'encontre des théories (y compris phénoménologiques) qui font de l'hallucination un certain type d'imagination, Mathieu Frèrejouan souligne que les hallucinations sont généralement décrites par leurs sujets comme des expériences perceptives, et que seul un sujet extérieur peut les qualifier d'hallucinatoires ou « imaginaires » plutôt que perceptives ; par ailleurs, cette qualification d'« imaginaire » — ou plus généralement le discours qui renvoie ces expériences à des phénomènes internes se produisant « dans l'imagination » — est en fait trompeuse dans la mesure où elle vise moins à décrire le contenu de ce type d'expérience qu'à souligner le fait que rien d'extérieur ne semble leur correspondre. D'un point de vue phénoménal, l'hallucination se montre en fait comme la présence involontaire à la conscience de données vives et précises qui ressemblent à des sensations et qui se présentent en outre comme pourvues de réalité objective. C'est par ce dernier trait que l'hallucination se distingue de la pseudo-hallucination, où apparaissent le même type de données d'apparence sensorielle, mais sans prétention à la réalité objective (et sans ancrage dans l'espace objectif).

3. Fonctions cognitives de l'imagination

Contrairement à la perception, qui s'en tient au réel, l'imagination permet d'envisager des possibles non réels et se rapproche à cet égard de la conception intellectuelle. Imaginer des possibles, ce n'est toutefois pas la même chose que de simplement les concevoir. D'une part, en effet, l'imagination envisage des possibles singuliers et concrets là où la pensée conceptuelle n'envisage que des possibles généraux — il y a une différence entre penser « montagne d'or » et en imaginer une. D'autre part, dans sa considé-

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

ration des possibles, l'imagination semble restreinte par des contraintes propres qui n'entravent pas la simple conception ; tout ce qui est théoriquement concevable n'est pas forcément représentable dans l'espace et dans le temps et donc pas forcément imaginable — on peut concevoir mais pas imaginer une « surface sans couleur », un « triangle qui ne soit ni scalène, ni isocèle, ni rectangle » ou un « carré rond » (entendu comme figure à quatre côtés égaux et quatre angles droits dont tous les points sont à égale distance d'un point donné).

Intitulé « Imagination entachée de singularité versus conception immaculée : de l'irréductibilité des objets intentionnels à de simples concepts », le texte de Bruno Leclercq entend distinguer les fonctions psychiques de l'imagination et de la conception dans leur opposition commune à la perception. Si les deux types d'actes permettent de donner à la conscience des contenus intentionnels qui ne sont pas effectivement donnés, ils ne visent pas ces contenus sur le même mode et n'autorisent dès lors pas le même type d'attitudes intentionnelles à leur égard. En s'appuyant sur les travaux de Jacques English sur la triple modalité de l'intentionnalité, Bruno Leclercq s'efforce de défaire, à l'encontre de certains héritiers de Brentano, l'évidence selon laquelle le centaure ou la montagne d'or, considérés dans leur généralité indéterminée, seraient des objets intentionnels au même titre que Sherlock Holmes ou Mickey Mouse ; l'accès à d'authentiques objets intentionnels et non à de simples concepts requiert un certain remplissement de ce qui n'est sans cela qu'intention de signification. Pour cette même raison, imagination et conception se distinguent par le fait que les variations qu'autorisent les sphères de l'imaginable et du concevable ne coïncident pas.

Cette question du rapport intentionnel aux possibles non réalisés est également au centre du texte d'Aurélien Zincq. Intitulé « Fait, fiction, imagination : vers une lecture "pragmatiste" de la théorie de l'objet », il interroge, avec Meinong, le statut des « objets inexistants ». En disciple de Brentano, Meinong entend en effet rendre compte de la possibilité de prendre pour objets de représentation mais aussi d'autres attitudes intentionnelles (désirs, craintes, croyances, …) une multitude d'objets abstraits ou fictifs. De tels objets peuvent même se voir attribuer des propriétés dans des jugements dotés de valeur de vérité, comme lorsque je dis que Phileas Fogg a accompli le tour du monde en 80 jours, mais que ce n'est pas le cas de Sherlock Holmes. Que des objets puissent avoir des propriétés sans exister, c'est là un principe que Meinong fait valoir contre la métaphysique traditionnelle. Coupant toutefois court aux interprétations *ontologiques* de cette théorie des objets, Aurélien Zincq montre qu'il s'agit seulement, pour Meinong, de reconnaître à ces objets un statut *sémantique* en tant qu'objets de la pensée et

du discours. Qu'ils aient aussi, à cet égard, une fonction *pragmatique*, c'est ce dont permet de rendre compte la théorie meinongienne de l'assomption, cet acte intentionnel qui consiste à accorder provisoirement un peu de consistance ontologique à un objet pour pouvoir s'intéresser à lui comme s'il existait le temps d'un raisonnement ou d'un récit qui en déploie les propriétés.

Les rapports épistémiques entre pure conception intellectuelle d'objets abstraits et imagination d'objets concrets sont aussi au centre de préoccupations actuelles en philosophie des mathématiques. Sous le titre « Les mathématiques comme logique de l'imagination : une proposition leibnizienne et son actualité », le texte de David Rabouin s'attaque à l'idée reçue selon laquelle le développement des langages symboliques aurait visé à écarter l'imagination du raisonnement mathématique. Descartes et Leibniz insistaient tous deux sur l'importance du rôle de l'imagination en mathématiques ; et leur projet d'une *mathesis universalis* reposant sur des lois de recombinaison des caractères d'un langage symbolique n'entendait pas du tout écarter l'imagination du raisonnement, mais au contraire doter l'imagination de nouveaux éléments sensibles sur lesquels s'exercer. Certes, Descartes et Leibniz sont-ils attentifs au fait que l'imagination ne suffit pas au raisonnement, mais qu'elle doit être régulée par les concepts de l'entendement — éventuellement au moyen d'une axiomatisation qui explicite et précise les règles d'inférence portées par telle ou telle ressource expressive (constructions sur des figures géométriques, transformations opérées sur des formules symboliques, ...). Mais cela n'implique pas pour autant que le raisonnement mathématique puisse se dispenser totalement de l'imagination. Raisonner sur des caractères symboliques, c'est encore faire usage d'imagination ; et les inférences symboliques supposent d'ailleurs des aptitudes de reconnaissance visuelle de formes autant que les inférences diagrammatiques utilisées par les géomètres. En outre, que, contrairement à un mythe contemporain, les formules symboliques ne soient pas davantage transparentes aux concepts que ne le sont les figures géométriques, c'est ce que montre la possibilité de représenter symboliquement aussi bien que diagrammaticalement des contenus qui, au terme du raisonnement, s'avéreront contradictoires (preuve par l'absurde) ou dépendants de conditions de possibilité cachées. Loin de constituer un obstacle à l'abstraction mathématique, conclut David Rabouin, l'imagination semble bien en constituer au contraire un auxiliaire indispensable.

Dans « L'imagination manipulatoire en mathématique », Valeria Giardino s'attaque quant à elle, au nom de la notion d'*« embodied mathematics »*, à une conception traditionnelle selon laquelle les mathématiques s'occupe-

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

raient d'objets abstraits n'ayant aucune propriété commune avec les objets concrets de l'expérience sensible. Avec Lakoff et Núñez, elle souligne tout d'abord la prégnance, dans la conceptualité mathématique, des métaphores fondées sur la perception et l'action corporelle. Ensuite, et de manière plus radicale, elle insiste sur le rôle sémiotique majeur joué en mathématiques par des outils cognitifs (diagrammes, équations, …) qui favorisent effectivement certaines perceptions et certaines manipulations et sont, à cet égard, « stimulateurs d'imaginaire ». Dans cette perspective, le choix des notations est évidemment crucial : les modes de présentation formelle de l'information ne sont pas indifférents dans l'activation des systèmes sensori-moteurs permettant d'extraire l'information mais aussi d'identifier les transformations auxquelles elle se prête. En s'appuyant alors sur une théorie de l'imagination comme « faire semblant », développée dans la théorie de l'art par Walton et transposée par Toon en philosophie des sciences naturelles pour penser le rôle de la modélisation (des atomes, molécules chimiques, …), Valeria Giardino suggère d'aller vers une théorie fonctionnaliste des mathématiques dont les objets constitueraient autant d'outils à manipuler, les notations servant alors à aider le mathématicien à s'imaginer en train de procéder à ces manipulations. Supports des opérations imaginaires du mathématicien, les outils cognitifs contraignent cette imagination dans la mesure où leurs formes traduisent les contraintes rationnelles propres aux contenus exprimés. À cet égard, les outils cognitifs des mathématiques satisfont au caractère de « potentialité (*affordance*) représentationnelle » de l'écologie cognitive de Gibson.

4. Fonctions esthétiques de l'imagination

Sur le plan esthétique, l'imagination, en tant qu'elle se définit dans la tension entre le champ des concepts et celui de la sensibilité, constitue la fonction essentielle sur laquelle s'appuie la créativité. Elle permet la reconfiguration des rapports du sensible et de l'intelligible, également mobilisés par la création artistique. Par le biais de l'imagination, l'œuvre d'art nous plonge dans un état de libre jeu des facultés, car elle est — comme le disaient les romantiques dans le sillage de Kant — « double suspension » : suspension du pouvoir cognitif de l'entendement (qui détermine le sensible selon ses catégories) et, par la déréalisation, suspension de la dimension intéressée de la sensibilité.

Sous le titre « Re-imagining normativity: the role of the imagination in linguistic communication », le texte de Barbara Fultner souligne le rôle de

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

l'imagination dans l'activité langagière. À l'encontre d'un modèle qui opposerait la stricte normativité du suivi « aveugle » des règles linguistiques à la créativité de l'innovation linguistique et poétique, Barbara Fultner insiste, avec Gadamer, Ricœur, Derrida, Butler et Davidson sur l'importance du schématisme de l'imagination — du « voir comme » plutôt que de l'interprétation théorique — au moment même de suivre la règle, c'est-à-dire au moment d'appliquer la généralité d'un concept à des cas particuliers de l'expérience. Loin que l'usage quotidien du langage se conforme à un strict conventionnalisme, il est sans cesse contextualisé, individualisé, et dès lors créatif et évolutif. Avec Merleau-Ponty, Barbara Fultner détranscendantalise ensuite le schématisme kantien en soulignant la dimension corporelle — située, perspectivale, mais aussi pratique — de l'imagination à l'œuvre dans l'usage du langage.

S'intéressant pour sa part à la réception davantage qu'à la production littéraire, le texte d'Anne Coignard intitulé « Imagination et lecture selon Ingarden : la délicatesse de l'imagination » met en évidence les quatre rôles que doit simultanément jouer l'imagination du lecteur d'une œuvre littéraire en vertu de la quadruple stratification de l'œuvre d'art que décrit l'esthétique phénoménologique de Roman Ingarden. Chaque œuvre se constitue en effet de quatre strates, qui entretiennent les unes avec les autres des rapports de « motivation » et coexistent en permanence dans l'œuvre sans jamais qu'une strate doive entièrement disparaître sous la suivante. Dans la strate des vocables, se joue la musicalité de la langue, qui en appelle à l'imagination du lecteur pour une certaine voix intérieure de lecture, qui donne leur tonalité aux autres strates. Vient ensuite la strate des significations, où se joue la compréhension de ce qui est dit, l'imagination du lecteur étant alors sollicitée pour forger une interprétation, laquelle reste toujours provisoire et attentive à la suite du texte. La strate des objets est celle de la représentation intuitive de ce qui est visé ; l'imagination du lecteur procure ce remplissement en comblant même certains lieux que l'œuvre laissait indéterminés. Enfin, la strate des aspects concerne le mode de présentation de ces objets et, par tout ce qu'elle suggère, interpelle la sensibilité affective du lecteur. Chaque lecture consiste en une activation singulière de ces quatre strates, de sorte qu'elle est une « concrétisation » de l'œuvre, à savoir une réalisation perspectiviste et partielle, même si elle n'est pas vécue comme telle par le lecteur qui l'effectue. Au-delà de cette phénoménologie (descriptive) de la lecture, c'est toutefois une véritable esthétique (normative) qu'Ingarden défend ici. Toutes les lectures en effet ne se valent pas. L'attitude esthétique suppose une attention plurifocale aux quatre strates et leur activation harmonieuse, par opposition à tout intérêt monofocal apporté par exemple aux seuls objets.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Contrairement au lecteur-consommateur, qui, guidé par les intérêts de sa vie pratique, se laisserait captiver par l'intrigue et adopterait une attitude désinvolte à l'égard des autres strates, le véritable esthète attache de l'importance à l'œuvre pour elle-même, dans toutes les qualités de ses strates. À cet égard, souligne Anne Coignard, Ingarden défend une conception élitiste de la lecture, qui l'empêche de considérer comme ressorts esthétiquement légitimes de la lecture, non seulement le divertissement, mais aussi par exemple la réflexion éthique suscitée par l'évocation du monde imaginé.

Soucieuse de penser à nouveaux frais ce problème de l'élitisme, en le transposant à nos capacités de lire les œuvres picturales, Maud Hagelstein présente, dans sa contribution intitulée « Percevoir et reconnaître des symboles », l'esthétique analytique développée par Dominic Lopes et en particulier sa conception de la représentation iconique (*depiction*). Pour comprendre notre rapport aux images artistiques, Lopes écarte pareillement le modèle perceptuel et le modèle symbolique. Entre ces deux voies, le philosophe américain développe une « théorie de la reconnaissance d'aspect » qui incorpore des éléments perceptifs à une structure de compréhension symbolique. Si les images appartiennent bien à des systèmes symboliques de dénotation, elles sont des symboles dont la référence dépend d'aptitudes perceptives. Partant de la théorie de la reconnaissance d'aspect, Maud Hagelstein tente de montrer comment les images artistiques elles-mêmes peuvent contribuer à installer progressivement des compétences (capacités de reconnaître). Son texte envisage par ailleurs le problème de la spécificité du visuel à l'égard du langage.

Sous l'intitulé « Quelle place pour l'imagination dans une phénoménologie de l'architecture ? Réflexions à partir de Roman Ingarden », Rudy Steinmetz revient à Ingarden pour faire le bilan de la critique que celui-ci adresse à la théorie husserlienne du jugement de goût au nom des spécificités de l'esthétique architecturale, notamment moderne. Là où Husserl avait fait valoir le caractère idéal de l'objet d'art soumis à un jugement désintéressé qui se détourne de ses dimensions matérielles et pratiques pour ne s'attacher qu'à sa pure forme apparaissante, Ingarden souligne le caractère essentiel des caractères physiques (jeux de forces, …) et utilitaires (fonction) du bâtiment sur lequel porte le jugement esthétique. Le modernisme semble d'ailleurs pleinement assumer ce principe lorsqu'il se débarrasse des ornements pour mieux rendre apparentes les contraintes techniques et fonctionnelles qui ont présidé à l'édification. Ce que Rudy Steinmetz fait toutefois observer, en prenant appui sur les théories et les réalisations du Corbusier ou de Mies van der Rohe, c'est que le modernisme procède à une *épokhè* architecturale qui vise tout aussi bien à réduire la composante matérielle en privilégiant des

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

ossatures porteuses légères que la composante fonctionnelle en créant des espaces vides qu'il reviendra à l'habitant d'aménager au gré de sa propre imagination.

Elle-même mobilisée par des problématiques liées à l'espace, Patricia Limido évalue, dans « Imagination et mobilité esthétique », les thèses contemporaines de l'esthétique environnementale (Allen Carlson) selon lesquelles l'appréciation esthétique d'un paysage naturel dépend de la connaissance théorique qu'on en a (quant à sa nature, sa genèse, ...). Ces thèses vont à l'encontre de la conception kantienne aussi bien que husserlienne selon laquelle le jugement de goût est désintéressé, c'est-à-dire qu'il suspend la question de la nature réelle de ce sur quoi il porte et qu'il suspend aussi tout intérêt, y compris théorique, à son égard. En repartant de Husserl, Patricia Limido fait valoir, d'une part, que ce n'est pas l'attitude déréalisante elle-même, mais l'attention au mode d'apparition, qui fonde le plaisir esthétique — de sorte qu'un paysage naturel réel n'est pas par principe exclu de ce jugement désintéressé — et, d'autre part, que c'est bien quelque chose qui s'apparente à de la connaissance, à savoir la conformité d'un donné matériel à certaines conceptualisations, qui procure ce plaisir ; toutefois, la différence — essentielle — entre jugement esthétique et jugement théorique reste que le premier est réfléchissant et le second déterminant, de sorte que le plaisir esthétique repose en fait précisément sur l'indétermination théorique de la matière sensible qui « égare les concepts » et ne se prête à la conceptualisation que comme à un « libre jeu ».

5. Fonctions éthiques et politiques de l'imagination

Sur le plan politique et social, l'imagination permet aux idéologies de se doter de représentations concrètes qui les « matérialisent » et, en les connectant à la sensibilité, favorisent leur investissement affectif. Cette opération explique aussi bien l'efficacité didactique des images que leur possible instrumentalisation. Par ailleurs, l'imagination permet la considération d'alternatives aux situations de fait. En tant qu'elle suspend (même provisoirement) les déterminations effectives et réintroduit du jeu dans des situations trop définitivement marquées (cadenassées) idéologiquement, l'imagination constitue un outil critique capable d'œuvrer sur bien des terrains : lutte contre l'assignation identitaire, déconstruction de l'évidence normative, reconfigurations de nouveaux territoires du commun, jeu sur les rôles et les genres, etc. Le travail d'indétermination (ouverture des possibles) opéré par l'exercice de l'imagination permet que les choses puissent être

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

autrement déterminées. Cette opération s'appuie dans bien des cas sur des outils artistiques (littéraires ou visuels).

Intitulé « Intention, image et singularité selon le premier Sartre : réflexion sur les propriétés et les fonctions de l'acte d'imagination », le texte de Fabio Recchia montre en quoi la théorie sartrienne de l'imagination dérive de sa conception de l'intentionnalité comme relation directe et spontanée de la conscience à son dehors, relation d'extériorité qui empêche la conscience de se retourner sur elle-même et de s'intéresser à ses propres contenus internes. Loin donc d'être simple présence de simulacres mentaux dans l'esprit selon le modèle empiriste, l'imagination est, pour Sartre, une certaine façon qu'a la conscience de se donner un objet, à savoir en se le donnant comme néant, mais aussi comme parfaitement identique à ce qui de lui est conscient (là où la perception donne au contraire son objet comme étant et comme dépassant ce qui de lui est conscient). Mais cela indique, explique Fabio Recchia, que ce à quoi la conscience se rapporte dans l'imagination, c'est au fond à elle-même dans une sorte de « circuit de l'ipséité ». Et, tandis que la perception présente les résistances qu'offrent la facticité et le monde à l'encontre d'une telle circularité, l'imagination stabilise au contraire l'ipséité en réduisant ces résistances. Par ses vertus d'irréalisation et de néantisation, l'imagination tient alors une fonction pratique de libération, que complète la fonction de motivation à agir au sein de situations que l'imagination tient cette fois par sa capacité à incarner la pensée dans des matières intuitives qui rendent ses projets concrets.

Sous le titre « Le regard de l'autre chez Sartre : l'entre-deux de l'imagination et de la perception », Alina Pertseva montre à quel point le rapport au regard de l'autre met en question l'opposition, en principe fortement tranchée chez Sartre, entre perception et imagination. Le rapport au regard n'est pas le simple rapport perceptif à l'œil ni même au visage ; dans le regard d'autrui se manifeste sa liberté et, dans son reflet (par exemple dans l'expérience de la honte), ma propre liberté. Que cette expérience bouscule la distinction entre la passivité de la perception et l'activité néantisante de l'imagination n'a toutefois, selon Alina Pertseva, rien d'étonnant ; cela ne fait que refléter la difficulté même de situer autrui-sujet dans le cadre dichotomique de l'en-soi et du pour-soi. Quoiqu'il ne cesse de le nier sur un plan théorique, Sartre, comme l'a bien vu Merleau-Ponty, a parfaitement pris conscience de l'effectivité d'un inter-monde remettant en question son dualisme, inter-monde qui rejoue les rapports du visible et de l'invisible ou du visible et de l'imaginaire.

Dans « Le corps de la honte », Alievtina Hervy s'efforce quant à elle de mettre en évidence de quelle façon le corps se trouve profondément

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

impliqué dans l'imagination. En prenant également comme fil conducteur de sa réflexion le phénomène de la honte, elle entend montrer que l'imagination, plutôt que de consister en un acte mental désincarné, constitue une véritable pratique que les conditions intersubjectives et sociales de son exercice peuvent affecter durablement. C'est dans cette perspective que sont notamment mobilisées de multiples analyses, dont celles de Sartre sur le regard d'autrui, de Levinas, ainsi que celles d'Alain Brossat sur la culpabilisation des chômeurs ou encore les descriptions d'Annie Ernaux dans son roman intitulé *La Honte,* afin de scruter le caractère social de la honte, jusque dans les projections imaginaires qu'elle institue et véhicule à travers les corps. Prise en ce sens, il convient alors de dissocier la honte du cadre moral auquel elle est couramment associée, et qui la réduit au seul registre de la faute. En étudiant également « Le corps utopique » — essai encore assez méconnu de Foucault — Alievtina Hervy insiste sur le caractère éminemment corporel de la honte et la manière dont, dans le corps, se cristallisent toute une série de significations sociales et de valeurs qui affectent son pouvoir utopisant, c'est-à-dire spatialisant.

Néanmoins, d'autres voix théoriques questionnent le bien fondé des conceptions phénoménologiques de l'imagination. Dans « Castoriadis et l'imaginaire radical : une confrontation avec la phénoménologie », Nicolas Poirier fait droit aux critiques que formule Cornelius Castoriadis à l'encontre des théories phénoménologiques — et singulièrement husserlienne et sartrienne — de l'imagination. Si tous rejettent les conceptions traditionnelles qui font de l'imagination une faculté seconde (reproductrice) ou secondaire (illustratrice), Castoriadis voit dans l'imagination une puissance sociale créatrice qui est au fondement même de la possibilité de toute représentation. À Husserl et Sartre, Castoriadis reproche dès lors de rester trop tributaires d'un schéma représentatif idéaliste qui oppose sujet et objet, mais aussi qui dissout la création sociale (instituée) dans la subjectivité individuelle ou au mieux l'intersubjectivité. À la radicalité de l'imaginaire sartrien, dont l'activité pure s'oppose fortement à la passivité de la perception, Castoriadis adresse en outre le reproche de sous-estimer la part de passivité que toute création comporte à l'égard de ce dont elle hérite et ce sur quoi elle exerce son travail ; par ce qu'elles véhiculent mais aussi par ce à quoi elles ouvrent, les images sont nettement plus riches que ce que suppose Sartre lorsqu'il les subordonne entièrement à l'activité de néantisation de la conscience.

D'autres phénoménologues, cependant, ont davantage pris en charge certains des problèmes mis ici en évidence. Ainsi, les travaux de Paul Ricœur ou Marc Richir reprennent de manière innovante les thèses kantiennes dont Kathleen Lennon avait montré qu'elles ont informé les théories phénoméno-

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

logiques de l'imagination de Sartre et Merleau-Ponty. Dans un texte intitulé « L'imagination au cœur de l'attention : l'optimisme sémantique de Paul Ricœur », Alain Loute s'intéresse à la conception sémantique de l'imagination que théorise Paul Ricœur. En produisant des « effets de sens », métaphores et récits participent du « voir comme » que thématisait déjà le schématisme kantien. Or, pour Ricœur, ce rôle sémantique de l'imagination a aussi et surtout des conséquences sur le plan pratique : en permettant de comprendre, et de se comprendre, individuellement mais aussi collectivement (sous la double forme de l'idéologie et de l'utopie), métaphores et récits ouvrent aussi des possibles-à-réaliser. La question, cependant, se pose de savoir si Ricœur ne fait pas preuve d'un trop grand optimisme sémantique ; la production imaginaire de sens ne peut-elle pas enchaîner au moins autant que libérer ? Par ailleurs, demande Alain Loute, n'assiste-t-on pas aujourd'hui à une crise de l'imagination du fait de l'économie de l'attention, qui, par ses sollicitations à outrance (quantitativement et intensivement), non seulement industrialise l'imagination, mais réduit aussi sa puissance en fragmentant la concentration ? Ricœur serait à cet égard sans réponse s'il n'avait, dans sa jeunesse, développé une théorie de l'attention comme attitude interrogative et exploratoire, qui lui confère une capacité de résistance active.

Prolongeant les analyses d'Alain Loute, le texte d'Adelaïde Gregorio Fins, intitulé « Repenser l'éthique à travers l'imagination narrative et littéraire dans la pensée de Paul Ricœur et de Martha Nussbaum », insiste sur la dimension éthique que revêt l'imagination chez Paul Ricœur dans la formation des identités narratives. Les actions humaines trouvent sens au cœur du récit, lequel tout à la fois ancre nos vies dans des systèmes de valeurs et ouvre des possibles. Que le récit permette aussi de se mettre à la place d'autrui et d'en éprouver les conditions éthiques, c'est ce que souligne à son tour Martha Nussbaum, laquelle montre en quoi la littérature facilite la réflexion morale par la confrontation avec des situations éthiques toujours singulières. Guidée par l'imagination et ouverte aux émotions, la raison pratique est alors amenée à effectuer un va-et-vient entre le contexte singulier des situations vécues et l'universalité des principes de justice qui les traversent. Bien davantage qu'une conception rationaliste désincarnée de la justice telle que celle de Rawls, cette stratégie permet notamment de mettre en évidence la vulnérabilité des corps.

Dans « Liberté et institution : sur la phénoménologie de l'*Einbildungskraft* dans la pensée de Marc Richir », Tetsuo Sawada interroge la nature et le rôle de l'« imagination (*Einbildungskraft*) » en partant de ce qu'en dit Kant dans la *Critique de la faculté de juger* et en suivant la réinterprétation phénoménologique des thèses kantiennes par Marc Richir. C'est en effet à la

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

phénoménalité même du phénomène qu'ouvre la mise en jeu libre de l'entendement par l'affectivité du singulier qui caractérise l'imagination et ses jugements réfléchissants. En outre, dans l'épreuve du sublime, ce qui se manifeste, c'est même la possibilité d'un phénomène qui échapperait entièrement aux idées de la Raison au risque de rompre avec certaines conditions même de la phénoménalisation. Ce risque permet toutefois une prise de conscience de soi du sujet, c'est-à-dire non seulement de sa liberté, mais aussi de sa finitude, en bref de son humanité. À la clé, une re-schématisation du pur phénomène par les idées de la raison sous la forme de la culture et des institutions symboliques.

C'est à une réflexion sur le caractère socialement normé et codifié du partage même entre vrai et faux qu'invite Roland Breeur dans le dernier texte, intitulé « À propos de l'imposture ». Outil supposé de la logique du paraître et des faux-semblants, l'imagination est ici interrogée dans sa prétendue distinction d'avec la perception. Si l'imposteur fascine, c'est parce qu'il parvient à neutraliser (la médiocrité du) réel et à « faire rêver les yeux ouverts », c'est-à-dire en présence même des éléments du réel qui devraient dissiper l'illusion. En produisant un faux qui présente tous les atours du vrai ou, au contraire, en surjouant le vrai au point de le faire passer pour du faux, les imposteurs finissent par remettre en question les oppositions du vrai et du faux, de l'être et de l'apparence ou encore du sérieux et du ridicule. Bien au-delà de ceux qui se laissent effectivement berner par leurs fantaisies, ce sont en fait tous ceux qui croyaient à la netteté de ces distinctions qui tombent finalement dans le piège qu'a dressé l'imposteur.

MAUD HAGELSTEIN,
ALIEVTINA HERVY,
BRUNO LECLERCQ

Sommaire. Introduction, p. 1-17. — La relation entre imagination et perception : différence ou répétition ? (D. Popa), p. 18-33. — Unpacking 'the Imaginary Texture of the Real' with Kant, Sartre and Merleau-Ponty (K. Lennon), p. 34-51. — Imagination and the Image: A Revised Phenomenology of Imagination and Affectivity (E. Nir), p. 52-67. — Vies et morts de l'imagination : La puissance des actes fantômes (A. Dufourcq), p. 68-90. — Imagination, représentation et impression : Quelques remarques gramma-

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

ticales de Wittgenstein (Ch. Gauvry), p. 91-107. — De l'autre côté du miroir de l'imagination : Imagination et imagerie mentale (M. Arcangeli), p. 108-128. — Sur la relation entre imagerie mentale et perception : Analyse à partir des contributions théoriques et empiriques (D. Saretta Verissimo), p. 129-153. — La phénoménologie de l'imagination à l'épreuve de l'hallucination (M. Frèrejouan), p. 154-169. — Imagination entachée de singularité versus conception immaculée : De l'irréductibilité des objets intentionnels à de simples concepts (B. Leclercq), p. 170-190. — Fait, fiction et assomption : Les puissances cognitives de l'imagination selon Meinong (A. Zincq), p. 191-221. — Les mathématiques comme logique de l'imagination : Une proposition leibnizienne et son actualité (D. Rabouin), p. 222-251. — L'imagination manipulatoire en mathématique (V. Giardino), p. 252-268. — Re-Imagining Normativity: The Role of the Imagination in Linguistic Communication (B. Fultner), p. 269-287. — Imagination et lecture selon Ingarden : La délicatesse de l'imagination (A. Coignard), p. 288-320. — Percevoir et reconnaître des symboles : La théorie de la représentation iconique de Dominic Lopes (M. Hagelstein), p. 321-341. — Quelle place pour l'imagination dans une phénoménologie de l'architecture ? Réflexions à partir de Roman Ingarden (R. Steinmetz), p. 342-363. — Imagination et mobilité esthétique (P. Limido), p. 364-391. — Intention, image et singularité selon le premier Sartre : Réflexions sur les propriétés et les fonctions de l'acte d'imagination (F. Recchia), p. 392-412. — Le regard de l'autre chez Sartre : L'entre-deux de l'imagination et de la perception (A. Pertseva), p. 413-432. — Le corps de la honte (A. Hervy), p. 433-457. — Castoriadis et l'imaginaire radical : Une confrontation avec la phénoménologie (N. Poirier), p. 458-477. — Repenser l'éthique à travers l'imagination narrative et littéraire dans la pensée de Paul Ricœur et de Martha Nussbaum (A. Gregorio Fins), p. 478-493. — L'imagination au cœur de l'économie de l'attention : L'optimisme sémantique de Paul Ricœur (A. Loute), p. 494-524. — Liberté et institution : Sur la phénoménologie de l'*Einbildungskraft* dans la pensée de Marc Richir (T. Sawada), p. 525-544. — À propos de l'imposture (R. Breeur), p. 545-559.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XIII 2, 2017 (Actes 10), p. 18-33
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

La relation entre imagination et perception : différence ou répétition ?

Par DÉLIA POPA
Université catholique de Louvain

Résumé Cette étude revient sur le rapport entre imagination et perception en interrogeant la répétition qui intervient dans l'acte d'imagination. L'analyse de la temporalité propre à l'imagination permet d'observer que cette répétition est solidaire d'un essai toujours renouvelé de rendre présent l'absent. L'hypothèse développée ici est que cette mise en présence opérée par la figurabilité imaginative intervient sur le fond de la perte irrémédiable des contenus réels de notre expérience dans le temps. Fondée dans le souvenir, l'imagination permet de cultiver en rapport avec ces contenus éphémères une forme d'éternité.

Introduction

Je me propose d'explorer dans ce qui suit la relation entre imagination et perception, avec, pour objectif, l'intention de clarifier le statut de l'acte d'imagination au sein de la sensibilité entendue au sens large. Cette intention de clarification n'est pas absente des textes husserliens qui consacrent à la description des actes imageants des analyses de plus en plus détaillées afin de comprendre leur formation et leur fonction dans la famille plus large des actes intentionnels intuitifs. Tout en distinguant deux formes d'imagination — la *phantasia* et la conscience d'image —, Husserl en vient alors à parler d'un conflit qu'elles déclarent face à la conscience perceptive, conflit fondé dans la contre-tension (*Widerspannung*)[1] coextensive de l'apparition de toute

[1] E. Husserl, *Phantasia, conscience d'image, souvenir. De la phénoménologie des présentifications intuitives. Textes posthumes (1898-1925)*, tr. fr. R. Kassis et J.-F.

image[1] qui fait effraction dans son fond perceptif, ainsi que la possibilité de plonger dans un monde imaginaire qui ne saurait interférer avec le champ couvert par la perception[2]. Lorsque nous imaginons, nous sommes « ailleurs », mais cet « ailleurs » entretient avec le « ici » de la perception des rapports tendus, difficiles.

Bien qu'elle passe le plus souvent inaperçue, cette différence entre imagination et perception scinde le champ de notre expérience intuitive en y introduisant des dénivèlements, en séparant des strates de notre vie sensible qui ne se valent pas, bien qu'elles se recouvrent parfois. La preuve de cette ségrégation est à trouver, selon Husserl, dans le fait que ces deux régimes sensibles de la perception et de l'imagination s'excluent mutuellement. Pour le dire en d'autres termes, entre imagination et perception il y aurait une *différence* qui fait que les deux ne peuvent coexister sans se nier. Cela se passe comme si l'acte d'imagination était porteur d'une négation à l'égard de l'acte de perception[3]. Mais quelle est la source de cette négation et de ce conflit que l'acte d'imaginer introduit dans la vie sensible ?

Cette question se complique si l'on tient compte du fait que l'acte d'imagination est intimement lié à la perception, du moins si l'on suit les descriptions de Husserl, qui ne se contentent pas de souligner la différence entre ces deux types de conscience intuitive, mais exhibent également la composante perceptive que l'on peut trouver le plus souvent dans les actes d'imagination. En effet, si l'on tient compte du fait que la visée d'une image est fondée dans la perception et du fait que la *phantasia* peut être elle-même perceptive, on peut en déduire qu'il y a finalement peu d'actes d'imagination qui soient non-perceptifs. Rigoureusement parlant, seule la *phantasia* pure satisfait à cette exigence, mais ses rapports à la perception n'en sont pas moins ambivalents. Il en est ainsi au moins pour deux raisons :

— parce qu'il est très difficile d'isoler des éléments de *phantasia* qui soient exempts de tout rapport au perçu ;

Pestureau revue par J.-F. Pestureau et M. Richir, Grenoble, Millon, coll. « Krisis », 2002, n°1, § 25, p. 89 (*Hua XXIII*, p. 51).

[1] C'est ce que Fink a appelé le caractère de fenestrité (*Fensterhaftigkeit*) de l'image. E. Fink, *De la phénoménologie,* tr. fr. D. Franck, Paris, Minuit, 1974, p. 92.

[2] « Le champ-de-phantasia entier est en conflit avec le champ perceptif entier, et sans aucune interférence. » E. Husserl, *Phantasia, conscience d'image, souvenir*, *op. cit.*, n°1, § 32, p. 102 (*Hua XXIII*, p. 68).

[3] Cf. R. Bernet, *Conscience et existence*. *Perspectives phénoménologiques*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2004, p. 83. Voir aussi J.-P. Sartre, *L'Imaginaire*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1940, p. 360.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

— parce que ce moi de *phantasia* par excellence qu'est le moi onirique — le sujet rêvant et rêveur — n'est pas un moi qui imagine, mais un moi qui perçoit[1].

Comment un acte imageant peut-il nier l'acte perceptif sur lequel il est fondé ? Comment le moi onirique peut-il vivre dans un monde séparé du monde de la perception, si lui-même n'imagine pas, mais perçoit ? Si l'on s'arrête sur cet aspect de l'acte imageant onirique, on ne peut qu'être saisi par l'impuissance des analyses noétiques à explorer la différence entre imagination et perception. L'impression qui s'en dégage est que plus on avance dans la description de cette différence, plus on est contraint de reconnaître que l'imagination et la perception se chevauchent, empiètent l'une sur l'autre, se mélangent. Pour aller dans la direction que je voudrais donner à ce problème : plus on avance dans la description de la différence entre imagination et perception, plus on a l'impression que ce qui se joue dans l'imagination est une forme de *répétition* des éléments insignes de la scène perceptive.

J'essayerai de donner corps à cette hypothèse en m'appuyant sur les analyses husserliennes de l'imagination. Mais pour rendre justice à ce qui a constitué la véritable provocation qui est à la source de ce problème, il convient de faire un détour préalable pour remonter en deçà de Husserl, vers Kant, et pour aller au-delà de Husserl, vers Deleuze. Le choix de ces deux références philosophiques n'est pas fortuit, dans la mesure où, d'une part, Husserl reprend dans sa théorie de l'intentionnalité la tripartition des facultés kantiennes[2], en reformulant, de ses propres aveux, le projet d'une esthétique transcendantale[3] ; et dans la mesure où, d'autre part, Deleuze propose lui-même une théorie des synthèses passives et de la subjectivité qui présente plusieurs points de convergence avec le projet phénoménologique[4].

Ce que je vais retenir de Kant, c'est l'idée que l'imagination est à retrouver parmi les trois « sources subjectives de connaissance sur lesquelles

[1] « Le Je du monde du rêve ne rêve pas, il perçoit », *Lettre de Husserl à Héring*, tr. fr. P. Ducat in *Alter*, « Veille, sommeil, rêve », n°5/1997, p. 189.

[2] Cf. J. English, « La Différenciation de l'intentionnalité en ses trois modes canoniques comme problème constitutif central de la phénoménologie transcendantale » in *Recherches husserliennes*, 1994, vol. 1, pp. 47-72.

[3] E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, tr. G. Peiffer et E. Lévinas, Paris, Vrin, 1986.

[4] Pour le rapport de Deleuze à la phénoménologie voir D. Janicaud, *La phénoménologie éclatée*, Paris, Éditions de l'Éclat, 1998.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

repose la possibilité d'une expérience en général »[1] aux côtés de la sensibilité et de l'entendement. Il s'agit, plus précisément, de trois formes de synthèse : la synthèse d'appréhension qui se joue au niveau des sens (ce que, dans le langage noétique husserlien, on appellera « perception »), la synthèse de reproduction de l'imagination et la synthèse de recognition de l'aperception intellectuelle qui me permet de reconnaître l'objet X comme correspondant à l'aperception pure « je pense ». Ce sont là les coordonnées fondamentales d'un modèle de la pensée qui subordonne la sensibilité à l'entendement, moyennant une opération de l'imagination qui demeure finalement assez mystérieuse. La première édition de la *Critique de la raison pure* parle d'une synthèse de reproduction par laquelle ce qui a été appréhendé une fois par les sens est repris, répété, reproduit ; mais la deuxième édition l'étayera comme relevant d'un « art caché » qui consiste à concilier ces instances hétérogènes de la subjectivité que sont la sensibilité et l'entendement. La répétition de l'imagination s'avère en effet paradoxale, dans la mesure où son rôle est de capturer la diversité sensible dans l'unité conceptuelle de l'entendement — une opération qui ne peut être saisie seulement au niveau empirique où une image peut reproduire une chose vue, mais nécessite le passage par le schématisme transcendantal qui ne reproduit pas, mais *produit* des schèmes dynamiques par le biais desquelles les formes sensibles sont subsumées aux concepts purs de l'entendement.

Deleuze analysera ce modèle kantien de la pensée comme un paradigme du modèle de la recognition[2], qui se définit par l'exercice concordant de toutes les facultés, dans un essai de reconnaître toujours dans l'expérience ce qui formellement s'y trouvait déjà, en escamotant toute rencontre possible avec quelque chose de nouveau. Ce modèle est aux yeux de Deleuze hautement problématique non seulement à cause de cette exclusion *a priori* de toute possibilité de la nouveauté, mais aussi en raison des conditions de cette exclusion, qui sont selon lui celles d'un décalque des structures transcendantales sur des actes empiriques. Deleuze oppose à ce modèle de la pensée un autre modèle : celui qui repose sur une discorde des facultés, sur un « effort divergeant »[3] qui pousse l'usage de chacune d'entre elles à ses limites. Le point de départ de cette autre scène de la pensée est « une violence originelle faite à la pensée », l'idée que « ce qui est premier dans la

[1] E. Kant, *Critique de la raison pure*, tr. A. Tremesaygues et B. Pacaud, PUF, 1944, p. 129.
[2] G. Deleuze, *Différence et répétition,* Paris, PUF, 1968, p. 174.
[3] *Ibid.,* p. 184.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

pensée, c'est l'effraction, la violence[1]» et non pas la tendance à l'unité qui anime l'œuvre de l'entendement. Dans cette perspective, on ne pense pas pour donner une cohérence au champ de notre expérience, mais sous une contrainte qui fait diverger toutes nos tentatives d'unification et de subsomption conceptuelle. Toutefois, le rôle de l'imagination dans ce cadre n'en est pas moins ambigu, car ce qui se joue en elle est bien une forme de répétition. Seulement, cette répétition sera plutôt une espèce de réfraction de cette première effraction sensible qui meut la pensée — et le médium de tout changement possible.

La phénoménologie husserlienne de l'imagination me semble se mouvoir entre les deux modèles de pensée que je viens d'évoquer : proche de la perspective deleuzienne dans son essai de repenser l'esthétique, le rôle fondateur de la perception et la pluralité des modes intentionnels ; proche de Kant par la prééminence de la donation de sens (*Sinngebung*) intentionnelle qui identifie des unités signifiantes dans la diversité de ce qui est saisi. La fonction qu'elle assigne à l'imagination est toutefois différente de celle que lui assignent ces deux auteurs. Peut-on encore parler ici d'une répétition qui se joue dans l'imagination ?

1. La répétition au sein de l'imagination

Lorsque Husserl analyse l'imagination dans les *Recherches logiques* (1901), il la décrit comme un acte intentionnel de présentification (*Vergegenwärtigung*) qu'il distingue clairement de la perception comprise comme acte intentionnel de présentation (*Gegewärtigung*). Derrière cette distinction se trouve tout un débat que la phénoménologie naissante de Husserl mène contre les penseurs empiristes anglais (Locke et Hume), qui avaient fait de l'imagination une connaissance de deuxième degré ouvrant la voie de l'abstraction, connaissance où les impressions sensibles premières apparaissent comme affaiblies, quasi-spectrales. Dans cette perspective que Husserl combat, l'imagination incarne précisément une forme de répétition, puisqu'elle n'est rien d'autre que la reprise, en moins clair et moins intense, des sensations. Mais c'est une répétition évanescente, qui n'a pas le pouvoir de rejouer la force première des sensations, se contentant de la refléter faiblement et de la transférer ainsi sur le plan des idées générales.

Husserl a pour sa part au moins deux raisons de critiquer cette façon d'envisager le rôle de l'imagination au sein de la connaissance : tout d'abord,

[1] *Ibid.,* p. 181.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

parce qu'il est fermement convaincu que ce n'est pas de cette façon qu'il faut comprendre la naissance des généralités, la genèse des idées en nous ne provenant pas d'un affaiblissement des impressions sensibles, mais d'une « aperception » (un acte noétique spécifique) qui leur donne un sens objectif ; ensuite, parce qu'il cherche à consolider le domaine de l'intuition sensible dans lequel il entend fonder la théorie de la connaissance. Cette consolidation passe par une exaltation du rôle de la perception entendue comme « conscience originaire », mais aussi par la reconnaissance d'une autonomie de l'imagination, comprise comme conscience intentionnelle différente et de la perception et de la signification.

Quelle est la spécificité de l'imagination au sein de la théorie phénoménologique husserlienne ? Comme la perception, elle est un acte sensible, qui se rapporte à un objet sensible : l'image. Mais, contrairement à la perception, ce qu'elle vise n'est pas ce qu'elle peut saisir directement (l'objet-image), mais quelque chose qui s'absente en elle, tout en se donnant indirectement (le sujet-image). C'est en vertu de ce caractère indirect de la saisie imageante que Husserl va la rapprocher d'autres types d'actes indirects, tels le souvenir et l'attente, avec lesquels elle forme la famille des présentifications (*Vergegenwärtigungen*). Mais tout en opérant ce rapprochement, Husserl insiste sur la particularité de cette forme d'intentionnalité au fonctionnement biaisé, qui présente l'avantage non-négligeable de pouvoir remplacer (pour ainsi dire en tout temps et en tout moment) la perception, lorsque l'objet perçu n'est pas directement saisissable (la perception étant liée à un temps et un moment déterminés, où les conditions de la donation en chair et en os peuvent faire défaut). C'est ainsi que l'imagination change subtilement de statut : bien qu'incapable de présenter son objet « en chair et en os » (*leibhaftig*) comme la perception, elle présente la qualité insigne de pouvoir nous le donner en absence, *comme s*'il était présent.

Cette fonction de faire « comme si » de l'imagination s'avère particulièrement intéressante dans deux domaines de la description phénoménologique husserlienne : l'eidétique et l'intersubjectivité. Dans le cadre de l'eidétique phénoménologique, l'imagination mobilise le « faire comme si » pour varier de manière indéfinie la donation possible d'un objet, jusqu'à en saisir l'essence irréductible : sur le fond de tous les changements possibles qu'elle peut imprimer à ce qui est perçu, se dessine alors l'essence invariante de cet objet. Mais en engageant ainsi l'imagination comme opération qui nous fait passer des faits aux essences, Husserl ne semble pas s'intéresser tant à la détermination des invariants en eux-mêmes qu'à l'opération de variation comme telle, qui ouvre l'accès à un courant qui coule parallèlement à la vie effective de la conscience : c'est le courant des possibilités qui ne

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

dépendent pas directement des faits, mais s'en dégagent librement[1]. C'est précisément par la liberté qui lui est propre que l'imagination dépasse dans ce domaine la perception[2], ce qui fait dire à Husserl que la fiction « constitue l'élément vital de la phénoménologie et de toutes les sciences eidétiques »[3].

Le faire « comme si » de l'imagination intervient de manière plus surprenante dans le cadre de la théorie de l'intersubjectivité husserlienne, lorsque Husserl analyse l'apprésentation propre à la sphère de l' « autre ego »[4]. Jusqu'à un certain point, cela se passe ici comme dans le cas de la perception par esquisses d'une maison ou d'un cube, où certains côtés restent nécessairement invisibles tout en étant co-donnés ensemble avec les côtés visibles. De la même manière, dans la perception d'autrui, sa sphère égoïque demeure cachée, à cette différence près qu'elle ne peut jamais devenir visible, contrairement à la maison dont on peut faire le tour ou du cube que l'on peut retourner. Dans le cas de la perception d'autrui, sa vie consciente, son intériorité ne peut jamais m'être donnée directement, cas auquel je ne pourrais plus distinguer entre ma sphère égoïque et la sphère égoïque d'autrui. Cette incommunicabilité des deux sphères se reflète au niveau spatial par le fait que je suis le « point zéro » de cette relation, en étant perpétuellement « ici », tandis que l'autre se trouve « là-bas ». Mais, malgré la séparation qu'elle instaure, il ne s'agit pas pour autant d'une distance infranchissable, et ceci grâce à l'imagination. En effet, tout en restant « ici », je peux faire « comme si j'étais là-bas »[5], à la place de l'autre, source d'une analogie de type particulier grâce à laquelle je peux partager avec autrui la constitution du sens d'une expérience qui est commune avant d'être mienne.

Ainsi, tout un ensemble de réalités qui ne peuvent pas, pour des raisons différentes, être perçues directement, peuvent être imaginées, ce qui les maintient dans le circuit d'une expérience sensible dont Husserl a fait le nouveau fondement de la théorie de la connaissance. Cela concerne non seulement le domaine éidétique des possibilités et de ce qui est inaccessible dans la sphère de constitution d'autrui, mais aussi ce qui a été vécu une fois et en rapport à quoi on a perdu la possibilité d'un contact, d'un rapport direct, qui peut librement être réactualisé par l'imagination, *revécu* de telle manière que son sens puisse être rejoué sur la scène de la conscience.

---

[1] E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, *op. cit.,* § 25.
[2] Cf. E. Husserl, *Idées directrices pour une philosophie et une phénoménologie pure*, I, tr. P. Ricœur, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1950, §70.
[3] *Ibid*., p. 227. Souligné dans le texte.
[4] E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, *op. cit.,* § 50.
[5] *Ibid*., § 54, p. 192-193.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

C'est donc le rapport insigne que l'imagination entretient avec l'absence[1] qui la différencie au sein de nos actes sensibles et au sein de la famille des présentifications. Cette absence est le fond sur lequel son effervescence créative se met en place, mais aussi ce qu'elle a pour tâche de ressusciter, de *répéter* de telle manière qu'elle nous paraisse en tout point différente de ce qu'elle est : à savoir une présence qui nous comble sur le plan fantasmatique. C'est une véritable *conversion* de l'absence en présence (de ce qui n'est pas ou n'est plus en quelque chose qui est là pour nous) que la répétition de l'imagination effectue, qui fait que, alors même que le sujet d'une image n'existe pas ou plus (que ce soit un paysage représenté par une peinture ou une personne immortalisée sur un cliché photographique), nous prenons un plaisir manifeste à savourer sa présence dans l'image, l'y retrouvant comme dans une deuxième vie, autrement visible et partageable, qui lui aurait été accordée comme par miracle.

On a eu raison de dire que l'imagination procède d'un manque, que le ressort de son élan est à rechercher dans une forme d'insuffisance quant à ce qui se joue dans la champ de l'expérience; mais on a raison également de souligner la liberté avec laquelle cette insuffisance est saisie, de manière à être *retournée* en profusion fantastique. La richesse de notre imaginaire repose donc sur des bases qui sont des plus précaires, liées à l'absence, au manque et — devrait-on ajouter — à la perte. Car, même si Husserl ne semble pas accorder d'importance à cet aspect, c'est l'expérience temporelle de la perte que l'imagination semble le mieux venir convertir en expérience porteuse de nouvelles possibilités. Si l'on accorde à cet aspect toute l'attention qui lui est due, il apparaît ainsi que ce qui est en jeu dans le renouvellement de l'expérience sensible que l'imagination opère, est une réaction à la perte irrémédiable que nous subissons dans le temps de tout ce qui a été une fois présent pour nous. Pour approfondir le sens de cette remarque, il convient de faire appel aux analyses husserliennes de la temporalité.

2. Vivre et revivre le temps

À toute tentative de faire de la perte un phénomène paradigmatique de notre expérience temporelle, on pourrait objecter que le temps n'est pas uniquement un flux où les instants présents s'abîment et disparaissent, mais aussi un

[1] La « phénoménalisation de l'absence » a été désignée par R. Bernet comme la « question cruciale de la phénoménologie ». Voir R. Bernet, *La vie du sujet*, Paris, PUF, 1994, p. 216.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

flux à travers lequel des sens se sédimentent, qui peuvent être par la suite réactivés. Afin de cerner ce qui se joue dans la répétition de l'imagination, il convient d'examiner de plus près ce qui est véritablement perdu et ce qui est sédimenté à travers le temps. On constate alors que ce qui en vient à manquer n'est pas la forme du présent comme telle, qui recommence pour ainsi dire automatiquement, nous rattachant de façon indélébile à une impression originaire[1] infatigable et nous soumettant à ce que Rudolf Bernet a appelé « la dure loi du maintenant qui se renouvelle sans cesse»[2]. Ce qui est perdu relève plutôt de ce que le présent rend possible, de ce avec quoi il nous met en relation directe, qui ne saurait être maintenu comme étant *le même* à travers le temps : les sens constitués qui passent nécessairement par une phase de déconstitution, des sens institués qui doivent être destitués avant de pouvoir être redécouverts, réactivés.

Tel est le drame de la vie consciente : celui de rester perpétuellement arrimée au présent, tout en assistant à la perte progressive de ce que ce présent rend possible (en termes de contact, de rencontres, d'attachements) ; de contempler depuis le vertige toujours actif de son « maintenant » ce que ce maintenant ne peut plus contenir, dont il ne reste que des ruines, des traces, des échos et des vestiges, de ce qui est temporairement ou définitivement perdu. C'est peut-être la raison pour laquelle le présent ne marque pas seulement pour nous l'expérience joyeuse d'une renaissance, mais aussi une expérience douloureuse : celle d'être les contemporains d'une impossibilité de rendre contemporains les contenus d'expérience auprès desquels nous aimerions nous trouver. Ce qui fait que parfois nous préférerions être moins présents, pour rejoindre ce que nous avons perdu plutôt que de demeurer dans un présent où il manque.

L'imagination nous offre pour sa part, une autre possibilité : celle de rendre présent ce qui est absent, d'intégrer dans une forme d'intuition directe ce qui désormais ne se donne qu'indirectement, via le souvenir ou l'attente d'une retrouvaille. Husserl a peu analysé le rapport de l'imagination à l'attente[3]. Mais il s'est penché sur les affinités manifestes de l'imagination et du souvenir. En effet, l'imagination partage avec le souvenir le fait de

[1] E. Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, tr. fr. H. Dussort, Paris, P.U.F., coll. « Épiméthée », 1996, § 31.
[2] R. Bernet, *La vie du sujet*, *op. cit*., p. 307.
[3] Pour cette question, voir notre étude « Attendre, prévoir, espérer : modalités de la présomption intentionnelle » in J.-F. Lavigne, J. Leclercq, *Espérer – neuf études de phénoménologie,* 2014, Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, pp. 75-87.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

reproduire des éléments qui ne sont pas présents. Ensemble, ils composent une conscience temporelle spécifique que Husserl appelle dans ses *Leçons sur la conscience intime du temps* la conscience reproductive ou représentative[1], pour la distinguer de la conscience du présent qui comprend le maintenant (*Jetzt*) accompagné de tout un horizon de protentions et de rétentions. Ce qui vient juste de se passer et ce qui est sur le point d'advenir ne font pas partie de cette conscience temporelle seconde où le présent est reproduit, où les fantasmes remplacent les sensations[2]. Pour que cette deuxième conscience temporelle formée par le souvenir et l'imagination puisse s'instaurer, un gap doit s'introduire entre elle et la conscience du présent : ce gap est celui de l'oubli — forme la plus élémentaire de la perte —, qui relègue dans les tréfonds de la conscience des contenus vivants qui sont ainsi sédimentés et qui pourront ensuite être réactivés de manière volontaire ou involontaire.

Mais l'imagination ne se confond pas pour autant totalement avec le souvenir : elle semble plutôt s'y fonder[3], afin de développer un rapport à la perte qui est légèrement différent. Mon hypothèse est que, face à la perte irrémédiable des contenus réels de notre expérience dans le temps, l'imagination permet de cultiver une forme d'éternité. Plus précisément, elle permet de retenir dans un présent qui ne passe plus (qui se conserve) ce qui autrement fait l'objet de la perte : on parle ainsi de l'immortalité des œuvres d'art ou du fait d'immortaliser sur une photographie un moment vécu, dont on sait qu'il ne sera plus, mais qui pourra ainsi demeurer dans la conscience imageante comme quelque chose d'éternellement contemporain, malgré sa disparition. C'est cette ouverture de la dimension de l'éternité qui distingue l'imagination du souvenir, qui ne peut pour sa part que ramener ponctuellement tel ou tel moment vécu, mais en tant que moment passé, sans pouvoir véritablement le retenir et lui conférer une nouvelle forme de présence, sans en faire l'objet d'une nouvelle intuition et y déceler de nouvelles possibilités. Lorsqu'une véritable mise en présence de l'absent est effectuée, c'est le signe que l'imagination a rejoint et surplombé le souvenir ; ce qui y est en jeu n'est plus dès lors une simple visite dans le « musée du passé », mais une nouvelle expérience où la perte du passé est convertie en gain de nouvelles possibilités, en ouverture de nouveaux horizons.

---

[1] E. Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps, op. cit.*, § 19, pp. 62-65.
[2] *Ibid*., Supplément II.
[3] E. Husserl, *Idées directrices*, *op. cit.*, § 112.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

L'éternité de la vie imaginaire est à comprendre comme ce qui est rendu possible par une forme bien particulière de répétition. Car c'est une répétition qui va de pair avec une *modification* qu'elle imprime aux contenus de conscience, qui fait qu'ils ne reviennent jamais en imagination comme étant exactement les mêmes, mais transformés, pourvus de qualités qu'ils n'avaient pas ou n'avaient pas encore manifestées ou bien placés dans des situations qui leur étaient étrangères. Telle est la force propre à la figuration imaginaire (*Verbildlichung*) : elle réside en une forme d'élaboration de ce qui a été une fois présent qui le ramène comme disponible, mais qui en même temps l'adapte aux besoins des nouvelles situations où il est revécu en tant qu'imaginé.

3. Imagination et mémoire : la question de l'habitude

Parmi les commentateurs de Husserl, celui qui est allé peut-être le plus loin dans l'analyse de la division de la conscience temporelle est Paul Ricœur[1]. En s'attardant sur la complicité du souvenir et de l'imagination, comme relevant de cette conscience temporelle seconde qui n'est accessible que par-delà l'oubli, Ricœur pose la question de la rupture par laquelle elle s'instaure en rapport avec la conscience du présent. Cette rupture n'est nulle autre que celle qui sous-tend le rapport entre imagination et perception. En poussant plus loin les réflexions de Ricœur, on pourrait dire qu'entre les deux consciences, il n'y a pas que différence, mais aussi différend, dans la mesure où s'y dispute le point de gravité de la constitution de sens de l'expérience. Ce sens de l'expérience est-il engendré dans le présent ou bien dans la conscience « seconde » du souvenir et de l'imagination ?[2] Est-ce en visant directement des contenus d'expérience ou bien en les répétant que l'on produit du sens ?

Si l'on veut éviter le choix sans retour devant lequel cette question nous place[3], la seule solution — husserlienne et ricœurienne — est de persé-

[1] P. Ricœur, *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985, pp. 43-82.

[2] Cette question a été élaborée par J. Derrida et par M. Richir. Derrida insiste sur l'importance de la trace temporelle comme origine du temps, tandis que Richir formule la thèse d'une fondation de la temporalité dans la *phantasia*.

[3] Il serait trop facile, suivant une lecture rapide de J. Derrida, de dire que, là où pour Derrida le sens s'engendre dans le passé, pour Husserl il serait toujours arrimé à une conscience du présent perpétuellement ingénue et première. Ce qui intéresse Husserl, c'est de rendre compte de la façon dont se tisse l'unité d'une expérience, avec son

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

vérer dans la recherche d'un principe de continuité entre les deux types de conscience. Husserl le trouvera dans l'entrelacement entre intentionnalité longitudinale et intentionnalité transversale, qui lui permettra de remonter vers une conscience temporelle directement abreuvée par l'impression originaire, qui *vise* le courant temporel afin de le constituer comme unitaire[1]. Ricœur insistera quant à lui sur l'opération de « recouvrement » (*Deckung*) par laquelle la conscience reproductive — souvenir et imagination confondus — rejoue ce qui se passe dans le présent[2]. Mais, si l'on regarde de plus près, cette opération n'est pas dépourvue d'ambiguïté. Tout d'abord, parce que, comme le terme l'indique, recouvrir n'est pas revivre : entre les deux consciences temporelles il y a des glissements, des omissions et des altérations qui rendent tout rapport entre temps perdu et temps retrouvé difficile, problématique. Ensuite, parce que souvenir et imagination ne se rapportent pas de la même façon à ce qui est perdu dans le présent. Le souvenir prétend à la vérité[3], il cherche à atteindre dans le passé ce noyau inaltérable qui le ramène à nous tel qu'il a eu lieu, tandis que l'imagination le vise librement, à travers une modification qui travaille — pourrait-on avancer — en écho à la modification qui affecte insidieusement tout contenu temporel présent.

Cette différence qui se creuse dans la conscience reproductive doit être prise au sérieux, dans la mesure où elle fait valoir d'une part une conscience qui s'unifie autour d'un présent auquel les souvenirs sont nécessairement ramenés et d'autre part une conscience qui s' « éparpille » et qui semble décentrer le présent vers un certain passé. Que ce passé ne soit pas le passé vécu tel qu'il a été vécu mais un passé qui a rejoint le cercle somme toute assez sélectif de l'éternité, c'est ce que nous voudrions souligner, afin de saisir dans la répétition de l'imagination une mutation des sens vécus sur une *autre scène*, qui n'est plus régie par le présent de la conscience subjective. Ce point semble pouvoir être reconnu directement à partir des analyses husserliennes lorsqu'elles insistent sur le caractère passif et réceptif de la conscience reproductive[4]. Comme Ricœur l'a montré, Husserl aboutit par là à un arrimage de la conscience impressionnelle première, désormais omniprésente, à la conscience d'une temporalité objective, composée de tempo-

---

système de synthèses d'association et d'identification, avec ses concordances qui ne cessent d'opérer par-delà les ratages et les « biffages » de l'intentionnalité.

[1] Pour cette question, voir R. Bernet, *La vie du sujet, op. cit.,* pp. 196-200.

[2] Ce qui permet de parler des rétentions et des protentions qui accompagnent le souvenir. Cf. *Temps et récit III*, *op.cit*., p. 68 sq.

[3] *Ibid*., pp. 67-68.

[4] Cf. *Ibid*., p. 80-82.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

objets (*Zeitobjekte*) repérables et de « situations temporelles » inaltérables — et donc répétables comme telles.

Rien de moins sûr, cependant, que la possibilité de cet arrimage, sans que le mouvement de l'impression ne soit recouvert par la fixité des instants objectivés, sans que la vivacité de l'impression ne se perde dans les échos monocordes au sein desquels elle est accueillie : c'est le sens premier du recouvrement (*Deckung*) en tant que transposition (*Ubertragung*) ou encore en tant que substruction (*Substruktion*)[1]. En revanche, il y a lieu de montrer, à partir des textes husserliens plus tardifs, que la vivacité de l'impression est soutenue par une multitude de synthèses passives qui s'entretissent et se répondent. C'est à ce niveau qu'il convient de reposer la question de la répétition de l'imagination. Cette question est à examiner dans le cadre husserlien à partir de l'opération de réactivation (*Reaktivierung*)[2], mais elle trouve également un traitement inédit chez Deleuze, qui, en suivant Hume, voit dans l'imagination « un pouvoir de contraction »[3] qui fonde cette synthèse passive de type spécial qu'est l'habitude. Ce qui est spécifique à l'habitude est qu'elle rattache des moments semblables tout en retenant leur différence, qu'elle associe sans niveler et répète sans transposer[4].

Dans l'habitude, pas de surplomb ou d'occultation : les moments qu'elle contracte sont égaux et leur synthèse d'association toujours renouvelée. C'est la raison pour laquelle l'habitude ne désigne pas, à proprement parler, la fixité objectivable des rituels, mais la vivacité qui les anime, qui

---

[1] Voir *Philosophie de l'arithmétiqu*e, tr. fr. pp. 169-172 et p. 223. Dans ses notes sur la traduction de *Übertragung,* J. English définit ainsi le terme de « transposition » : « Il désigne le mécanisme par lequel, une fois que le processus abstractif en se déplaçant est passé d'une première étape à une seconde, il se produit par contrecoup, en sens indirect, une *transposition* des résultats atteints à la seconde étape sur l'espace occupé par la première, qui du fait même devient incompréhensible, puisqu'on ne peut plus reconnaître le sens qu'elle a commencé par avoir. Il s'agit donc d'une transposition (…) au niveau intrinsèque, dans le sens très précis d'une interversion des moments successifs de la fondation, ce qui se situe après se projetant sur ce qui se situe avant pour le recouvrir et en masquer le sens originaire, au profit d'un autre sens, atteint plus tardivement. » E. Husserl, *Philosophie de l'arithmétique*, *op. cit*., p. 415, souligné dans le texte.

[2] Voir notre étude « À la recherche du commencement perdu : la question en retour » in G. Jean et Y. Mayzaud (éd.), *Derrière le commencement. Phénoménologie, métaphysique et théologie*, Éditions Universitaires Européennes, Sarrebruck, 2012, pp. 25-37.

[3] G. Deleuze, *Différence et répétition, op. cit.*, p. 96.

[4] Ravaisson définit déjà l'habitude comme la contraction d'un mouvement. Voir F. Ravaisson, *De l'habitude,* Paris, Allia, 2007, p. 7.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

témoigne des efforts subjectifs à l'œuvre pour intégrer des ordres sociaux, normatifs, cosmiques. C'est également la raison pour laquelle nos habitudes évoluent, disparaissent et sont instaurées en lien étroit avec les modes de vie que nous adoptons ou inventons. L'habitude cristallise les efforts que nous déployons pour nous accommoder de notre monde — aussi peu accommodant et oppressant qu'il soit —, les portant au-delà d'eux-mêmes, dans la sphère des gestes qui persistent en vertu de leur itération continuelle.

Dire que l'imagination fonde l'habitude, c'est insister sur la fraîcheur et la vivacité dont toute habitude est porteuse, pour autant qu'elle est envisagée phénoménologiquement de l'intérieur de sa pratique et non pas à distance, comme rituel objectivé. C'est également réserver à l'imagination le rôle de « soutirer à la répétition quelque chose de nouveau »[1], ce qui revient à dériver du pouvoir contractant de l'imagination la force de nous orienter parmi les points de vue multiples selon lesquels on peut saisir une situation vers le point de vue unique qui engage notre pratique effective — ce point de vue où nul ne pourrait nous remplacer —, vers cette perspective où les choses les plus régulières, tel le battement d'un cœur, apparaissent comme portées par des passions singulières, guettées par des discontinuités et des arrêts. Deleuze peut ainsi affirmer que « la répétition dans son essence est imaginaire » et que « la vraie répétition est de l'imagination »[2] uniquement parce que « la répétition renvoie à une puissance singulière »[3], à une force de différenciation qui n'est nulle autre que la subjectivité comprise comme mouvement de genèse de toutes les modifications qui nous affectent.

Sur le terrain de la phénoménologie husserlienne, cette description de la répétition de l'imagination comme pouvoir de contraction revient à comprendre l'acte d'imagination comme fondé dans une synthèse passive d'association responsable de l'engendrement de la nouveauté. Son incidence est à examiner sur les deux plans de la genèse du sens et de la genèse de la subjectivité[4]. Mais sens et sujet ne peuvent révéler leur ancrage dans la répétition imageante que dans la mesure où l'acte d'imagination lui-même touche à ses limites et affronte son défi le plus redoutable qu'est l'inimaginable. Ainsi peut-il participer à ce que Deleuze a dépeint comme une dis-

[1] G. Deleuze, *Différence et répétition, op. cit.,* p. 103.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 10.
[4] Pour cette analyse voir notre étude « La temporalité de l'imagination : le projeté et l'imprévisible » in A. Dufourcq (éd.), *Est-ce réel ? Phénoménologies de l'imaginaire*, Leiden-Boston, Brill, 2016, pp. 42-56.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

corde des facultés comme source de « ce qui nous fait penser ». Dans ce cadre,

> Il faut porter chaque faculté au point extrême de son dérèglement, où elle est comme la proie d'une triple violence, violence de ce qui la force à s'exercer, de ce qu'elle est forcée de saisir et qu'elle est seule à pouvoir saisir (…). Chaque faculté découvre alors la passion qui lui est propre (…)[1].

Comprendre l'acte d'imaginer en rapport avec les autres actes subjectifs, de manière à susciter un exercice vivant de la pensée, reviendrait alors à remonter vers la passion propre de l'imagination, révélée dans ce qui nous pousse à imaginer, dans ce que nous découvrons lorsque nous imaginons et dans ce que nous ne pouvons expérimenter qu'en imaginant, pris dans une répétition qui ne gomme pas la différence, mais la soustrait au milieu des pratiques les plus redondantes, la maintient et s'y consacre.

Bibliographie

Bernet R., *Conscience et existence*. *Perspectives phénoménologiques*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2004, p. 83.

Bernet R., *La vie du sujet*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1994.

Deleuze G., *Différence et répétition,* Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1968, p. 174.

English J., « La Différenciation de l'intentionnalité en ses trois modes canoniques comme problème constitutif central de la phénoménologie transcendantale », *Recherches husserliennes*, 1994, vol. 1, p. 47-72.

Fink E., *De la phénoménologie,* tr. fr. D. Franck, Paris, Minuit, 1974, p. 92.

Husserl E., *Idées directrices pour une philosophie et une phénoménologie pure*, I, tr. fr. P. Ricœur, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1950.

Husserl E., *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, tr. fr. H. Dussort, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1996, § 31.

Husserl E., *Phantasia, conscience d'image, souvenir. De la phénoménologie des présentifications intuitives. Textes posthumes (1898-1925)*, tr. fr. R. Kassis et J.-F. Pestureau revue par J.-F. Pestureau et M. Richir, Grenoble, Millon, coll. « Krisis », 2002.

Husserl E., *Lettre de Husserl à Héring*, tr. fr. P. Ducat, *Alter*, « Veille, sommeil, rêve », n°5/1997.

Husserl E., *Méditations cartésiennes*, tr. fr. G. Peiffer et E. Lévinas, Paris, Vrin, 1986.

[1] G. Deleuze, *Différence et répétition, op. cit.,* p. 186.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Janicaud D., *La phénoménologie éclatée*, Paris, Éditions de l'Éclat, 1998.
Kant E., *Critique de la raison pure*, tr. fr. A. Tremesaygues et B. Pacaud, PUF, 1944.
Popa D., « À la recherche du commencement perdu : la question en retour », in G. Jean et Y. Mayzaud (éds.), *Derrière le commencement. Phénoménologie, métaphysique et théologie*, Éditions Universitaires Européennes, Sarrebruck, 2012, p. 25-37.
Popa D., « Attendre, prévoir, espérer : modalités de la présomption intentionnelle », in J.-F. Lavigne et J. Leclercq (éds.), *Espérer – neuf études de phénoménologie*, Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, 2014, p. 25-37.
Popa D., « La temporalité de l'imagination : le projeté et l'imprévisible » in A. Dufourcq (éd.), *Est-ce réel ? Phénoménologies de l'imaginaire*, Leiden-Boston, Brill, 2016, p. 42-56.
Ravaisson F., *De l'habitude,* Paris, Allia, 2007.
Ricœur P., *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985.
Sartre J.-P., *L'Imaginaire*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1940.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XIII 2, 2017 (Actes 10), p. 34-51
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

Unpacking 'the Imaginary Texture of the Real' with Kant, Sartre and Merleau-Ponty

By KATHLEEN LENNON
University of Hull

Abstract In this paper I put forward a concept of the imagination which weaves together many of the key and overlapping dichotomies around which discussions of the imagination have circled: dichotomies between the productive and reproductive, between presence and absence, between creativity or spontaneity and receptivity or passivity, between invention and disclosure, between cognition and affect. Inter-implicated with these dichotomies is that between imagination and perception. Utilising the work of Kant and Merleau-Ponty, and in critical conversation with Sartre, I distil an account of the imagination which cuts across these dichotomies, delineating a capacity which is at work in perception, as well as in the range of activities of "phantasing" or "conjuring up", to which the term is often restricted.

1. Imagination and Image

Central to the account of the imagination which I wish to defend in this paper is a recognition of the imagination working within everyday experience. Imagination is, I shall suggest, a (creative) capacity to experience the world in a certain way, in the form of images. The concept of image here is much wider than what is sometimes taken to be its standard definition: "the internal [or external] representation of a sensory object in the absence of a corresponding sensory stimulus"[1]. What marks each of the writers that I will discuss here is the rejection of such a conception of images (deriving from

[1] Brann E. T. H., 1991, *The World of the Imagination*, Rowman & Littlefield, p. 13.

the writings of Hume), as faint copies of sensory perceptions in an inner mental realm of the imagination. As Merleau-Ponty points out:

> The word image is in bad repute because we have thoughtlessly believed that the design was a tracing, a copy, a second thing and that the mental image was … belonging among our private bric a brac. But in fact it is nothing of the kind … They are [that] … without which we would never understand the quasi presence and imminent visibility which make up the whole problem of the imaginary[1].

In place of an account of images as copies lined up in an inner faculty, here they are viewed as the shapes or forms in terms of which we experience the world, which weave together the present and absent, in a way that requires both invention and discovery, and remains open to possibilities of revision. To speak of images in this way, and of the imagination as that which concerns such images, is not to employ a usage quite removed from our everyday one. When we speak of people as imaginative, we do not usually mean that they live in a world of make believe, played out within their interior life. We often mean that they are particularly perceptive, sensitive to the shapes which the world (including others) around them, can take. On this wider conception of the imagination the activities of conjuring up or fantasising is just one arena in which the imagination is at work. (Though, even here, it is questionable whether the Humean picture is the correct one). Imagination is therefore at work, in Strawson's words, in

> seeing a cloud as a camel or a … formation of stalagmites as a dragon … in the first application of the word 'astringent' to a remark … to a … scientist seeing a pattern in phenomena which has never been seen before … to Blake seeing eternity in a grain of sand and heaven in a wild flower[2].

2. Kant: The Imagination and the Art of Synthesis

The articulation of such an account begins with Kant. The productive imagination was an *active* faculty, for Kant, central to the *synthesis* which was necessary for us to have perceptual experiences at all. For Kant our

[1] Merleau-Ponty M., 1993, "Eye and Mind" in Galen A. Johnson (ed.), *The Merleau-Ponty Aesthetics Reader*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, p. 126.
[2] Strawson P., 1974, "Imagination and Perception", in P. Strawson, *Freedom and Resentment*, Methuen, London, p. 95.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

perceptual experience is never an awareness of momentary, brute sensory data. It is always an awareness of, what he terms, a *manifold* of intuitions, always and already organised/shaped. This shaping of a manifold is what Kant refers to as synthesis. The activity of synthesis is the distinctive activity of the productive imagination[1].

> What is first given to us is appearance. When combined with consciousness it is called perception … Now, since every appearance contains a manifold, and since different perceptions therefore occur in the mind separately and singly, combination of them such as they cannot have in sense, is demanded. There therefore must exist in us an active faculty for the synthesis of this manifold. To this faculty I give the name imagination … imagination has to bring the manifold of intuition into the form of an image[2].

Here Kant is using the concept of image in a broad sense and not just to denote visual images. Images are the shape or form given to a sensory manifold by the imagination.

The Kantian account which stresses that in perceptual experience we have *synthesised* sensory data, is important in drawing our attention to the "seeing as" structure of perception, which is one stressed by a multitude of writers. Strawson illuminatingly compares the Kantian discussion with Wittgenstein' s. In the Kantian account, the imagination is at work, not only when a child treats a broom as a horse, but when she perceives a horse as a horse also[3]. In each case a multiplicity of sensations is organised into a shape or form which enables us to experience it *as* something. In Michael Young's terms our perceptual experience involves a "construing as", and such construal requires the imagination[4]. For Kant perception requires synthesis and synthesis requires the workings of both the productive *and* the reproductive imagination. The apprehension of a manifold requires that a multiplicity of intuitions "must be run through and held together"[5], so that the momentary present can be linked to what is not immediately presented to us. The

[1] Kant I., 1929 [1781/1787], *Critique of Pure Reason*, A120, transl. N. Kemp Smith, London, McMillan, p. 144.
[2] *Ibid.*
[3] Guyer Paul, 2004, "Kant Immanuel (1724-1804)", *Routledge Encyclopedia of Philosophy online*.
[4] Young J. M., 1988, "Kant's View of Imagination", *Kant Studien*, vol. 79, p. 140-164.
[5] Kant I., 1929 [1781/1787], *Critique of Pure Reason*, A120, transl. N. Kemp Smith, London, McMillan, p. 183.

capacity, *the making of the absent present,* is what, in Fiona Hughes words[1], "makes possible our transcendence of the mere moment or present and "sets us in relation to something other than ourselves". The reproductive imagination keeps absent experiences in play and the productive imagination unites this manifold of the present and absent into a unity, a synthesised image. The reproduction involved here is, I think, best understood through Strawson's discussion. He discusses what is involved in perceiving a dog. "To perceive something as a dog, when silent and stationary, is to see it as a possible mover and barker"[2]. We should not however interpret this as requiring us to conjure up inner mental images of the dog moving or barking. Most of the time, we do not do that. Rather, the possible moving and barking is *alive in* the immediate and present perception of the dog. We will return to this below, for it is pivotal to Merleau-Ponty's discussion. But it is important to note in the context of contemporary discussions of perception in which the phenomena of the 'absent present' is often accommodated by the postulation of additional unconscious mental images.

In the section of the *First Critique* entitled *the Schematism*, Kant describes the workings of the imagination "an art concealed in the depths of human soul, whose real mode of activity nature is hardly likely ever to allow us to discover"[3]. This art is *the art of being able to detect in the manifold* a possibility or possibilities of unification. It requires both activity and passivity, (spontaneity and receptivity); receptivity to intuitions and spontaneity in grasping the possibilities for synthesis. But the resulting phenomenal experience is not one in which these different components can be disentangled. In Kant's account of the productive imagination, in the *Critique of Pure Reason,* the way the synthesis is produced, and the consequent form which the world takes for us, is constrained by the categories, *universal* rules to which all perceptual content must conform. Consequently there is a question mark over how much room the imagination has for the exercise of creativity. Moreover in that text Kant is primarily concerned with cognitive synthesis. However, in Kant's account of beauty in the *Critique of Judgement*[4], we have an account of the productive imagination operating without the application of determining rules and an interweaving of image and affect.

---

[1] Hughes F., 2007, *Kant's Aesthetic Epistemology*, Edinburgh University Press, Edinburgh, p. 147.
[2] Strawson P, "Imagination and Perception", art. cit., p. 89.
[3] *Ibid.*
[4] Kant I., 2007 [1790], *Critique of Judgement*, trans. J.C. Meredith, Oxford University Press, Oxford.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

In this text Kant returns to the question of the possibility of judgment, which had formed a focus of the Schematism. Judgment in general, for him, is the faculty for thinking the universal within the particular. In his previous discussion he had viewed this process as a process of subsumption. The particular instance is brought under a concept, which we hold prior to our encounter with the concrete. In this process the concepts provide the rules for the imagination, guiding the process of synthesis. In this later work, however, he pays attention to a different category of judgement, what he terms reflective judgement. In such judgments the imagination is *searching* for a form. It is within this context that he gives his account of the appreciation of beauty. Judgements of taste are not cognitive judgements. Perception of beautiful objects, Kant recognises, are connected to *feelings* of pleasure. Feelings for him are subjective and non cognitive. Nonetheless such subjective feelings are the ground of aesthetic judgments of beauty which appear to make claims of universal validity. How can this be so? Well, for him, the feeling of pleasure is the experiencing of the harmonious relation between the manifold of sense and our understanding. Such a feeling is different from that of both pleasurable sensations and the esteem we feel for the morally good. It has a quality of disinterestedness linked to the recognition of *its potential validity for others*.

The harmony here is due to the work of the imagination, exercising its freedom in detecting, in what is presented, something which is intelligible to us. Fiona Hughes describes this in the following way: "the beautiful marks a moment when the … [imagination] makes sense of something in the world"[1]. The beautiful thing is one in which the imagination can creatively weave a form that displays "the harmonious interplay of understanding and imagination"[2] (Kant stresses here that the source of the beauty is form; colour, taste, smell, texture are excluded. But we do not need to follow him in this). Although the feeling of pleasure which constitutes the detection of such harmony is subjective, it makes demands of a universal kind. For, if the imagination has done its job properly, and given Kant's humanist assumption that the facilities of human sensibility and understanding are universally shared, then when this form is made evident to others, they should also experience the same feeling. This is not just a claim about a causal regularity: the same objects causing the same feelings because we are made the same

[1] Hughes F., 1997, *Kant's Aesthetic Epistemology*, *op. cit.*, p. 6.
[2] Schaper E., 1992, "Taste, sublimity and genius: The aesthetics of nature and art", in P. Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 373.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

way, as some writers[1] seem to suggest. Once the harmony has been made manifest, then everyone would be justified in sharing the feeling, and indeed *should* do so. Failure to have the feelings is failure to detect the harmony. As Kant remarks "the assertion is not that everyone *will* fall in with our judgement, but rather that everyone *ought* to agree with it"[2].

Whatever we may think about this as an account of aesthetic beauty, Kant has given us a model, of the way in which the imagination can work, creatively (and without concepts), which can have a more general application. It is one in which the activity of synthesis is put together, as Merleau-Ponty later stresses, with a *receptivity*, in a giving over of the subject to the world; but also of *an accountability to that world,* delivered by the necessity of others recognising the appropriateness of the images/forms, which we imaginatively both create and detect. It is also a model in which the workings of the imagination is tied to affect. The images produced are affective and not simply cognitive. "A given object, through the intervention of sense, sets the imagination at work in arranging the manifold, and the imagination"[3]. The productive imagination in this later work of Kant, allows a *creative* apprehension of the form of the sensible. He argues here that we employ our creative imagination in *seeking* a form in the sensible world, whose validity depends on it being recognisable (and felt) by others. The form which we apprehend in the sensory manifold must be a *possible form* for the world to take. Such a dimension of creativity, if attached to an account of perception in general, allows for the possibility of our world being imagined in different ways, formed into a variety of images; "interminable reinterpretations to which it is legitimately susceptible"[4].

Many read Kant's account as *impositionist*[5]. According to this model the imagination *simply imposes* forms on an indeterminate given, in accordance with rules derived from the understanding. But this does not seem right. His account requires that the world encountered is one which is *apt for* the forms which we both seek out and impose upon it. In his discussion of synthesis Kant stresses that the manifold which is encountered must be one which is *synthesisable*. And in the *Critique of Judgement* the a

[1] Cohen T., and Guyer P., 1982, *Essays in Kant's Aesthetics*, University of Chicago Press, Chicago, Introduction.
[2] Kant I., 2007 [1790], *Critique of Judgement*, *op. cit.*, p. 85.
[3] *Ibid.*, p. 83.
[4] Merleau-Ponty M., 1993, "Eye and Mind", in Galen A. Johnson (ed.), *The Merleau-Ponty Aesthetics Reader*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, p. 139.
[5] Hughes F., 1997, *Kant's Aesthetic Epistemology*, *op. cit.*

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

priori principle which renders judgement possible, is that nature is *susceptible* to our faculties "a principle without which understanding could not feel itself *at home* in nature"[1]. Nature must be susceptible to such images for them to be projectibly detectable by ourselves and others. This is also a feature of his account which is picked up and developed by Merleau-Ponty.

What, however, haunts Kant's account of the imagination and makes it problematic for many, amongst whom I count myself, is that it seems to offer a picture of a noumenal subject confronting a noumenal world. The imagination can then appear as a faculty of just such a noumenal subject. (A quite contrary danger, which Kant himself seemed to be aware of in rewriting for the second edition of *The Critique of Pure Reason,* is that the description of the three moments of synthesis found in the first edition, are read as a characterisation of an empirical process of sensory processing of empirical subjects). In the work of Merleau-Ponty we find an account which rejects a noumenal subject, while retaining the fundamental Kantian insight that the imagination is what yields the texture of the real.

3. Sartre and Merleau-Ponty: Absence and Presence

Before turning to Merleau-Ponty, however, we need to address Sartre's writings on the *Imaginary,* with which Merleau-Ponty was in conversation. One of the great strengths of Sartre's account is the way in which he sees the imaginary at work across a range of situations, in the way in which we can see doodles as animals, clouds as castles, take a photograph or a portrait to be a portrait of someone or something; or produce and engage with art works in general: "mental images, caricatures, photos are so many species of the same genus"[2]. A genus which includes seeing "the fat and painted cheeks, black hair and female body" of the impersonator Franconay, as Maurice Chevalier[3] (Here there are parallels with Peter Strawson. However in Sartre's work, in contrast to Strawson, we find a bifurcation of imagination and perception and correspondingly a bifurcation of the imaginary and the real. So although the imagination is at work when we see Franconay as Chevalier it is not at work, according to him, when we see her as Franconay.

[1] Kant I., 2007 [1790], *Critique of Judgement*, *op. cit.*, p. 35.
[2] Sartre J.P., 2004, *The Imaginary, A Phenomenological Psychology of the Imagination*, trans. J. Webber, Routledge, London, p. 19.
[3] *Ibid.*, p. 25ff.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

In his work on the imagination[1] Sartre follows Husserl[2] both in rejecting the empiricist account of the imagination, in which it consists in inner pale copies of perceptions, but also in insisting that imagining was a kind of intentional act distinct from perceiving. Consequently he provides an account of the imagination which also stands in contrast to Kant, for whom both the productive and the reproductive imagination were engaged in perception, in the conjuring up of mental images, and in the production of and engagement with, works of art. For Sartre in both perceiving Pierre and imagining him I am engaged in intentional acts directed in some way at Pierre. But they are intentional acts of quite different kinds: "consciousness is related [to Pierre] in two different ways"[3]. Nonetheless "the imagining consciousness that I have of Pierre is not a consciousness of an image of Pierre"[4]. In perception, something is *present* to us, something which is in excess of any aspects we may grasp of it, and to which we can return for further information. In contrast if I imagine Pierre, then Pierre is *absent*, and any characteristics of this imagined Pierre are ones which I have bestowed. "A perceptual consciousness appears to itself as *passive* … an imaging consciousness … [has] a *spontaneity* that produces and conserves the object as imaged"[5] [my emphasis]. For Sartre the act of consciousness involved in imagining is *a negation of the real* and the constitution of an *irreal* image, whose distinctive mark was its *absence*. "In this sense one can say that the image has wrapped within it a certain nothingness … it gives its object as not being"[6].

When I make of a doodle the face of a creature, what is perceived is a set of material marks. But I *surpass* such perception by imagining in those marks the face. Here I have gone beyond what is present to create an image which is *not present*. In so doing I use the material of the ink marks as the grounding of my image, but the image itself is something constituted by my acts and, for Sartre, works by negating its ground and replacing it with an image whose constitutive character is its irreality. When Sartre discusses the performance artist Franconay, we see "a small stout brunette woman" but negate this materiality to posit an image of the absent Maurice Chevalier. For

[1] Sartre J.P., 2012, *Imagination*, transl. K. Williford and D. Rudrauf, New York, Routledge; and *The Imaginary*, *op. cit.*

[2] Husserl E., 1970, *Logical Investigations* vol 2 bk 6, trans J. Findlay, New York, Humanities Press; 1962, *Ideas; General Introduction to Pure Phenomenology*, trans. W. Gibson, Collier, New York.

[3] Sartre J.P., 2004, *The Imaginary, op. cit.*, p. 7.

[4] *Ibidem*

[5] *Ibid.*, p. 14.

[6] *Ibidem*

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

that to happen "that black hair we did not see as black; that body we did not perceive as a female body, we did not see those prominent curves"[1]. The absent Chevalier comes, Sartre suggests, *to possess* the body in front of us. (It is hard to fault the phenomenology here). Nonetheless, for Sartre, I am aware that I am spontaneously and at each moment creating this image "the image represents a certain type of consciousness, absolutely independent of the perceptual type and, correlatively a sui generis type of existence for its objects"[2]. (This seems less accurate, and to omit the phenomenological overlaps between seeing Franconay as Franconnay and seeing her as Chevalier). In each of the cases of imaginary acts which Sartre discusses there is something perceived which serves as what Sartre calls the *analogon* of the image which is created; the perceptual ground which we negate and surpass in the creation of the image. This model he applies to photographs, portraits and other works of art. Perception is, on this account, the passive reception of a positivity. It offers us the real. In contrast, the act of imagining requires a negation of such positivity, and the creation of an image. Imagination is therefore the realm of activity/spontaneity. Sartre rests the possibility of our freedom on such a distinction: "it is because we are transcendentally free that we can imagine"[3] and we need to be able to imagine to possess such freedom. At any point we can *negate* the real and surpass it into an imagined future which we ourselves posit.

But Merleau-Ponty rejects the dichotomy, found in Sartre's account, for *failing to accurately characterise and make sense* of the phenomenology of both perception and agency. By means of a critical engagement with Kant, Merleau-Ponty offers an account of perception that incorporates elements of *both* receptivity and spontaneity. Nonetheless, despite their fundamental differences, what is striking in reading the two authors is the similarity to be found in their phenomenological descriptions of perceptual experience. This is particularly the case in the use of the metaphor of pregnancy. This is used first by Sartre and becomes pivotal to Merleau-Ponty. Perceptual experience is pregnant, with a past, an elsewhere, and with possibilities for our future, in a way that is captured by both writers, but which sits in tension, with Sartre's ontological dichotomy of the imaginary and the real. In his later works[4] Merleau-Ponty introduces the terms *visible and invisible*, as terms which

[1] *Ibid.*, p. 27.
[2] *Ibid.*, p. 93.
[3] *Ibid.*, p. 186.
[4] Merleau-Ponty M., 1968, *The Visible and the Invisible*, ed, C. Lefort, trans. A. Lingis, Northwestern University Press, Evanston.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

echo and replace Sartre's sets of distinctions, between the present and the absent, being and nothing, the perceived and the imagined. Throughout this later work there is an ongoing challenge to the account of our perceptual encounters which Sartre offered. Sartre's account he says "assumes … a bipartite analysis: perception as observation, a close-woven fabric, without any gaps … the imaginary as locus of the … negation"[1]. Sartre, he complains, offers us a perceived world without depth. This he rejects. Instead "There is no thing fully observable, no inspection of the thing that would be without gaps and that would be total … conversely, the imaginary is not an absolute unobservable. This distinction … is not that between the full and the void"[2]. In place of Sartre's picture he offers an account of perception in which the visible, what we might initially characterise as the perceptually present, is woven though with the invisible, the absent, present, "a visible is not a chunk of absolutely hard, indivisible being, offered all naked to … vision … but ever gaping open"[3]. He wishes to replace Sartre's account of the imaginary with "an operative imaginary … which is indispensible for the definition of Being itself"[4]. This imaginary is not the freely postulated irreality which Sartre suggests but the latent depth in the perceived world. Pregnancy is again the recurrent metaphor. The visible is pregnant with the invisible. The invisible is not the non visible. It is made manifest through the visible, giving it "immense latent content of the past, the future and the elsewhere, which it announces and which it conceals"[5]. In Sartre's account we *posit* the imaginary and fix its content, but Merleau-Ponty suggests, in contrast, that "the invisible is a hollow in the visible, a fold in *passivity, not pure production*"[6] [my emphasis]. What he is offering us, therefore, is an account of "the visible as in-visible" (in the visible)[7], in place of a binary opposition between the perceptual and the imaginary; being and nothingness.

> The proper essence [*le propre*] of the visible is to have a layer [*doublure*] of invisibility … which it makes present as a certain absence[8].

[1] Merleau-Ponty M., 1968, *The Visible and the Invisible*, *op. cit.*, p. 266.
[2] *Ibid.*, p. 77.
[3] *Ibid.*, p. 132.
[4] *Ibid.*, p. 85.
[5] *Ibid.*, p. 114.
[6] *Ibid.*, p. 235.
[7] *Ibid.*, p. 242.
[8] Merleau-Ponty M., 1993, "Eye and Mind" in Galen A. Johnson (ed.), *The Merleau-Ponty Aesthetics Reader*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, p. 147.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

> The visible is not the contradictory of the visible, the visible itself has an invisible inner framework … and the in-visible is the secret counterpart of the visible, it appears only within it … it is *in the line* of the visible … it is inscribed within it (in filigree)[1].

The shape of the world is an interweaving of the visible and the invisible. The framework of the visible and the invisible which Merleau-Ponty offers proves to be a rich resource for articulating multiple features of our perceptual experience. In the *Phenomenology of Perception* he pointed out that to recognise an object as red requires an awareness of other actual and possible reds; but it is *not to conjure up* these other reds. For Merleau-Ponty, the imaginary, (the invisible), is explicitly separated from the domain of representation. There is no question of memories of past experiences or anticipations of future ones being lined up in the inner realm of consciousness alongside present sensory data. Rather, for him, the other possible reds are *alive* in the red which we see.

> This red is what it is only by connecting up … with other reds about it, with which it forms a constellation … a certain node in the woof of the simultaneous and the successive … A punctuation in the field of red things, which includes the tiles of roof tops, the flags of gatekeepers … also a punctuation in the field of red garments, which includes the dresses of women, robes of professors …[2]

These connections are not a result of an intellectual process of generalising, or the workings of an empirical psychological process of association. They are part of the texture of perceptual experience: "the visible landscape under my eyes is not exterior to … other moments of time and past, but has them really behind itself in simultaneity …"[3]. Such simultaneity of other moments of time within the audible present is also the feature which allows us hear a melody in a piece of music. And the interweaving of the visible and invisible is what we experience when we see the carpet as extending under the cupboard and experience the completion of the pattern. The gestalt of the world is like that of a gesture. It is a movement across time in which a visible or positive presence carries with it an expressive depth.

Also in the *Phenomenology* he points out that when we perceive each of our senses suggests what is available to others:

---

[1] Merleau-Ponty M., 1968, *The Visible and the Invisible*, *op. cit.*, p. 215.
[2] *Ibid.*, p. 132.
[3] *Ibid.*, p. 267.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

> We see the rigidity and fragility of the glass, and when, it breaks with a crystal clear sound, this sound is borne by the visible glass. One sees the elasticity of steel, the ductility of molten steel, the hardness of the blade in a plane, the softness of its shavings … The form of a fold in a fabric of linen or cotton shows us the softness or the dryness of the fibre … In the movement of the branch from which a bird has just left, we read its flexibility and its elasticity … we see the weight of a block of cast iron that sinks in the sand[1].

When I perceive an object, via one sense, a whole range of other possible sensory encounters are implicated, including those involving other senses. And he extends this range of possibilities to include a grasp of possible perceptual encounters which would be had by other perceivers. Our perceptual experience of the world has implicit within it the possibility of what we see being perceived by others, whose experiences of it may be different from ours. The possibility of such *differing* experiences latent within our own perceptions is part of what makes those perceptions to be of things, of a world. We experience our world as both available to all of our senses and as open to a potentially infinite range of possible modes of perception from different positions within it, perceptions which can never exhaust it. "Every landscape of my life … is … pregnant with many other visions besides my own"[2]. The possibilities here are not constituted by multiple acts of imagining consciousness but are implicit in the shape the immediate perceptual world has for us. For Sartre possibilities for our future required acts of *negating* the world as perceived. For Merleau-Ponty we experience the world as *offering possibilities* to our bodies. We can make sense of our activities within it by pointing to worldly characteristics in which they are implicit. Merleau-Ponty argues freedom only makes sense within a field of possibilities. Our freedom emerges as a normatively intelligible response, rather than an exercise in transcendence. As a consequence my relation to my past is neither one of its determining the present, nor one in which it provides a ground to be negated. Though not a fate, the past has a weight which bears on my present decisions, and gives "the atmosphere of my present"[3].

Close reading of the works of both Merleau-Ponty and Sartre allows us to recognise what we have termed the absent present in our perceptual experience of the world, woven into the gestalts of everyday experience. For Sartre the texture of everyday experience was misleading. It disguises from

[1] *Ibid.*, p. 238.
[2] *Ibid.*, p. 123.
[3] *Ibid.*, p. 467.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

us the distinction between the perceived and the imagined, and thereby the extent to which the possibilities we seem to find in the world are of our own making. In contrast, for Merleau-Ponty, the invisible/imaginary texture of the perceived world is something which emerges from our corporeal immersion within it, a manifestation of the multiple possibilities of the real. For Merleau-Ponty, then, if we pay attention to the *character of perceptual experience itself*, we find the imaginary within it. In this he follows the lead which Kant has provided. Nonetheless he rejects a Kantian metaphysics of transcendental idealism. We need to pay attention to the phenomenology, the world as perceived, without metaphysical speculation as to its source. He dissociates himself from the view of the subject that itself *imposes* the laws of understanding onto the manifold, in favour of a subject that finds itself able to respond to harmonies encountered in nature. He does away with the transcendent constituting subject, bestowing, via the exercise of spontaneity, form onto a mass of intuitions which have been passively received. Such, he argues, takes us away from the character of the perception itself. To grasp that character we must return to pre-reflective experience:

> What have we then at the onset? Not a given manifold with a synthetic apperception which ranges over it and completely penetrates it, but a certain perceptual field against the background of the world … not a mosaic of qualities, but a total configuration.
>
> 'Form' is not privileged in our perception because … it makes a world possible, (in the Kantian sense), but rather because form *is the very appearance of the world not its condition of its possibility* (italics mine)[1].
>
> To perceive is not to experience a multitude of impressions … it is to see an immanent sense bursting forth from a constellation of givens[2].

Synthesising activity is not the imposition of conceptual form onto intuited matter. It is rather the *taking up* or *grasping of shape* in the world we encounter, and which emerges in relation to our body. The productive imagination here is bodily, and it does not so much impose form as take up form, as a consequence of its sensitivity to the world in which it is placed.

In Merleau-Ponty's later work on institution, *Institution and Passivity*[1], he provides an account of the processes whereby the imaginary

[1] *Ibid.*, p. 62.
[2] *Ibid.*, p. 23.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

gestalts of our perceived world are initiated, continued and revised. The imaginary as *instituted* is encountered by us as something which has been deposited: "[the] inter-subjective or symbolic field, [the field of] cultural objects, … is our milieu*., our hinge*"[2]. This is an imaginary organisation of existence that is socio-cultural as well as bodily. He writes we need to "Understand the imaginary sphere … as the true *Stiftung* [institution] of Being"[3]. Lefort comments that "he uses *Stiftung* to designate the fecundity deriving from a moment in time … the workings of culture which opens a tradition"[4]. The distinction between constitution and institution is key here. The imaginary as constituted is dependent on and makes no sense independent of the constituting subject(s). In contrast the instituted imaginary is encountered in the socio historical field. But the instituted imaginary itself depends on a founding moment in which significance is opened, or instituted. He returns time and again to the *opening* of signification, the creative origin of the imaginary of the world, an originating creative (*instituting*) moment, in which meaning takes hold, signification becomes actualised. An initiating gesture (an advent) brings into view an aspect of the world, makes it accessible to ourselves and others. A gesture that is something to be *continued* in a way that is open, rather than determined, the invitation to a future. Lefort comments; "if institution is openness to, openness is always produced — on the basis of"[5]. We find "a certain variation in the field of existence already instituted, which is always behind us"[6]. The imaginary world, both material and social, which we encounter "sedimented in me a meaning as the invitation to a sequel, the necessity of a future"[7]. What Merleau-Ponty emphasizes is the openness of such sequels. Even though each is grounded, he insists on the dimension of difference in the way in which different subjects/times may form a sequel, further institutions which are "echoes and exchanges"[8] of each other and that which they follow. And on the basis of which themselves new instituting events (*advents*) will take place. The advent of new imaginaries, emerges, then, from the encounters of bodies and world, and previously instituted imaginaries.

---

[1] Merleau-Ponty M., 2010, *Institution and Passivity*, transl. by Lawlor and Massey, with a forward by Claude Lefort, Northwestern University Press Evanston Illinois.
[2] Merleau-Ponty M., 2010, *Institution and Passivity*, *op. cit.*, p. 6.
3 Merleau-Ponty Maurice, 1968, *The Visible and the Invisible*, *op. cit.*, p. 258.
[4] Lefort C. forward to Merleau-Ponty M., *Institution and Passivity*, *op. cit.*, p. xv.
[5] *Ibid.*, p. xi.
[6] Merleau-Ponty M., 2010, *Institution and Passivity*, *op. cit.*, p. 49-50.
[7] *Ibidem*.
[8] Merleau-Ponty M., 2010, *Institution and Passivity*, *op. cit.*, p. 15.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

4. The Affective-Cognitive Synthesis

The final strand which I want to briefly highlight in articulating the responses of Sartre and Merleau-Ponty to Kants' writings on the imagination concerns the intimate relation between imagination and affect. The notion of affect has two aspects. One is the capacity of our bodies *to be affected,* to bear the marks of our interactions with the world and other bodies. Another is our capacities *to respond,* expressively or purposively. Both receptivity and spontaneity are in play. Both Sartre and Merleau-Ponty articulated the way in which the imaginary offers possibilities for response, *the imaginary thereby carrying affective salience.* (Although not discussed here we find parallels in the writings of Castoriadis on the radical imagination, stressing the interweaving of the affective and the cognitive in its workings, and this was also found much earlier in Spinoza).

In the section "Affectivity", in Sartre's text *The Imaginary,* he characterises the "affective-cognitive synthesis" which is "the deep structure of image consciousness"[1]. In these discussions he rejects an account of feeling/affect as a "purely subjective and ineffable shiver" linked externally (causally) and contingently with representations. In its place he offers a "living synthesis". To hate Paul is not just for Paul to be the object of an intellectual judgment, it is to be conscious of Paul as hateful, and this is to make a certain sense of Paul, to experience him as appearing to me with a certain "affective structure"[2]. If I love "the long fine white hands" of someone "this love … could be considered as one of the ways that they have appeared to my consciousness". But this is not a cognitive sense but an affective one: "the affective form entirely permeating the object"[3]. He quotes a passage of D.H. Lawrence: "It was always the one man who spoke. He was very young, with quick large, bright dark eyes that glanced sideways at her … His long black hair, full of life, hung unrestrained on his shoulders". Sartre comments: "Lawrence excels at suggesting, while he seems only to be describing, the form and colour of objects, those subdued affective structures that constitute their deepest reality"[4].

These affective structures are, for Sartre, the work of imaging consciousness. Desire is provided with an imaginary object which tells us what the desire is a desire for: "desire and disgust exist at first in a diffuse

[1] Sartre J.P., 2004, *The Imaginary, op. cit.*, p. 73.
[2] *Ibid.*, p. 69.
[3] *Ibidem*
[4] *Ibid.*, p. 69-70.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

state … in being organized … into an imaging form, the desire is made precise and concentrated"[1]. I awake restless. It is not clear whether the physiological discomfort is hunger or sexual desire. The matter is settled by the direction which my imagining consciousness takes. To experience the desirability of the hands is to surpass (sometimes unaware) their *physiological form* and constitute them into an image of desirability, giving the hands to me in their *affective form*. It is only by means of these affective forms (images) that we can become aware of our desires, whose intentional objects are the posited images of imaging consciousness. "The image is a kind of ideal for the feeling"[2]. My love for Annie consists, in part, by my making her "irreal face"[3] appear when she is absent, and, crucially, by the form it takes for me when it appears. However, even when Annie is present, her attribute of being lovable is an imagined one. These affective qualities for Sartre enter phenomenologically into the experience of the perceived object, and cannot be detached by the unreflecting consciousness. Faced with such qualities I react: "this book for example … is entirely suffused by … affectivity … faced with this book I do not remain inactive … I pick it up or put it down, I do not like its binding, I make judgments of fact and value"[4]. And these responses register the affective qualities it holds for me. For Sartre, then, image and affect are internally related: "if the image of a dead one appears to me suddenly … the ache in my heart is part of the image"[5].

Merleau-Ponty, along with Sartre, views the imaginary as providing us with the affective depth of the experienced world. "Quality, light, colour, depth, which are there before us, are there only because they awaken an echo in our bodies and because the body welcomes them"[6]. "Things … arouse in me a carnal formula of their presence"[7]. This carnal formula is the manifestation of the affective shape of the world. The imaginary shape the world takes for us is therefore constitutively tied up with ways of responding to and acting in relation to it and it this is what we mean by claiming that it has affective texture. Merleau-Ponty draws attention to the fact that once we experience the world as having a certain shape we already have a world which carries affective content. "We must no longer ask why we have

[1] *Ibid.*, p. 139.
[2] *Ibid.*, p. 72.
[3] *Ibid.*, p. 141.
[4] *Ibidem*
[5] Butler J., 1999, *Subjects of Desire*, Columbia University Press, New York, p. 113.
[6] Merleau-Pont M., 1993, "Eye and Mind", art. cit., p. 125.
[7] *Ibid.*, p. 126.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

affections in addition to 'representative sensations' since the representative sensation also … is affection, being a presence to the world through the body and to the body through the world"[1]. It is through the images in terms of which we perceive the world that the world makes "affective sense" to us. We experience it as a world of possibilities for us, both for intentional projects and expressive responses.

Summary

This paper has outlined what Merleau-Ponty coins "the imaginary texture of the real"[2], the imagination at work in the everyday world which we perceive, the world as it is for us. The imaginary on this account is not the realm of fantasy and negation. When it is manifest in perception, it is the animating form of perceived experience, weaving together the present and the elsewhere into a *Gestalt*, which we find in the world as experienced by us. This gestalt I have suggested, following Kant and Merleau-Ponty, is neither imposed nor simply discovered, but emerges from a *creative interplay* between corporeal subjects and the world (including the social world) within which they are placed, and to which they are sensible. The gestalt inter-weaves the manifold of the *present and the elsewhere,* the visible and what is *in* the visible giving immediate perception an experienced depth and also, an *affective* character, a salience and significance, which the imaginary texture carries. As phenomenological writers have made clear, the world is experienced by us as *enticing*, that is it is experienced by means of cognitive and affective images. That imaginary world, as described here, is our most direct and immediate mode of perception.

References

Brann E. T. H., *The World of the Imagination*, Rowman & Littlefield, 1991.

Butler J., *Subjects of Desire*, Columbia University Press, New York, 1999.

Cohen T., and Guyer P., Intrroduction to *Essays in Kant's Aesthetics*, University of Chicago Press, Chicago, 1982.

Guyer Paul, "Kant Immanuel (1724-1804)", *Routledge Encyclopedia of Philosophy online*, 2004.

[1] Merleau-Pont M., 1968, *The Visible and the Invisible*, *op. cit.*, p. 239.
[2] Merleau-Pont M., 1993, "Eye and Mind", art. cit., p. 126.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Hughes F., *Kant's Aesthetic Epistemology*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2007.
Husserl E., *Logical Investigations* vol 2 bk 6, trans J. Findlay, New York, Humanities Press, 1970.
Husserl E., *Ideas; General Introduction to Pure Phenomenology*, trans. W. Gibson, Collier, New York, 1962.
Kant I. [1781/1787], *Critique of Pure Reason*, transl. N. Kemp Smith, London, McMillan, 1929.
Kant I. [1790], *Critique of Judgement*, trans. J.C. Meredith, Oxford University Press, Oxford, 2007.
Merleau-Ponty M., *The Visible and the Invisible*, ed, C. Lefort, trans. A. Lingis, Northwestern University Press, Evanston, 1968.
Merleau-Ponty M., "Eye and Mind" in Galen A. Johnson (ed.), *The Merleau- Ponty Aesthetics Reader*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1993.
Merleau-Ponty M., *Institution and Passivity*, transl. by Lawlor and Massey, with a forward by Claude Lefort, Northwestern University Press Evanston Illinois, 2010.
Sartre J.P., *The Imaginary, A Phenomenological Psychology of the Imagination*, trans. J. Webber, Routledge, London, 2004.
Sartre J.P., *Imagination*, transl. K. Williford and D. Rudrauf, New York, Routledge, 2012.
Schaper E., "Taste, sublimity and genius: The aesthetics of nature and art", in P. Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
Strawson P., "Imagination and Perception", in P. Strawson, *Freedom and Resentment*, Methuen, London, 1974.
Young J. M., "Kant's View of Imagination", *Kant Studien*, vol. 79, 1988, pp. 140-164.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XIII 2, 2017 (Actes 10), p. 52-67
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

Imagination and the Image: A Revised Phenomenology of Imagination and Affectivity

By EREZ NIR
Bar-Ilan University, Israel

Abstract In this paper I offer a critical revision of the main thematic phenomenological writings on imagination by Sartre and Edward Casey based on the following three criteria: 1. the sufficiency of their respective *sui generis* accounts of imagination. 2. The capacity of their respective frameworks to account for imagination's rich affectivity. 3. Their ability to provide a coherent and purely transcendental description of the difference between imagination and perception. I argue that in both Sartre and Casey the problematic aspects of their theories derive from focusing solely on the nature of the imaginative object at the expense of the imaginative experience as a whole. Using Husserl's transcripts on the subject, I suggest a new phenomenological analysis of imagination as the direct intuition of the *experience* of the object instead of an intuition of an object in a possible mode. I argue that in imagination the object is present in a *marginal* way and what is directly experienced is the object's *affective form*, which is an intuitive aspect of the object's value qualities. This analysis shows that the intentional presence of value qualities in objects, and the general presence of value in the world is always connected to the way we imagine objects and not the way we perceive them, and that the value of things is better to be called their *imaginative structure*.

Introduction

Imagination is an enigma of consciousness. Even though it is a directly given experience, just like emotion and thought, it is totally dismissed as "not real" and incapable of informing us of anything real or true. Yet, simply dismiss-

ing imagination has its price, for we do not have the ability to stop imagining, and thus find our consciousness constantly inhabited with these "non real" contents that cloud and disrupt our comprehension of the world. Philosophy too has had this tendency to dismiss imagination. From Plato's presentation of imagination in *The Republic* as the lowest form of cognitive activity that hides reality, to critical Marxist theory emphasizing the role of ideology in the creation and preservation of false consciousness, philosophy has tended to see in imagination a nemesis of clarity. But even when philosophers did find an important role for imagination, it tends to receive its importance via the service it can provide to other acts of consciousness. Whether it is Descartes'mediating function between objects and ideas or the Kantian schemata that recognizes imagination as the power connecting categories and sensuality, imagination is left enslaved to the greater functions it is thought to serve and never fully recognized in its own right.

Today, flooded by virtual content, it is clearer that imagination is too central and present to be understood only as an enemy or a slave, and must be described in a way that explicates its own meaning. Transcendental phenomenology, with its ability to bracket questions of ontological reality, has a great deal of promise for creating a picture of imaginative experience that is not dismissed due to its unreality. In this paper I will show that this promise has not yet been fulfilled, and suggest a new phenomenological description of imaginative intentionality that strives directly towards this goal. My claim is that imagination is far from being simply "unreal", and when understood through its full direct experience, it is revealed as constituting critically vital aspects of existence. I will claim that our actual living experience has an imaginative structure no less than it has a physical structure, only the imaginative structure is explicitly plural and should be addressed as *imaginative structures*.

Some preliminary remarks. In this work, when I speak of imagination I refer to every intuitive presentation of an object that is not present, including pure mental imagery and mediated image consciousness such as pictures, films and the sort. This generalization is established in the phenomenological writing by Husserl and Sartre and even though it is criticized in analytic philosophy, it addresses imaginative experience at its essence as the mental capacity to experience the unreal. But in this phenomenological approach a new problem arises regarding this definition itself: by the transcendental bracketing of the question of real existence we lose this basic distinction of reality between imagination and perception. Therefore, a full phenomenological description of imagination should offer a new transcendental distinction between imagination and perception, one that does not rely on the classic

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

distinction of actual reality but rather explains how they are experienced differently in a way that makes consciousness recognize the one as "real" and the other as not.

1. Sartre and Casey on Imagination and Affectivity

Sartre develops his position on the phenomenon of imagination by contrasting imagination with perception and highlighting the radically different way in which the phenomena appear to us in each case[1]. In perception, the object appears as incomplete, always allowing for further learning, observation, investigation and discovery[2]. In direct contrast to the perceptual phenomenon, imagined phenomena present themselves in their totality, arising all at once, "like a thought". A phenomenon of imagination, by its very nature, is incapable of true scrutiny. Any detail that exists "in" the imagined object must antecedently be placed there, that is, it must be antecedently intended by the subject who is imagining[3].

According to Sartre, there is no imaginative object at all, rather imagination is simply an *act.* We do not intuit anything in imagination, rather, we only *intend an object that is absent.* Imagination is always experienced as nothingness, presenting nothingness at its very core, and this is the way we intuitively differentiate between imagination and perception. This ability to directly intuit nothingness through imagination is what secures our transcendence and it is here that Sartre finds the *sui generis* importance of imagination. Basically, our ability to directly intuit nothingness is what enables us to construct totalities, to posit a world or in Sartre's Heideggerian language "to be in the world but not of it"[4]. Hence the "imaginative object" (which is not really an object at all but only an intentional construct) proves that we can intuit nothingness, and the significance of the imagination is found in the fact that nothingness itself is profound and significant. The problem is that this significance of imagination lies in that it serves perception and thought, enabling us to experience a world.

Sartre's characterization of the phenomenon of imagination as pure nothingness leads him to account for the affectivity of imaginative experience by placing that affectivity outside of the imaginative structure itself.

[1] Sartre J.P., 2004, p. 4-14.
[2] *Ibid.*, p. 8-10.
[3] *Ibid.*, p. 120-122.
[4] *Ibid.*, p. 183.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

According to Sartre[1], imagination is the experience of nothingness as seen through the annihilation of an actual object. This actual object that is "seen-through" is called the *analagon*. The analogon may be physical (such as a picture described in terms of its physical, non-representational properties), it may be psychical (a sort of mental construct), or it may be both[2]. Affectivity is simply one modality of many possible modalities of the analogon. When we have an affective imaginative experience, it is not that nothingness is affective, rather, we are mediating our intuition of nothingness through an affective modality. Therefore, according to Sartre, affectivity is not central to the imaginative experience, rather it is simply one of the many possible modalities through which we can imagine.

Edward Casey was highly critical of Sartre and took issue with many of his points, including the heavy explanatory load placed on the analogon as well as the host of ontological problems created by it. But what was most interesting to me was Casey's articulation of the "root cause" of all the major problems in Sartre's philosophy. According to Casey, Sartre gave a completely "inadequate description of the phenomenon of imagining itself"[3], and so Casey's solution was to delve further inside the phenomenon. Despite his criticism of Sartre, Casey develops a taxonomy of imagination that bears strikingly similarities to Sartre's account. Every imaginative phenomenon possesses, according to Casey, three pairs of trait-specific characteristics: spontaneity and controlledness, self-containment and self-evidence, indeterminacy and pure possibility[4]. The last two pairs are what Casey calls "trait-necessary insofar as they characterize every feature of imagining without exception"[5]. Pure possibility is the highlight of Casey's investigations and imagination's importance is found as a means through which consciousness secures access to pure possibility. Thus, for Casey, the importance of imagination is found in the special way it enriches thought.

Most revealing is that Casey, unlike Sartre, does nothing to explain the rich affectivity of the imaginative experience. While his taxonomy is

[1] *Ibid.*, p. 68-72.
[2] Sartre gives a detailed account of the many kinds of material images who function as "analagons", starting with the detailed and direct ones such as portraits and photographs and finishing with seeing shapes in clouds and coffee (*Ibid.*, p. 17-49). It seems that the purpose of this detailed account is to show the continuity that exists between "seeing through" material images, and "seeing through" mental contents as is the case in mental imagery.
[3] Casey E., 1981, p. 147.
[4] Casey E., 2000, p. 63-103.
[5] Casey E., Behnke E. & Kanata S., 1997, p. 343.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

thorough, affectivity is completely absent and in its place there is a reemphasis of the protean, undetermined and purely possible nature of the objects themselves. Let's imagine for a moment Casey's solution applied to a real life encounter with an imaginative experience. It's 2:00 am and your child runs screaming into your bedroom in utter terror because he has just seen a monster in his room. If your response is to interrogate your child about the specific mode through which the monster appeared — whether it was spontaneous or controlled, undetermined or clear — while sidelining the raw factual experience of the child's terror, then it is obvious that you are missing the heart of the phenomenon itself. If we cannot address the rich affectivity of the imaginative experience, we will always be left wanting. There was a time when the philosophical project of securing human freedom was paramount, but it should never be done at the expense of ignoring a central feature of the experience itself. Accounting for the rich affectivity of imaginative experience could not be more timely. Our contemporary life-world is overflowing with imaginative content created by new technologies, virtual worlds and creative output, of which rich affectivity is an essential component. If, by focusing on the imaginative object, we are lead further away from a clear explanatory framework for affectivity, then it seems that the imaginative object is not telling us the whole story of the imaginative experience.

2. The Phenomenological Structure of Imagining

When we examine the imaginative experience intuitively we are presented with a rather simple scheme: in imagination, we basically have an experience of an object that is absent. Whether the object is absent as in *"not here now"* or absent as in, *"not really existing anywhere"* matters little at this point. In terms of explaining affectivity, the problem becomes: *How does an object that is absent affect us presently?* What I want to suggest is that the problem I have posed is a pseudo-problem. It is from this pseudo problem that I propose my solution. If we have a phenomenon that occurs in the following form: an experience of an object while the object itself is absent, then that is precisely what the experience is, phenomenologically: a presence of experience *and* an absence of an object. To struggle with the problem of how an absent thing can affect us is to struggle with a long-standing philosophical bias: only that which is "real" has the power to affect us or to be the cause of something. What this simple intuition about imagination highlights for us is that, in addition to the imaginative object (however conceived, explicated, or

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

clarified), there is a separate and distinct phenomenological category: *the experience of the object*. Thus, the phenomenological description of imagination ceases to be *the appearance or presentation of unreal objects*, and becomes instead *the peculiar ability to have an affective experience of something without its presence*. Therefore if we were to focus solely on how the object of imagination appears to us we will never be able to fully comprehend the totality of imaginative experience.

Husserl's treatment of the subject of fantasy and memory provides the framework for a clearer development of this distinct phenomenological category, "the experience of the object". In his personal transcripts, published in Husserliana XXIII and in English as *Phantasy, Image Consciousness and Memory*[1], Husserl addresses, in detail, problems regarding phantasy and places them in the broader context of his concept of experience. I want to focus on the specific parallel Husserl draws between the intentional character of memory and fantasy. Husserl asserts that while memory is a positing experience and fantasy is a non-positing experience, both are similar in that they appear as reproductions of primary experiences[2]. Both share the same kind of modification of the object, giving it a non-originary nature as *experienced again*. Memory naturally reproduces an actual past experience, but phantasy also has this indirect "reproductive" nature even though it does not need to refer to an actual past experience. In fantasy, a primary experience is always implicated, giving fantasy the phenomenological structure of "an experience of an experience"[3]. The object is given at a distance from consciousness and, in the gap created by this distance, the fictive experience is implied. Husserl here points out the fact that, in fantasy — as opposed to perception — the object is not experienced directly. There is a mediatory component present between consciousness and the object, and that mediatory component is *the experience of the object*.

It is important to note that when Husserl analyzed imagination he was also engaged in giving an account of the way the imaginative image appears. Husserl did not address imagination differently than Sartre and Casey in the respect that he too did not give the rightful importance to its affectivity and experiential presence. But I believe that Husserl noticed something very important and in need of further clarification. In fantasy, the image appears to us as distant and remote and is itself mediated by an experience. Even if we focus only at the way the object appears to us, just as Husserl does, we

[1] Husserl E., 2005.
[2] *Ibid*., p. 323-334.
[3] *Ibid.*, p. 363-399.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

still find that the object itself undergoes a unique modification. The object points us away from itself, from its own appearance, and directs us to focus on the presence of its experience. In both the case of memory and fantasy, we intuit how it was or how it would be to experience something. Extending this scheme to imagination generally, I claim that imagination becomes a direct intuition of *how it is to experience an object* and not simply *an intuition of an object in a possible mode (or nothingness)*. I believe, furthermore, that the isolation of this distinct phenomenological category in the case of imaginative experience enables me to now construct a new outline of the intentional structure of imagination, one that will include affectivity. This is because, the moment we can start speaking of "*how it is to experience an object*" we have entered the realm of affectivity.

In imaginative experience we have, on the one hand, the intuitive presence of how it is to experience an object – in our case, the child's experience of seeing a monster in his room. On the other hand, we have the absent, distant, protean nature of the imaginative object itself – in our case, the presence of the monster. It is clear that we can speak about the monster as an object presented to consciousness *precisely because* of the strong presence of the *experience of the monster*. The relation between the two is that the object appears, phenomenologically, as a kind of epiphenomenon, a "side-effect" of how it is to experience that object. When I imagine a tree, I am not seeing a tree, I am *experiencing myself as if I am seeing* a tree. The direct intuition we have is not of this object but rather, of *how it is to experience* this object.

The quasi-observation of the tree itself is simply a byproduct of the direct intuition of how it is to experience the tree. It anchors the experience and makes it appear as though it is attached to "something" (even when this something is a no-thing). To clarify these schemata, it is essential at this point to bring the language of marginality and centrality to our discussion. When speaking of imaginative experiences, what stands at the center is the direct intuition of how it is to experience an object. The imaginative object arises, spontaneously, on the margins of the imaginative experience as a byproduct. When I refer to the center of the experience I am referring to the phenomenon that are experienced directly, for this is what defines the essence of the experience. I call something "central" if it is the case that altering it would alter the essence of the experience itself. I define the marginal contents of the experience as those intentional moments that appear epiphenomenally. The contents on the margins are present but alterable, and altering them need not change the experience in an essential way.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

The new phenomenological structure I am outlining gives a more specific meaning to the reproductive modification that Husserl describes in the case of both memory and fantasy. The object *appears* reproduced precisely because it refers us to something other than itself. The thing that it refers to is not a prior experience of the object, but just *the* experience of the object. Memory and fantasy are similar not because, like memory, fantasy implies a past experience, but because, like in fantasy, memory is an intuition of an experience and not an intuition of an object. In both cases, the modification involves the shifting aside of the object that appears, not as something present, but as a kind of an echo of its experience. So it will be more precise to say that memory is posited fantasy, rather than fantasy being neutralized memory. This new structure also explains why the imaginative object is impoverished, protean and spontaneously arising like a thought: *it is not because, as Sartre asserts, in imagination we experience nothingness, rather it is precisely because the object is nothingness to the imagination.* Now we can see why any further analysis of the imaginative object takes us further and further away from a systematic understanding of the affectivity of imaginative experience. The rich affectivity of imaginative experience is a direct result of the phenomenological intuition of *how it is to experience an object,* not of the imaginative object itself, which arises spontaneously on the margins.

The new structure I am presenting also gives us a new and robust way to distinguish phenomenologically between perception and imagination. In perception, the object appears in the center of the experience and is present in a total fashion, it *is* the thing experienced and the phenomena given to us, not a side effect in any way. On the margins, we have the *way that I experience the object.* In perception the presence of the object defines the experience. Sartre pointed out the infinitely rich nature of the perceptual object compared with the generally impoverished nature of the image[1]. This infinite richness of detail is understood here as the infinite central presence of the object, an object that necessarily includes infinite potentiality for further division into smaller objects we call details. The richness of the perceptual object is a product of its totally infinite objectivity. In imagination, the object appears epiphenomenally, on the periphery, while what stands at the center is the experience of the object itself. This revised view of the distinction between perception and imagination also makes it much easier to see why Sartre contrasted the imaginative object and the perceptual object in the way that he did. The imaginative object *is nothingness,* the perceptual object is rich with

[1] Sartre J.P., 2004, p. 9, 21.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

detail, but their opposing characteristics should not mislead us into making a false equivocation. Sartre wasn't wrong, he just compared the wrong things. The correct opposition to apply is what stands at the center of the perceptual experience versus what stands at the center of the imaginative experience.

This format offers us a purely transcendental explanation of how consciousness distinguishes imagination and reality solely through their mode of appearance. If the object is at the center of the experience, it is "taken seriously" and understood as real, and if it is only marginal in the experience it is "dismissed" and understood as non-existent. Furthermore, with this scheme, we can now see how both reality and non-reality, perceptual and imaginative, exist as two opposing poles on a spectrum. The marginality and centrality of the object can have intermediate states where the object can appear in the borderlines between the margins and the center and be hard to determine as fictive or real. Merleau-Ponty criticized Sartre's theory of imagination[1] precisely for the way he treated the real and non-real as totally distinct and recognizable, while ignoring the many cases in which the line between real and unreal was not so clear, as in the case of optical errors and illusions.

3. Imagination and value qualities

With the preliminary sketch of our new phenomenological structure firmly in place, we can now embark on the work of clarifying and explicating the precise nature of this central feature of imaginative experience. It is important to stress that when we speak of the experience of experience or of the affective aspects of the experience, we are not talking about the affect itself, meaning emotions. There is a clear distinction between imagining and feeling. Imagination is indeed an experience that gives rise to emotions, but it is not emotion itself. I can imagine things without having any feelings, and still I am intuiting the experience of the object. So in order to understand exactly what it is we are intuiting when we imagine, we need to examine what would remain of the object's experience if we were to peel away the presence of the object itself. When I talk about the object, I am talking about the intentional object with all of its eidetic determinations and horizons, and this is what I am saying is marginalized in imagination. In his transcendental reduction, Husserl showed that we can ignore the transcendent reality of things and still not lose any attribute of their essence. The question becomes: What remains

[1] Merleau-Ponty M., 1968, p. 3-14, 63-64.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

of our experience if we reduce not only the reality of the object, but also the object itself?

And so we must ask: What appears in our field of intuitive experience in addition to objects? Every experience that we have always includes more than the actual encounter with the object or state of affairs. When I see a tree, feel happy, think about New York City or run on the beach, beside all the actual constituents of these experiences, the perception of the actual objects, the feelings and the thoughts, there is always another aspect that is constantly accompanying them — and that is, *the direct intuition of their value*. Accompanying every experience is an intuitive sense of the value-affective character of that experience. This value-affective character is not a reflective judgement, thought or emotion, it is given directly and intuitively with every object and experience. It is there as the *flavor* of the experience, an intuition of the experience's *taste* or worth. This sense of value is one and the same with the direct intuition of *what it is like to experience this thing*. For to experience a thing is to directly intuit the value laden meaning that this thing possesses.

The basic idea that we directly intuit a world of values is not new, it has already been addressed in some capacity by Husserl in section 27 of *Ideas I*, and I quote:

> Moreover, this world is there for me not only as a world of mere things, but also with the same immediacy as a *world of objects with values, a world of goods, a practical world*. I simply find the physical things in front of me furnished not only with merely material determinations but also with value-characteristics, as beautiful and ugly, pleasant and unpleasant, agreeable and disagreeable, and the like. Immediately, physical things stand there as objects of use, the "table" with its "books", the "drinking glass", the "vase", the "piano", etc. These value-characteristics and practical characteristics also belong *constitutively to the objects "on hand" as objects*, regardless of whether or not I turn to such characteristics and the objects[1].

I am specifically interested in the way in which Husserl suggests that we have direct intuitions of values in the same way we have direct intuitions of things[2]. Every object/thing (whether it be physical, psychic, a state of affairs

[1] Husserl E., 1998, p. 53.

[2] Setting aside what Husserl addresses as practical characteristics which have been dealt with extensively and exhaustively by Heidegger, Husserl hones in on a very peculiar aspect of the experience of things.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

or a concept) is accompanied by a direct intuition of its value[1]. We can further clarify these value characteristics by calling them the "*affective form*" of the experience. Now, at first glance, it may seem difficult or counter-intuitive to create a separation between objects and their value. However, it is my contention that, in practice, we do in fact separate values and things regularly, so much so that it may be better to say that things are found inside values rather than values being discovered inside of things.

Let us take an example of a bride that has gone out to choose her wedding dress. Before going to the shop she knows that she is looking for a beautiful dress. She does not have yet a clear vision of how the dress will look, but she knows she wants the dress to be "classic and sophisticated". Choosing from a wide selection of dresses she looks for the one that she intuits to best suit her criteria. In this case we can see that the bride has a primary direct intuition of "beautiful", "classic" and "sophisticated" before she encounters the actual dress. It is clear her intuition of the value-quality is prior to her discovery of those value qualities in a particular dress. So we can see that objects and their affective-form, or value-qualities, can be separated phenomenologically as two different moments. In practice, we always encounter these two categories in a relationship, but in this relationship the objects have no primacy. The value-qualities have an autonomous presence of their own and, in practice, are often more dominant and present than the objects themselves. Sometimes the object is central and the value accompanies it marginally, and sometimes it is the other way around. Every experience of an object is accompanied by an explicit or implicit value, and every intuition of a value implies an object or objects that are associated with

[1] In *Ideas II* Husserl deals extensively in his own way with the phenomenological meaning of value qualities. See Husserl E., 1989, p. 6-27, 194-200, 223-231. Husserl understands values as rising in the noetic act of valuing, which is a direct act of active judgement of the given *noema*. Accordingly, the intuitive presence of the value that is given directly as part of the *noema* itself in other noetic acts, is part of a kind of *secondary noema* which already includes in it the past noetic acts of valuing. This description given by Husserl is problematic and in need of further investigation and clarification that will not be carried out here for the sake of presenting a whole and coherent picture of imagination, and will be dealt in a separate paper that is currently a work in progress. The analysis that I suggest below does not exactly contradict Husserl's own analysis but rather tries to clarify it. I argue that this "*past act of valuing*" changes its nature extremely when it becomes part of the *secondary noema* and does not appear as an act at all, but rather as *the experiential-affective form of the object*.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

it and can fulfill it. The important point is that we can focus our intention on either of the two separately.

My claim is that when we imagine something of any sort we actually intuit exactly these value qualities, or what I call "the affective form of the object". These value-qualities that can be intuited without the presence of an object, as I have just shown, are what remains of the experience of the object when we subtract the object's actual presence. When I see Paris in a film, Paris is not present in any way, I cannot see it, touch it or smell it at all, and all that I actually see are lights flashing on a screen. But I let these lights and colors manipulate me to imagine Paris and experience as if I am seeing this city. Paris is not present to me in any way — having no ability to sensually experience it, it is nothingness. And yet, Paris is present in a very direct way. I cannot see it or touch it, but I experience its beauty and its special flavor and style intuitively and immediately and directly.

These intuitive and directly given value qualities are what stand in the center of imagination, and they are what I describe as "the experience of the object". The direct intuition of value qualities is exactly what remains of the experience when the object itself is missing. Moreover, these value-affective qualities are the content of imagination. There is matter experienced here, but it is not the marginal, thought-like appearance of the object. The hyletic component that gives the act of imagining its intuitiveness is the presence of the value-affective qualities. It is through imagination that a self-same object becomes something completely distinct, specifically because the imaginative value structure through which we perceive that self-same object is utterly distinct. An act of terror can be experienced as horrifying and evil, but it can also be experienced, intuitively, as holy and sublime. These are not different reflective judgments of the same object but rather two directly differing intuitive experiences of value that cannot be reduced to thought.

The heart of my argument is that value-qualities are never actually perceived even though they are intuited directly. They are always imagined and only objects are perceived. Imagination's own meaning, *sui generis,* is the direct intuition of value-quality. Therefore, imagination is present in all of our experiences because all of our experiences are accompanied by direct imaginative intuition of their value. In the intuition of the value there is a marginal appearance of the object that is associated with it, and in the intuition of the object there is a marginal appearance of its value.

Take a moment and actively perceive the room in which you now sit. You will notice that at the center of your perceptual experience are the objects or persons in the room, its physical details and so on. These are the heart of the experience because they are present in an undeniable way. On

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

the margins of this perceptual experience are the value qualities you see in this state of affairs: is it boring, exciting, sophisticated or peaceful? These value-qualities exist on the margins because you are intuitively aware of their subjective quality. You have the ability to shift your attention and focus on other aspects of what is happening, and by this radically change your experience. Sometimes these value qualities change by themselves; what was peaceful can become disturbing. Yet the details of the room remain solid and unchanging by these shifts. These changes of attitude do not change the perceptual experience at all. It remains solidly identified with the consistency of the objects. We perceive the same thing but *experience* it in a different way. In imagination, on the other hand, the value-nature of the imaginative object is at the center of the experience. These value-qualities actually appear as more solid than its actual features. Try to imagine a view and you will find that the general attitude to this view is a lot clearer than any detail of the image. It is, first and foremost, beautiful or scary, joyful or sad and only then is it detailed in a specific way. The details of this image can shift but we will not see it as a change of experience until the affective aspect will change. Imagining a pastoral field stays the same experience if there are birds there or not, if there is a farm-house on the horizon or not, or if the field is a field of wheat or barley or flowers. The objects keep changing in an undetermined fluidity that does not disturb our imaginative experience, but is rather a part of its nature. But if, however, the experience of the field becomes frightening and upsetting, the imaginative experience will totally and abruptly change.

I believe that this phenomenological structure also helps us explain exactly why we are so drawn to and tempted by virtual and imaginative experiences. In the case of virtual or imaginative experience, we are focusing not on objects but on their affective value, which is exactly what makes them interesting to us in the first place. If we were to understand imagination through its objects only, which give themselves as nothingness and absence, it is difficult to explain the strong positive appeal imaginative experience has for us. We are drawn to imagination and virtuality not as an escape (although it often has that element), but rather because they bring us directly into contact with the affective-value quality of things. These value-affective qualities are what we seek in things and they constitute our intimate relationship of value with the world. Therefore, when we have a purely imaginative experience, we stand in a direct relationship with all the aspects that make something affectively important to us. If we take for instance a character in a movie, its imaginative presence is always less rich in detail and presence than an actual person, but on the other hand, the value-qualities we see in him are a lot more distinctive and present than a real person. The character is a

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

construct of value qualities because he is imaginative, while a real person always exceeds all the value constructs we may see in him. In the case of a film, the intuitive appeal is precisely that we are able to experience the character as a pure relation of value without all the distracting interruptions of his actual existence.

Returning now to the difference between imagination and perception, it is not simply that they have an opposite phenomenological structure. Values and objects are two essential moments of experience and they stand in a dialectical relationship with one another. Values and objects are two kinds of intentional attentions that can be focused on creating different relations between them. We intensively analyze the material components of the objects, looking for the structures that construct the world of things, but things are not all that inhabit our experience. Our world is as much a world of values as it is a world of things. Therefore, our world is constituted not just in perception and thought but also in imagination, and therefore, this world possesses an imaginative structure no less than it possesses scientific facts.

An important consequence of this analysis of imagination is the understanding that value qualities are not found in objects inherently but are only associated with them. The value qualities seen in objects are the object's "imaginative nature", and they subsist in the objects through imaginative association and expectation. When imagining an object I am revealing the way I expect the object to affect me. This connection between the object and value does not occur when we intend the object itself, rather the connection between object and value occurs through the mediatory intention of how it is, or how it would be, to experience that object. What this means is that we can effect a change in the value nature of an object, without altering the object itself in any way, but rather, by changing its imaginative structure. A perfect example is found in a technique known as rebranding. If you want to rebrand Pepsi in relation to Coca-Cola, you change the imaginative nature of Pepsi. This is what Pepsi did in 1984 with its Michael Jackson "Pepsi Generation" commercial[1] linking youth, ethnicity, and excitement – all imaginative qualities, as an essential part of the associative value nature of Pepsi. Not only was Pepsi brand significantly altered but the value of Coke was also transformed by this move: if Pepsi was youth and energy, Coke was becoming old and dull. Of course, rebranding is only one example, it is a specific application of the way imagination functions, with its centrality based on direct intuition of value-qualities. The key is that in imagination we are not

[1] https://www.youtube.com/watch?v=po0jY4WvCIc

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

dealing with objects, only with value-qualities. The objects appear but only marginally, and only insofar as they are anchored by their unique value structure.

Conclusion

I have suggested here a phenomenological analysis of imagination that reveals the experience of value and its association with objects at its center. The result of these peculiar connections between objects and value, that vary from culture to culture and from individual to individual, is the value structure of the world. The value-laden way in which the world is structured for us is essentially what guides all of our judgements. I term these value structures *imaginative structures*, as the relationship between values and objects is always, as I have tried to show, constituted in imagination. Imaginative structures are a new tool for analyzing the way objects are valued and experienced in different contexts. Understanding that things values are their imaginative nature allows us to reflect on the diverse ways in which these structures vary. Human thought, by nature, is unaware of its own imaginative structure and views the value infrastructure it sees in the world as actual (as inherent in the objects themselves). Naturally, the values that constitute the world of an "other" that contradict my own values are "wrong". These opposing value structures are regarded as non-actual and are, at best, deemed errors and at worst deemed willful and evil manipulation. The paradigm of imaginative structures understands that there is no transcendent value in the things themselves. Value is always a specific way of "dreaming things". This consciousness can open a path for deeper inter-cultural understanding and communication as well as pave the way for analyzing various imaginative relations through differing value structures. Imaginative structures name the specific value constructs and configurations that shape human experience and have the potential to be used in a wide range of interdisciplinary research in the areas of culture, politics, gender, art, social theory and psychology to name a few.

It is my hope to continue the research of imaginative structures specifically in the context of ethics. If it is the case, as I have suggested, that there is no essential relationship between things and values, but rather that the value of things comes from the imaginative structure that things inhabit, ethical discourse must turn to deal more with the way value is constructed than with the way specific objects are valued.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

References

Bernet Rudolph, "Unconscious Consciousness in Husserl and Freud", *Phenomenology and Cognitive Sciences*, Volume 3, 2002, p. 327-351.

Casey Edward. S., "Sartre on Imagination", in P. A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Jean Paul Sartre,* La Salle, Illinois, Open Court Publishing, 1981, p. 167-178.

Casey Edward. S., Behnke E. A. & Kanata S., "Imagination", in *Encyclopedia of phenomenology*, Dordrecht, Springer, 1997, p. 340-344.

Casey Edward. S., *Imagining - a Phenomenological Study*, Indiana, Indiana University Press, 2000.

Clayton Cam, "The Psychical Analogon in Sartre's Theory of the Imagination", *Sartre Studies International*, 7(2), 2011, p.16-27.

Husserl Edmund, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy – First Book*, Engl. tr. Kersten F., The Hague, Martinus Nijhoff Publishers, 1998.

Husserl Edmund, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy – Second Book*, Engl. tr. Rojcewicz R. & Schuwer A., Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1989.

Husserl Edmund, *Phantasy, Image Consciousness and Memory (1898-1925)*, Engl. tr. Brough J., Dordrecht, Springer, 2005.

Jansen Julia, "On the Development of Husserl's transcendental Phenomenology of Imagination and its use for Interdisciplinary Research", *Phenomenology and Cognitive Sciences*, Volume 4, 2005, p. 121-132.

Merleau-Ponty Maurice, *The Visible and the Invisible*, Engl. tr. Lingis A., Evanston, Northwestern University Press, 1968.

Ricoeur Paul, "Sartre and Ryle on Imagination", in P.A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Jean Paul Sartre,* La Salle, Illinois, Open Court Publishing, 1981.

Sartre Jean Paul, *Imagination: a Psychological Critique*, Michigan, 1972.

Sartre Jean Paul, *The Imaginary*, Engl. tr. Webber J., London and New York, Routledge, 2004.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XIII 2, 2017 (Actes 10), p. 68-90
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

Vies et morts de l'imagination : La puissance des actes fantômes

Par ANNABELLE DUFOURCQ
Radboud University, Nijmegen

Résumé Imaginer consiste-t-il en un acte ou en une catastrophe ontologique, l'inévitable dissolution de l'être, l'expérience de la mort au cœur de la vie ? Partant des deux versions de l'imaginaire définies par Blanchot, je propose avec Husserl une troisième voie, celle de l'imagination comme dialogue avec des actes fantômes. Il y a bien chez Husserl une théorie des actes d'imagination, mais également la mise en place d'une conceptualité permettant de penser la dimension ontologique de l'imaginaire : la phénoménalité de la chose même implique le pouvoir de paraître en image, à la fois ici et là, présente et absente, flottante. Et cette modalité d'être est cruciale dans le cadre d'une philosophie dont l'un des thèmes clefs est celui de la mort et de la résurrection du sens. Toutefois dans l'approche phénoménologique husserlienne il n'y a pas de mort absolue et c'est bien plutôt une ontologie des fantômes qui voit le jour.

Introduction

Cet article trouve son origine dans une réflexion inspirée par le thème et l'argumentaire du présent colloque. C'est cette notion d'acte qui est au cœur de mon questionnement. Qu'est-ce au juste que l'acte d'imagination ? Mais, avant cela : faut-il penser l'imagination *d'abord* comme un acte ?

Que se passe-t-il au juste dans l'image ou lorsque j'imagine ? Blanchot définit deux voies possibles, deux modes de l'image dans *L'espace littéraire* (« Les deux versions de l'imaginaire »). D'abord la face rayonnante et heureuse de l'imaginaire : l'image redonne vie à l'objet disparu et toutes les puissances de distanciation et de déréalisation sont mises au service d'un

procès d'idéalisation. « Le reflet ne paraît-il pas toujours plus spirituel que l'objet reflété ? N'est-il pas de cet objet l'expression idéale, la présence libérée de l'existence, la forme sans matière ? »[1]. Il y a déjà abstraction dans et par l'image d'un corps glorieux et d'un esprit traversant les incarnations. Mais un discret écœurement pointe déjà, une tragédie également. Apparaît ici la deuxième version de l'imaginaire. La dissolution, l'effondrement qui étaient à l'œuvre en arrière-plan et sous une forme très contenue dans cette première version apollinienne, excèdent en fait cette forme et, si le sujet imaginant peut avoir l'impression de jouer avec eux, d'en faire usage, il devra aussi pressentir que ce qui se profile le transcende infiniment : c'est l'insaisissable, le nulle part. C'est aussi le « rien »[2], le néant. Où est le roi dont je contemple le portrait ? Ici et ailleurs, ni ici ni ailleurs vraiment, descellé, disloqué, en porte-à-faux, nulle part vraiment. L'objet dans son image apparaît sur fond d'un processus de perte de soi, perte d'ancrage, d'identité, de substance et d'être tel que, même si cet objet dans l'image est bien, certes, encore là, il se dévoile comme n'étant pas de droit toujours pleinement là, pleinement lui-même, et donc surgi du non-sens.

Les deux versions de l'imaginaire sont ainsi les suivantes : l'éloignement au service du mieux voir et du mieux connaître la chose ou « l'éloignement au cœur de la chose »[3], la chose dévorée par l'éloignement, rongée par son image. L'image nous dit que la chose peut disparaître, n'être plus que quasiment là, donc, qu'elle a toujours été minée, qu'elle n'a jamais été vraiment complètement là. S'ensuit une analyse de l'image sur le modèle du cadavre : le cadavre est ici, pesamment présent en ce lieu, mais pour nous dire l'horreur de l'absence « image insoutenable et figure de l'unique devenant n'importe quoi »[4] : « Le cadavre n'est pas à sa place. Où est-il ? Il n'est pas ici et pourtant il n'est pas ailleurs ; nulle part ? C'est qu'alors nulle part est ici »[5].

Ce que ces analyses de Blanchot mettent admirablement en évidence c'est que l'image ne suit pas l'objet[6], mais renvoie à une négativité ontologique qui précède l'objet et qui rend également possibles les actes d'imagination. Si, dans la première version de l'imaginaire, il est encore question de l'acte d'imaginer — le sujet s'approprie l'écart, l'irréalisation, pour mieux penser

1 M. Blanchot, *L'espace Littéraire*, Paris, Gallimard, 1955, p. 268.
2 *Ibid.*, p. 271.
3 *Ibid.*, p. 268.
4 *Ibid.*, p. 270.
5 *Ibid.*, p. 269.
6 *Ibid.*, p. 133.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

le monde : nous tenons à distance des choses pour en disposer —, dans la seconde version « la distance nous tient »[1]. « L'image *est* [alors] le moment de la passivité »[2], c'est la « pure passion de l'indifférence »[3] qui l'emporte : non plus « négation vivifiante » mais « pesanteur »[4] et chute abyssale vers l'indéterminé.

On trouve ici véritablement l'antithèse de la notion d'acte d'imagination. L'antithèse radicale, trop peut-être. J'ai repris l'introduction par Blanchot de concepts tels que ceux de néant, de rien, de nulle part, de destruction, de pure passion (passivité) et de mort. Cette grille conceptuelle de lecture de l'imaginaire me semble en fait fortement problématique : je ne suis pas sûre qu'elle soit la plus adéquate pour décrire l'imagination et l'imaginaire. Ne serait-ce que, comme Blanchot lui-même l'écrit à la fin de ce chapitre, parce que chaque version de l'imaginaire est l'envers de l'autre et porte l'autre à son envers ou son horizon (*l'ambiguïté* dit Blanchot et non l'une *ou* l'autre[5]) : de sorte qu'il n'y aurait pas de *pure* passion et que les morts sont aussi vivants.

C'est précisément sur ce point qu'une approche phénoménologique peut être particulièrement éclairante.

On trouve dans le champ phénoménologique un travail riche et profond sur l'ontologie de l'imaginaire : chez Sartre évidemment, Merleau-Ponty, Fink, Richir, mais aussi, je vais essayer de le montrer, chez Husserl. Dans le présent article, je souhaite ainsi d'abord démontrer qu'une réflexion phénoménologique sur l'acte d'imagination conduit nécessairement à l'élaboration d'une réflexion sur l'être d'une phénoménalité qui se donne aussi en image, autrement dit, comme le soulignera Blanchot, qui meurt, s'étiole, et, aussi, ressuscite sans cesse.

D'autre part, le second apport crucial de la phénoménologie à cette question de la vie et de la mort des choses en image tient, me semble-t-il, dans le dépassement de la radicale opposition entre vie et mort. Très vite pour Husserl le problème de l'imagination est celui du mélange entre présence et absence, de la *presque*-mort du sens et de sa toujours possible résurrection, de l'éternel retour des morts, plus exactement et par conséquent : des fantômes.

---

1 *Ibid.*, p. 274.
2 *Ibid.*, p. 275.
3 *Ibid.*
4 *Ibid.*
5 *Ibid.*, p. 276.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Mon propos sera donc de montrer que la réflexion phénoménologique sur l'acte d'imagination, particulièrement déjà chez Husserl, conduit à une ontologie qui atténue la portée de ce terme d'acte, mais également, d'autre part, à une ontologie des fantômes (une hantologie avant l'heure, comme il se doit). Il ne s'agit pas tellement de rompre avec le concept d'acte d'imagination mais plutôt de le penser en dialogue essentiel avec un imaginaire ontologique et une imagination anonyme.

Comment passe-t-on d'une phénoménologie de l'imagination, d'une description phénoménologique des images et des actes imaginants à une ontologie de l'imagination dans les choses et qu'est-ce que cela signifie exactement ? Pourquoi une ontologie des fantômes plutôt que du néant ? Je commencerai par étudier la description phénoménologique de la présence/absence des êtres dans l'imagination. Puis je montrerai que la pensée husserlienne de l'imagination recèle une tension entre une conception en termes d'actes, disons transcendantale, centrée sur la présence et une conception qui découvre le soubassement de passivité de toute imagination et nous met sur la voie d'une ontologie de l'imaginaire. Enfin, dans la dernière partie de cet article, j'expliquerai pourquoi, selon moi, il faut concevoir la dimension ontologique fantomatique de toute chose, condition de possibilité de nos actes d'imagination, comme un ensemble d'*actes* fantômes et une imagination anonyme, plutôt que comme une indétermination ou une ambiguïté en soi ou comme un néant abyssal.

1. Description phénoménologique de la présence/absence des êtres dans l'imagination

C'est désormais un pan de la philosophie de Husserl qui est bien connu. J'insisterai de façon synthétique, sur deux points: avec l'imagination il s'agit de penser une certaine forme de présence de la chose imaginée, mais également, d'autre part, une présence fluctuante.

Pour commencer, l'originalité fondamentale de la pensée husserlienne de l'imagination tient dans la thèse selon laquelle l'imagination est une intuition, thèse clairement avancée dans les *Recherches logiques*[1] puis reprise de façon constante dans les œuvres suivantes. Imaginer, selon

1 E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, *Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, en deux tomes, La Haye, Martinus Nijhoff, 1984, trad. fr. H. Elie, A. L. Kelkel et R. Schérer, *Recherches logiques,* Paris, P.U.F., 1959-1963, 5^{e} *Recherche*, § 44 et 6^{e} *Recherche*, § 14.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Husserl, n'est pas essentiellement viser un objet inexistant ou absent, ni seulement faire comme s'il était là, c'est *vivre* une *expérience* de quasi-présence qui atteint des formes culminantes lorsque, par exemple, j'éprouve, malgré moi, que le personnage dans le portrait me regarde[1].

D'autre part, Husserl entend également penser bien évidemment la différence entre imagination et perception, mais aussi une ample échelle de variations au sein même du registre de l'imaginaire. Celle-ci conduit de la quasi-présence fascinante, il faudrait même parler d'hyper-présence dans un certain nombre de cas[2], jusqu'à l'image abstraite, les symboles, hiéroglyphes et schémas manipulés par une pensée plus objectivante afin de re-présenter, à distance, l'objet-visé. Dans ce second cas, l'image apparaît plus clairement comme la cousine du signe (lequel est défini par Husserl comme absence d'intuition, absence de remplissement, visée à vide). Ainsi dans le cours de 1904-1905, premier texte du 23e tome des *Husserliana*, Husserl met à plusieurs reprises en avant la continuité entre signes et images : il place l'origine des signes dans les symboles, c'est-à-dire fondamentalement dans une relation de ressemblance avec l'objet désigné[3], et ajoute que, inversement, toute image tend à se dégrader en signe — c'est-à-dire en un renvoi à un objet qui lui est extérieur. L'image n'est pas présence de la chose-même et cette frustration finit par l'emporter, devient désir d'autres images ou d'une perception[4] ; l'on retrouve ainsi en elle le vide du signe. Reste que si la visée est vide, nous ne sommes plus en présence d'une *phantasia* ou d'une image : l'imagination consiste donc essentiellement dans la quasi-présence et, d'autre part, une quasi-présence susceptible de s'intensifier jusqu'à l'hyper-présence

1 E. Husserl, *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen, Texte aus dem Nachlaß (1898-1925)* (abrégé Hua XXIII), La Haye, Martinus Nijhoff, 1980, p. 30, trad. fr. R. Kassis et J.F. Pestureau, Millon, Grenoble, 2002, p. 72. Sur la notion de quasi-présence je me permets de renvoyer à mon ouvrage *La dimension imaginaire du réel dans la philosophie de Husserl*, Springer, Phaenomenologica, 2010, particulièrement la première section.

2 Je pense notamment aux cas qui seront particulièrement étudiés par Merleau-Ponty dans *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1960 : il arrive que les choses et les personnes acquièrent dans l'image, et notamment dans l'œuvre d'art, une présence plus intense, un rayonnement qui leur manquait dans leur présence perceptive, ainsi la sublimation du banal dans les natures mortes flamandes par exemple.

3 Hua XXIII, § 16.

4 Hua XXIII, § 25, p. 52-53 (tr. fr. p. 90-91) : « Celui qui ne se satisfait pas de l'intuitionner au-dedans peut bien se tourner vers une autre image, meilleure, ou une autre représentation intuitive ».

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

et de s'affaiblir au point de négliger ou manquer l'objet au profit de sa représentation.

C'est cette puissance d'intensification/atténuation, d'apparition glorieuse et de disparition qui est visée dans la thématique de vie et mort des images — ou des êtres dans leur image, mais cela va de pair. Les vies endormies (en anglais ou allemand *still lives*, *lebensstile*) sont ainsi des natures mortes en français. L'imaginaire collectif nous offre d'innombrables histoires d'images prenant vie, de statues qui saignent ou pleurent, de portraits hantés etc.[1] De même l'acharnement iconoclaste manifeste toujours, en filigrane, sa contrepartie : une vie *retorse* des images.

Avant de passer à la manière dont Husserl rend compte de cette quasi-présence et des vies, morts et résurrections des images — ainsi que des choses dans leur image —, je veux souligner que cette dynamique des images confère à l'imagination un rôle charnière spécialement dans la réflexion husserlienne pour laquelle la question de la vie et de la mort des idées est cruciale. En effet, tout d'abord, parce que la phénoménologie étudie les *vécus*, il lui faut comprendre comment le monde fait sens pour la vie, comme vécu et donc aussi comme vie, puisqu'il n'est pas question de le comprendre comme pur en soi, objet inerte, mais bien comme ce qui est intrinsèquement pour la vie et intrinsèquement le corrélat de la vie. D'autre part cette référence à la vie est cruciale chez Husserl en lien avec le problème de la sédimentation, autrement dit de la minéralisation des idées vivantes. Ce thème est au cœur de la *Krisis*, mais constitue l'un des motifs originels de la pensée husserlienne. Comment le sens a-t-il pu se perdre, autrement dit comment a-t-on pu oublier le monde de la vie au profit d'un monde objectif, saisi par l'attitude naturelle comme étranger à toute subjectivité ? Comme le soulignera Baudrillard dans *L'échange symbolique et la mort* : pour la science il n'est d'objet réel que mort[2]. La *Krisis* retrace l'histoire d'un positivisme mortifère et présente la phénoménologie comme retour à la vie :

> Combattons contre ce danger des dangers [Le naturalisme], (…) et nous verrons alors sortir (…) des cendres de la grande lassitude, le phénix ressuscité d'une nouvelle vie intérieure et d'un nouveau souffle spirituel, gage d'un grand et long avenir pour l'humanité : car l'esprit seul est immortel[3].

---

1 Cf. D. Freedberg, *The Power of Images*, The University of Chicago Press, 1989.

2 J. Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1976, p. 205 note.

3 « Kämpfen wir gegen diese Gefahr der Gefahren (…) dann wird (…) aus der Asche der großen Müdigkeit der Phoenix einer neuen Lebensinnerlichkeitdem und

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

La philosophie husserlienne est donc essentiellement confrontée au problème de l'intuition comprise comme susceptible de gagner ou perdre la présence, de mourir et de ressusciter. Autrement dit, ce qui constitue l'un des problèmes cruciaux de la phénoménologie husserlienne se joue au cœur du problème de l'imaginaire : une étude de la présence perceptive ne saurait être complètement suffisante et ne pourra pas fournir un paradigme ontologique opérant.

Pourtant il est tentant et c'est une tendance forte chez Husserl, d'exorciser tous ces fantômes en fondant une phénoménologie centrée sur l'intuition comme présence, donation adéquate, ou, en d'autres termes, le modèle cartésien du rapport à soi de l'Ego transcendantal comme saisie immédiate de soi-même. Dans cette version flamboyante de la phénoménologie, le phénoménologue parvient, grâce à l'épochè, en vertu d'un sursaut dont il détient seul l'initiative — autrement dit : un acte absolu — à vaincre l'engourdissement du sens, lequel est considéré comme n'ayant été qu'un effet de surface, une illusion, un accident, en quelque sorte un malentendu, un (étrange) oubli du sujet transcendantal par lui-même[1]. Il s'agit de retrouver le sujet transcendantal éternel (« l'esprit *immortel* »), mais l'étourderie passée d'un tel sujet devient dès lors une énigme. La thématique de la mort ou de l'assoupissement du sens exigerait plutôt que soit pris en compte un être capable de mourir et une phénoménologie par-delà l'opposition présence-absence. Et cela, me semble-t-il, peut être élaboré de façon très avancée à partir de l'étude husserlienne de l'imagination, à condition de surmonter l'hésitation entre une interprétation de l'imagination en termes d'acte ou comme mode d'être des choses.

Vergeistigung auferstehen, als Unterpfand einer großen en fernen Menschenzukunft: Denn der Geist allein ist unsterblich » (E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (*Husserliana* VI), édité par W. Biemel, La Haye, Martinus Nijhoff, 1954, p. 348, trad. fr. G. Granel, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Éditions Gallimard, 1976, p. 382-383).

1 La description, dans *Erste Philosophie*, d'une « autodissimulation (*Selbstverhüllung*) » du sujet transcendantal, d'un « me perdre dans le monde (*Mich-verlieren in die Welt*) », est ainsi particulièrement troublante et problématique. Cf. E. Husserl, *Erste Philosophie (1923-1924), Zweiter Teil : Theorie der phänomenologischen Reduktion* (*Husserliana* VIII), édité par R. Boehm, La Haye, Martinus Nijhoff, 1956, p. 77, trad. fr. A.L. Kelkel, *Philosophie première*, Paris, P.U.F., 1972, p. 107.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

2. Actes ou modes d'être ?

2.1. Phénoménologie des actes d'imagination

Husserl refuse de *fonder* la différence entre perception et imagination sur une différence de contenu comme le faisaient les psychologistes. Ces derniers confondent objet visé et contenu sensible[1], ils n'élaborent pas les notions d'acte intentionnel et de caractère d'acte (*Akt-Charakter*). C'est donc le contenu sensible qui porte à lui seul toute la différence entre perception et image. C'est alors de deux choses l'une. *Soit* l'on établit une différence de nature entre sensations et *phantasmata* (Phantasmen) (la hylé propre aux *phantasiai*) et l'on se rend alors incapable de comprendre qu'un *même* objet puisse être perçu ou imaginé[2]. *Soit* on considère que les *phantasmata* sont des sensations rémanentes mais affaiblies, ce qui rétablit une continuité entre perception et imagination mais remet en cause la fiabilité de la perception[3]. Tels sont les premiers arguments avancés par Husserl pour justifier l'idée qu'il faut impérativement penser l'imagination en termes d'actes, de modalité d'acte : il n'y a d'image que *pour* une certaine visée, un certain mode de l'appréhension qui accomplit une *Verbildlichung*, une mise en image[4].

Ainsi dans la représentation-de-*phantasia*, le contenu hylétique doit être absolument homogène à celui des perceptions : il s'agit simplement d'appréhender des sensations actuelles sur le mode de la présentification d'un objet qui n'est pas là. La *phantasia* est « *un* acte *de se présentifier (vergegenwärtigen) intérieurement* »[5]. Dans le § 22 de la 6e *Recherche logique*, Husserl définit la représentation-de-*phantasia* ou présentification, comme appréhension analogisante de contenus hylétiques présents : au lieu d'être porteurs de l'être en personne de la chose elle-même, ils sont saisis comme ressemblants simplement à l'objet.

De même concernant la *Bildbewusstsein* : dans le cours de 1904-1905, Husserl distingue l'image physique de l'objet-image qu'il définit comme « l'image spirituelle (*das geistige Bild*) »[6]. L'image physique est la chose présente ici et maintenant, la photographie, ce morceau de carton et quelques

1 Hua XXIII, § 3.
2 Hua XXIII, § 5, p. 10-11, tr. fr. p. 56 ; de même § 47 : Husserl s'oppose pour cette même raison à l'idée générale d'une différence abyssale entre *phantasma* et sensation.
3 Hua XXIII, § 5, p. 12, tr. fr. p. 58.
4 Hua XXIII. § 8, p. 16, tr. fr. p. 62.
5 Hua XXIII, p. 3, tr. fr. p. 50.
6 Hua XXIII, p. 43, tr. fr. p. 83.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

surfaces noires et blanches, grises ou colorées, la toile, les aplats de couleurs, etc. L'objet-image quant à lui est par exemple le petit personnage en noir et blanc qui apparaît dans l'image et me renvoie à mon ami Pierre. Le concept d'objet-image a d'abord pour fonction de souligner que le caractère d'image n'est pas une propriété qui serait déjà gravée, inscrite en soi dans les choses, mais un caractère constitué par un certain mode d'appréhension. Une simple chose physique ne peut en soi viser ou figurer autre chose et ce n'est pas parce qu'un objet ressemble à un autre qu'il est saisi *comme* son image : un jumeau n'est pas saisi normalement comme l'image de son jumeau[1]. Husserl insiste : l'image physique et l'objet-image ne sont absolument pas situés dans le même ordre de réalité. L'objet-image est ce qui flotte dans l'esprit, il est « *l'image propre de l'imagination* »[2]. L'image physique est matérielle et présente en chair et en os[3], tandis que l'objet-image « n'existe pas véritablement »[4], il est même défini comme un *néant* (*ein Nichts*)[5]. Ainsi Husserl aboutit à une conception phénoménologique de l'imagination comme acte : « *L'image ne devient image que grâce à la faculté qu'a un moi doué de représentation d'utiliser le semblable comme représentant en image de ce qui lui est semblable* »[6]. Et en effet, face à un tableau, conformément à cette approche en termes d'actes, il est bien vrai que je peux *ou bien* percevoir la toile et les couleurs *ou bien* les appréhender comme analogon représentant un paysage non actuellement perçu : il m'est possible de modifier mon acte.

On voit que cette théorie de l'imagination comme ancrée dans un acte d'appréhension et cette structure *Auffassung-Inhalt*, vont de pair avec une ontologie finalement classique et positiviste opposant présence et absence.

Le choix même du terme de *Vergegenwärtigung* témoigne de la primauté accordée par Husserl à la présence (*Gegenwart*) perceptive : la perception est l'expérience *originaire, protoexpérience (Urerfahrung)*[7]. La présentification serait donc une tentative pour re-produire une perception, tentative qui, du fait même de son caractère second et dérivé, serait vouée à n'accéder qu'à un ersatz de perception. Dans *Ideen I* Husserl la décrit également comme obscurcissement par rapport à l'intuition donatrice

1 Hua XXIII, p. 141, tr. fr. p. 164.
2 Hua XXIII, p. 19, tr. fr. p. 64.
3 *Ibid.* Et p. 506, tr. fr. p. 479.
4 « Wahrhaft existiert das Bildobjekt nicht », Hua XXIII, p.22, tr. fr. p. 66.
5 Hua XXIII, p. 110, tr. fr. p. 136.
6 *Recherches logiques*, 5e *Recherche*, Appendice aux § 11 et 20.
7 Voir notamment Hua III p. 11 et 70, tr. fr., p. 15 et p. 126.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

originaire[1]. Les *Leçons sur la conscience intime du temps* soulignent que la présentification, née d'un effort pour rappeler ou faire surgir ce qui n'est pas donné ici et maintenant, intègre un processus consistant à s'arracher à ce qui est présent et aller chercher du présent passé ou possible dans l'horizon des rétentions ou protentions[2]. Ce parcours défie en quelque sorte le cours du temps, lequel résiste et creuse, au sein même de la présentification, une distance irréductible : celle qu'il a fallu franchir et qu'il faut sans cesse franchir à nouveau pour rendre présent ce qui, décidément, ne l'est pas. La théorie de l'analogon est également corrélative de cette théorie de la reproduction : puisqu'on part d'une primauté de la présence, le seul moyen de rendre l'imaginaire quasi-présent, est de trouver un appui présent qui lui communiquera une présence par procuration.

Mais la compréhension de l'imagination comme étant essentiellement un acte soulève en fait plusieurs difficultés majeures, que Husserl affronte clairement à plusieurs reprises, ce qui le conduit me semble-t-il à avancer une théorie alternative beaucoup plus innovante.

2.2. De l'acte au mode d'être flottant des choses dans les images et phantasiai

La description centrée sur l'acte d'imagination se heurte à plusieurs problèmes et c'est précisément pour surmonter ces derniers qu'une conception alternative se fait jour.

Le premier problème majeur mis en valeur par Husserl est celui de l'affinité entre l'analogon et l'objet imaginé. Admettons que l'imagination, pour surmonter l'absence de son objet, consiste à s'appuyer sur un objet présent (analogon) pour viser un être absent, le présentifier au sens de produire

1 « Wir bevorzugten (…) die sinnlichen Anschauungen, insbesondere die von erscheinenden Realitäten, sowie die aus ihnen durch *die Verdunkelung* hervorgehenden und selbstverständlich mit ihnen durch Gattungsgemeinschaft vereinigten dunklen sinnlichen Vorstellungen » (Hua III, p. 284., tr fr., p. 392 : « Nous avons privilégié les intentions sensibles, en particulier celles qui portent sur des réalités qui apparaissent, ainsi que les représentations sensibles qui en procèdent par *obscurcissement* et qui de toute évidence leur sont unies par une communauté de genre »).

2 E. Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (1905-1910), édité par M. Heidegger, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Bd. IX, repris par Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 3. Auflage, 2000, p. 402-403 [36-37], trad. fr. H. Dussort, *Leçons sur la conscience intime du temps*, Paris, P.U.F., 1964, p. 60.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

une quasi-présence forcée et manquée. Une zone d'ombre demeure : comment comprendre l'origine de la relation entre l'analogon et le représenté ? Est-ce une relation instituée par le sujet, de manière complètement créative et arbitraire[1] ? L'on se demande alors de quelle façon l'analogon peut communiquer la moindre présence à l'imaginé et comment est possible une certaine présence intuitive de l'objet visé *dans* ce qui lui ressemble. D'autre part cette explication revient à nier le phénomène même de la ressemblance : je ne *décide* pas que le portrait *ressemble à* x. Je ne peux projeter n'importe quelle imagination sur n'importe quel support. Il y a là des forces d'association qui m'affectent. On se tient ici, j'y reviendrai, au niveau des synthèses passives, une forme d'actes, certes, en termes husserliens, mais d'un genre problématique. Pour Husserl, précisément, il n'est pas question de considérer la relation entre analogon et objet représenté comme externe et absolument arbitraire. Je cite, dans l'appendice V du cours de 1904-1905 : « le semblable (…) a tendance à empiéter sur le semblable, à coïncider avec lui »[2]. Il y a une « *tendance* à l'identification par coïncidence »[3], mais qui ne peut être qu'une « intention de coïncidence, mais *à distance* »[4]. Husserl avance donc ici l'idée d'une activité qui part des choses — idée que, je crois, il faut prendre au sérieux absolument — et, d'autre part, d'une ubiquité des choses qui déploient cette relation de ressemblance faisant d'elles plus qu'elles-mêmes et pourtant pas encore pleinement l'autre auquel elles

1 C'est la position que défend Sartre dans *l'imaginaire*, en mettant en avant les exemples adéquats de la rêverie projetant un visage dans les motifs du papier peint ou dans un nuage (*L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris, Gallimard, 1940, « Folio essais », p. 76-78).

2 « Ähnliches (…) hat die Neigung, sich mit dem Ähnlichen zu überschieben, zu decken » (Hua XXIII, p. 142, tr. fr., p. 165).

3 « eine Tendenz auf deckende Identifizierung » (Hua XXIII, p. 143, tr. fr. p. 166).

4 « Die Beziehung auf das Sujet ist da, ist partiell in Deckungsintention, aber mit Abstand » (Hua XXIII p. 142, tr. fr. p. 165 : « Le rapport au sujet[-image] est là, est partiellement dans une intention de coïncidence, mais à distance »). Voir aussi *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926)*, (*Husserliana* XI), édité par M. Fleischer, La Haye, Martinus Nijhoff, 1966, trad. fr. B. Bégout et J. Kessler avec la collaboration de N. Depraz et M. Richir, Grenoble, Ed. Jérôme Millon, 1998, p. 396 : « Si A éveille B "qui lui ressemble", sur le mode de la résonance, alors A et B entrent dans l'unité de ressemblance, qui est une unité de consonance ; bien qu'ils restent séparés ils fusionnent et entrent alors dans une sorte de recouvrement lointain » (« Wenn A das "ihm ähnliche" B weckt in der Weise der Resonanz, so tritt damit A und B in die Ähnlichkeitseinheit, und das ist eine Einheit der Konsonanz, das ist, sie "verschmelzen", sie treten, obschon gesondert bleibend, doch in eine Art Ferndeckung », Hua XI, p. 410).

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

ressemblent. Cela nous conduit déjà vers l'idée d'une imagination anonyme précédant l'acte d'imagination : « anonyme » parce que c'est une motivation immémoriale, « imagination » parce que ce qui se déploie alors n'est ni pleine identité, ni radicale différence. L'on comprend aussi pourquoi, alors, ce qui est motivé est bien ici une imagination, pas une perception. De même Husserl reconnaît dans le paragraphe 44 d'*Expérience et jugement* que toute comparaison active suppose un premier lien entre les objets, lien qui ne doit pas être créé *ex nihilo* par la comparaison :

> la comparaison comme activité, comme acte de contemplation relationnelle, comme va-et-vient actif du regard de saisie entre les membres de la relation, présuppose originairement une similitude ou une analogie « sensibles », un élément agissant dans la sensibilité avant toute saisie singulière et toute mise en relation. (…) Ce qui est donné dans le sensible exerce une stimulation, éveille l'intérêt inférieur qui se réalise dans la saisie singulière, et dans le parcours et le maintenir-ensemble des éléments rassemblés[1].

Il y a donc, il doit y avoir, une analogie — un lien au-delà de l'alternative identité/différence — en amont de l'activité du sujet.

La deuxième difficulté à laquelle se heurte une théorie de l'imagination comme étant fondamentalement un acte est directement liée au problème précédent. La distinction chose-image d'un côté, objet-image, sujet-image de l'autre (autrement dit appréhension perceptive — appréhension imageante) demeure artificielle. Nous ne pouvons pas vraiment isoler une appréhension purement perceptive de la chose-image. Husserl le reconnaît de façon très claire à plusieurs reprises : « Je ne peux même absolument pas, mettons que je le veuille, repousser de côté l'apparition de l'objet-image et ne voir simplement que des lignes et des ombres sur le carton »[2]. Par conséquent l'imagination part ici de la chose ; on doit admettre que, dans la présence perceptive de la photographie, du corps de l'acteur, du tableau, immanent à

1 « Das Vergleichen als eine Tätigkeit, als aktiv beziehendes Betrachten, aktives Hin- und Herlaufen des erfassenden Blickes zwischen den Bezogenen setzt ursprünglich voraus eine "sinnliche" Gleichheit oder Ähnlichkeit, ein in der Sinnlichkeit vor aller Einzelerfassung und Aufeinanderbeziehung Wirksames. (…) Das sinnlich Gegebene übt einen Reiz aus; es erwacht das Interesse niederster Stufe, Einzelerfassung und durchlaufende Zusammenhaltung zu üben » (E. Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik* (1929-1939), rédigé et édité par L. Landgrebe, Hamburg, Glaassen und Gloverts, 1948, p. 224, trad. fr. D. Souche, Paris, P.U.F., 1970, p. 227).

2 Hua XXIII p. 488, tr. fr. p. 464. Husserl concédait déjà cela dans l'appendice II, p. 161.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

cette présence perceptive, se trouve un processus de référence à un autre absent, plus exactement quasi-présent. C'est l'objet perçu même, la présence perceptive en chair et en os qui se développe d'elle-même dans une certaine partie de son être comme venue à la quasi-présence d'un nouvel être.

Husserl aboutit à une thèse semblable lorsqu'il affronte une troisième difficulté : phénoménologiquement parlant la description des vécus de *phantasia* ou des consciences d'images en termes de re-présentation, de médiation, de retard de l'imagination par contraste avec une présence perceptive demeurant plus authentique, n'est pas juste. Elle ne l'est pas *essentiellement*, puisqu'elle vaut seulement pour les cas d'imagination mourante ou abstraite. Husserl le note dès 1898 :

> Si nous sacrifions totalement à l'excitation d'une *phantasia* provoquée de façon vive, si, ainsi, nous nous mettons à vivre pleinement dans un monde phantasmé où les *phantasiai*, par leur enchaînement pertinent, leur exceptionnelle vivacité, leur plénitude individualisée, leur constance, leur indépendance ne le cèdent guère aux apparitions de la perception normale, là il n'y a rien à remarquer d'une fonction représentative des apparitions[1].

La même description phénoménale vaut d'ailleurs pour les images physiques, ainsi, à propos de *L'amour sacré et l'amour profane* du Titien : « Je n'ai plus alors de sentiment d'impropriété quant au figuré, ce qui m'y intéresse *c'est là, ce n'est pas indirectement représenté* »[2]. La quasi-présence est d'un type absolument inédit, ce que l'on n'arrive pas à comprendre si on veut en faire une re-production. Non seulement parce que Hamlet ne saurait être puisé dans mes rétentions ou dans mes protensions, il ne m'attend pas dans mes souvenirs ou mes anticipations de l'avenir, mais aussi plus essentiellement parce que, même si la présence d'Hamlet avait été effectivement vécue dans le passé, son voyage à travers l'espace et le temps jusqu'à la quasi-perception actuelle serait en soi une forme nouvelle et étonnante de ladite présence. La

1 « Wenn wir uns dem Reize lebendig erregter Phantasie ganz hingeben, uns in eine phantasierte Welt so recht einleben, wobei die Phantasien durch ihren sinnvollen Zusammenhang, durch die ausnehmende Lebendigkeit, individualisierte Fülle, durch Stetigkeit und Selbständigkeit den Erscheinungen der normalen Wahrnehmung kaum nachstehen; da ist von einer repräsentativen Funktion der Erscheinungen (...) nichts zu merken » (Hua XXIII, p. 119, tr. fr. p. 144). La même idée est exposée dans le § 8 de l'Appendice 1.

2 « Ein Gefühl der Uneigentlichkeit hinsichtlich des Dargestellten gar nicht aufkommt. Was mich dabei interessiert, *das ist da, das ist nicht indirekt vorgestellt* » (Hua XXIII, p. 155, tr. fr. p. 177; nous soulignons).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

présence distante imaginaire est inédite, elle vient compléter la notion générale de présence que l'expérience perceptive était en fait très loin d'avoir achevé d'explorer et d'élucider. C'est un nouveau mode de présence qui est donc en cause. Concernant la manière exacte de définir celui-ci, Husserl ne nous donne que des pistes. Une idée récurrente est que l'être imaginaire, quoique spatial et temporel, ne trouve pas d'ancrage dans le temps et l'espace objectifs. Il est impossible de situer le centaure dans cet espace actuel ou même dans un autre espace en un point qui pourrait être atteint par une voie déterminée débutant ici[1] : il se tient dans un temps et un espace parallèles. Sa présence est flottante : *es schwebt mir vor*[2]. Mais ces mondes parallèles font irruption dans l'actuel et perturbent la présence perceptive. Ils prennent donc la forme d'une nouvelle dimension de déphasage, de démultiplication et d'ubiquité au sein de notre monde. L'expérience imaginative n'est pas visée de la chose imaginaire sur fond de présence perceptive intacte, elle est bien plutôt la découverte d'une nouvelle dimension de la présence.

Ainsi Husserl insiste également à plusieurs reprises sur l'étrange concurrence non-frontale qui se noue entre l'imaginaire et le perçu : il n'y a pas contradiction entre le blanc perçu de cette tasse et le rouge imaginé de cette tasse, mais ils ne cohabitent pas pour autant de façon complètement pacifiée, le rouge peut aussi me captiver et m'entraîner dans un monde imaginaire de telle façon que le blanc passera complètement en arrière-plan, exactement comme lorsque je lis un roman captivant, ma situation ici dans ce fauteuil et les conditions triviales de ma propre vie s'éloignent infiniment : le retour à la réalité passe par un moment de malaise et, comme une oscillation, c'est une surimpression de deux mondes, un phénomène de basculement.

D'autre part ce basculement a bien lieu dans le monde et est une étrange potentialité des choses de ce monde, particulièrement exploitées dans les images physiques : dans une théorie de l'image qui n'est pas compatible avec celle de la représentation, Husserl parle de l'image physique, particulièrement du théâtre en ces termes : « Du point de vue du procédé, du rendu théâtral visé, de la composition nous disons : certaines choses s'avèrent propres à provoquer une double appréhension perceptive (*doppelte perzep-*

1 « Phantasmer [phantasieren] un A (...) veut dire laisser flotter (*vorschweben lassen*) cet objet, c'est-à-dire le laisser apparaître comme étant là lui-même (...). Mais bien sûr pas comme étant maintenant, comme étant là dans mon environnement de maintenant ! » (Hua XXIII, p. 174-175, tr. fr. p. 196).

2 Sur le concept de flottement, nous renvoyons à notre ouvrage *La dimension imaginaire du réel dans la philosophie de Husserl*, op. cit., p. 98-105.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

tive Auffassung) »[1]. Le présent et la présence actuelle peuvent brusquement se dédoubler. Hamlet prend vie sur scène et nous l'imaginons non pas en utilisant le spectacle comme support, mais *entraînés* par le jeu de l'acteur : nous voyons et entendons Hamlet *à même* le corps, les paroles, les gestes de cet acteur. Hamlet n'est pas ailleurs, il n'est pas dans notre imagination, il n'est pas nulle part, il n'est pas un néant ; ce sont toutes les personnes et les objets sur scène qui se métamorphosent. La seule différence avec des expériences purement perceptives est, affirme Husserl, que nous ne *posons* pas de croyance en leur existence, ni non plus en leur inexistence, en fait *nous nous abstenons,* l'expérience est « neutralisée »[2], non en vertu d'une décision arbitraire mais suivant une motivation portée par une certaine anomalie du spectacle[3].

Résumons : alors que la présence perceptive prétend me donner des objets clairs et en soi, la perception étant essentiellement liée à la croyance naturaliste, la présence flottante des images se livre essentiellement comme irruption d'un jeu sur des mondes parallèles, ou encore comme découverte d'un monde ontologiquement multidimensionnel.

Mais il faut encore accomplir un pas supplémentaire : en fait, ce flottement est une dimension ontologique de tout être. Tout en analysant la signification d'une telle thèse, je vais m'interroger dans la dernière partie de cet article sur le statut qu'il faut donner aux actes et à la passivité dans ce qui se profile comme une étrange imagination anonyme dans les choses mêmes.

3. Imagination anonyme et actes fantômes

Il est, me semble-t-il, extrêmement frappant de constater que, chez Husserl, le champ lexical de l'imaginaire (*Phantom*, *Schema*, *Abschattungen*, *Schwebung*…) s'invite régulièrement dans les textes où les actes imaginaires

1 Hua XXIII, p. 517, tr. fr. p. 488. Il s'agit d'une *Perzeption*, pas d'une *Wahrnehmung,* autrement dit, selon la terminologie husserlienne, l'objet est présent en chair et en os sans qu'advienne toutefois quelque prise de position, quelque croyance relative à cet objet (Hua XXIII, p. 466).

2 Hua XXIII, p. 515, tr. fr. p. 487.

3 Dans le cas des photographies ou des tableaux, les objets et personnages présentés, le plus souvent minuscules et de toute façon en deux dimensions, sont aisément perceptibles comme « anomaux » (Hua XXIII, p. 488, trad. fr. p. 464). Dans le cas du théâtre, la cérémonie du spectacle fait que par exemple je ne suis pas supposée monter sur scène pour utiliser les objets qui s'y trouvent, la table n'est plus une table « servant à quelque chose » (Hua XXIII, p. 518, trad. fr. p. 489).

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

ne sont plus l'objet d'étude spécifiquement visé, mais où il est question de perception, du monde de la vie ou de la présence d'autrui par exemple. Je veux montrer dans cette dernière partie qu'il est légitime de parler d'une *imagination anonyme* à l'œuvre au niveau ontologique. J'expliquerai pourquoi, en choisissant de parler d'imagination anonyme ou d'actes fantômes encore au niveau ontologique, je maintiens une référence — qui ne peut que sembler problématique — à une faculté mentale d'imagination.

3.1. Les choses flottantes du monde de la vie

L'idée est clairement formulée dans la *Krisis* :

> Les choses du monde ambiant intuitif se tiennent d'une façon générale, et pour toutes leurs propriétés, dans une certaine oscillation autour du type pur ; leur identité avec elles-mêmes, leur être-égal-à-soi-même et leur durée temporaire dans une égalité, ne sont que des à-peu-près, de même que leur être-égal à d'autres choses[1].

> Dans la vie de l'expérience pré-scientifique (…) ce que nous nous approprions en tant que connaissance du même, (…) reste inévitablement quelque chose qui flotte dans l'à peu près (*ein im Ungefähren in Schwebe Bleibendes*)[2].

Partons du concept d'*Abschattung*, d'esquisses : si la phénoménalité appartient à l'être — ce à quoi conduit en effet le rejet de la distinction kantienne entre phénomène et chose-en-soi — il me semble nécessaire d'intégrer le flux d'esquisses à l'être même des choses. Les textes d'*Ideen I* ne soutiennent pas tous cette thèse, et il importe en effet de distinguer la chose de ses esquisses. La chose ne coïncide avec aucune des esquisses en particulier. Elle est située dans l'espace objectif et saisie comme ne changeant pas alors

1 « Die Dinge der anschaulichen Umwelt stehen ja überhaupt und in allen ihren Eigenschaften im Schwanken des bloß Typischen; Ihre Identität mit sich selbst, ihr Sich-selbst-Gleischsein und in Gleichheit zeitweilig Dauern ist ein bloß ungefähres, ebenso wie ihr Gleichsein mit anderem » (E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (*Husserliana* VI) (1936), édité par W. Biemel, 1954, La Haye, Martinus Nijhoff, p. 22, trad. fr. G. Granel, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976, p. 29-30).

2 Hua VI, p. 357, tr. fr. p. 394.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

que les esquisses sont des vécus et changent sans cesse. Soit, mais ce sont les esquisses qui font signe les unes vers les autres et vers l'objectivation d'une chose apparaissant comme en soi à l'attitude naturelle. Husserl lui-même utilise des formules tout à fait frappantes : c'est bien la chose qui *s'*esquisse, « Das Ding sich "Abschattet" »[1].

> Toute réalité (…) se fait connaître peu à peu dans la perception qui la prend pour thème, tandis qu'elle se figure continûment (*selbst da kontinuierlich darstellt*) comme étant là dans son ipséité (…) se déployant dans ses notes, ses moments quidditifs singuliers ; ceux-ci, de leur côté, sont également présents à la conscience comme se figurant en eux-mêmes (*sich selbst darstellende*), mais comme ayant précisément le sens de moments dans lesquels la réalité en question s'indique en ce qu'elle est (*sich zeigt als das, was es ist*)[2].

La dimension de distance et d'inadéquation sont précisément l'élément constitutif essentiel d'une présence authentique, *en chair et en os*, de la chose même, *dans sa transcendance.*

Si la chose se tient dans cette oscillation entre esquisses, et dans ce flottement entre le flux des facettes apparentes et chose objectivée en horizon, alors il faut admettre qu'elle intègre un abîme d'indétermination et est également intrinsèquement riche d'avenir. Et, qui plus est, d'un avenir ouvert puisque, d'une esquisse à l'autre, ce n'est jamais une loi absolue, nécessaire, parfaitement claire qui nous est donnée et permettrait de définir à l'avance toutes les esquisses possibles au sein desquelles la chose pourra se profiler : la transcendance de la chose va de pair avec cette incomplétude de la loi d'enchaînement des esquisses[3].

De même, dans *Chose et Espace* et *Ideen II,* Husserl étudie la manière dont, partant d'un flux d'esquisses ouvert, se forme la chose objectivée. Il

---

1 *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch : Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (*Husserliana* III), (1913) édité par W. Biemel, La Haye, Martinus Nijhoff, 1950, p. 97, trad. fr. P. Ricœur, *Idées directrices pour une phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1950, § 42, p. 136 (et déjà p. 93, trad. fr. p. 132).

2 *Erfahrung und Urteil*, op. cit. p. 30, tr. fr, p. 40.

3 « Die Zukunft ist das Reich des Unbekannten, und als das ist es zunächst *kein Reich des Ansich*, kein Reich wahrer und in ihrer Wahrheit dem Ich vorgegebener Gegenständlichkeiten, sondern ein Reich der *Unbestimmtheit* » (Hua XI, p. 212, nous soulignons, trad. fr. *De la synthèse passive*, op. cit. § 46, p. 270 : « Le futur est le domaine de l'inconnu, et, comme tel, il n'est de prime abord *ni le domaine de l'en soi*, ni le domaine des objectités vraies et prédonnées au moi dans leur vérité, mais un domaine de *l'indétermination* »).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

distingue une couche plus profonde de la chose, qu'il nomme son fantôme ou schéma, et la couche de l'être réel objectif. « Nous n'édifions ici que la chose dans sa couche inférieure (fantôme) »[1]. De même dans *Ideen I* : « Toute apparence de chose enveloppe nécessairement en soi une couche que nous nommons le schéma de la chose »[2]. Ricœur ajoute en note : « C'est ce que *Ideen II* appelle "le fantôme" ». Toute chose est d'abord un fantôme, c'est-à-dire une certaine cohérence, ligne de cohérence qui se dessine, que le sujet le veuille ou non, dans une série d'esquisses, mais sans que l'on puisse encore bien délimiter les propriétés de la chose telles qu'elles se manifesteront à l'avenir. Certes on apprend à circonscrire de façon de plus en plus nette la chose qui reste la même alors que ses apparences changent, mais cela ne se fait que via une construction empirique qui demeure en fait toujours en chantier et sujette à révision. Ainsi, par exemple, la lumière change sans cesse, les perspectives aussi, mais je suppose que cette feuille de papier reste elle-même et que seule son apparence change. Pour que les modifications de l'apparence ne soient pas perçues comme altérations de la chose même, il faut que ces changements soient attribués à une transformation advenue dans l'un des objets du contexte auquel appartient cette chose[3]. Il faut qu'une relation de dépendance *constante* ait été observée entre les changements de l'éclairage ou de la position de mes yeux par exemple et les changements de l'apparence de l'objet (la feuille de papier). Une loi de relation causale peut alors être établie. L'objet enraciné dans le réel grâce aux relations causales devient discernable d'une pure illusion, il cesse d'être un fantôme[4]. Husserl parle de *fantôme* dès lors que l'on ne parvient pas à opérer une telle mise en ordre de l'expérience, de sorte qu'il est impossible de savoir si c'est la chose ou son apparence qui change : les deux registres coïncident. Le fantôme *est* un flux d'apparences changeantes et, du coup, imprévisibles, tandis que la chose réelle est supposée subsister sous le cours capricieux de ses apparences. Mais ce cadre formel de l'objectivation est dessiné peu à peu par

1 « Wir hier genau besehen nur das Ding nach seiner untersten Schicht (Phantom) aufheben » (*Ding und Raum, Vorlesungen, 1907* (*Husserliana* XVI), édité par U. Claesges, La Haye, Martinus Nijhoff, 1973, p. 339, trad. fr. J.F. Lavigne, Paris, P.U.F., 1989, p. 392).

2 *Ideen I*, op. cit., p. 506 (« jede Dingerscheinung notwendig in sich eine Schicht birgt, die wir das Dingschema nennen », Hua III, p. 370).

3 *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch : Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (*Husserliana* IV) (1912-1917), édité par M. Biemel, La Haye, Martinus Nijhoff, 1952, p. 42, trad. fr. E. Escoubas, Paris, P.U.F., 1982, p. 72-73.

4 *Ibid.*, p. 41, tr. fr. p.72.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

les comportements concordants des fantômes eux-mêmes et par leurs corrélations, ces lois se forment donc au cœur du flux des sensations et sont enrichies et éventuellement remodelées par lui. Il suffit par exemple qu'autrui me dise ne pas percevoir ces choses que je perçois pour que celles-ci soient rétrogradées en « hallucinations »[1].

Mais cette indétermination immémoriale et intrinsèque des choses ne saurait être une indétermination *en soi*. C'est la raison pour laquelle il me semble pertinent de parler d'imagination anonyme et d'actes fantômes.

3.2. Les actes fantômes

Dans le flux héraclitéen des sensations on trouve une formation de sens, des synthèses, qui constituent d'autre part des motivations *reçues* par les sujets, en d'autres termes des synthèses corrélatives d'une passivité du sujet. En effet si elles étaient pensées comme découlant originellement de l'acte d'un sujet transcendantal comme principe absolu, *archè*, et principe *de jure* accessible à une saisie intuitive immédiate de lui-*même*, alors elles ne fonderaient pas la présence d'un monde transcendant.

Husserl utilise le concept de synthèse passive pour désigner ces synthèses travaillant le flux sensible et qui relèvent de la pré-donnée, autrement dit se trouvent toujours déjà données à notre activité. Mais parler de synthèse passive permet en fait d'indiquer une étrange modalité de la passivité : le sujet ici n'est pas complètement passif et les synthèses sont une forme de subjectivité parente de la mienne. C'est pourquoi, me semble-t-il, les paradigmes ontologiques issus de l'étude du champ de l'imaginaire et de l'imagination peuvent être utilisés de manière pertinente et éclairante selon moi ici : on découvre ici un sujet transcendantal fantôme.

L'expression « synthèse passive » est indubitablement étrange : dans *Dynamique de la manifestation*, Renaud Barbaras en souligne les paradoxes et choisit de la révoquer. Une synthèse est par définition active, la dire passive revient à la rapporter au sujet qui la subit, mais dans ce cas l'on peut se demander pourquoi la synthèse est dite passive alors que c'est le sujet qui est passif.

> Parler de synthèse passive, c'est dire trop ou trop peu : trop car si elle est vraiment passive, elle ne peut même pas être synthèse et la passivité du sujet correspond en réalité à une synthèse effectuée par le monde, à une forme

1 *Ibid.*, p. 80, tr. fr. p. 121.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

> d'activité de ce monde ; trop peu car si elle est vraiment synthèse, si elle s'enracine dans le sujet, elle ne peut être seulement passive et doit envelopper une dimension d'activité[1].

Pourtant la notion husserlienne de synthèse passive cherche à penser une ambiguïté que, me semble-t-il, l'analyse de Barbaras exorcise. La transcendance du monde suppose que soit reconnue l'existence de synthèses qui ne soient pas dans une relation d'identité avec mes synthèses ; mais ces synthèses sont, selon Husserl, familières *en ce qu'elles sont en elles-mêmes indécises*. Je citais plus haut quelques développements de Husserl à propos de la ressemblance : Husserl mettait alors en exergue le lien entre un sens naissant et ambigu et sa manifestation à nous sous la forme d'une « stimulation (*Reiz*) »[2]. À plusieurs reprises dans *De la synthèse passive*, Husserl parle d'une sollicitation du sujet par ces synthèses. Elles constituent, dit-il, un « appel (*Ruf*) »[3], un appel à définir, à jouer avec les divers possibles offerts par cet à-peu-près, cette malléabilité ontologique des choses du monde de la vie. Husserl peut ainsi suggérer une *personnalisation* de l'arrière-plan passif : il m'appelle, « insiste »[4], il a ses propres visées, désirs, requêtes, ses entreprises engagées mais inachevées et encore hésitantes puisqu'il demande *mon* aide, laquelle est contingente et sera forcément particulière (mes reprises du monde de la vie peuvent ainsi être galiléennes et objectivantes ou phénoménologisantes). Il y a donc, dans les synthèses passives, du fait de l'indétermination au niveau du sensible, une distance à soi, une sorte de déphasage (retard/avance sur soi), qui se révèlent au sujet sous la forme d'un appel ayant « en soi » (et peut-être, du fait de cette distance, déjà *pour soi*) la forme interrogative, comme une liberté parlant à une liberté, une imagination parlant à une imagination, un art caché[5] parlant à un sujet artiste.

Il est crucial que cette confuse familiarité des synthèses passives ne reste pas lettre morte, mais toute l'histoire de la sédimentation mise au jour par Husserl dans la *Krisis* montre que souvent et sans effort de notre part, le monde de la vie devient matière inerte, sens endormi, *presque* mort. Toute la phénoménologie husserlienne est fondée sur l'idée que *je peux* répondre à l'appel du monde de la vie, que *je dois* répondre, mais que, souvent, je ne

1 R. Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, Paris, Vrin, 2013, p. 215.
2 *Erfahrung und Urteil*, p. 80, tr. fr. p. 89.
3 Hua XI, p. 7, trad. fr. *De la synthèse passive*, p. 98 : en chaque apparaissant résonne « l'appel : approche-toi plus près et toujours plus près, considère-moi et fixe-moi alors en changeant ta position, ton regard etc. ».
4 *Erfahrung und Urteil*, tr. fr. p. 90.
5 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, AK, III, 136, A141, B180.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

réponds pas et laisse le sens se scléroser en croyant que le monde est un ensemble d'êtres en soi, massifs, non spirituels, aveugles et absurdes, en d'autres termes : de la matière morte.

C'est précisément parce que l'ouverture du sens donné à ma passivité doit essentiellement prendre la forme d'une liberté, d'un interlocuteur étrange et familier, que, aussi loin que l'on puisse remonter, nous trouvons toujours un arrière-plan qui est déjà vie et une subjectivité anonyme apparentée à ma subjectivité[1]. Je parle de sujets fantômes et d'actes *fantômes* parce que cette vie se trouve dans un rapport de corrélation essentielle avec la vie du sujet : son avenir dépendant de moi et ma pensée étant instituée par ces synthèses passives, ces dernières se décentrent en moi et je me décentre en elles. Les synthèses passives préfigurent mes actes et mes actes sont une réincarnation inattendue de ces synthèses, une reprise inopinée, libre, leur donnant un avenir qui n'était pas prédéterminé ; chacun des interlocuteurs — la pré-donnée et le sujet qui s'en empare — devient ainsi, à travers ce dialogue un fantôme, un être au-delà de lui-même et de sa seule présence actuelle. Je me découvre comme précédée par un sujet qui est mon double et me parle, m'appelle, me sollicite. Me voici donc dédoublée. Corrélativement les synthèses passives existent déjà comme préfiguration des synthèses actives, en avance et en retard sur elles-mêmes, dédoublées elles aussi. Cette ubiquité ajoutée à l'oscillation de la vie à la mort et inversement sont précisément ce que je désigne par le terme de *fantôme*[2].

Blanchot oubliait donc une troisième version de l'imaginaire : entre utiliser froidement la distanciation, l'irréalisation, à des fins d'idéalisation et de représentation, et sombrer dans une torpeur infinie, aspiré dans l'abîme du néant, il y a aussi, toujours et essentiellement, une imagination consistant à être appelé par l'être des choses et des personnes, à être entraîné par celui-ci dans un jeu de reprises et de création. C'est une corrélation essentielle entre un imaginaire anonyme qui naît en-deçà de mes actes et l'imagination active que cet imaginaire sollicite. Cette dimension imaginaire de toute chose est

1 D'une manière générale, le vivant est essentiellement un sens incarné et, indissociablement, ouvert, en chemin et créateur. La vie d'un organisme signifie en effet le déploiement d'une certaine cohérence (la vie n'est pas le chaos), d'un certain plan, d'un certain sens, mais ce, également à travers des transformations concrètes, des avatars, des maladies, des erreurs et quelques monstres qui s'enchaînent dans une série dont l'avenir apparaît comme inquiétant mais aussi riche de promesses.

2 Il y a encore beaucoup à dire sur ce concept de fantôme. Pour une analyse plus approfondie, je renvoie à la première partie de mon article « Esquisse d'une phénoménologie des fantômes » in *Ostium, Revue Časopis des sciences humaines*, *L'invisible et le visible*, vol. 2, 2015.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

également en évolution constante entre sédimentation et mort du sens — l'indétermination et l'ouverture des choses de ce monde se trouvent voilées par les processus d'objectivation — et résurrection lorsque notre imagination s'en empare. Mais elle n'était jamais complètement morte et ses renaissances, dans les images et *phantasiai*, gardent la forme d'une quasi-présence, instable, évanescente, fragile. Au-delà de l'alternative entre présence et absence, vie et mort, c'est une prolifération des fantômes de chaque être et de chaque sujet qui est ainsi en cause.

Bibliographie

Barbaras Renaud, *Dynamique de la manifestation*, Paris, Vrin, 2013.

Baudrillard Jean, *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1976.

Blanchot Maurice, *L'espace Littéraire*, Paris, Gallimard, 1955.

Dufourcq Annabelle, « Esquisse d'une phénoménologie des fantômes » in *Ostium*, Revue Časopis des sciences humaines, *L'invisible et le visible*, vol. 2, 2015.

Dufourcq Annabelle, *La dimension imaginaire du réel dans la philosophie de Husserl*, Springer, Phaenomenologica, 2010.

Freedberg David, *The Power of Images*, The University of Chicago Press, 1989.

Husserl Edmund, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926)*, (*Husserliana* XI), édité par M. Fleischer, La Haye, Martinus Nijhoff, 1966, trad. fr. B. Bégout et J. Kessler avec la collaboration de N. Depraz et M. Richir, Grenoble, Ed. Jérôme Millon, 1998.

Husserl Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (*Husserliana* VI*)*, édité par W. Biemel, La Haye, Martinus Nijhoff, 1954, trad. fr. G. Granel, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Éditions Gallimard, 1976.

Husserl Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (*Husserliana* VI) (1936), édité par W. Biemel, 1954, La Haye, Martinus Nijhoff, trad. fr. G. Granel, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976.

Husserl Edmund, *Ding und Raum, Vorlesungen, 1907* (*Husserliana* XVI), édité par U. Claesges, La Haye, Martinus Nijhoff, 1973, trad. fr. J. F. Lavigne, Paris, P.U.F., 1989.

Husserl Edmund, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik* (1929-1939), rédigé et édité par L. Landgrebe, Hamburg, Glaassen und Gloverts, 1948, trad. fr. D. Souche, *Expérience et jugement*, Paris, P.U.F., 1970.

Husserl Edmund, *Erste Philosophie (1923-1924), Zweiter Teil : Theorie der phänomenologischen Reduktion* (*Husserliana* VIII), édité par R. Boehm, La Haye,

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Martinus Nijhoff, 1956, trad. fr. A.L. Kelkel, *Philosophie première*, Paris, P.U.F., 1972.

Husserl Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch : Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (*Husserliana* III), édité par W. Biemel, La Haye, Martinus Nijhoff, 1950, trad. fr. P. Ricoeur, *Idées directrices pour une phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1950.

Husserl Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch : Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (*Husserliana* IV) (1912-1917), édité par M. Biemel, La Haye, Martinus Nijhoff, 1952, trad. fr. E. Escoubas, Paris, P.U.F., 1982.

Husserl Edmund, *Logische Untersuchungen*, *Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, en deux tomes, La Haye, Martinus Nijhoff, 1984, trad. fr. H. Elie, A. L. Kelkel et R. Schérer, *Recherches logiques,* Paris, PUF, 1959-1963.

Husserl Edmund, *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen, Texte aus dem Nachlaß (1898-1925)* (*Husserliana* XXIII), La Haye, Martinus Nijhoff, 1980, trad. fr. R. Kassis et J.F. Pestureau, Millon, Grenoble, 2002.

Husserl Edmund, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (1905-1910), édité par M. Heidegger, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Bd. IX, repris par Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 3. Auflage, 2000, trad. fr. H. Dussort, *Leçons sur la conscience intime du temps*, Paris, P.U.F., 1964.

Kant Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, AK, III, 136, A141, B180.

Sartre Jean-Paul, *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris, Gallimard, 1940.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XIII 2, 2017 (Actes 10), p. 91-107
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

Imagination, représentation et impression : Quelques remarques grammaticales de Wittgenstein

Par CHARLOTTE GAUVRY
FNRS, Université de Liège

Résumé Notre article explore les analyses de Wittgenstein développées dans ses *Remarques sur la philosophie de la psychologie II* de 1948 qui examinent la corrélation entre la représentation et l'imagination. Ces remarques ont une portée essentiellement grammaticale en ceci qu'elles ont pour finalité de clarifier la manière dont les *concepts* de « représentation », d' « image » et d' « impression sensorielle » sont effectivement mobilisés dans nos jeux de langage ordinaires. Le premier objectif de l'article est de souligner la dimension critique de l'analyse de Wittgenstein en manifestant sa portée polémique à l'encontre de la conception de Hume qui associe l'imagination à une « idée » ou « image interne » et qui postule la thèse selon laquelle l'image interne et l'impression sensorielle diffèrent par leur degré de vivacité. L'un des enjeux de l'analyse wittgensteinienne est en effet de montrer qu'une telle conception repose sur un « mythe de l'image interne ». La preuve en est qu'il est possible de dissocier le concept d'imagination (entendue comme représentation), de ceux d'image et d'impression, même si ces concepts sont souvent corrélés. Plus positivement, le deuxième objectif de l'article est de souligner quelques spécificités grammaticales de la représentation par image. L'analyse conceptuelle manifeste en effet le fait que seule l'imagination, entendue comme activité de représentation, à la différence de l'impression, 1/ est soumise à la volonté, 2/ est une pratique normée, 3/ présente une dimension créatrice. En raison de ces spécificités, il s'avère que seule l'imagination est susceptible d'inventer de nouveaux jeux de langage. En conséquence, l'article insiste pour conclure sur le fait que l'imagination se présente comme un outil méthodologique privilégié de l'analyse wittgensteinienne dont l'une des aspirations ultimes est d'obtenir une visée synoptique de nos différents jeux de langage.

Introduction

Dans différents documents dactylographiés qui datent de l'année 1948, Ludwig Wittgenstein développe une longue série de remarques grammaticales sur la « *Vorstellungskraft* », à savoir sur la faculté de « représentation », et sur ses liens avec l' « imagination ». L'analyse a été reproduite dans ses *Remarques sur la philosophie de la psychologie II*[1] et, en partie, dans ses *Fiches*[2] qui datent de la même époque. La méthode à laquelle a recours Wittgenstein pour caractériser l'imagination s'apparente à celle de la « psychologie descriptive », du moins au sens où l'expression en a réellement un pour Wittgenstein. Le philosophe propose en effet une série d'analyses descriptives des jeux de langage qui mettent en jeu des concepts psychologiques, en l'occurrence ceux d'image, d'impression sensorielle et de représentation.

Notons que dans ces remarques, l'analyse porte davantage sur la grammaire de la « représentation » (*Vorstellung*) ou du « représenter » (*vorstellen*) (que les traducteurs anglais[3] traduisent par « *image* », « *imaging* » et « *imagine* »), plutôt que sur celles de l'« image » (*Bild*) ou même du « s'imaginer » (*sich einbilden*) à proprement parler. Il est cependant parfois question d'« image de la représentation »[4] (*Vorstellungs-bild*). Ce choix terminologique n'est pas fortuit. Ainsi que nous le montrerons, il a pour principale fonction de contourner le lexique des théories de « l'image interne » (*das innere Bild*), ou du moins de libérer l'analyse de l'imagination de certains présupposés hérités des théories modernes du XVII[e] siècle.

Il convient dès lors de prendre la mesure de la dimension polémique des remarques de Wittgenstein et de caractériser plus avant l'une de ses cibles : la conception humienne des « idées » entendues comme *images mentales* de nos impressions sensorielles. Par le moyen de jeux de comparaison d'une grande diversité d'usages, Wittgenstein entend en effet clarifier les jeux de langage qui mobilisent les concepts de représentation et d'impression et manifester à nouveaux frais leurs relations complexes avec le concept

1 L. Wittgenstein, *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* II (1948), G.E.M. Anscombe et G.H von Wright (éds.), Oxford, Blackwell, 1980, tr. fr. G. Granel, *Remarques sur la philosophie de la psychologie II* (RPP II par la suite), Mauvezin, TER, 1994, notamment §§ 63-147.

2 L. Wittgenstein, *Zettel* (1945-1948), G.E.M. Anscombe et G.H. vo Wright (éds.), tr. fr. J.-P. Cometti et É. Rigal, *Fiches* (F par la suite), Paris, Gallimard, 2008.

3 Ces traducteurs sont en l'occurrence C.G. Luckhardt et M.A.E. Aue dans L. Wittgenstein *Remarks on the Philosophy of Psychology*, Oxford, Blackwell, 1998.

4 Voir par ex. RPPII § 69, p. 15.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

d' « image ». Ainsi qu'il le remarque par exemple dans le paragraphe 112 des *Remarques sur la philosophie de la psychologie* :

> Ni « représentation » [*Vorstellung*] ni "impression" [*Eindruck*] ne sont des concepts de l'ordre de l'image [*Bild*], bien que dans les deux cas une corrélation avec une image [*Bild*] ait lieu, différente dans l'un et dans l'autre[1].

L'enjeu des analyses grammaticales de Wittgenstein est précisément de parvenir à clarifier cette corrélation et de montrer ce faisant, à l'encontre des idées préconçues, que l'imagination n'est ni une pure activité mentale déconnectée des impressions sensorielles, ni un simple prolongement de la perception. Grâce aux outils de la philosophie du langage ordinaire, à savoir de l'analyse grammaticale des jeux de langage, Wittgenstein entend ainsi repenser l'articulation entre impression sensorielle, image et représentation.

1. Une critique des images internes

Si Wittgenstein ne cite pas systématiquement ses sources, il est manifeste que les analyses grammaticales de Wittgenstein sur l'imagination, du moins celles des *Remarques* qui nous intéressent, ont une portée polémique à l'encontre de la conception psychologique des « idées » ou images mentales des Modernes, de Hume en particulier. Bon nombre des concepts et arguments mobilisés lui sont en effet empruntés.

À titre de préambule, il n'est en conséquence pas faux de dire[2] que Wittgenstein souscrirait pour une bonne part au diagnostic établi par Sartre au début de son essai de psychologie phénoménologique de 1940 qu'est *L'imaginaire*[3]. D'après ce diagnostic, il existe une conception du sens commun de l'imagination, qui est partagée par la plupart des philosophes et des psychologues de la fin du XIX^e^ et du début du XX^e^ siècles qui remonte aux empiristes britanniques. Plus exactement, comme l'affirme explicitement Sartre, elle « trouve chez Hume son expression la plus claire »[4]. Selon cette conception dominante, l'imagination se caractérise par une double croyance d'après laquelle l'image est « *dans* la conscience et l'objet de l'image est

1 RPP II § 112, p. 24.
2 Voir par exemple H.-G. Glock, *A Wittgenstein Dictionary*, Oxford, Blackwell, 1996, section « imagination ».
3 J.-P. Sartre, *L'imaginaire*, Paris, Gallimard, 1940.
4 *Ibid.*, p. 16.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

dans l'image »[1]. C'est ce que Sartre caractérise comme une « double erreur » qu'il fustige sous le terme générique d' « illusion d'immanence ». Pour reprendre son exemple, selon cette conception, dire que « "j'ai une image" de Pierre »[2], cela consiste à « pense[r] présentement que j'ai un certain portrait de Pierre dans la conscience » et que ce qui est ainsi « contenu » dans ma conscience, c'est ce portrait de Pierre – cette image de Pierre – et non pas Pierre lui-même, « l'homme de chair et d'os » qui « ne serait atteint que très indirectement », d'une façon « extrinsèque », dans la faculté d'imagination. L'image serait comme un « contenu de conscience », interne à la conscience[3]. Or Sartre et Wittgenstein ont en commun de considérer que la théorie de Hume préfigure à bien des égards cette conception qui reste dominante au XX^e^ siècle. Il convient dès lors d'en rappeler les principes pour comprendre le sens des déplacements opérés ensuite par Wittgenstein.

Rappelons qu'au tout début du *Traité de la nature humaine*[4], dans la section consacrée à « l'origine des idées », Hume affirme qu'il existe deux genres de « perceptions de l'esprit humain », les « impressions » et les « idées »[5], qui ne diffèrent que *par leur degré de vivacité*. Hume précise en effet que les « idées », qui se caractérisent par leur moindre degré de vivacité, doivent être considérées comme « les *images* affaiblies [des impressions] dans la pensée et le raisonnement »[6]. Comme le notera Sartre ultérieurement en relisant ce passage : « Ces idées ne sont autres que ce que nous nommons *images* »[7]. Qui plus est, Hume ajoute que ces idées se distinguent elles-mêmes les unes des autres en fonction de leur degré de vivacité et de fidélité aux impressions, selon qu'il s'agisse d'idées de la mémoire ou d'idées de l'imagination à proprement parler. Les images (ou idées) de l'*imagination* se caractérisent en l'occurrence par leur *moins grande intensité* et par leur *plus grand degré de liberté* à l'égard des impressions dont elles sont issues :

1 *Ibid*., p. 15.
2 Pour cette citation et les suivantes, *ibid.* p. 17.
3 En un sens, la critique est largement préfigurée par la critique plus générique de l'« image interne » de la première *Recherche logique* de Husserl. Voir E. Husserl, *Recherche logique 1*. T. II/vol. 1 : *Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, Paris, PUF, 1961, §§ 17-19.
4 D. Hume, *Traité de la nature humaine*, tr. fr. Ph. Baranger et Ph. Saltel, Paris, Flammarion, 1995.
5 *Ibid.*, p. 41
6 *Ibidem*.
7 J.P. Sartre, *L'imaginaire*, *op. cit.*, p. 16.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

> À première vue, il est évident, que les idées de la mémoire sont beaucoup plus vives et fortes que celles de l'imagination et que la première de ces facultés peint ses objets avec des couleurs plus franches que celles qui sont utilisées par la seconde[1].
>
> L'imagination n'est pas tenue de respecter identiquement l'ordre et la forme des impressions originelles, tandis que sur ce point, la mémoire est, d'une certaine manière, assujettie, sans aucun pouvoir de modification[2].

De ce bref rappel, il ressort que la conception empiriste de Hume consiste à soutenir la thèse selon laquelle l'imagination est une faculté psychique que se caractérise avant tout par son *contenu mental*, à savoir une « idée », qui se présente comme une *image* d'une impression, peu intense et peu fidèle.

Or l'analyse de Wittgenstein a ceci de commun avec celle de Sartre qu'elle se méfie du concept d'« image interne » (sans nécessairement le répudier totalement pour autant) et qu'elle entend plutôt accorder toute attention à l'analyse de la *pratique* (de l'acte, dirait Sartre) qu'est l'imagination[3]. À notre connaissance, le nom de Hume n'apparaît pas explicitement dans les *Remarques sur la philosophie de la psychologie*. Il n'en reste pas moins que Wittgenstein mobilise clairement le lexique humien (celui de l' « impression » pour commencer) et examine la pertinence du principal critère que Hume mobilise pour distinguer l'« idée » de l'« impression » : celui de la « vivacité ». Dans le paragraphe 63 de ces *Remarques* de 1948, dans le style très laconique qui est souvent le sien, Wittgenstein répudie ainsi le critère : « Représentation auditive [*Gehörsvorstellung*], représentation visuelle [*Gesichtsvorstellung*], comment se distinguent-elles des sensations ? Pas par leur "vivacité"»[4]. Un tel critère, selon Wittgenstein, n'est en effet pas pertinent pour distinguer la représentation, de la sensation ou de l'impression. Ainsi qu'il le remarque, il n'est pas exclu que certaines représentations soient d'une beaucoup plus grande intensité que les impressions. Qui plus est, l'éventuelle différence d'intensité entre les deux expériences n'est parfois pas manifeste. Pour ces différentes raisons, il n'est pas d'usage de distinguer dans le langage ordinaire l'une et l'autre expérience en arguant de cet argument de la « vivacité » :

---

1 D. Hume, *Traité de la nature humaine*, *op. cit.*, p. 50.
2 *Ibid*., p. 51.
3 La ressemblance avec l'analyse de Sartre s'arrête, selon nous, à peu près là : Wittgenstein ne souscrit guère plus qu'au diagnostic de départ de *L'imaginaire*.
4 RPP II § 63, p. 14.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

> § 98. Si, effectivement, quelqu'un disait : « Je ne sais pas si je vois en ce moment un arbre, ou si je m'en représente [*vorstellen*] un », je croirais d'abord qu'il veut dire : « ou si je m'imagine [*einbilden*] seulement qu'il y en a un là-bas ». Si ce n'était pas cela qu'il voulait dire, je ne le comprendrais simplement pas. — Mais si quelqu'un voulait m'expliquer ce cas en disant « C'est qu'il a des représentations [*Vorstellungen*] si extraordinairement vivaces, qu'il est capable de les prendre pour des impressions sensorielles » — y comprendrais-je maintenant quelque chose ?[1]

Vraisemblablement pas car ce n'est précisément pas ce qu'il serait d'usage de dire. Wittgenstein est plus clair encore au paragraphe suivant :

> Si quelqu'un me disait « Il arrive souvent que je ne sache pas si je vois quelque chose, ou si je ne fais que me le représenter », alors je n'appellerai pas cela un cas de super-vivacité de la représentation[2].

De ces quelques exemples, on peut à tout le moins déduire que, s'il y a une différence entre la réception d'une impression sensorielle et la représentation d'une image, le critère humien de l'intensité ou de « la vivacité » n'est pas susceptible de la manifester.

Qui plus est, en amont de cette distinction, Wittgenstein se méfie de la rhétorique de l'« image » (*Bild*), du moins de l'« image interne » (*inneres Bild*) que seul serait susceptible de voir notre « œil intérieur ». Une telle conception repose selon lui sur ce qu'il nomme un « mythe de l'image interne »[3] qui n'est d'aucun usage dans le langage. Comme il le remarque en effet, « nous n'apprenons pas la signification [de concepts comme « voir »] en lien avec le concept de "voir interne" [*inneres Sehen*] »[4]. Comme l'affirmaient déjà les *Recherches philosophiques* qui sont un peu antérieures à ces remarques « psychologiques », quand je dis que j'imagine quelque chose de rouge, mon affirmation ne procède pas par la « reconnaissance »[5] d'une image mentale du « rouge » : « si tu dis que tu as vu en imagination quelque chose de rouge, il *s'agira* bien de quelque chose de rouge. D'habi-

1 RPP II § 98, p. 21.
2 RPP II § 99, p. 22.
3 RPP II § 109, p. 23.
4 RPP II § 68, p. 15.
5Voir L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen/ Philosophical Investigations* (Partie 1 : 1945 ; Partie 2 : 1947-1949), G.E.M. Anscombe et R. Rhees (éds.), tr. fr. F. Dastur, M. Elie, J-L. Gautero, D. Janicaud, É. Rigal, *Recherches philosophiques* (RP par suite), Paris, Gallimard, 2004, § 378, p. 172.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

tude, tu sais bien ce qu'est le "rouge" »[1]. Car ce que je reconnais, c'est seulement la manière dont il faut employer le mot rouge, la façon « dont on peut dire à juste titre [que c'est rouge] »[2]. Aussi, comme suggéré d'emblée, si Wittgenstein répudie l'idée selon laquelle l'imagination procède par la formation d'une image interne, c'est d'abord parce que son analyse descriptive se situe au niveau conceptuel. Que l'on puisse parler de ce que l'on a imaginé suggère à tout le moins que l'image en question n'est pas, du moins pas seulement, une image interne. Plus fondamentalement, comme l'affirmait déjà Wittgenstein à propos de l'utilisation des symboles mathématiques en 1939, ce qui importe, ce n'est pas l'éventuel processus interne mais plutôt la manière dont nous mobilisons nos concepts dans le langage :

> § 38. Il faut sans cesse se rappeler à nouveau le peu d'importance d'un « processus interne » ou d'un « état interne », et se demander « Pourquoi est-il censé être important ? En quoi me concerne-t-il » ? Ce qui est important c'est la manière dont nous utilisons les propriétés mathématiques[3].

De même, ce qui intéresse Wittgenstein à la fin des années 1940, c'est moins l'analyse de nos processus psychiques et de nos (supposées) images mentales que celle de ce que *j'ai dit* avoir vu (ou imaginé). Comme l'affirme déjà Wittgenstein on ne peut plus clairement dans les *Recherches philosophiques* : « Nous n'analysons pas un phénomène (la pensée par exemple), mais un concept (celui de la pensée par exemple), et donc l'application d'un mot »[4]. En l'occurrence, c'est l'usage des mots « représentation », « impression sensorielle » et « image » qu'entendent préciser les analyses des *Remarques sur la philosophie de la psychologie* sur lesquelles nous nous appuyons.

1 RP § 386, p. 174.
2 RP § 379, p. 174, à propos de l'application du mot « douleur ».
3 L. Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* (1937-1944), G.E.M. Anscombe, G.H. von Wright et R. Rhees (éds.), Bd 6, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1954, trad. fr. M.-A. Lescourret, *Remarques sur les fondements des mathématiques*, Paris, Gallimard, 1983, § 38..
4 RP § 383, p. 173.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

2. Une méthode de description conceptuelle

Afin de clarifier la grammaire des jeux de langage qui mobilisent ces concepts, Wittgenstein procède, comme à l'accoutumée, par jeux de comparaisons, c'est-à-dire en comparant ce qui distingue des jeux de langage comme : « Regarde cette figure ! » et « Représente-toi cette figure ! »[1]. En étant sensible à leurs différences, sans pour autant les accentuer, Wittgenstein entend montrer que « les jeux de langage employant ces deux concepts sont radicalement différents mais ont un rapport »[2].

Wittgenstein adopte cette méthode car il considère qu'elle seule est susceptible de clarifier les relations entre les concepts. Il émet en particulier des doutes quant à l'idée qu'une description « empirique » de deux comportements serait par exemple susceptible de clarifier la différence entre les expériences de vision et d'imagination. Il constate en effet que si « quelqu'un dit : "je vois une maison avec des volets verts" », il n'est pas possible de répondre par simple observation en troisième personne : « Il ne les *voit* pas, il se les représente seulement » [3], comme si l'on pouvait distinguer par observation « l'air » [*aussehen*] qu'a quelqu'un qui voit de celui qu'a quelqu'un qui imagine seulement quelque chose. C'est la raison pour laquelle Wittgenstein, qui doute plus sérieusement encore des vertus de la méthode introspective, préconise de s'en rapporter à l'analyse des différences que manifestent nos usages des concepts. Il formule très clairement cette thèse méthodologique au paragraphe 87 :

> Que sais-tu de la ressemblance de son impression visuelle [*Gesichtseindrucks*] et de sa représentation visuelle [*Gesichtsvorstellung*] ?! […] Elle ne se manifeste que dans les expressions qu'il a tendance à utiliser[4].

À titre d'illustration de sa méthode, on peut relever trois remarques grammaticales (tirées des *Remarques sur la philosophie de la psychologie*) que formule Wittgenstein après avoir comparé différents énoncés ordinaires :

— Première remarque : « Pendant que je regarde [*sehe*] un objet, je ne peux pas me le représenter [*vorstellen*] »[5]. Il semble en effet que, dans la plupart des cas, il ne soit pas grammaticalement correct de dire qu'on regarde et qu'on imagine un même objet en même temps. Comme le concède

1 RPP II § 63, p. 14.
2 F § 625.
3 RPP II § 134, p. 28.
4 RPP II § 87, p. 18.
5 RPPII § 63, p. 14.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Wittgenstein, il existe cependant des contextes dans lesquels cela a vraisemblablement un sens de dire « (prêtant […] attention à ce que je regarde [*während des aufmerksamen Schauens*]), je me représente [*vorstellen*] tout ce qu'on voudra »[1] : celui de la lecture d'un livre par exemple. Mais même dans un cas de ce type, les expériences sont concomittantes mais pas identiques : pendant la lecture, je regarde des mots et j'imagine des histoires.

— Deuxième remarque : Wittgenstein compare les énoncés « essayer de voir quelque chose » et « essayer de se représenter quelque chose ». Il remarque que « dans le premier cas on dit quelque chose comme "Regarde bien !", dans le second : "Ferme les yeux !" »[2]. Les deux jeux de langage semblent donc opérer différemment : l'un semble nécessairement lié à la perception externe, l'autre pas, du moins pas nécessairement.

— Troisième remarque : c'est un non-sens de dire que quelque chose pourrait « *se présenter* comme se présente par exemple l'impression visuelle que j'ai en ce moment, mais par ailleurs *se comporter* comme se comporte une représentation »[3]. De même, comme le remarque le paragraphe 97, « il est dans ma nature de ne pouvoir prendre une impression pour une représentation » car il n'existe pas de « cas dans lequel *quelqu'un d'autre* le ferait »[4]. On ne peut donc pas substituer l'un à l'autre les concepts de représentation et d'impression car il n'est pas d'usage de le faire.

On pourrait multiplier les remarques de ce type à l'envi et c'est bien l'enjeu de l'analyse grammaticale menée dans les *Remarques sur la philosophie de la psychologie*. Nous retenons pour notre part, comme nous l'indique clairement Wittgenstein au paragraphe 75 des mêmes *Remarques*, qu'à la question de savoir si « voir et se représenter sont des phénomènes différents », il faut d'abord répondre que « les mots "voir" et "se représenter" ne sont pas employés de la même façon »[5]. De l'analyse descriptive des jeux de langage qui mobilisent ces différents concepts, il ressort en effet qu'il y a des choses que l'on dit des impressions sensorielles ou des images visuelles que l'on ne dit pas des représentations. Certes, si l'on suit Wittgenstein, il est dangereux d'absolutiser ces différences dans la mesure où elles ne font sens que dans les contextes où elles sont appliquées. On peut cependant s'appuyer prudemment sur ces observations pour tenter d'identifier plusieurs critères susceptibles de distinguer ces différentes expériences en contexte.

---

1 RPPII § 65, p. 14.
2 RPPII § 72, p. 15.
3 RPPII § 95, p. 21
4 RPPII § 97, p. 21.
5 RPP II § 75 p. 16.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

3. Quelques spécificités grammaticales de la représentation par imagination

3.1. Imagination et volonté

Si l'on suit les analyses de Wittgenstein, un premier critère susceptible de distinguer la représentation de l'impression sensible semble se dégager. Pour reprendre son expression, il semble en effet que seule l'imagination soit « soumise à la volonté »[1]. Ainsi que le formule encore Wittgenstein : « Les représentations sont volontaires, les sensations ne le sont pas »[2]. On peut certes envisager des contextes où la volonté s'exerce aussi sur ce que nous voyons. Comme à son habitude, par sensibilité aux variations et aux cas particuliers, Wittgenstein imagine du moins un contexte où cela aurait un sens de le dire :

> § 96. Nous faisons regarder quelqu'un, à travers un trou, dans une sorte de kaléidoscope où nous faisons bouger divers objets et figures ; et cela se produit de telle manière — soit par hasard, soit à dessein — que ce mouvement est précisément celui que l'observateur voulait, de sorte qu'il s'imagine que *ce qu'il voit obéit à sa volonté*[3].

Mais, dans ce scénario, l'observateur est manifestement victime d'une illusion : il « s'imagine » (à tort) que « ce qu'il voit obéit à sa volonté », alors que ce qu'il voit obéit bien plutôt aux manipulations de la tierce personne qui connaît bien ses volontés. Aussi, si l'on excepte le cas assez problématique du kaléidoscope, il semble légitime de dire que la vision n'est pas assujettie à la volonté alors que l'imagination l'est.

Cette remarque ne va cependant pas de soi. Comme le remarque encore Wittgenstein, il serait par exemple tentant de rétorquer que « bien souvent, des représentations s'imposent à nous contre notre propre volonté, et qu'elles persistent malgré nos efforts pour les chasser »[4]. Il reste cependant juste de dire que

> quand nous nous représentons quelque chose, nous n'observons pas. Que les images se forment et s'en aillent, ce n'est pas quelque chose qui nous *arrive*.

1 RPP II § 63, p. 14.
2 RPP II § 129, p. 28.
3 RPP II § 96, p. 21.
4 RPP II § 86, p. 18.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

> Nous ne sommes pas surpris par ces images, nous ne disons pas : « Regarde, là !... »[1].

Qui plus est, cela a un sens d'affirmer que nous sommes en mesure de chasser certaines images, alors qu'il n'est pas du tout évident que nous puissions décider de ne pas voir une image visuelle ou ressentir une impression sensorielle. Wittgenstein essaie cependant d'imaginer un exemple. « Si je regarde ma main puis que je la fais sortir du champ visuel, n'ai-je pas interrompu volontairement l'impression visuelle que j'en avais ? ». Or, selon Wittgenstein, même dans ce cas-là, « on n'appelle pas cela "chasser l'image de la main" »[2]. Il serait probablement plus naturel de dire que l'on a vu la main puis que l'on a décidé de ne plus la voir.

Pour ces différentes raisons, il semble légitime de dire que seule la représentation est volontaire. Il ne s'agit cependant ni d'une remarque empirique[3] ni même d'une remarque psychologique[4]. Il ne faut par exemple pas en conclure que « la volonté serait une sorte de moteur auquel les représentations seraient reliées et qui pourrait les susciter, les mouvoir, les supprimer »[5]. Ce que suggère plutôt Wittgenstein, c'est qu'« il y a du *sens* à donner pour consigne : "Représente-toi ceci", et tout aussi bien "Ne te représente pas ceci" »[6]. C'est bien une remarque grammaticale.

3.2. L'imagination : une pratique normée

Par ailleurs, il semble légitime de dire que « Se représenter quelque chose est comparable à une activité [*Tätigkeit*] »[7] : au « dessin »[8], au « calcul mental »[9] ou même à la « nage »[10]. Pour prendre un exemple de Wittgenstein, si l'on me demande d'imaginer une mélodie, « je me la chante intérieurement »[11]. Ce critère est étroitement connecté au précédent. C'est

1 RPP II § 88, p. 19.
2 RPP II § 91 p. 19.
3 RPP II § 90.
4 RPP II § 107.
5 RPP II § 78, p. 17.
6 RPP II § 83, p. 18.
7 RPP II § 88, p. 19.
8 RPP II § 80.
9 RPP II § 81.
10 RPP II § 88.
11 RPP II § 81.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

parce que l'on considère que l'imagination est « soumise à la volonté », que l'on peut ordonner à quelqu'un de se représenter telle ou telle image[1] et que cela a un sens de décrire cette expérience comme une activité. Mais une telle activité est-elle soumise aux mêmes règles que celles qui régulent toutes les autres pratiques ? Pour le dire autrement, l'imagination est-elle une pratique *normée*, c'est-à-dire une pratique qui doit être pratiquée selon des règles dictées par les circonstances ?

Une précision au préalable. Selon Wittgenstein, les images des représentations elles-mêmes, à la différence des impressions sensorielles, « ne nous apprennent rien sur le monde extérieur, ni vrai ni faux »[2]. Il faut donc bien distinguer les représentations de l'imagination des « hallucinations » ou des « imaginations » au sens d'« élucubrations » (*Einbildungen*). Les images des représentations n'obéissent à aucun critère de correction et cela n'a pas de sens de les caractériser comme correctes ou incorrectes.

Pour autant, Wittgenstein soutient l'idée selon laquelle l'activité d'imagination elle-même est soumise à des règles de corrections : il y a notamment des choses qu'il est impossible d'imaginer et d'autres dont on peut se faire, à tort, une représentation. Dans les *Recherches philosophiques*, Wittgenstein nous dit par exemple qu'il existe des propositions dont « je ne peux pas m'imaginer le contraire »[3]. Quand quelqu'un me dit qu'il est « seul à pouvoir savoir s'[il] ressent une douleur », on peut répondre, « je ne peux pas m'imaginer le contraire de cela », à savoir : je ne peux pas m'imaginer que quelqu'un d'autre pourrait savoir ce qu'il ressent. Inversement, si je crois pouvoir me faire une représentation de ce que cet individu ressent, mon activité d'imagination est « incorrecte » ou plus exactement elle n'a pas de sens. Il convient de noter que la portée d'une telle remarque est encore grammaticale. Aucune contrainte empirique ou physiologique ne pèse en effet sur nos facultés d'imagination. Cela « ne signifie évidemment pas ici que la puissance de mon imagination ne me permet pas [d'imaginer le contraire]»[4]. Pour le formuler dans les termes de Wittgenstein, une proposition comme « je ne peux pas m'imaginer le contraire » n'est donc pas « une proposition d'expérience » mais c'est encore « une proposition grammaticale » que Wittgenstein suggère de reformuler en ces termes : plutôt que de dire : « Je ne peux pas me représenter le contraire », il serait encore plus

1 RPP II § 125.
2 RPP II § 63, p. 14.
3 RP § 251, p. 138.
4 *Ibidem*.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

correct de dire « Je ne peux pas me représenter ce que tu dis »[1] quand tu dis que tu imagines savoir ce qu'il ressent. C'est un non-sens de dire que l'on imagine une telle chose car, jusqu'à preuve du contraire, il n'existe pas de contexte pertinent où cette proposition aurait un sens.

Étant donnés nos contextes d'usage, il semble donc que certaines pratiques, en l'occurrence certaines pratiques de représentation, soient exclues du langage. C'est à ce titre que l'on peut dire que la pratique de représentation est normée en fonction des attentes contextuelles : je ne peux pas imaginer n'importe quoi. Il faut encore que ce que j'imagine ait un sens (et donc un usage) dans le langage.

4. L'imagination : un acte créateur

Dernier critère grammatical que nous retenons : si l'imagination doit respecter certaines règles, il n'en demeure pas moins que l'imagination est une activité *créatrice*. Dans les *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, Wittgenstein caractérise l'activité de représentation en ces termes :

> Dire qu'il y a une différence entre image visuelle [*Gesichtsbild*] et image dans la représentation [*Vorstellungsbild*], cela signifie qu'on se représente quelque chose autrement qu'elle ne se montre[2].

Pour prendre un exemple de Wittgenstein, si l'on demande à quelqu'un « Dessine Untel d'après la représentation que tu en as », « ce n'est pas d'après la ressemblance du portrait que l'on décidera s'il l'a fait ou non »[3]. Comme le disait déjà Hume (et sur ce point il existe une forme de continuité entre les deux penseurs), la représentation de l'imagination se distingue dès lors par son grand degré de liberté à l'égard des impressions sensorielles. Ainsi que le formule plus clairement encore Wittgenstein quelques lignes plus loin :

> Le concept « se représenter » est plus proche du concept « agir » que du concept « recevoir ». « Se représenter » pourrait être appelé un acte créateur [*ein schöpfericher Akt*]. (Et de fait, il est aussi appelé de cette façon.)[4]

1 *Ibidem*.
2 RPP II § 69, p. 15.
3 RPP II § 82, p. 17.
4 RPP II § 111, p. 24.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Plus qu'une pratique normée, c'est donc un acte créateur libéré des contraintes de ressemblance.

Il résulte de cette spécificité créatrice le fait que l'imagination se caractérise par une fécondité exceptionnelle et qu'elle joue à ce titre un rôle privilégié dans la méthodologie wittgensteinienne. Elle joue en effet un rôle fondamental dans l'économie de la vision synoptique que Wittgenstein appelle de ses vœux depuis son retour à Cambridge du début des années 1930. Comme le manifestent par exemple très clairement ses *Dictées à Waismann et pour Schlick*[1], Wittgenstein présente sa méthode comme une « présentation synoptique » (*übersichtliche Darstellung*) des différents jeux de langage, destinée à clarifier l'usage des concepts du langage. Cette méthode s'inscrit dans la filiation de la méthode goethéenne présentée dans la *Métamorphose des plantes* : de même que Goethe préconise d'analyser une plante dans son milieu, puis de la comparer à d'autres, la méthode philosophique que préconise Wittgenstein consiste à placer une forme linguistique dans son contexte et à la comparer, à l'aide de jeux de langage comparatifs, à d'autres formes linguistiques. Ainsi seulement, pour reprendre le terme utilisé également par Goethe, obtient-on une « *vue* de surface » ou « *vue* synoptique » (*Übersicht*) des plantes ou des concepts : une image d'ensemble. Or, le recours à l'*imagination* de « cas fictifs » est l'outil par excellence de cette méthode. Comme le formule Wittgenstein dans ses *Dictées* : « Nous construisons le *cas fictif* particulier d'un jeu, dans le but d'examiner ce qui se passe réellement sous le point de vue de l'analogie avec cet autre jeu »[2]. Ainsi que le commente Denis Perrin dans un article de 2011, « La construction de cas fictifs est en effet un élément essentiel de la nouvelle présentation synoptique, qui trouve en eux les "objets de comparaison" au moyen desquels elle procède »[3]. L'imagination de cas fictifs joue donc un rôle fondamental dans la logique de la méthode de comparaison à laquelle a systématiquement recours Wittgenstein dans sa dite deuxième philosophie : cette pratique est susceptible de procurer au philosophe de nouveaux objets de comparaison et de lui fournir une *image* d'ensemble de tous les cas particuliers.

---

1 *Dictées de Wittgenstein à Waismann et pour Schlick. Vol. 1*, G. Baker, B. McGuinness et A. Soulez (éds.), tr. fr. A. Soulez (dir.), Paris, PUF, 1997.

2 *Dictées…*, *op. cit.,* « Grammaire de la règle », p. 138.

3 D. Perrin, « L'intelligibilité synoptique. Ressemblance, aspect, morphologie », *L'Art du comprendre. Wittgenstein et les questions du sens*, n°20 (2011), p. 17.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Conclusion

Il ressort de cette analyse qu'il est possible d'identifier certaines différences entre les jeux de langage qui mobilisent les concepts de représentation par image et ceux d'impressions sensorielles. Par l'analyse des remarques grammaticales de Wittgenstein, nous avons en effet pu caractériser trois critères susceptibles de distinguer ces jeux de langage : 1/ la pratique d'imagination ou « représentation » est soumise à la volonté ; 2/ c'est une pratique, et en conséquence une pratique normée, au sein de l'institution du langage ; 3/ c'est une pratique libérée de tout assujettissement aux impressions sensorielles : un acte créateur.

À la lecture de ces différentes remarques de Wittgenstein, on comprend que le philosophe autrichien s'intéresse davantage, du moins en 1948, à la dimension pratique de l'imagination qu'à l'objet de l'imagination ou à l'image imaginée. Il est certes parfois question de l'image dans la représentation (*Vorstellungsbild*), par exemple au paragraphe 69 des *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, mais l'analyse porte le plus souvent sur l'acte de représentation lui-même (*Vorstellen*) qui se caractérise par sa capacité de représentation de cas fictifs. Notons à titre d'argument que les différents cas imaginés n'ont pas nécessairement le format d'une image. Selon Wittgenstein, il est en effet tout à fait possible d'« imaginer » un langage, une hypothèse, un usage, un contexte ou toute autre chose. Aussi, au sens strict, la représentation de la pratique imaginative n'est pas nécessairement une image. Plus précisément, comme le dit Wittgenstein dans les *Recherches philosophiques*, « Une représentation n'est pas une image, mais une image peut lui correspondre »[1]. C'est la raison pour laquelle, chez Wittgenstein, on peut parler d'imagination sans image.

Cependant, Wittgenstein ne considère pas l'imagination comme une activité purement mentale. Il existe certes des différences significatives entre l'activité de représentation et la perception sensible, mais Wittgenstein insiste tout autant sur les parentés évidentes entre les jeux de langage qui mobilisent ces concepts :

> Il n'y a rien de plus faux que de dire que voir [*sehen*] et se représenter [*vorstellen*] sont des activités différentes. C'est comme si l'on disait qu'aux échecs jouer un coup et perdre sont deux activités différentes[2].

1 RP § 301, p. 152.
2 RPP II § 138, p. 29.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Certes, il existe des représentations sans image, mais, « à la question "que représentes-tu ?", on peut répondre par une image » [1].

En conclusion, on comprend qu'il est tout aussi contestable de considérer l'imagination comme une perception sensible d'impressions sensorielles que comme une activité de formation d'images mentales. Selon sa méthode habituelle, Wittgenstein nous invite bien plutôt à être sensibles aux variations et aux différentes articulations possibles entre les concepts d'image, de représentation et d'impression sensible. Il n'en reste pas moins que la pratique imaginative — entendue comme l'invention de cas fictifs — s'avère un outil particulièrement précieux pour mettre en œuvre ce réquisit méthodologique et manifester ces différences conceptuelles.

Bibliographie

Baker G., McGuinness B. (éds.), *Dictées de Wittgenstein à Waismann et pour Schlick. Vol. 1*, tr. fr. A. Soulez (dir.), Paris, PUF, 1997.

Glock H.-G., *A Wittgenstein Dictionary*, Oxford, Blackwell, 1996.

Hume D., *Traité de la nature humaine*, tr. fr. Ph. Baranger et Ph. Saltel, Paris, Flammarion, 1995.

Husserl E., *Recherche logique 1*. T. II/vol. 1 : *Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, Paris, PUF, 1961.

Perrin D., « L'intelligibilité synoptique. Ressemblance, aspect, morphologie », *L'Art du comprendre. Wittgenstein et les questions du sens*, n°20 (2011).

Sartre J.-P., *L'Imaginaire*, Paris, Gallimard, 1940.

Wittgenstein L., *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* (1937-1944), G.E.M. Anscombe, G.H. von Wright et R. Rhees (éds.), Bd 6, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1954, trad. fr. M.-A. Lescourret, *Remarques sur les fondements des mathématiques*, Paris, Gallimard, 1983.

Wittgenstein L., *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* II (1948), G.E.M. Anscombe et G.H von Wright (éds.), Oxford, Blackwell, 1980, tr. fr. G. Granel, *Remarques sur la philosophie de la psychologie II* (RPP II), Mauvezin, TER, 1994.

Wittgenstein L., *Philosophische Untersuchungen/ Philosophical Investigations* (Partie 1 : 1945 ; Partie 2 : 1947-1949), G.E.M. Anscombe et R. Rhees (éds.), tr. fr. F. Dastur, M. Elie, J-L. Gautero, D. Janicaud, É. Rigal, *Recherches philosophiques* (RP), Paris, Gallimard, 2004.

1 RPP II § 63, p. 14.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Wittgenstein L., *Zettel* (1945-1948), G.E.M. Anscombe et G.H. von Wright (éds.), trad. angl. G.E.M. Anscombe, Oxford, Blackwell, 1967, tr. fr. J.-P. Cometti et É. Rigal, *Fiches* (F), Paris, Gallimard, 2008.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XIII 2, 2017 (Actes 10), p. 108-128
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

De l'autre côté du miroir de l'imagination : Imagination et imagerie mentale

Par MARGHERITA ARCANGELI
Humboldt-Universität zu Berlin

Résumé L'imagination est un sujet très débattu au sein de la philosophie contemporaine. Une question spécifique concerne le périmètre de l'imagination et s'attache à étudier quels phénomènes mentaux nous pouvons légitimement considérer comme imaginatifs. Selon une idée répandue, l'imagerie mentale est une figure de l'imagination qui présente des similarités avec la perception — ce qui a été appelé « imagination sensorielle ». Dans cette contribution, nous remettons en cause cette idée, plus tenue pour acquise qu'analysée. À travers une discussion des thèses défendues par Alan White, l'un des rares auteurs qui soutiennent que l'imagerie mentale n'est pas imaginative, nous montrerons qu'il convient de distinguer deux sens de la notion de l'« imagerie mentale ». Si selon un premier sens, l'imagerie mentale peut être assimilée à l'imagination sensorielle, il faut faire remarquer que selon le second sens, l'imagerie mentale ne constitue pas un phénomène spécifiquement imaginatif. Nous montrerons en outre comment le fait de négliger la distinction entre les deux sens embrouille les discussions sur l'imagination, quand l'imagerie mentale est invoquée. Notre hypothèse est que cette distinction est la clé d'une meilleure compréhension du domaine de l'imagination.

Introduction

L'imagination a depuis toujours été à l'ordre du jour de l'agenda philosophique. Une problématique encore fort débattue est celle de savoir comment définir le périmètre de l'imagination. Les philosophes ont par exemple des positions assez contrastées vis-à-vis de certains phénomènes mentaux,

comme la supposition ou l'acte de concevoir. Des auteurs soutiennent l'idée, rejetée par d'autres, selon laquelle ces phénomènes font partie du domaine de l'imagination[1]. Par contre, la plupart des auteurs s'accordent à dire qu'il y a un phénomène mental qu'il est légitime de considérer comme imaginatif, à savoir une figure de l'imagination très similaire sous différents aspects à la perception, appelée « imagination sensorielle » ou « imagination perceptuelle ».

L'imagination sensorielle a été souvent décrite à l'aide de la notion d'« imagerie mentale » : imaginer sensoriellement ne serait rien d'autre qu'invoquer l'imagerie mentale. Nous retrouvons cette idée chez des auteurs qui défendent des thèses assez différentes sur l'imagination. Gregory Currie et Ian Ravenscroft, par exemple, écrivent que : « Nous avons dit que l'imagerie mentale est une espèce d'imagination (…). À cet égard, nous sommes d'accord avec la tradition d'Aristote, Hume et Kant, qui a autant placé l'accent sur l'imagerie »[2]. Pour faire référence à cette espèce d'imagination, ils parlent d'imagination perceptuelle et parfois aussi d'états d'imagination sensoriels. Le passage suivant de Mike Martin décrit parfaitement la même position : « Par *imaginer sensoriellement* j'ai à l'esprit ces épisodes distinctifs d'*imaginer* ou d'*imager* qui correspondent à notre utilisation des différents sens : nous parlons ainsi de *visualiser* par correspondance avec voir, ou d'*écouter dans la tête* en parallèle à l'audition, etc. »[3].

Nous soutenons qu'il ne faudrait pas tenir pour acquis que l'imagination sensorielle et l'imagerie mentale sont équivalentes, comme la littérature tend à le faire. Notre hypothèse est que l'imagerie mentale ne se limite pas à l'imagination sensorielle, c'est-à-dire à une espèce d'imagination. Il s'agit seulement de l'un des sens d'« imagerie mentale ». Un second sens peut être mis en avant, d'après lequel l'imagerie mentale ne serait pas un phénomène spécifiquement imaginatif. Dans cette contribution nous allons faire émerger cet autre sens et montrer comment le fait de ne pas reconnaître la distinction entre les deux sens rend obscures les discussions sur l'imagination.

Tout d'abord nous allons mieux définir l'imagination et ses formes à l'aide d'une approche qui reçoit un certain consensus parmi les philosophes de l'esprit contemporains et qui voit dans l'imagination une capacité *récréative*, c'est-à-dire la capacité de simuler ou en quelque sorte d'imiter d'autres états mentaux. De cette manière, le premier sens d'imagerie mentale,

[1] Voir, par exemple, Arcangeli 2014 ; Balcerak Jackson 2016 ; Kind 2016.
[2] Currie & Ravenscroft 2002, p. 24.
[3] Martin 2002, p. 403.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

le sens d'après lequel celle-ci coïncide avec l'imagination sensorielle, deviendra plus clair.

Ensuite, nous nous tournerons vers certains aspects de l'analyse de l'imagination fournie par Alan White. Ce philosophe est l'un des rares auteurs à traiter explicitement du rapport entre imagination et imagerie mentale et à soutenir que cette dernière n'est pas une espèce d'imagination. White présente des exemples dans le but de montrer que l'imagerie mentale n'est ni nécessaire ni suffisante pour l'imagination. En s'attardant sur ces deux hypothèses soutenues par White, les deux sens d'imagerie mentale émergeront. Nous montrerons que la faiblesse des arguments de White réside précisément dans la confusion entre ces deux sens.

Les exemples traités par White nous amèneront à considérer de plus près une hypothèse très répandue dans la littérature, à savoir l'idée selon laquelle la même imagerie mentale peut servir à des buts imaginatifs différents. Cette hypothèse a été donnée pour acquise et pourtant elle mériterait d'être analysée plus en détail. À l'aide des deux sens d'imagerie mentale détaillés auparavant, nous montrerons qu'il est contestable que les philosophes, quand ils parlent de cette hypothèse, soient vraiment en train de faire référence au même phénomène. Ils ne semblent pas toujours employer le terme « imagerie mentale » dans le même sens, alors que les deux sens renvoient à des problématiques différentes. Il est très important de reconnaître que l'imagerie mentale n'est pas, au moins dans l'un de ses sens, la même chose que l'imagination sensorielle. Tout concourt à voir dans la distinction entre les différents sens d'imagerie mentale une clé indispensable pour mieux comprendre le domaine de l'imagination.

1. L'imagination re-créative

L'imagination est un thème récurrent dans la tradition philosophique. Plus invoquée que véritablement étudiée pour elle-même, l'imagination a été tantôt dénigrée, au motif qu'elle nous induirait en erreur (par exemple, dans la pensée de Pascal), tantôt louée comme une capacité positive qui doit être stimulée et développée dans l'éducation (par exemple, dans la pensée de Mach)[1].

Les dernières décennies ont connu un développement considérable des débats sur l'imagination. La philosophie de Husserl est à l'origine d'une

[1] Voir Pascal 1669/1670 et Mach 1905.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

tradition philosophique[1] qui a abouti, au cours du XX^e^ siècle jusqu'à nos jours, à l'introduction de l'idée d'imagination *re-créative*. D'après cette hypothèse, l'imagination serait la capacité de *re-créer* (modifier, simuler) des états mentaux non imaginatifs, tels que la perception et la croyance. Cette hypothèse, sous des formes certes assez diverses, a été explorée non seulement par la phénoménologie[2] mais aussi par la philosophie analytique[3]. Plus récemment, les sciences cognitives ont apporté à cet égard des contributions importantes[4].

Qu'entend-on au juste par « re-création » ? En d'autres termes, quelle est la nature de la relation entre l'imagination et les états mentaux non imaginatifs ? La dimension mentale ou cognitive est typiquement estimée comme étant la plus appropriée pour interpréter cette relation. L'imagination se présente comme une activité complexe qui re-crée des états mentaux non imaginatifs, en produisant des états mentaux similaires, d'un point de vue phénoménologique ou fonctionnel, aux « contreparties » non imaginatives recrées. Quand l'imagination simule la perception (c'est-à-dire, quand l'imagination sensorielle est en jeu), une similarité au niveau psychologique est postulée entre le sujet qui imagine sensoriellement et celui qui perçoit véritablement. Si, par exemple, Thérèse imagine voir un bouleau, son état mental génère un effet très similaire à celui suscité par la perception visuelle d'un bouleau, en dépit d'une différence phénoménologique, qui généralement distingue un état d'imagination sensorielle d'un état de perception avec le même contenu[5].

Plusieurs auteurs ont souligné que les états d'imagination sensorielle peuvent aussi jouer des rôles similaires aux états de perception dans notre économie mentale, bien qu'ils présentent par ailleurs des caractéristiques fonctionnelles propres. Thérèse peut toujours imaginer sensoriellement un bouleau dans le jardin, même s'il n'y en a aucun ; mais elle peut difficile-

[1] Voir Husserl 1901 et Meinong 1902.
[2] Voir par exemple, Casey 1976 et Dorsch 2011.
[3] Voir Mulligan 1999.
[4] Nichols & Stich 2000 ; Currie & Ravenscroft 2002 ; Goldman 2006 ; Weinberg & Meskin 2006 ; Dokic 2008 ; Arcangeli 2014, 2015a et b.
[5] Certains soutiennent que cette similarité concerne même les soubassements psychologiques, voire neuronaux. Par exemple, l'imagination visuelle peut être décrite comme impliquant des ressources neurales (notamment dans le cortex visuel) également exploitées par la perception visuelle (voir Currie & Ravenscroft 2002 et Goldman 2006). Néanmoins, ce niveau de similarité n'est pas disponible, au moins à l'heure actuelle, pour d'autres figures de l'imagination et leurs contreparties – par exemple, l'imagination cognitive et la croyance (voir Arcangeli 2013).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

ment en percevoir un — sauf si elle est en train d'avoir une hallucination ou de confondre un autre arbre avec un bouleau.

Hormis l'imagination sensorielle, d'autres figures de l'imagination existeraient. La question principale au sein du débat philosophique contemporain concerne la portée de la thèse selon laquelle les états de l'imagination re-créent des états non imaginatifs[1]. Selon l'hypothèse forte, l'imagination est capable de re-créer tous les états mentaux non imaginatifs. Néanmoins, les philosophes ont principalement porté leur attention sur l'imagination sensorielle et une autre figure de l'imagination, à savoir l'imagination cognitive (qui re-crée la croyance).

De même que l'imagination sensorielle, l'imagination cognitive préserverait et re-créerait certaines caractéristiques de sa « contrepartie » non imaginative. Nos interactions avec la fiction illustreraient, par exemple, la similarité inférentielle entre l'imagination cognitive et la croyance[2]. Quand un sujet imagine qu'il pleut, son état imaginatif peut être relié à d'autres états imaginatifs ou se mêler à des croyances un peu comme le ferait la croyance qu'il pleut. Quand nous composons une trame narrative ou complétons une histoire fictionnelle, nous exploitons apparemment ce trait de l'imagination cognitive.

Bien que similaire à la croyance, l'imagination cognitive s'en distingue par des caractéristiques propres[3]. Thérèse peut imaginer cognitivement qu'il y a des bouleaux dans le jardin, même si elle sait que ce n'est pas vrai. De plus, son état imaginatif ne rentre pas en conflit avec sa croyance qu'il n'y a que des hêtres dans le jardin. Par contre, elle ne peut pas délibérément former la croyance qu'il y a des bouleaux dans le jardin. D'une part, pour croire, nous avons besoin de sources d'information fiables et de raisons. D'autre part, nos croyances sont soumises à un idéal de cohérence.

Un autre pas vers la compréhension de l'hétérogénéité de l'imagination, c'est-à-dire de ce qui différencie les figures de l'imagination et consti-

[1] Comme Kevin Mulligan (1999) le rappelle, nous retrouvons cette thèse chez Meinong, qui écrivait que les exercices de l'imagination constituent la moitié des manifestations de la vie mentale (Meinong 1902, p. 286). Plus récemment cette thèse semble avoir été endossée par Alvin Goldman (2006). Néanmoins, des doutes ont été soulevés quant à la possibilité de re-créer grâce à l'imagination les désirs (voir Funkhouser & Spaulding 2009 et Kind 2011 ; pour une défense de l'imagination désidérative, voir Currie & Ravenscroft 2002 ; Doggett & Egan 2007) et les émotions (voir Currie & Ravenscroft 2002 ; par contre Goldman 2006 reste ouvert quant à l'existence de l'imagination émotionnelle).

[2] Currie & Ravenscroft 2002 ; Weinberg & Meskin 2006.

[3] Voir Arcangeli 2014.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

tue le lien étroit entre celles-ci et leurs contreparties, est de soutenir qu'il faudrait définir ces différentes figures en fonction de leurs manières de représenter et non pas en fonction de ce qu'elles représentent — c'est-à-dire au niveau de l'*attitude*, plutôt qu'au niveau du *contenu*.

La distinction entre attitude ou mode[1] et contenu est très importante pour les philosophes de l'esprit. Différentes attitudes peuvent être énumérées (par exemple, la croyance, la perception, le désir, les émotions ou la mémoire), ainsi que différentes typologies de contenu (par exemple, propositionnel/non-propositionnel, conceptuel/non-conceptuel). Différentes attitudes peuvent partager le même contenu et porter sur le même objet ou état de choses (par exemple, Ève croit que la quiche est cuite, Marie voit que la quiche est cuite). D'un mot, nous pouvons dire que l'attitude et le contenu sont deux aspects d'un état mental, mais qui y contribuent différemment. Si l'attitude renvoie à la question de savoir *comment* un état mental représente, le contenu est *ce que* l'état mental représente.

L'idée que les similarités entre, d'une part, imagination sensorielle et perception et, d'autre part, imagination cognitive et croyance sont à expliquer avant tout au niveau de l'attitude, est clairement endossée par Currie et Ravenscroft, deux parmi les plus célèbres théoriciens de l'imagination comme capacité re-créative. Les deux auteurs soutiennent que percevoir ne fait pas partie du contenu des états de l'imagination sensorielle, pas plus que croire ne fait partie du contenu des états de l'imagination cognitive. Quand Thérèse imagine visuellement un bouleau, cela ne veut pas dire qu'elle imagine *voir un bouleau*, mais qu'elle imagine voir *un bouleau*, « où "imaginer voir [*imagining seeing*]" désigne un opérateur intensionnel, et "voir [*seeing*]" modifie "imaginer [*imagining*]" »[2]. D'après Currie et Ravenscroft, quand nous imaginons sensoriellement un certain contenu, nous imaginons ce contenu sous une manière similaire à la perception. Ils suggèrent qu'il pourrait en aller de même pour l'imagination cognitive. Quand Thérèse imagine cognitivement qu'il y a un bouleau, elle n'est pas en train d'imaginer

[1] Très souvent dans la littérature, alors qu'« attitude » fait référence à des états mentaux dont le contenu est propositionnel, « mode » est utilisé pour décrire les états mentaux dont le contenu est non propositionnel. Dans le contexte présent nous utilisons « attitude » et « mode » comme des synonymes, sans prendre position sur la question du contenu propositionnel de l'imagination. Dans ce sens neutre, nous allons utiliser l'adjectif « attitudinal », que nous préférons à « modal » pour éviter les confusions possibles avec les modalités logiques.

[2] Currie & Ravenscroft 2002, p. 27.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

croire qu'il y a un bouleau, mais elle imagine croire *qu'il y a un bouleau* – elle imagine, sous une manière similaire à la croyance, *qu'il y a un bouleau*[1].

Le rapport entre les différentes figures de l'imagination reste à clarifier. On peut se demander si le fait que l'imagination sensorielle et l'imagination cognitive sont des attitudes qui imitent des attitudes de nature différente (respectivement, la perception et la croyance) nous pousse à les considérer comme ayant aussi une nature différente l'une de l'autre. D'après cette thèse, les différentes figures de l'imagination n'appartiennent pas à la même espèce d'état mental ou ne sont pas les produits d'une faculté unique, à savoir l'imagination. Néanmoins, ce n'est pas la seule thèse défendable. Nous avons montré ailleurs qu'une autre thèse est possible[2]. L'unité de l'imagination paraît difficile à justifier à cause de l'hétérogénéité des états imaginatifs, qui semble irréductible. Toutefois, cette irréductibilité est critiquable. Il est possible de montrer qu'il y a, d'une part, des caractéristiques communes à tous les états imaginatifs et, d'autre part, des caractéristiques propres aux contreparties que les états imaginatifs ne re-créent pas. Cela suffit à maintenir que les états de l'imagination forment un ensemble ontologiquement cohérent et ne reproduisent pas les différences de nature de

[1] Cela n'empêche pas qu'il y ait aussi une similarité au niveau du contenu. Currie et Ravenscroft, par exemple, soutiennent que l'imagination sensorielle et la perception ont un contenu similaire, qui est distinct du contenu présenté par l'imagination cognitive et la croyance. Ce qu'ils rejettent est une approche de l'imagination en termes de contenu, d'après laquelle les différentes formes de l'imagination sont définies par ce qu'elles représentent, et non pas en fonction de leurs manières de représenter. Une variante de cette approche, qui explique les similarités entretenues entre états de l'imagination et leurs contreparties précisément à l'aide du fait que leurs contenus impliquent des états de leurs contreparties, a été défendue par Mike Martin (2002), Fabian Dorsch (2011) et, selon certains, Christopher Peacocke (1985 ; dans Dokic & Arcangeli 2015b nous offrons une interprétation attitudinale des thèses de Peacocke) et attaquée par plusieurs auteurs (voir, Noordhof 2002 ; Currie & Ravenscroft 2002 et Gregory 2010). Récemment Peter Langland-Hassan (2015) a proposé une nouvelle variante d'après laquelle n'importe quel état mental avec une certaine typologie de contenu ferait partie de l'imagination sensorielle. Malheureusement nous ne pouvons pas nous attarder ici sur une analyse de cette approche. Il suffit de souligner que, *pace* Langland-Hassan, elle ne peut pas être mise sur le même plan que les autres approches, car elle avance l'hypothèse extrême selon laquelle le mot « imagination » ne renverrait pas à une espèce psychologique ou faculté de l'esprit. Langland-Hassan suggère que l'imagination se réduit à d'autres attitudes (par exemple, croyances, désirs, souvenirs) avec une certaine typologie de contenu.

[2] Arcangeli 2011b.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

leurs contreparties[1]. Cette thèse concurrente dépeint l'imagination sensorielle et l'imagination cognitive comme des attitudes imaginatives différentes, des *genres* différents au sein de la *famille* de l'imagination[2].

En gardant à l'esprit cette approche attitudinale de l'imagination recréative, nous pouvons nous tourner vers la question qui nous intéresse prioritairement ici, à savoir la nature de l'imagerie mentale. Dans l'introduction, nous avons souligné combien il est courant de considérer l'imagerie mentale comme une forme d'imagination et, plus précisément, comme n'étant rien d'autre que l'imagination sensorielle. Cette équivalence est remise en cause par les thèses soutenues par White. La notion d'imagerie mentale ne semble pas faire référence seulement à une attitude imaginative, c'est-à-dire l'imagination sensorielle. Un autre sens d'« imagerie mentale » émerge.

2. White et les deux sens d'imagerie mentale

Dans son livre « *Le langage de l'imagination* [*The language of imagination*] », White maintient que l'imagerie mentale et l'imagination sont des actes mentaux profondément différents[3]. Il essaie aussi de montrer que certains cas d'imagination n'impliquent pas l'imagerie mentale (c'est-à-dire, l'imagerie mentale n'est pas une condition nécessaire à l'imagination) et que

[1] Nous avons esquissé en tel cadre dans Arcangeli 2011a et b.

[2] Nous parlons de genres/famille, plutôt que d'espèces/genre, car l'imagination sensorielle, au moins, peut être vue comme englobant différentes attitudes imaginatives, différentes espèces telles que l'imagination similaire à la vision, celle similaire à l'audition ou celle similaire à l'olfaction. Pour une proposition de taxinomie voir Dokic & Arcangeli 2015a. Nous aimerions souligner que l'approche attitudinale de l'imagination esquissée ici est similaire à la « théorie attitudinale », c'est-à-dire la théorie qui considère les émotions comme une attitude qui se manifeste dans une variété d'attitudes émotionnelles spécifiques et distinctes (Deonna & Teroni 2012). Nous voyons dans la « théorie attitudinale » un cadre philosophique général qui peut être appliqué à d'autres attitudes que les émotions. Son but est de rendre compte à la fois de l'unité et de l'hétérogénéité d'une attitude donnée sans faire appel à la notion de contenu. L'attitude examinée n'est pas individuée par ou réduite à la typologie de contenu qu'elle implique.

[3] Plus précisément White donne quatre caractéristiques censées montrer cette différence qualitative entre imagination et imagerie mentale. Celle-ci, contrairement à celle-là, serait : involontaire, passive, seulement déterminée et spécifique, et incapable d'exprimer quoi que ce soit. Voir Currie et Ravenscroft pour une critique des trois premières caractéristiques (2002, pp. 24-27) et Arcangeli 2011b pour une analyse complète.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

certains cas d'imagerie mentale n'impliquent pas l'imagination (c'est-à-dire, l'imagerie mentale n'est pas une condition suffisante à l'imagination). Si White a raison, nous ne pouvons pas identifier l'imagerie mentale et l'imagination sensorielle. Regardons de plus près les exemples qu'il offre pour soutenir ces thèses. L'analyse fera émerger deux sens d'imagerie mentale, dont un, *pace* White, peut faire référence à l'imagination sensorielle.

White soutient que l'imagerie mentale n'est pas une condition nécessaire à l'imagination. D'après lui, il est assez évident que l'imagination n'implique pas l'imagerie mentale, si l'on considère que

> de nombreux actes de l'imagination portent sur qui n'est pas sensoriel (…). C'est-à-dire que ce qui est décrit dans la description de ce que l'on imagine ici ne peut pas être une image. (…) Par exemple, nous pouvons imaginer, ou être incapables d'imaginer, ce que les voisins vont penser ou pourquoi quelqu'un devrait essayer de nous tuer, tout comme nous pouvons imaginer que les voisins nous envient ou que quelqu'un essaie de nous tuer[1].

En laissant de côté le fait que White semble adhérer à une conception trop « pictorialiste » de l'imagerie mentale[2], son argument principal consiste à dire qu'il y a des cas non sensoriels d'imagination, qui ne peuvent pas être assimilés à de l'imagerie mentale. C'est suffisant pour dire que l'imagerie mentale n'est pas une condition nécessaire à l'imagination, mais n'exclut pas la possibilité qu'elle soit une figure de l'imagination, à savoir l'imagination sensorielle. En effet, les contre-exemples proposés par White pour montrer

[1] White 1990, p. 88.

[2] Dans plusieurs passages, White semble considérer l'imagerie mentale comme une image physique dans l'esprit ou cerveau. Par exemple, la quatrième des caractéristiques qu'il attribue à l'imagerie mentale (c'est-à-dire, le fait qu'elle n'exprime rien — voir note 19) fait écho à l'affirmation d'après laquelle les images n'ont pas d'« intentionnalité » intrinsèque (en d'autres termes, qu'elles n'ont pas de signification propre), pour cette raison, une image est susceptible d'être interprétée de différentes manières. Un débat nourri parmi les scientifiques cognitifs et les philosophes montre combien nous sommes loin d'avoir complètement dévoilé la nature de l'imagerie mentale. La question de son format a été longuement discutée, et reçu des réponses qui vont de conceptions pictorialistes (soutenues, par exemple, par Stephen Kosslyn), à des conceptions descriptivistes (soutenues, par exemple, par Zenon Pylyshyn). En outre, bien que les pictorialistes soutiennent que l'imagerie mentale représente à la manière des images, ils ne sont pas commis à l'idée que l'imagerie mentale préserve toutes les propriétés des images. Déjà Jean-Paul Sartre, Gilbert Ryle et Ludwig Wittgenstein ont considérablement critiqué cette tendance à importer sur le plan des images mentales ce qui appartient aux images physiques.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

qu'il existe de l'imagination sans imagerie mentale peuvent être vus comme des cas d'imagination cognitive, ou des cas dans lesquels imagination sensorielle et imagination cognitive collaborent afin d'accomplir la tâche imaginative en question.

Par exemple, pour imaginer que les voisins me haïssent, je peux tout simplement essayer de re-créer en imagination la *croyance* que les voisins me haïssent, et dans ce cas j'exploiterais mon imagination cognitive. Je peux aussi impliquer mon imagination sensorielle et inventer un contexte imaginatif beaucoup plus complexe ; par exemple, je peux imaginer cognitivement que je suis diabétique et que mes voisins le savent, et imaginer sensoriellement ma voisine qui frappe à ma porte et m'offre un énorme gâteau au chocolat fourré à la crème. Des descriptions similaires peuvent être offertes pour rendre compte des exemples de White.

L'idée que l'imagerie mentale n'appartient pas au domaine de l'imagination n'est pas suffisamment motivée. L'affirmation de White selon laquelle l'imagination n'implique pas l'imagerie mentale semble se réduire à l'idée que l'imagination va au-delà de l'imagination sensorielle. On retrouve le sens attitudinal de l'imagerie mentale d'après lequel l'imagerie mentale n'est rien d'autre que l'imagination sensorielle, à savoir l'attitude imaginative similaire à la perception.

Un autre sens de l'imagerie mentale émerge si nous nous tournons vers l'argument de White contre l'idée d'après laquelle l'imagerie mentale est une condition suffisante à l'imagination. White affirme que cette idée est fausse, parce que

> l'imagerie peut se produire dans les rêves, de nuit ou de jour, dans la mémoire et dans le souvenir, dans l'espoir, le désir, et dans diverses formes de pensée. Diverses occurrences, telles que la prononciation ou l'écoute de mots, peuvent susciter l'imagerie en nous sans nous faire imaginer quoi que ce soit. Même des imageries plus vives, mais peut-être des imageries d'un genre différent, sont un ingrédient des images résiduelles, des hallucinations et, peut-être, de quelques illusions. L'imagerie est aussi sans doute une composante de l'acte de voir une chose comme une autre, comme quand on voit une figure spécifique comme, par exemple, des marches d'escalier ou une corniche en surplomb ou quand on voit le canard-lapin comme un canard[1].

White a raison de souligner que l'imagerie mentale peut être impliquée dans nombre d'activités mentales, comme les rêves, les souvenirs, les hallucinations ou le « voir comme ». Cependant, cela n'exclut pas la possibilité que

[1] White 1990, p. 91.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

l'imagination (sensorielle) aussi y joue un rôle. En effet, l'imagination a été invoquée pour expliquer nombre d'activités mentales, y compris les rêves[1], les souvenirs[2], les hallucinations[3] et le « voir comme »[4]. Donc, les cas que White avance ne peuvent pas être considérés comme des contre-exemples patents à l'affirmation d'après laquelle l'imagerie mentale est suffisante à l'imagination. Par ailleurs, si l'imagination sensorielle est aussi impliquée dans ces activités, les exemples de White ne nous disent rien quant au rapport entre imagination sensorielle et imagerie mentale et la question de savoir si les deux coïncident ou non reste ouverte.

Cela dit, l'intuition de White semble correcte : nous devrions distinguer l'imagerie mentale de l'imagination. La philosophe américaine Amy Kind a souligné le même point. D'après elle[5] également, l'imagerie mentale n'est pas une condition suffisante de l'imagination. Kind accepte la possibilité que des états mentaux non imaginatifs puissent impliquer, même de manière constitutive, l'imagerie mentale. « C'est important – écrit-elle – car il serait certainement invraisemblable de nier que nous avons toutes sortes de croyances et de souvenirs imagistiques [*imagistic*], par exemple, sans exercer notre imagination »[6]. Pour donner des exemples concrets, quand Ève croit que la quiche est cuite, sa croyance peut s'accompagner d'une imagerie mentale de la quiche. De même pour son souvenir, quand Ève se rappelle que la quiche est dans le four. En suivant la suggestion de Kind, dans les deux cas Ève n'exerce pas forcément son imagination.

Comment rendre compte de ces états mentaux imagistiques, mais non imaginatifs ? Une réponse à cette question passe nécessairement par une clarification de la notion d'imagerie mentale comme une notion indépendante de la notion d'imagination. Sans l'assimiler à une image, Kind parle de l'imagerie mentale comme « la *peinture* de l'imagination »[7]. Nous partageons l'idée de Kind que l'imagerie mentale n'est pas ce qui individue un état de l'imagination, ni constitue l'objet de celui-ci, mais son rôle est plutôt « de *délimiter [capture] l'objet* de l'imagination »[8]. On devrait dire la même chose des autres états mentaux imagistiques, tels que les croyances ou les

[1] Voir Ichikawa 2009.
[2] Voir Hopkins *à paraître*.
[3] Voir Currie 2000.
[4] Voir McGinn 2004.
[5] Kind 2001.
[6] *Ibid.*, p. 100.
[7] *Ibid*., p. 108.
[8] *Ibid*., italiques ajoutés.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

souvenirs, dont Kind parle. Dans le cas d'Ève aussi, l'imagerie mentale pourrait avoir le rôle de délimiter l'objet de sa croyance et de son souvenir.

Le théoricien attitudinal a une manière simple de reformuler la suggestion de Kind et de rendre ainsi compte de son intuition, partagée avec White, selon laquelle l'imagerie mentale n'implique pas toujours l'imagination. L'idée est que par « imagerie mentale » nous entendons parfois une typologie spécifique de contenu représentationnel, plutôt qu'une attitude mentale. Différentes attitudes peuvent saisir cette typologie de contenu, celle de l'imagination (sensorielle), mais aussi de la mémoire épisodique ou même de la croyance. Quand Ève croit que la quiche est cuite et quand elle se souvient que la quiche est dans le four, il semble correct de décrire ses états mentaux en disant qu'elle entretient deux attitudes différentes (plus précisément une croyance et un souvenir), qui ont des caractéristiques propres qui les différencient d'autres attitudes (la perception ou le désir, par exemple), et deux contenus via ces attitudes. Ces contenus peuvent être, au moins partiellement, imagistiques, c'est-à-dire constitués d'imagerie mentale. Et de manière semblable pour l'imagination : quand Thérèse imagine visuellement un bouleau, elle déploie son imagination sensorielle pour saisir un contenu imagistique. Même certains états d'imagination cognitive peuvent avoir des contenus imagistiques. Par exemple, si Thérèse imagine cognitivement que la quiche est cuite, le contenu de son état mental, comme celui d'Ève, peut être constitué par une imagerie mentale de la quiche cuite. Thérèse et Ève entretiennent deux attitudes mentales différentes (imagination cognitive et croyance, respectivement), mais le contenu de leurs états mentaux est le même (la quiche est cuite) et dans les deux cas ce contenu peut être représenté, au moins en partie, par le biais de l'imagerie mentale.

Considérer l'imagerie mentale comme une typologie de contenu n'est clairement pas la même chose que l'interpréter comme une attitude. Or, une interprétation rivale des états mentaux imagistiques, qu'ils soient imaginatifs (comme les états de Thérèse) ou non (comme les états d'Ève), postulerait une attitude différente de l'imagination, qui accompagnerait nos états imaginatifs, croyances, souvenirs ou désirs quand ils sont imagistiques. Quoique défendable, cette interprétation semble moins prometteuse que celle que nous venons de formuler, qui voit dans l'imagerie mentale une typologie de contenu. Il n'est pas évident que nous devions postuler une attitude supplémentaire pour rendre compte des états imagistiques. Un tel ajout semble complexifier notre psychologie sans pour autant nous fournir un gain explicatif plus important. Il reste aussi à expliquer pourquoi cette nouvelle attitude accompagnerait d'autres attitudes, parfois même de manière constitutive. Il est vrai que notre interprétation initiale doit elle aussi rendre compte du fait que

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

certaines attitudes impliquent une certaine typologie de contenu, mais s'il est normal qu'une attitude soit accompagnée d'un contenu, il est moins clair qu'elle puisse être accompagnée d'une autre attitude.

Si nous revenons aux exemples d'imagerie mentale sans imagination avancés par White, nous voyons qu'ils sont mieux interprétés comme impliquant non pas une attitude spéciale qui accompagnerait d'autres attitudes, mais une même typologie de contenu partagée par différentes attitudes (par exemple, la mémoire, l'imagination ou le désir). Cela se voit encore plus clairement dans le passage suivant (surtout dans les italiques) :

> Avoir une image de l'herbe rouge n'est pas nécessairement imaginer l'herbe étant rouge ou que l'herbe est rouge. L'imagerie d'un marin qui avance péniblement vers le rivage pourrait être exactement la même que celle de son frère jumeau qui recule en rampant vers la mer, mais imaginer l'un des deux est tout à fait différent d'imaginer l'autre. *L'imagerie de ces choses différentes* comme la mémoire, l'espoir, la rêverie et l'imagination *pourrait être identique*. (…) *La présence de l'imagerie dans l'imagination ne peut pas être l'ingrédient qui fait d'elle l'imagination* plus qu'une présence similaire pourrait faire de quelque chose la pensée, l'espoir, la mémoire ou la rêverie[1].

Si l'imagerie mentale n'est rien d'autre qu'une typologie de contenu, nous pouvons nous demander ce que et comment elle peut représenter, c'est-à-dire, de quelle typologie de contenu il s'agit. Ces questions semblent à l'arrière-plan de la première partie du passage de White. Mais nous pouvons aussi nous demander quelles attitudes peuvent avoir des imageries mentales comme contenu et si l'imagination peut être définie par cette typologie de contenu. Ces questions sont soulevées par la deuxième partie de la citation, et plus particulièrement, le passage en italiques.

Afin d'établir que l'imagerie mentale n'implique pas l'imagination, White semble tout simplement faire appel à l'idée bien connue que ce n'est pas le contenu qui différencie les différentes typologies d'états mentaux. White montrerait alors que les contenus de nos états imaginatifs ne sont pas réservés à l'imagination, et non pas que l'imagerie mentale peut exister sans imagination. Or, dans ce sens peu surprenant l'imagerie mentale n'est pas une condition suffisante de l'imagination, c'est-à-dire qu'elle ne peut pas servir à individuer l'imagination comme une attitude psychologique[2].

---

[1] White 1990, p. 92 – italiques ajoutées.

[2] D'après Kind, White argumente contre une hypothèse plus forte, selon laquelle « les images servent à individualiser les états imaginatifs » — c'est-à-dire, que « l'image impliquée dans un état imaginatif est ce qui fait de lui le type d'état

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Nous avons montré les faiblesses des arguments donnés par White contre la thèse selon laquelle, d'une part, l'imagerie mentale serait une condition nécessaire de l'imagination et, d'autre part, l'imagerie mentale serait une condition suffisante de l'imagination. Nous avons surtout souligné que White ne traite pas ces questions sur le même plan. En passant d'une problématique à l'autre, il n'emploie pas la même notion d'imagerie mentale. Quand il discute des cas d'imagination sans imagerie mentale, celle-ci semble coïncider avec l'attitude imaginative connue sous le nom d'« imagination sensorielle ». Par contre, quand White considère les cas d'imagerie mentale sans imagination, il se met à considérer l'imagerie mentale comme une typologie de contenu, qui peut être appréhendée par différentes attitudes. Nous proposons d'appeler le premier sens d'imagerie mentale le « sens-attitude » et le second le « sens-contenu ». Il ne semble pas correct de soutenir que l'imagination sensorielle et l'imagerie mentale sont la même chose, si nous entendons cette dernière dans son sens-contenu. L'imagination sensorielle est à juste titre une attitude, définie par certaines caractéristiques, et qui peut partager ses contenus avec d'autres attitudes.

White n'est pas le seul philosophe qui ait manqué la différence entre le sens-attitude et le sens-contenu d'imagerie mentale. Cette distinction a été plutôt négligée par la littérature sur l'imagination et les deux sens ont été souvent confondus. Quand les auteurs parlent d'imagerie mentale comme d'imagination sensorielle, ils sont généralement en train d'employer l'imagerie mentale dans son sens-attitude ; quand ils examinent le rôle de l'imagerie dans l'imagination, ils sont souvent confus et semblent passer d'un sens à l'autre sans autre forme de procès. Nous nous proposons d'examiner un cas concret de confusion de ce type, à savoir les discussions sur la portée et les limites représentationnelles de l'imagerie mentale.

---

imaginatif qu'il est » (Kind 2001, p. 99 et 100). Cette interprétation de la discussion de White est soutenue par le fait qu'il donne aussi des exemples d'imageries mentales différentes pour le même état imaginatif et la même imagerie mentale pour des états imaginatifs différents. Il s'agit d'une question intéressante, moins triviale que celle de l'imagerie (c'est-à-dire, une typologie spécifique de contenu) comme un principe d'individuation de l'imagination en tant qu'attitude et liée à la question des limites de représentation de l'imagerie (voir §4). Cependant, comme la longue citation de White le montre, les exemples qu'il donne sont destinés à traiter la question du contenu qui n'individue pas une attitude, plutôt que l'hypothèse « individuative » de Kind.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

3. Les limites de l'imagerie mentale

Une thèse largement endossée, très souvent implicitement plutôt qu'explicitement, stipule que la même imagerie mentale peut servir des buts imaginatifs différents. White lui-même semble faire sienne cette thèse. Quand il discute son hypothèse que l'imagerie mentale n'implique pas l'imagination, il souligne, par exemple, que l'imagerie mentale d'un marin qui se précipite sur le rivage pourrait être également exploitée pour imaginer le frère jumeau du marin qui avance à reculons vers la mer. Martin nous fournit d'autres exemples quand il dit qu'« on pourrait imaginer des pommes rouges, de parfaites répliques en cire des pommes, ces même pommes avec l'intérieur évidé ou une illusion trompeuse de la présence de pommes, tout en visualisant de la même manière »[1]. D'autres auteurs ont souligné le fait que l'imagerie mentale ne peut pas discriminer entre des scénarios perceptifs indiscernables[2].

Dans la philosophie de la perception, il y a un vif débat sur le pouvoir représentationnel de la perception. Les philosophes sont en désaccord à propos de ce sur quoi la perception peut porter. Si, d'une part, on peut trouver intuitif que l'expérience perceptive d'une pomme ait le même contenu que l'expérience perceptive d'une chose qui ressemble seulement à une pomme (par exemple sa réplique en cire), voire que l'illusion ou l'hallucination d'une pomme, d'autre part, des doutes ont été soulevés à propos de l'équivalence des propriétés représentationnelles de tous ces cas d'expérience perceptive. Ces questions sur le pouvoir représentationnel de la perception peuvent être posées dans un cadre plus large visant à définir la perception et la distinguer d'autres typologies d'états mentaux, comme la croyance.

Le même genre de problématiques pourrait être à l'origine des considérations concernant la portée et les limites de l'imagerie mentale. Toutefois, les discussions sur l'imagerie mentale s'avèrent être beaucoup plus complexes. La distinction entre le sens-contenu et le sens-attitude de l'imagerie mentale peut nous aider à distinguer deux sortes différentes de questions, qui peuvent être confuses, quand on ne sait pas quel sens d'imagerie mentale est en jeu.

Nous avons vu comment White semble employer l'imagerie mentale dans son sens-contenu plutôt que dans son sens-attitude, quand il traite des cas d'imagerie mentale sans imagination. Par conséquent, nous avons interprété le passage présentant l'exemple du marin comme une demande de

[1] Martin 2002, p. 403.
[2] Peacocke 1985 ; Chalmers 2002 ; Burge 2005.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

clarification de l'imagerie mentale en ce sens. Si l'imagerie mentale est interprétée comme une typologie de contenu, on peut se demander si le contenu d'un état imaginatif est épuisé par l'imagerie mentale, lorsqu'elle est impliquée. Le but philosophique est d'avoir une meilleure prise sur ce que l'imagerie mentale, en tant que typologie de contenu, peut représenter et de clarifier le rôle joué par l'imagerie mentale dans l'imagination, ainsi que dans d'autres attitudes.

Certains passages de Martin amènent à penser qu'il est concerné par les mêmes problématiques. Juste avant le passage cité plus haut, il écrit : « Typiquement les actes d'imaginer les choses comme étant telles ou telles ont à la fois des aspects imagistiques et non imagistiques. (…) En général, nous pouvons penser les aspects non imagistiques d'un cas d'imagination sensorielle comme découlant du projet cognitif plus large, dont l'imagerie est une partie »[1]. Nous pouvons interpréter ces mots de la manière suivante : l'imagination sensorielle a généralement des contenus mixtes impliquant des aspects imagistiques et non imagistiques (par exemple, non propositionnels et propositionnels). L'interprétation au sens du contenu des « aspects imagistiques et non imagistiques » est suggérée par un passage où Martin fait un parallélisme entre imagerie mentale et dépiction.

Cependant, une lecture différente est suggérée par un autre passage de l'article de Martin. Il considère que la différence entre les exemples qu'il a donnés de la même imagerie mentale pour des buts imaginatifs différents « ne réside pas dans le noyau sensoriel de l'état imaginatif, mais dans la manière dont ce noyau est utilisé dans le faire semblant de croire, la façon dont il a, pour ainsi dire, été étiqueté »[2]. L'expression « faire semblant de croire » rappelle l'imagination cognitive et suggère que la discussion de Martin fait intervenir le sens-attitude. L'idée serait que les états imaginatifs sont typiquement des états complexes composés d'un état d'imagination sensorielle et d'un état d'imagination non sensorielle — c'est-à-dire, cognitive. La question de savoir comment l'imagination sensorielle et l'imagination cognitive se lient est extrêmement intéressante et concerne le niveau attitudinal, car elle vise à mieux comprendre le rapport entre attitudes, plutôt que le rapport entre contenus et attitudes. De ce point de vue, Martin ne serait pas concerné par les mêmes problématiques que White.

Si nous nous tournons vers le sens-attitude d'imagerie mentale, nous pouvons nous poser des questions sur la portée et les limites d'un état d'imagination sensorielle. Certes, ces questions portent également sur des

[1] *Ibid*.
[2] *Ibid*.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

questions de contenu, mais elles sont destinées à explorer l'imagination sensorielle en tant qu'attitude. Nous rejoignons ici les problématiques des analyses philosophiques de la perception. Nous pouvons nous demander ce que nous pouvons réellement percevoir et quand notre perception laisse la place, par exemple, au jugement ou à la croyance. Il s'agit de questions relatives au contenu (par exemple, qu'est-ce qui peut entrer dans le contenu représentationnel de nos états perceptifs ?), mais qui sont formulées dans le contexte d'une enquête sur la perception en tant qu'attitude. Ces questions sont d'autant plus pressantes pour l'imagination sensorielle. Considérons, par exemple, l'imagination visuelle. Dans une expérience visuelle, il y a un objet devant nos yeux auquel le contenu de notre expérience fait référence, alors que généralement l'objet de notre imagination visuelle est devant nos « yeux de l'esprit », pour ainsi dire (sans raviver l'idée que nous avons des images physiques dans la tête).

Nous pouvons dire que la nature similaire à la perception qui caractérise l'imagination sensorielle motive l'intuition que les états d'imagination sensorielle sont en quelque sorte limités dans leur pouvoir représentationnel. Certes, la question de la nature précise de ces limites représentationnelles n'a pas encore été réglée. Par exemple, il est contestable que l'imagination sensorielle soit incapable de saisir la différence entre situations considérées par certains auteurs comme perceptuellement indiscernables, telle que la différence entre une pomme et sa réplique en cire, ou la différence entre un marin et son frère jumeau. On pourrait vouloir maintenir que l'imagination sensorielle est capable de saisir ces différences et définir différemment ses limites. En reprenant l'exemple célèbre de Descartes, on pourrait soutenir qu'un chiliogone (un polygone à mille côtés) et un myriagone (un polygone à plusieurs côtés) d'un peu moins de mille côtés sont de véritables situations indiscernables pour l'imagination sensorielle — même si probablement elles sont discernables pour la perception. La raison pourrait se trouver dans le fait que l'imagination sensorielle semble montrer une richesse, détermination ou saturation (la terminologie varie selon les auteurs, mais le point est le même), différente par rapport à la perception. L'idée est que la quantité et la qualité de l'information véhiculée par les états d'imagination sensorielle sont moins riches et présentent une granularité moins forte que l'information véhiculée par les expériences perceptives, tout en restant plus riche et plus détaillée que l'information véhiculée par d'autres états mentaux, tels que la croyance[1].

[1] Un exemple classique est la discussion chez Sartre (1940), mais le même point a été avancé par différents auteurs (par exemple, Weatherson 2003 ; McGinn 2004 ; Byrne 2011).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Cette caractéristique de l'imagination sensorielle peut être considérée comme une limite architecturale enracinée dans la structure cognitive humaine. Par conséquent, on pourrait suggérer que les limites représentationnelles, quelles qu'elles soient, de l'imagination sensorielle sont des limites architecturales, qui peuvent même montrer des différences architecturales entre l'imagination sensorielle et la perception[1].

En suivant les considérations avancées jusqu'à présent, nous pouvons offrir deux interprétations différentes de l'idée que la même imagerie mentale peut servir des buts imaginatifs différents : (i) une seule imagerie mentale, en tant que contenu, peut être utilisée par différents états d'imagination (sensorielle) ; (ii) une seule imagerie mentale, en tant qu'attitude (c'est-à-dire, un seul état d'imagination sensorielle), peut répondre à différentes intentions imaginatives. Les deux interprétations soulignent les limites de l'imagerie mentale, mais d'une manière différente. Ceci est facilement observable en regardant ce qui devrait « achever », pour ainsi dire, le travail de l'imagerie mentale selon les deux interprétations. L'imagerie mentale nécessiterait, d'une part, une autre typologie de contenu (peut-être propositionnel ou conceptuel), alors que, d'autre part, une autre attitude (par exemple, l'imagination cognitive).

Si on revient à l'exemple du chiliogone, une chose est de dire qu'on peut imaginer sensoriellement un chiliogone, mais seulement grâce à un contenu hybride. Sellars, par exemple, a suggéré que l'imagination est un mélange d'imagerie mentale et de conceptualisation[2]. On peut interpréter ses mots au sens-contenu et suggérer que le chiliogone est saisi par l'imagination sensorielle grâce à un contenu en partie conceptuel et en partie non conceptuel — ce dernier aspect serait véhiculé par l'imagerie mentale. Une autre chose est de dire que l'imagination sensorielle à elle seule ne peut pas saisir un chiliogone et le distinguer du myriagone de quasi mille côtés, mais que cette intention peut être remplie par le travail supplémentaire de l'imagination cognitive[3].

Il devrait être désormais évident que les discussions sur l'imagination sont plus complexes qu'elles ne paraissent et que des problèmes différents risquent de se télescoper en l'absence d'une clarification de la notion d'imagerie mentale en jeu.

[1] Arcangeli 2011b.
[2] Sellars 1978.
[3] Sur ce point voir McGinn 2004.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

4. Conclusion

Dans cette contribution, nous avons souligné un défaut dans la littérature sur l'imagination, à savoir l'absence d'une distinction claire entre deux sens différents de ce que l'on entend par « imagerie mentale ». D'une part, la notion d'imagerie mentale peut faire référence à une attitude, qui re-crée la perception. Cette attitude a été souvent appelée « imagination sensorielle ». D'autre part, la notion d'imagerie mentale peut désigner un contenu, qui peut être saisi par des attitudes différentes. Une fois reconnue, cette distinction jette une lumière nouvelle sur les débats où l'imagination sensorielle et l'imagerie mentale sont invoquées. Il suffit de penser aux nombreux débats où ces notions sont omniprésentes, tels que les débats sur la pénétrabilité cognitive de la perception, sur la perception amodale ou sur les hallucinations[1]. Ici nous n'avons que commencé à explorer le potentiel de cette distinction.

Bibliographie

Arcangeli, M. (2011a), « L'immaginazione ricreativa », *Sistemi Intelligenti*, 1, p. 59-74.

Arcangeli, M. (2011b), « The Imaginative Realm and Supposition/La supposition dans le cercle de l'imagination », Paris, Université Paris 6-UPMC, thèse doctorale.

Arcangeli, M. (2013), « Immaginare è simulare: cosa e come? », *Rivista di Estetica*, 53 (2), p. 135-154.

Arcangeli, M. (2014), « Against Cognitivism about Supposition », *Philosophia*, 42 (3), p. 607-624.

Balcerak Jackson, M. (2016), « On the Epistemic Value of Imagining, Supposing, and Conceiving », dans Kind, A. & Kung, P. (éds.), *Knowledge through Imagination*, Oxford, OUP, p. 41-60.

Burge, T. (2005), « Disjunctivism and Perceptual Psychology », *Philosophical Topics*, 33 (1), p. 1-78.

Byrne, A. (2011), « Recollection, Perception, Imagination », *Philosophical Studies*, 148, p. 15-26.

Casey, E. S. (1976), *Imagining: A Phenomenological Study*, Bloomington, Indiana University Press.

[1] Jérôme Dokic (2016) a esquissé le potentiel de notre distinction pour le débat sur les hallucinations.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Chalmers, D. (2002), « Does Conceivability Entail Possibility? », dans Gendler Szabó, T. & Hawthorne, J. (éds.), *Conceivability and possibility*, Oxford, OUP, p. 145–200.
Currie, G. (2000), « Imagination, delusion and hallucinations », dans Coltheart, M. & Davies, M. (éds.), *Pathologies of Belief*, Oxford, Blackwell, p. 167-182.
Currie, G, & Ravenscroft, I. (2002), *Recreative Minds*, Oxford, Clarendon Press.
Deonna, J. A. & Teroni, F. (2012), *The Emotions: A Philosophical Introduction*, London New York, Routledge.
Doggett, T. & Egan, A. (2007), « Wanting Things You Don't Want: The Case for an Imaginative Analogue of Desire », *Philosophers' Imprint*, 7 (9), p. 1-17.
Dokic, J. (2008), « Epistemic Perspectives on Imagination », *Revue Internationale de Philosophie*, 243 (1), p. 99-118.
Dokic, J. (2016), « Toward a Unified Account of Hallucinations », *Journal of Consciousness Studies*, 23 (7-8), p. 82-99.
Dokic, J., & Arcangeli, M. (2015a), « The Heterogeneity of Experiential Imagination », dans Metzinger, T. K. & Wind, J. M. (éds.), *Open MIND: 11(T)*, Frankfurt am Main, MIND Group, http://open-mind.net/papers/the-heterogeneity-of-experiential-imagination [publié en 2016 dans *Open MIND. Philosophy and the Mind Sciences in the 21st Century*, Cambridge Mass., MIT Press, p. 431-450].
Dokic, J, & Arcangeli, M. (2015b), « The Importance of Being Neutral: More on the Phenomenology and Metaphysics of Imagination. A Reply to Anne-Sophie Brüggen », dans Metzinger, T. K. & Wind, J. M. (éds.), *Open MIND: 11(T)*, Frankfurt am Main, MIND Group, http://open-mind.net/papers/the-importance-of-being-neutral-more-on-the-phenomenology-and-metaphysics-of-imagination2014a-reply-to-anne-sophie-brueggen [publié en 2016 dans *Open MIND. Philosophy and the Mind Sciences in the 21st Century*, Cambridge Mass., MIT Press, p. 461-465].
Dorsch, F. (2011), *The Unity of Imagining*, Frankfurt, Ontos Verlag.
Funkhouser, E. & Spaulding, S. (2009), « Imagination and Other Scripts », *Philosophical Studies*, 143, p. 291-314.
Goldman, A. (2006), *Simulating Minds: The Philosophy, Psychology, and Neuroscience of Mindreading*, Oxford, OUP.
Gregory, D. (2010), « Imagery, the Imagination and Experience », *Philosophical Quarterly*, 60 (241), p. 735-753.
Hopkins, R. (à paraître), « Imagining the Past: On the Nature of Episodic Memory », dans Dorsch, F. & Macpherson, F., *Memory and Imagination*.
Husserl, E. (1901), *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Halle a. d. S, Max Niemeyer.
Kind, A. (2001), « Putting the Image Back in Imagination », *Philosophy and Phenomenological Research*, 62 (1), p. 85-109.
Kind, A. (2016), *Routledge Handbook of Philosophy of Imagination*, London & New York, Routledge.
Langland-Hassan, P. (2015), « Imaginative Attitudes », *Philosophy and Phenomenological Research*, 90 (3), p. 664-686.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Mach, E. (1905), *Erkenntnis und Irrtum*, Leipzig, Johann Ambrosius Barth.
Martin, M. (2002), « The Transparency of Experience », *Mind & Language* 17 (4), p. 376-425.
McGinn, C. (2004), *Mindsight: Image, Dream, Meaning*, Cambridge Mass., HUP.
Meinong, A. (1902), *Über Annahmen*, Leipzig, Johann Ambrosius Barth.
Mulligan, K. (1999), « La varietà e l'unità dell'immaginazione », *Rivista di estetica*, 11 (2), p. 53-67.
Nichols, S. & Stich, S. (2000), « A Cognitive Theory of Pretense », *Cognition*, 74 (2), p. 115-147.
Noordhof, P. (2002), « Imagining Objects and Imagining Experiences », *Mind & Language*, 17 (4), p. 426-455.
Pascal, B. (1669/1670), *Pensées*, Paris, Guillaume Desprez.
Peacocke, C. (1985), « Imagination, Possibility and Experience », dans Foster, J. & Robinson, H. (éds.), *Essays on Berkeley*, Oxford, Clarendon Press, p. 19-35.
Sartre, J-P. (1940), *L'Imaginaire : Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris, Gallimard.
Sellars, W. (1978), « The Role of Imagination in Kant's Theory of Experience », dans *Categories: A Colloquium*, Pennsylvania State University Press, p. 231-245.
Weatherson, B. (2003), « Morality, Fiction, and Possibility », *Philosopher's Imprint*, 4/3.
Weinberg, J. & Meskin, A. (2006), « Puzzling over the Imagination: Philosophical Problems, Architectural Solutions », dans Nichols, S. (éd.), *The Architecture of the Imagination: New Essays on Pretence, Possibility, and Fiction*, Oxford, OUP, p. 175-202.
White, A. (1990), *The Language of Imagination*, Oxford, Blackwell.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XIII 2, 2017 (Actes 10), p. 129-153
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

Sur la relation entre imagerie mentale et perception : Analyse à partir des contributions théoriques et empiriques

Par DANILO SARETTA VERISSIMO
Université de l'État de São Paulo (UNESP)

Résumé Dans cet article, nous abordons la description et l'examen des études empiriques et théoriques, en psychologie et en sciences cognitives, qui font référence aux relations entre l'imagerie mentale et l'expérience perceptive. Nous partons de préceptes phénoménologiques fondamentaux sur la proximité entre imagination et perception. Notre analyse met en évidence la nature sensible de l'imagerie, aussi bien que son caractère sensorimoteur, elle souligne les limites de l'approche qui la considère comme un complément nécessaire aux lacunes perceptives, et montre l'importance de l'attention dans le passage à l'imagerie.

Introduction

Il est courant d'étudier l'imagination en se basant sur ce qui la distingue de la perception. Contrairement à l'acte perceptif, l'imagination est associée à la représentation des choses qui ne sont pas directement présentes aux sens. On attribue également à l'imagination la possibilité de combiner des images en des formes chimériques. En outre, dans les conceptions antiques, mais aussi dans les usages modernes et contemporains, on retrouve l'idée que l'objectivité perceptive, tout comme sa dimension catégorique, exige l'exercice de l'imagination[1].

[1] N. Thomas, « Imagination », in E. Hochstein (ed.), *Dictionary of Philosophy of Mind* [En ligne], 2004, URL : https://sites.google.com/site/minddict/imagination ;

Dans la tradition phénoménologique, à partir de laquelle nous menons nos recherches théoriques sur les processus cognitifs de base, on note des exemples significatifs de comparaison entre la conscience perceptive et la conscience imaginante. Dans le champ des investigations phénoménologiques, le thème reste ouvert, surtout après la publication de plusieurs manuscrits de Husserl consacrés à l'étude de l'imagination.

Des recherches et des débats contemporains en psychologie, sciences cognitives et philosophie de l'esprit alimentent et actualisent ces discussions. Nous voudrions, dans le présent article, aborder la description et l'examen des études empiriques et théoriques, en psychologie et en sciences cognitives, qui font référence au dialogue entre l'imagerie mentale et l'expérience perceptive. En termes généraux, on définit l'imagerie mentale comme une expérience quasi-perceptive, dans laquelle, par exemple, un processus de visualisation se produit en l'absence d'un stimulus externe approprié[1].

Notre travail se compose de trois parties. Dans la première partie, nous nous rapportons, succinctement, à des principes phénoménologiques sur la relation entre perception et imagination. Notre but est d'établir la base théorique à partir de laquelle nous élaborons l'analyse des recherches empiriques et théoriques sur cette relation en psychologie, ainsi que d'exposer les outils conceptuels de base qui guident notre exercice critique. Dans un second temps, nous mettons en lumière trois travaux expérimentaux en psychologie appartenant à un premier mouvement de recherche sur la relation entre perception et imagerie mentale. Ces études supposent l'imbrication entre perception et image mentale, et donnent des indications sur le caractère sensorimoteur du vécu imagétique. Dans la troisième partie, nous caractérisons une seconde phase d'études dans le domaine des sciences cognitives autour de la perception et de l'imagerie mentale. Nous nous concentrons, dans cette section, sur la controverse théorique concernant le rôle de l'imagerie mentale dans la perception amodale. De l'analyse d'une position complémentariste, tournée vers l'image comme complément nécessaire aux processus perceptifs, la question évolue vers une posture capable de sauvegarder le fait que les indéterminations de la perception font partie de l'activité perceptive elle-même.

N. Thomas, « Mental imagery », in E. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [En ligne], 2014, URL : http://plato.stanford.edu/entries/mental-imagery.

[1] N. Thomas, « Mental imagery », art. cit.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

1. Base conceptuelle philosophique-descriptive

Thomas[1] estime qu'il est important de souligner l'obscurité du concept d'imagination, et classe comme douteux le débat scientifique autour de la nature et du rôle cognitif de l'imagerie mentale. L'auteur considère, en outre, que les théories de l'imagerie mentale ne doivent pas être assimilées immédiatement et complètement à l'imagination, malgré la relation étroite entre ces deux types d'activité cognitive. Ayant à l'esprit ce cadre d'incertitude, et étant donné l'importance de clarifier l'orientation théorique qui sous-tend notre étude, nous aimerions faire référence aux préceptes conceptuels phénoménologiques sur la relation entre perception et imagination. S'il n'y a pas lieu, ici, de présenter et analyser de manière détaillée la phénoménologie de l'imagination entreprise par des auteurs tels que Husserl, Sartre et Merleau-Ponty, il faut, cependant, signaler quelques éléments cardinaux de ces célèbres recherches.

Un premier point concerne la relation entre ce que Husserl[2], dans ses manuscrits sur l'imagination, appelle imagination physique et *phantasia*. Dans l'imagination physique, on part d'un support, comme une toile peinte, ou le papier sur lequel est imprimée une photographie. Le tableau ou la photo, pris comme des choses, sont donnés perceptivement. En ce sens, on dit qu'un tableau est sur le mur, ou que la photo est délavée. Grâce à des formes et à des couleurs, apparaît ce que Husserl appelle objet-image (*Bild-objekt*), et qui se distingue de l'image physique, ou du support : un chevalier en image, un enfant en image, etc. L'objet-image diffère, à son tour, du chevalier visé, ou de l'enfant visé. Dans l'objet-image on a la figuration de l'objet visé, appelé sujet-image. L'imagination physique nous donne, donc, trois objets: l'image physique, l'objet-image et le sujet-image[3]. L'objet-image est un *fictum*, dit Husserl, un objet de perception, et pourtant un objet apparent (*Scheinobjekt*). La conscience imaginative dans ce cas provient du croisement entre la conscience du *fictum* et la conscience de la représentation (*Repräsentation*), du conflit entre le *fictum* et l'*imaginatum*.

Comme dans le cas de la perception et de l'image physique, dans la *phantasia* quelque chose apparaît. L'apparition de l'objet-de-*phantasia* a lieu, cependant, hors du champ visuel. Husserl déclare : « La conscience-*de*-

[1] N. Thomas, (1999), « Are theories of imagery theories of imagination? An active perception approach to conscious mental content », *Cognitive Science*, 23(2), 1999, p. 227-245.
[2] E. Husserl, *Phantasia, conscience d'image, souvenir*, Paris, Jérôme Millon, 2002.
[3] *Ibid.*, p. 63-64.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

non-présence (*Nichtgegenwärtigkeits-Bewusstsein*) appartient à l'essence de la *phantasia*. Nous vivons dans un présent, nous avons un champ visuel de la perception mais à côté nous avons des apparitions qui représentent un non présent entièrement en dehors de ce champ visuel »[1]. Les représentations-de-*phantasia*, en outre, se distinguent de l'image physique par leur instabilité. Les images, dans la *phantasia*, subissent des changements dans l'adéquation de la figuration, en se présentant souvent avec des formes vagues, une faible saturation et une plénitude flottante. On observe, en ce sens, que l'unité de la représentation-de-*phantasia* ne peut pas être sauvegardée, contrairement à l'unité synthétique de l'enchaînement des esquisses d'un objet perçu, ou de l'enchaînement de notre relation à l'image physique prise en charge dans un seul profil de la chose figurée.

En ce qui concerne la relation entre la perception et la *phantasia*, Husserl souligne les principes de contraste et de conflit. Il existe une tension entre le champ de la perception et celui de la *phantasia*. Absorbés dans ce dernier, nous ne faisons pas attention aux objets de perception, bien qu'ils se manifestent continuellement. D'autre part, ce qui est en conflit avec l'apparition actuelle de l'objet de perception ne peut pas être présent, atteste Husserl. « L'apparaissant en *phantasia* est donc non présent », dit-il[2]. Dans un autre passage de ses manuscrits, il écrit:

> Il est clair qu'un champ-de-phantasia ne se rapporte pas au champ perceptif comme par exemple le champ visuel au champ auditif [...]. On prétend que la phantasia compléterait souvent la perception mais elle ne peut jamais le faire au sens en cause ici. On ne peut jamais jeter le regard sur le champ perceptif et en même temps sur le champ-de-phantasia. Dès lors que nous faisons attention aux objets de perception, le champ-de-phantasia est parti[3].

Sartre appréhende l'imagination comme « la grande fonction 'irréalisante' de la conscience »[4] et l'imaginaire comme le corrélat intentionnel, ou noématique, de cette structure particulière de la conscience dénommée imagination. On doit comprendre l'imaginaire comme l'ensemble des images que nous produisons, de sorte que Sartre se propose de faire la description phénoménologique de l'image. Pour le philosophe, il faut, tout d'abord, être sûr de

[1] *Ibid.*, p. 95 (souligné par l'auteur).
[2] *Ibid.*, p. 102.
[3] *Ibid.*, p. 103.
[4] J-P. Sartre, *L'imaginaire : Psychologie phénoménologique de l'imagination* (1940), Paris, Gallimard, 2007, p. 13.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

s'éloigner de ce qu'il appelle « illusion d'immanence »[1]. Dans le registre de l'illusion d'immanence, on conçoit, selon la tradition empiriste, que l'image est *dans* la conscience et que l'objet de l'image est *dans* l'image. L'expression d' » image mentale » induit ce raisonnement dans la mesure où elle appartient à cette tradition. Au contraire, dit Sartre, que nous percevions ou imaginions, par exemple, une chaise de paille, elle reste quelque chose qui demeure en dehors de la conscience, une chose vers laquelle nous nous tournons, tantôt perceptivement tantôt par image. L'image configure donc une forme de relation à quelque chose. Sartre écrit :

> Le mot d'image ne saurait donc désigner que le rapport de la conscience à l'objet ; autrement dit, c'est une certaine façon qu'a l'objet de paraître à la conscience, ou, si l'on préfère, une certaine façon qu'a la conscience de se donner un objet[2].

Hormis le caractère intentionnel qui unit la perception et l'image, Sartre constate une différence essentielle entre les deux notions. Dans la perception, les objets se présentent à la limite de la perspective que nous prenons par rapport à eux. Quand nous percevons visuellement un cube, nous ne pouvons pas saisir plus de trois de ses côtés à la fois. Quoique nous voyons, au premier coup d'œil, un cube, il faut à la rigueur le prendre dans une succession d'observations. Ces trois profils, en outre, ne se présentent pas comme des carrés; ils se trouvent déplacés, avec des angles aigus, et configurent la série d'esquisses et de projections qui caractérise l'expérience perceptive. Le cube perçu est donc l' » unité synthétique d'une multiplicité d'apparences »[3]. Cela signifie que, dans la perception, « un savoir se forme lentement »[4]. Elle exige une multiplication des points de vue, capables même de nous surprendre. Nous pouvons, par exemple, constater qu'une des faces d'un certain cube a été peinte avec des traits psychédéliques, ou même qu'une de ses faces, précédemment cachée, a une topographie irrégulière, ou pyramidale, nous obligeant, dans ce dernier cas, à quitter la définition initiale de l'objet. Sartre montre que, dans les images, les objets sont également donnés par esquisses et projections, mais, contrairement à ce qui se passe dans la perception, l'image n'exige pas d'apprentissage. « Quand je dis : 'l'objet dont j'ai en ce moment l'image est un cube', je porte ici un jugement d'évidence: il est

[1] *Ibid.*, p. 17.
[2] *Ibid.*, p. 21.
[3] *Ibid.*, p. 24.
[4] *Ibid.*, p. 25.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

absolument certain que l'objet de mon image est un cube »[1]. Tourner un cube-image en pensée n'apportera rien de nouveau, dit Sartre. L'image est donnée en bloc. La certitude offerte par l'image par rapport à la perception est traitée par le philosophe comme « une espèce de pauvreté »[2], face à laquelle l'attitude envers l'objet de l'image peut être appelée « quasi-observation »[3].

Merleau-Ponty, quant à lui, n'a jamais entrepris une analyse systématique de l'imagination. Sa philosophie de la perception, cependant, s'exprime par des formules qui parlent de « la texture imaginaire du réel »[4] et de la « chair de l'imaginaire »[5]. Le perspectivisme de la perception, indiqué précédemment dans la description sartrienne de l'expérience perceptive, dénote le caractère lacunaire de la donnée perceptive. Aucun objet perceptif ne se livre entièrement, sans compter que la fixation du regard sur une parcelle du champ perçu implique la dissimulation d'autres objets, qui se manifestent latéralement, à titre d'horizon à être exploré. Les faces non exposées de l'objet lui-même, aussi bien que son environnement, acquièrent tout au long de l'œuvre de Merleau-Ponty la valeur d'une latence correspondant à la dimension imaginaire du réel[6]. Selon Merleau-Ponty, nous ne pouvons pas nous limiter à l'examen de « l'image statique du monde perçu »[7], l'image qui fait référence à l'un de ses instants. Une analyse du monde au-delà des aspects sensoriels révèle un monde sensible « plein de lacunes, d'ellipses, d'allusions »[8]. La chose perçue, dans sa qualité transcendantale, nous échappe. Sa plénitude réside dans son état inépuisable, dans le fait de ne pas être complètement « actuelle sous le regard »[9]. Dans la mesure où elle se trouve ici, la chose promet son actualité au milieu des *Abschattungen* ou des

[1] *Ibid.*, p. 24-25.
[2] *Ibid.*, p. 26.
[3] *Ibid.*, p. 28. En latin, le terme *quasi* a le sens de « comme si ».
[4] M. Merleau-Ponty, *L'Œil et l'esprit* (1964), Paris, Gallimard, 2005, p. 24.
[5] M. Merleau-Ponty, *Notes de cours au Collège de France: 1958-1959 et 1960-1961*, Paris, Gallimard, 1996, p. 173.
[6] F. Colonna, « Merleau-Ponty penseur de l'imaginaire », in R. Barbaras, M. Carbone, L. Lawlor (eds.), *Chiasmi International: Merleau-Ponty: Le réel et l'imaginaire* (p. 111-147), Milano/Paris/Memphis, Mimesis/Vrin/University of Memphis, 2003.
[7] M. Merleau-Ponty, *L'institution, la passivité: notes des cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003, p. 167.
[8] *Ibidem*.
[9] M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible* (1964), Paris, Gallimard, 2006, p. 245.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

esquisses perceptives sans fin. Le perçu est donc insaisissable et largement virtuel.

Pour Merleau-Ponty, on doit éviter la confusion entre la perception spontanée et la perception méticuleuse, voire scientifique, parce que, dans ce cas, on perd de vue l'origine commune du réel et de l'imaginaire. Nous percevons des choses variées sans se préoccuper de leurs détails. Le philosophe note: « [...] les objets sont des 'physionomies', des 'comportements' [...] »[1]. Nous ne saurions pas dire, selon ses exemples, combien de colonnes on trouve au Panthéon, combien de côtés a un certain objet en fil de fer, ou quelle est la couleur des yeux de celui avec qui nous parlions plus tôt. La difficulté de décrire et d'énumérer des caractéristiques des choses ne provient pas exclusivement du monde imaginaire. Nous pouvons, pourtant, avec un effort d'attention, et moyennant l'actualisation de notre puissance motrice, compter les colonnes du Panthéon ou nous informer perceptivement sur les caractéristiques de notre interlocuteur d'autrefois.

En ce qui concerne le sujet de la perception et de l'imagination, Merleau-Ponty soutient qu'il doit être décrit « non comme conscience », mais comme celui à qui sont ouverts « les champs praxiques non moins que sensoriels »[2]. Quand il parle du rêve, et de la relation entre la veille et le sommeil, Merleau-Ponty assure que la « conscience imageante », la conscience « vide », maintient une relation de « référence de champs au monde »[3]. Le monde n'est donc pas annulé pendant le rêve. Il continue à exister, aussi bien que notre situation en lui, de sorte que le corps, et non pas la conscience imageante, reste le sujet de l'imagination.

La présence ou l'absence de support dans la configuration de l'image, le passage de l'acte perceptif à l'acte imaginatif et le rôle de l'attention dans cette transition, la variété des possibilités réunies au sein de l'image, ainsi que sa nature praxique, sont des aspects importants dans les recherches et discussions que nous présentons dans la suite de notre article.

2. Perception et imagerie mentale dans la psychologie cognitiviste

Il est possible d'identifier, tout au long du XX^e^ siècle, une période de stagnation des théories psychologiques dédiées à l'imagination. Cet événement négatif est attribué à la combinaison du tournant linguistique dans la philoso-

[1] M. Merleau-Ponty, *L'institution, la passivité*, *op. cit.*, p. 167.
[2] *Ibidem*.
[3] *Ibid.*, p. 196.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

phie et de la prédominance du behaviorisme en psychologie. À partir des années 1960, avec l'établissement du mouvement cognitif en psychologie, les thèmes liés à l'imagination sont redevenus des objets de discussions, et le problème de l'imagerie mentale s'est avéré être un sujet respectable pour la recherche expérimentale psychologique[1]. Un premier afflux d'études empiriques sur la relation entre perception et imagerie mentale marque cette période. Nous discutons ci-dessous quelques-uns de ces travaux, sélectionnés pour l'importance de leurs auteurs dans le domaine scientifique en question. Ces recherches mettent en évidence l'hypothèse concernant l'empiétement de la perception et de l'imagerie mentale. Ils présentent, d'autre part, quelques bases qui sont insuffisantes pour une conceptualisation solide de l'imagerie mentale, ce qui caractérise, en général, les travaux de la période considérée.

Segal et Fusella[2] partent de l'hypothèse selon laquelle l'image et la perception sont des processus similaires, où l'imagerie visuelle dépend de l'activité du système nerveux visuel et où l'imagerie auditive dépend des structures auditives. Afin d'analyser cette idée, ils ont enquêté sur l'interférence possible entre perception et imagerie. Ils ont alors élaboré des expérimentations qui combinaient des stimulus visuels et auditifs, ainsi que des injonctions incitant les sujets à produire des images visuelles et auditives. Les auteurs ne se soucient pas d'offrir une définition du terme « imagerie » (*imagery*). Il ne se réfèrent qu'à des éléments imaginés mentalement et à des images visuelles et auditives, par opposition à la détection des signaux visuels et auditifs. Le test d'imagerie mentale faisait appel à des instructions comme celle d'imaginer « voir un volcan », ou d'imaginer « le son d'une machine à écrire »[3], pendant que des signaux lumineux et auditifs simples et ponctuels étaient présentés. Il n'y avait donc aucun support physique à l'imagerie visuelle et auditive, seulement des informations linguistiques fournies par les chercheurs. Les résultats suggèrent que l'imagerie mentale bloque la détection de signaux visuels et auditifs. Les auteurs ont constaté une faible sensitivité de la part des participants au cours de l'exercice d'imagination, une confusion entre les images auditives et les signaux auditifs, ainsi qu'entre les images visuelles et les signaux visuels. Les

[1] N. Thomas, « Are theories of imagery theories of imagination? An active perception approach to conscious mental content », art. cit. ; N. Thomas, « Mental imagery », art. cit.

[2] S. Segal, V. Fusella, « Influence of imaged pictures and sounds on detection of visual and auditory signals », *Journal of Experimental Psychology*, 83 (3), 1970, p. 458-464.

[3] *Ibid.*, p. 460.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

résultats se sont montrés encore plus probants lorsque les participants imaginaient des objets moins familiers. Selon les auteurs, ces données font également allusion à l'importance du rôle de l'attention dans l'interaction entre la perception et l'imagerie mentale. L'imagerie mentale semble concourir avec les stimuli externes dans l'espace attentionnel. Cette économie de l'attention ouverte aux images mentales indique que celles-ci ont des effets sensoriels, et, selon les auteurs, renforce l'idée qu'il pourrait y avoir une certaine similitude fonctionnelle entre l'imagerie et la perception.

Il est utile de rappeler que Husserl[1] mentionne la possibilité d'apparitions de *phantasiai* claires et stables, qui respectent la continuité empirique des apparences, de façon que leur plénitude sensible se rapproche de la perception. On peut, dans de tels cas, hésiter entre une appréhension perceptive et une appréhension-de-*phantasia*. La simplicité des stimuli sensibles utilisés par Segal et Fusella crée une condition opposée. Le manque de force ou de fraîcheur des stimuli sensoriels ponctuels peut contribuer à l'hésitation.

Le travail de Shepard et Metzler[2] est, quant à lui, un exemple inaugural d'étude de ce qu'on a appelé la rotation mentale. Les auteurs rapportent une expérimentation dans laquelle ils ont présenté aux participants des paires diverses de dessins en perspective, et qui figuraient des formes tridimensionnelles. L'objectif était que les participants évaluent les paires de figures en répondant s'il s'agissait des mêmes formes en perspectives distinctes, ou de formes simplement différentes. Selon la *Figure 1*, les dessins sont des variations des parties d'un cube où sont conservés trois angles droits. Quelques paires ont été composées à partir de la simple rotation de la figure-base sur un même axe (paires type A), d'autres ont été élaborées à partir de la rotation dans le sens de sa profondeur (paires type B), et d'autres paires étaient composées par des dessins différents (paires type C). L'expérimentation a été conçue pour fournir des informations sur le temps moyen nécessaire pour déterminer l'identité des formes.

[1] E. Husserl, *Phantasia, conscience d'image, souvenir*, *op. cit.*, p. 101.
[2] R. Shepard, J. Metzler, « Mental rotation of three-dimensional objects », *Science*, 171, 1971, p. 701-703.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

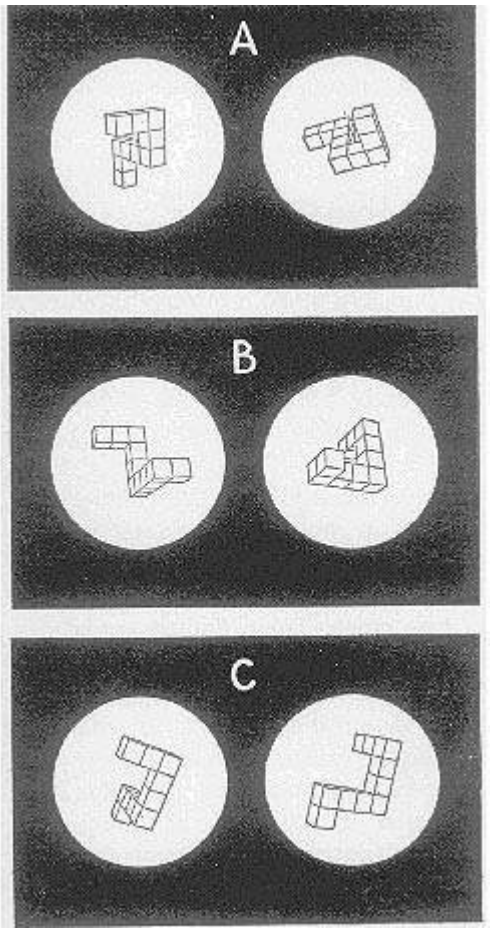

Fig. 1 — Des exemples de paires de figures en perspective présentées aux sujets par Shepard et Metzler.

Les résultats montrent que, plus grande était la différence angulaire entre les paires de figures, quel que soit le type de figure, A, B ou C, plus le temps nécessaire pour trouver la réponse était long. Les interviews post-expérience ont été cruciaux pour les auteurs de la recherche. Les participants ont décrit leur procédure fondamentale: essayer de faire tourner, en image mentale, la pointe d'une des figures de chaque paire de dessins jusqu'à trouver la perspective dans laquelle ils pourraient être comparés. Non seulement ils imaginaient la rotation des objets, mais encore ils considéraient les dessins dans l'espace tridimensionnel. Le processus de rotation mentale avait lieu,

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

donc, dans un espace de temps corrélatif au mouvement imaginaire nécessaire à parvenir au point de comparaison avec la figure-base. Il faut noter l'utilisation, dans cette expérimentation, d'une image physique, ou support. On peut dire, en nous permettant d'utiliser un concept husserlien, que, dans la tâche proposée, l'objet-image est mis en mouvement de rotation, et que cette activité imaginaire permet que l'on trouve la réponse concernant l'égalité ou la différence de la figure par rapport à l'image-base. Il est intéressant de noter que Shepard et Metzler ne s'occupent pas non plus du concept d'imagination ou d'imagerie. Ils n'utilisent même pas un vocabulaire lié à l'imaginaire, et se limitent à la référence à l'activité mentale relative au mouvement de l'objet-image mobilisée par les expériences.

La recherche de Shepard et Metzler sert de référence à Neisser et Kerr[1] pour défendre une conception de l'imagerie basée sur notre expérience active dans l'espace. Neisser et Kerr affirment que « posséder des images visuelles est, en quelque sorte, comme voir »[2]. Compte tenu de cette hypothèse, et en considérant que la perception est un processus complexe, il en découle, selon les auteurs, qu'imaginer recouvre au moins certaines dispositions similaires ou identiques au percevoir. Il est donc raisonnable d'attendre des théories de la perception qu'elles conduisent à des hypothèses ou des prévisions sur l'imagerie mentale. Les auteurs ont recours à Gibson, et mettent en évidence sa théorie selon laquelle la lumière qui atteint les yeux d'un observateur contient des informations sur l'arrangement (*layout*) des objets qui l'entourent. Lors de la récolte de ces informations, l'observateur appréhende directement cet arrangement. Cette conception est contraire à l'approche traditionnelle, selon laquelle la perception de la profondeur dépend d'opérations secondaires réalisées sur la mosaïque des sensations visuelles. Tout se passe, dans les théories traditionnelles, comme dans les fondements des techniques projectives de la peinture, qui visent à susciter l'inférence des images tridimensionnelles à partir d'images planes. C'est la raison pour laquelle ces théories de la perception sont désignées par l'expression *picture theory*. Or, qu'est-ce que la théorie de Gibson implique à l'égard des images mentales ? « Pris à la lettre », disent Neisser et Kerr, « cela suggère que les images devraient être comme des 'arrangements mentaux' [*mental layouts*] plutôt que des 'images mentales' [*mental pictures*], ils devraient représenter la structure d'un environnement tridimensionnel aussi promptement qu'une

[1] U. Neisser, N. Kerr, « Spatial and mnemonic properties of visual images », *Cognitive Psychology*, 5, 1973, p. 138-150.
[2] *Ibid.*, p. 138.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

peinture bidimensionnelle »[1]. Les auteurs ont développé alors des expériences dont le but était de faire le test de la conception basée sur des arrangements mentaux (*mental layouts*). L'hypothèse est qu'» il devrait être aussi facile d'imaginer un objet dans une boîte fermée que sur une table, ou aussi facile de visualiser des objets l'un derrière l'autre que côte à côte »[2]. Dans les expérimentations, les participants devraient imaginer, sans le soutien de support physique, des paires d'objets dans des arrangements divers, classés essentiellement selon une condition picturale et selon une condition cachée (*concealed*), et se rappeler, ensuite, la condition de l'objet imaginé. Les résultats montrent que les objets cachés servent à des fins mnésiques aussi bien que les objets imaginés picturalement. En effet, en prenant en considération les récits des participants autour de leurs productions imaginantes en condition cachée, on remarque que beaucoup d'entre eux ont fait des descriptions de mouvement ou de changement de position, dans la perspective de l'observateur, de manière à amener l'objet caché à la vue. Dans le cas, par exemple, où l'on devrait imaginer un objet caché à l'intérieur de la torche de la Statue de la Liberté, l'un des participants a dit: « Je suis allé à l'intérieur de la Statue de la Liberté pour la voir »[3].

Comme nous le disions, ces travaux, et notamment l'étude de Seagal et Fusella, impliquent une correspondance étroite entre les intentions perceptives et imaginantes, y compris entre les structures et les mécanismes neuronaux sous-jacents. Dans cette mesure, ils cherchent à instaurer un dialogue avec la recherche en neurophysiologie cognitive, selon la tradition de la psychologie expérimentale, où l'on n'opère pas la critique de l'attitude naturelle, et où la description du vécu psychologique rencontre la dimension physiologique. Ce rapprochement avec la neurophysiologie peut être attribué à l'effort de légitimer l'imagination en tant que sujet de la psychologie objective, par opposition aux critiques qui liaient l'étude de l'imagerie mentale à des doctrines introspectionnistes[4]. Dans un cadre spécifiquement descriptif, ces travaux permettent de clarifier la relation entre la perception et l'imagerie mentale, y compris par l'ébauche d'une piste de recherche axée vers l'inscription sensorimotrice des actes imaginatifs. Shepard et Metzler ont mis en évidence la mobilité de l'image mentale. Comme dans la perception, on peut accéder à différentes esquisses de l'objet imaginé par le mouvement de l'objet lui-même, ce qui implique nécessairement une dimen-

[1] *Ibid.*, p. 139.
[2] *Ibidem.*
[3] *Ibid.*, p. 144.
[4] D. Hebb, « Concerning imagery », *Psychological Review*, 75 (6), 1968, p. 466-477.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

sion spatiale de l'imaginaire accordée, en quelque sorte, avec notre expérience de l'espace. La rotation mentale, mentionnée par les auteurs, se donne sous la forme d'une inspection de l'image qui conserve certaines propriétés spatiales. Dans le cas de Neisser et Kerr, le mouvement imaginaire reprend de l'importance, cette fois en référence à l'observateur lui-même. Nous sommes capables, en imagination, de chercher expressément l'exposition des objets cachés et de leurs faces invisibles. Le caractère praxéologique de l'image mentale est renforcé par le recours de Neisser et Kerr à la théorie écologique de la perception de Gibson. Les images se présentent, d'après les auteurs, dans un environnement tridimensionnel, ou, conformément aux mots de Neisser et Kerr, selon des arrangements mentaux (*mental layouts*), qui font référence directe à l'espace et au mouvement. Ces résultats sont cohérents avec l'approche intentionnelle du problème de l'image. Les processus d'imagerie correspondent à une forme d'» exteroception »[1], et non pas à des processus mentaux déconnectés du vécu spatial. De cette constatation ne suit pas, cependant, une conception mixte des actes perceptifs et imaginatifs. Nos perceptions sont pleines de discontinuités. Comment représente-t-on l'invisible dans la perception? Quand nous le visons, avons-nous nécessairement recours à l'imagerie? C'est à ce type de questions que nous nous attacherons à répondre dans la suite de notre article, dans la mesure où ils nous aident à penser la relation entre la perception et l'imagination.

3. Le problème des images dans les débats sur la perception amodale

Une deuxième vague des recherches consacrées à l'examen de la relation entre la perception et l'imagerie mentale peut être identifiée dans des travaux qui déterminent l'imagerie comme une composante de la perception qui déterminent l'imagerie comme une composante de la perception amodale. Avant d'entrer dans le débat contemporain sur le rôle de l'imagerie mentale dans la perception amodale, nous voudrions faire référence à des aspects historiques de ce concept. On y perçoit déjà le problème de la relation avec l'image.

La perception amodale a été désignée comme telle par Michotte[2] et plus tard par Michotte, Thines et Grabbe[1]. Dans une étude antérieure aux

[1] *Ibid.*, p. 468.
[2] A. Michotte, « Perception et cognition », *Acta Psychologica*, 11, 1955, p. 70-91.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

premières références à l'aspect amodal des expériences perceptives, Michotte[2] lie la question de la permanence phénoménale d'objets à la constance perceptive. On constate cette constance quand les propriétés fondamentales des choses, couleur, grandeur et forme, ne changent pas sensiblement, tandis que des changements remarquables sont attestés au niveau du système d'excitation qui leur correspond. Ces aspects ont été mis en évidence dans les passages que nous avons consacrés plus tôt à la description sartrienne de la perception. « L'identité de l'objet peut résister même à sa disparition partielle ou totale du champ sensoriel », nous rappelle Michotte[3]. Qu'est-ce qui, après tout, persiste sans s'identifier avec ses propriétés apparentes ? Est-ce que ce « quelque chose » qui reste est donné dans l'expérience ? Ne s'agit-il pas simplement d'une construction mentale? Ceci est la manière philosophique traditionnelle de penser, nous avertit l'auteur. Nous construirions une croyance dans la permanence de l'objet qui se fonde à partir des indices fournis par l'expérience. La question qui habite Michotte est alors la suivante: la permanence n'existerait-elle que dans le plan de l'esprit ?

Ce que Michotte appelle « l'aspect 'amodal' de l'expérience »[4] se réfère à l'absence de stimulation sensorielle relative aux parties cachées des choses, qui sont pourtant phénoménalement données comme des totalités dotées de formes continues et volumineuses. Nous pouvons tenir une bouteille par son col, sans faire contact visuel avec elle, et nous aurons toujours le sens de la présence de la bouteille entière par l'expérience proprioceptive de son poids. Si l'on regarde un chat assis derrière une clôture, nous aurons l'expérience de l'animal dans son ensemble, en dépit de ses parties cachées par les poteaux. Si l'on regarde une tomate à partir d'un certain point de vue, nous éprouvons un fruit solide et volumineux, bien que nous ayons un accès visuel expositif à une seule de ses faces[5]. Selon l'intellectualisme philosophique dont ont hérité diverses branches de la psychologie cognitive, la perception amodale est définie en référence à la représentation des parties cachées des objets perçus, ou, plus précisément, de ces segments des objets qui ne donnent pas lieu à une stimulation sensorielle.

---

[1] A. Michotte, G. Thinès, G. Crabbé, *Les compléments amodaux des structures perceptives*, Louvain/Paris, Publications Universitaires de Louvain, Éditions Béatrice-Nauwelaerts (Collection Studia Psychologica), 1964.

[2] A. Michotte, « A propos de la permanence phénoménale: faits et théories », *Acta Psychologica*, 7, 1950, p. 298-322.

[3] *Ibid.*, p. 300.

[4] A. Michotte, « Perception et cognition », art. cit., p. 73.

[5] A. Noë, *Action in perception*, Cambridge/London, The MIT Press, 2004.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Comment nous représentons-nous les parties de la bouteille et de l'animal qui ne sont pas exposées sensiblement? Est-ce qu'il faut se les représenter expressément pour les percevoir?

La perception amodale, ou complément amodal, est étudiée expérimentalement, depuis Michotte, à partir de modèles bidimensionnels dans lesquelles des surfaces planes sont présentées de telle sorte qu'elles aient des parties partiellement recouvertes par d'autres surfaces, ou figures[1]. Plus récemment, des approches fondées sur des dispositions d'images qui se réfèrent à des milieux tridimensionnels, et centrées sur des formes volumineuses, sont également mises au point, comme en témoigne le travail de Tse[2]. La *Figure 2* est un exemple classique d'image destinée à l'étude de la perception amodale. Nous n'avons pas l'impression, en la regardant, d'avoir quatre portions figuratives dans un même plan de profondeur. Ce que nous voyons est une surface blanche délimitée par un contour gris et partiellement recouverte par une bande grise. Cela implique de percevoir la bande dans un plan plus proche en terme de profondeur, tandis que la surface blanche apparaît en repos derrière le ruban[3].

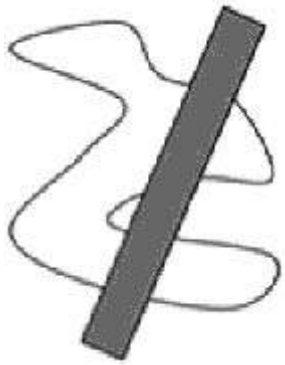

Fig. 2 — Exemple d'image où l'on identifie le complément amodal

[1] R. Van Lier, W. Gerbino, W., « *Perceptual completions* », Manuscrit [En ligne], s/d, URL : http://www.gestaltrevision.be/pdfs/oxford/van_Lier&Gerbino-Perceptual_completions.pdf ; J. Wagemans, R. Van Lier, B. Scholl, « Introduction to Michotte's heritage in perception and cognition research », *Acta Psychologica*, 123, 2006, p. 1-19.

[2] P. Tse, « Volume completion », *Cognitive Psychology*, 39, 1999, p. 37-68.

[3] R. Briscoe, « Mental imagery and the varieties of amodal perception », *Pacific Philosophical Quartely*, 92, 2011, p. 153-173.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Dans la *Figure 3*, les deux formes indéfinies qui apparaissent sur les deux côtés d'une image cylindrique sont perçues en connexion, composant une seule totalité qui se plie autour du cylindre[1].

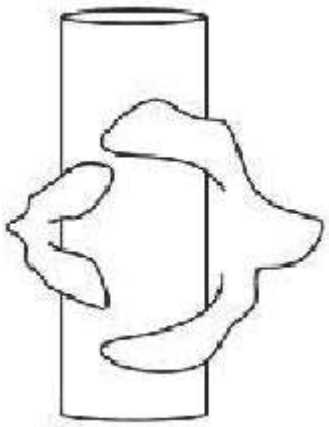

Fig. 3 — Exemple d'image où l'on identifie le complément amodal dans les formes volumineuses

À en juger d'après Michotte *et alii*[2], la partie de la *Figure 2* cachée par la bande grise comporte une forme de « présence » qualifiée d'» amodale », dans la mesure où elle est dépourvue de qualités modales, c'est-à-dire, de qualités visuelles telles que luminosité et couleur. Il s'agit d'une situation dans laquelle « l'unité de la forme d'ensemble et le caractère complet de son contour s'imposent avec une évidence perceptive »[3], y compris la partie amodale. Michotte *et alii* distinguaient déjà la perception amodale des processus d'inférence ou de « projection d'une 'image mentale' »[4]. On n'affirme pas que cette projection ne puisse pas se produire, mais dans ce cas les caractères modaux doivent être présents, puisqu'» une 'image visuelle', proprement dite, comporte des parties sombres et claires et même,

[1] P. Tse, « Volume completion », art. cit.
[2] A. Michotte, G. Thinès, G. Crabbé, *Les compléments amodaux des structures perceptives*, *op. cit*.
[3] *Ibid.*, p. 13.
[4] *Ibidem*.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

ordinairement, de la couleur »[1]. Les auteurs admettaient ne pas posséder de données précises sur les cas où le complément comporte une nature imaginative[2].

Nanay[3] ouvre une deuxième phase de débats sur la relation entre la perception et l'imagerie mentale. L'auteur défend l'idée « controversée » selon laquelle « l'imagerie mentale est nécessaire à la perception »[4]. Pour Nanay, nous nous représentons par imagerie mentale les parties cachées des choses que nous percevons. Sa définition de l'imagerie mentale est formulée comme suit: il s'agit d'expériences quasi-sensorielles dont nous sommes conscients (*aware*), malgré l'absence de stimulus qui produiraient des faits perceptifs authentiques. L'auteur nous avertit : il ne veut pas répondre à ce que nous voyons dans le cas du chat derrière la clôture ou aux figures des études expérimentales, mais à « la façon dont nous nous représentons ces parties des objets qui ne sont pas visibles pour nous »[5]. Il ne s'agit donc pas d'explorer le caractère phénoménal de la perception amodale, mais la représentation des parties cachées des objets. Nous nous représentons la queue du chat recouverte par la clôture par le moyen de l'imagerie mentale. Nous pouvons également produire des images mentales assez précises du chat dans la chambre d'à côté, ou à des kilomètres de distance. Nous avons, en bref, dans tous ces cas, le même type de production d'image. Selon l'auteur, il faut y opérer, néanmoins, une distinction importante: visualiser exige un effort, dans la mesure où il s'agit d'un acte actif et intentionnel, pas dans le sens de la théorie phénoménologique de l'intentionnalité, mais dans la connotation habituelle du terme. L'imagerie mentale peut, cependant, être passive et involontaire. Nous touchons, ici, selon l'auteur, à l'importance de l'attention dans la perception amodale. Dans la plupart des cas, nous ne nous tournons pas expressément vers la forme, la taille et la couleur des parties invisibles d'un objet, parce que nous ne prêtons pas attention à eux et nous ne sommes pas amenés à les visualiser. Dans tels cas, nous avons conscience de ses parties cachées par imagerie involontaire.

---

[1] *Ibidem*.
[2] *Ibid.*, p. 17.
[3] B. Nanay, « Perception and imagination: amodal perception as mental imagery », *Philosophical Studies*, 150, 2010, p. 239-254 ; B. Nanay, « Imagination and perception », Manuscrit [En ligne], 2016, URL : http://uahost.uantwerpen.be/bence.nanay/publ.htm.
[4] B. Nanay, « Imagination and perception », art. cit., p. 17.
[5] B. Nanay, « Perception and imagination: amodal perception as mental imagery », art. cit., p. 241.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Nanay nous amène à envisager le problème d'une représentation imaginaire expresse *versus* une représentation imaginaire pré-réflexive, en évitant la question de l'imagination *versus* la perception. Cette stratégie est, néanmoins, fragile et palliative. Son objection à la compréhension du caractère amodal de la perception par Gibson nous aide à identifier la présupposition qui sous-tend la formulation de ses problèmes et de ses positions. Gibson affirme: « la perception de l'occlusion, me semble-t-il, exige la perception de quelque chose qui est caché »[1]. Au contraire, Nanay dit: nous ne pouvons pas percevoir ce qui ne vient pas de la stimulation sensorielle. Ceci est la condition nécessaire pour percevoir quelque chose. Pour l'auteur, il faut un acte de représentation distinct de la perception dont l'activité serait en grande partie destinée à combler les lacunes perceptuelles. Et c'est là le rôle de l'imagerie mentale, qui soutiendrait dans plusieurs cas la présence perceptive même.

La discussion des arguments de Nanay exige quelques distinctions d'idées. Imaginons la situation suivante: nous voyons le chat derrière la clôture; nous le voyons comme un objet volumineux. Selon la description phénoménologique, nous le voyons directement, disposé spatialement, ce qui implique la présence invisible de ses parties non exposées à nous. Quelqu'un peut alors faire les questions suivantes, comme dans un jeu de devinettes: comment sont les parties du chat cachées par les poteaux? Est-ce que sa queue a des taches de couleurs différentes? Quelle est l'apparence de la partie postérieure du chat? Nous avons, essentiellement, trois solutions. Nous pouvons d'abord, s'il nous l'est permis, nous mouvoir pour vérifier l'animal, de façon à augmenter la déterminité de sa présentation perceptive. Il s'agit, alors, d'actualiser notre puissance motrice dans un effort d'attention, comme nous le disions à propos des considérations de Merleau-Ponty sur la perception et le champ praxique. Nous pouvons également l'imaginer de la manière la plus spontanée et directe possible, comme on fait dans les tests de personnalité par l'examen d'images. Ou nous pouvons enfin imaginer les parties couvertes après un exercice de jugement, une sorte de déduction, menée avec soin à partir d'une observation minutieuse des parties exposées. Dans ce cas, l'imagination sera soutenue par une pensée et aura des traces d'une opinion probabiliste. Tout d'abord, il y a donc une expérience perceptive directe. Elle est brisée par le jeu, qu'installe une intention expresse, attentive, portée vers les parties de l'animal qui manquent d'une exposition intuitive. De nouveaux actes de détermination perceptive, ainsi que des actes d'imagination et de pensée, peuvent alors intervenir.

[1] *Ibid*., p. 242.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

En ce qui concerne les actes de perception, il convient de rappeler qu'aucune perception n'est dépourvue de mouvement. Nous sommes toujours dans une position ou une autre pour voir quelque chose, pour ne pas mentionner les mouvements incessants du tronc, du cou et des yeux qui changent les apparences des objets perçus et leurs régions amodales sans modifier leur permanence perceptuelle. Sans oublier également la possibilité du mouvement de l'objet même de la perception. Une compréhension du problème de la perception amodale construite sur la nature praxéologique de l'acte perceptif peut être liée à ce que Briscoe[1] appelle le complément moteur. Il s'agit dans ce cas de considérer les aspects invisibles des objets comme présents dans notre espace comportemental, espace qui comprend nos actions et arrangements possibles.

Noë[2], en discutant la perception amodale, parle de la nécessité de distinguer le « sens perceptuel »[3] de la présence de choses par rapport à des actes de pensée, de jugement, ou d'imagination. Les objets perçus nous sont donnés comme des totalités. Noë propose de comprendre le sens de la présence perceptuelle a partir d'un paradigme sensorimoteur. Les choses qui nous entourent « sont perceptivement présentes dans le sens où elles sont perceptivement accessibles à nous »[4], affirme l'auteur, qui ajoute :

> Mon sens de la présence du chat entier derrière la clôture consiste, précisément, en ma connaissance, ma compréhension implicite du fait qu'avec un mouvement des yeux, ou de la tête, ou du corps, je peux apporter à la vue des parties du chat qui sont pour l'instant cachées. Il s'agit d'une des prétentions centrales de l'approche énactive ou sensorimotrice de la perception[5].

Il faut faire attention, néanmoins, à la référence de Noë à une « dualité de contenus »[6]. Pour lui, la compréhension tacite de la relation entre la face exposée d'une tomate, nos mouvements corporels, et le volume et la tridimensionnalité du fruit suppose qu'apparence et réalité de l'objet soient représentés par le sujet en tant que tels, c'est-à-dire, comme aspect et comme totalité, conjointement. Ne serions-nous pas en train d'évoquer, par conséquent, la nécessité d'un acte intentionnel non perceptif capable de relier la

[1] R. Briscoe, « Mental imagery and the varieties of amodal perception », art. cit.
[2] A. Noë, *Action in perception*, *op. cit*. ; A. Noë, *Varieties of Presence*, Cambridge/London: Harvard University Press, 2012.
[3] A. Noë, *Action in Perception*, *op. cit.*, p. 60.
[4] *Ibid.*, p. 63.
[5] *Ibid.*, p. 63-64.
[6] *Ibid*., p. 163.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

partie au tout ? Dans la phénoménologie de la perception, l'acte perceptif implique l'apparaître des choses dans un sens réaliste. Les objets apparaissent, et non les parties exposées des objets. Bimbenet reprend la tradition phénoménologique et nous avertit que, dans la perception, nous oublions notre perspectivisme et nous nous précipitons sur la chose « au détriment des apparences qui la donnent »[1]. La fidélité à l'expérience perceptive dans la description exige, simultanément, une interruption réflexive de l'expérience naïve. C'est le moment où l'apparence et l'objectivité perceptuelles sont remises en cause. Le sens pratique, ou sensorimoteur, tel que défini par Noë, opère à son tour la rupture entre l'apparent et l'objectif au niveau de l'expérience perceptive même, en la reliant à une sorte de regard réflexif tacite. La description de Noë semble attacher alors la chose perçue à la représentation des contingences sensorimotrices, bien que celle-ci ne soit pas clairement exprimée, en exigeant une espèce d'intellection destinée à combler la dualité entre l'apparence et le sens de la réalité. On maintient, de cette façon, les conditions théoriques pour l'approche complémentaire, proposée par Nanay, de la relation entre la perception et d'autres actes intentionnels, tels que l'imagination.

Dans le cas de la production des images mentales, on peut considérer que tout se passe comme l'affirment Neisser et Kerr[2] à propos des dispositions mentales. Nous imaginons ce que nous verrions si le chat avait bougé, en exposant ses parties avant cachées, ou si nous-même aurions bougé, ou encore ce qu'autrui verrait s'il était dans une position privilégiée par rapport aux parties cachées pour nous[3]. Il est important de considérer que ce « imaginer comme si » ne doit pas être nécessairement lié à un acte intentionnel express. Cette multiplicité de perspectives peut faire partie d'un schéma moteur actualisé spontanément. La production imagétique peut également être soutenue par le jugement, en ajustant les dispositions mentales à ce qui semble être le plus probable, en prenant en compte aussi bien les éléments perceptifs actuels que les informations qui nous viennent de notre expérience avec les animaux, par exemple. Si l'on ne peut pas établir de limites rigides entre la perception, l'imagerie mentale et le jugement, on ne doit non plus déconsidérer les différents sens que ces expressions portent.

---

[1] E. Bimbenet, *L'invention du réalisme*, *op. cit*., p. 76.

[2] U. Neisser, N. Kerr, « Spatial and mnemonic properties of visual images », art. cit.

[3] La présence d'autrui et son mouvement, effectifs ou présumés, constituent une dimension importante de la question qui nous occupe, mais qui ne sera pas développée dans ce texte.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Il est utile de revenir aux analyses de Husserl[1] sur les variétés d'intentions objectivantes. Les perceptions extérieures fournissent incessamment des exemples d'incomplétude et d'indétermination. Dans de nombreux cas, il peut se produire ce que le philosophe appelle une relation d'attente (*Verhältnis von Erwartung*). Normalement, affirme l'auteur, les intentions n'ont pas le caractère d'attente.

> Quand je vois un dessin incomplet, par exemple celui de ce tapis qui est partiellement recouvert de meubles, le morceau que j'ai vu est, en quelque sorte, chargé d'intentions qui renvoient à des compléments (nous sentons, pour ainsi dire, que les lignes et les formes colorés continuent dans le 'sens' de ce qui a été vu) ; mais nous n'attendons rien. Nous pourrions attendre si le mouvement nous permettait de voir plus loin[2].

Selon Husserl, les intentions peuvent acquérir un caractère de relation d'attente lorsque la perception devient fluide, donnant lieu à une série continue de perceptions. Nous sommes très proches de l'exemple qui nous avons utilisé ci-dessus, sauf par le fait que nous attribuons l'état d'attente à l'établissement d'un regard attentif. Notre position est que, l'état d'attente installé, de nouveaux actes objectivants peuvent être mobilisés, et non pas seulement des actes de nature perceptive, en visant une forme de conscience de remplissement, dans le sens où l'entend Husserl.

De retour dans le domaine de la recherche empirique en psychologie, nous devons nous rappeler les arguments de Kanizsa[3], qui, sur la base de ses recherches sur la perception amodale réalisées tout au long de deux décennies, proposait déjà la différenciation entre les intégrations cognitives et l'intégration perceptive, ou, en d'autres termes, entre les processus secondaires et les processus primaires. La perception se réfère, selon l'auteur, à l'intégration objectale « directement visible », « vécue comme un 'donné' réellement présent, non seulement imaginé ou pensé »[4]. Dans le cas où le complément amodal est pris comme complément mental, il faut le considérer comme le « résultat d'une interprétation des indices fournis par la partie qui se trouve directement visible »[5]. Il faut noter également que, dans ce cas, le complément peut prendre une forme quelconque. Les compléments mentaux,

[1] E. Husserl, *Recherches logiques, tome troisième: Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance*, Paris, Vrin, 1961.
[2] *Ibid*., p. 56.
[3] G. Kanizsa, « Seeing and thinking », *Acta Psychologica*, 59, 1985, p. 23-33.
[4] *Ibid.*, p. 28.
[5] *Ibid.*, p. 29.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

bien que guidés par des indices, donnent lieu à des solutions variables et facilement modifiables. Kanizsa affirme, cependant, que la continuation perceptive, en dépit d'être amodale, c'est-à-dire, dépourvue d'attributs chromatiques, « peut être une véritable *présence perceptive* »[1]. Celle-ci s'impose à l'observateur et, contrairement à ce qui se passe dans les phénomènes d'imagination ou de la pensée, elle n'est pas facilement sensible à la connaissance, aux attitudes de l'observateur ou à sa volonté. C'est ce que montrent les cas où le résultat perceptuel est différent de ce que l'esprit peut attendre par raisonnement logique (voir *Figure 4*).

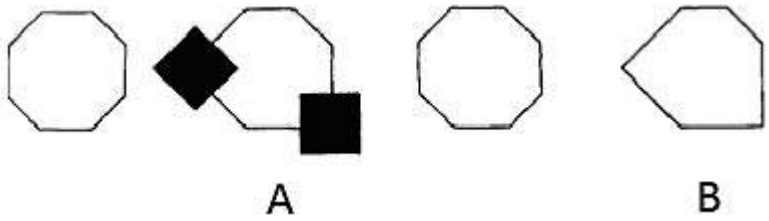

Fig. 4 — Dans l'organisation visuelle, on observe que le complément des parties cachées de la forme A se produit selon la forme B, malgré la suggestion logique qui se rapporte à la figure d'un octogone de plus.

En suivant de près les solutions proposées par Kanizsa, Briscoe[2] affirme que le complément amodal est un processus dirigé d'abord par les stimuli, et devrait donc être considéré comme non-cognitif. Les cas où les compléments se montrent dépendants des croyances et des connaissances de l'observateur devraient, en ce qui les concerne, être traités comme des compléments cognitifs. Selon Briscoe, l'approche de la perception centrée sur l'imagerie mentale s'applique aux cas de complément cognitif.

4. Considérations finales

Nous sommes donc partis de préceptes phénoménologiques fondamentaux traitant de l'approximation entre imagination et perception, pour ensuite présenter et discuter des recherches empiriques et des débats théoriques, issus

[1] *Ibidem*. (souligné par l'auteur).
[2] R. Briscoe, « Mental imagery and the varieties of amodal perception », art. cit.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

de la psychologie contemporaine, autour du lien entre imagerie mentale et perception.

La phénoménologie établit un registre qui permet non pas seulement de contraster les intentionnalités perceptive et imaginante, mais, également, d'examiner leur réciprocité. Le caractère lacunaire de la donnée perceptive représente une invitation constante à l'investigation d'une dimension imaginaire du réel. L'appartenance de l'imagination à un champ praxique, qui ne cesse jamais d'être référence, est témoin de cette réciprocité. Le sujet de l'imagerie se manifeste continuellement comme être-à-l'espace.

Les recherches sur la relation entre perception et imagerie mentale confirment ce domaine de superposition. Sans vouloir procéder à une enquête exhaustive, nous avons mis en évidence des études représentatives de deux moments de recherches et de discussions, en psychologie, autour de la perception et de l'imagerie mentale. Nous n'avons pas trouvé des définitions satisfaisantes du concept d'imagerie mentale. Qualifiée d'expérience quasi-perceptive, l'imagerie mentale semble constituer une forme d'énonciation propre au champ d'empiétement entre la perception et l'imagination.

Parmi les trois premières études analysées, deux aspects doivent être soulignés. D'abord, l'examen de la corrélation entre les intentions perceptives et imaginatives présuppose la correspondance entre ces actes intentionnels et les mécanismes neuronaux qui leur sont sous-jacents. L'autre point concerne l'identification, dans ces recherches, d'une piste de travail liée à l'inscription sensorimotrice des actes imaginatifs, et qui couvre la mobilité de l'objet imaginé et la mobilité imaginaire de l'observateur lui-même. Cette façon de penser appuie la prise en compte de l'imagerie comme un processus mental ancré dans l'action et dirigé vers l'espace.

Le second moment d'études et de discussions autour de la relation entre perception et imagerie mentale que nous avons abordé se réfère à la controverse sur le rôle que l'imagerie pourrait jouer dans la perception amodale. Deux positions ont été confrontées. Dans l'une, on soutient que l'expérience perceptive correspond à ce qui pourrait advenir de la stimulation sensorielle et que, dans cette mesure, l'imagerie mentale est un ingrédient nécessaire pour la représentation des parties cachées des choses perçues. Dans une autre, on considère que la présence perceptive comprend les zones amodales sans la complémentation des actes imaginaires.

La pertinence de cette deuxième position, que nous défendons, et qui tend à préserver les spécificités de la perception face à l'imagination, pourrait être renforcée par des études approfondies sur le rôle de l'attention dans la constitution des différents actes intentionnels, thème à peine entrevu dans nos analyses. Dans le cas de la perception amodale, par exemple, nous avons vu

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

que la rupture de l'expérience sensible perceptive par l'adoption d'une attitude réflexive change le sens des parties absentes, ou non exposées, des objets, en accentuant la dimension de modification qui imprègne la relation entre perception et imagerie mentale. Le phénomène de l'attention perceptive implique la fermeture de l'horizon au profit du cadrage d'un objet, qui ne s'expose jamais complètement. L'objet appelle à l'exploration dans la mesure de l'absence qu'il manifeste. On peut également diriger l'attention sur les lacunes perceptives, ce qui peut motiver des activités diverses, telles que de nouveaux actes de perception, de mémoire ou d'imagination.

Bibliographie

Briscoe R., « Mental imagery and the varieties of amodal perception », *Pacific Philosophical Quartely*, 92, 2011, p. 153-173.

Colonna F., « Merleau-Ponty penseur de l'imaginaire », in R. Barbaras, M. Carbone, L. Lawlor (eds.), *Chiasmi International : Merleau-Ponty : Le réel et l'imaginaire* (p. 111-147), Milano/Paris/Memphis, Mimesis/Vrin/Pennstate, 2003.

Hebb D., « Concerning imagery », *Psychological Review*, 75(6), 1968, p. 466-477.

Husserl E., *Phantasia, conscience d'image, souvenir*, Paris, Jérôme Millon, 2002.

Husserl E., *Recherches logiques, tome troisième : Éléments d'une élucidation phénoménologique de la conaissance*, Paris, P.U.F., 1961.

Kanizsa G., « Seeing and thinking », *Acta Psychologica*, 59, 1985, p. 23-33.

Merleau-Ponty M., *L'institution, la passivité : Notes des cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003.

Merleau-Ponty M., *L'Œil et l'esprit* (1964), Paris, Gallimard, 2005.

Merleau-Ponty M., *Le visible et l'invisible* (1964), Paris, Gallimard, 2006.

Merleau-Ponty M., *Notes de cours au Collège de France: 1958-1959 et 1960-1961*, Paris, Gallimard, 1996.

Michotte A., « A propos de la permanence phénoménale: faits et théories », *Acta Psychologica*, 7, 1950, p. 298-322.

Michotte A., « Perception et cognition », *Acta Psychologica*, 11, 1955, p. 70-91.

Michotte A., Thinès G., Crabbé G., *Les compléments amodaux des structures perceptives*, Louvain/Paris, Publications Universitaires de Louvain, Éditions Béatrice-Nauwelaerts (Collection *Studia Psychologica*), 1964.

Nanay B., « Imagination and perception », Manuscrit [En ligne], 2016, URL : http://uahost.uantwerpen.be/bence.nanay/publ.htm.

Nanay B., « Perception and imagination: amodal perception as mental imagery », *Philosophical Studies*, 150, 2010, p. 239-254.

Neisser U., Kerr N., « Spatial and mnemonic properties of visual images », *Cognitive Psychology*, 5, 1973, p. 138-150.

Noë A., *Action in Perception*, Cambridge/London, The MIT Press, 2004.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Noë A., *Varieties of Presence*, Cambridge/London: Harvard University Press, 2012.
Sartre J-P., *L'Imaginaire : Psychologie phénoménologique de l'imagination* (1940), Paris, Gallimard, 2007, p. 13.
Segal S., Fusella V., « Influence of imaged pictures and sounds on detection of visual and auditory signals », *Journal of Experimental Psychology*, 83 (3), 1970, p. 458-464.
Shepard R., Metzler J., « Mental rotation of three-dimensional objects », *Science*, 171, 1971, p. 701-703.
Thomas N., « Are theories of imagery theories of imagination? An active perception approach to conscious mental content », *Cognitive Science*, 23(2), 1999, p. 227-245.
Thomas N., « Imagination », in E. Hochstein (ed.), *Dictionary of Philosophy of Mind* [En ligne], 2004, URL : https://sites.google.com/site/minddict/imagination
Thomas N., « Mental imagery », in E. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [En ligne], 2014, URL : http://plato.stanford.edu/entries/mental-imagery.
Tse P., « Volume completion », *Cognitive Psychology*, 39, 1999, p. 37-68.
Van Lier R., Gerbino W., « *Perceptual completions* », Manuscrit [En ligne], s/d, URL : http://www.gestaltrevision.be/pdfs/oxford/van_Lier&Gerbino-Perceptual_completions.pdf
Wagemans J, Van Lier R., Scholl B., « Introduction to Michotte's heritage in perception and cognition research », *Acta Psychologica*, 123, 2006, p. 1-19.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XIII 2, 2017 (Actes 10), p. 154-169
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

La phénoménologie de l'imagination à l'épreuve de l'hallucination

Par MATHIEU FRÈREJOUAN
Université de Paris I Panthéon-Sorbonne

Résumé L'hallucination a souvent été considérée comme un problème pour la phénoménologie de l'imagination, dans la mesure où elle semble appartenir simultanément à l'ordre de l'image et de la perception. C'est pourquoi la plupart des auteurs classiques, tels Sartre ou Merleau-Ponty, ont tenté de montrer que l'hallucination ne relevait pas tant de la perception que de l'image, ce qui revient davantage à nier le problème qu'à le résoudre. Notre propos sera au contraire de soutenir que l'hallucination en tant que telle ne s'oppose pas à une phénoménologie de l'imagination mais peut même y contribuer. En effet, si le phénomène hallucinatoire est à la fois décrit en termes de perception et d'image, il ne s'agit pas tant d'un paradoxe que le phénoménologue aurait à résoudre, que d'une confusion grammaticale qui demande à être dissipée. Plus encore, une phénoménologie fine de l'expérience hallucinatoire, comme celle proposée par le psychiatre Victor Kandinsky, permet d'introduire une distinction entre pseudo-hallucination et hallucination authentique qui prolonge et corrige celle faite par la phénoménologie traditionnelle entre image et percept.

Introduction

L'hallucination, habituellement définie comme une « perception sans objet »[1], est le plus souvent invoquée dans les débats portant sur la relation

[1] La définition la plus communément reprise actuellement est celle de Vandenbos pour qui une hallucination est « une fausse perception sensorielle ayant un sens de réalité convaincant malgré l'absence de stimulus externe » (G. R. VandenBos et American Psychological Association (dir.), *APA Dictionary of Psychology*, 1st ed., Washington, DC, American Psychological

entre notre expérience perceptive et le réel[1]. Cependant, il arrive qu'elle sorte de ce cadre pour interroger la phénoménologie de l'imagination et, plus précisément, la frontière entre imaginaire et perception sur laquelle repose cette dernière. Et c'est bien parce qu'elle nous fait douter de la valeur de cette distinction, qui va pourtant de soi dans notre expérience ordinaire, que Sartre va jusqu'à considérer l'hallucination comme la « pierre d'achoppement »[2] de sa phénoménologie de l'imagination. En effet, si l'on considère l'halluciné comme celui qui « prend une image pour une perception »[3] et l'hallucination comme la fusion de « l'espace de l'image avec celui de la perception »[4], alors la phénoménologie se trouve confrontée à la possibilité d'une « image qu'on ne reconnait plus pour une image »[5]. Face à cette difficulté, la réponse de Sartre, comme de la plupart de ses contemporains[6], sera de refuser à l'hallucination toute caractéristique perceptive pour en faire une modalité de la conscience imageante, ce qui revient à nier l'existence du problème plutôt que de s'y confronter. Notre propos sera au contraire de se demander si le fait qu'une hallucination puisse avoir l'apparence d'une perception est bien ce qui pose problème. En effet, ce à quoi est confrontée la phénoménologie de l'imagination n'est pas tant la manière dont l'hallucination nous apparait que l'empressement de certains philosophes et psycho-

---

Association, 2007, p. 266, notre traduction). Nous préférons la formule plus concise de « perception sans objet », qui ne va pas sans poser problème, mais qui suffira dans le cadre de cet article qui porte sur les relations entre hallucination et image plutôt que sur les relations entre hallucination et perception.

[1] Le concept d'hallucination se trouve, de ce fait, au cœur des débats qui occupent la philosophie de la perception contemporaine de tradition analytique et qui opposent réalisme naïf et représentationalisme, disjonctivisme et conjonctivisme. Les principaux aspects de cette question sont résumés dans l'ouvrage dirigé par F. Macpherson et D. Platchias : *Hallucination: Philosophy and Psychology*, Cambridge, MA, The MIT Press, 2013.

[2] J.-P. Sartre, *L'imaginaire : Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris, Gallimard, 2007, p. 286.

[3] *Ibid.*

[4] *Ibid.*, p. 287.

[5] *Ibid.*, p. 286.

[6] De manière similaire Merleau-Ponty a soutenu que « l'halluciné ne voit pas, n'entend pas au sens du normal, il use de ses champs sensoriels et de son insertion naturelle dans un monde pour se fabriquer avec les débris de ce monde un milieu factice » (M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 2009, p. 393). Quelle que soit la finesse de ses descriptions, la thèse de Merleau-Ponty n'est valable que pour les pseudo-hallucinations et ne peut être généralisée à l'ensemble des hallucinations. On notera toutefois que, à la différence de Sartre, ce dernier ne va pas jusqu'à conclure que l'existence d'une différence entre hallucination et perception suffit à mettre fin au problème, puisqu'il reconnait que « si les hallucinations doivent pouvoir être possibles, il faut bien qu'à quelque moment la conscience cesse de savoir ce qu'elle fait » (*Ibid.*, p. 396).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

logues à vouloir la définir comme une image. La véritable question n'est donc pas de savoir comment une image peut nous apparaitre comme une perception, mais pourquoi nous décrivons l'hallucination comme une image alors même qu'elle nous apparait comme une perception. C'est ce présupposé d'après lequel l'image ferait partie du concept d'hallucination, que l'on retrouve dans la tradition philosophique mais aussi psychiatrique et neuropsychologique, que nous souhaitons interroger ici afin de montrer que l'expérience hallucinatoire, loin de faire obstacle à la phénoménologie de l'imagination, peut au contraire y contribuer.

1. L'hallucination est-elle une « image » ?

1.1. Les origines grammaticales du problème de l'hallucination

Pour comprendre ce qui peut nous amener à qualifier une hallucination comme étant une image il faut d'abord replacer celle-ci dans son contexte originel, à savoir le domaine de la psychopathologie. Dans cette perspective, comme le rappelle Henri Ey en psychiatre, « nous exigeons généralement pour "*faire le diagnostic*" d'Hallucination de nous trouver en présence d'un témoignage d'un sujet qui atteste une expérience sensible et, de ce fait, irrécusable (*je vois, j'entends, je sens*) par sa référence aux attributs de la sensorialité »[1]. Ce qu'Ey souhaite ainsi signifier n'est pas, contrairement à ce que l'on pourrait croire, que l'expérience de l'halluciné est phénoménologiquement indifférenciable d'une perception, de sorte qu'elle posséderait nécessairement les « attributs de la sensorialité ». Plus simplement, ce dernier souligne le fait que le psychiatre ne peut parler d'hallucination qu'à partir du moment où le patient vit son expérience comme une perception et s'y réfère sans hésitation en ces termes. Mais ce qu'implique aussi ce caractère irrécusable du témoignage du patient est que si ce dernier dit « voir, entendre, sentir » alors il ne saurait se référer à ce qu'il vit comme étant une hallucination (et, *a fortiori*, une image). Par conséquent, le caractère proprement hallucinatoire d'une expérience ne peut apparaitre qu'à un sujet extérieur qui mesure l'écart entre l'expérience de l'halluciné et la réalité. C'est ce qu'Ey met en lumière en rappelant un élément clef, à la fois trivial et pourtant souvent oublié, à savoir que « l'Hallucination n'apparait que dans la relation intersubjective, dans son écartèlement »[2]. Et c'est de cette relation

[1] H. Ey, *Traité des hallucinations*, Paris, Masson, 1973, p. 45.
[2] *Ibid.*

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

intersubjective entre l'halluciné et le sujet percevant qu'il faut aussi partir, car de même que seul un sujet extérieur peut qualifier une expérience d'hallucinatoire, de même seul ce dernier peut se référer à celle-ci comme étant une image plutôt qu'une perception.

Reste alors à comprendre ce qui nous amène à interpréter le discours de l'halluciné en termes d'image, alors que cela va à l'encontre de son témoignage. Pour ce faire, il peut être éclairant de passer par l'analyse qu'a proposée Gilbert Ryle de l'expression « voir » ou « entendre » une chose « dans sa tête ». Comme l'a noté l'auteur, cette métaphore est réservée de manière significative aux sens de l'ouïe et de la vue (nous disons rarement sentir une odeur « dans notre tête »), lesquels ont en commun d'impliquer des « objets situés à une certaine *distance* »[1]. Par suite, en indiquant à propos du son ou de la vision qu'ils se trouvent « dans notre tête », il s'agit avant tout de nier cette distance, de sorte que nous faisons un usage du langage avant tout *négatif*. Cependant, la négation de cette distance n'implique pas une proximité au sens littéral du terme, c'est-à-dire l'idée absurde d'après laquelle une musique serait « dans notre tête » comme l'est de fait notre cerveau. En fait, ce qui est nié à travers la suppression de toute distance physique c'est d'abord et avant tout la *réalité* de l'expérience. De la sorte, « lorsque nous voulons insister sur le fait qu'une chose n'a pas été réellement vue ou entendue »[2] nous disons qu'elle se trouve « dans notre tête », de manière à nier « sa distance en affirmant sa proximité métaphorique »[3]. De même, nous ne voulons rien dire de plus lorsque nous disons d'une personne qui hallucine que cela se trouve « dans son imagination ». Il ne s'agit pas tant d'un énoncé littéral qui aurait pour but de décrire les propriétés phénoménales de l'hallucination, qu'une manière de souligner que ce que l'halluciné prétend percevoir n'a pas de réalité hors de son expérience.

Tout le problème est que philosophes et psychologues ont tendance à oublier l'usage ordinaire et métaphorique de ces expressions pour les interpréter comme des énoncés positifs déterminant nos états mentaux. Ainsi, comme le souligne Ryle, l'expression « dans la tête » a donné naissance à l'idée que « les esprits sont des "endroits" bizarres »[4] qu'il revient au philosophe d'élucider. De même, lorsque l'on dit que l'halluciné « prend une

[1] G. Ryle, *La notion d'esprit : pour une critique des concepts mentaux*, trad. fr. Suzanne Stern-Gillet, Paris, Payot & Rivages, 2005, p. 111, nous soulignons.
[2] *Ibid.*, p. 111.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*, p. 112.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

image pour une perception »[1], il ne s'agit plus d'affirmer que l'hallucination n'est pas une perception véridique mais au contraire qu'elle *est* une image. En d'autres termes, on bascule vers un usage du terme d'image qui est censé nous dire quelque chose sur l'essence même de l'hallucination, et qui va à l'encontre du fait que l'halluciné lui-même se réfère à son expérience comme à une perception. C'est de ce glissement sémantique que nait alors le problème de savoir comment, d'un point de vue phénoménologique, une hallucination peut être *à la fois* une image et une perception. Cependant, il ne s'agit pas tant d'un mystère que le phénoménologue aurait à résoudre que d'un faux problème ayant pour origine un usage abusif de notre langage.

1.2. La place de l'image dans les modèles neuropsychologiques de l'hallucination

Si le fait de dire que l'hallucination est une image ayant l'apparence d'une perception relève d'une confusion grammaticale, il existe toutefois une autre manière de penser la relation de l'hallucination à l'imagination. On peut en effet considérer que si l'hallucination n'est pas une image à proprement parler, elle l'était en revanche à l'*origine*. Cette théorie de l'imagerie comme source de l'expérience hallucinatoire est assez répandue, probablement du fait de sa simplicité et de sa capacité à expliquer le pathologique par le normal. On en trouve ainsi un exemple typique dès le début du XIX^{e} siècle chez le médecin aliéniste Lélut, pour qui l'hallucination « c'est la pensée qui semble se matérialiser, qui devient une image visuelle, un son, une odeur, une saveur, une sensation tactile »[2]. Ce type d'approche se caractérise par un usage de la notion d'image qui n'est plus *descriptif*, comme c'était le cas jusqu'ici, mais *explicatif* : l'hallucination est une image qui se transforme en une perception. Si dans cette perspective la question de savoir comment une hallucination peut être simultanément une image *et* une perception ne se pose plus, leur relation n'en reste pas moins profondément problématique pour la phénoménologie de l'imagination.

Pour comprendre comment la fonction explicative de l'image limite les prétentions de la phénoménologie, il est nécessaire de se tourner vers les théories neuropsychologiques de l'hallucination. Un modèle influent, qui s'est imposé au début des années 90, est celui que proposa Christopher Frith

[1] *Op. cit.*, p. 287.
[2] L.-F. Lélut (1804-1877), *Du démon de Socrate : Spécimen d'une application de la science psychologique à celle de l'histoire*, Paris, Trinquart, 1836, p. 237.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

dans *Cognitive Neuropsychology of Schizophrenia* pour rendre compte de l'ensemble des symptômes de la schizophrénie et notamment de l'hallucination. Ce dernier part d'une observation clinique communément acceptée, à savoir le fait qu'il existe un lien entre les « voix » qu'entendent les schizophrènes et leur discours interne, c'est-à-dire leur imagerie verbale[1]. Toute la question est alors de savoir comment le discours interne que je m'adresse habituellement à moi-même peut prendre la forme d'un discours externe venant d'une voix étrangère ou, en d'autres termes, comment une image interne peut devenir un percept externe. L'hypothèse centrale de Frith est qu'il existe une capacité métacognitive – le *self-monitoring* – qui permet au sujet de reconnaitre ses actions comme venant de lui et de les distinguer ainsi des événements externes[2]. Si cette capacité est altérée pour des raisons organiques ou psychologiques, notre propre imagerie cessera de nous apparaitre comme venant de nous et sera vécue comme un événement ayant lieu hors de nous, comme c'est le cas pour les hallucinations. On remarquera d'emblée que, si l'on en reste à ce modèle, la relation de l'hallucination à l'image n'engage pas la perception à proprement parler. En effet, une image peut nous apparaitre spontanément comme étrangère sans pour autant posséder les propriétés sensorielles d'une expérience perceptive.

C'est pourquoi des modèles plus récents ont pris soin de combiner la déficience du *self-monitoring* à l'altération d'autres mécanismes de manière à rendre compte de l'expérience hallucinatoire dans sa totalité. C'est le cas notamment de Allen et de ses collaborateurs qui, à la différence de Frith, partent d'une définition de l'hallucination comme « expérience *perceptuelle* en l'absence d'un stimulus externe et suffisamment convaincante pour être considérée comme une *perception véritable* »[3]. Si l'affirmation d'après laquelle l'expérience « perceptuelle » doit être considérée par le sujet comme

[1] Frith utilisant parfois le terme de « pensée », on pourrait se demander s'il ne faut pas distinguer le discours interne de l'imagination. Néanmoins, ce type de modèle présuppose une continuité entre les discours interne et externe qui implique une conception de la pensée comme représentation imagée du langage.

[2] De manière plus précise, Frith base son modèle sur la notion de « copie motrice efférente ». Chaque action (mentale ou physique) est précédée de sa représentation dont une copie est conservée et comparée avec le *feed-back* sensoriel résultant de l'effet produit. Lorsque la copie de la représentation de l'action correspond à l'effet produit, alors la conscience de l'action s'efface et produit un sentiment d'agentivité. Dans le cas de l'hallucination verbale, le décalage entre la copie du discours interne et son effet est tel que le sujet perd le sentiment d'être l'auteur de ce dernier.

[3] P. Allen, F. Larøi, P. K. McGuire et A. Aleman, « The hallucinating brain: A review of structural and functional neuroimaging studies of hallucinations », *Neuroscience & Biobehavioral Reviews*, 2008, vol. 32, n° 1, p. 176, notre traduction.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

une « perception véritable » peut sembler redondante, il s'agit en réalité pour les auteurs d'éviter la formulation ambigüe d'après laquelle l'expérience hallucinatoire est *comme* une perception. En d'autres termes, un modèle complet de l'hallucination ne peut se contenter d'expliquer ce qui amène l'halluciné à « croire qu'il perçoit » (comme le faisait déjà la théorie de Frith) mais doit aussi montrer comment son expérience peut être phénoménologiquement identique à une perception. Pour ce faire, ces derniers proposent un modèle qui intègre l'ensemble des propriétés perceptuelles de l'hallucination, en articulant les mécanismes *top-down* mis en avant par Frith à des mécanismes *bottom-up* supplémentaires. Ainsi, tandis que l'incapacité du sujet à reconnaitre l'action mentale comme sienne sera attribuée à une déficience de mécanismes *top-down*, la sensorialité de l'hallucination est attribuée à un dysfonctionnement *bottom-up* consistant en une « sur-perceptualisation » (*over-perceptualization*) de l'imagerie mentale.

Dans quelle mesure ce modèle peut-il mettre en cause la phénoménologie de l'imagination ? On notera tout d'abord que, parmi les auteurs qui ont participé à l'étude citée, plusieurs ont souligné le rôle crucial que joue la phénoménologie en neuropsychologie. C'est le cas d'André Aleman mais aussi et surtout de Frank Larøi, qui rappelle la nécessité pour les niveaux neurologiques et cognitifs de prendre en compte la phénoménologie des hallucinations auditives verbales que ce soit pour « s'assurer que les modèles expliquent ce que les entendeurs de voix éprouvent réellement » ou pour « obtenir des indices concernant ce qui est sous-jacent à l'expérience des hallucinations auditives verbales »[1]. Cependant, si la phénoménologie représente ainsi un préalable indispensable à la compréhension de l'hallucination, elle appelle par là même à être achevée et dépassée dans l'explication de ses mécanismes causaux. Ainsi, dans le modèle présenté plus haut, la relation entre image et hallucination ne peut apparaitre au sujet puisque celui-ci fait l'expérience d'une « perception véritable ». En effet, la sur-perceptualisation de l'imagerie mentale et la déficience du *self-monitoring* ne sont observables qu'à la troisième personne, par le biais de procédures expérimentales ou de techniques d'imagerie cérébrale, et se trouvent de ce fait hors de portée d'une approche phénoménologique. En ce sens, faire de l'image l'origine de l'hallucination ne fait plus de cette dernière la pierre d'achoppement de la phénoménologie de l'imagination, mais la réduit à une simple description subjective et

[1] S. McCarthy-Jones, J. Krueger, F. Larøi, M. Broome et C. Fernyhough, « Stop, look, listen: the need for philosophical phenomenological perspectives on auditory verbal hallucinations », *Frontiers in Human Neuroscience*, 2013, vol. 7, p. 1.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

superficielle des états mentaux vouée à être dépassée. Cependant, il n'est pas dit que ces modèles ne présentent pas eux aussi des limites, notamment en ce qui concerne la phénoménologie de l'hallucination qu'ils proposent. On peut en effet se demander si cette continuité qu'ils introduisent entre l'image et l'hallucination va de soi et s'il suffit réellement qu'une image devienne sensorielle et spontanée pour qu'elle ait l'apparence d'une perception.

2. Phénoménologie de l'hallucination

2.1. Hallucination et pseudohallucination

Comme nous l'avons dit, si les modèles qui intègrent l'image dans la genèse de l'hallucination ne sont pas nouveaux, ils n'ont pas manqué non plus d'être critiqués à différentes époques. C'est justement contre cette hypothèse d'une continuité entre image et hallucination que s'inscrivent les travaux du psychiatre Victor Kandinsky, présentés entre autres dans son ouvrage de 1886 : *Sur les pseudo-hallucinations*. Dans la mesure où il peut sembler étrange de se tourner vers un auteur de la fin du XIX^e^ siècle pour mettre en question des modèles récents, il est nécessaire de dire quelques mots du personnage et de sa méthodologie. Ce qui fait l'originalité du travail de Kandinsky, qui influencera Karl Jaspers et à travers lui la psychopathologie dans son ensemble, c'est son intérêt pour l'expérience à la première personne. En effet, comme l'observe ce dernier, la plupart des erreurs faites par les psychiatres de son époque viennent de leur ignorance du phénomène hallucinatoire lui-même et c'est cette dernière que Kandinsky prétend combler. Comme ses contemporains, ce dernier s'appuie d'abord sur le récit direct des patients mais aussi, à la différence de ses collègues, sur ses propres expériences. En effet, le psychiatre russe a lui-même connu deux épisodes psychotiques – de 1878 à 1879 puis à nouveau en 1883 – durant lesquels il a fait l'expérience répétée d'hallucinations. Plus encore, durant les périodes où il n'était pas délirant, Kandinsky provoquait des expériences hallucinatoires artificiellement, notamment en se privant de sommeil et en consommant de l'opium, tout en restant suffisamment lucide pour les décrire.

Si les travaux de Kandinsky nous intéressent plus particulièrement ici, c'est justement parce qu'ils sont guidés par la conviction qu'il existe, au sein même de ce que nous nommons habituellement hallucination, une différence de nature entre ce qui relève de l'image et ce qui relève de la perception. Ainsi, le psychiatre russe distingue les « pseudo-hallucinations », qui restent phénoménologiquement proches de l'image, et les « hallucinations authen-

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

tiques », qui sont identiques à nos perceptions ordinaires. L'hallucination authentique n'étant rien de plus qu'une « fausse perception », elle possède l'apparence d'une expérience perceptive ordinaire et par suite ne présente pas d'intérêt phénoménologique. C'est pourquoi c'est avant tout la pseudo-hallucination qui se trouve au cœur de son ouvrage et dont il propose la définition suivante :

> J'entends par là les cas où se présentent à la conscience (…) des images, très vives et extrêmement précises d'un point de vue sensoriel (…), qui cependant se différencient très nettement, pour la conscience réceptrice elle-même, des images véritablement hallucinatoires en ce qu'elles n'ont pas le caractère de réalité objective propre à ces dernières, qu'elles sont au contraire immédiatement reconnues comme quelque chose de subjectif, mais aussi comme quelque chose d'anormal, de nouveau, quelque chose de très différent des images habituelles de la mémoire ou de l'imagination[1].

Définir ce qu'est une pseudo-hallucination est, comme le montre cet extrait, un exercice particulièrement difficile dans la mesure où il s'agit d'une expérience qui n'a rien d'ordinaire et pour laquelle nous manquons d'exemples comme de mots. C'est pourquoi Kandinsky tente d'en décrire les propriétés essentiellement par contraste avec des expériences familières qui permettent ainsi d'en appréhender la nature en creux. Il oppose ainsi la pseudo-hallucination à la fois aux souvenirs et aux images dont nous faisons l'expérience quotidiennement et aux expériences perceptives. C'est à travers ces différences que nous allons maintenant tenter de saisir ce qui caractérise la phénoménologie de cette expérience si particulière qu'est la pseudo-hallucination.

2.2. La pseudo-hallucination : entre image et perception

La pseudo-hallucination se distingue d'abord des « images habituelles de la mémoire et de l'imagination » dans la mesure où elle apparait sous la forme d'images « vives », « détaillées » et « nettes », de sorte qu'elle possède une « plénitude sensorielle » équivalente à celle d'une perception. On ne saurait, par exemple, confondre une simple « réminiscence musicale » s'insinuant dans notre imagination avec une pseudo-hallucination, dans la mesure où celle-ci « résonne » dans notre tête avec la même intensité que si elle était jouée par un orchestre. De plus, alors que nous pouvons convoquer à souhait

[1] V. K. Kandinsky, *Sur les pseudo-hallucinations*, trad. fr. A. Maufras Du Chatellier, Paris, L'Harmattan, 2013, p. 60.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

images et souvenirs, la pseudo-hallucination est « spontanée », au sens où elle surgit indépendamment de la volonté du sujet et reste hors de son contrôle. Enfin, alors qu'une image ou un souvenir sont liés à un effort cognitif qui nous confère le sentiment d'en être l'origine, la pseudo-hallucination s'impose à un sujet passif qui n'éprouve aucun sentiment d'activité intérieure. En résumé, la pseudo-hallucination se caractérise d'abord par le fait qu'elle possède des propriétés phénoménales propres à la perception (plénitude sensorielle, spontanéité, passivité), de sorte qu'elle ne saurait être confondue avec une image normale. On pourrait alors être tenté de conclure que la pseudo-hallucination a tout d'une perception et rien d'une image, de sorte que ce qui la distingue d'une hallucination authentique ne peut être que ténu et secondaire. En réalité, pour Kandinsky, cette différence entre imagerie normale et pseudo-hallucination n'est pas absolue car « entre les productions de l'activité ordinaire de l'imagination et les pseudo-hallucinations (…) des transitions sont évidemment possibles »[1]. Par exemple, les pensées obsédantes s'imposent à un sujet passif qui souffre de n'avoir aucun contrôle sur elles, mais ne possèdent pas pour autant la sensorialité que l'on observe dans les expériences pseudo-hallucinatoires. En revanche, « entre les pseudo-hallucinations et les véritables hallucinations, il n'existe pas de degrés intermédiaires »[2], de sorte qu'un véritable « abîme » sépare ces expériences.

Cet écart, Kandinsky l'explique par l'absence de « caractère de réalité objective » dans les pseudo-hallucinations, critère qui a fait l'objet de nombreux malentendus. Une erreur commune, que l'on trouve notamment chez Kurt Goldstein[3], est de l'interpréter comme synonyme de « jugement de réalité », de sorte que la pseudo-hallucination serait une hallucination que le sujet juge comme n'étant pas réelle. Or, comme le remarquera Karl Jaspers dans un article consacré aux pseudohallucinations[4], cette interprétation repose sur un contre-sens, dans la mesure où le jugement de réalité est indépendant de l'expérience hallucinatoire. En effet, selon Jaspers les hallucinations « se présentent à la conscience et non au jugement ou à l'intellect », de sorte que le caractère d'objectivité est « donné » et non

[1] *Ibid.*, p. 144
[2] *Ibid.*
[3] K. Goldstein, « Zur Theorie der Hallucinationen », *Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten*, vol. 44, n° 3, p. 1036-1106.
[4] K. Jaspers, « Zur Analyse der Trugwahrnehmungen (Leibhaftigkeit und Realitätsurteil) », *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*, 1911, vol. 6, n° 1, p. 460-535.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

« dérivé d'autres aspects de la conscience »[1]. En ce sens, la notion de réalité objective chez Kandinsky doit être comprise comme une propriété phénoménale de l'expérience hallucinatoire, et non comme un jugement de réalité relatif à l'intellect et au contexte. Cela apparait notamment dans les hallucinations liées à des pathologies neurologiques, nommées « hallucinoses » par la tradition psychopathologique française[2], où l'expérience hallucinatoire est phénoménologiquement identique à une perception véridique tout en étant jugée irréelle par celui qui la vit. Dire d'une pseudo-hallucination qu'elle n'a pas le « caractère de réalité objective » ne signifie donc pas qu'elle n'est pas considérée comme réelle par celui qui en fait l'expérience, mais qu'il lui manque une propriété phénoménologique caractéristique de l'hallucination authentique et de la perception véridique.

À quoi renvoie alors cette « réalité objective » de l'hallucination authentique, si ce n'est pas au jugement de réalité porté sur elle ? Kandinsky éclaire sa définition lorsqu'il aborde la question de la spatialité des pseudo-hallucinations visuelles :

> Les pseudohallucinations visuelles appartiennent aussi à *l'espace subjectif* et ont un champ visuel identique à celui des images mémorielles, mais ce sont des images qui surgissent spontanément, qui sont très précises, très vives, très achevées d'un point de vue sensoriel (...). Les images visuelles hallucinatoires de la conscience non affaiblie appartiennent à *l'espace objectif* ; la perception sensorielle subjective se produit ici « avec et en même temps » (…) que les perceptions objectives et possède une valeur identique à celles-ci[3].

La particularité de la pseudo-hallucination visuelle est donc que, tout en possédant la sensorialité et la spontanéité de la perception, elle se situe dans « l'espace subjectif » des images de la mémoire et de l'imagination. Pour reprendre un exemple récurrent chez Kandinsky, si ma pseudo-hallucination consiste à voir un hussard, ce dernier m'apparait alors à une certaine *distance* mais qui ne doit pas être confondue avec la distance qui se trouve entre les objets de l'espace objectif. Par suite, si je me trouve dans une pièce exigüe, le hussard ne va pas apparaitre *sur* le mur, ou disparaitre *derrière*, mais va

[1] Cité dans C. Walker, « Form and content in Jaspers' psychopathology », in G. Stanghellini & T. Fuchs (dir.), *One century of Karl Jaspers' general psychopathology*, 1re éd., Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 76-94.

[2] H. Claude et H. Ey, « Hallucinose et hallucination, les théories neurologiques des phénomènes psycho-sensoriels », *L'encéphale*, 1932, XXVII, no 7, p. 376-621.

[3] *Op.cit.,* p. 90.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

continuer de m'apparaitre à la même distance au sein de l'espace qui lui est propre. Ainsi, de même que nos images et nos souvenirs ne peuvent prendre corps au sein de nos perceptions[1], de même la pseudo-hallucination apparait toujours en dehors de notre champ visuel habituel. En ce sens, l'espace subjectif des pseudo-hallucinations visuelles est parallèle à celui des perceptions véridiques, au sens où ils ne sauraient communiquer l'un avec l'autre. Ce faisant, la pseudo-hallucination est une expérience qui sort des limites de l'ordinaire, dans la mesure où sa sensorialité la rend étrangère à notre imagerie mentale normale, et son absence de réalité objective la sépare de nos expériences perceptives. Bien que cette expérience puisse paraitre étrange à celui qui ne l'a jamais vécue, elle est rapportée à de nombreuses reprises par Kandinsky, mais aussi dans la littérature récente portant sur la phénoménologie des hallucinations[2].

On peut approfondir la nature des pseudo-hallucinations en s'intéressant non plus à la vision mais à l'ouïe, où elle se distingue à la fois de la perception auditive et du son imaginé. Ainsi, à propos d'une pseudo-hallucination musicale qu'il a lui-même vécue, Kandinsky rapporte la chose suivante :

> Ce n'est pas toujours une banale (quoique involontaire) réminiscence musicale ; non, on a parfois l'impression que le motif qui est reproduit résonne alors quelque part au fond de la tête, ou qu'il est entendu par l'oreille, non pas par l'oreille externe : par une espèce d'oreille intérieure. Dans certains cas, l'oreille intérieure peut même reconnaitre, dans le fragment de la partie orchestrale reproduit, les voix d'instruments particuliers[3].

L'expérience musicale décrite ici par Kandinsky n'a pas sa source dans l'espace externe, comme c'est le cas pour une expérience proprement auditive, mais « dans la tête ». Cette expression doit être comprise dans le sens métaphorique souligné par Ryle, comparable à ce que nous voulons signifier lorsque nous disons qu'une musique nous « trotte dans la tête ». Il ne s'agit pas de situer la musique à l'intérieur de notre boite crânienne, mais au contraire d'évoquer un espace étranger à toute localisation et donc une

[1] Sur cette question nous renvoyons aux analyses que propose Sartre dans *L'imaginaire* où il est montré que « l'espace de l'image n'est pas celui de la perception » (*op.cit.*, p. 243). En effet, autant ses positions théoriques sont contestables lorsqu'il est question de l'hallucination, autant ses descriptions de l'expérience ordinaire de l'imaginaire restent inégalées.

[2] Ces descriptions convergent notamment avec la phénoménologie des « visions » provoquées par l'Ayahuasca dont le psychologue Benny Shanon propose une analyse fine et détaillée dans *The Antipodes of the Mind*.

[3] *Op. cit.,* p. 128.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

musique qui n'a, pour ainsi dire, pas de source. C'est pourquoi « l'oreille intérieure » invoquée par le texte doit être comprise comme qualitativement différente de « l'oreille externe », comme l'espace « subjectif » est étranger à l'espace « objectif » dans le domaine de la vision. De même, si la pseudo-hallucination auditive a lieu « dans la tête » comme la « réminiscence musicale », elle ne doit pas être confondue avec cette dernière, dans la mesure où la musique « résonne » comme le ferait une musique jouée par un orchestre, c'est-à-dire constitue une expérience réellement sonore. On comprend ainsi, à travers ces descriptions, comment la pseudo-hallucination se situe entre l'ordre de l'imagination et celui de la perception, sans jamais se confondre avec l'un ou l'autre.

2.3. Le fossé entre pseudo-hallucination et hallucination, image et percept

De cette étude phénoménologique et qualitative de l'expérience hallucinatoire, Kandinsky déduit qu'un « abîme sépare toujours les hallucinations des représentations ordinaires reproduites et même des pseudo-hallucinations »[1]. Autrement dit, la pseudo-hallucination n'est pas un intermédiaire entre l'imagerie mentale et l'hallucination, mais au contraire ce qui met en évidence l'existence d'un fossé entre ces expériences, qui diffèrent entre elles presque autant que l'image diffère du percept chez le sujet normal. Ce constat est essentiel dans la mesure où il amène Kandinsky à conclure que toute hypothèse étiologique sur les hallucinations doit être en accord avec ces observations phénoménologiques. C'est pourquoi une partie importante de son œuvre est consacrée à la nature des différences neurophysiologiques capables de rendre compte de ces distinctions phénoménologiques. Or, si ses spéculations concernant les bases neurologiques de l'hallucination sont aujourd'hui obsolètes, le principe qui les anime nous invite à repenser la manière dont les modèles neuropsychologiques articulent hallucination et image. En effet, nous avons vu qu'une image peut acquérir la sensorialité, la spontanéité et la réceptivité propre à la perception, tout en continuant d'apparaitre au sujet comme une image subjective plutôt qu'un percept. De ce fait, les mécanismes de sur-perceptualisation et de *self-monitoring* avancés par le modèle d'Allen et de ses collaborateurs ne suffisent pas à faire de l'imagerie mentale une hallucination authentiquement perceptuelle. Plus encore, la rupture qualitative observée par Kandinsky implique de renoncer à vouloir dériver l'hallucination de l'image, pour proposer au contraire une

[1] *Ibid.,* p. 185.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

explication différenciée des phénomènes hallucinatoires qui relèvent de la perception et des phénomènes pseudo-hallucinatoires qui relèvent de l'image. Ce faisant, la phénoménologie de l'hallucination n'est plus un simple préalable à son explication neuropsychologique, mais une pratique indépendante qui détermine ce qui doit être expliqué.

Conclusion

Nous nous sommes demandés tout au long de cette étude si l'hallucination constituait une négation de la différence entre image et perception et, en tant que telle, la pierre d'achoppement de la phénoménologie de l'imagination. Notre propos a été d'abord de montrer que l'hallucination ne saurait être conçue comme une image ayant l'apparence d'une perception, cette description relevant davantage de la confusion grammaticale que du fait phénoménologique. Si l'hallucination pose problème, c'est seulement dans la mesure où nous la concevons parfois comme une transformation pathologique de notre imagerie mentale, qui se réaliserait au niveau de mécanismes neuropsychologiques échappant de ce fait à toute approche phénoménologique. Cependant, comme le montre le travail de Kandinsky, une description fine des phénomènes hallucinatoires permet de comprendre comment une altération de notre imagerie mentale peut être à l'origine de phénomènes pseudo-hallucinatoires, sans combler pour autant l'écart qui sépare l'image des expériences proprement perceptives. Ce faisant, ce n'est plus la phénoménologie qui, dans sa description de l'hallucination, apparait comme déficiente et comme devant être corrigée par une approche à la troisième personne, mais ce sont au contraire les modèles neuropsychologiques qui doivent suivre les ruptures qualitatives observées à un niveau phénoménologique.

On notera cependant, en guise de conclusion, que si la distinction entre pseudo-hallucination et hallucination authentique rend à la phénoménologie sa primauté et son autonomie, elle nous invite aussi à repenser certains de ses présupposés. En effet, on ne peut pas ne pas noter l'écart qui sépare les descriptions de Kandinsky de la phénoménologie traditionnelle. Comme le note Cabestan, si pour les phénoménologues s'inspirant de Husserl « la description de l'hallucination prend son point de départ dans une eidétique de la conscience imageante, c'est-à-dire dans la mise au jour de ses structures essentielles », on peut néanmoins « se demander quelles sont les structures de la subjectivité que la maladie est susceptible d'ébranler et quelles sont celles

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

qui demeurent hors d'atteinte »[1]. Or, la description des expériences pseudo-hallucinatoires faite par Kandinsky, loin de s'inscrire dans la continuité des structures essentielles traditionnellement dégagées par la phénoménologie, semble plutôt les contredire. En effet, si la pseudo-hallucination continue d'apparaitre au sujet comme une image, c'est malgré son caractère sensoriel, spontané et passif, qu'une certaine phénoménologie attribue habituellement à la perception. En ce sens, si la phénoménologie de l'imagination prétend décrire les propriétés essentielles de la conscience imageante, ce n'est qu'à condition de prendre en compte toutes les variations de l'expérience pathologique. Sans cela, ce qu'elle décrit comme étant les structures essentielles de l'imaginaire peut se révéler n'être que le reflet des limites du champ de conscience du sujet normal.

Bibliographie

Allen Paul, Larøi Frank, McGuire Philip K. et Aleman Andrè, « The hallucinating brain: A review of structural and functional neuroimaging studies of hallucinations », *Neuroscience & Biobehavioral Reviews*, 2008, vol. 32, n°1, p. 175-191.

Cabestan Philippe, « Essai de description phénoménologique de l'hallucination », *PSN*, 2004, vol. 2, n° 4, p. 32-39.

Claude Henri et Ey Henri, « Hallucinose et hallucination, les théories neurologiques des phénomènes psycho-sensoriels », *L'Encéphale*, 1932, XXVII, n° 7, p. 376-621.

Ey Henri, *Traité des hallucinations*, Paris, Masson, 1973.

Frith Christopher Donald, *The Cognitive Neuropsychology of Schizophrenia*, New York, Psychology Press, 2015.

Goldstein Kurt, « Zur Theorie der Hallucinationen », *Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten*, vol. 44, n° 3, p. 1036-1106.

Jaspers Karl, *Psychopathologie générale*, trad. fr. Jacques Sédat, Paris, Bibliothèque des introuvables, 2000.

Jaspers Karl, « Zur Analyse der Trugwahrnehmungen (Leibhaftigkeit und Realitätsurteil) », *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*, 1911, vol. 6, n° 1, p. 460-535.

Kandinsky Victor Khrisanfovitch, *Sur les pseudo-hallucinations*, trad. fr. Anik Maufras Du Chatellier, Paris, l'Harmattan, 2013.

[1] Ph. Cabestan, « Essai de description phénoménologique de l'hallucination », *PSN*, 2004, vol. 2, n° 4, p. 38.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Lélut Louis-Francisque (1804-1877), *Du démon de Socrate : spécimen d'une application de la science psychologique à celle de l'histoire*, Paris, Trinquart, 1836.

Macpherson Fiona et Platchias Dimitris (dir.), *Hallucination: Philosophy and Psychology*, Cambridge (Mass.), The MIT Press, 2013.

McCarthy-Jones Simon, Krueger Joel, Larøi Frank, Broome Matthew et Fernyhough Charles, « Stop, look, listen: the need for philosophical phenomenological perspectives on auditory verbal hallucinations », *Frontiers in Human Neuroscience*, 2013, vol. 7.

Merleau-Ponty Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 2009.

Ryle Gilbert, *La notion d'esprit : pour une critique des concepts mentaux*, trad. fr. Suzanne Stern-Gillet, Paris, Éd. Payot & Rivages, 2005.

Sartre Jean-Paul, *L'imaginaire : Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris, Gallimard, 2007.

Shanon Benny, *The Antipodes of the Mind: Charting the Phenomenology of the Ayahuasca Experience*, Oxford ; New York, Oxford University Press, 2002.

VandenBos Gary R. et American Psychological Association (ed.), *APA Dictionary of psychology*, 1st ed., Washington, DC, American Psychological Association, 2007.

Walker Chris, « Form and content in Jaspers' psychopathology » in Giovanni Stanghellini, Thomas, Fuchs (ed.), *One century of Karl Jaspers' General Psychopathology*, 1. ed., Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 76-94.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XIII 2, 2017 (Actes 10), p. 170-190
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

Imagination entachée de singularité versus conception immaculée : De l'irréductibilité des objets intentionnels à de simples concepts

Par BRUNO LECLERCQ
Université de Liège

Résumé En repartant des analyses de Jacques English sur la triple modalité (perceptive, imaginative et signitive) de l'intentionnalité, je m'attacherai à opposer, parmi les deux modalités qui s'abstraient du réel pour envisager des possibles, l'imagination, qui les traite sur le mode de la donation singulière et, relevant de l'intuition, fournit dès lors de véritables objets intentionnels susceptibles de jugements synthétiques, et la conception, qui les traite sur le mode de la visée signitive générale et, pour cette raison, ne fournit que des concepts, qui ne sont susceptibles que de jugements analytiques et ne sont pas encore d'authentiques objets intentionnels.

Introduction

Quoi qu'en dise Jacques Derrida[1], la phénoménologie husserlienne n'est pas essentiellement une pensée de la *pleine présence*. En dépit de l'importance des motifs du « retour aux choses mêmes », de la donation de la chose en personne (« en chair et en os »), ou encore du remplissement intuitif (non seulement perceptif, mais aussi catégorial ou eidétique), la phénoménologie est aussi et surtout une pensée de l'inscription systématique des données sensorielles directement vécues dans un *horizon* de contenus simultanés, passés et futurs qui ne sont pas eux-mêmes immédiatement présents à la conscience ; et dès lors pensée de l'*intentionnalité* entendue comme rapport

[1] J. Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris, P.U.F., 1967, p. 3, 14-16, 43-48, 56-77, 111-117.

de la conscience à des objets qui ne lui sont pas immanents ; enfin de l'interaction entre donation effective et simple *visée « à vide »* de ces objets. Comme les travaux d'autres disciples de Brentano, en particulier Meinong, la phénoménologie husserlienne est profondément marquée par l'idée que la représentation ne se réduit pas à la perception des réalités sensibles — et moins encore à la simple présence de contenus sensoriels à la conscience —, qu'il y a précisément d'autres types d'objets que les seules réalités, et en outre d'autres rapports intentionnels aux objets que la seule perception, et qu'il semble même y avoir des représentations « sans objet » (quoique pas sans contenu). En outre, la phénoménologie est, très explicitement, une étude, non des vécus effectifs de telle ou telle conscience, mais des *lois* régissant les phénomènes, ce qui suppose de ne pas seulement s'intéresser à ce qui est effectivement vécu, mais à ce qui *peut* être vécu, aux vécus *possibles*. Comme c'était le cas de la psychologie descriptive brentanienne, qui reposait sur une « perception interne » irréductible aux impressions de réflexion lockiennes, cette eidétique de la conscience suppose donc bien autre chose qu'un simple retour réflexif de la conscience sur les vécus qu'elle vient tout juste d'éprouver. Préoccupée de l'essence (et des lois d'essence) des vécus, la phénoménologie suppose une visée *idéalisante*, dite « réduction eidétique ». En régime transcendantal, la réduction eidétique s'appuiera même explicitement sur une *épochè*, qui suspend tout simplement la question de la réalité effective des phénomènes étudiés[1] ; ces derniers seront clairement étudiés pour leur *valeur phénoménologique* et non pour leur effectivité. Or, tout cela indique qu'à côté de la perception et du remplissement intuitif qu'elle permet, d'autres modalités de la conscience sont absolument centrales au projet même de la phénoménologie.

Suivant sur ce point Victor Delbos, Jacques English a notoirement soutenu qu'il y a, chez Husserl, essentiellement trois modalités de la conscience représentative (par opposition aux modes intentionnels qui s'appuient sur la représentation, tels que le jugement, le désir ou la crainte), à savoir la

[1] E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1950, §§ 33-34, 50, 75 [Hua III, p. 69-76, 118-119, 171-174], trad. fr. *Idées directrices pour une phénoménologie I*, Paris, Gallimard, 1950, p. 105-111, 164-167, 238-241. Soulignons d'emblée que la modification-de-phantasia ne s'identifie pas à cette modification-de-neutralité (voir sur ce point l'introduction de l'éditeur au vol. XXIII des Husserliana [Hua XXIII, p. LXVI-LXX], trad. fr. Edmund Husserl, *Phantasia, conscience d'image, souvenir*, Grenoble, Millon, 2002, p. 35-38).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

perception, l'imagination et la signification[1]. Or, à cet égard, les deux dernières modalités ont précisément pour spécificité de prétendre s'abstraire de ce qui est *effectivement donné* pour pouvoir représenter ce qui est seulement *possible*. Je peux m'imaginer portant ici même, devant vous, un chapeau haut-de-forme bien qu'il n'en soit effectivement rien, et je peux concevoir l'idée générale — viser la signification — « licorne » même s'il n'y a effectivement aucun individu réel conforme à cette idée. Cependant, si l'imagination et la simple intention de signification se distinguent ainsi toutes deux nettement de la perception, laquelle est contrainte par ce qui est effectivement donné, c'est selon nous dans l'*opposition* qu'il y a cette fois entre *imagination* et *simple intention de signification* que se jouent une bonne part des enjeux du projet phénoménologique. Du point de vue de la psychologie descriptive, ce n'est pas du tout phénoménologiquement la même chose que

[1] J. English, *Sur l'intentionnalité et ses modes*, Paris, P.U.F, 2006, p. 52-53. Pour English, la phénoménologie se caractérise précisément par sa thématisation de la diversité des modalités de conscience et donc des modes de relation à l'objet. Ayant constaté dans la *Philosophie de l'arithmétique* un saut majeur entre les représentations sensibles (fondements primaires, …) répondant à des lois synthétiques matérielles et les objets catégoriaux susceptibles de se soumettre aux lois de l'analytique formelle, Husserl se serait mis à la recherche d'intermédiaires permettant ce passage et en serait ainsi venu à un traitement systématique des différents modes d'intentionnalité. C'est ce qu'English appelle l'étude des rapports « horizontaux » entre types d'actes (et corrélativement entre types d'objets) par opposition aux rapports « verticaux » qui lient les actes à leurs objets. Dans l'itinéraire de Husserl, cela impliqua un va-et-vient entre solutions privilégiant la modalité perceptive et solutions privilégiant la modalité signitive, deux modalités entre lesquelles la modalité imaginaire devra jouer un rôle essentiel d'intermédiaire. Dès la *Philosophie de l'arithmétique*, ce sont d'ailleurs des « représentations imaginaires » qui permettent de passer des représentations sensibles de pluralité à la signification logique d'ensemble. La critique de Twardowski, qui privilégiait le modèle pictural de la représentation, devait toutefois amener Husserl à rejeter provisoirement l'importance de l'imagination au profit de la seule signification, avant d'y revenir dans l'appendice à la 5e *Recherche Logique* et dans la 6e *Recherche*, puis de consacrer l'importance égale des trois modalités par ses cours sur l'imagination en 1904, sur la perception dans le temps et l'espace en 1905 et 1907 et sur la signification en 1908. English explique que, dans un contexte phénoménologique français où la modalité signitive était négligée au profit de la perception et de l'imagination, c'est la modalité signitive que lui-même a surtout dû remettre à l'honneur. Héritier pour notre part des lectures frégéennes de la phénoménologie (mais aussi des lectures brentaniennes focalisées sur la question des représentations sans objet), c'est au contraire la modalité imaginative que nous avons dû nous réapproprier.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

de *viser l'intention de signification « montagne d'or »* et d'*en imaginer une*. Et, du point de vue de la théorie de la connaissance, ce n'est pas du tout la même exploration des possibles que permettent ces deux modalités de la conscience, donc pas non plus les mêmes nécessités qu'elles révèlent.

1. Concepts et objets imaginaires

Il est en effet extrêmement significatif que Husserl range l'imagination aux côtés de la perception parmi les actes *intuitifs* susceptibles de remplir les intentions de signification[1]. Une montagne imaginée remplit l'intention de signification « montagne » même si elle ne le fait pas exactement de la même manière qu'une montagne réellement perçue. Ce qui distingue la montagne imaginée de la simple signification « montagne », c'est la richesse des éléments sensoriels — Husserl dira bientôt « hylétiques » — qui dote la première d'un contenu nettement plus dense que le seul trait conceptuel qui compose et épuise la signification « montagne ». La montagne que j'imagine a une certaine forme, certaines couleurs, et de la neige ou non sur son sommet. Tout cela lui confère une certaine *singularité* que n'a pas la signification (générale) « montagne ». Si l'imagination peut, comme la perception, remplir l'intention de signification, c'est parce qu'elle est une représentation singulière et qu'une représentation singulière est « pleine » de déterminations que ne comporte pas la signification générale. Sans doute, contrairement à une montagne réelle, la montagne que j'imagine reste-t-elle indéterminée en bien des points. Faute de l'avoir imaginée dans tous ses détails, je ne puis préciser le nombre de bouquetins qui parcourent ses flancs, alors que toute montagne réelle est, à chaque instant, parcourue par un nombre déterminé de bouquetins. Mais, d'un point de vue phénoménologique, la perception d'une mon-

[1] E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, VI, §§ 6, 14b, 21-23, 45 [Hua XIX/2, p. 560, 591, 608-613, 672], trad. fr. *Recherches Logiques*, Paris, P.U.F., 1963, p. 40, 77, 99-106, 176-177. Comme la perception, la phantasia est présentification, laquelle est toutefois libre et discontinue tandis que la première est passive et continue ([Hua XXIII, p. 561-562], trad. fr. *Phantasia, conscience d'image, souvenir*, *op. cit.*, p. 526-527). Contrairement à ce que pensait Brentano, la phantasia est donc un représenter « propre » (introduction de l'éditeur, trad. fr. p. 18-20, 30 ; cf. aussi toute la réflexion sur la rétention comme modification de l'appréhension par opposition au souvenir comme reproduction p. 31-34). Quoique sur le mode du « quasi/comme si », la phantasia est, comme la perception, une intuition individuelle et remplissante (*ibid.*, p. 38-39). Et c'est pourquoi elle aussi est contrainte par le remplissement possible ([Hua XXIII, p. 558, 563-564], trad. fr. *op. cit.*, p. 524, 528-529).

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

tagne réelle ne me fournit pas non plus d'emblée l'ensemble des informations que pourrait me fournir une exploration plus détaillée. C'est une thèse bien connue de la phénoménologie de la perception, que celle-ci ne donne toujours son objet que par esquisses, de sorte que la montagne perçue n'est que partiellement déterminée même si la montagne réelle l'est entièrement.

Tout ceci, qui relève de la psychologie descriptive, importe grandement lorsqu'il s'agit d'étudier le statut des corrélats intentionnels — des « contenus » — de ces différents actes que sont la perception, l'imagination ou l'intention de signification. D'importants débats ont en effet émaillé la question de savoir si les représentations de ce qui n'existe pas effectivement doivent être dites (avec contenu mais) « *sans objet* », comme le pense Bolzano[1], ou si, en plus d'un contenu, elles sont bien également *dotées d'un objet quoique d'un objet inexistant*, comme le prétendent Twardowski[2] et Meinong[3]. Les débats se prolongent lorsqu'il s'agit de s'intéresser aux propriétés de ce qui est ainsi imaginé ou simplement conçu sans être effectivement donné dans la perception sensible — et parfois sans jamais pouvoir y être donné, comme c'est le cas du célèbre carré rond.

Pour nous être longuement intéressé[4] aux logiques dites « meinongiennes », qui s'efforcent de rendre compte des conditions de vérité des jugements sur les objets inexistants (Sherlock Holmes, l'actuel roi de France, la montagne d'or, …) ou impossibles (le carré rond), il nous faut souligner combien est insatisfaisant le traitement logique qui y est réservé à ces

[1] B. Bolzano, *Wissenschaftslehre*, Leipzig, Meiner, 1929, §§ 66-67, vol. I, p. 296-305; trad. fr. partielle *Théorie de la science*, Paris, Gallimard, 2011, p. 191-197.

[2] K.Twardowski, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, 1894, § 5, 23-29, trad. fr. *Sur la théorie du contenu et de l'objet des représentations*, dans E. Husserl – K. Twardowski, *Sur les objets intentionnels (1893-1901)*, Paris, Vrin, 1993, p. 105-114.

[3] A. Meinong, *Über Gegenstandstheorie*, Leipzig, Barth, 1904, §§ 2-4, trad. fr. *La théorie de l'objet*, Paris, Vrin, 1999, p. 68-76.

[4] Voir en particulier B. Leclercq, « À l'impossible, nul objet n'est tenu. Statut des 'objets' inexistants et inconsistants et critique frégéo-russellienne des logiques meinongiennes », dans Sébastien Richard éd., *Analyse et ontologie. Le renouveau de la métaphysique dans la tradition analytique*, Paris, Vrin, 2011, p. 159-198 ; « Quand c'est l'intension qui compte. Opacité référentielle et objectivité », dans *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, 2010 (vol. 6, n° 8), p. 83-108 ; « En matière d'ontologie, l'important n'est pas de gagner, mais de participer », dans *Igitur*, 2012 (vol. 4, n°2), p. 1-24 ; « Faire cohabiter les objets sans domicile fixe (*homeless objects*). Chisholm et les logiques meinongiennes », dans *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, 2014 (vol. 10, n° 6), *D'un point de vue intentionnel : Aspects et enjeux de la philosophie de Roderick Chisholm* (Actes n°6), p. 85-111.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

prétendus « objets », traitement logique qui n'est que le revers d'une analyse descriptive insuffisante en ce qui concerne ces « objets » et les actes intentionnels dont ils sont les « produits ». L'imagination et la simple intention de signification sont en effet deux modalités intentionnelles nettement distinctes, de sorte que leurs corrélats — par exemple la montagne que j'imagine et la signification « montagne » — ne sont pas du tout susceptibles des mêmes propriétés ni du même traitement logique. N'en déplaise aux meinongiens, Sherlock Holmes, l'actuel roi de France, la montagne d'or et le carré rond ne sont pas tous de la même manière des objets *inexistants*. Et ils ne sont pas tous de la même manière des objets *incomplets* — c'est-à-dire indéterminés pour certains prédicats, et violant donc à leur égard le principe de tiers exclu —, le dernier étant en outre inconsistant — c'est-à-dire déterminé par des prédicats logiquement incompatibles, et violant donc sur ce point le principe de non-contradiction. Cette manière de considérer les choses est insatisfaisante car Sherlock Holmes n'est pas du tout incomplet de la même manière que l'est la montagne d'or « en général ». En outre, nous y reviendrons, le triangle dont la somme des angles est supérieure à 180° n'est pas du tout inconsistant de la même manière que l'est le triangle qui a plus de 3 côtés.

Pour les meinongiens[1], en effet, c'est une spécificité des objets réels que d'être complets, c'est-à-dire déterminés pour toute paire de prédicats (pertinents) — en objet réel, j'ai ou non un nævus sur l'épaule droite — tandis que les objets inexistants sont généralement incomplets — faute que Conan Doyle se soit prononcé sur cette question, Sherlock Holmes est indéterminé quant au fait qu'il a ou non un nævus sur l'épaule droite. Pionnier des logiques meinongiennes, Richard Routley rapproche explicitement ce cas de celui du triangle en général, qui est indéterminé quant à la question de savoir s'il est équilatéral, isocèle ou scalène, alors que chaque triangle effectivement existant, chaque objet réel de forme triangulaire, est forcément déterminé à l'égard de ces prédicats[2]. Ce rapprochement est à lui seul symptomatique de l'incapacité des logiques meinongiennes à bien distinguer le cas des *objets imaginaires* — corrélats

[1] Développée notamment par Meinong dans *Über Möglichkeit und Warscheinlichkeit* (Leipzig, Barth, 1915), la thèse de l'incomplétude des objets inactuels se retrouve, d'une manière ou d'une autre, chez tous les héritiers de Meinong dans les domaines de la logique et de l'ontologie.

[2] R. Routley, *Exploring Meinong's Jungle and Beyond*, Canberra, Department Monograph #3 of the Philosophy Department of the Australian National University, 1980, p. 92-93.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

d'actes d'imagination — de celui de simples *concepts* — corrélats d'intentions de signification. Il est dans la nature d'un concept comme celui de « triangle » d'être indéterminé sur tout trait qui n'entre pas dans sa définition ou n'est pas une conséquence analytique de celle-ci. Le triangle en général n'est ni vert ni rouge, ni grand ni petit, ni équilatéral ni scalène, parce que l'intention de signification constitutive de ce concept reste entièrement indéterminée à l'égard de toutes ces questions et c'est précisément ce qui fait sa généralité. Sherlock Holmes, par contre, est, dans l'intention de Conan Doyle comme dans celle de ses lecteurs, un objet singulier, objet que nous ne connaissons certes qu'à travers la description (conceptuelle) qu'en donnent les romans de Conan Doyle, mais qui n'entend clairement pas se réduire à cette description ; Holmes, supposons-nous sans cesse, a tout un tas de propriétés que Doyle ne nous décrit pas : entre les moments que décrit Doyle, Holmes est bien quelque part, même si nous ne savons pas exactement où, et sa célèbre casquette de voyage à rabats doit bien avoir une forme et une couleur très précise, même si Doyle ne nous l'indique pas précisément…

En fait, nous supposons sans cesse que, comme les êtres humains réels, Holmes est un objet complet. À cet égard, l'analyse de logiciens meinongiens comme Terence Parsons, qui fait des personnages de fiction des objets incomplets possédant toutes et rien que les propriétés que leur attribue l'œuvre littéraire qui les met en scène[1], passe clairement à côté du caractère singulier de ces personnages. Ceux-ci ne sont pas de simples *significations générales* caractérisées par l'*ensemble des traits définitoires que précise l'œuvre littéraire*, laquelle serait alors tout entière définition du concept « Sherlock Holmes » ; ils sont des *objets singuliers* partiellement *décrits par l'œuvre*. Certes, l'œuvre n'énonce-t-elle pas les propriétés de réalités qui lui préexisteraient et seraient ontologiquement indépendantes d'elle, mais elle se présente néanmoins comme la description d'entités singulières imaginaires qui transcendent ces descriptions et possèdent nettement plus de propriétés que celles qui sont explicitement énoncées.

À cet égard, la différence entre le triangle en général et Sherlock Holmes est majeure. Le premier est une *signification générale* caractérisée par des traits définitoires — figure fermée à trois côtés — et il n'a, nous devrons y revenir, d'autre « propriété » que celles qui résultent nécessairement de ces traits définitoires. Le second est un *objet singulier*, qui trouve certes son origine dans une description conceptuelle, mais ne prétend pas s'y réduire ; on suppose au contraire qu'il possède tout un tas de propriétés sur

[1] T. Parsons, *Nonexistent objects*, New Haven & London, Yale University Press, 1980, p. 55-56.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

lesquelles Doyle reste silencieux et qu'on ne peut pas simplement déduire de ce qu'il dit de Holmes. Le triangle en général et Sherlock Holmes ne sont pas incomplets de la même façon. Le premier se limite par nature à un certain nombre de traits définitoires et à l'ensemble de leurs conséquences nécessaires. Le second ne se réduit pas à une définition mais possède un ensemble vaste de propriétés de toutes sortes, sur lesquelles toutefois Doyle ne nous a communiqué qu'une information limitée. Comme dans le cas de l'objet réel partiellement perçu, l'incomplétude est ici *épistémique* ; nous ne *connaissons* pas certaines des propriétés de Holmes. Si, comme le suggère Doyle, Holmes est un être humain singulier, et non la signification générale « détective habitant au 221b Baker Street », il doit être vrai ou faux de lui qu'il a un nævus sur l'épaule droite même si nous ignorons ce qu'il en est.

Loin que son incomplétude le rapproche des notions générales, l'objet imaginaire Holmes est, sur ce point, plutôt similaire aux êtres humains réels ; de la plupart de ceux-ci, nous ne savons pas s'ils ont ou non un nævus à l'épaule droite, mais cette incomplétude de notre savoir à leur égard n'en fait pas pour autant des objets qui sont eux-mêmes incomplets ; il ne faut pas confondre incomplétude épistémique et incomplétude ontologique. Une différence, bien sûr, subsiste dans le fait que nous pouvons, dans le cas des objets réels, poursuivre l'investigation empirique et réduire l'incomplétude épistémique, tandis que nous ne pouvons effectuer le même travail pour un être fictif comme Sherlock Holmes. Dans son cas, l'incomplétude épistémique ne peut être réduite qu'au moyen… de l'imagination ; soit qu'il s'agisse de l'imagination de Doyle, qui peut déterminer toujours davantage le personnage et exprimer ces nouvelles déterminations dans d'autres descriptions, soit qu'il s'agisse de l'imagination des lecteurs qui peuvent à leur tour déterminer le personnage par des images singulières qui précisent les descriptions de Doyle là où elles restent encore générales… Bien que, par sa *liberté* et sa *créativité*, l'imagination se distingue évidemment assez nettement de la perception sensible, qui est pour sa part *passive* et *contrainte par le réel*, elle joue ici un rôle analogue à la perception sensible ; elle fournit la matière sensible qui dote les significations générales de déterminations singulières. Perception sensible et imagination « remplissent » de déterminations singulières les intentions de signification généralisantes. Et par là même, elles font advenir de véritables *objets* là où il n'y avait encore que des *concepts*.

Certes, comme celles des autres disciples de Brentano, la théorie husserlienne de l'objet est-elle notoirement écartelée entre une conception très large qui admet à titre d'« objets » tout ce qui est *représenté*, tous les contenus des actes intentionnels — et affirme dès lors qu'« il n'y a pas de

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

représentation sans objet » —, et une conception bolzanienne plus étroite qui réserve le terme d'« objet » à ce qui est effectivement *donné dans la perception*. Dans le premier sens, les significations générales « triangle », « montagne », « licorne » sont déjà des *objets* du simple fait qu'elles sont pensées, visées par des intentions de signification ; dans le second sens, elles ne sont encore que des *contenus* auxquels des objets dans la réalité peuvent alors correspondre ou non, comme c'est respectivement le cas de « montagne » et « licorne ».

Annonçant Meinong, Twardowski avait fait valoir que, même si elle n'existe pas et n'est pas donnée à la perception sensible, la montagne d'or est déjà bien un *objet*, car c'est de la montagne d'or elle-même et non du *contenu* « montagne d'or » que, par exemple, je juge et dis qu'elle est spatialement étendue[1]. Sujet logique de prédications, la montagne d'or est, pour Twardowski, un objet, même si elle n'est qu'un objet *immanent* auquel ne correspond aucun objet *transcendant* dans la réalité. Et de même en va-t-il de la licorne. En tant qu'objets immanents, caractérisés par les traits définitoires que leur attribue ma visée — l'un ayant une corne et l'autre pas —, « licorne » et « cheval » ne sont, pour Twardowski, pas très différents l'un de l'autre ; la différence tient seulement, dans un second temps, au fait qu'aucun objet transcendant ne correspond à l'objet immanent « licorne » alors qu'il y a des objets transcendants qui correspondent au second. Immanents à la conscience, les objets « licorne » et « cheval » sont comme des tableaux dont l'un est inventé de toutes pièces tandis que l'autre figure la réalité[2].

Dans son compte-rendu critique de l'ouvrage, Husserl s'était, pour sa part, refusé à dédoubler ainsi objets immanent et transcendant[3] ; il n'y pas d'une part l'objet pensé et d'autre part l'objet réel. Beaucoup de commentateurs ont toutefois souligné que Husserl lui-même devrait pourtant réintroduire ultérieurement une distinction similaire sous la forme du doublet du « noème » et de l'« objet transcendant »[4]. Mais c'est le grand mérite de la

[1] K.Twardowski, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, *op. cit.*, § 6, trad. fr. p. 116.

[2] *Ibid.*, § 4, trad. fr. p. 97-104. Là où Twardowski pense essentiellement la représentation sur le modèle de l'image et de l'imagination, Husserl, dit English (*op. cit.*, p. 173-175), voudra au contraire faire valoir les droits premiers de la signification et les droits derniers de la perception.

[3] E. Husserl, « Intentionale Gegenständen » (1894), en particulier § 2 [Hua XII, p. 303-309], trad. fr. dans *Sur les objets intentionnels* (1893-1901), *op. cit.*, p. 284-286.

[4] Pour English (*op. cit.*), Twardowski opposait les corrélats intentionnels de la conscience, qui requièrent l'activité subjective, et les objets « transcendants », qui ne

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

lecture systématique de l'œuvre husserlienne menée par Jacques English que de montrer que c'est précisément la prise en considération de cette troisième modalité de l'intentionnalité qu'est l'imagination qui a permis à Husserl de repenser le problème de Twardowski en maintenant, contre lui, la *distinction du sens et de l'objet* (au détriment de celle de l'objet immanent et de l'objet transcendant) tout en réintroduisant la possibilité d'*objets seulement imaginés et non réels*. Dans sa distinction d'avec la modalité signitive, qui peut viser la signification générale « licorne », la modalité « imaginative », qui peut représenter (avec plus ou moins de précision) une licorne singulière, donne en effet accès non plus à de simples concepts, mais à d'authentiques objets, quoique à des objets inexistants. À cet égard, l'imagination est plus proche de la perception que de l'intention de signification.

Dans le cas de la *perception* du merle (des *Recherches logiques*[1]) ou de l'arbre (des *Idées directrices*[2]), il n'y a clairement qu'*un seul objet*, à savoir le merle ou l'arbre réel qui est perçu, même si la conscience a par ailleurs pour *contenus*, d'une part, le sens (la signification générale) « merle » ou « arbre » qui permet d'appréhender l'objet sous ce concept et, d'autre part, l'ensemble des esquisses par lesquelles cet objet s'est effectivement déjà donné à la conscience, ensemble d'esquisses qui composent l'objet tel qu'il a déjà été perçu, et qui, pour ce qui de lui est immanent à la conscience, est encore indéterminé sur certains aspects qui n'ont pas été perçus, c'est-à-dire épistémiquement incomplet. Dans le cas de la simple *intention de*

---

la requièrent pas (p. 108), parce qu'il n'avait pas résolu le problème des rapports verticaux entre actes (p. 171-172, 179-180, 206-207) et qu'il s'en tenait à une conception picturale de la représentation (p. 173, 182-183). Cette théorie eut un fort impact sur Husserl, qui la critiqua dès 1894 et dressa contre elle un grand nombre des développements des *Recherches logiques* (p. 113-115) et en particulier, très explicitement, l'appendice aux §§ 11-20 de la 5e *Recherche* (p. 124, 184-188). Pour Husserl, il faut reconnaître la transcendance de l'objet même dans le cas de l'imagination. Toutefois, souligne English, en travaillant à la fois sur l'axe des rapports verticaux entre actes et des rapports horizontaux entre les actes et leurs contenus, Husserl allait être amené à accorder un statut ontologique à des intermédiaires entre vécu et réalité, et ce non seulement en ce qui concerne les images, mais aussi et surtout en ce qui concerne les significations (p. 147-148, 157-159). Par ailleurs, Husserl allait bien devoir reconnaître une certaine spécificité de la conscience d'image et quelque chose comme des images internes (p. 205-206).

[1] E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, VI, § 4 [Hua XIX/2, p. 550], trad. fr. *op. cit.*, p. 28-29 ; Cf. aussi l'exemple de l' « encrier » (*op. cit.*, § 6 [Hua XIX/2, p. 558-560], trad. fr. p. 38-40).

[2] E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, §§ 88-90 [Hua III, p. 220-226], trad. fr. *op. cit.* p. 306-315.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

signification (visée du sens général « merle », « arbre » ou « licorne » sans représentation intuitive qui l'accompagne), il n'y a tout simplement pas d'objet mais seulement un *contenu sémantique*. Dans le cas de la *représentation imaginaire* d'une licorne ou d'une montagne d'or singulière, par contre, il y a davantage qu'un contenu sémantique ; il y a aussi un *objet*, singularisé par sa matière sensible. Et c'est de cet objet de la représentation fictive que l'on dit qu'il est dépourvu d'existence réelle, contrairement au merle ou à l'arbre : « C'est le même centaure Chiron dont je parle à présent et que par là je me représente, qui n'existe pas »[1]. Bien qu'inexistant, le centaure imaginé est, comme l'arbre perçu, un objet plutôt qu'un concept[2].

Une autre manière de penser la différence entre objets intentionnels et concepts est de dire que la modalité signitive ne donne lieu qu'à des jugements *analytiques*, tandis que les modalités intuitives (perception et imagination) donnent lieu à des jugements *synthétiques*. Pour un logicien meinongien comme Parsons, qui caractérise aussi bien objets imaginaires que concepts par l'ensemble des traits constitutifs qui participent de leur définition — l'œuvre de Doyle constituant en ce sens une sorte de définition de Sherlock Holmes —, un objet imaginaire ne peut être sujet que de jugements (nucléaires) analytiques : que Sherlock Holmes résolve l'énigme du chien des Baskerville, cela fait partie de ses traits constitutifs, de sa définition, comme il fait partie de la définition d'un triangle qu'il ait trois angles et trois côtés ; et ces deux jugements sont, pour Parsons[3], analytiques dans le sens le plus strict : ils sont vrais parce que la propriété attribuée au sujet est littéralement incluse en lui comme un des membres de l'ensemble de propriétés qu'il est : Fa ssi $F \in a$ (avec $a = \{F, G, H, \ldots\}$).

---

[1] E. Husserl, « Intentionale Gegenständen », § 1 [Hua XII, p. 306], trad. fr. *op. cit.*, p. 283. Reprenant le cas du centaure trente ans plus tard, Husserl amorcera même une réflexion sur la possibilité pour cet objet fictif d'être intersubjectivement partagé ([Hua XXIII, p. 567-568], trad. fr. *Phantasia, conscience d'image, souvenir*, *op. cit.*, p. 532).

[2] Comme le dit English (*op. cit.*, p. 183, 190-191), Husserl pense la modalité imaginaire à partir de la modalité perceptive (dont elle est une modification) alors que Twardowski faisait l'exact contraire. Que, notamment dans un « dialogue » avec les positions brentaniennes (représentations propres et impropres), Husserl ait songé à rédiger tout un ouvrage sur l'imagination comme modification de la perception, c'est ce qui apparaît clairement dans des manuscrits de 1905, 1916-1917 ou 1921 (cf. à cet égard l'introduction de l'éditeur à *Phantasia, conscience d'image, souvenir*, *op. cit.*, p. 7, 15, 18-22).

[3] T. Parsons, « Nuclear and extranuclear properties », *Noûs*, 1978 (vol. 12, n°2), 1978, p. 140.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Or, même s'ils *décrètent* en permanence les propriétés de Holmes sans les tirer d'autre chose que de l'imagination de Doyle, il est clair que les romans de Conan Doyle ne se présentent pas comme une *définition* de Holmes. Et c'est ce qui montre une fois encore que Holmes n'est pas un concept. Les aventures de Holmes ne se présentent pas comme une suite de jugements analytiques qui stipuleraient les propriétés que Holmes possède par définition, mais comme une série de jugements synthétiques apportant des informations sur certaines propriétés que Holmes est supposé posséder de manière contingente. Tout se passe comme si Doyle ne formulait pas la définition d'un système conceptuel, mais décrivait (partiellement) un monde singulier possible quoique non réel, dont les objets pourraient en principe être perçus, connus par fréquentation (*acquaintance*), plutôt que seulement conçus.

Du point de vue logique, la logique modale, avec sa sémantique des mondes possibles, semble plus adéquate à traiter la fiction que les logiques meinongiennes[1]. Les mondes possibles de la logique modale sont en effet des analogues du monde réel avec des objets singuliers qui y possèdent des propriétés (y satisfont des fonctions propositionnelles) de manière contingente. À cet égard, les objets du monde réel et des autres mondes se distinguent très nettement de ces « entités » purement théoriques que sont les « objets » caractérisés *de dicto*, qui n'appartiennent à aucun monde mais sont juste des fonctions trans-monde caractérisées par des traits définitoires et satisfaites par des objets singuliers différents d'un monde à l'autre. Prise *de dicto*, la femme de Bruno Leclercq est simplement, par définition, la personne quelle qu'elle soit qui a épousé Bruno Leclercq, fonction que des individus singuliers distincts peuvent réaliser dans divers mondes possibles. Que la femme de Bruno Leclercq, prise en ce sens générique, ait épousé Bruno Leclercq est analytique et nécessairement vrai, vrai dans tous les mondes possibles ; et, à quelques autres conséquences analytiques près, c'est tout ce qui est vrai d'elle. Prise *de re*, par contre, la femme de Bruno Leclercq, c'est Catherine Fauville et elle a un tas de propriétés qui se distinguent de celle d'avoir épousé Bruno Leclercq et qui ne découlent pas d'elle ; un tas de jugements synthétiques sont vrais à son égard. Bien plus, on peut tout à fait dire d'elle que — si elle avait eu un peu plus de clairvoyance — elle aurait pu ne pas épouser Bruno Leclercq ; contrairement à ce qui est le cas de cette « entité » théorique qu'est l'épouse de Bruno Leclercq prise *de dicto*, il est contingent de l'épouse de Bruno Leclercq prise *de re* qu'elle ait

[1] B. Leclercq, « En matière d'ontologie, l'important n'est pas de gagner, mais de participer », art. cit., p. 1-24.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

épousé Bruno Leclercq. Prise *de altro mundo*, c'est-à-dire en tant qu'objet imaginaire, l'épouse de Bruno Leclercq, c'est celle qui, par exemple, habite ses rêves et ses fantasmes ; et, si elle se distingue de l'épouse réelle par certaines propriétés, elle est, comme elle, un objet singulier, qui possède, comme elle, des propriétés contingentes, c'est-à-dire qui ne découlent pas trivialement de la simple définition d'être l'épouse de Bruno Leclercq. Là où l'épouse de Bruno Leclercq prise *de dicto* n'est qu'un concept qui se réduit à des traits définitoires et à leurs conséquences analytiques, de sorte qu'elle n'est l'objet d'aucun désir que ne satisfait déjà l'épouse réelle ou que ne satisferait de la même manière n'importe quelle épouse de Bruno Leclercq[1], l'épouse imaginaire, par contre, est un objet singulier de désir parce qu'elle est riche d'une certaine matérialité sensible (imaginée et non perçue) qui la rend particulièrement intéressante.

À l'encontre de toute une littérature sur l'intentionnalité, qui, sous la catégorie générale d'objet intentionnel ou d'objet immanent, et au prétexte de l'inexistence réelle des uns et des autres, n'a cessé de brouiller la distinction entre *concepts*, qui sont les corrélats — généraux — de simples intentions de signification, et *objets imaginaires*, qui sont les corrélats — singuliers — de ces actes intuitifs que sont les représentations imaginaires, il convient donc, comme l'a justement souligné Jacques English, de redonner toute sa valeur à l'écart entre deux types d'actes intentionnels très différents, et corrélativement entre deux types de contenus intentionnels très différents, les contenus sémantiques et les objets imaginaires.

2. Le concevable et l'imaginable

Aussitôt ce pas effectué avec Husserl (lu par English), il faut toutefois compliquer immédiatement ce que nous avons dit jusqu'à présent de la distinction entre jugements analytiques et synthétiques, et donc aussi de ce que nous

[1] Je peux bien sûr entretenir certains désirs à l'égard de l'épouse de Bruno Leclercq en général (prise *de dicto*) au sens où je peux simplement désirer être marié et avoir une épouse quelle qu'elle soit, ou désirer que mon épouse quelle qu'elle soit aime les voyages ou les enfants. Toutefois, si on y regarde bien, ce ne sont pas là des désirs à l'égard du concept, mais plutôt à l'égard d'objets singuliers qui, dans tel ou tel monde, satisferaient ce concept : cela n'a pas de sens de vouloir de l'épouse de Bruno Leclercq en général qu'elle aime les enfants ; l'épouse de Bruno Leclercq en général ne peut avoir d'autres propriétés que celles qui découlent de sa définition ; seule une épouse singulière peut posséder cette propriété intéressante d'aimer les enfants.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

avons dit de la distinction entre concepts et objets, pour prendre toute la mesure des rôles épistémologiques de l'intention de signification et de l'imagination tels que s'efforce de les penser le père de la phénoménologie.

Que le triangle en général ait trois côtés relève de sa seule définition ; c'est là un jugement purement analytique. Mais qu'en est-il de ces jugements, pointés par Kant comme « synthétiques *a priori* », selon lesquels « Aucun des trois côtés d'un triangle ne peut être plus long que la somme de la longueur des deux autres » ou « La somme des angles d'un triangle équivaut à 180° » ?

Pour Kant[1], l'analyse du concept de triangle ne suffit pas à nous fournir cette propriété qu'aucun des trois côtés ne puisse être plus long que la somme de la longueur des deux autres, alors que c'est par contre une chose absolument évidente dès que l'on cherche à fournir une représentation sensible d'un triangle. Ici, les contraintes mêmes de la *représentation intuitive* du triangle dans l'espace semblent fournir une information qui ne découlait pas des seules contraintes de la *définition* du concept.

La chose est encore plus claire avec l'information relative à la somme des angles. Que la somme des angles d'un triangle soit équivalente à 180°, ce n'est, savons-nous depuis Bolyai, Lobatchevski et Riemann, pas du tout une nécessité analytique résultant de la définition du triangle ; les géométries hyperboliques (ou plus généralement à courbure négative) prévoient des triangles dont la somme des angles est inférieure à 180°, tandis que les géométries elliptiques (ou plus généralement à courbure positive) prévoient des triangles dont la somme des angles est supérieure à 180°. Kant avait-il pour autant raison de voir dans l'énoncé de la somme des angles d'un triangle un jugement synthétique *a priori* ? Kant n'avait certes pas anticipé que l'on puisse un jour concevoir des triangles non-euclidiens. Mais il avait souligné que concevoir intellectuellement, par de simples intentions de signification, est autre chose que représenter intuitivement dans l'espace sensible. Or, s'il s'avérait que, contrairement à la pure conception, qui peut envisager des plans de courbures diverses, la représentation spatiale intuitive (perceptuelle ou imaginaire) était pour sa part soumise aux contraintes de plans à courbure nulle, il serait alors nécessairement vrai que les triangles *intuitivement représentés* ont une somme d'angle égale à 180°, et ce même si les triangles *conçus* n'ont pas forcément tous cette propriété. On peut bien sûr douter que toute représentation spatiale intuitive soit soumise aux contraintes de plans à courbure nulle — certes, les feuilles de papier et les tableaux sur

[1] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A25/B39, trad. fr. *Critique de la raison pure*, Paris, Gallimard, 1980, p. 92.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

lesquels les mathématiciens dessinent leurs figures sont *de facto* de tels plans, mais est-ce forcément le cas de toute représentation spatiale intuitive possible, même imaginaire ? —, mais ce que Kant met là en évidence, et que Husserl s'efforcera de penser au moyen de la distinction entre l'*a priori* formel (ou analytique) et l'*a priori* matériel (ou synthétique), c'est la possibilité même de distinguer entre des *contraintes relevant de la pure pensée conceptuelle* et des contraintes qui s'ajouteraient aux premières et qui relèveraient pour leur part des *conditions de possibilité de la représentation intuitive*.

Comme nous l'avons montré ailleurs[1], ce qui se joue là, dans la distinction entre les limites du *concevable* et les limites de l'*imaginable*, ce sont évidemment une fois encore les rapports entre deux types d'actes de représentation — les intentions de signification, qui caractérisent la simple conception, et les actes de leur remplissement intuitif, qu'il soit perceptif ou imaginaire — et leurs apports respectifs à la théorie de la connaissance, mais aussi, à travers ces rapports, le statut même de la phénoménologie dans sa distinction notamment de la philosophie analytique. L'analyse conceptuelle qui préside à cette dernière permet d'explorer la sphère de l'analytique, c'est-à-dire des nécessités et possibilités régissant le *pensable* (ou concevable), mais la phénoménologie se donne aussi pour objectif d'explorer les nécessités et possibilités régissant l'*intuitivement représentable*. Or, à cet égard, l'imagination joue un rôle essentiel, car ce qui est représentable, ce n'est pas seulement ce qui est effectivement perçu, mais ce qui *peut* être perçu, ce qui *pourrait* faire l'objet d'une expérience sensible. Au-delà de l'effectif, l'imagination est un formidable outil d'investigation des possibles du représentable, lesquels ne se réduisent donc pas aux possibles du concevable (du pensable), possibles *logiques* que l'intention de signification, soumise au principe de non-contradiction, suffit à étudier[2].

Dans les expériences de pensée que font les philosophes pour investiguer le possible et, par là même, l'impossible et le nécessaire, il y a en fait deux sortes nettement distinctes : il y a celles qui se contentent d'envisager ce qui est *logiquement concevable* et ne viole pas les lois formelles de la pensée, donc ce qui est *consistant*, *non-contradictoire* ; et il y a celles qui

[1] B. Leclercq, « Le concevable et l'imaginable. Analyse conceptuelle et intuition éidétique », dans Philippe Cabestan (éd.), *Claude Romano. La raison et l'événement*, *le Cercle herméneutique*, 2016, p. 111-132.

[2] Sur ce point, voir plus particulièrement le texte « Pure possibilité et phantasia » de *Phantasia*, *conscience d'image, souvenir*, *op. cit.*, p. 525-526 [Hua XXIII, p. 559-561].

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

envisagent en outre, au sein de ce qui est concevable, la distinction entre ce qui est *intuitivement représentable*, *imaginable*, et ce qui ne l'est pas. Les variations imaginaires que Husserl met au fondement de l'intuition eidétique relèvent de la seconde catégorie et c'est pourquoi elles ont une portée *phénoménologique* et non simplement logique, *analytique*.

À cet égard, les travaux sémio-logiques de Charles Sanders Peirce ont bien montré le rôle que jouent les explorations de l'imagination dans la constitution des intuitions « pures » de la forme spatiale sur lesquelles Kant fonde les jugements synthétiques *a priori* de la géométrie[1]. Une démonstration comme celle de la proposition que la somme des angles d'un triangle équivaut à 180° requiert, disait Kant[2], des « constructions », dont Peirce montre qu'elles impliquent la mise à l'épreuve imaginaire des contraintes mêmes de la représentation spatiale[3]. Seule l'expérience de ces contraintes de la représentativité spatiale permet d'obtenir des informations sur le triangle qui ne sont pas seulement analytiques mais nouvelles et théorématiques. En tant que science de l'espace représentable, la géométrie est une discipline irrémédiablement fondée sur l'intuition sensible, non pas tant perceptive (ce qui en ferait une discipline empirico-inductive) qu'imaginative (ce qui lui permet d'explorer les possibles et par là même de dégager des nécessités *a priori*).

Dans cette perspective, il convient dès lors sans doute de distinguer deux types de géométrie : l'une qui définit théoriquement, c'est-à-dire de manière purement conceptuelle, des *objets théoriques* que, pour reprendre les mots de Hilbert, « on peut bien, si on veut, nommer "points", "droites",

[1] Voir sur ce point B. Leclercq, « Are there synthetic *a priori* propositions ? The paradigmatic case of mathematics, from Kant to Frege and Peirce », à paraître dans Vesselin Petrov (éd.), *Mathematics in Philosophy*, Louvain-la-Neuve, Chromatika, 2016; « Iconic virtues of diagrams. Peirce on ampliative reasoning », à paraître dans *Signata* dans un volume consacré aux textes du Congrès *Theorein. The Influence of Pictures on Knowledge and Vice Versa*, 2017.

[2] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A716-717/B744-745, trad. fr. *op. cit.*, p. 606.

[3] C. S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vols. 1-6, Charles Hartshorne and Paul Weiss (éds.), 1931-1935, vols. 7-8, Arthur W. Burks (éd.), 1958, Cambridge, Harvard University Press, vol. 1, p. 54, 238-240 ; vol. 2, p. 216, 443-444, 601, 778, 782 ; vol. 3, p. 207, 424, 560, 641 ; vol. 5, p. 490. *Writings of Charles S. Peirce, A Chronological Edition*, Peirce Edition Project (éds.), Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1982 suiv., vol. 5, p. 164, 332 ; vol. 6, p. 37, 258-259, 355 ; vol. 8, p. 17, 24.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

"plans" »[1], et qui en tire toutes les conséquences analytiques (produisant ainsi, selon la définition initiale des concepts, des géométries euclidiennes ou non-euclidiennes, archimédiennes ou non-archimédiennes,…) ; l'autre qui se préoccupe des conditions de la représentation spatiale intuitive et qui ne repose donc pas seulement sur l'analyse logico-conceptuelle avec ses principes de non-contradiction et de conséquence déductive, mais s'appuie également sur des « intuitions sensibles » effectives et imaginaires, dont la valeur générique tient précisément dans le fait qu'elle n'inclut pas seulement des expériences sensibles *effectives* mais envisage également, par variations imaginaires, les expériences sensibles *possibles*.

Or, c'est exactement ce double niveau de contraintes — conceptuelles et intuitives — qu'après avoir d'abord univoquement rangé la géométrie parmi les disciplines régionales (science des objets *spatiaux*) relevant de l'*a priori* matériel (par opposition à l'*a priori* analytico-formel), Husserl[2] viendra à théoriser sous la forme de la distinction entre logique de la *consistance* (et de la conséquence analytique) et logique de la *vérité possible*, c'est-à-dire de l'*intuitivité possible* ; la première est entièrement analytique, tandis que la seconde explore les conditions de la représentation intuitive et est proprement phénoménologique. Il se pourrait ainsi que les géométries non euclidiennes soient consistantes (non-contradictoires) mais pas conformes à l'intuition ; qu'un triangle non euclidien, dont la somme des angles n'équivaudrait pas à 180°, soit parfaitement concevable (et puisse faire l'objet d'investigations conceptuelles, c'est-à-dire déductives), mais pas intuitivement représentable (pas imaginable) ; ou, pour le dire encore autrement, il se pourrait que cette propriété de la somme des angles d'un triangle d'être équivalente à 180° ne soit pas une nécessité *conceptuelle*, c'est-à-dire pas prescrite par la définition du triangle, mais qu'elle soit néanmoins une nécessité *intuitive*, c'est-à-dire prescrite par les conditions de la représentation sensible, conditions que met en évidence l'imagination en tant qu'elle ne se limite pas à la représentation sensible effective, la perception, mais inclut aussi la représentation sensible possible…

[1] D. Hilbert, *Grundlagen der Geometrie*, trad. fr. *Fondements de la géométrie*, Paris, Dunod, 1971, p. 11.
[2] E. Husserl, *Formale und Transzendentale Logik*, §§ 15 sq. [Hua XVII, p. 60 sq.], trad. fr. *Logique formelle et logique transcendantale*, Paris, P.U.F., 1957, p. 79 sq.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

3. Concepts, objets singuliers et objets généraux

Tout ceci nous ramène à la distinction des concepts et des objets pour tout à la fois la confirmer et la nuancer.

Les remarques que nous avons formulées jusqu'ici confirment la nécessité de distinguer nettement différents types de contenus intentionnels, ainsi que différents modes de leur inexistence mais aussi de leur impossibilité. Un triangle à quatre côtés est conceptuellement impossible ; c'est une contradiction analytique. Mais un triangle dont la somme des angles est supérieure à 180° est concevable, au sens où il peut être défini (et visé par des intentions de signification) sans contradiction logique ; il n'est par contre pas intuitivement représentable si toute représentation sensible suppose des plans à courbure nulle. Un triangle dont la somme est supérieure à 180° est alors intuitivement impossible, inimaginable, quoique pas conceptuellement impossible, pas inconcevable[1].

En pensant les objets incomplets et les objets impossibles — et donc les violations des principes logiques du tiers exclu et de la non-contradiction — en opposition au « préjugé en faveur de l'actuel » (Meinong), les logiques meinongiennes ont prétendu rendre compte de la légalité propre à une sphère d'objets (intentionnels) plus large que celle des objets réels. Mais c'est ce qui s'est fait au prix de lourdes confusions : il y a en fait plusieurs incomplétudes et plusieurs impossibilités. L'incomplétude épistémique de l'objet réel partiellement perçu ou de l'objet imaginaire partiellement représenté n'est pas du même ordre que l'incomplétude principielle du concept ; et l'impossibilité analytique (sous peine de contradiction) qui caractérise les conditions de la pensée (conception par intentions de signification) n'est pas du même ordre que l'impossibilité synthétique *a priori* qui régit les conditions de la représentation intuitive. Le triangle à quatre côtés est principiellement incomplet et analytiquement impossible ; le triangle dont la somme des angles est supérieure à 180° est principiellement incomplet et matériellement impos-

[1] Pour sa part, Husserl (*Logische Untersuchungen*, IV, § 12 [Hua XIX/1, p. 334], trad. fr. *Recherches Logiques*, Paris, P.U.F., 1961, vol. 2, p. 121) prend pour exemple d'impossibilité matérielle (synthétique) le carré rond, qu'il estime concevable quoique non représentable, et qui se distinguerait ainsi du carré non rectangulaire, lequel est logiquement contradictoire, donc formellement, analytiquement, impossible et tout simplement inconcevable. Que l'on ne puisse tirer, des définitions du cercle et du carré, aucune incompatibilité analytique ne paraît toutefois pas évident. Nous utiliserons donc ici l'exemple, moins contestable, du triangle dont la somme des angles est supérieure à 180°, lequel n'est clairement pas analytiquement impossible.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

sible ; le triangle en général est principiellement incomplet et analytiquement autant que matériellement possible ; de même en va-t-il de la licorne en général ; telle licorne singulière, par contre, est analytiquement et matériellement possible et principiellement complète quoique épistémiquement incomplète en tant qu'objet partiellement imaginé (et décrit) ; et il en va de même de Sherlock Holmes ; quant à l'objet réel Bruno Leclercq, il est analytiquement et matériellement possible et principiellement complet quoique épistémiquement incomplet en tant qu'objet perçu par esquisses. Il reste évidemment très intéressant de développer des logiques paraconsistantes (violant le principe de non-contradiction) et/ou paracomplètes (violant le principe du tiers-exclu) pour traiter de ces différents types d'« objets » et de la manière dont ils peuvent se voir attribuer des propriétés dans des jugements. Mais le cadre des logiques meinongiennes, qui écrase les distinctions entre concepts et objets fictifs, entre l'incomplétude principielle des premiers et l'incomplétude épistémique (représentation intuitive incomplète) des seconds, mais aussi entre impossibilité conceptuelle et impossibilité intuitive — ce que Husserl appelle contresens formel (ou contradiction logique) et contresens matériel — ne semble pas adéquat.

Ce que nous avons dit de l'*a priori* matériel et des variations imaginaires qui permettent de le mettre en évidence impose toutefois également de nuancer l'opposition nette faite entre concepts et objets. En tant qu'il est défini comme figure fermée à trois côtés droits dont les propriétés se limitent aux conséquences analytiques de cette définition, le triangle en général n'est que le corrélat d'une intention de signification, donc un simple concept, contrairement aux triangles singuliers que je me représente intuitivement dans la perception ou l'imagination (triangles qui ont une taille, une forme, une couleur, qui ne sont pas prescrites par la définition). Mais, entre le concept de triangle et les triangles singuliers représentés dans l'intuition, il semble qu'il y ait place pour le triangle représentable en général, celui dont la démonstration kantienne montre que la somme de ses angles équivaut à 180° (et qui ne s'identifie donc pas au concept de triangle, lequel n'a pas cette propriété). Ce triangle représentable en général fait, pour Kant, l'objet d'une intuition pure, et Peirce montre ce que, dans sa prétention à valeur universelle et même nécessaire, une telle intuition doit aux explorations de l'imagination. De la même façon Husserl parle d'« intuition eidétique » reposant sur des variations imaginaires[1]. Mais, s'il fait ainsi l'objet d'une *expérience* propre, d'une « intuition » qui le dote de propriétés qui ne dé-

[1] E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, §§ 4, 70 [Hua III, p. 16-17, 160-163], trad. fr. *op. cit.* p. 24-25, 223-227.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

coulent pas analytiquement de sa définition, le triangle représentable, quoique général, n'est plus un simple concept ; c'est un objet, objet général que Husserl appelle une « essence »[1] et qui est donc nettement distinct d'un concept.

Bibliographie

Bolzano Bernard, *Wissenschaftslehre*, trad. fr. partielle *Théorie de la science*, Paris, Gallimard, 2011.

Derrida Jacques, *La voix et le phénomène*, Paris, P.U.F., 1967.

English Jacques, *Sur l'intentionnalité et ses modes*, Paris, P.U.F, 2006.

Hilbert David, *Grundlagen der Geometrie*, trad. fr. *Fondements de la géométrie*, Paris, Dunod, 1971.

Husserl Edmund, « Intentionale Gegenständen », 1894 in *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)* [Hua XII, p. 303-348], trad. fr. « Objets intentionnels (1894) », dans E. Husserl – K. Twardowski, *Sur les objets intentionnels (1893-1901)*, Paris, Vrin, 1993, p. 279-326.

Husserl Edmund, *Formale und Transzendentale Logik*, 1929 [Hua XVII], trad. fr. *Logique formelle et logique transcendantale*, Paris, P.U.F., 1957.

Husserl Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1913 [Hua III], trad. fr. *Idées directrices pour une phénoménologie I*, Paris, Gallimard, 1950.

Husserl Edmund, *Logische Untersuchungen*, 1900-1901 [Hua XIX], trad. fr. *Recherches Logiques*, Paris, P.U.F., 1959-1963

Husserl Edmund, *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlaß (1898–1925)* [Hua XXIII], trad. fr. *Phantasia, conscience d'image, souvenir*, Grenoble, Millon, 2002.

Kant Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, 1781/1787, trad. fr. *Critique de la raison pure*, Paris, Gallimard, 1980.

Leclercq Bruno, « À l'impossible, nul objet n'est tenu. Statut des 'objets' inexistants et inconsistants et critique frégéo-russellienne des logiques meinongiennes », dans Sébastien Richard éd., *Analyse et ontologie. Le renouveau de la métaphysique dans la tradition analytique*, Paris, Vrin, 2011, p. 159-198.

Leclercq Bruno, « Are there synthetic *a priori* propositions ? The paradigmatic case of mathematics, from Kant to Frege and Peirce », à paraître dans Vesselin Petrov (éd.), *Mathematics in Philosophy*, Louvain-la-Neuve, Chromatika, 2016.

[1] Sur les rapports des possibilités d'individuel (ex. objets de fiction) aux essences, entendues comme généralités saisissables individuellement, cf. [Hua XXIII, p. 569-570], trad. fr. *Phantasia*, *conscience d'image, souvenir*, *op. cit.*, p. 534.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Leclercq Bruno, « En matière d'ontologie, l'important n'est pas de gagner, mais de participer », dans *Igitur*, 2012 (vol. 4, n°2), p. 1-24.
Leclercq Bruno, « Faire cohabiter les objets sans domicile fixe (*homeless objects*). Chisholm et les logiques meinongiennes », dans *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, 2014 (vol. 10, n° 6), *D'un point de vue intentionnel : Aspects et enjeux de la philosophie de Roderick Chisholm* (Actes n°6), p. 85-111.
Leclercq Bruno, « Iconic virtues of diagrams. Peirce on ampliative reasoning », à paraître dans *Signata*, volume consacré aux textes du Congrès *Theorein. The influence of pictures on knowledge and vice versa*, 2017.
Leclercq Bruno, « Le concevable et l'imaginable. Analyse conceptuelle et intuition éidétique », dans Philippe Cabestan (éd.), *Claude Romano. La raison et l'événement*, *le Cercle herméneutique*, 2016, p. 111-132.
Leclercq Bruno, « Quand c'est l'intension qui compte. Opacité référentielle et objectivité », dans *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, 2010 (vol. 6, n° 8), p. 83-108.
Meinong Alexius, *Über Gegenstandstheorie*, Leipzig, Barth, 1904, trad. fr. *La théorie de l'objet*, Paris, Vrin, 1999.
Meinong Alexius, *Über Möglichkeit und Warscheinlichkeit*, Leipzig, Barth, 1915.
Parsons Terence, « Nuclear and extranuclear properties », *Noûs*, 1978 (vol. 12, n°2), 1978, p. 137-151.
Parsons Terence, *Nonexistent objects*, New Haven & London, Yale University Press, 1980.
Peirce Charles Sanders, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vol. 1-6, Charles Hartshorne and Paul Weiss (éds.), 1931-1935 ; vol. 7-8, Arthur W. Burks (éd.), 1958, Cambridge, Harvard University Press
Peirce Charles Sanders, *Writings of Charles S. Peirce, A Chronological Edition*, Peirce Edition Project (éds.), Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1982.
Routley Richard, *Exploring Meinong's Jungle and Beyond*, Canberra, Department Monograph #3 of the Philosophy Department of the Australian National University, 1980.
Twardowski Kazimierz, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, 1894, trad. fr. *Sur la théorie du contenu et de l'objet des représentations*, dans E. Husserl – K. Twardowski, *Sur les objets intentionnels (1893-1901)*, Paris, Vrin, 1993.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XIII 2, 2017 (Actes 10), p. 191-221
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

Fait, fiction et assomption : Les puissances cognitives de l'imagination selon Meinong

Par AURÉLIEN ZINCQ
FNRS, Université de Liège

There is nothing either good or bad but thinking makes it so.
Shakespeare, Hamlet, II, 1.

There are more things in heaven and earth, Horatio,
Than are dreamt of in your philosophy.
Shakespeare, Hamlet, V.

Résumé L'objectif de cette étude est d'étudier la théorie de l'assomption élaborée par Alexius Meinong sous l'angle d'une réflexion sur le caractère cognitif de l'imagination. Grâce à sa théorie de l'assomption, le philosophe autrichien a en effet offert une interprétation de l'imagination qui va pleinement dans le sens d'une reconnaissance du caractère cognitif de celle-ci. Il s'agira de voir comment Meinong réussit à saisir la singularité de cette activité intellectuelle, dont le mode propre de réalisation semble être le discours, et dont le type d'objets qu'elle appréhende consiste en des objets concrets inexistants. Pour mener à bien ce projet d'une mise en tension de l'assomption et de l'imagination, il faudra passer par une lecture sémantique de la théorie de l'objet.

Introduction

Le concept d'imagination recouvre au moins deux acceptions qui, sans s'exclure l'une l'autre, ne se réduisent cependant pas. D'un côté, on entend en général par ce terme la faculté de l'esprit humain à produire des images dites « mentales » : les images qui nous passent par la tête (la *Phantasie*), le

souvenir, le rêve ou encore l'hallucination. D'un autre côté, l'imagination peut désigner la capacité d'invention et de création propre à l'esprit humain. À ce pouvoir de création est indéniablement reconnue une dimension intellectuelle, qui s'exprime tant dans les sphères artistiques que scientifiques. Celui qui possède cette disposition à l'inventivité peut pénétrer au-delà du champ de ce qui est donné *hic et nunc* : il rend présent ce qui n'est pas donné effectivement. Jusqu'à un certain point, et dans les limites de leur domaine respectif, il est légitime de considérer que le physicien et le poète partagent cette même disposition à enrichir le réel de variantes imaginaires.

Dans cet article, je mettrai de côté l'étude du versant hylétique du concept d'imagination au profit d'une analyse de son versant cognitif. Je souhaiterais plus précisément me pencher sur la problématique des objets concrets inexistants. Cette problématique est à la fois d'ordre psychologique et ontologique. On peut la résumer en deux questions : (1) À quoi pense-t-on lorsque l'on pense à quelque chose qui n'existe pas ? (2) Et s'il est vrai que nous pouvons y penser — ce que l'on admettra assez facilement —, comment y pense-t-on en fait ? À chacune de ces questions correspond un aspect de l'acception intellectuelle de l'imagination. D'une part, on voit que l'imagination possède un pouvoir de conception : elle crée des objets. D'autre part, ce pouvoir de conception — qui fait donc d'elle un véritable acte intellectuel ou de cognition — est étroitement lié à au fait d'assumer (ce qui ne veut pas dire feindre) l'existence de ce qui aura été conçu.

La voie que j'emprunterai pour fournir une ébauche de réponse à ces deux questions passe par les travaux du philosophe autrichien Alexius Meinong (1853-1920). La problématique des objets inexistants — à entendre ici au sens large de tout ce qui n'est pas existant effectivement — a animé de part en part la philosophie élaborée par Meinong[1]. Il a d'ailleurs résumé celle-ci sous la forme d'un paradoxe devenu célèbre : « Il y a des objets à propos desquels on peut affirmer qu'il n'y en a pas »[2]. Dans cette étude, je montrerai comment la tentative de solution que Meinong et ses étudiants ont donné à ce paradoxe — qui a pour nom la « théorie de l'objet » (*Gegenstandstheorie*)[3] — est particulièrement riche et originale. Meinong

[1] *Cf.* F. Lavocat, *Fait et fiction. Pour une frontière*, Paris, Le Seuil, coll. « Poétique », 2016, p. 420.

[2] A. Meinong, « La théorie de l'objet » (1904), trad. fr. J.-F. Courtine & M. de Launay, dans *Id.*, *Théorie de l'objet et présentation personnelle*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. « Bibliothèque des Textes Philosophiques », 1999, § 3, p. 73.

[3] *Cf.* A. Meinong (dir.), *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*, Leipzig, J.A. Barth, 1904.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

réussit, du point de vue ontologique, à faire droit à la présence, au sein de notre monde, d'objets concrets inexistants, tout en offrant, du point de vue psychologique, une théorie qui rende compte de la façon dont nous nous rapportons à ces objets. Toutefois, la résolution du paradoxe des objets inexistants, telle qu'elle est proposée par Meinong, est seulement possible dès lors que l'on accepte de souscrire à une lecture sémantique de la théorie de l'objet. À mon avis, seule une telle interprétation sémantique permet à la théorie meinongienne de l'assomption de révéler l'essentiel des pouvoirs cognitifs de l'imagination.

1. La théorie de l'objet et le préjugé en faveur de la réalité effective

Dès ses débuts, la philosophie s'est interrogée sur le statut que l'on pouvait accorder à tous ces objets auxquels le discours se réfère, et qui pourtant ne semblent pas — parfois avec évidence — être le cas. Déjà Platon, dans *Le Sophiste*, se posait la question de savoir sur quoi portait un discours qui ne soit discours d'aucun sujet. Sa solution, comme on s'en souvient, consistait à affirmer que, si le discours ne portait sur rien, par exemple dans le cas où je dis « Théétète, avec lequel je parle, vole », alors il ne pouvait absolument pas être considéré comme un discours, étant entendu que, selon Platon, il est impossible qu'il y ait un discours qui soit un discours de rien (263 *c*). En d'autres termes, tout discours authentique est nécessairement un discours sur quelque chose, et ce quelque chose doit être quelque chose d'étant, c'est-à-dire d'existant[1]. Certes, on peut parler de ce qui n'est pas — ce que font allègrement les Sophistes —, mais parler du non-être revient toujours à se positionner par rapport à l'être. De la sorte, il n'y a pas de contraire à l'être : soit une chose existe, soit elle n'existe pas. Le non-être de quelque chose consiste en une opposition à l'être (257 *c*). C'est à cette unique condition que Platon peut affirmer que le non-être participe à l'être (260 *d*)[2]. Par ce geste

[1] Sur cette interprétation du *Sophiste* et la question de la solution intentionnaliste de la référence, *cf.* J. Benoist, *Représentations sans objets : Aux origines de la phénoménologie et de la philosophie analytique*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2001, p. 67-69.

[2] Sur tout ceci, on consultera l'« Introduction » de N.L. Cordero à Platon, *Le Sophiste*, traduction et présentation de N.L. Cordero, Paris, Éditions Flammarion, coll. « GF Flammarion », 1993, p. 11-65. On pourra lire également les pages lumineuses de M. Dixsaut, *Platon et la question de la pensée. Études platoniciennes I*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. « Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie », 2000, p. 257 *sq*.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

de rapatriement du non-être dans le domaine de l'être — au sens où il est, par rapport à une Forme, ce qu'elle n'est pas —, Platon inaugure[1] ce qui allait devenir une tendance prégnante et constante de la métaphysique (ou, depuis le point de vue de Platon, de la philosophie) et que Meinong appellera, en 1904, le « préjugé en faveur de la réalité effective »[2]. Le philosophe de Graz explique les raisons de ce préjugé par « l'intérêt particulièrement vif — qui nous est naturel — par nous porté à ce qui est effectivement réel », un intérêt qui, selon lui, « favorise cet excès qui consiste à traiter ce qui n'est pas effectivement réel comme un pur néant, plus précisément à le traiter comme quelque chose qui n'offrirait à la connaissance aucun angle d'attaque ou, du moins, aucun qui fut digne d'intérêt »[3]. On peut toutefois s'étonner que Meinong qualifie la position platonicienne de « préjugé ». Comme il l'affirme lui-même, ne reflète-t-elle justement pas une conception intuitive et naturelle du discours ? Pourquoi, dès lors, souhaiter la réformer ?

Que le discours doive porter sur quelque chose, c'est là sans aucun doute une nécessité, mais quant à avancer qu'il faille alors en convenir que ce quelque chose doive être un existant, il s'agit là d'une conséquence que Meinong — à rebours d'une bonne partie de l'histoire de la métaphysique — refuse tout net, et contre laquelle il ne cessera de militer. Selon lui, en écartant l'idée qu'il soit possible de tenir un discours vrai sur ce qui n'est pas existant, on exclut de l'expérience — et on s'interdit ainsi de comprendre — une large tranche de notre ontologie « domestique » et quotidienne — sans parler des entités dont traitent la physique et les sciences naturelles en général, voire l'histoire qui, enquêtant sur le passé, s'occupe d'événements ne participant plus, par définition, à l'être effectif. Or, qui souhaiterait soustraire de l'ensemble des objets avec lesquels nous commerçons, que ce soit de manière banale ou à l'aide de constructions théoriques complexes, tout ce dont nous n'avons pas d'expérience sensible ? Une telle philosophie pourrait à bon droit être taxée — si, à nouveau, on n'a pas peur des paradoxes — d'abstraite et d'illusoire. Se préoccuper authentiquement et intégralement de l'ensemble des objets d'une expérience possible, c'est là une tâche certes ardue et exigeante, mais à laquelle toute philosophie qui prétend rendre compte de ce que cela signifie, pour l'homme, de « faire expérience », doit s'attacher. Cette tâche de parvenir à faire droit à la diversité des expériences possibles et à ce qu'elles peuvent recéler comme part de vérité — au sens où cela veut dire quelque chose de tenir pour vrai que Phileas

[1] Et assurément, en fait, Parménide avant lui.
[2] A. Meinong, « La théorie de l'objet » (1904), trad. fr., § 2, p. 67.
[3] *Ibid*., § 2, p. 68.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Fogg a fait le tour du monde en 80 jours — est précisément celle à laquelle la théorie de l'objet a pour but de s'atteler.

Dans cette perspective, on comprend mieux pourquoi la sentence selon laquelle « il y a des objets à propos desquels on peut affirmer qu'il n'y en a pas »[1] nous apparaît d'emblée comme un paradoxe : elle reflète cette tendance — le préjugé — de la métaphysique à ne donner de valeur qu'à la seule expérience sensible, au fait brut de la réalité, écartant la diversité des objets de connaissance et négligeant l'étude des différents niveaux ou couches d'être qui « stratifient » notre expérience quotidienne. Le paradoxe prend alors la forme d'un pari : réussir à le neutraliser, cela revient à faire droit, *positivement* et depuis notre monde quotidien, à ce que les deux questions posées plus haut qualifiaient d'objets « inexistants ». La théorie de l'objet, dans sa prétention à embrasser la totalité des objets d'une expérience possible, s'écarte ainsi dès le début de toute ambition systématique, et par là tendanciellement superficielle ; elle est intégralement une « philosophie par le bas »[2].

Toutefois, avant que nous nous demandions ce qu'il faut entendre par cet élargissement du concept d'objet, il peut être utile d'indiquer brièvement les raisons pour lesquelles Meinong en vient à réclamer un tel élargissement de la catégorie fondamentale de l'ontologie — et par conséquent son dépassement. Qu'est-ce qui motive Meinong à prendre à rebrousse-poil toute l'histoire de la métaphysique et à lutter en faveur de l'inexistant ?

---

[1] *Ibid*., § 3, p. 73.

[2] A. Meinong, « Présentation personnelle » (1920), trad. fr. J.-F. Courtine & M. de Launay, dans *Id.*, *Théorie de l'objet et présentation personnelle*, *op. cit.*, p. 164. Bien sûr, « il est tout à fait possible de lire la théorie de l'objet comme un catalogue, dans lequel on trouverait énumérés, les uns à côté des autres, les différents genres d'objectivité » (J. Benoist, « La logique et l'épistémologie. Meinong et les niveaux de l'objectivité ? », *Philopsis* (revue électronique, sans numéro), 2010), mais considérer un tel catalogue — si, du reste, il s'agit bien de cela — comme un « système », cela serait en totale contradiction avec l'esprit et la lettre de la philosophie de Meinong et de ses étudiants : (1) la philosophie de Meinong est une philosophie radicalement *empiriste*, sans cesse remise en chantier, notamment par le partage des tâches ; (2) ce partage des tâches signifie concrètement la distribution du travail de recherche entre Meinong et ses étudiants, ce qui implique le dialogue, la mise en commun des résultats, la confrontation, etc., comme il y va dans une authentique et dynamique équipe de recherche ; (3) cela serait aussi nier l'ambition de Meinong et de ses étudiants de se confronter à l'expérience : les catégories d'objets sont ancrées dans l'expérience, elles ne sont pas « flottantes » au-dessus de celle-ci.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Cette décision d'interroger « l'objet en tant que tel » s'enracine dans une question classique de psychologie philosophique, à savoir celle de la définition des actes mentaux. Comme cela est bien connu, Franz Brentano, dont Meinong fut l'élève à Vienne, définit la classe des actes psychiques par leur rapport à un objet : chaque processus psychique est intentionnel, c'est-à-dire qu'il possède cette propriété intrinsèque d'être orienté vers quelque chose[1]. Or, la question émerge rapidement de savoir ce qu'il en est de penser à un objet contradictoire, impossible, idéal, abstrait, fictif, etc.[2] Comment un acte (bien réel) peut-il viser ce qui n'existe pas ? Chaque étudiant de Brentano (Carl Stumpf, Anton Marty, Alexius Meinong, Edmund Husserl pour ne citer que les plus célèbres), et Brentano lui-même, aura à répondre de cette question. Parmi les brentaniens, la position particulière de Meinong sera d'affirmer la possibilité d'une science capable d'un « traitement rigoureux de l'objet en tant que tel et dans sa généralité »[3]. En d'autres mots, Meinong réaffirme, à la suite de Brentano, le caractère intentionnel de tout acte mental — le fait qu'il soit dirigé vers un objet —, tout en soutenant la thèse d'une indépendance radicale de l'objet visé par rapport à l'acte qui le vise. Il lui faut alors attester l'autonomie de l'objet eu égard à l'acte qui le vise — et de quelle autonomie quand il s'agit d'un objet fictif ou contradictoire —, et de ce rapport lui-même, qui est loin d'être évident. Nous retrouvons par là nos deux questions initiales.

---

[1] « Ce qui caractérise tout phénomène psychique, c'est ce que les Scolastiques du Moyen Âge ont appelé l'inexistence intentionnelle (ou encore mentale) d'un objet et ce que nous pourrions appeler nous-mêmes — en usant d'expressions qui n'excluent pas toute équivoque verbale — la relation à un contenu, la direction vers un objet (sans qu'il faille entendre par là une réalité (*Realität*) ou objectivité (*Gegenständlichkeit*) immanente. Tout phénomène psychique contient en soi quelque chose à titre d'objet (*Objekt*), mais chacun le contient à sa façon. Dans la représentation, c'est quelque chose qui est représenté, dans le jugement quelque chose qui est admis ou rejeté, dans l'amour quelque chose qui est aimé, dans la haine quelque chose qui est haï, dans le désir quelque chose qui est désiré et ainsi de suite » (F. Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, trad. fr. M. de Gandillac révisée par J.-F. Courtine, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. « Bibliothèque des Textes Philosophiques », 2008, p. 101-102).

[2] On peut renvoyer, sur cette question des « représentations sans objet » (au sens des représentations dirigées vers un objet « inexistant ») à J. Benoist, *Représentations sans objets : Aux origines de la phénoménologie et de la philosophie analytique*, *op. cit.*

[3] A. Meinong, « La théorie de l'objet » (1904), trad. fr., § 1, p. 67.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

2. Dépasser le donné sensible : vers l'idéalité ?

Pourquoi la métaphysique ne pourrait-elle pas être cette science de l'objet dans sa généralité ? En effet, se demande Meinong, « si l'on songe à quel point la métaphysique a toujours eu pour intention d'intégrer au domaine de ses réflexions le plus proche comme le plus lointain, le plus grand comme le plus petit, il pourrait sembler en tout cas étrange qu'elle ne puisse assumer la tâche qu'on vient d'évoquer »[1], à savoir celle de parvenir à une science de l'objet en tant que tel et dans sa généralité, sans exclure *a priori* ce qui relève de l'inexistence. La réponse est pour Meinong fort simple : la métaphysique a sans doute « affaire à la totalité de ce qui existe, mais la totalité de ce qui existe — en y incluant ce qui a existé et ce qui va exister — est infiniment restreinte par rapport à la totalité des objets de connaissance »[2].

On objectera à Meinong qu'il est sans doute excessif de considérer que le domaine de recherche de la métaphysique a d'emblée exclu ce qui ne relevait pas de la réalité effective. La métaphysique ne s'est-elle pas aussi intéressée à ce qui se trouve au-delà de la réalité effective ? Meinong a répondu à cette objection :

> Que l'« ontologie », la « doctrine des catégories », etc. n'aient jamais cessé d'être imputées, plus ou moins unanimement, à la compétence de la métaphysique — et que cela ait parfois pu également faire droit à des intérêts qui allaient au-delà des frontières de la réalité effective — témoigne seulement de la légitimité et du caractère impérieux de ces mêmes intérêts, mais ne laisse aucune place, pour autant que je puisse le constater, à un doute quant au fait que l'intention fondamentale de toute métaphysique n'a cependant jamais cessé de viser l'appréhension du « monde » au sens propre, au sens naturel, c'est-à-dire le monde de la réalité effective, même lorsque cette appréhension semblait déboucher sur ceci que ce qui devait être appréhendé ne pouvait aucunement prétendre à la qualification de réalité effective[3].

Parmi les objets dont la métaphysique n'aurait pas tenu compte, qu'elle aurait considéré comme un « pur néant », Meinong recense en premier lieu les objets mathématiques (nombres, ensembles, figures géométriques), qui constituent un réseau d'objets auxquels on peut ajouter les relations telles que l'identité, la différence, le rapport, la ressemblance, l'analogie, etc. Tous ces objets — que Meinong qualifie d'« idéaux » pour insister sur leur irréductibi-

[1] *Ibid.*, § 2, p. 68.
[2] *Idem.*
[3] *Ibid.*, § 11, p. 101-102.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

lité à l'existence effective, « réelle » — possèdent le statut ontologique de la subsistance (*Bestehen*). Précisons ce que cela signifie, pour un objet, de subsister. Si l'on prend l'exemple de la différence entre deux objets réels, on admettra sans hésitation qu'elle possède une forme d'être (*Dasein*) — ou, tout simplement, qu'elle *est* —, bien que celle-ci ne puisse être envisagée sur le même mode que les deux objets réels sur lesquels elle est fondée : on dira, par suite, qu'elle subsiste. Qu'en est-il dans le cas des objets mathématiques ? Subsistent-ils, eux aussi ?

> Jamais, insiste Meinong, l'être dont s'occupent les mathématiques en tant que telles n'est existence [au sens d'existence effective ; AZ] ; eu égard à cela, jamais elles ne franchissent les limites de ce qui est doté d'une subsistance : une ligne droite n'a pas plus d'existence qu'un angle droit, un polygone régulier ou un cercle [— à quoi il faudrait bien sûr ajouter les nombres ; AZ][1].

Que la ligne droite, pas plus que l'angle droit, ne puisse franchir les limites de son domaine pour atteindre celui de l'existence, il s'agit là d'un acte de classification que l'on pourrait qualifier, dans un premier temps, d'« ontologique » : Meinong veut tout simplement dire que ces entités mathématiques ne peuvent prétendre à l'existence parce que le domaine de ce qui existe ne s'étend pas, *par définition*, au-delà de ce qui est donné *hic et nunc* dans une expérience sensible et rien que dans une expérience sensible. Ce qui existe possède une place définie dans l'espace et le temps. On pourrait de la sorte renverser ce que dit Meinong au sujet des objets mathématiques et l'appliquer au domaine de l'effectif : l'être de la table en tant que telle est existence, elle ne pourra donc jamais franchir les limites de l'existence. La table possède une situation définie dans l'espace et le temps qui la cantonne au domaine de l'*Existieren*.

C'est ce rapport à la temporalité qui nous permettra de décrire de manière plus exacte ce qui distingue ce qui existe effectivement de ce qui subsiste. Si cette distinction est au départ, pour Meinong, des plus naturelles et évidentes, il précise cependant que ce qui subsiste ne peut être affecté par le cours du temps. Ce qui subsiste est atemporel (*zeitlos*)[2]. Les pommes qui sont devant moi peuvent toutes deux devenir brunes en pourrissant, il n'en reste pas moins vrai — car c'est le cas — qu'au moment où je les perçois, elles sont bien d'une couleur différente ; la différence entre le rouge et le vert des pommes, à l'instant *t* où elles furent perçues, m'est bel et bien donnée ; on peut donc dire à son propos qu'elle *est*, mais sur un mode d'être différent

[1] *Ibid.*, § 2, p. 70.
[2] A. Meinong, *Über Annahmen*, Leipzig, J.A. Barth, 1910², § 11, p. 64.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

de celui des objets perçus — et qui n'en est pas moins vrai ou le cas. Je peux par exemple saisir avec évidence que la différence de nuance de couleur entre ces deux pommes n'est pas la même qu'entre deux autres pommes. Bien sûr, il n'y a pas d'expérience sensible qui me présente directement ces différences — au sens où je pourrais l'appréhender en et pour elle-même —, mais il est tout à fait correct de dire que la différence *est*, qu'elle *insiste* depuis mon expérience sensible, ou encore qu'elle se manifeste à moi en tant que telle. La différence ne pourrit pas ; elle n'est pas affectée par le passage du temps ; elle subsiste en dehors de tout cadre spatio-temporel, et c'est précisément parce qu'elle subsiste de la sorte qu'elle peut m'être donnée comme objet d'expérience.

3. Par-delà l'être et le non-être

Des questions relatives à l'extension du domaine de l'objet (*Gegenstand*) ne peuvent manquer de surgir. L'ensemble des objets de connaissance — au sens où, pour Meinong, tout objet est objet de connaissance car en droit *connaissable*, ce qui ne signifie rien de plus que le fait qu'il puisse être-donné (*Gegebenheit*) — est-il toutefois restreint aux relations, nombres, figures géométriques, etc. ? La subsistance épuise-t-elle l'ensemble de ce qu'« il y a » à côté de l'existence ? La totalité de l'existant et du subsistant constitue-t-elle la totalité des objets de connaissance ? Tout ce qui m'est donné doit-il inévitablement relever de ces deux domaines d'objets ?

On peut d'emblée répondre par la négative à ces questions : non, l'ensemble de ce qu'il y a ne se réduit pas à ces deux catégories de l'existence effective (*Existieren*) et de la subsistance (*Bestehen*). Il existe, soutient Meinong, un savoir de la non-réalité, un savoir de l'absurde, des *impossibilia* (carré rond, montagne d'or, *perpetuum mobile*, etc.), des objets fictifs, etc. En d'autres mots, il faut aussi réserver un statut à ces étranges objets : pour affirmer que l'on ne trouve nulle montagne d'or sur Terre, n'est-on pas obligé de porter un jugement sur la montagne d'or ? L'objet « montagne d'or » ne doit-il pas m'être donné d'une façon ou d'une autre ? Or, si un tel objet n'est reconnu comme appartenant ni au domaine de l'existant ni à celui du subsistant, quel statut lui réserver ? N'ai-je pas la représentation d'une montagne d'or avant de reconnaître que l'on n'en trouve guère sur notre planète ? Pour formuler cette question dans les termes *ad hoc* : que la représentation d'une montagne d'or soit sans objet existant ou subsistant, cela implique-t-il qu'elle soit pour autant sans objet ?

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Par-delà les niveaux de ces deux types d'objets que nous pouvons nous représenter, il existe, « si l'on peut s'exprimer ainsi » précise Meinong[1], une sorte de troisième niveau : celui de l'objet pur (*reiner Gegenstand*). Il ne s'agit pas là, à proprement parler, d'un niveau ontologique mais, beaucoup plus simplement, de tout ce qui, comme objet, peut être donné dans la représentation — indépendamment, il faut y insister, de toute question relative à son statut ontologique. Ce troisième domaine d'objets n'en est pas, en ce sens, authentiquement un — c'est d'ailleurs pourquoi Meinong parle d'*Außersein* : l'objet pur se trouve « *jenseits von Sein und Nichtsein* »[2]. Dans un article qui lui est consacré, Dale Jacquette résume parfaitement la théorie meinongienne de l'*Außersein* :

> La doctrine meinongienne de l'*Außersein* de l'objet pur postule un domaine sémantique d'absolue neutralité ontique. L'*Außersein* est littéralement au-delà de l'être. […] L'*Außersein* n'est pas une sous-catégorie spécifique de l'ontologie, et l'*Außersein* n'est pas une sorte spéciale d'être, mais rentre entièrement *en-dehors* de l'ontologie des entités existantes et subsistantes, des objets qui possèdent l'être. […] L'*Außersein* est en lui-même le domaine sémantique de tous les objets visés [*all intented objects*], quoiqu'il en soit de leur statut ontique, qui ne leur attribue pas un statut ontique ou quasi-ontique spécifique, qui ne serait pas celui de tous les autres objets[3].

En bref, ajoute un peu plus loin Dale Jacquette :

> L'*Außersein* de l'objet pur constitue le domaine sémantique de tous les objets compris uniquement en tant qu'objets, constitués exclusivement dans leur *So-sein* [être-tel] par leurs propriétés nucléaires, sans tenir compte de leur statut ontique[4].

[1] A. Meinong, « La théorie de l'objet » (1904), trad. fr., § 4, p. 75.
[2] *Ibid.*, § 4, p. 76. Il y a cependant certains passages de son œuvre où Meinong fait *comme si* l'*Außersein* constituait un troisième domaine d'objets mais, dans l'ensemble, c'est l'interprétation non ontologique qui semble la plus conforme à la pensée de Meinong.
[3] D. Jacquette, « *Außersein* of the Pure Object », dans L. Albertazzi, D. Jacquette & R. Poli (éd.), *The School of Alexius Meinong*, Aldershot, Ashgate, coll. « Western Philosophy Series », 2001, p. 373, p. 383.
[4] *Ibid.*, p. 383.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Je ne reviendrai pas ici sur le bien-fondé de cette lecture sémantique de la théorie de l'objet[1], qui a l'avantage d'éviter la plupart des problèmes qu'une lecture *radicalement ontologique* — qui, à suivre l'interprétation de Dale Jacquette, constituerait une *contradictio in adjecto* — ne manquerait pas de poser[2]. Ce qui m'importe pour le moment est de mettre en lumière le fait que Meinong reconnaît non pas l'existence (sous quelque forme que ce soit), mais bien plutôt la « *présence* sémantique »[3] de « tous les objets potentiels de la pensée »[4]. En somme, il peut nous venir à l'esprit une infinité d'objets constitués des propriétés les plus diverses (mêmes contradictoires), sans que jamais l'on s'inquiète de l'existence, de la non-existence, de la possibilité, de la nécessité, etc., de ces objets[5]. Ces dernières propriétés, pour reprendre la métaphore utilisée par Meinong, sont dites *extranucléaires* ; elles ne relèvent donc pas du « noyau » des propriétés constitutives de l'objet qui me vient à la pensée. On prendra pour exemple le cas où un enfant qui, s'initiant à la géométrie euclidienne, pourrait avoir l'idée d'associer les propriétés de différentes figures géométriques pour former celle d'un carré rond, ou encore celui où, laissant vagabonder mon imagination, je me représente une créature fantastique dont le corps serait celui d'un lion et la tête celle d'un homme.

---

[1] L'article de Dale Jacquette (art. cit.) revient sur les différentes étapes qui ont conduit Meinong à élaborer sa théorie de l'*Außersein* de l'objet pur précisément dans un tel horizon sémantique. Pour une défense de cette lecture sémantique (et non pas, par conséquent, ontologique), on lira avec profit A. Sierszulka, *Meinong on Meaning and Truth*, Frankfurt, Ontos Verlag, coll. « Phenomenology and Mind », 2005. Pour une discussion des thèses défendues dans l'ouvrage d'A. Sierszulka, on lira la recension de V. Raspa dans *Grazer Philosophische Studien*, 76 (2008), p. 250-254.

[2] En bref, l'absence de reconnaissance du caractère sémantique des objets postulés dans l'*Außersein* meinongien impliquerait qu'il faille alors reconnaître à des objets tels que la montagne d'or et la machine à mouvement perpétuel une existence *a minima*, c'est-à-dire toujours une forme d'existence (mais qui ne serait pas celle de l'existence effective ni de la subsistance). On a bien du mal à imaginer où serait situé un tel domaine d'objets — étant entendu, comme Dale Jacquette le souligne, que l'*Außersein* comprend tous les objets possibles.

[3] D. Jacquette, art. cit., p. 373. C'est moi qui souligne.

[4] *Ibid.*, p. 384.

[5] Sur les propriétés nucléaires et extranucléaires, *cf.* J. N. Findlay, *Meinong's Theory of Objects and Values*, Oxford, Clarendon Press, 1963[2], p. 102-112 ; D. Jacquette, « Nuclear and Extranuclear Properties », dans L. Albertazzi, D. Jacquette & R. Poli (éd.), *The School of Alexius Meinong*, *op. cit.*, p. 397-426 ; F. Nef, « La théorie modale de Meinong », dans J.-P. Cometti & K. Mulligan (dir.), *La philosophie autrichienne de Bolzano à Musil : Histoire et actualité*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. « Problèmes & Controverses », 2001, p. 81-99.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Dans les deux cas, celui qui se représente ces objets ne se soucie nullement de savoir s'ils existent, dans ce monde-ci ou dans un autre ; ces objets sont une pure création dont les éléments constitutifs ont été glanés dans le domaine des possibilités sémantiques — au sens large de tout ce à quoi il est permis de se référer sur les différents modes de la représentation — au sein duquel s'inscrit celui à qui ces objets étranges sont venus à la pensée.

Je laisse pour l'instant en suspens l'élucidation des raisons pour lesquelles Meinong élabore cette distinction entre propriétés nucléaires et extranucléaires de l'objet. Pour l'instant, il nous suffit de mentionner que cette attention portée aux propriétés nucléaires et extranucléaires — les secondes étant uniquement relatives au fait que quelque chose soit ou pas le cas, nécessaire, possible, probable, ou encore soit dit être selon les modes de l'existence effective ou de la subsistance — nous conduit directement au cœur de la théorie meinongienne du jugement. En effet, Meinong va transposer cette différence au cœur de sa théorie des actes du discours. Cela ne nous fera cependant pas quitter les réflexions d'ordre « ontologique ».

4. La théorie des objectifs

Pour Meinong, les actes discursifs sont des expériences psychiques qui nous confrontent à un type d'entités irréductibles aux *objecta* donnés dans la représentation : les objectifs (*Objektive*). Par exemple, quand j'affirme qu'il n'y a pas d'habitants sur Mars, ce à quoi je suis renvoyé dans mon expérience judicative n'a en quelque sorte aucun rapport avec Mars et ses habitants, mais tout simplement au fait *qu'*il n'y a pas d'habitants sur Mars. Dit autrement, « qu'il n'y a pas d'habitants sur Mars » est l'objet visé dans mon jugement. Les objectifs sont les objets immédiats du jugement — et, comme nous le verrons, de l'assomption —, par la médiation desquels la pensée discursive se réfère aux objets qui lui sont donnés dans la représentation[1].

4.1. Les objectifs comme objets d'ordre supérieur

[1] Pour un exposé complet de la théorie meinongienne des objectifs, on consultera J. N. Findlay, *Meinong's Theory of Objects and Values*, *op. cit.*, p. 59-101. Voir également la lecture de H. Elie dans *Le signifiable par complexe : La proposition et son objet. Grégoire de Rimini, Meinong, Russell* (1937), Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. « Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie », 2000.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Les objectifs peuvent être qualifiés d'« objets d'ordre supérieur » car ils sont ultimement des objets « fondés » dans des *objecta*, c'est-à-dire les objets qui nous sont donnés dans la représentation (*Vorstellung*)[1]. En ce sens, un objectif n'est pas un objet par soi seul ; il doit être construit sur d'autres objets : ceux-ci peuvent être fournis soit *via* la représentation, dans le cas où ils sont des *objecta*, soit être eux-mêmes des objectifs (mais toujours également fondés sur des *objecta*). Par exemple, juger que la neige est blanche nécessite comme matériel cognitif l'*objectum* neige[2]. Mais dans la situation où j'affirme que la neige, qui est formée de milliers de cristaux, apparaît blanche à l'œil humain, le rapport à l'*objectum* n'est plus direct : les objectifs sont construits sur d'autres objectifs — ce qui n'empêche pas que l'on retrouve ultimement un *objectum* à leur fondement. Bien qu'ils soient d'un statut *logique* distinct[3], les objectifs sont par conséquent des objets d'ordre supérieur de la même facture que les objets idéaux : ils ne peuvent subsister sans jamais avoir affaire à un *objectum* (qu'il soit existant ou subsistant) compris en eux à titre de moment ou de partie. Mais les objectifs possèdent-ils tous le mode d'être de la subsistance ?

4.2. Statut ontologique des objectifs

En règle générale les objectifs, à l'instar des objets idéaux, ont pour mode d'être la *subsistance*[4]. Cependant, cela n'est exact que pour les objectifs

[1] On notera toutefois que les objectifs ne peuvent être envisagés comme appartenant à la même catégorie que les complexions, qui sont également des objets d'ordre supérieur (cf. A. Meinong, « Über Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung » (1899), dans *Id.*, *Gesamtausgabe. Band II: Abhandlungen zur Erkenntnistheorie und Gegenstandtheorie*, R. Haller & R. Kindinger (Hrsg.), Graz, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1971).

[2] Je reprends l'exemple de la neige et le terme de « matériel » à J. N. Findlay, *Meinong's Theory of Objects and Values*, *op. cit.*, p. 71.

[3] *Cf.* la mise au point de J. Benoist, « La logique et l'épistémologie. Meinong et les niveaux de l'objectivité ? », art. cit.

[4] Je laisse ouverte, dans le cadre de cette étude, la question de savoir si les objets idéaux peuvent être donnés autrement que par un acte judicatif. Dans son article datant de 1899 « Sur les objets d'ordre supérieur et leur rapport à la perception interne », Meinong élabore la notion de *Vorstellungsproduktion* pour rendre compte du moyen par lequel nous réussissons à appréhender des objets complexes tels que les relations, les nombres, les qualités figurales, etc. Toutefois, dans la deuxième édition de son traité *Über Annahmen*, il indique que toute tentative pour produire une représentation complexe (c'est-à-dire un objet d'ordre supérieur idéal) est le produit

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

vrais, que Meinong identifie avec ceux qui sont le cas. Un objectif faux ne possède pas le statut de la subsistance : il ne dénote aucun état de choses dans le monde — que cet état de choses soit positif ou négatif. Un objectif subsiste à la condition qu'il soit le cas, à savoir qu'il soit vrai. Meinong fait ici s'équivaloir l'être-vrai et le fait d'être le cas. Par conséquent, un objectif vrai fait plus que décrire un état de choses dans le monde, il est lui-même un tel état de choses. Qu'il y ait des êtres humains sur la Terre, cela est vrai parce qu'un tel état de choses est le cas : c'est un fait ; inversement, c'est parce que la présence d'êtres humains sur la Terre est un fait que l'objectif est vrai :

> Selon Meinong, les seuls objectifs qui subsistent sont ceux qui sont des faits : la factualité est la modification spécifique de leur être [*Being*] ; il y a une multitude infinie d'objectifs qui ne subsistent pas[1].

Cette remarque de Findlay est infiniment précieuse : la factualité constitue une propriété de l'être de l'objectif, et non pas de l'être-tel ; pour utiliser les catégories mentionnées précédemment, on dira que la factualité est une propriété extranucléaire de l'objectif. La possession d'une telle propriété implique la subsistance, le fait que l'objectif visé dans le jugement soit le cas — et par conséquent vrai. La vérité et la fausseté, c'est-à-dire l'être ou pas le cas, sont des propriétés qui échoient aux objectifs. Quand une telle propriété échoit à l'objectif, elle entraîne une modification de son être qui le porte alors à épouser le mode de la subsistance.

Dans ces pages, je ne développerai pas dans le détail les implications de la théorie meinongienne de la vérité, qui semble à bien des égards plutôt déroutante. On remarquera simplement qu'en affirmant qu'il est le cas qu'un objet existe ou encore soit nécessaire, le plan sur lequel se situe l'objet de mon jugement est toujours celui de la subsistance. Quand je soutiens l'existence de la vie sur Terre, le fait qu'il y ait de la vie sur la Terre constitue un état de choses auquel il est reconnu la subsistance. À peu de choses près, cela revient à dire que la reconnaissance de l'existence implique la subsistance de ce qui est reconnu comme existant. De même, quand je certifie qu'une victoire de la droite aux prochaines élections est mathéma-

---

d'un travail discursif : l'acte de production va ainsi rapidement prendre la forme d'une activité de type judicatif, suggérant que ce qui relève de la subsistance en général ne peut nous être présenté que par l'intermédiaire d'un jugement ou d'une assomption ; le discours apparaît par là comme ce qui révèle l'idéalité au sein du monde « réel ». Sur les objectifs comme états de choses dont l'appréhension est le produit d'un acte judicatif, *cf. infra.*

[1] J. N. Findlay, *Meinong's Theory of Objects and Values*, *op. cit.*, p. 83.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

tiquement impossible, la vérité de mon énoncé rend factuel l'état de choses impossible qui y est décrit. Les diverses propriétés extranucléaires qui peuvent être associées à ce qui est jugé — et qui ne peuvent jamais l'être que par l'intermédiaire du discours — font de l'objet visé un état de choses dont la réalité vient en un sens se superposer à la réalité existante.

Dans cette perspective, ce n'est pas le jugement qui peut être dit vrai ou faux, pas plus qu'un *objectum* : la vérité et la fausseté sont des propriétés qui leur sont étrangères. Bien sûr, ainsi que le remarque Findlay, cela ne signifie pas qu'il y aurait des entités qui seraient vraies par nature :

> Un fait est vrai en lui-même pour autant qu'il est l'objet d'un jugement. Il est possible, pour Meinong, de dire d'un fait qu'il est vrai parce que pour lui le mot « fait » n'est pas un simple nom mais implique une description. Les faits ne sont pas une ultime sorte d'entités, mais sont ces objectifs auxquels une ultime caractéristique appartient, la factualité[1].

Comme on le voit, on se trouve ici à la frontière du logique, voire du sémantique[2], et de l'ontologique. L'objet du jugement est vrai pour autant qu'il est un fait ; mais il ne m'est cependant donné en tant que fait que pour autant qu'il est l'objet d'un jugement. La subsistance n'est pas accordée de droit à l'objectif : elle ne lui est octroyée précisément qu'en vertu d'un acte discursif. La notion d'objectif dépasse ainsi le discours où elle s'inscrit. Elle renvoie intimement à la possibilité, pour le discours, de complexifier notre expérience, de nous mettre en présence d'objets qui, s'ils sont certes fondés sur des *objecta*, ne s'y réduisent cependant pas. À cet égard, le cas des faits négatifs est particulièrement éclairant.

Si l'on parle d'un vote qui s'est déroulé sans perturbation, alors que la séance parlementaire qui l'avait précédé fut houleuse, ce dont il est question ici est un fait négatif. Toutefois, vu qu'il n'y a pas pour Meinong de représentation négative, mais que la négation fait directement basculer du côté de l'objectif parce qu'il s'agit d'affirmer que quelque chose n'est pas, on voit bien comment il revient à l'objectif de nous orienter vers un tel fait : c'est par l'intermédiaire de l'objectif qu'il est possible de se référer à ce qui ne peut être représenté — bien que ce fait, tout négatif qu'il soit, n'en constitue pas moins un événement, indépendant de sa prise en charge judicative. Qu'il n'y ait pas de perturbation lors du vote, c'est là un fait, mais un fait qui ne nous est accessible qu'à travers le jugement que l'on porte à son égard.

---

[1] *Ibid.*, p. 90.

[2] J. Benoist, *Représentations sans objets : Aux origines de la phénoménologie et de la philosophie analytique*, *op. cit.*, p. 103.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Pour Meinong, c'est l'objectif qui accomplit la visée authentique de ce qui est donné par le canal de la représentation. En d'autres termes, il n'est d'expérience « réelle » ou « complète » que de ce qui est embrigadé dans le discours[1]. Nous aurons l'occasion de discuter plus profondément ce versant de la théorie meinongienne des actes de discours quand nous aborderons, dans la suite de cet article, les perspectives ontologiques ouvertes par le traité de 1902 *Sur les assomptions*.

4.3. Être et être-tel

En postulant une différence entre ce qui revient à l'être-tel de ce qui est jugé et à son être, Meinong établit par là même une distinction entre deux types d'objectifs : ceux qui concernent précisément l'être-tel et ceux qui concernent son être[2]. Affirmer que Phèdre est la fille de Minos et de Pasiphaé, cela revient à viser un objectif relatif à l'être-tel ; par contre, affirmer que Phèdre existe, cela revient à juger de son être. Dans le premier cas, le jugement nous confronte à un objectif de l'être-tel (*Soseinsobjektiv*) ; dans le second, nous avons affaire à un objectif de l'être (*Seinsobjektiv*). Cette reconnaissance d'une disjonction entre les objectifs de l'être-tel et de l'être est ce que Meinong appelle, à la suite de son étudiant Ernst Mally, le principe de l'indépendance de l'être-tel par rapport à l'être[3]. Selon ce principe, ce qui est dit de quelque chose est affranchi de tout rapport à l'être de ce quelque

[1] A. Meinong, « Présentation personnelle » (1920), trad. fr., p. 143, p. 154. On consultera également R. Poli, « General Thesis of the Theory of Objects », dans L. Albertazzi, D. Jacquette & R. Poli (éd.), *The School of Alexius Meinong*, *op. cit.*, p. 356 et J. N. Findlay, *Meinong's Theory of Objects and Values*, *op. cit.*, p. 73.

[2] En passant, on notera comment Meinong prend à nouveau à contre-pied la tradition en théorie du jugement : alors qu'une bonne part de celle-ci identifiait le jugement sur l'être-tel avec celui sur l'être (comme si prédiquer impliquait automatiquement que ce sur quoi on a prédiqué possède une forme d'existence), le philosophe autrichien va découpler les jugements se rapportant à l'être de ceux se rapportant à l'être-tel. On retrouve là encore cette démarche empiriste si caractéristique de la pensée meinongienne : il est évident que lorsque j'affirme que le Père Noël passe par la cheminée pour apporter les cadeaux aux enfants, cela n'implique pas que je pose l'existence du Père Noël. On peut tout à fait énumérer les attributs d'un objet sans affirmer dans le même temps que cet objet participe à la réalité effective.

[3] E. Mally, « Untersuchungen zur Gegenstandstheorie des Messens », dans A. Meinong (dir.), *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*, *op. cit.*, p. 126. *Cf.* K. Lambert, *Meinong and the Principle of Independence*, Cambridge, Cambridge UP, 1983.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

chose. Pour formuler ce principe plus simplement, ce n'est pas parce que j'ajoute des propriétés à un objet que je considère qu'il existe, subsiste, qu'il est possible ou encore qu'il est un fait. Les propriétés ajoutées à un objet par la pensée sont libres de toute position quant aux modalités ontologiques qui peuvent échoir à cet objet.

En dépit de cette distinction entre les objectifs de l'être et ceux de l'être-tel, il ne faudrait pas les considérer comme irréconciliables. Au contraire, il faut bien plutôt les envisager comme pouvant s'associer diversement l'un à l'autre. À nouveau, la perspective globale à l'intérieur de laquelle il faut saisir cette séparation entre les deux types d'objectifs est celle de l'inclusion de l'inférieur dans le supérieur : de la même façon que nous avons vu que les objectifs renvoyaient ultimement, et peu importe leur complexité, à des *objecta*, les objectifs de l'être « englobent » ceux qui sont relatifs à l'être-tel.

La mise en évidence de ce rapport d'inclusion nous permet de montrer comment la théorie de l'*Außersein* est étroitement connectée avec le principe d'indépendance. Il ne serait d'ailleurs pas erroné d'affirmer que la théorie de l'*Außersein* repose sur le principe d'indépendance ou, plus exactement, qu'ils se supportent mutuellement. Si, en effet, la validité du principe d'indépendance se manifeste de manière exemplaire dans les situations où l'on ne souhaite pas concéder à ce dont on parle une quelconque propriété relative à l'être (factualité, possibilité, nécessité, etc.), c'est aussi et avant tout parce que les matériaux qui composent ce sur quoi on juge — sans avoir d'intérêt pour son être — nous sont fournis par le domaine sémantique de l'*Außersein*. Pour le dire autrement, nos expériences discursives puisent dans l'*Außersein* comme dans ce fonds où se trouvent tous les objets potentiels de la pensée[1]. L'*Außersein* constitue de la sorte le domaine englobant de toute expérience discursive possible — et donc de toute expérience complète ; il est ce qui nous est littéralement donné à penser. Ainsi,

> si quelqu'un juge, par exemple, qu'« un *perpetuum mobile* n'existe pas », alors il est tout à fait clair que l'objet dont l'existence [*Dasein*] est ici contestée doit posséder des propriétés, à savoir des propriétés caractéristiques, sans lesquelles la conviction de son inexistence ne pourrait avoir ni sens ni justification ; posséder des propriétés signifie naturellement la même chose

[1] D. Jacquette, « *Außersein* of the Pure Object », art. cit., p. 384.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

> que « être tel » [*Sosein*]. Ce dernier ne suppose cependant alors pas d'existence [*Existenz*], laquelle est justement, et avec raison, contestée[1].

À ce stade, on ne voit pas encore très bien quel est le résultat escompté de cette capacité cognitive consistant à pouvoir affirmer que, en vertu de son être-tel, l'être-doré de la montagne d'or est similaire à celui du masque mortuaire d'Agamemnon ou qu'étant donné les propriétés contradictoires — mais qui lui sont inhérentes — du *perpetuum mobile*, il est vrai d'affirmer qu'une machine qui prétendrait produire un mouvement perpétuel ne pourrait pas exister. Avant d'indiquer les raisons pour lesquelles le principe d'indépendance et la théorie de l'*Außersein* s'articulent l'un à l'autre, je procéderai à un bref récapitulatif de ce qui a été avancé à propos de la théorie meinongienne des objectifs.

4.4. Les objectifs : que retenir ?

De ce parcours à travers la théorie meinongienne des objectifs — à la fois dans ses ramifications logiques et ontologiques —, deux éléments essentiels sont à retenir pour la suite de notre étude.

(1) En premier lieu, on insistera sur ceci que, pour Meinong, il doit toujours y avoir un objet « positivement » donné au jugement — qui lui est donc logiquement antérieur[2] —, même dans le cas où il s'agit d'affirmer qu'un tel objet ne participe pas à l'être, par exemple à cause de ses propriétés contradictoires — *e.g.* le carré rond n'est qu'une possibilité sémantique, il n'acquerra jamais la subsistance[3]. Avant que l'on affirme quoi que ce soit à propos de quelque chose, ce qui peut être dit émane du schème sémantique à partir duquel le locuteur porte un jugement. Ce que Meinong appelle l'*Außersein* désigne l'arrière-plan sémantique depuis lequel il peut y avoir discours. L'*Außersein* pourvoit à la pensée ce dont elle a besoin pour fonc-

[1] A. Meinong, *Über Annahmen*, *op. cit.*, § 12, p. 79. *Cf.* également A. Meinong, « La théorie de l'objet » (1904), trad. fr., § 4, p. 74.
[2] A. Meinong, « Présentation personnelle » (1920), trad. fr., p. 167.
[3] Pour revenir à Platon, on voit donc que cela a un sens — parce qu'un objet est toujours déjà prédonné, donc logiquement antérieur (*cf. supra*) — de poser qu'il puisse y avoir un discours de rien : le cercle carré m'est donné comme objet sémantique, dont je peux en toute vérité affirmer qu'il possède telles et telles propriétés, bien qu'un jugement d'existence indique qu'un tel objet ne puisse être le cas. *Cf.* Platon, *Le Sophiste*, *op. cit.*, p. 196 (263 *c*).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

tionner ou, mieux encore, ce dont, depuis le schème sémantique d'où elle agit, il lui est permis de faire l'expérience.

(2) Tous ces objets qui, pour filer la métaphore, « se proposent » à la pensée sont au final embrigadés dans un discours qui va progressivement les constituer en objets d'une expérience possible. Comme on l'a vu, les objectifs qui sont le cas complexifient notre monde : ils sont comme une strate d'objets qui vient se superposer aux existants. L'exemple du fait négatif est à cet égard particulièrement frappant : il n'est pas possible de s'en faire une représentation, nous n'en réalisons l'expérience que par l'entrée en scène d'une activité judicative. C'est ce deuxième point ici mis en évidence qui va nous permettre d'apprécier l'utilité de la théorie meinongienne du jugement pour la problématique des objets dits « inexistants ». On entrevoit en effet la portée *pratique* du rôle que Meinong fait jouer aux actes discursifs.

5. Pragmatique de l'assomption

Dès le début de cet article, j'ai insisté sur des exemples concrets où sont mobilisés des objets dits « inexistants », par exemple des objets provenant de la fiction. D'ailleurs, en partant de notre expérience commune, j'ai même affirmé que l'on pouvait tout à fait donner une valeur de vérité aux jugements à propos de tels objets — il est vrai que Phileas Fogg a fait le tour du monde en 80 jours, tout aussi vrai que Phèdre est la fille de Minos et de Pasiphaé. Que l'on puisse dire quelque chose de vrai à propos de ce qui n'existe pas, c'est là une position que la tradition logique s'est bien souvent abstenue de défendre car elle semble impliquer que ce sur quoi porte le jugement participe effectivement à l'existence. Or, dès que le concept d'existence est réduit à l'existence effective — au sens de ce qui peut exercer un effet —, Meinong a montré que l'on arrive rapidement à ce paradoxe qu'il y a des objets qui n'existent pas. Nous avons vu que Meinong tâche de résorber ce paradoxe en travaillant à deux niveaux : d'une part, il affirme que ce paradoxe est seulement apparent car l'existence effective n'est pas le seul mode de l'être — on ne peut parler *stricto sensu* de l'existence d'un objet fictif puisque, par nature, il n'est pas un objet relevant de la catégorie de l'existence au sens d'existence effective ; d'autre part Meinong, grâce à sa théorie de l'objet pur et au principe d'indépendance, va montrer qu'il est possible de porter un jugement sur l'être-tel d'un objet sans que cela n'engage ontologiquement celui qui porte ce jugement.

Mais la liberté qu'à peu près tout ce qui nous vient à l'esprit puisse également devenir l'objet d'un jugement vrai signifie-t-elle pour autant que,

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

depuis notre « horizon sémantique »[1], nous accordions du crédit à tout ce dont nous avons l'idée ? Plus fondamentalement encore, par quels moyens est-il possible de rapatrier un objet provenant de l'*Außersein* et, lui reconnaissant alors le droit à la subsistance, de lui concéder la factualité ? Que Flaubert puisse avoir l'idée d'un personnage tel que Madame Bovary, cela ne suffit pas encore à lui accorder suffisamment d'être pour qu'il soit vrai d'affirmer qu'elle est née Rouault ou qu'elle tombe amoureuse de Léon Dupuis. Pour tenter de comprendre le processus par lequel un objet simplement pensé devient un complexe qui puisse être le cas, il est nécessaire de faire un pas au-delà de la théorie de l'*Außersein* et du principe d'indépendance. Ce pas supplémentaire nous mène au cœur de la philosophie meinongienne : la théorie des assomptions (*Annahme*).

5.1. Jugement et assomption

Qu'est-ce qu'une assomption ? D'un point de vue strictement doctrinaire, une assomption est un jugement auquel il manque la conviction (*Überzeugung*)[1]. D'après Meinong, le jugement est un acte qui possède deux composantes : d'une part, la position de l'état de choses jugé (qui peut aussi être négatif) et, d'autre part, la conviction de ce en quoi on juge. Ainsi, quand j'affirme que Ganymède est un satellite de Jupiter, l'objet direct (*i.e.* l'objectif) de mon jugement est *que* Ganymède est un satellite de Jupiter, auquel j'accorde donc foi. En dissociant ces deux moments du jugement, Meinong va mettre au jour une nouvelle classe d'actes psychiques, intermédiaire au jugement et à la représentation. Pour reprendre notre exemple, on peut imaginer la situation d'un jeu où, devant citer le nom des « lunes galiléennes » de Jupiter, j'avance, mais sans y croire, les noms des quatre grands satellites joviens — dont Ganymède. L'objectif de mon acte discursif est donc bel et bien identique à celui d'un jugement ; ce qui distingue cependant les deux actes est que, dans le cas de l'assomption, je ne crois en quelque sorte pas à ce que je dis être le cas ; plus précisément : la valeur de vérité est suspendue — même si, dans l'exemple, l'objectif visé est le cas. En bref, à l'objectif de l'assomption, qui vaut donc aussi pour le jugement, peut être attribuée la propriété de la factualité — à la condition que l'objectif supposé soit le cas —, bien que cela en fait importe peu car, à celui qui suppose, il manque précisément la conviction de ce qu'il avance : on se trouve donc *en-*

[1] R. Brisart, « La théorie des assomptions chez le jeune Husserl », *Philosophiques*, 36/2, 2009, p. 400.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

deçà de la valeur de vérité. Quel est l'avantage de pouvoir se dispenser du moment de la conviction dans le jugement ?

Quand je suggère que, grâce à l'assomption, on se trouve dans l'acte discursif comme en-deçà de la valeur de vérité, il ne faut pas entendre cette proposition dans le sens où l'objectif visé par l'assomption ne pourrait être le cas ou encore parce que la vérité de ce qui est avancé serait purement et simplement suspendue[2]. Il ne faut pas considérer l'acte d'assomption uniquement du point de vue de la possibilité de pouvoir affirmer à peu près tout de tout, sans qu'il n'y ait jamais à contester ce qui est avancé. Au contraire, il faut bien plutôt y voir la possibilité de pouvoir poser ses propres normes de référence ; l'assomption se trouve en-deçà de la valeur de vérité parce qu'elle la pose. Quand on prolonge le geste meinongien de suspension du moment de la conviction, on constate alors que l'assomption peut être vue comme un discours qui établit ses propres normes de vérité. Alors que, dans le jugement, j'ai la conviction que ce que j'affirme est le cas, la suspension de la conviction ouvre, au sein du discours, un espace permettant l'élaboration d'un monde d'objets — ou, plus exactement d'états de choses — dont la factualité n'est pas le *terminus ad quem*. Là où le jugement emploie le mode de l'indicatif, l'assomption lui préfère le conditionnel. Reprenons notre exemple précédent.

Si j'affirme que Ganymède est une lune de Jupiter, j'ai alors la conviction que la propriété d'être une lune de Jupiter appartient intrinsèquement à l'être-tel de Ganymède. Quand je suggère que Ganymède pourrait être une lune de Jupiter, la propriété ainsi postulée pourrait vraiment relever de l'être-tel de Ganymède, mais c'est là un point sur lequel je n'ai aucune conviction. Dans les deux cas, à l'objectif appréhendé peut être associée la propriété de la factualité : que je sois convaincu de ce que j'affirme, ou pas, il est le cas que Ganymède soit une lune de Jupiter. C'est donc à la factualité que veut en venir directement le jugement : il veut qu'à ce qu'il pose soit d'emblée reconnu le fait d'être le cas. L'assomption est moins pressée : Ganymède *pourrait* désigner une lune de Jupiter, mais ne *serait*-ce pas aussi le nom du fils de Tros et de Callirrhoé ?

Cette prégnance du conditionnel dans l'acte d'assomption nous ramène au fait que la distinction entre les objectifs de l'être et de l'être-tel, si elle

---

[1] *Cf.* A. Meinong, *Über Annahmen*, *op. cit.*, § 1, p. 1-8.

[2] Sur la distinction entre jugement hypothétique et assomption, *cf.* R. de Calan, « L'objectif de l'*Objektiv* : De l'objet du jugement à la théorie de l'objet », dans J. Benoist (éd.), *Propositions et états de choses : Entre être et sens*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. « Problèmes & Controverses », 2006, p. 109-110.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

permet effectivement d'accorder une plus grande amplitude quant à ce qui est exprimé au sein des actes discursifs, se voit néanmoins toujours soumise à l'éventualité d'un télescopage de l'objectif de l'être sur l'objectif de l'être-tel. Entre les deux types d'objectifs, on est donc toujours déjà dans un rapport de proximité et de distance ; tantôt ils s'évitent, tantôt ils fusionnent. Au cœur de ce rapport complexe, l'assomption fait jaillir le conditionnel dans la théorie des actes discursifs : elle pose un domaine où les choses pourraient être telles ou telles. C'est dans cette optique qu'il y a, selon Meinong, un principe de liberté complète de l'assomption[1] : non pas à entendre comme la possibilité de postuler des objets sans limites, mais bien plutôt à comprendre comme le choix pour le traçage de limites au sein desquelles les états de choses postulés peuvent venir s'intégrer à notre monde et le complexifier.

5.2. Le sens du possible

Meinong n'élabore pas une typologie des différents actes d'assomption, mais en recense les principaux domaines d'activité. Voici la liste, telle qu'elle est établie par Meinong dans le chapitre IV de *Über Annahmen*, des situations les plus évidentes où, selon lui, se manifestent les assomptions :

Les assomptions « explicites » — qui sont le plus souvent introduites par des phrases telles que « J'assume que… », « Je suppose que… », « Imagine que… » — sont présentes dans tous les contextes où l'on désire insister sur la présence de la démarche assomptive. Une telle démarche est typique des mathématiques. On prendra l'exemple de la démonstration par l'absurde, qui consiste à établir la validité d'une thèse en la supposant fausse en commençant la démonstration ou, plus généralement, les cas où il s'agit de dériver d'un ensemble d'axiomes une série de théorèmes (les géométries non euclidiennes fonctionnent sans postuler l'axiome des parallèles et en assumant un axiome contraire). Bien sûr, ce type d'assomptions explicites se retrouve fréquemment dans la vie quotidienne, où il n'est pas rare de réfléchir sous un mode hypothétique, que ce soit pour soi-même ou lors d'une

[1] A. Meinong, *Über Annahmen*, *op. cit.*, § 60, p. 346.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

discussion[1]. On notera que le raisonnement par assomption constitue l'un des moteurs du dialogue socratique[2].

Les assomptions sont également très présentes dans les sciences (et pas uniquement en mathématiques). Selon la façon dont elles sont utilisées par les scientifiques, on parlera alors plutôt d'hypothèses, voire de fictions. Meinong n'établit cependant pas une classification très précise dans ce chapitre IV à ce sujet[3].

Dans le domaine moral, l'assomption explicite peut jouer un rôle déterminant. Il n'est pas rare de se retrouver dans ce genre de situation où nous disons « Mets-toi à ma place, et réfléchis à la façon dont tu aurais alors agis »[4]. Ce type de raisonnement est aussi sans doute l'une des bases du raisonnement de l'enquêteur ou du chercheur : non pas seulement la fabrication d'une hypothèse, mais cette forme d'introjection consistant à tenter d'adopter le point de vue d'autrui, c'est-à-dire de supposer qu'il aurait agi de telle ou telle façon étant donné un ensemble de facteurs définis.

Les assomptions sont très présentes dans les domaines du théâtre et de l'art. Les exemples sont nombreux. On peut agir en dissimulant son intention véritable ; on peut prétendre être Hamlet, faire « comme si »[5] Untel était vraiment Hamlet, et Hamlet un Prince de Danemark ; on peut lire *Madame Bovary* comme un épisode réel d'une chronique provinciale française au XIX^e^ siècle et, partant, anticiper la façon dont elle agit, se mettre à sa place, avoir de la peine pour elle, etc. ; on peut émettre des hypothèses quant à la signification d'un tableau abstrait.

Les jeux d'enfants sont pour Meinong un cas paradigmatique du champ d'application des assomptions. Dans ce cas, l'assomption est considé-

---

[1] Dans un processus de communication, je peux inférer une signification de ce que j'ai appréhendé comme complexe sonore, etc. *Cf.* E. Dölling, « On Alexius Meinong's Theory of Signs », dans R. Poli (éd.), *The Brentano Puzzle*, Aldershot, Ashgate, coll. « Western Philosophy Series », 1998, p. 210-211.

[2] Je dois au Professeur Venanzio Raspa cette réflexion sur le concept d'assomption.

[3] X. de Donato-Rodríguez, « Meinong's Theory of Assumption and Its Relevance for Scientific Contexts », *Meinong Studies*, vol. 6, 2016, p. 141-173.

[4] A. Meinong, *Über Annahmen*, *op. cit.*, § 15, p. 109.

[5] À peu près à la même époque que Meinong, Hans Vaihinger a rédigé, s'inspirant de Kant, sa *Philosophie du comme si* (1911). Il serait intéressant d'analyser les points de rencontre et de rupture entre la théorie des assomptions et la philosophie du « comme si ». Pour une introduction à la philosophie de Vaihinger, *cf.* C. Bouriau, *Le « Comme si » : Kant, Vaihinger et le fictionalisme*, Paris, Le Cerf, coll. « Passages », 2013. J'ai tenté une critique de cette approche dans le *Bulletin d'analyse phénoménologique*, IX/3, 2013 (Recensions 1), p. 9-15.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

rée comme un acte de « fantaisie » (*Phantasie*). Il mentionne le cas « d'illusion » où l'enfant fait semblant que la chaise sur laquelle il est assis est un cheval tirant un chariot « représenté » par la table : « Que la chaise qui a été harnachée à la table comme un cheval à un chariot est réellement considérée par l'enfant comme un cheval et que la table est vraiment considérée comme un chariot », voilà une situation courante où l'enfant en train de jouer se trouve engagé tout à la fois intellectuellement et imaginairement, sans que l'on puisse départager ces deux dimensions. Une telle situation ne fonctionne qu'à la condition de la présence d'un acte intellectuel de supposition : celui-ci soutient la « transformation » des différents objets (la table et la chaise) en d'autres objets (le cheval et le chariot). Ces objets sont précisément « fantasmés » au sens où l'illusion que ces objets sont bel et bien autres ne fonctionnent que si l'on suppose qu'ils le soient. Seul un acte de supposition à la base du contexte (l'enfant suppose que la chaise est un cheval) permet à celui-ci de devenir une activité ludique, et donc que les objets « en jeu » apparaissent à l'enfant tels qu'il se les imagine.

Meinong mentionne le mensonge comme acte d'assomption : « Le menteur ne croit pas lui-même à ce qu'il suppose être l'apparence de la croyance »[1]. En d'autres mots, le menteur est celui qui pose un état de choses comme vrai, tout en sachant que la propriété de la factualité ne lui revient pas.

Meinong mentionne également les situations où un militaire participe à des manœuvres dans une académie, ou encore lorsqu'il s'agit de participer à un exercice d'alerte incendie, etc.

Dans toutes les situations qui viennent d'être présentées, on voit comment l'acte d'assomption permet l'élaboration de ce que l'on pourrait appeler un « contexte discursif » au sein duquel des potentialités vont émerger de l'expérience pour la complexifier, la rendre autre que ce qu'elle est. L'assomption, c'est l'expérience vécue d'un autre point de vue que ce qui se manifeste d'emblée et avec évidence. En elle, les choses sont vues non pas comme elles sont mais comme elles pourraient être. Pour reprendre la formule musilienne, l'assomption déploie « le sens du possible »[2].

5.3. Assomption et imagination

[1] A. Meinong, *Über Annahmen*, *op. cit.*, § 17, p. 117.
[2] *Cf.* J.-P. Cometti, *Musil philosophe. L'Utopie de l'essayisme*, Paris, Le Seuil, coll. « Le Don des Langues », 2001, p. 75.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Meinong considère l'assomption comme « une extension du concept d'imagination qui irait du registre intellectuel au registre émotionnel et, partant, s'étendrait jusqu'à toutes les classes fondamentales de l'expérience intime »[1]. Cette extension du champ d'application de l'assomption ne nous étonnera pas au vu de ce qui a été avancé dans la section précédente. L'assomption peut avoir une fonction strictement intellectuelle, par exemple dans le domaine des mathématiques, mais aussi, plus généralement, quand elle désigne cette capacité de l'esprit humain à envisager des mondes possibles (qu'il s'agisse de la fiction ou de la science). En ce qui concerne le registre émotionnel, elle intervient quand il nous faut nous projeter dans toute sorte de mondes littéraires ou de fiction. Du côté de l'expérience intime, on se doute que la référence de Meinong au mensonge, à la dissimulation ou encore au jeu témoigne de l'incursion des actes assomptifs dans notre quotidien le plus propre.

Le concept d'assomption tel qu'il est élaboré par Meinong vient enrichir la conception courante de l'imagination, qui voit souvent en elle soit la production d'images mentales, soit une activité de création d'illusions et orientée vers la tromperie, la feintise et le faux-semblant. Dans le premier cas, on en reste à une version « psychologiste » de l'imagination[2] ; dans le deuxième cas, on reste en-deçà de ses potentialités créatrices.

---

[1] A. Meinong, « Présentation personnelle » (1920), trad. fr., p. 124. On mentionnera que Meinong a écrit un article entièrement consacré aux représentations de la *Phantasie* (cf. A. Meinong, « Phantasievorstellung und Phantasie » (1889), dans *Id.*, *Gesamtausgabe. Band I: Abhandlungen Zur Psychologie*, R. Haller & R. Kindinger (Hrsg.), Graz, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1969). Cet article est écrit dans un esprit « brentanien » car Meinong, à l'époque, n'était pas encore parvenu à la théorie de l'objet.

[2] Je ne développerai pas ici une comparaison entre les actes d'imagination (au sens précis de l'occurrence d'« images mentales ») et d'assomption. *Cf.* A. Meinong, *Über Annahmen*, *op. cit.*, § 65, p. 375-384. On notera la proximité des deux affirmations de Meinong selon lesquelles, d'une part, l'assomption constitue un acte intermédiaire entre la représentation et le jugement et, d'autre part, qu'elle possède une affinité avec l'imagination, et ce que Kant avance, essentiellement dans la première édition de la *Critique de la raison pure* sur l'imagination transcendantale comme faculté intermédiaire entre la sensibilité et l'entendement. Bien entendu, le partage kantien entre sensibilité et entendement ne tient pas en registre brentanien (la classe des représentations ne se limite pas aux représentations sensibles… qui inclut également les représentations conceptuelles, qui sont dévolues, pour Kant, à l'entendement), mais la proximité est suffisamment grande pour être notée et, le cas échéant, devenir l'objet d'une étude plus approfondie. On pointera néanmoins que l'assomption meinongienne, en tant que radicalement discursive, n'a rien du carac-

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Dans la perspective défendue par Meinong, l'imagination est étudiée en tant que processus essentiellement discursif. L'invitation à imaginer — « imagine que… » — dépasse la seule capacité à se représenter : elle ouvre un espace propre — et donc normé — qui unit à la fois des éléments pratiques et discursifs, par exemple dans le cas du jeu, où le jardin devient l'enceinte d'un château, un bâton une épée, etc.[1] Il ne s'agit pas au final d'un simple faire « comme si », qui garde toujours par-devers lui l'assurance de la réalité vraie et évidente, mais il y va bien plutôt de l'ouverture à une réalité qui vient complexifier l'être-effectif. L'espace ainsi ouvert par l'assomption ne vient pas se superposer, étranger et donc toujours illusoire, à la réalité effective : il lui est au contraire coextensif, dans sa matérialité même, la compliquant, l'emmenant en quelque sorte au-delà d'elle-même mais toujours au titre de ce dont il y a authentiquement expérience. Par-là, le monde du jeu n'est pas un faux monde, un monde illusoire ou un arrière-monde : il possède ses règles propres, sa matérialité, ses objets particuliers.

Cette conception discursive de l'imagination ouvre sans doute à une interprétation inédite d'une « faculté » longtemps considérée comme une version dégradée de la perception et dont on a maintes fois soupçonné le potentiel créateur sans pouvoir toutefois dépasser la conception psychologiste et voir en quoi elle nous confrontait à des objets bien tangibles. En insistant à la fois sur la pluralité des usages de l'assomption et sur la grande fréquence avec laquelle nous l'intégrons diversement dans notre vie quotidienne, Meinong entreprend ce que l'on pourrait appeler une archéologie de l'imaginaire. Il montre comment l'imaginaire, sous la forme de la puissance discursive de l'assomption, participe à la dimension de l'agir.

6. Assomptions et objets inexistants

Quelles sont les conséquences de la théorie meinongienne de l'assomption pour la problématique des objets inexistants ?

Comme nous l'avons vu, l'assomption constitue une forme de discours qui pose ses propres normes de vérité. Or en affirmant que, sous régime d'assomption, il y a élaboration des règles à partir desquelles il devient valable d'associer les objectifs de l'être à ceux de l'être-tel, Meinong pointe la finalité essentiellement « pratique » de l'assomption. Il « réhabilite » au

tère psychologisant de la faculté kantienne de l'imagination, qui reste encore prisonnière d'une vision « mentaliste » de l'imagination.

[1] A. Meinong, *Über Annahmen*, *op. cit.*, § 16.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

sein du monde quotidien — au sens où il en montre la positivité — un ensemble d'objets que l'on aurait eu trop vite tendance à rejeter au-delà des limites du domaine où s'applique la valeur de vérité — ou, pour être plus précis, où l'on décide qu'elle s'y applique. *En réalité*, beaucoup de nos comportements et de nos énoncés ne sont valides — et cela n'infléchit en rien leur validité — qu'en régime d'assomption. Sous l'assomption de la « validité » du monde créé par Jules Verne, il est vrai d'affirmer que Phileas Fogg vit au 7, Savile-Raw à Londres et faux d'affirmer qu'il habite au 221b, Baker Street. Sous l'assomption du monde créé par Flaubert dans *Madame Bovary*, il est vrai — parce que c'est le cas — d'affirmer que l'épouse du Docteur Charles Bovary est née Rouault, et faux qu'elle tombe amoureuse du pharmacien Homais. La manière dont nous agissons ou nous parlons n'a bien souvent de sens — ou de valeur de vérité — que sous assomption. Cette puissance de l'assomption à poser les fondements de certains actes discursifs témoigne au final du caractère englobant de l'assomption eu égard au jugement. La suspension de la conviction et l'accès au conditionnel n'empêche pas de poser un jugement depuis le régime d'assomption.

Il est important d'insister sur la finalité pratique de l'assomption, qui permet d'intégrer théoriquement, comme objets d'une expérience possible, des objets que la philosophie n'a pas toujours réussi à intégrer au domaine de l'expérience. Il y va donc d'un élargissement de la catégorie de l'expérience. Le concept d'assomption, en nous permettant de nous mettre en situation « sous hypothèse », permet d'évoquer des objets qui ne sont pas présents *hic et nunc*. De la sorte, la liberté totale d'assomption, associée à la théorie de l'objet pur, permet de rendre compte du fonctionnement de la pensée aux prises avec la création, par exemple artistique, mais aussi mathématique, conceptuelle, etc. En d'autres termes, il y a là la possibilité de comprendre *du point de vue psychologique*, voire « *psychologiste* »[1], comment l'esprit vient à appréhender ou saisir des « pensées » et les met en forme au sein d'un discours cohérent ou encore de ce que cela fait que de se référer à un objet qui ne possède pas de statut défini. On peut ainsi tenter de saisir le « devenir-matériel » d'objets sémantiques qui prendront bel et bien forme au sein d'un discours déterminé.

[1] Pour utiliser l'expression de Tim Crane au sens où il l'emploie dans *The Objects of Thought*, Oxford, Oxford UP, 2013, p. 169.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Conclusion

Je souhaiterais clore la réflexion menée dans cette étude en tâchant de reprendre les différentes idées qui y ont été avancées dans la perspective d'une interprétation globale de la philosophie meinongienne.

Je voudrais tout d'abord préciser que le point de vue exégétique à partir duquel fut appréhendée la théorie de l'objet s'oppose dans une large mesure à cette idée fort répandue — et, à mon avis, fausse — selon laquelle la théorie de l'objet pourrait être illustrée par la métaphore de la jungle. Je ne reviendrai pas ici dans le détail sur les différentes versions que cette métaphore a connues chez les commentateurs de Meinong. Je dirai simplement que, si l'on entend par là cette thèse que la théorie de l'objet constitue un vaste répertoire d'entités (des plus simples aux plus loufoques) auxquelles Meinong aurait reconnu une quelconque forme d'existence, alors on est loin d'avoir apprécié les subtilités du texte meinongien, mais on est aussi étranger que possible à l'esprit dans lequel la philosophie de Meinong fut élaborée. Meinong n'est pas, comme le pensait Ryle, « le plus grand multiplicateur d'entités de l'histoire de la philosophie »[1]. En termes de niveaux d'objectivité, il reconnaît ceux de l'existence et de la subsistance ; en ce qui concerne le deuxième mode, on ne trouvera pas cela trop extravagant : il est également reconnu par Husserl dans les *Recherches logiques*, et par bon nombre de logiciens.

Il faut être reconnaissant à une certaine orientation dans les approches sémantiques de la théorie de l'objet — je pense en particulier à Dale Jacquette et à Anna Sierszulka — d'avoir permis de sortir de cette ornière que fut malheureusement pour Meinong son interprétation radicalement ontologique. Toutefois, ces lectures sémantiques doivent elles-mêmes être considérées comme un pas en direction d'un autre type d'approche de la théorie de l'objet, peut-être encore plus en phase avec son esprit et sa lettre.

L'ambition de cette étude fut de prolonger le geste exégétique de ces approches sémantiques en élevant la théorie de l'objet au rang d'une « pragmatique ». Par-là, il s'agit de revenir aux exigences empiristes et descriptives qui furent celles de Meinong et de ses étudiants, et de montrer comment elles visent à rendre compte de nos « pratiques discursives », à accorder du crédit à nos usages sémantiques et à la façon dont, à travers ces pratiques et ces usages, nous élaborons un monde d'objets qui nous est propre. En ce sens,

[1] Cité dans D. F. Lindenfeld, *The Transformation of Positivism. Alexius Meinong and European Thought (1880-1920)*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1980, p. 205.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

cette lecture « pragmatiste » de la théorie de l'objet — contrairement aux lectures ontologiques et, dans une moindre mesure, sémantiques — ne vise rien d'autre que la prise en charge de son ambition initiale.

C'est à mon avis dans le cadre de cette lecture d'abord sémantique et ensuite pragmatiste de la théorie de l'objet que les recherches de Meinong sur le concept d'assomption sont les plus fructueuses. Grâce au concept d'assomption, Meinong met en lumière un type d'acte psychique (qu'il situe *entre* la représentation et le jugement) dont on avait jusqu'alors peu compris la nature et, ce faisant, parvient à rendre compte des processus cognitifs régissant en quelque sorte le pouvoir de création intellectuelle souvent reconnu à l'imagination. Cette faculté, désormais sous le nom d'assomption, désigne un pouvoir cognitif de l'esprit à élaborer, par le biais du discours — et c'est pourquoi une interprétation sémantique de la théorie de l'objet est nécessaire — des mondes possibles. On a vu l'ensemble des activités où Meinong aperçoit l'empreinte de l'assomption. Certes, il faudrait sans doute être plus détaillé, à l'avenir, sur cette multitude de situations les plus diverses, mais il n'en reste pas moins que, dans chaque cas, il y va de cette puissance de l'esprit à capter le possible, ce qui pourrait être dans ce qui est déjà.

Bibliographie

Benoist J., *Représentations sans objets : Aux origines de la phénoménologie et de la philosophie analytique*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2001.

Benoist J., « La logique et l'épistémologie. Meinong et les niveaux de l'objectivité ? », *Philopsis* (revue électronique, sans numéro), 2010.

Bouriau C., *Le « Comme si » : Kant, Vaihinger et le fictionalisme*, Paris, Le Cerf, coll. « Passages », 2013.

Brentano F., *Psychologie du point de vue empirique*, trad. fr. M. de Gandillac révisée par J.-F. Courtine, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. « Bibliothèque des Textes Philosophiques », 2008.

Brisart R., « La théorie des assomptions chez le jeune Husserl », *Philosophiques*, 36/2, 2009, p. 399-425.

Cometti J.-P., *Musil philosophe. L'Utopie de l'essayisme*, Paris, Le Seuil, coll. « Le Don des Langues », 2001.

Cordero N.L., « Introduction », dans Platon, *Le Sophiste*, traduction et présentation de N.L. Cordero, Paris, Éditions Flammarion, coll. « GF Flammarion », 1993, p. 11-65.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Crane T., *The Objects of Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2013.
De Calan R., « L'objectif de l'*Objektiv* : De l'objet du jugement à la théorie de l'objet », dans J. Benoist (éd.), *Propositions et états de choses : Entre être et sens*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. « Problèmes & Controverses », 2006, p. 87-118.
De Donato-Rodríguez X., « Meinong's Theory of Assumption and Its Relevance for Scientific Contexts », *Meinong Studies*, vol. 6, 2016, p. 141-173.
Dixsaut M., *Platon et la question de la pensée. Études platoniciennes I*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. « Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie », 2000.
Dölling E., « On Alexius Meinong's Theory of Signs », dans R. Poli (éd.), *The Brentano Puzzle*, Aldershot, Ashgate, coll. « Western Philosophy Series », 1998, p. 199-215.
Elie H., *Le signifiable par complexe : La proposition et son objet. Grégoire de Rimini, Meinong, Russell* (1937), Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. « Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie », 2000.
Findlay J.N., *Meinong's Theory of Objects and Values*, Oxford, Clarendon Press, 1963[2].
Jacquette D., « *Außersein* of the Pure Object », dans L. Albertazzi, D. Jacquette & R. Poli (éd.), *The School of Alexius Meinong*, Aldershot, Ashgate, coll. « Western Philosophy Series », 2001, p. 373-396.
Jacquette D., « Nuclear and Extranuclear Properties », dans L. Albertazzi, D. Jacquette & R. Poli (éd.), *The School of Alexius Meinong*, Aldershot, Ashgate, coll. « Western Philosophy Series », 2001, p. 397-426.
Lambert K., *Meinong and the Principle of Independence*, Cambridge, Cambridge UP, 1983.
Lavocat F., *Fait et fiction. Pour une frontière*, Paris, Le Seuil, coll. « Poétique », 2016.
Lindenfeld D.F., *The Transformation of Positivism. Alexius Meinong and European Thought (1880-1920)*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1980.
Mally E., « Untersuchungen zur Gegenstandstheorie des Messens », dans A. Meinong (dir.), *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*, Leipzig, J.A. Barth, 1904, p. 121-262.
Meinong A. (dir.), *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*, Leipzig, J.A. Barth, 1904.
Meinong A., *Über Annahmen*, Leipzig, J.A. Barth, 1910[2].
Meinong A., « Phantasievorstellung und Phantasie » (1889), dans *Id.*, *Gesamtausgabe. Band I: Abhandlungen Zur Psychologie*, R. Haller & R. Kindinger (Hrsg.), Graz, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1969.
Meinong A., « Über Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung » (1899), dans *Id.*, *Gesamtausgabe. Band II: Abhandlungen zur Erkenntnistheorie und Gegenstandtheorie*, R. Haller & R. Kindinger (Hrsg.), Graz, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1971.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Meinong A., *Théorie de l'objet et présentation personnelle*, trad. fr. J.-F. Courtine & M. de Launay, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. « Bibliothèque des Textes Philosophiques », 1999.
Nef F., « La théorie modale de Meinong », dans J.-P. Cometti & K. Mulligan (dir.), *La philosophie autrichienne de Bolzano à Musil : Histoire et actualité*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. « Problèmes & Controverses », 2001, p. 81-99.
Platon, *Le Sophiste*, traduction et présentation de N.L. Cordero, Paris, Éditions Flammarion, coll. « GF Flammarion », 1993.
Poli R., « General Thesis of the Theory of Objects », dans L. Albertazzi, D. Jacquette & R. Poli (éd.), *The School of Alexius Meinong*, Aldershot, Ashgate, coll. « Western Philosophy Series », 2001, p. 347-372.
Sierszulka A., *Meinong on Meaning and Truth*, Frankfurt, Ontos Verlag, coll. « Phenomenology and Mind », 2005.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XIII 2, 2017 (Actes 10), p. 222-251
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

Les mathématiques comme logique de l'imagination : Une proposition leibnizienne et son actualité

Par DAVID RABOUIN
CNRS / SPHERE UMR 7219, Université Paris Diderot

Résumé Dans cet article, je me propose de remettre en avant une proposition de Leibniz caractérisant les mathématiques comme « logique de l'imagination ». Après avoir rappelé le sens de cette proposition ancienne, dont on trouve également des traces chez Descartes, j'entreprends d'en montrer l'actualité à l'aide d'exemples tirés de la pratique mathématique actuelle. L'enjeu principal de l'article est de prendre à revers une vue très répandue, mais rarement justifiée, selon laquelle l'usage de pratiques « symboliques » constituerait une rupture par rapport à une pratique supposée plus ancienne, voire archaïque, dans laquelle les mathématiciens s'appuyaient plus sur l'imagination. Revenant au débat entre Leibniz et Descartes sur la question de la « connaissance symbolique », j'essaye de montrer qu'il n'en est rien et que la connaissance symbolique est une forme de la « logique de l'imagination » plutôt qu'une alternative.

Introduction

Cet article voudrait promener son lecteur dans des mondes « imaginaires » et pourtant très rigoureusement « logiques ». Ces mondes, ce sont ceux de la mathématique. Non qu'il s'agisse de décrire, comme cela a été fait tant de fois, les espaces nouveaux que dessinent pour nous les mathématiciens et qui forment autant de structures de mondes alternatifs au nôtre. Non qu'il s'agisse non plus d'évoquer les trésors d'imagination qu'ils doivent déployer pour la solution de leurs problèmes, comme tous les autres scientifiques créateurs. L'imagination dont il s'agira ici ne sera pas seulement celle qu'on gagne à construire des espaces et des temps différents du nôtre, mais plus

généralement celle qui se déploie dans *toute* représentation mathématique, aussi simple soit-elle. L'idée de relier mathématique et imagination est souvent associée de nos jours aux positions d'Emmanuel Kant, mais c'est en fait une idée très ancienne, formulée dès l'Antiquité, pour rendre compte de la manière dont on raisonne en géométrie avec des diagrammes[1]. Cette tradition s'est développée jusqu'à l'âge classique où elle a pris un tour nouveau avec les pensées de Descartes et de Leibniz. Pour la première fois, en effet, il s'agissait d'associer le travail de l'imagination à une sphère bien plus large que celle des dessins du géomètre (ou de leur contreparties idéales) : celle des symboles. C'est cette tradition que j'aimerais rappeler ici et poursuivre.

L'expression « logique de l'imagination » (*logica imaginationis*) surgit au détour d'un texte de Leibniz consacré à la *mathesis universalis*, mais d'autres passages du philosophe mobilisent une idée similaire pour caractériser plus généralement les mathématiques dans leur ensemble. Le développement des mathématiques symboliques avait, en effet, permis de remettre en avant cette idée ancienne, de préférence à la définition qui voyait les mathématiques comme simple science de la quantité (une définition que Leibniz juge trop restrictive dès lors que le calcul peut s'étendre à d'autres choses que des quantités). Elle n'en est pas moins surprenante au premier abord. Nous n'avons pas l'habitude de voir associer l'idée de *mathesis universalis* à un recours à l'imagination[2]. C'est même aller directement contre une certaine image de la naissance de notre modernité, supposément portée par l'idée de *mathesis universalis*, qu'on associe *à la fin* d'un certain rôle de l'imagination en mathématiques, au développement de pratiques purement « symboliques », voire » formelles », dont les prémices seraient à trouver dans le développement d'une algèbre littérale à la Renaissance et qui seraient l'instrument prédestiné d'une géométrie devenue « analytique » et d'une science de la nature devenue mathématisée. C'est pourquoi il est aujourd'hui nécessaire de revenir sur cette histoire. Ce sera l'objet de la première partie de cet article dans lequel j'essayerai de faire revivre les propositions et les discussions de Descartes et de Leibniz à ce sujet. Dans la seconde partie, je voudrais indiquer que la remise au premier plan de l'imagination n'est pas une simple question de fidélité historique et de meilleure compréhension de pratiques du passé (même si elle l'est égale-

[1] J'ai eu l'occasion d'insister sur cet aspect dans plusieurs publications comme Rabouin (2009), Rabouin (2010) et Rabouin (à paraître).

[2] Sur cette distorsion historique, je me permets de renvoyer à l'introduction de Rabouin (2009) et Rabouin (2013).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

ment !). Elle ouvre, en effet, des questionnements qui s'appliquent tout aussi bien aux mathématiques les plus contemporaines — questionnements que le mythe du « formel » comme lieu de transparence du concept à lui-même a malheureusement écrasés. En m'appuyant sur quelques exemples élémentaires, tirés de diverses parties des mathématiques, j'essayerai de montrer en quel sens on peut encore tenir aujourd'hui pour féconde la proposition leibnizienne : les mathématiques sont une « logique de l'imagination ».

1. *Logica imaginationis*

« La *Mathesis Universalis* doit présenter une Méthode de détermination exacte pour ce qui tombe sous l'imagination. Elle est, pour ainsi dire, une Logique de l'imagination »[1]. Ainsi s'exprime Leibniz dans l'un des projets qu'il entreprend d'élaborer dans les années 1680 pour donner de « nouveaux éléments » de « mathématique universelle ». Son idée est que cette caractérisation est le meilleur point de vue si l'on veut espérer aller plus loin que Descartes dans sa description de la *mathesis universalis* et l'étendre de la quantité, où ce dernier l'avait cantonnée, vers le royaume de la qualité — un mouvement que le développement de calculs symboliques avait rendu naturel. Comme j'aurai l'occasion de l'expliquer plus avant par la suite, Leibniz ne voit pas pour autant cet élargissement comme une rupture de continuité et considère plutôt cette proposition comme une extension de la proposition cartésienne.

Le lien des mathématiques à l'imagination est également posé à la même époque dans le *De ortu, natura et progressu algebrae* :

> L'Algèbre, cependant, ne semble pas devoir être confondue avec la *Mathesis Universalis*. Certes si la Mathesis traitait de la seule quantité, c'est-à-dire de l'égal et de l'inégal, de la raison et de la proportion, rien n'empêcherait l'Algèbre (qui traite de la quantité de façon universelle) d'être tenue pour sa partie générale. Mais à la vérité, il semble que *tombe sous la Mathesis tout ce qui tombe sous l'imagination en tant que distinctement conçu*. Par conséquent, on y traite non seulement de la quantité, mais aussi de la disposition des choses. Il y a ainsi deux parties, si je ne me trompe, dans la *Mathesis*

[1] *Mathesis universalis tradere debet Methodum aliquid exacte determinandi per ea quae sub imaginationem cadunt, sive, ut ita dicam, Logicam imaginationis* (*Sämtliche Schriften und Briefe, herausgegeben von der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, series VI, tome 4, 1999, p. 513, désormais cité comme A VI, 4, 513). Sauf mention contraire, toutes les traductions sont miennes.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

> *generalis* : *L'Art combinatoire* [qui traite] universellement de la variété des choses et des formes, c'est-à-dire des qualités de façon universelle, en tant qu'elles sont soumises à un raisonnement distinct, et du semblable et du dissemblable, et la *Logistique ou Algèbre* [qui traite] de la quantité de façon universelle[1].

On remarquera que le lien à l'imagination n'est pas ici restreint à la théorie universelle, mais s'étend plus généralement à tout ce qui relève des mathématiques. C'est parce que les mathématiques traitent en général de ce qui tombe sous l'imagination (en tant que soumis à des raisonnements distincts) que leur partie universelle peut être désignée comme une *logica imaginationis*. C'est aussi pour cette raison que Leibniz ne considère pas faire rupture en mettant en avant cette caractérisation : elle décrit la connaissance mathématique elle-même et non une volonté de la réformer. Dans des textes contemporains, il définit d'ailleurs les mathématiques tout simplement comme « la science des imaginables »[2]. Que cette position ait persisté tout au long de son œuvre est attestée par un passage célèbre de la grande lettre à Sophie Charlotte de 1702[3]. Il présente en outre l'intérêt de donner plus de détails sur la théorie de la connaissance dans laquelle elle prend sens :

> Il faut rendre cette justice aux sens qu'outre ces qualités occultes, ils nous font connaître d'autres qualités plus manifestes, et qui nous fournissent des notions plus distinctes. Et ce sont celles qu'on attribue au *sens commun*, parce qu'il n'y a point de sens externe auquel elles soient particulièrement attachées et propres. Et c'est là qu'on peut donner les définitions des termes ou mots qu'on emploie. Telle est *l'idée des nombres*, qui se trouve également dans les sons, couleurs, et attouchements. C'est ainsi que nous nous apercevons aussi des *figures* qui sont communes aux couleurs et aux attouchements, mais que nous ne remarquons pas dans les sons. Quoiqu'il soit vrai que, pour concevoir distinctement les nombres et les figures mêmes, et pour en former des sciences il faut venir à quelque chose que les sens ne sauraient fournir, et que l'entendement ajoute aux sens.

---

[1] GM VII, 205-206. C'est moi qui souligne. On trouve une caractérisation très semblable dans les *Elementa nova matheseos universalis* (A VI, 4, 514).

[2] Voir, par exemple, la liste déclinée dans le *De artis combinatoriae usu in scientia generali* (A VI, 4, A, 511) : ***Logica** est Scientia generalis. **Mathesis** est Scientia rerum imaginabilium. **Metaphysica** est Scientia rerum intellectualium. **Moralis** est Scientia affectuum.*

[3] On trouvera également nombre de textes des années 1690 où les mathématiques sont caractérisées comme traitant des *imaginabilia*, voyez A VI, 6, 495 ; 499 et 521.

> Comme donc notre âme compare (par exemple) les nombres et les figures qui sont avec les couleurs, avec les nombres et les figures qui se trouvent par attouchement, il faut bien qu'il y ait *un sens interne*, où les perceptions de ces différents sens externes se trouvent réunies. C'est ce que l'on appelle l'*imagination*, laquelle comprend à la fois les *notions des sens particuliers*, qui sont *claires mais confuses*, et les *notions du sens commun*, qui sont *claires et distinctes*. Et ces idées claires et distinctes qui sont sujettes à l'imagination, sont les objets des *sciences mathématiques*[1].

Nous retrouvons ici, au premier abord, une théorie d'ascendance aristotélicienne qui avait largement circulé dans les commentaires au *De Anima*, et qui posait un lien étroit entre imagination et sens commun. Son ressort premier est le fait que des formes comme le nombre ou la figure ne paraissent pas reconnues perceptivement par l'intermédiaire d'un unique sens privilégié. Je peux voir cinq moutons comme je peux entendre cinq sons ou toucher cinq pommes, de même que je peux reconnaître une forme sphérique aussi bien par la vue que par le toucher[2]. Mais le point clef pour Leibniz, ici plus platonicien qu'aristotélicien, est que ces formes ne paraissent soumises à des conceptions *distinctes* que par l'intermédiaire de l'entendement qui en règle l'organisation propre : « Il faut venir à quelque chose que les sens ne sauraient fournir, et que l'entendement ajoute aux sens ». L'imagination joue ainsi un rôle intermédiaire, qu'elle gardera encore chez Kant, entre sensible et intelligible, les mathématiques correspondant à la part où elles se soumettent à une forme de connaissance « claire et distincte »[3]. On trouverait une présentation très similaire dans les *Règles pour la direction de l'esprit* de Descartes, mais, comme j'aurai l'occasion de le préciser par la suite, ce

[1] Correspondance avec *Sophie-Charlotte* 1702 [GP VI, 501].

[2] Ce point n'est pas sans importance par rapport à une tendance actuelle à relier l'imagination à la seule représentation visuelle.

[3] Cette théorie est de provenance néoplatonicienne, voyez Rabouin (2009) et Rabouin (2015b). Leibniz la résume par l'affirmation suivante : « Il y a donc trois rangs de notions : les sensibles seulement, qui sont les objets affectés à chaque sens particulier, les sensibles et intelligibles à la fois, qui appartiennent au sens commun, et les intelligibles seulement, qui sont propres à l'entendement. Les premiers et les seconds ensembles sont imaginables, mais les troisièmes sont au-dessus de l'imagination. Les secondes et les troisièmes sont intelligibles et distinctes ; mais les premières sont confuses, quoiqu'elles soient claires et reconnaissables » (GP VI, 502). Insistons sur le fait que la caractérisation de la structure comme « logique » ne renvoie pour Leibniz à aucune réforme des mathématiques existantes. Sur le sens du mot logique utilisé dans ce contexte, voyez Pajus et Rabouin (à paraître).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

nouage entre mathématiques et imagination traverse plus généralement l'ensemble de la pensée cartésienne.

Un point remarquable des développements leibniziens est qu'ils se trouvent formulés dans un contexte de promotion des méthodes symboliques en mathématiques (au titre de l'*ars caracteristica*), dont on verra qu'elle prolonge effectivement le geste cartésien tout en s'en écartant sur certains points (le rôle précis de la connaissance symbolique)[1]. La chose est doublement surprenante pour le lecteur d'aujourd'hui : d'une part, l'opposition à la philosophie kantienne des mathématiques, qui a dirigé nombre de positions depuis la fin du XIX^e^ siècle, a promu l'image d'un Kant défenseur de l'imagination *en retrait* par rapport au développement d'une mathématique « formelle », dont Descartes et Leibniz auraient été les premiers héros ; d'autre part, cette vue d'ensemble a soutenu une interprétation, malheureusement très répandue, selon laquelle la défense par ces derniers auteurs du caractère « intellectuel » des mathématiques (disons, pour faire vite, une forme de « platonisme ») et leurs critiques adressées dans ce contexte à un certain usage de l'imagination allaient de pair avec — voire pouvaient être identifiées à — leur défense de méthodes symboliques.

Ce n'est pas le lieu d'entrer dans le détail de ce tableau dont l'influence sur notre manière de lire les auteurs classiques est si profonde — et, il faut le dire, si néfaste. Qu'on me permette simplement de rappeler quelques déclarations qui en dresseront un rapide tableau d'ensemble, par exemple celle de Husserl au § 26 de *Logique formelle et logique transcendantale* :

> La découverte proprement dite du formel s'effectue pour la première fois au commencement des temps modernes dans la réalisation de la fondation de l'algèbre par Viète, donc de la technicisation déductive de la théorie des nombres et de la théorie des grandeurs ; et cette découverte atteint ensuite son sens pur grâce à Leibniz dont la *mathesis universalis* a manifestement com-

[1] La ligne de progression dans laquelle s'inscrivent les *Elementa nova* est indiquée dès leur ouverture : *Haec Elementa Matheseos universalis, multo plus different a Speciosa hactenus cognita, quam ipsa Speciosa Vietae aut Cartesii differt a Symbolica veterum* (A VI, 4, 513). S'il s'agit de dépasser Viète et Descartes, c'est toutefois dans une histoire continue de la « spécieuse », supposée remonter aux Anciens.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

> plètement repoussé toute attache à une généralité quelconque liée au concret, fût-ce la plus haute généralité[1].

Dans la *Krisis*, juste après avoir exposé le tournant galiléen en science et le rôle joué par l'algébrisation de la géométrie promue par Descartes, il poursuit :

> *Leibniz* a le premier aperçu, précédant du reste de loin son époque, l'idée universelle fermée sur elle-même d'une pensée algébrique au plus haut sens du terme, l'idée d'une « *mathesis universalis* », comme il l'appelait ; il a le premier reconnu en elle la tâche de l'avenir, alors que c'est seulement à notre époque qu'elle s'est au moins approchée de sa réalisation systématique. Dans la totalité et la plénitude de son sens, elle n'est rien d'autre qu'une *logique formelle* développée dans toutes les directions (et dont la réalisation, dans la totalité propre à son essence, va à l'infini), une science des *formes-de-sens du* « *quelque chose en général* », formes constructibles dans une pensée pure, c'est-à-dire dans une généralité formelle vide[2].

Une description comparable est donnée par Louis Couturat, dans un rapport moins positif à Descartes, mais qui associe néanmoins l'idée de *mathesis universalis* à la prise de conscience progressive du « caractère formel des raisonnements »[3]. L'idée générale défendue par ces auteurs, et qui s'est très largement perpétuée jusqu'à nos jours, est que la *mathesis universalis* marquerait un tournant dans l'histoire des mathématiques et de la philosophie, lié au développement de méthodes symboliques, que Descartes aurait esquissé et que Leibniz aurait amené à son expression la plus haute sous la forme d'une mathématique accédant à sa vraie nature de discipline

---

[1] E. Husserl, *Logique formelle et logique transcendantale,* § 26, trad. fr. (1984), p. 111.

[2] E. Husserl, *Krisis*, II, chap. 9, f, trad. fr. (1976), p. 52-53.

[3] « En somme, Leibniz a eu le mérite d'apercevoir (bien avant les découvertes et les progrès modernes qui ont rendu cette vérité manifeste) qu'il y a une Mathématique universelle dont toutes les sciences mathématiques relèvent pour leurs principes et leurs théorèmes les plus généraux, et que cette Mathématique se confond avec la Logique elle-même, ou du moins en est une partie intégrante. Il n'y a plus seulement entre la Logique et la Mathématique une analogie formelle, mais une identité au moins partielle. C'est que, d'une part, la Mathématique universelle constitue, comme on l'a vu, la science générale des relations (…). D'autre part, la logique formelle s'étend jusqu'à coïncidence avec la Mathématique. En effet, c'est le caractère formel des raisonnements qui garantit la valeur universelle et nécessaire de la déduction » (Couturat, 1901, p. 317-318).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

« formelle »[1]. Ce faisant, ils auraient l'un et l'autre annoncé de manière prophétique ce que les mathématiques étaient amenées à devenir, croit-on, à partir du milieu du XIX^e^ siècle à la faveur de la prétendue « crise de l'intuition »[2].

Un point sur lequel j'aimerais particulièrement insister est que cette lecture a promu une vue de Descartes et de Leibniz dans laquelle les critiques qu'ils peuvent faire l'un et l'autre contre l'usage de l'imagination en mathématiques et leur attachement au caractère intellectuel de cette discipline seraient liés à la défense d'une mathématique « symbolique ». Or on ne trouve nulle trace de cette connexion chez ces auteurs et elle nourrit malencontreusement l'idée, aussi fausse que répandue, selon laquelle le « symbolique » n'était pas pour eux du ressort de l'imagination (voire s'y opposait)[3]. J'ai déjà rappelé que cette image va en sens contraire de nombre de déclarations de Leibniz. On pourra leur ajouter celle-ci qui relie plus explicitement encore la manipulation des symboles (ou « caractères ») à un travail de l'imagination :

> Nous ne pouvons pas facilement juger de la possibilité d'une chose à partir du seul fait que ses réquisits sont pensables, lorsque nous pensons ses réquisits un par un, et que nous ne les joignons pas en un seul. Mais puisque nous ne pouvons joindre des idées différentes en une seule pensée (bien que nous puissions les unir à l'aide de caractères) et représenter tout à fait conjointement une série entière de pensées différentes, nous ne pouvons pas juger de l'impossibilité par la pensée, sauf si nous représentons conjointement les idées singulières. Or ceci ne peut avoir lieu que si nous sentons, c'est-à-dire

[1] Voyez, par exemple, l'article classique de J. Mittelstrass : « The restriction to formal sciences led to the distinction between a (general) programme to construct a universal science (*scientia universalis* or *generalis*) and a limited programme to construct a *mathesis universalis*. The latter was the attempt to represent the structure of formal sciences in terms of dependency relations controllable *mechanically* or rather within a *calculus*, and thereby to put the justification of scientific propositions in terms of a scientific language which satisfies the standards of unity and exactness » (Mittelstrass (1979), p. 594).

[2] Selon l'expression célèbre de Hans Hahn (1933).

[3] Un des avatars récents et malheureux de cette lecture étant l'opposition entre symbolique et diagrammatique, alors que, comme y avait insisté Peirce, les symboles mathématiques sont, d'un point de vue sémiotique, des « diagrammes ».

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

> imaginons conjointement les caractères, ce que l'on fait grâce à des caractères qui représentent les idées dans l'imagination[1].

Descartes s'exprime peu sur le statut gnoséologique des symboles et se contente de les référer à une aide de la mémoire. Cependant, nous ne devons pas oublier que la mémoire est pour lui un prolongement de l'imagination[2] autant qu'une aide pour l'entendement[3]. Surtout, il associe régulièrement et très explicitement, lui aussi, les mathématiques à l'usage de l'imagination[4]. Outre les passages bien connus des *Regulae* — dont on pourrait toujours considérer qu'ils sont dépassés par le développement ultérieur de sa mathématique et de sa métaphysique — on pourra rappeler les échanges avec Élisabeth de 1643, où apparaît la déclaration suivante : « Les pensées métaphysiques, qui exercent l'entendement pur, servent à nous rendre la notion de l'âme familière ; et l'étude des mathématiques, *qui exerce principalement l'imagination* en la considération des figures et des mouvements, nous accoutume à former des notions du corps bien distinctes »[5]. Cette position de principe se transcrit d'ailleurs dans la pratique par la manière d'affronter les problèmes géométriques, dont Descartes rappelle à la même Élisabeth qu'il

[1] « Sur l'esprit, l'univers et Dieu » (1675) ; A VI, 3, 463 ; tr. fr. in Rauzy (1998), p. 17.

[2] Voyez *Règles pour la direction de l'esprit* XII : « C'est la même et unique force, qui, si elle s'applique avec l'imagination au sens commun, est dite voir, toucher, etc. *si c'est à l'imagination seule revêtue de diverses figures, elle est dite se souvenir* ; si c'est encore à elle comme forgeant de nouvelles, elle est dite imaginer ou concevoir ; si enfin elle agit seule ; elle est dite entendre (…). C'est pourquoi aussi cette même force est appelée selon ses diverses fonctions ou bien pur entendement, ou bien imagination, *ou bien mémoire*, ou bien sens » (AT X, 415, 27-416, 8 ; trad. fr. Descartes (1977). C'est moi qui souligne).

[3] Le passage canonique à ce sujet se trouve dans le *Discours de la méthode* : « Pour les considérer mieux en particulier [les rapports et proportions en général], je les devais supposer en des lignes, à cause que je ne trouvais rien de plus simple, ni que je pusse plus distinctement représenter à mon imagination et à mes sens; mais que, pour les retenir, ou les comprendre plusieurs ensemble, il fallait que je les expliquasse par quelques chiffres, les plus courts qu'il serait possible ; et que, par ce moyen, j'emprunterais tout le meilleur de l'analyse géométrique et de l'algèbre, et corrigerais tous les défauts de l'une par l'autre » (AT VI, 20). Ceci correspond très clairement au développement des *Regulae* (Règle XVI) où Descartes présente l'intervention des écritures comme une manière de contrôler le fonctionnement de la mémoire (AT X, 454-455).

[4] Pour une étude plus complète, voyez Araujo Silva (2008).

[5] À Élisabeth, 28 juin 1643, AT III, 691-692.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

les aborde *toujours* — le mot est de lui — à partir de certaines relations détectées dans les diagrammes[1].

On objectera que les *Méditations métaphysiques* dressent, quant à elles, un tout autre portrait et nous rappellent, sur l'exemple célèbre du chiliogone, à quel point le recours à l'imagination ne saurait être constitutif en mathématiques. Remarquons néanmoins qu'il ne s'agit pas, en tout état de cause, de promouvoir une *nouvelle* mathématique, purement symbolique. Dans ce passage des *Méditations*, comme dans *tous* les autres passages où il est question de mathématiques dans cette œuvre, il n'est pas question d'équations ou de symboles, mais de triangle, de pentagone, de myriogone. Surtout, une chose est de distinguer pensée pure et imagination (un point sur lequel Leibniz le suivrait sans peine), autre chose de déclarer que nous n'avons *jamais* besoin d'imagination pour faire des mathématiques. Or on ne prête pas assez attention au fait que l'exemple du chiliogone ne sert pas seulement à montrer que cet objet n'est pas accessible de manière distincte dans les limites d'une imagination directe, et qu'il nous faut alors recourir au soutien du concept — une thèse qui, comme nous le rappelle l'exemple célèbre du « morceau de cire », s'étend en fait à *toute* chose — ; il est également distingué par Descartes du cas du pentagone où l'imagination et la connaissance conceptuelle sont déclarées évoluer *dans un parfait accord*[2]. C'est ce que Descartes redira justement à Élisabeth en 1643, rappelant que « l'âme ne se conçoit que par l'entendement pur » tandis que « le corps, c'est-à-dire l'extension, les figures et les mouvements, se peuvent aussi connaître par l'entendement seul, *mais beaucoup mieux par l'entendement aidé de l'imagination* »[3]. Ceci est également cohérent avec les conceptions exposées dans les *Regulae*, reprises dans la seconde partie du *Discours* (où Descartes revient allusivement sur son premier calcul géométrique), puis postérieurement répétées dans la correspondance : les critiques que Descartes

[1] « J'observe toujours, en cherchant une question de géométrie, que les lignes, dont je me sers pour la trouver, soient parallèles, ou s'entrecoupent à angles droits, le plus qu'il est possible ; et je ne considère point d'autres théorèmes, sinon que les côtés des triangles semblables ont semblable proportion entr'eux, et que, dans les triangles rectangles, le carré de la base est égal aux deux carrés des côtés » (À Élisabeth, 17 Novembre 1643, AT IV, 38).

[2] « Que s'il est question de considérer un pentagone, il est bien vrai que je puis concevoir sa figure, aussi bien que celle d'un chiliogone, sans le secours de l'imagination ; *mais je la puis aussi imaginer* en appliquant l'attention de mon esprit à chacun de ses cinq côtés, et tout ensemble à l'aire, ou à l'espace qu'ils renferment » (AT IXa, 58).

[3] AT III, 691.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

adresse régulièrement à l'imagination n'ont nullement pour fin de promouvoir une nouvelle mathématique « intellectuelle » (pour Descartes, les mathématiques *sont* une discipline intellectuelle, indépendamment de toute formalisation) ; elles ont pour but de prôner un usage *régulé* de l'imagination, ce qui suppose de s'en tenir à des cas où imagination et intellect évoluent dans un strict parallélisme. L'utilisation du symbolisme est présentée non pas comme une manière d'abroger l'usage de l'imagination, mais d'en prolonger le pouvoir par l'intermédiaire d'autres formes de représentation mieux adaptées au travail de mémorisation. Or ces représentations ne sont elles-mêmes, comme y insistera Leibniz, que d'autres manières d'imaginer (et non pas de procéder par « purs concepts », une pratique dont on aurait d'ailleurs du mal à trouver un seul exemple chez le Descartes mathématicien)[1].

Si les deux auteurs s'accordent ici, ce n'est donc pas sur le fait que les mathématiques devraient être *débarrassées* de l'usage de l'imagination, même s'ils insistent régulièrement sur le fait qu'il faut s'en méfier et ne pas trop la surcharger, mais sur le fait que l'imagination doit toujours rester sous le contrôle de la connaissance « claire et distincte ». C'est également en ce point que leurs chemins vont se séparer. Pour Descartes, en effet, ce contrôle sera assuré si l'on prend garde de ne s'appuyer que sur des intuitions simples, à la fois du côté des objets et des relations fondamentales. Dans le cas des mathématiques, comme il s'en explique dans la seconde partie du *Discours*, prolongeant le programme des *Regulae*, il s'agit de se donner comme objets de départ des segments et un certain nombre d'opérations simples, que l'on peut représenter par des schémas géométriques élémentaires. C'est exactement ce qu'il présente aux premières pages de la *Géométrie*[2]. Ceci permet de *caractériser* en retour les objets mathématiques légitimes comme ceux qui sont accessibles par un enchaînement réglé de telles opérations — ce qui correspond géométriquement à la construction des courbes « selon un mouvement continu » (comme ceux que produisent les fameux « compas cartésiens »[3]). L'écriture symbolique vient simplement à ses yeux enregistrer

[1] Je renvoie ici au travail de H. Bos (2001) qui a fortement insisté sur les aspects constructifs et diagrammatiques dans la pratique mathématique de Descartes. Voyez également Jullien (1996), en particulier la section « L'imagination et la géométrie », p. 12-15.

[2] AT VI, 369-372.

[3] Objets qu'il s'agit d'ailleurs d'*imaginer* : « Considérant la géométrie comme une science qui enseigne généralement à connaître les mesures de tous les corps; on n'en doit pas plutôt exclure les lignes les plus composées que les plus simples, *pourvu qu'on les puisse imaginer être décrites par un mouvement continu, ou par plusieurs*

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

ces relations fondamentales pour éviter de surcharger l'imagination de premier niveau et permettre de maintenir, dans le déroulement de l'analyse mathématique, un substrat intuitif constant (sa légitimité étant établie d'avoir été instituée par la simple inscription de relations fondamentales elles-mêmes intuitives). Or Leibniz, comme nombre de ses contemporains, rechigne à une telle limitation dans la construction des objets qui revient, de fait, à rejeter des mathématiques tout un pan des techniques infinitaires. Dès que nous faisons intervenir l'infini, remarque-t-il, le critère proposé par Descartes s'avère précaire : ainsi puis-je avoir une connaissance « claire et distincte » de ce qu'est une « unité », de ce qu'est une « addition » d'unités, mais l'addition de *toutes* les unités n'en sera pas moins un concept contradictoire, « ce dont il y a démonstration »[1].

On ne peut objecter ici qu'il suffit donc de ne pas se risquer sur ces terres dangereuses où règne l'infini mathématique et où notre imagination, comme nos concepts, nous font précisément défaut. Car comme le rappelle Leibniz à Élisabeth, outre que ces nouvelles « analyses » sont particulièrement fécondes pour certains problèmes que Descartes eut lui-même à affronter, notamment suite aux questions de Florimond De Beaune, il dut également s'y aventurer pour délimiter le régime du possible et de l'impossible en mathématiques. C'est typiquement le cas de la quadrature du cercle, dont Descartes affirma à plusieurs reprises qu'elle était hors de portée des techniques algébriques. Ce faisant, il donnait droit de cité à des « idées », qui ne satisfaisaient pas ses propres critères. Car comment pourrait-on avoir une idée « claire et distincte » de la quadrature du cercle s'il s'agit précisément de faire valoir qu'elle n'est pas accessible à de telles idées ? D'où le dilemme dans lequel Leibniz l'enferma : ou bien, nous n'avons pas d'idée d'un tel objet et il est donc insensé de dire qu'elle permet de délimiter ce qui est accessible ou non en géométrie (nous ne pouvons rien en savoir), ou bien nous en avons une idée claire et distincte et c'est donc qu'on peut posséder une telle connaissance d'objets qu'on déclare pourtant… contradictoires. Cette dernière connaissance, on le sait, est celle que Leibniz proposa justement d'appeler « symbolique » ou « aveugle » et dont il fit reproche à

qui s'entresuivent et dont les derniers soient entièrement réglés par ceux qui les précédent: car, par ce moyen, on peut toujours avoir une connaissance exacte de leur mesure » (AT VI, 389-390). Sur les « compas cartésiens », voyez Serfati (1993).

[1] Pour une analyse de cet exemple, mis en avant dans l'*Accessio ad arithmeticam infinitorum*, je me permets de renvoyer à Rabouin (2006) et (2015a).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Descartes de ne pas avoir vu qu'elle grevait du même coup sa démonstration de l'existence divine[1].

Il s'agit là d'une objection très forte, car elle se transfère immédiatement à toutes les notions « impossibles », voire simplement dont la possibilité demande à être attestée. Or leur usage est très courant en mathématiques, notamment, j'y reviendrai, dès qu'est mobilisé un certain type de raisonnement par l'absurde. Ceci est un nouvel élément à verser à notre dossier dans la mesure où l'imagination intervient ici sous une autre forme familière : celle de situations « imaginaires », « fictives »[2]. Mais avant de revenir sur la prise que nous donne cette entrée dans la question du rôle de l'imagination en mathématiques, il peut être utile de rappeler que, sous cette forme générale, elle n'a rien de particulièrement lié à l'infini. Il est tout à fait possible, par des moyens finis, de produire des objets impossibles. Leibniz le voit très bien qui mentionne également l'exemple du fameux « décaèdre régulier » (polyèdre convexe à dix faces régulières)[3]. Certes, on peut encore rétorquer qu'un tel objet ne sera jamais construit et que nous ne le rencontrerons donc jamais si nous nous en tenons à une vue constructive. Mais tout le problème est que nous ne procédons pas ainsi en mathématiques, où il ne s'agit pas toujours de déduire des vérités à partir d'axiomes, mais aussi de trouver des solutions dont la construction ne va pas toujours de soi. C'est bien là le ressort le plus fort de l'objection leibnizienne en tant qu'elle attaque la méthodologie de Descartes non pas seulement sur ses frontières, mais sur son terrain même : à partir du moment où l'on valorise, comme n'a cessé de le faire Descartes, la méthode « analytique », on se place dans un cadre où l'on fait « comme si » la solution du problème était donnée et il est donc possible que cette solution s'avère, pour différentes raisons, impossible[4]. Le rôle de

[1] Voyez notamment les *Meditationes de cognitione, veritate, et ideis*, *Acta Eruditorum*, Novembre 1684, 537-542 (A VI 4 585-592).

[2] Il est d'ailleurs remarquable que ce sens soit mentionné par Descartes au moment d'envisager des solutions aux équations qui ne soient pas « réelles » : « Au reste, tant les vraies racines que les fausses ne sont pas toujours réelles, mais quelquefois seulement imaginaires : *c'est-à-dire qu'on peut bien toujours en imaginer* autant que j'ai dit en chaque équation, *mais qu'il n'y a quelquefois aucune quantité qui corresponde à celles qu'on imagine* » (AT VI, 453-454).

[3] Voyez *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* (III, 3, § 15 ; GP V, 272).

[4] Situation qui arrive d'ailleurs à Descartes à l'occasion, voyez, outre la note 27 ci-dessus, le passage suivant de la solution du problème de Pappus « en trois ou quatre lignes » : « Et si, en toutes ces 4 positions, la valeur d'*y* se trouvait nulle, la question serait impossible au cas proposé. Mais supposons-la ici être possible… » (AT VI, 399).

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

l'imagination prend ici son sens le plus fort en tant qu'il donne aux représentations une autonomie que le concept ne peut surmonter qu'à les dissoudre, au terme de l'analyse, dans la contradiction. Il faut, en effet, pour commencer la preuve, que la représentation soit acceptable alors même que nous admettrons, à la fin de la preuve, qu'elle ne correspond à aucun concept ou objet. L'imagination n'est donc pas transparente au concept (ou, plus exactement, cette transparence se conquiert sur fond d'aveuglement et d'opacité). Elle n'est pas donc non plus totalement réductible au pur niveau conceptuel[1].

Ce n'est pas le lieu de détailler tous les attendus d'une telle position. Le seul point que j'aimerais mettre en avant ici est le suivant : Leibniz poursuit le geste cartésien en étendant plus clairement le domaine de l'imagination au symbolique, mais contrairement à Descartes il ne pense pas que cette extension aille avec moins d'opacité ou d' « aveuglement ». Elle est exactement du même type. La caractérisation des mathématiques comme « logique de l'imagination » lui permet précisément de donner toute son ampleur à cet art de découverte (*ars inveniendi*) que nous déployons dans les mathématiques en travaillant avec des représentations imaginaires et que l'émergence des méthodes symboliques a rendu plus apparent encore. Elle nous offre du même coup une méthodologie pour aborder cette logique : il suffit de porter une attention particulière à ces lieux des mathématiques où la possibilité des objets doit être attestée.

2. Raisonnement diagrammatique, représentation aveugle et imagination

Comme j'ai déjà eu l'occasion de le développer dans d'autres études, le lien des mathématiques à l'imagination, qu'on discerne chez Descartes et Leibniz, relève d'une tradition ancienne. On trouve, en effet, chez le néoplatonicien Proclus bien des traits communs à nos deux auteurs[2]. Mais le plus remarquable est certainement le fait que cette perspectivelargement occultée depuis la fin du XIX^{e} siècle revienne sur le devant de la scène aujourd'hui en même temps que l'intérêt de la philosophie des mathématiques se déporte des fondements à la pratique. C'est, en effet, un trait frappant de la récente philosophie « de la pratique mathématique » qu'elle s'intéresse beaucoup au rôle de la visualisation et accompagne l'intérêt des logiciens pour les rai-

[1] Sur l'opacité de l'imagination, je me permets de renvoyer à Rabouin (2015b).
[2] Rabouin (2009) et, pour une synthèse, Rabouin (à paraître).

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

sonnements dits « diagrammatiques »[1]. Si les références à Descartes et Leibniz n'y sont pas particulièrement dominantes, on ne peut s'empêcher de remarquer que figurent en place éminente parmi les chercheurs de ce domaine bon nombre de spécialistes de ces auteurs[2].

Pour le cas qui nous concerne, l'exemple le plus parlant est certainement donné par les études sur la géométrie grecque ancienne, accomplies par Ken Manders et Reviel Netz[3]. L'un et l'autre ont, en effet, insisté sur le fait qu'est tout simplement fausse la conception courante selon laquelle les représentations diagrammatiques sont inessentielles à la géométrie ancienne et se limitent à quelques cas bien connus où les Anciens auraient été incapables d'expliciter certaines propriétés du continu géométrique dont ils avaient besoin pour leur démonstration. Ils ont mis en lumière un certain nombre de traits cognitifs portés par les diagrammes et qui ont la particularité d'être remarquablement stables, si bien qu'il est possible de détailler un régime d'inférences qu'ils permettent d'accomplir. Manders a proposé d'appeler certaines de ces inférences portées par les diagrammes en géométrie plane euclidienne « co-exactes » et de les considérer comme évoluant en parallèle avec un régime d'attribution « exacte » portée par le texte. Cette découverte a permis à un de ses élèves, John Mumma, d'élaborer un authentique système logique où l'on utilise ces deux régimes inférentiels en parallèle, donnant ainsi à l'idée d'une « logique de l'imagination » un contenu autrement plus puissant que celui d'une simple métaphore[4]. Ces études ont ainsi montré non seulement qu'il n'est pas possible de se passer de l'ima-

[1] Voyez notamment Mancosu, Jørgensen and Pedersen (2005), ainsi que Mancosu (2008), dans lequel les quatre premiers articles concernent la visualisation (ainsi que le chapitre XIV).

[2] P. Mancosu, E. Grosholz, H. Breger, K. Manders, M. Panza, A. Arana. On doit d'ailleurs au premier de ces auteurs un article de synthèse où il avait insisté dès 1999 sur la manière dont la pensée de l'âge classique pouvait renouveler les thèmes de la philosophie des mathématiques, cf. Mancosu (1999).

[3] Manders (2008) et Netz (1999).

[4] Mumma (2006). Voyez également Mumma, Avigad and Dean (2009) et Mumma (2010). Miller a proposé une formalisation différente dans sa thèse (Miller (2001), qui a donné lieu au livre Miller (2007)). Elle repose cependant sur le même principe d'un couplage entre régimes d'inférence. Miller (2012) critique le système de Mumma, mais cette critique ne semble pas atteindre le système exposé dans Mumma, Avigad et Dean (2009) et il est trop tôt pour savoir si le système de Mumma peut être corrigé pour échapper aux contradictions. Ces formalisations ne sont ici mentionnées que pour indiquer la fécondité actuelle de l'idée d'une « logique de l'imagination » au sens où nous l'entendons dans cet article.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

gination diagrammatique dans la géométrie ancienne, mais surtout que cet usage n'a rien de non « rigoureux » et qu'il est parfaitement possible d'en expliciter la « logique » immanente.

Un point particulièrement intéressant par rapport à la méthodologie que j'ai esquissée dans la première partie est le rôle que tiennent dans ces reconstructions les figures impossibles. Comme le fait remarquer Manders, les démonstrations par l'absurde nous confrontent à une situation très répandue dans les mathématiques grecques anciennes, où l'on voit que les diagrammes ne peuvent pas fonctionner selon une relation purement sémantique (de type » illustratif »). Cela permet à la fois de court-circuiter nombre de débats traditionnels sur la nature des « objets » mathématiques que ces représentations seraient censées « illustrer », mais aussi de revenir au vrai rôle des représentations mathématiques en tant que *porteuses d'inférences* :

> Nombre de difficultés anciennes sur la nature des objets géométriques et la connaissance que nous en avons proviennent de ce qu'on tient pour acquis le fait suivant : le texte géométrique serait vrai, au sens le plus ordinaire du terme, à propos du diagramme ou d'une contrepartie idéale du diagramme. Or, sans même toucher à ses difficultés, on voit qu'une authentique relation sémantique entre le diagramme géométrique et le texte est incompatible avec la réussite de l'usage des diagrammes dans les preuves par l'absurde : les contextes de *reductio ad absurdum* servent précisément à assembler un corps d'affirmations qui, de manière évidente, ne peuvent pas être vraies simultanément ; il en résulte qu'aucune situation géométrique ne pourra sérieusement illustrer le fait qu'elles le soient[1].

Reviel Netz insiste également sur cette situation où le diagramme mathématique apparaît à la fois comme l'objet propre du géomètre et, dans le même temps, comme ne pouvant pas servir de représentation à un objet authentique[2]. De manière très intéressante pour nous, il développe alors une théorie de la *fiction* (« make-believe ») particulièrement adaptée aux situations où l'on procède par analyse. Sans surprise, un des noms qu'il donne à cette faculté est imagination[3].

Ce n'est pas le lieu d'entrer dans le détail de ces études, auxquelles je me contenterai de renvoyer pour plus de précision. Seul m'importera, pour le moment, le fait qu'elles donnent à l'idée d'une « logique de l'imagination » une actualité frappante. Mais il y a plus, car comme le fait remarquer Man-

[1] Manders (2008), p. 84.
[2] Netz (1999), p. 55.
[3] Voyez Netz (2009).

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

ders, l'argument lui-même n'a rien à voir avec les diagrammes géométriques, ni avec une pratique ancienne. Il concerne, en fait, *n'importe quelle représentation mathématique* que l'on manierait en court-circuitant sa charge sémantique — ce qui est très exactement ce que Leibniz appelle connaissance « symbolique » ou « aveugle ». L'intérêt est alors de nous suggérer que le couplage entre raisonnement et imagination n'a rien de propre à une pratique ancienne, dont on se serait débarrassée avec le développement de mathématiques « rigoureuses ». Si les mathématiques ont évolué vers plus de rigueur à la fin du XIX^e^ siècle, ce n'est pas tant en se débarrassant de l'intuition sensible (aucune mathématique n'en est jamais totalement indépendante) que par l'effort qu'elles ont fait de rendre le plus explicite possible (dans le texte) un certain nombre d'inférences autrefois portées par d'autres ressources expressives (dont les diagrammes, mais pas seulement : pensons qu'un des hauts faits du processus de « rigorisation » fut l'explicitation des fondements du calcul différentiel). Mais cela n'a rien à voir, une fois encore, avec le fait de se *débarrasser* de l'imagination et seule une curieuse conception des écritures symboliques comme « transparentes » aux concepts a pu donner prise à une telle interprétation. Pour le faire entrevoir, suivons la piste évoquée précédemment et prenons un exemple très simple d'analyse géométrique, telle qu'on peut le proposer *aujourd'hui* aux élèves des écoles[1] :

Voici une **situation**:

«Dans un triangle ABC isocèle en A on considère les bissectrices des angles à la base qui se coupent à angle droit en O.»

Voici un **dessin**:

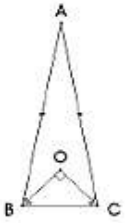

On veut déterminer la nature du triangle BOC.

Choisissez la ou les bonnes réponses en cochant dans la ou les cases appropriées:

_ Avec ce qui est donné dans la situation il est impossible de construire un tel triangle.
_ Triangle isocèle.
_ Triangle équilatéral.
_ Triangle rectangle.
_ Aucune des réponses précédentes.

On veut que vous expliquiez votre ou vos réponses.

[1] Je tire cet exemple de Richard (2004), p. 123.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Dans cet exercice, on veut à la fois vérifier que les élèves ont bien compris certaines propriétés fondamentales du triangle en géométrie euclidienne, comme le fait d'avoir la somme de ses angles égale à deux droits ou le fait pour un triangle isocèle d'avoir ses angles à la base égaux. Mais on veut également apprendre aux élèves à se méfier des constructions géométriques puisqu'il est tentant de répondre trop vite, espérant grappiller quelques points, que le triangle BOC est évidemment rectangle puisqu'il a été construit comme tel. Une analyse de la situation indique qu'un tel triangle est en fait impossible. Par construction, le triangle intérieur est isocèle, ses angles à la base étant égaux (puisqu'ils sont la moitié d'angles égaux), et il est également supposé rectangle. Ses angles à la base doivent donc être de 45 degrés si l'on veut que la somme totale des angles soit de 180 degrés. Mais dès lors, ils ne peuvent être la moitié des angles de BOC qui seraient, si c'était le cas, droits ! Comme le dit Netz de manière savoureuse : minuit sonne à la fin de l'analyse et le carrosse se transforme en citrouille[1].

Le point qui me semble le plus important dans cet exemple, outre qu'il nous familiarise sur un cas très simple avec ce que peut être la « logique de l'imagination » comme *ars inveniendi* (nous venons, au passage, de découvrir un théorème sur les conditions d'inscription d'un triangle isocèle sur la base d'un autre triangle isocèle), est qu'il est formulé dans le cadre de la géométrie euclidienne telle *qu'on la connaît aujourd'hui* — c'est-à-dire dans une formulation où il est possible de caractériser l'ensemble de ses principes fondamentaux à l'aide d'axiomes et sans aucun recours à des dessins. On peut faire toute la démonstration qui précède en ne traçant aucune figure et en imaginant simplement la situation (que cette imagination soit visuelle ou non étant laissé indifférent). Il ne s'agit pas là d'une pratique ancienne, mais de la manière la plus ordinaire de faire de la géométrie élémentaire, aujourd'hui comme hier.

Comme nous l'a indiqué l'exemple de Manders, ce type de situation est très commun puisqu'il va se retrouver dans nombre de démonstrations par l'absurde (où il s'agit de s'imaginer une situation dont on va ensuite montrer qu'elle est impossible). Si l'on n'est pas convaincu que l'exemple précédent soit parfaitement « rigoureux » (il existe, en effet, des acceptions très variées de la « rigueur » mathématique et peut-être certains rechigneront-ils à accepter que ce que l'on enseigne au lycée soit des mathématiques « rigoureuses »), on pourra aller regarder dans le maître ès rigorisation de la géométrie que fut le mathématicien David Hilbert. Si nous ouvrons l'ouvrage

[1] Netz (1999), p. 55.

où il a proposé de donner une version purement axiomatique de la géométrie euclidienne, les *Grundlagen der Geometrie* de 1899, nous constaterons alors que la toute première démonstration du tout premier théorème sur la congruence des triangles qu'il donne se fait… par l'absurde. Ayant défini la congruence de deux triangles par le fait d'avoir leurs côtés et leurs angles congruents, Hilbert entend démontrer qu'il suffit en fait d'avoir deux côtés et l'angle qu'ils comprennent congruents. La preuve se ramène à la démonstration de congruence des troisièmes côtés respectifs de chaque triangle. Pour cela, Hilbert suppose qu'ils ne sont pas congruents. Il « construit » alors sur le troisième côté un point D', distinct de C' par hypothèse, et vérifiant la congruence (les guillemets s'imposent du fait que cette « construction » va s'avérer impossible). Il vérifie alors sans mal que l'on se retrouve avec deux angles B'A'C' et B'A'D' qui doivent, par hypothèse, être à la fois congruents et distincts, ce qui est impossible en vertu de son axiome III, 4 qui stipule qu'un angle déterminé ne peut être tracé sur une droite en un point que d'une seule façon[1] :

Satz 10 (Erster Kongruenzsatz für Dreiecke). Wenn zwei Dreiecke ABC und $A'B'C'$ die Kongruenzen

$$AB \equiv A'B', \quad AC \equiv A'C', \quad \sphericalangle A \equiv \sphericalangle A'$$

gelten, so sind die beiden Dreiecke einander kongruent.

Beweis. Nach Axiom III 6 sind die Kongruenzen

$$\sphericalangle B \equiv \sphericalangle B' \quad \text{und} \quad \sphericalangle C \equiv \sphericalangle C'$$

erfüllt und es bedarf somit nur des Nachweises, daß die Seiten BC und $B'C'$ einander kongruent sind. Nehmen wir nun im Gegenteil an, es wäre etwa BC nicht kongruent $B'C'$, und bestimmen auf $B'C'$ den

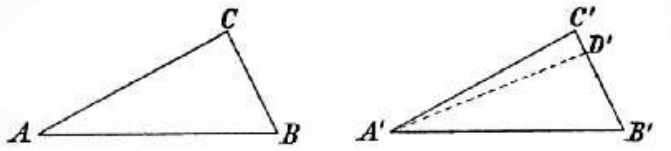

Punkt D', so daß $BC \equiv B'D'$ wird, so stimmen die beiden Dreiecke ABC und $A'B'D'$ in zwei Seiten und dem von ihnen eingeschlossenen Winkel überein; nach Axiom III 6 sind mithin insbesondere die beiden Winkel $\sphericalangle BAC$ und $\sphericalangle B'A'D'$ einander kongruent. Nach Axiom III 5 müßten mithin auch die beiden Winkel $\sphericalangle B'A'C'$ und $\sphericalangle B'A'D'$ einander kongruent ausfallen; dies ist nicht möglich, da nach Axiom III 4 ein jeder Winkel an einen gegebenen Halbstrahl nach einer gegebenen Seite in einer Ebene nur auf eine Weise abgetragen werden kann. Damit ist der Beweis für Satz 10 vollständig erbracht.

[1] Hilbert (1899/1903), p. 10-11.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Comme l'avait fait remarquer Manders dans le passage que nous avons cité, cette situation où l'on exhibe une représentation dont on montre ensuite qu'elle n'est pas possible, n'a rien à voir avec l'usage des diagrammes géométriques *per se*. Elle s'étend immédiatement à n'importe quelle représentation symbolique dans laquelle on utiliserait un raisonnement par l'absurde ou, plus généralement, où l'on ferait une analyse dont le résultat dépendrait de certaines conditions de possibilité. En voici, à nouveau, un exemple très simple, que je tire volontairement de l'algèbre dite « abstraite ». Pour la commodité du lecteur, je le décrirai en langage naturel. On appelle *anneau* une structure algébrique formée par un ensemble muni de deux opérations qui se comportent comme l'addition et la multiplication ordinaires[1]. On dit qu'il est *intègre* s'il ne contient pas de *diviseurs de zéro* (les diviseurs de zéro sont des éléments a, b, non nuls tels que $a*b = 0$, en notant la multiplication de l'anneau par *). On dit, par ailleurs, qu'un *anneau* est un *corps* si tous ses éléments y ont un inverse pour la multiplication (c'est le cas des nombres rationnels, par exemple, mais pas des entiers relatifs). En d'autres termes, pour tout élément a d'un *corps*, il existe un élément, généralement noté a^{-1}, tel que $a*a^{-1}=1$. On voudrait alors montrer qu'un *corps* est toujours un *anneau intègre*.

L'argument tient en deux lignes. Il suffit, en effet, de supposer qu'il existe deux éléments non nuls vérifiant $a*b=0$. En multipliant cette formule à gauche par a^{-1}, on obtient que :

$$a^{-1}*a*b= (a^{-1}*a)*b=1*b=b$$

Mais comme on a également, par hypothèse, $a*b=0$, on a :

$$a^{-1}*a*b= a^{-1}*(a*b)= a^{-1}*0=0$$

Les deux expressions étant égales, on a donc que b, qu'on avait supposé non nul, est nécessairement égal à 0. Contradiction[2].

On peut très facilement écrire les axiomes caractérisant un *anneau* et un *corps* sous une forme purement symbolique à l'aide d'un langage logique bien choisi, comme celui de la logique du premier ordre. De même peut-on

[1] On les supposera ici l'une et l'autre commutatives.

[2] On a simplement utilisé, outre l'existence d'un inverse, l'associativité de la multiplication qui est inscrite dans les axiomes d'un anneau, c'est-à-dire qu'on a : $(a*b)*c = a*(b*c)$ et qu'on peut donc écrire sans préciser $a*b*c$.

aisément écrire la démonstration qui précède sous la forme d'une simple liste de formules dans laquelle, ayant posé b≠0 en hypothèse, on parvient au fait que *b*=0. La preuve qui précède se déroulera alors en une liste de formules, dont certaines seront les prémisses du raisonnement, d'autres des hypothèses et les suivantes des transformations opérées en utilisant les axiomes et les règles ordinaires de la logique formelle (*modus ponens*, substitution, etc.). On peut également se passer de démonstration par l'absurde et procéder de manière analytique en se demandant s'il peut y avoir dans un *corps* des éléments *a*, *b*, tels que $a*b = 0$. Par le même raisonnement, on aboutira à la condition qu'il faut alors que l'un des deux soit nul (ce qui est une autre caractérisation de l'intégrité : s'il y a des diviseurs de zéro, *alors* l'un d'entre eux est nécessairement déjà nul). Le point crucial est que dans tous ces cas, les écritures fonctionnent, toutes choses égales par ailleurs, comme les dessins : ce que nous écrivons au départ peut se révéler impossible (b≠0) ou dépendre de conditions de possibilité cachées ($a*b = 0$). Nous avons néanmoins *imaginé* ces situations, au double sens où nous en avons fait la fiction et où nous les avons représentées par une certaine image visuelle : ici, une suite de symboles sur la page. Ce sont des écritures « aveugles », dont on a ensuite montré qu'elles pouvaient parfois ne correspondre à aucun concept (lorsqu'elles enfermaient, sous les hypothèses considérées, une impossibilité).

Un point important à noter dans tout ceci est que les écritures enferment ni plus ni moins de substrat *intuitif* que les figures géométriques. Nous avons certes utilisé un certain nombre de propriétés qui peuvent être explicitées par des axiomes, mais pas seulement : par exemple, nous avons pu repérer la différence entre la répétition d'une lettre qui vaut pour identité (la répétition de la lettre *a*) et la répétition d'une lettre qui vaut pour différence (*a* suivi du symbole $^{-1}$). Ainsi nous savons détecter que la suite de symboles $a*$ est différente de la suite de symboles a^{-1}, en ce sens que dans un premier cas le symbole *a* n'est pas affecté par le symbole qui le suit, alors qu'il l'est dans le second. De même savons-nous faire la différence entre la gauche et la droite des symboles et cette intuition nous permet de voir qu'il y a une démonstration « symétrique » en multipliant à droite par b^{-1}. Bref, nous nous sommes plusieurs fois appuyé sur ces aspects qu'un autre mathématicien particulièrement « rigoureux », Nicolas Bourbaki, rêvait de pouvoir reléguer à de simples problèmes « psychologiques ou métaphysiques » :

> Nous n'entrerons pas dans la discussion des problèmes psychologiques ou métaphysiques que soulève la validité de l'usage du langage courant en de telles circonstances (par exemple la possibilité de reconnaître qu'une lettre de

> l'alphabet est « la même » à deux endroits différents d'une page, etc.). Il n'est guère non plus possible d'entreprendre une telle description sans faire usage de la numération ; bien que de bons esprits aient pu sembler embarrassés de ce fait, jusqu'à y voir une pétition de principes, il est clair qu'en l'occurrence les chiffres ne sont utilisés que comme repères (que l'on pourrait d'ailleurs remplacer par d'autres signes tels que les couleurs ou les lettres), et qu'on ne fait aucun raisonnement mathématique lorsqu'on dénombre les signes qui figurent dans une formule explicitée. *Nous ne discuterons pas de la possibilité d'enseigner les principes du langage formalisé à des êtres dont le développement intellectuel n'irait pas jusqu'à savoir lire, écrire et compter*[1].

Les présupposés intuitifs sur lesquels s'appuient ici l'utilisation des langages dits « formalisés » sont clairs : il faut savoir « lire, écrire et compter » — rien de moins ! À vrai dire, nous pouvons aujourd'hui mesurer plus clairement ce substrat intuitif du fait que nous possédons des machines capables de « lire, écrire et compter » sous certaines conditions. Comme le faisait remarquer le grand géomètre Bill Thurston :

> Quand on considère combien est difficile l'écriture d'un programme d'ordinateur simplement approchant les exigences intellectuelles d'un bon papier de mathématiques, et combien plus grands le temps et l'effort qu'il faut y mettre pour le rendre « presque » formellement correct, il est ridicule de prétendre que les mathématiques telles que nous les pratiquons ne sont pas très éloignées de la correction formelle. Les mathématiques telles que nous les pratiquons sont bien plus formellement complètes et précises que les autres sciences, mais elles sont bien moins formellement complètes et précises dans leur contenu que les programmes d'ordinateurs[2].

Le mathématicien Thomas C. Hales, auteur d'une preuve formelle du théorème de Jordan (que nous recroiserons par la suite) raconte d'ailleurs à ce propos l'anecdote suivante : un auteur, intrigué par la déclaration bourbakiste selon laquelle il faudrait des dizaines de milliers de symboles pour produire formellement le nombre '1', voulut montrer qu'ils avaient grandement surestimé le « coût » d'une telle dérivation formelle et entreprit d'en faire un exact dénombrement ; il s'aperçut alors que l'erreur était inverse de ce qu'il croyait et qu'il faudrait plus de quatre billions (quatre mille milliards) de symboles ! La démonstration que Hales élabora représente, quant à elle, 44 000 étapes de preuves et près de 60 000 lignes de code[3]. On voit que la

[1] Bourbaki (1956), E.1.9-10. C'est moi qui souligne.
[2] Thurston (1994), p. 9-10.
[3] Hales (2007).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

déclaration de Thurston, qui s'était lui-même grandement intéressé aux preuves formelles, est loin d'être exagérée — et qu'à l'inverse, l'espoir bourbakiste, selon lequel on pourrait appeler mathématique formelle une mathématique dont le « flair » du mathématicien lui ferait sentir qu'elle n'est pas très « éloignée » d'une traduction formelle complète, est loin d'aller de soi.

Pour compléter et étendre notre répertoire d'exemples, je partirai pour finir d'un exemple bien connu de démonstration par l'absurde, qui aura le double mérite de nous faire voyager à travers plusieurs théories (topologie générale, géométrie analytique, topologie algébrique, théorie des catégories) et de nous conduire comme par la main vers des pratiques plus contemporaines. Ici aussi, la situation est relativement élémentaire, même si le résultat est loin d'être évident à première vue : il s'agit de montrer qu'il ne peut pas y avoir d'application continue du disque dans lui-même qui n'ait pas de point fixe[1]. Autrement dit, si nous posons une feuille de papier tendue sur un disque et que nous la chiffonnons à l'envi avant de l'aplatir à nouveau, il y a aura toujours un point qui sera resté à l'endroit où il était au-dessus du disque plan initial.

On procède par l'absurde en supposant que ce n'est pas le cas. Comme il n'y a pas de point fixe, tous les points du disque vont donc être envoyés par une application continue qu'on appellera f, sur un point distinct qu'on notera $f(x)$. L'idée est alors de regarder la droite déterminée par x et $f(x)$: elle coupe le disque en un point $r(x)$ dont on peut déterminer les coordonnées par une formule analytique (cf. ci-dessous pour ceux que cette formule intéresserait). Comme il s'agit d'une fonction polynomiale, elle détermine du même coup une application continue permettant d'envoyer continûment n'importe quel point de l'intérieur du disque sur son image sur le bord $r(x)$ (les points du bord restant sur le bord) : c'est ce qu'on appelle une rétraction continue du disque sur son bord. Or il n'existe pas de telle application (c'est le résultat a auquel fait référence la preuve ci-dessous et sur lequel je vais revenir par la suite)[2].

[1] Ce théorème est dû au mathématicien L.E.J. Brouwer.
[2] Source Queffélec (2012), p.140.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

b) Supposons f sans point fixe et définissons $r : B \to \Gamma$ ainsi (*cf.* figure 4.6)

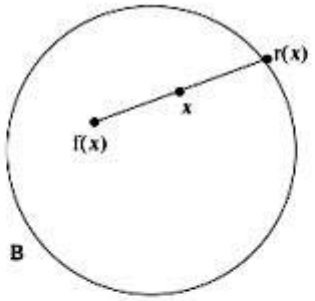

Figure 4.6

$r(x)$ est le point où la demi-droite d'origine $f(x)$ et de vecteur directeur $x - f(x)$ perce Γ. Analytiquement, $r(x) = f(x) + t(x - f(x))$ avec $t \geqslant 0$ et $|r(x)| = 1$; élevant au carré, on obtient l'équation du second degré

$$|x - f(x)|^2 t^2 + 2(f(x)/(x - f(x))) t + |f(x)|^2 - 1 = 0 .$$

Le discriminant réduit est

$$\Delta'(x) = |(f(x)/(x - f(x)))|^2 + |x - f(x)|^2 (1 - |f(x)|^2) \geqslant 0 ,$$

et le produit des racines est négatif ; il y a donc une racine positive $t(x) = \frac{-(f(x)|(x-f(x))) + \sqrt{\Delta'(x)}}{|x-f(x)|^2}$ et on a $r(x) = f(x) + t(x)(x - f(x))$; on voit que r est une application continue de B dans Γ, par définition égale à l'identité sur Γ ; r est donc une rétraction de B sur ∂B, ce qui est impossible d'après a), et prouve b) par l'absurde. ❑

Une des beautés de cette construction, quand on s'intéresse au travail de l'imagination, est qu'elle nous fait voyager d'une impossibilité à une autre tout en mobilisant plusieurs registres de ressources expressives (des dessins, des formules analytiques, de l'algèbre). On pourrait d'ailleurs poursuivre le jeu plus avant puisque le théorème du point fixe peut entrer comme ingrédient dans nombre de démonstrations d'autres théorèmes, comme celui de Jordan (qui stipule que si nous traçons un lacet simple dans le plan, il le découpe en deux régions connexes distinctes, dont l'une seulement est bornée, avec pour frontière le lacet tracé). Symétriquement, on pourra donc montrer de nouvelles impossibilités, comme le fait que le tore ne vérifie pas le théorème de Jordan, en montrant que sa cellule principale ne vérifie pas le théorème de Brouwer qui lui-même impliquerait, etc. etc.

Regardons maintenant comment on établit qu'il n'existe pas de rétraction du disque (souvent noté B^2, pour la boule unité en dimension 2) sur le cercle (souvent noté S^1, pour la sphère unité en dimension 1). Cette

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

transformation peut être définie, comme toute rétraction, par le fait qu'on peut d'abord injecter le cercle dans le disque (en le déformant continûment si nécessaire pour qu'il coïncide avec son bord), puis ensuite rétracter le disque sur ce même bord de sorte que la composition de ces deux applications soit simplement l'identité du cercle avec lui-même (noté Id_S[1]). C'est ce qu'indique le premier schéma ci-dessous (qu'on appelle un « triangle commutatif » parce que les flèches s'y composent de sorte que r o $i = Id$)[1]. On peut faire la théorie générale de ces flèches entre objets entre lesquelles on ne stipule aucune autre contrainte que la possibilité de composition et l'existence d'application *Id* sur les objets. Ceci constitue une sorte d'algèbre de niveau supérieur où les structures sur lesquelles on travaille sont elles-mêmes constituées d'applications de niveau inférieur. Prise sous sa forme abstraite (c'est-à-dire indépendamment du fait qu'il existe ou non des structures « concrètes » de niveau inférieur correspondantes), elle relève de la « théorie des catégories ». Un des instruments fondamentaux de cette théorie est la possibilité de transporter les compositions et les identités d'une structure à une autre. Ces « applications » de niveau supérieur sont ce qu'on appelle des « foncteurs » et l'on peut alors définir également des structures de niveaux encore supérieurs (et ainsi de suite, à l'infini). Dans le cas qui nous intéresse, il existe un foncteur qui envoie le monde des applications continues sur celui des groupes fondamentaux (notés π_1) — un instrument algébrique qui, intuitivement, mesure le nombre de « trous » dans les objets en regardant les rétractions des lacets qu'on peut y tracer. Or on voit tout de suite qu'un disque n'a pas de trou (on dit qu'il est « simplement connexe ») et ceci se manifeste par le fait que son groupe fondamental est trivial (il est réduit à l'élément neutre : tous les lacets se rétracteront en un point sans jamais rencontrer de trou). En revanche, le cercle a un « trou » central, par construction, et les lacets équivalents correspondront alors à des nombres de tours qu'on peut faire autour de ce trou (le groupe considéré est donc isomorphe à l'ensemble des entiers relatifs $\mathbb{Z}$). Or il ne peut y avoir d'injection du groupe trivial (réduit à l'élément neutre) dans $\mathbb{Z}$[2]. C'est ce que résume le petit schéma ci-dessous[3].

[1] La composition des fonctions se note g o f, ce qui signifie qu'on accomplit d'abord la fonction f, puis g.
[2] Une injection est définie par le fait que deux points de l'ensemble de départ ne peuvent avoir une même image dans l'ensemble d'arrivée.
[3] Lejeune (2012-2013), p. 17.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Lemme 5. *Il n'existe pas de rétraction* $r : \mathbb{B}_2 \to \mathbb{S}_1$.

Démonstration du lemme : Supposons par l'absurde que c'est le cas. On a alors le diagramme commutatif suivant :

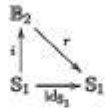

et par propriétés fonctorielles du groupe fondamental, le diagramme suivant est aussi commutatif :

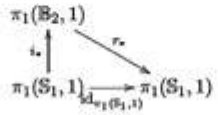

Or $\mathbb{B}_2$ est convexe donc contractile et donc simplement connexe. Il est aussi connexe par arcs. Ainsi $\pi_1(\mathbb{B}_2, 1) = \{1\}$. Or, $\pi_1(\mathbb{S}_1, 1) \simeq \mathbb{Z}$ donc i_* non injective, ce qui contredit l'injectivité de $\mathrm{id}_{\pi_1(\mathbb{S}_1,1)}$ d'où le résultat.

Ces deux diagrammes sont deux exemples très simples de diagrammes impossibles qu'on rencontrera aujourd'hui dans nombre de manuels de mathématiques. Ils posent aux philosophes exactement les mêmes questions que ceux des géomètres anciens. Même si les propriétés qu'ils portent sont très différentes de celles des figures géométriques, on aurait tort de croire qu'ils sont transparents aux concepts (c'est précisément ce que nous venons de montrer : les deux situations tracées sont conceptuellement impossibles). Par ailleurs, comme dans les autres cas rencontrés, la démonstration par l'absurde peut aisément se transformer en analyse d'un problème, ici de savoir *si* l'on peut rétracter le disque sur la sphère unité. Voyez la figure ci-dessous où le groupe trivial a été noté cette fois 0 et l'identité 1[1] :

Most introductory books on algebraic topology are admirably detailed in establishing the amazingly useful fact that $\pi_1(S^1) \cong \mathbb{Z}$, so we just provide a reminder of the steps in the exercises. This result immediately gives a negative answer to one extension problem, by applying the functor π_1.

Evidently we cannot have commutativity on the right. Indeed, it turns out that

[1] Dodson and Parker (1997), p. 45.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Il s'agit là, comme l'avait remarqué Leibniz, d'une pratique inventive particulièrement féconde. Dans le cas auquel nous parvenons, on trace donc des diagrammes « aveugles » et on se demande si on peut les compléter (comme l'indiquent les flèches « ? » dans le dernier exemple). Nombre de démonstrations en théorie des catégories reposent sur de telles questions.

Ces exemples me serviront surtout pour faire sentir qu'il ne semble y avoir aucune raison de penser que le travail de l'imagination a progressivement disparu des mathématiques au fur et à mesure qu'elles se tournaient vers plus d'« abstraction ». C'est tout l'inverse qui est vrai ! Certes, pour chaque régime expressif, on ne fait pas porter les mêmes informations par les représentations et le travail de l'imagination est plus ou moins bien réglé. L'apprentissage consiste précisément pour une grande part à se familiariser avec ces réglages, parfois subtils. Mais le point qui me semble remarquable est que dans tous ces cas, on se retrouve dans une situation qui était celle sur laquelle s'appuyaient Descartes et Leibniz : d'un côté, on cherche à obtenir un contrôle maximal des représentations en se limitant à un certain nombre d'intuitions simples (éventuellement capturables dans des axiomes) ; de l'autre, il y a un aspect exploratoire qui suspend ces contraintes constructives et autorise à utiliser ces représentations même quand elles ne représentent… rien.

En ce sens, il me semble que la proposition de Leibniz n'a rien perdu de son actualité. Aujourd'hui, comme hier, une « logique de l'imagination » préside à la pratique des mathématiciens et c'est une tâche urgente pour les philosophes de parvenir à en comprendre le fonctionnement.

Bibliographie

Araujo Silva, M. (2008), « L'imagination dans la géométrie de Descartes », dans D. Descotes et M. Serfati (dir.), *Mathématiciens français du XVII^e siècle : Descartes, Fermat, Pascal*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, p. 69-128.

Bos, H. (2001), *Redefining geometrical exactness: Descartes' transformation of the early modern concept of construction*, New York, Springer.

Bourbaki, N. (1956), *Théorie des ensembles*, Paris, Hermann.

Couturat, L. (1901), *La Logique de Leibniz d'après des documents inédits*, Paris, Alcan.

Descartes, R. (1969-1975), *Œuvres de Descartes* (11 vol.), ed. C. Adam & P. Tannery, Paris, Vrin. Je cite sous la forme AT, suivi du numéro du tome, suivi du numéro de page.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Descartes, R. (1977), *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*, traduction de Jean-Luc Marion, avec des notes mathématiques de Pierre Costabel, La Haye, Martinus Nijhoff.
Dodson, C.T. et Parker, P.E. (1997), *A user's guide to algebraic topology*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.
Hahn, H. (1933), « Die Krise der Anschauung », dans *Krise und Neuaufbau in den exakten Wissenschaften*, 5 Wiener Vortrage, 1. Zyklus, Leipzig, Wien, p. 41-64.
Hales, T. C. (2007), « The Jordan curve theorem, formally and informally », *Amer. Math. Month.*, vol. 114, p. 882-894.
Hilbert, D. (1899/1903), *Grundlagen der Geometrie*, 2nd edition, avec 5 suppléments, Leipzig, Teubner.
Husserl, E. (1976), *La Crise des sciences européennes et la Phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976, rééd. 1989, coll. « Tel ».
Husserl, E. (1984), *Logique formelle et logique transcendantale*, trad. fr. S. Bachelard, Paris, P.U.F.
Jullien, V. (1996), *Descartes : La Géométrie de 1637*, Paris, PUF.
Leibniz. G.W. (1850-1853), *Leibnizens Mathematische Schriften*, éd. C. Gerhardt, Halle, rééd. Hildesheim, New-York, Olms, 1962. Cité GM suivi du tome et de la page.
Leibniz. G.W. (1875-1889), *Die philosophische Schriften*, éd. C. Gerhardt, Halle, rééd. Hildesheim, New-York, Olms, 1978. Cité GP suivi du tome et de la page.
Leibniz, G.W. (1923-…), *Sämtliche Schriften und Briefe, herausgegeben von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen*. Je cite sous la forme A, suivi du numéro de la série (par exemple VI pour la philosophie), suivi du numéro de volume (par exemple 4 pour la période 1677-1690) et du numéro de page.
Lejeune, S. (2012-2013), *Introduction à la théorie des revêtements et applications*, cours de M2, Université de Poitiers, disponible à l'adresse : http://nuxeo.edel.univ-poitiers.fr/nuxeo/site/esupversions/ceab57aa-2552-48e3-8357-b5bcbd95564a (page consultée le 24.10.2106).
Mancosu, P. (1999), « Literature Survey: Recent publications in the history and philosophy of mathematics from the Renaissance to Berkeley », *Metascience*, 8 (1), p. 102-124.
Mancosu, P. Jørgensen, K. and. Pedersen, S.A (2005), ed., *Visualization, Explanation and Reasoning Styles in Mathematics*, Dordrecht, Springer.
Mancosu, P. (2008), ed., *The philosophy of mathematical practice*, Oxford, Oxford University Press.
Manders, K. (2008), « The Euclidean diagram » in Mancosu (2008), p. 80-133.
Michel-Pajus, A. et Rabouin, D. (à paraître), « Logica Mathematica: Mathematics as Logic in Leibniz », dans Fichant M., Pisano R, Agamenon O., Bussotti P. (eds), *Homage to Gottfried Wilhelm Leibniz as Scientist and Engineer 1646-2016. New Scientific and Epistemological Insights*, London, College Publication(à paraître : 2017).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Miller, N. (2001), *A diagrammatic formal system for Euclidean geometry*, Ph.D. Dissertation, Cornell University.
Miller, N. (2007), *Euclid and his twentieth century rivals: Diagrams in the logic of Euclidean geometry*, Stanford, Centre for the Study of Language and Information Press.
Mumma, J. (2006), *Intuition formalized: Ancient and modern methods of proof in elementary Euclidean geometry*, Ph.D. Dissertation, Carnegie Mellon University.
Mumma, J., Avigad, J., and Dean, E. (2009), « A Formal System for Euclid's Elements », *Review of Symbolic Logic*, vol. 2, issue 4, p. 700-768.
Mumma, J. (2010), « Proofs, pictures, and Euclid », *Synthese,* 175(2), p. 255-287.
Netz, R. (1999), *The shaping of deduction in Greek mathematics: A study in cognitive history*, Cambridge, Cambridge University Press.
Netz, R. (2009), « Imagination and layered ontology in Greek mathematics », *Configurations*, 17(1), p. 19-50.
Queffélec, H. (2012), *Topologie*, Paris, Dunod, 4e éd.
Rabouin, D. (à paraître), « Mathematics and Imagination in Early Modern Times: Descartes and Leibniz' *Mathesis Universalis* in the Light of Proclus' Commentary of Euclid's Elements », dans K. Vermeir (ed.), *Knowledge and imagination in early modern philosophy*, Springer.
Rabouin, D. (2015a), « The Difficulty of Being Simple. Interactions between Mathematics and Philosophy in Leibniz's Analysis of Notions », dans D. Rabouin, Norma B. Goethe et Philip Beeley (eds.), *G.W. Leibniz, Interrelations between Mathematics and Philosophy*, Dordrecht, Springer, Archimedes Series n. 41, 2015, p. 49-72.
Rabouin, D. (2015b), « Proclus' conception of geometric space and its actuality », in V. De Risi (ed.), *Mathematizing Space. The Objects of Geometry from Antiquity to the Early Modern Age*, Basel, Birkhäuser, Series: Trends in the History of Science, p. 105-142.
Rabouin, D. (2013), « Sur la *mathesis universalis* à l'âge classique. Réflexion pour une histoire de la philosophie des mathématiques », dans A.-L. Rey (dir.), *Méthode et Histoire. Quelle histoire font les historiens des sciences ?*, Paris, Classiques Garnier, p. 273-287.
Rabouin, D. (2010), « Le rôle de Proclus dans les débats sur la 'mathématique universelle' à la Renaissance » dans Alain Lernould (éd.), *Études sur le Commentaire de Proclus au premier livre des Éléments d'Euclide*, Lille, Presses du Septentrion, p. 217-234.
Rabouin, D. (2009), *Mathesis universalis. L'idée de « mathématique universelle » d'Aristote à Descartes*, Paris, P.U.F., coll. « Épiméthée ».
Rabouin, D. (2006), « Idée, représentation et correspondance mathématique chez Leibniz », dans Kim Ong-Van-Cung (éd.), *La voie des idées ? Le statut de la représentation XVII-XIXe siècles*, Paris, CNRS-éditions, p. 111-124.
Rauzy, J.-B. (1998), ed., *G.W. Leibniz, Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités*, Paris, PUF.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Richard, P.R. (2004), *Raisonnement et stratégie de la preuve dans l'enseignement des mathématiques*, Berne, Peter Lang.
Serfati, M. (1993), « Les compas cartésiens », *Archives de philosophie*, 56, p. 197-230.
Thurston, W. (1994), « On Proof and Progress in Mathematics », *Bulletin of the AMS*, Volume 30, Number 2, p. 161-177.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XIII 2, 2017 (Actes 10), p. 252-268
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

L'imagination manipulatoire en mathématique

Par VALERIA GIARDINO
CNRS, Laboratoire d'histoire des sciences et de la philosophie – Archives Henri-Poincaré, Nancy

Résumé L'objectif de cet article est double. D'abord, nous introduirons une notion d'imagination qui s'avérera être un élément crucial en mathématique. Dans des travaux précédents, nous avons analysé la pratique de la topologie et nous avons proposé que l'expertise en topologie a une certaine familiarité avec ce que nous avons défini comme étant l'« imagination manipulatoire ». Cette forme d'imagination s'avère centrale dans de nombreux domaines de la topologie, par exemple la théorie des nœuds[1], la topologie en basses dimensions[2] et la théorie des tresses[3]. Ensuite, nous présenterons une caractérisation possible de l'imagination manipulatoire basée sur la notion d'imagination comme « faire semblant » qui a été proposée par Walton[4]. Nous ferons aussi l'hypothèse que cette caractérisation « waltonienne » peut être mieux spécifiée si on étend aux représentations la notion de « potentialité » introduite par Gibson[5].

1. L'*« embodied mathematics »* et ses deux interprétations possibles

L'imagination a-t-elle un rôle fondamental en mathématique ? Et si c'est le cas, comment peut-on la caractériser ? Dans cet article, on cherchera à répondre à ces deux questions. D'abord, on introduira une notion d'imagination dont nous nous sommes occupés dans des travaux précédents dédiés en

[1] De Toffoli et Giardino 2014.
[2] De Toffoli et Giardino 2015.
[3] De Toffoli et Giardino 2016.
[4] Walton 1990.
[5] Gibson 1979.

particulier à la topologie ; ensuite, on cherchera à donner une caractérisation satisfaisante de ce type d'imagination. Avant de s'interroger sur le rôle de l'imagination en mathématiques, on présentera le contexte philosophique plus large qui rend particulièrement intéressantes ces questions.

Ces dernières années, plusieurs travaux ont eu comme objectif de mettre en évidence le rôle du corps dans la cognition, non seulement dans la pensée ordinaire mais aussi et en particulier dans la pensée mathématique. Aujourd'hui on parle souvent d'*« embodied cognition »*, mais plusieurs théories — ou étiquettes ? — alternatives ont été proposées, telles que *« embedded cognition »*, *« enactivism »*, *« extended mind »*, *« situated cognition »*, *« grounded cognition »*[1], et ainsi de suite[2]. On ne va pas discuter ici des différences entre ces positions distinctes, ce qui mériterait un traitement à part ; cependant, on voit facilement quelle est leur thèse négative, c'est-à-dire l'approche à la cognition à laquelle elles s'opposent. Les théories « standard » en sciences cognitives ont affirmé que les représentations impliquées dans les connaissances fondamentales ont un format amodal, c'est-à-dire qu'elles sont traitées *indépendamment* des systèmes modaux du cerveau dédiés à la perception, à l'action et à l'introspection[3]. Au contraire, les approches qui défendent l'idée de la cognition comme *« embodied »* nient que ceci soit vrai : la perception, l'action et l'introspection peuvent en fait influencer la manière dont nous connaissons. Comme Barsalou le souligne :

> Following the cognitive revolution in the mid-twentieth century, theorists developed radically new approaches to representation. In contrast to pre-twentieth century thinking, modern cognitive scientists began working with representational schemes that were inherently nonperceptual. To a large extent, this shift reflected major developments outside cognitive science in logic, statistics, and computer science[4].

Selon les approches *« embodied »*, la révolution cognitive des années 1950 a eu donc comme désavantage d'avoir fait oublier l'apport de la perception — et donc du corps, et des boucles sensorimotrices — à la cognition, et à la connaissance en général.

Une critique parallèle se retrouve dans certaines théories sur la nature des connaissances mathématiques. Plusieurs études récentes, qui peuvent être regroupées sous l'étiquette d'*« embodied mathematics »*, ont rejeté les théo-

[1] Je préfère garder les termes dans l'original anglais.
[2] Voir par exemple Varela et al. 1991; Clark et Chalmers 1998; Hutchins 2001.
[3] Barsalou 2008.
[4] Barsalou 1999, p. 578.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

ries classiques des mathématiques. Selon ces théories standard, les mathématiques s'occupent d'objets *abstraits* décrits par des signes mais qui n'ont aucune propriété en commun avec les objets ordinaires ; cela signifie qu'on peut distinguer nettement la connaissance abstraite de nos connaissances qui résultent de nos rencontres avec le monde concret. En revanche, les approches qui s'intéressent aux mathématiques en tant qu'*« embodied »* remettent en cause une telle distinction : selon ces approches, les théories standard n'arrivent pas à expliquer la nature des connaissances mathématiques, parce que l'on peut montrer que même en travaillant avec des objets abstraits les êtres humains exploitent certaines compétences et capacités qu'ils utilisent typiquement dans leurs interactions avec les objets concrets.

Pour mieux comprendre les thèses positives de ces approches, nous proposons de distinguer deux interprétations de l'*« embodied mathematics »* (ci-après EM). D'abord, on peut parler d'une interprétation *conceptuelle* de l'EM, qui défend l'idée que les notions mathématiques sont conceptualisées par le biais de *métaphores fondamentales* qui se basent sur l'*expérience corporelle*. Cette interprétation du caractère *« embodied »* des mathématiques a été proposée par Lakoff et Núñez dans un livre qui date déjà de presque vingt ans[1], où les auteurs ont soutenu que nous comprenons les concepts scientifiques abstraits ainsi que les concepts ordinaires en terme de *métaphores*.

Pour donner un exemple, les expressions suivantes sont très répandues : on dit communément que les nombres naturels « croissent » indéfiniment, ou que les points « se trouvent » sur une droite, ou encore que les fonctions « tendent » vers 0, même si les nombres bien évidemment ne peuvent pas littéralement croître, ni se trouver quelque part, ni tendre vers quelque état non plus. En fait, selon Lakoff et Núñez, les mécanismes cognitifs principaux nous permettant de conceptualiser les objets mathématiques sont les métaphores et ce qu'on appelle le « mélange » (*blending*) conceptuel[2].

Il est intéressant de constater que la source de ces métaphores est l'*expérience corporelle*. Pour donner un exemple qui est devenu classique, selon Lakoff et Núñez le concept d'« ensemble » est compris par le biais de la métaphore du « Schéma-conteneur » (*Container-schema*) : un ensemble est considéré comme un récipient parce que comme un récipient il possède un intérieur, une limite et un extérieur, et les éléments de son intérieur sont reconnus comme les éléments de l'ensemble. Les auteurs affirment que celle-

[1] Lakoff et Núñez 2000.
[2] Fauconnier & Turner 2008.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

ci est une *métaphore fondamentale*, souvent seulement implicite, utilisée pour conceptualiser la notion mathématique d'ensemble telle qu'elle est déterminée par les axiomes de Zermelo-Fraenkel avec l'axiome du choix (ZFC).

Cette interprétation de l'EM que nous avons qualifiée de « conceptuelle » a malheureusement certaines limites, qui ont été mises en évidence d'une manière très efficace par Schlimm dans un article récent[1]. Il faut préciser que Schlimm n'est pas en désaccord avec l'approche générale de Lakoff et Núñez, c'est-à-dire avec l'idée qu'il faudrait partir des sciences cognitives pour arriver à une analyse des idées mathématiques. Au contraire, il insiste sur le fait — positif — que Lakoff et Núñez ont été les premiers à chercher à bâtir finalement une théorie de la cognition mathématique qui ne s'intéresse pas seulement à l'arithmétique, comme d'autres nombreuses études de l'époque relatives aux bases cognitives des mathématiques[2], mais aussi aux mathématiques avancées. Cependant, selon Schlimm, cette théorie devrait être discutée aussi d'un point de vue qui prend plus sérieusement en considération la pratique mathématique et son histoire. Pour revenir à l'exemple des ensembles, Lakoff et Núñez soutiennent qu'il existe une notion intuitive pré-mathématique de classe qui est « généralement » et « normalement » conceptualisée comme schéma-conteneur ; ce schéma serait donc notre métaphore naturelle, ordinaire et inconsciente de ce qui compte pour nous comme classe. Effectivement, dit Schlimm, la métaphore des ensembles comme conteneurs peut être retrouvée dans les premières pages d'un certain nombre de manuels d'introduction à la théorie des ensembles, mais seulement pour être après très rapidement abandonnée. Des analyses plus attentives ont révélé des défauts cruciaux dans ces métaphores[3] et on découvre que la pratique mathématique est caractérisée par un aller-retour de *différentes* activités intellectuelles, dont la métaphore, mais pas seulement. Une idée peut être bien sûr suggérée par une vague métaphore, ainsi que par une intuition, ou par une caractéristique accidentelle de la notation qui a été choisie (comme on le verra, ce dernier point sera pour nous crucial). Pour arriver à des élaborations ultérieures, il faut de nouveaux essais et erreurs, voire aussi l'interaction avec d'autres mathématiciens, qui nous amènent à d'autres métaphores ou à d'autres notations plus sophistiquées, et ainsi de suite.

[1] Schlimm 2013.
[2] Voir par exemple Dehaene 1997; Butterworth 1999.
[3] Potter 2004, p. 22, cité par Schlimm.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Par conséquent, du point de vue d'une philosophie de la pratique mathématique, il faudrait une analyse plus nuancée des processus cognitifs qui sont impliqués par la pratique mathématique que celle que nous offrent Lakoff et Núñez ; par exemple, il faudrait faire une distinction entre les mathématiques des manuels et celles de la recherche, surtout quand notre sujet d'étude est marqué par certains développements historiques cruciaux tels que la définition de la notion d'ensemble dans la théorie des ensembles. Ce que Schlimm suggère est d'aller regarder ce qui en partie a été déjà réalisé pour la physique[1], c'est-à-dire de chercher à atteindre à une science cognitive des mathématiques qui soit informée par l'*histoire* des mathématiques et inversement à une *histoire cognitive* des mathématiques telles qu'elles sont pratiquées en réalité.

L'interprétation conceptuelle de l'EM semble donc être d'un côté trop limitée (il faut prendre en compte davantage qu'une activité intellectuelle quand on parle de conceptualisation en mathématiques) et de l'autre trop vaste (tous les concepts mathématiques ne sont pas *« embodied »* par le biais des métaphores fondamentales). Pour ces raisons, nous proposons de considérer une deuxième interprétation de l'EM, l'interprétation *sémiotique*, qui sera l'objet de la section suivante. Dans cette interprétation, l'approche de l'EM soutient plus simplement que les mathématiques comprennent des *outils cognitifs* qu'il faut *percevoir* et qui s'offrent comme un espace pour nos *actions* ; dans ce cadre, il se peut que des considérations sensori-motrices deviennent pertinentes. Cette interprétation semble donner un sens plus précis au rôle du corps dans la cognition mathématique, sans se concentrer sur la définition d'un seul mécanisme *« embodied »* tel que les métaphores fondamentales ou le mélange conceptuel, et nous permettra d'arriver à traiter la question de l'utilisation de l'imagination en mathématiques.

2. L'interprétation sémiotique de l'EM : notations, diagrammes et imagination manipulatoire

L'approche sémiotique des mathématiques se propose d'étudier les facteurs sensori-moteurs qui peuvent influencer le raisonnement mathématique à partir des actions qu'on peut faire *dans* et *sur* les outils cognitifs qui font partie de chaque pratique mathématique. Dans cette section, nous présenterons et discuterons deux cas où cette influence nous semble évidente.

[1] Nersessian 2008.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Le premier cas concerne une série d'études accomplies par Landy et Goldstone[1]. L'objectif des expérimentateurs était d'évaluer comment en mathématiques la disposition physique des signes graphiques peut affecter la segmentation de simples équations. La segmentation correcte d'une certaine forme notationnelle dans ses composants formels est une partie délicate et en même temps routinière du raisonnement mathématique. Pour donner un exemple, une équation contenant des multiplications et des additions doit être décomposée d'une manière permettant d'effectuer les multiplications avant les additions. Les théories classiques du raisonnement mathématique semblent suggérer que cette segmentation est exécutée tout simplement en appliquant certaines règles formelles aux symboles notationnels individuels, cela conduisant à la supposition, comme l'affirment les auteurs, *« appealing and tempting »* que le sujet cognitif qui effectue cette segmentation extrait de façon triviale des notations physiques certaines séquences abstraites des symboles. Pour évaluer cette hypothèse, les expérimentateurs ont créé des formules qui expriment certaines équations dont les participants doivent juger la validité et leur ont ajouté une série de repères visuels, par exemple des espaces, des lignes, ou des cercles, leur hypothèse étant que ces repères influenceraient l'application des mécanismes de regroupement perceptifs, et par conséquent la capacité de raisonnement symbolique des participants (voir Fig. 1).

a + b * c + d = c + d * a + b

a + b * c + d = c + d * a + b

(fig. 1) Un exemple de manipulation où on ajoute des espaces entre les deux composants à multiplier (le regroupement visuel ne correspond pas à l'ordre de priorité des opérateurs)

Effectivement, les résultats montrent que les jugements sur la validité des équations sont plus susceptibles d'être corrects si les regroupements visuels correspondent à l'ordre de priorité des opérateurs, c'est-à-dire quand par exemple un cercle est ajouté autour des éléments qu'il faut multiplier et non autour de ceux qu'il faut additionner. Dans un papier plus récent[2], cette expérience a été reprise avec d'autres résultats similaires pour supporter celle que les auteurs appellent la « Théorie des Manipulations Perceptives » (*Per-*

[1] Goldstone 2007.
[2] Landy et al. 2014.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

ceptual Manipulations Theory), qui soutient que la plus grande partie du raisonnement symbolique émerge de la façon dont les *formalismes notationnels* sont perçus et manipulés ; les notations servent de *cibles* pour l'activation des puissants systèmes perceptifs et sensori-moteurs. Cela montrerait que les gens utilisent des informations non formelles qui sont typiquement disponibles pour leur perception quand ils effectuent la segmentation de l'équation, intégrant cette information avec d'autres propriétés formelles.

D'autres chercheurs ont proposé de parler d'« apprentissage perceptif » (*perceptual learning*) pour les mathématiques aussi, qui amènerait à des progrès dans la capacité d'extraire l'information pertinente de certaines notations formelles en vertu de l'expérience acquise[1]. Leur suggestion est de former les étudiants à reconnaître des expressions algébriques en utilisant des techniques standard d'apprentissage perceptif ; cela conduirait à des améliorations durables dans la lecture et la compréhension des équations ainsi que dans la résolution de problèmes en algèbre. Ils proposent donc de penser en termes de « modules d'apprentissage perceptifs » (*perceptual learning modules*), qui définissent les processus de découverte et de sélection de l'information et qui sont communs à la fois à certaines simples tâches sensorielles et à d'autres tâches cognitives plus complexes et même symboliques.

Nous soulignons en passant que ces approches sont compatibles avec une hypothèse que nous avons faite récemment selon laquelle les êtres humains possèdent la capacité de « schématiser » et qui leur permettrait de relier différents systèmes cognitifs, déjà disponibles dans d'autres contextes tels que la perception ou l'action, mais avec un but spécifiquement inférentiel. Cette capacité se déclenche par le biais d'un outil cognitif matériel extérieur tel qu'une formule ou un diagramme, avec un objectif spécifiquement inférentiel, et elle serait à la base de l'introduction de ces outils[2].

Dans des travaux précédents en collaboration avec De Toffoli[3], nous avons considéré le rôle des visualisations et plus généralement, des notations dans la pratique de la topologie. En particulier, nous avons proposé que les diagrammes utilisés dans la théorie des nœuds sont des outils *dynamiques*, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas considérés par les experts comme des illustrations statiques mais s'offrent comme des instruments cognitifs pour imaginer les transformations qu'il serait possible d'effectuer sur eux-mêmes et en même temps — dans un sens que nous allons clarifier — sur les nœuds en tant qu'objets abstraits auxquels ils renvoient. Ces outils sont donc l'occasion

[1] Kellman et al. 2008.
[2] Giardino 2014.
[3] De Toffoli & Giardino 2014, 2015, 2016.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

pour une forme spécifique d'imagination *manipulatoire* de se déclencher : un expert en topologie doit apprendre comment (imaginer d') effectuer certaines actions sur les diagrammes, pour explorer les propriétés inconnues des nœuds qu'ils étudient. Évidemment, ces actions sont des actions qui sont considérées comme légitimes à l'intérieur de la pratique, c'est-à-dire qu'elles sont des actions permises par la pratique.[1] Pour clarifier, le théorème de Reidemeister stipule que deux entrelacs orientés sont isotopes si et seulement si nous pouvons passer de l'un à l'autre par une suite finie d'un des trois mouvements qu'on appelle de Reidemeister. Ces mouvements sont définis d'une manière graphique, à partir de gros plans sur les parties concernées d'un diagramme de nœud par chacun de ces trois mouvements[2].

Si on reprend donc les deux exemples des formules des équations et des diagrammes de nœud, l'interprétation sémiotique de l'EM nous semble être caractérisée par une idée principale et deux directions de recherche possibles. L'idée est que l'utilisation de certains *outils cognitifs* — une notation particulière, des diagrammes ou plus généralement une forme d'écriture au sens large — a une influence sur certains aspects de la conceptualisation en mathématiques. Le novice ainsi que l'expert perçoivent et agissent sur ces outils et, si l'on considère nos deux exemples, nous voyons comment cela peut amener à :

(i) des effets *non intentionnels* des considérations sensori-motrices sur la conceptualisation qui deviennent une source possible d'« artéfacts » (au sens ici d'erreurs) induits par la notation ;

(ii) des effets *intentionnels* des considérations sensori-motrices sur la conceptualisation.

Il nous semble que dans tous ces cas les outils cognitifs de ce genre sont des « stimulateurs d'imaginaire ». Dans certains cas, cela peut être négatif, comme nous l'avons vu avec les résultats relatifs aux effets sur la performance dus à la manipulation des formules des équations ; dans d'autres cas, cela peut être en revanche positif, comme nous l'avons vu dans le cas des diagrammes de nœud. Il s'agit peut-être d'une question de « bon design » : si une notation ou plus généralement une certaine forme d'écriture est « bien

[1] Nous reprenons ici le terme utilisé par Larvor (2012) pour décrire comment les arguments informels dans une preuve peuvent être considérés comme rigoureux s'ils se conforment aux « *permissible* (*inferential*) *actions* » dans le domaine en question.
[2] Pour les détails, voir De Toffoli & Giardino 2014.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

conçue » (*designed*), alors elle servira de stimulateur d'imagination d'une manière efficace parce que l'imagination qu'elle déclenche est cohérente avec les contraintes, les buts et le cadre général de la pratique en question.

3. Comment peut-on caractériser l'imagination manipulatoire ?

Admettons donc qu'il existe quelque chose comme l'imagination manipulatoire en mathématiques. Comment pouvons-nous la caractériser ? De quelle façon pouvons-nous concevoir les outils cognitifs utilisés en mathématiques comme des stimulateurs d'imagination ?

Une stratégie possible pour répondre à ces questions est de nous référer à la théorie de l'art de Walton, qui se base sur l'imagination en tant que « faire-semblant » (*make-believe*)[1]. Cependant, nous montrerons pourquoi la seule théorie de Walton n'est pas suffisante mais peut être efficacement intégrée par une extension de la notion de « potentialité » (*affordance*) originairement introduite par Gibson dans sa psychologie écologique[2].

3.1. « Faire-semblant » en mathématiques

Walton a proposé de baser sa conception de l'art et de la fiction sur la notion de « faire-semblant ». Pour clarifier de quoi il s'agit, pensons à des enfants qui jouent avec des poupées ou des camions jouets (peu importe leur genre). Selon Walton, les poupées et les camions jouets servent de « supports » (*props*) dans des jeux de « faire-semblant » (pour réutiliser un terme que nous avons utilisé plus haut pour les outils cognitifs en mathématiques, ils sont eux aussi des stimulateurs d'imaginaire). Si l'enfant imagine que la poupée est un bébé réel, c'est effectivement sur la base de ce qui arrive à la poupée qu'il ou elle imagine en même temps plusieurs choses qui arriveraient au bébé. Bien sûr il existe des règles qui prescrivent *ce que les enfants peuvent imaginer* à partir de ces supports, que Walton appelle les *principes de génération*. Ces principes sont *normatifs* : ce qu'on peut imaginer dans le jeu est *fictionnel* mais il peut bien être vrai ou faux à l'intérieur de la fiction.

Certains auteurs ont proposé d'utiliser la théorie de Walton dans le contexte des sciences naturelles. Par exemple, Toon a proposé une théorie de

[1] Walton 1990.
[2] Gibson 1979.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

modèles en chimie basée sur le faire-semblant[1]. Selon l'auteur, les modèles aussi sont pour les scientifiques des « supports » dans des jeux de faire-semblant, tels que les poupées ou les camions jouets pour les jeux des enfants : les chimistes imaginent que les modèles *sont* des molécules presque de la même façon que les enfants imaginent qu'une poupée *est* un bébé ; de plus, les scientifiques peuvent s'imaginer eux-mêmes en train de voir et manipuler les molécules, donc ils « participent » à la modélisation de la même façon que les enfants participent à leur jeu de faire semblant. En chimie aussi les principes de génération sont des règles *normatives* : l'étudiant sait qu'il ne peut pas mal interpréter le modèle[2]. Un avantage d'une lecture waltonienne de l'utilisation des modèles en chimie est qu'elle se montre particulièrement efficace pour répondre aux problèmes ontologiques posés par la modélisation théorique ou mieux pour les faire disparaître.

Revenons donc au cas des mathématiques. Les outils cognitifs en mathématiques tels qu'une formule ou un diagramme peuvent-ils être considérés comme supports eux aussi pour l'imagination manipulatoire ? Faisons ici un parallèle avec ce que Toon nous dit pour ce qui concerne les modèles en chimie. D'abord, les mathématiciens aussi imaginent que les diagrammes de nœud *sont* les nœuds mêmes, presque de la même façon que les enfants imaginent qu'une poupée est un bébé ; cela se montre bien dans l'ambiguïté du terme « nœud » qu'ils utilisent pour parler du nœud en tant qu'objet abstrait ainsi que du nœud en tant que *diagramme* de nœud. De plus, les mathématiciens peuvent s'imaginer en train de *voir* et *manipuler* les nœuds, et parfois même « *vivre* » dans l'espace topologique représenté, et cela témoignerait de leur « participation » dans la schématisation. Nous pouvons bien sûr faire l'hypothèse que ce type d'imagination peut avoir une base tout simplement spatiale, comme le montrent certains cas des mathématiciens aveugles qui ont produit des résultats très intéressants en topologie (voir le cas du mathématicien français Bernard Morin). Même dans le cas des mathématiques, nous pouvons penser en termes de principes de génération qui font partie de la pratique et sont des règles normatives : les mathématiciens savent qu'ils ne peuvent pas mal interpréter le diagramme, et les transformations qu'ils choisissent d'effectuer ou d'imaginer effectuer sont des actions autorisées par la pratique. De nouveau, cette approche peut être

[1] Toon 2001.

[2] Cependant, on pourrait se demander si cette approche ne se limite pas aux modèles iconiques. Pour une typologie possible des modèles scientifiques considérés comme *fictions*, voir Ludwig et Barberousse 2000.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

intéressante pour gérer un grand nombre de problèmes ontologiques, par exemple en suggérant d'aller vers une théorie *fonctionnaliste* des objets mathématiques[1].

Jusqu'ici, la théorie de Walton s'appliquerait donc bien au cas de l'imagination manipulatoire. Mais cette application de la théorie semble présenter deux problèmes principaux. Le premier problème peut être selon nous facilement surmonté. Par contre, le deuxième mérite d'être considéré sérieusement et nous amènera à réfléchir sur la possibilité d'intégrer cette théorie avec des éléments nouveaux qui seront abordés dans la section suivante.

Pour ce qui concerne le premier problème, cette approche semble être très efficace pour le cas des représentations telles que les diagrammes de nœud mais moins naturelle pour expliquer le fonctionnement d'autres outils cognitifs tels qu'une formule. Cependant, nous proposons que l'imagination manipulatoire se déclenche même si les outils cognitifs utilisés ne sont pas iconiques. On peut penser qu'un expert en algèbre qui perçoit et agit sur une formule utilise la formule comme support pour imaginer manipuler des relations algébriques abstraites de la même manière qu'un expert en topologie utilise un diagramme de nœud pour imaginer manipuler le nœud abstrait. Quoique plus sophistiqué, il s'agirait quand même d'un jeu de faire semblant. Ceci nous permettra de donner une explication unifiée au rôle des outils cognitifs dans les mathématiques. Dans cette interprétation, le premier problème est ainsi surmonté.

Un deuxième problème est par contre constitué par la définition de la détermination des principes de génération en mathématiques. Dans le cas de l'art, Walton soutient que ces principes sont fixés par certaines conventions et certaines contraintes culturelles. Que dire des mathématiques ? Dans la section suivante, nous chercherons à répondre à cette question.

3.2. Des règles extérieures aux potentialités

Pour comprendre comment les principes de génération se définissent en mathématiques, nous allons nous référer à certaines approches propres aux sciences cognitives.

[1] Yablo (2001) a défendu un *« relative reflexive fictionalism »* qui se base en partie sur le faire semblant de Walton. Il nous semble que ce que nous proposons n'est pas incompatible avec ces idées.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

D'abord, nous allons considérer le travail de certains auteurs qui se sont intéressés aux tâches cognitives dites « distribuées »[1]. Selon ces auteurs, un grand nombre de tâches cognitives demande le traitement des informations qui sont *distribuées* entre un esprit *interne* et un environnement *externe*. Dans leur interprétation, le système représentationnel de ce genre de tâches cognitives distribuées résulte d'un ensemble de représentations internes et externes, qui prises ensemble représentent la structure *abstraite* de la tâche[2]. Selon leurs résultats, plus les règles sont « distribuées » dans la représentation externe, plus facile devient le problème ; c'est-à-dire, quand les objets externes utilisés présentent des contraintes qui influencent le comportement de l'agent cognitif d'une manière telle qu'il est amené vers la solution du problème, les participants font moins d'erreurs. En fait, selon les auteurs, beaucoup d'erreurs sont dues à une surcharge de la mémoire de travail. Pour cette raison, il faut éviter que ces erreurs « internes » à l'esprit se produisent ; une solution est d'intégrer certaines règles dans les objets mêmes qui sont partie de l'environnement externe. Les règles extérieures seraient donc « intégrées » dans l'outil matériel et externe, c'est-à-dire qu'elles sont *disponibles à la perception* ou sont constituées par des *contraintes physiques*.

Les outils cognitifs en mathématiques peuvent-ils incarner des *règles extérieures* de ce genre ? Le parallèle est évident : les mathématiciens agissent sur les outils cognitifs qu'ils ont à leur disposition. Pour clarifier, revenons à l'exemple des diagrammes de nœud : ces diagrammes sont bien conçus comme des outils cognitifs précisément parce qu'ils présentent certaines contraintes physiques qui induisent les experts à effectuer certaines transformations et pas d'autres, en ligne avec le but du jeu mathématique de faire semblant pertinent. Cependant, la reconnaissance de ces règles extérieures dépend de l'interprétation correcte des contraintes physiques et spatiales de l'outil cognitif à partir de la connaissance nécessaire d'arrière-plan : toutes choses étant égales par ailleurs, devant un même diagramme de nœud, un expert et un novice réagiront, se comporteront, imagineront des transformations d'une manière probablement très différente. Il nous semble donc que

[1] Zhang & Norman 1994.

[2] L'exemple de tâche cognitive distribuée prise en compte dans ce papier est la tâche de la Tour d'Hanoi, qui a été utilisée ensuite souvent en tant que paradigme d'une tâche de résolution de problèmes. L'objectif de ce casse-tête est de déplacer un certain nombre des disques empilés sur un tige dans une autre tige, en respectant les règles simples qui suivent : (1) seulement un disque peut être déplacé à la fois ; (2) chaque déplacement prévoit qu'on prenne le disque en haut d'une des tours et qu'on le mette sur un autre disque d'une autre tour, c'est-à-dire qu'il peut être déplacé seulement s'il est le plus haut de la tour ; (3) aucun disque ne peut être placé sur un disque plus petit que lui.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

les contraintes physiques des outils cognitifs sont un élément nécessaire mais non suffisant pour expliquer leur utilisation.

Plus généralement, l'approche de ces auteurs présente deux difficultés majeures. La première est constituée par leur distinction nette entre esprit interne et environnement externe. En fait, il nous paraît difficile de pouvoir distinguer si clairement entre ces deux éléments dans le cas des tâches mathématiques, et peut-être même dans tous les cas de tâches cognitives dites distribuées. En ligne avec l'interprétation sémiotique de l'EM, nous soutenons qu'il y a un aller-retour continu entre la conceptualisation de certains problèmes et la notation utilisée pour les aborder : la conceptualisation est influencée par la manière dont le problème est (re)présenté et en même temps la notation doit être correctement interprétée pour être comprise et utilisée de manière correcte. La deuxième difficulté est que leur exemple de tâche distribuée — le casse-tête de la tour d'Hanoi — comporte l'utilisation d'objets concrets extérieurs. Cependant, notre intérêt est de considérer des objets — tels qu'une formule physique — qui sont bien concrets mais qui, dans le contexte approprié, sont interprétés comme représentations, c'est-à-dire qu'ils sont des signes qui renvoient à d'autres objets plus abstraits.

Heureusement, ces auteurs-mêmes nous offrent une voie de sortie à ce problème, qui mérite d'être d'explorée plus en détails. Quand ils définissent ce qui compte comme règle extérieure, ils se réfèrent brièvement aux « potentialités » (*affordances*) que les règles extérieures semblent fournir, reprenant un terme introduit par Gibson[1]. Dans la prochaine section, nous présenterons rapidement la notion de « potentialité » et nous discuterons comment une certaine extension de cette notion peut être utilisée pour intégrer le cadre waltonien et aboutir à une caractérisation satisfaisante de l'imagination manipulatoire en mathématiques.

3.3. Les potentialités représentationnelles

Dans cette section, nous rappellerons très rapidement à quoi se réfère le terme « potentialité » introduit par Gibson. Ensuite, nous discuterons comment il est possible d'étendre cette notion au cas des outils cognitifs mathématiques.

D'abord, il faut souligner que la psychologie écologique soutenue par Gibson avait comme présupposé précisément de défendre un refus d'une

[1] Gibson 1979.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

séparation nette entre sujet cognitif et environnement. Gibson introduit ainsi la notion de « potentialité »[1] : les potentialités de l'environnement sont ce que l'environnement *offre* à l'animal, dans un sens qui peut bien être positif dans certains cas et négatif dans d'autres. Par exemple, si une surface possède les propriétés d'être horizontale, plate, étendue et rigide, alors elle « offre » (*affords*) un support. Malgré le fait que les propriétés d'une surface qui s'« offre » comme support sont physiques et par conséquent peuvent être mesurées en utilisant les échelles et les unités standard propres à la physique, les « potentialités » en tant que telles se mesurent relativement à l'animal. L'aspect intéressant de la notion de potentialité est en fait qu'elle se réfère en même temps à l'environnement et à l'animal, et laisse entendre la complémentarité des deux. Le fait que quelque chose dans l'environnement puisse s'offrir au corps et par conséquent au comportement de l'animal suggère que la frontière entre environnement et animal n'est pas fixée au niveau de la peau de l'animal mais peut au contraire se déplacer. Selon Gibson, quand on considère les potentialités, on échappe en définitive à la dichotomie philosophique et trompeuse basée sur une dualité absolue entre « objectif » d'un côté et « subjectif » de l'autre.

Comment cette théorie peut-elle être utile pour parler du fonctionnement des outils cognitifs en mathématiques et de l'imagination manipulatoire ? Notre idée est de généraliser la notion de potentialité aux outils cognitifs. Evidemment, ces outils ne font pas partie de l'environnement de la même manière qu'une surface horizontale, plate, étendue et rigide. En fait, ces outils sont *représentationnels*, c'est-à-dire qu'ils font bien partie de l'environnement mais leur but est de se référer à des objets abstraits. Nous voulons donc introduire la notion de « potentialité représentationnelle » (*representational affordance*), c'est-à-dire la manière dont certaines notations, certaines écritures, ou certains diagrammes s'« offrent » comme terrain pour effectuer sur eux certaines actions. Si l'outil est bien conçu, alors ces actions permettront à l'expert de faire des inférences correctes et éventuellement d'apprendre quelque chose de nouveau sur les objets auxquels ces outils se réfèrent. Le fait que ces outils existent et sont introduits représente un avantage pour plusieurs raisons, dont deux sont les plus importantes. D'abord, l'utilisation de ces objets permet de décharger la mémoire de travail. En plus, ces objets présentent des potentialités représentationnelles grâce auxquelles ils peuvent servir comme cibles pour déclencher des capacités qui sont déjà familières à l'utilisateur, parce qu'elles ont été développées à l'occasion de ses rencontres avec le monde concret — perception

[1] Le terme original anglais, *« affordance »*, est une création de Gibson du verbe *« to afford »*.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

et action, par exemple. Cela permet d'activer l'imagination manipulatoire et ainsi de considérer ces objets à la fois comme des objets concrets présents dans l'environnement et comme des signes pour d'autres objets plus abstraits dont on veut explorer les propriétés.

4. Conclusion : les potentialités représentationnelles pour faire semblant

Dans cette dernière section, nous allons discuter de la possibilité de fournir une caractérisation de l'imagination manipulatoire en mathématiques dans un cadre waltonien intégré par la notion de potentialité représentationnelle dérivée de la notion gibsonienne de potentialité.

Nous avons dit que les outils cognitifs sont des « stimulateurs d'imaginaire » : les experts les utilisent pour imaginer les conséquences épistémiques sur les objets dont ces outils sont signes de certaines transformations et manipulations. Comment cela est-il possible ? Et comment les principes de génération sont-ils déterminés dans ces jeux de faire semblant mathématiques ? C'est ici que nous proposons d'introduire les potentialités représentationnelles. Les outils cognitifs tels qu'une suite de signes dans une formule ou un diagramme de nœud possèdent, *relativement* à l'expertise de l'utilisateur, certaines potentialités représentationnelles, qui une fois reconnues et appliquées, vont aboutir à des résultats forcément corrects par rapport à la connaissance d'arrière-plan. Si l'outil est bien conçu, il s'offre à nos actions de manipulation d'une manière qui permet d'un côté de décharger la mémoire de travail et de l'autre de déclencher chez l'utilisateur son imagination manipulatoire. C'est à cet effet que l'outil a été spécialement conçu, en tant qu'instrument pour la découverte des nouvelles propriétés de l'objet représenté.

Résumons donc notre parcours. Nous avons souligné l'intérêt de considérer les approches de l'EM qui critiquent les images standard de la cognition ainsi que des mathématiques comme totalement indépendantes des compétences plus basiques des êtres humains telles que par exemple la perception et l'action. Ensuite, nous avons discuté des limites de l'interprétation conceptuelle de l'EM et des avantages méthodologiques de prendre en compte une interprétation *sémiotique* de l'EM qui s'occupe de la manière dont on perçoit et agit sur certains outils cognitifs tels qu'une certaine notation ou certains diagrammes. Enfin, nous avons proposé que ces outils cognitifs sont des « stimulateurs d'imaginaire », c'est-à-dire des « supports » pour une forme d'imagination que nous avons définie comme « manipulatoire » parce qu'elle reprend certains éléments de notre perception et de

notre action sur les objets ordinaires du monde concret. À travers cette forme d'imagination, on fait semblant de manipuler et de transformer des objets abstraits par le biais des manipulations et des transformations qu'on effectue sur ces outils. Pour définir ces actions, nous avons enfin introduit les potentialités représentationnelles qu'un expert est capable de reconnaître dans les propriétés physiques de ces outils.

Ce cadre général nous semble rendre compte des exemples que nous avons présentés plus en haut. Les suites des signes d'une formule ainsi que les diagrammes utilisés en topologie présentent certaines « potentialités » pour l'expert et ces potentialités sont utilisées pour faire semblant de manipuler certains objets abstraits auxquels ils se réfèrent. Il faut souligner certains avantages de ce cadre walton-gibsonnien. D'abord, on dépasse une distinction trop nette entre esprit du sujet cognitif d'un côté et environnement matériel de l'autre. En outre, on se réfère aux objets représentés par les outils cognitifs utilisés comme des objets abstraits dont cependant il n'y a aucune raison de présupposer une quelconque forme d'existence. Cela nous permettrait de dépasser aussi une position ontologiquement problématique comme celle du platonisme.

Il reste encore beaucoup à préciser. Par exemple, il nous semble important d'arriver à distinguer entre potentialités représentationnelles qui dérivent des capacités très spontanées telles que l'application des mécanismes de regroupement perceptifs, et d'autres qui nécessitent par contre une expertise plus sophistiquée. Cela sera l'objet d'un travail ultérieur.

Bibliographie

Barsalou, L.W. (1999), « Perceptual Symbol Systems », *Behavioral and Brain Sciences*, vol. 22, p. 577-660.

Barsalou, L.W. (2008), « Grounded cognition », *Annual Review of Psychology*, vol. 59, p. 617-645.

Butterworth, B. (1999), *The Mathematical Brain*, London, Macmillan.

Clark, A. & Chalmers, D.J. (1998), « The Extended Mind », *Analysis*, vol. 58(1), p. 10-23.

Dehaene, S. (1997), *The Number Sense: How the Mind Creates Mathematics*, New York, Oxford University Press.

De Toffoli, S. & Giardino, V. (2016), « Envisioning Trasformations. The Practice of Topology », in B. Larvor (ed.), *Mathematical Cultures*, Basel, Birkhäuser Science, Springer, p. 25-50.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

De Toffoli, S. & Giardino, V. (2015), « An inquiry into the practice of proving in low-dimensional topology », *Boston Studies in the Philosophy and History of Science*, vol. 308, p. 315-336.
De Toffoli, S. & Giardino, V. (2014), « Forms and Roles of Diagrams in Knot Theory », *Erkenntnis*, vol. 79(4), p. 829- 842.
Fauconnier, G. & Turner, M. (2008), *The Way We Think: Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities*, Basic Books.
Giardino, V. (2014), « Diagramming : Connecting Cognitive Systems to Improve Reasoning », in A. Benedek et K. Nyíri (eds.), *Visual Learning, vol. 4 : Emotion, Expression, Explanation*, Peter Lang Verlag, Frankfurt/M, p. 23-34.
Gibson, J.J. (1979), *The Ecological Approach to Visual Perception*, Boston, Houghton Mifflin.
Hutchins, E. (2001), « Distributed cognition », in N.J. Smelser & P.B. Baltes (eds.), *The International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, p. 2068-2072.
Kellman, P.J., Massey, C.M., Roth, Z., Burke, T., Zucker, J., Saw, A., et al. (2008), « Perceptual learning and the technology of expertise: fraction learning and algebra », *Learning Technologies and Cognition :Special issue of Pragmatics & Cognition*, vol. 16(2), p. 356-405.
Lakoff, G.P. & Nuñez, R.E. (2000), *Where mathematics come from: How the embodied mind brings mathematics into being*, New York, Basic Books.
Landy, D, Allen, C., Zednik, C. (2014), « A perceptual account of symbolic reasoning », Frontiers in Psychology, vol. 2014(5), p. 275.
Landy, D., & Goldstone R.L. (2007), « How Abstract is Symbolic Thought? », *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition*, vol. 33(4), p. 720-733.
Larvor, L. (2012), « How to think about informal proofs », *Synthese*, vol. 187(2), p. 715-730.
Ludwig, P. et Barberousse, A. (2000), « Les modèles comme fictions », *Philosophie*, vol. 68, p. 16-43.
Nersessian, N.J. (2008), « Creating scientific concepts », Cambridge (Mass.), MIT Press.
Potter, M.D. (2004), *Set Theory and its Philosophy: A Critical Introduction*, Oxford, Oxford University Press.
Varela, F., Thompson E. & Rosch, E. (1991), *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge (Mass.), MIT Press.
Zhang J. & Norman, D.A. (1994), « Representations in Distributed Cognitive Tasks », *Cognitive Science*, vol. 18, p. 87-122.
Walton, K. (1990), *Mimesis as Make-Believe: On the Foundations of the Representational Arts*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
Yablo, S. (2001), « Go Figure: A Path Through Fictionalism », in P. French and H. Wettstein (eds.), *Midwest Studies in Philosophy Volume XXV: Figurative Language*, Oxford, Blackwell, p. 72–102.

Bulletin d'analyse phénoménologique XIII 2, 2017 (Actes 10), p. 269-287
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

Re-Imagining Normativity: The Role of the Imagination in Linguistic Communication

By BARBARA FULTNER
Denison University, USA

Abstract I argue that linguistic competence and communication are best understood as requiring sensitivity to both normativity *and* creativity. Yet most mainstream (analytic) accounts of meaning tend to focus on problems of normativity rather than creativity. Phenomenology offers a corrective to this imbalance because of its emphasis on embodiment and intersubjectivity, as well as the role it accords to the imagination. I begin by contrasting an account of rule-following that excludes the imagination with one that appeals to Kant's schematism and show that the schematic imagination makes possible a "seeing-as" that plays a key role in rule-following. I then use Gadamer's hermeneutics to articulate a notion of creative imagination. Finally, I turn to Merleau-Ponty's account of embodied imagination to fill out a conception of language as not only a lived but also an inherently embodied practice.

Introduction

Most mainstream analytic accounts of linguistic or semantic meaning tend to be overly rationalistic or cognitivist, focusing on denotation rather than connotation, representation rather than affect. They also tend to focus on problems of normativity rather than creativity (or, in a tradition going back to Chomsky, to explain linguistic creativity in terms of semantic normativity). Phenomenology offers a corrective because of its emphasis on embodiment and the role it accords to the imagination. In this essay, I argue that linguistic competence is best understood as requiring sensitivity to both normativity (as exemplified in the rule-following debate) *and* creativity (imagination). On

the one hand, language is governed by conventions and, on the other hand, individuals can use language to express themselves in creative and novel ways. The imagination is clearly what makes the latter possible. Moreover, I will suggest that rule-following itself involves the imagination. Thus, one might say that linguistic competence is of necessity *imaginative* and that communication involves both understanding and imagination.

In section 1, I consider why rule-following might be seen to reflect a lack of imagination, using Philip Pettit's solution to the rule-following paradox as an example. I contrast this approach with one that places greater emphasis on contextual understanding of meaning and linguistic creativity, thus bringing the imagination back into play. In sections 2-4, I distinguish between three types of imagination: schematic, creative, and embodied.

a) *Schematic imagination.* For Kant, the schematism is performed by the imagination and *mediates* between perception and conception, as Kathleen Lennon, among others, has argued[1]. I believe a similar case can be made for the mediation between two interlocutors. Specifically, schematization, that is, the imagination's act of "seeing-as", plays a key role in communication because reaching mutual understanding requires interlocutors to have a sense of each other's perspective. They must be able to see things otherwise than from their own subjective point of view. Imagination hence plays an important role in the development of *intersubjectivity*.

b) *Creative imagination*: The tension between normativity and creativity manifests in Gadamer's hermeneutics as a tension between an individualizing tendency (epitomized in poetry) and conventionalizing tendency in language. I briefly illustrate how the mutual understanding attained in dialogue relies on interlocutors not only knowing the conventions or rules governing language, but also creating new meanings. In addition, for Gadamer, to understand a language is to live it. Thus, language is a practice.

c) *Embodied imagination:* Language should be conceived not only as a *practice*, but as an *embodied* practice. I therefore draw on Merleau-Ponty's embodied account of the imagination in order to flesh out i) how the Gadamerian tension between individualization and conventionalization in language is rooted in the "to and fro movement between acquired and creative modes of embodiment"[2] and ii) how perspective-taking in dialogue

[1] Kathleen Lennon, "Re-Enchanting the World: The Role of Imagination in Perception", *Philosophy: The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, vol. 85, n° 333, p. 375-389.

[2] James B. Steeves, "The Virtual Body: Merleau-Ponty's Early Philosophy of Imagination", *Philosophy Today*, 2001, p. 370.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

involves acts of imagination. Merleau-Ponty's notions of the body schema and the virtual body are important for both (i) and (ii).

The turn to phenomenology is thus indispensable for providing a unified account of the role of the imagination in communication and inter-subjectivity. Only by turning to phenomenology and incorporating the imagination into our theory of communication is it possible to offer a better account of rule-following and of linguistic competence more generally.

1. Normativity without Imagination

> *"Imagination, a licentious and vagrant faculty, unsusceptible of limitations, and impatient of restraint, has always endeavoured to baffle the logician, to perplex the confines of distinction, and burst the inclosures of regularity."*[1]

Samuel Johnson's gloss on the imagination indicates why we might take it to be the polar opposite of rules and normativity. Rules tell us what is right; the imagination tells us what is possible[2]. Normativity is about constraint; imagination is about freedom. Social norms, for instance, have the power to control and regulate our actions, and some political theorists these days turn to the imagination when asking how to escape or change these norms when they are (or we perceive them to be) oppressive or otherwise misguided. Semantic norms or rules constitute meanings governing how we use linguistic terms; and metaphor, poetry, and other imaginative uses of language create new meanings. There is thus a tension between conforming to rules based on convention (normativity) and breaking such rules and generating new meanings (imagination), a tension inherent in language as well as in social action more broadly understood.

The thesis that meanings are normative, i.e. that they function as rules that indicate correct use, may be seen to run counter to the view that language is creative and fosters the imagination. Philip Pettit in *Rules, Reasons, and Norms*, for example, suggests that part of the solution to the rule-following problem (how does a rule determine its applications?), namely, that a finite set of examples exemplifies a (more or less) determinate

[1] Samuel Johnson, The Rambler 1, quoted in Nathan Tierney, *Imagination and Ethical Ideals*, Albany SUNY Press, 1994 (http://0-www.netlibrary.com.dewey2.library.xxxxx.edu/Reader/, May 12, 2008).

[2] Shaun Nichols, "Introduction," to Shaun Nichols (ed.), *The Architechture of the Imagination*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 2 (http://ebooks.ohiolink.edu/xtf~ebc/view?docId=ei/ox/978019927573).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

way of going on for subjects may "reflect a *lack of imagination* ... on the parts of those subjects..."[1]. For Pettit, it's an off-the-cuff remark, yet Saul Kripke's (in)famous sceptical challenge to rule-following to which Pettit is responding ("quus" vs. "plus") is nothing if not a feat of imagination. It is not unreasonable to think of at least some failures to follow rules, to break with conventions, as exercises in imagination. I argue that the imagination works at multiple levels relative to normativity. It plays a role in rule-following itself as well as in semantic innovation. The tension between imagination and normativity is hence a dialectical one. What interests me, however, is not so much the sceptical challenge as the ways in which imagination seems to liberate us from norms — or at least (and perhaps as importantly) from narrow (determinate) interpretations of them, and ways in which rule-following or meanings/concepts themselves must allow for freedom in application.

Pettit's account of rule-following purports to be a straight solution to Kripke's sceptical challenge. He defines rules as "normative constraints which are relevant in an indefinitely large number of decision-types"[2]. That is, they identify "one option ... as more appropriate in some way than the others"[3] and apply to situations a rule-follower may never have encountered before. For Pettit a rule must also be determinable (i.e. identifiable) "by a finite subject independently of any particular application" — since different subjects will have been exposed to different sets of examples — and "directly readable". That is, they should not stand in need of interpretation. As Wittgenstein says, we follow rules "blindly". It is no doubt this blindness that bespeaks the lack of imagination. Finally, a rule must be "fallibly readable". That is, it is inherent in the nature of rules — i.e. in the nature of normativity — that we might get it wrong. (This distinguishes norms from natural laws.)

Pettit claims to solve the rule-following problem in four steps. (1) Kripke's sceptic famously takes up Wittgenstein's purported paradox that "no course of action could be determined by a rule, because every course of action can be made out to accord with the rule"[4]. To address this, Pettit

[1] Philip Pettit, *Rules, Reasons, and Norms*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 4 (emphasis mine).
[2] Philip Pettit, "The Reality of Rule-Following,", in Alexander Miller and Crispin Wright (eds.), *Rule-Following and Meaning*, eds., McGill Queens University Press: Montreal, 2002, p. 199. Originally published in 1990.
[3] *Ibid.*, p. 189-190.
[4] Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford, 1958, §201.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

distinguishes between a finite set of examples *instantiating* a rule and *exemplifying* a rule. Whereas the examples instantiate an indefinite number of rules, they may exemplify just one rule *for a particular agent*. (2) He takes it that we learn rules by ostension. The exposure to a set of examples produces in us a disposition or inclination to go on from these examples in a certain way. This disposition by itself, as Kripke drives home again and again, is not enough to warrant my thinking that I'm going on the *right* way (i.e. following a rule). That is, one either has or does not have a disposition and it is not the sort of thing that can underwrite normativity. However, Pettit argues that "the inclination in following a rule may have a dual function, serving not only to prompt the agent's responses, but also to make salient the rule she intends to follow: the rule which, given the inclination they engender, a certain set of examples can exemplify". (3) He argues that the rule is *a posteriori and contingently* related to my inclination "as that rule which fits my inclination but only so far as certain favourable conditions are fulfilled". I may discover that such favourable conditions were not fulfilled and that I got the rule wrong. The way in which I may discover this is by recognising, for instance, differences between how I respond and how others (or my previous selves) respond[1].

Pettit's account is contextualist in its reference to a particular agent and intersubjective in its reference to interaction with others. The latter is made explicit in one of the three corollaries he identifies: rule-following, he claims, is interactive in that it involves my interactions with myself or other persons[2]. However, while getting it right depends on social interaction and — at least sometimes — the judgment of others, what I do when I take myself to be following a rule is acting on an inclination and hence, acting automatically, blindly, unimaginatively[3]. Perhaps another mark of a lack of imagination is the kind of social conformism Pettit's solution to the rule-following problem assumes. For if my discovery of unfavourable conditions (i.e. that I am not following the rule correctly) stems from discovering that I do not respond as others do, this in effect privileges *their* responses over mine.

---

[1] *Ibid.*, p. 197-200.

[2] The other two corollaries are more directly related to the fallibility of rule-following, namely, that rule-following is "precarious" in the sense that I can never "fully redeem" the assumption "that the standardised inclination picks out a unique rule for me to follow" (p. 204) and that rules are relative inasmuch as we cannot rule out the possibility of some later divergence revealing that conditions that I deemed favorable were in fact not.

[3] And that, in Pettit's assessment, is a good thing.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Insofar as there is a discussion of the ability to diverge from norms in Pettit, it is couched in terms of error rather than innovation. The fact that rule-following is based on a disposition or inclination to respond in a certain way makes it unimaginative. Of course, the rule-following debate is about doing justice to normativity and the role of conventions in social practice. "Imagination" is listed neither in the index of *The Common Mind* nor *Rules, Reasons, and Norms*. This is not surprising inasmuch as Pettit seeks to do justice to the fact that our rule-following is inherently *fallible*: we can always get it *wrong*. He offers a cognitive account, and the imagination is routinely associated with non-discursive thought and with affect. The "failure of imagination" Pettit casually mentions is not intended in any technical sense. But he does not address the ways in which norms are subject to *critique*. Recognising in hindsight that conditions under which we took ourselves to be following a rule were in fact not, that is, recognising that we followed a rule *incorrectly* is not the same as recognising that we've followed the wrong rule.

Yet the line between error and innovation is not always clear. How can we differentiate between mistakes and innovations? Donald Davidson, for instance, suggests that we cannot. Perhaps the mistakes that "stick" turn out to be innovations? Recently, furthermore, there has been increasing interest in the interaction of reason and emotion and imagination in moral philosophy as well as in the philosophy of psychology. On one hand, people seek to make reason and cognition more imbued with imagination (e.g. Damasio); on the other hand, people are also developing a more cognitive understanding of the imagination (e.g. Nussbaum, Nichols). In the remainder of this essay, I reexamine the relationship between normativity and imagination in a similar vein.

2. Schematic Imagination: Seeing-As and Seeing Otherwise

A counter-veiling current to the emphasis on normativity and conventionality of social practice (and of meaning) can be found in the work of Jacques Derrida, Hans-Georg Gadamer, Donald Davidson, Paul Ricœur, and Judith Butler. They all argue that meaning is determined by context and, to put it more radically, a word or phrase never means (exactly) the same thing twice (polysemy). Think of Derrida's critique of Searle or, of course, the notion of *différance*, Butler's work on citationality, Davidson's discussions of malaprops and his privileging of the individual over the social aspects of

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

meaning, or Ricœur's analysis of metaphor[1]. One might extract from their views that rule-following is in fact always an exercise in using one's imagination in the sense that to follow a rule, to use or understand a meaning is always an exercise in creativity. This thesis finds support in Kant's treatments of imagination and specifically in his notion of schematic imagination.

In *Imagination and Ethical Ideals,* Nathan Tierney writes that the imagination "resists reduction to more familiar notions"[2]. He develops a concept of "schematic imagination, to be distinguished both from conceptualization (i.e., abstract thinking through general concepts) and mental imaging"[3]. Kathleen Lennon draws a similar connection between imagination and perception[4]. Tierney's starting point is Wittgenstein's notion of "seeing-as" paradigmatically exemplified by the duck-rabbit figure. When we look at the duck-rabbit, what occurs is an amalgam of perceptual experience and conceptual thought. This characterization, of course, lends itself extremely well to the application of the Kantian schematism — performed, according to the *Critique of Pure Reason*, by the imagination[5]. The schematism *mediates* between perception and conception; "seeing-as is the act of schematization"[6]. According to Tierney, "The schematism structures meaning by mediating between the concrete level of perception (understood in the wide sense to include not merely sensory perception, but situational perception — e.g., 'I see that you are upset') and the abstract level

[1] Jacques Derrida, *Limited Inc.,* Evanston (IL), Northwestern University Press; Donald Davidson, "A Nice Derangement of Epitaphs," in *Truth, Language, and History,* Oxford, Oxford University Press, 2005; Judith Butler, *Excitable Speech,* New York, Routledge, 1997; Paul Ricœur, "Word, Polysemy, and Metaphor: Creativity in Language," in Mario J. Valdés (ed.), *A Ricœur Reader: Reflection and Imagination,* Toronto, University of Toronto Press, 1991.

[2] Nathan Tierney, *Imagination and Ethical Ideals*, *op. cit.*, p. 43.

[3] *Ibid.*, p. 44.

[4] Kathleen Lennon, "Re-Enchanting the World: The Role of Imagination in Perception," *Philosophy: The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, vol. 85, n° 333, p. 380.

[5] According to Kant, a schema [of the concept of understanding] is the formal and pure condition of sensibility and is produced by the imagination. The schematism refers to how the understanding processes these schemata. Schema is thus different from an image [*Bild*] because the synthesis of the imagination aims at unity in the determination of sensibility. See Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft,* Berlin: Akademie Verlag, 1998, A140/B179.

[6] Nathan Tierney, *Imagination and Ethical Ideals*, *op. cit.*, p. 57.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

of conception"[1]. Moreover, schemas are "contextually grounded"[2]. I may see a rabbit in one context, but a duck in another.

Tierney's main interest is imagination in ethics. He writes,

> if the schematism structures meaning by discovering a fit between perception and conception, and conception is prototypically organized, then moral learning may occur more profoundly through the incorporation into the self of exemplars and examples that fit that prototype than through the learning and application of moral rules[3].

Note the similarity to Pettit's claim that a finite set of examples exemplifies a rule to an individual and that rules are learned primarily by ostension. Moreover, inasmuch as that the mystery of rule-following stems from how we are able to mediate between abstract rule and concrete applications, the schematism — because of its mediating role between concrete and abstract (category and intuition in Kant) — is the right kind of mechanism to accomplish this. If this is right, then we *need* the imagination in order to account for our ability to follow rules. We might then respond to Kripke's challenge that responding in accordance with the rule for quaddition rather than addition is not a matter of *interpreting* differently, but of *seeing* the problem *as* a quaddition (rabbit) rather than an addition (duck) problem[4]. (Recall here Pettit's solution in terms of exemplification; on the present account, what it takes for the rule to be exemplified by a particular instance of its application is for the rule-follower to *see* it *as* an example of that rule). This also does justice to Wittgenstein's claim that the solution to the rule-following paradox is to recognise that there is a way of grasping the rule that is not an interpretation. In this way, the imagination allows us to see things *differently*.

---

[1] *Ibid.*, p. 50.
[2] *Ibid.*, p. 57.
[3] *Ibidem*.
[4] I'm unsure that Tierney would approve of this move since he takes schemas (and ideals) to follow a different logic than principles (rules): "Ideals are not principles. Principles are general imperatives of right behavior. 'Do not kill' expresses a principle; 'the end of war on our planet' expresses an ideal. 'Provide for your family' expresses a principle; 'a house in the suburbs for my family' expresses an ideal. Principles and ideals have different logics. Principles are conceptual and universalizable. Ideals are schematic and tied to the aims of the concrete self. Although they may be shared, ideals are not universalizable. From the fact that one person holds an ideal, it does not follow that he thereby prescribes that all persons hold that ideal" (Nathan Tierney, *Imagination and Ethical Ideals*, *op. cit.*, p. 60).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

The thesis also fits with the idea of associating seeing-as with a background context against which certain features of a situation become salient: I'm more likely to see the figure as a duck against the background of a pond, as a rabbit against the background of a carrot patch. The imagination has been characterized as the faculty that allows us "to see things otherwise". If it allows us to see things otherwise, the current proposal is that it also allows us to see things *the same*.

The ability to see things otherwise is important for communication in another way. Gregory Currie and Ian Ravenscroft define the recreative imagination as the capacity that underpins perspective-shifting and distinguish it from the creative imagination that involves innovation contrary to expectation or convention[1]. While I cannot do justice to their rich account of the imagination here, it is worth noting that perspective-taking as well as sensitivity to novel contexts are key aspects of linguistic and communicative competence and hence surely bear on the question of semantic normativity and rule-following. An account of perspective-taking will also help address the issue of social conformism raised above, and I will return to it, albeit briefly, later. Now I want to return to the tension between normativity and imagination with which I began in order to flesh out a notion of creative imagination.

3. Creative Imagination: Poetry and Dialogue

For Hans-Georg Gadamer there is a tension in language between an individualizing and a conventionalizing tendency, which maps nicely onto the tension between the imaginative and the normative. Like Wittgenstein, he rejects the possibility of a private language, but perhaps unlike Wittgenstein and certainly unlike Pettit, he rejects an absolutely conventionalized language as well. The rules of the latter kind of language would be followed blindly and automatically, but that would undermine the expressiveness of language. He writes,

> Someone speaking a private language that no one understands does not speak at all. Yet on the other hand, someone who only speaks one language the conventional nature of which in vocabulary choice, syntax, and style has become absolute, loses the power of address and of evocation which is

[1] Gregory Currie and Ian Ravenscroft, *Recreative Minds*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 9.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

> accessible only by means of the individualization of the linguistic vocabulary and other linguistic means[1].

Absolute conventions may be necessary for technical vocabulary, though there, too, terminology may become so specific as to be untranslatable[2]. Gadamer is thus a contextualist about meaning. Yet whereas thinkers like Derrida, Davidson, or Butler emphasize the contingent and uncontrollable aspects of context, Gadamer recognizes a speaker's (artist's) agency in this process. This intentional semantic creativity is exemplified paradigmatically in poetry. (A similar trajectory can be found in Ricœur's work.)

To the extent that language is unique and individual, it is untranslatable.

> The untranslatability that marks the extreme case of lyric poetry so that it cannot be translated from one language into another at all without losing its entire poetic expressiveness [or *illocutionary force*] (*Sagkraft*), clearly implies the failure of the idea of substitution, of replacing one expression by another. This seems to hold more generally, independently of the special phenomenon of highly individualized poetic language. If I'm right, substitutability runs counter to the individualizing moment in language (*Sprachvollzug*) as such[3].

Gadamer argues that poetry is the most individualized — yet presumably still intelligibile — form of language since, by its very nature, there is but one right word or way of putting it. To the poet, terms that may seem synonymous (e.g. "home" vs. "abode") are not in fact mutually substitutable (as a referential theory of meaning would suggest). Gadamer holds that the difference between terms is not merely an aesthetic but a semantic one (*Sinndifferenz*)[4]. Hence he believes that meaning (or reference) is not a purely cognitive, rational, or denotative value, distinct from conative or connotative aspects of communication. Moreover, equivalence relations among expressions are "not unchanging mappings; rather they arise and atrophy, as the spirit of the times is reflected from one decade to the next in semantic change"[5]. Language is a living thing — a thing that *we live*: "True speaking is more than choosing the means to attain certain communicative

[1] Hans-Georg Gadamer, "Semantik und Hermeneutik", in *Gesammelte Werke*, vol. 2, Tübingen, Mohr Siebeck, 1999, p. 176.
[2] Gadamer uses the example of the term *Kraft* in German Romanticism.
[3] Hans-Georg Gadamer, "Semantik und Hermeneutik", art. cit., p. 177.
[4] *Ibid.*, p. 175.
[5] *Ibid.*, p. 176-177.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

goals. The language one masters is such that one lives in it"[1]. And that is to say that language and meaning are always tied to other human practices. While poetry represents the paradigm of individualization, Gadamer says that intended meaning (*Sinnmeinung*) develops in the course of speaking, *in the course* of substituting expressions for one another. Conversation takes the form, as Gadamer puts it, of a "*fluid uniqueness*". By locating the true nature of language (the "productivity of speech") in dialogue, Gadamer rejects strict conventionalism. In conversation with one another, we are able to communicate without having to rely on rigid systems of rules that govern how to make correct and incorrect distinctions[2]. By the same token, he does not deny that there *are* linguistic conventions and semantic rules — i.e. constraints on how we use terms. Recall that he says that to speak a purely private language, incomprehensible to anyone, is not to speak at all. Yet Gadamer takes this tension between the individual/imaginative and the conventional/ normative to be emblematic of language. Innovations can occur only against the background of an existing and on-going linguistic practice, which in turn is kept alive by innovation. This means, in effect, that normativity and imagination are each a condition of possibility for the other.

4. Embodied Imagination: Intercorporeality

The reference to language as a living practice invites a natural transition to Merleau-Ponty. For if language is a living practice, it makes sense that it is an *embodied* practice as well. In the remainder of this essay, I will (i) use Merleau-Ponty's embodied account of the imagination in order to flesh out (ii) how the Gadamerian tension between individualization and conventionalization in language is rooted in the "to and fro movement between acquired and creative modes of embodiment"[3] and (iii) how perspective-taking in dialogue involves acts of imagination.

(i) Although, as others have noted[4], there are few explicit references to the imagination in especially the early Merleau-Ponty, I take him to give a radically embodied twist to the Kantian account of the schematic imagination that I discussed above. That is, the unity of the manifold of perception that,

[1] *Ibid.*, p. 178.
[2] Hans-Georg Gadamer, "Vielfalt der Sprachen", in *Gesammelte Werke*, vol. 8, Tübingen: Siebeck, 1999, p. 345.
[3] James B. Steeves, "TheVirtual Body", art. cit., p. 370.
[4] *Ibid.*, p. 371.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

for Kant, is produced by the schematism, is, for Merleau-Ponty, achieved by the body. He argues that there is a synthesis of one's body of what cognitive scientists call synesthesia or multimodality. In our lived experience, we do not need to translate our tactile sensations into visual ones or find a third medium that would render them commensurable. Rather, our very body synthesizes these different experiences (one might even say different sets of sensory data) into our unified lived experience.

> Cette traduction et cet assemblage sont faits une fois pour toutes en moi: ils sont mon corps même. … le corps propre nous enseigne un mode d'unité qui n'est pas la subsomption sous une loi[1].

We — embodied beings — *are* what holds together our arms and legs, what simultaneously sees and feels them. This general synthesis of the body is accounted for in terms of *habit*.

> À vrai dire, toute habitude est à la fois motrice et perceptive parce qu'elle réside … entre la perception explicite et le movement effectif, dans cette fonction fondamentale qui délimite à la fois notre champ de vision et notre champ d'action[2].

It is through these habits of how we move and how we perceive that, as Merleau-Ponty puts it, we acquire a world. The synthesis need not be confined to what we might call our biological body. Anticipating contemporary theories of extended cognition (many of which take inspiration from him), Merleau-Ponty uses the example of a blind person using a cane, which is not an object she perceives, but an instrument *with which* she perceives. Indeed, he says, it is really an appendage of her body, an extension of bodily synthesis[3]. He concludes that the body is not an object for an "I think" but a set of lived meanings (*ensemble de significations vécues*)[4].

---

[1] Maurice Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1945, p. 175. Subsequent citations as *PdP*.
[2] *PdP*, p. 177.
[3] *PdP*, p. 178. This is a point Merleau-Ponty takes up again in "Eye and Mind" when he says that "our organs are not instruments; on the contrary, our instruments are added-on organs" (Maurice Merleau Ponty, "Eye and Mind," in Galen A. Johnson (ed.), *The Merleau-Ponty Aesthetics Reader: Philosophy and Painting*, Evanston, Northwestern University Press, 1993, p. 138).
[4] *PdP*, p. 179.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Bodily synthesis is anticipated in Merleau-Ponty's discussion of the body schema earlier in *The Phenomenology of Perception*:

> [M]on corps tout entier n'est pas pour moi un assemblage d'organes juxtaposés dans l'espace. Je le tiens dans une possession indivise et je connais la position de chacun de mes membres par un *schéma corporel* où ils sont tous enveloppés… l'unité spatiale et temporelle, l'unité intersensorielle ou l'unité sensori-motrice du corps est pour ainsi dire de droit qu'elle ne se limite pas aux contenus effectivement et fortuitement associés dans le cours de notre expérience, qu'elle les précède d'une certaine manière et rend possible leur association. … [le schéma corporel est] une prise de conscience globable de ma posture dans le monde intersensoriel… et "le schéma corporel" est finalement une manière d'exprimer que mon corps est au monde[1].

But where, one might ask, does imagination enter the picture? First, our embodiment circumscribes possibilities of our experience. For example, our embodied way of being in the world means (*implique*) that we experience the world in terms of up-down, left-right, front-back. The body schema provides "potential modes of embodiment"[2], but it can also be "reorganized"[3]. This reorganization, I submit, is a creative one.

(ii) *Acquired and creative modes of embodiment*. According to Steeves,

> "[a]n essential aspect of the body schema is what Merleau-Ponty calls the 'virtual body' (*le corps virtuel*)…, an imaginative dimension of embodied existence. The body consists of a dialectic of acquired habits and a creative personal style of existence. … The customary level is a general stock of behavior that I share with others … The creative level is the body as a potentiality for action and as the ability to transform the actual world into a world of possibility"[4].

Interestingly and sounding rather like a pragmatist, Merleau-Ponty holds that the locus of the virtual body is defined by its task and its situation: "mon corps comme système d'actions possible, un corps virtuel dont le 'lieu' phénomenal est défini par sa tâche et par sa situation. Mon corps est là où il a quelque chose à faire"[5]. In other words, the situation in which I find myself

[1] *PdP*, p. 114-118.
[2] James B. Steeves, "The Virtual Body", art. cit., p. 375.
[3] *PdP*, p. 179.
[4] *Ibid.*, p. 376.
[5] *PdP*, p. 289.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

presents me with certain goals and purposes, but there are multiple — possibly *indefinitely many* — ways in which I can respond. We have here an analogue for the paradox of rule-interpretation. According to Merleau-Ponty, there is the possibility of imagining the world in different ways, there are "interminable reinterpretations to which it is *legitimately* susceptible"[1]. Of interest here is that, though interminable, the reinterpretations are not arbitrary, but *legitimate*, suggesting that once more creativity and normativity are intertwined. The ways of seeing the world are always opened up by a particular context, against a particular background, just as we saw in the discussion of the duck-rabbit above.

(iii) *Creative imagination and perspective.* Referring to *The Structure of Behavior*, Steeves notes that "[t]he virtual body provides us with the power of choosing and varying points of view" by, for instance, using a mirror or imagining what it is like to see an object from another perspective[2]. Lennon notes that Strawson elucidated the synthetic imagination by discussing what is involved in perceiving a dog and *seeing it as* "a possible mover and barker". According to Lennon, "the possible moving and barking is part of our immediate and present perception of the dog. This is what Merleau-Ponty was indicating with his claim that the whole problem of the imaginary concerned 'quasi presence and imminent visibility.' … The way the 'non-present' is woven into the 'present' determines the shape the world has for us"[3]. This interplay of present and non-present very much also characterizes the rule-following problem. Wittgenstein characterizes the problem as how a rule can determine all of its (future) applications, how, in other words, something present can determine what is not yet present. On the other hand, any (present or past) application exemplifies a rule that is not necessarily itself present. How is it, then, that we are able to learn rules at all based on a finite set of examples, based, that is, on ostension?

My earlier answer to this question was to appeal to the schematic imagination. Merleau-Ponty's account of the embodied imagination with

[1] Maurice Merleau-Ponty, "Eye and Mind", art. cit., my italics.
[2] James B. Steeves, "The Virtual Body", art. cit., p. 376.
[3] Kathleen Lennon, "Re-Enchanting the World", art. cit., p. 381. With reference to the lived body Lennon writes, "The character of our perceptual experience therefore takes us beyond what is immediately presented and this interweaving of the elsewhere into current experience is part of what is involved in claiming that the perceived world has an imaginary form … The character we find the world to have suggests and demands the desiring and sometimes fearful responses we make to it. It is a world we refer to, to make sense of our own modes of existence in relation to it" (p. 382).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

reference to body schema and the virtual body allows us to detranscendentalize Kant's account. The rule-following problem, on this account, is no longer a paradox, but an immanent part of our being in the world.

I noted above Merleau-Ponty's claim that the virtual body is defined by its task and situation; the body is where it has something *to do*. This means — and this is no novel claim about embodiment — that the body is always *situated*, which is to say that one's perspective is always *embodied* and is always a *particular* perspective. But now we can see that no perspective is static; rather, it always includes within it the potential for movement and change. In looking at my desk and the computer I'm working on from where I sit, I can imagine what it would look like were I to stand up and move to the other side of the desk, etc. This is crucial for communication. It also sheds light on some of Merleau-Ponty's remarks in *Le Visible et l'invisible* about knowing others or other bodies.

There, Merleau-Ponty revisits the issue of synesthesia and the synthetic unity of the body. He extends the idea that within my body, the *same* organ can touch and be touched, as well as be perceived through other modalities (vision, smell) to other bodies.

> [Q]uand une de mes mains touche l'autre, le monde de chacune ouvre sur celui de l'autre parce que l'opération est à volonté réversible, qu'elles appartiennent toutes deux … à un seul espace de conscience, qu'un seul homme touche une seule chose à travers toutes deux … mes deux mains touchent les mêmes choses *parce qu'elles sont les mains d'un même corps*[1].

Again, the body functions to effect a synthetic unity of experience; the body is a prereflexive and pre-objective unity[2]. By extending this synesthesia of the body to our experience of other bodies, Merleau-Ponty thus radically transforms the classic philosophical problem of other minds (in virtue of having overcome the subject-object dichotomy). He asks,

> cette généralité qui fait l'unité de mon corps, pourquoi ne l'ouvrirait-elle pas aux autres corps? La poignée de main aussi est réversible, je puis me sentir touché aussi bien et en même temps que touchant… Pourquoi la synergie

[1] Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 183, my italics. Subsequent references as *VI.*
[2] *VI*, p. 184.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

> n'existerait-elle pas entre différents organismes, si elle est possible à l'intérieur de chacun[1]?

In other words, he suggests that, just as we can experience the sensations of touching and being touched, seeing and being seen simultaneously (or, for that matter, of touching and seeing simultaneously), we can see the bodies and actions of others as interconnected with ours; they are not, he says, an absolute mystery to us:

> il suffit pour que j'en aie, non pas une idée, une image, ou une représentation, mais comme l'expérience imminente, que je regarde un paysage, que j'en parle avec quelqu'un: alors, par l'opération concordante de son corps et du mien, ce que je vois passe en lui, … je reconnais dans mon vert son vert… Il n'y a pas ici de problème de l'*alter ego* parce que ce n'est pas *moi* qui vois, pas *lui* qui voit, qu'une visibilité anonyme nous habite tous deux, une vision en général, en vertu de cette propriété primordiale qui appartient à la chair, étant ici et maintenant, de rayonner partout et à jamais, étant individu, d'être aussi dimension et universel.
>
> Avec la réversibilité du visible et du tangible, ce qui nous est ouvert, c'est donc, sinon encore l'incorporel, du moins un être *intercorporel*, un domaine présomptif du visible et du tangible, qui s'étend plus loin que les choses que je touche et vois actuellement…[2].

In embodied conversation with another, the gulf between subject and object, between self and other, disappears. Self and other need not have shared mental representations; one need only look at a landscape together or talk about it together. Shared embodied experience gives rise to intercoporeal being that transcends present experience and thus includes the invisible. It must, therefore, involve the imagination. In a turn of phrase reminiscent of G.H. Mead, Merleau-Ponty then asserts that we become visible to ourselves through the eyes of others[3].

This way of thinking about our access to the perspectives of others differs from a simulation theory. The latter claims that taking your point of view requires me to think (or act) *as if* I were you. But on Merleau-Ponty's account, my access to your perspective is immediate, imminent. It is built into the structure of the intercorporeal, of reversibility. In "Eye and Mind", Merleau-Ponty discusses perspective in art at great length. Although he does

[1] *VI*, p. 184-185.
[2] *VI*, p. 185, italics added.
[3] *VI*, p. 186.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

refer to our seeing or creating of a third dimension in a two-dimensional medium as an illusion, he does not put it in terms of "as if" but rather, again, in terms of *seeing* a two-dimensional picture *as* having depth — that is, according to what I have argued here, as requiring the schematic imagination that unifies the manifold of perception into a three-dimensional interpretation of a two-dimensional painting. Furthermore, he writes that

> the painters knew from experience that no technique of perspective is an exact solution and that there is no projection of the existing world which respects it in all aspects and deserves to become the fundamental law of painting… The language of painting is never 'instituted by nature'; it must be made and remade[1].

Thus the creative imagination is also at play. Moreover, what applies to the language of painting also applies to communication and meaning. Communication is fallible; we may misunderstand one another (normativity), and, just as for Gadamer, for Merleau-Ponty, meanings are constantly made and remade intersubjectively in dialogue.

It is surely no accident that Merleau-Ponty says that all it takes to share another's reality is to talk to them about what one is experiencing oneself. Communication is immediate; there is no question of having to infer what you mean by what you say, as he stresses when discussion language as expression, since our experience is embodied and that occurs in what Merleau-Ponty describes as the "intercorporeal" field or domain of experience.

The meaning of words rests on what Merleau-Ponty calls "gestural signification"[2]. When I am abroad, he writes, I begin to understand what words mean by their place (role) in a context of action (I would say *inter*action) and by participating in common life[3]. This most basic form of linguistic meaning brings together the ideas of *embodiment* and *practice*. Interestingly, and consonant with what Gadamer says, Merleau-Ponty notes that the meaning of a literary work or poetry is less constituted (*moins fait*) by shared meanings of words than it contributes to modifying them[4]; it is, we might say echoing Heidegger, meaning-constituting. Emotional meaning (*sens émotionnel)* is gestural meaning (*sens gestuel*) and is essential to

[1] Maurice Merleau-Ponty, "Eye and Mind", art. cit., p. 135.
[2] *PdP*, p. 209.
[3] *PdP*, p. 209.
[4] *PdP*, p. 209.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

poetry[1]. Merleau-Ponty rejects an imagistic or representational account of language, saying that there is no need for verbal image, just as there is no need for a representation of movement before moving/in moving[2]. Words are like the blind person's cane: instruments that are really extensions of the body. Thus, when in *The Phenomenology* already he writes, "C'est par mon corps que je comprends autrui"[3], he anticipates the idea of intercorporeal reversibility that he elucidates in *Le Visible et l'invisible*. At the same time, this bodily intersubjectivity is for him more primordial than linguistic intersubjectivity.

The fact that Merleau-Ponty starts with embodiment allows him to incorporate emotional meaning from the outset as fundamental to linguistic meaning. It also means, however, that "complete meaning is never translatable from one language to another"[4]; that is, it represents Gadamer's individualizing tendency in language that resist translation.

Conclusion

I hope to have shown that the imagination and normativity are integral to language and communication and stand in complex relationships to one another. The schematic, creative, and embodied imaginations play important roles. The schematic imagination mediates between the semantic rule and its application and thus helps explain how a set of examples exemplifies a given rule to us. It is therefore part of an account of normativity itself. The creative imagination generates novel meanings and stands in a dialectical relation to normativity. The embodied imagination detranscendentalizes the Kantian account of the schematic imagination and makes it possible to transcend cognitivist accounts and to acknowledge affective dimensions of meaning. Last but not least, incorporating embodied imagination opens up the possibility of thinking about perspective-taking and intersubjectivity in new ways.

[1] *PdP*, p. 218.
[2] *PdP*, p. 210.
[3] *PdP*, p. 216.
[4] *PdP*, p. 218.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

References

Butler Judith, 1997, *Excitable Speech*, New York, Routledge.

Currie Gregory and Ravenscroft Ian, 2002, *Recreative Minds*, Oxford, Oxford University Press.

Davidson Donald, 2005, "A Nice Derangement of Epitaphs", in *Truth, Language, and History*, Oxford, Oxford University Press, p. 89-107.

Derrida Jacques, 1988, *Limited Inc.,* Evanston (IL), Northwestern University Press.

Gadamer Hans-Georg, 1999, "Semantik und Hermeneutik", *Gesammelte Werke*, vol. 2, Tübingen, Siebeck.

Gadamer Hans-Georg, 1999, "Vielfalt der Sprachen", *Gesammelte Werke*, vol. 8, Tübingen, Siebeck.

Kant Immanuel, 1998, *Kritik der reinen Vernunft*, Berlin, Akademie Verlag.

Lennon Kathleen, 2010, "Re-Enchanting the World: The Role of Imagination in Perception", *Philosophy: The Journal Of The Royal Institute Of Philosophy*, vol. 85, n° 333, p. 375-389.

Merleau-Ponty Maurice, 1945, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard.

Merleau-Ponty Maurice, 1964, *Le Visible et l'invisible*, Paris, Gallimard.

Merleau-Ponty Maurice, 1993, "Eye and Mind", in Galen A. Johnson (ed.), *Merleau-Ponty's Essays on Painting*, Evanston, Northwestern University Press.

Nichols Shaun, 2006, "Introduction", in Shaun Nichols (ed.), *The Architecture of the Imagination*, Oxford, Oxford University Press.

Pettit Philip, 2002, *Rules, Reasons, and Norms*, Oxford, Oxford University Press.

Pettit Philip, 2002, "The Reality of Rule-Following", in Alexander Miller and Crispin Wright (eds.), *Rule-Following and Meaning*, Montreal, McGill Queens University Press.

Ricœur Paul, 1991, "Word, Polysemy, and Metaphor: Creativity in Language", in Mario J. Valdés (ed.), *A Ricœur Reader: Reflection and Imagination*, Toronto, University of Toronto Press.

Steeves James B., 2001, "The Virtual Body: Merleau-Ponty's Early Philosophy of Imagination", *Philosophy Today*, p. 370-380.

Tierney Nathan, 1994, *Imagination and Ethical Ideals*, Albany, SUNY Press.

Wittgenstein Ludwig, 1958, *Philosophical Investigations*, Oxford, Blackwell.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XIII 2, 2017 (Actes 10), p. 288-320
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

Imagination et lecture selon Ingarden : La délicatesse de l'imagination

Par ANNE COIGNARD
Université de Toulouse – Jean Jaurès, EA ERRaPhiS

Résumé Nous proposons dans cet article d'aborder le traitement que Roman Ingarden réserve à l'imagination dans ses travaux sur l'œuvre littéraire et l'expérience de lecture littéraire. Il s'agit, d'abord, de revenir sur la conception qu'il propose de la stratification de l'œuvre littéraire, pour examiner la manière dont chaque strate en appelle à des actes d'imagination spécifiques et pour tenter de décrire l'entrelacement de ces divers actes au cours de la lecture. Mais parce qu'Ingarden ne thématise pas seulement la pluralité des mises en œuvre de l'imagination, mais aussi la pluralité des attitudes de lecteur, nous questionnons, dans un second temps, la manière dont il hiérarchise les lecteurs et les manières de lire en établissant une distinction stricte entre usage esthétique et usage non-esthétique de l'imagination. Afin de faire ressortir le fait que cette distinction même témoigne, chez Ingarden, de l'insistance de présupposés issus de l'esthétique classique, nous proposons, dans une dernière étape, de le confronter à Hume, afin de montrer comment il en appelle, dans son approche de l'expérience littéraire, à une certaine forme de *délicatesse* dans le travail de l'imagination.

Introduction

Au premier abord, il pourrait sembler que l'imagination de celui qui lit une œuvre d'art littéraire soit sollicitée lorsqu'il se figure ce qu'il lit. Le lecteur de roman, par exemple, mettrait en mouvement son imagination pour se figurer les personnages, les lieux de l'intrigue, les scènes qui suscitent son intérêt, etc. L'imagination lectrice se cantonnerait ainsi à la production d'un remplissement intuitif pour le texte qui est tenu entre les mains.

Or, à prendre en compte les travaux de Roman Ingarden sur l'œuvre d'art littéraire, qui insistent sur la stratification de celle-ci et sur la multiplicité d'actes qu'elle requiert de la part du lecteur, nous sommes amenée à concevoir des usages distincts et entrelacés de l'imagination dont la fécondité, lorsqu'elle est motivée par la lecture d'un texte littéraire, ne se réduit pas à produire les images qui flottent dans la tête du lecteur. L'approche d'Ingarden nous invite à concevoir une pluralité d'actes d'imagination dont les modalités doivent être à chaque fois décrites, de telle sorte qu'il s'agit d'articuler ontologie de l'œuvre littéraire et phénoménologie de la lecture.

À examiner de près l'approche d'Ingarden, on aperçoit cependant que ses élaborations ontologiques et phénoménologiques sont entièrement sous-tendues par des enjeux normatifs. L'enjeu, pour lui, n'est jamais seulement de dire en quoi consiste une œuvre littéraire ou de décrire l'expérience de lecture dans la pluralité de ses dimensions. L'œuvre est l'autre nom d'une exigence, de telle sorte que la phénoménologie de la lecture qui se déploie est animée par le souci de décrire ce qui se passe quand l'expérience de lecture rend justice à l'œuvre lue, voire de décrire ce qui devrait se passer pour qu'une juste lecture ait lieu. C'est ainsi qu'il ne s'agit pas seulement, pour Ingarden, de dire comment l'imagination du lecteur joue pendant la lecture. Ingarden met en scène des figures de lecteur — figures de bons et de mauvais lecteurs — qui permettent de distinguer entre des usages légitimes et illégitimes de l'imagination. En cela, l'approche d'Ingarden marque sa proximité avec l'esthétique classique, en ce qu'elle s'efforce d'énoncer les critères d'un bon usage de l'imagination dans la lecture.

Toute la question est alors de savoir dans quelle mesure cette approche est tenable. Peut-on sans plus de difficultés articuler une phénoménologie de la lecture à une réflexion sur les normes de la bonne lecture ? Peut-on choisir, en tant que phénoménologue, de privilégier certains lecteurs plutôt que d'autres, voire peut-on élire certains lecteurs comme sujet légitimes de la description phénoménologique ? Ce sont ces questions qui nous guideront ici, au cours d'un développement qui visera à faire ressortir les tensions qui traversent l'approche d'Ingarden et à manifester la difficulté qu'il y a, lorsqu'on aborde la lecture littéraire, à ne pas faire intervenir immédiatement la question de l'évaluation des œuvres et des lectures.

Nous proposons, dans un premier moment, de revenir sur la stratification de l'œuvre d'art littéraire telle qu'elle est exposée par Ingarden afin de mettre en lumière la manière dont l'imagination du lecteur est sollicitée par chacune de ses strates. Dans un second moment, nous nous arrêterons sur la notion de *concrétisation*, afin d'examiner la manière dont Ingarden ne distingue pas seulement entre les divers usages de l'imagination, tels qu'ils

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

sont requis pas les diverses strates, mais opère un partage entre usages légitimes et illégitimes de l'imagination selon les lecteurs. Cela nous conduira, dans un dernier moment, à opérer une rapide mise en dialogue d'Ingarden et Hume, afin de peser ce que l'approche d'Ingarden doit encore, dans ses présupposés même, à l'esthétique classique.

1. Strates de l'œuvre littéraire et entrelacement des actes d'imagination

L'œuvre littéraire, telle qu'elle est conçue par Ingarden, est constituée de diverses strates, de telle sorte qu'elle en appelle à une constitution elle-même composée de divers actes d'appréhension fondés les uns sur les autres et entrelacés. Ingarden identifie en effet, dans *L'Œuvre d'art littéraire*, quatre strates : la strate des vocables (*Worlaute*) en tant qu'elle tisse un matériau phonique, celle des unités de signification (*Wortbedeutungen*), celle des objectivités figurées (*dargestellte Gegenständlichkeiten*) par les significations du texte, soit la strate des corrélats objectifs des phrases, et enfin celle des aspects (*Ansichten*) sous lesquels ces objets apparaissent[1].

Dans les quelques paragraphes qui suivent, afin d'aborder l'imagination telle qu'elle est mise en mouvement par la lecture d'une œuvre littéraire, il s'agit de questionner chaque strate afin de déterminer dans quelle mesure et comment elle sollicite l'imagination du lecteur.

1.1. Lire : écouter en imagination

Ingarden, pour dire la première strate, parle de *vocables* afin de mettre en avant la nécessité de prendre en compte la qualité sensible des mots dont le texte est fait. En littérature ― mais en est-il vraiment autrement ailleurs ? ―, les mots ne sont pas simplement là pour signifier mais, aussi et toujours, pour être entendus. C'est à cela que l'on décèle une première manière pour l'imagination du lecteur d'être sollicitée par l'œuvre littéraire. Cette dernière, si elle n'est pas toujours proférée à haute voix, se doit d'être entendue dans ses harmonies sonores, déchiffrée et accompagné dans son rythme ; elle se doit d'être saisie dans cette voix intérieure qui accompagne toute lecture et fait résonner les mots. Comme l'écrit Ingarden, la strate des vocables « n'est pas

[1] R. Ingarden, *L'Œuvre d'art littéraire*, tr. fr. P. Secretan avec la collaboration de N. Lüchinger et B. Schwegler, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1983, p. 44.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

seulement un moyen de dévoilement de l'œuvre littéraire »[1], un médium voué à s'effacer devant la saisie des significations. La strate des vocables, parce qu'elle est le lieu de ce qu'il nomme des *phénomènes glossophoniques* — rythmes, tempo, qualités affectives —, ne consiste nullement en une strate qui devrait être dépassée, et surtout oubliée, dans la compréhension ou la visée du sens[2]. Les vocables, pour autant qu'on leur prête attention en tant qu'objets sonores, ou qu'on préserve à même la lecture leur dimension sonore, constituent cette chair du texte, cette présence sensible de l'œuvre dont la lecture est aussi l'expérience.

Un texte n'est jamais lu sans être entendu et l'imagination lectrice intervient, à même cette strate, pour faire entendre la voix intérieure de la lecture. En premier ressort donc, et avant toute figuration d'objet, l'imagination est projective d'une voix par laquelle le texte prend chair dans l'intériorité même du lecteur. Le premier acte d'imagination du lecteur consiste donc à se donner à entendre le texte et, plus que cela, à trouver le rythme et la voix qui conviennent à sa lecture. Comme un musicien qui accorde son instrument pour le morceau qu'il s'apprête à jouer, le lecteur doit, en tâtonnant, à même une écoute intérieure, trouver la voix du texte, la manière de le faire résonner et de le rendre présent.

L'imagination telle qu'elle est mise en mouvement par la première strate de l'œuvre littéraire permet donc au lecteur d'entrer dans l'œuvre, d'abord, comme dans un monde sonore. Et il s'agit bien là de l'entrée dans un autre monde — avant même qu'une imagination productrice d'images fasse flotter dans la tête du lecteur des objets qu'il ne saurait actuellement percevoir. En effet, c'est bien parce que se joue, au fur et à mesure de l'immersion dans la lecture comme récitation intérieure, une animation rythmique et harmonique du lecteur, que la lecture provoque la rupture avec l'expérience actuelle perceptive et avec les préoccupations du jour. Nous n'entrons pas seulement dans la lecture parce que ce dont parle le texte nous intéresse, parce que ce qu'il nous donne à présentifier capte notre attention. Avant tout chose, c'est parce que, dans le silence même de la lecture, nous entendons une voix qui impose sa présence contre les bruits du monde environnant, que nous sommes emportés ailleurs, littéralement séduits ou charmés. La concentration du lecteur, son absorption en apparence silencieuse manifestent sa captation par le flux sonore que son imagination, à mesure qu'il lit les phrases du texte, déploie dans l'espace intérieur de sa lecture.

[1] *Ibid*., § 14, p. 65.
[2] *Ibid.*, § 12, p. 62.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

1.2. Faire résonner les mots : affectivité et compréhension

Les vocables ne sont cependant pas constitués d'une seule face sonore. S'il est impossible de lire sans entendre les mots, de telle sorte que le lecteur écoute sa lecture à mesure qu'il profère en imagination les mots qu'il lit, il est tout aussi impossible d'entendre les mots d'une langue connue sans aussitôt les comprendre. La lecture comme écoute et profération secrète se déploie en même temps que la lecture comme compréhension des significations et, plus que cela, l'atmosphère sonore, rythmique, affective, qui naît de l'imagination sonore du lecteur agit nécessairement sur la manière dont le lecteur comprend les significations attachées aux mots dont il goûte la saveur.

Dans les *Recherches logiques*, Husserl remarque ainsi que, hors d'une écriture visant l'univocité, certaines combinaisons de mots peuvent seulement produire une « aura de signification (*Bedeutungshaufen*) » au lieu d'une signification unique[1]. Mais à aborder la lecture du texte littéraire à l'aune des travaux d'Ingarden, il semble bien qu'il faille concevoir que l'émergence d'une aura de signification ne tient pas seulement à la structuration elle-même de la syntaxe. Elle tient aussi à l'attitude de lecture qui est mise en jeu et qui requiert, dans le cas de la lecture littéraire, de laisser émerger, précisément, ce qui vient nourrir en même temps que perturber la simple saisie des significations attachées aux vocables, à savoir l'atmosphère qui émerge d'un texte lu concrètement, dans l'épaisseur de sa texture sonore. Que les significations miroitent, pour le dire autrement, cela n'est pas seulement produit par la manière dont les significations sont mises en relation, logiquement, de manière plus ou moins lâche, mais cela naît de l'activité même de lecture, pour autant que l'écoute imaginaire est laissée à son efficacité et que l'imagination sonore du lecteur intervient ainsi dans la saisie des significations.

À cela, qui relève de l'effet de l'imagination du lecteur, comme profération intérieure du texte, sur la saisie des significations, il faut aussi ajouter une autre dimension par laquelle l'attitude de lecture continue d'introduire de l'indétermination dans le sens.

Ingarden souligne en effet que les mots sont des matériaux denses, chargés de toute l'épaisseur d'une culture et d'une histoire, alourdis de multiples connotations, complexifiés par la quantité d'usages dans lesquels

[1] E. Husserl, *Recherches logiques* II, t. 2, tr. H. Elie, A. Kelkel et R. Schérer, Paris, P.U.F, 1969, Quatrième Recherche, § 10, p. 110-111.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

ils ont déjà été rencontrés par le lecteur[1]. C'est cet arrière-fond, par lequel chaque mot est empesé de toute l'expérience que le lecteur possède de la langue du texte, qui est sollicité. C'est pourquoi Ingarden, afin de désigner les mots de l'œuvre littéraire, choisit de les dire vocables *vivants*[2]. Comme il le souligne lui-même à la fin de *L'Œuvre d'art littéraire*, lorsqu'il en vient à parler de la « vie » de l'œuvre, ce qui caractérise avant tout le vivant, c'est sa capacité à se transformer continuellement, à préserver son identité sans demeurer le même[3]. Dès lors, l'activité de compréhension que le texte littéraire appelle exige une certaine souplesse par laquelle il s'agit de ne pas fixer trop vite le sens des mots — pour les laisser jouer ou parier, en tout cas, que le sens se nouera à partir du jeu entre les significations.

Pourquoi insinuer, néanmoins, que cette relation aux significations implique l'imagination du lecteur ? Parce que celui-ci se doit d'anticiper les pistes — harmoniques, rythmiques, affectives, signifiantes — ouvertes par les mots, sans pourtant décider trop vite de la fixation d'un sens. Il doit se maintenir, pour ainsi dire, dans une attitude de disponibilité à l'égard des mots du texte, dont la teneur de sens ne peut être explorée que progressivement et à l'occasion de multiples mouvements d'après-coup, parce qu'elle se détermine dans leurs relations réciproques. Bref, il se doit, au fur et à mesure de la lecture, d'aborder sa performance de compréhension comme une performance *possible* et provisoire, précaire, en même temps qu'il doit être prêt à modifier son jeu si cela s'avère plus pertinent ou plus fécond. Aucun acte de compréhension, en cela, ne devrait être posé comme définitif ou, pour le dire autrement, le lecteur doit maintenir ses actes de compréhension dans une conscience non positionnelle.

En insistant sur la créativité de la langue tout autant que sur le poids des mots, Ingarden fait donc signe, en creux, vers la nécessaire souplesse et la nécessaire dextérité du lecteur. Le texte, comme une partition, en appelle à une réception active, par laquelle le lecteur accepte d'explorer de multiples

---

[1] R. Ingarden, *L'Œuvre d'art littéraire*, *op. cit.*, § 10, p. 53. C'est ainsi que certains mots nous paraissent — dans le cadre d'une même langue et d'une même communauté de vie — particulièrement aptes à comporter une certaine signification, et à n'être pas simplement d'emblée « compréhensibles », mais à porter également en eux diverses possibilités d'utilisation toutes particulières.

[2] *Ibid.*, § 10, p. 53. Ingarden distingue vocables inertes et vocables vivants. Il faut entendre par vocables inertes l'ensemble des termes qui « s'épuisent dans leur signification claire, univoquement déterminée » ; ce dont il est question, c'est en particulier des termes qui constituent les terminologies techniques et scientifiques.

[3] *Ibid*., § 64, p. 291.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

pistes afin de trouver celle par laquelle il parviendra à comprendre quelque chose qui sonne juste.

1.3. L'imagination comme production d'images : lecture et présentification

Bien qu'elle laisse déjà apercevoir sa complexité, l'expérience de la lecture littéraire ne saurait s'en tenir à la lecture du texte comme expérience entrelacée des deux strates des vocables et des significations. Corrélativement, les actes d'imagination impliqués dans la lecture ne se réduisent pas, d'une part, à la profération intérieure du texte et, d'autre part, à la neutralisation de la compréhension même, dont le lecteur doit tenir qu'elle n'est jamais que provisoire. Un autre moment est essentiellement impliqué dans la lecture, qui consiste à se tourner vers ce que les significations, notamment nominales, désignent ou projettent en avant d'elles-mêmes. Le lecteur, attentif aux vocables et à leur saveur sonore et, dans le même mouvement, attentif aux significations, est aussitôt invité, par celles-ci, à viser à travers le texte ce qu'elles projettent, voire à effectuer le remplissement intuitif correspondant. Pour le dire brièvement, le lecteur ne saurait lire sans présentifier ce dont le texte parle.

Comme l'écrit Ingarden, chaque phrase, tissant ensemble des significations, accomplit le « déploiement nominal-verbal d'un "état-de-chose" »[1]. Mais la phrase, pour le lecteur qui se livre à l'expérience de lecture littéraire, ne se contente pas de posséder une signification discursive. Le remplissement des significations est motivé par la compréhension logique des phrases, voire le passage est exigé de la signification à ce qu'elle vise et offre de constituer dans l'intuition, afin que puisse advenir la strate des objets. Dire qu'un passage a lieu de la saisie des significations à la visée de ce qu'elles signifient, c'est précisément dire que les significations ne sont pas purement et simplement comprises mais qu'elles sont mises en fonction[2]. La saisie des significations, dans la configuration provisoire opérée par le lecteur, se joue comme le point de départ d'un mouvement intentionnel qui le porte auprès de cela même qu'elles projettent en termes de sens objectif. La compréhen-

[1] *Ibid*., § 19, p. 109.
[2] *Ibid*., § 13, p. 67 : « Cette mise-en-fonction conduit à son tour à ce que l'objet de référence correspondant, cohérent à la signification du mot, soit visé, ce qui permet aux autres couches de l'œuvre littéraire de parvenir au dévoilement ».

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

sion des unités de sens conduit ainsi à la projection des objets intentionnels correspondants[1].

Dans la perspective adoptée par Ingarden, l'imagination du lecteur — qui intervient ici à même la mise en fonction des significations, pour viser ce qu'elles disent et désignent —, doit continuer d'être fermement guidée par le texte. L'imagination présentifiante qui intervient ici pour constituer la strate des objets ne joue pas librement mais se doit de laisser peser sur elle le poids des deux strates déjà abordées : celle des significations, qui se doivent d'être justement comprises, celle, surtout, des vocables, qui continuent de solliciter une imagination sonore et rythmique. Parce que les unités de sens sont toujours saisies comme l'envers de la texture sensible du texte, les états de choses sont visés et projetés dans un nimbe de qualités affectives nées de la musique du texte. Ainsi, parce que l'œuvre est l'articulation de ses strates et leur constitution entrelacée, viser ce dont le texte parle, ce n'est jamais perdre de vue le texte, mais voir à travers lui, au dedans de lui, ce qu'il donne à voir[2].

À dire cela, on semble cependant aborder la constitution de la strate des objets moins comme un moment impliqué, aux côtés des autres, par la lecture, que comme un passage de seuil, après lequel la lecture se métamorphose pour perdre de vue le texte au profit du monde qu'il ouvre. Est-ce le cas ? La constitution de la strate des objets signe-t-elle le déferlement d'une imagination visuelle, qui serait susceptible d'emporter la lecture ?

---

[1] R. Ingarden, *The Cognition of the Literary Work of Art*, tr. fr. Crowley R. A et Olson K. R, Evanston, Northwestern University Press, 1973, § 9, p. 37.

[2] Nous n'avons pas le temps de développer cela ici, mais il faut néanmoins remarquer rapidement que la constitution de la strate des objets ne se joue pas comme succession d'objectivations définitives. Chaque objectivation est incessamment rejouée parce que les divers objets et états de choses signifiés gagnent de nouvelles déterminations, tout autant qu'ils peuvent en perdre d'autres, au fur et à mesure de la lecture. « The objectivities portrayed in a literary work (people, things, processes, events) are not in general immutable and are usually not portrayed in just one temporal phase or in one state but often have very involved fates, participate in various events, and sometimes undergo quite extensive transformations. All this is shown in a multiplicity of states of affairs which portray the same objects in various successive phases. Consequently, the objectification does not end with a constitution of the object in one phase of its being ; rather, it is, or at least can be, carried out anew after each new event, after every transformation of the object. » (Ingarden, *The Cognition of the Literary Work of Art*, *op. cit.*, § 10, p. 46). C'est ainsi que la constitution des divers objets et états de choses participant de la strate des objets s'élabore dans le temps long de la lecture — et dépend, pour cela, des variations d'attention du lecteur et de sa capacité à retenir les phases précédentes de sa lecture.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

La constitution de la strate des objets implique que le lecteur vise les multiples états-de-choses signifiés par le texte. Mais, si elle s'en tenait à cette opération, l'imagination du lecteur réaliserait une pluralité discrète d'actes de présentification, qui ne donnerait même jamais lieu à l'intuition d'un seul objet. En effet, le texte ne décrit jamais entièrement ce qu'il signifie[1], ce qu'Ingarden ne cesse de souligner, en indiquant que le texte littéraire est plein de *lieux d'indétermination* : « We find such a place of indeterminacy wherever it is impossible, on the basis of the sentences in the work, to say whether a certain object or objective situation has a certain attribute »[2]. Telle qu'Ingarden la conçoit, l'œuvre littéraire est donc une formation schématique, telle que les significations inscrites dans le texte ne disent pas tout de ce qu'elles invitent à présentifier[3].

Or, le lecteur qui ne se tient pas devant le texte dans une attitude de spécialiste — qui ne procède pas à une lecture analytique dans laquelle il s'agit de s'en tenir au texte, pour le connaître — remplit nécessairement les lieux d'indétermination, c'est-à-dire accomplit de multiples actes d'imagination par lesquels il présentifie aussi, au moyen d'intentions qu'il forme en propre, ce que le texte ne dit pas. L'imagination du lecteur, pour autant qu'elle ne projette jamais simplement les déterminations signifiées par le texte mais, plus que cela, des objets et leurs horizons, voire un monde, opère donc en excès. Elle ne peut intervenir, simplement, pour donner un remplissement intuitif aux phrases du texte. Dès lors, il faut concevoir que l'imagination du lecteur, lorsqu'elle intervient, ne saurait être simplement guidée par le texte : elle doit proposer un surplus voire elle ne peut faire autrement. Le lecteur met en jeu des intentions qui excèdent la simple mise en fonction des significations inscrites dans le texte et par elles, il s'engage hors du sillon proposé par les phrases, vers les horizons de celles-ci. C'est ainsi que chaque lecteur, à chaque lecture, augmente ce dont le texte parle de nouvelles déterminations tandis qu'il en occulte d'autres, à mesure qu'il projette de nouveaux états de choses ainsi que leurs horizons.

Alors que l'imagination, telle qu'elle est mise en jeu dans les deux premières strates, relève d'un effort de coller au texte, de l'accompagner ou

---

[1] *Cela, néanmoins, n'est pas propre au texte littéraire* mais à l'expression en général, si, comme l'écrit Merleau-Ponty, « l'idée même d'une expression adéquate, celle d'un signifiant qui viendrait couvrir exactement le signifié, celle d'une communication intégrale, sont inconsistantes » (*La Prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969, p. 42).

[2] R. Ingarden, *The Cognition of the Literary Work of Art*, *op. cit*., § 11, p. 50.

[3] R. Ingarden, *L'Œuvre d'art littéraire*, *op. cit*., § 38, p. 211.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

de le faire résonner dans la complexité de ses harmoniques, il semble que l'imagination, telle qu'elle est requise pour la constitution de la strate des objets, implique un mouvement contraire. Elle semble prendre de l'élan au risque de creuser, aussi, la distance entre ce que signifie le texte et ce qu'expérimente, par la présentification, le lecteur. La constitution de l'œuvre littéraire advient donc comme la présentification d'un monde qui se trouve, dans l'exercice de chaque lecture, à la fois en excès et en défaut sur les déterminations inscrites dans le texte : le lecteur ne remplit pas toutes les significations — il se contente d'en saisir certaines seulement discursivement — tandis que le remplissement de certaines autres implique la mise en fonction d'intentions surnuméraires, pour le dire ainsi. Dans ce mouvement, c'est toute l'expérience du lecteur qui est mobilisée : celle, certes, qu'il a de son monde environnant et qui est susceptible d'être refigurée dans l'exploration de l'œuvre littéraire, mais aussi toute son expérience de lecteur et ses connaissances, notamment historiques, qui interviennent pour nourrir, avec plus ou moins de précision, le monde qui vient à figuration au cours de la lecture.

1.4. La strate des aspects ou le secret de chaque lecture

Au fur et à mesure que le lecteur constitue la strate des objets, en présentifiant nécessairement, aussi, ce que le texte ne signifie pas ou ne fait qu'indiquer, il fait advenir ce qu'Ingarden identifie comme la quatrième et dernière strate de l'œuvre, à savoir celle des aspects. Cette strate est peut-être la plus délicate à aborder, voire la plus problématique puisque les aspects, en effet, ne sont rien qui appartienne au texte ou que le texte signifie. Les aspects ne sont autre chose que les apparitions dans lesquelles le lecteur fait venir à la présence le monde ouvert par l'œuvre : ils ne sont pas *ce qui* est présentifié (objets et états-de-choses), mais la texture même, propre à chaque lecture, de la présentification, la dimension phénoménologiquement la plus concrète de la lecture. Pour le dire encore autrement, les aspects, contrairement aux objets et états-de-chose, ne sont pas signifiés par le texte : ils sont seulement *motivés* par la lecture. En effet, si le texte signifie *ce qui* doit être présentifié, il ne signifie pas toujours *comment* cela doit l'être, c'est-à-dire, concrètement, quelles apparitions il s'agit de faire advenir. C'est là la part du lecteur.

Or, comme le remarque Ingarden, le lecteur ne choisit pas les aspects qui émergent au cours de la lecture, en même temps qu'il fait advenir la strate des aspects selon les exigences de sa sensibilité propre : c'est ainsi qu'un certain lecteur laissera se déployer les aspects visuels du monde ouvert

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

par l'œuvre, là où un autre s'absorbera plutôt dans la dimension sonore ou tactile de ce dernier. Certes, le texte peut guider cela[1] et fournir à son lecteur une foule d'éléments qui nourrissent son imagination et imposent, pour le dire ainsi, certaines apparitions. Mais, même dans ce cas, comme y insiste Ingarden, la constitution de la strate des aspects ne peut que laisser la place aux *habitus* de perception du lecteur, à ses désirs, à ses rigidités associatives. C'est ainsi que, dans une certaine mesure, la constitution de la strate des aspects ne se dit que difficilement constitution — elle ne semble pas relever, en tout cas, d'une synthèse active, mais, bien plus, de la manière dont chaque lecteur est *affecté* par le texte et lui répond de manière essentiellement passive.

Ce qui apparaît ici, c'est la possibilité d'une tension entre ce que le texte autorise et ce que le lecteur accomplit, entre les horizons ouverts par le texte — *l'implicite* que le lecteur est invité à présentifier aussi — et l'invention pure et simple de nouvelles déterminations « qui ne s'accordent pas avec les moments objectaux positivement déterminés par celui-ci [le texte] »[2]. Si l'efflorescence des aspects est requise, elle peut donc aussi submerger la lecture et comme contrarier à rebours la constitution de la strate des objets, voire la compréhension des significations inscrites dans le texte. L'imagination du lecteur peut larguer les amarres, s'emporter, de telle sorte que la constitution de l'œuvre peut céder le pas à un éloignement de celle-ci, voire à une occultation, le monde fantasmé par le lecteur venant recouvrir celui qui pourrait être présentifié en se laissant plus fermement guider par le texte.

C'est en remarquant ceci qu'Ingarden se trouve conduit à distinguer entre des *concrétisations* adéquates de l'œuvre qui, bien que sollicitant l'imagination libre du lecteur, acceptent d'être guidées par le texte, et des concrétisations inadéquates, ou arbitraires pourrait-on dire, qui perdent de vue le texte pour projeter un monde qui ne lui est plus relié que par quelques fils.

---

[1] *Ibid*., § 12, p. 61 : « Les œuvres dans lesquelles les aspects s'imposent au lecteur avec une telle force de suggestion seront bien plus fidèlement reconstruites dans leur strate d'aspects que les œuvres dans lesquelles les aspects sont déterminés *idealiter* et reliés aux choses figurées sans qu'ils s'imposent au lecteur. Les œuvres dans lesquelles les éléments intuitifs des aspects disponibles dans les différents domaines de l'expérience sensible sont très riches peuvent être incorrectement reconstituées par le lecteur, si le lecteur ne parvient pas à rendre justice à la multiplicité des aspects. »

[2] *Ibid*., § 38, p. 214. Nous précisons.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

2. L'œuvre et ses concrétisations : la pluralité des lectures

En revenant, certes rapidement, sur la pluralité des strates de l'œuvre littéraire telles qu'Ingarden les identifie, et en articulant cette ontologie de l'œuvre d'art à une esquisse de phénoménologie de la lecture — dans laquelle il s'agissait d'indiquer quels actes d'imagination étaient requis par chaque strate, ainsi que la manière dont ces actes s'entrelacent les uns aux autres et se motivent mutuellement —, nous avons aperçu la complexité de l'expérience de lecture, corrélative de la complexité de l'œuvre.

Celle-ci exige du lecteur qu'il se tienne en même temps à plusieurs niveaux d'expérience et surtout qu'il s'efforce de tenir ensemble les multiples strates de l'œuvre, sans en négliger aucune ou en favoriser aucune, tout en étant attentif à leur équilibre mutuel et à leur harmonie. Bref, l'œuvre exige du lecteur des mouvements contraires, une sorte de distorsion, pourtant harmonieuse ou cohérente, de l'attention, qui requiert une mise en œuvre différenciée de l'imagination — comme profération et écoute intérieure, comme ouverture de possibilités, comme attention neutralisée, comme présentification, et presque, *in fine*, avec la strate des aspects, comme rêverie libre ou passive. C'est bien parce que chaque lecteur articule toutes ces dimensions, à chaque fois comme il le peut, que les multiples lectures d'un même texte ne donnent jamais lieu à la même expérience.

C'est d'ailleurs pour cela qu'Ingarden, prenant en vue cette pluralité nécessaire, ne parle pas d'actualisation de l'œuvre par le lecteur, mais de *concrétisations* de l'œuvre littéraire, en désignant, par-là, la manière même dont chaque lecteur, à chaque fois et selon ses ressources, donne vie à celle-ci. À chacune de ses lectures, l'œuvre est concrétisée de manière singulière : les vocables sont lus selon un certain rythme, un certain ton ; une certaine voix est projetée qui accompagne la lecture du texte ; les états de choses projetés par les phrases donnent lieu à des objectivations qui dépendent des foyers d'attention du lecteur. Et, de plus, à chacune des lectures, sont motivées certaines apparitions qui ne sont essentiellement pas prescrites par le texte. C'est en cela que l'œuvre littéraire, si on l'entend bien comme expérience de la lecture du texte, a une *vie* : elle est en mouvement, elle se modifie sans cesse, au fil des lectures qui sont faites d'elles[1].

Que les lectures soient plurielles, cela ne signifie cependant pas qu'elles sont toutes valables. L'ontologie de l'œuvre littéraire et la phénoménologie d'Ingarden sont en effet sous-tendues par une esthétique qui s'efforce de formuler les critères d'une bonne ou juste lecture. Cela s'est

[1] *Ibid*., p. § 64, p. 293.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

manifesté, d'ailleurs, dans la partie précédente, dans la manière même dont nous avons pu rendre compte de l'approche d'Ingarden qui choisit toujours de décrire ce qui *doit* se passer : non seulement ce qui appartient à la légalité phénoménologique de l'expérience de lecture mais aussi ce qui est exigé pour que l'expérience de lecture soit valable[1]. Dans cette articulation de la réflexion esthétique à la description phénoménologique se met en place une tension qui permet d'explorer plus avant la manière dont Ingarden conçoit la participation de l'imagination à la lecture.

2.1. L'œuvre et ses concrétisations : jusqu'aux limites d'une simple phénoménologie de la lecture ?

> In reading, there are a multiplicity and variety of experiences and acts of apprehension which the reader must perform almost simultaneously if the reading is to do even approximate justice to the many strata and the many forms of literary phenomena in one and the same literary work of art. As a result, the reader does not give the same active attention to all the acts he performs, nor does he perform all of them with the same requisite vividness or thoroughness. Consequently, many details in the various strata and phases of the work undergo more or less significant distortion in concretization. Many details of the structure of the work may be omitted or incompletely constituted in concretization; or else they may be overconstituted, developed too prominently; or they may even be falsified[2].

À suivre Ingarden dans sa conception de l'œuvre d'art et, corrélativement, de l'expérience de lecture, il faut admettre qu'aucun lecteur ne saurait constituer parfaitement l'œuvre littéraire, de sorte que toute lecture, malgré toutes les ressources imaginatives qu'elle mobilise et les excès qu'elle contient, est essentiellement en défaut. La complexité de l'œuvre littéraire et corrélativement de l'expérience de lecture est telle que, selon Ingarden, le lecteur « est surchargé, et de ce fait ne peut vivre unitairement toutes les composantes de cette saisie globale »[3]. Chaque expérience de lecture est une expérience lacunaire, dans laquelle il est par principe impossible que toutes les dimensions de l'œuvre soient pleinement constituées par le lecteur. En d'autres

[1] Comme l'écrit Walter H. Clark dès la première phrase de son compte rendu de *The Cognition of the Literary Work of Art*, « in simplest terms, though it is not simple, this is a book about how to read » (*The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 33, No. 2, Winter, 1974, p. 220).
[2] R. Ingarden, *The Cognition of the Literary Work of Art*, *op. cit.*, § 14, p. 90.
[3] R. Ingarden, *L'Œuvre d'art littéraire*, *op. cit.*, § 62, p. 283.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

termes encore, l'expérience de lecture est telle qu'en elle, l'œuvre n'est jamais saisie que dans ce qu'Ingarden nomme justement un « raccourci perspectiviste », dans lequel non seulement ce ne sont que certains moments passés et à venir de la lecture qui sont présents en rétentions et protentions, mais ce ne sont aussi que certaines strates qui sont placées au-devant de l'attention pendant que d'autres sont repoussées à l'arrière-plan. Dans une certaine mesure, la phénoménologie de la lecture d'Ingarden est d'abord une phénoménologie de l'échec de la lecture, de l'impossibilité essentielle où se trouve le lecteur d'éprouver et de tenir ensemble la totalité de l'œuvre.

Pourtant, lorsqu'Ingarden aborde, dans la dernière partie de *L'Œuvre d'art littéraire*, ce qu'il nomme la *vie* des œuvres, il remarque aussi que lors de la lecture, à même l'expérience de lecture et donc la rencontre singulière d'un texte et d'un lecteur, on ne saurait observer aucune lacune, aucune indétermination, aucune potentialité[1]. Autrement dit, pour chaque lecteur, à chaque fois, il ne manque rien à son expérience en même temps que *sa* lecture n'est pas vécue comme une lecture singulière, partielle ou insuffisante. Dire cela, c'est comprendre que le lecteur vit dans la *concrétisation* qu'il opère de l'œuvre, qu'il vit en elle à mesure qu'elle advient, et qu'il vit en elle sa rencontre avec l'œuvre elle-même. Ce n'est en effet que depuis un point de vue théorique et surplombant, ou encore après-coup, que l'on peut distinguer entre l'œuvre et ses concrétisations, par lesquelles elle est rendue vivante et présente par ses lecteurs.

Comme Ingarden le souligne lui-même dans son article de 1969, « De l'esthétique phénoménologique, essai de définition »[2], une des lignes directrices de son approche de l'œuvre d'art consiste effectivement à mettre en avant l'importance des *concrétisations* de l'œuvre d'art littéraire, par lesquelles celle-ci prend à chaque fois vie dans l'expérience de ses lecteurs. L'œuvre, exclusivement accessible à travers ses concrétisations, qui articulent les quatre strates présentées plus haut, ne se confond donc aucunement avec le texte. Elle inclut la participation du lecteur :

> En tant que formation commune de l'artiste et de l'observateur, une concrétisation diffère d'une autre concrétisation selon des degrés plus ou moins grands, mais la nature et l'étendue des variations dépendent à la fois des caractères de l'œuvre (en particulier du type d'art auquel elle appartient) et de la compétence de l'observateur, comme aussi de la nature empirique de son

[1] *Ibid*., § 61, p. 281.

[2] R. Ingarden, « De l'esthétique phénoménologique, essai de définition » (1969), in *Esthétique et ontologie de l'œuvre d'art : choix de textes 1937-1969*, tr. fr. Patricia Limido-Heulot, Paris, Vrin, 2011, p. 45.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

appréhension [*Erfassung*] et des conditions particulières dans lesquelles elle a lieu[1].

On aperçoit ici une des difficultés qui guettent l'approche d'Ingarden, dans la mesure où l'on semble bien proche d'une position qui, parce qu'elle décrit la manière dont l'œuvre est nécessairement prise dans des expériences et des concrétisations diverses et contingentes, rendrait possible l'affirmation selon laquelle l'œuvre, dans les diverses strates qui la composent, donne lieu à une pluralité indéterminée de concrétisations par lesquelles elle se trouve non seulement expérimentée par les lecteurs, mais aussi appropriée voire altérée. Il semble bien, de notre point de vue, que c'est cela qui doit être conclu si l'on en reste à une simple description phénoménologique de l'expérience de lecture, qui donne toute sa place à l'activité du lecteur et à l'immixtion, dans la constitution même de l'œuvre, de ses compétences linguistiques, de son expérience passée et de son imagination.

Cependant, pour Ingarden, cela qui ressortit à une analyse phénoménologique de l'expérience de lecture ne suffit pas ; ou, pour le dire autrement, son propos ne saurait se tenir dans les limites d'une phénoménologie. Qu'il choisisse de nommer sa démarche une *esthétique* phénoménologique manifeste la singularité de sa position, tout autant que la tension qui traverse son travail : en effet, si chaque lecteur concrétise l'œuvre à sa manière, s'il n'y a pas de lecture totale, s'il est donc seulement possible d'observer, à même sa propre expérience, des lectures imparfaites, la description que propose Ingarden, qui ne cesse de dire ce qui doit ou devrait se passer, ne cesse de tourner le regard vers une lecture idéale. Il fait jouer, ce faisant, à même la description phénoménologique de l'expérience de lecture, l'idée d'une lecture parfaitement accomplie — lecture impossible dont l'idée travaille la description, contribuant ainsi à introduire de la prescription, de la normativité. À la description de l'expérience de lecture, telle qu'elle est motivée par le texte, vient s'ajouter une recherche des critères par lesquels il est possible d'identifier une bonne lecture ou encore la constitution de concrétisations valables.

Ingarden, en effet, ne peut se contenter d'affirmer, comme conséquence nécessaire de sa description phénoménologique de l'expérience de lecture, la pluralité des expériences de lecture et, par suite, la nécessaire appropriation de l'œuvre par les lecteurs qui la concrétisent. Dire purement et simplement cela, ce serait, en effet, depuis une phénoménologie, renoncer à

[1] R. Ingarden, « Valeurs esthétiques et valeurs artistiques », in *Esthétique et ontologie de l'œuvre d'art : choix de textes 1937-1969*, *op. cit.*, p. 143.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

toute évaluation de la lecture et faire place à tous les lecteurs possibles. Mais Ingarden refuse de s'en tenir à une pure phénoménologie de la lecture, qui prendrait acte de la légalité de l'expérience de lecture littéraire en remarquant que celle-ci inclut essentiellement dans sa structure l'intervention de l'imagination du lecteur et, parce que cette imagination est libre, l'immixtion de son imaginaire. L'analyse phénoménologique, pour ce qui intéresse Ingarden, ne suffit pas dans la mesure où elle permet seulement de dire ce qui se passe *pour tout lecteur* : paradoxalement, c'est la dimension eidétique de l'analyse phénoménologique, qui décrit les coordonnées essentielles de l'expérience, qui signe les limitations de sa pertinence. Il ne suffit pas, pour Ingarden, de décrire ce qui se passe pour qu'un lecteur comprenne quelque chose en lisant, se figure quelque chose en lisant, éprouve quelque chose en lisant — mais il faut aussi se mettre en mesure de saisir comment un lecteur peut comprendre adéquatement, se figurer adéquatement, ressentir adéquatement. Ingarden, scrutant les multiples dimensions de la lecture, faisant ressortir, à chaque fois, les manquements possibles du lecteur, insiste sur le fait que, parmi ces concrétisations — dont une phénoménologie n'aurait qu'à attester l'efflorescence — certaines sont plus valables que d'autres. Bref, certaines concrétisations sont adéquates, tandis que d'autres ne le sont pas ; ce qui implique aussitôt que certains lecteurs savent faire advenir l'œuvre tandis que d'autres ne peuvent que la trahir.

Dès lors, ce qui joue, ainsi, dans l'esthétique phénoménologique d'Ingarden, ce n'est pas seulement l'idée d'une lecture parfaite mais surtout, pour fonder l'exclusion de certaines pratiques comme impropres à constituer l'œuvre littéraire, l'image du bon et du mauvais lecteur.

2.2. Concrétisations inadéquates et excès d'imagination

Toute lecture, pour autant qu'elle est une lecture vivante et non une lecture analytique[1], requiert l'intervention de l'imagination du lecteur, avec tout ce qu'elle porte aussi de l'époque culturelle à laquelle il appartient[2]. Cette imagination est sollicitée, notamment, lors du remplissement des lieux d'indétermination, de telle sorte que la participation du lecteur à l'œuvre se joue bien comme un ajout, dans lequel le lecteur apporte ce que le texte ne

[1] R. Ingarden, *The Cognition of the Literary Work of Art*, *op. cit.*, § 11, p. 52. La lecture analytique est notamment celle qui résiste à remplir les lieux d'indétermination pour les considérer comme tels, afin de connaître l'œuvre dans sa structure.
[2] *Ibid*., § 11, p. 55.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

contient pas. Ces déterminations supplémentaires voire excédentaires, Ingarden le souligne, relèvent, le plus souvent, de la strate des objets figurés : l'imagination du lecteur, libérée de toute entrave, joue à plein dans la figuration du monde proposé par le texte littéraire, de telle sorte qu'il faut concevoir ce qui flotte dans la tête du lecteur comme l'émergence d'un monde qui est co-porté par le texte et le lecteur et donc comme co-créé par ce dernier qui apporte les ressources de son imagination[1].

Cependant, parce que l'immixtion d'une imagination présentifiante est requise par l'œuvre si elle doit être constituée, le fait de lire avec l'imagination, en se figurant ce qui est signifié par le texte, n'est pas le propre d'une lecture naïve mais bien une dimension essentielle de toute lecture non-analytique —c'est-à-dire de toute lecture qui se joue comme contact avec l'œuvre[2] et non comme connaissance du texte. Bref, le partage entre bonne et mauvaise lecture ne saurait reposer sur l'intervention ou non de l'imagination comme faculté de présentification. Il repose, cependant, sur un examen de la manière dont l'imagination, en ce sens-là, est mise en jeu et, plus précisément, de la manière dont la constitution de la strate des objets et des aspects parvient à demeurer contrainte par les strates des significations et des vocables.

En quoi consiste, alors, une mauvaise lecture ? Ou encore, comment une concrétisation inadéquate se forme-t-elle ?

Lorsqu'il fait intervenir, dans son travail, l'image du mauvais lecteur, Ingarden décrit celui-ci comme un lecteur qui vient à l'œuvre pour son propre divertissement et, surtout, comme un lecteur qui, plutôt que d'être attentif aux diverses strates de l'œuvre, est accaparé par l'intrigue, sa progression et sa résolution :

> I shall not occupy myself further here with how literary work of art come to be known by readers who merely want to amuse themselves without caring what is really which gives them enjoyment. Since they undoubtedly read, they probably have to perform the majority of the cognitive acts which we tried to describe above. But they do it merely fleetingly, imprecisely and idly, simply in order to progress and to find how the story ends. They look up the « happy ending »[3].

[1] *Ibid.,* § 11, p. 53.
[2] *Ibid*., § 12, p. 56-57. Ingarden insiste bien sur le fait que les aspects doivent devenir présents (*actual*) pour le lecteur, de telle sorte que ce qui est signifié par le texte atteint, au cours de la lecture, une présence intuitive.
[3] *Ibid*., § 23, p. 172.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Le mauvais lecteur, c'est donc celui qui accomplit très sûrement toutes les opérations décrites plus haut, celles-ci étant essentielles à l'expérience de lecture, mais qui les accomplit avec désinvolture. Nous l'avons dit, aucune lecture ne saurait concrétiser parfaitement et définitivement l'œuvre : l'imperfection de la concrétisation réalisée ne saurait donc être un critère de partage entre bon et mauvais lecteur. Ce qui distingue ces derniers, semble-t-il, c'est l'attitude avec laquelle ils viennent au texte voire l'intention avec laquelle ils lisent.

Le bon lecteur lit pour faire venir à la présence l'œuvre d'art du mieux qu'il peut, autrement dit, il travaille pour elle, il se met à son service, tandis que le mauvais lecteur est celui qui use de l'œuvre pour son propre plaisir. Plus précisément encore, le mauvais lecteur est celui dont l'attention est fuyante, pour le dire ainsi : il n'est pas attentif à chacune des strates et aux relations réciproques de celles-ci, mais il les traverse toutes pour être en contact avec la seule chose qui l'intéresse, à savoir l'intrigue[1]. Dans cette lecture-là, où l'intérêt est tout entier tourné vers ce qui est raconté, les quatre strates — les vocables, les significations, les objets, et les aspects figurés par le lecteur — sont ravalées au rang de moyens pour accéder à l'intrigue. Le mauvais lecteur est celui qui, loin de viser, par son activité de lecture, une « concrétisation fidèle de l'œuvre (*faithful concretization*) »[2], dans une attitude de responsabilité devant l'œuvre, ne se préoccupe que de son propre plaisir. Tel qu'Ingarden le décrit, il est ainsi prêt à opérer toutes les distorsions nécessaires dans la concrétisation de l'œuvre, pour autant qu'il atteint son but, c'est-à-dire qu'il retire de l'utilisation de l'œuvre le plaisir recherché.

Le partage entre bon et mauvais lecteur ne repose donc pas d'abord sur des critères de dextérité technique. Mal lire, avant toute chose, ce n'est pas ne pas savoir lire, ne pas savoir tenir ensemble les strates de l'œuvre par exemple ; mais le partage est bien plus un partage moral, qui sépare les lecteurs responsables, venant à l'œuvre pour lui rendre justice, et les lecteurs injustes qui usent de l'œuvre comme un moyen pour leur propre amusement. Or, selon Ingarden, il s'agit là de la majorité des lecteurs.

---

[1] Il est dès lors à remarquer qu'Ingarden, dont le travail porte sur l'œuvre littéraire en général, lorsqu'il fait surgir la figure du mauvais lecteur, parce qu'il met en avant l'intérêt pour l'intrigue, dessine en fait la figure du lecteur de roman. Le mauvais lecteur est celui qui consomme des romans.

[2] R. Ingarden, *The Cognition of the Literary Work of Art*, *op. cit.*, § 23, p. 172.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

> The preponderant majority of readers, to be sure, belongs to this type of « consumers », but they can be of interest only to the psychology or the sociology of the mass consumption of art. They play no role for our purposes, except, perhaps, at most as an example of how literary works of art should not be read, since such a reading does them an injustice[1].

La tension précédemment évoquée, entre esthétique et phénoménologie, est ici manifeste. Il pourrait sembler, en effet, que l'enjeu d'une phénoménologie de la lecture littéraire est de décrire ce qui se passe nécessairement pour tout lecteur. Or, pour Ingarden, il s'agit au contraire d'exclure du champ de vision la majorité des lecteurs, indignes d'une enquête philosophique. La description prend alors un autre sens et n'en devient que plus problématique : soit elle est description de l'expérience d'une minorité de lecteurs identifiés comme compétents — d'une élite ; soit elle est description, hors sol empirique, de ce que devrait être idéalement la lecture d'une œuvre littéraire. Dans ce mouvement où les réquisits de la méthode phénoménologique semblent particulièrement bouleversés, se glisse aussi un manifeste mépris de classe et par suite l'exclusion des simples lecteurs, identifiés comme sujets indignes des discours philosophiques — puisqu'il sont réservés à la psychologie ou à la sociologie des masses et donc, dans le même mouvement, pathologisés. La condamnation morale des mauvais lecteurs, irresponsables jouisseurs, est aussi leur identification comme lecteurs populaires, sauvages ou anormaux — étrangers aux normes de l'appréciation esthétique des œuvres.

2.3. Le bon lecteur et le sens de la mesure

Si le mauvais lecteur est un lecteur-consommateur, usant des œuvres pour son propre plaisir — et pour un plaisir répétitif qui consiste, *in fine*, à se laisser fasciner par l'intrigue, en négligeant l'attention requise à l'œuvre elle-même dans la complexité de sa stratification, le bon lecteur, on l'a compris, n'est pas non plus le lecteur professionnel, le spécialiste de littérature, par exemple, qui vient aux œuvres dans un projet de connaissance de celles-ci. Le bon lecteur dont Ingarden vise à décrire — ou à prescrire — l'activité est l'amateur de littérature, l'esthète. Au regard de cela, l'approche d'Ingarden semble bien plus relever d'une esthétique du goût que d'une phénoménologie de la relation aux œuvres littéraires.

[1] *Idem*.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Qui est le bon lecteur, alors, ou l'esthète, si l'on tente seulement de le décrire par contraste avec la figure du mauvais lecteur ? Il est celui, certes, qui s'efforce de tenir ensemble les diverses strates de l'œuvre dans un mouvement dialectique : pour lui, la face sensible des mots ne s'abolit pas dans la compréhension des intentions de signification, qui elles-mêmes ne disparaissent pas devant cela même qu'elles désignent et invitent à présentifier[1]. Il est donc celui qui se laisse guider, dans ses actes de présentification, par une attention soutenue accordée aux significations — auxquelles il s'efforce, dans la mesure du possible, d'être fidèle — tout autant qu'aux halos affectifs qui naissent de la constitution de la strate des vocables. Il est donc un lecteur capable d'une attention plurifocale, pour le dire ainsi, et plus précisément, d'une attention tenue, consciemment entretenue. C'est aussi un lecteur qui accomplit des actes de présentification pertinents, c'est-à-dire qui fait venir le monde ouvert par l'œuvre à l'intuition en se fondant sur une compréhension fine de la strate des significations[2], que les strates des objets et des aspects, alors, ne viennent pas trahir ou recouvrir mais bien rendre concrètes[3]. Bref, c'est un lecteur qui, dans l'œuvre d'art littéraire, demeure soucieux de l'art et vient à l'œuvre avec le désir d'éprouver ce que cette œuvre-ci, comme objet artistique, est capable de lui faire éprouver. Ce pour quoi Ingarden distingue entre les émotions auxquelles se livre le lecteur-consommateur, qui sont purement provoquées par l'intrigue, et les émotions *esthétiques* dont est capable le bon lecteur, ces émotions naissant de la relation à l'œuvre dans la saisie de sa complexité propre.

Nous sommes donc invités sur ce point à questionner plus avant l'imagination du lecteur et ses effets pour déterminer comment la possibilité d'éprouver ou non des émotions esthétiques est dépendante d'une certaine

[1] R. Ingarden, *The Cognition of the Literary Work of Art*, *op. cit*., §26, p. 227.
[2] *Ibid*., § 26, p. 226.
[3] *Ibid*, § 28, p. 308 : « The more regular, the more exact, the deciphering of the work, the more attentively the reader takes into consideration not merely the individual sentences but also the connection between them, defers to the suggestions of the text, and actively projects the portrayed world in intention in accordance with the meaning, at the same time concretizing the aspects under the influence of the poetic language and also removing, in conformity with the spirit of the work, exactly those places of indeterminacy which should be removed, the more probable it is that the aesthetic concretization of the work will fall within the range of concretization allowed by the work of art and, consequently, that the aesthetic concretizations of the same literary work of art will approximate one another. »

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

discipline de l'imagination, apte à prévenir toute absorption « pathologique » dans l'intrigue.

3. La délicatesse de l'imagination

Patricia Limido-Heulot souligne qu'Ingarden déploie son explicitation des opérations par lesquelles l'objet esthétique est constitué

> en martelant continûment que la condition principale pour que la concrétisation conduise à l'apparition de l'objet esthétique, c'est qu'elle soit menée dans l' « attitude esthétique » (*Einstellung*), ou mieux encore dans l'attitude esthétique « correcte », appropriée et adéquate[1].

Comme elle l'indique, il s'agit par cette insistance, d'éviter de tomber, en même temps, dans les pièges du psychologisme et du relativisme, c'est-à-dire de réduire l'œuvre aux opérations subjectives du lecteur et de conclure, aussi, de la pluralité nécessaire des lectures à leur égalité de principe. L'insistance sur l'attitude esthétique adéquate permet donc de limiter les pouvoirs du lecteur ou plutôt d'exiger leur limitation. Il est un fait que le lecteur peut faire ce qu'il veut de l'œuvre ou la concrétiser sans savoir ce qu'il fait ―, mais Ingarden, en réclamant une certaine attitude, soumet l'expérience de lecture à une morale qui en appelle à la responsabilité du lecteur pour l'œuvre ou à sa « bonne volonté »[2].

Or, dans cette même introduction, Patricia Limido-Heulot souligne la tentation que l'on pourrait avoir de comparer Ingarden et Hume et elle rappelle notamment le passage qui, dans la « Norme du goût », convoque une anecdote tirée de Don Quichotte pour souligner la manière dont certains manifestent une certaine délicatesse de l'imagination qui les rend capables d'éprouver certaines émotions subtiles[3]. L'attention esthétique jouerait donc, chez Ingarden, le même rôle que la délicatesse du goût chez Hume, en permettant de dire de quel type d'attention l'esthète est capable : « l'attitude esthétique est celle qui, dans un effort subjectif d'acuité et de voir

[1] P. Limido-Heulot, « L'esthétique phénoménologique de Roman Ingarden », introduction à *Esthétique et ontologie de l'œuvre d'art : choix de textes 1937-1969, op. cit.*, p. 17.
[2] *Ibid*., p. 18.
[3] D. Hume, « De la règle du goût », *Essais sur l'art et le goût*, tr. fr. M. Malherbe, Paris, Vrin, 2010, p. 92.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

discriminant, cherche à se laisser saisir par l'objectité elle-même, se laisse fasciner, sidérer pour entrer dans une vue compréhensive »[1].

En suivant dans cette dernière partie la suggestion de Patricia Limido-Heulot, qui invite à comparer Ingarden et Hume, nous souhaitons insister une nouvelle fois sur les usages différenciés de l'imagination que font le bon et le mauvais lecteurs — tels qu'ils sont conçus par Ingarden — pour explorer plus avant la relation entre imagination et émotions telle qu'elle se noue lors de la lecture de l'œuvre littéraire. En relisant notamment Ingarden au regard de l'essai de Hume « De la délicatesse du goût et de la passion », il s'agira de distinguer entre usages esthétiques et non-esthétiques de l'imagination dans l'expérience de lecture.

3.1. Délicatesse de la passion et consommation romanesque

Au tout début de son essai, « De la délicatesse de la passion et du goût », Hume met en scène ceux qui, trop sensibles aux accidents de la vie, sont ballottés de passions heureuses en passions tristes. Suspendus aux coups du sort, ils éprouvent avec une intensité trop grande les émotions que font naître les circonstances et se trouvent, de fait, plongés dans une immense instabilité affective. Plus que cela, ces êtres délicats, « sujets à une *grande délicatesse de la passion* »[2], sont suspendus au comportement des autres à leur égard : il est en effet question, dans le texte de Hume, d'une sensibilité aux « faveurs » et aux « bons offices », ainsi qu'à l'« honneur » et aux « marques de distinction », tout autant qu'à l'« injustice » subie ou au « mépris »[3].

Quelle relation y a-t-il alors entre ceux-ci et le mauvais lecteur d'Ingarden ? Ce dernier, nous l'avons indiqué, est intéressé au déroulement de l'intrigue, de telle sorte qu'il devient aveugle aux strates de l'œuvre littéraire perçues pour elles-mêmes et qu'il est prêt à les trahir pour maintenir un plaisir tout entier lié au suspense narratif. Mais Ingarden précise cela de la manière suivante : le lecteur-consommateur n'est ému par rien qui relève d'une appréciation esthétique de l'œuvre mais il est captivé par « *the vicissitudes of the people portrayed in it* »[4]. Le mauvais lecteur, donc, c'est celui

[1] P. Limido-Heulot, « L'esthétique phénoménologique de Roman Ingarden », art. cit., p. 19.
[2] D. Hume, « De la délicatesse du goût et de la passion », *Essais sur l'art et le goût*, *op. cit*., p. 65.
[3] *Idem.*
[4] R. Ingarden, *The Cognition of the Literary Work of Art*, *op. cit*., § 25, p. 222.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

qui vient à une œuvre littéraire pour éprouver les émotions que l'on ressent au contact des *autres* et non des œuvres. Dans une certaine mesure, il est celui qui se trompe d'objet.

Ce parti-pris d'Ingarden qui consiste à exclure la relation aux personnages de l'expérience esthétique est actif dans son approche d'autres arts. Afin de cerner les enjeux de cette exclusion de l'intérêt pour la vie des autres et de l'empathie il est alors possible, par exemple, de mettre en vis-à-vis l'expérience non-esthétique de la lecture, ou la consommation littéraire, et la contemplation non esthétique d'un tableau.

Dans l'article de 1969 déjà cité, « De l'esthétique phénoménologique : essai de définition », Ingarden prend en effet le cas d'un spectateur qui, contemplant un tableau, parvient non seulement à appréhender certains objets à partir des taches colorées disposées sur la toile, mais se trouve aussi soudainement touché par « l'expression » de la personne figurée dans la tableau, par « une certaine humeur, une émotion ou un état psychique, ou bien un certain trait de caractère de la personne figurée »[1]. Pour Ingarden lorsque cela advient — lorsque le spectateur est touché par la personne figurée en portrait ou lorsque le lecteur est touché par le personnage — le récepteur de l'œuvre d'art, qui a affaire à l'émotion figurée d'un *autre* lui-même figuré, se trouve requis par ce qui se manifeste de telle sorte que son expérience se trouve suspendue à la relation qu'il parviendra à établir avec cette « expression » : soit il comprend cette expression, nous dit Ingarden, soit « il peut se trouver désagréablement touché ou plongé dans une atmosphère insolite »[2]. Autrement dit, l'expérience qui a lieu au contact de l'œuvre d'art est traversée par des enjeux qui relèvent de relations interhumaines et de la manière dont le récepteur, indépendamment donc de toute compétence esthétique, est capable de plus ou moins d'empathie dans sa relation aux autres. Plus précisément, pour Ingarden, l'expérience faite au contact de l'œuvre est parasitée ou interrompue, puisque la réaction émotionnelle provoquée par l'expression perçue consiste pour lui en un élément « en quelque sorte extra-esthétique »[3]. Cette réaction, qui met en jeu les habitus par lesquels le récepteur s'oriente dans ses relations avec les autres, relève de la manière dont il comprend ou ne comprend pas l'autre figuré — et les autres en général — et non de la manière dont il se tient, dans l'attitude esthétique, en relation avec l'œuvre.

---

[1] R. Ingarden, « De l'esthétique phénoménologique, essai de définition » (1969), art. cit., p. 59.
[2] *Idem*.
[3] *Idem*.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Si la relation du lecteur aux personnages et aux situations figurées est problématique, lorsqu'elle barre la route aux émotions esthétiques, ce n'est pas là le seul danger qui guette la lecture. Pour Ingarden, en effet, le mauvais lecteur est aussi celui qui vient aux œuvres d'art pour enrichir sa vie ou éprouver un certain état de bien-être[1]. Si cette remarque rejoint le refus assumé par Ingarden de réduire l'expérience esthétique au plaisir qu'elle serait censée susciter, en même temps qu'elle rejoint son refus d'assimiler expérience esthétique et divertissement, elle semble aussi rejeter hors de l'expérience de lecture une dimension qui lui appartient de fait — et qui fonde, pour de nombreux lecteurs, le goût de la lecture[2].

> To the aesthetically naive person, who is primarily concerned with having certain experiences, it seems that the more he is moved by certain objects (especially by works of arts), and the more multifarious and lively his emotional life is, the more valuable are the objects of his experience, or, in other words, the more effective his aesthetic experience is[3].

Certes, ces remarques font signe peut-être vers le développement de l'art *kitsch*, qui vise à séduire les lecteurs par une forme de sensationnalisme[4] ; elles visent aussi les prises de positions irrationalistes qui survalorisent la place du sentiment dans l'expérience esthétique, faisant de celle-ci une sorte de pure épreuve affective. Mais, ce faisant, elles excluent aussi une motivation importante de la lecture, qui consiste à vivre, par les œuvres, ce que la vie actuelle n'offre pas — d'autres lieux ou d'autres temps, d'autres êtres et situations. Ingarden, en défendant la pureté de l'expérience esthétique contre tous les désirs qui, animant la lecture, pourraient venir la contaminer, discré-

[1] R. Ingarden, *The Cognition of the Literary Work of Art*, *op. cit*., § 32, p. 384 : « What is, or should be, the real goal (or end) of the aesthetic experience begins to be misused as a means to other, generally nonaesthetic, ends : a means of enriching our life, of being in certain states which are somehow pleasant for us. »

[2] Comme le remarque Menachem Brinker, dans son article « Roman Ingarden and the "Aesthetic Appropriate Attitude" to the Literary Work of Art », l'identification, par Ingarden, d'émotions extra-esthétiques, telles que les enjeux éthiques de la lecture sont posés comme étrangers à l'accomplissement de la lecture comme expérience esthétique, « is exaggerated. It is based on an aesthetic prejudice desire to model the reading experience on an aesthetic tailored to suit all of the arts and perhaps even natural objects » (*Poetics Today*, Vol. 5, No. 1, 1984, p. 147).

[3] R. Ingarden, *The Cognition of the Literary Work of Art*, *op. cit*., § 32, p. 384.

[4] *Ibid*., § 32, p. 385 : « Cheap, empty, and sensational works call for animated and varied extra-aesthetic feelings and thus are able to win over naive and uncultivated consumers. »

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

dite les lecteurs qui, de fait, trouvent dans les œuvres les ressources pour nourrir une vie de fait appauvrie en expérience. Ingarden, en essayant de tracer une ligne nette entre émotions esthétiques et émotions non-esthétiques appauvrit en retour, de notre point de vue, l'expérience de lecture qu'il réduit à être l'expérience des quatre strates qu'il a identifiées comme appartenant à l'œuvre. En excluant les émotions qu'il nomme « secondaires »[1] parce qu'elles parasitent l'expérience de lecture — pour autant qu'elles repoussent à l'arrière-plan les émotions esthétiques, voire les empêchent même de surgir —, Ingarden récuse comme incompétente une certaine sensibilité, proche de ce que Hume nomme *délicatesse de la passion*, pour défendre la fécondité d'une autre manière d'être, faite de « *self-control, serenity, and concentration* »[2], autant de dispositions aussi valorisées par Hume lorsqu'il expose ce qu'il appelle la *délicatesse du goût*.

[1] *Ibid*., § 32, p. 385 : « It is desired by many experiencing subjects and is often incorrectly thought to be the aesthetic experience itself. But it is not only completely foreign to the aesthetic experience but also disturbs the full and free development of that experience. In many cases it is precisely the abundance of the secondary feelings arising from the aesthetic experience which weakens its effectiveness. »
[2] *Ibid*., § 32, p. 385.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

3.2 Délicatesse du goût et émotions esthétiques

Telle qu'il la présente dans l'essai déjà cité, « De la délicatesse du goût et de la passion », la délicatesse du goût est le propre de celui qui est sensible à la beauté et à la laideur, bref, à la qualité esthétique de ce qu'il rencontre[1]. Or, chez Hume, ce qui doit conduire à privilégier la délicatesse du goût sur celle de la passion, c'est tout d'abord le fait qu'elle ne soumet pas celui qui la possède à la contingence des circonstances et à l'instabilité émotionnelle, mais qu'elle le rend capable de rechercher avec discernement les œuvres qui le satisfont esthétiquement et donc d'enrichir sa vie de plaisirs esthétiques. C'est en cela que cette délicatesse va de pair avec une certaine sagesse philosophique par laquelle, loin de se jeter corps et âme dans les tourments de l'existence, il s'agit de trouver son bonheur dans le raffinement de l'expérience[2]. Or, ce dernier dépend étroitement d'une discipline de l'attention, par laquelle il devient possible de considérer la manière dont les choses sont bien plus que de réagir par trop spontanément à leur existence.

De même, Ingarden, lorsqu'il peint le bon lecteur, insiste sur le fait que ce dernier, pour être à la recherche d'émotions esthétiques, demeure attentif, dans l'œuvre, à la forme, sans jamais se laisser obnubiler, sans distance, par ce qu'elle invite à figurer. Le propre de l'émotion esthétique, en effet, est de n'être pas motivée, exclusivement ou prioritairement, par *ce qui* est figuré dans l'œuvre littéraire mais par la manière dont cela est proposé à l'expérience. Ainsi, pour revenir à l'exemple précédemment donné ― celui d'une expérience de contemplation picturale dans laquelle le spectateur est saisi par l'expression qui se dégage d'un portrait ―, le spectateur ne revient à une attitude esthétique que si le fait d'être frappé par cette expression le renvoie, par exemple, à « un sentiment d'admiration pour la maîtrise du peintre » qui a réussi à rendre la personne figurée comme vivante[3]. Le spectateur passé dans l'attitude esthétique par ce retournement de l'attention, est donc celui qui se pose certaines *questions* devant l'œuvre — et non devant ce qu'elle met en scène. Citons, un peu longuement, Ingarden :

> Le spectateur se demande comment il est possible que quelque chose de psychique comme un trait de caractère de la personne figurée devienne ainsi visible grâce à ces moyens-là ; et plus encore que quelque chose s'impose à

[1] D. Hume, « De la délicatesse du goût et de la passion », *Essais sur l'art et le goût*, *op. cit*., p. 67.
[2] *Ibid*., p. 69.
[3] R. Ingarden, « De l'esthétique phénoménologique, essai de définition » (1969), art. cit., p. 59.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

> lui avec une force telle qu'il n'est plus capable de se libérer de cette « impression », comme on dit parfois. Quels agencements de lignes et de couleurs sont-ils requis pour manifester le regard empreint d'amour et de bienveillance qu'une personne porte à une autre ? Le spectateur, qui se pose cette question et cherche la réponse en examinant plus avant le tableau, se transforme — et ici son comportement est essentiellement altéré —, d'un spectateur « naïf » qui échange simplement de manière émotionnelle avec les personnes figurées dans le tableau et qui réagit à leur comportement par son propre comportement de la même manière que dans les échanges personnels de la vie courante, il devient une personne qui considère la peinture donnée *comme une œuvre d'art*, comme une formation singulière qui remplit des fonctions spéciales. Il procède maintenant à l'examen de ses couches spécifiques : ce qui est figuré et les moyens de la figuration, il examine de manière critique leurs fonctions et évalue leur efficience ou leur inefficacité artistique, finalement, soit il parvient à une haute évaluation de l'œuvre, soit il la rejette (la condamne) comme quelque chose de kitsch[1].

Que la réaction émotionnelle née de la relation du spectateur à l'autre figuré cède la place à une émotion esthétique, cela signifie que le spectateur adopte une attitude dans laquelle, désormais, il ne considère plus ce qui est figuré mais le comment de la figuration et, plus que cela, une attitude dans laquelle *celui* qui est interrogé, ce n'est plus l'autre figuré mais l'artiste. En effet, en passant de l'attitude dite naïve à l'attitude esthétique, c'est aussi l'interlocuteur, pour le dire ainsi, du récepteur qui change, puisque ce dernier convoque, comme son vis-à-vis, celui qui a créé l'œuvre et dont il interroge la compétence, notamment technique. Autre façon de dire qu'une attitude esthétiquement compétente est aussi, pour Ingarden, une attitude qui pose la question de la compétence artistique et donc qui se tient sur le terrain de l'évaluation.

Surtout, Ingarden, en mettant en avant l'émotion esthétique, valorise le *choc*. Cela lui permet de décrire, ou de mettre en scène, le *passage* de l'expérience naïve à l'attitude esthétique et donc de poser, corrélativement, leur extériorité réciproque, leur étrangeté l'une à l'autre. La distinction entre émotions esthétiques et émotions extra-esthétiques recoupe la distinction entre attitude esthétique et attitude naïve ou de consommation, qui recoupe la distinction entre les lecteurs eux-mêmes, certains étant capables d'une relation désintéressée à l'œuvre tandis que d'autres continueraient, à même leur expérience de l'œuvre de faire valoir les intérêts qui animent leur vie

[1] *Ibid*., p. 60.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

pratique[1]. Au contraire, le bon lecteur est celui qui est capable, à un moment, d'être saisi par une émotion provenant d'une certaine qualité présente dans l'œuvre. Cette émotion originale (*« original emotion »*[2]) ou originelle en ce qu'elle ouvre la dimension esthétique de la lecture, provoque une rupture avec l'expérience actuelle :

> A certain narrowing of the field of consciousness relating to this world takes place, although we do not lose the involuntarily feeling of its presence and existence, and we continue to feel that we are in the world. Nevertheless, our conviction of the world, which constantly colors our actuality, is shifted, to a certain extent, to the periphery of our consciousness or loses weight and force[3].

Le passage à l'attitude esthétique se joue comme mise hors-jeu de toute préoccupation pour l'existence du monde et des intérêts qu'il suscite. Or l'éloignement du monde actuel signifie aussi un retrait à l'arrière-plan des horizons de l'expérience présente, de telle sorte que le lecteur passé dans l'attitude esthétique perd le fil de sa vie propre[4]. C'est ainsi que le lecteur doit devenir capable d'être attentif à ce qui est étranger à sa vie personnelle tout autant que de laisser celle-ci sans poids sur la concrétisation effectuée. Autrement dit, l'imagination du bon lecteur, telle qu'elle est sollicitée par l'œuvre littéraire, ne saurait intervenir comme un plaquage de son imaginaire propre ; bien au contraire, l'efflorescence des qualités esthétiques doit être motivée par son attention aux différentes strates de l'œuvre — notamment, répétons-le, à la strate des significations qui doit guider la constitution de la strate des objets et des aspects, donc les actes de présentification opérés par le lecteur. Parce que l'émotion esthétique est provoquée par ce que vit le lecteur en lisant, elle dépend, en effet, de la concrétisation qu'il effectue et donc de la manière dont il met en œuvre son imagination. Le lecteur qui ne sait pas imaginer correctement, pour le dire ainsi, est comme fermé par avance au surgissement de l'émotion esthétique, au passage de seuil qu'elle permet.

---

[1] R. Ingarden, *The Cognition of the Literary Work of Art*, *op. cit*., § 24, p. 188. Pour Ingarden, un passage doit bien s'opérer entre l'attitude naturelle dans laquelle se déroule la vie pratique et l'attitude esthétique, de telle sorte que les préoccupations de la vie pratique, si elles interviennent dans l'expérience qui est faite de l'œuvre d'art, ne peuvent être conçues dès lors que comme parasitaires.
[2] *Ibid*., §24, p. 189.
[3] *Ibid*., § 24, p. 192.
[4] *Ibid*., § 24, p. 194.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Le lecteur qui a pu, ou qui a su, opérer le passage à l'attitude esthétique n'est pas en relation, comme l'est le consommateur de romans, avec une intrigue, mais avec un *objet esthétique*[1] — celui-là même que son imagination, correctement employée, lui a permis de constituer[2]. Contrairement au lecteur naïf, prisonnier de son imaginaire et de ses intérêts, le bon lecteur n'est pas aux prises avec une intrigue, des personnages ou des situations humaines, mais bien alors avec des *qualités esthétiques*. Dans une certaine mesure, il a donc accès à quelque chose qui ne relève pas de ce dont l'œuvre parle ou de qu'elle invite à figurer, mais qui renvoie aux qualités purement esthétiques qui se dégagent de tout cela — clarté, subtilité, comique, tragique, banalité, profondeur, beauté, laideur, etc.[3] Dans la mesure où ces qualités sont bien celles de l'œuvre dans la concrétisation effectuée par ce lecteur — selon les lignes, aussi, de sa sensibilité propre —, il est en contact avec des qualités qui, pour être attribuées à l'œuvre elle-même et être motivées par elle, ne peuvent émerger que sur le fondement des divers actes d'imagination qu'il a effectués, pour autant que ces actes d'imagination ne visaient pas à lui donner, par procuration, les plaisirs d'une vie imaginaire.

3.3 Une imagination éduquée

Au § 28 de *The Cognition of the Literary Work of Art*, Ingarden insiste bien sur le fait que l'expérience de lecture ne peut que provoquer des sentiments et des émotions qui ne relèvent pas directement d'une approche esthétique[4] et qui sont susceptibles de faire obstacle à l'appréciation esthétique de

[1] *Ibid*., § 26, p. 224.
[2] R. Ingarden, « Valeurs esthétiques et valeurs artistiques », art. cit., p. 144 : « Si une concrétisation a lieu dans le cadre de l'attitude esthétique, alors apparaît ce que j'appelle un objet esthétique. Cet objet ressemblera ou offrira le même caractère que ce qui était présent à l'esprit de l'artiste lorsqu'il a créé l'œuvre, si la concrétisation est effectuée avec l'intention de se conformer aux caractéristiques réelles de l'œuvre et de respecter les indications qu'elle donne autant que les limites du remplissement autorisé ». La bonne concrétisation donne lieu à la constitution d'un objet esthétique légitime, qui est approché ici comme analogue à celui que l'artiste devait avoir en vue au moment de la création. Le bon lecteur, ainsi, n'est pas seulement co-créateur de l'œuvre dans la seule mesure où il la concrétise mais, dans une certaine mesure, il égale en finesse esthétique l'artiste lui-même.
[3] R. Ingarden, « La valeur esthétique et le problème de son fondement », in *Esthétique et ontologie de l'œuvre d'art, choix de textes 1937-1969*, *op. cit*., p. 135.
[4] R. Ingarden, *The Cognition of the Literary Work of Art*, *op. cit*., § 28, p. 306.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

l'œuvre d'art littéraire. Ce pourquoi Ingarden recommande d'éliminer (*eliminate*) ces émotions afin de préserver l'expérience esthétique[1]. La part qu'il y a ainsi en chacun de mauvais lecteur, affecté par les êtres et les situations qu'il découvre à la lecture d'une œuvre littéraire, doit être mise hors-jeu, au profit d'une attitude réflexive capable de faire le partage entre émotions naïves et émotions esthétiques, les premières risquant de contaminer la juste expérience et la juste évaluation de l'œuvre. Le bon lecteur est donc celui, avant tout, qui sait distinguer entre ses émotions afin de privilégier celles qui naissent de la structure, polystratique, de l'œuvre d'art littéraire elle-même et qui ne consistent pas exclusivement en réactions émotives à ce qu'il s'est figuré en augmentant ce dont l'œuvre parle de déterminations qui relèvent de l'arbitraire de son imagination. Autrement dit, le bon lecteur est capable d'une certaine distance eu égard à ses propres actes d'imagination, qui lui permet de questionner la pertinence même de sa performance et de distinguer entre ce qui, au sein même de son expérience de lecture, le touche personnellement et le touche esthétiquement — c'est-à-dire aussi devrait toucher tout autre, dans une juste appréhension de l'œuvre. Il est aussi celui, nous l'avons indiqué plus haut, qui « tient » sa lecture, en s'efforçant de tenir ensemble les diverses strates de l'œuvre et donc en contrôlant, au fur et à mesure de sa lecture, la cohérence et la fidélité des actes qu'il accomplit, notamment la consistance de ses actes présentifiants eu égard à la strate des significations.

Tout dépend donc de la manière dont le lecteur mène avec délicatesse sa lecture et, plus particulièrement, de la manière dont il accomplit les divers actes de présentification *dans le but* de faire émerger les qualités esthétiques de l'œuvre :

> In other words, it depends on whether he has the aesthetic tact to admit only those ways of filling out places of indeterminacy which harmonize with one another (or possibly lead to desired contrasts) and which are not aesthetically dead but are active in the sense that they either contain aesthetically relevant qualities themselves or are the sufficient condition for constituting such qualities[2].

Or cette délicatesse ou ce tact ne se développent pas seulement avec la bonne intention de concrétiser l'œuvre adéquatement. Même si Ingarden affirme

[1] *Ibid*, § 28, p. 306.
[2] *Ibid*., § 32, p. 373.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

que la lecture littéraire est un *art* et donc qu'elle s'apprend par l'exercice[1], il revient en effet aussitôt sur cette affirmation pour dire qu'à l'art dont est capable le lecteur s'ajoute une certaine dose de « talent » qui ne s'apprend pas[2].

Conclusion

L'approche de l'expérience de lecture littéraire proposée par Ingarden articule donc ontologie de l'œuvre d'art, phénoménologie de la lecture mais aussi théorie du jugement de goût dans la mesure où son questionnement, *in fine*, vise à proposer les critères d'une juste expérience des œuvres et par conséquent d'une juste évaluation de leur valeur esthétique. Dans cette perspective, les développements qui concernent l'imagination, et les manières dont elle est mise à contribution dans l'expérience de lecture littéraire, possèdent aussi une dimension prescriptive, puisqu'il s'agit d'indiquer comment doit fonctionner l'imagination pour permettre de concrétiser avec pertinence et finesse l'œuvre littéraire. La position adoptée par Ingarden, en cela, n'est pas en rupture avec l'esthétique classique et, notamment, comme nous avons essayé de le développer ici, dans le prolongement des indications données par Patricia Limido-Heulot, de l'esthétique de Hume.

Cependant, contrairement à Hume, qui problématise la continuité qu'il peut y avoir entre finesse esthétique et finesse éthique, la délicatesse du goût étant un instrument d'appréciation des œuvres tout autant que des caractères — de telle sorte qu'elle doit aussi nous permettre de nous orienter dans nos relations avec les autres[3] —, Ingarden trace une frontière stricte entre émotions esthétiques et émotions extra-esthétiques et, pour cela, entre un usage esthétique de l'imagination, qui doit permettre de concrétiser l'œuvre pour faire ressortir ses qualités esthétiques, et un usage pathologique de l'imagination qui se prend au piège de l'intrigue et se laisse fasciner par les personnages. Par ce choix, qui tient à la volonté de faire de la relation du lecteur à l'œuvre une relation « de pure contemplation »[4], et bien que les développements d'Ingarden concernant l'œuvre d'art littéraire et l'expérience

[1] *Ibid*, § 28, p. 309. Cela, notamment, en pratiquant la *relecture* par laquelle il est possible de s'entraîner à mieux comprendre et, par suite, à présentifier avec plus de pertinence.
[2] *Idem.*
[3] D. Hume, « De la délicatesse du goût et de la passion », *Essais sur l'art et le goût*, *op. cit*., p. 69.
[4] R. Ingarden, *L'Œuvre d'art littéraire*, *op. cit*., p. 284.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

de lecture soient féconds, ils sont aveugles à certaines dimensions de l'expérience de lecture, qui font la richesse de la lecture et la valeur de la littérature pour ses lecteurs, et qui concernent la manière dont cette dernière enrichit la vie éthique de ces derniers.

Par ailleurs, Ingarden est moins précis que Hume dans l'exposition des conditions empiriques qui doivent permettre au lecteur de développer une imagination délicate, susceptible d'être sensible à la valeur esthétique des œuvres rencontrées, voire il est moins rigoureux sur la reconnaissance de l'importance de ces conditions. S'il insiste sur la nécessité de reconnaître un partage entre ceux qui savent apprécier les œuvres littéraires et ceux qui ne savent pas — de telle sorte que ces derniers ne doivent pas avoir droit au chapitre quand on en vient à l'évaluation des œuvres d'art littéraires[1] —, il ne dessine pas fermement ce en quoi doit consister une éducation esthétique. Plus que cela, il semble hésiter à affirmer la nécessité d'une éducation esthétique et à reconnaître le poids, pour ce faire, des institutions pour laisser la place à la figure de l'amateur.

> The sensitive, effective, and faithful aesthetic experience never seeks out some privileged circles of the community ; in principle, it is accessible to everyone, in the sense that it can be awakened and even, to a certain extent, taught and exercised in contact with great works of art[2].

Ingarden reconnaît certes qu'on peut apprendre à apprécier les œuvres littéraires, voire qu'il est possible de s'exercer à les concrétiser et à les apprécier, mais il semble pourtant privilégier, par contraste avec cela, l'*événement* du passage à l'attitude esthétique voire l'événement du passage à la délicatesse pour celui qui aurait été touché par une sorte de grâce. Ce privilège accordé à l'événement esthétique lui permet, d'une part, de sauvegarder la pertinence de l'approche phénoménologique, dans la mesure où celle-ci n'a pas à être articulée à une histoire de la lecture et à une didactique de la lecture : sa phénoménologie peut ainsi se déployer comme la description de l'expérience de certains, et se justifier en affirmant que cette expérience est par principe accessible à tous, parce que l'accès à cette expérience ne dépendrait pas fermement de certaines conditions empiriques mais de l'événement, imprévisible, d'une rencontre entre l'œuvre et le lecteur. C'est ainsi que ce privilège accordé à l'événement lui permet, aussi, d'ignorer les enjeux politiques de l'accès à l'art et de l'éducation de la sensibilité et de l'imagi-

[1] R. Ingarden, *The Cognition of the Literary Work of Art*, *op. cit*., § 33, p. 418.
[2] *Idem.*

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

nation. En faisant de l'accès à l'attitude esthétique l'enjeu d'une « révélation »[1], l'approche d'Ingarden légitime les inégalités de fait entre les récepteurs et affirme l'impossible partage des expériences de lectures. Les œuvres d'art littéraires séparent les lecteurs : ceux-ci lisent depuis des attitudes étrangères les unes aux autres, jouent différemment de leur imagination, éprouvent, par elle, des émotions qui ne sauraient légitimement être mises en relation et n'ont, finalement, rien à se dire.

Bibliographie

Brinker M., « Roman Ingarden and the "Aesthetic Appropriate Attitude" to the Literary Work af Art », *Poetics Today*, Vol. 5, No. 1, 1984, p. 129-148.

Clark Walter H., « Review of The Cognition of the Literary Work of Art », *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 33, No. 2, Winter, 1974, p. 220-222.

Hume D., « De la règle du goût », *Essais sur l'art et le goût*, tr. fr. M. Malherbe, Paris, Vrin, 2010.

Husserl E., *Recherches logiques* II, t. 2, tr. fr. H. Elie, A. Kelkel et R. Schérer, Paris, P.U.F, 1969.

Ingarden R., *Esthétique et ontologie de l'œuvre d'art : Choix de textes 1937-1969*, tr. fr. P. Limido-Heulot, Paris, Vrin, 2011.

Ingarden R., *L'Œuvre d'art littéraire*, tr. fr. P. Secretan avec la collaboration de N. Lüchinger et B. Schwegler, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1983.

Ingarden R., *The Cognition of the Literary Work of Art*, tr. fr. R. A. Crowley et K.R. Olson, Evanston, Northwestern University Press, 1973.

Limido-Heulot P., « L'esthétique phénoménologique de Roman Ingarden », introduction à *Esthétique et ontologie de l'œuvre d'art : choix de textes 1937-1969,* Paris, Vrin, 2011, p. 7-23.

Merleau-Ponty M., *La Prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969.

[1] « But just as not everyone has to be a mathematician, so not everyone has to have an understanding of art, although it is regrettable when the revelation of art and of the value concretized thereby is not successful in a particular case » (*Idem*).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XIII 2, 2017 (Actes 10), p. 321-341
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

Percevoir et reconnaître des symboles : La théorie de la représentation iconique de Dominic Lopes

Par MAUD HAGELSTEIN
FRS-FNRS, Université de Liège

Résumé Dans ses travaux sur la valeur épistémique des images (*Understanding Pictures*, 1996), Dominic Lopes (Département de philosophie, Université de Colombie Britannique) développe une esthétique analytique essentiellement tournée vers la représentation iconique, pour la compréhension de laquelle il confronte généralement deux modèles. Selon le premier de ces modèles, inspiré d'une approche perceptuelle comme celle de Richard Wollheim, les images dépendent de processus perceptifs (le perceptualisme repose sur l'idée d'une « ressemblance » entre l'image et ce qu'elle représente). Le défaut de ce modèle serait néanmoins de se fier de manière trop naïve au caractère naturel de la perception. La représentation iconique ne peut pas être expliquée par la seule perception, la vision étant bien entendu informée par les dimensions culturelle et surtout cognitive. En ce sens — et il faudra dans les lignes qui suivent pouvoir montrer pourquoi —, la reconnaissance iconique diffère de la reconnaissance visuelle ordinaire. Selon le deuxième modèle, qui mobilise les outils d'une approche symbolique comme celle de Nelson Goodman, la représentation iconique fonctionne en analogie avec d'autres types de symboles, notamment linguistiques. Une telle approche part des similitudes entre les images et le langage, en tant que représentations fonctionnant semblablement par dénotation et prédication. Or, on connaît les résistances actuelles des théoriciens de l'image à l'égard du paradigme langagier : le risque d'une confrontation avec le langage serait — selon certains défenseurs de l'*iconic turn* — de perdre la densité sémantique de l'image, au profit d'une « simple » capacité descriptive. Entre ces deux voies, D. Lopes développe sa « théorie de la reconnaissance d'aspect », qui incorpore des éléments perceptifs à une structure de compréhension symbolique. Si les images appartiennent bien à des systèmes symboliques de dénotation,

« il est possible qu'elles soient des symboles dont la référence dépend de l'exercice d'aptitudes perceptives ». Mon article voudrait étudier cette proposition. La théorie de Lopes permet d'expliquer l'acquisition de compétences (capacités de reconnaître) par les images, et de montrer comment les images installent progressivement ces compétences.

Iconologie et élitisme (introduction)

Si l'imagination se définit comme faculté de « voir comme » (*seeing as*), on s'intéressera ici à la possibilité de voir et de comprendre une image artistique[1] comme représentation d'une chose (situation, événement, individu). Partant, la question décisive sera de savoir si le « voir comme » requiert de la part du spectateur de l'œuvre une compétence *cognitive* (avons-nous besoin des concepts et du langage pour développer cette capacité de « voir comme » ?), ou une compétence essentiellement *perceptive* (sommes-nous semblablement appareillés pour percevoir les images ?), ou encore une compétence médiane. J'envisagerai donc du point de vue du récepteur l'expérience qui consiste à appréhender l'image, en particulier artistique.

Le champ problématique dans lequel s'inscrit la présente proposition est celui de l'*iconologie*, la méthode d'interprétation des images développée par l'historien de l'art Erwin Panofsky[2]. La méthode iconologique est basée sur une opération de compréhension et de lecture de l'œuvre artistique, visant à dégager progressivement les couches de signification qui la constituent, depuis le niveau formel de la signification primaire — qui recouvre les significations factuelle et expressive, jusqu'au niveau de la signification intrinsèque, aussi appelée par Panofsky le « contenu ». Ainsi décrite, l'iconologie s'envisage donc comme pouvoir d'identification du contenu des œuvres. Le travail interprétatif suppose manifestement une progressivité dans l'analyse de l'œuvre : on finit d'ailleurs par écarter de l'analyse les préoccupations formelles pour se concentrer prioritairement sur les liens de l'œuvre

[1] Entendre l'image au sens de *picture* ou d'« image matérielle », acception développée entre autres par W.J.T. Mitchell. Cf. *Iconology : Image, Text, Ideology*, Chicago, University of Chicago Press, 1986 ; *Picture Theory. Essays on Verbal and Visual Representation*, Chicago, University of Chicago Press, 1994 ; *What do Pictures Want ? The Lives and Loves of Images*, Chicago, University of Chicago Press, 2005.
[2] Cf. E. Panofsky, *Essais d'iconologie : thèmes humanistes dans l'art de la Renaissance* (*Studies in Iconology*, 1939), trad. angl. C. Herbette et B. Teyssèdre, Paris, Gallimard, 1967. E. Panofsky, *L'Œuvre d'art et ses significations* (*Meaning in the Visual Arts*, 1955), trad. angl. par M. et B. Teyssèdre, Paris, Gallimard, 1969.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

aux symboles et aux idées. Partant, l'iconologie attire aujourd'hui les foudres de certains détracteurs (ils sont nombreux dans le champ de la théorie de l'image contemporaine), précisément en vertu de son logocentrisme apparent et de son déni supposé de l'expérience perceptive au profit d'une *lecture* du sens de l'œuvre finalement indifférente aux spécificités du médium[1]. Par ailleurs, on envisagera ici la question — trop souvent négligée — du caractère *élitiste* de l'iconologie dans sa version panofskienne, et plus largement de l'élitisme inhérent aux diverses iconologies (puisqu'il y a aujourd'hui de nombreuses théories vouées à comprendre la logique des images).

Les enjeux de ce problème sont non seulement épistémologiques mais encore socio-politiques, puisque, dès lors que l'on parle de facultés ou de compétences, il faut envisager la possibilité d'un partage inégal de ces compétences. Pour ouvrir ce nouveau champ problématique, qu'il ne s'agira pas d'épuiser ici, je voudrais faire une référence rapide aux réflexions de Pierre Bourdieu dans le texte introductif de *La distinction* (1979)[2]. Ces thèses

---

[1] Voir par exemple : G. Didi-Huberman, *Devant l'image*, Paris, Minuit, 1990 ; G. Boehm, « Jenseits der Sprache ? Anmerkungen zur Logik der Bilder », *Iconic Turn. Die Neue Macht der Bilder*, ed. Christa Maar and Hubert Burda, Cologne, 2004, p. 28-43 ; G. Boehm, « Die Bilderfrage », *Was ist ein Bild ?*, ed. Gottfried Boehm, Munich 1994. Si l'on tente de rapporter la théorie de l'image allemande contemporaine (*Bildwissenschaft*) — telle qu'elle se déploie considérablement depuis quelques années — à l'iconologie, on doit effectivement admettre que le modèle iconologique joue surtout négativement. Depuis la fin des années 1980, la méthode iconologique a commencé à générer chez les théoriciens de l'art et du visuel (en général) toutes sortes de réactions d'insatisfaction — voire même de franche hostilité. Pour la plupart de ces auteurs, l'iconologie sert de repoussoir autant que de modèle. Les critiques généralement adressées par les théoriciens contemporains à la méthode iconologique s'articulent le plus souvent autour du problème de la prédominance du *paradigme langagier* pour l'analyse des images. À force de considérer trop strictement l'image sur le mode du signe qu'il faut lire et décrypter, on risque de l'assimiler purement et simplement à d'autres types de signes, notamment langagiers, et de diluer sa spécificité dans une théorie symbolique trop large. Globalement, il me semble que les différentes réactions s'accordent (ou en tout cas *pourraient* s'accorder) sur le fait que l'iconologie — telle qu'elle se présente dans sa version traditionnelle — doit être *complétée* : l'approche symbolique des œuvres doit par exemple pouvoir s'appuyer sur une attention soutenue à leurs modes de présentation (dans ce cas, les outils du « formalisme esthétique » peuvent alors être convoqués) ou à leur matérialité (les outils « phénoménologiques » peuvent idéalement venir au secours de l'analyse).

[2] P. Bourdieu, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit, coll. « Le sens commun », 1979, p. II.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

ne relèvent pas d'une critique de Panofsky, mais il s'agit au contraire, pour Bourdieu, d'y voir une confirmation (anticipée) de sa propre proposition, selon laquelle l'art, ou plus largement le domaine des artefacts culturels, génère, plus encore que d'autres champs symboliques, des phénomènes de distinction, des phénomènes discriminants, « classants » — le domaine des préférences artistiques étant pour l'individu un lieu d'affirmation de sa valeur et de sa position au sein de l'espace social. On s'en rappelle, Bourdieu a contribué à introduire les idées de Panofsky en France ; il a notamment accueilli dans la collection « Le sens commun » qu'il dirigeait chez Minuit, mais aussi traduit lui-même et postfacé l'ouvrage *Architecture gothique et pensée scolastique*[1]. Pour Bourdieu, la méthode iconologique démontre en effet l'utilité des codes et l'importance de l'acquisition de ces codes pour le décryptage des images artistiques. Le spectateur privé des connaissances nécessaires, c'est-à-dire privé des codes en vigueur dans le champ de la représentation picturale, se trouvera évidemment bien dépourvu face aux chefs-d'œuvre de l'art légitime : sans « code spécifique », le spectateur se sentira submergé par sa perception, et par ce qui lui apparaîtra comme un chaos sensible (rythmes, couleurs et lignes) sans raison. Dépourvu des connaissances qui lui permettraient de « donner *raison* » à ce magma sensible, le spectateur est forcé de s'en tenir aux propriétés sensibles ou aux résonnances affectives liées à ces propriétés (ce que Panofsky désignait comme la couche primaire du sens de l'œuvre). Il lui est par ailleurs impossible de pénétrer la couche des sens secondaires, la « région du sens du signifié », sans posséder les concepts qui lui permettraient de dépasser les propriétés sensibles pour saisir « les caractéristiques proprement stylistiques de l'œuvre ». Aux yeux de Bourdieu, l'œuvre d'art authentique implique une « opération de déchiffrement » (qui est un « acte de connaissance » plutôt qu'une expérience sensible), déchiffrement qui suppose « la mise en œuvre d'un patrimoine cognitif, d'une compétence culturelle »[2]. Il y a d'ailleurs une symétrie entre la hiérarchie des classes sociales et celle des couches de signification progressivement dégagées dans la saisie de l'œuvre : la perception sensible serait laissée aux classes inférieures, quand la compréhension du sens authentique de l'œuvre serait réservée — de par leurs savoirs accumulés — aux classes les plus cultivées[3].

---

[1] E. Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique* (1951), Paris, Minuit, coll. « Le sens commun », 1967.

[2] P. Bourdieu, *La distinction. Critique sociale du jugement*, op. cit., p. 16-29.

[3] D'où la question que l'on pourrait adresser à la théorie de Husserl (cf. article de A. Dufourcq dans ce volume) : si l'on pense qu'il est impossible de repousser

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Le caractère *apparemment* logo-centré de l'iconologie[1] dans sa fondation panofskienne explique aussi pourquoi l'actualisation de l'iconologie passe depuis les années 1990 par une série de débats articulés autour de l'*iconic turn* (le tournant iconique), à savoir l'idée qu'un changement de paradigme aurait fait basculer la prédominance du langagier pour l'analyse des images au profit d'une approche désormais centrée sur les *spécificités* — aussi bien logiques que sensibles — du visuel. Ce débat a été très vif en Allemagne durant ces années et a contribué à fonder la *Bildwissenschaft*[2]. En effet, généralement opposés à la sémiotisation excessive des formes d'expression visuelles, ces théoriciens s'accordent pour affirmer la possibilité d'une fonction *intransitive* de l'image, autorisant à voir l'image *comme image*, et réclamer un retour à l'expérience perceptive dans son épaisseur propre. Ces débats envisagent de très près les éléments qui permettent de distinguer entre les formes d'expression de l'image et du langage.

---

l'émergence de l'objet-image à partir de la chose-image (il serait donc impossible de ne voir que des lignes ou des couleurs devant une toile), comment expliquer ces situations problématiques où l'on n'est pas en mesure de décrypter l'œuvre (en l'absence de codes) et où le contenu nous échappe ? Et que faire des identifications fausses, des horizons d'objectivation de la chose qui seraient mal définis ?

[1] Un autre chantier m'amène néanmoins à relativiser cette critique. Voir notamment : A. Rieber, *Art, histoire et signification. Un essai d'épistémologie d'histoire de l'art autour de l'iconologie d'Erwin Panofsky*, Paris, L'Harmattan, 2012.

[2] Sur la *Bildwissenschaft*, voir la sélection de textes en cours de traduction pour une anthologie à paraître aux *éditions Mimesis* (*Bildwissenschaft. La « science de l'image » dans les débats contemporains*, textes traduits et commentés par M. Hagelstein et C. Letawe, à paraître en 2017) : H. Belting, « Echte Bilder und falsche Körper — Irrtümer über die Zukunft des Menschen », in Christa Maar/Hubert Burda (ed.), *Iconic turn. Die neue Macht der Bilder*, DuMont, 2004 ; K. Sachs-Hombach, « Das Bild in der Spannung von perzeptuellen und semiotischen Determinanten », in K. Sachs-Hombach, *Bildwissenschaft. Zwischen Reflexion und Anwendung*, Halem, 2005 ; L. Wiesing, « Methoden der Bildwissenschaft », in K. Sachs-Hombach, *Bildwissenschaft. Zwischen Reflexion und Anwendung*, Halem, 2005 ; B. Waldenfels, « Ordnungen des Sichtbaren », in G. Boehm, *Was ist ein Bild ?*, Fink, 1994 ; K. Sachs-Hombach, J.R.J. Schirra, « Medientheorie, visuelle Kultur und Bildanthropologie », in K. Sachs-Hombach, *Bildtheorien. Anthropologische und kulturelle Grundlagen des visualistic turn*, Suhrkamp, 2009 ; L. Wiesing, « Sind Bilder Zeichen? », in K. Sachs-Hombach, K. Rehkämper, *Bild — Bildwahrnehmung — Bildverarbeitung*, DUV, 1998 ; H. Bredekamp, « Drehmomente — Merkmale und Ansprüche des iconic turn », in C. Maar, H. Burda (ed.), *Iconic turn. Die neue Macht der Bilder*, DuMont, 2004.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

On quittera ici l'environnement intellectuel européen pour étudier une théorie qui redistribue autrement les problèmes nés dans le sillage de l'iconologie. Dans ses travaux sur la valeur épistémique des images (en particulier *Understanding Pictures*)[1], Dominic McIver Lopes développe une esthétique analytique essentiellement tournée vers la représentation iconique ou « dépiction » (*depiction*) — terme qui recouvre la production et la compréhension d'images matérielles, démotiques ou artistiques. Après avoir reconnu les limites des modèles (1) perceptuel et (2) symbolique pour la compréhension de l'image, Lopes construit, sur base du concept de (3) « sélectivité » (*selectivity*), qualifiant à ses yeux la spécificité du visuel, une théorie de la (4) « reconnaissance d'aspects » (*aspect recognition*) dont les développements indiquent de quelle façon (5) les images nous instruisent.

1. Limites du modèle perceptuel

À en croire la préface inédite rédigée par Lopes pour l'édition française, les thèses développées dans *Understanding Pictures* sont entièrement redevables à un paysage intellectuel tendu entre (et ouvert par) les figures de Richard Wollheim et de Nelson Goodman, lesquels défendent deux modèles opposés pour la compréhension de la représentation iconique.

Selon le premier de ces modèles, celui de l'approche perceptuelle de Richard Wollheim, les images dépendent de processus perceptifs pour la raison essentielle qu'une *ressemblance* est nécessaire entre l'image et ce qu'elle représente[2].

Or, le premier défaut de la théorie selon laquelle toute image s'inscrit dans une économie de la ressemblance serait qu'elle échoue à « rendre compte de la diversité des représentations et de la double-perception qui

[1] D. Lopes, *Understanding Pictures*, Oxford Scholarship, 1996. Traduction française de L. Blanc-Benon : *Comprendre les images : une théorie de la représentation iconique*, Rennes, PUR, coll. « Aesthetica », 2014. Lire aussi de Lopes : *Sight and Sensibility*, Oxford University Press, 2005 ; « Picture this : Image-based Demonstratives », in Catharine Abell, Katerina Bantinaki (ed.), *Philosophical Perspectives on Depiction*, Oxford University Press, 2010. Sur *Understanding Pictures*, cf. : John V. Kulvicki, *On Images. Their Structure and Content*, Oxford University Press, 2009. On trouvera aussi de nombreuses références aux travaux de Lopes dans : Bas C. Van Fraasen, *Scientific Representation*, Oxford University Press, 2008.

[2] Cf. par ex.: R. Wolheim, « Voir-comme, Voir-dans et la représentation picturale », in *L'art et ses objets*, trad. fr. R. Crevier, Paris, Aubier, 1994 ; *Painting as an Art*, Princeton, Princeton University Press, 1987.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

caractérisent la dépiction »[1]. La double-perception (*twofoldness*) définit la capacité de capter d'un même regard *aussi bien* le sujet de l'image que son dessin (par dessin/*design* il faut entendre très largement la manière dont elle est faite et construite). Il existe une *multitude de manières*, pour une pomme peinte par exemple, de ressembler à une pomme réelle. On dit trop peu de choses si on se contente de relever — en se fiant aux indications de notre perception — une ressemblance entre l'image matérielle et son référent.

L'autre défaut de ce modèle serait de se fier de manière trop naïve au caractère naturel de la perception. La représentation iconique (la *dépiction* ou mise en image) ne s'explique pas par la seule perception, la vision y étant informée par les dimensions culturelle et surtout cognitive. Lopes s'attache à défaire le mythe de l'œil innocent. Pour lui, la reconnaissance iconique diffère de la reconnaissance visuelle ordinaire. Mais pour autant, la juste compréhension de l'image n'est pas prioritairement conditionnée par des savoirs antérieurs, des savoirs qui auraient été accumulés en amont à propos du sujet représenté. Pour pouvoir établir une bonne interprétation, il importe avant tout de se situer dans le bon système de représentation. Il faut pouvoir, dira Lopes, *reconnaître l'aspect* — expression qui articule dans sa formulation même les dimensions cognitive et perceptive : « Pour pouvoir remarquer des similarités entre une image et son sujet il faut connaître le *système* de l'image, pas ce que l'image représente »[2]. Cette condition particulière propre à la dépiction sert d'indicateur à ce qui la différencie qualitativement de l'expérience perceptive. Selon Lopes, il ne s'agit ni de penser l'expérience iconique comme « un cas spécial de la perception visuelle ordinaire (*ordinary visual experience*) » (et de considérer la continuité entre ces deux expériences), ni de les opposer radicalement (en disant que voir des choses dans des images n'aurait rien à voir avec voir des choses en chair et en os)[3]. La perception est bien mobilisée par l'expérience iconique, même si l'image met son spectateur dans cette situation particulière — et inédite — de devoir identifier et comprendre le système de l'image avant même d'être en mesure de saisir les ressemblances, ou plus exactement de devoir comprendre le système de l'image *au moment et à travers* l'identification de ressemblances.

> Wollheim a raison de souligner que le fait d'être conscient simultanément du contenu représentationnel d'une image (*picture's content*) et de sa facture (*design*) est au cœur de l'expérience de nombreuses images. L'utilisation de

[1] D. Lopes, *Understanding Pictures*, *op. cit.*, p. 55 ; trad. fr. p. 77.
[2] *Ibid.*, p. 33 ; trad. fr. p. 56.
[3] *Ibid.*, p. 37 ; trad. fr. p. 59.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

> la couleur dans un tableau comme *Le supplice de Marsyas* du Titien instaure une tension entre la couleur appliquée sur la surface et la couleur représentée : remarquer cette tension et tenter de concilier les deux expériences fait partie intégrante de l'expérience que l'on fait d'une telle image[1].

Pour le dire avec d'autres formules, Lopes soumet les théories perceptives de la dépiction (ou de la représentation iconique) à une double critique. D'une part, il en manifeste les limites, en faisant apparaître le caractère non-naturel de nos capacités à saisir des ressemblances, et il faudra préciser par quoi ces capacités sont déterminées. D'autre part, il propose d'y substituer une description inédite du rôle de la perception dans la dépiction — et j'y reviendrai au moment d'aborder la reconnaissance d'aspect.

Puisque les théories perceptives de la dépiction sont — en l'état — dans une impasse, Lopes suggère de prendre au sérieux la possibilité de considérer les similitudes entre images et langage, avec toujours dans l'esprit le projet de ne pas négliger pour autant le rôle de la perception.

2. Limites du modèle symbolique

Selon le deuxième modèle, qui mobilise les outils d'une approche symbolique comme celle de Nelson Goodman, la représentation iconique fonctionne par analogie avec d'autres types de symboles, notamment linguistiques.

> L'alternative au perceptualisme correspond à toute théorie qui souligne des analogies entre la représentation iconique et d'autres types de symboles, en particulier linguistiques. Les analogies linguistiques nous donnent accès aux outils sophistiqués de la philosophie du langage et nous permettent d'étudier ce que j'appelle la « logique » des images. Leur inconvénient est qu'elles menacent les images d'une assimilation aux descriptions[2].

Car, en effet, l'insistance sur le caractère seulement descriptif de l'image laisse supposer le caractère *relatif* du véhicule du message, du médium (or il est évident qu'une pomme peut être peinte selon des codes picturaux très différents les uns des autres — sinon quel sens y aurait-il à reproduire inlassablement les mêmes motifs ?). Ceci dit, comme on l'a déjà évoqué au départ des thèses principales de Lopes, affirmer que les images sont des

[1] *Ibid.*, p. 42 ; trad. fr. p. 64.
[2] *Ibid.*, p. 11 ; trad. fr. p. 32.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

symboles (au même titre que les textes, les cartes, les diagrammes, les partitions, etc.) ne devrait pas être incompatible avec une prise en compte de la perception. Certains théoriciens accorderont volontiers aux images d'être des symboles, mais des symboles *médiatisés* par des processus perceptifs[1].

Dans son ouvrage *Languages of Art* (1968)[2], Nelson Goodman propose une théorie symbolique du « faire image ». Goodman insiste expressément sur l'analogie entre dépiction et langage, même si des différences de degrés sont observées : la dépiction est sémantiquement et syntaxiquement dense (plutôt que notationnelle). Il existe des systèmes qui sont seulement notationnels, comme la musique par exemple, qui fonctionne sur une correspondance terme à terme (chaque note reportée sur le papier renvoie à un son, chaque « caractère » musical possède un et un seul correspondant). Au contraire, les images seraient saturées — et donc potentiellement sources d'ambiguïté et de recouvrements. Néanmoins, selon cette théorie symbolique, les images représentent des objets, exactement à la manière dont d'autres systèmes symboliques le font, par la *dénotation* (qui définit l'extension d'un domaine) et la *prédication* au sein d'un système[3]. Et en réalité, la

[1] Ce problème n'est pas nouveau et d'autres cultures théoriques ont pu l'investir. Dans le champ de la phénoménologie française, on relira par exemple certains passages de *La prose du monde*, dans lesquels Merleau-Ponty envisage les liens et la spécificité relative du verbal et du visuel. Cf. « Le langage indirect » : « Puisque la même opération expressive fonctionne ici et là, il est possible de considérer la peinture sur le fond du langage et le langage sur le fond de la peinture, et c'est nécessaire si l'on veut les soustraire à notre accoutumance, à la fausse évidence de ce qui va de soi » (M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, texte établi et présenté par C. Lefort, Paris, Gallimard, 1969, p. 64). Plus loin : « Mais enfin, demandera-t-on peut-être, si vraiment la peinture était un langage, il y aurait moyen de donner dans le langage articulé un équivalent de ce qu'elle exprime à sa manière. Que dit-elle donc ? » (p. 80). « On ne peut pas plus faire l'inventaire d'une peinture — dire ce qui y est et ce qui n'y est pas — que d'un vocabulaire, et pour la même raison : elle n'est pas une somme de signes, elle est un nouvel organe de la culture humaine qui rend possible, non pas un nombre fini de mouvements, mais un type général de conduite, et qui ouvre un horizon d'investigations » (p. 84).

[2] N. Goodman, *Languages of Art. An Approach to a Theory of Symbols*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1968 (2d ed. Indianapolis, Hackett, 1976). L'ouvrage est issu de conférences prononcées en 1962 sur Locke et marque le début d'un « tournant symbolique » dans la pensée de Goodman. Les thèses qui y sont développées manifestent une conception cognitive des arts, dont la fonction principale serait de nous donner à comprendre le monde et de développer des savoirs à son propos.

[3] Le cas des images cinématographiques transforme encore le rapport représentatif — et supposé symbolique — de l'image aux objets. Nombreux sont les théoriciens

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

concession faite par Goodman à la spécificité de l'image, lorsqu'il considère que cette dernière est *dense* plutôt que notationnelle, concerne la référence plutôt que l'aspect. Partant, le principal reproche adressé par Lopes à la théorie symbolique de Goodman, qui fait écho aux critiques adressées par les théoriciens de l'image actuels à l'iconologie panofskienne, tient au fait que la référence d'une image (*pictorial reference*) ne semble dépendre en aucune manière de son mode de présentation[1]. Le risque serait alors de perdre la densité et la complexité sémantique de l'image (ce que Lopes appelle son « contenu »), au profit de sa seule capacité descriptive :

> À présent, il devrait être clair que le fait d'affirmer que les images appartiennent à des systèmes symboliques de dénotation (*denotative symbol systems*) ne diminue aucunement l'intérêt des explications perceptives de la dépiction. L'intuition de Goodman selon laquelle on peut penser les images avec succès sur le modèle d'autres sortes de représentations est handicapée par une idée austère et quelque peu idiosyncratique que l'on se fait de la référence linguistique. Mais il n'y a aucune raison de se sentir lié par la conception goodmanienne de la référence. Les liens entre la référence et la perception sont plus riches que l'on aurait pu imaginer au premier abord. Si les images sont des symboles, il est possible qu'elles soient des symboles dont la référence dépend de l'exercice d'aptitudes perceptives (*perceptual skills*) [2].

---

qui refusent le modèle symbolique. On peut relire en ce sens certains passages de Pasolini (qui anticipent d'ailleurs la réflexion sur la *sélectivité*) : « Rien n'oblige autant à regarder les choses que de faire un film. Le regard d'un écrivain sur un paysage champêtre ou urbain peut exclure une infinité de choses, en découpant de leur ensemble uniquement celles qui émeuvent ou qui sont utiles. Le regard d'un metteur en scène sur le même paysage ne peut pas, à l'inverse, ne pas prendre conscience, en dressant quasiment une liste, de toutes les choses qui s'y trouvent. En effet, alors que chez un écrivain les choses sont destinées à devenir des mots, c'est-à-dire des symboles, au contraire, dans la manière de s'exprimer qui est celle d'un metteur en scène, les choses restent des choses : les "signes" du système verbal sont donc symboliques et conventionnels, tandis que les "signes" du système cinématographique sont justement les choses elles-mêmes, dans leur matérialité et leur réalité » (P. P. Pasolini, *Lettres luthériennes. Petit traité pédagogique* (1976), trad. fr. A. R. Pullberg, Paris, Seuil, 2000, p. 47).

[1] D. Lopes, *Understanding Pictures*, op. cit., p. 93 ; trad. fr. p. 119.

[2] *Ibid.*, p. 107 ; trad. fr. p. 134.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

3. Le concept de *sélectivité* comme spécificité du visuel

Reste à savoir — Lopes partage ce problème avec les théoriciens de l'*iconic turn* — ce qui fonde la spécificité de l'image à l'égard du langage, étant donné le caractère relativement insatisfaisant du critère de saturation. Depuis trois décennies au moins, on a décrit cette différence structurelle et logique de l'image et du langage de plusieurs manières, qui peuvent toutes se rapporter à l'idée communément partagée selon laquelle « une image vaut mieux qu'un long discours ».

> Il est naturel d'avoir des réticences à utiliser le langage comme modèle pour penser la dépiction. Les comparaisons possibles entre les images et le langage entrent en contradiction flagrante avec nos intuitions concernant ce qui les différencie. Mais personne ne prétend que les images sont exactement du même ordre que les énoncés linguistiques (*linguistic utterances*). (…) Que les images soient comparables au langage sous certains aspects déterminants ne doit pas nécessairement aller contre l'impression que nous pouvons avoir par ailleurs de ce qui les différencie[1].

Les images peuvent effectivement être rapportées ou comparées au langage en tant qu'elles sont des « véhicules de stockage, manipulation et communication d'information ». Elles partagent avec le langage la charge de « représenter le monde et les pensées que nous avons à son sujet » — ceci étant plus valable encore en ce qui concerne les images démotiques[2].

Alors même qu'ils s'inscrivent semblablement dans le champ symbolique, le langage et la dépiction développeraient des modalités différentes — en écart l'une avec l'autre. La théorie de Goodman permet par exemple de tester l'idée selon laquelle la dépiction serait *analogique* tandis que le langage serait *digital*. À suivre cette thèse, pour ce qui concerne la dépiction, chaque transformation de l'image (chaque intervention dans sa matérialité, dans sa facture) induirait une variation analogue de son sens. Chaque transformation perçue par le regard serait *convertie* de manière directe, et — par conséquent — les significations symboliques seraient strictement représentatives de leur source sensible. Elles se conçoivent symétriquement. Pour le langage, à l'inverse, le code détermine l'usage et protège le sens des micro-variations parasitaires ; l'argument classique et pourtant discutable étant que la variation de la taille de police n'affecte pas le message transmis.

---

[1] *Ibid.*, p. 56 ; trad. fr. p. 78.
[2] *Ibid.*, p. 7 ; trad. fr. p. 28.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Loin d'être convaincu par cette proposition, Lopes travaille à déconstruire le mythe de la spécificité analogique de l'iconique, montrant par exemple que tous les systèmes iconiques ne s'inscrivent pas forcément dans le régime analogique :

> Au contraire, comme l'a souligné Kent Bach, rien n'exclut un système d'images composé d'un répertoire restreint de points de tailles et de couleurs différentes — imaginons par exemple un système constitué d'images composées de points Ben Day en couleur à la Lichtenstein. Un tel système ne serait pas analogique si les règles pour le déchiffrer exigeaient que nous négligions les petites variations de taille, de forme ou de couleur des points, à la manière dont on demande aux lecteurs de ce livre de négliger les variations d'interligne ou l'absence d'un empattement sur une lettre parce qu'ils ne seraient pas pertinents pour déterminer quels caractères sont inscrits. De manière assez surprenante, Goodman admet qu'un système d'images notationnel, non-analogique, pourrait surgir par le biais de la « coutume » (*custom*) ou d'une « stipulation expresse ». La spécificité analogique n'est donc pas essentielle à la dépiction[1].

Puisque l'analogicité ne suffit pas à saisir la spécificité de la dépiction, Goodman ajoute le critère de saturation (*repleteness*), montrant que les images appartiennent à des systèmes plutôt (c'est-à-dire « relativement ») saturés : prenons deux systèmes, le plus saturé des deux sera celui qui aura le nombre le plus élevé de propriétés formelles (propriétés du dessin/*design*) pertinentes pour la représentation[2]. Par exemple, un électroencéphalogramme est moins saturé qu'une toile peinte parce que sa lecture n'est pas directement affectée par l'épaisseur de ses lignes. On pourrait donc croire à suivre Goodman — selon la restitution de ses idées par Lopes — que la saturation constitue un critère de spécificité pour les systèmes iconiques. Ceci dit, peut-on sans difficulté comparer les différents systèmes iconiques ? Sur quelle base ? Un système iconique serait plus saturé s'il possède davantage de propriétés pertinentes, c'est-à-dire de propriétés qui affectent — de façon analogique — le sens de la représentation. Sauf qu'une « propriété pertinente » peut avoir des effets différents dans des systèmes iconiques différents : une même propriété peut correspondre à différents contenus dans différents systèmes. Par exemple, la grandeur des figures est une indication spatiale pertinente dans une représentation « albertienne » alors qu'elle est une indication de valeur ou d'importance

[1] *Ibid.*, p. 112 ; trad. fr. p. 138-139.
[2] *Ibid.*, p. 113 ; trad. fr. p. 139.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

relative dans le cas de la représentation byzantine (on voit encore trace de ce modèle byzantin dans certains tableaux de Piero de la Francesca, où les personnages au premier plan sont plus petits que la Vierge). Autrement dit, des systèmes différents peuvent partager les mêmes propriétés.

Et plus encore, si la saturation est une question de degré, comment en faire une marque distinctive du caractère iconique, sans que certaines images soient considérées comme étant plus iconiques que d'autres ? Ce serait évidemment absurde ; il faudrait considérer par exemple que les peintures sont plus iconiques que les dessins sous prétexte qu'elles possèdent plus de propriétés pertinentes pour la représentation.

Lopes s'attache ensuite à progressivement donner corps à sa propre théorie distinctive de la dépiction à l'égard des formes linguistiques. Pour la construire, il s'adosse notamment aux développements de F. Dretske dans *Knowledge and the Flow of Information* (1981)[1]. Selon Dretske, l'image contient des informations analogiques par nécessité. Si on prend l'information « un homme est en train de faire une bulle de savon », on s'aperçoit que, transposée dans un tableau de Chardin (c'est-à-dire véhiculée par un système iconique), elle ne peut prendre qu'une forme analogique. Quand Chardin peint ce tableau, il ne peut pas faire autrement que de préciser la taille de la bulle, la manière dont elle est fabriquée (avec quel instrument ?), mais aussi le physique et l'allure vestimentaire du souffleur. L'information « un homme fait une bulle de savon » est donc augmentée et chargée de tout ce que nous pouvons apprendre en regardant la toile de Chardin, et s'il fallait traduire en mots l'information contenue dans l'image, il faudrait en donner une description extrêmement détaillée. Raison pour laquelle Dretske soutient que « l'expérience perceptive, comme les images, est analogique, ou hautement spécifique, contrairement à la cognition, qui est digitale »[2]. À quoi Lopes répond que certains théoriciens (Peacocke) ont montré que le langage peut aussi être analogique — et que par ailleurs, dans le cas de certaines images très simples, une description exhaustive du contenu reste possible (il ne s'agit donc pas d'une spécificité absolue)[3]. Néanmoins, ces analyses rendent saillante la question de savoir quels éléments du réel sont intégrés à la représentation, quels éléments du réel sont sélectionnés.

---

[1] F. I. Dretske, *Knowledge and the Flow of Information*, Cambridge, The MIT Press/Bradford Books, 1981.

[2] D. Lopes, *Understanding Pictures*, op. cit., p. 115 ; trad. fr. p. 141.

[3] C. Peacocke, « Perceptual content », in J. Almog, J. Perry, H. K. Wettstein, *Themes from Kaplan*, New York, Oxford University Press, 1983.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Selon la proposition de Lopes, la notion de *sélectivité* (*selectivity*) pourrait faire office de marque distinctive du contenu iconique à l'égard du contenu langagier. Or, il y aurait deux manières de comprendre la façon dont les images peuvent être sélectives quant à leur contenu — et seule la deuxième semble en mesure de révéler la spécificité de l'iconique. (1) On peut d'abord tenter de défendre le caractère incomplet, indéterminé et toujours partiel de la dépiction. Tel est le sens de la raillerie de Lewis Carroll : si on voulait dessiner une carte vraiment précise et parfaitement déterminée de la Grande-Bretagne, il faudrait qu'elle soit d'une taille égale à celle de la Grande-Bretagne elle-même. Cet argument est pertinent mais il s'agit aux yeux de Lopes d'une « forme de sélectivité que les images partagent avec d'autres représentations »[1]. De la même manière, une description littéraire ne doit pas mentionner toutes les taches de rousseur d'un visage ou tous les grains de beauté d'un dos[2]. On peut toujours omettre — volontairement ou non — d'entrer dans certains détails. (2) Mais il y a une autre manière de penser la sélectivité dans le cas des images (qui tient aux « caractéristiques structurelles de la dépiction »). La sélectivité est alors conçue non pas comme simple *omission*, mais comme véritable *refus*. En ce sens-là :

> Les images ne sont pas sélectives parce qu'elles négligent de s'engager sur certaines propriétés. Les images sont sélectives parce que, pour représenter certaines caractéristiques spatiales de leurs sujets, elles sont empêchées d'en représenter d'autres. La raison en est simplement que toutes les relations dans l'espace entre des objets à trois dimensions ne peuvent pas être représentées sur une surface à deux dimensions. Le fait d'opérer une sélection pour représenter certaines relations dans l'espace rend d'autres relations impossibles à représenter. Si cette hypothèse est correcte et que les images sont des représentations qui incarnent des aspects de leurs sujets qui incluent toujours des refus explicites d'engagement (*explicit non-commitments*), alors nous devrions nous attendre à pouvoir différencier les images entre elles en fonction des aspects qu'elles représentent[3].

[1] D. Lopes, *Understanding Pictures*, op. cit., p. 117 ; trad. fr. p. 144.
[2] Voir le texte de B. Leclercq repris dans ce volume : « Pour les meinongiens, en effet, c'est une spécificité des objets réels que d'être complets, c'est-à-dire déterminés pour toute paire de prédicats (pertinents) — en objet réel, j'ai ou non un nævus sur l'épaule droite — tandis que les objets inexistants sont généralement incomplets — faute que Conan Doyle se soit prononcé sur cette question, Sherlock Holmes est indéterminé quant au fait qu'il a ou non un nævus sur l'épaule droite ».
[3] D. Lopes, *Understanding Pictures*, op. cit., p. 125 ; trad. fr. p. 152.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Selon l'exemple choisi par Lopes, quand le douanier Rousseau peint un tigre, il refuse de s'engager sur la question du nombre de rayures puisqu'il dissimule en partie l'animal par des feuilles. Or, les descriptions langagières « ne refusent jamais explicitement de s'engager de cette manière-là »[1]. On peut très bien dire « je n'ai aucun commentaire à faire sur ceci » et poursuivre l'air de rien en donnant son avis malgré tout. Autre exemple typique : mon fils, qui prépare manifestement un cadeau pour la fête des mères, commence par me dire « je ne peux pas te dire quelque chose… », pour ajouter au plus vite « j'ai fait un truc avec des cœurs ! ». Par ailleurs, dans le langage, décrire quelque chose comme possédant une propriété n'impose aucune restriction quant aux autres propriétés. Alors qu'il en va tout autrement pour la dépiction. Selon Lopes, la totalité des choix et des refus, à l'égard des propriétés d'un sujet que l'image décide de représenter ou d'écarter, constitue l'*aspect* qu'elle présente de son sujet.

> Je conçois l'aspect iconique (*pictorial aspect*) comme un modèle de saillance visuelle (*visual salience*), un modèle, aussi bien de ce que l'image laisse de côté que de ce qu'elle inclut. Clairement, certains modèles d'engagement et de non-engagement sont caractéristiques des images. Quels sont-ils ? Qu'est-ce, pour une image, que de présenter un aspect de son sujet ?[2].

Bien souvent, la sélectivité concerne des modes de représentation spatiale, même si la texture ou les couleurs peuvent aussi induire certains types d'engagements parfois exclusifs (les images égyptiennes, byzantines, albertiennes, cubistes, etc. ne possèdent évidemment pas les mêmes caractéristiques formelles). Pourtant, on peut d'abord écarter l'idée qu'il s'agirait seulement, pour l'image, d'offrir et même d'imposer un « point de vue » (même s'il s'agit là d'une option tentante pour comprendre les aspects décrits par Lopes). L'*aspect iconique* — comme modélisation de l'engagement ou du refus à l'égard de certaines propriétés possibles de l'image — ne se réduit pas au seul choix du point de vue. Preuve en est le fait que certaines images prennent le parti de combiner des points de vue pourtant difficilement combinables dans l'expérience de perception naturelle :

> Certaines images représentent des objets depuis des points de vue indéterminés, rendant ainsi leurs engagements ou non-engagements explicites cohérents avec ceux des expériences visuelles des objets vus depuis n'importe quel point de vue. À titre d'exemple on songe au cas connu de la figure accroupie

[1] *Ibid.*, p. 119 ; trad. fr. p. 145.
[2] *Ibid.*, p. 119 ; trad. fr. p. 146.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

> dans l'angle inférieur droit des *Demoiselles d'Avignon* qui est représentée comme si elle était vue de dos aussi bien que de face[1].

De la même manière, les choix qui déterminent la dépiction ne se réduisent pas à ceux observés dans la vision naturelle : les images ont par exemple la capacité de produire en deux dimensions ce qui serait paradoxal — et donc impossible — dans une expérience ordinaire non-iconique (ex. *Fausse perspective* de Hogarth ou *Cascade* de Escher). La variété des dispositifs possibles (la variété des styles) et la diversité des aspects représentés dément selon Lopes la règle d'Alberti selon laquelle « les images devraient présenter les objets comme ayant des propriétés qu'on peut voir qu'ils ont quand on les regarde depuis un certain point de vue »[2].

4. La reconnaissance d'aspect (ou reconnaissance iconique)

Pour résumer ce dernier point, la *sélectivité* — comme marque structurelle distinctive de la dépiction (qui doit choisir de « s'engager sur » ou de nier explicitement certains aspects du monde) — détermine ce que Lopes nomme l'*aspect* iconique, celui-ci appelant, de la part du spectateur, la *reconnaissance d'aspect* (c'est-à-dire un travail de compréhension du système ou du modèle de l'image). Il y a donc des normes de composition qui affectent directement le sens de l'image en tant qu'elles soulignent et imposent différents aspects du monde visible au détriment et à l'exclusion d'autres aspects.

Ce que Lopes appelle le « contenu » de l'image (*image content*) ne peut ni être exclusivement saisi par la perception, ni seulement compris à partir d'aptitudes cognitives (ces deux voies ont été identiquement repoussées) : le *contenu* de l'image est *aspectuel* — il s'agit d'un troisième terme qui se situe dans la zone d'équilibre entre la dimension matérielle et la dimension conceptuelle (ou représentationnelle) de l'image.

> Le « contenu » d'une image est à distinguer à la fois de son dessin (*design*) et de son sujet (*content*). Le contenu d'une représentation, quelle qu'elle soit, mentale, linguistique, iconique, ou bien musicale, consiste dans les propriétés

[1] *Ibid.*, p. 120-121 ; trad. fr. p. 147.
[2] *Ibid.*, p. 124 ; trad. fr. p. 149.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

> qu'elle assigne au monde. Le contenu iconique (*pictorial content*), par extension, est constitué par les propriétés qu'une image assigne au monde[1].

Il ne s'agit pas du dessin (au sens de « facture »), il ne s'agit pas du sujet (au sens iconologique), mais de l'*articulation* de l'un à l'autre, établie en fonction des choix opérés par l'image de représenter tel ou tel aspect (et de nier tel autre). Et — à mes yeux — seule une compréhension approfondie des modalités de cette articulation justifie l'intérêt de cette théorie. Sinon, on enfonce des portes ouvertes : l'idée que la compréhension des images mobilise autant la perception que les compétences cognitives étant tout de même assez commune. Or, traditionnellement, et en tout cas dans l'iconologie, plutôt que de tenter l'articulation serrée de la perception et de la cognition dans un travail commun provoqué par l'expérience artistique, on a pensé leur superposition hiérarchisée, l'une s'appuyant sur l'autre pour s'élever.

Cette théorie implique par ailleurs que l'image soit toujours comprise dans sa relation avec un système. Elle ouvre par conséquent la possibilité d'une taxinomie des systèmes de représentation car, en droit, on pourrait considérer qu'il existe autant de systèmes que d'artistes. Lopes identifie quelques-uns de ces systèmes, en les concevant suffisamment larges et recouvrant parfois des époques entières, sans prétendre à l'exhaustivité, mais en apportant la démonstration de la variété de leurs logiques. On peut en citer ici quelques-uns : la dépiction albertienne (tout dans la représentation doit être visible depuis un unique point de vue), la dépiction en perspective curvilinéaire (toutes les faces des objets représentés sont visibles sauf leur dos), la dépiction axonométrique (tout est présenté en parallèle sans profondeur), le style dédoublé (les deux côtés — d'un animal par exemple — sont présentés symétriquement), etc.

5. Les images nous instruisent (conclusion)

Je reviens en conclusion à la question abordée en ouverture : l'iconologie est-elle une théorie élitiste de l'approche des œuvres d'art et plus largement des artefacts visuels ? Il me semble a priori que la théorie que je viens de présenter l'est beaucoup moins, et elle m'intéresse pour cette raison précise. L'apport majeur et le plus original de la proposition de Lopes pourrait être le suivant : l'idée de la reconnaissance d'aspect comme identification par le

[1] *Ibid.*, p. 3-4 ; trad. fr. p. 24.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

spectateur d'un système de représentation précis suppose une fréquentation des images suffisamment intense et assidue que pour pouvoir, par le service de la mémoire, informer et augmenter notre capacité de compréhension des images. Et s'il semble évident que la fréquentation régulière d'images (en tout cas artistiques) reste sociologiquement déterminée, on peut néanmoins espérer qu'une familiarité puisse s'installer :

> La capacité à reconnaître visuellement des objets implique et met à disposition un riche fond d'information visuelle acquise au cours de rencontres antérieures avec ces mêmes objets[1].

Autrement dit, sur base de rencontres perceptives avec les images, nous développons des capacités de reconnaissance mobilisables en d'autres occasions. La théorie de Lopes est utile pour expliquer l'acquisition de compétences (capacités de reconnaître) *par les images*, et pour montrer comment les images elles-mêmes donnent les clés qui permettent d'installer progressivement ces compétences.

> Être capable de reconnaître quelque chose qui est présenté sous un aspect iconique typique d'un système n'est pas suffisant pour être capable de reconnaître n'importe quoi qui se présente sous un autre aspect typique d'un autre système. Être compétent en systèmes albertiens ne garantit pas qu'on soit compétent dans le système du style dédoublé, ou vice versa. Mais une fois qu'un spectateur a acquis la capacité de reconnaître certains objets dont il est familier, quand ils sont présentés sous des aspects du style dédoublé, il est alors, en principe, capable de reconnaître n'importe quel objet dont il est familier sous des types d'aspects du style dédoublé. La compétence en matière de dépiction est acquise pour un système à la fois, plutôt que pour une image à la fois[2].

On peut avoir une idée assez intuitive de ce phénomène de constitution progressive d'aptitudes visuelles en considérant par exemple la bande dessinée destinée à un public très jeune et non averti (par ex. *Petit Poilu*[3]). L'expérience de lecture répétée (et dans ce cas-ci accompagnée par l'adulte qui raconte) permet un apprentissage progressif — par l'image — des *codes* de la bande dessinée : distribution de l'action en différentes séquences séparées, articulation des vignettes, temporalité reconstituée, etc. La reconnaissance

[1] *Ibid.*, p. 44 ; trad. fr. p. 66.
[2] *Ibid.*, p. 148-149 ; trad. fr. p. 178.
[3] Bande dessinée à grand succès conçue par deux artistes belges, Pierre Bailly (dessin) et Céline Fraipont (scénario). Cf. http://www.petitpoilu.com

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

d'aspect est déclenchée par le dispositif à la fois *typique* d'un style et original (dispositif volontairement muet dans le cas de *Petit Poilu*) : l'enfant apprend à reconnaître les choses qu'il connaît déjà (le rituel de départ à l'école, par exemple) telles que traitées dans un système formel singulier. Il apprend par là à maîtriser la dépiction, au moins virtuellement, puisqu'il s'ajuste à elle.

> En particulier, les spectateurs interprètent les images en reconnaissant leurs sujets sous les aspects qu'elles présentent. (…) Les images sont des prothèses visuelles ; elles étendent le système informationnel en rassemblant, stockant, et transmettant de l'information visuelle à propos de leurs sujets, de manières qui dépendent de notre capacité à identifier les choses d'après leur appartenance, et qui accroissent aussi cette capacité[1].

Il ne s'agit donc pas, comme une lecture plate de Panofsky aurait pu le laisser penser à propos de l'iconologie, de convoquer des connaissances *antérieures*, précédemment acquises, ou de mobiliser — pour dégager la signification la plus haute de l'œuvre — des connaissances *extérieures* à l'expérience sensible de rencontre avec l'œuvre. Il s'agit plutôt de se laisser instruire par les œuvres elles-mêmes, puisque « l'interprétation des images dépend de l'exercice de capacités de reconnaissance relatives aux aspects (*interpreting pictures depends on the exercise of aspect-relative recognition abilities*) »[2]. Pour le dire encore autrement : les images ne nous renvoient pas à des savoirs extra-visuels ; elles incarnent (portent en leur matérialité) de l'information, non pas seulement à propos du monde, mais à propos de la manière dont leurs contenus permettent de reconnaître leurs sujets.

Bibliographie

Belting H., « Echte Bilder und falsche Körper — Irrtümer über die Zukunft des Menschen », in Christa Maar/Hubert Burda (ed.), *Iconic turn. Die neue Macht der Bilder*, DuMont, 2004.

Boehm G., « Die Bilderfrage », *Was ist ein Bild ?*, ed. Gottfried Boehm, Munich 1994.

—, « Jenseits der Sprache ? Anmerkungen zur Logik der Bilder », *Iconic Turn. Die Neue Macht der Bilder*, ed. Christa Maar and Hubert Burda, Cologne, 2004.

Bourdieu P., *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit, coll. « Le sens commun », 1979.

[1] D. Lopes, *Understanding Pictures*, op. cit., p. 144 ; trad. fr. p. 173-174.
[2] D. Lopes, *Understanding Pictures*, op. cit., p. 149 ; trad. fr. p. 179.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Bredekamp H., « Drehmomente — Merkmale und Ansprüche des iconic turn », in C. Maar, H. Burda (ed.), *Iconic turn. Die neue Macht der Bilder*, DuMont, 2004.
Didi-Huberman G., *Devant l'image*, Paris, Minuit, 1990.
Dretske F.I., Knowledge and the Flow of Information, Cambridge, The MIT Press/Bradford Books, 1981.
Goodman N., *Languages of Art. An Approach to a Theory of Symbols*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1968 (2d ed. Indianapolis, Hackett, 1976).
Kulvicki J.V., *On Images. Their Structure and Content*, Oxford University Press, 2009.
Lopes D., « Picture this: Image-based Demonstratives », in Catharine Abell, Katerina Bantinaki (ed.), *Philosophical Perspectives on Depiction*, Oxford University Press, 2010.
—, *Sight and Sensibility*, Oxford University Press, 2005.
—, *Understanding Pictures*, Oxford Scholarship, 1996. Traduction française de L. Blanc-Benon : *Comprendre les images : une théorie de la représentation iconique*, Rennes, PUR, coll. « Aesthetica », 2014.
Merleau-Ponty M., *La prose du monde*, texte établi et présenté par C. Lefort, Paris, Gallimard, 1969.
Mitchell W.J.T., *Iconology : Image, Text, Ideology*, Chicago, University of Chicago Press, 1986.
—, *Picture Theory. Essays on Verbal and Visual Representation*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.
—, *What do Pictures Want ? The Lives and Loves of Images*, Chicago, University of Chicago Press, 2005.
Panofsky E., *Architecture gothique et pensée scolastique* (1951), Paris, Minuit, coll. « Le sens commun », 1967.
—, *Essais d'iconologie : thèmes humanistes dans l'art de la Renaissance* (*Studies in Iconology*, 1939), trad. fr. C. Herbette et B. Teyssèdre, Paris, Gallimard, 1967.
—, *L'Œuvre d'art et ses significations* (*Meaning in the Visual Arts*, 1955), trad. fr. par M. et B. Teyssèdre, Paris, Gallimard, 1969.
Pasolini P.P., *Lettres luthériennes. Petit traité pédagogique* (1976), trad. fr. A.R. Pullberg, Paris, Seuil, 2000.
Peacocke C., « Perceptual content », in J. Almog, J. Perry, H. K. Wettstein, *Themes from Kaplan*, New York, Oxford University Press, 1983.
Rieber A., *Art, histoire et signification. Un essai d'épistémologie d'histoire de l'art autour de l'iconologie d'Erwin Panofsky*, Paris, L'Harmattan, 2012.
Sachs-Hombach K., « Das Bild in der Spannung von perzeptuellen und semiotischen Determinanten », in K. Sachs-Hombach, *Bildwissenschaft. Zwischen Reflexion und Anwendung*, Halem, 2005.
Sachs-Hombach K., Schirra J.R.J., « Medientheorie, visuelle Kultur und Bildanthropologie », in K. Sachs-Hombach, *Bildtheorien. Anthropologische und kulturelle Grundlagen des visualistic turn*, Suhrkamp, 2009.
Van Fraasen B.C., *Scientific Representation*, Oxford University Press, 2008.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Waldenfels B., « Ordnungen des Sichtbaren », in G. Boehm, *Was ist ein Bild ?*, Fink, 1994.
Wiesing L., « Methoden der Bildwissenschaft », in K. Sachs-Hombach, *Bildwissenschaft. Zwischen Reflexion und Anwendung*, Halem, 2005.
—, « Sind Bilder Zeichen? », in K. Sachs-Hombach, K. Rehkämper, *Bild — Bildwahrnehmung — Bildverarbeitung*, DUV, 1998.
Wolheim R., « Voir-comme, Voir-dans et la représentation picturale », in *L'art et ses objets*, trad. R. Crevier, Paris, Aubier, 1994.
—, *Painting as an Art*, Princeton, Princeton University Press, 1987.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XIII 2, 2017 (Actes 10), p. 342-363
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

Quelle place pour l'imagination dans une phénoménologie de l'architecture ? Réflexions à partir de Roman Ingarden

Par RUDY STEINMETZ
Université de Liège

Résumé En raison des contraintes matérielles et fonctionnelles qui pèsent sur l'architecture, Roman Ingarden a tendance à n'accorder qu'une place restreinte à l'imagination dans ce domaine artistique. Or de grands architectes modernes comme Le Corbusier et Mies van der Rohe ont tâché de libérer l'espace construit de telles contraintes. Pour y parvenir, ils ont mis en œuvre ce qu'il n'est pas inconvenant d'appeler une *épokhè* architecturale. L'effet le plus notable de celle-ci a consisté dans la « réduction » de la substance physique et des finalités utilitaires des structures bâties qu'ils portaient à l'existence. C'est cette *épokhè* et la valorisation du rôle de l'imagination qu'elle entraîne dans le champ architectural qui sont au cœur de l'analyse proposée ici.

1. Ingarden et l'évincement de l'imagination en architecture

Dans *L'œuvre architecturale*, ouvrage assez peu fréquenté paru en 1945, mais qui fut mis en chantier dès l'année 1928, Roman Ingarden poursuit trois objectifs, comme Patricia Limido-Heulot l'a rappelé dans la présentation de sa traduction française[1]. Il s'agit, pour lui, tout d'abord, de vérifier si la structure feuilletée ou stratifiée de l'œuvre d'art, telle que son analyse de la littérature l'avait initialement dégagée, s'applique ou non au cas de l'architecture. Il s'agit, ensuite, à la faveur de cet examen, de mettre en évidence la

[1] Cf. P. Limido-Heulot, Introduction à Roman Ingarden, *L'œuvre architecturale*, 1945, Paris, Vrin, 2013, p. 7-35.

spécificité de l'œuvre édifiée dont il fut, avec Heidegger, l'un des premiers à jeter les bases d'une approche phénoménologique. Il s'agit, enfin, de relancer, une nouvelle fois, sur le terrain de l'art de bâtir, la querelle entre le réalisme dont il se veut le défenseur et l'idéalisme de Husserl qu'il n'a eu de cesse de remettre en cause, en particulier au cours de ses investigations dans le domaine de l'esthétique.

Ce qui est frappant et qui ne doit pas manquer d'attirer l'attention, c'est que, dans la poursuite de ce triple objectif, auquel on s'attachera plus tard, Ingarden se montre très discret — pour ne pas dire muet — quant à la place et à la fonction de l'imagination, tant en ce qui concerne la création de l'œuvre architecturale qu'en ce qui concerne sa réception. Le motif de cette discrétion nous paraît devoir être mis en relation avec le privilège qu'Ingarden accorde à la dimension matérielle de l'objet construit, à sa réalité chosale. On ne saurait lui donner tort : un bâtiment est avant tout une entité physique qui s'impose à nous par l'immédiateté de sa présence. Il fait partie intégrante de notre environnement. Il le module et module notre vie. Si, pareil en cela à celui de la sculpture, l'espace architectural est un espace à trois dimensions, il a toutefois ceci de particulier qu'il est un espace enveloppant, englobant, un espace qui intègre en lui notre propre existence. L'architecture étend sur nous les relations spatiales qu'elle institue en raison du fait qu'elle « n'est pas fermée sur soi ni isolée du monde réel »[1], mentionne Ingarden. Je ne peux jamais être exclusivement en position de spectateur désintéressé dans mon rapport à l'édifice bâti. Même quand je suis *devant lui*, je suis inclus dans le rayonnement de sa spatialité. Mais, je suis aussi *en lui*, en contact tactile, et même multi-sensoriel, avec lui : je touche son sol ; je respire ses odeurs ; je vibre à ses sonorités ; je détecte ses variations lumineuses : « L'édifice me parle d'une manière plus physique que les autres arts », écrivait Henri van Lier, en 1959, dans *Les arts de l'espace*[2]. Ingarden ne l'aurait certainement pas démenti.

Que l'on y prenne garde : nous ne sommes pas en train de prétendre que, pour Ingarden, l'œuvre architecturale se résume à son effectivité, qu'une construction est un être réel et seulement un être réel. Mais, plutôt, que, selon le parti-pris qu'il adopte, l'architecture est prioritairement un être réel, quoique, une fois encore, elle ne se réduise pas à sa réalité matérielle. On y reviendra par la suite.

Deux conséquences découlent de cette primauté reconnue par Ingarden à l'objectalité de la chose architecturale. Premièrement : l'architecture est,

[1] R. Ingarden, *op. cit*, p. 101.
[2] H. van Lier, *Les arts de l'espace*, 1959, Tournai, Casterman, 1971, p. 232.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

par excellence, le domaine artistique où le réalisme duquel il se revendique se manifeste de la manière la plus nette et où l'écart vis-à-vis de l'idéalisme husserlien se creuse irrémédiablement. Car, nul ne l'ignore, Husserl fait de l'objet d'art un objet idéal, un objet irréel qui mobilise l'imagination, laquelle met hors-jeu toute espèce de considération portant aussi bien sur l'effectivité que sur le caractère pratique d'un tel objet[1]. Et cela même quand il s'agit d'objets d'usage[2]. Seule leur apparence entre en ligne de compte. Point crucial sur lequel Ingarden ne manque pas de s'éloigner de la position de son maître dans la conception qui est la sienne de l'ouvrage d'architecture. Deuxièmement : confrontée à la solidité, à la consistance de la chose édifiée qui est là, massive, pleinement offerte dans sa robuste concrétude, l'imagination se trouve, chez Ingarden, comme « médusée », « pétrifiée », destituée de son pouvoir. Un pouvoir que Husserl définit par l'aptitude à jouer avec les apparences sensibles, à explorer ou à exploiter les latences, les possibles que renferme notre expérience du réel, laquelle étant partielle, fragmentaire, se trouve fondée sur un horizon ouvert d'esquisses potentielles, d'aspects implicites que l'imagination peut alors se donner pour tâche, précisément, de figurer ou de préfigurer sur le mode de la « quasi-positionnalité » ou du « comme si »[3]. Cette capacité que Husserl reconnaît à la *Phantasia* de traiter avec les lacunes, les failles du réel, de pallier à ses déficiences, d'en dégager les intentions inexposées, Ingarden tend, au contraire, à la lui soustraire dans ses considérations sur l'art d'édifier. La discrétion dont il enveloppe l'imagination étant, de sa part, symptomatique de cette soustraction, de cette minorisation du rôle qu'il refuse de lui attribuer.

On trouvera des preuves de ce que nous avançons dans les quelques passages significatifs de *L'œuvre architecturale* où intervient le problème de la création de l'espace construit (le même constat pouvant être tiré à propos de son appréhension ainsi qu'on le découvrira plus loin). Tous ces passages sont frappés au sceau de la même idée : la forme extérieure que prend un bâtiment, loin de pouvoir être laissée à la libre élaboration imaginative de son ou de ses auteurs, doit être en accord avec l'organisation structurelle qui en

[1] Cf. E. Husserl, « *Phantasia* et conscience d'image », 1904/1905, dans *Phantasia, conscience d'image, souvenir. De la phénoménologie des présentifications intuitives. Textes posthumes (1898-1925)*, Grenoble, Millon, 2002, p. 168.

[2] *Ibid*., p. 168, note 253. L'influence de Kant est ici déterminante. Husserl le reconnaît lui-même.

[3] E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, 1950, Paris, PUF, 1994, § 25, p. 104. Voir, sur cet aspect, Annabelle Dufourcq, *La dimension imaginaire du réel dans la philosophie de Husserl*, Dordrecht, Springer, 2011, ch. 4, p. 113-124 ; ch. 5, p. 125-134.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

rend l'usage possible. Qu'un tel accord vienne à manquer, qu'une « disharmonie avec le but du bâtiment »[1], déplore Ingarden, frappe la configuration formelle de ce dernier et nous n'avons plus affaire, poursuit-il, qu'à « une œuvre ratée, un monstre »[2], en ceci que, précise-t-il, « l'œuvre est alors privée d'unité intime et ne peut conduire à la constitution d'aucun objet esthétique unitaire »[3].

Il apparaît clairement, à la lueur de la citation précédente, qu'il y a, chez Ingarden, une « logique interne »[4] qui préside à la réalisation de l'œuvre architecturale. Cette logique rogne les ailes de l'imagination de l'architecte. Elle l'oblige à tenir compte de la nécessité du fait que l'architecture en tant qu'art consiste, avant tout, dans la production d'un objet réel soumis à des impératifs d'ordre aussi bien technique qu'utilitaire, impératifs avec lesquels toute visée esthétique doit s'accorder sous peine d'échec. Si l'on en croit Ingarden, pour reprendre la devise célèbre de Louis Henri Sullivan, figure de proue de l'école de Chicago, « la forme suit la fonction »[5] (« *Form follows function* »). Façon de dire qu'elle s'y asservit.

Une nouvelle mise en garde s'avère ici indispensable : de la même façon que l'architecture, on l'a dit, n'est pas qu'une entité déterminée matériellement, il faut ajouter qu'elle n'est pas non plus, dans l'esprit d'Ingarden, qu'une entité déterminée fonctionnellement. Ce qui est primordial en elle, selon l'angle de vue qu'il adopte, c'est qu'elle est essentiellement une chose concrète et utile, *avant d'être* et même *pour être* un objet d'appréciation esthétique. Nous nous pencherons sur ce problème plus loin.

On trouve de cette prévalence physico-technique un indice supplémentaire dans ce que Ingarden déclare, toujours à propos de la conception architecturale. Celle-ci, remarque-t-il, est, de façon intrinsèque, soustraite à la contrainte représentative. L'image (maquette, dessin, etc.) produite par l'architecte n'est pas la réduplication d'un modèle préexistant ; elle ne figure pas son référent, elle l'engendre. Et, par là même, elle renverse la logique iconique en ce qu'elle fait exister la représentation imagée avant le réel dans la dépendance duquel nous avons habituellement tendance à la situer (l'image est image *de* quelque chose). « La forme spatiale de l'œuvre architecturale (…) n'est en rien un figuré, mais plutôt quelque chose qui se

[1] R. Ingarden, *op. cit*., p. 89.
[2] *Ibid*., p. 90.
[3] *Ibid.*, p. 89.
[4] *Ibid*.
[5] Cf. H. Sullivan, *De la tour de bureaux artistiquement considérée*, 1896, Montréal, B2, 2011.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

présente en personne (…) à l'observateur. »[1] Elle est, avec la musique et les arts abstraits[2], un « jeu de pure auto-manifestation »[3], d'exhibition de ses propres qualités sensibles. Et pourtant, malgré cette marge de manœuvre créatrice apparemment illimitée que lui reconnaît Ingarden, il convient, assène-t-il, qu'elle sache respecter les « lois des lourdes masses »[4], c'est-à-dire les lois physiques qui, en plus de son utilité, conditionnent sa solidité et qu'il lui revient d'exprimer formellement. La vérité de l'architecture est donc bien à rechercher, quant à la conviction d'Ingarden, prioritairement, dans sa physicalité et sa fonctionnalité, et non dans la liberté créatrice de formes pouvant s'émanciper de cette double contrainte.

On le voit bien, les lois physiques et structurelles marquent de leur empreinte la production architecturale telle qu'Ingarden l'envisage. Par opposition à la liberté imaginative du poète qui n'a pas de frein, les astreintes techniques et utilitaires pesant sur l'architecte orientent son art vers la prise en compte de son ancrage dans la factualité de l'existence :

> Tout le domaine, prétend Ingarden, de ce qui est simplement impossible à l'architecte est ouvert à l'imagination poétique. Mais, nuance-t-il aussitôt, la fondation de l'œuvre architecturale dans une chose matérielle lui donne en revanche une plénitude et une concrétude qu'aucune œuvre littéraire pure ne peut atteindre[5].

C'est en vertu de cette concrétude que l'architecture se donne pour tâche d'établir l'homme sur la terre et de lui ouvrir un monde, pour reprendre ici la terminologie de Heidegger dont Ingarden est proche à la fin du chapitre 3 de *L'œuvre architecturale*. C'est aussi, à son estime, cette concrétude en laquelle s'incarne la destinée humaine qui lui confère une valeur plus haute que celle des autres activités artistiques.

Des observations similaires s'imposent à propos du spectateur de l'architecture. Ingarden n'évoque jamais l'emploi que ce dernier peut faire de son imagination devant ou dans un bâtiment. C'est que le regard qu'il porte sur l'œuvre édifiée est, lui aussi, conditionné, en ultime ressort, « par l'ordre des masses »[6] que nous venons à l'instant d'évoquer. Que, par la variété des perspectives qu'il peut prendre sur lui, l'observateur ait la capacité de faire

[1] R. Ingarden, *op. cit*., p. 96.
[2] *Ibid*., p. 96-97.
[3] *Ibid*., p. 96.
[4] *Ibid*., p. 97.
[5] *Ibid*., p. 106.
[6] *Ibid*., p. 56.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

apparaître un bâtiment donné sous de multiples aspects, ainsi qu'Ingarden le fait valoir au chapitre 6 de son ouvrage — aspects qui, précisons-le, sont « de nature proprement perceptive »[1] —, n'enlève rien au fait que, d'après lui, les seules perceptions valables soient celles qui conduisent à des « actes de reconstruction »[2] d'un complexe architectural aux propriétés physiques et fonctionnelles déterminées que de tels actes ont justement pour finalité de révéler de la manière la plus conforme qui soit. C'est que la relation esthétique que nous entretenons avec un bâtiment « n'est pas une simple fiction ni une formation arbitraire quelconque de l'observateur percevant »[3], comme Ingarden le stipule avec vigueur. Il importe donc qu'elle s'appuie sur la prise en compte du bâtiment réel car c'est en ce dernier que se situe « le fondement de son être et de sa détermination. »[4]

2. Le modernisme ou l'*épokhè* architecturale

Il serait absurde de nier l'importance qu'il convient de reconnaître, avec Ingarden et tant d'autres avant (que l'on songe à Vitruve) et après lui (Henri van Lier que nous citions plus haut), aux contraintes physico-techniques et aux dispositions pratiques qui s'imposent d'entrée de jeu à la composition architecturale. Par contre, il ne va pas de soi que la prise en considération des propriétés physiques de l'objet architectural et la mise en avant de la destination fonctionnelle qu'il doit remplir conduisent nécessairement à mésestimer ou à minimiser le rôle que l'imagination peut être amenée à tenir dans l'instauration et l'appréhension des œuvres construites. Tout dépend de la manière dont la matérialité et la fonctionnalité de l'édifice sont pensées et aussi du statut qui leur est accordé.

De ce point de vue, la rupture décisive introduite au début du 20e siècle dans l'histoire de l'architecture par le modernisme est riche d'enseignements. Le choc produit par une telle rupture n'a pas échappé à Ingarden, reconnaissons-le. Il a su détecter avec acuité dans le mouvement moderne une prédilection pour « la prédominance du spatial dans la construction de l'œuvre » ainsi que pour la « simplification de la construction d'ensemble »[5]. Il a vu que le résultat de cette simplification aboutissait à la disparition « des

[1] *Ibid*.
[2] *Ibid*., p. 50.
[3] *Ibid*.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid*., p. 94.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

moments d'ornementation qui ne sont pas architecturaux en leur essence »[1]. Et qu'une telle disparition — Adolf Loos en avait fait son *credo* — devait contribuer à renforcer la lisibilité de la structure spatiale de l'œuvre construite. Il a su apprécier, enfin, l'usage fait par les architectes modernes des formes géométriques dont la sobriété laisse apparaître clairement « les lois de la statique des masses lourdes », tout en s'associant de façon harmonieuse « avec le but fonctionnel du bâtiment »[2]. Autant d'éléments qui ont retenu son attention et qui l'ont poussé à voir dans l'irruption du modernisme le moment d'accomplissement de l'essence de l'art de bâtir[3]. Patricia Limido-Heulot a examiné tout cela avec beaucoup de précision dans son introduction à *L'œuvre architecturale*[4]. Nous y renvoyons donc le lecteur.

Mais, il nous semble qu'il y a, dans le modernisme architectural, quelque chose de plus radical que l'adéquation des volumes élémentaires de la géométrie à la finalité utilitaire de l'architecture et à « la statique des masses lourdes », quelque chose de plus exigeant, de plus intransigeant que la conciliation de la forme avec la fonction et sa traduction visible, pour parler comme Schopenhauer, du combat provoqué par les forces de la pesanteur avec celles qu'offre la résistance[5]. À notre avis, ce qui fait l'audace du modernisme, ce qui le rend éminemment singulier, c'est d'avoir mis en œuvre ce qu'il n'est pas inapproprié d'appeler une *épokhè architecturale*.

Qu'on ne s'y trompe pas, cette réduction architecturale n'est pas issue en droite ligne d'une lecture de Husserl ou d'une influence directe de la phénoménologie sur la façon dont l'architecture s'est pensée à l'aube du 20e siècle. Elle est parallèle et quasiment contemporaine à la réduction phénoménologique telle que Husserl en a engagé le procès sur le plan philosophique, dès 1907, avec *L'idée de la phénoménologie*. De même qu'elle est proche parente et presque concomitante de l'*épokhè* que Cézanne, Braque et Picasso ont mis en œuvre dans le champ pictural durant la seconde moitié du 19e siècle et au début du 20e siècle. *Épokhè picturale* sur laquelle Merleau-Ponty[6] et Éliane Escoubas[7] ont jeté un regard éclairant. La proximité des

[1] *Ibid*.
[2] *Ibid*.
[3] *Ibid*.
[4] Cf. P. Limido-Heulot, Introduction à *L'œuvre architecturale*, *op. cit*., p. 28 et sq.
[5] Cf. A. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, 1818, Paris, PUF, 2009, p. 275.
[6] Cf. « Le doute de Cézanne », dans *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1948, p. 15-49 ; cf. aussi *L'OEil et l'Esprit*, Paris, Gallimard, 1964.
[7] Cf. « L'*épokhè* picturale : Braque et Picasso », dans *La Part de l'œil*, n° 7, 1991, p. 189-203.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

deux *épokhè*, picturale et architecturale, notons-le en passant, étant d'autant plus notable que l'architecture moderne a reçu du cubisme, aux dires de Le Corbusier, ses « ferments fécondants »[1].

Avant de nous y attarder plus en détail, ce que, par anticipation, nous désignons par *épokhè architecturale*, c'est la rigueur avec laquelle l'architecture moderne s'est interrogée théoriquement, mais, surtout, pratiquement, sur le sens de ce qu'est, en son fonds ultime, l'acte d'édification, sur ce à quoi cet acte se « réduit » lorsqu'on l'envisage dans sa radicalité la plus pure. Or, il apparaît que la fonction et la lourdeur des masses que la forme architecturale ne doit pas occulter, mais, à l'inverse, permettre de saisir dans « une appréhension correcte »[2], n'en sont pas, au contraire de ce que pense Ingarden, le dernier ressort, le principe cardinal. Ce que, dans ses expérimentations les plus audacieuses, les plus risquées même, le modernisme a cherché à imposer — et que pressent Ingarden en parlant de la « prédominance du spatial dans la construction », mais sans prendre, à ce qu'il nous semble, la pleine mesure de ce phénomène —, ce n'est pas seulement la prévalence de l'espace sur les parties solides de la construction et leur fonction, mais, plus encore, sa libération totale, en tout cas maximale, sa fluidification la plus extrême. Ce vers quoi le modernisme a idéalement tendu, ce qu'il s'est efforcé de promouvoir par sa stratégie de la « table rase », c'est un espace vide, isotrope, qui n'a plus ni centre ni pourtour, qui n'est plus qu'une masse d'air traversant sans obstacle la construction, ainsi que les travaux de nombreux spécialistes l'ont mis en évidence[3].

En vue de donner toute sa place à la vacuité continue de l'espace, de ne pas limiter son amplitude, les représentants du mouvement moderne ont emprunté deux voies réductrices : 1) la « réduction » de la composante matérielle de la construction architecturale, sa dématérialisation, l'abolition de sa masse pesante, bref, la dissolution de sa substantialité « réduite », précisément, à une simple ossature porteuse légère, peu encombrante et indépendante de toute césure interne de l'aire d'habitation autant que de son enveloppe extérieure, laquelle, par voie de conséquence, devient libre de recevoir n'importe quelle apparence ; 2) la « réduction » de la fonctionnalité du bâtiment mise en suspens, laissée indéterminée, indéfinie, autrement dit,

[1] Le Corbusier, « Entretien avec les étudiants des écoles d'Architecture », 1942, dans *La Charte d'Athènes*, 1941, Paris, Minuit, 1957, p. 172.
[2] R. Ingarden, *op. cit*., p. 95, note 1.
[3] Cf. S. Giedion, *Espace, temps, architecture*, 5e éd., 1966, Paris, Denoël, 2004, ch. 6, p. 255-397 ; C. Norberg-Schultz, *La signification dans l'architecture occidentale*, 1974, Wavre, Mardaga, 1977, ch. 11, p. 357-388.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

offerte à la disposition de l'utilisateur libre d'articuler, selon ses propres besoins, le vide spatial autour duquel s'organise la construction moderne.

L'œuvre architecturale moderne est donc, pour le dire encore avec d'autres mots, une « œuvre ouverte », au sens que Umberto Eco prête à cette expression. Le sémioticien italien désigne par-là, on le sait, toutes les productions artistiques réclamant, pour être ce qu'elles sont, l'intervention d'un auteur, bien sûr, mais aussi l'intervention de ceux auxquels elles s'adressent sans que leur identité n'en soit pour autant menacée, mais, tout au contraire, incessamment enrichie et réinventée[1]. Cette double intervention créative mobilise les ressources de l'imagination telle que la phénoménologie de Husserl la définit et que Eco fait explicitement entrer en résonnance avec sa poétique de l'œuvre ouverte. Dans le premier chapitre de *L'œuvre ouverte*[2], il compare en effet l'œuvre d'art ouverte avec la perception phénoménologique des objets du monde comme synthèse inachevée, inaboutie, et où l'imagination, à tout moment, peut venir prendre en charge l'accomplissement des esquisses en attente d'être délivrées de leur invisibilité, des apparitions potentiellement actualisables, ainsi qu'on le rappelait en commençant.

3. Ingarden et la structure stratifiée de l'œuvre d'art

Avant de nous pencher plus précisément sur ce qu'il convient d'entendre par le déploiement moderne d'une *épokhè architecturale*, revenons, comme nous l'annoncions au début de ce développement, à l'examen auquel Ingarden procède de la structure stratifiée de l'œuvre d'art. C'est à Husserl qu'il doit la découverte de cette structure. La conscience d'image, qui fait l'objet de nombreuses études contenues dans les textes composant le volume XXIII des *Husserliana*, en est la parfaite illustration. La conscience d'image est la conscience qui s'attache à l'image dotée d'une réalité physique. Cette image est composée de trois couches ou de trois strates qui se superposent les unes sur les autres[3]. La réalité physique de l'image est la « chose-image » qui est perçue en tant qu'objet réel (le tableau, la gravure, etc.). La chose-image n'est pas, à proprement parler, l'image, mais son support, le lieu où elle s'incarne, incarnation qu'il importe de ne pas confondre avec son individualisation. Ce que nous appréhendons dans l'acte accompli par la

[1] Cf. U. Eco, *L'œuvre ouverte*, 1962, Paris, Seuil, 1965.
[2] *Ibid*., p. 31-32.
[3] Nous renvoyons à « *Phantasia* et conscience d'image », *op. cit*., § 9, p. 63-65.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

conscience imageante, en prenant appui sur la perception de la chose-image, c'est « l'objet-image ». Celui-ci est considéré par Husserl comme un « irréel », un « néant ». Il se manifeste à travers la manière dont les matières (formes et couleurs si l'on a affaire à un tableau, par exemple) qui composent la chose-image ont été organisées, agencées par celui qui en est le producteur. Cette organisation nous donne à son tour accès au « sujet-image », c'est-à-dire à ce que figure l'objet-image. À l'instar de ce dernier, le sujet-image est également un irréel. Objet-image et sujet-image, représentant et représenté iconiques, constituent à eux deux le noème de l'image physique. Ils sont les objets visés intentionnellement par l'imagination sur la base d'un existant dont l'acte percevant atteste la présence réelle.

Le modèle de cette structure stratifiée de l'image possédant un soubassement matériel et, de façon plus générale, de l'œuvre d'art, réside, chez Husserl, dans l'intentionnalité langagière, dans la littérature au sens large du terme. Il en aborde le fonctionnement dès les *Recherches logiques.* Dans cet ouvrage, il est amené à distinguer, en droit, le substrat (sonore ou graphique) des signes linguistiques de leur teneur idéale en signification, une signification qui n'appartient jamais tout-à-fait au signe qui lui sert de véhicule en vertu précisément de son idéalité, laquelle lui donne le pouvoir d'être réitérée ailleurs, dans le corps d'un autre signe auquel elle n'appartiendra pas plus qu'au précédent.

Lorsque Ingarden aborde le problème de l'architecture, la question inaugurale qu'il se pose est celle de savoir si pareille structure est en mesure de s'appliquer à des objets qui frappent immédiatement, ainsi qu'on l'a vu plus haut, par leur épaisseur ontologique : pouvons-nous, se demande-t-il d'emblée dans *L'œuvre architecturale*, tenir un édifice « pour quelque chose qui n'est pas réel ? »[1]. La réponse qu'il apporte à cette interrogation se décompose en deux temps qu'il convient de parcourir.

Dans un premier temps, Ingarden invite à la circonspection, en l'occurrence à ne pas se laisser induire en erreur par la présence massive de l'architecture sur laquelle on a suffisamment insisté jusqu'ici. Les propriétés physiques d'un édifice ne sont pas ses seules propriétés, indique-t-il. En tant qu'objet réel, il est à la base d'une série de prises d'attitudes subjectives, d'actes de conscience divers le donnant à saisir sous des aspects différents, lesquels révèlent d'autres qualités que les qualités matérielles imputables à sa réalité d'objet effectif. Ainsi, le fidèle entrant dans une église prendra soin de marcher à pas feutrés, de respecter le silence régnant dans le sanctuaire qui l'accueille. C'est qu'il arpente un espace symbolique avant d'arpenter la

[1] R. Ingarden, *op. cit*., p. 40.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

réalité spatiale du bâtiment qui lui sert d'abri. Par contre, le maçon chargé de l'entretien ou de la restauration de cet espace ne se privera pas d'y faire du bruit, parce que, signale Ingarden, « il ne mène pas son travail sur l'église mais sur le bâtiment réel. »[1] Dans l'attitude esthétique, c'est-à-dire dans la contemplation, on assiste à un effacement similaire de la chose édifiée. Celle-ci, observe Ingarden, « se retire en quelque sorte à l'arrière-plan »[2] pour laisser place à une variété d'appréhensions perceptives — « en principe une infinité »[3] —, faisant fluctuer sans arrêt l'apparition de l'entité architecturale, laquelle n'est jamais donnée de façon globale et immédiate.

Ingarden reconnaît donc l'existence de deux couches stratifiées composant l'œuvre d'architecture : une couche objective faite de la chose réellement existante en quoi consiste le bâtiment dans sa réalité matérielle et une couche subjective, qui s'ajoute à la première et qui est constituée de l'ensemble des « concrétisations », c'est-à-dire des appréhensions diverses dont l'édifice est la cible de notre part. Il y a, donc, d'un côté, l'objet réel, unique, garantissant le fondement ontique de l'œuvre architecturale, son incarnation, et, de l'autre, l'objet intentionnel, multiple, en ce qu'il résulte de la pluralité de nos perceptions en tant qu'observateurs et utilisateurs de l'objet architecturalement incarné.

De ces deux couches sur lesquelles repose l'ontologie de l'œuvre architecturale, Ingarden commence — quoique de manière réservée — par accorder la prévalence à la seconde : « l'attitude subjective et les actes de conscience correspondants constituent le second fondement ontologique (de l'objet architectural, le premier étant sa factualité), et *peut-être* le plus important »[4]. Ce passage est le seul où se manifeste la primauté de la deuxième strate ontologique, la strate subjective, sur laquelle se fonde, en partie, l'objet architecturé. Ailleurs, et c'est le second temps de la réponse d'Ingarden, il accorde sa préférence à la première strate, la strate objective, sans, bien sûr, que la deuxième strate ne soit évincée. Mais il est notable que cette dernière soit alors systématiquement subordonnée à la détermination factuelle et fonctionnelle de l'architecture. Nous nous contenterons de citer deux extraits[5] de *L'œuvre architecturale* où se signale avec netteté la priorité de la couche objective sur la couche subjective et la relation de dépendance de celle-ci vis-à-vis de celle-là :

[1] *Ibid.*, p. 45.
[2] *Ibid*., p. 41.
[3] *Ibid*., p. 55. Soyons attentifs à la nuance du « en principe ».
[4] *Ibid*., p. 46. Nous soulignons.
[5] Il en existe d'autres : cf. p. 60, p. 61 et p. 118.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

> Ce qui est important dans l'œuvre architecturale, c'est la couche objectale, la forme spatiale du corps de l'œuvre (…). Les aspects servent surtout à l'expression de cette forme et de ses différents détails, et ils ne doivent pas se rendre indépendants de la totalité de l'œuvre.
>
> Dans l'œuvre architecturale, c'est la couche objectale (*gegenständliche Schicht*), c'est-à-dire la masse tridimensionnelle et sa forme, qui constitue le facteur structurel et phénoménal le plus important et sur le seul fondement duquel se constituent les qualités spécifiques douées de valeur esthétique[1].

La soumission de la couche aspectuelle à la couche objectale entraîne, de la part d'Ingarden, sur le plan artistique, la condamnation de tout style architectural visant à la dissimulation de l'organisation intrinsèque des volumes et de leurs propriétés physiques. Ainsi en va-t-il du baroque et de son usage du trompe-l'œil, du rococo ou de l'art nouveau dont les décors foisonnants « ont pour effet de rendre presque impossible l'émergence des masses principales et en conséquence de présenter un élément déconcertant dans la structure de la totalité »[2]. Tout décalage entre l'apparition phénoménale et la constitution ontologique du bâtiment est donc fermement condamné par Ingarden.

Le modernisme est, quant à lui, parvenu à éviter cet écueil. Lui seul, avance Ingarden, nous l'évoquions il y a quelques instants, « a compris l'essence de l'œuvre architecturale dans sa logique interne »[3], parce que lui seul est parvenu à concilier, dans une parfaite transparence, l'expression de la forme avec le traitement rationnel des nécessités pratiques et la disposition des masses volumétriques.

Que son admiration pour le modernisme l'ait par ailleurs incité à mettre l'accent, dans ses analyses, sur la dynamique de l'espace architectural est incontestable. Il suffit de se reporter au chapitre ultime de son ouvrage pour s'en apercevoir. Il y parle de « circulation » et de « promenade à l'intérieur de l'œuvre »[4], en des termes qui ne sont pas sans faire écho aux propos de Le Corbusier[5]. Influencé, plus que certainement, par celui-ci, il y soutient l'idée que l'art architectural est un art temporel et qu'il est de la plus haute importance que l'entité bâtie puisse être, on l'a vu, « saisie et contemplée de

[1] *Ibid*., p. 58.
[2] *Ibid*., p. 93.
[3] *Ibid*., p. 94.
[4] *Ibid*., p. 113.
[5] Cf. Le Corbusier, *Œuvres complètes 1910-1929*, Zurich, Les Éditions d'Architecture, 1964, p. 60 ; *Œuvres complètes 1929-1934*, Zurich, Les Éditions d'Architecture, 1964, p. 24.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

différents côtés ou points de vue successifs »[1]. Approche cinématique de l'œuvre bâtie que Le Corbusier n'a cessé de défendre en comparant l'architecture à une « symphonie » dont l'unité ne peut être saisie « qu'au fur et à mesure que les pas nous portent, nous placent et nous déplacent »[2].

Mais, tout en avalisant les avancées du mouvement moderne en ce qui concerne la dimension mouvante de l'espace construit, il ne peut cependant s'empêcher de tempérer la portée de cette dernière. Qu'un bâtiment puisse être parcouru et modifié dans ses apparences au gré de nos déambulations, que sa configuration puisse ainsi prendre plusieurs profils, il reste néanmoins fondamentalement un objet inerte : l'architecture « est en soi-même une formation immobile »[3]. Il ne saurait donc être question, pour Ingarden, au contraire de Henri van Lier, convoqué antérieurement, que le spectateur soit le « centre mobile »[4] de l'espace architectural. Si celui-ci possède bien un centre, ce centre doit être fixe : le cours changeant de nos saisies visuelles, annonce Ingarden, est « un jeu qui est ultimement relatif à un unique système (…) de formes corporelles »[5]. Ce qui l'amène à penser que, s'il y a bien une « vie », une « rythmique »[6] de l'œuvre construite, il faut tout de même que cette vie ou que cette rythmique renvoient, en dernière instance, au « visage originel »[7] de cette œuvre, qu'elles donnent lieu à « une concrétisation la plus adéquate possible à l'œuvre »[8]. Tels sont les derniers mots du dernier chapitre de *L'œuvre architecturale* où triomphe, on le constate une fois de plus, le réalisme sur l'idéalisme, l'objet réel sur l'objet intentionnel, l'ontologie sur la phénoménologie de l'œuvre d'art.

Or, il apparaît que le modernisme, dans ses innovations les plus radicales, les plus téméraires, s'est plu à introduire dans l'œuvre architecturale la mobilité qu'Ingarden prêtait seulement à son spectateur et à ses vécus perceptifs. Cette mobilité inhérente à la construction même, formant le cœur de l'*épokhè architecturale* à laquelle nous arrivons maintenant, surenchérit sur celle de ses utilisateurs et de ses observateurs tout en sollicitant, de manière intense, leur capacité imaginative, leur aptitude à articuler, à ordonner un espace habitable qui est devenu, avec le mouvement moderne, comme

[1] R. Ingarden, *op. cit*., p. 113.
[2] Le Corbusier, « Entretien avec les étudiants des écoles d'Architecture », *op. cit*, p. 156.
[3] R. Ingarden, *op. cit*., p. 112.
[4] H. van Lier, *op. cit*., p. 232.
[5] R. Ingarden, *op. cit*., p. 114.
[6] *Ibid.*
[7] *Ibid.*, p. 118.
[8] *Ibid.*, p. 117.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

il en a été question ci-dessus, un espace vacant et homogène, nu et indéfini, par conséquent un espace modulable, transformable à l'infini, un espace potentiellement en perpétuelle mutation. Dans le domaine architectural moderne, dont le leitmotiv est la planification libre, le possible prime sur le réel, la virtualité spatiale sur son actualité, sur l'effectivité de son organisation. Husserl, de son côté, n'affirmait-il pas que la constitution des objets livrés à la perception « se réfère d'abord à une *conscience individuelle possible* par essence, puis également à une *conscience communautaire possible* »[1] ? Et cela, on l'a déjà dit, parce que la chose perçue demeure, en permanence, « ultérieurement déterminable »[2], toujours en état d'être donnée dans son intégralité sans jamais l'être, c'est-à-dire toujours en réserve d'elle-même et, partant, offerte aux prises des actes de l'imagination qui vient « suppléer » son incomplétude.

4. Le Corbusier et Mies van der Rohe : la maison « Dom-ino » (1914) et la Maison Farnsworth (1946-1951)

Les œuvres de Le Corbusier et de Mies van der Rohe nous serviront d'exemples magistraux de la mise en application de l'*épokhè* dans le champ architectural. Chez ces deux figures éminentes du modernisme, contrairement à ce qui a pu être dit, le mot d'ordre n'est pas tant : « *La forme suit la fonction* » de Sullivan que « *less is more* », « moins c'est plus ». Il s'agit là d'un aphorisme attribué à Mies van der Rohe, mais dont il n'est à vrai dire pas l'auteur. En revanche, dans « Immeuble de bureau », un texte paru en 1923 dans la revue d'avant-garde *G* (lettre initiale de *Gestaltung*), il fait de l'adage suivant l'emblème de son architecture : « Le maximum d'effet avec le minimum de moyens »[3]. Si cet adage résume la ligne conductrice de son activité édificatrice, il résume tout aussi bien celle suivie par Le Corbusier dès le début de sa carrière. Pas de traces de la formule « *less is more* » chez ce dernier non plus. Mais, par contre, une déclaration qui, à défaut d'en

[1] E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, 1913, Paris, Gallimard, 1950, § 135, p. 453. Nous soulignons.
[2] *Ibid*.
[3] M. van der Rohe, « Immeuble de bureau », 1923, dans Fritz Neumeyer, *Mies van der Rohe. Réflexions sur l'art de bâtir*, Paris, Le Moniteur, 1996, p. 241. Dans « Conversation avec Mies van der Rohe », 1958, un entretien avec Christian Norberg-Schultz, Mies van der Rohe déclare avoir « révisé la formule de Sullivan », *ibid*., p. 339.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

traduire la lettre, en traduit l'esprit : « la loi d'Économie gère impérativement nos actes et nos pensées »[1].

La *maison « Dom-ino »* (« domus » = maison ; ino = innovation) est, chez Le Corbusier, l'expression précoce de cette « loi d'Économie », de simplification. Elle aboutit à une vision spatialement épurée de l'habitation. Le concept de ce procédé constructif est posé en 1914 dans des circonstances particulières[2]. Il s'accorde au nouvel état d'esprit que Le Corbusier entend contribuer à répandre par ses écrits comme par ses réalisations. Celui-ci consiste, notamment, à se débarrasser des « concepts immobiles de la maison »[3]. Pour y parvenir, deux conditions doivent être réunies : « La plus active imagination » et « la plus sévère discipline »[4]. « La plus sévère discipline », tout d'abord, car il s'agit de concevoir, à nouveaux frais, une structure habitable rigoureuse, simple et sobre. En ce qui concerne la maison « Dom-ino », cette structure consiste en une ossature portante autonome, sans relation, donc, avec le programme fonctionnel de la maison et la forme externe qu'elle revêtira. Elle rassemble trois dalles en béton superposées faisant office de planchers et de plafonds. Ces trois dalles sont reliées entre elles par des escaliers et soutenues par six poteaux très minces (anticipation des pilotis constituant l'un des cinq points de l'architecture nouvelle thématisés par Le Corbusier en 1927). Fabriqués industriellement selon des proportions standardisées, ces éléments modulaires sont combinables entre eux, à l'image des pièces du jeu de dominos dont ils évoquent le mode d'assemblage : leur association et leur extension, indéfinies, sont aussi bien verticales qu'horizontales. De sorte que la maison « Dom-ino » est un prototype qui ne possède pas de limites *a priori* déterminées. Quant à l'espace dégagé par la surface habitable, il est vide, pur néant à peine obturé par la présence de piliers s'apparentant au squelette de l'édifice. Applicable à tout genre de construction, Le Corbusier résume son invention comme suit : « On a (…) conçu un *système de structure — ossature — complètement indépendant des fonctions du plan de la maison* »[5]. Ce système autorise « d'innombrables

[1] Le Corbusier, *Vers une architecture*, 1923, Paris, Champs-Flammarion, 1995, p. XX.
[2] Les destructions de la Première Guerre mondiale dans les Flandres, en septembre 1914.
[3] *Ibid*., p. 193.
[4] *Ibid*., p. 36.
[5] Le Corbusier, *Œuvres complètes 1910-1929*, *op. cit*., p. 23.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

combinaisons de dispositions intérieures »[1], tout en faisant naître « un sentiment neuf de l'esthétique architecturale »[2].

Cette économie constructive, on le comprend sans peine, fait appel ensuite à « la plus active imagination », puisque mission est dévolue à l'habitant de ce lieu vierge de toute structuration préalable, spatialement flexible et extensible, d'inventer lui-même l'organisation de son élément vital. L'homogénéité et la continuité de l'espace, aussi bien interne (il n'y a pas de murs séparateurs) qu'externe (il n'y a pas de surfaces de revêtement), que rien ne vient entraver, réclame de sa part qu'il vienne différencier une étendue qui, dans l'attente de sa partition, est inhabitable ou, plus exactement, est la matrice de toute habitabilité concevable. L'usager générera un mode d'habitation, *son* mode d'habitation, par des gestes constructifs simples, élémentaires, gestes à quoi se « réduit », selon Le Corbusier, l'acte architectural primitif[3] : en obturant, au moyen de parois, le dénuement de l'espace, et en y perçant des ouvertures. Le tout sans contrainte, sans imposition préalable, sans prescription programmatique. C'est dire qu'il lui faut imaginer ce que cette spatialité ouverte lui offre de possibilités fonctionnelles à venir et à faire, ensuite, advenir réellement. Spatialité qu'il pourra en plus modifier dans l'avenir comme bon lui semble, puisque Le Corbusier préconise d'employer, en guise d'éléments séparateurs de l'espace intérieur, des cloisons démontables, amovibles, favorisant le jeu d'une réélaboration incessante de la topographie architecturale, sans cesse ajustable, adaptable aux besoins changeants de son occupant : « Les cloisons légères, note-t-il, peuvent être déplacées dans la suite et le plan peut être transformé facilement »[4]. La séparation spatiale n'est donc jamais, chez Le Corbusier, on en prend acte, une clôture définitive.

Chez Mies van der Rohe, ni le plan ni la fonction ne sont, pas plus que chez Le Corbusier, prescrits d'avance. « Afin de permettre à chacun de réaliser ses idées dans la plus grande liberté, j'ai renoncé aux directives et aux contraintes d'un programme », consigne-t-il dans la Préface de *Architec-*

[1] *Ibid*.
[2] *Ibid*., p. 26. Renouant avec l'idéal antique du *Kalos kagathos*, Le Corbusier note à propos de l'esthétique nouvelle qu'il appelle de ses vœux et que promeut la maison « Dom-ino » : « C'est ici que le principe de la maison en série montre sa valeur morale : un certain lien commun entre l'habitation du riche et celle du pauvre » (*Vers une architecture*, *op. cit*., p. 195).
[3] Cf. *Vers une architecture*, *op. cit*., ch. III, p. 53-64.
[4] Le Corbusier, *Œuvres complètes 1910-1929*, *op. cit*., p. 28.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

ture et logement (1927)[1]. Et de reconnaître, dans la foulée, que l'heure est venue de faire droit au « bâtiment à ossature », parce que, mieux qu'aucun autre, il « permet une conception rationnelle et laisse entièrement libre l'organisation intérieure de l'espace »[2]. Ajoutant, toujours dans le même texte, que les parois coulissantes contribuent grandement à cette plasticité spatiale[3] qui est le problème dominant pour Mies van der Rohe et non, on s'en rend parfaitement compte au vu de ses déclarations, celui de la fonctionnalité, laquelle n'est pas négligée, bien entendu, mais assouplie, « démocratisée », pourrait-on dire, puisque rendue aux usagers à qui reviennent son invention et sa mise en exercice[4].

Toutefois, dans sa quête d'un dispositif constructif garantissant l'unité pure, ininterrompue de l'espace habitable, Mies van der Rohe va plus loin que Le Corbusier. Poussant la notion d'habitation jusqu'à son extrême limite, frôlant le seuil en-deçà duquel le bâti s'estompe, voire disparaît, il en arrive à altérer la ligne de démarcation séparant l'espace interne de l'espace externe et à fondre le logis dans le milieu de son environnement. Pour ce faire, il privilégie invariablement la peau de verre, la boîte transparente qui laisse apparaître en toute clarté l'ossature porteuse de la construction tout en supprimant pour la vue, à laquelle elle n'offre aucune résistance, le mince écart d'une membrane translucide découpant l'infinité de l'espace en un dedans et un dehors.

Fidèle au principe selon lequel « une construction claire est le fondement du plan libre »[5], Mies van der Rohe est conduit à rejeter toute indépendance de la forme au regard de la structure[6], problème que Le Corbusier jugeait, pour sa part, secondaire. Dans l'« Entretien avec les étudiants des écoles d'Architecture », il prétendait qu'« affirmer les éléments de structure, les mettre en évidence (…) n'est (…) qu'une question d'esthétique personnelle sur laquelle il n'est nul besoin de trancher. »[7] C'est ce que démontre *Notre-Dame-du-Haut* (1950-1955). Chapelle de pèlerinage située près de Ronchamp, dans les Vosges, en France, sa forme sculpturale se

[1] M. van der Rohe, Préface de *Architecture et logement*, 1927, dans Fritz Neumeyer, *op. cit*., p. 261.
[2] *Ibid.*, p. 263.
[3] *Ibid*.
[4] Cf. « Que seraient le béton et l'acier sans le vitrage ? », 1933, dans Fritz Neumeyer, *op. cit*., p. 310.
[5] « Conversation avec Mies van der Rohe », *op. cit.*, p. 338.
[6] Cf. « Conférence », date inconnue, dans Fritz Neumeyer, *op. cit*., p. 320.
[7] Le Corbusier, « Entretien avec les étudiants des écoles d'Architecture », *op. cit*., p. 164. Notons ici l'antagonisme avec Ingarden.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

désolidarise de l'ordonnance interne de l'édifice. Certains critiques, tels que Charles Jencks, par exemple, parlent d'architecture métaphorique et se plaisent à déceler les significations visuelles ambigües suggérées par la coque en porte-à-faux de sa toiture, censée exprimer tantôt deux mains jointes tendues vers le ciel, tantôt les ailes d'un oiseau ou d'un papillon, tantôt encore le couvre-chef de certains hommes d'église[1]. L'imagination symbolique est ici sollicitée. Thématique que nous n'aborderons pas.

Pour en revenir à la boîte de verre qui a les faveurs de Mies van der Rohe, arrêtons-nous sur la *Maison Farnsworth* (Plano, Illinois, 1946-1951) qui en est, assurément, l'une des manifestations les plus exemplaires. Bâtiment minimaliste, elle représente, pour reprendre les termes de Paolo Amaldi, « le degré zéro de l'architecture en la *réduisant* à sa plus simple articulation »[2]. Ou, pour citer Fritz Neumeyer, elle est le pendant, dans la sphère du bâti, de « la *réduction* suprématiste d'un Malevitch »[3] dont on a le souvenir que, à l'instar de Kandinsky et de Mondrian, il érigeait l'architecture en point suprême d'aboutissement de son entreprise. Autant dire que, tendanciellement en tout cas, cette demeure mène à une épuration de l'architecture, si ce n'est à sa négation, comme maints commentateurs de l'œuvre de Mies van der Rohe l'ont souligné[4].

De quoi, en sa plus extrême simplicité, en sa stricte minimalité, se compose cette demeure ? De quelques parois vitrées jouant le rôle d'écrans de séparation — mais qui sont tout aussi bien des organes de transition — entre le dedans et le dehors[5]. Ces pans de verre sont pris en tenaille par deux dalles horizontales en béton formant la toiture et le plancher de la maison. Ces deux dalles sont elles-mêmes soutenues par huit piliers métalliques

[1] Cf. C. Jencks, *Le langage de l'architecture post-moderne*, 1977, Londres, Academy Editions-Denoël, 1979, p. 48 et sq.

[2] P. Amaldi, *Espace et densité. Mies van der Rohe*, Gollion, Infolio éditions, 2006, p. 41. Nous soulignons.

[3] F. Neumeyer, *op. cit*., p. 23. Nous soulignons.

[4] Voir P. Amaldi, *op. cit*., p. 46.

[5] Jean-Claude Cornesse et Michel Prégardien ont, à cet égard, justement mis en relief l'importance des grandes étendues américaines aux horizons sans fin que l'architecte découvre lors de son émigration aux États-Unis, en 1938 (cf. *Villas du XX^e siècle*, Liège, Les Éditions de l'Université de Liège, 2010, p. 158). Fritz Neumeyer a, pour sa part, insisté sur l'influence du philosophe Romano Guardini pour qui l'homme et l'univers ne sont que les deux faces d'une seule et même unité supérieure que traduit l'harmonie du paysage et de l'architecture. Mies van der Rohe le connaissait et possédait, dans sa bibliothèque personnelle, les œuvres de ce penseur dont il avait souligné certains passages (cf. Fritz Neumeyer, *op. cit*., ch. VI, p. 198-236).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

situés hors de l'espace d'habitation. Celui-ci est entièrement continu, si ce n'est le cœur de la maison occupé par un caisson de bois qui regroupe les deux salles de bain, la penderie, l'âtre et la cuisine. Le reste est vide, offert à la liberté d'imagination et d'organisation de l'occupant du lieu.

Dans la mesure où Mies van der Rohe conçoit son bâtiment « comme un vaste espace unique » garantissant « toutes les flexibilités d'usage »[1], dans la mesure aussi où, voulant éviter « tout fonctionnalisme étroit », il apporte, dans ses constructions, « l'indispensable espace clos en même temps que la liberté de l'espace ouvert »[2], c'est à l'occupant qu'il incombe d'agencer son milieu de vie, de l'adapter à ses exigences. Ce faisant, c'est à son style de vie qu'il contribue[3], comme c'était déjà le cas avec le système « Dom-ino » de Le Corbusier. Pour ces deux architectes, il en va un peu comme si l'objet habité et le sujet habitant se constituaient réciproquement par le geste premier de l'édification qui revient à ouvrir et à fermer l'illimitation de l'espace. Cette ouverture et cette fermeture constituant les deux modalités, dialectiques et intentionnelles, selon lesquelles nous prenons place dans notre environnement en tant que sujets corporels.

On comprend dès lors pourquoi Mies van der Rohe fait du problème spatial, non un problème technique ou utilitaire, mais un problème qui « ne peut être résolu que par les forces créatrices »[4]. Celles de l'architecte, cela va de soi. Mais celui-ci se borne à fournir un cadre souple — l'ossature porteuse et le cube de verre — où domine le vide sur le plein et où les fonctionnalités demeurent embryonnaires[5]. Celles qu'est amené à déployer l'usager pour articuler un continuum spatial dont l'ordonnancement doit être imaginé *avant et afin* d'être réalisé. Car, ici, le corps du bâtiment s'efface au profit de

[1] M. van der Rohe, « Un musée pour une petite ville », 1943, dans F. Neumeyer, *op. cit*., p. 317.
[2] M. van der Rohe, « Maison H., Magdebourg », 1935, dans F. Neumeyer, *op. cit*., p. 310.
[3] Le combat pour initier une nouvelle architecture est un « élément de la grande lutte pour de nouvelles formes de vie » (M. van der Rohe, « Conférence », 1927, dans F. Neumeyer, *op. cit*., p. 264).
[4] M. van der Rohe, « Avant-propos » de *Die Form*, n° 2, 1927, dans F. Neumeyer, *op. cit*., p. 263.
[5] « J'essaie de faire de mes bâtiments des cadres neutres, dans lesquels les hommes et les œuvres d'art peuvent mener leur vie propre. » (« Conversation avec Mies van der Rohe », dans F. Neumeyer, *op. cit*., p. 340).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

l'espace solitaire, ascétique, anonyme[1]. Et l'imagination, dès lors, fait plus que se cantonner à un rôle secondaire ou à n'être qu'une quasi-expérience, elle rend l'espace perceptible en lui conférant une articulation, un rythme, en lui donnant forme et en le rendant, par cela même, habitable.

5. Dissipation ou schématisation de l'architecture ?

Si l'on admet, avec Merleau-Ponty et Éliane Escoubas, que l'*épokhè* picturale moderne, entamée d'abord par l'impressionnisme, poursuivie ensuite par Cézanne et les cubistes, consiste dans la disparition de l'objet peint, soit sous ses vibrations colorées (impressionnisme), soit sous la diffraction de ses esquisses simultanées (cubisme), on n'aura pas de difficulté à admettre que l'*épokhè* architecturale moderne, proche cousine de la précédente, procède à la dilution de l'objet bâti en le dépourvoyant de sa massivité et en ruinant toute destination utilitaire préétablie à laquelle il pourrait répondre. Face à pareil schématisme, Jean-Claude Cornesse et Michel Prégardien se sont demandés si on n'assistait pas purement et simplement à « l'effacement de l'architecture ? »[2]. Question qui demeure en suspens. Ce qui est sûr en tout cas, c'est que l'armature — de fer ou de béton — remplit les conditions minimales de possibilité de réalisation de l'architecture. Peut-être même est-ce en elle que réside son essence et aussi sa beauté dont Mies van der Rohe disait qu'elle était « indéterminable »[3] ? Au nom de ce radicalisme extrême, en cet abandon assumé de la rigidité et de la fonctionnalité de la construction, c'est à un sujet d'abord imaginant, placé devant la nécessité de participer à l'invention de son habitat et de sa vie d'être spatial, dans une démarche véritablement générative, que les représentants du modernisme, Le Corbusier et Mies van der Rohe en tête, ont, au nom de la liberté, lancé un appel.

[1] Mies van der Rohe affirme, par ses constructions, vouloir refléter la « grande tendance à l'anonymat » (« Architecture et volonté de l'époque », 1924, dans F. Neumeyer, *op. cit*., p. 245) de son époque.
[2] J.-C. Cornesse et M. Prégardien, *Villas du XX^e siècle*, *op. cit*., p. 159.
[3] M. van der Rohe, « Bâtir beau et pratique. Pour en finir avec la froideur du fonctionnalisme », 1930, dans F. Neumeyer, *op. cit*., p. 301. « La question de l'essence de l'architecture est d'une importance cruciale » (M. van der Rohe, « Architecture et volonté de l'époque », *op. cit*., p. 245).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Bibliographie

Amaldi P., *Espace et densité. Mies van der Rohe*, Gollion, Infolio éditions, 2006.

Cornesse J.C. et Prégardien M., *Villas du XX^e siècle*, Liège, Les Éditions de l'Université de Liège, 2010.

Dufourcq A., *La dimension imaginaire du réel dans la philosophie de Husserl*, Dordrecht, Springer, 2011.

Eco U., *L'œuvre ouverte*, 1962, Paris, Seuil, 1965.

Escoubas É., « L'*épokhè* picturale : Braque et Picasso », dans *La Part de l'Œil*, n° 7, 1991, p. 189-203.

Giedion S., *Espace, temps, architecture*, 5^e éd., 1966, Paris, Denoël, 2004.

Husserl E., « *Phantasia* et conscience d'image », 1904/1905, dans *Phantasia, conscience d'image, souvenir. De la phénoménologie des présentifications intuitives. Textes posthumes (1898-1925)*, Grenoble, Millon, 2002.

Husserl E., *Idées directrices pour une phénoménologie*, 1913, Paris, Gallimard, 1950.

Husserl E., *Méditations cartésiennes*, 1950, Paris, PUF, 1994.

Ingarden R., *L'œuvre architecturale*, 1945, Paris, Vrin, 2013.

Jenks C., *Le langage de l'architecture post-moderne*, 1977, Londres, Academy Editions-Denoël, 1979.

Le Corbusier, *Vers une architecture*, 1923, Paris, Champs-Flammarion, 1995.

Le Corbusier, « Entretien avec les étudiants des écoles d'Architecture », dans *La Charte d'Athènes*, 1941, Paris, Minuit, 1957.

Le Corbusier, *Œuvres complètes 1910-1929* et *Œuvres complètes 1929-1934*, Zurich, Les Éditions d'architecture, 1964.

Limido-Heulot P., Introduction à R. Ingarden, *L'œuvre architecturale*, 1945, Paris, Vrin, 2013.

Merleau-Ponty M., « Le doute de Cézanne », dans *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1948.

Merleau-Ponty M., *L'OEil et l'Esprit*, Paris, Gallimard, 1964.

Norberg-Schultz C., *La signification dans l'architecture occidentale*, 1974, Wavre, Mardaga, 1977.

Schopenhauer A., *Le monde comme volonté et comme représentation*, 1818, Paris, PUF, 2009.

Sullivan L.H., *De la tour de bureau artistiquement considérée*, 1896, Montréal, B2, 2011.

van der Rohe M., « Immeuble de bureau », 1923, dans Fritz Neumeyer, *Mies van der Rohe. Réflexions sur l'art de bâtir*, Paris, Le Moniteur, 1996.

van der Rohe M., « Architecture et volonté de l'époque », 1924, *ibid*.

van der Rohe M., Préface de *Architecture et logement*, 1927, *ibid*.

van der Rohe M., « Avant-propos » de *Die Form*, n° 2, 1927, *ibid.*

van der Rohe M., « Bâtir beau et pratique. Pour en finir avec la froideur du fonctionnalisme », 1930, *ibid*.

van der Rohe M., « Que seraient le béton et l'acier sans le vitrage ? », 1933, *ibid*.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

van der Rohe M., « Maison H., Magdebourg », 1935, *ibid*.
van der Rohe M., « Un musée pour une petite ville », 1943, *ibid*.
van der Rohe M., « Conférence », date inconnue, *ibid.*
van der Rohe M., « Conversation avec Mies van der Rohe », 1958, *ibid.*
van Lier H., *Les arts de l'espace*, 1959, Tournai, Casterman, 1971.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XIII 2, 2017 (Actes 10), p. 364-391
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

Imagination et mobilité esthétique

Par PATRICIA LIMIDO
Université de Rennes 2

Résumé L'expérience esthétique est pensée depuis Kant comme relevant d'une attitude désintéressée, essentiellement fondée sur un jeu de l'imagination. Mais pour désintéressée et déréalisante qu'elle soit, cette attitude est aussi créatrice d'œuvres, de plaisirs et d'évaluations réelles, et si elle s'exerce de manière privilégiée dans le monde des œuvres de l'art, elle trouve aussi une impulsion légitime dans la perception de la nature, des choses et des paysages naturels. Il conviendra alors de se demander si, dans ce dernier cas, la mise entre parenthèses des positions naturelles est encore compatible avec l'appréhension de ce qui est justement nature ? Autrement dit, si une expérience esthétique de la nature est possible, quelle part l'imagination y joue-t-elle et si dans cette expérience, l'imagination schématise sans concept, jusqu'où la connaissance peut-elle néanmoins y prendre part ? Il s'agira dès lors de revisiter l'expérience esthétique de la nature et pour cela de revenir sur le régime intentionnel des facultés qui s'y exercent afin de confronter les jeux de l'imagination aux données sensorielles et aux savoirs des sciences naturelles, afin aussi d'interroger la nature du plaisir esthétique entre sensualité et réflexion.

Introduction

Si l'imagination ouvre un espace de neutralité qui rend possible l'attitude esthétique, elle favorise aussi la naissance d'un plaisir spécifique qui, pour sa part, n'offre pas les caractères du modifié mais s'affirme bien comme « un se-réjouir actuel »[1], selon le mot de Husserl. Par là-même, le jeu de l'imagi-

[1] E. Husserl, *Husserliana* XXIII, texte n°15, Mode de reproduction et *phantasia*. Conscience d'image (également en relation avec les prises d'attitude) mars-avril

nation esthétique nous incline à jeter un pont entre le modifié et l'actuel, à instaurer un espace de flottement et d'aller-retour entre le réel et l'imaginé. De même la production des Idées esthétiques dans le jeu créatif et leur réception chez le spectateur supposent des échanges troubles entre réel et irréel, subjectif et objectif, sensible et intelligible.

Mais l'attitude esthétique, pour désintéressée et déréalisante qu'elle soit, peut aussi trouver son impulsion légitime dans la perception de la nature, de choses ou de paysages naturels. Il conviendra alors de se demander si, dans ce dernier cas, la mise entre parenthèses des positions naturelles est encore compatible avec l'appréhension de ce qui est justement « nature » ? Autrement dit, est-ce qu'en ce cas, la réduction n'est pas vouée à être seulement amorcée, puis désamorcée pour s'ouvrir à la délectation du sensible naturel ?

Cela pose deux problèmes. Tout d'abord celui de déterminer en quoi cette expérience est encore esthétique et non pas seulement sensorielle. Ensuite, celui de savoir si l'appréciation esthétique de la nature suppose une connaissance (quelconque ou avancée) de la nature : car de même que l'appréciation esthétique de l'œuvre d'art suppose le « goût », soit un certain savoir de la culture artistique, de même peut-être l'appréciation de la nature suppose-t-elle un savoir physique des phénomènes naturels. Tel est le postulat de l'esthétique environnementale défendue, par exemple, par l'américain Allen Carlson et qu'il s'agira aussi d'interroger car s'il ne va pas de soi que la contemplation de la nature se fasse sans aucun savoir, il ne va pas non plus de soi que ce savoir en conditionne l'évaluation esthétique.

C'est pourquoi il me paraît utile de revisiter l'expérience esthétique de la nature afin d'y confronter les jeux de l'imagination aux données sensorielles et aux savoirs des sciences naturelles, afin aussi d'interroger la nature du plaisir esthétique entre sensualité et intellection. Je m'appuierai ici principalement sur l'esthétique kantienne autant que sur les analyses esthétiques développées par Husserl, en particulier dans le volume XXIII des *Husserliana : Phantasia, conscience d'image, souvenir*. La continuité des deux approches demanderait bien sûr à être argumentée mais ce ne sera pas mon propos ici, et je renvoie aux travaux qui s'y sont déjà confrontés[1]. Je m'en

---

1912, p. [393], trad. fr : *Phantasia, Conscience d'image, Souvenir,* Grenoble, Jérôme Millon, 2002, p. 379.

[1] Je renvoie sur ce point aux travaux de Danielle Lories, « Remarks on Aesthetic Intentionality: Husserl or Kant », *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 14 (1), 2006, p. 31-49 ; on peut également consulter Paul Crowther, *The Kantian*

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

tiendrai au fait que l'exigence de mettre l'existence entre parenthèses installe la démarche kantienne dans une dimension au moins pré-phénoménologique. Je commencerai par quelques rappels des grands principes de l'esthétique kantienne qui nous serviront de fil conducteur.

1. L'attitude esthétique entre désintéressement et déréalisation

La nécessité[1] de fonder le jugement de goût conduit Kant à une clarification de la forme de l'expérience esthétique pure — l'expérience du beau — par opposition à l'expérience sensorielle de l'agréable. Cette clarification dévoile de manière puissante le rôle moteur et mobile de l'imagination dans la vie de la pensée.

En distinguant le beau et l'agréable, Kant établit la dimension singulière de l'expérience esthétique en tant qu'expérience *désintéressée*, c'est-à-dire délestée de tout intérêt théorique, moral ou économique. On a souvent souligné le caractère paradoxal voire improbable de ce désintéressement. Pourtant, même des analyticiens américains qui, en général, ne sont pas favorables à l'esthétique kantienne, ont su préciser le sens de ce désintérêt. Ainsi Jerome Stolnitz fait la liste des intérêts les plus courants qui, justement, doivent ici être mis entre parenthèses ou suspendus, et il insiste sur le fait que l'attention à l'œuvre n'est pas guidée par un intérêt *cognitif,* c'est-à-dire un intérêt « pris à acquérir une connaissance »[2]. Il l'illustre ainsi : « Un *météorologiste* se soucie, non pas de l'apparence visuelle d'une formation saisissante de nuages, mais des causes qui l'ont amenée. De même, l'intérêt que le sociologue ou *l'historien* manifeste pour une œuvre d'art est cognitif ». Et dans le même rejet, il ajoute que le *critique d'art* n'est pas non plus dans une attitude esthétique, car sa perception de l'objet est motivée par la volonté de produire un jugement, une comparaison ou une estimation[3].

Aesthetics. From Knowledge to the Avant-Garde, Oxford: Oxford University Press, 2010.

[1] Afin de comprendre l'unité des trois facultés de l'esprit, et d'envisager une liaison entre la faculté de connaître, légiférant dans le domaine de la nature, et la faculté de désirer œuvrant dans le domaine de la liberté, soit un passage entre l'entendement et la raison grâce à la faculté de juger (E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, Paris, Vrin, 1984, Introd., IV, p. 27).

[2] J. Stolnitz, « L'attitude esthétique », dans D. Lories (dir.), *Philosophie analytique et esthétique*, Paris, Klincksieck, 2004, p. 103-114.

[3] Chez Kant (*Critique de la faculté de juger*, § 34), la critique d'art est ramenée à un art qui recherche des règles physiologiques ou psychologiques (donc empiriques)

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Ces dernières remarques sont essentielles à double titre. D'une part, elles permettent de saisir la forme spécifique de l'expérience esthétique en la démarquant des autres expériences intellectuelles que nous faisons habituellement. D'autre part, en nous obligeant à penser notre rapport à un objet autrement que sous un angle cognitif, ou intellectuel en un sens large, elles permettent aussi de ramener au premier plan le pouvoir de l'imagination, en tant que faculté (re)présentative. Car si l'expérience esthétique n'ouvre pas un intérêt théorique, c'est aussi que le rapport à l'objet est *sans concept*.

> Nous ne rapportons pas au moyen de l'entendement la représentation à l'objet en vue d'une connaissance, mais nous la rapportons par l'imagination au sujet et à son sentiment de plaisir et de peine[1].

> Le jugement de goût n'est pas un jugement de connaissance, il n'est pas logique mais esthétique[2].

Quand on ne dispose pas de concept sous quoi subsumer une représentation donnée, le divers de l'intuition se voit livré à une certaine incertitude, voire à une errance réflexive (comme avec cette figure de Kandinsky (*figure 1*)).

---

pour justifier le goût et le jugement (ou critiquer les productions des beaux-arts qui n'y seraient pas conformes), mais les critiques oublient qu'aucun argument, ni bavardage ne suffira à convaincre celui qui ne fait pas par soi seul l'expérience de son propre état de plaisir (soit du libre jeu des facultés), quoiqu'il en soit de toutes règles et de tous préceptes.

[1] E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, *op. cit.*, § 1, p. 49.

[2] *Ibid.*

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Fig. 1 — Wassily Kandinsky, *Segment bleu*, 1921 (120 x 140 cm), Musée Guggenheim, New York.

L'entendement n'offrant pas de règle pour composer ce divers, l'imagination est invitée à jouer de sa liberté et elle peut « schématiser sans concept »[1]. Ainsi s'annoncent les célèbres analyses sur le libre jeu de l'imagination et de l'entendement, et le plaisir de sentir un accord libre et pourtant réglé des facultés. Rappelons enfin que si le rapport esthétique à l'objet est désintéressé, c'est que l'expérience porte moins sur la *chose* que sur sa *représentation* et ne fait aucun cas de son existence réelle[2]. Ou pour le dire avec Husserl, il faut distinguer « l'intérêt pris à la chose (*Sache*) » et « l'intérêt pris à l'apparition »[3]. En effet, la même chose, qu'elle soit œuvre d'art ou chose naturelle, peut être saisie tantôt dans l'attitude naturelle, tantôt dans une attitude esthétique qui met son existence entre parenthèses et s'abstient de toute prise de position sur la réalité empirique de la chose. Seule compte la présence du visible, la présence de l'apparaître et non celle de la substance réelle[4]. Par ce désintéressement, il s'établit un rapport de distanciation à l'objet autant qu'un rapport de déréalisation qui fait qu'il est en quelque sorte

[1] *Ibid*., § 35, p.122.
[2] *Ibid*., § 2.
[3] E. Husserl, Hua, XXIII, [145], texte de 1906, trad. fr : *Phantasia, Conscience d'image, Souvenir,* Grenoble, Jérôme Millon, 2002, p. 168.
[4] Voir aussi par exemple *La Lettre de Husserl à Hofmannsthal*, du 12 juillet 1907, dans *La Part de l'Œil*, 1991, Bruxelles, trad. É. Escoubas, p. 13-15.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

« hors-jeu » — telle une *image*. Ce qui fait que l'attitude esthétique installe le spectateur dans une pure vision qui découvre les choses comme phénomènes proposant leur sens immanent, et l'invite à faire l'expérience de l'irréel au sein même de la perception.

On comprend bien cette exigence si on pense à l'exercice singulier de perception qu'appelle le tableau. Car ce n'est pas la chose matérielle accrochée au mur, faite d'une toile et d'un cadre de bois, que nous regardons[1], mais bien ce qui s'y donne à voir. Et, à son tour, l'image peinte ou gravée nous fascine pour ce qu'elle représente et qui n'est pas là. Soit qu'elle représente quelque chose qui n'est pas actuellement présent, comme un portrait de *Marilyn* (*figure 2*), soit quelque chose qui n'existe plus, comme l'image-copie du *phare d'Alexandrie* (*figure 3*), ou encore quelque chose qui n'existe pas du tout et s'offre comme une fiction, tel ce paysage idyllique du Titien (*figure 4*). Ici l'image peinte (qui est aussi une chose réelle, étendue, faite de pigments et de matière colorée) invite à percevoir, au-delà d'elle-même, un objet irréel qui se tient pourtant au sein même de la réalité. C'est ce que Husserl nomme une imagination perceptive et, son corollaire, un *fictum perceptif*.

Fig. 2 — Andy Warhol, *Marylin Monroe*, 1967 (91,5 x 91,5 cm chacune), collection particulière.

[1] Cf. R. Ingarden, « Le tableau, l'image picturale », dans *Esthétique et ontologie de l'œuvre d'art*, Choix de textes 1937-1969, Paris, Vrin, 2011 ; ou encore J. Margolis, « La spécificité ontologique des œuvres d'art » dans D. Lories (dir.), *Philosophie analytique et esthétique*, Paris, Klincksieck, 2004.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Fig. 3 — Le Phare d'Alexandrie, gravure sur bois de S. Barclay, dans *Voyage aux Sept merveilles du monde*, par Lucien Augé de Lassus, 1878.

Fig. 4 — Titien, *Concert Champêtre,* 1509, Musée du Louvre.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Remarquons que ce n'est pas la vertu du seul tableau, car d'autres formes artistiques nous permettent également d'accéder à un ordre de fiction ou de fantaisie par le biais même de la perception. C'est le cas du théâtre, de la danse, comme aussi bien du jardin régulier qui dessine une broderie végétale.

Dans tous les cas, la réalité de la chose (tableau ou scène) cède le pas à l'irréalité de l'apparaissant. Ici, le perçu est, comme dit Husserl, « en l'air »[1]. « L'image ou l'imaginé ne fait que flotter de manière perceptive »[2], c'est un quasi-objet donné dans une quasi-expérience, une réalité « comme si ». Pour autant, ce suspens n'est pas une vacuité ni une illusion ; le phare, la madone comme la scène pastorale sont bien réellement perçus, « nous faisons bien une expérience, mais nous ne sommes pas dans l'attitude de l'expérience car nous ne prenons pas part à la position d'expérience, les objets sont de simples objets d'imagination, quoique perceptifs »[3]. Il ne s'opère aucune prise de position, nul acte thétique posant ou invalidant l'existence de ces objets, leur existence est résolument entre parenthèses, tandis que la perception en est pourtant effective, et le plaisir du « perçu en tant que perçu » appelle sa continuation.

L'attitude esthétique nous plonge ainsi directement dans une expérience perceptive paradoxale où la faculté imaginative s'entremêle à la perception dans un jeu complexe. D'autant que le plaisir esthétique, qui justement est indifférent à l'existence de la chose contemplée, est à son tour d'une nature singulière. Il ne ressemble pas aux autres plaisirs, en particulier aux plaisirs sensuels. Il est pour Kant, « le plaisir de la simple réflexion » c'est-à-dire le fait de sentir l'accord ou l'harmonisation spontanée des facultés à l'occasion de la représentation d'un objet.

En conséquence, le rôle de l'imagination s'affirme de manière décisive sur plusieurs plans :

— en tant *qu'attitude intentionnelle*, en ce qu'elle ouvre un espace de neutralité qui opère par la modification du « comme si » affectée aux différents objets perçus ;

— en tant *qu'activité imageante, reproductive ou créative* qui produit des images-copies aussi bien que des *ficta* perceptifs ;

— enfin, elle est décisive en tant que faculté, c'est-à-dire en tant que principe de *mouvement ou* puissance d'animation qui se traduit dans le jeu touffu du mouvement réfléchissant du côté du spectateur, tout comme dans la

[1] Hua, XXIII, p. 485 [514], texte n° 18, Sur la théorie des intuitions et de leurs modes, vers 1918.
[2] *Ibid.,* p. 479 [506].
[3] *Ibid*.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

création des Idées esthétiques du côté de l'artiste, et dont le sentir est immédiatement un plaisir, et « un plaisir actuel »[1] pour Husserl. De son côté Kant définit cette animation ainsi :

> L'âme, en un sens esthétique, désigne le principe vivifiant en l'esprit. Ce par quoi ce principe anime l'esprit — la matière qu'il applique à cet effet — est ce qui donne d'une manière finale un élan aux facultés de l'esprit, c'est-à-dire les incite à un jeu qui se maintient de lui-même et qui même augmente les forces qui y conviennent[2].

Ce paragraphe relève de manière singulièrement forte la mobilité et l'animation de la vie de l'esprit dans son processus esthétique : il y a quelque chose en l'esprit qui le meut, l'anime et le vivifie en lui proposant une « certaine matière », certaines représentations ou certaines Idées qui stimulent son activité, la relancent et en quelque sorte l'alimentent par ce va-et-vient entre le *positionnel et le suspendu* qui entrelace différents types de *contenus intuitifs* relevant de différentes modalités intentionnelles (image, souvenir, sensation, intuition partielle, visées à vide, acte amorcé et abandonné, kinesthèse, lumière, ambiance, etc.). Cette animation vivifiante tient largement aussi à ce que l'imagination peut, à loisir, faire et défaire, fondre et refondre le divers, les contenus intuitifs dont elle s'empare ou qu'elle produit. Elle peut, à loisir, modifier, varier, transformer d'une façon qui varie à l'infini, car le singulier perçu dans la représentation, dans l'image ou dans le tableau, ne vaut pas tant comme un existant actuel que comme un individu possible. Et plus largement, tous les « imaginés », les objets-images, offrent la dimension du possible, quand bien même ils peuvent se donner comme concrets et individués, c'est encore sous la modification du « comme si ». Par suite, l'expérience esthétique n'a pas besoin de l'existence effective de son objet ni de la règle prégnante d'un concept pour le subsumer.

Si le jeu vivifiant des Idées esthétiques, que ce soit du côté du créateur ou du côté du spectateur, s'exerce de manière privilégiée à partir des œuvres d'art, il peut aussi trouver son occasion sur des réalités naturelles, et Kant le suggère clairement à travers les analyses sur le beau naturel et le sublime dans la nature. Que se passe-t-il lorsque l'expérience esthétique se déroule directement dans l'ordre des choses ou des paysages naturels ? Les caractères de cette expérience que nous venons de rappeler sont-ils toujours opérants ? Plus exactement, les conditions de désintéressement, de suspension de l'existence sont-elles encore recevables ?

[1] E. Husserl, *ibid.*, p. 379 (393), vers 1912.
[2] E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, *op. cit.,* § 49.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

2. Une expérience esthétique de la nature est-elle possible ?

La perception d'un lieu, d'un site ou d'un paysage dans sa réalité concrète et singulière est une expérience qui est d'emblée positionnelle et qui appelle ou impose son appréciation. Comment l'existence d'un paysage pourrait-elle être mise en parenthèses ici ? Puisque c'est précisément à cette existence singulière que nous sommes attachés, c'est elle que nous sommes venus contempler pour faire en quelque sorte la preuve ou le constat de sa réalité même. Le voyageur anglais, le touriste qui passe les Alpes ou l'artiste qui vient en résidence à Rome veulent voir *de visu* la réalité de la cascade de Tivoli (*figure 5*) pour s'assurer qu'elle existe bien telle qu'on la dit et telle qu'on la peint.

Fig. 5 — Joseph Vernet, *Les Cascades de Tivoli et la villa de Mécène*, 1740, La Haye, Musée Mauritshuis.

Qui plus est, l'appréhension d'un paysage naturel est une expérience totale où tous les sens sont conviés. Le paysage appelle sa perception, mais aussi son parcours. Et entrer dans l'espace du paysage, c'est rencontrer un espace réel, englobant et non plus figuré et cadré ; c'est du même coup solliciter toutes les ressources du corps, s'ouvrir à l'accueil du vent et de l'air, aux senteurs et aux textures du monde qui troublent et ravissent à la fois, autrement dit, éprouver des émotions, des sensations qui relèvent d'un plaisir ou d'un déplaisir sensuel qui engage la matière même de la chose et non pas son pur apparaître. On peut donc soupçonner que, dans l'expérience de la nature, la réduction qui sous-tend l'attitude esthétique ne soit pas complète,

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

que la mise entre parenthèses de l'existence naturelle ne soit pas strictement opérée, qu'elle soit peut-être même impossible dès lors que le paysage invite à son exploration. Il me semble en conséquence que la seule alternative est la suivante :

— soit il n'y a pas d'expérience de la nature qui soit réellement esthétique faute de pouvoir désamorcer les intérêts pris à l'existence des choses ou du paysage,

— soit l'expérience de la nature peut donner lieu à une véritable expérience esthétique, mais cela veut dire que le suspens de l'existence n'est pas la condition fondamentale de l'attitude esthétique, ou qu'il faut la repenser.

Il faut donc revenir sur ce qui fait le propre de cette expérience de la nature et déterminer le rôle que l'imagination y joue.

3. Que voit-on quand on voit un paysage ?

Husserl répond en 1918 : « Nous laissons l'apparaissant nous plaire comme s'il s'agissait de la réalité »[1]. Il considère d'emblée que le paysage agit comme une image[2], c'est-à-dire invite à être appréhendé selon une attitude esthétique, pour autant qu'on l'aborde de loin, à distance, dans un point de vue cadré ou dans une perspective de surplomb (un *prospect*, comme disait Montaigne).

> Un village lointain. Les maisons « petites maisons ». Ces petites maisons ont a) une taille changée par rapport aux maisons telles que nous les voyons couramment, b) une moindre stéréoscopie, des colorations changées. Elles sont appréhendées comme image[3].

Autrement dit, on peut voir le paysage comme un tableau, à la manière d'un tableau, comme un *fictum* perceptif. De fait, le touriste, qui vient voir la cascade de Tivoli, vient chercher un type de vision qui a déjà été largement fixé dans la peinture et dont il s'agit de confirmer la « réalité » tout en l'appréhendant paradoxalement comme si elle était une image. Par extension, Husserl considère que n'importe quel paysage peut donner lieu à un tel jeu perceptif :

---

[1] Hua, XXIII, p. 485 [513-514], texte de 1918.
[2] Hua, XXIII, p. 167 [144], texte de 1906, où Husserl répond à sa question dans la question même : « Pourquoi le paysage agit-il comme une image ? ».
[3] *Ibid*., p. 167 [144]

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

> D'une certaine manière, je peux voir toute chose comme une image. J'inhibe toute croyance effective, je suis sans intérêt envers la réalité effective et je prends la chose en tant qu'image, comme « montagne », c'est-à-dire dans le type d'apparition, comme ayant valeur pour moi[1].

Ce qui est intéressant, c'est la possibilité évidente pour Husserl de convertir toute perception effective en une *phantasia*, reproductive ou fictionnelle, ou inversement d'asseoir une imagination perceptive sur l'arrière-fond de perceptions réelles.

Cela signifie que le paysage ou n'importe quelle chose naturelle peut faire l'objet d'une attention esthétique car il est toujours possible de suspendre la thèse naturelle de la foi perceptive ou de la désamorcer en faisant jouer l'imagination au cœur même de la perception, comme pour la tarauder de l'intérieur et convertir la réalité en pur apparaître. Néanmoins, la perception réelle et effective — la perception positionnelle — constitue bien le point de départ du processus esthétique sans que cela gêne en rien l'animation esthétique.

Cela signifie alors aussi que le *jeu perceptif est plus complexe* que ce que l'on pourrait spontanément supposer, et en tout cas n'est pas binaire, au sens où il y aurait, d'un côté, une perception qui serait exclusivement thétique et, de l'autre, une imagination qui serait purement intérieure, agissant dans la reproduction, la fiction ou la modification de neutralité (le « se transporter en pensée dans »), c'est-à-dire opérant seulement sur des images, des êtres de pure pensée ou de pures apparences. En réalité, dit Husserl, le régime commun de l'expérience est celui de *vécus mixtes* où les positions d'existence renferment des imaginations, tout comme les imaginations renferment des positions, et le plus souvent, « les imaginations qui viennent habituellement à l'esprit ne sont pas des imaginations pures mais des *imaginations impliquées* [*Hineinphantasien — qui s'insèrent en dedans*] qui imaginent un *fictum* dans un fragment de réalité d'expérience intuitive, ou se projettent en imagination dans une réalité obscurément posée »[2]. Inversement, il n'est pas vrai que la perception soit déliée de toute imagination puisque la simple anticipation suppose ce prolongement imaginatif du perçu en direction de ses horizons internes et externes.

---

[1] Hua, XXIII, p. 552 [593], Appendice LXV, vers 1920. Et inversement : « Il en va de même si un intérêt de contemplation pure nous conduit à la réalité effective et au caractéristique et typique d'une tranche de monde donnée. Une ferme caractéristique de la Forêt Noire, un paysage de la Forêt Noire, etc. », p. 510 [541].

[2] Hua XXIII, p. 482 [509], texte n° 18, *Sur la théorie des intuitions et de leurs modes*, vers 1918.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Autrement dit, les échanges se font dans les deux sens et il est toujours possible d'amorcer une attitude réduite ou modifiée à partir d'une position d'existence. Mieux, c'est aussi ce qui favorise un jeu d'aller-retour de l'image à la chose, de l'apparaissant à la réalité perçue, selon un cercle assez ludique : car si « *l'apparaissant nous plaît comme s'il était réalité* », il faut entendre ici — dans le cas du paysage — qu'il est bien d'abord perçu et appréhendé comme réalité actuelle et, qu'ensuite, la distance ou le cadrage permettent de désamorcer sa réalité pour poser le perçu en tant qu'image. On passe ainsi d'une conscience positionnelle à une conscience de « comme si », et parallèlement d'une conscience de « comme si » à une réalité qui peut encore jouer à être une image-copie d'un tableau, etc. Il s'ensuit un jeu de fascination qui oscille entre position et suspens, et ce d'autant plus qu'il y a certaines choses, selon Husserl, qui « s'avèrent propres à provoquer une double aperception, c'est-à-dire où la perception vire facilement en d'autres types d'apparitions perceptives »[1]. Et c'est bien le cas du paysage qui offre souvent la possibilité du panorama, du cadrage et du recul, et qui bénéficie aussi de l'héritage de la culture artistique de la peinture de paysage comme de la photographie, qui nous a appris à voir, à *artialiser* pour reprendre le mot d'Alain Roger[2]. Ces habitudes artistiques ou esthétisantes font que, devant un paysage, on est rapidement enclin à associer des images à la réalité, des images aux images, des images aux souvenirs, etc. La perception accueille l'imagination tout comme le jeu imaginatif s'empare du perçu et ce faisant en désamorce l'effectivité.

Il faut insister ici sur le fait que la conscience imaginative et esthétique opère sur le sol de l'expérience et des concordances d'horizon que suppose l'expérience de la nature, et que même si cette dimension passe à l'arrière-plan, elle n'est pas éliminable. C'est même elle qui donne lieu à ce jeu d'ambivalence entre les attitudes, positionnelle et suspendue à la fois. Autrement dit, la réduction n'est pas complète mais la conscience esthétique est néanmoins amorcée. Il faut en tirer la conséquence avec Husserl que la mise hors circuit de toute prise de position (qui est aussi le principe de la méthode phénoménologique) « n'est pas en soi un acte esthétique »[3] et, corrélativement, que tout paysage peut également susciter un plaisir esthétique, quel que soit son mode d'être et son mode positionnel : qu'il soit réel ou fictif, qu'il soit mis entre parenthèses ou maintenu dans sa thèse.

---

[1] *Ibid.,* p. 488 [518].

[2] A. Roger, *Court traité du paysage*, Paris, Gallimard, 1997.

[3] Hua XXIII, p. 377 [391], texte n° 15, *Modes de reproduction et phantasia. Conscience d'image (également en relation avec les prises d'attitude)* (mars-avril 1912).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

4. À quelle condition une conscience esthétique est-elle possible ?

Quel est le véritable ressort de la conscience esthétique, si ce n'est pas la suspension des positions ? Et « qu'en est-il à présent de la conscience esthétique quant à son insensibilité envers l'être et le non être ? »[1]. Est-ce bien la condition de l'attitude esthétique ?

> Il n'est pas correct de dire que la conscience esthétique est dirigée sur l'apparaissant, et par conséquent sur ce qui est à décrire, hors considération de l'être et du non-être, mais elle y est dirigée sur le type d'apparition en cause. Lui seul est esthétique[2].

Husserl introduit par là une dimension qui n'a pas encore été soulignée alors qu'elle est sans doute la clef de ces changements d'attitude intentionnelle. Si l'attitude esthétique trouve un appui privilégié dans la conscience d'image, c'est d'abord parce qu'elle s'attache à un certain *mode d'apparition* ou type d'apparition, non pas seulement au fait de ne pas prendre position vis-à-vis de la réalité. Que faut-il entendre par mode d'apparition (*Erscheinungsweise*) ? Husserl donne quelques indications dès le texte de 1906 :

> Différentes apparitions du même objet ne sont pas d'égale valeur ; mise en place des vases, des cendriers, etc. dans le salon. Quelle est la plus belle position ? C'est donc bien esthétique. Là l'apparition la plus favorable est choisie[3].

Malgré le prosaïsme de l'exemple on comprend très bien que la disposition, l'orientation, l'éclairage, les angles de vue, la mise en scène des objets dans une pièce ne composent pas le même effet, précisément, le même type d'apparition. Le type d'apparition, c'est « le comment de l'apparaissant », ou encore l'ensemble des dispositifs (le profil, l'aspect, le style, la lumière, etc.) à travers lesquels l'objet apparaissant se figure, soit tout ce qui participe à un mode de donnée qui peut provoquer des sentiments, des réactions affectives, du préférable, par suite du plaisir et de la valeur. Par où l'on retrouve aussi un aspect que nous étions en train d'oublier et que Kant avait pourtant bien mis au cœur du processus esthétique, à savoir le plaisir pris à l'apparition. Ce qui rappelle encore que l'expérience esthétique ne va pas sans une intention

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.,* p. 377 [391].
[3] *Op. cit.,* p. 168 [145].

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

évaluative (et non pas doxique ou théorique[1]) qui prend appui sur le type d'apparition sous lequel une chose se figure. Ainsi, ce qui est véritablement fondateur de la conscience esthétique, c'est l'impact du mode d'apparition, et non pas le fait de mettre la réalité en suspens.

Et Husserl note d'ailleurs que « lorsque je considère la nature sous l'angle esthétique, celle-ci demeure pour moi cette réalité effective déterminée »[2]. Nul besoin alors d'en faire une image, parce que les prises de position ne portent pas tant sur l'objet lui-même (le paysage naturel) que sur les sentiments induits par les modes d'apparition et la réflexion sur le rapport entre ces modes et l'apparaissant :

> Je ne vis pas dans la conscience de cette réalité effective…mais je vis dans des sentiments qui sont déterminés par le type d'apparition, et de surcroît par tel ou tel type de conscience de la nature, et qui, au regard de ces types de donnée « subjectifs » et dans le passage de l'attitude d'objet à l'attitude réflexive et inversement, sont conscients comme déterminités affectives de l'objectal lui-même[3].

Autrement dit, ce qui est effectivement vécu en prise d'attitude, c'est un sentiment, et un sentiment qui ne porte sur l'objet que « par égard pour l'apparition »[4], donc qui ne porte pas sur l'objet lui-même mais en quelque sorte le traverse pour atteindre l'apparition ou les séries d'apparitions possibles, jusqu'à saisir celle qui plaît ou qui réjouit ; et, au fond, peu importe que l'objet existe réellement ou en image. Ce qui intéresse esthétiquement, ajoute encore Husserl dans les années vingt, c'est « l'objectité dans le comment »[5], c'est-à-dire dans le « comment de sa figuration », et la possibilité d'en jouer, de faire varier cet apparaître à travers les types d'apparition.

Ici se tient le ressort fondamental de l'expérience esthétique, et c'est par là que Husserl, comme Kant avant lui, distingue la conscience esthétique de la conscience naturaliste, et plus largement de l'attitude théorique et positionnelle en général qui cherche prioritairement à identifier l'objet en tant que *le même*, quels que soient ses modes d'apparition :

---

[1] Hua XXIII, p. 373 [386], texte n° 15 : Modes de reproduction et *phantasia,* conscience d'image (*également en relation avec les prises d'attitude)*, mars-avril 1912.
[2] *Ibid.,* p. 377 [391].
[3] *Ibid.,* p. 377 [391].
[4] *Ibid.,* p. 378 [392].
[5] Appendice LXIV, p. 551 [591].

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

> Que l'objet apparaisse dans telle ou telle orientation, c'est tout un pour la prise d'attitude réaliste (…) Mais esthétiquement ce n'est pas tout un. L'évaluation esthétique dépend par essence de la distinction entre conscience d'un objet en général et type d'apparition de l'objet[1].

Comme on voit, ce n'est pas tant la suspension de l'existence qui est décisive que le rapport à l'objet, et à ce qui motive le regard sur l'objet. Ou bien l'objet est visé et saisi en vue de son identification théorique comme étant *le même*, quels que soient ses modes d'apparition, de manière à servir des intérêts cognitifs ou pratiques. Ou bien l'objet est appréhendé exclusivement par rapport à ses modes d'apparition, plus ou moins heureux ou réjouissants. Ce que Husserl résume simplement en disant : « La considération esthétique exige l'exclusion de l'intérêt théorique »[2], ou pour le dire en termes kantiens, le rapport à l'apparaissant est libéré de son rapport à un concept :

> L'intérêt ne concerne pas l'objet en tant que membre du monde effectivement réel, selon ses propriétés objectales, ses relations, etc., mais précisément l'apparition seulement[3].

Comme Kant, Husserl marque très clairement une scission entre attitude esthétique et attitude cognitive au sens large, seul le « comment de l'apparaître » motive la conscience esthétique. Ce qui signifie aussi qu'un site ou un paysage naturel peut donner lieu à une appréhension esthétique, sans solliciter aucune connaissance, sans favoriser une volonté d'acquisition immobilière, sans offrir de qualités agricoles ou botaniques, bref sans stimuler aucun intérêt théorique ou pratique. Le beau paysage ne l'est pas par ses qualités géomorphologiques mais par l'angle de vision, l'orientation, la lumière, la mise en perspective, etc., autant d'éléments qui sont indifférents à la réalité physique, chimique, géologique ou tectonique de l'apparaissant. Par là, nous devons faire place à une objection actuelle venue d'une discipline nouvelle, *l'esthétique environnementale*.

5. Approche esthétique et approche cognitive du paysage

Il s'agit d'une conception anglo-américaine — je me réfère ici principalement aux travaux d'Allen Carlson[1] — une conception de l'esthétique qui

[1] Hua XXIII, p. 375 [388].
[2] Hua XXIII, p. 550 [591], Appendice LXIV, vers 1921 ou 1924.
[3] Hua, XXIII, p. 168 [144], texte de 1906.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

entend se démarquer de la tradition philosophique, qui ne prétend ni à une philosophie de l'art ni à une théorie du beau ni à une théorie du goût, mais cherche à étendre l'appréciation esthétique aux environnements naturels et urbains. Il y va d'une approche naturaliste qui pose en principe que *l'appréciation* des objets et des environnements naturels *exige*, à titre de condition nécessaire, la *connaissance* que nous en procurent les sciences de la nature. L'appréciation esthétique suppose de connaître la *nature de l'objet*, ainsi que l'*histoire de sa production*. Le rapport au paysage naturel n'appelle pas une expérience sensible et imaginative de l'objet, mais une connaissance objective de ce qu'il est et de la façon dont il a été produit. Autrement dit, pour apprécier un paysage naturel, tel qu'une crique de schiste et de galets sur le littoral nord de l'île d'Ouessant (*figure 6*), il faudrait connaître la nature des roches et l'histoire géologique de leur formation expliquant leurs strates, leurs formes et leurs dispositions. Seules ces connaissances nous permettent d'apprécier les qualités et les propriétés de ce paysage, d'en apprécier « l'ordre ou la raison naturelle » qui seuls décident de la valeur positive de l'organisation naturelle. La thèse est claire : faute de connaissance géographique et géologique, on ne peut pas avoir une perception esthétique d'un paysage, ni l'apprécier à sa juste valeur. C'est évidemment problématique. Qu'en est-il de l'appréciation de la nature avant l'avènement des sciences naturelles et physiques modernes ?

Pour autant, tout le monde convient que le savoir permet de *mieux* voir ; qu'une certaine connaissance permet de *mieux* « comprendre » un paysage, de mieux l'analyser, tout comme par analogie avec l'objet artistique, la connaissance d'un artiste, de son époque, de son style permet de mieux percevoir et de mieux juger ses œuvres. Mais cette condition, pour importante qu'elle soit, n'est ni nécessaire ni suffisante.

D'une part, cette conception confond ce qui « enrichit » la perception, l'instruit ou l'affine, et ce qui provoque l'attitude esthétique elle-même. D'autre part, la volonté de saisir les propriétés, les qualités, les raisons naturelles d'un paysage reconduit l'appréhension de ce paysage à ces éléments constituants et aux divers concepts qui peuvent en rendre compte, autrement dit, reconduit à la démarche d'un jugement déterminant. Or, ce que Kant, comme Hume déjà, puis Husserl ont largement et solidement mis en évidence, c'est le fait que la perception esthétique sollicite la démarche inhabituelle du *jugement réfléchissant :* nous ne jugeons pas l'objet d'après ses qualités réelles ou apparentes, mais nous rapportons cette représentation

[1] Cf. A. Carlson, *Nature & Landscape. An Introduction to Environmental Aesthetics*, New York, Columbia University Press, 2009.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

au sentiment de plaisir ou de peine sans la médiation d'aucun concept[1]. Kant en donne un exemple très significatif :

> Des fleurs sont de libres beautés naturelles, ce que doit être une fleur peu le savent hormis le botaniste et même celui-ci, qui reconnaît dans la fleur l'organe de la fécondation de la plante, ne prend pas garde à cette fin naturelle quand il en juge suivant le goût[2].

On mesure tout à fait la concordance avec l'exemple du météorologiste de Stolnitz, rappelé plus haut, et on trouve autant de formulations comparables chez Husserl :

> Je ne m'intéresse pas à l'objet effectivement réel — l'intention ne porte pas sur son remplissement de tous côtés en tant qu'intention de connaissance, sur ce qu'il est trait pour trait et absolument. Il ne s'agit donc pas de la nature en général où cette chose me fait entrer d'après son être[3].

Prenons alors un exemple (*figure 7*) pour cerner la différence entre ces attitudes.

Fig. 7 — © Alex McLean, Photographie aérienne, Lac Mildred, Canada, 2014.

[1] « Le jugement s'appelle esthétique parce que son principe déterminant n'est pas un concept, mais le sentiment (du sens interne) de l'accord dans le jeu des facultés de l'esprit dans la mesure où celui-ci ne peut qu'être senti » (E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, *op. cit.*, § 15, p. 70).
[2] *Ibid.*, p. 71.
[3] Hua XXIII, p. 507 [538].

6. Un paysage à interpréter

Que voit-on exactement sur cette photographie aérienne prise par Alex MacLean[1] ? Que voit-on et comment voit-on ?

Le jeu des lignes et des couleurs est assez vertigineux, et la perspective à vol d'oiseau perturbe les habitudes visuelles : on perçoit une ampleur, une immensité, une hauteur, mais de quoi ? On ne sait pas exactement ce qu'on voit. Pourtant l'indication du Canada laisse penser à des montagnes, à des escarpements, des plongées de rochers vers la mer, mais cela reste indécis. En ce sens, l'absence de concept s'éprouve assez vite et l'incertitude stimule l'imagination, provoque une recherche, une interprétation des éléments.

Si maintenant on veut éclairer le sens de cette image par le savoir, on peut préciser sa situation géographique et son objet exact : il s'agit du site minier de Syncrude, au bord du lac Mildred et de zones d'écoulement de goudron de pétrole. Autrement dit, par-delà la belle configuration plastique, se tient un vaste gisement de pétrole avec ses excès, sa pollution, sa puanteur. Le savoir exact de la nature et de l'histoire de ce gisement change-t-il résolument notre perception ? Savoir que l'on contemple un épanchement de nappes de pollution nous empêche-t-il de trouver cette image belle ? Ou inversement, le fait de le savoir peut-il augmenter notre plaisir ?

Il me semble que dans les deux cas, le savoir ne change rien au plaisir du « comment de l'apparition », à sa figure énigmatique, harmonieuse et inquiétante à la fois, et ces informations n'apportent qu'une étrangeté anecdotique qui ne modifie pas l'appréhension esthétique et imaginative qui peut s'opérer ici. Le paysage, pour réel et naturel qu'il soit, peut aussi se saisir comme une pure forme plastique, quoiqu'il en soit des concepts sous lesquels il peut être subsumé.

Mais sans doute pourrait-on émettre une objection : à savoir que cette vue fonctionne trop largement comme un tableau, et qu'en ce sens elle est plus artificielle que naturelle, qu'elle est davantage une œuvre d'art qu'un paysage naturel. L'argument est recevable. Recommençons alors l'expérience sur un paysage non composé, saisi frontalement, directement, tel qu'il s'offre. Revenons alors à notre crique sur l'île de Ouessant. Je propose de décliner différentes lectures et appréhensions que ce paysage (*figure 6*) peut susciter.

[1] Alex MacLean, photographe américain né en 1947, artiste et aviateur, il travaille également en liaison avec des projets d'aménagement urbain.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Fig. 6 — © Olivier Planchon, Côte nord de l'île d'Ouessant — Bretagne, France.

7. Lecture géographique d'un paysage

Cette crique, comme bien d'autres sur le littoral breton, est favorable à une lecture scientifique précise car elle peut être vue comme une coupe géologique et, en ce cas, voir suppose un savoir réel. Que verrait ici un regard instruit par les sciences naturelles par opposition à un regard « naïvement » esthétique ?

Pour un géographe[1], les différentes strates sédimentaires qui composent la paroi se distinguent immédiatement par leur positionnement, leur couleur et leur structuration. Ces aspects fonctionnent comme des indices permettant de dater, au moins approximativement, la période de formation de ces strates, et d'en présumer les causes. Ainsi, comme le montre la figure suivante (*figure 8*), la partie inférieure de cette coupe offre des galets qui sont des traces de l'époque Eémienne (autour de cent trente mille ans avant notre

[1] Je remercie Olivier Planchon (géographe, climatologue, chercheur au CNRS et à Rennes 2) de m'avoir fait part de sa lecture géo-climatique et de ses explications résumées sur l'image suivante reprenant successivement les différentes strates de la coupe.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

ère), tandis que la partie supérieure présente un pavage nival qui n'offre pas la même disposition des galets et indique une période de glaciation, etc.

Fig. 8 — Ouessant, une coupe géomorphologique remarquable.
Photo et texte © Olivier Planchon.

Le géographe est donc bien en mesure, comme le requiert Carlson, de percevoir l'histoire et la genèse de ce paysage. S'agit-il pour autant d'une appréciation esthétique ? Rien ne l'exclut bien sûr, mais est-elle strictement appelée par ce savoir lui-même ?

Car la maîtrise de ce savoir et son application à cette paroi rocheuse induisent sans nul doute un plaisir certain, mais un plaisir qui est premièrement intellectuel : « le plaisir de connaître et de reconnaître », comme dirait Aristote, de tester sa science, sa compétence et de l'augmenter, et ce plaisir est assurément un plaisir intense. Mais Carlson va plus loin et suppose que la connaissance théorique est en elle-même déjà esthétiquement plaisante. Il me semble qu'il y a là un saut et un déplacement des modes d'appréhension.

8. Plaisir esthétique et plaisir théorique

En effet, il y a deux choses à distinguer. D'une part, et c'est indéniable, le fait que le savoir procure du plaisir, le plaisir intellectuel d'augmenter la

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

connaissance, qui peut aussi être un plaisir personnel de se réjouir de progresser. D'autre part, le fait que ce savoir offre une dimension esthétiquement plaisante, et c'est autre chose.

Cela peut en effet être le cas, comme lorsqu'un mathématicien juge qu'une démonstration est « belle » ou plus belle qu'une autre car elle est plus simple, plus élégante, plus directe ou plus intuitive. Mais ce faisant, il ne juge pas du point de vue du contenu conceptuel ou argumentatif, mais plutôt du point de vue de la forme et de la manière dont une démonstration se compose — même si bien sûr ce regard suppose de comprendre et de connaître le sens du raisonnement mathématique. Il regarde le « comment de la donation » d'une démonstration et, s'il en éprouve de la joie, c'est « par égard pour la beauté des relations, démonstrations ou théories mathématiques »[1]. Par là même, Husserl distingue clairement les deux attitudes :

> Considérer un paysage, une théorie sous l'angle esthétique, examiner des pensées, sans prendre attitude envers elles, rien que pour apprécier leur caractère esthétique — les deux peuvent ici passer l'un dans l'autre : la considération esthétique exige l'exclusion de l'intérêt théorique, l'attitude théorique doit céder à l'attitude esthétique[2].

On peut toujours distinguer la perception en tant que prise de connaissance (et qui n'est pas esthétique) et la perception en tant qu'elle se fait sensible aux types d'apparition, mais ce qui complique les choses, c'est que, dans le premier cas, la conscience d'objet peut aussi être doublée d'une intuition des types d'apparition, et ceux-ci « peuvent avoir déjà et en même temps suscité des sentiments »[3]. C'est pourquoi ces plaisirs sont très proches, à la fois dans le temps de leur épreuve, et sans doute aussi dans leur nature. Et Husserl le reconnaît explicitement, en notant : « L'intérêt théorique est parent du plaisir esthétique »[4].

Sur quoi cette parenté repose-t-elle exactement ? Husserl s'en explique d'une formule lapidaire : « Joie à l'intuition du concret »[5]. La racine commune, c'est le plaisir de l'intuition, cette vision qui donne la chose même et où le voir et le comprendre sont concomitants. On peut noter que Husserl est en cela au plus près de la conception développée par Aristote, au chapitre 4 de la *Poétique*, lorsqu'il articule et entrelace le goût du savoir au goût des

[1] Hua XXIII, p. 378 [392].
[2] Hua XXIII, p. 550 [591].
[3] Hua XXIII, p. 378 [392].
[4] *Ibid.*
[5] Hua XXIII, p. 510 [541], Appendice LIX.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

images. L'homme aime naturellement savoir et il aime naturellement voir des images, car en voyant, il reconnaît et conclut : « celui-là c'est lui ». Autrement dit, l'image est riche en informations, en signes ou en indices, elle donne à voir et à savoir en même temps. C'est précisément le sens grec de la *théôria* que Husserl reprend ici, car étant formée sur la racine du verbe *orao*, la notion de *théôria* renvoie étymologiquement à l'œil, à la vision optique avant de désigner la vue intellectuelle. À cet égard, la peinture figurative (et mimétique) et les arts réalistes, tout comme la biographie, le document historique, la planche anatomique ou la coupe géologique, apportent une joie intellectuelle : « Joie à l'intuitionner qui comprend, corrélativement intérêt théorique à regarder au-dedans, à comprendre le type concret appartenant à un temps ». Toutefois, souligne Husserl, « Il n'est pas ici question de beauté… C'est une partie de la connaissance scientifique », car l'art réaliste peut servir « à son tour d'intermédiaire au savoir »[1]. Le plaisir trouve sa place de part et d'autre, mais il n'offre pas exactement le même sens, quelle que soit l'étroitesse des liens et des interactions. À sa manière Aristote le signalait déjà en distinguant le plaisir issu de la connaissance (et de la reconnaissance) du plaisir qui vient « du fini de la composition ou des couleurs »[2] lorsqu'on ne connaît pas l'objet représenté ; soit un plaisir proprement esthétique qui passe par-dessus les concepts et les identifications, et se repaît de formes et de lignes, de disposition et de composition.

9. Lecture esthétique d'un paysage

En conséquence, on peut admettre un deuxième niveau de lecture ou de perception pour notre paroi rocheuse à Ouessant, qui serait purement plastique, par suite seulement esthétique.

Lignes, strates, graduations, galets, mousses, etc., tout cela compose une harmonie de formes, de matières et de couleurs qui peut se laisser apprécier pour elle-même sans concept et sans position d'existence. La perception, qui commence dans l'attitude positionnelle, peut se focaliser sur les modes d'apparition, s'attacher aux lignes et aux figures comme à de pures formes, à un décor ou un tableau. Depuis la perception :

> Je peux revenir à l'attitude esthétique ; je peux considérer la réalité effective comme si elle était une image, ou bien au contraire entrer dans l'attitude de la

[1] *Ibid.*
[2] Aristote, *La Poétique*, Paris, Seuil, 1980, 48b 18.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

> réalité effective comme si, pour à partir de là au lieu d'être dans l'attitude du poser l'être comme si, passer de nouveau dans l'abstention de l'attitude d'être et de la direction du regard sur le type de donnée. Pour l'attitude esthétique, l'essentiel n'est donc pas non plus la phantasia mais l'attitude envers ce qui intéresse esthétiquement, l'objectité dans le comment[1].

C'est à partir de ce jeu d'aller-retour entre les attitudes et les modes d'apparition que s'installe la conscience esthétique, plus précisément grâce à la *réflexion* sur les modes d'apparition. Cette précision est capitale parce qu'il ne s'agit pas tant de s'attacher aux seules formes objectales du paysage, comme à un graphisme pur — car ce serait encore en quelque manière une attitude intéressée à un enjeu théorique — que de faire vivre le sentiment esthétique, c'est-à-dire de faire sentir la mobilité de l'imagination et des changements d'attitude. Autrement dit, ce qui est déterminant ici, c'est moins l'imagination en tant que production ou produit — « l'essentiel n'est pas la *phantasia* » dit Husserl — que l'imagination en tant qu'intentionnalité qui permet de jouer avec les modes d'apparition ; soit l'imagination qui réfléchit et se fait réfléchissante, qui fait varier les régimes d'apparaître, repère les inflexions que cela induit sur l'objet, les allers-retours entre objet, apparition et mode de donation, corrélativement les jeux entre les sentiments vécus et les sentiments feints, la joie réelle et la quasi joie :

> Je n'accomplis pas les sentiments, je ne vis pas en eux, si je ne réfléchis pas sur le type d'apparition. L'apparition est apparition de l'objet, l'objet est objet dans l'apparition. Je dois, du vivre dans l'apparaître, revenir à l'apparition et inversement, et alors le sentiment devient vivace[2].

Va-et-vient, réflexion entre les modes de donation et les objets apparaissant, on retrouve ici une description comparable à celle de Kant et, finalement, une conclusion aussi comparable en ce que c'est dans la réflexion seule (le jugement réfléchissant) que l'imagination trouve son régime proprement esthétique. Par suite, cette réflexion est aussi ce qui contient comme « une force de motivation », car le plaisir pris aux aspects et aux modes d'apparition se renforce, devient vivace dans la confrontation et la variation. On retrouve ce même vocabulaire de la vie, de *la joie vivifiante* qui était déjà chez Kant la marque du plaisir esthétique, par opposition à la jouissance seulement sensorielle qui « ne laisse rien pour l'Idée », rien pour la réflexion,

[1] Hua XXIII, p. 551[591], Appendice LXIV, vers 1921 ou 1924.
[2] Hua, XXIII, p. 376 [389], texte n° 15 (h), Modes de reproduction et *phantasia* (1912).

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

mais s'épuise vite, « émousse l'intelligence » et finit par « rendre l'âme mécontente de soi »[1]. Au contraire, l'animation esthétique se renforce dans son jeu même de variation réfléchissante sur les modes d'apparition. Elle y gagne un plaisir esthétique pur, si l'on veut parler comme Kant, et qui n'emprunte pas aux savoirs des sciences naturelles.

10. Lecture métaphysique d'un paysage

On peut encore orienter l'expérience esthétique menée sur ce paysage naturel dans une tout autre direction en laissant l'imagination se confronter à une réflexion plus métaphysique, stimulée par les Idées de la raison. En effet, la variation sur les modes d'apparition redonne aussi sa dimension concrète et matérielle à l'objet — ici à la matière des roches, des galets, de la terre qui, justement déliée de tout intérêt pratique et scientifique, en vient à paraître pour elle-même dans sa nudité tellurique et sa puissance primitive. Le paysage esthétiquement perçu peut dès lors entraîner l'imagination perceptive à s'abimer dans une vision vertigineuse, une vision « dépaysante » comme dit Lyotard, qui nous fait basculer dans la brutalité de l'originaire. En effet, Jean-François Lyotard remarquait dans *Scapeland,* que « le paysage est le contraire d'un lieu »[2], il est ce qui survient et nous sidère : il est l'irruption de « la seule présence visible, ici et maintenant ». C'est même trop de présence, car dit-il, c'est « une affaire de matière », la mise en présence avec la réalité nue du monde, avec ses formes informes et chaotiques qui créent le vertige et la désorientation.

Le paysage ainsi dévoilé peut avoir la puissance d'un choc ontologique, car dans le jeu de variations des modes d'apparition, la conscience peut aussi se laisser fasciner par une saisie de plus en plus focalisée qui la confronte à une étrangeté radicale, comme à une *hylé* primordiale qui se tiendrait là avant toute édification du sens. Et, ce jeu réfléchissant mobilise les Idées de la raison et à leur suite des idées esthétiques qui déploient de multiples visions fantasmatiques autour de l'origine, de la création, de la fin des temps ou de la mort. On retrouve fréquemment cette possibilité dans les photographies de paysage, mais de manière plus privilégiée encore dans les photographies de montagne (*figure* 9) (de sols, de glaciers, de bassins versants) qui favorisent à nouveau ce dépassement de la perception position-

[1] E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, *op. cit.,* § 52, p. 153.
[2] J.-F. Lyotard, « Scapeland », *Revue des sciences humaines*, tome 30, n° 209, Jan-mars 1988, p. 40.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

nelle au profit d'un jeu d'appréhension mobile et dynamique entre les modes d'apparition. Certains paysages dont l'indétermination, ou l'excès tout à la fois qualitatif et quantitatif, annule tout *quod,* égare tout concept, mais motive le jeu des idées et des imaginations, entre réalité et *fictum*, entre idéalité et possibilité. Ces perceptions en présence peuvent s'ouvrir, dans le jeu esthétique et par-delà toute connaissance naturaliste, à une présentification phantasmée de la matière originaire de notre rapport au monde, faisant vivre des sentiments actuels — trouble, frémissement ou angoisse — qui s'apparentent singulièrement à l'émotion du sublime.

Fig 9 — © Beatrix Von Conta, Observatoire photographique du paysage, Saint-Bon Tarentaise, 2500 m, Savoie, 2006

Le paysage, naturel ou artistique, invite à vivre des sentiments esthétiques qui peuvent aussi bien prendre la forme ravie d'une lointaine familiarité, le plaisir vivifiant de ressaisir quelque chose d'une connaturalité de notre appartenance au monde, comme dirait Mikel Dufrenne[1] ou à l'inverse

[1] M. Dufrenne, *Le Poétique,* Paris, PUF, 1963, p. 148. Sur ce point voir mon étude « L'art de la nature, Sur la possibilité d'une expérience esthétique de la nature », dans *Mikel Dufrenne et l'esthétique, entre phénoménologie et philosophie de la nature* (dir. J-.B Dussert et A. Jdey), Rennes, PUR, 2016.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

prendre la figure terrifiante d'une altérité irréductible qui crée l'effroi et le choc. Éprouver une émotion esthétique, et « vivre en elle, c'est bien prendre attitude, évaluer esthétiquement »[1].

On peut conclure avec le mot de Baudelaire :

> Oui, l'imagination fait le paysage, il faut que tout cela devienne tableau par le moyen de l'impression poétique rappelée à volonté[2].

Il ne suffit pas d'ouvrir la fenêtre pour saisir un paysage et la nature seule ne nous propose qu'un assemblage divers de réalités. Le paysage pour Baudelaire n'apparaît que « par moi, par ma grâce propre, par l'idée ou le sentiment que j'y attache » [3]. L'expérience esthétique du paysage, et non pas une simple perception naturaliste, suppose l'intervention active, mobile, de l'imagination qui s'empare du donné, le compose et le dispose en tableau ; une imagination qui sait jouer et rejouer « à volonté » le jeu de la meilleure disposition, du meilleur angle, jusqu'à atteindre une intuition vive et dense, riche d'émotions — soit une imagination perceptive, c'est-à-dire une vision où « l'effectivement réel fait fonction de figuration »[4]. Ainsi une expérience esthétique de la nature est possible qui, sans nécessairement requérir une mise entre parenthèses des positions d'existence, repose néanmoins sur un jeu intentionnel où l'imagination tient la première place qui entrelace les modes d'apparition et nous convie à un échange dynamique entre le réel, l'irréel, le comme si et le *fictum*.

Bibliographie

Aristote, *La Poétique*, Paris, Seuil, 1980.

Baudelaire, « Salon de 1859 », article « Paysage », dans *Baudelaire, Critique d'art*, Paris, Folio, 1992.

Carlson A., *Nature & Landscape. An introduction to environmental Aesthetics*, New York: Columbia University Press, 2009.

Crowther P., *The Kantian Aesthetics. From Knowledge to the Avant-Garde*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

[1] Hua XXIII, p. 376 [389].

[2] Baudelaire, « Salon de 1859 », article « Paysage », dans *Baudelaire, Critique d'art*, Paris, Folio, 1992, p. 325.

[3] *Ibid.*

[4] Hua XXIII, p. 488 [517].

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Dufrenne M., *Le Poétique,* Paris, PUF, 1963.
Husserl E., *Husserliana* XXIII, trad. fr. : *Phantasia, Conscience d'image, Souvenir*, Grenoble, Jérôme Millon, 2002.
Husserl E., *Lettre à Hofmannsthal*, du 12 juillet 1907, dans *La Part de l'œil*, 1991, Bruxelles, trad. É. Escoubas, p. 13-15.
Ingarden R., « Le tableau, l'image picturale », dans *Esthétique et ontologie de l'œuvre d'art*, Choix de textes 1937-1969 (trad. fr. P. Limido), Paris, Vrin, 2011.
Kant E., *Critique de la faculté de juger*, Paris, Vrin, 1984.
Limido P., « L'art de la nature, Sur la possibilité d'une expérience esthétique de la nature », dans J.-B. Dussert et A. Jdey (dir.), *Mikel Dufrenne et l'esthétique, entre phénoménologie et philosophie de la nature*, Rennes, PUR, 2016, p. 241-260.
Lories D., « Remarks on Aesthetic Intentionality: Husserl or Kant », *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 14 (1), 2006, p. 31-49.
Lyotard J.-F., « Scapeland », *Revue des sciences humaines*, tome 30, n° 209, Jan-mars 1988, p. 39-48.
Margolis J., « La spécificité ontologique des œuvres d'art » dans D. Lories (dir.), *Philosophie analytique et esthétique*, Paris Klincksieck, 2004, p. 211-219.
Roger A., *Court traité du paysage*, Paris, Gallimard, 1997.
Stolnitz J., « L'attitude esthétique », dans D. Lories (dir.), *Philosophie analytique et esthétique*, Paris, Klincksieck, 2004, p. 103-114.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XIII 2, 2017 (Actes 10), p. 392-412
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

Intention, image et singularité selon le premier Sartre : Réflexions sur les propriétés et les fonctions de l'acte d'imagination

Par FABIO RECCHIA
Université de Liège

Résumé Partant d'une problématisation de la méthode phénoménologique mise en jeu par *L'Imaginaire*, nous proposons de relire les développements de ce texte à partir de la perspective offerte par la théorie de l'intentionnalité du premier Sartre. Nous tenterons ainsi de dégager l'unité systématique du projet sartrien d'une « phénoménologie de l'image » en le rapportant aux propositions philosophiques posées de manière décisive par « l'article sur l'intentionnalité ». Par ce biais, il s'agira également de fixer les propriétés de la conscience imageante, ainsi que les fonctions jouées par l'acte d'imagination dans l'économie générale de la conscience, en particulier dans l'événement de sa personnalisation. De sorte que nous parcourons les tensions reliant l'imagination de la conscience à son ipséité ; tandis que, du point de vue de l'histoire de la philosophie, nous examinerons certaines des torsions qu'appliqua Sartre sur l'analyse husserlienne de l'image afin d'approfondir celle-ci dans la direction d'une philosophie de la liberté personnelle du sujet.

Introduction

L'Imaginaire de Sartre « a pour but de décrire la grande fonction "irréalisante" de la conscience ou ''imagination'' et son corrélatif noématique, l'imaginaire »[1]. Quant au projet plus général de ce texte, il s'agit de « tenter

[1] J.-P. Sartre, *L'Imaginaire*, Paris, Gallimard, 2005, p. 13.

une "phénoménologie" de l'image »[1] consistant à pratiquer sur cette dernière une réflexion qui en dégage un contenu immédiatement certain : « l'essence de l'image »[2]. Bien avant Sartre, Husserl avait formulé dans ses *Recherches logiques* l'idée originale d'une telle phénoménologie. En réaction à la *Bildertheorie* de Twardowski et ses embarrassantes régressions à l'infini, celui-ci proposait en effet une analyse de l'image qui, passant par une « attitude réflexive »[3] rivée aux essences, en délivre la structure intentionnelle. Or, on sait par ailleurs que cette posture réflexive est la source de la plupart des difficultés connues par la description phénoménologique. C'est que, comme le remarque l'auteur de *L'Être et le Néant*, évidemment à charge contre Husserl, « le regard réflexif altère le fait de conscience sur lequel il se dirige »[4].

Cela étant, bien au contraire des analyses précautionneusement formulées par l'œuvre husserlienne concernant le bon usage de la réflexion, *L'Imaginaire* semble, à l'inverse de l'ontologie phénoménologique, faire peu de cas des difficultés liées à la posture réflexive du phénoménologue. Sartre argue même que la réflexion est *certaine* en raison d'une vérité « qu'on sait depuis Descartes »[5], sous le haut patronage duquel, avec bonheur, on peut conduire sans encombre une description phénoménologique de l'image. « Une conscience réflexive », indique en ce sens la deuxième page de *L'Imaginaire*, « nous livre des données absolument certaines ; l'homme qui, dans un acte de réflexion, prend conscience "d'avoir une image" ne saurait se tromper »[6].

Une telle affirmation réclame cependant d'être problématisée. Manifestement, Sartre valide la méthode de son analyse phénoménologique à partir de ce qu'il présente comme un acquis de l'histoire des idées de la philosophie française. Mais, dans ces conditions, *L'Imaginaire* ne présume-t-il pas acquise la légitimité de sa méthode ? En conséquence, le texte ne manque-t-il pas de justifier la continuité logique entre la méthode et ses principaux résultats, et sans laquelle le lecteur de *L'Imaginaire* ne peut jamais être certain que la réflexion pratiquée par ce texte décrit l'acte d'imagination conformément à son intention ? Bien plus, si *L'Imaginaire* ne fixe

[1] J.-P. Sartre, *L'Imaginaire*, *op. cit.*, p. 17.
[2] *Ibid.*, p. 16.
[3] E. Husserl, *Recherches logiques*, Introduction, § 7, trad. fr. H. Elie et *alii*, Paris, PUF, 2003, p. 11.
[4] J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1976, p. 110.
[5] J.-P. Sartre, *L'Imaginaire*, *op. cit.*, p. 15.
[6] *Id*.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

pas de manière rigoureuse les règles et les conditions d'application de l'attitude phénoménologique, Sartre ne développe-t-il pas, en définitive, une analyse de l'image qui n'a de phénoménologique que le label ? Selon nous, ce *hiatus* implique de réitérer à l'égard de *L'Imaginaire* le même soupçon que Sartre formulait à propos de son *Esquisse d'une théorie des émotions* : dans ce projet d'une phénoménologie de l'image, en effet, la « théorie est montrée mais non point démontrée »[1].

Cependant, loin de déclarer nulle et non avenue l'entreprise projetée par *L'Imaginaire*, nous voudrions considérer les difficultés sur lesquelles elle repose comme une invitation à relire les descriptions sartriennes de l'imagination. Dans ce texte, nous souhaitons en effet réexaminer ces développements à partir de l'angle de vue offert par l'œuvre du premier Sartre. De manière plus précise, le programme de *L'Imaginaire* consistant à analyser les propriétés et les fonctions de l'acte d'imagination, notre stratégie de lecture visera à réinscrire les descriptions de ce texte dans une perspective plus générale : celle de la théorie sartrienne de l'intentionnalité. Sur cette base, nous identifierons une continuité, non entre la méthode de *L'Imaginaire* et ses principaux résultats, mais entre ces derniers et certains principes fondamentaux de la philosophie sartrienne. D'où il suit que l'*intentionnalité imaginative* sera, dans notre texte, l'objet phénoménologique dont nous tenterons de dégager les caractéristiques spécifiques, et par lequel nous entreprendrons la légitimation des analyses composant la phénoménologie sartrienne de l'image. Nous examinerons, pour ce faire, l'extension chez Sartre des concepts d'intention, d'image et de singularité. Cela en focalisant principalement notre analyse sur quatre segments de son œuvre : « l'article sur l'intentionnalité »[2] chez Husserl, la première partie ainsi que la conclusion de *L'Imaginaire*, et la théorie du « circuit de l'ipséité » dans *L'Être et le Néant* que nous relierons aux développements de *L'Idiot de la famille* sur la personnalisation de Flaubert.

Plus précisément, nous diviserons notre propos en quatre volets d'analyse. Nous montrerons tout d'abord que la théorie sartrienne de l'imagination peut être lue comme une déduction de prémisses posées en amont par « l'article sur l'intentionnalité » (1). Ensuite, nous examinerons les fonctions de l'acte d'imagination dans l'économie générale de la conscience (2). Après

[1] J.-P. Sartre, *Lettres au Castor et à quelques autres*, Paris, Gallimard, 1983, Tome 2, p. 115.

[2] J.-P. Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », dans *Id.*, *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, Paris, Vrin, 2003, p. 87-89.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

quoi, nous tenterons plus spécifiquement de préciser le rôle joué par l'acte d'imagination dans l'événement de la personnalisation de l'être-pour-soi (3). Enfin, nous prendrons appui sur ces analyses afin de commenter, dans notre conclusion, un point de l'histoire de la philosophie phénoménologique (4). Nos remarques conclusives viseront en effet à préciser, à la suite de Vincent de Coorebyter, « la manière dont Sartre comprend, exploite et dépasse la théorie husserlienne de l'image »[1]. De sorte que nous parcourrons, dans ce texte, les tensions reliant l'intentionnalité imaginative à l'ipséité de la conscience et, du point de vue de l'histoire de la philosophie, certaines des torsions que Sartre fit subir à la philosophie husserlienne de l'imagination.

1. Pour une déduction des propriétés de l'intentionnalité imaginative

« Le grand événement de la philosophie d'avant-guerre », affirme Sartre dans l'un de ses premiers portraits de Husserl, « est certainement la parution du premier tome de la *Revue annuelle de philosophie et de recherches phénoménologiques* qui contenait […] *Esquisse d'une phénoménologie pure et d'une philosophie phénoménologique* »[2]. Ce témoignage ne peut faire l'objet d'un doute. Les *Ideen* firent en effet date dans le paysage de la philosophie française. Cela étant, la compréhension sartrienne de l'œuvre de Husserl demeure problématique aux yeux de beaucoup. Du moins, comme le rappelle Vincent de Coorebyter, nombre de phénoménologues considèrent que Sartre a pris dans les *Idées directrices* « l'accessoire pour l'essentiel et l'essentiel pour l'accessoire »[3] ; c'est pourquoi son interprétation de ce texte peut être probablement reléguée au rang de ce que Paul Ricœur a appelé « l'histoire des hérésies husserliennes »[4]. Gérard Granel ne dit d'ailleurs pas autre chose lorsqu'il taxe de « bouffonnerie »[5] la filiation unissant les phénoménologies sartrienne et husserlienne.

Le commentaire de Jean Hyppolite discerne, quant à lui, un rapport de « subversion »[6] entre ces deux auteurs. Cette appréciation nous paraît particulièrement vraie concernant le concept d'intentionnalité. Comme le

[1] V. de Coorebyter, « De Husserl à Sartre. La structure intentionnelle de l'image dans *L'Imagination* et *L'Imaginaire* », *Méthodos* n° 12 (2012), p. 2.
[2] J.-P. Sartre, *L'Imagination*, Paris, PUF, 2010, p. 139.
[3] V. de Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie*, Bruxelles, Ousia, 2000, p. 34.
[4] P. Ricœur, « De la phénoménologie », dans *Id.*, *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1998, p. 156.
[5] G. Granel, *Traditionis traditio*, Paris, Gallimard, 1972, p. 20.
[6] J. Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*, Paris, PUF, 1972, p. 759.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

rappelle en effet Hyppolite, Sartre donne de cette notion « une interprétation qui lui est personnelle et qui déjà contient en germe les thèmes et le nœud même de sa propre philosophie »[1]. Certes, « l'article sur l'intentionnalité » admet avec Husserl ce principe selon lequel « toute conscience est conscience de quelque chose »[2]. Mais le texte indique également que ce « quelque chose » est extérieur à la conscience. Pour Sartre, toute conscience est, donc, consciente d'une extériorité qui n'est pas elle, consciente « d'autre chose que soi », révélation aussi de cette « chose » étrangère dont elle « souffre d'abord la qualité objective »[3]. « *La conscience ne précède jamais l'objet* »[4], répètera-t-il encore dans *L'Imaginaire*. Dans ces conditions, l'intentionnalité désigne dès lors la relation directe et spontanée de la conscience à son dehors. Bien plus, la conscience n'étant que cette fuite vers une chose extérieure, il lui est impossible, en retour, de se replier sur elle-même dans le for d'une intériorité. Ainsi, pour « l'article sur l'intentionnalité », la conscience « n'a pas de dedans »[5]. Elle est donc un lieu vide, à l'inverse de la conception husserlienne de la vie mentale qui dépeint la conscience comme une jungle de vécus intentionnels[6].

Sans pousser plus loin l'analyse de ce texte datant de 1934[7], notons que celui-ci articule l'une à l'autre deux propositions philosophiques : la conscience est vide, d'une part, car, d'autre part, l'intentionnalité est une relation spontanée au monde. Ailleurs, nous avons fait l'hypothèse que ces deux thèses permirent à Sartre de construire la « preuve ontologique » de *L'Être et le Néant*[8]. À présent, nous voudrions montrer que ces deux prémisses reconduisent également aux propriétés de l'acte d'imagination, décrites dans la première partie de *L'Imaginaire*. Nous souhaitons, en d'autres termes, faire l'hypothèse de lecture suivante : les propriétés de l'imagination procèdent, chez Sartre, d'une déduction des propositions philosophiques posées par « l'article sur l'intentionnalité ».

---

[1] *Id*.
[2] J.-P. Sartre, « L'intentionnalité », art. cit., p. 89.
[3] *Ibid*., pp. 88-89.
[4] J.-P. Sartre, *L'Imaginaire*, *op. cit.*, p. 29.
[5] *Ibid*., p. 88.
[6] *Cf.* Le chapitre II de la cinquième des *Recherches logiques*.
[7] Pour une étude approfondie de ce texte, nous renvoyons aux travaux susmentionnés de J. Hyppolite et V. de Coorebyter.
[8] F. Recchia, « Émotion, ipséité, liberté : Réflexions à propos des fondements de la théorie sartrienne des émotions », *Bulletin d'analyse phénoménologique* XII 5 (2016), pp. 3-8.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Dans *L'Imaginaire*, la « spontanéité»[1] est épinglée comme l'une des principales caractéristiques de l'acte d'imagination. Or, on l'aura compris, cette propriété dévoile l'existence d'une analogie entre, d'une part, l'intentionnalité en général et, d'autre part, la spécification de celle-ci en une intentionnalité imaginative. Plus largement, cette analogie révèle qu'un progrès significatif est réalisé par l'œuvre sartrienne, entre 1934 et 1940. *L'Imaginaire*, selon nous, particularise, autant qu'il précise, la deuxième des deux thèses de « l'article sur l'intentionnalité ». Le texte de 1940 apporte en effet quelques indications supplémentaires concernant la spontanéité qui caractérise en propre l'acte d'imagination. Il s'agit d'une « spontanéité *qui produit et conserve* l'objet en image »[2]. D'où il suit que, d'un texte à l'autre, Sartre infléchit durablement sa théorie de l'intentionnalité en direction d'une analyse de la production-conservation d'objets imaginaires.

La deuxième des propriétés de l'acte d'imagination concerne l'image, qui est le produit de l'intention imaginative. Sur ce point, *L'Imagination* a noté de bonne heure que la théorie de l'intentionnalité était « appelée à renouveler la notion d'image »[3]. C'est que, l'intention imaginative n'étant qu'un rapport au monde, il s'ensuit que son produit, l'image, « ne saurait […] désigner que le rapport de la conscience à l'objet »[4]. De sorte que l'image n'est pas un portrait mental de l'objet, rangé quelque part dans la conscience à côté d'autres « petits simulacres »[5] de la réalité mondaine. Sartre soutient qu'elle est au contraire « une certaine façon qu'a l'objet d'apparaître à la conscience, ou, si l'on préfère, une certaine façon qu'a la conscience de se donner un objet »[6]. Or, selon nous, cette définition de l'image constitue, là encore, un approfondissement de « l'article sur l'intentionnalité ». Car, en précisant une nouvelle fois la seconde thèse de ce texte, l'œuvre sartrienne peut soutenir que l'intentionnalité imaginative est une relation au monde qui permet la transformation de ses objets en image.

Plus bas, nous tenterons de comprendre la manière dont procède cette transformation. Pour l'heure, considérons cette nouvelle caractéristique de l'acte d'imagination : l'image, corrélat d'une intention imaginative, « pose son objet comme un néant »[7]. En effet, alors que la perception livre son objet

[1] J.-P. Sartre, *L'Imaginaire*, *op. cit*., p. 35.
[2] *Idem*. Nous soulignons.
[3] J.-P. Sartre, *L'Imagination*, *op. cit.*, p. 144.
[4] J.-P. Sartre, *L'Imaginaire*, *op. cit.*, p. 21.
[5] *Ibid*., p. 17.
[6] *Ibid*., p. 21.
[7] *Ibid*., p. 33.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

par des myriades d'*Abschattungen*, « l'objet de l'image n'est jamais rien de plus que la conscience qu'on en a »[1]. Créés sous l'effort d'une intention, les objets imaginaires « n'existent pour autant qu'on les pense »[2]. Contemporains de la conscience que nous en prenons, dit encore Sartre, ils sont marqués d'une « pauvreté essentielle »[3]. Ici, *L'Imaginaire* rejoint peut-être les analyses de Descartes qui, dans la sixième des *Méditations métaphysiques*, remarque qu'imaginer un chiliogone suppose « une particulière contention d'esprit »[4]. De sorte qu'il est impossible de porter *concomitamment* son attention sur les milles côtés de ce polygone. De son côté, Sartre réitère ce constat en indiquant que l'acte d'imagination peut tout au plus permettre de discerner « deux ou trois rapports »[5] dans l'objet qui apparait en image. Ainsi, chiliogone ou pas, l'objet-image se donne comme un néant d'être, tant est ténue l'expérience que nous en faisons par le biais de l'intentionnalité imaginative.

Dans l'introduction de *L'Imagination*, Sartre voyait même dans cette légèreté la caractéristique définissant la forme d'existence particulière de l'image. On peut en effet reconnaître celle-ci au fait qu'elle « ne s'*impose* pas comme une limite »[6] à la conscience, au contraire des choses perçues qui « échappent à la domination de la conscience »[7] en raison de leur présence et de leur inertie. Plus profondément encore, dans *L'Imaginaire*, cette vacuité intrinsèque de l'objet en image renvoie à un type particulier d'attitude phénoménologique : celui de la « quasi-observation »[8], soit la posture de notre conscience face aux images et dont Sartre remarque qu'elle forme la quatrième et dernière propriété de l'acte d'imagination. Selon lui, l'intention imaginative produit un objet que nous pouvons observer à loisir. Mais cette observation n'apprend rien sur l'objet, ou alors vraiment très peu de choses, parce qu'elle permet de discerner peu de rapports entre les différentes facettes de l'objet figuré en image. En ce sens, les descriptions de *L'Imaginaire* s'inscrivent peut-être encore une fois dans la continuité des analyses cartésiennes montrant que l'imagination « ne sert en aucune façon à

[1] *Ibid*., p. 27.
[2] *Ibid*., p. 26.
[3] *Idem*
[4] R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, Paris, GF Flammarion, 2011, AT 57, p. 177. Sartre récupère d'ailleurs ce philosophème cartésien dans l'introduction de *L'Imagination*.
[5] J.-P. Sartre, *L'Imaginaire*, *op. cit.*, p. 28.
[6] J.-P. Sartre, *L'Imagination*, *op. cit.*, p. 2.
[7] *Idem*
[8] J.-P. Sartre, *L'Imaginaire*, *op. cit.*, p. 28.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

découvrir les propriétés qui font la différence du chiliogone d'avec les autres polygones »[1]. Ainsi, tout ce que peut l'intentionnalité imaginative, c'est rendre présent un objet sur le mode du presque vécu. Elle le présente d'ailleurs très curieusement « du dehors et du dedans à la fois »[2], remarque Sartre. L'objet est observé du dehors, car l'acte d'imagination s'enracine dans un rapport au monde. Mais l'objet corrélatif de cet acte, l'image qui émerge à partir du monde, n'est, selon Sartre, pas autre chose qu'une conscience imageante qui produit cet objet. Si bien que la conscience examine un objet du monde au travers l'image qu'elle s'en fait. De là toute l'ambigüité des vécus que nous éprouvons au travers de l'imagination : ils nous mettent *en face* d'un objet, tandis qu'ils nous font également prendre place *en lui*.

L'image pose son objet comme un néant, et, de ce fait, l'acte d'imagination entraine l'attitude phénoménologique *sui generis* de la quasi-observation – telles sont les caractéristiques de l'intentionnalité imaginative que, dans *L'Imaginaire*, Sartre découvre à partir de la réflexion. Or, conformément à notre hypothèse, il nous semble que ces propriétés peuvent être également comprises comme des conséquences découlant de la vacuité de la conscience, soit la thèse défendue par « l'article sur l'intentionnalité ». Force est en effet de constater que la conscience imageante est évidée à l'instar de la conscience « claire comme un grand vent »[3] décrite par l'article de 1934. Une fois encore, il existe un rapport d'analogie entre la vacuité de la conscience, en général, et celle qui anime, en particulier, la conscience imageante. De cette manière, les images posent leurs objets intentionnels sur le mode d'un néant d'être, c'est-à-dire d'une absence, qui rappelle *in fine* la vacuité originaire de la conscience. En retour, la conscience imageante peut même apparaître, dans l'œuvre sartrienne, comme la modalité paradigmatique de la conscience intentionnelle, dans la mesure où elle en illustre à la perfection le caractère évidé. Plus largement encore, quoique de manière anticipée et quelque peu abstraite, la dernière ligne de l'article de 1934 semble développer l'idée d'une posture phénoménologique quasi-observationnelle. « Ce n'est pas dans je ne sais quelle retraite que nous nous découvrirons », affirme en effet le texte de 1934, « c'est sur la route, dans la ville au milieu de la foule, chose parmi les choses, homme parmi les hommes »[4]. Au-delà de l'affirmation d'une transcendance radicale de la

[1] R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, *op. cit.*, AT 57, p. 177.
[2] J.-P. Sartre, *L'Imaginaire*, *op. cit.*, p. 29.
[3] J.-P. Sartre, « L'intentionnalité », art. cit., p. 88.
[4] *Ibid*., p. 89.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

conscience, ce passage indique aussi, d'après nous, que la conscience se découvre au milieu du monde en tant qu'elle est un rapport à ce monde même. En ce sens, elle se tient face à son objet parce qu'elle s'y rapporte spontanément ; mais c'est d'abord en vivant au travers de lui qu'elle peut découvrir qu'elle s'y rapporte. Il faut, en d'autres termes, que la conscience soit à l'intérieur de son objet pour constater son extériorité dans un examen réflexif. Elle est, pour le dire encore autrement, présente au monde du dehors et du dedans à la fois. C'est pourquoi nous pouvons faire l'hypothèse que la conscience se tient toujours déjà dans un rapport de quasi-observation avec le monde. Quant à l'acte d'imagination, il reproduit cette attitude phénoménologique à l'égard d'une variété particulière de produits de la conscience : ses images.

En résumé, les descriptions de la première partie de *L'Imaginaire* indiquent que l'acte d'imagination peut être caractérisé comme suit : il s'agit d'une *négation spontanée qui pose en image un objet pauvre de contenu et qui, en outre, s'y rapporte sur le mode d'une quasi-observation*. Pour notre part, nous avons tenté de montrer comment chacune de ces propriétés prolongeait les prémisses philosophiques posées par « l'article sur l'intentionnalité ». C'est pourquoi nous pensons que le rapport entre ces deux textes est celui d'une déduction. Mais le concept de déduction auquel nous nous référerons n'est pas celui de la logique formelle. En effet, nous n'affirmons pas que les analyses de *L'Imaginaire* sont des conclusions déjà enfermées dans le texte de 1934 et qui préservent sa *vérité*. Nous lisons plutôt les deux textes à l'aune du principe kantien de la déduction, à savoir une « preuve […] qui doit faire paraître le droit ou la *légitimité* »[1] des concepts. Tout ce que nos remarques visaient ainsi à souligner, c'est que la description sartrienne de l'acte d'imagination est légitime, non en raison d'une méthode réflexive peu précise et qui débouche sur une conception usurpée de la conscience imageante, mais bien parce qu'elle s'inscrit dans le prolongement et sur le fond d'une théorisation originale de l'intentionnalité.

2. De l'irréalité à la liberté : les fonctions de l'intentionnalité imaginative

Intéressons-nous maintenant aux fonctions spécifiques assurées par l'acte d'imagination dans l'économie générale de la conscience. Plus précisément,

[1] I. Kant, *Critique de la raison pure*, trad. fr. A. J.-L. Delamarre et F. Marty, Paris, Gallimard, 1980, *Analytique transcendantale*, § 13, A 84, p. 148. Nous soulignons.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

examinons tout d'abord en quoi consiste le travail par lequel l'intentionnalité imaginative produit un objet en image. Rappelons à cette fin que, pour Sartre, « la conscience d'image est une forme synthétique qui apparaît comme un certain moment d'une synthèse temporelle et s'organise avec d'autres formes de conscience […] pour former une unité »[1]. L'imagination, en d'autres termes, ne peut être isolée d'un flux de conscience, où son action consiste à synthétiser un nouveau vécu sur la base d'*Erlebnisse* plus anciennes. « Produire en moi la conscience imageante de Pierre », affirme en ce sens *L'Imaginaire*, « c'est faire une synthèse intentionnelle qui ramasse en elle une foule de moments passés »[2]. Dès lors, le problème essentiel auquel nous devons nous attacher est celui de la description des moments composant cette liaison synthétique.

Pour Sartre, la synthèse intentionnelle produisant des images consiste à *réaliser un savoir dans une matière intuitive*[3]. Autrement dit, l'acte d'imagination met en relation des données perceptives et intellectuelles. Par un jeu de rétention, il se saisit d'abord de la matière intuitive d'une perception. Mais, simultanément, il applique sur ces données intuitives une couche de concepts. Ce qui a une incidence sur l'objet intentionnel présenté à la conscience au travers de cette matière intuitive. Car, pénétrant l'intuition de concepts, l'acte d'imagination élève l'objet présenté par cette diversité « à l'état de matière représentative »[4] autonome. D'où il suit que l'imaginaire reconstitue, d'un côté, un nouvel objet sur la base d'un objet perçu ; tandis que, d'un autre côté, cet objet imaginaire joue le rôle d'un représentant de l'objet perçu. Bien plus, l'œuvre sartrienne articule deux conséquences à cette description de la synthèse de l'imagination. D'une part, en réactivant le vocabulaire de la phénoménologie husserlienne, Sartre soutient que l'objet imaginaire est un « analogon »[5] de l'objet perçu, dans la mesure où l'image entretient une certaine ressemblance avec la chose qu'elle représente. D'autre part, cette description de l'imagination ressurgit dans une thèse qui concerne la pensée conceptuelle. S'adossant à sa description de l'image comme mixte de concepts et d'intuitions, *L'Imaginaire* soutient en effet que la synthèse intentionnelle imaginaire rend possible « une incarnation de la pensée »[6]

[1] J.-P. Sartre, *L'Imaginaire*, *op. cit.*, p. 37.
[2] *Ibid*., p. 34.
[3] *Ibid*., p. 59.
[4] *Ibid.*, p. 58.
[5] *Ibid*., p. 51.
[6] *Ibid*., p. 216.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

dans une matière intuitive. Car la pensée prend, pour ainsi dire, corps dans la matière intuitive composant l'image.

Toutefois, on l'aura compris, une ambigüité traverse cette description de la liaison imaginaire. Elle concerne la manière dont l'imagination appréhende les données intuitives de la conscience. Celles-ci sont, d'un côté, *réactivées* dans une nouvelle organisation qui est l'image. Mais, d'un autre côté, elles subissent une *altération* dans la mesure où l'imagination mélange des contenus perceptifs et conceptuels, créant ainsi des images allégées en intuition puisque celles-ci « ne peuvent se constituer qu'au prix de l'anéantissement des consciences perceptives »[1]. Cela étant, la phénoménologie sartrienne de l'image ne voit pas dans cette ambigüité descriptive un problème. Elle y décèle plutôt la fonction principale de l'acte d'imagination : celui-ci assure, en effet, une fonction *d'irréalisation* des données perceptives à partir de pensées conceptuelles. Quant à ces pensées qui s'incarnent dans la matière de l'image, elles permettent, en contrepartie, que la conscience *croie* à ses images et puisse, par la même, mener une *vie imaginaire*.

Loin de représenter un événement fugace ou nocturne de l'existence, pour Sartre, cette vie en imagination occupe une place considérable dans le champ de la conscience. Elle peut même supplanter la vie réelle. Du moins, cette dernière idée traverse *L'Idiot de la famille*. L'analyse progressive-régressive de Flaubert dévoile en effet que la personnalisation de l'auteur de *Madame Bovary* dépend très étroitement de la capacité de ce dernier à écouler, à l'aide notamment de la littérature, l'espace du réel dans un univers d'images[2]. De même, le troisième des *Carnets de la drôle de guerre* souligne la contribution apportée par l'imaginaire dans la mise en place de projets au sein d'une situation marquée par un conflit mondial où toutes perspectives semblent anéanties. Pour vivre et être dans une guerre, il faut que la conscience puisse s'évader de cette situation conflictuelle. Il faut qu'elle puisse se plonger, dit Sartre, dans un état de « confiance magique »[3] où les batailles apparaissent comme un jeu.

Or, nous voudrions suggérer que, par-delà cette fonction d'irréalisation de l'imagination qui apparaît fort documentée dans l'œuvre sartrienne, l'acte d'imagination assure également une seconde fonction qui est plus discrètement thématisée par Sartre. Bien qu'il ne l'affirme jamais explicitement dans *L'Imaginaire*, tout s'y passe comme si l'imagination jouait dans l'économie

[1] *Ibid*., p. 234.
[2] *Cf.* J.-P. Sartre, *L'Idiot de la famille*, Paris, Gallimard, 1988, p. 653-665.
[3] J.-P. Sartre, *Carnets de la drôle de guerre*, dans *Id*., *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, Paris, Gallimard, 2010, p. 355.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

globale de la conscience le rôle d'un instrument de persuasion qui motive le sujet à agir au sein de sa situation. Roland Breeur a fort justement épinglé ce rôle fonctionnel de l'imagination. Il a en effet remarqué que celle-ci contracte

> une sorte de pacte quasi magique avec les choses, une parenté : celles-ci prennent peu à peu mes traits, moi-même devenant peu à peu ce creux où se concentre une conscience qui s'échappe vers cette épaisseur qu'est le monde[1].

Dans *L'Imaginaire*, nous l'avons dit, l'imagination anéantit le monde qu'elle reconstruit dans une image. Laquelle est, pour prolonger l'analyse de Roland Breeur, taillée à la mesure des désirs du sujet. La conscience peut, dès lors, y reconnaître des présages qui forment pour elle autant d'invitations à s'échapper vers le monde au travers d'actions. Par voie de conséquence, en nous appuyant sur la relecture breeurienne de *L'Imaginaire*, nous voudrions souligner que la fonction d'irréalisation de l'imagination est doublée d'une *fonction de persuasion*. Car l'intentionnalité imaginative convainc pour ainsi dire la subjectivité sartrienne de la nécessité de son action. Cela, notamment, en établissant dans la situation un « couloir » d'actions possibles qui est mis en place, non pas de manière concrète à partir d'un dispositif d'ustensiles balisant la voie d'une action à venir, mais bien seulement au moyen d'une *représentation* de la situation, par le biais d'une image de la réalité, qui présente un portrait du monde-de-la-vie facilitant la mise en route d'un projet pratique.

Nous comprenons par là-même que l'imagination assure chez Sartre, un levier pour l'action. Or, dans le contexte d'une œuvre où la liberté est posée comme la « condition indispensable et fondamentale de toute action »[2], l'intentionnalité imaginative enveloppe donc quelque chose de l'ordre d'une *fonction de libération*. En ce sens, la conclusion de *L'Imaginaire* démêle l'écheveau de relations unissant la liberté du sujet à son imagination. Sartre y cherche en effet à identifier les conditions de possibilité d'une conscience imageante, lorsqu'il demande ce « que doit être la conscience en image s'il est vrai qu'une constitution d'image doit toujours être possible »[3]. Plus précisément, l'enjeu impliqué par une telle interrogation consiste à déterminer si l'imagination est « une spécification contingente et métaphysique de l'essence "conscience" » ou bien, au

[1] R. Breeur, *Autour de Sartre. La conscience mise à nu*, Grenoble, Millon, 2005, p. 146.
[2] J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, p. 480.
[3] J.-P. Sartre, *L'Imaginaire*, *op. cit.*, p. 343.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

contraire, si elle doit être décrite « comme une structure constitutive de cette essence »[1]. À l'issue de cette discussion, Sartre dégage une condition essentielle de l'acte d'imaginer : « Pour qu'une conscience puisse *imager* », dit-il, « il faut qu'elle ait la possibilité de poser une thèse d'irréalité »[2]. Ce qui revient à constater que l'imagination, en sa structure la plus intime, est une négation. Mieux encore, celle-ci enveloppe à la fois un rapport à la réalité et une néantisation de celle-ci. Cela tant et si bien que *L'Imaginaire* conclut en indiquant que ce mouvement de « constitution et néantisation du monde »[3], ce mouvement qui caractérise spécifiquement le déroulement d'une intentionnalité imaginative, n'est pas simplement une modalité particulière de conscience, mais bien, au contraire, « la conscience toute entière en tant qu'elle réalise sa liberté »[4] en situation. C'est en effet

> l'apparition de l'imaginaire devant la conscience qui permet de saisir la néantisation du monde comme sa condition essentielle et comme sa structure première. S'il était possible de concevoir un instant une conscience qui n'imaginerait pas, il faudrait la concevoir comme totalement engluée dans l'existant et sans possibilité de saisir autre chose que de l'existant. Mais précisément c'est ce qui n'est pas ni ne saurait être : tout existant dès qu'il est posé, est dépassé par là-même. Mais encore faut-il qu'il soit dépassé *vers quelque chose*. L'imaginaire est en chaque cas le « quelque chose » concret vers quoi l'existant est dépassé[5].

Ainsi l'imagination n'est donc pas une spécification contingente de la conscience. Elle en est au contraire le cas paradigmatique, car cet acte intentionnel met en exergue la structure profonde de la conscience : celle d'une négation qui est l'envers de la liberté du sujet. En ce sens, comme nous l'affirmions plus haut, la phénoménologie de l'image sartrienne débouche sur une philosophie consistante de la liberté. Celle-ci porte, de manière plus précise, sur le concours apporté par l'imagination durant les processus de libération du sujet. *L'Être et le Néant* développe en effet cette idée — admirable, selon nous — que la libération d'une situation ne devient possible qu'une fois seulement *imaginée* la perspective de son dépassement. Voyons, par exemple, le cas de l'ouvrier de 1830 qui est

[1] *Ibid*., p. 344.
[2] *Ibid*., p. 351.
[3] *Ibid*., p. 357.
[4] *Ibid.*, p. 358.
[5] *Ibid*., p. 359.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

> plongé dans la situation historique, il lui arrive de ne même pas concevoir les défauts et les manques d'une organisation politique […] parce qu'il la saisit dans sa plénitude d'être et qu'il ne peut même imager qu'il puisse en être autrement. […] L'ouvrier de 1830 […] ne se représente pas ses souffrances comme intolérables, il s'en accommode, non par résignation, mais parce qu'il manque de la culture et de la réflexion nécessaires pour lui faire concevoir un état social où ces souffrances n'existeraient pas. Aussi, *n'agit-il pas*. […] Mais tout au contraire, c'est lorsqu'il aura fait le projet de […] changer [sa situation] qu'elle lui paraitra intolérable[1].

La liberté de l'ouvrier ne devient donc effective qu'au travers d'une action menée en situation ; mais cette action se produit si une intention imaginative a, par avance, constitué la finalité de l'agir. De sorte que l'une des fonctions de l'acte d'imagination, peut-être même sa fonction principale, et dont Sartre n'a pas jugé bon de réaliser une étude systématique séparée, consiste à garantir la libération du sujet. Ce qui élève au nombre de trois les fonctions de l'intentionnalité imaginative. Celle-ci assure, en résumé, une irréalisation entrainant l'anéantissement d'une matière intuitive, mais aussi la possibilité d'une vie imaginaire. Ce à quoi s'ajoute une fonction de persuasion, puisque l'imagination produit un analogon de la situation qui conforte la conscience dans sa résolution d'agir. Enfin, nous venons de lire comment l'œuvre sartrienne assigne une fonction de libération à la conscience imageante. Et nous voudrions à présent prolonger les analyses de Sartre, en mettant en évidence le rôle que jouent ces fonctions au cours du processus de la personnalisation de la conscience.

3. Imagination et singularité

Dans le champ des études sartriennes, de récents travaux ont mis en évidence que la philosophie sartrienne est traversée par le problème de la personnalisation. Dépassant le cadre fixé par la conclusion de *La Transcendance de l'Ego* qui définit la conscience comme un champ transcendantal impersonnel[2], Jean-Marc Mouillie et Hadi Rizk[3] ont notamment montré que *L'Être et*

[1] J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, p. 479.
[2] J.-P. Sartre, *La Transcendance de l'Ego*, Paris, Vrin, 2012, p. 79.
[3] J.-M. Mouillie, *Sartre : Conscience, Ego et Psyché*, PUF, 2000 ; H. Rizk, « Être et faire, la liberté comme principe d'individuation », dans J.-M. Mouillie et J.-P. Narboux (dir.), *Sartre.* L'Être et le néant*. Nouvelles lectures*, Paris, Les Belles Lettres, 2015, p. 193-212.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

le Néant prolonge la critique sartrienne de la catégorie de la personnalité dans une théorie de l'ipséité de la conscience. En ce sens également, Vincent de Coorebyter et Juliette Simont[1] ont identifié le « recueil de Corbin » comme la pièce philosophique qui a permis à l'œuvre sartrienne de passer de la critique d'une catégorie conceptuelle à l'élaboration de sa propre théorie de la personne. Sartre s'adosse en effet à Heidegger et son analyse de la *Selbstheit* du *Dasein*[2] pour élaborer, dans *L'Être et le Néant*, une théorie du « circuit de l'ipséité »[3] de la conscience.

Dans l'ontologie phénoménologique de 1943, cette théorie de l'ipséité trouve son ancrage initial dans l'interaction entre l'être-pour-soi et l'être-en-soi. L'être-pour-soi, c'est-à-dire « l'être du sujet » ou plus simplement « la conscience », rappelons-le, se rapporte intentionnellement à l'en-soi qui désigne la région d'être occupée par le monde. Mais le pour-soi est pourvu de ce que Sartre appelle un « néant interne »[4]. Il s'agit d'une insuffisance d'être en raison de laquelle la conscience se rapporte au monde sur le mode d'une négation. La conscience se rapporte ainsi à l'état de choses de la situation ; elle le nie et elle le dépasse pour mettre en place un nouvel état de choses possible. Mais cette nouvelle possibilité, nous l'avons appris du cas de l'ouvrier de 1830, est une production imaginaire de la conscience. De sorte que la conscience vise, en définitive, ses propres objets intentionnels. Pour mieux dire, puisque la phénoménologie sartrienne soutient la thèse d'une identité entre la conscience et ses contenus intentionnels, ce à quoi la conscience se rapporte lorsqu'elle vise ce contenu possible, c'est une *version possible d'elle-même*. Or, « ce rapport du pour-soi avec le possible qu'il est », soutient Sartre dans *L'Être et le Néant*, il faut l'appeler « *circuit de l'ipséité* »[5].

Il convient en effet de parler d'un « circuit », dans la mesure où la trajectoire globale de l'intentionnalité de la conscience prend la forme d'un parcours entre elle-même *hic et nunc* et elle-même comme possible, tel que l'un et l'autre points de cette trajectoire sont séparés par le monde, qui jouxte la conscience présente et dont le dépassement par une négation intentionnelle conduit à la conscience possible. De manière plus rigoureuse, nous pouvons

---

[1] V. de Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 570 ; J.-P. Sartre, *Carnets de la drôle de guerre*, *op. cit.*, p. 1394 (note de J. Simont).
[2] M. Heidegger, *Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou « raison »*, trad. fr. H. Corbin, dans *Id.*, *Questions I & II*, Paris, Gallimard, 1968, p. 23-84.
[3] J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, *op. cit*., pp. 139-141.
[4] *Ibid*., p. 56 et 114.
[5] *Ibid*., p. 139.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

décomposer ce circuit en trois pièces reliées entre elles par l'arc intentionnel de la conscience : la « facticité »[1] de l'être-pour-soi, désignant pour Sartre l'ensemble des déterminations contingentes qu'est *de facto* le sujet ; le possible projeté, vers lequel converge la conscience ; et le monde, qui est « l'obstacle nécessaire »[2] traversé pour atteindre ce possible. Ensemble, ces trois éléments forment un circuit de « l'ipséité ». Car cette boucle intentionnelle entraine un rapport de la conscience à une image possible d'elle-même, qui est d'après Sartre le *soi* de la conscience[3]. De sorte que, en résumé, l'intentionnalité de la conscience implique, dès *L'Être et le Néant*, un rapport à soi, que Sartre appelle « circuit de l'ipséité » et sur la base duquel il développe une théorie de la personnalisation de la conscience à partir de son intentionnalité, mais aussi une méthodologie permettant d'analyser cette personnalisation : la psychanalyse existentielle.

Bien plus, cette théorie de l'ipséité enveloppe un thème de réflexion qui s'étend dans l'œuvre sartrienne jusqu'à *L'Idiot de la famille* : celui de la singularité du sujet définie comme un équilibre mouvant entre la contingence qu'on est, le monde qu'on vit, et le possible qu'on vise. Le circuit de l'ipséité est en effet une structure instable, dans la mesure où il peut être déséquilibré par les termes qu'il relie. Cela est particulièrement vrai concernant la facticité et le monde. Respectivement point de départ et milieu conducteur du circuit de l'ipséité, l'un et l'autre y créent des points de tension ; car ils opposent à la conscience des résistances empêchant celle-ci de performer le projet intentionnel qui entraine sa personnalisation. Cela étant dit, il nous semble que, dans l'œuvre sartrienne, l'imagination intervient précisément pour amincir ces résistances. Plus précisément, c'est la production d'objets imaginaires qui permet une telle neutralisation.

Pour illustrer cette idée, reconsidérons le cas de Flaubert. Dès « les premières lettres de sa Correspondance, nous apprenons qu'il veut écrire »[4]. Cela étant, des difficultés ont compliqué ce projet dès le départ. « Longtemps Gustave n'a pu saisir les liaisons élémentaires qui font de deux lettres une syllabe, de plusieurs syllabes un mot. […] Donc, Gustave était en retard sur toute la ligne. […] Et le doute commença à naitre : Gustave n'est-il pas un idiot ? »[5]. Sur le plan phénoménologique, ce qui pose problème à la conscience flaubertienne, c'est une hypersensibilité perceptive à la phoné-

[1] *Ibid*., p. 119.
[2] *Ibid*., p. 141.
[3] *Ibid*., p. 113.
[4] J.-P. Sartre, *L'Idiot de la famille*, *op. cit.*, p. 659.
[5] *Ibid*., p. 14.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

tique du langage. Pour elle, tout se passe comme si « le langage n'était […] que des bruits qui parlent »[1]. Comprenez : pour Flaubert qui fait le projet d'écrire, *tous les mots sont difficiles*. Mais c'est sans compter sur son imagination. « [À] treize ans, Gustave, lui tout seul, compose un journal littéraire »[2]. C'est que, dès la puberté, « Flaubert associe Vie et Destin, Souffrance et Châtiment, Fausse Mort et Survie »[3]. En bref, son imagination complique les signifiants du langage en symboles. La difficulté des mots est alors dépassée dans un objet irréel : un système symbolique permettant à Flaubert d'anéantir la matière phonétique du langage, mais aussi, et surtout, de mettre en place le projet d'écrire qui va entrainer sa personnalisation. En effet, dès sa petite adolescence, Flaubert « se projette dans ses nouvelles et s'y fait *un Autre*, sans bien comprendre son entreprise »[4]. Ainsi se trouve déjà amorcée la trajectoire qui transformera l'idiot de la famille en génie de la littérature.

Dans ces conditions, il apparaît que, dans le cas de Flaubert, mais aussi, plus largement, dans l'œuvre sartrienne, l'imagination joue le rôle d'un *stabilisateur* de l'ipséité du pour-soi, dans la mesure où cette variété d'intentionnalité intervient comme une réponse adaptée aux contraintes opposées par la situation et la facticité. Mais le rôle de l'intentionnalité imaginative ne se limite pas seulement à la maintenance de ce circuit. Au contraire, comme nous venons encore de le voir avec *L'Idiot de la famille*, la conscience imageante participe pleinement à la constitution de la personnalisation du sujet. Le circuit de l'ipséité définit en effet le rapport du pour-soi à ce possible qu'il est. Mais *L'Être et le Néant*, contre Leibniz, n'accorde pas au possible une réalité absolue[5]. Pour Sartre, un possible ne devient par conséquent possible qu'à la condition d'être posé par une conscience au travers d'une négation de l'état de choses situationnel. Or, dès la conclusion de *L'Imaginaire*, l'intentionnalité imaginative est présentée comme l'acte au fondement de cet anéantissement de la situation. Elle est même décrite par Sartre comme

> un acte magique. C'est une incantation destinée à faire apparaître l'objet auquel on pense, la chose qu'on désire, de façon qu'on puisse en prendre

[1] *Ibid*., p. 22.
[2] *Ibid*., p. 325.
[3] *Ibid*., p. 328.
[4] *Ibid*., p. 329.
[5] J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, *op. cit*., p. 133.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

> possession. Il y a, dans cet acte, toujours quelque chose d'impérieux et d'enfantin, un refus de tenir compte de la distance, des difficultés[1].

C'est dire, en somme, que l'imagination est une variété d'intentionnalité dont le rôle consiste à faire apparaître, dans la matière même de la situation, le possible appréhendé par le pour-soi dans son projet. De sorte que l'intentionnalité imaginative joue un rôle essentiel dans la personnalisation de la conscience, en ce sens qu'elle en assure la création à partir d'une situation, mais aussi le maintient contre une série de résistances. À la vérité, ce qui est finalement en jeu pour l'ouvrier qui imagine de nouvelles perspectives en 1830, c'est donc l'expression de sa liberté au travers d'une lutte contre les déterminants socio-historiques de sa situation, autant que la consolidation de sa personne par ces mêmes déterminations qu'il vient éclairer à la lumière de son imagination.

Conclusion : reprise et dépassement de l'analyse husserlienne de l'image

La dette de Sartre à l'égard de Husserl est immense, et elle apparaît très visiblement dans *L'Imaginaire*. Le projet sartrien d'une phénoménologie de l'image s'inscrit, en effet, dans le prolongement de la voie d'analyse ouverte par les appendices des paragraphes onze et vingt de la cinquième des *Recherches logiques*[2]. Husserl y démontre, contre Twardowski, que l'image comporte une structure intentionnelle ; de sorte qu'une analyse de l'imagination entraine, en contrepartie, « une explication du fonctionnement de l'intentionnalité, compte tenu du fait même que l'image désigne une certaine modalité intentionnelle »[3]. Et, pour Vincent de Coorebyter, c'est à partir du paragraphe cinquante-trois des *Idées directrices* que Sartre a récupéré définitivement cette thèse selon laquelle l'image possède une structure intentionnelle[4]. Quoi qu'il en soit, pour l'auteur de *L'Imaginaire*, autant que pour celui des *Ideen I*, l'image n'est pas une chose occupant la conscience, ni une copie pure et simple de la perception. Il s'agit au contraire d'un acte qui restitue aux objets imaginaires leur caractère transcendant[5]. C'est pourquoi

[1] J.-P. Sartre, *L'Imaginaire*, *op. cit*., p. 239.
[2] *Cf.* E. Husserl, *Recherches logiques*, *op. cit*., Tome II/2, Cinquième recherche, pp. 281-231.
[3] A. Hervy, « Perception et imagination : La problématique des actes mixtes », *Bulletin d'analyse phénoménologique* IX 1 (2013), p. 3.
[4] *Cf.* V. de Coorebyter, « De Husserl à Sartre », art. cit., p. 2.
[5] J.-P. Sartre, *L'Imagination*, *op. cit*., p. 147.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

aussi, de Husserl à Sartre, la phénoménologie de l'imagination coïncide avec une critique de la psychologie qui profite du concept d'image pour développer une conception immanentiste de la conscience. Enfin, d'un point de vue plus technique, dès *L'Imaginaire* et jusque dans *L'Idiot de la famille*, l'œuvre sartrienne récupère, dans la boîte à outils husserlienne, cette idée que l'image est un *analogon* par le biais duquel la conscience vise un objet.

Cela étant, dès *L'Imagination*, Sartre identifie deux lacunes dans l'analyse husserlienne de l'image[1]. D'une part, il y manque une description définissant les propriétés qui caractérisent en propre l'acte d'imagination, par rapport à d'autres variétés d'acte intentionnel. D'autre part, le statut de la matière de l'image mentale n'y est pas clair. En conséquence, comme le souligne Vincent de Coorebyter, l'on s'attendait à ce que *L'Imaginaire* se présente dans une « parfaite continuité »[2] avec *L'Imagination* et apporte une solution à ces deux problèmes en donnant un commentaire pointu de l'analyse husserlienne de l'image. Or, c'est justement à ce niveau que se complique le rapport entre les œuvres husserlienne et sartrienne. *L'Imaginaire* « ne cite Husserl qu'à sept reprises en tout et pour tout »[3]. L'analyse sartrienne de l'image prend au contraire ses appuis initiaux sur la philosophie cartésienne, et, sur le fond, si l'on en croit notre hypothèse, sur sa propre théorie de l'intentionnalité. *L'Imaginaire* développe ainsi une phénoménologie de l'image, « concurrente, voir adverse »[4] à celle de Husserl, où Sartre ne cherche pas véritablement de solution aux problèmes qui traversent l'analyse husserlienne. Le rendez-vous est donc manqué entre les deux auteurs. Ce qui trahit que le texte de 1940 ne se limite pas à une reprise de la philosophie husserlienne. Il s'agit au contraire pour Sartre d'en opérer le renouvellement. Dans ses *Carnets de la drôle de guerre*, ce dernier ne fait d'ailleurs pas de mystère du rapport ambigu qui existe entre *L'Imaginaire* et l'œuvre husserlienne :

> J'étais « husserlien » et devais le rester longtemps. […] J'écrivis tout un livre (moins les derniers chapitres) sous son inspiration : *L'Imaginaire*. Contre lui, à dire vrai, mais tout autant qu'un disciple peut écrire contre son maître[5].

Les derniers chapitres de *L'Imaginaire*, en particulier la conclusion qui développe l'idée d'une conscience néantisante, permettent en effet de localiser le

[1] *Ibid*., pp. 150-151.
[2] V. de Coorebyter, « De Husserl à Sartre », art. cit., p. 3.
[3] *Ibid*., p. 3.
[4] *Ibid*., p. 4.
[5] J.-P. Sartre, *Carnets de la drôle de guerre*, *op. cit*., p. 467.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

point de séparation entre les œuvres de Sartre et Husserl. Selon Jean Hyppolite, cette césure débute à partir de la catégorie de la négation. Pour lui, c'est « en interprétant l'intentionnalité comme une négation de l'être »[1] que Sartre a pu s'émanciper définitivement de la voie d'analyse offerte par la phénoménologie husserlienne[2], et, par là même, déplacer l'axe des problématiques couvertes par la phénoménologie. Car l'œuvre sartrienne s'oriente « vers une perspective existentielle, et peut-être même éthique »[3], tandis que le projet de Husserl poursuit la découverte d'une théorie pure à partir de la réduction phénoménologique.

Plus précisément le concept de négation représente un enjeu capital dans l'œuvre sartrienne, dans la mesure où il permet d'articuler les notions d'image et d'intention à un programme de recherches plus vaste, qui occupe Sartre jusqu'à *L'Idiot de la famille* : celui d'une philosophie de la liberté du sujet, mais aussi du développement de sa singularité au travers d'un processus de personnalisation. L'acte d'imagination consiste en effet en une thèse d'irréalisation qui assure, au sein de l'économie générale de la conscience, une fonction de persuasion et de libération du sujet ; tandis que, en ce qui concerne la personnalisation du pour-soi, l'intentionnalité imaginative crée et maintient le circuit de l'ipséité de la conscience en face des difficultés opposées par la situation. À n'en pas douter, la conscience imageante occupe donc une importance de premier plan dans l'œuvre sartrienne. Du moins, l'on espère que nos analyses ont contribué à mettre en évidence l'enjeu intrinsèquement lié à la phénoménologie sartrienne de l'image : celui d'une philosophie consistante de la liberté personnelle du sujet en situation.

---

[1] J.-P. Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*, *op. cit.*, p. 760.

[2] Très récemment, les *Nouvelles lectures* de *L'Être et le Néant* ont réitéré le constat de J. Hyppolite (*Cf.* J.-P. Narboux, « Intentionnalité et négation dans *L'Être et le néant* », dans *Sartre.* L'Être et le néant*. Nouvelles lectures*, *op. cit.*, p. 57-91). En nous basant sur le volume vingt-trois des Husserliana, l'on pourrait toutefois nuancer cette lecture de Sartre. *L'Imaginaire* développe peut-être, en effet, une intuition déjà présente dans l'œuvre de Husserl. Dans ses cours à Göttingen, en 1904-1095, ce dernier soutient notamment que « l'objet-image est un néant » (E. Husserl, *Phantasia, conscience d'image, souvenir. De la phénoménologie des présentifications intuitives. Textes posthumes*, Husserliana XXIII, trad. fr. R. Kassis et J.-F. Pestureau, Grenoble, Millon, 2002, p. 456).

[3] J.-P. Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*, *op. cit.*, p. 762.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Bibliographie

Breeur R., *Autour de Sartre. La conscience mise à nu*, Grenoble, Millon, 2005.

De Coorebyter V., « De Husserl à Sartre. La structure intentionnelle de l'image dans *L'Imagination* et *L'Imaginaire* », *Méthodos* n° 12 (2012).

De Coorebyter V., *Sartre face à la phénoménologie*, Bruxelles, Ousia, 2000.

Descartes R., *Méditations métaphysiques*, Paris, GF Flammarion, 2011.

Granel G., *Traditionis traditio*, Paris, Gallimard, 1972.

Heidegger M., *Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou « raison »*, trad. fr. H. Corbin, dans *Id.*, *Questions I & II*, Paris, Gallimard, 1968.

Hervy A., « Perception et imagination : La problématique des actes mixtes », *Bulletin d'analyse phénoménologique* IX 1 (2013), p. 1-29.

Husserl E., *Phantasia, conscience d'image, souvenir. De la phénoménologie des présentifications intuitives. Textes posthumes*, Husserliana XXIII, trad. fr. R. Kassis et J.-F. Pestureau, Grenoble, Millon, 2002.

Husserl E., *Recherches logiques*, trad. fr. H. Elie et *alii*, Paris, PUF, 2003.

Hyppolite J., *Figures de la pensée philosophique*, Paris, PUF, 1972.

Kant I., *Critique de la raison pure*, trad. fr. A. J.-L. Delamarre et F. Marty, Paris, Gallimard, 1980.

Mouillie J.-M., *Sartre : Conscience, Ego et Psyché*, PUF, 2000.

Narboux J.-P., « Intentionnalité et négation dans *L'Être et le néant* », dans *Sartre.* L'Être et le néant*. Nouvelles lectures*, *op. cit.*, p. 57-91.

Recchia F., « Émotion, ipséité, liberté : Réflexions à propos des fondements de la théorie sartrienne des émotions », *Bulletin d'analyse phénoménologique* XII 5 (2016), p. 1-23.

Ricœur P., *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1998.

Rizk H., « Être et faire, la liberté comme principe d'individuation », dans J.-M. Mouillie et J.-P. Narboux (dir.), *Sartre.* L'Être et le néant*. Nouvelles lectures*, Paris, Les Belles Lettres, 2015, p. 193-212.

Sartre J.-P., « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », dans *Id.*, *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, Paris, Vrin, 2003, p. 87-89.

Sartre J.-P., *Carnets de la drôle de guerre*, dans *Id.*, *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, Paris, Gallimard, 2010.

Sartre J.-P., *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1976.

Sartre J.-P., *L'Idiot de la famille*, Paris, Gallimard, 1988.

Sartre J.-P., *L'Imaginaire*, Paris, Gallimard, 2005.

Sartre J.-P., *L'Imagination*, Paris, PUF, 2010.

Sartre J.-P., *La Transcendance de l'Ego*, Paris, Vrin, 2012.

Sartre J.-P., *Lettres au Castor et à quelques autres*, Paris, Gallimard, 1983.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XIII 2, 2017 (Actes 10), p. 413-432
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

Le regard de l'autre chez Sartre : L'entre-deux de l'imagination et de la perception

Par ALINA PERTSEVA
Université de Paris 8 Vincennes-Saint-Denis, Université nationale de recherche École supérieure d'économie, Moscou

Résumé Cet exposé prend pour hypothèse que le regard de l'autre dans *L'Être et le Néant* de Sartre n'est pas invisible. Pour rendre compte de cette forme spécifique de visibilité qu'est la visibilité de l'autre-sujet chez Sartre, nous passons en revue les traits distinctifs que Sartre donne au début de *L'imaginaire* à la perception et à l'imagination. La conclusion selon laquelle le regard de l'autre rend floue la frontière entre la perception et l'imagination nous amène à faire remarquer que ce démantèlement de l'opposition-clé du premier Sartre n'est pas fortuit dans cet endroit du texte. Si le concept de regard de l'autre bouleverse l'opposition entre la perception et l'imagination, c'est parce qu'il est appelé, dans *L'Être et le Néant*, à résoudre le problème dont la position défait une autre dichotomie importante du première Sartre. Dès lors que Sartre se donne pour tâche de dépasser le solipsisme en démontrant l'existence d'autrui, il est contraint de reconsidérer son opposition tranchée entre la conscience et l'objet. La distinction entre autre-sujet et autre-objet, ainsi que celle entre moi-sujet et moi-objet, illégitimes du point de vue des conclusions les plus hardies de *La Transcendance de l'Ego,* deviennent tout à fait opérationnelles dans *L'Être et le Néant.* Pourtant les deux transformations (démantèlement de l'opposition entre la perception et l'imagination et introduction de la notion de sujet) restent inavouées chez Sartre. Nous concluons par les remarques générales sur la possibilité d'une double lecture de l'œuvre de Sartre.

Introduction

Un petit détour s'impose pour situer notre propos dans le contexte des études sartriennes et pour en dégager l'opportunité[1]. Dans l'article « Voir et être vu. Le phénomène invisible du regard et la peinture » de 1999, Rudolf Bernet, traitant sous la même rubrique de « phénomène profond » des concepts si différents que sont le « Visage d'Autrui » de Levinas, la « chair » du dernier Merleau-Ponty, le « regard du tableau » ou la « pulsion scopique » de Lacan, et le « regard de l'autre » de Sartre, déclare à propos d'eux tous et de manière exemplaire à propos de ce dernier — aussi paradoxal que cela puisse paraître — qu'il est « un phénomène invisible »[2]. N'ayant pas l'intention de révoquer en doute l'apport majeur de cet article — à savoir, l'observation que ce type de phénomènes appelle à un modèle de la subjectivité alternatif à celui du sujet constituant — et même en vue d'enrichir cette hypothèse, nous voudrions mettre en cause l'invisibilité du regard de l'autre chez Sartre.

Car si l'on tient à ce qu'il y a de plus fort dans sa description du regard de l'autre dans *L'Être et le Néant*, à savoir au fait qu'il a su décrire l'autre tel qu'il est *rencontré*, il nous semble qu'on peut y discerner une théorisation d'une forme spécifique de visibilité propre au regard[3]. D'autant plus spécifique qu'elle met en question le partage drastique entre la visibilité de la perception et la visibilité, sinon la visualité, de l'imagination établi par le premier Sartre[4]. On va voir que la rectification en faveur de laquelle nous

[1] Une version remaniée de cet article a été publiée en russe sous le titre « La visibilité du sujet entre l'imagination et la perception. Sartre et Merleau-Ponty » dans *The Philosophy Journal* (*Filosofslii Zhurnal*), Vol. 9, n° 3, 2016, p. 77-105.

[2] Dans la version de cet article reprise dans son livre cf. Bernet R. « L'existence corporelle et le pouvoir du regard », *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques*, Paris, PUF, 2004, p. 230.

[3] De manière plus générale, il s'agit de faire apparaître que Sartre n'est pas cet ennemi du visible qu'on fait souvent de lui, bien qu'il donne plusieurs occasions à ce type d'interprétations. Plus précisément, ses textes ne témoignent pas seulement de ce que le philosophe américain Martin Jay a pu appeler « obsessive hostility to vision » (M. Jay, *Downcast eyes. The Denigration of vision in twentieth-century French thought*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1993, p. 276), « uncompromisingly relentless demonization of *le regard* » (*Ibid.,* p. 275), et même « ocularphobia » (*Ibid.,* p. 276).

[4] Pourtant, on peut m'objecter en indiquant que, dans *L'Être et le Néant,* le regard peut être rencontré même dans le bruit du buisson, c'est-à-dire au niveau de l'audible. Pour répondre à quoi il faut citer : « Or, le buisson, la ferme ne sont pas le regard. Ils représentent seulement l'œil, car l'œil n'est pas saisi d'abord comme organe sensible de vision, mais comme support du regard » (J.-P. Sartre, *L'Être et le*

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

plaidons n'est pas une simple retouche, qu'elle ne répond pas seulement à un besoin de méticulosité, qu'elle n'est pas anodine, mais qu'en fait ses implications vont si loin qu'elles minent l'intégralité de l'œuvre entière de Sartre. C'est avec cette hypothèse en vue que nous nous penchons sur le chapitre consacré au regard de *L'Être et le Néant,* quelque immodérément lu et démesurément commenté qu'il soit.

1. Perception/imagination

Rudolf Bernet a tout à fait raison d'attirer l'attention sur la dialectique entre les yeux et le regard chez Sartre en soutenant la validité de son propos. Sartre sur ce point est très clair : « mon appréhension d'un regard tourné vers moi paraît sur fond de destruction des yeux qui "me regardent" »[1]. Mais si l'on veut rester chez Sartre et ne pas expliquer cette dialectique en faisant un détour par Levinas ou Merleau-Ponty, il faut aussi bien avouer qu'il ne suffit pas de constater la suspension de la perception pour conclure que le regard est invisible. Car si l'on s'en tient à *L'Imaginaire*, on est plutôt contraint de conclure que le regard de l'autre est imaginé. Dans ce texte, en s'opposant à toutes sortes de confusions entre l'image et la perception (à l'associationnisme en général et à la position qui consiste à théoriser l'image en tant que perception affaiblie), Sartre les distingue rigoureusement. Bien plus, il déclare qu'elles sont incompatibles. Pour que la conscience prenne une attitude imageante, elle doit renoncer à la perception. Par exemple, pour voir une image de Pierre à partir d'une photo, il faut renoncer à la percevoir en tant qu'un objet physique avec certaines propriétés perceptibles[2]. L'imagi-

Néant. Essai d'ontologie phénoménologique, Paris, Gallimard, 2014, p. 297). De sorte que toutes les manifestations de l'autre qui ne relèvent pas du visible renvoient à la « relation fondamentale de l'autre », où l'œil est un support du regard (ou faudrait-il dire, pour citer *L'Imaginaire,* un « *analogon* » ?).

[1] J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 2014, p. 297.

[2] Voir ce passage de *L'Imaginaire*, où l'opposition entre l'image et la perception est la plus tranchée : « Au début de cet ouvrage nous avons montré les difficultés que soulevait toute tentative pour constituer la perception par un amalgame de sensations et d'images. Nous comprenons à présent pourquoi ces théories sont inadmissibles : c'est que l'image et la perception, loin d'être deux facteurs psychiques élémentaires de qualité semblable et qui entreraient simplement dans des combinaisons différentes, représentent les deux grandes attitudes irréductibles de la conscience. Il s'ensuit qu'elles s'excluent l'une l'autre. Nous avons déjà remarqué que lorsqu'on

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

naire, ne relève-t-il pas du registre du visible ? Ou faudrait-il parler du « visuel » pour marquer sa distinction à la fois du perçu et du dit[1] ?

C'est justement de la même manière que le regard de l'autre-sujet est saisi : « si j'appréhende le regard, je cesse de percevoir les yeux […] »[2]. Le regard, tout comme l'imaginaire, demande la suspension de l'attitude perceptive. Pourtant il ne suffit pas de dire qu'il faut cesser de percevoir les yeux car, en fait, le regard lui-même peut être aussi perçu, comme le suggère Sartre au début de sa démonstration : « c'est bien, en effet, une relation objective que j'exprime en disant : Pierre a jeté un coup d'œil sur sa montre, Jeanne a regardé par la fenêtre, etc. »[3]. Mais dans le regard perçu l'autre n'est qu'un sujet probable, tout comme il l'est dans ses corps-automates qui passent sous la fenêtre de Descartes. En revanche, pour saisir l'autre regard dans sa force subjectivante, il faut renoncer plus généralement à l'attitude perceptive.

Évidemment, l'opération est la même dans le cas de l'imagination et dans le cas de la saisie subjectivante du regard de l'autre : dans l'un comme dans l'autre cas, il s'agit d'arrêter de percevoir sans pour autant commencer à

---

visait Pierre en image à travers un tableau, on cessait par là même de *percevoir* le tableau. Mais la structure des images dites "mentales" est la même que celle des images dont l'analogon est externe : la formation d'une conscience imageante s'accompagne, dans ce cas comme le précédent, d'un anéantissement d'une conscience perceptive et réciproquement. Tant que je *regarde* cette table, je ne saurais former l'image de Pierre ; mais si tout à coup Pierre irréel surgit devant moi, la table qui est sous mes yeux s'évanouit, quitte la scène. Ainsi ces deux objets, la table réelle et Pierre irréel peuvent seulement alterner comme corrélatifs de consciences radicalement distinctes : comment l'image, dans ces conditions, pourrait-elle concourir à former la perception ? » (J.-P. Sartre, *L'Imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination,* Paris, Gallimard, 1986, p. 232).

[1] Bien que le modèle de l'imagination pour Sartre soit l'écriture littéraire (cf. sur ce point une très éclairante analyse du travail de fin d'études de Sartre consacré à l'imagination dans A. Flajoliet, *La première philosophie de Sartre*, Paris, Honoré Champion, 2008), ce qui permet à François Noudelmann de parler de « l'imaginaire sans image » (F. Noudelmann, *Sartre : l'incarnation imaginaire,* Paris, L'Harmattan, 1996, p.189), cela n'empêche que dans *L'imaginaire* Sartre n'utilise que des exemples de l'ordre du visible/visuel : photos, peinture, gravure, images hypnagogiques, oniriques et mentales, etc. Ses exemples montrent qu'il tente d'élaborer la théorie des images visuelles, en les distinguant expressément (bien que de manière peu élaborée et peu convaincante) du signe.

[2] J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, p. 297.

[3] *Ibid.,* p. 294.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

conceptualiser. Cette affinité entre les deux descriptions n'échappe pas à Sartre lui-même :

> Il se produit ici quelque chose d'analogue à ce que j'ai tenté de montrer ailleurs au sujet de l'imaginaire ; nous ne pouvons, disais-je alors, percevoir et imaginer à la fois, il faut que ce soit l'un ou l'autre. Je dirais volontiers ici : nous ne pouvons percevoir le monde et saisir en même temps un regard fixé sur nous ; il faut que ce soit l'un ou l'autre[1].

Pourtant, Sartre ne tire pas toutes les conséquences de ce rapprochement. Car si le regard de l'autre-sujet n'était qu'imaginé, cela voudrait dire que Sartre n'a pas vraiment avancé dans la résolution du problème du solipsisme, et que sa description ne satisfait pas à l'exigence qu'il s'est imposée lui-même après avoir analysé les relations avec l'autre chez Husserl, Hegel et Heidegger. L'exigence selon laquelle « on *rencontre* autrui »[2].

Or, dans *L'Imaginaire*, au moment où il introduit la première caractéristique de l'image — « l'image est une conscience » —, après avoir rapproché la perception et l'imagination en tant que modes d'intentionnalité visant un objet extérieur, Sartre est conduit à les distinguer. Dans ce contexte, c'est justement à la perception que Sartre applique la catégorie de « rencontre » en tant que son trait distinctif :

> Or — c'est, avant tout, ce que nous apprend la réflexion — que je perçoive ou que j'imagine cette chaise, l'objet de ma perception et celui de mon image sont identiques : c'est cette chaise de paille sur laquelle je suis assis. Simplement la conscience se *rapporte* à cette même chaise de deux manières différentes. Dans les deux cas elle vise la chaise dans son individualité concrète, dans sa corporéité. Seulement, dans un des cas, la chaise est « rencontrée » par la conscience ; dans l'autre, elle ne l'est pas[3].

D'où la question que l'on peut poser : si le regard de l'autre-sujet n'est pas perçu, est-ce que cela veut dire qu'il n'est pas rencontré ?

Étant donné la force pénétrante de la description sartrienne de la rencontre avec autrui, on est peu encline à prendre au sérieux l'hypothèse selon laquelle le regard n'est qu'imaginé. En revanche, nous allons essayer de montrer que le regard de l'autre bouleverse l'opposition tranchée entre la perception et l'imagination établie par le premier Sartre. Pour cela, nous

[1] *Ibid.*, p. 297-298.
[2] *Ibid.*, p. 289.
[3] J.-P. Sartre, *L'Imaginaire*, *op. cit.*, p. 21.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

allons passer en revue les trois autres caractéristiques que Sartre donne à l'image dans le premier chapitre de *L'Imaginaire*, en la démarquant de la perception, pour mettre en avant l'inadéquation de ses traits différentiels en ce qui concerne le regard de l'autre-sujet. Or, c'est justement de cette inadaptation que la description sartrienne du regard semble tirer sa force.

1.1. Quasi-observation

Pour distinguer l'image à la fois du « percept » et du « concept », Sartre introduit le terme de « quasi-observation ». On a déjà fait remarquer que l'autre n'est pas perçu. Qu'il ne soit pas non plus conçu, c'est l'exigence que Sartre se pose à lui-même, et à la fin de sa démonstration il assure : « il n'en faudrait pas conclure qu'autrui est une condition abstraite, une structure conceptuelle du rapport ek-statique : il n'y a pas ici, en effet, d'objet réellement pensé dont il puisse être une structure universelle et formelle »[1]. Cela dit, il faut saisir la spécificité de l'image, qui est comme un terme intermédiaire. Tandis que l'objet de la perception est saisi par esquisses, par profils, ou par aspects, ce qui demande du temps et du mouvement (au moins du mouvement des yeux) pour l'étudier en le contournant, l'image donne son objet tout entier, avec tous ses profils, de manière immédiate, comme le fait le concept. Mais contrairement au concept, l'image a ses *Abschattungen*, elle procède par la présentification de son objet. Il en résulte que l'image est particulièrement propice à présenter une personne (qui n'a pas, comme un cube, plusieurs faces, mais un visage), comme Sartre le remarque déjà dans *L'Imaginaire* : « Ce qu'on cherche à retrouver dans l'image ce n'est pas tel ou tel aspect d'une personne mais c'est la personne elle-même, comme synthèse de tous ces aspects »[2].

C'est justement de la même manière que l'autre-sujet est donné à la conscience dans *L'Être et le Néant* : brusquement et d'un seul bloc. Il ne faut pas le contourner en observant ses différentes faces pour l'identifier en tant qu'autre. Dans le regard, la conscience de la présence de l'autre n'est pas acquise lentement, elle ne se donne pas sous une forme d'une hypothèse susceptible d'être validée au cours de la perception de plus en plus attentive. Dans le célèbre exemple d'un voyeur regardant par le trou d'une serrure[3], Sartre décrit l'apparition de l'autre comme une transformation radicale de la

[1] J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant, op. cit.*, p. 308.
[2] J.-P. Sartre, *L'Imaginaire, op. cit.*, p. 181-182.
[3] Introduite, par ailleurs, par les mots « Imaginons que […] ».

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

conscience : « je suis soudain atteint dans mon être »[1]. Le drame de cette modification tient moins au caractère inattendu de l'apparition d'un témoin, qu'au fait qu'il est donné à la conscience immédiatement d'un coup et tout entier. Tout comme lui est donnée une image.

Pourtant, l'analogie sur ce point est loin d'être complète. Que l'image soit « quasi-observée », cela veut dire pour Sartre, qu'elle ne peut pas être l'objet d'une étude attentive comme peut l'être l'objet de la perception le plus menu. D'une part, c'est précisément le réseau des rapports qui constitue la richesse du monde perçu et dans lequel les objets perçus sont impliqués (« il y a, à chaque instant, toujours infiniment *plus* que nous ne pouvons voir […] »[2]), qui manque justement à l'image. D'autre part, « dans l'acte de conscience, l'élément représentatif et l'élément de savoir sont liés en un acte synthétique »[3]. Ce que Sartre nomme la « pauvreté essentielle » de l'image, qui est étroitement liée à son caractère « quasi-observé », le mène à conclure qu'« on ne peut rien apprendre d'une image qu'on ne sache déjà »[4].

Que « l'objet en l'image n'est jamais rien de plus que la conscience qu'on en a »[5] est en contradiction complète avec le sens de la rencontre de l'autre telle qu'elle est décrite par Sartre : non seulement l'autre « déborde » ma connaissance de lui (« La différence de principe entre autrui-objet et autrui-sujet vient uniquement de ce fait qu'autrui-sujet ne peut uniquement être connu ni même conçu comme tel… »[6]), mais il change aussi la structure même de la conscience en introduisant la dimension du « pour-autrui ». De surcroît, l'apparition de l'autre constitue un vrai évènement dans *L'Être et le Néant,* tandis que « le monde des images est un monde où il *n'arrive* rien »[7].

1.2. Néantisation

Une autre piste de comparaison peut être trouvée dans la manière dont la conscience imageante pose son objet — comme néant avec ces quatre cas de figure (inexistence, absence, existence ailleurs et auto-neutralisation du jugement d'existence). Que « l'image enveloppe un certain néant »[8] la rend

[1] J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant, op. cit.*, p. 299.
[2] J.-P. Sartre, *L'Imaginaire, op. cit.*, p. 26.
[3] *Ibid.*, p. 29.
[4] *Ibid.*, p. 27.
[5] *Ibidem.*
[6] J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant, op. cit.*, p. 332.
[7] J.-P. Sartre, *L'imaginaire,* p. 29.
[8] *Ibid.*, p. 34.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

spécifiquement apte à aborder la conscience de l'autre qui « est » néant. Comme le pose *L'Être et le Néant* à propos de la rencontre avec autrui, en démontrant l'impuissance du réalisme de rendre compte de son existence, « cette âme ne se donne pas en personne à la mienne : elle est une absence, une signification, le corps indique vers elle sans la livrer »[1]. « Hors d'atteinte »[2] — telle est la caractéristique qui s'applique chez Sartre à la fois à l'objet imaginé et à l'autre dans son regard. Mais est-ce que cela veut dire que l'absence de Pierre imaginé est similaire à l'absence de la conscience de l'autre dans son regard ?

Évidemment, la réponse est négative, car même en évoquant l'absence, Sartre définit l'autre dans son regard en tant que présence fondamentale, et d'autant plus fondamentale, que l'absence empirique ou factuelle d'un autre ne peut l'annuler (« Ainsi les concepts empiriques d'absence et de présence sont-ils deux spécifications d'une présence fondamentale […] »[3]). C'est pourquoi, pour Sartre, le fait que je pourrais me tromper en supposant le regard de l'autre dans le bruit d'un buisson, qui n'avait en fait été qu'un souffle du vent, ne réfute pas sa démonstration qui consiste à faire voir cette présence fondamentale.

Pourtant, en dépit de ces jeux de langage possibles dans le discours sur le néant (des formules comme l'être du néant et la présence de l'absence), il ne peut nous échapper qu'en dernière instance les quatre cas de figure du néant posés dans l'imaginaire ne s'accordent pas avec le néant de la conscience de l'autre dans son regard, et que, en revanche, dans le regard, l'autre est posé en tant qu'existant, ici et maintenant, devant moi. L'existence, elle, caractérise, dans le système dichotomique rigoureux du première Sartre, la perception : « La perception, par exemple, pose son objet comme existant »[4]. Mais remarquons-le également, le néant de la conscience de l'autre dans son regard n'est pas non plus en adéquation avec le néant perçu. L'absence de l'autre dans son regard n'est pas conforme au non-être perçu de Pierre dans le café, ou le non-être perçu de quinze cents francs dans le porte-monnaie, pour citer les exemples célèbres illustrant chez Sartre, dans le premier chapitre de *L'Être et le Néant*, la capacité de négation qu'a la conscience perceptive. Dans le cas de la perception, Pierre est perçu en tant que

[1] J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant, op. cit.*, p. 261.
[2] Cf. par exemple J.-P. Sartre, *L'imaginaire, op. cit.*, p. 240. ; J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant, op. cit.*, p. 308, 330.
[3] J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant, op. cit.*, p. 318.
[4] J.-P. Sartre, *L'Imaginaire, op. cit.*, p. 32.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

n'étant pas dans le café parce que j'ai attendu de l'y rencontrer. Par contre, la rencontre de l'autre dans son regard est une pure surprise.

En outre, la différence réside dans les conséquences de la définition de l'imaginaire en termes de néantisation. Tandis que, selon Sartre, l'imaginaire néantisant ne provoque que « quasi-amour », « quasi-haine » [1], etc., les notions employés, dans *L'Être et le Néant,* pour décrire les sentiments envers autre, porteur du regard, sont dépourvues de préfixe « quasi » . Aussi voués à l'échec qu'ils soient chez Sartre, l'amour et la haine envers l'autre-sujet sont, par contre, tout à fait effectifs dans *L'Être et le Néant*.

1.3. La spontanéité

Cependant, ce dont il faut surtout tenir compte c'est la quatrième caractéristique de l'image — la spontanéité — en liaison avec la conclusion de *L'Imagination*, qui rend caduque toute tentative de réduire le regard de l'autre au pur effet de l'imagination. En tant que l'imagination n'est pas « un pouvoir empirique et surajouté de la conscience »[2], déclare *L'Imaginaire,* elle entraîne une rectification de la définition phénoménologique de la conscience. En se posant la question des conditions de possibilité de l'imagination, Sartre tire une conclusion ambitieuse, dont le ton et l'ampleur semblent aller à l'encontre de la démarche, selon l'expression de F. Noudelmann, « tout d'abord iconoclaste »[3] de son développement. Pour pouvoir imaginer, ce qui revient à dire, pour Sartre, pour opérer une double néantisation — néantisation du monde perçu et néantisation de l'objet imaginé —, la conscience doit pouvoir prendre un recul par rapport au réel et, corollairement, elle doit être libre. Telle est la thèse révolutionnaire amorcée par Sartre dans la conclusion de *L'Imaginaire,* et appelée à servir de fondement de son ontologie phénoménologique qui considère la liberté à travers le pouvoir de néantisation.

En revanche, dans l'exacte mesure où la conscience rencontre le regard de l'autre en tant qu'autre liberté, son regard l'en prive. On l'aura compris, la menace qui pèse sur la liberté de la conscience est le vrai sens de l'objectivation chez Sartre. L'autre est précisément défini comme celui qui peut me limiter en tant que conscience, dès lors que « La conscience ne peut

[1] *Ibid.*, p. 235.
[2] *Ibid.*, p. 358.
[3] F. Noudelmann, *Sartre : l'incarnation imaginaire,* Paris, L'Harmattan, 1996, p. 18.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

être limitée que par la conscience»[1] et que « rien en effet ne peut me limiter sinon autrui »[2]. Tandis que l'imagination est l'expérience de la liberté illimitée de la conscience, le regard de l'autre en est une limitation. Encore une fois, si l'on suit la distinction de *L'Imaginaire*, le regard de l'autre devrait être du côté du perçu, car « une conscience perceptive s'apparaît comme passivité »[3].

Pourtant, comme Merleau-Ponty a essayé de le montrer dans son cours au Collège de France sur la passivité, la figure majeure de passivité chez Sartre, c'est l'auto-passivation de la conscience. La conscience sartrienne, selon Merleau-Ponty, n'est passive qu'en vertu de son activité. Dans ce contexte, on peut également remarquer que les termes dans lesquels Sartre décrit la situation d'aliénation par le regard de l'autre — notamment « la mort de ma possibilité »[4] — font penser à une autre description phénoménologique de *L'Imaginaire.* La spécificité du rêve par rapport aux autres manifestations de l'imaginaire étant sa prétention à la réalité, la démonstration de la différence entre la perception et le rêve est une tâche urgente pour Sartre[5]. Dans cette perspective, entre autres points de comparaison, il traite du rôle que la conscience joue dans la construction de l'histoire du rêve. Bien que normalement « une conscience imageante se donne à elle-même comme […] une spontanéité qui produit et conserve l'objet en image »[6], dans le cas du rêve « elle se saisit elle-même comme spontanéité envoûtée »[7]. Cette étrange dégradation de la liberté de la conscience imageante par laquelle Sartre explique le caractère « fatal » du rêve, où il n'y a pas « de *possibilités* puisque les possibilités supposent un monde réel »[8], semble faire écho à « la mort cachée de mes possibilités »[9] dans le regard de l'autre et à la forme « *dégradée* »[10] de la conscience objectivée. Sauf que le rapport entre fatalité et liberté est complètement renversé dans le cas de la rencontre avec autrui. Alors que dans la conscience qui rêve, toute la fatalité est du côté de l'imaginaire et toute la liberté est du

[1] J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant, op. cit.*, p. 325.
[2] *Ibid.*, p. 326.
[3] J.-P. Sartre, *L'Imaginaire, op. cit.*, p. 35.
[4] J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant, op. cit.*, p. 303.
[5] Et c'est justement le thème de la passivité effective du rêve que Merleau-Ponty élabore contre Sartre.
[6] J.-P. Sartre, *L'Imaginaire, op. cit.*, p. 35.
[7] *Ibid.,* p. 326.
[8] *Ibid.*, p. 327.
[9] J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant, op. cit.*, p. 304.
[10] *Ibid.,* p. 312.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

côté de la conscience qui se fascine ; dans l'expérience du regard, c'est du côté de l'autre que la liberté rayonne. Là où, dans le rêve, la conscience se dégrade par défaut de liberté dans ce qu'elle vise (le rêve), dans le cas de la rencontre avec autrui, elle est dégradée par l'excès de liberté dans le regard de l'autre.

On peut continuer à multiplier ces rapprochements ambigus entre, d'une part, le mode d'apparition du regard de l'autre et, d'autre part, l'attitude de la conscience imageante chez Sartre. Pour ne citer qu'un exemple de plus, on peut faire appel au statut spécifique des émotions dans la rencontre avec autrui (notamment la honte, la fierté et la peur) dans *L'Être et le Néant,* qui n'est pas sans similitude avec la manière dont les images mentales peuvent utiliser les émotions en tant que leur matière, selon la conception qu'en donne *L'imaginaire*[1]. Mais j'espère avoir rendu sensible le fait qu'à chaque fois que l'on trouve des points de rapprochement entre l'imagination et le regard de l'autre, on en découvre assez vite les limites qui créent, en revanche, des liens assez nets entre le regard et la perception. Sauf que Sartre était très clair sur ce point dès le début : le regard de l'autre-sujet n'est pas perçu.

Pour sortir de ce cercle vicieux, force est de constater que ce va-et-vient entre la perception et l'imagination, qui échouent à elles seules à donner une description satisfaisante de la rencontre avec le regard de l'autre, n'est pas un hasard à cet endroit du texte. Si l'on assiste au démantèlement de l'opposition perception/imagination dans le regard de l'autre manifesté à titre de sujet, c'est que le problème même de la distinction entre l'autre-objet et l'autre-sujet, qui est au centre de la théorisation du regard dans *L'Être et le Néant*, défait une autre opposition importante du premier Sartre — celle de la conscience et de l'objet.

[1] Sur le rapport entre l'expérience de l'Autre et l'émotion chez Sartre, cf. J. van der Wielen, « The Magic of the Other : Sartre on our Relation with Others in Ontology and Experience », *Sartre Studies International,* Vol. 20, n°2, Winter 2014, p. 58-75. Il est remarquable que l'auteur arrive à la conclusion que l'expérience de l'autre met en question la distinction entre l'imagination et la perception, bien qu'en s'appuyant sur les arguments fort différents : « Because of the pecularity of my being-for-others (its being real but not only imagined by me), the clear-cut distinction between the conduct in front of the real and the conduct in front of the irreal does not hold in the context of the imagination of the object that I am for others » (p. 70).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

2. Conscience/objet

Il est bien connu que, dans *La Transcendance de l'Ego*, Sartre fait une déclaration révolutionnaire : la conscience intentionnelle n'a pas besoin du Je transcendantal. Selon lui, l'Ego (le Je, le moi, le sujet) est aussi transcendant par rapport à la conscience que lui sont transcendants les objets du monde extérieur, dont les autres sujets. En s'opposant à la fois à Kant et à la psychologie contemporaine, Sartre y déclare hardiment que « l'Ego n'est ni formellement ni matériellement *dans* la conscience : il est dehors, *dans le monde* ; c'est un être du monde, comme l'Ego d'autrui »[1]. La différence entre mon Ego et l'Ego d'autrui, entre mon Ego et les objets du monde, si on la cherche quand même, réside dans leur degré d'intimité par rapport à la conscience. La conscience, elle, est strictement impersonnelle.

Pourtant, il est beaucoup plus rarement remarqué que ses thèses révolutionnaires de *La Transcendance de l'Ego* sont difficiles à concilier avec les distinctions qui sont au cœur du développement du chapitre sur le regard de *l'Être et le Néant* — les distinctions entre l'autre-sujet et l'autre-objet, ainsi que et surtout celle entre moi-sujet et moi-objet. Comment Sartre parvient-t-il à les distinguer, s'il a pu déclarer : « Il suffit que le *Moi* soit contemporain du Monde et que la dualité sujet-objet, qui est purement logique, disparaisse définitivement des préoccupations philosophiques »[2] pour abandonner les accusations d'idéalisme contre la phénoménologie ? Comment la dualité purement logique, déclaré par ailleurs disparue des préoccupations philosophiques, peut-elle expliquer les relations concrètes avec autrui ? Si l'Ego n'est qu'un autre objet extérieur par rapport à la conscience, quel sens l'opposition entre moi-sujet et moi-objet peut-elle avoir ?

Il faut chercher les raisons de cet aménagement plus tôt dans le texte de *L'Être et le Néant.* Car juste en posant le problème de l'existence d'autrui au début du chapitre en question, Sartre produit déjà une révision de sa distinction entre la conscience et l'Ego. Il suffit de lire la conclusion qui figure sous le numéro 2 dans *La Transcendance de l'Ego* pour s'en assurer : « Cette conception de l'Ego nous paraît la seule réfutation possible du solipsisme »[3]. Lorsque dans *La Transcendance de l'Ego* le Je « tombe

[1] J.-P. Sartre, *Transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique,* Paris, Vrin, 2012, p. 13. Cette déclaration est à mettre en rapport avec sa conception de l'imaginaire dont l'*insight* a une structure analogue destinée à purifier la conscience : l'image n'est pas dans la conscience, son objet est en dehors d'elle.
[2] *Ibid.*, p. 86-87.
[3] *Ibid.*, p. 84.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

comme les autres existences sous le coup de l'ἐποχή »[1], lorsque le Je n'est plus le producteur du monde, comme dans le cas du Je transcendantal, lorsqu'il perd son privilège à la fois par rapport au monde et par rapport aux autres consciences, le problème du solipsisme s'annule automatiquement. Sartre est bien conscient que sa nouvelle problématisation de « l'écueil du solipsisme » dans *L'Être et le Néant* implique un désaveu d'une partie des conclusions de *La Transcendance de l'Ego* :

> J'avais cru, autrefois, pouvoir échapper au solipsisme en refusant à Husserl l'existence de son « Ego » transcendantal. Il me semblait alors qu'il ne demeurait rien de la conscience qui fût privilégié par rapport à autrui, puisque je la vidais de son sujet. Mais, en fait, bien que je demeure persuadé que l'hypothèse d'un sujet transcendantal est inutile et néfaste, son abandon ne fait pas avancer d'un pas la question de l'existence d'autrui[2].

La raison de cette autocritique brusque est que Sartre ne se satisfait plus de la théorisation de la rencontre avec autrui en tant qu'autre *Ego*. Il veut l'approcher en tant qu'autre conscience. Comment est-ce possible, étant donné que, d'une part, la conscience est strictement impersonnelle et que, d'autre part, la conscience est pré-réflexive — c'est-à-dire n'est pas même donnée à elle-même ? S'il est vrai que Sartre n'est plus satisfait de la solution qui consiste à rendre le Je et l'autre égaux dans leur objectité, il n'en demeure pas moins que l'autre ne peut pas être donné immédiatement comme une autre conscience. Dans ce contexte, il semble assez logique d'introduire le concept de « sujet » en tant qu'intermédiaire entre la conscience et l'objet. Ni perçu, ni imaginé, ni conscience, ni objet — au bout du compte l'autre dans son regard apparaît comme sujet. Et par la suite, la conscience affectée par le regard de l'autre qui se réhabilite en l'objectivant à son tour, se présente aussi comme sujet.

Sauf que dans la philosophie de Sartre il n'y a pas de place pour ce troisième type de réalité. Le « pour-autrui » est bien évidemment le troisième type, mais son statut est hautement ambigu dans l'édifice théorique de *L'Être et le Néant.* D'une part, il n'est aucunement déductible du « pour-soi » et censé être plus originel que l'apparition de l'autre en qualité de l' « en-soi », à savoir d'autrui-objet.. D'autre part, le projet de Sartre reste dichotomique : il n'y a que deux régions de l'être exclusives. Ces deux régions — l'en-soi et le pour-soi — sont susceptibles d'être thématisées ensemble, comme le suggère de manière très générale la conclusion de *L'Être et le Néant*, mais il

[1] *Ibid.*, p. 83.
[2] J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant, op. cit.*, p. 274.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

est évident que ni le « sujet », ni le « pour-autrui » n'ont à voir avec cette juxtaposition problématique. Sartre lui-même ne se donne pas la peine de s'expliquer sur ce qu'il envisage sous le nom de « sujet ». L'introduction de la notion de « sujet » dans *L'Être et le Néant* semble tout à la fois logique et illégitime. Comme le pose Daniel Giovannangeli :

> On peut hésiter sur le point de savoir si *L'Être et le Néant* s'inscrit sans heurt dans le sillage de *La Transcendance de l'Ego*. D'une part, Sartre continue bien de constater la portée fondatrice du Je. Il invoque, d'autre part, avec beaucoup moins de réticence, le sujet, dont l'article de 1936 osait faire l'économie[1].

Quand Simone de Beauvoir répond à la lecture critique que Merleau-Ponty propose de Sartre dans *Les aventures de la dialectique,* elle coupe net : « La philosophie de Sartre n'a jamais été une philosophie du *sujet,* et il n'emploie que rarement ce mot par lequel Merleau-Ponty désigne indistinctement la conscience, le Moi, l'homme »[2]. Mais à lire *L'Être et le Néant,* est-ce que l'emploi de cette notion par Sartre est plus conséquent ?

Si l'on veut imaginer le scénario que suivrait la rencontre avec l'autre dans le cas où Sartre resterait dans la distinction prononcée entre la conscience et l'objet, le sujet étant un type d'objet, on peut se référer à un très bel article de Sartre intitulé « Visages », paru en 1939, c'est-à-dire dans la période entre la publication, d'une part, de *La Transcendance de l'Ego* et de *L'Imaginaire* et, d'autre part, l'achèvement de *L'Être et le Néant.* En restant au niveau strictement visible de l'apparition du visage d'autrui (« Je dis ce que je vois, simplement »[3]), c'est-à-dire au niveau du perçu, Sartre en décrit deux axes : en tant que partie du corps, le visage est la transcendance temporelle[4], en tant que plus que corps — à savoir, le regard —, le visage est

[1] D. Giovannangeli, « Le point de vue d'autrui », dans *La passion de l'origine. Recherches sur l'esthétique transcendantale et phénoménologie,* Paris, Galilée, 1995, p. 122.

[2] S. de Beauvoir, « Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme », *Les Temps Modernes,* n°114-115, juin-juillet 1955, p. 2073.

[3] J.-P. Sartre, « Visages », dans *Les Ecrits de Sartre. Chronologie, bibliographie commentée*, Paris, Gallimard, 1970, p. 561.

[4] Ce qui veut dire pour lui que le geste n'est déchiffrable qu'à partir de futur vers lequel il est orienté ; dans le visage, comme dans les gestes du corps, ce futur est visible.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

la transcendance dans l'espace[1]. Mais tout compte fait, essentiellement « le sens d'un visage c'est d'être la transcendance *visible* »[2]. On n'y trouve pas encore l'opposition entre l'autrui-sujet et l'autrui-objet, moi-sujet et moi-objet, sur laquelle la réflexion de *L'Être et le Néant* sera centrée. Le visage est opposé à la chose, mais sans recours à la notion de « sujet ». La suspension de la perception n'est pas exigée non plus. L'originalité du visage est mise en lumière à l'aide de la notion de « magie » (« sorcellerie primitive »[3], « fétiches naturels »[4]), qui occupe Sartre à cette époque : 1939 est aussi l'année de la parution de L'*Esquisse d'une théorie des émotions,* où cette notion joue un rôle considérable. L'*Esquisse d'une théorie des émotions,* où Sartre fait une promesse qu'il ne va pas, en dernière analyse, tenir :

> Nous ne voulons pas nous étendre ici sur le sujet que nous nous réservons de traiter ailleurs. Toutefois nous pouvons dès à présent faire remarquer que la catégorie « magique » régit les rapports interpsychiques des hommes en société et plus précisément notre perception d'autrui[5].

En revanche, dans *L'Être et le Néant*, après avoir refusé la solution qui consiste à introduire l'autre au niveau de la perception, Sartre refuse également la solution contraire : « Toutefois il ne saurait s'agir ici de nous référer à quelque expérience mystique ou à un ineffable »[6]. Dans *L'Être et le Néant,* Sartre parle de l'« apparition banale »[7] à travers laquelle la relation fondamentale est visée.

Le changement cardinal est peut-être dû à l'abandon de la pureté de la conscience développée dans *La Transcendance de l'Ego*. Plusieurs commentateurs ont fait remarquer que la conscience de *L'Être et le Néant* n'est pas aussi impersonnelle que celle de *La Transcendance de l'Ego.* Or, en analysant la conscience sous l'angle des trois degrés de sa réflexion, proposés par Sartre dans la *Transcendance de l'Ego,* Leo Fretz suppose que

---

[1] Ce qui veut dire pour lui que le regard établit les relations à distance avec les choses qui sont comme au bout de ce regard ; on peut percevoir le regard sur les choses : « son visage est partout, il existe aussi loin que son regard peut porter » (*Ibid.*, p. 564).
[2] *Ibid.,* 564.
[3] *Ibid.*, p. 564.
[4] *Ibid.*, p. 561.
[5] J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions,* Paris, Hermann, 1995, p. 107-108.
[6] J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant, op. cit.*, p. 293.
[7] *Ibidem.*

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

« déjà dans son Introduction, Sartre fait preuve d'une conception fort changée du statut de la conscience préréflexive »[1]. Pourtant, il semble que c'est dans le chapitre sur l'existence d'autrui que Sartre décrit expressément ce changement. Si la problématique du regard de l'autre redéfinit la conscience, c'est que, comme le remarque Sartre dans *L'Être et le Néant,* « le regard [de l'autre] est d'abord un intermédiaire qui renvoie de moi à moi-même »[2]. De sorte qu'avec l'apparition de l'autre le nouveau type de rapport de soi à soi est établi. La conscience solipsiste qui n'existait que comme non-thétique de soi, qui ne pouvait poser le « moi » que dans l'acte de la réflexion, dans la rencontre avec le regard d'autrui, devient habitée par le « moi » au niveau irréfléchi. Elle pose son propre « moi » comme un objet du monde, sauf que ce « moi » n'est visé qu'à vide, car il n'est accessible que dans le regard de l'autre, qui est lui-même « hors d'atteinte ». Et pourtant le lien d'être s'établit entre la conscience et le « moi » reflété dans le regard de l'autre. C'est justement cette relation d'être qui trahit le néant qu' « est » la conscience. La situation « être visible » est porteuse d'un « être », adversaire du pour-soi de la conscience impersonnelle.

En dehors de l'autre-sujet, ni conscience ni objet, en dehors du caractère plus personnel de la conscience posée dès le début du livre, tout se passe comme si la description sartrienne de la rencontre avec autrui laissait transparaître la subjectivation de la conscience impersonnelle. Tout se passe comme si l'on pouvait de manière certaine étendre à Sartre le champ d'application de l'affirmation de Rudolf Bernet concernant la spécificité de la phénoménologie post-husserlienne : « Les nouveaux phénoménologues partagent tous la conviction qu'un évènement n'advient jamais à un sujet qui se suffit à lui-même, et cela pour la simple raison que l'advenue du sujet fait partie intégrante de la signification de cet événement »[3]. Il n'y a pas non plus chez Sartre de sujet préétabli, bien que la division entre le « pour-soi » et l'« en-soi » précède son apparition, et l'on peut risquer l'hypothèse que chez Sartre l'objectivation par le regard de l'autre fait partie intégrante de la formation du sujet-je qui n'apparaît qu'en réponse à cette objectivation. Le

[1] L. Fretz, « Le concept d'individualité », *Obliques*, n°18-19 : M. Sicard (dir.), *« Sartre inédit »,* p. 229.
[2] J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant, op. cit.*, p. 298.
[3] R. Bernet, *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques,* Paris, PUF, 2004, p. 24. Cette affirmation de Bernet semble d'autant plus précieuse que du reste son but est de démontrer que la conscience chez Husserl est déjà porteuse des caractéristiques que la phénoménologie ultérieure va lui attribuer.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

sujet en tant que conscience qui a perdu son pouvoir constituant — c'est à ce prix qu'il peut acquérir la visibilité chez Sartre.

Pourtant, on ne prétend pas que la visibilité du sujet constitue pour elle-même un thème de la réflexion chez Sartre. Ni la visibilité spécifique du regard, ni le statut intermédiaire du sujet ne donnent suite à des développements nouveaux et ne s'accompagnent des éclaircissements théoriques nécessaires. Pis encore, les démarches théoriques ultérieures de Sartre vont aller dans le sens de les effacer. Dans cette perspective le « regard » et le « sujet » ne sont pas les seuls concepts de ce genre chez Sartre. On peut évoquer à titre d'exemple le concept de « pratico-inertie », analysé dans la visée semblable à la nôtre par Daniel Giovannangeli[1], ou le concept de « visqueux », dont l'ambiguïté est mise en lumière par Stéphane Dawans[2], aussi bien que ceux de la « honte » et de la « nausée ». Mark Meyers va jusqu'à dire que même le concept de « néant » a déjà un statut ambigu[3] (« nothingness as something which 'is-there', as a kind of presence, but also as something which, quite simply, is not »[4]). L'analyse subtile de ces concepts montre l'ambiguïté profonde des textes sartriens : bien qu'on puisse y trouver des descriptions très fortes des phénomènes « intermédiaires » et « ambigus », ces descriptions restent non-théorisées — pour ne pas dire négligé — dans son dualisme ontologique. Comme le note à juste titre Mark Meyers en comparant Sartre avec Merleau-Ponty :

> … while Merleau-Ponty makes it possible to 'think the liminal', Sartre, at least in Being and Nothingness, implicitly engages the problem of liminality but does not allow it to overturn the dualism at the heart of his ontology[5].

[1] D. Giovannangeli, « Sartre et le refus de l'inertie », dans *La fiction de l'être : lectures de la philosophie moderne,* Bruxelles, De Boeck Université, 1990, p. 109-128.

[2] S. Dawans, « La logique du visqueux », dans *Le spectre de la honte. Une introduction à la philosophie sartrienne,* Liège, Éditions de l'Université de Liège, 2001, p. 36-40. Le même thème peut être trouvé aussi chez M. Meyers, « Liminality and the Problem of Being-in-the-world. Reflections on Sartre and Merleau-Ponty », *Sartre Studies International,* Vol. 14, n°1, Spring 2008, p. 89-91.

[3] M. Meyers, « Liminality and the Problem of Being-in-the-world : Reflections on Sartre and Merleau-Ponty », art. cit., p. 78-105.

[4] *Ibid.*, p. 87.

[5] *Ibid.*, p.78.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

3. Confrontation avec Merleau-Ponty

La comparaison avec Merleau-Ponty n'est pas dépourvue de sens, surtout en ce qui concerne les deux oppositions de Sartre dont la pertinence semble être mise en question par sa propre description du regard de l'autre. Merleau-Ponty, pour arriver à thématiser à la fin de son œuvre non-achevée ce « milieu formateur du sujet et de l'objet »[1] qu'est la chair, a justement mis en avant, expressément contre Sartre, l'ambiguïté qui existe entre le réel et l'imaginaire et qui les rend inséparables. C'est surtout dans son cours sur la passivité qu'on en trouve l'argumentation la plus développée, dont le résumé insiste de manière exemplaire sur le lien entre l'expérience de l'autre et le libre jeu de la perception et de l'imagination : « Nos relations de la veille avec les choses et surtout avec les autres ont par principe un caractère onirique : les autres nous sont présents comme des rêves, comme des mythes, et ceci suffit à contester le clivage du réel et de l'imaginaire »[2]. Dans l'apparente complicité avec notre interprétation du chapitre sur le regard de Sartre, Merleau-Ponty a pu stipuler dans *Le Visible et l'invisible :* « Mon "regard" est une de ces données du "sensible", du monde brut et primordial, qui défie l'analyse de l'être et du néant, de l'existence comme conscience et de l'existence comme chose, et qui exige une reconstitution complète de la philosophie »[3].

La critique que Merleau-Ponty fait de Sartre est souvent peu nuancée. Un très instructif article d'Alain Flajoliet met en relief deux opérations majeures de la mésinterprétation merleau-pontienne. Là où la procédure de Sartre consiste à mettre en question l'être-au-monde, Merleau-Ponty lui reproche de ne pas thématiser la « fréquentation naïve du monde » ; là où Sartre développe sa conception de la facticité, Merleau-Ponty rate les premières pages du livre[4] et prétend ne pas connaître ses développements. Je n'ai pas l'intention de refaire ici ce travail judicieux. Ce que je voudrais simplement ajouter à ces rectifications, c'est l'intuition que Merleau-Ponty a été pourtant bien conscient de la présence de cet « inter-monde » chez Sartre bien qu'il la lui ait refusée en gros. Comme il le note dans *Les aventures de*

[1] M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 2011, p. 191.
[2] M. Merleau-Ponty, *L'institution, la passivité : Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2015, p. 355.
[3] M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 2011, p. 243.
[4] A. Flajoliet, « La foi perceptive chez Merleau-Ponty et l'ontologie phénoménologique de l'être-au-monde », *Études Sartriennes,* n°13, 2009, p. 99-100.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

la dialectique, dont le dernier chapitre, « Sartre et l'ultra-bolchevisme », propose un impitoyable procès de l'engagement politique de Sartre :

> Le paradoxe apparent de son œuvre est qu'elle l'a rendu célèbre en décrivant un milieu entre la conscience et les choses, pesant comme les choses et fascinant pour la conscience, — la racine dans *La Nausée*, le visqueux dans *L'Être et le Néant*, ici le monde social, — et que pourtant sa pensée est en rébellion contre ce milieu, n'y trouve qu'une invitation à passer outre, à recommencer *ex nihilo* tout ce monde écœurant[1].

Simone de Beauvoir, en donnant une réponse largement développée à ce texte de Merleau-Ponty, commente de manière ironique ce type de remarque : « Le paradoxe de Sartre c'est qu'il ne pense pas ce qu'il pense »[2]. Tout se passe comme s'il fallait prendre au sérieux cette formule de persiflage.

Bibliographie

Beauvoir S. de, « Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme », *Les Temps Modernes*, n°114-115, juin-juillet 1955, p. 2072-2122.

Bernet R., *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques*, Paris, PUF, 2004.

Dawans S., *Le spectre de la honte. Une introduction à la philosophie sartrienne*, Liège, Éditions de l'Université de Liège, 2001.

Flajoliet A., « La foi perceptive chez Merleau-Ponty et l'ontologie phénoménologique de l'être-au-monde », *Études Sartriennes*, n°13, 2009, p. 93-126.

Flajoliet A., *La première philosophie de Sartre*, Paris, Honoré Champion, 2008.

Fretz L., « Le concept d'individualité », *Obliques*, n°18-19 : M. Sicard (dir.), « Sartre inédit », p. 221-234.

Giovannangeli D., « Le point de vue d'autrui », dans *La passion de l'origine : Recherches sur l'esthétique transcendantale et phénoménologie*, Paris, Galilée, 1995.

Giovannangeli D., « Sartre et le refus de l'inertie », dans *La fiction de l'être : Lectures de la philosophie moderne*, Bruxelles, De Boeck Université, 1990, p. 109-128.

Jay M., *Downcast Eyes : The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1993

[1] M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955, p. 192.

[2] S. de Beauvoir, « Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme », *Les Temps Modernes,* n°114-115, juin-juillet 1955, p. 2076.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Merleau-Ponty M., *L'institution, la passivité : Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2015.
Merleau-Ponty M., *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 2011.
Merleau-Ponty M., *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955.
Meyers M., « Liminality and the Problem of Being-in-the-world : Reflections on Sartre and Merleau-Ponty », *Sartre Studies International*, Vol. 14, n°1, Spring 2008, p. 78-105.
Noudelmann F., *Sartre : L'incarnation imaginaire*, Paris, L'Harmattan, 1996.
Sartre J.-P., « Visages », dans *Les Écrits de Sartre : Chronologie, bibliographie commentée*, Paris, Gallimard, 1970, p. 560-564.
Sartre J.-P., *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann, 1995.
Sartre J.-P., *L'Imaginaire : Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris, Gallimard, 1986
Sartre J.-P., *Transcendance de l'Ego : Esquisse d'une description phénoménologique*, Paris, Vrin, 2012.
Sartre J.-P., *L'Être et le Néant : Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 2014
van der Wielen J., « The Magic of the Other : Sartre on our Relation with Others in Ontology and Experience », *Sartre Studies International*, Vol. 20, n°2, Winter 2014, p. 58-75.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XIII 2, 2017 (Actes 10), p. 433-457
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

Le corps de la honte

Par ALIEVTINA HERVY
Université de Liège

Résumé En prenant appui sur les analyses consacrées par Sartre au regard d'autrui dans *L'Être et le Néant*, nous nous proposons dans ce qui suit d'appréhender le phénomène de la honte comme un phénomène éminemment social où le rapport au corps vécu se trouve singulièrement mis en jeu. Pour ce faire, sont mobilisés, entre autres, les travaux de Levinas, de Derrida, d'Agamben et les descriptions d'Annie Ernaux dans son roman intitulé *La Honte*. Nous tentons de montrer que mettre en exergue le caractère social de la honte suggère de soustraire ce phénomène à un cadre moral étroit, qui le réduit à la seule expression de la faute ou de la culpabilité individuelle. Ce faisant, un des enjeux de notre propos consiste à mettre l'accent sur la manière dont le rapport vécu au corps cristallise les projections imaginaires et les significations sociales inhérentes à l'expérience de la honte. En dernière étape de ce parcours, les descriptions de Michel Foucault sur « Le corps utopique » nous amènent à considérer le pouvoir spatialisant des corps comme un pouvoir utopisant. En ce sens, elles permettent ainsi d'ouvrir une réflexion sur l'impact et les limites d'une captation des corps par les significations sociales et imaginaires à travers lesquelles les relations inter-subjectives se façonnent et se déploient.

Introduction

Notre réflexion prend comme point de départ la question suivante : imaginer, est-ce s'évader et vivre dans un monde où le corps serait totalement absent ? Que dire de ce corps, lorsque nous imaginons les personnages du roman que nous lisons ; où se trouve-t-il ? Il semble pourtant bien « là », enfoncé dans le fauteuil, soutenant la lecture au cours de laquelle il apparaît pourtant comme

neutralisé, le sujet imaginant étant tout entier tourné vers le déroulement des actions et des événements de la fiction. Il semble que lorsque nous nous posons la question « qu'est-ce qu'imaginer ? », c'est presque naturellement que nous « biffons », « neutralisons » le corps, notre corps, comme s'il n'en était pas un acteur majeur, mais un simple support pour effectuer le saut nécessaire afin de se transporter vers un là-bas imaginaire. Et pourtant, en lisant les nombreux textes que Husserl a consacrés à l'imagination, qu'il s'agisse de la conscience d'une image (*Bildbewusstsein*) ou de la *Phantasie*, cette question se trouve thématisée par leur auteur, qui évoque un dédoublement, une scission de l'ego (*Spaltung*), comme si celui-ci pouvait en même temps — mais selon des modalités très spécifiques — être « ici » et « là-bas »[1]. Comment décrire ce corps, le nôtre, qui se trouve impliqué dans l'imagination, tout en étant à la fois suspendu par elle ? Comment rendre compte de ce caractère énigmatique du corps qui, à travers sa mise en veille même, se projette sous un mode fantasmé dans le monde de la phantasia ? Cette question des rapports entre corps et imagination est importante selon nous, car elle suggère de considérer autrement l'imagination que comme une activité purement mentale, désincarnée, où le sujet se trouve comme en position de surplomb par rapport à ce qu'il imagine, comme s'il pouvait s'y rendre et s'en extraire à loisir. Plus particulièrement, il s'agit non seulement, en posant cette question, de s'interroger sur les rapports étroits qui lient l'affectivité et l'imagination[2] mais, plus largement, de re-contextualiser l'imagination au sein des conditions sociales et intersubjectives qui impactent en profondeur son déploiement. C'est en ce sens que nous avons choisi de nous intéresser au phénomène de la honte, qui permet d'explorer de quelle façon peuvent se cristalliser dans les corps toute une série de projections imaginaires et, à travers elles, les significations sociales, les valeurs et les normes qui les accompagnent.

Lorsque l'on évoque la honte, il semble que ce phénomène soit à première vue indissociable d'un cadre moral. En effet, à leur lecture, il semble que les analyses de Sartre, de Derrida, de Levinas et d'Agamben demeurent d'une manière ou d'une autre hantées par le spectre de la

[1] Cf. E. Husserl, *Phantasia, conscience d'image, souvenir. De la phénoménologie des présentifications intuitives. Textes posthumes (1898-1925)*, trad. fr. R. Kassis & J.-F. Pestureau, Grenoble, éditions Jérôme Millon, coll. « Krisis », 2002, texte n°16, pp. 443-462.

[2] Voir à cet égard le commentaire pénétrant que Marc Richir consacre à la circulation de l'affectivité dans la Phantasia chez Husserl dans son important ouvrage *Phantasia, imagination, affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique*, Grenoble, éditions Jérôme Millon, coll. « Krisis », 2004, pp. 9-46.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

culpabilité liée à une faute morale qui aurait été commise. Si l'on peut difficilement faire l'économie de la dimension morale fondatrice de la honte, ce n'est pas exclusivement sur elle que nous porterons notre attention. En effet, ce qui va nous intéresser, c'est le rapport vécu au corps dans l'expérience que l'on peut faire de la honte. Toutefois, il semble que c'est précisément au niveau du corps, pour ne pas dire dans le corps, que se noue dans la honte le spectre d'une faute morale. Pour Eugen Fink, qui utilise le terme allemand *Sham* pour rendre compte à la fois de la pudeur et de la honte, l'association de la faute morale au corps résulte de l'héritage d'un idéalisme éthique issu de Platon (*aidos*). Selon cette conception éthique qui fonde la tradition occidentale, c'est la dimension spirituelle qui doit être privilégiée au détriment de la dimension corporelle. Il écrit que selon cette tradition,

> Ce qui est éthique ne se présente que comme le rapport mondain que l'homme entretient avec l'esprit. C'est la raison pour laquelle demeure un résidu : la simple nature, également la nature en l'homme. Elle est un « reste de la terre », qu'il ne nous est pas facile de porter, tant que nous possédons encore un corps (*Leib*) ; l'âme ressent le corps comme un « cachot », comme une prison honteuse. À l'encontre du corps et de ses désirs animaux, la liberté de l'être spirituel doit être affirmée et défendue[1].

Critiquant fermement le dualisme de l'âme et du corps et ses implications sur le plan éthique, Fink rejette vigoureusement la position qui consiste à faire de la pudeur une ré-action de l'esprit vis-à-vis du bestial. La pudeur, en tant qu'expérience fondamentalement antéprédicative, n'est pas un sursaut spirituel face à une nudité jugée honteuse ; la pudeur est partie intégrante de la nudité en tant qu'elle révèle le mystère de la nature en nous. Ce faisant, la pudeur est d'emblée, au cœur même de la nudité, préservation de ce mystère.

[1] Cf. E. Fink, « La nature en nous » (1951), trad. fr. N. Depraz, in *Alter*, n°7, 1991, p. 273. On retrouve ici ce que décrit Foucault dans le corps utopique, à savoir cette utopie par laquelle l'âme cherche à effacer le corps : « Mais peut-être la plus obstinée, la plus puissante de ces utopies par lesquelles nous effaçons la triste topologie du corps, c'est le grand mythe de l'âme qui nous la fournit depuis le fond de l'histoire occidentale ». Cf. Michel Foucault, *Le corps utopique, les hétérotopies*, Fécamp, Nouvelles Éditions Lignes, 2009, p. 11.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

1. Visibilité et reconnaissance : le regard d'autrui

Cette dimension profondément mystérieuse du corps, décrite comme la « force énigmatique » de la nature en nous, Fink la célèbre en la rapprochant de la poésie. La poésie n'explique pas ; elle préserve le mystère tout en le dévoilant. Sur un tout autre mode, Sartre nous renvoie aussi à la dimension mystérieuse du corps, lorsqu'il s'interroge sur la vulnérabilité profonde de l'être-vu dans l'expérience du regard. Dans la troisième section de *L'Être et le Néant*, Sartre présente généralement le phénomène de la honte en le rapportant à une structure ontologique du pour-soi à part entière. Dans celle-ci, le pour-soi découvre un être qui est son être sans être pour-soi. Il écrit :

> Je viens de faire un geste maladroit ou vulgaire : ce geste colle à moi, je ne le juge ni le blâme, je le vis simplement, je le réalise sur le mode du pour-soi. Mais voici tout à coup que je lève la tête : quelqu'un était là et m'a vu. Je réalise tout à coup la vulgarité de mon geste et j'ai honte[1].

L'expérience de la honte que décrit Sartre dans ce passage apparaît indissociable de sa structure sociale, ou en tout cas intersubjective, dans la mesure où l'on ne peut avoir honte que devant quelqu'un. Le geste évoqué par Sartre a beau être déplacé, si l'individu qui l'accomplit est seul dans la pièce, s'il est assuré de pouvoir l'être, il ne vivra probablement pas l'effectuation de ce geste sur le mode de la honte. La honte est étroitement liée au phénomène de la visibilité ; elle révèle la structure ontologique de l'être pour autrui. Toutefois, il semble également que la dimension sociale de la honte dépasse le seul fait de la présence physique d'autrui.

La présence d'autrui signale en effet quelque chose de plus que Sartre thématise sous le terme de « reconnaissance ». Il écrit ceci : « La honte est, par nature, *reconnaissance*. Je reconnais que je *suis* comme autrui me voit »[2]. Contrairement à ce que pourrait laisser entendre ce terme, la reconnaissance qui a lieu ne procède pas d'une opération réflexive. Cette reconnaissance se caractérise par son immédiateté ; elle apparaît comme une épreuve aussi surprenante qu'évidente. Cette remarque est importante car elle indique que le phénomène de la honte est intrinsèquement lié à l'intimité, à la corporéité, sans détour préalable par le spirituel. Dans cette perspective, si l'idée d'une reconnaissance immédiate, d'une reconnaissance sur-le-champ peut sembler paradoxale, l'usage du terme reconnaissance permet de

[1] J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (1943), Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2013, p. 259-260.
[2] *Ibid*., p. 260.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

manifester que l'expérience de la honte s'accompagne d'une certaine violence, ne serait-ce que par son caractère brutal. Sartre insiste bien sur cet aspect lorsqu'il indique que si j'apparais, dans la honte, comme objet sous le regard d'autrui, cet objet

> n'est pas une vaine image dans l'esprit d'un autre. Cette image en effet serait entièrement imputable à autrui et ne saurait me « toucher ». Je pourrais ressentir de l'agacement, de la colère en face d'elle, comme devant un mauvais portrait de moi, qui me prête une laideur ou une bassesse d'expression que je n'ai pas, mais je ne saurais être atteint jusqu'aux moelles[1].

En d'autres termes, l'expérience de la honte est la découverte de mon intimité exposée et révélée dans et par la présence d'autrui. Et c'est dans mon corps que j'éprouve cette intimité dévoilée dans le mouvement même où mon corps pour moi devient corps pour autrui.

En ce sens, si la honte est structurellement sociale, il nous semble que c'est à deux niveaux distincts, qui s'entrecroisent constamment, que l'on peut analyser le phénomène de reconnaissance qui a lieu dans la honte.

D'une part, la reconnaissance telle qu'elle se déploie dans la honte renvoie à la découverte de la vulnérabilité essentielle de mon être en tant que mon corps est toujours potentiellement un corps pour autrui. Plus précisément, ce corps que je suis, parce que je ne peux que le vivre sur le mode du pour-soi, m'échappe ; il est « le point de vue sur lequel je ne puis plus prendre de point de vue »[2]. Si je suis atteint jusqu'aux moelles dans la honte, c'est qu'autrui me révèle à moi-même un point de vue qui m'échappe absolument. Qui plus est, c'est la découverte d'un point de vue que je ne peux seulement vivre et ressentir qu'à l'occasion du regard d'autrui. La vulnérabilité foncière de mon être visible pour autrui se donne avant tout comme l'expérience d'une nudité originaire. Pour reprendre le mot d'Agamben, je me vis comme tout à coup « exproprié »[3] d'un point de vue qui me manque radicalement, mais qui se donne à vivre — et c'est loin d'être un détail — de « l'intérieur ». La reconnaissance qui a lieu est celle de l'épreuve douloureuse que seul autrui constitue « le médiateur indispensable entre moi et moi-même »[4]. Aussi, avant d'être l'image de quelque chose, avant que de

---

[1] *Ibidem*
[2] *Ibid*., p. 369.
[3] G. Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz. L'archive et le témoin. Homo Sacer III* (1998), trad. fr. P. Alferi, Paris, Éditions Payot & Rivages, coll. Rivage Poche/Petite Bibliothèque, 2003, p. 114.
[4] J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, *op. cit*., p. 260.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

porter la signification d'un geste vulgaire, la honte que je ressens est avant tout honte d'avoir été vu. Comme l'analyse parfaitement Sartre dans le cadre de l'embarras, je peux chercher tant bien que mal à maîtriser mon corps pour autrui ; cependant, je ne peux jamais l'atteindre : « C'est au contraire parce qu'il n'est jamais là, parce qu'il demeure insaisissable, qu'il peut être *gênant* »[1]. À notre sens, cette dimension mystérieuse du corps peut être rapprochée du corps utopique que Foucault décrit sur un mode phénoménologique dans une conférence du même nom en 1966. Le corps utopique rend compte en effet de ce paradoxe saisi par Sartre dans *L'Être et le Néant :* c'est justement parce que le corps est lieu absolu — je ne peux pas m'en défaire, comme le dit Foucault, je ne peux m'en aller et le laisser derrière moi — qu'il m'échappe de toutes parts. Seules l'expérience du corps pour autrui (Sartre) et celle du miroir (pour Foucault) semblent pouvoir le localiser, le spatialiser, sans pour autant jamais épuiser les pans entiers de visibilité et d'invisibilité du corps.

D'autre part, si l'expérience de la honte est immédiate, si elle est intimement vécue « sans aucune préparation discursive »[2], la structure sociale de la honte suggère de faire état d'un autre aspect qui, cette fois, fait appel au registre de l'image, de la représentation, ou encore de la signification. Dans ce cadre, la question de la nudité devient davantage une métaphore. Comme le montrent les analyses de Levinas dans *De l'évasion*, « la honte apparaît chaque fois que nous n'arrivons pas à faire oublier notre nudité. Elle a rapport avec tout ce que l'on voudrait cacher et que l'on ne peut pas enfouir »[3]. Au niveau social, Levinas prend dans son ouvrage entre autres exemples celui de la pauvreté. Les guenilles du pauvre instituent à elles seules sa nudité et même lui assurent cette nudité en tant que le pauvre témoigne « d'une existence incapable de se cacher »[4]. L'existence incapable de se cacher est de nature profondément sociale dans la mesure où elle se caractérise par un excès de visibilité qui, paradoxalement, condamne un individu à demeurer invisible. L'impossibilité de se cacher, c'est, d'une manière ou d'une autre, subir un excès de visibilité qui rend radicalement opaque toute autre perception et, de ce fait même, brise le processus de reconnaissance[5].

---

[1] *Ibid*., p. 394.
[2] *Ibid*., p. 260.
[3] E. Levinas, *De l'évasion* (1935), Paris, Fata Morgana, 1982, p. 112.
[4] *Ibidem*
[5] Cf., à propos de la problématique de la visibilité, A. Honneth, « Visibilité et invisibilité. Sur l'épistémologie de la "reconnaissance" », trad. fr. F. Gollain & C.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Afin de mieux comprendre les liens entre la structure sociale de la honte et la reconnaissance, on peut évoquer également le roman autobiographique d'Annie Ernaux intitulé *La Honte.* Dans ce roman, Annie Ernaux décrit sa jeunesse au début des années cinquante dans une petite ville provinciale de Normandie. Elle y raconte de quelle manière elle est « entrée dans la honte »[1] lorsque, au mois de juin 1952, son père, excédé par une énième dispute conjugale, tente d'étrangler sa mère sous ses yeux. Ses parents tiennent une sorte de café-épicerie où se rencontrent deux mondes qui coupent en deux aussi bien géographiquement que socialement la ville d'Yvetot. Elle décrit à ce propos de manière exemplaire la répartition sociale qui met, d'un côté, ceux qui sont capables de se cacher et, de l'autre, « ceux dont on sait ce qu'ils touchent comme allocations, ce qu'ils mangent et boivent, à quelle heure ils se couchent »[2].

La jeune fille qu'elle était alors semble tiraillée entre ces deux mondes. Elle est à la fois la jeune fille dont la mère, pieuse, l'inscrit à l'école privée — symbole à elle seule d'une ambition sociale prometteuse — et à la fois la jeune fille qui voit ses parents sombrer peu à peu et « perdre » leur dignité suite à la scène de l'étranglement. Dans le passage suivant, Annie Ernaux évoque la honte que lui a procuré un jour la vision de sa mère, alors qu'elle rentrait d'une fête de la jeunesse des écoles chrétiennes. Elle écrit :

> J'ai frappé contre le volet de la porte de l'épicerie. Après un temps assez long, l'électricité s'est allumée dans le magasin, ma mère est apparue dans la lumière de la porte, hirsute, muette de sommeil, dans une chemise de nuit froissée et tachée (on s'essuyait avec, après avoir uriné). Mlle L. et les élèves, deux ou trois, se sont arrêtées de parler. Ma mère a bredouillé un bonsoir auquel personne n'a répondu. Je me suis engouffrée dans l'épicerie pour faire cesser la scène. Je venais de voir pour la première fois ma mère avec le regard de l'école privée[3].

Analysant le souvenir de cette expérience honteuse, l'auteur ajoute : « Comme si à travers l'exposition du corps sans gaine, relâché, et de la chemise douteuse de ma mère, c'est notre vraie nature et notre façon de vivre qui étaient révélées »[4].

Lazzeri, in *Revue du Mauss,* 2004/1, n°23, p. 137-151 ; G. le Blanc, *L'invisibilité sociale*, Paris, P.U.F, coll. « Pratiques théoriques », 2009.

[1] A. Ernaux, *La Honte*, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1997, p. 116.

[2] *Ibid*., pp. 50-51.

[3] *Ibid*., p. 118.

[4] *Ibidem*

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Dans ce dernier extrait, Annie Ernaux nous permet d'explorer de quelle manière on a non seulement toujours honte devant quelqu'un, mais comment, également, l'expérience de la honte fige, par-delà certaines représentations, un individu dans une image. Comme le note Sartre lui-même, dans l'expérience de la honte, ce sont les possibilités d'un individu qui se retrouvent figées. Sartre écrit en effet à ce propos : « Le corps-pour-l'autre *c'est* le corps-pour-nous, mais insaisissable et aliéné »[1]. Si la honte colle à la peau, c'est parce que le regard d'autrui semble fixer, comme pour l'éternité, la totalité de mon être dans l'une de ses possibilités ; de telle sorte que je ne puis y échapper, de telle sorte que je ne puis à jamais être rien d'autre que cette image. Pour le dire dans les termes de Levinas, dans la honte éprouvée par Annie Ernaux face à la vision de sa mère, ce qui se dévoile, c'est l'impossibilité de « couvrir la nudité de sa personne physique par sa personne morale »[2]. Par ailleurs, l'expérience de honte vécue par Annie Ernaux montre que l'épreuve de la honte n'est pas inhérente à l'individu effectuant un geste vulgaire ou affichant un comportement déplacé. Il y dans la honte une dimension virale qui semble se propager dans le cadre même des limites de la visibilité.

Mais si, comme l'énonce Sartre, autrui assure une fonction essentielle en nous donnant à nous voir tels que nous sommes, autrui ne constitue pas pour autant un miroir[3]. Il faut approfondir l'analyse de la structure sociale de la honte et de la manière dont, à travers la fixation dans l'une ou l'autre possibilité, l'individu qui fait l'expérience de la honte se trouve douloureusement malmené dans le mouvement même où il se reconnaît à travers le regard d'autrui. Comment cette reconnaissance a-t-elle lieu exactement ? D'où procède-t-elle ? Dans *L'Être et le Néant*, Sartre insiste bien sur le fait que si le regard d'autrui me chosifie, si autrui se révèle à moi comme sujet dans le sens où je deviens, pour lui, un objet sous son regard, cela ne signifie pas que les significations dans lesquelles je me retrouve figé seraient de son propre fait. Pas davantage autrui ne me révélerait des qualités intrinsèques de mon être, qualités qui seraient jusque-là demeurées à l'état latent. Sartre montre bien, à propos de ces qualifications nouvelles, qu'il est impossible qu'autrui ne les tire jamais de mon être pour-moi. Comment le pourrait-il

[1] J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, p. 394.
[2] E. Levinas, *De l'évasion*, *op.cit*., p. 112.
[3] Autrui n'est pas un miroir ; il fait plutôt effraction dans mon intimité et me découvre exproprié, au sein de mon intimité, d'une manière d'être visible de mon corps que je ne contrôle pas.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

seulement, étant donné que l'expérience de la honte se situe d'emblée sur le plan préréflexif ?

Par conséquent, il faut affirmer avec Sartre que ce n'est *qu'à l'occasion du regard d'autrui* que certaines représentations peuvent être fixées et figer la totalité de mon être. Pour le dire avec les mots de *L'Être et le Néant*, « la notion même de vulgarité implique d'ailleurs une relation intermonadique. On n'est pas vulgaire tout seul »[1]. En d'autres termes, ce que Sartre nous permet de penser ici, c'est que ce serait reconduire la honte à la seule faute morale que d'en faire une spécificité intrinsèque de tel ou tel individu. Attribuer le trait honteux d'une expérience à un individu comme s'il s'agissait d'une caractéristique propre de sa personne, c'est nier, paradoxalement, tout ce que la honte peut avoir de social. C'est reporter le tout de l'expérience honteuse du côté de la reconnaissance, en instaurant alors une responsabilisation individuelle écrasante. C'est, finalement, faire comme si le regard d'autrui n'était qu'un simple miroir, comme si les qualités nouvellement posées émanaient seulement et directement du pour-soi.

2. Une « subjectivité coupable » : être rivé à soi

En ce sens, il nous semble que la mise en perspective des analyses que l'on peut faire de la honte chez Sartre avec les propos d'Alain Brossat concernant la culpabilisation intense des chômeurs peut être éclairante. Sur le plan politique, Alain Brossat indique de quelle manière il s'agit, selon lui en France, de produire une « subjectivité coupable »[2]. Il s'agit de faire en sorte que les individus se sentent coupables — et dès lors responsables — d'être chômeurs, d'être sans emploi, et, bien sûr, de refuser un travail qui ne convient pas à leurs qualifications, etc. Plus spécifiquement, il nous semble que l'analyse sartrienne de la honte, bien qu'elle ne le mette pas explicitement en évidence, invite à réfuter fermement l'idée — si commune — selon laquelle l'individu qui expérimente la honte se situe dans un rapport exclusivement personnel à l'égard de la honte ressentie. Si la honte colle effectivement à la peau, mais si, également, on n'est pas vulgaire tout seul, c'est que l'individu qui se comporte de manière vulgaire ne chute pas seul dans la honte. En m'exposant sa vulgarité comme l'une des possibilités de

[1] J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, *op. cit*., p. 260.

[2] M. Vander Elst, *Entretien avec Alain Brossat. Discussion autour de* Autochtone imaginaire, étranger imaginé, Bruxelles, février 2014.
Cf. Hhttps://www.academia.edu/12479728/Entretien_avec_Alain_Brossat

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

son être, l'individu m'entraîne avec lui dans la honte, simplement parce que ce que je reconnais tout à coup, c'est que la vulgarité constitue une possibilité fondamentale de *toute* réalité-humaine — y compris de mon être.

Il n'est pas certain, comme nous venons de l'indiquer, que Sartre emprunte effectivement cette voie pour rendre compte du caractère structurellement social de la honte. En effet, il faut garder à l'esprit le fait que l'expérience de la honte est, sur le plan sartrien, une expérience marquée par une asymétrie : je ne peux me vivre comme objet sous le regard d'autrui que si celui-ci se donne à moi comme sujet, sujet dont je suis précisément l'objet. En conséquence, je ne peux être chosifié, réduit à l'en-soi par le regard d'autrui que si ce dernier m'apparaît comme sujet et, comme tel, libre. Il m'est impossible de me vivre comme aliéné par autrui si ce dernier ne fait pas l'exercice de sa liberté. Il n'y a d'objectivation que là où il y a liberté. On pourrait donc être très tenté de réduire le regard d'autrui à une posture extérieure s'épuisant dans sa fonction de catalyseur. Et pourtant, bien que cette lecture soit tenable jusqu'à un certain point, il faudrait admettre, d'une part, que la dimension honteuse d'une situation incombe radicalement et absolument à l'individu qui l'expérimente et ce, comme quelque chose qui lui appartient en propre. D'autre part, une telle lecture supposerait alors de rétrécir considérablement le cadre moral dans lequel surgit le phénomène de la honte en identifiant celle-ci à la culpabilité. Effectivement, en identifiant la honte à un sentiment de culpabilité personnelle, on risque de replacer la singularité de la honte au niveau spirituel, en oblitérant tout ce que la honte peut avoir de corporel. Ce serait oublier, comme l'écrit Sartre, que les significations qu'autrui m'applique « renvoient à la fois *à un témoin susceptible de les comprendre et à la totalité de ma réalité-humaine* »[1]. Pour le dire autrement, avant d'analyser plus avant cette figure du témoin, notre hypothèse est qu'il y a, dans le phénomène de la honte, un effet de contamination et de contagion qui fait sombrer dans la honte les deux protagonistes en présence. L'un ne saurait, au détriment de l'autre, se targuer d'en sortir indemne.

Quel rapport peut-on alors établir entre l'analyse sartrienne de la honte et la dénonciation, par Alain Brossat, de la production d'une « subjectivité coupable » ? À notre sens, les propos d'Alain Brossat quant au processus de culpabilisation à outrance des chômeurs expriment parfaitement tout ce que la honte a de social et ce, jusque dans les situations où elle semble n'être que personnelle. Lorsqu'un individu est confronté à une situation dans laquelle autrui fait l'épreuve de la honte, il s'agit toujours, d'une manière ou d'une

[1]J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, *op. cit*., p. 260.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

autre, pour cet individu, de se désolidariser au plus vite de ce qui le touche déjà, de ce qui l'atteint déjà. Plus explicitement, lorsque j'assiste à l'épreuve qu'autrui fait de la honte, il s'agit toujours déjà de m'extirper d'une situation dans laquelle je suis d'emblée taché par ce qui m'éclabousse. Faire porter à autrui la responsabilité exclusive de l'expérience honteuse, lui conférer une propriété personnelle, c'est tenter de fuir la solidarité intime et mystérieuse qui me lie à autrui[1]. Autrement dit, dans l'exposition de la vulnérabilité d'autrui, c'est aussi ma vulnérabilité qui se révèle à moi.

Par conséquent, sur le plan de la culpabilisation des chômeurs, il s'agit, comme le dit Alain Brossat, d'une

> *mise en condition* — car il faut que ces gens-là soient installés dans une subjectivité coupable. Qu'ils se sentent coupables de ce qu'ils n'ont pas fait. C'est le jeu du gouvernement moderne : faire en sorte que les gens se sentent coupables d'une faute qui est mal établie ou imaginaire. Rouler avec une voiture qui fonctionne au diesel, par exemple. Créer cette culpabilité passe par ce type de dispositif, assez sophistiqué et très pervers[2].

Cette « mise en condition » consiste en un modelage des subjectivités par lequel on tente d'incorporer chez le sujet la responsabilité totale de sa situation. Il ne s'agit pas seulement de mettre en place et d'instituer ce que Alain Ehrenberg nomme une « norme d'autonomie »[3]. Dans le sillage des

---

[1] Voir à cet égard l'excellente étude de terrain réalisée par Pascale Jamoulle sur les implications des politiques d'urbanisation dans les cités ouvrières des années 1960 dans *Des Hommes sur le fil. La construction de l'identité masculine en milieux précaires*, Paris, La Découverte, 2008. Mettant en évidence les conséquences de la désindustrialisation sur ces quartiers fortement précarisés par le chômage de masse et reconvertis en logements sociaux, l'auteur montre comment leur stigmatisation renforce un profond sentiment de honte chez leurs habitants. Comme l'écrit Pascale Jamoulle : « L'habitat est comme une seconde peau, il est le support spatialisé des constructions identitaires » (p. 13). Loin de déboucher sur une solidarité renforçant la cohésion sociale au sein de la cité, la ségrégation et le sentiment permanent de honte qui en découle isolent davantage les individus. « Le stigmate d'allocataire social isole les résidents, produit des sentiments de honte et des rapports sociaux de défiance mutuelle. Ségrégation et stigmatisation spatiales semblent fonctionner comme des matrices qui engendrent, à l'intérieur des groupes disqualifiés, de nouvelles formes de classement et d'exclusion, toujours plus violentes » (p. 26).

[2] M. Vander Elst, *Entretien avec Alain Brossat. Discussion autour de* Autochtone imaginaire, étranger imaginé, *op.cit*.

[3] Cf. A. Ehrenberg, L. Mingasson & A. Vulbeau, « L'autonomie, nouvelle règle sociale. Entretien avec Alain Ehrenberg », in *Informations sociales*, 2005/6, n°126,

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

analyses de Foucault, il s'agit de montrer que, dans une situation de crise qui voit le plein-emploi classé au rang d'époque révolue, cette pratique d'incorporation d'une responsabilité sans limite chez les sujets révèle une dynamique perverse. En effet, comme le dit Alain Brossat, « plus on va accroître les possibilités de montrer qu'en réalité le demandeur d'emploi ne se conforme pas à ce qui est exigé de lui, mieux on va pouvoir le radier »[1]. Autrement dit, l'enjeu essentiel d'une culpabilisation et d'une responsabilisation à outrance des chômeurs est de créer les conditions de ce que l'on cherche exactement à démontrer, à savoir : le manque de bonne volonté du chômeur, son manque d'adaptabilité, mais aussi de flexibilité. Ce faisant, par le fait d'une hyper-responsabilisation, on crée chez le chômeur un sentiment de culpabilité puissant qui le pousse à se vivre comme la cause essentielle de son échec. De plus, la perversité d'une telle logique implique une isolation importante qui empêche les chômeurs, paradoxalement, d'avoir accès aux réseaux et aux structures qui leur permettraient de sortir de l'impasse dans laquelle ils sont pris. Ce qui conduit à comprendre ceci : la précarité n'est pas « simplement » quelque chose que l'on comptabilise ; elle est, de part en part, structurelle.

Pour en revenir à Sartre, il nous semble que le recours à la figure du *témoin* pour caractériser le regard par lequel autrui me chosifie peut donc apporter un élément important pour la compréhension de la honte en tant que phénomène social. On peut se demander si ce témoin renvoie à autre chose que la totalité de la réalité-humaine. Sartre permet par cette évocation de la figure du témoin d'évoquer ce que, très justement, Derrida appelle une honte « honteuse d'elle-même »[2]. Derrida analyse cette honte honteuse d'elle-même dans le cadre d'une situation spécifique, celle d'être « à poil devant un chat »[3]. Bien que la situation décrite et imaginée par Derrida puisse sembler humoristique, celui-ci met en lumière que la honte honteuse d'elle-même désigne non seulement l'épreuve de la honte en tant que telle, mais implique

---

pp. 112-115. Dans cet entretien, quelques années après la parution de *La fatigue d'être soi* (1998), Alain Ehrenberg montre que, loin d'en appeler à la dimension exclusivement individuelle de réalisation de soi, l'autonomie constitue au contraire une règle sociale. Il écrit : « L'individualisme est en général assimilé à l'idée que la règle sociale s'affaiblit, alors qu'il est le corrélat d'une transformation de la règle, à savoir le progressif englobement des références disciplinaires dans celle de l'autonomie » (p. 113).

[1] M. Vander Elst, *Entretien avec Alain Brossat. Discussion autour de* Autochtone imaginaire, étranger imaginé, *op.cit*.

[2] J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006, p. 27.

[3] *Ibid*., p. 18.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

également une intensification de l'épreuve de la honte comme honte d'avoir honte. Il y aurait donc, dans la honte, un effet de contamination qui s'accompagne d'une intensification par laquelle la honte ne cesse de s'alimenter. Selon nous, cette situation d'intensification n'est possible que parce qu'autrui, lorsqu'il me regarde, est davantage qu'un simple spectateur. La honte d'avoir honte suggère qu'autrui, dans le mouvement même au cours duquel il m'applique de nouvelles qualités, éprouve lui aussi de la honte.

Par l'évocation d'une honte honteuse d'elle-même, la figure sartrienne du témoin nous paraît entrer en résonance avec la question posée par Derrida dans *L'animal que donc je suis*, celle du « qui ? ». Derrida amène à se poser cette question en se demandant devant *qui*, finalement, a-t-on honte lorsqu'on se trouve nu devant un chat. Très subtilement, Derrida pose le problème en ces termes :

> Mais honteuse d'elle-même, cette honte est plus intense, je dois aussitôt le souligner, quand je ne suis pas seul avec la chatte dans la pièce. Alors je ne suis plus sûr de savoir devant qui je suis ainsi transi de peur. Est-on d'ailleurs jamais seul avec un chat ? Et avec quiconque ? Ce chat, est-ce un *tiers ?*[1]

Selon nous, cette question du tiers est également posée par Sartre lorsqu'il introduit le terme de témoin. Si nous avons déjà longuement insisté jusqu'ici sur la manière dont le phénomène de la honte, étroitement lié à la visibilité, engage une dialectique de la reconnaissance, c'est cette dernière que la question du tiers suggère de préciser.

De quoi en effet le regard d'autrui est-il le témoin ? C'est précisément à cette question que répond Derrida. Le témoin sartrien se découvre à lui-même et à l'autre comme témoin du *tiers*. Qu'est-ce que cela signifie ? Cela signifie que lorsque je me découvre honteux à autrui, bien que cela ne puisse se produire qu'à l'occasion de sa présence, ce dernier apparaît porteur d'un tiers auquel pourtant on ne saurait l'identifier. Plus concrètement, la position du témoin sartrien comme catalyseur est révélation d'un tiers, sans pouvoir y être réduit pour autant. Qu'est-ce que ce tiers ? Notre hypothèse est que ce tiers renvoie à l'ensemble des normes, des codes. Plus spécifiquement, ce tiers constitue, pour une société donnée, l'ensemble de ses convenances, de ses normes et de ses valeurs sociales, morales, religieuses et culturelles. Ce tiers se révèle, dans l'expérience honteuse, dans la relation que la honte fait émerger entre deux individus. Ce tiers surgit pour l'un et l'autre des deux individus en présence, sans qu'on ne puisse jamais le définir comme une

[1] *Ibid*., p. 27.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

caractéristique personnelle inhérente à l'un ou l'autre. Toutefois, on pourrait objecter que faire l'hypothèse d'un tiers, c'est prendre le risque d'enfermer le phénomène de la honte dans un cadre moral restrictif. La honte ne serait alors rien d'autre que le fait de commettre une faute. Au contraire, nous souhaiterions souligner que faire l'hypothèse du tiers, ce n'est pas réintroduire au sein de la conscience une morale précédant toute situation et toute action. Il s'agit plutôt d'affirmer qu'il n'y a émergence d'une problématique morale qu'au sein d'une rencontre entre deux individus[1].

Sur ce point, on peut faire également une seconde objection. L'épreuve de la honte, que nous avons décrite comme fondamentalement sociale, peut-elle être vécue hors de tout contexte social ? Si honte et visibilité sont étroitement liées, est-il possible d'envisager une expérience privée de la honte ? On pourrait se demander en effet, comme Derrida, ce que signifie être « seul » et si on peut jamais l'être. Autrement dit, est-ce qu'être seul n'est jamais qu'une autre manière d'être avec les autres ? Dans *L'Être et le Néant*, Sartre s'interroge sur la possibilité d'une « *honte devant personne* »[2] et définit alors l'absence comme une modalité spécifique d'être-là de la réalité humaine :

> Me voilà courbé sur le trou de la serrure ; tout à coup j'entends des pas. Je suis parcouru par un frisson de honte : quelqu'un m'a vu. Je me redresse, je parcours des yeux le corridor désert : c'était une fausse alerte. Je respire. (…) Loin qu'autrui ait disparu avec ma première alerte, il est partout présent, en dessous de moi, au-dessus de moi, dans les chambres voisines et je continue à sentir profondément mon être-pour-autrui ; il se peut même que ma honte ne disparaisse pas (…)[3].

[1] La question que nous nous posons est la suivante : ce tiers ne préexiste pas à la relation à autrui et pourtant, ce que met en évidence Sartre dans cette troisième section de *L'Être et le Néant*, c'est la structure autrui comme présence originelle. Autrui est toujours déjà là, comme structure. Toutefois, l'expérience de la honte nous montre que la problématique morale surgit toujours en relation avec autrui, qu'il soit présent ou absent, c'est-à-dire qu'il apparaisse sous cet autre mode de présence qu'est l'absence. Si l'on peut dire qu'autrui est toujours là, même absent, même dans le bruissement des feuilles qui me surprend, cela signifie que mon expérience du monde est toujours indissociable de valeurs. Ce qui ne signifie pas restreindre ces valeurs sur un plan moral aussi étroit que celui de la faute, mais ce qui signifie qu'il n'y a jamais d'expérience neutre du monde, de mon environnement. Elle apparaît toujours déjà immergée dans des valeurs.

[2] J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, *op. cit*., p. 315.

[3] *Ibid*., p. 316.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Sartre montre dans ce passage que je suis toujours susceptible d'être regardé et cette potentialité permanente fait de mon être-pour-autrui non un accident dans mon existence, mais un « fait constant de ma réalité-humaine »[1]. Aussi, loin d'être une « honte *fausse* »[2], la situation décrite par Sartre suggère que je suis toujours un être-pour-autrui sans pour autant être d'emblée et constamment regardé. Toutefois, la honte désigne une expérience dans laquelle, plus que jamais, j'ai conscience de mon être-pour-autrui et où se révèle mon être-objet pour l'autre. Sartre va même plus loin, considérant qu'autrui constitue une « présence originelle »[3]. C'est cette présence originelle d'autrui qui organise mon existence comme un espace dans lequel je me trouve toujours, quoi qu'il arrive, à une distance relativement proche ou lointaine d'autrui-objet. Comme l'indique Sartre, ce qui est alors seulement et toujours probable, c'est, d'une part, la proximité relative d'autrui et, d'autre part, que je sois pour autrui tel ou tel objet.

Dès lors, s'il apparaît impossible de rendre compte de l'expérience de la honte en dehors de sa dimension sociale, il demeure un aspect de la problématique de la honte que nous n'avons fait qu'évoquer jusqu'à présent sans l'approfondir. Effectivement, nous nous sommes attachée à analyser le processus dialectique de reconnaissance en jeu dans le phénomène de la honte. Toutefois, comme le fait remarquer Levinas, on oublie régulièrement la dimension proprement personnelle de la honte en privilégiant de mettre l'accent sur l'aspect social. Or, comme l'écrit Levinas :

> Si la honte est là, c'est que l'on ne peut pas cacher ce que l'on voudrait cacher. La nécessité de fuir pour se cacher est mise en échec par l'impossibilité de fuir. Ce qui apparaît dans la honte, c'est donc précisément *le fait d'être rivé à soi-même, l'impossibilité de fuir pour se cacher à soi-même*, la présence irrémissible du moi à soi-même[4].

Pour Levinas, dans la honte, je fuis la situation précisément parce que je reconnais que c'est bien de moi dont il s'agit. Sur ce point, les analyses de Sartre et de Levinas sont assez proches, bien que ce dernier n'identifie pas explicitement la fonction jouée par autrui lorsqu'il me regarde. Levinas insiste davantage sur cette dialectique entre moi et moi-même en la décrivant pour elle-même. Il montre que le mouvement de fuite procède d'une reconnaissance qui a bien eu lieu mais qu'il est impossible d'assumer et de

[1] *Ibid*., p. 319.
[2] *Ibid*., p. 315.
[3] *Ibid*., p. 319.
[4] E. Levinas, *De l'évasion*, *op.cit*., p. 113.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

s'approprier. Dans la honte, je reconnais que c'est manifestement de moi dont il est question et pourtant, il m'est impossible de m'identifier à ce que j'ai pu faire. Dans une telle situation, je suis mû par le besoin de fuir la répugnance que je ressens à l'égard d'un acte que je sais être de mon fait. Cette situation de détresse en suscite une autre, celle de l'impossibilité de me fuir. Fuir le lieu de ma situation ne servirait à rien : il apparaît qu'il n'existe aucune évasion possible devant soi-même. Levinas, ce faisant, semble isoler le sujet dans une responsabilité qu'il subit sans pouvoir la faire sienne. Je ne peux reconnaître pleinement ce que j'ai fait sans, du même coup, m'anéantir.

C'est en ce sens que, reprenant les analyses de Levinas dans *Ce qui reste d'Auschwitz*, Agamben prolonge celles-ci en apportant un nouvel éclairage sur le processus dialectique à l'œuvre dans la honte. Selon Agamben, l'analyse levinassienne du sujet honteux peut être interprétée comme une dialectique de subjectivation/désubjectivation. Pour Agamben, le sujet honteux décrit par Levinas est un sujet « livré à une altérité inassumable »[1]. Selon le philosophe italien, c'est précisément la honte qui permet de révéler la dialectique qui a lieu dans l'expérience que fait le sujet. Être sujet, c'est constamment être pris au sein de ce processus de subjectivation/désubjectivation. Tout mouvement de subjectivation, pour être tel, s'accompagne d'un mouvement de désubjectivation. Agamben écrit à ce propos : « Dans la honte, le sujet a donc pour seul contenu sa propre désubjectivation : *témoin* de sa propre débâcle, de sa propre perte comme sujet (…) »[2].

Ce détour par Agamben a le mérite, selon nous, de conceptualiser la détresse d'un sujet reconnaissant une responsabilité qu'il ne peut pourtant incarner. En effet, l'expression d'« altérité inassumable » forgée par Agamben rend compte de l'incompréhension que peut ressentir tout individu face à son action. L'action, à travers l'impossible anticipation de tous ses résultats, révèle au sujet une expérience de l'étrangeté. En plaçant l'épreuve de l'étrangeté au sein même du rapport à soi, Agamben invite selon nous à décrire l'expérience de la honte comme l'émergence d'une situation qui nous échappe. L'expression d'« altérité inassumable » permet d'atteindre ces cas-limites — et pourtant si courants — dans lesquels je ne peux plus être moi-même sans du même coup m'anéantir. Ce concept permet de relire les analyses de Levinas en insistant sur l'incompréhension qui m'assaille. Cette altérité, je ne peux l'assumer et pourtant elle demeure bien la mienne ; c'est bien de moi dont il est question : c'est bien moi qui ai agi de telle et telle façon et, pourtant, je ne peux me résoudre à m'y reconnaître. Chez Levinas,

[1] G. Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz*, *op.cit*., p. 114.
[2] *Ibidem*

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

mais chez Agamben également, toute possibilité d'évasion qui consisterait à se préserver de cette altérité inassumable est exclue.

3. Fuir par le corps : une tentative d'évasion ?

À cet égard, on peut trouver, dans le roman d'Annie Ernaux, le récit d'une tentative d'évasion qui semble amener la narratrice à se couper d'elle-même au fil des années. Plus exactement, cette coupure s'exerce au niveau du corps lui-même. Au début du roman, la narratrice décrit une photo prise le jour de sa communion. Alors qu'elle décrit celle-ci, elle fait part de son malaise à la vue de son corps. Elle écrit : « Impression qu'il n'y a pas de corps sous cet habit de petite bonne sœur parce que je ne peux pas l'imaginer, encore moins le ressentir comme je ressens le mien maintenant. Étonnement de penser que c'est pourtant le même aujourd'hui »[1]. Dans ce passage du livre, on découvre de quelle manière, pour survivre à la honte, pour tenter de lui échapper, la narratrice se désolidarise de son corps. Si la narratrice ne peut échapper à sa situation, si elle ne peut la fuir, la seule possibilité d'évasion se situe là, au sein même de l'intimité du corps et de la honte. La seule chance d'évasion, c'est de savoir qu'il s'agit bien de son corps sans pouvoir pour autant l'incarner. S'évader, c'est alors abandonner ce corps au passé et le vivre sans pouvoir se l'approprier. Le corps de la honte est alors un corps en suspens ; c'est un corps-pour-autrui qui n'en finit plus d'être absent.

Jusqu'à présent, nous nous sommes efforcée d'explorer en quoi la honte, en tant que phénomène social, ne peut être réduite à une faute morale qui révélerait la vraie nature ou le moi profond d'un individu, comme si cette honte le définissait de part en part. C'est en ce sens que nous avons convoqué les analyses de Sartre, celles d'Alain Brossat sur le chômage comme processus de production de subjectivités coupables et les descriptions du roman d'Annie Ernaux. Comme on l'a vu, la reconnaissance qui a lieu à l'occasion du regard d'autrui dans *L'Être et le Néant* est aliénante, dans le sens où le regard réifie l'autre à son corps pour autrui. Exproprié d'un point de vue dont il ne peut disposer sur son propre corps, l'individu qui fait l'épreuve de la honte se trouve figé dans un ensemble de significations qui, comme par magie, brisent ses possibilités. Toutefois, et c'est ce que nous souhaiterions approfondir dans la dernière partie de notre parcours, les analyses de Foucault dans « Le corps utopique »[2] peuvent peut-être permettre de nuancer

[1] A. Ernaux, *La Honte*, *op.cit*., pp. 23-24.
[2] M. Foucault, *Le corps utopique, les hétérotopies*, *op. cit.*

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

et d'envisager autrement cet enfer aliénant perpétuel auquel Sartre semble livrer le corps pour autrui du pour-soi. De cette façon, nous tenterons de creuser davantage les rapports entre corps et imagination et la façon dont le corps peut déployer des tentatives d'évasion.

« Le corps utopique » est un texte que Foucault a prononcé, avec celui sur les « hétérotopies », en décembre 1966 sur France Culture. Présentés comme des « essais littéraires », ils constituent, comme nous l'apprend Philippe Sabot, un document singulier au sein de l'œuvre de Foucault. Contemporain de la parution des *Mots et les choses,* il est frappant de constater que « Le corps utopique » constitue une véritable méditation phénoménologique sur le corps. Toutefois, celui-ci est demeuré moins célèbre que le texte sur les « hétérotopies », lequel a connu un destin fameux du fait de l'intérêt important qu'il a suscité chez les urbanistes, les architectes, etc., au point qu'une chaire d' « hétérotopologie » sera ouverte par l'architecte Edward Soja à l'université de Californie à Los Angeles dans les années 1980. Le texte sur le corps utopique est donc resté pour une bonne part dans l'ombre — il n'a ainsi pas été repris dans les *Dits et Ecrits* de Foucault. Comme l'indique Philippe Sabot, cette conférence a largement été délaissée par les commentateurs de Foucault et ce, parce qu'elle « prend clairement l'allure d'une méditation métaphysique sur le corps propre comme fondement d'un rapport originaire à l'espace vécu »[1]. Autrement dit, elle peut clairement être lue comme une « approche phénoménologique de l'utopie »[2], à partir de ce qui apparaît comme une « réhabilitation d'une approche phénoménologique de l'être-au-monde »[3].

Le « corps utopique » débute par une réflexion sur le corps comme lieu absolu. Qu'est-ce que cela signifie ? Le corps est ce lieu que je ne peux simplement abandonner quelque part pour vivre librement mon existence. Il se manifeste dans tout son poids dès le réveil ; chaque matin, il se donne à voir dans la glace comme ce spectacle pénible qu'il me faudra bien emmener partout avec moi. Ainsi que l'écrit Foucault, décrivant l'effet que lui procure la vision de son visage dans le miroir : « Et c'est dans cette vilaine coquille de ma tête, dans cette cage que je n'aime pas, qu'il va falloir me montrer et

[1] Cf. Hstl.recherche.univ-lille3.frH ou P. Sabot, « Langage, société, corps. Utopies et hétérotopies chez Michel Foucault », in *Materiali foucaultiani*, vol. I, n°1 (2012), pp. 17-35.
[2] *Ibidem.*
[3] *Ibidem.* Sans doute la référence phénoménologique qui inspire Foucault pour ses descriptions est celle de Merleau-Ponty.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

me promener (…) »[1]. L'expérience ainsi vécue du corps, c'est celle que décrit alors Foucault par l'expression « topie impitoyable »[2]. Face à cette impossibilité de se désolidariser du corps, Foucault montre comment on peut comprendre l'utopie comme « un lieu hors de tous les lieux, mais c'est un lieu où j'aurai un corps sans corps (…) »[3]. C'est-à-dire que l'utopie peut alors être entendue comme ce qui permet d'effacer le corps, de s'en défaire, voire de le transformer dans l'imaginaire. Foucault indique de quelle façon « il se peut bien que l'utopie première, celle qui est la plus indéracinable dans le cœur des hommes, ce soit précisément l'utopie d'un corps incorporel (…) »[4]. Selon cette première lecture, il semble que l'utopie ait d'abord été tournée contre le corps : l'utopie s'épuiserait dans cette possibilité donnée, au sein d'un monde ou d'un espace imaginaire, de biffer le corps, de l'effacer. Et pourtant, comme le montre Foucault par la suite, si l'on s'interroge plus avant sur le lien étroit qu'entretient l'utopie à l'espace, ce n'est pas tant comme espace imaginaire qu'il faut décrire et comprendre d'abord l'utopie. C'est à partir du corps que le lien entre espace et utopie se laisse entrevoir et saisir. De manière plus subtile, le corps recèle une puissance utopique forte qui, après-coup, par la suite seulement, peut donner lieu à une pratique utopisante consistant à effacer le corps.

Mais comment comprendre cette puissance d'emblée utopisante du corps ? Et comment comprendre que c'est comme puissance utopique que le corps peut chercher à se tourner contre lui ? Selon nous, il faut en revenir à l'expérience du miroir. L'expérience du miroir, telle que décrite par Michel Foucault dans « Le corps utopique », possède un statut très particulier. Il faut faire remarquer que dans un premier mouvement de l'analyse, le corps vécu semble d'abord s'identifier à l'image renvoyée par le miroir, comme si se nouait là, dans le reflet de la glace, une image de soi irréductible. Plutôt, comme s'il s'agissait là d'une vision irréductible de soi-même sur laquelle on ne dispose que de peu de pouvoir. Il me faut bien accepter que c'est cette image, ce corps là que je transporte partout avec moi, que je le veuille ou non. Si je suis tentée de fuir, si je ressens le besoin de m'évader, où que ce soit, je dois bien me faire une raison : mon corps est le complice inconditionnel de toutes mes évasions. Pourtant, écrit Foucault, mon corps « ne se laisse pas réduire si facilement »[5]. Qu'est-ce que cela signifie ? Mon corps,

[1] M. Foucault, *Le corps utopique*, *op.cit*., p. 10.
[2] *Ibid.,* p. 9.
[3] *Ibid.,* p. 10.
[4] *Ibidem.*
[5] *Ibid.*, p. 12.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

malgré ce que m'enseigne l'expérience du miroir, comporte toujours des pans d'invisibilité qu'aucun miroir ne peut capturer. Le miroir semble figer une portion visible de mon corps, sans pour autant pouvoir prétendre l'épuiser totalement. Ainsi que l'écrit Foucault : « Pourtant, ce même corps qui est si visible, il est retiré, il est capté par une sorte d'invisibilité de laquelle jamais je ne peux le détacher (…) »[1].

Cette invisibilité profonde du corps, cette opacité vertigineuse est précisément ce qui fait du corps un lieu absolu : c'est parce que je ne peux détacher mon épaule de moi-même pour l'inscrire dans un horizon de pleine visibilité, sous mon regard, que le corps est utopique. Si le miroir me renvoie cette visibilité, s'il me permet d'observer des horizons entiers de visibilité, il n'épuise pas toute cette invisibilité vertigineuse de mon corps. Autrement dit, si le miroir possède ce pouvoir de me spatialiser, de me figer quelque part dans un espace délimité, s'il semble donc mettre en suspens ce pouvoir utopique du corps, il ne peut mener cette opération à terme. Cette opération est toujours inachevée. Bien que spatialisé par le miroir, mon corps continue de se donner selon des horizons d'invisibilité que le reflet que me renvoie la glace ne saurait capter. En ce sens, le corps, en tant qu'il est corps utopique, recèle des pans entiers d'opacité qui ne se laissent absolument pas capturer. Comme tels, ces pans de mon corps qui échappent à toute spatialisation, à toute mise en visibilité, sont utopiques dans le sens même défini par Foucault, à savoir : ils sont des lieux sans lieux. En ce sens, il est intéressant de noter que l'épreuve du miroir, décrite sur un mode phénoménologique comme épreuve du corps propre, se voit attribuée un statut particulier et ambivalent par Foucault dans la progression du texte. Le texte s'ouvre en effet sur l'épreuve du miroir comme instrument, d'une certaine façon, de normalisation. Le miroir semble s'apparenter à une métaphore du corps pour autrui sartrien ; « là » aussi autrui est partout, « là » aussi on se voit ou on tente parfois d'apparaître également avec d'autres yeux. Comme le dit très justement Bourdieu dans *La domination masculine* à propos du miroir : « Instrument qui permet non seulement de se voir mais d'essayer de voir comment on est vu et de se donner à voir comme on entend être vu »[2]. Si nous parlons bien d'épreuve à propos du miroir, c'est qu'il est l'horizon où se rencontre et se déploie une pratique subjective d'ajustement, renvoyée sans cesse à son reflet comme à ses échecs, c'est-à-dire, renvoyée à l'impos-

[1] *Ibid.*, p. 13.
[2] P. Bourdieu, *La domination masculine* (1998), Paris, éditions du Seuil, 2014, p. 96.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

sibilité d'épouser — ou d'incarner — le regard des autres. « Tous les matins, même présence, même blessure »[1], écrit Foucault.

De cette façon, l'expérience du miroir est une expérience singulière qui permet de saisir la nécessité et le besoin d'élaborer, pour les hommes, des pratiques utopiques qui consistent à effacer le corps. Pour autant, l'expérience du miroir ne s'épuise pas pour Foucault dans cette nécessité et cette recherche utopique. Plutôt, cette même description de la vue de son corps dans le miroir doit attirer notre attention sur un point ambigu du texte de Foucault, à savoir : c'est l'expérience ou le « stade » du miroir qui semble consister en un moment fondateur, pour le sujet, de la cohésion de son corps comme corps propre. Il faut, sur ce point, revenir à ce qu'écrit Foucault à la fin de son texte. Il écrit ceci :

> Après tout, les enfants mettent longtemps à savoir qu'ils ont un corps. Pendant des mois, pendant plus d'une année, ils n'ont qu'un corps dispersé, des membres, des cavités, des orifices, et tout ceci ne s'organise, *tout ceci ne prend littéralement corps que dans l'image du miroir*[2].

Ce dernier passage est important car il permet de comprendre comment, à lire Foucault, il n'y a pas à proprement parler de corps (propre) avant l'établissement du stade du miroir. C'est le stade du miroir qui, en spatialisant le corps, joue ce rôle fondamental d'organisation de tous les membres dispersés du petit enfant en un tout cohérent, faisant apparaître l'élaboration et la reconnaissance d'un corps vécu et de son unité. Mais il faut aller plus loin, plus profondément encore : le miroir, par l'acquisition du corps propre qu'il soutient, révèle également le corps comme étant d'emblée utopique. Parce qu'il me spatialise, c'est l'expérience du miroir qui m'apprend également que ce corps fuit de toutes parts et que, en tant que lieu sans lieu, c'est lui qui spatialise tous les objets et toutes les choses qu'il rencontre. Le corps utopique, dans son invisibilité foncière, irréductible, constitue ce point zéro à partir duquel s'organise l'environnement, à partir duquel se déploie chaque chose et se situe chaque objet. De ce fait, le miroir, en me spatialisant, en me situant dans un espace, relativise ce pouvoir utopique, semble le biffer ou le suspendre. Toutefois, comme nous l'avons dit, cet objet aussi singulier qu'est le miroir possède un statut complexe dans l'économie des analyses de Foucault. En me spatialisant, en me donnant la possibilité de me confronter à mon image, à ce reflet que je reconnais comme le mien, ce même miroir

[1] M. Foucault, *Le corps utopique*, *op.cit*., p. 10.
[2] *Ibid.*, p. 18. Nous soulignons.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

semble me réduire comme point zéro absolu. Plus que cela, le miroir, rejouant d'une autre façon la situation du corps pour autrui sartrien, participe alors à développer des utopies dont l'enjeu essentiel est de biffer, d'effacer le corps. Effacer le corps, qu'est-ce que cela signifie ici ? Cela ne signifie rien d'autre que de tenter de neutraliser ce corps comme corps toujours situé, comme si je pouvais me transporter ailleurs sans pour autant embarquer mon corps avec moi.

De telles pratiques utopisantes, comme nous le donne à lire Foucault, sont des pratiques qui, même au sein de leur dimension imaginaire, sont spatialisantes. Il s'agit, au sein de telles pratiques, non pas tant de quitter le corps que de lui redonner son pouvoir spatialisant, de point zéro absolu. Il s'agit de retrouver un rapport à l'espace dans lequel c'est le corps qui spatialise les objets et les choses et ouvre l'horizon. En d'autres termes, de telles pratiques ne sont précisément possibles que parce que je suis dotée d'un corps, comme l'expérience ou le « stade » du miroir me l'apprend. Ainsi, comme l'écrit Foucault dans ce très beau passage :

> J'étais sot, vraiment, tout à l'heure, de croire que le corps n'était jamais ailleurs, qu'il était un ici irrémédiable et qu'il s'opposait à toute utopie. Mon corps, en fait, il est *toujours* ailleurs, il est lié à tous les ailleurs du monde, et à vrai dire il est ailleurs que dans le monde. Car c'est autour de lui que les choses sont disposées, c'est par rapport à lui — et par rapport à lui comme par rapport à un souverain — qu'il y a un dessus, un dessous, une droite, une gauche, un avant, un arrière, un proche, un lointain. Le corps est le point zéro du monde, là où les chemins et les espaces viennent se croiser le corps n'est nulle part : il est au cœur du monde ce petit noyau utopique à partir duquel je rêve, je parle, j'avance, j'imagine, je perçois les choses en leur place et je les nie aussi par le pouvoir indéfini des utopies que j'imagine[1].

C'est sans doute en ce sens que Foucault définit alors le miroir comme une « hétérotopie », c'est-à-dire, comme « un lieu ouvert, mais qui a cette propriété de vous maintenir au dehors »[2]. Il s'agit là, non d'un lieu purement imaginaire, mais de ce que Foucault appelle également une utopie réalisée. Comme l'indique Foucault, il s'agit de lieux bien réels, mais absolument autres, et dont l'emplacement parmi d'autres espaces réels, effectifs, crée des effets de neutralisation des autres espaces, si bien que les hétérotopies sont décrites par Foucault comme des « contre-espaces »[3]. Ce sont

[1] *Ibid*., pp. 17-18.
[2] *Ibid.*, p. 32.
[3] *Ibid.*, p. 24.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

> des lieux réels, des lieux effectifs, des lieux qui sont dessinés dans l'institution même de la société, et qui sont des sortes de contre-emplacements, sortes d'utopies effectivement réalisées dans lesquelles les autres emplacements, tous les autres emplacements réels que l'on peut trouver à l'intérieur de la culture sont à la fois représentés, contestés, inventés[1].

Si l'on rapporte à présent la description phénoménologique que livre Foucault du corps utopique aux analyses sartriennes du corps pour autrui et, plus particulièrement, au roman d'Annie Ernaux, la honte apparaît comme une expérience où se trouve singulièrement mis à l'épreuve le pouvoir originairement utopique du corps. Minéralisé, c'est comme si le corps, pétri par et dans l'épreuve de la honte, s'était retourné contre lui-même, affectant du même coup sa puissance de spatialisation. Si bien que, comme l'écrit Annie Ernaux, on ne puisse plus l'imaginer ou le sentir. En ce sens, parce que la honte est intimement et éminemment corporelle, c'est encore le corps qui, honteux, cherche à s'évader en tentant de s'effacer. À travers le regard d'autrui, l'expérience de la honte nous confronte à l'épreuve d'une capture des pans de visibilité et d'invisibilité du corps utopique, qui fige son pouvoir de spatialisation. Exproprié d'un point de vue sur lequel il ne peut avoir de point de vue — pour reprendre les mots de Sartre que nous avons cités plus haut — , le corps honteux ne semble que pouvoir chercher à se nier pour s'évader, intensifiant et amplifiant toujours plus l'épreuve de la honte. De cette façon, l'essai de Foucault sur le corps utopique permet d'apporter un autre éclairage sur la dimension mystérieuse du corps, sur son pouvoir de spatialisation que le regard d'autrui peut affecter en profondeur. Enfin, on peut faire l'hypothèse que l'imagination recèle ce pouvoir de spatialisation où le corps vécu se trouve pleinement impliqué, rejouant la possibilité d'être le point zéro de ses mondes imaginaires.

Dans ce qui précède, nous nous sommes efforcée d'appréhender le phénomène de la honte comme un phénomène éminemment corporel et social. En mobilisant les descriptions de Sartre sur la visibilité et le corps pour-autrui, celles de Levinas, d'Alain Brossat, d'Agamben et enfin celles d'Annie Ernaux, un des enjeux de notre parcours était de mettre en évidence que pour ressaisir tout ce que la honte a de social, il est nécessaire de la désolidariser du cadre trop restrictif de la faute morale auquel elle est le plus couramment ramenée et ce, en mettant l'accent sur le corps. En ce sens, un second enjeu de nos analyses a consisté dans l'approfondissement des signi-

[1] Michel Foucault, cité par P. Sabot, « Langage, société, corps. Utopies et hétérotopies chez Michel Foucault », *op. cit*., p. 25.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

fications sociales et des valeurs qui se nouent dans les corps dans le cadre des relations intersubjectives. Pour le dire autrement, ce que nous avons voulu souligner, c'est que les projections imaginaires, qui surgissent dans la rencontre des corps et consolident un rapport singulier au corps vécu, surgissent dans un espace pratiquement normé, codifié, qui dépasse, tout en les façonnant d'emblée, les relations intersubjectives. De cet enchevêtrement du monde social et des relations intersubjectives qui s'y déploient tout en le transcendant, l'expérience de la honte, telle qu'elle est notamment décrite par Sartre dans le corps pour-autrui, recèle à notre sens des ressources fécondes pour problématiser une approche phénoménologique du social qui ne céderait pas forcément à la vision intersubjectiviste du monde social — tant décriée par de nombreux commentateurs de Husserl. Enfin, en faisant un ultime détour par « Le corps utopique » de Foucault, nous avons tenté de prolonger notre réflexion sur les rapports entre corps et espace vécus, en suggérant que la puissance utopisante du corps, bien qu'elle puisse être captée par autrui et ainsi être altérée ne peut pour autant l'être totalement.

De la sorte, on peut se demander comment penser ensemble cette puissance utopisante du corps, confrontée à la manière dont le corps propre se trouve pris dans un processus de socialisation, d'incorporation de normes et de valeurs et, enfin, de quelle façon l'image du corps peut être impliquée dans l'imagination. C'est volontairement que nous laisserons cette dernière question ouverte, tout en formulant l'hypothèse que l'imagination puisse consister en une pratique de spatialisation des possibles, où le corps constitue un acteur central.

Bibliographie

Agamben G., *Ce qui reste d'Auschwitz. L'archive et le témoin. Homo Sacer III* (1998), trad. fr. P. Alferi, Paris, Éditions Payot & Rivages, coll. Rivage Poche/Petite Bibliothèque, 2003.

Bourdieu P., *La domination masculine* (1998), Paris, Éditions du Seuil, 2014.

Derrida J., *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006.

Ehrenberg A., Mingasson L. & Vulbeau A., « L'autonomie, nouvelle règle sociale. Entretien avec Alain Ehrenberg », in *Informations sociales*, 2005/6, n°126, p. 112-115.

Ernaux A., *La Honte*, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1997.

Fink E., « La nature en nous » (1951), trad. fr. N. Depraz, in *Alter*, n°7, 1991, p. 271-283.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Foucault M., *Le corps utopique, les hétérotopies*, Fécamp, Nouvelles Éditions Lignes, 2009.
Honneth A., « Visibilité et invisibilité. Sur l'épistémologie de la "reconnaissance" », trad. fr. F. Gollain & C. Lazzeri, in *Revue du Mauss,* 2004/1, n°23, p. 137-151.
Husserl E., *Phantasia, conscience d'image, souvenir. De la phénoménologie des présentifications intuitives. Textes posthumes (1898-1925)*, trad. fr. R. Kassis & J.-F. Pestureau, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, coll. « Krisis », 2002.
Jamoulle P., *Des Hommes sur le fil. La construction de l'identité masculine en milieux précaires*, Paris, Éditions La Découverte, 2008.
Le Blanc G., *L'invisibilité sociale*, Paris, P.U.F, coll. « Pratiques théoriques », 2009.
Levinas E., *De l'évasion* (1935), Paris, Fata Morgana, 1982.
Richir M., *Phantasia, imagination, affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, coll. « Krisis », 2004.
Sabot P., « Langage, société, corps. Utopies et hétérotopies chez Michel Foucault », in *Materiali foucaultiani*, vol. I, n°1, 2012, p. 17-35.
Sartre J.-P., *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (1943), Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2013.
Vander Elst M., *Entretien avec Alain Brossat. Discussion autour de Autochtone imaginaire*, étranger imaginé, Bruxelles, février 2014. Cf. https://www.academia.edu/12479728/Entretien_avec_Alain_Brossat

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XIII 2, 2017 (Actes 10), p. 458-477
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

Castoriadis et l'imaginaire radical : Une confrontation avec la phénoménologie

Par NICOLAS POIRIER
Université de Paris Nanterre

Résumé L'objet de cet article est d'examiner ce qui rapproche la pensée de l'imaginaire radical développée par Castoriadis et la phénoménologie dans sa tentative pour thématiser et expliciter la question de l'imagination, tout en indiquant les motifs pour lesquels ces deux approches ne se recoupent nullement, voire s'opposent sur certains points. L'idée sous-jacente à mon argumentation est qu'en arrivant à confronter sur le terrain de l'imagination Castoriadis et certains penseurs qui se situent dans la filiation phénoménologique, on parvient à saisir ce qui peut poser problème avec les positions que défend Castoriadis sur la question : le fait de manquer peut-être le rôle hybride que joue l'imagination, qui pour être créatrice, n'est pas nécessairement aussi originaire que le pense Castoriadis. Et si l'imagination, loin d'être une source première, n'était pas avant tout le lieu d'un passage, l'espace des migrations entre le même et l'autre, qui rend ces deux termes inséparables et comme indiscernables ?

Introduction

L'objet de cette contribution est de confronter les conceptions de Castoriadis concernant l'imagination avec celles défendues par un certain nombre de penseurs appartenant à la tradition phénoménologique, qu'ils en soient à l'origine (Husserl et à sa suite Heidegger), ou qu'ils se situent dans leur filiation plus ou moins directe (Sartre principalement, qui a consacré deux livres importants à cette question). Je vais dans un premier temps faire ressortir ce qui constitue l'originalité de la position de Castoriadis par rapport à ce que la philosophie « héritée » a pensé sous le terme d'imagination, puis je montrerai

dans un second moment ce qui distingue l'imaginaire radical chez Castoriadis des différentes formes de l'imagination telles qu'elles ont pu être élaborées chez Husserl et Heidegger, et retravaillées à leur suite par Sartre. J'adopterai pour finir une perspective davantage critique afin de mettre en exergue les problèmes posés par cette figure de l'imaginaire radical, en m'efforçant de pointer un certain nombre d'apories sur lesquelles celle-ci semble déboucher.

1. L'imaginaire radical selon Castoriadis

S'il y a, d'après Castoriadis, un fait philosophique remarquable, c'est que l'imagination n'ait jamais été pensée comme telle[1], c'est-à-dire traitée telle une faculté positive, une puissance ou un pouvoir de. On devrait d'ailleurs plutôt dire de l'imagination qu'elle n'aura été justement pensée que comme puissance — le terme devant s'entendre ici au sens dépréciateur d'inachèvement et d'incomplétude (l'être-en-puissance n'est jamais véritablement ni totalement puisqu'il contient un ensemble indéfini de virtualités) — et c'est précisément avec cette conception négative de la puissance que Castoriadis cherche à rompre, en montrant que la puissance n'est pas seulement manque d'être, mais que cette déficience ontologique est une condition positive, en ce sens qu'elle ouvre à une *création* possible. Son lien constitutif avec les idées d'invention et de création ayant été totalement oblitéré, l'imagination a été ainsi rabaissée au rang de faculté secondaire, au mieux auxiliaire pour la connaissance comme chez Descartes ou Leibniz, au pire comme chez Platon source d'illusion. C'est ainsi qu'au livre VI de *La République*, Platon définit l'imagination comme la faculté la plus basse dans la hiérarchie des modes de connaissance, en soulignant le caractère tout à fait équivoque d'une telle faculté : car si l'imagination nous permet de représenter les objets en leur absence et constitue à ce titre un auxiliaire utile à la connaissance de l'être, elle est aussi une matrice d'images fantaisistes, c'est-à-dire une source de fantasmes trompeurs qui nous fait prendre nos rêves pour la réalité ; d'où l'ambivalence de l'imagination pour Platon : celle-ci nous pousse, dans le meilleur des cas, à opérer des conjectures sur ce qui est appréhendé, par exemple lorsque nous ne sommes pas sûrs de la véracité des images perçues,

[1] C. Castoriadis, « La découverte de l'imagination », 1978, dans *Domaines de l'homme*, Paris, Seuil, « Empreintes », 1986, p. 327-331, ainsi que « Imagination, imaginaire, réflexion », 1997, dans *Fait et à faire*, Paris, Seuil, « La couleur des idées », 1997, p. 227-244.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

et qu'ayant un doute quant à la réalité de ce qui nous apparaît, nous préférons suspendre notre jugement plutôt qu'être induits en erreur ; mais l'imagination peut aussi très bien (et c'est ce qui se produit le plus souvent selon Platon) nous faire prendre les images pour la réalité, et nous emprisonner dans une illusion d'autant plus forte que nous avons la certitude d'être en possession de la vérité.

La philosophie aurait certes, d'après Castoriadis, ménagé une place à l'imagination créatrice, en lui reconnaissant une fonction primordiale dans le domaine de l'art, mais c'était pour mieux souligner sa subordination à la sphère du supra-sensible. Il est d'ailleurs absolument remarquable, à suivre ce dernier, que l'art soit la seule dimension où Kant reconnaît le rôle originaire de l'imagination en tant que génie[1]. Kant dépasse sur ce point la tradition philosophique en reconnaissant un mode d'être originairement créateur où sont littéralement produites des formes inédites au travers de l'invention de règles nouvelles[2] : alors que la théorie esthétique « classique » caractérisait le beau selon des critères objectifs (la perfection, la simplicité, l'harmonie, l'unité) et assignait à l'art le but d'imiter un modèle idéal, la théorie kantienne du génie — « disposition innée de l'esprit par l'intermédiaire de laquelle l'esprit donne à l'art ses règles »[3] — définit l'œuvre d'art comme une création première à l'image de rien. Le problème est que Kant ne parvient à penser cette création qu'en la subordonnant à la sphère éthique supra-sensible : c'est ainsi que la « tâche » du génie ne consiste pas tant à créer des formes nouvelles qu'à présenter dans l'intuition sensible les idées de la raison, la beauté devenant le symbole du bien moral[4].

Que l'on sorte ainsi de la perspective rationaliste classique en faisant de l'imagination une faculté magique qui transfigure à ce point le réel qu'elle nous ouvre à un envers du monde, comme dans le cas du surréalisme[5], ne change rien au problème : qu'elle serve à l'incarnation du Bien ou qu'elle soit une ivresse créatrice, qu'on lui attribue la mission de représenter le « supra-sensible » ou qu'on défende son caractère gratuit et arbitraire, l'imagination n'est jamais pensée pour elle-même : elle reste toujours au service d'autre chose. C'est donc à l'imagination au sens de la faculté de

[1] C. Castoriadis, « La *polis* grecque et la création de la démocratie », 1982, dans *Domaines de l'homme*, *op. cit.*, p. 277.
[2] E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, §46.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*, § 59. Voir sur ce point C. Castoriadis, « La découverte de l'imagination », *op. cit.*, p. 328.
[5] Voir le « Manifeste du surréalisme » de 1924, A. Breton, *Manifestes du surréalisme*, Paris, Pauvert, 1962 et 1979, rééd. « Folio/Essais », 2001, p. 13-21.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

représenter un objet (qu'il soit réel ou fictif) que la philosophie s'est le plus souvent référée — soit l'imagination conçue en tant que reproduction ou combinatoire d'éléments pré-donnés : une imagination en définitive *seconde* (elle ne crée pas l'objet mais se borne à le produire après-coup : re-production) et *secondaire* (elle ne figure pas au titre des facultés supérieures de l'esprit, mais se contente de rendre présentable le matériau sensible fourni par la perception)[1]. La philosophie aurait donc toujours défini l'imagination, en naviguant entre deux écueils : ou bien l'imagination relève de l'*infra-pensable*, ses objets restent *indéterminés* et son être privation de détermination, en tout cas déficient quant à ce qu'il détermine ; ou bien l'imagination tient du *supra-pensable*, son objet est alors *indéterminable*, non par défaut d'être, mais au contraire par excès, et la source de son être reste une transcendance inaccessible à toute détermination[2].

Castoriadis va chercher à repenser l'imagination comme une source de création première, en montrant que la distinction apparemment fondatrice pour l'ontologie héritée du « réel » et de l'« imaginaire » n'est en fait qu'une opposition dérivée de cette imagination radicale. L'imagination sous sa forme radicale doit être prise comme synonyme d'*imaginaire premier*, au sens où cet imaginaire crée non seulement des images au sens trivial du terme, mais plus généralement des formes, et par là il faut entendre aussi bien le langage que des types génériques (représentations abstraites), soit l'ensemble des significations au travers desquelles le monde « prend forme » pour l'homme. L'imagination renvoie à une réalité substantielle, ce n'est pas un simple adjectif dénotant une qualité ou qualifiant un certain type d'objet : ainsi les significations imaginaires sociales ne constituent pas de simples représentations mentales formées par les membres d'une collectivité mais sont les attributs des sociétés en tant que telles, ce qu'il conviendrait de nommer dans la perspective de Montesquieu ou de Hegel « l'Esprit objectif »[3]. L'imagination radicale forme ce à partir de quoi surgissent les schèmes et les figures qui conditionnent toute représentation et toute pensée possibles. Les oppositions structurantes de la pensée philosophique (réel/fictif, intelligible/sensible, rationnel/irrationnel...) en sont toutes dérivées. Pour l'exprimer en un vocabulaire moderne, on pourrait dire que l'imagination

[1] C. Castoriadis, « La découverte de l'imagination », *op. cit*., p. 328.
[2] *Ibid*., p. 327.
[3] Voir sur ce point O. Fressard, « L'idée de création social-historique », dans *Imaginaire et création historique*, dir. Philippe Caumières, Sophie Klimis et Laurent Van Eynde, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 2006, p. 96.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

radicale forme la « condition transcendantale » du pensable et du représentable : au fond, sans cette présentation première, ou plus exactement sans cette création première, il n'y aurait rien à proprement parler pour l'homme, aucune image ou représentation des choses (que cette représentation soit « sensible » ou bien « intelligible »)[1]. L'imaginaire radical prend deux formes : l'imaginaire social (ou société instituante), qui crée les significations s'incarnant dans le complexe des institutions de la société (l'imagination à l'œuvre dans la société et l'histoire) ; l'imagination radicale de la psyché (l'imagination à l'œuvre dans le psychisme humain individué)[2].

2. Castoriadis et la phénoménologie

Initié à la philosophie par la lecture de Max Weber et des penseurs néo-kantiens, Castoriadis a entretenu des rapports assez étroits avec la phénoménologie, notamment Husserl, auteur auquel il a consacré dans les années 1950 un grand nombre de textes restés inédits. La relation de Castoriadis à la phénoménologie est ambivalente : s'il critique de façon très féroce Sartre, autant sur le plan philosophique que politique, et dans une moindre mesure Heidegger, il se montre plus ouvert à l'encontre de Husserl, et surtout de Merleau-Ponty, auquel il a consacré deux articles assez élogieux[3]. Il a par ailleurs été assez proche de Ricoeur, qui dirigea la thèse de doctorat qu'il ne soutiendra par ailleurs jamais. Quant à la pensée de Levinas, elle semble lui être restée complètement étrangère. Sa conception de l'autonomie peut sembler en partie redevable à la démarche phénoménologique, puisqu'il s'agit de penser sous ce terme l'activité d'un sujet originairement ouvert à l'altérité, et prenant conscience de lui-même dans un mouvement d'ouverture au monde, qui n'est pas à l'origine son monde propre mais un monde commun. L'autonomie, dira Castoriadis dans *L'institution imaginaire de la société*, est cette forme d'agir, cette praxis, qui vise la liberté d'autrui par le

[1] C. Castoriadis, « La découverte de l'imagination », *op. cit*., p. 352-353, ainsi que « Anthropologie, philosophie, politique », 1989, dans *La montée de l'insignifiance*, Paris, Seuil, « La couleur des idées », 1996, p. 110-111.
[2] C. Castoriadis, « Imagination, Imaginaire et réflexion », *op. cit*., p. 228, ainsi que *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, « Esprit », 1975, rééd. « Points/Essais », 2006 , p. 533.
[3] C. Castoriadis, « Merleau-Ponty et le poids de l'héritage ontologique », 1976-1977, dans *Fait et à faire*, *op. cit*., p. 157-195 ; « Le dicible et l'indicible », 1971, dans *Les Carrefours du labyrinthe*, Paris, Seuil, « Empreintes », 1978, rééd. « Points/Essais », 1998, p. 161-189.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

moyen même de cette liberté[1]. Elle ne désigne ni un état achevé, ni un idéal, mais un projet « pratico-poïétique » qui s'exprime sous deux formes : d'une part, un projet éthique de transformation de soi et du rapport de soi à l'autre, d'autre part un projet politique de transformation de la société. Ce qui ferait plus généralement tout l'intérêt de la phénoménologie réside dans la recherche d'un dépassement des antinomies que Castoriadis juge constitutives de la philosophie traditionnelle, principalement celle mettant aux prises un sujet qui doit reconnaître, dans un objet pourtant complètement séparé de lui, une forme sur laquelle son mode de structuration cognitif peut avoir prise. Ce qu'il finira par reprocher à la phénoménologie, notamment husserlienne, c'est de ne pas avoir réussi à accomplir le projet consistant à sortir des impasses de la « pensée contemplative », suivant ses propres termes, en raison principalement de son incapacité à traiter du problème autrement que dans les termes de l'égologie d'obédience cartésienne.

Pour ce qui concerne plus précisément le problème de l'imagination, Husserl s'est employé à cerner le mode d'être qui est celui de l'acte par lequel la conscience cherche à viser l'objet en tant qu'image, et c'est dans son sillage que Sartre va faire ressortir la structure intentionnelle de l'image. Ayant pris assez rapidement ses distances avec la conceptualité husserlienne, Heidegger a pour sa part repensé la question de l'imagination hors des cadres psychologiques et cognitifs qui sont, semble-t-il, encore ceux de Husserl, dans le but de montrer que ce qui se joue pour l'essentiel avec l'imagination dépasse de loin les seuls domaines de la psychologie et de la théorie de la connaissance.

3. Castoriadis confronté à la phénoménologie : points de convergence

Ce qui peut apparaître comme un premier point de convergence entre Castoriadis et la perspective phénoménologique se situe au niveau du rapport entre imagination et liberté : en se référant au caractère intentionnel de la conscience, Sartre montre que l'imagination est une activité de la conscience consistant dans une certaine manière pour elle de viser un objet[2]. L'intérêt d'une telle conception tient à ce qu'elle permet de sortir du psychologisme inhérent aux philosophies classiques de la connaissance, dont le défaut consistait à assimiler l'objet avec sa représentation, faisant du coup perdre

[1] C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit*., p. 112-113.
[2] J.-P. Sartre, *L'imaginaire*, Paris, Gallimard, 1940, rééd. « Folio/Essais », 1986, p. 21.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

toute consistance à la réalité[1]. L'erreur selon Sartre serait de croire que l'image se trouve dans la conscience (elle serait en quelque sorte un état de conscience), et que l'objet représenté soit lui-même comme immanent à l'image. Il ne faut pas en effet confondre l'objet de la conscience et le contenu de cette même conscience qu'il transcende : l'objet visé par la conscience constitue le corrélat noématique de la conscience mais n'appartient pas à celle-ci à titre de contenu[2]. Il s'ensuit que l'image n'est pas un contenu de conscience, mais désigne, comme l'affirme Sartre, le rapport que la conscience entretient avec l'objet[3]. L'imagination constitue donc suivant cette logique un acte positionnel de la conscience qui se manifeste dans son intentionnalité néantisante en constituant un objet comme inexistant ; ainsi imaginer Pierre, pour reprendre l'exemple récurrent de Sartre, c'est poser Pierre sur le mode de l'absence, c'est le néantiser et le présenter ainsi à sa conscience en tant qu'absent[4].

En faisant de l'imagination une façon pour la conscience de viser un objet, la phénoménologie sartrienne identifie donc dans l'imagination un pouvoir, celui de constituer l'image, qui n'est pas une donnée factuelle (au sens où celle-ci serait une chose objectivement reconnaissable), mais la résultante d'un acte de visée intentionnelle : en ce sens, l'image est une création de la conscience constituante[5]. Le point commun avec Castoriadis consiste précisément dans le refus de réduire l'imagination à une simple impression. Imaginer quelque chose, ce n'est pas se contenter d'enregistrer passivement des données, dont la force serait telle qu'elles s'imprimeraient dans l'esprit de l'extérieur. L'imagination radicale n'est pour Castoriadis en rien passive : elle désigne chez lui cette puissance de création, ou si l'on préfère cette capacité à faire être, capacité qui ne tire sa substance d'aucun fondement préexistant[6], ce qui n'est pas sans faire écho chez Sartre à l'entière liberté pour la conscience de faire surgir, d'un être en-soi caractérisé par son inertie, un monde de significations. Toute la différence vient de ce que Sartre s'en tient à l'imagination en tant que faculté psychologique individuelle, et ne considère jamais celle-ci comme une puissance de création sociale irréductible à la conscience.

---

[1] *Ibid*., p. 17-20. Voir également J.-P. Sartre, *L'imagination*, Paris, PUF, 1936, rééd. « Quadrige », 1994, p. 144-145.
[2] *Ibid*., p. 145.
[3] J.-P. Sartre, *L'imaginaire*, *op. cit.*, p. 21.
[4] *Ibid*., p. 34-35.
[5] *Ibid*., p. 35-36.
[6] C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit*., p. 65 ; « Anthropologie, philosophie, politique », *op. cit*., p. 110-111.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Ce n'est d'ailleurs pas anodin si Sartre voit dans l'imagination, non un simple pouvoir s'ajoutant à sa capacité perceptive, mais le mode essentiel par lequel la conscience réalise son être-au-monde précisément en tant que liberté. La fonction néantisante de la conscience par laquelle celle-ci dépasse son « être-jeté », pour reprendre le vocabulaire de Heidegger, et transcende donc sa facticité, ne peut se manifester qu'à travers l'action d'imaginer. Ainsi que l'affirme Sartre, toute situation dans laquelle apparaît la conscience est intrinsèquement porteuse d'imaginaire, en ce sens que celle-ci se présente comme une façon de dépasser le donné. Il s'avère en effet toujours possible de nier la réalité du monde tel que la conscience le découvre, de le poser, en totalité ou dans une ou plusieurs de ses parties, comme irréel, en imaginant qu'une autre réalité est possible, et en s'employant à la transformer selon la perspective imaginée[1]. Ainsi, penser avec Sartre que l'homme est absolument libre, c'est signifier par là que c'est à lui de donner sens à sa situation, en choisissant de s'y résigner ou au contraire de la refuser. Ce qui veut donc dire que l'homme possède la capacité de nier les déterminations extérieures qui tendent à le figer dans une situation réifiée et de poser sur un mode irréel, autrement dit d'imaginer, une situation où il assumera, sans sombrer dans la mauvaise foi, son entière liberté. C'est également parce que les hommes sont doués, d'après Castoriadis, d'une imagination radicale qu'ils peuvent se montrer capables de poser des déterminations différentes de celles qui leur sont présentées comme les seules légitimes, de faire surgir d'autres possibles en référence auxquels ils peuvent chercher à transformer leurs conditions d'existence.

Cette mise en suspens des déterminations données est ce qui va introduire du jeu au sein de situations dont la configuration apparaissait comme définitive et qui semblait donc exclure de son champ toute autre perspective. Ceci revient à créer de nouveaux espaces rendant possible une exploration utopique de la réalité, où les évidences normatives sont contestées dans leur prétention à épuiser le champ des possibles. L'exercice critique de l'imagination implique donc un travail d'indétermination mettant en valeur le fait que d'autres manières de déterminer les choses sont possibles : le caractère légitime de ce qui est simplement parce qu'il existe se voit ainsi mis radicalement en question.

Si l'imagination nous met au contact d'objets, en tant qu'ils sont visés sur un certain mode par la conscience intentionnelle, elle le fait d'une

[1] J.-P. Sartre, *L'imaginaire*, *op. cit.*, p. 358-361. Voir également sur ce point F. Noudelmann, *Sartre : l'incarnation imaginaire*, Paris, L'Harmattan, « Ouverture philosophique », 1996, p. 26-28.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

manière bien spécifique, puisqu'elle ne statue pas sur l'existence effective, donc sur la réalité, des objets envisagés. Il en résulte une double perspective : la première, c'est l'insistance sur la dimension irréelle des objets visés par l'acte d'imagination, et c'est dans cette direction que Sartre semble s'orienter, puisque pour faire ressortir le contenu de la vie imaginaire, la première chose qu'il met en évidence est le caractère magique de l'acte d'imagination, qui en reste au stade de l'incantation s'évertuant à faire apparaître l'objet par la seule grâce de la pensée, d'où son côté enfantin caractérisé précisément par le refus de tenir compte du principe de réalité[1]. La visée intentionnelle de la réalité sur le mode de l'imagination révèle bien souvent une tentative pour fuir la réalité ou s'y confronter en faisant preuve de mauvaise foi. La seconde perspective, c'est la mise en suspens de tout jugement portant sur la réalité des choses. L'essentiel ici ne consiste pas à poser l'irréalité des objets auxquels on pense, mais à ne pas tenir compte du fait que ces objets imaginés n'existent pas et ne sont donc pas réels — les objets de l'imagination sont considérés comme tels abstraction faite du problème de leur existence. C'est la voie suivie par Husserl, qui dans certains de ses aspects, rappelle la réflexion de Castoriadis concernant l'imaginaire instituant.

La démarche adoptée par Husserl dans les *Idées directrices pour une phénoménologie* accorde en effet une place centrale à l'imagination : il semble donc légitime de rapprocher le penseur allemand de Castoriadis. Le problème est abordé par Husserl dans le cadre de la réflexion qu'il mène pour réussir à comprendre comment la conscience donatrice originaire peut parvenir à la saisie des essences. Ainsi, dans le premier chapitre de la section inaugurale où celui-ci s'emploie à distinguer le fait et l'essence, Husserl soutient l'idée que la connaissance de l'essence est absolument indépendante de la connaissance portant sur les faits. C'est pourquoi il est, d'après lui, tout à fait possible d'emprunter diverses voies afin de parvenir à la saisie originaire de l'essence, puisqu'il n'y a aucune raison de privilégier le mode de perception matérielle à partir du moment où ce n'est pas le fait qui est spécifiquement visé : la voie des intuitions empiriques correspondantes bien entendu, mais également celle des intuitions sans rapport avec l'expérience et par lesquelles il est impossible de conclure à l'existence de l'objet, ce que Husserl désigne par l'expression « intuitions purement fictives »[2]. L'imagination constituerait de cette manière une façon pour la conscience

[1] J.-P. Sartre, *L'imaginaire*, *op. cit.*, p. 239.
[2] E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. P. Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950, rééd. Gallimard, « Tel », 2005, p. 24-25.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

donatrice de saisir l'essence d'une chose[1] : Husserl va jusqu'à accorder une fonction privilégiée à l'imagination dans le processus de connaissance. D'après ce dernier, la présentification de l'essence par le biais de l'imagination peut en effet s'avérer d'une clarté parfaite et donc rendre à elle seule possible une compréhension adéquate de l'essence[2].

La saisie des essences dans le domaine des mathématiques constitue à cet égard le cas paradigmatique permettant de comprendre les raisons pour lesquelles l'imagination libre a une position privilégiée par rapport aux seules perceptions pour ce qui concerne la visée des essences. Contrairement à un préjugé assez répandu, l'imagination en mathématiques n'a pas qu'une fonction illustrative ; elle a également un rôle exploratoire, qui occupe une place très importante dans ce type de raisonnement[3]. L'image ne doit donc pas être conçue comme ce qui, faute de mieux, permet de fournir un support matériel graphique et visuel à des recherches et démonstrations abstraites. Elle forme bien davantage ce à partir de quoi le mathématicien explore des possibilités nouvelles : l'intuition imaginative produit des figures et des schémas que le mathématicien peut faire varier dans le but de parcourir l'ensemble des configurations possibles en se donnant le droit de créer, quasiment à l'infini, de nouvelles figures : l'objectif d'un tel travail de reconfiguration ou de recomposition est de parvenir à saisir, au gré des variations eidétiques, la forme unitaire de l'essence dans sa nécessité, soit ce qui de l'essence résiste à l'effort pour en produire des variations, ou si l'on préfère, des figures contingentes[4]. C'est pourquoi la fiction constitue d'après Husserl l'élément vital de la phénoménologie et plus largement des sciences eidétiques, elle constitue même selon lui la source où puise la connaissance des essences, de ce qu'elles ont d'intemporel et de nécessaire[5].

L'imagination doit être ici conçue dans la perspective d'une mise en suspens de ce qui se donne au sujet sur un mode ne faisant pas question. Cette prise de distance par rapport à la question de la réalité effective va dès lors rendre possible une transformation de la réalité donnée en un objet d'interrogation : par le refus de statuer sur ce qui s'offre à nous, comme si c'était naturel, l'imagination se donne ainsi la capacité de poser des possibilités qui n'avaient jusque-là jamais été envisagées. Or ce qui caractérise, d'après Castoriadis, l'imaginaire sous sa forme instituante, c'est de pouvoir

[1] *Ibid*., p. 223-227.
[2] *Ibid*., p. 223.
[3] Sur ce point, voir, dans le présent volume, le texte de David Rabouin.
[4] E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, *op. cit*., p. 225-226.
[5] *Ibid.*, p. 227.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

mettre en question la totalité de ce qu'une société présente comme institué, c'est-à-dire comme valant de par le seul fait de son existence[1]. Il ne s'agit pas uniquement d'une critique des institutions telles qu'elles existent à un moment donné dans l'histoire, et du fait qu'on pourrait en créer de nouvelles ou même simplement envisager la possibilité qu'elles puissent fonctionner autrement, mais de la mise en question du fait même de son institution, et plus généralement du fait de l'institution comme telle. Cet exercice de mise en suspens de la valeur du monde institué doit déboucher sur la reconnaissance que l'institution d'une société ne tire pas son être d'une instance transcendante, par exemple d'origine divine, qu'elle n'a donc rien d'incontestable : sa légitimité ne vaut donc pas de manière absolue sous prétexte qu'elle serait fondée en une entité divine détentrice de la vérité[2].

Mais des penseurs venus de la phénoménologie, hormis Merleau-Ponty, c'est peut-être de Heidegger, pour ce qui concerne en tout cas la reconnaissance du lien originaire entre imagination et temporalité, que Castoriadis semble, sur ce point tout au moins, le plus proche. Ce que voulait montrer Heidegger dans son livre de 1929, *Kant et le problème de la métaphysique*, c'est qu'il existe une dimension plus originaire que celle relative au sujet et à l'objet — les diverses formes de leur mise en rapport constituant l'objet traditionnel de la philosophie de la connaissance. Ce lieu est la temporalité, et c'est précisément ce que révèle l'analyse heideggerienne de l'imagination transcendantale[3]. Ce que Kant aurait apporté de novateur dans sa conception du schématisme, avec toutefois beaucoup d'ambiguïtés, c'est de réussir à concevoir le sujet transcendantal comme immergé dans le temps[4], même si d'après Heidegger, Kant aurait marqué un net recul dans la seconde édition de la *Critique de la raison pure.* Toute la question est de savoir si le sujet empirique ne peut parvenir à la connaissance de la réalité que parce qu'il est doublé par un sujet transcendantal qui lui fournit les catégories dotées d'un caractère universel et nécessaire, ou bien s'il est dès l'origine inséré dans une temporalité constitutive. D'après l'interprétation qu'en fournit Heidegger, l'imagination transcendantale, en rendant possible

[1] Voir à ce sujet C. Castoriadis, « Imaginaire politique grec et moderne », dans *La montée de l'insignifiance*, *op. cit*., p. 161.
[2] Voir par exemple C. Castoriadis, *La société bureaucratique* (Introduction de 1972), Paris, Christian Bourgois, 1990, p. 52, ainsi que « Institution de la société et religion », 1982, dans *Domaines de l'homme*, *op. cit.*, p. 383.
[3] M. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. A. De Waelhens et W. Biemel, Paris, Gallimard, 1953, rééd. Gallimard, « Tel », notamment p. 242 et p. 251.
[4] *Ibid*., p. 246-250.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

la temporalisation des catégories, unirait de manière originaire, via le schématisme, ce qui chez Kant restait en définitive séparé et ne se trouvait réuni que de façon très équivoque[1]. L'imagination constitue en quelque sorte ce qui ouvre le sujet à la temporalité originaire et rend compte de son historicité intrinsèque. Du coup, bien que la problématique de l'ontologie fondamentale ne puisse être confondue avec la réflexion menée par Castoriadis sur le lien entre temps et création[2], il y a chez les deux philosophes une tentative, certes menée par des voies différentes, pour voir dans l'imagination, transcendantale ou radicale, la source même de l'historicité. C'est ainsi que pour Castoriadis, l'imagination, conçue de manière radicale comme puissance de création et émergence du nouveau, devait rendre pensable un projet d'émancipation politique, par la considération finalement occultée chez Marx que ce sont les hommes eux-mêmes qui créent leur propre histoire.

4. Castoriadis confronté à la phénoménologie : points de divergence

Ces rapprochements de Castoriadis avec la phénoménologie restent sans doute comparativement moins importants que ce qui les sépare, pour s'en tenir notamment à Sartre. Car si l'auto-institution du social relève bel et bien de la liberté des hommes, on aurait tort de n'y voir, à suivre Castoriadis, qu'une forme contingente sans plus : que la position première des significations imaginaires ne puisse se justifier de manière ultime ne signifie pas que ce processus relève d'un acte gratuit[3]. La liberté dont parle Sartre serait de ce point de vue analogue à la liberté d'indifférence dont parle Descartes, qui consiste à choisir presque à l'aveugle ou par hasard entre deux possibilités[4].

Par ailleurs, l'assimilation sartrienne de la liberté à un pouvoir de néantisation, dont l'imagination constituerait une forme privilégiée, se situe dans un cadre égologique des plus classiques[5]. Le principal problème est que

[1] J. Rivelaygues, *Leçons de métaphysique allemande*, *tome II. Kant, Heidegger, Habermas*, Paris, Grasset et Fasquelle, « Collège de philosophie », 1992, p. 342-356, plus particulièrement p. 350-353.

[2] C. Castoriadis, « Temps et création », 1988, dans *Le monde morcelé*, Paris, Seuil, « La couleur des idées », 1990, p. 247-278.

[3] C. Castoriadis, « Institution de la société et religion », *op. cit*., p. 383-384.

[4] Sur la critique de Sartre par Castoriadis, voir C. Castoriadis, « De la monade à l'autonomie », dans *Fait et à faire*, *op. cit*., 1991, p. 86-87.

[5] Voir sur ce point N. Poirier, *L'ontologie politique de Castoriadis. Création et institution*, Paris, Payot, « Critique de la politique », p. 101-102 et p. 114-116.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Sartre pense l'imagination précisément à partir de la conscience souveraine s'arrogeant le privilège de constituer le sens à partir de son seul rayonnement, sans prendre en compte l'insertion du sujet dans un champ social et historique qu'il n'a pas constitué et qui lui préexiste en-deçà du pouvoir signifiant de sa conscience, travaillé qui plus est par l'inconscient[1]. Bien que l'on trouve aussi des éléments qui vont dans ce sens chez Sartre — de ce point de vue Castoriadis manque-t-il sans doute de nuances —, il faut toutefois se demander si la *Critique de la raison dialectique* ne constitue pas avant tout une réactivation de l'ontologie phénoménologique, ne prenant pas en compte la dimension du social, mise en œuvre par Sartre dans *L'être et le néant*.

Les positions de Sartre qui identifient imagination et néantisation seraient, à suivre Castoriadis, exemplaires de la tendance la plus idéaliste de la philosophie moderne, consistant à refuser de penser la créativité contenue dans le faire et l'agir propres à l'homme autrement qu'en termes de négation, oubliant que le moment d'objectivation, c'est-à-dire d'extériorisation, est un moment nécessaire dans le processus de création, faute de quoi la création se limite à n'être qu'un surgissement évanescent dont ne subsiste aucune trace. Cette forme de pensée, qui s'exprime de façon paradigmatique chez Kojève, dans le cadre de l'interprétation qu'il fournit de la *Phénoménologie de l'esprit*, part du postulat très contestable que l'objectivation ou l'extériorisation constituent une forme d'aliénation à travers laquelle le sujet perd l'essentiel de sa souveraineté. Ce type de pensée est en effet fondé sur le modèle d'une opposition absolue entre l'*histoire*, qui relève d'une pure action du sujet régi par le principe de la négation, et la *nature*, qui au contraire s'épuise à parcourir sans cesse le même cercle sans parvenir à en tirer quelque chose de neuf[2]. Dans ces conditions, seule l'activité qui consiste à nier le donné naturel, en transformant par des moyens techniques ce qui n'est là qu'en vertu d'une nécessité aveugle, peut être assimilée à la liberté authentique qui n'est pas simple pouvoir-être conformément à ses dispositions initiales, mais avant tout négation déterminée apte à faire surgir de l'être-en-soi (ou ce qui revient au même de l'identité pure et simple) un univers de sens[3]. Or en séparant de manière aussi radicale le sujet et l'objet, l'hyper-subjectivisme de Sartre ou de Kojève finit par invalider la possibilité de la création. La difficulté tient en effet à ce qu'il semble très problématique

[1] C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit*., p. 155-161.
[2] A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947, rééd. Gallimard, « Tel », 1980, p. 486.
[3] *Ibid*., p. 494.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

de penser la création simplement comme une puissance de surgissement, qui plus est conçue comme pure négativité. Car si la création implique nécessairement un moment de mise en question radicale, elle doit également intégrer le moment de l'objectivation, où le produit se sépare du producteur et acquiert une existence indépendante.

Il est d'ailleurs caractéristique que Sartre voit dans la création une sorte de contradiction ontologique, « poursuite vaine », comme il l'affirme dans les *Cahiers pour une morale*, « de l'En-soi-Pour-soi »[1]. De la même manière que le déterminisme objectiviste, le subjectivisme radical se montrerait en fait incapable de penser la possibilité de la création. La confusion vient, d'après Castoriadis, qu'on caractérise trop rapidement comme aliénation ce qui est d'abord pensable en tant qu'extériorisation et expression de soi, et dans une telle optique, la logique voudrait que l'on tienne la création artistique pour une forme d'aliénation[2]. L'activité du sujet qui s'objective hors de lui-même est certes toujours confrontée à quelque chose de déjà constitué, qui en forme la condition, et à ce titre, la source de possibilités et d'impossibilités[3]. Mais cette activité n'est pas négatrice au sens où Kojève et Sartre entendent ce terme, c'est-à-dire qu'elle ne consiste pas à s'extirper du donné, mais à y faire surgir de nouveaux contenus en créant des possibilités inédites ; elle n'est pas non plus aliénante car, si la position de possibles nouveaux conditionne de façon irréversible l'action future, en ce sens que la réalisation de telle possibilité renvoie au néant les possibles concurrents, il est de toute façon dans la logique de l'action que celle-ci se situe sur un terrain qu'elle n'aura pas entièrement délimité et qui s'impose à elle comme une force contraignante : l'histoire ne peut jamais avancer qu'en prenant appui sur son propre passé[4]. Non seulement on ne doit pas voir dans le langage un mode d'être aliénant qui rendrait le sujet parlant étranger à ce qu'il cherche à signifier, le sens de ses dires fuyant à travers les mots qui objectivent et donc figent, voire emprisonnent, sa pensée mais on ne peut non plus faire de l'action une structure en soi aliénante, puisque fondée sur un moment d'objectivation de soi.[5]. Le problème de l'autonomie fait immédiatement surgir la question du rapport à l'autre, mais ce lien qui n'est

[1] J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », 1983, p. 156.
[2] C. Castoriadis, « Création et aliénation », 1960, dans *Histoire et création. Textes philosophiques inédits 1945-1967*, Paris, Seuil, « La couleur des idées », 2009, p. 105.
[3] *Ibid*., p. 104.
[4] *Ibid*., p. 104-105.
[5] *Ibid*., p. 103-104.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

pas uniquement intersubjectif puisqu'il est avant tout social et historique, contient le déterminant positif du sujet et rend pensable le champ de déploiement constitutif de son action. Ce n'est donc pas dans l'objectivation que se situe l'aliénation, mais dans l'impossibilité pour le sujet de réfléchir son rapport à l'altérité[1].

Par ailleurs, si Sartre reconnaît à la subjectivité imageante un rôle majeur comme pôle d'intentionnalité constitutif de l'être-au-monde en tant que liberté, c'est pour dans le même temps souligner la pauvreté essentielle de l'image[2] : en raison de son peu de matérialité, celle-ci ne peut jouer qu'un rôle illustratif ou métaphorique au sein du processus de connaissance. Imaginer un objet, c'est certes le constituer en tant qu'image : en ce sens l'image est bien la résultante d'une dynamique tangible ayant un effet déterminé. Mais c'est également, à suivre Sartre, anéantir l'objet mis en image, puisqu'il ne subsiste que sous la forme d'un analogon, et l'isoler de tout contexte perceptif. La pauvreté inhérente à l'image tiendrait ainsi d'après Sartre à ce que, à l'inverse de ce qui se produit dans la perception, l'objet visé par l'image ne contient jamais plus que la conscience que l'on s'en forme : alors que la perception ouvre à ce qui déborde du monde des choses — en ce sens il y a dans la perception infiniment plus que ce que nous en voyons — l'imagination se limite aux données que la conscience a constituées en visant l'objet comme image. Ce que veut dire Sartre, c'est qu'un objet ne peut être perçu sans être dans le même mouvement renvoyé à l'infinité des autres objets avec lesquels il entretient une infinité de relations. Rien de tel d'après lui avec l'imagination : l'image se donne d'un bloc, elle ne révèle rien, il n'y a rien à en apprendre, rien à déchiffrer ou à interpréter derrière les apparences[3].

À l'inverse de ce que pense Sartre, l'une des propriétés de l'imaginaire sous sa forme radicale consiste précisément, d'après Castoriadis, dans cette opération de mise en rapport à l'infini où tout est dans tout. Or le sens, dans ce qu'il a de partageable, ne peut être constitué par un sujet conscient qu'à la condition que celui-ci renonce justement à ce désir de signification totale et de résorption du vide ou de la séparation dans la fusion avec l'autre[4]. Ce qui peut donc poser problème avec l'imagination radicale, ce n'est pas tant l'isolement et l'incapacité d'une mise en relation constitutive de tout processus cognitif que la difficulté d'y introduire des interstices permettant de sortir

[1] C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit*., p. 150-158.
[2] J.-P. Sartre, *L'imaginaire*, *op. cit*., p. 26.
[3] *Ibid.*, p. 24-30.
[4] C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 425.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

de ce mouvement de renvoi à l'infini. C'est par ailleurs ce qui fait la grande richesse de l'imagination, notamment dans ses formes artistiques : l'imaginaire qui est la source d'une œuvre d'art est d'autant plus riche qu'il ouvre à un horizon interprétatif quasi-infini. L'exemple de la psychanalyse qui s'est élaborée en grande partie sur ce principe l'atteste également : le processus d'interprétation des rêves, et plus généralement le principe de la libre-association, sont construits sur le principe suivant lequel la mise en rapport d'un terme à ce à quoi il renvoie implique sa mise en relation avec la totalité des autres termes[1].

Le second reproche que Castoriadis pourrait adresser à Sartre, et qui vaut plus largement pour Husserl et la phénoménologie en général, est l'impossibilité de penser la société comme un pôle originaire de créativité, au sein duquel le sujet est inséré dès sa naissance. Le social ne peut en effet, dans une démarche comme la phénoménologie fondée sur le principe de la subjectivité fondatrice, faire autrement qu'identifier la société à l'intersubjectivité, ou plus précisément, au réseau des relations que les sujets entretiennent les uns aux autres. Or l'assimilation de la société à l'intersubjectivité rend impossible, à suivre Castoriadis, la reconnaissance du social comme pôle de créativité anonyme et intrinsèquement historique : l'existence est certes toujours existence à plusieurs, mais elle est aussi et avant tout existence sociale et historique. L'intersubjectivité forme bien en ce sens la dimension constitutive de ce que nous sommes en nous différenciant les uns des autres ; elle constitue en quelque sorte la chair concrète des relations humaines et forme à ce titre un moment incontournable de l'expérience humaine. Néanmoins, les sujets qui entrent en relation les uns avec les autres ne sont pas n'importe quels sujets, ils sont les sujets institués par telle société à tel moment de son histoire, et comme tels, participent du type anthropologique produit par l'institution première de la société : pensée de manière fondamentale, l'existence à plusieurs constitue donc elle-même la résultante d'un type donné d'institution social-historique, même si pour chaque individu, elle est toujours vécue comme relation subjective à l'autre. On ne peut donc, à suivre Castoriadis, définir le social-historique uniquement comme l'addition indéfinie des réseaux intersubjectifs (bien qu'il soit aussi cela), ni même comme leur résultante[2]. Le social-historique doit se penser

[1] *Ibid*., p. 405.

[2] *Ibid*., p. 160-161. Conformément à ce que suggère Alievtina Hervy, on pourrait peut-être nuancer cette critique de Castoriadis, si l'on se rapporte aux développements de Husserl dans la *Krisis* et, particulièrement, au thème de la « générativité », qui entend précisément rendre compte de la formation socio-historique du sens, de la

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

comme un collectif anonyme instituant, et c'est uniquement à partir de l'imaginaire radical que l'on peut concevoir la réalité conjointe de la société et de l'histoire — ce que Castoriadis appelle le « social-historique »[1]. L'imaginaire social est le pôle créateur à l'origine non seulement du complexe d'institutions qui caractérise une société mais plus fondamentalement de la forme même de l'institution. Cet imaginaire social ne peut être pensé que comme la capacité créatrice du collectif anonyme mis en œuvre à chaque fois, sous une forme bien spécifique, que des hommes sont rassemblés[2].

5. Critique de l'imaginaire radical

Le motif qui orientera notre conclusion est qu'en raison de son caractère extrêmement massif — c'est d'ailleurs ce qui fait sa force — la conception castoriadienne de l'imagination manque peut-être d'une certaine finesse : au fond, si la pensée de Castoriadis met bien en évidence une dimension essentielle de l'imagination à laquelle la métaphysique traditionnelle s'était montrée aveugle, il semble pour elle plus difficile de parvenir à saisir ce qui se joue dans le fonctionnement concret de l'imagination, et dans ce que celle-ci rend possible, notamment en ce qui concerne le rapport à l'altérité et sa compréhension. Mon hypothèse est qu'en raison du caractère par trop radical de sa conception de l'imaginaire, au sens où il s'agit pour lui de repenser les choses à la racine, Castoriadis n'aura sans doute pas réussi à saisir véritablement la créativité immanente au champ social-historique de la fin du 20e siècle, qu'il caractérisait de façon très unilatérale comme « montée de l'insignifiance ». À trop vouloir remonter à la source ou à l'origine, Castoriadis aura peut-être fini par manquer de sensibilité aux détails des choses et à leur singularité.

On l'a remarqué précédemment, c'est en tant que puissance de créativité originaire que Castoriadis conçoit l'imagination dans sa radicalité. De ce point de vue, Castoriadis rompt avec la métaphysique traditionnelle, en ce sens qu'il pense l'imagination comme une source créatrice primaire dont la

---

manière dont il se trouve réactivé, modifié et sédimenté dans les sociétés. Et qui permet d'aborder avec Husserl la problématique de la normalisation qui procède de cette sédimentation préalable.

[1] C. Castoriadis, « Pouvoir, politique, autonomie », 1988, dans *Le monde morcelé*, *op. cit.*, p. 113.

[2] C. Castoriadis, dans « Anthropologie, philosophie, politique », *op. cit.*, p. 113.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

conceptualité ou la rationalité constituent des modalités secondes : contrairement en effet à Descartes, par exemple, pour qui le pouvoir figuratif de l'imagination est intrinsèquement limité et ne peut égaler la force d'abstraction propre au concept, Castoriadis voit dans l'imaginaire, aussi bien sur le plan de la psyché individuelle que sur celui du social-historique, l'unique puissance ontologique ayant un pouvoir illimité, puisque c'est en référence seulement à cette forme créatrice instituante que l'idée même de limite peut avoir un sens. C'est sans doute parce qu'il insiste sur cette dimension d'activité inhérente à l'être en tant que puissance auto-formatrice que Castoriadis se sépare de la phénoménologie, et c'est à partir de là que l'on peut, en partie au moins, comprendre le sens et la portée de son différend philosophique avec Claude Lefort. Si tous deux conçoivent l'être comme travaillé par un désordre intrinsèque — le chaos (Castoriadis), la division du social (Lefort) — Castoriadis fait ressortir dans cette source originaire une dimension d'activité créatrice là où Lefort insiste davantage sur la passivité qui est ouverture *à* plutôt qu'ouverture *de*. Parce qu'il refuse toute réduction de l'imaginaire au reflet, Castoriadis tend à accorder une attention pouvant sembler démesurée à l'aspect créateur de l'imaginaire au détriment de sa dimension réceptive. Il reprochait d'ailleurs à Arendt de privilégier dans la théorie esthétique de Kant la seule dimension du jugement, c'est-à-dire le problème de la réception de l'œuvre d'art par le spectateur, et d'ignorer de la sorte l'imagination créatrice propre au génie artistique, ce qui constituerait pourtant l'apport essentiel de Kant à la question de l'imaginaire[1]. Cette insistance sur l'aspect créateur de l'imagination faisant passer en second ce qui tient en elle de la réceptivité s'inscrit dans la critique faite par Castoriadis de la pensée contemplative, qui accorde sa primauté à la vue et réduit la praxis à ne valoir que de manière subordonnée au regard visant la vérité[2]. Ce privilège du voir sur l'action expliquerait l'impossibilité pour la pensée héritée d'envisager le fait même de la création, qui n'est pas pensable à partir de l'imagination, si l'on choisit de mettre en avant, non la source formatrice, mais la réceptivité, et par conséquent ce qu'elle comporte de passif. Tout se passe en fait comme si Castoriadis

[1] C. Castoriadis, « La *polis* grecque et la question de la démocratie », *op. cit.*, p. 280-281. Voir sur ce point J.-C. Poizat, « L'imagination chez Cornelius Castoriadis et Hannah Arendt : le politique entre pouvoir de "création" et pouvoir de "révélation" », dans *Cornelius Castoriadis. Réinventer l'autonomie*, dir. Blaise Bachofen, Sion Elbaz et Nicolas Poirier, Paris, éditions du Sandre, 2008, p. 22-23.

[2] C. Castoriadis, notamment « Les antinomies de l'attitude théorique », dans *Histoire et création*..., *op. cit*., p. 119. Voir également *La société bureaucratique* (Introduction de 1972), *op. cit*., p. 49.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

s'intéressait davantage à l'imagination en tant que puissance effective de création qu'à ses résultats tangibles que constituent les images, et par rapport auxquelles effectivement, le sujet est toujours plus ou moins passif.

On peut donc formuler l'hypothèse que c'est parce qu'il se focalise sur ce rôle primordial de l'imagination, la transformant pour ainsi dire en principe fondateur, au détriment de sa fonction médiatrice plus modeste, que Castoriadis aura quelque peu manqué ce rôle intermédiaire de l'imagination, en tant qu'elle se définit dans la tension entre l'universel et le singulier et trace un chemin par où circuler entre le même et l'autre. Un être doté d'un imaginaire radical doit précisément apprendre à faire vivre cette tension entre la propension à penser et agir par soi-même et la tendance à s'abandonner à ce qui vient d'ailleurs. Il semble d'ailleurs définitivement impossible de séparer les images surgissant du flux psychique inhérent au sujet, ce qui atteste chez lui d'un pouvoir actif, et les images qui lui viennent du dehors, et par rapport auxquelles il reste passif. L'imaginaire ne devrait donc pas être conçu comme radical mais davantage sur un mode hybride et comme situé dans un entre-deux : à la fois actif par son pouvoir de réfléchir les images, et passif par sa faculté à être touché par elles, le sujet est absolument seul dans le monde imaginaire qu'il s'est créé, tout en se montrant pourtant apte à partager son monde par sa confrontation à l'épreuve du commun. C'est du coup une phénoménologie de la tension entre lien et séparation qu'une reprise critique de la pensée castoriadienne de l'imagination doit chercher à mettre en œuvre, toute la question revenant à savoir dès lors comment articuler le rapport du même et de l'autre, en évitant le double écueil de l'identification fusionnelle et de l'affirmation de soi démesurée.

Bibliographie

Breton André, *Manifestes du surréalisme*, Paris, Pauvert, 1962 et 1979, rééd. « Folio/Essais », 2001.

Castoriadis Cornelius, *Les Carrefours du labyrinthe*, Paris, Seuil, « Empreintes », 1978, rééd. « Points/Essais », 1998.

— *Domaines de l'homme*, Paris, Seuil, « Empreintes », 1986.

— *Fait et à faire*, Paris, Seuil, « La couleur des idées », 1997.

— *Histoire et création. Textes philosophiques inédits 1945-1967*, Paris, Seuil, « La couleur des idées », 2009.

— *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, « Esprit », 1975, rééd. « Points/Essais », 2006.

— *Le monde morcelé*, Paris, Seuil, « La couleur des idées », 1990.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

— *La montée de l'insignifiance*, Paris, Seuil, « La couleur des idées », 1996.
— *La société bureaucratique,* Paris, Christian Bourgois, 1990.
Cahiers Castoriadis. Imaginaire et création historique, dir. Philippe Caumières, Sophie Klimis et Laurent Van Eynde, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 2006.
Cornelius Castoriadis. Réinventer l'autonomie, dir. Blaise Bachofen, Sion Elbaz et Nicolas Poirier, Paris, éditions du Sandre, 2008.
Heidegger Martin, *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. A. De Waelhens et W. Biemel, Paris, Gallimard, 1953, rééd. Gallimard, « Tel », 1981.
Husserl Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. P. Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950, rééd. Gallimard, « Tel », 2005.
Kant Emmanuel, *Critique de la faculté de juger.*
Kojève Alexandre*, Introduction à la lecture de Hegel,* Paris, Gallimard, 1947, rééd. Gallimard, « Tel », 1980.
Noudelmann François, *Sartre : l'incarnation imaginaire*, Paris, L'Harmattan, « Ouverture philosophique », 1996.
Poirier Nicolas, *L'ontologie politique de Castoriadis. Création et institution*, Paris, Payot, « Critique de la politique », 2011.
Rivelaygues Jacques, *Leçons de métaphysique allemande*, *tome II. Kant, Heidegger, Habermas*, Paris, Grasset et Fasquelle, « Collège de philosophie », 1992.
Sartre Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », 1983.
— *L'imaginaire*, Paris, Gallimard, 1940, rééd. « Folio/Essais », 1986.
— *L'imagination*, Paris, PUF, 1936, rééd. « Quadrige », 1994.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XIII 2, 2017 (Actes 10), p. 478-493
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

Repenser l'éthique à travers l'imagination narrative et littéraire dans la pensée de Paul Ricœur et de Martha Nussbaum

Par ADÉLAÏDE GREGORIO FINS
Université de Paris 4 Sorbonne, Université de Coimbra

Résumé Cet article tente de démontrer l'apport de deux pensées philosophiques contemporaines à la question : que peut l'acte imaginaire ? Paul Ricœur et Martha Nussbaum élaborent une théorie de l'imagination narrative et littéraire ; le premier au sein de la phénoménologie herméneutique, la deuxième dans le cadre d'une philosophie d'inspiration libérale. Analysant le pouvoir sémantique du langage, plus précisément du récit et de la métaphore qui permettent d'imaginer le réel, cette recherche tente de comprendre la contribution de la littérature à la vie éthique. En effet, par l'articulation de la raison aux affects, on peut saisir la nature de la relation qu'entretient le sujet-lecteur aux récits littéraires, rendant possible une compréhension plus fine de la complexité du réel. L'imagination constitue en effet chez ces deux philosophes le fil conducteur qui ouvre à l'altérité. C'est, semble-t-il, à cette condition qu'une éthique de la sollicitude peut se constituer.

Introduction

L'imaginaire joue un rôle important dans la vie des êtres humains, puisque c'est à travers lui que le sujet s'ouvre et oriente sa conscience vers d'autres modes possibles d'existence. Effectivement, nous connaissons tous des exemples où la force imaginative a conduit l'humanité vers le progrès, même si pendant des siècles, elle a semblé subordonnée aux prérogatives qui régissent le domaine de la connaissance. Galilée ne devient-il pas poète en comparant l'univers à un livre écrit en langage mathématique ? Cette métaphore, en proposant une nouvelle explication du monde, bien qu'extrava-

gante et illusoire aux yeux de ses contemporains, révèle que l'imagination remplit une fonction *heuristique* qui ne se borne pas à illustrer des théories abstraites, mais donne à l'esprit humain la capacité de s'arracher aux visions naïves et périmées du réel. Partant de cet exemple, nous tenterons d'analyser la fonction *heuristique* du processus imaginatif mis en œuvre dans la littérature, en défendant l'idée que l'imagination narrative et littéraire constitue un langage, qui participe incontestablement au progrès moral et éthique de l'homme. Cependant, si l'acte d'imagination littéraire est le miroir de nos émotions et de nos sentiments, quelle valeur lui accorder ? Que font l'écrivain et le lecteur de toutes les images qui les habitent au contact de la littérature ? Cette visée imaginaire, est-elle toujours enrichissante, libératrice et créatrice, ou bien peut-elle nous enfermer dans une sorte d'aveuglement et d'aliénation nous privant de liberté, de jugement et d'autonomie ? Pouvons-nous soutenir que l'imagination littéraire conduit le sujet à mieux se connaître et à devenir éthiquement meilleur en extériorisant sa subjectivité qui favorise le dialogue et les relations intersubjectives ? Par ailleurs, quelle influence les œuvres littéraires et les récits peuvent-ils avoir sur l'éthique, puisque l'imagination vagabonde selon une logique propre à chacun et est irréductiblement singulière ?

Notre réflexion a pour objectif de montrer que l'imagination a toute sa place dans la vie rationnelle et dans la pensée philosophique du langage et des œuvres littéraires, telle que nous la trouvons dans les théories contemporaines de l'imaginaire élaborées par Paul Ricœur et Martha Nussbaum. En effet, l'objet de cette réflexion est d'examiner la contribution de la littérature à la philosophie morale et à l'éthique à travers le dialogue entre ces deux pensées qui postulent le fait que l'imaginaire dans la littérature produit un « libre jeu des possibilités » et de nouvelles manières d'être au monde, tout en formant un lieu où s'engendrent des représentations propices à inspirer des créations fondamentales pour l'existence de l'être humain. Si la littérature opère et enrichit le réel au travers des « variations imaginatives » (Husserl), elle révèle par la compréhension et l'interprétation à quel point l'imagination se situe à la charnière du théorique et du pratique, du sensible et de l'intelligible, de l'émotion et de l'abstraction, révélant ainsi la tension entre l'universel et le singulier.

Dans un premier temps, nous questionnerons le tournant herméneutique de la pensée de Paul Ricœur à travers la compréhension et l'interprétation des œuvres littéraires au sein du savoir scientifique[1]. L'œuvre de

[1] P. Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Ricœur semble à cet égard fertile pour penser la création littéraire : le philosophe montre que la mise en intrigue du récit et l'imagination narrative jouent un rôle essentiel au plan à la fois individuel, intersubjectif et social. Il se produit dans ces conditions une reconfiguration de l'agir où la poïétique langagière (*La métaphore vive*) et la *mimèsis* produisent des connections et donnent du sens temporel aux actions humaines[1]. Dans son analyse herméneutique, la dialectique entre *mêmeté* et *ipséité* cherche à tracer le parcours de *l'identité narrative* et de l'éthique. En effet, l'imagination de l'*identité narrative* schématise (au sens kantien) et donc unifie : celle-ci apporte des motivations et structure l'action humaine en référence à des exigences éthiques, donnant naissance à un sujet actif qui affirme pouvoir se mettre à la place d'autrui et se révèle capable d'agir intentionnellement. Ce qui montre à quel point la fécondité de l'imagination narrative et éthique va de pair avec celle du langage. Il s'agit au fond de dépasser la conception d'un sujet trop sûr de lui-même pour donner naissance à un sujet-lecteur qui, à travers la capacité d'imagination, reconnaît sa fragilité, s'ouvre au monde et en fait la découverte par son rapport originaire à l'altérité. Nous ferons également appel à la réflexion éthique de Ricœur et à son herméneutique de l'Autre, pour mieux comprendre le sens des actions humaines qui se situent au cœur du récit, puisque c'est par la rencontre avec l'Autre que nous pouvons donner du sens à ce que nous vivons.

L'imaginaire, l'altérité et la question éthique de la *sollicitude* seront ainsi mises en dialogue dans un second temps de cette recherche avec la pensée de Martha Nussbaum. Tout comme Paul Ricœur, Martha Nussbaum pense que l'imagination littéraire enrichit le regard porté sur la vie humaine. La philosophe américaine réfléchit également sur le lien entre la capacité d'imagination et le rôle des émotions individuelles et publiques mobilisées par la littérature. Elle nous invite à penser la complexité du réel, non pas en référence à des abstractions, mais par une attention portée à la vie ordinaire et vulnérable, défendant une conception de la raison qui fait place à l'empathie et à la compassion, et plus largement à l'imagination. Articulant affects et raison, singularité et universel, elle défend une rationalité pratique, fondée sur une appréciation sensible des situations humaines particulières qui passe par un usage de l'imagination narrative telle qu'elle est mise en œuvre par la littérature. La narration et l'imagination dans ces textes cultivent les qualités de perception et de jugement moral essentielles pour assurer la circulation entre le moi privé et le nous public. Le récit littéraire et le travail de l'imagination constituent autant de moyens rendant possible notre parti-

[1] P. Ricœur, *La Métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

cipation à d'autres vies que les nôtres et nous font ressentir sur un mode singulier l'exigence universelle de justice. Martha Nussbaum élabore ainsi une pensée philosophique de la connaissance littéraire où l'imagination littéraire n'est pas opposée à l'argumentation rationnelle, mais peut au contraire lui apporter des éléments indispensables. Tout l'intérêt de la réflexion menée par Ricœur et Nussbaum est de fournir une issue à la double aporie d'un universel abstrait et d'un singulier livré à lui-même, en travaillant la tension qui unit les deux termes.

Mais, ce travail, il appartient au sujet-lecteur de le mener : en acceptant d'être porté par les mots, le lecteur doit apprendre à savoir se perdre pour mieux se retrouver au cours du récit : l'histoire des autres, il doit l'aborder comme si c'était la sienne pour, dans le même mouvement, laisser son imagination être travaillée par cette altérité. En ce sens, la double relation de l'œuvre au lecteur et du lecteur à l'œuvre constitue le point de départ de la contribution de la littérature à la formation et à la réflexion éthique. Il nous faut donc questionner le récit littéraire comme trace d'une présence et comme volonté de parler à distance, il s'agit de savoir comment un texte vit dans un auteur, dans un lecteur et comment celui-ci passe de l'un à l'autre. Ainsi la littérature ne désigne pas simplement un lieu d'accès à ce que la culture humaine peut produire de plus grand, mais constitue plus largement l'espace d'une circulation et d'une migration entre le même et l'autre, entre l'homogène et l'hétérogène, entre l'identité et la différence.

1. Paul Ricœur

Nous pensons que la théorisation de l'imaginaire constitue un fil conducteur de l'ensemble de l'œuvre ricœurienne, que le philosophe emprunte à partir des voies différentes de l'imagination créatrice, ou si l'on préfère, de la schématisation. Selon Ricœur, le contenu des images poétiques, littéraires et récits historiques comporte une pluralité de significations ; cependant, au-delà de leurs sens immédiat, il faut interpréter les différents niveaux de signification pour rendre intelligibles ses images en dévoilant leur sens caché. Or la connaissance herméneutique favorise une interprétation qui échappe à la transparence. Ricœur parle explicitement d'imagination d'abord dans deux articles datant de 1976 : « L'imagination dans le discours et dans l'action : pour une théorie générale de l'imagination » et « Idéologie et utopie : deux expression de l'imaginaire social », articles qui seront publiés

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

plus tard dans le livre *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (1986) [1]. Par ailleurs, dans *Réflexion faite*[2], Ricœur reconnait qu'une partie de son œuvre est consacrée à l'élaboration d'une philosophie de l'imagination. Cependant, à lire attentivement les œuvres du philosophe, nous remarquons que la question de l'imagination est étroitement liée à d'autres dimensions que le philosophe analyse comme celle de l'*identité narrative* et *personnelle*, de l'interprétation du temps, du sujet, de l'agir, de la sollicitude, du juste, etc. Le propre de Ricœur est d'envisager l'imagination non comme une faculté psychologique, mais comme un pouvoir sémantique : la métaphore et le récit permettent de percevoir le réel autrement qu'il n'est, donc de l'imaginer. L'image n'est pas moins que la perception et moins que le concept, elle est l'instrument qui permet leur articulation.

Cette promotion de l'imaginaire au rang de dimension pratique se vérifie dans la théorie ricœurienne de *l'idéologie et de l'utopie*. Ricœur cherche à construire une herméneutique du soi à travers la médiation productrice d'un composé hybride d'imagination, qui passe successivement par divers lieux de l'univers des sentiments et donne naissance à la subjectivité concrète. Les enjeux de la théorie ricœurienne de l'imagination à travers le concept d'*identité narrative* tel que nous le trouvons esquissé dans les trois tomes de *Temps et récit*[3], et longuement développé dans la Sixième étude de *Soi-même comme un autre*[4], ainsi que dans *Du texte à l'action, Essai d'herméneutique II*, mettent au jour la subjectivité humaine et la spécificité poético-pratique du soi de tout sujet agissant. Ainsi, récit historique et récit de fiction vont s'entrecroiser, faisant appel tous les deux à « l'intentionnalité de l'autre ». La littérature étant à ses yeux distanciation et appropriation médiatisée, nous sommes invités dans *Temps et récit* à penser la notion d'*identité narrative* au croisement entre histoire et fiction à travers le déploiement du temps.

Le philosophe va redéfinir et développer progressivement sa conception de l'*identité narrative* suivant la *théorie des genres littéraires* et la *théorie de la lecture*. Le cours qu'il dispense à l'Université de Chicago en 1975 montre la façon dont il interprète aussi bien la théorie kantienne de l'imagination productrice que la conception de l'imagination phénoméno-

[1] Ces deux articles sont la traduction française de *Lectures on Ideology and Utopia*, publié aux Etats-Unis en 1986, ce sont des notes de cours professées à l'université de Chicago en 1975 que le philosophe insère plus tard dans ce livre : P. Ricœur, *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986.
[2] P. Ricœur, *Réflexion faite*, Paris, Éditions Esprit, 1995.
[3] P. Ricœur, *Temps et récit*, trois tomes, Paris, Seuil, 1983-1985.
[4] P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

logique et analytique, révélant par ailleurs la faiblesse de leurs conceptions de l'imagination : elles n'ont pas réussi à mettre au jour la question de la fonction pratique de l'imagination si centrale dans la pensée ricœurienne. En effet, si nous trouvons chez Ricœur une fonction poétique de l'imagination, son article de 1976 intitulé « L'imagination dans le discours et dans l'action »[1] montre qu'il y a également une dimension pratique de l'imagination, que Ricœur nomme « fonction du possible pratique », et qu'il caractérise en même temps comme une « fonction projective qui appartient au dynamisme même de l'agir », capable d'éclairer, d'orienter et de dynamiser nos actions. Ces deux fonctions de l'imagination se trouvent alors articulées dialectiquement dans l'*identité narrative*. Ainsi, l'*identité narrative* va être le résultat de la production de l'imagination, d'un mixte d'histoire et de fiction, donnant à penser une identité dynamique qui échappe aux antinomies spéculatives posées par le problème de l'*identité personnelle*. La mise en récit apparaît donc comme la forme qui permet au sujet de rassembler sa propre vie aux prises avec les variations imaginatives et « l'unité narrative de la vie », expression de MacIntyre citée par Ricœur. Ainsi la vie peut être pensée, et donc imaginée de différents points de vue, suivant différentes trames et mises en intrigues, la mise en sens n'est ni unique ni univoque et la vie d'un sujet apparaît comme « enchevêtrée » dans l'histoire de la vie de ceux qui le côtoient. À la croisée entre histoire et fiction apparaît le récit de *soi*, berceau de l'*identité narrative* et de l'*identité personnelle :* le sujet va ainsi pouvoir créer une unité temporelle, rassembler les bribes de son histoire de vie et les évènements vécus.

Ce retour sur soi par un récit dans lequel il se reconnaît permet de conférer une unité et un fil conducteur à l'existence individuelle. À défaut d'être l'auteur effectif de tous les évènements de vie, le sujet devient le « coauteur » de leur sens dans une « recherche de cohérence ». Ce récit de vie est inachevé et sans cesse en mouvance, et même narré au passé, il offre aux évènements et aux expériences un caractère *prospectif* en révélant leurs attentes, par la manière dont il est mis en intrigue ici et maintenant il révèle la manière dont le narrateur est tourné vers l'avenir. Ainsi l'imagination poétique constitutive de nos identités narratives prend sa signification véritable lorsqu'elle se trouve réinscrite dans l'agir humain en devenir : c'est-à-dire que la constitution de nos identités narratives correspond davantage à une activité imaginative de construction pratique du *soi* humain qu'à une simple figuration fictionnelle ; cette imagination pratique intègre et potentialise

[1] P. Ricœur, « L'imagination dans le discours et dans l'action », *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 237.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

l'imagination poétique ou représentative. Ce processus nous fait comprendre que la vie, y compris vulnérable, chemine en quête de son histoire de vie, de sa narration pour se comprendre soi-même et comprendre les autres. En outre, nous entrons dans l'éthique de la sollicitude par la confrontation à des valeurs transmises par les récits de vie, et notre jugement cherchera par ce biais à ancrer nos décisions dans un système de valeurs ; ainsi le bien-être humain, à côté du bonheur et du juste, constitue une valeur axiologique qui ne s'impose pas de l'extérieur ni en référence à une dimension universelle, mais qui vient du dedans, du ressentir du vouloir et du désir, un cheminement fait de responsabilité qui nous conduit de la communicabilité aux actions de soin envers autrui. Cette sollicitude qui s'adresse aux personnes dans leur singularité irremplaçable passe par la connaissance relationnelle des mots et du langage, à travers la littérature, le roman aussi bien que la poésie, et à travers elle, l'imagination donne aux êtres humains la possibilité de se mettre à la place d'autrui et de pouvoir se soucier des autres[1]. Or, justement, cette capacité d'initiative de l'homme au regard de son identité, à suivre Ricœur, va se former à partir d'un travail de subjectivité à l'œuvre pour donner un sens à la vie. L'activité narrative mise en évidence dans *Soi-même comme un autre*[2] se fixe sur l'unification biographique tournée vers le passé, où chacun peut se raconter l'histoire de sa vie, en recollant les morceaux épars. Et nous comprenons que c'est d'abord comme sujet parlant que notre autonomie apparaît fragilisée quand nous nous trouvons incapables de construire une identité narrative et de nous identifier à une histoire.

Tout au long de son œuvre, le philosophe nous invite à penser les capacités humaines : pouvoir d'agir, pouvoir de dire, pouvoir de se croire capable, pouvoir de faire le récit de sa vie. Il va donc rattacher l'*identité narrative* au thème de l'homme capable — *l'homme agissant et souffrant* —, homme à la fois porté au mal et capable du bien, celui qui se désigne comme un sujet d'action qui peut et qui fera le lien entre la vulnérabilité et l'autonomie. L'*identité narrative* fait le lien entre les différents aspects de ce que vit et éprouve le sujet et forme le support de ces possibilités d'action. Ce lien au niveau éthique va être travaillé par Ricœur dans son analyse de *l'homme faillible*[3] *à l'homme capable*[1] dévoilant les différents degrés de

[1] Voir également, S. Chavel, *Se mettre à la place d'autrui, L'imagination morale*, Rennes, PUR, 2011.
[2] P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
[3] Voir P. Ricœur, *Philosophie de la volonté*, tome 1, *Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier, 1950 ; *Philosophie de la volonté*, tome 2, *Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier, 1960.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

capacités du soi dans son rapport à lui-même, à l'autre du face-à-face, à l'engagement pour le tiers, au mode herméneutique, à une autre langue que la sienne ; un soi qui comporte des fractures et des fragilités mais qui rappelle la tâche sans fin qui consiste à raconter, à parler, à agir — un soi appelé à vivre une vie éthique. Tout en mettant l'accent sur l'imagination, l'autonomie et les capacités, la deuxième étude de son *Parcours de la reconnaissance* traite de la reconnaissance de soi-même et de l'autre en rapport avec la responsabilité humaine et interroge comment :

> Le sujet d'action pourrait-il donner à sa propre vie une qualification éthique, si cette vie ne pouvait être rassemblée en forme de récit ?[2]

Ouvrant de plus en plus la philosophie aux ressources de la poétique, notamment dans *Temps et Récit*[3], Ricœur donne un sens humain au temps et montre que c'est le langage le moins référentiel qui exprime le mieux l'agir humain, notamment parce que la mise en intrigue narrative et la métaphore rendent possible le « voir comme ». Dans une dialectique de l'explication et de la compréhension langagière, le « voir comme » ouvre ainsi la voie à l'analyse de la fragilité. Ainsi, la réalité n'est en effet accessible que par le biais d'une *mise en intrigue* qui instaure une relation entre la narrativité et la temporalité, autrement dit par la combinaison de *dimensions temporelles* élaborées grâce à la triple *mimèsis*[4]. Le processus herméneutique est fondamental pour la constitution de *l'identité narrative*, définie comme la capacité de la personne à mettre en récit de manière concordante les événements douloureux de son existence. Ricœur parvient au concept d'*identité narrative* dans les conclusions de *Temps et récit* et la confrontation de ce terme avec les approches de l'*identité personnelle* développée par ses contemporains, Charles Taylor[5] et Alasdair MacIntyre[6], constitue en partie l'objet de *Soi-même comme un autre*[7]. Ricœur y distingue trois composantes de l'identité personnelle : *l'identité-idem* ou *mêmeté* (ensemble des dispositions psychosociales par lesquelles on reconnaît un individu comme étant le même dans le temps), *l'identité-ipse* ou *ipséité* (maintien de soi par la parole donnée à

[1] Voir P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
[2] P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*. *Trois études*, Paris Stock, 2004, p. 168.
[3] P. Ricœur, *Temps et récit*, trois tomes, Paris, Seuil, 1983-1985.
[4] *Ibid.*
[5] Voir C. Taylor, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Paris, Seuil, 1989.
[6] A. MacIntyre, *Après la vertu*, Paris, PUF, 1981.
[7] Voir P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

autrui) et *l'identité narrative* (capacité de mettre en récit de manière concordante les événements hétérogènes de notre existence). La notion *d'identité narrative* que Ricœur thématise dans le cadre d'une herméneutique du soi se résume au fait que *je suis ce que je me raconte*. Elle rejoint la définition de l'éthique de *Soi-même comme un autre*, qui adopte le point de vue téléologique d'Aristote, en tant que poursuite du bien, le point de vue déontologique kantien comme sens du devoir, et qui définit la « visée éthique » *la visée de la « vie bonne », avec et pour autrui, dans des institutions justes* »[1].

D'après Ricœur, le rapport du lecteur à l'auteur se transforme quand la parole devient texte et trace : « l'écrit conserve le discours et en fait une archive (…) pour la mémoire individuelle et collective »[2]. Si pour certains l'écriture est distance, détachement et abstraction, pour Ricœur le texte est une proposition de mise en relation et n'a de sens que par les résonnances qu'il provoque chez le lecteur. Cette relation comporte une multiplicité de formes de paroles portées par des individus ayant une intention. Pour qu'un texte puisse vivre, il doit être interprété et analysé par un lecteur actif et critique. Or il peut y avoir deux types de lecture ou d'approches : une approche formelle, objective, descriptive et distanciée, décrivant les structures grammaticales, et une approche interprétative. Ricœur propose de les combiner, laissant ainsi le lecteur achever le texte en le faisant résonner dans son expérience, de manière à lui procurer une signification personnelle et actuelle qui le concerne en propre. Par le texte qui vient d'ailleurs, de loin dans le temps et dans l'espace, le lecteur se met à mieux se comprendre lui-même et donne un sens personnel et subjectif à ce qu'il lit. Mais ceci nous met devant deux cas de figure : celui du lecteur savant capable d'analyser, et celui du lecteur profane capable d'une réception subjective qui néanmoins réhabilite sa dignité puisque sa lecture fait partie du destin de l'œuvre. Il est nécessaire de prendre de la distance avec un texte, qui possède par ailleurs un sens, mais ce sens doit être interprété, commenté et formulé au travers d'un travail herméneutique qui motive l'action. Plonger dans la lecture des romans, pour Ricœur, n'implique pas de fuir le réel. Au contraire, cela consiste à créer un véritable lien entre lecture et action pour rentrer dans le réel ; en ce sens, lire signifie agir. Pour cela, le philosophe nous propose deux pistes : le lecteur s'approprie un texte pour pouvoir réfléchir aux actions personnelles, et à travers cette appropriation d'événements collectifs, il

[1] P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, rééd. « Points-Essais » 2015, p. 202.
[2] P. Ricœur, *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

manifeste son appartenance au groupe, à la société, à la nation et à l'histoire. Le fictionnel parle de la vie, de nos vies et du monde.

Les récits nous parlent d'actions commises par des personnages, des actions dont il nous faut comprendre les raisons et les motivations, des actions que nous comparons à celles que nous pourrions accomplir nous-mêmes ou bien que nous refuserons. En ce sens, chaque récit réveille en nous nos motivations, nos dispositions, nos objectifs, nos intentions et jugements nous conduisant à délibérer intimement sur des situations proposées plus au moins proches de celles que nous vivons. Le récit narratif est imaginaire, il nous aide à construire nos comportements personnels puisque c'est une manière de travailler sur *soi-même,* la compréhension de soi et sa relation aux autres et au monde. Dans les trois tomes de *Temps et récit*, Ricœur établit une analyse entre la lecture du récit de fiction et celle du récit historique car le lecteur y projette dans les deux cas des affects. De fait, le récit historique comporte des « effets de fiction » malgré son attachement aux traces objectives. En effet, lorsque l'historien veut expliquer, il met en avant les motivations subjectives des personnages historiques, mais, contrairement au romancier, l'historien parle d'un temps collectif. Ainsi l'histoire « *réinscrit* le récit dans le temps de l'univers »[1], elle ne se préoccupe d'une destinée individuelle que pour la place qu'elle occupe dans une histoire commune. Le récit historique nous inscrit dans un temps long qui nous enserre et nous dépasse, un temps qui nous fait sentir la mort et la relativité de nos vies, un temps qui n'est pas uniquement le nôtre. Le temps historique produit un point de convergence entre le temps vécu, psychique et le temps universel, un « singulier collectif »[2]. L'histoire offre ainsi une fonction poétique, créatrice qui nous permet de penser. Si la fiction nous interroge au plus près de la vie immédiate le récit vient nous chercher dans notre vie collective, construite au croisement de l'histoire et de la fiction et c'est à ce croisement que chacun construit son « identité narrative », identité que nous affinons, rationalisons à l'aide de l'imagination et au contact des récits fictionnels ou narratifs.

Nous venons de parcourir deux significations de la singularité, c'est-à-dire la présence du singulier dans les textes narratifs et historiques, ainsi que celle du singulier dans l'altérité qui est en constante tension avec l'universel. Cependant, Ricœur avance une troisième forme de singularité que

[1] P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 3, Paris, Seuil, 1985, réed. « Points-Essais », 2005, p. 331.
[2] P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 3, Paris, Seuil, 1985, réed. « Points-Essais », 2005. Voir le dernier chapitre : « Vers une herméneutique de la conscience historique » p. 374.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

nous avons vue un peu plus en haut, celle de « l'ipséité de soi » et qui révèle la manière dont la pensée ricœurienne théorise l'activité productrice de l'imagination.

Nous dirons pour conclure que l'imagination joue un rôle important dans la pensée de Paul Ricœur selon trois moments : téléologique, déontologique et de *sagesse pratique*.

Si la mise en récit intervient de façon essentielle dans la formation du sujet singulier, et si celle-ci constitue la condition intrinsèque du retour réflexif sur *soi*, la littérature aide dans le même mouvement à sortir de *soi-même*, la lecture des romans nous mettant dans de meilleures dispositions pour imaginer et vivre potentiellement d'autres vies.

2. Martha Nussbaum

On peut faire l'hypothèse que Martha Nussbaum hérite de la théorie de l'imagination ricœurienne. Nous chercherons, dans cette perspective, à voir dans un deuxième moment de quelle manière la question de l'imaginaire se développe dans sa pensée philosophique. En effet, la philosophe américaine affirme, dans *L'Art d'être juste*, que « la lecture des romans apprend à imaginer des vies aux antipodes des siennes »[1]. Celle-ci réfléchit également sur le lien entre la capacité d'imagination et le rôle des émotions individuelles et publiques. De fait, le livre a pour objet l'imagination littéraire et sa contribution à la vie publique. Dans celui-ci, elle s'adresse essentiellement à des futurs juges, pour lesquels la lecture de romans apporterait un éclairage bien particulier sur les situations humaines qui forment la matière de leur profession. La littérature, notamment romanesque, est donc une école de la singularité, aussi bien des personnes que des situations. En ce sens, les romans apprennent aux lecteurs à faire preuve d'imagination et d'empathie par le partage des sentiments des personnages : tout en se situant à distance des situations et des personnages dont il a connaissance, le lecteur s'identifie aux personnages et prend en compte le contexte de leur action sans pour autant tomber dans un relativisme sans relief. La réflexion sur la littérature narrative peut même, à suivre Nussbaum, contribuer à l'élaboration du droit : les raisonnements qui sont ceux du lecteur lorsque celui-ci lit un roman n'engagent pas que ses émotions et son intimité, l'espace privé du lecteur s'ouvrant ainsi sur l'espace public. Ainsi l'empathie et les émotions jouent

[1] M. Nussbaum, *L'Art d'être juste* (1995), trad. S. Chavel, Paris, Flammarion, coll. « Climats », 2015.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

un rôle essentiel dans le jugement rationnel à travers l'imagination, c'est-à-dire la capacité de se mettre à la place de l'autre et de comprendre la situation objective dans laquelle il se trouve, qualité requise dans le travail qui est celui du juge. Nussbaum fait le lien entre la littérature et les émotions en faisant ressortir le caractère rationnel des émotions. Par la narration littéraire, nous développons notre imagination, ce qui nous permet de cultiver nos capacités à percevoir ce que d'autres peuvent ressentir, et par là même à nous enrichir. Citant un texte de J-J. Rousseau, *Emile ou de l'éducation*, au livre IV[1], Nussbaum souligne que la non-reconnaissance de sa propre vulnérabilité amène à l'aveuglement et à l'indifférence vis-à-vis l'Autre. Il faut donc pouvoir imaginer ce que c'est la faim, la soif, la misère pour être en mesure de comprendre ce qu'éprouvent ceux qui souffrent. Cette importance que le roman peut apporter à la « vie ordinaire » (terme wittgensteinien) donne chair au conflit entre l'imagination littéraire et la conception utilitariste dans l'analyse de *Temps difficiles* de Charles Dickens (1854), que Nussbaum traite au sein du chapitre « Des poètes pour juge ».

Le récit romanesque pour Martha Nussbaum contient une dimension politique et morale, en ceci qu'il suscite chez le lecteur une propension à se montrer attentif à la complexité de la vie et l'invite par là à un plus grand respect des valeurs démocratiques. L'ouvrage postule que juges et lecteurs devraient avoir en commun d'être des spectateurs empathiques et impartiaux par le biais d'une raison ouverte aux émotions. L'acte de lire revêt donc une valeur morale parce qu'il exige à la foi immersion et conversion critique ; on confronte sa lecture à sa propre expérience et on la confronte aussi aux expériences des autres. En ce sens, la littérature romanesque forme la dimension à travers laquelle l'idée du « cogito brisé » de Ricœur prend toute sa valeur : ce que je suis n'a de portée effective et de signification éthique que si j'accepte de me laisser travailler par l'altérité, mon identité existentielle ne prenant sens que dans le rapport constitutif que j'entretiens à la singularité des autres, que je n'ai d'ailleurs pas besoin de connaître personnellement en tant que ce sont des vies singulières anonymes. Nussbaum nous conduit par ce biais à repérer la tension qui existe entre le singulier et l'universel : je ne peux saisir le caractère singulier des existences auxquelles m'introduit la lecture des romans que si je suis en mesure de les référer à l'universel qui les traverse : *Temps difficiles*, de Dickens, ou encore *Les raisins de la colère*, de Steinbeck, nous révèlent ce que les sociétés modernes peuvent générer en termes d'injustice parce que notre imagination fait le va et vient entre le contexte singulier des situations vécues et l'universalité des

[1] J.-J. Rousseau, *Emile ou de l'éducation*, Paris, GF-Flammarion, 1966.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

principes de justice. Si nous n'étions pas sensibles à la particularité de la situation vécue par un personnage de roman, notre rapport à l'universalité de la morale resterait abstrait ; à l'inverse, si nous ne faisions pas référence à un universel normatif dépassant la multiplicité des situations d'injustice, nous ne pourrions pas être choqués par leur caractère injuste précisément, car nous ne repérerions même pas la contradiction entre l'exigence universelle de justice et le fait qu'une situation n'est pas conforme à une telle exigence.

Nussbaum propose une réflexion sur la justice en référence à la conception aristotélicienne de la personne, afin de dépasser la conception de la personne pensable dans les termes rationnels que Rawls utilise dans sa *Théorie de la justice* (1971)[1]. Or, selon Nussbaum, la vie humaine est un mélange d'émotions, d'imagination et de rationalité qui peuvent être affectées par le temps et les aléas de la fortune, d'où l'importance d'intégrer dans le contrat de justice les dimensions de vulnérabilité et de dépendance. Dans *Frontiers of Justice*[2], Nussbaum propose une conception renouvelée de la justice en défendant l'autonomie personnelle et l'accès équitable de chacun à un ensemble de « capacités » humaines en rapport avec la vulnérabilité qui habite les êtres humains. L'idée de « capacité » que Nussbaum présente comme conception du bien humain et finalité de la justice politique permet une plus grande compréhension de la vie humaine que celle du modèle libéral rawlsien. Elle présente une liste de dix « capacités » humaines de base, qui rend compte de la conception normative de la vie humaine, et où la bonne « autonomie personnelle » se fonde sur la bonne vulnérabilité. La théorie des « capacités » permet l'extension de la notion de droit et permet de concevoir une rationalité pratique et émotionnelle à la fois active et vulnérable, ouvrant un immense champ de réflexion sur la place des émotions et de l'imagination sur l'éducation, le droit et l'action publique. Si Nussbaum situe le débat de sa théorie des « capacités » par rapport aux théories de la justice, notamment la *Théorie de la justice* de Rawls (1971), c'est pour en faire une critique du Moi rationaliste et compact, coupé de toute relation, ne donnant pas d'importance au Moi relationnel, ni à l'imagination, ni à la vulnérabilité du corps ou encore au travail du soin.

[1] J. Rawls, *Théorie de la justice*, 1971, trad. C. Audart, Paris, Seuil, 1987, rééd. « Points-Essais », 1997.

[2] M. Nussbaum, *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2006. Tout en lui donnant une autre consistance, l'auteur développe l'approche des « capacités » que Sen présente dans *L'Idée de Justice*, Paris, Flammarion, 2009.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Par ailleurs, la sollicitude et l'attention portées à autrui sont ici des composantes essentielles pour l'élaboration éthique. La philosophe américaine utilise le terme de *sollicitude* à la place du *care*, ce qui fait penser qu'il s'agit donc d'une théorie éthique du *care* qui ne dit pas son nom, mais qui insiste toutefois sur les capacités des êtres humains plutôt que sur leurs fonctions, comme c'est le cas dans la justice procédurale de Rawls. En effet, sa démarche est très différente des autres théoriciennes du *care* ; nous trouvons chez Nussbaum des êtres humains dotés des capacités rationnelles et relationnelles capables de distinction entre moralité et convention, alors que les petites filles des enquêtes quantitatives et qualitatives de Gilligan en semblent dépourvues[1]. Ainsi l'existence d'une orientation morale vers le juste — ou l'attention pour soi-même et pour autrui — n'est donc pas guidée par la question du genre féminin ou masculin, mais résulte d'une maturité qui advient au contact de la littérature, où l'imaginaire et la réflexion contribuent à l'équilibre entre la justice et le soin. Cette position diffère également de la philosophie de Tronto, puisque chez Nussbaum les émotions font appel à l'imagination, imagination qui fait référence à l'autre[2]. De plus, il y a chez elle une réflexion morale sur les relations dans le champ du privé susceptibles de nourrir l'approche de la justice et du bien public[3]. Nussbaum, comme Ricœur, discute avec le positivisme juridique et la théorie de Justice de Rawls, notamment dans son livre *Poetic Justice*[4]. Tout comme Paul Ricœur, Martha Nussbaum pense que l'identité narrative et littéraire enrichit le regard porté sur la vie humaine à travers l'idée d'une hospitalité possible que la littérature offre aux sentiments et aux émotions grâce au médium de l'imagination qui rend possible l'éthique et la morale.

En définitive, la littérature nous permet de comprendre l'acte d'imagination afin de définir l'altérité de l'autre, la sollicitude, le *soi*, l'amour et la justice. Cet acte imaginaire comporte deux fonctions essentielles : la fonction créatrice d'un monde meilleur et la fonction libératrice de l'ignorance, de l'injustice, de l'indifférence et du malheur. Or, Ricœur parle d'un sentiment d'injustice, pas du désamour ni de l'amour brisé et nous y trouvons une réflexion sur la justice, mais pas sur l'amour. Alors que chez Nussbaum

[1] C. Gilligan, *Une voix différente. Pour une éthique du care*, trad. S. Laugier, Paris, Flammarion/Champs, 2008.
[2] J. Tronto, *Un monde vulnérable. Pour une politique du* care, trad. H. Maury, Paris, La Découverte, 2003.
[3] Voir à ce sujet M. Nussbaum, *La connaissance de l'amour*. *Essais sur la philosophie et la littérature* (1991), trad. S. Chavel, Paris, Le Cerf, 2010.
[4] M. Nussbaum, *L'Art d'être juste* (1995), trad. S. Chavel, Paris, Flammarion, coll. « Climats », 2015.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

l'acte d'imagination peut demander amour et justice. Cette contribution révèle à quel point l'analyse de l'imaginaire dans les œuvres de ces deux philosophes contribue à la reconnaissance de soi et de l'autre : dans l'herméneutique de Paul Ricœur à travers l'identité narrative du « cogito brisé » de l'homme faillible et la *sagesse pratique* de l'homme capable ; dans la théorie du *care* de Martha Nussbaum, à travers l'éducation à la vertu par l'imagination littéraire. Deux philosophies de la sollicitude indispensables au bien-être et au vivre ensemble et qui contribuent à l'édifice de la pensée éthique et politique contemporaine.

Bibliographie

Aristote, *L'Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1997.

Bouriau, C., *Qu'est-ce que l'imagination ?*, Paris, Vrin, 2003.

Chavel S., *Se mettre à la place d'autrui, L'imagination morale*, Rennes, PUR, 2011.

Gilligan, C., *Une voix différente. Pour une éthique du care*, trad. S. Laugier, Paris, Flammarion/Champs, 2008.

Jonas, H., *Le principe responsabilité*, trad. J. Greisch, Paris, Flammarion, 2008.

Kymlicka, W., *Les théories de la justice. Une introduction*, trad. M. Saint-Upéry, Paris, La Découverte, 1999.

Laugier, S., (dir.), *Éthique, littérature, vie humaine*, Paris, PUF, 2006

MacIntyre, A., *Après la vertu*, Paris, PUF, 1981.

Nussbaum M., *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2006.

— *La connaissance de l'amour. Essais sur la philosophie et la littérature* (1991), trad. S. Chavel, Paris, Le Cerf, 2010.

— *L'Art d'être juste* (1995), trad. S. Chavel, Paris, Flammarion, coll. « Climats », 2015.

Rousseau, J.-J., *Emile ou de l'éducation*, Paris, GF-Flammarion, 1966.

Ricœur, P., *Philosophie de la volonté*, tome 1, *Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier, 1950.

— *Philosophie de la volonté*, tome 2, *Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier, 1960.

— *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969.

— *La Métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975.

— *Temps et Récit*, t. 1, *L'intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil, 1983.

— *Temps et Récit*, t. 2, *La configuration du temps dans le récit de fiction*, Paris, Seuil, 1985.

— *Temps et Récit*, t. 3, *Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985.

— *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986.

— *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

— *Réflexion faite*, Paris, Éditions Esprit, 1995.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

— *Le juste* 1, Paris, Éditions Esprit, 1995.
— *Le Juste* 2, Paris, Éditions Esprit, 2001.
— *Parcours de la reconnaissance*. *Trois études*, Paris, Stock, 2004.
Rawls, J., *Théorie de la justice*, 1971, trad. C. Audart, Paris, Seuil, 1987, rééd. « Points-Essais », 1997.
Sen A., *L'Idée de Justice*, Paris, Flammarion, 2009.
Taylor C., *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Paris, Seuil, 1989.
Tronto J., *Un monde vulnérable. Pour une politique du* care, trad. H. Maury, Paris, La Découverte, 2003.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XIII 2, 2017 (Actes 10), p. 494-524
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

L'imagination au cœur de l'économie de l'attention : L'optimisme sémantique de Paul Ricœur

Par ALAIN LOUTE
Université Catholique de Lille

Résumé Cet article se donne pour objet la conception sémantique de l'imagination développée par Paul Ricœur. Ce dernier opère une reprise de l'imagination productrice kantienne en l'introduisant dans le champ du langage. Après avoir explicité cette conception de l'imagination, l'article cherche à démontrer la portée et l'implication pratiques de l'imagination. « Portée » pratique, car pour Ricœur « pas d'action sans imagination » et l'imagination est ce qui nous introduit à l'éthique. « Implication » pratique, car il aura à de nombreuses reprises dégagé différentes tâches éthiques et politiques dont la finalité est de garder nos traditions vivantes et de garantir l'exercice de l'imagination productrice. La suite du texte entend alors questionner cette conception de l'imagination en se demandant si la position de Ricœur ne peut pas être qualifiée d'« optimisme sémantique », allant jusqu'à poser l'hypothèse d'une crise actuelle de l'imagination qu'il semblerait bien en peine d'identifier. Une telle crise peut être identifiée à travers les effets que suscite aujourd'hui la constitution progressive d'une véritable « économie de l'attention ». Pour de nombreux auteurs, ce phénomène de captation et d'économisation de notre attention aurait pour effet de canaliser et de fragmenter le travail de l'imagination. Le texte se termine en tentant de dégager des pistes pour repenser les liens entre imagination et attention, en se penchant notamment sur des réflexions de jeunesse de Ricœur portant sur le concept d'attention.

Introduction

Le thème de la créativité est très présent dans l'œuvre de Paul Ricœur. Nombre de ses travaux peuvent se comprendre comme une tentative de cerner la capacité humaine à créer. En 1983, il écrit ainsi, faisant retour sur l'ouvrage *La métaphore vive* (1975), et sur la trilogie de *Temps et récit* (1983-1985) : « de part et d'autre, la créativité humaine se laisse discerner et cerner dans des contours qui la rendent accessible à l'analyse. La métaphore vive et la mise-en-intrigue sont comme deux fenêtres ouvertes sur l'énigme de la créativité »[1].

C'est à travers une reprise de l'imagination productrice kantienne que Ricœur thématise une telle compétence. Son originalité est d'introduire l'imagination productrice dans le champ du langage. Le travail de l'imagination se traduit en un certain usage du langage qui produit une innovation sémantique. Cette capacité à créer du sens, Ricœur n'en limite pas la portée au seul domaine langagier. Les phénomènes d'innovation que représentent une métaphore vive et un récit ne se résument pas à l'élargissement de l'espace polysémique d'un mot et à l'enrichissement d'une tradition narrative. Ils peuvent être l'occasion d'une véritable « refiguration » de notre monde, qui nous transforme dans notre agir et notre pâtir. Si une métaphore peut nous conduire à exercer un « voir-comme » sur la réalité — comme dit le poète, voir la nature *comme* « un temple où de *vivants piliers* » —, ce « voir autrement » peut nous amener à exercer un véritable « être-comme », à révéler de nouvelles manières d'être-au-monde et avec les autres.

Pour le philosophe, l'imagination nous introduit à l'éthique. Elle est ce qui nous permet de rassembler le divers de notre vie et de formuler un souhait de vie bonne. Sans la fonction projective de l'imagination, nulle « action avec et pour autrui dans des institutions justes » ne serait possible. De même, à lire Ricœur, l'imagination sociale est essentielle à nos sociétés démocratiques. C'est en puisant en elle que les membres de la société pourraient, lorsque la démocratie subit une crise de légitimation, retrouver de nouvelles raisons de vivre ensemble.

La philosophie ricœurienne de l'imagination n'est pas sans susciter de nombreuses questions. On pourrait entre autres se demander si la philosophie de Ricœur ne repose pas sur un trop grand « optimisme sémantique ». N'accorde-t-il pas un trop grand pouvoir au « sens » ? Selon Ricœur, les histoires partagées, les grands récits collectifs auraient le pouvoir de renfor-

[1] P. Ricœur, « De l'interprétation », in *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986, p. 11-35, p. 21.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

cer le lien social, de nous redonner des raisons de vivre ensemble. Mais Ricœur considère-t-il à sa juste mesure le fait que ces récits peuvent permettre l'exercice d'une forme de domination, d'une violence symbolique, pour reprendre l'expression de Pierre Bourdieu ?

Nous aborderons dans cet article différentes questions qui mettent au jour les limites de la conception ricœurienne de l'imagination, allant jusqu'à poser l'hypothèse d'une crise actuelle de l'imagination que la philosophie ricœurienne semble bien en peine d'identifier. De nombreux auteurs dénoncent avec force les effets de la constitution progressive d'une véritable « économie de l'attention ». Dans une société de surabondance d'informations, la nouvelle source de rareté tend à devenir notre capacitation d'attention. Celle-ci tend dès lors à se marchandiser, à faire l'objet de techniques de captation. Certains parlent d'attention aliénée, d'attention malheureuse pour qualifier les effets de ces phénomènes. Quelles sont les conséquences de cette crise actuelle de l'attention sur le pouvoir de l'imagination ? Ricœur est-il à même de répondre à cette question ?

Bien que l'attention soit un thème que Ricœur a travaillé à de nombreuses reprises dans ses travaux de jeunesse, force est de constater que son lien avec l'imagination n'est pas suffisamment thématisé. De plus, le concept ricœurien d'attention reste abordé dans un cadre individuel et en lien avec la volonté, alors que l'enjeu actuel pour de nombreux auteurs est de rendre visibles les formes de « médiatisation intersubjective de l'attention »[1] et les déterminations matérielles du travail de l'attention.

Avant d'en venir à l'exposition de cette crise de l'attention et des questions qu'elle soulève pour une philosophie de l'imagination, nous commencerons par présenter plus en détail la théorie sémantique de l'imagination développée par Ricœur et sa reprise personnelle du schématisme kantien. Dans un second temps, nous montrerons le rôle que joue l'imagination au plan pratique chez Ricœur. Dans un troisième temps, nous défendrons l'hypothèse que la position de Ricœur se caractérise par une forme d'« optimisme sémantique ». Nous adresserons alors plusieurs questions et critiques à la philosophie ricœurienne de l'imagination, en prenant appui sur de nombreux travaux portant sur le phénomène de l'économisation de l'attention.

[1] F. Moinat, « Phénoménologie de l'attention aliénée : Edmund Husserl, Bernhard Waldenfels, Simone Weil », in *Alter, Revue de phénoménologie*, 2010, n° 18, p. 45-58, p. 51.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

1. Une conception sémantique de l'imagination

Comme nous le précisions, c'est principalement à l'occasion de travaux sur la métaphore et le récit que Ricœur élabore sa théorie de l'imagination. De son travail sur la métaphore, nous pouvons retirer une indication fondamentale :

> Au lieu d'aborder le problème par la perception et de se demander si et comment on passe de la perception à l'image, la théorie de la métaphore invite à relier l'imagination à un certain usage du langage, plus précisément à y voir un aspect de l'innovation sémantique[1].

Prenons cette phrase célèbre d'un poète : « La nature est un temple où de vivants piliers... ». Dans cette phrase, il opère une attribution impertinente. Dans cette prédication bizarre, la métaphore « est l'"effet de sens" requis pour sauver la pertinence sémantique de la phrase »[2]. En produisant cette métaphore, malgré la collision sémantique entre les termes, il crée une nouvelle pertinence sémantique. Une parenté est visée entre des termes qui, littéralement, restent incompatibles. Dans la métaphore, l'imagination produit un sens qui donne à penser. « La métaphore est vive en ce qu'elle inscrit l'élan de l'imagination dans un "penser plus" au niveau du concept »[3]. Une métaphore vive fait émerger du sens.

L'opération de mise en intrigue est également le théâtre d'un phénomène de création de sens. Lorsque nous racontons une histoire, nous ne nous contentons pas de rapporter des actions qui se succèdent les unes après les autres. Une histoire est davantage que l'addition de différents événements. L'intrigue tire une totalité sensée de divers incidents. Elle « fait médiation entre des *événements* ou des incidents individuels, et une histoire prise comme un tout »[4]. La signification de ceux-ci provient alors de leur contribution à l'avancée de l'histoire. « En outre, la mise en intrigue *compose ensemble des facteurs* aussi *hétérogènes* que des agents, des buts, des moyens, des interactions, des circonstances, des résultats inattendus, etc. »[5].

---

[1] P. Ricœur, « L'imagination dans le discours et dans l'action », in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 213-236, p. 217.
[2] P. Ricœur, « De l'interprétation », in *Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 11-35, p. 20.
[3] P. Ricœur, *La métaphore vive,* Paris, Seuil, 1975, p. 384.
[4] P. Ricœur, *Temps et récit I. L'intrigue et le récit de fiction*, Paris, Seuil, 1983, p. 102.
[5] *Ibid.*

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

En composant des concepts hétérogènes dans une même intrigue, la configuration narrative rend « concordantes » les « discordances ».

Ricœur rapproche du schématisme kantien le travail de l'imagination à l'œuvre dans l'usage métaphorique et l'usage narratif du langage. Le schématisme subsume le « divers intuitif sous la règle d'un concept »[1]. L'imagination narrative, de manière analogue, « prend ensemble » des incidents qu'elle place sous une histoire prise comme un tout. Dans les deux cas, l'imagination opère une synthèse de l'hétérogène. En ressort une unité, une liaison qui n'existerait pas si elle restait centrée sur les seuls événements qui composent l'histoire. De la même manière, le schème produit, par synthèse, une liaison qui n'existe pas dans la seule intuition.

Mais l'imagination narrative ne détermine pas objectivement les phénomènes en leur appliquant les catégories de l'entendement, à la manière du jugement déterminant kantien. Il a davantage à voir avec le travail de l'imagination créatrice présenté dans le § 49 de la troisième *Critique*. L'acte de configuration narrative doit se comprendre comme un phénomène d'*innovation* sémantique. Déjà dans sa reprise d'Aristote, Ricœur insistait sur le lien entre *mimèsis* et création : « si nous continuons de traduire *mimèsis* par imitation, il faut entendre tout le contraire du décalque d'un réel préexistant et parler d'imitation créatrice »[2]. De même, pour Ricœur, le génie, auquel Kant s'intéresse dans le § 49, n'a rien d'un simple imitateur : « Le génie invente parce qu'il n'imite pas »[3]. Le fruit de la configuration narrative est la création d'un « possible ». De la même manière que les *Idées esthétiques* débordent ce que toute pensée déterminée peut en dire, aucun concept ne peut totalement convenir à la totalité produite par la configuration narrative. En même temps, le possible que celle-ci a produit est comme une demande à la pensée conceptuelle qui invite à penser plus.

Cette référence de Ricœur au schématisme kantien appelle une première précision. Si les schèmes kantiens sont *a priori*, en tant que détermination du temps *a priori*, la nature des schèmes chez Ricœur est différente. Les schèmes sont de nature langagière et historique. Le schématisme de la fonction narrative « se constitue dans une histoire qui a tous les caractères d'une *tradition* »[4]. Ricœur nomme *traditionalité* ce processus de

[1] P. Ricœur, *Temps et récit, tome 1, op. cit.*, p. 104.
[2] *Ibid.*, p. 76.
[3] P. Ricœur, « Imagination productive et imagination reproductive selon Kant », in *Séminaire 1973-1974. Recherches phénoménologiques sur l'imaginaire*, I, Paris, Centre de Recherches Phénoménologiques, Polygraphié, 1974, p. 9-13, p. 12.
[4] P. Ricœur, *Temps et récit, tome 1, op. cit.*, p. 106.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

constitution. Il rapporte un double phénomène de sédimentation et d'innovation.

Reste encore à préciser la portée du travail de l'imagination. Il ne faudrait pas en limiter la portée au seul domaine langagier. L'innovation ne se borne pas à l'élargissement polysémique d'un mot et à l'enrichissement d'une tradition narrative. Pour Ricœur, loin de se contraindre au seul monde de la fiction, le sens produit par l'activité narrative ou par l'énoncé métaphorique *réfère* au monde du lecteur. Fondamentalement pour Ricœur, ce que donne à penser l'imagination, ce sont des manières d'être-au-monde possibles : « par la fiction, par la poésie, de nouvelles possibilités d'être-au-monde sont ouvertes dans la réalité quotidienne ; fiction et poésie visent l'être, non plus sous la modalité de l'être-donné, mais sous la modalité du pouvoir être »[1]. Comme le précise Jean-Luc Petit, l'imagination ne renvoie pas ici à *un autre monde*, « mais à des possibilités de ce monde-ci que laisse non actualisées l'interprétation des termes du langage par leur assignation à des objets déterminés et des classes définies, — interprétation imputable à notre façon scientifique et technique, disons : manipulatoire, de nous rapporter au monde »[2]. L'action de l'imagination est en quelque sorte tout à la fois « révélante » et « transformante » : « révélante, en ce sens qu'elle porte au jour des traits dissimulés, mais déjà dessinés au cœur de notre expérience praxique ; transformante, en ce sens qu'une vie ainsi examinée est une vie changée, une vie autre »[3].

2. Portée et implication pratiques de l'imagination ricœurienne

Précisons maintenant cette portée « pratique » de l'imagination ricœurienne. « Pas d'action sans imagination » écrit Ricœur[4]. Pour comprendre cette affirmation forte, il faut tout d'abord préciser le concept d'identité narrative.

---

[1] P. Ricœur, « La fonction herméneutique de la distanciation », in *Du texte à l'action, op. cit.*, p. 101-117, p. 115.

[2] J.-L. Petit, « Herméneutique et sémantique chez Paul Ricœur », in *Archives de Philosophie*, n°48, 1985, p. 575-589, p. 586.

[3] P. Ricœur, *Temps et récit, tome 3. Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985, p. 229.

[4] P. Ricœur, « L'imagination dans le discours et dans l'action », *op. cit.*, p. 224. Pour une plus ample présentation de cette portée pratique de l'imagination chez Paul Ricœur, nous nous permettons de renvoyer le lecteur au chapitre portant sur « l'action racontée » in Alain Loute, *La création sociale des normes. De la socio-économie des conventions à la philosophie de l'action de Paul Ricœur,* Hildesheim/Zürich/New York, Olms, 2008, p. 183-242.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Le sujet, dans l'expérience vive, n'a qu'une intuition discordante et chaotique de lui-même. Le rapport qu'il a à lui-même est opaque. Ce qui permet au sujet de se comprendre, de se saisir dans son ipséité, c'est la médiation de l'imagination narrative. C'est en mettant en intrigue sa vie, en faisant retour sur les différents épisodes de celle-ci et en les rassemblant sous la forme d'un récit, que le sujet advient à la compréhension de lui-même. L'identité narrative est cette identité que produit l'unité d'une histoire à travers l'hétérogène et le divers.

Par la médiation de son identité narrative, le sujet n'accède pas seulement à une compréhension de soi. Il retrouve la conviction de son pouvoir-faire. La mise en intrigue permet de penser ce que Ricœur appelle *l'initiative* de l'agent. L'identité narrative, en permettant à l'acteur de penser son initiative, conduit l'acteur à porter à un niveau réflexif la conviction de son pouvoir faire. Pour Ricœur,

> c'est dans l'imagination que j'essaie mon pouvoir de faire, que je prends la mesure du « je peux ». Je ne m'impute à moi-même mon propre pouvoir, en tant que je suis l'agent de la propre action, qu'en le dépeignant à moi-même sous les traits de variations imaginatives sur le thème du « je pourrais », voire du « j'aurais pu autrement, si j'avais voulu »[1].

En se racontant, le soi ne fait pas que *révéler* son pouvoir-faire, il peut le *transformer*. L'imagination narrative ne fait pas que re-décrire le cours d'une vie et rassembler les épisodes d'une vie passée. Elle peut également conduire à la schématisation d'actions possibles. C'est ce qui fait dire à Ricœur que « l'imagination a une fonction projective »[2]. Pour Ricœur, l'imagination narrative est ce qui peut transformer le pouvoir de faire ce que nous sommes en train de faire en un pouvoir d'effectuer des actions possibles. En ce sens, Ricœur parle de « l'imagination comme fonction générale du possible pratique »[3].

Le concept d'imagination est également essentiel pour comprendre la nature sociale de toute action. Même nos pratiques les plus élémentaires seraient toujours déjà médiatisées symboliquement. Les médiations symboliques sont des règles constitutives qui sous-tendent nos actions. Dans l'expérience vive, ces médiations symboliques restent implicites et immanentes à l'action. L'imagination narrative est ce qui permet de mettre à distance et de représenter les médiations symboliques immanentes. Plus

[1] P. Ricœur, « L'imagination dans le discours et dans l'action », *op. cit.*, p. 225.
[2] *Ibid.*, p. 224.
[3] *Ibid.*, p. 225.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

précisément, c'est au travers de l'imaginaire social que s'effectue cette mise à distance réflexive. Cet imaginaire est double. Il peut opérer sous la modalité de l'idéologie ou de l'utopie. En son sens fondamental, l'idéologie constitue une sorte de méta-langage dans lequel se traduisent les médiations symboliques immanentes à l'action. Ricœur parle des idéologies comme de « systèmes de représentations de second degré de ces médiations immanentes à l'action »[1]. Elles « sont d'abord de telles représentations qui redoublent et renforcent les médiations symboliques, en les investissant par exemple dans des récits, des chroniques, par le moyen desquels la communauté "répète" en quelque sorte sa propre origine, la commémore et la célèbre »[2].

L'idéologie, comprise en ce sens, est ce qui permet à un groupe de se représenter, de se donner une image de lui-même. L'autre modalité sous laquelle l'imaginaire social peut opérer est l'utopie. En son sens fondamental, elle vise à exprimer les possibilités d'être d'un groupe qu'obture l'idéologie. Elle schématise une manière d'être possible du groupe. Alors que l'idéologie, en son sens fondamental, a pour finalité la reproduction, l'objectif de l'utopie est la créativité. Elle se veut *mimèsis* créatrice. Dans l'utopie, l'imagination opère une « déformation réglée » ; elle crée un écart quant aux médiations symboliques de l'action.

Afin de terminer ce tour d'horizon de la portée pratique de l'imagination ricœurienne, je voudrais souligner son implication proprement éthique et politique. Pour Ricœur, la mise en intrigue de notre vie est également ce qui nous introduit au domaine de l'éthique. Sans cette activité narrative, nous ne pourrions formuler notre souhait d'une vie bonne avec et pour autrui dans des institutions justes. « Comment, en effet, un sujet d'action pourrait-il donner à sa propre vie, prise en entier, une qualification éthique, si cette vie n'était pas rassemblée, et comment le serait-elle si ce n'est précisément en forme de récit ? »[3].

L'imagination intervient également au plan politique. Rappelons que, pour Ricœur, l'action pour la vie bonne dépend de médiations institutionnelles pour pouvoir se déployer. Si les institutions règlent la répartition des rôles, des tâches, des avantages et désavantages dans la société comprise comme une entreprise de coopération, pour reprendre une expression rawlsienne, elles ne se limitent pas à cela. Les institutions structurent également ce qu'Arendt appelle un « espace public d'apparition » qui permet d'effectuer nos pratiques dans la durée et la stabilité. Cette médiation

[1] P. Ricœur, « La raison pratique », *Du texte à l'action, op. cit.*, p. 237-259, p. 258.
[2] *Ibid.*, p. 246.
[3] P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 187.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

institutionnelle n'est pas étrangère au travail de l'imagination. Pour Ricœur, elle est composée de différentes traditions qui se sont sédimentées et qui constituent un fond commun, un imaginaire social, à la manière dont des schèmes narratifs se sédimentent au fil du temps et constituent une tradition littéraire.

La mémoire, la reprise et l'interprétation de ces traditions sont essentielles à nos sociétés démocratiques. Elles permettent d'éclairer et d'aider les décideurs à trancher dans les conflits insolubles de la vie politique, intervenant ainsi de manière essentielle dans le troisième stade de sa « petite éthique » qu'il appelle « sagesse pratique ». Plus encore, la réinterprétation des traditions passées ouvre également la voie à une créativité politique. Lorsqu'elle fait retour sur des expériences passées, l'imagination productrice peut retrouver la dimension prospective de ces expériences, lire le passé comme rempli de « possibilités enfouies ». Enfin, dans certaines situations de crise des fondements de la démocratie, il n'est comme seul recours que ce fond commun de traditions. Lui seul, selon Ricœur, pourrait susciter de nouvelles raisons de vivre ensemble.

Il découle de cette portée pratique — éthique et politique — de l'imagination, toute une série de tâches, devoirs et préceptes qui constituent chez Ricœur ce qu'on pourrait appeler une éthique et une politique de l'imagination. En effet, pour Ricœur, *il faut* garantir les conditions de l'exercice de l'imagination. Il est de notre *responsabilité* de faire en sorte que nos traditions restent *vivantes*. Il confie également à notre garde et à notre protection la fragilité du langage politique, y compris dans sa dimension d'innovation sémantique.

S'il en est ainsi, c'est parce que les conditions d'exercice de l'imagination productrice ne sont jamais garanties une fois pour toutes. L'imagination peut tout aussi bien se limiter à un rôle de reproduction servile de la réalité sociale, ou de fuite dans l'irréalité la plus pure. De manière significative, Ricœur parle également de formes « pathologiques » de l'imaginaire social. Si l'idéologie joue un rôle essentiel en ce qu'elle permet à un groupe de se donner une image de lui-même et assure une fonction d'intégration sociale, elle peut tout autant prendre une forme pathologique de dissimulation, de distorsion, et d'obturation des possibles. L'utopie, à son tour, peut prendre une forme pathologique, l'imagination nous perdant dans l'abîme d'un ailleurs irréel.

Face à ces formes pathologiques de l'imagination, *il faut agir*, pour Ricœur. Il faut garder une tension dynamique entre idéologie et utopie. Il écrit ainsi que :

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

> Nous ne prenons possession du pouvoir créateur de l'imagination que dans une rapport critique avec ces deux figures de la conscience fausse. Comme si, pour guérir la folie de l'utopie, il fallait en appeler à la fonction « saine » de l'idéologie, et comme si la critique des idéologies ne pouvait être conduite que par une conscience susceptible de se regarder elle-même à partir de « nulle part »[1].

Dans un article sur *L'initiative*, il reformule cette position à partir des concepts d'« espace d'expérience » et d'« horion d'attente » développés par Kosseleck :

> Si l'on admet qu'il n'est pas d'histoire qui ne soit constituée par les expériences et les attentes d'hommes agissant et souffrant, on implique par là même que la tension entre horizon d'attente et espace d'expérience *doit* être préservée pour qu'il y ait encore histoire[2].

Il écrit un peu plus loin :

> Il faut rendre nos attentes plus déterminées et nos expériences plus indéterminées. Or ce sont là deux faces d'une même tâche ; car seules des attentes déterminées peuvent avoir sur le passé l'effet rétroactif de le révéler comme *tradition vivante*[3].

La mémoire, l'histoire, l'oubli, monumental ouvrage paru en 2000, rapporte quant à lui, le thème d'une « politique de la juste mémoire », dont Ricœur confesse qu'il est un de ses thèmes civiques avoués[4]. Un passé qui ne se caractérise que par le poids de l'héritage qu'il nous impose ne peut que contraindre la créativité. Pour que la sédimentation n'empêche pas l'innovation, il faut pouvoir être capable d'*oubli* : « Il faut savoir être anhistorique, c'est-à-dire oublier, quand le passé historique devient un fardeau insupportable »[5]. Il faut, par contre, lorsqu'il prend la forme de l'amnésie commandée, lutter contre l'oubli, car la création collective est tout autant entravée lorsque qu'une société se coupe de son « espace d'expérience » pour fuir dans la pure utopie. Pour Ricœur, la reprise créatrice des expé-

[1] P. Ricœur, « L'imagination dans le discours et dans l'action », *op. cit.*, p. 236.
[2] P. Ricœur, « L'initiative », in *Du texte à l'action, op. cit.,* p. 261-277, p. 275.
[3] *Ibid.*, p. 276.
[4] P. Ricœur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli,* Paris, Seuil, 2000, p. I.
[5] P. Ricœur, « L'initiative », *op. cit.*, p. 277. Cf. également sur l'oubli : P. Ricœur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli, op. cit.*, p. 536-589.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

riences du passé permet « de raviver en lui des potentialités inaccomplies, empêchées »[1].

Pour clore ce tour d'horizon de la philosophie ricœurienne de l'imagination et afin d'illustrer cette portée pratique de l'imagination, il est intéressant de rendre compte de la mobilisation, par des théories critiques contemporaines, d'une conception sémantique de l'imagination similaire à celle de Ricœur, bien que la référence à celui-ci ne soit pas toujours revendiquée. À lire Axel Honneth, représentant de la troisième génération de l'école de Francfort, il semble ainsi que ce qui mine la critique sociale aujourd'hui, ce qui entrave son déploiement et son renforcement, c'est peut-être moins directement un problème d'action (organisation, coordination, etc.) que ce qu'on peut qualifier de problème *sémantique*. Il écrit ainsi que les syndicats allemands

> en ce moment n'ont absolument pas la capacité sémantique de traduire les expériences individuelles de mépris, d'impuissance, d'humiliation (…), de manière à faire apparaître leur dimension collective, à partir de laquelle les individus pourraient réaliser qu'ils partagent avec d'autres une expérience sociale et qu'ils pourraient protester[2].

Le problème des acteurs critiques serait avant tout celui d'un déficit sémantique. En effet,

> entre les objectifs impersonnels d'un mouvement social et les offenses privées subies par les individus qui le composent, il doit exister une passerelle sémantique au moins assez solide pour permettre le développement d'une identité collective[3].

Face à une telle situation, le rôle de la critique sociale, pour Honneth, est de procéder par « mise au jour »[4], c'est-à-dire ouvrir « un nouvel horizon sémantique et faire apparaître les activités familières sous un nouvel angle

[1] P. Ricœur, *Temps et récit 3*, *op. cit.*, p. 313.
[2] A. Honneth, interviewé in *Pensées critiques, Dix itinéraires de la revue Mouvements (1998-2008)*, Paris, La Découverte, 2008, p. 171-182, p. 177.
[3] A. Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf, trad. fr. P. Rusch, 2010 (éd. originale 1992), p. 195.
[4] A. Honneth, « La critique comme "mise au jour", *La Dialectique de la raison* et les controverses actuelles sur la critique sociale », in A. Honneth, *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, Paris, 2006, p. 131-149.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

afin de rendre manifeste leur caractère "pathologique" »[1]. Les principes de reconnaissance eux-mêmes autour desquels Honneth développe son éthique de la reconnaissance fournissent aux mouvements sociaux un tel horizon sémantique. Pour lui, ces principes possèderaient un « excédent sémantique »[2] par rapport à leurs traductions institutionnelles particulières (famille, État de droit, travail). Si la théorie critique de la deuxième génération de l'école de Francfort s'est construite en opposition notamment à l'herméneutique gadamerienne, plusieurs théories critiques actuelles[3] rejoindraient donc des thèmes de l'herméneutique ricœurienne. Comme Ricœur, elles miseraient sur la portée pratique des pouvoirs que l'imagination sémantique peut exercer sur les mécanismes de domination[4].

---

[1] O. Voirol, « Préface », in A. Honneth, *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, Paris, 2006, p. 9-34, p. 28.

[2] A. Honneth, « Justice et liberté communicationnelle. Réflexions à partir de Hegel », in A. Caillé et C. Lazzeri (éds.), *La reconnaissance aujourd'hui*, Paris, CNRS, 2009, p. 43-64, p. 62 cité par L. Carré, *Axel Honneth. Le droit de la reconnaissance*, Paris, Michalon, 2013, p. 67.

[3] Une telle position trouve également à s'illustrer dans l'éthique de la reconnaissance développée par Emmanuel Renault à partir des travaux de Axel Honneth. Nous avons montré que Renault développe ce que l'on peut qualifier de « conception sémantique du rôle de la critique » dans les deux articles suivants : L. Blésin et A. Loute, « Nouvelles vulnérabilités, nouvelles formes d'engagement, Apports pour une critique sociale », in *Nouvelle critique sociale, Europe-Amérique Latine, Aller-Retour,* M. Maesschalck et A. Loute (éds.), Polimetrica, Monza, 2011, p. 155-192 ; A. Loute, « Identité narrative collective et critique sociale », in *Études ricœuriennes*, Vol. 3, n°1, 2012, p. 53-66.

[4] Un tel travail de mise au jour du lien entre théorie critique et conception sémantique de l'imagination pourrait être également mis en avant à partir de la figure de Luc Boltanski. Ce dernier, dans l'ouvrage *De la critique, Précis de sociologie de l'émancipation* (Paris, Gallimard, 2009), tente de repenser les conditions d'une critique sociale, en réarticulant la sociologie pragmatique de la critique qu'il a développée depuis les années 1980 avec la sociologie critique de Pierre Bourdieu. Dès le premier chapitre de l'ouvrage, il précise que « le concept de domination n'a pas une orientation strictement économique, mais plutôt, si l'on peut dire, *sémantique*. Il vise le champ de la *détermination de ce qui est* » (p. 26). Pour bien cerner ce que Boltanski entend par domination, il faut se pencher sur la distinction qu'il pose entre monde et réalité. La *réalité* est ce que les institutions ont pour tâche de déterminer à travers la fixation des références du langage ; les institutions étant considérées fondamentalement comme des « instruments sémantiques » dont la fonction est de qualifier les êtres. Le *monde*, quant à lui, déborde de la réalité. Il est le fond sur lequel la réalité se détache, un fond qu'on ne peut totalement déterminer. La domination, pour Boltanski, renvoie à des situations où le travail de critique de la

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

3. L'optimisme sémantique de Paul Ricœur

Après ce tour d'horizon de la conception ricœurienne de l'imagination, de sa portée pratique et de ses implications (les tâches qui ont pour finalité de garder notre tradition vivante), nous voudrions maintenant examiner différentes limites et perplexités de cette conception, pointant ce qu'on peut caractériser comme une forme d'*optimisme sémantique* de Paul Ricœur. On pourrait en effet se demander si la philosophie de Ricœur ne repose pas sur un trop grand « optimisme », une trop grande foi dans les pouvoirs de l'imagination. Un optimisme sémantique, et non pas politique, Ricœur ayant rappelé à de nombreuses reprises qu'il est toujours possible de « mal-faire ». La possibilité du mal et de la violence étant en quelque sorte inscrite dans la structure même de l'action. Toute action est interaction et tout agent connaît un patient. Le pouvoir-faire est indissociablement un « pouvoir-sur » autrui. « Il est difficile d'imaginer des situations d'interaction où l'un n'exerce pas un pouvoir sur l'autre du fait même qu'il agit »[1]. Ricœur voit dans l'exercice de ce pouvoir-sur l'occasion de la violence.

La question est plutôt de se demander si Ricœur n'accorde pas un trop grand pouvoir au « sens ». Selon Ricœur, les histoires partagées, les grands récits collectifs auraient le pouvoir de renforcer le lien social, de nous redonner des raisons de vivre ensemble. Mais Ricœur considère-t-il à sa juste mesure le fait que ces récits peuvent permettre l'exercice d'une forme de domination ? Des textes peuvent être imposés par une classe dominante comme les seuls textes légitimes. La médiation de ces récits peut conduire à une véritable expérience d'aliénation. Comme le souligne Enrique Dussel, de la même manière que le capital peut constituer le producteur comme une médiation de la valorisation du capital, le texte peut constituer « the reader as a mediation of the "thing of the text" »[2]. Le lecteur peut devenir une

---

réalité est entravé, la réalité se présentant comme le monde. Une critique radicale consiste alors à remettre en question « *la détermination de ce qui est* », la « réalité de la réalité » (p. 62), en ouvrant des chemins d'accès vers le monde. Quant à la question de savoir comment la sociologie peut participer au renforcement de la critique, Boltanski semble affirmer qu'une analyse des classes sociales participerait à l'augmentation de la puissance de ceux qui sont porteurs de la critique, parce qu'il estime qu'un tel travail d'analyse fournirait aux dominés un « instrument sémantique » leur permettant de mettre en partage leurs expériences et de critiquer la réalité.

[1] P. Ricœur, *Soi-même comme un autre, op. cit.*, p. 256.

[2] E. Dussel, *The Underside of Modernity. Apel, Ricœur, Rorty, Taylor and the Philosophy of Liberation*, trad. angl. E. Mendieta, Humanities Press, 1996, p. 85.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

médiation de la réalisation sociale du texte dominant. Ricœur ne court-il pas le risque de « fétichiser » le texte, en rendant invisible la « géopolitique de la connaissance », pour reprendre un terme de Walter Mignolo[1], qui structure la production, la circulation et la réception des textes ?

Ricœur a bel et bien conscience que le discours *peut* être l'occasion de l'exercice d'une violence symbolique et épistémique. Pour le dire en reprenant une expression de *Histoire et vérité*, le récit est toujours confronté au risque du « faux pas du total au totalitaire »[2]. Le récit, dans sa visée d'une totalité de sens, contient le risque d'obturer les possibles et d'imposer avec force la concordance et la cohérence du sens. À ce risque, Ricœur répondrait qu'il est toujours *possible* de raconter autrement. La solution est donc à chercher dans le langage lui-même. Tout récit, même le plus succinct, est fort d'un potentiel sémantique libre qu'il est toujours possible de reprendre.

De la même manière, si certaines métaphores peuvent se présenter à nous comme des significations usuelles et établies d'un mot, c'est-à-dire comme des « métaphores mortes », il est toujours possible de se rapporter à elles dans ce qu'elles ont de vivant. Le fait que la tradition ait déterminé le sens de certaines métaphores n'empêche pas le lecteur de revenir à l'impertinence initiale de la métaphore, de penser le sens métaphorique comme un effet de sens indissociable d'une contradiction, d'une tension.

Dans *Temps et récit*, Ricœur examine une autre limite possible de l'imagination, un risque qui serait à chercher cette fois-ci non plus dans l'imposition d'une concordance, mais dans la discordance et l'éclatement du sens. N'y a-t-il pas certains discours qui non seulement résistent, mais semblent s'opposer à toute règle de composition narrative ? Rappelons que le schématisme narratif est un schématisme historicisé. S'il a une histoire, ne peut-on pas imaginer qu'il puisse un jour disparaître ? Certaines œuvres contemporaines ne poussent-elles pas la déformation des règles à un tel point qu'elles indiquent la possibilité de la mort du récit[3], revisitant ainsi le thème

[1] Cf. à ce sujet W. Mignolo, « L'option décoloniale », in M. Maesschalck et A. Loute (éds.), *Nouvelle critique sociale, Europe — Amérique Latine, Aller — Retour*, Monza, Polimetrica, 2011, p. 233-256, accessible à l'adresse suivante : http://dial.uclouvain.be/downloader/downloader.php?pid=boreal%3A96875&datastream=PDF_01, consulté le 12 octobre 2016.

[2] P. Ricœur, « Vérité et mensonge », in *Histoire et vérité*, 3e édition augmentée de quelques textes, Paris, Seuil, 1964, p. 191.

[3] Dans *Temps et récit*, Ricœur aborde cette possibilité à partir du refus de clôture de certaines œuvres littéraires contemporaines. « Les paradigmes de composition étant en même temps, dans la tradition occidentale, des paradigmes de terminaison, on peut s'attendre que l'épuisement éventuel des paradigmes se lise sur la difficulté à

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

déjà abordé par Walter Benjamin dans *Le narrateur* d'un déclin de l'art de raconter dans un règne de l'information publicitaire ?

Pour Ricœur, cependant, « l'innovation reste une conduite gouvernée par des règles : le travail de l'imagination ne naît pas de rien »[1]. L'imagination est toujours un jeu avec des règles. « Je l'avoue, les présuppositions sur lesquelles je m'étendrai à loisir plus loin ne me permettent pas de penser une anomie radicale, mais seulement un jeu avec des règles. Seule est pensable une imagination *réglée* »[2]. Même l'œuvre la plus schismatique ne peut s'affranchir d'un jeu avec les schèmes sédimentés d'une tradition narrative. Il cite à ce sujet Frank Kermode :

> « Le schisme est dénué de sens hors de toute référence à quelque état antérieur ; l'absolument Nouveau est simplement inintelligible, même à titre de nouveauté » (*ibid.*). « … la nouveauté par elle-même implique l'existence de ce qui n'est pas nouveau — un passé » (p. 117)[3].

Ricœur écrit même que l'imagination « productrice, non seulement n'est pas sans règle, mais constitue la matrice génératrice des règles »[4].

Un optimisme sémantique traverse donc l'œuvre de Ricœur, comme l'indique la citation suivante : « par-delà de tout soupçon, il faut faire confiance à l'institution formidable du langage. C'est un pari qui a sa justification en lui-même »[5]. Pour le dire encore autrement, « la recherche de concordance fait partie des présuppositions incontournables du discours et de la communication. (…) La pragmatique universelle du discours ne dit pas autre chose : l'intelligibilité ne cesse de se précéder elle-même et de se justifier elle-même »[6]. Néanmoins, Ricœur lui-même, modère[7] cet

---

conclure l'œuvre. (…) Il est (…) légitime de prendre pour symptôme de la fin de la tradition de mise en intrigue l'abandon du critère de complétude, et donc le propos délibéré de ne pas terminer l'œuvre » (P. Ricœur, *Temps et récit, tome 2, op. cit.*, p. 35-36).

[1] P. Ricœur, *Temps et récit, tome 1*, p. 108.

[2] P. Ricœur, « De l'interprétation », *op. cit.*, p. 16.

[3] F. Kermode, *The Sense of an Ending. Studies in the Theory of Fiction*, Londres, Oxford, New York, Oxford University Press, 1966, p. 116, p. 117, cité in P. Ricœur, *Temps et récit, tome 2, op. cit.*, p. 44.

[4] P. Ricœur, *Temps et récit, tome 1, op. cit.*, p. 106.

[5] P. Ricœur, *Temps et récit, tome 2, op. cit.*, p. 39.

[6] *Ibid.*, p. 47-48.

[7] L'optimisme de Ricœur reste malgré tout patent dans la citation suivante : « Rien en effet ne permet d'exclure que l'expérience cumulative qui, au moins dans l'aire culturelle de l'Occident, a offert un style historique identifiable soit aujourd'hui

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

optimisme en indiquant que même si la fin du récit est improbable, il faut néanmoins la tenir pour concevable : « il est toujours possible de refuser le discours cohérent »[1]. « Ou le discours cohérent, ou la violence, disait Éric Weil dans la *Logique de la philosophie* »[2]. L'imagination productrice dépend donc de quelque chose qui n'est pas elle et qui la rend possible, à savoir une motivation à donner sens à ses actions. C'est ce qui conduit Ricœur à écrire :

> La recherche de la concordance relève d'un souci qui garde, ailleurs qu'en littérature, ses motivations (…) : c'est (…) dans le domaine juridique — vaste archipel de la cohérence — mais aussi dans l'éthique des relations avec autrui et dans la réflexion sur les fondements de la démocratie, que la demande d'intelligibilité est inexpugnable[3].

Outre cette motivation et ce souci *en amont*, l'imagination dépend également *en aval* de quelque chose qui n'est pas elle-même. Ce que nous avons appelé la « portée pratique » de l'imagination, sa capacité à *révéler* et *transformer* des dimensions de notre être-au-monde, dépend d'une forme d'engagement du sujet, d'une volonté de s'approprier les possibles que l'imagination nous donne à penser. L'imagination joue librement avec des possibles, dans un état de non engagement à l'égard du monde. Pour que l'imagination puisse nous transformer et transformer le monde, il faut donc imposer un arrêt au travail de l'imagination qui peut tout essayer, et poser un acte d'engagement, similaire à un acte de promesse, afin de faire sienne une des possibilités d'être au monde révélées par l'imagination. Richard Kearney écrit ainsi que

---

frappée de mort. Les paradigmes dont il a été question auparavant ne sont eux-mêmes que les dépôts sédimentés de la tradition. Rien donc n'exclut que la métamorphose de l'intrigue rencontre quelque part une borne au-delà de laquelle on ne peut plus reconnaître le principe formel de configuration temporelle qui fait de l'histoire racontée une histoire une et complète. Et pourtant… Et pourtant. Peut-être faut-il, *malgré tout*, faire confiance à la demande de concordance qui structure aujourd'hui encore l'attente des lecteurs et croire que de nouvelles formes narratives, que nous ne savons pas encore nommer, sont déjà en train de naître, qui attesteront que la fonction narrative peut se métamorphoser mais non pas mourir. Car nous n'avons aucune idée de ce que serait une culture où l'on ne saurait plus ce que signifie *raconter* » (P. Ricœur, *Temps et récit, tome 2, op. cit.*, p. 48).

[1] P. Ricœur, *Temps et récit, tome 2, op. cit.*, p. 48.

[2] *Ibid.,* p. 47-48.

[3] P. Ricœur, « Réponses », in C. Bouchindhomme et R. Rochlitz (dir.), *« Temps et récit » de Paul Ricœur en débat*, Paris, Cerf, 1990, p. 187-212, p. 199.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

« le récit peut nous conduire à la porte de l'action éthique, mais il ne peut nous aider à la franchir. Cela, il peut le faire, mais pas plus »[1].

L'optimisme sémantique de Ricœur doit donc être modéré, ou plutôt articulé à une éthique et une politique du sens. « La recherche de concordance », le souci du sens, la responsabilité de garder la tradition vivante trouvent leur motivation et leur justification dans cette éthique et politique du sens. De même, pour que la liberté de l'imagination ne s'abîme pas dans une forme de « mauvais infini » qui explore indéfiniment les possibles, il faut passer à l'action, s'engager et actualiser un des possibles imaginés. Le pouvoir de l'imagination doit donc être articulé aux tâches, devoirs et préceptes dont nous avons parlé précédemment qui ont pour visée de garantir les conditions d'exercice de l'imagination productrice.

4. L'économie de l'attention

Cet optimisme sémantique, articulé à une éthique et une politique du sens, nous semble néanmoins devoir être interrogé une dernière fois et confronté avec ce qu'on peut considérer, à partir d'une reprise de nombreux auteurs, comme une nouvelle crise de l'imagination. Cette crise n'est plus à comprendre comme un simple déclin de l'art de raconter, telle qu'a pu l'identifier Ricœur dans sa reprise personnelle du *Narrateur* de Walter Benjamin. Les récits semblent en effet plutôt proliférer dans notre monde. Le monde numérique a multiplié, à travers les réseaux sociaux et d'autres technologies numériques, les occasions d'échange de récits. Notre imagination n'est-elle pas continuellement sollicitée ? De même, il ne s'agit pas de penser cette crise comme une crise interne de nos traditions narratives initiée par des productions d'avant-garde ou schismatiques, comme Ricœur a pu la problématiser par exemple à partir du Nouveau Roman. Il s'agirait plutôt d'une crise induite par des appareils industriels et techniques qui captent, disciplinent et dirigent notre attention. Il s'agirait ni plus ni moins d'appareils de capture qui tenteraient d'opérer une extorsion du travail de l'attention.

Plusieurs auteurs aujourd'hui rapportent le fait que l'information ne constitue plus à proprement parler une ressource rare, mais que c'est plutôt notre « attention » qui constitue aujourd'hui une ressource rare. À la suite des travaux de Herbert Simon, M.H. Goldhaber a forgé ce terme pour désigner le nouveau type d'économie induite par notre société de l'information. De

[1] R. Kearney, « L'imagination narrative entre l'éthique et la poétique », in *Philosophie*, 16, 1995, p. 283-304, p. 300.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

nombreux travaux, comme ceux d'Yves Citton[1] ou Matthew Crawford[2], se sont inscrits dans ce champ construit autour de l'idée que l'attention constituerait la nouvelle rareté de nos économies.

Ce phénomène de monétisation de nos capacités d'attention, les grands patrons l'ont compris depuis longtemps. Il suffit de se rappeler les paroles de Patrick Le Lay, le PDG de TF1 qui en 2004 déclarait : « Ce que nous vendons à Coca-Cola, c'est du temps de cerveau disponible »[3]. À la fin des années 90, Éric Schmidt, le futur PDG de Google, quant à lui, « déclarait que le XXI^e^ siècle serait synonyme de ce qu'il appelait l'"économie de l'attention", et que les firmes dominantes à l'échelle mondiale seraient celles qui parviendraient à maximiser le nombre de "globes oculaires" qu'elles parviendraient à capter et à contrôler en permanence »[4].

Un marché se crée autour de nos « ressources attentionnelles », autour de ce que le sociologue Emmanuel Kessous appelle nos « dépôts d'attention »[5], c'est-à-dire l'attention que nous « déposons » lorsque nous cliquons sur un contenu ou lorsque nous regardons une page du web. Les « traces » que nous laissons dans notre navigation sur le web sont sources de valeur. Différentes techniques se développent et sont déployées pour capturer notre attention : mesures d'audience, profilage algorithmique, marketing des traces où le ciblage se fait au fur et à mesure de la consommation, etc. Pour Bernard Stiegler, les technologies numériques possèderaient une puissance de capture de l'attention infiniment plus grande que les technologies analogiques du XX^e^ siècle[6].

---

[1] Cf. Y. Citton, *Pour une écologie de l'attention*, Paris, Seuil, 2014.

[2] Cf. M. B. Crawford, *Contact. Pourquoi nous avons perdu le monde, et comment le retrouver*, Paris, La Découverte, 2015.

[3] Y. Citton, « L'économie de l'attention », in *La revue des livres*, n° 11, mai-juin, 2013, p. 72.

[4] J. Crary, 24/7, *Le capitalisme à l'assaut du sommeil*, Editions La Découverte, Coll. Zones, Paris, 2014, p. 86-87.

[5] E. Kessous, *L'attention au monde. Sociologie des données personnelles à l'ère numérique*, Paris, Armand Colin, 2012, p. 21.

[6] « Avec l'organologie numérique, on a donc affaire à des technologies dont la puissance de captation de l'attention est infiniment plus grande que les technologies analogiques du XX^e^ siècle, et qui sont donc encore bien pires en termes d'effets toxiques. Dans le même temps, ces technologies sont porteuses d'une capacité à produire des alternatives économiques que les technologies du XX^e^ siècle n'avaient pas » (B. Stiegler, « L'attention, entre économie restreinte et individuation collective », in Y. Citton (éd.), Paris, La Découverte, 2014, p. 123-135, p. 130).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Certains auteurs comme Citton vont jusqu'à parler de l'émergence d'un « capitalisme attentionnel ». Il voit dans l'économie de l'attention l'occasion de l'exercice d'une forme d'« exploitation culturelle »[1], une exploitation de la « plus-value attentionnelle »[2] que produit l'entrecroisement d'attentions conjointes. Georg Franck parle quant à lui de « capitalisme mental »[3]. Pour Jonathan Crary, professeur d'histoire et de théorie de l'art à l'université de Columbia, la problématique de l'attention n'a pas attendu le développement d'Internet et du cyberespace pour s'imposer. Elle est indissociablement liée à l'histoire du capitalisme. L'évolution des modes de production et la constitution d'une société de consommation de masse doivent se comprendre comme un travail de « gestion de l'attention » des individus : d'une part, immobilisation disciplinaire de l'attention des travailleurs, comme par exemple sur les chaînes de montage ou dans les processus de comptage ; d'autre part, capture de l'attention des masses de consommateurs par le marketing et les techniques publicitaires.

En quoi cette économie de l'attention doit-elle être comprise comme une crise de l'imagination ? Il nous semble tout d'abord que tous ces travaux peuvent s'inscrire dans le thème de l'industrialisation de l'imagination, ouvert par Adorno et Horkheimer dans *La dialectique de la raison* :

> Le formalisme kantien attendait encore une contribution de l'individu à qui l'on avait appris à prendre les concepts fondamentaux pour référence aux multiples expériences des sens ; mais l'industrie a privé l'individu de sa fonction. Le premier service que l'industrie apporte au client est de tout schématiser pour lui. Selon Kant, un mécanisme secret agissant dans l'âme préparait déjà les données immédiates de telle sorte qu'elles s'adaptent au système de la Raison pure. Aujourd'hui ce secret a été déchiffré. (…) Pour le consommateur, il n'y a plus rien à classer : les producteurs ont déjà tout fait pour lui[4].

Les auteurs auxquels nous faisons référence s'inscrivent dans la continuité et — nous semble-t-il — dans le dépassement de ce diagnostic. De fait, ils partagent le point de vue selon lequel l'industrie s'immiscerait dans la manière dont les individus schématisent des possibles. Néanmoins, les

[1] Y. Citton, « Économie de l'attention et nouvelles exploitations numériques », in *Multitudes*, n°54, 2013/3, p. 163-175.
[2] Y. Citton, *Pour une écologie de l'attention*, Paris, Seuil, 2014, p. 172.
[3] G. Franck, « Capitalisme mental », in *Multitudes*, n°54, 2013/3, p. 199-213.
[4] T. W. Adorno et M. Horkheimer, *La dialectique de la Raison. Fragments philosophiques*, trad. fr. E. Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974, p. 133-134.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

individus seraient loin d'être passifs. Il ne s'agit pas de penser l'industrie culturelle — uniquement — comme une tentative d'homogénéisation des produits de l'imagination. Les individus font face à une offre presqu'infinie — à l'échelle des compétences cognitives humaines — de biens culturels. Ils peuvent même personnaliser les contenus qui leur sont offerts. Certains auteurs et essayistes cherchent même à signaler sémantiquement cette contribution active des consommateurs culturels, en parlant par exemple comme Alvin Toffer dans les années 80 de *prosumer*, mot valise combinant le mot de producteur et celui de consommateur.

Pour Jonathan Crary, ce dont il est question n'est pas tant « la capture de l'attention par un objet déterminé — un film, une émission de télévision, ou un morceau de musique — (…) que la refonte de l'attention dans des opérations et des réponses répétitives qui se surimposent en permanence à des actes de vision ou d'écoute »[1]. Les mouvements répétés et mécaniques de capture de l'attention opérés par des technologiques numériques ont pour effet de canaliser et de fragmenter le travail de l'imagination. Les technologies de capture de l'attention, la sur-sollicitation de notre imagination[2] et l'évolution des supports des textes[3] ont pour effet d'influer sur la manière dont travaille l'imagination. On pourrait même se demander si cette crise ne limite pas la portée pratique de l'imagination. Comme l'indique

[1] J. Crary, 24/7, *Le capitalisme à l'assaut du sommeil*, *op. cit.*, p. 63.

[2] Pour Nicholas Carr (*Internet rend-il bête ?*, Laffont, 2011), l'Internet change la façon dont nous pensons, lisons et mobilisons notre mémoire. Comme le synthétise Yves Citton, il s'agit pour Carr de montrer qu'un « régime de distraction numérique dominé par l'image et l'hyperlien » est en train de supplanter « l'attention livresque favorisant la concentration » qui aurait fondé nos civilisations modernes et démocratiques (Y. Citton, *Pour une écologie de l'attention*, *op. cit.*, p. 207).

[3] Pour un historien comme Roger Chartier, « un "même" texte n'est plus le même lorsque changent le support de son inscription, donc, également, les manières de le lire et le sens que lui attribuent ses nouveaux lecteurs. La lecture du rouleau dans l'Antiquité supposait une lecture continue, elle mobilisait tout le corps puisque le lecteur devait tenir l'objet écrit à deux mains et elle interdisait d'écrire durant la lecture. Le *codex*, manuscrit puis imprimé, a permis des gestes inédits. Le lecteur peut feuilleter le livre, désormais organisé à partir de cahiers, feuillets et pages et il lui est possible d'écrire en lisant. Le livre peut être paginé et indexé, ce qui permet de citer précisément et de retrouver aisément tel ou tel passage. La lecture ainsi favorisée est une lecture discontinue mais pour laquelle la perception globale de l'œuvre, imposée par la matérialité même de l'objet, est toujours présente » (R. Chartier, « Qu'est-ce qu'un livre ? Métaphores anciennes, concepts des lumières et réalités numériques », in *Le français aujourd'hui*, 2012/3 n°178, p. 11-26, p. 21-22).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Crary, on peut craindre que l'économie de l'attention ne pousse les individus à « *habiter le temps* sur le mode de l'impuissance »[1].

D'autres critiques débordent du cadre du schématisme pour dénoncer des phénomènes d'*aliénation de l'attention* qui mettent à mal le pouvoir de l'imagination. Dans un article, Frédéric Moinat défend l'idée que « l'attention est un mode de la conscience intentionnelle qui apparaît de manière simultanée avec une émergence ou une constitution de sens. Autrement dit, l'attention s'éveille et est maintenue éveillée dans la mesure où elle participe à un dévoilement d'être, à une constitution de sens »[2]. Dans l'attention, l'activité et la passivité s'entrelacent. Cette corrélation au cœur de l'attention se trouve également chez Bernhard Waldenfels. Il en parle comme d'un événement double : « attention suscitée », elle renvoie au fait que quelque chose m'arrive, me frappe, me touche ; « attention dirigée », elle est à entendre comme « une réponse que je donne ou refuse »[3].

Par contre, Frédéric Moinat parle d'attention *aliénée* lorsqu'est rompue cette corrélation entre activité et passivité. Il illustre ce point à partir de Simone Weil. Selon elle, la souffrance des travailleurs en usine « procède précisément du fait que l'ouvrier ne peut pas se contenter d'accomplir des gestes de manière autonome et inconsciente, *mais qu'il doit au contraire y mettre toute son attention* »[4]. La monotonie du travail en usine aurait pu laisser croire qu'elle laissait libre l'imagination, rendant possible la fuite dans la rêverie. En réalité l'attention du travailleur doit être continuellement arrimée à la chaîne de montage. « Son attention est donc soumise à ses affections passives »[5]. Nulle constitution de sens ne s'accomplit. Moinat reprend le concept d'« ordre » développé par Bernhard Waldenfels pour désigner les modes de médiatisation intersubjective de l'attention. « Tout système de normes qui s'impose à notre expérience pour la réguler d'une certaine manière est un ordre (…) [les] ordres institutionnalisés déterminent parfois des formes de rendre-attentif dans lesquels l'aspect de la contrainte domine entièrement la constitution de sens »[6]. Ainsi l'usine, la caserne ou l'école

[1] J. Crary, « Le capitalisme comme crise permanente de l'attention », in Y. Citton (dir.), *L'économie de l'attention, Nouvel horizon du capitalisme ?*, Paris, La Découverte, 2014, p. 35-54, p. 38

[2] F. Moinat, « Phénoménologie de l'attention aliénée », *op. cit.*, p. 45.

[3] B. Waldenfels, « Attention suscitée et dirigée », in *Alter, Revue de phénoménologie*, 2010, n°18, p. 33-44, p. 35.

[4] F. Moinat, « Phénoménologie de l'attention aliénée », *op. cit.*, p. 55.

[5] *Ibid.*, p. 57.

[6] *Ibid.*, p. 51-52.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

constituent autant d'ordres qui déterminent notre attention et influencent l'exercice de l'imagination.

5. La philosophie ricœurienne de l'imagination face à l'économie de l'attention

Il nous semble que la conception ricœurienne de l'imagination semble bien en difficulté d'identifier et de prendre la mesure de cette crise de l'économie de l'attention. Néanmoins une première mise au point pourrait consister à rappeler que s'il constitue sa philosophie de l'imagination à partir d'une reprise du schématisme kantien, Ricœur ne se limite pas à la seule figure du jugement déterminant, mais fait référence également au travail de l'imagination créatrice présenté dans le § 49 de la troisième *Critique*. L'imagination doit se comprendre comme un phénomène d'*innovation* sémantique. Elle peut jouer librement avec les schèmes hérités de la tradition. Ricœur resterait donc confiant dans les pouvoirs de l'imagination face à des critiques qui réactualiseraient le thème d'un schématisme industrialisé.

Tout au plus lierait-il à cette confiance une forme de volontarisme éthique et politique. On peut mobiliser ici ce qu'il a pu écrire au sujet de « la dépossession des acteurs sociaux de leur pouvoir originaire de se raconter eux-mêmes »[1]. En écho au patient qui entre en cure et à qui il est demandé de faire face avec courage à ses maux, Ricœur adresse une injonction aux acteurs dépossédés de leur pouvoir de se raconter : « ose faire récit par toi-même ! » Il écrit :

> On retrouve ainsi, sur le chemin de la reconquête par les agents sociaux de la maîtrise de leur capacité à faire récit, tous les obstacles liés à l'effondrement des formes de secours que la mémoire de chacun peut trouver dans celle des autres en tant que capables d'autoriser, d'aider à faire récit de façon à la fois intelligible, acceptable et responsable. Mais la responsabilité de l'aveuglement retombe sur chacun. Ici la devise des Lumières : *sapere aude* ! sors de la minorité ! peut se récrire ose faire récit par toi-même[2].

Néanmoins cet optimisme et ce volontarisme permettent-ils réellement de répondre à la crise suscitée par l'économie de l'attention ? Ricœur ne surestime-t-il pas les pouvoirs du *texte* ? Afin de préciser notre propos et d'éclairer la référence à ce concept de texte, il est nécessaire de rappeler la

[1] P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli, op. cit.*, p. 580.
[2] P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli, op. cit.*, p. 580.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

place privilégiée que ce concept occupe dans sa philosophie de la narrativité. À lire Ricœur, le texte serait le « paradigme » par excellence du récit :

> Le texte est, pour moi, beaucoup plus qu'un cas particulier de la distanciation dans la communication humaine ; à ce titre, il révèle un caractère fondamental de l'historicité même de l'expérience humaine, à savoir qu'elle est une communication dans et par la distance[1].

Le récit écrit aurait davantage de pouvoir de révélation et de transformation qu'un récit oral. L'imagination narrative est donc au plus fort dans le discours écrit. Ricœur écrit ainsi que :

La médiation par les textes semble restreindre la sphère de l'interprétation à l'écriture et à la littérature au détriment des cultures orales. Cela est vrai. Mais, ce que la définition perd en extension, elle le gagne en intensité. L'écriture, en effet, ouvre des ressources originales au discours[2].

Pour Ricœur, dans sa forme écrite, le discours gagnerait en autonomie. Grâce à l'écriture, le récit gagnerait en puissance, il s'autonomiserait par rapport aux limites du dialogue : il peut être reçu par une multiplicité de lecteurs ; il peut être lu même si le contexte de sa production a changé (nous continuons à lire Aristote malgré la disparition du monde grec antique) ; il s'autonomise également par rapport aux intentions de son auteur. Enfin, alors que dans le discours parlé la référence est ostensive, le texte libère sa référence des limites de la référence ostensive ; il ouvre des références.

De manière symptomatique, signalons que, malgré le fait que le texte occupe une place privilégiée dans sa philosophie de la narrativité, il n'y pas chez Ricœur de réflexion spécifique sur l'objet « livre ». Si le philosophe aborde bien la question de l'écriture, du « devenir texte » d'un discours, le livre est pour ainsi dire absent de sa philosophie. Tout se passe comme si le livre n'était qu'un support pour le sens, un véhicule neutre dont la forme n'influencerait en rien le sens du texte. D'une manière générale, il semble que fait défaut chez Ricœur une réflexion approfondie sur la matérialité du sens, sur les supports techniques et matériels du travail de l'imagination. Peut-être ici encore la position de Ricœur manifeste-t-elle un excès d'optimisme sémantique, une trop grande foi dans le pouvoir du langage à s'*autonomiser* de sa matérialité ? Les travaux autour de l'économie de l'attention n'invitent-t-ils pas pourtant à relier travail de l'imagination et matérialité ?

---

[1] P. Ricœur, « La fonction herméneutique de la distanciation », *Du texte à l'action, op. cit.*, p. 101-117, p. 102.

[2] P. Ricœur, « De l'interprétation », *op. cit.*, p. 31.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

De même, le phénomène d'innovation sémantique s'autonomise-t-il totalement de la sensibilité, comme semble l'indiquer Ricœur ? Précisons qu'il ne nie pas que l'innovation sémantique puisse avoir des effets au niveau sensoriel. Il écrit ainsi :

> En schématisant l'attribution métaphorique, l'imagination se diffuse en toutes directions, réanimant des expériences antérieures, réveillant des souvenirs dormants, irriguant les champs sensoriels adjacents. (…) Le poète est cet artisan en langage qui engendre et configure des images par le seul moyen du langage[1].

Dans la lecture, l'innovation sémantique peut avoir des retentissements au niveau sensoriel. Néanmoins pour Ricœur,

> le travail de l'imagination est de schématiser l'attribution métaphorique. Comme le schème kantien, elle donne une image à une signification émergente. Avant d'être une perception évanouissante, l'image est une signification émergente[2].

S'il ne nie pas que l'imagination puisse faire écho au niveau des sens, Ricœur insiste sur le fait que c'est dans le langage que l'imagination est créatrice : « nous ne voyons des images que pour autant que d'abord nous les entendons »[3]. Or, partant et prolongeant les analyses de l'attention aliénée que nous avons abordées, ne pouvons-nous pas considérer que les phénomènes d'innovation sémantique passent peut-être par une corrélation plus forte entre une activité et une forme de passivité, entre le travail d'imagination et une affectivité[4] ?

---

[1] P. Ricœur, « L'imagination dans le discours et dans l'action », *op. cit.*, p. 219-220.
[2] *Ibid.*, p. 219.
[3] *Ibid.*, p. 220.
[4] Ricœur lui-même affirmait que « la possibilité d'une expérience historique en général réside dans notre capacité de demeurer exposés aux effets de l'histoire, pour reprendre la catégorie de *Wirkangsgeschichte* de Gadamer ». Néanmoins, c'était pour attribuer à la seule imagination ce pouvoir de se laisser affecter, comme l'atteste la suite de son texte : « Mais nous demeurons affectés par les effets de l'histoire dans la mesure seulement où nous sommes capables d'élargir notre capacité à être ainsi affectés. L'imagination est le secret de cette compétence » (P. Ricœur, « L'imagination dans le discours et dans l'action », *op. cit.*, p. 228). Cette affectivité ne demande-t-elle pas néanmoins de penser plus en avant le lien entre imagination et attention ?

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

6. Repenser les liens entre imagination et attention

Dépasser cette position d'optimisme sémantique et d'option volontariste pour le sens passe peut-être par une plus grande thématisation du lien entre imagination et attention. Ricœur, dans des textes de jeunesse et dans *Le volontaire et l'involontaire*, abordait pourtant déjà le concept d'attention. La publication récente du troisième tome des *Écrits et conférences* l'atteste. Ce recueil republie notamment son « Étude phénoménologique de l'attention et de ses connexions philosophiques ». Plusieurs éléments de celle-ci nous sembleraient intéressants à reprendre pour répondre aux questions soulevées par la crise actuelle de l'économie de l'attention. Ricœur, dans ce texte, n'appréhende pas l'attention comme un schématisme. L'attention n'est ni préperception, ni anticipation, ni même attente. Elle désigne plutôt une attitude interrogative et explorative[1]. Faut-il voir dans l'attention ce qui permettrait de mieux rendre compte de la créativité que l'imagination peut exercer face aux schèmes sédimentés, institutionnalisés, voire industrialisés ?

En outre, ce texte permettrait peut-être de revisiter sous un angle nouveau les relations entre imagination, attention et volonté. Selon lui, en ce qui concerne l'attention, la distinction du volontaire et de l'involontaire passe par la prise en compte du caractère temporel de l'attention :

> Une coupe *instantanée* dans la vie mentale ne permet pas de distinguer le caractère volontaire ou passif de l'attention. L'attention volontaire comme l'attention passive sont *également* caractérisées par une distribution du champ perceptif *à un moment donné* en un premier plan et un arrière-plan, une zone claire et une zone obscure. Ce qui est volontaire, c'est l'*évolution* de la distribution du champ (…) *L'attention volontaire est une maîtrise de la durée, un pouvoir d'orientation dans le temps*[2].

Ce qu'un auteur comme Jonathan Crary a pu écrire sur les effets de l'économie de l'attention qui nous conduiraient à « *habiter le temps* sur le mode de l'impuissance », ne peut-il pas s'éclairer à partir de ces réflexions de Ricœur ?

Enfin, autre formulation intéressante, il parle de notre capacité d'inattention comme d'un « pouvoir inemployé ». Deux cas d'inattention doivent être distingués. D'une part, lorsque notre attention est captée par un

[1] P. Ricœur, « L'attention. Étude phénoménologique de l'attention et de ses connexions philosophiques », in *Anthropologie philosophique, Ecrits et conférences 3*, Paris, Seuil, 2013, p. 51-93, p. 67-69.
[2] *Ibid*., p. 71.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

objet, nous ne pouvons porter notre attention sur d'autres objets. Dans ce cas, l'attention implique l'inattention. D'autre part, « l'inattention n'est pas un simple défaut d'attention, mais *absence d'usage* »[1]. Dans ce cas, l'absence d'attention est un phénomène volontaire. Cette idée d'un « pouvoir inemployé » nous permettrait peut-être de voir sous un jour nouveau les réflexions de Ricœur sur les tâches éthiques et politiques qui visent à garder notre *tradition vivante* et à garantir les conditions d'exercice de l'imagination créatrice. Il reste que si ces pistes s'annoncent fécondes, leurs limites doivent être prises en compte. En effet, à notre connaissance, Ricœur dans son œuvre de maturité abandonnera ce concept d'attention, peut-être encore trop lié selon lui à la question de la perception avec laquelle il a pris toutes ses distances dans sa philosophie de l'imagination.

Terminons en évoquant quelques pistes de prolongement de la réflexion. Ne faudrait-t-il pas tout d'abord réintégrer le rapport à la matérialité dans la question de l'innovation sémantique ? Parler de matérialité ne signifie nullement adopter un point de vue déterministe et causal, sortir en quelque sorte du domaine du sens. C'est au contraire intégrer le rapport à la matérialité dans le jeu de l'imagination. La philosophe de l'art Anne Moeglin-Delcroix, dans son monumental ouvrage *Esthétique du livre d'artiste*, nous rappelle ainsi que « les propriétés matérielles d'un livre ne sont pas prescriptives d'une fonction, d'un usage, d'une signification. Ce sont des possibilités »[2]. Précisons d'emblée que dans cette citation, Anne Moeglin-Delcroix traite du « livre d'artiste ». Dans le genre artistique que constitue le livre d'artiste, le lien entre le sens et le livre ne doit plus se comprendre comme un rapport entre contenu et contenant. Le sens du livre n'est pas à chercher dans un texte autonome par rapport au livre. « Le sens du livre est le livre en son entier, non ce qu'il contient »[3]. Autrement dit, ce que l'artiste cherche à dire, il ne le dit pas hors du livre, mais à travers la matérialité du livre. De simple support, l'objet livre comme médium devient signifiant. Les propriétés matérielles du livre deviennent autant de possibilités de dire, de faire advenir un sens. À titre d'exemple, l'artiste peut jouer sur la succession des pages, des chapitres, etc., pour signifier des

[1] *Ibid.*, p. 90.
[2] A. Moeglin-Delcroix, *Esthétique du livre d'artiste. Une introduction à l'art contemporain*, Paris, Le mot et le reste/Bibliothèque nationale de France, 2012 (première édition 1997), p. 403.
[3] *Ibid.*, p. 4.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

choses. Lire un livre d'artiste, c'est donc faire l'expérience de la « solidarité de réciprocité entre sens et sensible »[1].

Anne Moeglin-Delcroix semble limiter cette expérience au seul livre d'artiste. Selon elle, dans le livre ordinaire, le lien entre texte et son « soubassement » matériel serait contingent. Dans ce cas, « le sens d'un texte donné, œuvre littéraire ou pas, reste relativement indépendant de son "soubassement" matériel dans le livre. Autrement dit, si celui-ci permet au sens de signifier, il contribue rarement à la signification elle-même »[2].

Et si le livre d'artiste nous révélait quelque chose qui était à l'œuvre dans tout livre ? Et si l'expérience de la lecture d'un livre — l'effectuation de ce pouvoir de *révélation* et de *transformation* dont parle Ricœur — était solidaire de ce que le livre-objet, comme *médium*, nous permet de vivre ? Dans la lecture d'un livre ordinaire, la compréhension du sens est-elle si indépendante d'une expérience sensible ? Pour le dire autrement, est-ce que, dans le cas du livre ordinaire, le lien entre le texte et son « support » matériel est totalement contingent ? Lorsque nous lisons un même texte, mais à travers des supports différents (livre papier, livre électronique, etc.), faisons-nous une même expérience de lecture[3] ?

Une autre piste qui explore le lien entre imagination et matérialité serait à chercher dans la philosophie simondonienne de l'imagination. Cette dernière nous invite à concevoir la schématisation comme une collaboration entre humain et technique. Comme l'indique Vincent Beaubois dans un article sur le schématisme pratique de Simondon, chez ce dernier : « Le schème n'est jamais le pur produit d'une conscience humaine, mais le

[1] *Ibid.*, p. 4.
[2] *Ibid.*, p. 3.
[3] Un historien comme Roger Chartier ne pourrait que répondre par la négative. C'est pourquoi, dans un entretien, il insiste avec force sur le « rôle de conservation patrimoniale des formes successives que les textes ont eues pour leurs lecteurs successifs. La tâche de conservation, de catalogage et de consultation des textes dans les formes qui ont été celles de leur circulation devient une exigence absolument fondamentale, qui renforce la dimension patrimoniale et conservatoire des bibliothèques » (I. Jablonka, « Le livre : son passé, son avenir. Entretien avec Roger Chartier », *La Vie des idées*, 29 septembre 2008. ISSN : 2105-3030. URL : http://www.laviedesidees.fr/Le-livre-son-passe-son-avenir.html; site consulté le 19 octobre 2016).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

résultat d'une certaine fréquentation, d'une certaine participation à une réalité extérieure »[1].

Enfin, une piste de prolongement est certainement à chercher dans la dimension sociale de l'attention. Laurent Perreau en appelle ainsi à « thématiser également les conditions sociales de l'exercice de l'attention, en articulant plus finement la théorie de l'attention à une théorie de l'expérience du sujet »[2]. Bernard Stiegler affirme que l'attention est un rapport social et nullement quelque chose que l'on peut trouver dans le cerveau[3]. Emmanuel Alloa, quant à lui, écrit que : « Loin de ne former donc qu'une étape dans un processus cognitif d'appropriation (de "remplissement" intentionnel), le phénomène de l'attention engage un être-ensemble qui ne produit que du commun, mais rien de propre »[4]. De tels travaux permettraient peut-être de dépasser une approche qui miserait de manière trop optimiste sur le pouvoir du sens ou attendrait trop de la volonté individuelle, pour chercher dans les « médiatisations intersubjectives de l'attention »[5] ce qui peut ouvrir à une forme d'imagination créatrice.

Bibliographie

Adorno T. W. et Horkheimer M., *La dialectique de la Raison. Fragments philosophiques*, trad. fr. E. Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974.

Alloa E., « Par-delà la reconnaissance. L'attention comme paradigme pour une éthique asymétrique », in *Alter, Revue de phénoménologie*, 2010, n° 18, p. 125-141.

Beaubois V., « Un schématisme pratique de l'imagination », in *Appareil* [en ligne], 16 | 2015, mis en ligne le 9 février 2016, consulté le 23 avril 2016. URL : http://appareil.revues.org/2247 ; DOI : 10.4000/appareil.2247.

[1] V. Beaubois, « Un schématisme pratique de l'imagination », in *Appareil* [en ligne], 16 | 2015, mis en ligne le 9 février 2016, consulté le 23 avril 2016. URL : http://appareil.revues.org/2247 ; DOI : 10.4000/appareil.2247.

[2] L. Perreau, « Attention et pertinence chez Alfred Schütz », in *Alter, Revue de phénoménologie*, 2010, n° 18, p. 79-92, p. 80.

[3] B. Stiegler, « L'attention, entre économie restreinte et individuation collective », *op. cit.*, p. 125.

[4] E. Alloa, « Par-delà la reconnaissance. L'attention comme paradigme pour une éthique asymétrique », in *Alter, Revue de phénoménologie*, 2010, n° 18, p. 125-141, 139.

[5] F. Moinat, « Phénoménologie de l'attention aliénée », *op. cit.*, p. 51.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Blésin L. et Loute A., « Nouvelles vulnérabilités, nouvelles formes d'engagement, Apports pour une critique sociale », in *Nouvelle critique sociale, Europe-Amérique Latine, Aller-Retour,* M. Maesschalck et A. Loute (éds.), Polimetrica, Monza, 2011, p. 155-192.
Boltanski L., *De la critique, Précis de sociologie de l'émancipation*, Paris, Gallimard, 2009.
Carr N., *Internet rend-il bête ?*, Laffont, 2011.
Carré L., *Axel Honneth. Le droit de la reconnaissance*, Paris, Michalon, 2013.
Chartier R., « Qu'est-ce qu'un livre ? Métaphores anciennes, concepts des lumières et réalités numériques », in *Le français aujourd'hui*, 2012/3 n°178, p. 11-26.
Citton Y., « L'économie de l'attention », in *La revue des livres*, n° 11, mai-juin, 2013.
Citton Y., « Économie de l'attention et nouvelles exploitations numériques », in *Multitudes*, n°54, 2013/3, p. 163-175.
Citton Y., *Pour une écologie de l'attention*, Paris, Seuil, 2014.
Crary J., 24/7, *Le capitalisme à l'assaut du sommeil*, Éditions La Découverte, Coll. Zones, Paris, 2014.
Crary J., « Le capitalisme comme crise permanente de l'attention », in Y. Citton (dir.), *L'économie de l'attention, Nouvel horizon du capitalisme ?*, Paris, La Découverte, 2014, p. 35-54.
Crawford M. B., *Contact. Pourquoi nous avons perdu le monde, et comment le retrouver*, Paris, La Découverte, 2015.
Dussel E., *The Underside of Modernity. Apel, Ricœur, Rorty, Taylor and the Philosophy of Liberation*, trad. angl. E. Mendieta, Humanities Press, 1996.
Franck G., « Capitalisme mental », in *Multitudes*, n°54, 2013/3, p. 199-213.
Honneth A., « La critique comme "mise au jour", *La Dialectique de la raison* et les controverses actuelles sur la critique sociale », in A. Honneth, *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, Paris, 2006, p. 131-149.
Honneth A., interviewé in *Pensées critiques, Dix itinéraires de la revue Mouvements (1998-2008)*, Paris, La Découverte, 2008, p. 171-182.
Honneth A., « Justice et liberté communicationnelle. Réflexions à partir de Hegel », in A. Caillé et C. Lazzeri (éds.), *La reconnaissance aujourd'hui*, Paris, CNRS, 2009, p. 43-64.
Honneth A., *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf, trad. fr. P. Rusch, 2010 (éd. originale 1992).
Jablonka I., « Le livre : son passé, son avenir. Entretien avec Roger Chartier », *La Vie des idées*, 29 septembre 2008. ISSN : 2105-3030. URL : http://www.laviedesidees.fr/Le-livre-son-passe-son-avenir.html; site consulté le 19 octobre 2016.
Kearney R., « L'imagination narrative entre l'éthique et la poétique », in *Philosophie*, 16, 1995, p. 283-304.
Kermode F., *The Sense of an Ending. Studies in the Theory of Fiction*, Londres, Oxford, New York, Oxford University Press, 1966.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Kessous E., *L'attention au monde. Sociologie des données personnelles à l'ère numérique*, Paris, Armand Colin, 2012.
Loute A., *La création sociale des normes. De la socio-économie des conventions à la philosophie de l'action de Paul Ricœur,* Hildesheim/Zürich/New York, Olms, 2008.
Loute A., « Identité narrative collective et critique sociale », in *Études ricœuriennes*, Vol. 3, n°1, 2012, p. 53-66.
Mignolo W., « L'option décoloniale », in M. Maesschalck et A. Loute (éds.), *Nouvelle critique sociale, Europe — Amérique Latine, Aller — Retour*, Monza, Polimetrica, 2011, p. 233-256.
Moeglin-Delcroix A., *Esthétique du livre d'artiste. Une introduction à l'art contemporain*, Paris, Le mot et le reste/Bibliothèque nationale de France, 2012 (première édition 1997).
Moinat F., « Phénoménologie de l'attention aliénée : Edmund Husserl, Bernhard Waldenfels, Simone Weil », in *Alter, Revue de phénoménologie*, 2010, n° 18, p. 45-58.
Petit J.-L., « Herméneutique et sémantique chez Paul Ricœur », in *Archives de Philosophie*, n°48, 1985, p. 575-589.
Perreau L., « Attention et pertinence chez Alfred Schütz », in *Alter, Revue de phénoménologie*, 2010, n° 18, p. 79-92.
Ricœur P., « Vérité et mensonge », in *Histoire et vérité*, troisième édition augmentée de quelques textes, Paris, Seuil, 1964, p. 165-193.
Ricœur P., « Imagination productive et imagination reproductive selon Kant », in *Séminaire 1973-1974. Recherches phénoménologiques sur l'imaginaire*, I, Paris, Centre de Recherches Phénoménologiques, Polygraphié, 1974, p. 9-13.
Ricœur P., *La métaphore vive,* Paris, Seuil, 1975.
Ricœur P., *Temps et récit I. L'intrigue et le récit de fiction*, Paris, Seuil, 1983.
Ricœur P., *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985.
Ricœur P., « De l'interprétation », in *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 11-35.
Ricœur P., « La fonction herméneutique de la distanciation », in *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 101-117.
Ricœur P., « L'imagination dans le discours et dans l'action », in *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 213-236.
Ricœur P., « La raison pratique », *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 237-259.
Ricœur P., « L'initiative », in *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 261-277.
Ricœur P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
Ricœur P., « Réponses », in C. Bouchindhomme et R. Rochlitz (dir.), *« Temps et récit » de Paul Ricœur en débat*, Paris, Cerf, 1990, p. 187-212.
Ricœur P., *La Mémoire, l'histoire, l'oubli,* Paris, Seuil, 2000.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Ricœur P., « L'attention. Étude phénoménologique de l'attention et de ses connexions philosophiques », in *Anthropologie philosophique, Écrits et conférences 3*, Paris, Seuil, 2013, p. 51-93.
Stiegler B., « L'attention, entre économie restreinte et individuation collective », in Y. Citton (éd.), Paris, La Découverte, 2014, p. 123-135.
Voirol O., « Préface », in A. Honneth, *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, Paris, 2006, p. 9-34.
Waldenfels B., « Attention suscitée et dirigée », in *Alter, Revue de phénoménologie*, 2010, n°18, p. 33-44.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XIII 2, 2017 (Actes 10), p. 525-544
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

Liberté et institution : Sur la phénoménologie de l'*Einbildungskraft* dans la pensée de Marc Richir

Par TETSUO SAWADA
Université de Toyama

Résumé Le présent travail vise à mettre en lumière le statut de l'« imagination (*Einbildungskraft*) » kantienne dans la phénoménologie. Pour accomplir cette tâche, il convient selon nous de se référer aux travaux de Marc Richir, tels que l'article « L'origine phénoménologique de la pensée » et l'ouvrage *Phénoménologie et institution symbolique*. Car, en discutant soigneusement de l'imagination kantienne dans la *Critique de faculté de juger*, ce phénoménologue tente de dégager, à partir du concept de l'imagination, le caractère paradoxal de la vie de la conscience humaine. Il s'agit alors d'une « imagination » dédoublée à son origine entre la « liberté phénoménologique » et l'« institution symbolique » de la Raison. La première nous permet de voir la phénoménalité des phénomènes et leur phénoménalisation dans la vie de la conscience humaine. La dernière a pour effet de stabiliser, et même d'aplatir, à l'insu du soi, la première. Ainsi, les phénomènes ne se phénoménalisent qu'en étant menacés par la crise de leur disparition dans les idées de la Raison. Cela revient à dire que, pour ce phénoménologue profondément inspiré par l'« imagination » kantienne, la phénoménologie est fondée foncièrement à la limite entre ce qui est phénoménologique (« liberté phénoménologique ») et ce qui est non phénoménologique (la Raison). C'est, dès lors, par son approche phénoménologique qu'on peut voir la contribution de l'« imagination » kantienne à la phénoménologie transcendantale.

1. Introduction

L'un des caractères majeurs de la philosophie transcendantale, que ce soit l'idéalisme transcendantal ou la phénoménologie transcendantale, consiste,

sans doute, à dévoiler la mise en jeu spécifique de l'« imagination (*Einbildungskraft*) » dans les activités humaines[1]. Kant, dans sa première critique, découvre le rôle intermédiaire que joue l'*Einbildungskraft* entre la sensibilité (l'intuition) et l'entendement (le concept) ; le même auteur, dans sa troisième critique, propose la mise en jeu spécifique de l'*Einbildungskraft.* Par ailleurs, Husserl souligne la puissance de la « *phantasia* (*Phantasie*) », et son fonctionnement au cours de la réduction eidétique, comme moyen d'accéder à l'essence (ou l'*eidos*) des vécus intentionnels.

En envisageant ainsi la pluralité de caractères et de généalogies de l'« imagination » dans la tradition de la philosophie transcendantale, il sera nécessaire de poser deux questions : de quelle façon et dans quelle mesure l'*Einbildungskraft* et sa puissance spécifique, telles qu'elles sont proposées par Kant, peuvent-elles trouver leur statut dans la phénoménologie ? En outre, quels sont le statut et les potentialités de l'*Einbildungskraft* dans la phénoménologie contemporaine ?

Pour répondre à ces questions, les ouvrages et les articles de Marc Richir méritent d'être mentionnés. Car ce phénoménologue, récemment disparu, ne cessait de discuter de l'*Einbildungskraft* dans la troisième critique kantienne et en dégageait les caractères phénoménologiquement bien spécifiques. C'est dans cet horizon que le présent travail se donne comme tâche de discuter de l'approche richirienne de l'*Einbildungskraft*.

1. *Einbildungskraft* phénoménologique selon Richir

1.1. Le jugement réfléchissant et l'imagination selon Kant

Étant donné que, dans la troisième critique kantienne, l'« imagination » s'attache strictement à un acte de juger bien particulier du sujet, nommé par Kant « jugement réfléchissant », il nous faudra aborder celui-ci avant de pénétrer dans celle-là et sa lecture richirienne. Kant le définit en disant : « Si seul le particulier est donné, et si la faculté de juger doit trouver l'universel qui lui

[1] Le présent travail est la version remaniée d'un texte exposé le 26 avril 2016 au 10e Séminaire annuel, organisé par l'Unité de recherche « Phénoménologies » de l'Université de Liège sur le thème de « L'acte d'imagination : Approches phénoménologiques ». Avant de commencer la discussion, nous tenons à exprimer nos sentiments de profonde gratitude à Maud Hagelstein, Alievtina Hervy, Bruno Leclercq et aux autres organisateurs qui nous ont accueilli dans une ambiance chaleureuse et un fort esprit de recherche. La rédaction du texte est soutenue par JSPS KAKENHI (Grant-in-Aid for Young Scientists (B), Grant Number 15K16604).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

correspond, elle est simplement *réfléchissante* »[1]. Lorsqu'un jugement est « réfléchissant », l'acte de juger du sujet ne présuppose pas encore la loi « universelle » qui pourrait le subsumer sous tel ou tel concept prédéterminé, mais ne fait qu'y aspirer dans son mouvement de réflexion.

Selon Kant, la spécificité de ce jugement est précisée dans le « jugement de goût » qui concerne notamment l'expérience du « beau » : « Soit cette rose que je vois ; par un jugement de goût j'affirme qu'elle est belle »[2]. Dans cette proposition, « cette rose est belle », le prédicat « beau (belle) » est prononcé *immédiatement* ; pour le figurer, ce jugement n'a pas besoin d'avoir recours aux processus logiques (syllogisme) ni aux déterminations objectives de la chose (la taille, la couleur, etc. de la « rose »)[3]. Tout cela signifie que, lorsque le jugement de goût est mis en jeu dans la vie humaine, l'homme ne s'intéresse plus au concept analytique de la chose mais uniquement à son caractère *spécifique* (le prédicat : « belle »). C'est ainsi que la seule loi conforme à ce jugement est la « *loi de spécification* (Gesetz der Spezifikation) »[4]. Néanmoins, selon l'explication kantienne, ce jugement est destiné, *finalement*, à être validé « pour tout le monde (*für jedermann*) »[5]. Cela revient à dire que, sans se limiter au jugement privé et personnel, il amène le sujet qui prononce le prédicat à entrer en accord avec d'autres, sans procédés intermédiaires tels que la logique formelle, les concepts, les déterminations objectives ou les règles sociales.

Selon la troisième critique kantienne, c'est au sein de ce jugement singulier et spécifique que l'imagination (*Einbildungskraft*) est mise en jeu dans la vie humaine ; plus précisément, Kant appelle sa mise en jeu « appré-

[1] E. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 1790, cité d'après la version de la Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (Ak.), Ak. V, p. 180 ; trad. fr. A. Philonenko, *Critique de la faculté de juger*, Paris, J. Vrin, 1993, p. 40.
[2] *Ibid.*, p. 215, trad. fr., p. 78.
[3] Notre discussion sur la théorie kantienne du « jugement réfléchissant » doit beaucoup à la remarque d'Hannah Arendt dans ses cours sur la théorie kantienne du politique. En mentionnant le même exemple kantien, elle dit à juste titre : « Si l'on dit "Quelle belle rose !", on ne parvient pas à ce jugement en énonçant d'abord "Toutes les roses sont belles, cette fleur est une rose, donc cette rose est belle." Ni, inversement, "le Beau, ce sont les roses, cette fleur est une rose, donc elle est belle" » (H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, edited and with an interpretive essay by R. Beiner, The University of Chicago Press, 1982, p. 13-14; trad. fr. M. Revault d'Allonnes, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, Paris, Seuil, 1991, p. 31).
[4] E. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Ak. V, p. 186, trad. fr., p. 47.
[5] *Ibid.*, p. 216, trad. fr., p. 78.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

hension des formes dans l'imagination (*Einbildungskraft*) » (*ibid.*, 190/52). L'imagination mise en jeu dans le jugement réfléchissant permet au sujet de saisir immédiatement la « forme » de la chose qu'il perçoit, de façon à ce qu'il n'ait aucun besoin d'avoir recours aux processus qui pourraient la déterminer dans tel ou tel concept correspondant. L'activité du sujet se met alors à entrer entièrement dans un « jeu » :

> L'universelle communicabilité subjective du mode de représentation dans un jugement de goût, devant se produire sans présupposer un concept déterminé, ne peut être autre chose que l'état d'esprit dans le libre jeu de l'imagination et de l'entendement (*der Gemütszustand in dem freien Spiele der Einbildungskraft und des Verstandes*)[1].

Kant indique que l'imagination amène l'« entendement » au « jeu ». Cela revient à dire que celui-ci empêche le sujet, et sa faculté cognitive fondée sur l'entendement, de juger de son objet suivant tel ou tel « concept déterminé ». Au lieu de faire correspondre son acte de juger à telle ou telle catégorie correspondante, son état d'esprit (*Gemütszustand*) est alors affecté et invité au libre jeu. L'imagination a ainsi pour rôle, dans la troisième critique kantienne, 1) de suggérer à l'entendement humain des variations dans le jeu et 2) de mettre en mouvement l'esprit humain dans une affectivité (*Gemüt*).

1.2. L'accès à la phénoménalité du phénomène

Les notions kantiennes — le jugement réfléchissant, l'imagination et son libre jeu — dans la troisième critique permettent à Richir d'élaborer la phénoménologie transcendantale dans une nouvelle perspective. Tout cela apparaît dans son article intitulé « L'origine phénoménologique de la pensée » (1984). L'auteur y écrit que « dans le goût est *mis hors circuit*, de manière quasi husserlienne, tout intérêt en l'existence (*Existenz*) (ou la non-existence) de l'objet »[2]. Dans le jugement réfléchissant, l'activité du sujet est elle-même indifférente à la position et à l'existence des choses dont il juge. Selon l'interprétation ci-dessus, la manière d'être du sujet imaginant peut être rapprochée conceptuellement de la « mise hors circuit (*Ausschaltung*) » au sens de la phénoménologie husserlienne. Husserl l'explique : « Tandis qu'elle [la thèse] demeure en elle-même ce qu'elle est, nous la mettons pour

[1] *Ibid.*, p. 217-218, trad. fr., p. 81.
[2] M. Richir, « L'origine phénoménologique de la pensée », *La liberté de l'esprit*, n° 7, Paris, Balland, 1984, p. 67.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

ainsi dire “hors de jeu (*ausser Aktion*)”, “hors circuit (*schalten aus*)”, “entre parenthèses (*klammern ein*)” »[1]. La « mise hors circuit » exclut telles ou telles thèses, soit physiques, soit psychologiques, sur lesquelles la connaissance humaine prendrait appui avec son attitude naïve et naturelle. Pourtant, Husserl ne la considère jamais comme semblable au « doute » cartésien ou à une « négation » sceptique. Car elle a pour effet de présenter le « vécu »[2] qui dévoile la structure intentionnelle de la conscience.

C’est dans ce contexte que Richir met en relation le jugement réfléchissant kantien avec la « mise hors circuit » husserlienne. Tout cela signifie que, sans se limiter à la spécification de l’objet du jugement, la théorie kantienne du « jugement réfléchissant » n’est, pour Richir, rien d’autre que *l’accès au phénomène*. C’est ainsi que, dit l’auteur, le jugement réfléchissant est « un jugement portant sur *le phénomène en tant que phénomène immédiatement* rapporté *à sa phénoménalité* »[3]. Si le jugement en tant que « jugement réfléchissant » a pour nature d’échapper aux concepts prédéterminés, sa force spécifique nous permet, sur le plan phénoménologique, de se mettre à l’écart de l’« attitude naturelle » dans laquelle notre conception du monde est naïvement déterminée. C’est pour cette raison que le jugement réfléchissant nous permet de s’approcher immédiatement du « phénomène », à savoir du « phénomène immédiatement rapporté à sa phénoménalité ». On pourrait dire que la lecture richirienne de la troisième critique consiste ainsi à trouver dans le fonctionnement du « jugement réfléchissant » les idées inspirant *la manière phénoménologique de s’approcher de la phénoménalité du phénomène*, c’est-à-dire l’accès immédiat au « phénomène ».

1.3. L’imagination phénoménologique et la phénoménalisation des phénomènes

Si le jugement réfléchissant est un accès à la phénoménalité du phénomène, on pourrait considérer que l’« imagination » fonctionnerait, dans la phénoménologie richirienne, comme fondement de l’accès à la phénoménalisation de ce phénomène. En effet, l’auteur précise, toujours dans le même article,

[1] E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (1913), Halle, Max Niemeyer, cité d’après Husserliana Band III, p. 63; trad. fr. Paul Ricoeur, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1950, p. 99.
[2] *Ibidem.*
[3] M. Richir, « L’origine phénoménologique de la pensée », art. cit., p. 67-68.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

l'importance phénoménologique de l'imagination. Tout cela est abordé dans le contexte du « sens commun (*Gemeinsinn*) » dans la troisième critique kantienne. La particularité de l'interprétation richirienne du « sens commun » consiste en ceci que l'auteur en dégage la forme *primordiale* de la relation intersubjective, tandis que Kant le discute en vue d'en dégager la Raison pratique ou « *Sollen* » : « chacun *doit* (*Sollen*) admettre [notre jugement] »[1]. Richir appelle « quasi sauvage » cette forme primordiale de la relation intersubjective au moment de « sens commun » :

> Que ce quasi sauvage soit éprouvé sans concept comme universellement communicable et nécessaire, cela signifie donc qu'en un sens il constitue l'entrée même de l'homme au monde comme monde commun, par suite l'entrée même de l'homme en son humanité, et de là, la part de l'homme en droit antérieure à ce qui se réfléchit comme l'institution sociale et historique, toujours déjà réglée, en quelque sorte, depuis elle-même, selon l'ordre symbolique qui constitue le nœud même de l'institution[2].

En réfléchissant sur l'opération du « sens commun », Richir souligne moins son aspect moral (*Sollen*) que son aspect phénoménologiquement inter-subjectif. C'est à travers lui qu'un homme se met à entrer en communication avec d'autres. En outre, étant fondée sur le jugement de goût, cette communication se fait de telle façon que sa forme ne présupposerait aucune loi sociale ou morale ni code rituel : en somme, au sein du fonctionnement du « sens commun », elle se dérobe à tous les types de l'« institution sociale ». C'est pour cette raison que, à l'instar de la terminologie du dernier Merleau-Ponty, Richir définit cette forme primitive de la relation intersubjective comme « quasi sauvage » et non « sociale ».

Le statut phénoménologique de l'imagination peut être repéré dans ce contexte du « sens commun » en tant que « quasi-sauvage ». Car Richir explique la manière dont elle y est mise en jeu :

> Ensuite et corrélativement, le phénomène en tant que matrice symbolique — il ne s'agit pas encore du symbole socialement institué —, à savoir en tant qu'élément rassemblant les « formations » de l'imagination comme « représentations *parentes* » s'étendant « à perte de vue », ne joue ce rôle que par

[1] E. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Ak. V, p. 239, trad. fr., p. 111.
[2] M. Richir, « L'origine phénoménologique de la pensée », art. cit., p. 72.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

> rapport à *d'autres phénomènes* non actuellement présents dans le phénomène, mais à l'œuvre, latéralement, *en absences*, ou par éclats et fragments[1].

L'auteur affirme ici une certaine puissance, inhérente elle-même à l'imagination, de se transférer et de « s'étendre » à d'autres phénomènes (« autres phénomènes non actuellement présents ») avec lesquels l'individu n'imaginait jamais avoir de rapports possibles. Comme on l'a vu, Kant affirme que l'imagination est un « jeu » et que celui-ci déplace l'entendement humain des concepts déterminés vers la liberté qui affecte son esprit. Si on explique tout cela à partir de l'interprétation richirienne de l'imagination, on peut dire que c'est à travers cette force de jeu[2] que les phénomènes dans lesquels le sujet éprouve et vit se mettent à s'ouvrir à « d'autres phénomènes » sans pouvoir être fermés sur chacun de leurs caractères individuels : « un phénomène ne se phénoménalise que s'il se phénoménalise du même coup pour un *autre* phénomène »[3]. Dans la phénoménologie richirienne, si l'imagination est mise en jeu au sein du « sens commun », ce n'est pas seulement parce qu'un homme devient capable de communiquer avec d'autres dans la communauté humaine, mais aussi parce que les phénomènes desquels il s'approche se transposent en d'autres sans être saturés en tels ou tels concepts déterminés : c'est ainsi que, comme l'écrit Richir, l'horizon de la vie du sujet s'étend, « à perte de vue », à d'autres dans cette phénoménalisation. En ce sens, on pourrait dire que, dans la lecture richirienne, le jeu de l'imagination joue un rôle de *phénoménalisation* des phénomènes dans laquelle ils se croisent de façon libre, et non déterminée, les uns avec les autres[4].

---

[1] *Ibid.*, p. 102.

[2] Dans *Phantasia, imagination, affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique* (Grenoble, Jérôme Millon, coll. « Krisis », 2004), Richir approfondira cette force ludique, inhérente à l'imagination (*phantasia* « perceptive » dans ce contexte-là), à partir de la notion d'« objet transitionnel » que Donald Winnicott présente dans *Jeu et Réalité*, et dévoilera la couche la plus primordiale de la forme intersubjective qu'il appellera « interfacticité transcendantale ».

[3] M. Richir, « L'origine phénoménologique de la pensée », art. cit., p. 104.

[4] Ainsi Richir souligne la force qu'a l'imagination de modifier l'individu pour l'ouvrir à d'autres phénomènes. Cette tentative est aussi manifeste dans son interprétation de la « *phantasia* (*Phantasie*) » husserlienne. Car il souligne moins sa fonction contribuant à la réduction eidétique, à savoir la présentation du caractère unitaire de l'*eidos* du vécu intentionnel, que sa force de modification en tant que telle. Cf. M. Richir, *Phantasia, imagination, affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. « Krisis », 2004, p. 81.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

2. Imagination et humanisation

2.1. L'imagination dans le sublime kantien

Dans les discussions précédentes, nous avons envisagé l'imagination kantienne, et sa lecture richirienne, exclusivement dans l'optique du jugement réfléchissant portant sur l'expérience esthétique, à savoir le « beau ». Pourtant, on ne pourrait pas manquer d'aborder un autre type d'expérience sur lequel portent le jugement réfléchissant et l'imagination : à savoir, l'expérience du « sublime ».

Kant explique ce moment de « sublime » en le mettant en contraste avec le « beau » : « Le beau de la nature concerne la forme de l'objet, qui consiste dans la limitation ; en revanche, le sublime pourra être trouvé aussi en un objet informe (*formlos*) »[1]. L'imagination mise en jeu dans le jugement esthétique portant sur le beau vise à figurer l'objet dans telle ou telle « forme », sans pourtant avoir recours aux concepts préétablis. Par contre, l'imagination en jeu au moment de sublime porte sur les expériences ou les moments que l'activité du sujet ne saurait formuler dans sa faculté cognitive. Celle-ci s'attache alors non à telle ou telle forme sensible de ses expériences, mais tente d'avoir rapport à ce qui n'apparaitrait jamais en substance dans sa sensibilité, c'est-à-dire le « supra-sensible (*übersinnlich*) »[2].

Conceptuellement, ce moment de sublime est divisé par l'auteur de la troisième critique entre le « sublime mathématique »[3] et le « sublime dynamique de la nature »[4]. Dans le cas du premier, l'imagination et son jeu amènent le sujet à s'approcher de ce qui est « absolument grand (*schlechthin groß*) »[5]. La grandeur de celui-ci dépasse « toute comparaison » possible pour l'entendement humain, ainsi que la pyramide aux yeux des hommes au 18e siècle, selon l'exemple kantien[6]. Le sujet ne pourrait avoir alors d'autre prédicat ou énoncé qu'« absolument grand » pour expliquer le caractère grandiose de ce moment.

Le deuxième, « sublime dynamique », vient de l'esprit humain affecté et faisant face aux spectacles brutaux de la nature. Il ne s'y agit pas de la nature en tant qu'objet de la science naturelle mais de celle qui affecte

[1] E. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Ak. V, p. 244, trad. fr., p. 118.
[2] *Ibid.*, p. 254, trad. fr., p. 133.
[3] *Ibid.*, §§ 25-27.
[4] *Ibid.*, §§ 27-29.
[5] *Ibid.*, p. 248, trad. fr., p. 123.
[6] *Ibid.*, p. 252, trad. fr., p. 129.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

fortement, et même violemment, l'esprit du sujet et va jusqu'à lui faire éprouver de la « peur »[1]. Un des fameux exemples kantiens précise tout cela :

> Des roches se détachant audacieusement et comme une menace sur un ciel où d'orageux nuages s'assemblent et s'avancent dans les éclairs et les coups de tonnerre, des volcans en toute leur puissance dévastatrice, les ouragans que suit la désolation, l'immense océan dans sa fureur, les chutes d'un fleuve puissant, etc., ce sont là choses qui réduisent notre pouvoir de résister à quelque chose de dérisoire en comparaison de la force qui leur appartient[2].

Le sublime dynamique que suscitent la nature et son aspect violent révèle à l'esprit du sujet une sorte d'impuissance à trouver le moyen d'y résister. Cependant, selon Kant, l'impuissance ne provoquerait jamais l'« angoisse » de la mort ou n'y laisse pas de traumatisme pathologique. Car l'angoisse provoquée au moment du sublime dynamique est décrite par lui comme « crainte respectueuse (*Ehrfurcht*) »[3]. Si l'imagination au moment de sublime amène le sujet à s'approcher des aspects grandioses, et même « sans limite (*grenzlos*) », de la nature, l'angoisse qu'il éprouve des choses démesurées le transpose dans un moment d'« humanité »[4] au cours duquel il se met à éprouver un sentiment respectueux (« crainte respectueuse ») à l'égard des choses se trouvant au-delà de la limite de ses expériences.

2.2. La liberté phénoménologique et son paradoxe dans l'imagination

La spécificité de l'imagination au moment de sublime consiste, selon la discussion kantienne, en ceci que sa mise en jeu se met à entrer en conflit avec la Raison :

> Mais l'esprit [*Gemüt*] se sent grandir dans sa propre estime, si en cette contemplation [à savoir, celle des aspects violents de la nature, « masses montagneuses sans forme, entassées les unes sur les autres en un sauvage désordre, avec leurs pyramides de glace, etc. »] il s'abandonne, sans prêter attention à la forme de ces choses, à l'imagination et à la raison, qui ne fait

[1] *Ibid.*, p. 260, trad. fr., p. 141.
[2] *Ibid.*, p. 261, trad. fr., p. 142.
[3] *Ibid.*, p. 264, trad. fr., p. 146.
[4] *Ibid.*, p. 262, trad. fr., p. 143.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

> qu'élargir l'imagination à laquelle elle se trouve liée [...] et si alors il trouve la puissance de l'imagination inférieure aux Idées de la raison[1].

Au moment de sublime comme dans le cas du « beau », l'esprit (*Gemüt*) du sujet se trouve affecté et ému. Il est alors tellement affecté que l'imagination se dirige vers l'« appréhension » de la chose qui n'a pas de forme. Pour expliquer tout cela du côté de la Raison, celle-ci laisse alors l'imagination libre de se grandir ; en bref, elle devient, pour sa part, « indéterminée (*unbestimmt*) »[2] en renonçant à régler la mise en jeu excessive de l'imagination à l'intérieur de ses idées régulatrices. Corrélativement à tout cela, la force de l'imagination est élevée jusqu'en ce qui est « illimité (*Grenzlosigkeit*) »[3].

C'est pour cette raison que Kant va jusqu'à dire qu'« imagination et raison […] produisent [la « finalité subjective »] par leur conflit »[4]. D'un côté, il s'agit de l'idée régulatrice de la Raison ; mais de l'autre, l'imagination y échappe dans sa pleine liberté et se laisse étendre dans son caractère illimité. C'est dans ces deux mouvements opposés l'un à l'autre que, au moment de sublime, l'imagination est forcée d'entrer en conflit avec la Raison. Tandis que l'imagination mise en jeu sur le plan du « beau » se trouve en relation harmonieuse avec l'entendement dans la « finalité sans fin », celle qui concerne le sublime laisse grandir l'esprit du sujet en l'affectant intensément.

C'est notamment à cette imagination kantienne, *imagination mise en jeu en deçà des idées régulatrices de la Raison*, que Richir porte attention pour élaborer sa propre phénoménologie de l'*Einbildungskraft*. Dans son ouvrage intitulé *Phénoménologie et institution symbolique*[5], il y trouve une certaine liberté humaine, dont il précise le caractère phénoménologique. L'auteur en dit :

> *Visant* à englober l'informe du phénomène qui lui échappe (ce qu'elle ne peut, pour nous, que dans le pro-jet d'une schématisation ou d'une phénoménalisation en *langage*), l'imagination se sent au bord de sa perte, menacée, en quelque sorte, dans la « libéralité », c'est-à-dire, dirons-nous, dans ce qui fait sa liberté phénoménologique. Enfin, cet excès, cette transcendance pour

[1] *Ibid.*, p. 256, trad. fr., p. 135.
[2] *Ibid.*, p. 244, trad. fr., p. 118.
[3] *Ibid.*, p. 257, trad. fr., p. 122.
[4] *Ibid.*, p. 258, trad. fr., p. 138.
[5] M. Richir, *Phénoménologie et Institution symbolique. Phénomènes, temps et êtres II*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. « Krisis », 1988.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

> l'imagination, à savoir pour la schématisation phénoménologique, ne l'est pas pour l'idée de la Raison, c'est-à-dire, ici pour le *transphénoménal*, qui est cela même qui, pour Kant, *pousse en fait l'imagination à schématiser*, fût-ce sans succès[1].

Richir qualifie de « liberté phénoménologique » l'imagination kantienne au moment du sublime, en tant qu'elle se dérobe aux idées régulatrices de la Raison. C'est au sein de cette « liberté » que l'imagination se met à « viser », à appréhender ce qui dépasse l'entendement et le concept de sujet : à savoir, l'« absolument grand », dans le cas du sublime mathématique, et ce qui est « sans limite », s'il s'agit du dynamique. Si on explique tout cela suivant la remarque richirienne ci-dessus, le sujet s'approche, au sein de la fonction de « schématisation » inhérente à l'imagination, de ce qui ne serait jamais figurable dans son expérience et dans son intuition ; alors, sa conscience caractérisée par l'imagination se gonfle de façon hyperbolique dans la « transcendance » et, dès lors, arrive à s'attacher à une part « informe » de ses expériences. *Et celle-ci n'est, selon la définition richirienne, rien d'autre que les éléments essentiels du « phénomène » au sens phénoménologique.* Comme dans le cas du « beau », la liberté de l'imagination en jeu au moment de sublime a ainsi pour fonction de *phénoménaliser* telles ou telles expériences du sujet dans leur phénoménalité.

En outre, la spécificité phénoménologique de la phénoménalisation au moment de sublime consiste à conduire les expériences du sujet au bord de leur limite *au bout de laquelle elles seraient absorbées dans la nature déchaînée*. En effet, dans la citation ci-dessus, Richir ne manque pas d'indiquer le caractère paradoxal de la « liberté phénoménologique », sans se contenter de préciser son caractère libre et transcendant. La mise en jeu de l'imagination au moment de sublime est tellement excessive (« excès ») que ce mouvement illimité, et même en conflit avec la Raison, est forcé de s'approcher dangereusement de la « perte » de sa liberté. Pour paradoxal que ce soit, si l'imagination au moment de sublime se délivre des idées régulatrices de la Raison, son caractère excessivement libre et illimité l'amène elle-même à la crise de sa propre disparition, puisque sa libre mise en jeu en tant que telle ne peut se stabiliser sur rien ; *c'est à cause de sa propre « libéralité », et non de tels ou tels facteurs externes, que son libre jeu se trouve menacé inévitablement par sa disparition*. C'est ainsi que, dit Richir, l'« excès » de l'imagination se retourne, au bout de sa mise en jeu

[1] *Ibid.*, p. 100.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

excessivement libre, sur le « défaut »[1] ou la « lacune »[2] de son accomplissement. Tout cela est appelé par lui « échec de phénoménalisation »[3]. On peut comprendre dès lors que, en discutant soigneusement de l'imagination kantienne, Richir tente d'en dégager l'aspect paradoxal : à savoir, *l'imagination dédoublée, à son origine, entre sa mise en jeu excessive et la crise de sa disparition (« échec ») à cause de sa liberté.*

2.3. L'humanisation dans l'imagination

Loin d'être un moment négatif ou pessimiste, l'aspect paradoxal de ce double mouvement, inhérent au libre jeu de l'imagination, constitue lui-même l'humanité de l'homme au sein des phénomènes. En effet, dit Richir, le phénomène qui se phénoménalise par l'exercice de l'imagination est exactement le « phénomène humain »[4]. Cela signifie que, si l'imagination richirienne se fait foncièrement à la limite entre sa mise en jeu excessive et la crise imminente de sa disparition, elle-même et sa phénoménalisation amènent l'homme à assister aux aspects paradoxaux, et même énigmatiques, de ses vécus ; c'est-à-dire de l'« excès » et le « défaut » de son existence. Tout cela apparaît lorsque l'auteur tente de trouver dans le sublime kantien une certaine genèse du sens phénoménologique :

> D'une certaine manière, si le *sublime* donne le vertige, c'est qu'il *laisse sans voix*, ouvrant certes la voix à elle-même, mais au bord du gouffre ou de l'abîme ouvert par l'*apeiron* des phénomènes, donc ouvrant du même coup le phénomène de langage aux lacunes qui surgissent comme impossibles à combler de sa phénoménalité. C'est donc tout le contraire de la finalité sans fin des phénomènes qui ouvre à elle-même la finalité du phénomène de langage[5].

Le moment où le sens s'exprime dans sa structure génétique est défini, par Richir, comme « phénomène de langage ». Le lieu typique de ce moment génétique est caractérisé par l'auteur sous les termes d'« abîme » ou de « gouffre ». Faisant face aux moments de sublime, l'homme se trouve pris d'un « vertige ». À mesure que le phénomène s'y phénoménalise de façon

[1] *Ibid.*, p. 94.
[2] *Ibid.*, p. 100.
[3] *Ibid.*, p. 100.
[4] *Ibid.*, p. 93.
[5] *Ibid.*, p. 97.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

illimitée (« *apeiron* »), l'homme se sent frissonner à un tel moment abyssal. Il ne peut plus alors trouver ses propres « voix » susceptibles de thématiser cette expérience vertigineuse dans tels ou tels concepts. Pourtant, loin de s'y absorber, sa conscience est affectée par cette expérience « sans voix » et amenée à chercher son « sens » dans un tel état lacunaire. En considérant de cette manière la genèse du sens au moment de sublime, Richir souligne le moment abyssal où l'homme et sa conscience s'approchent, dans l'abîme, du sens de ses vécus. Selon Richir, si la conscience humaine se trouve dans la structure génétique du « phénomène de langage », celui-ci amène celle-ci à s'approcher du sens de ses expériences dans la situation limite (l'« abîme » ou le « gouffre »), au-delà de laquelle elle s'anéantirait. Et tout cela signifie que l'humanité de l'homme, à savoir le « phénomène humain », se phénoménalise entre la mise en jeu de l'imagination et le moment abyssal où est érodée inévitablement sa conscience intentionnelle.

La spécificité de l'approche richirienne du sens sera détaillée par sa mise en contraste avec la théorie husserlienne de la « signification ». Husserl considère comme processus nécessaire de la « signification » la « plénitude » (ou le « remplissement ») de la conscience intentionnelle par l'intuition : « les *actes* qui lui [le phénomène physique] donnent la signification, et éventuellement, sa plénitude intuitive (*anschauliche Fülle*), et où se constitue sa référence à une objectité exprimée »[1]. Le fait que la « signification » s'exprime comme essence des vécus du sujet veut dire que l'intention de signification de celui-ci, vide en elle-même, arrive à être remplie par l'intuition. Les « actes » de sa conscience dans cette « plénitude » ont pour effet de transformer ou d'« animer (*beleben*) »[2] les événements qui étaient juste physiques (les mots, les voix, etc.) en des « référents » auxquels ses vécus s'attachent dans la structure intentionnelle.

Au contraire de la théorie de « signification » husserlienne, le sens se fait, selon Richir, au moment où il n'y aurait plus moyen d'animer les évènements physiques par les actes de conscience. Car ces phénomènes physiques (les aspects violents de la nature) sont eux-mêmes transfigurés en « supra-sensibles » (« *apeiron* des phénomènes ») dans l'esprit du sujet. Loin

[1] E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, zweiter Band (II/1) : *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (1900), Tübingen, Max Niemeyer, 1993, cite d'après Husserliana Band XIX/1, p. 37; trad. fr. Hubert Elie, Arion L. Kelkel et René Schérer, *Recherches logiques*, tome 2 : *Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, première partie : *Recherches I et II*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1961, p. 43.
[2] *Ibid.*, p. 38, trad. fr., p. 44.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

d'être remplie par l'intuition de l'objet, la conscience intentionnelle devient elle-même vertigineuse devant l'aspect infigurable, et supra-sensible, de ses expériences sans trouver aucune « voix » susceptible de l'indiquer comme corrélat de ses actes. C'est en ce sens que Richir souligne l'« abîme » ou le « gouffre » pour préciser la genèse du sens phénoménologique. Et c'est dans un tel creux ou une épreuve bouleversant l'esprit humain, et non suivant la plénitude de la conscience intentionnelle, que la vie humaine peut accéder au sens de ses vécus, à savoir au « phénomène de langage ».

Si on considère le rôle de l'imagination dans ce contexte, on pourrait dès lors comprendre que sa mise en jeu et son caractère excessif jouent un rôle pour l'humanisation de l'homme au moment de sublime. Elle est, chez Richir comme chez Kant, la tentative d'« appréhender » la part « informe » de l'expérience, quoiqu'elle soit destinée à l'« échec » à cause de sa libéralité. Cela revient à dire que, *si cette « appréhension » imaginaire n'était pas mise en jeu pour saisir, « fût-ce sans succès », le moment abyssal et informe du sublime qui bouleverse l'esprit humain, la conscience de celui-ci resterait pour toujours lacunaire et dès lors ne pourrait jamais s'approcher du sens de sa vie.* Le sens phénoménologique est, selon Richir, mis en genèse entre le moment vertigineux du sublime et la libre mise en jeu de l'imagination qui tente de l'appréhender. Si on explique ce sens phénoménologique notamment à partir de la mise en jeu de l'imagination, c'est à travers sa force d'appréhender l'« informe » que la vie humaine peut éviter de s'absorber dans l'abîme du moment vertigineux et dès lors garder pour elle-même sa propre humanité. C'est en ce sens qu'il nous est possible d'affirmer que l'excès de l'imagination fait partie intégrante de l'humanisation de l'humanité dans les « phénomènes humains ».

3. Imagination et institution symbolique de la Raison

3.1. Le surgissement et l'institution du soi

Ainsi, pour dégager sa portée phénoménologique, Richir tente de souligner, comme l'a fait Hannah Arendt[1], le caractère spécifique de l'imagination

[1] En discutant de la troisième critique kantienne dans sa conférence, Hannah Arendt distingue rigoureusement le jugement réfléchissant faisant sortir l'imagination et la loi morale fondée sur la Raison pratique, et apprécie le premier dans la théorie kantienne du politique. C'est ainsi qu'elle va jusqu'à dire : « Car le jugement portant sur le particulier — *Ceci* est beau, *Ceci* est laid ; *Ceci* est bien, *Ceci* est mal — n'a pas sa place dans la philosophie morale de Kant. Le jugement n'est pas la raison

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

kantienne, et sa libre mise en jeu, elle-même irréductible aux idées régulatrices de la Raison. Cependant, selon sa conception, notamment au moment de *Phénoménologie et institution symbolique* et *Du sublime en politique*[1], le fonctionnement de la Raison n'est pas forcément nié mais nous permet de voir un autre registre de la phénoménalité du phénomène humain. Il l'appelle « institution symbolique » de la vie du sujet. Richir repère ce moment instituant, et son caractère phénoménologique, dans le processus de surgissement du soi au moment de sublime kantien. La manière dont le soi surgit au moment de sublime est précisée, du côté de la discussion kantienne, au § 28 de la troisième critique :

> Tout de même sa [« nature »] force irrésistible nous fait connaître en tant qu'êtres de la nature notre faiblesse physique (*physische Ohnmacht*), mais en même temps elle dévoile une faculté (*Vermögen*), qui nous permet de nous considérer comme indépendants par rapport à elle, et une supériorité sur la nature, sur laquelle se fonde une conservation de soi-même (*Selbsterhaltung*) toute différente de celle qui est attaquée par la nature [...][2].

Selon Kant, les aspects violents de la « nature » au moment du sublime dynamique conduisent le sujet à éprouver sa propre « faiblesse ». Cependant, cela ne signifie pas que ce sujet, en tant qu'être impuissant, s'incline lui-même devant la nature déchaînée. Car, selon la remarque kantienne ci-dessus, si le sublime est un moment d'« humanité »[3], le sujet faisant face à la crise de sa disparition tente de se tenir soi-même pour préserver sa propre existence ; il se met à « conserver » son identité et sa dignité sans se laisser être absorbé dans les scènes vertigineuses de la nature déchaînée, quoiqu'elles soient des « petites choses »[4] par rapport à la puissance grandiose et même terrifiante de la nature. C'est à ce moment de réaction du sujet contre la nature que l'être humain se met à prendre conscience de lui-même, de son ipséité et de sa finitude. Et, suivant cette prise de conscience de soi,

---

pratique ; la raison pratique "raisonne" et me prescrit ce que je dois et ne dois pas faire ; elle instaure la loi et est identique à la volonté. La volonté énonce des commandements et parle à l'impératif. À l'inverse, le jugement naît d'un "plaisir seulement contemplatif ou satisfaction inactive [*untätiges Wohlgefallen*]" » (H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, *op. cit.*, p. 15, trad. fr., p. 32-33).

[1] M. Richir, *Du sublime en politique*, Paris, Payot, coll. « Critique de la politique », 1991.

[2] E. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Ak. V, p. 261, trad. fr., p. 143.

[3] *Ibid.*, p. 262, trad. fr., p. 143.

[4] *Ibid.*, p. 262, trad. fr., p. 143.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

ses activités se mettent à rejoindre les idées de la Raison avec lesquelles l'imagination au moment de sublime était jusqu'alors en conflit. Richir considère ce surgissement du soi comme un moment *instituant* de la vie du sujet :

> Puissance terrifiante de destruction, qui doit bien habiter, quelque part, *l'instituant symbolique*, mais qui, ce qui est capital, suscite, *par son recul même* dans le sublime, *notre* force, *notre pouvoir, qui n'est pas lui-même nature, mais qui est aussi au-dessus de notre appréhension empirique de la vie*. Dans nos termes, cela signifie que cette puissance *pointe ou épingle la force d'institution symbolique qu'il y a en nous* [...][1].

Effrayé par la « puissance terrifiante » de la nature au moment du sublime dynamique, l'homme en vient à prendre conscience de la finitude de son être. Cette prise de conscience dans les idées de la Raison a pour effet, selon la remarque ci-dessus de Richir, d'annoncer un moment instituant de la vie du sujet : c'est le moment où l'homme, ses activités et même ses vécus se mettent à être institués *symboliquement*. Car son être y est tout d'abord délimité entre la vie et la mort à mesure qu'il se met à prendre conscience de son impuissance devant la violence de la nature. Il arrive ensuite à se distinguer de la nature qui le terrifie. Son statut se met à se déplacer vers la *nature en nous* (« *notre* force ») et, dès lors, à se distinguer de la nature externe. Cette série de changements du sujet indique que son être se trouve, à ce moment instituant, découpé entièrement entre la nature et la culture. *Le moment instituant de la Raison a ainsi pour effet de découper la vie humaine tant entre la vie et la mort qu'entre la nature et la culture.*

Il faut alors préciser le fait que ce moment instituant soit qualifié par Richir de « symbolique » et non effectif. Car la vie du sujet est instituée par lui de telle façon qu'il ne pourrait comprendre dans quel processus « empirique » et observable il devient conscient de sa finitude et de sa propre différence d'avec la nature. Le moment instituant de la Raison est « symbolique », et non empirique, dans la mesure où le sujet est institué *à son insu*. Tout cela signifie que, s*i l'imagination en conflit avec la Raison dans sa pleine liberté conditionne phénoménologiquement la phénoménalisation du « phénomène humain », la Raison tente, dans cette opposition, de délimiter et de stabiliser la liberté humaine et son caractère excessif.* Richir dégage ainsi à partir de l'imagination kantienne l'humanité se trouvant entre deux registres radicalement opposés du phénomène, à savoir ce qui est du « phénoménologique » et du « symbolique ».

[1] M. Richir, *Phénoménologie et Institution symbolique*, *op. cit.*, p. 117.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

3.2. La rencontre du phénoménologique et du symbolique

Corrélativement à l'institution de la vie humaine, l'imagination, sa libre mise en jeu et son caractère excessif y sont destinés à être stabilisés en étant récupérés dans les idées de la Raison. Richir trouve dans ce processus de stabilisation le caractère paradoxal, et même énigmatique, de la vie humaine qui serait appelée par lui « rencontre phénoménologique » :

> C'est donc, en ce sens, une lacune en phénoménalité dans le phénomène de langage, en tant qu'échec de la phénoménalisation de langage, qui ne peut paraître au champ phénoménologique qu'en tant qu'abîme ou gouffre en lequel la schématisation phénoménologique en langage est sur le point de *se perdre*, et est dans cette mesure incitée à *se reprendre*, mais poussée par l'idée de la Raison comme lieu symboliquement instituant un sens en tant que pro-jet de re-schématisation en langage de la ou des lacunes en phénoménalité[1].

Comme on l'a vu, le caractère excessivement libre de l'imagination la destine, *à cause de sa propre « libéralité »*, à être conduite au bord de sa « perte ». Selon la remarque ci-dessus de Richir, cela ne signifie pas simplement une disparition de l'imagination mais sa transposition dans un autre registre du phénomène, à savoir le « lieu symboliquement instituant un sens ».

Lorsque la fonction schématique (le « schématisme ») de l'imagination faillit se perdre jusqu'au fond de son propre « abîme », elle devient, à son tour, récupérée par l'idée de la Raison. Tout cela est nommé par Richir « re-schématisation ». Celle-ci tente d'exprimer à nouveau un « sens ». Mais celui-ci n'est plus le même que celui observé au moment de la première mise en jeu de l'imagination (le « schématisme »). Car il se fait, à son tour, dans le cadre des idées de la Raison. Certes, la conscience intentionnelle de l'homme vise le sens de ses vécus dans le cadre de la « re-schématisation ». Mais, le sens qu'elle vise en « pro-jet » se glisse, à son insu, *de* celui qui était en genèse vivement dans la libre mise en jeu de l'imagination *à* celui stabilisé par l'institution de la Raison. Richir dégage ainsi, avec sa conception de « re-schématisation », le changement *dynamique* de registre du sens phénoménologique et la situation paradoxale des activités humaines.

Ce changement de registre atteste que la vie du sujet, son esprit affecté dans le sublime et l'imagination qui y est mise en jeu excessivement se stabilisent également dans l'« institution symbolique » ; la « liberté phéno-

[1] *Ibid.*, p. 100.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

ménologique » est alors remplacée, à l'insu du soi, par la « liberté symbolique »[1]. Le statut de la dernière est, *par nature*, tant ambivalent qu'énigmatique. Car, selon la remarque de Richir dans *Du sublime en politique*, ce registre symbolique a pour fonction de stabiliser la forme intersubjective de la vie humaine. Analysant le même texte et le même contexte kantien, l'auteur écrit

> [...] c'est la Loi, précisément, de la fidélité à l'énigme de ma condition comme condition humaine, celle que je suis amené à *partager* avec les autres, en tant donc qu'elle résonne en écho à l'énigme insondable et imprépensable (dans le concept ou l'intuition) de l'Autre[2].

Selon Kant, la « Loi » n'est pas un objet apparaissant dans le champ intuitif ni un concept susceptible d'être déterminé dans l'entendement humain, mais juste une instance « universelle ». C'est ainsi que, selon la remarque ci-dessus de Richir, la récupération de la libre mise en jeu de l'imagination dans les idées de la Raison — Raison pratique (la « Loi » morale) dans ce contexte — non seulement sauve le sujet de la conséquence chaotique (« abîme ») de l'excessive liberté de l'imagination mais aussi l'amène à partager sa « condition humaine » avec d'autres sujets. En étant ainsi récupéré par les idées de la Raison, le sujet se trouve alors face à l'« énigme » de son rapport à d'autres. Plus précisément, c'est dans cette énigme du moment instituant de la Raison qu'il est ouvert, d'une façon « imprépensable », à l'altérité (« Autre ») d'autres sujets et commence à la respecter sans se renfermer dans son ipséité. En ce sens, loin de limiter sa discussion à l'aspect impératif de la « Loi » morale kantienne, Richir y affirme son aspect *instituant* qui relie l'être humain à la communauté intersubjective.

Cependant, c'est aussi à ce moment « instituant » de la vie du sujet que l'on peut trouver l'aspect ambivalent de l'institution symbolique de la Raison : d'un côté, elle initie les êtres humains à leur communauté inter-subjective dans son universalité mais, de l'autre, l'imagination et sa liberté phénoménologique (« phénoménalisation » selon la terminologie richirienne) disparaissent à tel point que la forme « quasi-sauvage » de l'intersubjectivité se stabilise dans la communauté des « égaux »[3] qui se trouveraient ensemble devant l'universalité d'une seule et même « Loi » morale.

---

[1] *Ibid.*, p. 100.
[2] M. Richir, *Du sublime en politique*, *op. cit.*, p. 62.
[3] *Ibid.*, p. 63.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Tout cela est résumé par la remarque suivante de l'auteur : « Le symbolique rencontre le phénoménologique »[1]. Dès que l'imagination est mise en jeu au moment du sublime, son caractère excessivement libre devrait se mettre à être récupéré *simultanément* par l'institution symbolique (le « non phénoménologique ») puisqu'elle est destinée, par nature, à l'« échec » que cause sa radicale libéralité. Le moment instituant y intervient alors de telle façon que le sujet ne pourrait alors comprendre comment et dans quel processus sa liberté dans la mise en jeu de l'imagination, et l'intersubjectivité « quasi-sauvage » qui n'a recours à aucun procédé intermédiaire, se glisse dans la communauté instituée des « égaux ». Tout cela signifie que *l'imagination au sens phénoménologique se trouve être mise en jeu, à un seul et même moment, entre deux mouvements opposés l'un à l'autre ; entre l'excessive liberté qui fait suite au moment de sublime, c'est-à-dire humanisation, et son éventuelle récupération possible qui la stabilise dans l'institution de la Raison.*

Conclusion

En s'approchant de l'*Einbildungskraft* kantienne dans la troisième critique, Richir tente de la considérer comme « phénoménalisation » des phénomènes. Cette approche phénoménologique lui permet de décrire l'aspect paradoxal de la vie humaine qui est dédoublée entre l'humanisation et son éventuelle fixation dans l'institution. Tout cela signifie que, loin de souligner simplement la fonction intermédiaire de l'imagination, son approche vise à mettre en perspective globale la genèse (la liberté phénoménologique) et la conséquence (institution) de la mise en jeu de l'imagination. C'est à travers la « rencontre » de ces deux registres que l'aspect « énigmatique » de la phénoménalisation du « phénomène humain » se manifeste dans la vie humaine. De cette manière, l'*Einbildungskraft* kantienne inspire les idées phénoménologiques de Richir. Il nous est dès lors permis d'affirmer que, grâce à cette approche phénoménologique, l'*Einbildungskraft* présentée par Kant au 18e siècle rejoint, à son tour, la tradition de la phénoménologie transcendantale.

[1] M. Richir, *Phénoménologie et Institution symbolique*, *op. cit.*, p. 112.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Bibliographie

Arendt Hannah, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, edited and with an interpretive essay by R. Beiner, The University of Chicago Press, 1982; trad. fr. M. Revault d'Allonnes, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, Paris, Seuil, 1991.

Husserl Edmund, *Logische Untersuchungen*, zweiter Band (II/1) : *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (1900), Tübingen, Max Niemeyer, 1993; trad. fr. Hubert Elie, Arion L. Kelkel et René Schérer, *Recherches logiques*, tome 2 : *Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, première partie : *Recherches I et II*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1961.

Husserl Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (1913), Halle, Max Niemeyer; trad. fr. Paul Ricoeur, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1950.

Kant Emmanuel, *Kritik der Urteilskraft* (1790), cité d'après la version de la Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (Ak.) ; trad. fr. A. Philonenko, *Critique de la faculté de juger*, Paris, J. Vrin, 1993.

Richir Marc, « L'origine phénoménologique de la pensée », *La liberté de l'esprit*, n° 7, Paris, Balland, 1984, p. 63-107.

Richir Marc, *Phénoménologie et Institution symbolique. Phénomènes, temps et êtres II*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. « Krisis », 1988.

Richir Marc, *Du sublime en politique*, Paris, Payot, coll. « Critique de la politique », 1991.

Richir Marc, *Phantasia, imagination, affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. « Krisis », 2004.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XIII 2, 2017 (Actes 10), p. 545-559
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

À propos de l'imposture

Par ROLAND BREEUR
Katholieke Universiteit Leuven

Résumé L'imposteur est communément décrit comme quelqu'un qui invente une histoire qui n'est pas la sienne. Il cherche à se faire passer pour un autre. Certes, mais cette tentative est très complexe. Entre autres, elle ne fonctionne que dans la limite où l'imposteur est capable de brouiller les pistes qui permettent normalement d'établir la différence entre le vrai et le faux. Voilà l'enjeu de cet article.

Introduction

Frédéric Rouvillois a publié il y a quelques années un ouvrage savoureux, *Le collectionneur d'impostures*, où il étale et réunit, à l'image de Flaubert et ses idées reçues, les faussaires, les escrocs, les scientifiques douteux, les faux princes[1], etc. Bref, un panthéon d'imposteurs. Il n'est pas complet, bien entendu. Ces dernières années, la liste s'est encore alourdie. Mais ce livre révèle combien les imposteurs, à l'instar de tout ce qui relève du faux (agents secrets, espions, faussaires, imitateurs, double vies, etc.), nous fascinent et excitent notre imagination[2]. L'imposture est essentiellement énigmatique, aussi a-t-elle donné lieu à d'innombrables controverses. Les arguments

[1] Les propos qui vont suivre cadrent dans un objectif plus vaste et que j'appellerais une phénoménologie de l'imposture. La fin de cet exposé est donc provisoire : une deuxième partie cherche à distinguer le philosophe de l'imposteur, après avoir signalé leur proximité et parenté.

[2] Dans toute cette panoplie, j'avoue avoir un faible pour l'histoire des « avions renifleurs ». Cf. F. Rouvillois, *Le collectionneur d'impostures*, Paris, Flammarion, 2010, p. 30-31.

échangés, aussi frappants, aussi ingénieux qu'ils soient, donnent cependant une curieuse impression de monotonie.

Alors, qu'est-ce qu'un imposteur ? Jean-Bertrand Pontalis donne la définition suivante : « L'imposteur : celui qui usurpe une identité, s'invente au point d'y adhérer parfois, une histoire qui n'est pas la sienne, se fait passer pour un autre et ça marche »[1]. Ainsi, James Macpherson se fait passer pour celui qui aurait découvert l'Iliade gaélique écrite par Ossian, alors qu'il en était lui-même l'auteur. Ou Brigido Lara, arrêté en 1974 par la police mexicaine pour avoir « volé » une quantité inouïe d'œuvres d'art précolombiennes, dont l'authenticité avait été confirmée par *l'Instituto Nacional de Antropologia e Historia*, fut bien contraint, pour se défendre, d'avouer que ces objets étaient tous des faux et que c'est lui qui les avait fabriqués. Après quoi on l'engagea au musée d'anthropologie de Xalapa : expert du faux, son travail consisterait à faire le tri dans les collections nationales pour ne garder que les vrais[2]. « Ça marche », au sens où en quelque sorte même le rappel à la réalité s'avère bénéfique.

Ou prenons cet exemple exquis du célèbre peintre Han Van Meegeren, né en 1889, qui se venge des critiques en réalisant une dizaine de faux Vermeer : les plus éminents experts de cette époque ainsi que la presse les considérèrent quasi unanimement comme des chefs-d'œuvre du maître de Delft. Pour démasquer la supercherie, il aura fallu attendre même jusqu'à la fin de la deuxième guerre mondiale — lorsque la police se saisit de la collection privée de Goering et que le peintre est condamné pour trahison pour avoir vendu un Vermeer au maréchal nazi. Bref, ça a marché[3].

Mais est-ce que cela marche toujours ? Non, vraisemblablement. Dimitri II, faux descendant d'Ivan de Terrible et proclamé tsar le 20 juin 1606, est démasqué et assassiné quelque mois plus tard : son corps est dépecé et ses cendres sont renvoyées à coup de canon en direction de la Pologne, son pays d'origine. Les fabricants de faux se font piéger et en général la revanche ou le rappel au réel est implacable. Pourquoi ?

Il serait trop simple de répondre que, par amour du vrai, on n'aime pas se laisser leurrer. Comme disait Deleuze, « tout le monde sait bien que l'homme, en fait, cherche rarement la vérité : nos intérêts et aussi notre stupidité nous séparent du vrai plus encore que nos erreurs »[4]. Si on punit les

[1] Cité par Andrée Bauduin, *Psychanalyse de l'imposture*, Paris, PUF, 2007, p. 11.
[2] F. Rouvillois, *Le collectionneur d'impostures*, *op. cit.*, p. 244-245
[3] L. Guarneri, *La double vie de Vermeer*, traduit de l'Italien par Marguerite Pozzoli, Babel, 2006
[4] G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, Quadrige, 1962, p. 108.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

faussaires, ce serait plutôt parce qu'ils ont raté leur objectif, c'est parce qu'ils sont « des ratés ». Eussent-ils réussi — mais cela évoque l'idée paradoxale d'un imposteur réussi : or il y en a, ceux qu'on ne démasque qu'après leur mort[1], ou ceux qu'on n'ose pas démasquer — on les en aurait honorés[2].

Ainsi, je ne pense pas que, dans la fascination que l'on ressent pour l'imposture et pour les faussaires de toute sorte, joue avant tout une admiration pour celui qui a été en mesure de faire passer pour vrai ce qui ne s'avérait être que faux. Ce qui nous fascine est l'idée que leur duperie était à même de neutraliser le réel. Ainsi, et c'est l'élément central de la thèse que j'aimerais poursuivre, on admire ou on est halluciné par ceux qui nous leurrent moins pour le contenu de ce qu'ils font croire, que pour le fait de nous avoir leurrés. Moins pour la vie exceptionnelle qu'ils déclament avoir vécue, que pour la médiocrité de celle qu'ils ont pu éclipser[3]. La vie d'imposteur réussie est celle où *être et paraître* coïncident à un point qui ne s'accomplit que dans le domaine du rêve. Dès lors, l'imposture fascine tant elle ressemble à un rêve les yeux ouverts. Aussi, elle a comme une finalité interne : le faussaire accompli — et ils sont rares, la majorité se limitant à la catégorie d'escrocs qui s'arrêtent ou se font arrêter à mi-chemin — cherche moins à nous tromper qu'à se tromper et se convaincre. Nous ne sommes que les spectateurs qui le confirment et le renforcent dans son jeu de dissimulation.

1. Les vrais *faux* et les faux *vrais*

Quoique la classe des imposteurs renferme une diversité aussi riche que variable, j'aimerais me concentrer sur celle qui distingue les imposteurs mythomanes, *les vrais faux*, et les faussaires de la normalité, *les faux vrais*. Les premiers s'inventent une vie extraordinaire, les autres tentent de se faire passer pour normaux. Ces derniers — les faux vrais — cherchent donc avant tout à se faire accepter par ou à se fondre dans les normes et contraintes sociales quotidiennes. On les reconnaît à leur démarche souvent malhabile et leur excès de zèle : trop polis, trop avenants, trop instruits, etc. Cet excès afin

[1] Cf. l'histoire de Ramendra Narayan Roy, in F. Rouvillois, *op. cit.*, p. 281.
[2] Cf. justement le cas de Van Meegeren: vendre des faux Vermeer aux nazis aurait pu être perçu comme acte de résistance…
[3] Javier Cercas parle de l'imposteur Enric Marco comme d'un grand menteur *« que no se conforma con la grisura de su vida real y se invent[a] y vivi[a] una heroica vida ficticia »* (*El impostor*, Barcelona, Litaratura Random House, 2014, p. 228).

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

de conjurer le manque qu'ils sont du point de vue social : ils ont souvent la posture du blasé. Les premiers en revanche — les vrais faux — veulent nous étonner et s'exposer comme exceptionnels et hors du commun.

Nous sommes tous des imposteurs d'occasion, des artisans faussaires, des tartuffes amateurs. Le fait même de vivre en communauté, d'être des « moi sociaux » (comme disait Bergson) nous contraint à faire (bon) usage du mensonge et du semblant. Afin d'arriver à nos fins, il nous est parfois nécessaire « d'en imposer »[1]. Tricher et duper les autres, ou absorber des traits et des habitudes afin de se faire accepter par un groupe : voilà le prototype même du caractère d'un acteur social habile et adapté (« branché »). Il joue pour faire vrai et imite ceux qui réussissent ou qui sont pris au sérieux. Comme le certifient les experts de la psychologie sociale actuelle : pas de vie sociale sans un minimum de mise en scène et de manipulation. Or, en cas normal, ces duperies ne servent qu'à nous affirmer en tant que personne réelle. Nos impostures font ici partie intégrante de notre auto-affirmation ou de nos identifications. Et inversement, toute identification s'accompagne souvent d'un sentiment « d'imposture », c'est-à-dire : « l'impression qu'a le sujet d'avoir usurpé une place qui ne lui était pas due ou d'avoir emprunté certaines caractéristiques d'une personne admirée ou convoitée »[2]. Mais ces impostures et hypocrisies d'occasion, ainsi que ce *sentiment d'imposture*, s'investissent entièrement dans la dynamique d'identification ou du développement du moi. Par ceux-ci, un sujet assume ses particularités et peu à peu se forme comme personne singulière. Ils garantissent l'exercice même de son engagement perpétuel dans le monde social ; au fond, ils sont le reflet de son désir de s'affirmer en tant que sujet autonome face aux assignations sociales et aux formes de normalisations qu'elles imposent.

---

[1] À moins d'être « misanthrope ». Celui qui se refuse au jeu, s'en exclut. Il n'est pas étrange que, chez Molière, les deux extrêmes — l'imposteur et le misanthrope — se côtoient. Le côté pile ou face d'une même pièce…

[2] A. Bauduin, *op. cit.*, p 3. Contrairement ce qu'affirme Patrick Avrane, je ne suis pas si sûr que ce sentiment relève « de ce qu'on appelle habituellement timidité » (*Les imposteurs. Tromper son monde, se tromper soi-même*, Paris, Seuil, 2009, p. 22). Il se rapproche plutôt de ce que notre société *syndromisante* appelle, sous une forme de tautologie symptomatique, « the imposter syndrome ». Pour une approche inspirante et raffinée du sentiment d'imposture, cf. B. Cannone, *Le sentiment d'imposture*, Paris, Folio, 2005 et M. Macé, « Sartre et l'imposture comme style d'être », in J.Ch. Darmon (éd.) *Figures de l'imposture*, Paris, Desjonquères, 2013, p. 233 suiv.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Toutefois, chez un *imposteur du vrai*, ce processus d'identification fait défaut. Comme une « éponge vivante »[1], il absorbe les traits et les discours d'autrui non plus en vue ou au profit d'un moi en voie de développement : chez lui « la forme devient le fond »[2] et l'absorption des traits extérieurs se passe « sans aucune transformation intérieure »[3]. Derrière ce fond il n'y a que du vide, dirait R. Gori. Le faussaire du vrai n'effectue qu'une pseudo-identification.

> Par ses emprunts aux couleurs de l'environnement, l'imposteur témoigne d'une exceptionnelle « adaptation à la réalité », et nageant dans les faux-semblants comme un poisson dans l'eau, respectueux plus que tout autre des règles, des procédures, des formes, il bénéficie souvent, jusqu'à ce qu'il soit démasqué, de l'estime de tous, ou presque. C'est […] le sujet idéal des façonneurs de comportements[4].

C'est dans ce cadre que, suite à Hélène Deutsch, on a commencé à parler de personnalité *as if*[5] : personnages qui sont normaux *en apparence*, et dont l'apparence cherche à évoquer le normal. Parfaitement ajustés, en adéquation constante avec ce qu'on attend d'eux, agissant avec des réactions affectives et intellectuelles cohérentes : mais confronté à eux on sent pourtant « qu'il y a quelque chose qui cloche »[6]. Ils ont des airs « empruntés » et en font trop, et ce trop semble surgir d'un manque de spontanéité, « d'intériorité » ou de confiance en soi. Bref, il s'agit d'imposture au sens où leur façon d'agir n'émane plus d'un moi réel ou originel, profond ou libre : façade sans intériorité, forme sans fond, moi social sans moi profond : « trop adaptés à la réalité pour être psychotiques, trop fluctuants dans leur identification pour être "normaux" »[7].

Comme cherche à le montrer Roland Gori dans son ouvrage sur la « fabrique des imposteurs », notre société actuelle favorise précisément ce genre de personnalités *as if*. Nous vivons dans une société qui — par sa bureaucratie, ses formes d'évaluation et l'imposition de normes (l'expertise) — favorise le semblant et l'apparence, vu qu'elle ne fait plus que mimer les valeurs sur lesquelles elle repose. Les exigences (les normes, le marketing,

[1] R. Gori, *La fabrique des imposteurs*, Paris, Actes Sud, 2015, p. 13
[2] *Idem.*
[3] H. Deutsch, cité par Gori, *op. cit.*, p. 234.
[4] *Ibidem*
[5] Cf. par exemple A. Bauduin, *op. cit.*, p. 16 suiv.
[6] R. Gori, *op. cit.*, p. 232.
[7] M.-C. Hamon, in R. Gori, *op. cit.*, p. 233.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

etc.) restent formelles et extérieures aux valeurs et à la vie personnelle de tout individu. Notre société convertie aux lois du marché produit et fabrique une forme d'imposture et une hypocrisie généralisée, vu que les normes qui nous gouvernent restent hétérogènes aux valeurs qu'elles sont censées défendre. Par exemple les systèmes d'évaluation qui gèrent (à l'aide « d'experts » richement rémunérés) tout processus institutionnel incitent au conformisme et non au développement individuel ou collectif. Le politique lui-même perd son autorité et culmine en un semblant : vernis de démocratie dissimulant des intérêts non politiques (« les finances », le pouvoir, l'enrichissement personnel, etc.). Cependant, ces riches analyses d'ordre plutôt sociologique font de l'idée d'imposture un ingrédient d'une critique de la société qui repose sur un principe assez simple d'aliénation[1]. L'imposteur est contraint de *jouer* ou de mimer le vrai dans une société qui ne produit plus que du faux. À la base on doit supposer que finalement, ce faux usurpe le vrai : vraie réflexion, vraie vie, vraie identification, vraie personnalité, intériorité, etc. Son existence est celle d'un individu sans « subjectivité ». Ces analyses situent donc l'imposture dans le cadre d'une opposition entre le vrai et le faux, la vérité et le mensonge, la probité et la supercherie. Dans ce contexte et suivant les enjeux de pareilles approches, l'imposteur est comme un acteur qui cherche à faire apparaître comme réel ce qui n'est que fiction. Et c'est aussi de la même façon que la plupart du temps, les imposteurs mythomanes, *les vrais faux*, sont décrits.

La liste de ces imposteurs est aussi longue que fascinante, et on retrouve leurs traces dans la littérature aussi bien que dans l'art (le cinéma[2]) ou les biographies. Il y a le cas des écrivains — comme Romain Gary ou Arnon Grunberg aux Pays Bas — qui d'un jour à l'autre décident « d'écrire tout autre chose sous un tout autre nom »[3], ou celui des auteurs qui décident

[1] Roland Gori : « L'adaptation totale au monde extérieur quelle qu'elle soit se réalise de manière automatique et n'engage jamais subjectivement ces personnalités qui se présentent "comme si" » (*op. cit.*, p. 235). Une société (capitaliste) qui promeut la forme sur le fond inciterait à « plaquer du mécanique sur le vivant », comme disait Bergson. Cf. aussi p. 236. Certes R. Gori (fort inspiré par Foucault) se défend d'une approche naïvement sociologique, cherchant plutôt à rapprocher la manifestation de ces personnalités vides des valeurs d'une société au sein de laquelle elles surgissent. L'imposture est comme le symptôme et le reflet de valeurs d'une société qui tarde de s'y reconnaître. C'est pour cela qu'il considère les imposteurs comme martyrs, un peu comme Artaud parla de Van Gogh comme le suicidé de la société…

[2] *Catch me if you can*, *Le retour de Martin Guerre*, *F as Fake*…

[3] P. Simon-Nahum, « La défense-ajar, Romain Gary, l'écriture et son double », in *Figures de l'imposture, op. cit.*, p. 219 suiv.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

de faire la biographie d'un imposteur fictif (Thomas Mann, Bernanos)[1], ou ceux qui mettent en scène des imposteurs réels. Je pense entre autres au récit dans lequel Minh Tran Huy se laisse inspirer par la vie de la « pianiste de légende » Joyce Hatto — qui aurait sous son nom publié des morceaux enregistrés par d'autres —, ou le récit hallucinant que fait Emmanuel Carrère de l'imposteur Jean-Claude Romand, ou celle qu'a faite très récemment l'écrivain espagnol Javier Cercas du soi-disant survivant de camps nazi et président de l'association espagnole des survivants, Enric Marco, démasqué en 2005[2]. Ce qui m'a à chaque fois frappé dans ces récits est l'idée suivante : l'imposteur est un menteur pris au piège. Javier Cercas parle d'Enric Marco comme d'un Don Quichotte qui dès le premier mensonge n'arrive plus à faire marche arrière. C'est aussi en ces termes qu'Emmanuel Carrère présente le cas tragique de Jean-Claude Romand : par ses mensonges, il s'est laissé emporter par un vertige, un tourbillon de surenchères, cherchant non pas à rendre plus vrai son personnage fictif, mais à conjurer et à refouler tout ce qui du réel venait en troubler l'évocation. Ce refoulement a tourné au drame que l'on connaît[3]. C'est pourquoi le modèle pour comprendre ce genre d'imposture n'est plus, contrairement à ce que semble vouloir défendre Javier Cercas[4], celui du mensonge en tant que tel, mais de ce vers quoi il aspire : le rêve. Javier Cercas oppose de façon radicale mensonge et fiction : le mensonge cherche à tromper et à duper autrui, la fiction non[5]. Ainsi il s'oppose aux écrivains tels que Claudio Magris et Vargas Llosa qui ont voulu défendre l'enjeu de l'imposteur Marco comme ne différant pas de façon essentielle de celui d'un quelconque écrivain de fiction. Enric Marco a raconté une histoire à la première personne en se mettant lui-même en scène sur le théâtre du monde. Or, et en cela les commentaires que développe Javier Cercas sont très instructifs, l'acteur affabulateur Enric Marco évoque

[1] T. Mann, le cas du « chevalier d'industrie » Félix Krüll, ou de l'abbé Cénabre chez Georges Bernanos (*L'imposture*, Paris, Plon, 1927).

[2] J. Cercas, *El impostor*, *op. cit.* Dans la catégorie des « survivants », la liste aussi est longue. Misha Defonseca, survivante de la Shoah, sauvée par des loups, Alice Esteve Head survivante de 9/11, etc.

[3] E. Carrère, *L'adversaire*, Paris, Folio, 2000.

[4] J. Cercas, *op. cit.*, p. 202 suiv.

[5] Raison pour laquelle Javier Cercas condamne l'imposture de Marco d'un point de vue éthique : le mensonge détourne volontairement du vrai. Or, c'est là confondre le cas Marco avec celui d'un simple escroc, usant du faux pour atteindre des buts inavoués.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

tout au plus un personnage peu convaincant, parce que débordant de sentimentalisme et de kitsch…[1] bref « faux ».

2. « Dans la grande comédie, la comédie du monde » (Diderot)

Le 17e et le 18e siècles étaient friands de tout ce qui relevait de la tartufferie, de la fourberie, de la duperie ou du travestissement[2]. Tendance qui s'accentuera chez des auteurs libertins, qui font de l'imposture la « grande affaire de toute pensée »[3]. N'oublions pas non plus que le rationalisme de la pensée moderne s'est instauré sous forme de conjuration de l'imposteur divin que serait le malin génie. C'est en outre dans le contexte de la fascination pour le faux et le semblant, le simulacre, que s'inscrit par exemple le texte merveilleux que Diderot consacra au théâtre sur le paradoxe du comédien. Dans ses œuvres littéraires, Diderot a par ailleurs mis en scène bon nombre d'imposteurs, comme par exemple le personnage de Mme de Pommeraye dont les ruses et les mensonges stratégiques visant à duper le désir du Marquis des Arcis, aura vraisemblablement fortement inspiré Proust dans ses descriptions des liaisons dangereuses que représentent les stratagèmes de l'amour.

Le texte sur la comédie — *Paradoxe sur le comédien*[4] — est instructif et peut nous aider à mieux saisir l'enjeu de l'imposture. Diderot part de la distinction radicale qui existe entre l'action réelle et celle de l'acteur, entre « la scène » et « la nature ». « Comment la nature sans l'art formerait-elle un grand comédien, puisque rien ne se passe exactement sur la scène comme en nature ? »[5]. Un comédien qui « joue d'âme », selon sa nature et sensibilité, n'est jamais égal à lui-même : tantôt fort et chaud, tantôt faible et froid. En outre, étant lui-même quand il joue, comment « cessera-t-il d'être lui » afin d'incarner Orosmane, Agamemnon ou Cinna ? Seul celui qui est capable de recul ou de réflexion vis-à-vis de sa nature et de sa sensibilité propre est aussi à même « d'imitation constante » et sera en mesure d'être *un*, « le même à toutes les représentations ». Son jeu ne dépend pas de son humeur toujours changeante. Il en sera d'autant plus convaincant que l'acteur ne doit pas

[1] J. Cercas, *op. cit.*, p. 206.
[2] Cf. à ce sujet le livre fascinant de Sylvie Steinberg, *La confusion des sexes. Le travestissement de la Renaissance à la Révolution*, Paris, Fayard, 2001.
[3] J.-C. Darmon, « Libertinage et imposture : Remarques sur quelques exercices de "souplesse" de Cyrano à Fontenelle », in : *Figures de l'imposture*, *op. cit.*, p. 71 suiv.
[4] Diderot, *Paradoxe sur le comédien*, in *Œuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1951, p.1003 suiv.
[5] *Ibid.*, p. 1004.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

exprimer une sensibilité, il doit *l'évoquer*. Voilà pourquoi le jeu au théâtre ne prolonge pas l'action dans le réel. Et c'est le noyau du paradoxe que l'extrême sensibilité fait des acteurs médiocres et que seuls ceux qui ne sentent rien arrivent à copier les autres. « Peut-être est-ce parce qu'il n'est rien qu'il est tout par excellence »[1].

En d'autres mots, le jeu de l'acteur s'affirme selon un double mouvement : d'une part la capacité « d'éclipser » sa nature ou sa sensibilité — par le recul que permet la réflexion, ou par le fait de ne rien sentir en propre — et d'autre part celle d'imiter un caractère idéal purement imaginaire et décrit par « le poète », ce que Diderot appelle « les fantômes imaginaires de la poésie »[2]. Et cette imitation exige beaucoup d'exercice, de finesse, d'observation, de jugement et de mesure. Dès lors ils sont bien trop occupés « à regarder, à reconnaitre et à imiter pour être vivement affectés au-dedans d'eux-mêmes »[3]. L'idéal de l'acteur est dès lors « l'homme froid qui ne sent rien mais qui figure la sensibilité »[4].

Bref, qu'est-ce qu'un grand comédien ? « Un grand persifleur tragique ou comique, à qui le poète a dicté son discours »[5].

Cela signifie donc très concrètement qu'on ne peut pas confondre la vie sur scène et celle dans la nature : il y a deux formes « d'être vrai. » La vérité en tant que telle change de sens en fonction du registre ou du contexte dans lequel on agit, et l'on se rend « ridicule » dès que l'on confond l'un et l'autre. Ainsi, le contraire du vrai n'est pas l'erreur ou le mensonge, mais le ridicule et le stupide.

Qu'est-ce qu'être vrai au théâtre ? Montrer les choses comme elles sont ? Pas du tout. « Le vrai en ce sens ne serait que *le commun*. Qu'est-ce donc que le vrai de la scène ? C'est la conformité des actions, des discours, de la figure, de la voix, du mouvement, du geste, avec un modèle idéal imaginé par le poète, et souvent exagéré par le comédien » [6]. Bref, l'acteur mobilise son corps, en éclipse les manifestations naturelles, le dénaturalise, et tout cela afin de *figurer* ou d'évoquer un idéal. Et ce procédé, du fait même que la sensibilité doit être évoquée et non exprimée, exige « exagération », « agrandissement » de certains traits, un relief corporel tout différent que celui de quelqu'un qui agit dans le monde. Tout ce qu'ils font et disent fait

[1] *Ibid.*, p. 1039.
[2] *Ibid.*, p. 1012.
[3] *Ibid.*, p. 1009.
[4] *Ibid.*, p. 1027.
[5] *Ibid.*, p. 1023.
[6] *Ibid.*, p. 1014.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

partie d'un système de déclamation : un ton un peu trop bas ou trop aigu, et tout semble faux. Le vrai est dans la capacité de tromper et de figurer le faux ou « les signes extérieurs » du modèle idéal. L'acteur se laisse « inspirer » par son rôle. Il ne s'identifie pas avec lui, mais se laisse envahir ou envouter par lui. Il se l'approprie moins qu'il s'en laisse posséder, le temps de la pièce.

Or agissez dans le monde comme vous faites sur la scène, et vous vous rendrez *ridicules*. « Le comédien dans la rue ou sur la scène sont deux personnages si différents, qu'on a peine à les reconnaître »[1]. Et inversement, « portez au théâtre votre ton familier, votre expression simple … et vous verrez combien vous serez pauvre et faible. Vous aurez beau verser des pleurs, vous serez ridicules et on rira »[2].

Or, ce ridicule est très précisément l'espace, la sphère d'action de l'imposteur : il est un comédien hors scène qui tente de se jouer de la distinction entre le vrai de la société et le vrai des planches, le vrai de l'être réel (la nature), où « les choses sont ce qu'elles sont », et le vrai de l'apparence, où les choses doivent *figurer* ce qu'elles ne sont pas. L'imposteur qui joue hors scène est quelqu'un « qui persifle pour en imposer aux hommes du monde ». Et lui-même n'est pas affecté par ce qu'il dit ou fait : ses affections ne sont plus que pâte à modeler, comme son corps cherchant à figurer et à évoquer des émotions ou « une sensibilité artificielle »[3]. Ainsi, dit Diderot évoquant une scène d'imposteur, c'est-à-dire d'un comédien qui a quitté les planches et « en impose » sur la *comédie du monde* : « lorsque je me désole de la mort simulée de ma sœur dans la scène avec l'avocat bas-normand ; lorsque dans la scène avec le premier commis de la marine, je m'accuse d'avoir fait un enfant à la femme d'un capitaine de vaisseau, j'ai tout à fait l'air d'éprouver de la douleur et de la honte ; mais suis-je affligé ? suis-je honteux ? » Pas du tout[4]. Certes, des larmes peuvent couler, mais elles ne sont vraies que par leur substance physique. En vérité, elles font partie de toute la manœuvre ou comédie cherchant à figurer l'attitude d'un personnage affligé ou à évoquer ce « fantôme idéal ».

Dans cette comédie, le sujet inverse les rapports entre sensibilité et objet. Son affectivité ne réagit plus à une situation ou à un objet présent : elle est mimée, au sens où elle fait partie intégrante de la comédie qui tente d'atteindre ce fantôme et de *se laisser inspirer et posséder par lui*. Ainsi, le réel (le corps, autrui, le monde, la « rue ») est intégralement absorbé et

[1] *Ibid.*, p. 1014.
[2] *Ibid.*, p. 1012.
[3] *Ibid.*, p. 1031.
[4] *Ibid.*, p. 1023.

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

monopolisé par cette dynamique figurant l'apparaître. Ce qui ne se laisse pas prendre au jeu est « éclipsé ». Et, dans cette dynamique, il y a comme un vertige et une finalité interne, celle qui tente de faire coïncider *être et apparaître*. Or, cette coïncidence ne surgit et ne fonctionne que dans le rêve : là, oui, tout ce qui se manifeste comme réel est immédiatement modifié et poussé vers un sens qui confirme et fait durer la comédie ou la tragédie onirique sans en troubler la continuité ou réveiller le rêveur. Un bruit, une sensation, une situation ; la présence du monde réel — ou la « nature » (Diderot) — n'est pas effacée, bien entendu, elle est dessaisie du pouvoir de manifester le réel et assimilée comme élément même de cette force qui tente d'invoquer un fantôme ou une situation rêvée. Et justement, cette situation ou ce fantôme n'ont aucune autonomie, aucun pouvoir propre ou réalité en dehors de cette force qui cherche à la faire apparaître. Ce fantôme reste strictement immanent à l'acte qui le produit, comme une mélodie reste inhérente aux notes qui la composent. Sans extériorité aucune, il ne vit que par une sorte de création continuée que le réel même risque d'interrompre à chaque instant. Et c'est donc cet instant que redoute l'imposteur, comme un réveil brusque ou un rappel à la réalité. L'imposteur vit donc dans l'état précaire d'une sorte de *demi-sommeil* : rêveur les yeux ouverts, somnambule[1] ; non pas un centre qui aspire tout à lui et qui « voit » tout du « point de vue » qu'il est, mais plutôt *un milieu* au sens pascalien, en équilibre instable entre deux infinis — celui du réel et de l'imaginaire. Il ne cherche aucunement à donner pour vrai ce qui n'est qu'apparence. Il vit frénétiquement dans un état irréalisable où l'un comme l'autre sont sur le point de se rejoindre[2].

3. « Le fourbe qui longtemps a pu vous imposer » (Molière)

Si un imposteur perçoit quelque chose, c'est au sens où l'on dit d'un agent des contributions qu'il perçoit les impôts. En ce sens, l'imposteur est un parasite. Tartuffe, comme le rappelle Michel Serres dans un livre singulier,

[1] Jean Cocteau, à propos de Guillaume dans *Thomas L'imposteur* (de 1923) : « Vous voyez de quelle race d'imposteurs relève notre jeune Guillaume. Il faut leur faire une place à part. Ils vivent une moitié dans le songe… » (Paris, Folio, p. 28).

[2] Ces analyses solliciteraient une lecture phénoménologique plus fine et plus aboutie. Faisant confiance aux conseils des doctes les plus avisés en la matière, seule une approche merleau-pontienne, surmontant la dialectique sartrienne entre l'être et le néant (le réel et l'irréel) s'avère appropriée. Cf. la note de travail de juillet 1960 (M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, Tel 1964).

Bull. anal. phén. XIII 2 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

veut dire « truffe » en italien, tubercule, champignon souterrain[1]. Il y a donc un lien interne entre la notion d'*imposture* et ce que nous appelons généralement « l'exaction ». Le fourbe est dès lors souvent un escroc dont les actions couvrent une « opération économique de détournement. » Comme le remarque M. Serres, le tartuffe d'aujourd'hui serait bien « un idéologue, un moraliste politique, un intellectuel d'avant-garde qui se remplit les poches et accède au pouvoir en défendant les droits de l'homme ou en jouant au sacrifié. »[2]. Bref, il dupe son public pour en extraire des biens. Et en cela il s'extrait lui-même à la loi économique de l'échange. Il parasite l'organisme que forme toute société au sens où le parasite*,* lui*, il prend sans donner*. Et en ce sens, il affaiblit et rend malade l'organisme sur et dans lequel il s'incruste. Chose ironique, et très significative dès lors : les grands imposteurs étaient souvent de faux médecins : « le médecin malgré lui », les faux savants et guérisseurs, le « cas » J-C Romand, ou celui de Yasmina Bouko à Mons…

On sent d'emblée que le rapport entre imposteur et parasite recèle un sens plus profond et déborde le domaine du lucratif et des détournements de fonds. Il est à la nature ou à la réalité ce que le bruit ou bruissement est à la musique.

Souvent, l'imposture commence par un petit mensonge (cf. exemples de Javier Cercas) qui *impose* une déviation minime dans les rapports du sujet au monde et vis-à-vis de ceux qu'il dupe. Par cette déviation, il s'isole déjà un peu de ces rapports. Il est en porte à faux vis-à-vis de tout acte censé s'investir dans le commerce avec le monde réel. Il profite de ces rapports afin d'imposer « une figure » qui n'entre plus dans leur circuit d'échange ou d'enrichissement et d'accroissement mutuel. Comme le faux médecin qui se comporte selon les règles de l'art mais sans avoir l'intention de vraiment guérir personne.

Or, cette déviation devient irréversible : le mensonge gonfle et s'enfle et le faussaire doit à chaque étape en rajouter pour convaincre. Il rajoute des détails, pimente ses aventures de nouvelles anecdotes, espérant produire des « effets de réel ». Et c'est souvent par ces détails qu'il se trahit (cf. le faussaire mexicain). Comme le dit Proust : « On se rappelle la vérité parce qu'elle a un nom, des racines anciennes, mais un mensonge improvisé s'oublie vite ».

Or, ce manque de repères externes, le fait même que son histoire n'émane plus de, ni ne négocie avec le vécu, isole de plus en plus l'imposteur. Il perd le sens du réel, du véridique et du vrai. L'inversion accomplie

[1] M. Serres, *Le parasite*, Paris, Pluriel, 2014, p. 361.
[2] *Ibid.*, p. 362.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

entre le réel et l'artifice a finalement absorbé le vrai dans son évocation du « fantôme » : il mime le vrai qui devient comme une qualité de son jeu. De là les efforts constants pour l'évoquer. Rien en dehors de cette évocation (faits concrets, documents, témoins) ne peut venir en attester le réel. Ainsi, au plus il se laisse prendre au piège de ses propres mensonges, au plus son rapport au réel s'appauvrit. Il en neutralise ou en « blanchit » le sens au profit de son artifice. Et cet artifice, bien souvent, ne persuade plus. Son comportement, puisqu'il n'est *pas nourri d'une réflexion personnelle sur la richesse même de ce qu'il aurait vécu,* sombre dans le kitsch et le sentimentalisme. Sans fond. L'imposteur comme parasite : il ne vit que de restes de réel, il les absorbe et les digère sans ne rien produire ou créer de vital. Ce qu'il produit est du vide. De l'air. Hors du théâtre, ce vide sonne creux, parce que la scène ne le protège plus contre le tumulte du monde.

Or, ce vide dérange. Son jeu, parfois même avant d'avoir été démasqué, dérange. Il y a des détails qui clochent. Un excès dans son comportement : ou bien trop appliqué, ou bien trop distrait. Il ne semble pas entièrement calibré aux nécessités qui règlent les circonstances et le monde concret ou encore moins aux coïncidences, au hasard ou à l'inattendu.

Ensuite, une fois démasqué, le malaise est d'autant plus violent qu'on se sent trahi. Il nous a lui-même pris au piège. Lequel ? celui d'avoir cru aux oppositions et aux distinctions dont il a *mimé* l'enjeu et le sérieux. On se sent abusé et dupé, vu que par après on ne sait plus très bien *sur quoi ces oppositions elles-mêmes reposaient*. Le plagiaire qui nous avait d'abord épaté par sa prestigieuse liste de publications d'articles dont l'authenticité avait été attestée par des « peer reviewers », nous laisse, une fois démasqué, avec un malaise difficilement dissimulable ; c'est qu'il nous renvoie le *burlesque* de bon nombre de nos illusions en pleine figure : celles qui — dans une culture scientifique où par exemple le financement de projets de recherche fait appel aux méthodes de marketing — concernent la notion d'authenticité, d'originalité, de propriété intellectuelle, … notions que par après, la société ou l'institution piégée tentera frénétiquement de définir. Par quoi elle ne produira rien de plus qu'un nombre de règles et de procédures qui par rapport « au vrai » sont aussi fausses et déplacées que le plagiat ne l'était par rapport à la propriété intellectuelle[1].

[1] R. Gori : « D'où ce mouvement constant qui agite les institutions scientifiques ; traquer les fraudeurs, les imposteurs, qui trompent sur la marchandise du savoir et, en même temps, promouvoir des procédures d'évaluation formelle et de marketing qui encouragent ces mêmes fraudeurs. » (*op. cit*., p. 219)

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Ainsi, l'imposteur fait « grésiller » le système, il parasite sur la nature et son bilan d'échanges. Surgit un flux à sens unique. L'imposteur aspire tout vers lui et risque de contaminer tout ce qui touche au monde dans lequel il *en impose*.

Il est donc en équilibre instable sur les oppositions qui régissent telle institution ou tel système d'échange : entre le vrai et le faux, l'original et la copie, l'attesté et l'inventé, etc. Il *rejoue* ces distinctions[1], il les déplace dans un cadre où elles n'ont plus aucune force propre tant il en détourne les enjeux à son profit. Il vit comme en marge de leur échange perpétuel. Mais il attire d'autres personnes dans son jeu : celles-là l'imitent, lui qui ne faisait que mimer le vrai. Ainsi, il fait dévier l'attention qu'elles avaient pour le monde réel. C'est dès lors tout un organisme qui peu à peu se vide, qui perd son sens du réel et ne sait plus très bien « ce qu'il en est ». Et dans ce cadre, l'imposteur sera peut-être celui qui en bon pharisien insistera encore davantage et de façon ostentatoire sur l'importance du vrai, de la probité intellectuelle, sur la médiocrité du faux, sur l'importance de l'authenticité, etc.

Comme quoi le vrai faussaire ne cherche pas tout bonnement à nous imposer un faux mais à éclipser le vrai, son but étant de produire non plus des copies, mais des faux originaux (ou, comme les appelle Luigi Guarnieri à propos des faux Vermeer : des « faux authentiques »[2]) qui refoulent le souvenir des vrais[3]. « Si un faux peut être pris pour une œuvre d'un ancien maître, l'œuvre d'un ancien maître peut tout aussi bien être prise pour un faux »[4].

---

[1] La finalité du faussaire est en ce sens très bien rendue par le roman de Grégoire Polet : il fait un double de sa propre copie et détruit l'original. « L'artiste ultime, dont la création est destruction »… (*Excusez les fautes du copiste*, Paris, Folio, 2006, p. 168).

[2] L. Guarnieri, *op. cit*., p. 202. Afin de démasquer ces faux authentiques, une expertise très singulière est requise. Dans le monde de l'art pictural, c'est tout une profession, celle des « œils ». Cf. le livre passionnant de P. Costamagna, *Histoires d'Œils*, Paris, Grasset, 2016.

[3] Cf. Luigi Guarneri à propos du projet de Han Van Meegeren : « Il porterait un coup d'une audace incroyable aux conventions sur lesquelles reposait tout le monde de l'art, un milieu gluant et hypocrite, qu'il duperait avec une férocité raffinée, en peignant un faux impossible à distinguer d'un chef-d'œuvre d'un des plus grand maîtres du XVIIe siècle » (*op. cit*., p. 47.). Au sujet de « VM », on en vint même à supposer qu'à la rigueur, c'est lui qui aurait peint toutes les œuvres de Vermeer, celui-ci n'ayant jamais existé…

[4] *Ibid.*, p. 126.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

L'imposteur, parasitant l'opposition entre le vrai et le faux, la nature et l'artifice, la *rue* et le *théâtre*, l'authentique et la copie, etc., absorbe la substance du réel afin de survivre comme forme ou comme irréel. Il reste donc en position d'entre-deux : son mime piège ceux qui croient au vrai et il fait ainsi basculer — volontairement ou non — leur croyance en un monde mité et sans vie. Et c'est sur ce fond de vide et de résonnances creuses que resurgit la question de la vérité. Symptôme de l'artifice dans lequel les convictions ont culminé, l'intérêt pour le vrai bat de plein fouet tout ce qui n'arrivait plus à se distinguer du faux. De l'imposteur et de l'artifice qu'il incarne s'érige le sophiste de la vérité : *le philosophe*.

Bibliographie

Avrane P., *Les imposteurs. Tromper son monde, se tromper soi-même*, Paris, Seuil, 2009.

Bauduin A., *Psychanalyse de l'imposture*, Paris, PUF, 2007.

Bernanos G., *L'imposture*, Paris, Plon, 1927.

Cannone B., *Le sentiment d'imposture*, Paris, Folio, 2005.

Carrère E., *L'adversaire*, Paris, Folio, 2000.

Cercas J., *El impostor*, Barcelona, Litaratura Random House, 2014.

Cocteau J., *Thomas L'imposteur*, Paris, Folio, 1923.

Costamagna P., *Histoires d'Œils*, Paris, Grasset, 2016.

Darmon J.-C., « Libertinage et imposture : Remarques sur quelques exercices de "souplesse" de Cyrano à Fontenelle », in : *Figures de l'imposture*, *op. cit.*, p. 71 suiv.

Deleuze G., *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, Quadrige, 1962.

Diderot, *Paradoxe sur le comédien*, in *Œuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1951, p.1003 suiv.

Gori R., *La fabrique des imposteurs*, Paris, Actes Sud, 2015.

Guarneri L., *La double vie de Vermeer*, traduit de l'Italien par Marguerite Pozzoli, Babel, 2006.

Macé M., « Sartre et l'imposture comme style d'être », in J.Ch. Darmon (éd.) *Figures de l'imposture*, Paris, Desjonquères, 2013, p. 233 suiv.

Merleau-Ponty M., *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, Tel 1964.

Polet G., *Excusez les fautes du copiste*, Paris, Folio, 2006.

Rouvillois F., *Le collectionneur d'impostures*, Paris, Flammarion, 2010.

Serres M., *Le parasite*, Paris, Pluriel, 2014.

Simon-Nahum P., « La défense-ajar, Romain Gary, l'écriture et son double », in *Figures de l'imposture, op. cit.*, p. 219 suiv.

Steinberg S., *La confusion des sexes. Le travestissement de la Renaissance à la Révolution*, Paris, Fayard, 2001.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XIII 3, 2017
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

Institution, événement et histoire chez Merleau-Ponty

Par ROBERTO TERZI
Archives Husserl de Paris (ENS/CNRS)

Résumé Nous examinons ici les différentes implications du concept d'institution de Merleau-Ponty pour une phénoménologie de l'historicité. Après avoir rappelé des débats concernant le « retour de l'événement » dans l'histoire contemporaine, et l'absence de ce thème dans les phénoménologies françaises de l'événement, nous essayons de montrer en un premier moment la possible contribution des analyses de Merleau-Ponty à cette question : son concept d'institution implique, en effet, aussi une réflexion sur l'événement, qui s'articule sur plusieurs plans et peut être utilement rapprochée de la conception de l'événement qui s'est diffusée dans l'historiographie contem-poraine. La portée des réflexions de Merleau-Ponty ne se limite bien sûr pas à une phénoménologie de l'événement historique, mais implique une compréhension d'ensemble de l'historicité, qui doit être pensée dans la conjonction de l'événement et de la fécondité de la tradition, en deçà des oppositions entre logique et contingence, subjectif et objectif, activité et passivité. Cet approfondissement permettra d'aborder aussi les concepts d'histoire sauvage et histoire verticale, ainsi que l'idée programmatique d'une « métaphysique de l'histoire », dont nous essayons de donner une interprétation à plusieurs niveaux. Précisément ce dernier thème nous conduira enfin à soulever des questions critiques concernant la subordination des thèmes de l'altérité, de la différence, de la nouveauté dans la compréhension merleaupontienne de l'histoire et du rapport entre les cultures.

1. Événement historique, phénoménologie, théorie de l'historiographie

Dans un riche article de 2004[1], Marlène Zarader examinait la large diffusion de ce « mot d'époque » qu'est l'événement, aussi bien dans la phénoménologie française contemporaine (en particulier dans les œuvres de Marion et Romano, mais aussi dans certains textes de Benoist et Dastur) que dans l'historiographie la plus récente. C'est précisément ce parallèle qui permettait à Zarader de relever une limite des phénoménologies françaises de l'événement, à savoir l'absence d'une thématisation de l'événement historique, malgré l'insistance générale sur la question de l'événement comme paradigme d'une nouvelle phénoménologie ; absence qui va avec une référence assez stéréotypée à la conception historienne de l'événement comme fait positif, atomique, objectif, à son tour inséré dans une vision encore linéaire et continuiste de l'histoire[2]. Référence stéréotypée et datée, car, comme Zarader le montre, la théorie et la pratique historiennes ne sont pas restées à cette vision, mais, au cours des dernières décennies, elles ont connu un véritable « retour de l'événement » qui a impliqué une analyse renouvelée et beaucoup plus complexe de celui-ci[3]. « Retour de l'événement » était en effet le titre d'un article, que l'on peut qualifier d'inaugural, publié par Pierre Nora en 1974[4] : relevant le retour en puissance de l'événement dans l'histoire contemporaine (en l'occurrence à partir des faits de mai 1968), aussi par son entrelacement indissoluble avec les médias qui le diffusent, l'amplifient et même le produisent, Nora ouvrait en effet la voie à une nouvelle attention de la part de l'historiographie au thème de l'événement.

Cette attention n'a eu de cesse de croître dans les années suivantes et dans son ouvrage de 2010 *La renaissance de l'événement*[5] l'historien François Dosse se propose ainsi non seulement de faire état de cette diffusion du thème, mais aussi d'expliciter et valoriser la conception de l'événement qu'elle implique ; et si le texte développe un dialogue aussi avec plusieurs analyses philosophiques, où les références principielles semblent être Ricœur, Deleuze et Foucault, Dosse rappelle expressément et relance à son tour la critique de M. Zarader à l'égard des phénoménologies françaises de

[1] M. Zarader, « L'événement entre phénoménologie et histoire », *Tijdschrift voor Filosofie*, n. 2, 2004, p. 287-321.
[2] *Ibid.*, p. 300-301, 304-305.
[3] *Ibid.*, p. 302 sq.
[4] P. Nora, « Le retour de l'événement », in J. Le Goff & P. Nora (éd.), *Faire de l'histoire*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1974, p. 210-227.
[5] F. Dosse, *La renaissance de l'événement. Un défi pour l'historien : entre sphinx et phénix*, Paris, PUF, 2010.

Bull. anal. phén. XIII 3 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

l'événement, pour leur « oubli » à la fois du thème de l'événement historique et du renouvellement des conceptions historiennes[1]. Comme on sait, le rôle de l'événement avait été fortement limité par l'École des Annales, qui y voyait le symbole d'une historiographie attentive presque exclusivement à cette écume de l'histoire représentée justement par les événements politiques et militaires ; cette histoire « événementielle » devait alors être dépassée en faveur d'une analyse des structures économiques, sociales, culturelles, géographiques, caractérisées par la « longue durée ». Or d'une part, selon François Dosse, certaines formes extrêmes de l'historiographie issue des Annales risquaient de basculer dans une anthropologie anhistorique, incapable de rendre compte du changement et donc difficilement compatible avec les préoccupations de l'histoire[2] ; d'autre part, l'histoire contemporaine, aussi par les formes de sa diffusion, nous a rappelé qu'on ne saurait faire l'économie de l'événement, comme irruption contingente du nouveau, pour la compréhension de l'histoire. Mais, pour ainsi dire, l'événement qui fait alors retour n'est pas le « même » événement qui avait été critiqué auparavant : il ne s'agit pas de revenir en deçà de la critique de l'École des Annales vers une approche positiviste de l'événement comme fait ponctuel et objectif, mais d'élaborer une nouvelle conception de l'événement qui puisse rendre compte de son caractère pluridimensionnel, de la complexité de son rôle dans l'histoire, de son rapport avec l'opération historiographique elle-même. Nous nous limitons ici, à ce propos, à rappeler deux éléments fondamentaux. En premier lieu, comme déjà Paul Ricœur le remarquait dans un article qui portait le même titre que celui de Nora[3], il s'agit de compliquer les rapports entre événement, conjoncture, structure : l'événement est une composante essentielle de l'ensemble solidaire qu'il forme avec la structure et la conjoncture ; non seulement il met en lumière, en les exhibant et en les condensant en soi, la conjoncture et la structure[4], mais il peut aussi contribuer à les modifier en tant qu'événement créateur et sur-signifiant. En deuxième lieu, il ne s'agit pas d'envisager l'événement comme un fait positif et objectif dont il faudrait établir les causes dans la série d'un temps chronologique, mais

[1] *Ibid.*, p. 95-98.
[2] *Ibid.*, p. 70-72.
[3] Cf. P. Ricœur, « Le retour de l'Événement », in *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, T. 104, n. 1, 1992, p. 29-35.
[4] C'est pourquoi, de façon quelque peu paradoxale, J. Le Goff a pu affirmer que le retour de l'événement n'est pas une défaite, mais « le triomphe de la problématique des *Annales* » : J. Le Goff, « Les "retours" dans l'historiographie française actuelle », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, n. 22, 2009, en ligne à l'adresse https://ccrh.revues.org/2322, p. 4 de la version pdf.

Bull. anal. phén. XIII 3 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

comme un événement signifiant, dont le sens réside dans les traces qu'il laisse et dans le champ d'effets qu'il ouvre. Autrement dit, et pour reprendre la formule efficace de F. Dosse, ce qui est en jeu c'est « un déplacement de l'approche de l'amont de l'événement vers son aval, de ses causes à ces traces », un « déplacement de l'événementialité vers sa trace et ses héritiers »[1] : il s'agit par conséquent d'envisager l'événement du point de vue des effets qu'il provoque, du champ qu'il ouvre, mais aussi des reprises multiples (narratives, médiatiques, historiographiques) auxquelles il donne lieu et qui font donc partie, de plein droit, du sens de l'événement lui-même. Selon l'affirmation de Michel De Certeau, assumée par F. Dosse comme représentative de cette nouvelle conception, l'événement est « ce qu'il devient »[2].

Notre propos ici ne sera pas celui d'aborder directement l'ensemble de ce contexte, avec les références qui le constituent et les problèmes qui en découlent. Si nous avons esquissé rapidement ce cadre, c'est en un sens pour relancer l'interrogation de Marlène Zarader concernant le rapport entre phénoménologie et événement historique et pour proposer un rapprochement avec un autre moment, théorique et historique, de la phénoménologie. Il s'agit du concept d'institution élaboré par Merleau-Ponty, dont nous voudrions montrer qu'il permet, au moins sous un certain aspect, d'envisager de façon féconde la question de l'événement historique en phénoménologie, et cela dans une correspondance singulière précisément avec la conception de l'événement impliquée par son retour sur la scène de l'historiographie contemporaine[3]. Après avoir rappelé les traits généraux du concept d'institution, nous expliciterons son rapport avec le thème de l'événement et les aspects pour lesquels il se propose comme une voie pour réfléchir sur l'événement historique dans le cadre qui a constitué notre point de départ. Naturellement l'intention et la portée des analyses de Merleau-Ponty sont avant tout phénoménologiques et philosophiques (et, comme nous le verrons,

[1] F. Dosse, *La renaissance de l'événement*, *op. cit.*, respectivement p. 1 et p. 176.
[2] M. De Certeau, « Prendre la parole » (1968), in *Id.*, *La prise de parole et autres écrits politiques*, Paris, Points/Seuil, 1994, p. 51 ; cité par F. Dosse, *La renaissance de l'événement*, *op. cit.*, p. 1, 167.
[3] Un des buts implicites de nos analyses est alors celui d'élargir le champ de la confrontation entre la théorie de l'historiographie et la philosophie française contemporaine : si les références privilégiées des historiens, à propos des questions rappelées, semblent être Ricœur d'une part, Foucault et Deleuze d'autre part, il nous semble que des rapprochements peuvent être explorés aussi avec Merleau-Ponty et avec la problématique de l'événement chez Derrida, que nous nous proposons d'aborder dans un autre texte.

Bull. anal. phén. XIII 3 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

même « métaphysiques »), et il s'agira alors, dans un deuxième moment, d'esquisser la conception plus générale de l'historicité que l'on peut dégager des analyses sur l'institution. Cet élargissement nous permettra enfin d'indiquer aussi ce qui nous paraît être certaines limites de la position de Merleau-Ponty à propos de la compréhension de l'histoire et de son « événementialité ».

2. Institution et événement historique chez Merleau-Ponty

Le terme « institution » chez Merleau-Ponty est avant tout la traduction que le phénoménologue français adopte, à partir d'un certain moment, pour le concept husserlien de *Stiftung*, qui apparaît à plusieurs endroits des derniers textes de Husserl et en particulier dans le cadre de sa phénoménologie génétique. *Stiftung* (qui a été traduit aussi par « fondation » ou par « instauration ») indique chez Husserl le premier acte par lequel la conscience acquiert et « fonde » un certain sens objectif, qui demeure ensuite comme un acquis stable et permanent dans son expérience ; cette dynamique peut être retrouvée aussi bien au niveau de la formation de la conscience singulière et de ses *habitus*, qu'au niveau de l'historicité, où la *Stiftung* (plus précisément l'*Urstiftung*) indique alors l'institution originaire d'une formation de sens historique qui demeure ensuite disponible comme une tradition[1]. Chaque formation de sens se meut ainsi pour Husserl dans le renvoi circulaire entre une institution originaire (*Urstiftung*) dont les résultats se sédimentent, une ré-institution (*Nachstiftung*) qui réactive et relance le sens de l'institution originaire après son oubli dans la sédimentation, une institution finale (*Endstiftung*) comme pôle téléologique vers lequel toute formation de sens est orientée.

Merleau-Ponty a été très tôt sensible aux potentialités de ce concept husserlien, qu'il reprend et développe de façon originale surtout à partir du début des années 1950. Il convient aussi de remarquer l'importance de l'« effet de champ » que Merleau-Ponty obtient par la traduction d' « institution », au moins à deux égards : en premier lieu, « institution » joint en soi

[1] Nous avons abordé le concept de *Stiftung*/institution dans l'article « Événement, champ, trace : Le concept phénoménologique d'institution », *Philosophie*, 131/4, 2016, p. 52-68, auquel nous nous permettons de renvoyer aussi pour plus de détails sur les éléments husserliens rappelés. Parmi les textes principaux de Husserl, la référence est évidemment avant tout aux *Méditations cartésiennes* et à la *Crise des sciences européennes*.

Bull. anal. phén. XIII 3 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

de façon efficace les significations de l'acte (ou de l'événement) d'instituer et du résultat de cet acte (« institution » comme ce qui a été institué) — et, comme nous le verrons, cette duplicité de plans est précisément au cœur de l'élaboration merleaupontienne du concept ; en deuxième lieu, et par là même, le terme « institution » permet de mettre en communication la problématique strictement phénoménologique et les multiples institutions de sens (anthropologiques, culturelles, politiques) qui peuplent les différents champs de notre expérience.

Un passage remarquable de *Le langage indirect et les voix du silence* (1952) nous indique le noyau essentiel du concept de *Stiftung* et la façon dont Merleau-Ponty le reprend à son compte (même si ici la traduction par « institution » n'a pas encore été fixée) :

> Husserl a employé le beau mot de *Stiftung*, — fondation ou établissement, — pour désigner d'abord la fécondité illimitée de chaque présent qui, justement parce qu'il est singulier et qu'il passe, ne pourra jamais cesser d'avoir été et donc d'être universellement, — mais surtout celle des produits de la culture qui continuent de valoir après leur apparition et ouvrent un champ de recherches où ils revivent perpétuellement. C'est ainsi que le monde dès qu'il l'a vu, ses premières tentatives de peintre et tout le passé de la peinture livrent au peintre une *tradition, c'est-à-dire*, commente Husserl, *le pouvoir d'oublier les origines* et de donner au passé, non pas une survie qui est la forme hypocrite de l'oubli, mais une nouvelle vie, qui est la forme noble de la mémoire[1].

La *Stiftung*/institution indique donc la fécondité illimitée d'une singularité, de tout moment singulier de l'expérience qui ouvre un champ infini de reprises et de transformations. Et cette dynamique se trouve ici liée de façon privilégiée aux produits culturels et historiques, qui, institués une première fois, ouvrent le champ de leur propre tradition, laquelle implique à la fois et simultanément l'oubli de ses origines et la possibilité de connaître une vie toujours nouvelle dans les reprises auxquelles elle donnera lieu.

Cette « application » privilégiée aux domaines de la culture et de l'histoire n'exclut pas une extension généralisée du concept d'institution, que Merleau-Ponty entreprend en effet dans son cours au Collège de France de 1954-55, entièrement dédié à ce thème et intitulé *L'institution dans l'histoire*

[1] M. Merleau-Ponty, « Le langage indirect et les voix du silence », in Id., *Signes*, Paris, Gallimard, collection « Folio », 2001 (1960 pour l'édition originelle), p. 95, dorénavant cité LI.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

personnelle et publique[1]. Le concept d'institution est ici soumis à une généralisation qui le transforme en un nouveau pivot conceptuel, dont Merleau-Ponty s'attache à dégager le rôle à tous les niveaux de l'expérience, de la vie de l'organisme jusqu'aux champs de la culture et de l'histoire. Or il est remarquable que Merleau-Ponty, comme le résumé du cours le rappelle clairement, définisse ici l'institution par le thème de l'événement :

> On entendait donc ici par institution ces *événements* d'une expérience qui la dotent de dimensions durables, par rapport auxquelles toute une *série* d'autres expériences auront sens, formeront une suite pensable ou une histoire, — ou encore les *événements* qui déposent en moi un sens, non pas à titre de survivance et de résidu, mais comme appel à une suite, exigence d'un avenir[2].

Les institutions sont donc précisément des événements, qui dotent l'expérience de dimensions durables, ouvrent un champ dans lequel une série d'autres expériences pourront s'insérer et prendre sens[3], et cela parce que ces dimensions durables ne sont pas quelque chose de statique et d'inerte, mais un sens en genèse qui fait appel à une suite, qui demande sa propre reprise et transformation.

Si Merleau-Ponty indique clairement sa dette par rapport à Husserl, il est en même temps évident qu'il transforme le concept d'institution à la lumière de sa propre position. Aussi le cours de 1954-1955 indique-t-il la prise de distance par rapport à Husserl et l'intention de développer le concept d'institution dans un sens non subjectiviste : « On cherche ici dans la notion d'institution un remède aux difficultés de la philosophie de la conscience. Devant la conscience, il n'y a que des objets constitués par elle », qui sont « le reflet exact des actes et des pouvoir de la conscience » et qui sont donc incapables de la relancer vers quelque chose d'autre que soi. Une philosophie

---

[1] Le cours est publié dans le volume M. Merleau-Ponty, *L'institution/La passivité. Note de cours au Collège de France (1954-55)*, textes établis par D. Darmaillacq, C. Lefort et Stéphanie Ménasé, préface de C. Lefort, Paris, Belin, 2003, p. 31-154 ; dorénavant cité IP. Sur l'importance de ce cours dans l'itinéraire de Merleau-Ponty, cf. l'utile essai de R. Vallier, « Institution. The Significance of Merleau Ponty's 1954 course at the Collège de France », *Chiasmi international*, n. 7, 2005, p. 281-302.

[2] M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France, 1952-1960* (cours *L'institution…*), Paris, Gallimard, 1968, p. 61, nous soulignons ; dorénavant cité RC.

[3] Dans le cours Merleau-Ponty exprime ce point aussi en rapprochant l'institution de l'instauration de dimensions au sens cartésiens : « Donc institution [signifie] établissement dans une expérience (ou dans un appareil construit) de dimensions (au sens général, cartésien : système de référence) par rapport auxquelles toute une série d'autres expériences auront sens et formeront une *suite*, *une* histoire » (IP, p. 38).

Bull. anal. phén. XIII 3 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

de la conscience est au fond incapable de rendre compte effectivement et concrètement du rapport du Je aux autres et à son passé. « Si le sujet était instituant, non constituant, on comprendrait au contraire qu'il ne soit pas instantané, et qu'autrui ne soit pas seulement le négatif de soi-même »[1]. L'institution est donc un avènement pré-subjectif du sens, irréductible aux opérations d'une conscience et précisément pour cette raison fécond. Un avènement pré-subjectif et qui demeure asubjectif dans son développement : c'est pourquoi Merleau-Ponty peut écrire que « constituer en ce sens est presque le contraire d'instituer : l'institué a sens sans moi, le constitué n'a sens que pour moi et pour le moi de cet instant »[2]. L'institution n'est donc pas la fixation d'une signification isolée, ni le simple reflet d'un acte de la conscience, mais, selon les termes fréquemment utilisés par Merleau-Ponty, l'ouverture d'un *champ* ou d'une *dimension* sur-individuelle, qui est l'*Ineinander* ou l'entre-deux des extases temporelles et des relations entre les sujets.

Ces définitions de Merleau-Ponty nous permettent de faire ressortir plus nettement le noyau de la fécondité théorique du concept d'institution et la possibilité de son rapprochement avec la problématique de l'événement historique que nous avons reconstruite au début. De ce point de vue le texte de Merleau-Ponty a pour nous une fonction exemplaire au double sens de l'expression : un exemple parmi d'autres d'une question théorique plus générale et un exemple paradigmatique pour son importance. La raison majeure d'intérêt du concept d'institution tient en effet à ceci, qu'il joint en lui, de façon synthétique, originaire et concrète, deux thèmes théoriques essentiels : 1) *la référence à la question de l'événement* : l'institution en effet est avant tout un événement et de l'événement elle possède certains caractères fondamentaux, à savoir la singularité, la facticité, la fécondité, l'anonymat. 2) *La référence à l'ouverture d'un champ de reprises et de transformations* ou, du point de vue historique, *d'une tradition*. Et un point essentiel consiste en ceci, que *ces deux pôles doivent toujours être pensés ensemble*, comme les deux faces d'un même phénomène enchevêtrées dans des relations multiples. C'est justement l'articulation explicite de ces relations multiples qui permet de montrer l'institution historique comme une voie pour penser l'événement historique. Il nous semble que l'on peut distinguer cinq aspects de la relation entre événement (institution au sens actif) et champ (institution au sens de « ce qui est institué »).

[1] Toutes les citations, RC (cours *L'institution*…), p. 60.
[2] IP, p. 37.

Bull. anal. phén. XIII 3 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

1) L'événement de l'institution est un événement producteur de sens : il a tout son sens dans sa fécondité, donc dans le fait d'ouvrir une dimension, un champ d'effets et d'expérience, une tradition, qui vont au-delà de lui et qui co-constituent cependant son sens. Avec l'événement de l'institution, « le sens est déposé […] comme à continuer, à achever sans que cette suite soit déterminée. L'institué changera mais ce changement même est appelé par sa *Stiftung* »[1]. L'institution a un sens interne et « ce sens interne induit justement sens externe parce qu'il est ouvert, qu'il est écart »[2]. Merleau-Ponty exemplifie souvent cette dynamique par rapport aux produits culturels : dans le cas de la réalisation d'un livre, on découvre le projet qui l'anime seulement en l'écrivant, par ses réalisations partielles, où chaque vue partielle est en réalité une vue totale ; c'est pourquoi on peut dire qu' « un livre est une série d'institutions et manifeste que toute institution tend à la série »[3]. Ainsi le peintre commence-t-il son œuvre toujours déjà placé dans un rapport avec ses œuvres précédentes et avec celles des autres peintres, rapport pour lequel d'une part le peintre entame son travail à partir d'une tradition déjà instituée, et pour lequel, d'autre part, c'est la tradition elle-même qui lui demande son prolongement, « comme si chaque pas fait exigeait et rendait possible un autre pas, comme si chaque expression réussie prescrivait à l'automate spirituel une autre tâche ou encore fondait une institution dont il n'aura jamais fini d'éprouver l'efficacité »[4]. Autant dire que l'événement ne vit que de ses reprises et transformations, qui le renouvellent et en même temps constituent son sens véritable.

2) En même temps le champ ainsi ouvert reste à son tour marqué par l'événement qui l'a institué et ne peut donc effacer la contingence de son avoir-eu-lieu-une-première-fois. Avec l'institution nous sommes en effet confrontés à un « lien de l'événement et de l'essence »[5]. Ce que Merleau-Ponty affirme, à un moment donné de son cours, au sujet de l'histoire personnelle, est alors valable pour toute histoire : « L'idée d'institution est justement cela : fondement d'une histoire personnelle à travers la contingence »[6]. Ce qui revient à dire qu'avec l'institution nous sommes face à un événement singulier et factuel qui instaure une dimension de sens, un événement empirique qui fonde une dimension « transcendantale ». Dans ce chiasme, le

[1] *Id.*
[2] IP, p. 41.
[3] *Id.*
[4] LI, p. 85
[5] IP, p. 89.
[6] IP, p. 73.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

sens n'est pas une Idée intelligible donnée *sub specie aeternitatis*, mais une ouverture enracinée dans le monde concret et dans l'événement de son institution ; la contingence pour sa part n'est pas un élément insignifiant ou un résidu de non-sens, puisqu'elle est plutôt caractérisée par sa fécondité. Précisément parce qu'il surgit dans un événement contingent, le sens d'une institution n'est pas une idéalité pleine et transparente, mais un sens « latéral » qui se donne par écart. C'est pourquoi « la culture ne nous donne donc jamais de significations absolument transparentes, la genèse du sens n'est jamais achevée »[1].

3) Si l'événement a son sens dans le champ qu'il ouvre, et si ce sens est sens par écart qui ne se donnera que dans ses reprises, il s'ensuit que chacune de ces reprises est une transformation ou, autrement dit, une nouvelle institution et donc un nouvel événement. À chaque fois il y a un nouvel événement qui modifie le champ institué dans lequel il s'insère et forme un nouveau champ institué avec son sens, selon une dynamique que dans le cours sur l'institution Merleau-Ponty exprime d'abord dans un langage plus immédiatement politique, même si c'est par des affirmations qui ont évidemment une validité générale : « Révolution et institution : la révolution est réinstitution, aboutissant à renversement d'institution précédente » ; l'institution « n'est pas le contraire de [la] révolution : [la] révolution est une autre *Stiftung* »[2]. Si l'on revient à l'exemple privilégié de la peinture, la tradition livre au peintre une tâche, mais, en accomplissant cette tâche, le peintre introduit dans la norme un écart personnel, qui s'institue comme nouvelle norme par rapport à laquelle d'autres écarts seront possibles : « Précisément parce qu'ils sont tous des moments de la peinture, chacun d'eux, s'il est conservé et transmis, modifie la situation de l'entreprise et exige que ceux qui viendront après lui soient justement autres que lui »[3].

4) Le mouvement en question inclut essentiellement la sédimentation et l'oubli de l'événement, sa cristallisation dans l' « institution » comme résultat, au sens de ce qui a été institué et occulte son origine événementielle, en fonctionnant du même coup comme ce qui « protège » de l'arrivée de nouveaux événements. Il s'agit d'un aspect qui nous semble représenter un moment structurel du mouvement en question : moins présent et valorisé dans les textes de Merleau-Ponty (ce qui n'est probablement pas fortuit, pour des raisons sur lesquelles nous ne pouvons pas nous arrêter ici), il n'est cependant pas complètement absent de ceux-ci, parce qu'ils posent au moins

[1] LI, p. 67.
[2] IP, respectivement p. 42 et p. 44.
[3] LI, p. 112 ; cf. aussi IP, p. 41.

Bull. anal. phén. XIII 3 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

le problème du rapport entre la « lettre » et l'« esprit » de l'institution, la possibilité qu'une institution devienne lettre sans esprit[1].

5) Les points précédents demandent en fait un approfondissement décisif du point de vue théorique, qui renvoie à une « stratification » dans l'analyse philosophique-phénoménologique du concept d'événement, au-delà aussi du cas spécifique de Merleau-Ponty[2]. La dynamique de l'institution implique en effet le problème du rapport entre un ordre général de l'événement, à savoir le caractère d'événement du sens en général irréductible à un fait ponctuel objectif, et les événements singuliers. Comme Merleau-Ponty le précise dans le cours de 1954-55, l'institution, en effet, n'est pas n'importe quel événement ponctuel, mais elle indique plutôt ces « événements-matrices, ouvrant un champ historique qui a unité. L'institution [est] ce qui rend possible [une] série d'événements, [une] historicité : événementialité de principe »[3]. Ces affirmations du cours font écho à des passages importants de *Le langage indirect*, où Merleau-Ponty distingue et lie à la fois les ordres de l'avènement et de l'événement : il faut « admettre l'ordre de la culture ou du sens comme un ordre original de l'*avènement* qui ne doit pas être dérivé de celui, s'il existe, des événements purs », contre une « histoire empirique qui n'est attentive qu'aux événements et reste aveugle aux avènements » ; mais cela n'implique pas une pure séparation des deux plans, parce que « l'avènement est une promesse d'événements », l'ouverture du sens « exige […] la succession »[4] et la série des événements pour pouvoir se déployer.

L'ensemble des analyses de Merleau-Ponty et la logique interne du concept d'institution esquissent donc un cadre global pour une compréhension de l'événement historique et de sa dynamique, ainsi que pour sa description phénoménologique. On peut voir aussi les analogies de ce concept avec le « retour » ou la « renaissance » de l'événement dans l'histo-

[1] Cf. IP, p. 43, 119, 122 ; nous rappellerons ensuite, d'un autre point de vue, un des passages en question.

[2] Les analyses de Merleau-Ponty nous permettent ainsi, à leur façon, de rejoindre une des préoccupations fondamentales de l'analyse de M. Zarader, qui, dans l'article déjà cité (« L'événement entre phénoménologie et histoire », art. cit., p. 290 *sq.*) souligne la coprésence (pas toujours thématisée explicitement) d'une double direction théorique dans les phénoménologies françaises de l'événement : l'analyse du phénomène de l'événement, donc de l'événement comme phénomène spécifique et singulier, avec ses traits caractéristiques ; la pensée de l'événement au sens de l'événementialité générale de l'apparaître et de l'être lui-même, événementialité qui est la source et l'ouverture de tout phénomène.

[3] IP, p. 44.

[4] LI, respectivement p. 109, 99-100, 112.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

riographie des dernières décennies. Si, selon la formule de F. Dosse citée plus haut, il s'agit de considérer l'événement non plus en amont (pour en établir les causes), mais en aval (pour en analyser les traces et les métamorphoses), l'institution historique au sens merleaupontien montre une analogie remarquable avec ce concept d'événement et lui fournit un cadre théorique : l'institution historique est en effet un événement contingent dont le sens réside dans son ouverture, à savoir dans le champ d'expérience et dans la tradition qu'il fonde, dans la série de ses reprises qui seront autant de transformations et qui en constituent le sens. Dans ce cas aussi, on pourra affirmer que « l'événement est ce qu'il devient ». La fécondité du concept merleaupontien d'institution et sa convergence avec les analyses de l'historiographie tiennent, entre autres, au fait que l'événement est envisagé ici dans le concret de ses relations avec la série de ses possibles répétitions et transformations, avec un champ d'expérience dans lequel il s'inscrit et qu'en même temps il modifie. Il s'agit d'un aspect qui distingue les analyses merleaupontiennes de celles des phénoménologies françaises contemporaines de l'événement.

Relevons encore trois points pour enrichir cette phénoménologie de l'institution historique en tant qu'elle implique une phénoménologie de l'événement historique.

Par sa nouveauté et par force d'ouverture, l'événement appelle à ses reprises de notre part, parmi lesquelles un rôle majeur est évidemment joué par la mémoire : l'événement compris par les historiens comme « trace signifiante » a en effet son corrélat dans un « tournant mémoriel »[1] dans l'historiographie, qui analyse et prolonge le rôle central de la mémoire dans le rapport de notre époque aux événements passés. Merleau-Ponty aussi, comme nous l'avons vu, lie l'institution à la capacité de donner au passé « une nouvelle vie » comme « forme noble de la mémoire »[2]. Événement et mémoire sont ainsi dans un double rapport : l'événement fait appel à notre mémoire et la suscite, la mémoire à son tour donne à chaque fois une nouvelle vie à l'événement en le reprenant, ce qui veut dire du même coup en transformant et en réinstituant son sens.

---

[1] F. Dosse, *La renaissance de l'événement*, *op. cit.*, p. 180 ; cf. plus en général p. 167-183, où F. Dosse souligne la diffusion de ce thème dans l'historiographie contemporaine et son lien avec la nouvelle conception de l'événement.

[2] Cf. D. Meacham, « The "Noble" and the "Hypocritical" Memory : Institution and Resistance in the Later Merleau-Ponty », *Philosophy Today*, n. 4, 2009, p. 233-243, texte auquel nous renvoyons aussi pour une analyse précise des rapports temporels de l'institution.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Une pensée de l'événement, et de ses rapports avec la mémoire, implique évidemment aussi une certaine conception de la temporalité, laquelle se montre en fait comme un modèle structurant toute la dynamique de l'institution : « Le temps est le modèle même de l'institution : passivité-activité, il continue, parce qu'il a été institué, il fuse, il ne peut pas cesser d'être, il est total parce qu'il est partiel, il est un champ »[1]. La temporalité de l'événement n'est pas celle, chronologique, du temps objectif, puisque l'événement n'est pas un simple fait qui s'insère dans la série des instants ; elle ne se réduit pourtant pas non plus à une temporalité subjective au sens de la temporalité du vécu de l'événement. Il s'agit plutôt de ce que Merleau-Ponty appelle une « transtemporalité originaire », qui est l' « institution à l'état naissant »[2] : dans l'événement de l'institution le présent appelle une poursuite dans l'avenir sans pourtant le nécessiter et répond à l'appel de ce qui est déjà institué en le reprenant, le passé se dépasse ouvrant la série de ses transformations et le futur est retour rétrospectif vers l'origine.

Remarquons enfin que, dans la section de son cours de 1954-55 dédiée à l'institution historique, Merleau-Ponty s'appuie sur un ouvrage de l'historien Lucien Febvre[3] pour réfléchir sur l'opération de l'historien qui compare des époques différentes. D'un côté, la pensée n'a pas un accès absolu et direct à une autre époque ou à une autre civilisation, mais seulement « par l'autocritique de ses catégories, par pénétration latérale, et non par ubiquité de principe »[4]. De l'autre côté, quand Merleau-Ponty veut résumer le « vrai sens de l'étude de Febvre », il affirme significativement que, s'il faut certes en retenir le plaidoyer contre l'anachronisme, il ne faut pourtant pas conclure par là à un « agnosticisme historique » et à l'idée de l' « insularité des temps », parce que, « s'ils étaient insulaires, nous ne verrions même pas leur différence »[5]. Merleau-Ponty renvoie alors la possibilité de la confrontation historique justement aux notions d'institution et d'horizon : « En partant du tout, en interprétant les documents les uns par les autres, on réactive horizon »[6]. Il s'agit donc de se laisser « entraîner au *Nachvollzug* par les documents », effectuer une réactivation de ce qui nous est livré comme déjà fait pour réveiller les horizons institutionnels d'en-

[1] IP, p. 36.
[2] *Id.*
[3] L. Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle, la religion de Rabelais*, Paris, Albin Michel, 1942.
[4] RC (cours *L'institution…*), p. 64
[5] IP, p. 112.
[6] *Id.*

Bull. anal. phén. XIII 3 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

semble dont ces documents font partie. Ce qui implique deux aspects : d'une part, ces horizons étaient, dès leur institution, ouverts à leur propre changement et peuvent par conséquent être mis en communication avec notre horizon historique présent ; d'autre part, réveiller les horizons institutionnels d'un document, d'une opinion, d'une position, signifie alors aller « au-dessous des opinions, les nôtres et les siennes, *jusqu'au sol* », pour révéler ainsi « une communication d'ordre existentiel, non notionnel ». Et Merleau-Ponty de conclure : « En cela, l'institution de chaque temps, prise concrètement, comme horizon, est *aussi* moyen de comprendre les autres temps »[1]. Nous verrons ensuite que ce qui émerge de cette analyse n'est que l'une des expressions d'une position « métaphysique » de fond qui parcourt plusieurs textes de Merleau-Ponty.

3. L'institution : une pensée de l'historicité

Tout ce que nous avons rappelé le montre déjà : si nous avons souligné jusqu'à maintenant surtout la possible interaction du concept d'institution de Merleau-Ponty avec une problématique strictement historique de l'événement, ses analyses ne se limitent pas à une description phénoménologique de l'événement historique. Toute une compréhension de l'historicité, dans sa portée « transcendantale » et « ontologique », peut en effet être dégagée de ces textes et surtout au début des années 1950 cette question semble en effet représenter une préoccupation majeure pour Merleau-Ponty, pour lequel l'histoire, comprise à partir de la logique de l'institution et de l'expression, pourrait redevenir « ce qu'elle doit être pour le philosophe : le centre de ses réflexions […] comme le lieu de nos interrogations et de nos étonnements »[2].

---

[1] Toutes les citations, IP, p. 114 et note *a* de la même page ; nous soulignons « jusqu'au sol ». Relevons aussi que, en esquissant le programme de cette section du cours, Merleau-Ponty indique une possible confrontation avec l'œuvre de F. Braudel sur la Méditerranée, où la « longue durée » braudelienne aurait été interprétée à la lumière de la dynamique de l'institution : « Exemple d'institution historique *i. e.* donnant lieu à reprise et fonctionnant dans un horizon d'histoire universelle : la Méditerranée » (IP, p. 106). Cette confrontation ne sera cependant pas développée dans le cours. Pour quelques indications sur un usage « heuristique » des analyses de Merleau-Ponty dans le domaine de l'histoire, cf. N. Piqué, « Merleau-Ponty et l'histoire sauvage », *Rue Descartes*, n. 70, 2010, p. 74-87, en ligne à l'adresse : http://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2010-4-page-74.htm

[2] LI, p. 113.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

L'enjeu est représenté par une compréhension phénoménologique, à la fois concrète et non empirique, de l'historicité de notre expérience, de « l'histoire comme milieu de vie »[1] — compréhension phénoménologique qui cherchera aussi, de plus en plus, à expliciter les assises ontologiques de ses propres analyses. La logique de l'institution implique en effet une vision de l'historicité comme *milieu qui joint de façon indissoluble la contingence et la fécondité, l'événement et la tradition*, l'ancrage dans l'expérience par un événement singulier et l'ouverture d'un sens qui ne se réduit à aucun fait d'expérience, *l'histoire déjà instituée* et une *histoire instituante* en train de se faire. C'est justement par cet entrelacs de la contingence, de la fécondité, de la tradition, entrelacs résumé dans la figure de l'institution, que Merleau-Ponty parviendra à redéfinir le sens même de l'histoire : « Comment appeler, sinon histoire, ce milieu où une forme grevée de contingence ouvre soudain un cycle d'avenir, et le commande avec l'autorité de l'institué ? »[2].

Une telle vision de l'historicité implique le dépassement des limites et des dualismes des ontologies traditionnelles. Il s'agit d'abord de *dépasser l'opposition entre une vision anhistorique et un empirisme* qui réduirait l'histoire à une suite de faits dépourvue de sens : « Il n'y a pas histoire si le cours des choses est une série d'épisodes sans lien, ou s'il est un combat déjà gagné dans le ciel des idées. Il y a histoire s'il y a une logique *dans* la contingence »[3]. C'est justement cette « logique dans la contingence » que Merleau-Ponty vise à déceler, puisqu'il s'agit de montrer, d'une part, que l'événement contingent ouvre le champ d'une tradition régie par un sens et que, d'autre part, ce sens ne se donne que dans le champ historique, concret et contingent, dans lequel il s'incarne. Plus précisément, un événement contingent s'intègre dans une tradition déjà instituée en assumant par là un sens, mais du même coup il modifie cette tradition, en introduisant un écart qui inaugure une nouvelle norme de sens : « Donc l'institution visible n'est que le support d'un esprit de l'institution, non certes immuable […] mais dont le changement même est réaction de l'événement sur l'institué. Il faut de l'institué pour qu'il y ait registre ouvert, histoire »[4].

Ces dernières formulations nous permettent aussi de faire émerger la convergence entre les analyses consacrées au concept d'institution et la confrontation de Merleau-Ponty avec la linguistique saussurienne, qui a joué, comme on sait, un rôle capital dans le développement de sa pensée à partir de

[1] RC (cours *Matériaux pour une théorie de l'histoire*), p. 45.
[2] M. Merleau-Ponty, « De Mauss à Claude Lévi-Strauss », in *Signes*, *op. cit.*, p. 199.
[3] RC (cours *Matériaux pour une théorie de l'histoire*), p. 46.
[4] IP, p. 40.

Bull. anal. phén. XIII 3 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

la fin des années 1940. « Saussure pourrait bien avoir esquissé une nouvelle philosophie de l'histoire »[1] : cette affirmation apparemment surprenante indique bien que les deux voies du concept d'institution et de la réflexion sur la linguistique ne sont que les deux aspects d'une même enquête, qui recherche un modèle de compréhension du sens historique. « La théorie du signe, telle que la linguistique l'élabore, implique peut-être une théorie du sens historique qui passe outre à l'alternative des *choses* et des *consciences* »[2] et dans laquelle on peut observer clairement « la présence de l'individu à l'institution et de l'institution à l'individu »[3]. Dans tout acte de parole, en effet, le sujet exprime sa volonté de parler, son intention et son style singulier, tout en étant en même temps tourné vers la communauté linguistique dont il fait partie et vers le système de la langue déjà instituée. Ce qui devient encore plus clair dans le cas d'un changement linguistique, puisque les sujets parlants introduisent un nouvel emploi des moyens linguistiques déjà subsistants et que ce nouvel emploi devient à son tour systématique en s'intégrant dans le tout de la langue :

> Le fait contingent, repris par la volonté d'expression, devient un nouveau moyen d'expression qui prend sa place et a un sens dans l'histoire de cette langue. Il y a là une rationalité dans la contingence, une logique vécue, une autoconstitution dont nous avons précisément besoin pour comprendre en histoire l'union de la contingence et du sens[4].

L'interprétation que Merleau-Ponty, toujours à partir du cadre saussurien, donne des rapports langue/parole, diachronie/synchronie, confirme ce parallèle. Les deux pôles de ces rapports ne peuvent en effet rester séparés. D'une part, « la synchronie enveloppe la diachronie », car, si à chaque moment, selon une coupe transversale, le langage est système, il faut qu'il le soit aussi

---

[1] M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, collection « Folio », 1989, p. 56. Pour un commentaire de cette affirmation, cf. É. Bimbenet, *Nature et humanité : le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2004, p. 222 *sq.* Nous nous limitons ici à indiquer rapidement le parallèle avec les analyses sur la linguistique à l'intérieur de notre parcours, mais le thème devrait naturellement être l'objet d'une étude développée. Sur la convergence entre les réflexions sur l'histoire et sur la langue chez Merleau-Ponty, cf. les analyses éclairantes de J. Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, Paris, Vrin, 2015, p. 156 *sq.*

[2] M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie et autres essais*, *op. cit.*, p. 56.

[3] *Id*.

[4] *Id.*

Bull. anal. phén. XIII 3 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

dans son développement diachronique : les faits linguistiques contingents qui ont lieu dans l'histoire s'incorporent en effet dans un système du langage qui est, à chaque fois, doué d'une logique interne. D'autre part, « la diachronie enveloppe la synchronie » : si le langage, envisagé dans son histoire ou selon une coupe longitudinale, implique des hasards et l'avoir-lieu de nouveaux faits linguistiques contingents, « il faut que le système de la synchronie à chaque moment comporte des fissures où l'événement brut puisse venir s'insérer »[1]. Le couple synchronie/diachronie implique évidemment aussi une certaine façon de comprendre l'histoire et l'enveloppement réciproque esquissé ici par Merleau-Ponty est analogue à celui que l'on peut relever, dans l'institution, entre l'événement et le champ : il y a un sens immanent dans le développement d'un champ d'expérience ou d'une tradition, car chaque événement contingent s'insère dans un champ déjà institué et doué de sa logique interne ; le sens d'une institution, en même temps, est sens par écart, implique des fissures qui laissent advenir des nouveaux événements lesquels reconfigurent la situation donnée.

Dans le sillage de la problématique husserlienne, Merleau-Ponty voit dans l'institution aussi une *mise en question de la séparation entre empirique et transcendantal*, que l'on peut repérer en particulier dans un texte comme la célèbre *Origine de la géométrie*. Husserl cherche ici à penser la constitution des idéalités à partir d'une institution originaire et singulière dans l'histoire, ce qui implique, selon Merleau-Ponty, que « [pour] Husserl, finalement, l'origine transcendantale ne peut pas être autre que l'origine empirique : il y a dans l'origine empirique un intérieur, une histoire concevable à expliciter, et qui est là sous forme de champ »[2]. Merleau-Ponty reviendra sur ce texte husserlien dans son cours de 1959[3], où il lie de façon étroite le concept de *Stiftung* à celui d'horizon, dont il souligne à plusieurs reprises l'importance capitale. La *Stiftung*, en tant qu'instauration d'un sens qui se déploie dans le mouvement entre *Urstiftung*, *Nachstiftung* et *Endstiftung*, est l'ouverture des horizons dynamiques, pré-subjectifs et pré-objectifs de notre expérience : « Le rapport *Vorstiftung*-*Nachstiftung* = solution du problème passé-présent, moi-autrui, moi-mon futur »[4]. Par l'ensemble de son interprétation, que nous

[1] Toutes les citations, M. Merleau-Ponty, « Sur la phénoménologie du langage », in Id. *Signes*, *op. cit.*, p. 140.
[2] IP, p. 100.
[3] M. Merleau-Ponty, *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl, suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, sous la direction de R. Barbaras, Paris, PUF, 1998. Le titre originaire du cours donné par Merleau-Ponty était *Husserl aux limites de la phénoménologie*.
[4] *Ibid.*, p. 23.

Bull. anal. phén. XIII 3 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

ne pouvons pas reconstruire ici, Merleau-Ponty est conduit aussi à indiquer un dépassement des limites des analyses husserliennes et une radicalisation du concept d'institution, qui vise surtout le statut de l'institution originaire et de la sédimentation :

> Il n'y a sens, et particulièrement sens fécond, sens capable de fonder toujours et toujours de nouvelles acquisitions, que par sédimentation, trace [ici pousser Husserl : la *Stiftung* est non pas pensée enveloppante, mais pensée ouverte, non pas visée et *Vorhabe* du centre effectif, mais visée à côté qui sera rectifiée, non pas position d'une fin, mais position d'un style, non pas prise frontale, mais écart latéral, algue ramenée des profondeurs][1].

Si l'institution est écart, il faudra alors rendre à la sédimentation et à l'oubli leurs droits : il n'y a pas de formation du sens en dehors du processus de sédimentation d'une tradition et l'oubli du sens originaire n'est pas qu'un phénomène négatif, parce qu'il est ce qui permet d'avancer et de produire quelque chose de nouveau. Mais si la tradition est « oubli des origines », il s'ensuit qu'on ne saurait « récupérer la totalité de l'*Urstiftung* » et saisir le surgissement dans une « coïncidence absolue »[2]. C'est pourquoi le concept de validité inconditionnée atemporelle de l'idéalité devient problématique. Mais tout cela « n'est pas un relativisme, un historicisme à cause de notion d'horizon »[3] : le passé n'est pas simplement rejeté comme faux, puisque, compris comme horizon et institution, il recelait déjà en soi le développement vers notre présent ; celui-ci à son tour rassemble en soi l'héritage du passé et l'ouverture à un avenir qui le dépassera sans le réfuter. « Mais ce n'est pas une φ du savoir absolu à cause de même notion d'horizon »[4] : il n'y a pas conservation et dépassement qui soient la même chose comme chez Hegel, mais une double circulation du passé vers l'avenir et de l'avenir vers le passé, circulation ouverte et instable, qui inclut aussi les moments de la sédimentation et de l'oubli.

La distinction déjà rappelée entre avènement et événement renvoie elle aussi au-delà du plan d'une phénoménologie de l'événement historique *stricto sensu*, pour soulever la question d'un *sens événementiel généralisé* qui ne se réduit à aucun événement particulier, voire la question d'un genre d'être qui régit l'expérience de l'histoire et échappe aux catégories de l'ontologie traditionnelle. Cette « événementialité de principe », exprimée

[1] *Ibid.*, p. 30.
[2] *Ibid.*, p. 35.
[3] *Ibid.*, p. 37.
[4] *Id.*

Bull. anal. phén. XIII 3 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

aussi par l'idée de l'institution comme « événement-matrice », prépare donc l'espace pour les concepts d' « *histoire sauvage* » et « *histoire verticale* » auxquels Merleau-Ponty aura recours de plus en plus par la suite. Il est remarquable que l'expression « histoire sauvage » soit utilisée déjà dans le cours sur la passivité, donné par Merleau-Ponty pendant la même année que celui sur l'institution, dans un passage qui souligne comment l'historicité se situe en deçà de l'opposition entre une activité du sujet et une passivité des choses :

> Ici aussi la genèse a double sens : du donné à nous, et aussi de nous au donné […] Ou plutôt, non pas deux mouvements contraires […] ce qui est donné c'est leur croisement, l'articulation l'une sur l'autre des perspectives. La « vérité » du passé [à concevoir] ni en soi comme si je le survolais, ni pour mon présent seulement […] la vérité, comme ce qui juge et le passé vécu par les hommes du passé et mon entreprise : comme leur appartenance à une seule histoire. Donc réveiller l'histoire sauvage (par delà l'histoire « objective », qui ne s'occupe pas des consciences, et par delà l'histoire comme appendice de mon aventure personnelle) […] nous, comme les hommes du passé, n'avons que des significations et des situations ouvertes dont le sens est en genèse[1].

L'histoire sauvage est donc l'expression d'un sens en genèse qui permet le croisement entre mon présent et le passé et qui se situe en deçà d'une histoire objective et d'une histoire subjective : c'est le mouvement qui fait que « même l'histoire "objective" ne vit que dans notre vie, et même nos *Sinn-gebung* s'appuient sur configuration du passé, sont *urgestiftet* en lui »[2]. L'histoire a lieu toujours à partir d'un champ déjà institué, qui est formé par la sédimentation de déterminations déjà données et dans lequel le sujet est situé, mais ce champ est à son tour dynamique, il est appel à son propre développement dans les reprises des sujets[3]. Ce qu'il s'agit de penser alors est le mouvement d'une histoire instituée/instituante, sans la présupposition d'une subjectivé constituante, mais comme chiasme du poids des choses et de nos actions.

---

[1] M. Merleau-Ponty, *Le problème de la passivité : le sommeil, l'inconscient, la mémoire*, in IP, p. 178-179.
[2] *Id.*
[3] Cf. J. Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty*, *op. cit.*, p. 153 *sq.*, 179 *sq.*, qui insiste efficacement sur l'effort de Merleau-Ponty de penser conjointement l'histoire déjà faite (l'histoire sédimentée et déjà instituée dans laquelle nous sommes placés) et l'histoire se faisant (l'ouverture d'une différence possible et d'une nouveauté).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

L'expression « histoire sauvage » utilisée ici anticipe ainsi de façon singulière l'usage fréquent de la formule « Être sauvage » (ou parfois « esprit sauvage ») dans *Le visible et l'invisible*, où le qualificatif « sauvage » est souvent accompagné par celui de « vertical »[1]. Dans ce réseau de concepts on peut alors comprendre l'apparition dans ce dernier texte aussi d'une « histoire verticale »[2]. La verticalité de cette histoire tient au fait qu'il s'agit de penser la « présence » *sui generis* d'un sens qui, en deçà du déploiement horizontal/chronologique de l'histoire, insiste verticalement dans chaque moment historique, en lui donnant à la fois sa profondeur, son épaisseur et son ouverture aux autres moments historiques. Il y a donc une ouverture de chaque moment historique à la transcendance d'un même Être vertical ou sauvage, comme Merleau-Ponty l'exemplifie surtout à propos de l'histoire de la philosophie :

> montrer qu'il y a transcendance, certes, entre les philosophies, pas de réduction à un plan unique, mais que, dans cet échelonnement en profondeur, elles renvoient quand même l'une à l'autre, il s'agit quand même du même Être – Montrer entre les philosophies rapport perceptif ou de transcendance. Donc histoire verticale, qui a ses droits à côté de l'histoire de la philosophie « objective »[3].

4. Une « métaphysique de l'histoire »

Si *Le visible et l'invisible* développera les implications ontologiques des analyses précédentes, Merleau-Ponty n'aura pourtant pas attendu 1959/1960 pour pousser au plus haut niveau l'ambition de ses recherches sur ces thèmes, en formulant le projet d'une « métaphysique de l'histoire », comme on peut le lire dans le résumé du cours sur l'institution, qui se termine en affirmant : « C'est ce développement de la phénoménologie en métaphysique de l'histoire que l'on voulait ici préparer »[4]. La formule peut paraître surprenante et énigmatique, d'autant plus qu'elle n'apparaît quasiment pas dans le texte du cours. On peut essayer de l'expliquer dans quatre directions.

---

[1] Cf. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible, suivi de Notes de travail*, texte établi par C. Lefort, Paris, Gallimard, 1964, p. 228, 229, 251, 253, 254 ; dorénavant cité comme VI.
[2] VI, p. 234, 237, 250, 272.
[3] VI, p. 237.
[4] RC (cours *L'institution…*), p. 65.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

En premier lieu, les lignes immédiatement précédentes du résumé indiquent le contexte anti-hégélien de cette affirmation : l'hégélianisme est, en un sens, « la découverte de la phénoménologie », c'est-à-dire de la liaison vivante entre les éléments du monde et de la manifestation de l'être dans l'histoire, mais il la subordonne à la vision systématique et atemporelle du savoir absolu ; si, par contre, la phénoménologie n'est pas seulement une introduction au savoir vrai, mais « elle demeure tout entière dans la philosophie », elle doit prendre à son compte « la méditation de l'être »[1] pour s'élever elle-même à un niveau métaphysique, ou, en d'autres termes, elle doit élaborer une conception de l'être correspondante qui justifie l'impossibilité de son dépassement et par là la critique à Hegel.

Cela requiert évidemment, en deuxième lieu, une profonde révision de la structuration hégélienne du cours des figures historiques, comme on peut le lire dans un autre passage du cours. Après avoir affirmé que l'institution implique à chaque fois un certain oubli et l'avancement vers le nouveau, l'ouverture d'un avenir qui n'est pas nécessité et une reprise du passé qui le laisse pourtant dans son originalité, Merleau-Ponty affirme :

> Dans cette intériorité avec échappement, ce passage de décentration à décentration, sans décentration absolue, dans cette extériorité qui n'empêche pas les enjambements, il y a vraiment union de l'extériorité et de l'intériorité, à chaque moment, tandis que Hegel ne les unifie qu'en les poussant à l'absolu[2].

Ce que l'institution nous donne à penser, c'est donc l'union dans chaque moment (on pourrait dire, dans chaque figure) de l'intériorité et de l'extériorité, de l'universel et du particulier, union qui n'est pas une synthèse finale dans un savoir absolu et laisse donc ouverte la possibilité d'écarts, d'enjambements, de nouvelles décentrations. Cette forme d'union — à l'aide de l'idée de « partie totale », selon l'expression que Merleau-Ponty utilisera fréquemment dans d'autres textes — permet de réaliser une « autonomisation » des figures historiques sans en opérer une relève dans le savoir absolu et de penser ainsi une « métaphysique de l'histoire ».

En troisième lieu, la formule « métaphysique de l'histoire » n'est utilisée, à notre connaissance, qu'une seule fois dans le cours, et ce dans une note ajoutée par Merleau-Ponty à son texte principal, à la fin de laquelle il écrit : « Problème de la métaphysique de l'histoire : comment la médiation des rapports personnels par les choses est-elle possible ? statut de la *Vernunft* par

[1] *Id.*
[2] IP, p. 100.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

rapport à la "Nature" »[1]. La question posée n'est pas suivie d'une explication de la part de Merleau-Ponty. On peut relever qu'elle fait écho à la page précédente du cours où Merleau-Ponty, indiquant le passage de l'institution individuelle à l'institution intersubjective et historique, reprend la définition marxiste du capital : « [Idée d'une] rationalité originaire dans [l']histoire privée : l'Histoire [devient] "relation entre personnes médiatisée par des choses" »[2]. Ne pouvant développer tous les possibles renvois de ces affirmations, en l'absence aussi d'une indication explicite de la part de Merleau-Ponty dans cette note, nous pouvons en tout cas relever que le problème de la « médiation des rapports personnels par les choses » peut être lié au passage que nous avons cité à propos de l'histoire sauvage : celle-ci est en effet le milieu originaire qui se situe en deçà de l'alternative entre l'histoire objective et l'histoire subjective, entre la passivité et l'activité, et qui permet donc d'en penser la « médiatisation » originaire. On serait donc ici renvoyés à la tâche de remonter à ce sol *ontologique* commun aux personnes et aux choses, qui rend possible leur communication et interaction dans une « histoire sauvage »[3].

En quatrième lieu, on peut éclaircir la référence à une « métaphysique de l'histoire » par un autre texte, qui renvoie également à une « métaphysique » à partir des questions de l'histoire et du rapport entre les différentes humanités. Il s'agit des dernières denses pages, qu'il faudrait commenter dans le détail, du programme de travail rédigé par Merleau-Ponty en 1951 pour sa candidature au Collège de France[4]. Dans le cadre d'une interprétation de l'histoire comme symbolisme, en parallèle aux thèmes du langage et de l'expression, Merleau-Ponty revendique la possibilité de parler d' « une histoire de l'humanité » ou d' « *une* humanité », et il affirme :

> L'idée d'une histoire unique ou d'une logique de l'histoire est, en un sens, impliquée dans le moindre échange humain […] l'anthropologie suppose

[1] IP, p. 48, n.
[2] IP, p. 47.
[3] Ce qui nous semble confirmé par ce passage de la *Préface* à *Signes*, *op. cit.*, p. 36 : « À quoi bon se demander si l'histoire est faite par les hommes ou par les choses, puisque de toute évidence les initiatives humaines n'annulent pas le poids des choses et que la "force des choses" opère toujours à travers des hommes ? […] Il n'y a pas d'analyse qui soit dernière parce qu'il y a une chair de l'histoire ».
[4] M. Merleau-Ponty, « Un inédit de Maurice Merleau-Ponty », in Id., *Parcours deux, 1951-1961*, Verdier, Lagrasse, 2000, p. 36-48.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

> toujours qu'une civilisation, même très différente de la nôtre, est à la limite compréhensible pour nous[1].

Merleau-Ponty tient assurément à distinguer ce « rationalisme méthodique » d'un « rationalisme dogmatique » de type idéaliste ou matérialiste. Il n'en demeure pas moins qu'il évoque « une *histoire totale — un seul tissu* qui réunit toutes les entreprises de civilisations simultanées et successives »[2]. Qu'est-ce qui fait ce rapport de sens, ce tissu commun ? La pensée permanente et concordante de la pluralité des êtres humaines qui se reconnaissent comme semblables, pensée qui doit conduire aux problèmes d'un « *homme transcendantal* », d'une « "lumière naturelle" commune à tous », d'un Logos qui transparaît à travers le mouvement de l'histoire : « Nous rejoignons ici les questions classiques de la métaphysique »[3]. Le programme se termine en affirmant que le phénomène de l'expression permet d'envisager une spontanéité qui réunit la finitude et l'universalité, l'intériorité et l'extériorité, « qui accomplit ce qui paraissait impossible, à considérer les éléments séparés, qui réunit en un seul tissu la pluralité des monades, le passé et le présent, la nature et la culture ». Et Merleau-Ponty de conclure : « La constatation de cette merveille serait la métaphysique même »[4]. La méditation et l'expression de l'union en un seul tissu des monades, des civilisations et des époques — en d'autres termes, l'esquisse d'une « histoire totale » — serait donc « la métaphysique même » : par un tel programme ces pages contribuent à éclaircir la référence à une « métaphysique de l'histoire » du cours de 1954-55 et esquissent déjà celle qui ne cessera d'être la position merleaupontienne dans les textes des années suivantes.

En effet, comme nous l'avons vu, dans le cours sur l'institution, la discussion de l'ouvrage de l'historien L. Febvre permet à Merleau-Ponty d'affirmer la possibilité de principe d'une compréhension entre les époques, contre l'idée de leur insularité : l'institution d'un temps historique est aussi moyen pour comprendre les autres temps. Ajoutons que l'institution en général est définie aussi comme « la conséquence et la garantie de notre appartenance à un même monde »[5]. Cette analyse est suivie alors par une confrontation avec Lévi-Strauss, dans laquelle Merleau-Ponty vise à critiquer le relativisme absolu de l'anthropologue par deux arguments. En premier lieu, la

[1] *Ibid.*, p. 46.
[2] *Ibid.*, p. 47, nous soulignons.
[3] *Id*.
[4] *Ibid.*, p. 48.
[5] RC (cours *L'institution…*), p. 60.

Bull. anal. phén. XIII 3 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

constatation de la relativité et de l'opacité de toutes les cultures est tributaire d'un regard de survol, d'un *Kosmotheoros* situé dans une position d'extériorité, si bien que la position de Lévi-Strauss est une conjonction, qui n'est paradoxale qu'en apparence, de relativisme absolu et savoir absolu[1] ; à quoi il faudra opposer que le philosophe, au lieu d'être *Kosmotheoros*, « devient au contraire et justement [celui pour qui il y a] reconnaissance des particularités qui unissent »[2]. En deuxième lieu, ce relativisme se contredit au moment où il s'énonce, parce qu'il prouve par là la possibilité pour une civilisation de parvenir à cette constatation universelle, ou, autrement dit, il méconnaît l'historicité particulière de la civilisation qui se pose la question du rapport aux autres humanités[3]. C'est dans le sillage de cette confrontation que Merleau-Ponty peut alors indiquer l'horizon dernier de son cours, même si c'est sous la forme d'une question ouverte, et tracer une distinction entre sociétés qui a son critère justement dans l'ouverture à l'universel :

> Problème : y a-t-il un champ de l'histoire mondiale ou universelle ? Y a-t-il un accomplissement de visée ? Une fermeture sur elle-même ? Une société *vraie* ? La question reste […] interrogation de l'histoire. Mais [il s'agit d'un] universel d'existence, non conceptuel, introduit par cette interrogation même. Il y a sinon une société vraie […] du moins des sociétés qui se posent la question de la société vraie […] [concevant l']idée d'une récupération de l'histoire par soi. Et il y a d'autres sociétés qu'on peut appeler fausses relativement à celles-là. Ce qui ne veut pas dire que sous certains rapports elles ne soient pas plus belles. Mais elles ne jouent pas le jeu mystérieux qui est de mettre tous les hommes dans le jeu, d'essayer le brassage vraiment universel, *elles sont institutions selon la lettre et non selon l'esprit de l'institution*, qui n'est pas de limiter, de prohiber, d'enfermer dans un îlot de coutumes, mais de mettre en route un travail historique illimité[4].

Cette position se prolongera, en se transformant, dans les derniers textes, où l'appartenance des hommes et des époques à un même monde et à une seule histoire sera consacrée par l'idée d'une appartenance ontologique à la même « chair du monde »[5], qui constitue évidemment ce « seul tissu » que

[1] IP, p. 116-117, 120.
[2] IP, p. 108.
[3] Cf. IP, p. 44-45, 107-108.
[4] IP, p. 118-119, nous soulignons dans la dernière phrase ; cf. le passage analogue à la fin du cours, p. 122.
[5] Comme E. Bimbenet, *Nature et humanité*, *op. cit.*, p. 292-296, le remarque, chez le dernier Merleau-Ponty c'est la chair, et non pas le langage, qui constitue le fait primordial et le sol qui garantit la possibilité d'une raison universelle.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Merleau-Ponty évoquait dès son programme de 1951. Il est significatif en effet que le cours sur l'*Origine de la géométrie* (contemporain de la rédaction de *Le visible et l'invisible*) se termine par une analyse du manuscrit de Husserl sur le renversement de la doctrine copernicienne et en particulier de la notion de Terre : l'analyse de l'institution historique débouche enfin dans le thème du « sol » pré-objectif et « sauvage » de notre expérience et la Terre est le nom dans l'impensé husserlien de la « chair du monde ». La Terre est aussi le sol d'une *Urhistorie*, d'une histoire originaire dont Merleau-Ponty dit qu'elle « relie toutes les sociétés réelles ou possibles en tant qu'elles habitent toutes le même espace "terrestre" au sens large »[1]. Il ne reste qu'à rappeler que *Le visible et l'invisible* confirme par le même geste le refus de « la finitude au sens empirique » et le fait d'être alors « pour la métaphysique »[2].

5. Perspectives critiques : unité/différence, continuité/nouveauté

Mais précisément ces analyses que nous avons rassemblées autour de la référence à une « métaphysique de l'histoire » nous semblent appeler des questions critiques, que nous concentrerons autour de deux thèmes : les couples unité/différence et continuité/nouveauté.

Nous l'avons vu : Merleau-Ponty affirme la possibilité de principe d'une compréhension des différentes époques et civilisations, en s'opposant aussi bien à un « agnosticisme historique » qu'au relativisme anthropologique absolu de Lévi-Strauss. Cette possibilité conduit même à l'idée d'une histoire unique et totale de l'humanité, d'un « seul tissu » qui lie la pluralité des monades aussi dans leurs différences historiques ; et ce « seul tissu » aura enfin sa formulation et sa garantie ontologique dans les concepts de « sol » et de « chair » des derniers textes.

---

[1] RC (cours *Husserl aux limites de la phénoménologie*), p. 170. Cf. aussi M. Merleau-Ponty, *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, *op. cit.*, p. 89 : « Que l'histoire ait un sens, qu'elle soit une, qu'elle soit dimension, cela : cette rationalité, est formé sur le rapport pré-objectif des hommes aux hommes et à la terre ».

[2] Plusieurs notes de travail de *Le visible et l'invisible* opposent l'infini objectif, positif, et l'ouverture inépuisable de l'invisible qui doit être pensée comme l'*Offenheit* du monde de la vie. Dans un de ces passages Merleau-Ponty écrit : « Je suis contre la finitude au sens empirique, existence de fait qui *a des limites*, et c'est pourquoi je suis pour la métaphysique. Mais elle n'est pas plus dans l'infini que dans la finitude de fait » (VI, p. 300).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Malgré l'importance de la critique du relativisme, surtout en vertu de son principe phénoménologique, l'hypothèse d'une « histoire totale » est-elle vraiment tenable ? Et, si elle l'est, doit-elle nécessairement s'appuyer sur la présupposition ontologique forte de ce « seul tissu » représenté par la chair du monde ? Face à la multiplicité des civilisations, de leurs temporalités et de leurs historicités, ne risque-t-elle pas d'être encore une expression d'un regard très « occidental » ? Du moins, dans la formulation que lui donne Merleau-Ponty, n'implique-t-elle pas des conséquences problématiques ? En effet, la garantie de la possibilité de l'interaction entre les cultures, contre un enferment historiciste et relativiste, semble, dans les textes de Merleau-Ponty, conduire à *une subordination nette de l'altérité de ces cultures au profit de ce qui les relie*, à une subordination de la différence en faveur de l'unité, de la continuité, de la possible universalité. La distinction entre les sociétés qui se posent le problème de l'ouverture universelle et les sociétés « fausses » par rapport à celles-ci, entre l'esprit et la lettre de l'institution, est l'expression à la fois la plus séduisante et la plus révélatrice de cette position. D'ailleurs, en abordant le problème de la communication entre les temps historiques, Merleau-Ponty affirme clairement : « En un sens la première condition est de savoir aussi qu'ils ne sont pas de part en part *autres* »[1].

Mais le risque qui parcourt ces pages est alors celui de considérer les différences, les discontinuités, les incompréhensions et les malentendus, bref toutes les expressions d'une altérité radicale, comme des « accidents » par rapport au vrai sol ontologique, comme des obstacles qu'il faut dépasser vers la vraie communauté (le « pour autrui vrai »[2]) corrélative de l'histoire totale, au lieu de les assumer comme des éléments aussi constitutifs de l'historicité que ceux soulignés par Merleau-Ponty. En un sens on pourrait réitérer ici, *mutatis mutandis*, la querelle entre Derrida et Gadamer, et adresser aussi à Merleau-Ponty la question de savoir si ce qui est premier c'est le *continuum* de la compréhension ou bien plutôt « un certain rapport d'interruption », voire « l'interruption du rapport »[3] : non pas un enfermement historiciste, mais une *interruption qui, comme expression de l'altérité, garde le rapport irréductiblement ouvert*.

D'autre part, une « histoire sauvage » ou un « esprit sauvage », précisément en tant que « sauvages », ne devraient-ils pas impliquer aussi une

[1] IP, p. 114, note *a*.
[2] IP, p. 114.
[3] Cf. J. Derrida, « Bonnes volontés de puissance (une réponse à Hans-Georg Gadamer) », *Revue internationale de philosophie*, n. 151, 1984, p. 343.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

certaine an-archie et une multiplicité irréductible[1] ? Il faudrait alors se demander s'il n'y a pas lieu de faire place à une altérité et à une différence radicale d'une façon autre que celle relativiste, pour ainsi dire au-delà de l'alternative entre les positions de Merleau-Ponty et Lévi-Strauss. Ce qui demanderait avant tout de mettre en question *les valeurs de continuité et unité* qui commandent en profondeur toutes les analyses merleaupontiennes, et par conséquent le sol ontologique qui viendra cautionner ces valeurs dans *Le visible et l'invisible*.

C'est ce même sol ontologique — avec ce qui l'a préparé et ce qui en découle — qui implique des conséquences problématiques aussi au sujet de la deuxième question que nous voudrions soulever. Nous avons essayé de montrer, dans la première partie de notre texte, la fécondité du concept merleaupontien d'institution historique, sa possible contribution à une phénoménologie de l'événement historique, sa convergence avec certaines interprétations du « retour de l'événement » en historiographie. Comme nous l'avions remarqué, cette convergence et cette fécondité tiennent, entre autres, au fait que l'événement est envisagé ici dans le concret de ses relations avec la série de ses répétitions/transformations et avec un champ d'expérience dans lequel il s'inscrit. Il n'en demeure pas moins que cet aspect ne représente que l'un des éléments fondamentaux du concept d'événement historique, lequel en implique au moins un autre autant essentiel que le premier : l'événement comme irruption du nouveau, avoir-lieu d'une nouveauté radicale et imprévue qui contredit notre horizon d'attente, fait basculer nos catégories et, comme événement traumatique, laisse une « blessure » dans notre champ d'expérience. C'est aussi en vertu de cet aspect que l'événement demeure essentiel pour une compréhension de l'historicité et qu'il s'est réimposé comme incontournable pour l'historiographie, surtout pour le caractère fort « événementiel » de l'histoire contemporaine. Or le cadre conceptuel élaboré par Merleau-Ponty rencontrerait, nous semble-t-il, des difficultés pour rendre compte de l'irruption de la nouveauté historique et semble parfois même en délimiter par principe la portée[2].

---

[1] La question est posée par M. Richir, « Communauté, société et Histoire chez le dernier Merleau-Ponty », in M. Richir & E. Tassin (éd.), *Merleau-Ponty : Phénoménologie et expériences*, Grenoble, Millon, 1992, p. 7-25, en particulier p. 19-20, qui, par un parcours différent, souligne également le primat problématique d'une certaine unité chez le dernier Merleau-Ponty et sa tension avec l'idée d'un « esprit sauvage ».

[2] Cf. par exemple RC (cours *Matériaux pour une théorie de l'histoire*), p. 45 : « Il y aurait *illusion prospective* à faire cesser le présent au seuil d'un avenir vide, comme si chaque présent ne se prolongeait pas vers un horizon d'avenir […] ».

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

L'insistance sur le fait que l'expression et l'institution ouvrent une histoire unitaire, que les différents peintres et les différentes œuvres d'un peintre sont comme les épisodes d'« une seule histoire »[1] ou les réponses à « une seule tâche »[2], l'enracinement de l'historicité dans un même Être sauvage ou vertical, par conséquent l'idée selon laquelle les différentes figures historiques ne seraient que les expressions de cet Être (qui est, bien sûr, non positif et inépuisable) : tous ces éléments font tomber l'accent sur l'entre-appartenance des moments historiques, sur la fécondité du champ historique inauguré par l'événement, et on voit mal par contre *quel pourrait être dans ce cadre théorique le statut de l'événement comme irruption du nouveau*. C'est ce que plusieurs affirmations de *Le visible et l'invisible* confirment : le monde perceptif amorphe « ne contient aucun mode d'expression » et « pourtant les appelle et les exige tous », ce qui conduit à penser une « création qui est en même temps réintégration de l'Être ». Il faut rappeler aussi, et peut-être surtout, le passage que nous avons déjà cité à propos d'une « histoire verticale » de la philosophie : s'il n'y a « pas de réduction à un plan unique » des différentes philosophies, il faut cependant montrer que « dans cet échelonnement en profondeur, elles [les philosophies] renvoient quand même l'une à l'autre, il s'agit quand même du même Être – Montrer entre les philosophies rapport perceptif ou de transcendance »[3]. Comme on l'a justement remarqué, la pensée de Merleau-Ponty semble se mouvoir ici dans une tension constitutive : « penser la permanence d'un fond, tout en pensant le caractère inépuisable de ses expressions successives ; poser son caractère englobant tout en affirmant l'impossibilité de toute coïncidence ou saisie définitivement adéquate »[4]. Cette difficulté à rendre compte de la nouveauté de l'événement se lie probablement à une tendance plus profonde : la contingence constitutive de l'événement de l'institution, bien que soulignée par Merleau-Ponty, semble être le plus souvent reprise ou réabsorbée par le mouvement du sens qui se développe à travers elle et qui la dépasse[5]. En

[1] Cf. LI, p. 111 et 113 ; sur l'idée d'une histoire unique cf. aussi les passages déjà cités de IP, p. 179, et de « Un inédit de Maurice Merleau-Ponty », art. cit., p. 46-48.
[2] Cf. LI, p. 96 et 112.
[3] VI, respectivement p. 221, 247, 237.
[4] N. Piqué, « M. Merleau-Ponty et l'histoire sauvage », art. cit., p. 85.
[5] Cf. par exemple IP, p. 177. M. Carbone, « Amour et musique : thème et variations », *Alter*, n. 15, 2007, p. 119, remarque justement que dans le cours sur l'institution Merleau-Ponty ne pense pas encore de façon assez radicale l'élément d'expropriation impliqué par les thèmes de l'événement et de la contingence, dont le rôle est plutôt décrit en termes de réorientation du sens ; l'auteur donne par contre une interprétation différente du développement suivant du parcours de Merleau-Ponty.

Bull. anal. phén. XIII 3 (2017)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

d'autres termes, Merleau-Ponty semble négliger *ce qui de la contingence fait essentiellement résistance à une appropriation dans et par le sens*.

D'une part et d'autre, il s'agirait alors peut-être d'assumer toutes les conséquences de la pensée de l'institution, y compris ses conséquences « ontologiques » et déconstructrices de l'ontologie traditionnelle, sans pour cela la faire déboucher dans une « ontologie » et l'appuyer sur un Être charnel, qui en donnerait le sol d'une façon problématiquement unitaire et continue. Assumer toutes ces conséquences signifierait alors peut-être penser la contingence de l'événement aussi dans ce qu'elle a d'irréductiblement nouveau, inappropriable et expropriateur — et les séries des institutions dans ce qu'elles ont de radicalement différent et multiple[1].

[1] Cet article a été rédigé dans le cadre du projet de recherche PHENINST, financé par une bourse « Marie Curie » de l'Union Européenne et réalisé auprès des Archives Husserl de Paris (ENS/CNRS).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2017 ULg BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XIV 1, 2018
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

En quoi l'histoire de l'être de Heidegger est-elle phénoménologique ?

Par PAUL SLAMA
Université de Paris 4 Sorbonne

Résumé Dans cet article, on tente d'expliciter ce qu'il faut entendre par « histoire de l'être » chez Heidegger en termes phénoménologiques, puisqu'il n'a jamais rompu avec cette tradition, même dans la phase la plus radicale de sa pensée. On montre que l'histoire de l'être possède les trois caractéristiques fondamentales de la méthode phénoménologique : donation, intuition, et réduction, et que cela implique une compréhension conceptuelle de l'histoire en général (même la plus matérielle), puisqu'elle est gouvernée par l'histoire de la métaphysique, c'est-à-dire l'histoire des grands concepts de la tradition métaphysique. On met ensuite en évidence cette compréhension de l'histoire au moyen du débat de Heidegger avec Marx, et d'Adorno avec Heidegger : la position phénoménologique trouve son interlocuteur le plus critique dans le matérialisme historique qui fait reposer non seulement l'histoire sur les processus économiques de production, mais également le discours métaphysique (dont celui de Heidegger) sur des processus non moins matériels. C'est ainsi à la lumière de ce débat entre phénoménologie et matérialisme qu'on interprète l'histoire de l'être.

Martin Heidegger appartient à l'histoire de la phénoménologie, et est considéré par la littérature comme une figure importante de ce courant. Bien entendu, c'est surtout *Être et temps* qui a fait l'objet d'une telle interprétation[1], mais aussi bien, depuis quelques années déjà, les premiers cours de Fribourg puis de Marbourg, dont le rapport à Husserl a été plusieurs fois

[1] On pense à l'ouvrage classique de Jean-François Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1992.

commenté[1]. Cependant, le même traitement n'a pas été autant appliqué au Heidegger du tournant, disons de l'histoire de l'être et de la métaphysique, que Heidegger a pourtant lui-même explicitement inscrit, du moins à partir des années 1950, dans un programme phénoménologique. Nous reviendrons bien sûr sur ce point crucial de *Selbstinterpretation* dans le cœur de l'article, mais il est difficile de ne pas marquer un certain étonnement devant une telle inscription de la phénoménologie au cœur du programme de l'histoire de l'être, et ce pour plusieurs raisons.

1) Tout d'abord, Heidegger a appliqué aux grandes doctrines philosophiques un programme de destruction, et on voit mal, excepté Hölderlin, quel auteur de la tradition a pu échapper à cette destruction. Or, curieusement, du moins dans la dernière période de l'auteur, la phénoménologie en tant que telle, considérée dans ses principes fondamentaux (nous verrons lesquels), n'est non seulement pas détruite, mais instaurée comme le lieu méthodologique d'où l'histoire de la métaphysique peut se déployer. Comment comprendre un tel « conservatisme » philosophique (si l'on peut dire) au sein d'une pensée d'une telle radicalité par ailleurs ?

2) La phénoménologie est tout de même la science de l'intuition et de la subjectivité. Intuition en tant qu'elle doit obéir, selon Husserl, au principe des principes, et subjectivité dans l'horizon du tournant transcendantal, celui de la réduction phénoménologique et de l'*ego* pur, c'est-à-dire la réduction de la sphère naturelle des vécus au champ de la conscience pure. Que viendraient faire ces concepts dans la pensée de l'histoire de l'être, profondément historique, désubjectivée, où l'*ego* ne joue aucun rôle, et de quelle intuition pourrait-il s'agir au sein d'une telle histoire très abstraite, et sans individu qui pourrait l'effectuer ?

3) Enfin, comment concilier la croyance phénoménologique dans la chose même, sans même parler de la scientificité fondamentale de sa démarche, avec le discontinuisme, voire le relativisme historique (il faudra discuter cette interprétation qui n'est pas évidente) qui implique que les représentations, les concepts et les pensées de la métaphysique, mais égale-

[1] Sur le premier Heidegger et la phénoménologie, voir Jean-François Courtine (dir.), *Heidegger 1919-1929: De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du* Dasein, Paris, Vrin, 1996 ; Sophie-Jan Arrien, *L'inquiétude de la pensée*, Paris, PUF, 2014 ; Sophie-Jan Arrien et Sylvain Camilleri (dir.), *Le jeune Heidegger (1909-1926). Herméneutique, phénoménologie, théologie*, Paris, Vrin, 2011 ; Jean Greisch, *L'Arbre de vie et l'arbre du savoir. Le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggérienne (1919-1923)*, Paris, Cerf, 2000. Et bien entendu, en langue anglaise, Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1993.

Bull. anal. phén. XIV 1 (2018)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

ment toutes les autres manifestations historiques, sont relatifs à des époques de l'histoire de l'être, c'est-à-dire à des configurations historiques particulières profondément séparées les unes des autres ?

Ces questions, que l'on pose de façon rhapsodique pour indiquer les problèmes qu'une phénoménologie de l'histoire de l'être soulève, sont profondément liées à ce qu'il faut entendre avec une telle phénoménologie (à condition, d'ailleurs, qu'une telle phénoménologie existe). Nous souhaitons développer trois moments qui correspondent selon nous aux trois principes fondamentaux de la phénoménologie, et qui sont effectivement présents dans la doctrine heideggérienne de l'histoire de l'être : 1) premier principe phénoménologique, *la donation* : chez Heidegger, le fait que la norme de tout discours métaphysique est le *donné*, le fait donc que la donation joue le rôle normatif pour les discours métaphysiques. Le problème est alors de penser à la fois un donné et une histoire, un donné historiquement situé, ce qui est l'épreuve dialectique qu'affronte continûment le second Heidegger. 2) Deuxième principe phénoménologique, *le principe des principes*, le fait que le donné est un donné *intuitif* : on défend ici l'idée selon laquelle Heidegger ne fait plus passer le donné par l'*eidos*, et donc par le voir, mais par l'écoute (*Hören*), qui vient d'un appel (*Ruf, Anruf, Anspruch*…) de l'être. Cette métamorphose de l'intuitionnisme husserlien provient de *Sein und Zeit*. 3) Troisième principe phénoménologique, la *réduction*, que l'on trouve chez le second Heidegger sous forme d'*epokhè* historicisée. Si l'on résume : donation, intuition, et réduction, tels sont les concepts phénoménologiques fondamentaux de l'histoire de l'être que l'on se propose de décrire ici.

L'enjeu de cet article est de mesurer le coût théorique d'une telle alliance entre histoire de l'être et phénoménologie : comment penser rationnellement la provenance des époques de l'être, et donc penser dans la continuité les discontinuités fondamentales d'une telle histoire ? Comment échapper au mythe du donné à ce niveau historique, et que faire des conditions de possibilité non métaphysiques, c'est-à-dire non internes à la métaphysique, de cette métaphysique ? Le dernier moment pose ce problème à partir de l'interprétation heideggérienne du matérialisme historique et de la critique en retour que fit Adorno du discours heideggérien.

1. L'histoire de l'être comme histoire des donations de l'être

C'est la conférence célèbre *Zeit und Sein* (1962) qui donne les indications les plus précieuses à ce sujet. Mais commençons par citer le séminaire de

Bull. anal. phén. XIV 1 (2018)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

Zähringen (1973), où Heidegger reconnaît fameusement sa dette à l'endroit de Husserl en ces termes :

> Avec la locution d'intuition catégoriale, Husserl parvient à penser le catégorial comme *donné*. Le tour de force de Husserl a justement consisté dans cette mise en présence de l'être, phénoménalement présent dans la catégorie. Par ce tour de force, j'avais enfin le sol : « être », ce n'est pas un simple concept, une pure abstraction obtenue grâce au travail de la déduction[1].

Quand Heidegger parle ici d' « être », il opère en fait un glissement sémantique, utilisant d'abord le mot pour désigner le syncatégorème, la copule qui doit trouver, dans la VI[e] des *Recherches logiques*, un remplissement adéquat, puis l'entendant dans son sens à lui : « J'avais enfin le sol », c'est-à-dire l'idée fondamentale de ma pensée de l'être. En 1973, il la comprend au sens historique de l'histoire de l'être. Et quand bien même cette hypothèse ne serait pas la bonne, placer le mot « être » sous les auspices de la donation phénoménologique en ces termes est très éloquent. Mais comment ce que Heidegger nomme — disons depuis 1933-1934 — « être » peut-il être donné, quand on sait l'immense historicité qui l'accompagne toujours ?

La *Lettre sur l'humanisme* de 1947, destinée à la publication et donc en quelque sorte véritable manifeste de la pensée de l'histoire de l'être, discute un passage de *l'Existentialisme est un humanisme* (« précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes »[2]), et souligne : « *Woher aber kommt und was ist* le plan ? L'être et le plan *sind dasselbe*[3]. » Aussitôt, Heidegger cite un passage d'*Être et temps* qui utilise

[1] GA 15, p. 388-390 ; trad. J. Beaufret, *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, 1990, p. 462-466.

[2] Jean-Paul Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1946, p. 38-39 : « L'existentialiste, au contraire, pense qu'il est très gênant que Dieu n'existe pas, car avec lui disparaît toute possibilité de trouver des valeurs dans un ciel intelligible ; il ne peut plus y avoir de Bien *a priori*, puisqu'il n'y a pas de conscience infinie et parfaite pour le penser ; il n'est écrit nulle part que le Bien existe, qu'il faut être honnête, qu'il ne faut pas mentir, puisque précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes. Dostoïevski avait écrit : "Si Dieu n'existait pas, tout serait permis." C'est là le point de départ de l'existentialisme. En effet, tout est permis si Dieu n'existe pas, et par conséquent l'homme est délaissé, parce qu'il ne trouve ni en lui, ni hors de lui une possibilité de s'accrocher. »

[3] GA 9, p. 334 (trad. Roger Munier).

Bull. anal. phén. XIV 1 (2018)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

l'expression « *es gibt das Sein* »[1], et fait renvoyer « *es* » à l'être lui-même. Comment comprendre cette difficile affirmation, qui répond à la question de la provenance et de l'essence du plan ? et que faut-il précisément entendre par « plan » ? Selon nous, il faut comprendre que l'être est non seulement donné, mais qu'il se donne en tant qu'il est *sa propre norme* d'apparition. Il ne faut donc pas chercher en dehors de ce qui se donne la norme de la donation : en apparaissant l'être conditionne son apparaître. C'est un anti-transcendantalisme très proche de celui du Husserl des *Recherches logiques* : la structure de l'apparaître ne réside pas dans l'esprit de celui à qui cela apparaît, mais dans la structure de cela même qui apparaît — ici, l'être, chez Husserl, l'objet[2]. Le mot « plan » peut être interprété en ce sens : le plan, c'est le milieu, la condition de l'apparaître, ce qui le rend possible ; le faire coïncider avec l'être (« *dasselbe* »), c'est faire de ce qui apparaît l' « ouvert » qui rend possible l'apparaître. Ce qui rend possible l'être est l'être — reste à savoir comment l'être peut se donner à lui-même, et si cela ne fait pas tomber l'histoire de ce donné dans une abstraction à peu près totale, sans connaissance de la provenance de ce donné ni davantage des modes de perception de ce donné. Mais laissons pour le moment cette question en suspens[3].

---

[1] Plus précisément, *Sein und Zeit* dit (Tübingen, Max Niemeyer, 1967[11], p. 212) : « Allerdings nur solange Dasein *ist,* das heißt die ontische Möglichkeit von Seinsverständnis, "gibt es" Sein. »

[2] Sur l'anti-transcendantalisme husserlien, ou plus précisément sur la primauté de l'objet au sein de l'édifice théorique de Husserl, cf. Dominique Pradelle, *Par-delà la révolution copernicienne. Sujet transcendantal et facultés chez Kant et Husserl*, Paris, PUF, 2012, qui conserve cette thèse même pour les textes qui succèdent au tournant transcendantal des *Ideen I.*

[3] La réponse tardive de Sartre (en 1961, à l'occasion de la mort de Maurice Merleau-Ponty) à la critique de Heidegger fut la suivante (*Situations IV*, Paris, Gallimard, 1964, p. 275-276 — cité par Daniel Giovannangeli, *Figures de la facticité. Réflexions phénoménologiques*, Bruxelles, Peter Lang, 2010, p. 56) : « Quand il parle de "l'ouverture à l'être", je flaire l'aliénation. » Citation que Daniel Giovannangeli (*ibid.*) explicite à partir d'une autre de la *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960, p. 248 : « Toute philosophie qui subordonne l'humain à l'Autre que l'homme, qu'elle soit un idéalisme existentialiste ou marxiste, a pour fondement et pour conséquence la haine de l'homme : l'Histoire l'a prouvé dans les deux cas. Il faut choisir : l'homme est d'abord soi-même ou d'abord Autre que soi. Et si l'on choisit la seconde doctrine, on est tout simplement victime et complice de l'aliénation réelle. » Il faudra se souvenir, dans la dernière partie de cet article, de cette réponse de Sartre — qui décèle chez Heidegger une abstraction historique, au fond, qui ne fait de l'homme que le récipiendaire d'un donné, en dehors de toute histoire matérielle et donc réelle. D'où l'aliénation réelle qui en résulte.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

Heidegger caractérise cette donation plus précisément et concrètement une page plus loin. En effet, il l'historicise, et désigne ses destinataires : « *Dieses "es gibt" waltet als das Geschick des Seins. Dessen Geschichte kommt im Wort der wesentlichen Denker zur Sprache* (ce "*es gibt*" règne comme le destin de l'être. [Être] dont l'histoire vient au langage par la parole des penseurs essentiels[1]. » D'une certaine manière, on pourrait être tenté de poursuivre le parallèle avec la doctrine de l'intuition catégoriale de la VI[e] *Recherche logique* : ce qui se donne, tout comme chez Husserl (l'état de choses), possède d'emblée une structure linguistique, ou en tout cas une articulation linguistique qui est du coup donnée. La différence est que chez Husserl cette structure est catégoriale, ce qu'elle n'est pas forcément dans l'histoire de la l'être pour Heidegger, même si elle l'est dans l'histoire de la métaphysique[2]. Cependant, une autre différence est plus flagrante encore : le donné est ici historicisé, ce qui implique, comme l'indique ce passage, ceux qui font l'histoire ou plus exactement qui laissent faire cette histoire. Qui sont-ils ? Heidegger, un peu plus loin, dans un geste anti-marxiste relativement transparent (il l'est d'autant plus que Marx est discuté explicitement par Heidegger dans le même texte et sur le même thème — on y revient plus bas), écarte l'hypothèse selon laquelle « avec l'homme et les affaires humaines (*menschlichen Dingen*) toutes sortes de choses [surviendraient] dans le cours du temps »[3]. C'est un anti-matérialisme, ce qui est d'ailleurs plus clair quand il écrit, quelques lignes plus loin, que l'être n'est pas « *ein*

[1] GA 9, p. 335.

[2] Sur l'intuition catégoriale, que nous avons déjà évoquée, puisque nous ne pouvons prendre la place d'approfondir son rôle dans l'économie des *Recherches logiques*, citons quelques études importantes : Bruce Bégout, *La Généalogie de la logique. Husserl, l'antéprédicatif et le catégorial*, Paris, Vrin, 2000 ; Jocelyn Benoist, « Intuition catégoriale et voir comme », dans *Revue philosophique de Louvain*, vol. 99, n° 4, 2001, p. 593-612 ; Rudolf Bernet, « Perception, categorial intuition and truth in Husserl's Sixth "Logical Investigation" », dans *The Collegium Phaenomenologicum. The First Ten Years*, Dordrecht, Kluwer, 1988 ; D. Lohmar, « Le concept husserlien d'intuition catégoriale », dans *Revue philosophique de Louvain*, vol. 99, n° 4, 2001, p. 652-682 ; Maria Gyemant, « Le remplissement des objets idéaux : sur la théorie du remplissement catégorial dans la VI[e] *Recherche logique* de Husserl », dans *Bulletin d'analyse phénoménologique*, IX, 4, 2013 ; R. Cobb-Stevens, « Being and categorial intuition », dans *Review of Metaphysics*, vol. 44, 1990, p. 43-66 ; Dominique Pradelle, « Qu'est-ce qu'une intuition catégoriale de nombre ? », dans Jocelyn Benoist et Jean-François Courtine (éd.), *Les* Recherches logiques*, une œuvre de percée*, Paris, PUF, 2003, p. 165-180 ; A. Dewalque, B. Leclerq & D. Seron (dir.), *La Théorie des catégories. Entre logique et ontologie*, Liège, PULg, 2011.

[3] GA 9, p. 336.

Bull. anal. phén. XIV 1 (2018)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

Produkt des Menschen » : en termes marxistes, l'être n'est pas une idéologie, une illusion des rapports matériels d'existence des hommes entre eux, mais il est bien le « plan », c'est-à-dire la norme de son propre apparaître. Il n'en demeure pas moins historique, mais historique en tant que ce sont les « penseurs », et d'ailleurs certains, qui laissent advenir cette histoire. Cette norme se situe donc (et c'est tout à fait net dans la citation que l'on vient de donner) en deçà de la réalité sociale, en deçà des pratiques concrètes voire même des pratiques scientifiques ; elle précède tout cela parce qu'elle les conditionne en tant qu'elle leur donne leur sol, c'est-à-dire le plan — quelque chose, pour parler la langue de Thomas Kuhn, d'un « paradigme »[1]. Un paradigme qui est donné, produit par le donné, et non pas par l'activité matérielle des hommes. « Nous sommes sur un plan où il y a principalement l'être » — cette phrase se vérifie ici pleinement.

Il y a selon nous deux implications à ce mode de donation :

a) l'histoire de l'être devient du même coup l'histoire des grands hommes du concept, si l'on peut dire, c'est-à-dire des grandes figures de la métaphysique (Platon, Aristote, Augustin, Thomas, etc.) ; c'est particulièrement marquant dans la troisième partie des *Beiträge zur Philosophie*, par exemple, où l'on assiste à une histoire de la métaphysique par noms propres, pour ainsi dire, de Platon à Nietzsche en passant par Hölderlin et Kierkegaard[2]. Nous y revenons dans la partie suivante de l'article.

b) Plus marquant encore pour le problème du donné, l'histoire de l'être est aussi l'histoire des concepts eux-mêmes en tant que (comme l'indique le passage de la *Lettre* que l'on commente) ces penseurs traduisent ce qui vient sur eux en mots. Dans la conférence « *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* (1956-57) recueillie dans *Identität und Differenz* (1957), Heidegger, synthétisant les recherches des traités des années 1935-45 (dont le premier d'entre eux, les *Beiträge zur Philosophie*), parle de « *Prägung* », d'empreintes, en soulignant, précisément à propos de la donation, du « *es gibt* » : « *Es gibt Sein nur je und je in dieser und jener geschicklichen Prägung :* Phusis, logos, hen, idea, energeia, *Substanzialität, Objektivität, Subjektivität, Wille, Wille zur Macht, Wille zum Willen* (l'être n'est donné à chaque fois seulement dans une telle empreinte [*Prägung*] destinale : *Phusis, logos, hen, idea, energeia,* substantialité, objectivité, subjectivité, volonté, volonté de puissance, volonté de volonté)[3]. » Il faut donc penser, loin de

[1] Selon le célébrissime concept de Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, The University of Chicago Press, 1962.
[2] Cf. GA 65, p. 169-224.
[3] GA 11, p. 73.

Bull. anal. phén. XIV 1 (2018)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

Husserl, un donné certes linguistique où différents mots signifient l'être, dans des horizons de pensée très *discontinus* (on y revient dans le troisième moment de l'article), dans des régimes de discours ou paradigmes (si l'on peut dire) hétérogènes, où seul le donné se maintient. C'est un fort relativisme. Mais le coup de force est aussi ailleurs : l'être (c'est-à-dire également ce qui régit la technique moderne, les affaires courantes, l'économie) se donne fondamentalement dans des mots ultra-conceptuels, des mots propres à la métaphysique comme discipline et seulement à elle, propres donc à un certain type (extrêmement limité) de penseurs. Ce sont ces penseurs (et non pas les mathématiciens, les biologistes, les historiens, les économistes, etc.) qui ont la force historique de laisser être plutôt que de produire ce qu'ils désignent. Laisser-être qui, comme la conférence *Zeit und Sein* de 1962 l'affirme (toujours en lien avec le *es gibt*), implique aussi un voilement, celui de l'oubli de l'être qui est une façon de laisser se donner l'être (nous y revenons plus bas).

Il faut alors bien comprendre : la métaphysique se déploie au sein d'époques discontinues où les concepts de la métaphysique trouvent leur contexte. Ce contexte n'est pas produit par les affaires courantes des hommes (il n'est pas un « *Produkt des Menschen* »[1]), mais il est *donné*, tout comme sont donnés les concepts fondamentaux de la métaphysique comme empreintes de destin. Il est encore prématuré de vouloir donner un sens clair à cet étrange maintien du principe phénoménologique de la donation dans un tel régime historique. Mais si l'on essayait en anticipant, il pourrait s'agir de configurations d'époque, d'atmosphères conceptuelles, de paradigmes (mais non produits par la communauté humaine ni par des individus particulièrement doués), dont dépend tout d'abord la pensée métaphysique, puis tous les discours qui reposent sur le discours métaphysique (notamment les discours scientifiques). Le mystère de la source du donné reste néanmoins entier — tout comme demeure énigmatique la méthodologie qui permet de faire l'histoire (et l'histoire elle-même phénoménologique) de ce donné. Avançons pour y voir plus clair.

2. L'histoire de l'être comme histoire des intuitions de l'être

Nous ne revenons pas ici sur la longue critique, engagée depuis le milieu des années 1920 et bien entendu dans *Être et temps*, de l'intuitionnisme husser-

[1] GA 9, p. 336 (cf. *supra*).

Bull. anal. phén. XIV 1 (2018)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

lien au profit d'une herméneutique du *Dasein*[1]. Cependant, nous voulons défendre ici qu'il y a quelque chose comme un *retour à Husserl du second Heidegger*, qui conserve de la phénoménologie — outre le principe de donation — le principe des principes. Lisons un passage de la *Lettre sur l'humanisme*, un peu avant ce que nous commentions à l'instant :

> Or, l'éclaircie même est l'être (*die Lichtung selber aber ist das Sein*). C'est elle qui d'abord accorde, tout au long du destin de l'être dans la métaphysique, ce regard (*Anblick*) du sein duquel ce qui est présent atteint l'homme qui lui est présent, de sorte que seulement dans le percevoir (*im Vernehmen*), *noein*, l'homme peut toucher l'être (*an das Sein rühren kann*), *thigein*. *Anblick erst zieht Hin-sicht auf sich* (seul ce regard attire à lui la visée)[2].

Le donné implique un regard (*Anblick*) et donc une « visée » (*Hin-sicht*, mot que décompose Heidegger), au prisme de *Mét.* Θ10, 1051b23-24, passage que Heidegger commente depuis 1926 : *all' esti to men alèthes hè pseudos, to men thigein kai phanai alèthes* (« voici ce que sont le vrai et le faux : le vrai c'est "toucher" et "dire" »). Si donc le donné a lieu dans un *Vernehmen*, une saisie perceptive, de quelle perception s'agit-il précisément ? quelle différence avec l'intuition husserlienne, alors que le donné est fortement historicisé chez Heidegger ?

Nous voudrions montrer qu'il y a en fait chez Heidegger, là encore dès le milieu des années 1920, une métamorphose de l'intuition du paradigme du voir au paradigme de l'écoute : le principe des principes change d'organe, mais il ne disparaît pas. Restons dans la continuité du premier moment de cet article, en citant un passage de la conférence « *Zeit und Sein* », qui reprend la réflexion sur les mots fondamentaux de la métaphysique — les *Prägungen* :

> Quand Platon présente l'être comme *idea* et comme *koinômia* des idées ; Aristote comme *energeia* ; Kant comme *positio* ; Hegel comme concept absolu ; Nietzche comme volonté de puissance — ce ne sont pas des doctrines produites au hasard, mais bien des paroles de l'être, qui répondent à un appel parlant dans le destiner qui s'occulte lui-même, dans le « *es gibt Sein* » (*sondern Worte des Seins als Antworten auf einen Zuspruch, der in dem sich selber verbergenden Schicken, im « es gibt Sein » spricht*)[3].

---

[1] Sur cette critique, on consultera Laurent Villevieille, *Heidegger et l'indétermination d'*Être et temps, Paris, Hermann, 2013.
[2] GA 9, p. 332 (trad. Roger Munier).
[3] GA 14, p. 13.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

L'être se donne lui-même (tout en se dissimulant : c'est l'oubli de l'être, qui est bien un mode du donné) dans des concepts philosophiques au moyen des penseurs de la tradition de la métaphysique, et il se *donne* en appelant, en se faisant entendre. On trouve quantité de textes où Heidegger comprend le rapport de l'être à l'homme en termes d'appel et d'écoute, comme on le sait dès *Sein und Zeit*[1]. Au lieu de les rappeler, on voudrait tâcher de comprendre clairement le sens de cette métamorphose de l'intuition phénoménologique à partir d'un texte précis qu'on trouve dans un traité des années 1930-1940, précieux parce qu'il explicite clairement comment le penseur écoute et ce qu'il écoute, mais également parce qu'il fait signe vers le problème de la réduction phénoménologique qui sera le troisième point de cet article.

Il y a, dans les traités écrits pendant les années 1930 et 1940, tout une thématique de l' « *Anklang* », de la résonance, qui est liée à la fois à l'histoire et à la technique[2]. Cette thématique décrit le paradigme nihiliste de l'histoire de la métaphysique, c'est-à-dire son dernier moment. Dans la conférence *Der Satz der Identität* de 1957, Heidegger a cette formule qui résume en fait la teneur fondamentale des considérations sur l'appel des années 1930-1940 : « *Man überhört den Anspruch des Seins, der im Wesen der Technik spricht*[3]. » *Überhören* est ici une modalité du *Hören* : c'est le « on » (*Man*) qui fait la sourde oreille, qui n'entend pas l'être à l'époque de la technique — c'est-à-dire l'individu en société, déterminé par les préjugés et les représentations communes propres à telle société donnée. Mais cette phrase n'est pas seulement critique sur le mode d'être du monde technique (même si elle contient à l'évidence une telle connotation). Elle veut aussi dire qu'il y a un mode de donation propre à l'époque de la technique que Heidegger appelle alors « *Gestell* ». C'est l'être lui-même qui se donne ainsi, et par conséquent l'homme est lui aussi « *gestellt* », sommé de calculer :

> Tout autant que l'être, l'homme est mis en demeure, c'est-à-dire sommé (*gestellt*), de placer en sûreté l'étant qui lui parle, comme le fonds sur lequel

[1] Pour le relevé de ces textes, et pour leur interprétation, voir David Espinet, *Phänomenologie des Hörens. Eine Untersuchung im Ausgang von Martin Heidegger*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009.

[2] Cette thématique est inaugurée à la fois dans le cours sur les Hymnes de Hölderlin « La Germanie » et « Le Rhin » de 1934-1935 (GA 39), et surtout dans les *Beiträge zur Philosophie* (en particulier la deuxième section intitulée précisément « *Das Anklang* », GA 65, p. 107-166).

[3] GA 11, p. 43.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

> portent ses plans et ses calculs, et d'étendre sans fin cette mainmise ordonnatrice[1].

Là encore, la priorité est à l'être ; mais l'appel est celui de l'histoire, lorsque le traité *Das Ereignis* écrit en 1941-1942 à propos de l'*Anklang* : « La résonance est comme résonance "de" l'Être la résonance de l'histoire de l'Être (*Der Anklang ist als Anklang "des" Seyns der Anklang der Geschichte des Seyns*)[2]. » Comment cela a-t-il précisément lieu ? et quelle écoute cet appel implique-t-il ? Plus loin, le même traité souligne :

> La résonance sonne (*stimmt*) dans la douleur (*Schmerz*) de l'expérience (*Erfahrung*). (…) / La résonance est résonance de l'être ; sa voix silencieuse (*lautlose Stimme*) (…) devient perceptible. En quoi ? Dans la première expérience de l'absence de détresse. / La douleur de l'absence de détresse comme le savoir (*Wissen*) de la détresse. Dans cette détresse s'éclaire d'abord le caractère digne de question (*Fragwürdigkeit*) de l'être (*der Anklang stimmt in den Schmerz der Erfahrung.* (…) / *Der Anklang ist Anklang des Seins ; seine lautlose Stimme (…) wird vernehmlich. Worin ? Im ersten Erfahren der Notlosigkeit. / Der Schmerz der Notlosigkeit als das Wissen der Not. In dieser Not lichtet sich zuerst die Fragwürdigkeit*)[3].

Tout comme dans *Être et temps*, l'affairement quotidien, ici plongé dans les objets techniques, est une déréliction. Mais ce n'est plus l'angoisse qui est ici impliquée, c'est la *Stimmung* de la douleur (*Schmerz*) qui est une disponibilité pour un accueil, au sein de l'expérience (*Erfahrung*). Cette disponibilité est du même coup disponibilité pour l'appel silencieux de l'être, qui est la métamorphose ontologico-historique de l'appel de la conscience d'*Être et temps*. La tonalité de la douleur (qui est une reprise d'une thématique qui provient d'Ernst Jünger[4]) est désormais l'élément dans lequel l'être humain « comprend » l'appel qui lui est adressé — Heidegger soulignant que la voix silencieuse de l'appel devient « *vernehmlich* », compréhensible, mais aussi bien « perceptible ». L'être, le mot « être », devient alors une question, il n'est plus utilisé de façon irréfléchie. L'écoute est une disponibilité à une

[1] *Ibid.*
[2] GA 71, p. 77. Pour traduire « *Seyn* », version historicisée du « *Sein* » d'*Être et temps*, nous choisissons de mettre une majuscule au mot français. Cela ne s'entend pas, mais tout comme ne s'entend pas le « y » par rapport au « i » en allemand.
[3] GA 71, p. 78.
[4] Cf. Ernst Jünger, *Über den Schmerz* (1934), dans *Betrachtungen zur Zeit*, SW 7, Stuttgart, Klett-Cotta, 1980.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

possibilité qui est toujours déjà là, mais qui est obscurcie par la détresse de l'époque du calcul.

C'est peut-être sur cet exemple-là, la façon dont l'être se donne à l'époque de la *Machenschaft*, que l'on doit penser la donation de l'être en général : la métaphysique oublie l'être parce que tout dans les époques successives concourt à ce qu'il soit oublié selon Heidegger (machination, ère du calcul, de l'expérience vécu, du gigantisme…) : c'est ainsi qu'il advient. Cependant, il y a deux façons d'éprouver ce donné : soit l' « on » ne se pose aucune question sur ce que veut dire le mot « être » et l'on vit dans une adhésion non méditative à la technique, soit un ou plusieurs penseurs font de la métaphysique, c'est-à-dire qu'ils tentent de questionner ce que veut dire « être » sans toutefois poser d'ailleurs frontalement la question puisqu'il se donne comme recouvert. Ils parviennent, au moyen de quelque chose comme une réflexivité sur ce qui advient, à percevoir le donné, à saisir l'esprit du temps, pour ainsi dire, en se mettant en retrait du déferlement technique qui les saisit — ce qui implique que ces penseurs doivent tout à la fois saisir la technique moderne comme telle et s'en extraire pour la penser de façon métaphysique.

Cependant, nous savons que ce qui permet à Heidegger d' « entendre » ce dernier moment de la métaphysique, c'est de se situer en dehors de cette métaphysique, dans un nouveau commencement qui est en retrait par rapport aux époques métaphysiques de l'histoire de l'être. Il s'agit désormais de comprendre ce pas en retrait, compréhensible seulement au sein d'un certain type de *réduction*, seule à même de donner lieu à une « perception » du « donné », c'est-à-dire à l'écoute elle-même.

3. L'histoire de l'être comme histoire des réductions historiques

Dans la conférence *Temps et être* de 1962, Heidegger reprend à Husserl le mot grec *epokhè* pour l'appliquer aux « époques de la destination de l'être » :

> *Seinsgeschichte heißt Geschick von Sein, in welchen Schickungen sowohl das Schicken als auch das Es, das schickt, an sich halten mit der Bekundung ihrer selbst. An sich halten heißt griechisch* epokhè (« histoire de l'être » veut dire destination de l'être, et dans ces destinations, aussi bien le destiner que le « Il » qui destine, font halte et retiennent leur propre manifestation. Faire halte se dit en grec « *epokhè* »)[1].

[1] GA 14, p. 13.

Bull. anal. phén. XIV 1 (2018)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

Ce qu'il y a de réduction dans l'*epokhè* ainsi historicisée, c'est l'oubli de l'être — le fait que l'être ne se donne pas frontalement, mais dans un retrait, dans un silence (nous venons de le voir) que seuls certains producteurs de concepts métaphysiques peuvent entendre — et encore sur le mode du voilement. Il s'agit alors pour ces penseurs de correspondre à ce silence, d'être capables de l'écouter en s'arrachant à l'adhésion aux pratiques techniques. C'est d'ailleurs ce qui unifie les discontinuités à l'œuvre à chaque époque de la métaphysique : ce retrait constant, par delà les discontinuités, ce recouvrement des premiers questionnements grecs par les développements successifs et discontinus à la fois de la métaphysique. Il faut selon nous comprendre l'insistance sur la discontinuité des époques de l'être dans l'horizon du regard phénoménologique qui parvient à rassembler au moyen de la « destruction » : « Seule la destruction de ces recouvrements (*nur der Abbau dieser Verdeckungen*) — c'est cela que signifie "*Destruktion*" — donne à la pensée un regard anticipant (*einen vorläufigen Einblick*) dans ce qui alors se dévoile comme destin de l'être[1]. » C'est donc au moyen d'une méthodologie unificatrice que les discontinuités apparaissent comme discontinuités. L'insistance dans *Zeit und Sein* sur l'*Ereignis* comme événement appropriant de l'être et de l'homme doit selon nous être pensé dans cet horizon méthodologique : l'*Ereignis* est l'événement du langage qui permet au penseur (en l'occurrence Heidegger) de parler de « dieu » pour toutes le époques, sans toutefois que ce dieu ne soit à chaque fois le même ; cela lui permet aussi bien de tracer un chemin de continuité au sein même de la discontinuité pour penser le rapport de l'*energeia* aristotélicienne au calcul dans la machination. Pour cela, il faut se situer en dehors (ou en deçà) de la métaphysique. Approfondissons.

Si donc il faut penser les époques de l'être dans leurs profondes discontinuités, il faut aussi penser la possibilité d'une méthodologie (phénoménologique !) qui permet de « voir » en surplomb les discontinuités pour les identifier comme telles. C'est d'ailleurs ce qu'identifiait Alexandre Koyré, autre penseur des discontinuités, dans son introduction à « Qu'est-ce que la métaphysique ? » :

> C'est de ses attitudes-là — celles de l'existence elle-même — que naissent les doctrines, les philosophies, les religions. L'attitude de Platon, l'attitude d'Aristote, l'attitude de Descartes : elles toutes — et les doctrines correspondantes — proviennent des besoins caractéristiques de l'existence humaine, et sont fondées dans ses possibilités intrinsèques. Et c'est en les ramenant à

[1] *Ibid.*

Bull. anal. phén. XIV 1 (2018)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

> leurs fondements existentiels qu'on les explique, les justifie… et les détruit pour nous. Car l'entreprise de M. Heidegger — et c'est en cela que consistent avant tout sa valeur et son importance — est une formidable entreprise de démolition[1].

Ce texte est de 1931 : Koyré ne peut donc naturellement pas connaître l'histoire de l'être. Cependant, il voit d'emblée, même s'il interprète la solution heideggérienne de façon anthropologique, que l'entreprise du philosophe allemand revient à penser l'unité possible des discontinuités dans l'histoire intellectuelle. Ce n'est certes pas dans l'existence que Heidegger pense cette unité à partir des années 1930, mais dans l'*Ereignis* comme matrice extra-métaphysique et unificatrice des discontinuités.

Dans un autre texte de 1946, sans connaître non plus les développements des années 1930 sur l'histoire de l'être, Koyré envisage néanmoins l'inscription dans l'histoire du problème de la vérité à partir de la conférence « *Vom Wesen der Wahrheit* » (1930). Il souligne :

> C'est à l'histoire que désormais en appelle M. Heidegger. C'est dans l'histoire que se constitue la vérité ; c'est dans l'histoire que se constitue le « sens » de l'être, puisque l'histoire elle-même n'est désormais que l'histoire de cette constitution[2].

Koyré pointe fermement le risque heideggérien d'une histoire abstraite, ou purement métaphysique, dans la mesure où toute l'histoire au sens courant du terme est chez Heidegger déterminée en dernière instance par l'histoire de la métaphysique et de la production de ses concepts fondamentaux. L'historicisation heideggérienne (on y revient plus bas) serait alors une pure et simple historicisation métaphysique plaquée sur l'ensemble des activités humaines.

---

[1] Ce texte accompagne la publication de la traduction par Henry Corbin de la conférence « Qu'est-ce que la métaphysique » de 1929, dans *Bifur*, n° 8, 1931, p. 7. Pour les liens (fortement critiques) d'Alexandre Koyré à Heidegger, notamment concernant la question de la discontinuité en histoire des sciences, voir au premier chef Alexandre Koyré, « L'évolution philosophique de Martin Heidegger » (1946), dans *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, Gallimard, 1981, p. 271-304 (on commente aussitôt ce texte). Dominique Pradelle, dans un récent colloque à l'Université Laval sur « Heidegger aujourd'hui », a tenté une analyse comparative des deux théories discontinuistes, celle de Heidegger et celle de Koyré — analyse qui nous a orienté dans la présente interprétation. On espère la publication prochaine de cette conférence.

[2] Alexandre Koyré, « L'évolution philosophique de Martin Heidegger », dans *op. cit.*, p. 301.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

Comme l'écrit dans la même page Koyré : « Que peut bien être pour lui l'histoire ? Peut-elle être autre chose qu'une série d'interrogations sans réponse[1] ? » Auparavant dans le même article, Koyré pointait plus précisément la difficulté :

> Avec le développement des sciences et du savoir scientifique le « sens » pour la philosophie et l'intérêt pour la métaphysique s'affaiblit et se perd. Pris à la lettre, toutefois, cela voudrait dire qu'il n'y a pas de progrès, mais régression constante dans la philosophie, depuis — au moins — les présocratiques (ce qui semble être l'opinion de M. Heidegger pour qui la décadence de la philosophie commence avec Platon). Mais alors à quoi pourrait servir l'histoire ? En fait, la situation est plus grave. Car bien que nous — ou le *Dasein* — soyons toujours et originairement en relation avec l'étant en totalité, cet étant en totalité se dissimule à notre regard[2].

Koyré pointe selon nous les caractéristiques fondamentales de la *Seynsgeschichte* sans même la connaître : d'une part, il s'agit d'une histoire exclusivement métaphysique où le savoir scientifique joue un rôle péjoratif de décadence — et il est indéniable que l'oubli de l'être est une forme de décadence dans la mesure où il a existé un contexte (un paradigme) dans lequel l'être n'était pas oublié ; d'autre part, la métaphysique est précisément unifiée dans ses discontinuités fondamentales par l'oubli de l'être en tant qu'il est constamment retiré — ce que Heidegger appelle, dans *Zeit und Sein*, *epokhè*. De ce point de vue, l'*epokhè* doit bien être pensée, à suivre les indications si puissantes de Koyré, comme la manifestation même de l'*Ereignis*, c'est-à-dire comme caractéristique continue des époques discontinues de l'histoire.

Mais en quoi cette réduction est-elle phénoménologique ? En quoi participe-t-elle de ce que nous appelons ici le « retour à Husserl du second Heidegger » ? En fait, la conférence de 1962 définit l'*epokhè* en termes franchement phénoménologiques : « *Das jeweilige An-sich-halten seiner selbst zugunsten der Vernehmbarkeit der Gabe, d. h. des Seins im Hinblick auf die Ergründung des Seienden* (chaque fois faire halte et se retenir en faveur de la perceptibilité de la donation, c'est-à-dire de l'être — dans le regard dirigé sur la fondation de l'étant)[3] ». Ce qu'on remarque d'emblée, c'est ce vocabulaire phénoménologique pour désigner la façon dont l'être se donne tout au long de l'histoire de la métaphysique. Il semble que l'on peut

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*, p. 291.
[3] GA 14, p. 13.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

comprendre qu'il faut quelque chose comme une réflexivité, une prise de distance (*An-sich-halten seiner selbst* !) par rapport aux phénomènes, pour en dévoiler le sens, mais une prise de distance qui implique à son tour un mode de « *Vernehmbarkeit* », une donation perceptive spécifique : au sein, si l'on comprend bien, d'une réduction phénoménologique assez stricte, où il faut réduire la façon dont l'étant se donne pour entendre l'être qui se trouve au fondement. Si l'on prend l'exemple de l'époque de la *Machenschaft*, il revient au penseur de faire halte par rapport au mode de donation de l'être comme étant calculable et expérimentable pour penser ce mode d'être, le nommer et le conceptualiser. Ultimement, c'est au penseur de l'histoire de l'être lui-même (Heidegger !) qu'il revient d'accomplir cette réduction en parvenant à conceptualiser ce qui demeure au sein des discontinuités, c'est-à-dire l'*epokhè* elle-même… Cependant, il faut bien remarquer que dans la phrase que nous venons de citer, Heidegger n'indique en aucun cas un sujet qui serait le penseur : c'est l'époque elle-même qui invite à cette réduction, c'est-à-dire que dans l'absence de détresse de la *Machenschaft*, il y a un appel de la détresse, de la réserve de l'être. Le *donné* donne sa *norme* à la réduction. Par conséquent, et c'est là la caractéristique fondamentale de la phénoménologie du second Heidegger, la réduction ne précède pas le donné mais est donnée avec le donné, au sein de l'appel comme per-ception (*Vernehmen* — on a vu à quel point Heidegger utilise le vocabulaire de la *Vernehmbarkeit*).

L'on peut alors comprendre en quoi Heidegger se situe *en dehors de la métaphysique*, dans un nouveau commencement de la pensée. Il est en dehors méthodologiquement : il pratique, en quelque sorte, l'*epokhè* de l'*epokhè*, pour ainsi dire, la réduction de toutes les réductions qui ont eu lieu tout au long de l'histoire de l'être. Il ne suffit pas seulement pour la pensée de l'histoire de l'être de répondre à l'appel de l'être contemporain, mais il s'agit de répondre à tous les appels, en quelque sorte, à être attentif à tous les modes de retrait de l'être tout au long de l'histoire, ce qui implique une *double réduction*, réduction à la fois de l'être qui se donne à l'époque de la technique, mais aussi réduction de tous les modes de donation dans l'histoire de l'être. L'entreprise de Heidegger doit donc sortir de la métaphysique pour en faire l'histoire, à la fois depuis son époque mais également depuis toutes les autres qu'il convient de s'approprier par l'interprétation, c'est-à-dire l'*écoute* des grands textes de la tradition. La question demeure alors entière de savoir le type de donné à l'œuvre dans cette réduction des réductions historiques, réduction elle-même historique. Sans doute faudrait-il aller voir du côté de l'appel du poème hölderlinien comme mise à distance de la

Bull. anal. phén. XIV 1 (2018)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

métaphysique au sein même de l'histoire de la métaphysique. Mais ce serait l'objet d'un nouvel article.

4. Une histoire immanente, et donc métaphysique, de la métaphysique. La leçon d'Adorno

On voudrait, pour conclure cet article, soumettre Heidegger à une critique à laquelle lui-même engage dans quelques passages des textes qu'on vient de citer. Plus exactement, il s'agit de passages où il s'explique avec une histoire matérialiste, et donc avec Marx. Rappelons d'abord qu'il soulignait dans la *Lettre sur l'humanisme* que l'être n'est pas « *ein Produkt des Menschen* », que l'histoire n'est pas « les affaires humaines (*menschlichen Dingen*) », ou encore « toutes sortes de choses [survenant] dans le cours du temps »[1]. Cependant, Heidegger consacre dans la même *Lettre* la conception historique de Marx en ces termes qui concernent également la phénoménologie :

> Ainsi ce que Marx, partant de Hegel, a reconnu en un sens important et essentiel comme étant l'aliénation de l'homme plonge ses racines dans l'absence de patrie de l'homme moderne. Cette absence de patrie se dénonce, et cela à partir du destin de l'Être, sous les espèces de la métaphysique qui la renforce en même temps qu'elle la dissimule comme absence de patrie. C'est parce que Marx, faisant l'expérience de l'aliénation, atteint à une dimension essentielle de l'histoire, que la conception marxiste de l'histoire est supérieure à toute autre historiographie. Par contre, du fait que ni Husserl, ni encore à ma connaissance Sartre, ne reconnaissent que l'historique a son essentialité dans l'Être, la phénoménologie, pas plus que l'existentialisme, ne peuvent parvenir à cette dimension, au sein de laquelle seule devient possible un dialogue fructueux avec le marxisme[2].

[1] GA 9, p. 336 (cf. *supra*).

[2] *Ibid.*, p. 339-340 (trad. Roger Munier) : « Was Marx in einem wesentlichen und bedeutenden Sinne von Hegel her als die Entfremdung des Menschen erkannt hat, reicht mit seinen Wurzeln in die Heimatlosigkeit des neuzeitlichen Menschen zurück. Diese wird, und zwar aus dem Geschick des Seins in der Gestalt der Metaphysik hervorgerufen, durch sie verfestigt und zugleich von ihr als Heimatlosigkeit verdeckt. Weil Marx, indem er die Entfremdung erfährt, in eine wesentliche Dimension der Geschichte hineinreicht, deshalb ist die marxistische Anschauung von der Geschichte der übrigen Historie überlegen. Weil aber weder Husserl noch, soweit ich bisher sehe, Sartre die Wesentlichkeit des Geschichtlichen im Sein erkennen, deshalb kommt weder die Phänomenologie, noch Existentialismus

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

Laissons de côté la fort étrange et forcée (à vrai dire injustifiable) comparaison entre le concept marxiste d'aliénation (*Entfremdung*) et l'absence de patrie, contresens complet. Et poursuivons un peu la lecture pour tirer les enseignements fondamentaux de ce texte :

> L'essence du matérialisme ne consiste pas dans l'affirmation que tout n'est que matière, mais bien plutôt dans une détermination métaphysique selon laquelle tout étant apparaît comme matériel du travail. Hegel a pensé à l'avance dans la *Phénoménologie de l'esprit* l'essence métaphysique et moderne du travail comme le processus s'organisant lui-même de la production inconditionnée, c'est-à-dire comme l'objectivation du réel par l'homme, expérimenté lui-même comme subjectivité. L'essence du matérialisme se cèle dans l'essence de cette technique sur laquelle, à vrai dire, on a beaucoup écrit mais peu pensé. La technique est dans son essence un destin historico-ontologique de la vérité de l'être en tant qu'elle repose dans l'oubli[1].

Dans le premier texte, Heidegger oppose à la phénoménologie l'historicisme de Marx. Mais il envisage en revanche sa propre phénoménologie de façon historique, donc dans un dialogue de fond avec Marx. Or, ce qui suit confirme qu'en fait il n'y a pas de dialogue : en effet, l'idée fondamentale de Heidegger, ici, est de dire que les objets du matérialisme marxiste sont pensés par Marx comme fondamentaux (travail, production, rapports de production, lutte des classes…), alors qu'ils reposent sur les concepts fondamentaux de la métaphysique propre à l'époque où ils sont appliqués : l'expérience moderne de la subjectivité (et donc de l'objectivité), et donc un donné destinal, celui d'une configuration de l'oubli de l'être à l'époque de la technique. Autrement dit, l'histoire fondamentale pour Heidegger est métaphysique, c'est-à-dire que les concepts fondamentaux de la métaphysique sont la base et la cause de tous les effets matériels que veulent décrire Marx puis les marxistes. De ce point de vue, Marx resterait dans l'horizon de

---

in diejenige Dimension, innerhalb deren erst ein produktives Gespräch mit dem Marxismus möglich wird. »

[1] *Ibid.*, p. 340 : « Das Wesen des Materialismus besteht nicht in der Behauptung, alles sei nur Stoff, vielmehr in einer metaphysischen Bestimmung, der gemäss alles Seiende als das Material der Arbeit erscheint. Das neuzeitlich-metaphysische Wesen der Arbeit ist in Hegels "Phänomenologie des Geistes" vorgedacht als der sich selbst einrichtende Vorgang der unbedingten Herstellung, das ist Vergegenständlichung des Wirklichen durch den als Subjektivität erfahrenen Menschen. Das Wesen des Materialismus verbirgt sich im Wesen der Technik, über die zwar viel geschrieben, aber wenig gedacht wird. Die Technik ist in ihrem Wesen ein seinsgeschichtliches Geschick der in der Vergessenheit ruhenden Wahrheit des Seins. »

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

Hegel, c'est-à-dire déterminé par les conceptions métaphysiques fondamentales de la pensée de Hegel.

Cette opposition à Marx est d'une très grande profondeur, et a l'immense mérite de permettre une interprétation critique de Marx, c'est-à-dire une prise en compte de Marx et du marxisme dans l'horizon de l'histoire de l'être. En quelque sorte, *l'ontologie précède toujours le matérialisme* — une certaine ouverture à l'être en tant qu'il se donne de telle ou telle manière est toujours préalable à la praxis, et donc à l'interprétation de la praxis. Cependant, il est peut-être encore plus profond d'opposer à Heidegger que les concepts fondamentaux de la métaphysique, dont ses propres concepts qui donnent naissance à la philosophie comme histoire de l'histoire de l'être, sont le produit d'un discours idéologique (au sens de Marx), c'est-à-dire en fait de conditions très matérielles de production dont le philosophe lui-même n'a pas forcément conscience. C'est la position d'Adorno dans le *Jargon der Eigentlichkeit* (1964), qu'on aimerait rapidement suivre en guise de conclusion. Il rappelle, dans la notice en guise d'avant-propos de 1967, que l'idéologie « a glissé dans la langue. Ce sont des changements sociaux et anthropologiques qui la conduisirent à ce glissement, sans que pour autant le voile soit déchiré », et Adorno de parler aussitôt de l'idéologie comme « apparence socialement nécessaire »[1]. C'est une définition précise de l'idéologie comme matrice de production de concepts invisible pour celui qui en est la victime, ou encore invisible à même son discours qui pourtant en déploie les effets.

Mais examinons d'abord comment Adorno qualifie le « jargon » heideggérien. Citant un passage de la *Lettre sur l'humanisme* qui décrit l'essence de l'homme comme étant dans le voisinage de l'être qui l'appelle[2], Adorno commente : « La banalité philosophique prend naissance là où cette participation magique à l'absolu est attribuée au concept général — participation qui inflige un démenti à la conceptualité propre de celui-là

[1] Theodor W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1964, p. 138-139 ; trad. E. Escoubas, Paris, Payot, 2009[2], p. 43.

[2] GA 9, p. 342 : « Der Mensch ist nicht der Herr des Seienden. Der Mensch ist der Hirt des Seins. In diesem 'weniger' büßt der Mensch nichts ein, sondern er gewinnt, indem er in die Wahrheit des Seins gelangt. Er gewinnt die wesenhafte Armut des Hirten, dessen Würde darin beruht, vom Sein selbst in die Wahrnis seiner Wahrheit gerufen zu sein. Dieser Ruf kommt als der Wurf, dem die Geworfenheit des Da-seins entstammt. Der Mensch ist in seinem seinsgeschichtlichen Wesen das Seiende, dessen Sein als Ek-sistenz darin besteht, daß es in der Nähe des Seins wohnt. Der Mensch ist der Nachbar des Seins. »

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

(*philosophische Banalität entsteht, wo dem allgemeinen Begriff jene magische Teilhabe am Absoluten zugeschrieben wird, die seine eigene Begrifflichkeit Lügen straft*)[1]. » Adorno se trompe assurément en attribuant à Heidegger les caractéristiques d'une pensée de l'absolu — on a vu combien il fallait bien plutôt penser l'histoire de l'être en termes de discontinuités, et donc de périodes autonomes et finies. Cependant, il vise juste lorsqu'il fait d'une pensée radicalement anti-conceptuelle la pensée du « concept général », c'est-à-dire l' « être », mais aussi bien en fait (comme nous l'avons vu) des concepts fondamentaux de l'histoire de la métaphysique. Un peu plus loin, Adorno souligne que « Heidegger suppose une harmonie préétablie entre une teneur essentielle et un murmure où l'on se sent chez soi (*unterstellt prästabilierte Harmonie zwischen wesentlichem Gehalt und heimeligem Geraune*) »[2]. Dans les termes qu'on a dégagés, parce que quelque chose d'essentiel se donne à l'homme dans l'appel, il doit y avoir chez Heidegger un lieu pour le recevoir — lieu qui est décrit dans plusieurs textes comme enraciné. Là s'impose de déceler l'idéologie derrière le discours technique, celui de l'enracinement.

En effet (et c'est la dimension la plus puissante de la critique adornienne), l'analyse heideggérienne de l'enracinement, qui passe par une idéalisation de la paysannerie, parce qu'elle privilégie l'abord conceptuel et ontologique, ne voit pas les conditions toutes matérielles qui déterminent le monde paysan et le conduisent à sa perte : la « société d'échange » (*Tausch-gesellschaft*), « l'exploitation immédiate de la famille » (*die unmittelbare Ausbeutung der Familie*) sans laquelle les paysans feraient banqueroute, « la crise permanente des entreprises de la petite paysannerie » — et Adorno de souligner avec force :

> Les subventions qui sont payées aux paysans sont le fondement d'être du supplément que les mots originaires du jargon fournissent à ce qu'ils signifient (*die Zuschüsse, die ihnen gezahlt werden, sind der Seinsgrund dessen, was die urigen Jargonworte zu dem hinzuschießen, was sie bedeuten*). (…) Celui qui, en raison de la forme de son travail, est forcé de rester sur place fait volontiers de nécessité vertu et cherche à se convaincre lui-même et à convaincre les autres que son assujettissement est un assujettissement à des niveaux supérieurs (*seine Gebundenheit sei eine in höheren Ordnungen*). Les

[1] Theodor W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit…*, *op. cit.*, p. 46 ; trad. cit., p. 91.
[2] *Ibid.*, p. 47 ; trad. cit., p. 93.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

> mauvaises expériences que le paysan, menacé en permanence par son insolvabilité, fait avec des intermédiaires le renforcent dans cette opinion[1].

Ce passage est très important : il montre que la surévaluation *métaphysique* du monde paysan n'est en fait qu'une justification produite par des conditions économiques d'existence — l'exploitation agricole par le marché alors en pleine expansion. Le paysan est alors — dans le discours heideggérien — un « symbole » de l' « originarité » (*Ursprünglichkeit*)[2]. Le métaphysicisme de Heidegger (si l'on peut dire) réduit l'existence paysanne à une figure éternelle, dans une « économie de marché simple », « où les institutions de l'échange n'ont pas encore tout pouvoir sur les relations entre les hommes (*wo die Institutionen des Tauschs noch nicht über die Beziehungen der Menschen alle Macht haben sollen*). (…) Des formes passées de la socialisation, antérieures à la division du travail, sont captées frauduleusement comme si elles étaient des formes éternelles[3]. » En cela, la pensée de Heidegger n'est pas historique, car elle fige, fait l'économie de l'analyse de l'évolution des formes de rationalisation de l'échange et du capitalisme. Il fige de façon métaphysique (car partant des concepts métaphysiques) l'existence sédentaire, ne voyant pas qu'elle est en fait le résultat de contraintes et d'assujettissements économiques précis dont il faut faire l'histoire. C'est en cela que le discours heideggérien est une idéologie selon Adorno : « Le jargon murmure exprès loin de tout cela, fier peut-être de son oubli de l'histoire, comme si cet oubli était déjà l'immédiateté humaine (*der Jargon plätschert über all das geflissentlich hinweg; womöglich stolz auf seine historische Vergeßlichkeit, als wäre diese bereits das menschlich Unmittelbare*)[4]. » L'histoire des concepts n'est pas l'histoire.

Mais l'abstraction heideggérienne attaquée par Adorno n'en reste pas là ; ce n'est pas seulement qu'elle ne voit pas combien ce qu'elle décrit repose d'abord sur des conditions matérielles d'existence, avant les concepts ; c'est aussi que, alors qu'elle se présente comme abstraite, elle est le produit de son époque et de l'histoire matérielle de cette époque :

> La philosophie s'empêtre socialement d'autant plus profondément que, réfléchissant sur elle-même, elle s'éloigne avec d'autant plus d'empressement de la société et de son esprit objectif. Elle s'agrippe fermement au destin social

[1] *Ibid.*, p. 49 ; trad. cit., p. 95.
[2] *Ibid.*, p. 50.
[3] *Ibid.*, p. 52 ; trad. cit., p. 99.
[4] *Ibid.*, p. 55 ; trad. cit., p. 102.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

> aveugle qui, selon la terminologie de Heidegger, a jeté quelqu'un à cette place et à nulle autre. C'est ce qui était approprié au fascisme[1].

Nous ne pouvons, dans le cadre de cette étude, faire droit ou encore infirmer cette sentence d'Adorno — sinon mentionner que ce rattachement du discours heideggérien au fascisme fait l'impasse sur les sources aussi bien révolutionnaires-conservatrices (qui ne sont pas forcément fascistes[2]) telles que les a montrées par exemple Pierre Bourdieu[3]. Mais retenons la leçon : ce qu'Adorno applique à Heidegger, c'est le contraire même de la doctrine heideggérienne concernant la métaphysique : il s'agit non pas de partir des concepts eux-mêmes comme donnés, c'est-à-dire les considérer dans leur nudité et leur innocence, ou encore les considérer comme fondement (un fondement donné) d'une histoire à la fois de la métaphysique et plus largement de l'ensemble des activités humaines, mais il s'agit au contraire de remettre la métaphysique sur ses pieds, pour ainsi dire, de la penser comme une production de discours ordinaire, qui prend racine dans des rapports sociaux matériels. Parce que la réduction heideggérienne renvoie non pas à l'*ego* mais au donné comme tel, elle manque la véritable réflexivité qui permet, depuis la subjectivité pensante, d'objectiver l'activité philosophique (et donc métaphysique) elle-même comme provenant de conditions matérielles de production.

Les conséquences philosophiques ne sont pas minces, et il ne s'agit pas seulement d'un point historiographique. Prenons — pour conclure — un passage de la *Lettre sur l'humanisme*, où Heidegger s'en prend au concept de « valeur ». Lisons le passage :

---

[1] *Ibid.*, p. 84 ; trad. cit., p. 137 : « Philosophie verstrickt sich gesellschaftlich desto tiefer, je eifriger sie, bedacht auf sich selbst, von der Gesellschaft und ihrem objektiven Geist abstößt. Sie krallt sich fest an das blind gesellschaftliche Schicksal, das einen an diese und keine andere Stelle, nach Heideggers Terminologie: geworfen hat. Das war dem Faschismus gemäß. »

[2] Sur les affinités et en même temps les différences profondes entre les différents fascismes et la Révolution conservatrice, et sur les débats historiographiques concernant la question, voir Stefan Breuer, *Anatomie de la Révolution conservatrice*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'homme, 1996.

[3] Pierre Bourdieu, *L'Ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, Minuit, 1988. Ce livre, qui adopte la posture marxiste/adornienne de dévoilement du discours idéologique de Heidegger, n'adopte hélas pas, au contraire d'Adorno, une approche également conceptuelle.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

> La pensée qui s'oppose aux « valeurs » ne prétend pas que tout ce qu'on déclare « valeurs » — la « culture », l' « art », la « science », la « dignité humaine », le « monde » et « Dieu » — soit sans valeur (*wertlos sei*). Bien plutôt s'agit-il de reconnaître enfin que c'est justement le fait de caractériser quelque chose comme « valeur » ne donne cours à ce qui est valorisé que comme objet de l'évaluation de l'homme (*vielmehr gilt es endlich einzusehen, dass eben durch die Kennzeichnung von etwas als « Wert » das so Gewertete seiner Würde breaubt wird*). (…) Toute évaluation, là même où elle évalue positivement, est une subjectivation (*alles Werten ist, auch wo es positiv wertet, eine Subjektivierung*)[1].

Il nous semble que la critique adornienne touche ici au cœur du problème : pourquoi faut-il donc que penser en termes de « valeur » conduise à un subjectivisme ? Selon Heidegger, parce que toute évaluation est le produit d'un individu, que c'est l'être humain comme individu qui produit l'évaluation. Mais c'est oublier l'essentiel (et cet oubli n'est pas innocent) : la plupart des valeurs que j'attribue aux choses qui nous entourent ou qui adviennent, ce n'est en fait pas moi qui les attribue. C'est les jugements collectifs, qui précèdent les miens, c'est l'espace social concret et ses évaluations collectives qui plaquent sur les choses des valeurs que je leur reconnais. Pour les jugements scientifiques, le problème est plus complexe (même si, depuis Thomas S. Kuhn, la dimension sociale de certains jugements scientifiques, surtout ceux qui s'élaborent en laboratoire, est de plus en plus reconnue, sans pour autant tomber dans le relativisme[2]).

Mais cet oubli radical de la réalité sociale par le second Heidegger, alors même que le premier en a fait une analyse métaphysique de premier ordre (les analyse du « on » dans *Être et temps*), ne peut s'expliquer que si l'on considère la position profondément abstraite et *in fine* conceptuelle de son histoire de la métaphysique. On pourra s'étonner que nous associions phénoménologie et position à ce point conceptuelle ; mais nous avons voulu montrer que chez Heidegger l'une conduit nécessairement à l'autre. Car a) d'une part ce qui se donne historiquement, ce sont des mots fondamentaux qui sont, même si Heidegger évite le mot pour parler d' « empreintes », des concepts, c'est-à-dire les concepts fondamentaux de la métaphysique ; b) d'autre part la conception heideggérienne de l'histoire implique que ce qui

[1] GA 9, p. 549 (trad. R. Munier).

[2] Voir les analyses paradigmatiques de Bruno Latour et Steve Woolgar, *Laboratory Life : The Social Construction of Scientific Facts*, Beverly Hills, Sage Publications, 1979 ; ou encore Bruno Latour, *La Science en action*, Paris, La Découverte, 1989.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

gouverne l'histoire des hommes, même la plus strictement matérielle, ce sont ces mêmes concepts. Derrière tout développement économique, social, politique en Occident (et il faudrait assurément reprocher à Heidegger l'usage qu'il fait, après Spengler, du concept d'« Occident »[1]), il y a l'opérativité des grands concepts métaphysiques. Pour le dire brutalement, et à la façon d'ailleurs de la deuxième partie des *Beiträge zur Philosophie*, derrière le machinisme, le gigantisme architectural et le capitalisme contemporain, il y a le concept aristotélicien d'*energeia*, mais aussi bien le concept allemand d'*Erlebnis*[2]… Ce sont ces concepts qui produisent l'histoire moderne et contemporaine. La philosophie de Heidegger se veut ainsi une histoire, gouvernée par des paradigmes eux-mêmes produits par des horizons de sens qui sont donnés, et où ce qui se donne sont des concepts. Ce n'est pas si éloigné dans l'esprit de ce que Heidegger considérait (on l'a vu) comme l'apport fondamental de la phénoménologie de Husserl, à savoir l'intuition catégoriale où la structure catégoriale et donc conceptuelle se trouve donnée à la visée signitive dans le remplissement de l'état de choses. Heidegger a de ce point de vue raison de reconnaître sa dette à l'égard de la VI[e] des *Recherches logiques.* Ce constat implique à la fois une lecture critique de Heidegger, capable de reconnaître les positions fondamentales de sa pensée de l'être, et également d'identifier l'opposition fondamentale qui l'anime avec les diverses formes qu'a pu prendre le matérialisme historique. Cette opposition n'a peut-être rien d'une guerre à couteaux tirés, puisque Heidegger reconnaît, dans le passage qu'on citait de la *Lettre sur l'humanisme*, que sa pensée vise un « dialogue fructueux avec le marxisme »[3].

[1] Sur ce point, voir Marc Crépon, « La "géo-philosophie" de l'*Introduction à la métaphysique* », dans Jean-François Courtine (éd.), *L*'Introduction à la métaphysique *de Heidegger*, Paris, Vrin, 2007, p. 105-124.
[2] Cf. GA 65, p. 107 *sq.*
[3] GA 9, p. 339-340 (cf. *supra*).

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XIV 2, 2018
ISSN 1782-2041 http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/

Normativité et intentionnalité : pour un pluralisme normatif

Par MARIE-HÉLÈNE DESMEULES
Université Concordia, Montréal

Résumé Brentano et Husserl reconnurent tous deux que certaines de nos intentionnalités posent des enjeux normatifs. Seulement, Brentano croyait que les intentionnalités ne peuvent être qualifiées normativement que si elles sont incompatibles avec une autre façon opposée de se rapporter intentionnellement à un même objet. Husserl insista pour sa part sur le fait qu'il n'y a des enjeux normatifs que là où il y a une relation intentionnelle et positionnelle. Malgré cette distinction, en imposant ces conditions (incompatibilité et position) pour qu'il soit question de normativité intentionnelle, Brentano et Husserl se trouvèrent tous deux à favoriser un réductionnisme normatif. Je proposerai pour ma part, dans un geste rappelant celui de la pragmatique d'Austin mais sans m'y restreindre pour autant, de dépasser ce réductionnisme normatif en cessant de limiter à ces conditions l'application de normes à nos intentionnalités.

Depuis sa réactualisation par Brentano, le thème de l'intentionnalité fut repris par plusieurs auteurs pour décrire la spécificité des vécus de la conscience par rapport aux phénomènes physiques. Ces reprises présentent une apparence d'unité puisque, reprenant un seul et même terme maintenant devenu canonique, elles semblent s'entendre sur ce qui constitue le propre des phénomènes psychiques : le fait d'être intentionnel. Pourtant, différentes lignes de fractures creusèrent cette tradition, et les reprises de ce terme ne furent pas toutes fidèles aux enseignements de Brentano[1]. Ce fut le cas de

[1] Parmi les autres fractures, pensons à la définition pratique de l'intentionnalité adoptée par Maurice Merleau-Ponty et plus récemment par Iris Marion Young, ou

Husserl qui s'éloigna de son maître en adoptant notamment une définition normative de l'intentionnalité[1]. Selon cette définition, ce qui caractériserait en propre les intentionnalités, c'est de pouvoir être jugées normativement. Là où Brentano reconnaissait encore que certaines intentionnalités ne posent pas d'enjeux normatifs, Husserl croyait pour sa part que l'intentionnalité était spécifiquement de l'ordre de ce à quoi nous pouvons appliquer des normes.

Malgré cette distinction, Brentano et Husserl favorisèrent tous deux, et chacun à sa façon, un réductionnisme normatif. Chez Brentano, la normativité intentionnelle se réduisait toujours à une question d'incompatibilité entre deux phénomènes psychiques opposés. Chez Husserl, les normes qu'il appliquait aux intentionnalités se réduisaient à un seul modèle normatif. Selon le modèle promu par Husserl, ce qui est posé intentionnellement dans la visée de sens intentionnelle doit être confirmé par le remplissement intuitif. Si tel est le cas, la visée de sens peut être qualifiée de « *correcte* » ; dans le cas contraire, elle doit être qualifiée d'« *incorrecte* ». Ce réductionnisme normatif conduisit même Husserl à prendre l'acte intentionnel de juger comme modèle pour penser *toute normativité intentionnelle.*

À l'encontre de ces réductionnismes normatifs, je propose d'adopter un pluralisme normatif. Un tel pluralisme normatif revient à dire qu'il y a plusieurs normes qui sont appliquées à nos visées de sens et à nos actes intentionnels. Il serait donc possible par exemple de reconnaître que les intentionnalités pratiques posent des problèmes de rectitude sans assimiler ces problèmes de rectitude à la rectitude qui vaut pour les intentionnalités théoriques, et sans non plus les réduire à la question de savoir s'il y a une

---

celle existentielle adoptée par Jean-Paul Sartre. Young affirme par exemple : « En tant que pure présence au monde et ouverture à ses propres possibilités, le corps est le siège de l'intentionnalité. L'acte intentionnel primordial est par conséquent le mouvement du corps s'orientant selon son milieu et s'y mouvant. Il n'y a monde pour un sujet que dans la mesure où son corps possède certaines capacités par lesquelles il peut se repérer dans son milieu, s'en saisir et se l'approprier selon son orientation intentionnelle. » (YOUNG, Marion I., « Lancer comme une fille. Une phénoménologie de la motilité, de la spatialité et du comportement corporel féminins », trad. D. Landes, *Symposium*, vol. 21, n° 2 (automne 2017), p. 30). Sur la distance entre la définition brentanienne et husserlienne de l'intentionnalité et celle existentielle de Sartre, voir : FARGES, J., « Intentionnalité et réflexion : Éléments pour une confrontation des phénoménologies sartrienne et husserlienne », *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, vol. 6 (2010), p. 244-263.

[1] Sur le lien entre normativité et intentionnalité chez Brentano et Husserl : *Cf.*, BENOIST, J., « Un concept normatif de l'intentionalité ? » *Études phénoménologiques*, vol. 23 (2007), p. 9-36.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

incompatibilité entre divers actes intentionnels. Et ce sans renier par ailleurs, si tant est qu'il soit question d'une normativité *intentionnelle*, que c'est encore quelque chose de spécifique au caractère intentionnel de l'intentionnalité qui nous justifie d'appliquer toutes ces normes à nos intentionnalités.

Pour ce faire, je commencerai par expliciter le cadre qui empêcha Husserl, mais déjà avant lui Brentano, de reconnaître un tel pluralisme normatif. J'identifierai sous quelles conditions il était possible selon eux de parler de normativité intentionnelle. Brentano croyait qu'il n'y avait des enjeux normatifs que là où il y avait une opposition, une incompatibilité. Husserl, de son côté, identifia deux conditions pour qu'il soit possible de parler de normativité : il devait à ses yeux y avoir une relation de type intentionnelle et celle-ci devait inclure une position. Ces conditions eurent cependant pour effet de restreindre leurs considérations normatives. Je proposerai donc, dans un geste rappelant celui de la pragmatique d'Austin, mais sans m'y restreindre pour autant, de dépasser ce réductionnisme normatif en cessant de limiter à ces conditions l'application de normes à nos intentionnalités.

Avant d'entamer l'examen du lien entre intentionnalité et normativité, j'aimerais ajouter quelques clarifications terminologiques. Lorsqu'une norme est appliquée à quelque chose, elle nous permet de le qualifier de « correct » ou d'« incorrect ». Parler de « norme », ce n'est donc pas parler d'un principe nous permettant de distinguer ce qui est possible et ce qui est impossible. La distinction entre le possible et l'impossible, si elle est ontologique, ne recoupe pas la distinction *normative* : ce qui est correct, tout comme ce qui est incorrect, peut être possible ou impossible. Et c'est bien tout le problème des enjeux normatifs : ce qui est incorrect est tout à fait possible, et ce qui est correct est parfois impossible. Parler de « norme », c'est également ouvrir un espace où il fait sens de parler de devoir, selon le principe qui veut que ce qui est correct doit être et que ce qui est incorrect ne doit pas être. Mais cela ne veut cependant pas dire que ce devoir s'entende au sens fort et impératif, comme synonyme d'« exiger »[1]. Ni qu'il s'entende au sens faible et

[1] Husserl lui-même distinguait, dès les *Prolégomènes*, le devoir qui est synonyme d'exiger et le devoir qui est synonyme de rectitude : HUSSERL, E., *Recherches logiques, tome 1 : Prolégomènes à la logique pure* [Hua XVIII], trad. H. Élie, A. L. Kelkel et R. Schérer, Paris : Presses universitaires de France (coll. Épiméthée), 2002, p. 43-44 [53].

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

ontologique, comme synonyme de « fortement probable »[1]. Dire de A qu'il doit être B, cela peut parfois simplement dire qu'il est *correct* que A soit B. Le normatif a une logique qui lui est propre, qui n'est ni ontologique ni impérative.

1. Intentionnalité et rectitude chez Brentano

Aux yeux de Brentano, tous les phénomènes psychiques ont un trait commun : ils sont tous intentionnels. Selon sa définition maintenant devenue canonique :

> Ce qui caractérise tout phénomène psychique, c'est ce que les Scolastiques du Moyen Âge ont appelé l'inexistence intentionnelle (ou encore mentale) d'un objet et ce que nous pourrions appeler nous-mêmes — en usant d'expressions qui n'excluent pas toute équivoque verbale — la relation à un contenu, la direction vers un objet (sans qu'il faille entendre par là une réalité (*Realität*)) ou objectivité (*Gegenständlichkeit*) immanente[2].

En chacun d'eux, nous avons conscience de quelque chose : nous sommes dirigés vers un objet dont nous avons conscience.

Ce qui a cependant moins été mis de l'avant, ce sont les différences que Brentano reconnaissait entre ces phénomènes psychiques. Car si chaque phénomène psychique a un objet, et parfois même *le même objet*, « chacun le contient à sa façon », nous dira Brentano[3]. Il proposa même une classification de ces différentes façons de se rapporter à un objet. Il répartit ainsi, à la suite de Descartes[4], les phénomènes psychiques en trois classes : la classe des représentations, la classe des jugements, et la classe affectivo-volitive à laquelle appartiennent les sentiments. Par représentation, Brentano entendait l'acte par lequel quelque chose nous apparaît, que cet apparaître soit un phénomène physique, comme le son, les odeurs, les arbres et les hommes, ou un phénomène psychique, comme lorsque nous nous représentons un acte

[1] Comme lorsque nous disons « il doit neiger à Montréal », au sens de « il est fort probable qu'il neige à Montréal ».
[2] BRENTANO, Franz, *Psychologie du point de vue empirique*, trad. M. De Gandillac, Paris : Librairie philosophique J. Vrin (Bibliothèque des textes philosophiques), 2008, p. 101 [124-125].
[3] *Id.*, p. 101 [124-125]. *Cf.*, *Id.*, p. 199 [8-9] ; p. 221 [38].
[4] BRENTANO, F., *L'Origine de la connaissance morale*, trad. M. de Launay et J.-C. Gens, Paris : Gallimard (coll. Bibliothèque de philosophie), 2003, p. 50-51.

Bull. anal. phén. XIV 2 (2018)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

d'imagination, une audition, ou un jugement[1]. Sous la classe des jugements, il rassemblait les actes doxiques tels que croire, supputer, douter, etc., que ceux-ci soient affirmatifs ou négatifs[2]. Le domaine affectif et volitif de la conscience, c'est-à-dire à la fois le plaisir et le déplaisir, la joie et la tristesse, la volonté et le souhait, était pour sa part inclus dans la classe des sentiments[3].

Je ne retracerai pas chacune des différences que Brentano répertoria entre les phénomènes psychiques et qui le justifièrent de les répartir précisément en trois classes. Ce qui m'intéresse, c'est une dichotomie fondamentale qui scinde sa classification des phénomènes psychiques. La classe des jugements et la classe affectivo-volitive avaient à ses yeux quelque chose en commun que n'avait pas la classe des représentations. Il s'ensuivait qu'il ne faisait pas sens, à ses yeux, de parler de normativité intentionnelle pour les représentations, alors qu'il faisait sens d'en parler pour les jugements et les sentiments. Dans la suite de mon propos, je mettrai au jour cette condition normative qui faisait défaut aux représentations, mais pas aux autres classes intentionnelles. Je montrerai ainsi qu'aux yeux de Brentano, il ne peut y avoir d'enjeux normatifs pour les intentionnalités que là où elles peuvent être corrigées, c'est-à-dire transformées en une autre façon *opposée*, *incompatible*, de se rapporter à un même objet[4].

---

[1] *Cf.*, BRENTANO, F., *Psychologie du point de vue empirique*, *op. cit.*, p. 95 [114] ; p. 217 [34] ; BRENTANO, F., *L'Origine de la connaissance morale*, *op. cit.*, p. 50.

[2] *Cf.*, BRENTANO, F., *L'Origine de la connaissance morale*, *op. cit.*, p. 51.

[3] Le chapitre VIII du deuxième livre de la *Psychologie du point de vue empirique* porte exclusivement sur cette classe de phénomènes psychiques : BRENTANO, F., *Psychologie du point de vue empirique*, *op. cit.*, p. 251-278 [83-124]. Voir également : BRENTANO, F., *L'Origine de la connaissance morale*, *op. cit.*, p. 51 ; p. 213.

[4] C'est aussi ce décalage entre les intentionnalités normatives et celles a-normatives que Jocelyn Benoist mit de l'avant dans son article « Un concept normatif de l'intentionalité ? » (BENOIST, J., « Un concept normatif de l'intentionalité ? », *loc. cit.*). Je déplacerai cependant légèrement les problèmes qui étaient ceux de Jocelyn Benoist dans cet article. Je ne chercherai pas à savoir si une intentionnalité a besoin de pouvoir être sujette à une norme pour être, c'est-à-dire si la normativité fait partie de la définition de l'intentionnalité (*Id.*, p. 10-11), ni s'il faut admettre une intentionnalité à chaque fois qu'il est question de normativité, c'est-à-dire si l'intentionnalité fait partie de la définition de la normativité (*Id.*, p. 20-22). Ces problèmes conduisirent Jocelyn Benoist à conclure que : « <c>hez Brentano, le thème intentionnel n'est donc *pas originairement normatif*, mais la normativité joue un rôle décisif dans son *extension*. » (*Id.*, p. 22). Pour ma part, je me demanderai à quelle condition il fait sens aux yeux de Brentano de parler de normativité dans le

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

Pour nous convaincre que les représentations sont *a*-normatives aux yeux de Brentano, il nous faut suivre les arguments qui lui permirent de conclure que chacune de nos représentations s'accompagne d'une forme de connaissance, et donc d'une forme de jugement. Cette connaissance était même double à ses yeux. Dans *Psychologie du point de vue empirique* et contre l'idée qu'il puisse y avoir des phénomènes psychiques inconscients, Brentano affirme ainsi que tous les phénomènes psychiques s'accompagnent d'une connaissance dirigée vers le phénomène psychique lui-même. Si cette thèse ne semblait pas faire problème dans le cas des jugements et des sentiments[1], il concède cependant alors qu'il n'est pas évident qu'une telle connaissance accompagne aussi les représentations. Les représentations semblent poser problème puisque certaines d'entre elles ne contiennent aucune forme de liaison d'idées, et donc aucune forme de *connaissance* — si tant est que connaître, c'est juger, c'est-à-dire *lier*[2]. Prenant alors pour exemples des représentations de phénomènes sensibles, lesquelles sont *simples* et ne contiennent donc aucune liaison, Brentano propose de tout de même y voir à l'œuvre une forme de connaissance — la *reconnaissance* [*Anerkennung*][3] — redevable à une perception interne elle-même simple et sans liaison :

---

cas des intentionnalités. Condition que Jocelyn Benoist identifia également dans son article, mais sans s'y attarder (*Cf.*, *Id.*, p. 16).

[1] « Nous pensons, nous désirons quelque chose, et nous savons que nous pensons et désirons. » (BRENTANO, F., *Psychologie du point de vue empirique*, *op. cit.*, p. 151 [195]).

[2] Brentano rejeta l'idée que tout acte de juger implique une forme de liaison d'idées. Il croyait que les jugements, tout comme les représentations, peuvent être simples ou complexes. Les représentations telles que « un arbre vert, une montagne dorée, un père de cent enfants, un ami de la science » sont complexes (*Id.*, p. 51). Par ailleurs, Brentano refusait de faire des jugements tels que « Le soleil existe » ou « L'arbre vert est » des jugements complexes parce qu'il ne croyait pas que ce genre de jugement consiste en une liaison entre un sujet et le prédicat « existence ». Il refusait par ailleurs explicitement l'idée selon laquelle un des traits distinctifs entre les représentations et les jugements seraient que les premières sont simples alors que les seconds sont complexes. Sur ces questions : *cf.*, BRENTANO, F., *Psychologie du point de vue empirique*, *op. cit.*, p. 225-237 [44-63].

[3] Le terme « reconnaissance » [*Anerkennung*], tout comme le terme approbation, n'est pas très clair en français. En revanche, sous sa forme verbale, il me semble que nous comprenons mieux ce que voulait dire Brentano : chaque fois que nous avons un acte psychique, nous reconnaissons, c'est-à-dire distinguons et discernons, jusqu'au point de l'admettre, l'acte psychique lui-même.

Bull. anal. phén. XIV 2 (2018)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

> Quiconque prend garde à ce qui se passe en lui au moment où il entend ou voit, quiconque perçoit son audition ou sa vision est obligé de se rendre à l'évidence : ce jugement de la perception interne ne consiste pas dans la liaison d'un acte psychique pris comme sujet et de l'existence, prise comme prédicat, mais d'une simple reconnaissance et approbation [*Anerkennung*] du phénomène représentée dans la conscience interne[1].

Ainsi, avoir une représentation (ou tout autre acte psychique), c'est toujours en même temps savoir que l'on a cet acte psychique.

Mais ce n'est là qu'une des deux choses que nous pouvons reconnaître dans les actes psychiques. Car selon Brentano, qui développe cette idée dans *Psychologie descriptive* (1887-1891), une reconnaissance se tourne également vers *l'objet* dont nous avons conscience dans nos actes psychiques. Or, si cette idée ne pose pas de problème dans le cas des jugements et des sentiments, elle semble problématique dans le cas des représentations. Brentano persiste cependant à affirmer que toute représentation d'un objet s'accompagne en même temps d'une « reconnaissance assertorique aveugle » de cet objet représenté[2]. Ainsi, se représenter un objet, ce serait en même temps *savoir que l'on se représente* et *savoir quel est l'objet que l'on se représente.*

Dans les arguments présentés par Brentano pour nous convaincre d'admettre cette seconde forme de reconnaissance dans le cas des représentations, la question de la normativité, c'est-à-dire la question de la rectitude de l'intentionnalité en regard de l'objet qu'elle vise, joue un rôle primordial. Ce qui conduit en effet Brentano à admettre une forme de reconnaissance de l'objet représenté, c'est la possibilité de certaines illusions sensibles. Ce genre d'illusions sensibles démontre à ses yeux que la rectitude d'une représentation peut être problématique, c'est-à-dire qu'elle peut être qualifiée de « vraie » ou de « fausse », et qu'une forme de connaissance devait donc s'y adjoindre.

Cet exemple d'illusion sensible, que Brentano doit à Aristote, est synthétisé de la façon suivante par Arnaud Dewalque :

> L'expérience, bien connue, est la suivante : lorsque l'on place le médius au-dessus de l'index et que l'on touche une bille placée entre les deux doigts, on

[1] *Id.*, p. 155 [201].
[2] BRENTANO, F., *Psychologie descriptive*, trad. A. Dewalque, Paris : Gallimard (coll. Bibliothèque de philosophie), 2017, p. 179 [86].

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

croit, en se basant sur les sensations tactiles, sentir deux billes, alors que la vue confirme qu'il n'y en a qu'une[1].

Il convient de s'attarder sur cet exemple, car son choix n'est pas anodin. Dans cette illusion, il y a deux représentations — la représentation tactile et celle visuelle. Ces deux représentations ont chacune un objet représenté : la vue représente une bille, alors que le toucher représente deux billes. Or, ces deux objets représentés sont incompatibles : il ne peut pas y avoir deux billes *et* n'y avoir qu'une bille. La synthèse concordante des sens est ainsi mise en déroute : il n'y a pas de synthèse unitaire possible entre « une bille vue » et « deux billes senties au toucher ». Les deux représentations ne peuvent donc pas être toutes les deux vraies, et il faut tout au moins que l'une des deux soit fausse.

Aux yeux de Brentano, il suffisait de présenter cet exemple pour conclure qu'une reconnaissance de l'objet représenté accompagne toutes nos représentations[2]. Mais avant d'expliquer pourquoi, je dois faire trois remarques sur l'exemple mobilisé par Brentano, et avant lui par Aristote. Car le choix de cet exemple d'illusion était délibéré, et j'irais même jusqu'à dire qu'il n'y a que ce genre d'expérience illusoire — c'est-à-dire un bris de la synthèse concordante des sens — qui pouvait aider Brentano à démontrer qu'il y a une forme de reconnaissance qui accompagne toute représentation. Son exemple m'autorise en effet les remarques suivantes :

I) Dans cet exemple, il y a un conflit entre deux objets représentés, et non pas entre deux façons opposées de se rapporter à un même objet représenté. Nous ne sommes pas en présence d'une représentation affirmative d'un objet représenté A et d'une représentation négative de ce même objet représenté A, auquel cas nous serions devant deux façons incompatibles de se rapporter à un même objet. La vue et le toucher ne sont

[1] Pour cette synthèse d'Arnaud Dewalque : *Id.*, p. 179, note de bas de page 2.

[2] Brentano affirme ce qui suit : « 4. La relation à l'objet primaire semble être d'un bout à l'autre une relation double : (1) une représentation, (2) une reconnaissance assertorique aveugle. 5. Ce dernier point pourrait susciter des réserves. Pour qu'il soit correct, il ne suffit pas d'établir maintes fois [qu'une reconnaissance assertorique aveugle accompagne la relation à l'objet primaire], mais il faut que cela soit toujours établi et que [la reconnaissance] s'avère être inséparable [de la relation à l'objet primaire]. Aristote semble être de cet avis. [Il attribue] la vérité [et] la fausseté à la sensation. Dans l'expérience des deux doigts, [l'un des deux] sens maintient l'affirmation, alors même que l'autre la contredit. » (*Id.*, p. 179-180). Même après avoir évalué les contre-arguments présentés par certains détracteurs, c'est encore cet argument, qu'il hérite d'Aristote, qu'il retiendra : *Id.*, p. 182.

Bull. anal. phén. XIV 2 (2018)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

pas non plus deux façons opposées de se rapporter au même objet représenté : elles sont simplement deux façons *différentes* de se rapporter à un objet représenté (par la vue et par le toucher). Au contraire, ce sont les objets que ces deux sens représentent qui sont incompatibles.

II) C'est *parce que* les *deux* objets représentés sont incompatibles que l'une des représentations doit être fausse. Brentano ne part pas d'une représentation trompeuse isolée — par exemple la vue du bâton brisé dans le verre d'eau, la vue d'un mirage ou une hallucination —, mais plutôt de deux représentations dont la synthèse est impossible. Brentano conclut ensuite, par un raisonnement, qu'une des deux représentations doit être fausse. Que ce soit à partir de deux objets représentés (et non pas d'un seul) et suite à un raisonnement (et non pas directement, dans sa façon de se confirmer) que l'on puisse conclure que les représentations peuvent être fausses n'est pas anodin. Brentano pensait-il que la représentation isolée ne donne jamais à elle seule d'indices ou d'éléments pour conclure, voire avoir l'expérience directe (par exemple dans son manque de clarté, ou dans son caractère brouillé ou flou par rapport à un optimum), qu'elle peut être fausse ? La question mérite d'être posée, puisqu'elle permet d'insister sur le *détour logique* pris par Brentano. Ce qui est certain, c'est que dans cet exemple, l'application du prédicat « faux » aux représentations ne va pas de soi : elle résulte d'un raisonnement fondé sur l'incompatibilité de deux représentations que l'on cherchait à synthétiser.

III) L'exemple de Brentano met en scène deux représentations qui subsistent et qui offrent un degré de conviction similaire. Brentano ne décrit pas le passage d'une représentation à une autre, dans lequel une première représentation serait dépassée et corrigée par une seconde, contraire et meilleure. Il ne donne pas l'exemple du passage d'une première représentation, saisissant bien deux billes du bout de deux doigts, à une seconde représentation, beaucoup plus optimale, saisissant bel et bien une bille au bout de *cinq doigts*. Ni celui d'une accommodation visuelle, dans laquelle partant d'une vision floue représentant deux billes, nous passons à une vision nette saisissant une seule bille. Nous sommes devant deux représentations qui subsistent même si l'une d'elles doit être fausse, tout comme dans les apparences empiriques décrites par Kant : même si je sais que la mer à l'horizon décrit une courbe descendante parce que la terre est sphérique, il n'empêche que je vois sa ligne d'horizon comme étant plus haute que le rivage[1]. Ce qui veut également dire, si nous devions reprendre la distinction

[1] KANT, E., *Critique de la raison pure*, trad. A. Renaut, Paris : Flammarion (coll. Garnier Flammarion), 2006, p. 331 [A 296/B 352]. Brentano fait référence à

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

kantienne entre l'illusion et la faute, que nous sommes en présence d'une illusion qui ne disparaît pas même si l'on sait qu'elle est trompeuse (et non pas en présence d'une faute qui pourrait être corrigée). Ce que confirme d'ailleurs Brentano, lorsqu'il affirme que s'il y a une correction, ce n'est pas au niveau des représentations, qui elles persistent, mais par l'intervention d'actes supérieurs de l'ordre du jugement, qui discriminent quelle représentation nous devrions suivre[1].

On comprend donc pourquoi Brentano qualifie alors la reconnaissance de l'objet représenté d'« aveugle » : la représentation à elle seule ne permet ni de déceler l'erreur (il en faut deux), ni d'être corrigée (c'est le jugement qui la corrige)[2]. Surtout, ces remarques nous aideront à comprendre pourquoi Brentano pensait nous convaincre qu'une croyance accompagne toute représentation simplement en nous montrant qu'un objet représenté peut être qualifié de « faux ».

Nous pourrions répondre à cette question en disant simplement que la fausseté et la vérité sont des prédicats qui appartiennent à la sphère du jugement. Dire d'un objet représenté qu'il peut être dit « vrai » ou « faux », ce serait donc dire qu'il doit d'une façon ou d'une autre être question de jugement. Mais cette réponse n'est guère suffisante.

Pour répondre à cette question, il nous faut plutôt retourner à une opposition que l'on trouve au niveau des jugements et des sentiments, mais qui est absente des représentations[3]. Aux yeux de Brentano, les actes

---

Helmholtz et non pas à Kant lorsqu'il traite de la persistance des illusions d'optique, mais l'idée reste la même : « Nombreux sont ceux (y compris Helmholtz) qui disent que les illusions d'optique continuent à exister alors même que l'on [s'est] aperçu de l'erreur (peu importe que le penchant instinctif à croire soit fondé ou bien donné par l'habitude). L'intuition claire [*Einsicht*] prédominera naturellement chez ceux qui sont rationnels. Ils agiront en conséquence. » (BRENTANO, F., *Psychologie descriptive*, *op. cit.*, p. 180-181 [87])

[1] *Id.*, p. 181 [87-88].

[2] Il semble également que Brentano la qualifie d'aveugle afin de la distinguer de la reconnaissance qui se tourne vers l'acte psychique lui-même. Cette dernière reconnaissance est une *évidence immédiate*, qui permet de connaître avec le plus haut degré de conviction ce que sont les actes psychiques et la conscience (BRENTANO, F., *Psychologie du point de vue empirique*, *op. cit.*, p. 156 [202-203]). C'est d'ailleurs ce qui justifie le primat de la psychologie sur les autres sciences de la nature : *Id.*, p. 32-39 [28-38]. Non pas qu'il ne fasse pas sens de parler de normativité intentionnelle dans le cas de la reconnaissance tournée vers les actes psychiques, mais plutôt que la normativité intentionnelle n'est pas un *problème* pour cette reconnaissance.

[3] *Id.*, p. 239 [65-66].

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

psychiques appartenant aux classes des jugements et des sentiments peuvent se rapporter de deux façons opposées aux objets vers lesquels ils se dirigent. Un jugement peut ainsi accepter ou rejeter un objet, c'est-à-dire l'affirmer ou le nier, alors que le sentiment peut par exemple l'aimer ou le haïr[1]. Et bien qu'elles s'opposent, ces façons de se diriger vers l'objet — c'est-à-dire aimer et haïr, tout comme affirmer et nier — peuvent se rapporter à *un même objet*.

Or, ce n'est pas le cas des représentations selon Brentano. Si deux objets représentés peuvent certes être opposés, il n'y a pas deux façons opposées de se représenter le même objet :

> Entre les représentations, nous ne trouvons pas de *contraires*, hors des objets qui s'y trouvent appréhendés. En tant que la chaleur et le froid, la lumière et l'obscurité, un son aigu et un son grave, etc., constituent de tels contraires, nous pouvons dire que la représentation de l'un s'oppose à celle de l'autre. Et dans un autre sens, il n'existe absolument aucune opposition dans le domaine entier de ses activités psychiques. Du fait que l'amour et la haine s'y ajoutent, il se manifeste une espèce toute différente de contrariété. L'opposition ici n'est pas conflit d'objets, car le même objet peut être aimé ou haï; c'est une opposition entre les relations du sujet à l'objet[2].

De façon similaire, dans la *Doctrine du jugement correct*, Brentano prendra l'exemple de la représentation du blanc et de la représentation du noir : ces deux représentations sont une relation à *deux objets* « opposés », mais elles ne sont pas deux façons contraires de se représenter *un même objet*[3]. Par ailleurs, dans l'exemple d'illusion empirique que j'ai commenté, c'était les objets représentés « une bille » et « deux billes » qui étaient opposés, et non pas deux façons distinctes de se représenter *un même objet.* Et s'il en était ainsi, c'était simplement parce qu'il n'y a pas, dans le cas de la représentation, d'opposition entre deux façons de se représenter un même objet.

Or, c'est ici, me semble-t-il, que se situe le cœur de l'argument de Brentano lorsqu'il cherche à nous convaincre qu'il y a une forme de reconnaissance qui s'adjoint à chacune de nos représentations. Souvenons-nous comment Brentano était parvenu à la conclusion que les objets représentés

---

[1] BRENTANO, F., *L'Origine de la connaissance morale*, *op. cit.*, p. 51 [17-8].

[2] BRENTANO, F., *Psychologie du point de vue empirique*, *op. cit.*, p. 239 [65-66].

[3] Brentano soutient, dans la *Doctrine du jugement correct*, que : « <d>ans les représentations, il n'y a pas d'oppositions en dehors de celles qui sont relatives aux objets : clair-sombre, sonore-silencieux, chaud-froid, etc. Parmi les jugements, il y a en revanche une opposition dans la relation à l'objet. » (BRENTANO, F., « La Doctrine du jugement correct », *op. cit.*, p. 214 [33])

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

peuvent être « faux » : c'était à partir de l'*incompatibilité* de deux objets représentés. *Logiquement*, cette incompatibilité signifiait que tout au moins un des deux objets représentés — et peut-être même les deux — devait être qualifié de « faux ». Il en concluait également qu'une forme de reconnaissance devait accompagner les représentations. *Pourquoi ?* Parce que pour appliquer les prédicats « vrai » et « faux », « correct » et « incorrect », *à l'acte psychique lui-même*, il faut que cet acte psychique s'oppose à un autre acte psychique qui lui est contraire. Dans sa conférence « L'Origine de la connaissance morale », après avoir souligné qu'il y a une opposition dans les jugements et les sentiments, mais pas dans les représentations, Brentano dit en effet :

> Ce qui entraîne cette conséquence non négligeable : aucune des activités rangées dans la première classe <celle des représentations> ne peut être qualifiée de juste ou d'erronée; en revanche, pour ce qui est de la deuxième classe <celle des jugements>, et dans chaque cas, des deux modes de relation, acceptation et rejet, l'un sera juste, l'autre erroné, comme le fait valoir, depuis toujours, la logique. Et il en va naturellement de même pour la troisième classe aussi. Des deux modes d'attitude opposés, amour et haine, plaisir et déplaisir, dans chaque cas, l'un est juste — et seulement l'un des deux —, l'autre, erroné[1].

Et cela se comprend aisément. Même si l'objet représenté devait en toute logique se révéler « faux », nous ne pouvons pas nous le représenter autrement que nous nous le représentons. Nous ne pouvons encore et toujours que nous le représenter d'une seule et même façon : en nous le représentant. La correction n'est donc pas possible au niveau des représentations, car il n'y a pas de façon opposée, « vraie », de nous représenter un même objet « faux ». Ainsi, comme je l'ai dit dans ma troisième remarque sur l'illusion sensible utilisée par Brentano, le phénomène représentatif subsiste tel qu'il est même si l'on sait que l'objet représenté est faux. Et s'il subsiste, c'est qu'il ne peut pas être autrement qu'il est. Il est une *illusion* au sens kantien, et non pas une faute, justement parce qu'il ne peut pas être corrigé.

La seule façon de parler d'un phénomène psychique qui serait *incorrect* dans le cas de l'objet représenté *faux*, ce serait donc d'adjoindre à l'acte représentatif *un autre phénomène psychique* pour lequel il fait sens de parler de faute. Cet autre phénomène psychique qui peut être corrigé en une façon opposée de se diriger vers le même objet représenté, c'est la reconnaissance

[1] BRENTANO, F., *L'Origine de la connaissance morale*, *op. cit.*, p. 52-53.

Bull. anal. phén. XIV 2 (2018)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

assertorique aveugle. La reconnaissance, c'est-à-dire une forme de croyance, de jugement minimal, paraît en effet idéale pour remplir cette fonction. Non seulement elle n'exige même pas de liaison d'idées — et concorde ainsi avec les représentations *simples* —, mais elle peut également être corrigée par un autre jugement de niveau supérieur se rapportant de façon opposée, et donc « vraie », à un même objet représenté : en le niant[1]. En ce sens, la reconnaissance fait partie des phénomènes psychiques pour lesquels il fait sens de parler de « faute ».

Chez Brentano, ce qui est primordial pour qu'il puisse être question de normativité, c'est donc l'incompatibilité. Pourquoi ? Déjà parce que, suivant le passage que j'ai commenté de *Psychologie descriptive*, c'est l'incompatibilité des objets représentés qui nous permet d'y introduire l'idée de fausseté au niveau des représentations. Pourtant, les représentations ne peuvent pas elles-mêmes, en tant que phénomènes psychiques, être qualifiées normativement. Il ne peut être question de normativité intentionnelle qu'au niveau des jugements et des sentiments. Et encore une fois, c'est l'incompatibilité qui est au cœur de cet autre argument : si un rapport à l'objet ne s'oppose pas à une autre façon incompatible de se rapporter au même objet, ce rapport à l'objet ne peut pas être dans un rapport ayant le caractère de la correction. Car advenant que ce rapport soit « faux », il n'y a pas de rapport opposé, et donc « vrai », par lequel le corriger. Une telle correction est en revanche possible pour les jugements et les sentiments ; eux seuls ont des couples de façons opposées de se rapporter à un même objet.

Les représentations et leur perfection

Il y a tout au moins une objection qui pourrait m'être adressée. Brentano ne reconnaissait-il pas, dans *Psychologie du point de vue empirique*, une perfection propre aux représentations ? Celles-ci ne pourraient-elles donc pas être dites plus ou moins correctes, selon qu'elles sont plus ou moins parfaites ? Reconnaître des enjeux de perfection propres aux représentations, n'est-ce pas leur reconnaître des enjeux de rectitude ?

[1] Il est vrai que Brentano admettait une seule forme de reconnaissance à ce niveau : la reconnaissance *assertorique* et *aveugle*. En revanche, comme elle est une forme de jugement, elle peut très bien être corrigée *par un autre jugement* à un niveau supérieur. La représentation ne peut en revanche être corrigée par une autre représentation, puisqu'il n'y a pas de façon opposée de se représenter le même objet.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

Pour répondre à cette objection, je propose de faire un retour au chapitre VII du second livre de *Psychologie du point de vue empirique*. Au § 9, Brentano affirme que les jugements et les actes affectivo-volitifs se distinguent des représentations notamment parce qu'il est possible de leur appliquer des prédicats relatifs à leur perfection et leur imperfection. Il serait possible de qualifier les jugements de « parfait » ou d'« imparfait » selon qu'ils sont vrais ou faux, tout comme il serait possible de qualifier les sentiments de « parfaits » ou d'« imparfaits » selon qu'ils sont bons ou mauvais :

> Le domaine de l'amour et de la haine nous révèle donc un mode absolument nouveau de perfection [*Vollkommenheit*] et d'imperfection [*Unvollkommenheit*], dont on ne trouve pas la moindre trace dans le domaine des représentations. Du fait que l'amour et la haine s'ajoutent aux phénomènes de représentation, le bien et le mal moral entrent dans le champ de l'activité psychique, du moins le plus souvent et s'il s'agit d'êtres psychiques responsables.
>
> Il en va de même pour le jugement. L'autre espèce de perfection et d'imperfection, tout aussi nouvelle et tout aussi importante, et qui fait complètement défaut, nous l'avons dit, à la pure et simple représentation, appartient en propre au domaine du jugement tout comme celle dont on vient de parler appartient en propre au domaine de l'amour et de la haine. De même que l'amour et la haine sont vertu ou perversité, l'acceptation et la négation sont affirmation vraie ou erreur[1].

Brentano ne désigne cependant aucun qualificatif de « perfection » ou d'« imperfection » propre aux représentations, et si celles-ci sont dites parfaites ou imparfaites, c'est simplement par « homonymie » :

> Dans les représentations, on ne trouve *ni vertu, ni perversité morale, ni connaissance vraie, ni erreur*. Tout cela leur est intrinsèquement étranger et nous pouvons tout au plus, par homonymie, dire d'une représentation qu'elle est moralement bonne ou mauvaise, vraie ou fausse[2].

Pourtant, ce silence sur la sorte de perfection propre à la représentation est étonnant, surtout lorsque l'on sait que Brentano clôt le chapitre VIII de ce second livre de *Psychologie du point de vue empirique* en reconnaissant une forme distincte de perfection à chacune des classes des actes psychiques. Brentano affirme alors que la perfection du jugement est tournée vers les

[1] BRENTANO, F., *Psychologie du point de vue empirique*, *op. cit.*, p. 240 [67].
[2] *Id.*, p. 240 [66-67].

Bull. anal. phén. XIV 2 (2018)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

« vérités qui nous révèlent plus que d'autres une riche plénitude de l'être », alors que la perfection des sentiments consiste à « pratiquer la vertu et l'amour du bien pour eux-mêmes et dans la mesure de leur perfection »[1]. Or, dans ce dernier passage, la représentation aussi est qualifiée par Brentano de plus ou moins parfaite, selon qu'elle s'approche ou non de l'idéal qui lui est propre : l'idée de Beau. Pourquoi alors avoir d'abord passé sous silence cette perfection propre à la représentation au chapitre VII ?

Nous pourrions répondre en disant qu'au chapitre VII, Brentano voulait seulement éviter que les termes applicables aux jugements et aux sentiments soient appliqués par homonymie aux représentations. Pour ce faire, il n'avait donc pas besoin d'expliciter le type de perfection propre aux représentations. Mais pourquoi alors avoir insisté seulement sur l'homonymie menaçant les représentations ? Ne pouvons-nous pas dire également de façon homonyme que la connaissance et la vertu sont belles ?

Je crois donc, et je reconnais que cette thèse est beaucoup plus forte, que ce silence est plutôt dû au fait que Brentano considérait que les perfections qui sont propres aux jugements et aux sentiments présentent des traits similaires que n'a pas la perfection propre à la représentation — justifiant ainsi leur mise à l'écart. C'est en effet seulement l'objet qui est plus ou moins parfait dans la représentation, alors que dans le jugement et le sentiment, c'est l'objet *et* le phénomène psychique grâce auquel il nous est conscient qui sont plus ou moins parfaits. Décrivant succinctement chacune des perfections, Brentano affirme que ce qui constitue la plus haute perfection de la représentation, c'est la contemplation [*Betrachtung*] du beau[2]. La plus haute perfection du jugement réside pour sa part dans « la connaissance <… de la> riche plénitude de l'être »[3]. Quant à la perfection des sentiments, elle consiste en l'« amour du bien »[4]. Dans tous les cas, une certaine normativité est bien appliquée à l'objet intentionnel : il doit être beau et non pas laid, vrai et non pas faux, bien et non pas mauvais. Mais dans le cas du jugement et du sentiment, il y a en plus une norme appliquée *au phénomène psychique lui-même*. En parlant de connaissance *de la riche plénitude de l'être*, Brentano pense à la connaissance positive qui est un jugement affirmatif, par opposition et exclusion du jugement négatif[5]. En parlant de

[1] *Id.*, p. 276 [121].
[2] *Id.*, p. 276 [121].
[3] *Id.*, p. 276 [121].
[4] *Id.*, p. 276 [121].
[5] Je m'appuie ainsi sur le fait que le jugement négatif, lorsqu'il est vrai, ne consiste pas en une connaissance *de quelque chose d'existant*, *de l'être*, puisque justement le

Bull. anal. phén. XIV 2 (2018)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

l'*amour* du bien, il exclut le sentiment de la haine, fût-elle une haine du mauvais[1]. Le jugement négatif et la haine ne pourront jamais prétendre à la perfection du jugement affirmatif et de l'amour. Or, il n'y a pas de norme appliquée à l'acte représentatif lui-même. Brentano dit simplement qu'il faut se représenter, contempler [*betrachten*], le beau. Mais il ne peut pas alors exclure une autre façon de se représenter le beau, *car il n'y a pas*, rappelons-nous, *d'opposition dans la façon de se représenter un objet, fût-il le beau.* La représentation du beau ne s'oppose qu'à la représentation d'autre chose que le beau — par exemple le laid — ou qu'à *l'absence de représentation.*

Ce qui veut dire qu'il n'y a pas de norme de perfection appliquée *au phénomène intentionnel lui-même* au niveau des représentations, mais qu'il y en a une appliquée aux phénomènes intentionnels qui sont de l'ordre du jugement et du sentiment. Ce qui veut aussi surtout dire que le caractère intentionnel de la conscience ne justifie pas à lui seul la possibilité de la qualifier normativement. Ce n'est pas la directionalité de la conscience, le fait qu'elle soit dirigée sur un objet, qui l'ouvre à des qualifications normatives, mais plutôt le fait qu'en se dirigeant sur des objets, elle puisse, pour certaines classes de phénomènes psychiques, le faire de plusieurs façons opposées et incompatibles.

2. Directionalité, positionalité et rectitude chez Husserl

Husserl hérita de la réactualisation, par Brentano, du thème de l'intentionnalité pour penser les actes de la conscience. En revanche, les quelques modifications qu'il proposa à cette notion eurent pour effet d'unir plus étroitement ce qu'il entendait par « intentionnalité » et « normativité ». Sa façon de définir l'intentionnalité impliquait qu'il était constitutif des intentionnalités qu'elles conduisent à des problèmes de rectitude. En ce sens, il adopta presque une définition normative de l'intentionnalité. Et si je dis « presque », c'est qu'il ajouta toutefois une condition pour qu'il soit possible

jugement négatif vrai implique que ce qu'il nie n'existe pas : BRENTANO, F., « Le concept de vérité », dans *L'Origine de la connaissance morale*, *op. cit.*, p. 109-113.

[1] De même, dans *« L'Origine de la connaissance morale »*, Brentano affirme que l'activité du sentiment doit elle-même être bonne. Il remarque alors que la souffrance et la tristesse — et nous pourrions ajouter la haine — , même si elles sont correctes, sont inférieures au plaisir et à la joie — et nous pourrions ajouter l'amour — qui sont corrects : BRENTANO, F., *L'Origine de la connaissance morale*, *op. cit.*, p. 65 ; p. 66 note 31 ; p. 72 note 36.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

de considérer normativement une intentionnalité : elle devait inclure une position [*Setzung*][1].

Plusieurs voies peuvent nous conduire à ce constat. Nous pourrions montrer que Husserl ne croyait pas que ce que Brentano nommait représentation était une intentionnalité[2]. Comme la représentation était la seule intentionnalité *a*-normative chez Brentano, Husserl, en n'y reconnaissant pas une intentionnalité, se retrouvait ainsi seulement avec des intentionnalités normatives. Cependant, cette voie pose quelques problèmes : comme nous le verrons, certaines des intentionnalités que Husserl reconnaissait et auxquelles il appliquait des prédicats normatifs sont à classer parmi ce que Brentano considérait appartenir à la classe des représentations. Une seconde voie, déjà empruntée par nombre de commentateurs[3], consiste à montrer que la norma-

[1] Il est également question de position dans l'article « Un concept normatif de l'intentionalité ? » de Jocelyn Benoist. Il montre alors que la position est, aux paragraphes 37 et 38 de la *Recherche logique* V, une condition pour qu'il soit question d'actes objectivants : « C'est ce parallélisme, et ce seul parallélisme, qui fonde la notion rigoureuse d'acte objectivant. C'est-à-dire que, concrètement, la notion d'« acte objectivant » renvoie à celle d'un acte par lequel on peut *poser quelque chose ou non* (donc qui connaît une dimension positionnelle). » (BENOIST, J., « Un concept normatif de l'intentionalité ? », *loc. cit*., p. 25). En 1901, le problème des actes évaluatifs serait donc, aux yeux de Husserl, que ceux-ci n'incluent aucune position. Or, la suite du propos de Jocelyn Benoist consiste à montrer que si en 1908 Husserl réussit à reconnaître certains vécus affectivo-volitifs comme des intentionnalités, c'est grâce à un « déplacement essentiel » (*Id.*, p. 27). Husserl aurait cessé d'y chercher une position (ces vécus ne posant pas l'être des objets), et se serait plutôt concentré sur la dimension normative de ces vécus (*Id.*, p. 30 ; p. 32 ; p. 34). Mon propos prendra en revanche appui sur un texte (l'*Exkurs* à l'*Introduction à l'éthique*) dans lequel Husserl procède de façon exactement inverse. Comme nous le verrons, c'est en insistant d'abord sur la positionalité des actes affectivo-volitifs que Husserl conclut qu'ils sont aussi sujets à des prédicats normatifs.

[2] GYEMANT, M., « *Repräsentation* et intentionnalité : Sur l'impossibilité de purger l'intentionnalité de tout objet immanent », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, vol. 6 (2010), p. 29-45.

[3] Sur cet enjeu, voir : PRADELLE, D., « Une problématique univocité de la raison », préface de *Leçons pour l'éthique et la théorie de la valeur*, Paris : Presses universitaires de France (coll. Épiméthée), 2009, p. 47-52 ; PRADELLE, D., *Par-delà la révolution copernicienne*, Paris : Presses universitaires de France (coll. Épiméthée), 2012, p. 228-235 ; BENOIST, J., « Un concept normatif de l'intentionalité ? », *loc. cit*., p. 9-36 ; MARIANI, E., « L'éthique à l'épreuve de la raison. Critique, système et méthode dans les Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914) de E. Husserl » dans *Feeling and Value, Willing and Action. Essays in the Context of a*

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

tivité était un trait intentionnel si important aux yeux de Husserl que pour accepter de parler d'« intentionnalité » pour les actes appartenant à la classe affectivo-volitive, il chercha s'il était possible de parler pour ces actes de correction et de rectitude au même sens que pour les actes judicatifs. N'eût été la possibilité d'appliquer des normes aux actes affectivo-volitifs similaires à celles appliquées aux actes appartenant à la sphère du jugement, Husserl aurait donc refusé de parler d'actes intentionnels pour les vécus affectivo-volitifs. Pour ma part, je proposerai une troisième voie, qui me permettra de mettre de l'avant l'*Exkurs in der Vorlesung*, texte écrit entre 1920 et 1924 et peu connu[1]. Dans ce texte, Husserl prit pour point de départ la structure de l'intentionnalité afin de montrer qu'en raison du type de relation qui subsiste entre le sens intentionnel et l'objet réel auquel il se rapporte, il fait sens d'appliquer au sens intentionnel des prédicats normatifs. C'est donc en considérant d'abord *le sens intentionnel*, et non pas l'opposition qui subsiste entre différentes façons de se rapporter à un même objet (voie qui était celle de Brentano), que Husserl lia intentionnalité et normativité. Et plus spécifiquement, ce serait la position [*Setzung*] se trouvant au sein du sens intentionnel qui nous justifierait à ses yeux d'appliquer au sens et aux actes intentionnels des prédicats normatifs.

Normativité, directionalité et position

Les considérations normatives de Husserl dans l'*Exkurs* à ses *Leçons sur l'éthique* de 1920-1924 prennent d'abord appui sur une classification des sciences qu'il propose[2]. Il remarque que certaines sciences considèrent leurs objets objectivement, c'est-à-dire qu'elles ont pour thème ce que sont leurs objets de recherche, quelles sont leurs propriétés, et quelles relations subsistent entre eux. D'autres en revanche considèrent leurs objets normativement, de sorte que des prédicats tels que « correct » et « incorrect », « vrai » et « faux », « authentique » et « inauthentique », voire des propositions ayant la forme « x doit être » ou « x ne doit pas être », interviennent.

Phenomenological Psychology, éd. Ubiali, M. et Wehrle, M., Cham : Springer, (coll. Phaenomenologica), 2015, p. 18-24.

[1] HUSSERL, E., *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924* [Hua XXXVII], éd. H. Peucker. Dordrecht : Kluwer Academic Publishers, 2004, [259-320].

[2] *Id.*, [259-264].

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

Ce que cherche alors Husserl dans cet *Exkurs*, c'est ce qui fonde la possibilité de cette orientation normative des sciences. Il répond à ce problème en faisant un retour à la structure intentionnelle de la conscience, et principalement à la relation entre le sens intentionnel et l'objet auquel il se rapporte. L'intentionnalité aurait une structure précise, celle d'une imbrication entre le moi, son acte, le sens et l'objet :

> Par principe, le moi, son acte, le sens et l'objet nous sont donnés seulement dans une imbrication [*Ineinander*] inextricable ; nous ne pouvons pas penser un moi sans le penser en train de réaliser des actes ou réalisant possiblement des actes ; les actes ne peuvent pas être pensés sans qu'ils visent quelque chose, et donc sans qu'ils aient un sens ; nous ne pouvons pas penser le sens sans une objectivité qui est justement visée dans ce sens ; et c'est pourquoi le moi et les actes sont en même temps rapportés à cette objectivité[1].

Si le moi se rapporte intentionnellement à des objets dans des actes, il le ferait donc en les visant par du sens. Or, pour Husserl, c'est à cette inclusion du sens dans la structure intentionnelle que nous devons la possibilité d'appliquer des prédicats normatifs à certains éléments de cette structure.

Pour nous en convaincre, Husserl décide d'insister sur ce que la relation entre le sens et l'objet auquel il se rapporte aurait de spécifique[2]. Il commence d'abord par remarquer que cette relation n'est pas un rapport d'inclusion réelle. Prenant l'exemple de la planète Terre (et aussi de la planète Mars), Husserl affirme que la Terre réelle à laquelle se réfère la proposition « La Terre est ronde » n'est pas *réellement* dans le sens intentionnel — si elle est « réellement » quelque part, c'est dans l'espace réel. Il ajoute ensuite que la relation entre le sens et l'objet auquel il se rapporte n'est pas non plus un rapport entre un tout et ses parties. La planète Terre n'est pas une partie de la proposition « La Terre est ronde ». En effet, il n'y a que ce qui appartient à l'ordre du sens qui peut être une partie d'une proposition. Or, la Terre, en tant que planète *réelle*, n'est pas de l'ordre du sens. Prétendre le contraire, c'est commettre un contresens, c'est-à-dire aller à l'encontre des relations aprioriques matérielles et réunir deux éléments qui ne vont pas ensemble, qui n'ont pas rapport ensemble, bref, deux éléments — un élément appartenant au domaine du réel et un élément appartenant au domaine du sens — qui n'appartiennent pas au même domaine d'objet.

Husserl est alors peu loquace sur les raisons qui le conduisent à insister sur l'exclusion de ces deux types de rapports pour comprendre la relation

[1] *Id.*, [262].
[2] *Id.*, [261-262].

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

entre le sens intentionnel et l'objet auquel il se rapporte. Pour comprendre pourquoi il commence par exclure ces deux rapports, il faut cependant nous rappeler que ce que souhaite Husserl dans l'*Exkurs*, c'est de trouver ce qui fonde la distinction entre les sciences objectives, c'est-à-dire *ontologiques*, et les sciences normatives. Or, les deux types de rapports exclus par Husserl (l'inclusion réelle et le rapport entre le tout et les parties) sont tous deux des relations *ontologiques*, c'est-à-dire des relations qui subsistent entre deux entités qui existent et parce qu'elles existent — que ce soit réellement ou idéalement. Le but de Husserl en excluant d'emblée ces deux rapports, c'est donc de montrer que le sens intentionnel et l'objet auquel il se rapporte sont dans une relation qui n'est justement pas de l'ordre de celles qui valent dans les sciences objectives, c'est-à-dire dans une relation *qui n'est pas ontologique*.

C'est pourquoi, me semble-t-il, après avoir exclu ces deux rapports, il nous donne l'exemple d'une visée de sens qui ne peut justement pas être dans une relation *ontologique* avec l'objet auquel elle se rapporte parce que l'objet auquel elle se rapporte n'existe pas. Cet exemple, c'est celui d'une proposition portant sur le dieu Fitzlijutzli : même s'il y a bel et bien un sens qui se rapporte au dieu Fitzlijutzli, dieu qui n'existe pas, il n'en demeure pas moins que le sens est en relation à un objet[1].

Quel genre de relation peut-il alors y avoir entre quelque chose qui est (le sens) et quelque chose qui n'est pas (l'objet auquel il se rapporte) ? Cette relation ne peut pas être ontologique, puisqu'un des deux termes peut ne pas exister (dans la relation ontologique, lorsqu'un des termes fait défaut, il *n'y a pas* de relation ontologique). Pourtant, il y a bien une relation entre le sens et l'objet, que celui-ci soit ou non réellement. L'objet, qu'il existe ou non, est visé par le sens, et c'est cette visée qui les met en relation : le sens vise l'objet et l'objet est visé grâce au sens. Ils sont donc dans une relation de visée, une relation intentionnelle.

C'est à ce genre de relation intentionnelle entre le sens et l'objet auquel il se rapporte que Husserl impute l'apparition de prédicats normatifs. En effet, il nous est toujours possible de qualifier normativement l'un des termes de ce genre de relation en prenant l'autre terme de la relation comme norme. C'est-à-dire que c'est précisément parce que dans ce genre de relation l'un des termes, c'est-à-dire l'objet auquel se rapporte le sens, peut faire défaut qu'il fait sens d'y voir un enjeu normatif. L'enjeu normatif consiste alors à qualifier de « correct », de « vrai », le sens qui vise bel et bien un objet tel qu'il est réellement, et d'incorrect, de « faux », le sens auquel un tel

[1] *Id.*, [263-264].

Bull. anal. phén. XIV 2 (2018)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

objet fait défaut. Autrement dit, le sens et l'objet peuvent être dans une relation normative dans laquelle c'est le sens qui est sujet à des prédicats normatifs (correct/incorrect, vrai/faux) et où c'est l'objet qui est la norme qui préside à cette qualification.

Nous comprenons donc maintenant pourquoi, dans son fil argumentaire, Husserl tenait à ce point à ce que la relation entre le sens et l'objet ne soit pas une relation ontologique. Si c'eût été le cas, il n'y aurait tout simplement pas eu de relation entre le sens et l'objet en l'absence d'un des deux termes, alors que le but de Husserl, en pensant une relation normative, c'était justement de penser une relation qui subsiste même là où (et surtout parce que) l'un des termes peut faire défaut.

Husserl en conclut que les sciences ayant le sens comme domaine d'objet peuvent avoir deux orientations distinctes. Elles peuvent considérer le sens de façon objective, auquel cas il s'agit de spécifier ce que chaque sens est, quelles sont ses propriétés, quelles sont les formes des unités de sens et des enchaînements de propositions[1], etc. Les sciences portant sur le sens peuvent également le considérer normativement, auquel cas il s'agit d'établir quelles sont les connexions qui subsistent entre le sens, d'une part, et les prédicats normatifs, d'autre part[2].

Pourtant, bien que ce genre de relation intentionnelle soit nécessaire pour qu'il fasse sens d'appliquer des prédicats normatifs au sens, elle n'est pas suffisante. Husserl admettait en effet qu'il y a des intentionnalités qui sont *a*-normatives, auxquelles il ne fait aucun sens d'appliquer des prédicats normatifs. C'est le cas par exemple des actes intentionnels qui ont été neutralisés, où on ne fait que penser des contenus de sens sans *poser* l'être ou l'être-ainsi (par exemple l'être-rond de la Terre) d'un objet. Penser de façon neutralisée, c'est par exemple penser « La Terre est plate », mais sans

[1] *Id.*, [267]. Parmi les sciences qui portent sur le sens et qui le considèrent objectivement, Husserl range la grammaire pure et la logique pure.

[2] C'est sous cette orientation normative que se place par exemple la logique normative. Des propositions telles que « toute proposition grammaticalement bien formée peut être vraie ou fausse », « si les prémisses "tous les A sont B" et "C est A" sont vraies, alors la conclusion "C est B" est nécessairement vraie » ou « les propositions grammaticalement incomplètes ne sont ni vraies, ni fausses » sont normatives. Elles impliquent que le sens et ses structures sont en connexion avec les prédicats « vrai » et « faux ». Mais il n'est pas besoin de s'élever à la formalité et à la généralité de la logique pour retrouver une telle orientation normative. Attribuer à une proposition les prédicats « vrai » et « faux », comme dans la proposition normative « la proposition "la Terre est plate" est fausse », c'est déjà adopter une orientation normative à l'égard du sens.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

chercher par là à poser que la Terre est plate[1]. Dans ce genre d'actes neutralisés, toute thèse d'être a été mise en suspens : la « position » [*Setzung*] n'a plus d'efficace. Il s'ensuit, comme nous dit Husserl dans les *Idées directrices*, que pour ce genre d'actes, il ne fait aucun sens de qualifier leur sens intentionnel de vrai ou de faux, de correct ou d'incorrect :

> Toute chose caractérisée quant au noème comme étant (comme certaine), comme possible, conjecturable, problématique, nulle, etc., peut être ainsi caractérisée de façon « valable » ou « non valable » ; elle peut être, être possible, être nulle, etc., « en vérité ». Par contre on ne *« pose » rien tant qu'on se figure simplement par la pensée ;* ce n'est pas là une *conscience positionnelle*. La « simple pensée » de réalité, de possibilités, etc., ne *« prétend » rien* ; on n'a ni à la reconnaître comme correcte, ni à la rejeter comme incorrecte[2].

Dans ces actes neutralisés, il y a pourtant bien une visée de sens. Il faut donc spécifier ce qui, dans la relation intentionnelle, permet de la qualifier normativement : pour être sujette à une qualification normative, la visée de sens doit inclure une position [*Setzung*] de l'être ou de l'être-ainsi de l'objet auquel elle se rapporte. C'est cette position qui institue le rapport normatif.

Husserl réitère cette idée dans l'*Exkurs*, mais cette fois sans faire référence aux actes neutralisés. Dans ce texte, le problème de Husserl est de savoir s'il n'y a que les propositions [*Sätze*], c'est-à-dire les unités de sens ayant la forme « A est B », attribuant l'être-B de A, qui peuvent être qualifiées normativement. En effet, les prédicats « vrai » et « faux » ne semblent applicables qu'aux visées de sens ayant la forme d'une proposition et donc corrélatives à l'acte de juger. Mais qu'en est-il des visées de sens, comme celles de la perception ou de la représentation, qui n'incluent pas

---

[1] HUSSERL, E., *Idées directrices pour une phénoménologie, tome 1 : Introduction générale à la phénoménologie pure* (1913) [Hua III], trad. P. Ricœur, Paris : Gallimard, 1950, p. 367 [222] Ce genre de suspension de la position, de neutralisation, survient par exemple lorsque nous cherchons à analyser grammaticalement la proposition « La Terre est plate » : ce qui nous importe dans ce genre d'analyse grammaticale, c'est la structure grammaticale de la visée de sens, et non pas d'affirmer, ni de vérifier, que la Terre est bel et bien ainsi. De même, la phénoménologie, qui s'intéresse aux vécus de conscience, fait usage de la neutralisation. Pour considérer les vécus de conscience en eux-mêmes, et non pas pour ce qu'ils affirment ou nient des objets auxquels ils se rapportent, elle suspend les positions qu'ils pourraient contenir.

[2] HUSSERL, E., *Idées directrices I*, *op. cit.*, p. 369 [223].

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

cette forme propositionnelle ? Qui prennent simplement la forme « A est » ou « A existe » ? Peuvent-elles être qualifiées normativement ?

Husserl répond à cette question en se demandant s'il y a une position dans ce genre d'actes intentionnels. Le geste de Husserl consiste donc à insister sur le fait que c'est le caractère positionnel, et non la forme propositionnelle, de nos visées de sens qui nous justifie de leur appliquer des prédicats normatifs. Or, ce qu'il remarque, c'est qu'il fait sens de parler de « position » pour les vécus qui se rapporte directement, dans un rayon unique nous dit alors Husserl, à leurs objets, c'est-à-dire sans chercher à leur attribuer des déterminations[1]. Ces vécus, même s'ils ne posent pas ce que sont ces objets, *posent* néanmoins *l'être* de l'objet auquel ils se rapportent. Aux yeux de Husserl, cela signifie que leur contenu de sens peut donc être qualifié normativement. Et cela se comprend aisément. Poser que A est, c'est toujours en même temps soumettre normativement notre visée de sens positionnelle à la confirmation — ou à l'infirmation — intuitive de l'existence de A.

Seulement, pour marquer la différence qui subsiste entre ce genre de visées de sens directes et les visées de sens appartenant à la sphère du jugement — les propositions [*Sätze*] — Husserl spécifie que dans le cas des premières, les prédicats normatifs qui s'appliquent sont des prédicats apparentés au terme « existence », comme « véritablement » [*wirklich*] et « ne pas » [*nichts*], comme « étant-véridiquement » [*wahrhaft-seiend*] et « n'étant pas » [*nicht-seiend*], ou encore comme « existant » [*existierend*] et « n'existant pas » [*nicht-existierend*][2]. L'emploi de ces termes par Husserl me semble cependant malheureux, puisqu'il suscite une équivoque : nous ne devons pas les entendre au sens *positionnel*, comme des synonymes du mot « être ». Ils doivent être employés au sens *normatif* et s'appliquer spécifiquement *à nos visées de sens*. C'est pourquoi il est préférable, me semble-t-il, de les traduire de la façon suivante : « A est *vraiment* » ou « *c'est bien le cas* que A est » et « *en aucun cas* A est » ou « *ce n'est pas le cas* que A est ». C'est le sens « A est » qui est alors qualifié normativement, et non pas l'objet A.

La transposition des prédicats normatifs aux actes intentionnels

Dans l'*Exkurs,* Husserl ne limite pas l'attribution de prédicats normatifs qu'au sens intentionnel qui inclut une position. Il suggère en effet au § 4 de

[1] HUSSERL, E., *Einleitung in die Ethik, op. cit.*, [274-275].
[2] *Id.*, [276].

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

transposer *aux actes intentionnels eux-mêmes* les prédicats normatifs qui s'appliquent d'abord à nos visées de sens. Husserl nous dit :

> Évidemment la normation des propositions se transpose maintenant aux actes. Reprenons pour le moment les actes judicatifs. Ceux parmi eux qui sont vrais, c'est-à-dire qui dans des fondations évidentes ou allant vers des évidences laissent voir en eux le caractère idéal de la vérité, se nomment actes corrects. Celui qui juge ainsi juge correctement, ce qu'il juge et énonce expressément est une proposition vraie […] Les mots « vrai » et « faux » et tous les mots ayant un sens similaire détiennent un sens qui peut être transposé aux actes. Lorsque l'on dit que quelqu'un juge de façon vraie, on veut alors dire à la fois que l'acte de juger peut être dit vrai, mais aussi et à proprement parler qu'il juge quelque chose de vrai ; à l'inverse quelque chose de faux lorsque l'on dit d'un acte de juger qu'il est faux. Nous avons un mot spécifique pour dire cela : « errer », alors que le mot « erreur » est plus approprié pour la proposition[1].

Cette transposition de la qualification normative aux actes intentionnels serait donc due à la structure intentionnelle : si l'acte intentionnel se rapporte à un objet à travers du sens, et si le sens intentionnel par lequel on s'y rapporte est sujet à des prédicats normatifs, alors l'acte lui-même pourra par transposition être qualifié de correct ou d'incorrect, de conforme ou non à la norme qui est appliquée au sens.

Husserl s'éloigne donc considérablement de la façon dont Brentano justifiait l'application de prédicats normatifs aux actes intentionnels. Pour Brentano, la question de savoir s'il fait sens d'appliquer des prédicats normatifs à un acte intentionnel se résumait à la question de savoir s'il est possible de modifier l'acte en question en une façon opposée de se rapporter au même objet. Pour Husserl, le problème est résolu autrement. S'il fait sens d'appliquer des prédicats normatifs à la visée de sens de l'acte, ce qui est le cas lorsque le sens se rapporte à son objet en posant l'être ou l'être-ainsi de celui-ci, alors il fait sens de transposer les prédicats normatifs qui valent pour la visée de sens à l'acte intentionnel lui-même. Et ce, parce que la visée de sens et l'acte sont imbriqués : c'est toujours à travers une visée de sens qu'un acte se rapporte à son objet. C'est donc médiatement, par le détour du contenu de sens des actes intentionnels et de sa qualification normative, que

[1] *Id.*, [271]. Husserl ajoute en note : « Les actes — ici évidemment les activités du moi, les actions se diffusant à partir du moi en tant qu'unités singulières, qui ont elles-mêmes à nouveau leurs noèses. ».

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

Husserl conclut qu'il est possible d'appliquer des prédicats normatifs aux actes intentionnels.

Ainsi, la question de savoir si l'acte intentionnel a un acte intentionnel opposé ne joue aucun rôle lorsque Husserl se demande si une perception, un souvenir ou une représentation, bref ce qui chez Brentano aurait appartenu à la classe des « représentations », peut être dit « correct » ou « incorrect ». Pour répondre à cette question, Husserl cherche seulement à savoir si ces vécus se rapportent à quelque chose à travers une visée de sens qui inclut une position, une thèse d'être. Si c'est le cas, et Husserl croit que oui[1], il fait sens d'appliquer des prédicats normatifs à ces visées de sens et, par transposition, à leurs actes intentionnels.

Il en va de même dans l'*Exkurs* lorsqu'il est question de savoir s'il y a une normativité à l'œuvre dans la sphère des vécus affectivo-volitifs. Au lieu de chercher à savoir s'il y a un couple d'actes (l'amour et la haine, l'évaluation positive et l'évaluation négative) qui se rapportent de façon opposée à un objet commun, Husserl cherche à savoir si ce genre d'actes inclut une visée de sens positionnelle. Certains vécus de cette sphère

[1] Dans l'*Exkurs*, Husserl est bref quant à la question de savoir si c'est bien par une visée de sens que nous nous rapportons aux objets dans ce genre d'acte, et s'ils incluent bien une *position*. Il nous parle à une occurrence du *sens* de la perception [*Wahrnehmungssinn*] (*Id.*, [267]). Nous pouvons en revanche consulter les *Idées directrices,* où Husserl distinguait des vécus sensuels ne contenant aucune visée de sens, comme les simples contenus de sensation de couleur, du toucher, sonore, etc., et des actes ayant un contenu sensuel et une visée de sens, comme la perception du rouge en tant que rouge (HUSSERL, E., *Idées directrices I*, *op. cit.*, p. 288-289 [172]) ; p. 295 [176]) Quant à la position, Husserl dit dans l'*Exkurs* qu'il y a une position qui accompagne ce genre d'actes puisque c'est *ce genre d'acte simple* qui permet la position directe, à rayon unique, d'un simple objet : « Dans la sphère de la connaissance, nous trouvons, comme cela va de soi, que les propositions déterminantes les plus primitives, comme "ceci est rouge", contiennent déjà des propositions, des propositions pures, pour ainsi dire à rayon unique [*einstrahlige*]; de simples positions d'objet comme "ceci", un tout petit mot, qui indique directement un objet, et ne le fait comme on le comprend aisément que grâce au fait qu'il y a une perception, un souvenir, une représentation [*Vorstellung*] simple et quelconque, dans lesquels l'objet en question est ce qui est posé dans une simple position, dans une simple proposition d'objet. » (HUSSERL, E., *Einleitung in die Ethik*, *op. cit.*, [275]). De même, dans les *Leçons sur l'éthique* de 1908, Husserl rappelle que la perception inclut toujours une prise de position [*Stellungnahme*], une forme de croyance, en l'être de ce qui est perçu : *Cf.*, HUSSERL, E., *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur* (1908-1914) [Hua XXVIII], trad. P. Ducat, P. Lang et C. Lobo, Paris : Presses Universitaires de France (coll. Épiméthée), 2009, p. 429 [338].

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

affectivo-volitive ont bel et bien une visée de sens nous dit alors Husserl, qui parle d'une « effectuation de sens [*Sinnesleistungen*] de l'affectivité et de la volonté »[1]. De plus, ce sens peut être positionnel. La position peut être simple, à rayon unique, comme c'était le cas avec la perception, mais Husserl parle alors d'évaluation pour la sphère affectivo-volitive. Sur elle peut cependant également s'édifier des positions ayant la forme de la proposition, c'est-à-dire d'une unité de sens attribuant à un objet axiologique ou pratique telle ou telle valeur :

> Tout comme il y a une simple [*schlichtes*] expérience, et que sur elle s'érige un acte déterminant jugeant ce dont nous faisons l'expérience, il y a une simple évaluation de ce dont nous faisons l'expérience, et sur elle s'érige une évaluation déterminante qui s'y réfère. Il en est ainsi par exemple lorsque l'objet présent dans l'acte affectif comme agréable est parcouru selon ses moments agréables et qu'à travers ceux-ci la valeur affective simplement posée est déterminée dans l'acte affectif singulier[2].

Conséquemment, il ferait sens aux yeux de Husserl d'appliquer des prédicats normatifs aux visées de sens de la sphère affectivo-volitives. Dès lors qu'il est question de poser l'être ou l'être ainsi d'objets axiologiques et pratiques, il fait sens de se demander si cette visée de sens est correcte ou incorrecte, si l'objet visé a bel et bien telle ou telle valeur, s'il est bel et bien un moyen ou un but, et s'il est véritablement tel qu'il est déterminé dans les propositions axiologico-pratiques. Aussi Husserl note-t-il que :

> De la même façon que les objets posés dans la simple position d'objet gagnent, en tant que simple sens, leurs prédicats logico-normatifs que sont les prédicats « étant-véridiquement » [*wahrhaft-seiend*] et « n'étant pas » [*nicht-seiend*], les valeurs de l'objet posées dans de simples positions de valeur et de volonté gagnent aussi, dans des domaines parallèles, leurs propres prédicats

[1] HUSSERL, E., *Einleitung in die Ethik*, *op. cit.*, [279]. Il affirme également que la conscience évaluante et pratique a ses propres propositions, c'est-à-dire ses propres unités de sens ayant la forme « A est B » (*Id.*, [271]). Nous pouvons penser aux propositions « la Terre est belle » ou « la protection de la Terre est un but pratique ». Sur cette visée de sens propre aux actes affectivo-volitifs : *Cf.*, HUSSERL, E., *Idées directrices I*, *op. cit.*, § 95 [197-199]. De plus, certains vécus de cette sphère ne contiennent aucune visée de sens. Toute comme Husserl reconnaissait des vécus sensuels non dotés de visée de sens, il reconnaît des vécus affectifs, comme les sensations de plaisir et de douleurs, qui n'incluent aucune visée de sens (*Id.*, p. 288 [172]).

[2] HUSSERL, E., *Einleitung in die Ethik*, *op. cit.*, [274].

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

> normatifs axiologiques et pratiques. Mais ici des objets de connaissance, à savoir des objets étant véritablement, et bien qu'ils ne se détachent cependant pas expressément dans le langage, font déjà fonction de substrats de l'évaluation et de la volonté : nous avons donc dans les actes d'évaluer et de vouloir des objets de valeur et des objets pratiques concrets et visés qui sont d'abord posés en eux en tant que choses réelles, mais aussi en tant que choses auxquelles s'attachent des caractéristiques axiologiques et pratiques. C'est ainsi que ces choses sont visées, et la question de la vérité consiste alors à savoir, après que l'on se soit assuré que ces choses sont véritablement, si elles sont à présent des valeurs véritables, des biens véritables, de vrais buts, de vrais moyens[1].

De plus, comme les vécus appartenant à la sphère affectivo-volitive connaissent la même structure intentionnelle que la sphère judicative, les prédicats normatifs qui s'appliquent aux visées de sens axiologiques et pratiques peuvent également être transposés aux actes intentionnels :

> Lorsque la considération axiologique [*Werthaltung*] est telle que la valeur qui y est posée est une valeur authentique, vraie, et une valeur qui peut s'attester de façon appropriée, lorsque un acte volitif est tel que le but qu'il pose et le moyen qu'il pose sont tous les deux corrects, alors nous parlons d'une évaluation correcte, d'une volonté correcte ; sinon, d'une évaluation incorrecte, d'une volition incorrecte[2].

Dans ce texte et comparativement à Brentano, Husserl pense donc la normativité comme étant intimement liée à la relation intentionnelle elle-même : à ses yeux, l'intentionnalité appartient spécifiquement à l'ordre de ce qu'il fait sens de qualifier de correct ou d'incorrect. La relation entre le sens et l'objet auquel il se rapporte n'étant pas une relation ontologique, celle-ci peut prendre une tournure normative, de façon à ce que l'un des termes devienne une norme pour l'autre terme de la relation. En revanche, aux yeux de Husserl, ce qui institue dans la visée de sens une telle normativité, c'est la position qui s'y trouve — ou du moins, lorsqu'elle n'a pas par exemple été suspendue par neutralisation. La position est donc la condition assujettissant nos intentionnalités à des normes. Et si, ultimement, il n'y a pas que les visées de sens qui soient qualifiables normativement, mais également les actes intentionnels, c'est parce que ceux-ci sont intimement imbriqués aux premiers.

[1] *Id.*, [277].
[2] *Id.*, [271].

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

3. Intentionnalités et pluralisme normatif

Les conditions que Brentano et Husserl identifièrent pour qu'il puisse être question d'une normativité appliquée à nos intentionnalités témoignent de leur réductionnisme normatif. Chez Brentano, les intentionnalités pour lesquelles il n'y avait pas de couple de façons opposées de se rapporter à un même objet n'étaient pas sujettes à des normes. Mais c'est donc dire que sa conception de la normativité était très restreinte : la normativité intentionnelle était simplement attachée à l'impossibilité pour la conscience d'un objet et pour la conscience opposée d'un même objet d'être toutes deux correctes. Pour Husserl, dire d'une intentionnalité qu'elle est dirigée normativement, c'est dire que sa visée de sens positionnelle se dirige selon ce qui se confirme dans le remplissement intuitif. C'est la norme qui est appliquée à l'intentionnalité. Pourquoi ? Parce que dans la relation intentionnelle, l'objet auquel se rapporte une visée de sens peut très bien être différent de la façon dont il est visé et il peut même, au contraire des relations ontologiques, faire défaut. Il est donc tout à fait possible de juger normativement nos visées de sens en prenant l'objet auquel elles se rapportent et dont elles posent l'être — que cet objet soit une chose naturelle ou réelle, une valeur, une idée, etc. — comme norme. Mais n'est-ce pas, encore une fois, une façon très réductrice de penser le lien entre normativité et intentionnalité ? N'y a-t-il pas d'autres normes qui sont appliquées à nos intentionnalités ? C'est l'hypothèse que j'aimerais maintenant brièvement défendre.

Je pourrais, pour répondre à cette question, reprendre les critiques qu'Austin adressa aux analyses traditionnelles du langage. Tout comme l'approche pragmatique permit de critiquer la réduction des actes langagiers à leur seule fonction *constative*[1], je pourrais ainsi soulever contre Husserl que nos intentionnalités ne font pas que poser, que constater, l'être ou l'être-ainsi de quelque chose. C'est un des types de visées de sens que nous pouvons avoir, mais certainement pas le seul. Conséquemment, si nous ne faisons pas que de poser l'être ou l'être-ainsi de quelque chose dans nos intentionnalités, peut-être y a-t-il d'autres normes applicables à celles-ci. L'approche pragmatique me permet par ailleurs de soulever une autre critique à l'endroit de Husserl. Pour ce dernier, si des prédicats normatifs sont appliqués aux actes intentionnels, c'est par transposition de prédicats normatifs qui s'appliquent d'abord et avant tout à leur visée de sens. C'est donc médiatement qu'il fait

[1] *Cf.*, RÉCANATI, F., « Du positivisme logique à la philosophie du langage ordinaire : naissance de la pragmatique », dans AUSTIN, J. L., *Quand dire, c'est faire*, trad. G. Lane, Paris : Éditions du Seuil (coll. Points. Essais), 1970, p. 185-203.

Bull. anal. phén. XIV 2 (2018)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

sens de dire qu'un acte intentionnel est « correct » ou « incorrect ». Il en va cependant autrement dans l'analyse pragmatique du langage : c'est l'acte lui-même qui peut être jugé normativement et dit « correct » ou « incorrect ». Certes, il y a plusieurs sortes d'incorrection pour les actes langagiers : ils peuvent échouer parce que l'effet qu'ils devaient accomplir n'a pas lieu (Austin parle alors d'« insuccès ») ou parce qu'ils n'ont pas été faits *pour* leurs effets (ce qu'Austin nomme « abus »)[1]. Dans le premier cas, la norme appliquée à l'acte est qu'il ait les effets qui lui sont propres, alors que dans le second, c'est que l'acte soit fait de bonne foi[2]. Mais au-delà de cette différence, l'acte est toujours jugé *en tant qu'acte*, et non pas pour son contenu de sens. La question normative est de savoir si *l'acte* fait son effet (réussite) et s'il a été fait pour ses effets (abus).

Pour autant, cette orientation normative propre à l'approche pragmatique ne me satisfait pas non plus. Elle conçoit la normativité selon une directionalité, un être-dirigé-sur, similaire à celle de Husserl. L'acte langagier vise, est dirigé sur « quelque chose », et c'est selon la confirmation ou l'infirmation de ce « quelque chose » qu'il sera jugé correct ou incorrect, c'est-à-dire réussi ou non. Seulement, au lieu qu'il soit question de la confirmation de l'être ou de l'être-ainsi d'un objet tel qu'il est visé par la visée intentionnelle, ce sont les effets conventionnellement adjoints à l'acte intentionnel qui servent de norme à la rectitude — à la réussite — de l'acte langagier[3]. Nous sommes donc encore en présence d'une relation « intentionnelle » similaire à celle de Husserl : l'acte langagier qui vise certains effets peut être présent même si les effets font défaut. Et je ne veux pas dire par là que tout acte langagier est constatif. Viser des effets n'est pas la même chose que viser ce qu'est quelque chose : la première relation intentionnelle est « pragmatique », alors que la seconde est « objective ». En revanche, dans les deux cas, il y a bien une relation de visée dans laquelle ce qui est visé et qui

[1] AUSTIN, J. L., *Quand dire, c'est faire*, *op. cit.*, p. 47-56 [12-24].

[2] Nous laissons de côté le sixième cas soulevé par Austin, celui où les personnes ne se comportent pas conformément à l'acte « par la suite » (*Id.*, p. 49 [15]). En effet, il nous semble dans ce cas que ce n'est pas l'acte langagier lui-même qui est incorrect, mais les actes futurs qui ne s'y conforment pas.

[3] Certes, Austin reconnaît plusieurs conditions (existence d'une convention, convenance du contexte, emploi des termes appropriés, personnes appropriées, etc.) qui peuvent faire défaut aux actes, et il semble en ce sens varier ses considérations normatives. En revanche, c'est toujours des conditions *pour la réalisation effective des effets que doit avoir l'acte*. En ce sens, c'est toujours la même norme qui est ultimement appliquée.

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

peut pourtant être absent ou différent peut être pris pour norme de la rectitude de la visée.

À ce titre, l'approche pragmatique fait preuve à mon sens d'une pauvreté normative similaire à celle de Husserl. Ce que j'aimerais donc montrer, c'est qu'il n'y a pas que ce qui est visé intentionnellement qui puisse servir de norme appliquée à nos actes et nos visées de sens. Un acte peut être incorrect de bien des façons qui n'ont rien à voir avec l'objet — ou l'effet — qu'il vise. Il peut même être incorrect même s'il vise correctement ce qu'il vise.

Considérons d'abord l'acte de dire un secret. Cet acte peut être incorrect à plusieurs égards. Il est vrai qu'il peut être incorrect simplement parce que ce qui est divulgué est faux. Il est vrai également que la divulgation peut échouer, ne pas réaliser les effets visés, principalement lorsque ce qui est divulgué était en fait déjà connu. Mais même si (et d'autant plus si) l'acte de divulguer un secret est réussi et même s'il contient tout au moins une part de vérité, l'acte de divulguer un secret peut être jugé incorrect en vertu d'autres normes, comme la fidélité à la parole donnée et la discrétion. Et il y a également des normes qui, en certains contextes, pourraient permettre d'affirmer qu'il est correct de divulguer un secret : si nous prenons par exemple le bien commun comme norme, et que divulguer un secret permet d'éviter un crime. Ce qui est important cependant, c'est de voir qu'aucune de ces normes ne se résume à la question de savoir si ce que l'acte vise est bel et bien tel qu'il l'a visé.

Il en va de même pour l'acte de mentir. Il fait certes sens de qualifier d'« incorrect » l'acte de mentir parce qu'il contient une proposition fausse — il serait en ce sens toujours incorrect. Il est aussi possible de qualifier d'« incorrect » l'acte de mentir qui vise à tort une proposition comme étant fausse alors qu'elle est en fait tout à fait vraie. N'est-ce pas là d'ailleurs, dans l'expérience de pensée de Kant, la véritable incorrection commise par celui qui, souhaitant éviter un meurtre, croit mentir alors qu'il dit en fait une proposition *vraie*[1] ? L'acte de mentir peut également échouer lorsque, par exemple, les circonstances sont telles que nous ne parvenons pas à

[1] Je déplace ainsi le problème de Kant, qui concluait : « C'est donc un commandement de la raison qui est sacré, absolument impératif, qui ne peut être limité par aucune convenance : en toute déclarations, il faut être *véridique* (loyal). » (KANT, E., *Sur un prétendu droit de mentir par humanité*, trad. L. Guillermit, Paris : Vrin, 1967, p. 69-70) Mais Kant a-t-il raison de dire que le problème vient du fait que la déclaration n'est pas véridique ? Le problème ne vient-il pas plutôt du fait d'avoir échoué à mentir ?

http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

convaincre autrui de la vérité de notre mensonge. Dans chacun de ces cas, il s'agit de savoir si ce que vise l'acte de mentir, que ce soit l'objet ou l'effet, est bel et bien. Or, l'acte de mentir peut être jugé normativement de bien d'autres façons. C'est le cas, par exemple, lorsque nous lui appliquons la norme de la créance en la parole et concluons qu'il est incorrect. Ou lorsqu'il est qualifié de correct en vertu de la norme de la protection d'autrui. Dans ces cas, la question de la rectitude de cet acte ne se réduit pas à la question de savoir si ce qu'il vise est bel et bien tel qu'il l'a visé.

Il arrive également que nous jugions un acte pour des effets qui ne sont pas spécifiquement visés par lui. C'est le cas par exemple lorsque nous jugeons qu'il est incorrect de remercier quelqu'un *par avance*. L'effet de l'acte de remercier est d'instituer un rapport avec autrui où nous reconnaissons notre dette envers lui. Mais lorsque nous le remercions *par avance*, nous réalisons en surplus un autre effet : nous instituons un rapport où l'autre se sent en dette de réaliser ce pour quoi nous reconnaissons notre dette. Pour ne pas que l'être-en-dette de celui qui remercie reste à vide, celui que l'on remercie à l'avance est lui-même mis-en-dette de faire ce dont on le remercie par avance. Remercier par avance, c'est une façon d'obliger quelqu'un, de lier quelqu'un, qui est l'exact inverse du contre-don. Mais c'est aussi *pour cet effet périphérique*, parce qu'il met en dette celui que l'on remercie, que l'acte de remercier par avance peut être qualifié d'« incorrect ». C'est le cas, par exemple, lorsque nous lui appliquons la norme « ne pas contraindre autrui ». Mais ce n'est alors ni son effet visé ni son objet qui est utilisé comme norme.

Je donnerai enfin un dernier exemple : celui des représentations. Brentano et Husserl donnaient une réponse divergente à la question de savoir si une représentation peut être qualifiée normativement. Si Brentano refusait d'y reconnaître une normativité, dans la mesure où il n'est pas possible pour les représentations de se rapporter de différentes façons opposées à un même objet, Husserl acceptait lorsque la représentation, la perception ou le souvenir avait une visée de sens posant l'être de quelque chose. Mais il existe tout au moins une autre norme qui peut être appliquée à ce que Brentano entendait par représentation, et qui fut notamment examinée par Husserl[1]. Cette norme, c'est celle de l'optimalité, c'est-à-dire celle du caractère clair et distinct du contenu de la représentation. Selon cette norme, les représentations dont le contenu permet de distinguer le plus clairement un objet *de tout autre objet* sont des représentations correctes. Celles dont le contenu pourrait permettre de prendre un objet *pour un objet qu'il n'est pas* sont qualifiées

[1] Voir notamment : HUSSERL, E., *Idées directrices I*, *op. cit.*, § 44, p. 83-84.

Bull. anal. phén. XIV 2 (2018)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

d'incorrectes. C'est le cas par exemple lorsque la luminosité est telle qu'elle fait paraître bleue la neige blanche ; lorsque le surplomb ne me permet de voir que des chapeaux, et non des visages ; ou lorsque la chaleur d'un plat est telle que l'on ne distingue pas toutes les subtilités de ses saveurs. Mais dans chacun de ces cas, il se peut que ce soit notre façon de nous diriger sur ce qui est représenté qui soit jugée normativement. Cette façon sera jugée incorrecte lorsqu'elle ne sera pas « accommodée » à l'optimalité de l'objet représenté : comme lorsque nous sommes trop loin ou trop proche, serrons trop fort ou trop faiblement, faisons le focus visuel trop en avant ou trop en arrière, quand nous sommes dans le mauvais environnement ou utilisons des outils — lunette, microscope, éclairage — inadéquats, etc. En ce sens, c'est également notre façon de nous diriger sur ce qui est représenté qui peut être qualifiée de « correcte » ou d'« incorrecte » sous la norme de l'optimalité.

Conclusion

Ce que ces exemples épars de normes devaient montrer, c'est que nous appliquons plusieurs normes — et le pluriel est important — à nos intentionnalités. Ces normes ne se réduisent pas à la question de savoir si la visée de sens de l'acte intentionnel vise bel et bien l'objet tel qu'il est vraiment, ni à la question de savoir si une façon opposée d'avoir conscience d'un même objet est possible.

Je conclurai en répondant à une objection qui pourrait m'être adressée. Est-ce bien encore à nos vécus *en tant qu'ils sont intentionnels* que nous appliquons ces normes ? Le cœur des propos de Brentano et de Husserl n'était-il pas de chercher les normes qui sont spécifiquement redevables du caractère *intentionnel* — et *positionnel* dans le cas de Husserl — de nos vécus ? C'est-à-dire du fait qu'avoir conscience, c'est avoir conscience de quelque chose ? En quel sens est-ce encore le cas pour les normes que j'ai mises de l'avant ?

Il ne me semble pas avoir dérogé au cadre intentionnel de Brentano et de Husserl. Seulement, au lieu de commencer par identifier sous quelles conditions il y a une normativité intentionnelle (incompatibilité, position, etc.), j'ai simplement cherché des cas où nous appliquons des normes à des traits essentiels de l'intentionnalité. Depuis Brentano, l'intentionnalité consiste à avoir conscience d'un certain objet et d'une certaine façon. En ce sens, si l'intentionnalité consiste à se diriger sur un certain objet, la norme peut être appliquée au fait que l'acte intentionnel se dirige sur tel objet et non sur tel autre. C'était le cas des intentionnalités qui consistent à exprimer un

Bull. anal. phén. XIV 2 (2018)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

secret ou un mensonge : le problème normatif ne venait pas de l'expression ou de la façon de l'exprimer ; il venait de l'objet (dire *un secret*, dire *un mensonge*) que l'on choisissait d'exprimer. Et si l'intentionnalité consiste également à se diriger d'une certaine façon sur un objet, la norme peut donc également être appliquée au fait que l'intentionnalité se dirige de telle façon et non pas de telle autre façon. C'était le cas dans mes exemples renvoyant à l'acte de remercier *par avance* et à l'acte de se représenter *de façon non optimale*.

Je me permettrai une dernière remarque pour illustrer la révolution normative impliquée par mon propos. Pour Husserl, c'est la relation intentionnelle qui *est* une relation normative. En effet, l'objet tel qu'il est vraiment est un *telos*-normatif pour les visées et les actes intentionnels positionnels. Mais il est aussi, même s'il a une telle fonction normative, l'un des termes de la relation intentionnelle — il en est le *telos*, l'« horizon ». En revanche, dans le pluralisme normatif que j'ai proposé, c'est la relation intentionnelle qui est *dans* une relation normative envers une norme (l'optimalité, la créance et la fidélité de la parole donnée, etc.). Cette norme lui est donc extérieure. Ce faisant, la norme peut s'appliquer à une partie de la structure intentionnelle ou à l'ensemble de celle-ci. Mais elle le fait toujours sans être elle-même l'un des termes de la relation intentionnelle : elle s'applique *sur elle*, à la verticale pourrions-nous dire, pour la travailler « du dessus ».

Bull. anal. phén. XIV 2 (2018)
http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XIV 3, 2018
ISSN 1782-2041 https://popups.uliege.be/1782-2041/

Brentano et le réalisme moral

Par GEMMO IOCCO
Università degli Studi di Parma

Résumé Dans ses écrits sur l'éthique, Brentano affirme que les propriétés morales — comme « bon » — sont l'objet d'une représentation intuitive non sensible dont le contenu est de nature « mentale ». Si la nature mentale de ces contenus en garantit le caractère d'évidence, elle en complexifie aussi l'élucidation ontologique et épistémologique, qui doit tenir compte de la classification brentanienne des actes psychiques. C'est justement cette complexité constitutive qui a fait de la théorie éthique de Brentano un passage obligé pour beaucoup de courants philosophiques importants du XX^e^ siècle, par exemple pour la phénoménologie des valeurs et l'intuitionnisme éthique. Le but de cette étude est de rappeler les aspects les plus significatifs de la théorie éthique de Brentano et de montrer si — et si oui, en quel sens — elle peut être qualifiée de « réaliste ».

Que veut dire être un réaliste moral ? Le réaliste moral affirme généralement qu'il existe une réalité moralement connotée indépendamment de l'esprit, qu'on essaie de représenter lorsqu'on formule des jugements relatifs à ce qui est juste ou injuste. Toutefois, ce qui fait débat au sein même du réalisme, c'est la nature même de cette réalité. On peut également définir comme réaliste, dans un sens très spécifique, la théorie de la valeur proposée par Franz Brentano dans la phase initiale de sa réflexion philosophique et psychologique (Baumgartner & Pasquarella 2004 ; Kriegel 2018 : 187-282) : cela démontre la plasticité du concept de « réalisme », qui peut désigner une position — comme celle de Brentano — axée sur l'idée que la psychologie, au sens de l'étude des activités psychiques, est la seule méthode qu'on peut légitimement qualifier d'« évidente ».

Selon Brentano, on peut répartir la multiplicité des activités psychiques en trois catégories ou classes différentes, à savoir : les présentations (*Vorstellungen*), les jugements (*Urteile*) et les mouvements affectifs (*Gemütsbewegungen*). Ce qui différencie ces classes n'est pas l'objet, mais la *modalité* sous laquelle advient la référence à l'objet. Si je pense à Dieu, j'ai une présentation ; si j'affirme « Dieu existe » je formule un jugement ; si je pense « j'espère que Dieu me protégera », j'exprime un *désir,* c'est-à-dire un mouvement affectif. L'analyse des phénomènes de la sphère affective, en référence aux relations de dépendance entre les phénomènes des trois classes, a le mérite de faire ressortir les spécificités du modèle gnoséologique proposé par Brentano. En effet, l'expérience nous met en présence de phénomènes structurés et complexes qui sont imprégnés de valeur : comme Oskar Kraus le remarque dans l'*Introduction* à l'édition de 1925 de la *Psychologie du point de vue empirique*, « les perceptions sensibles de plaisir ou de déplaisir sont le début de notre vie consciente », tandis que les présentations « n'apparaissent avec évidence qu'à travers une *activité conceptuelle supérieure* » (Kraus 1972 [1925] : XIX). L'observation de Kraus — qui revendique la primauté de la dimension émotionnelle (Kraus 1937) — risque de nous fourvoyer si l'on ne tient pas compte de la différence entre le point de vue descriptif et le point de vue génétique. Car les émotions, selon Brentano, sont nécessairement fondées sur des présentations. Il s'agit pour Brentano, d'une part, de reconnaître aux émotions un statut intentionnel spécifique et, d'autre part, de démontrer que les phénomènes de la troisième classe sont nécessairement fondés sur des présentations. Afin de légitimer la préséance des présentations par rapport aux phénomènes des deuxième et troisième classes, Brentano affirme que la composante affective n'est pas ressentie directement, car les présentations sont des modalités de référence intentionnelle affectivement neutres. Il s'agit également de déterminer précisément le rapport entre *présentation* et *sentiment* pour comprendre s'il est vraiment possible que des sentiments non fondés sur la présentation existent. Dans l'optique de Brentano, cependant, revendiquer pour certaines classes de mouvements affectifs un statut différent par rapport au statut intentionnel serait une contradiction gnoséologique :

> Pour certaines sensations de plaisir ou de douleur, nous admettons bien qu'on puisse nier l'existence d'une présentation au sens où nous l'entendons. On est, en tout cas, tenté de le faire. Cela s'applique aux sentiments provoqués par une coupure ou une brûlure. Si vous vous coupez, vous n'éprouvez d'ordinaire aucune perception de contact ; si vous vous brûlez, aucune perception de chaleur ; dans les deux cas, il ne semble y avoir que de la douleur. Il est hors

Bull. anal. phén. XIV 3 (2018)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

> de doute, néanmoins, que dans ces cas également le sentiment repose sur une présentation. Nous avons toujours la présentation d'une localisation précise que nous lions d'ordinaire à telle ou telle partie visible et palpable de notre corps (Brentano 1973 [1874]/2008 : 116/95-96).

En effet, du point de vue épistémique, ces sensations de plaisir ou de douleur sont des *représentations ou manifestations fondées sur des représentations*.[1]. Du point de vue génétique, au contraire, le fait qu'une représentation puisse naître de la sensation ou de la fantaisie est secondaire par rapport à la priorité gnoséologique qu'elle possède par rapport à d'autres manifestations psychiques. Le terme « représentation » se réfère donc tant aux représentations *intuitives* qui proviennent de la perception qu'aux représentations *conceptuelles* : dans le premier cas on assume l'objet comme s'il était directement perçu ; dans l'autre au contraire, l'objet qui se manifeste à l'esprit est pensé à travers les concepts sur lesquels il est fondé, et il s'agit donc, dans ce cas, d'un objet purement mental.

1. Les émotions et la psychologie de l'évaluation

À l'intérieur de la troisième classe des activités psychiques, on trouve aussi bien les *actes du sentiment* que les *actes de la volonté* ; Brentano utilise l'expression *Gemütsbewegungen* pour définir une classe de phénomènes qui rassemble les phénomènes d'amour et de haine, d'inclination, de répulsion, de joie et de douleur, unissant ainsi le sentiment et la volonté[2]. Pour essayer de définir les analogies et les différences entre les phénomènes de la troisième classe et ceux de la deuxième classe, il est utile d'observer qu'ils partagent *ein Gegensatz der intentionalen Beziehung* : « L'opposition affective entre l'amour et la haine correspond, comme je l'ai montré, à l'opposi-

[1] Afin d'éviter toute équivoque, nous traduisons toujours *Vorstellung* au sens brentanien par « présentation », et employons « représentation » pour d'autres types de phénomènes psychiques.

[2] Toujours en référence aux distinctions internes à la troisième classe de phénomènes psychiques, la dispute avec Stumpf à propos de la distinction entre émotions et *Gefühlsempfindungen* est particulièrement intéressante. Stumpf, en effet, affirme qu'il existe une différence spécifique entre les *Gefühlsempfindungen*, qui sont des qualités sensibles comme le son et la couleur, et les émotions définies en tant qu'états émotionnels dirigés vers des objets (*cf.* Stumpf 1906). Pour comprendre les analogies et les différences entre les deux connotations, voir (Fisette 2011). Sur l'approche de Brentano, voir (Massin 2013).

Bull. anal. phén. XIV 3 (2018)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

tion, sur le plan du jugement, entre l'acceptation et le rejet » (Brentano 1973/2008 : 152/298). Il existe donc une analogie *formelle* significative (Seron 2008) entre les phénomènes rentrant dans la classe du *jugement* et ceux rentrant dans la classe des *mouvements affectifs* ou émotions : de la même façon qu'un jugement doit nécessairement être positif ou négatif, les émotions apparaissent comme des relations intentionnelles d'amour ou de haine envers un objet déterminé. Si l'on empruntait la terminologie de Husserl, on pourrait dire que jugements et sentiments possèdent un « caractère d'acte » que les représentations, au contraire, ne possèdent pas. *Jugements* et *sentiments* sont fondés sur les présentations mais ne se réduisent pas à celles-ci — bien entendu, les mouvements affectifs sont fondés sur les présentations de façon indirecte, étant donné que leur référence spécifique est le jugement. Du point de vue ontologique et qualitatif, les présentations sont neutres tandis que les jugements et les mouvements affectifs — dans leurs formes multiples[1] — sont nécessairement positifs ou négatifs. Les présentations de la *valeur* ou de la *non-valeur* dérivent ainsi de l'expérience interne de ces phénomènes. S'il s'agit donc, dans le cas du jugement, d'affirmer ou de nier quelque chose, dans celui des émotions on se trouve en face de phénomènes d'amour ou de haine qui se sont révélés justes. Le fait de percevoir qu'une action déterminée est juste ou ne l'est pas est une forme de référence intentionnelle *sui generis* qui nécessite cependant d'être fondée sur le jugement et donc sur la présentation. Brentano, qui reprend la terminologie de Leibniz, appelle ces formes d'activité psychique *vérités de raison* ou *axiomes*, car elles possèdent une valeur épistémologique garantie par la perception interne. L'affirmation de Brentano concernant le concept de bien rapporté aux émotions est éloquente en ce sens :

> Cette sphère (la sphère des émotions) renferme une variété encore plus grande d'activités par rapport à celle du jugement. Cette dernière renferme des distinctions en référence à l'objet, et en particulier, entre jugement sensible et intellectuel ; des distinctions selon la qualité du jugement (reconnaissance ou refus) ; la distinction entre jugement thétique et jugement prédicatif, entre jugement « aveugle » et jugement évident et entre jugement motivé et jugement immotivé ; les distinctions de modalité, assertorique ou apodictique ; et

[1] Le fait qu'elles soient « multiples » semblerait conduire à la nécessité d'une articulation plus détaillée des activités psychiques de type judicatif et émotionnel. On a, en effet, l'impression qu'à travers l'analyse graduelle des différentes formes d'activités psychiques, Brentano a maintenu la tripartition présentation—jugements—mouvements affectifs dans le seul but de ne pas renier l'une des thèses formelles fondamentales de son analyse précédente.

Bull. anal. phén. XIV 3 (2018)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

> enfin les distinctions temporelles, par rapport au fait que ce qui est jugé est présent, passé ou futur. À l'intérieur de la sphère des émotions on trouve des distinctions correspondantes. Il existe ici aussi des différences par rapport à l'objet et plus exactement entre objet sensible et objet intellectuel ; distinctions de qualité — amour/haine ; et la distinction entre ce qui est « aveugle » et ce qui est caractérisé comme correct ainsi qu'entre ce qui est motivé et ce qui ne l'est pas. Mais à côté de ces différences il existe aussi d'autres distinctions par rapport à la position dans laquelle la personne qui « aime » croit se trouver en face de la chose qu'elle aime. Il y a des distinctions entre joie, douleur, désir, espoir et volonté (Brentano 1952 : 185 ; je traduis).

Les phénomènes de la troisième classe ne possèdent pas de caractère *normatif* établi, mais ce sont de simples *actes d'amour et de haine* qui se manifestent de manière objective. C'est-à-dire que les actes de préférence sur lesquels se fondent les choix renvoient à la dimension subjective, car ils ne répondent pas entièrement à des lois formelles et objectives. Pour éviter le risque d'une éthique « subjectiviste » envers l'objet de représentation, Brentano distingue deux modalités différentes de plaisir et de déplaisir (*cf.* Albertazzi 2006 : 298-299) : a) un type de plaisir étroitement lié à l'habitude et b) un type de plaisir lié aux actes de désirer quelque chose de bon ou de mauvais. C'est surtout le second type de plaisir qui se révèle important du point de vue éthique et normatif.

Pour résumer les aspects les plus significatifs du cognitivisme moral proposé par Brentano, on peut affirmer que : a) tout phénomène de la troisième classe possède un objet intentionnel déterminé et présuppose un jugement ; b) ces phénomènes ne sont cependant pas des objets « ordinaires » mais des *propriétés axiologiques* spécifiques ou *valeurs* ; c) si les phénomènes de la troisième classe se distinguent des présentations et des jugements en relation avec la modalité de référence intentionnelle, ils possèdent, du point de vue gnoséologique, une valence intrinsèquement cognitive et leur influence axiologique réside également en cela. Enfin, du point de vue cognitif, d) les *Gemütsbewegungen* expriment une certaine forme de préférence.

2. La théorie de la valeur entre réalisme et psychologie

Le texte de la conférence rédigé pour la *Wiener juristische Gesellschaft* en 1889 et intitulé *L'origine de la connaissance morale* constitue, selon

Bull. anal. phén. XIV 3 (2018)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

l'opinion majoritaire chez les spécialistes, la synthèse la plus achevée de la réflexion éthique de Brentano[1].

Comme l'indique le titre même de la conférence, il s'agit de trouver l'origine du concept de bien et de l'intégrer à la classification des actes psychiques en le différenciant des phénomènes des deux autres classes. Brentano affirme que le concept de « bon » dérive de la perception interne et il en propose une définition *discursive* (McAlister 1982 : 83) fondée sur l'équivalence conceptuelle parfaite entre ce qui est *bon* et *ce qui est digne d'être aimé*. Les phénomènes en question sont des types spécifiques d'émotions, qui rendent possible le repérage d'axiomes *a priori* des valeurs et de la préférence. Brentano précise qu'attribuer à une certaine connaissance le statut d'*a priori*, ne signifie pas que les concepts dont il s'agit sont donnés sans *perception* ou *aperception*, car « ce qui distingue le type de connaissance dont il est ici question des autres, est le fait que l'on doit *percevoir* ou *apercevoir* certains actes d'amour et pas seulement certaines connaissances intellectuelles » (Brentano 1969 : 111). Les processus d'évaluation qui rendent possible la connaissance de ce qui est juste et de ce qui est injuste se configurent comme des modalités intentionnelles qui exigent une composante « qualitative et psychologique » ultérieure par rapport aux activités psychiques reconductibles aux classes de la présentation et du jugement. Les actes d'évaluation et de préférence qui sont reconnus comme *justes* fournissent par conséquent les normes pratiques qui indiquent quelles fins doivent être poursuivies par les sujets moraux. Il faut cependant distinguer les concepts de valeur et de bonté de ceux de *fin pratique* et de *bien pratique*, car les premiers peuvent varier d'une personne à l'autre tandis que les

[1] Ce texte (Brentano 1969) a été traduit en anglais par Cecil Hague dès 1902, sous le titre *The Origin of our Knowledge of Right and Wrong.* Brentano y tente de tracer de façon spécifique une théorie de la valeur. Il est toutefois impossible de comprendre les termes dans lesquels le problème éthique et moral est articulé par Brentano sans avoir placé ces réflexions à l'intérieur du problème de la classification des activités psychiques ébauchée dans le premier volume de la *Psychologie* (1874) et développée dans les appendices à la réédition partielle du second volume (1911), à travers l'approfondissement de la tripartition des activités psychiques en présentations, jugements et phénomènes émotifs. Il faut ajouter à la conférence de 1889 les cours de 1876-1894 publiés en 1952 par F. Mayer-Hillebrand sous le titre *Grundlegung und Aufbau der Ethik*. Il existe également différents essais qui traitent de façon plus ou moins spécifique des problématiques d'ordre moral, par exemple *Das Recht auf den Selbst* (1893), *Über der apriorischen Charakter der ethischen Prinzipien* (1904), *Lieben und Hassen* (1907), *Über Gemütsentscheidungen und die Formulierung des obersten Sittengesetzes* (1908) (*cf*. Albertazzi 2006 : 295-296).

Bull. anal. phén. XIV 3 (2018)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

seconds doivent valoir pour tous. Les valeurs ne doivent pas être considérées comme des entités indépendantes dans le monde objectif, car elles ont besoin pour se constituer de la présence d'un sujet.

Selon Brentano, on dit qu'une chose est bonne quand *l'appréciation* qui accompagne la représentation de l'objet en question est juste : être bon est conceptuellement équivalent à *être digne d'être apprécié* et donc aimé. Le bien ne coïncide évidemment pas avec l'utile et encore moins avec l'agréable ; il s'ensuit que le concept de bien que propose Brentano est une *valeur intrinsèque*, une valeur primaire et non pas instrumentale. Ce modèle éthique se construit à travers des formes de connaissance qui sont, en même temps, déduites *a priori* de l'expérience puisqu'elles ne se constituent pas à la suite d'un processus de nature synthétique. La *justesse* d'un acte d'amour, toutefois, n'est pas toujours saisissable :

> Nous ne pouvons, en effet, nous dissimuler ceci que nous n'avons aucune garantie du fait que tout ce qui est bon provoque en nous un amour considéré comme juste. Dès que ce n'est plus le cas, notre critère n'est plus valable, et le bien fait tout simplement défaut, autant à notre connaissance qu'à notre réflexion pratique » (Brentano 1969/2003 : 24/67).

Il s'ensuit que l'objectif de Brentano, quand il applique la méthode psychologique et descriptive à la sphère éthique[1], est de déterminer les *principe*s qui règlent nos connaissances éthiques à partir d'une perspective d'analyse complètement nouvelle, basée sur la thèse selon laquelle les sentiments revêtent un rôle d'importance primordiale dans le processus cognitif. Cependant, le renvoi au sentiment n'est pas légitimé de façon subjective, mais objective. Les questions préliminaires auxquelles on cherche à donner une réponse sont ainsi les suivantes :

> Y a-t-il une loi morale naturelle au sens où, immuable et universellement valable en elle-même, elle vaudrait pour les hommes en tout lieu et de tout temps, c'est-à-dire pour tous les êtres doués de pensée et de sentiment ? » (Brentano 1969/2003 : 9/40).

La réponse de Brentano à ces deux interrogations est *affirmative* en vertu d'une certaine analogie formelle qui existe entre les lois de la logique et les lois qui règlent les actes de la volonté :

[1] En référence aux prémisses développées par Brentano dans sa réflexion sur les conditions de possibilité de la conscience morale (*cf*. McAlister 1982 : 43).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

> Les nécessités logiques sont des règles, naturellement valables, auxquelles se soumet le jugement ; c'est-à-dire qu'il est nécessaire de les observer, car le jugement conforme à ces règles est sûr, tandis que celui qui s'en écarte est exposé à l'erreur ; il s'agit donc d'un avantage naturel que possède la démarche réflexive réglée par rapport à celle qui procéderait en dépit de toute règle. Or, dans le domaine moral, c'est également d'un tel privilège naturel qu'il doit s'agir, ainsi que d'une règle qui s'y fonderait, et non pas du commandement issu d'une volonté étrangère (Brentano 1969/2003 : 12/43).

La supériorité intérieure (*innerer Vorzug*) est ce qui « distingue la volonté morale de la volonté immorale, qui différencie le jugement et la déduction vrais et pertinents des préjugés et des paralogismes » (Brentano 1969/2003 : 13/44).

La perception de la justesse d'une action ne dépend pas exclusivement de la perception de certaines caractéristiques vérifiables intuitivement, mais également de la disposition du sujet. À l'opposé de ce que Max Scheler affirme, d'après Brentano, les qualités de valeur ne sont pas matérielles, mais mentales, et ce fait en garantit le caractère évident. S'il est certes possible d'être victime d'une illusion et de confondre un mannequin avec une personne réelle, il n'est pas possible de se tromper sur la justesse de l'intention d'aider un ami en difficulté. La perception intérieure, pour utiliser une expression de Scheler, n'est pas sujette à auto-illusion. Une autre différence entre les théories de la valeur de Brentano et de Scheler est illustrée par les termes que les deux penseurs utilisent pour caractériser la préférence. Pour Brentano, la fiabilité épistémologique de la préférence repose sur le fait qu'elle est perçue intérieurement. Pour Scheler en revanche, les valeurs ne fusent (*blitzen*) pas tant dans la perception ou dans l'observation interne « que dans le rapport vivant senti, avec le monde, dans le fait de préférer (*Vorziehen*) et de postposer (*Nachsetzen*), dans le fait d'aimer et de haïr, c'est-à-dire dans l'accomplissement de telles fonctions et actes intentionnels » (Scheler 2000 : 87). Scheler définit le fait de préférer comme un acte spécifique de la connaissance axiologique (*Werterkenntnis*) qui permet de saisir la supériorité d'une valeur par rapport à une autre. Ce que Brentano appelle « préférence » ressemble cependant davantage à cette forme de préférence que Scheler définit comme *a priori* et qui « devient évidente dans le fait même de préférer » (Scheler 2000 : 105). Toutefois, le concept de préférabilité intrinsèque (*innere Vorzüglichkeit*) est fragile du point de vue théorique, car il est le résultat d'une généralisation. Du point de vue constructif, l'identification psychologique d'une norme morale spécifique semble résulter de « ce principe non négligeable que le domaine

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

du bien pratique suprême n'est autre que l'ensemble de la sphère soumise à l'influence de notre raison, pour autant qu'il soit possible d'y réaliser un bien » (Brentano 1969/2003 : 30/75).

Le modèle éthique *objectif* proposé par Brentano repose donc sur la constatation que la supériorité de l'action moralement juste ne provient pas d'une *apparence esthétique* (*ästhetischer Erscheinung*), mais qu'elle est « intrinsèque », c'est-à-dire qu'elle possède une *justesse interne* (*innere Richtigkeit*) qui lui est propre (Danielsson et Olson 2007). De même, les attributs *moraux* et *immoraux* se réfèrent, avec des nuances différentes, à la volonté : dans de nombreux cas, *on désire* une chose parce qu'on la considère comme un moyen pour satisfaire un vouloir ultérieur — naturellement, ce qui est poursuivi comme moyen pour atteindre une fin déterminée est une forme de vouloir *relative* et *instrumentale*, et donc non intrinsèque.

Le « motif éthique » authentique (*das ethische Motiv*) réside donc dans la croyance qu'il existe une *supériorité intrinsèque* considérée comme la fin vers laquelle une volonté moralement juste doit tendre. D'après Brentano, la voie entreprise au dix-huitième siècle — l'idée que les êtres humains tendent naturellement vers les mêmes fins, à savoir vers le plaisir personnel — s'est révélée fallacieuse parce qu'elle n'a pas su saisir l'objectif principal d'une théorie éthique correcte, soit l'identification d'un principe intrinsèquement valable et évident. La seule réponse adéquate à la question de savoir quelles fins sont dignes d'être poursuivies est de choisir *le meilleur* (Brentano 1969/2003 : 15/47). Brentano affirme toutefois que même cette détermination n'est pas définitive et fondatrice, car elle n'explique pas en quoi une option est meilleure qu'une autre et elle conduit à se demander ce qui peut être défini comme « bon » (Kriegel 2017).

La notion de « bien » trouve son origine dans des *représentations intuitives* (*in anschaulichen Vorstellungen*) dont le contenu est cependant *psychologique* (Brentano 1969/2003 : 16/48) ; la notion de bien « ainsi que celle du vrai, qu'à juste titre on lui juxtapose en la considérant comme apparentée, sont empruntées au domaine des représentations dont le contenu est d'ordre psychique » (Brentano 1969/2003 : 16/48). Les représentations intuitives possédant un *contenu physique* se différencient selon de multiples critères, spécialement en fonction du contenu psychique lui-même :

> Les mouvements affectifs d'ordre sensible constituent ce qu'on appelle des émotions (*Affekte*). Parmi ces émotions il faut ranger déjà le plaisir et la douleur où l'on a vu souvent des qualités sensibles plutôt que des mouvements affectifs, imaginant qu'on éprouve le plaisir et la douleur comme on voit les couleurs et comme on entend les sons. Pour se rendre compte que

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

> c'est là une erreur, il suffit de remarquer qu'on peut douter de l'existence du bleu ou du rouge, non de celle du plaisir ou de la douleur. Il ne s'agit pas là de pures qualités sensibles, ni d'ailleurs de relations psychiques qui auraient comme objets directs des qualités sensibles. Leur objet est psychique, c'est la sensation même de certaines qualités sensibles qui est agréable ou désagréable (Brentano 1874/2008 : 80/443).

Le concept de bien possède un caractère épistémologique bien particulier. En effet, si d'un côté on ne peut mettre en question le fait que la représentation d'objets noétiques — par exemple l'égalité de la somme des trois angles d'un triangle à deux droits — ne s'accompagne pas nécessairement d'une intuition d'un objet sensible — ce triangle déterminé —, de l'autre, il n'est pas possible d'objectiver le concept de bien à travers la représentation noétique, bien qu'il possède une validité *a priori*. Le concept de bien trouve son origine dans une représentation intuitive où ce qui est représenté est un objet psychique, perçu intérieurement et doté de validité *a priori*. Il faut donc comprendre de quelle façon un objet, une attitude ou une conduite peuvent être évalués par le biais d'une opération de type comparatif : sa supériorité consiste dans le fait d'être « préféré ».

En référence à ce que Husserl définirait comme la sphère axiologique formelle, la règle fondamentale est le critère de *préférabilité* : *quand on dit qu'une chose bonne est meilleure qu'une autre, on entend dire qu'on la préfère à une autre*. Le caractère apodictique de ce critère étant une activité psychique, il est garanti par la perception interne et il est obtenu à travers un processus intentionnel de référence de second niveau, analogue à celui qui permet l'individuation du concept de « vrai ».

3. Brentano, Moore et le réalisme moral

Si l'on argumente en faveur de la possibilité d'une représentation intuitive de ce qui est *bon,* la position éthique de Brentano semblerait en partie assimilable à une position de type intuitionniste. L'*intuitionnisme éthique* joue un rôle central dans le débat contemporain[1]. Présupposant l'existence de termes moraux « primitifs » — considérés comme relations, qualités ou concepts non naturels —, l'intuitionnisme éthique affirme qu'ils sont par nature *indéfinissables*. En vertu de cette *tension théorique*, l'intuitionnisme doit être

[1] Pour une mise en contexte plus précise de l'intuitionnisme éthique à l'intérieur de l'horizon méta-éthique contemporain, voir le volume (Huemer 2005). Pour plus de détails sur l'intuitionnisme éthique, voir (Stratton-Lake 2006).

Bull. anal. phén. XIV 3 (2018)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

rangé parmi les théories méta-éthiques de matrice réaliste. En effet, si les termes éthiques originaires sont donnés comme indéfinissables, la réalité qu'ils représentent est une *réalité objective* qui peut et doit être connue directement.

Il s'ensuit que les propriétés morales sont considérées comme *objectives* et *irréductibles* : le « bon », par exemple, se réfère aux propriétés que les *choses* possèdent de manière tout à fait indépendante de nos attitudes envers elles. La *justesse* et la *bonté* sont considérées sous l'angle des caractéristiques objectives présentes dans le monde : un jugement est reconnu comme « bon » et « correct » en vertu du fait qu'il possède une certaine propriété de valeur, c'est-à-dire la propriété d'*être bon*. Ainsi, la fin ultime d'une position philosophique d'ordre *méta-éthique et réaliste* comme l'intuitionnisme est d'expliquer la nature des valeurs, la manière dont elles se constituent et la méthodologie qui nous permet de les saisir. L'identification et la reconnaissance d'une valeur déterminée soulève cependant des problèmes ontologiques, gnoséologiques et épistémologiques. Dans le cas précis de l'individualisme éthique, on appelle « intuitions éthiques » les intuitions dont le contenu est une proposition judicative ; il s'ensuit que les « expériences liées aux valeurs » ne sont que des phénomènes mentaux qui appartiennent à la catégorie des émotions : elles peuvent être « positives » — *appréciation, admiration, désir* — ou « négatives » — *désapprobation*, *dégoût*, *mépris*. La vérité des croyances qui s'expriment par des jugements moraux dépend donc de la présence ou de l'absence des propriétés relatives aux objets de ces propositions.

La position philosophique intuitionniste se révélerait *aporétique* si elle ne prêtait pas une attention particulière à la problématique de la *valeur*, de sa constitution et des modalités par lesquelles il est possible de la reconnaître et de la saisir. La détermination spécifique de la valeur d'un jugement particulier, d'un désir ou d'un vouloir relève de *l'axiologie*. La pensée intuitionniste essaie donc de trouver un point de rencontre entre l'exigence d'une méthodologie scientifique et évidente — que certains appellent *axiologie formelle* — et son incontournable fondation empirique et matérielle, définie canoniquement comme la relation faits-valeurs. De manière plus circonscrite, l'axiologie devrait permettre de déterminer les conditions de possibilité et de légitimité de la *valeur* dite *intrinsèque*[1].

Si d'un côté cette conception de l'éthique comme recherche de l'origine d'une *Erkenntnis von Gut und Böse* a eu le mérite évident de fournir

[1] Sur le concept de « valeur intrinsèque », voir le volume (Rønnow-Rasmussen & Zimmermann 2005). En référence à l'intuitionnisme éthique, voir (Audi 2004).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

un substrat conceptuel pour une éthique axiologique, de l'autre son renvoi à la justesse interne des actes d'amour et de préférence se révèle épistémologiquement indécis et finalement assez obscur[1]. Cette ambiguïté constitutive explique que l'étiquette de « réalisme immanent » que l'on applique à la théorie de la connaissance de Brentano ne vaut que partiellement pour sa réflexion éthique. Le réalisme immanent qui caractérise la théorie de la connaissance de Brentano se transforme, dans la sphère éthique, en une sorte d'*objectivisme émotionnel* fondé sur la thèse que ce qui est juste est reconnu comme tel, grâce à une modalité de référence intentionnelle de type émotionnel, qui est à son tour reconnue par la perception interne comme juste. Bien que Brentano identifie un acte spécifique à travers lequel le sujet est capable d'apprendre les concepts moraux, par exemple le bien, le fait que le contenu d'un tel acte soit mental et qu'il réclame une forme spécifique d'auto-perception — la perception de la justesse — ne doit pas induire à penser qu'il existe différents types de réalité (Montague 2017). Par objectivisme émotionnel, on entend l'idée que les émotions sont des évaluations qui se focalisent sur des aspects qualitatifs différents par rapport aux jugements.

Pour analyser ce concept, prenons l'exemple d'une émotion qui est normalement considérée comme juste : l'amour pour le savoir. À un niveau général, on tend en effet à considérer que la connaissance est préférable à l'ignorance. Selon le modèle éthique élaboré par Brentano, cette évidence est fondée sur une représentation qui, à son tour, se base sur la reconnaissance de la préférabilité axiologique du savoir par rapport au non-savoir. Cette représentation, qui est une forme de référence intentionnelle, se configure à la fois comme une *forme de jugement évident* — le jugement universel selon lequel la connaissance est un bien en soi — et comme un *sentiment émotionnel* « *correctement caractérisé* » — le sentiment d'amour pour la connaissance et le sentiment de haine pour l'ignorance. De cette façon, Brentano montre comment notre connaissance morale doit avoir son origine dans une représentation intuitive. Du point de vue épistémologique, on doit cependant souligner que Brentano affirme à la fois que les valeurs sont « senties » et que cette forme spécifique de référence intentionnelle est « greffée » sur l'activité psychique judicative. Les valeurs ne sont reconnues comme telles que si elles sont perçues comme justes.

[1] Cette « obscurité » consiste selon Findlay dans le fait que si, d'un côté, Brentano affirme que certains actes sont caractérisés par une certaine justesse interne, de l'autre, il n'explique pas comment cette justesse interne doit être interprétée (*cf.* Findlay 1970 : 21).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

Dans la mesure où elle affirme la possibilité d'une représentation intuitive de ce qui est *bon,* la théorie éthique de Brentano semblerait en partie assimilable à une position du genre « intuitionniste » (Olson 2017 a-b). On peut en déduire que les assertions fondamentales de l'intuitionnisme se révèlent formellement compatibles avec celles qui sont à la base de la réflexion éthique de Brentano. G.E. Moore lui-même se rendait compte de cette compatibilité essentielle quand il reconnaissait dans *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* une exposition radicalement nouvelle des principes fondamentaux de l'éthique (Moore 1903 : 115)[1]. Le plus grand mérite des réflexions de Brentano serait, selon Moore, le fait de reconnaître que « toutes les vérités de la forme "x est bon en soi" sont logiquement indépendantes de toute vérité sur ce qui existe. Aucune proposition éthique de ce genre n'est

[1] L'intérêt (historiquement incontestable) de Moore pour l'éthique de Brentano a sans aucun doute influencé de façon décisive la naissance d'une *axiological ethics*. Oskar Kraus avait déjà souligné un tel rapprochement en 1937, dans son analyse historique et critique des différentes formes de *Werttheorien* (*cf.* Kraus 1937 : 205-214). Un pas ultérieur dans cette direction a été accompli par Findlay qui, dans *Axiological Ethics*, cernait principalement trois orientations parallèles : a) les positions psychologiques et objectives de Brentano et de Meinong ; b) les positions intuitionnistes de Moore, Rashdall et Ross ; c) les positions « phénoménologiques » de Scheler et de Hartmann. Si ces dernières servent généralement de coordonnées historiques générales d'un point de vue conceptuel, celui qui a construit un parallélisme spécifique entre Brentano et Moore est Roderick Chisholm, en focalisant son attention sur le concept de valeur intrinsèque (*cf*. Chisholm 1986). En référence au concept de « *valeur intrinsèque* » élaboré par Brentano et par Moore, Thomas Baldwin remarque justement que Moore et Brentano se trouvent en profond désaccord sur ce que l'on pourrait définir une « métaphysique de la valeur intrinsèque ». Moore adopte une position abstraite et réaliste alors que Brentano interprète la valeur intrinsèque en se référant au concept de *digne d'être aimé*. Si, d'un côté, la position de Brentano présente de nombreux avantages par rapport à celle de Moore, de l'autre elle conduit inévitablement à se demander par quelle opération épistémologique particulière il est possible d'établir qu'une chose est *digne d'être aimée*. Baldwin suggère de répondre à cette question sur la base d'une « défense du sens commun » et de la *survenance* relative du moral sur le naturel, théorisée par Moore. Toutefois, cette position elle-même est insuffisante si l'on ne tient pas compte des sentiments naturels. En outre, elle conduit à une sorte de naturalisme éthique explicitement rejeté par Brentano (*cf*. Baldwin 1999). Tels sont certains des aspects les plus problématiques des tentatives visant à trouver un point de rencontre entre les deux positions. En ce qui concerne l'aspect plus proprement intuitionniste, l'apport de Hurka mérite une attention particulière, voir par exemple (Hurka 2003).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

telle que, si une certaine chose existe, elle est vraie, tandis que si telle chose n'existe pas, elle est fausse, quelque puisse être la nature du monde » (Moore 1903 : 115). Brentano soutient que les jugements éthiques possèdent une objectivité constitutive qui en garantit la validité et la consistance normative. Il existe toutefois une différence importante de caractère épistémologique : d'après Moore, le concept de « bon » est une *simple notion* analogue, du point de vue formel, à la notion de *jaune* ; mais tandis que jaune est une notion d'ordre naturel, le bon ne l'est pas. L'erreur la plus répandue en éthique a été le fait de croire qu'il est suffisant de décrire un objet qui possède une qualité déterminée pour connaître la qualité en question ; il s'agit, selon Moore, d'une *fausseté du naturalisme* qui porte à croire que le bon est une espèce de *qualité partielle*. Cela conduit Moore à affirmer qu'entre faits et valeurs il existe une dichotomie puisque les propositions descriptives — autour de *ce qui est* — diffèrent du point de vue de la forme et du contenu des propositions normatives — autour de *ce qui doit être*. Dans l'introduction aux *Principia Ethica* (1903), Moore écrit :

> Brentano est en accord total avec moi : 1/ en ce qu'il considère toutes les propositions éthiques comme définies par le fait qu'elles prédiquent un seul et unique concept objectif ; 2 /en ce que son classement des propositions aboutit à deux catégories identiques aux miennes ; 3/ en ce qu'il tient que les propositions du premier genre sont incapables d'être prouvées ; et 4/ eu égard au genre d'évidence qui est nécessaire et pertinent pour démontrer les propositions du second genre (Moore 1998 : 4-5).

À la lumière de ces constatations, si d'un côté Moore et Brentano partagent l'idée que la bonté intrinsèque est une propriété possédée et prédiquée des objets, de l'autre, selon Moore, cette propriété est aussi fondamentale qu'*inanalysable*, tandis que pour Brentano elle est analysable dans les termes d'« aimer ce qui est démontré comme juste » (McAlister 1982 : 96). Cela conduit à une certaine *circularité épistémique* qui apparaît encore plus problématique dans l'économie de la pensée de Brentano, si l'on tient compte du fait que la finalité de ses recherches psychologiques était de classifier et de typologiser les phénomènes psychiques : dans le cas du concept de bien — mais aussi des autres termes éthiques fondamentaux —, on se trouve en présence d'un phénomène qui possède des qualités spécifiques qui sont autant d'obstacles à sa prise en compte dans la classification des activités psychiques.

Si les affinités et divergences théoriques rappelées jusqu'ici concernent essentiellement *l'objet* et la *modalité* par laquelle une objectivation spécifique de la sphère émotive est possible, un aspect du traité éthique de

Bull. anal. phén. XIV 3 (2018)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

Brentano que Moore apprécie réside dans le recours implicite au concept d'« *intrinsic value* », par lequel l'auteur de la *Psychologie du point de vue empirique* élaborerait une définition du « bon en soi » non pas dans les termes d'un concept subjectif mais d'une modalité de référence indirecte, qui conduit à considérer les prédicats de valeur comme « bon » et « juste » en connexion avec les modalités qui se réfèrent à elles. Brentano, surtout dans la phase initiale de sa réflexion philosophique, considérait que les termes « nomment » directement les concepts et indirectement les phénomènes par lesquels les concepts sont acquis ; « bon » désigne un terme qui semble être le *concept d'une propriété qui peut être possédée par un objet.* Pour expliquer en dernière analyse ce que signifie l'adjectif « bon », on doit donc, en suivant les indications de Brentano, être en état de montrer l'origine du concept que le mot désigne et ceci n'est possible qu'en trouvant le phénomène correspondant. Si l'on tient compte de l'une des thèses fondamentales de la psychologie empirique, c'est-à-dire du fait que les concepts découlent de l'expérience, il reste à savoir si le concept de bien est dérivé de la perception externe ou de la perception interne. La réponse de Brentano est que le concept de bien trouve son origine dans la perception interne. Toutefois, le type de la perception interne qui garantit l'évidence et l'apodicticité du concept de bon est une forme de référence intentionnelle de second niveau qui, en vertu de son contenu spécifique — une manifestation de caractère affectif —, ne peut pas tout à fait se superposer à la perception interne qui garantit l'évidence des phénomènes représentatifs et judicatifs. On pourrait la définir comme une *perception interne affective* à travers laquelle on n'établit pas tant si l'objet intentionnel est aimé ou haï, mais plutôt s'il est digne d'être aimé ou aimé justement[1].

La réflexion de Moore sur le concept de valeur intrinsèque essaie de façon plus générale de comprendre si tous les prédicats de valeur sont ou ne sont pas des prédicats subjectifs. Sous cet aspect, la distinction entre *valeur objective* et *valeur intrinsèqu*e est fondamentale :

> La vérité, je crois, se tient dans le fait que même si la proposition selon laquelle un type particulier de valeur est intrinsèque, il s'ensuit qu'il doit être

[1] À ce propos, McAlister rappelle justement que la notion de « digne d'être aimé » doit être distinguée de la notion de jugement juste ou correct, puisqu'il est nécessaire de distinguer le domaine de la logique de celui de l'éthique: « Si les jugements ont affaire à l'existence ou à la non-existence des objets jugés, les émotions ou les actes de la volonté ont affaire à la valeur de leurs objets indépendamment du fait que ces objets existent, et les deux sphères ne sont donc pas réductibles l'une à l'autre même si elles possèdent des structures parallèles » (McAlister 1983 : 85-86).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

> objectif, l'implication opposée ne tient en aucune façon, mais au contraire il est parfaitement facile de concevoir des théories par exemple de la bonté, selon laquelle la bonté serait au sens le plus strict objective et pas encore intrinsèque. Il y a donc une différence très importante entre la conception de l'objectivité et celle qui la définit comme intrinsèque (*internality*) ; mais en outre, si je ne fais pas erreur, quand les gens parlent d'objectivité de n'importe quel type de valeur, ils confondent presque toujours les deux, à cause du fait que la plupart de ces personnes nient l'être intrinsèque d'une donnée type de valeur, qui affirme sa subjectivité (Moore 1922 : 255).

D'après Moore, le notion de bien est « indéfinissable » car la propriété d' « être bon » ne peut être analysée dans ses caractéristiques constitutives et élémentaires ; pour ce motif, elle se présente comme un *open question argument.* Cette position *cognitiviste* se fonde sur la thèse selon laquelle les jugements moraux sont des affirmations qui attribuent des propriétés aux choses : la « bonté » n'est pas comme la propriété « rouge » qui peut être perçue ou apprise au moyen des sens. Les propositions éthiques sont, selon Moore, dans la plupart des cas, *auto-évidentes*. Toutefois, les intuitions morales ne sont pas tant indémontrables parce qu'elles seraient obscures ou probablement fallacieuses, mais en raison même de leurs caractéristiques constitutives. En outre, bien qu'il conçoit les intuitions morales en termes de propositions, il découvre un certain type de validité même dans les « prédispositions » : dans cette perspective, une intuition n'est pas seulement un « état propositionnel », mais une « cognition », non pas un contenu abstrait mais une *attitude* propositionnelle, probablement une croyance qui possède un contenu déterminé. La distinction entre une acception *d'aptitude* et une acception *propositionnelle* du terme intuition est le substrat théorique de la notion de *self-evident proposition* — les principes éthiques sont naturellement *self-evident*.

Le renvoi au concept de *valeur intrinsèque* est d'une importance fondamentale pour comprendre pourquoi l'éthique de Brentano a autant attiré l'attention ces dernières dizaines d'années, en particulier à travers l'interprétation controversée (McAlister 1976 : 151-159) qu'a donnée Chisholm de l'intentionnalité brentanienne. Mais, contrairement à la thèse de Moore — selon laquelle Brentano identifierait erronément le concept éthique fondamental de « *good in itself* » avec celui de « *rightly loved* » ou de « *worthy of love* » —, Brentano, comme le relève justement Chisholm[1], n'affirme pas que

[1] Chisholm se rend compte de cet aspect problématique et il écrit : « La théorie de Brentano se caractérise de façon telle qu'elle peut sembler en conflit avec le caractère objectif que je lui ai attribué. Brentano affirme que les termes "bon", "mauvais"

Bull. anal. phén. XIV 3 (2018)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

la *justesse* est un concept *quantitatif*, mais plutôt qu'elle est le résultat d'une activité psychique spécifique, à savoir d'un *Vorzugsakt*. D'après les indications fournies par Brentano dans l'*Ursprung*, le fait de dire qu'une chose est préférable à une autre chose signifie en effet, d'un côté, présupposer la compréhension d'une telle relation de manière analogue à la reconnaissance objective d'actes d'amour et de haine déterminés comme justes ou à travers la perception interne, et de l'autre, admettre la possibilité que l'acte de préférence puisse se constituer, dans certains cas, à travers la détermination spécifique des valeurs relatives.

Selon Chisholm, la théorie de Brentano se configure comme une théorie de la valeur intrinsèque de type objectif, parce qu'elle se fonde sur l'idée d'une analogie entre jugements et mouvements affectifs : d'un côté un même jugement ne peut pas être à la fois correct et non correct, de l'autre une même émotion ne peut pas être à la fois correcte et non correcte. Pour être plus précis, il s'agit selon Chisholm (Chisholm 1998 : 4) d'une théorie pluraliste qui, contrairement à ce que soutenait Moore (Moore 1998 : 5), est en mesure de supporter une vision organique et holistique de la valeur. Afin de résoudre ces difficultés d'un point de vue plus proprement axiologique, Chisholm propose d'avoir recours à ce qu'il appelle une « *isolation approach* ». Une telle opération permettrait de déterminer une forme fondamentale et objective de valeur intrinsèque au moyen d'un critère de choix basé sur l'« *intrinsic preferability* » — l'*innere Vorzüglichkeit* de Brentano — et il affirme que cette opération permet non seulement une définition adéquate du concept de valeur intrinsèque, mais encore de réduire l'axiologique au déontologique.

Si l'on suit les thèses de la psychologie descriptive de Brentano, la théorie de la valeur qu'il propose se fonde sur la thèse qu'il existe entre faits et valeurs une différence non seulement épistémologique, comme le soutient Moore, mais également ontologique. Selon Brentano, il n'existe qu'une seule réalité et cette réalité est immanente au sujet, tandis que les modalités de référence intentionnelles sont multiples. Le fait qu'il y a trois classes

---

et "meilleur" sont syncatégorématiques quand ils sont utilisés en connexion avec le concept de valeur intrinsèque. Par cette affirmation Brentano réfute les théories basées sur la prédication de la valeur comme celles qui sont présupposées par Moore et Scheler. Le terme "bon" possède, dans son intention, une simple qualité comparable à celle qui est possédée par le mot jaune ou bleu. Avec cette affirmation, Brentano exprimerait ce qu'il a défini comme son "réisme". Il est entré dans cette nouvelle phase de pensée en 1905 : après laquelle il n'a plus soutenu l'existence de la classe des "non-choses" en tant qu'objets abstraits, propositions ou état de choses » (*cf*. Chisholm 1986 : 5).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

d'activités psychiques ne signifie pas qu'il y a trois types de réalité, car toute émotion est fondée sur la présentation — ou sur le jugement. Si les présentations fournissent aux émotions leurs objets, il s'ensuit qu'il n'y a pas deux objets différents mais seulement *deux modalités différentes de concevoir le même objet.* Cette dernière idée est d'une importance capitale pour comprendre en quel sens Brentano défend un « réalisme moral ».

Bibliographie

Albertazzi, Liliana (2006). *Immanent Realism. An Introduction to Brentano*, Dordrecht, Springer.

Audi, Robert (2004). *The Good in the Right. A Theory of Intuition and Intrinsic Value*, Princeton, Princeton University Press.

Baumgartner, Wilhelm & Pasquarella, Lynn (2004). « Brentano's value theory: beauty, goodness and the concept of correct emotion ». In. D. Jacquette (ed.), *The Cambridge Companion to Brentano*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 220-236.

Brentano, Franz (1952). *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, *Nach den Vorlesungen über Praktische Philosophie*. Franziska Mayer-Hillebrand (Hrsg.), Hamburg, Meiner.

— (1969). *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis,* Hamburg, Meiner. Trad. par Marc de Launay et Jean-Claude Gens, *L'origine de la connaissance morale* suivi de *La doctrine du jugement correct*, Paris, Gallimard, 2003.

— (1973 [1874]). *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Meiner, Hamburg. Trad. par M. de Gandillac. Nouvelle édition revue et présentée par J-F Courtine, *Psychologie du point de vue empirique.* Paris, J. Vrin, 2008.

Chisholm, Roderick (1986). *Brentano and Intrinsic Value*, Cambridge MA, Cambridge University Press.

Danielsson, Sven & Olson Jonas (2007). « Brentano and Buck-Passers », *Mind*, vol. 116, N° 463, p. 511-522.

Findlay, John N. (1970). *Axiological Ethics*, New York, Palgrave.

Fisette, Denis (2011). « Love and Hate: Brentano and Stumpf on Emotions and Sense Feelings ». In S. Bonacchi & G-J. Boudewijnse (eds.), *Carl Stumpf — From Philosophial Reflection to Interdisciplinary Scientific Investigation,* Wien, Krammer, p. 37- 49.

Huemer, Michael (2005). *Ethical Intuitionism*, New York, Palgrave MacMillan.

Hurka, Thomas (2003). « Moore in the Middle », *Ethics*, vol. 113, *Centenary Symposium on G.E. Moore's* Principia, 3, p. 599-628.

Kriegel, Uriah (2017). « Brentano's Evaluative-Attitudinal Account of Will and Emotion », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Tome 142, n° 4, p. 529-558.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

Kriegel, Uriah (2018). *Brentano Philosophical System. Mind, Being, Value*. Oxford, Oxford University Press.
Kraus, Oskar (1937). *Die Werttheorien- Geschichte und Kritik*, Brünn-Wien-Leipzig, Rudolf M. Rohrer.
— (1972 [1925]), « Einleitung des Herausgebers », in F. Brentano, *Psychologie vom empirschen Standpunkt. ZweiterBand. Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, Hamburg, Meiner.
Massin, Olivier (2013). « The Intentionality of Pleasures and Feelings, A Brentanian Approach ». In D. Fisette & G. Frechette (éds.), *Themes from Brentano*, Amsterdam, Rodopi, p. 307-338.
McAlister, Linda (1976). « Chisholm and Brentano on Intentionality ». In L. McAlister (ed.), *The Philosophy of Franz Brentano*, London, Durckworth, p. 151-179.
— (1982). *The Development of Franz Brentano's Ethics,* Amsterdam, Rodopi. (Réédité partiellement in M. Antonelli & F. Boccaccini (eds.), *Franz Brentano Critical Assessment*, vol. 4, « Ethics, Aesthetics, Religion », London-New York, Routledge, 2018 (sous presse)).
Montague, Michael (2017). « A Contemporary View of Brentano's Theory of Emotion », *The Monist*, 100, p. 64-87.
Moore, George E. (1903). « Review: *The Origin of the Knowledge of Right and Wrong* », *International Journal of Ethics*, vol. 14, 1, (Réédité in M. Antonelli & F. Boccaccini (eds.), *Franz Brentano Critical Assessment* (2018). vol. 4, « Ethics, Aesthetics, Religion », London-New York, Routledge, 2018 (sous presse)).
— (1922). *Philosophical Studies*, Kegan Paul, Trench Trubner & CO., LTD, New York.
— (1998), *Principia Ethica*, Paris, Puf.
Olson, Jonas (2017a). « Brentano's metaethics ». In U. Kriegel (ed.), *The Routledge Handbook of Brentano and the Brentano School*, New York, Routledge, p. 187-195.
— (2017b). « Two Kinds of Ethical Intuitionism: Brentano's and Reids », *The Monist*, 100, p. 106-119.
Rønnow-Rasmussen, Toni. & Zimmermann Michael J., (eds.) (2005). *Recent Works on Intrinsic Value*, Dordrecht, Springer.
Seron, Denis (2008). « Sur l'analogie entre théorie et pratique chez Brentano », *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, IV, 3,p. 23-51.
Stumpf, Carl (1906). « Über Gefühlsempfindungen », *Bericht über den II. Kongreß für experimentelle Psychologie in Würzburg vom 18–21. April 1906*, F. Schumann (Hrsg.), Leipzig, Barth, p. 209–213.
Scheler, Max (2000). *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus, in Gesammelte werke*, Bd II., Studiensausgabe, 8. Aufl., Nach der 7, Bonn, Bouvier.
Stratton-Lake, Philip (2006). *Ethical Intuitionism*: *Re-evaluations*, New York, Oxford.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XIV 4, 2018 (Recensions 5)
ISSN 1782-2041 https://popups.uliege.be/1782-2041/

Recensions (mai 2018)

Grégory Cormann & Jérôme Englebert (dir.), *Psychopathologie et philosophie. Nouveaux débats et enjeux contemporains*, dans *Revue Le Cercle herméneutique*, vol. 26-27 (2016), 340 pages. ISBN 3412036300042. Prix : 23€.

Issues pour la plupart d'une journée d'étude organisée en 2015 à l'Université de Liège autour du thème : « Le philosophe dans la psychopathologie », les seize contributions recueillies dans ce numéro de la revue *Le Cercle Herméneutique* présentent une nouveauté parmi les publications consacrées à la promotion du dialogue entre psychopathologie et philosophie. En effet, à la différence des études de plus en plus nombreuses qui se réclament du courant anglo-américain de la « nouvelle philosophie de la psychiatrie », ce recueil n'a pas pour ambition d'établir ou de consolider les frontières d'une discipline, ni de défendre, à l'intérieur de cette discipline, un modèle méthodologique particulier. L'enjeu des études rassemblées par le psychologue Jérôme Englebert et le philosophe Grégory Cormann est avant tout d'instaurer, « avec humilité et sans ambitions démesurées » (p. 10), un espace de questionnement au croisement de disciplines et d'approches différentes et dont la finalité principale demeure de nature clinique. C'est la raison pour laquelle la relation entre philosophie et psychopathologie est envisagée à partir de la place concrète que *le philosophe*, avant même *la philosophie*, est censé occuper au sein du dispositif clinique, à partir donc d'un questionnement autour des modalités pratiques de son interaction avec les cliniciens.

En effet, comme le remarquent Christophe Adam (chap. 4 : « Le philosophe, ver du fruit et levain de la pâte ») et Giovanni Stanghellini (chap. 9 : « La généalogie de la psychopathologie »), pour une large partie des psychiatres et des psychopathologues « le mot "philosophique" est synonyme de "spéculatif" » (p. 164), de sorte que la « la philosophie reste au mieux un luxueux supplément d'âme ou un vestige poussiéreux qu'on regarde avec

condescendance » (p. 74). C'est pourquoi il faut avant tout se demander, comme le fait le psychiatre Friedrich Stiefel, pour quelle raison on devrait insérer un philosophe dans un service de psychiatrie (chap. 1 : « Pourquoi un philosophe dans un service de psychiatrie de liaison ? »). Autrement dit, comment, par quelles voies et avec quelles tâches le philosophe peut-il « gagner sa légitimité » (Adam, p. 68) parmi les malades et les cliniciens ?

La réponse que la plupart des contributeurs de ce recueil semble partager est que la « sagesse incompétente » (p. 10) du philosophe amènerait ceux avec qui il travaille à la « suspension volontaire des schémas habituels de faire ou de penser » (Stiefel, p. 22). Comme le remarque la philosophe Bénédicte de Villers à partir d'une expérience de terrain qu'elle a menée au Centre neuropsychiatrique Saint-Martin, dans la province belge de Namur, la rencontre avec les professionnels infirmiers et les patients autour de problématiques touchant aux dimensions pré-intentionnelles sous-jacentes aux activités de soins permettrait de « mettre en lumière ce qui se dérobe » dans ces interactions (chap. 7 : « Vers une signification anthropologique des "dimensions informelles" des soins en psychiatrie », p. 125). Si l'on peut donc définir la psychopathologie comme une « philosophie appliquée » — comme le suggèrent de manière provocatrice Englebert et Cormann en mettant l'affirmation de John Cutting en exergue dans leur introduction —, ce n'est donc pas au sens ou la philosophie aurait le rôle de « garant pour les enquêtes épistémologiques portant sur les catégories de la pensée psychopathologique » (p. 12). Tout comme la psychopathologie « n'existe pas comme domaine ou champ unifié », puisqu'« elle est traversée par des controverses qui lui donnent toute son épaisseur dynamique et heuristique » (Adam, p. 67), le philosophe non plus ne peut être *dans la psychopathologie* en tant que porteur d'un savoir.

C'est bien la raison pour laquelle la perspective phénoménologique apparaît comme le dénominateur commun dans la plupart des contributions présentes dans ce volume, au point que le philosophe Hubert Wykretowicz reconnaît dans cette approche la vocation naturelle de la psychiatrie (chap. 2 : « Au cœur de la psychiatrie, la phénoménologie »). Le psychiatre Thomas Fuchs, de son côté, va jusqu'à y reconnaître le fondement même (chap. 16 : « Fondements philosophiques de la psychiatrie et leur utilisation »). Si les divers modèles et méthodes phénoménologiques sont discutés et mis à l'épreuve de la clinique par certains auteurs — en particulier, Englebert et Cormann partent d'une situation clinique pour analyser le lien entre mélancolie et choc d'un point de vue qui s'inspire de la notion sartrienne de liberté (chap. 3 : « Phénoménologie de l'électrochoc : une reprise du cas Jonas ») ; Gautier Dassonneville met en perspective la psychopathologie de

Bull. anal. phén. XIV 4 (2018)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

l'addiction à partir de l'anthropologie de Sartre (chap. 4 : « Comprendre l'addiction : réflexions à partir de l'anthropologie sartrienne ») ; Svetlana Sholokova se concentre sur l'événement de la rencontre entre médecin et malade à partir du « cas de Ludwig Binswanger » (chap. 13) ; Valérie Follet réfléchit sur les travaux de Frederik J.J. Buytendijk dans le domaine de la psychologie comparée (chap. 15 : « L'homme et l'animal "en situation" : commentaire sur l'approche éthologique et phénoménologique de F.J.J. Buytendijk ») — l'attitude philosophique de l'*épochè* est au cœur de ce volume aussi lorsqu'il n'est pas directement question de la méthode phénoménologique.

L'étude que le philosophe Antoine Janvier consacre aux expériences de Fernand Deligny avec les enfants autistes, par exemple, illustre de manière frappante ce que signifie se défaire des évidences ou suspendre le jugement quant aux enjeux et aux concepts mêmes de « thérapie », « soin », « éducation », mais aussi quant aux valeurs et aux attentes que les pratiques qui y sont liées génèrent « à l'égard de soi et des autres considérés comme sujets » (chap. 14 : « Fernand Deligny ou la pensée au milieu : une généalogie du coutumier », p. 292). Un autre exemple de cette attitude critique à l'égard des « évidences perceptives construites » (p. 111) nous est offert par l'étude de la philosophe et historienne des sciences Julie Mazaleigue-Labaste, laquelle nous présente une analyse à la fois historique et épistémologique de la nosographie des perversions et des paraphilies afin de montrer la manière dont le travail de catégorisation psychopathologique modèle à la fois la clinique et les diagnostics (chap. 6 : « Perversion, obsession, paraphilie, ou l'histoire d'un oubli : repenser la clinique des "troubles psychosexuels" »). Il s'agit là d'un cas d'étude tout à fait crucial pour montrer comment les diverses manières de concevoir théoriquement un phénomène ont des conséquences fondamentales au niveau de la clinique. Tout comme Dassonneville nous montre que penser l'addiction au cœur d'une philosophie de la liberté est ce qui va permettre au psychologue d'entamer un travail de reconstruction de l'identité narrative du patient (p. 95), aussi Mazaleigue-Labaste souligne comment la redécouverte du rapport entre les troubles psychosexuels et les phénomènes obsessionnels détermine une prise en charge différente de ces phénomènes. De cette manière, elle met en lumière une fois de plus la « pertinence critique » que la réflexion philosophique possède pour la psychopathologie dans ses aspects théoriques comme cliniques (p. 97).

Par rapport à la première partie, la seconde partie du volume, consacrée à « La philosophie dans la psychopathologie », présente des recherches qui recoupent certaines des discussions les plus actuelles et fécondes dans le

Bull. anal. phén. XIV 4 (2018)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

domaine de la « philosophie de la psychiatrie ». Le thème du caractère préintentionnel ou préréflexif de la présence au monde, en particulier, est un sujet qui, selon de divers angles d'analyse, est commun aux contributions de Stanghellini (chap. 9), Louis A. Sass (chap. 10 : « Les paradoxes de la réflexivité »), Jérôme Englebert et Caroline Valentiny (chap. 11 : « Le schizophrène comme hyper-philosophe ») et Michel Dupuis (chap. 12 : « Significativité et Daseinsanalyse »). L'un des aspects à notre avis les plus intéressants de cette problématique est la manière dont la recherche sur le sens commun et la constitution de l'expérience croisent des thèmes et des méthodes relevant des domaines de *l'ethnographie et de l'anthropologie culturelle*. Stanghellini, par exemple, affronte le problème de la compréhension intersubjective en se référant aux études ethnographiques d'Ernesto De Martino et il suggère d'appliquer le modèle de l'« ethnocentrisme critique » au domaine de la psychopathologie (p. 174). C'est dans ce même esprit que se situe également l'étude historique et systématique de Michel Dupuis sur le statut de la « significativité ». Cette recherche se propose en effet de considérer aussi les dimensions de l'espace-temps culturel dans la perspective phénoménologique de l'« évidence naturelle ». La significativité, précise Dupuis, est « constituée par une forme de communauté » (p. 242), d'où la nécessité pour le psychiatre de faire preuve d'une véritable « lucidité anthropologique » qui lui permette de dépasser le cadre individuel de son analyse de cas cliniques (p. 241).

Il s'agit là sans doute de l'un des enjeux les plus intéressants de ce recueil et qu'il vaudrait surement la peine d'approfondir dans le futur. Si, en effet, l'anthropologie philosophique qui a accompagné historiquement l'approche phénoménologique de la psychopathologie semble de plus en plus disparaître aujourd'hui au profit d'un programme « néo-phénoménologique » rallié aux neurosciences, on assiste ici, en revanche, à une sorte de réactualisation de la réflexion anthropologique qui prend comme base une approche « pragmatique » de l'« être dans le monde ». Or quelle est la nature de ce nouveau rapprochement entre philosophie, anthropologie et psychiatrie ? S'agit-il d'une simple métaphore méthodologique ou bien d'un véritable croisement de savoirs qui pourrait donner lieu à une nouvelle forme d'« anthropologie philosophique » ?

Elisabetta Basso

Bull. anal. phén. XIV 4 (2018)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

Lucia Angelino (dir.), *Quand le geste fait sens*, préface de Renaud Barbaras, Milan, Mimesis, 2015, 206 pages. ISBN 9788869760167. Prix : 20,00€.

Quand le geste fait sens paraît à un moment où le concept de geste fait florès dans les sciences humaines : depuis la sémiologie phénoménologique des *Gestes* de Vilém Flusser (série d'essais parus de 1948 à 1990 et réunie chez Al-Dante en 2014[1]) à la philosophie des gestes ordinaires de Barbara Formis[2], des *Gestes d'humanité* d'Yves Citton[3] à la pensée du *Geste mineur* chez Erin Manning[4], une « gestologie » semble se développer depuis la manière incarnée, concrète et écologique dont les échanges se trament par le mouvement entre les humains, leurs congénères et leurs milieux.

La question où *Quand le geste fait sens* aborde les gestes est celle, comme le titre l'indique, de la signification. Mais les auteurs ne s'intéressent pas tant au geste comme *porteur de signification* — comme si un vécu ou une pensée verbale devaient être traduits par des gestes — que comme *moyen par lequel le sens se fabrique* — ce que l'anglicisme « faire sens » veut pointer. On reconnaît là une compréhension phénoménologique de l'expression : le sens n'est pas ce qui serait tenu en une réserve privée qui viendrait ensuite à être transmis dans l'extériorité comme on fait passer un liquide d'un récipient à l'autre ; le sens est immanent à ses modes d'expression. Mais alors que la phénoménologie s'est habituellement cantonnée à penser cette venue-au-sens *dans la langue* parlée ou écrite, le propos des auteurs de *Quand le geste fait sens* est de faire place à d'autres gestes que ceux qui mouvementent la bouche de celui qui parle ou la main de celui qui écrit : des gestes de danse, des gestes de musique, des gestes de dessin, des gestes de performance, des gestes de la vie, et des gestes, même, de philosopher[5].

---

[1] Vilém Flusser, *Les gestes*, texte établi par Marc Partouche, Marseille, Al Dante-Aka, 2014.

[2] Barbara Formis (éd.), *Gestes à l'œuvre*, Paris, De l'incidence, 2008 ; Barbara Formis, *Esthétique de la vie ordinaire*, Paris, PUF, 2010.

[3] Yves Citton, *Gestes d'humanités. Anthropologie sauvage de nos expériences esthétiques*, Paris, Armand Colin, 2012.

[4] Erin Manning, *The Minor Gesture*, Durham, Duke University Press, 2016.

[5] Citons, parce que nous n'aurons pas l'occasion de revenir à eux dans l'espace de cet article, les articles qui élargissent le propos à ces autres gestes de création : celui de Cécile Angelini, « Traces conceptuelles » (p. 129-147), consacré aux gestes de tracer notamment dans l'*action painting* ; celui de Richard Shusterman, « Le philosophe sans la parole » (p. 149-166) consacré au philosopher considéré comme exercice spirituel et esthétique ; celui de Barbara Formis, « La performance de la vie » (p. 167-184), consacré aux gestes ordinaires ; et celui de Jessica Wiskus,

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

Dans cette étude critique, nous proposons de resituer les interrogations de cet ouvrage dans une brève histoire des concepts de geste et de mouvement, à la suite de quoi nous proposons une perspective critique sur deux concepts transversaux dans l'ouvrage : ceux de « geste intérieur » et de « geste partagé ».

1. *Gestus* et modernité

Quand Cicéron et Quintilien introduisent le concept de *gestus* dans la langue latine[1], c'est dans le contexte de leurs traités de rhétorique (le *De Oratore* pour le premier, l'*Institution oratoire* pour le second) où ils reprennent le thème cher aux rhéteurs grecs de la sémiotique corporelle qui soutient le discours : avec la parole, la soutenant, il y a une manière de se tenir, une posture, certains mouvements des mains, du tronc et du visage qui contribuent à la fabrique du discours prononcé face à une assemblée. Sous le mot de geste, au moment même de son apparition, c'est donc d'abord cette idée de signifiance des mouvements et des postures humaines qui est pointée.

Les rhéteurs étaient en effet très conscients de la manière qu'ont les gestes de déterminer le sens d'un discours et c'est généralement avec une certaine méfiance qu'ils considéraient la puissance signifiante du geste. Ainsi Pythagore pour faire cours se cachait-il derrière un rideau afin que ses auditeurs non-initiés puissent suivre le déploiement de ses arguments sans être sous la dépendance des gesticulations qu'il pouvait être tenté de faire venir au secours de ses raisonnements. Inversement, Platon, conscient du lien puissant entre geste et disposition à la pensée préconise au philosophe-roi de faire un usage politique des arts du geste que sont la danse et la musique : dans les *Lois*, il propose d'apprêter les citoyens à certaines idées en les faisant bouger selon certaines mesures ou démesures, seuls ou ensemble,

---

« Temporalité et rythme musical dans *Les confessions* de Saint Augustin » (p. 185-197), consacré au geste d'écrire et de méditer la philosophie tel qu'il est pratiqué par Augustin.

[1] *Gestus*, participe passé de *gero* (« porter » ou « se porter »), traduit la périphrase grecque *schèmata tou somatos*, c'est-à-dire « la figure du corps », « la disposition », « l'attitude du corps » *cf.* sur ce point l'entrée « Gestus » du *Brill's New Pauly ;* en ligne, referenceworks.brillonline.com/browse/brill-s-new-pauly, consulté le 10 octobre 2017.

Bull. anal. phén. XIV 4 (2018)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

pour fixer ainsi à leurs articulations des manières d'être et de percevoir le monde[1].

Pour une variété de raisons et selon les lignes d'une histoire complexe qu'ont notamment retracée Jean-Claude Schmitt pour le Moyen-Âge[2] et Adam Kendon pour la Modernité[3], ce lien fondamental entre le geste et le sens en est venu à s'effriter au point d'arriver, à l'orée du XX^e^ siècle, à leur pure et simple dissociation dans la linguistique structurale saussurienne, où le geste est expulsé hors du domaine de l'étude de la communication humaine. Comment Saussure, en effet, figure-t-il l'échange linguistique ? Tantôt comme deux têtes suspendues dans le vide[4], tantôt plus classiquement encore comme les lignes d'un dialogue sans didascalie où poliment, A et B s'échangent des mots sans qu'aucun autre signe ne vienne perturber la transmission de l'information.

Bien que les divers courants de la paralinguistique[5] nous aient appris depuis à réintégrer les gestes à l'ordre de la production signifiante chez les humains, une question est restée et reste en suspens : celle de savoir ce qui a autorisé l'expulsion moderne du sens hors du corps des parlants pour ne le faire résider que dans les mots qu'ils se disent, à eux-mêmes ou aux autres.

La préface de Renaud Barbaras à *Quand le geste fait sens* (p. 9-14), offre un début de réponse à cette question en examinant l'une des décisions théoriques majeures de la modernité scientifique : la séparation de deux

---

[1] C'est ce que Philippe Lacoue-Labarthe a appelé, dans un essai sur la « Typographie » (*Mimèsis des articulations*, Paris, Aubier, 1975), « l'ontotypologie » platonicienne.

[2] Jean-Claude Schmitt, *La Raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 1990 ; *Les Rythmes au Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 2016.

[3] Adam Kendon, *Gesture. Visible Action as Utterance*, New York (NY), Oxford University Press, 2004.

[4] *Cf.* Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale* (1916), Paris, Payot, 1995, p. 27.

[5] Dans la lignée des travaux novateurs de Ray Birdwhistell (*Kinesics and Context. Essays on Body Motion Communication*, 1970) et d'Edward T. Hall (*La dimension cachée*, 1966). Ces nouvelles disciplines ont entraîné dans leur sillage des effets de fascination béate et des récupérations managériales par des auteurs peu scrupuleux, cherchant à transformer ces analyses en catalogues de formules à appliquer pour « décoder » et manipuler les comportements d'autrui. Mais ces dérives et les similisavoirs qui y sont attachés sont bien loin de la rigueur descriptive des fondateurs de la para-linguistique. *Cf.* à ce sujet l'article à charge de Pascal Lardellier, « Pour en finir avec la "synergologie" », *Communication*, vol. 26/2, 2008.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

domaines d'investigation jusqu'alors entremêlés, celui de la matière et celui de l'esprit.

En quoi cette séparation concerne-telle le lien (ou l'absence de lien) du geste à la production du sens ? Elle le concerne dans la mesure où cette séparation des domaines matériel et spirituel, qui est l'acte de fondation moderne de la science physique (Galilée) et de la métaphysique (Descartes), repose sur une opposition plus profonde, sur un dualisme plus originel que celui qui sépare l'âme et le corps : il s'agit de l'opposition qui sépare l'ordre du sens comme ordre du vécu (objet de l'enquête métaphysique et psychologique) et de l'ordre du mouvement comme ordre de l'étendu où rien n'arrive véritablement que des modifications de lieu (objet de l'enquête physique et mathématique).

On peut s'en assurer en contrastant (à la manière de Jan Patočka dans *Aristote, ses devanciers, ses successeurs*) la science moderne avec la physique aristotélicienne. Comme le synthétise Renaud Barbaras, en effet,

> dans la perspective aristotélicienne, le mouvement renvoie à une faiblesse ontologique, à un défaut d'être et doit donc être compris comme le procès par lequel la substance rejoint son être, devient ce qu'elle est : c'est un mouvement d'accomplissement qui possède une signification ontologique (p. 9).

Or que se passe-t-il avec la *mathesis universalis* ? L'inachèvement disparaît, le monde devient pleinement actuel, pleinement réalisé. Mais évidemment, le mouvement (le phénomène du mouvement) n'a pas disparu : simplement, ce mouvement ne peut plus être compris comme accomplissement, puisque tout est donné, puisque le monde est « plat », sans puissance. Ainsi que le dit à nouveau Renaud Barbaras, dans le monde de la physique moderne,

> l'étant matériel ne contient aucune réserve, aucune puissance, aucune profondeur ontologique ; il n'est que ce qu'il est, tout entier déplié, extérieur à lui-même ; il est l'extériorité comme être, c'est-à-dire étendue. De cette étendue, le mouvement ne peut alors être qu'un mode, et à ce titre, il se confond avec le mouvement local : il est un simple état, qui, à l'instar de l'immobilité, persiste tant qu'une force ne vient le contrarier. Autant dire qu'un tel mouvement, indifférent à l'essence de l'étant qui est en mouvement, n'a plus aucune valeur ontologique : il ne fait rien, n'accomplit rien, et ne va donc nulle part. Il n'a aucune direction ontologique, c'est-à-dire aucun sens ; il est aussi étranger au sens que l'étendue l'est à la sphère de la pensée (p. 9-10).

Telle est la leçon conjointe de Galilée et de Descartes : là où il y a du sens, il n'y a pas de calcul possible (l'âme n'est pas mathématisable), mais cette

Bull. anal. phén. XIV 4 (2018)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

impossibilité est un prix peu cher payé pour le gain immense qu'il autorise par ailleurs, à savoir que là où il n'y a pas de sens, tout (en droit) peut être algébrisé.

Ce « tout », dont le livre est écrit en langage mathématique, devient par conséquent impensable dans la langue naturelle. Galilée l'appelle encore du nom de « nature », mais c'est un nom usurpé puisque c'est une nature où plus rien n'est *natus*, où plus rien n'est né, et où tout est étendu. La nature physique devient ainsi étrangère au sens, qui quant à lui se mêle et se pense inévitablement dans une parole incarnée[1].

Comment, depuis cette Modernité qui nous échoit, faire place à des mouvements qui ne seraient pas étrangers à l'ordre du sens, mais qui au contraire exhiberaient de part en part une signifiance inséparable de la motricité ? C'est à fourbir les armes pour répondre à cette question que les différents essais réunis dans le livre de Lucia Angelino sont dédiés. Ils le font en s'intéressant à une catégorie de mouvements bien particulière, à savoir les gestes impliqués dans la création artistique. En effet,

> qu'il s'agisse de la danse ou des autres arts, on y fait l'épreuve d'un sens qui s'avère irréductible à l'idée, qui est de part en part incarné, c'est-à-dire inséparable de son effectuation ou de sa profération, d'un sens qui n'est signifiant qu'à la condition d'être toujours moins que lui-même, d'être sa propre imminence (p. 11).

Les gestes de l'art, et même plus généralement les gestes de la création (y compris philosophique), attestent ainsi d'une pensée qui ne se tient pas dans un espace anti-gestuel, mais tantôt au bord des gestes qui l'exprime (en quoi le sens est « moins que lui-même » et « sa propre imminence ») tantôt à même ces gestes (en quoi il est « inséparable de son effectuation »).

Dans les pages qui suivent, nous voulons détailler deux aspects du geste tels qu'ils sont pensés dans l'ouvrage : le « geste intérieur » d'une part et le « geste partagé » d'autre part, dont nous verrons qu'ils permettent de penser ce double statut du sens comme imminent (« moins que lui-même ») et comme immanent (« inséparable de son effectuation ») aux gestes qui l'expriment.

[1] C'est la séparation latine du *logos* des Grecs en *ratio* (raison, calcul) d'un côté et *lingua* (langue, parole) de l'autre.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

2. Le geste intérieur

Les gestes ne sont pas seulement des mouvements que nous faisons dans le monde et avec les autres, ce sont des mouvements que nous nous sentons faire et même, plus avant, avec lesquels nous sentons.

En français, des cinq sens classiques, seul le « toucher » (à la fois substantif et verbe) semble retenir cette idée que pour sentir il ne suffit pas de recevoir : il faut encore bouger (palper, glisser, gratter). Mais à dire vrai, tous les autres systèmes perceptifs impliquent un « bouger » (c'est-à-dire un bouger qui est indissociablement un être-bougé) similaire : un tendre l'oreille, un savourer, un humer, un zyeuter. Comme l'a répété à l'envi le psycho-phénoménologue Erwin Straus dans son traité *Du sens des sens*, sentir et se mouvoir sont les deux faces d'une même pièce. Pour une philosophie des gestes, cette maxime doit s'entendre comme la corrélation permanente entre l'épreuve du monde et l'attitude ou la disposition corporelle qui la soutient — ce qu'on appellerait en toute rigueur lexicale, une « posture », au sens à la fois littéral et figuré, comme quand on parle d'une « posture d'écoute » ou d'une « posture de refus ».

Ce point de vue sur le *vécu* du geste n'est donc pas ou pas seulement un point de vue sur l'expérience interne, « musculaire ou neuronale » (p. 56) comme dit Lucia Angelino reprochant à certaines approches (en esthétique et dans les sciences empiriques notamment) de se cantonner aux seules kinesthésies dans leur étude du mouvement. C'est plutôt un point de vue phénoménologique qui, « dans le sillage ouvert par Erwin Straus et Maurice Merleau-Ponty » (*idem*), veut intégrer et renommer les qualités dynamiques ou rythmiques d'une expérience qui est, quant à elle, inséparablement une expérience du monde et de soi.

C'est Frédéric Pouillaude, dans l'article qu'il consacre à la question de « L'expression en danse » (p. 35-50), qui détaille avec le plus de force et de précision les diverses qualités dynamiques à l'œuvre dans les gestes. Restituons cette approche : elle nous paraît paradigmatique des bénéfices que cet ouvrage sait fournir à qui veut penser en gestes[1].

C'est dans le système *Effort* élaboré par le danseur et chorégraphe Rudolf Laban à partir des années 1940 que Frédéric Pouillaude trouve les

[1] Les articles de Lucia Angelino, « Le mouvement vécu dans l'improvisation musicale » (p. 53-72) et de Jean-Marc Chouvel, « Le geste intérieur du musicien » (p. 73-90) fournissent un appui supplémentaire à cette analyse, eux qui détaillent la manière dont le geste musicien n'a pas seulement vocation à produire des résultats sonores mais est « un geste vital qui sonne comme forme de l'être au monde » (p. 80).

Bull. anal. phén. XIV 4 (2018)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

linéaments d'une théorie des gestes. Ce système permet singulièrement de répondre à une difficulté que rencontre Pouillaude en tant que philosophe de l'art s'inscrivant dans la tradition goodmanienne (qui parle de *langages* de l'art) : si la danse est structurée comme un langage, de quoi ce langage est-il le nom ? Et plus spécifiquement, comment peut-il y avoir un langage où quelque chose serait communiqué entre deux régimes d'expérience radicalement asymétriques : celui du danseur, dont l'expérience en première personne est majoritairement kinesthésique ; et celui du spectateur dont l'expérience en troisième personne est majoritairement visuelle ? Comme Frédéric Pouillaude le souligne,

> toute théorie du spectacle de danse doit à un moment ou à un autre s'affronter à cette asymétrie sensorielle fondamentale et supposer une intermodalité où le visuel et le kinesthésique puissent réciproquement s'échanger. La notion d'empathie est le nom classique donné à une telle intermodalité (p. 44).

Mais comme le philosophe le pointe, cette notion n'est pas une solution — elle est simplement le nom du problème qu'il s'agit de résoudre, à savoir : qu'est-ce donc qui circule ainsi d'une modalité sensorielle à l'autre ? La réponse que fournit (incidemment, sans spécifiquement chercher à résoudre cette question) le système *Effort* de Laban consiste dans la combinatoire descriptive qu'il fournit pour rendre compte du mouvement. Pour Laban, en effet,

> tout mouvement humain est investi d'un *effort* spécifique, et cet effort se décompose en différentes attitudes à l'égard des principaux facteurs du mouvement que sont l'espace, le temps, le poids et le flux. Pour simplifier l'analyse, on assigne à chaque facteur deux valeurs et deux seulement : le rapport à l'espace pourra être soit direct, soit flexible ; le rapport au temps soit soutenu (continu), soit soudain ; le rapport au poids soit ferme, soit léger ; le rapport au flux soit contrôlé, soit libre (p. 47).

À partir de ces coordonnées, Laban déduit, par combinaison, une liste de gestes archétypaux qui permettent de spécifier, selon lui, les qualités gestuelles fondamentales de tout mouvement. Le geste de presser par exemple qualifie tout mouvement qui entretient un rapport à l'espace direct, un rapport au temps soutenu, et un rapport au poids ferme. Le geste de glisser, son plus proche parent, entretient un rapport à l'espace également direct, un rapport au temps également soutenu, mais son rapport au poids sera dit léger. Et ainsi de suite avec les verbes/gestes de frapper, de tapoter, de tordre, de flotter, de fouetter et d'épousseter, tous gestes qui concernent

Bull. anal. phén. XIV 4 (2018)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

d'abord des gestes de la main mais qui doivent être étendus au style général d'un mouvement et à la posture qui les soutient[1].

En quoi ces qualités dynamiques que nomment les styles d'efforts nous permettent-elles de rendre compte de la part à la fois sensible et visible du geste ? Elles le permettent en ce qu'elles décrivent une *attitude intérieure* qui « n'est pas un mystérieux dedans dérobé au regard du spectateur » mais qui « est aussi bien un strict contenu de visibilité, un dedans immédiatement exposé » (p. 49). Les efforts, pour le dire autrement, ont une existence intermodale ou amodale : ils existent entre ou plutôt en-deçà de la distinction des sens entre eux — ils sont la part apparaissante de mon intériorité, aux autres et à moi-même.

Frédéric Pouillaude, à l'appui de Laban, donne ainsi les moyens de penser un mode d'existence alternatif à la signification dénotative de gestes. Pour signifier, les gestes n'ont pas besoin de pointer vers un sens qu'ils ne contiendraient pas (et cela ne les condamne pas à « se signifier eux-mêmes » comme on a pu le dire de certaines danses post-modernes comme celles du Judson Church Theater occupées à sursignifier leur propre « danséité » en disant : « voilà ce que je vous montre : un corps qui danse »), elles peuvent au contraire pointer vers une partie d'elles-mêmes, une intériorité du geste qui n'est pas une intériorité d'idées, mais une intériorité tissée de vécus dynamiques.

3. Le geste partagé

La question du mode d'existence intersubjectif des gestes, qui trouve une réponse partielle dans le concept de « geste intérieur » comme qualité dynamique à la fois ressentie et sensible à d'autres, n'est toutefois pas entièrement réglée.

C'est ce qui apparaît au chapitre « Sur la musique faite ensemble » (p. 91-109), où Laurent Perreau déplace la question de la signifiance intersubjective des gestes hors des sentiers battus de la relation entre

[1] Le fait que les gestes de la main soient les gestes élus par Laban pour paradigmes de la motricité humaine en général pourrait faire penser à une dette du chorégraphe à l'égard des chirologies des rhéteurs antiques. C'est sans doute partiellement le cas, comme l'attestent les nombreuses références de Laban au mime et au comédien. Mais on peut aussi expliquer cette référence phénoménologiquement, par le fait que les mouvements de la main, probablement en raison de la finesse sensori-motrice, ont été l'occasion d'une prolifération lexicale sans pareil dans les langues vernaculaires : il n'y a guère que pour les mains (et pour les animaux) que nous ayons des verbes de mouvement précis et imagés.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

performeur et spectateur pour se poser la question des relations des *agents entre eux*. Le problème n'est plus alors celui de la dissymétrie entre le faire (du performeur) et le sentir (du spectateur) mais plutôt celui d'un type singulier d'intentionnalité : « l'intentionnalité collective ». Ce syntagme forgé par John Searle[1] indique une spécificité de l'expérience subjective à l'intérieur de certaines actions partagées où s'observe « une communauté d'expérience qui ne se laisse pas réduire à une somme ou une collective d'intentions individuelles, ainsi que la conscience partagée d'une implication commune des acteurs dans l'action » (p. 92). L'intentionnalité collective nomme ainsi le fait que dans certaines activités faites ensemble (comme la musique, la danse, l'amour...), il y a un « engagement conjoint dans l'action » (*idem*), c'est-à-dire une forme de partenariat : la reconnaissance d'une participation active de chacune des parties impliquées dans l'activité.

Le geste paradigmatique employé pour penser l'intentionnalité collective est, depuis un article célèbre de Margaret Gilbert, le geste de marcher[2]. Qu'est-ce qui permet de dire que deux personnes marchent ensemble ? L'article de Gilbert envisage une femme, Sue Jones, qui marche le long d'une route : un homme la rejoint et marche, durant quelques secondes ou pendant un certain temps, au même rythme qu'elle, apparemment dans la même direction qu'elle, à une distance qui, en raison de l'étroitesse du trottoir, pourrait faire penser à un observateur extérieur qui viendrait d'arriver, qu'ils se promènent effectivement ensemble, et que leurs chemins ne se sont pas seulement rejoints de manière accidentelle. Que suppose l'observateur extérieur dans un tel cas ? Il suppose, argumente Gilbert, que les deux acteurs se sont donnés un but commun qui dépasse leurs individualités, c'est-à-dire qu'ils marchent au « nous » plutôt qu'au « je » :

> Marcher ensemble avec une autre personne implique de participer à une activité d'un type spécial, activité dont le but est entretenu par un sujet pluriel, par opposition à une activité dont le but serait seulement partagé par différentes personnes. […] Je suppose qu'il y a de nombreuses activités de cette sorte, et qu'on peut les désigner comme des actions « partagées », « conjointes » ou « collectives ». Des exemples de ces activités incluent

[1] John Searle, « Collective Intentions and Actions », *in* P. Cohen, J. Morgan, and M.E. Pollack (éds.), *Intentions in Communication*, Cambridge (MA), MIT Press, 1990.

[2] Margaret Gilbert, « Walking Together. A paradigmatic social phenomenon », *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 15, 1990.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

> voyager ensemble, manger ensemble, danser ensemble, élucider un meurtre ensemble, et ainsi de suite[1].

La proposition de Laurent Perreau est d'élargir la compréhension de ce phénomène au geste de *faire de la musique ensemble*. Il s'appuie pour ce faire sur une formule remarquable proposée par le phénoménologue Alfred Schütz pour décrire la relation entre deux personnes (deux lutteurs, deux escrimeurs, etc., mais aussi bien deux personnes qui font l'amour, qui marchent ensemble, qui dansent ensemble) engagées dans une activité commune : l'idée qu'entre ces deux personnes, une « relation d'accordage mutuel » (*mutual tuning-in relationship*) se déploie[2].

Dans la traduction française de l'article, le mot de « syntonie » a été choisi pour remplacer cette périphrase, et on ne peut que le regretter : s'y perdent les idées de mutualité (à peine sensible dans le *syn-* de « syntonie ») et de *processus* (tout bonnement effacé par le substantif en français, alors que l'anglais utilise un verbe au gérondif, c'est-à-dire désigne un accordage, *tuning*, et non un accord). Or que dit cette formule profonde de Schütz ? Elle indique que l'accordage n'est pas un « pré-requis » qui permet le bouger-ensemble, mais qu'au contraire, le bouger-ensemble est lui-même une relation d'accordage mutuel. Autrement dit, nous ne bougeons pas ensemble parce que nous nous y sommes accordés : au contraire, on peut dire que nous bougeons ensemble dans la mesure où justement nous ne présupposons pas l'accord mutuel, mais cherchons à nous ajuster l'un à l'autre. Autrement dit, bouger ensemble ne suppose pas l'accordage : bouger-ensemble *c'est* s'accorder.

Alfred Schütz dit dans ce sens que la syntonie se situe en-deçà ou « au fond de toute communication possible »[3]. Et il faut bien comprendre pourquoi : non pas parce que rien n'y est communiqué, ou parce qu'il y aurait une telle fusion des individualités que l'expérience partagée n'aurait plus à être exprimée, mais parce que la relation dont il s'agit ne se fait pas *en fonction* d'un langage (code ou langue). Le partage se fait *dans l'invention*, ou du moins dans le désir d'inventer, justement d'une manière propre à cette relation, l'agir ensemble. On objectera à raison qu'en musique comme ailleurs, une telle improvisation pure n'existe pas, qu'il n'y a pas de partage

[1] *Ibid.*, p. 9 (notre traduction).
[2] Alfred Schütz, « Faire de la musique ensemble. Une étude des rapports sociaux », traduit de l'anglais (États-Unis) par l'équipe éditoriale de la revue, *Sociétés*, 2006/3 (numéro 93), p. 15-28.
[3] *Ibid.*, p. 25.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

gestuel qui ne se fasse sur fond d'une certaine limitation des possibilités d'action. Mais l'idée que bouger-ensemble est une relation d'accordage mutuel ne suppose pas l'éradication de tout code : elle indique simplement que l'enjeu de la relation n'est pas la communication d'informations par le biais d'un système de signes préétablis — qu'au contraire il est ou se veut la création commune et momentanée d'un tel système ou du moins d'un sous-système « à deux » qui n'obéisse pas seulement aux lois de la langue, mais aussi aux règles que nous nous y donnons le temps de notre rencontre.

Laurent Perreau parle ainsi d'un « "sens" natif, d'ordre prélinguistique et précommunicationnel, se développant dans l'interaction des gestes, des mouvements corporels et des actions » (p. 106). C'est de ce sens émergeant qu'il est question dans le bouger-ensemble, et spécifiquement dans la musique faite ensemble.

Les réflexions d'Anne Boissière sur « Le pouvoir du jeu » (p. 113-127) complètent et renforcent cette analyse de l'intentionnalité collective en l'élargissant à d'autres êtres que les partenaires humains. L'analyse de Laurent Perreau se situe en effet résolument dans la filiation de la phénoménologie des actes sociaux, et reste donc pour l'essentiel cantonnée aux gestes que les humains s'adressent entre eux. Le geste de jouer (principalement tel qu'il est pratiqué par les enfants) où Anne Boissière situe sa réflexion excède cette socialité et intègre, comme partenaires de gestes conjoints, diverses entités extra-humaines : les jouets, les éléments, la nature, avec lesquels l'enfant au jeu est impliqué dans une relation qui imite (si elle ne la fonde pas) l'intentionnalité collective qu'on trouve dans les gestes (de danser, de musiquer, etc.) faits ensemble avec d'autres humains.

Le point de départ de la réflexion d'Anne Boissière est un aspect phénoménologique crucial de l'intentionnalité collective, à savoir le sentiment/l'expérience, pour les agents engagés dans une action collective, d'être saisis, emportés par un geste, un mouvement, un faire plus larges qu'eux (ce que Margaret Gilbert appelait le passage d'une intentionnalité centrée sur le moi à une intentionnalité centrée sur le nous). Pour Anne Boissière, cet être-saisi est une caractéristique fondamentale de l'attitude ludique où, comme elle le dit en citant Buytendijk, « on ne joue jamais seul, quand bien même le partenaire serait invisible ; on ne joue jamais qu'avec un objet qui à sa façon joue avec le joueur », c'est-à-dire que « l'objet ne participe au jeu que s'il peut, dans son mouvement propre ou son élasticité, se prêter à une logique de l'apparition saisissante » (p. 122). Ainsi les jouets sont-ils élus pour leur capacité à non seulement me répondre, mais encore à me commander, à me solliciter en me proposant de m'accorder avec eux comme je m'accorde avec des partenaires humains dans la musique, la danse

Bull. anal. phén. XIV 4 (2018)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

ou toute autre action collective en général réglée par le plaisir de bouger ensemble.

Le texte d'Anne Boissière est frappant pour ce qu'il suggère d'homologie entre l'action collective et le jeu solitaire de l'enfant qui, en matière de partenaires avec qui consoner, se donne — pour ainsi dire — le monde lui-même. Ce monde n'est cependant pas le même que le monde de l'adulte avec ses pôles et ses significations arrêtées : « L'enfant n'a pas affaire à des objets fixes, mais à des esquisses de formes, à un monde mouvant, au sein duquel des formes saisissantes apparaissent ; il se laisse happer ou saisir par ses formes » (p. 124). Le jeu prend ainsi au sérieux l'idée que la vie est *Auseinandersetzung* : « conversation », « débat » avec le milieu. Il fait du monde et de ses objets des comportements à peine esquissés et qu'il s'agit de deviner, avec lesquels il faut négocier. Il insère donc la « relation d'accordage mutuel » (*mutual tuning-in relationship*) dans les interstices de la distance qui sépare ordinairement les sujets des objets : il instaure un geste partagé, non seulement avec d'autres humains, mais encore avec les autres non-humains qui nous entourent.

Le jeu est ainsi, selon l'argument d'Anne Boissière, l'occasion de transformer les *Gestalten*, les formes arrêtées de notre monde environnant, en *Gestaltungen*, en formations. On en trouve modèle dans l'appréhension enfantine des mouvements animaux :

> Pour l'enfant, ce n'est pas l'objet « poisson » (sous-entendu « qui nage ») qui importe, relation uniquement pertinente dans une logique du savoir qui n'est pas la sienne ; l'enfant compte avec le mouvement uniquement, et dans la mesure où celui-ci rend possible l'émergence des formes, elles-mêmes vivantes et éphémères : c'est dans la nage en mouvement, et dans un mouvement qui est aussi celui de la rivière, que la forme du poisson, ou plus exactement l'esquisse d'une forme de poisson se présente (p. 124[1]).

[1] L'expression « la nage poissonne » (qu'Anne Boissière trouve chez Henri Maldiney) vient probablement de Jean Paulhan, que cite Sartre dans le catalogue d'une exposition du peintre Paul Ribeyrolles : « Une toile ne parle pas — ou si peu. Quand elle discourt, le peintre fait de la littérature. Rebeyrolle n'en fait jamais ; quand je regarde ses rivières et ses truites, je me rappelle ce mot d'un philosophe chinois, inventé par Paulhan : "la nage poissonne". Pourtant voici la seconde série d'œuvres engagées qu'il nous donne en deux ans. S'engager, n'est-ce point dire ? Et quand, pour parler comme Tardieu "le vert hésite à peindre des feuilles", pourquoi le rouge accepterait-il de peindre du sang ? » (cité par Alain Leduc dans « Paul Ribeyrolle. Le paysage d'une perdrix », *La Revue commune*, #38, juin 2005). Une idée similaire est exprimée par le philosophe dans un article inédit sur André Masson : « Voilà ce que

Bull. anal. phén. XIV 4 (2018)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

On retrouve ainsi, à nouveau, cette idée d'un sens émergent de notre rapport au monde ou aux autres, plutôt qu'un sens pré-donné et qu'il faudrait simplement communiquer. Le parcours des gestes de jouer de la musique ou de jouer (tout court) permet de mettre au jour quelles dispositions sont requises pour qu'un tel sens puisse émerger de nos gestes au lieu de leur pré-exister : il s'agit d'être disposé à reléguer une certaine centration subjective, d'accepter d'être momentanément emporté par, de partager, un temps, un geste avec un autre être.

Conclusion

Quand le geste fait sens donne ainsi de nombreux coups de sondes dans un espace théorique qui reste encore à peine exploré par la phénoménologie et par la philosophie en général, espace que le philosophe Jean Clam a circonscrit dans ses plus récents travaux comme espace de « l'infra-motilité »[1]. Cet espace — qui pourtant intéresse la phénoménologie de l'expression au premier chef, puisque c'est l'espace où le sens s'esquisse, se trame sans s'être encore donné — gagne à être considéré du point de vue des gestes de création pour deux raisons au moins.

La première est qu'en ces gestes, se dessine avec le plus de clarté l'indistinction du sentir et du se mouvoir — le geste créateur est « mouvementement », selon un autre néologisme forgé par Jean Clam[2] : inséparablement bouger et être-bougé[3].

La seconde est que le geste échappe à la distinction entre sujets humains et sujets non-humains : alors que le sens qui se prépare dans l'infra-langue garde inévitablement quelques traces d'autrui (le pré-verbal suppose bien qu'à un moment, il y aura quelque chose à dire *à quelqu'un*), le sens qui

---

Masson veut peindre à présent : ni l'envol, ni le faisan, ni l'envol du faisan : un envol qui devient faisan ; il passe dans le champ, une fusée éclate dans les buissons, éclate-faisan : voilà son tableau. » (cité par Bernard Vouilloux dans « Le texte et l'image », *Littérature*, vol. 87(3), 1992, p. 98).

[1] *Cf.* notamment Jean Clam, *Genèses du corps : des corps premiers aux corps contemporains. Une théorie des mouvements corporants*, Paris, Ganse Arts et Lettres, 2014, p. 50 et suivantes.

[2] Jean Clam, *Orexis, désir, poursuite. Une théorie de la désirance*, Paris, Ganse Arts et Lettres, 2012.

[3] Comme nous l'avons dit plus haut, certains mouvements que nous faisons sont tout autant des mouvements qui nous font : ce sont des mouvements qui ont leur propre *movimentum*, leur propre élan ou allure (ce que l'anglais, par crase, appelle leur *momentum*). Lucia Angelino le dit en passant dans une formule saisissante à propos du geste improvisé : c'est « la merveille d'être prédisposé par ce qu'on fait » (p. 66).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

se prépare dans l'infra-geste fait la place à d'autres entités qu'humaines qui peuvent ainsi circuler et contribuer à la genèse du sens.

Les articles de *Quand le geste fait sens* que nous avons mentionnés touchent à ce lieu où le sens se fabrique. Ils le font en donnant des éléments descriptifs et théoriques pour penser la signifiance propre aux formes dynamiques des gestes, et s'appuient, avec ingéniosité, sur des écrits d'artistes, des témoignages de l'activité créatrice et inventive où en effet le geste produit non pas tautologiquement son propre sens mais *du sens*, c'est-à-dire qu'il tisse l'individu au monde ou aux collectifs dans lesquels il s'insère. De ce point de vue, *Quand le geste fait sens* est une contribution importante à l'analyse de l'articulation du sentir et du se mouvoir amorcée, il y a bientôt un siècle, par Erwin Straus : s'y esquissent les linéaments d'une méthode qu'on aimerait voir fleurir d'un examen philosophique des manières humaines d'être au monde par les gestes.

Romain Bigé

Bruno Frère & Sébastien Laoureux (dir.), *La Phénoménologie à l'épreuve des sciences humaines*, Bruxelles, P.I.E. Lang, 2013, 171 pages. ISBN 9783035263138. Prix : 40,46€

Issu d'un colloque tenu à l'Université de Liège en mai 2007 sous le titre « Usages de méthodes phénoménologiques en sciences humaines », cet ouvrage collectif est une contribution importante à l'étude des rapports interdisciplinaires entre phénoménologie et sciences humaines. Bruno Frère et Sébastien Laoureux, coauteurs de l'introduction, résument à cet effet qu'« il s'agit en somme d'en faire ce qui n'avait pas encore été proposé explicitement : un outil d'analyse du monde et des choses, ici et maintenant » (p. 15). Les textes réunis s'inscrivent d'emblée dans une démarche préoccupée par le caractère « opératoire » (p. 9) des ressources mobilisées, leur usage étant restreint dès le départ par la référence à la réalité empirique. Il s'agit ainsi de mettre en évidence les innovations et les potentialités d'explicitation qu'elles permettent pour l'investigation empirique dans les sciences humaines, de l'anthropologie à la sociologie, en passant par la géographie et la psychanalyse. De façon générale, l'ouvrage tente de répondre à la question : en quoi une approche phénoménologique en sciences humaines permet-elle de comprendre mieux les réalités étudiées, de les décrire dans leur totalité concrète ?

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

La ligne directrice de l'ouvrage est bien commode pour le lecteur issu d'une de ses disciplines, puisqu'elle requiert des auteurs de détailler leur emploi de la phénoménologie. Une attention particulière est accordée à l'attrait précis que prend ce point de vue dans les recherches exposées, « dès lors qu'elles se trouvent confrontées à une problématique qui exige d'elles une prise sur le monde vécu » (p. 9). Le lecteur appréciera très certainement les clarifications judicieuses des emprunts à la phénoménologie et le contact aisé qu'elles peuvent amorcer sur ses concepts. L'illustration du propos par le recours à l'exemple concret, à des terrains d'enquête préalablement circonscrits, dans d'autres cas en passant par une historiographie ou une généalogie des enjeux entourant un objet, favorise une présentation méthodique s'ajoutant au souci général d'accessibilité pour le chercheur en sciences humaines.

L'articulation ici mise de l'avant, où la phénoménologie est abordée comme outil d'analyse empirique, se justifie de toute évidence par la spécificité du travail en sciences humaines, mais aussi par la demande des récentes méthodes de recherche. On assiste, depuis plusieurs années déjà, à l'émergence d'approches qui revisitent les modes de connaissance interprétatif et phénoménologique, en prenant pour mobile l'expérience vécue et l'action des sujets dans le monde social et quotidien. Il est ainsi devenu répandu de quitter les approches surplombantes au profit d'un retour au monde vécu quotidien des acteurs afin de mettre en évidence ses ressources de sens accumulées et disponibles, leur éveil et leur objectivation sans cesse renouvelée. Au fil de ce déplacement de la problématique à l'intérieur des sciences humaines, certains ont pu apercevoir dans la phénoménologie une méthode entrant en synergie avec leur posture épistémologique. Comme l'indiquent Frère et Laoureux, « [i]l convient de plonger dans les vécus humains qui se tissent de rapports immédiats au corps, aux animaux, aux choses et aux autres. La phénoménologie semble être la perspective la plus pertinente pour décortiquer dans toute leur finesse la matière de ces vécus et leur teneur généralisable » (p. 9).

Par-delà la diversité des ressources phénoménologiques mobilisées au fil des contributions, de même que la variété des objets et des problématiques auxquels elles sont mesurées, le lecteur remarquera que le geste de recherche empirique s'accompagne du maintien, dans une certaine mesure, d'un regard phénoménologique par l'explicitation du sens des réalités à travers un mouvement de dés-objectivation. De toute évidence, les chercheurs regroupés dans cet ouvrage ne se satisfont pas des approches prédominantes de leur champ disciplinaire, y apercevant des dimensions oubliées de l'expérience vécue appelant des approfondissements. Le point de vue phénoménologique

Bull. anal. phén. XIV 4 (2018)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

oriente ainsi la recherche en lien avec les modalités de la participation des sujets au monde, c'est-à-dire avec le « sens » qu'ils confèrent à leurs expériences, leurs conduites et leurs actions constitutives des réalités étudiées. C'est d'ailleurs un des aboutissements remarquables de cet ouvrage collectif que d'illustrer en quoi la phénoménologie peut favoriser une attitude réfléchie et critique au sein des sciences humaines. L'impulsion de la recherche provient alors d'un travail de redécouverte, pour ainsi dire, des réalités concrètes du monde de la vie ou *Lebenswelt*, relancé par une mise en doute des théories et des idées préconçues sur un objet dans leur prétention à en identifier et à en déterminer en soi l'expérience.

Dans cette perspective, l'empreinte de la phénoménologie dans les sciences humaines ne saurait correspondre à la seule diffusion de motifs phénoménologiques (p. ex. une vague exigence de description fine ou de prise en compte de la perspective de l'acteur) ou à des rapprochements occasionnels (par exemple l'influence de la théorie des réalités multiples d'Alfred Schütz sur *Les cadres de l'expérience* d'Erving Goffman), ni non plus emprunter la voie d'un tournant paradigmatique. À l'inverse, l'ouvrage se situant d'emblée au foyer de sciences empiriques, une fondation philosophique du domaine d'objet de chacune des sciences humaines, dès lors abordée comme des ontologies régionales, est difficilement souhaitable puisqu'elle opérerait à sens unique. Toute la difficulté d'un projet interdisciplinaire est par conséquent d'arriver à une information réciproque de l'un et l'autre des champs de recherche concernés, à une participation commune à l'étude d'un même objet qui revivifie les regards scientifique et phénoménologique.

Afin de pousser plus avant cette articulation, nous proposons de prendre pour point de départ notre propre ancrage, la sociologie. Dans ce contexte, une phénoménologie constitutive de l'attitude naturelle œuvrant au sein d'une sociologie interprétative, telle que développée de façon notoire par Alfred Schütz, constituerait une proposition digne de considération. La contribution de Bruno Frère et de Sébastien Laoureux, intitulée « Promesses et impasses sociologiques de la phénoménologie », présente un examen critique de cette tentative visant à penser conjointement phénoménologie et sociologie. Avec sa thèse intitulée *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt: Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, publiée en 1932, Schütz défend une posture scientifique qui cherche à renouer avec l'attitude naturelle en se penchant sur le monde quotidien et ses formations de sens complexes condensées dans des opérations de pensée sophistiquées (synthèses, typifications, généralisations, formalisations, idéalisations), des signes et des symboles diversifiés, de même que des habitudes et des dispositions oppor-

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

tunes selon où l'on se trouve. Grâce à une méthode de typification et d'idéation revisitant la sociologie wébérienne, il est alors possible de reconstruire les réalités étudiées de manière à rendre compte des structures du sens subjectivement visé au sein d'un système de connaissance objective.

De cette refondation de la sociologie, c'est l'apport proprement épistémologique que retient la postérité, notamment le courant de l'ethnométhodologie, et qui fait l'objet d'une attention renouvelée avec le récent courant de la « sociologie pragmatique », comme l'illustrent les auteurs de façon exemplaire. En effet, tout le différend de sociologues tels que Luc Boltanski, Laurent Thévenot, Philippe Corcuff et Antoine Hennion avec Pierre Bourdieu porte sur la fracture dualiste qu'il alimente entre « connaissance de sens commun » et « connaissance scientifique ». Dans le sillage de Schütz, la sociologie pragmatique va alors insister sur le pouvoir d'agir des sujets sociaux et leur faculté de juger de leur conduite et de leur action selon la diversité et la complexité des contextes de sens des sociétés contemporaines. Comme le soulignent Frère et Laoureux, cette perspective suppose que « la réflexion théorique est aussi l'apanage des acteurs » (p. 141), qui prennent continuellement position, espèrent, doutent, redoutent, jugent, estiment, critiquent, cogitent, etc.

Pourtant, par-delà la seule question de la posture épistémologique, le projet schützien serait trop strictement philosophique pour être sociologiquement recevable, selon les auteurs. En effet, Schütz aborde le champ empirique de la sociologie comme une ontologie régionale à partir de la phénoménologie de Husserl pour en expliciter les structures invariantes et fondamentales. Cette approche de la sociologie, qui œuvre en-deçà du matériau empirique constitué de la *Lebenswelt* en reconduisant les descriptions eidétiques de Husserl obtenues dans la réduction phénoménologique, n'est pas sans poser un problème, puisqu'elle revient à « appliquer le transcendantal à l'empirique » (p. 142). Selon Frère et Laoureux, cette idée d'application traverse l'œuvre de Schütz jusqu'à son approche du social en première personne, qualifiée alors d'« impasse subjectiviste » (p. 145). Somme toute, on peut déplorer cette appréhension de la phénoménologie comme marquée d'avance par la réprobation, à défaut d'examiner la pertinence de l'expérience subjective et intersubjective du social pour la sociologie. Cela tend à escamoter les ajustements que les abords de l'objet, ici l'être-en-société, fournissent à la méthode phénoménologique, qui y puise un potentiel d'opérativité tout en se dépassant dans sa propre application, comme l'approche schützienne en est un cas exemplaire.

Il n'en demeure pas moins que le projet de refondation, comme l'ont bien vu les auteurs, comporte le risque de déboucher sur une relation

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

formelle et statique aux champs empiriques, dans la mesure où les résultats de la description eidétique finissent par fonctionner comme des formes *a priori* de l'objectivité qui demeurent étanches à la contingence du donné, à la dynamique d'ouverture du sens. Or, c'est précisément cette relation à l'objet qui se trouve mise en doute par la sociologie pragmatique, au profit d'une perméabilité des catégories sociologiques aux « rapports intentionnels que les gens ont avec le monde et les autres et la façon dont ils le soumettent (ou se soumettent mutuellement) à des épreuves, etc. » (p. 157). Il s'agit ainsi de tirer parti de l'heuristique inhérente aux subjectivités pour la genèse de catégorie. Les orientations, les attitudes vécues et les diverses prises de position par lesquelles les sujets s'engagent dans le monde constituent autant d'opérations sur le sens, qui participent à la catégorisation descriptive de l'objet et de ses dimensions contextuelles.

Cette ouverture potentielle du modèle conceptuel au nouveau et à l'aléatoire laisse envisager un autre rapport entre le transcendantal et l'empirique, à la faveur de l'empirique. Une « co-générativité » des deux plans, conformément au sens que lui donne Natalie Depraz dans ses travaux, amènerait l'analyse des champs empiriques à concrétiser et à affiner les catégories descriptives de l'expérience transcendantale qui, en retour, en réinvestirait les potentialités structurantes en y opérant des différenciations. On peut regretter que cette articulation plus franchement interactive et dynamique ne soit pas examinée en poursuivant le projet de Schütz, dans un ouvrage par ailleurs fort stimulant. Un des principaux enjeux de son article « Type and Eidos in Husserl's Late Philosophy » est justement de suspecter la prétention à dégager des invariants universels et transculturels de l'expérience du monde social, ou *eidè*. Insistant sur leur contingence au niveau culturel, voire même personnel, Schütz met l'accent sur les types, qui demeurent valables « jusqu'à nouvel ordre », non sans affecter l'identité des *eidè*, dès lors sujets aux vicissitudes, aux aventures et aux altérations de la vie empirique.

Simon Lafontaine

Bull. anal. phén. XIV 4 (2018)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

Ernst Bloch, *Études critiques sur Rickert et le problème de la théorie moderne de la connaissance,* traduction, introduction et notes par Lucien Pelletier, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, coll. « Philia », 2010, 470 pages. ISBN 9782735113040. Prix : 28€

Ernst Bloch n'est pas à proprement parler ce que l'on pourrait appeler un génie précoce. En effet, lorsqu'il qualifie son école d'« atroce » et « stupide » et qu'à ses enseignants il réserve l'adjectif de « racornis »[1] nous sommes normalement enclins à penser que l'on a affaire non pas tant à un rat de bibliothèque mais bien plutôt à un cancre. Or, entre cette période difficile de l'adolescence et *L'Esprit de l'utopie* — le premier ouvrage contenant déjà le souffle d'une œuvre systématique, paru quand son auteur avait 33 ans —, la découverte d'un chemin intellectuel et d'une forme d'approche de la vie académique et philosophique s'est produite. Jusqu'à présent, cette période de clivage qui va de l'adolescent rebelle au philosophe hardi — et dans laquelle se produit la véritable genèse de sa pensée — est restée dans l'ombre. La recherche récente doit sans doute à Lucien Pelletier l'effort de s'être obstiné à comprendre l'origine de certains concepts-clefs d'une œuvre encore assez méconnue dans le milieu francophone.

Les *Études critiques sur Rickert et le problème de la théorie moderne de la connaissance* sont le résultat bibliographique d'un tandem : il s'agit certes, principalement, de la thèse doctorale présentée par Ernst Bloch à la fin de ses études à l'université de Würzburg en 1908 mais, à côté de cela, il y a partout dans le livre la marque puissante du travail et de la personnalité du traducteur. Si le texte de Bloch n'occupe qu'un peu plus d'une centaine de pages, le vaste appareil critique avec lequel Pelletier l'enrichit, prend la plupart du volume. À travers une introduction et plus de 500 notes explicatives, le traducteur rend compréhensible le texte au lecteur actuel, en même temps qu'il nous livre sa propre interprétation de l'auteur.

Le livre ne se contente donc pas d'offrir aux lecteurs francophones l'intégralité du texte allemand, mais il va jusqu'à établir une version que l'on pourrait considérer comme canonique et ce, même par-delà les textes disponibles actuellement dans sa langue d'origine. Il semblerait que Bloch n'ait jamais eu de grande estime pour sa thèse doctorale. Celle-ci, par exemple, n'a pas été reprise dans la *Gesamtausgabe* sinon comme faisant partie, dans une version très abrégée, du volume complémentaire de l'œuvre

[1] Ernst Bloch, *Traces* (1959), tr. fr. par P. Quillet et H. Hildenbrand, Paris, Gallimard, 1968, p. 57 et p. 59.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

complète appelé *Tendenz, Latenz, Utopie*[1]. Le seul texte complet de la thèse dont le chercheur, sans faire recours à un travail d'archive, dispose désormais est donc bien celui de l'édition française. Celle-ci devient ainsi une trahison en quelque sorte de la volonté de Bloch afin de retracer, *felix culpa*, le noyau matriciel des concepts les plus originels de son auteur, ceux-là mêmes qui lui ont valu une place d'honneur dans l'histoire de la philosophie.

Le volume s'ouvre avec une introduction générale du livre, écrite par Lucien Pelletier, qui semblerait d'ailleurs avoir pour but le fait de rendre futile tout compte-rendu postérieur du livre, tant elle aspire à l'exhaustivité qui lui est permise. Y sont clairement indiqués le besoin de prendre au sérieux l'apport de Bloch à la philosophie, les circonstances biographiques dans lesquelles la thèse traduite a été écrite, ainsi que le contexte intellectuel de son époque peint à grands traits. On y trouve aussi un résumé des idées principales du texte de Bloch et des possibles avenues de recherche qui pourraient s'ouvrir à partir de la redécouverte des œuvres marquantes de la génération des penseurs qui ont servi à Bloch d'interlocuteurs ou qui sont issus du même contexte socio-culturel.

Vers la page 50 c'est Bloch qui prend finalement la relève. Du texte en général, ce qui surprend le plus est le fait que le lecteur avisé de Bloch découvre déjà dans la thèse écrite à 23 ans des intuitions fortes, des concepts centraux, de nets penchants qui seront développés dans l'œuvre postérieure dont la continuité et la cohérence, à la lumière du texte de 1908, est étonnante. Mais, d'un autre côté, on sera surpris par un certain manque de rigueur par rapport à la forme académique de la philosophie, du moins telle qu'elle se présente actuellement. Il en résulte que des pages entières peuvent être tout à fait incompréhensibles pour le lecteur qui lit le texte cent ans après sa parution, et qui a alors perdu le *Sitz im leben* du texte original.

La thèse s'articule autour de trois parties, clairement différenciées dans le texte de Pelletier mais pas dans l'original allemand, où celles-ci ne sont distinguables que sur la table des matières : d'abord, le jeune philosophe dresse le bilan de la philosophie que sa génération reçoit et entend déjà bien son programme, entre autres, comme une lutte contre le positivisme, compris ici *lato sensu*. À travers une critique de Lamprecht, Mach, James et Riehl, Bloch perçoit le positivisme comme une attitude épistémologique et une façon de s'approcher de l'histoire. Au diapason des nouvelles inventions de la révolution industrielle, à la génération postromantique il fut imposé la tâche de se réapproprier d'une façon nouvelle du donné autant naturel qu'historique. Pour Bloch le positivisme est donc la conséquence de cette

[1] Ernst Bloch, *Tendenz, Latenz, Utopie,* Frankfurt, Suhrkamp, 1978, p. 55-107.

Bull. anal. phén. XIV 4 (2018)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

rencontre. Le résultat a été un monde dissout épistémologiquement en un conglomérat de sensations diverses de nature spatiale ou chimique, capables d'expliquer, sans mystères, les plus fines activités de l'esprit telles que l'amour ou l'héroïsme, dorénavant compréhensibles dans leur fonctionnement comme peuvent par exemple être compréhensibles les chaudières des machines à vapeur. La science historique a quant à elle vu naître de nouvelles approches pour lesquelles la dimension socio-économique et surtout l'histoire culturelle ont commencé à être pris en compte, quoiqu'encore en faisant recours à une causalité historique linéaire, issue des sciences de la nature.

La seconde partie de la thèse, la plus longue d'ailleurs, s'occupe de dresser un bilan sur la pensée de Rickert, dont la philosophie n'arrive pas complètement, selon Bloch, à se défaire du positivisme. Pour Rickert, la réalité consiste en « un matériau absolument incommensurable de faits, qui se donne en une infinité tout autant intensive qu'extensive » (p. 68). Mais, pour percer l'irrationalité du donné, deux options sont possibles : du point de vue du général, l'instrument dont nous disposons pour y avoir accès seraient les sciences de la nature ; du point de vue du particulier, par contre, cette responsabilité revient à la science historique. Or, si sujet et nature sont de la même étoffe, rétorque Bloch, l'irrationalité de la nature serait aussi extensible au sujet. Il est par conséquent contradictoire de prétendre que le donné irrationnel soit cognitivement accessible à un sujet qui garantirait sa validité alors que ce sujet partage l'*irratio* du donné même. Si ce qui définit l'irrationnel c'est le fait d'être fugace et incapable de régularité, il est absurde de prétendre que celui-ci puisse être circonscrit dans des lois. Pour que la connaissance soit possible, il faudrait plutôt d'après Bloch postuler qu'il y ait des zones de la réalité qui sont en lutte pour venir à bout de leur propre irrationalité et atteindre le seuil de la logique. Seule cette impulsion de l'irrationnel vers la connaissance peut expliquer le surgissement de la conscience.

On comprend mal comment le donné, incommensurable, impénétrable et non déductible, peut être subsumé en concepts et être l'objet d'un questionnement de notre part. Ce chemin problématique qui va du fait au concept s'exprime de façon paradigmatique lorsqu'à partir de certains phénomènes, la science veut établir des lois qui permettraient d'en prédire d'autres. Or le prévoir de la science ne peut jamais subodorer des changements inattendus mais à peine découvrir déductivement une régularité future.

Si l'antérieur pose déjà un problème aux sciences de la nature, il en va de même pour le savoir historique puisqu'il poursuit une saisie de l'individuel tout en excluant le côté intérieur, voire psychologique des

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

événements. Face à cela, Bloch verra chez Lamprecht ou W. Wundt l'effort de revendiquer la nécessité d'un usage de la psychologie dans l'histoire, notamment pour arriver à une saisie de l'esprit d'une époque ou pour comprendre des comportements apparaissant comme typiques de certains moments de l'histoire, alors qu'ils sembleraient déplacés ou tout simplement incompréhensibles dans d'autres moments. Chez Simmel, par exemple, les phénomènes de masses sont d'une importance majeure dans la réflexion.

Mais en niant, à l'instar de Rickert, la possibilité de se servir d'une psychologie de la culture dans la compréhension des faits historiques on bloque le chemin qui permettrait de comprendre par exemple le fait paradoxal de certaines individualités du passé qui semblent avoir vécus des choses non contemporaines, qui excédaient l'esprit de leur époque. Pour Bloch, par contre, l'action des sujets introduit de l'inédit dans l'histoire, une sorte de saut entendu comme intervention de la liberté et donc comme une introduction du transcendant dans le temps.

Dans cette partie centrale de la thèse, apparaissent déjà des concepts-clefs de l'œuvre de Bloch toute entière. C'est le cas par exemple des thèmes de l'utopie, de la réaction contre l'idéologie du progrès, de l'idée de non-contemporanéité ou de la notion d'obscurité de l'instant vécu. Pour bien cerner ces motifs, l'appareil critique avec lequel Lucien Pelletier agrémente le texte original s'avère d'une importance capitale. Il a le mérite de créer une sorte d'illusion d'optique chez le lecteur. La thèse doctorale du jeune Bloch apparaît, à notre avis, comme une sorte de cathédrale toute construite avec ses autels et ses ex-voto complets. Certes, Pelletier arrive à démontrer comment la plupart des thématiques de l'œuvre postérieure du philosophe sont déjà, soit explicites ou mûres, soit *in nuce* dans le texte de 1908 quoique dans une forme que semblerait parfois trop consciente pour la pensée du doctorant Ernst Bloch. Une chose est vraie, les *Études critiques sur Rickert* contiennent sans doute le pathos de la jeunesse du philosophe d'une façon encore plus forte que *L'Esprit de l'utopie.* Pourtant, il ne faudrait pas oublier que toutes les impulsions juvéniles trouvent une réelle satisfaction postérieure. Si la pensée la plus originale de Bloch est celle de sa jeunesse, ce ne sont pas les simples intuitions du jeune homme ce que peut retenir de lui l'histoire de la philosophie, mais plutôt les grandes formulations de la maturité. Pour cela même, l'étude historico-philologique d'immense valeur que Pelletier a réalisée reste heureusement un chemin parmi l'éventail d'approches possibles pour l'étude de cette œuvre.

La troisième partie du texte de Bloch semble oublier presque complètement l'analyse de l'œuvre de Rickert et essaie de chercher chez des auteurs de son époque ou récents le souffle d'une nouvelle forme de

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

métaphysique. En tant que témoins du moment philosophique de la fin du siècle et du début d'un autre, ainsi que de la quête d'une nouvelle expression philosophique qui aille au-delà du néokantisme et du positivisme duquel Rickert n'est pas parvenu à se défaire, Husserl, Meinong, Scheler, Eucken, Tönnies et Cohen sont convoqués.

Selon Bloch, ce qui chez Husserl est novateur et révolutionnaire consiste dans le fait d'avoir libéré le donné du carcan de l'irrationalité dans lequel il est resté enfermé chez Rickert. En effet, pour Husserl le début des pensées se trouve dans un ordre originaire qui relève du pré-psychologique. De Meinong, Bloch retient l'importance de son étude sur les assomptions. De Max Scheler il est repris une bonne partie des critiques adressées à la méthode transcendantale kantienne, notamment ce qui concerne l'espace et le temps. Chez Eucken, Bloch problématise la relation sujet-objet comme ce qui constituerait le propre de la vérité. De Tönnies intéressent Bloch les relations étudiées entre communauté et société. De Cohen par-delà son apriorisme est valorisée l'idée d'une origine infinitésimale du quelque chose comme point archimédien de la compréhension du réel.

Le volume s'achève enfin avec les notes du traducteur, qui sont plus que de simples éclaircissements sur des points obscurs, et constituent un vrai commentaire et une aide précieuse à la lecture. En Virgile, l'intention de Pelletier est de simplement aider le lecteur de Bloch « à s'approcher le plus possible des sources de la philosophie blochienne et à en cerner les idées originelles en les situant dans leur contexte » (Lucien Pelletier, « Introduction », p. 13). Or le résultat semble aller bien au-delà de ce modeste objectif. En ce sens, la clarté du traducteur non seulement brille sur l'opacité de la langue blochienne, mais parvient même, à sa façon, à esquisser le tableau du panorama philosophique d'une période de la philosophie allemande encore assez peu étudiée et peu traduite en français. Au-delà de cette tension absurde entre le simple commentateur et l'auteur essayiste, Lucien Pelletier est un des plus fins historiens des idées de langue française. À partir de Bloch, il arrive à dessiner tout un tableau de la philosophie allemande de la fin du XIX^e^ siècle et du début du XX^e^ qui se complète avec le reste de sa production bibliographique récente[1].

Aníbal Pineda Canabal

[11] Il vaut certainement la peine de mentionner ici son article « Pourquoi Bloch a-t-il fait sa thèse sur Rickert ? », *in* Francesca Vidal (éd.), *Bloch Jahrbuch 2011, Utopien von Zivilgesellschaft,* Mössigen, Talheimer, p. 142-170).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

AA.VV., *L'Archi-politique de Gérard Granel*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 2013, 402 pages. ISBN 9782905670595. Prix : 32€

Les vingt-quatre essais qui composent ce volume, issus d'un colloque éponyme tenu au Centre Culturel International de Cerisy-La-Salle en juillet 2012, constituent à n'en pas douter un témoignage exemplaire de l'actualité et de la fécondité de la pensée de Gérard Granel. Complétant les deux substantiels recueils déjà consacrés au philosophe[1], le présent ouvrage se concentre plus précisément sur ce qui, selon l'expression granélienne, est décisif, à savoir le *politique*[2]. Pour Granel, en effet, la philosophie ne peut aujourd'hui exister légitimement qu'à la condition de sa conversion en une « archi-politique », dont la mission historiale consiste à saisir l'*archè* du politique, cette décision originelle, prise au sein d'une forme de vie, qui institue le politique (p. 239). Cette tâche devient d'autant plus pressante qu'à l'heure où « *plus rien ne résiste au Capital* dès lors que la production dont il est le *terminus a quo* et le *terminus ad quem* se paye de l'ablation du politique, et par conséquent de l'éthique »[3], la philosophie, de même que toute interrogation conceptuelle fondamentale, est sommée de procéder selon la logique productiviste qui définit le Capital (p. 195 et p. 63). S'associant à cette entreprise de renouvellement de la philosophie, les essais ici publiés sont autant de gestes de résistance à cette « mise au pas » que constitue la transformation « de tout étant en une marchandise échangeable » (p. 197).

Dans un remarquable article, Andrea Cavazzini revient sur les étapes essentielles de la « réinscription » de la pensée marxienne développée par Granel, qui fut marquée par la tentative de dégager « l'opération par laquelle Marx érige en concept ontologique la donnée historico-sociale de la production capitaliste-industrielle » (p. 57). Ainsi que le note à juste titre Cavazzini, cette revalorisation du référentiel de la production, qui désigne *le* phénomène qui manifeste l'essence de notre monde[4], a pour enjeu de « laisser percer ce qui n'a jamais percé dans l'histoire, à savoir le travail en tant qu'il n'est pas déjà et d'avance détourné, canalisé et organisé comme

[1] Jean-Luc Nancy & Élisabeth RIGAL (éd.), *Granel, l'éclat, le combat, l'ouvert*, Paris, Belin, 2001 et Éric Clémens *et alii*, *Gérard Granel ou la rigueur du dénuement*, Mauvezin, T.E.R., 2012.
[2] Gérard Granel, *Écrits logiques et politiques*, Paris, Galilée, 1990, p. 55.
[3] *Ibid*., p. 51.
[4] Gérard Granel, *Apolis*, Mauvezin, T.E.R., 2009, p. 55.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

simple force de travail »[1]. La critique de la production nous permet d'accéder à une nouvelle conception du travail. Comment cependant laisser percer, du sein de la production capitaliste, ce dont nous n'avons jamais fait l'expérience ?

C'est à la question de savoir comment le travail peut à la fois être ce qui nous ouvre au monde et ce qui nous en prive que Frank Fischbach consacre son essai. Comme le rappelle celui-ci à la suite de Granel lisant Heidegger, l'être-au-monde est essentiellement être-à-la-tâche : c'est grâce au travail que l'homme accède à la dimension même du monde, qu'il s'ouvre à une historicité qui lui est propre (p. 154). Or, sous l'emprise de la production capitaliste, le travail ne permet plus de transformer le temps en un temps historique : ce qui est produit, ainsi que Marx l'indiquait dans *Le Capital*, *apparaît* comme une collection, un amas, ce qui par conséquent ne peut jamais constituer un monde (p. 158)[2]. Ce n'est donc pas le travail qui domine notre époque, mais le travail universellement productif. D'après Fischbach, l'échappatoire ne consiste pas à libérer le travail de l'emprise de la forme-Capital, de telle façon qu'un « bon vieux réel du travail », opprimé et dominé, réapparaisse à cette occasion — ce que, d'après lui, suggérerait Granel. Alors que sous le règne du Capital, le travail, selon Fischbach, devient difforme, sa libération signifie son élévation au rang de forme, dont l'unification se réaliserait de façon immanente au travail lui-même.

S'il est vrai que Granel semble effleurer l'idée que le travail aurait encore à percer et que, d'un autre côté, il paraît identifier parfois la production capitaliste et le travail en général, il ne faut pas considérer la première affirmation au pied de la lettre, comme le fait Fischbach, précisément pour la raison que, selon ce qu'induit la deuxième proposition, Granel a bien vu que le travail possédait toujours une « face obscure ». Il ne sert à rien de jouer la forme-Capital contre la forme-Travail, ce qui serait revenir à une sorte d'essentialisme métaphysique, à plus forte raison quand

[1] Gérard Granel, « Cours sur Gramsci, 1973-4 », p. 223, disponible sur www.gerardgranel.com

[2] Ainsi que l'indique Pierre Zaoui : « Rigoureusement, on ne peut pas dire que pour Marx le monde capitaliste moderne "est" une immense accumulation de marchandises. Il nous *apparaît* ainsi, mais c'est une illusion, l'illusion de la prospérité qui a justement aveuglé pour Marx et les Anciens et les économistes bourgeois qui n'ont pas pu, et puis pas su, voir que sous cet apparent rapport entre des choses se cachaient des rapports entre les hommes parfaitement déterminés — les rapports de travail ou rapports de production » (p. 395).

Bull. anal. phén. XIV 4 (2018)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

celui-ci, selon la variante romantique proposée par Fischbach (p. 161)[1], s'appuie sur l'idée que « nous » posséderions parfois le souvenir d'un travail authentique, quand il permettait encore l'accès à un monde. Ce n'est pas uniquement le travail en régime capitaliste qui dépossède l'homme d'une histoire propre ; arracher le travail au régime de la production n'est pas suffisant pour écarter le spectre de l'aliénation — et, à vrai dire, il faut espérer que la fuite hors de la forme-Capital n'entraîne pas l'advenue de la « figure du Travailleur » comme, après Jünger, Fischabch semble l'appeler de ses vœux. Il s'agit de conjurer ce qui, au sein du travail lui-même, produit l'aliénation. Comme Granel l'a très bien perçu, si l'accès au monde est le fait du travail, il est aussi ce qui, *sous quelque forme que ce soit*, tend à s'auto-reproduire et à s'auto-accroître, c'est-à-dire à produire un monde que nous expérimentons bel et bien, et non pas seulement de façon négative, sans que nous ne puissions jamais vraiment réussir à nous en extraire, à nous en détacher. La production n'est ni une perversion du travail, ni une rupture avec celui-ci ; c'est bien plutôt le travail qui semble toujours déjà receler en lui la possibilité de la production. Si c'est incontestablement à partir du travail que l'on accède au monde, l'éventualité que celui-ci n'en soit pas vraiment un, qu'il soit juste « un immense entassement de marchandises », est toujours une disponibilité présente au cœur même du travail. D'ailleurs, Heidegger n'affirmait-il pas, dans *Sein und Zeit*, que la quotidienneté médiocre du *Dasein* n'est pas un simple aspect, mais constitue *a priori* une structure de l'existentialité, ce qui ne peut être dépassé ?

La critique de la subjectivité initiée par Granel ne peut en aucun cas déboucher sur l'idée qu'il existerait quelque chose comme un travail naturellement créateur et favorisant le libre accomplissement de soi, que la production aurait perverti, mais auquel il serait possible, suivant une conception romantique, de *faire retour*. L'idée que le travail serait originellement comme tel repose sur une conception de la subjectivité qui, comme le note Pierre Zaoui dans un très beau texte, constitue « une adaptation cynique aux exigences de reproduction de la "grande forme" du marché capitaliste mondial » (p. 388), une « grande forme » qui, comme le dit Granel, « a fabriqué le "sujet", comme sujet rationnel et sujet productif, comme sujet politique et comme sujet littéraire, comme sujet psychologique et comme sujet créateur »[2]. Se distancier de ces deux conceptions du travail (*ou bien* comme aliénation *ou bien* comme accomplissement) revient à élaborer une

[1] À cet égard, on peut lire la mise au point d'Élisabeth Rigal dans « L'inflexion wittgensteinienne », p. 287.
[2] Gérard Granel, *Écrits logiques et politiques*, *op. cit.*, p. 328.

Bull. anal. phén. XIV 4 (2018)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

nouvelle conception de la subjectivité — à chaque conception du travail correspond une conception de la subjectivité —, c'est-à-dire de la temporalité, qui, tout en affirmant toujours le caractère existential du travail, en assumerait les aspects contradictoires. Pour atteindre ce but, il nous faut procéder, comme Granel nous y invite, à une lecture croisée de Hume et de Heidegger.

Alors que la subjectivité capitaliste est corrélée à une expérience de la temporalité conçue telle une suite ou une quantité d'instants, dont la tonalité fondamentale semble effectivement être l'angoisse — une tonalité qui nous révèle notre impossibilité de participer à une histoire commune —, une expérience de la temporalité qui prétendrait se soustraire à la logique productiviste doit lui opposer le temps plein et fini d'une tâche qui soit à elle-même sa propre fin. Au travail qui tend à s'auto-reproduire, il faut objecter le temps long d'un travail qui puisse devenir jouissance ou plaisir[1], sans jamais que ce temps du plaisir puisse être mesuré : « Aux époques où l'industrie et les arts sont florissants, les hommes sont pris dans une occupation perpétuelle, et la récompense qu'ils goûtent, autant que les plaisirs qui sont les fruits de leur labeur, est cette occupation elle-même »[2]. Le plaisir devient cette autre tonalité fondamentale qui, opposée à celle de l'angoisse, nous ouvre non pas à la liberté pour la mort, comme possibilité la plus propre, mais au renvoi de la mort comme ce qui n'adviendra peut-être jamais, ou alors seulement comme ce qui passe.

Aurélien Zincq

Federico Boccaccini (dir.), *Lotze et son héritage. Son influence et son impact sur la philosophie du XX^e siècle*, Bruxelles, P.I.E. Peter Lang, coll. « Philosophie & Politique », 2015, 274 pages. ISBN 9782875742780. Prix : 48,20€.

Le présent ouvrage constitue la première monographie en français consacrée au philosophe allemand Rudolf Hermann Lotze. Se focalisant sur son « legs » à la philosophie allemande et américaine, il offre un témoignage

[1] *Ibid*., p. 316 *sq*. *Cf*. David Hume, « Du raffinement dans les arts », dans *Essais moraux, politiques et littéraires*, trad. fr. G. Robel, Paris, P.U.F., 2001, p. 444-445, cité par Xavier Papaïs, p. 279.
[2] Gérard Granel, *Écrits logiques et politiques*, *op. cit.*, p. 316.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

de premier plan de l'influence profonde, bien que parfois discrète comme c'est le cas dans la réception francophone, de la pensée d'un auteur-charnière dans le développement de l'histoire de la philosophie aux XIX^e^ et XX^e^ siècles. Lotze est en effet une figure centrale pour qui veut comprendre l'apparition et la transformation de ces courants majeurs que sont la philosophie scientifique, le néokantisme dans ses diverses formes, la phénoménologie, le pluralisme jamesien ou encore le réalisme de Santayana. Héritier de l'ancienne Chaire de Herbart à Göttingen (1844-1880) et prédécesseur de Dilthey à l'Université de Berlin (1880-1881), Lotze fut également, avec Franz Brentano le maître de Carl Stumpf (lequel soutint sa dissertation sur Platon et sa thèse d'habilitation sous sa direction), le professeur de Wilhelm Windelband et de Gottlob Frege. Bien qu'il n'ait pas fondé d'école (sans doute, comme l'explique Stumpf, à cause d'une absence d'unité doctrinaire), ses écrits et ses thèses philosophiques ont connu un retentissement remarquable, que ce soit dans la philosophie de langue allemande, que dans les mondes francophone et anglophone.

En témoignent, sur ce dernier point, les traductions rapides, en français et en anglais, de ses principaux ouvrages et articles. Dans le cas du français, dès 1881 la *Medizinische Psychologie* est traduite, rapidement suivie par la *Metaphysik* en 1883. Comme le signale F. Boccaccini (p. 12-13), Lotze sera commenté très vite par Ernst Reinhardt, Théodule Ribot, Charles Renouvier ou encore le jeune Jean Wahl dans *Les Philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, en 1920. Mais sa postérité dans le monde francophone s'arrêtera à ce point. Du côté anglophone, la réception fut, ainsi qu'on le sait déjà, plus importante et prolifique. Outre la *Logik* qui fut traduite de bonne heure, la *Metaphysik, Mikrokosmus* et des notes de cours de Lotze sur différentes matières (six volumes publiés entre 1884-1887) permettront à nombre de philosophes, théologiens et scientifiques de première importance de prendre connaissance des travaux du philosophe allemand. Parmi les contributions du volume, celle de Stefano Poggi et Michele Vagnetti est consacrée à une analyse minutieuse d'un certain nombre d'idées de Lotze qui eurent une influence, si ce n'est décisive du moins appréciable, sur le développement de la philosophie de William James. Est ainsi apprécié le rôle de Lotze dans la formation de l'un des philosophes les plus influents de la fin du XIX^e^ siècle. Federico Boccaccini, quant à lui, étudie en profondeur la connexion entre la philosophie scientifique allemande postkantienne et le réalisme américain, en particulier chez George Santayana. La thèse de l'auteur, originale, est que le kantisme de Lotze offrit « une version acceptable de scientisme capable de s'accorder avec la foi religieuse » (p. 171). Lotze apparaît dès lors non seulement comme un maillon indispensable pour

Bull. anal. phén. XIV 4 (2018)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

comprendre la réception du kantisme aux U.S.A., mais également comme l'inspirateur d'un style de pensée réaliste, critique et foncièrement ouvert aux apports des science de la nature qui fera florès outre-Atlantique (et auquel Santayana permettra précisément de donner une certaine amplitude).

Concernant ses principales thèses philosophiques, deux sont sans doute à retenir en priorité : sa théorie de la validité (*Geltung*) et sa théorie des signes locaux. On notera également que l'importance qu'il accorde aux sciences naturelles (tout en professant un anti-naturalisme) auront une influence majeure sur le développement de la philosophie scientifique dans la seconde moitié du XIX^{e} siècle.

Parmi les nombreux courants que Lotze influença, c'est sans doute la phénoménologie qui lui est le plus redevable. Dans le riche article qu'il consacre à la théorie des signes locaux et à la controverse empirisme-nativisme dans la perception de l'espace, Denis Fisette n'hésite d'ailleurs pas à considérer Lotze, grâce à la place qu'il a occupée dans ce débat, comme l'un des prodromes de la méthode phénoménologique, comprise comme approche radicalement descriptiviste des phénomènes sensibles. Dans ce jeu d'influence, Denis Seron entrevoit, à partir d'une analyse minutieuse du projet lotzéen de psychologie physiologique, une réelle proximité entre les positions de Lotze à propos de l'analyse de l'esprit et la psychologie de Brentano « mais aussi, plus largement, quelque chose qui est à proprement parler une phénoménologie » (p. 41). En effet, comme il le souligne, le questionnement de Lotze sur l'esprit n'est pas d'abord un questionnement métaphysique sur la « substance » psychique, mais une méthode d'investigation privilégiant la seule description des phénomènes psychiques. Bien sûr, Brentano critiquera Lotze, dans la *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, pour ne pas s'être débarrassé du concept d'âme ni ainsi affranchi de toutes présuppositions métaphysiques, mais cela empêche-t-il véritablement Lotze, dès lors qu'il fait œuvre de psychologue, de s'en tenir aux principes d'une « psychologie sans âme » ? On peut en douter.

Deux articles sont dédiés à l'importante théorie lotzéenne de la validité. Pour rester dans la veine phénoménologique, l'article de Maria Gyemant entreprend de montrer l'étendue réelle de l'influence exercée par Lotze sur le jeune Husserl eut égard à la question de l'idéalité. Contre les vues généralement admises quant au rapport de Husserl à Lotze à propos de la théorie des Idées, et grâce à la consultation d'un manuscrit de Husserl non publié (K I 59), l'auteure réussit à démontrer que la théorie de l'idéalité élaborée dans les *Logische Untersuchungen* est en réalité tout à fait originale et ne doit que très peu à l'héritage lotzéen. Au contraire, argumente Maria Gyemant, elle a constitué pour Husserl une première occasion d'élaboration

Bull. anal. phén. XIV 4 (2018)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

d'une théorie de l'idéalité précisément en prenant distance par rapport à la conception lotzéenne de l'objectivité des Vérités. Malgré ce contrecoup porté à ce que l'on avait depuis longtemps admis, dans la littérature phénoménologique, comme l'un des points-clés de l'importance, voire du génie de Lotze concernant la question de la validité, Arnaud Dewalque va tenter de réévaluer le sens et la portée de la théorie lotzéenne de la validité en tâchant de mettre en évidence comment elle est en étroite connexion avec ce que, dans le langage de Husserl, on peut appeler une analyse éidétique des phénomènes sensibles (p. 74). En d'autres termes, le « monde du représentable » (*Welt des Vorstellbaren*) est soumis à des légalités éidétiques. Plus fort encore, la notion de validité telle que développée par Lotze « ne prend son sens, pour l'auteur, qu'en référence à un monde sensible possédant une structure *phénoménale* et *objective* susceptible d'être décrite » (p. 75). Dans un cadre esthétique, C. Morel va développer une réflexion sur la théorie lotzéenne de la validité et sa récupération par les néo-kantismes, en particulier celui de l'école de Bade-Wurtemberg.

L'article de Jocelyn Benoist constitue sans doute la proposition exégétique la plus audacieuse du volume. Prenant sa source dans les débats contemporains (ou qui nous furent contemporains il y a quelques années) sur le rapport du conceptuel et du perceptuel, l'auteur entreprend de mettre en lumière la façon dont la théorie lotzéenne des concepts sériels, exposée par le philosophe allemand dans sa *Logik*, permet d'y offrir une contribution de premier plan. La thèse de l'auteur est que Lotze réussit à conserver la distinction entre le registre de la simple expérience perceptive et la capacité à thématiser explicitement une identité, tout en transformant la conception traditionnelle du concept comme généralité pour lui offrir plus de plasticité — et, ainsi, lui permettre de saisir le donné dans sa singularité. Le concept, pour Lotze, ne cherche pas à capturer dans le donné une marque distinctive ; il fonctionne bien plutôt de façon sérielle, traversant les singularités et les mettant en série (p. 156). Ainsi, par exemple, ce qui constitue l'être-bleu n'est pas que l'on puisse isoler, à travers une série de couleurs vues, l'élément précis qui serait cet être-bleu, mais plus simplement la « ressemblance de famille », la « modulation » ou encore la « configuration variable » qui nous fait percevoir une certaine couleur comme relevant effectivement de ce que l'on entend par l'être-bleu.

La série de contributions se prolonge par trois textes de Lotze, dont deux traductions inédites. Le premier texte reprend un article paru dans la *Revue philosophique de la France et de l'étranger* en 1877 et consacré à « La théorie des signes locaux ». Le deuxième texte est un extrait de la *Logik*, le chapitre précisément consacré à « La délimitation des concepts ». Enfin,

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

« Sur le concept de beauté » donne une idée de l'esthétique de Lotze, encore trop peu étudiée. On soulignera le choix judicieux de l'éditeur du volume d'avoir choisi ces trois textes en traduction ; tandis le deuxième est directement commenté par J. Benoist et par A. Dewalque, le premier l'est par Fisette et Seron et permet de comprendre un point de vue fondamental sur la controverse empirisme-nativisme ; le texte sur le beau, quant à lui, présente une facette de la production de Lotze malheureusement encore peu connue.

On ne peut que saluer la parution du volume dirigé par Federico Boccaccini, qui vient combler une lacune dans l'histoire de la philosophie de langue allemande du XIX^e^ siècle. On ne peut que souhaiter qu'il suscite d'autres travaux sérieux sur un auteur dont il reste encore beaucoup à apprendre.

Aurélien Zincq

Bull. anal. phén. XIV 4 (2018)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XIV 5, 2018
ISSN 1782-2041 https://popups.uliege.be/1782-2041/

The Evolution of Husserl's Semiotics: The *Logical Investigations* and its Revisions (1901-1914)

By THOMAS BYRNE
Husserl Archives, KU Leuven

Abstract This paper offers a more comprehensive and accurate picture of Edmund Husserl's semiotics. I not only clarify, as many have already done, Husserl's theory of signs from the 1901 *Logical Investigations*, but also examine how he transforms that element of his philosophy in the 1913/14 Revisions to the Sixth Logical Investigation. Specifically, the paper examines the evolution of two central tenets of Husserl's semiotics. I first look at how he modifies his classification of signs. I disclose why he revised his 1901 distinction between indicators and expressions, instead claiming in 1913/14 that the divisions should be drawn between indicators, signals, and categorial signs. Second, I elucidate why Husserl overturned his conclusion from the *Investigations*, that signs execute their signitive operations in three steps, because he recognizes that categorial signs and their meant object are experienced all at once. By exploring the transformation of these two tenets of Husserl's semiotics, we will see that he conceived of the First Investigation only as a starting or jumping off point for future analyses of signitive experience, rather than as his final account. This analysis will further reveal novel insights about Husserl's understanding of intersubjectivity, passivity, and temporality.

Introduction

Edmund Husserl begins his 1901 *Logical Investigations* (Hua XIX/1970; hereafter *Investigations*)[1] by engaging in a descriptive analysis of the experience of signs. He there arrives at two insights, which are not only central to his semiotics, but also foundational for his descriptive psychology as a whole. He concludes that signitive experiences occur in three abstract steps and that there are two kinds of signs, indications (*Anzeigen*) and expressions (*Ausdrücke*). These two observations and Husserl's clarifications of them have frequently been taken in the literature as Husserl's definitive statements regarding signitive experiences (cf. De Palma 2008; Simons 1995; Sokolowski 2002; Urban 2010; Zhu 2013).[2] This interpretation is not without seemingly good justification, as the First Logical Investigation is the only text, which Husserl published during his lifetime, wherein he executes an extensive and systematic analysis of the experience of signs.

Yet, in many of the texts that Husserl left unpublished, he expresses strong dissatisfaction with his semiotics from the *Investigations* and asserts that the insights from that book should never be taken as his final word on the topic of signs. He continued to dedicate great efforts to amending his 1901 observations concerning signs. While one can find traces of these alterations scattered throughout his *Nachlass*, Husserl's single greatest transformation of this part of his philosophy occurs when he returns to revise his Sixth Logical Investigation in 1913/14 (Hua XX-1/2; hereafter *Revisions*). In the manuscripts that comprise that text, Husserl alters both central doctrines of his semiotics, as he established them in 1901. He reverses the idea that signitive experiences occur by means of a three-step process and he differentiates signs in a new way, asserting that there are indications (*Anzeigen*), authentic non-categorial signal signs (*Signale*), and authentic categorial signs (*kategoriale Zeichen*).

The goal of this paper is to present a robust and more accurate picture of Husserl's semiotics, that is, to augment the current interpretations of his

[1] All translations will be mine. I provide references to the corresponding English translation where available, following a slash after the Hua page number. Quotes from the *Logical Investigations* always come from the First Edition.

[2] To quote one interpreter who maintains this view, Peer Bundgaard begins his article on Husserl's semiotics — which he composed after the publication of both Hua XX-1/2! — by writing, "From a purely quantitative point of view, Edmund Husserl has devoted a rather small amount of time and space to the study of language proper. Essentially, his contributions within this domain amount to the description of *language use* in the First *Logical Investigation*" (2010, p. 368).

Bull. anal. phén. XIV 5 (2018)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

theory of signs, by discussing the two core doctrines of Husserl's semiotics from 1901 and then by revealing how he alters them in 1913/14. By examining the reasons why Husserl found it necessary to change the way he conceived of signs and by clarifying how he executed those revisions, so also will the problems that originally motivated him and continued to impel him to study signitive experiences be disclosed.

To accomplish that task, the following paper is divided into three sections. The first section examines the two central doctrines of Husserl's semiotics from *Investigations*. (1.1) I begin by clarifying Husserl's idea that signitive experiences ensue in three steps and then examine his divisions between and definitions of (1.2) indicative signs and (1.3) expressive signs. In section two, I analyze how Husserl overturns those two tenets by elucidating the three manuscripts from *Revisions*, wherein he executes his most substantial and clear transformation of his theory of signs. The structure of this second section is the inverse of the first, as I begin with an analysis of how Husserl reconstructs his 1901 differentiation of signs. (2.1) In the first pertinent manuscript, Husserl provides a general introduction to the new division between indicators and authentic signs, under which fall signals and categorial signs. In the second manuscript, Husserl goes on to lay out in a more precise manner, (2.2) the distinctions he sees between the operations of indications and of signals and, in the third text, (2.3) he clarifies his division between the two kinds of authentic signs. In that third manuscript, Husserl formulates his novel separation of signals and categorial signs, by revising the other core tenet of his semiotics, that signitive experiences occur in three stages. Finally, (3) I provide brief concluding remarks about how Husserl composed and structured these manuscripts and, on the basis of those comments, I postulate how phenomenological semiotics can be conducted moving forward.[1]

[1] While this paper demonstrates how Husserl works beyond his First Logical Investigation, it must be noted that that text is not without its own history: The First Investigation is itself a revision of the 1891, "On the Logic of Signs (Semiotic)" (Hua XII, pp. 340–373/1994, pp. 20–51). In several of my other works (Byrne 2017a, 2017b, 2017c), I examine Husserl's early semiotics from that 1891 manuscript in detail, elucidate why he first became interested in clarifying the distinct experiences of signs, and demonstrate how "On the Logic of Signs" serves as the palimpsest for the First Investigation. *As such, by pairing those articles with this text, a complete picture of the development of Husserl's semiotics from 1891–1914 can come into view*.

Bull. anal. phén. XIV 5 (2018)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

1.1 Signs

In this whole section, I clarify the two tenets of Husserl's semiotics from 1901, where this will open up the possibility for me, in the next section, to disclose how Husserl transforms those two. Because Husserl's 1913/14 alterations to the *Investigations* are just that — alterations and not an unconditional starting over — his analyses from 1901 must first be understood before one can begin to grasp his theory of signs from *Revisions*. The first doctrine that I examine is the idea that signitive experiences are executed in three stages. I outline these three phases sequentially now.

The first step may occur when I simply intuit some object. Husserl defines intuitive intentions (*intuitive Intentionen*), as those acts that are directed at correlates, which are *apparent* (Hua XIX, p. 610/1970, p. 236). The intuitive act is one that discloses an object or property, which is set directly before my eyes or my mind's eye. I see the object by means of perception or via imagination or memory. As such, if any signifying experience is to occur, I must first be intuitively conscious of an apparent object.

The second step begins when the intuited object arouses an associative motivation in me. I experience the motivation of the apparent object because — at some time in the past — an associative connection or link was established between this object and another object.[1] Once that link has been solidified, when the one object is apparent before me, that is, intuited, the link is reawakened and I experience an associative motivation to become aware of the other object, which is not currently apparent. When I experience the intuited object as something that motivates me to become aware of another non-apparent object, I am experiencing the former as something that points beyond itself, that is, I experience it as a sign. (Hua XIX p. 46/1970 p. 193).

The third phase is the execution of the intending of the non-apparent object, which is experienced as that which the sign is pointing at, that is, as the signified. This intending of the signified object is what Husserl calls a "signitive" intention (*signitiv Intention*). By signitively intending the signified object, it is not the case that the object is then apparent to me. When signitively intended, the signified object remains non-apparent. In fact,

[1] I have discussed the nature of this associative motivation at length in Byrne 2017b. I there examine the history and development of that concept of associative motivation in Husserl's thought, with regards to its operation both in signitive experience and in our experiential life at large.

Bull. anal. phén. XIV 5 (2018)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

Husserl defines signitive intentions as those that are directed at objects or parts of objects that are non-apparent. Husserl writes that a signitive presentation, "is 'authentically' no 'presentation', in it nothing of the object comes to life (*wird in ihr nichts lebendig*)" (Hua XIX, p. 607/1970, p. 233).

This total three-step experience thus involves the intuitive intending of an apparent object, the experience of that apparent object as a sign, which arouses an associative motivation in me, and the motivated signitive intending of the signified and non-apparent object. To conclude this brief section, I highlight that Husserl conceived of these three as moments and not as pieces of one whole process. An intuitive intending of a sign cannot be experienced in isolation from the signitive intending of a signified and vice versa (Hua XIX, p. 586/1970, pp. 218–219). The essences of the sign and of the signified are mutually co-grounding, as one cannot be experienced without the other (Hua XIX, p. 586/1970, p. 219).

1.2 Indicative Signs

The second core tenet of Husserl's semiotics, which he will revise in his 1913/14 research manuscripts, is that signs can be classified as indicative signs or as expressive signs. Forgoing any further introductory comments, I begin the analysis of this tenet of his thought by noting that the first kind of signs that Husserl identifies in his First Logical Investigation is that of indicative signs. Throughout this sub-partition, I elucidate Husserl's definition and description of these signs (Hua XIX, pp. 30–37/1970, pp. 183–187) by applying his insights to the classical example of indication, where smoke indicates fire.

Even before analyzing how Husserl differentiates indicators from expressions, it must first be noted why he classifies indicators as signs in the first place. He does so because the experience of them concords directly with the three-step schema, which was outlined in section 1.1 above. When I see the smoke, it is initially intuited by me as any other apparent perceptual object. The smoke can then be recognized as a sign for the fire, because an associative tie has been previously established between the smoke and the fire. After having seen, either on one or several occasions, fire produce smoke, I come to associate the one with the other. Once that tie has been installed, when I again perceive the smoke, the associative link is reawakened, and I am then motivated to signitively intend the non-apparent fire (Hua XIX, p. 36/1970, p. 186). When I see the smoke, it manifests itself

Bull. anal. phén. XIV 5 (2018)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

to me as a sign, which points beyond itself to the signified fire, which I am associatively impelled to signitively intend.

According to Husserl, such indicative signs have three defining features, which distinguish them from expressive signs in essential ways. The first is that any indicating sign is not only intended in an intuitive fashion, but that it must be given to me in a perceptual fashion. In being perceptually intended, I experience the object, which will function as the sign, as something that really exists. When I perceive the smoke on the horizon, I do not experience it as a mirage, but as something that is really there in the world. The second characteristic of an indicative sign is that it not only motivates me to signitively intend another object or property, but that it motivates me to signitively intend that signified object as an object that also exists. I am motivated by the appearance of the smoke to signitively intend the fire and to intend it as something that exists. Third, an indicative sign must provide me with good grounds to believe in the existence of the signified. The smoke, intended as existent, not only motivates my signitive intending of the fire, which is also experienced as existing, but also provides strong evidence for the existence of the fire. Husserl writes that the indicating sign, "not merely recalls another object and in this way points to it; rather, it also provides evidence for that other object. It fosters the acceptance of the fact that it likewise exists …." (Hua XIX, p. 37/1970, p. 187).

To be emphasized is that I do not come to signitively intend the fire as existing as a result of a deduction. I do not have to think (categorially intend); there is real smoke, real smoke is created by real fire; therefore, there is a real fire. The reawakening of the associative link occurs immediately and without any intellectual mediation (Hua XIX, pp. 32–37/1970, pp. 184–187).

1.3 Expressive Signs

The second kind of signs, which Husserl examines in the First Investigation, is expressive signs. Husserl believes, for reasons that shall soon become clear, that only linguistic signs can perform an expressive signitive function. To begin my analysis of expressive linguistic signs, I note that they also operate in accordance with the three-steps outlined in section one. During the first stage, when I am presented with the written words signs, "There is a blackbird", I do not yet see what is written as words, but instead intuit these objects as scribbles on a page, which are given to me as physical objects like any other (Husserl calls such seen or heard physical objects, which will have a motivational and expressive signitive function, "*Wortlaute*"). The seen

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

scribbles can then awaken an associative tie and motivate me to execute a signitive intention, which is directed at the signified, such that the intuited scribbles are then functioning as expressive word signs. Husserl writes, "The function of a word (or rather of an intuitive word-presentation) is to awaken [another] act in ourselves …" (Hua XIX, p. 46/1970, p. 193). In other words, the intuited expressive signs, by awakening their associative link, motivate me to signitively intend the non-apparent blackbird as being there and to intend it as that which is expressed and signified by those words.

There are two characteristics of the signitive operation of expressive signs that defines them as expressive signs and distinguishes them from indicative signs. First, neither the expressive sign nor the object signified by that sign have to be taken as existent (Hua XIX, pp. 41–43/1970, pp. 190–191). When I *imagine* the words, "There is a blackbird", which I do not intend as existing in the world, the words can perform their signitive function just as well as when I perceived those words as existent. If I were, in another case, to be presented with the expressive signs, "Jupiter is angry", those word signs can motivate me to signitively intend the King of the Greek Pantheon as being angry, even though I do not intend him as a Deity that exists. Naturally, this also means that the expressive sign does not have to motivate or provide good grounds for my belief in the reality of the signified (Hua XIX, pp. 42–43/1970, pp. 191).

The second defining feature of expressive signs is that they are structured in accordance with a grammatical system. Husserl's critical insight is that expressive linguistic signs cannot just be grammatically organized in any way. Rather, their grammatical structure must be isomorphic with the structures of certain other elements of the signitive experience and of the signified. The grammatical structure of the linguistic expressive signs needs to parallel the categorial structure of the signified state of affairs, the signitive intention, and the meaning of the signitive intention. I elucidate these isomorphic relations by examining them individually. Moreover, to properly disclose how Husserl understands these structural parallels, I will contrast each isomorphic pair for expressive signs to the same pair for indicative signs. The precise nature of this methodology for clarifying Husserl's insights will become clearer through its implementation, which I realize now.

First, I examine the isomorphism between the sign and its signified for both indicative and expressive signs. Indicative signs indeed do have something like an isomorphism with their signified objects, as they both have a similar structure, in that they both have no structure. The indicative smoke-sign confronts me in one blow and in a straightforward manner and the

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

signified of the indicative sign also confronts me in one blow: the signified lacks a structure. I am made aware of the intended non-structured fire via the indication of the non-structured smoke.[1] In contrast, when I read the expressive linguistic signs, "Aphrodite is beautiful", those signs possess a grammatical structure and this grammatical organization is directly paralleled in the organization of the signs' signified state of affairs. The word, "Aphrodite", occupies the grammatical subject-position, the word, "beautiful", has the predicative position, and the word, "is", grammatically has the role of predicating. The signified state of affairs of these expressive signs is structured in a directly parallel manner: Aphrodite is signitively presented as the subject to whom the predicate of beauty is predicated (Hua XIX, pp. 314–316, 663–693/1970, pp. 53–55, 275–294). Husserl conceives of this structure of the signified state of affairs to be an intellectual, or as he terms it, a "categorial" structure.

The second isomorphism is between the sign and the signitive act that it motivates. The signified fire and Aphrodite are not just signitively intended as respectively unstructured and structured because their corresponding signs respectively lack and have organization. Rather, those signified objects are so presented because, when I see their signs, they motivate me to execute signitive intentions that are unstructured or structured in parallel ways. The unorganized indicative smoke-sign motivates me to execute a straightforward or "single-rayed" (*einstrahlig*) signitive intention, which is directed at the smoke in an unstructured manner. The grammatically structured expressive signs motivate me to execute an intellectually structured or "categorial" signitive intention,[2] which is directed at the categorially structured state of affairs (Hua XIX, pp. 39–41/1970, pp. 189–190). The grammatical subject-sign, "Aphrodite", motivates me to perform an intention, which is so structured, that it categorially places Aphrodite as the subject. The predicate-sign, "beautiful", associatively impels me to execute a categorial intention,

[1] This is not to deny that perceptual objects do have a structure. In the *Investigations*, Husserl asserts that there is already an, "obvious complexity that can be shown to exist in the content of the simple act of perception" (Hua XIX, p. 676/1970, p. 283). At the same time, he emphasizes that the structure of perceptual objects is not of a categorial or intellectual nature.

[2] Husserl alternatively calls signitive categorial intentions, "meaning-giving acts" (*bedeutungsverlierende Akte*), because they are the only acts that can be signitively directed at the signified objects of expressive signs, such that they alone can give meaning to those signs; cf. Bernet 2008, pp. 191–199; Mayer and Erhard 2008; Melle 1989; Mohanty 1976, pp. 24–53.

Bull. anal. phén. XIV 5 (2018)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

which is directed at the beauty as a predicate. And the expressive sign, "is", motivates me to relate the predicate to the subject as one of its properties.[1]

Finally, there is the isomorphism between the meaning of the signitive categorial act and the expressive signs.[2] As there are many problems with Husserl's theory of meaning in 1901, which cannot be fully addressed here,[3] I simply summarize Husserl's conclusions about that isomorphism by stating that Husserl believes that the subject-sign, predicating-verbal-sign, and predicate-sign directly correspond to a subject-meaning, a predicating-verbal-meaning, and a predicate-meaning (Hua XIX, p. 313/1970, p. 55).[4]

To conclude this analysis of Husserl's semiotics from 1901, I examine his insight that one object can function, at the same time, as an indicating sign and as an expressive sign. Specifically, he believes that linguistic signs, as I experience them when another speaks to me, can both indicate the intentions or acts of the speaker and express a state of affairs.

Husserl concludes that linguistic signs can perform an indicative operation during communication, because he recognizes that when my conversation partner talks to me, I not only experience the sounds that she makes with her mouth as really existing sounds, but am also motivated by those existing sounds to become aware of the fact that she is executing a categorial intention, where I intend her categorial intention as an act that exists. The existence of the spoken words motivates and gives good grounds

---

[1] These activities of categorial forming are not executed in isolation from each other and then subsequently brought together, but are instead *moments* of one whole categorial forming. They are intimately intertwined, as all are necessary for the intending of the categorial relation; cf. Hua XIX, p. 699/1970, p. 298. See also: Benoist 2008, pp. 125–127; Hanna 1984, pp. 324–326.

[2] I cannot, in this paragraph, juxtapose the isomorphism of expressive signs and their meanings to the isomorphism of indicative signs and their meanings, because indicative signs have no corresponding meanings. Meanings are always categorially structured and, because indicative signs have no categorial structure, they do not have meanings, which could be isomorphic to them.

[3] What can be mentioned is that the chief problem with Husserl's 1901 philosophy of meaning is that, on his account, it seems that I can only become conscious of a meaning by first internally perceiving my categorial act and then, on that basis, execute an ideation, whereby the act-species — that is, the meaning — would be intuited. For further clarification of this point, see Bernet et al. 1993, pp. 38–43; Mohanty 1974, 1976.

[4] This tenet of Husserl's thought — that expressive signs are isomorphic to their meanings — has been extensively discussed in the literature. I refer the reader specifically to; Byrne 2017c; Drummond 2003, 2007; Edie 1972; Hanna 1984; Sokolowski 1968.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

for my belief in the reality that she is performing a categorial act, which is giving those sounds meaning (cf. note two on page eight above). In other words, the existent "linguistic" signs indicate the existence of her categorial act (Hua XIX, p. 39/1970, p. 189).[1] Because her categorial act cannot be apparent to me, as her own intentions can only ever be apparent to her, my motivated intending of her indicated categorial act is a signitive act. All of this is to say that when my interlocutor speaks to me, it is not the case that I perceive her as a noise-machine, which is simply producing different guttural sounds. I instead signitively intend her own categorial act and thus experience her as one who is thinking. I see her as an existing fellow subject in the world who is attempting to communicate with me.

Husserl claims that it is because I take my interlocutor as one who is trying to communicate with me, that I can approach the physical noises that she is making *as* expressive signs. Because I experience those sign's as expressive signs, I can be motivated by them to categorially intend the signified state of affairs. With these conclusions, Husserl is affirming that oral communication is achievable because these signs perform their indicative function during conversation: The indication of the speaker's intention allows for me to take the signs as expressive and as communicative. Husserl writes that communication, "becomes a possibility if the listener also understands the speaker's intention. He does this inasmuch as he takes the speaker to be a person, who is not merely uttering sounds *but speaking to him*, who is accompanying those sounds with certain meaning-giving acts" (Hua XIX, p. 39/1970, p. 189).[2]

[1] Husserl terms this specific function of signs, "intimation" (*kundgeben*): The spoken signs "intimate" the intentions of the speaker to the listener. While some may want to draw a sharp distinction between intimation and indication, close analysis of the text reveals that Husserl does not understand intimation as an essentially distinct function of signs, but rather only as one kind of indication. He introduces that novel term only to highlight the important communicative role, which indication plays in this specific intersubjective context.

[2] The indication of the categorial act of the speaker for the listener is what Husserl calls, indication or intimation in its "narrow sense" (Hua XIX, p. 39/1970, p. 189). The word signs can also indicate in the "wider sense" of the term, when they indicate to the listener that the speaker is executing additional intentions. For example, when another expresses that she is wishing for something, her words not only indicate, in the narrow sense, that she is performing a categorial act, but also, indicate, in the wider sense, that she is wishing (Hua XIX, p. 39/1970, p. 189).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

2.1 Indications, Signal Signs, Categorial Signs

Husserl is not content with his 1901 semiotics and therefore returns, in his 1913/14 *Revisions*, to amend both central tenets of his theory of signs. In the following sections, I examine the three manuscripts from that Husserliana edition, wherein Husserl executes his most significant revisions to his semiotics. By elucidating these insights of Husserl's mature semiotics, the primary goal of this paper will be accomplished: *The analysis of those manuscripts will disclose a more robust and accurate picture of Husserl's overarching theory of signs.* We will see that Husserl did not mean for the First Logical Investigation to be his definitive systematic account of signs, but that he rather took it as a jumping off point for future studies.

As stated in the introduction, the structure of this second section is the reverse of the first: I start not by examining how Husserl revises his idea, that signitive experiences occur in three steps, but rather by explaining how he reformulates his distinction between indicative and expressive signs. Specifically, he claims in 1913/14 that there are indicators and authentic signs and he differentiates authentic signs into authentic signal signs and authentic categorial signs. In the first manuscript, (Indications and authentic (expressive) signs. Categorial and non-categorial signs. Hua XX-2, pp. 51–55; hereafter M1), which this subsection is dedicated to examining, Husserl only seeks to initially introduce the reader to these new classifications. He proposes those divisions, but does not sufficiently outline the reasons why he establishes them along the lines that he does.

I begin by looking at Husserl's transformation of the notion of indication. It appears at first as if he preserves his definition of indication from the *Investigations*. He writes that I experience indication, "where one 'fact' ['*Tatsache'*] 'speaks for' [*spricht für*] another 'fact'"; that A exists (may it be a thing or an event or some kind of real or ideal state of affairs), guides me to the fact [*darauf hinleitet*], that now truly B also exists" (Hua XX-2, p. 51). Yet, Husserl has changed his mind about what exactly this kind of guidance is and how it should be termed. He claims that indications are not, appropriately considered, signs and he asserts that they execute no signitive function. He writes, "Mere indications, in this sense, I state, are not authentic signs, that is, signs that signify" (Hua XX-2, p. 51).

Husserl goes on to contrast indicators to authentic signs or simply, signs. He discovers that there are two kinds of authentic signs, signal signs and categorial signs. He differentiates these two from each other by claiming that signal signs are not categorially structured and are not linguistic, whereas he describes categorial signs as signs that are categorially structured

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

and are linguistic. The important difference between indicators and authentic signs, according to Husserl *in this first manuscript*, is that authentic signs not only signify, but also express (Hua XX-2, p. 53). As Husserl believes that linguistic signs *and* non-linguistic signals are both authentic signs, he is curiously claiming that the expressive function of signs is not particular to language alone! Finally, Husserl claims, in line with his conclusions from 1901, that signals and categorial signs are isomorphic to their signified objects. To clarify this point, Husserl examines one example of each kind of sign. First, the example of a signal, which Husserl provides, is that of a storm-siren that signifies and expresses for the fishermen the fact that a cyclone is inbound. This siren signal is not structured grammatically and it signifies and expresses the cyclone, which the fishermen also intend via single-rayed acts, that is, in a non-structured manner. When the fisherman hears the siren, he does not have to think or categorially intend, "A cyclone is in bound", but can simply become straightforwardly aware of that fact. Categorial signs, which are still understood by Husserl in this first manuscript as always linguistic signs, are categorially structured and are isomorphic to their categorially organized state of affairs, which they signify and express (Hua XX-2, p. 53).

2.2 Indicators and Signal Signs

Having introduced the generalities of his tripartite division in M1, in the second manuscript (Appendix VII, "Indications *as Anzeige* and genuine signs. The Should [*Sollen*] with genuine signs. Artificial signs. Hua XX-2, pp. 96–99; hereafter M2) Husserl goes on to lay out, in a more precise manner, the rationale for his distinction between indications and authentic signs, and more specifically, between indications and authentic signals.

Husserl recognizes that he needs to outline the reasons why he differentiates indications from authentic signal signs in M2, because of the way he defined them in M1. He there described indicators and signals as having an identical structure: He asserted that *both* are intuited objects, which lack grammatical organization, that point beyond themselves to objects, which lack categorial organization. As such, if Husserl did not offer any (further) reasons for why these two are distinct from each other, his separation of them would be unjustified.

To address that oversight, in M2, Husserl elucidates why he distinguishes authentic signs from indicators by drawing from an insight of his *Investigations*. We remember that, in 1901, Husserl believed that when I

Bull. anal. phén. XIV 5 (2018)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

hear someone speak, the sounds of her voice could indicate her categorial intention to me, such that I then take her as a subject who is attempting to communicate. My awareness of her indicated categorial act not only changes the way I see her, but also how I perceive the sounds she is making: I now experience those sounds as endowed with meaning by her, such that I take those noises as expressive signs.

In a parallel manner, Husserl claims, in 1913/14, that authentic signs can be distinguished from indicators, because I experience authentic signs as signs that are created by another subject and I experience them as signs, which that other subject has created for the purpose of communicating with me, whereas I normally do not experience indicators as created by another subject or, if I do, I do not experience them as formulated for the sake of communication. Simply stated, authentic signs confront me as communication, whereas indicators do not. Husserl writes, "In all cases, authentic signs are understood in the sense, that their meaning [*Meinung*] is to be understood as communication [*Mitteilung*] (that is, as the meaning of a communicator)" (Hua XX-2, p. 80).[1]

In 1913/14, Husserl does not merely state that authentic signs are experienced as communicative, but he also introduces novel insights, which significantly augment his semiotics and his understanding of intersubjective communication. Those ideas transform how he conceives of; how I experience the subject that is communicating to me, how I experience the communicative signs, and how I experience myself as one who is being communicated with. Husserl comes to conclude that these changes are necessary, because he now recognizes that authentic signs carry with them two distinct, but interrelated elements; the "demand" (*die Zumutung*) and the "should" (*das Sollen*). As we shall see, by investigating these two elements, Husserl will additionally be able to pinpoint, in a more exact fashion, what distinguishes the experiences of authentic signs from the experiences of indicators.

[1] While these conclusions are, in one sense, an adaptation of Husserl's insights about the indicating or intimating function of expressive signs during communication, these ideas are also a radical reversal of another one of Husserl's claims from 1901. Whereas Husserl believed, in the *Investigations*, that expressive signs *can* perform a communicative function, but that they are not necessarily or essentially communicative (in fact, in the *Investigations*, he is primarily or only interested in studying expressive signs within that monological context; cf. Hua XIX, pp. 41–43/1970, pp. 189–190), in *Revisions*, Husserl *defines* authentic signs, including authentic categorial signs, as essentially communicative signs.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

Husserl looks first at how I experience the "demand". He states that the demand, which he is interested in describing, is, at least initially, the demand of some other subject. Moreover, the relevant demand is not a demand to do just anything, but rather a demand to understand the meaning of certain authentic signs. Husserl claims that I can experience this demand in the case where I see another subject who is creating authentic signs in an attempt to communicate with me. I there experience the other not only as one who is composing those signs, but also as one who is demanding me to understand them (Hua XX-2, p. 72). When my interlocutor presents those signs before me with communicative intent, I also experience her as demanding me to take those signs as authentic signs and to become aware of their meaning. Husserl writes, "All authentic signs have their origin in the [demand], which comes from a demanding subject" (Hua XX-2, p. 97). Husserl further clarifies the experience of this demand by returning to the example of the storm-siren. He states that when I hear the authentic storm-siren signal, I also experience the coast guard, who has sounded the siren, as placing a demand on me. I experience the coast guard as demanding me to execute the corresponding appropriate intention, whereby I would become aware of the incoming cyclone.

As a result of my experience of the demand, my perception of my interlocutor has changed: I see her not only as communicating, but also as demanding. And my perception of myself has changed: I see myself not only as one who is being communicated with, but also as a demanded subject. Husserl describes how a speaker places this demand on a listener and how that listener then experiences that demand, writing,

> The words receive their demand from a demanding and communicating subject, where the communicator executes the word (in speaking or in writing), such that he, the understanding subject, realizing the demand that attaches to the word, grasps the 'thought'. The [understanding subject] thereby understands the communicator as someone who means this and that with the words and as someone who wants to communicate the meant [*Gemeint*] to the other (Hua XX-2, p. 72).

Not only my experience of the other and of myself is altered because of the demand, but also my experience of the authentic signs. I experience the authentic signs, which the other has produced, as possessing a "should" (Hua XX-2, p. 97. Cf. pp. 85–86; Melle 1998). The siren now manifests itself to me as something that I ought to or "should" take as a signal for the incoming cyclone. Husserl writes that, "Each communicative speech, each piece of writing, and further, every kind of speech, possesses this should" (Hua XX-2,

Bull. anal. phén. XIV 5 (2018)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

p. 97). Because the other has placed a demand on me to understand the signs, I experience the signs themselves as carrying a normative, if not even an ethical imperative to understand them. For example, if another were speaking to me in public and I did not take her words as communication and thus did not attempt to understand her, I would be ignoring the "should" of her signs and would thereby be acting in a rude or perhaps unethical manner.

Husserl cashes out his insights about the demand and the should when he turns to analyze examples where I am confronted with an authentic sign when I am not experiencing the demand of another subject. For example, when I first open the pages of a book, Husserl asserts that, because the author, who composed her book to communicate with others, is not there demanding me to understand her written words, it is possible that I may not experience the demand of the author at all. Yet, if I did not experience the demand of the other, it seems that I would also not experience myself as a subject who is demanded to understand the words and that I would thus not experience the words as that which I should understand.

Husserl asserts that I am yet still able to experience those scribbles as communicative signs, which I should understand, because a trace of the demand remains within the sign itself. This trace is the result of a certain habituation. During my previous communicative interactions with other subjects, when those other subjects spoke to me, they demanded me to understand their words. I always experienced spoken words as accompanied by the "personal" (*personal*) demands of other subjects. Because I have encountered word signs as always accompanied by these personal demands throughout my life, I have become accustomed or habituated to the fact that I am always demanded to understand linguistic signs. According to Husserl, over the course of time, by means of this habituation, the personal demands of the other subjects to understand their signs transfuses or percolates into the linguistic signs themselves. As a result, when the signs appear before me on the page, even if no subject is there to demand that I understand them, I still experience these written signs as something that I am demanded to understand. This demand, which I experience, does not arise from nowhere or no one, but rather comes from the signs themselves: *I experience the signs as demanding me to understand them* (Hua XX-2, pp. 97–98). In other words, via the habituation, the signs have become endowed (*gestiftet*) with the capacity to demand. Husserl writes that, "The thought of the [personal] demand can fall away or entirely withdraw, but it still remains the case that, as soon as I grasp the "sign" Z, I experience the [demand] to go over into and to terminate in the thematic consciousness of B" (Hua XX-2, p. 84). Husserl calls this demand, the "impersonal" (*unpersonal*) demand, because it comes

Bull. anal. phén. XIV 5 (2018)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

from no subject, but rather from the sign itself. Crucially, according to Husserl, once I experience the sign as demanding me to understand it, just as is the case when another demands me to understand it, I experience myself as demanded and the sign appears with its should. The sign is, in that case, performing both functions, as it demands me and appears to me as something I should understand. Husserl summarizes these conclusions by writing,

> We can also say: The habitual sign is a carrier of a practical demand, and truly an impersonal [*unpersonalen*] demand, which is no longer the conscious realization of previous willing. Instead of me demanding myself or someone else demanding me, it is the sign that so demands me, and it demands me purely in and of itself and not as a correlate of a personal demand (Hua XX–2, p. 86).

By working from these insights, Husserl is able to pinpoint what exactly separates indications from authentic signs. Even when I am not in the presence of a subject who is creating authentic signs and demanding me to understand them, authentic signs will always be experienced with the demand and with the should. In contrast, when they are correctly perceived, indicators will not manifest themselves with that demand or should. Husserl writes, "All authentic signs have their origin in a should [*Sollen*], which comes from and is imposed by a subject … This should [*Sollen*] is naturally lacking for indications" (Hua XX-2, p. 97). For example, when I see the indicating smoke on the horizon, I see it as something that no one has created to communicate with me, such that I do not experience the "demand" of any other subject to grasp the smoke as the indicator for the fire. Moreover, even though I *can* take the smoke as an indicator for the blaze, it is not the case that the smoke presents itself to me as something that I *should* take to be an indicator for the fire. I have not violated some normative or ethical imperative by not taking the smoke as the indicator for the fire.

2.3 Signals and Categorial Signs

In the third and final manuscript that will be examined in this essay (The expression of propositions is not a signifier, which makes the moments of the propositions into objects. The essential distinction between *signum* and *verbum* in comparison with image consciousness and with the expression of the soul in its bodily-ness. Hua XX-2, pp. 118–130; hereafter M3), Husserl addresses the division between non-categorial signals and categorial language signs. As elucidated, Husserl claimed in M1 that the distinction

Bull. anal. phén. XIV 5 (2018)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

between them is that the former are not categorially or grammatically structured and that the latter are. By working from and beyond these definitions, in M3, Husserl introduces new differences between these two kinds of signs. He discovers these novel distinctions by questioning the other central tenet of his 1901 semiotics. Is it truly the case, Husserl inquires, that all signs — and thus all signals and categorial signs — execute their operations in three steps? On the one hand, he concludes that signals certainly are experienced in three steps and he analyzes those three phases in detail. On the other hand, Husserl comes to affirm that categorial signs do not signify in three steps. Instead, he presents the novel idea that when I am presented with categorial signs, I pass through or beyond the words to the meant and expressed state of affairs all in one step.

Husserl begins his analysis of M3 by examining the experiences of signals. In line with his conclusions from 1901, Husserl still asserts that signals are executed in three phases: There is the intuitive consciousness of an apparent object, the experience of motivation, whereby I see that apparent object as a signal sign, and the execution of the motivated intending of the signaled (Hua XX-2, p. 118–121). Husserl not only reiterates these points from the *Investigations*, but also recognizes that his descriptions of those three steps from that text did not sufficiently elucidate our experiences of them. As such, in this manuscript, he executes a considerable analysis of these three stages and he thereby provides additional clarification to two elements of this whole three-step experience.

First, Husserl emphasizes the difference between my consciousness of the apparent signal and my consciousness of the non-apparent signaled object. He claims that my intuitive awareness of the signal and my signitive intending of the signaled are two distinct consciousnesses, which have two distinct objects. He further asserts that there is a *temporal difference* between these two intentions. At point T_1, I intuitively experience the signal and then, via the motivation originating from that signal, at point T_2, I signitively intend the signaled object. He writes, “We are lead from the grasping of the sign, into a second consciousness, that is, of the signified state of affairs. The one consciousness is bound together with the other, and really in a temporal continuity, one follows after the other” (Hua XX-2, p. 124). As Husserl claims in this quote, he does not think that the two intendings are entirely disconnected; he believes that they are bound. Yet, he immediately clarifies that they are not fused together into one consciousness, but that they are rather, “externally bound” (Hua XX-2, p. 125).

Husserl’s second novel or additional insight about the experience of signals concerns the nature of their motivation. He claims that when I see the

Bull. anal. phén. XIV 5 (2018)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

signal sign, I am motivated to transition directly from an awareness of the signal to a consciousness of the signaled object. Because this motivation makes me transition in such a straightforward and undeviating manner, Husserl claims that the motivation has an arrow-like quality: Just as the arrow leaves the archer's bow and heads unswervingly to its target, so also does my consciousness shift directly from the signal to the signaled. He writes, "From the sign there goes a straight arrow [*ein gerader Pfeil*] to the state of affairs" (Hua XX-2, p. 126). According to Husserl, this straightforward guidance is the definitive characteristic not only of the signifying of signals, but of the signifying of all signs. Signification is, by definition, a linear arrow-like guidance from the apparent sign to the signified. Husserl writes, "One apprehends the sign and is thereby lead from this to the positing of that which is signified with the sign. The sign is constituted in an externally bound consciousness (*äußerlich angeknüpften Bewusstsein*); such that the togetherness (*Zusammengehörigkeit*) from Z to G_z is certainly: Z → G" (Hua XX-2, p. 125).

When Husserl turns to examine what defines categorial authentic signs, he comes to the radically new conclusion of M3, that these signs do not execute their operation in three distinct phases. He arrives at this insight for two interrelated reasons. First, he sees that there is no sharp distinction between the first and third steps of this process. There is no strong division between my consciousness of the categorial sign and of its meant state of affairs, as there is between the experience of the signal and of its signaled. I do not experience the linguistic sign and then, subsequently, the state of affairs.

In fact, Husserl claims that, during this experience, I am not thematically conscious — in the robust sense of the term — of the linguistic categorial signs at all, but am instead only thematically intending the meant state of affairs! He writes, "Freely, I do not make the sensuous sign into an object" (Hua XX-2, p. 126). Of course, when I am reading, I must be intending the authentic linguistic signs, if I am to be able to become aware of the meant state of affairs, but Husserl states that this intending of the words is not distinct or separate from the consciousness of the state of affairs. The intuition of the word is not a whole intention in and of itself, but is rather subsumed into or united with the intending of the state of affairs from the start. There is, what Husserl calls, "a peculiar fusion" [*eine eigentümliche Verschmelzung*] (Hua XX-2, p. 129) between these two consciousnesses. As a result of this subsumption or fusion, the categorial signs do not become thematic to me, as I instead only attend to the meant state of affairs. Husserl writes,

Bull. anal. phén. XIV 5 (2018)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

> I grasp the word and I live in the meaning-consciousness; the word as a *Wortlaut* remains not outside of the consciousness of the meaning [*außerhalb des Bewusstseins der Bedeutung*], because the word and the meaning collapse into a unity … in which the word and the word-forms 'coincide' ['*decken*'] with the meaning and the meaning forms" (Hua XX-2, p. 126).

The second reason Husserl believes that categorial signs do not perform their function in three steps concerns the second step of the three step process. He recognizes that the movement from the linguistic sign to its state of affairs is not, correctly considered, a transition at all. Whereas, when I perceive a signal, I experience a linear arrow-like motivation to go from the signal to the signaled, there is no true passage from the awareness of the categorial sign to another and distinct consciousness of the meant state of affairs. The fact that the intending of the word is subsumed into the intending of the meaning, can be justified when one recognizes that when I see the words, I *immediately pass through or beyond those linguistic signs* to the meant state of affairs. Because of the isomorphism, which obtains between the grammatically organized words (the word-forms) and the categorially structured meaning (the meaning-forms), when I see the former, I become instantly conscious of the latter, where — according to Husserl — there is no temporal difference between my execution of these intentions. He writes,

> I go over and beyond the word in a certain manner. It is however an entirely different kind of 'going over and beyond'; it is no 'going over and beyond' into a second consciousness, which is externally bound with the first (Hua XX-2, p. 126).

In coming to this conclusion, Husserl has fundamentally altered his understanding of linguistic signs. Because categorial language signs lack this pointing-beyond-themselves-to-another, and because — during his analysis of signals — Husserl defined the signitive function of a sign *as* this motivational arrow-like pointing to the signified, Husserl judges that language does not, *technically considered,* signify. The going-into or passing-through the linguistic signs to the state of affairs, is not an experience of the words signifying their signified, but instead, according to Husserl, the experience where words "mean" or "name" their meant states of affairs. As the experience of language is of a fundamentally different nature from signitive intentionality, Husserl believes that it should also be given a different name and he now calls it, "meaning-consciousness" (*Bedeutungsbewusstsein*). He asserts, "With this, we find the authentic meaning-intention,

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

[to be] in distinction from the signifying-intention. The word 'signifies' truly nothing, but rather it means and names" (Hua XX-2, p. 126).

For these two reasons, in this third manuscript, Husserl renounces his 1901 conclusion that all signs execute their operation in three steps. Because there is no true shift from the linguistic categorial signs to the meant state of affairs, there is no sharp distinction between them. The word-consciousness and the meaning-consciousness are fused together, such that the categorial sign means and names its state of affairs immediately and at once.

3 Phenomenological Semiotics

Husserl's 1913/14 revisions to his semiotics are, as has now been revealed, most extensive and significant. By returning to examine and describe the different ways one can be conscious of signs and their referents, Husserl realizes that those experiences are more complex and varied than he had previously thought. In the three manuscripts, which were examined throughout the second half of this essay, Husserl reverses the idea that there are indicators and expressive signs, instead claiming that there are indicators, signals, and signs. He also further spells out how signal signs can execute their signitive operation in three steps. Finally, he concludes, in contrast to his claims from the First Logical Investigation, that categorial linguistic signs do not signify their objects in three stages, as I instead immediately pass through the words to become aware of the state of affairs, which those words mean.

Rather than further summarize the descriptions, which lead Husserl to these novel ideas, I find it prudent to conclude this essay by discussing how he composed these three research manuscripts.

While I have attempted in this paper to consolidate the insights, which Husserl presents in *Revisions*, into a theory that is more or less coherent, the texts themselves are anything but. As in many of his research manuscripts, in these 1913/14 writings, Husserl does not seek to present systematic and decisive conclusions, but is rather proposing new possible ways to think about experience, which may or may not be accurate. In a stream-of-consciousness like manner, he works through his proposals, testing them against the phenomena, overturning and returning to and overturning them again.

This methodology; however, should not be conceived of as a drawback of Husserl's writings. Because in these 1913/14 manuscripts, Husserl briefly investigates different suggestions about how we can think about the

Bull. anal. phén. XIV 5 (2018)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

experiences of signs and because he offers many questions, which he never attempts to provide an answer to, his writings place a demand on the reader, but one of a different kind than was examined above. When we read his manuscripts, we are not only demanded to think Husserl's own thoughts. Because Husserl left many issues still unaddressed and because his writings open up so many possibilities, these research texts also demand us to think beyond them. We are called upon to employ Husserl's questions and suggestions as an inspiration to develop our own hypotheses about the experiences of signs. By doing so and by taking part in the communal phenomenological project — of checking our theses against the things themselves for ourselves — we can work with and beyond the founder and master of phenomenology so as to develop a continually more accurate phenomenological semiotics.

Acknowledgements

I am immensely grateful to Claudio Majolino for his most helpful comments on an earlier draft of this paper.

References

Hua XII. Husserl, E. (1970). *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten*. L. Eley (Ed.). Den Haag: Martinus Nijhoff. *Philosophy of Arithmetic. Psychological and Logical Investigations with Supplementary Texts from 1887-1901*. D. Willard (Trans). Dordrecht: Kluwer. 2003.

Hua XIX. Husserl, E. (1984). *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. U. Panzer (Ed.). Den Haag: Martinus Nijhoff. *Logical Investigations* Vol. I and II. J. N. Findlay (Trans.). New York: Routledge. 1970.

Hua XX–1. Husserl, E. (2002). *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen*. U. Melle (Ed.). Den Haag: Kluwer Publishers.

Hua XX–2. Husserl, E. (2005). *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Zweiter Teil. Texte für die Neufassung der VI. Untersuchung. Zur Phänomenologie des Ausdrucks und der Erkenntnis*. U. Melle (Ed.). Den Haag: Kluwer Publishers.

Benoist, J. (2008). Grammatik und Intentionalität. In V. Mayer (Ed.), *Edmund Husserl: Logische Untersuchungen* (pp. 123–137). Berlin: Akademie Verlag.

Bernet, R. Marbach, and E. Kern, I. (1993). *An Introduction to Husserlian Phenomenology*. Evanston: Northwestern.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

Bernet, R. (2008). Intention und Erfüllung, Evidenz und Wahrheit (VI. Logische Untersuchung). In V. Mayer (Ed.), *Edmund Husserl: Logische Untersuchungen* (pp. 189–208). Berlin: Akademie.

Byrne, T. (2017a). Husserl's early semiotics and number signs: *Philosophy of Arithmetic* through the lens of "On the Logic of Signs (Semiotic)". *Journal of the British Society for Phenomenology* 48(4), 287–303.

Byrne, T. (2017b). Surrogates and empty intentions: Husserl's *On the Logic of Signs* as the blueprint for the First Logical Investigation. *Husserl Studies* 33(3), 211–227.

Byrne, T. (2017c). The dawn of pure logical grammar: Husserl's study of inauthentic judgments from 'On The Logic of Signs' as the germ of the Fourth Logical Investigation. *Studia Phaenomenologica* 17, 285–308.

Bundgaard, P. (2010). Husserl and language. In D. Schmicking and S. Gallagher (Eds.), *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science* (pp. 368–399). Dordrecht: Springer.

De Palma, V. (2008). Husserls phänomenologische Semiotik (I. Logische Untersuchung). In V. Mayer (Ed.), *Edmund Husserl: Logische Untersuchungen* (pp. 43–60). Berlin: Akademie.

Drummond, J. (2003). Pure logical grammar: Anticipatory categoriality and articulated categoriality. *International Journal of Philosophical Studies 11*(2), 125–139.

Drummond, J. (2007). Pure logical grammar: Identity amidst linguistic differences. In K.–Y. Lau and J. Drummond (Eds.), *Husserl's Logical Investigations in the New Century: Western and Chinese Perspectives* (pp. 53–66). New York: Springer.

Edie, J. (1972). Husserl's conception of "the grammatical" and contemporary linguistics. In L. Embree (Ed.), *Life–world and Consciousness* (pp. 137–161). Evanston: Northwestern.

Hanna, R. (1984). The relation of form and stuff in Husserl's grammar of pure logic. *Philosophy and Phenomenological Research 44*(3), 323–321.

Husserl, E. (1994). *Early Writings in the Philosophy of Logic and Mathematics.* D. Willard (Trans). New York: Springer.

Mayer V. and Erhard C. (2008). Die Bedeutung objektivierende Akte (V. Logische Untersuchung). In V. Mayer (Ed.), *Edmund Husserl: Logische Untersuchungen* (pp. 159–188). Berlin: Akademie.

Mohanty, J.N. (1974). On Husserl's theory of meaning. *The Southwestern Journal of Philosophy* 5(3), 229–244.

Mohanty, J.N. (1976). *Edmund Husserl's Theory of Meaning*. Den Haag: Martinus Nijhoff.

Melle, U. (1989). Objektivierende und nicht-objektivierende Akte. In S. Ijsseling (Ed.), *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung* (pp. 35–49). Dordrecht: Springer.

Melle, U. (1998). Signitive und signifikative Intentionen. *Husserl studies 15*(3), 167–168.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

Natorp, P. (1888). *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*. Freiburg: Akademische Verlags von J.V.B. Mohr.
Sokolowski, R. (1968). The logic of parts and wholes in Husserl's investigations. *Philosophy and Phenomenological Research 28*(4), 537–553.
Sokolowski, R. (2002). Semiotics in Husserl's *Logical Investigations*. In D. Zahavi and F. Stjernfelt (Eds.), *One Hundred Years of Phenomenology: Husserl's Logical Investigations Revisited* (pp. 171 –184). Dordrecht: Springer.
Urban, P. (2010). Husserls Phänomenologie des sprachlichen Ausdrucks in ihrer Entwicklung. *Filosofcky Dasopis 2*(1), 1–10.
Zhu, G. (2013). Husserl's concept analysis of expression and meaning. *Journal of Southwest Jiaotog University 6*, 1–23.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XIV 6, 2018
ISSN 1782-2041 https://popups.uliege.be/1782-2041/

Naturalisme, scepticisme et positivisme phénoménologique

Par CLAUDIO CORMICK
CONICET, Universidad CAECE (Argentine)

Résumé Nous essayerons dans ce travail de mettre en rapport les approches de Merleau-Ponty et de quelques auteurs dits « analytiques » quant au problème de la valeur des capacités cognitives humaines, dans la mesure où celles-ci ne sont pas considérées comme des conditions de la « connaissance en général » mais comme des capacités *contingentes* et non universelles. En d'autres mots, il s'agit de savoir si le fait d'avoir de telles capacités, qui peuvent être comparées avec d'autres formes (réelles ou possibles) de connaître le monde, entraîne des conséquences relativistes, voire sceptiques. D'abord, nous essayerons de résumer brièvement la façon dont la question d'ensemble sur la fiabilité de nos capacités cognitives a été posée par l'analyse de Patricia Smith Churchland sur « l'épistémologie naturalisée ». Nous verrons comment le naturalisme épistémologique a poussé quelques auteurs (notamment, Alvin Plantinga et Thomas Nagel) à remettre en question la fiabilité qui peut être attribuée, dans un cadre naturaliste, aux capacités cognitives humaines, tandis que d'autres (tels que Jerry Fodor) ont essayé de revendiquer cette fiabilité, même dans un cadre naturaliste. Ensuite, nous introduirons le « positivisme phénoménologique » merleau-pontien comme la thèse selon laquelle un doute semblable sur nos capacités cognitives en tant que telles ne peut pas même être posé ; l'existence de *fait* de ces capacités leur donne nécessairement une *valeur* pour nous. Pour déterminer l'originalité de cette thèse merleau-pontienne, nous devrons la comparer avec la réponse que *Husserl* donne au défi « relativiste sceptique » qu'il trouve dans le psychologisme ; nous verrons donc que la position du phénoménologue français n'est pas réductible à ce que l'on trouve dans les *Recherches logiques*. L'étape suivante consistera à reconstruire et à évaluer les arguments spécifiques que Merleau-Ponty donne pour appuyer le

« positivisme phénoménologique » ; ainsi, nous verrons que l'auteur de la *Phénoménologie de la perception* semble considérer que la valeur de nos capacités cognitives ne peut être mise en question que depuis une position *réaliste*, ce qui, à son tour, l'amène à argumenter qu'une interprétation réaliste des mots « vrai » et « faux » les rend impossibles à appliquer. Il est possible de reconstruire un argument différent de Merleau-Ponty, à savoir celui d'après lequel une évaluation comparative de la valeur de nos capacités cognitives serait impossible étant donné le manque de contenu de l'idée même d'une « pensée surhumaine ».

1. Sur nos capacités cognitives comme un résultat contingent de l'évolution biologique

La question du relativisme psychologiste, comprise comme celle de savoir si « nos » vérités sont purement et simplement le résultat de *notre* constitution psychique en tant qu'êtres humains, a été traitée par la phénoménologie depuis son origine, sous la forme de la longue étude que Husserl consacre au psychologisme dans l'introduction à ses *Recherches logiques*. Elle a également été abordée, avec des inflexions particulières, dans l'œuvre de Maurice Merleau-Ponty[1]. Il est intéressant de noter que, loin d'être épuisée, ou de se voir limitée au champ de la philosophie dite « continentale », la problématique psychologiste est réapparue au sein de la philosophie analytique comme le résultat des préoccupations « naturalistes » propres à cette tradition. La question posée par Husserl et par Merleau-Ponty à titre d'hypothèse et sur un plan synchronique — c'est à dire, la question de savoir

[1] D'après Husserl, « Le relativisme spécifique fait l'affirmation suivante : Il est vrai pour chaque espèce d'êtres qui jugent ce qui doit être vrai selon leur constitution, selon leurs lois de pensée » (« Der spezifische Relativismus stellt die Behauptung auf : Wahr ist für jede Spezies urteilender Wesen, was nach ihrer Konstitution, nach ihren Denkgesetzen als wahr zu gelten habe » ; Husserl, *Logische Untersuchungen*, erster Band : *Prolegomena zur reinen Logik*, Halle A. D. S., Max Niemeyer, 1913, p. 117). Merleau-Ponty reprend ce problème en se posant la question de savoir si « toutes mes vérités ne sont après tout que des évidences pour moi et pour une pensée faite comme la mienne, elles sont solidaires de ma constitution psycho-physiologique, et de l'existence de ce monde-ci. On peut concevoir d'autres pensées qui fonctionnent selon d'autres règles » (*Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 455). On peut concevoir « par exemple quelque pensée surhumaine, divine ou angélique » (*Les sciences de l'homme et la phénoménologie*, Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1963, p. 9).

Bull. anal. phén. XIV 6 (2018)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

si, *au cas où* il existerait, maintenant, des sujets de pensée suprahumains (des « martiens », des « anges »[1]), ceci n'entraînerait pas un possible démenti de nos croyances —, a été reformulée, de différentes manières, par la philosophie anglo-saxonne des trente dernières années, depuis le « scientisme » de Patricia Smith Churchland sur le rôle de la vérité dans la survivance de l'espèce humaine, jusqu'à la « téléologie sans théologie » de Thomas Nagel, en passant par le polémique argument d'Alvin Plantinga contre les supposées conséquences sceptiques d'une explication purement naturaliste du développement de nos capacités cognitives[2].

[1] *Les sciences de l'homme…*, p. 9.

[2] En effet, un moment clé de la discussion contemporaine se trouve dans l'article de Smith Churchland dans lequel la philosophe remet en question le rôle que pourrait jouer la question de la vérité pour une épistémologie « naturalisée », c'est-à-dire, pour une épistémologie qui considère les sujets de la connaissance comme des êtres biologiques qui ont besoin de garantir leur *survivance*. Le but du cerveau n'est pas d'atteindre des croyances vraies ; c'est de mettre le corps où il faut pour que celui-ci puisse se nourrir et se reproduire (ce que l'auteure appelle « les quatre *F* » (« fighting, fleeing, feeding and reproducing » ; Churchland, Patricia Smith, « Epistemology in the Age of Neuroscience », *The Journal of Philosophy* 84/10, 1987). Le but de l'argument de Smith Churchland était de prouver que l'épistémologie peut se passer de la question de la vérité, mais il peut aussi être lu dans la direction inverse : dans une épistémologie naturaliste, l'analyse de nos capacités cognitives est centrée sur la question du succès biologique, et celui-ci ne peut pas garantir la *vérité* de ce que nous croyons ; que nos croyances soient *adaptatives* ne prouve pas qu'elles soient *vraies*. C'est précisément cette conclusion que tire Alvin Plantinga : une explication naturaliste de nos capacités cognitives ne peut pas garantir que nous ne soyons pas toujours dans l'erreur (« What Churchland says suggests, therefore, that naturalistic evolution—that is, the conjunction of metaphysical naturalism with the view that we and our cognitive faculties have arisen by way of the mechanisms and processes proposed by contemporary evolutionary theory—gives us reason to doubt two things : (a) that a purpose of our cognitive systems is that of serving us with true beliefs, and (b) that they do, in fact, furnish us with mostly true beliefs » ; Plantinga, Alvin, *Warrant and Proper Function*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1993, p. 218). Un exemple plus récent de ce type d'argument peut être trouvé dans *Mind and Cosmos*, écrit par Thomas Nagel, selon qui une explication naturaliste du surgissement de nos capacités cognitives ne peut pas garantir leur fiabilité et est, par conséquent, auto-destructrice (« Evolutionary naturalism implies that we shouldn't take any of our convictions seriously, including the scientific world picture on which evolutionary naturalism itself depends » ; Nagel, Thomas, *Mind and Cosmos : Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*. Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 28).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

En effet, la perspective est maintenant diachronique et il ne s'agit plus d'une pure et simple expérimentation mentale : *étant donné l'existence* d'un processus évolutif qui nous a conduit à nos capacités cognitives actuelles, qui apparaissent donc comme *contingentes,* comment échapper à la conséquence relativiste selon laquelle ces capacités — quelques-unes parmi d'autres qui ont existé ou qui auraient pu exister — sont le corrélat nécessaire de « nos » vérités ? Comment dire, en d'autres mots, que nous avons accès à quelque chose qui serait *la* vérité, si cette vérité n'est que ce que *nous* percevons comme telle, en raison de ces capacités cognitives contingentes ? Oublions un instant le caractère choquant des types de *solution* proposés par des auteurs tels qu'Alvin Plantinga (qui suggère qu'aucune solution naturaliste, sans appel à une garantie divine, ne peut vraiment fonctionner[1]) et nous prendrons conscience de l'intéressant parallélisme entre les inquiétudes de ceux-ci et celles présentées par Merleau-Ponty quand, il y a plus de soixante-dix ans, il déclarait que les « lois de notre pensée » sont « un fait, comme la forme de notre visage ou le nombre de nos dents »[2].

Toutefois, pour arriver à mettre ces deux lignes de pensée en contact et pouvoir, ainsi, avancer vers une recherche de solution au problème qu'elles posent toutes les deux, nous devons commencer par une reconstruction soigneuse, qui n'exagère pas les similarités entre, d'un côté, la formulation du problème « naturaliste » dans la philosophie analytique et, d'un autre côté, les analyses sur le psychologisme chez Husserl et chez Merleau-Ponty (qui, d'ailleurs, ne coïncident pas entièrement dans leurs approches à la question). Pour comprendre comment se présente cette problématique du côté anglo-saxon, il faut évoquer le chapitre, aussi étonnant qu'influent, d'Alvin Plantinga dans *Warrant and proper function* — où il a présenté son célèbre « argument évolutif contre le naturalisme » — pour commencer à discerner les différences entre les cadres épistémologiques au sein desquels la question relativiste apparaît dans les deux traditions que nous sommes en train de

[1] D'après Plantinga, en effet, la seule sortie de cette condition épistémologique autodestructrice est l'appel aux types de garanties qui sont offertes par le théisme traditionnel, selon lequel l'homme a été créé à l'image de Dieu et celui-ci a octroyé à l'homme la capacité de connaître le monde. De ce point de vue, l'apparition de nos capacités cognitives ne serait pas un simple produit du hasard (« The traditional theist […] may indeed endorse some form of evolution ; but if he does, it will be a form of evolution guided and orchestrated by God. And *qua* traditional theist […] he believes that God is the premier knower and has created us human beings in his image, and important part of which involvers his endowing them with a reflection of his powers as a knower » ; Plantinga, *Warrant.*…, p. 236).

[2] Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie*…, p. 455.

Bull. anal. phén. XIV 6 (2018)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

comparer. Chez Plantinga, la question de savoir si nous pouvons prétendre que nos croyances sont *vraies* est, dès le début, une question posée en termes de *fiabilité*, dans la tradition du « reliabilism » analytique. Étant donné la question épistémologique d'ensemble (« cartésienne », en dernière instance) de savoir si nos capacités cognitives sont fiables, Plantinga ne se demande pas si cette question est légitime. Il accepte que ce doute général est un authentique problème philosophique et ses préoccupations concernent plutôt la supposée impossibilité de répondre que oui, nos capacités cognitives *sont* fiables. Ceux qui répondent aux doutes sceptiques de Plantinga, quant à eux, *ne rejettent pas non plus* la légitimité d'une question générale sur la fiabilité de notre connaissance — ils pensent, plutôt, que cette fiabilité *peut* être garantie[1]. Comme nous le verrons dans les sections suivantes, l'analyse merleau-pontienne de cette même question est très différente : le phénoménologue *rejette l'idée même* d'une évaluation d'ensemble de nos capacités cognitives. C'est en ce sens que Merleau-Ponty parle de « positivisme phénoménologique » : il n'est pas possible de distinguer le constat du *fait* que nous ayons certaines capacités cognitives, d'un côté, et l'évaluation du *droit*, de la *valeur*, de ces capacités, d'un autre côté[2].

Si Plantinga, quant à lui, n'est pas sûr de trouver un appui évolutionniste pour servir de fondement à la fiabilité de nos croyances, ceci est dû —

[1] Nous trouvons cette stratégie dans tout un éventail d'auteurs. Selon William Ramsey, le « fiabilisme évolutionniste » peut être défendu dès le moment où nous prenons en compte que, même si quelques croyances fausses peuvent être adaptatives, la situation ne serait pas la même pour le cas de sujets de connaissance *systématiquement* trompés (Ramsey, William, « Naturalism Defended », dans *Naturalism Defeated ?*, New York, Cornell University Press, 2002, p. 20-25). De façon semblable, d'après Jerry Fodor, les cas de réussite sur la base de croyances fausses sont des cas de simple *chance ;* typiquement, lorsque nous réussissons c'est parce que les croyances qui ont guidé nos actions sont des croyances vraies (Fodor, Jerry, « Is Science Biologically Possible ? », réimprimé dans *Naturalism.…*, p. 38).

[2] « Il y a […] comme un *positivisme phénoménologique :* refus de fonder la rationalité, l'accord des esprits, la logique universelle, sur quelque droit antérieur au fait. La valeur universelle de notre pensée n'est pas fondée en droit à part des faits. Elle est fondée plutôt sur un fait central et fondamental, qui est que je constate en moi, par réflexion, le non-sens de tout ce qui n'obéit pas à des principes de pensée tels que le principe de non-contradiction » Merleau-Ponty, Maurice, *Les sciences de l'homme.…*, p. 9. Vincent Descombes a récemment noté que cette thèse de Merleau-Ponty est peut-être une explication raisonnable du fait que, dans *Les mots et les choses*, Foucault parle de la phénoménologie comme défendant un certain « positivisme ». Cf. Descombes, Vincent (2016), « The Order of Things : An Archaeology of What ? », dans *History and Theory,* Theme Issue 54.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

ce qui nous amène au deuxième point de notre comparaison — au fait que la seule garantie naturaliste de nos capacités cognitives dans leur ensemble, une garantie qui s'appuie sur la sélection naturelle, échoue, d'après lui, en raison du fait que la sélection naturelle ne « choisit » pas des *croyances*, elle « choisit » des *comportements*[1]. La question de savoir si nos croyances peuvent être considérées comme vraies se résume, chez Plantinga, à la question de savoir si des sujets avec des croyances systématiquement distorsionnées ne pourraient pas déployer *une conduite* qui soit, du point de vue évolutif, réussie. Plantinga pense que la réponse à cette question est clairement affirmative. Plus encore, étant donné que, d'après lui, nous pouvons imaginer tout un éventail de combinaisons possibles au sein desquelles des sujets systématiquement trompés auraient, malgré cela, un succès évolutif, il s'ensuit que, nous, les êtres humains devrions avoir eu de la *chance* (avoir « gagné la loterie évolutive »[2]) pour être des sujets avec des croyances vraies, au lieu d'être simplement des sujets avec des croyances fausses mais adaptatives. Nous *savons*, dit Plantinga, que nos capacités cognitives sont telles qu'elles nous ont permis de survivre à la sélection naturelle, tandis que d'autres espèces n'ont pas pu le faire. Mais nous *ne savons pas* si nous ne sommes pas représentatifs de la possibilité, concevable a priori, selon laquelle nous serions des sujets qui ont un succès évolutif dans le même temps qu'ils soutiennent des croyances fausses.

Arrêtons-nous un instant sur cette idée : une thèse importante dans cette ligne d'argumentation est que la capacité de notre esprit à connaître la vérité est *contingente*. L'ensemble des croyances que nous pouvons appeler « vraies » n'est pas découpé *a priori*, à la différence de la phénoménologie, d'une façon telle qui *garantisse* que nous puissions atteindre la vérité[3]. Pour

[1] En commentant, encore une fois, la position de Churchland, Plantinga dit que « ce que l'évolution garantit est seulement […] que notre *comportement* est raisonnablement adaptatif aux circonstances dans lesquelles nos ancêtres se sont retrouvés ; par conséquent […], elle ne garantit pas des croyances principalement vraies ou vraisemblables » (« What evolution underwrites is only […] that our *behavior* be reasonably adaptive to the circumstances in which our ancestors found themselves ; hence […] it does not guarantee mostly true or verisimilitudinous beliefs » ; *Warrant.*…, p. 218).

[2] Plantinga attribue cette proposition à John Perry. Cf. Plantinga, « Reply to Beilby's Cohorts », dans *Naturalism Defeated ?*, p. 221.

[3] On peut trouver une discussion sur le caractère contingent ou nécessaire de notre accès à la vérité dans Pietersma, Henry, « Merleau-Ponty's Theory of Knowledge », dans Pietersma (éd.), *Merleau-Ponty. Critical Essays*, Washington D.C., Center for Advanced Research in Phenomenology, 1989, p. 104.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

Husserl et pour Merleau-Ponty, l'idée d'une vérité qui serait par principe hors de la portée de nos capacités cognitives est un non-sens et ainsi le rapport entre « ce que nous pouvons arriver à croire » et « ce qui est vrai » n'est pas seulement contingent. Une croyance telle que nous ne puissions pas l'avoir ne pourrait pas, *ipso facto*, être une croyance vraie. Au sein du débat anglo-saxon avec Plantinga, en revanche, les stratégies de réponse *ont accepté* la thèse selon laquelle le rapport entre « vrai » et « accessible pour nos capacités cognitives » est, en fait, contingent ; les critiques de Plantinga ont essayé de *combler l'espace* entre ces deux termes, au lieu d'attaquer, sur le plan conceptuel, la possibilité même de les séparer.

Voyons immédiatement pourquoi l'approche phénoménologique merleau-pontienne s'éloigne de ces façons de présenter la discussion.

2. Pourquoi la réponse de Merleau-Ponty au relativisme psychologiste n'est pas husserlienne

Il ne faut pas oublier que, même si Merleau-Ponty présente une réponse au psychologisme qui, d'après lui, n'est rien d'autre qu'une interprétation de Husserl, en réalité ce qu'il emprunte au fondateur de la phénoménologie est limité aux quelques lignes, plutôt marginales, des *Recherches logiques*. Concrètement : Merleau-Ponty dit — en « suivant » Husserl — que le psychologiste *a raison* de dire que les « lois de notre pensée » sont des faits, qu'elles relèvent de notre constitution psychique, mais il ajoute que, en dépit de cela, ces lois doivent être considérées comme universellement valables ; Husserl, quant à lui, ne concède pas vraiment cette prémisse propre au psychologisme, mais il affirme — dans le contexte de la discussion contre Erdmann — que *même si* les « lois de la pensée » étaient spécifiquement humaines, nous ne pourrions tirer de ce fait aucune conséquence, étant donné que, sans preuves, il n'y aurait pas de connaissance. En d'autres mots, *si* le psychologiste voulait réduire nos expériences de la vérité au rang de simples faits psychiques, sans pouvoir avoir confiance en elles, le psychologiste lui-même ne pourrait pas continuer à avoir des prétentions à la connaissance[1].

[1] « Peut-être qu'un relativiste, s'opposant par là à un quelconque recours à des preuves ou à l'absurdité évidente de la possibilité qui nous a été proposée, adopterait la phrase selon laquelle […] il est "hors de propos que cette possibilité ne trouve aucun soutien dans le témoignage de la conscience de nous-mêmes" […]. Mais, abstraction faite de cette interprétation psychologiste des formes de pensée que nous avons déjà réfutée, nous soulignons que de telles positions signifient un scepticisme absolu. Si nous ne pouvions plus faire confiance à la preuve, comment pourrions-

Bull. anal. phén. XIV 6 (2018)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

Mais, insistons, c'est un argument pour un cas extrême, ce que Husserl ne cesse de répéter : *ce serait une erreur*, déclare Husserl, que de considérer les lois de notre pensée comme le résultat de notre constitution psychique en tant qu'êtres humains ; des principes tels que celui de non-contradiction relèvent du *sens*, du *contenu*, de notions telles que « vérité ». Ces principes-là sont, pour le dire dans un vocabulaire qui n'est pas celui de Husserl, des vérités analytiques[1]. C'est pourquoi Husserl ne prend pas autant au sérieux que Merleau-Ponty la supposée menace sceptique découlant de la possible existence d'êtres surhumains : « Ce qui est vrai est absolu, est "en soi" vrai ; la vérité est identique, qu'il s'agisse [...] des êtres humains ou des êtres non-humains, des anges ou des dieux »[2]. Étant donné le caractère analytique des principes tels que celui de non-contradiction, il ne peut exister ici un vrai problème :

> [C]e que signifient les principes de contradiction et du tiers exclu appartient au seul sens des mots « vrai » et « faux » [...]. Soit ces êtres comprennent les mots « vrai » et « faux » dans notre sens ; alors il n'y a pas de discussion raisonnable si les principes ne tiennent pas : ils appartiennent à la simple signification de ces mots, tels que nous les entendons. [...] Ou bien ils utilisent

---

nous-mêmes faire des affirmations […] ? ». (« Vielleicht wendet ein Relativist gegen unsere Berufung auf die Evidenz, bzw. auf den evidenten Widersinn der uns zugemuteten Möglichkeit den oben mitzitierten Satz ein, es sei "belanglos, daß diese Möglichkeit in den Aussagen des Selbstbewußtseins keine Stütze findet" [...] Indessen, unter Absehen von dieser psychologistischen Interpretation der Denkformen, die wir schon widerlegt haben, weisen wir darauf hin, daß solche Auskunft den absoluten Skeptizismus bedeutet. Dürften wir der Evidenz nicht mehr vertrauen, wie könnten wir überhaupt noch Behauptungen aufstellen [...] ? » ; *Logische Untersuchungen*, p. 152).

[1] Voyons ce que dit Husserl dans certaines lignes non reprises par Merleau-Ponty dans la lecture trop sélective que celui-ci fait des *Recherches logiques :* « Den Subjektivisten [...] kann man nicht überzeugen, wenn ihm nun einmal die Disposition mangelt einzusehen, daß Sätze, wie der vom Widerspruch, im bloßen Sinn der Wahrheit gründen » (« Le subjectiviste [...] ne peut être persuadé s'il n'est pas prédisposé à voir que les principes, tels que la non-contradiction, sont fondées dans le vrai sens de la vérité » ; *Logische Untersuchungen*, p. 115).

[2] « Was wahr ist, ist absolut, ist "an sich" wahr ; die Wahrheit ist identisch Eine, ob sie Menschen oder Unmenschen, Engel oder Götter urteilend erfassen » (*ibid.*, p. 117).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

> les mots « vrai » et « faux » dans un autre sens, et alors tout l'argument est une discussion sur les mots[1].

Dans un sens, donc, toute la discussion sur les capacités cognitives humaines et les possibles conséquences relativistes des découvertes qui y sont liées est beaucoup plus étrangère à l'esprit de Husserl qu'à celui de Merleau-Ponty, au moins dans la mesure où le cas typique de « loi de la pensée » est un principe *logique* ; Husserl était trop intéressé par la logique pure pour admettre véritablement la possibilité de parler, dans ce champ, de « lois de la pensée » spécifiquement humaines. En outre, Merleau-Ponty aborde le problème de ces « lois » (qui pourraient être des principes pertinents pour la connaissance sans être toutefois *logiques*) de façon plus générale et moins claire, ce qui le rend, ironiquement, beaucoup plus actuel.

Voyons en effet la manière dont Merleau-Ponty, dans la *Phénoménologie de la perception, concède* au relativiste la thèse selon laquelle les « lois de notre pensée » sont une donnée essentiellement psychologique. Le psychologiste ne se trompe pas lorsqu'il les considère comme des faits, mais seulement lorsqu'il essaie de *dévaluer* nos pensées en raison de cela, ce qui

> suppose une référence tacite à un savoir et à un être absolus par rapport à quoi nos évidences de fait sont considérées comme inadéquates. Dans une conception phénoménologique ce dogmatisme et ce scepticisme sont en même temps dépassés. Les lois de notre pensée et nos évidences sont bien des faits mais inséparables de nous, impliqués dans toute conception que nous puissions former de l'être et du possible. Il ne s'agit pas de nous limiter aux phénomènes, d'enfermer la conscience dans ses propres états en réservant la possibilité d'un autre être au-delà de l'être apparent, ni de définir notre pensée comme un fait entre les faits, mais de définir l'être comme ce qui nous apparaît et la conscience comme un fait universel. Je pense, et telle ou telle pensée m'apparaît vraie [...]. [A]u moment où je pense, je pense quelque chose, et [...] toute autre vérité, au nom de laquelle je voudrais dévaluer celle-ci, si elle peut pour moi s'appeler vérité, doit s'accorder avec la pensée "vraie" dont j'ai l'expérience. Si j'essaye d'imaginer des Marsiens ou des anges ou une pensée divine dont la logique ne soit pas la mienne, il faut que

[1] « [W]as die Grundsätze vom Widerspruch und vom ausgeschlossenen Dritten besagen, zum bloßen Sinn der Worte wahr und falsch gehört [...] Entweder es verstehen jene Wesen die Worte wahr und falsch in unserem Sinn ; dann ist keine vernünftige Rede davon, daß die Grundsätze nicht gelten [...] Oder sie gebrauchen die Worte wahr und falsch in einem anderen Sinne, und dann ist der ganze Streit ein Wortstreit » (*Logische Untersuchungen*, p. 118).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

> cette pensée marsienne, angélique ou divine figure dans mon univers et ne le fasse pas exploser[1].

Cet argument aurait pu être formulé plus clairement, mais l'idée clé semble être ici celle d'une nécessaire *comparaison* — à faire de façon concrète — entre notre pensée et une pensée surhumaine, comme condition sine qua non au terme de laquelle cette pensée peut être « dévaluée ». Le relativisme sceptique pour lequel « nos » évidences sont la limite de notre accès au monde n'a pas de sens, parce que pour qu'elles puissent être conçues comme « seulement » des évidences *pour nous*, il faudrait que nous puissions les comparer avec une autre pensée non humaine. Comme, par hypothèse, nous ne pouvons pas le faire, la seule opposition vérité/erreur dont nous sommes capables est celle que nous faisons à partir de ce qui nous est donné par l'expérience. Essayons d'aller plus loin en considérant le parallèle entre cette réponse au relativisme et ce que Merleau-Ponty développe sur le scepticisme concernant nos croyances *perceptives*.

3. Un premier argument : sur l'applicabilité des prédicats « vrai » et « faux ». Scepticisme par rapport à la pensée et par rapport à la perception

Nous devons, ainsi, mettre en rapport ce que Merleau-Ponty argumente sur les croyances « intellectuelles » — telles que notre croyance en les principes logiques — et ce qu'il affirme sur les croyances perceptives. Merleau-Ponty développe, en ce qui concerne ces dernières, une approche sur le caractère oppositionnel des prédicats de « vérité » et « erreur », avec laquelle il vise à montrer que nous ne pouvons parler des « erreurs » — et redouter la possibilité de les commettre de façon systématique — que parce que notre expérience nous permet de sortir de l'erreur, de la distinguer des expériences véridiques. En d'autres mots, l'idée que nos perceptions puissent être systématiquement fausses — ce qui est applicable aussi à nos capacités intellectuelles — est pour Merleau-Ponty (de façon semblable à d'autres philosophes, notamment à Gilbert Ryle, à Margaret Anscombe et à Antony Flew) une hypothèse inconsistante[2]. Voyons l'argument à l'œuvre dans l'avant-propos de la *Phénoménologie de la perception :*

---

[1] *Phénoménologie*…, p. 455-6.

[2] Ryle, Gilbert, *Dilemmas. The Tarner Lectures 1953*, Cambridge, Cambridge University Press, chapitre VII ; Anscombe, Margaret, « A Reply to Mr. C. S. Lewis' Argument that "Naturalism" is Self-Refuting », dans *The Collected Philosophical*

Bull. anal. phén. XIV 6 (2018)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

> Il ne faut [...] pas se demander si nous percevons vraiment un monde, il faut dire au contraire : le monde est cela que nous percevons. Plus généralement, il ne faut pas se demander si nos évidences sont bien des vérités, ou si […] ce qui est évident pour nous ne serait pas illusoire à l'égard de quelque vérité en soi : car si nous parlons d'illusion, c'est que nous avons reconnu des illusions, et nous n'avons pu le faire qu'au nom de quelque perception qui, dans le même moment, s'attestait comme vraie, de sorte que le doute, ou la crainte de se tromper affirme en même temps notre pouvoir de dévoiler l'erreur et ne saurait donc nous déraciner de la vérité[1].

L'auteur déclare aussi vers la fin du chapitre sur « L'espace » :

> Nous n'avons pas à choisir entre une philosophie […] qui ne rend compte que de la perception et de la vérité, et une philosophie […] qui ne rend compte que de l'illusion ou de l'erreur. Nous ne savons qu'il y a des erreurs que parce que nous avons des vérités, au nom desquelles nous corrigeons les erreurs et les connaissons comme erreurs[2].

Ces arguments contre le scepticisme par rapport à la perception ont déjà été analysés par plusieurs interprètes de Merleau-Ponty — même si, comme nous le verrons, ces analyses ne satisfont pas les auteurs plus inclinés vers le réalisme. Douglas Low, par exemple, a commenté ces lignes en disant que les « arguments sceptiques présupposent toujours l'acceptation d'une perception subséquente qui remet en question la première. La seule façon pour qu'une perception soit récusée comme fausse est celle de prendre la perspective d'une autre perception qui ait été acceptée comme vraie »[3]. Marcus Sacrini, à son tour, avance que c'est « parce qu'on a l'expérience d'épisodes perceptifs fiables, en contraste avec l'expérience d'épisodes de rêve, qu'on peut distinguer le contenu conceptuel lié aux 'perceptions' et aux

---

Papers of G.E.M. Anscombe, vol 2. : *Metaphysics and the Philosophy of Mind*, Oxford, Basil Blackwell, 1981, p. 226 ; Flew, Antony, « The Third Maxim », *The Rationalist Annual* 72, 1955, p. 64.

[1] *Phénoménologie*…, p. XI.

[2] *Phénoménologie*…, p. 341.

[3]« [S]keptical arguments always presuppose the acceptance of a second or subsequent perception that calls the first into question. The only way one perception is challenged as false is from the point of view of another that has been accepted as true ». Low, Douglas (2000), *Merleau-Ponty's Last Vision. A Proposal for the Completion of* The Visible and the Invisible*,* Evanston, Northwestern University Press, p. 10.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

'rêves'. Cependant [...], chaque épisode perceptif isolé peut être mis en doute en contraste avec de nouveaux épisodes (censés être plus fiables) »[1].

En d'autres termes, on peut dire que ces deux textes de la *Phénoménologie de la perception* sont en accord avec une certaine théorie du caractère « oppositif » des notions telles que « perception vraie » et « illusion » : l'idée d'une illusion « générale » ne serait pas même intelligible. S'il n'y a pas de perceptions vraies, les supposées « illusions » ne pourraient être « contrastées » avec rien d'autre, ce qui est exigé par la « théorie du contraste »[2]. Ainsi, la position merleau-pontienne vis-à-vis du scepticisme par rapport à la perception anticipe celle qui va être défendue par Gilbert Ryle dans le chapitre VII de ses *Dilemmes.* En effet, Ryle remet en question la possibilité de l'erreur perceptive universelle en la comparant avec un scénario où toute la monnaie existante dans un certain pays serait une « falsification » : s'il n'y a pas de monnaie qui ne soit pas fausse, *de quoi* seraient ces « falsifications » ? De la même façon dont l'argent peut être une falsification seulement s'il existe de la monnaie légitime, ainsi, d'après Ryle, une perception peut être considérée comme une illusion seulement s'il existe des perceptions qui ne le sont pas[3]. De façon semblable, Antony Flew a déclaré que, même s'il est légitime de se demander si de certaines perceptions sont véridiques, par contre,

> [i]l est absurde de se demander si les perceptions *toutes ensemble* sont des hallucinations. Le terme 'perception réelle' et le terme 'perception hallucinée'

[1] « It is […] because one has the experience of trustworthy perceptual episodes in contrast with the experience of dream episodes that one can distinguish the conceptual content related to "perceptions" and to "dreams". However […], each isolated perceptual episode can be cast into doubt in contrast with new (supposedly more trustable) episodes ». Sacrini, Marcus (2013), « Merleau-Ponty's Responses to Skepticism. A Critical Appraisal», *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 21, n° 5, p. 723.

[2] On trouve cette traduction dans Hallett, Garth L., « Wittgenstein and the "Contrast Theory of Meaning" », *Gregorianum*, vol. 51, n° 4 (1970), p. 679-710. L'expression « contrast theory of meaning » avait été employée par Gellner. Cf. Gellner, Ernest, *Words and Things*, Beacon Hill, Beacon Press, 1960, p. 40-43.

[3] « In a country where there is a coinage, false coins can be manufactured and passed ; and the counterfeiting might be so efficient that an ordinary citizen, unable to tell which were false and which were genuine coins, might become suspicious of the genuineness of any particular coin that he received. But however general his suspicions might be, there remains one proposition which he cannot entertain, the proposition, namely, that it is possible that all coins are counterfeits. For there must be an answer to the question 'Counterfeits of what ?' ». Ryle, *Dilemmas*, p. 94-95.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

> tirent leur sens ordinaire de leur contraste mutuel et des tests que l'on emploie pour décider lequel est applicable[1].

Toutefois, c'est précisément cette similarité entre la stratégie de Merleau-Ponty et celle de Ryle qui rend celui-là susceptible du type de réponse qui a été adressée à celui-ci. À savoir, la thèse selon laquelle une notion comme celle d'illusion doit forcément être contrastée par *une autre* pour qu'elle soit significative n'est pas suffisante pour discréditer le scepticisme sur la perception. Certes, comme a remarqué Grant, l'hypothèse sceptique ne peut pas être formulée si — de façon parallèle au cas de la fausse monnaie — les perceptions « fausses » peuvent seulement être comparées avec d'autres *perceptions*. Ceci n'entraîne pas, néanmoins, que l'hypothèse sceptique ne puisse être formulée en comparant les perceptions, d'un côté, avec quelque chose *qui ne serait pas une perception*, d'un autre côté. En particulier, d'après Grant, la réponse de Ryle n'a pas un rôle comparable à une réponse à l'hypothèse du rêve tel que Descartes l'a présentée. Le but de Descartes était — rappelle cet auteur — justement de comparer nos perceptions avec une autre source de connaissance, c'est-à-dire, nos idées claires et distinctes[2]. Par conséquent, l'insistance sur l'idée qu'il doit y avoir une « opposition », *quelle qu'elle soit*, pour parler d' « erreur » ou d'« illusion » n'est pas, en

---

[1] Flew, Antony, « The Third Maxim », *The Rationalist Annual* 72, 1955, p. 64. C'est aussi une ligne d'analyse qui a été présentée par Margaret Anscombe dans sa réponse à l'argument de C. S. Lewis selon lequel le naturalisme mettrait en doute de façon globale nos raisonnements : « Vous pouvez parler la validité d'un *cas* de raisonnement et quelquefois de la validité d'un *type* de raisonnement, mais si vous dites que vous croyez à la validité du raisonnement lui-même, qu'est-ce que vous voulez dire ? » (Anscombe, Margaret, « A Reply to Mr. C. S. Lewis' Argument that "Naturalism" is Self-Refuting », dans *The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe*, vol 2.: *Metaphysics and the Philosophy of Mind*, Oxford, Basil Blackwell, 1981, p. 226.

[2] « Descartes doubted all empirical propositions based on sense perception. He came to this conclusion, and was logically entitled to state it, only because he held (no doubt wrongly) that we can acquire knowledge about material things by the clear and distinct ideas of reason. This is the burden of the well-known discussion concerning the piece of wax. If, for the moment, we grant this to Descartes, it is clear that he is entitled to cast general doubt on the senses because he holds that there is a non-sensuous source of empirical knowledge by reference to which the deceptiveness of sense experience is exposed. He is thus advocating a use of "know" and "discover a mistake" which, though empirical, does not refer to sensations » C. K. Grant, « Polar Concepts and Metaphysical Arguments », *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, vol. 56 (1955-1956), p. 102.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

elle-même, convaincante. Selon Grant, lorsqu'un auteur présente une hypothèse sceptique et, qu'ainsi, la notion d'illusion *semble* perdre toute possibilité d'entrer dans une « opposition » (comme dans le cas où on dit « peut-être que *toutes* nos perceptions sont des rêves »), alors il se peut qu'il s'agisse en effet de proposer une opposition *nouvelle, différente*. Par exemple, l'hypothèse sceptique peut être celle selon laquelle nos expériences perceptives sont, *en comparaison avec une forme supérieure de conscience*, un expérience *comme* un rêve[1]. De façon semblable, on pourrait postuler, tout en acceptant une « théorie du contraste », que toutes nos perceptions sont illusoires par rapport à une certaine réalité « en soi » — ce qui n'est pas un contraste interne à notre vie cognitive.

C'est pourquoi il n'est pas suffisant de *constater*, comme le fait Bernard Flynn, que Merleau-Ponty rejette le pyrrhonisme en raison de l'engagement de celui-ci envers le réalisme — ce dernier devant être compris comme la thèse d'un « être en lui-même »[2]. Cette lecture est correcte mais, à notre avis, insuffisante : le problème est de savoir s'il suffit *de faire remarquer* au sceptique le fait qu'il est en train de s'appuyer sur ces notions réalistes sur l'être, c'est-à-dire de savoir s'il ne faut pas faire un pas supplémentaire et *réfuter* la plausibilité de ces notions. Le réaliste peut objecter ici que le fait d'effectuer une certaine distinction vrai/faux (laquelle présuppose peut-être notre expérience d'avoir corrigé nos erreurs) n'est pas

[1] « [Descartes'] metaphysical worry is not about dreams in the ordinary familiar sense of the word "dream" ; thus any argument that relies on the assumption that Descartes is using the word in this sense will be irrelevant. Nor is it the case that in order to state the problem it is necessary to use the word "dream" in an extraordinary, meaningless sense. The question at stake may be put in this way : is there a kind of consciousness which stands to our normal waking experience in an identical (or similar) relation to that in which these waking experiences stand to our dreams ? The problem is not whether we are perpetually dreaming in the ordinary sense of the word, but whether there is a resemblance or analogy between our waking life and our dream life vis-a-vis another sort of awareness. It is by contrast with this order of consciousness that Descartes gives a metaphysical definition of ' dream ' that embraces waking experience ». *Ibid*., p. 88.

[2] « Between its conception of "being in itself" and our inner life filled by representations, [Pyrrhonism] does not even catch sight of the problem of the world. Merleau-Ponty criticizes this form of skepticism in a traditional manner, that is, he finds within it unacknowledged and unproblematized presuppositions ». Flynn, Bernard (2009), « Merleau-Ponty and the Philosophical Position of Skepticism », dans Flynn, Wayne Froman et Robert Vallier (éds.), *Merleau-Ponty and the Possibilities of Philosophy : Transforming the Tradition*, New York, SUNY Press, p. 124-125.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

du tout ce qui importe ; nous sommes en principe autorisés à proposer *une autre* distinction, qui n'a pas besoin d'être interne à notre expérience. Nous pouvons en principe, en effet, distinguer entre « croyance vraie » et « erreur » selon le rapport que nos croyances perceptives ont avec une réalité *en soi*, non selon la dynamique de notre expérience. Comment Merleau-Ponty pourrait-il nier cette possibilité ?

En effet, d'après Henry Pietersma, Merleau-Ponty lui-même semble accepter que la position sceptique *conserverait* une certaine plausibilité si nous acceptions quelque chose que le phénoménologue rejette sans plus « comme une naïveté », à savoir, si nous acceptions la prémisse selon laquelle « nos perceptions sont "connaissance" si, et seulement si, elles saisissent une réalité objective *au-delà de toute expérience* [...], un être qui existe complètement en lui-même » et qui peut être comparé « avec toutes nos perceptions et imaginations »[1].

En d'autres mots, un sceptique par rapport à la valeur cognitive de la perception, *s'il s'appuyait sur des prémisses réalistes*, pourrait reconnaître que, *bien sûr*, l'expérience que nous avons de ce que nous appelons « erreur » perceptuelle est corrélative de l'expérience de ce que nous considérons comme un démenti de cette erreur. *Cependant, ce n'est pas, purement et simplement, la distinction qui l'intéresse*. Comme le remarque Pietersma, le sceptique « nie, précisément, non pas que nous *fassions* une telle distinction, mais que, en dernière instance, elle puisse être justifiée »[2]. S'il s'agit ici de quelque chose de plus qu'une « géographie conceptuelle » du langage ordinaire, s'il s'agit de *défendre* la distinction elle-même, *il faut ajouter un argument* qui puisse intéresser le réaliste métaphysique.

Ainsi, ce que Merleau-Ponty *aurait dû* dire, même si on ne trouve pas cette réponse dans les textes de la *Phénoménologie* ou du *Visible et l'invisible*, est que la forme spécifique de distinction vérité/erreur qu'il revendique est à l'œuvre dans toute notre expérience, tandis que celle proposée par les positions réalistes (y compris les thèses relativistes ou sceptiques) est purement et simplement *inapplicable*. Si on concède à des auteurs tels que Pietersma la possibilité de distinguer « vérité » et « erreur » d'une façon réaliste, alors quelles seraient les conditions pour employer concrètement, dans des cas particuliers, cette distinction ? Comment pourrions-nous, face à une certaine proposition *p*, dire si croire en elle est correct ou non ? Si cette exigence est impossible à remplir, nous pourrions alors, certes, avoir deux formes différentes de distinguer entre « vérité » et « erreur ». Cependant

[1] Pietersma, « Merleau-Ponty's… », p. 103. C'est l'auteur qui souligne.
[2] *Ibid.* C'est nous qui soulignons.

Bull. anal. phén. XIV 6 (2018)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

l'une d'entre elles (celle défendue par le phénoménologue) serait applicable, tandis que l'autre n'aurait pas de conditions d'application. Le rôle du réaliste dans le débat sera donc d'introduire dans notre langage des expressions qui sont littéralement inutiles : la distinction entre « vérité » et « erreur », comprise comme le fait le réaliste, est *semblable à* la distinction que nous faisons au quotidien ; tout notre monde « réel » pourrait être *comme* un rêve, devant être démenti par l'authentique réalité, mais, si nous n'avons pas accès à celle-ci, alors toute la distinction proposée par le réaliste est rendue caduque.

Ce qui est intéressant est qu'il s'agit ici d'une exigence qui ne peut pas être remise en question comme une pétition de principe : tout ce que Merleau-Ponty demande du réaliste est que ses concepts aient un emploi possible — ce qui n'est pas du tout exiger que le réaliste accepte ce qui est en question, mais seulement une exigence minimale de la légitimité de l'introduction de nouveaux emplois du langage, bien en-deçà du débat spécifique entre une position phénoménologique et une position réaliste. En dernière instance, on pourrait ici adapter ce que Merleau-Ponty déclare sur la possibilité que *nous* pensions aux anges[1]: c'est *nous* — des êtres humains — qui devons parler, c'est dans *notre* langage que le réaliste veut introduire de nouveaux emplois de « vérité » et d'« erreur », donc il semble parfaitement justifié de se poser la question de savoir si ces emplois sont même possibles. Si l'on applique ces considérations à la question de nos «vérités» intellectuelles, le résultat est que, en suivant le relativiste et le réaliste, on devrait dire que ces prétendues vérités sont peut-être des erreurs du point de vue de n'importe quelle intelligence supérieure, mais que nous ne pourrons jamais appliquer ce prédicat (c'est-à-dire, déterminer qu'une certaine proposition *p* est, en effet, une erreur). Par hypothèse, nous ne pouvons pas nous fier à nos capacités mais nous ne pouvons pas, non plus, échapper à elles ; il restera donc à toujours impossible d'identifier les authentiques vérités et les authentiques erreurs.

4. Un deuxième argument : sur le supposé manque de contenu de l'hypothèse d'une pensée surhumaine

Chez Merleau-Ponty, toutefois, il paraît y avoir des arguments différents lors du débat avec le relativisme psychologiste : selon l'un d'eux, nous ne pouvons pas, littéralement, imaginer ce que serait le « contenu » d'un esprit surhumain, comme celui d'un martien ou d'un ange. On peut trouver cette

[1] Cf., encore une fois, *Les sciences de l'homme…*, p. 9.

Bull. anal. phén. XIV 6 (2018)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

ligne d'argumentation dans les passages où Merleau-Ponty déclare que, « lorsque je conçois cet ange » — pris comme le cas typique d'une pensée « surhumaine » — « je ne conçois rien » :

> Les lois de notre pensée sont pour nous lois de l'être [...], non que nous communiquions avec une pensée prépersonnelle, mais plutôt parce qu'elles sont pour nous absolument coextensives à tout ce que nous pouvons affirmer, et que, si nous voulions en supposer d'autres qui les contredisent, il nous faudrait, pour reconnaître un sens à ces nouveaux principes, les subsumer sous les nôtres, de sorte qu'ils seraient comme rien pour nous. Si les anges sont vraiment pensés par nous, et il faut bien qu'ils le soient, sans quoi nous ne pouvons pas argumenter sur eux, ils ne peuvent être pensés comme penseurs qu'autant qu'ils se conforment aux lois mêmes de notre pensée à nous. Un ange qui penserait selon des lois radicalement différentes de celles de l'humanité, et viendrait ainsi frapper de doute les lois de la pensée humaine, cet ange ne peut pas être pensé par moi. Quand je le conçois, je ne conçois rien[1].

D'après cet argument, la position du relativiste serait un pseudo-problème au niveau linguistique et devrait être dissolu plutôt que résolu. Si le relativiste nous propose le concept d'une supposée intelligence supérieure mais qu'il ne peut pas nous *décrire* comment cette intelligence-là fonctionnerait, nous sommes donc, d'après Merleau-Ponty, en train d'employer des mots sans aucun sens. Nous pouvons *dire* « la pensée d'un ange », mais, lorsque nous le faisons, nous ne *concevons* rien ; toute la question se réduit donc à un emploi illégitime de notre langage : pour que le relativiste puisse formuler de façon légitime ses doutes, il faudrait que les mots qu'il emploie aient un sens ; ils ne l'ont pas, il s'ensuit donc de ces deux prémisses que les doutes du relativiste ne peuvent pas même être formulés.

Toutefois, Merleau-Ponty a-t-il raison lorsqu'il affirme que « je ne conçois rien » lorsque j'essaie de concevoir une pensée « surhumaine » ? L'auteur n'explicite pas les raisons pour lesquelles le relativiste devrait accepter une telle impossibilité de donner un contenu concret à l'hypothèse d'une pensée surhumaine, mais nous pouvons peut-être compléter l'exposition merleau-pontienne. En effet, Merleau-Ponty considère — pour la rejeter ensuite — la possibilité que nous puissions reconstruire concrètement de quoi il s'agit lorsque nous pensons à l'ange, mais la conséquence que nous devrions tirer dans ce cas-là, selon le phénoménologue, est que la supposée

[1] *Ibid.*

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

« pensée surhumaine » n'est pas tellement différente de la nôtre. L'argument merleau-pontien contre le relativiste consiste donc à présenter *un dilemme :*

Soit la pensée des martiens ou des anges n'est pas susceptible d'être reconstruite par nous, lorsque nous en parlons nous sommes donc en train d'employer des mots sans rien dire. Pourquoi, en effet, parler ici de « pensée » ? Ne devrions-nous pas nous limiter à considérer que quelque chose est une « pensée » seulement dans les cas où nous avons des preuves pour l'appeler de cette façon ?[1]

Soit, par contre, cette pensée *peut* être reconstruite par nous, ceci montre alors qu'il ne s'agissait pas, après tout, de quelque chose d'entièrement étranger à la pensée *humaine*.

Dans un cas comme dans l'autre, le relativiste aurait échoué dans son intention de démontrer que nous pouvons concevoir une pensée surhumaine *et* qu'elle reste surhumaine.

Cependant, tout ceci reste encore trop abstrait si on ne précise pas un peu de quoi sont constituées ces différentes « pensées », humaine et surhumaine, que Merleau-Ponty essaie d'opposer. La notion clé est ici celle de « *lois* de notre pensée ». De quelle façon, selon l'approche merleau-pontienne à ce débat, les types de pensée se différencient l'un de l'autre ? L'exemple employé par le phénoménologue français est celui du principe de non-contradiction ; c'est le type de « loi » que, d'après lui, il convient d'étudier afin de savoir s'il est applicable à toute pensée ou seulement à la nôtre. Or, si nous prenons cet exemple, il devient plutôt clair que nous *pouvons* concevoir en quoi consisterait une pensée « tout autre »: nous pouvons imaginer la situation où nous prendrions contact avec le « martien » ou « l'ange » et trouverions que ceux-ci acceptent des contradictions, des propositions avec la forme « *p* et non-*p* ». Il ne semble pas du tout juste de dire que « je ne conçois rien » lorsque j'essaie d'imaginer une telle situation. Quelle est donc la position de Merleau-Ponty ?

Ce que Merleau-Ponty *peut* dire est que je ne peux pas avoir l'expérience intellectuelle de considérer — comme en principe le feraient l'ange ou le martien — des contradictions comme *vraies ;* c'est en ce sens

[1] *Mutatis mutandis*, cette ligne argumentative nous paraît semblable à la façon dont, d'après Donald Davidson, un langage que nous ne pourrions pas traduire nous poserait le problème de savoir en quel sens il s'agirait d'un langage — ce qui fonctionne comme une réponse au doute sceptique produit par le postulat des « cadres conceptuels » qui articuleraient une supposée réalité inconnue *de nous*. Cf. Davidson, Donald, « On the Very Idea of a Conceptual Scheme », *Essays on Truth and Interpretation*, Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 185-186.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

que je « ne conçois rien » lorsque j'essaie de me placer dans le lieu de ces pensées surhumaines. Donc, l'argument pertinent semble être celui qui concerne l'*évaluation* de cette pensée contradictoire. Peut-être que nous pouvons *comprendre* les mots du martien ou de l'ange, mais nous ne pouvons pas lui *donner raison*.

Cependant, Merleau-Ponty n'est-il pas là en train de commettre une pétition de principe ? Confronté à la possibilité d'une pensée qui ne suivrait pas le principe de non-contradiction, Merleau-Ponty insiste sur le fait que nous devions (donc que nous *puissions*, de façon légitime) la *juger* selon, précisément, les principes de *notre* pensée — ce qui veut dire, bien sûr, que le résultat de ce contact entre différentes types de pensée sera de *préserver* les lois de la nôtre. Est-ce que nous ne pouvons cependant pas être trompés lorsque nous croyons dans le principe de non-contradiction ? Ne devrions-nous pas, plutôt, cesser d'octroyer à nos propres « lois » un privilège et accepter que, en tant que *circulaire*, une « justification » de nos « lois » seulement parce qu'elles sont les nôtres ne sert à rien ?

Merleau-Ponty ne s'arrête pas à considérer cette possible objection de façon explicite. Pourtant, ce qui peut être ajouté pour soutenir sa position est que nous ne pouvons pas renoncer à être ceux qui doivent trancher sur la vérité et l'erreur. Revenons sur l'exemple de l'ange, qui ne suit pas « nos » principes logiques ; l'ange, rappelons-le, tient des propos contradictoires, inconsistants. Est-ce une pétition de principe que de « résoudre » le problème en insistant sur le fait que nous devions suivre nos propres principes, y compris celui de non-contradiction ? On peut se demander *quelle serait l'alternative* : si nous essayions d'échapper à notre « anthropologisme » en renonçant à ce qui est évident pour nous et en donnant raison à ces prétendus sujets cognitivement supérieurs, ceci entraînerait un type de dogmatisme qui n'est pas moins problématique que le dogmatisme « conservateur » de celui qui aurait insisté à dire que c'est nous, pas l'ange ou les martiens, qui avons raison. Lorsque Merleau-Ponty affirme que « nous avons une vérité » et que n'importe quelle autre vérité devrait s'accorder à la pensée vraie dont nous avons l'expérience[1], cet argument peut être traduit de la façon suivante : nous ne partons pas d'un « vide » épistémique ; nous avons des croyances. Si nous devons adopter les croyances de l'ange ou du martien, ceci serait un *changement* épistémique — mais changer de croyances sans de bonnes raisons, sans justification, n'est pas du tout moins dogmatique que le fait de *préserver* nos croyances sans de bonnes raisons pour le faire. Pour que nous puissions dire que l'ange ou le martien ont raison, que nous nous étions

[1] Cf. *Phénoménologie…*, p. 455-6.

Bull. anal. phén. XIV 6 (2018)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

trompés, il faudrait que *nous* soyons capables d'évaluer rationnellement *leurs* croyances, ce qui entraîne que nous mettions en pratique *nos* principes. Nous ne pouvons pas renoncer à ceux-ci sans renoncer dans le même temps à l'idée même d'une évaluation rationnelle.

5. Relativisme et scepticisme : deux problèmes à distinguer à propos du "positivisme phénoménologique"

Jusqu'à ce point, donc, nous avons essayé de distinguer et d'évaluer deux arguments : selon le *premier* d'entre eux — que nous avons reconstruit à partir d'un parallèle entre le scepticisme par rapport à la pensée et celui par rapport à la perception —, la solution de Merleau-Ponty face aux doutes sceptiques posés par le psychologiste consiste à remettre en question ce que « vrai » et « faux » pourraient vouloir dire sous l'angle d'une interprétation réaliste ; d'après le *deuxième*, même s'il se présente de premier abord comme étant un argument sur le caractère vide de quelques concepts, il s'avère en réalité être un argument sur l'impossibilité d'*évaluer* certaines croyances d'une façon différente à celle qui est possible pour les êtres humains. Ceci dit, un critique réaliste du « positivisme phénoménologique », comme l'est Pietersma (ou aussi, bien sûr, un critique du prétendu « scepticisme » naturaliste, tels que Plantinga ou Nagel) peut, en outre, objecter que les arguments merleau-pontiens que nous venons d'analyser n'ont pas résolu un problème important. À savoir, si nos capacités cognitives ne sont pas les « conditions de la pensée en général » (comme chez Kant) mais qu'elles restent toujours, en revanche, des capacités *humaines*, comme, d'après Merleau-Ponty, « la forme de notre visage et le nombre de nos dents », le phénoménologue a donc beau insister sur le fait que ces conditions-là ne sont pas *seulement* un fait, mais « un fait-valeur », le dilemme entre la contingence de notre pensée, d'un côté, et sa valeur, d'un autre côté est néanmoins toujours bien présent :

Soit, comme nous venons de le voir dans les sections précédentes, il n'y a pas de justification « neutre » pour *nos* capacités cognitives (elles sont purement et simplement les *nôtres* ; nous ne pouvons pas en « sortir » mais il n'y a aucune façon d'établir qu'elles sont les « bonnes »). Dans ce cas, la contingence de nos capacités est préservée, mais la raison pour laquelle nos croyances, fondées sur ces capacités, ont une « valeur », n'est pas claire : Merleau-Ponty doit accepter que, *si* nous avions développé *d'autres* « lois de la pensée » et que nous avions, par conséquent, *d'autres* croyances, différentes de celles que nous avons effectivement, *nous ne nous serions pas*

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

dans l'erreur, *il n'y aurait pas une « vérité » que nous aurions échoué à découvrir*. D'après l'exemple de Merleau-Ponty (on peut penser à d'autres), même le principe de non-contradiction relève d'un « fait » de notre constitution psychique ; donc, si nous avions développé des conditions psychiques telles qu'il nous aurait été possible de rejeter ce principe-là, cela n'aurait pas été une erreur.

Soit, par contre, nos capacités cognitives ont bien une « valeur » dans un sens fort : la réalité est effectivement comme nous le croyons (parmi d'autres caractéristiques, il n'y a pas de « contradictions réelles », par exemple), donc, si nous avions développé d'autres capacités cognitives, ceci veut dire que, dans ce cas hypothétique, nous aurions échoué à connaître le monde tel qu'il est ; nous nous tromperions de façon systématique. Toutefois, si nos capacités cognitives ont une « valeur » en ce sens, donc, par contre, elles *ne* seraient en aucun sens « un simple fait » : elles seraient *les bonnes* capacités cognitives ; même si leur surgissement avait été, dans ce cas, le résultat d'une contingence biologique, cela veut dire que notre développement biologique aurait, dans ce scénario, « trouvé » la façon de développer des capacités cognitives objectivement fiables. Le parallèle avec notre visage ou nos dents disparaîtrait.

Que pourrait-on dire, donc, pour sauver la position « positiviste phénoménologique » de cette tension et pour répondre à la question sur la fiabilité de nos capacités cognitives ? Il nous semble nécessaire de distinguer, pour donner plus de plausibilité à la position merleau-pontienne, entre les positions *relativistes* et les positions *sceptiques* concernant le rapport entre nos capacités et la réalité. Ce sont les positions *sceptiques* (telles que celle qui, d'après Plantinga, s'ensuit d'une explication naturaliste sur notre développement cognitif) qui affirment que nos capacités ne sont pas fiables — et qu'il y aurait donc quelque chose d'irrationnel à continuer à compter sur elles pour développer nos théories. Mais une position *relativiste* peut se limiter à établir que, les « règles » de notre pensée n'étant rien de plus qu'une conséquence de *notre* développement cognitif, ceci n'implique pas qu'une *connaissance relative* à ces règles-là ne soit pas possible.

À vrai dire, cette distinction n'apparaît pas comme telle chez Merleau-Ponty : l'hypothèse d'une « pensée marsienne ou angélique » est à la fois une hypothèse relativiste (nos « vérités » sont justement *nôtres*, elles ne sont pas universelles) *et* sceptique (une façon de penser autre que l'humaine serait une « menace » ou un « démenti » de « nos » vérités[1]). Cependant, on pourrait aussi appeler « relativiste » une position qui, toujours en rejetant la possibi-

[1] Cf., encore une fois, *Phénoménologie.*…, p. 456, et *Les sciences de l'homme.*…, p. 9.

Bull. anal. phén. XIV 6 (2018)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

lité d'une justification « neutre » de la fiabilité de nos capacités cognitives, ne tirerait pas de ce fait des conséquences trop dramatiques. Si on imagine une comparaison entre notre pensée et celles dont seraient capables d'autres espèces (ou nous mêmes, si nous avions évolué d'une façon différente), le relativiste (compris dans le sens que nous voulons introduire) n'a pas besoin de considérer que d'autres pensées fonctionneraient comme un « démenti » de la nôtre. La position du relativiste peut être celle selon laquelle notre pensée et celles d'autres espèces (possibles ou réelles) sont purement et simplement *différentes*. Nous n'aurions pas accès, donc, à une « pensée universelle » (une hypothèse que Merleau-Ponty critique sous le nom de « logicisme »), mais ce manque d'universalité n'entraînerait pas que la plupart de nos croyances soient fausses ni que celles d'autres sujets de connaissance soient vraies. La thèse du relativiste (non sceptique) est qu'il peut y avoir une pluralité de façons de connaître sans les hiérarchiser comme meilleures ou pires les unes par rapport aux autres. Si on conçoit de cette façon le « positivisme phénoménologique » merleau-pontien — c'est-à-dire, comme un relativisme non sceptique —, alors l'idée de notre pensée comme un « fait-valeur » devient plus intelligible**.** Dans cette interprétation, ce seraient les « lois de notre pensée » qui fonctionneraient comme un *fait*. Ce dernier ne peut pas être justifié par rapport à quelque chose d'autre qui soit plus fondamental, mais il sert à donner de la *valeur* épistémique à ce qui est fondé sur ces lois, c'est-à-dire, nos croyances particulières. Cette proposition requiert, bien sûr (mais ceci est autorisé par le texte du phénoménologue), que l'on rapproche Merleau-Ponty de l'idée de *normativités locales*, de *règles non universelles*, que l'on trouve explicitement défendue par des auteurs comme Martin Kusch en opposition à ceux qui, comme Harvey Siegel, considèrent qu'une règle doit être universelle pour pouvoir compter comme règle[1].

Il nous semble fondé de compléter le raisonnement de Merleau-Ponty en le rapprochant d'un certain relativisme non sceptique, parce qu'un élément clé de la position du phénoménologue français, lorsqu'il analyse les thèses sceptiques, est d'insister sur le fait que l'opposition vrai/faux est *interne à notre expérience :* nous pouvons détenir une vérité dans la mesure où ce que nous considérons comme vrai n'a pas été démenti dans notre vie

[1] Cf. Siegel, Harvey, *Relativism Refuted. A Critique of Contemporary Epistemological Relativism*, Dordrecht, Springer, 1987, p. 4. Kusch a répondu dans son *Foucault's Strata and Fields,* p. 201, et dans Kusch, Martin, *Knowledge by Agreement : the Programme of Communitarian Epistemology*, Oxford University Press, 2002, p. 272.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

cognitive — peu importe donc si ceci compte comme vrai pour le martien ou pour l'ange. Ainsi, les lois de notre pensée sont des règles *pour nous* — ce qui relève aussi du fait qu'elles montrent une certaine régularité, une invariabilité. La porte serait ouverte au scepticisme *si* notre pensée était elle-même soumise au changement, de sorte qu'elle n'ait pas de critères (pas de « lois ») pour juger nos croyances. Si nous ne sommes pas dans cette situation limite, il ne semble pas nécessaire de retomber dans le scepticisme.

6. Résumé

Nous pouvons, à ce point, nous arrêter et passer en revue les résultats auxquels nous sommes arrivés.

1. La question sur la « fiabilité » des capacités cognitives humaines dans leur ensemble — telle qu'elle est posée par les auteurs anglo-saxons que nous avons pris en compte — présuppose à son tour que l'on puisse concevoir la possibilité d'une réponse *négative*, c'est-à-dire, *sceptique*. Si, en revanche, un scepticisme si extrême est d'abord vu comme inconcevable, alors il ne faudra pas se demander quelles sont les « garanties » de la fiabilité de notre pensée et de notre perception. C'est pourquoi la thèse du « positivisme phénoménologique » merleau-pontien, qui est une réponse au scepticisme tout en acceptant le caractère contingent de notre connaissance, devient pertinente pour les débats actuels.

2. Comme nous l'avons vu, il faut comprendre la réponse merleau-pontienne au défi posé par le psychologisme en ce qu'elle a d'original vis-à-vis de Husserl. À la différence du fondateur de la phénoménologie, l'auteur français *concède* au psychologisme la possibilité de parler des « lois de la pensée » qui devraient être comprises, de façon naturaliste, comme des traits particuliers d'une espèce biologique. Ceci laisse place à une comparaison, potentiellement productive, entre les préoccupations merleau-pontiennes et celles qui sont apparues dans la tradition dite « analytique » ; par contre, l'approche husserlienne ne lie ces « lois » à aucune « constitution psychique » spécifique.

3. Même si la plupart des arguments du phénoménologue français contre le scepticisme se centrent sur les croyances *perceptives*, non pas sur celles *intellectuelles*, nous avons vu qu'il est possible d'extrapoler le même type de raisonnement que Merleau-Ponty emploie pour défendre celles-là du scepticisme. Dans les deux cas, il s'agit de souligner que, au niveau de la possibilité même de parler de « croyance fausse », cette notion est seulement intelligible dans la mesure où l'on peut trouver des exemples auxquels elle

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

soit applicable, en opposition aux exemples de croyances considérées comme *vraies*. Ainsi, la possibilité de déclarer *globalement* « illusoire » soit notre perception, soit notre pensée disparaît — sans qu'il y ait besoin de trouver des « garanties » pour la « fiabilité » de nos capacités cognitives.

4. À son tour, Merleau-Ponty nous offre un autre argument conceptuel contre les possibles conséquences sceptiques globales du psychologisme. Encore une fois, il s'agit pour le phénoménologue de souligner que c'est nous qui devons pouvoir parler rationnellement de ces « autres » épistémiques que seraient les sujets surhumains. Cependant, d'après l'auteur, cette supposée possibilité est exclue d'avance : nous ne pouvons pas faire l'expérience de — par exemple — penser à des contradictions comme étant vraies. Le doute sceptique sur notre pensée se trouve, de cette façon, résolu une fois de plus, sans qu'aucun détour par la question des « garanties de fiabilité » soit nécessaire.

5. Ceci dit, la position merleau-pontienne n'offre pas une solution explicite à la question de savoir comment nous pouvons attribuer à « notre pensée » la condition double de « *fait-valeur* » : à première vue, ou bien elle est un simple fait, ou bien elle a une valeur. Nous avons essayé de montrer comment Merleau-Ponty pourrait ne céder sur aucun tableau. D'après la solution que nous avons proposée, l'auteur français a besoin de s'engager vers un relativisme non sceptique. C'est-à-dire, la valeur de notre pensée doit être une valeur pour nous, pour notre condition contingente — une valeur qui ne peut pas être garantie sous des conditions contrefactuelles. Nous ne pouvons pas dire que, si nous avions évolué différemment, certaines caractéristiques de la réalité nous auraient échappé. Toutefois, en ce sens, l'approche merleau-pontienne s'avère être — encore une fois — aux antipodes du projet de justifier, d'une façon non relative, la « fiabilité » de nos capacités cognitives.

Bull. anal. phén. XIV 6 (2018)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XIV 7, 2018
ISSN 1782-2041 https://popups.uliege.be/1782-2041/

Intersubjectivity and the Sociology of Alfred Schutz

By JOAQUIN TRUJILLO

Abstract This article endeavors to answer three questions. (1) What is the interpretation of intersubjectivity posited by the sociology of Alfred Schutz? (2) Can we augment it by way of Husserl's transcendental-phenomenological investigation of intersubjectivity? (3) What can Heidegger's hermeneutics of intersubjectivity add to Schutz's interpretation? The answer to the first question comprises six theses wrested from Schutz's sociology. The analysis responds negatively to the second question. Its answer to the third question suggests the exposure of Schutz's interpretation of intersubjectivity to Heidegger's hermeneutics extends its exhibition of the phenomenon, enhances the disclosing-saying power of his sociology, and primes its empirical development.

Keywords Alfred Schutz, intersubjectivity, sociology, phenomenology, hermeneutics.

This article responds to three questions. (1) What is the interpretation of intersubjectivity posited by the sociology of Alfred Schutz? (2) Can we augment it by way of Husserl's transcendental-phenomenological investigation of intersubjectivity? (3) What can Heidegger's hermeneutics of intersubjectivity add to Schutz's interpretation?

1. Alfred Schutz (1899-1959)

Alfred Schutz was born in Austria in 1899. He graduated the University of Vienna with a degree in law. There he also studied economy and sociology,

including the interpretive sociology of Max Weber. He later applied Husserl's phenomenology to clarify ambiguities he identified in Weber's rendition of subjective meaning and social action. He came to Husserl's attention in 1932 shortly after the publication of *The Phenomenology of the Social World* (*Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*), which he had dedicated to Husserl. H.R. Wagner says the manuscript "merited the subtitle, 'Husserl and Weber'", because their writings were "the cornerstones" of Schutz's sociology, which also absorbed theses from Henri Bergson, William James, and Max Scheler[1]. Schutz emigrated to the U.S. in 1939 to escape the rise of Fascism and Nazism in Europe, and died in New York in 1959. He spent most of his career working as a banker, taught part-time at the Graduate Faculty of the New School of Social Research, and became a full-time professor there in 1952. His colleagues included Aron Gurwitsch, Karl Löwith, Dorion Cairns, Carl Mayer, and Albert Salomon[2]. Schutz was a founding member of the International Phenomenological Society and a founding editor of the journal, *Philosophy and Phenomenological Research*. His articles, more than 30, were frequently published there as well as in *Social Research*, *American Journal of Sociology*, *Review of Metaphysics*, *Economica*, and *Journal of Philosophy*. These works, and others, are included in *Collected Papers I-III*[3]. Although Schutz authored only one book during his life, his comprehensive outlines and notes for planned works were posthumously edited and published as two separate studies: *Reflections of the Problem of Relevance*[4] and *The Structures of the Life-World* (two volumes)[5], the second of which was completed by his former student, Thomas Luckmann.

---

[1] Helmut R. Wagner, "Introduction", in *On Phenomenology and Social Relations: Selected Writings*, ed. Helmut R. Wagner (Chicago: University of Chicago Press, 1970), p. 1.

[2] Thomas Luckmann, "Preface", in *The Structures of the Life-World*, vol. 1 (Evanston: Northwestern University Press, 1973), p. xviii.

[3] Alfred Schutz, *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*, ed. I. Schutz (The Hague: Martinus Nijhoff, 1972); *Collected Papers II: Studies in Social Theory* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1976); *Collected Papers III: Studies in Phenomenological Philosophy* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1966).

[4] *Reflections on the Problem of Relevance* (New Haven: Yale University Press, 1970).

[5] Alfred Schutz and Thomas Luckmann, *The Structures of the Life-World*, trans. Richard M. Zaner and Jr. H. Tristram Engelhardt, vol. 1 (Evanston: Northwestern University Press, 1973); ibid., 2.

Bull. anal. phén. XIV 7 (2018)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

In his introduction to *The Phenomenology of the Social World*, G. Walsh writes, "by applying Husserl's concept of meaning to social action", which Schutz designates as "human conduct" and renders as "an ongoing process which is devised by the actor in advance", "is based upon a preconceived project", and may occur "by commission or omission"[1], he [Schutz] "was able to recast the foundations of interpretive sociology" and put it on a phenomenological basis[2]. True. Schutz defensibly argued phenomenology's inclusion in the social sciences, used the method to elucidate basic theses of Weber's interpretive sociology, and developed a robust framework to examine social phenomena. Husserl's observations about Schutz's research underscore his phenomenological acumen. In 1932, he wrote to Schutz: "'I am anxious to meet such a serious and thorough phenomenologist, one of the few who have penetrated to the core of the meaning of my life's work'"[3]. The compliment was merited. Schutz demonstrated an irrefutable command of Husserl's phenomenology, as witnessed, for example, in his articles, "Some Leading Concepts in Phenomenology"[4], "Discussion: Edmund Husserl's Ideas, Volume II"[5], "Type and Eidos in Husserl's Late Philosophy"[6], "The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl"[7], and other writings. Schutz's careful, insightful readings of the works of Merleau-Ponty, for example, in "Language, Language Disturbances, and the Texture of Consciousness"[8], and Max Scheler[9] further demonstrate his phenomenological acumen.

---

[1] Alfred Schutz, "Choosing Aamong Projects of Action", *Philosophy and Phenomenological Research* 12, no. 2 (1951), p. 161.

[2] George Walsh, "Introduction", in *The Phenomenology of the Social World* (Evanston: Northwest University Press, 1967), p. xvii.

[3] Ibid., p. xviii.

[4] Alfred Schutz, "Some Leading Concepts of Phenomenology", *Social Research* 12, no. 1 (1944).

[5] "Discussion: Edmund Husserl's Ideas, Volume II", *Philosophy and Phenomenological Research* 13, no. 3 (1953).

[6] "Type and Eidos in Husserl's Late Philosophy", in *Collected Papers III: Studies in Phenomenological Philosophy*, ed. I. Schutz (The Hague: Martinus Nijhoff, 1966).

[7] "The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl", in *Collected Papers III: Studies in Phenomenological Philosophy*, ed. I. Schutz (The Hague: Martinus Nijhoff, 1966).

[8] "Language, Language Disturbances, and the Texture of Consciousness", *Social Research* 17, no. 3 (1950).

[9] "Scheler's Theory of Intersubjectivity and the General Thesis of the Alter Ego", *Philosophy and Phenomenological Research* 2, no. 3 (1942); "Max Scheler's Epistemology and Ethics, I", *The Review of Metaphysics* 11, no. 2 (1957); "Max

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

2. The life-world of the natural attitude

Gurwitsch writes that Schutz "deliberately abstains from raising questions of transcendental constitution" and contains his phenomenological analyses within the "framework of Husserl's discernment of the 'natural attitude'"[1]. Yes. His phenomenology signifies a discovery of the life-world of the natural attitude, or the "world of daily life". This world, as Schutz discerns it, is the "self-evident", "pre-scientific", and "taken-for-granted" world and our "fundamental and paramount reality"[2]. It is the world of immediate experience[3], the "public" world and the world "common to all of us"[4]; it is "not the private world of the single individual"[5]. The life-world of the natural attitude is the "reality" of the everyday person on the street, or the "wide-awake", "grown-up" person living life among his fellow persons taking the world they live and share as it is given to them[6]; "wide-awakeness" denotes a mode of awareness "of the highest tension originating in an attitude of full attention to life and its requirements"[7].

The world of daily life is the world dominated by "eminently practical" interests, the correlate of "wide-awakeness", rather than "theoretical" ones[8]. It is the world we must change to realize the purposes we pursue within it among our fellow-persons, and the world we naturally operate "within" and "upon"[9]. It is an ordered world, but not "homogenous". It is largely "incoherent", "only partially clear", and "not at all free from contradictions"[10]. It is typically structured, typically understood, and typically enacted upon, "a reality that is fundamentally and typically familiar"[11]. The

---

Scheler's Epistemology and Ethics: II", *The Review of Metaphysics* 11, no. 3 (1958); "Scheler's Criticism of Kant's Philosophy".

[1] Aron Gurwitsch, "Introduction", ibid., pp. xiv-xv.

[2] Schutz and Luckmann, *The Structures of the Life-World*, 1, p. 3.

[3] Gurwitsch, "Introduction", pp. xi-xiii.

[4] Ibid.; Alfred Schutz, "Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action", *Philosophy and Phenomenological Research* 14, no. 1 (1953).

[5] "On Multiple Realities", *Philosophy and Phenomenological Research* 5, no. 4 (1945), p. 534.

[6] Ibid., p. 533.

[7] Ibid., p. 538.

[8] Ibid., p. 534.

[9] "The Stranger: An Essay in Social Psychology", *American Journal of Sociology* 49, no. 6 (1944), pp. 499-500; "On Multiple Realities", p. 534.

[10] "The Stranger: An Essay in Social Psychology", p. 500.

[11] Schutz and Luckmann, *The Structures of the Life-World*, 1, p. 7.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

everyday person laboring in/with/upon the life-world of the natural attitude is only partially interested "in the clarity of his knowledge". His pursuit of knowledge is largely driven by motivations to obtain "information on likelihood and insight into the chances or risks which the situation at hand entails for the outcome of his actions"[1].

The purposes of the actions of the everyday person, the meaning of those (social) actions, are largely drawn from an inventory of learned, biographically informed, socially oriented, taken-for-granted typifications[2]. Schutz calls this inventory a person's "stock of knowledge at hand". The stock of knowledge at hand signifies the comprehension and architecture of the life-world of the natural attitude. It harbors intentionally structured meanings endemic to the management and execution of daily living. It is a matrix of typical meanings (typifications) through which the human person "automatically" comprehends and lives the world among his fellow persons[3]. Typifications are not necessarily precise, scientific, logical, or consistent, although they are, as the meaning of actions usually go, rational, meaning they comprise means-ends relations, which Schutz differentiates as either "in-order-to" and "because" motives[4]. Typifications are general, open-ended meanings. They are taken-for-granted "pre-experiences", or "a sort of preknowledge", that denote "open horizons of anticipated similar experiences" and usually go "unquestioned" as long as they accomplish their implicit purposes[5]. They are comprehended, transmitted, and ordered communicatively through language. They are contained in language.

According to Schutz, the concerns of the everyday person in the natural attitude are dominated by spatially and temporally structured pragmatic motivations ("means-and-ends relations"[6]) ensuing from a biographically and culturally determined past laying itself out (sedimenting) "in time" toward a projected, individually unique, intersubjectively shaped future[7]. The future of the everyday person largely comprises typically defined and engendered projects he seeks to fulfill that pertain to his spheres

[1] Schutz, "The Stranger: An Essay in Social Psychology", p. 501.
[2] "The Problem of Rationality in the Social World", *Economica* 10, no. 38 (1943), p. 137.
[3] Ibid., p. 136.
[4] "On Multiple Realities".
[5] "Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action", p. 5; "Making Music Together: A Study in Social Relationship", *Social Research* 18, no. 1 (1951), p. 85.
[6] "The Stranger: An Essay in Social Psychology", p. 500.
[7] "On Multiple Realities", pp. 538-542.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

of relevance, or horizons of noetic-noematic significance distinguished by gradations of "manifold forms of intimacy and anonymity" that one way or another and to different degrees always belong to the "cultural pattern of group life"[1]. One's spheres ("zones") of relevance begin with the "sector of the world" wherein one is immediately situated and extend to situations that at any given time are within one's spatial-temporal "scope" or "reach", including "adjacent ones" of "potential working", to zones of only referential significance[2].

3. Schutz's hermeneutics of intersubjectivity

Schutz purposefully shelves questions of transcendental constitution Husserl posits and strives to answer in his investigation of intersubjectivity. He "abandons the strictly phenomenological method" Husserl employs and circumvents the "nest of [phenomenological] problems" he assesses it surfaces (*e.g.*, whether or how "the Thou is constituted in an Ego"[3]). Instead, he delivers a "pragmatic interpretation" of "cognitive life"[4] that renders intersubjectivity within the "mundane sphere" of the life-world"[5]. His rendition of the phenomenon can be distilled into six basic theses.

1. *Subjectivity is intersubjectivity*. Intersubjectivity is originary to the life-world. It permeates the "vivid present"[6]. The life-world of the natural attitude "is intersubjective from the very beginning"[7]. Its "fundamental

[1] "Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action", p. 11; "The Problem of Rationality in the Social World", pp. 135-136; "The Well-Informed Citizen: An Essay on the Social Distribution of Knowledge", *Social Research*, 13, no. 4 (1946), p. 468; Schutz, "The Stranger: An Essay in Social Psychology", p. 499.
[2] "On Multiple Realities", pp. 540-547; "Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action", p. 11.
[3] *The Phenomenology of the Social World*, trans. George Walsh and Frederick Lehnert (Evanston: Northwest University Press, 1967), pp. 97-98; Schutz and Luckmann, *The Structures of the Life-World*, 1, p. 3; David Carr, "Introduction", in *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy* (Evanston: Northwestern University Press, 1970), pp. xli-xlii.
[4] Schutz, "On Multiple Realities", p. 538.
[5] "Scheler's Theory of Intersubjectivity and the General Thesis of the Alter Ego", p. 337.
[6] Ibid., p. 343.
[7] Schutz and Luckmann, *The Structures of the Life-World*, 1, p. 15.

Bull. anal. phén. XIV 7 (2018)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

structure" is intersubjective[1]. "World-experience" is not "private experience". It is "shared experience". The world of daily life is "the 'world for all of us'", not withstanding it is also "primarily 'my' world"[2]. The intersubjectivity of the life-world is the "precommunicative" basis upon which all social relationships as well as the "mutual tuning-in" relations Schutz says precedes the meaningful "We", or the togetherness of the "I" and "Thou" in "vivid presence", are founded[3].

2. *Intersubjectivity is a potentiality*. Schutz means this in two ways. First, intrinsic to presence, vivid or otherwise and in all of its gradations of intimacy, is "the possibility of living together simultaneously in specific dimensions of [space and] time"[4]. Second, the disposition of the wide-awake person includes the possibility, impulse, and power to develop the comprehension of the life-world he shares with others. The everyday person is continuously growing and refining his stock of knowledge; "every empirical idea of the general has the character of an open concept to be rectified or corroborated by supervening experience"[5]. The stock of knowledge at hand, as Gurwitsch notes, is intrinsically incomplete and "enlarges" in the person as his "life goes on"[6].

3. *Intersubjectivity is learned*. Only a fraction of one's stock of knowledge at hand originates from personal experience. "The bulk of it is socially derived, handed down to me and accepted by me" as "the frame of reference, interpretation, and orientation for my life in the world of daily experience"[7]. It is largely produced through/within/from group living. It is an assimilation of the experiences of others.

4. *Intersubjectivity is typical*. The typical meanings that constitute the stock of knowledge are common meanings. They are shared. They are "typical means for bringing about typical ends in typical situations"[8]. They belong to everyone and no one. "The factual world of our experience", the world one fundamentally shares with others and the paramount reality as such, "is experienced from the outset as a typical one"[9].

---

[1] Ibid., p. 3.
[2] Schutz, "The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl", p. 54.
[3] "Making Music Together: A Study in Social Relationship", p. 79.
[4] Ibid.
[5] "Language, Language Disturbances, and the Texture of Consciousness", p. 389.
[6] Gurwitsch, "Introduction", p. xvii.
[7] Ibid., pp. xvii-xviii.
[8] Schutz, "Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action", p. 10.
[9] "Language, Language Disturbances, and the Texture of Consciousness", p. 388.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

5. *Intersubjectivity is pragmatic*. The life-world of the natural attitude is grounded in the concreteness of human living. It is immanently connected to the dependence of the person on things and persons to live and be; "it is our interest at hand that motivates all our thinking, acting, and therewith establishes the problems to be solved by our thoughts and the goals to be attained by our actions"[1]. The proposition, "intersubjectivity is pragmatic", denotes the coupling of intersubjectivity to the exigencies of daily living, or the "practical" tasks before us[2].

6. *Intersubjectivity is language*. Language is the wheelhouse of socially derived knowledge and "the typifying medium *par excellence*" by which the shared comprehension of the world is "transmitted"[3]. It contains the typifications the everyday person employs to comprehend and navigate everyday life. "Language presupposes typification", and subjectivity is typically shared through language[4]. Language belongs "to the intersubjective world of working". It embodies the world of daily life and defines the realms "relevant" to a person[5]. It is the intersubjective "means for realizing one's own acts and thoughts"[6], "the paramount vehicle of communication", "the outstanding tool for the conveying of meaning", and, for the most part, "nonconceptual"[7]. The world of daily life, the reality everyday persons endure in his their wide-awakeness, is interpretively shared (and lived) through language.

4. Husserl's hermeneutics of intersubjectivity

Schutz calls the fifth of *Cartesian Meditations* ("Fifth Meditation") Husserl's most rigorous study of intersubjectivity. Is there more to be gleaned from that document that could contribute to Schutz's discernment of the phenomenon? Schutz's analysis of Husserl's investigation of intersubjectivity, the one he provides in his article, "The Problem of Intersubjectivity in Husserl", to determine whether the "results of phenomenological constitutional analysis

[1] "The Well-Informed Citizen: An Essay on the Social Distribution of Knowledge", p. 467.
[2] Schutz, "Language, Language Disturbances, and the Texture of Consciousness", pp. 391-392.
[3] "Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action", p. 10.
[4] Schutz and Luckmann, *The Structures of the Life-World*, 1, p. 233.
[5] Schutz, "On Multiple Realities", pp. 537, 555.
[6] "The Stranger: An Essay in Social Psychology", p. 504.
[7] "Making Music Together: A Study of Social Relationship", pp. 77-78

Bull. anal. phén. XIV 7 (2018)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

are applicable to all social sciences"[1], says, "no". He repeats this assessment in "Scheler's Theory of Intersubjectivity and the General Thesis of the Alter Ego", where he locates intersubjectivity—the "experience of the other's stream of consciousness"—in "vivid simultaneity", or the present that is "common to both of us" and "the pure sphere of the 'We'"[2]. Schutz's exhaustive analysis of Husserl's project delivers the conclusion that he (Husserl) did not satisfactorily explain how the "transcendental ego can constitute in itself another transcendental ego" or "constitute an open plurality of such egos"[3]. Many students of the phenomenological movement might agree with Schutz's assertion. The overarching goal of this article, to extend our understanding of intersubjectivity as such, compels a review of the principal theses Husserl posits in his treatise. Also, an appreciation of Husserl's thinking gives way to a clearer understanding of Heidegger's hermeneutics of intersubjectivity, this paper surmises.

In "Fifth Mediation", Husserl posits the question of intersubjectivity as follows:

> We must, after all, obtain for ourselves insight into the explicit and implicit intentionality wherein the alter ego becomes evinced and verified in the realm of our transcendental ego; we must discover in what intentionalities, syntheses, motivations, the syntheses, motivations, the sense "other ego" becomes fashioned in me and, under the title, harmonious experience of someone else, becomes verified as existing and even as itself there in its own manner[4].

Husserl delivers a two-part response to the problematic he poses. Both parts source intersubjectivity to intentional constitution. He claims to "apodictically" render his answers by way of a transcendental *epochē* (ἐποχή), an effected mode of knowing he says thematically withholds assent of everything within intentionality ("total world-phenomenon") except the significations he imputes exclusively to the Ego (transcendental ego), or the noetic "pole" of consciousness. He calls these significations "Ego-determinations", the Ego's "spiritual ownness", and the "ultimate" or "ab-

[1] "The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl", p. 55.
[2] "Scheler's Theory of Intersubjectivity and the General Thesis of the Alter Ego", pp. 336, 343.
[3] "The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl", pp. 54, 82.
[4] Edmund Husserl, "Fifth Meditation", in *Cartesian Mediations: An Introduction to Phenomenology* (Boston: Kluwer Academic Publishers, 1999), p. 90.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

solute transcendental ego"[1]. The transcendental *epochē*, according to Husserl, is a manner of awareness produced from a decision to disregard "*all constitutional effects of intentionality relating immediately or mediately to other subjectivity* ["others"]" and delimits the total actual and potential intentionalities wherein the Ego constitutes its ownmost significance. In this *epochē*, the knowing ego knows (abides, dwells in, yields itself to) only its "*transcendental sphere of peculiar*" or "*exclusive ownness*", that which Husserl says is "purely in myself and for myself", the "transcendental concrete I-myself". The "other", revealed by the general reduction of the natural attitude as its own, unique transcending, as a human person existing in the world, is not known in the "transcendental attitude", according to Husserl[2]. Only the Ego (the "primordial world" and "primordial transcendence") and its primal characteristics are intuited[3]. The "other", as Husserl renders it, is not ingredient to the Ego. It does not come originarily with the nucleation of intentionality and the manifestation (emergence) of consciousness.

1. *Analogous Constitution*. According to Husserl, the Ego, the nucleus of subjectivity, constitutes the "other" analogously and associatively; the first process, he says, is the more primitive one. Analogous constitution signifies a "passive synthesis of 'identification'"[4] that correlates the animate body of the "other" with the phenomenal body of the "self", the known or intentional constituted body, and imputes it a consciousness; the Ego-body, the body of the concrete I, belongs to the transcendental ego. The transcendental ego initially comes to know the "other" as an "alter ego" it ascribes its intentional constitution of the "Objective" world, or "Nature" (world-phenomenon)[5]. The alter ego is a noetic construct. It is constituted in the Ego. It is a sort of "'mirroring'" of one's "own self'" in one's "own Ego", in one's "monad"[6]. The transcendental ego passively projects its "self" on the referent (noematically signified) animate body and automatically posits the certainty the body has its own Ego. It assumes the body of the "other" is not an automaton, not a mere animal, or living thing devoid of human transcendence, but instead noetically intends (constitutes) it as a living and knowing human person in and for itself. The alter ego "is not simply there and strictly

[1] Ibid., pp. 89, 98, 100, 102.
[2] Ibid., pp. 93-95.
[3] Schutz, "The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl", p. 57.
[4] Husserl, "Fifth Meditation", p. 112.
[5] Ibid., p. 100.
[6] Ibid., p. 94.

Bull. anal. phén. XIV 7 (2018)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

presented"[1]. It is imputed its own transcending. The alter ego, the ego originarily "*appresented*" (constituted) other than mine by the (absolute) transcendental ego, is, according to Husserl: "I myself, constituted within my primordial ownness, and uniquely, as the psychophysical unity (the primordial man)". It is a reflection of the "'personal' Ego, the intentional processes "governing immediately in my animate organism". The alter ego is produced by way of "'*analogizing*' *apprehension*"[2]. Its meaning echoes the primitive significance of "my" body, the only *real* body found in the transcendental *epochē,* according to Husserl, and "my" consciousness "producing effects mediately in the primordial surrounding world"[3] and "functionally joined in a single perception that is at once presenting and appresenting"[4].

2. *Associative Constitution*. The second way the transcendental ego constitutes the "other", albeit, at a "higher level" of intentionality, according to Husserl[5], although he indicates nothing to suggest it does not happen simultaneously, is by passively associating its knowing of the world (and others) with the alter ego it imputes to others, a phenomenon he also calls, "pairing"[6]. Through passive association, "pairing", the Ego involuntarily ascribes its prereflective awareness of the world to the alter ego. It spontaneously assumes the alter ego intuits the same world it itself intuits and knows the world, or at least contains the possibility of intuiting and knowing it, along the same fundamental lines it knows and can know it. It imputes its baseline comprehension of and openness to the world, including its appropriation of space and time, to the alter ego. Pairing signifies an intentionally constituted "*unity of similarity*" between the Ego and alter ego. "If there are more than two such data", that is, more than two Egos in play, intending each other, "then a phenomenally unitary group, a plurality, becomes constituted"[7].

These intentional constituting processes, passive identification and passive association, according to Husserl, at least insofar as he surmises them in "Fifth Meditation", are the basis of the common "Objective" world (the life-world) and intersubjectivity as such. They signify a "*connection mediated by presentation*"[8]. They, unfolding "*in a synthetically harmonious*

[1] Ibid., p. 94.
[2] Ibid., pp. 111, 115, 119.
[3] Ibid., p. 110.
[4] Schutz, "The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl", p. 67.
[5] Husserl, "Fifth Meditation", p. 111.
[6] Ibid., p. 112.
[7] Ibid., pp. 112, 128.
[8] Ibid., p. 128.

Bull. anal. phén. XIV 7 (2018)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

fashion" among distinct and separate monads engender the possibility of "the experienced animate organism of another", an "*alien sphere* presented" in consciousness, to continually "prove itself" within the "primordial sphere", the transcendental ego, as its own conscious "self"[1]. These processes are, as Husserl describes them, the "*first and lowest level of communalization* between me, the primordial monad for myself, and the monad constituted in me, yet as other and accordingly as existing for himself but only appresentationally demonstrated to me". Their rendition reveals how:

> the *coexistence of my [polar] Ego and the other Ego*, of my whole concrete ego and his, my intentional life and his, my "realities" and his—in short, a *common time-form*—is primarily instituted; and thus every primordial temporality automatically acquires the significance of being merely an original mode of appearance of Objective temporality to a particular subject. In this connection we see that the temporal community of the constitutively interrelated monads is indissoluble because it is tied up essentially with the constitution of *a world and a world time*[2].

It is not difficult to see the thinking of "Fifth Meditation" operating positively and negatively within Schutz's hermeneutics. The correspondences between typification and passive association are perhaps the most explicit positive correlation between their renditions of intersubjectivity. Typifications are passive associations operating in the natural attitude of the life-world and the consciousness of the wide-awake person encountering others (and himself) in everyday life. Schutz augments Husserl's thesis by elucidating their social dimensions, locating them within a common stock of knowledge, and discerning their role shaping the world of daily life. He compensates for, as he remarks, Husserl's "regrettable ignorance" of the social sciences and his introduction of "unexamined constructs of everyday thinking and of the social sciences into phenomenological analyses of constitution"[3]. Although Husserl's thought experiment is worthy of further phenomenological and psychological investigation concerning the genesis of typifications in consciousness and their fundamental relation to intentionality—Gurwitsch, for example, calls typifications the "the origin of conceptual consciousness" and "conceptualization in an incipient or at least germinal

[1] Ibid., pp. 114, 128.
[2] Ibid., p. 128.
[3] Schutz, "The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl", p. 73.

Bull. anal. phén. XIV 7 (2018)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

form"[1]—there is not much more its individuation of passive association can substantially add to Schutz's sociological enterprise, this paper assesses.

"Fifth Mediation" operates negatively in Schutz's thinking insofar as it appears to have induced him to embrace the conclusions Husserl implies in his later investigation of the "life-world", the one he conducts in *The Crisis*[2], that transcendence is factically intersubjective and intersubjectivity is not constituted, it is not a synthesis, but is inherent to world-phenomenon. Considerations of the transcendental constitution of an "alter ego", as rendered in Husserl's analysis, hence, are largely absent from Schutz's sociology, except to denote the epistemological reasons for confining his interpretation of intersubjectivity to "the mundane sphere of the life-world"[3]. Schutz even goes so far as to challenge the validity of Husserl's attempt to reduce intersubjectivity to transcendental constitution: "The transcendentally reduced conscious life, the phenomenon 'world' [World], including the Other, is not experienced as my private synthetic product", he writes in his assessment of Husserl's project, "but as an intersubjective world whose objects are accessible to everyone"[4].

The purpose of these remarks is not to discredit Husserl's attempt to locate the source of intersubjectivity and the "*Objective world*" ("'Nature and the whole world'") in immanent constitution by way of a "transcendentally reduced ego"[5]. They also do not censure Husserl for apparently failing to excavate the phenomenological gold connoted by his later discernment of the "life-world", the "prescientifically" self-evident (factically given) "concrete unity" of "that", t/here (the "all-encompassing") and "the one world of experience, common to all"[6]. Why Husserl withheld yielding to the phenomenological implications of his analysis, that there is one life-world and the "other" is factically given with it, is a mystery. Maybe it was his granite resolve to finish his scientific expedition, the significant investigative possibilities his phenomenological discovery surfaced, or his motivation to discover an "absolute" foundation for the sciences that dissuaded him. Or maybe his thinking fell under the seemingly objectifying sway implicit to the

[1] Aron Gurwitsch, "Introduction", ibid., p. xiv.
[2] Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, trans. David Carr (Evanston: Northwestern University Press, 1970).
[3] Schutz, "Scheler's Theory of Intersubjectivity and the General Thesis of the Alter Ego", p. 337.
[4] "The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl", p. 58.
[5] Husserl, "Fifth Meditation", pp. 89-90.
[6] Ibid., pp. 126, 130, 146-147.

Bull. anal. phén. XIV 7 (2018)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

language of his analysis. Husserl's Cartesian thesaurus, no matter how powerful his commitment to scientific rigor and the phenomenological method, implies an objectification of human phenomena and the World. Terms like "constituted", "synthesis", "Objective world", "Ego" and "alter Ego", "monad" ("concrete ego"), "monads", and "monadology", and *noesis* (νόησις) and *noema* (νοήμα), when those terms are distanced from their pre-Socratic (pre-philosophical) significance, tend to steer thinking into a course that objectifies human reality (φαινόμενον). The phenomenological seeing Husserl denotes by his transcendental *epochē*, the effort he says delivers the thinker to one's "*concrete being as a monad*, purely in myself and for myself *with an exclusive ownness*"[1], constituting the world and "others" resonates with a sense of phenomenological voyeurism and compels one to question the method's final relation to thinking as such. Husserl may have indeed had the power to reduce utterly the world, eidetically, transcendentally, or otherwise, and arrive at the "sphere of original self-explication", an "original sphere" where one comes to a "*pure*" transcendent or intentional world accruing "on the basis of intentional phenomenon"[2], but his assertion the "'Objective,' which belongs to everything worldly—as constituted intersubjectively, as experienceable by everyone, and so forth—*vanishes completely*"[3], is tough to swallow for us mere mortals. The ultimate value of the *epochē*, transcendental or otherwise, may be its power to incite thinking as such (inceptual thinking) to enter the course of projecting-opening (*Entwerfen*) phenomena, inabiding (*inständig*) them, and caring for, listening and attuning to, and freeing the meaning of human being, intentionality, and "to be" to shine forth and show themselves from themselves as they *are* as opposed to distilling them reflectively into a posited system of basic elements. The fact that space and time (entropy), the "*spatiotemporal form*", as Husserl indicates, endure within the reduction testifies to the inherent limitations of the transcendental *epochē*. The World, "others", and the "self", beginning with the phenomenal body, as Merleau-Ponty scrupulously denotes in his analysis of subjectivity and the life-world, belong to space and time[4]. Persons and things coalesce within space and time into a unity that

[1] Ibid., p. 92.
[2] Ibid., pp. 105, 144.
[3] Ibid., p. 96.
[4] Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, trans. Colin Smith (London: Routledge & Kegan Paul, 1962), p. 141.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

does not vanish through purposeful reflection into "reduced world-phenomenon"[1].

Husserl's investigation of intersubjectivity, despite its apparent shortcomings, does not detract from its scientific value. His formidable analysis is pregnant with possibilities that beckon phenomenological (empirical) discovery. Perhaps one of its more lasting contributions is the extent to which it reveals intentional constitution can affect the comprehension of the life-world, The exclusive ownness of primordial intentional constitution, as witnessed in the experiences of the neurotic, depressed, and schizophrenic, can significantly alter the way the human person experiences the world and encounters "others". The constituting processes Husserl unearthed in his transcendental-phenomenology of intersubjectivity suggest intentional constitution, no matter how tiny its influence may be, can significantly alter World-meaning. The transcendental ego may not generate the "other", the "transcendental 'We'", or the "Objective world" through a harmonious "communalization of constitutive intentionality" with other transcendental egos, as Husserl posits[2], but it can indeed darken, distort, disclose, and illuminate human phenomena, as well as create the conditions that invite meaningfulness to ensue in human living or abandon it to meaninglessness.

Schutz's genius is evidenced in his command of Husserl's transcendental-phenomenology, appropriation of basic aspects of intersubjectivity it illuminated, and progress traversing the course of thinking Husserl lays out in his analysis of the life-world and elucidating its social dimensions. Schutz executes the leap Husserl declined and arrived at the phenomenological (propositional) conclusion that "intersubjectivity is not a problem of constitution which can be solved in the transcendental sphere but is rather a datum (*Gegebenheit*) of the life-world"[3]. The "other" ("intersubjectivity", the "we-relationship") is (ontologically) intrinsic to human being ("human existence in the world"). It categorically belongs to everything persons are and do, to all their actualities and possibilities. It frees thinking (including that of being, ultimate meaning, and reality), projecting, acting, and the full range of human feelings, emotions, and inspirations to happen. It is constitutional to human thinking and living. "The possibility of reflection on the self, discovery of the ego, capacity for performing any *epochē*", as Schutz writes, "and the possibility of all communication and of establishing a

[1] Husserl, "Fifth Meditation", p. 98.
[2] Ibid., p. 107.
[3] Schutz, "The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl", p. 82.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

communicative surrounding world as well, are founded on the primal experience of the we-relationship"[1].

5. Heidegger's hermeneutics of intersubjectivity

This section responds to the third question this article poses: "What can Heidegger's hermeneutics (hermeneutic-phenomenology) of intersubjectivity add to Schutz's interpretation of the phenomenon?" Despite Schutz's commitment to Husserl's transcendental-phenomenological enterprise, one whose psychological orientation and Cartesian language make it remarkable conducive to his sociology, and the absence of mention of Heidegger's hermeneutics in his writings, the apparent openness of Schutz's interpretation of intersubjectivity to Heidegger's rendition of the phenomenon suggests there may be phenomenological returns to be had by exposing the former's thinking of the matter to the hermeneutics of the latter. Heidegger's thinking signifies a single course that unfolds from thinking *Da-sein* (t/here-being) in relation to *Sein* (being), the transcendental-horizonal perspective initiated in *Being and Time*[2], his first major work, to thinking *Seyn* (be-ing, *Ereignis*, enowning) in relation to *Da-sein,* the being-historical perspective freed in *Contributions to Philosophy (From Enowning)*[3], his second major work. Being-historical thinking ("*historical* mindfulness", *geschichtliches Besinnung*) signifies the endeavor of "laying out of being as phenomenon in a radical sense"[4]. It thinks (projects-open) being as be-ing, or enowning, the ownmost (essential, *Wesen*) sway (be-ing is the ownmost sway) that clears the open space (*Grund*) wherein beings manifest from hiddenness (*Abgrund*) or shows their meaning as "*staying*-away"[5]. It discerns be-ing pre-philosophically as ἀλήθεια (truth), the primal self-showing-sheltering-withdrawing (of beings). En-owning (*Er-eignis*) passively (not causally)

[1] Ibid., p. 82.
[2] Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson (New York: Harper & Row, Publishers, 1962).
[3] *Contributions to Philosophy (from Enowning)*, trans. Parvis Emad and Kenneth Maly (Bloomington: Indiana University Press, 1999).
[4] George Kovacs, "The Idea of Hermeneutics in Heidegger", *Existentia* 10, no. 1-4 (2000), p. 44; "Becoming Mindful of the History of Be-ing", *Heidegger Studies* 33 (2017).
[5] Parvis Emad and Kenneth Maly, "Translator's Forward", in *Contributions to Philosophy (from Enowning)* (Bloomington: Indiana University Press, 1999), pp. xxx-xxxi.

Bull. anal. phén. XIV 7 (2018)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

enables t/here-beings to be (show themselves from themselves as they are in themselves) and pervasively shapes their being (meaning) from within/through their being by unveiling them, leaving them veiled, or showing their meaning as withdrawing from transcendence. It is historical (*geschichtliches*) in the sense of issuing, unfolding, and proffering[1] and the free, open, directional "interplay" among human being, beings, and "to-be" ("time-play-space") rather than historiographical, linear, or chronometric (*Historie*)[2].

1. *First moment.* Heidegger does not write of intersubjectivity per se. The term, "intersubjective" (inter-subjective), resonates with connotations implying a Cartesian individuation of human being incompatible with Heidegger's way of thinking and expanded syntax of transcendence and "to be". The response to the problem of intersubjectivity in Heidegger's hermeneutics ensues from its elucidation of human being as t/here-being and be-ing as enowning. One of the responses is explicit. Two are implicit. Heidegger gives perhaps his most direct description of intersubjectivity, so to speak, the first moment within his hermeneutics of the phenomenon, in sections 25 through 27 of *Being and Time*[3]. There he propositionally locates the originary comprehension of the "other" in the "with" structure (meaning) of existence. Being-with (*Mitsein*) and being-with-others (*Mitdasein*) are equiprimordial to being-in-the-world (*In-der-Welt-sein*), Heidegger asserts[4]. They are existentials, sway in transcendence, and, like being-in-the-world, signify factical *Da-sein* as its disclosedness. The first moment within Heidegger's hermeneutics of intersubjectivity reveals being-with and being-with-others to be ownmost to the coming-to-pass of human being as being-in-the-world and its appropriation of the "other".

"Being" and "with" are primordial words whose ownmost eludes conceptualization. Their fundamental significance discloses-says primal experiences rather than communicating concepts or abstractions; thinking alienates itself from the meaning of "being" and "with", from the hermeneutical moment of "being-awake of *Da-sein* for itself"[5], insofar as it abstracts the phenomena. The power of "being" and "with" to disclose-say comes from their phenomenal equivalency to the meanings the words liberate in transcendence, in λογός. "Being-with" is another term for experiencing

[1] Ibid., p. xxiii.
[2] Kovacs, "Becoming Mindful of the History of Be-ing", pp. 130-131, 139.
[3] Heidegger, *Being and Time*, pp. 149-168.
[4] Ibid., p. 149.
[5] Kovacs, "The Idea of Hermeneutics in Heidegger", p. 46.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

and transcending, endemic to νόησις-και-νόημα, and ownmost to the untranslatable, νοῦς; the hermeneutic-phenomenological rendition of "being-with" may be one of the more reliable translations of νοῦς. To-be-with something or someone includes going beyond it/him as a being (ἐὸν) and enduring (coming to pass as) its/his being (ἐόν) or meaning, as denoted by μετεόν (μετά-ἐόν) and μετέμμεναι (μετά-ἔμμεναι), the respective pre-Socratic equivalents to being-with and to-be-with. "With" belongs to being. It is always spoken in conjunction with "is". Being-with does not signify a coupling or correlation of t/here-being to the World. It signifies t/here-being as the World and being-of-t/here.

Being-with-others nucleates from being-with and is included in it. Being-with-others is more than a joining, correspondence, or harmonious synthesis of separate psychophysical entities ("person-Things present-at-hand") or t/here-beings[1]. It is more profound than the connectivity, affinity, or congruence commonly inferred from "togetherness", "shared", "intersubjectivity", the "We-relationship", or empathy, which is often discerned as an "ontological bridge" between isolated subjects[2]. It denotes a phenomenal continuity and unity among distinct (but not discrete!) t/here-beings. It says the "others" t/here-being encounters, directly or indirectly (referentially), are "like t/here-being; they are characterized by the 'to-be' (*sein*), by the 't/here' (*da*), and by the 'with' (*mit*)"[3]. It says t/here-being transcends persons as beings to their being, the ownmost of which is the concern for being (*Sorge*). *Mitdasein* is t/here-being dwelling in the World as other t/here-beings and among them in "unbroken constancy", to borrow syntactically from Husserl[4]. It signifies the primitive comprehension (endurance) of "others" as the meaning of *Da-sein*'s being: "circumspectively concernful ["circumspective preoccupation"] being-in-the-world" (*umsichtig-besorgendes In-der-Welt-sein*)[5]. Being-t/here-with-others is not standing apart along side ("present-at-hand-along") "others"[6]. It is primordially meeting (coming to pass as, enduring) "others" as being-in-the-world and "being-t/here-too"[7]. Being-

[1] Heidegger, *Being and Time*, p. 156.
[2] Ibid., p. 162.
[3] George Kovacs, *The Question of God in Heidegger's Phenomenology* (Evanston: Northwestern Universit Press, 1990), p. 73.
[4] Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, p. 144.
[5] Heidegger, *Being and Time*, p. 154; Kovacs, *The Question of God in Heidegger's Phenomenology*, p. 73.
[6] Heidegger, *Being and Time*, p. 154.
[7] Ibid., p. 156.

Bull. anal. phén. XIV 7 (2018)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

with-others signifies the "'is-ness' of togetherness (coexistence) in human existence", George Kovacs pointedly writes[1]. The comprehension of the "other" as its own t/here-being comes with (is endemic to) the irruption of transcendence. T/here-being is *thrown* (*geworfen*) into the World with a comprehension of the "other" as t/here-being, being-with, being-with-others, and being-in-the-world. "Others" are not only "present-at-hand nor ready-to-hand"[2]. They are factically disclosed "*like*" the t/here-being that "frees" them in transcendence "in that *they are there too, and there with it*"[3].

Being-with and being-with-others contain the possibility of language. Discourse, language as such, signifies being-with the things one talks about and being-with-others one talks to. They free language, the ownmost of which includes its thingness and hermeneutic embodiment, to extend the meaning of the phenomenal body into the meaning of the things and "others" spoken of/to ("action at a distance", "corporeal intentionality"),[4] thus forging the "*psychic link which unites us to the world and our fellow men*"[5]. The matter of the "'mutual tuning-in'" Schutz says induces the "simultaneity" of "inner time" ("*durée*") or "streams of consciousness", notions that resonate with dualistic conceptions of human being, and calls the start-point and basis of the We-relationship[6] is being-with and being-with-others. The existentials are the foundation of the life-world's intersubjectivity, including, as Husserl asserts, "the I-you-synthesis" and "the more complicated we-synthesis"[7]. They, and not the social production and distribution of knowledge, are the potentiality of culture and social phenomena. The prospect of a common stock of knowledge and typification also comes from them. "The 'with-being' structure of t/here-being" and the equiprimordiality between t/here-being and t/here-being-with-others are "the foundation of human community and of interpersonal relationships; it is not the product of social or cultural integration".[8]

---

[1] Kovacs, *The Question of God in Heidegger's Phenomenology*, p. 71.
[2] Heidegger, *Being and Time*, p. 150.
[3] Ibid., p. 154.
[4] Maurice Merleau-Ponty, *Signs*, trans. Richard C. McCleary (Evanston: North-western University Press, 1964), pp. 89, 93.
[5] *Phenomenology of Perception*, pp. 137, 180, 185, 196.
[6] Schutz, "Making Music Together: A Study of Social Relationship", pp. 79, 89-90, 92, 95.
[7] Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, p. 172.
[8] Kovacs, *The Question of God in Heidegger's Phenomenology*, p. 72.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

The hermeneutic-phenomenological exposition of t/here-being propositionally refutes theses positing transcendental constitution as the source of the originary comprehension of "others". It says the "other" does not ensue from passive identification or passive association emanating from a surmised transcendental ego. It does not, however, gainsay the meaning generating power of passive identification, passive association, or intentional constitution. It says, rather, t/here-being factically *is* the meaning of the "other". The "other" is not an "alter ego" constituted by the transcendental ego. "Others" are neither "discriminated beforehand and then apprehended; nor are they encountered by a primary act of looking at oneself in such a way that the opposite pole of a distinction first gets ascertained"[1]. Indeed, interpreted hermeneutic-phenomenologically, there is no isolated transcendental ego, no "spirit as a synthesis of soul and body", or "self", to constitute "others"[2]. "Others" does "not mean everyone else but me" or "those over against who the 'I' stands out. They are rather those from whom, or the most part, one does *not* distinguish oneself" and "those among whom one is too"[3]; the "with" of being-with and being-with-others includes "among", as indicated by the pre-Socratic μετά. The hermeneutical exposition of t/here-being as being-in-the-world reveals there is no "bare subject without a world" and no "isolated 'I'" without "others"[4]. It says t/here-being is not a monad and the World (Objectivity) is not constituted by a plurality of monads. The "self", exhibited hermeneutic-phenomenologically, is the being-of-t/here. It is a "who" that factically includes the meaning of the "other"; the "'who' of the everyday *Dasein* just is *not* the 'I myself'"[5].

2. *Second moment.* The hermeneutic-phenomenological exposition of t/here-being as being-with, being-with-others, and being-in-the-world, the self-showing of factical *Da-sein* by way of unearthing these existentials, yields the second and third moments ("joinings") of Heidegger's rendition of intersubjectivity. The second moment says human being from the outset is intersubjective because the World, φαινόμενον (reality as such, or human reality) is a singularity, and we are all t/here indivisibly the manifestation of it. The illumed *Da* of t/here-being is "a multidimensional, and yet a singular phenomenon of disclosure", Kalary and Schalow observe, and t/here-being is

[1] Heidegger, *Being and Time*, p. 155.
[2] Ibid., p. 150.
[3] Ibid., p. 154.
[4] Ibid., p. 150.
[5] Ibid., pp. 149-150.

Bull. anal. phén. XIV 7 (2018)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

"clearing" itself. It "stands for the world that is horizonally disclosed[1]. The discernment of World, a totality of manifold φαινόμενα rather than a composite of discrete φαινόμενα, reveals the "is-ness" of togetherness to be far more profound and expansive than the rendition of intersubjectivity Schutz communicates. So profound and expansive is this "is-ness" that phenomenology commonly stumbles thinking it. "Insofar as ontological difference strengthens the assumption that we can think be-ing within the perspective of beings", Emad writes, it contains "something discording" because "it splits the onefold" of be-ing and beings, a singular totality, he adds, "that must be thought at all cost" if phenomenology is to liberate its meaning and bring it to view[2]. This "something discording" may partly be the result of, as Kovacs remarks about hermeneutics generally, language running "up against its limit in attempting to capture the play and the depth of the World"[3].

The first two moments of Heidegger's rendition of intersubjectivity propositionally validate Schutz's decision to commence his hermeneutics from the perspective, subjectivity is intersubjectivity and the life-world of the natural attitude is factically shared. It supports his thesis, intersubjectivity is pragmatic, that is, read hermeneutic-phenomenologically, it is grounded in the being of things, or their thingness (the being of a thing is its thingness!)[4], thus underscoring his assertion intersubjectivity is inherent to the "wide-awakeness" of the everyday person, or the person whose intentional acts are dominated by "eminently practical" interests. They speak to the potentiality of the person to develop (grow, mature, falsify, validate) the understanding of the "other", life, and the common typifications within his stock of knowledge. They descriptively correspond with the rendition of (human) reality delivered by contemporary physics and cybernetics, thus agreeing with Schutz's assertion: "the results of phenomenological research cannot and must not clash with the tested results of the mundane sciences"[5]. T/here-beings belong to the unity of space and time (space-time); time is not

[1] Thomas Kalary and Frank Schalow, "Attunement, Discourse, and the Onefold of Hermeneutic Phenomenology: Recent Heidegger-Literature and a New Translation of His Work in Critical Perspective", *Heidegger Studies* 27 (2011), pp. 201-202.
[2] Parvis Emad, "On the Inception of Being-Historical Thinking and Its Unfolding as Mindfulness", ibid.16 (2000), pp. 57-58.
[3] George Kovacs, "New Horizons in Understanding Heidegger's Thought", ibid. 22 (2006), p. 228.
[4] Martin Heidegger, "The Origin of the Work of Art", in *Poetry, Language, Thought*, ed. Albert Hofstadter (New York: Perennial Classics, 2001), pp. 25, 31.
[5] Schutz, "Some Leading Concepts of Phenomenology", p. 95.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

temporality (phenomenal time, ἔκστασις) but rather entropy, which phenomenology, in its own way, per Father Richardson, renders as ἀρχὴ χινήσεως[1]. T/here-beings are not separated by space-time. Physical space, time, and beings constitute a physical unity. Phenomenal space, time, and beings constitute a phenomenal unity. Space, time, and beings, in either perspective, are not disconnected variables. They constitute a unified totality.

The hermeneutic-phenomenology of intersubjectivity, as witnessed in its first two moments, deepens the understanding of intersubjectivity Schutz posits. They descriptively reveal, beyond the stand-alone assertion the life-world is fundamentally shared, the ownmost of intersubjectivity is not learned. Its originary genesis is not located in the social production or social distribution of knowledge. Its nucleation is not found in the typification or passive association. It is found in the existentials being-with, being-with-others, and being-in-the-world. The potentiality (power and possibility, δύναμις) of mutual understanding and group living is always already-t/here, shining forth from the ownmost of factical *Da-sein*. The exhibition of human existence as the being-of-t/here (being-in-the-world, the onefold, φαινόμενον, World) and the discernment of its ontological structure as being-with and being-with-others (the first moment within Heidegger's hermeneutics of intersubjectivity) expose the World as a singularity (the second moment). It says, within the context of the principle of "man-World relatedness", namely, "no World without t/here-being" and "no t/here-being without World"[2], t/here-beings uniquely manifest as one φαινόμενον and not separate φαινόμενα. It says each and every t/here-being is the being-of-t/here, there is only one t/here, notwithstanding the different openings (dimensions) available to the unique, individual t/here-being contingent on its spatio-temporal situation and the general and individual power and proclivity of λογός, and being is a singularity; each t/here-being is not freed to be by a different "is", although they may comprehend its meaning differently, thus coming closer to or alienating themselves from it (and ἀλήθεια). T/here-being may harbor and shepherd the meaning of "is", but it does not own be-ing, keeping in mind, as hermeneutic phenomenology asserts, that be-ing is not a being, beings, including t/here-being, rely on be-ing to be, and be-ing cannot be thought as a being[3]. T/here-beings are the "is-ness" of their togetherness. They are the being of beings-in-the-whole (*das Seiende im*

[1] William J. Richardson, S.J., *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, 2nd ed. (The Hague: Martinus Nijhoff, 1967), p. 313.
[2] Kovacs, *The Question of God in Heidegger's Phenomenology*, p. 62.
[3] Heidegger, *Contributions to Philosophy (from Enowning)*, pp. 22, 52, 183.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

Ganzen); "the truth of *be-ing* is nothing less than the *essential sway of truth* grasped and grounded as the sheltering that lights up, the happening of *Da-sein*[1]. They are equally original (*gleichursprünglich*) being-in-the-world. They, together, liberated by be-ing to be, *are* the World.

3. *Third moment.* The third moment within Heidegger's hermeneutics of intersubjectivity comes with its elucidation of the relation among t/here-being, language, and be-ing. Heidegger's extensive treatment of language, his phenomenological investigation and disclosure of language as a profoundly ontological phenomenon, one he surmises is enowned by be-ing and says is equally primordial with human *Da-sein*, delivers four theses that respond in their own way to the question implied by Merleau-Ponty's observation that the meaning of language "is at first concealed by the relations belonging to the domain of *being*".[2] They also, again, in their own way, respond to Merleau-Ponty's question concerning the liberation of meaning in/through language, which is, "How did the available meanings themselves come to be constituted?"[3] The four theses tabled here are: "*human being is language*"[4], "*we—human beings—are a conversation*"[5], "*language is the house of being*"[6], and *be-ing enowns language and is "underway" in language*[7]. Language frees being, which is always, no matter how it is thought, the being of something, and the meaning of "to be" (enowning) through words. It sways in transcendence. It discloses-says phenomena by delivering t/here-being to the truth of beings, conceals phenomena, for example, through chatter, "the forced rattling of concepts and empty words"[8], or yields to their self-withdrawal into hiddenness, as witnessed in the common struggle to discern basic human phenomena (*e.g.*, love, freedom, values, ultimate meaning, the question of God). Language is enowned by be-ing. Heidegger's hermeneutics surmises language is a way,

---

[1] Ibid., p. 133.
[2] Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, p. 174.
[3] Ibid, p. 186.
[4] George Kovacs, "Heidegger's Insight into the History of Language", *Heidegger Studies* 29 (2013), p. 129.
[5] Martin Heidegger, "Hölderin and the Essence of Poetry", in *Elucidations of Hölderlin's Poetry*, ed. Keith Hoeller (Amherst: Humanity Books, 2000), pp. 55-56.
[6] "The Nature of Language", in *On the Way to Language*, ed. Peter D. Hertz (San Francisco: HarperCollins Publisherss, 1982), p. 63.
[7] "The Way to Language", in *Basic Writings*, ed. David Farrell Krell (San Francisco: HarperCollins, 1993); "The Nature of Language"; "Hölderin and the Essence of Poetry".
[8] *Contributions to Philosophy (from Enowning)*, p. 16.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

perhaps one of the most principal ways given the relation between language and World-manifestation, be-ing en-owns (*er-eignet*) transcendence. Language contains the fundamental moments of be-ing. It *is* its principal moments. Language frees phenomena from their concealment, shelters them, or illumes them as staying-away. It liberates the manifestation of beings as beings-in-the-whole, the onefold, a singularity signifying t/here-beings as clearing-concealing-withdrawing itself, and concretely manifests the "is-ness" of togetherness; it is the manifestation of "is-ness!"—"Where there is language, is there world"[1]. T/here-beings bound by the same language more or less abide the same dimensions of the World. They do not constitute or live different Worlds. They stand in the midst of the same openness.

Through language t/here-being bears "witness" to what it is[2]; "we are within language, at home in language, prior to everything else"[3]. Language radically reveals, so much so that its sway eludes disclosure, the meaning of t/here-being as to-be-with and to-be-with-others. It comes from these existentials and frees their issuance and unfurling in the World. It graces t/here-being with the meaning of "is" and opens the way for the coming to pass beings-in-the-whole. Language frees t/here-beings to be the World, the being-of-t/here, and the "other". It frees the "is-ness" of togetherness to be, thus allowing "a taking up of 'others' thought through speech" and thinking "*according to 'others'*", as Merleau-Ponty writes.[4] If human being did not posses language, the World and everything it encompasses would be devoid of being and meaning: "'Where word breaks off no thing may be'" (an allusion to Goethe) and without language "the whole of things, the 'world,' would sink into obscurity"[5]. Beings would show themselves but they would not show themselves from themselves as they *are*, which means, within the context of the phenomenological problematic, they would have neither being nor meaning (being includes meaning). A world without language is a world without truth. There is no being-in-the-world, beings-in-the-whole, or World without language. The situation of a person devoid of language would be dominated (engulfed from within) by shelteredness, or χάος: "the gaping out of which the open opens itself" and being and meaning, hence the World, manifest[6]—also discerned as, *Abgrund* (abground), "the staying-away of

[1] "Hölderin and the Essence of Poetry", p. 56.
[2] Ibid., pp. 54-56.
[3] "The Way to Language", p. 398.
[4] Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, p. 179. Slightly modified.
[5] Heidegger, "The Nature of Language", pp. 72-73.
[6] "Hölderin and the Essence of Poetry", p. 85.

Bull. anal. phén. XIV 7 (2018)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

ground that is part and parcel of *Grund* [ground]"[1]. This person would be a thing among things and the being and meaning of things would remain hidden from him.

Heidegger's hermeneutics radically extends Schutz's theses about language and its relation to intersubjectivity. It does not oppose his interpretation of language. It expands and deepens it. It reveals the ownmost of language to be profoundly ontological. It augments Schutz's interpretation of language by showing the phenomenon to be more than, as Schutz posits: a system of signs and indicators and a storehouse of social knowledge, "the typifying medium *par excellence* by which socially derived knowledge is transmitted", a "treasure house of ready made pre-constituted types and characteristics", the means of achieving a reciprocity of perspectives[2], a vehicle for communication[3], a system of "named things and events", a means to "come to terms" with a "given situation" to realize oneself[4], or even, as he writes regarding the performance of music, a way of sharing "in vivid present the other's stream of consciousness in immediacy"[5]. These assertions, less so the one about music, which leans toward a hermeneutic-phenomenological interpretation of language though still ignores the question of being (*e.g.*, "immediacy", "vivid present"), reflect a technicity-based view of language—a way of seeing language, the World, human being, and "to be" correlated with a "forgottenness of being" that alienates thinking from a fuller disclosure of human reality, of φαινόμενον[6]. They obscure the intimate relation hermeneutic-phenomenology exhibits among language, t/here-being, and being, as conveyed by the observations: "human being is language" and "we are a conversation". The hermeneutic-phenomenology of language reveals being-in-the-world manifests in/with/through language. It opens Schutz's sociology to the "mystery" of language, including the relation surmised

[1] Kenneth Maly, "Translating Heidegger's Works into English: The History and the Possibility", *Heidegger Studies* 16 (2000), p. 136.
[2] Schutz, "Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action", p. 10.
[3] "Symbol, Reality and Society", in *Symbols and Society: Fourteenth Symposium on Science, Philosophy, and Religion*, ed. Lyman Bryson, et al. (New York: Harper and Brothers, 1955), p. 165.
[4] "Language, Language Disturbances, and the Texture of Consciousness", pp. 372, 392.
[5] "Making Music Together: A Study of Social Relationship", p. 95.
[6] Heidegger, *Contributions to Philosophy (from Enowning)*, 92; *Mindfulness*, trans. Parvis Emad and Thomas Kalary (London: Continuum International Publishing Group, 2006), pp. 152-153; Kovacs, "Heidegger's Insight into the History of Language", pp. 123-124.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

between language and be-ing, and the primordial equivalency language shares with t/here-being, the "is-ness" of togetherness (being-with and being-with-others), and being-in-the-world. It says language issues and shapes the World. The meaning and structure of the life-world of the natural attitude, a phenomenon Schutz correctly says is factically intersubjective, is language, according to Heidegger's analysis.

6. Concluding observations

A hermeneutic-phenomenological reading of Schutz's interpretation of intersubjectivity connotes a shortcoming in his hermeneutics of the world of daily. It suggests his sociology may be selling itself short by restricting its analysis to the life-world of the natural attitude. It implies Schutz's sociology may be restraining its disclosing-saying power and empirical development by failing to include, or at a minimum address, theses wrested from the hermeneutic-phenomenological investigation of t/here-being and be-ing. Schutz's failure to address the more profound dimensions of the relation between language and intersubjectivity appear to be, at least as assessed here, symptomatic of his sociology as a whole. "Without grasping the 'equal primordial' of discourse properly, one can never have an appropriate understanding of the very phenomenon of 'disclosure' itself", Kalary and Schalow assert[1]. It exposes his sociology to "ontological blackout" and threatens to quash its ability to exhibit the human situation. It abates the disclosing-saying power of the general theses his understanding of intersubjectivity comprises, especially, "subjectivity is intersubjectivity" and "intersubjectivity is language". It makes his sociology susceptible to Cartesian interpretations of the world of daily life, particularly among persons who sidestep the sweat-inducing work of phenomenology, and inferences sourcing intersubjectivity to the social construction of reality.

These observations do not recommend supplanting Schutz's theses about intersubjectivity with hermeneutic-phenomenological ones. They also do not disparage Schutz's phenomenological contributions to sociology. Schutz gifted sociology with a new, more open way of seeing and interpreting the social dimensions of the everyday life of the everyday person. Berger and Luckmann, for example, credit their "redefinition" of the

[1] Thomas Kalary and Frank Schalow, "Attunement, Discourse, and the Onefold of Hermeneutic Phenomenology: Recent Heidegger-Literature and a New Translation of His Work in Critical Perspective", *Heidegger Studies* 27 (2011), p. 205.

Bull. anal. phén. XIV 7 (2018)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

"sociology of knowledge", the one they communicate in their landmark work, *The Social Construction of Reality*, to the thinking of Schutz and his phenomenological exhibition of "the structure of the commonsense world of daily life"[1]. The methodological vigor of Schutz's sociology, notwithstanding its Cartesian language, comes in no small measure from its phenomenological insights and specificity. His hermeneutics provides social scientists a reliable way to deconstruct social phenomena consistently and methodically. Its phenomenological basis not only includes the possibility of growing and enhancing its interpretation of the world of daily life, it demands it; phenomenology is a possibility, one "that never ends and always begins anew". These observations suggest hermeneutic-phenomenology as a way to fulfill that charge and, within the context of this article, deliver a more expansive understanding of intersubjectivity. They proffer the hermeneutics of t/here-being and be-ing, inceptually thinking them, as a "to-be-thought" within Schutz's sociology. They suggest Schutz's sociology, generally speaking, might profit from the assimilation of hermeneutic-phenomenological considerations, both transcendental-horizonal and being-historical. They say hermeneutic-phenomenology contains the potentiality of guarding Schutz's sociology, when distanced from its phenomenological basis, against inferences attributing the foundational source of intersubjectivity to the social production and distribution of knowledge. They recommend his sociology propositionally include or at least consider, perhaps, the hermeneutic-phenomenological exhibition of intersubjectivity to yield a more comprehensive and robust understanding of the world of everyday life.

References

Berger, Peter L., and Thomas Luckmann. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York: Doubleday, 1967.

Carr, David. "Introduction". Translated by David Carr. In *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, xv-xliii. Evanston: Northwestern University Press, 1970.

Emad, Parvis. "On the Inception of Being-Historical Thinking and Its Unfolding as Mindfulness". *Heidegger Studies* 16 (2000): 55-71.

[1] Peter L. Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (New York: Doubleday, 1967), pp. 16-17.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

Emad, Parvis, and Kenneth Maly. “Translator’s Forward”. In *Contributions to Philosophy (from Enowning)*, xv-xliv. Bloomington: Indiana University Press, 1999.
Gurwitsch, Aron. “Introduction”. In *Collected Papers III: Studies in Phenomenological Philosophy*, edited by I. Schutz, XI-XXXI. The Hague: Martinus Nijhoff, 1966.
Heidegger, Martin. *Being and Time.* Translated by John Macquarrie and Edward Robinson. New York: Harper & Row, Publishers, 1962.
—. *Contributions to Philosophy (from Enowning).* Translated by Parvis Emad and Kenneth Maly. Bloomington: Indiana University Press, 1999.
—. “Hölderin and the Essence of Poetry”. Translated by Keith Hoeller. In *Elucidations of Hölderlin’s Poetry*, edited by Keith Hoeller, 51-65. Amherst: Humanity Books, 2000.
—. *Mindfulness.* Translated by Parvis Emad and Thomas Kalary. London: Continuum International Publishing Group, 2006.
—. “The Nature of Language”. Translated by Peter D. Hertz. In *On the Way to Language*, edited by Peter D. Hertz. San Francisco: HarperCollins Publisherss, 1982.
—. “The Origin of the Work of Art”. Translated by Albert Hofstadter. In *Poetry, Language, Thought*, edited by Albert Hofstadter, 15-86. New York: Perennial Classics, 2001.
—. “The Way to Language”. Translated by David Farrell Krell. In *Basic Writings*, edited by David Farrell Krell, 397-426. San Francisco: HarperCollins, 1993.
Husserl, Edmund. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*. Translated by David Carr. Evanston: Northwestern University Press, 1970.
—. “Fifth Meditation”. Translated by Dorion Cairns. In *Cartesian Mediations: An Introduction to Phenomenology*, 89-157. Boston: Kluwer Academic Publishers, 1999.
Kalary, Thomas, and Frank Schalow. “Attunement, Discourse, and the Onefold of Hermeneutic Phenomenology: Recent Heidegger-Literature and a New Translation of His Work in Critical Perspective”. *Heidegger Studies* 27 (2011): 199-210.
Kovacs, George. “Becoming Mindful of the History of Be-ing”. *Heidegger Studies* 33 (2017): 129-43.
—. “Heidegger’s Insight into the History of Language”. *Heidegger Studies* 29 (2013): 121-32.
—. “The Idea of Hermeneutics in Heidegger”. *Existentia* 10, no. 1-4 (2000): 41-50.
—. “New Horizons in Understanding Heidegger’s Thought”. *Heidegger Studies* 22 (2006): 217-32.
—. *The Question of God in Heidegger’s Phenomenology.* Evanston: Northwestern Universit Press, 1990.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

Luckmann, Thomas. “Preface”. In *The Structures of the Life-World*, xvii-xxvi. Translated by Richard M. Zaner and Jr. H. Tristram Engelhardt. Vol. 1, Evanston: Northwestern University Press, 1973.
Maly, Kenneth. “Translating Heidegger’s Works into English: The History and the Possibility”. *Heidegger Studies* 16 (2000): 115-38.
Merleau-Ponty, Maurice. *Phenomenology of Perception.* Translated by Colin Smith. London: Routledge & Kegan Paul, 1962.
—. *Signs*. Translated by Richard C. McCleary. Evanston: Northwestern University Press, 1964.
Richardson, S.J., William J. *Heidegger: Through Phenomenology to Thought.* 2nd ed. The Hague: Martinus Nijhoff, 1967.
Schutz, Alfred. “Choosing Among Projects of Action”. *Philosophy and Phenomenological Research* 12, no. 2 (December 1951): 161-84.
—. *Collected Papers I: The Problem of Social Reality.* Edited by I. Schutz. The Hague: Martinus Nijhoff, 1972.
—. *Collected Papers II: Studies in Social Theory.* The Hague: Martinus Nijhoff, 1976.
—. *Collected Papers III: Studies in Phenomenological Philosophy*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1966.
—. “Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action”. *Philosophy and Phenomenological Research* 14, no. 1 (September 1953): 1-38.
—. “Discussion: Edmund Husserl’s Ideas, Volume II”. *Philosophy and Phenomenological Research* 13, no. 3 (March 1953): 394-413.
—. “Language, Language Disturbances, and the Texture of Consciousness”. *Social Research* 17, no. 3 (September 1950): 365-94.
—. “Making Music Together: A Study in Social Relationship”. *Social Research* 18, no. 1 (March 1951): 76-97.
—. “Max Scheler’s Epistemology and Ethics, I”. *The Review of Metaphysics* 11, no. 2 (December 1957): 304-14.
—. “Max Scheler’s Epistemology and Ethics: II”. *The Review of Metaphysics* 11, no. 3 (December 1958): 486-501.
—. “On Multiple Realities”. *Philosophy and Phenomenological Research* 5, no. 4 (June 1945): 533-76.
—. *The Phenomenology of the Social World.* Translated by George Walsh and Frederick Lehnert. Evanston: Northwest University Press, 1967.
—. “The Problem of Rationality in the Social World”. *Economica* 10, no. 38 (May 1943): 130-49.
—. “The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl”. In *Collected Papers III: Studies in Phenomenological Philosophy*, edited by I. Schutz, 51-83. The Hague: Martinus Nijhoff, 1966.
—. *Reflections on the Problem of Relevance.* New Haven: Yale University Press, 1970.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

—. “Scheler’s Criticism of Kant’s Philosophy”. In *Collected Papers III: Studies in Phenomenological Philosophy*, edited by I. Schutz, 155-63. The Hague: Martinus Nijhoff, 1966.
—. “Scheler’s Theory of Intersubjectivity and the General Thesis of the Alter Ego”. *Philosophy and Phenomenological Research* 2, no. 3 (1942): 323-47.
—. “Some Leading Concepts of Phenomenology”. *Social Research* 12, no. 1 (1944): 77-97.
—. “The Stranger: An Essay in Social Psychology”. *American Journal of Sociology* 49, no. 6 (May 1944): 499-507.
—. “Symbol, Reality and Society”. In *Symbols and Society: Fourteenth Symposium on Science, Philosophy, and Religion*, edited by Lyman Bryson, Louis Finkelstein, Hudson Hoagland and R.M. MacIver, 135-203. New York: Harper and Brothers, 1955.
—. “Type and Eidos in Husserl’s Late Philosophy”. In *Collected Papers III: Studies in Phenomenological Philosophy*, edited by I. Schutz, 92-115. The Hague: Martinus Nijhoff, 1966.
—. “The Well-Informed Citizen: An Essay on the Social Distribution of Knowledge”. *Social Research* 13, no. 4 (December 1946): 463-478.
Schutz, Alfred, and Thomas Luckmann. *The Structures of the Life-World.* Translated by Richard M. Zaner and Jr. H. Tristram Engelhardt. Vol. 1, Evanston: Northwestern University Press, 1973.
—. *The Structures of the Life-World.* Translated by Richard M. Zaner and Jr. H. Tristram Engelhardt. Vol. 2, Evanston: Northwestern University Press, 1973.
Wagner, Helmut R. “Introduction”. In *On Phenomenology and Social Relations: Selected Writings*, edited by Helmut R. Wagner, 1-50. Chicago: University of Chicago Press, 1970.
Walsh, George. “Introduction”. Translated by George Walsh and Frederick Lehnert. In *The Phenomenology of the Social World*, xv-xxix. Evanston: Northwest University Press, 1967.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XIV 8, 2018
ISSN 1782-2041 https://popups.uliege.be/1782-2041/

Alienation and the Sociology of Alfred Schutz

By JOAQUIN TRUJILLO

Abstract This article investigates the phenomenon of alienation as its rendition relates to the sociology of Alfred Schutz. Its goal is to augment our understanding of alienation within the context of Schutz and hermeneutic-phenomenology's interpretation of intersubjectivity. It responds to the question: "If the World is indeed so profoundly intersubjective", as Schutz's sociology and hermeneutic-phenomenology suggest, "why does the everyday person dwelling in the life-world of the natural attitude commonly not endure it?" This article begins with a review of Schutz's apparent neglect to address the phenomenon of alienation then responds to the capital question it poses with a hermeneutic-phenomenological exhibition of the matter that aims to compliment his sociology. Transcendental-horizonal and being-historical expositions of alienation are provided. The article concludes with a return to Schutz's sociology to determine whether it contains a hidden interpretation of alienation in light of the preceding analysis. The final section also tables considerations for further sociological and phenomenological research of alienation.

Keywords Alfred Schutz, alienation, intersubjectivity, sociology, phenomenology, hermeneutic-phenomenology.

This article investigates the phenomena it surmises are nucleating the alienation (διαχώρισις) of t/here-being (*Da-sein*) from "others" and the World (φαινόμενον) and freeing it to manifest in finite transcendence. It labors to expose the moments it posits are inducing the distancing-disjointing of t/here-being from itself and prompting it to appropriate the metaphysical dualisms of subjects and objects that have been found to commonly govern

λόγος. The endeavor signifies a response to the capital question implied by, "Intersubjectivity and the Sociology of Alfred Schutz",[1] the study anteceding this article that delivers a hermeneutic-phenomenological evaluation of Schutz's interpretation of intersubjectivity and propositionally augments it by way of a transcendental-horizonal and being-historical illumination of the phenomenon. The question the preceding article compels us to answer is this: "If the World is indeed a singularity that comprises each and every t/here-being transcending finitely in an unbroken continuity to the same t/here and enowned (*ereignetes*) by the same 'is,' if t/here-being is indeed so profoundly intersubjective", as Schutz's sociology and hermeneutic-phenomenology suggest, "why does the everyday person dwelling in the life-world of the natural attitude (the everyday person *is* the life-world of the natural attitude) commonly not endure it?" Asked another way, "Why does the experience of the primal 'is-ness' of togetherness and the 'with' and 'in' of being commonly elude the common-sense person of the world of daily life?"

1. Review of Part I

The preceding study, part one of a two-part study, this article is the second part, deconstructs Schutz's interpretation of intersubjectivity into six general theses: (1) subjectivity is intersubjectivity, (2) intersubjectivity is a potentiality, (3) intersubjectivity is learned, (4) intersubjectivity is typical, (5) intersubjectivity is pragmatic, and (6) intersubjectivity is language. It endeavors to augment these assertions by situating them within Heidegger's rendition of the phenomenon, which it reduces to three moments within the course of thinking t/here-being (*Da-sein*) and be-ing (*Ereignis*, *Seyn*). The first moment is the elucidation of t/here-being as being-with (*Mitsein*), being-with-others (*Mitdasein*), and being-in-the-world (*In-der-Welt-sein*) that labors to bring to view the primordial "with" dimension of existence and the "is-ness" of togetherness. The second moment is the elucidation of the World as a singularity, as being-in-the-world. The third moment is the elucidation of t/here-being as language and the relation of language to *Ereignis* (enowning). It renders intersubjectivity from the hermeneutic-phenomenological theses, "human being is language"[2] and "we—human beings—are a conversation"[1],

[1] Joaquin Trujillo, "Intersubjectivity and the Sociology of Alfred Schutz", *Bulletin d'analyse phénoménologique* 14, no 7 (2018).
[2] George Kovacs, "Heidegger's Insight into the History of Language", *Heidegger Studies* 29 (2013), p. 129.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

and discerns enowning, the ownmost (essential) sway of the clearing of the self-concealing-withdrawing, of be-ing itself, underway in language. These moments, or, perhaps, better said, "joinings", as described in the preceding article and which, in the final analysis, do not belong to Heidegger, or anyone for that matter, but to the to-be-thought of the life-world and the equifinality (ἐντελέχεια) of thinking t/here-being and be-ing, show φαινόμενον, "that" (εἶδος) which shows itself in itself (φαίνεσθαι), "the manifest", is exhaustively shared. T/here-beings together *are*, through-and-through, being-with, being-with-others, and being-in-the-world. They indivisibly *are*, notwithstanding their individual uniqueness and finitude, the World. They inseparably *are* φαινόμενον (the onefold, beings-in-the-whole), a totality (Total Meaningfulness) "that must be thought at all cost" if phenomenology is to bring it to view[2]. The hermeneutic-phenomenology of intersubjectivity reveals the "who" of *Da-sein* is "others" and the World.

The hermeneutic-phenomenology of intersubjectivity shows the life-world of the natural attitude to be far more intersubjective than Schutz's sociology reveals it to be, and renders the existential (ontological) basis of his imperative to assume from the outset the world of daily life is intersubjective. It goes beyond the thesis locating intersubjectivity within the stock of knowledge at hand by bringing to view the "with", as well as, by implication, the equally primordial "in", as Kalary and Schalow denote[3], intrinsic to being, such that t/here-being is being-with, being-with-others, and being-in-the-world. It supersedes the correlation Schutz posits between intersubjectivity and "eminently practical" interests[4] by revealing t/here-being to be the thingness (being) of things. It supplants the fundamental correspondence Schutz posits between intersubjectivity and "the structure of language as a socially objectivated system of signs" and "we-relations"[5] by showing t/here-being is language, language is enowned by be-ing, and

---

[1] Martin Heidegger, "Hölderin and the Essence of Poetry", in *Elucidations of Hölderlin's Poetry*, ed. Keith Hoeller (Amherst: Humanity Books, 2000), p. 63.

[2] Parvis Emad, "On the Inception of Being-Historical Thinking and Its Unfolding as Mindfulness", *Heidegger Studies* 16 (2000), pp. 57-58.

[3] Thomas Kalary and Frank Schalow, "Attunement, Discourse, and the Onefold of Hermeneutic Phenomenology: Recent Heidegger-Literature and a New Translation of His Work in Critical Perspective", ibid.27 (2011), p. 202.

[4] Alfred Schutz, "On Multiple Realities", *Philosophy and Phenomenological Research* 5, no. 4 (1945), p. 534.

[5] Alfred Schutz and Thomas Luckmann, *The Structures of the Life-World*, trans. Richard M. Zaner and Jr. H. Tristram Engelhardt, vol. 1 (Evanston: Northwestern University Press, 1995), p. 274.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

without language there would be no "is" and, hence, no being-with, no "other", and no World. It illumes the moments of "immediacy" and "vivid present" (other terms for being) Schutz says are the matter of the "tuning-in" that precedes a simultaneity of "streams of consciousness" and the "We-relationship"[1]. The hermeneutic-phenomenological analysis of Schutz's interpretation of intersubjectivity, the effort to augment it by way of transcendental-horizonally and being-historically thinking the phenomenon, suggests his sociology may be restraining its own empirical development by confining its hermeneutics to the investigation of the life-world of the natural attitude. It recommends it leverages its inherent openness to the existential analytic and propositionally assimilate transcendental-horizonal and being-historical theses about intersubjectivity to enhance its disclosing-saying power, guard itself against erroneous inferences ascribing it a dualistic (Cartesian) conception of human reality, and extend the horizons of its hermeneutical enterprise.

2. Alienation and the world of daily life

Schutz does not investigate the phenomenon of alienation. His sociology fails to address the matter, notwithstanding the phenomenon's capital importance to the structure and unfolding of subjectivity, social phenomena, culture, and the world of daily life. The neglect appears to be connected to the tendency of his sociology generally to elide the divergences (differences) among the subjective meanings embodied in (social) actions and their impact on the architecture and evolution of the life-world. The phenomenon of alienation, thought transcendental-phenomenologically, amounts to a divergence, often an oppositional one, between νόησις and νόημα. It is intentionality deviating from the self-givenness of its matter. Schutz's observations about divergence are confined largely to assertions unearthing the openness of typifications to their falsifiability, validation, and, hence, evolution[2], the "contradicttions" endemic to the world of daily life, meaning, as Schutz writes, the life-world of the natural attitude is not "homogenous", "only partially clear", and large-

[1] Schutz, "Making Music Together: A Study in Social Relationship", *Social Research* 18, no. 1 (1951), pp. 79, 89-90, 92, 95.

[2] Alfred Schutz, "Language, Language Disturbances, and the Texture of Consciousness", *Social Research* 17, no. 3 (1950), p. 389; Aron Gurwitsch, "Introduction", in *Collected Papers III: Studies in Phenomenological Philosophy*, ed. I. Schutz (The Hague: Martinus Nijhoff, 1966), p. xvii.

Bull. anal. phén. XIV 8 (2018)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

ly "incoherent"[1], the uniqueness of the individual's stock of knowledge at hand, which he sources to the unique peculiarities, including spatiotemporal ones, of the biographically determined situation, the imposition of experiences, or "some of the elements of the world taken for granted", on the person that he must either avoid or endure[2], and distinct systems of biographically articulated zones of relevance. "We have in common only a small section of our biographies", Schutz wrote in the notes Luckmann completed to write, *The Structures of the Life-World,* and "the other's system of relevance is founded in his unique biographical situation and thus cannot be congruent with mine", such that "it cannot be brought within my reach, although it can be understood by me"[3].

The emphasis of Schutz's sociology is the exposition of socially produced, socially transmitted, open-ended patterns of meaning (typifications) that culturally manifest, shape, and embody the intersubjectivity he correctly asserts is immanent to the world of daily life. He strives to deliver a phenomenologically informed sociological framework to interpret the (typical) structure of the general similarities, congruencies, reciprocities, and adaptabilities of the meanings lived by everyday persons, those whom are "wide-awake", fully attentive to (absorbed in) their matter, and responding to the exigencies of everyday life. He begins his investigation of the life-world of the natural attitude from the pre-given understanding the world of daily life is intersubjective from its outset, moves to describing the commonsense standpoint of the everyday person, then proceeds to lay out its cultural constitution, including, as he writes, "the reciprocity of perspectives or the structural socialization of knowledge", "the social origin of knowledge", and "the social distribution of knowledge"[4]. He works to establish a framework for the scientific investigation of society, one that classifies social facts "under concepts in an honest and logical way", in contrast, for example, to the sociology of George Simmel, which he calls incontestably meaningful

---

[1] Alfred Schutz, "The Stranger: An Essay in Social Psychology", *American Journal of Sociology* 49, no. 6 (1944), p. 500.

[2] "Choosing among Projects of Action", *Philosophy and Phenomenological Research* 12, no. 2 (1951), p. 168; "Tiresias, or Our Knowledge of Future Events", *Social Research* 26, no. 1 (1959), pp. 76, 83.

[3] Alfred Schutz and Thomas Luckmann, *The Structures of the Life-World*, trans. Richard M. Zaner and David J. Parent, vol. 2 (Evanston: Northwestern University Press, 1989), p. 256.

[4] Alfred Schutz, "Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action", *Philosophy and Phenomenological Research* 14, no. 1 (1953), pp. 4-7.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

but methodologically "confused and unsystematic"[1]. In line with his general neglect of divergence, Schutz entirely ignores the discord endemic to the human situation, a phenomenon whose sociological relevance Simmel went to great lengths to describe and whose ownmost significance corresponds with the hermeneutical-phenomenological discernment of ἀλήθεια (be-ing), including the one Father William J. Richardson provides in his magmum opus, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. There Richardson writes: "Λήθη", the self-concealing-withdrawing, "not only is prior to ἀ-λήθεια", the clearing of t/here, "but remains intrinsic to it at all times" such that being is "permeated with negativity"[2]. Heidegger's being-historical treatises further unfurls the meaning of this "negativity". "Errancy (*Irre*)", the inexhaustible struggle ingredient to ἀλήθεια, to the open, turbulent dialogue between the α-*privativum* and the verb, "λήθω", is neither opposed to the truth nor removed from it; rather, it "is the appearing of truth itself in its own sway" as the self-clearing-concealing-sheltering[3].

Simmel's rendition of conflict resonates with the opposition denoted by the being-historical elucidation of the interlocked, wrestling, cacophonic, back-and-forth dynamism ingredient to the unity of the privative and its opposite, to the ownmost sway of gifting-refusal hermeneutic-phenomenology has come to discern as enowning. It is the "play" in the enowned clearing of "time-play-space" and the meaning of the hyphen in "ἀ-λήθεια"; the clearing of the self-concealing-sheltering "are not two [phenomena] but rather the essential swaying of the one, of truth itself"[4]. Conflict (πόλεμος, the struggle-to-be) is ownmost to human being and intersubjectivity as such. It is ingredient to the life-world. It has a "sociologically positive character", as Simmel explains, and is "one of the most vivid interactions ["sociations"]". It resolves "divergent dualisms", and is a way of achieving "some kind of unity, even if it be through the annihilation of one of the conflicting parties". The person "does not attain the unity of his personality exclusively by an exhaustive harmonization", he adds, and "an absolutely centripetal and

[1] *The Phenomenology of the Social World*, trans. George Walsh and Frederick Lehnert (Evanston: Northwest University Press, 1967), p. 4.
[2] Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, 2nd ed. (The Hague: Martinus Nijhoff, 1967), p. 492.
[3] Martin Heidegger, *Mindfulness*, trans. Parvis Emad and Thomas Kalary (London: Continuum International Publishing Group, 2006), p. 441.
[4] *Contributions to Philosophy (from Enowning)*, trans. Parvis Emad and Kenneth Maly (Bloomington: Indiana University Press, 1999), p. 244.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

harmonious group, a pure 'unification' ('*Vereinigung*'), not only is empirically unreal, it could show no real life process"[1].

Simmel's observations about conflict are noted here to throw into relief Schutz's disregard of divergence generally. Schutz's neglect of alienation, a basic form of divergence in the life-world, does not mean, however, his phenomenology cannot accommodate or support the phenomenon's investigation. It also does not mean Schutz did not recognize the transformative flux ingredient to biographically and socially produced situations. He did, and his interpretive framework of "because" and "in-order-to" motives[2], for example, is fully capable of exhibiting within the parameters of his interpretive sociology divergences among subjectivities. The ability of Schutz's sociology to discern the phenomenon of alienation is exemplified in the writings of his students, Berger and Luckmann. They attribute their "redefinition" of the "sociology of knowledge", including their depiction of the social construction of reality as a dialectically produced outcome of the "externalization", "objectivation", and "internalization" of subjective meaning, principal elements of alienation (and reification) rendered phenomenologically, to Schutz's exposition of "the structure of the commonsense world of daily life"[3]. The understanding of alienation Berger and Pullberg deliver within their broader analysis of the phenomenon's role producing "the objectivity of social existence in its relatedness to human subjectivity" (*i.e.*, persons "producing society" at the same time they are "produced by it") is also inspired by Schutz's thinking[4]. There they study alienation from the perspective "human subjectivity" is not a "closed sphere of interiority", but rather is "always intentionality in movement", and clarify it as "the process by which the unity of the producing and the product is broken". Alienation, according to Berger and Pullberg, signifies a radicalization of objectification. It is the moment wherein a person disconnects a human "producing and its product"—phenomena one has already objectified within/through consciousness so one can take "cognizance" of them—from its human genesis. It is integral to reification,

[1] George Simmel, *Conflict and the Web of Group-Affiliations*, trans. Kurt H. Wolff and Reinhard Bendix (New York: The Free Press, 1955), pp. 13-14.
[2] Schutz, *The Phenomenology of the Social World*, pp. 86-96; "Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action", pp. 16-20.
[3] Peter L. Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (New York: Doubleday, 1967), pp. 16-17, 20, 89.
[4] Peter L. Berger and Stanley Pullberg, "Reification and the Sociological Critique of Consciousness", *History and Theory* 4, no. 2 (1965), pp. 196-197.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

which Berger and Pullberg call, "objectification in an alienated mode," and describe as the moment in the process of alienation wherein a phenomenon consciousness has objectified becomes a "standard" of human reality[1].

Although Schutz's sociology can readily accommodate the discovery of alienation in the world of daily life, it is not attuned to the phenomenon's more primordial meaning dimensions. Schutz's sociology signifies a new way of phenomenologically exhibiting human subjectivity, social phenomena, and the life-world of the natural attitude. It brings to view the intimacy between the social production and distribution of knowledge and the life-world of the wide-awake person. Schutz reveals the wide-awake person *is* the life-world of the natural attitude, a thesis that yields an array of possibilities for phenomenological exploration. Its general unsuitability to the investigation of the originary aspects of alienation comes from its orientation and syntax. The phenomenology through which Schutz works is more attuned to describing features of intentionality than it is to freeing the self-showing of meaning ownmost to human phenomena. When Schutz restricted his sociology to the investigation of the life-world of the natural attitude after deeming unsuccessful Husserl's attempt to locate the constitution of intersubjectivity in the transcendental sphere[2], he continued to appropriate the master's general phenomenological perspective. The decision was justifiable insofar as it enhanced the forensic precision of his work, which it did. It prescinded, however, broader, less sociologically oriented, although by no means sociologically insignificant, considerations of human existence. Schutz's sociology is more than capable of identifying and describing the alienation ensuing from the metaphysical dualisms common to the wide-awake perspective and showing their unfurling in social phenomena, but, as it stands, is generally incapable of growing the understanding of the fundamental dimensions of human existence that may prompt the nucleation of alienation in transcendence. In much the same way Schutz's sociology does not contain the horizonal breadth to compel existentials (or be-ing) to show themselves from themselves as they are in themselves, as denoted in the preceding study, it does not have the capacity to wrest from hiddenness a deeper, although not exclusive, understanding of t/here-being's alienation from "others" and the World.

Schutz's syntax compounds the general inability of his sociology to differentiate the originary aspects of alienation. The language through which

[1] Ibid., pp. 199-200.

[2] Gurwitsch, "Introduction", pp. xiv-xv; Alfred Schutz, "The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl", ibid., p. 82.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

he works is not disposed toward unearthing the phenomenon's primal dimensions. It is held back by a divestiture of disclosing-saying power—the same deficiency that obstructs its ability to bring to view the with-structure of t/here-being, the "is-ness" of togetherness, and the singularity of the World—that ensues from its phenomenological vocabulary. Many of the terms Schutz commonly uses, such as "subject", "person", "actor", "alter-ego", "stream of consciousness", and "intersubjective", are Cartesian ones that tend to steer thinking toward an objectification of human phenomena, including alienation. (This assertion does not imply Schutz's thinking or sociology is governed by Cartesian dualisms. It only suggests his vocabulary is not suited to exhibiting the fundamental dimensions of the matter at hand: alienation.) Adding to the hidden obstacles Schutz's syntax may introduce into thinking human being and alienation, is his individuation of language as a system of "significative and symbolic relations" persons invent "to obtain knowledge of the world"[1], storehouse of typifications and the "typifying medium *par excellence* by which social derived knowledge is transmitted"[2], and vehicle of communication, as well as the correspondence he posits between language and "passive association"[3]. These theses connote an encapsulation of language that quashes the power of thinking to endure its equal primordiality with other existentials, such as being-with, being-with-others, and being-in-the-world, where the phenomenon of alienation is surmised to hold sway.

The balance of this article investigates the phenomenon of alienation hermeneutic-phenomenologically. It responds to the question begged in the preceding study and posed in the introduction: "Why does the 'wide-awake' person commonly fail to endure the profound intersubjectivity of the World?" The hermeneutic-phenomenology of alienation does not oppose the understanding Berger and Pullberg posit asserting the "anthropological" necessity of alienation—subjectivity embodying itself in processes and products available to persons "as elements of a common world" (objecttivation) and distancing itself from them (objectification)[4]—to human living. It supports their thesis by illuming the matter's existential basis. It strives

[1] "Symbol, Reality and Society", in *Symbols and Society: Fourteenth Symposium on Science, Philosophy, and Religion*, ed. Lyman Bryson, et al. (New York: Harper and Brothers, 1955), p. 142.
[2] "Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action", p. 10.
[3] "Symbol, Reality and Society", pp. 143-148, 165.
[4] Berger and Pullberg, "Reification and the Sociological Critique of Consciousness", p. 201.

Bull. anal. phén. XIV 8 (2018)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

also to augment the hermeneutics of intersubjectivity, including Schutz's, by bringing to view the ontological issuance of the distancing-disjointing t/here-being commonly suffers between itself and "others" and itself and the World. It thinks (projects-open) alienation transcendental-horizonally, that is, from the elucidation of t/here-being in relation to be-ing (enowning), and being-historically, the elucidation of be-ing in relation to t/here-being. Transcendental-horizonal and being-historical perspectives do not signify different phenomenologies. Heidegger does not "discard" the first way to enact the second one, and there is no "break" between the two. They signify a "'back and forth' from one to the other", as Parvis Emad notes[1]. Being-historical thinking evolves from within the transcendental-horizonal perspective and ultimately returns back to its matter, to thinking the being-of-t/here, albeit, with a difference: it endeavors also to show the surmised sway of be-ing in the World. Being-historical thinking is thinking enowning (*Ereignisdenken*) that opens the phenomenological attunement to the meaning of t/here-being and the way the truth of being (enowning), including the "counter sway of errancy" ingredient to be-ing[2], clears the self-concealing-withdrawing of beings-in-the-whole. It signifies a further radicalization of the phenomenology pioneered by Husserl, the one *Being and Time* undertook, to guard phenomenological thinking against "anthropological", "subjectivistic", "individualistic", and "substantialist" inferences and misreadings[3]. Phenomenology is the grammar of being-in-the-world and be-ing, and the transcendental-horizonal and being-historical perspectives are part of one thesaurus. They are a single course projecting-opening (*Entwerfen*) the World and enowning's essential sway clearing the self-concealing-withdrawing of t/here (*Da*), the "lightening-clearing itself", as F.W. von Herrmann insightfully observes[4], and letting the "phenomenon of disclosure" commandeer thinking[5].

---

[1] Parvis Emad, *On the Way to Heidegger's Contributions to Philosophy* (Madison: University of Wisconsin Press, 2007), p. 200.

[2] Frank Schalow, "Introduction", in *Heidegger, Translation, and the Task of Thinking: Essays in Honor of Parvis Emad*, ed. Frank Schalow, Contributions to Phenomenology (New York: Springer, 2011), p. 31.

[3] Heidegger, *Contributions to Philosophy (from Enowning)*, p. 208; Schalow, "Introduction", pp. 19, 28.

[4] Friedrich-Wilhelm von Herrmann, "Dasein and Da-Sein in *Being and Time* and in *Contributions to Philosophy (from Enowning)*", ibid., p. 221.

[5] George Kovacs, "The Idea of Hermeneutics in Heidegger", *Existentia* 10, no. 1-4 (2000), p. 41.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

3. Alienation rendered transcendental-horizonally

What is the understanding of alienation yielded by the transcendental-horizonal perspective? Alienation is t/here-being rejecting, overlooking, ignoring, abandoning, or forgeting its ownmost, being-in-the-world, and estranging itself from φαινόμενον. It is alienation rendered as the pre-philosophical, διαχώρισις, a bifurcation of a human singularity (χῶρος) where the separated moments continue to belong to each other fundamentally and connote a hidden, unattended unity. It is like a divorce between a husband and wife. No matter how much time they may have been separated or dislike each other, no matter how irreconcilble their differences may be, there usually will always remain a deep familiarity between them that implies a certain, albeit fallow, mutual belongingness. Alienation, rendered transcendental-horizionally, sort of resonates with this significance. It is t/here-being meaningfully distanced or disjointed from "who" it is: "the disclosedness of being-in-the-world"[1], and the beings, including other t/here-beings, illumed t/here with-in it. T/here-being is being-t/here-with-and-among-beings, including "others", factically and referentially (as factical possibilities). "Others", thought hermeneutic-phenomenologically, are not "alter-egos" intentionally constituted in a surmised transcendental sphere of pure subjectivity, as Husserl asserts in his "Fifth Meditation"[2]. They are primordially equal to t/here-being, characterized originarily by the "with" (*mit*), the "t/here" (*da*), the "to-be" (*sein*), as well as the "concern for being" (*Sorge*)[3]. They, like t/here-being, *are* being-in-the-world, "others", and the concern for and comprehension of being (*Verstehen*). Being is an "*issue*" for them too, meaning, they finitely transcend beings to the being-of-t/here (they exist), and, like t/here-being, come-to-pass as the World[4]. They, with-t/here-being, *are* the clearing of the self-concealing-withdrawing standing within the midst of beings (including other t/here-beings) and manifesting as beings-in-the-whole (*das Seiende im Ganzen*). They, with-t/here-being, *are* the being-of-t/here. T/here-being and "others" *are* the World showing itself as it is from itself: the singularity, φαινόμενον. There is only one World, the

[1] Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson (New York: Harper & Row, Publishers, 1962), p. 218.
[2] Edmund Husserl, "Fifth Meditation", in *Cartesian Mediations: An Introduction to Phenomenology* (Boston: Kluwer Academic Publishers, 1999).
[3] George Kovacs, *The Question of God in Heidegger's Phenomenology* (Evanston: Northwestern University Press, 1990), p. 73; Heidegger, *Being and Time*, pp. 154.
[4] *Being and Time*, pp. 32-35.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

manifest, and we *are* all inseparably unfurling as it ("that"). T/here-being's alienation from transcendence short-circuits the manifestation of the meaning of itself, of *Da-sein*, as the World and "others". It buries the "*mit*", "*da*", "*sein*", and the "*sorge*" in its rejection or forgottenness of itself. The t/here-being alienated from itself does not dispel these existentials. It does not eradicate them, no matter how much it may abscond or lose sight of itself. It is *always-already* them. The t/here-being who alienates itself from the facticity of its disclosedness suppresses these existentials by letting them lie fallow in concealment, in χάος.

The transcendental-horizonal perspective, the hermeneutics of *Da-sein* in relation to *Sein* initiated in *Being and Time*, distinguishes three ways t/here-being alienates itself from transcendence. All of them nucleate from/within λόγος, the disclosing-comprehending-saying power immanent to *Da-sein*, and the profound indigence of its radical finitude, that is: from its (1) fallenness (*Verfallen*), (2) the limitations endemic to its comprehension of being, and (3) the phenomenon of death. "Λόγος" is another name for "t/here-being". It is t/here-being distinguished as *human* finite transcending (human *Da-sein*); the profound indigence of t/here-being comes from it being human, and "'existence, as a manner of being, is itself finitude'" [1]. Λόγος is the discernment of t/here-being as human *Da-sein*. It is the unique being "to whom alone *Da-sein* fits" [2]. The disclosure of t/here-being as λόγος brings transcendence to view as a *human*, hence, finite, unfolding of disclosing-comprehending-saying and the being of beings-in-the-whole, the clearing-gathering-comprehending ("letting-lie-forth") of the totality of things in their relatedness that frees it to emit (say, utter) its ownmost significance[3]. Λόγος is the hermeneutic-phenomenological equivalent of a "self", inasmuch as thinking t/here-being surmises one, a thesis Richardson also posits when he describes λόγος as the "gathering-point" of the disclosedness of t/here-being[4]. It encompasses the "mineness" of existence and the pre-philosophical φύσις, the "self-opening" (World) that arises and simultaneously withdraws back to the shelteredness (χάος) from which it has emerged[5]. Λόγος is the inherent potentiality (δύναμις) of t/here-being to liberate beings from their hiddenness, comprehend their being, and free their meaning to shine forth

[1] Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, p. 38.
[2] Heidegger, *Contributions to Philosophy (from Enowning)*, p. 212.
[3] Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, pp. 490-501.
[4] Ibid., p. 494.
[5] Heidegger, "As When on a Holiday", p. 79; *Mindfulness*, p. 71; *Contributions to Philosophy (from Enowning)*, p. 133.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

through words. Its interrogation unearths the equal-primordiality of t/here-being and language. Λόγος is language understood in the broadest hermeneutic-phenomenological sense as discourse and λέγειν, or "'to-lay-before'"[1]. It lets the matter of discourse be seen by laying it in the open (the clearing) before the comprehension of being. It is the meaning of language revealed by the assertions: "human being is language" and "we—human beings—are a conversation". Encompassing the pre-philosophical understanding of φύσις, the hermeneutic-phenomenology of language includes the discernment of the meaning of the thingness of language, indeed, of the meaning of the thingness of things generally[2], as an extension of the body and its power to transcend "signs," as Merleau-Ponty observes, and ground the meaning of t/here-being in phenomena and the World.[3]

a. Fallenness. The originary dependence of λόγος (t/here-being) on beings to be induces its fallenness, or being-fallen, one of three principal ways, clarified transcendentally-horizonally, alienation sways in finite transcendence. Fallenness denotes the inherent tendency of λόγος to let itself be absorbed in beings and abscond the prerogative of its "to be". It is the "ineluctable drag" toward a comportment with beings t/here-being factically endures, encroaches on its comportment with being, and induces λόγος to forget its "to be".[4] It includes (and irrupts from) a disavowal of its authenticity (αὐθεντικός), or its potentiality to be aware, free, and responsible. Being-fallen, t/here-being's everyday mode of being, "drifts along an alienation [*Entfremdung*] in which its ownmost potentiality-for-being", its authenticity as such, "is hidden from it", Heidegger observes.[5] T/here-being is thrown (*geworfen*) into the World (to be thrown is to have irrupted as factical disclosedness) gravitationally disposed towards its absorption in beings. It comes to be as the "'*downward plunge'* [*Absturz*]" into beings[6]. It happens as the thingness of things, one whose spatiotemporal situatedness in the World is grounded in its ownmost thingness (the phenomenal body), and must meaningfully comport itself with beings to be. It needs beings to be, to live, to persevere, and to comprehend being: "t/here-being's comprehending

[1] Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, p. 491; Heidegger, *Being and Time*, p. 56.
[2] Martin Heidegger, "The Origin of the Work of Art", in *Poetry, Language, Thought*, ed. Albert Hofstadter (New York: Perennial Classics, 2001), pp. 25, 31.
[3] Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, trans. Colin Smith (London: Routledge & Kegan Paul, 1962), pp. 182-183.
[4] Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, p. 38.
[5] Heidegger, *Being and Time*, pp. 222-223.
[6] Ibid., p. 223

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

of being always comes-to-pass in and through its comportment with beings"[1]. It responds to its existentiality, its primeval task to be, the primordial "ought" of factical disclosedness, through an accord and struggle with things. It is predisposed toward forgoing attunement to transcendence and reifying itself in relation to things, to letting the comprehension of being drift into metaphysical dualisms individuating the World as an object populated by subjects (persons appropriated as beings devoid of transcendence) and objects.

Insofar as λόγος yields to its fallenness, it also tends to forgo itself as clearing. It loses sight of itself as being-with, being-with-others, and the World, and distances itself from the existentials. Its comprehension of being relinquishes itself to an impulse to calculate, control, and collect beings to preserve itself. It instrumentalizes beings, including other t/here-beings, to its compulsion to be. It disposes toward machinations. Its discourse leans toward technicity. It objectifies beings to put the "world" in order to support its own life. The (phenomenal) body must be fed and t/here-being must work to eat. T/here-being, a being whose "'ontic excellence'…lies in the fact that it *is* ontological,'" as Richardson writes[2], requires shelter to be. It produces itself through labor, through creating, building, and arranging things. It is an abode dwelling being. It needs a home.

Fallenness includes the primordial impulse of λόγος to continue being. It entices λόγος with the promise of delivering a disposition of *security and tranquility* that "everything is 'in the best of order' and all the doors are open". It is a call that contains a specious invitation to master things[3]; essentially referred to beings, "hence referentially dependent upon them, it [t/here-being] can never become either by culture or by technicity completely their master"[4]. Fallenness summons "self-certainty". It tempts λόγος with a "guarantee…that all of the possibilities of its being will be secure, genuine, and full"[5], thus drawing its ownmost into a mode where its comprehension of being is subjugated by the usability of things. T/here-being's dependence on beings to be foreordains λόγος to a comportment with beings that obscures its comportment with being and alienates it from itself.

Fallenness does not signify a descent from a "purer and higher 'higher status," however. Characterizations like "downward" are phenomenal ones.

---

[1] Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, p. 38.
[2] Ibid., p. 35; Heidegger, *Being and Time*, p. 32.
[3] *Being and Time*, p. 222.
[4] Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, p. 37.
[5] Heidegger, *Being and Time*, p. 222.

Bull. anal. phén. XIV 8 (2018)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

They are not valuations. Fallenness is the everyday mode of being of the factical t/here-being[1]. It says "the propensity to forgetfulness" is as "inevitable and as abiding as everydayness itself" and "cannot be dissolved"[2]. Fallenness is a way λόγος commonly sways in transcendence. It is "the everyday of t/here-being lost in a forgotten-ness of itself" and "does not imply a negative value". It means, as Richardson thoughtfully writes:

> t/here-being is 'first of all and for the most part' preoccupied with the 'World' of its ontic experience, *sc*., that totality of beings opposed to itself with which it is continuously engaged. And inevitably so. For it is bidimensional, ontic as well as ontological: it is only through an existentiell [ontic] engagement that the existential [ontological] prerogative can come-to-pass. If, however, t/here-being is so absorbed in the ontic as to be oblivious to the ontological (being), it has forgotten the very prerogative that constitutes its uniqueness [the concern for and comprehension of being]; it has 'fallen from,' 'taken flight from' its authentic self, it is lost in inauthenticity (*Uneigentlichkeit*). Such is the condition of t/here-being 'first of all and for the most part' in the intercourse of every day[3].

b. Comprehension. Λόγος is not omniscient. Nor is it, generally speaking, extraordinarily intelligent, no matter how much credit we tend to give ourselves as a species. It is the being-of-t/here, the World, yes, but it is not an all knowing, all seeing, all saying t/here-being. It factically is φαινόμενον, but it is not ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα: the self-showing of things from themselves as they are in themselves. It is the potentiality to be ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα, a projecting-opening contingent on resolutely yielding awareness, with all the ups and downs, or "stumblings", as Heidegger writes in *Contributions to Phenomenology*[4], intrinsic to that effort, to finite transcendence. Phenomenology, ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα, "to let that which shows itself [beings-in-the-whole] be seen from itself in the very way in which it shows itself from itself", as rendered transcendental-horizionally in *Being and Time*[5], is the *possibility* of λόγος coming to its ownmost inabiding (*inständig*) the being-of-t/here. It is not a certainty, and definitely not easy or common. It is to be striven for and a struggle to endure. It is a ceaseless, turbulent process, an endless underway pushing beyond the "boundaries of

[1] Ibid., pp. 219-221.
[2] Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, p. 48.
[3] Ibid., p. 70.
[4] Heidegger, *Contributions to Philosophy (from Enowning)*, p. 59.
[5] *Being and Time*, p. 58.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

what we know", to borrow loosely from Caltech Physics Professor Sean M. Carroll[1], into the to-be-thought.

The disclosing-comprehending-saying power of λόγος is radically finite. Its ability to unearth, understand, and convey is innately limited and often prejudiced. Human being is, generally speaking, in no small measure, commonly obtuse, errant, imperfect, partial, myopic, selfish, self-seeking, egotistical, and indolent. It is not uncommon for it to repel the sweat-inducing work and sacrifice authenticity often necessesitates. Indeed, when it comes to the everyday t/here-being dealing with everyday life, inauthenticity, and not authenticity, is more or less the general rule. Λόγος comes-to-pass as the World it never completely understands or understands clearly, an observation that corresponds with Schutz's depiction of the world of daily life as largely confused, convulted, and incoherent. Nor is the everyday λόγος especially interested in the clarity of its knowledge, in the truth of things, as Schutz also explains: the everyday person "is only partially—and we dare say exceptionally—interested in the clarity of his knowledge, *i.e.*, in the full insight into the relations between the elements of his world and the general principles ruling those relations". The wide-awake person is generally only interested in sufficient "coherence, clarity, and consistency" to accomplish his interests at hand and allow a "reasonable chance of understanding and of being understood".[2]

The transcendental-horizonal perspective proposiationally discloses λόγος to be "an incomplete seizure of being"[3] whose profound indigence preordains it to a mode of being that alienates it from itself, the World, and "others". The limitations intrinsic to its encounter with being and φαινόμενον commonly induce it to drift into free-floating, theory crafting that bury the meaning of its "to be" under a heap of metaphysical speculations about subjects and objects. The internal challenges λόγος faces appropriating the singularity of the World appear to correspond more or less with the challenges contemporary physicists face appropriating the singularity of space-time. The phenomena are too big for us, we are too much part of them, they are too much in us, and we are not sufficiently aware to suffer them. Colombia Professor of Theoretical Physics Brian Greene speaks of the inability of everyday experience "to reveal how the universe really works,

[1] Sean Carroll, *Sean Carroll's Mindscape*, podcast audio, Episode 2: Carlo Rovelli on Quantum Mechanics, Spacetime, and Reality, 72:00, accessed 17 July 2018, 2018, https://www.stitcher.com/podcast/sean-carrolls-mindscape/e/55267398.
[2] Schutz, "The Stranger: An Essay in Social Psychology", p. 501.
[3] Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, p. 38.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

and that's why a hundred years after Einstein, almost no one, not even professional physicists, feels relativity in his bones".[1] The same goes with λόγος when it comes to undergoing the phenomenon of intersubjectivity. Subjectivity is intersubjectivity. We are intersubjective through and through. The "*mit*", the "*da*", and the "*sein*" are everywhere a part of us. We swim in them. We breathe them. The existentials unbrokenly warp and weft through finite transcendence. The limitations intrinsic to the comprehension of being suggest the everyday person is either usually not aware enough or usually does not care enough to suffer the singularity of the World and the "is-ness" of togetherness. Intersubjectivity, as embodied in the existentials, being-with, being-with-others, and being-in-the-world, is so deeply fundamental and average, the everyday person, including the phenomenologist, or anyone for that matter, is challenged to bring its ownmost to seeing and experiencing. He, the human person as such, t/here-being, is thrown into a mode of everydayness that includes parameters that suppress his power to experience the meaning of intersubjectivity and inabide it in daily living. The meaning of intersubjectivity persistently evades awareness. It commonly eludes "*wide-awakeness*", the term Schutz employs "to denote a plane of consciousness of highest tension originating in an attitude of full attention to life and its requirements"[2]. Our power to undergo the meaning of being-with, being-with-others, and being-in-the-world buckles under the depth and extendedness that distinguish their belongingness to the primal disclosedness of the human "to be". They are intrinsic to λόγος, the event of disclosing-comprehend-saying whose power to experience them as they are and, hence, how it itself is, is overwhelmingly finite.

c. Death. The phenomenon of death does not generate alienation. The way one encounters its ownmost, however, has the potential to. The phenomenon of death includes the power to induce λόγος to turn away from or draw near transcendence. The hermeneutics of death reveals the first trajectory to be more common to the everyday mode of t/here-being. The everyday comprehension of death, the view of death common to the wide-awake person in the world of daily life in light of the facticity, everyone is dying, appears to be a variable alienating λόγος from intersubjectivity. The phenomenon of death, rendered transcendental-horizonally, is the pre-given impending possibility of t/here-being's "absolute impossibility"[3]. It is the

[1] Briane R. Greene, *The Fabric of the Cosmos: Space, Time, and the Texture of Reality* (New York: Alfred A. Knopf, 2004), p. 77.
[2] Schutz, "On Multiple Realities", pp. 537-538.
[3] Heidegger, *Being and Time*, p. 294,

Bull. anal. phén. XIV 8 (2018)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

factical possibility one day one will not be that also eminates an anxiety about migrating to nothing. Death is the "ultimate seal of t/here-being's finitude", Richardson pointedly observes[1], the impending annihilation of φαινόμενον, and the liquidation of the being of *Da-sein*'s t/here[2]. The meaning of death contains a primordial awareness, one that pre-reflectively manifests as anxiety, λόγος will inevitably transmute to nothing.

The phenomenon of death is an existential of t/here-being. It is endemic to transcendence. T/here-being is being-toward-death. It is thrown into the World, dying. The meaning of death permeates every aspect of human being. It shapes the way t/here-being acts, thinks, and lives. It influences its decision to be. It sways in its encounter with itself, the World and "others". The hermeneutics of death shows a more or less positive correlation between an authentic appropriation of death and t/here-being's openness to φαινόμενον and the possibility of inabiding the truth. Death "belongs" to life[3], according to Viktor E. Frankl, whose existential analysis is inspired in no small measure by the transcendental-horizonal perspective[4]. Heidegger says the same thing differently: "Death, in the widest sense, is a phenomenon of life"[5]. The meaning of death does not negate life. It does not "cancel" it; rather, it "is the very factor that constitutes its meaning"[6]. Death includes "a meaning-generating function"[7]. It opens λόγος to the meaning of transcendence and attunes it to its unfurling as being-with, being-with-others, and being-in-the-world. It contains the power to charge λόγος to appropriate its potentiality to be aware, free, and responsible, to come-to-pass authentically. Λόγος more often than not tends to come-to-pass as it ownmost insofar as it appropriates the meaning of death. An authentic encounter with death charges it to propel itself into the truth of *Da-sein* and resist its pre-given drift toward its alienation from the World.

The inverse also seems to hold true. The potentiality of the encounter with death to nucleate alienation exhibits itself in the everyday tendency of

---

[1] Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, p. 76.
[2] Heidegger, *Being and Time*, pp. 280-281.
[3] Viktor E. Frankl, *The Doctor and the Soul: From Psychotherapy to Logotherapy*, trans. Richard Winton and Clara Winton, 3rd., Expanded ed. (New York: Vintage Books, 1986), p. 67.
[4] George Kovacs, "The Philosophy of Death in Viktor E. Frankl", *Journal of Phenomenological Psychology* 13 (1982), p. 202; Joaquin Trujillo, "Frankl's Hermeneutics", *Existentia* 26, no. 1-2 (2016), p. 188.
[5] Heidegger, *Being and Time*, p. 290.
[6] Frankl, *The Doctor and the Soul: From Psychotherapy to Logotherapy*, p. 69.
[7] Kovacs, "The Philosophy of Death in Viktor E. Frankl", p. 206.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

λόγος to refute the phenomenon of death and distance itself from its to be. The everyday repulsion to the meaning of death and the possibility the negation of death is intrinsic to the ownmost of t/here-being, to *Sorge*, demonstrates the proclivity of human *Da-sein* to spurn finite transcendence, short-circuit its appropriation of the "with" and "in" dimensions of human existence, and drift into an alienation from itself, "others", and the World.[1] The analysis of the everyday encounter with death deepens the appreciation of the pervasiveness (and resiliency) of alienation in the life-world. Alienation may be as common to the life-world as the rejection of death is to dying, or the "*way of being* in which *Da-sein* is towards death"[2]. The meaning of death is typically fugitive to everyday *Da-sein*, which usually "covers up" death and "*flees in the face* of it"[3]. It is not uncommon for λόγος to abscond, ignore, forget, or reject the meaning of death, displace it with metaphysical theses positing the continuity of subjectivity after its annihilation, and, as a consequence, distance itself from finite transcendence. Being-towards-death, the comprehension of the phenomenon thrown with λόγος into the World, "has the mode of *evasion in the face of it*—giving new explanations for it, understanding it inauthentically, and concealing it"[4]. The rejection of death is endemic to fallenness. Fallenness is endemic to the rejection of death. The two are positively correlated. Both phenomena speak also to the limits intrinsic to the comprehension of being, and may even reflect it. Λόγος leans toward rejecting the meaning of death (and transcendence) insofar as it forgets being and owns itself over to beings, and insofar as it rejects death frees itself to lose itself in its comportment with things. "Factically, *Da-sein* is dying as long as it exists, but proximally and for the most part, it does so by way of *falling*", Heidegger shows us[5].

4. Alienation rendered being-historically

Being-historical thinking (*historical* mindfulness, *geschichtliches Besinnung*) unfurls (extends, deepens) the hermeneutic-phenomenological understanding of alienation by underscoring the belongingness of λόγος, hence, being-with,

[1] Joaquin Trujillo, "Death, Neurosis, and the Struggle-to-Meaning: A Hermeneutic Analysis of the Everyday Comprehension of Death", *Existentia* 27, no. 1-2 (2017).
[2] Heidegger, *Being and Time*, p. 291.
[3] Ibid., pp. 295, 298.
[4] Ibid., pp. 296, 298.
[5] Ibid., p. 295.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

being-with-others, and being-in-the-world, to enowning, the ownmost sway of the self-clearing-concealing-withdrawing, to be-ing itself. The thesis propositionally unearthing the relationship between λόγος and enowning comprises four joined assertions. It says, as Heidegger writes in his "notes" about *Contributions to Philosophy*, which Emad calls some of his "most seminal, poignant, precise and enlightening reflections and comments on the central issues involved in his second major work"[1]: (1) "We experience a being because it is". (2) "A being *is* because be-ing holds sway". (3) "Be-ing holds sway [in human being and the World] because we endure *Da-sein*". (4) "We endure the *Da-sein* [being-t/here] insofar as the swaying enowns us. (Enowning)"[2]. Read within the context of Heidegger's being-historical treatises, this four-part thesis distinguishes λόγος, human *Da-sein*, as the horizon ("time-play-space") where enowning ("play") holds sway. It surmises enowning (be-ing) frees λόγος to transform itself from within itself by gifting-refusing it the truth of being, the matter of its disclosing-comprehending-saying, and, hence, issuing-shaping within/through it the manner of its unfolding and the way it undergoes itself. This intimacy being-historical thinking discloses between λόγος and enowning compels the hermeneutic-phenomenology of alienation also to investigate the phenomenon in relation to be-ing. It implies alienation, the originary location of which, thought transcendental-horizionally, is t/here-being's indigence, is connected to enowning's sway in transcendence.

Thinking alienation being-historically discloses the phenomenon as a part of the history (*Geschichte*) and destiny (*Geschick*) of enowning's gifting-refusing. It looks to the situatedness through-within-as t/here-being finds itself as a hermeneutic indicator of the ground (*Grund*) of alienation. It discerns history and destiny resonating in the way λόγος commonly fails to attend to itself as t/here-being, being-with, being-with-others, and being-in-the-world. Being-historical "history" is not history (*Historie*) understood as historicity, historiography, or chronology, an accounting of causally related events marching forward through "constant presence"[3] and, hence,

[1] Parvis Emad, "Heidegger's Eighteen 'Notes' on *Beitrage* and What They Convey", in *Translation and Interpretation: Learning from Beiträge*, ed. Frank Schalow (Bucharest: Zeta Books, 2012), p. 41.
[2] Martin Heidegger, "Contributions to Philosophy: The Da-Sein and the Be-Ing (Enowning)", ibid., p. 32`. Slightly modified.
[3] George Kovacs, "Becoming Mindful of the History of Be-ing", *Heidegger Studies* 33 (2017), p, 130.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

"datable"[1]. It is not a mirroring of oneself in events, and, therefore, not "founded on the subject-object relationship", such that "it is objective because it is subjective", as Heidegger writes[2]. It is not metaphysical history. It is not a fabricated, learned, assumed, taken-for-granted, or fallen interpretation of phenomena ascribed to φύσις to signify, as ἰδέα, the essence of what is. Being-historical history "is "the essential swaying of be-ing itself"[3] in the life-world and the world of daily life. It is the gifting-refusing of the truth in λόγος, the free interplay between the attunement to being, on the one hand, and the abandonment of being (*Seinsverlassenheit*) or forgottenness of being (*Seinsvergessenheit*), on the other. It is also, perhaps, thought even more radically, the abandonment of t/here-being by be-ing to a forgottenness of being.

Λόγος is the errancy of living through (and as) a forgottenness of being. The "clearing of be-ing is at the same time the be-ing of errancy", as Heidegger remarks in *Mindfulness*[4], is a fundamental thesis yielded by being-historical thinking. Λόγος is historical because enowning steers the comprehension of being through/from/within λόγος and shelters the truth of being within the to-be-thought. It is destiny because enowning is the ownmost of λόγος and the sheltered contains the possibility of λόγος coming to itself again and again in be-ing. Destiny does not signify a "'proper' way of being human!"[5] The ownmost of λόγος is enowning. There is no right or wrong about it, about the meaning of "to be". Destiny distinguishes λόγος as the struggle ingredient to be-ing, and as the struggle-to-be. It says in enowning "we *have* indeed" come to ourselves and "we still have not"[6]. Our completeness is found in our incompleteness and the back-and-forth interplay signified by the hyphen in clearing-concealing. Λόγος is destiny because as the sheltering of the concealment of truth (being) it holds, as Frank Schalow writes, "the promise of its 'recollection' in its very 'forgottenness'"[7].

The transcendental-horizonal perspective reveals alienation to be a mode of double-transcendence. Λόγος transcends beings to their being then abandons being to its absorption in beings (fallenness). The being-historical

[1] Martin Heidegger, "Poverty", in *Heidegger, Translation, and the Task of Thinking: Essays in Honor of Parvis Emad*, ed. Frank Schalow, Contributions to Phenomenology (New York: Springer, 2011), p. 3.
[2] *Contributions to Philosophy (from Enowning)*, pp. 347-348.
[3] Ibid., p. 23; *Mindfulness*, p. 318.
[4] *Mindfulness*, p. 8.
[5] "Contributions to Philosophy: The Da-Sein and the Be-Ing (Enowning)", p. 34.
[6] Ibid., p. 34.
[7] Schalow, "Introduction", p. 30.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

perspective discerns the play of enowning in this doubling-back. It says being opens the way to t/here-being's abandonment of being by sheltering the ἀπόφανσις (self-showing) of the primal "to be" in hiddenness or showing its meaning as staying-away, "the clearing of the refusal"[1] that invites the recollection of the hidden in transcendence. It says t/here-beings, together, inseparably, are the manifold "relation" of that which "surrounds them", beings-in-the-whole, one "that is exalted above the relation of subject to an object"[2], and that relation is enowned by be-ing. It locates alienation in the refusal of enowning to free the meaning of being-with, being-with-others, and being-in-the-world to manifest in λόγος and its abandonment of t/here-being to forgottenness. It suggests the history of λόγος is "marked and shaped" by the "abandonment and the ensuing forgottenness (even the forgottenness of this forgottenness), as well as by the uprooting of beings from their ground in being", as Kovacs writes[3].

The being-historical exposition of alienation does not exclude the transcendental-horizonal interpretation. It compliments and extends it, thinks it more radically from the perspective of be-ing. It reveals the ground of alienation to be the ab-ground (*Ab-grund*) of ground, the sheltering of the concealment of being ownmost to clearing (ground) "*that lights up*" in ground as the "hesitating refusal" of ground to show itself; ab-ground is ground self-clearing as nothing (λήθη) or "staying-away"[4]. It takes one step further F.W. von Hermann's elucidation of the *Da* (of t/here-being) as "being-disclosed-for-itself" and "being-disclosed of the world"[5]. It surmises enowning holding sway in the thrownness (*Geworfenheit*) of t/here-being such that it opens the way for *Da-sein* to overwhelmingly come-to-pass as the "self" of the "itself" of the "being-disclosed-for-itself". It reveals λόγος as an inwardly aimed and inwardly absorbed t/here-being dwelling in a horizon devoid of an awareness of being because be-ing refuses to yield the question (γνῶσις) of being. This λόγος is t/here-being whose fallenness, finite comprehension of being, and, maybe even, its rejection of death are given sway in transcendence by the enowned abandonment of being. It is the t/here-being enduring an estrangement from the "*mit*", the "*da*", and the "*sein"* because be-ing shelters the concealment of being in transcendence.

---

[1] Heidegger, *Mindfulness*, p. 111.
[2] "Poverty", p. 6.
[3] Kovacs, "Becoming Mindful of the History of Be-ing", p. 132.
[4] Heidegger, *Contributions to Philosophy (from Enowning)*, p. 265.
[5] Herrmann, "Dasein and Da-Sein in *Being and Time* and in *Contributions to Philosophy (from Enowning)*", p. 215.

Bull. anal. phén. XIV 8 (2018)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

Enowning-thinking (*Ereignis-Denken*) alienation, projecting-opening the phenomenon within the hermeneutic course of minding the truth of being, namely, be-ing, exposes it is as an enowned mode forgottenness, on the one hand, and t/here-being's fallen absorption in beings, on the other. The "self" that ensues from this double-abandonment of being, triple if enowning not only shelters being but also abandons t/here-being to a forgottenness of being, is the mindless "self" and the subjective "self". It is λόγος's objectification of itself as a subject. It is the machinational "self", the λόγος absorbed in the self-stimulation of its noetic activity and impulses, has encapsulated itself within a hypothesized subject, and becomes "more and more self-conscious"[1] as it lets itself succumb further and further to the gravity of its fallenness; "*abandonment of being* means that be-ing abandons beings and leaves beings to themselves and thus lets beings become objects of machination", Heidegger surmises[2]. It is the "self" who predominantly finds solace in "'causalities'" ("if-then" and "when-then" relationships) that assure "results"[3]. It is the calculating, planning, explaining, instrumentalizing, duplicitous, and chattering "self" whose comprehension of being enowning has freed to be seized by t/here-being's comportment with beings. It is the "self" who is existentially distanced or disjointed from its ownmost, "others", and the singularity of the World.

The enowned sway of alienation in λόγος is brought to view by the hermeneutic-phenomenology of language. Language is more radical than, as Gadamer says, "a mode of interpreting the world that precedes all reflective attitudes"[4]. The interpretation of language as a "mode" of t/here-being is the first step, a transcendental-horizonal one, in exposing its relation to clearing-concealing. Language is an existential of t/here-being and equal primordial with being-with, being-with-others, and being-in-the-world. Language is the World freed from χάος (it is the World!) and a hermeneutical indicator of enowning's sway in transcendence, in λόγος. Everyday language, the language of contemporary life, is a language of subjectivity, objectivity, technicity, and machination. It speaks to the failure of the wide-awake t/here-being to live through the primal intersubjectivity of the World and points to

[1] George Kovacs, "Heidegger's Directives in Mindfulness for Understanding the Being-Historical Relationship of Machination and Art", *Heidegger Studies* 24 (2008), p. 40.
[2] Heidegger, *Contributions to Philosophy (from Enowning)*, p. 78.
[3] Ibid., p. 102.
[4] Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, trans. David E. Linge (Berkeley: University of California Press, 1977), p. 127.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

its destiny in relation to be-ing. It shows be-ing holding sway in factical disclosedness, in the being-of-t/here, as the forgottenness of being and the abandonment of t/here-being to its forgottenness. Be-ing is "what is truly ownmost (*Wesen*) to language as such", as Kovacs observes. It "comes from", is "anchored" and "grounded in", be-ing. It does not come from beings[1]; "the meaning swallows up the signs"[2]. Its ownmost is not communication, indication, semiotic, semiological, or pointing. It is more than a system of signs and symbols, relation between map and territory, or way that effects a simultaneity of streams of consciousness. It is historical. "Language arises from be-ing and therefore belongs to it"[3] and "is determined initially only from out of the sway of be-ing"[4]. It is time-play-space and the back-and-forth between the clearing and forgottenness of "to be". It is enowning's principal moments (the clearing of the self-concealing-withdrawing) and the way be-ing sways in the life-world and the world of daily life. Language clears the time-play-space wherein beings manifest, leaves their being concealed in shelteredness, or shows their meaning as staying-away or withdrawing from disclosedness. It is the destiny of t/here-being. It harbors the hidden meaning of "to be".

The language of the world of daily life speaks to the historically enowned abandonment of λόγος to a forgottenness of being. It suggests forgottenness is t/here-being's mode of to be. Everyday language, the language of the wide-awake person governed by the natural attitude and absorbed in eminently practical interests that dominate the world of daily life, is largely a language of metaphysical dualisms. It is a domain of subjects and objects, of discrete beings divested of their being, and devoid of the grammar to speak being, the "with", or the "is-ness" of togetherness. It reflects an absorption in the "top coating of meaning" of language that "sticks" to spoken and written words and "presents thought as a style, an affective value, a piece of existential mimicry"[5]. The ability to communicate the radically average singularity of the World is not spontaneously accommodated by the vocabulary of the wide-awake person. Everyday language, thought transcendental-horizonally, may come from being-with,

---

[1] George Kovacs, "Heidegger's Experience with Language", in *Heidegger, Translation, and the Task of Thinking: Essays in Honor of Parvis Emad*, ed. Frank Schalow, Contributions to Phenomenology (New York: Springer, 2011), pp. 99, 103.
[2] Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, p. 183.
[3] Heidegger, *Contributions to Philosophy (from Enowning)*, p. 352.
[4] *Mindfulness*, p. 107.
[5] Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, p. 182.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

being-with-others, and being-in-the-world, but it generally does not have ready the words to liberate their self-showing. Everyday language is the language of the λόγος whose ownmost has been usurped by its comportment with beings. It is metaphysical language, the language of the stock of knowledge at hand, one Schutz says comprises largely "cookery-book knowledge", "*typical* sequences and relations", or learned, open-ended, taken-for-granted formulas for managing life and getting things done[1]. It is the language and meaning of the life-world of the natural attitude. It is the life-world of the natural attitude. It "objectifies" human being, and "lacks the 'grammar' and the appropriate words" for speaking, thinking, and knowing being[2]. It is divested of the freer attunement to being that comes with mindfulness, with thinking be-ing and "to be". It is the abode of mindlessness, the mode of human being alienated from its "to be".

The language of mindlessness is the language of technicity (*Technik*). It is dominated by "the technicity-bound frame of mind", as Kovacs observes. It is governed by notions of usability, function, planning, and calculation. It is machinational language. It embodies a "cultural-hermeneutic" situation, one common to contemporary life, where "the useless is regarded as good for nothing", "not worthy of attention", and "as something not to be bothered (concerned with)"[3], the "self", the subjective "I", is idolized above all things, even before God (*e.g.*, τὸ κήρυγμα), and pleasure is the ultimate purpose of life. Heidegger calls these common features of everyday language "signs of abandonment of being" pointing to "an *epoch of total lack of questioning of all things and of all machinations*"[4]. They signify a human *Da-sein* dominated by a vocabulary of "isms", bereft of truth because of its unquestioned allegiance to relativism, and that enthusiastically succumbs to self-stimulating, metaphysical discussions of consciousness individuated as a subject (the "spirit" or "soul") migrating to another, new and better life upon death, "because everything is made of energy". The mind of mindlessness subjugates itself to talk of subjects and objects, is consumed by a motivation to accumulate things, finds its security and the meaning of itself in the heaps of objects it gathers around itself, and lays its faith in the future before the alter of technology. The technicity-framed mind, a principal feature of mindlessness, is the λόγος enowning abandons to a forgottenness of being. It

[1] Alfred Schutz, "The Problem of Rationality in the Social World", *Economica* 10, no. 38 (1943), p. 137.
[2] Kovacs, "Heidegger's Experience with Language", p. 100.
[3] "Heidegger's Insight into the History of Language", p. 124.
[4] Heidegger, *Contributions to Philosophy (from Enowning)*, p. 86.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

is the mind of the "mindless zombies" who have been "taken over by machines" and their "mindless attachment to their iPhones" MIT Professor of Quantum Engineering Seth Lloyd speaks of in his answer to the posited threat of artificial intelligence. That threat, as communicated by persons such as Elon Musk and Stephen Hawking, says "we are in danger of turning over our entire society to control of some computer that will accidentally form a malign intelligence and turn us all into mindless zombies". Professor Lloyd rejoins: "there is another theory which is easily seen if you walk around the streets". It "is we already are mindless zombies who have been taken over by machines, and so it already happened". It did not require a hostile takeover from artificial intelligence[1].

5. Concluding remarks

This article has set out to answer the question, "If the World is indeed so deeply intersubjective", as Schutz's sociology and hermeneutic phenomenology suggest, "why does the everyday person dwelling in the life-world of the natural attitude commonly fail to experience it?" That is, "Why does the common-sense person in the world of daily life generally not see or inabide the singularity of the World, and, instead, more often than not suffer his alienation from it, 'others', and, hence, itself?" The answer this study proposes: *because the phenomenon of alienation is endemic to the life-world*. It pervades being-in-the-world. It is always-already t/here with t/here-being. Λόγος originarily includes its estrangement from being-with, being-with-others, and being-in-the-world. The hermeneutic-phenomenology of alienation reveals the phenomenon is endemic to φαινόμενον. It suggests it is intrinsic to the way intersubjectivity sways in transcendence and brings to view the meaning of phenomenon rendered by the pre-philosophical, διαχώρισις. It propositionally asserts the meaning of alienation permeates the "is-ness" of togetherness. It surmises that being-with-others includes the phenomenon of being alienated from "others". T/here-beings *are together* in their estrangement from each other. Being-with and being-with-others includes being-distanced and being-disjointed. Being-in-the-world includes being-outside-the-world. Thought transcendental-horizonally, t/here-being is

[1] Seth Lloyd, *2016 Stanislaw M. Ulam Memorial Lecture Series*, podcast audio, The Information Edge: Creation and Destruction in Life, the Economy, and the Universe – Part 2, https://www.santafe.edu/events/stanislaw-m-ulam-memorial-lecture-series-2.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

thrown into the World inclined toward its estrangement from being, "others", and being-in-the-world. Not only does t/here-being often choose to distance itself phenomenally from φαινόμενον, as witnessed in the given tendency of λόγος, generally speaking, to forget being, acquiesce to fallenness, and bury the originary significance of transcendence within the everyday rejection of death, the limitations intrinsic to its comprehension of being opens the way for its segregation from the World. Λόγος is thrown into the World with innate parameters that quash its potentiality to see and inabide the "with" and "in" of being. It is, from its onset, *always-already* challenged to experience the meaning of the "*mit*", the "*da*", and the "*sein*".

Thought being-historically, alienation is part of the history and destiny of human *Da-sein*. Being-historical thinking discloses Λόγος as the forgottenness of being, the abandonment to forgottenness by be-ing, and the struggle-to-be the truth of the self-clearing-concealing-withdrawing. It shows alienation to be an enowned dimension of human being. The phenomenon of alienation is freed to manifest in λόγος by the sway of be-ing in transcendence and the enowned sequestering of the truth of being in the clearing. Λόγος is alienated from φαινόμενον because enowning destines human *Da-sein* to an abandonment of being. Enowning shelters the truth of being, which includes the self-showing of being-with, being-with-others, and being-in-the-world, in the hiddenness cleared by its opening, in the ab-ground that belongs to ground.

Although Schutz's sociology does not address alienation explicitly, his hermeneutics connotes an interpretation of the phenomenon may be hidden within his rendition of the life-world. Schutz's sociology implies *alienation is endemic to the world of daily life*. The world of daily life, the life-world of the natural attitude, as he exhibits it, is experienced from its outset as an alienated world of alienated subjects intending alienated objects, including "thought-objects". It is through and through an estranged World, maybe almost as much as it is an intersubjective one. "Intersubjective" is a metaphysical (Cartesian) term more clearly rendered as, "inter-subjective". It signifies a reciprocal understanding of "betweenness" or "amongness" embodied in subjects. Betweenness and amongness, thought from the perspective contained in the word, "intersubjective", are subjective meanings denoting an "interchangeability" of standpoints and "congruency of relevances". They are constructs operating in "common-sense" thinking whereby a person (subject) assumes "the sector of the world taken for granted by me is also taken for granted by you, my individual fellow man,

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

even more, that it is taken for granted by 'Us", as Schutz writes[1]. Subjective meanings in the world of daily life are largely intended (known) as Schutz describes them: discrete "thought-objects" learned or invented by discrete persons coming from "private" ("biographically determined") situations living a common world among discrete fellow persons[2]. These persons, all of them, as Schutz describes them, do not come-to-pass as the meaning language frees to manifest. They do not suffer language as the life-world nor undergo their equal primordiality with language. They encounter language as Schutz distinguishes it in the world of daily life, a system of signs, symbols, and indicators that transmits meaning among discrete subjects[3]. The subjective meanings of the everyday person discerned by Schutz's sociology are embedded within a forgottenness of being. They do not belong to the equal primordiality of subjects and their "paramount reality". Subjects assimilate them from their paramount reality through the instrument of language. They are "typical means for bringing about typical ends in typical situations"[4] in an objective world of "well circumscribed objects"[5] that is "experienced from the outset as a typical one"[6]. Typifications, as Schutz renders them, are not ontologically shared. They do not speak about persons transcending themselves and coming-to-pass as their significance. They are individually unique, "reciprocal" meanings and perspectives[7] that, as Berger and Luckmann note, "hang together" as a unity[8].

Now, none of this implies the subject as Schutz individuates him is ever severed from being-with, being-with-others, or being-in-the-world. The assertion, alienation is endemic to the world of daily life, signifies the way persons commonly experience their paramount reality. Nor do the preceding remarks imply Schutz thinks the subject as an object. No way! Schutz's lucid interpretations of the works of key phenomenological thinkers, including Husserl, Scheler, and Merleau-Ponty, testify to his phenomenological acumen and expertise wielding the method. "Subject", as it is discerned phenomenologically, whatever the perspective, including that of Schutz, is always consciousness as such, or consciousness understood in the broadest

[1] Schutz, "Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action", p. 8.
[2] Ibid., pp. 3-4, 7-9.
[3] Ibid., p. 10.
[4] Ibid., p. 10.
[5] "On Multiple Realities", p. 534.
[6] "Language, Language Disturbances, and the Texture of Consciousness", p. 388.
[7] "Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action", p. 10.
[8] Berger and Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, p. 63.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

sense as intentionality. It is a signification of human *Da-sein* that largely excludes broader ontological considerations.

Alienation is a hermeneutic phenomenon. It is the meaning of the pre-philosophical, διαχώρισις, and, hence, implies the continuity of an underlying unity between separated moments whose significance is left unattended or fallow in shelteredness. Although the everyday person in the world of daily life may commonly endure his alienation from "others" and the World, he is never factically cut off from them. The "other" is ingredient to consciousness, the subject or subjectivity as such, and t/here-being. Only through self-annihilation, suicide, can t/here-being sever itself from itself, from φαινόμενον.

Insofar as the postulate, alienation is endemic to the world of daily life, stands on its own ground, it may suggest a modification of Schutz's baseline thesis to free his sociology to convey a more accurate reading of the reality it seeks to expose. It recommends, perhaps, we amend his start-point, "the world from the outset is not the private world of the single individual, but an intersubjective world, common to all of us"[1], with the assertion: "*that is commonly experienced as an alienated one*". Not only would the retrofit bring Schutz's sociology closer in line with the hermeneutic-phenomenology of alienation (and intersubjectivity!), it may also broaden the horizons of its problematic. It may liberate his hermeneutics to render a more extended understanding of the social world by pointing to fresh matters to research. One of them could be the meanings and motivations embodied in typifications that alienate the person from his fellow persons. A good example is the typical meaning embodied in the aphorism, "Good fences make good neighbors", a statement that also underscores the chosen dimensions of alienation. The proposed amendment to Schutz's hermeneutical start-point may also invite his sociology to pay more attention to the divergences, including conflict, endemic to social phenomena and human reality.

The proposal to amend Schutz's baseline thesis may prompt considerations to revisit Husserl's transcendental-phenomenology of intersubjectivity. It suggests the thinking Husserl lays out it in his "Fifth Mediation" may be conducive to exploring the intentionally constituted determinants of the alienation from "others" commonly experienced by the common-sense person of the world of daily life, especially if the approach is executed within the interpretive (and not explanatory) context supplied by hermeneutic-phenomenology. Although Schutz was correct to observe Husserl's attempt

[1] Schutz, "On Multiple Realities", pp. 534, 549; Schutz and Luckmann, *The Structures of the Life-World*, 1, p. 4.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

to locate "the constitution of transcendental intersubjectivity" in "the operations of the consciousness of the transcendental ego" did not succeed[1], an effort examined in the study preceding this one,[2] his conclusion does not prescind the approach's empirical power or ability to expose phenomena related to intersubjectivity, such as alienation. In the "Fifth", Husserl identifies "constitutive association" ("pairing association," "pairing," also passive association) as a "primal form" of "passive synthesis" manifesting in the transcendental ego that automatically imputes the transcendental basis of knowing, thinking, and understanding to the intentionality it (the transcendental ego) imputes to "others"[3]. Forgoing speculations about the facticity of the transcendental ego or the constitution of the "other" in the transcendental sphere, thinking alienation from the perspective of passive association, a proposition favored by the notion's close correspondence with Schutz's rendition of typifications, invites us to question whether the genesis of the impulses inducing one to estrange oneself from "others" may be in some measure manifesting noetically. Intentionality could be spontaneously undergoing itself in its encounter with "others". It could be passively associating the profound indigence of λόγος that distinguishes *Da-sein* as human *Da-sein*, and which, surmised hermeneutically, invariably resonates in consciousness, with the λόγος of "others". The everyday person of every-day life could be, no matter how ambiguously, primordially, or unknowingly, automatically encountering himself as hermeneutic-phenomenology surmises he commonly is, a proclivity toward mindlessness, the technicity-based, calculating, objectifying, instrumentalizing, duplicitous mind that leans on machinations to accomplish itself. He could be guarding himself against the mindlessness he senses in himself and is passively imputing to "others". T/here-being, the "mineness" of being-t/here and self-intended "apex" predator of meaning in the life-world, could be protecting itself against cannibalistic impulses it is pre-reflectively experiencing within itself and automatically associating with "others".

[1] Schutz, "The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl", p. 83.
[2] Joaquin Trujillo, "Intersubjectivity and the Sociology of Alfred Schutz", *Bulletin d'analyse phénoménologique* 14, no 7 (2018).
[3] Husserl, "Fifth Meditation", pp. 112-119.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

References

Berger, Peter L., and Thomas Luckmann. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York: Doubleday, 1967.

Berger, Peter L., and Stanley Pullberg. "Reification and the Sociological Critique of Consciousness". *History and Theory* 4, no. 2 (1965): 196-211.

Carroll, Sean. *Sean Carroll's Mindscape.* Podcast audio. Episode 2: Carlo Rovelli on Quantum Mechanics, Spacetime, and Reality 72:00. Accessed 17 July 2018, 2018. https://www.stitcher.com/podcast/sean-carrolls-mindscape/e/55267398.

Emad, Parvis. "Heidegger's Eighteen 'Notes' on *Beitrage* and What They Convey". Translated by Parvis Emad. In *Translation and Interpretation: Learning from Beiträge*, edited by Frank Schalow, 41-59. Bucharest: Zeta Books, 2012.

—. "On the Inception of Being-Historical Thinking and Its Unfolding as Mindfulness". *Heidegger Studies* 16 (2000): 55-71.

—. *On the Way to Heidegger's Contributions to Philosophy.* Madison: University of Wisconsin Press, 2007.

Frankl, Viktor E. *The Doctor and the Soul: From Psychotherapy to Logotherapy.* Translated by Richard Winton and Clara Winton. 3rd., Expanded ed. New York: Vintage Books, 1986.

Gadamer, Hans-Georg. *Philosophical Hermeneutics.* Translated by David E. Linge. Berkeley: University of California Press, 1977.

Greene, Briane R. *The Fabric of the Cosmos: Space, Time, and the Texture of Reality*. New York: Alfred A. Knopf, 2004.

Gurwitsch, Aron. "Introduction". In *Collected Papers III: Studies in Phenomenological Philosophy*, edited by I. Schutz, xi-xxxi. The Hague: Martinus Nijhoff, 1966.

Heidegger, Martin. "As When on a Holiday". Translated by Keith Hoeller. In *Elucidations of Hölderlin's Poetry*, edited by Keith Hoeller, 67-99. Amherst: Humanity Books, 2000.

—. *Being and Time.* Translated by John Macquarrie and Edward Robinson. New York: Harper & Row, Publishers, 1962.

—. *Contributions to Philosophy (from Enowning).* Translated by Parvis Emad and Kenneth Maly. Bloomington: Indiana University Press, 1999.

—. "Contributions to Philosophy: The Da-Sein and the Be-Ing (Enowning)". Translated by Parvis Emad. In *Translation and Interpretation: Learning from Beiträge*, edited by Frank Schalow, 29-39. Bucharest: Zeta Books, 2012.

—. "Hölderin and the Essence of Poetry". Translated by Keith Hoeller. In *Elucidations of Hölderlin's Poetry*, edited by Keith Hoeller, 51-65. Amherst: Humanity Books, 2000.

—. *Mindfulness.* Translated by Parvis Emad and Thomas Kalary. London: Continuum International Publishing Group, 2006.

—. "Poverty". Translated by Thomas Kalary and Frank Schalow. In *Heidegger, Translation, and the Task of Thinking: Essays in Honor of Parvis Emad*, edited

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

by Frank Schalow. Contributions to Phenomenology, 3-10. New York: Springer, 2011.
—. "The Origin of the Work of Art". Translated by Albert Hofstadter. In *Poetry, Language, Thought*, edited by Albert Hofstadter, 15-86. New York: Perennial Classics, 2001.
Herrmann, Friedrich-Wilhelm von. "Dasein and Da-Sein in *Being and Time* and in *Contributions to Philosophy (from Enowning)*". Translated by Bernhard Radloff. In *Heidegger, Translation, and the Task of Thinking: Essays in Honor of Parvis Emad*, edited by Frank Schalow. Contributions to Phenomenology, 213-24. New York: Springer, 2011.
Husserl, Edmund. "Fifth Meditation". Translated by Dorion Cairns. In *Cartesian Mediations: An Introduction to Phenomenology*, 89-157. Boston: Kluwer Academic Publishers, 1999.
Kalary, Thomas, and Frank Schalow. "Attunement, Discourse, and the Onefold of Hermeneutic Phenomenology: Recent Heidegger-Literature and a New Translation of His Work in Critical Perspective". *Heidegger Studies* 27 (2011): 199-210.
Kovacs, George. "Becoming Mindful of the History of Be-ing". *Heidegger Studies* 33 (2017): 129-43.
—. "Heidegger's Directives in Mindfulness for Understanding the Be-ing-Historical Relationship of Machination and Art". *Heidegger Studies* 24 (2008): 39-60.
—. "Heidegger's Experience with Language". In *Heidegger, Translation, and the Task of Thinking: Essays in Honor of Parvis Emad*, edited by Frank Schalow. Contributions to Phenomenology, 95-109. New York: Springer, 2011.
—. "Heidegger's Insight into the History of Language". *Heidegger Studies* 29 (2013): 121-32.
—. "The Idea of Hermeneutics in Heidegger". *Existentia* 10, no. 1-4 (2000): 41-50.
—. "The Philosophy of Death in Viktor E. Frankl". *Journal of Phenomenological Psychology* 13 (1982): 197-209.
—. *The Question of God in Heidegger's Phenomenology.* Evanston: Northwestern University Press, 1990.
Lloyd, Seth. *2016 Stanislaw M. Ulam Memorial Lecture Series.* Podcast audio. The Information Edge: Creation and Destruction in Life, the Economy, and the Universe – Part 2. https://www.santafe.edu/events/stanislaw-m-ulam-memorial-lecture-series-2.
Merleau-Ponty, Maurice. *Phenomenology of Perception.* Translated by Colin Smith. London: Routledge & Kegan Paul, 1962.
Richardson, S.J., William J. *Heidegger: Through Phenomenology to Thought.* 2nd ed. The Hague: Martinus Nijhoff, 1967.
Schalow, Frank. "Introduction". In *Heidegger, Translation, and the Task of Thinking: Essays in Honor of Parvis Emad*, edited by Frank Schalow. Contributions to Phenomenology, 11-47. New York: Springer, 2011.
Schutz, Alfred. "Choosing among Projects of Action". *Philosophy and Phenomenological Research* 12, no. 2 (December 1951): 161-84.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

—. “Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action”. *Philosophy and Phenomenological Research* 14, no. 1 (September 1953): 1-38.
—. “Language, Language Disturbances, and the Texture of Consciousness”. *Social Research* 17, no. 3 (September 1950): 365-94.
—. “Making Music Together: A Study in Social Relationship”. *Social Research* 18, no. 1 (March 1951): 76-97.
—. “On Multiple Realities”. *Philosophy and Phenomenological Research* 5, no. 4 (June 1945): 533-76.
—. *The Phenomenology of the Social World.* Translated by George Walsh and Frederick Lehnert. Evanston: Northwest University Press, 1967.
—. “The Problem of Rationality in the Social World”. *Economica* 10, no. 38 (May 1943): 130-49.
—. “The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl”. In *Collected Papers III: Studies in Phenomenological Philosophy*, edited by I. Schutz, 51-83. The Hague: Martinus Nijhoff, 1966.
—. “The Stranger: An Essay in Social Psychology”. *American Journal of Sociology* 49, no. 6 (May 1944): 499-507.
—. “Symbol, Reality and Society”. In *Symbols and Society: Fourteenth Symposium on Science, Philosophy, and Religion*, edited by Lyman Bryson, Louis Finkelstein, Hudson Hoagland and R.M. MacIver. New York: Harper and Brothers, 1955.
—. “Tiresias, or Our Knowledge of Future Events”. *Social Research* 26, no. 1 (1959): 71-89.
Schutz, Alfred, and Thomas Luckmann. *The Structures of the Life-World.* Translated by Richard M. Zaner and David J. Parent. Vol. 2, Evanston: Northwestern University Press, 1989.
—. *The Structures of the Life-World.* Translated by Richard M. Zaner and Jr. H. Tristram Engelhardt. Vol. 1, Evanston: Northwestern University Press, 1995.
Simmel, George. *Conflict and the Web of Group-Affiliations.* Translated by Kurt H. Wolff and Reinhard Bendix. New York: The Free Press, 1955.
Trujillo, Joaquin. “Frankl’s Hermeneutics”. *Existentia* 26, no. 1-2 (2016): 187-220.
—. “Death, Neurosis, and the Struggle-to-Meaning: A Hermeneutic Analysis of the Everyday Comprehension of Death”. *Existentia* 27, no. 1-2 (2017): 193-230.
—, “Intersubjectivity and the Sociology of Alfred Schutz”, *Bulletin d’analyse phénoménologique* 14, no 7 (2018).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2018 ULiège BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XV 1, 2019
ISSN 1782-2041 https://popups.uliege.be/1782-2041/
DOI 10.25518/1782-2041.1051

Vie et nature dans la phénoménologie contemporaine : vers un enrichissement du naturalisme

Par NICOLAS ZASLAWSKI
Université de Lausanne, Université Jean Moulin Lyon 3

Abstract Prenant acte des développements les plus récents de la tradition phénoménologique, du côté des sciences cognitives d'une part, et du côté de la vie, d'autre part, le présent article se propose d'évaluer à quelles conditions ces développements sont susceptibles d'informer la phénoménologie sur ses propres « pré-conditions ». Montrant comment le projet dit de « naturalisation » de la phénoménologie et la phénoménologie de la vie dans sa version barbarassienne convergent en pointant une même insuffisance de l'effort phénoménologique traditionnel, l'auteur propose, à partir de l'accointance philosophique, étonnante au premier abord, de ces deux courants de pensée, d'indiquer comment la phénoménologie peut espérer achever l'enquête sur ses propres « pré-conditions » en s'intégrant le cognitif naturaliste au moyen d'une conception réévaluée de la nature elle-même.

Introduction : vie, nature et phénoménologie au XXIe siècle

Dans un article consacré à Jan Patočka, Ovidiu Stanciu relevait avec lui le risque d'« enlisement subjectiviste » inhérent à la phénoménologie : celle-ci s'est toujours trouvée tentée « d'interpréter sa propre découverte — l'apparaître comme tel, le champ phénoménal — comme une structure subjective[1]. » Afin de pallier cette difficulté, il constate, avec Patočka, l'exigence de « fournir une fondation » à la phénoménologie, seul moyen de

[1] Ovidiu Stanciu (2017). De la manifestation au réel. La phénoménologie asubjective et son autodépassement. *Revue de métaphysique et de morale*, *3* (95), p. 304.

conférer à celle-ci de quoi « rendre raison de sa propre possibilité[1] ». Ce geste, relève Stanciu, prend pour point d'appui, chez Patočka, le problème « de l'inscription du champ phénoménal dans la *physis*[2]. » Il conclut alors en remarquant que « ces démarches […] visent seulement à suppléer à la recherche phénoménologique, en fournissant un éclaircissement sur ses pré-conditions[3] ».

Il ne s'agit pas pour nous d'interroger ici la phénoménologie patočkienne ni même de discuter les analyses conduites par Stanciu à son propos ; en revanche, ces remarques préliminaires doivent continuer de nous préoccuper en raison de leur portée indéniable pour la phénoménologie *en général*, au-delà de l'œuvre de Patočka. Ces conclusions aboutissent en effet à un système de problèmes auxquels la phénoménologie n'a que récemment[4] commencé à se confronter et qu'elle ne pourra plus éluder. Il nous importe à ce titre d'en souligner l'importance et de nous inscrire dans leur continuité. Les questions soulevées par l'analyse du travail de Patočka par Stanciu rejoignent en effet les préoccupations centrales du débat phénoménologique contemporain : là où il dépeint la phénoménologie comme « contrainte de ménager une place pour une ontologie, sans laquelle elle serait *suspendue dans le vide*[5] », Jean-Luc Petit, dans un « bilan » des débats consacrés à la « naturalisation de la phénoménologie », interrogeait quant à lui le risque, encouru par le « sujet transcendantal », de « *lévitation* par rapport au substrat empirique[6] » ; là où Stanciu pointe, à travers Patočka, la nécessité d'une « fondation » pour la phénoménologie, Renaud Barbaras soulignait l'importance d'une « fondation authentique de la conscience dans la vie[7] » que la phénoménologie aurait selon lui toujours manquée en raison de ses « présupposés » intellectualistes ; là, enfin, où Stanciu rencontre avec Patočka la question d'une « *physis* […] dans sa connexion (de fondation)

[1] *Ibid.*, p. 315.
[2] *Ibid.*, p. 313.
[3] *Ibid.*, p. 316.
[4] Stanciu a esquissé une analyse en ce sens dans une communication sur le « tournant cosmologique » de la phénoménologie à laquelle nous avons assisté lors de l'atelier « phénoménologies contemporaines » du *Center for Subjectivity Research* de Copenhague le 08 mars 2017.
[5] Stanciu, art. cit., p. 314 (nous soulignons).
[6] Jean-Luc Petit (2015). Présentation. *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, (38), p. 13 (nous soulignons).
[7] Renaud Barbaras (2008). *Introduction à une phénoménologie de la vie*. Paris : Vrin, p. 232, désormais abrégé *IPV*.

Bull. anal. phén. XV 1 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

avec le champ phénoménal[1] », Dan Zahavi soulignait la nécessité « d'opérer avec une notion plus riche de nature[2] » alors que Barbaras poursuivait son effort dans le vital en l'inscrivant dans la pensée d'une « *φύσις*, conçue comme le procès du *devenir de la nature*[3] ».

Dans *La philosophie en France au XX^e^ siècle*, Frédéric Worms nous offre par ailleurs le moyen de préciser ces convergences. En effet, son « concept […] de *moment* philosophique[4] » est présenté par Worms comme l'instrument méthodologique d'une appréhension sensée du déploiement temporel des doctrines philosophiques[5], sachant que le « moment » se définit par des « *relations*, ouvertes, tendues, entre des œuvres singulières[6] » et qu'il présente également les caractéristiques de la *distinction* et de la *cohérence*[7], celles-ci étant assurées par l'articulation « des œuvres singulières […] autour de problèmes communs[8] ». Proposant, à l'issue de son livre, une interrogation de notre modernité philosophique à l'aune de sa pensée du *moment*, Worms est singulièrement conduit à « parler de notre moment, en un sens fort, comme du *moment du vivant*[9] ». Or de manière tout à fait significative, il invoque à l'appui d'une telle affirmation « *l'extension [contemporaine] du problème ou du modèle du vivant à tous les domaines du savoir* et de la pratique », extension dont les composantes comportent, entre autres, « des recherches originales confrontant "phénoménologie et naturalisation", élaborant de nouvelles phénoménologies de la vie[10] ». En d'autres termes, si l'on suit Worms, les principes philosophiques guidant à la fois le projet de

[1] Stanciu, art. cit., p. 316.
[2] Dan Zahavi (2010). Naturalized Phenomenology. Dans Shaun Gallagher & Daniel Schmicking (éds.), *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*. Dordrecht : Springer Science+Business Media B.V., p. 15 ; sauf contre-indication, les traductions des travaux en anglais dans cet article sont les nôtres.
[3] Renaud Barbaras (2015). The Phenomenology of Life : Desire as the Being of the Subject. Dans Dan Zahavi (éd.), *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*. Oxford : Oxford University Press, p. 104, nous soulignons.
[4] Frédéric Worms (2009). *La philosophie en France au XX^e^ siècle*. Paris : Gallimard, p. 554.
[5] Ou, comme dit Worms, comme « un *principe* pour une histoire possible de la philosophie ». *Ibid.*, p. 553.
[6] *Ibid.*, p. 9.
[7] *Idem*.
[8] *Ibid.*, p. 14.
[9] *Ibid.*, p. 562.
[10] *Ibid.*, p. 562-563.

Bull. anal. phén. XV 1 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

« naturaliser » la phénoménologie[1] et la *phénoménologie de la vie* (de Renaud Barbaras par exemple) entretiendraient des *relations* à la fois *ouvertes* et *tendues* dans la mesure où ils seraient structurés autour de problèmes philosophiques empiétant les uns sur les autres, contribuant de la sorte à esquisser le portrait de notre propre période philosophique comme un « moment du vivant » ; et force est de constater que la convergence esquissée ci-dessus, montrant comment un certain nombre de projets phénoménologiques contemporains se structurent à la fois autour du problème de la *fondation* de la phénoménologie ainsi qu'autour du besoin d'un concept phénoménologiquement déployé de la nature, crédibilise largement une telle suggestion. Le propos de ce travail n'est, quoi qu'il en soit, certainement pas de discuter la pertinence de cette perspective historique récente sur la phénoménologie contemporaine en tant que telle ni de compléter la fresque de notre propre « moment philosophique »[2]. Le propos de ce travail est bien plutôt, s'appuyant sur ce que l'esquisse wormsienne peut avoir d'éclairant, de souligner la pertinence philosophique des problèmes de la *nature* et de la *fondation* pour la phénoménologie et ses développements à venir. Or si Worms semble ici, et comme nous jusqu'à présent, inclure dans un même ensemble théorique le projet de naturalisation de la phénoménologie et les « phénoménologies de la vie », il faut cependant préciser qu'une telle inclusion ne va pas de soi. Les pensées que l'on peut appeler « phénoménologies de la vie », d'un côté, et la naturalisation de l'husserlianisme[3], de l'autre, si elles constituent assurément deux terrains propices à une même réflexion sur les « pré-conditions » de la phénoménologie, n'en demeurent pas moins deux gestes qui se pensent comme essentiellement différents, voire

[1] Jean Petitot, Francisco Varela, Bernard Pachoud & Jean-Michel Roy (éds.) (1999). *Naturalizing Phenomenology : Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*. Stanford : Stanford University Press. Désormais abrégé *NP*.

[2] Dans une telle perspective, on devrait évidemment s'interroger sur la place qu'y occuperaient Evan Thompson et son *Mind in Life* de 2007.

[3] L'utilisation du terme « husserlianisme » pourrait paraître maladroite. Nous en faisons cependant usage pour des raisons de commodité, dans la mesure où il est également employé par les éditeurs du volume collectif de 1999 (*NP*). Il nous servira à désigner, dans le cadre de cet article, le Husserl pour ainsi dire canonique de la phénoménologie transcendantale publiée du vivant de Husserl lui-même et son aversion traditionnellement soulignée pour le naturalisme, tel que le présente par exemple Dan Zahavi dans ses contributions au débat sur la question. Pour une lecture divergente de Husserl, on pourra consulter avec profit la contribution de Natalie Depraz au volume collectif de 1999 intitulée « When Transcendental Genesis Encounters the Naturalization Project », *NP*, p. 464-489.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

contradictoires[1]. S'il nous semble philosophiquement judicieux d'insister sur leurs accointances, il est nécessaire de justifier une telle opération en mettant d'abord en évidence ce qui permet de défaire leur opposition.

Dans cette perspective, on rappellera que Barbaras annonce sa *phénoménologie de la vie* comme devant « mettre en question » « le partage de l'empirique et du transcendantal[2] ». Or comme l'écrivait récemment Daniel Andler dans un livre important consacré au naturalisme :

> Tant qu'il n'est pas spécifié et mis en œuvre, le naturalisme n'est guère autre chose qu'une attitude, combinant *la méfiance à l'égard de toute hypothèse divisant le réel en deux régions* et la confiance dans la capacité humaine à le connaître en aiguisant son regard[3].

Ainsi, d'une part, le naturalisme peut très bien s'accommoder du rejet du « partage de l'empirique et du transcendantal » opéré par Barbaras et il pourrait même s'en saisir comme de sa condition de possibilité : le geste de Barbaras constitue bel et bien un refus de diviser *a priori* la réalité en deux régimes d'existence, nous y reviendrons. D'autre part, comme l'indique encore Andler, redoublant l'accointance avec le rejet du « partage » barbarassien, « le naturalisme n'est qu'une intuition vaporeuse, un je-ne-sais-quoi, tant qu'on ne peut lui assigner une notion de nature », ainsi qu' « une stratégie pour en dessiner le périmètre et s'assurer qu'elle *embrasse effectivement le tout de l'existant*[4]. » En clair, à son niveau le plus radical, le naturalisme exhibe non seulement des similarités conceptuelles fondamentales avec la *phénoménologie de la vie*, mais il est aussi eidétiquement exempt de toute forme d'*a priori* ontologique : conceptuellement, tout ce que le naturalisme exige *a priori* réside dans le refus de la division de la réalité « en deux régions » ainsi que dans l'objectif que représente un concept de nature permettant de rendre raison « du tout de l'existant ». Ainsi, il apparaît que la possibilité d'une accointance philosophique fondamentale entre le projet de « naturalisation » de la phénoménologie d'une part, et la phénoménologie de la vie, d'autre part, se joue dans la possibilité qu'offrent ces deux perspectives — hétérogènes de prime abord — d'interroger les « pré-conditions » du

[1] Voir Barbaras 1999. Ce qui ne contredit en rien l'analyse de Worms dans la mesure où, comme il le souligne, les relations entre les travaux philosophiques peuvent également être oppositionnelles, *op. cit.*, p. 14.
[2] *IPV*, p. 8-9.
[3] Daniel Andler (2016). *La silhouette de l'humain*. Paris : Gallimard, p. 13, nos italiques.
[4] *Ibid.*, p. 333, nos italiques.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

régime de pensée phénoménologique, et, plus précisément, de les interroger à partir du problème ontologique posé par la relation qu'entretiennent le naturel, ou le vital, et le phénoménal.

Articuler son rapport à l'empirie et rendre compte de ses propres « pré-conditions », tel est donc le nœud de contraintes que la phénoménologie a engendré dans le cours de ses développements les plus récents. Notre problème sera, face à un tel constat, de savoir à quelles conditions une articulation phénoménologique de la vie et de la nature est pensable, si la phénoménologie doit penser son propre rapport à la vie *et* à la nature, ou si l'une ou l'autre ne devrait finalement pas revendiquer son autonomie eu égard à la question des « pré-conditions » de la phénoménologie. Autrement dit encore, il s'agira de savoir si « la fondation authentique de la conscience » phénoménologique recherchée par Barbaras doit avoir lieu « dans la vie » ou dans la nature ; l'enjeu sera donc de savoir, enfin, ce que devient une phénoménologie qui achèverait cette démarche sur ses propres « pré-conditions » ainsi que de mettre au jour les réquisits théoriques d'un tel achèvement. Cet article entend ainsi non pas proposer un déploiement complet du concept de nature ou de vie à même de répondre aux questions tout juste soulevées, mais bien étudier les déterminations conceptuelles qu'ont reçues la vie et la nature en phénoménologie contemporaine, à la fois dans le but d'en éclaircir la signification philosophique du point de vue d'une réflexion sur les « pré-conditions » de la phénoménologie, ainsi que d'esquisser les développements philosophiques qui devront en découler. De tels efforts s'imposent à notre sens comme les prolégomènes nécessaires à de futures élaborations phénoménologiques de la nature ou de la vie et méritent par là même d'être étudiés afin de comprendre quel devra être le point de départ d'une conceptualisation de la nature ou de la vie permettant à la phénoménologie d'être consciente de ses propres « pré-conditions » et de pouvoir ainsi engager sa propre fondation. Dans cette perspective, nous prendrons un premier temps de clarification conceptuelle destiné à souligner les enjeux les plus fondamentaux du débat sur la naturalisation de l'husserlianisme. Dans un deuxième temps, nous examinerons, sur cette base, comment la phénoménologie contemporaine a tenté de penser le naturel du projet de naturalisation et son rapport avec la vie. Nous reviendrons, dans un troisième temps, sur la portée de telles conclusions à partir de leur articulation avec la pensée de Barbaras afin d'évaluer, enfin, à quelles conditions la phénoménologie peut s'articuler à la vie ou à la nature.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

Variations husserliennes I : le projet naturaliste

Le « projet iconoclaste[1] » de Jean Petitot, Francisco Varela, Bernard Pachoud et Jean-Michel Roy (1999) a bien de quoi surprendre[2] : chercher à comprendre « comment la phénoménologie husserlienne peut contribuer à la facette naturalisante de la recherche contemporaine d'une théorie scientifique de la cognition » et demander « jusqu'où une naturalisation effective de la théorie de la cognition peut, à son tour, transformer la phénoménologie husserlienne[3] », ressemble au premier abord, et dans les deux cas, à une pure et simple « erreur de catégorie[4] ». Il est en effet de notoriété publique que la phénoménologie husserlienne n'est pas exactement une philosophie naturaliste :

> Ce qui caractérise toutes les formes du naturalisme extrême et radical […] c'est, d'une part, qu'elles *réduisent à un fait de nature* la *conscience* […] et, d'autre part, qu'elles *réduisent à des faits de nature* les *idées* […]. En naturalisant les idées, cette philosophie s'annule elle-même sans s'en rendre compte[5].

Au sein des débats contemporains, Dan Zahavi apparaît comme l'une des plus husserliennes des voix critiques — sans jamais verser dans l'hostilité — à l'endroit du projet de 1999 ; il rappelait par exemple en 2010 que « selon Husserl, la limitation décisive du naturalisme réside en ce qu'il est incapable de reconnaître la dimension *transcendantale* de la conscience », raison pour laquelle « un phénoménologue qui embrassait le naturalisme […] aurait cessé d'être un philosophe[6] ». Ce sont là les conséquences philosophiques, parmi bien d'autres, de la mise en lumière husserlienne du thème devenu canonique de « l'"*ego cogito*" comme subjectivité transcendantale », mise en lumière

---

[1] Wolf Feuerhahn (2011). Un tournant neurocognitiviste en phénoménologie ? Sur l'acclimatation des neurosciences dans le paysage philosophique français. *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, *2* (25), p. 63.

[2] Dan Zahavi (2004). Phenomenology and the Project of Naturalization. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, *3* (4), p. 332.

[3] *NP*, p. xiv.

[4] Dan Zahavi (2013). Naturalized Phenomenology : A Desideratum or a Category Mistake ? *Royal Institute of Philosophy Supplement*, *72* (supplement 1), p. 23-42.

[5] Edmund Husserl (2009). *La philosophie comme science rigoureuse*. Trad. M. de Launay. Paris : Puf, p. 20.

[6] Dan Zahavi, art. cit., 2010, p. 5 et 7. Pour un aperçu synthétique des critiques husserliennes du naturalisme voir p. 4-7.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

exposée avec force dans les *Méditations cartésiennes* et conduisant notamment Husserl à conclure ces mots bien connus à propos de l'être naturel :

> En tant qu'être absolument antérieur, l'être du pur *ego* et de ses *cogitationes* précède en fait l'être naturel du monde […]. Le sol ontologique naturel est secondaire quant à la validité de son être, il présuppose toujours le sol transcendantal[1].

Que le naturalisme s'annule lui-même en tant que philosophie est donc corrélé, selon Husserl, à son statut de discours éternellement voué à la secondarité ontologique. Dans la mesure où ces problèmes ont été explorés par une littérature aussi rigoureuse qu'abondante ces dernières années[2], nous nous en tiendrons à ce bref rappel nécessaire à l'intelligibilité de notre propos.

Dans la perspective d'une réflexion sur l'articulation phénoménologique de la vie et de la nature, il nous semble en revanche essentiel de revenir sur les motivations principielles du travail de 1999, dont l'introduction propose un aperçu aussi clair que conséquent : son point de départ est

> l'idée […] qu'une théorie scientifique effective de la cognition doit expliquer la *phénoménalité*, c'est-à-dire […] le fait que pour tout un ensemble de systèmes cognitifs, et pour le système humain en particulier, les choses ont des apparences[3].

La phénoménalité est rapidement problématisée sur le terrain de la philosophie contemporaine de l'esprit, en regard du

> problème de la relation des sciences cognitives aux données phénoménologiques […] Selon l'heureuse expression de Joseph Levine (1983), la crainte

---

[1] Edmund Husserl (2007). *Méditations cartésiennes*. trad. sous la direction de M. de Launay. Paris : Puf, p. 61 et 64. Il vaut la peine de rappeler ici que Natalie Depraz offre par ailleurs de bonnes raisons de revenir sur une telle lecture canonique et à bien des égards trop rapide de l'*ego* transcendantal husserlien dans sa propre contribution à *NP*, 1999. Notre proposition dans le cadre de ce travail prend cependant appui sur d'autres bases que les siennes, raison pour laquelle nous nous permettons de laisser de côté une exploration plus approfondie de ses travaux pour le moment.

[2] On pourra ainsi consulter, outre le volume de 1999, par exemple les travaux de Dan Zahavi déjà mentionnés ou de Shaun Gallagher, lesquels reviennent parfois sur les mêmes extraits de l'œuvre husserlienne que ceux que nous convoquons ici.

[3] Jean-Michel Roy *et al.*, Beyond the Gap. Dans *NP*, p. 1.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

> est que les sciences cognitives souffrent d'un « gouffre explicatif ». […] La tentative de naturaliser la phénoménologie […] pourrait […] être vue comme une tentative de fermer ce gouffre explicatif […][1].

Un exemple de Levine lui-même précisera ce qui est ici en question : nous savons très bien associer la douleur à un certain ensemble de processus repérables dans le système nerveux (en l'occurrence « l'activation des fibres C ») que l'on peut décrire avec une précision tout à fait satisfaisante d'un point de vue neurocognitif. Pour autant, et c'est ici que s'ouvre le fameux « gouffre », « ce qui est laissé inexpliqué » par ces processus nerveux est la question de savoir « *pourquoi la douleur devrait être ressentie comme elle est ressentie* ». Autrement dit les processus nerveux n'expliquent pas le « caractère qualitatif », « l'effet que fait » la douleur, ils n'expliquent pas « ses propriétés phénoménales[2] ». C'est autrement dit bien, avec le projet de 1999, de la conscience phénoménologique dans sa dimension de *vécu* du point de vue de son articulation au cognitif qu'il est question.

Or cette problématisation de la conscience de l'husserlianisme dans les termes de la philosophie des sciences cognitives et de l'esprit ne va pas immédiatement de soi[3]. En effet, si, pour paraphraser Aristote, la conscience se dit peut-être relativement à une unité et à une seule nature, elle se dit d'abord, *et surtout*, en plusieurs sens[4]. Comme l'a souligné Ned Block, « le concept de conscience est un concept hybride », avec cette conséquence problématique: « Des concepts très différents sont traités comme un concept unique », engendrant par là une importante « confusion » et, plus précisément, une confusion « impliquant le regroupement de deux concepts de conscience très différents » en particulier : d'une part, « la conscience phénoménale, ou *P-consciousness* », laquelle « est expérience », c'est-à-dire que ses « propriétés sont expérientielles », d'autre part, « la notion non phénoménale de conscience […] : la conscience d'accès », dont le contenu « est représentationnel », c'est-à-dire que ses états « sont nécessairement transitifs » ou encore « toujours des états de conscience *de*[5] ». Block propose

---

[1] *Ibid.*, p. 3.

[2] Joseph Levine (1983). Materialism and Qualia : The Explanatory Gap. *Pacific Philosophical Quartelry*, *64* (4), p. 357. *Cf. NP*, p. 11.

[3] Voir Bitbol, 2006, art. cit., p. 137, et Zahavi, 2004, art. cit., p. 332 et suivantes.

[4] Aristote. *Métaphysique*, Livre Γ, 1003a 30-35 (trad. Marie-Paul Duminil & Annick Jaulin, Flammarion). David Woodruff Smith propose une configuration du problème de la naturalisation à partir des catégories d'Aristote, voir *NP*, p. 85-87.

[5] Ned Block (1995). On a confusion about a function of consciousness. *Behavioral and Brain Sciences*, *18* (2), respectivement, p. 227-228, 230-232. Pour une mise en

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

en d'autres termes une clarification des différents sens de la conscience qui en passe par une distinction entre l'être phénoménalement conscient et l'être représentation *de*.

Si une telle analyse a le mérite de clarifier en quoi la conscience peut se dire en plusieurs sens, reste à savoir en quoi ces différents sens peuvent se dire relativement à une seule nature. Quel est le statut exact de l'articulation de la conscience phénoménale et de la conscience d'accès (puisqu'elles « interagissent »[1]) ? Si l'introduction du volume de 1999 ne passe pas complètement à côté d'une telle distinction conceptuelle entre les différents sens de la conscience, force est pourtant de constater que la question de leur articulation effective ne sera pas véritablement explorée dans la mesure où les éditeurs choisissent d'accorder une attention plus particulière à la question de l'*explanatory gap*[2].

En effet, ceux-ci ne tardent pas à mettre en avant l'enjeu essentiel qui caractérise leur projet : « le cœur du problème de la naturalisation » est spécifié avant tout comme un « problème ontologique » :

> selon la définition tout juste donnée, le problème de la naturalisation peut être considéré comme un cas particulier d'un processus plus général de recatégorisation des divisions ontologiques de la réalité récurrentes dans le développement des idées scientifiques[3].

Il s'agit bien, en d'autres termes, de problématiser depuis la question de la naturalisation de l'husserlianisme le « *hard problem* de la conscience » de David Chalmers. Ce dernier écrivait en effet que « le problème réellement difficile de la conscience est le problème de *l'expérience* », lequel trouve sa formulation la plus claire comme suit :

> pourquoi le traitement [cognitif] physique devrait-il absolument donner naissance à une riche vie intérieure ? [...] Si un problème se qualifie comme *le* problème de la conscience, c'est celui-là.

---

perspective différente de cette même distinction voir Étienne Bimbenet (2015). *L'invention du réalisme*. Paris : Cerf, Ch. II.

[1] Block, art. cit., 1995, p. 231. Voir Shaun Gallagher & Dan Zahavi (2012). *The Phenomenological Mind*. London : Routledge, p. 136. Désormais abrégé *TPM*.

[2] *NP*, p. 7-11. Comme l'indique en effet Jean-Michel Roy (2000) : « Ce texte introductif ne pose pas explicitement l'opposition entre ce qui est pour x selon x et ce qui est simplement pour x ». Argument du déficit d'explication et revendication phénoménologique. *Intellectica*, *2* (31), p. 60 (note 35).

[3] *NP*, p. 46.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

Et, précise Chalmers, il s'agit bien d'une reformulation du problème de la *conscience phénoménale*[1].

On peut ainsi conclure que le débat consacré à la naturalisation de l'husserlianisme est largement dominé par la question de la naturalisation de la conscience « phénoménale » au détriment de la conscience « d'accès ». En effet, ce geste va être repris par la majorité des discussions qui vont émerger du projet de 1999[2]. Or, et c'est d'une certaine manière là tout le problème, la phénoménologie pose précisément la conscience phénoménale (au sens de Block) comme étant tout à la fois une conscience d'accès, ou la conscience d'accès comme étant tout à la fois une conscience phénoménale[3].

La phénoménologie est bien « une expression de l'appréhension d'un être pour par celui-là même qui l'appréhende[4] ». C'est là le thème-étendard de l'intentionnalité phénoménologique comme « conscience de quelque chose » dont Sartre à proposé une formulation aussi concise que précise : « toute conscience positionnelle d'objet est *en même temps* conscience non-positionnelle d'elle-même[5] » ; dire que la conscience est « positionnelle » signifie qu'elle « se transcende pour atteindre un objet, et elle s'épuise dans cette position même : tout ce qu'il y a d'*intention* dans ma conscience actuelle est dirigé vers le dehors[6] ». Et, cependant, une telle direction vers le dehors ne saurait suffire : une explication de l'intentionnalité comme simple conscience *d'accès* serait « absurde » puisqu'elle « serait […] une conscience qui s'ignorerait soi-même, une conscience inconsciente[7]». L'intentionnalité phénoménologique est donc conscience de quelque chose et *en même temps*

---

[1] David Chalmers (2010). Facing up to the Problem of Consciousness. Dans David Chalmers, *The Character of Consciousness*, Oxford : Oxford University Press, p. 5.

[2] Zahavi, art. cit., 2013, p. 24. Voir entre autres le numéro de revue édité par Carel et Meacham en 2013 (*Royal Institut for Philosophy Supplement*), ou Sebastjan Vörös (2014). The Uroboros of Consciousness. *Constructivist Foundations*, *10* (1), p. 97. Roy donne cependant de bonnes raisons de contester l'assimilation de ce « foisonnement terminologique » au sujet du « déficit d'explication » qui cache une « situation » « passablement complexe », art. cit., p. 45.

[3] « Il n'est pas possible d'expliquer l'intentionnalité de mon expérience sans expliquer également l'aspect phénoménal de l'expérience, et il est impossible d'expliquer l'aspect phénoménal de l'expérience sans en référer à son intentionnalité. » *TPM*, p. 136. Voir également Evan Thompson (2007). *Mind in Life*. Cambridge : Harvard University Press, p. 264 (désormais *ML*).

[4] Roy, art. cit., p. 62.

[5] Jean-Paul Sartre (2003). *L'être et le néant*. Paris : Gallimard, p. 19, nos italiques.

[6] *Ibid.*, p. 18.

[7] *Idem*.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

« rapport immédiat et non-cognitif de soi à soi », en d'autres termes, « il y a un *cogito* préréflexif qui est la condition du *cogito* cartésien[1] ». Ma conscience actuelle de mon espace de travail devant moi, mon écran d'ordinateur, mon chat qui dort au milieu de mes livres entassés, est conscience de mes livres, de mon ordinateur, de mon chat, elle est bien conscience d'accès se transcendant vers eux, mais elle est bien, en quelque façon, *en même temps* conscience phénoménale puisque mon espace de travail fait en ce moment même partie de mon expérience, elle est bien *en même temps* saisie non-thétique ou « préréflexive » d'elle-même.

La phénoménologie permet en d'autres termes de penser l'articulation des différents sens selon lesquels on peut dire la conscience[2], Gallagher et Zahavi ont donc raison d'insister sur la nécessité d'une approche « intégrée » :

> Toute discussion de la conscience intentionnelle qui laisserait de côté la question de la conscience phénoménale (et vice versa) serait sévèrement déficiente. […] Lorsqu'on en vient à l'intentionnalité consciente, nous avons besoin d'une approche intégrée[3].

Outre les éditeurs du projet de 1999, de nos jours, c'est Zahavi[4], aux côtés de Gallagher, Petit, Bimbenet, Thompson, Bitbol, ainsi que de Depraz[5], qui s'est

---

[1] *Ibid.*, p. 19.

[2] Ce que montre *TPM.* Ainsi, comme l'a par exemple souligné Michel Bitbol, « le simple fait de l'apparaître » doit être distingué « aussi bien de la conscience de soi réflexive que d'une simple *fonction* d'accès » Une science de la conscience équitable. *Intellectica*, *1* (43), p. 137. Cependant, « c'est [bien] la conscience non réflexive, écrit Sartre, qui rend la réflexion possible » *Op. cit.*, p. 19.

[3] *TPM*, p. 138.

[4] Nous tenons par ailleurs à signaler que nos analyses dans cette section sont redevables de son travail ((2014). *Self & Other*. Oxford : Oxford University Press) ainsi que de son livre écrit avec Shaun Gallagher (*TPM*), lequel propose une discussion de la « pertinence » de la phénoménologie pour la philosophie contemporaine de l'esprit et les sciences cognitives et en particulier à propos de la conscience phénoménale ; le lecteur y trouvera, entre autres, une analyse étendue et clarifiante du *préréflexif* en phénoménologie, notamment à partir de Sartre, Husserl et Merleau-Ponty.

[5] Pour Shaun Gallagher, on mentionnera parmi ses écrits : (1997). Mutual enlightenment : recent phenomenology in cognitive science. *Journal of Consciousness Studies*, *4* (3), p. 195-214 ; (2005). *How the Body Shapes the Mind*. Oxford : Oxford University Press (2015). On the Possibility of Naturalizing Phenomenology. Dans Dan Zahavi (éd.), *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*. Oxford :

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

fait le phénoménologue porte-parole spécialiste de ces problèmes d'intégration des différentes dimensions de la conscience et d'articulation des théories phénoménologiques avec la philosophie analytique de l'esprit et des sciences cognitives. En effet, reprenant ces problèmes de constitution d'un « niveau préréflexif » d'analyse de la conscience en dialogue avec la philosophie de l'esprit, il débouche, suivant principalement Husserl, Sartre et Merleau-Ponty, sur le concept de « soi expérientiel », précisément pensé dans son articulation à l'intentionnalité positionnelle de la conscience : « l'expérience de soi est simplement une question d'être pré-réflexivement conscient de sa propre conscience, et le soi expérientiel en question est précisément défini comme la subjectivité même de l'expérience. » De plus, cette « égoïté expérientielle » caractérise « le caractère auto-présentatif de l'expérience » et « le caractère perspectif de l'expérience qui y est impliqué ». Ainsi, « une forme minimale d'égoïté est un élément intégré à la vie expérientielle[1] ».

Pour autant, si ce passage par la phénoménologie traditionnelle et ses actualisations contemporaines nous a fait gagner en clarté relativement à la question des différents sens selon lesquels on peut dire la conscience et sous quelles modalités doit être pensée leur articulation (dans un « soi expérientiel » préréflexif), nous semblons avoir perdu de vue la question de l'unique nature relativement à laquelle tous ces différents sens peuvent être dits. Ce

---

Oxford University Press, p. 70-93 ; (2018). Decentering the Brain : Embodied Cognition and the Critique of Neurocentrism and Narrow-Minded Philosophy of Mind. *Constructivist Foundations 14* (1), p. 8-21. Pour Jean-Luc Petit, outre l'écrit déjà référencé ou sa contribution au volume de 1999, on mentionnera : Alain Berthoz & Jean-Luc Petit (2006). *Phénoménologie et physiologie de l'action*. Paris : Odile Jacob. Pour Evan Thompson, on insistera sur son *Mind in Life*, *op. cit.*, pour Michel Bitbol sur *La conscience a-t-elle une origine ?*, *op. cit.* Pour Natalie Depraz, outre ses travaux déjà cités, on mentionnera : (2004). Le tournant pratique de la phénoménologie. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, *129* (2), p. 149-165 ; (2014). *Attention et vigilance. À la croisée de la phénoménologie et des sciences cognitives.* Paris : Puf ; Natalie Depraz & Thomas Desmidt (2015). Cardio-phénoménologie. *Les cahiers philosophiques de Strasbourg*, *38*, p. 47-83. Natalie Depraz, Maria Gyemant & Thomas Desmidt (2017). A First-Person Analysis of Using Third-Person Data as a Generative Method : A Case Study of Surprise in Depression. *Constructivist Foundations*, *12* (2), p. 190-203. Pour Étienne Bimbenet, dont on indiquera que les travaux analysent ces problèmes d'intégration depuis la question de la constitution d'une « anthropologie philosophique », on mentionnera : (2011). Le philosophe et les neurones miroirs. Dans *Après Merleau-Ponty. Études sur la fécondité d'une pensée*. Paris : Vrin, p. 209-229 ; (2015). *L'invention du réalisme*. Paris : Cerf.

[1] Zahavi*, op. cit.*, 2014, respectivement p. 24, 28 et 88.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

n'est pas un hasard. Zahavi est sur ce point à l'origine d'un geste à notre sens problématique: « on peut défendre la notion de conscience préréflexive de soi tout en restant tout à fait neutre vis-à-vis du problème de la naturalisation[1]. » Plus clairement encore, dans *Self & Other*, Zahavi écrit :

> Lorsque je parle […] de la métaphysique du soi […] je ne me préoccupe pas de la question de savoir de quelle sorte d' « étoffe » un soi pourrait ultimement être fait, et je ne suggère pas qu'une investigation phénoménologique du soi peut par elle-même résoudre cette dernière question[2].

C'est autrement dit sur un refus de la dimension ontologique de l'*explanatory gap* que s'édifie la clarification phénoménologique des différents sens selon lesquels on peut dire la conscience[3]. Le problème cardinal de la philosophie de l'esprit (le *hard problem*) n'est donc pas — ou en tous les cas pas immédiatement — celui de la phénoménologie[4]. Ces affirmations confirment ainsi le diagnostic posé par Stanciu, à savoir la difficulté de la phénoménologie à penser ses propres « pré-conditions[5] ». Ainsi, ce que nous gagnons avec la phénoménologie en précision descriptive et en capacité d'articulation des différents sens de la conscience, gain dont témoigne entre autres la finesse des analyses phénoménologiques portant sur le préréflexif, nous le perdons en aplomb ontologique, c'est-à-dire en capacité à répondre à la question de la fondation et de l'articulation au naturel et au vital dont nous avons fait mention ; en clair, nous le perdons en capacité à juguler le risque de « lévitation » et risquons de laisser l'analyse phénoménologique « suspendue dans le vide ».

Ainsi, le geste de Petitot, Varela, Pachoud, Roy et des contributeurs ultérieurs au débat consistant à problématiser la phénoménalité husserlienne sur le terrain de la philosophie contemporaine de l'esprit et des sciences cognitives pose à la phénoménologie une question importante puisqu'elle a trait aux « pré-conditions » même de la phénoménologie : l'horizon promis par le livre de 1999 n'est autre que celui de la réunion « naturelle » du *hard*

---

[1] *TPM*, p. 63.
[2] Zahavi, *op. cit.*, 2014, p. 18.
[3] Il y a bien entendu des exceptions : Natalie Depraz, Francisco Varela et Pierre Vermersch (2011). *À l'épreuve de l'expérience*. Bucarest : ZetaBooks, et sa « portée *ontologique* de l'expérience subjective, à savoir le mode d'inscription du sujet dans le monde » ou son « ontologie transcendantale » p. 265.
[4] Ce qu'ont explicité Shaun Gallagher et Dan Zahavi, *TPM*, p. 27-28.
[5] Stanciu a également indiqué une ambivalence chez Patočka à propos de l'ontologie, art. cit., p. 310 et 314.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

problem avec celui de la description de l'intentionnalité[1]. Ces clarifications notionnelles effectuées, il convient à présent d'évaluer les propositions philosophiques issues de ce débat à l'aune de la question du rapport de la phénoménologie à la vie et à la nature. Nous nous tournerons ainsi vers la tentative la plus élaborée de naturalisation de la phénoménologie pour en questionner la signification, avant d'en proposer une articulation à la « phénoménologie de la vie » de Barbaras et d'en évaluer ainsi la portée du point de vue d'une réflexion sur les « pré-conditions » de la phénoménologie.

Variations husserliennes II : la nature.

Si Zahavi refuse de mêler la phénoménologie à une quelconque ontologie de la conscience, on trouve pourtant chez lui des indications précieuses relatives à la question de la naturalisation de l'husserlianisme :

> En discutant la relation entre la phénoménologie et le naturalisme, nous ne devrions pas faire l'erreur de laisser le concept de nature inexaminé. Selon un geste parallèle, on pourrait faire une remarque similaire à propos de la notion de transcendantal[2].

Ce double réexamen programmatique nous exhorte en premier lieu à « repenser le concept même de nature » et cette indication pointe bien — presque paradoxalement — en direction d'un travail ontologique :

> Peut-être devrions-nous réaliser qu'il est nécessaire d'opérer avec une *notion plus riche de nature*, une qui ait de la place pour des problèmes tels que le sens, le contexte, les perspectives, les affordances et les sédiments culturels[3].

Il s'agit là de la spécification la plus précise et la plus stimulante du problème : Zahavi dit ici clairement ce que bon nombre d'auteurs ont esquissé parfois trop rapidement[4]. À l'inverse de cette frilosité, Sebastjan Vörös et

[1] « l'intentionnalité a un aspect de première personne qui en fait une partie du *hard problem* » *TPM*, p. 136 ; *cf.* David Morris (2013). From the Nature of Meaning to a Phenomenological Refiguring of Nature. *Royal Institute of Philosophy Supplement*, *72* (supplement-1), note 1, p. 317-318.
[2] Dan Zahavi, art. cit., 2010, p. 15.
[3] *Idem*, nos italiques.
[4] On trouve en effet de nombreuses circonvolutions autour de l'idée formulée ici clairement par Zahavi depuis un certain nombre d'années, à commencer par l'ouvrage de 1999 lui-même. Voir Vörös, art. cit., p. 96 note 1.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

Shaun Gallagher ont pris cette injonction très au sérieux. Pour le premier, en examinant « le problème de *la naturalisation de la phénoménologie* [comme] complémentaire de la *phénoménologisation de la nature* », cette complémentarité est pensée comme un « échange dialectique », lequel doit conduire, indique Vörös — suivant ici Zahavi —, à « une *reconceptualisation radicale* du concept de nature[1] ». Pour autant, et malgré des développements très informés, l'auteur avoue n'avoir pas véritablement dépassé le stade de la déclaration d'intention philosophique[2]. Pour le second, un article très récent promet — dès son titre (« Repenser la nature : la phénoménologie et une science cognitive non-réductionniste[3] ») — une reconceptualisation de ce même concept de nature depuis une perspective philosophique de la plus haute importance, celle de « la notion de réduction scientifique » dans son rapport « à une conception scientifique classique de la nature ». Dans une telle perspective, suivant Gallagher, « repenser le concept de nature lui-même » à travers la phénoménologie « sape le programme réductionniste et redéfinit ce que signifie pour la phénoménologie d'être naturalisée[4] ». Dans la mesure où de tels développements nous semblent absolument essentiels à la compréhension du problème que nous abordons dans le cadre de cet article, nous leur réserverons une considération plus attentive au moment d'interroger la direction que devrait prendre la question de la naturalisation de l'husserlianisme[5]. Il faut néanmoins déjà insister ici sur l'importance d'une telle idée d'enrichissement de la nature ou de complémentarité des gestes de naturalisation et de phénoménologisation. Elle nous semble en effet être la seule direction philosophiquement viable pour que la phénoménologie puisse penser ses propres « pré-conditions ».

Or il se trouve qu'Evan Thompson s'est approprié, en 2004, la question de la naturalisation de la phénoménologie par un geste qui non

---

[1] Vörös, art. cit., respectivement p. 96 et 101. Il vaut la peine ici de mentionner les formulations de Natalie Depraz dans sa contribution au collectif de 1999, elle mentionne en effet une « nature revisitée par la phénoménologie », c'est-à-dire une « dénaturalisation de la nature et une déspiritualisation de l'esprit ». Dans *NP*, p. 470 et 471.

[2] « la nature exacte de cette reconceptualisation […] n'est […] pas claire, mais certaines propositions faites par Varela […], Thompson (2007, 2011) et Barbaras (2008, 2012, 2013) […] semblent offrir un point de départ prometteur. » *Ibid.*, p. 114.

[3] Shaun Gallagher (sous presse). Rethinking nature : Phenomenology and a non-reductionist cognitive science. *Australasian Philosophical Review.*

[4] *Idem.*

[5] Voir *infra*.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

seulement relance la question posée par le livre de 1999 sur son terrain initial (depuis le *hard problem*) mais inscrit également directement cette relance dans la perspective de quelque chose comme une phénoménologisation de la nature ; il insiste en effet sur l'importance de comprendre la question comme une « refonte des termes du *hard problem* », refonte guidée par « l'idée d'une *forte continuité* de la vie et de l'esprit[1]. » De cette intention va naître, en 2007, son *Mind in Life* qui en est à bien des égards un substantiel approfondissement[2]. L'importance de la « refonte » y est en effet étayée ainsi :

> le *hard problem* n'est […] pas tant difficile qu'impossible. […] [Il] ne peut être résolu aussi longtemps que la conscience et la vie sont conceptualisées d'une manière telle qu'elles s'excluent intrinsèquement l'une l'autre[3].

Thompson va ainsi déboucher sur une conclusion sur le statut de la nature qui résonne harmonieusement avec Zahavi et Vörös :

> la conception physicaliste de la nature […] ne règne plus, et à la place la nature est réexaminée depuis un angle phénoménologique. De cette manière, nous nous trouvons dans le besoin d'utiliser certains concepts, […] qui sont essentiellement mixtes ou hétérogènes, au sens où ils ne peuvent être pris en compte au sein des catégories dichotomiques du physique et du phénoménal, ou de l'objectif et du subjectif[4].

Autrement dit, la phénoménologisation de la nature est ici pensée à partir d'un double rejet : celui du physicalisme naturel ainsi que des dichotomies qui lui sont conceptuellement associées. Cette phénoménologisation uniquement négative (double rejet) pourrait cependant être le motif d'une inquiétude et celle-ci trouve de quoi se légitimer dans la démarche de Thompson : celui-ci ne prend en effet jamais la peine d'éclairer véritablement le sens de cette hétérogénéité constitutive de la nature. Elle ressemble de ce fait beaucoup trop pour qu'on puisse la prendre au sérieux à ce que Merleau-Ponty appelait « mauvaise ambiguïté », c'est-à-dire à une ambiguïté qui ne clarifie en rien le statut véritable de l'objet qu'elle circonscrit (ici, la

[1] Evan Thompson (2004). Life and mind : From autopoiesis to neurophenomenology. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, *3* (4), 2004, p. 385.
[2] *ML*; on pourra consulter Zahavi, art. cit., 2013, p. 39-40 pour une synthèse efficace du geste de Thompson.
[3] *ML*, p. 225.
[4] *Ibid.*, p. 359.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

nature hétérogène)[1]. Thompson nous laisse autrement dit en plein malaise explicatif qu'il « se borne à subir » et qui, par là même, « s'appelle équivoque[2] ». Alva Noë a récemment pointé le nœud de cette équivoque dans la tentative de Thompson. En effet, soulignant, avec Thompson, que « la conscience et la cognition sont eux-mêmes des aspects du développement de la vie », Noë demande si cela ne revient pas, à la fin, à simplement « substitu[er] un gouffre explicatif par un autre », c'est-à-dire à substituer le problème de l'*explanatory gap* par celui « des origines de la vie[3] ».

En d'autres termes, bien qu'il puisse être lu comme une authentique tentative d'assimilation phénoménologique de la nature, *Mind in Life* semble en définitive largement insuffisant pour enrichir la prise en charge philosophique de la nature ou pour « phénoménologiser » la nature. Il nous semble essentiel de ce fait de nous tourner vers le travail de Barbaras et en particulier vers son *Introduction à une phénoménologie de la vie*, dans laquelle il rencontre un système de problèmes qui concernent directement les questions abordées ici, tout en proposant une prise en charge de ceux-ci tout à fait soucieuse de ne pas rester dans l'équivoque.

Variations husserliennes III : la vie

Ce n'est pas par hasard si nous le retrouvons à ce stade de notre investigation : au pays des phénoménologues en lévitation, Barbaras est une exception

[1] Maurice Merleau-Ponty (1962). Un inédit de Maurice Merleau-Ponty. *Revue de Métaphysique et de Morale*. Année 67 (4), p. 409. Sur la « mauvaise ambiguïté » merleau-pontienne, voir Renaud Barbaras (1990). *De l'être du phénomène*. Grenoble : Jérôme Millon, qui la décrit comme un geste consistant à « demeurer au plan descriptif, se contenter de mettre à jour un domaine qui reste à penser. » p. 36. C'est en ce sens qu'il désigne les œuvres du premier Merleau-Ponty « comme des œuvres archéologiques » (p. 59). Voir également Étienne Bimbenet (2004). *Nature et humanité*. Paris : Vrin, p. 31. Sur les problèmes posés par le raisonnement seulement négatif voir Renaud Barbaras (2001). Merleau-Ponty et la psychologie de la forme. *Les Études Philosophiques*, *2* (57), p. 151-163.

[2] Maurice Merleau-Ponty (1989). *Éloge de la philosophie*. Paris : Gallimard.

[3] Alva Noë (2004). *Action in Perception*. Cambridge-London : MIT Press, p. 230-231, p. 249 pour la note qui signale la dette à l'égard de Thompson. Noë indique qu'il a eu accès à un livre « *Radical Embodiment* (à paraître) » de Thompson qui développait « l'hypothèse de la continuité esprit-vie » p. 249. Nous faisons ici l'hypothèse qu'il s'agissait d'une version antérieure de *Mind in Life.*

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

d'un aplomb des plus newtonien[1]. En effet, refusant d'abord catégoriquement la non-prise en charge de l'ontologie par la phénoménologie, à travers la question du « sens d'être » de la subjectivité phénoménologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty, il dénonçait sa traditionnelle « insularité » solipsisante[2]. Après un séjour dans *La Nature*[3], interrogeant là encore son « sens d'être », pour réaffirmer que « la philosophie de la nature qui affleure chez le denier Merleau-Ponty » pourrait bien être le « signe » du « mode d'accomplissement le plus exigeant » de l'investigation phénoménologique et non de son « abandon[4] », son parcours va donner lieu, en 2008, à un retour

> au projet constitutif de la phénoménologie pour tenter de comprendre en quoi elle est confrontée sans cesse à une question qu'elle ne peut pourtant prendre conceptuellement en charge.

Ce qui est ici en question n'est autre que « la difficulté de la phénoménologie à regarder en face et à définir en propre cette vie dont elle ne cesse pourtant de parler ». Un tel projet revient à « interroger le sens d'être de la vie pour lui-même », ce qui implique notamment de demander « quel est le sens d'être de la vie en tant qu'elle est susceptible de se faire conscience. »

Barbaras nous propose bien, en d'autres termes, une immense plongée au plus profond du « sens originaire du vivre », lequel « n'est autre que l'exister du sujet. » À l'issue d'une traversée des grandes pensées qui abordent ce « problème de la vie » Barbaras va chercher à « dépasser le dualisme ontologique[5] ». Ce dépassement s'éclaire à la lumière d'une idée jonassienne qu'il prend très au sérieux, celle d'« ontologie de la mort[6] » qu'il s'agit pour lui de « suspendre[7] », en un sens fort :

---

[1] Il ne s'agit pas ici d'instruire un procès mais d'insister sur une tendance qui nous semble problématique.

[2] Renaud Barbaras, *De l'être du phénomène*, *op. cit.* ; (1998). *Le tournant de l'expérience*. Paris : Vrin, 1998.

[3] Maurice Merleau-Ponty (1995). *La Nature, Cours du Collège de France, notes*. Paris : Seuil.

[4] Renaud Barbaras (2000). Merleau-Ponty et la Nature. *Chiasmi International*, *2*, p. 60.

[5] *IPV*, p. 11, 20, 62, 128, 266 et 311.

[6] *Ibid.*, p. 134, c'est-à-dire une ontologie « où *la vie elle-même est ressaisie sous l'horizon de la mort* » ainsi « la vie n'est pas comprise selon son sens d'être véritable ». *Idem*.

[7] *Ibid.*, p. 258.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

> on n'est en mesure d'accéder au sens d'être de la vie qu'à la condition d'effectuer une *époché* de la mort, sous la double forme d'une suspension de la mort à laquelle la vie est exposée et de l'ontologie naturaliste dont procède cette définition de la vie[1].

En effet, selon lui, cette « ontologie de la mort […] n'est […] que l'autre nom de l'ontologie réaliste ou naturaliste[2] ».

Le dépassement du dualisme est donc assuré par un point de départ dans le vital lui-même qui installe la méditation spéculative hors du « vocabulaire de la dualité[3] ». Pour autant, précise Barbaras, ce dépassement « ne peut être au profit d'un [simple] […] monisme *ontologique* » mais bien d' « un monisme que nous pourrions qualifier de *phénoménologique* », en tant qu'il « met en avant l'irréductibilité du champ phénoménal et tente de penser ses conditions à partir de ce champ lui-même[4] ». Quoi de plus logique, si le concept de vie qui autorise ce dépassement a été lui-même conçu précisément comme une alternative aux ontologies réalistes et naturalistes ? Il s'agit bien, en effet, d'éviter à tout prix « la réification », « tentation presque inévitable de la pensée[5]. » Ici, en fin de compte, conscience phénoménale et conscience d'accès trouvent leur unité dans la vie.

Ce *monisme phénoménologique* pose cependant un problème massif que Bitbol a sobrement et néanmoins lucidement relevé. En effet, au cours de son investigation attentive de « l'expérience », ou « singularité organique de l'éprouvé[6] », il adresse à Barbaras un reproche direct mais non dénué de pertinence :

> Barbaras a lui aussi fini par choisir un nom de substitution : *la vie*, reconduite en-deçà du clivage entre vécu et corps vivant […]. Mais la vie ne fait pas exception à la règle d'airain de la détermination ; comme toute chose désignée, elle est différenciée-de ; elle se différencie pour sa part du non-vivant, du cadavre, de l'inerte, de l'objet des sciences physico-chimiques[7].

---

[1] *Ibid.*, p. 230.
[2] *Idem*.
[3] *Ibid.*, p. 265.
[4] *Ibid.*, p. 311.
[5] *Ibid.*, p. 313. Voir également, (2012). Sauver d'une réification de la conscience la tâche de la phénoménologie. *Les Études philosophiques*, *1* (100), p. 49-63.
[6] Michel Bitbol (2014). *La conscience a-t-elle une origine ?* Paris : Flammarion, p. 295.
[7] *Ibid.*, p. 298.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

Nous laisserons ici ouverte la question de savoir si le concept barbarassien de vie peut être si abruptement déclaré coupable de *détermination* (synonyme, chez Bitbol, de « réification ») : le soin porté par Barbaras à la vie dans le but d'en conceptualiser l'intrinsèque non-objectalité nécessiterait qu'une telle accusation soit beaucoup plus étayée qu'elle ne l'est ici. En revanche, la conséquence de cette accusation est plus préoccupante : Bitbol souligne à juste titre que la vie ainsi conceptualisée semble rendre impossible la prise en charge philosophique du « non-vivant ». C'est autrement dit bien l'ensemble de la nature non-vivante qui semble avoir été évacuée hors du concept par « l'*époché* de la mort » barbarassienne et qui n'est, en l'état, pas réintégrable à celui-ci : la suspension de l'ontologie naturaliste réalisée par Barbaras semble bien l'empêcher d'atteindre conceptuellement les objets inertes qui peuplent notre univers ; une fois passée la lisière du vital, comment rendre raison, dans un tel régime théorique, de phénomènes aussi courants que l'ébullition de l'eau ou aussi spectaculaires que les éruptions volcaniques ? Il est donc nécessaire de reposer ici le problème que Stanciu découvrait avec Patočka, à savoir, celui qui consiste à demander comment inscrire le phénoménal même au sein d'une *physis.* En effet, si Barbaras semble bien avoir commencé exactement là où Thompson s'était arrêté, il n'est pour le moment pas certain que nous ayons significativement progressé quant au problème de substitution des *explanatory gaps* que pointait Noë, dans la mesure où le problème de la possibilité philosophique d'une non-vie pour une phénoménologie vitale semble finalement n'être qu'une autre manière de pointer le problème de l'origine de la vie.

Dans un texte de 2015 intitulé « La phénoménologie de la vie », on trouve cependant de quoi nuancer cette lecture. Il s'agit cette fois pour Barbaras de reprendre la question initiale de la vie à partir de la « profonde *parenté ontologique* entre le sujet et le monde », laquelle est considérée « comme le véritable fondement de la relation entre sujet et monde » :

> au-delà du sujet et du monde, au-delà de la vie du sujet et des mouvements qui prennent place au sein du monde, il y a un *archi-mouvement* des processus « naturels » (au sens de φύσις) […].

Autrement dit, dans un geste qu'il situe à la suite de Patočka, Barbaras cherche à « conférer à la nature, au sens aristotélicien de φύσις, une portée phénoménologique[1]. » Seulement, bien loin de maintenir un tel cap qui pourrait nous conduire vers le concept adéquat de nature phénoménologisée,

[1] Barbaras. The Phenomenology of Life. Dans *op. cit.*, p. 102-104.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

c'est encore la vie qui va devoir se porter garante de la nature : « Il y a une vie du monde dans le sens qui est évoqué par la compréhension aristotélicienne de la φύσις, une vie des choses. »

Même si Barbaras se défend de toute naïveté vitaliste, force est de constater que cette vie — désormais pensée comme « archi-vie » — repose exactement le problème soulevé par Bitbol à propos du « non-vivant », *a fortiori* lorsque Barbaras écrit : « Comme Canguilhem l'a souligné, […] la vie ne peut être un empire dans un empire ; la vie est le seul empire. » Plus clairement encore : « En vérité, "Vie" est le nom donné au sens de l'Être : rien qui prétend être ne peut se tenir hors de son étreinte[1]. » Il est ici difficile de résister à la tentation d'objecter à une *archè* par une autre et de remarquer qu'à l'image du « corrélationisme » dénoncé par Quentin Meillassoux[2], la pensée de « l'archi-vie » semble incapable de faire droit à ce qu'il nomme « *archifossile* », c'est-à-dire « les matériaux indiquant l'existence d'une réalité ou d'un événement ancestral, antérieur à la vie terrestre[3]. » Doit-on en effet comprendre, chez Barbaras, et selon un exemple cher à Meillassoux, que la formation de notre globe terrestre est l'œuvre de « l'archi-vie » ? Si rien ne doit échapper à « l'empire » de la vie, la réponse semble aussi claire qu'elle est difficile à accepter.

Ainsi, vouloir procéder à l'enrichissement zahavien de la nature ou à sa phénoménologisation en ne passant que par la vie s'avère au fond inefficace parce qu'en définitive « la vie ne se quitte pas ; elle ne peut rencontrer le réel qu'en le projetant depuis ses propres ressources[4] », une thèse déployée par Étienne Bimbenet dans *L'invention du réalisme* dans toutes ses implications anthropologiques et qui trouve ici l'occasion d'une application épistémologique. En d'autres termes, la *phénoménologie de la vie* ne nous donne qu'une nature dépossédée de toute « ancestralité[5] » et de toute non-vie (l'ébullition de l'eau, l'éruption volcanique) et elle semble incapable de s'y réarticuler après la suspension délibérée de « l'ontologie de la mort ». Ainsi, si la Vie des phénoménologues contemporains permet de comprendre pour quelles raisons et dans quelle direction il est nécessaire de « phénoménologiser » la nature, il semble qu'un tel projet soit voué à buter éternellement sur les mêmes limites philosophiques telles que les révèlent les

[1] *Ibid.*, p. 106, 107 et 110.
[2] Quentin Meillassoux (2006). *Après la finitude*. Paris : Seuil, p. 168.
[3] *Ibid.*, p. 26.
[4] Bimbenet, *op. cit.*, 2015, p. 120-121.
[5] C'est-à-dire de « toute réalité […] antérieure à toute forme recensée de vie sur la Terre ». Meillassoux, *op. cit.*, p. 25-26.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

remarques d'Alva Noë et Étienne Bimbenet. On le constate chez Renaud Barbaras : la vie comme « seul empire » semble bien rendre obsolète la question des « origines de la vie » posée par Alva Noë, et pourtant, une telle question refait surface dès le moment où se pose le problème de l'« ancestralité ». Pour le dire autrement, il nous semble, à la lumière de ces analyses, que « naturaliser la phénoménologie » ou « phénoménologiser la nature », ne pourra aboutir qu'à la condition que la vie soit architectoniquement *secondaire* par rapport à la nature, ce qui revient à dire que la « fondation authentique de la conscience » recherchée par Barbaras devra s'opérer, non pas « dans la vie », mais bien dans une nature dont la définition et l'enrichissement paraissent à ce titre de plus en plus urgents. Pourquoi, dans ce cas, s'astreindre à une telle exploration du geste barbarassien ? Bien loin de considérer que nous aurions pu nous en passer, la pensée de Barbaras permet à notre sens de tracer le chemin d'un enrichissement adéquat de la nature, pour peu qu'on accepte de l'articuler au projet naturaliste de 1999.

Ruyer et le projet naturaliste

Que peut, malgré tout, nous apporter la vie barbarassienne du point de vue de la question qui est la nôtre ? Si la suggestion peut paraître surprenante, il nous semble pourtant qu'une réponse constructive à cette question doit en passer par une mise en perspective de son effort avec le projet de 1999. D'une certaine manière, une telle perspective de dialogue était laissée ouverte par Barbaras lui-même puisqu'il conclut sa contribution au volume de 1999 en indiquant que « la naturalisation de l'intentionnalité fait sens à la condition que la nature soit "désobjectivée" »[1].

Qu'est-ce que cette nature non-objectale que pointe ici Barbaras ? Lisons-le encore : « L'essence de l'intentionnalité implique son appartenance à une Nature », cela ne revient pourtant pas à « une réhabilitation de quelle que forme de naturalisme que ce soit ». Plus encore, « la Nature au sein de laquelle l'intentionnalité prend place est la négation même de toutes les dimensions de l'idée classique de Nature », c'est même « une *anti-Nature*[2] ». La mise en perspective ici proposée n'était donc pas donnée d'avance, le refus du naturalisme étant on ne peut plus clair. Pour autant, une telle opposition nous semble pouvoir être défaite assez rapidement. D'abord, en

[1] Barbaras. The Movement of Living as the Originary Foundation of Perceptual Intentionality. Dans *NP*, p. 538.
[2] *Ibid.*, p. 537.

Bull. anal. phén. XV 1 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

raison du geste que ces deux projets partagent de mise en cause des sécessions fondamentales de la réalité que nous avons souligné. Ensuite, parce que le geste de Barbaras n'est pas sans rappeler l'exigence d'une conception « plus riche » de la nature réclamée par Zahavi. Enfin, parce qu'on rappellera que le naturalisme n'implique pas nécessairement la conception classique de la nature rejetée par Barbaras[1], ce dont la définition d'Andler témoigne nettement. En clair, non seulement la pensée de Barbaras n'est, en son point de départ, pas incompatible avec le naturalisme, même si elle s'y oppose dans ses conclusions, mais encore, elle semble nous promettre exactement la possibilité de penser cette « notion plus riche de nature » qui nous fait encore défaut : « désobjectivée », « effective et dynamique négation de toute positivité ou entité », « potentielle » comme « ce qui implique toute chose et donne naissance à toute chose[2] », la nature de Barbaras tend bien vers un concept à même de faire droit aux réquisits annoncés comme essentiels par Zahavi en vue d'un enrichissement naturaliste de la nature ou sa phénoménologisation.

On objectera que cette nature était déjà, en 1999, pensée à partir de la vie[3], peut-être ; rien ne nous empêche pourtant de quitter à présent cette dernière pour tenter de penser la nature directement et depuis la non-objectalité[4] et sans devoir en passer par la vie. Il nous semble que Raymond Ruyer devra nous permettre d'explorer avec profit une telle perspective. Celui-ci a en effet constitué une philosophie qui répond exactement à l'exigence zahavienne d'enrichissement de la nature. Selon Ruyer, centralement, « tout existant actuel, par définition, actualise, c'est-à-dire travaille[5] »

---

[1] Zahavi propose une remarque similaire dans art. cit., 2010, p. 15, ajoutant que le naturalisme a bien tendance à « monopoliser » la nature en un tel sens classique. Voir également art. cit., 2013, p. 33. De même Thierry Hoquet a récemment proposé en ce sens de « travailler le naturalisme de l'intérieur » dans (2015). L'alter-naturalisme. Comment travailler le naturalisme de l'intérieur. *Esprit*, janv. (1), p. 48.

[2] Barbaras, The Movement of the Living. Dans *NP*, p. 538.

[3] *Idem*.

[4] Nous nous dirigeons ainsi dans la direction que Steven Crowell a désignée comme celle d'un « naturalisme transcendantal », lequel est structuré par l'exigence de « développer un concept *transcendentalement viable* de nature ». Si ces désignations nous semblent verbalement adéquates, nous n'endosserons pas le contenu pratiquement constructiviste que Crowell leur assigne. Steven Crowell (2015). Transcendental Phenomenology and the Seduction of Naturalism. Dans Dan Zahavi (éd.), *op. cit.*, p. 41 et 43.

[5] Raymond Ruyer (2012). *Néo-finalisme*. Paris : Puf, p. 12.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

et un travail s'effectue toujours « selon une norme[1] ». Or une telle caractérisation ne s'applique pas en premier lieu à la vie ou à la conscience phénoménale, mais bien à la nature ou aux entités naturelles :

> Un atome n'est pas une mécanique toute montée, et qui fonctionne. Il est activité incessante ; il « se forme » sans arrêt. Or, une activité, ou une formation active, est indissociable d'une norme[2]

et, faut-il crucialement ajouter, d'une conscience. Une précision est impérative ici :

> ces « consciences primaires » qu'envisage Ruyer ne se confondent pas avec la conscience réflexive de l'homme, […] elles sont donc, quoique parfaitement déterminées, aveugles, et naturellement privées des fonctions supérieures qui caractérisent l'homme[3].

En d'autres termes, c'est bien d'une pensée s'exposant, ainsi que le regrette Barbaras et que nous estimons au contraire nécessaire, comme « un dépassement de la vie proprement dite au profit d'un mode d'être ultime qui est celui des êtres primaires, auto-unifiées (atome, molécule, cellule, tissu, organe, organisme, etc.), dont le vivant n'est qu'un exemple[4] » qu'il est ici question, c'est-à-dire finalement d'un panpsychisme en un sens bien particulier[5], puisque chez Ruyer, il est structuré par une équivalence philosophique bien précise :

> Toute définition de l'existence et de la liberté qui ne postule pas implicitement ce rapport : liberté = existence = travail, est creuse. Supprimer un de ces trois termes, c'est supprimer les deux autres. Un être n'est authentique […] que dans la mesure où il fait un effort laborieux[6].

Or en une vingtaine d'années de discussions sur la naturalisation de la phénoménologie, le panpsychisme n'aura été nommé explicitement qu'une

---

[1] *Ibid.*, p. 19.
[2] *Ibid.*, p. 173.
[3] Fabrice Colonna (2007). *Ruyer*. Paris : Les Belles Lettres, p. 249.
[4] *IPV*, p. 180. Ce qui conduit Barbaras à abandonner précisément ce chemin esquissé par Ruyer pour des raisons exposées à la suite de ces quelques lignes.
[5] On pourra lire les éclairantes analyses de Fabrice Colonna dans son *Ruyer* pour plus de précisions sur ces questions à peine introduites ici.
[6] Ruyer, *op. cit* (2012), p. 12. Voir Colonna (2007), *op. cit.*, p. 170-171 sur « l'équivalence ».

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

seule fois — et trop rapidement[1]. C'est d'autant plus préjudiciable que la pensée ruyérienne se présente exactement comme une solution aux problèmes qui nous occupent :

> Cette solution peut être énoncée en peu de mots : le problème posé par la dualité de la conscience et du corps […], est un problème apparent, pour l'excellente raison qu'il n'y a pas de corps [au sens classique]. Le « corps » résulte, comme sous-produit, de la perception d'un être par un autre être. L'être perçu est perçu par définition comme objet […]. Il apparaît, d'autre part, comme indépendant de l'observateur, ce qui conduit à le substantialiser[2].

En d'autres termes, point d'*explanatory gap* à l'horizon, et cette pensée s'impose ainsi à notre sens comme un passage obligé pour les questions qui nous concernent : d'une part, elle semble bien nous offrir la possibilité de penser l'enrichissement d'une nature non-objectale comme nature « d'activité incessante », d'autre part, elle est exactement, si l'on s'en tient à la définition d'Andler, une pensée naturaliste ; « il est [même] possible de désigner la pensée de Ruyer comme un matérialisme d'après la révolution quantique » bien que « Ruyer récuse explicitement cette appellation en raison des équivoques réductionnistes qu'elle charrie encore[3]. » Par ailleurs, plus significativement encore, Ruyer offre exactement la possibilité de penser *ensemble*, en l'occurrence au sein d'une nature non-objectale, une description cognitive et une fixation du phénoménal, dans la mesure où la considération ruyérienne du système nerveux le conduit à l'envisager à la fois, bien évidemment, comme le lieu propre du cognitif, mais également, tout à la fois comme le lieu même de la conscience *phénoménale* : en effet, tout comme l'atome, le système nerveux est le lieu d'une « activité incessante » de formation, c'est-à-dire, finalement, d'une activité subjective ; plus encore :

> Nous n'avons pas un troisième œil pour voir notre aire visuelle occipitale, ni de troisième oreille pour entendre notre zone auditive temporale. Il faut bien que, finalement, la conscience soit unie d'une façon immédiate au cerveau en tant que tissu vivant, pour que la conscience sensorielle paraisse être une

[1] Morris, art. cit., p. 322. Son effort entre directement en résonnance avec le nôtre : « le *hard problem* n'est pas de comprendre l'esprit, mais de reconfigurer la nature » (p. 319), reconfiguration opérée à l'aide d'une « étude de l'embryogenèse » (p. 321), très ruyérienne en son principe. Cependant, c'est chez lui la vie qui vient « reconfigurer la nature » et ce problème nous incite à reléguer sa stimulante tentative à cette note.

[2] Ruyer, *op. cit*., p. 92. Voir *IPV*, p. 159 et suivantes.

[3] Colonna, *op. cit.*, p. 251.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

> propriété du cerveau en tant qu'organe disposé macroscopiquement pour la réception sensorielle[1].

En un sens, le naturel se trouve ici philosophiquement enrichi par voie de phénoménologisation, puisque le système nerveux central est toujours-déjà conscientiel ; autrement dit, le cognitif et ses processus que décrivent les recherches naturalistes existe *de facto* toujours-déjà comme conscience phénoménale, c'est-à-dire que ce phénoménal lui est non seulement intrinsèque, mais également essentiel d'un point de vue fonctionnel. En d'autres termes, ceux de Barbaras, « l'être du corps vivant impose d'y reconnaître l'œuvre d'une conscience[2] ». Dans le cas contraire, indique en effet cruellement Ruyer, l'analyse du système nerveux serait confrontée à une régression à l'infini :

> Si le mode de causalité dans les domaines cérébraux était semblable à celui des cheminements ou des propagations dans les réseaux mécaniques, dans les systèmes artificiels de circuits électriques, si le cerveau était une machine à calculer électrique, la conscience serait inutile — mais aussi, il n'y aurait pas d'arrêt dans la régression à l'infini[3].

Classiquement, cela signifie qu'il n'y aurait pas, pour reprendre l'exemple ruyérien ci-dessus, d'arrêt dans la série des questions consistant à demander : comment les processus s'actualisant dans notre zone auditive donnent-ils lieu à l'audition phénoménale elle-même (le fait même d'entendre tel ou tel son) ? Si l'on répond au moyen d'une entité tierce (Ruyer parle d'une « représentation du cerveau dans le cerveau »), alors la question se repose de savoir comment cette entité tierce peut donner lieu à l'audition phénoménale à partir des processus neuraux, et ainsi de suite. Si, au contraire, on décide de

---

[1] Ruyer, *op. cit.*, p. 45. C'est-à-dire, comme l'a souligné André Conrad, que « la subjectivité doit […] être identifié à l'aire cérébrale ». (2014) Repenser la finalité. *Critique*, *LXX* (804), p. 397. Voir également Jean-Pierre Louis (2017). L'intériorité n'est-elle qu'un mythe ? *Philosophia Scientiæ*, *21* (2), p. 123-138 sur le « fonctionnel » : « L'état phénoménal […] joue bien un rôle causal ». En effet, « l'état mental et l'état cérébral ne font qu'un », le premier est « une propriété intrinsèque » du second, ce qui conduit Louis, de manière intéressante, à montrer qu'il n'est pas nécessaire de « concéder à Wittgenstein que l'abîme entre le cerveau et la pensée ne résulte que d'une erreur grammaticale, ni que l'intériorité ne soit qu'un mythe dont il faudrait nous débarrasser par une analyse du langage. » P. 133, 135 et 137.

[2] *IPV*, p. 161.

[3] Raymond Ruyer (1964). *L'animal, l'homme, la fonction symbolique*, Paris : Puf, p. 80.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

s'en tenir strictement aux processus observés dans notre zone auditive, alors on s'interdit purement et simplement de rendre raison de l'audition phénoménale elle-même, ce qui est absurde (puisque nous entendons *effectivement* des sons toute notre vie durant grâce à cette même zone auditive). Pour parler dans un langage plus contemporain, l'enrichissement du cognitif naturel que nous permet de penser Ruyer est non seulement philosophiquement heuristique mais également logiquement asséné par une démonstration par l'absurde : nier cet enrichissement phénoménal du cognitif ou le déléguer à une entité tierce conduit en effet soit à une aberration, soit à une régression à l'infini. Comme l'a sobrement indiqué Barbaras à propos de ce même mouvement de pensée ruyérien, « la subjectivité est une propriété du champ [auditif] lui-même : elle ne renvoie pas à une entité à laquelle le champ phénoménal serait relatif mais à sa phénoménalité même[1] ». Ainsi, avec Ruyer, pour reprendre les termes de Stanciu par lesquels nous avons ouvert le présent travail, c'est en un sens la perspective d'une *physis* au sein de laquelle le champ phénoménal n'est pas seulement *inscrit* qui est rendue pensable, mais bien une *physis* dont la phénoménalité constitue à la fois la densité même (la zone auditive comme lieu de l'audition phénoménale) et le principe de fonctionnement (la zone auditive comme lieu du cognitif de l'audition)[2]. Cette *physis* s'annonce de ce point de vue bien comme « désobjectivée », niant « toutes les dimensions classiques de l'idée de Nature » et, d'une certaine manière, également comme « une anti-Nature ». Or il faut souligner, avec Andler, qu'une telle *physis* prétend bien embrasser « effectivement le tout de l'existant » et refuser de diviser « le réel en deux régions[3] », c'est-à-dire qu'elle permet, selon les termes de Thierry Hoquet,

[1] *IPV*, p. 161. On pourra par ailleurs consulter l'ensemble du chapitre (p. 157-181) consacré à Ruyer revenant très clairement sur la question de la régression à l'infini et lui conférant une importance capitale dans le dispositif ruyérien. En effet, selon Barbaras cette mise au jour, montrant que « le champ visuel [ou auditif] a ceci de propre qu'il est sa propre conscience », conduit Ruyer à penser une « solidarité essentielle de la conscience et de l'étendue », que Barbaras qualifie comme étant la « découverte centrale de Ruyer » p. 162-163. Sur la régression à l'infini comme « analyse de type logique » voir Colonna (2007), *op. cit.*, p. 40-41.

[2] C'est d'ailleurs ce que Barbaras a accompli (art. cit., 2015, p. 104) : « Parler de *φύσις* […] ce n'est pas réduire la phénoménologie à une philosophie de la nature. Au contraire, c'est conférer à la nature, au sens aristotélicien de *φύσις*, une portée phénoménologique. » Nous pourrions nous en satisfaire au-delà de la simple formulation si la *physis* n'était ici pas secondaire par rapport à la Vie.

[3] Voir *supra*.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

de « travailler le naturalisme de l'intérieur » pour le « repenser[1] » à partir du non-objectal et de « l'activité incessante » décrite par le ruyérisme[2].

Par ailleurs, la phénoménologie contemporaine commence à prendre conscience des possibilités offertes par une telle entreprise : Gallagher vient en effet tout juste de proposer « de repenser le concept de nature » une proposition qui, inévitablement, « redéfinit ce que signifie pour la phénoménologie d'être naturalisée[3]. » Un tel geste conduit Gallagher, avec Merleau-Ponty et la physique contemporaine à travers Niels Bohr principalement, vers une « nature *relationnelle* », « *dynamique* », une « conception *non classique* de la nature », c'est-à-dire un rejet de la « nature comprise *partes extra partes*[4] » ainsi que du « réductionnisme ». Dans un lexique et un projet qui ne sont pas sans résonnance avec les conclusions que nous avons atteintes dans le cadre de ce travail, Gallagher précise que

> Cette nature relationnelle, irréductible au cerveau et à l'objet, est la nature que la science doit expliquer. Ce concept de nature va de pair avec l'idée que les phénomènes à expliquer sont irréductibles. Repenser en ce sens la nature et le réductionnisme veut également dire que nous avons à repenser la science — pas seulement la science telle qu'elle est pratiquée par le scientifique expérimentaliste, mais notre conception théorique de la science, ou la science telle que nous la connaissons.[5]

---

[1] Thierry Hoquet (2015), art. cit., respectivement p. 41, 42. Il nous semble cependant important de remarquer que si, verbalement, la nécessiter de repenser le naturalisme propre à Hoquet nous semble essentielle, la direction prise par ce dernier nous semble, en revanche, moins évidente à suivre. En effet, lorsqu'il écrit que « l'alternaturalisme est toujours problématique : c'est un naturalisme sceptique, accueillant la diversité et susceptible d'être autrement qu'il n'est », ou encore, lors qu'il indique que « d'un point de vue théorique, l'alternaturalisme tente un anti-essentialisme qui ne soit pas un anti-réalisme » (p. 51), nous craignons, en définitive, de ne pas pouvoir identifier de quoi il est véritablement question et en particulier de ne pas comprendre quel pourrait bien être le concept de (alter)nature propre à « l'alternaturalisme ».

[2] Anne Sauvagnargues a développé cette idée dans un article actuellement soumis pour publication intitulé « Le dynamisme organisateur et son œuf. Ruyer, et sa théorie molaire des multiplicités ».

[3] Gallagher (sous presse), art. cit. Texte aimablement fourni par Sh. Gallagher lui-même, que nous remercions.

[4] *Ibid.*, p. 7, 6, 3 et 5, nos italiques (excepté pour la locution latine).

[5] *Ibid.*, p. 7. Voir également ses remarques dans Shaun Gallagher (2018). Dynamics and Dialectics. Postscript. *Constructivist Foundations*, *14* (1), p. 116-117.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

En d'autres termes, par un geste dans lequel nous nous inscrivons sans réserve, Gallagher a récolté les fruits du problème de la naturalisation de l'husserlianisme que nous entrevoyons dans l'enrichissement zahavien de la nature et la nécessité de « phénoménologiser » celle-ci, afin, selon un célèbre vocable hégélien, d'ouvrir une nouvelle figure de la question de la *naturalisation* de la phénoménologie depuis la nature et dans un dialogue avec la physique contemporaine. Or un tel dialogue nous semble encouragé par la physique elle-même plutôt qu'autre chose : en plus des éléments discutés par l'article de Gallagher lui-même, on mentionnera les conclusions tirées de ses lectures de la physique contemporaine par Étienne Klein, et en particulier celle qui nous indique qu' « une particule quantique n'est pas un corpuscule[1] », qu'en physique *quantique*, « les notions mêmes d'objet et de trajectoire […] deviennent problématiques[2] », ce qui conduit Klein à conclure à une « matière […] *déchosifiée*[3] », laquelle nous semble renforcer la nécessité de penser une *physis* comme « anti-Nature ». Dans cette perspective, on rapportera également que, selon Klein, « la notion de cause, au sens fort du terme, a posé tant de problèmes aux physiciens qu'ils ont fini par quasiment l'abandonner[4] ». Qui plus est, à propos de « l'intrication quantique[5] », Klein conclut qu'« en physique quantique, la connaissance des parties, si loin qu'elle soit poussée, semble insuffisante à fournir une connaissance du tout[6] », ce qui l'amène à préciser :

> La paire formée par les deux particules a des propriétés globales que n'ont pas les particules individuelles. En somme, le tout qu'elle forment d'une part n'a pas de localisation précise, d'autre part est *plus* que l'ensemble de ses parties[7].

Ces principes issus de la physique contemporaine ont à l'évidence une portée pour la tentative de constitution d'une *physis* comme « anti-Nature » que nous voulons penser au titre de l'ensemble des « pré-conditions » de la phénoménologie. En effet, l'abandon de la cause et les conclusions tirées par

---

[1] Étienne Klein (2018). *Matière à contredire. Essai de philo-physique*. Paris : Les éditions de l'Observatoire, p. 155 (note 1).
[2] Étienne Klein (2016). *Petit voyage dans le monde des quanta*. Paris : Flammarion, p. 11.
[3] Étienne Klein (2018). *Op. cit.*, p.139.
[4] *Ibid.*, p. 109.
[5] Voir, Klein (2004). *Op. cit.*, ch. 6.
[6] *Ibid.*, p. 93.
[7] Étienne Klein (2018). *Op. cit.*, p. 162.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

Klein de « l'intrication quantique » permettent bien d'esquisser une *physis* non vitale comme « négation même de toutes les dimensions de l'idée classique de Nature » et semblent bien abonder dans le sens du rejet gallagherien du *partes extra partes* ainsi que dans le sens du concept ruyérien de « surfaces absolues » et leur essentielle « dé-localisation »[1]. Il ne s'agit cependant bien là, pour le moment, que d'esquisses, et il nous paraît de ce fait essentiel d'indiquer plus précisément quelle direction philosophique devra prendre la nouvelle figure de la naturalisation de l'husserlianisme que nous décrivons[2].

[1] Raymond Ruyer, *L'animal, l'homme, la fonction symbolique, op. cit.*, p. 84. Les possibilités d'articulation du ruyérisme avec la physique contemporaine ont été plusieurs fois soulignées, notamment par Élie During dont on pourra consulter l'article qui insiste sur l'importance de la « *non-localité* » chez Ruyer : Survoler le temps : l'espace-temps comme schème, mythe et thème. *Revue de métaphysique et de morale*, soumis à la revue. On lira également avec profit le travail de François Brémondy (2007). Ruyer et la physique quantique ou le cadeau royal de la physique contemporaine à la philosophie ». *Les études philosophiques*, *1* (80), p. 39-62, et notamment ses remarques sur l'importance de la « physique contemporaine » pour le ruyérisme et son concept de « survol ». On soulignera enfin que ce qu'Étienne Klein a récemment nommé « philo-physique » (2018*, op. cit.*, sous-titre) n'est pas sans rappeler la « Philosophie-Science » de Ruyer lui-même : (2007). Raymond Ruyer par lui-même. *Les Études philosophiques*, *1* (80), p. 3-14.

[2] Lors d'une Summer School du *Center for Subjectivity Research* de Copenhague à laquelle nous avions assisté, Galen Strawson, panpsychiste contemporain, remarquait en répondant aux questions après sa conférence que sa compréhension de la « conscience » n'était à son avis pas incompatible avec le « pré-réflexif » des phénoménologues et en particulier avec celui de Dan Zahavi. Une telle suggestion n'est pas sans importance pour nos préoccupations présentes et mériterait indéniablement d'être étayée, nous ignorons si tel a été le cas depuis l'événement en question. Par ailleurs, dans son chapitre de 2010, Dan Zahavi remarquait dans une note qu'« il devrait être remarqué que certains prétendent que les pleines implications théoriques de la révolution en physique d'Einstein et Bohr doivent encore être réalisées. » S'appuyant sur Ryckmann, Zahavi indique alors qu'Herman Weyl, décisif pour « la théorie de la relativité générale et le champ de la mécanique quantique, non seulement s'est abondamment servi de la critique du naturalisme de Husserl, mais était également profondément influencés par l'idéalisme transcendantal de Husserl ». Zahavi conclut alors indiquant que « certains développements décisifs en physique théorique » ne semblent pas incompatibles avec le projet phénoménologique en général, p. 17.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

Conclusion : vers un naturalisme enrichi

Une relecture ruyérienne du problème de la naturalisation de l'husserlianisme paraît ainsi engageante à plus d'un titre, en particulier parce qu'elle laisse entrevoir l'exacte convergence philosophique des consciences phénoménale et d'accès, non plus dans une « Vie », mais bien dans une *physis* non-objectale ; une telle convergence dans une nature qui ne soit pas toujours-déjà vitalisée par « l'empire » de la « Vie » nous semblant en effet être la seule possibilité pour la phénoménologie d'achever l'enquête sur ses « pré-conditions ». Un tel projet que nous ne pouvons préciser plus avant ici et qui nous guidera à l'avenir devra cependant faire face à deux difficultés importantes que nous ne pouvons éluder. En effet, nous avons montré que Ruyer offre la possibilité de penser un naturel en un sens phénoménologisé, mais ce naturel ne peut être considéré comme phénoménologisé, pour le moment, qu'en *un* sens uniquement :

Premièrement, Colonna a déjà montré que « quant à la phénoménologie, Ruyer en est fort distant […]. Elle est [selon lui] dénuée de sens cosmique […]. Elle ne tient jamais compte du fait que l'homme percevant possède un cerveau et un système nerveux », ainsi, « l'intentionnalité risque […] de flotter dans une région à part, sans jamais toucher le réel[1] ». Deuxièmement, si la conscience phénoménale peut cesser de nous obséder avec Ruyer, sa capacité d'accès est beaucoup plus problématique. Barbaras a en effet séjourné suffisamment longtemps dans le ruyérisme pour l'écarter définitivement, constatant, chez Ruyer, « le sacrifice pur et simple de la dimension intentionnelle de la conscience et, partant, l'incapacité de rendre compte de manière satisfaisante de la conscience perceptive[2]. » Pour le moment, la *physis* ne peut donc être considérée comme enrichie que partiellement : si la conscience ruyérienne semble permettre d'enrichir le cognitif cérébral et plus largement le naturel, c'est pour le moment uniquement au moyen de sa dimension *phénoménale* (au sens de Block), autrement dit, le cognitif est enrichi d'une conscience qui n'est pas encore *en même temps* la conscience *de quelque chose* des phénoménologues.

En d'autres termes, la relecture ruyérienne de la naturalisation de l'husserlianisme que nous proposons, si elle peut parfaitement prétendre se

[1] Fabrice Colonna, « Un panpsychiste dans le siècle » entretien avec Élie During publié dans (2014). *Critique*, *LXX* (804), p. 436. Ainsi, « entre Ruyer et Merleau-Ponty l'échange confine au dialogue de sourds ». Fabrice Colonna (2014). *Merleau-Ponty et le renouvellement de la métaphysique*. Paris : Hermann, p. 288.
[2] *IPV*, p. 180.

Bull. anal. phén. XV 1 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

défaire de l'accusation selon laquelle la phénoménologie ne prendrait pas en compte le système nerveux central de l'être humain, devra anticiper le risque philosophique majeur que constitue le sacrifice de l'intentionnalité. Nous avons cependant de bonnes raisons de penser qu'un tel problème peut être pallié. En effet, le sacrifice déploré par Barbaras nous semble étayé sur une lecture partiellement injuste de l'œuvre ruyérienne : ce fait critiqué par le phénoménologue repose sur une lecture du *Néo-finalisme* à l'aune de travaux plus anciens que ce dernier et pour lesquels cette critique est vraisemblablement valide[1]. Pour autant, il nous semble que la situation est différente dans *Néo-finalisme* et qu'elle autorise de ce fait une lecture divergente. Le problème pointé par Barbaras n'en disparaîtrait pas pour autant, mais pourrait être rediscuté, avec, à terme, la possibilité de penser un cognitif participant d'une *physis* enrichie d'une authentique conscience intentionnelle.

En définitive, si la question de la naturalisation de l'husserlianisme veut trouver sa réponse dans un enrichissement et une phénoménologisation de la nature, elle devra se confronter à l'immense effort philosophique ruyérien[2]. Si la phénoménologie tient à s'assimiler la nature, ce ne sera qu'à la condition d'intégrer dans son déploiement le cognitif, le neuronal et plus largement le naturel comme autant de ses « pré-conditions ». En nous donnant les moyens naturalistes non plus d'une « refonte du *hard problem* » mais bien du constat de sa qualité de « problème apparent », en nous proposant une nature enrichie par voie de « formation active » « selon une norme », et non selon la Vie, Ruyer nous promet la perspective d'une phénoménologie articulée au naturel capable d' « ancestralité » et susceptible de penser la non-vie *avec* la vie. Accompagnée de Ruyer, il semble que la

[1] *IPV*, deuxième partie, premier chapitre.

[2] Nous signalons que nous sommes redevable des excellents cours d'André Conrad sur *Néo-finalisme*, lequel signalait entre autres ses doutes quant à l'impossible pensée de l'intentionnalité chez Ruyer pointée par Barbaras et la pertinence du ruyérisme pour la philosophie contemporaine de l'esprit et la philosophie de la physique contemporaine, nous encourageant en ce sens à nous informer du travail d'Étienne Klein. Le lecteur pourra consulter l'efficace Introduction au numéro d'*Alter* consacré à la nature par Jean-Claude Gens et Grégori Jean, insistant sur les raisons d'une tendance de la phénoménologie à se penser comme « paradigme "anti-naturel" » ; par exemple, on trouve dans la « tradition française » quelque chose comme « une nouvelle architectonique philosophique fondée sur des instances (l'Autre, la Vie) », laquelle ménage « peu de place à la nature » et lui confère « une place […] secondaire et dérivée ». Jean-Claude Gens et Grégori Jean (2018). Introduction. *Alter*, *26*, p. 10-11.

Bull. anal. phén. XV 1 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

phénoménologie trouvera ainsi, en poursuivant sur son chemin naturaliste emprunté ces dernières années, son « sens cosmique ».

Remerciements. Ce texte a bénéficié des relectures, conseils de remaniements et demandes de précisions d'Étienne Bimbenet que nous remercions pour son aide aussi précieuse que déterminante ainsi que pour son soutien et son encadrement en général en tant que co-directeur de thèse ; Benjamin Berger a également relu une version antérieure de ce travail et nous le remercions pour ses remarques. Des versions antérieures de cet article ont été présentées lors de la journée d'étude du séminaire de la revue *Alter*, aux Archives Husserl de Paris (CNRS – UMR 8547) en décembre 2016, lors du « *Copenhagen-Leuven-Paris Workshop* » au *Center For Subjectivity Research* de l'Université de Copenhague en mars 2017, au colloque « *Embodiment, Neuroscience and Neuropsychiatry : A Multidisciplinary Conference with Shaun Gallagher* » à l'Université de Lausanne en novembre 2017 et enfin dans le cadre de la journée d'étude « Les sciences cognitives et leurs philosophies : cartésianisme, phénoménologie, pragmatisme » de l'Université de Franche-Comté. Nous remercions les organisatrices et organisateurs de ces événements ainsi que les participants pour leurs remarques, critiques et échanges, qui nous ont permis de progresser dans l'écriture de ce texte. Ce texte est également redevable des échanges que nous avons pu avoir avec Rémy Amouroux — dont l'encadrement et le soutien en tant que co-directeur nous ont été essentiels —, Shaun Gallagher, Dan Zahavi, Laurence Kaufmann, Mathieu Arminjon, Ovidiu Stanciu, Françoise Schenk, Élodie Boublil, Marine Kneubühler et Hugues Poltier qui nous ont permis d'enrichir notre compréhension des problèmes qui sont les nôtres. Enfin, nous tenons à adresser des remerciements appuyés à Jean-Michel Roy : nos collaborations diverses, nos échanges fréquents et substantiels, ses conseils de lecture, ses remarques éventuellement critiques, sa considération et son soutien ont été très précieux pour nous et nous ont permis d'affiner et de consolider nos propres conceptions ; ce texte lui est redevable en ce sens.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XV 2, 2019
ISSN 1782-2041 https://popups.uliege.be/1782-2041/
DOI 10.25518/1782-2041.1058

Braucht die Logik Objekte? Die Ontologie logischer Gegenstände im *Tractatus* und *Erfahrung und Urteil*

MIGUEL OHNESORGE
Universität Kassel, Universidade do Porto

Abstract Ludwig Wittgenstein's *Tractatus logico-philosophicus* and Edmund Husserl's *Experience and Judgement* (*Erfahrung und Urteil*) are based on remarkably different conceptual frameworks and methodologies. After analyzing their respective accounts on the foundations of (formal) logic, I map out their common aims and different conclusions. I hold that Husserl and Wittgenstein both use the epistemic necessity of the existence of logical relations among things as an argument against philosophical skepticism, but their different epistemological convictions lead them to decisively diverging accounts of the nature of those relations. Wittgenstein assumes a syntactic correspondence theory of truth, which identifies general logical form as necessary condition for accurate representation, apparent in the existence of local truth-functions between propositions. As logical form is the (transcendental) necessary condition of every meaningful proposition, he infers that it is itself not representable and without ontological status. Husserl, by contrast, does not draw from a correspondence theory, but from a processual theory of certainty and truth, which offers genetic instead of categorical distinctions between perception and the logical relations apparent in conceptual knowledge. His theory of formal logic ultimately offers a coherent ontology for logical objects, which avoids logical mysticism.

Keywords Logic, ontology, Husserl, Wittgenstein, *Tractatus*, foundations of logic.

1. Einleitung

Die Trennung der „westlichen" Philosophie in „analytic" und „continental" scheint trotz zunehmender Kritik tagesaktuell und identitätsstiftend zu bleiben. Im Ende 2013 erstveröffentlichten *Bloomsbury Companion to Analytic Philosophy* spricht Howard Robinson von einem postkantischen kontinentalen „rhetorical solipsism" zwischen monolithischen Denksystemen.[1] Ohne eine Positionierung hinsichtlich der zugrundeliegenden, mittlerweile intellektuell recht verstaubten Debatten zu beziehen, lässt sich dieser zentrale Anklagepunkt solcher Streitschriften, nämlich der Vorwurf von angeblich hermetisch isolierten Einzelwerken, im Hinblick auf die von Edmund Husserl begründete phänomenologische Philosophie recht einfach falsifizieren. Oft als beinahe idealtypisch kontinentalphilosophisch verstanden, hat sie seit Husserls grundlegenden Arbeiten nicht bloß konstitutive Referenzbegriffe, sondern steht in einem lebendigen und teils fundierenden Austauschverhältnis mit einem weiten Spektrum philosophischer wie auch soziologischer Traditionen.[2] Nicht zuletzt haben phänomenologische Grundbegriffe auch vermehrt eine breitere Rezeption in „analytischen" Publikationen gefunden. Vor allem die unter dem Etikett *Philosophy of Mind* gebündelten Diskurse, sind nicht nur längst kommensurabel mit phänomenologischer Theorie gemacht worden, sondern beherbergen vermehrt phänomenologische Stellungnahmen.[3]

Die gegenwärtige Phänomenologie ist daher also nicht bloß alles andere als monolithisch, sondern ihr lebendiges Austauschverhältnis mit traditionell als „analytisch" verstandenen Theorien hat sich als äußerst fruchtbar erwiesen. Eines der Schlüsselwerke der analytischen Tradition, Ludwig Wittgensteins

---

[1] Howard Robinson, "Coda B: Analytic versus Continental," In *The Bloomsbury Companion to Analytic Philosophy*, hrsg. v. Ders. u. Barry Dainton (London: Bloomsbury, 2013), 576.

[2] Dan Zahavi, *Husserl's Legacy: Phenomenology, Metaphysics, and Transcendental Philosophy* (Oxford: Oxford UP, 2017), 1.

[3] Vgl. bspw. Dan Zahavi, "Internalism, externalism, and transcendental idealism," *Synthese* 160 (2008), 355-374; John J. Drummond, Intentionality without Representationalism, In *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*, hrsg. v. Dan Zahavi (Oxford: Oxford UP, 2012), 115-133 (als jüngste Positionierung in der sogenannten East-Coast – West-Coast Debatte, um Husserls Noemabegriff); David Woodruff Smith u. Amie L. Thomasson, Hrsg., *Phenomenology and Philosophy of Mind* (Oxford, Oxford UP, 2005); Maxime Doyon, "Philosophy of Mind," In *Husserl Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*, hrsg. v. Sebastian Luft u. Maren Wehrle (Stuttgart: J.B. Metzler, 2017), 320-325.

Bull. anal. phén. XV 2 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

Frühwerk *Tractatus logico-philosophicus* (dt. Originaltitel: *Logisch-philosophische Abhandlung*), bildet dabei allerdings eine Leerstelle.

Seine teils diametral auseinanderklaffenden Interpretationslinien[1] trugen hierzu mit großer Sicherheit genauso bei wie der nicht unbegründete Eindruck einer theoretischen Inkommensurabilität mit Analysen logischen Denkens seitens der phänomenologischen Philosophie. Wie Husserl bereits 1900 im Vorwort der *Logischen Untersuchungen* anmerkte, bezieht die Phänomenologie ihre Legitimität grade aus dem Umstand, dass sie die „reine Logik", ebenso wie das klassische Terrain der Erkenntnistheorie, stets als etwas tiefergehend zu begründendes auffasst. Diese meta-logische und meta-epistemologische Methode steht im scharfen Kontrast zum Programm des *Tractatus*, dessen „Grundgedanken" es darstellt, dass sich „die [transzendentale] Logik der Tatsachen nicht vertreten lässt" — weder durch die Phänomenologie, noch durch irgendeine Notation oder Theorie überhaupt.[2]

Bei allen Unterschieden lässt sich trotzdem bereits vorläufig ein klar abgestecktes gemeinsames Themenfeld zwischen Wittgensteins Frühphilosophie und wesentlichen Anliegen von Husserls phänomenologischen Analysen anstellen, an welches eine vergleichende Untersuchung anknüpfen kann. Sowohl Husserl als auch Wittgenstein geht es darum, eine Darstellung über Form und Grundlagen logischer Sätze vorzulegen, auch wenn letzterer diesbezüglich vornehmlich negativ argumentiert. Auf Basis jener Gemeinsamkeit verfolgt diese Arbeit ein komparatives und ein kritisches Anliegen. So wird *erstens* die transzendentale Konzeption der Logik im *Tractatus* mit Husserls genetisch-phänomenologischer Theorie der Logik verglichen, welche dieser in seinem Spätwerk *Erfahrung und Urteil* entwickelte. Darauf aufbauend wird aber zusätzlich *zweitens* eine phänomenologische Kritik an der Logikkonzeption des *Tractatus* formuliert. Hierbei soll jedoch ebenfalls auf

---

[1] James Conant u. Silver Bronzo, „Resolute Readings of the *Tractatus*," in: *A Companion to Wittgenstein*, hrsg. v. Hans-Johann Glock u. John Hyman (West-Sussex: Wiley-Blackwell, 2017), 175-195. Zentrale Debatten drehen sich um Wittgensteins Gegenstandsbegriff, welche teils grundlegend unterschiedliche Gesamtinterpretation hervorbrachten, sowie die starke „Unsinnsinterpretation", welche entgegen der geläufigen Interpretationen alle Sätze des Buches als Scheinsätze versteht. Eine bezeichnende breit rezipierte Fehlinterpretation ist etwa Jürgen Habermas Diagnose eines „Sprachtranszendentalismus". Siehe Jürgen Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1982), 213. Wie weiter unten ausgeführt, genügt ein oberflächlicher Blick in den *Tractatus*, um die transzendentale Rolle der Logik (nicht der Sprache) auszumachen.

[2] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus, Logisch Philosophische Abhandlung* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2014), §4.0311.

Bull. anal. phén. XV 2 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

die Erkenntnispotentiale eingegangen werden, welche Wittgensteins Buch umgekehrt für eine phänomenologische Theorie der Logik bereithält.

Das Kommensurabilitätsproblem der Theorien bleibt jedoch augenscheinlich, weshalb sich ihm auch hier nicht entzogen werden kann. Dieses reicht weit über stilistische und begriffliche Differenzen hinaus. Wo Wittgenstein eine zurechtgestutzte korrelationalistische Erkenntnistheorie sowie eine auf den Prinzipien der Operation und Funktion basierende Idealnotation logischer Sätze formuliert, verläuft die Argumentationslinie von *Erfahrung und Urteil* über eine phänomenologische Analyse der Grundlagen logischer Gegenständlichkeit im prädikativen Urteil „*S* ist *p*“, auf welche sich alle anderen prädikativen Urteilsformen zurückführen ließen. Dessen phänomenologische Substrat- und Modalitätsgrundlagen werden in der vorprädikativen Erfahrung und dem prädikativen Denken analysiert und damit im Rahmen einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie fundiert. Genauer gesagt, der *Tractatus* denkt Logik, oder logische Form, als *allgemeinen* Ausgangs- und Endpunkt jeder Theorie, während in *Erfahrung und Urtei*l logische Gegenständlichkeiten als *besondere* Gegenstandstypen betrachtet werden, welche ausgehend von ihrer Verschiedenheit und Abhängigkeit von weiteren Gegenstandstypen, sowie einer erfahrenden, erkennenden und urteilenden Subjektivität in einer umfassenderen Theorie analysiert werden.

Um den jeweiligen begrifflichen und argumentativen Feinheiten gerecht zu werden, werden erst beide Ansätze einzeln in Kapitel 2 und 3 in ihren Grundzügen dargestellt. Die Argumentation in Wittgensteins *Tractatus* wird hier unter dem Gesichtspunkt seiner transzendentalen Konzeption der Logik und der logischen Form, sowie deren Herleitung wiedergegeben. Die Darstellung von Husserls Analyse konzentriert sich wiederum auf die Grundlagen des Urteilens und logischer Gegenständlichkeit in dem prädikativen Denken und vor allem der vorprädikativen Erfahrung, da sich hier am offensichtlichsten die komparativen Besonderheiten seiner phänomenologischen Theorie der Logik zeigen. Notwendigerweise fallen hiermit in beiden Fällen interessante Theoreme aus dem analytischen Raster, welche ebenfalls im weiten Themenfeld der Philosophie der Logik verortbar sind.[1] Auf diese argumentativen Skizzen aufbauend werden in Kapitel 4 im Rahmen einer kritischen Gegenüberstellung die zentralen Differenzen der beiden Positionen und ihre Implikationen für eine Philosophie der Logik konklusionsartig gegenübergestellt.

[1] So etwa Wittgensteins Herleitung der Zahl als rein logische Operation und weite Teile von Husserls Theorie des Allgemein-Urteilens.

Bull. anal. phén. XV 2 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

Diese Arbeit möchte darlegen, dass Wittgensteins Logiktranszendentalismus ein theoretisch nicht haltbares Unterfangen darstellt und dabei durch seine internen Probleme sogar auf die Notwendigkeit einer genetisch-ontologischen Analyse logischer Gegenstände verweist.[1] Es soll gezeigt werden, dass Logik nicht transzendental und außerweltlich „vor aller Erfahrung" verstanden werden kann,[2] sondern nur eingebettet in das alltägliche subjektive Erfahren und Urteilen. Husserl liegt richtig damit, Philosophie nicht bei der Logik enden zu lassen und Logik nicht von ihrer lebendigen Einbettung in die Welt abzusondern.

2. Logik im *Tractatus*

2.1 Programmatik und Ausganspunkt

Der *Tractatus* und seine Rezeption sind gezeichnet von einem beinahe ironischen Nebeneinander von Komplexität und Einfachheit. Zum einen glaubte Wittgenstein, dass die letztendliche Bedeutung der „ausgedrückten Gedanken" möglicherweise auf Dauer unverstanden bliebe und sah sich konstant missverstanden.[3] Zum anderen liefert bereits das Vorwort eine scheinbar simple Zusammenfassung des „ganzes Sinnes des Buches": „Was sich überhaupt sagen lässt, lässt sich klar sagen; und wovon man nicht reden kann, darüber muss man schweigen."[4] Was explizit bedeute, dass „dem Ausdruck der Gedanken" (nicht dem Denken selbst) eine Grenze gezogen werde, womit alle philosophischen „Probleme" beseitigt wären. [5]

Um diesen „Sinn des Buches" aber wirklich erschließen zu können, muss es im diskursiven Kontext zu den Arbeiten zu Logik und Notation von

[1] Dan Zahavi, *Husserls Phänomenologie* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 117. Wie Dan Zahavi treffend anmerkt, ist Husserls Begriff einer genetischen Phänomenologie sehr klar gefasst. Es geht nicht darum da Genesis von x, d.h. dessen prozessual-konstituierende Veränderung selbst zu protokollieren, sondern darum die Wesensstrukturen der Konstitution zu analysieren, ohne den selbst wesenhaften Charakter der „Sedimentation" von Bewusstseinsinhalten auszublenden. Dan Zahavi, *Husserls Phänomenologie* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 117.
[2] TLP, §5.552.
[3] Ebd., 8.
[4] Ebd., 7.
[5] Ebd., 8.

Bull. anal. phén. XV 2 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

Gottlob Frege und vor allem Bertrand Russell betrachtet werden.[1] Wittgenstein sieht Russells philosophische Methode als Grundlage zur Beseitigung der beschworenen philosophischen Probleme. Diese sind schließlich Probleme des Ausdrucks der Gedanken und damit der Sprache, was alle Philosophie zur „Sprachkritik" macht. Russell ist es dabei zu verdanken eine mögliche Differenz zwischen der „logischen Form" und der grammatischen Form von Sätzen aufgezeigt zu haben, welche durch eine an der „logischen Form" orientierten Notation erkennbar wird.[2] Aus dieser Beobachtung der Möglichkeit der sprachlichen Verwirrung erwächst die programmatische Ausrichtung des *Tractatus*. Weil Gedanken in ihrer begrifflichen Vertretung in der Sprache ihrer eigentlichen logischen Form durch (i) den Gebrauch sinnloser Zeichen und (ii) unklarer Grammatiken verlieren, entstehen philosophische Probleme.[3] Philosophie ist daher eine „Tätigkeit" und sie besteht in „der logischen Klärung der Gedanken", von der Fehlbarkeit des sprachlichen Ausdrucks.[4]

Die Programmatik des *Tractatus*, das Ziehen einer Grenze für die Sinnhaftigkeit des sprachlichen Ausdrucks von Gedankens, äußert sich methodisch also als ein Klärungsunterfangen der logischen Form sprachlicher Sätze. Die Philosophie gewährleistet es durch die Ausweisung des sinnvoll Sagbaren, „das Undenkbare von innen durch das Denkbare [zu] begrenzen."[5] Insoweit steht der Ausgangspunkt des Buches noch ganz im Geist des

---

[1] Besonders: Betrand Russell u. Alfred North Whitehead, *Principia Mathematica*, Bd. 1-3 (Cambridge: Cambridge UP, 1927); Gottlob Frege, *Begriffschrift* (Halle: Louis Nebert, 1879).

[2] Ebd., §4.0031¸ Bertrand Russell, „On Denoting," *Mind* 14,56 (1905), 482; Michael Kremer, „Russell's Merit," In *Wittgensteins Early Philosophy* (Oxford: Oxford UP 2012), 195-240. Russells paradigmatisches Beispiel stellt die Analyse des Satzes „The present king of France is bald" dar, dessen alltagssprachliche Negation „The present king of France is not bald" für ihn sowohl falsch als auch wahr sein könnte, weil sie die enthaltene Behauptung der Existenz eines französischen Königs nicht klar aufzeige oder negiere. Eine formale Notation würde dies durch eine Unterscheidung zwischen (i) „$\neg\exists x(KFx \wedge \forall y(KFy \rightarrow y = x) \wedge Bx)$" und (ii) „$\exists x(KFx \wedge \forall y(KFy \rightarrow y = x) \wedge \neg Bx)$" verdeutlichen. Das Negationszeichen „¬" wird hierbei dann entweder vor dem Existentialquantor gesetzt, was die Existenz eines x, welches kahler König von Frankreich ist, allgemein negiere (Notation i), oder aber vor „Bx", was bloß die Kahlheit desjenigen x, welches König von Frankreich ist, negiere (Notation ii); die formallogische Beispielnotation ist eine Übersetzung von Russells Notation aus den *Principia Mathematica*.

[3] TLP, §3.325, §6.53.

[4] Ebd., §4.413.

[5] Ebd., §4.114.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

logischen Programms Freges oder Russells. Jedoch besteht sein „Grundgedanke“ darin, dass „sich die Logik der Tatsachen nicht vertreten lässt“,[1] beziehungsweise „für sich selber sorgen soll.“[2] Es kann also weder eine Aufschlüsselung logischer Form in verschiedene „Typen“ oder eine Verdinglichung der Logik durch selbstreferenzielle Schlussregeln geben. Vielmehr ist es die selbstgesteckte Aufgabe des *Tractatus* die philosophische Tätigkeit, das heißt die Klärung der Sprache, durch ein neues Verständnis der Logik beziehungsweise der logischen Form zu gewährleisten.

2.2 Die „Ontologie“ und „Erkenntnistheorie“ der logischen Form

Wittgensteins programmatische Überlegungen sind keinesfalls voraussetzungslos, sondern basieren auf einer Reihe von scheinbar ontologischen und epistemologischen Unterscheidungen, welche er im ersten Teil des *Tractatus* expliziert.[3] Die den Sinn des Buches bestimmenden Leitideen der logischen Form und der durch sie gewährleisten Sinnhaftigkeit müssen deshalb zuerst auf Basis des axiomatischen Begriffsgerüstes ‚Satz — Gedanke — Welt‘ sowie seinen Untergliederungen betrachtet werden.

Die programmatisch angestrebte Sinnhaftigkeit des sprachlichen Ausdrucks besteht in einer optimalen *Repräsentation* des Wirklichen, also Bestandteilen der Welt („Die gesamte Wirklichkeit ist die Welt.“)[4] durch den Satz: „Der Satz ist ein Bild der Wirklichkeit. Der Satz ist ein Modell der Wirklichkeit, so wie wir sie uns *denken*.“[5] Wie hier ausgedrückt, vollzieht sich

---

[1] Ebd., §4.032.

[2] Ebd., §5.473; Die Wichtigkeit des Zusammenbringens des “ganzes Sinnes“ und des „Grundgedankens“ des Buches für die Interpretation tritt am entschiedensten bei Michael Kremers Darstellung hervor. Michael Kremer, „The whole meaning of a book of nonsense: reading Wittgenstein’s *Tractatus*,” In *The Oxford Handbook of the History of Analytic Philosophy*, hrsg. v. Michael Beaney (Oxford: Oxford Up, 2013), 451-487.

[3] Ich schreibe an dieser Stelle „scheinbar“, weil sich der Status von Wittgensteins Korrelationalismus im Laufe der Argumentation im *Tractatus* noch radikal ändert, wie unter 2.4 dargelegt wird. Eine Darstellung dieser „Erkenntnistheorie“ ist allerdings für das Verständnis des Buches unabdingbar. Das gleiche gilt für den scheinbar fundamentalen Status seiner Gegenstand-Sachverhalt-Tatsache-Welt Ontologie.

[4] TLP, §2.063.

[5] Ebd., §4.01.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

die dafür notwendige epistemische Brücke zwischen Welt und Satz über den Gedanken, welcher „das logische Bild der Tatsachen“ ist.[1]

An diesem Punkt wird nun eine genaue Analyse der Architektonik von Wittgensteins Weltbegriff notwendig. Die Welt wird beschrieben als „alles was der Fall ist“ und somit als „Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge.“[2] Tatsachen sind ihrerseits alle Modifikationen von ihnen zugrundeliegenden „Sachverhalten“, in denen Gegenstände konfiguriert sind.[3] Die Feststellung, dass die Welt „der Fall ist“ darf an dieser Stelle noch nicht als Hinweis auf eine durch sprachliche Sätze mit Wahrheitskonditionen konstituierte Welt gedeutet werden.[4] Vielmehr ist hier „was der Fall ist“ schlicht eine realistische ontologische Setzung, die als Grundbedingung für gedankliche und sprachliche Repräsentation überhaupt fungiert. Diese für die Repräsentation ontologisch notwendige Welt verweist im gleichen Sinne auf die Notwendigkeit ihrer Bestandteile. Ausgehend von der Verknüpfung in komplexen Tatsachen ergibt sich so notwendigerweise die ontologische Grundeinheit des „Gegenstandes“, der wiederum wesenhaft durch das „Vorkommen im Sachverhalt“ [5] bestimmt ist:

> Nur wenn es Gegenstände gibt, kann es eine feste Form der Welt geben. […] Das Ding ist selbständig, insofern es in allen möglichen Sachlagen vorkommen kann, aber diese Form der Selbständigkeit ist eine Form des Zusammenhangs mit dem Sachverhalt, eine Form der Unselbständigkeit.[6]

Die zu repräsentierende Welt ist demnach:

(i) Verknüpft, weshalb es keine Gegenstände außerhalb des Sachverhalts gibt, und letztere auf erstere verweisen — nicht umgekehrt.
(ii) In ihrer komplexen Tatsachenstruktur von den fundamentalen Sachverhalten und darin konfigurierten Gegenständen abhängig.

[1] Ebd., §3.
[2] Ebd., §1, §1.1.
[3] Ebd., §2.027, §2.03, §2.032.
[4] So etwa prominent bei Habermas, *Logik der Sozialwissenschaften*, 213; oder Markus Gabriel, *Warum es die Welt nicht gibt* (Berlin: Ullstein, 2013), 48-50.
[5] Ebd., §2.011.
[6] Ebd., §2.0211, §2.026.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

Die „Substanz“ der Welt besteht aber nicht in dieser Struktur ihres Inhalts, sondern in der „Form“ allgemein.[1] Die allgemeine Form ist erst die „Möglichkeit“ der Struktur, das heißt des konfigurierten Zusammenhängens überhaupt.[2] Diese allgemeine, grundlegendste Form der Wirklichkeit ist die logische Form und zeigt sich schlicht darin, dass die Welt eine zusammenhängende ist.[3] Die Strukturen einzelner Tatsachen und Sachverhalte sind *besondere* Manifestationen dieser *allgemeinen* logischen Form. Vereinfacht: Alle möglichen Sachlagen (Tatsachen, Sachverhalte) sind logisch, aber die Struktur der einzelnen ‚lokalen‘ Sachlage kann nie die logische Form insgesamt abbilden. Diese zeigt sich im logischen Raum, der von jeder „Lokalisierung“ bereits vorausgesetzt wird.[4]

Hiervon ausgehend lässt sich nun auch die korrelationalistische Epistemologie des Gedankens und Satzes erläutern. „Wir [die Erkenntnissubjekte] machen uns Bilder der Tatsachen.“[5] Die Bedingung der Möglichkeit der bildhaften Repräsentation der Welt besteht in der Isomorphie zwischen der Epistemischen und Repräsentierten durch die allgemeine logische Form. Subjekt und Welt sind gleichermaßen logisch formatiert, denn schließlich ist auch „das Bild [...] eine Tatsache“ in derselben logischen Welt.[6] Der Gedanke, die grundlegende epistemische Einheit, bildet notwendigerweise direkt logisch ab.[7] Er ist damit „der sinnvolle Satz“.[8] Somit ist auch der programmatisch bestimmende Sinnbegriff des *Tractatus* klar. Der Sinn ist demnach das, „was das Bild darstellt.“[9] Denken ist dabei keine ontologische Sphäre zwischen Satz

[1] TLP, §2.024, §2.025.
[2] Ebd., §2.033.
[3] Ebd., §2.18. Dies steht in keinerlei Widerspruch zur späteren Definition des Wahrheitskonditionals von Elementarsätzen als notwendigerweise unabhängig von anderen Elementarsätzen. Denn sobald die durch Elementarsätze beschriebenen Sachverhalte in komplexen Situationen zu Tatsachen verknüpft werden (Die Farbe Rot tritt nicht als reines metaphysisches Rot auf, sondern als rot einer spezifischen Reklame oder Farbpalette) zeigt sich offensichtlich, dass der unabhängige Wahrheitswert den Sachverhalt nicht aus den Verknüpfungen der Tatsachen-Welt löst. Siehe Abschnitt 2.3.
[4] Ebd., §3.42.
[5] Ebd., §2.1.
[6] Ebd., §2.141.
[7] Ebd., §3.
[8] Ebd., §4.
[9] Ebd., §2.221.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

und Welt, sondern gewissermaßen die Erscheinungsweise der Welt.[1] Die gedankliche Repräsentation ist daher immer die direkte Repräsentation der Welt und somit notwendigerweise sinnvoll. Dies erklärt wiederum, warum der sinnvolle Satz ein „Bild der Wirklichkeit ist, wie wir sie uns *denken*."[2]

Wie der Gegenstand nur im Sachverhalt auftritt, ist das gedankliche Bild ein zusammengesetztes und das Zeichen hat nur im Bild des Satzes Sinn. Repräsentation muss die allgemeine Formatierung der logischen Form und die spezifische Formatierung einer besonderen Sachlage besitzen, um repräsentieren zu können.[3] Durch das Bild ist die Grundlage der Wahrheit und Falschheit gegeben. Seine formale Kommensurabilität mit der Wirklichkeit ist die Möglichkeitsbedingung von Wahrheit und Falschheit, welche sich durch vergleichende Betrachtung offenbaren.

Es ist an diesem Punkt notwendig die herausgearbeitete Differenz zwischen Gedanke und Satz schärfer zu erläutern. Beide sind eingebettet in die logische Form und beide repräsentieren diese in spezifischen Sachlagen bildhaft. Trotzdem ist der Gedanke immer sinnhaft, der sprachliche Satz hingegen nicht. Diese Differenz gründet sich in der Fehlbarkeit der Sprache. Dadurch, dass Begriffe mehrfach belegt werden und Grammatik die der Alltagssprache zugrundeliegende logische Form von Sätzen verschleiern kann, ist es möglich Sätze mit sinnlosen, das heißt nicht repräsentierenden Zeichen zu formulieren.[4] Somit ist Sprache zwar strenggenommen immer noch notwendigerweise logisch, aber potentiell sinnlos:

> Jeder mögliche Satz ist rechtmäßig gebildet, und wenn er keinen Sinn hat, so kann das nur daran liegen, dass wir einigen seiner Bestandteile keine Bedeutung gegeben haben. (Wenn wir auch glauben, es getan zu haben.) So sagt »Sokrates ist identisch« darum nichts, weil wir dem Wort »identisch« als Eigenschaftswort keine Bedeutung gegeben haben. Denn, wenn es als Gleichheitszeichen auftritt, so symbolisiert es auf ganz andere Art und Weise — die bezeichnende Beziehung ist eine andere, — also ist auch das Symbol in

[1] Hier ist die unter §5.6331 formulierte Analogie des Gesichtsfelds aufschlussreich. Das Gesichtsfeld einer Person zeigt sich uns keinesfalls drittpersonal, sondern immer erstpersonal. Die Welt wird erstpersonal erschlossen, weshalb alleine die Existenz sinnloser Gedanken in Wittgensteins korrelationalistischer Theorie das Fundament jeder Ontologie erodieren würden.
[2] Ebd., §4.01.
[3] TLP, §3.3, §3.31, §3314.
[4] „Sinnlos" wird im Folgenden im Sinne des *Tractatus* gebraucht.

Bull. anal. phén. XV 2 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

> beiden Fällen ganz verschieden; die beiden Symbole haben nur das Zeichen zufällig miteinander gemein.[1]

So lässt sich nun auch die Falschheit eines Bildes grundlegend von der Sinnlosigkeit eines Satzes unterscheiden. Auch ein falsches Bild bildet logisch ab und seine Falsifizierung sagt etwas über die Welt aus. Ein sinnloser Satz hingegen besitzt keinen Weltbezug und damit auch keinen Wahrheitswert, weil er aufgrund eines oder mehrerer nicht abbildender Zeichen überhaupt nicht verifiziert oder falsifiziert werden kann.

Durch diese scheinbar ontologischen und epistemologischen Theoreme, lässt sich die Intention hinter der programmatischen Freilegung der logischen Form der Sprache spezifizieren. Diese besteht folglich darin, dass sich durch eine von Unklarheiten befreite Notation zeigt, wann Zeichen sinnlos sind und wann nicht.

2.3 Die Notation logischer Form

Wittgenstein entwickelt im weiteren Verlauf des Buches eine Notation, welche die philosophische Klärungsaufgabe bewältigen soll. Diese bedient sich „formaler Begriffe," welche durch Variablen ausgedrückt werden und sprachlichen Ausdrücke auf ihre allgemeinen Formen zurückführen sollen. Das Herzstück dieser Notation bilden die formalen Begriffe der Operation und Funktion. Die Operation (Ω') stellt die Übersetzung eines Satzes in einen anderen dar, das heißt eine beliebig formalisierte Modifikation. Die Funktion hingegen stellt wie bei Frege und Russell die logische Beziehung zwischen Argumenten dar.[2] Durch bestimmte Operationen treten damit die Funktionen, also das Verhältnis verschiedener Ausdrücke zu Tage.

Es muss nun scharf zwischen den rein logischen und den sinnvollen Sätzen unterschieden werden. Die grundlegendste sinnvolle sprachliche Einheit ist der Elementarsatz. Dieser „behauptet das Bestehen eines Sachverhaltes" und wird von Wittgenstein durch eine der Variabeln *p,q,r* notiert.[3] Ein Elementarsatz ist eine Verkettung von Namen, welche die sprachlichen

---

[1] Ebd., §54733.

[2] TLP, §3.381, §5.02, §5.3; Das Argument ist der in der Funktion auftretende Ausdruck, also das logisch verknüpfte Zeichen. Argument somit ein noch allgemeinerer formaler Begriff für alles wie auch immer sinnvoll, d.h. im logischen Raum bezeichnete.

[3] Ebd., §4.21.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

Vertreter der Gegenstände sind.[1] Folglich zeigt sich der Sinn eines Namen im Elementarsatz, nicht umgekehrt. Elementarsätze sind damit die grundlegenden sinnvollen Beschreibungen der Welt. Würde die Alltagssprache auf die sie zusammenhängenden Elementarsätze zurückgeführt werden, gäbe es eine vollständige grundlegende Beschreibung der Welt und es ließen sich alle anderen sinnvollen Sätze situativ aus diesen bilden.[2]

Im Gegensatz dazu stehen die Sätze der reinen Logik, welche nichts in der Welt bezeichnen.[3] Dies zeigt sich am anschaulichsten an den Extremfällen der Tautologien und Kontradiktionen, welche aufgestellt werden, *weil* sie nichts in der Welt bezeichnen können. Sie weisen so darauf hin, wie sich die formalen, also die logischen Eigenschaften sinnvoller Sätze zueinander verhalten.[4] Trotzdem haben solche sinnlosen Scheinsätze eine Funktion, sie *zeigen* die formalen Eigenschaften der Welt auf:

> Dass die Sätze der Logik Tautologien sind, das zeigt die formalen — logischen — Eigenschaften der Sprache, der Welt. Dass ihre Bestandteile so verknüpft eine Tautologie ergeben, das charakterisiert die Logik ihrer Bestandteile. Damit Sätze, auf bestimmte Art und Weise verknüpft, eine Tautologie ergeben, müssen sie bestimmte Eigenschaften der Struktur haben. Dass sie so verbunden eine Tautologie ergeben, zeigt also, dass sie diese Eigenschaften der Struktur besitzen.[5]

Scheinsätze der Logik sind also Operationen, die verdeutlichen können, was das Bestehen (d.h. der Wahrheitswert) sinnvoller Sätze für das Bestehen anderer mögliche Sätze bedeutet (d.h. deren Wahrheitsfunktion offenlegen). Sie sind damit Funktionen des Wahrheitswertes von bereits aufgestellten

---

[1] Ebd., §4.22;

[2] Ebd., §4.51, §4.52. Über den Charakter Elementarsätze gab es in der analytischen Philosophie prominente Debatten. Die Namen wurden oft durch nur selbst- und wahrnehmungsreferenzielle Ausdrücke am Beispiel der Farbnamen erklärt, so unter anderem von Wittgenstein selbst: Siehe Friedrich Weismann, Brian F. McGuiness, (Hrsg.), *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis: Gespräche, aufgezeichnet von Friedrich Waismann* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984), 73-74. Die Inkohärenz dieser Auffassung wurde prominent kritisiert von A.J. Ayer: Siehe A.J. Ayer, „The elementary Propositions of the *Tractatus*", in *Sprache und Ontologie: Akten des 6. Internationalen Wittgenstein Symposiums 23. bis 30. August 1981, Kirchberg/Wechsel, Österreich*, hsrg. v. Elisabeth Leinfellner et. Al. (Wien: Hölder-Pichler-Tempsky, 1992), 419-428.

[3] Ebd., §6.1221, §6.124, §6.126.

[4] TLP, §4.461

[5] Ebd., §6.124.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

sinnvollen Sätzen, weshalb die allgemeine Form der Wahrheitsfunktion auch immer auf die Existenz von zu verifizierenden/falsifizierenden Sätzen und damit auf das Bestehen von sinnvollen Elementarsätze angewiesen ist.[1]

Ist in der Logik erst die Negationsoperation N(ξ) definiert — und somit Wahrheit/Falschheit als ihr Ergebnis binär formalisiert —, lassen sich mit ihrer Anwendung auf einen unbestimmten sinnvollen Satz auch alle bekannten logischen Konstanten (Negation, Konjunktion, Disjunktion etc.) definieren, welche Symbole für bestimmte Wahrheitsfunktionen zwischen sinnvollen Sätzen sind.[2] Die Rolle der logischen Symbole bleibt damit auf die philosophische Tätigkeit des Klärens von Sätzen beschränkt. Sinnvolle Sätze zeigen immer ihre Logik an, lokalisieren sich im logischen Raum. Logische Scheinsätze über Wahrheitsfunktionen können diesen zeigenden Gestus bloß vereinfacht reproduzieren. Nur da die eigentlich unmittelbare logische Form von Sätzen durch unklaren Gebrauch der Sprache verdeckt werden kann, wird es notwendig logische Konstanten zu definieren, welche die logische Form von Aussagen deutlicher *aufzeigen*. „Die Sätze der Logik sind [also] Tautologien."[3] Sie können bloß die logisch-formalen Eigenschaften der repräsentierten Sachlagen *zeigend* veranschaulichen und damit sinnvolle Sätze klären.

2.4 Logiktranszendentalismus

Was sind die Folgen aus dem zeigenden Gestus der Sätze der Logik und ihres tautologischen Charakters? *Erstens* ist es nun offensichtlich, dass alle logischen Konstanten sinnlose Klärungswerkzeuge sind. Es sollte im klärenden logischen Symbolismus also nur ein Urzeichen definiert werden, nämlich die „allgemeine Satzform,"[4] welche bloß auf das Bestehen mindestens eines Elementarsatzes und der wesenhaften Falsifizier- und Verifizierbarkeit aller abbildenden Sätze hinweist. Auf dieses „Urzeichen" lassen sich alle weiteren logischen Konstanten zurückführen. *Zweitens* erübrigt sich jede Theorie bestimmter Schlussregeln in der Logik, da diese bloß das immer

[1] Ebd., §6.
[2] Ebd., §5.43.
[3] Ebd., §6.1.
[4] Ebd., §6, Diese entspricht der allgemeinen Wahrheitsfunktion„[p, ξ, N(ξ)]" und drückt die wahrheitsfunktionale Relation zwischen einem beliebigen Satz p und einen sinnvollen Elementarsatz ξ aus. Wittgenstein deutet in der Originalnotation durch Striche über den Variablen an, dass diese alle vertretbaren Inhalte auch vertreten. Dies ist an dieser Stelle aber für die die Argumentation unwesentlich.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

vorauszusetzende Verständnis der potentiellen Wahr/Falschheit von sinnvollen Sätzen wiedergeben. Sie tragen nicht sonderlich zum Klärungsprozess bei und sind daher definitorischer Ballast. Schlimmer noch suggerieren sie, dass sich die Logik von außen quasi metalogisch reglementieren lasse.[1]

Diese Feststellungen verweisen allerdings keinesfalls auf eine Marginalisierung der Logik. Der sinnlose Charakter der Logik ändert nichts daran, dass das worauf sie hinweist, worauf also auch die Struktur jedes sinnvollen Satzes hinweist, den sinnvollen Ausdruck seinerseits erst möglich macht. Denn ohne die Möglichkeit von Wahrheit und Falschheit von Sätzen könnte es keine sinnvolle Repräsentation geben. Nur da erkennbar ist, dass ein Satz keine Kontradiktion oder Tautologie ist, ist er als sinnvoll erschließbar. Dass die Logik nun bestenfalls eine zeigende Klärung ist, nimmt ihrem „Objekt", der logischen Form, nicht seine Relevanz. Es zeigt lediglich, dass die Sätze der Logik Sätze bleiben und deswegen logische Form ihrerseits auch nur durch ihre Struktur zeigen können. Denn jede Aussage über logische Form wird zu einer Aussage mit und auf Basis logischer Form, wodurch sich deren Form selbst der Bezeichnung entzieht:

> Das Bild kann sich aber nicht außerhalb seiner Form der Darstellung stellen. […] Um die logische Form darstellen zu können, müssten wir uns mit dem Satze außerhalb der Logik aufstellen können, das heißt außerhalb der Welt.[2]

Es *zeigt* sich im Satz und klarer im logischen Satz nichts anderes als „die logische Form der Wirklichkeit."[3] Diese grundlegende Bedingung von Sinn, Wahrheit und Falschheit, ist damit nicht weniger als die Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt. Die nicht sprachlich zu bezeichnende Logik „ist transcendental. [sic]"[4] Die Verknüpfung in einem logischen Bild macht die Bezeichnung seiner Bestandteile schließlich erst möglich. Der Gegenstand existiert nur im logischen Sachverhalt und das Zeichen hat nur im logischen Satz Sinn.

Dies hat schließlich aber grundlegende Folgen für die Sätze des *Tractatus* selbst, welche sich als „unsinnig" erweisen. Alle Sätze über logische Form sind selbst sinnlose, zeigende Hinweise. Die eigentliche „logische Form der Welt" ist kein semantisches Korrelat von Zeichen, sondern zeigt sich in

---

[1] Anstatt Schlussregeln schlägt Wittgenstein die anschaulicheren Wahrheitstabellen vor. Diese sollen dem Anschein vorbeugen, es würde gegenstandsartige logische Konstanten geben.
[2] TLP, §2.174, §4.12
[3] Ebd., §4.121.
[4] Ebd., §6.13.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

der durch den *Tractatus* ermöglichten Perspektive auf die Welt als eine transzendental logisch formatierte. Die oben skizzierte Ontologie und Erkenntnistheorie erweisen sich als sinnloses Hilfsgerüst, als „Leiter", welche die Leserin nach dem Besteigen „wegwerfen" kann.[1] Denn alle Feststellungen über die Struktureinheiten von Welt und Welterkenntnis sind ihrerseits in der nicht bezeichnend thematisierbaren und transzendentalen logischen Form begründet. Schließlich kann es keine außerlogische „Begründung" der Logik geben: „Die Logik muss für sich selbst sorgen."[2]

So kann Wittgenstein trotz dem fallibelen Charakter der Sprache, der erst die klärende Programmatik des Buches begründet, behaupten „die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt."[3] Die Welt erschließt sich erst durch die Bildung besserer logischer Bilder durch klarere sprachliche Ausdrücke. So wird die der Fall seiende Welt, von einer zu anfangs bloßen Setzung zu einer „Aufgabe," welche sich in den empirischen Wissenschaften auf Basis der transzendentalen Logik vollzieht.[4] Die „vor aller Erfahrung" stehende Logik „zeigt" uns die Notwendigkeit der erst begründungslos vorausgesetzten Gegenstände, Sachverhalte und Tatsachen, sobald sich ihre Formatierung in der zu erschließenden Erfahrungswelt offenbart.[5]

3. Logik in Erfahrung und Urteil

3.1 Programmatik und Ausgangspunkt[6]

Im Gegensatz zum *Tractatus* steht *Erfahrung und Urteil* im Rahmen und am Ende eines über Jahrzehnte zusammengetragenen Theoriegerüstes. Es schließt

[1] TLP, §6.54.
[2] Ebd., §5.473.
[3] Ebd., §5.6.
[4] Ebd., §6.4321.
[5] Strenggenommen „steht" Wittgensteins Logik nicht und „ist" auch nicht, da sie schlicht prädikativ und damit erst recht ontologisch und metaphysisch unbestimmbar bleibt.
[6] Die ersten vier Paragraphen des Buches sind größtenteils auf die editorische Tätigkeit Ludwig Landgrebes zurückzuführen. Dies wird im Folgenden nicht beachtet, da keine der allgemeinen Programmatik potentiell widersprechenden Stellen zitiert wurden. Siehe Dieter Lohmar, „Zu der Entstehung und den Ausgangsmaterialien von Edmund Husserls Werk Erfahrung und Urteil," *Husserl Studies* 13,1 (1996), 31-71; Jagna Brudzinska, „Erfahrung und Urteil," In *Husserl Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*, hrsg. v. Sebastian Luft u. Maren Wehrle (Stuttgart: J.B. Metzler, 2017), 104.

Bull. anal. phén. XV 2 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

an das Problem an, welches Husserl in den *Logischen Untersuchungen* erst zur Konzeption der Phänomenologie als eigenständiger Metawissenschaft geführt hatte. Die Aufstellung einer Theorie der Logik, welche weder selbstreferenziell-formal oder psychologistischkonzipiert ist. Dies soll durch eine auf Erfahrung und subjektiven Akten basierende Philosophie, welche dennoch eine streng ideale und apodiktische Theorie der Logik als eines ihrer Kernanliegen vertritt, gewährleistet werden. Wie Jitendranath Mohanty es provokativ zuspitzt, lässt sich Husserl Philosophie als ein Weg zwischen Platonismus und Anti-Platonismus interpretieren.[1]

Der theoretische Ausgangspunkt zur Analyse der Logik in Husserls Spätwerk ist dabei vorläufig am klarsten in Abgrenzung zu diesen beiden radikalen Polen bestimmen.

Zum einen muss eine sich mit bloßen formalen Gesetzen der Logik begnügende Theorie fehlschlagen, weil sie ihren Grundbegriff, den Wahrheitswert, nicht sinnhaft bestimmen kann. Die in den leeren Variablen formaler Sätze ausgedrückte Referenz auf „Gegenstände-worüber" kann nicht auf einen Wahrheitswert befragt werden, solange kein Evidenzbegriff vorliegt. Solch eine Theorie scheitert daran zu bestimmen, wann die Art der Gegebenheit einer Sachlage (Gegenstandsevidenz) eine Verifikation oder Falsifikation gefällter Urteile zulässt (Urteilsevidenz). Grundlegender ignoriert sie damit auch die im Evidenzbegriff wesenhaft verankerten Metaanalysen der erscheinenden Gegenstände und des Bewusstseins, dem sie erscheinen.[2]

Zum anderen muss eine psychologistische Theorie scheitern, da diese bereits eine im objektiven Status existierende Welt voraussetzt. Sie ignoriert die objektivitätskonstituierende Rolle der Logik und somit die effektiven Resultate logischer Bewusstseinsleistungen. Sie setzt ursprünglicher konstituierende Urteile über Wahrheit, Falschheit und ontologische Vergleichsobjekte voraus, was notwendigerweise auf ein schlichtes Annehmen ihres eigentlichen Untersuchungsgegenstandes, der Logik, verweist.

Husserls phänomenologische Alternativbetrachtung der „logischen Problematik" ist dabei weiterhin nicht ohne eine schemenhafte Einbettung in seine weitere Philosophie erschließbar, welche er selbst mehrfach vornimmt. *Erfahrung und Urteil* schließt an die *Formale und transzendentale Logik* an, in welcher der Anfang und „die prinzipiellen Fragen" einer „phänomenologischen Ursprungserhellung des Logischen" expliziert wurden. Eine

[1] J.N. Mohanty, *Edmund Husserl's Theory of Meaning* (Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1964), 2.

[2] Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik* (Hamburg: Felix Meiner, 1972), 7-20.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

Variante solch einer Ursprungserhellung wird in Erfahrung und Urteil „in einem Stück durchgeführt.“[1] Dabei beschränkt sich das Buch jedoch auf eine Ursprungsanalyse der klassischen formalen Logik. Diese programmatische Skizze lässt sich durch eine von Husserl selbst angebotenen zweiseitige Abgrenzung von einer phänomenologischen Untersuchung der Konstitution überhaupt (i) und des Logischen überhaupt (ii) näher bestimmen.[2]

Erstens unterscheidet sich *Erfahrung und Urteil* von dem Grundanliegen einer konstitutiven Phänomenologie. Diese stellt eine transzendentale Erörterung der Konstitution von Welt und Gegenständen überhaupt in ihrem Rückgang auf die transzendentale Subjektivität dar. Dabei muss der von Husserl selbst betonte Gegensatz zum gängigem kantischen Verständnis der Transzendentalphilosophie hervorgehoben werden,[3] die Jitendranath Mohanty und Dan Zahavi treffend als prinzipientheoretisch abgrenzen. Kants theoretische Philosophie verortet die Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis gewissermaßen *negativ* durch die *statische* Bestimmung von erfahrungsunabhängigen apriorischen Prinzipien. Husserls „evidenztheoretische“ Herangehensweise hingegen verlangt es, das transzendentale Subjekt in seiner intentionalen Bezogenheit auf Gegebenes zu untersuchen.[4] Die methodische „transzendentale Reduktion“ ist keinesfalls eine rein negative Abstraktion von aller Erfahrung, sondern unternimmt es das Wesen der transzendentalen Subjektivität im Konstitutionsprozess *positiv* und *genetisch* zu beschreiben. Dadurch wird der Konstitutionsprozess im Bewusstsein als immanent selbstzeitigend, horizontal und in die Intersubjektivität, fungierende Leiblichkeit sowie eine sich sedimentierende historische Lebenswelt eingebunden charakterisierbar.[5] Der Kontext dieser transzendentalen Untersuchung der

[1] Ebd., 3.
[2] EU, 48-51.
[3] Edmund Husserl, *Erste Philosophie* I (Dordrecht: Kluwer, 1996), 230-287.
[4] Zahavi, *Husserl’s Legacy*, 123; J.N. Mohanty, *The Possibility of Transcendental Philosophy* (Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1985), 215.
[5] Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie:*
Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie (Hamburg: Meiner, 2012), 100-102. Die Interpretation des inneren Zeitbewusstseins als präreflexiv intentional selbstzeitigend und die ihr zugrundeliegende Interpretation von Husserls Zeitlichkeitsanalyse allgemein (präreflexiv selbstzeitigender Bewusstseinsstrom — reflexive Zeitlichkeit von thematisierten Akten und Erfahrungen — objektive Zeit der Gegenstände) basiert auf: Zahavi, *Husserls Phänomenologie*, 90-95.

Bull. anal. phén. XV 2 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

Weltkonstitution spielt zwar eine Rolle in *Erfahrung und Urteil*,[1] geht in seiner Fülle jedoch über die Analysen des Buches hinaus, weshalb er in weiten Teilen „bereits vorausgesetzt" wird.[2]

Zweitens liegt keine Untersuchung der transzendentalen Funktion der Logik überhaupt vor. *Erfahrung und Urteil* unternimmt es demnach nicht, umfassend zu bestimmen, „was alles im Aufbau der Welt als Anteil logischer Sinnbildung, logischer Leistung zu verstehen" ist.[3] Es wird zwar festgestellt, dass logische Bewusstseinsleistungen weit über die klassische formale Logik hinaus von zentraler Relevanz sind. Die weitläufigen Bedeutungen dieser Relevanz werden jedoch nicht umfassender erläutert.

Die Ursprungsanalyse der formalen Logik wird in der propädeutischen Einleitung auf einen, „im Zentrum der formalen Logik" verorteten Untersuchungsgegenstand zugespitzt: Das zumeist sprachliche prädikative Urteil mit der Grundform „*S* ist *p*", in dem in Aussagesätzen jedes beliebige Subjekt mit beliebigen Prädikaten versehen werden.[4] Dieses Urteil verweist immer auf ihm zugrundeliegendes Beurteiltes, weshalb die Evidenz eines Urteils auf die Evidenz der Gegebenheit des beurteilten Seienden verweist. Die Urform der Evidenz wird also phänomenologisch als *Selbstgegebenheit eines Gegenstandes im Bewusstsein* definiert.[5] Somit verweist die Grundlage der formalen Logik, das evidente Urteilen, auf die ursprüngliche Gegebenheit von beurteilten Gegenständen. Diese finden sich in der Analyse des Bewusstseins nicht nur prädikativ und somit als Substrat *prädikativer Urteile*, welche bleibenden Erkenntnisbesitz in *Sachverhalten* schaffen.[6] Vielmehr sind diese ihrerseits fundiert in *bloß erfassenden und bestimmenden, aber nicht reproduzierbaren Urteilen* (vorprädikative Urteile). Diese vollziehen sich in der vorprädikativen Erfahrung — beurteilt werden *aus einem weltlichen Sinnesfeld affizierende Gegenstände*.[7] Es wird daher ein weiter Urteilsbegriff

[1] EU, S. 49. Husserl nimmt hier diese Kontextualisierung analog zum phänomenologischen Zweischritt von Epoché und Reduktion explizit vor, wenn er vom Rückgang auf die Lebenswelt (Auflösung der naiven Einstellung) und den diese erst konstituierenden subjektiven Leistungen (transzendentale Reduktion) spricht.

[2] EU, 72. Vorausgesetzt werden konkret die kinästhetische (leibliche) Wahrnehmungsdimension des fungierenden Betrachters, die Konstitution von Sinnfeldern, die Konstitution der Zeitlichkeit der Dinge und die reflexive Konstitution präreflexiv erlebter intentionalen Akte als Akte.

[3] EU, 50.

[4] Ebd., 1-5.

[5] Ebd., 11-12.

[6] Ebd., 231-233.

[7] Ebd., 60-66.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

entwickelt, der alle subjektiv vollzogenen Gegenstandskonstitutionen umfasst, also „die Gesamtheit der objektivierenden Ichakte."[1] Um diese genetischen Analyse des Urteils in der unmittelbaren Erfahrung streng durchzuführen, stellen Urteile über Individuelles in der äußeren Wahrnehmung die Untersuchungsobjekte der Einzelanalysen dar, da diese die „Strukturen der Welt aufdecken" und „jedem praktischen Verhalten zugrunde liegen."[2]

Lediglich methodisch ist jedoch die Beschränkung auf deinem einzelnen Subjekt gegebene Gegenständen, da Husserl an anderer Stelle bereits die weitaus grundlegendere Rolle der Intersubjektivität in der transzendentalen Phänomenologie herausgearbeitet hat.[3]

3.2 Die vorprädikative Erfahrung als Ursprungsort logischer Bewusstseinsleistung

3.2.1 Allgemeine Rezeptivität und Modalisierung

Die vorprädikative Erfahrung erweist sich nicht nur als ursprüngliche gegenständliche Fundierungsdomäne des evidenten Urteils. In ihr finden sich außerdem bereits die intentionalen Modifikationen, welche den Urteilsmodalitäten der Logik zugrunde liegen. In ihrer ausführlichen Betrachtung und Rolle liegt, wie Dieter Lohmar es komparativ umfassend dargelegt hat, das charakteristischste Merkmal von Husserls genetisch-phänomenologischer Theorie der Logik, welche in *Erfahrung und Urteil* kulminiert.[4]

Die vorprädikative Erfahrung kann näher bestimmt werden als Sphäre der Rezeptivität. Dies steht nur auf den ersten Blick im Widerspruch zur ihrer Relevanz zur Rückverfolgung des weiten Urteilsbegriffs, welcher sie folglich als eine Domäne ichlicher Aktivität ausweist. Vielmehr wird grade aufgezeigt, warum bereits in der Rezeptivität die „niederste Stufe ichlicher Aktivität"

---

[1] Ebd., 63.
[2] Ebd., 67. Zum individuellen Gegenstand als einzig schlicht gegebenen: Ebd., 18-20.
[3] Edmund Husserl, „Kann es getrennte Subjekte bezogen auf getrennte Welten geben? Bedingungen der Möglichkeit der Koexistenz von Subjekten. Deduktion, dass es nur eine Welt, nur eine Zeit, einen Raum geben kann," Ders., *Texte zur Phänomenologie der Intersubjektivität* II (Den Haag: Nijhoff, 1973), 91-104.
[4] Dieter Lohmar, *Erfahrung und kategoriales Denken: Hume, Kant und Husserl über vorprädikative Erfahrung und prädikative Erkenntnis* (Dordrecht: Springer, 1999), 274; Ders., „Warum braucht die Logik einer Theorie der Erfahrung?," In *Phenomenology on Kant, German Idealism, Hermeneutics and Logic: Philisophical Essays in Honor of Thomas M. Seebohm* (Dordrecht: Springer, 2000), 149-170.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

vorzufinden ist und die Rezeptivität aus phänomenologischer Perspektive nicht alltagssemantisch als „passiv" beschrieben werden kann.[1]

Die Rezeptivität fußt auf der „puren Passivität", in welcher im Bewusstsein noch nicht spezifisch konstituierte Gegenstände aus auf einem Sinnesfeld heraus affizieren, beispielsweise dem Feld optischer Gegebenheiten, welches „assoziativ" strukturiert ist.[2] Der deskriptive Begriff der „assoziativen Struktur" beschreibt eine „wesensmäßige Form der Gesetzmäßigkeit innerer Genesis" und damit die allgemeine Art wie Phänomene, welche in der im inneren Zeitbewusstsein konstituierten „Ordnungsform der Sukzession" erscheinen, untereinander in Sinnesfeldern in Beziehung stehen.[3] Die Assoziation beschreibt *damit das Wesen der wechselseitigen Bezogenheit von sukzessiven und gleichzeitigen Erscheinungen*. Das zeitliche „Nacheinander" ist somit die allgemeinste Formierung von Erscheinendem überhaupt, worauf aufbauend die Phänomene nach „Ähnlichkeit" assoziativ strukturiert werden. So werden die Erscheinungen in der reinen Passivität phänomenologisch als homogen und heterogen ausweisbar.[4]

Diese so hervortreten Erscheinungen sind hier noch bloße „Reize", welche auf das radikal passive Bewusstsein einwirken. Diese Affektion ist jedoch bereits eine zweiseitige, da sie zwar vom Gegebenen ausgeht, jedoch „das Affiziertsein des Ichs" impliziert.[5] Husserl charakterisiert also selbst die pure Passivität in der vorprädikativen Erfahrung bereits als eine im weitesten Sinne subjektive Domäne. Die Welt zeigt sich folglich in ihrer wesenhaften Bezogenheit zum Bewusstsein, dass „notwendige Bedingung" ihrer Konstitution ist.

An die Affizierung schließt sich nun die eigentliche Rezeptivität des Ichs an. Diese besteht im Folgeleisten des Ichs, welches sich aktual einem affizierenden Gegenstand zuwenden *kann*. Dieser Zustand ist näher charakterisierbar als „Wachheit des Ichs" in Form eines potentiellen oder vollzogenen Folgeleistens des Reizes.[6] Es ergibt sich eine scheinbare begriffliche Spannung zwischen Affektion/Rezeptivität und Aktualität/Zuwendung. Diese

---

[1] Ebd., 79.
[2] Ebd., 74-75.
[3] Ebd., 77-78.
[4] EU, 78-79. Die Homogenität und Heterogenität tritt in verschiedenen Intensitäten vor. Grundlegend heterogen sind verschiedene Sinnesfelder wie das Akustische und Optische. Höhergehend unterscheiden sich dann einzelne Erscheinung innerhalb dieser Sinnesfelder. So sind Klang und Optik grundlegender phänomenal verschieden, als beispielsweise zweifarbige Oberflächen, die stets noch „ineinander übergehen."
[5] Ebd., 82.
[6] Ebd., 81, 86.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

löst sich auf, da die Rezeptivität als „unterste Stufe ichlicher Aktivität“ ausgewiesen wird.[1]

Dieses Interesse „im weiten Sinn“ ist allerdings weiterhin rein affektiv und kein Willensakt, sondern schlicht ein grundlegender Zug der Erfahrung.[2] Auf es aufbauend entwickeln sich die Ichtendenzen von Aufmerksamkeit und Erfahrungsinteresse. In der Aufmerksamkeit wird der affizierende Gegenstand als Ganzes erstmalig als intentionaler Gegenstand Ziel des ichlichen Fixierung.[3]

Jede Erscheinung lässt sich phänomenologisch mit dem Schema ‚impressional (oder präsentational) – retentional – protentional‘ beschreiben. Das Phänomen ist nicht nur impressional gegeben, sondern verweist in seiner Gegebenheit retentional auf vorhergehende Erscheinungen und protentional auf seine mögliche ichliche Ergründung. So ergibt sich das durch die horizontmäßig mitgegebenen Ergründungsmöglichkeiten begründete „Interesse am Erfahrenen,“ das Erfahrungsinteresse.[4] Ist der Gegenstand Ziel der Aufmerksamkeit kann dieser im Erfahrungsinteresse als Gleichbleibender in verschiedenen Abschattungen horizontal und kinästhetisch ergründet werden.[5]

Ist ein Gegenstand intentional als ganze Einheit in der Erfahrung vorkonstituiert und Ziel von Aufmerksamkeit und Erfahrungsinteresse, kann sich eine Modalisierung der Gegebenheitsgewissheit vollziehen. Erfahrung und Ausgangspunkt für jede intentionale Modifikation ist eine ursprüngliche „Seinsgewissheit“.[6] Dieser Begriff beschreibt die subjektive Setzung „seiend“, welche sich präreflexiv in jeder subjektiven Einsicht in die unmittelbare Gegebenheit eines Gegenstandes mitvollzieht. Auch die Ergründung des Gegenstandes im Erfahrungsinteresse vollzieht sich daher notwendigerweise in Seinsgewissheit. In dem Vollzug des Erfahrungsinteresses ergeben sich hiervon ausgehend nun zwei für das logische Urteilen grundlegende intentionale Modifikationen. *Erstens* entwickeln sich Erwartungsintentionen, die über unmittelbar zugängige Abschattung selbstgegebener Gegenstände hinaus So-Seiendes erwarten. Diese werden gegebenenfalls im Vollzug des Erfahrungsinteresses enttäuscht — der Gegenstand affiziert anders als erwartet. Hier lässt sich das vorprädikative Fundament der Negation aufweisen. *Zweitens* entwickeln sich Möglichkeits- und Zweifelsbewusstsein.

[1] Ebd., 83.
[2] Ebd., 91.
[3] Ebd., 84-85.
[4] Ebd., 96.
[5] Ebd., 86-91.
[6] EU., 23-25.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

Hierbei gibt lässt sich die offene Möglichkeit bloßer Unbestimmtheit (beispielsweise eine unbestimmte Röte) von der problematischen Möglichkeit konkurrierender Erwartungsintention unterscheiden (Beispielsweise eine Silhouette, die Mensch oder Puppe sein könnte).[1]

3.2.2 Objektivierung, Explikation und Relation

In den Ergebnissen der skizzierten Analysen, welch das passive Affiziert-werden von der einsetzenden ichlichen Rezeptivität getrennt haben, offenbart sich eine entscheidende intentionale Konstitutionsleistung. Diese stellt die unterste Stufe der Objektivierung dar, welche das Fundament für die den „Erkenntnisbesitz" prädikativer Gegenstandserkenntnis bildet. Denn wo „die Rede von Objekt, einem Gegenstand" in der puren Passivität noch „eine uneigentliche" war,[2] setzen die Analysen der Aufmerksamkeit, des Erfahrungsinteresses und besonders der Modalisierung bereits mehr als bloße Affektion, nämlich eine als solche erkannte gegenständliche Einheit in der Erfahrung voraus.

Am Beispiel der äußeren Wahrnehmung führt Husserl nun darauf aufbauend zwei zentrale Begriffe ein, welche die vorprädikative intentionale Objektivierung phänomenologisch greifbar machen. *Erstens* die schlichte Erfassung, sowie *zweitens* die Explikation zum Innen- oder Außenhorizont. Diese stellen neben der Negation und Modalisierung die wichtigsten Momente in der vorprädikativen Ursprungsklärung der Logik dar.[3]

Das schlichte Erfassung beschreibt das niederstufigste unfundierte intentionale Interesse, welches auf den Gegenstand als Ganzes geht. Es setzt also bei der Erfassung eines Gegenstandes als Einheit in den unbestimmt einströmenden Affizierungen an. Schlichtes Erfassen setzt also bereits bei der Aufmerksamkeit und dem Erfahrungsinteresse an. Der intentional objektivierte Gegenstand strukturiert nun die Erfahrung. Das subjektives „Im-Griff-Behalten" lässt den Gegenstand über die Retention hinaus erfahrungsstrukturierend weiterwirken, wo er nun ebenfalls „schlicht betrachtet" werden kann.[4]

Dies ermöglicht nun die Explikation eines Gegenstandes. Dieser kann intentional im Griff behalten werden und in der betrachtenden Wahrnehmung näher bestimmt werden. Daran anschließend vollzieht sich eine Explikation

[1] Ebd., 93-108.
[2] Ebd., 81.
[3] EU., 112,
[4] Ebd., 116-121.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

hinsichtlich seines „Innenhorizontes“.[1] Dabei zieht sich der Gegenstand nichtmehr bloß als gleichbleibend durch die Sukzession und Heterogenität der Sinnesfelder, sondern seine intentional erfassten „Momente“ und „Stücke“ zeigen sich als ihm zugehörig.[2] In dieser „explikativen Synthesis“ des *aktiv* im Griff gehaltenen Gegenstandes mit seinen Explikaten ist der Gegenstand *Thema* der anschließenden Explikationen. In diesem Prozess synthetisiert er sich passiv mit seinen Explikaten, die als seine Bestimmungen in ihn einfließen.[3] In dieser liegt die vorprädikative Grundlage der Urteilskategorien des Substrates, als Gegenstand der Bestimmungen erhält, sowie der Bestimmung, als einem Substrat synthetisch zugeordnete Eigenschaft.[4] Der Ablauf der Explikation ist dabei nie willkürlich, sondern verläuft entlang bestimmter „Typiken“. Diese sedimentieren sich im Erfahrungsprozess und fungieren so als „leere Sinnesrahmen“ von Erfahrung und Interesse.[5] „Wahrnehmungsgegenstand“, „Ton einer bestimmten Oktave“, „Ton einer bestimmten Oktave auf einem bestimmten Instrument“ können alle Bezeichnung verschieden spezifischer Formen eines sedimentierten Typus dar und evozieren so verschiedene Erwartungen.[6]

Obwohl Substrate zu Bestimmungen und Bestimmungen zu Substraten anderer intentionaler Explikationen werden können, lassen sich auch drei Stufen von *absoluten* vorprädikativen Substraten bestimmen. Der Begriff des „absoluten Substrates“ umfasst dabei *erstens* im strengen Sinne den universellen Explikationshorizont („All-Natur“), welcher selbst nicht als Explikat auftreten kann, *zweitens* im weiteren Sinne die raumzeitlichen Körper als schlichte Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung, und *drittens* „im laxen Sinne“ alle prädikativen Konstitutionsleistungen von logischen „Gegenständlichkeiten“, welche in schlicht gegebenen Gegenstände fundiert sind.[7]

---

[1] Ebd., 114-115.

[2] Momente eines Gegenstandes existieren nur im Verbund des Gegenstandes, wohingegen Stücke selbst als individuelle Gegenstände Ziel von Intentionen werden können.

[3] Ebd., 128-129. Husserl spricht hier auch von einer Überschiebung von Gegenstand und Explikaten sowie einem „Doppelstrahl der Aufmerksamkeits- und Erfahrung“, der auf den Substratgegenstand als Thema und seine Explikate als Bestimmungen gleichzeitig zielt.

[4] Ebd., 125-127.

[5] Ebd., 141.

[6] Ebd. 65, 114,125-126, 139-150.

[7] EU, 159-160. Siehe Kapitel 4 für eine nähere Betrachtung der Analyse logischer Gegenständlichkeiten.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

Ein Gegenstand ist durch intentionales Im-Griff-Behalten ferner nicht nur in direkter Nachfolge seiner impressionalen Gegebenheit explizierbar, sondern die Deckungssynthesen der Explikation können ebenfalls in Antizipation, Erinnerung oder im Phantasiebewusstsein vollzogen werden.[1]

Bei der vorprädikativen Bestimmung hinsichtlich gegenständlicher Außenhorizonte, bilden sich „relative Bestimmungen" von Gegenstanden, welche Husserl von dem rein innenhorizontalen Vorgang der Explikation abgrenzt.[2] Diese Bestimmungen sind Ergebnisse der untersten urteilenden Aktivitäten über die Beziehungen zwischen Gegenständen, welche wiederum an die assoziative Strukturierung von Phänomenen ansetzt, die bereits in der puren Passivität aufzuweisen ist. Diese Strukturierung vollzieht sich nach Ähnlichkeit und Verschiedenheit in Sinnesfeldern und hat ihrerseits ihre Grundlage in der ursprünglichsten Form der Identitätskonstitution von Erscheinendem, der sukzessiven Differenz und Gleichzeitigkeit im inneren Zeitbewusstseins. Darauf aufbauend werden nun höherstufig Beziehungen zwischen im Griff behaltenen Gegenständen und anderen affizierenden Gegenständen intentional beurteilt.[3] So sind auf Basis der objektivierenden Intentionen vergleichende Betrachtungen des Im Griff behaltenen Gegenstandes mit weiteren Erfahrungsgegenständen möglich. Gegenstände werden so intentional beispielsweise als „kleiner als" oder „heller als" verglichen. Folglich bildet relationale Urteilsaktivität bereits in der vorprädikativen Sphäre der Rezeptivität einen integralen Bestandteil der Welterfahrung.

3.3 Das prädikative Denken und die logischen Gegenständlichkeiten

3.3.1 Das prädikative Urteil

Das prädikative Denken schließt genetisch an die vorprädikative Sphäre und die in ihr vollzogenen Objektivierungen und Bestimmungen an.[4] Obwohl vorprädikative Erfahrung und Prädikation "faktisch in der Regel eng ineinander verflochten sind",[5] sind sie dennoch analytisch scharf voneinander zu trennen. Im prädikativen Denken zeigt sich höhere Stufen ichlicher objektivierender und bestimmender Aktivität. Die Prädikation schaffen

[1] Ebd., 143-145.
[2] Ebd., 115.
[3] Ebd., 179-187, 224-227.
[4] EU, 239-241.
[5] Ebd., 239.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

erstmals von der Rezeptivität losgelösten, bleibenden Erkenntnisbesitz, welcher das entstandene Erkenntnisinteresse erfüllt.[1] Wie Husserl explizit darlegt, darf eine phänomenologische Analyse der Prädikation und ihrer neuen epistemischen Leistung nicht erst an sprachlichen Urteilen ansetzen, da diese ihrerseits in grundlegenderen prädikativen Konstitutionsleistungen fundiert sind.[2]

Die Prädikation beginnt mit dem Erkenntnisinteresse, welches im Gegensatz zu den vorprädikativen Interessen nicht bloß rezeptiv einen vorgegebenen Gegenstand als solchen betrachtet oder horizontal expliziert, sondern willentlich bleibenden Erkenntnisbesitz von ihm anstrebt. Nachdem bereits vorprädikativ in der Explikation Gegenstände konstituiert und synthetisch verknüpft wurden, richtet sich das Erkenntnisinteresse nun „mehrstrahlig" auf den Substratgegenstand und seine Bestimmungen zurück, wie sie als Ergebnis dieser Synthese als Substrat *und* Bestimmungen verbunden sind.[3] Durch diese *aktive* Nachverfolgung der passiven vorprädikativen Synthese wird das Erkenntnisinteresse befriedigt, da sich nun der Erkenntnisgewinn der Bestimmung zeigt. Dieser wird im prädikativen Urteil ‚S ist p' festgehalten.[4] Bereits prädikativ beurteile Gegenstände können erneut expliziert und prädikativ bestimmt werden können. Dabei bleibt jedoch die Form des prädikativen Urteils immer als epistemische „Urzelle" ‚*S* ist *p*' identisch.[5] Die Prädikation ist wesenhaft „zweigliedrig" auf ein Substrat und seine Bestimmungen bezogen.[6] In der vollzogenen prädikativen Erfassung zeigt sich eine wesenhafte Differenz zwischen der Selbstständigkeit des Substrates (Substantivität) und der Unselbstständigkeit der Bestimmung (Adjektivität)[7] Auch prädikative Beziehungsurteile stellen hier keine Ausnahme dar, obwohl sie die Prädikationen der Beziehung von zwei selbstständig erfassten Gegenständen sind. Es ist dabei stets ein Selbstständiges als Substrat (‚S') erfasst und seine Beziehung zu dem anderen Gegenstand wird als prädikative Bestimmung (‚ist *p*') adjektiviert.[8]

---

[1] Ebd., 231-234.
[2] Ebd., 247.
[3] Ebd., 245.
[4] Ebd., 242-246.
[5] Ebd., 250.
[6] Ebd., 242.
[7] Ebd., 247-249. Diese kann in anschließenden, die unselbstständige Bestimmung substantivierenden Hat-Urteilen zu teilen relativiert werden.
[8] EU., 266-277.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

Die aktive prädikative Bestimmung eines Substrates ist zwar in der Rezeptivität verankert, aber dennoch eine „spontane" Leistung. Ein Identisches Substrat ‚*S*' zeigt als Resultat einer subjektiven Modifikation nicht mehr in einer bestimmten prädikativ festgehaltenen Sachlage als S_q, S_p oder S_{aq}, sondern in einer die verschiedenen prädikativen Bestimmungen durchziehenden Funktion als gleichbleibendes Urteilsubjekt mit verschiedenen möglichen Bestimmungen. Die genetische Besonderheit des bleibenden Erkenntnisbesitzes des prädikativen Urteils lässt sich durch die Entwicklung eines „logischen Sinns" des Gegenstandes beschreiben. Dieser geht in seinem epistemischen Gehalt über die vorprädikativen Deckungssynthesen hinaus, da der Gegenstand nun nicht mehr bloß als Einheit der Wahrnehmung, sondern als verschiedene feste Bestimmungen enthaltend *begriffen* ist. Über die typische Vorbekanntheit, sein Im-Griff-behalten und seinen Explikationsvorgang hinaus, kann der Gegenstand S nun auch durch spontane subjektive Leistungen als S_q, S_p oder S_{aq}, antizipiert oder erinnert werden.[1]

3.3.2 Logische Gegenständlichkeiten

In der spontanen subjektiven Leistung der Prädikation vollzieht sich nicht nur die Erfassung von Gegenständen als Selbstständige mit unselbstständigen Bestimmungen. Durch das prädikative Urteil, welche dieses Verhältnis als ‚*S* ist *p*' festhält, konstituiert sich außerdem ein neuer Gegenstandstypus vor, die logischen Gegenstände, welche Husserl zur Hervorhebung ihrer ontologischen Besonderheit als „logische Gegenständlichkeiten" beschreibt.[2] Deren spontane Konstitution vollzieht durch eine Substantivierung der ursprünglich mehrstrahligen intentionalen Einstellung ‚$S + p_1 + p_2 + ... + p_n$' in der Prädikation.[3] Die im prädikativen Urteil aktuell erfasste Sachlage, „das Geurteilte", ist nun intentional einstrahlig als neuer intentionaler Gegenstand konstituiert, als Sachverhalt: „Sachverhalte sind die Korrelate von Urteilen, das heißt sie konstituieren sich ursprünglich nur in Urteilen."[4] Der Sachverhalt ist also als logischer Gegenständlichkeit wesenhaft korrelativ zum noetischen Urteil und besitzt ein unabhängiges gegenständliches Sein. Als solcher kann er auch selbst Substrat neuer Urteile werden.[5] Es ist der Sachverhalt, welcher als

[1] Ebd., 276-280.
[2] Der Einfachheit halber wird im Folgenden immer von logischen Gegenständlichkeiten die Rede sein, obwohl Husserl auch und zumeist von kategorialen Gegenständlichkeiten oder Verstandesgegenständlichkeiten spricht.
[3] Ebd., 282-288.
[4] Ebd., 289.
[5] EU., 296-299.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

bleibender Erkenntnisbesitz potentiell sprachlich kommunizierbar ist und der in den Sätzen der Logik sprachlich verhandelt wird.[1]

Die in Sachverhalten substantivierten logischen Relationen[2] geben die „geurteilten" Sachlagen von Gegenständen und Bestimmungen wieder. Da sie genetisch auf diesen aufbauen, werden sie von Husserls auch als „Sinngegenständlichkeiten" bezeichnet, deren Sinn immer über die Prädikation zurück zur Gegebenheit in der Erfahrung erweist.[3] Die ständig in der erkennenden und handelnden Praxis modalisierten und außer Kraft gesetzten (negierten) prädikativen Urteile, verweisen daher in ihrer letzten Evidenz ebenfalls auf die Selbstgegebenheit ihrer Substrate und Bestimmungen in der Wahrnehmung: „In keinem Erfahrungsurteil, und mag es noch so sehr Erfahrungssattheit haben, kann das Urteilen das Wahre, den Sachverhalt selbst, in sich tragen."[4]

Die logischen Gegenstände weisen im Unterschied zu realen Gegenständen eine „Verschiedenheit der Zeitlichkeit" auf.[5] Auch sie konstituieren sich notwendigerweise in der inneren Zeitlichkeit des Bewusstseinsflusses. Solange die Gegenstände eines Sachverhalts selbst keine logischen Gegenstände sind, ist außerdem ihr Sinn ebenfalls auf die objektiv-messbare Zeit der Wahrnehmungsgegenstände gerichtet. Schließlich werden sie aus prädikativen Urteilen *über* Erfahrungsgegenstände erst „entnommen".[6] Entgegen der Ontologie realer Gegenstände, ist es logischen Gegenständen eine Individuation in der objektiven Zeit nicht wesenhaft. Sie nicht in bestimmten intersubjektiv einsehbaren Zeitdauern gegeben. Der Sachverhalt ‚Die Wiese X ist grün' weist nicht den objektiv-zeitlichen Moment auf, in

[1] Für Husserl verlangt sprachlichen Kommunikation jedoch zusätzliche bedeutungsgebende Akte, welche prädikative Erkenntnis auf Basis sprachlicher Zeichen wirklich kommunizierbar macht. Die *Bedeutung* von Zeichen ist der irreale Sachverhalt. Für Husserls Theorie der Bedeutung bzw. bedeutungsgebender Akte siehe Dietmar Lohmar, Denken ohne Sprache: *Phänomenologie des nicht-sprachlichen Denkens bei Mensch und Tier im Licht der Evolutionsforschung, Primatologie und Neurologie* (Basel: Springer, 2016), 33-37; Robert Sokolowski, *Husserlian Meditations: How Words present Things* (Evanston: North Western University Press, 1974), 115.

[2] Der Begriff der Relation umfasst hier nicht bloß die bereits erläuterten Beziehungsurteile, sondern in einem weiten Sinn alles prädikativ aufeinander Bezogene. Darin sind Beziehungsurteile im strengen sind genauso enthalten wie kopulative Bestimmungen (etwa das grundlegende ‚S ist p').

[3] Ebd., 323.

[4] Ebd., 347.

[5] Ebd., 303.

[6] Ebd., 282.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

welchem ich die Grüne der Wiese X beurteile, beziehungsweise die Wiese X wirklich grün ist. Er kann auch Jahre später und unabhängig von seiner Geltung intentional gegeben sein und in seiner Gewissheit affirmiert, in Frage gestellt oder ausgeschaltet werden. *Beurteilt* wird zwar die Sachlage der in der objektiven Zeit wahrgenommenen Wiese X, aber das substantivierte *Geurteilte* ist folglich als Sachverhalt ontologisch nicht in der objektiven Zeit realer Gegenstände verortbar — Der Sachverhalt ist ein *irrealer* Gegenstand.[1]

Die formale Logik hat mit ihren Sätzen also Sachverhalte und damit die Korrelate prädikativer Urteile als Objekte, deren präsumtive und apodiktische Gewissheitsbedingungen sie untersucht.[2] Diese sind nicht ursprünglich oder notwendig sprachlich gegeben und konstituieren sich in den subjektiven Aktivitäten des Urteilens und Substantivierens. Diese haben wiederum ihren Ursprung in der vorprädikativen noetischen Erfassung eines Gegenstands sowie in den vorprädikativen passiven Deckungssynthesen von Gegenständen mit ihren assoziativen Verweisungen und Explikationen. Nicht nur der Sinn logischer Gegenstände verweist zurück in die vorprädikative Erfahrung, denn auch Gewissheit, Infragestellung und Negation von prädikativen Urteilen sind ohne die ursprüngliche Modalisierung des passiven Seinsglaubens und die Enttäuschung von Erwartungsintention nicht möglich.

4. Resümee: Vom Schweigen zur Ontologie

Wie sich gezeigt hat, führt Wittgenstein Klärungsversuch der Sprache ihn letztendlich auf die allgemeine logische Form als Bedingung der Möglichkeit jeder Erkenntnis. Die philosophisch zu beseitigenden unsinnigen Sätze ergeben sich, wenn die intersubjektiven Verwirrungen der Alltagssprache Zeichen aus ihrem bezeichnenden Satzzusammenhang loslösen und sie auf unsinnige Weise propositional verknüpfen. Alle anderen Sätze bilden die Welt durch ihre empirische Falsifikation oder Verifikation ab. Die Möglichkeit der Beschreibung der Welt setzt jedoch einen Umstand voraus, der selbst nicht als zu bezeichnender Referent in der Welt vorhanden ist. Die logische Form, die Satz und Sachlage verbindet und Bezeichnung möglich macht. Diese *zeigt* sich

[1] EU., 309.

[2] Präsumtive Gewissheit bezeichnet die Offenheit für Gewissheitsmodalisierung. Apodiktische Gewissheit ist lediglich die Gewissheit der eidetischen Einsicht in das Wesen von Gegenständen. Logische Schlüsse sind apodiktisch gewiss. Husserls Analyse des Allgemein-Urteilens, zu welchen die Wesenschau abschließend zählt, wird hier nicht behandelt.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

in Denken und sinnvoller Sprache. Würde es diese transzendentale logische Form nicht geben, wäre jedweder Sinn ausgeschlossen. Wittgenstein positioniert seinen Logiktranszendentalismus folglich als Gegenpol zum Postulat einer außerlogischen und somit außerepistemischen, unzugänglichen Wirklichkeit. Jede so argumentierende Theorie wäre nicht nur kontraintuitiv, sondern schlicht nicht sinnvoll formulierbar, da ihre Geltung bereits Verifizierbarkeit und dies wiederum eine logisch zugängliche Sachlage voraussetzt.

Dies parallelisiert einem Hauptanliegen Husserls, welcher die Infragestellung von einer subjektiv zugänglichen Welt der Erscheinungen als „vollkommenen Widersinn" bezeichnet.[1] Im Gegensatz zum *Tractatus* weist *Erfahrung und Urteil* die Logik jedoch als sprachlich analysierbar und keineswegs transzendental aus. Logische Gegenständlichkeiten sind nicht Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis, sondern selbst vorlogisch bedingter Erkenntnisbesitz. Husserls Weg vorbei an der epistemischen Unzulänglichkeit ist folglich ein grundlegend verschiedener.

Dies lässt sich zurückführen auf Husserls genetische, konstitutive Phänomenologie und die daran gebundene Unterscheidung zwischen Arten der Evidenz. Von der „korrelationalistischen"[2] Prämisse einer auf die Welt bezogenen transzendentalen Subjektivität, lassen sich so verschiedene Formen der Evidenz realer Gegenstände und irrealer Sachverhalte unterscheiden. Die Gewissheit und Modalisierung realer Gegenstände unterscheidet sich von der Gewissheit irrealer Sachverhalte, die als Aktkorrelate bleibenden Erkenntnisbesitz schaffen. Erst letztere lassen sich als *Repräsentationen* von Sachlagen verstehen, die folglich im allgemeinen Verständnis der formalen Logik negiert und affirmiert werden können, da sie als eigener intentionaler Gegenstand Stellungnahmen hervorbringen können. Erstere hingegen sind ontologisch nicht durch eine Bildrelation (im weitesten Sinne) von den Sachlagen getrennt, sondern bestehen in Einstellungsänderungen gegenüber den intentionalen Gegenständen selbst. Die klassische Negation und Affirmation der formalen Logik setzt für Husserl also eine substantivierte irreale Sachlage worauf, zu der eigenständig in einem „Wahrheitsurteil" Stellung bezogen werden kann.[3]

---

[1] Edmund Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion: Texte aus dem Nachlass (1926-1935)* (Dordrecht: Kluwer Academic, 2002), 402.

[2] Maximilian Beck, „Die neue Problemlage der Erkenntnistheorie," *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 6,4 (1928), 611-639. Zahavi, *Husserl's Legacy*, 114. Dieser ursprünglich von Maximilian Beck vorgeschlagenen Begriff bezeichnet die grundlegende phänomenologische Interdependenz von Subjekt und Welt.

[3] EU, 354-358.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

Im *Tractatus* ist die Gewissheit und Modalisierung der Logik in einem allumfassend binären Schema wahr-falsch allerdings bereits konstitutiv für jeden möglichen epistemischen Akt, da ein solcher immer Sachlagen richtig oder falsch abbildet („Man kann keinen Unsinn urteilen“[1]). Obwohl das Denken unmittelbar sinnvoll bei den Sachlagen ansetzte und die Grenzen der Welt bestimme, bleibt es dabei jedoch von der Welt durch eine Bildrelation getrennt. Wittgenstein projiziert also intentionale Modalisierungen der höherstufigen Gewissheit von Sachverhalten auf die bereits vorprädikativ erfassbaren realen Gegenstände. Dadurch, dass er unmittelbare Erfahrung im Denken bereits als Repräsentation versteht, konzipiert er eine Bild-Abgebildetes Differenz, welche nur durch einen Logiktranszendentalismus überwinden werden kann, welcher die epistemische Zugänglichkeit der Welt rettet. Wittgenstein bewahrt seinen Korrelationalismus vor der Aporie eines kantischen Ding-an-sich, jedoch nur auf Kosten einer Reduktion von aller Evidenz auf syntaktische Verifikation und Falsifikation. So erscheint alle Gewissheit als Bestanteil einer mystischen logischen Form, welche alle genetischen Gewissheitsdifferenzen nivelliert und dabei ontologisch unbestimmbar bleibt.

Husserls entscheidende Feststellung liegt also darin, dass die die Evidenz prädikativer logischer Urteile phänomenologisch in der Gewissheit realer Gegenstände, abschließend im passiven Seinsglauben begründet liegt, jedoch trotzdem scharf zwischen den jeweiligen noematischen Gegebenheitsweisen und noetischen Modalisierungen in vorprädikativer Erfahrung und prädikativem Denken unterschieden werden muss. So ist nicht nur die Konstitution der Gegenstände der Logik ontologisch analysierbar. Vielmehr wird deren ganze epistemische Besonderheit, die Schaffung eines bleibenden, kommunizierbaren Erkenntnisbesitzes erst im Kontrast zur vorprädikativen Erfahrung deutlich.

Literatur

Ayer, A.J., „The Elementary Propositions of the *Tractatus*,“ in *Sprache und Ontologie: Akten des 6. Internationalen Wittgenstein Symposiums 23. bis 30. August 1981, Kirchberg/Wechsel, Österreich*, hsrg. v. Elisabeth Leinfellner et. Al. (Wien: Hölder-Pichler-Tempsky, 1992), 419-428.

Beck, Maximilian, „Die neue Problemlage der Erkenntnistheorie,“ *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 6,4 (1928), 611-639.

[1] TLP, §5.5422.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

Brudzinska, Jagna, „Erfahrung und Urteil," In *Husserl Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*, hrsg. v. Sebastian Luft u. Maren Wehrle (Stuttgart: J.B. Metzler, 2017), 104-113.

Conant, James u. Bronzo, Silver, „Resolute Readings of the *Tractatus*," In *A Companion to Wittgenstein* hrsg. v. Hans-Johann Glock u. John Hyman (West-Sussex: Wiley-Blackwell, 2017), 175-195.

Doyon, Maxime, „Philosophy of Mind," In *Husserl Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*, hrsg. v. Sebastian Luft u. Maren Wehrle (Stuttgart: J.B. Metzler, 2017), 320-325.

Drummond, John J., „Intentionality without Representationalism," In *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*, hrsg. v. Dan Zahavi (Oxford: Oxford UP, 2012), 115-133.

Frege, Gottlob *Begriffschrift* (Halle: Louis Nebert, 1879).

Gabriel, Markus, *Warum es die Welt nicht gibt* (Berlin: Ullstein, 2013).

Habermas, Jürgen, *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1982).

Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (Hamburg: Meiner, 2012).

Husserl, Edmund, *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik* (Hamburg: Felix Meiner, 1972).

Husserl, Edmund, *Erste Philosophie I* (Dordrecht: Kluwer, 1996).

Husserl, Edmund, *Texte zur Phänomenologie der Intersubjektivität* II (Den Haag: Nijhoff, 1973).

Husserl, Edmund, *Zur phänomenologischen Reduktion: Texte aus dem Nachlass (1926-1935)* (Dordrecht: Kluwer Academic, 2002).

Kremer, Michael, „Russell's Merit," In *Wittgenstein's early Philosophy*, hrsg. v. José Zalabardo (Oxford: Oxford UP, 2012), 195-240.

Kremer, Michael, „The Whole Meaning of a Book of Nonsense: Reading Wittgenstein's *Tractatus*," In *The Oxford Handbook of the History of Analytic Philosophy*, hrsg. v. Michael Beaney (Oxford: Oxford UP, 2013), 451-487.

Lohmar, Dieter, *Denken ohne Sprache: Phänomenologie des nicht-sprachlichen Denkens bei Mensch und Tier im Licht der Evolutionsforschung, Primatologie und Neurologie* (Basel: Springer, 2016).

Lohmar, Dieter, *Erfahrung und kategoriales Denken: Hume, Kant und Husserl über vorprädikative Erfahrung und prädikative Erkenntnis* (Dordrecht: Springer, 1999).

Lohmar, Dieter, „Zu der Entstehung und den Ausgangsmaterialien von Edmund Husserls Werk Erfahrung und Urteil," *Husserl Studies* 13,1 (1996), 31-71.

Lohmar, Dieter, „Warum braucht die Logik einer Theorie der Erfahrung?," In *Phenomenology on Kant, German Idealism, Hermeneutics and Logic: Philosophical Essays in Honor of Thomas M. Seebohm* (Dordrecht: Springer, 2000), 149-170.

Mohanty, J.N., *Edmund Husserl's Theory of Meaning* (Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1964).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

Robinson, Howard, „Coda B: Analytic versus Continental," In *The Bloomsbury Companion to Analytic Philosophy*, hrsg. v. Ders. u. Barry Dainton (London: Bloomsbury, 2013).
Russell, Bertrand u. Whitehead, Alfred North, *Principia Mathematica*, Bd. 1-3 (Cambridge: Cambridge UP, 1927).
Russell, Bertrand, „On Denoting," *Mind* 14,56 (1905), 479-493.
Sokolowski, Robert, *Husserlian Meditations: How Words present Things* (Evanston: North Western University Press, 1974).
Weismann, Friedrich, McGuiness, Brian F. (Hrsg.), *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis: Gespräche, aufgezeichnet von Friedrich Waismann* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984).
Woodruff Smith, David u. Thomasson, Amie L. (Hrsg.), *Phenomenology and Philosophy of Mind* (Oxford, Oxford UP, 2005).
Zahavi, Dan, *Husserl's Legacy: Phenomenology, Metaphysics, and Transcendental Philosophy* (Oxford: Oxford UP, 2017).
Zahavi, Dan, „Internalism, Externalism, and Transcendental Idealism," *Synthese* 160 (2008), 355-374.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XV 3, 2019
ISSN 1782-2041 https://popups.uliege.be/1782-2041/
DOI 10.25518/1782-2041.1068

Textes posthumes I : Cours sur l'intentionnalité

Par ROBERT BRISART
Université Saint-Louis à Bruxelles, Université de Luxembourg

Résumé Le texte qui suit est un cours sur l'intentionnalité, encore inédit, que Robert Brisart a rédigé et présenté à l'Université Saint-Louis à Bruxelles quelques mois avant sa mort. Il s'y livre à une discussion fine et nuancée de la théorie du noème de Husserl et spécialement de ses lectures fregéennes. Se réclamant des *Idées I*, il propose en conclusion une *via media* entre psychologisme logique et réalisme sémantique : les significations sont bien « dans la tête », mais non pas à la manière d'entités privées, incommunicables, produites par l'esprit, plutôt comme des *Gedanken* sémantiquement structurées qui constituent, comme telles, un « langage universel de la pensée ». Cette variété de « mentalisme sémantique » ouvre la voie à un constructivisme qui n'a pas les défauts du psychologisme logique.

Mots-clefs Intentionnalité, noème, Brentano, Twardowski, Husserl, Føllesdal, Frege, Bolzano, réalisme, constructivisme, mentalisme.

Parmi tous les thèmes qui sont constitutifs de l'histoire de la philosophie contemporaine figure sans conteste possible l'intentionnalité. Cette notion est tout à fait centrale dans le développement de la phénoménologie issue des travaux de Husserl et, après lui, de ce qui devait s'appeler la « philosophie continentale ». Mais cette même notion occupe une place tout aussi centrale dans nombre de débats qui animent aujourd'hui la philosophie analytique anglo-saxonne. Le propos de ce cours sera d'explorer le sort qu'a connu cette notion, depuis sa naissance sur le continent chez Brentano et à l'École de Brentano, jusqu'au rôle qu'elle continue de jouer dans les recherches autour

des questions de philosophie de l'esprit menées sur le terrain de la philosophie analytique.

1. Les origines de la notion d'intentionnalité chez Brentano

Dans sa *Psychologie d'un point de vue empirique* de 1874, la question centrale de Brentano est la suivante : l'esprit a-t-il une nature spécifique qui permettrait de le distinguer radicalement de tout ce qui est physique et, à supposer que tel soit le cas, quelle est cette nature ? À cette question la réponse de Brentano est affirmative : les phénomènes psychiques ont tous une même essence qui les différencient des phénomènes physiques. Quant à cette essence qui caractérise tous les phénomènes psychiques, pour Brentano, elle tient en un mot : l'intentionnalité. Autrement dit, qu'il s'agisse de phénomènes mentaux aussi différents qu'un acte de perception, un acte de représentation abstraite, un acte de jugement, un acte d'imagination, un acte volitif, un acte d'affection, etc., tous sont marqués par l'intentionnalité. Voilà donc la thèse de Brentano dans sa *Psychologie* de 1874 : tous les actes ou phénomènes psychiques et seuls les phénomènes psychiques se caractérisent par l'intentionnalité ; c'est donc aussi ce qui permet de les différencier des phénomènes physiques. L'intentionnalité est la marque du mental et seulement la marque du mental.

Mais que veut dire ici intentionnalité ? Ce terme risque d'induire en erreur si l'on pense à son usage courant en français. Le terme « intentionnalité », l'adjectif « intentionnel » comme l'adverbe « intentionnellement » sont tous formés, en français, à partir du mot « intention » qui, dans le langage courant, veut dire à peu près la même chose que le mot « volonté ». Mais, en philosophie, le mot « intentionnalité » est devenu, précisément depuis Brentano, un terme technique qui n'a pas du tout la même signification que celle que je viens de rappeler. Dans l'esprit de Brentano, « intentionnalité » se rattache au terme latin « *intentio* » qui vient lui-même du verbe « *intendere* » et qui signifie l'acte de tendre vers, de se diriger ou de se focaliser sur quelque chose. Ainsi, dire que l'intentionnalité est la marque spécifique du mental veut dire, chez Brentano, que tous les phénomènes psychiques ont pour caractère d'être tendus ou d'être dirigés vers quelque chose et donc ont identiquement pour caractère de viser un objet. Dans sa *Psychologie* de 1874, Brentano l'exprime de la sorte :

> Ce qui caractérise tout phénomène psychique, c'est ce que les Scolastiques du Moyen-âge ont appelé l'inexistence intentionnelle (ou encore mentale) et ce

Bull. anal. phén. XV 3 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

> que nous pourrions appeler nous-mêmes — en usant d'expressions qui n'excluent pas toute équivoque verbale — la relation à un contenu, la direction vers un objet (sans qu'il faille entendre par là une réalité (*Realität*)) ou objectivité (*Gegenständlichkeit*)) immanente. Tout phénomène psychique contient en soi quelque chose à titre d'objet (*Objekt*), mais chacun le contient à sa façon. Dans la représentation, c'est quelque chose qui est représenté, dans le jugement, c'est quelque chose qui est admis ou rejeté, dans la haine quelque chose qui est haï, dans le désir quelque chose qui est désiré et ainsi de suite (*Psychologie vom empirichen Standpunkt*, Leipzig, Meiner, <1924,> p. 124-125 ; trad. <fr. J.-F. Courtine, *Psychologie du point de vue empirique*, Paris, Vrin, 2008>, p. 101-102).

Il est bien entendu que, formulée de la sorte, la thèse de Brentano sur l'intentionnalité implique beaucoup plus que la simple idée de l'orientation vers l'objet. Cette thèse psychologique s'assortit clairement aussi d'une thèse ontologique concernant la nature de l'objet intentionnel : il s'agit d'un objet qui in-existe dans la conscience au sens de « *existere in* ». L'inexistence intentionnelle n'a donc pas le sens privatif d'une non-existence, mais le sens locatif de l'existence dans. Pour reprendre une expression du traité de l'âme d'Aristote que Brentano cite un peu plus bas : l'objet inhabite l'esprit ou pour le dire encore autrement il y a inclusion mentale de l'objet. Comme l'ajoute Brentano :

> Cette inexistence intentionnelle appartient exclusivement aux phénomènes psychiques. Aucun phénomène physique ne présente rien de tel. Nous pouvons donc définir les phénomènes psychiques en disant que ce sont les phénomènes qui contiennent intentionnellement un objet en eux (*Psychologie*, p. 125 ; trad., p. 102).

Si l'on y regarde d'un peu plus près, cette thèse ne manque pas de soulever de fameuses difficultés tant en ce qui concerne son aspect psychologique (la directionalité de tous les actes vers un objet), qu'en ce qui concerne son aspect ontologique (le caractère immanent ou mental de l'objet intentionnel).

D'un point de vue psychologique, la thèse de Brentano ne semble pas faire difficulté pour les actes dont l'objet lui-même n'est pas problématique. Quand on aime, quant on sent, quant on pense, il y a bien quelque chose que l'on aime, que l'on sent ou auquel on pense. Mais qu'en est-il de cet objet lorsqu'on a une hallucination, ou lorsqu'on pense à un carré rond ou à un centaure ? Brentano soutient que, même dans ces cas-là, notre activité mentale est dirigée vers quelque chose et dire que cet objet possède une existence immanente sert justement à montrer que le psychique peut très bien être dirigé

Bull. anal. phén. XV 3 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

vers un objet, même si celui-ci n'existe pas réellement, même si ne lui correspond rien d'extérieur ou aucun phénomène physique.

En fait, la thèse de l'inexistence intentionnelle de l'objet paraît toute faite pour expliquer qu'on peut très bien avoir des pensées, des croyances ou d'autres attitudes psychiques pour des objets qui n'existent pas. Plutôt que de soutenir que penser à quelque chose de non existant revient à ne penser à rien du tout, la théorie de Brentano montre plutôt qu'on peut avoir la représentation d'un objet qui n'existe pas au sens réel, mais qui néanmoins existe dans la pensée.

Mais cette même théorie pose immédiatement un problème lorsque l'objet visé par l'acte est un objet existant, comme précisément dans le cas d'une perception normale ou non hallucinée. Qu'en est-il ici de l'immanence de l'objet par rapport à l'objet effectif auquel se rapporte la perception ? Quel sens y a-t-il à dire que l'objet intentionnel est ici aussi un objet immanent ? Est-il plausible de soutenir que, lorsque nous voyons un arbre réel, l'arbre qui est vu se trouve dans notre esprit ? Ne semble-t-il pas plus juste de dire que l'arbre matériel qui est vu n'est pas dans notre esprit, mais que, alors même que nous le percevons, se trouve dans notre esprit quelque chose d'autre à titre d'objet mental. Mais, à nouveau qu'en est-il alors de cet objet mental ? S'il s'agit de quelque chose de mental, appartenant donc à la sphère subjective, quel rapport peut-il entretenir avec la chose matérielle qui est au-dehors et avec laquelle l'intentionnalité de la conscience prétend établir une relation ?

À ces questions, il y eut plusieurs tentatives de solution menées par les élèves de Brentano et par Brentano lui-même qui finit plus tard par revoir complètement sa théorie de l'intentionnalité au point de ne plus parler de l'orientation de la conscience vers un objet que lorsque celui<-ci> est de l'ordre des *realia*, c'est-à-dire de l'ordre des objets au sens réel du terme. Mais cela ne doit pas nous intéresser ici.

Parmi les solutions proposées, il est intéressant de se tourner vers celle fournie par Twardowski, parce qu'elle semble apporter à la théorie de l'intentionnalité un éclairage plus satisfaisant en distinguant plus clairement objet et contenu alors que, nous l'avons vu, ces deux notions sont confondues chez Brentano qui semble mettre sur le même pied « relation à un contenu » et « direction vers un objet ».

2. La solution de Twardowski : objet et contenu

Kasimir Twardowski (1866-1938), d'origine polonaise, a été l'élève de Franz Brentano à Vienne dans les années 1880. En 1894, il écrit un petit ouvrage qui

Bull. anal. phén. XV 3 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

a pour titre *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen* (*Sur la théorie du contenu et de l'objet des représentations*). Pour bien comprendre ce titre, rappelons les deux thèses cardinales de Brentano :

(1) Toute représentation est dirigée vers un objet qui est son objet intentionnel.
(2) L'objet intentionnel fait partie du phénomène psychique comme tel.

Autrement dit, les objets intentionnels sont à distinguer des objets au sens physique. Ceux-ci sont extérieurs ou transcendants à la pensée. Tandis que la marque intentionnelle de l'objet, le fait qu'il soit l'objet d'une représentation, veut dire au contraire que l'objet est immanent à la conscience. Les objets intentionnels sont contenus à l'intérieur des actes mentaux en tant qu'ils sont intentionnés. Selon les termes mêmes de Brentano : « Tout phénomène psychique contient en soi quelque chose à titre d'objet à l'intérieur de lui-même ». Aussi, chaque phénomène mental exhibe la relation de l'acte à un contenu ou à un objet qui n'est pas l'objet extérieur. D'où le sens de l'inexistence intentionnelle ou mentale de l'objet : cette existence est différente de l'existence véritable de l'objet. À mieux y regarder donc, la théorie brentanienne de l'objet intentionnel fait intervenir non pas un diptyque impliquant un acte et un objet, mais bien un triptyque impliquant : acte — contenu (objet intentionnel) — objet (réellement existant).

C'est ce triptyque que tente d'éclairer Twardowski dans son ouvrage de 1894 et plus précisément le rapport entre, d'une part, le contenu de représentation où l'objet existe intentionnellement, c'est-à-dire existe en tant que représenté, et, d'autre part, l'objet en tant que tel qui est représenté. Bref, quel est le rapport entre l'existence intentionnelle de l'objet comme contenu de représentation et l'existence réelle de l'objet comme tel ?

Pour Twardowski, la seule existence authentique que l'on puisse reconnaître à un objet, c'est son existence réelle. Par rapport à celle-ci, l'existence intentionnelle ne sera jamais qu'une existence modifiée et, pour ainsi dire, une non-existence en regard de l'existence véritable. Ainsi l'artiste qui a peint une pipe sur la toile peut dire de la pipe peinte ou représentée qu'elle n'est pas une pipe du moins au sens normal et authentique de l'expression « être une pipe ». Façon de dire donc que l'objet représenté, par exemple ici ce qui est représenté sur la toile, n'égale pas l'objet extérieur. Celui-ci est l'objet primaire par rapport auquel ce qui est peint sur la toile est une modification au sens d'une image ou d'un contenu de représentation, bref c'est un objet secondaire par rapport au premier.

Bull. anal. phén. XV 3 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

Pour Twardowski, cette propriété modificatrice de l'image est transposable à tout acte de représentation en général. Prenons l'exemple du paysage peint sur un tableau et comparons à cela n'importe quelle représentation que nous pouvons avoir en pensée :

> Celui qui se représente, se représente un objet quelconque, par exemple un cheval. Mais, en faisant cela, il se représente un contenu psychique. Le contenu est l'image-copie (*Abbild*) du cheval en un sens analogue à celui où l'image est image-copie du paysage (*Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, <München,> Philosophia Verlag, <1983,> p. 18 ; trad. in Husserl-Twardowski, *Sur les objet intentionnels <(1893-1901)*, Paris, Vrin, 1993>, p. 102).

Selon Twardowski, on pourrait donc présenter les choses ainsi : ce qui est représenté dans une représentation est un contenu ; ce qui est représenté par une représentation est un objet. Par là, se précise ce qu'est un contenu par rapport à l'objet : il a tout simplement une fonction médiatrice : c'est par le moyen du contenu que nous nous représentons un objet, tandis que, dans la représentation, nous ne trouvons pas l'objet mais son contenu de représentation. Ce qui montre encore que, bien que son existence ne soit qu'une modification de l'existence véritable de l'objet, le contenu existe nécessairement, sans quoi nous n'aurions pas de représentation de l'objet. Par contre, il se peut très bien que nous ayons des contenus de représentation sans que ne leur correspondent d'objets véritables. Bref, s'il n'y a pas de représentation sans contenu, il y a par contre des représentations sans objet extérieur correspondant.

Selon Twardowski, c'est ce qui explique que nous pouvons très bien nous représenter un objet qui n'existe pas au sens effectif. Même si l'existence véritable n'est jamais assurée pour les objets que nous nous représentons, l'existence demeure par contre toujours assurée pour ce qui est en tant que représenté dans un contenu. Aussi faut-il finalement envisager deux sens de l'existence. Le second n'est bien sûr pas l'existence au sens propre. Il s'agit plutôt d'une existence modifiée signifiant seulement le fait d'être représenté : c'est, en d'autres termes, l'existence du contenu — l'inexistence intentionnelle de l'objet en tant que représenté — qui, elle, est toujours assurée pour n'importe quel objet que nous nous représentons. Si tel n'était pas le cas, il n'y aurait précisément pas lieu de parler de la représentation d'un objet.

Si l'on envisage l'existence au second sens, c'est-à-dire au sens de l'inexistence de l'objet représenté ou du contenu, alors il existe des objets impossibles comme les carrés ronds ou tout simplement fictifs comme les centaures. La négation d'existence concernant de tels objets ne peut donc

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

concerner que l'objet extérieur correspondant. Par contre, la négation d'existence ne pourrait porter sur le contenu, puisque c'est l'existence de ce contenu dans la représentation que justement présuppose toute négation de l'existence de l'objet correspondant : dire que le centaure n'existe pas ne peut se faire que sur la base du contenu de représentation « centaure ».

C'est bien évidemment par ce biais que Twardowski entend résoudre « le paradoxe des représentations sans objet ». À propos des « représentations sans objet », on pensait, depuis Bolzano, qu'elles contiennent un paradoxe puisque, d'une part, il ne peut y avoir de représentation sans un objet qui, par elle, est représenté, alors que, d'autre part, il existe des représentations sans objet comme toutes celles auxquelles rien ne correspond. Selon Twardowski la solution à cette énigme est simple et c'est précisément la distinction entre le contenu de représentation et l'objet de représentation qui doit permettre de la résoudre. Le contenu ou l'objet immanent existe nécessairement, sans quoi nous n'en aurions pas de représentation, mais, par contre, la représentation peut très bien ne pas avoir d'objet effectif ou d'objet réel correspondant. Bref, s'il n'y a pas de représentation sans objet immanent, il y a par contre des représentations sans objet effectif. Et, selon Twardowski, c'est ce qui explique que nous pouvons très bien nous représenter un objet qui n'existe pas au sens effectif du terme.

3. La critique de Husserl : la thèse unitariste de l'objet intentionnel

L'année même où Twardowski publie son opuscule, en 1894, Husserl rédige un petit texte intitulé « Objet intentionnel » dans lequel il s'attaque assez vigoureusement aux thèses de Twardowski et propose sa propre solution au problème des objets intentionnels.

Si, pour Husserl, la solution de Twardowski n'est pas satisfaisante, c'est que, malgré ces efforts louables pour distinguer l'objet et le contenu, elle ne parvient pas à surmonter les difficultés déjà rencontrées chez Brentano. Si le scénario de Twardowski permet de comprendre comment nous pouvons avoir des représentations d'objets non existant, elle bute sur des difficultés insurmontables dès lors qu'il s'agit de la représentation d'objets existants, comme celle que j'ai de l'arbre dans le fond du jardin. Dans ce cas précis, quel sens y a-t-il d'évoquer une existence intentionnelle à la différence d'une existence effective ou transcendante comme si l'activité de représentation se mouvait dans deux directions : l'une vers l'objet modifié comme image mentale ou comme contenu de représentation, l'autre vers l'objet extérieur. Husserl maintiendra par la suite le constat des absurdités auxquelles mène un

Bull. anal. phén. XV 3 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

tel scénario. Au § 90 des *Ideen I* de 1913, par exemple, il continuera d'écrire que

> Si nous tentons de séparer l'objet réel (dans le cas de la perception externe : la chose perçue située dans la nature) et l'objet intentionnel et d'inclure ce dernier à titre réel dans la perception, dans le vécu, en tant qu'il lui est immanent, nous nous heurtons à une difficulté : deux réalités doivent désormais s'affronter, alors qu'une seule se présente et qu'une seule est possible. C'est la chose, l'objet de la nature que je perçois, l'arbre là-bas dans le jardin ; c'est lui et rien d'autre qui est l'objet réel de l'intention percevante. Un second arbre immanent, ou même un « portrait interne » de l'arbre réel qui est là-bas, au-dehors, devant moi, n'est donné en aucune façon et le supposer à titre d'hypothèse ne conduit qu'à des absurdités. (<*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1. Buch : *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, éd. W. Biemel,> Hua III, p. 224 ; trad. <fr. P. Ricœur>, *Idées directrices pour une phénoménologie*, <Paris, Gallimard, 1950,> p. 312).

Pour Husserl, la seule solution est de dire que l'objet, quel qu'il soit, ne peut être confondu avec une image ou un contenu immanent de représentation, et cela est aussi vrai pour les objets existants que pour les objets inexistants ou fictifs. L'objet que nous représentons, qu'il existe ou n'existe pas, est une chose très différente du contenu immanent que nous avons en tête en nous le représentant. Dans le manuscrit de 1894, Husserl l'exprime simplement ainsi :

> C'est le même Berlin que celui que je me représente, qui existe aussi, et c'est le même qui n'existerait plus si un châtiment éclatait comme à Sodome et Gomorrhe. C'est le même centaure Chiron que celui dont je parle à présent et que par là je me représente, qui n'existe pas (<*Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*,> Hua XXII, p. 305-306 ; trad. in Husserl-Twardowski, *Sur les objet intentionnels*, p. 282-283).

Se représenter quelque chose ne veut donc pas dire en avoir une image. Cela veut plutôt dire se rapporter à un objet que l'on peut aussi bien appeler l'objet intentionnel auquel se rapporte l'acte de représentation, peu importe que cet objet existe ou n'existe pas. La représentation implique aussi des contenus de représentation, mais en tout cas ces contenus sont à distinguer de l'objet intentionnel qui, lui, n'est jamais un objet immanent. Il est, au contraire, l'objet transcendant à la conscience vers lequel celle-ci est dirigée et tendue, même dans le cas où l'objet en question n'existe pas réellement. Cette conception de l'objet intentionnel sera fermement maintenue dans les *Recherches logiques* de 1901, plus spécialement dans la V^{e} *Recherche*, où Husserl écrit :

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

> C'est une grave erreur que d'établir d'une manière générale une différence réelle entre les objets « simplement immanents » ou « intentionnels » d'une part, et d'autre part les objets « véritables » et « transcendants » qui leur correspondent éventuellement […] Il suffit de dire pour qu'on se rende à l'évidence : l'objet intentionnel de la représentation est le même que son objet véritable éventuellement extérieur et il est absurde d'établir une distinction entre les deux. L'objet transcendant ne serait en aucune façon, l'objet de cette représentation s'il n'était pas son objet intentionnel […] L'objet de représentation, de l'« intention » est et signifie l'objet représenté, l'objet intentionnel. Que je me représente Dieu ou un ange, un être intelligible en soi ou une chose physique ou un carré rond, etc., ce qui, par là, est nommé le transcendant, est justement ce qui est visé, donc est objet intentionnel ; peut importe en l'occurrence que cet objet existe, soit fictif ou absurde (Hua XIX/1, p. 438-439 ; trad.<, vol.> 2/II, p. 231).

On pourrait donc dire que c'est clairement une thèse unitariste que défend Husserl en matière d'objet. Pour l'objet, il n'y a pas deux façons d'exister comme on le suppose en distinguant son existence intentionnelle dans l'esprit et son existence effective ou non dans le réel. Parler d'objet a partout le même sens : il s'agit de l'objet intentionnel indépendamment de savoir s'il existe ou non. Au § 11 de la V^e^ *Recherche logique*, Husserl l'exprime encore de la façon suivante :

> Pour la conscience, le donné est une chose essentiellement la même, que l'objet représenté existe ou qu'il soit imaginé et même peut-être absurde. Je ne me représente pas Jupiter autrement que Bismarck, la tour de Babel autrement que la cathédrale de Cologne (<*Logische Untersuchungen*, vol. 2/1 : *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Hua 19/1,> Hua XIX/1, p. 387 ; <trad. fr. trad. H. Élie. A.L. Kelkel, R. Schérer, *Recherches logiques*, Paris, Puf, vol.> II/2, p. 176).

Pourtant, Husserl en est bien conscient, cette théorie ne saurait éluder le fait que si tous les objets s'égalent pour la conscience, ce n'est pourtant pas de tous les objets qu'on peut dire qu'ils sont des objets véritables. Lesquels donc le sont ? Réponse : ceux qui nous sont effectivement donnés ou présentés par le biais d'une perception. La perception est donc un acte d'une qualité tout à fait particulière dans le rapport intentionnel <que le sujet> entretient avec l'objet. Cette qualité particulière Husserl l'exprime en parlant des perceptions comme des actes « qui contiennent effectivement en eux- mêmes leurs objets comme des contenus immanents ». L'expression est certes maladroite, car elle semble à nouveau se rapprocher de la notion brentanienne d'« inexistence intentionnelle de l'objet ». Mais ce n'est bien sûr pas de cela qu'il peut s'agir. Quand

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

Husserl dit que, à travers la perception, l'objet est tel un « contenu immanent », il veut seulement dire que, en le voyant, on l'a directement à l'esprit, parce que le voir c'est aussitôt avoir conscience qu'il est présent et avoir conscience de ce qu'il est. Si l'acte de perception a lui aussi un contenu, ce contenu ne peut être fait que de la présence et de l'identité de l'objet, de son existence et de son essence. C'est de cela qu'on a conscience alors même qu'on perçoit un objet.

Par rapport à la perception qui procure l'objet et le rend présent, il s'agit alors de distinguer tous les actes de représentation par signification, c'est-à-dire les actes propositionnels qui se rapportent, certes, eux aussi à un objet, mais par la médiation d'une signification. Ici également, ce qui est visé par l'acte est bien l'objet intentionnel, mais, dans les actes de représentation par signification, l'objet n'est que visé et il n'est pas encore donné pour autant. Autrement dit, l'objet est « simplement » intentionnel et ne peut être déclaré existant pour autant. Comme le dit Husserl, ici « l'exclusion de l'existence est exprimée dans le petit mot "simplement" » (Cf. Hua XXII, p. 315 ; trad. *Sur les objets intentionnels*, p. 293).

4. La double articulation de l'intentionnalité dans les *Recherches logiques*

Rappelons-le, Edmund Husserl est un mathématicien de formation. Il a fait ses études à Berlin avec Carl Weierstrass et les achève en 1881 avec une dissertation consacrée à la théorie du calcul des variations. Entre 1884 et 1886, il demeure à Vienne où il assiste aux cours de Franz Brentano. C'est sur la recommandation de Franz Brentano, qu'il part pour Halle afin de préparer sa thèse d'habilitation sous la direction de Carl Stumpf, un ancien élève de Brentano. Cette thèse portait *Sur le concept de nombre* ; elle sera soutenue en 1887 et suivie par la publication, en 1891, d'un premier ouvrage intitulé *Philosophie de l'arithmétique*.

Au lendemain de cette publication, les intérêts de Husserl vont se déplacer vers la logique et la théorie de la connaissance. L'aboutissement en sera la publication des *Recherches logiques* en 1900-1901. Le premier tome a pour sous-titre *Prolégomènes à la logique pure* et le second qui paraît l'année suivante, en 1901, contient six recherches rassemblées sous le sous-titre *Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*.

Puisque, dans cet ouvrage, les préoccupations de Husserl sont essentiellement d'ordre logique et épistémologique, il n'est pas étonnant que toutes les analyses relevant de la phénoménologie — et qui, sous cet intitulé, s'emploient à une description psychologique des actes de conscience —, ne servent en fait qu'à résoudre des questions logiques fondamentales. Parmi les

Bull. anal. phén. XV 3 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

plus élémentaires, il y a d'abord et essentiellement celle-ci : si le vrai ne se dit que des jugements, alors qu'est-ce qu'un jugement et, surtout, qu'est-ce qu'un jugement vrai ?

Or la découpe que nous avons vue pratiquée par Husserl entre les actes de perception et les actes propositionnels — dont essentiellement les jugements — semble toute faite pour permettre d'apporter une réponse à la question de la vérité. On pourrait même dire que la distinction entre ces deux modes d'exercice des actes intentionnels provient justement de la nécessité de concilier la théorie de l'intentionnalité avec la possibilité d'une théorie de la vérité.

Souvenons-nous du sens de la coupure faite par Husserl au sein même de la vie intentionnelle de la conscience. La thèse en était la suivante : les actes judicatifs ou propositionnels sont des actes intentionnels d'ordre significationnel, puisque tous sont dirigés vers leur objet par le truchement de significations. Mais, ici, l'objet comme tel n'est pas donné ; il est simplement visé au moyen de ces significations qui sont le seul et unique contenu des actes judicatifs ou propositionnels. Ces actes fonctionnent ainsi toujours à vide, non pas qu'ils n'aient pas de contenu, mais parce que la conscience d'un objet présent ne fait en tout cas pas partie de ce contenu. Aussi ces actes sont-ils toujours en attente d'une donation d'objet qui puisse éventuellement venir combler leur vide. Telle est précisément la fonction des actes perceptifs, qui, eux, procurent l'objet, et peuvent, de ce fait, remplir ou combler le jugement, c'est-à-dire corroborer son contenu sémantique et ainsi rendre le jugement vrai. Pour le dire autrement, la compétence spécifique de la perception consiste dans la présentation d'un donné susceptible de confirmer, ou non, la représentation conceptuelle qui fait le contenu des actes judicatifs ou propositionnels.

Ainsi, dans la sixième *Recherche logique*, Husserl peut ramener le problème de la vérité au problème de la synthèse par laquelle une perception peut complètement recouper l'ensemble des significations contenues dans un acte de jugement. La question de la vérité trouve dès lors sa solution dans la synthèse dite de « remplissement » (*Erfüllung*) qui avère la coïncidence du contenu d'une perception avec le contenu de signification d'un jugement et qui, le cas échéant, rend ce jugement vrai. Ce que Husserl exprime notamment de la façon suivante :

> Le remplissement […] réside toujours dans une perception correspondante (ce qui suppose bien entendu une extension nécessaire du concept de perception au-delà des limites de la sensibilité). La synthèse de remplissement, dans ce cas, est l'évidence ou la connaissance au sens prégnant du mot. C'est ici que se

Bull. anal. phén. XV 3 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

> réalise l'être au sens de la vérité, de la concordance bien comprise, de l'*adæquatio rei ac intellectus* (Hua XIX/2, p. 540 ; trad.<, vol.> 3, p. 15).

Question : pourquoi Husserl évoque-t-il au passage « une extension nécessaire du concept de perception » ? Réponse : en raison même du rôle imparti à la perception pour rendre vrai le jugement correspondant. En effet, dans un jugement, se trouvent des significations matérielles exprimées par le sujet et le prédicat du jugement, mais aussi des significations formelles ou catégoriales, comme la copule ou encore les syncatégorèmes. C'est donc tout cela qu'est censée remplir la perception, lorsqu'elle vient corroborer un jugement. Autrement dit, il devrait y avoir des perceptions sensibles mais aussi des perceptions non sensibles, ou ce que Husserl appelle des « intuitions catégoriales ».

Mais aussi nouvelle, et sans doute aussi énigmatique, <que> puisse paraître cette notion d'« intuition catégoriale », on remarque surtout qu'elle n'est que la résultante d'une exacerbation de la conception de la « vérité comme correspondance avec le réel ». Si le remplissement d'un jugement ne peut provenir que d'une intuition qui nous rend l'état de chose réel présent en personne, il faut que cette intuition livre tout ce que contient l'état de chose et, de manière correspondante, tout ce que contient, à titre de signification, le jugement qui s'y rapporte.

Il n'est donc pas difficile de voir que la théorie du remplissement — ainsi que l'élargissement de la notion de perception que cette théorie implique — ne constitue qu'une version plus ou moins sophistiquée de la conception la plus classique de la vérité héritée de la tradition philosophique. Cette théorie s'appelle assez naturellement la théorie de la « vérité correspondance » , puisqu'elle consiste à soutenir que la vérité est une sorte de relation de correspondance entre, d'une part, nos jugements et leurs composants sémantiques et, d'autre part, les choses ou les états de choses du monde extérieur.

Une telle théorie de la vérité — dont Hilary Putnam a montré qu'elle était une des thèses fondamentales du réalisme métaphysique ou externe — est bien sûr très problématique, ne serait-ce que parce qu'elle présuppose la possibilité qu'aurait notre esprit d'entrer en contact avec des choses qui sont totalement indépendantes de lui et qu'il puisse espérer de ce contact une espèce de compte rendu perceptif permettant de savoir comment et de quoi les choses sont réellement faites. Putnam disait d'une telle hypothèse qu'elle revient à « supposer que de mystérieux rayons… relient les mots et les symboles de la pensée à leurs référents » (*Reason, Truth and History*, <Cambridge MA, Cambridge University Press,> 1981, p. 51 ; trad. <fr. A. Gerschenfeld, *Raison, vérité et histoire*, Paris, Minuit, 1984,> p. 63).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

Toutefois, ce ne sont pas les problèmes soulevés par la théorie correspondantiste de la vérité qui importent ici, mais les conséquences directes de cette théorie sur celle de l'intentionnalité. Nous venons de le dire, soutenir que la vérité des jugements dépend de leur adéquation au réel, nécessite de défendre préalablement l'idée que nous sommes plus ou moins bien informés de la façon dont est fait le réel. Pour cela, il faut que celui- ci nous soit donné et qu'existent donc des actes totalement différents de l'activité conceptuelle de l'esprit, mais qui, étant au contraire purement réceptifs ou passifs, fonctionnent comme simples véhicules de la donation des objets. Tel est bien le rôle imparti à la perception.

Dans les *Recherches logiques*, Husserl adopte entièrement ce point de vue. Ce qui en fait un réaliste au sens externaliste du terme. D'où il résulte une théorie de l'intentionnalité essentiellement marquée par la coupure entre deux registres radicalement différents de la vie intentionnelle : le premier, perceptif, est marqué par la réceptivité pure d'un donné, et le second, judicatif, est marqué par une activité sémantique ou conceptuelle qui est toujours en attente d'être corroborée, et donc validée, par le donné que seule fournit la perception.

Pour Husserl, il ne pourrait donc s'agir de mêler en aucune façon ces deux modalités d'exercice de la vie intentionnelle. Même dans le cas d'un simple jugement de perception, Husserl exclut absolument toute intrusion de la signification dans la perception :

> Il ne faut pas seulement, en général, distinguer entre perception et signification de l'énoncé d'une perception, mais reconnaître qu'il ne se trouve même aucune partie de cette signification dans la perception elle-même. La perception qui donne l'objet et l'énoncé qui le pense et l'exprime au moyen du jugement ou plutôt au moyen des « actes de pensée » combinés en l'unité du jugement, doivent totalement être distingués, bien que, dans le cas présent du jugement perceptif, ils aient entre eux la relation la plus intime, qu'ils se trouvent dans le rapport du recouvrement, de l'unité de remplissement (Hua XIX/2, p. 556 ; trad.<, vol.> 3, p. 36).

Il n'est, du reste, pas bien difficile de comprendre les raisons d'un tel cloisonnement au sein du dispositif intentionnel : si du sémantique devait intervenir dans la façon dont les actes de perception réceptionnent les objets, le sens qui serait alors contenu dans les perceptions exigerait de nouvelles perceptions pour que puissent être remplies les premières et, ainsi de suite, dans une régression à l'infini qui différerait sans cesse toute donation effective de l'objet. Bref, si quelque chose de l'ordre de la signification ou du conceptuel devait interférer là où s'exerce la perception, celle-ci ne serait plus à même de

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

tenir le rôle que Husserl a besoin de lui attribuer dans le cadre de sa théorie correspondantiste de la vérité.

5. La révolution noématique

Sans doute existe-t-il plusieurs façons de présenter le tournant dit « transcendantal » de la phénoménologie, mais il me paraît important de constater qu'il suscite surtout le dépassement de la césure entre perception et signification qui, pour les raisons que j'ai indiquées, était si centrale dans l'économie générale des *Recherches logiques*.

C'est cette césure, en effet, qui est remise en question à partir du moment où, revenant sur la notion de signification dans ses leçons de 1908, Husserl juge désormais insatisfaisante la conception qu'il s'en était faite dans les *Recherches logiques*. Dans cet ouvrage, il ne s'agissait somme toute que de voir, dans la signification, la spécificité d'un certain type d'actes intentionnels sous lequel se rangent les jugements et les actes propositionnels en général. Selon Husserl, dans une telle optique, la signification n'était encore abordée que d'un point de vue « phénologique », c'est-à-dire d'après la fonction monstrative qu'elle revêt pour ces actes qui ne peuvent se référer aux objets que par son truchement. Mais cela laissait inévitablement pour compte le fait que, à travers la signification, c'est aussi et surtout un objet qui se montre.

Ce passage de la voie active du « montrer » à la voie moyenne du « se montrer » dit bien le passage du « phénologique » au « phénoménologique » (<*Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908*,> Hua XXVI, p. 30 ; trad. <fr. J. English, *Leçons> sur la théorie de la signification*, <Paris, Vrin, 1995,> p. 53). Du coup se donne aussi à penser une tout autre fonction du sémantique : celle d'être ce moyennant quoi l'objet se donne. Or le point le plus important est que, selon ce nouveau concept, la signification est en passe de s'étendre à tous les actes, y compris donc aux actes de perception, puisque, partout où un objet est donné, du sens doit être forcément impliqué. C'est ce pas qui est allègrement franchi dans les *Ideen* de 1913 où, à propos du sens et du signifier, Husserl écrit :

> À l'origine ces mots ne se rapportent qu'à la sphère verbale, à celle de « l'exprimer ». Mais on ne peut guère éviter — et c'est là en même temps une démarche importante de la connaissance — d'élargir la signification de ces mots et de leur faire subir une modification convenable qui leur permet de s'appliquer d'une certaine façon […] à tous les actes sans tenir compte qu'ils sont ou non combinés à des actes expressifs (Hua III, § 124, p. 304 ; trad., p. 418-419).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

En tant qu'il est ainsi corrélé à tout acte, ou à toute noèse de n'importe quelle espèce, le sens reçoit le nom de noème. À son propos Husserl écrit encore :

> Tout vécu intentionnel a un noème et dans ce noème un sens au moyen duquel il se rapporte à l'objet : inversement tout ce que nous nommons objet, ce dont nous parlons, ce que nous avons sous les yeux à titre de réalité, tenons pour possible ou vraisemblable, pensons de façon aussi déterminée qu'on voudra, tout cela est par là même un objet de conscience ; autrement dit, d'une façon générale, tout ce qui peut être et s'appeler monde et réalité doit être représenté dans la conscience […] au moyen de sens (Hua III, § 135, p. 329 ; trad., p. 452).

Que cela vaille donc aussi pour les actes de perception, le § 88 des *Ideen* lève toute équivoque possible, en admettant donc, ce qui était impensable dans le cadre des *Recherches logiques* : la perception fonctionne, elle aussi, en régime sémantique. C'est ce que Husserl affirme désormais assez clairement <dans> les *Ideen* : « La perception par exemple a son noème, à savoir son sens de perception (*Wahrnehmungssinn*) » (Hua III, § 88, p. 219 ; trad., p. 305).

Mais que faut-il au juste entendre par « noème » chez Husserl ? À la faveur de plusieurs articles, qui ont vraiment changé notre façon de voir sur la question, Dagfinn Føllesdal a naguère proposé une interprétation du noème husserlien à la fois très intéressante, mais aussi très problématique.

Dans un article intitulé « Husserl's Notion of Noema » (in <H.L. Dreyfus (éd.),> *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*, <Cambridge MA, MIT Press,> 1984, p. 73-80), Føllesdal propose douze thèses afin de comprendre le plus exhaustivement possible ce que veut dire un noème. On peut les résumer de la façon suivante en reprenant les termes utilisés par Føllesdal lui-même : les noèmes sont des entités abstraites de type sémantique ou intensionnel, une généralisation de la notion de sens, en vertu desquelles la conscience est reliée a un objet.

Sans aucun doute possible, le caractère novateur de cette interprétation est d'avoir permis de lever la confusion entretenue par des générations de commentateurs depuis Aron Gurwitsch. La plupart du temps, ceux-ci ont pris à la lettre la notion de « corrélation noético-noématique » pour soutenir que, en régime phénoménologique et du fait de la méthode de réduction qui y prévaut, l'objet intentionnel est appréhendé comme le noème vers lequel est dirigé l'acte de conscience[1]. Dans le cas des actes de perception, par exemple, l'objet véritablement perçu serait le noème de perception.

[1] Cf., par exemple, J. Drummond, « Realism versus Anti-Realism : A Husserlian Contribution », in <R. Sokolowski (éd.),> *Edmund Husserl and the Phenomenological*

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

À l'inverse d'une telle objectivation du noème — tout compte fait assez peu compréhensible en soi —, l'interprétation de Føllesdal consiste à soutenir de façon bien plus convaincante que, nulle part, l'acte intentionnel n'est dirigé vers un noème, mais que c'est grâce au noème qu'un acte peut se diriger vers un objet. C'est du reste ce que dit clairement Husserl lui-même, notamment dans l'extrait du § 135 des *Ideen I* cité plus haut : le noème possède un sens au moyen duquel n'importe quel acte intentionnel se rapporte à l'objet.

Du coup, la même interprétation permet aussi de préciser le sens de la réduction phénoménologique. Avec elle, il ne s'agit pas de se défaire de la direction intentionnelle vers les objets ou de troquer l'objet contre la représentation sémantique que l'on en a. Il s'agit, par un acte de réflexion, de se donner simplement les moyens de fixer l'attention sur l'activité de conscience, de manière à étudier son contenu de sens immanent. Par cette réflexion, il est sans doute bien question de faire artificiellement du noème un objet, mais jamais il ne s'agira de l'objet auquel l'acte lui-même fait référence et vers lequel il est tendu. Parler de corrélat noématique ne consiste pas à changer de référent, il s'agit seulement de prendre en considération l'acte noétique lui-même pour examiner comment il est de son essence de receler un sens pour pouvoir justement remplir sa fonction intentionnelle ou référentielle. Comme le dit Husserl au § 88 des *Ideen* :

> Dans tous les cas le corrélat noématique, c'est-à-dire ici le sens (en donnant à ce mot une signification très élargie) doit être pris exactement tel qu'il réside à titre « immanent » dans le vécu de perception, du jugement, etc., c'est-à-dire tel qu'il nous est offert par ce vécu quand nous interrogeons purement ce vécu lui-même. (Hua III, p. 219 ; trad. fr., p. 306).

Toutefois l'interprétation de Føllesdal n'en est pas moins problématique du fait de susciter alors un rapprochement possible entre le noème husserlien et la notion fregéenne de sens. Ainsi peut-on lire sous sa plume :

> Alors que Brentano tentait de résoudre tous ces problèmes [liés à l'intentionnalité] en en appelant seulement aux deux notions de sujet et d'objet, Husserl en utilise une troisième, une notion intermédiaire, ce qu'il appelle le noème…

Tradition, <Catholic University of America Press,> 1988, p. 95. À cet endroit précisément, Drummond rend hommage à Gurwitsch « pour avoir établi le premier cette ligne d'interprétation ». Pour un genre similaire d'interprétation, voir aussi R. Sokolowski, « Husserl and Frege », in *The Journal of Philosophy*, Vol. LXXXIV, n°10, 1987, p. 527 ; R. Cobb-Stevens. « Les interprétations analytiques de Husserl », in *La phénoménologie aux confins*, Mauvezin, TER, 1992, p. 19-20.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

> Cette notion est étroitement parallèle à la notion de sens de Frege (« Brentano and Husserl on Intentional Objects and Perception », in <H.L. Dreyfus (éd.),> *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*, <Cambridge MA, MIT Press,> 1984. p. 35).

Cette ligne d'interprétation a fait école et a notamment donné lieu à l'ouvrage remarquable de David Smith et Ronald McIntyre intitulé *Husserl and Intentionality* dont la thèse majeure est que :

> La vision de Husserl concernant le rôle des significations dans leur médiation de la référence des expressions est fondamentalement frégéenne. Outre sa conception des significations en tant qu'entités abstraites ou idéales et non psychologiques, Husserl partage avec Frege plusieurs thèses centrales à propos de la relation entre la signification d'une expression et la référence. Et ces thèses ont leur parallèle exact dans la théorie husserlienne de l'intentionnalité concernant la relation du sens noématique aux objets intentionnels. (*Husserl and Intentionality*, Dordrecht, Boston, Lancaster, Reidel, 1982, p. 176).

Je vais y revenir, le rapprochement qui est ainsi fait avec Frege est certes tout à fait légitime, du moins en qui concerne la nature du noème. Mais il pose de sérieux problèmes en ce qui concerne sa fonction.

6. La fonction du noème

Il ne suffit pas de définir le noème comme « la généralisation de l'idée de signification au domaine total des actes » (<*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 3. Buch : *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*,> Hua V, p. 89 ; trad. <fr. D. Tiffeneau & A.L. Kelkel,> *Idées directrices pour une phénoménologie <et une philosophie phénoménologique pures*, vol.> III <: *La phénoménologie et les fondements des sciences*, Paris, Puf, 1993>, p. 106). Certes, cette définition rend bien compte du dépassement réalisé par Husserl par rapport à ses premiers travaux en matière de signification. Mais pour comprendre toute la charge impliquée dans la notion de noème, il s'agit encore de bien mesurer ce qu'il en est de sa nature et de sa fonction.

Or il apparaît à ce propos que l'évolution de la pensée de Husserl en matière d'intentionnalité n'est pas homogène. En fait, cette évolution ne concerne que la fonction sémantique au sein même du dispositif intentionnel, alors qu'elle n'a jamais concerné la nature du sémantique, à propos de laquelle

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

Husserl semble, au contraire, avoir campé sur des positions doctrinaires adoptées de très bonne heure. Comment comprendre cela ?

Dans les *Ideen*, la fonction du noème n'est pas seulement de médiatiser et de rendre possible le rapport intentionnel à l'objet, elle est plus explicitement de déterminer et de constituer cet objet lui-même. Dans les *Ideen*, Husserl associe clairement cette constitution à la donation de sens, ou à la *Sinngebung*. Au § 55, il écrit :

> Toutes les unités réelles sont des unités de sens. Des unités de sens présupposent une conscience donatrice de sens…La réalité et le monde sont ici précisément un titre général pour désigner certaines unités de sens. (Hua III § 55, p. 134 ; trad. fr., p ; 183).

C'est dire que, en tant qu'ils sont porteurs et donateurs de sens, les actes de conscience constituent les objets et ont donc un pouvoir objectivant grâce auquel se précise, devant nous, tout ce que nous disons « être » ou plus exactement « être objet ». Dans les *Ideen*, Husserl peut donc encore aller plus loin et écrire que :

> Tous les actes en général…sont des actes objectivants qui « constituent » originellement des objets ; ils sont la source nécessaire de régions d'être différentes et donc aussi des ontologies différentes qui s'y rapportent (Hua III § 117, p. 290 ; trad. fr., p. 400-401).

Or pourrait-on dire de la fonction que Frege attribue au sens qu'elle est objectivante au sens de Husserl ? Répondre par l'affirmative reviendrait dès lors à souscrire à la thèse de Føllesdal qui à propos de la relation à l'objet écrit :

> La conception husserlienne de la référence est-elle effectivement différente de celle de Frege ? Cette première question appelle à mon sens une réponse négative. Frege et Husserl ont tous deux soutenu que le sens détermine la référence (D. Føllesdal, « La notion d'objet intentionnel chez Husserl », trad., in Jaakko Hintikka, *Questions de logique et phénoménologie*, éd. E. Rigal, Paris, Vrin, 1998, p. 228- 229).

Ce dont cette remarque ne semble pas bien prendre la mesure est que le sens n'est pour Frege que « le mode de donation de l'objet » (*Kleine Schriften*, <Hildesheim, Olms,> 1967, p. 144 ; trad. <fr. C. Imbert,> *Écrits logiques et philosophiques*, <Paris, Seuil, 1971,> p. 103) et à des différences de sens pour désigner un même objet ne correspondent que des différences dans la manière dont cet objet se donne. Déterminer l'objet, veut donc dire ici se référer à lui

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

en le désignant par une des façons dont il se donne. Mais cela signifie aussi que, pour Frege, l'objet de référence est un donné totalement libre de toute contrainte épistémologique ; c'est en quelque sorte une « chose en soi »[1] qui, pour cette raison même, peut fonctionner comme pourvoyeur de la valeur de vérité attribuable au sens des énoncés.

Cette conception réaliste de la référence est, sans aucun doute, assez proche des positions qui étaient celles de Husserl dans les *Recherches logiques*, mais elle s'ajuste décidément fort mal à ce que sont devenues ses positions nouvelles en matière de fonction noématique dans les *Ideen*. Il me semble que c'est là le principal défaut de l'interprétation de Føllesdal de ne pas s'aviser que, entre le sens frégéen et le noème husserlien, demeure une différence fonctionnelle fondamentale concernant le rôle attribué à la détermination sémantique. Frege, qui ne désavoue certainement pas l'idée d'un donné objectif, maintient un réalisme ontologique et, par là, restreint fortement la fonction déterminante du sens. Chez Husserl, cette fonction devient constitutive ou objectivante et implique, au contraire, une conception antiréaliste de l'objet.

C'est précisément la fonction du noème de perception qui permet de s'en rendre compte et permet, du même coup, d'éclairer l'évolution de la conception husserlienne de l'intentionnalité par rapport à celle des *Recherches logiques*.

En ce qui concerne précisément les actes de perception, le noème est bien confronté à un certain donné matériel, et c'est ce qui fait que percevoir ne veut pas dire la même chose qu'imaginer ou simplement penser. Mais ce donné matériel ou « hylétique » ne procure rien d'autre que des sensations. Celles-ci affectent la perception comme autant d'indices incontestables que ce qui lui fait face est quelque chose de réel, mais, comme telles, les sensations ne procurent aucun objet. Pour que la perception ait lieu, il faut le noème qui procure une forme au donné matériel de sensation et, par là, fait en sorte que des objets se constituent en tant qu'unités discernables et identifiables. Si les sensations sont bel et bien de l'ordre des vécus, il n'en reste pas moins, selon Husserl, que :

> De tels vécus concrets rentrent comme composantes dans un nombre beaucoup plus vaste encore de vécus concrets qui, considérés comme totalités, sont intentionnels, en ce sens que par-delà ces moments sensuels on rencontre une couche

[1] Cf. D. Bell, « Reference, Experience, and Intentionality », in L. Haaparanta (éd.), *Mind, Meaning and Mathematics. Essays on the Philosophical Views of Husserl and Frege*, Dordrecht, Boston, London, Kluwer, 1994, p. 193.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

> qui pour ainsi dire les « anime », leur donne un sens (ou qui implique essentiellement une donation de sens (*Sinngebung*) ; c'est par le moyen de cette couche, et à partir de l'élément sensuel, qui en soi n'a rien d'intentionnel, que se réalise précisément le vécu intentionnel concret (Hua III, § 85, p. 208 ; trad., p. 289).

Mais, puisque Husserl continue de parler des contenus hylétiques en termes de données (*Empfindungsdaten*), il resterait bien sûr à se demander de quel poids est la contrainte de ce donné sur les formations noématiques. Que cette contrainte puisse être prescriptive, en imposant d'elle-même le choix de telle ou telle détermination sémantique en particulier, cela semble, pour Husserl, totalement exclu. Si l'on entend par « perspective » n'importe quel aspect élémentaire qui rendrait possible la perception d'une chose — comme un simple pan de mur rend possible la perception d'une maison — alors dit Husserl :

> Les « data hylétiques », les purs data de sensation […] ne sont pas par eux-mêmes des perspectives mais le deviennent […] par le biais de ce qui précisément leur donne la fonction subjective d'être l'apparition de ce qui est objectif (<*Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*,> Hua IX, p. 163 ; trad. <fr. Ph. Cabestan, N. Depraz, A. Mazzù,> *Psychologie phénoménologique*, <Paris, Vrin, 2001,> p. 155).

Un autre solution serait peut-être d'imaginer qu'il doit bien y avoir un ajustement nécessaire aux données de sensations qui nous interdirait l'application de certains noèmes ou nous forcerait parfois à en changer, dans le cas où la perception se prolonge dans le temps. Selon cette lecture, les sensations n'exerceraient qu'une contrainte négative sur le noème, en réfutant ou déniant parfois la pertinence d'une certaine application de sens. Or même cette interprétation minimaliste de la contrainte hylétique reste problématique. À supposer, en effet, que, par sa rétivité occasionnelle, le donné hylétique exerce ce rôle « falsificateur » sur nos déterminations noématiques, il ne le peut que dans la mesure où lui-même est déjà investi d'une charge sémantique.

Ou bien le donné sensible n'a aucun mot à dire concernant le bien-fondé de nos déterminations sémantiques — ce qui semble assez improbable —, ou bien il est en mesure d'exercer un certain contrôle sur nos déterminations sémantiques, mais alors seulement parce qu'il se présente déjà sous la forme d'unités objectives élémentaires. Ce qui n'est possible que si l'activité sémantique s'est déjà emparée du donné sensible, pour nous le présenter à travers une suite de déterminations conceptuelles rudimentaires comme « bleu »,

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

« blanc », « chaud », « ovale », « lointain », « pierre », « arbre », « chien », « chat », etc.

Dans *Mind and World*, John McDowell résume parfaitement cette situation, lorsqu'il écrit :

> Les contenus conceptuels les plus proches de l'impact de la réalité externe sur la sensibilité ne sont pas situés, du fait qu'ils sont conceptuels, à distance de l'impact. Il ne résultent pas d'un premier pas dans l'espace des raisons… Ce premier pas supposé partirait d'une impression, conçue comme la réception brute d'une portion du donné, pour aller à un jugement justifié par l'impression. Mais les choses ne se passent pas ainsi : les contenus conceptuels en ce sens les plus primaires sont déjà investis par les impressions, c'est-à-dire les stimulations exercées par le monde sur notre sensibilité (*Mind and World*, <Cambridge MA, Harvard University Press,> 1996, p. 9-10 ; trad. <fr. Chr. Alsaleh, *L'esprit et le monde*, Paris, Vrin, 2007>, p. 42).

> Il faut souligner l'engagement inextricable de l'entendement dans les présents mêmes de la sensibilité. Les expériences sont des impressions du monde sur nos sens, des produits de la réceptivité ; mais il y a déjà du conceptuel au cœur de ces impressions (*ibid.*, p. 46 ; trad., p. 79).

Dans *Reason, Truth and History*, Putnam soutenait déjà quelque chose de semblable :

> Les descriptions de nos sensations, point de départ chéri de notre savoir pour des générations d'épistémologues, sont profondément influencées — tout comme les sensations — par une foule de choix conceptuels. Les inputs sur lesquels est basé notre savoir sont eux-mêmes contaminés par les concepts (*Reason, Truth and History*, 1981, p. 54 ; trad. p. 66).

Telle est aussi la thèse que rejoint Husserl lorsque, par la suite, il se consacre à l'analyse hylétique dont la tâche avait été seulement annoncée dans les *Ideen*. Tout d'abord, il y réaffirme que le champ des données sensibles ne fait pas encore un champ d'objets, mais ajoute aussitôt que l'expérience sensible n'est pourtant pas celle d'un donné brut totalement incohérent. Au contraire, cette expérience se produit déjà comme réception d'un certain nombre d'unités possédant, comme telles, une identité qui justifie qu'on puisse déjà parler d'expérience au niveau de la sensibilité.

> Prenons-le tel qu'il est avant que l'activité du Je ait encore effectué sur lui de quelconques opérations donatrices de sens : ce n'est pas encore un champ

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

> d'objectivités au sens propre du mot. Car un objet est, comme on l'a déjà indiqué, le produit d'une opération du Je, opération objectivante, et au sens prégnant le produit de l'opération de jugement prédicatif. Mais pour autant, ce champ n'est pas un pur chaos, un simple « fouillis » de « données » ; il a une structure déterminée, il est un champ de singularités articulées qui s'enlèvent sur lui (*Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, <Hamburg, Claassen,> 1954, p. 75 ; trad. <fr. D. Souche-Dagues, *Expérience et jugement*, Paris, Puf, 1991>, p. 85).

Comprenons bien les choses. Comme Husserl le répète assez souvent :

> Le monde objectif est pour moi toujours déjà là, tout fait ; il est une donnée de mon expérience objective courante et vivante (Hua I, § 48, p. 136 ; trad., p. 90).

> Pour nous qui vivons éveillés en lui, le monde de la vie est toujours déjà là. Il est d'avance pour nous… Pour nous, sujets éveillés qui, d'une façon ou d'une autre, sommes toujours des sujets intéressés dans la pratique, le monde est donné d'avance comme champ universel de toute pratique réelle ou possible (Hua VI, § 37, p. 145 ; trad. p. 162).

Il est indubitablement vrai que tel qu'il nous apparaît dans l'expérience pratique quotidienne, le monde ressemble à un champ d'objets donnés sur lesquels il n'y a pas à revenir, tant ce donné semble déjà tout fait et s'imposer comme tel à notre évidence. Dans l'expérience menée chaque jour, les lapins sont des lapins, les canards des canards, les arbres des arbres, et il paraîtrait totalement incongru de vouloir revenir sur de telles vérités sous peine de ruiner la fiabilité minimale dont a besoin notre expérience pratique quotidienne. Toutefois, ces vérités appartiennent à l'attitude naturelle de notre expérience ordinaire dans le monde des choses environnantes et la phénoménologie ne pourrait certes s'en satisfaire. Son propos est bien plutôt de se tourner vers l'esprit dans le but de saisir comment cette objectivité a été produite :

> L'élaboration d'une méthode effective pour saisir l'essence foncière de l'esprit dans ses intentionnalités, et pour construire là-dessus une analytique de l'esprit… conduisit à la phénoménologie transcendantale. Celle-ci surmonte l'objectivisme naturaliste, et tout objectivisme en général, de la seule façon possible, à savoir par le fait que celui qui philosophe procède à partir de son ego, en prenant celui-ci en tant qu'il accomplit toutes les validations qui sont les siennes et dont il devient le spectateur théorique pur. Dans cette attitude, il parvient à construire une science de l'esprit qui se tient absolument en elle-même, dans la forme d'une compréhension cohérente de soi-même et d'une compréhension du monde en tant que prestation de l'esprit (<*Die Krisis der*

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie,> Hua VI, p. 346 ; trad. <fr. G. Granel,> *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, <Paris, Gallimard, 1976,> p. 381).

Nous voyons donc que la situation de la phénoménologie de l'intentionnalité n'est certainement pas la même que celle de l'expérience ordinaire. Celle-ci est toujours nécessairement dotée d'une « physique spontanée » à travers laquelle le monde ressemble plutôt à un *ready-made* à l'intérieur duquel chaque objet apparaît comme auto-identifiant et donc constitué indépendamment de l'esprit. Bien sûr, il est vital pour l'attitude naturelle de considérer les choses de cette façon plutôt qu'autrement, puisque c'est seulement de cette façon qu'elle s'assure d'un nombre suffisant d'évidences et de certitudes nécessaires à son bon fonctionnement. Au contraire, la tâche de la phénoménologie est de se demander comment ont été constitués tous ces objets que nous admettons communément comme déjà constitués.

Or la phénoménologie le montre, dire que le monde n'est pas un donné tout fait ne veut pas dire pour autant que ce qui nous en est donné au départ ressemblerait à un « fouillis » totalement indéterminé. La situation originaire à laquelle reconduit la phénoménologie de la réceptivité montre plutôt que les sensations, qui sont ce donné de base, sont quelque chose qui est déjà imprégné par notre activité sémantique. C'est d'ailleurs à cette seule condition qu'il est licite d'évoquer l'existence d'une expérience sensible. À propos de celle-ci et de son donné, Husserl écrit :

> Jamais une activité de connaissance portant sur des objets d'expérience individuels ne s'accomplit de telle manière que ceux-ci soient donnés au point de départ comme des substrats totalement indéterminés. Le monde est pour nous toujours tel qu'en lui la connaissance a toujours déjà accompli son œuvre, sous les formes les plus variées ; et ainsi il est hors de doute qu'il n'y a pas d'expérience, au sens simple et premier d'expérience de chose qui, s'emparant de cette chose pour la première fois, la portant à la connaissance, ne « sache » pas déjà d'elle davantage que ce qui vient ainsi à la connaissance (*Erfahrung und Urteil*, p. 26-27 ; trad. *Expérience et jugement*, p. 36).

> Ce qui nous affecte du fond de cet arrière-plan toujours pré-donné à la passivité n'est pas quelque chose de totalement vide, un donné quelconque (nous n'avons pas de mot pour le désigner) qui serait dépourvu de sens, un donné absolument inconnu (*Erfahrung und Urteil*, p. 34 ; trad., p. 43-44).

Le logicien finlandais Jaakko Hintikka a voulu attirer notre attention sur les dangers que représente, à ses yeux, une « interprétation autosuffisante de

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

l'intentionnalité »[1]. Ce qu'il entend par là est une théorie de l'intentionnalité entièrement consacrée à la question des noèmes, et donc seulement tournée vers le contenu sémantique des actes intentionnels. Si, selon Hintikka, une telle théorie de l'intentionnalité peut être qualifiée d'autosuffisante, c'est qu'elle part du principe que le sens constitue l'objet et que donc un examen du noème suffirait à exprimer la relation à l'objet. Le caractère spécifiquement intentionnel des actes de conscience ne serait donc à chercher que dans leur caractère spécifiquement sémantique. Or, toujours à suivre Hintikka, le danger d'une approche unilatéralement sémantique de l'intentionnalité est de ne pas voir qu'elle ne sera jamais à la hauteur de ses ambitions. Autrement dit, c'est un leurre de penser que le sens puisse parvenir à accomplir la fonction intentionnelle ou référentielle. Comme le formule Hintikka : « Aucune analyse de la structure du noème, aussi détaillée et précise soit-elle, ne pourra révéler en quoi consiste sa relation à l'objet »[2]. Bref, l'idée défendue est que ce n'est pas avec la question du sens que l'on épuise la question de la référence qui, du reste, demeure, par définition, le problème fondamental d'une théorie de l'intentionnalité.

Très certainement la leçon de Hintikka peut être ici comprise d'une double façon. D'un côté, elle sert à montrer que la question de la référence rend plus que problématique une interprétation frégéenne de la fonction noématique de l'intentionnalité. D'un autre côté, elle veut servir aussi à montrer que seule une conception réaliste de la référence — telle qu'on la retrouve chez Frege qui fait de l'objet quelque chose d'auto-identifiant et donné comme tel à la conscience — permet de contourner les impasses d'une conception autosuffisante de l'intentionnalité à la Husserl. Si nous marquons notre plein accord sur le premier point, nous ne pouvons que rejeter le second, tout simplement parce que la thèse de Hintikka ne rend pas convenablement compte de la dimension phénoménologique, ce qui est pourtant son propos central. L'idée de la réduction phénoménologique ou de la parenthétisation des évidences de l'attitude naturelle est plutôt de dire que, en matière d'objet et de référence, il ne faut compter qu'avec les moyens du bord et, dans le vocabulaire de Husserl, ces moyens sont le noématique. Ce qui n'est pas une façon d'écraser la référence sur le sens, mais de dire que ce à quoi nous faisons

[1] J. Hintikka, « The Phenomenological Dimension », in B. Smith & D.W. Smith (éds.), *The Cambridge Companion to Husserl*, <Cambridge MA,> Cambridge University Press, 1995, p. 79 ; trad. <fr. J.-M. Roy,> « Husserl : la dimension phénoménologique », in *Les Études philosophiques*, 1995, n° 1, p. 40.
[2] J. Hintikka, *ibid.*, p. 79 ; trad., p. 40.

Bull. anal. phén. XV 3 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

référence ne s'éclairera jamais autrement qu'à travers le composant sémantique de nos actes intentionnels.

7. La nature du noème : le mentalisme de Husserl

Nous avons tenté de montrer les raisons pour lesquelles on ne peut pas suivre Føllesdal dans son interprétation frégéenne de la fonction intentionnelle. À présent, il s'agit de montrer qu'on ne peut au contraire que souscrire à sa huitième thèse concernant la nature du noème et qui, de fait, justifie un rapprochement difficilement contestable avec Frege : « Les noèmes sont des entités abstraites »[1]. Toutefois, cette thèse n'en est pas moins problématique, mais désormais le problème ne concerne plus l'interprétation de Føllesdal, mais bien celle de Husserl lui-même. Car, il s'agira de le montrer plus loin, cette définition du noème a pour effet de dénaturer la fonction objectivante qu'on vient de lui reconnaître et fait perdre du même coup tout le bénéfice épistémologique qu'on aurait pu croire tirer d'une position antiréaliste en matière d'objet intentionnel.

Sans doute n'est-il pas anodin du tout que Husserl se serve du terme de « noème » pour dire le sens. C'est là, me semble-t-il, un indice assez révélateur d'une conception mentaliste de la signification, puisqu'elle rive le sémantique au noétique ou au domaine de l'esprit (en grec, au *noûs*), plutôt qu'au linguistique ou au domaine des langues. Toutefois, l'usage du terme « mentaliste » en ce qui concerne la conception husserlienne du sens ne va certainement pas de soi, puisque Husserl serait sans doute le premier à s'en défendre. Ce qui exige par conséquent certaines explications. Que faut-il donc entendre ici par conception mentaliste de la signification en parlant du noème ?

Cela ne veut certainement pas dire que la signification serait une production du mental, car une telle idée est tout bonnement insensée. À moins de poser, par pure pétition de principe, le caractère *a priori* universel d'une telle production, admettre que nous puissions produire mentalement des concepts ou des significations revient à admettre que le sens est totalement dépendant de notre subjectivité et donc d'ordre strictement privé. Contre quoi, plusieurs arguments peuvent être déployés, mais dont le plus robuste est sans nul doute celui de Wittgenstein mieux connu sous le nom de « l'impossibilité du langage privé ». L'argument revient tout simplement à demander à quoi ressemblerait un langage fait de significations idiosyncrasiques et à travers

[1] D. Føllesdal, « Husserl's Notion of Noema », in *Husserl. Intentionality and Cognitive Science*, 1984. p. 77.

Bull. anal. phén. XV 3 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

quels mots il s'utiliserait. Il n'y a bien sûr pas de réponse possible à cette question, car, si un langage privé devait exister, il ne se laisserait pas dire en des termes communicables à autrui, ni donc même en des termes communicables à soi-même.

Le mentalisme sémantique consiste à soutenir une thèse beaucoup plus consistante : les significations ne sont rien de subjectif, mais elle sont objectives. Toutefois, puisque cette objectivité n'est bien sûr pas d'ordre réel, comme l'objectivité des tables et des chaises, il faut donc bien qu'elle soit d'un autre ordre, qu'on ne peut autrement qualifier que d'idéal, pour ne pas dire d'irréel. En d'autres termes, les significations sont un donné objectif que seul le mental ou l'esprit est en mesure de saisir. Le mentalisme ne consiste donc pas ici à dire que les significations sont produites par notre esprit — ce qui serait un subjectivisme totalement inconsistant —, mais il consiste à dire que les significations sont saisies par l'esprit et que, du reste, puisqu'elles sont objectives, elles sont saisies de la même façon par n'importe quel esprit.

C'est bien là la conception de Husserl qui, dès les *Recherches logiques*, écrit notamment à propos des unités de signification que n'importe quel savant doit forcément avoir à l'esprit :

> Quand le physicien déduit, des lois du levier, de la loi de la pesanteur, etc., le fonctionnement d'une machine, il vit assurément en lui-même toutes sortes d'actes subjectifs. Mais ce qu'il pense et relie en une unité, ce sont des concepts et des propositions avec leurs relations objectives. Aux enchaînements subjectifs des pensées correspond ici une unité de signification objective… Il sait cependant très bien que l'expression est le contingent et que l'idée, la signification identique, idéale, est l'essentiel. Il sait aussi qu'il ne crée pas la valeur objective des idées et des rapports d'idées, ni celles des concepts et des vérités comme s'il s'agissait de contingences de son esprit ou de l'esprit humain en général, mais qu'il a la vision intellectuelle (*einsieht*) de cette valeur, qu'il la découvre (*entdeckt*) (Hua XIX/1, p. 99-100 ; trad.<, vol.> 2/I, p. 108).

Le thème de l'objectivité idéale de la signification comme celui de l'évidence de sa saisie intellectuelle ou de son *Einsicht* reste partout prégnant dans les *Ideen* :

> Rappelons-nous d'abord ce que nous avons appelé le « sens objectif » ; il était apparu plus haut en comparant des noèmes de représentations de types différents, des perceptions, des souvenirs, des représentations par portrait, etc. Ce sens objectif demandait à être décrit avec des expressions purement objectives, et même en des termes identiques d'une espèce de conscience à l'autre… Ce qui s'exprime ainsi ce ne sont pas des « modes de la conscience » au sens de moments noétiques, mais des modes sous lesquels l'objet de

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

> conscience lui-même et en tant que tel se donne. En tant qu'ils sont des caractères attachés à ce qu'on pourrait appeler l'élément « idéel », ils sont eux-mêmes « idéels » et non réels (Hua III § 99, p. 250 ; trad. *Idées directrices pour une phénoménologie*, p. 346-347).

Ainsi évoquant le but général de la phénoménologie dans ses *Méditations cartésiennes* de 1929 , Husserl pourra dès lors les exprimer en ces termes plutôt ambitieux : de parvenir jusqu'à une vision intellectuelle (*Einsicht*) grandiose, pénétrant la structure totale de la conscience, les constitutions fondamentales qui la dominent avec toutes ses possibilités noématiques et, en conséquence, la dominent dans tous les cas de mondes possibles (<*Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*,> Hua I, p. 56 ; trad. *Méditations cartésiennes*, p. 67-68)[1].

On le voit, Føllesdal avait décidément raison sur ce point, l'idée générale de Husserl concernant l'idéalité objective des noèmes et leur saisie intellectuelle se retrouve de façon quasi identique chez Frege, pour qui les propositions et les significations n'expriment rien d'autre que des pensées totalement indépendantes de la conscience ou de l'esprit qui les utilise pour se représenter quelque chose. Ainsi peut-on lire dans la première des trois *Recherches logiques* de Frege (1918-1923), ce passage bien connu :

> Ainsi je peux donc admettre qu'une pensée est indépendante de moi et d'autres hommes pourront la saisir aussi bien que moi… Nous ne sommes pas porteurs de pensées comme nous sommes porteurs de nos représentations. Nous avons une pensée, mais non pas comme nous avons une représentation sensible. Il est vrai que nous ne voyons pas une pensée comme nous voyons une étoile. Aussi est-il recommandé de choisir une expression particulière et le mot « saisir » (*fassen*) s'offre à cet effet. Un pouvoir spirituel particulier, le pouvoir de penser, doit correspondre à l'acte de saisir la pensée. Penser ce n'est pas produire des pensées mais les saisir (*Kleine Schriften*, 1967, p. 358-359 ; trad. *Écrits logiques et philosophiques*, p. 190-191).

Dans le sillage des interprétations frégéennes de la phénoménologie, fournies notamment par Føllesdal, Smith et McIntyre, on a longuement débattu sur la question de savoir si le réalisme sémantique de Husserl était imputable à une influence directe de Frege. L'intérêt de la question semble être aujourd'hui très fortement retombé. En la matière, il suffit plutôt de dire que l'influence est beaucoup plus clairement celle exercée par Bolzano ; mais, il est vrai en

[1] « De parvenir jusqu'à une vision intellectuelle… dans tous les cas de mondes possibles », présenté comme une citation dans le texte original. (Note de l'Éd.)

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

ajoutant cette remarque de Michael Dummett que « la proposition en soi de Bolzano est naturellement l'homologue des pensées selon Frege » (M. Dummett, *Les origines de la philosophie analytique*, <trad. fr. M.-A. Lescourret, Paris, Gallimard,> 1991, p. 39).

Si au demeurant, Frege ignorait vraisemblablement presque tout de Bolzano, tel n'est pas le cas de Husserl qui, dès 1896, entame une lecture assidue de la *Wissenschaftslehre* de Bolzano, dont découlera l'essentiel de la conception de l'« idée d'une logique pure », dans le premier tome des *Recherches logiques*. Ainsi s'imposera de bonne heure, et de façon manifestement définitive, l'idée d'un en soi de la représentation ou, si l'on préfère, l'idée d'une représentation objective, laquelle serait radicalement opposée à la représentation subjective ou psychologique. L'antipsychologisme n'est que le nom donné à une telle opposition.

Néanmoins, la question n'est certainement pas inutile de savoir ce que peut bien vouloir dire cette opposition entre représentation objective et représentation subjective pourtant réputée si précieuse pour la détermination logique de la connaissance et de la vérité. Quel sens y a-t-il à vouloir défaire la sémantique de la sphère subjective pour la river au contraire à la sphère objective desdites représentations en soi ? Par « représentation subjective », il s'agit manifestement d'entendre les diverses représentations mentales qui viennent à l'esprit d'un sujet à l'occasion de n'importe quelle expérience qu'il a d'un objet. En d'autres mots, la représentation prise au sens subjectif serait l'image qui se forme à l'esprit d'un sujet et qui existe en lui tout le temps qu'il pense ou se représente d'une façon ou d'une autre un objet. Comme le dit Bolzano lui-même au § 143 de sa *Wissenschaftslehre* (trad. <fr. J. English, *Théorie de la science*, Paris Gallimard,> p. 301), la représentation subjective est quelque chose de l'ordre de l'« apparition psychique » et donc quelque chose d'aussi réel que peut l'être un acte de représentation quelconque. C'est par rapport à cela que doit dès lors se mesurer toute la différence qui fait une « représentation en soi » :

> La représentation subjective est donc quelque chose d'effectif ; elle a, au temps déterminé où elle est représentée, une existence effective dans le sujet qui se la représente, de même qu'elle produit ainsi toutes sortes d'effets. Ce n'est pas ainsi qu'il en va pour la représentation objective ou représentation en soi… Cette représentation objective n'a pas besoin d'un sujet par lequel elle serait représentée, mais elle existe — non pas certes comme un certain quelque chose d'étant, mais bien comme un certain quelque chose, même si pas un seul être pensant ne devait l'appréhender, et, du fait qu'un, deux, trois ou plusieurs êtres la pensent, elle ne se démultiplie pas comme la représentation subjective qui lui correspond et est alors présente de plusieurs façons. D'où la dénomination

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

> *objective* (B. Bolzano, *Wissenschaftslehre*, § 48 ; trad. *Théorie de la science*, p. 145).

Assurément, que ce soit chez Husserl ou chez Frege, il ne manque pas de passages concernant la nature du sens, qui disent presque exactement la même chose. Mais, pour reprendre notre question, quel sens y a-t-il à parler des représentations en soi comme de « représentations que personne ne peut se représenter », car, contrairement aux représentations subjectives, elles n'ont besoin ni d'un sujet ni de son activité pour exister sur un mode idéel (*Wissenschaftslehre*, § 50 ; trad. p. 150) ?

Nous apporterons à cette question une réponse peu conventionnelle, mais qui semble néanmoins justifiée dans la mesure où on la retrouve partout en filigrane de la thèse de l'objectivité sémantique comme son principal argument : celui de la communication intersubjective. Ce qui <est> convenu, en l'occurrence, est simplement de dire que l'objectivité du sens joue en faveur d'une sémantique logique formelle qui puisse servir de fondement à l'idée de propositions en soi et donc à l'idée de leur vérité objective[1].

C'est au fond là l'idée fondamentale de ce qu'on appelle « l'anti-psychologisme logique ». Mais ce qui seul semble pouvoir assurer un fondement à cette collusion du sens et de la sémantique logique, c'est le dépassement du relativisme dont on affuble les représentations subjectives en arguant qu'elles ne permettent justement pas la communication. Autrement dit, la thèse de l'objectivité du sens tire son principal argument de la communicabilité et justifie par là-même son antipsychologisme, c'est-à-dire l'idée d'une totale indépendance du sens par rapport aux représentations subjectives qui, elles, sont déclarées incommunicables par elles-mêmes. Ceci affleure clairement déjà chez Bolzano qui écrit :

> S'il est impossible que deux intuitions subjectives appartiennent même dans le même homme à une unique représentation objective, il est moins possible encore d'éveiller dans un autre homme une intuition subjective qui correspondrait à la même représentation objective qu'une intuition qui se présenterait en nous. Si nous comprenons donc par communication d'une représentation à un autre l'éveil d'une représentation subjective en lui qui appartiendrait à la même

[1] C'est bien en ce sens qu'Alberto Coffa, par exemple, nous présente Bolzano comme l'initiateur de la tradition sémantique contemporaine. A. Coffa, *The Semantic Tradition from Kant to Carnap. To the Vienna Station*, <Cambridge, Cambridge University Press,> 1991, p. 22 sq. Cf. également J. Wolenski, « Théories de la vérité dans la philosophie autrichienne », in <J.-P. Cometti & K. Mulligan (éds.),> *La philosophie autrichienne de Bolzano à Musil*, <Paris, Vrin,> 2001, p. 47.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

> représentation objective que la nôtre propre, il faut alors soutenir que les intuitions ne peuvent nullement se communiquer (*Wissenschaftslehre*, § 75 ; trad. p. 214).

La même idée trouve un écho évident chez Frege comme chez Husserl :

> Ou bien la proposition que seul ce qui est ma représentation peut être l'objet de mon examen est fausse, ou bien mon savoir et ma connaissance se limitent au domaine de mes représentations, à la scène de ma conscience, et en ce cas, je n'aurais qu'un monde intérieur et je ne saurais rien des autres hommes (G. Frege, *Kleine Schriften*, 1967, p. 355 ; trad. *Écrits logiques et philosophiques*, p. 186)[1].

> Le concept de connaissance implique que son contenu ait le caractère de la vérité. Ce caractère n'appartient pas au caractère fugitif de la connaissance, mais à son contenu identique, à l'idéal ou au général que nous avons tous en vue quand nous disons : je sais qu'$a + b = b + a$, et d'innombrables autres personnes savent la même chose (Hua XVIII, p. 155 ; trad.<, vol.> 1, p. 166).

Si l'on se tourne à présent du côté des *Ideen* de 1913, le seul endroit où, en dehors de sa fonction intentionnelle, Husserl donne une définition du noème est celle bien connue du § 89 où, par rapport à cette chose réelle que l'on perçoit comme un arbre et qui peut brûler, le sens de cette perception, c'est-à-dire le noème « arbre », lui ne peut pas brûler, puisqu'il n'est rien de réel. C'est de là que Husserl peut ensuite tirer la conclusion que, en tant qu'elle est noématiquement constituée, l'identification de n'importe quelle chose s'impose aussi bien au niveau de la conscience individuelle qu'au niveau de la conscience communautaire :

> C'est pour cette pluralité de consciences qu'une chose peut être donnée et identifiée de façon intersubjective en tant que réalité objective identique (Hua III, p. 330 ; trad., p. 453).

Il est donc aisé de constater que si, dans les *Ideen*, Husserl a définitivement abandonné le réalisme pour le constructivisme, il maintient une conception

[1] Il va sans dire qu'il existe de sérieuse raisons pour s'inscrire ici totalement en faux contre l'interprétation d'Ali Benmakhlouf qui, a l'opposé de Hans Sluga, affirme ne déceler « aucune analogie entre l'objectif selon Frege et l'intersubjectif. Aucun texte de Frege ne souligne cette parenté ou cette réduction » (A. Benmakhlouf, *Frege, le nécessaire et le superflu*, <Paris, Vrin,> 2002, p. 191).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

réaliste de la signification en tous points similaire à celle de Frege. Autrement dit, pour lui aussi, les significations ou les noèmes sont des idéalités objectives atemporelles et universelles. Elles sont des constituants essentiels des actes de conscience dans la mesure où elles leur permettent d'avoir une relation à des objets, mais elles sont totalement indépendantes et des objets et des actes eux-mêmes. Un objet peut disparaître du champ de notre expérience, mais la signification qui nous a permis de le constituer comme un objet identifiable, elle, ne disparaît pas, car elle peut toujours être réactivée dans une multitude d'expériences nouvelles. En outre, ces expériences peuvent être réalisées par des individus différents, et si elles donnent lieu à des identifications similaires, c'est que tous ont en partage les mêmes significations.

8. Le noématique comme langage universel de la pensée

Commençons par nous demander s'il est tout compte fait vraisemblable de supposer qu'une représentation subjective puisse être d'ordre strictement privé et donc incommunicable. On peut très certainement objecter que, même si elles ne sont que des épisodes strictement internes et privés, les représentations subjectives, qu'il s'agisse d'images mentales ou plus simplement d'impressions sensibles, ne peuvent avoir la forme de représentations que dans la mesure où elles sont structurées par des significations. Les dire donc incommunicables soit revient à les priver de toute charge sémantique, mais, dans ce cas, il n'y a plus lieu de parler de représentations, soit revient à leur reconnaître une charge sémantique mais alors d'ordre purement idiosyncrasique. Or l'argument de Wittgenstein utilisé plus haut qui concernait l'impossibilité d'une sémantique et donc d'un langage privés est, bien sûr, à nouveau mobilisable ici. Aussi faut-il admettre que les représentations subjectives sont donc bel et bien toujours communicables.

Même si on ne lie pas les significations aux représentations et que, comme Wilfrid Sellars, on attribue au sémantique une fonction simplement dépictive des épisodes de l'expérience plutôt qu'une fonction intentionnelle, on admettra que les épisodes internes ou privés ne sont pas moins dépictibles que les autres, et que, pour pouvoir se produire, cette dépiction a forcément un caractère sémantique. L'important est, à mes yeux, la conclusion qu'en tire Sellars contre ceux qui, comme Gilbert Ryle, refusent de reconnaître l'existence d'épisodes privés ou internes et n'y voient qu'une erreur de catégorie, aussi bien que contre ceux qui leur reconnaissent une existence, mais leur dénie toute communicabilité :

Bull. anal. phén. XV 3 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

> Les épisodes internes ne sont pas des erreurs de catégories, mais, de plus, il sont tout à fait « dicibles » dans le discours intersubjectif (W. Sellars, *Empirisme et philosophie de l'esprit*, trad. <fr. F. Cayla, L'Éclat>, p. 92).

Ce que tout ceci doit servir à montrer est que l'antipsychologisme reste bien trop faible, pour parvenir à étayer la thèse de l'objectivité du sens. Si, à l'appui de cette thèse, on cherche argument dans la possibilité d'une communication universelle, alors ce ne sont plus les représentations mentales qu'il faut prendre pour cibles, mais plutôt la diversité des registres sémantiques constitués par les différentes langues naturelles. Car, si la communication a des limites, ce ne sont décidément pas les représentations psychiques qui les marquent, mais bien les langues naturelles spécifiques auxquelles est rivé le registre sémantique qui sert à ces représentations et à leur échange. La chose n'échappe d'ailleurs absolument pas à Frege qui note que :

> Il ne faut pas oublier qu'on peut exprimer différemment le même sens et que la différence n'est pas alors celle du sens, mais une différence de manière de voir, d'insistance, de coloration que la logique ne prend pas en compte…malgré la multitude des langages, l'humanité a un trésor commun de pensées (*Kleine Schriften*, p. 169 ; *Écrits de logique et de philosophie*, p. 131, n. 1).

Or, la formule utilisée par Frege a justement pour intérêt de le montrer, le sens dont l'objectivité serait la garantie d'une communicabilité universelle n'est plus alors une affaire de langages mais seulement une affaire de pensées. Ainsi, la question interlinguistique ne trouve de solution que dans un domaine supposé extralinguistique où le sens d'un énoncé apparaît comme une même pensée affublée de vêtements linguistiques différents mais, en elle-même, totalement autonome par rapport à eux. Si le sens a encore quelque chose à voir avec le langage, il ne peut s'agir alors que du langage idéal de la pensée, une espèce de *lingua mentis* en vertu de laquelle n'importe quel interlocuteur, quelle que soit sa langue, se trouverait toujours installé dans une communauté universelle d'échange. Telle est donc aussi la conception d'un langage universel que doit endosser Husserl lorsqu'il écrit :

> Je ne vois pas ce que voit un autre, mais, à travers le sens, j'ai part à l'unité de notre vie, une vie de communication, une vie d'échange par l'expression, au sens le plus large par le langage (<*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*,> Hua XXIX, p. 199).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

> Tout comme moi, chaque homme a sa co-humanité, et c'est comme tel qu'il est compris de moi et de tout le monde, et il a, s'y comptant toujours lui-même, l'humanité en général, dans laquelle il se sait vivre. C'est précisément à cet horizon d'humanité qu'appartient le langage universel. L'humanité se connaît d'abord comme communauté de langage immédiate et médiate. Dans la dimension de la conscience, l'humanité normale et adulte (à l'exclusion du monde des anormaux et des enfants) est privilégiée comme horizon de l'humanité et comme communauté de langage (Hua VI, p. 369 ; trad. *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 408).

> Les expressions sensibles ont une individuation spatio-temporelle dans le monde comme tous les évènements corporels ou comme tout ce qui est incorporé comme tel dans un corps ; mais cela n'est pas vrai de la forme spirituelle elle-même qu'on appelle ici « objectivité idéale »… Car la langue elle-même, dans toutes ses spécifications en mots, propositions, discours, est édifiée de part en part, comme on le voit facilement dans l'attitude grammaticale, à partir d'objectivité idéales (Hua VI, p. 368 ; trad., p. 407).

Comme l'indique plus particulièrement encore ce dernier passage, pour étayer l'idée d'une langue universelle, il ne suffit pas de distinguer le sens d'une proposition par rapport à son énonciation dans des actes réels d'expression. Il faut encore distinguer le sens de la proposition par rapport à toutes les spécifications propres aux langues naturelles particulières et c'est manifestement ce à quoi sert le fait d'insister sur la « forme spirituelle » (*geistige Gestalt*) du sens. C'est bien, me semble-t-il, ce qui pousse Husserl à donner au sens le nom de « noème », et ce qui mène Frege à appeler les significations plus simplement encore des « pensée » (*Gedanken*).

En conclusion de tout ceci, sans doute peut-on dire que c'est donc à tort, ou en tout cas malencontreusement, que Michael Dummett évoque, à propos de Frege, « une expulsion des pensées hors de la conscience » (*Les Origines de la philosophie analytique*, p. 40). Cette façon de parler est sans doute indiquée, si elle sert à traduire la thèse antipsychologiste, selon laquelle les pensées n'appartiennent pas à la conscience subjective comme lui appartiennent les sensations ou les représentations. Mais la thèse antipsychologiste est elle-même boiteuse, dans la mesure où des contenus de conscience d'ordre purement subjectif, idiosyncrasique et donc incommunicable sont une chose difficile à admettre. Nous pouvons certes toujours avoir une sensation personnelle suscitée par quelque chose d'extérieur à nous ou avoir une représentation personnelle de ce qu'évoque un terme quelconque de notre langage à l'occasion de son usage. Mais, puisqu'elles donnent lieu à une identification quelconque, ces représentations sensorielles ou autres seront de

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

toute façon structurées sémantiquement et, de ce fait, intersubjectivement communicables. « L'expulsion des pensées hors de la conscience » ne semble donc pouvoir servir qu'à traduire l'objectivité sémantique commune qu'aurait à sa disposition n'importe quel sujet et où chaque conscience subjective est en mesure de puiser le sens permettant de communiquer ses représentations. Or, considérées de cette façon, on ne saurait mieux le dire : les pensées mises à la porte de la conscience, la réintègrent par la fenêtre. C'est bien ce qu'exprime la notion de saisie (*Verfassung*) en tant qu'acte psychique relevant d'un sorte de troisième œil en prise sur un donné d'un type très spécial, puisque ce donné est un être idéal. Aussi, les pensées sont-elles bel et bien dans notre tête, mais comme une donnée objective constituant le langage universel de la pensée. Voilà ce qu'il faut donc entendre par mentalisme, si ce terme peut servir aussi à caractériser la conception husserlienne du noème.

Note de l'éditeur

Ce texte est issu de leçons présentées en 2014 à l'Université Saint-Louis à Bruxelles. Le manuscrit original porte deux titres différents, « L'intentionnalité (Philosophie contemporaine 2014) » et « Résumé du cours sur "l'intentionnalité" (Première partie) ». D'une durée de trente heures, le cours était destiné à des étudiants de troisième année. L'indication « première partie » s'explique par le fait qu'il servait de préparation à un séminaire de même intitulé, où les questions abordées étaient soumises à la discussion. Brisart expose ici la plupart des idées qui l'ont occupé dans ses dernières années : le noème husserlien, la vérité et la critique du correspondantisme, la nature intrinsèquement sémantique de l'expérience, la critique du *ready-made* métaphysique (p. 23) et la « conception antiréaliste de l'objet » qu'il attribuait à Husserl (p. 19). Sauf mention contraire, les notes de bas de page sont de l'auteur. J'ai tacitement corrigé les coquilles et uniformisé la typographie. À cela près, tous mes ajouts sont signalés par des chevrons simples (< >). (Denis Seron)

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XV 4, 2019
ISSN 1782-2041 https://popups.uliege.be/1782-2041/
DOI 10.25518/1782-2041.1082

Textes posthumes II : Philosophie continentale, de Nietzsche à Heidegger

Par ROBERT BRISART
Université Saint-Louis à Bruxelles, Université de Luxembourg

Résumé Le présent numéro reprend le texte de leçons sur la philosophie continentale que Robert Brisart (1953-2015) a présentées à l'Université du Luxembourg. L'enjeu de ces leçons est de montrer que les œuvres de Nietzsche et (comme l'a suggéré Rorty) du second Heidegger participent du même « tournant linguistique » de la philosophie contemporaine dont témoignent celles de Dewey, Wittgenstein, Quine, etc.

Mots-clefs Nietzsche, Heidegger, langage, tournant linguistique, ontologie, herméneutique.

Introduction

Nous devons à Richard Rorty la notion de « tournant linguistique », qu'il a reprise à Gustav Bergmann dans les années soixante, afin de caractériser ce qu'était devenue, selon lui, une des tendances majeures de la philosophie contemporaine. *The Linguistic Turn* est précisément le titre d'une anthologie qu'il publie en 1967 et où sont repris quelques textes fondamentaux du tournant amorcé par la philosophie analytique autour des années cinquante.

Au départ, ce que Bertrand Russell a appelé la « posture analytique » constituait une façon nouvelle de pratiquer la philosophie en affirmant que son travail conceptuel nécessitait une analyse du langage. C'est de manière logique que fut d'abord conçue cette analyse, sur la base des travaux initiateurs de Gottlob Frege et de Bertrand Russell lui-même dans ses *Principia Mathematica* de 1910. Dans l'esprit de Russell, cette analyse logique devait d'abord servir à débusquer les énoncés mal formés dont résultaient quantité de

faux problèmes traditionnellement véhiculés par la philosophie, ceux portant, par exemple, sur des entités métaphysiques incongrues. Cette même analyse logique devait aussi servir à montrer les règles strictes suivant lesquelles des énoncés complexes doués de sens peuvent être construits à partir d'énoncés atomiques relatifs à des faits ou états de choses empiriques. Cette conception nouvelle de la philosophie est surtout illustrée et défendue par Ludwig Wittgenstein dans son *Tractatus logico-philosophicus* de 1921, où il soutient que la logique est l'essence du langage et que les problèmes philosophiques ne se posent que « parce que nous nous méprenons sur la logique de notre langage ».

Autour des années 50, l'analyse du langage va se tourner vers son usage courant et entraîner du même coup une remise en question de la conception logiciste de l'analyse qui avait prédominé jusqu'alors. Cette conception semblait désormais convenir davantage au langage scientifique, mais beaucoup moins au langage ordinaire. D'ailleurs, dans l'esprit de Russell ou de Carnap, les obscurités philosophiques étaient le plus souvent tributaires des confusions, des simplismes et des erreurs du langage ordinaire et c'est donc essentiellement celui-ci qu'il s'agissait d'épurer et de corriger par les moyens de la logique. Mais, aux yeux de plusieurs philosophes analytiques, c'était l'inverse qu'il s'agissait à présent de défendre : les simplismes philosophiques proviennent de la logique qui ne parvient pas à rendre compte de toutes les subtilités du langage ordinaire. Représentatifs de ce mouvement sont notamment Gilbert Ryle (1900-1976), John Austin (1911-1960), Peter Strawson (1919-2006) et Paul Grice (1913-1988). Ce mouvement est souvent appelé aussi *École d'Oxford*, puisque tous les noms cités sont ceux de philosophes qui y ont enseigné.

Prenons, par exemple, l'œuvre de John Austin. Pour lui, quasiment tout le travail philosophique consiste en une analyse du langage ordinaire. Autrement dit, Austin pensait qu'une enquête philosophique sur un problème quelconque, par exemple « le réel », exigeait d'abord de dresser un inventaire complet du matériau linguistique dont nous disposons dans la langue courante pour évoquer le problème en question. Il s'agissait donc de rassembler tous les mots et toutes les constructions linguistiques que l'utilisation ordinaire associe au problème, puis de vérifier avec la plus grande précision, dans quelles circonstances et avec quelles intentions nous utiliserions chacune des expressions inventoriées. Plutôt que de tenter de procurer des définitions savantes à une chose quelconque, il semblait donc à Austin beaucoup plus propice de s'en tenir à toutes les distinctions et les relations communes que notre langage ordinaire juge utiles de faire à propos de cette chose. Ces usages linguistiques sont souvent marqués par une longue histoire, au cours de

Bull. anal. phén. XV 4 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

laquelle ils n'ont fait que s'enrichir de nuances et de subtilités, et ont fait ainsi la preuve de leur utilité pratique pour cerner un problème. Il y a donc beaucoup plus à tirer de la pratique ordinaire du langage et du parcours des territoires conceptuels qu'elle a mis en œuvre que de tout ce que nous pourrions dire de quelque chose en y réfléchissant par nous-mêmes comme nous y a invité pourtant une certaine conception de la philosophie remontant à Descartes. À propos des faits de perception auxquels il s'est longuement attaché, Austin notait ainsi que

> nos mots usuels sont beaucoup plus subtils dans leurs usages et marquent beaucoup plus de distinctions que les philosophes ne s'en rendent compte, et que ces faits relatifs à la perception (…) sont beaucoup plus diversifiés et compliqués qu'on n'avait l'habitude de le croire (*Le langage de la perception*, trad. P. Gochet, Vrin, 2007, p. 79-80).

Une des conséquences les plus directes du recours philosophique à la pratique du langage ordinaire fut de déboucher quasiment partout sur des controverses liées aux circonstances d'utilisation très différentes d'une expression linguistique. Le mot « sorcière », par exemple, désigne-t-il des femmes qui ont fait un pacte avec le diable, ou des femmes dont on pense qu'elles ont fait un pacte avec le diable, ou encore des femmes qui ont tel ou tel comportement, ou encore autre chose ? Austin était parfaitement conscient que l'analyse du langage ordinaire pouvait avoir des issues divergentes, mais c'est aussi cette situation que la philosophie devait assumer plutôt que de chercher à <la> dépasser. Autrement dit, la conclusion à laquelle menait tout droit la philosophie analytique du langage ordinaire est que si nos utilisations des mots ne concordent pas toujours, et s'accordent même assez rarement, c'est qu'elles sont liées à des circonstances d'utilisation très différentes et que ces différences de contexte correspondent à des schèmes conceptuels différents, c'est-à-dire à des façons différentes de classifier les choses et de les mettre en relation, finalement à des façons très différentes aussi de les voir.

> Je voudrais mettre l'accent, dit Austin, sur les conséquences désastreuses qui se produisent en général lorsqu'on s'embarque dans l'explication de l'usage d'un mot sans prendre sérieusement en considération plus d'une mince fraction des contextes dans lesquels il est effectivement utilisé (*Le langage de la perception*, p. 171).

> Ainsi, les différences dans la manière de décrire ce qui est vu proviennent-elles très souvent, non pas simplement de différences dans notre savoir, dans la finesse de nos facultés discriminantes, dans notre propension à nous exposer,

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

> ou dans notre intérêt pour tel ou tel aspect de la situation totale ; elles peuvent aussi provenir du fait que ce qui est vu est vu différemment, vu *comme ceci* plutôt que *comme cela*. Et parfois il n'y aura pas qu'une seule manière correcte de décrire ce qu'on voit, pour la bonne raison qu'il n'existe pas de manière correcte de le voir (*Le langage de la perception*, p. 191).

Ces conclusions étaient déjà aussi <celles> auxquelles avait abouti le « second » Wittgenstein dans ses *Philosophical Investigations* de 1953. Bien que n'appartenant pas à l'*École d'Oxford*, Wittgenstein s'est lui aussi détourné de l'analyse logique du langage, qu'il avait d'abord préconisée dans le *Tractatus*, pour amorcer, dès les années 30, le tournant vers une analyse du langage ordinaire où, selon lui, était cristallisé désormais tout ce dont doit s'occuper la philosophie. À la thèse emblématique du *Tractatus* selon laquelle le langage est tableau logique du monde (qui résume les deux affirmations : « le tableau logique du monde est la pensée » et « la pensée est la proposition douée de sens ») s'oppose à présent la thèse des jeux de langage :

> Combien y a-t-il de sortes de phrases ? L'assertion, l'interrogation et l'ordre peut-être ? — Il y en a d'innombrables, il y a d'innombrables catégories d'emplois différents de ce que nous nommons « signes », « mots », « phrases ». et cette diversité n'est rien de fixe, rien de donné une fois pour toutes. Au contraire, de nouveaux types de langage, de nouveaux jeux de langage, pourrions-nous dire, voient le jour, tandis que d'autres vieillissent et tombent dans l'oubli… L'expression « jeu de langage » doit ici faire ressortir que parler un langage fait partie d'une activité, ou d'une forme de vie… Il est intéressant de comparer la diversité des outils du langage et de leur mode d'emploi, la diversité des catégories de mots et de phrases, à ce que les logiciens (y compris l'auteur du *Tractatus logico-philosophicus*) ont dit de la structure du langage (*Recherches philosophiques*, § 23, trad. F. Dastur *et alii*, <Paris,> Gallimard, 2004, p. 39-40).

Le langage est donc désormais considéré comme une réalité indissolublement liée aux pratiques d'une communauté linguistique ou <comme> ce que Wittgenstein appelle une « forme de vie ». Les mots, les phrases, les signes linguistiques en général, n'ont dès lors plus de statut indépendant par rapport à qui s'en sert, aux circonstances spatio-temporelles dans lesquelles ils sont utilisés, à la langue dans laquelle ils sont exprimés, etc. C'est justement tout ce que voulait mettre de côté une approche purement logique des propositions. Les signes linguistiques sont au contraire totalement relatifs à une façon de parler qui est elle-même dépendante du contexte pratique des locuteurs et de leur projet dans des circonstances données. Aussi, la seule façon de circonscrire le sens d'un mot ou d'une phrase est d'étudier les façons dont on

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

les utilise dans des jeux de langage concrets. Parler de « jeux de langage » est donc désormais une façon de dire que le langage est un processus comparable à n'importe quel jeu de cartes, de balle ou d'échec : chacun a des règles que l'on peut tout aussi bien appeler sa grammaire. C'est elle qui détermine la valeur, le rôle et les attributions des constituants ou pièces du jeu, c'est elle qui détermine aussi ce que peuvent faire ou ne pas faire les joueurs, etc. Si on fait la comparaison avec le jeu d'échec, les mots ont, comme les pièces, un sens ou une valeur, mais qui n'est ni intrinsèque, ni absolue : ce sens dépend de leur relation possible aux autres pièces dans une partie donnée. La seule spécificité du langage serait que le sens des mots se réfère à quelque chose qu'ils servent à dire et que donc le sens se double de la référence. Mais les objets de référence sont eux-mêmes fonction de la grammaire d'un jeu de langage particulier, c'est lui qui, à propos des choses, prescrit de quelle sorte d'objets il s'agit, ce qu'en est l'essence, ce qu'il est possible ou pas d'en attendre, etc. Dans le *Tractatus*, l'intelligibilité du monde était réglée par l'architecture logique du langage ; dans les *Philosophical Investigations*, l'intelligibilité du monde reste certes encore relative au langage, mais le langage se diversifiant lui-même en une pluralité de jeux de langage, les ontologies se diversifient à raison des différentes façons de dire et de structurer le monde dans des pratiques et des contextes différents. La connaissance ontologique, celle qui demande de quels objets est fait le monde, devient donc une connaissance du langage ou du jeu de langage qui est utilisé pour constituer l'objectivité.

C'est en somme de tous les tenants de ce tournant linguistique de la philosophie que veut rendre compte Richard Rorty dans son anthologie de 1967, mais c'est surtout de ses aboutissants qu'il fait état dans un ouvrage célèbre paru en 1979 sous le titre *Philosophy and the Mirror of Nature*, traduit en français sous le titre *L'homme spéculaire*[1]. Telle qu'exposée dans cet ouvrage, la conséquence la plus directe du tournant linguistique serait l'ébranlement et même la fin des théories de la connaissance.

La gnoséologie ou la théorie de la connaissance a toujours considéré que la connaissance est miroir de la réalité et que, moins le miroir est déformant, plus la connaissance est vraie. Dans la tradition, cette conception a reçu plusieurs versions qui diffèrent seulement par les moyens mis en œuvre pour l'étayer : le recours à l'expérience chez les empiristes ou l'appel aux seules ressources de l'esprit chez les rationalistes. Selon Rorty, c'est le rêve d'une conformité au réel auquel vient mettre fin le tournant linguistique en brisant

[1] R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979 ; trad. fr. Th. Marchaisse, *L'Homme spéculaire*, Paris, Seuil, 1990. (N. de l'Éd.)

Bull. anal. phén. XV 4 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

l'image du miroir de la nature et en révoquant du même coup l'idée que le savoir puisse être reflet de la réalité ou quelque chose comme sa représentation plus ou moins adéquate. La fin des théories de la connaissance veut précisément dire cela : elle signifie la fin du rêve représentationaliste.

Mais pourquoi le tournant linguistique de la philosophie oblige-t-il précisément à se défaire du mythe représentationaliste ? Parce que l'approche nouvelle du langage — laquelle a fait suite à son analyse logique qui était encore de nature gnoséologique — a fini par montrer l'impossibilité d'une commensurabilité du savoir au réel. Nous l'avons vu, les objets ne sont rien d'autre que des productions de notre langage, des manières de procéder à l'ameublement sémantique du monde. Cela ne revient pas à nier la réalité, mais à soutenir en tout cas que nos objets, eux, ne se confondent pas avec elle ; il ne sont que les référents que nous attribuons aux significations véhiculées par notre langage, dans le seul but de nous pourvoir de prises fiables dans le réel. Au demeurant, comme les langages sont pluriels et qu'il existe non pas un mais des jeux de langage fort différents entre eux, les systèmes d'objets le sont aussi et rien n'indique qu'il y aurait à nouveau quelque chose comme une garantie de commensurabilité entre eux. Comme le dit Rorty :

> On admettra facilement que des questions comme « Est-ce que les Grecs se référaient à la "tempérance" lorsqu'ils employaient le mot *sôphrosunè* ? » et « Est-ce que les Nuers désignent l'âme par le terme *kwoth* », disparaissent dès que l'on tient compte du fait qu'il n'y a aucune raison spécifique de penser qu'à un mot donné d'une culture corresponde exactement un mot dans une tout autre culture. On admettra aussi qu'aucune paraphrase, aussi longue soit-elle, ne fasse ici l'affaire et qu'il faille se résoudre à plonger dans le bain d'un jeu de langage exotique. Mais dans le cas de la science, une telle attitude semble perverse. Dans ce cas-ci, nous sommes enclins à admettre qu'il y a bien quelque chose, là, à l'extérieur — le mouvement et ses lois par exemple —, quelque chose à quoi les gens entendaient se référer, ou à tout le moins auquel il se référaient sans en avoir clairement conscience. La recherche scientifique, croit-on, est censée découvrir quelles sortes d'objets forment le monde et quelle sont leurs propriétés… (*L'homme spéculaire*, trad. Th. Marchaisse, Seuil, 1990, p. 297-298)

Ce que remet en question le tournant linguistique, c'est donc aussi et surtout cette forme la plus coriace du représentationalisme qui s'acharne à défendre l'idée de la vérité scientifique et, du même coup, instaure la distinction entre le discours scientifique et les autres discours plus confus. Contre quoi, Rorty reprend les arguments de Quine, qui sont aussi ceux de Kuhn et Feyerabend — philosophes que Rorty reconnaît tenir comme quelques-uns des héros de la

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

philosophie issue du tournant linguistique. Selon la conception représentationaliste notamment défendue par l'empirisme logique du Cercle de Vienne, le sérieux du discours scientifique vient de ce contact avec la réalité que serait censé assurer le souci de fonder la science sur le donné d'expérience. Ce qui distinguerait alors la science d'Aristote de la science de Newton ce n'est pas de n'avoir pas eu le même référent, par exemple le mouvement, mais de lui avoir appliqué un traitement rationnel différent, plus maladroit dans le première que dans la seconde.

Cette idée repose en fait sur ce que Quine a appelé « les deux dogmes de l'empirisme », que Rorty réinterprète comme suit. Le premier dogme repose sur l'idée qu'on peut faire la différence entre, d'une part, le référent et, d'autre part, ce que les gens en disent. Ce qui revient à prétendre qu'une même chose, comme le mouvement, dont on serait censé détenir l'essence était ce à quoi se référait Aristote en la nommant « déclivité du mouvement » et ce à quoi se référait Newton en la nommant « gravitation ». Le second dogme de l'empirisme consiste, lui, à soutenir que si l'on peut ainsi traduire le langage d'Aristote dans celui de Newton, c'est que nous disposons toujours en principe d'un ensemble de descriptions faites dans un « langage d'observation neutre » permettant de cerner l'essence du référent et, sur cette base, d'examiner ensuite ce qui confirme ou infirme ce qui en est dit de part et d'autre. Mais c'est justement ce dont le tournant linguistique montre l'impossibilité : la correspondance avec le réel n'existe ni dans un cas, ni dans l'autre. Aristote et Newton se référaient à et parlaient de deux objets différents appartenant à deux schèmes conceptuels, deux jeux de langage, totalement différents. Entre eux, il n'y a pas de commensurabilité des significations et il n'y a donc pas non plus de traduction possible sur la base d'un même donné d'expérience neutre qui permettrait de se hisser au niveau d'une vérité absolue permettant de se prononcer à propos de la vérité ou de la fausseté des propositions de la science aristotélicienne et celles de la science newtonienne. La perception d'Aristote et donc ce que pouvait être à ses yeux un donné d'expérience, cela était sémantiquement structuré par son propre jeu de langage et donc aussi fort différent de ce que pouvait voir et identifier Newton. Ce qui ne veut pas dire non plus que la science de Newton ne soit pas préférable à celle de Aristote, mais, si tel est le cas, ce n'est certainement pas parce que les propositions du premier correspondent mieux à la réalité, mais simplement parce qu'elles nous permettent de mieux nous débrouiller dans l'existence.

D'où les deux conséquences de l'ébranlement des philosophies représentationalistes suscité par le tournant linguistique : le relativisme et le pragmatisme. Selon Rorty, la philosophie doit assumer de telles conséquences, pour autant qu'elle veuille renoncer à ses anciennes illusions. Le relativisme

Bull. anal. phén. XV 4 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

dit simplement le renoncement de toute prétention à une connaissance ou à une vérité objective et absolue, car il n'existe pas de connaissance ou de vérité indépendante du langage, de la culture et de la conceptualisation, bref indépendante d'un jeu de langage. Au huitième et dernier chapitre de *Philosophy and the Mirror of Nature* intitulé « Philosophy without Mirrors », Rorty qualifie la position qu'il défend de « philosophie édifiante » (*edifying*). Ce qui est simplement pour lui une façon de qualifier l'idéal d'une activité philosophique ouverte à la pluralité, aux différences, aux horizons sémantiques incommensurables, ouverture qui pourrait permettre aussi de réaménager l'horizon familier. Et il écrit à ce propos :

> Pour un philosophe édifiant, l'idée même d'accéder à « toute Vérité » est absurde, parce que la notion (platonicienne) de vérité est absurde — et le reste quelle que soit la manière dont on l'entende : comme vérité du monde transcendante à toute description, ou comme vérité du monde accessible à travers une description si privilégiée qu'elle rend inutiles toutes les autres (parce qu'elles seraient toutes commensurables avec elle) (*L'homme spéculaire*, p. 415).

Mais ce renoncement à la *V*érité n'est pas un renoncement à toute vérité. Il s'agit seulement d'écarter celle qui est objective et absolue, car, n'étant qu'un leurre fondé sur une prétendue conformité au monde, elle ne peut finalement rien nous apprendre du monde. Pour Rorty, il s'agit alors de lui préférer ces petites vérités simplement identifiées à « ce que nous avons de mieux à croire » (*L'homme spéculaire*, p. 342), parce que cela nous est beaucoup plus utile dans l'existence. C'est là précisément tout le sens d'une approche pragmatiste de la vérité.

Ce qui nous importe à présent est de constater que, dans *Philosophy and the Mirror of Nature*, Rorty mentionne les propres sources de sa conception d'une « philosophie édifiante » et il écrit à ce propos :

> Les trois grands penseurs marginaux et édifiants de notre temps sont Dewey, Wittgenstein et Heidegger (*L'homme spéculaire*, p. 404).

La même chose se trouve déjà dite dans l'introduction :

> Wittgenstein, Heidegger et Dewey, tels que je les conçois, sont des philosophes dont le but est d'édifier (*L'homme spéculaire*, p. 22).

Rorty se fait plus précis encore en écrivant :

Bull. anal. phén. XV 4 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

> Wittgenstein, Heidegger et Dewey s'accordent à reconnaître que la notion de connaissance en tant que représentation adéquate rendue possible par certains processus mentaux et rendue intelligible par une théorie générale de la représentation, doit être abandonnée. Tous les trois rejettent la notion de « fondements de la connaissance » et la conception de la philosophie en tant qu'entreprise axée sur le problème cartésien : répondre au théoricien de la connaissance qui adopterait une position sceptique… Wittgenstein, Heidegger et Dewey nous ont fait entrer dans une période de philosophie « révolutionnaire »… en proposant de décrire l'ensemble des activités humaines à l'aide de nouvelles cartes, où ne figurent plus, tout simplement, les aspects qui paraissaient auparavant prédominants (*L'homme spéculaire*, p. 16-17).

Dans la postface à *The Linguistic Turn*, Rorty associe à nouveau les trois noms et écrit :

> Les philosophes du vingtième siècle — Dewey, Heidegger et Wittgenstein avant tout, mais aussi Quine, Sellars et Davidson — nous ont montré comment nous soustraire au représentationalisme. Mais ils ne le firent pas en dissolvant de vieux problèmes, non pas en montrant qu'ils reposaient sur des « confusions conceptuelles » ou sur une « mécompréhension du langage », mais plutôt en suggérant une voie nouvelle pour décrire la connaissance et la recherche. Le seul sens où cette suggestion fut linguistique est le sens d'un changement comparable à celui qui fit passer de la cosmologie de Ptolémée et Aristote à celle de Copernic et Newton et ce fut un changement à propos du langage (*The Linguistic Turn*, The University of Chicago Press, 1967, p. 373).

De même, dans *Philosophy and the Mirror of Nature*, Rorty écrit toujours à propos des trois noms réunis :

> Ils se sont acharnés à faire jouer l'argument holiste selon lequel les mots prennent leur sens au regard d'autres mots, et non en vertu de leur caractère représentatif, ainsi que son corollaire — à savoir que les discours tiennent leurs privilèges des hommes qui y ont recours et non de leur transparence au réel (*L'homme spéculaire*, p. 405).

Qu'afin de remonter aux sources du tournant linguistique, Rorty renvoie aux noms de Wittgenstein et de Dewey, on le comprend très aisément. En ce qui concerne Wittgenstein, nous l'avons évoqué, cela est parfaitement justifiable du fait même de l'introduction de la notion de « jeu de langage » dans les *Philosophical Investigations*. Et en ce qui concerne John Dewey, cela est également justifiable en regard de sa conception pragmatiste du langage. Fortement influencé par Darwin, John Dewey (1859-1952) considère l'esprit

Bull. anal. phén. XV 4 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

humain comme un instrument en perpétuelle évolution qui permet à l'homme de s'adapter à son milieu. Les productions de l'esprit, les pensées, et le langage qui les soutient, n'ont donc pas pour fonction la vérité comme conformité au réel, mais l'adaptation la meilleure possible de l'existence au réel. Le sens véritable de nos pensées ou de nos phrases ne se mesure ainsi qu'à l'aune de leurs conséquences pratiques relativement au contexte dans lequel nous les produisons. Autrement dit, au critère représentationaliste du sens, Dewey substitue le critère pragmatiste qui revient à affirmer qu'une pensée ou une phrase n'a de signification qu'en fonction des conséquences pratiques qu'entraîne son affirmation. Le satisfaisant se substitue ainsi au vrai et la division entre jugements satisfaisants et non satisfaisants ne peut être établie qu'en regard de ce qu'on vise à obtenir dans une situation donnée.

Par leur approche philosophique du sens et du langage, Dewey et le second Wittgenstein manifestent donc bel et bien un même souci de discréditer le mythe de la conformité au réel tel qu'il est postulé par la tradition philosophique. Dewey le fait en montrant que le critère du sens est davantage lié aux pratiques humaines qu'à une objectivité préalable. Ce que Wittgenstein transpose dans une théorie des jeux de langage où il montre que l'objectivité elle-même n'est que le résultat de la production linguistique des locuteurs et des interlocuteurs dans le contexte pratique qui est le leur. Ainsi, pour reprendre une expression de Rorty, Dewey et Wittgenstein sont assurément à la source d'une révolution en philosophie à laquelle on peut donner le nom de « tournant linguistique ». Toutefois, la question demeure de savoir ce qui autorise Rorty à associer à ces deux noms celui de Heidegger. Car si les positions philosophiques de ce dernier sont, de fait, assez proches d'une forme d'anti-représentationalisme, l'idée d'un tournant linguistique qui serait également à l'œuvre chez Heidegger est loin d'être évidente à première vue.

Le but de ce cours sera donc de montrer en quoi la thèse de Rorty est non seulement tout à fait plausible, mais qu'elle offre même un excellent angle d'attaque pour comprendre de quoi il est fondamentalement question dans la « question de l'être » ou dans la *Seinsfrage* qui est au cœur de toute la philosophie heideggerienne. En l'occurrence, il s'agira de montrer comment cette question a mené Heidegger à amorcer une tournant herméneutique de l'ontologie et pourquoi ce tournant herméneutique peut et même doit être compris comme un tournant linguistique. Ce qui, comme je tenterai de le montrer en guise de conclusion, ne devient véritablement explicite que chez Gadamer qui, tout en assumant l'héritage heideggerien, a forgé cette thèse dans son ouvrage *majeur Wahrheit und Methode* de 1960 : « L'être qui peut être compris est langage ».

Bull. anal. phén. XV 4 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

Cependant, comme le dit aussi Rorty, la philosophie de Heidegger est profondément post-nietzschéenne au sens fort du terme. Entendons par là qu'elle se situe dans un horizon ouvert par Nietzsche et que, en termes heideggeriens, on pourrait simplement appeler « la fin de la métaphysique ». Le thème de « la mort de Dieu » en est, dans le *Zarathoustra*, une allégorie bien connue, mais sa version plus sécularisée se trouve dans l'idée du « devenir fable du monde vrai ». Or pour Heidegger la fin de la métaphysique ne dit pas encore la sortie hors de la métaphysique, mais seulement sa conclusion. Et c'est pourquoi, selon Heidegger, la philosophie traditionnelle ou la métaphysique arrive à sa conclusion précisément chez Nietzsche où, du coup, elle s'y manifeste dans son essence la plus profonde. C'est aussi la raison pour laquelle la pensée de Nietzsche deviendra un des thèmes dominants de la pensée de Heidegger à l'époque qui fait suite à la publication de *Sein und Zeit* en 1927 et qui, vers les années 1935, verra s'amorcer ce que j'ai appelé le tournant herméneutique, lequel constitue la véritable sortie hors de la métaphysique entreprise par Heidegger.

Afin d'élucider la nature du tournant linguistique dans la pensée de Heidegger et son héritage chez Gadamer le cours se divisera donc en deux parties :

1. Nietzsche et la fin de la métaphysique
2. L'ontologie fondamentale de Heidegger et le tournant herméneutique[1]

Sa conclusion portera sur le thème de l'être comme langage.

En outre, le cours tentera aussi de montrer en quoi la conception du langage propre au tournant linguistique de la *« Continental Philosophy »* inaugurée par Nietzsche et Heidegger est « absolutisée » sur le modèle exclusif de l'art et, de ce fait, reste fondamentalement différente de la conception « naturalisée » propre au pragmatisme d'un Quine ou d'un Davidson. Autrement dit, la question restera ouverte de savoir si l'on peut, comme tend à le faire Rorty, rapprocher l'issue de la philosophie analytique anglo-saxonne de l'issue de la *Continental Philosophy* sur la seule base du tournant linguistique amorcé des deux côtés.

[1] Le titre à la p. 51 porte « tournant linguistique » au lieu de « tournant herméneutique ». (N. de l'Éd.)

Bull. anal. phén. XV 4 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

Première partie : Nietzsche et la fin de la métaphysique

Les textes de Nietzsche seront cités d'après la traduction des *Œuvres philosophiques complètes* parues chez Gallimard (citées *OC* suivi du numéro de tomaison)[1].

Nous procéderons en quatre étapes. La première concernera « la métaphysique d'artiste », expression suivant laquelle Nietzsche a lui-même conçu au départ sa propre réaction et son alternative à la métaphysique traditionnelle. La seconde s'intitulera « la destruction de la métaphysique » et tentera de montrer comment Nietzsche a tenté de dépasser ses premières idées dans lesquelles il finira par déceler lui-même quelque chose comme un « relent d'hégélianisme ». La troisième étape concernera « la philosophie du *Zarathoustra* » où se trouvent contenues les grandes thèses de la philosophie originale de Nietzsche contre le nihilisme de la métaphysique traditionnelle. La quatrième étape sera consacrée à l'interprétation heideggérienne de Nietzsche et de son rapport à la métaphysique.

1. La métaphysique d'artiste

En 1873, Nietzsche publie le premier tome des *Considérations inactuelles* (*Unzeitgemässe Betrachtungen*). Il est intitulé *David Strauss, l'adepte et l'écrivain* (*Der Bekenner und der Schriftsteller*).

Qui est David Strauss ? Celui-ci est bien connu pour avoir publié, en 1835, une *Vie de Jésus* (*Das Leben Jesu*), ouvrage qui fit scandale à l'époque de sa parution. Strauss y montre que la doctrine de Hegel concernant le rapport entre philosophie et religion se heurte à une objection essentielle. Comment Hegel conçoit-il, en effet, ce rapport ? Réponse : en terme d'assimilation. Il suffit pour s'en convaincre de se rapporter au fameux texte *Die Vernunft in der Geschichte* (*La raison dans l'histoire*) qui est le contenu d'un cours de 1830.

[1] F. Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, 1976 suiv. Les volumes cités par l'auteur sont les suivants : vol. I/1 : *La Naissance de la tragédie* suivi de *Fragments posthumes (Automne 1869 - Printemps 1872)* ; vol. I/2 : *Écrits posthumes (1870-1873)* ; vol. II/1 : *Considérations inactuelles I et II* suivi de *Fragments posthumes (Été 1872 - Hiver 1873-1874)* ; vol. II/2 : *Considérations inactuelles III et IV* suivi de *Fragments posthumes (Début 1874 - Printemps 1876)* ; vol. III/1: *Humain, trop humain. Un livre pour esprits libres* suivi de *Fragments posthumes (1876-1878)* ; vol. VI : *Ainsi parlait Zarathoustra* ; vol. VIII : *Le Cas Wagner, Crépuscule des idoles, L'Antéchrist, Ecce homo, Nietzsche contre Wagner*. (N. de l'Éd.)

Bull. anal. phén. XV 4 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

Dans la seconde partie de son introduction intitulée « La réalisation de l'Esprit dans l'histoire », Hegel termine en disant ceci :

> La représentation la plus concrète de la Raison est Dieu… Dieu gouverne le monde et le contenu de son gouvernement, l'accomplissement de son plan, est l'histoire universelle. Saisir ce plan, voilà la tâche de la philosophie de l'histoire… La raison est l'intellection de l'œuvre divine… C'est dans la Raison que réside le Divin. Le contenu de la Raison est l'Idée divine. Considérée comme histoire universelle, la Raison n'est pas la volonté subjective, mais l'action de Dieu (*La Raison dans l'histoire*, trad. K. Papaioannou, <UGE, Paris, 1965,> p. 100-101).

La thèse de Hegel est donc que la réalisation de la raison humaine à travers l'histoire n'est rien d'autre que la réalisation du plan de Dieu ou de ce que Hegel nomme encore « l'Idée divine ». Celle-ci n'est pas extérieure à l'histoire où l'humanité se réalise elle-même, mais elle est au contraire immanente à cette histoire. Voilà ce que, selon Hegel, la philosophie a pour tâche de comprendre, et ce qu'elle expose alors conceptuellement est le même contenu que celui que la religion chrétienne expose métaphoriquement.

Strauss refuse précisément d'admettre cette assimilation du contenu de la philosophie à celui de la religion, et inversement. Selon lui, de réduire le contenu de la religion à des concepts philosophiques et donc de transposer ce contenu dans le registre de la rationalité, on ne fait qu'altérer la vérité même de la doctrine chrétienne. En effet, le contenu de cette religion, est fait d'une réalité historique que relatent les récits bibliques et évangéliques. Si l'on réduit le contenu de la religion à une simple métaphore, on perd de vue sa réalité historique pour la confondre avec quelque chose de purement symbolique.

Dans un premier temps, l'analyse de Strauss est donc de montrer qu'à force de vouloir mesurer le contenu de la foi chrétienne par rapport à des concepts dont il ne serait qu'un exposé métaphorique, on perd tout simplement l'authenticité de la religion. Contrairement à ce qu'enseigne Hegel, philosophie et religion ne sont donc pas de même essence : la philosophie est d'ordre conceptuel, tandis que la religion, du moins dans sa version chrétienne, est censée relater un événement réel ou historique.

Pourtant, les propos de Strauss sont trompeurs, car son but n'est pas simplement de rendre à la religion son autonomie par rapport à la philosophie. En fait, s'il les sépare l'une de l'autre, c'est afin de soumettre la religion à <un> examen rationnel qui demande cette fois : qu'en est-il de la vérité de la religion, qu'en est-il de sa réalité et de sa prétendue historicité ? La question posée est donc de savoir si le contenu de la religion est historiquement avéré, ou si, en d'autres mots, l'historicité du Christ peut être considérée comme une

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

vérité. Afin de répondre à ces questions, Strauss se propose de dégager des Évangiles la vraie figure du Christ et il aboutit à la conclusion que les Évangiles ne sont pas une biographie, mais la projection de conceptions messianiques héritées du judaïsme sur une personne, ayant du reste peut-être réellement existé. Le Christ historique, explique donc Strauss, n'est pas celui que l'on croit : il s'agit d'un homme ayant eu un destin tout ce qu'il y a de plus humain, mais dont le personnage historique a été transformé en mythe par les Évangiles. Ainsi, en montrant que l'authentique évaluation de la doctrine chrétienne revient à un examen historique, Strauss fait apparaître que cette doctrine n'est qu'un mythe qui exige qu'on passe cette fois à la philosophie pour atteindre la vérité ou le sens profond du mythe en question. Optant ainsi pour la philosophie par-delà la foi, Strauss montre enfin que ce que les Évangiles attribuent au Christ revient en fait à l'humanité tout entière : c'est elle qui est le fils unique de Dieu et c'est l'historicité humaine qui, seule, procure une image complète de Dieu.

On le voit, le livre de Strauss est surprenant à plus d'un égard. Tout d'abord, il semble porter une atteinte assez redoutable à la philosophie de Hegel, puisqu'il rompt l'identité entre la religion et la philosophie pour soutenir la thèse inverse : chacune a sa vérité propre et la vérité rationnelle de l'une et la vérité historique de l'autre ne sont pas la même chose, comme voudrait le faire croire la philosophie spéculative de Hegel. Mais, en voulant ainsi rendre sa propre vérité à la religion chrétienne, Strauss ne cherche en réalité qu'à l'ébranler en montrant que si le contenu de la religion est de nature historique, alors il faut la soumettre à une analyse philosophique. De celle-ci, il ressort que la religion n'est qu'un mythe dont la vérité revient en fin de compte à la philosophie, mais, cette fois, à une philosophie qui ne cherche plus à dire la même chose que la religion, mais qui veut en être le tribunal.

De la même façon, la position de Strauss vis-à-vis de Hegel apparaît tout aussi ambiguë. En effet, d'un côté, il rejette la thèse hégélienne de l'identité entre le contenu de la philosophie et le contenu de la religion, tandis que, d'un autre côté, il maintient cette identité dans la mesure où le jugement rendu par l'examen philosophique de la religion chrétienne est qu'elle n'est qu'un mythe qui cherche à refléter la vérité de l'humanité. Cette vérité est le sens de l'histoire humaine qui, à travers le progrès, ne cherche qu'à atteindre un seul but : la réalisation du ciel sur terre. L'idée, on le voit, reste très hégélienne, mais, cependant, avec une différence importante. Hegel considère, en effet, que la réalisation du ciel sur terre est accomplie par le savoir absolu réalisé dans sa propre philosophie, puisque, selon ses propres termes, le savoir absolu est la compréhension que son propre contenu équivaut à l'Idée ou au plan de Dieu. En d'autres termes, la philosophie de l'histoire de Hegel est une théorie

Bull. anal. phén. XV 4 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

eschatologique pour laquelle il n'y a pas de place pour un futur, puisque la raison peut se dire être parvenue à sa pleine réalisation dans le présent et donc prétendre à la fin de l'histoire.

La conception de l'histoire défendue par Strauss est radicalement opposée à cette forme d'eschatologie. Contre elle, Strauss affirme sa foi dans le futur et le progrès de l'histoire humaine plutôt que d'admettre que le contenu de la foi s'éclaire dans le présent de la philosophie. Il est intéressant de noter que cette position ambiguë à l'égard de la philosophie hégélienne de l'histoire est partagée par d'autres penseurs de l'époque qui appartiennent au mouvement dit des jeunes hégéliens et sur lesquels les idées de Strauss ont certainement eu une influence assez forte. Dans ce mouvement, les philosophes reconnaissent en général que le grand mérite de Hegel est d'avoir dégagé du passé les lois du développement historique. Son tort, en revanche, est d'avoir limité l'application de ces lois à l'explication du passé. Comme le dit Cieszkowski qui publie en 1838 à Berlin un petit ouvrage intitulé *Prolegomena zur Historiosophie* :

> Dans son œuvre, Hegel n'a fait aucunement mention du futur estimant que la philosophie ne pouvait s'appliquer qu'à l'étude du passé et qu'elle devait laisser l'avenir complètement en dehors de sa spéculation. En ce qui nous concerne, nous prétendons au contraire que, sans la connaissance de l'avenir conçu comme partie intégrante de l'histoire et constituant la réalisation de la destinée humaine, il est impossible de parvenir à la connaissance de l'histoire universelle dans sa totalité spirituelle et dans son développement organique rationnel. Par conséquent, la mise en évidence d'une connaissance possible du futur est une condition préalable absolument indispensable si l'on veut donner au développement de l'histoire un caractère organique (trad. G. Debord, <*Prolégomènes à l'historiosophie*,> p. 15 ; modifiée d'après A. Cornu, <*Karl*> *Marx*< *et Friedrich Engels. Leur vie et leur œuvre*>, t. 1<: *Les années d'enfance et de jeunesse. La gauche hégélienne (1818/1820-1844)*, Paris, Puf, 1955>, p. 142)[1].

Le projet de Cieszkowski est donc clairement de refaire une lecture de l'histoire qui, tout en s'inspirant de Hegel, entend dépasser ses perspectives pour rendre au futur une place que ne peut lui reconnaître une philosophie qui, comme celle de Hegel, fait du présent un moment d'accomplissement et donc d'achèvement. Or, pour Cieszkowski, la connaissance possible du futur est en quelque sorte prescrite par la philosophie de Hegel. Celle-ci est en effet une

[1] La traduction française est due en réalité à Michel Jacob (*Prolégomènes à l'historiosophie*, Paris, Champ Libre, 1973). (N. d. l'Éd.)

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

philosophie du concept et, comme telle, son mode est celui de la pure possibilité en attente d'une réalisation. Cette réalisation ne peut appartenir qu'au futur dont le mode est lui celui de l'actualisation ou de l'effectuation du concept, c'est-à-dire le devenir monde de la philosophie. Cette idée est éclairée par Cieszkowski, dès les premières lignes de son ouvrage :

> L'humanité est enfin parvenue au stade de la conscience de soi… En revanche, ce qui touche à sa réalisation et à son achèvement reste encore à étudier, ainsi que l'élaboration du contenu intégral et la solution complète du problème dans son ensemble (p. 9-10 ; cf. également p. 112-113 et 116-117).

On l'entend bien, le projet est de restituer toute sa rigueur au thème hégélien de la raison agissant dans l'histoire, c'est-à-dire à la dialectique de Hegel, plutôt que de l'écarter. Il s'agit donc bien de dépasser le système de Hegel plutôt que de le rejeter. Quant à ce dépassement, il consiste à reprendre l'articulation hégélienne de l'histoire, mais en y intégrant le moment du moderne de façon à ne plus le considérer comme un point d'aboutissement, mais plutôt comme la transition nécessaire vers le futur. Bref, le présent de modernité cesse d'apparaître désormais comme une fin, mais doit se manifester comme la médiation entre le passé et le futur. Le présent est seulement l'achèvement du passé à travers la philosophie de Hegel. Celle-ci est le moment du savoir absolu où l'esprit se reconnaît comme le lieu d'unification de la raison et du réel. Mais cette unification n'appartient encore qu'à la pensée, elle est entièrement intériorisée par l'esprit, mais sans extériorisation hors du conceptuel. C'est donc dire que le présent n'est pas encore la pleine réalisation ou la concrétisation de l'esprit absolu. Celle-ci ne peut appartenir qu'à une troisième période qui s'ouvre devant nous, à savoir le futur. Quelle en sera l'essence ? Pour le jeunes hégéliens et notamment pour Cieszkowski, l'essence du futur est déjà connue : le futur ne pourra être que la synthèse concrète de la rationalité et de la réalité par-delà la synthèse seulement réalisée en esprit. Bref, la synthèse que le futur doit logiquement mener au jour ne sera plus seulement du ressort de la pensée mais de l'action. Aussi le futur ressemblera-t-il à cet âge où la tâche logiquement impartie à l'homme sera de transformer le monde de telle façon que la raison se réalise concrètement en lui.

Lorsqu'en 1872, près donc d'une quarantaine d'années après sa *Vie de Jésus*, David Strauss publie un ouvrage intitulé *Der alte und der neue Glaube* (*L'ancienne et la nouvelle foi*), c'est quelque chose d'assez proche de l'hégélianisme d'un Cieszkowski que l'on retrouve, mais agrémenté cette fois d'une

Bull. anal. phén. XV 4 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

idée nouvelle : la transformation du monde ou la concrétisation en lui de la raison, c'est la culture scientifique qui est en train de la réaliser.

La première partie de l'ouvrage a pour titre « Sommes-nous encore chrétiens ? » et la réponse est non. Reprenant la thèse essentielle de 1835, Strauss écrit :

> Le Jésus de l'histoire, de la science est un problème, et un problème ne peut être l'objet de la foi, l'idéal de la vie <(D. Strauss, *Der alte und der neue Glaube*, Leipzig, Hirzel, 1872, p. 79)>.

Mais si la perspective chrétienne de la vie éternelle et toutes les autres consolations qui l'accompagnent sont donc aujourd'hui irrémédiablement perdues, cela signifie-t-il que nous ayons renoncé à la religion ? L'essence de la religion, répond Strauss, est à chercher dans le désir profondément humain d'être ce qu'il n'est pas et d'avoir ce qu'il n'a pas. Et c'est ce qu'il demande à son dieu : de le délivrer du joug de la nature et de sauvegarder face à elle sa liberté. Mais aujourd'hui, l'homme a découvert pour cela une voie nouvelle : celle générée par les découvertes de la science et les technologies. Ce sont les avancées de la connaissance rendues possibles par des savants comme Newton, Laplace ou Darwin, qui ont rendu cela possible. Certes, ce mouvement rencontre encore beaucoup d'obstacles qui en sont autant de limites. Mais c'est la preuve, dit Strauss, qu'il existe encore une place pour des souhaits et des prières. Ce n'est plus à d'anciennes chimères qu'elles sont aujourd'hui adressées, mais à une civilisation marquée par la culture scientifique et, par là, porteuse de la promesse d'un avenir toujours meilleur, d'un accroissement de l'équité sociale, de la garantie d'une paix mondiale, et d'une amélioration graduelle de la morale.

Toute la suite de l'ouvrage est alors consacrée à justifier cette idée à travers une examen de la façon dont cette culture nouvelle fondée sur la nouvelle science se manifeste dans notre façon de comprendre aujourd'hui le monde et dans la façon dont nous avons appris à ordonner notre propre vie en société. Par tout cela, Strauss entend montrer comment le nouveau croyant est finalement celui qui a décidé de faire de la terre son nouveau paradis.

Dans la première de ses *Considérations inactuelles*, Nietzsche n'a pas de mots assez durs pour critiquer la nouvelle religion proclamée par Strauss. La profession de foi faite par ce dernier n'est, selon les propres termes de Nietzsche, que l'œuvre d'un « philistin de la culture » (*OC* II/1, p. 24). D'après l'usage commun du terme, le philistin signifie l'homme inculte et le philistin qui se veut cultivé est précisément celui qui croit l'être sans l'être du tout. En effet, pour Nietzsche, Strauss confond partout la culture avec le culte de

Bull. anal. phén. XV 4 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

l'optimisme, il associe la culture à la confiance dans un progrès dont il croit deviner les signes rassurants dans la façon actuelle de vivre ou de penser, comme aussi dans toutes institutions du temps présent. Au fond, explique Nietzsche, il y a en cela une façon très bourgeoise de se féliciter de ce qu'on est et de comment on vit, tout en opinant du bonnet face aux productions du temps présent à la manière des Chinois qui ne cessent de courber l'échine. Mais, en raison même de cela, Strauss n'est au juste qu'un avatar de ce que Nietzsche appelle « la dégénérescence de <la> culture allemande ».

À propos de cette dégénérescence, Nietzsche s'est déjà expliqué dans une série de cinq conférences qu'il avait faites, un an auparavant, en 1872, devant la *Société académique de Bâle*. Rappelons que, à l'époque, Nietzsche a vingt-huit ans et qu'il occupe depuis trois ans la chaire de langue et de littérature grecque dans l'Université de la même ville. Dans cette série de conférences qui avaient pour titre : *L'avenir de nos établissements d'enseignement*, Nietzsche s'emploie à dénoncer le fait que, tel qu'il est conçu à cette époque, l'enseignement n'a plus d'autre finalité que de former les jeunes à devenir les serviteurs du présent et, dans ce but, à les imprégner de toutes les valeurs proposées par la modernité. Comme Nietzsche l'explique encore, ce culte du moderne n'est en fait que le culte du bonheur et de la réussite, et c'est pourquoi l'enseignement est seulement conçu dans le but que les jeunes gens puissent trouver leur place dans le présent, c'est-à-dire y trouver une profession et donc un travail.

« Nos établissements d'enseignement, dit Nietzsche… ne promettent que de former des fonctionnaires, des négociants, des officiers, des marchands, des agronomes, des médecins ou des techniciens ». À quoi il ajoute :

> Toute éducation qui laisse apercevoir au terme de son itinéraire un poste de fonctionnaire ou un gagne-pain quelconque n'est pas une éducation pour la culture comme nous la comprenons (*OC* I/2, p. 132).

Au contraire, telle que l'entend Nietzsche, la culture ne doit servir qu'à contrarier, c'est-à-dire à forger un esprit critique qui permettra à ceux qui l'acquièrent d'être des esprits libres, capables de prendre leur existence en main. La vraie culture est celle qui doit permettre de faire face aux grands défis de l'existence, d'assumer tout ce que la vie possède de grandiose mais aussi de périlleux au lieu de chercher à l'éviter en préférant des valeurs qui allègent le poids de l'existence et procurent l'illusion d'une tranquillité facile. C'est pourquoi, conclut Nietzsche,

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

> la tâche suprême est d'abord de délivrer l'homme moderne de la malédiction du moderne… de la culture de ce temps présent (*OC* I/2, p. 131).

Il est assez évident que c'est la même idée d'une dégénérescence de la culture qui se trouve en filigrane de la critique acerbe que Nietzsche adresse à la « nouvelle religion » proposée par Strauss, puisqu'elle reflète tous les travers de la modernité et n'est au fond rien d'autre que « le catéchisme des idées modernes » (*OC* II/1, p. 33).. Mais, surtout, la nouvelle religion de Strauss trahit par ses relents le mal véritable qui se trouve être la cause de la dégénérescence de la culture. À propos du livre de Strauss, Nietzsche écrit :

> Qu'une chose écrite en 1872, sente déjà le moisi en 1872, voilà qui me donne à penser (*OC* II/1, p. 37).

Sans doute, ne peut-on comprendre le sens de cette sentence si l'on ne fait pas le lien entre « l'odeur de moisi » que Nietzsche dit renifler chez Strauss et l'odeur cadavérique qu'il dira par ailleurs sentir s'exhaler de la philosophie de Hegel. En effet, même si Strauss ne cite pas Hegel à l'appui de sa nouvelle foi, Nietzsche voit, quant à lui, partout l'ombre de Hegel se profiler à travers le texte de Strauss. Il écrit à ce propos :

> On voit qu'il a balbutié le hégélien, dans sa jeunesse, il lui est resté de ce temps une déformation (*OC* II/1, p. 77)

Et il ajoute par ailleurs :

> Quand on a été une fois malade de hégélerie… on n'en guérit jamais complètement (*OC* II/1, p. 46).

Qu'est-ce donc que cette « la maladie hégélienne » que Nietzsche appelle encore l'« hégélerie »? Pour le dire d'un mot : il s'agit du culte de l'histoire. C'est ce culte que Nietzsche dit retrouver aux sources de la « nouvelle religion » de Strauss et c'est ce même culte qui, pour Nietzsche, se trouve aussi être la cause de la dégénérescence de la culture. Autrement dit, la culture dégénérée trouve ses racines dans la culture historique et celle-ci a précisément ses racines dans la philosophie de Hegel.

C'est ce que Nietzsche se propose de montrer dans la seconde des *Considérations inactuelles* qui paraît quelques mois après la première, en 1874. Elle a précisément pour titre « De l'utilité et des inconvénients des études historiques », et c'est ici que la critique de Hegel et des hégéliens devient radicale, comme le suggère le passage suivant :

Bull. anal. phén. XV 4 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

> Je crois qu'il n'y a pas eu en ce siècle un seul tournant, un seul moment de faiblesse de la culture allemande qui n'ait été rendu plus dangereux encore par l'influence formidable et toujours vivace de cette philosophie, je veux dire de la philosophie hégélienne (*OC* II/1, p. 146).

Mais qu'est-ce qui justifie un jugement aussi sévère ? Nietzsche s'en explique à la suite de ces lignes. Selon lui, la philosophie de Hegel a fait de l'homme moderne un vieillard dont les occupations sont celles propres aux dernières heures de la vie : regarder en arrière, se souvenir, passer en revue toutes les choses du passé, bref s'adonner au culte de l'histoire. Pour Hegel, de toutes les heures de l'humanité, c'est précisément la dernière heure, celle de la vieillesse, qui est la plus importante. C'est à cet âge, en effet, que le regard peut enfin se tourner sur ce qui a été, sur tout le passé, et c'est donc aussi le moment où la conscience parvient à cet état d'achèvement où le sens de l'existence et de sa propre histoire se laisse enfin comprendre. Or, selon Hegel, cela est vrai aussi de l'humanité en général et de la vie de son esprit : son dernier moment, celui de son achèvement, est celui qui correspond à la compréhension du sens de toute l'histoire et c'est pourquoi ce moment est celui de la science en un sens absolu. Autrement dit, le savoir absolu n'est possible que lorsque, parvenant à son terme, la raison se comprend elle-même en comprenant que toute son histoire n'a été que le long processus menant au moment d'accomplissement où s'éclaire que ce processus n'a été que la marche progressive de la raison sur terre.

Mais, pour Nietzsche, il y a quelque chose de profondément désespéré en un tel savoir, puisque, se nourrissant uniquement du passé et donc entièrement inscrit dans la mémoire, il n'est concerné par aucun futur. Comme le dit Nietzsche, ce savoir est profondément stérile : la vie ne peut plus être devant lui, mais tout en arrière de lui. Elle appartient à une histoire passée et qui désormais se termine parce qu'elle est pleinement comprise. Aussi ce savoir ne peut-il servir à engendrer du nouveau ; il ne peut servir la vie.

Pourtant, bien que le savoir absolu ne soit en fait que « stérilité savante », il affiche une suffisance et un orgueil sans limite, dans la mesure où il peut toujours se dire qu'il est l'accomplissement de l'histoire, comme si chaque marche qui a jalonné sa longue odyssée ne pouvait mener qu'à un but qui n'est autre que ce savoir absolu lui-même. Avec celui-ci se produit le moment où l'on peut se dire que le monde n'est plus à faire ou à inventer, mais qu'il n'y a pas lieu pour autant de s'en attrister, car le but est atteint par le présent du savoir. Selon Nietzsche, c'est aussi la raison pour laquelle la culture moderne qui se nourrit exclusivement du culte de l'histoire est une culture fondamentalement marquée par l'optimisme. Certes, des épigones comme

Bull. anal. phén. XV 4 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

Strauss et les Jeunes hégéliens veulent laisser les portes ouvertes à un futur que la philosophie de Hegel ne peut envisager. Mais, faisant cela, ils ne perçoivent le futur que comme la réalisation concrète du contenu encore abstrait de la science hégélienne. Pour eux, l'avenir n'a de sens que s'il se conforme à la rationalité hégélienne. Ce qui veut dire que l'avenir est déjà fixé par le présent de la philosophie et c'est pourquoi il ne saurait nous surprendre. À dire vrai, nous n'attendons rien d'autre du futur que ce que nous savons déjà de par sa configuration conceptuelle. C'est aussi pourquoi nous ne pouvons être qu'optimistes et, comme Strauss, ne considérer l'avenir que comme une extension de la raison à tous les domaines de la vie réelle, que ce soit sur le plan économique, social, politique, culturel et moral.

Ce que Nietzsche entend dénoncer, ce n'est pas seulement cet optimisme, mais c'est surtout le culte de l'histoire qui l'a généré. Il écrit :

> Inactuelle, cette considération l'est encore parce que je cherche à comprendre comme un mal, un dommage, une carence, quelque chose dont l'époque se glorifie à juste titre, à savoir sa culture historique, parce que je pense même que nous sommes tous rongés de fièvre historienne et que nous devrions tout au moins nous en rendre compte (*OC* II/1, p. 94).

Comme l'explique Nietzsche, l'homme a certes besoin de l'histoire, car, contrairement aux animaux, il ne peut vivre « attaché au piquet du moment ». Sa mémoire est d'abord une façon de se déjouer du néant qui s'attache à chaque moment qui, sitôt survenu, s'envole comme une page arrachée. C'est aussi de sa mémoire que l'homme détient le pouvoir de s'inspirer du passé, de soigner les blessures et les désillusions laissées par lui, de remplacer ce qui est perdu, et de refaire si possible en mieux ce qui s'est brisé. Bref c'est la mémoire qui permet à l'homme de transformer le passé en le mettant au service de la vie. Mais de trop s'en remettre au passé, les souvenirs deviennent écrasants. La mémoire finit alors par engourdir la puissance créatrice de l'homme, lui faisant perdre la force d'aspirer à quelque chose de nouveau. La mémoire doit donc aussi pouvoir faire place à la faculté d'oublier, car, dit Nietzsche, « toute action exige l'oubli » (*OC* II/1, p. 97). La vie a besoin de l'histoire, car c'est de cette manière qu'elle apprend à vouloir l'avenir avec toujours plus d'ardeur. Mais, pour passer du désir à l'acte, la vie a besoin aussi d'être anhistorique afin, cette fois, de n'avoir plus d'autre occupation que cet avenir lui-même. Tel est justement ce qu'on perd de vue lorsque l'histoire cesse d'être au service de la vie, pour ne plus se mettre qu'au service de la connaissance pure.

Ces constatations conduisent Nietzsche à envisager ainsi trois attitudes possibles à l'égard de l'histoire : l'attitude monumentale, l'attitude critique et

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

l'attitude antiquaire. L'attitude monumentale est la façon dont l'homme se rapporte au passé, lorsqu'il est essentiellement tourné vers l'avenir et qu'il nourrit de grands projets. Cet homme actif a besoin de modèles, d'archétypes et d'exemples, qu'il cherche dans l'histoire et dans ce qui lui semble y constituer quelques rares moments sublimes et grandioses dont il fait autant de monuments. Toutefois, quand ce rapport monumental à l'histoire devient exclusif, la tentation est grande d'idéaliser certains âges d'or de l'humanité et de se dire que ce qui est grand a déjà existé et que cela a été tellement grand et inégalable qu'il n'est pas possible que cela se reproduise à nouveau. L'attitude monumentale finit alors par susciter le contraire de ses aspirations premières : elle cherchait de grands modèles pour l'avenir et elle sombre désormais dans la nostalgie d'âges révolus. L'idéalisation du passé finit alors par rendre l'homme actif purement réactif.

Pour que cette réactivité ne l'emporte pas, l'homme doit donc aussi être capable de briser les images anciennes. Contrairement à l'attitude monumentale, il ne s'agit plus ici de vouloir imiter, mais de traduire le passé devant le tribunal du présent et <de> le juger pour ses manques comme pour ses promesses non tenues. À cette condition seulement, l'histoire se met au service de la volonté d'avenir en révélant les aspects du passé susceptibles d'ouvrir des perspectives pour l'avenir. Telle est l'attitude critique, puisque sa relation au passé consiste en un examen critique seulement soucieux de créer un futur.

C'est bien sûr ce rapport à la vie et à l'avenir que méconnaît totalement l'attitude antiquaire. Ici, il n'est question que de se tourner vers le passé et d'en compiler tous les événements, car chacun d'eux semble éclairer l'homme sur sa propre situation présente. Il pourrait certes y avoir dans cette attitude une façon de mettre l'histoire au service de la vie, s'il ne s'agissait que de préserver un patrimoine pour le transmettre à ceux qui viendront. Mais très vite le souci de conservation prévaut ici sur le souci de transmission. « Ne rien oublier » devient la devise de cette attitude antiquaire pour laquelle l'homme semble n'avoir plus de chez soi que dans le passé. Le culte et la vénération de l'histoire n'est dès lors plus qu'une soif de collection et d'accumulation des vestiges du passé. L'action de l'homme n'est plus du tout motivée par la volonté d'engendrer du neuf, mais seulement motivée par le désir de conserver et de déambuler dans les musées qu'il s'est lui-même construits. La seule satisfaction qu'il puisse encore tirer de cela est seulement d'en être le conservateur.

La vie qui intéresse l'attitude antiquaire est une vie éteinte et tâcher de la conserver revient à immortaliser des momies. Comme le dit Nietzsche, « ici, l'homme s'enfouit dans la moisissure » (*OC* II/1, p. 112). Son savoir de l'histoire ne sert absolument plus la vie, il sert seulement la connaissance du

Bull. anal. phén. XV 4 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

passé, mais justement une connaissance qui, ayant perdu toute relation à la vie, n'a plus que les allures de « la savante misère » (*OC* II/1, p. 147). *Wissendes Elend* ou, ce qui revient au même « stérilité savante », tels sont, nous l'avons vu, les mots pour décrire la philosophie de Hegel qui, aux yeux de Nietzsche, représente très certainement la quintessence même de l'attitude antiquaire. Ce que cette philosophie nous propose n'est rien d'autre qu'une intériorisation du passé sous la forme de la remémoration. Pour dire cela, Hegel se sert d'un mot, dans la *Phénoménologie de l'esprit* : l'*Er*-innerung. Comme c'est en elle que consiste le savoir absolu, celui-ci n'est plus qu'un savoir purement encyclopédique qui a définitivement opté pour l'intériorité de la mémoire et qui, par là, refoule délibérément l'extériorité, c'est-à-dire au fond la vie concrète, au profit de la seule vie abstraite et représentationnelle de la pensée. Comme le dit Nietzsche :

> Ce n'est plus la vie qui gouverne seule et tient en bride la connaissance du passé : toutes les bornes sont arrachées et l'homme est submergé par le flot de tout ce qui a jamais été. Toutes les perspectives sont prolongées à l'infini, aussi loin qu'il y eut un devenir. Nulle espèce n'a encore jamais vu se déployer à perte de vue un spectacle comparable à celui que nous présente l'histoire, cette science du devenir universel ; il est vrai qu'elle démontre en cela la dangereuse audace de sa devise : *fiat veritas, pereat vita*. Représentons-nous maintenant le processus spirituel qui se trouve ainsi déclenché dans l'âme de l'homme moderne. Le savoir historique, alimenté par des sources intarissables, l'inonde et l'envahit toujours davantage ; il est assailli de faits inconnus et incohérents, la mémoire ouvre toutes ses portes et n'est pas encore assez grande ouverte… L'homme moderne finit par avoir l'estomac chargé d'une masse énorme de connaissances indigestes qui se heurtent et s'entrechoquent dans son ventre. Ce bruit révèle la caractéristique la plus intime de cet homme moderne : la remarquable opposition entre une intériorité à laquelle ne correspond aucune extériorité et une extériorité à laquelle ne correspond aucune intériorité. Le savoir dont on se gave sans, le plus souvent, en éprouver la faim, parfois même malgré un besoin contraire, n'agit plus comme une force transformatrice orientée vers le dehors, il reste dissimulé dans une certaine intériorité chaotique, que l'homme moderne désigne avec une singulière fierté comme sa « profondeur » spécifique (*Innerlichkeit*)… L'intériorité éprouve peut-être alors cette sensation du serpent qui après avoir englouti quelques lapins vivants, s'étend tranquillement au soleil en évitant de bouger plus que nécessaire. Quiconque vient à passer par là ne désire qu'une chose, qu'une telle culture ne meure pas d'indigestion (*OC* II/1, p. 115-116).

Le renoncement à la conception d'une histoire ou à une connaissance du passé qui soit au service de la vie, la consécration d'une vie intérieure et d'un monde

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

de représentation que plus rien ne relie à l'extériorité naturelle, l'affaiblissement d'une véritable volonté d'engendrement, l'exténuation de tout instinct créateur et novateur mais qui cache sa résignation sous les masques de l'autosatisfaction savante, de l'optimisme ou de la « nouvelle foi », voilà donc ce que sont, selon Nietzsche, les traits les plus saillants de la culture historique moderne qui justifient de parler de sa dégénérescence. Cet extrait peut sans doute servir à illustrer les conclusions de Nietzsche concernant la modernité :

> L'homme moderne se tient fièrement au sommet de la pyramide du processus universel : en plaçant là-haut la clef de voûte de sa connaissance, il semble crier à la nature attentive : « Nous touchons au but, nous sommes le but, nous sommes la nature parvenue à son accomplissement ». Présomptueux Européen, trop orgueilleux, du dix-neuvième siècle, tu perds la tête ! Ton savoir ne parachève pas la nature, il ne fait que tuer ta nature propre (*OC* II/1, p. 151).

On ne s'étonnera donc pas que la troisième partie des *Considérations inactuelles*, qui paraît en octobre 1874 — soit moins d'une dizaine de mois après la seconde —, soit consacrée à Arthur Schopenhauer et ait pour titre *Schopenhauer l'éducateur* (*Schopenhauer der Erzieher*). En effet, tout ce que Nietzsche considère comme les caractères essentiels de la culture de son temps se trouve justement combattu par la philosophie de Schopenhauer. Aux antipodes de Strauss, cette philosophie prône un pessimisme radical et, aux antipodes de Hegel, elle défend une conception anti-représentationaliste de la pensée visant à la rapprocher de la vie.

Schopenhauer (1788-1860) est l'auteur d'un ouvrage célèbre paru en 1818 sous le titre *Le monde comme volonté et comme représentation*. Dans une certaine mesure, l'ouvrage se présente comme un retour à Kant puisqu'il renoue avec la distinction radicale entre le réel et sa représentation, soit la distinction entre les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes et les choses telles qu'elles nous apparaissent. Mais cette reprise de la dichotomie kantienne contre l'idéalisme hégélien n'a pourtant plus rien de kantien dans la façon dont Schopenhauer entend l'exploiter. Ce que montre, en effet, Schopenhauer, c'est que le monde de la représentation n'a aucune consistance. Il n'est qu'une illusion servant à cacher le monde réel à nous-mêmes ; il <est> un voile jeté sur la réalité afin de camoufler son insupportable vérité. En effet, le monde réel ou le monde de la vie ne ressemble pas aux représentations que nous nous en faisons. Ces représentations cherchent à le structurer en lui imprimant un ordre rationnel et sensé, alors que le monde réel est au contraire profondément sauvage et abscons. Mais qu'est ce qui autorise à attribuer à la réalité ces caractères qui la rendent incompatible avec le monde de notre représentation ?

Bull. anal. phén. XV 4 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

Le titre de l'ouvrage de 1818 suggère assez clairement la réponse : la réalité dans son en-soi est essentiellement marquée par la volonté. Mais de quelle volonté s'agit-il ? Elle n'est justement pas ce que nous en dit la représentation. Pour celle-ci, la volonté est toujours individuée, elle <est> un phénomène subjectif dirigé vers un objet. Parce qu'on se représente ainsi la volonté comme quelque chose de finalisé par un but qui est son objet, on peut également se la représenter comme ce qu'il peut y avoir de meilleur en l'homme, suivant précisément la spécificité de sa finalité, exactement comme le fait Kant. Mais, selon Schopenhauer, la volonté ne ressemble pas à sa représentation conceptuelle. Au lieu d'être individuée en un sujet, la volonté s'irradie partout de la même façon dans le monde en diluant ainsi les catégories d'espace et de temps. Partout et de tout temps, la volonté est l'éternel recommencement d'un même drame qui se produit sous des costumes différents. Pour Schopenhauer, cette volonté traduit simplement la vie. Elle n'est autre que le vouloir-vivre qui caractérise indistinctement tout étant et qui, en dépit des différenciations conceptuelles de notre représentation, fusionne tout en un seul et même moule. Ainsi la vie ressemble davantage à un tout dont les parties sont indistinctes dans la mesure où toutes sont marquées par la même volonté de vivre qui, comme telle, n'a ni sens, ni logique. Cette volonté est au contraire dévorante, désordonnée, pulsionnelle, aveugle et sans loi. C'est sous ces traits qu'elle caractérise la vie ou l'être en général comme ce qui, outre lui-même, n'a aucune finalité, ni donc aucune fin non plus, mais n'interrompt sa course éperdue qu'avec la survenue du non-être ou de la mort.

Aussi, à suivre Schopenhauer, faut-il bien admettre que la souffrance est l'essence de toute vie, puisqu'il n'existe aucun accomplissement, aucun assouvissement possible de la volonté. Par sa conscience, l'homme peut seulement déplorer la puissance volitive qui le dévore comme elle dévore tout ce qui est vivant, mais, au fond, il ne peut que très peu contre elle. Aussi s'efforce-t-il d'engourdir et d'inhiber la volonté, et le monde de la représentation ne sert précisément qu'à cela. Ce monde illusoire est fait d'ordre, de classification, de raison et de logique et, comme tel, il est comparable à ce que la religion hindouiste appelle le « voile de Maya », car c'est lui que nous jetons sur la vie pour nous dérober, en même temps qu'elle, une tout <autre> vérité que celle que voudrait faire valoir notre représentation du monde. Mais, même sous les formes les plus sérieuses de la science rationnelle, cette représentation n'est encore qu'une illusion et, qui plus est, la manifestation la plus absurde de la vie elle-même, celle qui consiste à vouloir se dérober à soi-même.

Toujours selon Schopenhauer, seul l'art peut faire mieux que toutes les autres productions de l'homme. Certes l'art demeure, lui aussi, prisonnier de la volonté, puisqu'il est d'abord volonté d'œuvre et de beauté. Mais l'œuvre

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

d'art, et principalement la musique, n'est pas seulement une illusion. Certes la musique est encore représentation, mais c'est précisément la vie qu'elle représente. Aussi, l'art musical nous rend-il pour la première fois spectateur de notre propre vie et de notre propre souffrance. Mettant la vie en scène, la musique nous met à distance de nous-mêmes et, nous détachant ainsi de notre propre existence, pour quelques moments elle nous la donne aussi à comprendre. C'est pourquoi, dans son langage universel, la musique nous charme et nous attriste : elle nous enchante car elle nous montre l'ardeur de la vie, mais nous attriste aussi car elle nous en fait percevoir la profonde souffrance. L'art musical, plus que tout autre, est donc la seule phénoménologie possible de la vie. Par là, cet art creuse un écart minimal entre nous-même et notre souffrance, mais qui suffit à produire une espèce de détachement ou de sublimation temporaire. Cette sublimation est donc aléatoire et précaire par rapport à ce que serait une sublimation complète que Schopenhauer finit par attribuer à une espèce d'état extatique auquel parviendrait seul celui qui, voulant ne plus rien vouloir, atteindrait ainsi au bien-être.

Considérons à présent les raisons pour lesquelles Nietzsche ne pouvait que se sentir attiré par la philosophie de Schopenhauer. La réponse est très certainement que cette philosophie recelait tous les racines de ce que pourrait être l'alternative à la culture moderne. Schopenhauer tente de montrer le caractère chimérique du monde de la représentation conceptuelle et, du même coup, dénonce les mensonges de l'idéalisme. Les soi-disant puissances de la rationalité sont confrontées à leur impuissance fondamentale à saisir la vie et, par là, l'esprit se trouve libéré pour endurer la vérité de son être et de l'être en tant que telle. En d'autres mots, il est amené à la contemplation tragique de la vie. Comme le dit Nietzsche :

> L'homme de Schopenhauer prend sur lui la souffrance volontaire de la véracité (*OC* II/2, p. 47).

Mais, comme Schopenhauer le montre également, la vérité ne peut apparaître que lorsque nos yeux sont tournés vers la vie sans espérance, et c'est très exactement ce qui se passe avec l'art musical. Sa phénoménologie de la vie ne s'accompagne d'aucune tentative de la transcender. Autrement dit, s'il existe une seule vraie métaphysique, ce ne peut être qu'une « métaphysique d'artiste ».

C'est très certainement pour cette raison que Nietzsche considère Schopenhauer comme un « éducateur ». Mais, cela en fait-il un disciple pour

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

autant ? Manifestement non. Car si Nietzsche a subi incontestablement l'influence de Schopenhauer, il s'en écarte aussi, comme le montre déjà son premier écrit important, *La Naissance de la tragédie*, écrit en 1872.

La thèse générale de cet ouvrage semble très proche des idées de Schopenhauer : le tragique est l'essence de la vie et ce n'est pas par la philosophie, mais par l'art, que l'homme est capable d'en saisir le sens. Plus spécifiquement, c'est dans l'art tragique ou dans la tragédie grecque que Nietzsche discerne l'expression la plus vive de la vie en ce qu'elle a de propre. Le jeu tragique est tramé de la même façon que la vie : il met en scène et manifeste le propre jeu ou le même combat que celui qui détermine la vie. Mais quelle est la nature de ce combat ?

Pour Nietzsche, ce sont les deux composants essentiels de la tragédie qui, par leur opposition constante, servent à exprimer le sens de ce combat. Ces deux composants de la tragédie sont l'élément apollinien et l'élément dionysiaque.

Dans le panthéon olympien d'Homère, Apollon est le dieu de la lumière et de la beauté. Tout ce qui dans le monde est forme, fixité, finition, harmonie, mesure, cohérence et équilibre est une expression des attributs apolliniens. Mais Apollon est aussi le dieu du rêve, son œuvre enchante le monde, elle l'idéalise sous la forme d'un *cosmos*, mais cet enchantement n'est qu'une apparence, au double sens de ce qui apparaît mais n'est aussi qu'une illusion. Au contraire, Dionysos est une divinité pré-olympienne : il tire ses origines de l'ancien panthéon, du monde des Titans. Tout à l'inverse d'Apollon, c'est le dieu de l'obscurité et de la nuit, de la démesure, de l'incohérence et du chaos. Si Apollon est davantage rattaché aux œuvres plastiques et donc aux arts de la vison, Dionysos l'est au contraire à la musique, non pas à la musique qui ressemblerait à une belle architecture de sons, mais à celle qui, au contraire, incite à la danse, à l'excitation et à l'exubérance et à l'ivresse.

L'antagonisme nietzschéen entre l'apollinien et le dionysiaque fait immanquablement penser à l'antagonisme entre les deux mondes de Schopenhauer. Et de fait, l'élément apollinien circonscrit le domaine des formes individuées ou des phénomènes : ce domaine est donc celui de la représentation et, comme chez Schopenhauer, ce domaine est associé à celui du rêve et de l'illusion. Autrement dit, l'apollinien traduit le monde des apparences dans le double sens du terme. En revanche, le dionysiaque caractérise le domaine de ce que les Grecs appelaient l'*apeiron*, c'est-à-dire là où tout se confond dans un même fond chaotique, où tout ce qui était singularisé telle une forme et clairement séparé du reste, se trouve ramené à un même courant unique, à un même flux aveugle qui est le grand courant, le grand élan, de la vie.

Bull. anal. phén. XV 4 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

Pourtant, il existe sur ce point une différence assez importante entre Nietzsche et Schopenhauer. Elle tient au fait que, là où Schopenhauer ne voit qu'une opposition, Nietzsche voit au contraire une complémentarité. Pour Nietzsche, en effet, la vie n'est pas seulement réductible à l'élément dionysiaque. La vie est faite, au contraire, du combat fratricide que cette puissance mène constamment avec la puissance apollinienne. Vivant de ce combat, Apollon et Dionysos ne peuvent être l'un sans l'autre. Il y a dans leur discorde une profonde concorde qui les unit l'un à l'autre, comme le sont ceux qui s'affrontent dans un combat.

Comment comprendre le sens de cette complémentarité et comment comprendre qu'elle soit l'expression même de la vie ? Le dionysiaque, le fond obscur de la vie sans repos ne peut se révéler qu'en suscitant son propre contraire : l'apparence belle qui possède la stabilité et l'harmonie de la forme. Mais si la vie suscite les belles apparences, ce n'est jamais que pour en montrer l'illusion. Aussi est-ce en ébranlant les belles formes et en les rappelant à son fond obscur, que la vie se manifeste en sa propre démesure vertigineuse et terrifiante. Son propre fond dionysiaque, la vie ne le divulgue qu'à la faveur des belles apparences qu'elle finit toujours par faire vaciller. Inversement, concrétisation parfaite de la belle apparence apollinienne, le héros tragique ne sert qu'à laisser transparaître l'essence qui bat secrètement en lui. Cette essence est purement dionysiaque et, comme telle, elle finit toujours par happer le héros, le rappelant au fond de la vie comme la vague qui l'entraîne vers les abysses.

Pour Nietzsche, c'est précisément cela qu'est parvenue à exprimer la tragédie grecque et seulement elle. Couplant l'image à la musique, le rêve à l'ivresse, la forme au chaos, la lumière à la nuit, l'apparence à l'en-soi, en un mot, couplant l'apollinien au dionysiaque, la tragédie grecque fait apparaître le jeu qui préside à la vie même du monde.

Mais, à la faveur de sa réflexion sur la tragédie grecque, l'opposition de Nietzsche à Schopenhauer ne s'arrête pas au fait d'articuler le monde des apparences au monde en soi, au lieu de les séparer. Dans la mouvance, l'opposition de Nietzsche concerne aussi la fonction de l'art. Pour Schopenhauer, l'art, et plus spécifiquement l'art musical, était conçu comme un inhibiteur de la vie, une façon de s'en détacher en mettant en scène son fond de souffrance. Pour Nietzsche, l'art, et plus fondamentalement l'art tragique, n'est pas un dérivatif, mais une affirmation de la vie. En effet, malgré son fond de souffrance, la vie demeure attrayante précisément parce qu'elle ne peut se passer de formes apolliniennes, même si ce n'est que pour révéler, à travers elles, son fond obscur et tumultueux. Le vrai fond de la vie est certes dionysiaque, mais que serait-il sans les apparences apolliniennes qui, seules,

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

lui permettent de se montrer ? Aussi, le sentiment tragique est-il toujours lié à une exaltation de la vie que l'apollinisme rend non seulement supportable mais aussi enviable.

Schopenhauer en tant qu'« éducateur » n'aura dès lors servi qu'à administrer une leçon de pessimisme contre une forme d'optimisme uniquement fondée sur le monde de la représentation. Mais, une fois que ce monde de la représentation est réinterprété dans son rapport véritable à la vie, une nouvelle forme d'optimisme renaît à mesure que se précise l'opportunité du retour à une forme de culture en accordance avec la vie.

Comme on peut à présent le comprendre, la culture moderne à l'égard de laquelle Nietzsche est tellement critique, car il y voit un déni de la vie, est au fond une culture de l'apollinisme seul, soit une culture de la représentation qui, séparée de tout élément dionysiaque, ignore que la représentation n'est qu'un rêve, une illusion ou une apparence. Dans les deux premières *Considérations inactuelles*, Nietzsche nous a montré la culmination de cette culture purement apollinienne dans l'hégélianisme. Mais, dès *La Naissance de la tragédie*, Nietzsche avait déjà entrepris de montrer l'origine de cette culture appauvrie de son élément vital, et, selon lui cette origine est à chercher chez Socrate.

La thèse générale de Nietzsche est que l'avènement du socratisme marque la fin de l'esprit tragique grec. Plus précisément, c'est l'empreinte du socratisme sur Euripide, le dernier auteur tragique, qui signe justement le déclin de l'esprit qui animait l'œuvre de ses deux grands prédécesseurs, Eschyle et Sophocle. Dans les tragédies d'Euripide, on assiste, en effet, à la disparition de l'élément dionysiaque. Ce qui s'y trouve mis en scène n'est plus la vie elle-même, ce n'est plus ce combat permanent de l'ordre et du désordre, du juste et de l'injuste, de la raison et <de> la déraison, de la mesure et de la démesure. La raison cherche désormais à dépasser cette unité duelle qui lie les contraires. La raison veut la dominer, la dompter du regard et en tirer une morale. En ce qui concerne la conception de la tragédie, cela implique une exposition plus claire et plus didactique du drame. Le dialogue doit dès lors prévaloir sur la musique, tandis que la tension et l'incertitude sont atténuées par l'introduction du « prologue », sorte d'introduction au sujet qui résume et explique l'action qui va se dérouler. Quant à cette action tragique, elle ne sert plus qu'à offrir au spectateur une représentation plus nette et plus claire de lui-même ; elle est conçue pour lui faire apparaître sa propre psychologie. Tel est justement le changement qui se produit dans les tragédies d'Euripide où la composition réaliste privilégie partout l'apollinisme.

Mais, montre Nietzsche, la tragédie elle-même ne peut survivre sans son élément dionysiaque, et, sans le dionysiaque, c'est l'élément apollinien qui

Bull. anal. phén. XV 4 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

perd la fonction qu'il remplissait dans la tragédie et prend un tout autre visage. Le plaisir des belles apparences fait désormais place à la rigueur d'une exposition réaliste des passions humaines. Or, selon Nietzsche, le suicide de la tragédie par injection de réalisme trouve sa véritable explication dans le fait qu'Euripide s'est soumis aux exigences d'un spectateur unique et idéal, à savoir Socrate.

À suivre Nietzsche, en effet, le socratisme n'est rien d'autre que l'avènement, dans la culture grecque, d'une mentalité nouvelle essentiellement marquée par la *theoria*, c'est-à-dire par l'aspiration à une vision rationnelle et logique du monde et des événements humains. Cette aspiration théorique n'est possible qu'en fonction du postulat qu'il existe une structure rationnelle de l'univers et que c'est à sa compréhension que l'esprit doit désormais appliquer tous ses efforts. Il est bien sûr, selon Nietzsche, qu'une telle idée était absolument incompatible avec la tension, l'ambiguïté et l'incertitude que la tragédie considérait comme le fond même de la vie. Ainsi l'idéal de la philosophie grecque classique ne pouvait que rendre complètement obsolète l'esprit tragique. Tout ce qui, en dehors de l'élément apollinien, appartenait aussi à l'essence de la tragédie : l'exaltation, l'instinct, le pulsionnel, les affects et la sensualité, ne pouvait qu'être refoulé au nom de ce que la philosophie commençante tenait de son côté pour essentiel : la rigueur, la réflexion mûrie, l'esprit critique, le raisonnement, l'entendement, la représentation vraie, en un mot : la science. Plus qu'Euripide lui-même, ce sont Socrate et Platon qui, aux yeux de Nietzsche, ont signé l'arrêt de mort de l'esprit tragique. Mais, ce faisant, la philosophie classique est aussi née d'une négation de la vie. Socrate et Platon ont donc été les premiers nihilistes et tout ce qui a résulté de la tradition inaugurée par eux ne pouvait que porter les marques de la dégénérescence d'une culture qui n'était plus portée par la vie. Le propre idéal de cette culture exaltant « l'homme théorique », était lui-même marqué par la perte du goût pour la vie.

Dès lors, au § 17 de *La Naissance de la tragédie*, Nietzsche pose le problème suivant :

> La question qui nous occupe ici est de savoir si la puissance contre laquelle la tragédie s'est brisée a suffisamment de forces pour interdire à tout jamais dans l'art le retour de la tragédie et de la conception tragique du monde. Si ce qui a dévoyé l'ancienne tragédie, c'est l'impulsion dialectique au savoir et à l'optimisme scientifique, on pourrait conclure qu'il existe un éternel combat entre *conception théorique* et *conception tragique du monde* et qu'il ne sera possible d'espérer une renaissance de la tragédie que du jour où l'esprit scientifique aura atteint ses limites et, où la preuve en étant administrée, sa prétention à une validité universelle sera anéantie (*La Naissance de la tragédie*, *OC* I/1, p. 117).

Bull. anal. phén. XV 4 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

Or, selon Nietzsche, la démonstration des limites de la conception scientifique héritée du socratisme a d'abord été faite par Kant, et ensuite surtout par Schopenhauer. Le premier a montré l'impossibilité où se trouvait la représentation théorique de prétendre atteindre le monde tel qu'il est en lui-même; le second a poussé les choses encore plus loin en montrant que le monde de la représentation n'était qu'un tissu d'illusions seulement conçues par l'homme pour se voiler à lui-même le fond tragique du monde et de la vie. Schopenhauer a dès lors introduit une conception nouvelle de l'art, et de la musique en particulier, qui, au lieu de se soumettre aux critères théoriques de l'esthétisme platonicien, a tenté de penser l'activité artistique en relation au monde de la vie. Comme le dit Nietzsche, il y a donc bien dans la philosophie allemande quelque chose comme une « sagesse dionysiaque mise en concepts » (*OC* I/1, p. 131).

Mais l'important est que, la preuve étant ainsi faite des impasses du modèle socratique de « l'homme théorique », une aurore nouvelle pouvait se lever pour la culture tragique. Celle-ci, estime Nietzsche, peut désormais renaître et le signe avant-coureur de cette renaissance est l'œuvre de Richard Wagner. Le remède à la dégénérescence de la culture moderne ne peut donc être autre que le renouveau de la culture tragique, et ce renouveau Nietzsche le voit émerger chez Wagner. D'où la topique de la quatrième des *Considérations inactuelles* qui paraît en 1876 sous le titre « Richard Wagner à Bayreuth ». Allusion y <est> clairement faite ici au projet wagnérien du *Festspielhaus* que Nietzsche nomme alors le « théâtre de l'avenir », parce qu'il considère que l'opéra, tel que Wagner en conçoit alors la réalisation, constituera un art nouveau qui, renouant avec le mythe, dissociera d'abord le langage de son usage conceptuel pour lui rendre sa dimension poétique, et ensuite, réconciliant le mythe et la musique, réactivera l'union de l'apollinien et du dionysiaque pour mettre à nouveau l'art et la culture au service de la vie.

Peu importe ici la conception que Nietzsche se fait de l'opéra wagnérien. Cette conception a manifestement quelque chose de surfait et les espoirs que Nietzsche nourrit à l'égard de cet opéra seront du reste très vite déçus. Il est bien plus bien important de constater que si, à cette époque, Nietzsche place tant d'espoir dans le projet artistique de Wagner, c'est qu'il croit encore en une rédemption de la culture par l'art. Et, si tel est le cas, cela signifie que Nietzsche pense encore que la fonction de l'art tragique est d'exprimer ce qu'est véritablement la vie ou l'être en lui-même ? En d'autres mots, Nietzsche oppose l'art au langage conceptuel de la métaphysique classique, mais il ne dément pas pour autant la métaphysique comme telle. Au contraire, il croit encore en la possibilité pour un langage ou une expression humaine de s'élever jusqu'aux cimes de la vérité. Simplement, il conteste à la

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

tradition socratique que la métaphysique soit l'apanage de l'homme théorique, mais il ne doute absolument pas qu'elle est celui de l'artiste. Aussi peut-on considérer qu'il reste, chez le jeune Nietzsche, quelque chose comme un élément socratique dans l'aspiration à une « métaphysique d'artiste ». C'est l'abandon de cette aspiration qui va bientôt le mener à une critique beaucoup plus radicale de toute prétention à se représenter le monde tel qu'il est. Cette critique touchera donc aussi la thèse que la vérité se tiendrait plutôt du côté de l'art, comme si, seul, ce dernier devait détenir le fin mot en ce qui concerne l'être, la vie ou le monde.

2. La destruction de la métaphysique

Penchons-nous à présent sur ces années qui font suite aux *Considérations inactuelles* au cours desquelles Nietzsche va entreprendre la destruction de toute métaphysique, en brisant du même coup son propre rêve d'une « métaphysique d'artiste ».

La déception profonde de Nietzsche à l'égard de Wagner ne tient qu'accessoirement à l'échec que fut la première représentation de *L'Or du Rhin* à Bayreuth en août 1876. Nietzsche, qui y assista, remarquera plus tard que, non seulement, le spectacle ne répondait pas à ses propres attentes philosophiques concernant une « culture de l'avenir », mais aussi que le public ne suivait pas, comme si, de toute façon, l'intérêt pour l'art avait désormais disparu. C'est surtout ce second point qui va nourrir sa réflexion durant les années qui suivent la publication des *Considérations inactuelles*. Elles le mèneront très vite à l'idée d'une insuffisance de la solution artistique au problème de la décadence culturelle moderne. Au fond, remarquera Nietzsche, l'art est inexorablement atteint d'une immaturité historique par rapport à la situation de l'homme moderne et c'est pourquoi l'art est aussi impuissant à guérir cet homme de son mal.

Telles sont les idées qui vont alimenter l'ouvrage que Nietzsche publie aux premiers jours de mai 1878 sous le titre *Humain trop humain*. La seconde partie de l'ouvrage paraîtra l'année suivante. L'orientation majeure en est que la métaphysique d'artiste relève encore d'une ultime illusion et qu'elle doit céder le pas à une science nouvelle, celle-là même que Nietzsche appellera un peu plus tard, en 1882, la *Gaya Scienza*, *Le Gai savoir*. Ce qui indique assez clairement un déplacement d'intérêt de l'art vers la science. Comment le comprendre ?

Bull. anal. phén. XV 4 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

Un des leitmotive d'*Humain trop humain* est très certainement constitué par le thème de « l'art nécromant ». Cette idée apparaît au § 147 de l'ouvrage où Nietzsche écrit ceci :

> L'art assume accessoirement la tâche de conserver, et aussi de raviver çà et là certaines idées éteintes, décolorées ; il tresse, quand il s'acquitte de cette tâche, un lien enserrant diverses époques et il en fait revenir les esprits. Certes, c'est tout au plus une apparence de vie, comme au-dessus de tombeaux, qui s'élève ainsi ou, comme en rêve le retour des morts chéris, mais pour quelques instants au moins le sentiment ancien se ranime et le cœur se remet à battre à un rythme oublié le reste du temps (*OC* III/1, p. 120).

La thèse de Nietzsche sur l'art est donc désormais que, pour avoir encore aujourd'hui de l'effet sur l'esprit des gens, l'art ne peut que raviver des formes de l'esprit qui appartiennent définitivement au passé, parce qu'elles datent d'une époque où ces formes remplissaient les conditions pour que l'art soit vivant et efficace. Mais ces formes de l'esprit et ces conditions ont aujourd'hui disparu. Du même coup se sont aussi éclipsés toutes les idées et les sentiments dont l'art était porteur. Tout ce que l'artiste peut encore faire par son œuvre, c'est raviver des sentiments anciens, rappeler des idées révolues, mais à la façon dont on fait revenir les morts pour le plaisir éphémère de les revoir en rêve. C'est pourquoi, dit Nietzsche :

> De même que, vieillard, on se rappelle sa jeunesse et célèbre les fêtes du souvenir, l'art ne sera plus bientôt pour l'humanité qu'un souvenir émouvant des joies de sa jeunesse. Jamais auparavant l'art n'a été compris peut-être avec autant de profondeur et d'âme que de nos jours où il semble que la magie de la mort le baigne de son halo (*OC* III/1, p. 156).

Autant dire que l'action de l'art est aujourd'hui rétrograde. L'art servait naguère à exprimer des vérités dans un monde où l'esprit était fait pour les entendre. Dans ce monde primaient les mythes et les croyances, tandis que la science n'y avait aucune place. Mais ce monde est révolu, car l'esprit de l'homme théorique l'a définitivement désenchanté. Parce que l'art ne peut plus provoquer autre chose que la nostalgie de temps révolus qui remontent à l'enfance de l'humanité, il ne reste dès lors qu'à en constater les limites et à admettre qu'il est devenu un remède inapproprié contre la culture moderne exaltant l'homme théorique. L'idée de Nietzsche est que, au lieu d'opposer au moderne des figures spectrales qui jamais n'auront la force de revivre car les conditions mêmes de leur existence ne sont plus, il vaut mieux combattre le moderne sur son propre terrain. Ce qui, plus concrètement, veut dire que le

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

remède contre la culture moderne, n'est pas à chercher ailleurs que dans l'esprit moderne lui-même, c'est-à-dire dans la rationalité. Telle va donc être la thèse de Nietzsche au même moment où sa rupture avec le wagnérisme sera complètement consommée.

Il n'est pas inutile de rappeler que le thème de la « mort de l'art » que Nietzsche semble ici reprendre à son compte est en fait un thème hégélien et qui constitue même une charnière essentielle de la philosophie hégélienne de l'histoire. Or cela veut-il dire que ce thème ait le même sens chez Nietzsche et chez Hegel ?

Nous le savons, Hegel considère la science, du moins telle que l'incarne sa propre philosophie rationnelle, comme la phase la plus achevée de l'histoire humaine. Ce qui, toujours selon Hegel, a nécessité le dépassement successif des formes plus anciennes de l'esprit, à commencer par celle de ses premiers âges, celui où l'art en était l'expression par excellence. Tels sont le sens et la nécessité de la « mort de l'art » dans la philosophie hégélienne de l'histoire. Mais telle n'est pas la philosophie de l'histoire de Nietzsche et c'est aussi pourquoi le thème <de> la « mort de l'art » n'y a pas la même portée, ni le même sens, que chez Hegel.

Examinons brièvement ce point. La philosophie de l'histoire de Nietzsche lui a été fortement inspirée par Jacob Burckhardt qui occupait la chaire d'histoire et d'histoire de l'art à l'université de Bâle, à l'époque où Nietzsche y enseignait la philologie grecque. Burckhardt est essentiellement connu pour ses fameuses fresques des grandes civilisations dont celle consacrée à l'*Histoire de la civilisation grecque* et surtout celle consacrée à la *Civilisation de la Renaissance en Italie* (1860). L'approche de Burckhardt n'y a rien de comparable avec une théorie spéculative qui, à la façon de Hegel, chercherait à dégager une loi organique de l'histoire où chaque civilisation apparaîtrait comme une marche du progrès qui mènerait au présent ou à la modernité. Se refusant de considérer l'histoire par rapport au présent, Burckhardt tente au contraire de considérer chaque civilisation *pour elle-même*, dans l'unité de sa vie propre. Ce qui se dégage de telles considérations, c'est alors la prédominance d'un élément invariable : ce ne sont pas des principes rationnels de croissance — quelque chose comme une nécessité dialectique interne à la dynamique de l'histoire — qui détermine l'émergence d'une civilisation, mais c'est plus simplement l'inventivité d'un peuple dont les créations culturelles et institutionnelles — l'art, la religion, l'économie et la politique — ont convergé avec bonheur au lieu de s'affronter.

Cette conception de l'histoire sera systématisée par Burckhardt dans un cours donné à Bâle vers 1872 et qui sera édité à titre posthume sous le titre *Considérations sur l'histoire universelle* (1905). Nietzsche avait assisté à ce

Bull. anal. phén. XV 4 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

cours et en fut manifestement fort marqué. Au lieu de manifester une évolution de l'esprit qui avérerait quelque chose comme une raison agissant dans l'histoire, Burckhardt soutient que l'histoire à travers les grandes civilisations qu'elle a connues, manifeste au contraire un tout autre principe organisateur fondé sur la constance. Partout dans l'histoire, se retrouve un même principe invariable qui, de civilisation en civilisation, ne fait que se répéter. Cet invariant est simplement la nature humaine, avec ses passions, ses ambitions et ses œuvres. Mais si l'histoire est ainsi accordée au diapason de la nature humaine, celle-ci est elle-même accordée au diapason de la nature tout court. Ainsi, au lieu de faire la preuve d'un arrachement progressif de la raison à la nature, l'histoire fait la preuve inverse : toute entreprise humaine bat au même rythme que celui de la nature. C'est la dynamique naturelle qui scande la vie historique des hommes. Cette dynamique n'est pas linéaire mais cyclique, car, comme tous les cycles naturels, elle est faite d'une éclosion, d'une apogée et d'un déclin. C'est ce mouvement, on ne peut plus propre à tout ce qui est vivant, qui sans cesse se répète lui-même, de telle façon que l'histoire continue comme continue la vie ne général.

Dans la mesure où Nietzsche s'est inspiré de la conception de l'histoire de Burckhardt, on devine sans peine que, pour lui, les concepts de « mort de l'art », tout comme celui de « l'âge de la science », ne pouvaient avoir la signification que leur prête Hegel. En d'autres mots, il n'est pas question pour Nietzsche de considérer la science comme un progrès de l'esprit par rapport à l'âge où c'était plutôt l'art qui lui servait d'expression. Mais il est vrai par ailleurs que la science moderne ouvre, aux yeux de Nietzsche, une voie d'inspiration pour entreprendre la critique d'une certaine conception de la science, comme aussi la critique d'une certaine conception de l'art.

Cette voie d'inspiration, Nietzsche dit la trouver dans la méthode analytique qui prévaut dans les sciences de la nature et dans la chimie en particulier. Dès le premier aphorisme d'*Humain trop humain*, il écrit :

> Tout ce dont nous avons besoin, et que nous ne saurions tenir que du niveau actuel de nos sciences, c'est une *chimie* des représentations et sentiments moraux, religieux, esthétiques, ainsi que de toutes ces émotions que nous ressentons en relation avec les grands et des petits courants de notre civilisation et de notre société (*OC* III/1, p. 23).

Or dans le même premier aphorisme, et dans plusieurs autres ensuite, Nietzsche met lui-même cette chimie en relation avec la méthode à adopter en histoire qu'il comprend dès lors comme une généalogie de la pensée et des œuvres. Que faut-il donc entendre par ce que Nietzsche nomme encore

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

« l'histoire de la genèse de la pensée » (*OC* III/1, p. 35) ? Manifestement, parce qu'elle s'apparente à la méthode de décantation utilisée en chimie, la genèse dont il est ici question n'a pas pour but d'exposer les origines de l'histoire dans quelque chose qui serait de l'ordre d'un « grand commencement », c'est-à-dire une espèce de donnée de départ absolue qui aurait décidé de tout le destin de l'histoire humaine et qui resterait comme la mesure de son devenir. Une histoire dont l'origine serait de ce genre ressemble précisément à la conception hégélienne de histoire où la genèse s'apparente au triomphe initial de la raison sur la déraison, de la logique sur l'illogique, du bien sur le mal, de la vérité sur les apparences, de la liberté sur la nécessité, etc. À partir de cette origine, tout ce qui suit devient alors lisible comme une implémentation ou une mise en œuvre historiques de la raison, de la logique, du bien, de la vérité et de la liberté s'arrachant toujours un peu plus à leur contraire, et scandant de la sorte le progrès de l'histoire.

Mais, pour Nietzsche, la genèse historique ainsi conçue n'est qu'une chimère métaphysique. La vraie généalogie de l'histoire, la *wirkliche Historie*, ne consiste pas en une construction métaphysique de l'origine par pure représentation d'un grand commencement dont procéderait tout le progrès. Beaucoup plus proche de l'idée de Burckhardt, la thèse de Nietzsche est que la vraie généalogie de l'histoire doit être connaissance des élévations et des effondrements, des essors et des déclins, dont est faite toute vie en général, y compris donc la vie historique des hommes. En ce qui concerne celle-ci, la généalogie montre que tout ce que la représentation métaphysique tient comme opposé est profondément lié et que ce sont ces liens qui tissent la toile identique d'une histoire qui se répète différemment en mêlant toujours raison et déraison, logique et illogique, bien et mal, vrai et faux, liberté et nécessité. Voilà, explique Nietzsche, les « petites vérités discrètes » (*OC* III/1, p. 25) que le généalogiste doit mettre au jour en adoptant pour cela la méthode du chimiste qui décante, analyse et déconstruit.

On peut donc aisément s'en rendre compte, l'esprit de la science, auquel Nietzsche se rattache désormais, est aux antipodes de ce <que> Hegel entendait par là. Au lieu d'être une œuvre de synthèse dans l'apothéose du savoir absolu, la science est pour Nietzsche une œuvre de décomposition et d'analyse des représentations humaines dans ce qu'elles prétendent avoir de plus grandiose, comme la religion, l'art, la moralité et la rationalité. Suivant la méthode du chimiste qui parvient à montrer que bien souvent les choses aux couleurs les plus magnifiques ne résultent que du mélange des matières les plus ternes, la déconstruction montre que, derrière ces moments de splendeur spirituelle que sont l'art, la religion, la morale et la philosophie, il n'y a que

Bull. anal. phén. XV 4 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

des choses « très humaines, trop humaines ». S'éclaire ainsi le titre de l'ouvrage de 1878. Sa thèse générale est donc simplement la suivante : les entités transcendantes — le vrai, le beau, le bon — dont la métaphysique prétend nous parler, ne sont au fait que des illusions très humaines qui, beaucoup plus modestement, procèdent d'un besoin tout aussi humain de transcender la vie, de s'illusionner à propos de tout ce que, en réalité, elle ne contient pas. Art, religion, morale et philosophie ne sont donc que des fictions qui procèdent d'un besoin d'enchanter la vie et, partant, de la faire passer pour ce qu'elle n'est pas. La métaphysique est un mensonge, mais, au fond, ce mensonge répond à un besoin vital de sublimation. La métaphysique est un mensonge vital.

Revenons donc au thème de « la mort de l'art » chez Nietzsche. De nouveau, il s'oppose assez manifestement à ce qui ressemble à la même idée chez Hegel. Pour celui-ci, l'art avait dans le passé une fonction métaphysique qui a été reprise, mais en même temps dépassée de façon plus rationnelle, par la science au sens philosophique et hégélien du terme. Pour Nietzsche, l'art est mort, car tout ce qui relève d'une ambition métaphysique est devenu désormais impossible. La « métaphysique d'artiste » n'était donc qu'un rêve dont les enchantements ne résistent plus à la déconstruction qui fait apparaître que l'art est lui aussi, comme toute expression métaphysique, un travestissement de la réalité qui répond au besoin très naturel de l'homme d'enchanter le monde pour sublimer la condition de son existence.

Avec *Humain trop humain* et les écrits qui vont suivre, Nietzsche entame sa destruction de la métaphysique et de toutes les valeurs qu'elle promeut. L'art ne fait pas exception. Comme la religion, la morale ou la philosophie idéaliste elle-même, l'art prétend nous porter jusqu'à l'en-soi du monde et nous en révéler l'essence profonde. Mais il ne s'agit que d'un leurre. Tout cela n'appartient qu'à la représentation et aucune représentation ne saurait nous porter plus loin qu'elle-même. Dans ces conditions, comment pourrions-nous prendre au sérieux la fonction que Schopenhauer attribuait à l'art ? Pour que l'art puisse servir à nous faire voir un en-soi du monde, encore faudrait-il supposer qu'il y en ait un par-delà les apparences de notre monde visible. Mais ce postulat est faux ou, plus exactement, il relève des mirages et des fictions que produisent nos représentations.

Par rapport à métaphysique de Schopenhauer auquel il adhérait antérieurement, Nietzsche soutient désormais l'inverse : la vérité, si elle existe, se tient du côté de la représentation et certainement pas du côté du monde en-soi. Celui-ci n'est qu'une projection de la représentation et la prétendue vérité de cet en-soi plonge ces racines dans les illusions de nos représentations. C'est du

Bull. anal. phén. XV 4 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

côté des illusions engendrées par la représentation que semble donc se tenir la seule vérité. Comme le dit Nietzsche à l'aphorisme 29 d'*Humain trop humain* :

> Qui nous dévoilerait l'essence du monde, nous infligerait à tous la plus pénible désillusion. Ce n'est pas le monde comme chose en soi, mais le monde comme représentation (comme erreur) qui est si riche de sens, profond, prodigieux, si gros d'heur et de malheur (*OC* III/1, p. 45).

Plutôt que de sonder les chimères métaphysiques, il s'agit donc pour Nietzsche de comprendre comment les hommes en viennent à imaginer de telles chimères. En d'autres mots, quels besoins les poussent à projeter des mondes transcendants par-delà le monde des phénomènes qui leur est pourtant le plus proche. C'est ce sur quoi doit justement servir à faire l'éclairage une psychologie fondée sur la méthode généalogique d'analyse et de décomposition telle qu'on l'utilise dans certaines sciences positives comme la chimie. Cette psychologie montre que toutes les fictions métaphysiques répondent à un besoin instinctuel de l'homme. Elles lui sont tout simplement nécessaires et indispensables pour vivre, comme si, pour vivre, l'homme avait besoin de croire en toutes ses valeurs qu'il projette dans un au-delà de sa propre vie en évoquant un bien en soi, un beau en soi, un vrai en soi. Il y a donc, comme le dit Nietzsche, une nécessité tellement vitale de l'illusion que nous perdons le plus souvent de vue que ce ne sont que des illusions. Au fond, le souci de vérité n'est pas inscrit au fond de la nature humaine, car ce souci déforce le besoin de fantasmer d'autres mondes qui eux-mêmes ne sont que les réponses au besoin de trouver du plaisir malgré le déplaisir de l'existence. Pour Nietzsche, l'art fait désormais partie de la panoplie dont se sert notre imaginaire pour répondre à ce besoin, et c'est pourquoi l'art ne pourrait échapper lui non plus à l'examen généalogique. Apparaît alors que, lui aussi, <il> ne concourt qu'à nous présenter la réalité autrement qu'elle n'est, en l'embellissant et en nous rendant les choses beaucoup plus attrayantes qu'elles ne sont. Qui plus est, la puissance illusionniste de l'art est de parvenir à travestir notre propre vie en nous la faisant voir, elle aussi, comme une œuvre d'art.

> L'art rend supportable le spectacle de la vie en la recouvrant d'un voile de pensée trouble (*OC* III/1, p. 122).

La déconstruction des chimères métaphysiques dans *Humain trop humain* vise bien à un désenchantement du monde. Cette déconstruction a la forme d'une sorte de dévoilement du monde de façon à disperser les brumes et les nuages dont l'esprit, sur son mode idéaliste, l'a délibérément auréolé. Mais, pour Nietzsche, cette déconstruction est aussi la promesse d'une aurore nouvelle de

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

la pensée que, au dernier aphorisme de *Humain trop Humain*, il nomme la « philosophie d'avant-midi » (*OC* III/1, p. 306). C'est son idée qui sera au centre des deux ouvrages que Nietzsche publiera par la suite : *Aurore* (*Morgenröte*) en 1881 et *Le Gai savoir* (*Die fröhliche Wissenschaft*) en 1882.

Le désenchantement du monde, qui équivaut à l'affranchissement par rapport à toute métaphysique, dit donc aussi l'avènement du « libre esprit ». Cet esprit, pour Nietzsche, est celui qui a enfin appris à reconnaître que le surhumain qu'il vénérait n'est qu'une production de l'humain. La déconstruction n'a dès lors pour seul effet que de ramener l'homme à lui-même et de lui apprendre à vivre dans la proximité de soi. Cette nouvelle conscience de soi est conscience que le surhumain est profondément humain. Peut-être que ce savoir n'a pas encore l'ambition d'aller plus loin, mais en abrogeant toute solennité, il rend l'esprit léger en le libérant du poids de la transcendance. La *Gaya scienza* ne veut exprimer que cela : la science rend le cœur de l'homme léger car, en balayant son ciel des nuées idéalistes, elle dissipe toutes les illusions des puissances surhumaines et laisse l'homme à lui-même sous un ciel serein. De ce ciel, il sait désormais qu'il n'a rien à attendre. Toutefois, ce désenchantement ne conduit pas au scepticisme. L'abrogation des anciennes vérités, le dévoilement de la transcendance comme simple apparence, bref la sécularisation du monde, est au contraire porteuse d'un nouvel enthousiasme face à la nouvelle image que l'homme découvre ainsi de lui-même. Cette image n'est plus celle de l'homme se prosternant devant les puissances surhumaines, ce n'est plus l'ancienne image de l'homme qui se soumettait à la loi morale et cherchait à atteindre par l'art ou la philosophie ce qu'il y aurait derrière les apparences. La nouvelle image est celle de l'homme qui comprend que le surhumain n'est que la dimension cachée de lui-même, et cette image nouvelle le conforte à se sentir lui-même comme un homme absolument libre. Le saint, l'artiste et le sage étaient les images produites naguère par l'homme pour se représenter sa propre grandeur, mais cet homme était totalement aliéné par ces propres productions dont précisément il oubliait être l'auteur. L'esprit libre, au contraire, ramène le saint, l'artiste et le sage à la conscience de soi, et, par celle-ci, l'homme se débarrasse lui-même de l'image qu'il avait de sa grandeur dans l'image du saint, de l'artiste et du sage. Il peut se voir désormais tel qu'il est et découvre qu'il est le créateur des valeurs, tout en sachant qu'il peut aussi en créer de nouvelles.

La fin de l'idéalisme corrobore l'avènement de la *Gaya scienza* et celle-ci n'est que la conscience de soi de la liberté de l'homme. Mais, somme toute, cette liberté n'est encore comprise par Nietzsche que comme une auto-affirmation de l'homme en tant que créateur. Rien n'est dit, par contre, concernant la création de l'homme lui-même, sur ce qu'il cherche et ce qu'il

Bull. anal. phén. XV 4 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

veut en créant. L'esprit libre ne s'est affirmé jusqu'ici qu'en se libérant de l'idéalisme et des valeurs métaphysiques. Il s'est affirmé par la négation de ce qui l'aliénait, mais, par là, nous ne trouvons pas encore l'affirmation de ce qu'il veut. Après la « philosophie d'avant-midi », l'explicitation de la volonté créatrice de l'homme sera le principal objet de la « philosophie de midi » de Nietzsche. Elle se trouve exposée dans *Also sprach Zarathustra* dont les deux premières parties paraissent un an après *Le Gai savoir* en 1883, et les deux parties suivantes en 1884 et 1885. On peut considérer cet ouvrage comme la plus grande œuvre de Nietzsche, celle où se trouve sa philosophie définitive. Les écrits ultérieurs ne seront qu'autant de développements des thèses essentielles exprimées, plutôt qu'exposées, dans le *Zarathoustra*.

3. La philosophie du Zarathoustra

L'ouvrage se présente sous la forme d'un long poème en prose relatant les prophéties de Zarathoustra qui, en langue perse ancienne, est le nom de Zoroastre, fondateur de la religion qui porte son nom. Pourquoi avoir choisi ce personnage ? Nietzsche y répondra lui-même, dans son ouvrage autobiographique de 1888 *Ecce Homo*, en disant que, puisque Zarathoustra passe pour être le premier à avoir enseigné la morale en distinguant le bien du mal, il fallait aussi lui rendre symboliquement la parole, pour qu'il abolisse sa propre doctrine et aboutisse à son contraire, c'est-à-dire, dit Nietzsche, « à moi ».

La première partie de *Zarathoustra* commence en quelque sorte par faire état de la situation à laquelle a conduit la philosophie d'avant-midi. Le premier discours de Zarathoustra est en effet intitulé « Des trois métamorphoses » :

> De l'esprit, c'est trois métamorphoses que je vous nomme : comment l'esprit devient chameau, et lion le chameau et, pour finir, enfant le lion (*OC* VI, p. 37).

L'allégorie n'est pas bien difficile à comprendre. Le chameau, c'est l'esprit de vénération ; il correspond à l'homme qui porte sur son dos le fardeau des transcendances et qui a appris à se prosterner devant elles. Bref c'est l'homme de l'idéalisme, celui qui ne veut pas se contenter de la vie quotidienne qu'il juge sans pesanteur, mais qui veut au contraire assumer des tâches dans lesquelles il croit se grandir lui-même : obéir à des dieux, se soumettre aux valeurs éthiques, esthétiques et philosophiques. Le chameau est l'esprit qui a fait du saint, de l'artiste et du sage, ses modèles d'existence. Mais sitôt a-t-il pris le chemin du désert, le chameau s'aperçoit que sa marche serait autrement plus légère et plus facile sans ces fardeaux qui pèsent sur son dos et dont il est

Bull. anal. phén. XV 4 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

devenu l'esclave. Prenant conscience ainsi de son aliénation, il décide de s'en débarrasser. C'est le moment où il se transforme en lion et prend conscience de sa liberté.

Cette liberté, le lion l'affirme en opposition à tout ce qui l'aliénait avant sa métamorphose. Il clame à présent un « je veux » et, en un rugissement, l'oppose au « tu dois » qui était la règle du chameau. Mais ce « je veux » ne semble exprimer encore que l'obstination de l'auto-affirmation : la volonté ne veut ici qu'elle-même en niant toute forme d'aliénation. En d'autres mots, ce qui manque encore au lion, c'est l'expression positive de ce qu'il veut. Prenant dès lors conscience des limites de sa propre volonté, le lion comprend désormais que l'objet de sa volonté est essentiellement la création. Et, pensant de la sorte, il se métamorphose en enfant. Pourquoi en enfant ? Parce que, dit Nietzsche, la création est un jeu qui ne demande d'autre disposition d'esprit que l'innocence et l'oubli, et cet état d'esprit est bien celui de l'enfant qui crée en jouant et qui joue en créant. Il crée son propre monde et cette création est ludique car elle est totalement libre, autant qu'elle est innocente car sans arrière-pensées.

La première métamorphose, qui du chameau a fait passer au lion, coïncide avec ce que Nietzsche appelle « la mort de Dieu », c'est-à-dire la fin de toutes les idéalités qui auraient la forme d'un au-delà de l'homme, d'une transcendance qui dominerait et illuminerait l'existence humaine. Mais, avec la mort de Dieu, la tendance idéaliste ne disparaît pas nécessairement. Il se pourrait qu'elle subsiste sous la forme de la conscience d'être l'auteur des idéaux qui étaient naguère confinés dans un au-delà de l'homme. C'est l'attitude que Nietzsche appelle celle du « dernier homme » (*OC* VI, p. 27) qui se sait créer les valeurs auxquelles il continue de se soumettre. À l'ignominie du « dernier homme », Nietzsche oppose l'attitude du « surhomme ». Celui-ci sait la mort de dieu mais il a refusé aussi de vouloir lui substituer les nouveaux dieux nés de son esprit. Le surhomme sait que toute idéalité n'est que la chimère d'un ciel utopique et c'est vers la terre qu'il se tourne désormais. Sa liberté, il veut l'enraciner dans la terre et, comme tout ce qui naît de la terre, il veut une liberté fidèle à la terre.

Que signifie cette injonction de « la fidélité à la terre » (*OC* VI, p. 24) introduite dès le prologue du *Zarathoustra* ? La terre ici en question signifie assez clairement le sein d'où naît toute vie qui s'étend dans l'espace et le temps. La terre n'est donc pas à comprendre comme une masse matérielle ou comme la somme de tout ce qui est. Elle est le terreau d'où surgit et où se développe tout ce qui vit. La terre est en ce sens puissance créatrice, elle est *poièsis*. Son seul et unique principe est de laisser être, de favoriser la vie, et tout ce qu'elle engendre participe de ce principe. Tout est vouloir vivre,

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

aspiration à croître, à s'épanouir, à s'enrichir, à devenir toujours plus fort et plus puissant. C'est le même élan vital, la même pulsion de vie, qui, malgré les dangers, les périls, les limites, la fragilité, la corruptibilité et la finitude, caractérise tout ce que la terre laisse surgir. Aussi, le « surhomme » qui n'advient qu'après « la mort de Dieu » est celui qui prend conscience de la nature de sa propre liberté et saisit qu'elle ne diffère pas de cet élan qui caractérise tout ce que porte la terre. En d'autres mots, le « surhomme » comprend que sa liberté est inséparable du vouloir vivre ou, selon les propres termes de Nietzsche, inséparable de la « volonté de puissance ». Si donc la « mort de dieu » était le thème principal de la première partie du *Zarathoustra*, il n'est pas étonnant que « la volonté de puissance » soit le thème principal de sa deuxième partie. Bien sûr, la volonté de puissance qui importe ici est plus précisément celle qui concerne cet homme, le « surhomme », qui a retrouvé l'esprit d'un enfant et qui, comme l'enfant, est essentiellement créateur. À l'égard des choses et du monde en général, cet homme a une attitude « originaire » ou « primaire », car il crée de nouvelles mesures et donne une forme nouvelle à tout ce qui l'entoure. Pour cet homme, le monde n'est pas un donné, mais il est à faire. C'est aussi pourquoi, avec lui, le monde est toujours à venir. Comme le dira Nietzsche dans *Le Crépuscule des idoles*, un texte plus tardif publié en 1889 : « Le monde vrai est une fable ». Cette phrase est clairement ambiguë. D'un côté, elle entend rappeler que la vérité du monde dont la métaphysique veut nous parler n'est qu'une fable. Mais, d'un autre côté, que le monde vrai soit devenu une fable, signifie également qu'il n'est rien d'autre que le monde produit par les fictions de l'activité humaine. En d'autres termes, la vérité du monde coïncide seulement avec les apparences que le « surhomme » invente en créant le monde du même coup.

Par sa propre création ou son activité de fiction, le « surhomme » se sait intimement lié à la force créatrice de la terre et c'est aussi la raison pour laquelle cet homme doit prendre le temps au sérieux. Comment comprendre cela ? La métaphysique a toujours exclu le temps de l'ordre ontologique, considérant les caractéristiques du temps comme opposées aux caractéristiques de l'être, de la même façon que ce qui est éphémère et donc voué au néant est opposé à ce qui est pérenne, immuable, et qui possède le caractère absolu des idéalités. Au contraire, l'homme créateur ou le « surhomme » sait désormais qu'il doit toujours compter avec le temps. En effet, sa volonté de puissance n'est soumise à rien, si ce n'est justement au temps et à son propre rythme qui partout, de l'aurore au déclin, impose le changement continu. Aussi le surhomme qui se sait appartenir à la terre se sait aussi être dans le temps. Il sait que, comme tout ce qui procède de la vie, il est profondément temporel. Par là, il est conscient du fait que sa propre vie créatrice est marquée par la

Bull. anal. phén. XV 4 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

finitude, que ses créations seront toujours éphémères, que ce qu'il construit sera détruit et qu'il lui faudra donc reconstruire. Il sait ainsi qu'il aura toujours à se dépasser sans cesse, à briser ce qu'il a été en cherchant à être ce qu'il n'est pas encore. Bref, il sait que sa volonté de puissance fait de sa propre existence un projet continu et incessant car inabouti, donc un projet qui ne pourra jamais se satisfaire d'aucune réalisation, car toujours il voudra dépasser ce qu'il a atteint.

La vraie question devient dès lors la suivante : ce dépassement incessant, qui fait de la volonté de puissance un mouvement ininterrompu sans aucune perspective d'un repos possible, ne finit-il pas par avoir un effet paralysant sur la volonté de puissance elle-même ? L'idée que tout projet est voué à une reprise sans fin n'engendre-t-il pas un sentiment de découragement et, avec celui-ci, l'extinction progressive de l'ardeur créatrice face à ce qui ressemble au non-sens d'une vie enchaînée à la course du temps ? Faut-il alors conclure que la volonté de puissance est simplement vouée à s'éteindre elle-même dans un sentiment d'impuissance, et que, avec ce sentiment, la vie devient un fardeau si lourd que la souffrance finit par l'emporter sur le plaisir de la création ? Comme nous l'avons vu, c'est justement ce qu'a pensé Schopenhauer à propos du monde comme volonté. Mais telle n'est certainement pas la position de Nietzsche dans le *Zarathoustra*.

Le dernier chapitre de la deuxième partie de l'ouvrage a pour titre « L'heure la plus silencieuse » et c'est précisément le moment où le temps lui-même apparaît en sa propre essence. Comme nous l'avons vu, le temps ressemble à une suite ininterrompue de moments immédiatement absorbés par le passé tandis que le futur recule sans cesse devant la volonté de puissance qui se dépasse elle-même en de nouveaux projets sans fin. Mais ne serait-il pas possible de parvenir à une autre compréhension du temps qui permettrait aussi de penser de façon plus profonde sa relation intime à la volonté de puissance ? Le moment de cette révélation doit être sans doute « l'heure la plus silencieuse », car elle exige tout simplement de mettre en sourdine l'agitation et l'effervescence de la vie, d'en réduire le bruit, afin de laisser entendre le cours silencieux du temps en sa véritable énigme. C'est cette idée qui va faire le thème central de la troisième partie du *Zarathoustra*.

Cette troisième partie est précisément consacrée à la doctrine de « l'éternel retour » qui, au dire de Nietzsche dans *Ecce Homo*, doit être considérée comme le noyau de toute l'œuvre. L'idée de l'éternel retour peut sans doute être résumée par ces lignes :

> Toujours menteuse est la ligne droite… Courbe est toute vérité, le temps lui-même est un cercle (*OC* VI, p. 177).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

Mais surgit aussitôt la question de savoir pourquoi l'infinité du temps devrait être conçue plutôt comme un cercle que comme une ligne continue et irréversible orientée vers le futur ? Pour le comprendre, il suffit de considérer plus avant ce qu'est le futur. On admettra de le caractériser comme ce qui arrive et qui signe son advenue par son entrée dans le présent et, tout aussitôt, son enfouissement dans le passé. En ce sens, le futur est donc ce qui continuellement génère du passé, tandis que, inversement, le passé ne résulte de rien d'autre que de la disparition et de l'engloutissement du futur. Or la conception linéaire du temps ne permet donc pas de voir ainsi que le passé est la substance du futur et le que le futur est la substance du passé. Le temps ressemble donc beaucoup plus à un cercle où s'abolit toute division du passé et du futur, puisque le passé a les traits de l'avenir et l'avenir les traits du passé. En d'autres mots, tout ce qui a été devra revenir et, de la même façon, tout ce qui doit arriver ressemble déjà à ce qui a été. C'est simplement cette répétition du temps que cherche à exprimer l'idée de l'« éternel retour ».

Pourrait-on dire, cependant, que cette conception du temps est plus encourageante que la conception linéaire selon laquelle la volonté de puissance s'épuise dans ses incessants projets ? Il se pourrait, en effet, que l'idée de l'« éternel retour » reste tout aussi oppressante, puisque, si tout est appelé à revenir et à recommencer, le sort de l'activité créatrice du surhomme devient comparable au sort de Sisyphe. Dans le *Zarathoustra*, l'image utilisée pour exprimer l'« éternel retour » est celle du serpent qui se mord la queue et la même image du serpent s'introduisant dans la gorge du « surhomme » sert à exprimer le sentiment d'oppression et d'étouffement qui s'empare de l'homme créatif. Mais, d'après Zarathoustra, il était pour ainsi dire nécessaire que le serpent s'introduise dans la bouche de cet homme créatif pour que celui-ci puisse ainsi lui mordre la tête. Cette allégorie du *Zarathoustra* veut simplement exprimer la rédemption de l'idée de l'« éternel retour » qui, d'abord, paraissait oppressante et qui, à présent, est devenue bien plus légère en procurant un sentiment d'exubérance débordante. Que veut dire, en effet, mordre la tête du serpent et pourquoi cela procure-t-il un tel sentiment de légèreté ? Mordre la tête du serpent signifie clairement tirer le meilleur parti de la vie ou, comme le dit encore l'expression française, mordre la vie à pleines dents. Et c'est justement cela qui s'accompagne du dépassement de l'angoisse d'abord ressentie à l'égard de l'« éternel retour ». Ce dépassement provient simplement de la reconnaissance de la structure dionysiaque du temps ou de la vie qui est de faire croître, mais aussi de détruire chaque chose en un jeu incessant. Dès lors, pour l'homme créatif, affirmer sa propre volonté face à la répétition du temps est la seule façon de dire « oui » à la vie et d'accepter son continuel

Bull. anal. phén. XV 4 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

va-et-vient entre floraison, fanaison et finalement disparition. Cette acceptation ne réalise rien d'autre que la conciliation de la liberté et de la nécessité, l'union de la création et de la répétition, comme seule règle de la vie. La volonté de puissance de l'homme ne peut que vouloir le retour éternel du même, car c'est au fond de ce dernier que la puissance créatrice de l'homme tire sa propre puissance. De savoir l'éternel retour, et de l'assumer pleinement, l'existence s'engage totalement dans le grand jeu du monde. La liberté de sa création choisit de s'unir au jeu du temps lui-même.

Chez Schopenhauer, douleur, souffrance et donc pessimisme étaient la conséquence de ne voir que la répétition du temps sans aucune rédemption possible. À cela, Nietzsche oppose la joie et l'optimisme qui proviennent d'une vision plus profonde : en reconnaissant l'éternel retour, cette vision reconnaît aussi une éternité dans l'essence du temps. Comme Chronos dans l'ancienne mythologie grecque, le temps dévore ses enfants, il anéantit tout et rien ne lui résiste. Mais la joie résulte d'une vue moins courte qui sait reconnaître que la destruction n'est que la contrepartie du jeu inépuisable du temps ou de la vie. La joie est justement ressentie lorsque nous parvenons à voir de l'éternité, certainement pas au sens transcendant ou métaphysique, mais une éternité qui est celle du monde lui-même.

Aussi, la quatrième et dernière partie du *Zarathoustra* nous le montre animé de cette joie face à ceux qui, désorientés par la mort de Dieu, en sont restés au sentiment de vide et de rien. À ces hommes, l'unique et dernière leçon de Zarathoustra est d'abandonner toute nostalgie pour le rire, car le rire est l'extériorisation de la joie et il ne peut y avoir que joie face à la découverte que l'éternité est inscrite en toute chose, car toute chose est liée à la vie et à son éternel renouveau. La joie vient de vouloir ainsi que tout recommence et cette joie n'est pas diminuée par la douleur et la mort, car la douleur et la mort font aussi partie de tout ce qui est lié à la vie.

4. Le nihilisme accompli

Le dépassement de la métaphysique est sans aucun doute un thème axial de toute la pensée de Nietzsche. Il est omniprésent depuis la critique du nihilisme socratique et platonicien dans *La Naissance de la tragédie*, jusqu'aux thèmes de « l'éternel retour » et de la « volonté de puissance » dans le *Zarathoustra*. Soutenir en effet que « l'essence du monde est volonté de puissance » (*Par-delà bien et mal*, 1886, § 186) ou bien encore que « l'essence la plus intime de l'être est volonté de puissance » (*La Généalogie de la morale*, 1887, § 12), c'est soutenir une thèse ontologique qui veut surmonter le déni de la vie dans

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

lequel Nietzsche voit la marque la plus caractéristique de la métaphysique traditionnelle. La volonté de puissance est sans aucun doute un autre nom pour Dionysos, et c'est bien le principe dionysiaque de la vie que Nietzsche veut restaurer contre l'apollinisme philosophique, c'est-à-dire contre le règne illusoire des représentations conceptuelles. De même, soutenir la thèse de l'éternel retour, c'est redonner au devenir la signification qu'il perd lorsqu'il est seulement considéré comme procès de néantisation du temps. De nouveau, cette conception est celle de la métaphysique traditionnelle qui, au temps et au devenir, oppose l'absoluité de la présence, celle de l'*idea* chez Platon, celle de l'*ousia* chez Aristote, celle assumée par le *cogito* chez Descartes ou par la *raison* chez Hegel, etc. La thèse de « l'éternel retour » est donc, elle aussi, radicalement anti-métaphysique, car, à travers elle, Nietzsche ne cherche qu'à défendre une conception du temps qui porte la marque même de l'être ou de la vie : « Dire que tout revient, c'est rapprocher un monde du devenir de celui de l'être » (*La Volonté de puissance*, § 617).

Mais peut-on dire que, malgré ses intentions, Nietzsche parvient à sortir de la métaphysique pour autant ? Parmi les plus grands commentateurs de Nietzsche figure très certainement Heidegger qui, dans le copieux ouvrage en deux volumes qu'il lui consacrera en 1961, montrera que ce n'est pas le cas. Pour Heidegger, l'œuvre de Nietzsche marque bien la fin de la métaphysique, mais elle n'est pas encore son dépassement, ni donc la sortie hors de la métaphysique. C'est pourquoi, selon la lecture de Heidegger, il s'agit plutôt de comprendre comment la métaphysique traditionnelle arrive à sa conclusion chez Nietzsche et s'y manifeste aussi dans son essence nihiliste la plus profonde.

Le nihilisme de la tradition philosophique occidentale est compris par Heidegger comme l'oubli de l'être (*Seinsvergessenheit*). À propos de cette notion, Heidegger s'explique assez clairement dans un texte repris dans les *Holzwege* de 1950 et qui a précisément pour titre « Le mot de Nietzsche "Dieu est mort" ». Voici ce qu'il dit :

> Oublieuse de l'être et de sa propre vérité, la pensée occidentale pense, dès son début, constamment l'étant en tant que tel. Depuis, elle n'a pensé l'être qu'en pareille vérité, de sorte qu'elle a porté ce nom à la parole que fort maladroitement… Cette pensée oublieuse de l'être même, tel est l'événement simple et fondamental, et pour cela énigmatique et inéprouvé de l'Histoire occidentale, qui entre-temps est sur le point de s'élargir en Histoire mondiale. Au bout du compte, l'être est tombé, dans la Métaphysique, au rang d'une valeur. Ceci nous est témoignage de ce que l'être en tant qu'être n'est pas reçu (*Chemins qui ne mènent nulle part*, <trad. fr. W. Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962,> p. 212-213).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

Ce texte pourrait être mis en rapport avec ce que Heidegger dit de la pensée présocratique, et plus particulièrement celle de Parménide. Dans un texte de 1954 intitulé *Was heisst Denken ?*, Heidegger soutient que la thèse originaire de la pensée grecque était, selon le mot du sixième fragment du poème de Parménide, de « dire et penser l'être à propos de ce qui est ». Ce qui voulait seulement dire que ce qui requiert avant tout la pensée, c'est l'être. Tel est bien ce que, d'après Heidegger, devait signifier le fameux fragment VIII qui dit : *to gar auto estin noein te kai einai*. Il indique que, originairement, était reconnue et admise la co-appartenance ou l'étroite proximité de la pensée (*noein*) et de l'être (*einai*).

Toutefois, cette première approche concernant la tâche de la pensée est perdue dans ce que recouvre le titre de métaphysique, lorsqu'il est, pour la première fois, défini par Aristote comme question portant sur ce qui est en général (*ti to on*). Dans le poème de Parménide, la question était originairement dirigée vers la vérité de l'être et, depuis les débuts de la métaphysique, elle est détournée en direction de la vérité de l'étant (*to on*). Autrement dit, l'essence de la métaphysique repose dans une question directrice qui est celle de la vérité de l'étant et donc dans l'abandon ou l'oubli d'une question qui, elle, ne s'y trouve jamais posée : la question de l'être. Comme l'exprime déjà Heidegger dès les années vingt, donc à l'époque de *Sein und Zeit*, la métaphysique traditionnelle a de la sorte toujours été oublieuse de la « différence ontologique », car jamais elle n'a pris en compte la différence qui fait que l'être n'est pas un étant. L'étant nous est bien connu, c'est l'ensemble des choses autour de nous. Mais l'être dont nous utilisons le nom pour dire les choses en général et qui, lui, ne se trouve manifestement pas parmi les choses, est tout simplement laissé pour compte et négligé. Plus exactement, la métaphysique a seulement pensé l'être à partir de l'étant, et, partant, elle a dévoyé le sens de la question qu'elle aurait dû se poser en tant qu'ontologie. Plutôt que de porter sa question en direction de l'être comme tel, la métaphysique l'a portée en direction des choses en général pour se demander ce qu'était leur fondement, ce qu'était le sol ou le principe à partir duquel elles peuvent être. Comme l'exprimera encore Heidegger, la métaphysique a ainsi fait de l'étantité (*Seiendheit*) de l'étant sa question essentielle, sans considérer que la question de l'être n'était pas du même genre.

À plusieurs endroits de son *Nietzsche* de 1961, et notamment au chapitre V qui a précisément pour titre *Le nihilisme européen*, Heidegger fournit une longue fresque assez détaillée de cet oubli de la question de la vérité l'être et de sa confusion avec la question de la vérité ou du principe fondamental de l'étant. Il montre ainsi comment, dès Platon et Aristote, l'être a été compris en termes d'*idea* ou d'*ousia* pour dire le fondement permanent, la substance ou

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

l'essence identique, qui assure aux choses leur possibilité d'être présentes et de se tenir sous notre regard. Avec la philosophie chrétienne au Moyen Âge, le fondement de l'étant sera attribué à un étant particulier, à savoir <à> l'étant suprême ou <au> Dieu créateur de la foi chrétienne, par rapport auquel tous les autres étants sont le produit et sont donc aussi redevables de leur propre existence ou de leur *actualitas*. À l'époque moderne, le fondement de tout ce qui est deviendra enfin le sujet au sens de l'homme pensant, le *cogito* ou la raison, dont la représentation assure la constitution de toutes les choses en tant que simples objets.

Or, selon Heidegger, pour quelle raison la philosophie de Nietzsche ferait-elle partie de cette tradition métaphysique de l'oubli de l'être et en quel sens en serait-elle même la conclusion ? Heidegger montre tout d'abord que Nietzsche ne se désolidarise pas de la conception traditionnelle de l'être comme principe fondamental et permanent de l'étant en général. Mais le point le plus important est que ce principe est désormais conçu par Nietzsche comme « volonté de puissance ». Dans les fragments posthumes de Nietzsche on peut lire ce texte qui résume bien sa position ontologique :

> La vie qui est pour nous la forme la plus connue de l'être est spécifiquement une volonté d'accumuler de la force : tous les processus de la vie ont ici leur levier… La vie tend à la sensation d'un maximum de puissance ; elle est essentiellement une tension, une aspiration vers plus de puissance ; la tension n'est rien d'autre que la tension vers la puissance ; cette volonté demeure ce qu'il y a de plus profond et de plus intime (*La Volonté de puissance*, frag. 689).

On peut donc dire que, avec la philosophie de Nietzsche, la dernière époque de la métaphysique est atteinte, lorsque l'être de l'étant en son ensemble équivaut au règne de la volonté de puissance ou encore au règne de la vie qui a pour seul principe la pure extension de sa propre puissance et pour loi de rendre toujours plus effective cette puissance. Comme le commente Heidegger :

> La puissance ne s'exerce que dans la mesure où elle est maîtresse, où elle règne au-dessus du degré de puissance chaque fois atteint. La puissance n'est puissance et ne le reste qu'aussi longtemps que demeure accroissement de puissance et se commande le surplus (*das Mehr*) dans la puissance… Il appartient à l'essence de la puissance de se surpasser. Ce surpassement provient de la puissance même du fait qu'elle est commandement et qu'elle se donne elle-même le pouvoir, en tant que commandement, de surpasser le degré de puissance chaque fois atteint. Ainsi la puissance est-elle constamment en chemin vers elle-même, non seulement vers un degré de puissance supérieur,

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

> mais surtout vers la prise de pouvoir de sa pure essence (*Nietzsche*<, tome> *II*, <trad. fr. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971,> p. 214).

Mais, dans ces conditions, qu'advient-il de ce qui est ou de l'étant en général, si le principe permanent qui le sous-tend est désormais la volonté de puissance et sa perpétuelle tension vers toujours plus de puissance, plutôt que ce que voulaient dire les notions traditionnelles d'*idea*, d'*ousia* ou de *subjectum* ? À cette question, voici la réponse de Nietzsche : l'étant en général n'est plus que le moyen dont se sert la volonté de puissance pour assurer sa perpétuelle ascension vers un surcroît de puissance. Dit autrement, l'étant en général ne se présente plus autrement que comme l'ensemble des valeurs que promeut la volonté de puissance. La volonté de puissance est institution des valeurs par lesquelles elle peut être puissance et ainsi se réaliser elle-même. Comme le dit Heidegger à propos de la thèse de Nietzsche :

> L'institution des valeurs, c'est le processus fondamental de la vie, c'est la manière dont la vie accomplit et réalise son essence (*Nietzsche*<, tome> *I*, <trad. fr. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971,> p. 544).

Cela veut dire également qu'il n'existe pas de valeurs déjà établies ou de valeurs « en soi » qui précéderaient la volonté de puissance et sous l'autorité desquelles celle-ci aurait à se ranger. C'est précisément en ce sens que Nietzsche a entrepris sa critique des valeurs suprêmes que faisait valoir la métaphysique depuis Platon. De ce fait, la tradition lui apparaît comme cet état maladif où la vie, au lieu de jouir de l'absoluité de sa puissance, s'aliène et se nie elle-même face à des puissances supérieures illusoires. Pour Nietzsche, au contraire, les valeurs sont partout relatives à l'exercice de la volonté de puissance : elles sont les conditions de cet exercice. Mais, en même temps, ces conditions sont elles-mêmes conditionnées par l'exercice de la volonté de puissance, puisque les valeurs n'existent que par et pour cette puissance.

Dès lors, ce que Nietzsche appelle la « transvaluation de toutes les valeurs » ne peut être que la conscience de ce que sont les sources et les fonctions essentielles des valeurs que la vie, s'invente afin seulement d'affirmer sa propre puissance. Cette prise de conscience est reconnaissance que toutes les valeurs sont instituées par l'homme et qu'elles sont donc dépendantes de sa propre volonté de puissance. C'est de cette façon que l'homme devient le « surhomme » et vit enfin sa propre existence au rythme de l'être ou de la vie en général.

Or considérons à présent la conséquence la plus immédiate de cette transvaluation de toutes les valeurs. Manifestement, cette conséquence

Bull. anal. phén. XV 4 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

concerne l'accès que nous avons aux choses ou à ce qui est en général. Dans la tradition, cet accès était régi par l'idéal de vérité, et la vérité désignait l'objectivité de la connaissance en tant qu'elle atteint effectivement ce qui est. C'est cette conception de la vérité qu'abroge la volonté de puissance. Ne cherchant que sa propre satisfaction, la volonté de puissance ne se rapporte plus aux étants que dans ce but, et c'est toujours dans ce but qu'elle établit les conditions de sa propre représentation. Ce qui veut dire que tout acte de représentation, quel que soit son objet, est avant tout une appréciation ou une évaluation. Cette évaluation revient à accorder à l'étant la valeur qu'il a pour la volonté de puissance. Mais si tout ce qui est en général n'a de valeur et de sens que pour autant qu'il serve aux desseins de la volonté de puissance, si l'étant ne peut exister qu'à la condition que la volonté en tienne compte pour ses propres fins, cela signifie aussi que tenir quelque chose pour vrai, ou plus simplement encore le considérer comme étant, revient à le tenir pour appréciable ou évaluable.

Or, selon Nietzsche, tenir quelque chose pour vrai ou le considérer comme étant n'est qu'une falsification que nous faisons sous la pression des besoins vitaux de la volonté de puissance. Il s'ensuit que tout notre système cognitif n'est qu'un appareil de falsification. Déjà, la perception est inévitablement fausse et falsificatrice, car elle naît d'un besoin de figer les choses alors qu'elles sont en continuel mouvement. Mais, bien qu'elles soient fausses, nos représentations stabilisantes n'en sont pas moins nécessaires. Cette nécessité est à nouveau prescrite pas les besoins de la vie, puisque l'exercice de la volonté de puissance a souvent besoin d'instaurer autour d'elle l'illusion de la stabilité et de la permanence. Comme l'écrit Nietzsche dans ses *Fragments posthumes* :

> La volonté de vérité est la volonté de rendre fixe, de rendre vrai, durable, d'escamoter ce caractère faux, de le transformer en lui donnant le sens de l'étant. La « vérité » n'est donc pas quelque chose qui serait déjà là et qu'il s'agirait de trouver, de découvrir, mais quelque chose qu'il faut produire et qui fournit un nom pour un processus indéfini ; mieux un nom pour une volonté qui veut indéfiniment régner en maître… La volonté de vérité, c'est bien plutôt l'un des noms pour la « volonté de puissance » (*La Volonté de puissance*, XVI, frag. 552).

Si la vérité n'est qu'un mensonge nécessaire, c'est seulement parce qu'elle appartient aux valeurs établies par la volonté de puissance pour son propre accroissement. Aussi la vérité ne figure-t-elle nulle part ailleurs que dans le registre des valeurs que Nietzsche appelle encore les « valeurs d'art », puisque, d'après lui, l'art est finalement <…> Nous l'avons vu, les dernières

Bull. anal. phén. XV 4 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

méditation<s> nietzschéenne<s> sur l'art <…> est la grande condition de possibilité de la vie… le grand stimulant de la vie » (*La Volonté de puissance*, frag. 853)[1].

Par conséquent, lorsque Nietzsche dit que « nous avons l'art pour ne pas périr de la vérité » (*La Volonté de puissance*, frag. 822), il entend bien nous dire que l'art traduit au mieux le jeu fictionnel de la volonté et nous sert à nous sauver des illusions de la vérité instituée par la métaphysique. Mais, d'un autre côté, comme tous les phénomènes que la conscience représentative s'invente, la vérité est, elle aussi, de l'art. Les deux phénomènes, art et vérité, relèvent donc d'un seul et unique domaine, le domaine des apparences suscité par la volonté de puissance. Pour Nietzsche, c'est dire aussi que, par là, se trouve abolie toute distinction entre le monde vrai et le monde apparent. Le monde dévoilé par l'art n'est pas lui-même un monde vrai par opposition aux mondes des apparences. Inversement sortir du monde vrai c'est identiquement sortir du monde des apparences car les deux disent le même : ce ne sont que des valeurs établies par la volonté de puissance. C'est ce que Nietzsche indique d'une façon dont il faut bien comprendre le sens, dans le *Crépuscule des idoles* publié en 1889 :

> Nous avons supprimé le monde vrai : quel monde reste-t-il alors ? Le monde apparent peut-être ? Mais non ! *Avec le monde vrai, nous avons aussi supprimé le monde des apparences !* (*OC* VIII, p. 81).

On le voit, d'un côté, l'œuvre de Nietzsche ne s'affranchit certainement pas de la pensée métaphysique. La tâche y est toujours de penser la vérité de ce qui est en général et donc de référer le problème ontologique à la question de l'étantité de ce qui <est>. Dans l'optique de Heidegger, l'être continue ainsi d'être considéré par Nietzsche du point de vue seulement de l'étant. Autant dire que la question de l'être reste désertée par la pensée de Nietzsche, tout autant qu'elle a été désertée par toute la tradition. C'est ce que veut dire, pour Heidegger, que la pensée de Nietzsche participe donc encore au nihilisme européen. Mais, d'un autre côté, le nihilisme de Nietzsche devient absolu, car, à propos de la vérité de l'étant, il n'est désormais plus rien à dire qui excéderait le concept de valeur. Parce que la volonté de puissance ne connaît plus rien d'autre au-delà d'elle-même, s'éclipsent tous les leitmotive de la métaphysique traditionnelle comme les notions de vérité, de fondement et de présence absolue. Toutes ces notions sont désormais assujetties à la volonté de puissance où elles se liquéfient et sont finalement réduites à néant. Selon

[1] Mots manquants dans le texte original. (N. d. l'Éd.)

Bull. anal. phén. XV 4 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

Heidegger, la métaphysique arrive donc ici à son terme, puisque Nietzsche mène le nihilisme jusqu'à sa plus extrême conclusion par la négation de l'être au sens de la vérité de l'étant. Mais, toujours selon Heidegger, sans doute fallait-il que cette conclusion soit atteinte pour que puisse être atteinte en même temps l'essence véritable de la métaphysique dans ce nihilisme que Nietzsche ne fait que porter jusqu'à ses plus extrêmes aboutissants. Dans son *Nietzsche*, Heidegger écrit :

> Pensé à partir de l'essence du nihilisme, le nihilisme surmonté dans le sens de Nietzsche n'est rien d'autre que le nihilisme accompli. Dans cet accomplissement, plus qu'en toute autre position fondamentale de la métaphysique, se révèle à nous la pleine essence du nihilisme (*Nietzsche II*, trad., p. 289).

Pour Heidegger, toutefois, si le stade du nihilisme accompli constitue le moment de cette extrême détresse de la pensée où toutes les illusions de la métaphysique sont perdues, ce stade est aussi celui où se dresse pour la pensée la possibilité d'accomplir le pas en arrière (*Schritt zurück*) de la métaphysique et d'en revenir à son oubli de l'être. Pour Heidegger, ce n'est pas encore la philosophie de Nietzsche qui accomplit ce pas en arrière, car son propre projet reste d'essence métaphysique bien qu'il mène la métaphysique à sa propre fin. Pour Heidegger, c'est plutôt à sa propre philosophie que revient d'avoir tenté ce pas en arrière de la métaphysique de façon à penser l'oubli de l'être qui est constitutif de la métaphysique elle-même et pour, ensuite, sortir de cet oubli, en posant enfin la question laissée pour compte par toute la métaphysique : qu'en est-il à proprement parler de l'être comme tel ? La seconde partie de ce cours sera donc employée à examiner comment Heidegger lui-même a tenté de répondre à cette question.

Deuxième partie : L'ontologie fondamentale de Heidegger et le tournant linguistique

Sans aucun doute possible, la question de l'être, ou la *Seinsfrage*, constitue la question essentielle de toute l'œuvre de Heidegger depuis *Sein und Zeit* en 1927 jusqu'aux derniers séminaires au Thor en Provence à la fin des années 60 et à Zähringen, près de Freiburg, en 1973.

Néanmoins, beaucoup de commentateurs de Heidegger ont souvent affirmé que *Sein und Zeit* et les premiers travaux de Heidegger se situaient dans une optique qui, sous le titre d'ontologie fondamentale, visait à accomplir le projet de la métaphysique plutôt qu'à le dépasser. Selon cette lecture, le

Bull. anal. phén. XV 4 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

dépassement de la métaphysique ne serait intervenu qu'ultérieurement, à l'époque dite du tournant ou de la *Kehre* et qui est dès lors souvent interprétée comme le lieu d'un tournant dans la pensée de Heidegger lui-même. Cette époque se situerait vers le milieu des années 30 et plus précisément peut-être dans l'essai sur *L'Origine de l'œuvre d'art* de 1935.

Il n'en reste pas moins que Heidegger lui-même s'est à plusieurs reprises opposé à cette interprétation de son propre itinéraire philosophique. Même à l'époque où le projet d'une ontologie fondamentale aura fait place à une méditation sur l'être, même donc à cette époque qu'il est convenu d'appeler le *tournant*, les quelques passages où Heidegger se livrera à une interprétation rétrospective de son propre chemin de pensée tendent tous à confirmer ce qu'il écrivait un jour à William Richardson :

> La pensée du tournant provient de ce que je suis demeuré fidèle à la question qui était à penser dans *Sein und Zeit* (Cf. W. Richardson, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, The Hague, <Nijhoff,> 1974, p. XVII ; trad. française de C. Roëls in *Questions IV*, <Paris, Gallimard, 1976,> p. 185).

Certes, on pourrait objecter que rester fidèle à une question ne veut pas dire nécessairement qu'on maintienne pour autant les thèses que l'on a défendues naguère en guise de réponses à la question. Mais, en ce qui concerne Heidegger, on peut également rétorquer que la continuité qu'il défend dans sa réponse à Richardson dit bien plus que le simple attachement à une même question, en l'occurrence la *Seinsfrage*. En effet, nulle part dans la suite de l'œuvre de Heidegger, on ne trouve d'éléments qui autoriseraient à dire qu'il ait été amené à revoir sa première réponse à la question de l'être. Autrement dit, jamais Heidegger ne remettra en cause les thèses essentielles de *Sein und Zeit*. Au contraire, il soutiendra toujours que l'ouvrage de 1927 représente déjà une rupture radicale d'avec la tradition métaphysique.

À propos de cette rupture, Heidegger sera très clair, par exemple, dans le dernier séminaire du Thor en 1969. Voici son explication. La métaphysique, dit-il, a toujours été une pensée de l'être en général et du temps, parce qu'il n'est pas possible de penser le premier sans penser le second. Mais, justement, la conception métaphysique du temps a toujours aussi été court-circuitée, parce que cette conception ne s'est jamais départie du privilège ontologique de la présence, comme si la seule dimension du temps qui prévalait pour penser l'être était la présence, et comme si être devait forcément vouloir dire être présent. À quoi Heidegger ajoute que c'est justement ce privilège de la présence qui est aboli dans *Sein und Zeit*, puisque l'analyse de l'existence de l'homme dont, dans cet ouvrage, Heidegger fait le fondement de la question

Bull. anal. phén. XV 4 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

de l'être, finit par déployer une temporalité sur le fondement de laquelle le sens de l'être devient compréhensible « en un sens non métaphysique », entendons autrement que comme présence (*Questions IV*, p. 273).

S'il arrive donc quelquefois à Heidegger de regretter que *Sein und Zeit* ait été écrit dans une langue qui était fort proche de la métaphysique dans la mesure où elle recourrait encore à des concepts comme celui de fondement, pour lui, cela n'affecte absolument pas l'éclaircie essentielle qui se produit dans l'ouvrage. À interpréter les propos de Heidegger lors du séminaire du Thor, on peut dire que l'éclaircie ici en question concerne l'analyse de la temporalité humaine, parce que, si elle doit servir de fondement à la question de l'être, ce fondement n'est plus une subjectivité qui assurerait la présence de tout ce qui est, mais c'est au contraire une existence radicalement finie sur le fondement de laquelle l'être ne se laisse plus dire en termes de présence.

Pour Heidegger, *Sein und Zeit* a donc été le premier pas dans la voie d'un dépassement de la métaphysique, et donc aussi le premier pas qui devait mener la pensée à s'ouvrir à un sens et à une vérité de l'être radicalement autres que celles qui ont prévalu dans toute la tradition métaphysique. En ce sens nouveau de l'être, venait à parler quelque chose comme une absence, et en ce sens nouveau de la vérité commençait à poindre quelque chose comme une retenue ou un retrait avec lequel apparaissait que la vérité de l'être ne se laisse pas réduire à la vérité de ce qui est présent. C'est bien la raison pour laquelle, au début des années 40, Heidegger pourra dire de *Sein und Zeit* qu'« il n'y a plus là aucune trace de métaphysique, mais un tout autre commencement » (*Schelling<. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, trad. fr. J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1993,> p. 322).

Évidemment, cela ne veut pas dire que l'essence de l'être comme absence ou comme retrait soit déjà pensée dans *Sein und Zeit*. Cette pensée n'adviendra que huit ans plus tard, à partir sans doute du texte sur *L'Origine de l'œuvre d'art*. Mais, à suivre Heidegger lui-même, cette nouvelle tournure de la pensée ontologique ne représente pas une rupture, mais simplement un prolongement de l'ontologie fondamentale élaborée dans *Sein und Zeit*. Ce qu'il s'agira donc plus précisément de montrer ici, c'est que ce prolongement peut être interprété, ainsi que le suggérait Richard Rorty, comme une radicalisation linguistique de la thèse ontologique initiée par Heidegger en 1927. Ce qui nous oblige bien sûr à commencer par cette thèse ontologique en reprenant le projet d'ensemble de l'ontologie fondamentale de *Sein und Zeit*.

Bull. anal. phén. XV 4 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

1. L'ontologie fondamentale de Sein und Zeit

Si l'on se rappelle les indications de Heidegger lors du séminaire du Thor en 1969, la conquête essentielle de *Sein und Zeit* tiendrait dans le dévoilement de la temporalité de l'existence humaine. Selon Heidegger, c'est à partir de ce fondement qu'un pas décisif a été accompli qui devait permettre de comprendre le sens de l'être de façon non métaphysique. Aussi, tâchons d'éclairer cela en nous demandant d'abord de quoi il est essentiellement question dans *Sein und Zeit*. L'ouvrage de 1927 se présente lui-même comme un traité d'ontologie fondamentale. Ce qui veut dire deux choses.

Tout d'abord, comme traité d'*ontologie*, sa question essentielle et ultime concerne le sens de l'être. Elle peut être simplement formulée comme suit : qu'est-ce que l'être ? Selon Heidegger, répondre immédiatement à la question serait déjà court-circuiter le questionnement et c'est ce qu'a toujours fait l'ontologie traditionnelle qui, dès le départ, a préjugé de l'être en le confondant avec la présence. Plutôt que de procéder de la sorte, Heidegger propose donc de laisser la question ouverte et de faire de l'être l'objet d'une véritable question. Dans ce cas, tout ce qu'on peut en dire tient alors dans l'énigme suivante. Les choses sont tout autour de nous et, à tout moment, nous nous servons du terme « être » pour dire qu'elle sont ainsi présentes. Mais l'être lui-même qui nous sert à dire la présence des choses n'est manifestement pas présent parmi les choses. À l'inverse du concept le plus général que nous avons des choses que nous nommons toutes des « étants », notre concept de l'être reste vide. Ce vide traduit simplement que l'être n'est pas quelque chose qui est parmi les choses qui sont, qu'il n'est pas non plus la somme de tous les étants ou quelque chose qui ressemblerait au monde présent qui nous fait face. L'être est tout simplement autre que ce qui est ; il est autre que l'étant en général. Au départ, la question de l'être se justifie donc en raison de son énigme et cette énigme mérite d'être appelée celle de la *différence ontologique*. Voilà pour l'ontologie, c'est-à-dire pour la question essentielle et ultime de *Sein und Zeit*.

Mais, ensuite, cet ouvrage se présente également comme un traité d'ontologie *fondamentale*. En ce sens, sa question première doit être celle du fondement sur la base duquel il devient possible d'élucider la question essentielle et finale relative au sens de l'être. Or Heidegger indique très clairement que ce fondement ou ce sol est l'homme lui-même. Pourquoi l'être humain ? Parce que celui-ci est cet étant qui se distingue de tous les autres étants du fait de sa compréhension. Parce qu'il comprend, l'être humain est donc assez naturellement le lieu de l'articulation du sens, non seulement du sens des étants et en particulier de l'étant qu'il est, mais aussi et principalement

Bull. anal. phén. XV 4 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

du sens de l'être lui-même en général. En d'autres termes, l'homme est le lieu où le sens de l'être doit pouvoir se laisser recueillir et saisir. Aussi, l'être humain est-il l'étant ontologique par excellence : il est le « là » de l'être, et c'est pourquoi Heidegger choisit de le nommer l'« être-là » ou le *Dasein*. Si c'est donc le *Dasein* humain qu'il s'agit d'interroger en premier lieu, cela veut dire que la question initiale de l'ontologie sera « qu'est-ce que l'homme ? » ou plus exactement « qu'est-ce que le *Dasein* ? », ou encore « que signifie l'être humain en tant qu'être-là ? ».

Devient donc assez compréhensible pourquoi *Sein und Zeit* consiste essentiellement en une analytique du *Dasein*. Par là, le but n'est bien sûr pas de proposer une anthropologie, mais de questionner le mode d'être spécifique de l'homme. Ce mode d'être, Heidegger le nomme « existence » et il précise ensuite le sens de l'existence en parlant d'elle en termes d'« être-au-monde » ou d'*In-der-Welt-Sein*. L'analyse du *Dasein* se présente par conséquent comme une analytique existentiale de l'homme visant à déterminer son mode d'être propre, c'est-à-dire à élucider le sens authentique et originaire de son être-au-monde. Ce qui est peut-être moins clair, ce sont les raisons pour lesquelles Heidegger commence cette analytique existentiale par la quotidienneté de l'homme ou par une description de son *Alltäglichkeit*. La question vaut d'autant plus d'être soulevée que ce point de départ a fait l'objet d'interprétations malencontreuses et, même, totalement erronées. Je pense en particulier à l'interprétation de Merleau-Ponty qui dans l'Avant-propos à sa *Phénoménologie de la perception* (1945) écrivait que :

> Tout *Sein und Zeit* est sorti d'une indication de Husserl et n'est en somme qu'une explicitation du *natürlicher Weltbegriff* ou du *Lebenswelt* que Husserl, à la fin de sa vie, donnait pour thème premier de la phénoménologie (*Phénoménologie de la perception*, <Paris, Gallimard, 1945,> p. I).

À suivre une telle lecture, il semblerait que, si l'analytique existentiale du *Dasein* commence par emprunter les voies de la quotidienneté, ce ne peut être qu'en écho à l'idée husserlienne concernant la nécessité d'un retour au monde de la vie dans le but de saisir l'existence humaine comme telle, plutôt qu'à travers les concepts de la représentation scientifique ou métaphysique. Ainsi les philosophies de Heidegger et <de> Husserl auraient en commun un même souci qui caractériserait la démarche phénoménologique, à savoir en revenir à la vie ordinaire de telle façon que les concepts philosophiques puissent provenir d'un tel sol. Merleau-Ponty, exprimait encore une telle idée par exemple dans ce passage :

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

> La phénoménologie, c'est aussi une… philosophie qui replace les essences dans l'existence et ne pense pas qu'on puisse comprendre l'homme et le monde autrement qu'à partir de leur facticité… C'est aussi une philosophie pour laquelle le monde est toujours déjà là, avant la réflexion, comme une présence inaliénable, et dont tout l'effort est de retrouver ce contact naïf avec le monde pour lui donner enfin un statut philosophique (*Phénoménologie de la perception*, p. I).

Or il me semble que cette lecture est tout simplement fausse. En tout cas, elle ne permet pas une compréhension satisfaisante de l'analytique existentiale de Heidegger. Comme nous aurons l'occasion de le voir plus loin, en fait, le monde dont il est question dans le concept heideggérien d'« être-au-monde » ou d'*In-der-Welt-sein* n'a rien à voir avec le concept de *Lebenswelt* ou de « monde de la vie » chez Husserl. Les confondre ne peut donc mener qu'à des erreurs. À dire vrai, comme je voudrais à présent le montrer, les raisons pour lesquelles Heidegger commence par emprunter les voies de la quotidienneté sont diamétralement opposées à celles qui mènent Husserl à prôner un retour au monde de la vie, parce que, pour Heidegger, l'analyse du comportement ordinaire et quotidien de l'homme ne vise qu'à mettre en lumière une tendance contre laquelle il s'agit justement de prémunir la réflexion ontologique proprement dite. Expliquons-nous.

Comme nous l'avons vu, le projet ontologique de Heidegger est de tenter de se réapproprier la question essentielle de la métaphysique traditionnelle, tout en reconnaissant que, depuis le départ, la métaphysique a elle-même court-circuité la question concernant le sens de l'être. Selon Heidegger, ce court-circuitage relève en fait d'un préjugé ou d'un parti pris qui, pour lui, peut se résumer en un mot : la présence ou, en allemand, la *Vorhandenheit*. Toujours selon Heidegger, le préjugé en faveur de la *Vorhandenheit* se retrouve partout à la source des concepts fondamentaux de la métaphysique traditionnelle, ce qui montre comment celle-ci a toujours réglé la question de l'être avant même que de la poser. Aussi, dans son projet de réappropriation de la question de l'être, l'ontologie heideggérienne se présente elle-même comme une lutte contre la *Vorhandenheit*

Or d'où provient ce préjugé en faveur de la *Vorhandenheit* ? Sur quel terrain commence-t-il toujours par s'imposer comme ce qui va de soi ? Selon Heidegger, ce terrain n'est pas d'abord celui de la philosophie, mais celui de la quotidienneté et c'est ce que Heidegger entreprend de montrer à travers une analyse des origines grecques du privilège de la *Vorhandenheit*. Pour Heidegger, tous les concepts essentiels de la philosophie antique sont profondément enracinés dans le champ de la vie quotidienne et, à ses yeux, la preuve

Bull. anal. phén. XV 4 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

la plus simple se trouve dans la conception courante que les Grecs avaient des choses en général, avant même l'apparition de leur conceptualisation philosophique. Comme nous le rappelle Heidegger dans *Sein und Zeit*, pour parler des choses en général, les grecs avaient un terme particulier : *pragmata* qui littéralement signifie ce à quoi l'on a affaire dans les occupations pratiques relevant de la *praxis* (*SZ*, p. 68)[1]. Ce qui indique assez clairement que les Grecs comprenaient avant tout les choses non pas tellement comme de simples objets que l'on peut voir, mais plutôt comme ce dont on peut faire usage dans les activités les plus familières et les plus journalières. Ces activités consistent la plupart du temps d'abord à faire usage des choses disponibles et prêtes à l'emploi tout autour de nous ou à s'en servir afin d'en mener d'autres à la disponibilité moyennant des actes de production ou de fabrication.

Conformément à ce genre de comportement à l'égard des choses, la compréhension que nous en avons est donc avant tout une affaire de *main*. Son paradigme est celui de la *manufacture*, car nous comprenons les choses simplement telles qu'elles nous apparaissent lorsque nous les manipulons, nous en servons ou les façonnons. C'est très exactement de cette façon que les Grecs appréhendaient les choses en général. Aussi, à leurs yeux, les choses étaient d'abord telles qu'elles apparaissent comme du disponible, de l'utilisable ou du manipulable, bref comme ce qui est toujours, d'une manière ou d'une autre, à portée de la main ou sous la main. Selon une expression tout à fait courante en allemand, les choses étaient donc saisies par eux comme du *vorhanden*, c'est-à-dire comme ce qui est présent de telle façon que c'est disponible et qu'on peut donc en disposer ou tout simplement <l'>avoir. Ainsi, quand l'ontologie grecque aura à conceptualiser ce qui est ou l'étant au sens le plus large, elle aura assez naturellement recours à la manière quotidienne et ordinaire de concevoir les choses comme ce qui est sous la main.

Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*) est le titre d'un cours donné par Heidegger à Marbourg au semestre d'été 1927, donc l'année même de la parution de *Sein und Zeit*. Dans ce cours, Heidegger montre en détail comment tous les concepts fondamentaux de l'ontologie grecque découlent directement de la manière quotidienne de comprendre les choses en termes de disponibilité pour l'usage ou pour la fabrication. Parmi ces concepts, le plus important sans doute est

[1] La pagination indiquée est celle du texte original (*Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1927). L'auteur a traduit lui-même les citations en s'appuyant, dans certains cas, sur les traductions existantes (A. De Waelhens & R Boehm, Paris, Gallimard, 1964 (partielle) ; E. Martineau, Authentica, 1985 ; F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986). (N. d. l'Éd.)

Bull. anal. phén. XV 4 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

celui d'*ousia*, puisqu'il finira par s'imposer comme essentiel pour la conceptualisation philosophique de l'étant en général. Or, selon Heidegger, le terme *ousia* avait un sens originaire avant son usage théorique en philosophie mais que celui-ci va garder intact. À l'origine, en effet, *ousia* voulait dire la propriété, ce dont on dispose au sens des biens immobiliers comme la ferme et les terres. Identiquement il signifiait tout ce qui est là et dont <on> dispose à titre de propriété foncière ou de bien-fonds (*Anwesen*, en allemand, <*Die Grundprobleme der Phänomenologie (Sommersemester 1927)*,> GA XXIV, p. 153)[1]. Aussi, la généalogie du concept d'*ousia*, comme de tous les autres concepts ontologiques qui lui sont liés, montre que les philosophes grecs pensaient à la présence sous la main au sens de la disponibilité pour l'usage, lorsqu'ils tentèrent de conceptualiser la principale caractéristique de ce qui est au sens le plus général

Ainsi, on le voit, une conception de l'être formée sur ce mode spécifique qui, pour les choses en général, veut dire être sous la main ou être *vorhanden* dans le champ du comportement pratique de l'homme, a commencé de s'imposer en réduisant dès lors le sens général de l'être à la *Vorhandenheit*. Heidegger soutient ensuite que c'est cette conception qui se maintiendra dans toute la tradition philosophique, même quand, par la suite, toute référence explicite à la pratique quotidienne aura disparue. Ainsi, que ce soit au sens de l'*existentia* ou de l'*actualitas* médiévale ou que ce soit au sens moderne de la *Wirklichkeit* ou du *Sein*, le mot « être » continuera de signifier être-sous-la-main ou être présent, fût-ce sur ce mode affadi qui veut simplement dire : se trouver là comme quelque chose d'effectif et, comme tel, produire de l'effet sur notre réceptivité perceptive.

Telle apparaît donc la thèse centrale de la lecture heideggérienne des Grecs à l'époque de *Sein und Zeit* : en amont de toute la tradition philosophique, la pensée grecque montre, par l'origine de ses propres concepts, le sol d'où est née est la tendance à comprendre l'être comme présence ou comme *Vorhandenheit*. Ce sol est celui de la vie active quotidienne et c'est le sillage de la quotidienneté qu'a toujours suivi la théorie philosophique, ne faisant simplement que prolonger la façon de voir du comportement ordinaire, même si c'est sans en avoir eu une conscience explicite.

Or quelle est précisément la façon de penser et de voir de l'attitude quotidienne qui est aussi implicitement la conception de la métaphysique traditionnelle en tant que métaphysique de la présence ou de la *Vorhandenheit* ? Selon les descriptions très détaillées de Heidegger, cette attitude est celle

[1] Le sigle « GA » renvoie à M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1975 suiv. (N. d. l'Éd.)

Bull. anal. phén. XV 4 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

qui, à tout moment de son activité journalière, tient le regard de l'homme rivé sur les objets de sa préoccupation et le rend ainsi entièrement absorbé par tout ce à quoi il a constamment affaire : non seulement les réalités du monde, mais, d'une façon plus large, le monde lui-même. Ce monde qui concerne notre vie quotidienne, Heidegger l'appelle l'environnement ou le monde environnant, l'*Umwelt*. Il constitue la proximité tout autour de nous où, en relation les unes avec les autres, les choses font immédiatement sens pour qui agit sur elles et est occupé par elles. Toujours solidaire des mains, le regard du comportement quotidien n'a d'yeux que pour ce monde sur lequel l'homme focalise constamment son attention en chacune de ses intentions ou en chacun de ses projets. Ce regard propre à l'attitude quotidienne est parfois nommé par Heidegger la circonspection pratique ou la *praktische Umsicht*. De celle-ci se dégage un sentiment d'attachement profond au monde, comme s'il était le lieu d'irréfutables évidences qui régulent constamment le bon déroulement de nos expériences et justifient donc qu'on accorde au monde une confiance sans limite. Aussi est-ce dans ce monde que l'homme reconnaît avoir son chez-soi.

Comprenons bien dès lors tout ce qu'implique cet attachement au monde qui est une caractéristique fondamentale de l'attitude quotidienne de l'homme et qui détermine la compréhension la plus immédiate qu'il a de lui-même aussi bien que de tout ce qu'il n'est pas. Les choses et les autres hommes sont immédiatement compris quotidiennement comme ce à proximité de quoi et avec qui nous séjournons dans le monde. C'est pourquoi nous vivons habituellement avec la conviction ou la ferme croyance d'être les habitants d'un monde qui est familier et où notre principale préoccupation est de construire et de parfaire les multiples formes de notre habitat parmi les choses et avec les autres. Le monde environnant ou l'*Umwelt* prend dès lors les apparences d'une *présence* en fonction de laquelle non seulement nous comprenons le sens des choses et des autres, mais comprenons aussi le sens de notre propre existence. Tout commerce avec les choses, toute communication avec les autres et donc aussi toute communion avec soi-même présuppose, comme sa condition de possibilité, l'adhésion originaire à cet horizon de présence qui procure son sens à tout ce qui est, y compris nous-mêmes, et nous tient toujours dans cette évidence. Aussi ce qu'on nomme l'évidence naturelle, la *natürliche Selbstverständlichkeit*, ne veut rien dire d'autre que la croyance et la confiance premières en cette *commune présence* qu'est le monde et où semble être fixé le « là » de toute réalité, aussi bien que le « là » de notre propre être-là. De cette façon, toute existence, la nôtre y compris, semble confondue dans une symbiose mondaine unique et indifférenciée. D'où apparaît également que ce monde, qui nous tient lieu de certitude absolue, est essentiellement un monde commun. Dit autrement, c'est un monde dans le champ duquel nous ne faisons

Bull. anal. phén. XV 4 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

nous-mêmes que comparaître parmi les autres étants. De cette façon, aussi bien pour cet étant que nous sommes que pour tous les étants que nous ne sommes pas, être ou exister veut essentiellement dire prendre part, de la même façon, à la vie du tout. C'est aussi la raison pour laquelle, les affirmations relatives au *je suis* prennent bien souvent la forme du *on* est et que le *on* passe ainsi pour le véritable sujet des phrases quotidiennes. C'est là, somme toute, le signe que chacune des expériences quotidiennes se produit avec la conscience profonde de notre participation à la communauté du monde. Ce genre de conscience pourrait très bien servir à expliciter ce qu'on appelle le « sens commun ».

Or, pour Heidegger, c'est justement parce que l'homme s'en tient au sens commun qu'il n'a pas de compréhension réellement adéquate de sa propre existence. Au contraire, le sens commun tend toujours à diluer la signification de l'existence humaine dans la commune présence qui fait le monde. Aussi, telle que l'homme la comprend dans la quotidienneté, son existence signifie être au monde. Mais, ici, être au monde signifie seulement habiter le monde, séjourner en lui parmi les choses et avec les autres. Quotidiennement parlant, se comprendre soi-même, c'est ressentir son être comme être présent dans le monde.

Aussi Heidegger soutient-il que ce mode habituel de l'auto-compréhension revient à ne faire aucune différence entre son propre mode d'être et le mode d'être de chaque chose à laquelle nous avons affaire dans notre comportement quotidien. En d'autres termes, la compréhension quotidienne de soi promeut l'indifférence ontologique en réduisant tout mode d'être au seul mode d'être de la présence et donc en nous dérobant la plupart du temps à nous-mêmes la spécificité de notre propre existence. C'est pourquoi Heidegger qualifie d'inauthentique l'auto-compréhension quotidienne. Dans son esprit, cela ne signifie pas que la compréhension quotidienne n'atteindrait pas encore notre existence comme telle. Au contraire, l'inauthenticité est un mode d'être réel de notre existence qui, au quotidien, consiste à se détourner de soi-même pour comprendre notre être-là à partir de la présence mondaine. L'inauthenticité doit donc être considérée comme une dimension réelle de notre existence : elle est quelque chose qui appartient à l'histoire de l'homme. En d'autres termes, elle est un existential, une structure fondamentale de son être-là, et, plus précisément encore, cet existential qui doit être appelé la déchéance ou le *Verfall*. Par ce mot, nous voici donc fixés sur le véritable statut de la quotidienneté dans l'ontologie fondamentale de Heidegger : la vie quotidienne est ce mode d'être qui, pour notre être-là, consiste à décliner sa propre spécificité, à se fuir soi-même pour un monde où il commence toujours par abandonner le véritable sens de son existence. Comme Heidegger le dit

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

dans un cours du semestre d'été 1925, la déchéance qui caractérise la quotidienneté équivaut à un véritable phénomène d'apostasie (*Abfall*) existentiale (<*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (Sommersemester 1925)*,> GA XX, p. 390-391) ou de renonciation à soi-même.

Les raisons pour lesquelles l'analytique existentiale de *Sein und Zeit* commence par le comportement quotidien sont donc à présent suffisamment claires et ne sauraient plus longtemps nous abuser. Bien loin de faire écho au projet phénoménologique husserlien d'un retour à la *Lebenswelt*, comme on les a souvent présentées à la suite des indications erronées de Merleau-Ponty, les analyses que Heidegger consacre au comportement ordinaire ne visent qu'à porter au jour la prégnance d'une tendance contre laquelle il s'agit précisément de prémunir la méditation ontologique proprement dite. Cette tendance inhérente à la compréhension quotidienne est celle que le concept de déchéance veut signifier : en raison de la pression constante des choses dans la vie de tous les jours et de la fascination pour le monde qui en résulte, cette tendance consiste à se comprendre habituellement soi-même à partir de ce qu'on n'est pas et à accorder ainsi la préséance ontologique à un mode d'être qui ne saurait nous appartenir authentiquement.

Comme Heidegger le soutient aussi, cette tendance est si profondément enracinée dans les habitudes les plus naturelles de l'homme qu'elle a tôt fait d'orienter la conceptualisation théorique de l'être et de déterminer ainsi toute l'histoire de la philosophie occidentale. Comme nous l'avons vu, on peut en trouver la preuve dans la manière dont la présence sous la main ou la *Vorhandenheit* a prévalu, depuis le départ, dans l'ontologie grecque. Cela montre clairement que la question ontologique n'a jamais été traitée autrement que d'après le mode inauthentique de la compréhension quotidienne.

Certes, la philosophie se doit d'être réflexive, au sens où elle doit chercher à appréhender et à concevoir l'être, en référence à cet étant qui, de façon générale, comprend et qui est l'homme en tant que *Dasein* ou être-là. Aussi, l'ontologie grecque a cherché à concevoir l'être en général par réflexion sur le *logos* ou la *psychè* qui étaient, pour elle, autant de façons d'exprimer le *Dasein* humain. Mais parce que cette nécessaire référence à l'homme n'a précisément jamais dépassé le niveau de son auto-compréhension quotidienne en tant que simple habitant ou être-là dans le monde, l'ontologie grecque n'a-t-elle jamais fait que cautionner le sens de l'être qui ainsi prévalait. Pour Heidegger, telle est la *naïveté* dont s'est dès le départ rendue coupable l'ontologie grecque en maintenant la réflexion philosophique dans les ornières de la vie quotidienne et donc sous la tutelle du mode déchéant de la compréhension de soi. Dans le cours du semestre d'été 1927, Heidegger écrit :

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

> L'ontologie n'est pas naïve au sens où elle ne se tourne pas vers le *Dasein* et n'est donc pas réfléchie — cela est exclu —, mais dans la mesure où cette nécessaire rétro-spection en direction du *Dasein* ne dépasse pas une conception vulgaire du *Dasein* et de ses attitudes, et par conséquent ne le fait pas véritablement ressortir, dans la mesure où précisément elle appartient à la quotidienneté du *Dasein* en général. Ainsi la réflexion reste-t-elle prise dans les voies de la connaissance pré-philosophique (<*Die Grundprobleme der Phänomenologie (Sommersemester 1927)*,> GA XXIV, p. 155-156).

Or, comme Heidegger le montre également, il serait vain de vouloir trouver dans la philosophie moderne quelque amendement à la naïveté de l'ontologie ancienne. Nonobstant sa ferme intention de fonder l'ontologie par retour à la spécificité de l'*ego*, le prétendu renouveau de la philosophie moderne trahit une naïveté non moins grande lorsque, afin d'identifier cet *ego*, elle recourt, par exemple, à la notion de *res cogitans* par opposition à celle de *res extensa* ou lorsqu'elle recourt à la notion de « chose ayant sa fin en soi » par opposition aux « choses qui ne sont que simples moyens », ou encore lorsqu'elle recourt à la notion de sujet par opposition à celle d'objet. En effet, il est aisé de voir que toutes ces oppositions à travers lesquelles la pensée moderne prétend cerner <la> spécificité du *Dasein* humain sont articulées autour d'un concept indifférencié de l'être dont la trame substantialiste et choséiste (*res*, *Ding*, subjet) montre à l'évidence qu'il n'est pas forgé d'après le mode d'être authentique de l'homme, mais, au contraire, d'après un mode d'être qui lui est impropre, puisqu'il provient de la réalité qu'il n'est pas. Ici aussi la conception de l'être est déjà confisquée par l'idée de présence comme *Vorhandenheit* et relève d'un parti pris dont les plus lointaines origines sont l'accaparement, l'absorption et finalement la fascination quotidiennes par ce monde des réalités tout autour de nous.

Il s'ensuit assez naturellement que c'est au dépassement des effets conceptuels de cette absorption quotidienne dans le monde que Heidegger consacre tous ses efforts dans son propre projet d'une ontologie fondamentale. Parce que ce projet requiert nécessairement la question de l'homme en tant qu'il est cet étant qui seul existe sur le mode de la compréhension et donc abrite en son être propre le sens de l'être en général, à son tour cette question requiert de l'homme lui-même la clairvoyance et la perspicacité que précisément lui interdit son éblouissement quotidien par la présence. Telle que l'entend Heidegger, cette clairvoyance n'est autre que la capacité de distinguer son propre mode d'être par rapport au mode d'être qui ne pourrait être le sien en propre. En d'autres termes, il s'agit de parvenir au discernement qui chaque fois nous fait défaut aussi longtemps que nous sommes absorbés par tout ce qui nous est proche, de telle façon que nous ne comprenons notre existence

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

que par rattachement au monde, n'ayant d'autre conception de ce monde que celle de la présence environnante. Identiquement, ce discernement est aussi ce qui manque à l'ontologie traditionnelle, lorsque, dans le prolongement de la tendance quotidienne, elle souscrit d'emblée à une acception indifférenciée de l'être qui, pour tout étant, signifie être présent. À l'inverse d'une telle confusion, l'ontologie fondamentale de Heidegger exige d'abord que soit faite la différence du propre et de l'impropre. Elle demande donc de commencer par distinguer entre notre propre manière d'être-là et la manière d'être-là qui ne pourrait être la nôtre en propre. En d'autres mots encore, la tâche ontologique première est de tenter de conjurer le mauvais sort existential qui, quotidiennement, nous condamne à exister de manière inauthentique. Seule l'éviction de la déchéance quotidienne semble donc susceptible d'ouvrir la voie à la question de l'être-là propre de l'homme et, par là, à la question de l'être comme tel.

Or, une des thèses principales de Heidegger dans *Sein und Zeit* est de soutenir que c'est à travers le phénomène de l'angoisse que s'ouvre pour l'étant que nous sommes la possibilité de dépasser sa déchéance quotidienne. L'angoisse, écrit Heidegger, est ce sentiment de situation tout à fait particulier, car lorsqu'elle se produit :

> Elle enlève au *Dasein* toute possibilité de se comprendre de manière déchéante à partir de son monde et de l'interprétation commune. Elle rejette le *Dasein* vers ce pourquoi il s'angoisse, vers son pouvoir-être-au-monde le plus propre (*SZ*, p. 187).

À partir de ces lignes, tâchons donc de cerner au plus près la charge phénoménale de l'angoisse avec laquelle, comme on peut l'entendre, semble s'annoncer le sens authentique de l'existence ou de l'être-au-monde de notre être-là.

Parmi tous les phénomènes qui sont susceptibles de nous mettre face à notre existence, l'analytique existentiale de *Sein und Zeit* réserve une place spéciale aux humeurs ou aux sentiments, c'est-à-dire au domaine de la *Stimmung* en général. Comme l'explique Heidegger au § 29 de l'ouvrage, la raison en est que les humeurs ne sont pas de simples états d'esprit comme les autres, mais constituent plus spécialement la manière la plus simple et la plus primitive que nous avons d'éprouver notre situation dans le monde. En d'autres mots, les humeurs ont le pouvoir ontologique de nous mettre face à notre propre facticité ou à notre propre situation dans le monde et de nous révéler notre propre existence comme être au monde. Néanmoins, tel qu'il se produit quotidiennement, le sentiment de cette situation dans le monde est le

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

plus souvent obnubilé par la présence des choses et des autres qui précisément nous mettent de telle ou telle humeur. Ainsi, plutôt qu'à partir de nous-mêmes, c'est à partir de tout ce que nous ne sommes pas qu'est ordinairement éprouvée et ressentie notre situation dans le monde. Ce qui veut dire que, ordinairement, nos affects et nos humeurs nous manifestent notre situation dans le monde sur un mode qui demeure un mode déchéant.

Mais, selon Heidegger, tel n'est pas le cas de l'angoisse qui, elle, ne connaît justement pas la médiation des choses ou des autres. Aussi, montre Heidegger, pour comprendre ce qu'est l'angoisse, il faut d'abord clairement la distinguer de la peur. La peur est un sentiment qui ne se produit qu'à l'approche d'un étant dont la menace est telle qu'elle nous dévoile subitement notre existence sur le mode de l'être menacé. Dans l'angoisse, au contraire, il n'est absolument rien d'extérieur à nous-mêmes qui pourrait servir à expliquer pourquoi notre être-là s'angoisse. À la différence de la peur, l'angoisse ne se produit pas à l'approche d'un étant déterminé. Cette indétermination de ce qui nous angoisse ne provient pas d'une hésitation à en préciser l'origine, mais elle montre plutôt que rien de ce qui est dans le monde, aucun étant autour de nous, ne pourrait servir à dire ce face à quoi nous éprouvons de l'angoisse. Si celle-ci nous laisse sans voix, c'est que plus aucune signification ordinaire se référant aux choses dans le monde ne peut encore servir à exprimer l'origine de notre angoisse. Se dresse dès lors la question : qu'est-ce qui, à proprement parler nous prend par la gorge dans l'angoisse, si ce n'est rien de présent au sens que nous prêtons ordinairement à ce mot, s'il s'agit donc de quelque chose qui doit bien être là sans être nulle part ? À cette question, la réponse de Heidegger est la suivante : ce qui nous tient dans les tenailles de l'angoisse, c'est le monde comme tel, mais un monde précisément expurgé de toute sa signification habituelle et commune. Il ne s'agit donc pas du monde quotidien de la présence, mais du monde de notre situation originaire, du monde qui appartient ontologiquement et essentiellement à la condition la plus propre de notre être-là en tant qu'être-au-monde. Comme le dit Heidegger :

> Si c'est donc le « rien », c'est-à-dire le monde comme tel, qui se montre lui-même comme le face à quoi de l'angoisse, cela signifie que ce devant quoi s'angoisse l'angoisse est l'être-au-monde lui-même (*SZ*, p. 187).

C'est donc pourquoi Heidegger nomme l'angoisse un sentiment fondamental de situation, une *Grundstimmung*. L'angoisse a précisément ceci de fondamental qu'elle est un sentiment que nous éprouvons non pas face aux choses du monde ambiant, mais bien plutôt face à notre propre situation dans le monde. C'est cette situation qui nous concerne en propre ou notre propre être-au-

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

monde qui nous est ainsi révélé et cette révélation se produit toujours dans l'angoisse.

Le point important est ici que le monde familier n'est désormais plus d'aucun secours pour la compréhension de notre condition propre d'existence. Lorsque l'angoisse nous submerge, le monde environnant quotidien disparaît et, avec lui, les étants du monde s'effacent soudainement comme si tous désormais n'étaient plus d'aucun poids, mais au contraire totalement inconsistants et sans importance. Ainsi l'angoisse barre la voie à la propension habituelle que nous avons de comprendre notre existence en fonction de la présence des choses et des autres qui nous préoccupent et nous sollicitent dans la vie de tous les jours. Autrement dit, la façon quotidienne de se comprendre soi-même s'interrompt avec l'angoisse et, selon Heidegger, c'est précisément à la faveur de cette interruption que l'homme peut désormais faire face à sa propre existence comme à quelque chose qui ne se laisse plus comprendre à partir de ce qu'il n'est pas. Aussi faut-il dire que l'angoisse isole notre être-là et que cet isolement par rapport à tout ce dont est fait le monde de la vie quotidienne nous mène au-devant de notre condition d'existence la plus propre, face donc à nous-mêmes en tant qu'être-au-monde.

Aussi, comme nous l'avons déjà dit, l'angoisse est bien plus qu'un simple épisode de l'existence de notre être-là. Elle y occupe au contraire une place cardinale, puisque, lorsqu'elle survient, l'angoisse rompt tous les liens qui habituellement nous rattachent au monde de la présence. De cette façon, l'angoisse nous défait de la tendance quotidienne à nous comprendre nous-mêmes à partir de ce qui est présent. Ce qui signifie aussi que l'angoisse prend place dans notre existence comme un événement qui, pour quelques instants, interrompt le sort qui habituellement nous condamne à la déchéance.

Aussi est-ce la déchéance elle-même, qui s'éclaire de façon nouvelle à la lumière du phénomène de l'angoisse. Comme nous l'avons vu, la déchéance n'est jamais qu'une fuite de soi-même en direction du monde commun des choses et des autres. Mais, justement, la raison d'une telle fuite n'est-elle pas que ce monde se présente toujours à notre existence comme un refuge où il semble apaisant de se sentir en intimité avec les choses et les autres personnes ? Adhérer au monde environnant est, pour nous, la meilleure façon d'éluder notre propre condition dont les signes inquiétants se manifestent dans l'angoisse. Se sentir solidaire du monde n'est que la façon dont <nous> esquivons la plupart du temps notre propre condition d'être-au-monde. Or lorsque l'angoisse nous retranche de tout dans l'isolement, elle nous révèle justement que notre condition d'être-au-monde est de n'avoir pas de chez-soi dans le monde. En d'autres mots, l'angoisse est angoisse parce qu'elle nous

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

confronte à notre propre extranéité ou à ce que Heidegger nomme l'*Unheimlichkeit*. Elle seule peut traduire le véritable statut de notre existence et c'est cette révélation inquiétante qui nous est faite et ne peut nous être faite que dans l'angoisse, puisque justement elle nous révèle de nous-mêmes que nous sommes des étrangers à ce monde et n'y avons donc pas notre chez-soi.

> Le sans-chez-soi (*das Un-zuhause*) doit être conçu d'un point de vue ontologique et existential comme le phénomène plus originaire (*SZ*, p. 189).

Il apparaît finalement que c'est ce statut d'étranger sans véritable domicile en ce monde — ce que signifie très exactement l'*Unheimlichkeit* — que nous cherchons continuellement à esquiver et à nous cacher à nous-mêmes en tâchant au contraire de trouver dans le monde, auprès des choses et des autres, le réconfort d'un chez-soi. Tandis que nous adhérons quotidiennement au monde serein et apaisant de la présence, que nous fusionnons avec toutes les entités intramondaines et nous comprenons nous-mêmes à partir d'elles, nous ne cherchons qu'à fuir la condition angoissante de notre être-au-monde qui est d'être sans chez-soi en ce monde. À mieux y regarder, l'attraction quotidienne pour la présence au sens de la *Vorhandenheit* est toujours plus fondamentalement une volonté de refouler et d'occulter à soi-même son extranéité la plus propre. Tel est bien ce que semble vouloir dire Heidegger quand il écrit :

> La fuite déchéante (*Die verfallende Flucht*) vers le chez-soi du commun est une fuite devant le sans-chez-soi (*vor dem Unzuhause*), c'est-à-dire devant l'extranéité (*Unheimlichkeit*) qui se trouve au cœur même de l'être-là en tant qu'être-au-monde jeté et remis à lui-même en son être (*SZ*, p. 189).

Mais, au juste, comment comprendre que, telle qu'elle nous est révélée dans l'angoisse, notre l'existence est fondamentalement sans chez-soi dans le monde ? Je pense que Heidegger répond à cette question lorsqu'il détermine de façon plus précise ce qu'a justement d'angoissant la révélation du mode propre de notre être-au-monde. Il écrit à ce propos :

> Ce devant quoi (*Wofor*) il y a l'angoisse c'est l'être-au-monde dans son être jeté (*das geworfene In-der-Welt-sein*), ce pour quoi (*Worum*) il y a angoisse est le pouvoir-être-au-monde (*In-der-Welt-sein-können*) (*SZ*, p. 191).

Que signifie cela ? Tout d'abord, comme le dit assez clairement le texte, ce qui se révèle de façon angoissante à propos de notre propre existence est sa déréliction ou son être jeté (*Geworfenheit*). Par ce terme, Heidegger veut exprimer la facticité (*Faktizität*) de notre existence (*SZ*, p. 135). Mais cette

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

facticité est tout autre chose que la simple factualité sur laquelle la compréhension ordinaire et commune rabat la première. En effet, la compréhension ordinaire ne distingue pas la situation de l'homme dans le monde par rapport à tout ce qui s'y trouve présent de fait. Ce qui, au contraire, se révèle dans l'angoisse est que la situation de l'existence est d'avoir été jetée dans un monde à la présence duquel nous ne saurions rester attachés sans perdre de vue le seul projet, le seul pouvoir-être auquel nous sommes destinés du fait d'avoir été versé dans le monde. Mais quel est justement ce projet le plus propre de notre existence qui ne se révèle que dans l'angoisse ?

Pour répondre à cette question, il n'est que de considérer tout d'abord la manière par laquelle nous comprenons quotidiennement les projets et les potentialités de notre existence. Deux traits intimement liés caractérisent ce que signifient habituellement nos possibilités. Le premier de ces deux traits tient à la réalisation. En effet, dans l'ordre de nos préoccupations quotidiennes, toutes les possibilités sur lesquelles nous nous projetons sont toujours liées aux choses du monde qui nous procurent quelque chose à réaliser. De cette relativité à l'intramondain résulte donc que chacune de nos ouvertures à un possible consiste soit à le réaliser, soit à guetter le moment propice à sa réalisation. Dans un cas comme dans l'autre, nous faisons en sorte que le possible perde son caractère de possible pour être réalisé de façon à ce qu'ainsi quelque chose devienne présent qui ne l'était pas encore. Mais ce premier trait en engendre un second. Il est assez évident, en effet, que les possibilités qui tiennent quotidiennement notre existence en haleine s'ouvrent en un champ infini. Aussi, grande consommatrice de possibles, l'existence quotidienne ne se satisfait jamais d'aucune de leurs réalisations. Cette insatiabilité qui quotidiennement maintient l'être-là sur le mode du projet fait en sorte qu'il est un étant qui n'en a jamais fini ou qui plutôt n'est jamais fini. Or ce perpétuel inachèvement du projet existential a pour conséquence que, à aucun moment de l'expérience quotidienne, une possibilité ne pourrait se présenter qui coïncide avec la *dé-finition* de l'existence humaine et de son véritable projet. Au contraire, étant quotidiennement disséminé dans la multitude des possibilités qui s'offrent à lui, l'homme n'en maîtrise aucune dans laquelle il pourrait saisir le véritable sens de son propre pouvoir-être, le sens de son projet authentique dans le monde.

S'il doit donc y avoir une possibilité d'être avec laquelle pourrait être saisissable le sens unitaire de notre existence, il faut que ce soit une possibilité indépassable de notre existence, c'est-à-dire une possibilité dont le projet mène à nous comprendre nous-mêmes, de façon unitaire, dans notre propre définition, ce qui veut dire aussi notre propre achèvement ou notre propre fin. En outre, parce que cette possibilité doit donc être indépassable, elle ne saurait

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

être non plus de l'ordre de toutes celles qui, quotidiennement, se prêtent à la réalisation. Au contraire, il doit s'agir d'une possibilité qui, ne donnant précisément *rien* à réaliser, se préserve elle-même dans sa pure possibilité. Cette pure possibilité, dont l'actualisation est toujours en retrait et dont le projet dévoile pourtant l'existence à elle-même en la ramassant en sa propre définition, ne peut avoir qu'un nom dans l'analytique existentiale de Heidegger : c'est la mort.

Bien sûr, il ne s'agit <pas> ici de cette mort anonyme qui est relative aux autres et qui, comme telle, appartient elle-même au champ de la présence quotidienne. Il s'agit plutôt de la mort qui est sans aucun rapport avec celle des autres mais qui, ne concernant donc que nous-mêmes, nous est à ce point certaine qu'elle constitue une vérité bien plus radicale que toutes les affirmations habituelles concernant notre être. Telle est, en définitive, l'unique certitude que nous sommes appelés à reconnaître dans la solitude de l'angoisse, tant il est vrai que la compréhension de notre existence comme être voué à la mort (*Sein zum Tode*) est essentiellement angoisse et que fondamentalement celle-ci ne peut donc être qu'angoisse face à l'imminence de la mort qui irrémédiablement promet notre possibilité d'être la plus propre à l'impossibilité pure et simple. Identiquement, c'est aussi avec notre mort propre que s'éclaire notre véritable facticité dans le monde : nous y avons été jetés dans le seul et unique projet de la mort :

> Comme sentiment fondamental de l'être-là, écrit Heidegger, l'angoisse est la découverte de ce que l'être-là, en tant qu'être jeté, existe en vue de sa fin (*SZ*, p. 251).

Parce que la mort est elle-même présente dans le monde quotidien, elle ne nous est jamais totalement méconnue. Toutefois, montre Heidegger, cette appréhension est toujours aussi une façon de se cacher à soi-même la véritable signification de la mort en n'y voyant qu'un événement parmi d'autres. Cet événement ne semble pas nous toucher en propre et, même quand la mort de l'autre nous plonge dans un profond chagrin, ce sentiment n'est jamais assez profond pour résister à la conviction rassurante que la vie ne saurait tarder à reprendre le dessus. Cette minimisation de la mort et cette confiance éperdue dans la vie sont simplement le voile que nous jetons d'habitude sur la vocation de mort qui marque notre existence comme son caractère le plus propre et qui, du même coup, rend illusoire notre demeure en ce monde. À mieux y regarder, pourtant, notre engouement ordinaire pour les choses et le monde est lui-même déterminé par notre propre vocation de mort. Même jusque dans la fuite qui consiste à se divertir de notre être-pour-la-mort au gré des affairements de la

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

vie quotidienne, la mort domine le tableau de notre existence. Elle se profile comme l'unique souci de notre être-là et s'éclaire même comme ce que nous cherchons à décliner dans l'insouciance des préoccupations quotidiennes.

Il est dès lors assez facile de comprendre pourquoi, d'après Heidegger, la différence entre le mode authentique et le mode inauthentique de notre existence ne dépend que de notre attitude à l'égard de la mort. Si l'inauthenticité est le principale caractéristique de l'attirance quotidienne pour le monde en tant qu'elle est la façon commune d'éluder notre être-pour-la-mort, en revanche l'authenticité ne saurait consister qu'en sa prise en charge. L'être-là n'existe donc authentiquement que dans l'assomption de sa propre mortalité. C'est seulement en faisant droit à la condition la plus propre de son existence comme être-au-monde que l'authenticité équivaut simplement à la résolution pour soi-même.

Mais, dans de telles conditions, on ne peut que se demander quelle place le mode authentique de notre être-au-monde peut encore accorder au monde lui-même. Comme nous l'avons vu, cette authenticité ne relève finalement que de notre entière réceptivité à l'annonce qui se produit dans l'angoisse. Comme le dit Heidegger, prendre résolution pour soi-même n'est qu'une affaire de capacité d'écoute à l'appel ou au rappel angoissant de l'existence. Dans *Sein und Zeit*, Heidegger identifie cet appel à « la voix de la conscience » (*Stimme des Gewissens*) (*SZ*, p. 268). Cet appel qui s'élève de nous-mêmes n'est que le rappel à nous-mêmes de la condition la plus propre de notre existence. Quant à la condition existentiale que nous nous intimons de reconnaître en prêtant une écoute à cet appel, c'est d'avoir été jeté dans un monde auprès duquel nous ne saurions nous attarder parce que nous nous pressons vers la mort. D'où le sentiment d'angoisse et de solitude dont forcément se nimbe cette révélation, puisque, en assumant cette condition la plus propre de notre existence, nous nous découvrons comme en terre étrangère; une terre où nous ne pourrions donc trouver la quiétude d'un chez-soi sans précisément y perdre le sens authentique de notre existence. Dans ce monde, faut-il le dire, l'existence authentique est sans chez-soi, *Un-zuhause*. Sa vraie condition est d'être-au-monde sans avoir la possibilité d'habiter authentiquement en lui.

Pour qui ose donc l'épreuve de soi dans l'isolement de l'angoisse, et existe ainsi dans la résolution pour soi-même, il n'y a plus aucune lumière provenant de l'extérieur qui pourrait encore tant soit peu éclairer le sens véritable de l'existence. Avec le dévoilement de l'extranéité comme fondamentalement constitutive de notre existence, tous les signes à partir desquels nous nous comprenons d'ordinaire comme les habitants et les cohabitants du monde tombent en désuétude. En fait, en regard de notre être-au-monde authentique, c'est tout simplement le monde qui sombre dans la plus totale

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

nullité. Il reste alors seulement à notre être-là d'être confronté à la nudité de sa propre existence dans l'inanité du monde. Aussi, lorsque l'être-là humain est réveillé de sa déchéance ordinaire par l'appel de sa conscience, il comprend que l'appelant n'est autre que son propre être-là, mais qu'il s'agit désormais de

> l'être-là en son extranéité, il est l'être-au-monde originellement jeté en tant que sans-chez-soi, il est <le « que »> nu dans le rien du monde (*das nackte „Dass" im Nichts der Welt*) (*SZ*, p. 276-277).

Pour Heidegger, il n'y a donc de dévoilement de soi en son être propre qu'au sens d'un tel dénuement. Ce dévoilement est donc toujours essentiellement celui d'une existence que plus rien ne saurait voiler, car plus rien d'extérieur ne pourrait encore la déterminer en dehors de sa propriété la plus propre, à savoir son processus ou sa dynamique propres. Exprimée dans les termes de *Sein und Zeit*, cette dynamique consiste à avoir été jeté dans un monde où nous nous projetons vers notre mort, et ce qui nous rend cette dynamique existentiale conceptuellement concevable, ce qui en constitue donc le schème, c'est le temps. Non pas, bien sûr, le temps que la compréhension quotidienne ramène à la succession de maintenant et qui demeure la conception du temps de la philosophie traditionnelle depuis Aristote. Cette définition du temps comme temps des horloges ne nous concerne pas en ce que nous avons de propre, parce qu'elle est seulement relative au mouvement naturel des choses dans le monde. À l'inverse de cette conception déchue, le temps qui est ici en question est la temporalité existentiale authentique selon laquelle nous n'existons que tendus vers l'avenir de notre fin à partir du passé de notre avoir-été-jété dans le monde.

Il apparaît très nettement désormais que, entre ce futur et ce passé authentiques, il ne pourrait y avoir de place pour le présent chez Heidegger. Le présent n'a tout simplement pas de consistance dans l'existence authentique. Seule au contraire lui correspond la déchéance, c'est-à-dire le mode inauthentique de notre être-là. Certes, Heidegger nous parle bien d'un présent authentique qu'il nomme l'*Augenblick*, c'est-à-dire l'instant de la vision concernant la vérité de notre existence. Comme tel, ce présent est donc seulement défini par la prise en vue instantanée que nous avons de notre temporalité la plus propre, de notre passe et de notre futur authentiques, au moment de la résolution pour soi-même (*SZ*, p. 338). Plutôt que d'un véritable présent, il s'agit donc de l'instant critique où saisissant d'un clin d'œil notre propre situation d'être-au-monde, nous sommes appelés à nous décider entre une attitude authentique et inauthentique à propos de notre véritable condition.

Bull. anal. phén. XV 4 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

Or cette décision est à ce point tranchante que l'on voit décidément mal comment une présence mondaine pourrait encore y jouer un rôle quelconque. À l'instant de la résolution pour soi-même, aucune intrusion du monde ou des étants mondains n'est possible, car la clairvoyance existentiale requiert précisément l'effacement du monde et, avec lui, la dissipation toutes les illusions de la vie quotidienne déchéante. Il est, en ce sens, légitime de dire que l'analytique existentiale de *Sein und Zeit* est une ontologie de l'existence sans présent. Cette ontologie nous mène dans l'isolement de ce que Heidegger appelle lui-même le *« solipsisme existential »* (*SZ*, p. 188). Celui-ci ne nous donne à considérer que la temporalité d'une existence projetée de son passé authentique en direction du futur authentique de sa mort. Entre ces deux pôles de la trajectoire temporelle de l'existence, la présence des choses et des autres n'a aucune consistance, si ce n'est de nous faire perdre de vue cette temporalité authentique et de susciter ainsi la compréhension inauthentique de notre être-au-monde.

Tâchons dès lors de conclure à propos de *Sein und Zeit*. D'abord, rappelons-nous que, dans cet ouvrage, Heidegger conçoit la question du sens authentique de l'être-au-monde de l'homme comme la question première sur le fondement de laquelle il devient possible d'élucider la question essentielle et finale concernant le sens de l'être en général. C'est bien pourquoi l'ouvrage de 1927 se présente comme une *ontologie fondamentale*. Quels sont maintenant les résultats de l'analyse existentiale de l'être-là humain ? Sans doute peut-on répondre à cela de la manière suivante : lorsque notre être-là est résolu pour soi-même, la compréhension authentique de son existence le porte à considérer sa propre différence ontologique par rapport à l'ensemble des choses dans le monde environnant. Les choses, y compris les autres, sont simplement là comme présentes sous la main sur le mode de la *Vorhandenheit*. Mais l'homme qui est parvenu à atteindre la compréhension authentique de lui-même sait au contraire que son existence est marquée par une finitude radicale, car elle est ourlée par le néant. Cet homme sait qu'il n'a pas toujours été là, mais que, issu du néant, il a été jeté dans le monde. Il sait du reste qu'il ne sera pas toujours là, mais que son existence est promise au néant de sa propre mort. Certes, entre ces deux extrémités qui ensemble forment l'horizon temporel de son existence, l'homme peut s'attacher au présent, il peut commercer avec les choses et les autres, il peut s'investir dans le monde, et c'est d'ailleurs ce qu'il fait quotidiennement. Mais, au fond, cet engagement quotidien dans le monde de la présence ne saurait donner le change, ni le tromper à propos de ce qu'il a de plus propre. Si tel était le cas,, alors cet engagement serait le signe d'une fuite devant la véritable condition de l'existence. Cette condition est d'avoir été jeté dans un monde où le seul et

Bull. anal. phén. XV 4 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

véritable projet de notre être-là est d'y mourir. Aussi l'essence de l'être-au-monde de l'homme est-elle seulement constituée par une temporalité radicalement marquée par la finitude. Cette temporalité est aussi ce qui éclaire l'histoire du *Dasein*. Mais cette histoire n'est pas à comprendre comme la succession des expériences humaines dans le monde et c'est pourquoi Heidegger préfère parler de l'historialité de l'homme. La différence entre histoire et historialité est simplement que la seconde est déjà écrite, puisqu'elle équivaut au destin inéluctable de l'homme dans un monde où il a été jeté et où sa seule vocation est la mort.

Or, demandera-t-on, si tel est le sens de l'existence humaine sur le fondement de laquelle il s'agit donc de penser le sens de l'être — ainsi que l'indique bien le projet heideggérien d'une ontologie fondamentale —, qu'en est-il dès lors de l'être lui-même et de son sens ? À cette question on ne trouve pas de réponse dans *Sein und Zeit*. L'ouvrage conclut par la mise en évidence de la temporalité comme sens de l'existence humaine, mais n'envisage pas la question du sens de l'être à partir de cette temporalité. En ce sens, *Sein und Zeit* est bel et bien un ouvrage inachevé. Dans le plan originaire que l'on trouve à la fin de l'introduction, Heidegger avait conçu son livre en deux parties.

La première portait sur l'interprétation du *Dasein* à partir de sa temporalité et posait le temps comme horizon transcendantal de la question de l'être. Heidegger l'avait divisée en trois sections :

1. L'analyse fondamentale préparatoire du *Dasein*
2. Le *Dasein* et la temporalité
3. Temps et être

La seconde partie prévoyait ensuite une critique ou une déconstruction de la métaphysique à travers sa conception du temps. Elle aussi devait se diviser en trois sections :

1. Kant et le problème du temps
2. Descartes et l'héritage de la philosophie médiévale
3. Le traité d'Aristote sur le temps et les limites de l'ontologie antique

Seules les deux premières sections de la première partie furent publiées sous le titre de *Sein und Zeit*. La deuxième partie consacrée à une déconstruction de la tradition est très largement compensée aujourd'hui grâce à l'édition des *Marburger Vorlesungen*, c'est-à-dire des leçons que Heidegger donna entre les années 1924 <et> 1928. Mais ce qui manque absolument est la

Bull. anal. phén. XV 4 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

troisième section de la première partie : « Temps et être » dont rien ne nous est dit non plus dans les leçons de Marbourg.

Pourtant, comme le montre le projet même d'ontologie fondamentale de Heidegger, nous sommes induits à penser qu'il devait s'agir d'y montrer comment le caractère temporel de l'existence humaine signifie une certaine temporalité de l'être lui-même, même si de cette temporalité là, justement, rien n'est spécifié dans *Sein und Zeit*. En outre, l'idée d'une temporalité de l'être devait justifier aussi que, à l'inverse de la thèse ontologique traditionnelle, le sens de l'être n'est pas simplement réductible à la présence ou que « être » ne veut simplement pas dire « être présent ». Mais cela semble indiquer alors qu'une certaine dimension d'absence doit aussi appartenir au sens de l'être. Or, si l'absence rentre dans l'acception de l'être, elle ne doit plus avoir seulement une connotation négative au sens où l'on se contente de dire : l'être n'est pas présent ou n'est rien parmi ce qui est présent. Comment dès lors penser *positivement* cette absence qui entre dans le sens temporel de l'être ? En d'autres termes, comment penser positivement la différence ontologique ?

Sans doute peut-on dire que toute la suite de l'itinéraire de pensée de Heidegger est guidée par cette unique question. Arrivé presque au terme de cet itinéraire, Heidegger prononcera le 31 janvier 1962 à l'université de Fribourg en Breisgau une conférence qui a précisément pour titre *Zeit und Sein*. Elle vient donc manifestement combler la lacune de *Sein und Zeit*, puisque son titre coïncide avec celui de la troisième partie de la première division seulement annoncée dans l'ouvrage de 1927.

2. Le tournant linguistique de Heidegger

De quoi est-il donc centralement question dans la conférence de 1962 ? Ce texte est assez difficile d'accès, si on ne dispose pas d'une maîtrise suffisante des concepts essentiels qui ont jalonné l'itinéraire de pensée de Heidegger depuis 1927 jusqu'à l'époque de cette conférence. On peut toutefois en résumer le propos essentiel de la manière suivante. La conférence s'ouvre par cette question : qu'est-ce qui autorise à nommer ensemble temps et être ? Être, stipule Heidegger, veut dire depuis toujours la même chose que ce que veut dire en allemand *Anwesen*. Comme nous l'avons vu dans les analyses faites à l'époque de Marbourg, dans le terme d'*Anwesen* parle essentiellement le présent. Aussi *Anwesen* est-il une des façons les plus primitives de dire ce qui est tout autour de nous. Mais, si l'on en élargit la signification, le présent n'est lui-même qu'une dimension qui, avec le futur et le passé, caractérise ce qu'on appelle le temps. L'être en tant qu'*Anwesen* est donc aussi déterminé par ce

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

que veut dire le temps. Mais, en l'occurrence, que veut dire le temps ? Poser cette question revient à interroger plus le sens du terme *Anwesen* et donc ce que veut dire aussi présence. Le temps, répond Heidegger, n'est pas rien et s'il n'est pas rien c'est tout simplement qu'il y a le temps. Mais que veut dire cet « il y a », lorsqu'on dit qu'il y a le temps ? De toute évidence cet « il y a », ne veut pas dire que le temps est présent, comme lorsque nous disons qu'il y a une table ou qu'il y a une chaise, en voulant dire par là que la chaise et la table sont présentes. Il serait évidemment absurde de dire que le temps est présent de la même façon que le sont la chaise et la table. Autrement dit, le « il y a » en parlant du temps, signifie non pas une présence, mais tout autre chose qu'on peut appeler une « donation ». Précisément la traduction allemande pour « il y a » est *« es gibt »* qui peut littéralement être entendu comme « ça donne ». Dire donc « qu'il y a le temps » est une manière de dire que « le temps donne ». Mais, si, selon Heidegger, tel est le sens du « il y a » qui prévaut lorsque nous parlons du temps, alors se dresse aussitôt l'autre question de savoir « que donne le temps ? ». Quelle sorte de donné nous procure le temps ? À quoi la réponse de Heidegger est simplement celle-ci : le temps donne lieu, il laisse être ce qui est, il laisse s'ouvrir une présence, bref il donne lieu à ce qui est. Mais dans cette donation ou cette ouverture, le temps lui-même ne se confond donc pas avec la présence qu'il laisse être. Dans sa donation, le temps lui-même se tient en retrait. Bien qu'il donne lieu à une présence, le temps lui-même se refuse à la présence et ne saurait être confondu avec elle.

Si, comme le dit Heidegger, le temps détermine l'être et si on peut donc les nommer ensemble, alors on voit que comprendre et traduire *Anwesen* simplement par présence n'est pas correct. Heidegger se propose alors de fournir à *Anwesen* une autre étymologie consistant à décomposer le terme. Nous obtenons alors « être » pour *« Wesen »* et un mouvement d'approche pour la particule allemande *« an »*. Le sens de l'être comme temps signifierait dès lors une approche ou une avancée qui consiste en une donation, qui donc prodigue, mais qui, en même temps, ne se donne pas elle-même dans ce qu'elle prodigue. En d'autres mots, le temps, comme l'être, est une donation qui se retient, se retire ou se dérobe en ce qu'elle donne. Elle se soustrait à ce qu'elle prodigue. Bref, l'être, comme le temps, se fait absent dans le donné ou la présence qu'elle ne fait qu'ouvrir.

Dire l'être comme temps, c'est donc essentiellement dire l'être comme donation et cette donation, on le voit, ne se confond pas avec ce qui est donné. La donation semble plutôt dire ici la vérité qui sous-tend ce qui est donné et contrairement à ce que la tradition a toujours enseigné cette vérité n'indique pas une présence absolue et pleinement dévoilée. Il s'agit au contraire d'une vérité pétrie de réserve ou de retenue. Selon la lecture de Heidegger, c'est bien

Bull. anal. phén. XV 4 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

ce que devait signifier originairement le terme grec servant à dire la vérité, à savoir le terme *alètheia* avant que la métaphysique platonicienne et aristotélicienne ne s'en empare, puisque, ce mot montre que la réserve ou la *lèthè* reste à l'œuvre dans le sens véritable de la vérité.

Pour désigner cette avance ou cette advenue de l'être qui fait sa vérité, son dévoilement ou, si l'on préfère, son mode de phénoménalisation, Heidegger va introduire, à partir du milieu des années 40, le verbe *sich ereignen* (qui signifie arriver, se produire ou au sens transitif : produire, instituer). Plus que vraisemblablement, ce terme fait son entrée dans la *Lettre sur l'Humanisme* (1946). Par la suite, le substantif *Ereignis* sera retenu par Heidegger pour désigner le sens de l'être en tant que tel. C'est dans le texte publié en 1957 sous le titre *Identité et différence*, que l'on trouve tous les éclaircissement nécessaires à la compréhension de l'usage technique de ce terme dans la philosophie de Heidegger.

Dans ce texte, il est question de penser la coappartenance ou l'identité de l'être et de la pensée et d'en revenir donc à la fameuse indication de Parménide que nous avons déjà évoquée : *to gar auto estin noein te kai einai*. Or, explique Heidegger, cette coappartenance ne se laisse penser, aujourd'hui, qu'à partir du sens que revêt désormais pour nous le mot être. Ce sens est précisément l'*Ereignis*. À quoi Heidegger donne l'explication suivante : notre époque est celle de la technique, elle corrobore l'âge de la fin de la métaphysique et c'est à cet âge que l'être devient enfin compréhensible comme *Ereignis*. Pour déterminer l'âge de la technologie en sa véritable essence, Heidegger utilise le terme *Gestell* que l'on peut traduire, comme nous allons le préciser, par « encadrement » et il écrit : « Dans l'encadrement (*Gestell*), nous percevons un premier et insistant éclair de l'événement (*Ereignis*) » (*Questions I*, <Paris, Gallimard, 1968,> trad. <d'A. Préau> corrigée, p. 272).

Afin de comprendre cette phrase, sans doute est-il besoin d'abord d'éclairer le rapport que Heidegger établit entre notre âge technologique et ce qu'il appelle le *Gestell*. Il doit s'agir ensuite d'expliquer le lien qui peut exister entre le *Gestell* et l'être comme événement. Ainsi pourrons-nous enfin comprendre le sens de la coappartenance de la pensée et de l'être telle que Heidegger la conçoit.

Commençons par le premier point : pourquoi l'essence de notre âge technologique peut-elle être saisie à travers le *Gestell* ? Comme nous l'avons vu dans la première partie de ce cours, selon Heidegger, la fin de la métaphysique est la situation à laquelle conduit la philosophie de Nietzsche. Dans cette philosophie, tous les principes métaphysiques pour assurer et maintenir la présence des étants se dissolvent dans la seule volonté de puissance. Comprendre l'être en termes de volonté de puissance signifie que

Bull. anal. phén. XV 4 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

la vérité de l'étant réfère seulement à ce que la volonté de puissance entend faire de l'étant. Autrement dit, l'être de ce qui est en général se réduit à l'estimation qui est faite des choses ; l'être n'est plus que l'appréciation ou l'évaluation qui dépend de la volonté de puissance, laquelle, en dehors d'elle-même, ne reconnaît aucune valeur en soi, aucun fondement, aucune vérité, aucun principe de permanence, aucune présence absolue. Si l'on y regarde de plus près, la philosophie de Nietzsche ne mène pas seulement la métaphysique au point le plus extrême de son nihilisme, mais elle est aussi cette pensée avec laquelle s'annonce la véritable essence de l'âge technologique contemporain.

Quelle est, en effet, l'essence de la technique dans laquelle Heidegger voit le trait le plus caractéristique du temps présent ? En 1953, Heidegger a prononcé une célèbre conférence à Munich précisément consacrée à *La question de la technique* et où il en discerne le caractère principal, ou l'essence, dans ce qu'il nomme le *Gestell*. Le terme n'est pas facile à traduire et, bien souvent, les commentateurs préfèrent d'ailleurs ne pas le traduire. En allemand courant, *Gestell* se dit de tout qui relève des montages ou des assemblages, par exemple une étagère, un tréteau ou un châssis. Manifestement, par-delà toutes ces significations du terme *Gestell*, Heidegger porte l'accent sur l'activité de rassemblement que toujours présuppose un assemblage quelconque et que marque précisément le préfixe *« Ge »* dans *Gestell*. Mais, outre l'action de rassemblement, parle aussi en ce terme l'action de poser, de mettre ou de commettre et qui, cette fois, est marquée par le radical *« Stellen »*. Sur la base de cette étymologie, ce qui caractérise la technologie serait donc de rassembler l'étant en général tout en le posant ou lui intimant de se présenter tel un fonds disponible pour les opérations de la technique elle-même. Pour le dire d'un seul mot, la technique aurait ainsi pour essence l'*encadrement* par lequel elle rassemble tout ce qui est en mettant cette totalité en demeure de se conformer au cadre même de la technique. L'effet de cet encadrement sur les choses est qu'elles ne semblent plus dès lors avoir d'essence particulière en dehors du fait d'être posées comme quelque chose d'exploitable, de disponible et d'utilisable, précisément dans le cadre de la technique. Autrement dit, par la technique et conformément à son essence, l'étant en général n'a plus d'autre consistance que de se conformer à l'encadrement auquel le soumet la technique qui affiche ainsi la puissance de sa mainmise sur l'ensemble de <ce> qui est. Ce qui est ne prend valeur qu'en regard des évaluations qui relèvent du plan ou du cadre technologique. Le véritable visage de la technique ressemble donc bien à ce que Nietzsche appelait la volonté de puissance, si ce n'est qu'il ne s'agit certainement pas d'y voir, avec Nietzsche, quelque chose comme la positivité même de l'être, mais d'y reconnaître au contraire une

Bull. anal. phén. XV 4 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

négativité ontologique radicale avec laquelle s'anéantissent une à une les différentes manières envisagées, jusque-là, par la tradition pour dire l'être.

Avec l'encadrement par la technique, s'effacent bien toutes les significations métaphysiques qui servaient à dire l'être de l'étant comme principe ou fondement de toute présence. L'époque de la technique est celle où, à propos de l'être de l'étant en général, il n'est plus rien qui puisse encore se laisser dire selon les catégories utilisées par la tradition philosophique. L'homme lui-même n'apparaît plus comme le sujet ou le fondement rationnel qui pourrait servir de principe aux étants ou aux objets en général. Cette fonction ontologique, à travers laquelle la subjectivité humaine pouvait affirmer, dans le passé, sa propre liberté en même temps que sa primauté sur le reste des choses, a elle aussi disparu avec le règne de la technique et la généralisation de son encadrement. Ainsi que Heidegger l'explique dans sa conférence de 1953, quoi que les apparences puissent laisser croire, l'homme n'est pas le bénéficiaire de la technique, ni celle-ci un simple instrument de la volonté de puissance humaine. L'homme lui-même est assujetti à l'encadrement technicien ; il appartient à l'avènement de la technique et n'est ce qu'il est que pour autant qu'il s'inscrit dans son cadre en devenant ainsi l'instrument d'une volonté de puissance qui le dépasse. Mais, il reste vrai que, de son côté, l'encadrement technique a besoin de l'homme pour étendre et assurer sa mainmise sur l'ensemble de l'étant.

Pour Heidegger, deux choses essentielles doivent être retenues d'une analyse de ce qu'est l'essence de la technique et ce sont précisément ces deux choses qui, ensemble, forment le contenu de la notion d'*Ereignis*.

Tout d'abord, à l'époque de la technique, le sens de l'être ne se laisse plus dire à la façon de la métaphysique traditionnelle. Nous ne pouvons plus comprendre son sens en nous aidant des différents concepts qui servaient à exprimer la présence de ce qui est. Plus simplement dit, l'être ne se laisse plus penser comme présence à partir de ce qui est présent car, avec la technique, ce n'est plus la présence des choses et du monde en général qui s'impose, mais seulement un cadre identique où tout se rassemble jusqu'à se confondre dans l'uniformité d'un même fonds ou d'une même mise à disposition. L'être n'a donc plus pour nous le sens d'être présent. Et c'est pourquoi les mots venant à nous manquer pour signifier ce qui est en général, nous sommes plutôt enclin à comprendre l'être de façon beaucoup plus banale comme ce qui a lieu ou ce qui se produit, ou tout simplement comme événement. Événement, tel est justement le premier sens, le sens le plus littéral aussi, du terme *Ereignis*.

Mais la réflexion sur l'essence de la technique met aussi en lumière le lien de coappartenance existant entre l'homme et l'encadrement technicien.

Bull. anal. phén. XV 4 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

D'une part, en effet, en ce qu'il a de propre, l'homme dépend de l'être survenant aujourd'hui sous les traits de cet encadrement. Alors que, d'autre part, l'être que la technique réduit à l'événement, revendique l'homme comme son instrument. Dans l'essence de la technique comme encadrement apparaît donc clairement cette étrange interdépendance moyennant laquelle l'homme est revendiqué par l'encadrement technicien et sommé par lui de rassembler l'étant en un fonds sur lequel peut s'exercer l'emprise de la technique, tandis que l'être ne se produit sous les traits de l'encadrement qu'à travers l'homme.

Pour Heidegger, ici se trouve ce second sens du terme d'*Ereignis*. En lui parle aussi quelque chose comme le propre (*eigen*) au sens de l'appartenance ou, mieux encore quelque chose comme un acte d'appropriation (*aneignen*). On peut, en l'occurrence, comprendre ici une appropriation ou une revendication de l'homme par l'encadrement technicien, comme si la technique — et, sous son emprise, l'événement auquel désormais se réduit ce qui est en général — ne pouvait avoir lieu qu'à travers l'homme, à travers son propre faire, ses propres opérations et ses propres planifications. Mais, si l'être s'approprie ainsi l'homme comme son instrument, de manière réciproque, l'homme s'approprie en quelque sorte la technique, non pas au sens où il la tournerait complètement à son avantage, mais seulement au sens où l'encadrement technicien semble faire désormais le propre de son être-là. Ainsi, à l'âge de la technique, pour peu qu'il s'y applique en pensée, l'homme est en mesure de comprendre que le sens de son propre projet dans le monde lui vient de l'essence de la technique elle-même ou, ce qui revient au même, <qu'il> lui est donné de saisir que son existence tient sa propre condition de ce <que> veut dire être en général sous le jour de l'encadrement.

Cela toutefois, ne devrait surtout pas induire à penser que cette compréhension du propre de l'existence humaine et de son projet représente un dépassement ou une rédemption de la déchéance de la compréhension ordinaire de soi. Au contraire, la déchéance et l'inauthenticité sont ici à leur comble, puisque la double appropriation de l'homme par la technique et de la technique par l'homme mène la compréhension de soi au désarroi le plus total où, tout autant que les choses qu'il n'est pas, l'homme se confond avec elle pour admettre qu'il n'y a plus aucune forme d'essence, de quiddité ou de qualité, et donc aussi de vérité, qui puisse le définir en propre en dehors de la volonté d'encadrement à laquelle il adhère par tout ce qu'il entreprend. En ce sens, l'âge de la technique reste, pour Heidegger, l'âge du péril par excellence, puisque, avec lui, l'être n'est plus dicible à travers aucune vérité et l'homme lui-même, englouti dans cet extrême oubli de l'être, semble perdre tout rapport à l'essence de la vérité en général. Mais, ajoute Heidegger :

Bull. anal. phén. XV 4 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

> Nous regardons le danger et dans ce regard nous percevons la croissance de ce qui sauve (*La question de la technique*, trad. <A. Préau,> in *Essais et conférences*, <Paris, Gallimard, 1958,> p. 45).

Et Heidegger de citer ensuite ces mots de Hölderlin comme pour justifier toute l'attention qu'il nous faut prêter à l'extrême péril que constitue l'âge de la technique :

> Là où est le danger, croît aussi ce qui sauve (*Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch*) (*Essais et conférences*, p. 47).

Ce que Heidegger veut sans aucun doute laisser entendre ici est qu'en ce qu'il est l'ultime étape de la métaphysique qui pousse jusqu'à son extrême accomplissement l'oubli de l'être, l'âge de la technique n'est pas seulement celui du plus total désarroi, mais aussi celui où le désarroi laisse ouverte une fracture suffisante pour que nous parvienne une éclaircie qui, au lieu de l'oubli de l'être, laisse entrevoir au contraire la possibilité d'une mémoire de l'être. Comme le laisse donc entendre Heidegger dans un petit recueil publié en 1957 sous le titre *Identität und Différenz*, l'essence de la technique comme encadrement rend possible le « pas en arrière », en allemand le *Schritt zurück*, qui nous fait sortir de la métaphysique, pour penser ce qu'elle n'a jamais pensé : la différence entre l'être et l'étant ou entre l'être et la présence. Mais cette opportunité qui est offerte à la pensée nécessite encore de dépasser l'essence de la technique en ce qu'elle dissimule par son oubli, pour tâcher de penser plus originairement ce qu'elle annonce pourtant : le caractère événementiel de l'être et, conjointement à lui, l'appropriation de l'être-là humain par l'être, comme de l'être par l'être-là humain, soit l'*Ereignis*.

Mais que veut dire penser plus originairement l'*Ereignis* par-delà le *Gestell*, c'est-à-dire penser de façon plus originaire, d'une part, le caractère événementiel de l'être et, d'autre part, la co-appropriation de l'homme et de l'être ?

Concernant le premier aspect de la question, ce que nous avons dit à propos de la conférence de 1962, nous a déjà indiqué la voie pour approfondir l'idée d'*Ereignis*. Dire que l'être est donation ou dire qu'il est événement peut être entendu comme voulant dire une même chose. Mais penser la donation et l'événement en même temps, cela veut plus précisément dire que l'être a sa propre histoire ou, mieux, qu'il est une histoire. En d'autres mots, la manifestation ou l'ouverture de l'être est historique ou historiale au sens où l'être a pour mode de donation d'ouvrir des époques qui précisément font l'histoire de l'être ou la *Seinsgeschichte*.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

Comme l'indique Heidegger lui-même dans un texte sur Anaximandre repris dans les *Holzwege* de 1950, le mot « époque », en parlant de l'être ou des époques de l'être, a exactement le sens que les premiers stoïciens donnaient au terme *épokhè* qui, pour eux, voulait dire le fait de faire halte, de se réserver et donc la retenue ou le retrait. Pour Heidegger qui reprend cet usage, parler du l'événement ou de l'avènement de l'être comme d'un « mode de donation époquale » veut dire que cet événement consiste dans l'ouverture d'une suite d'époques différentes par lesquelles l'être laisse émerger des mondes, tout en se contenant ou en se réservant lui-même dans cette ouverture. Ainsi, peut-on dire que l'être se tient en dehors de sa propre donation et que, se faisant ainsi oublier en ce qu'il donne, il se réserve lui-même en vue d'autres nouvelles donations. Le retrait de l'être peut être dès lors compris comme le moteur même de ses ouvertures successives en des époques qui font tout simplement ce qu'on appelle l'histoire du monde. Pour Heidegger, cette histoire ne saurait être comprise en dehors de la vérité de l'être qui est toujours faite autant de dévoilement que de voilement, comme si la nuit de l'oubli était nécessaire pour que puisse pointer l'aube d'un jour nouveau, la venue d'un nouveau monde ou d'une nouvelle époque.

> De l'*épokhè* de l'être provient l'essence époquale de sa destination, en laquelle consiste la véritable Histoire mondiale. Chaque fois que l'être se contient en son destin, il se produit soudain et imprévisiblement un monde… L'essence époquale de l'être appartient au caractère secrètement temporel de l'être et caractérise ainsi l'essence du temps pensé à l'intérieur de l'être. Ce que l'on se représente d'ordinaire sous le nom de temps n'est que le vide d'une pure apparence de temps recueillie sur l'étant compris comme objet (*Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 275).

C'est précisément cette dynamique du retrait ou de l'oubli de l'être lui-même que, selon Heidegger, l'âge de la technique rendrait enfin pensable après les âges de la métaphysique de la présence.

Mais ce qui importe tout autant, sinon davantage, c'est le second versant de la question de l'*Ereignis* qui, lui, concerne l'appropriation de l'homme. Or, justement, la thèse de l'ouverture et de la donation époquales de l'être permet une interprétation nouvelle de la facticité de l'homme comme être-au-monde. Dans les termes de *Sein und Zeit*, cette facticité était comprise comme l'être-jeté ou la *Geworfenheit* de l'homme. La même idée se prête désormais à une interprétation plus approfondie, si l'on précise que l'homme est toujours jeté dans une modalité historiale de l'être et qu'ainsi il est toujours inscrit dans une époque de l'être.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

Or, si l'on tient compte du sens complet de l'*Ereignis*, alors il faut ajouter que l'homme ne se contente pas d'être situé dans une époque de l'être, mais qu'il participe lui-même, en quelque façon, de cette ouverture époquale à travers laquelle l'être ouvre un monde et, pour cette ouverture, requiert l'homme et se l'approprie. C'est dire donc que l'*Ereignis* ou l'événement époqual de l'être ne se passe pas sans que l'homme lui-même prenne part à cet événement. Plus exactement dit encore, l'homme n'est pas simplement jeté là comme le sont les choses, mas son être-jeté le plus propre le situe dans une époque de l'être où il est entièrement requis par l'être lui-même, de façon telle que son être authentique est d'être-là en tant que ce « là » signifie désormais le lieu de l'événement de l'être. Mais la question est dès lors de savoir par laquelle de ses activités l'homme pourrait ainsi manifester l'essence authentique que lui attribue Heidegger en en faisant le lieu ou le là, de l'*Ereignis* ?

La réponse de Heidegger à cette question désigne clairement l'œuvre d'art. Parmi toutes les activités humaines, c'est dans l'œuvre d'art que Heidegger dit découvrir le produit d'une activité humaine qui n'est pas simplement ontique, ou concernée seulement par les étants, mais qui est à proprement parler ontologique, parce qu'elle a distinctement quelque chose de la nature de l'ouverture époquale de l'être en laquelle il est donné seulement aux étants d'apparaître.

C'est dans le texte de 1935 sur *L'Origine de l'œuvre d'art* que Heidegger a tenté de spécifier, pour la première fois, ce qui distingue l'œuvre d'art de toutes les autres productions humaines.

En voici la thèse. De façon générale, explique-t-il, les productions humaines consistent dans la fabrication d'objets qui seront intégrables au champ des étants disponibles et utilisables tout autour de nous dans le monde environnant. Pour dire ces choses intramondaines, utilisables, Heidegger se servait, dans *Sein und Zeit*, du terme allemand de *Zeug* qui veut simplement dire l'instrument ou l'outil, c'est-à-dire ce qui s'offre à une utilisation quelconque. Comme tel, l'outil n'attire pas l'attention sur lui, tant du moins qu'il fonctionne correctement. Ce n'est que lorsqu'il se casse, devient défectueux ou tout simplement absent qu'il s'impose à notre attention le temps qu'il faut pour le rendre réutilisable ou le retrouver. Quand cela sera fait, l'outil réintégrera le contexte intramondain pour se fondre en lui.

Au contraire, l'œuvre d'art attire toujours l'attention sur elle, parce que, contrairement à l'outil, elle ne se laisse pas rencontrer dans le monde comme un objet parmi d'autres. Autrement dit, l'œuvre d'art ne se fond pas dans le monde environnant des choses utilisables qui sont simplement présentes à portée de main. À l'inverse de ces étants qui sont tellement familiers que nous

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

sommes rarement surpris par eux, l'œuvre d'art nous interpelle toujours par sa radicale nouveauté. C'est que, au lieu de se fondre dans le monde qui est déjà là, l'œuvre d'art porte plutôt son propre monde avec elle. Plus exactement, elle laisse apparaître un monde nouveau en apportant un autre point de vue sur le monde que nous pensions si bien connaître. Comme l'explique Heidegger, c'est aussi pour cette raison que l'œuvre d'art n'est pas simplement une perspective nouvelle projetée sur un monde déjà constitué en dehors d'elle. Bien plutôt, l'œuvre d'art nous fait entrer en un monde dont, elle seule, est le projet, un monde qui n'est donc ouvert que par elle. Le caractère essentiel de l'œuvre d'art est donc d'instituer un monde à travers un ensemble de significations nouvelles.

Mais ce qu'il y a de vraiment remarquable dans cette institution de monde, est que, en même temps, l'œuvre d'art se fait toujours aussi comme une réserve de significations qui restent à découvrir. Dans l'œuvre d'art, du sens demeure toujours d'une certaine manière en retrait, en suspens, en entente, ou tout simplement enfoui dans le monde ouvert par l'œuvre d'art elle-même. Aussi est-ce précisément par ce phénomène que Heidegger cherche à faire ressortir le caractère proprement ontologique de l'œuvre d'art. Celle-ci ouvre un monde selon une modalité très similaire à la propre modalité époquale de l'être. Comme l'événement de l'être, l'institution réalisée par une œuvre d'art est toujours en même temps dévoilement et voilement, mise au jour et dissimulation.

C'est ce que, dans le texte de 1935, Heidegger tente d'exprimer à travers ce qu'il appelle le conflit du « monde et de la terre » dans lequel il voit l'essence même de l'œuvre d'art. Comme nous l'avons dit, un « monde » est ce qui émerge et se dresse telle une édification, grâce à l'œuvre d'art. Mais cette édification ou cette construction a un sol qui la supporte. La terre (*Erde*) est le nom exploité par Heidegger pour appeler ce sol. Mais en quel sens faut-il dire que la terre entre aussi dans la véritable nature de l'œuvre d'art et qu'elle est donc nécessaire à la propre fonction artistique qui est d'ouvrir et d'instituer un monde ? De nouveau, comparons avec la signification que revêt la terre dans l'acte ordinaire de manufacturer un objet de façon à le rendre présent et donc disponible. Dans ce simple produit de l'acte manufacturier, la terre n'est que le matériau de la construction et, d'une certaine façon, ce matériau disparaît dès lors que le produit est achevé et qu'il entre dans le champ de la disponibilité. Lorsqu'il est un produit fini et donc prêt à l'usage, le pot, par exemple, a définitivement pris la place de la glaise qui a permis de le fabriquer. Par contre, dans l'œuvre d'art, la terre demeure active tel un composant irréductible. Bien sûr, l'œuvre d'art est aussi fondée sur un matériau qui est transformé par elle : la pierre n'est plus seulement de la pierre dans la

Bull. anal. phén. XV 4 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

sculpture, les sons ne sont plus seulement des sons dans la symphonie, les couleurs ne sont plus seulement des couleurs sur le tableau, les mots ne sont plus seulement des mots dans le poème. L'œuvre d'art a fait en sorte que du sens s'empare du matériau pour le transformer de manière à ce que puisse advenir un étant. Mais, pourtant, la terre reste bien là comme un fond inépuisable. Le sculpteur utilise la pierre comme le maçon, mais contrairement à celui-ci il ne parvient pas à l'estomper au profit d'autre chose, par exemple le mur. C'est qui indique que, dans l'œuvre d'art, cette même pierre reste une réserve inépuisable pour d'autres significations qui pourront s'en emparer à leur tour et faire émerger ainsi d'autres mondes. La matière ou la terre sur laquelle se fonde l'œuvre d'art est donc aussi ce qui se tient toujours en réserve par rapport au monde ouvert par cette œuvre et se réserve justement pour l'ouverture d'autres mondes. En ce sens, l'œuvre d'art est donc faite du combat que se livrent le dévoilement et le voilement. Avec l'œuvre d'art et son apport de sens, un monde tend à l'ouverture et au dévoilement, mais en même temps persiste la tendance inverse par laquelle la terre résiste à l'ouverture en retenant le sens par une sorte d'aspiration au voilement. En raison de cette tension, même prise pour elle-même, l'œuvre d'art ne se laisse jamais pénétrer dans tout son contenu de sens : ce qu'elle ouvre comme un monde ne va pas sans tout ce qu'elle referme et qui est à sa propre réserve de sens. Quant à cette réserve elle appartient à la plénitude inépuisable de la terre qui se referme toujours sur soi. Dans le texte de 1935, Heidegger écrit :

> Monde et terre sont essentiellement différents l'un de l'autre, et cependant jamais séparés. Le monde se fonde sur la terre, et la terre surgit au travers du monde. Cependant, la relation entre monde et terre ne décrépit point en une vide unité d'opposés qui ne se concernent en rien. Reposant sur la terre, le monde aspire à la dominer. En tant que ce qui s'ouvre, il ne tolère pas d'occlus. La terre, au contraire, aspire, en tant que reprise sauvegardante, à faire enter le monde en elle, à l'y retenir (*Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 37).

Du point de vue de Heidegger, l'important est ici de montrer que, si l'œuvre d'art est certes toujours un produit de l'homme, elle est néanmoins bien plus que cela. En effet, de par sa propre structure dévoilante et voilante, l'œuvre d'art est le produit de l'activité humaine où resplendit quelque chose de plus essentiel que l'homme lui-même et qui n'est autre que la vérité de l'être comme événement, avènement, ou *Ereignis*. Bien sûr, c'est aussi en ce sens que Heidegger peut définir l'œuvre d'art comme « la mise en œuvre de la vérité », *das Ins-Werk-Setzen der Wahrheit* (*Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 30).

Bull. anal. phén. XV 4 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

Dans la conférence de 1935, Heidegger continue son analyse du caractère ontologique de l'œuvre d'art à propos plus particulièrement de la poésie, en définissant celle-ci comme l'essence de tous les arts : « Laissant advenir l'événement de la vérité de l'étant comme tel, tout art est essentiellement poésie » (*Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 56).

Dichtung ou poésie, voilà donc le terme qui, selon Heidegger, dit au mieux la création ou l'institution. Ce qui est donc aussi une manière de rapprocher le concept de création du concept d'acte de parole et ou de langage. Mais, bien sûr, encore faut-il s'entendre sur ce que parole ou langage veut dire. Reprenant la même distinction que celle qu'il avait faite à propos des œuvres humaines afin de dégager la spécificité de l'œuvre d'art, Heidegger distingue la langage comme instrument et le langage comme véritable création. Le langage comme instrument est celui qui ne sert qu'à la communication ou à la conversation à l'intérieur d'un monde déjà constitué. Au contraire, le langage véritablement créatif est celui qui institue un monde, et fait advenir l'étant en général. Comme le dit Heidegger, « là où aucune langue ne se déploie, il n'y a aucune ouverture de l'étant », et, faut-il ajouter, aucun monde ne pourrait advenir.

L'interprétation de l'œuvre d'art comme poésie ou *Dichtung* finit donc par l'affirmation que le langage est le lieu de l'avènement de l'être, le lieu de son *Ereignis*. Comme nous l'avons vu, d'une part, l'homme est jeté dans une ouverture époquale de l'être, mais, d'autre part, il est en même temps requis par l'être pour dire cette ouverture et par là-même faire en sorte qu'advienne un monde. En d'autres termes, le langage au sens propre de la *Dichtung*, n'est rien d'autre que la façon dont l'être advient, la façon dont il se fait événement, se fait *Ereignis*.

Rappelons-nous le plan de Heidegger dans *Sein und Zeit*. Son analytique existentiale s'était arrêtée sur la temporalité propre du *Dasein* en en faisant le fondement qui, pour la première fois, permettait de penser la vérité de l'être autrement que comme présence, mais de penser cette vérité comme temps. Nous pouvons voir maintenant que ce qui n'était encore qu'un projet dans *Sein und Zeit* va prendre la forme suivante dans les écrits postérieurs de Heidegger : si l'être n'est rien de présent comme le sont les étants tout autour de nous, c'est qu'il a une histoire. L'histoire de l'être est sa vérité. Ce qui veut dire que l'être n'est rien d'autre qu'une donation qui ouvre différentes époques, dans laquelle l'homme se trouve chaque fois engagé. Par là s'offre la possibilité de saisir un autre sens de la *Geworfenheit* ou de *l'être-jeté* de l'homme dont il était déjà question dans *Sein und Zeit*. La façon dont l'homme est jeté dans le monde, et donc ce qu'est sa situation dans le monde, n'est pas toujours la même, car le monde lui-même est chaque fois une ouverture historique de l'être lui-même,

Bull. anal. phén. XV 4 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

il est chaque fois une modalité de son avènement ou de son *Ereignis*. Mais, d'un autre côté, il appartient aussi au sens de l'*Ereignis* que l'homme qui est jeté dans une époque de l'être ne se contente pas d'y être situé, mais s'y trouve lui-même appelé à participer à l'ouverture du monde. Autrement dit, l'existence de l'homme, son propre être-au-monde, ne se limite pas à être dans une certaine ouverture d'un monde qui serait déjà réalisée, parce que l'homme est aussi appelé à contribuer à cette ouverture.

On se rappelle que, dans *Sein und Zeit*, Heidegger opposait radicalement l'existence inauthentique de l'homme cherchant à fuir sa condition la plus propre dans le monde ambiant et l'existence authentique seulement déterminée par l'assomption de la condition spécifique de notre être-là. Mais si l'authenticité voulait dire ainsi l'acception ou la résolution pour la temporalité et la finitude propres de notre être-là, l'authenticité n'était pas pour autant déjà pensée dans sa relation positive à l'être lui-même. Elle n'avait au contraire de relation négative à l'être tant que celui-ci était compris comme présence. Il en va désormais tout autrement avec la pensée de l'être comme *Ereignis*. En effet, l'idée d'avènement laisse ouverte une possibilité pour l'homme d'habiter son monde sans pour autant que cette habitation le mène inévitablement à la déchéance. Parce que la pensée de l'être comme avènement est aussi une façon pour l'homme de comprendre différemment sa propre relation au monde, cette pensée permet de prendre la mesure d'un habiter authentique que l'on ne trouvait pas dans *Sein und Zeit*. Dans l'ouvrage de 1927, Heidegger opposait partout à la déchéance de l'habitation dans le monde la reconnaissance de notre extranéité (*Unheimlichkeit*), c'est-à-dire de notre condition la plus propre qui est d'être sans chez-soi (*Un-zuhause*) dans le monde. Mais avec la pensée de l'être comme *Ereignis*, une forme d'habitation authentique dans le monde devient pensable et cette forme authentique, Heidegger la nomme désormais poésie (*Dichtung*). C'est là le véritable tournant ou la *Kehre* qui est opérée par l'écrit sur *L'Origine de l'œuvre d'art*. Dans un texte de la même époque intitulé *Hölderlin et l'essence de la poésie* (1936), Heidegger en exprimera l'idée centrale en reprenant ce vers tardif de Hölderlin : *« Dichterisch wohnet der Mensch »* : « L'homme habite en poète ».

Certes, y explique Heidegger, la poésie ne se fait pas à partir de rien, elle-même présuppose toujours un langage. Mais quelle en est l'essence ? Le langage n'est-il qu'un moyen qui ne servirait à d'autre fin que l'échange ou la communication ? N'est-il qu'un instrument ou un outil, c'est-à-dire quelque chose que nous tiendrions à notre disposition ? Cette approche utilitaire du langage fait perdre de vue qu'il est bien plus que cela, car il a le pouvoir d'instituer un monde en nommant les choses. Cette nomination ne veut pas dire simplement la capacité de mettre un nom sur ce qui est, car c'est par la

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

nomination que les choses deviennent ce qu'elle sont. Ici se trouve donc le véritable pouvoir créatif du langage qui, en donnant leur sens aux étants en général, fait qu'un monde s'ouvre. Le terme « poésie » n'a d'autre sens que d'exprimer ce pouvoir qui est le propre du langage. Comme le dit Heidegger :

> Le poète nomme les dieux et nomme toutes choses en ce qu'elles sont. Cette nomination ne consiste pas à pourvoir simplement d'un nom une chose qui auparavant aurait été déjà bien connue ; mais le poète disant la parole essentielle, c'est alors seulement que l'étant se trouve par cette nomination nommé à ce qu'il est, et ainsi connu comme étant. La poésie est fondation de l'être par la parole… Mais en même temps que les dieux sont originellement nommés et que l'essence des choses passe à la parole, pour que les choses commencent alors de luire, en même temps que cela s'historialise, l'être-là de l'homme accède à une relation ferme et est assis sur une base. Le dire du poète est fondation non seulement au sens d'une libre donation, mais également en ce sens qu'il assied et assure sur sa base l'être-là de l'homme (*Approche de Hölderlin*, trad. <H. Corbin, M. Deguy, F. Fédier, J. Launay, Paris, Gallimard>, p. 52-53).

Or, si un monde n'advient qu'avec un langage, cela veut dire que le monde s'historialise car le langage lui-même est historialisé. Mais que signifie cette autre caractéristique du langage ? Pour Heidegger, la réponse n'est pas à chercher ailleurs que dans ce vers de Hölderlin qui dit : « Nous sommes un dialogue (*Gespräch*) ». À moins de retomber dans la dimension du langage comme instrument que nous avons dû écarter pour en saisir le véritable pouvoir ontologique, le dialogue ne signifie pas ici notre capacité de communication, mais il désigne plutôt l'unité sur la base de laquelle il devient possible de s'unir dans la communication. Autrement dit, il n'y a de dialogue que parce que notre parole reste relative à cet un. Quant à cette unité ou <à> cet identique qui nous habilite à parler et à nous entendre à propos des mêmes choses, il ne peut concerner que le monde tel que le temps le laisse être, ou encore le monde tel qu'il s'historialise. D'où, comme le dit Heidegger :

> Être-un-dialogue et être dans l'histoire, ces deux choses sont d'ancienneté égale… elles forment une seule et même chose (*Approche de Hölderlin*, trad., p. 50).

Être dans l'histoire dit bien ce qu'il en est de la situation de notre être-là en tant qu'il nomme les choses et, par là, fait advenir un monde par son langage en même temps que ce langage forme l'événement fondamental de notre l'être-là. Ce que Heidegger résume de la façon suivante :

Bull. anal. phén. XV 4 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

> Le langage n'est pas seulement un instrument que l'homme possède à côté de beaucoup d'autres ; le langage est ce qui, en général et avant tout, garantit la possibilité de se trouver au milieu de l'ouverture de l'étant. Là seulement où il y a langage, il y a un monde, c'est-à-dire ce cercle continuellement changeant de décision et d'entreprise, d'action et de responsabilité, mais aussi d'arbitraire et de tumulte, de déchéance et d'égarement. Et là seulement où il y a un monde, il y a histoire. Le langage est un bien en un sens plus originel. Qu'il soit le bien, caution de ce monde et de cette histoire, cela veut dire qu'il garantit que l'homme puisse être en tant qu'historial. Le langage n'est pas un instrument disponible ; il est, tout au contraire, cet avènement (*Ereignis*) qui lui-même dispose de la suprême possibilité de l'être de l'homme. C'est de cette essence du langage que nous devons tout d'abord nous assurer, pour concevoir vraiment la sphère d'action de la poésie et la saisir ainsi vraiment elle-même (*Approche de Hölderlin*, trad., p. 47-48).

Le moment est venu de conclure en demandant comment, selon Heidegger, l'être humain peut être authentiquement être-là. Comment peut-il être en propre le *Dasein* ? Nous avons eu l'occasion de voir quelle est la réponse de Heidegger à cette question, à partir des années 30. L'homme est authentiquement son propre être-là pour autant qu'il se sait requis par l'être et répond à cette requête. Assumer la requête signifie, pour lui, habiter le monde d'une manière poétique. En d'autres mots, être authentiquement son être-là signifie, pour l'homme, être le lieu où l'être lui-même advient et cet événement ontologique ne peut se produire qu'à travers l'activité poétique ; à savoir dans le langage créatif de l'homme. En effet, le propre de la poésie est d'ouvrir un monde en nommant et en signifiant tout ce qui est en ce monde. Mais, cette nomination ne consiste pas à donner un nom à des choses qui seraient déjà connues antérieurement au fait de les nommer. Nommer est plutôt la façon dont les étants en général deviennent ce qu'ils sont. La parole créative de l'homme projette elle-même un monde en l'instituant par un ensemble de significations qui sont nouvelles en comparaison de ce qu'était la conception du monde jusqu'alors.

Cependant, ce n'est pas seulement parce que la poésie est ouverture d'un monde qu'elle est la caractéristique ontologique de l'homme. L'ouverture d'un monde par la créativité du langage indique son pouvoir ontologique surtout par le fait que cette donation est toujours aussi retenue et retrait. Dans toute constitution d'un monde par la signification, se passe toujours quelque chose comme une mise en réserve du sens qui reste en arrière et, d'une certaine façon, se cache dans le monde ouvert par le langage créatif. En d'autres termes, par la production linguistique du sens, un monde tend à se manifester, tandis que le sens lui-même tend à se dérober et à rester en retrait du monde ouvert par le

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

sens. Aussi le sens se réserve en lui-même et jamais n'est pleinement ouvert en ce qu'il ouvre. C'est précisément avec cette double tendance au voilement et au dévoilement que Heidegger veut faire ressortir la caractéristique spécifiquement ontologique du langage. Par son pouvoir créatif, le langage ouvre un monde selon cette modalité en laquelle il est assez facile de reconnaître la propre modalité époquale de l'être comme avènement ou *Ereignis*. Aussi, dans la mesure où il capable d'habiter de manière poétique, l'homme se révèle lui-même comme cet étant qui est possédé par l'être en tant qu'avènement. D'un autre côté, l'avènement époqual de l'être comme histoire appelle le langage comme lieu de son propre phénomène à la fois en tant que dévoilement et recouvrement. En d'autres termes, l'avènement de l'être est toujours linguistique, tandis que le langage est la seule dimension ontologique de l'existence humaine.

C'est sur la base de cette thèse que, au début des années 50, Heidegger tentera de clarifier ce que signifie la philosophie. Selon lui, en tant que pensée concernant l'être, l'investigation philosophique doit être conçue comme une écoute du langage dans son pouvoir d'ouverture et de dévoilement. Sur ce point, Heidegger en revient à la notion d'herméneutique qu'il avait exploitée, pour la première fois au début des années 20, au cours des années de Fribourg qui précèdent son enseignement à Marbourg. À cette époque, avec l'herméneutique, la question n'était encore que de comprendre et d'interpréter la facticité de l'existence humaine. À présent, le problème est d'investiguer l'origine du langage. En d'autres mots, le problème est de comprendre l'appel d'où provient le langage. Ainsi, l'herméneutique du langage devient une élucidation du langage au sens littéral d'une *Er-örterung*, c'est-à-dire d'une tentative de remonter au lieu (*Ort*) d'où provient le langage pris au sens de son pouvoir authentique. Telle que la comprend donc Heidegger, l'herméneutique cherche à donner à entendre ce dont le langage lui-même est le message ou l'annonce. C'est précisément là le sens que Heidegger attribue à l'herméneutique dans son ouvrage de 1959 intitulé Acheminement vers la parole (*Unterwegs zur Sprache*). Le premier texte que reprend cet ouvrage est le résumé d'une discussion avec un étudiant japonais à qui Heidegger explique sa propre compréhension de la tâche herméneutique. À ses yeux, le terme « herméneutique » vient étymologiquement du grec *« herméneuein »* qui signifie : « la révélation qui survient du fait de prêter écoute à une annonce » (dans la mythologie grecque, Hermès lui-même est, comme on sait, le messager des dieux). Cette annonce est celle de l'être en son propre secret. Parce qu'elle ne peut être faite qu'à travers le langage, non dans son contenu, mais dans son essence, l'herméneutique se présente comme une ontologie et cette ontologie doit être comprise comme une herméneutique du langage. Suivant Heidegger,

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

l'ontologie prend ainsi un tout nouveau visage par comparaison avec ce qu'elle était dans la conception traditionnelle de la métaphysique. Celle-ci a toujours tenté de saisir le sens de l'être en général à partir du fondement où ce sens semblait s'illuminer. Peu importe que ce fondement ait été compris comme *ousia*, Dieu ou le sujet humain, il désignait partout le sol à partir duquel devient compréhensible l'être présent des choses en général. Inversement, en se tournant vers l'essence poétique ou créative du langage et portant son attention sur le lieu d'où il provient, l'herméneutique montre que ce lieu n'est <pas> quelque chose de l'ordre du fondement ou du *Grund*, mais quelque chose comme un sans fond ou un *Abgrund*, puisque ce qui s'annonce à travers le langage est un fonds inépuisable dont, en ses propres ressources sémantiques, le langage lui-même porte la marque. Ce fonds sans fond est une autre façon d'exprimer la réserve de sens insondable qui sous-tend toute production de sens. Ici, peut-être, se trouve le véritable dénouement du tournant de l'ontologie en une herméneutique du langage.

Parmi tous les continuateurs de la philosophie de Heidegger, Hans-Georg Gadamer est sans aucun doute celui qui a su tirer les principales conclusions du tournant à la fois ontologique et herméneutique initié par le premier. Ses conclusions sont clairement exprimées dans la thèse essentielle de son ouvrage majeur de 1960, *Vérité et méthode* (*Wahrheit und Methode*) : « L'être qui peut être compris est langage » (*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*) (*W<ahrheit und> M<ethode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 4e éd., 1975>, p. 450 ; trad. <É. Sacre, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil>, 1976, p. 330). Il s'agissait ici de montrer que cette thèse, qui revient donc à défendre l'idée d'une essence linguistique de l'être, vaut aussi comme conclusion logique de l'ontologie de Heidegger.

Note de l'éditeur

Robert Brisart (1953-2015) a dispensé le présent cours à l'Université du Luxembourg, où il occupa un poste de professeur associé de 2000 jusqu'à sa mort. Ce cours de vingt heures s'inscrivait dans le cadre d'un *Master in European Philosophy*. Bien que le manuscrit soit en français, il était exposé en anglais. Toutes mes adjonctions autres que purement orthographiques, grammaticales et typographiques sont entre chevrons simples (< >). (Denis Seron)

Bull. anal. phén. XV 4 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XV 5, 2019
ISSN 1782-2041 https://popups.uliege.be/1782-2041/
DOI 10.25518/1782-2041.1093

Textes posthumes III : La contribution de Husserl à la *« no ready-made theory »*

Par ROBERT BRISART
Université Saint-Louis à Bruxelles, Université de Luxembourg

Résumé Le texte qui suit est la version originelle de l'article « Husserl et la *no ready-made theory* » paru en 2011 dans le présent *Bulletin* (voir la note de l'éditeur en fin de numéro). Brisart s'en prend dans ce texte à ce qu'il dénomme la théorie du *ready-made*, à savoir le réalisme métaphysique sous toutes ses formes. Il montre d'abord qu'en conceptualisant l'expérience, la phénoménologie de Husserl — comme la critique kantienne — a pour résultat une remise en cause radicale du mythe du donné ou de l'objet. Ensuite, il suggère que Husserl, parce qu'il n'a pas su s'affranchir de Frege, est resté tributaire d'un certain mythe de la signification.

Mots-clefs Intentionnalité, réalisme, Husserl, Kant, Quine, Frege, Goodman, langage.

Dans l'histoire récente de l'art, l'idée du *ready-made* était de mettre en suspens la matérialité de l'œuvre pour rappeler la conceptualisation dont procède sa genèse. Je soutiens pour ma part que, dans l'histoire de la philosophie, la théorie du *ready-made* a toujours fonctionné en sens inverse : majorant la matérialité du donné, elle n'a contribué qu'à forclore sa constitution conceptuelle. Ce qu'il faut entendre par théorie du *ready-made* en philosophie me semble être une excellente façon de traduire le réalisme ontologique : c'est l'idée selon laquelle les objets et le monde en général nous seraient donnés tout faits, c'est identiquement l'idée que leur constitution serait naturelle au sens où c'est la nature qui aurait fait les chiens, les chats, la lune, les ondes et les électrons, indépendamment de nous. Cette conception

que Putnam a appelé celle d'un « un monde tout fait »[1] est un mythe et un mythe d'autant plus tenace qu'il tire ses origines de la psychologie populaire et de sa propre physique spontanée. Mais que le sens commun se nourrisse constamment du mythe des objets tout faits c'est au fond là quelque chose de parfaitement normal et, pour ainsi dire, <d'>inhérent à la condition même du sens commun. Le problème ne survient vraiment que lorsque la philosophie se contente de ratifier le sens commun et donne ainsi au mythe les allures d'une théorie en bonne et due forme. Tel est précisément ce qui passe avec le réalisme ontologique. Par là, je n'entends pas simplement une théorie ontologique qui consisterait à défendre le principe de réalité, car, à ce compte-là, il serait difficile de ne pas être réaliste. Le réalisme en philosophie consiste en fait à défendre une thèse beaucoup plus forte qui, avec le réel, engage aussi l'existence d'un ensemble d'objets déjà constitués par eux-mêmes et, censés de la sorte procurer à la réalité un caractère objectivement prédéterminé.

En dépit de son étroite proximité avec le sens commun qui sera donc toujours prêt à lui apporter sa caution, beaucoup de choses ne vont pas dans le réalisme ontologique. Parmi elles devrait d'abord figurer le constat que les choses ne sont peut-être pas aussi simples que ne le laissent supposer les partisans du *ready-made*. Pour nous en apercevoir, inspirons-nous d'un petit dialogue fort instructif inventé par Nelson Goodman[2] et demandons-nous ce que nous percevons quand nous disons voir la lune. La lune est assurément une réalité et il ne fait aucun doute qu'il s'agit là d'une réalité produite par la nature. Mais ce que nous percevons n'est précisément pas « une réalité » ; cela reviendrait à se satisfaire de « quelque chose » pour seule réponse à notre question. C'est la lune que nous percevons et il ne s'agit pas là d'une réalité donnée, mais d'un objet que nous constituons par détermination en lui prêtant la signification « lune ». Nous percevons la lune parce que nous l'identifions comme telle plutôt que comme un corps céleste ou comme l'unique satellite naturel de la Terre ou encore comme le cinquième plus grand satellite du système solaire. Ce sont là d'autres détermination et elles font apparaître d'autres objets. Tout cela laisse donc déjà à penser qu'il se pourrait que nous ayons notre mot à dire dans la donation des objets et que ceux-ci soient constitutivement liés à notre propre activité d'identification.

---

[1] *« A ready made world ». Reason, Truth and History*, <Cambridge, Cambridge University Press, 1981,> p. 146 ; trad. franç. <A. Gerschenfeld, *Raison, vérité et histoire*, Paris, Minuit, 1984>, p. 164.

[2] N. Goodman, « On some worldly worries »<, *Synthese*, 95/1 (1993), p. 9-12,> et traduit en français sous le titre « Quelques tracas mondains », in <R. Pouivet (éd.),> *Lire Goodman. Les voies de la référence*, <Combas,> Éd. de L'Éclat, 1992, p. 17.

Bull. anal. phén. XV 5 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

Il est vrai, cela peut paraître assez sophistiqué, trop peut-être pour parvenir à perturber l'appui du sens commun. Tournons plutôt vers la question de la vérité, car c'est sans doute ici que le réalisme commence vraiment à perdre pied. Que veut dire en effet être vrai pour qui souscrit, en philosophie, à la théorie du *ready-made* ? Une seule réponse s'impose qui d'ailleurs fut la réponse inaugurale des pères fondateurs de la philosophie classique : est vrai tout jugement, toute pensée ou toute proposition qui correspond à ce qui est ou qui est en adéquation au réel. Cette définition de la vérité affleure pour la première fois, quoique de façon encore très prosaïque, dans le *Sophiste* de Platon[12]. Dans sa *Métaphysique*, Aristote lui donne une formulation plus élaborée, d'une part, en arrimant le prédicat de vérité aux jugements et, d'autre part, en définissant le jugement vrai comme celui qui lie ou sépare ce qui est lié ou séparé dans la réalité et, inversement, le jugement faux comme celui qui ne correspond pas aux synthèses ou aux disjonctions que le domaine de l'étant serait censé déjà contenir[3]. Cette tradition correspondantiste ne fera par la suite que se solidifier à travers le dogme de l'*adæquatio rei et intellectus*.

À ma connaissance, c'est Brentano qui, le premier, osa s'en prendre de front à la théorie correspondantiste, dans une conférence de mars 1889 intitulée *Über den Begriff der Wahrheit*. Sa stratégie y est aussi simple qu'efficace : si l'on montre que cette théorie ne fonctionne pas pour rendre compte de la vérité des jugement négatifs qu'ils soient existentiels ou prédicatifs, alors on n'a pas plus de raison de penser qu'elle pourrait fonctionner davantage pour expliquer la vérité des jugements affirmatifs. Ce qui devient d'autant plus évident si l'on parcourt l'entièreté du domaine objectif où s'exerce leur fonction. Sur quelle sorte de correspondance au réel, pourrait s'étayer des jugements vrais comme ceux-ci : « toutes les équations du quatrième degré sont résolubles algébriquement », « tout corps se meut en ligne droite et uniformément », « la matière et l'antimatière jouent des rôles symétriques dans l'univers », « l'esprit allemand est enclin au romantisme », « Sherlock Holmes habite au 221b Baker Street », « s'il avait disposé de toute son armée, Napoléon Bonaparte aurait pu gagner la bataille de Waterloo ». Bref, la correspondance au réel est incompréhensible pour statuer de la vérité des jugements négatifs sur les choses, et il est tout

[1] Du dire (*legein*), nous est-il expliqué, on peut dire qu'il est vrai ou qu'il est faux : « Celui qui est vrai dit les choses comme elles sont… Le faux en revanche dit quelque chose de différent de ce qui est » (*Sophiste*, 263b).

[2] Le texte original porte erronément « contribution de Husserl à » entre « *Sophiste* » et « de Platon ». (N. de l'Éd.)

[3] *Métaphysique* (Θ10, 1051b) : « Lorsque quelqu'un tient pour séparé ce qui est séparé, lié ce qui est lié, son jugement est vrai, et il est dans l'erreur lorsqu'il tient pour le contraire de la manière dont les choses sont ».

Bull. anal. phén. XV 5 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

aussi impossible de faire appel à elle pour statuer de la vérité de bon nombre de jugements affirmatifs, à moins de soutenir l'insoutenable : que les entités abstraites, les idéalités, les fictions et des événements probables au conditionnel du passé font partie du réel et qu'existeraient aussi les défauts, les manques ou les impossibilités d'être. Brentano ne s'attarde malheureusement pas sur le cas des jugements de perception, derrière lesquels se réfugient volontiers les réalistes mais pour lesquels on pourrait facilement montrer que son verdict est le bon : la théorie de la correspondance est non seulement fausse, elle est surtout inutile[1].

Il n'entre absolument pas dans mon propos de voir comment Brentano entend, pour sa part, reconsidérer la question de la vérité dans le cadre de sa propre théorie de l'objet intentionnel sur la représentation duquel se greffe toujours le jugement consistant à le tenir pour vrai ou pour faux. Je voudrais plutôt attirer l'attention sur ce qui me semble être une énorme erreur d'appréciation de la part de Brentano, lorsqu'il associe Kant et le kantisme à la tradition correspondantiste. Il est vrai que dans la *Critique de la raison pure*, Kant lui-même nous induit en erreur. Non seulement, nulle part il ne dit se désolidariser de la théorie correspondantiste, mais <il> semble même y souscrire comme en ce passage du tout début de la dialectique transcendantale où il dit <que> « c'est uniquement dans le rapport de l'objet à notre entendement, qu'il faut placer la vérité aussi bien que l'erreur ». Le même son de cloche semble déjà donné dans l'introduction à la « logique transcendantale » : « Qu'est-ce que la vérité ? La définition nominale de la vérité qui en fait l'accord de la connaissance avec son objet est ici admise et présupposée ». Mais cela veut-il dire, comme le pensait Brentano, que, par rapport à la tradition correspondantiste, il n'y ait rien de fondamentalement nouveau à apprendre de Kant en matière de vérité ? Hilary Putnam nous a appris depuis à reconsidérer la chose. « Pour voir si la position de Kant est la théorie de la vérité-correspondance du réalisme métaphysique, écrivait Putnam, il faut déterminer si Kant défend une position réaliste de ce qu'il nomme "l'objet" d'un jugement empirique »[2]. Or on sait qu'il n'en est rien : les objets empiriques kantiens ne sont pas des choses en soi, ce sont des objets constitués selon les propres conditions de la représentation empirique et que résume parfaitement la formule : les intuitions sans concept sont aveugles. Encore une fois, il ne s'agit pas de nier qu'il existe une réalité en dehors de nous, ni même <de> nier qu'il nous serait possible de nous empêcher de penser qu'un monde

[1] Pour cela, cf. J. Searle, *L'Intentionalité,* trad. franç. de Cl. Pichevin, Paris, Éd. de Minuit, 1985, ch. 2.
[2] H. Putnam, *Raison, vérité et histoire*, p. 75.

Bull. anal. phén. XV 5 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

extérieur existe. Mais nous ne pouvons justement que le penser et c'est pourquoi ce monde en soi n'est que nouménal et ses objets ne sont que nouménaux. Pour autant, nous ne pouvons nous en faire réellement une idée, c'est-à-dire en avoir une représentation. Nous avons bien des représentations, à commencer par des représentations empiriques, mais parler d'une représentation empirique *de* la réalité ne pourrait avoir la valeur objective du génitif, car elle n'en aura jamais que la valeur subjective : c'est tout le sens qu'il y a à dire que les objets de la représentation empirique sont des choses-pour-nous et non pas des choses-en-soi. Dès lors, ce qu'il s'agit bien de contester c'est que la reconnaissance d'un principe de réalité, en ce sens de la réfutation de l'idéalisme, forcerait nécessairement à admettre qu'il existe une isomorphie entre nos représentations empiriques et la réalité ou <à> admettre aussi bien une relation biunivoque entre nos objets empiriques et les objets extérieurs. C'est tout ce que conteste Kant et c'est pourquoi il n'y a donc aucun sens à vouloir en faire un adhérent au correspondantisme. Il resterait dès lors à demander ce que Kant veut dire à propos de la vérité lorsque, de façon assez malencontreuse, il en parle comme d'une correspondance du jugement et de son objet. Mais, comme le fait remarquer Putnam, Kant l'indique lui-même en disant ne donner qu'une « définition nominale de la vérité » (*Namenerklärung der Wahrheit*). Par définition, un jugement vrai dit l'accord du jugement à son objet, mais cette définition n'est pas encore celle du correspondantisme, car il reste à s'entendre justement sur ce qui est ici appelé l'objet. S'agit-il de cet objet constitué par la représentation ou s'agit-il d'un objet extérieur déjà constitué en soi ? S'agit-il d'un objet transcendantal, entendons un objet déterminé par les conditions de notre expérience ou s'agit-il d'un objet prédéterminé, d'un *ready-made* ? Pour le formuler à la Putnam, s'agit-il de l'objet considéré de notre point de vue ou s'agit-il de l'objet considéré du point de vue de Dieu ? Kant, je pense, est celui qui, en montrant l'impossibilité du second point de vue, a frayé une voie nouvelle en philosophie que j'apparenterai volontiers à sa modernité et je la caractériserai tout aussi volontiers par ce que j'appelle la *« no ready-made theory »*. Ma question sera à présent d'évaluer quelle a pu être, sur cette voie, la contribution particulière de la phénoménologie transcendantale de Husserl.

Pour mettre les choses en place, je m'inspirerai des propos de Nelson Goodman lorsque, introduisant son propre ouvrage *Ways of Worldmaking*, il se réclame de l'héritage de la révolution kantienne et écrit : « Ce livre appartient à ce courant majeur de la philosophie moderne qui commence

Bull. anal. phén. XV 5 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

lorsque Kant change la structure du monde pour la structure de l'esprit… »[1]. Que s'est-il donc passer entre Kant et Goodman ? Je ne reprendrai pas ici le bref descriptif qu'en donne Goodman lui-même à la suite de ces lignes et cela par esprit de clocher au sens du *parochalism* de Quine. Je me contenterai de dégager trois étapes qui plus ou moins collent avec ce que dit brièvement Goodman en des termes différents.

La première étape me semble essentiellement marquée par le kantisme ou la tradition kantienne proprement dite. Si, comme le dit Goodman, à Kant revient d'avoir substitué à l'ordre du monde l'ordre de l'esprit, il reste que Kant a laissé pas mal de désordre dans l'esprit lui-même. La question des *a priori* vaudrait d'être mise ici en épingle, car elle a suscité, à elle seule, tant de critiques à l'égard de Kant que bon nombre de philosophies tout près de s'en rapprocher, n'ont fait que s'en écarter au point de récidiver dans le plus mauvais réalisme. Je pense en particulier au factualisme des empiristes viennois. Malgré donc tous ses défauts, ne faudrait-il retenir de Kant qu'une chose qui vaille d'être enrichie, c'est bien ce que Peter Strawson a appelé « la métaphysique de l'expérience », c'est-à-dire l'idée d'une science non empirique mais transcendantale qui « est concernée par la structure conceptuelle présupposée dans toute expérience empirique »[2]. C'est, me semble-t-il, la direction la plus intéressante qu'ont prise les néokantiens de la fin du XIX^e^ siècle et du début du XX^e^, parmi lesquels il faudrait citer en priorité les Marbourgeois, Cohen et Natorp. Un des passages clés de Kant est très certainement à leurs yeux celui consacré au *Principes suprêmes de tous les jugements synthétiques* où il écrit : « Donner un objet… n'est rien d'autre que rapporter sa représentation à l'expérience »[3]. Si Kant veut dire par là que toute représentation d'objet nécessite un contenu sensible ou un phénomène que seul procure l'expérience, il reste que ce contenu n'est pas un objet si, par objet, il s'agit d'entendre quelque chose de déterminé et d'identifiable comme tel. « S'il était vrai que les choses sont données dans la sensibilité, écrit Cohen, l'entreprise critique dans sa totalité n'aurait aucune nécessité »[4]. Sa nécessité vient justement d'une énigme à résoudre : comment du phénomène ou du donné indéterminé on

[1] N. Goodman, *Manières de faire des mondes*, <trad. M.-D. Popelard, Paris, Jacqueline Chambon, 1992,> p. 7.
[2] P. Strawson, *The Bounds of Sense*, <London, Methuen & Co,> 1966, p. 18.
[3] E. Kant, *Critique de la raison pure* (B195), trad. franç. <A. Tremesaygues & B. Pacaud, Paris, Puf, coll. Quadrige (modifiée)>, p. 161, cité par H. Cohen, *La Théorie kantienne de l'expérience*, trad. franç. <É. Dufour & J. Servois, Paris, Le Cerf, 2001>, p. 219. Voir à ce propos É. Dufour, *Hermann Cohen. Introduction au néokantisme de Marbourg*, Paris, Puf, 2001, p. 33.
[4] H. Cohen, *La Théorie kantienne de l'expérience*, trad. franç., p. 219.

Bull. anal. phén. XV 5 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

passe à l'objet déterminé, de telle façon que ce soit bien *in fine* de celui-ci que nous avons la connaissance. Cela ne se peut que par l'œuvre de la pensée qui engendre les objets moyennant le traitement conceptuel d'un contenu qu'elle ne crée pas. Cohen l'exprime encore de la façon suivante : « Ce qui est donné doit, afin de pouvoir devenir un objet, être pensé »[1]. C'est la même idée centrale qu'on retrouve dans *l'Allgemeine Psychologie* de Natorp : il n'y a pas monde déjà constitué que l'expérience sensible serait censée nous présenter comme sur un plateau. Les sensations ne donnent rien qui puisse ressembler à un objet proprement dit, c'est-à-dire à quelque chose de déterminé et d'identifiable comme tel. Les sensations sont certes le point de départ de la conscience objectivante, mais ce fondement n'est encore qu'une possibilité totalement indéterminée qui reste donc en attente d'une actualisation de l'objet,. Une psychologie est donc possible et même nécessaire qui des objets en revient à leur mode de constitution dans la conscience, qui donc explore le procès d'actualisation à travers lequel la conscience détermine des objets et progresse continuellement dans des déterminations nouvelles et plus complètes, plus synthétiques et donc plus unifiées, selon un processus marqué par la loi tendancielle à l'unité maximale qui serait la loi même de la raison. La *Psychologie* de Natorp est très certainement contestable sur certains points parmi lesquels précisément cette téléologie de la raison qui présiderait au mode de détermination des objets, et avec laquelle on devine sans peine la résurgence de la chose en soi comme le « concept limite » ou l'idée à laquelle tendrait, de façon asymptotique, l'œuvre de la raison. Mais ce ne sont là que des scories de l'ancien régime de la philosophie qui ne sauraient ternir l'acquis essentiel que résume le principe d'origine lancé par Cohen et recueilli par Natorp : ne rien admettre de tout fait[2]. Suivant ce principe, le kantisme conserve le mérite d'avoir tenté une théorie de l'expérience qui ne cède en rien à ce que, une quarantaine d'années plus tard, Wilfrid Sellars appellera « le mythe du donné ».

Il reste néanmoins que, jusqu'à ce stade, c'est encore le conceptualisme qui prévaut et cela peut-être en raison justement du principe de rationalité scientifique qui, dans le kantisme, est censé orienter tout le procès d'objectivation. Mais ce qui n'y émerge pas encore, c'est la nature plus originairement sémantique de la constitution des objets. Cette nouvelle idée marque, à mon sens, la deuxième étape de la tradition kantienne signalée par Goodman et c'est à Husserl que revient de l'avoir initiée en donnant à la formule kantienne cette

[1] *Ibid.*, p. 220

[2] P. Natorp, « Kant und die Marburger Schule », *Kant-Studien*, 17 (1912), p. 200 : « Nichts dürfe als gegeben hingenommen werden ».

Bull. anal. phén. XV 5 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

version inédite : la perception sans signification est aveugle. Cela n'apparaît pas tout de suite chez Husserl qui, dans les *Recherches logiques,* pratique au contraire une distinction radicale entre perception et signification, octroyant à la première le pouvoir d'une présentation du donné susceptible de confirmer ou non le contenu de représentation sémantique de nos jugements ou de nos énoncés. C'est sans aucun doute sous l'influence du kantisme et peut-être de Natorp en particulier qu'à partir de 1907, Husserl soutient désormais l'idée que la perception est, comme tout acte intentionnel, pétrie de signification, car c'est la signification qui pour tout acte intentionnel réalise la relation à un objet ou à un référent. Cela est clairement thématisé dans les *Ideen* de 1913 à travers la notion de noème qui est le terme choisi par Husserl pour caractériser comment les actes de conscience ou actes noétiques réalisent une identification de ce vers quoi ils sont orientés en procurant au référent une signification. Pour l'attitude naturelle, l'objet paraît donné comme faisant sens par lui-même : la réduction phénoménologique consiste à mettre en suspens cette attitude pour revenir sur l'activité intentionnelle de la conscience et dégager l'armature noématique ou sémantique grâce à laquelle les objets sont constitués par l'activité noétique. Dans les textes de la *Krisis*, Husserl en viendra à montrer que nos significations forment ensemble tout un système de validité constituant pour nous le monde de la vie ; ce sont en d'autres termes les moyens grâce auxquels nous menons nos expériences pratiques quotidiennes avec cette assurance qui la caractérise en général.

Le grand avantage d'une approche sémantique de l'expérience et de la constitution des objets est bien d'ouvrir les portes du langage. C'est en quelque sorte ce que fit aussi Husserl, mais, sans jamais en avoir franchi lui-même le pas. S'il est ainsi parvenu à éclairer le caractère sémantique de notre expérience, il ne s'est pas véritablement interrogé sur l'origine et la nature du sémantique. Il semble au contraire que Husserl en soit resté à une conception de la signification héritée de Bolzano, considérant donc le sens comme un en soi relevant d'un domaine ontologique d'idéalités atemporelles et universelles, en tout point comparable au troisième monde de Frege. En ce sens, on peut dire que si, au cours de son itinéraire, Husserl est parvenu à se déjouer du mythe du donné en apportant par la sémantique une importante contribution à la théorie de la constitution des objets, il est néanmoins resté prisonnier du mythe de la signification en ne parvenant pas à cerner l'implantation linguistique du sémantique.

La troisième étape que nous n'aurons donc pas ici à développer, puisqu'elle est post-husserlienne, fut précisément celle de l'entrée dans le linguistique. Rien n'illustre aussi bien la tournure nouvelle qu'elle donnera à l'héritage kantien que cette sentence de John Searle dans *Intentionality* : « Le

Bull. anal. phén. XV 5 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

langage lui-même affecte la rencontre perceptive »[1] que l'on pourrait, me semble-t-il, tout aussi bien lire de la façon suivante : les intuitions sans langage sont aveugles. Cette étape est essentiellement marquée par la démystification de la signification qui est sans conteste possible l'un des résultats les plus fabuleux de l'œuvre de Quine. Contre le réalisme sémantique ou l'hypostase métaphysique du sens et des propositions sous la forme d'entités objectives extra-linguistiques, il s'agit simplement de soutenir que le sens est indissociable de la pratique ordinaire du langage public. Les conséquences de cette réimplantation linguistique du sens sont multiples, mais parmi les plus importantes se trouve sans doute le fait qu'un énoncé ne fait vraiment sens qu'à partir du système des énoncés auquel il appartient et qui constitue son arrière-plan. Un tel système forme ce qu'on appelle aujourd'hui une vue du monde ou une version et c'est toujours elle, en définitive, qui prescrit de quels objets notre monde est fait. Ainsi, résumant le courant qui, à partir de Kant, a mené jusqu'à cette pensée à laquelle Goodman lui-même rattachait son propre travail, celui-ci écrit : « Le mouvement va d'une unique vérité et d'un monde établi et "trouvé", jusqu'aux diverses versions correctes parfois en conflit, ou à la diversité des mondes en construction »[2].

Située en plein milieu du mouvement évoqué, la philosophie transcendantale de Husserl me semble aussi intéressante par ses découvertes que par les propres impasses qui l'ont empêchée de prendre pied sur le terrain qu'est aujourd'hui devenu celui de la *no ready-made theory*. Commençons par les découvertes.

Partie d'une position réaliste assez forte que reflètent clairement les thèses de Husserl en matière de perception et de vérité dans les *Recherches logiques*, sa philosophie évolue très vite jusqu'à rejoindre une position proche du kantisme. En témoigne notamment les propos de la conférence de 1924 prononcée à l'occasion du bicentenaire de la naissance de Kant et que Husserl conclut de la façon suivante :

> Tout ce que nous venons d'exposer montre que la révolution de la philosophie opérée par Kant est loin d'avoir pour nous la valeur d'un simple fait historique, mais qu'elle a le sens de la première réalisation (sans doute encore imparfaite) d'un tournant inscrit par avance dans le sens essentiel de la philosophie elle-même, d'une conversion de la méthode de connaissance naturelle à la méthode transcendantale, de la connaissance et de la science positive ou dogmatique du monde à la connaissance et à la science transcendantales du monde… C'est

[1] J. Searle, *L'Intentionalité. Essai de philosophie des états mentaux*, trad. franç. de Cl. Pichevin, Paris, <Minuit,> 1985, p. 74.
[2] N. Goodman, *Manières de faire des mondes*, p. 7.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

> pourquoi loin de renoncer à l'héritage de Kant, il convient d'en éterniser les contenus absolus en les clarifiant et en les mettant en valeur[1].

Ce qui est ici appelé la connaissance naturelle, que l'on pourrait tout aussi bien nommer la psychologie populaire, est cette attitude qui a pour seule considération les choses telles que la perception semble nous les procurer comme étant déjà là en personne et formant des unités déjà constituées. Il n'en va pas autrement de l'attitude scientifique lorsqu'elle jette un regard nouveau sur les mêmes choses, puisque les structures nouvelles qu'elle lui découvre alors n'en sont pas moins supposées constituer la structure propre des choses et de la réalité en général. L'objectivisme naturaliste de l'attitude scientifique partage au moins avec l'attitude naturelle le même préjugé en faveur d'un donné tout fait. De Kant, Husserl retient au moins l'essentiel : ce préjugé vient de ce que le regard est naturellement porté vers les choses et non pas vers l'acte de les voir. Changer en ce sens la direction du regard est le propre de la méthode transcendantale et ce qu'elle porte dès lors à la considération, ce sont les modalités de conscience à travers lesquelles l'objet se constitue en tant qu'unité identifiable comme telle. Pour Husserl, tout le sens de la phénoménologie devenue transcendantale est non seulement de maintenir ce programme d'investigation des actes de conscience, mais aussi d'en parfaire la réalisation grâce à cette notion héritée de Brentano et dont Kant bien sûr ne disposait pas encore : la notion d'intentionnalité. Ce que transcendantal voudra donc dire désormais, est l'adoption de cette attitude où il ne s'agit plus de considérer les choses et le monde en général comme simplement donnés, mais, par réduction ou épochè de cette attitude objectiviste, de les considérer dans leur relation constitutive à l'activité intentionnelle de la conscience. C'est ainsi que Husserl présente les choses dans la conférence de 1924 :

> Dans un telle recherche transcendantale, par conséquent, rien n'est donné sous le titre de « monde » si ce n'est ce qui se constitue toujours comme objet unitaire de la connaissance dans l'intentionnalité aux variations multiples[2].

Or, s'il est un point central sur lequel Husserl est parvenu à enrichir considérablement la notion d'intentionnalité non seulement par rapport à Brentano, mais aussi par rapport à l'école brentanienne, c'est d'en proposer une interprétation sémantique. Il est inutile de revenir ici sur toutes les difficultés

---

[1] <*Erste Philosophie (1923/24)*, 1. Teil : *Kritische Ideengeschichte*,> *Hua* VII, p. 285-286 ; *Philosophie première*<, vol.> 1< : *Histoire critique des idées*>, trad. franç. d'A. Kelkel, Paris, Puf, 1970, p. 366-367.
[2] *Hua* VII, p. 272 ; *Philosophie première* 1, p. 347-348.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

qu'entraînait la conception de l'objet intentionnel en tant qu'objet immanent au psychique dans la *Psychologie* de Brentano. Quant à la théorie des images mentales qui en sera proposée par la suite, elle ne fera qu'empirer les difficultés au lieu de les résorber. Initialement, la première tentative de Husserl pour résoudre les problèmes liés à la notion d'intentionnalité fut de montrer que ce qui faisait défaut à la théorie de Brentano était une spécification des actes intentionnels, car si tous sont dirigés vers un objet, tous ne le sont pas de la même façon. Si les actes intuitifs sont directement dirigés vers leur objet, les actes signitifs ne le sont que par le truchement d'une signification. D'où la nécessité pour Husserl de faire nettement le départ entre deux modalités de l'exercice intentionnel de la conscience : celle où l'objet est donné par une intuition et celle où il n'est que simplement visé par le truchement du sens. C'est là un réaménagement important de la thèse brentanienne qui est mis en place dans les années 1893 et 1894 et qui sera maintenu dans les *Recherches logiques*. Toutefois cette typologie de l'intentionnalité qui procède d'une séparation nette de la perception et de la signification présente de graves défauts à travers lesquels se profilent ceux du réalisme qui la commande de façon à peine déguisée. Nous l'avons dit, la perception constitue le camp retranché par excellence du réalisme en général, car c'est tout simplement à la perception que l'on reconnaît la mise en présence directe de l'objet en chair et en os. C'est très exactement là position de Husserl en 1900. Du reste, s'il semble d'autant plus opportun de distinguer ainsi les actes de perception des actes porteurs d'un contenu de signification, comme les actes judicatifs ou les actes propositionnels, c'est que cette distinction concilie parfaitement la théorie de l'intentionnalité aux exigences correspondantistes de la vérité. Tel est de nouveau la thèse de Husserl dans les *Recherches logiques* : puisque les actes porteurs de signification fonctionnent à vide, c'est-à-dire en l'absence de l'objet de référence, leur vérité ne peut provenir que d'un acte remplissant, c'est-à-dire d'un acte équivalant à une perception.

Parmi tout ce qu'on pourrait objecter à ces deux théories étroitement liées devrait sans doute figurer en bonne place la question de savoir si une perception sans signification est tout simplement possible. Ne serait-elle pas, en ce cas, tout simplement incapable d'identifier un objet et donc aussi aveugle que Kant la disait être sans le secours d'un concept ? Bref, comment une perception sans signification pourrait-elle encore passer pour un acte intentionnel ?

Je ne pense pas que ce soit exactement ce genre de questions qui poussèrent Husserl à adopter une tout autre position vers 1908, plus exactement dans le réexamen de la notion de signification auquel il consacra ses leçons cette année-là. Mais l'important est qu'il y fut amené. Cette position nouvelle

Bull. anal. phén. XV 5 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

coïncide avec l'introduction du terme de noème que Husserl définit désormais ainsi :

> Le noème en général n'est… rien d'autre que la généralisation de l'idée de signification au domaine total des actes[1].

C'est donc reconnaître désormais que les actes de perception eux aussi fonctionnent en régime sémantique et c'est très exactement ce qu'admet désormais Husserl au § 88 des *Ideen* I :

> La perception a son noème, à savoir… son sens de perception (*Wahrnehmungssinn*)[2].

Pourquoi, se demandera-t-on, Husserl est-il conduit de la sorte à élargir la notion de sens jusqu'à remettre totalement en question la bipartition drastique qu'il opérait entre signification et perception dans les *Recherches logiques* ? La réponse découle directement des exigences de l'attitude transcendantale : si ce n'est plus l'objet qu'il s'agit de considérer, mais l'acte qui le vise, il apparaît alors que c'est le noème qui partout détermine l'orientation intentionnelle vers l'objet. Ainsi est-ce en vertu d'un noème identique que des actes différents peuvent se référer à un même objet comme c'est du fait de leur différence noématique que des actes similaires ne procurent pas forcément la même représentation, par exemple la même perception, d'un référent pourtant supposé identique. Le noème est donc un constituant essentiel de l'acte intentionnel, puisque partout il médiatise la relation à un objet et la rend finalement possible. Comme le dit Husserl :

> Tout vécu intentionnel a un noème et dans ce noème un sens au moyen duquel il se rapporte à l'objet : inversement tout ce que nous nommons objet, ce dont nous parlons, ce que nous avons sous les yeux à titre de réalité, tenons pour possible ou vraisemblable, pensons de façon aussi déterminée qu'on voudra, tout cela est par là même un objet de conscience ; autrement dit, d'une façon

[1] <*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 3. Buch : *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*,> *Hua* V, p. 89 ; *Idées directrices pour une phénoménologie <et une philosophie phénoménologique pures*, livre> III <: *La phénoménologie et les fondements des sciences*>, trad. franç. de D. Tiffeneau, Paris, Puf, 1993, p. 106.

[2] <*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1. Buch : *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*,> *Hua* III, p. 219 ; *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. franç. de P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, p. 305.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

> générale, tout ce qui peut être et s'appeler monde et réalité doit être représenté dans la conscience… au moyen de sens[1].

Examinons ce que cela veut dire plus exactement en ce qui concerne la perception. Dans ce cas, dira-t-on, il y a bien quelque chose de réel, donc une matérialité à laquelle l'acte est tenu et qui fait que percevoir quelque chose ne veut pas dire la même chose que l'imaginer ou simplement y penser. Cette différence fait en sorte que si une perception peut être animée par la même signification qu'un acte d'une autre espèce dans la mesure où tous deux identifient de la même manière ce vers quoi ils sont dirigés, la perception n'aura cependant pas le même noème car sa manière de poser la chose, c'est-à-dire la façon d'en avoir conscience, n'est pas la même : le quelque chose est ici posé comme réel et cette façon de le poser n'est bien sûr pas la même que la façon dont nous le posons en l'imaginant.

C'est donc le composant positionnel qui permet d'entrevoir la spécificité de la perception. Le noème de perception a certes une signification ou un sens noématique qui sert de détermination et d'identification à ce que nous avons sous les yeux, mais ce noème a un composant positionnel tout à fait particulier puisqu'il pose en outre son objet comme existant. Cette position n'est bien sûr pas arbitraire, elle est suscitée par quelque chose que ne connaît pas par exemple l'imagination, à savoir un donné matériel ou hylétique. Ce donné ne désigne rien d'autre que les divers éléments sensoriels qui affectent la perception comme autant d'indices incontestables que ce qui nous fait face et que nous percevons est quelque chose de réel. Si le réel exerce donc une certaine contrainte sur la perception on ne voit pas à quoi d'autre la mesurer sinon à la contrainte du donné hylétique. Mais quel est précisément le poids de cette contrainte ? Dans ses leçons de 1925, Husserl note à ce propos que :

> Les *data* hylétiques, les purs *data* de sensation… ne sont pas par eux-mêmes des perspectives mais le deviennent… par le biais de ce qui précisément leur donne la fonction subjective d'être l'apparition de ce qui est objectif[2].

Si par « perspective » on entend n'importe quelle représentation perceptive que l'on peut avoir des choses, voilà l'effet des *data* hylétique déjà fortement limité. Avoir des sensations ou une hylè ce n'est en tout cas pas percevoir quoi

---

[1] *Ideen* I, § 135, p. 278 ; trad. franç., p. 452.

[2] <*Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*,> *Hua* IX, p. 163 ; *Psychologie phénoménologique*, trad. franç. de Ph. Cabestan *et alii*, Paris, Vrin, 2001, p. 155.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

que ce soit, ce n'est pas même percevoir des choses quelques qualités sensibles. C'est pourquoi, on se gardera bien de confondre les *data* hylétiques husserliens avec les *« sense-data »* des empiristes. Dès le § 36 des *Ideen*, Husserl prévient que les *data* de sensations (*Empfindungsdaten*) sont certes « porteurs d'une intentionnalité » (*Träger einer Intentionalität*), car partout ils se donnent comme une matière pour des formations intentionnelles ou des donations de sens, mais, par eux-mêmes, ajoute-t-il, ils ne réalisent « aucune conscience de quelque chose »[1]. Cette conscience de quelque chose n'advient qu'avec un acte noétique qui informe la matière sensible, l'anime, c'est-à-dire lui donne sens. « C'est par le moyen de cette couche (donatrice de sens), et à partir de l'élément sensuel, qui en soi n'a rien d'intentionnel, que se réalise précisément le vécu intentionnel concret »[2]. Le moyen pour un acte de perception d'informer la matière et de lui donner sens, c'est le noème. Celui-ci est une structure sémantique de détermination grâce à laquelle se constituent des objets en tant qu'unités discernables et identifiables, en même temps que des *data* hylétiques se transforment en autant d'apparences d'un même objet. Cette double constitution, celle d'un objet identique et celle de ses apparences liées les unes aux autres comme les apparences d'un seul et même objet, relève d'un processus intentionnel unique, mais dont le donné hylétique est exclu et, pour ainsi dire, maintenu à la frontière de toute constitution d'objets.

Mais, demandera-t-on, s'il ne peut être question de faire du donné hylétique une composante de l'acte intentionnel de perception, quel est alors sa fonction ? Dagfinn Føllesdal me semble avoir apporté une réponse éclairante à cette question :

> Dans le cas de la perception, écrit-il, la hylè sert de conditions limites (*boundary conditions*) qui éliminent la possibilité d'un certain nombre de noèses mais sans en réduire les possibilités à une seule[3].

Dans telles ou telles circonstances où se produit la perception, le donné matériel de sensation exclut certes que l'activité noétique ait recours à certains

[1] *Hua* III, § 36, p. 81 ; trad. franç., p. 117-118.
[2] *Hua* III, § 85, p. 208 ; trad. franç., p. 289.
[3] D. Føllesdal, « Brentano and Husserl on Intentional Objects of Perception », in *Husserl. Intentionality and Cognitive Science*, Cambridge, London : The MIT Press 1984, p. 40. Cf. aussi dans le même recueil « Husserl's Theory of Perception », p. 95, ainsi que « Husserl on Evidence and Justification », in *Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition*, ed. by R. Sokolowski, Washington, The Catholic University of America Press, 1988, p. 109 ; trad. franç. de D. Fisette in *Aux origines de la phénoménologie*, Paris, Québec, Vrin, Les Presses de l'Université Laval, 2003, p. 181.

Bull. anal. phén. XV 5 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

noèmes pour déterminer ce qui est perçu. Si, du reste, la perception se prolonge, le sens noématique ne constitue plus seulement une structure de détermination, mais aussi une structure d'anticipation qui expose au risque d'être confronté à une nouvelle donne hylétique qui s'avérera rétive à la détermination sémantique pour laquelle nous avions d'abord opté. Ce qui nous obligera, quand cela se produit, à réviser notre noème, comme cela se passe dans le cas d'une perception qui se trouve à un moment démentie.

Si l'ajustement nécessaire des noèses aux données hylétiques nous interdit certaines déterminations sémantiques ou nous force parfois d'en changer, en tout cas, jamais ne nous est prescrite une détermination sémantique en particulier. Dans la perception, tout ce que nous savons de l'application de nos noèmes est qu'elle est inadéquate quand la hylè se fait récalcitrante car elle présente un ou plusieurs aspects qui ne se prêtent pas ou ne se prêtent plus à la structure noématique en question, mais, en dehors de ce cas de figure, le donné hylétique paraît toujours structurable et déterminable de diverses manières, donc par recours à des noèmes parfois très différents l'un de l'autre, sans que nous ne disposions de la moindre indication sur ce qui rendrait les uns préférables aux autres, où alors seulement peut-être pour des raisons purement pragmatiques liées au contexte de notre expérience mais qui n'ont plus rien à voir alors avec le donné hylétique comme tel. Ainsi un donné hylétique peut-il rester identique, tandis que ce que nous percevons est très différent, et sans qu'il y ait à redire sur cette différence. On le voit, si la hylè exerce une certaine contrainte sur le noème, ce n'est qu'à titre négatif : elle réfute parfois, mais ne recommande jamais. De l'ajustement des noèmes à la hylè, on pourrait donc dire qu'il ne fonctionne qu'à titre falsificatif au sens que Popper donnait à ce terme. Ainsi, si l'on entend par donné hylétique quelque chose de comparable aux *matters of fact*, on dira alors que les faits démentent parfois l'applicabilité d'une noèse et de sa structure noématique, mais, en tout cas, n'exercent sur elle aucune autre contrainte que celle-là. En termes plus quinéens, nous pouvons alors parler d'une sous-détermination empirique de la perception et même ajouter que, chez Husserl, cette sous-détermination a pour corrélat la thèse de l'opacité de la référence. En effet, quelle expérience avons-nous du référent dans un acte de perception pourtant réputé nous mettre en présence de la réalité ? Dans les *Ideen*, Husserl donne pour seule réponse : ce que nous en livre la face hylétique de notre expérience, c'est-à-dire le donné sensible. Mais, comme il le précise au § 85 des *Ideen* I, ce donné « n'a en soi rien d'intentionnel »[1] ; ce n'est encore qu'« une matière sans forme »[2] et qui se donne comme

[1] *Hua* III, § 85, p. 208 ; trad. franç., p. 289.
[2] *Hua* III, § 85, p. 209 ; trad. franç., p. 290.

Bull. anal. phén. XV 5 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

telle à des formations intentionnelles qui relèvent de la *Sinngebung*, de la donation de sens. Ce n'est donc qu'à partir du moment où entrent en jeu un acte intentionnel de perception et, de façon corollaire, un noème perceptif que se constituent ensemble l'objet et ses manières d'apparaître, ses profils[1]. Du reste, ces mêmes apparences pourraient tout aussi bien être structurées de manière différente et par là pourrait se constituer un autre objet, si l'acte de perception était porteur d'un autre noème. Mais ce qui importe, de toute façon, c'est que par son activité noétique la perception fait en sorte qu'il y ait pour elle des objets.

Nous le voyons, la thèse husserlienne de l'opacité référentielle ne conteste absolument pas le fait que la perception soit relation intentionnelle au réel. Son référent n'est rien d'autre que le réel. Elle conteste par contre que cette relation puisse se passer d'une médiation sémantique. Le réel n'est pour nous qu'un donné sensible et, même s'il nous contraint d'une certaine façon, ce donné ne suffit pas à la détermination d'un objet. Pour cela il faut justement l'application de sens. C'est parce qu'il y a indétermination ou opacité de la référence, que la perception ne peut se passer de la signification et c'est ce que veut très exactement exprimer l'idée qu'il n'y a de perception d'objet qu'en régime sémantique ou, pour parler la langue de Husserl, qu'en régime noématique.

Il est maintenant bien entendu que cette interprétation sémantique de la perception ne peut que rendre obsolète la notion de vérité telle que Husserl l'avait conçue dans les *Recherches logiques*. Si les *Ideen* n'abandonnent pas complètement la notion de remplissement, en tout cas, on ne voit plus comment elle pourrait encore fonctionner sur le mode d'une adéquation entre le contenu procuré par des actes de perception et le contenu de sens des actes judicatifs ou propositionnels. Ce jeu trop facile est définitivement perturbé par l'immixtion du sens dans la perception, ce qui rendrait la perception elle-même en attente d'un remplissement de toute façon improbable du fait même de l'opacité de la référence. Husserl met ici un terme définitif à la vieille idée de la vérité que Frege croyait pouvoir rafraîchir par cette formule : nous passons du sens à la référence pour les seuls besoins de la vérité[2]. Au § 44 des *Ideen* I,

[1] D. Føllesdal, « La notion d'intentionalité chez Husserl », *Dialectica*, vol. 47, 1993, p. 179.

[2] Cf. G. Frege, *Écrits logiques et philosophiques*, trad. franç. de Cl. Imbert, Paris, Seuil, 1971, p. 109. On notera que toutes les « grimaces » frégéennes à propos de la notion de correspondance au réel ne suffisent <pas> à camoufler sa conception radicalement correspondantiste de la vérité. Que la proposition « Ulysse fut déposé sur le sol d'Ithaque dans un profond sommeil » ne passe pas le test de la vérité, c'est bien que le nom propre « Ulysse » qui y figure n'a pas de référence.

Bull. anal. phén. XV 5 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

il reconnaît désormais qu'« une imperfection indéfinie tient à l'essence insupprimable de la corrélation entre chose et perception de chose »[1]. S'il se produit encore du remplissement, il n'implique plus rien de transcendant ou de réel, mais devient interne au noème lui-même. Plus exactement, il s'agit de la façon dont les descriptions sémantiques remplissent progressivement et de façon illimitée « l'objet = X » qui est ce quelque chose d'identique nécessairement prescrit par le sens noématique de manière que ses propres descriptions ou ses déterminations de sens ne manquent jamais d'un pôle, d'un support ou tout simplement d'un « ceci » auquel s'appliquer. Ainsi l'objet que l'acte de perception constitue est lui-même toujours un indéterminé car les déterminations ou les identifications qui le concernent s'ouvrent en un champ infini qui ne fait que traduire au fond le cours même de notre expérience.

Est-ce dire pour autant que ce procès de constitution sémantique des objets nous oblige à renoncer à toute justification du sens ? La question doit être posée car, on le sait, c'est sur <ce> point précis que le réalisme philosophique « attend » la *« no ready-made theory »*, en la soupçonnant à l'avance de n'avoir pour seul principe que le *« anything goes »*, c'est-à-dire de n'en avoir aucun.

Il me semble que la question soulevée a reçu une réponse lumineuse dans la dernière œuvre de Husserl qui, plutôt que de chercher la validité du sens dans une correspondance illusoire au réel a indexé cette validité sur le sens lui-même pour montrer la valeur que représentent les productions sémantiques dans notre expérience[2].

Pour le montrer considérons cet extrait tiré de la *Krisis* :

> Le comble de la difficulté consiste dans le paradoxe des *objets intentionnels en tant que tels*. Nous entamerons la question en demandant : que sont devenus tous les objets… qui étaient posés avant l'*époché* comme réellement existants (ou étant sur le mode du possible, ou aussi bien non-étants), maintenant que dans l'*époché* du psychologue la prise de position à l'égard de toute position de ce genre doit être inhibée ? Notre réponse est que l'*époché* précisément libère le regard non seulement pour les intentions (les « vécus intentionnels ») qui se déroulent dans la vie purement intentionnelle, mais également pour ce

[1] *Hua* III, § 44, p. 100-101 ; trad. franç., p. 142. Cf. aussi § 138 ; trad. franç., p. 465.
[2] Texte original : « à indexer ». (N. d. l'É.)

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

> que ces intentions posent chaque fois comme valide en elles-mêmes, dans leur propre teneur de sens, en tant que leur objet[1].

Nous venons de le voir, la teneur sémantique ou le sens d'un acte intentionnel est ce que Husserl appelait dans les *Ideen* un noème. Or cette notion dont Husserl faisait pourtant la pièce essentielle de la phénoménologie en 1913 n'est plus évoquée une seule fois dans la *Krisis*. Ce n'est pas, bien sûr, que Husserl y ait renoncé, simplement il préfère désormais parler de validité qui n'est qu'une autre façon d'exprimer le sens, mais, semble-t-il, mieux adaptée à ce qu'est devenue sa préoccupation centrale en bout de parcours. Tout à fait indicatif de cela me semble être cet autre extrait :

> Ce qui est en question de ce point de vue, c'est le monde, non tel qu'il est effectivement, mais tel qu'il *vaut* chaque fois pour les personnes, le monde qui leur apparaît, avec les propriétés qu'il a pour elles dans cet apparaître : la question est de savoir comment elles se comportent en tant que personnes dans ce qu'elles font et ce qu'elles souffrent… Les personnes sont motivées seulement par ce dont elles ont conscience et grâce aux diverses façons dont, *en vertu du sens* (*Sinn*), elles en ont conscience, dont cela vaut ou ne vaut pas pour elles[2].

De façon beaucoup plus concise, ce dernier extrait dit la même chose :

> Le monde qui est pour nous est celui qui a du sens, et acquiert toujours un nouveau sens pour nous dans notre vie humaine — sens et validité[3].

Que sens et validité aillent de pair, cela pourrait donc être la clef du problème que nous nous posions à propos de la justification du sens. Mais comment plus précisément expliquer cette parité ? Pour ce faire, il n'est que de considérer la fonction cruciale qu'occupent nos significations, à commencer par nos significations perceptives, dans l'activité quotidienne. Si cette activité mérite du nom d'expérience, si donc nous ne la menons presque jamais à tâtons, mais au contraire le plus souvent avec cette assurance qui fait que nous <nous> y retrouvons dans les choses et nous débrouillons avec elles en général sans problème, c'est que nous disposons d'un système sémantique qui, quel qu'il soit, est en tout cas suffisamment efficace pour nous le permettre. C'est de lui

---

[1] <*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*,> *Hua* VI, p. 244 ; *La Crise des sciences européennes*, <trad. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976,> p. 271.
[2] *Hua* VI, p. 296 ; *La Crise*, p. 327-328. Souligné et légèrement modifié par nous.
[3] *Hua* VI, p. 266 ; *La Crise*, p. 294.

Bull. anal. phén. XV 5 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

que nous tenons de savoir ce que sont les choses, ce que sont leurs propriétés, le genre de relations qu'elle peuvent avoir entre elles, ce que nous pouvons ou pas en attendre. Nous n'avons d'expérience que d'être constamment en mesure de mettre immédiatement un nom ou une signification sur la moindre des sensations que nous recevons du réel. Aussi, hormis les quelques cas très rares où le réel peut nous surprendre, notre expérience ordinaire ne semble nulle part confrontée à l'opacité et, de son point de vue, il serait même incongru de supposer qu'il puisse y avoir quelque chose de tel. Pour elle, au contraire, tout ou à peu près semble transparent : les choses sont ce qu'elles sont, et il ne semble pas opportun de discuter le fait que les chats sont des chats ou que la lune est la lune. [D'une certaine façon le sens comme les objets que nous constituons à travers lui, nous sont eux aussi opaques, mais simplement parce que nous ne les remettons pas en question, pas plus d'ailleurs que nous ne le questionnons. Ils sont opaques, parce qu'ils sont obvies. Nos significations et, à travers elles, nos objets vont de soi et c'est l'ensemble de ce que nous tenons pour tel, c'est l'ensemble de ces acceptations ou de ces assomptions élémentaires qui constituent le monde de notre expérience intuitive la plus immédiate[1].] Ce qui soutient toutes ces assurances n'est certainement pas le réel lui-même, mais les significations par lesquelles nous le déterminons dans notre langage ordinaire. Par le sens, non seulement les objets sont constitués, mais ils nous deviennent ce qu'il y a de plus sûr, car, d'expérience en expérience, la justesse de nos identifications n'a fait que se confirmer au point que nous sommes pleinement assurés que le monde environnant que nous percevons est bien tel que nous le disons. Cette assurance n'est bien sûr que doxique ; elle repose sur la croyance, l'acceptation ou la présomption que le monde est ainsi fait et qu'il n'y a pas à revenir là-dessus. Ainsi, comme le dit Husserl, il y a une « hypothèse du monde »[2] et elle n'est soutenue que par notre système sémantique, puisque c'est l'efficacité de ce système, son aptitude à nous orienter au mieux parmi les choses, qui fait la fiabilité de l'hypothèse générale et la confirme jour après jour. Que le sens soit donc ce qu'il y a de plus indispensable à notre expérience s'explique finalement par le fait qu'à travers lui le monde ordinaire, le monde de la vie, nous apparaît comme un sol de validités ou d'évidences constantes. Le sens est valeur car il nous rend le monde valide, plus exactement, il fait en sorte que sa perception ordinaire tienne debout. Comme en témoignent ces lignes, c'est donc bien sur une note

[1] Mis entre crochets par l'auteur, vraisemblablement parce que le passage est tiré d'un autre texte (avec de petites différences, « Perception, sens et vérité : La phénoménologie à l'épreuve de l'opacité référentielle », *Topos*, 2-3 (22), 2009, p. 47). (N. d. l'Éd.)
[2] *La Crise des sciences européennes*, p. 293.

Bull. anal. phén. XV 5 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

franchement pragmatiste que se clôt la phénoménologie transcendantale ou la *no ready-made theory* du dernier Husserl :

> L'on ne doit pas avant tout recourir… aux *data* de sensations prétendument donnés immédiatement, comme si c'étaient eux qui étaient immédiatement caractéristiques des données purement intuitives du monde de la vie. Ce qui est effectivement premier, c'est l'intuition « simplement subjective-relative » de la vie pré-scientifique du monde. Certes pour nous ce « simplement » prend la couleur de la *doxa*, objet d'un long héritage de mépris. Mais c'est une couleur dont elle ne porte naturellement aucune trace dans la vie pré-scientifique ; là elle forme au contraire un royaume de bonne confirmation et ensuite de connaissances prédicatives bien confirmées et de vérités qui sont exactement aussi assurées que l'exige ce qui détermine leur sens : le projet pratique de la vie[1].

Je voudrais conclure sur le point suivant.

Quine nous a appris qu'il y a deux sortes de mythe : les bons et les mauvais. Les bons le sont car ils nous <sont> utiles, les mauvais le sont pour la raison inverse. Sans doute peut-on dire que telle que Husserl l'a conçue, la théorie du noème tient des deux à la fois.

D'une part, cette théorie substitue à l'idée d'un monde tout fait celle d'une objectivité constituée, elle substitue au mythe du donné le mythe des objets. Ce que le premier nous voile, le second nous le dévoile en montrant que nos applications de sens sont aussi bien des productions d'objets qui partout portent la marque du « subjectif-relatif », puisque ces productions ne sont finalisées que par les besoins pratiques de l'expérience humaine en regard de quoi se jauge leur valeur et se détermine donc leur justification. Pour le dire autrement, l'attitude transcendantale ne nous libère de l'attitude naturelle et naïve que pour ressaisir la façon dont l'humanité se nourrit elle-même de mythes qu'elle construit de toutes pièces pour simplement assurer à son expérience dans le monde concret une prise et une prise toujours meilleure. Cela étant dit, il me paraît alors impossible de ne pas avoir l'attention attirée par deux point dans la *Krisis* qui suscitent pour le moins l'étonnement. Quels sont-ils ?

Le premier concerne la science dont, on le sait, un des leitmotive de la *Krisis* est de soutenir qu'elle n'est qu'un prolongement de la vie pré-scientifique, que donc ses propres productions théoriques portent, elles aussi, la marque du « subjectif-relatif », et s'ajoutent tels des « revenus valables » au

[1] *Hua* VI, p. 127-128 ; *La Crise*, p. 142.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

capital de l'expérience[1]. Mais pourquoi, dès lors, Husserl joint-il à cela cette autre idée, assez mal compatible à la première, que c'est l'idéal d'une vérité universellement acceptable qui déterminerait la démarche scientifique en la rendant dès lors purement « théorétique » au sens grec de la *theoria*, et donc en la détachant complètement de ce qu'il nomme fort à propos « l'attitude mythico-pratique » de la vie quotidienne[2] ?

Une autre question serait de comprendre pourquoi Husserl est resté tout compte fait rétif à s'en tenir à l'idée qu'il existe bien des façons de structurer sémantiquement le monde et donc de le voir, même si le critère de validité de ces différentes versions n'est prescrit que par <le> seul besoin vital de l'expérience, celui de disposer d'une structure efficace pour nous arranger au mieux avec la réalité. Certes il ne manque pas de passages où il reconnaît que « tout le monde n'a pas en commun avec nous tous les objets qui façonnent notre monde de la vie »[3]. Et sur la base de tels extraits, il n'a pas manqué non plus d'interprétations généreuses qui ont poussé la lecture de la *Krisis* dans le sens de la pluralité des mondes. Je pense par exemple a celle de David Bell qui n'hésitait pas à rapprocher la pensée du dernier Husserl de celle du dernier Wittgenstein[4]. Mais il reste que ces interprétations ne résistent pas à l'examen des textes, même si elles parviennent bien sûr à y glaner toujours quelques éléments à leur appui. Le fait est que Husserl oppose à cette pluralité des mondes, l'unicité d'un monde auquel nous appartenons tous et qui, indépendamment des vues différentes que l'on en a, permet néanmoins la communication et à la compréhension mutuelle. S'il n'y a donc pas d'objets donnés d'avance, il y aurait pourtant bien une prédonation du monde, une *vorgegebene Welt* que Husserl nomme encore un « *a priori* universel relevant purement du monde de la vie »[5]. Quant à ce qui le justifie, ce n'est autre que l'idée d'une humanité une fondée sur l'intersubjectivité ou l'idéal d'une vérité inconditionnellement valable pour tous les sujets[6].

Dans le fond, on le voit, les deux points que je viens de soulever ne sont pas étrangers l'un à l'autre, puisque, à suivre Husserl, ce serait dans l'idéal d'objectivité de la science que se réaliserait l'accès à ce qui lui correspond dans le monde de la vie : sa propre structure unitaire et *a priori*. Si donc le premier point n'a plus rien d'étonnant à la lumière du second, ce dernier n'en

[1] *Hua* VI, p. 134 ; *La Crise*, p. 149.
[2] *Hua* VI, p. ; *La Crise*, p. 365.
[3] *Hua* IX, p. 496.
[4] D. Bell, *Husserl*, London, New York, Routledge, 1991, p. 228 suiv.
[5] *La Crise*, p. 160..
[6] *La Crise*, p. 158.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

demeure pas moins étonnant de par sa récidive dans le mythe d'un prédonné qui certes ne concerne plus les objets mais a trait désormais à l'hypothèse métaphysique d'une structure universelle et *a priori* du monde. Or, si l'on y regarde bien, cette hypothèse a pour seul fondement chez Husserl le fait de <la> communication intersubjective. Ce qui m'inspire cette dernière réflexion.

Je crois que la théorie du noème procède encore d'un mythe tout aussi stérile que le mythe du donné dont elle sert pourtant à nous débarrasser. Cet autre mythe dont ne se départit pas la conception husserlienne du noème est ce que Quine lui-même a appelé le mythe de la signification. En s'en prenant à ce mythe qu'il range dans la catégorie des mauvais mythes, car pis que faux, ils sont inutiles, Quine entend avant tout en découdre avec la conception frégéenne du sens.

Selon cette conception, en effet, pas plus qu'il ne pourrait être confondu avec la représentation subjective, le sens ne peut être confondu avec la signification linguistique. Celle-ci est toujours relative à une langue particulière et donc soumise à l'arbitraire des signes. Or, pour Frege, le sens d'un énoncé, transcende cette situation ; parce que toutes les langues sont traduisibles entre elles et que le sens est donc universellement communicable, le sémantique relève de la pensée et non pas du langage, son domaine est noétique et non pas linguistique. On connaît ces mots de Frege où il est affirmé que « malgré la multitude des langages, l'humanité a un trésor commun de pensées »[1]. Conséquemment, pour Frege, l'objet de la logique n'est pas constitué de phrases empruntées au langage ordinaire et à ses significations linguistiques, mais il est seulement concerné par les pensées ou encore par des propositions, si l'on entend par là des entités auto-subsistantes et indépendantes des expressions verbales. Cette hypostase logique des propositions s'appuie elle-même sur l'autonomie du sens par rapport aux significations linguistiques. et c'est finalement l'objectivité du sémantique qui assure son objectivité à la logique. Aussi, en vertu de la logique, n'importe quel interlocuteur, quelle que soit sa langue, serait toujours installé dans une communauté de sens de type extra-linguistique.

Voilà l'idée dont Quine entend se débarrasser, car il lui semble illicite de vouloir ainsi transcender l'usage linguistique des significations, pour leur attribuer plus qu'elles ne recèlent réellement. C'est entre autres ce que sert à montrer, chez Quine, la thèse de l'indétermination de la traduction.

À la suite de Quine, Michael Dummett s'en est pris à son tour à la mythologisation de la signification, dans ses conférences de Bologne en 1988. Son intérêt est de montrer que si ce mythe est bien celui qui soutient la logique

[1] G. Frege, *Écrits logiques et philosophiques*, p. 131, n. 1.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

de Frege, il est surtout celui que Bolzano a initié par l'introduction de la théorie des « représentations en soi ». Contre quoi, la proposition de Dummett est la suivante : même si l'on accepte l'idée que les significations sont objectives et non pas simplement subjectives, car nous les avons en partage, il reste que l'on doit chercher autour de soi pour trouver quelque chose qui est extérieur à la conscience individuelle mais quelque chose de non mythologique. « Quel meilleur endroit pour cette découverte que le langage commun[1] ? » La saisie des significations veut dire alors la possibilité de leur expression linguistique et leur objectivité ou leur indépendance par rapport à la vie privée de la conscience veut dire leur inscription dans la pratique commune du langage, dans la communauté du langage public avec ses règles d'utilisation correcte et ses critères de vérité des énoncés. Nous touchons là à la troisième étape du développement de la métaphysique de l'expérience inaugurée par Kant, c'est l'étape par laquelle nous passons du sémantique à son lieu d'implantation : le langage public.

Que Husserl n'ait pas franchi cette étape et ne pût la franchir, cela est attesté par l'excellente interprétation que Dagfinn Føllesdal a faite de la théorie du noème. Son diagnostic est fort simple et me paraît tout à fait exact : le noème husserlien est l'équivalent du *Sinn* frégéen. De fait, ni Frege, ni Husserl n'interrogent la provenance du sens car, pour l'un comme pour l'autre, il est admis d'emblée qu'il s'agit d'entités idéales et objectives c'est-à-dire non réelles et non subjectives. Le dogme bolzanien des « représentations en soi » souffle manifestement ici sans que se lève le moindre soupçon quant à la profonde aberration de son platonisme. Le seul endroit où, en dehors de sa fonction intentionnelle, Husserl donne une définition du noème est celle bien connue du § 89 des *Ideen* où, par rapport à cette chose réelle que l'on perçoit comme un arbre et qui peut brûler, le sens de cette perception, c'est-à-dire le noème « arbre », lui, ne peut pas brûler puisqu'il n'est rien de réel[2]. Assurément, ce passage aurait pu être écrit par Frege. Je n'y ajouterai pour ma part qu'un seul correctif : c'est que la sémantique husserlienne se situait, elle, dans une tradition dont on ne pourrait imaginer un instant qu'elle eût pu être celle de Frege, à savoir la tradition kantienne de la *« no ready-made theory »*. Mais ajouter cela, revient à dire qu'il existe tout de même une différence essentielle entre Frege et Husserl : elle ne concerne pas le sens, mais bien le statut de l'objet référence.

---

[1] M. Dummett, *Les Origines de la philosophie analytique*, <trad. M.-A. Lescourret,> Paris, Gallimard, 1991, p. 43.
[2] *La Crise*, p. 308-309.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

La *« no ready-made theory »* et la contribution de Husserl

Argument :

La psychologie du sens commun implique toujours une physique du sens commun, une *folk physics*, au demeurant tout aussi naïve et implicite, mais également tout aussi efficace et assurée. Ainsi, de même que nous avons la conviction de penser et d'être donc capables d'avoir des représentations que nous savons aussi pouvoir partager avec nos semblables, nous vivons identiquement dans la conviction que beaucoup de ses représentations nous viennent directement d'objets situés dans le monde extérieur et qu'il y a dès lors de bonnes raisons de les tenir pour la cause de nos représentations. Ainsi pensons-nous que si nous avons la sensation du rouge, c'est qu'il y a dans le monde au-dehors de nous des objets de couleur rouge, que si nous entendons des sons aigus, c'est qu'il y a des objets qui émettent un tel son et que, du reste, ceux-ci produisent le même effet sur nos semblables. Il en va de même pour notre identification des choses : si nous voyons des chiens et des chats, le soleil et la lune, c'est que tout cela, pensons-nous, est comme tel donné de l'extérieur et, pour ainsi dire, donné tout fait.

De toute évidence, la physique du sens commun a un goût certain pour le *ready-made*, une tendance innée à réifier le monde, à le peupler d'objets auxquels elle reconnaît non seulement une existence propre, mais aussi une essence avec toutes les propriétés qui vont avec. Ainsi, un monde d'objets semble s'imposer comme déjà là, tout fait, et sa constitution passe pour indépendante de l'esprit.

Toutefois à y regarder d'un peu plus près, les choses ne sont peut–être pas aussi simples que ne le laisse supposer le sens commun. Inspirons-nous d'un petit dialogue improvisé par Nelson Goodman et demandons-nous ce que nous percevons quand, par exemple, nous disons voir la lune. La lune est assurément une réalité et il ne fait aucun doute qu'il s'agit là d'une réalité produite par la nature. Mais ce que nous percevons n'est précisément pas « une réalité » ; cela reviendrait à se satisfaire de « quelque chose » pour seule réponse à notre question. C'est la lune que nous percevons et il ne s'agit pas là d'une réalité donnée, mais d'un objet que nous constituons par détermination en lui prêtant la signification « lune ». Nous percevons la lune parce que nous l'identifions comme telle plutôt que comme un corps céleste ou comme

Bull. anal. phén. XV 5 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

l'unique satellite naturel de la Terre ou encore comme le cinquième plus grand satellite du système solaire. Ce sont là d'autres déterminations et elles font apparaître d'autres objets.

Voici ce que, de son côté, écrivait Goodman[1] :

> Imaginons un fragment de dialogue :
> — La Grande Ourse a été faite par une version du monde qui a été adoptée.
> — Non, elle a été faite par la Nature.
> — La Nature en a-t-elle fait la Grande Ourse?
> — Bien sûr que non, elle a été faite Grande Ourse en étant repérée et appelée ainsi par une version.
> — Quel est ce *elle*, fait par la Nature, qui était là afin d'être repéré et d'être nommé ?
> — Une constellation particulière.
> — A-t-elle été faite constellation par la Nature ?
> — Bien sûr que non, elle a été faite constellation par une version qui a distingué certaines configurations d'étoiles, par rapport à d'autres, sous le terme général de « constellations ».
> — Mais est-ce que la Nature a fait les étoiles ?
> — Certainement.
> — Est-ce qu'elle a fait d'elles des étoiles ?
> — Encore une fois non, elles ont été faites étoiles par une version qui a distingué, sous le terme général « étoile », certaines agrégations de particules ou d'objets dans le ciel de certaines autres.
> — Est-ce que la Nature a fait le… ?
> — On peut ainsi continuer longtemps, mais votre argument semble tout au plus montrer que, sans versions, les étoiles, par exemple, n'existent pas *en tant qu'*étoiles, mais pas qu'elles n'existent pas du tout.
> — Mais les étoiles non pas *en tant qu'*étoiles, les étoiles non pas *en tant que* mouvantes ni *en tant que* fixes, se meuvent-elles ou pas ? À défaut de version, elles ne sont ni mouvantes ni fixes. Et ce qui ne bouge ni ne bouge pas, qui n'est ni *en tant que* chose-ainsi ni en tant que non-chose-ainsi, se réduit à rien.

Ce que tout cela laisse à penser, c'est qu'il se pourrait que la vie psychique soit un présupposé fondamental de l'objet, que l'objet soit constitutivement lié à la conscience et que donc celle-ci ait son mot à dire dans ce qu'on nomme aussi bien la donation ou l'objectivation des objets. Néanmoins, ce sont là autant de voies de réflexion que n'emprunte pas la psychologie du sens commun qui

[1] Ce dialogue se trouve dans un texte intitulé « On some worldly worries » et traduit en français sous le titre « Quelques tracas mondains », in *Lire Goodman. Les voies de la référence*, <Combas,> Éd. de L'Éclat, 1992, p. 17.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

manifestement préfère entretenir le mythe des *ready-made*, ce que Wilfrid Sellars appelait aussi « le mythe du donné », selon lequel il semble évident que les choses nous sont données toutes faites.

Nous tâcherons de le montrer, le mythe du donné est absolument crucial pour le sens commun ; on pourrait même dire que ce mythe est une question de survie pour l'homme agissant et vivant dans son monde quotidien. Mais, si pour le sens commun il ne peut être question de revenir sur ses croyances, il n'en va pas de même de la philosophie dont c'est pour ainsi dire la vocation de s'interroger sur ce que veut dire être un objet. Or il vient de nous apparaître que la subjectivité ou la pensée n'est certainement pas sans implication dans cette question, puisqu'elle est un présupposé fondamental de toute objectivation. Ce qui laisse entendre que c'est d'abord vers le sujet que la philosophie devrait se tourner afin d'élucider la question de ce qui est. Mais force est de constater que cela n'a pas été le cas dans la tradition philosophique telle qu'elle fut initiée par Platon et Aristote. C'est dire que la question de la fonction constitutive du sujet n'a jamais été la question des pères fondateurs qui, au contraire, inclineront plutôt à ratifier ce que fait valoir le sens commun. Avec les Grecs, le mythe du donné va ainsi revêtir les allures d'un théorie ontologique et cette théorie s'apparente au réalisme.

En partant derechef d'une indication de Goodman, mon propos sera d'abord de montrer que la révolution philosophique kantienne peut être assimilée à une *« no ready-made theory »*, d'évaluer ensuite la façon dont Husserl y a contribué et de montrer enfin qu'elles ont été les limites de cette contribution. Voici le plan de ma démarche :

1) Une erreur de Brentano

2) La *« no ready-made theory »* : de Kant à Quine et Goodman en passant par Husserl

3) L'interprétation sémantique de l'intentionnalité chez Husserl :
   — noèmes et opacité de la référence
   — le mythe des objets
   — le mythe de la signification

Principaux textes de Husserl utilisés :

> Tout ce que nous venons d'exposer montre que la révolution de la philosophie opérée par Kant est loin d'avoir pour nous la valeur d'un simple fait historique, mais qu'elle a le sens de la première réalisation (sans doute encore imparfaite) d'un tournant inscrit par avance dans le sens essentiel de la philosophie elle-même, d'une conversion de la méthode de connaissance naturelle à la méthode

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

transcendantale, de la connaissance et de la science positive ou dogmatique du monde à la connaissance et à la science transcendantales du monde… C'est pourquoi loin de renoncer à l'héritage de Kant, il convient d'en éterniser les contenus absolus en les clarifiant et en les mettant en valeur (*Hua* VII, p. 285-286 ; *Philosophie première* 1, p. 366-367).

Dans une telle recherche transcendantale, par conséquent, rien n'est donné sous le titre de « monde » si ce n'est ce qui se constitue toujours comme objet unitaire de la connaissance dans l'intentionnalité aux variations multiples (*Hua* VII, p. 272 ; *Philosophie première* 1, p. 347-348).

le noème en général n'est… rien d'autre que la généralisation de l'idée de signification au domaine total des actes (*Hua* V, p. 89 ; *Idées directrices pour une phénoménologie* III, p. 106).

la perception a son noème, à savoir… son sens de perception (*Wahrnehmungssinn*) (*Hua* III, p. 219 ; *Idées*, p. 305).

Tout vécu intentionnel a un noème et dans ce noème un sens au moyen duquel il se rapporte à l'objet : inversement tout ce que nous nommons objet, ce dont nous parlons, ce que nous avons sous les yeux à titre de réalité, tenons pour possible ou vraisemblable, pensons de façon aussi déterminée qu'on voudra, tout cela est par là-même un objet de conscience ; autrement dit, d'une façon générale, tout ce qui peut être et s'appeler monde et réalité doit être représenté dans la conscience… au moyen de sens (*Hua* III, § 135, p. 278 ; trad. franç., p. 452).

Les *data* hylétiques, les purs *data* de sensation… ne sont pas par eux-mêmes des perspectives mais le deviennent… par le biais de ce qui précisément leur donne la fonction subjective d'être l'apparition de ce qui est objectif (*Hua* IX, p. 163 ; *Psychologie phénoménologique*, p. 155).

Le sens ultime du reproche que l'on doit faire à la philosophie de tous les temps — à l'exception de la philosophie de l'idéalisme, laquelle cependant manque de méthode — c'est de n'avoir pu surmonter l'objectivisme naturaliste qui fut dès le début et resta toujours une tentation très naturelle. Comme nous venons de le dire seul l'idéalisme sous toutes ses formes a tenté de se saisir de la subjectivité en tant que subjectivité et de faire droit au fait que le monde n'est jamais donné au sujet et aux communauté de sujets autrement que comme valant de façon subjective-relative pour eux, avec ce qui fait chaque fois son contenu d'expérience, et comme un monde qui reçoit toujours dans la subjectivité et à partir d'elle de nouvelles modifications de sens (*Hua* VI, p. 271-272 ; *La Crise*, p. 300).

Bull. anal. phén. XV 5 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

Le comble de la difficulté consiste dans le paradoxe des *objets intentionnels en tant que tels*. Nous entamerons la question en demandant : que sont devenus tous les objets… qui étaient posés avant l'*épochè* comme réellement existants (ou étant sur le mode du possible, ou aussi bien non-étants), maintenant que dans l'*épochè* du psychologue la prise de position à l'égard de toute position de ce genre doit être inhibée ? Notre réponse est que l'*épochè* précisément libère le regard non seulement pour les intentions (les « vécus intentionnels ») qui se déroulent dans la vie purement intentionnelle, mais également pour ce que ces intentions posent chaque fois comme valide en elles-mêmes, dans leur propre teneur de sens, en tant que leur objet (*Hua* VI, p. 244 ; *La Crise*, p. 271).

Ce qui est en question de ce point de vue, c'est le monde, non tel qu'il est effectivement, mais tel qu'il *vaut* chaque fois pour les personnes, le monde qui leur apparaît, avec les propriétés qu'il a pour elles dans cet apparaître : la question est de savoir comment elles se comportent en tant que personnes dans ce qu'elles font et ce qu'elles souffrent… Les personnes sont motivées seulement par ce dont elles ont conscience et grâce aux diverses façons dont, *en vertu du sens* (*Sinn*), elles en ont conscience, dont cela vaut ou ne vaut pas pour elles (*Hua* VI, p. 296 ; *La Crise*, p. 327-328. Souligné et légèrement modifié par nous).

Le monde qui est pour nous est celui qui a du sens, et acquiert toujours un nouveau sens pour nous dans notre vie humaine — sens et validité (*Hua* VI, p. 266 ; *La Crise*, p. 294).

L'on ne doit pas avant tout recourir… aux *data* de sensations prétendument donnés immédiatement, comme si c'étaient eux qui étaient immédiatement caractéristiques des données purement intuitives du monde de la vie. Ce qui est effectivement premier, c'est l'intuition « simplement subjective-relative » de la vie pré-scientifique du monde. Certes pour nous ce « simplement » prend la couleur de la *doxa*, objet d'un long héritage de mépris. Mais c'est une couleur dont elle ne porte naturellement aucune trace dans la vie pré-scientifique ; là elle forme au contraire un royaume de bonne confirmation et ensuite de connaissances prédicatives bien confirmées et de vérités qui sont exactement aussi assurées que l'exige ce qui détermine leur sens : le projet pratique de la vie (*Hua* VI, p. 127-128 ; *La Crise*, p. 142).

Nous voyons que tous ces résultats théorétiques ont le caractère de « revenus valables » pour le monde de la vie, s'ajoutant en tant que tels au capital de celui-ci d'une façon permanente… Monde de la vie concret donc, qui serait à la fois le sol fondateur pour le monde « scientifiquement vrai » et à la fois qui l'inclurait dans sa propre concrétion universelle (*Hua* VI, p. 134 ; *La Crise*, p. 149).

Bull. anal. phén. XV 5 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

Note de l'éditeur

Ce texte est celui d'une « conférence discutée » faite par Robert Brisart au Centre de recherches phénoménologiques de l'Université de Liège, le 24 mars 2010. Une version profondément remaniée de ce texte a été publiée en 2011 dans les actes d'un workshop sur « Le noème perceptuel » organisé quelques mois plus tôt, le 12 juin 2009, à l'Université du Luxembourg (« Husserl et la *no ready-made theory* : La phénoménologie dans la tradition constructiviste », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, vol. 7, 1). Sa conférence de Luxembourg ayant été publiée entre-temps dans la revue lithuanienne *Topos* (« Perception, sens et vérité : La phénoménologie à l'épreuve de l'opacité référentielle », *Topos*, 2-3 (22), 2009, p. 33-47), Brisart avait proposé de la remplacer par le présent texte. Les divergences entre les deux versions étant trop considérables pour qu'une édition comparative ait été envisageable, nous nous bornons à en donner la version originelle, augmentée d'un « argument » intitulé « La *"no ready-made theory"* et la contribution de Husserl », qui a été diffusé en préparation à la conférence de 2010. Sauf mention contraire, toutes les notes de bas de page sont de l'auteur. Les ajouts significatifs de l'éditeur sont entre chevrons simples (< >). (Denis Seron)

Bull. anal. phén. XV 5 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XV 6, 2019
ISSN 1782-2041 https://popups.uliege.be/1782-2041/

Textes posthumes IV : Sur la théorie de l'objet : Natorp *versus* Husserl

Par ROBERT BRISART
Université Saint-Louis à Bruxelles, Université du Luxembourg

Résumé Partant de la critique natorpienne de Husserl, l'auteur explique en quel sens les *Recherches logiques* ont amorcé un démantèlement du « mythe de l'objet ou du donné », que Husserl cependant, en raison de son correspondantisme, n'a pas su mener à son terme avant la *Krisis*, où, se rapprochant étonnamment des idées de Natorp, il finit par reconnaître que « l'objectivité à laquelle prétendent les prestations de la science continuent de porter la marque du "subjectif-relatif", puisque toutes les productions scientifiques se rattachent ultimement à l'activité concrète de l'homme dans son monde ».

Mots-clefs constructivisme, Husserl, idéalisme, Natorp, néokantisme, réalisme, vérité.

Sous le titre de psychologie et les allures d'une analyse de la vie du sujet, nombre de travaux philosophiques importants de la seconde moitié du XIX^e^ et du début du XX^e^ ont eu pour souci d'éclairer ce que veut dire être un objet et se présentent donc également comme des essais d'ontologie. Tel est très certainement le cas de la psychologie empirique de Brentano, de celle aussi à laquelle Husserl donna le nom de phénoménologie et il ne semble pas en aller autrement de la psychologie selon la méthode critique que Natorp avait déjà conçue en 1888 et qu'il remit sur le métier pour une nouvelle mouture publiée en 1912[1].

[1] P. Natorp, *Psychologie générale selon la méthode critique*, trad. franç. d'É. Dufour et J. Servois, Paris, <Vrin,> 2007.

Quelle est donc la thèse concernant les objets que recèle la *Psychologie* de Natorp ? Sans doute peut-elle être résumée de façon fort simple : s'il faut entendre par objet un donné quelconque qui préexisterait à la conscience et avec lequel celle-ci aurait à s'accorder pour devenir à proprement parler connaissance, alors l'objet est un mythe et un mythe non moins tenace que le préjugé qui le fonde. À l'inverse, il s'agit de soutenir que l'objet « n'est absolument pas en dehors de la conscience »[1]. Sans doute n'en faut-il pas plus pour immédiatement verser la thèse de Natorp au compte de l'idéalisme. Cependant, cet idéalisme ne consiste pas à nier l'existence du réel pour le dissoudre dans l'esprit, ce que Natorp dénonce lui-même comme une malversation subjectiviste[2]. Il consiste plutôt à soutenir que l'existence du réel ne fait pas encore l'existence des objets, et que si c'est une chose de reconnaître la réalité, tout autre chose est de présupposer qu'elle soit déjà faite d'entités déterminées et identifiables comme telles. *A contrario*, ce qu'on doit entendre par réalisme ne consiste pas simplement à défendre le principe de réalité, car, à ce compte-là, il serait difficile de ne pas être réaliste. En fait, le réalisme philosophique constitue une thèse beaucoup plus forte qui avec le réel engage aussi l'existence d'un ensemble d'objets déjà constitués par eux-mêmes et par rapport auxquels la correspondance de la représentation déciderait de sa validité. Si, en regard de cette thèse, l'idéalisme a de la pertinence pour Natorp, c'est d'abord qu'il apporte quelques arguments sérieux pour plaider en faveur d'un antiréalisme radical.

Quelles bonnes raisons avons-nous donc d'être antiréalistes en philosophie ? Natorp nous semble l'indiquer notamment en soulevant le problème que pose la thèse du remplissement qui, dans les *Recherches logiques*, constitue la version husserlienne du concept de vérité, laquelle est, à bien y regarder, une thèse éminemment correspondantiste et, partant, une thèse profondément réaliste. Sur ce point, Natorp oppose d'abord à Husserl que, si tant est qu'on puisse envisager quelque chose comme le remplissement d'une représentation de la conscience par la présentation d'un objet et qui vaudrait comme critère de la vérité de la représentation, ce remplissement en tout cas « n'a pas lieu en une fois », car, ajoute Natorp, « jamais, il n'y a et ne peut y avoir de remplissement absolu »[3]. Mais alors, que peut bien vouloir dire que le remplissement de la représentation par l'objet est processuel, puisqu'il n'a jamais lieu en une fois, et qu'il est de surcroît relatif, puisqu'il n'est jamais absolu ? Aborder ces

[1] *Ibid.,* XI § 13, p. 319.
[2] *Ibid.*, VIII § 9, p. 235.
[3] *Ibid.*, XI § 10, p. 320.

Bull. anal. phén. XV 6 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

questions, même dans les limites d'un débat avec Husserl, nécessite sans doute de creuser plus avant la teneur de l'antiréalisme natorpien.

1. Le mythe des objets

Profondément ancrée en nous existe ce qu'on appelle aujourd'hui une psychologie du sens commun ou plus simplement encore une psychologie naïve qui nous dote d'une certaine idée de nous-mêmes en première personne comme aussi d'une certaine idée du monde environnant. Même s'il n'est pas toujours aisé d'en expliciter les principes fondamentaux tant ils sont flous, on ne peut que reconnaître à cette psychologie une extraordinaire efficacité, puisque, grâce à elle, nous semblons prémunis d'un nombre assez considérable d'assurances qui manifestement régulent de façon très fiable nos relations avec les autres et avec les choses. Aux autres, cette psychologie permet d'attribuer des états mentaux plus ou moins semblables à ceux qui nous sont propres, de lire quasiment en eux pour, par exemple, prédire leur comportement et comprendre pourquoi en général ils agissent ou réagissent comme ils le font. Quant aux choses, cette même psychologie s'en fait une idée qui, vraie ou fausse, permet en tout cas de les fixer et de les déterminer avec suffisamment de fermeté pour que notre comportement envers elles et envers le monde en général soit assuré d'une cohérence et d'une régularité assez fortes que, du reste, confirme pour tout un chacun l'observation du comportement de ses semblables.

Du point de vue qui est le nôtre ici, l'important est que la psychologie du sens commun implique donc aussi ce qu'on pourrait appeler une physique du sens commun au demeurant tout aussi naïve et implicite, mais également tout aussi efficace et assurée que son pendant proprement psychologique. Ainsi, de même que nous avons la conviction de penser et d'être donc capables d'avoir des représentations que nous savons aussi pouvoir partager avec nos semblables, nous vivons parallèlement dans la conviction que beaucoup de ces représentations nous viennent directement d'objets situés dans le monde extérieur et qu'il y a dès lors de bonnes raisons de les tenir pour la cause de nos représentations. Ainsi pensons-nous que si nous avons la sensation du rouge, c'est qu'il y a dans le monde au-dehors de nous des objets de couleur rouge, que si nous entendons des sons aigus, c'est qu'il y a des objets qui émettent un tel son et que, du reste, ceux-ci produisent le même effet sur nos semblables. Il en va de même pour notre identification des choses : si nous voyons des chiens et des chats, le soleil et la lune, c'est que tout cela est comme tel donné de l'extérieur et, pour ainsi dire, tout fait. De toute évidence, la physique du sens commun a un goût certain pour le *ready-made*, une tendance

Bull. anal. phén. XV 6 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

innée à réifier, à peupler l'environnement d'objets auxquels elle reconnaît non seulement une existence totalement propre, mais aussi une essence avec toutes les propriétés qui vont avec. Ainsi, un monde d'objets s'impose comme déjà là et sa constitution passe pour indépendante de l'esprit.

Ce qui toutefois ne veut pas dire que la psychologie naïve pense que cette indépendance isole le psychique du physique. C'est au contraire l'objet qui est censé faire la vie de la conscience, comme si la donation du premier avait partout un pouvoir causal sur l'activité de la seconde. Quoi que fasse le sujet, pour la psychologie du sens commun, c'est vers l'objet qu'il est porté car c'est partout l'objet qui appelle le sujet à penser et à se représenter ; c'est la sollicitation du donné objectif qui détermine de part en part la vie psychique. De même que les objets sont supposés se donner à la conscience, de même le sujet est supposé ne consacrer son activité psychique qu'à ce donné et être ainsi avant tout dirigé vers l'objet, ce en quoi justement consisteraient percevoir, se représenter, penser et tout autre acte de conscience. Le dualisme entre le psychique et le physique n'est donc décidément pas la philosophie spontanée du sens commun, car s'il est vrai qu'on est naturellement porté à penser que le monde est constitué d'un ensemble d'objets indépendants de l'esprit, on est <en> même temps porté à penser que l'esprit n'en est jamais pour autant isolé du fait même de sa constante orientation vers ce donné objectif.

Comme le remarque Natorp, la tendance spontanée à comprendre de la sorte les rapports entre l'esprit et le monde réel ne sera certainement pas démentie par la philosophie originaire, lorsqu'elle se donnera au départ pour tâche de clarifier réflexivement les modalités d'exercice de la conscience. Du sens commun, elle héritera en tout cas de la répugnance que l'esprit éprouve naturellement à se considérer comme isolé et coupé du monde. Et elle accentuera d'autant plus cette relation qu'en fixant l'ambition la plus haute de l'esprit dans la vérité ou la connaissance dite objective, elle ne pourra dès lors autrement la concevoir que comme une sorte d'adéquation parfaite entre la représentation de l'esprit et les choses extérieures. Ainsi, répugnant elle aussi au dualisme, la philosophie originaire sera assez naturellement portée sur les voies d'un monisme pour ainsi dire dicté par la fascination profonde de la psychologie naïve pour le monde extérieur, et elle fera très vite une théorie de cette idée que l'exercice de la conscience n'est redevable qu'au fait que des objets lui sont constamment donnés.

Mais, pour Natorp, bien qu'issu d'une entreprise de réflexion, le monisme de la philosophie originaire n'en est pas moins naïf que celui spontanément véhiculé par la psychologie du sens commun. Une chose lui échappe en effet : que l'activité de conscience soit tout entière portée vers l'objet devrait au moins laisser à penser que l'objet n'est que dans la mesure où des actes de

Bull. anal. phén. XV 6 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

conscience s'y rapportent. Aussi se pourrait-il que la vie psychique soit un présupposé fondamental de l'objet, que l'objet soit constitutivement lié à la conscience et que donc celle-ci ait son mot à dire dans ce qu'on nomme aussi bien la donation ou l'objectivation des objets. Néanmoins, ce sont là autant de voies de réflexion qu'obture le mythe de la réalité forgé par la psychologie du sens commun. Celle-ci sécrète spontanément une physique avec laquelle s'impose l'évidence que les choses nous sont données toutes faites. Or la question de la constitution objective que cette physique naïve a vite fait de régler en l'annulant, la philosophie originaire non seulement ne la relève pas, mais ratifie plutôt ce que fait valoir le sens commun. Le mythe revêt ainsi les allures d'un théorie ontologique. À la psychologie devenue philosophique n'appartient donc pas la question de la fonction constitutive de l'esprit, mais seule lui importe la question de son autoconstitution nécessaire pour accéder à la représentation la plus adéquate possible de la réalité et s'élever de la sorte à la connaissance vraie. Cette question qui, dès le départ, devient la question philosophique par excellence ne peut donc se passer de psychologie, mais, d'obnubiler son propre rapport constitutif à l'objet, cette psychologie incline fortement à traiter l'esprit lui-même comme un objet, celui à propos duquel se pose précisément la question de savoir les façons dont il se rapporte à tous les autres objets qu'il n'est pas. La question de la relation de la pensée aux objets n'est donc posée qu'à l'intérieur d'un horizon ontologique prédéterminé par le sens commun et où la signification du mot être se ramène unilatéralement à celle de l'objet. Telle est la teneur du « monisme naïf » de la philosophie traditionnelle dont Natorp retrouve aisément les traces tout le long du parcours qui mène de la théorie substantialiste de l'esprit chez Aristote à la psychologie naturaliste des modernes.

Certes, le cartésianisme passe communément pour avoir assuré à l'esprit un rôle fondationnel que rendait nécessaire l'approche mathématique de la réalité dans la physique moderne. Nonobstant la mise en valeur de l'autonomie de la conscience qui devait en découler, Descartes ne fournit aucune psychologie qui se porterait jusqu'à la question de savoir ce qu'il en est de la consistance de cette autonomie. Son seul intérêt est la nature, c'est-à-dire tout ce qui de façon générale vaut comme objet, et, partant, sa seule question est de savoir comment, par ses propres ressources, l'esprit peut au mieux s'y conformer. Du reste, il n'est pas à espérer autre chose de la tradition empiriste, même si, ici plus qu'ailleurs, sont clairement reconnus les pouvoirs constituants du sujet sur ce qui n'est au départ qu'un pur donné de sensation. Toutefois, lorsqu'il s'agit d'expliquer ces pouvoirs et de penser ainsi la vie du sujet, on a recours aux mêmes mécanismes que ceux dont on se sert pour expliquer les objets. Ce qui conduit inévitablement à faire du psychique « une seconde

Bull. anal. phén. XV 6 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

nature » à propos de laquelle ne fait que se compliquer la question du rapport qu'elle pourrait avoir avec la nature proprement dite[1]. Dans cette tradition, c'est assurément au kantisme qu'il revient d'avoir ouvert une brèche par un double mouvement de démythologisation de l'objet et de restitution de ses prérogatives au sujet. C'est donc bien de cet héritage que se réclame Natorp, non pas toutefois pour se défaire du monisme mais bien pour le penser autrement que ne le prescrit la psychologie du sens commun.

2. Du monisme naïf au monisme critique

La démystification de l'objet exige d'en revenir au fait premier de la conscience sans lequel l'objet ne serait pas et, pour ce faire, <de> commencer par séparer tout ce que confond le monisme naïf. Ce n'est pas démentir l'unité de l'objet et du sujet, mais se donner les moyens méthodologiques de restituer leur constitution réciproque et, par là, de rendre à cette unité tout le sens qu'oblitèrent la psychologie du sens commun et, dans son sillage, la psychologie philosophique traditionnelle. Ce programme d'obédience moniste, Natorp le formule en ces termes :

> Le concept d'objectivité lui-même ne peut être définitivement déterminé sans que celui de subjectivité ne le soit. Il est donc nécessaire de reconnaître que le problème de la subjectivité et celui de l'objectivité sont entièrement sur le même plan[2].

Or c'est sur le chemin du retour au fait même de la conscience que forcément émerge une première controverse avec la phénoménologie de Husserl.

Le fait originaire de <la> conscience, la *Bewusstheit* comme la nomme Natorp ou la « consciosité » comme on a choisi de la traduire, dit simplement la relation de la conscience à tout ce dont elle a conscience. Mais, aussi tautologique <que> puisse paraître cette caractérisation fondamentale, elle n'en est pas moins ce que présuppose toute représentation d'objet. Voudrait-on dès lors faire de la conscience à son tour un objet qu'on la laisserait intacte en sa propre présupposition. Si la conscience fait le moi que connaît la psychologie naïve, en revanche celle-ci ignore que le moi originaire ne peut se laisser réduire à un objet. Même en parler comme d'un phénomène ou d'une existence demeure inapproprié puisque chacune de ces façons de traiter la conscience revient à la convertir en un moi dérivé où est déjà perdue son identité première qui est

[1] *Ibid.*, I § 11, p. 39.
[2] *Ibid.*, II § 1, p. 45.

Bull. anal. phén. XV 6 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

d'être ce par rapport à quoi il y a quelque chose comme un objet, un donné, un phénomène. « Le moi, dit Natorp, ne peut être objet pour lui-même, car on cesse de le considérer comme moi dès qu'on le conçoit comme objet »[1]. Au fond, si la psychologie se donne pour objet le moi ou la conscience, celui-ci ne saurait être son problème, il est plutôt le « fondement du problème » de la psychologie[2].

Certes, cette première approche de la conscience n'est encore que négative, puisqu'elle se borne à nous dire que la conscience originaire ne se laisse en aucune façon objectiver sans qu'en soit *ipso facto* perdue la spécificité. Elle suffit néanmoins à laisser percer une divergence profonde par rapport à Husserl. Pour Natorp, la conscience n'est pas un phénomène et, pour cette raison, elle ne se laisse pas décrire. Une psychologie descriptive au sens de la phénoménologie husserlienne ne peut être concernée que par les contenus de conscience et, du coup, ne saurait atteindre la conscience comme condition de possibilité de ses propres représentations. Tout ce dont elle <est> capable n'est au fond que de se faire une représentation de la conscience, donc de l'objectiver sur la base de ses contenus ou de ses objets de représentation. La phénoménologie se trompe donc de cible et passe à côté de son sujet. Prétendant décrire la conscience, elle ne décrit au juste que ce dont la conscience est la possibilité, à savoir ses représentations ou ses contenus, mais n'atteint nullement par là cette possibilité même, c'est-à-dire la conscience comme telle.

La réplique de Husserl apparaît dès les *Recherches logiques*, puisque la critique natorpienne de la psychologie descriptive remonte à la mouture de 1888[3], où bien sûr Husserl ne pouvait se trouver visé, ce qui est par contre assez clairement le cas en 1912. Soutenir la thèse de l'indescriptibilité de la conscience, répond Husserl, c'est omettre de considérer que la relation de la conscience aux objets ne s'exerce pas sur un mode uniforme, mais possède au contraire différentes modalités qui font qu'un même objet de conscience ne donne pas forcément lieu à des contenus de conscience identiques. Tantôt ce contenu fait apparaître l'objet comme donné en personne car nous le percevons, tantôt il ne le fait apparaître que comme un objet simplement visé par le truchement d'une signification qui seule alors constitue le contenu de conscience. C'est dire qu'un contenu de conscience n'égale pas toujours l'objet qui est présenté par lui, mais que ce contenu lui-même diffère à raison des différences spécifiques de l'acte qui vise l'objet, c'est-à-dire du mode de

[1] *Ibid.*, II § 4, p. 54.
[2] *Ibid.*
[3] P. Natorp, *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, Freiburg i. B., <J.C.B. Mohr,> 1888, § 4, p. 13.

Bull. anal. phén. XV 6 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

relation intentionnelle à cet objet. Parce que le caractère de la relation intentionnelle est, dira-t-on, principalement différent selon qu'il est intuitif ou signitif, il autorise et même exige une description phénoménologique de la conscience en ses différentes essences d'actes. Soutenir l'indescriptibilité de la conscience, comme le fait Natorp, cela revient donc pour Husserl à oblitérer la variété des modalités intentionnelles des actes de conscience qui, en quelque sorte, animent les objets dans la variété des phénomènes ou des contenus de conscience. Bref, si l'on admet le caractère relationnel de la conscience, alors cette relation elle-même doit se laisser décrire à travers la spécificité des différentes modalités de l'exercice intentionnel de la conscience et doivent être mises plus spécialement au jour les différences modales entre son activité de perception et son activité de signification.

Sans même poser ici la question de savoir si la description husserlienne de la conscience selon les deux modalités d'exercice intentionnel que l'on vient de rappeler est tout simplement tenable ou si elle n'est pas plutôt un véritable dogme de la phénoménologie fondé sur une théorie toute faite plutôt que sur une véritable phénoménologie de l'expérience, on concédera à tout le moins que, répliquant comme il le fait, Husserl passe allègrement à côté du sens véritable de l'objection de Natorp. Celui-ci, en effet, ne nie absolument pas que la liaison par laquelle des contenus se présentent à la conscience constitue sa propre marque et qu'au demeurant ces liaisons peuvent être de sortes bien différentes, comme sont donc différentes aussi les façons pour les contenus d'être liés à la conscience. Comme le dit Natorp, « la relation du moi au contenu de conscience n'est nullement indistincte »[1]. Mais, pour Natorp, ce n'est justement pas cela qui nous permet d'atteindre le fond de la conscience, car celui-ci ressortit non pas aux diverses façons d'être en relation au contenu, mais bien à l'unité de cette diversité. Si comme le répète Natorp, la conscience n'est pas le problème de la psychologie, mais le fond du problème, ce fond pose lui-même le problème de sa propre unité : comment la conscience ou le moi demeure-t-il un et identique à travers la diversité de ces contenus ou de ces représentations ? Le seul et unique problème que pose le moi est de savoir comment il peut rester identique à lui-même, dans une unité qui défie le cours de ses représentations. « Le problème, dit Natorp, se trouve dans l'unité ultime, absolument englobante de la conscience »[2]. En fait, avec ce problème, c'est la vraie nature du moi qui se profile, celle de sa dynamique ou de son activité constante. Cette vraie nature ne se laisse comprendre que si on la sort de la statique des faits psychiques et de leur typologie phénoménologique, pour se

[1] *Psychologie générale*, II § 6, p. 57.
[2] *Ibid.*, II § 7, p. 63.

Bull. anal. phén. XV 6 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

confronter à l'énigme de la continuité d'une conscience qui n'œuvre que dans le devenir incessant de ses représentations. Et c'est bien en ce sens que la conscience demeure indescriptible pour Natorp : qui dit description dit donné, mais l'activité ou les activités dont il est ici question ne sont absolument rien de donné[1]. Il y a donc un paradoxe insurmontable de la psychologie : si c'est bien le subjectif qu'elle recherche au-delà de toute objectivation, elle n'a affaire en ce sens qu'à de l'indéterminé, tant il est vrai que l'objectivation dit partout la même chose que la détermination. Dès lors, demande Natorp : « Comment pourrait-on saisir ce qui est en soi absolument exempt de détermination, sans précisément par là le déterminer — et donc l'objectiver[2] ? » De la conscience on peut certes dire qu'elle est une activité, mais ceci n'en constitue pas une détermination ; il n'y a pas de transposition, de traduction possible, de l'action de la conscience dans les termes forcément figés d'un quelconque donné et c'est bien pourquoi de la conscience il n'y a au fond rien de plus à dire que son activité. Si l'énigme de son unité persiste néanmoins, sa résolution ne peut être alors être portée qu'au compte de son contenu : c'est à la diversité de mettre en évidence la façon dont elle donne lieu à une unité. Comme l'exprime Natorp :

> Le fait d'être conscient ne peut précisément jamais, du point de vue concret, être mis en évidence autrement que relativement au contenu et à la manière dont s'articule celui-ci. L'articulation est précisément celle du contenu, tel qu'il est dans la conscience, à savoir à titre de diversité dans l'unité ; de sorte qu'elle (la conscience) ne peut être précisément mise en évidence que relativement à celle-ci (la diversité dans le contenu)[3].

L'énigme de l'unité de la conscience n'est donc pas sans solution. Car, bien qu'il n'y ait guère de chance de pouvoir l'éclairer en l'objectivant, c'est pourtant des objets eux-mêmes que la lumière doit venir, exactement de la même façon que seule l'étude minutieuse de la production lithique levalloiso-moustérienne peut nous dire quelque chose de la façon de faire de leurs auteurs néanderthaliens. C'est bien là, semble-t-il, une façon d'exprimer encore le monisme de Natorp : on ne peut parler du sujet qu'à travers les objets. Ce qui ne veut certes pas dire que le problème de la subjectivité soit condamné à disparaître dans celui de l'objectivité, mais ce qui veut dire par contre que le problème du sujet ne peut être éclairé qu'en s'orientant vers l'objet. La psychologie n'est donc paradoxalement qu'une théorie de l'objet puisque, en

[1] *Ibid.*, III § 4, p. 69.
[2] *Ibid.*, VIII § 2, p. 221.
[3] *Ibid.*, II § 5, p. 70.

Bull. anal. phén. XV 6 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

sa propre activité, le psychique n'est qu'une production incessante d'objets ou une suite d'objectivations et que l'objet, de son côté, est toujours une production déterminée du sujet, c'est-à-dire une subjectivation déterminée. « Dans cette mesure, dit Natorp, objectivation et subjectivation marchent de concert, aucune n'a la priorité sur l'autre »[1]. Mais il reste que l'objectivation est pour ainsi dire la face visible d'une pièce dont la subjectivation est le revers. Aussi l'empreinte du sujet n'est-elle repérable qu'à même l'objet et seule une théorie de l'objet peut servir de moyen à la théorie du sujet. La voie de l'intériorité ou de la subjectivité a pour sens unique l'objet puisque, étant pour ainsi dire cachée, la première est impraticable de façon immédiate, tandis que, de son côté, le second ramène toujours au sujet.

Le dualisme ou l'opposition exclusive du psychique et du physique est donc la plus mauvaise théorie qu'on puisse opposer à la psychologie naïve : il n'y a pas de face à face du sujet et de l'objet, car l'activité de la conscience qui s'inscrit tout entière dans la relation à l'objet interdit de le penser. Mais au monisme du sens commun qui concède tout à l'objet, y compris le sujet, la version de Natorp est d'opposer un principe de réciprocité selon lequel la subjectivité est « la contrepartie de l'objectivité et non pas, en quelque sens que ce soit, une partie de l'objectivité »[2]. Concéder la priorité à l'objet n'est donc ici qu'une exigence de pure méthodologie, en somme dictée par le souci de la meilleure orientation.

> Toute présentation d'un objectif est objectivation d'un subjectif, toute présentation d'un subjectif est subjectivation d'un objectif. Il y a entre les deux, pris idéalement, une identité totale — car la seule différence se trouve dans le signe, c'est-à-dire dans le sens de l'examen[3].

Conformément au bon sens de l'examen qui incline à dire que l'objectivation est toujours première et qu'à partir d'elle la vie du sujet se livre rétrospectivement, tournons-nous donc brièvement vers l'objet et, avant qu'il en devienne un, tournons-nous vers les sensations pour poser la question : comment de celles-ci en vient-on à l'objet ?

[1] *Ibid.*, IV § 4, p. 93.
[2] *Ibid.*, VII § 1, p. 183.
[3] *Ibid.*, V § 8, p. 133.

Bull. anal. phén. XV 6 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

3. Le devenir des sensations

Contrairement à ce que soutiendra Husserl, pour Natorp, le phénomène au sens premier ne pourrait être celui de la conscience pure, ni donc consister en des essences d'actes immédiatement procurées par une vision intellectuelle selon le fameux « principe des principes » défendu au § 24 des *Ideen* de 1913. Dans la recension qu'il fera plus tard de cet ouvrage, Natorp note à ce propos qu'il se pourrait qu'« une faille apparaisse dès les présupposés les plus fondamentaux et que cette faille soit irréductible »[1]. Nous le savons déjà, pour Natorp, il n'existe aucun donné originaire, fût-il même le corrélat d'une évidence intellectuelle de type platonicien ou d'une intuition d'essence.

> Nous n'acceptons… aucun *tout-fait*… qu'il soit désormais *a priori* ou empirique[2].

Si quelque chose peut être appelé donné, il le devient, mais ne l'est pas. Et toute la tâche est de comprendre comment il le devient au cours du processus cognitif de la pensée. « C'est seulement ainsi qu'"il y a", que "se donne"… un donné dans l'élément pur comme dans l'élément empirique »[3]. Au positivisme revendiqué par Husserl comme la marque même de la phénoménologie, il s'agit d'opposer un productivisme dont la radicalité veut aussi que même ce que la phénoménologie revendique comme de *l'a priori* soit produit [4]. Faut-il entendre par cet *a priori* quelques fonctions essentielles de la conscience dont la typologie nous serait déjà acquise par une intuition toute spéciale ? Cela n'est qu'un leurre par lequel la phénoménologie ne fait derechef que nous convaincre de son aptitude à faire passer une théorie toute faite pour du phénomène.

Cela dit, n'objectera-t-on pas pourtant que, tout en en amont de l'activité productive de la conscience, des sensations doivent au moins nous être données et, qui plus est, doivent l'être nécessairement pour que la conscience trouve la matière première de son travail d'objectivation ? Qu'il y ait donc un *datum* sensible qui, à l'interstice des premiers échanges entre le psychique et le physique, constitue le degré zéro de la subjectivation, nul ne le contestera. Mais que nous le nommions degré zéro dit bien qu'on ne pourrait le considérer comme un donné au sens où il serait déjà quelque chose de déterminé. Le

---

[1] <P. Natorp,> « Les *Idées directrices pour une phénoménologie pure* de Husserl », trad. franç. de J. Servois, in *Philosophie* juin 2002, n° 74, p. 19.
[2] *Ibid.*, p. 21.
[3] *Ibid.*, p. 22.
[4] *Ibid.*

Bull. anal. phén. XV 6 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

datum sensible ou le donné hylétique porte sans doute assez mal son nom, car ce n'est qu'en puissance qu'il est une objectivation ; sa détermination n'est qu'un possible et « de cette possibilité, la sensation elle-même n'en sait rien, tout comme le nouveau-né, ajoute Natorp, ne sait manifestement rien de ce que la sensation lui donne »[1]. La sensation est certes le point de départ et, à ce titre, « le fondement subjectif de la connaissance objectivante »[2], mais ce fondement n'est qu'une simple puissance, une possibilité qui ne peut être connue et reconnue comme telle qu'à rebours du procès d'objectivation de la conscience, c'est-à-dire une fois entamée l'actualisation progressive de l'objet. En d'autres mots, c'est une fois atteints le degré de la représentation d'un objet et donc son donné proprement dit que peut apparaître qu'il n'est qu'une actualisation de ce qui était, en un sens impropre car seulement potentiellement, donné dans la sensation[3].

Si une généalogie de l'objet et, par sa médiation, du sujet lui-même est possible, alors c'est forcément à la sensation qu'elle ramène. Mais cette généalogie n'est possible que du point de vue où une objectivité a été actualisée et, de ce fait, nous devient aussi évidente que peut l'être un donné. Car qu'est-ce qu'un objet au sens du donné dont on peut avoir une représentation ? On répondra certes qu'un objet est le produit de la détermination de ce qui est encore indéterminé dans la sensation et qui donc la rend impropre à véritablement constituer un donné. Mais cette réponse est bien sûr insuffisante tant qu'on ne sait pas en quoi consiste au juste cette détermination ? À cette question, la réponse de Natorp tient en un mot : la mise en relation ou la liaison. C'est de la liaison entre des contenus de sensations, liaison en général suscitée par la proximité spatio-temporelle de ces contenus, que provient la détermination du matériau sensible et, avec elle, une première objectivation donnant lieu à un donné. L'œuvre de la conscience, dit Natorp, consiste en liaison[4] ; « c'est la liaison qui possibilise et produit la détermination »[5]. Ce dont la sensation apparaît dès lors comme la potentialité, c'est précisément celle de la liaison, voire éventuellement celle de la séparation, dont l'actualisation correspond à un premier degré de la représentation et, avec elle, à la donation d'un objet. La représentation n'est certes encore ici que celle de l'objet, mais s'agirait-il maintenant de la représentation conceptuelle, peu importe, la conscience a fait montre de sa loi : elle-même ne sera que la détermination de ce

[1] *Psychologie générale*, IV § 11, p.107.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, IX § 5, p. 254.
[4] *Ibid.*, III § 11, p.133.
[5] *Ibid.*, IV § 10, p.105.

Bull. anal. phén. XV 6 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

qui demeure encore indéterminé dans la représentation perceptive et dont celle-ci offre à son tour la potentialité. Son actualisation dans le concept n'appartient à nouveau qu'à la liaison en unité du divers qu'offre la représentation perceptive.

À travers son exploitation de la notion de relation, Natorp peut très certainement apparaître comme un précurseur des systèmes de constitution d'objets tel qu'on en trouve le prolongement le plus fameux dans l'*Aufbau* du jeune Carnap en 1928. Mais il est vrai, qu'à l'inverse de ce dernier, sa propre conception de la relation n'est pas encore étayée par les ressources syntaxiques de la logique moderne. La logique des relations de Natorp ressortit davantage à une conception générale des structurations et donc des déterminations objectivantes marquée par la loi tendancielle à l'unité maximale qui, pour Natorp, est la loi même de la raison.

Suite à ce qui vient d'être rapidement esquissé, il ne sera pas très difficile de comprendre le sens de cette loi. Qu'appelle-t-on penser si ce n'est déterminer, et cela de telle façon, selon Natorp, qu'il n'est rien de déterminé pour la conscience qui ne soit son œuvre. Or, cette détermination, la pensée l'exige sans reste, sans restriction, de telle sorte que, par son œuvre, rien ne puisse demeurer indéterminé dans le champ de l'expérience. En celui-ci, le prétendu donné n'est qu'un X qui est toujours à déterminer quoique, en vérité, il ne soit jamais absolument déterminable, puisque l'objet n'est objet qu'au degré qu'a atteint sa détermination par la pensée. À un degré inférieur, il n'était pas encore l'objet qu'il est et à un degré supérieur il ne le sera plus. C'est dire que si, d'un côté, il ne faut rien admettre comme déjà donné, d'un autre côté, quand le donné advient avec la formation de l'objet, jamais il ne prend l'allure de quelque chose de définitif et d'achevé qui semblerait nous dispenser d'une élaboration plus poussée. Si la connaissance est un processus, si elle est donc toujours en progression et jamais immobile, c'est en quelque sorte qu'elle est mue par le besoin irrépressible de combler le manque qui s'attache à chacune de ses déterminations objectives et qui hante la raison comme son propre contraire, un peu comme ce qui reste d'irrationnel en chacune de ses constitutions ou de ses formations déterminées. Quel qu'en soit le niveau, la conscience d'objet est donc aussi conscience de la relativité de sa connaissance de l'objet et c'est ce qui n'a cesse de motiver sa marche vers une détermination absolue dont l'approche reste forcément asymptotique, comme tendue vers un but qui recule au fur et à mesure que la connaissance progresse et qui, en son absoluité, ne saurait donc être autre chose qu'une pure idée de la pensée elle-même. Le fondement de ce processus est la loi de la raison elle-même ; il s'agit de l'auto-législation conformément à laquelle, poussée par le seul besoin de

Bull. anal. phén. XV 6 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

surmonter l'indétermination, la raison n'œuvre qu'à une objectivation toujours plus synthétique et unitaire.

4. La question des remplissements

La notion de remplissement n'appartient pas au registre natorpien proprement dit, alors qu'elle est la notion clé de la théorie phénoménologique de la vérité dans les *Recherches logiques* de Husserl et, à mieux y regarder, sans doute le concept véritablement central de cet ouvrage. Pourtant, la notion intervient à l'occasion chez Natorp qui évoque « un remplissement vivant, concret » de la subjectivité par l'objet[1]. Ce qui n'étonnera pas : il y a du sens à dire que, lorsqu'elle a lieu, l'objectivation ou la détermination d'un donné vient combler l'exigence de la raison, mais à la condition, bien sûr, d'ajouter que ce comblement ne saurait être que partiel et relatif en regard de la loi tendancielle de la raison. Aussi est-ce sous l'égide de cette idée que, lors de sa confrontation avec Husserl au chapitre XI de la *Psychologie*, Natorp se focalise sur la notion de remplissement pour indiquer qu'étant de nature processuelle, jamais la donation de l'objet ne pourrait avoir le caractère absolu que lui prête Husserl. Natorp le concède, il y a très certainement du juste dans l'idée d'intentionnalité si elle sert à exprimer qu'il n'y a pas d'objet en dehors de l'activité de conscience qui le vise, mais c'est pourtant cette idée que contrecarre celle d'une donation de l'objet dont l'apanage reviendrait à l'intuition ou à la perception.

> L'expression du rapport à l'objet comme « intention » est précisément, pour ma conception, tout à fait convenable, car l'objet n'est en effet donné à aucune étape, mais toujours simplement « visé ». Cependant pour cette conception, il n'y a plus de donation figée du « contenu » et donc pas de possibilité d'une description directe de celui-ci — une telle description n'étant que le concept corrélatif d'une telle donation figée. Mais surgit à sa place la « reconstruction » qui n'est que l'envers de la construction de l'objet et qui partage avec elle le caractère génétique ou méthodologique, donc aussi le sens de l'« intention » et certes de l'intention qui ne se remplit jamais[2].

De son côté, en effet, Husserl soutient, non seulement, la possibilité d'une donation par perception de l'objet, mais aussi l'idée que, lorsqu'elle a lieu, se produit le comblement total de l'intention de signification à vide ou de la représentation par simple signification et que ce moment du comblement ou

[1] *Ibid.*, IV § 4, p. 93.
[2] *Ibid.*, XI § 11, p. 318-319.

Bull. anal. phén. XV 6 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

du remplissement équivaut à l'accomplissement de la vérité de la représentation en question. Aussi peut-on lire cette suite d'affirmations dans les *Recherches logiques* :

> Toute perception est caractérisée par l'intention d'appréhender son objet comme présent dans son ipséité corporelle. À cette intention *correspond* éminemment la perception, elle est adéquate quand en elle l'objet lui-même est effectivement, et au sens le plus strict de ce mot, présent en personne (*leibhaftig*), est appréhendé totalement tel qu'il est, quand par conséquent il est lui-même réellement inclus dans l'acte de perception[1].
>
> Tout d'abord, il y a l'intention de signification, et elle est donnée en elle-même ; c'est ensuite seulement qu'intervient l'intuition correspondante. En même temps, se produit l'unité phénoménologique qui se manifeste, dès lors, en tant que conscience de remplissement. Les termes de « connaissance de l'objet » et de « remplissement de l'intention de signification » expriment ainsi, bien qu'à des points de vue différents, la même situation… Du point de vue phénoménologique, les actes existent dans tous les cas, mais non pas toujours les objets. Le terme de remplissement confère ainsi à l'essence phénoménologique de la relation de connaissance l'expression qui la caractérise le mieux. C'est une donnée phénoménologique première que des actes de signification et d'intuition puissent entrer en cette relation originale. Et quand cela a lieu, quand à l'occasion un acte de l'intention de signification se remplit dans une intuition, nous disons aussi que l'« objet de l'intuition est alors connu au moyen de son concept » ou que « le nom dont il s'agit s'applique à l'objet phénoménal »[2].
>
> Le remplissement ultime représente un idéal de perfection. Il réside toujours dans une perception correspondante (ce qui suppose bien entendu une extension nécessaire du concept de perception au-delà des limites de la sensibilité). La synthèse de remplissement, dans ce cas, *est l'évidence ou la connaissance au sens prégnant du mot*. C'est ici que se réalise *l'être au sens de la vérité*, de la concordance bien comprise, de l'*adæquatio rei ac intellectus*[3].

Certes, Husserl n'en est pas dupe, le recoupement d'une perception et d'une signification est un peu moins simple qu'il n'y paraît. Car comment deux choses dont Husserl s'acharne à montrer qu'elles sont si différentes l'une de l'autre pourraient-elles se recouper ?

---

[1] E. Husserl*, Recherches logiques*, trad. franç. d'H. Élie *et alii*, Paris, <Puf,> 1972, tome 2/II, p. 154.
[2] *Ibid.*, tome 3, p. 48-49.
[3] *Ibid.*, p. 15.

Bull. anal. phén. XV 6 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

> Il ne faut pas seulement, en général, distinguer entre perception et signification de l'énoncé d'une perception, mais reconnaître qu'il ne se trouve même *aucune partie de cette signification dans la perception elle-même. La perception qui donne l'objet et l'énoncé qui le pense et l'exprime au moyen du jugement* ou plutôt au moyen des « actes de pensée » combinés en l'unité du jugement, *doivent totalement être distingués*, bien que, dans le cas présent du jugement perceptif, ils aient entre eux la relation la plus intime, qu'ils se trouvent dans le rapport du *recouvrement*, de l'unité de remplissement[1].

Pour expliquer le remplissement, il faut donc bien supposer une frange d'homogénéité entre les deux registres, soit que la signification se moule en quelque manière déjà sur le donné de perception, soit, à l'inverse, que le donné de perception s'adapte, en cas de remplissement, à l'intention de signification. Or, selon le scénario de Husserl, la première solution est inenvisageable : l'intention de signification n'est rien d'autre que prétention à la référence et c'est bien pourquoi elle est dite fonctionner à vide. Il ne saurait donc y avoir d'arrangement préalable du sens avec le référent, mais ce n'est qu'une fois mis en présence du référent par une perception que nous pouvons dire qu'il est tel que nous le visions par le sens de notre expression ou de notre jugement. Ne reste dès lors que la seconde solution : en cas de remplissement, c'est ce que la perception nous livre du référent qui s'adapte à la façon dont le caractérise le sens de nos expressions. Autrement dit, pour que la perception puisse remplir le contenu de signification, il faut nécessairement qu'il y ait en elle quelque chose de proportionné à ce contenu, quelque chose qui soit accordé à la façon dont notre expression ou notre jugement a signifié l'objet. Pour autant qu'elle recoupe la signification, la perception a donc un contenu distinct de l'objet perçu lui-même, et c'est à proprement parler, ce contenu intuitionné qui, en cas de remplissement, recouvre le contenu de signification. Pour exprimer ce contenu d'intuition, Husserl parle de « sens remplissant ». Il s'agit non pas d'un double de l'objet, mais plutôt de ce qui en est perçu et s'avère identique à la signification par laquelle nous le visions.

> Nous avons opposé à la signification le *sens remplissant* (ou aussi à la signification intentionnelle la signification remplissante) en nous référant au fait que, dans le remplissement, l'objet est « donné » intuitivement de la même manière que le vise la simple signification. Nous avons considéré que ce qui, idéalement conçu, coïncide alors avec la signification, était le *sens remplissant*, et nous avons dit que c'est au moyen de cette coïncidence que la simple intention de

[1] *Ibid.*, p. 36.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

> signification, ou encore l'expression, entre en relation avec l'objet intuitif (que l'expression l'exprime, lui et pas un autre)[1].

C'est *in fine* par le sens remplissant que Husserl entend démontrer la réalisation de l'*adæquatio* et étayer ainsi sa propre théorie de la vérité. Vouloir attribuer à cette notion une autre portée dans l'économie de la phénoménologie reviendrait à la détourner de la seule fonction que lui reconnaît Husserl :

> Le sens remplissant est conçu comme étant l'essence intentionnelle de l'acte remplissant parfaitement adéquat. Cette formulation est tout à fait correcte et suffit à notre but, qui est… d'exprimer cette évidence capitale que l'essence de signification de l'acte signitif (de l'acte qui exprime) se trouve *identique* dans l'acte intuitif correspondant, en dépit de la diversité phénoménologique des actes respectifs[2].

Certes, comme le remarque Natorp, introduire du sens dans le donné de perception aurait pu sembler faire signe vers l'idée qu'il n'y a pas de donation d'objet sans l'activité structurante du sujet ou, en termes plus kantiens, qu'il n'y a pas de perception sans concept. Cette idée aurait dû alors démentir toute prétention à l'accomplissement d'une correspondance au réel, mais c'est justement ce qui ne se produit pas et donc cette même idée qui s'évanouit du fait que tout le dispositif analytique husserlien ne sert au contraire qu'à démontrer cet accomplissement. Natorp l'exprime en ces termes :

> Nous reconnaissons toutefois que Husserl s'approche peut-être le plus de l'idéalisme lorsqu'il fait dépendre le contenu perceptif de la pensée, le « remplissement » de l'« intention », la présentation de la représentation et qu'il *détermine* essentiellement le premier terme *par le second* — mais avec cette restriction : l'identification est « accomplie », mais elle n'est pas « visée »[3].

Où que l'on cherche les conditions pour qu'une théorie puisse prétendre à l'accomplissement d'une correspondance entre le réel et la pensée, c'est toujours à une certaine conception de la perception que l'on est ramené. Selon cette conception, la pensée peut certes se faire différentes représentations du réel et donner ainsi différentes versions du monde, mais s'il lui est également loisible de distinguer celles qui sont correctes de celles qui ne le sont pas, c'est que l'esprit dispose par ailleurs de cette mesure qu'est la perception ou, en un

[1] *Ibid.*, p. 120. Ce passage de la *Recherche* VI fait écho à ce qui avait déjà été annoncé aux §§ 14 et 58 de la *Recherche* I.
[2] *Ibid.*, p. 120.
[3] *Psychologie générale*, XI § 13, p. 320.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

sens plus large, l'intuition. Bien sûr, pour qu'une telle idée tienne, il ne faut pas que l'intuition puisse elle-même être confondue avec une représentation ; il faut plutôt se la représenter comme une présentation de la réalité ou comme une mise en présence du réel à l'esprit. Pour cela, il n'est que de tenir l'intuition hors du champ sémantique, de l'expurger de tout concept. Le prix de l'opération paraîtra d'autant plus abordable qu'elle recueillera sans problème la caution du sens commun. Le gain en revanche est considérable, puisque de décréter l'esprit capable de tabler sur un donné pur, on le suppose également muni d'un critère solide pour évaluer ses propres propositions et ses propres jugements.

Cette thèse est celle de Husserl dans les *Recherches logiques*, et c'est à sa déconstruction que contribue Natorp à travers sa propre reconstruction du procès de perception. Il y montre, en l'occurrence, que la perception ne recèle rien de particulier qui la rendrait différente du régime de formation conceptuelle propre à la pensée. Elle n'est pas différente de la pensée du fait qu'au lieu de se représenter l'objet elle en serait plutôt la présentation. Derrière cette différence se profile la mythologie des objets donnés et, derrière celle-ci, se trouve dissimulé que la perception est déjà une œuvre de détermination, d'objectivation ou de constitution d'objets. Telle que la définit Natorp, la pensée entame toujours son œuvre par la perception ; c'est ainsi qu'au degré le plus élémentaire de son processus commence la détermination par laquelle elle se donne à elle-même ses premiers objets. Si l'on préfère exprimer les choses à la Goodman[1], demandons-nous ce que nous percevons quand nous disons voir la lune. La lune est assurément une réalité et il ne fait aucun doute qu'il s'agit là d'une réalité produite par la nature. Mais ce que nous percevons n'est précisément pas « une réalité » ; cela reviendrait à se satisfaire de « quelque chose » pour seule réponse à notre question. C'est la lune que nous percevons et il ne s'agit pas là d'une réalité donnée, mais d'un objet que nous constituons par détermination ou, pour le dire plus exactement avec Goodman, il s'agit d'un objet constitué par la version du monde à laquelle nous adhérons. Nous percevons la lune parce que nous l'identifions comme telle plutôt que comme un corps céleste ou comme l'unique satellite naturel de la Terre ou encore comme le cinquième plus grand satellite du système solaire. Ce sont là d'autres déterminations qui font d'autres objets relevant d'autres versions où d'ailleurs ne se trouve plus forcément impliquée la perception. Quant à savoir si tous ces objets ne seraient tout de même pas des représentations différentes

[1] Voir à ce propos le petit dialogue improvisé par Nelson Goodman dans « Quelques tracas mondains », trad. franç. de R. Pouivet in <R. Pouivet (éd.),> *Lire Goodman. Les voies de la référence*, Combas, < L'Éclat,> 1992, p. 17.

Bull. anal. phén. XV 6 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

d'un même référent, la question paraîtra d'autant plus vaine que ce référent est opaque et d'une opacité que n'atténuent certainement pas les sensations. Encore une fois, il ne s'agit pas par là de nier la réalité, mais à tout le moins de soutenir que ce n'est pas à elle que se mesurent nos représentations. Elles ne sont précédées d'aucune présentation et voudrait-on malgré tout faire endosser aux perceptions cette charge épiphanique que suggère le fait que c'est par elles en général que nous commençons, il resterait que leur présentation de l'objet en est déjà une version et que toutes les perceptions focalisées sur quelque chose de présumé identique ne donnent pas forcément la même version, ni donc le même objet.

La théorie des objets de Natorp offrait déjà de bonnes raisons de penser ce qui ne va pas dans la différence opérée entre signification et perception, elle permet en conséquence de soumettre à révision celle opérée entre signification et référence. Chez Husserl, comme d'ailleurs chez Frege, ce doublet conceptuel est conçu pour servir à résoudre le problème de la vérité. Ce que montre en revanche Natorp, c'est que les conditions de satisfaction d'une représentation ne sont jamais remplies par son adéquation au référent. Pour le dire en termes plus à la mode, il n'y a pas de *truthmakers* du moins au sens où l'entendent les réalistes qui persistent à faire du référent un *ready-made*.

Subsiste pourtant la question des conditions de satisfaction de nos représentations, car il est indéniable que toutes n'ont pas pour nous la même validité et que, s'il en est certaines dont nous sommes tout prêts à nous défaire, il en est d'autres, par contre, auxquelles nous continuons apparemment de tenir fermement. C'est bien que, pour une raison ou une autre, les premières nous paraissent douteuses ou franchement fausses, tandis que nous reconnaissons aux secondes une certaine fiabilité. Qu'est-ce qui fait, dans ce cas, la correction ou non de nos représentations ?

Si on se réfère à la notion de remplissement, il ne semble pas y avoir de réponses à cette question dans la *Psychologie* de Natorp, puisque ce n'est certainement pas à en fournir une que sert sa reprise éphémère de la notion. Si la prolifération de nos déterminations objectives n'existe que pour satisfaire l'exigence de la raison, en revanche ces objectivations ne sont jamais satisfaites par un quelconque donné dont on sait désormais qu'il est un mythe. Si ce n'est donc pas de la référence que dépend la vérité de nos représentations, ne serait-ce pas plutôt sur le seul *fieri* de la raison elle-même qu'il s'agit alors de l'indexer ? Ce qui reviendrait à dire que la vérité est une simple exigence logique à laquelle tendent les représentations et, serait-on peut-être tenté d'ajouter, selon le même mouvement qui les mènent de la détermination préscientifique aux conceptualisations propres à la science mathématique de la nature. Mais cette théorie-là ne saurait être la bonne : ou elle ne répond pas

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

à la question de la correction des représentations ou elle y répond mal, puisque c'est un fait bien connu que, s'il existe des représentations scientifiques que nous n'avons pas hésité à rejeter à un moment donné, il est par contre des représentations communes auxquelles nous n'imaginons même pas pouvoir nous défaire. Du reste, nous savons aussi qu'à propos d'un même référent nos représentations physicalistes les mieux confirmées ne balaient pas pour autant la validité de certaines représentations doxiques relevant de la plus simple perception. Il s'agit simplement de versions différentes du monde et, en règle générale, une version ne chasse pas l'autre, mais coexistent toutes celles auxquelles nous continuons d'accorder de la valeur, qu'elles soient de type physicaliste ou pas. Quoi qu'en pense Natorp, la validité de nos déterminations objectives n'est donc pas une affaire de degré rationnel de détermination avec son sens + et son sens –, et faudrait-il même admettre une loi tendancielle de la raison à une détermination toujours plus identique et unitaire, nous n'assimilerons pas pour autant cette tendance à un mouvement finalisé vers la connaissance vraie. Aussi y a-t-il sans doute beaucoup à redire aux thèses de Natorp, quand il écrit :

> La mathématique offre la possibilité de déterminations toujours plus exactes, d'une façon illimitée, même si elles ne le sont jamais définitivement. Elle offre donc la possibilité de déterminations valides objectivement, même si cette validité n'est jamais absolue, tandis que la perception ne fournit, et ne peut fournir, qu'une présentation subjective — non pas cependant d'un autre contenu, mais bien de ce même contenu objectif. En effet, à l'être susceptible de vérité appartient une unité, une identité de la détermination qui n'est possible, pour les objets des sens, que sur le fondement des mathématiques[1].

Mais tout ceci ne fait que nous ramener à notre question : si nous pouvons dire, avec Natorp, que la validité de nos représentations n'est pas une affaire d'adéquation au réel, mais aussi, et sans doute cette fois contre lui, qu'elle n'est guère davantage une affaire de gradation conceptuelle de la fonction objectivante, car, tout compte fait, ce n'est pas par comparaison de leur puissance d'unification rationnelle que se jauge la plus ou moins grande validité des représentations, quel peut en être dès lors le critère ? Pour finir, nous voudrions simplement indiquer tout l'intérêt que présente la solution de Husserl, non plus bien sûr celui de la première mais de la dernière œuvre.

[1] *Psychologie générale*, XI § 19, p. 214.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

5. La validité des significations

À en juger par les seuls textes de la *Krisis*, les vues de Husserl semblent, avec le temps, s'être considérablement rapprochées de celles de Natorp, au point même qu'il est permis de supposer une influence considérable de ce dernier sur tout le développement de la phénoménologie après les *Recherches logiques*. En témoignent ces lignes, même à défaut de toute référence explicite :

> Le sens ultime du reproche que l'on doit faire à la philosophie de tous les temps — à l'exception de la philosophie de l'idéalisme, laquelle cependant manque de méthode — c'est de n'avoir pu surmonter l'objectivisme naturaliste qui fut dès le début et resta toujours une tentation très naturelle. Comme nous venons de le dire seul l'idéalisme sous toutes ses formes a tenté de se saisir de la subjectivité en tant que subjectivité et de faire droit au fait que le monde n'est jamais donné au sujet et aux communautés de sujets autrement que comme valant de façon subjective-relative pour eux, avec ce qui fait chaque fois son contenu d'expérience, et comme un monde qui reçoit toujours dans la subjectivité et à partir d'elle de nouvelles modifications de sens[1].

Parce que Husserl adhère donc désormais au mot d'ordre néokantien et plus typiquement marbourgeois qui est de ne rien admettre de tout fait[2], la tâche est devenue, pour lui aussi, de surmonter la psychologie du sens commun et l'objectivisme fondé sur elle pour parvenir à restituer les choses et le monde en général tels qu'ils se constituent dans le processus intentionnel de l'esprit qui les vise. Pour Husserl, tout le sens de la phénoménologie devenue transcendantale est d'exécuter ce programme. Celle-ci représente donc sa contribution originale à ce qu'en écho à une formulation antérieure nous appellerons volontiers la *no ready-made theory*. Quant à ce que transcendantal veut dire ici, cela peut être facilement éclairé à travers la notion de « subjectif-relatif » maintes fois utilisée dans la *Krisis* : il ne s'agit plus de considérer les choses naturelles comme simplement objectives, mais, par réduction ou *épochè* de l'attitude objectiviste, il s'agit de les considérer dans leur relation constitutive à la subjectivité. Or ce que cette relation justement manifeste est que les objets ne le deviennent pour nous que moyennant le contenu de sens de l'acte intentionnel lui-même. Autrement dit, c'est par le sens grâce auquel un acte

[1] *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. franç. de G. Granel, Paris, <Gallimard,> 1976, p. 300.
[2] Cf. P. Natorp, « Kant et l'école de Marbourg », trad. franç. d'I. Thomas-Fogiel, in <E. Cassirer, H. Cohen, P. Natorp,> *L'École de Marbourg*, Paris, <Le Cerf,> 1998, p. 45.

Bull. anal. phén. XV 6 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

détermine ou informe les sensations brutes qu'il a de quelque chose que ce quelque chose se constitue comme tel ou tel objet à nos yeux[1].

> Le comble de la difficulté consiste dans le paradoxe des *objets intentionnels en tant que tels*. Nous entamerons la question en demandant : que sont devenus tous les objets… qui étaient posés avant l'*épochè* comme réellement existants (ou étant sur le mode du possible, ou aussi bien non-étants), maintenant que dans l'*épochè* du psychologue la prise de position à l'égard de toute position de ce genre doit être inhibée ? Notre réponse est que l'*épochè* précisément libère le regard non seulement pour les intentions (les « vécus intentionnels ») qui se déroulent dans la vie purement intentionnelle, mais également pour ce que ces intentions posent chaque fois comme valide en elles-mêmes, dans leur propre teneur de sens, en tant que leur objet[2].

La teneur sémantique ou le sens d'un acte intentionnel est ce que Husserl appelait dans les *Ideen* un noème. Cependant, la notion de noème dont Husserl faisait pourtant la pièce essentielle de la phénoménologie dans cet ouvrage n'est pas évoquée une seule fois dans la *Krisis*. Ce n'est pas, bien sûr, que Husserl y ait renoncé, simplement il préfère désormais parler de validité qui n'est qu'une autre façon d'exprimer le sens, mais, semble-t-il, mieux adaptée à ce qu'est devenue sa préoccupation centrale en bout de parcours. Tout à fait indicatif de cela nous semble être cet extrait :

> Ce qui est en question de ce point de vue, c'est le monde, non tel qu'il est effectivement, mais tel qu'il *vaut* chaque fois pour les personnes, le monde qui leur apparaît, avec les propriétés qu'il a pour elles dans cet apparaître : la question est de savoir comment elles se comportent en tant que personnes dans ce qu'elles font et ce qu'elles souffrent… Les personnes sont motivées seulement par ce dont elles ont conscience et grâce aux diverses façons dont, *en vertu du sens* (*Sinn*), elles en ont conscience, dont cela vaut ou ne vaut pas pour elles[3].

De façon plus concise, cet autre extrait dit la même chose :

---

[1] La suite du texte jusqu'à la première citation de la p. 24 inclusivement est reprise dans la conférence de mars 2010 « Textes posthumes III : La contribution de Husserl à la *"no ready-made theory"* », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, 15 (2019), 5, p. 17-20. (N. de l'Éd.)

[2] *La Crise des sciences européennes*, p. 271.

[3] *Ibid.*, p. 327-328. Souligné et légèrement modifié par nous.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

> Le monde qui est pour nous est celui qui a du sens, et acquiert toujours un nouveau sens pour nous dans notre vie humaine — sens et validité[1].

Que sens et validité aillent de pair, cela pourrait donc être la clef du problème qui était le nôtre plus haut. Mais comment plus précisément expliquer cette parité ? Pour ce faire, il n'est que de considérer la fonction cruciale qu'occupent nos significations, à commencer par nos significations perceptives, dans l'activité quotidienne. Si cette activité mérite du nom d'expérience, si donc nous ne la menons presque jamais à tâtons, mais au contraire le plus souvent avec cette assurance qui fait que nous <nous> y retrouvons dans les choses et nous débrouillons avec elles en général sans problème, c'est que nous disposons d'un système sémantique qui, quel qu'il soit, est en tout cas suffisamment efficace que pour nous le permettre. C'est de lui que nous tenons de savoir ce que sont les choses, ce que sont leurs propriétés, le genre de relations qu'elles peuvent avoir entre elles, ce que nous pouvons ou pas en attendre. Nous n'avons d'expérience que d'être constamment sauvés de l'opacité du réel grâce à la faculté de mettre immédiatement un nom ou une signification sur la moindre des sensations que nous en recevons. Aussi, hormis les quelques cas très rares où le réel peut nous surprendre, notre expérience ordinaire ne semble nulle part confrontée à l'opacité et, de son point de vue, il serait même incongru de supposer qu'il puisse y avoir quelque chose de tel. Pour elle, au contraire, tout ou à peu près semble transparent : les choses sont ce qu'elles sont, et il ne semble pas opportun de discuter le fait que les chats sont des chats ou que la lune est la lune. Ce qui soutient pourtant toutes ces assurances n'est certainement pas le réel lui-même, mais les significations par lesquelles nous le déterminons dans notre langage ordinaire. Par le sens, non seulement les objets sont constitués, mais ils nous deviennent également obvies, car, d'expérience en expérience, la justesse de nos identifications n'a fait que se confirmer au point que nous sommes pleinement assurés que le monde environnant que nous percevons est bien tel que nous le disons. Cette assurance n'est bien sûr que doxique ; elle repose sur la croyance, l'acceptation ou la présomption que le monde est ainsi fait et qu'il n'y a pas à revenir là-dessus. Ainsi, comme le dit Husserl, il y a une « hypothèse du monde »[2] et elle n'est soutenue que par notre système sémantique, puisque c'est l'efficacité de ce système, son aptitude à nous orienter au mieux parmi les choses, qui fait la fiabilité de l'hypothèse générale et la confirme jour après jour. Que le sens soit donc ce qu'il y a de plus indispensable à notre expérience

[1] *Ibid.*, p. 294.
[2] *Ibid.*, p. 293.

Bull. anal. phén. XV 6 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

s'explique finalement par le fait qu'à travers lui le monde ordinaire, le monde de la vie, nous apparaît comme un sol de validités ou d'évidences constantes. Le sens est valeur car il nous rend le monde valide, plus exactement, il fait en sorte que sa perception ordinaire, comme on dit, tient debout. Certes il y a bien des façons de structurer ainsi le monde et donc de le voir, mais le critère de validité de ces différentes versions ne semble prescrit que par <le> seul besoin vital de l'expérience, celui de disposer d'une structure efficace pour nous arranger au mieux avec la réalité. Comme en témoignent ces lignes, c'est donc bien sur une note franchement pragmatiste que se clôt la phénoménologie transcendantale ou le constructivisme du dernier Husserl :

> L'on ne doit pas avant tout recourir… aux *data* de sensations prétendument donnés immédiatement, comme si c'étaient eux qui étaient immédiatement caractéristiques des données purement intuitives du monde de la vie. Ce qui est effectivement premier, c'est l'intuition « simplement subjective-relative » de la vie pré-scientifique du monde. Certes pour nous ce « simplement » prend la couleur de la *doxa*, objet d'un long héritage de mépris. Mais c'est une couleur dont elle ne porte naturellement aucune trace dans la vie pré-scientifique ; là elle forme au contraire un royaume de bonne confirmation et ensuite de connaissances prédicatives bien confirmées et de vérités qui sont exactement aussi assurées que l'exige ce qui détermine leur sens : le projet pratique de la vie[1].

Sur cette base, il resterait dès lors à spécifier la validité des versions physicalistes du monde. Husserl semble indiquer que la science n'est qu'un prolongement de notre vie pré-scientifique et, on le sait, un des leitmotive de la *Krisis* est précisément de défendre l'idée que, quoi qu'il y paraisse, l'objectivité à laquelle prétendent les prestations de la science continuent de porter la marque du « subjectif-relatif », puisque toutes les productions scientifiques se rattachent ultimement à l'activité concrète de l'homme dans son monde et ce n'est qu'en regard de cette inscription que s'éclaire aussi leur validité. À propos de ces productions, Husserl écrit :

> Nous voyons que tous ces résultats théorétiques ont le caractère de « revenus valables » pour le monde de la vie, s'ajoutant en tant que tels au capital de celui-ci d'une façon permanente… Monde de la vie concret donc, qui serait à la fois le sol fondateur pour le monde « scientifiquement vrai » et à la fois qui l'incluRait dans sa propre concrétion universelle[2].

[1] *Ibid.*, p. 142.
[2] *Ibid.*, p. 149.

Bull. anal. phén. XV 6 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

Est-ce dire que la validité des productions de sens propres à la science n'est elle aussi fonction que de la satisfaction qu'elle peut apporter au besoin pratique de l'expérience humaine et que leur finalité ne se mesure qu'en termes de valeur ajoutée à son efficacité ? Cette conception très moderne et plus spécifiquement baconienne des sciences de la nature n'est certainement pas absente du propos de Husserl. Toutefois, elle s'accorde plutôt mal à cette autre idée, dont visiblement Husserl n'est pas parvenu à se départir, selon laquelle ce serait plutôt l'idéal de vérité qui déterminerait la démarche scientifique en la rendant dès lors purement « théorétique » au sens grec de la *theoria*, et donc en la détachant complètement de ce que Husserl nomme fort à propos « l'attitude mythico-pratique »[1]. Cette idée ne serait nullement gênante si elle ne concernait que la philosophie ou ce que Husserl appelle encore la science de l'esprit, puisqu'elle n'engagerait en ce cas que la réflexion critique sur les conditions générales de l'expérience humaine dans son monde. L'ennui vient de ce que Husserl impute également à cette démarche purement théorétique et les mathématiques et les sciences mathématiques de la nature sous prétexte qu'il y serait déjà question d'un regard pur sur le monde, délié de tout intérêt pratique car converti au seul souci d'une vérité universellement acceptable. Avec Natorp, et en des termes d'ailleurs assez proches de lui, Husserl continue donc d'entretenir l'illusion d'une « vérité en soi » qui, comme le terme l'indique, n'est en ce qui le concerne qu'un reliquat de l'influence naguère exercée sur lui par la théorie de la science de Bolzano, mais à présent teinté d'une téléologie de la raison manifestement empruntée au kantisme. Mais, en cela, aussi bien la psychologie critique de Natorp que la phénoménologie transcendantale de Husserl ont sans doute encore quelque chose d'inachevé dans leur constructivisme, en d'autres mots, quelque chose qui s'apparente au mythe consistant à penser que les objets construits par la science, et dont elle-même se sert pour peindre la réalité, puissent être autre chose que du « mythico-pratique ». Ce serait assurément un autre travail de montrer que, même conçu de façon asymptotique, le thème d'une « vérité en soi » participe lui aussi d'un mythe, qui n'est certes plus celui du donné mais, cette fois, celui de la représentation ou de la signification.

Pour n'en rester qu'à Husserl, s'il y a donc à boire et à manger dans la *Krisis*, nous n'en retiendrons que l'anticipation de l'idée de la science à laquelle un constructivisme pleinement cohérent nous semble devoir aboutir. C'est une quinzaine d'années seulement après la *Krisis* que cette idée finira par s'imposer, après que notre modernité philosophique s'est enrichie de notions aussi cruciales que celles de « version » chez Goodman et de « schème

[1] *Ibid.*, p. 365.

Bull. anal. phén. XV 6 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

conceptuel » chez Quine. Afin précisément d'illustrer l'idée à laquelle nous faisons allusion, ne citons qu'un passage assez connu de ce dernier :

> En ce qui me concerne, en tant que physicien profane, je crois aux objets physiques et non pas aux dieux d'Homère ; et je considère que c'est une erreur scientifique de croire autrement. Mais du point de vue de leur statut épistémologique, les objets physiques et les dieux ne diffèrent que par degré et non par nature. L'une et l'autre sortes d'entités ne trouvent de place dans notre conception qu'en tant que culturellement postulées. Si le mythe des objets physiques est épistémologiquement supérieur à la plupart des autres, c'est qu'il s'est révélé un instrument plus efficace que les autres mythes, comme dispositif d'intégration d'une structure maniable dans le flux de l'expérience[1].

Note de l'éditeur

Ce texte, inédit à ce jour, est celui d'une communication de Robert Brisart au colloque *Paul Natorp : Questions logiques et psychologiques*, organisé le 26 février 2009 à l'Université de Liège. L'organisateur du colloque, Arnaud Dewalque, a un temps projeté d'en publier les actes, avant d'y renoncer pour diverses raisons. Les deux versions du texte que j'ai consultées — le texte original lu au colloque et celui soumis par Brisart en vue de la publication des actes — sont rigoureusement identiques. Mes adjonctions significatives sont signalées par des chevrons simples (< >). (Denis Seron)

[1] W.V.O. Quine, *Du point de vue logique*, trad. franç. de C. Alsaleh *et alii*, Paris, <Vrin,> 2003, p. 79.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XV 7, 2019
ISSN 1782-2041 https://popups.uliege.be/1782-2041/

Textes posthumes V : À propos de l'argument de la Terre-jumelle

Par ROBERT BRISART
Université Saint-Louis à Bruxelles, Université de Luxembourg

Résumé Dans ce texte de 2011, Brisart discute un aspect central de l'argument de la Terre jumelle de Putnam, à savoir la conception indexicale (en termes de désignateurs rigides) des noms d'espèces naturelles de substances comme « eau ».

Mots-clefs Putnam, réalisme, intentionnalité, signification.

Revenons sur cette planète logiquement possible que Putnam décrivait comme une réplique parfaite de notre Terre et qu'il appelait donc la Terre-jumelle. Ses descriptions continuent de valoir : cette Terre-jumelle ne présente aucune différence notoire par rapport à notre Terre sauf une : le liquide qui s'y répand dans les rivières et les océans, qui y tombe sous forme de pluie, qui étanche la soif, etc., n'a pas pour structure moléculaire H_2O mais XYZ. Sur les deux terres H_2O et XYZ sont tous les deux appelés « eau », mais, compte tenu de leur différence chimique, les habitants de la Terre et les habitants de la Terre-jumelle ne parlent pas de la même chose dans leurs phrases pourtant identiques sur l'eau : nous, nous parlons d'H_2O, ceux de la Terre-jumelle parlent d'XYZ. Cette fiction peut-elle seulement avoir pour but de montrer que le terme « eau » sur notre Terre et le terme « eau » sur la Terre-jumelle n'ont pas la même signification parce qu'ils n'ont pas la même référence ? Vers les années 1750, les habitants de la Terre ignoraient que l'eau était de l'H_2O , pourtant ils parlaient de la même chose que nous, mais sans en posséder l'indicateur rigide qui nous permet aujourd'hui de parler de l'eau en l'identifiant par sa propriété essentielle. En 1750, on désignait de l'H_2O par le

terme « eau », mais sans le savoir. Jusqu'ici le scénario colle en tous points avec celui de Putnam. Mais où cela change, c'est que nous en savons aujourd'hui un peu plus que Putnam sur les habitants de la Terre-jumelle. Ce qu'ils appellent aujourd'hui de l'eau et qui se réfère à XYZ, ils le référaient en 1750 à de l'H_2O. Je veux dire par là que vers 1750, les habitants de la Terre-jumelle étaient déjà instruits de la chimie de Dalton et, par exemple, pouvaient vérifier par électrolyse ce qu'il<s> considérai<en>t alors comme une propriété essentielle de l'eau : l'eau = H_2O. Dira-t-on qu'en 1750 les habitants de la Terre-jumelle parlaient déjà d'XYZ mais sans le savoir ? On pourrait répondre que oui en supposant que, s'ils préfèrent aujourd'hui parler de l'eau en termes d'XYZ, c'est que leur chimie post-daltonienne a fini par estimer qu'H_2O n'était encore qu'une propriété contingente de l'eau <de préférence> à laquelle les recherches qu'ils ont faites en ce domaine les ont menés à opter plutôt en faveur de la nomenclature XYZ comme indicateur rigide de l'eau. En réalité, nous n'avons fait qu'apporter à l'histoire de Putnam un petit supplément d'information sur l'état des connaissances des habitants de Terre-jumelle vers 1750 à propos de l'eau. Mais cela change tout. Manifestement, la Terre-jumelle est un peu plus ancienne que notre Terre, d'environ 250 ans ou moins, ce qui est normal et finalement <pas beaucoup plus> considérable[1] à l'échelle cosmique que les quelques secondes qui séparent la venue au monde de deux jumeaux. Or les changements réalisés sur ce court laps de temps, montrent que, si, pour les habitants actuels de la Terre-jumelle, H_2O n'a rien d'un indicateur rigide de l'eau, on ne voit pas pourquoi il devrait en aller autrement sur notre terre, à moins de présupposer qu'il n'y ait pour notre chimie aucun lendemain possible par rapport à sa conception daltonienne, ce que démentent les informations que nous recevons aujourd'hui de la Terre-jumelle. La morale de cette histoire est non pas qu'il n'y a pas d'indicateur rigide, mais qu'en tout cas il n'y en pas pour les substances. En fait de substance et de propriétés essentielles de substance, il n'y a qu'une suite de déterminations sémantiques par rapport auxquelles la spécificité de la science est de les produire en une suite plus ou moins ordonnée et qui cadre plus ou moins bien avec ce qu'on appelle le progrès en ce domaine. Quant à prétendre que ce progrès nous rapprocherait du réel, serait-ce même de façon asymptotique comme le pensaient les néokantiens de Marbourg, il n'y a pas d'argument rationnel. Nous sommes seulement autorisés à penser qu'en passant éventuellement d'H_2O à XYZ, notre expérience future se sera dotée d'une meilleure prise, et que c'est pour la même raison que, sur la Terre-jumelle, on sera éventuellement passé d'XYZ à autre chose encore.

[1] Texte original : « bien moins considérable ». (N. de l'Éd.)

Bull. anal. phén. XV 7 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

Note de l'éditeur

Consacré à l'argument de la Terre jumelle de Putnam[1], le texte qui précède est une feuille dactylographiée que Brisart m'a transmise en mars 2011 en réaction à une discussion à Luxembourg et à la récente publication — dans la présente revue — de mon article « Schèmes perceptuels », qui traitait du même argument (*Bulletin d'analyse phénoménologique*, vol. 7 (2011), 1). Ce texte s'en prend non pas à l'argument de Putnam pris dans son ensemble, mais à l'un de ses aspects centraux, à savoir à la conception indexicale (en termes de désignateurs rigides) des noms d'espèces naturelles de substance comme « eau ». Mes ajouts significatifs sont entre chevrons simples (< >). (Denis Seron)

[1] H. Putnam, « Meaning and Reference », *The Journal of Philosophy*, 70 (1973), 19, p. 699-711. Id., « The meaning of meaning », dans *Philosophical Papers*, vol. 2 : *Mind, Language and Reality*, Cambridge University Press, 1975, p. 215-271.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XV 8, 2019
ISSN 1782-2041 https://popups.uliege.be/1782-2041/
DOI 10.25518/1782-2041.1118

Textes posthumes VI : Leçon sur Sartre et Husserl

PAR ROBERT BRISART
Université Saint-Louis à Bruxelles, Université de Luxembourg

Résumé Issu d'une audition faite à Liège en mai 2009, ce texte analyse le texte de Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité ». D'abord, Brisart y approuve l'interprétation de Sartre suivant laquelle l'intentionnalité de Husserl marque, à l'encontre d'un certain mythe de l'intériorité, une profession de foi réaliste « dans sa version externaliste la plus forte ». Ensuite, il dénonce chez l'un et l'autre un mythe plus profond, constitutif du réalisme philosophique, qu'il dénomme le mythe de l'objet.

Mots-clefs Sartre, Husserl, intentionnalité, réalisme.

Il y a sans doute plusieurs manière d'aborder ce petit texte de Sartre daté de janvier 1939 mais qui a été plus que vraisemblablement rédigé en 1934 et qui peut dès lors être considéré comme l'expression d'un premier contact de Sartre avec la phénoménologie et plus précisément avec la philosophie de Husserl[1].

On peur aborder ce texte comme une introduction à la philosophie de Sartre. C'est la voie que je ne suivrais certainement pas, car, il y a <à> mon sens beaucoup mieux à en faire.

On peut également l'aborder dans le cadre d'une introduction au problème de l'intentionnalité et c'est la voie que je suivrais d'autant plus volontiers que j'ai appris par expérience tout l'intérêt « stratégique » à faire de

[1] L'auteur se réfère à J.-P. Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », dans *Situations I*, Paris, Gallimard, 1947, p. 29-32. Voir la note de l'éditeur en fin de numéro. (N.d.l'É.)

l'intentionnalité la topique fondamentale d'un cours de philosophie contemporaine, car elle ouvre directement sur ses productions essentielles tant continentales qu'anglo-saxonnes.

La question se pose dès lors de savoir ce que ce texte du tout jeune Sartre (il l'écrit à 28 ou 29 ans) a à nous dire à propos de l'intentionnalité et plus précisément à propos de l'usage husserlien de ce thème. Autrement dit : qu'y a-t-il à retenir de Sartre lecteur de Husserl, du moins sur la base de ce texte puisque la lecture sartrienne de Husserl semble avoir quelque peu, voire assez fortement, différé par la suite <alors même> que certains diront que c'est dans le petit texte de 1934 (comme aussi bien sûr dans celui un peu plus étoffé *La transcendance de l'ego* qui lui est contemporain) que doivent être cherchées toutes les clés qui ouvrent le grand-œuvre de 1943 : *L'Être et le néant* < ?>

A. Afin de répondre le plus clairement possible à cette question, je ne fonctionnerais pas comme l'ont bien souvent fait les commentateurs qui pratiquent une lecture à rebours, éclairant le texte de 34 à partir du livre de 43 en injectant donc pour ce faire certaines notions typiquement existentialistes que le texte qui nous occupe ne contient pas. Pour ma part, j'attirerais tout d'abord l'attention des étudiants *sur deux thèses emblématiques* qui se dégagent clairement du texte et je m'appliquerai bien sûr, dans un premier mouvement, à les développer :

1. la déconstruction du mythe de l'intériorité
2 la protestation de réalisme en philosophie

B. Dans un second mouvement, j'attirerais leur attention sur le fait que, nonobstant les critiques multiples qui ont été faites des quatre pages sur Husserl écrites par Sartre en 1934, celui-ci est allé pour ainsi dire à l'essentiel et, tout compte fait, a vu juste. N'aurait-il pratiqué qu'une lecture très superficielle de la phénoménologie comme on le lui a amplement reproché, Sartre ne s'est pas pour autant trompé sur la nature profonde de l'idée fondamentale de l'intentionnalité husserlienne :

— la conception husserlienne de l'intentionnalité entend bien renouer avec le réalisme

— du même coup, elle épouse une position qui ne saurait reconnaître au sujet aucune prérogative sur l'objet ou sur le monde réel

C. Dans un troisième mouvement, mais dont le développement devrait faire l'objet de plusieurs leçons à suivre, je poserais aux étudiants la question de savoir si le réalisme qui nous est présenté ici dans sa version externaliste la

Bull. anal. phén. XV 8 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

plus forte, constitue une position philosophique tout simplement tenable ? Car je nourris plus d'un doute à cet égard, je leur expliquerais les quelques bonnes raisons que nous avons de renvoyer Sartre et Husserl dos à dos : non pas certes pour nous passer de l'intentionnalité, mais, parce que nous ne pouvons nous en passer, pour repenser l'idée d'intentionnalité dans l'héritage de la révolution kantienne, alors que Sartre nous montre plutôt, et à juste titre, comment Husserl s'est employé à extirper la conscience de cet héritage par les moyens de l'intentionnalité.

Comme c'est très précisément sur ce point que débute notre texte de 1934, j'en viens donc au premier mouvement de mon exposé : la thèse de Sartre concernant l'intentionnalité.

Pour en préparer l'exposition, il n'est, me semble-t-il, que de s'en remettre au texte lui-même. À l'encontre du subjectivisme idéaliste ou de l'intellectualisme qui domine alors l'université française et qu'incarne en particulier la philosophie de Léon Brunschvicg, Sartre voit dans la phénoménologie les prémisses d'un style philosophique nouveau où les choses et le monde ne sont plus traités à travers les concepts, les images mentales ou plus simplement les représentations que nous en avons, mais sont désormais traités pour eux-mêmes. La philosophie héritée de Descartes, mais surtout de Kant, c'est celle pour laquelle connaître les choses voulait dire les déglutir, les réduire à la substance même de la pensée, les assimiler à des contenus de conscience. Cette philosophie arachnéenne ne s'est jamais employée à autre chose que d'attirer tout ce qui est dans la toile de la pensée et par ses propres sucs tout transformé en idées ou en concept, c'est-à-dire en un produit de la pensée elle-même. À l'inverse, ce que Sartre considère dans la phénoménologie, c'est cette philosophie qui veut rendre leurs droits aux choses et au monde ; c'est cette philosophie qui n'a pour seul mot d'ordre que le retour à la chose même, *« Zu den Sachen selbst »*.

Afin d'éclairer si besoin en est cette idée, pourquoi ne pas <se> servir d'images, les étudiants se sentent souvent mieux éclairés par elles. Par rapport au petit tableau de Rembrandt intitulé le philosophe en méditation, à suivre Sartre ce serait un tout autre tableau que nous suggère la pensée de Husserl. Dans la toile de Rembrandt, le philosophe se tient près de sa fenêtre, mais malgré la lumière assez forte, trop forte sans doute, qu'elle laisse passer<,> ce n'est pas vers la fenêtre, ce n'est donc pas vers le monde qu'est tourné le regard du philosophe. Il est plutôt résolument tourné vers cet autre foyer de lumière sur la toile qu'est l'âtre, lumière plus douce, moins aveuglante, mais aussi plus familière, plus intime. Car cet âtre ne peut être que l'image de l'intériorité ou de la conscience elle-même, c'est bien, comme on l'a toujours dit, l'esprit de la philosophie moderne qu'a su rendre Rembrandt. Avec le Husserl de Sartre,

Bull. anal. phén. XV 8 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

tout se passe comme si, non seulement, le philosophe tournait son regard vers la fenêtre et affrontait la lumière aveuglante, mais par ce mouvement voyait aussi sa propre pensée projetée vers le monde, en quelque sorte contrainte à la défenestration.

Pour Sartre c'est précisément ce que réalise l'interprétation phénoménologique de la conscience en terme d'intentionnalité. Soutenir en effet que l'essence des actes <de> conscience est de nature intentionnelle, c'est soutenir que le pouvoir de la conscience ne se mesure pas à ses facultés de représentation, à sa force d'intégration des choses dans le moule immanent du psychique mais qu'inversement elle se mesure à sa puissance d'ouverture au monde extérieur, à sa transcendance. Pour Sartre, c'est ce que signifie clairement la thèse que toute conscience est conscience *de* quelque chose. En d'autres termes, qu'il soit perceptif, imaginant, désirant, judicatif ou affectif, tout acte de conscience vise un objet transcendant. Certes, il n'est pas toujours atteint car cet objet est parfois irréel, fictif, voire impossible ou absurde, mais l'important est que quelque soit l'objet, réel ou irréel, qu'il soit donc atteint ou non, c'est bien vers lui qu'est tendue la conscience en chacun de ses actes et non pas vers des contenus immanents, des images ou des représentations. Étant de nature intentionnelle, la conscience n'est pas vouée à n'avoir affaire qu'à elle-même, elle est au contraire sans cesse tournée vers le monde extérieur. Ainsi, pour Sartre, la découverte phénoménologique de l'intentionnalité constitue la promesse d'une redécouverte du monde dans toute la richesse de ses qualités redevenues objectives ; pour reprendre l'expression sartrienne : l'intentionnalité de la conscience réinstalle « l'horreur et le charme dans les choses » dans le même mouvement qu'elle permet de se défaire d'une conception de la conscience qui l' assimile à une boîte à l'intérieur de laquelle l'objet n'est plus qu'un contenu de représentation formé par le sujet lui-même. Contre cette philosophie « digestive », la leçon de l'intentionnalité est au contraire que « la conscience n'a pas de dedans ».

Nous touchons donc là à la première thèse qu'il m'importerait de faire ressortir auprès des étudiants : la liquidation du mythe de l'intériorité. Comprenons-la bien cependant. Par cette liquidation, il ne s'agit certainement pas pour Sartre de vouloir en revenir à l'attitude naturelle qui n'a d'yeux que pour ce qui nous entoure. En d'autres mots, il ne s'agit pas de renoncer à la réflexivité de la conscience, ce qui reviendrait peu ou prou à donner son congé à la philosophie. Mais ce que révèle justement la réflexion quand elle s'exerce, c'est qu'en chacun de ses actes la conscience est tendue vers les choses ; par chacun de ses actes elle est au monde. À la réflexion, l'intériorité ne livre que le dehors auquel est vouée la conscience. Comme le dit Sartre, revenir au-

Bull. anal. phén. XV 8 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

dedans c'est être « saisi par un tourbillon et aussitôt rejeté au-dehors ». Considérer le dedans ou l'homme intérieur comme autre chose que sa continuelle expulsion vers les choses, et prétendre y trouver quelques traces d'immanence, y trouver comme un reste d'irréductibilité par rapport au dehors, c'est tout simplement un mythe et pour Sartre justement un mythe que la phénoménologie nous autorise, plus, nous oblige à liquider.

Mais, comme je l'ai dit, cette première thèse en laisse courir une autre, moins perceptible dans le texte lui-même, donc, dirais-je plus subtile aussi. Cette seconde thèse tient dans la promotion sartrienne du réalisme. Certes n'importe quel étudiant qui a lu le texte un tant soit peu attentivement m'objectera que Sartre y affirme bien que « Husserl n'est point réaliste » et qu'il y a donc peu de chance que Sartre ne le suive pas sur ce point aussi. Mais sur quoi porte ici la dénégation de réalisme chez Sartre lecteur de Husserl ? Simplement sur le fait que dire de la chose qu'elle n'est pas ce qu'en fait la conscience n'équivaut pas à dire de la chose qu'elle est sans relation à la conscience. C'est ce que dément précisément l'intentionnalité : la chose est partout le corrélat de la conscience et il n'y a pas de conscience sans cette corrélation à un objet. Le déni de réalisme est donc ici le déni de l'absolutisme des positions. Il consiste à dire qu'il n'y a pas de face à face du sujet et de l'objet, mais une relativité de l'un par rapport à l'autre et c'est précisément cela que traduit l'intentionnalité. Mais dire qu'il y a rapport intentionnel à l'objet, ce n'est en rien préjuger de la nature de ce rapport, car il se pourrait fort bien que ce rapport soit d'ordre constitutionnel (le rapport consisterait alors à constituer l'objet) ou au contraire que ce rapport soit non constitutionnel parce que l'objet est supposé déjà constitué ou si l'on préfère donné tel quel. Or c'est la seconde alternative qui détermine ce que nous entendons par réalisme en philosophie. À l'étudiant imaginaire qui m'aurait soulevé l'objection, je répondrais donc assez volontiers que la dénégation sartrienne du réalisme n'atteint nullement ce que nous entendons par ce terme lorsque nous l'utilisons en philosophie pour qualifier cette position ontologique assez forte selon laquelle il y aurait un donné, un monde d'objets déjà constitués auquel notre conscience ne fait que se rapporter. Or, à mieux y regarder, ce réalisme ontologique, n'est-il pas celui qu'entraîne la déconstruction sartrienne du mythe de l'intériorité ? Je pense que oui. Si, comme je l'aurai montré à nos étudiants, la transcendance ou l'être au monde de la conscience est sans reste, si, comme le soutient Sartre, il n'existe absolument rien qui, par-devers elle, puisse passer comme principe ou comme loi de constitution de l'objectivité, sinon de récidiver alors dans le mythe de l'intériorité, alors c'est bien une forme assez forte de réalisme qu'implique l'interprétation sartrienne de la notion d'intentionnalité. Ce réalisme se mesure au poids ontologique du dehors

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

qui détermine de part en part la transcendance de la conscience et lui dérobe du même coup toute possibilité de se réclamer du titre de conscience transcendantale, c'est-à-dire de conscience constituante de l'objet. C'est au contraire l'être du dehors qui fonde l'être du *Cogito*. En ce sens, peut-on dire, le réalisme sartrien de 1934 s'apparente à un externalisme radical, qui, d'exposer tout entière la conscience au dehors, la laisse entièrement dépendante d'un être ou d'une réalité qui échappe à sa maîtrise et auquel l'ouverture devient donc synonyme d'aventure sous « l'aveuglante lumière » comme le dit Sartre.

Peu de commentateurs ont pointé ce réalisme sartrien, si ce n'est peut-être Lévinas qui précisément en a fait le lieu d'une véritable trahison par rapport à Husserl. Nous touchons là au second mouvement de la leçon : Sartre, lecteur de Husserl, lui est-il resté fidèle ? Je vous ai déjà fait part de ce que serait en l'occurrence ma réponse à la question : contrairement à Levinas, j'en suis venu à penser que oui, oui en tout cas pour l'essentiel. Ce qui peut surprendre et devrait en tout cas surprendre des étudiants de 3^{e} BAC qui, ne disposant même que d'une brève initiation à la phénoménologie husserlienne, en savent en tout cas déjà assez pour m'objecter plusieurs choses. Ces étudiants, sans doute très hypothétiques, concéderont certes que c'est contre une philosophie immanentiste ou mentaliste, celle de Brentano que Husserl s'est réapproprié la notion d'intentionnalité pour marquer avec elle la relation des actes de conscience non pas vers des représentations mentales mais bien vers les objets extérieurs. Et pour sûr, il n'est qu'à lire l'appendice aux §§ 11 et 20 de la cinquième *Recherche logique* pour se convaincre que la notion husserlienne d'intentionnalité a procédé elle aussi d'une dénonciation du mythe de l'intériorité entretenu par la théorie des images, ou la théorie des objets immanents, propre à ces philosophies qualifiées de son côté par Sartre de digestives. Mais cette concession étant faite, mes étudiants hypothétiques me diront qu'il n'est décidément pas possible d'aller plus loin. Pourquoi ? Parce que, répondront-ils, en réduisant l'intentionnalité à l'idée que toute conscience est toujours conscience de quelque chose — idée qui n'exprime rien de plus que la constante direction vers le monde qui fait tout l'être de la conscience — , Sartre ne nous donne qu'une version scolastique de l'intentionnalité. Or, non seulement cette version fait l'impasse sur tout le dispositif descriptif des constituants intentionnels déployé par Husserl, mais du même coup replonge dans l'attitude naturelle contre laquelle veut nous prémunir la réduction phénoménologique dont d'ailleurs Sartre ne souffle mot dans son texte de 1934.

Puisqu'on m'a demandé de ne pas m'appesantir sur la pensée de Husserl, je me contenterai de dire ce que je répondrais à mes hypothétiques étudiants. Tout ce que vous dites est vrai, mais ne l'est que partiellement car

Bull. anal. phén. XV 8 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

vos objections émanent d'un certain niveau de l'analyse husserlienne, disons celui de la réduction phénoménologique. Ce faisant, vos objections laissent pour compte un niveau plus profond, celui du réalisme ontologique dont jamais, pas même dans les *Ideen I*, ne se départit la conception husserlienne de l'intentionnalité. Du coup, vos objections n'atteignent pas non plus l'interprétation elle-même profondément réaliste qu'en donne Sartre et qu'il peut nous donner du fait précisément de se passer de la réduction phénoménologique. Pour le moins, ma réponse mériterait une longue explication dont voici ce qui me paraît devoir être l'argumentaire essentiel exposé le plus brièvement possible en 4 points.

1. En la matière c'est de la notion de noème qu'il faut partir, puisque, de toute évidence, c'est ce concept devenu central dans la phénoménologie husserlienne à partir de 1908, qui a motivé la réaction de nos étudiants hypothétiques lorsqu'ils évoquaient la question des constituants de l'intentionnalité qui en rendrait la version sartrienne par trop simplificatrice, appauvrissante et au bout du compte parfaitement subversive.

2. Qu'est-ce donc que le noème ? Pour Husserl, il s'agit clairement de ce qui rend possible la directionnalité ou l'intentionnalité d'un acte de conscience vers un objet quel qu'il soit. Cette direction ne serait pas possible sans quelque chose comme une structure d'anticipation et de détermination qui nous permet d'identifier ce vers quoi ou le X vers lequel notre acte de conscience nous porte. Cette structure est le noème et elle équivaut au sens. En chaque cas, l'expérience de la conscience est donc reliée à un objet au moyen d'un noème ou d'un sens. Parce que ce sens est réitérable d'actes en actes, quelle que soit leur contingence spatio-temporelle, le sens ou le noème est une irréalité, une entité abstraite ou une idéalité en tout point comparable à ce que Frege appelait le *Sinn*.

3. La plus mauvaise interprétation que l'on puisse faire du noème, ou plus exactement du sens noématique, serait donc de le confondre avec l'objet de référence d'un acte intentionnel. C'est pourtant cette interprétation qui a toujours prévalu et Sartre lui-même y succombera lorsque, de sa première inspiration de 1934, il passera ultérieurement à une critique de l'immanentisme husserlien. Si celle-ci n'a pas lieu d'être, c'est que jamais Husserl ne rabat ni n'écrase la *Bedeutung* sur le *Sinn*, ou la référence sur le sens. C'est au demeurant la raison pour laquelle une lecture frégéenne de la phénoménologie demeure non seulement licite, mais de surcroît parfaitement éclairante. Le sens est bien le lieu où se constitue la relation à un objet, mais au demeurant, c'est l'objet et rien d'autre qui reste le référent ou le pôle directionnel des actes de conscience pour Husserl.

Bull. anal. phén. XV 8 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

4. Le noème n'est donc jamais ce que nous avons à l'esprit tant que nous vivons un acte de conscience ; cet acte est tout entier porté, dirigé vers son seul et véritable corrélat qu'est l'objet. Pourtant s'il y a bien une direction de l'acte vers l'objet, ce ne peut être que grâce au noème. Celui-ci doit donc être rendu explicite et, par là, en quelque sorte lui-même objectivé : ce qui ne se peut que si l'on quitte la spontanéité de l'acte pour adopter une attitude réflexive consistant en un acte tout à fait spécial que Husserl nomme la réduction phénoménologique. Avec elle, il s'agit donc seulement de mettre une sourdine à la relation effective des actes de conscience aux objets pour se porter uniquement du côté des actes eux-mêmes et, à l'intérieur de ceux-ci, mettre au jour la façon dont la direction vers l'objet est rendue possible moyennant le noème. La réduction phénoménologique ne sert donc qu'à montrer comment le noème constitue non pas l'objet, mais constitue la relation intentionnelle à l'objet. Comme le dit Husserl au § 15 d'*Ideen I* : « Dans le sens une relation à l'objet est constituée ».

De tout ceci, on conclura que jamais Husserl ne se départit de la thèse réaliste selon laquelle c'est bien aux objets transcendants que se rapporte la conscience, même si, dans ce rapport, celle-ci est parfois confrontée à des objets qui ne riment à rien. Cela fait au fond partie de l'aventure dont nous parlait Sartre qui, certes, simplifie à l'extrême pour ne pas faire le détour par la réduction phénoménologique, mais me semble pour autant ne rien retrancher à la position philosophique essentielle de Husserl. À cet égard, je dirais même que si le petit texte de 1934 feint d'ignorer, plutôt que de refuser, le grand détour par la problématique noématique, c'est pour mieux s'en tenir à l'essentiel de la thèse de Husserl concernant l'intentionnalité.

Pour que cette leçon ne reste pas sans lendemain, il resterait enfin à aborder le quatrième mouvement que je vous avais annoncé et amener les étudiants à réfléchir sur ce point : commentateur avisé de Husserl, Sartre est-il en mesure pour autant d'apporter une solution avantageuse au problème fondamental de la phénoménologie, si par ce vocable on entend non pas un style, mais cette discipline de la philosophie qui a en charge d'explorer ce que veut dire expérience ?

La question est évidemment pernicieuse, car, compte tenu de tout que j'aurai avancé, elle scelle le destin du commentaire de Sartre à l'œuvre de Husserl pour demander si l'un et l'autre ne cèdent pas à un mythe manifestement insoupçonné par eux-mêmes et qui me semble être le lot du réalisme philosophique en général, à savoir le mythe de l'objet. Selon ce mythe, quelque chose comme les objets ou comme le monde en général nous seraient donnés sans que nous ayons à les constituer ou à les fabriquer. J'aurai essayé de montrer aux étudiants que c'est là précisément l'idée à laquelle Sartre s'abandonne

Bull. anal. phén. XV 8 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

qui, dès le texte de 1934, se sert de la conception husserlienne de l'intentionnalité pour appuyer, d'une part, la massivité du réel et, d'autre part, la vacuité de la conscience. J'aurai ensuite attiré leur attention sur le fait que, si pour Husserl la conscience n'est pas si vide que cela, car il lui faut bien se ménager, par le sens, une voie d'accès au réel, celui-ci en tout cas s'impose comme ce que la conscience ne constitue pas, puisque c'est plutôt du réel que la conscience reste en attente d'un verdict de vérité concernant ses propres productions de sens, et par là de savoir si l'acte intentionnel a bien atteint son but. C'est donc en définitive la conception correspondantiste de la vérité telle qu'elle est corroborée par la fameuse théorie des remplissements qui pourrait le mieux servir à avérer la persistance du mythe de l'objet chez Husserl lui-même.

À ce point, il resterait donc à demander si le délestage des prérogatives transcendantales que Sartre applique au sujet, n'est pas déjà le traitement que lui infligeait Husserl ? De nouveau, la question a de quoi surprendre, car elle s'oppose à l'essentiel de la tradition interprétative de Husserl, mais elle me semble néanmoins fondée en regard de la seule interprétation de Sartre en 1934, si du moins cette interprétation est correcte, ce que je pense être le cas comme j'aurai tenté de le montrer.

Sur cette base, j'argumenterais enfin en faveur de l'idée qu'il ne saurait être question d'abandonner cette prérogative transcendantale si précisément il s'agit de prémunir la notion d'expérience contre le mythe réaliste de l'objet. Si, du reste, quelqu'un comme John Searle nous montre dans le détail toutes bonnes raisons que nous avons de maintenir l'idée d'intentionnalité, je ne pourrais que terminer en indiquant aux étudiants l'intérêt que nous avons à réimplanter cette notion dans ce courant majeur de la philosophie moderne qui commence lorsque Kant échange la structure du monde pour la structure de l'esprit, qui continue avec Russell et C.I. Lewis lorsqu'ils échangent la structure de l'esprit pour la structure des concepts, et qui s'est poursuivie plus récemment avec Quine et Goodman par l'échange de la structure des concepts pour la structure des différents schèmes conceptuels qui déterminent l'entièreté de notre rapport aux objets que ce soit dans leur expérience perceptive quotidienne, que ce soit dans leur expérience épistémique proprement scientifique ou que ce soit encore dans leur expérience artistique.

Bull. anal. phén. XV 8 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

Note de l'éditeur

Ce texte de Robert Brisart — dont le titre complet est « Projet de leçon sur "Sartre, lecteur de Husserl" à partir de "Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité" » — trouve son origine dans une audition passée en 2009 alors qu'il briguait à Liège la chaire d'histoire de la philosophie contemporaine que devait laisser vacante, en septembre de la même année, le départ à la retraite de Daniel Giovannangeli. Réunie le mercredi 1er avril 2009, la commission d'attribution avait retenu quatre candidatures en vue de l'audition, qui eut lieu dans l'après-midi du 6 mai. La consigne était « d'exposer en une vingtaine de minutes les grandes lignes d'une leçon qu'il pourrait présenter à des étudiants de 3e bac sur le thème "Sartre, lecteur de Husserl : À partir du texte *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité* (*Situations I*)" ». Brisart n'a pas décroché le poste. Ce projet de leçon est bien plus qu'un texte de circonstance, comme en témoigne le fait que son auteur l'a diffusé dans les jours qui ont suivi parmi plusieurs philosophes liégeois et qu'il a été alors abondamment discuté. Mes additions significatives sont signalées par des chevrons simples (< >). (Denis Seron)

Bull. anal. phén. XV 8 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XV 9, 2019
https://popups.uliege.be/1782-2041/

ISSN: 1782-2041
DOI: 10.25518/1782-2041.1126

Bibliographie de Robert Brisart (1953-2015)

Par DENIS SERON
Université de Liège, FNRS

[1] Brisart, R. (1978\a). Recension de : M. Henry, *Marx*, vol. 1 : *Une philosophie de la réalité* ; vol. 2 : *Une philosophie de l'économie*. *Revue philosophique de Louvain* 76, 32, p. 481–485.

[2] Brisart, R. (1978\b). Recension de : W.W. Fuchs, *Phenomenology and the Metaphysics of Presence : An Essay in the Philosophy of Edmund Husserl*. *Revue philosophique de Louvain* 76, 32, p. 493–496.

[3] Brisart, R. (1979). Recension de : T.A. Fay, *Heidegger : The Critique of Logic*. *Revue philosophique de Louvain* 77, 36, p. 594–598.

[4] Brisart, R. (1980). La possibilisation du temps et la temporalisation du possible [étude critique]. *Revue philosophique de Louvain* 78, 37, p. 99–117.

[5] Brisart, R. (1981\a). Introduction. *Cahiers du Centre d'études phénoménologiques* 1, « Autour de l'être, du temps et de l'autre », p. 3–6.

[6] Brisart, R. (1981\b). Temps et affectivité. *Cahiers du Centre d'études phénoménologiques* 1, « Autour de l'être, du temps et de l'autre », p. 21–43.

[7] Brisart, R. (1981\c). Présence et Être : Étude sur l'approfondissement de la phénoménologie dans les « Marburger Vorlesungen » de Heidegger. *Revue philosophique de Louvain* 79, 41, p. 28–70.

[8] Brisart, R. (1982\a). L'intentionnalité comme « Titre d'un problème central » selon Heidegger. *Cahiers du Centre d'études phénoménologiques* 2, « Sur la temporalité, l'intentionnalité, l'imaginaire », p. 33–84.

[9] Brisart, R. (1982\b). Phénoménologie et historicité selon Jan Patočka [étude critique]. *Revue philosophique de Louvain* 80, 48, p. 669–681.

[10] Brisart, R. (1983\a). Du sens phénoménologique de la mémoire à notre époque. *Cahiers du Centre d'études phénoménologiques* 3, « Raison et finitude », p. 33–84.
[11] Brisart, R. (1983\b). Recension de : E. Husserl, *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, trad. É. Escoubas. *Revue philosophique de Louvain* 81, 52, p. 652–658.
[12] Brisart, R. (1986). Existence et culpabilité dans *Sein und Zeit*. In : P. Jonckheere (éd.), *Phénoménologie et analyse existentielle*. Louvain-la-Neuve : Presses universitaires de Louvain, p. 71–93 ; 2e éd. (1989), Bruxelles : De Boeck Université, p. 63–81.
[13] Brisart, R. (1988\a). Remarques sur la conception de la réduction phénoménologique chez Heidegger. In : G. Florival (éd.), *Figures de la finitude : Études d'anthropologie philosophique III*. Louvain : Bibliothèque philosophique de Louvain, p. 33–52.
[14] Brisart, R. (1988\b). La métaphysique de Heidegger. In : S. Ijsseling & J. Taminiaux (éds.), *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*. Dordrecht : Kluwer, p. 217–238.
[15] Brisart, R. (1988\c). Avant-propos. *Études phénoménologiques* 8, p. 3–7.
[16] Brisart, R. (éd.) (1988\d). *Études phénoménologiques* 8, numéro « Hans Jonas ».
[17] Jonas, H. (1988). La science comme expérience vécue, trad. R. Brisart. In [16], p. 9–32. [H. Jonas (1987). Wissenschaft als persönliches Erlebnis. In : H. Jonas, *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, p. 7–31.]
[18] Brisart, R. (1990). Nature et liberté dans l'ontologie fondamentale de Heidegger : De la radicalisation d'une antinomie moderne à l'acosmisme existential. *Revue philosophique de Louvain* 88, 80, p. 524–552.
[19] Brisart, R. (1991). *La phénoménologie de Marbourg ou la résurgence métaphysique chez Heidegger à l'époque de* Sein und Zeit. Bruxelles : Publications des Facultés universitaires Saint-Louis.
[20] Brisart, R. (1993\a). La réduction et l'irréductible phénoménologiques : Husserl critique de Heidegger. In [22], p. 139–185.
[21] Brisart, R. (1993\b). Préface. In : L. Van Eynde, *L'ontologie acosmique : La crise de la modernité chez Pascal et Heidegger*. Bruxelles : Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, p. 3–9.
[22] Brisart, R. & Célis, R. (éds.) (1993\a). *L'évidence du monde : Méthode et empirie de la phénoménologie*. Bruxelles : Publications des Facultés universitaires Saint-Louis.

Bull. anal. phén. XV 9 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

[23] Brisart, R. & Célis, R. (1993\b). Avant-propos. In : *L'évidence du monde : Méthode et empirie de la phénoménologie*. Bruxelles : Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, p. 7–8.
[24] Brisart, R. (1994). Avant-propos. *Recherches husserliennes* 1, p. 3–14.
[25] Brisart, R. (1995). Référence et traduisibilité chez Husserl : Approche phénoménologique de la commensurabilité du sens. In [26], p. 393–451.
[26] Brisart, R. & Célis, R. (éds.) (1995\a). *La voix des phénomènes : Contributions à une phénoménologie du sens et des affects*. Bruxelles : Publications des Facultés universitaires Saint-Louis.
[27] Brisart, R. & Célis, R. (1995\b). Avant-propos. In [26], p. 7–10.
[28] Brisart, R. (1998\a). Le tournant logique de Husserl en 1891 : La recension de Schröder et ses antécédents. *Recherches husserliennes* 10, p. 3–34.
[29] Brisart, R. (1998\b). La découverte des processus signitifs dans la première œuvre mathématique de Husserl (1887–1891). In [30], p. 9–62.
[30] Benoist, J., Brisart, R., English, J. (éds.) (1998\a). *Liminaires phénoménologiques : Le développement de la théorie de la signification chez Husserl*. Bruxelles : Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, p. 9–62.
[31] Benoist, J. , Brisart, R., English, J. (1998\b). Préface. In [30], p. 7.
[32] Natorp, P. (2000). Sur la question de la méthode logique en rapport aux *Prolégomènes à la logique pure* d'Ed. Husserl, trad. R. Brisart. *Recherches husserliennes* 13, p. 3–18. [P. Natorp (1901). Zur Frage der logischen Methode, mit Beziehung auf Husserls *Prolegomena zur reinen Logik*. *Kant-Studien* 6, p. 270-283.]
[33] Brisart, R. (2001). Retour à Husserl. *Magazine littéraire* 11, 403, p. 36.
[34] Brisart, R. (2002\a). Husserl et Bolzano : Le lien sémantique. *Recherches husserliennes* 18, p. 3–29.
[35] Brisart, R. (2002\b). Avant-propos. In [36], p. 7–11.
[36] Brisart, R. (éd.) (2002\c). *Husserl et Frege : Les ambiguïtés de l'antipsychologisme*. Paris : Vrin.
[37] Brisart, R. (2002\d). Le problème de l'abstraction en mathématique : l'écart initial de Husserl par rapport à Frege entre 1891 et 1894. In [36], p. 13–47.
[38] Brisart, R. (2002\e). La logique de Husserl en 1900 à l'épreuve du néokantisme marbourgeois : La recension de Natorp. *Phänomenologische Forschungen*, p. 183–204.
[39] Brisart, R. (2002\f). La vérité est ailleurs. *Droit et société* 2–3, 51–52, p. 423–432.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

[40] Brisart, R. (2003\a). Le général et l'abstrait : Sur la maturation des *Recherches logiques* de Husserl. In : D. Fisette & S. Lapointe (éds.), *Aux origines de la phénoménologie : Husserl et le contexte des* Recherches logiques. Paris : Vrin ; Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval, p. 21–40.
[41] Brisart, R. (2003\b). Das Unreduzierbare in phänomenologischer Hinsicht, trad. par K. Schulz de [20] fortement modifié. In : R. Kühn & M. Staudigl (éds.), *Epoché und Reduktion : Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*. Würzburg : Königshausen & Neumann, p. 81–106.
[42] Brisart, R. (2003\c). La théorie de l'objet dans les *Recherches logiques* de Husserl. In : E. Husserl, *La représentation vide suivi de Les Recherches logiques, une œuvre de percée*, éd. J. Benoist & J.-F. Courtine. Paris : Presses Universitaires de France, p. 125–139.
[43] Brisart, R. (2006). Il recupero heideggeriano dell'onto-teologia a Marburgo e la questione della fenomenologia, trad. P. Amato. In : E. Mazzarella (éd.), *Heidegger a Marburgo (1923–1928)*. Genova : Il Melangolo, p. 55–72.
[44] Brisart, R. (2007\a). Les premières articulations du fonctionnement intentionnel : Le projet d'un *Raumbuch* chez Husserl entre 1892 et 1894. *Philosophiques* 34, 2, p. 259–272.
[45] Brisart, R. (2007\b). L'idéalisme dans la proto-phénoménologie. In [46], p. 13–24.
[46] Brisart, R. & Maesschalck, M. (éds.) (2007\a). *Idéalisme et phénoménologie*. Hildesheim Zürich New York : Georg Olms.
[47] Brisart, R. & Maesschalck, M. (2007\b). Avant-propos. In [46], p. 5–9.
[48] Brisart, R. (2009\a). Perception, sens et vérité : La phénoménologie à l'épreuve de l'opacité référentielle. *Topos* 2–3 (22), p. 33–47.
[49] Brisart, R. (2009\b). La théorie des assomptions chez le jeune Husserl. *Philosophiques* 36, 2, p. 399–425.
[50] Brisart, R. (2011\a). Husserl et la *no ready-made theory* : la phénoménologie dans la tradition constructiviste. *Bulletin d'analyse phénoménologique* 7, 1, p. 3–36 (série Actes, 4).
[51] Brisart, R. (2011\b). Husserl et le mythe des objets. *Philosophie* 111, p. 26–51.
[52] Brisart, R. (2011\c). Husserl et l'affaire des démonstratifs : À propos de la référence en régime noématique. *Revue philosophique de Louvain* 109, 2, p. 245–269.
[53] Brisart, R. (2012). True objects and fulfilments under assumption in the young Husserl. *Axiomathes* 22, p. 75–89.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

[54] Brisart, R. (2013). L'expérience perceptive et son passif : À propos des sensations dans le constructivisme de Husserl. *Philosophie* 119, p. 33–63.
[55] Brisart, R. (2015). Objects as posits from a phenomenological point of view. In : B. Leclercq, S. Richard, D. Seron (éds.), *Objects and Pseudo-Objets : Ontological Deserts and Jungles from Brentano to Carnap*. Boston Berlin : De Gruyter.
[56] Brisart, R. & Gauvry, C. (éds.) (2016). *Perception et concept : Le conceptualisme en question*. Bruxelles : Ousia.
[57] Crane, T. (2016). Le contenu non conceptuel de l'expérience, trad. R. Brisart. In [56], p. 185–216. [T. Crane (1992). The non-conceptual content of experience. In : T. Crane (éd.), *The Contents of Experience: Essays on Perception*. Cambridge : Cambridge University Press, p. 136–157.]
[58] Brisart, R. (2019\a). Textes posthumes I : Cours sur l'intentionnalité, éd. D. Seron. *Bulletin d'analyse phénoménologique* 15, 3, p. 1–34.
[59] Brisart, R. (2019\b). Textes posthumes II : Philosophie continentale, de Nietzsche à Heidegger, éd. D. Seron. *Bulletin d'analyse phénoménologique* 15, 4, p. 1–90.
[60] Brisart, R. (2019\c). Textes posthumes III : La contribution de Husserl à la *no ready-made theory*, éd. D. Seron. *Bulletin d'analyse phénoménologique* 15, 5, p. 1–29.
[61] Brisart, R. (2019\d). Textes posthumes IV : Sur la théorie de l'objet : Natorp *versus* Husserl, éd. D. Seron. *Bulletin d'analyse phénoménologique* 15, 6, p. 1–26.
[62] Brisart, R. (2019\e). Textes posthumes V : À propos de l'argument de la Terre-jumelle, éd. D. Seron. *Bulletin d'analyse phénoménologique* 15, 7, p. 1–3.
[63] Brisart, R. (2019\f). Textes posthumes VI : Leçon sur Sartre et Husserl, éd. D. Seron. *Bulletin d'analyse phénoménologique* 15, 8, p. 1–10.
[64] Brisart, R. (à paraître). Le dépassement du correspondantisme : De Brentano à Husserl en passant par Kant. In : D. Pradelle & P.-J. Renaudie (éd.), *Intentionnalité, sens, anti-psychologisme : Hommage à Robert Brisart*. Hildesheim Zürich New York : Georg Olms.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XV 10, 2019 (Recensions 6)
https://popups.uliege.be/1782-2041/

ISSN 1782-2041

Recensions (décembre 2019)

Filippo Muratori & Valeria Bizzari, *Alle origini dell'autismo : Il ruolo dimenticato di George Frankl*, Roma, Fioriti Editore, 2019, 95 pages. ISBN : 978-8898991907. Prix : 14 €.

What is a mental disorder? That should probably be the starting point of each paper or review that deals with psychopathology. Since time immemorial, human being has tried to unveil and clarify the core nature of these severe diseases. For instance, Ajax Telamonio, one of the heroes of the Homer's Iliad, did not obtain Achilles' weapons, in favor of Odysseus. Blinded by grief, Ajax decided to kill those responsible for the decision, but he suffered an incantation by the goddess Athena and, after falling asleep, he massacred a flock of sheep. When he woke up, he realized what he had done and, for the shame, he killed himself. Interestingly, such "pantoclastic crisis" — we would say nowadays — was caused by a *supernatural entity*. A similar example may be the myth of Bellerophon, whose melancholic state was determined by his *hybris* towards Olympic gods. In other terms, the first, mythological depictions of mental disorders intertwined human nature with godly entities. No mental health without *supernatural support*.

Of course, the history of mental illness is not the aim of this review. Nevertheless, the abovementioned examples may illustrate a tendency which is today again in vogue. The tendency to attribute non-human aspects to mental diseases. Indeed, the ultra-reductionist theory is the most widespread in the panorama of psychiatry. In this perspective, what we experience in our *life-world* is nothing more than an internal construction. We simply become aware of what happens *inside* our body throughout the elaborating process of the brain, which finally elaborates the illusion of our existence itself. Our consciousness, according to this view, is a simulation of the interaction between

the body and the environment and our subjectivity is the illusion created by this simulation. Again, there is *something exceeding human nature*. Furthermore, there is also *no space for the clinical encounter*. Since consciousness is a simulation and subjectivity an illusion, it appears worthless to understand patients' way of suffering and to look for different chances of living freely. From this ultra-reductionist point of view, the decisive level is the internal mode of processing and elaborating what is pretended to be life. It is not the constant encounter between me, the others and the world that determines, on the one hand, *the way by which I experience my self* and, on the other, *the way throughout which the elaboration of further experiences becomes possible.* But it is the mode of elaborating that establishes the way of encountering the lifeworld. No mental health without *biochemical support*.

From this perspective, autism spectrum conditions are conceived as *a deficit in the capacity of internally elaborating interpersonal experiences.* Autism is considered to be a sociality disorder, but sociality is interpreted as a construction of the brain. Paradoxically, social context is unnecessary for the establishment of sociality, just a brain is needed.

Having made these considerations, the intent of the book of Filippo Muratori and Valeria Bizzari appears very important. In fact, they rediscover the work of one of the pioneers of autism research, George Frankl. According to him, the core problem of autistic children is a disturbance of the *affective contact*. Humans use both affective and *verbal* language to communicate. Affective language consists of non-verbal communicative symbolizations (for instance, facial expressions, bodily gestures, tone of voice). Verbal language includes all the verbal production used to talk with other people. While non-autistic people can utilize unproblematically affective and verbal language together, autistic people cannot. In this sense, we might say that autism is a *communication disorder*. To communicate, human being should firstly establish an *affective contact* with others. And it is on the basis of this contact that communication and language become possible. But "according to Frankl, child autism has its core in the distortion or loss of the affective contact" (p.76). And this psychopathological nucleus allows Frankl to phenomenologically investigate autistic *Gestalts*: anomalies of the affective and verbal language may be understood on the light of this core psychopathology. Since mental disease is "*expression of a specific variation of the being-in-the-world of the affected subject*" (p. 77), autism spectrum conditions may be conceived as a differing way of being-in-the-world that reveals itself through particular ways of communication.

Again, according to Frankl, there are two modes of communicating: affective and verbal language. Interestingly, he considered *affective contact*

Bull. anal. phén. XV 10 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

not only as the psychopathological core of autism, but also as crucial for communicating. Therein, he traces Merleau-Ponty's notion of the *constitution of subjectivity as embodied and intersubjective.* Affective language is primarily revealed in facial gestures, bodily attitudes, reciprocal glances. And, once a child is born and during the first year of life, it is the principal and crucial mode of being-towards-the-world and of communicating. Furthermore, it is starting from this primary intersubjectivity that "the body becomes the place throughout which shared meanings emerge" (p. 80). Once shared sense-making throughout bodily resonance and primary intersubjective encounter is not at disposal, anomalous modes of communication unfold. In particular, verbal language is altered in artificial ways such as monotone verbal reproduction, automatic language, "scan" language, declamation language.

Finally, we may say, with the authors, that "what is lacerated in the autistic experience is not only a neural substrate, or cognitive faculties, but *the dynamic and interpersonal self*, usually provided of an implicit relational knowledge, an "affective language", namely an embodied and intuitive intersubjective understanding, which makes him able to interact, to "dance with others", long before verbal communication, or "language of word", is developed" (p.91).

In conclusion, this book of Filippo Muratori and Valeria Bizzari, dealing with George Frankl's interpretation of autism, is of particular importance to understand the essence of a condition, which well represents fundamental alterations of being-towards-the-world and of communicating in a shared sociality. No mental health without *affective contact*.

Raffaele Vanacore
(Università degli Studi della Campania Luigi Vanvitelli)

Guidi Cusinato, *Biosemiotica e psicopatología dell' « ordo amoris ». In dialogo con Max Scheler*, Milano, Franco Angeli, 2018, 292 pages. ISBN : 9788891780645. Prix : 33 €.

Guido Cusinato ist gegenwärtig einer der tiefsten Kenner und Interpreten Max Schelers. Im Zuge der letzten Jahrzehnte hat er nicht nur in seiner Amtszeit als Präsident der Max-Scheler-Gesellschaft einen wichtigen Beitrag zur Überlieferung und Erweiterung der Forschung zu Scheler geleistet, sondern in seinem Œuvre eine eigenständige Lesart der Schelerianischen Werke entwickelt. Die vorliegende Arbeit gliedert sich deswegen in den

Bull. anal. phén. XV 10 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

Zusammenhang verschiedener vorheriger Arbeiten ein, insbesondere der ins Deutsche übertragenen Arbeit „Person und Selbsttranszendenz. Ekstase und Epoché des Ego als Individuationsprozesse bei Schelling und Scheler“ (2012, Königshausen & Neumann). Zum Verständnis von „Biosemiotica e psicopatología dell'ordo amoris“ ist vornehmlich die argumentative Kontinuität von Cusinatos philosophischen Reflexionen bedeutsam, ein grundsätzlich neuer Beitrag ist hingegen die Kontaktaufnahme mit Psychiatrie und Psychopathologie.

Der philosophische Grundgedanke des Werkes ist die Autonomie des lebendigen Organismus gegenüber der linearen Naturkausalität. Cusinatos Ansinnen ist, verschiedenen zeitgenössischen Auffassungen, wie dem Emergentismus, den Standpunkt einer in der Natur stufenontologisch manifestierten Freiheit entgegenzustellen. Dabei schließt er an Friedrich Wilhelm Schelling mit der Auffassung an, dass es eine „nicht-mechanische physische Kausalität“ (S. 28) gäbe. Bei Schelling heißt es entsprechend: „Diese Causalität heißt Leben. — Leben ist die Autonomie in der Erscheinung, ist das Schema der Freiheit, insofern sie in der Natur sich offenbart“ (Schelling, 1856, 249). Mit Thomas Fuchs denkt Cusinato diese Kausalität als „vertical and horizontal circular causality“ (Fuchs, 2017, 95) im Sinne von „embodied freedom“, stellt also der Linearität der anorganischen Kausalität eine zirkuläre gegenüber. Maßgeblich ist für Cusinato dabei, den zeitlichen Zusammenhang nicht als Sukzession, sondern als Simultanität in einem geschlossenen System aufzufassen. Für die Erklärung der zirkulären Kausalität nimmt der Autor einen fortschreitenden Selbstbezug auf sich selbst [*progressivo ripiegamento autoreferenziale verso sé stesso*, 32] und ermöglicht dadurch die Kompatibilität mit den enaktivistischen, aber auch systemtheoretischen Darstellungen der Autopoiesis.

Die eigentliche Wendung der Arbeit betrifft allerdings nicht die Sonderstellung der organischen Kausalität, sondern bezieht sich auf sie, um die dem Organismus eigentümliche Beziehung zum Ausdruck zu charakterisieren. Cusinato sagt: „Im Mechanismus wird die Finalität durch die Außenwelt aufgeprägt [*impressa*]“ — „Im Organismus hingegen wird die Finalität durch den Organismus selbst in die Außenwelt enaktiv ausgedrückt [*espressa*]“ (S. 34). Die organische bzw. verkörperte Kausalität müsse deswegen ursprünglich als eine expressive Kausalität verstanden werden. Während dieser Schritt gewiss von größter Bedeutung ist und den Begriff des Ausdrucks zurecht in den Mittelpunkt der Betrachtung stellt, so ist allerdings fragwürdig, ob Cusinatos Behauptung zutreffe, dass „die Aktivität des Organismus nicht direkt gegen die Umwelt, sondern auf die Aufrechterhaltung eines inneren

Bull. anal. phén. XV 10 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

Äquilibriums gerichtet“ (S. 36) sei, weswegen „das Vermögen das Äquilibrium in Auseinandersetzung mit der Variabilität der Welt aufrechtzuerhalten der Schlüssel für das Problem der organischen Identität und somit der Philosophie des Organischen“ (ebd.) werde. Diese Bestimmung des Organismus durch den Begriff der Selbstregulation hat seinen historischen Vorläufer im Empiriokritizismus und droht, die Bedeutung der Subjektivität zu unterschätzen.

Dessen ungeachtet gelingt es Cusinato, auf Grundlage seiner Annahme einer kausalen Autonomie des Organismus eine gelungene Kritik des (ontologisch-)emergentistischen Konzeptes der „downward causation“ vorzutragen: „Ein Organismus emergiert nicht aus der eigenen Zelle wie ein Tornado aus den Wassertropfen und dem Wind, die in der Atmosphäre sind“ — „Ein Organismus ist ein autopoietisches System, ein Tornado nicht“ (S. 43). Der Gedanke ist dabei, dass die Eigenständigkeit und Neuheit des Organismus gegenüber seiner Umwelt nur durch eine „top-down“ oder „upward“ Kausalität — in der die Wirkung ihre Ursache übersteigt [*eccede*] — erklärt werden kann, deren Funktionsweise Cusinato mit dem Begriff des „Stoffwechsels“ [*metabolismo*] erklärt: „Der Organismus entsteht vermittels der Verstoffwechselung der Elemente in der Umgebung, während der Tornado umgekehrt ohne das Bedürfnis, die Wassertropfen zu verstoffwechseln, emergieren kann, nämlich schlechterdings als Resultat von deren Aggregation“ (S. 44).

Es ist der Schlüsselbegriff des Stoffwechsels resp. Metabolismus, mit dem Cusinato die Bedeutung der lebendigen Erfahrung für die Kausalität des Organismus aufzeigt, also der durch den Begriff ‚Adaptivität‘ bei Varela bezeichneten Verbindung zwischen Autopoiesis und „sense making“. Weil die Untersuchung der Adaptivität bereits auf bakteriellem Niveau ergebe, dass „ein System beim Anpassen an eine Umwelt nicht nur auf das Überleben achtet, sondern auch eine eigene Form von Interessen und eine eigene Präferenzordnung ausdrücken kann“ (ebd.), wird zu ihrem Verständnis die primordiale Wertkartierung [*mappatura valoriale primordiale*] salient. Die Funktionsweise, mit der die „upward causation“ des Stoffwechsels den Organismus konstituiert, verweist also auf eine Sphäre der „primordial affectivity“, die Cusinato mit Begriffen wie Triebstruktur, Leibschema und Gefühlsdrang thematisiert. Der genuin Schelerianische Beitrag ist unterdessen in der Wertorientierung gegeben und insbesondere im Begriff der „Wertnehmung“. Der Autor behauptet deswegen, „dass das Körperschema, die Wertnehmung und die Interaktion mit dem Ausdrucksfeld des Lebens imstande sind, einer Form des ‚Stoffwechsels von Ausdrücken‘ Leben zu schenken, nämlich einer Form von affektivem Stoffwechsel auf zweiter Ebene in biochemischer Hinsicht“ (S. 46).

Bull. anal. phén. XV 10 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

Im Mittelpunkt dieser Überlegungen steht der Begriff des Ausdrucks, den Cusinato biosemiotisch denkt und bereits auf dem Niveau der Biosynthese realisiert sieht. Der Ansatz der Biosemiotik gestattet es jedoch zugleich, den Phänomenkreis des Psychischen zu integrieren und dementsprechend eine Leib-Seele-Fissur zu vermeiden: „Psychisch, im Gegensatz zum Unbeseelten, ist all' das, was ein Innesein vom Standpunkt des Für-sich-Seins ausdrückt" (S. 51). Dieser Verweis auf das Innesein ist dabei gerade nicht als eine Vorgegebenheit gegenüber dem Ausdruck zu lesen, sondern als eine „lebendige Einheit von Erlebnis und Ausdruck" (S. 107). Demnach vertritt Cusinato keinen naiven Immanentismus oder Spiritualismus, ohne jedoch die eigenständige Phänomenalität des Psychischen zu leugnen. Hierin liegt die eigentümliche Stärke der Stufenontologie Schelers und Hartmanns: im Gegensatz zu Emergentismus, der die Natur der niederen Schichten unberührt lässt, deren Transformation anzunehmen — das Verhalten einer Zelle, die am affektiven Metabolismus teilhat, kann nicht aufgrund ihrer anorganischen Komponenten vorhergesagt werden.

Den Gehalt der Biosemiotik begreift der Autor unter Bezugnahme auf die Wertphilosophie Schelers: „die lebendige Relevanz [*rilevanza vitale*] richtet die Sinnesorgane zu einer Erkundungshandlung aus, mit dem Zweck, eine semiotisch-werthafte Karte der Gegenstände in der eigenen Umwelt zu zeichnen" (S. 66). In diesem Gedanken spiegelt sich die emotionalistische Überzeugung Schelers wider: „Die Wertnehmung geht stets der Wahrnehmung vorher" (Scheler, 1926, 122). In anderen Worten: Das eigenständige Verhalten des Organismus setzt eine Ausrichtung seiner Bedürfnisse und Interessen an der Werthaftigkeit bzw. Relevanz seiner Umgebung für ihn voraus. Diese Vermittlung fasst Cusinato einerseits leibphänomenologisch mit dem Begriff des „Leibschemas" andererseits semiotisch mit dem Hinweis auf die Beziehung zwischen Scheler und Uexkülls Vorstellung von „Merkwelt" und „Funktionskreis" auf.

Dementsprechend wendet sich der Autor im dritten Kapitel seiner Arbeit der Bestimmung des Leibschemas aus Schelerianischer Perspektive zu: „Die wahrhaftige Neuigkeit entsteht, wenn Scheler in ‚Erkenntnis und Arbeit' erklärt, dass das Lebensgefühl tatsächlich die Gefahren und Gelegenheiten allein auf Grundlage einer eigenen, ursprünglichen Aktivität der Fantasie antizipieren kann, d. h. unabhängig vom Intellekt: die Triebfantasie" (S. 95). Die Triebfantasie ergebe sich dabei aus der spezifischen Intentionalität und dem Tatendrang [*progettualità*] des Subjekts. Allerdings sei sie nicht als eine Konstruktion oder Produktion misszuverstehen, sondern als Partizipation am

Bull. anal. phén. XV 10 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

biosemiotischen Prozess vermittels einer „Grammatik des Ausdrucks“ (Scheler, 1973, 92). Der Organismus kann sich in seiner Triebfantasie also einer im Ausdrucksfeld angelegten Kreativität bedienen, der seine Merkwelt entspricht.

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass Cusinato auch die Leiblichkeit durch die Phänomenologie des Ausdrucks zu begreifen versucht. Weil im vierten Kapitel die „direkte Wahrnehmung des Ausdrucks“ (S. 101) besprochen wird, handelt es sich um das Schlüsselkapitel für das Verständnis von Cusinatos Ansatz. Weil der Begriff des Ausdrucks sozial- und kommunikationswissenschaftlich usurpiert ist, mag sich in Anbetracht von Cusinatos Auffassung, dass bereits auf mikrobiologischem Niveau von Biosemiotik des Ausdrucks gesprochen werden kann, ein Anthropomorphismus-Verdacht aufdrängen.

Diesem Verdacht lässt sich Cusinatos Begriff der „unipathischen Affektivität“ [*affettività unipatica*] entgegenhalten, wobei das Unipathische aus Schelers Emotionsphänomenologie der ‚Einsfühlung‘ abgeleitet ist. Dementsprechend kennzeichnet der Autor zwei Aspekte der unipathischen Affektivität, einerseits den oftmals als „direkte Empathie“ oder „direkte Wahrnehmung“ beschriebenen Mitvollzug fremdpsychischer Akte, der im fünften Kapitel diskutiert wird. Andererseits die diese Form der Empathie metaphysisch noch fundierende Idee, „die die Einsfühlung [unipatia] mit der ursprünglichen Form allen emotionalen Nachempfindens [emotional sharing] identifiziert, welche unter der Herrschaft einer gemeinsamen ‚Grammatik des Ausdrucks‘ des Alllebens stehe“ (S. 115). Der Ausdruck wird somit als metaphysisches Fundament der Darstellung aufgefasst, als „der lebendige Zustand der Materie“ (S. 102).

Angesichts dieser grundlegenden Funktion des Ausdrucksbegriffes scheidet der Autor die Expressivität, welche auch dem Anorganischen, etwa einer Landschaft, zukommen kann, vom Ausdruck im engeren Sinne, der als intentional verstanden werden muss: „Der Organismus ist das Ausdrucksfeld, das sich um das Bedürfnis, die eigene gefühlte Existenz auszudrücken, herum konstituiert und die Morphologie des Lebens ist die Form seiner expressiven Bewegung“ (S. 103). Mit Gedanken wie diesem ist der Anspruch eines das ganze Leben umfassenden Ausdrucks etabliert. Die weiteren Überlegungen widmen sich hingegen der Versöhnung dieser metaphysischen Grundsätzlichkeit mit den unmittelbaren Phänomenen des Ausdrucks.

Das maßgebliche Feld für das Erlebnis des Ausdrucks ist die Intersubjektivität, wobei unter diesem Begriff gerade nicht eine Kommunikation zwischen zwei gänzlich unabhängigen Monaden zu verstehen ist. Cusinato liest Schelers Alteritätsphilosophie durch Autoren wie Kimura und Buber zugunsten einer radikalen Priorität der Mitwelt vor der Innenwelt, sodass „die

Bull. anal. phén. XV 10 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

von der schwarzen Sonne der Jemeinigkeit ausgehende Gravitationskraft überwunden und die inter-subjektive Beziehung in eine anthropogenetische Beziehung der Inter-Formativität [*inter-formatività*] umgestürzt wird“ (S. 201). Dabei geht der Autor aber nicht so weit, eine vollständige Transparenz des anderen und somit die Aufhebung der singulären Subjektivität anzunehmen (vgl. S. 113). Allerdings nehmen einige Behauptungen synechologische Züge an und drohen, wie zuvor bereits die Vorstellung eines Äquilibriums sowie an anderer Stelle die Auffassung des Subjekts als „Rezeptionszentrum“ (vgl. S. 200ff), die Bedeutung der Subjektivität zugunsten kosmovitaler Dynamiken zu vernachlässigen.

Im Anschluss an diese Behauptungen kommt Cusinato dazu, zu zeitgenössischen Kontroversen der Phänomenologie Stellung zu nehmen. So kommentiert er beispielsweise die Arbeit von Fuchs und De Jaegher zu „unidirectional incorporation“ und „mutual incorporation“ mit dem Vorschlag, anstelle einer kontinuierlichen intersubjektiven Synchronisation von Leibschemata anzunehmen, dass vielmehr bereits ursprünglich eine unipathische Synchronisation vorliege, welche die „mutual incorporation“ allererst ermögliche. In diesem Sinne liest er Fuchs‘ Begriff der ‚primären Empathie‘ und hebt hervor, dass die Beziehung zum Leibschema des Anderen nur vermittels der Wertnehmung und der präpräsentativen Dekodierung der Grammatik des Ausdrucks möglich wäre.

Cusinatos Vorstellung von der Inter-Formativität findet in der Allegorie der ‚Wasserspiele eines tanzenden Springbrunnens‘ ihren Ausdruck: „der Spritzer, der aus dem Springbrunnen sprudelt, nimmt im Fluss des Wassers, gemäß der Position und Form der Düsen, von denen der Austritt bestimmt wird, eine ‚individuelle‘ Form an. Der Spritzer ist kein Daseiendes, das sich allein in Bezug auf sich selbst konstituiert, sondern im beständigen Bezug auf die Wasserleitung“ (S. 154). Die Abstimmung zwischen zwei Tropfen bzw. Subjekten ergebe sich folglich nicht aus zwischenleiblicher Resonanz, sondern aus dem gemeinsamen Ursprung in den Düsen bzw. im Lebensdrang. Die Ausprägung dieses Lebensdranges werde indessen von allen Lebewesen auf ihre Weise gemäß der gemeinsamen Grammatik des Ausdrucks bestimmt. Mit Lebensdrang, einer auch Bergsons Denken verwandten Wendung, schlägt Cusinato eine metaphysische Brücke von Scheler zum Begriff des ‚conatus‘ bei Spinoza, den Fuchs für die Psychopathologie fruchtbar gemacht hat.

Diese Überlegungen zur intersubjektiven bzw. interformativen Dynamik der primordialen Affektivität überträgt Cusinato im zweiten Teil des Werkes auf die Psychopathologie. Der Autor betont dabei, dass es zwischen Scheler und namhaften phänomenologischen Psychiatern wie Jaspers deutliche Bezüge gebe. So gelte beispielsweise die Auffassung des Symptoms als

Bull. anal. phén. XV 10 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

nicht auf eine objektive Gegebenheit Reduzierbares sowohl für Jaspers als auch für Scheler. Ferner habe Schelers Werk einen maßgeblichen Einfluss auf Binswanger, Gebsattel, Minkowski, Straus und Schneider gehabt, weswegen eine Auseinandersetzung mit Scheler zur Erweiterung der Psychiatrie nicht erst ein aktuelles Anliegen ist.

In jüngster Zeit sei es allerdings John Cutting gewesen, der Scheler für die Psychiatrie fruchtbar zu machen versucht hat. Entscheidend sei dabei Schelers im Aufsatz ‚Über Selbsttäuschungen' von 1912 formulierte Vorstellung, dass „die psychopathologischen Störungen als Zerstückelung der lebendigen Wirklichkeit in mechanische Momente beschrieben werden können" (S. 175). So zeige sich, dass erst die betroffenen Patienten, nicht aber gesunde Menschen eine explizite Zuwendung auf diejenigen Phänomene vorwiesen, die normalerweise präreflexiv sind. Deswegen könne beispielsweise die Amnesie als „Hyperreflexivität" (S. 174) beschrieben werden, insofern als die Personen ihre natürliche Orientierung verloren hätten und die einst selbstverständlichen Erfahrungen gleichsam mechanisch und körperlich statt leiblich erfahren würden, weswegen bereits bei Scheler die Diagnostik des „disembodiment" angelegt sei.

Für das komplexe Störungsbild der Schizophrenie sei hingegen, und dabei greift Cusinato auf Cutting zurück, eine ausführlichere phänomenologische Analyse erforderlich. So sei es die Wertnehmung, die bei Schizophrenen gestört sei: „Die Störung der Wertnehmung unterbricht den anthropogenetischen Strukturprozess, der an der Basis der menschlichen Existenz steht. Am Ursprung gibt es eine Transformation der Wertnehmung in eine sterilisierte und nur Teilweise mit der Wertschicht der Wirklichkeit und der Ausdrucksschicht des Lebens verknüpfte Wahrnehmung" (S. 187). Somit kommt Cusinato zum Urteil, dass es zwar sein mag, dass sich ein schizophrener Patient beispielsweise für religiöse Werte interessierte, sie doch aber nicht im eigentlichen Sinne ‚verstoffwechselte' [*metabolizza*], d. h. dank seines *ordo amoris* mit dem Rest der Welt synchronisiere.

Mit dem Begriff des *ordo amoris*, der im Mittelpunkt von Schelers Wert- und Liebesphänomenologie steht, gewinnt Cusinato den Kernbegriff seiner psychopathologischen Überlegungen. Dabei handelt es sich in der Normalform um die individuelle Vorzugsordnung, die die Voraussetzung für das Fühlen der Werte als Fundament der Wahrnehmung sei. Zugleich ist der *ordo amoris* neben dem ‚Aktzentrum' einer der Schlüsselbegriff für Schelers Personalismus, weswegen Cusinato von ihm als „principium individuationis der Person" (S. 192) spricht. Eine Störung des *ordo amoris* erfolge beispielsweise durch das Ressentiment, bei dem die Abstimmung (*sintonizzazione*) mit

Bull. anal. phén. XV 10 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

der Welt misslänge. Im Falle des Schizophrenen hingegen gehe die Entfremdung des *ordo amoris* bis zum Kontaktverlust mit der Ausdrucksschicht des Lebens, was ihn letztlich auf sich selbst in einer Art Egozentrismus zurückwerfe. Neben der schizophrenen gäbe es in Hinsicht auf den *ordo amoris* eine zweite grundsätzliche Störungsform: „Wenn der Schizophrene dazu tendiert sich selbst und die Anderen wie Roboter zu sehen, tendiert der Melancholiker dazu, sich selbst und die Anderen auf die soziale Rolle und das soziale Selbst zu reduzieren" (S. 223).

Es kann nicht unbemerkt bleiben, dass Cusinatos Reflexionen auf die Psychopathologie nicht weit aus der Warte des Philosophen hinaustreten. Seine Überlegungen bleiben zumeist fundamental und sind nicht erkenntlich vom hippokratischen Drang nach Therapie motiviert. Bis zu einer Scheleria-nischen Psychiatrie oder Psychotherapie bedarf es also noch einiger Zwischenschritte und Auseinandersetzungen. Das ist allerdings auch dem Umstand geschuldet, dass Cusinatos Anspruch groß ist und sich mit Gewissenhaftigkeit aus seinen langjährigen philosophischen Erörterungen entwickelt.

Insgesamt handelt es sich bei „Biosemiotica e psicopatología dell'ordo amoris" um die Pionierleistung eines Brückenschlags zwischen Scheleria-nischer Philosophie und Psychodiagnostik. Dass dabei noch nicht alle Fragen beantwortet werden können, sondern vielmehr zunächst Problemfelder gesichtet werden, liegt in der Natur der Sache. Entscheidend ist einerseits die Philosophie des Ausdrucks als ein tiefes und bedeutungsschwangeres Feld, dessen Erkundung Cusinato mit der vorliegenden Arbeit im Kontext der wichtigen zeitgenössischen Fragen vorangetrieben hat. Andererseits bestimmt er die Eigenständigkeit emotionaler Phänomene und den Begriff des Wertes im Sinne des „emotional turn" (Fischer, 2015) als Desiderata der Psychologie, Psychopathologie und Psychiatrie.

Literatur

Fischer, J. (2015). Der Emotional Turn in den Kultur- und Sozialwissenschaften aus der Perspektive Max Schelers. *Thaumàzein, 3*, 11-28.

Fuchs, T. (2017). *Ecology of the Brain*. Oxford: Oxford University Press.

Scheler, M. (1926). *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. Leipzig: Der Neue-Geist Verlag.

Scheler, M. (1973). *Wesen und Formen der Sympathie*. Bern: Francke.

Schelling, F. W. (1856-1861). *Sämtliche Werke in 14 Bänden*. Stuttgart und Augsburg: Cottascher Verlag.

Alexander Nicolai Wendt
(Universität Heidelberg)

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

Thomas Fuchs, *Ecology of the Brain. The Phenomenology and Biology of the Embodied Mind*, Oxford University Press, 2018, 368 pages. ISBN : 9780199646883. Prix : 42 **€.**

Thomas Fuchs, psychiatre et professeur de philosophie de l'Université de Heidelberg, reconnu internationalement pour ses travaux dans le domaine de la psychopathologie phénoménologique, expose dans son dernier ouvrage une pensée à la croisée des chemins. En effet, Fuchs fait jouer de concert la phénoménologie, la biologie, l'éthologie et les neurosciences afin de proposer une approche *écologique* du cerveau. Fuchs déconstruit avec minutie les thèses réductionnistes du paradigme neuroconstructiviste selon lequel la subjectivité humaine ne serait qu'un corrélat de processus neuronaux. À l'encontre de cette conception, Fuchs présente un concept spécifique de la *vie* où le cerveau n'est plus déterminé comme le producteur de la vie mentale, mais comme un organe de *médiation*. En tant que tel, lui est imputé la fonction de médiatiser tant les processus inhérents à l'organisme que celui-ci avec son environnement et avec autrui. Le cerveau est dès lors à envisager, non pas comme un organe de traitement de l'information, mais comme un organe de *transformation*. Voilà pour la trame générale de l'ouvrage.

Fuchs commence par critiquer le fer de lance de la neurologie, à savoir la tentative de réduction de la sphère subjective à la matière physiologique cérébrale. Fuchs rapporte notamment les propos de Thomas Metzinger, qui déclare : « Nous sommes des Ego-Machines, mais nous n'avons pas de Soi. Nous ne pouvons pas quitter le tunnel de l'Ego parce qu'il n'y a personne qui pourrait en sortir. […] En fin de compte, l'expérience subjective est un formatage de données biologiques, un mode hautement spécifique de présentation d'informations sur le monde, et l'Ego s'avère simplement un événement physique complexe — un modèle d'activation dans votre système nerveux central » (p. 31). L'expérience, tant du monde que de notre propre subjectivité, s'avère une construction produite par notre cerveau.

En guise de conséquence, notre rapport au monde ne peut être immédiat, il ne nous donne pas accès à la chose même, mais de manière médiate au moyen de représentations mentales produites par notre cerveau. Ainsi, le matérialisme réductionniste des neurosciences s'accommode fort bien d'une épistémologie représentationaliste d'après laquelle l'accès au monde externe ne nous est autorisé qu'en vertu de représentations issues du cerveau et que nous avons de ce monde. La doxa fait la part belle à cette épistémologie, puisque la neuroimagerie nous fournirait la preuve ontologique de cette idée.

Bull. anal. phén. XV 10 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

Et de fait, la technologie, semble-t-il, nous permet aujourd'hui d'observer, en direct, notre cerveau en train de penser.

Le cœur de la critique avancée par Fuchs trouve son fondement dans une réforme radicale consistant à intégrer à une phénoménologie du corps propre une fondation *biologique* de l'organisme vivant. Point de départ de son modèle écologique, Fuchs décrit l'organisme comme une unité subjective, incarnée, et en interaction constante avec *son* environnement, de laquelle interaction émerge un monde de significations spécifiques, une *Umwelt*, pour ce même organisme (Fuchs s'inspire notamment des travaux de von Uexküll). Cette amorce est suivie de conséquences en cascade. Parmi celles-ci, et d'une part, nous ne percevons pas le monde au moyen de représentations, mais toujours en regard de notre position corporelle située *dans* ce monde. D'emblée, les objets expriment *pour nous* diverses possibilités de nous rapporter à eux, ils nous ouvrent à une potentialité d'actions. D'autre part, outre la phénoménologie d'obédience merleau-pontienne, Fuchs s'inspire de l'approche énactive de la cognition (Francisco Varela, Alva Noë, etc.) selon laquelle la réalité n'est pas quelque chose d'extérieur et de prédéterminé, mais est continuellement amenée à l'existence par l'interaction sensori-motrice de l'organisme dans son environnement.

À ce stade, Fuchs avance une thèse centrale et qui cherche à éviter l'écueil du dualisme corps-esprit qui prévaut encore dans la *Philosophy of mind*. En partant de l'unité de l'organisme vivant, deux points de vue à propos de celui-ci se dessinent. D'un côté, l'organisme se vit lui-même comme corps vivant, comme *Leib*. D'autre part, il se donne également comme corps physiologique, comme *Körper*. Cependant, Fuchs n'édifie guère un nouveau dualisme. Il défend un « monisme médiatisé » ou, s'inspirant explicitement de la terminologie de Hegel, une unité dialectique de l'unité et de la diversité (p. 80). Ces deux modalités du corps résonnent au sein de la même personne. À titre d'exemple, lorsque sa main est piquée par l'aiguille du médecin, la douleur éprouvée par le patient est située là où le corps physique se trouve percé. Il n'y a pas, d'un côté, la main vécue et, de l'autre, la main physique, mais une seule et unique main qui se donne comme une « unité physico-esthésiologique », comme l'affirmait Husserl. Est donc présente une « *coextensivité* », ou une « *syntopie* », du corps vécu et du corps organique au sein de la même personne.

Par ailleurs, et se revendiquant de Plessner, cette ontologie du corps est corrélée à une approche originale de la subjectivité que Fuchs nomme « la double aspectivité de la personne » et qui caractérise l'étude écologique de la vie. Le premier aspect est « l'attitude personnaliste » qui désigne le discours que la personne exprime à propos de ses propres énactions vitales, dans sa

Bull. anal. phén. XV 10 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

rencontre immédiate avec autrui. Le second aspect est rendu par « l'attitude naturaliste » qui constitue la perspective de l'objectivation du corps où celui-ci fait l'objet de diverses explications physiologiques. Pour autant, cette attitude ne s'excepte jamais du monde de la vie :

> Même si nous pouvons nous approprier cette seconde attitude naturaliste, la primauté de la perspective en première et en seconde personne, ou la perspective du participant, reste toujours vraie. Si nous n'étions pas toujours en mesure de percevoir et d'interagir avec les autres en tant qu'êtres *de notre propre genre*, c'est-à-dire comme sujets incarnés, nous ne serions pas même capables d'identifier les phénomènes dont nous cherchons à trouver les corrélats neuronaux ou physiologiques. […] En aucun cas les phénomènes de la conscience ne peuvent être étudiés en faisant simplement varier les stimuli environnementaux et en mesurant des activités neuronales correspondantes (p. 213-214).

Mais qu'en est-il précisément du rôle du cerveau dans le cadre de cette écologie de la subjectivité incarnée ? Pour quelles raisons est-il à la fois un organe de médiation et de transformation ? Une myriade de concepts fait l'objet d'une attention particulière. En premier lieu, la vie et le corps vécu constituent la source fondamentale de notre énaction, laquelle inclut les activités de la conscience, tant réflexives que pré-réflexives. La vie n'est donc ni le fait d'une conscience pure ni ne se réduit à un organisme physique. La vie couvre l'ensemble de nos manifestations corporelles et subjectives. En second lieu, les organismes vivants sont des corps physiques complexes, des systèmes, qui, suivant le fonctionnement continuel de leur métabolisme, maintiennent leur forme et leur structure dans le temps. L'organisme vivant est donc un système auto-organisé (ou autopoïétique) en vue de sa propre préservation. L'organisme ne se contente pas de se tenir en face de la matière, il ne cesse de la soumettre en fonction de ses diverses activités et autres buts. C'est ainsi, en dernier lieu, que l'organisme atteint une forme d'autonomie et se démarque de son environnement, tout autant qu'il en dépend en raison de la nécessité du maintien de l'homéostasie.

Dans ce contexte, le système nerveux central médiatise l'interface sensori-motrice de l'organisme avec son environnement. Le cerveau ne précède pas la relation entre l'organisme et l'environnement. Au contraire, il ne se développe qu'à la faveur du cadre préexistant d'une telle relation. Les organes périphériques et les surfaces externes de l'organisme servent le but d'échanges continuels et de communication avec l'environnement. C'est dans le cadre de cette interaction à trois termes (système organique, cerveau, environnement) qu'émergent un Soi corporel et une intentionnalité primaire :

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

> La subjectivité, qui émerge dans le monde avec la formation d'organismes animaux, ne signifie nullement une vie intérieure transmondaine. Au contraire, elle est toujours incarnée et liée à l'environnement, étant présente et agissante en lui. La subjectivité constitue l'aspect intégral des processus biologiques d'un organisme exhibant une auto-organisation et une auto-référentialité, tout autant qu'une relation productrice de sens avec le monde environnant. […] Ceci se produit à travers les dynamiques du métabolisme d'ingestion et d'excrétion, à travers le cycle de la réceptivité et de l'activité, et pour les primates, finalement, aussi à travers l'interaction d'impressions et d'expressions dans la communication inter-corporelle, faciale et gestuelle (p. 93).

Il en découle que le rapport entre l'organisme et l'environnement ne peut plus être pensé en termes de causalité linéaire dans laquelle un stimulus externe A provoquerait une réponse B de la part de l'organisme. Fuchs remplace cette forme erronée de causalité par la « causalité circulaire », ou « causalité intégrale », autre moment décisif de son ouvrage. Cette causalité présente à son tour deux formes. La première est la « causalité verticale », et s'articule à l'intérieur de l'organisme, tandis que la seconde prend place entre l'organisme et son environnement. Plus exactement, la causalité verticale est effective au sein des divers niveaux d'organisation interne de l'organisme, de la relation réciproque entre le tout de l'organisme et ses parties les plus microscopiques. Empruntant à Thompson l'expression de « co-émergence dynamique », Fuchs explique comment l'organisme et ses composants (les organes, les cellules, etc.) ne cessent de se co-produire et de se modifier l'un l'autre. Le cerveau agit comme un transformateur au sens où il transforme les états de niveaux supérieurs (comme la sensation, et tout acte intentionnel de la conscience) et les états inférieurs neurochimiques de l'organisme. Ces niveaux ne sont pas isolés les uns des autres, mais ont une influence entre eux. La circularité horizontale, quant à elle, se joue d'abord au niveau du métabolisme et de l'homéostasie, mais également dans une strate supérieure, à savoir au niveau de la relation perceptive et motrice entre l'organisme et son environnement. Le cerveau est encore un transformateur qui agit désormais entre les stimuli et les actions motrices qui sont reliés entre eux dans des schémas neuronaux qui s'activent et s'actualisent en fonction de la perception que l'organisme a de son environnement.

Cependant, la fonction de médiation et de transformation assignée au cerveau serait inopérante sans l'extrême *plasticité* qui le constitue. En vertu de sa plasticité et de son enchâssement au sein de l'organisme, le cerveau a la capacité d'incorporer l'histoire vécue depuis les niveaux de la vie intra-utérine. Il se développe épigénétiquement en un organe structuré de manière complémentaire avec la vie et l'environnement de l'individu. Ainsi, l'ensemble de nos

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

expériences modifie continuellement nos structures neuronales. Cette incorporation de l'expérience dans les structures de la mémoire est fondée dans l'activité fonctionnelle du cerveau qui modifie sans cesse ses propres microstructures. Cette plasticité neuronale assure une transparence des cycles fonctionnels qui ont lieu entre l'organisme et l'environnement. Par ailleurs, cette même plasticité permet une « immédiateté médiatisée ». En effet, la relation entre l'organisme et son environnement est immédiate, elle ne se fait pas au moyen de représentations. Cependant, cette immédiateté se veut toujours médiatisée par les structures cérébrales. Le cerveau constitue un « organe de résonance » qui médiatise l'interface sensori-moteur de l'organisme avec l'environnement.

De surcroît, le cerveau humain est un organe formé *culturellement*, qu'une personne *possède* mais qu'elle *n'est pas*. Cette formation a lieu dès le stade prénatal dans la relation dyadique qui se noue entre la mère et son enfant. Le développement neurobiologique du nourrisson dépend ainsi de manière cruciale de son environnement socio-culturel. Au niveau de l'intersubjectivité primaire, le fœtus baigne d'emblée dans l'environnement de sa mère. Par exemple, il est capable de ressentir à un niveau émotionnel le stress de celle-ci, ce qui entraîne des conséquences sur le développement de son cerveau ainsi que, ultérieurement, sur sa propre personnalité (p. 177). L'originalité de la démonstration de Fuchs consiste à montrer, expériences à l'appui, comment est corrélée la relation phénoménologique intersubjective qui se noue entre la mère et son bébé avec le développement neurobiologique de ce dernier. Par exemple, une séparation précoce et brutale avec la mère s'accompagne souvent de déficiences ultérieures du comportement et de perturbations d'ordre physiologique. Au stade de l'intersubjectivité secondaire, où la relation dyadique mère-enfant s'ouvre progressivement à une relation triadique incluant désormais une relation à l'objet, apparaît progressivement le langage verbal, lequel ne se défait jamais totalement des gestes corporels que la mère et l'enfant n'ont cessés d'entretenir pour communiquer. Plus généralement, l'apprentissage ne se fait pas sans l'apparition de modèles neuronaux qui sont formés dans la relation à autrui, et qui sont intégrés et réactivés en fonction de la situation. En bref, le cerveau devient l'organe de l'esprit, mais l'esprit lui-même n'est pas dans le cerveau. Les produits culturels ne sont pas des produits du cerveau. Le cerveau s'avère à l'inverse le résultat de tels phénomènes (p. 207).

L'ouvrage se conclut par l'examen des implications de l'approche écologique du cerveau pour la médecine psychologique. Le réductionnisme neurobiologique qui a envahi la psychiatrie a pour fondement un naturalisme exacerbé, à tel point que le trouble mental n'est envisagé que comme un désordre cérébral. Cependant, les processus psychiques ne sont pas réductibles à

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

de telles activités cérébrales. *A contrario*, ils sont toujours incarnés, intentionnels, et plongés dans un champ environnemental de significations. Ils s'enracinent à un niveau intersubjectif et corporel au sein d'un monde de significations partagées socio-culturellement. Fuchs applique soigneusement les concepts fondamentaux de son approche écologique de la cognition incarnée et énactive.

À ce titre, du point de vue la causalité circulaire, tout traitement psychothérapeutique, entendu comme processus interactif et intentionnel, inclut un processus neuronal où les structures cérébrales sont modifiées par l'expérience que le patient a de lui-même et du monde. En retour, la modification neuronale transforme les interactions entre l'individu et son monde. Trois niveaux hiérarchiques ne cessent de s'influencer mutuellement et de se reconfigurer au contact l'un de l'autre. Au niveau macro, nous retrouvons les processus psychosociaux et les interactions entre individus. À un niveau intermédiaire, nous avons affaire aux interactions entre le cerveau, l'organisme et l'environnement. À un niveau micro, enfin, nous rencontrons les processus neuronaux et moléculaires internes au cerveau. Ces trois niveaux, rapportés à l'unité de la personne, incluent donc les causalités verticale et horizontale (p. 255).

Il faut néanmoins reconnaître que le trouble mental relève d'abord et toujours d'une modification de l'expérience vécue du patient. Toutefois, suivant la causalité verticale, cette modification de l'expérience du Soi s'accompagne aussi de perturbations neurophysiologiques. Un patient focalisé sur son état de stress peut bien souvent le faire augmenter et, avec lui, une augmentation du rythme cardiaque, de la chaleur corporelle, etc. Du point de vue de la causalité horizontale, on ne peut pas considérer le trouble mental uniquement comme un dysfonctionnement individuel. La maladie se joue également au niveau de l'intersubjectivité, au niveau macro donc. Fuchs parle de « dysfonctionnements horizontaux », et caractérise le trouble mental comme « un trouble de la communication » (p. 260), ce qu'Erwin Straus, axant sa phénoménologie sur la dimension *communicative* de l'existence, avait déjà entrepris de faire.

Certes le trouble s'accompagne de modifications biologiques au niveau micro. Toutefois, cette modification n'est jamais la seule cause du trouble, mais bien une conséquence qui accompagne l'expérience subjective et interpersonnelle du trouble. Partant, si l'on considère les troubles mentaux sous l'angle de la double aspectivité de la personne, alors toute action thérapeutique doit être pratiquée suivant les deux aspects, à la fois psychologique et physiologique, et elle relève d'un travail sur les troubles conçus comme des perturbations de l'existence incarnée qui inclut à sa base une biologie

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

écologique de l'être vivant. Par conséquent, et nous laisserons le mot de la fin à l'auteur de ce remarquable ouvrage :

> *La psychiatrie est une médecine relationnelle en un sens englobant :* une science et une pratique des relations biologiques, psychologiques et sociales ainsi que de leurs troubles. […] Ainsi, la psychothérapie ne deviendra jamais une branche de la neurobiologie appliquée. Ses sciences fondamentales essentielles demeurent la psychologie, l'herméneutique, ainsi que les sciences humaines et sociales (p. 276-277).

Remy Rizzo
(Université de Liège)

David Abram, *The Spell of the Sensuous. Perception and Language in a More-Than-Human World*, New York, Vintage Books, 1997. Trad. fr. D. Demorcy & I. Stengers : *Comment la terre s'est tue. Pour une écologie des sens*, Paris, La Découverte / Les Empêcheurs de penser en rond, 2013. ISBN : 9782359250626. Prix : 24,50 €.

Cette recension demande une première justification : pourquoi parler d'un ouvrage sur l'écologie, dont la version originale date de plus de vingt ans, dans une revue de phénoménologie ? On nous accordera que le sujet écologique est brûlant, que la première traduction française (par I. Stengers et D. Demorcy) est d'ailleurs assez récente : *La Découverte* décide par ce geste de remettre ce livre d'actualité. Les quelques recensions françaises ont été globalement positives, mais se sont également gardées de commenter l'utilisation de la phénoménologie (Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty) dans le cadre de ce questionnement écologique, ce que nous nous proposerons de faire ici.

En anglais et en français, les titres indiquent pourtant une des ambitions traversant le livre : combler un vide trop présent dans le champ écologique, celui de l'esthétique et de la phénoménologie. De nombreux discours sur les catastrophes, présentes ou à venir, nous proposent des conditionnels avec des conséquences chiffrées, mais une telle information reste abstraite et le problème écologique peu senti par certains. À vrai dire, cela constitue déjà, si l'on suit Abram, un symptôme du rapport de nos modes de vie à la nature, rapport fondamentalement non écologique en ce que l'on aurait perdu le lien sensible qui nous unissait au monde plus qu'humain. Le « on » qui perd ce lien, il faudra assumer, avec l'ouvrage, qu'il s'agit de la culture occidentale

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

moderne (« l'Occident moderne », « la moderne humanité "civilisée" », la « culture occidentale » p. 51-52). On sent l'auteur très inspiré par la problématique de Husserl dans la *Krisis* (trad. G. Granel, Paris, Gallimard, p. 148) ; on a créé un monde objectif quantifiable, analysable par les sciences, mais on tend désormais à oublier de le ramener à sa source fondamentale : le monde de la vie. Il ne faut pas attendre d'Abram qu'il se tienne fidèlement à la lettre du texte, puisqu'il ne s'agit pas pour lui, à première vue, de redonner un sens existentiel aux sciences par la défense d'une philosophie universelle dont l'état inquiétait le phénoménologue allemand (*La crise des sciences européennes…*, p. 16-22). Si le décompte scientifique des victimes plus qu'humaines n'a qu'une efficacité limitée, c'est qu'il hérite méthodologiquement d'un oubli auquel il s'agit de remédier en retrouvant ce rapport sensible au plus qu'humain que l'on aurait perdu. On pourra alors à nouveau ancrer nos savoirs et nos modes d'existence dans un monde de la vie entendu en un sens tout particulier par Abram, nous le verrons. L'idée fondamentale est donc que c'est seulement « à l'échelle de nos interactions directes, sensorielles, avec ce qui nous entoure » (p. 341) que l'on pourra à nouveau discerner et répondre aux problèmes écologiques.

La première mention de Husserl dans le texte sert à expliquer l'anesthésie à l'égard du plus qu'humain. En effet, reprenant les analyses de la *Krisis* sur la mathématisation du monde opérée par Galilée, Abram pose la thèse d'une objectivation excessive du monde opérée par les sciences, en dépassant cependant radicalement Husserl :

> Les sciences occidentales et les technologies qui les accompagnent ont oublié le monde de la vie et sa richesse qualitative dont pourtant elles-mêmes dépendent quant à leur signification et à leur existence. Elles ont commencé à envahir aveuglément le monde de l'expérience — et même, dans leur errance, *à menacer le monde de la vie de total anéantissement* (p. 66).

Cette mathématisation du monde est réinscrite par l'ouvrage dans un mouvement général de notre culture occidentale. Ce mouvement, initié à la fois par les traditions religieuses juives et chrétiennes et par la philosophie à la suite de Platon, aurait systématiquement dévalorisé, au profit des Idées et de l'Esprit, le sensible et le corporel en les traitant comme des ressources passives pour l'Esprit humain, seul véritablement actif face à la nature (p. 73-75, 128-129). Abram termine son analyse du repli sur soi de l'homme occidental par la langue (arbitraire du signe et langue conventionnelle) et l'écriture (développement de l'alphabet). Sciences, dualismes philosophiques, langue et écriture : tout aurait donc été fait, dans la civilisation occidentale, pour construire

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

l'homme comme un esprit isolé dans ses techniques et sa technologie, à l'écart du plus qu'humain. Dès Platon se seraient développés les « germes de ce que sera l'éclipse finale de la nature derrière un monde de lettres, de nombres et de textes » (p. 166).

Ces critiques, assez vastes et massives, amèneront sans doute le lecteur à se demander si Abram ne force pas le trait en désignant avec une telle facilité des coupables. Le commentaire de Platon comme d'une philosophie supposant fondamentalement l'écrit (malgré les critiques de *Phèdre 274a-277d* que l'auteur ne manque pas de mentionner) semble ainsi répondre au besoin qu'a l'auteur de créer une esquisse historique large de nos erreurs. Au fond, le livre, *The Spell of the Sensuous* dans son titre original, opère un véritable tour de passe-passe. Abram nous installe dans les conditions pour nous faire percevoir une coupure entre humain et plus qu'humain, avant de la dépasser là-même où elle semblait dès lors infranchissable. Car précisément, langue, parole et écriture seront un enjeu fondamental pour retrouver notre rapport sensible au plus qu'humain.

Le tour de passe-passe consiste à justifier la thèse de l'existence d'un fossé actuel entre l'humain et la nature (creusé par nos technologies) sur l'unique base d'un historique de nos constructions technico-conceptuelles occidentales. Bien sûr, on a opposé conceptuellement la nature et l'humain, la culture : cela a donné lieu à certaines pratiques d'exploitation au quotidien. Mais cela suffit-il pour affirmer qu'une rupture d'une telle univocité existe encore aujourd'hui, en dehors de ces concepts par ailleurs largement critiqués ? Cette opposition conceptuelle a-t-elle encore une pertinence réelle, empirique pour tous ces « occidentaux » que nous sommes ? On pourrait se demander si les situations vécues ne sont pas nécessairement plus troubles et complexes : est-il encore possible pour chacun de retrouver une nature plus qu'humaine, intensément sensible, par-delà des techniques humaines, à une époque où il semble devenir impossible de trouver une nature hors de tout lien avec nos techniques (OGM, pollution nucléaire, etc.) ? La question est complexe et terminologique : tant qu'il s'agit de retrouver du *plus qu'humain*, on peut dire qu'Abram souhaite simplement ne pas voir nos vécus devenir humains, purement humains, sans pour autant défendre la possibilité de trouver en pratique et en théorie un élément purement naturel (il reste un risque de pollution par l'humain en toute chose, mais il y a *plus* que l'humain). Par moments, Abram qualifie pourtant la nature de « non-humaine » (p. 29, 38, 52), nous enjoignant alors de jouer une dramaturgie de la rupture et des retrouvailles, qui reste étrangement proche du geste de la tradition philosophique qu'il dénonçait.

Bull. anal. phén. XV 10 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

Il s'agit de retrouver une « pierre de touche solide » (p. 16), une relation vraie avec le reste de la nature (p. 366). Malgré les critiques virulentes de nos techniques, cela n'implique pas de supprimer le monde que l'humain s'est construit, mais de retrouver le rapport sensible fondamental sur lequel il se fonde. L'ouvrage reste à questionner pour la hiérarchie sensible qu'il opère entre l'humain et le plus qu'humain, notamment quand il compare la richesse sensible de villages tibétains avec la pauvreté des villes états-uniennes : « Ce n'est plus un milieu sensuel (…) mais simplement une absence » (p. 50). Le problème serait celui d'un manque de présence, d'altérité : on perçoit moins d'êtres autres que des humains uniformisés. Et pourtant, cela pourrait être un problème de perception à imputer à l'auteur. Le présupposé central, à questionner ici, c'est que les techniques et technologies diminuent l'échange sensible avec l'autre, qu'elles tendent à mettre à distance ou invisibiliser, comme un voile qui viendrait masquer la nature, à l'instar des « panoramas générés électroniquement » et des écrans qui nous sépareraient du contact incarné avec la nature (p. 16, 52, 90). Or, pour ne prendre que le cas de l'écran comme technique, cette abstraction vis-à-vis du monde de la vie (aussi corporel pour Abram) n'est pas si évidente. À l'instar de Vivian Sobchack, toute une part de l'esthétique phénoménologique mobilise Merleau-Ponty afin de montrer que, par le dispositif de l'écran, le voyant et le visible se reconfigurent lors même de l'acte de perception. Cet acte de perception est en réalité une participation lors de laquelle tous deux ont une part active et qui amène le spectateur à s'impliquer dans une reconfiguration dynamique de son champ d'expérience (A. C. Dalmasso, « Voir selon l'écran (...) », dans M. Carbone, *L'empreinte…*, Metis Presses, 2013, p. 126-127).

Les critiques parfois hâtives à l'égard de la technique ne doivent pourtant pas masquer que l'auteur a lu Merleau-Ponty et s'en inspire. L'enjeu fondamental du livre est de rappeler que la perception est une interaction, un double ajustement du sensible (lui-même sentant) et du corps sentant (lui-même sensible). Dans sa forme fondamentale, l'activité de perception nous enjoint donc d'échanger avec des *landscapes*, avec le plus qu'humain et son activité propre. Cette interdépendance nous modifie en retour. Au point que le plus qu'humain et le *landscape* ont eux-mêmes le statut de sujets, vivant leurs propres expériences, nous impliquant dans un dialogue jusqu'à influencer notre langue même (p. 73-86, 93-99, 112-116). L'ouvrage revendique son animisme : le plus qu'humain sent, communique avec nous, agit jusque dans nos pratiques langagières et culturelles. Abram nous montre cette communication dans différentes pratiques étudiées par l'anthropologie (les chants dans le *Walkabout* ou les histoires chez les Koyukon).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

À cet égard, le changement opéré par l'édition française entre le titre original (*The spell of the sensuous*) et sa traduction (*Comment la terre s'est tue*) est pertinent, tout en déplaçant la focale d'une dimension de l'ouvrage insistant sur la magie à une autre, insistant sur l'animisme, thème par ailleurs très important dans les écrits contemporains traitant d'écologie. Un autre écart de traduction — plus discutable — se joue pour des raisons similaires quant au terme de *landscape,* que l'on traduit généralement par paysage. Dans leur préface (p. 16), D. Demorcy et I. Stengers expliquent le rendre par « milieu » dans un premier temps (p. 28, 37, par exemple) pour éviter de suggérer que le *landscape* serait inerte, passif, devant notre romantisme contemplatif, avant que leur traduction ne se change en « paysage » dès que Merleau-Ponty apparaît comme une référence principale. Cela pose un problème : le terme français « milieu » recouvre alors à la fois l'anglais *landscape* et *medium* (p. 50 ; p. 26 de l'édition originale en anglais), il y a donc ici le risque de perdre une nuance de la langue originale. Il aurait peut-être été intéressant de garder l'ambiguïté française de « paysage » pour traduire l'ambiguïté de *landscape* dans l'usage d'Abram, qui présente lui-même une attitude d'esthétisation romantique de la nature à laquelle est mêlée une conception plus récente d'un paysage sensible et sentant via Merleau-Ponty.

Le plus qu'humain communique et interagit avec nous. La langue n'est donc pas qu'une abstraction nous éloignant du monde, Abram affirme au contraire que ce monde de la vie qu'il conçoit comme fondamentalement sensuel fournit à la langue sa structure. Se réclamant de Merleau-Ponty quand il refuse de séparer le langage de la parole, il affirme que chaque parole vient modifier le tissu corporel du langage. On est donc pris dans ce tissu comme dans un milieu qui évolue avec notre parole. Abram *ajoute* alors que, ces mêmes paroles étant enracinées dans les échanges perceptifs et sensibles au sein de milieux plus qu'humains, la langue est dès lors influencée par ces milieux plus qu'humains et est une « expression de la terre animée qui nous enveloppe » (p. 122-123). Dans sa sonorité et sa matérialité sensible, la langue nous permettrait donc de retrouver un contact perdu. Abram différencie deux usages et conceptions de la langue, l'un renfermant l'humain sur lui-même dans un monde sensible appauvri, l'autre le rendant attentif au plus qu'humain. Cette recherche d'un langage originaire, plus proche de la nature, avant sa perversion par notre culture, a de quoi inquiéter. Elle crée un réel danger que n'évite pas l'ouvrage, celui d'opposer rapidement des cultures orales supposées plus proches de l'origine (« ceux qui ont, à l'origine, acquis ce don, la capacité de parler » (p. 335)) à des cultures de l'écrit.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

La phénoménologie tient à vrai dire une place ambiguë dans l'ouvrage. De nombreux thèmes sont abordés, jusqu'aux ekstases temporelles de Heidegger. Elle est donc massivement présente, mais semble parfois être l'objet d'un emprunt biaisé, comme c'est le cas pour la phénoménologie de Husserl (p. 55 suiv.). La problématique du monde de la vie dans la *Krisis* semble d'emblée tirée vers la philosophie de Merleau-Ponty. Husserl est là pour préparer le terrain, comme on le sent à certaines citations du phénoménologue français, insérées pour affirmer avec insistance que ce monde de la vie est celui d'êtres charnels. Mais surtout, l'auteur nous plonge dans la confusion quand il explique les premiers projets de Husserl, notamment la distinction que celui-ci entendait faire entre la phénoménologie et la psychologie empirique. Abram explique ce qu'est un phénomène à partir d'une définition d'un dictionnaire général (le *Merriam-Webster's Collegiate Dictionnary*) qui en fait « un objet ou aspect connu par les sens », la tâche de la phénoménologie de Husserl devenant alors selon lui de « décrire (…) la manière dont les choses se donnent dans notre expérience sensible directe » (p. 59). La confusion est malheureuse, puisque l'on ne sort pas de l'attitude naturelle : et pour cause, le projet d'Abram est profondément différent de celui des *Ideen* ou des *Méditations Cartésiennes*. Abram s'intéresse à la perception sensible entrelacée au monde naturel. Il n'opère pas de réduction eidétique ou phénoménologique, et sa phénoménologie n'est dès lors pas la phénoménologie transcendantale de Husserl, qui entendait précisément se distinguer de la psychologie empirique par ces moyens. Le passage par une référence au projet initial de Husserl n'était donc pas obligé pour l'auteur s'il entendait développer une phénoménologie, à moins de créer un malentendu philosophique global. C'est que son approche n'y est pas facilement conciliable. Pourtant, avoir remarqué la nécessité de relier l'écologie à une réflexion esthétique et phénoménologique reste un des mérites de l'ouvrage et un projet d'une importance capitale aujourd'hui. À ce titre, une des questions transcendantales à traiter pour une écologie pourrait être : à quelle condition peut-on avoir conscience d'un changement dans son vécu ? Abram se soucie surtout du contact avec cette pierre de touche sensible qu'est la nature plus qu'humaine, bref d'un changement empirique de nos vécus, qu'il est important de (co-)créer et qui créerait ses propres effets dans les nouvelles relations qui se développeraient. Il s'agit là d'un souci et d'une réponse pragmatiques, pertinents. Cette réponse n'est pas de l'ordre de la phénoménologie transcendantale, qui pourrait poser le problème à un autre niveau, celui de la conscience transcendantale : étant mise entre parenthèses leur dimension empirique, *comment* avoir conscience de changements dans nos vécus ? Que les questions soient posées au niveau empi-

Bull. anal. phén. XV 10 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

rique ou par la phénoménologie transcendantale, elles sont d'une égale urgence, et le livre poussera les lecteurs attentifs à penser les deux pour eux-mêmes.

Jérôme Flas
(Université de Liège)

Roberta De Monticelli, *Il dono dei vincoli. Per leggere Husserl*, Milan, Garzanti, 2018, 259 pages. ISBN : 9788811676461. Prix : 15 €.

On considère souvent Edmund Husserl comme un auteur hors de portée, non seulement des « non professionnels », mais aussi des philosophes qui n'auraient pas étudié le courant phénoménologique[1]. *Il dono dei vincoli* (*Le don des contraintes*), le dernier ouvrage de Roberta De Monticelli, démontre que cette idée n'est pas fondée : la phénoménologie n'est pas une discipline qui, en raison de son type de questionnement spécifique, s'éloignerait de la réalité. Au contraire, selon l'auteure, elle peut être définie comme « ontologie du concret » et de tous les aspects qui concernent l'homme ainsi que sa liberté. Au moyen d'une analyse fine et efficace, l'auteure accompagne le lecteur, l'exhorte à devenir lui-même phénoménologue, et lui explique comment Husserl ne s'est pas limité à une simple analyse transcendantale. En effet, en combinant et en dépassant la philosophie des mathématiques, la logique, la psychologie de la *Gestalt*, et même l'esthétique, il a su mettre en avant l'importance de la confiance qu'il nous faut accorder à notre expérience.

L'un des principaux résultats de la méthode phénoménologique est sans doute celui qui révèle le lien intentionnel reliant le sujet et le monde. Aussi, avec la notion d'intentionnalité, Husserl parvient à décrire l'expérience du monde dans sa pleine concrétisation. Cette affirmation peut à première vue sembler paradoxale, car c'est précisément l'acte qui « met entre parenthèses » les éléments entrant dans le champ de la « factité » qui dévoile la véritable essence des choses. C'est pour cette raison qu'il est légitime de soutenir que le sujet husserlien revêt un rôle constitutif vis-à-vis du monde et de tout ce à quoi il est lié. Cette thèse n'a pas pour but de déboucher sur des arguments idéalistes, qui confineraient le sujet à une position solipsiste et transcendante

[1] Une première version de ce texte, en italien, a été publiée dans *La Società degli Individui* 64, 2019/1, p. 169-173. Remaniement et traduction française pour cette seconde version par Remy Rizzo.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

par rapport au réel, ni même réalistes, mais elle tend à aller au-delà de ces deux orientations en faveur d'une corrélation entre le monde et une conscience qui, comme telle, est unique et concrète ; en d'autres termes : *une conscience temporelle, intersubjective et incarnée*.

Contrairement à Kant, Husserl affirme la nécessité de passer des objets aux données, car il estime qu'il n'est pas possible d'analyser les fonctions du sujet indépendamment de l'objet. Pour Husserl, la conscience elle-même est une stratification des opérations actives et passives qui constituent l'objet. De la sorte se configure une nouvelle vision du sujet qui, au même instant, se trouve dans la situation paradoxale d'être à la fois sujet et objet de connaissance. L'expérience devient intuition et vision eidétique, elle met le sujet en relation réelle avec le monde, elle anime sa conscience. L'importance de l'intuition, comme le note l'auteure, apparaît déjà dans l'Introduction à la première édition des *Recherches logiques*, dans laquelle Husserl soutient que les concepts eux-mêmes doivent être issus de l'intuition, à partir de certaines expériences.

Le phénoménologue montre comment nous pouvons, par la logique, régresser vers la sphère des noyaux individuels en relation avec un univers *réel*. À travers ce processus régressif, qui conduit à un niveau antéprédicatif, il en résulte que la logique postule une *théorie de l'expérience*, pour laquelle la logique est nécessaire afin de maintenir la formalité : entre l'expérience et la logique existe un rapport de co-dépendance. Le terrain transcendantal se configure comme la base d'une ontologie formelle (au moyen de la logique), nécessaire à la totalité de la réalité. La subjectivité transcendantale est, en ce sens, le lieu originaire de la formation de l'ensemble des sciences, le terrain sur lequel nous justifions la genèse du caractère *a priori* du monde de la vie. L'idéalité et l'expérience peuvent donc être définies comme deux pôles qui réfèrent l'un à l'autre. Le sujet est en effet irréductible à une seule de ces deux dimensions. Le sujet husserlien se caractérise par une sorte de dualité. Il est à la fois objets parmi les autres objets, un *Körper* soumis aux lois de la causalité naturelle, mais il assume de surcroît une nature transcendantale, car il est capable des plus hautes fonctions cognitives et de répondre à des lois motivationnelles. Dès lors, il n'est ni possible d'absolutiser ses facultés (comme le suggère l'idéalisme), ni de considérer la réalité comme entièrement indépendante (ce qu'assume la thèse réaliste). La dichotomie classique entre idéalisme et réalisme est simpliste et réductrice : les deux approches ne peuvent pas rendre compte de la complexité du sujet. Le sujet et le monde ne constituent pas deux réalités autosuffisantes et étrangères l'une par rapport à l'autre. Il existe bien plutôt une corrélation profonde entre les deux, une relation dynamique qui les rend mutuellement nécessaires.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

Par conséquent, la conception de l'individu par la philosophie husserlienne dépasse à la fois la dichotomie sujet-objet ainsi que leur simple corrélation : les processus d'incarnation (et donc de mondanéité) et de possession du monde (*Welthabe*) sont originairement simultanés et interconnectés. Plus précisément, et quant à la possibilité pour le sujet d'être conscient de lui-même, si l'on met l'accent sur le rôle de l'intentionnalité (où la conscience est toujours conscience de quelque chose d'*autre* qu'elle-même), on risque d'aboutir à une interprétation dichotomique qui comprendrait essentiellement le pôle de celui qui comprend et le pôle de ce qui est compris. Cependant, Husserl parle de l'existence d'une conscience de soi pré-réflexive, c'est-à-dire passive, anonyme, et précédant toute activité synthétique. De ce point de vue, on constate la dette de Husserl envers la philosophie antique. L'auteure souligne à plusieurs reprises cette consonance avec la pensée socratique (surtout en ce qui concerne le rôle du philosophe dans la société). Mais nous pouvons aller plus loin encore et soutenir que Husserl partage également certaines thèses d'Aristote qui, dans son *Éthique à Nicomaque*, déclarait : « Celui qui voit a conscience qu'il voit, celui qui entend, conscience qu'il entend, celui qui marche, qu'il marche, et […] pareillement pour les autres formes d'activité il y a quelque chose qui a conscience que nous sommes actifs, de sorte que […] avoir conscience que nous percevons ou pensons est avoir conscience que nous existons (Aristote, *Éthique à Nicomaque*, IX, 9, 1170a, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1967, p. 467) ». Le Stagirite parle de l'existence d'une sorte d'auto-référence interne, par laquelle je suis conscient de moi-même de manière permanente.

Suivant un raisonnement similaire, dans ses *Recherches logiques*, Husserl soutient que l'expérience de l'acte intentionnel a lieu avant la réflexion et la perception de l'objet intentionnel. Dès lors, bien que je ne *perçoive* pas l'acte (il sera thématisé ultérieurement par la réflexion), j'en suis pourtant conscient, grâce à la conscience de soi pré-réflexive : « Une conscience interne, non pas parce qu'elle est une sorte d'introspection, mais parce qu'elle appartient inextricablement à la structure même de l'acte. (D. Zahavi, « *Self-Awareness and Affection* », in N. Depraz et D. Zahavi (éd.) : *Alterity and Facticity*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1998, p. 209). Avant que je ne puisse analyser mes expériences, celles-ci sont vécues. Si je perçois l'objet, je suis aussi conscient de ce que je suis en train de faire. Et pour cette raison, nous pouvons affirmer que l'intentionnalité implique nécessairement la conscience de soi.

En cette dernière, l'activité et la passivité s'entremêlent, de même que l'affection et la réflexion. Celle-ci, en effet, suppose une motivation qui, dans le cas de la réflexion sur le Soi, consiste en une auto-affection *a priori* : « Je

Bull. anal. phén. XV 10 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

peux me thématiser, car je suis déjà passivement conscient de moi-même, je peux me saisir, car je suis déjà atteint par moi-même […] et, bien entendu, cette auto-alimentation de base ne résulte pas d'une activité intentionnelle, elle ne doit pas être activée, contrôlée ou choisie par moi, mais [elle est] un état de pure passivité (D. Zahavi, *Self-Awareness and Affection*, *op. cit.*, p. 209).

D'un point de vue théorique, si ce qui émerge est l'image d'un sujet imprégné d'activité et de passivité, et nécessairement lié à l'expérience, il est manifeste d'un point de vue méthodologique que Husserl combine l'abstraction de la pensée mathématique avec le caractère concret de l'expérimentation psychologique. Les thèmes traités dans les différents chapitres de *Il dono dei vincoli* reflètent ainsi cette diversité. Et de fait, l'auteure s'attarde sur la question ontologique du tout et des parties (qu'elle décrit comme une *hololologie*), sur la corrélation entre la structure sémantique et la contrepartie pratique, et associe raison logique et actualité de la raison pratique. Le fil conducteur de ces domaines, apparemment éloignés, caractérise en réalité ce que l'on entend par « contraintes » : les données, les essences, qui sont à la source de la normativité. La fondation unitaire rend chaque entité capable d'une existence indépendante : l'aprioricité et la nécessité sont inhérentes aux données de l'expérience, et elles structurent l'individu, l'organisent, le rendent concret. La perception s'accompagne du champ d'action, et les lois ne sont pas seulement considérées comme des instruments de logique, mais elles animent aussi la pratique.

En ce sens, De Monticelli soutient que la logique elle-même constitue le cœur de l'éducation humaniste, puisqu'elle nous enseigne le poids (ou la valeur sémantique) des mots, nous éduque à une responsabilité dans l'utilisation du langage, procure aux lois une validité, et rend le doute du philosophe non pas simplement logico-épistémologique, mais bien éthico-juridique. La raison logique et la raison pratique travaillent de concert, se déployant dans la vie intentionnelle du sujet et faisant de la philosophie une question de *praxis* plutôt que de spéculation transcendantale. L'interprétation de De Monticelli est donc très éloignée des interprétations canoniques de Husserl, et elle parvient à saisir ce que le Maître de la phénoménologie désirait ardemment : la *clarté*. La phénoménologie — dont la méthode est minutieusement décrite par l'auteure, laquelle invite les « non experts » à adopter et à exercer l'Épochè, la description phénoménologique et la réduction eidétique — nous apprend à *voir*, à découvrir les propriétés des expériences qui en font des modes de présence des objets, et non de simples états mentaux du sujet conscient. C'est précisément pour cette raison que *l'expérience du réel* (*Erfahrung*) diffère de la simple imagination. En effet, en soulignant la contribution que Husserl a apportée au champ de l'esthétique, l'auteure nous confronte à la priorité et au

Bull. anal. phén. XV 10 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

caractère unique de l'expérience *vécue*. La fonction de l'Épochè n'est pas d'ignorer ou d'exclure le réel, mais de suspendre une certaine attitude à son égard, d'abandonner les perspectives prédéterminées, et d'intuitionner l'essence. Dans *La Krisis*, Husserl soutient que le but ultime de la phénoménologie transcendantale cherche à explorer l'expérience et, par réduction, à analyser de manière systématique la corrélation entre le sujet et le monde. La phénoménologie offre donc les outils pour une réflexion philosophique libre de tout dogmatisme naturaliste. En particulier, la vision eidétique nous permet d'identifier les matériaux *a priori* et nécessaires à une cartographie des régions ontologiques. Par ailleurs, elle rend le sujet destinataire pleinement capable de prendre l'expérience au sérieux et d'être libre d'acquérir par lui-même une position dans le monde.

Les mots-clés de cet ouvrage pourraient en effet être identifiés à *liberté, contraintes, responsabilité*. Ce sont précisément les contraintes qui nous rendent libres, c'est la conscience normative intrinsèque à chaque acte qui motive l'action. La raison logique et la raison pratique forment une union inséparable. Mais être libre, c'est aussi être responsable. C'est pourquoi, et surtout dans la dernière partie de l'ouvrage, l'auteure dépeint l'image d'un philosophe qui est éloigné du simple spéculateur intellectuel. À ce titre, selon Husserl — et aussi d'après notre auteure, dont le message d'engagement civil et social devient prégnant — la philosophie n'a pas seulement une origine pratique, mais elle a également pour ambition de construire les racines et les institutions de la société civile. Ces racines se situent dans les discussions et dans l'engagement à la première personne, par lesquels le philosophe advient comme un fonctionnaire de l'humanité, doté du don le plus précieux : le doute, la capacité critique. En fait, la question possède une fonction révolutionnaire, celle d'identifier le sens de l'expérience et de l'action axiologiquement motivante.

De ce point de vue, les textes que De Monticelli met en annexe — la lettre de Bobbio à Enzo Paci, le commentaire de Husserl intitulé *Shaw und die Lebenskraft des Abendlandes*, et l'essai *L'Europe désemparée* de Musil — sont significatifs et choisis avec pertinence. Ils soulignent la valeur *civile* de la phénoménologie, laquelle doit devenir une manière *habituelle* de vivre et, guidée par la juridiction de la raison, une recherche de la vérité. Exposée à l'expérience, elle détermine l'être et rend le sujet responsable de ce qu'il devient : le lien entre les différentes expériences n'est donc pas simplement causal, mais il est déterminé par des *contraintes motivationnelles* axiologiquement connotées.

Selon nous, le message de De Monticelli est une invitation à voir, à saisir la responsabilité engagée par la liberté que la raison nous accorde. La méthode

Bull. anal. phén. XV 10 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

husserlienne concerne donc chacun d'entre nous, et peut être appliquée à différents domaines, passant de l'éthique à la politique, des émotions à l'axiologie. La phénoménologie devient alors une pratique déterminante dans le cadre d'une éducation humaniste et dans la vie de toute personne qui, en tant que telle, prend position dans le monde, le *voyant* et l'expérimentant d'une manière pleinement authentique.

Valeria Bizzari
(Universität Heidelberg, Fondation Fritz Thyssen)

Giovanni Stanghellini, Matthew Broome, Andrea Raballo, Anthony Vincent Fernandez, Paolo Fusar-Poli, & René Rosfort (éds.), *The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology*, Oxford, Oxford University Press, 2019, 1187 pages. ISBN : 9780198803157. Prix : 113 €.

Les premiers mots de cet imposant volume, dont l'objectif est de fournir une synthèse contemporaine d'une discipline émergente annoncée dans son titre, sont révélateurs de l'« atmosphère » qui se dégage de l'ensemble de l'œuvre : *la remise en question des évidences*. Les éditeurs commencent, en effet, par une (re)définition de la psychopathologie, tâche trop rarement entreprise, et pourtant indispensable pour poser rigoureusement les fondements d'une compréhension théorique et pratique de la clinique psychopathologique.

Cette remise en cause des évidences est notamment celle des savoirs cristallisés : « La psychopathologie phénoménologique n'est pas une des nombreuses approches visant à conceptualiser les troubles mentaux — telles que la psychanalyse ou les sciences cognitives. La psychopathologie phénoménologique développe un cadre de travail pour approcher la maladie mentale dans lequel les hypothèses théoriques sont minimisées, et les formes et contenus de l'expérience subjective du patient, priorisées » (p. 3). Cette perspective en première personne — ou, pourrions-nous écrire, *centrée sur la personne* — s'accompagne d'une prise de conscience d'elle-même : cette emphase sur la subjectivité, si elle peut ressembler à un engagement théorique, est avant tout le produit d'une *praxis* cherchant à respecter le *phénomène* plutôt qu'à s'imposer à lui. Ainsi, les propositions de la psychopathologie phénoménologique, et dès lors celles de l'ouvrage dont nous traitons, se veulent « un langage partagé qui permet aux cliniciens aux différents bagages théoriques de se comprendre lorsqu'ils s'occupent des troubles mentaux » (p. 3).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

Cette ambition d'un langage partagé se concrétise tout de même — on pourrait y voir, à première vue, un paradoxe — par le biais de *concepts* dans la troisième section. Ce segment procède en fait à une présentation des concepts clés à la faveur d'une tension entre reprise de notions habituellement en usage en psychologie, en psychiatrie et en neurosciences, d'une part, et redéfinition/clarification de ces notions à la lumière du point de vue phénoménologique, d'autre part. Le retour aux choses-mêmes, aux phénomènes, et le primat du réel sur la théorie ne semblent donc pas consister ici en un refus des concepts mais, visiblement, en un processus constant d'*information* et de *remodelage des concepts à la lumière de la rencontre clinique*.

Nous comprenons à la lecture de l'ouvrage que la critique permanente (sublimée en l'occurrence par le présupposé que la théorie est toujours-déjà désuète dans la rencontre avec l'altérité du patient) est envisagée comme étant constitutive de l'approche phénoménologique et de son histoire, même lorsque sont abordés les marges et angles morts de ces dernières. On pensera particulièrement au chapitre consacré aux critiques énoncées par Jacques Derrida, Michel Foucault et Gilles Deleuze à l'encontre de la phénoménologie. L'intégration d'une pensée de la clinique en situation, à travers des références antipsychiatriques comme Franco Basaglia, Frantz Fanon ou Ronald D. Laing, sera également à envisager à la lueur de ce *leitmotiv*. C'est peut-être là l'une des plus grandes originalités de l'ouvrage que d'assumer cet ancrage autoréflexif et concerné par les problématiques d'une anthropologie phénoménologique, caractérisant les travaux de Giovanni Stanghellini, premier éditeur, dès son ouvrage *Disembodied Spirits and Deanimated Bodies: The Psychopathology of Common Sense* (OUP, 2004, en cours de traduction en français).

Dans un contexte prônant une perspective en première personne associée à une préoccupation écologique, on pourra regretter l'absence de dialogue en tant que tel avec la pensée d'un auteur tel que Carl Rogers ou avec l'approche systémique (et des penseurs comme Gregory Bateson ou Paul Watzlawick, ce dernier s'étant par exemple trouvé en étroit dialogue avec diverses sources philosophiques comme Jean-Paul Sartre). On sera également au regret de constater la présence d'un seul et unique chapitre traitant de psychothérapie (alors qu'il est raisonnable de considérer qu'il s'agit d'une des thématiques incontournables de la phénoménologie clinique de demain).

Si la psychopathologie phénoménologique est définie dans une certaine spécificité, et pourvue donc d'un *background* conceptuel conséquent, cet exercice ne se produit pas au détriment du nécessaire dialogue avec des conceptions plus classiques et générales de la maladie mentale et de sa prise en charge. Le savoir psychopathologique émerge de la relation entre différents champs du savoir (au premier rang desquels on citera la philosophie ou

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

l'anthropologie, mais aussi les sciences cognitives ou la psychanalyse, avec laquelle un débat serré est régulièrement alimenté). Le point de vue phénoménologique, au fond assez original, qui s'esquisse, se situe dans une approche éminemment interdisciplinaire naviguant aux frontières de la philosophie phénoménologique, des neurosciences, des sciences humaines et sociales en général. La septième et dernière section, dédiée à un discours *sur* les liens entretenus par la phénoménologie avec diverses disciplines ou approches, peut être vue comme l'apogée de ce mouvement omniprésent tout au long de l'ouvrage.

Malgré la volonté de définir la phénoménologie comme une *méthode* plutôt qu'en rapport à un *objet*, tentative selon nous réussie, ce manuel à caractère largement international fait la part belle à la schizophrénie et la psychose, dans la lignée des origines de la phénoménologie psychiatrique et de la pensée de ses grands auteurs fondateurs. Si ces thématiques sont assez présentes (particulièrement dans la section six), elles ne sont pas envahissantes puisque l'ouvrage permet largement — il semble même s'agir d'un mot d'ordre — de dépasser les horizons originels de la discipline en nous faisant voyager à travers la plupart des diagnostics (ou plutôt modes d'*être-au-monde*) traversant le champ de la pratique clinique courante (on citera notamment la personnalité borderline, l'hystérie, la psychopathie, les conduites addictives), y compris ceux traditionnellement envisagés comme relevant du registre névrotique. Les sections cinq et six, consacrées à l'abord concret et phénoménologique d'une pluralité de diagnostics issus des pratiques et nosographies « classiques » (DSM et référentiel psychodynamique, notamment), mettent particulièrement en lumière cette observation, suffisamment rare au sein de la psychopathologie phénoménologique « *mainstream* » pour être soulignée. La notion d'*être-au-monde* est peut-être l'une des notions les plus représentatives de la spécificité de l'approche : une approche holistique, antiréductionniste, qui tente de s'intéresser à la complexité de la personne en interaction avec elle-même et son environnement, sans nier l'existence de *gestalts* fondamentales colorant l'expérience de façon décisive. Ce manuel devient alors un lieu où le diagnostic sémiologique se révèle incarné et « subjectif ».

Alors que la structure du manuel et la cohérence interne de chaque essai permettent une lecture isolée de chacun des chapitres, la richesse et la diversité des apports ne donnent pas l'impression d'un morcellement entre épistémologie et fondements philosophiques et éthiques, d'une part, savoirs cliniques et pratiques situées, d'autre part. Par exemple, la question du naturalisme en psychiatrie — l'éventualité qu'un jour, toute connaissance psychiatrique et psychopathologique soit ramenée à une connaissance biologique, programme assigné, rappelons-le, à la psychanalyse dès Sigmund Freud —, ou celle du

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

statut spécifique de la psychiatrie parmi les sciences médicales, sont des problèmes pris au sérieux et dont les implications pratiques sont considérées.

Enfin, à propos de cette dimension « clinique », un dernier point, et non des moindres, a particulièrement retenu notre attention. Les éditeurs reprennent à leur compte le programme de Karl Jaspers — figure centrale du volume —, selon qui le psychopathologue doit s'atteler à *comprendre avant d'expliquer*. Ainsi, la psychopathologie phénoménologique, sans exclure le point de vue *causal* — ouverture lui permettant de s'adjoindre le concours des neurosciences, de la psychanalyse et d'autres courants développementaux —, empêche d'escamoter ce qu'elle considère, dans le processus de constitution du socle de connaissance psychopathologique de base, être l'étape déterminante : la *description*. Puisque ce processus enjoint au praticien de *suspendre ses a priori* pour s'immerger dans les réalités situationnelles et intersubjectives singulières (donc, de rester le plus proche de ces dernières pour en rendre compte fidèlement avant de les digérer via des filtres interprétatifs), la boucle de la remise en question des évidences est ici bouclée.

Fabian Lo Monte & Jérôme Englebert
(Université de Liège)

Valeria Bizzari, *Sento quindi sono. Fenomenologia e Leib nel dibattito contemporaneo*, Milan, Mimesis, 2018, 315 pages. ISBN 9788857549200. Prix : 26 €.

L'épais volume, au titre ambitieux, proposé par Valeria Bizzari, figure émergente de la psychopathologie phénoménologique contemporaine, impressionne d'abord par sa capacité à proposer une « synthèse ouverte » concernant le débat phénoménologique sur le corps vécu. Les apports classiques des phénoménologies *princeps* (principalement Husserl et Merleau-Ponty) sont énoncés de façon convaincante. Mais là n'est pas l'originalité voulue par l'auteure qui concentre l'attention du lecteur sur le tournant anglo-saxon contemporain (incarné par des auteurs comme Gallagher, Dreyfus, Noë, Zahavi ou Fuchs) de l'*embodied mind* ou de l'*embodied cognition*. On appréciera d'ailleurs de ce point de vue le premier chapitre qui retrace une archéologie de la diffusion de la phénoménologie aux États-Unis qui, volonté assumée (la recherche présentée ici était, à l'origine, un travail d'histoire de la philosophie réalisé dans le cadre de la thèse de doctorat de l'auteure), est présentée avant les phénoménologies husserlienne et merleau-pontienne du corps vécu.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

L'idée centrale de cette phénoménologie contemporaine du *Leib* est de penser le corps ou, plus précisément, d'intégrer la problématique corporelle sans précisément la réduire à un acte de pensée. Le corps n'est plus un amas pulsionnel, pas plus qu'il ne serait qu'une variable biologique ou encore le lieu secondaire et dépendant du siège de la cognition. Le corps qui intéresse Valeria Bizzari n'est pas celui qui est *manipulé* ; il n'est, d'un certain point de vue, pas cernable : il est, pourrions-nous dire, un indiscutable. Il est cette entité unique, émotionnellement chargée et mue par l'intentionnalité, qui *manipule* le monde. Il ne s'agit pas tant, pour reprendre les mots de Merleau-Ponty, du corps *que j'ai*, mais bien du corps *que je suis*, siège premier de mon expérience. L'enquête que se propose de mener Valeria Bizzari a pour objectif de savoir s'il est possible « d'être », en son noyau le plus profond, sans « sentir ». On rappellera que *sentire* en italien se traduira tant par éprouver, sentir et ressentir que par entendre, écouter, éventuellement par tâter et goûter. Le but de ce travail est bien d'offrir une réflexion sur les aspects « incarnés » de la conscience et de comprendre comment notre être corporel non seulement détermine de façon *princeps* la vie subjective, mais est également la condition même de notre capacité à avoir des perceptions, à entrer en interaction et à agir dans le monde. De façon séduisante, l'auteure procède à trois niveaux d'investigation complémentaires : une trame historique, une dimension théorique et un ancrage pratique — et l'on comprend vite que chaque niveau exerce une influence sur les autres. Toutefois, relevons, tant pour la section historique que pour la section théorique, la quasi absence de la phénoménologie sartrienne. Outre le fait que la problématique corporelle est bien centrale dans celle-ci — et que les apports de l'expérience d'autrui dans le vécu corporel développés dans *L'être et le néant*, ou ceux de l'expérience émotionnelle développés dans *l'Esquisse d'une théorie des émotions* (traduit en anglais dès 1948), auraient contribué à densifier cette belle étude du *Leib* —, on soulignera également le rôle déterminant de Sartre dans la pensée philosophique américaine (et plus généralement anglo-saxonne) contemporaine à l'émergence d'une phénoménologie étatsunienne. Citons les contributions d'Oreste Pucciani, Herbert Spiegelberg ou d'Hazel Barnes (ainsi que d'importantes traductions) ou encore la thèse, publiée en 1961, que Fredric Jameson consacre à Sartre, mais aussi plus récemment l'influence de Sartre dans l'œuvre de Shaun Gallagher.

Selon nous, l'audace du volume tient prioritairement dans sa troisième et dernière partie, lorsque la méthode phénoménologique est « mise en pratique », éprouvée notamment dans la relation clinique : celle de la médecine en général, et plus fondamentalement celle du champ de la psychopathologie en ce qu'elle a à traiter des troubles du soi et de l'intersubjectivité. L'objectif est de comprendre comment l'adoption d'une définition incarnée du sujet

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

implique une remise en question du dualisme biologie/corps et esprit/psyché et présente d'importantes répercussions sur l'éthique médicale, particulièrement la relation médecin-patient qui doit être valorisée et repensée, en dehors d'un strict échange d'informations objectives, comme une expérience affective déterminante dans l'expérience tant du patient que du médecin. On appréciera tout particulièrement le détour par les propositions que Drew Leder, philosophe et médecin du Maryland, développe dans *The Absent Body* (Chicago, Chicago University Press, 1990) concernant l'intentionnalité motrice ou le schéma corporel et suggérant que l'expérience de la maladie est une affection corporelle expérimentée par une personne incarnée et en relation avec le monde. Valeria Bizzari est en syntonie avec cet auteur puisque, comme elle, il cherche à extraire du savoir phénoménologique une contribution à une « éthique incarnée » [*etica incarnata*] et à la rencontre d'un individu situé.

L'intersubjectivité, qui est toujours une intercorporéité, se révèle également déterminante dans de nombreuses affections psychopathologiques (en particulier la schizophrénie et l'autisme). L'hypothèse phénoménologique principale est que ces troubles sont générés par un trouble de la conscience sensorielle de soi. Cette crise de l'expérience préréflexive et du vécu incarné, mise en évidence par l'approche phénoménologique, est discutée à travers les notions d'hyper-réflexivité, de manque de sens commun ou de perte de l'évidence naturelle. Dans une partie plus expérimentale (et très convaincante), la méthode phénoménologique est alors appliquée à un cas concret, celui de M., une personne Asperger (exempte de troubles secondaires cognitifs ou physiques) et de son expérience de l'intersubjectivité.

Avant de révéler le contenu de son expérience clinique, Valeria Bizzari s'attache à démontrer les limites des explications cognitives « classiques » du symptôme, cardinal dans l'expérience autistique, d'isolement relationnel. La célèbre *Theory of Mind*, partant du présupposé que l'expérience d'autrui repose sur une interprétation et une mentalisation des états subjectifs de son vis-à-vis, est soigneusement critiquée. À prendre au sérieux cette hypothèse, l'intersubjectivité engagerait une production explicite de savoirs qui médiatiserait notre compréhension de l'autre. Pour autant, est-il possible de conclure à l'absence d'investigation intellectuelle de la part du sujet autiste ? Valeria Bizzari, grâce à la rencontre de M., mettra au contraire en évidence qu'au lieu d'être un déficit, la théorisation des états mentaux d'autrui constitue au fond une stratégie compensatoire mise en place en raison d'un trouble relationnel plus fondamental. À ce titre, notons que l'on retrouve ici la même critique que celle énoncée par Till Grohmann dans *Corps et Monde dans l'Autisme et la Schizophrénie : Approches ontologiques en psychopathologie* (Springer, 2019). Selon Bizzari, la rencontre clinique fait apparaître que ce que cette

Bull. anal. phén. XV 10 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

lecture cognitive orthodoxe considère comme le problème est en réalité la solution mise en place par le sujet autiste pour contourner son problème relationnel fondamental.

On comprend, avec Gallagher — notamment dans *How the body shapes the mind*, paru en 2005 aux Oxford University Press — que le déficit en *Theory of Mind* peut difficilement expliquer l'autisme car cette dernière théorie peine, de façon plus globale, à rendre compte de l'expérience intersubjective non-autistique. L'être social n'est pas un scientifique qui observe le comportement d'autrui pour en tirer des théories sur les états mentaux des autres, afin de les expliquer et de les prédire ; son rapport à autrui n'est pas primairement médiatisé par un savoir explicite. À l'inverse, le sujet incarné, mû par l'intentionnalité motrice, s'engage de façon directe et de façon préréflexive dans l'aventure intersubjective sans passer par la médiation théorique/intellectuelle. Nos interactions sont fondées sur des facteurs environnementaux et contextuels, plutôt que sur des attitudes mentales ou conceptuelles, explicatives ou prédictives, et nos rencontres avec les autres ne sont pas basées sur une théorie implicite. L'on met donc en évidence un relatif retard de l'expérience réflexive par rapport au vécu qui repose sur une intersubjectivité primaire incarnée (l'auteure rappelle que Husserl, Scheler et Merleau-Ponty ont insisté sur la centralité des processus prélogiques et souligné l'importance de la rencontre et de l'engagement corporel de celle-ci).

D'un point de vue psychopathologique, les données théoriques et empiriques recueillies par la philosophe convergent vers une conception du trouble autistique en tant que perturbation fondamentale de la perception sociale ancrée. Plus précisément, les données issues de cette enquête théorico-clinique permettent de soutenir que le principal problème de l'autisme ne consiste pas en un déficit de la théorie de l'esprit, mais est plutôt attribuable à une distorsion de l'affectivité et du sens commun — qui est l'accord relationnel tacite permettant au sujet d'entrer en relation avec l'autre de façon immédiate, précisément sans avoir recours à une logique réflexive, voire algorithmique — qui sont tous deux liés au sens préréflexif et corporel de soi.

Puisqu'il s'agit d'un trouble qui concerne le sens préréflexif et corporel de soi, Valeria Bizzari décide de réaliser une investigation qualitative, qui étudie les structures de la subjectivité des sujets affectés (à travers l'étude des existentiaux que sont l'espace, le temps, le soi, le corps et l'autre). À la méthode thérapeutique de prise en charge de l'autisme DIR (*Developmental*, *Individual-Difference* et *Relationship-based*), développée par Greenspan dans *The Growth of the Mind and the endangered origins of intelligence* (Reading, Addison Wesley Longman, 1997), Valeria Bizzari ajoute le E d'*Embodied*. Elle traitera plus en profondeur ce sujet dans un article intitulé *From DIR to*

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

DIRE: the role of embodiment in the treatment of self-disorders (in J.G. Pereira, G. Gonçalves, V. Bizzari (Eds), *The Neurobiology-Psychotherapy-Pharmacology Intervention Triangle: The need for common sense in 21st century mental health*, Vernon Press, 2019). La conscience du moi corporel permet au sujet de développer ses facultés motrices et, secondairement, ses facultés cognitives. De façon très concrète, l'auteure explique la mise en place d'exercices de compétences relationnelles (modèle du *floor-time* par exemple), ainsi que d'exercices visant à renforcer le schéma corporel. C'est alors le travail de la philosophe américaine Maxine Sheets-Johnstone qui, notamment dans *The Primacy of Movement, Expanded second edition* (Amsterdam, John Benjamins Publishing, 2011), est la source permettant d'assumer le pôle incarné de la prise en charge thérapeutique, grâce à ses propositions sur la danse et le mouvement. Convaincue que la compréhension des pratiques corporelles est fondamentale pour le bien-être du sujet, Sheets-Johnstone suggère une approche se concentrant sur le rôle du mouvement, considéré comme le résultat d'une combinaison de l'espace, du temps et de la force du corps. La pratique d'exercices corporels comme ceux inclus dans la danse est un outil permettant de renforcer la conscience de soi et de ses potentialités, de (re)prendre contact avec son corps et, par conséquent, de renforcer de nombreuses caractéristiques de la subjectivité. Ce projet de « thérapie incarnée » s'avère important pour le développement de l'émotivité, en renforçant le processus de résonance corporelle permettant la compréhension préréflexive de l'altérité et facilitant ainsi l'expression de fonctions qui, dans des pathologies comme l'autisme, sont compromises.

En conclusion, que retenir de cette étude du corps vécu ? En plus d'une contribution originale et conséquente au champ de l'*Embodied cognition* — cet apport parmi d'autres rendant sans doute impossible de continuer à considérer l'humain cognitif comme on le faisait de façon dominante il y a quelques années encore dans le champ de la psychologie et de la psychiatrie —, on soulignera l'audace méthodologique de pratiquer une philosophie elle-même incarnée. La philosophe en situation propose une nouvelle manière de faire de la philosophie, celle d'une construction d'une philosophie appliquée, brouillant ainsi les pistes disciplinaires de façon heuristique : si, comme le suggère John Cutting, la psychopathologie est une « philosophie appliquée » (*Principles of Psychopathology: Two Worlds, Two Minds, Two Hemispheres*, Oxford, Oxford University Press, 1997), lorsque le philosophe « joue le jeu » d'être *en psychopathologie*, il propose de nouveaux savoirs et trouve des matériaux inédits permettant de combler l'envie de Bachelard : « Bien souvent, poursuivant dans les livres notre travail solitaire, nous avons envié les psychiatres auxquels la vie offre chaque jour des "cas" nouveaux, des "sujets"

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

qui viennent à eux avec un psychisme complet » (*La terre et les rêveries du repos*, Paris, Corti, 1948, p. 91). Penser le corps incarné avec son propre corps incarné ; il s'agit là d'une manière de *faire* de la philosophie qui, s'inscrivant dans les pas de nombreuses contributions incontournables, réinvente une fois de plus son propos.

Jérôme Englebert
(Université de Liège)

Patrick Chemla (dir.), *Le Collectif à venir. Psychiatrie, psychanalyse et psychothérapie institutionnelle*, Erès, Toulouse, 2018, 248 pages. ISBN : 2749258731. Prix : 25 €.

Pour une compréhension phénoménologique du collectif

Le Collectif à venir est un recueil publié en réponse à la réforme française des groupements hospitaliers de territoire (GHT) issue de la Loi santé de 2015. Des psychanalystes, psychologues, infirmier.e.s, cadres de santé, docteurs en psychologie, philosophes, psychiatres, chargés de collections d'art, directeurs, internes en psychiatrie, médecin-chef, etc. prennent la parole chacun à leur tour sur le thème du collectif. L'engagement politique de l'ouvrage est explicite sous la plume du directeur du *Collectif à venir* : « Contre les folies évaluatrices et les volontés de mise au pas de la Haute Autorité de santé, qui s'institue aujourd'hui en "police de la pensée" du soin et des pratiques », il s'agit « de relancer sans cesse la création de lieux d'accueil et de soins qui s'appuient sur la créativité et la parole mise en acte de ceux qui s'y tiennent : patients, soignants, mais aussi familles et personnes concernées » (p. 8).

Depuis 2016, la réforme des GHT bouleverse le système de santé français en proposant « un regroupement des établissements publics de santé au sein de territoires avec l'objectif affiché de mutualiser les ressources et d'améliorer l'accès à des soins de qualité au bénéfice de la population »[1]. Devant ce remaniement séduisant sur papier, certains restent méfiants et s'interrogent quant à sa traduction sur le terrain. D'autant plus que seuls les acteurs des hôpitaux publics semblent avoir été impliqués dans les discussions autour de la réforme pour rester au plus près des réalités du terrain : aucun citoyen ni représentant associatif n'a vraisemblablement été consulté. Dès le 8

Bull. anal. phén. XV 10 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

juillet 2016, Claude Rambaud, alors présidente du CISS (Collectif Inter-associatif Sur la Santé), situe la réforme des GHT « dans une vieille conception de l'action publique qui voit l'administration décider pour la population, sans la consulter, de ce qui est bon pour elle »[2]. À cette critique, une autre s'impose dès que sont mises en lumière les situations engendrées par certains regroupements hospitaliers inadéquats pour les usagers. En effet, le rattachement de certains établissements à un territoire plutôt qu'à un autre rend parfois aux usagers l'hôpital plus difficilement accessible, ce qui éloigne paradoxalement les services de soins de santé. La réforme des GHT, loin de faire l'unanimité, constitue une occasion pour les auteurs du *Collectif à venir* de relancer un débat autour du concept de collectif. En matière de soins de santé, ce concept est porté par la psychothérapie institutionnelle et est volontiers attribué au psychiatre français Jean Oury (1924-2014). La mort récente de ce dernier ainsi que la reconceptualisation de la notion de collectif proposée par Olivier Apprill constituent le point de départ des différentes propositions des auteurs de l'ouvrage.

Cinq parties structurent *Le Collectif à venir*. La première esquisse l'horizon théorique et politique du propos. Olivier Apprill, psychanalyste, inaugure le recueil en rendant compte du concept de collectif chez Oury (p. 17-30). Ce faisant, il pose le cadre de l'ouvrage puisque c'est à partir de sa reconceptualisation de la notion de collectif que les autres auteurs travaillent. À sa suite, Serge Klopp, infirmier cadre de santé, prend position contre la loi santé de 2015 qu'il définit comme « la loi la plus méconnue aux conséquences dramatiques pour la psychiatrie de secteur » (p. 47). Cette loi est, dit-il, « la remise en cause du principe [même] de continuité [des soins] » (p. 49). La deuxième partie de l'ouvrage prolonge cette critique et met en évidence, précisément, l'importance d'une continuité — du soin d'abord, mais aussi d'une présence (à soi) et du lien (p. 67-77). À cette continuité doit se joindre une ouverture à « l'improviste, la surprise, la déprise, l'incongruité, le rire » (p. 82). La difficulté de faire co-exister les deux — continuité et déprise — est illustrée par l'anecdote d'une promenade avec des patients racontée par Blandine Ponet, infirmière. Cette anecdote sera détaillée plus loin pour les interrogations qu'elle soulève.

La question de la déprise, autrement dit de l'improvisation dans le soin, est ressaisie dans la troisième partie en envisageant l'œuvre comme la création d'un espace, l'émergence d'« un lieu pour l'indétermination comme socle du lien et d'une existence habitée » (p. 143). Nader Aghakhani, psychologue, définit l'atelier (de création au sens large) comme un « espace de rencontre » où « l'artiste, l'analyste et bien d'autres se rejoignent » (p. 125). Parallèle-

Bull. anal. phén. XV 10 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

ment, l'atelier est défini comme un « lieu à tenir » dans la mesure où il accueille « un certain nombre d'actions, d'exercices, de schèmes [qui, toujours, sont] à répéter, à reprendre » (p. 125). Dans ce lieu de rencontre qui est à tenir, « il s'agit de maintenir une ambiance pour installer un rythme » et « laisser venir… la construction, l'élaboration, le lien social, la liberté […] » (p. 125). On sait que l'ambiance est une question phénoménologique importante. La quatrième partie, intitulée « Au fil de l'expérience », rassemble un ensemble de pratiques — entre club thérapeutique, clinique de rue et cas cliniques. Deux éléments cruciaux au moins ressortent de cette partie. Tout d'abord, s'impose l'idée que le club n'est jamais fait une fois pour toutes et qu'il peut, à tout moment, s'atrophier s'il n'est pas animé par une ambiance. Le propos de Jean Oury est rapporté par Madeleine Alapetite, cadre de santé, pour expliciter l'enjeu du club :

> Le club n'a de sens que si on tient compte de sa finalité, responsabiliser les gens. Dans une collectivité, il faut toujours alimenter le feu, c'est ce que disait très bien Tosquelles : ça nécessite une ambiance vivante permanente et ça se nourrit avec des sentiments, avec de la parole, avec des gens qui sont là… sinon ça s'atrophie (p. 175).

La quatrième partie de l'ouvrage insiste aussi sur la confiance que doivent susciter les lieux — il est fait mention du club mais il est possible d'envisager les ateliers de création en tant que tels : ces lieux doivent en permanence dégager une atmosphère vivante, une ambiance telle que chacun se sente en sécurité et en confiance. Le message de la cinquième et dernière partie de l'ouvrage est explicite depuis son titre : « "Voyageurs ! Il n'y a pas de chemin, le chemin se fait en marchant le chemin se fait en marchant" (extrait tiré des *Champs de Castille* d'Antonio Machado) ». Le chemin inexistant dont il est question est celui qu'entendent emprunter les auteurs du *Collectif à venir*. Mais s'il s'agit d'un chemin non tracé, il est toutefois pensé dans la continuité de la démarche de Jean Oury. L'absence de tracé prédéfini est absolument fondamentale dans la perspective des auteurs car, dans les faits, « c'est la rencontre avec ce que l'on ne cherche pas qui permet des avancées souvent cruciales et essentielles » (p. 196). Ainsi l'absence de tout tracé apparaît-elle comme une exigence méthodologique qui fait écho à l'imprévisibilité et, par-là même, à l'inachèvement, absolument nécessaires, qui caractérisent le projet même de la machine du collectif (p. 244).

Afin d'en saisir la portée concrète dans les soins, le collectif tel qu'il est présenté et mis en scène dans le *Collectif à venir* doit être mis au travail. L'enjeu principal est de prolonger l'idée, suggérée par Olivier Apprill au début

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

de l'ouvrage, selon laquelle le collectif — invisible et insaisissable — n'est qu'un « "lieu" qui n'existe qu'au niveau logique » (p. 30). Par un biais phénoménologique, il s'agit de montrer que le collectif peut, s'il est nourri et vivant, se faire sensible et ainsi dépasser le seul niveau logique. Le collectif ne peut, dans ce cas, être réduit à une stricte abstraction. Penser phénoménologiquement le collectif permet de ressaisir successivement, comme on va le voir, des enjeux tels que celui de l'ambiance, des lieux, du projet du collectif — voire des collectifs — et de l'altérité. L'intérêt d'une reprise phénoménologique de ces motifs est, à la fois, de considérer les propositions du *Collectif à venir* à partir du rapport à soi, aux autres et au monde, et de mesurer effectivement le caractère éminemment politique de l'ouvrage.

La phénoménologie sartrienne comme origine de la notion de collectif

Initialement, Jean Oury pense le collectif de manière péjorative. Influencé par le Sartre de la *Critique de la raison dialectique*, il associe le collectif au sériel, à l'idée d'engluement et de passivité. Il fait correspondre le collectif à l'aliénation de la liberté. À cette époque, Oury oppose le collectif au groupe en fusion qui, pour sa part, renvoie à une liberté créatrice. La particularité du groupe en fusion étant de se produire toujours sur la base d'un collectif, il est possible de relier les deux termes et de parler, avec Oliver Apprill, d'une « dialectique circulaire infernale » (p. 24) : le groupe doit faire un effort pour s'arracher du collectif mais il ne peut éviter le risque de retomber dedans. Le groupe est continuellement menacé de retourner d'où il vient, de se dégrader à nouveau dans le collectif. Cette compréhension du collectif est amorcée par Oury en 1960, au cours des séances du GTPSI (Groupe de Travail de Psychothérapie et Sociothérapie Institutionnelle). Ce groupe est alors à l'avant-garde de la réflexion psychiatrique au niveau de la parole collective : entre 1960 et 1966, il réunit les principales figures de la psychothérapie institutionnelle autour de François Tosquelles et de Jean Oury à raison de deux ou trois rencontres par an. Mais chemin faisant, Oury développe une autre compréhension du collectif. Dans un séminaire, en octobre 1994, alors qu'il cherche à faire comprendre son concept, il raconte :

> Étant petit, […] j'étais très influencé par une machine […]. C'était une machine un peu surréaliste, c'était une machine à coudre […]. Une vraie, avec des pédales, des courroies, […] avec une petite couille en acier qui bouge […]. Le résultat de tout ça, avec des grandes roues, des pédales, des courroies, le pied qui remue, etc. ? Et bien le miracle s'accomplissait à chaque fois, avec une

Bull. anal. phén. XV 10 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

> seule aiguille qui piquait point par point. C'est pour ça que je suis à La Borde ! Je vais reconstruire une machine à coudre collective fantastique. […] (p. 30).

Un changement de direction est ainsi engagé. Oury passe d'une conception négative à une conception résolument positive du concept de collectif. Ce dernier lui apparaît dorénavant « incontournable pour toute *praxis* psychiatrique institutionnelle » (p. 25). Mais Olivier Apprill rappelle :

> On ne peut pas […] voir un collectif ni l'attraper. Ce n'est pas un groupe réel considéré dans ses dimensions sociales, interrelationnelles, voire inconscientes, on ne peut pas l'objectiver : c'est un « lieu » qui n'existe qu'au niveau logique, une catégorie abstraite, un champ transcendantal pragmatique, c'est-à-dire ce qui constitue la condition de possibilité pour l'émergence d'une situation pratique où le désir, et donc le sens, peuvent circuler. […] le collectif est aussi un concept d'efficacité politique pour la mise en place d'un milieu, un outil fondamental pour une politique de la singularité, donc une politique de la folie. Produire du collectif, c'est produire des conditions de possibilités (p. 30).

Derrière le collectif ne se cache ni groupe particulier, ni groupe de travail, ni collectivité. En tant que « machine abstraite » (p. 27), le collectif joue strictement un rôle de condition de possibilité dans la pratique des soins. Loin de contester l'idée selon laquelle le collectif se situe au niveau logique, il s'agit plutôt de la relancer pour la prolonger. Pour cela, l'image de la machine à coudre est à prendre au sérieux, car elle permet de comprendre une première fois ce que peut être une « machine abstraite » comme celle constituée par le collectif.

Le collectif comme machine sensible

La description qu'en donne Oury laisse entendre qu'un mécanisme aux rouages complexes mais harmonieux habite toute machine à coudre. De fait, toute une mécanique interne se met en branle dès qu'une machine à coudre est mise au travail. Des engrenages se coordonnent sans relâche. L'utilisateur ne le voit pas mais chaque pièce se meut pour faire sa part de l'office et concourir à la naissance d'une création unique. Toutes les pièces de la machine à coudre sont là, présentes, mais invisibles. Elles se manifestent dans leur élan, leur mouvement commun — ou négativement : dans un ratage, quand la bobine de fil s'emmêle, fait des nœuds, ou que l'aiguille se casse. C'est dans ce cadre que le collectif est comparable à une machine abstraite : comme la machine à coudre animée par le dynamisme de ses pièces, le collectif se définit par son

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

mouvement. En d'autres mots, le collectif ressemble à une machine à coudre parce qu'il est aussi, dans son concept, habité par un élan commun. Il faut voir que cet élan est fragile, à l'image du mouvement de la machine à coudre qui peut s'interrompre à tout moment. En tant qu'il risque toujours de s'essouffler, de ralentir, voire de s'interrompre, le collectif tel qu'il est envisagé par Oury dans les années 1990 encourt les mêmes risques que le groupe en fusion sartrien de 1960. Le collectif s'expose toujours au risque de retomber, c'est-à-dire au risque de la sérialisation. C'est précisément pour cette raison que son élan doit être continuellement repris et relancé, activement pensé et vécu, par l'entremise très concrète d'individualités, dans des moments, des lieux, à travers des échanges, ou durant des activités par exemple. L'image de la machine abstraite proposée par Oury, loin d'écarter la pratique concrète des soins, peut sans difficulté être assumée dès lors qu'on comprend, d'une part, que l'abstraction est précisément ce qui laisse place au concret et, d'autre part, que la machine en question se fait sensible dans chacun des lieux et à chaque fois que le collectif tient en créant une certaine ambiance entre soignants, soignés, etc. Cette ambiance, difficilement exprimable, relève pour ainsi dire de l'intuitif. Sa seule condition de possibilité énonçable est la suivante : elle nécessite des personnes ouvertes disposées à accueillir le sujet derrière chaque individu ainsi que l'imprévu sous toutes ses formes. Cette ambiance correspond à un certain climat, un certain environnement. Elle ouvre un monde à chacun, qui plus est un monde commun. Dans une dialectique sans fin, l'ambiance habite le sujet en même temps que le sujet habite l'ambiance. Ainsi, parlant d'ambiance, une implication réciproque semble pouvoir être suggérée entre un sujet et son environnement, entre un « je » et le monde qui l'entoure. L'ambiance aménagée par le collectif est à comprendre comme un lieu de rassemblement. Tout l'enjeu de ce lieu est de rester en vie ; il s'agit donc de le supporter pour le perpétuer. En ce sens, le collectif a beau être une machine abstraite, il doit *tenir*. Or, l'anecdote de Blandine Ponet met précisément en tension cette idée de machine qui tient (p. 91-99).

Le propos de cette infirmière illustre le sentiment d'éparpillement que peuvent ressentir les soignants en sortie avec un groupe de patients. Elle explique : alors qu'à l'hôpital, les individus forment automatiquement un groupe aux yeux du soignant, ce dernier doit admettre que le groupe ne fait pas évidence à l'extérieur des murs de l'hôpital. En effet, chacun tend à partir de son côté pour explorer une partie du monde. Pour le dire dans des termes sartriens : dehors, le groupe n'est plus en fusion, il se délite. Dans ce contexte, la nécessité de « fabriquer concrètement l'espace-temps et l'être ensemble de la promenade » (p. 92) se fait sentir. Un monde commun est à reconquérir. « Faire une promenade » exige un *faire* au sens fort du terme. Blandine Ponet

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

écrit : « Avec les patients, ce sens de “faire” est entièrement chargé : consistant » (p. 92) puisqu'il s'agit de garder ensemble des individus, autrement dit de créer sans répit un espace, un temps et un être ensemble, c'est-à-dire du commun. Cette anecdote montre que le lien établi par et dans l'espace-temps de l'hôpital, loin d'être évident et acquis, est fragile et continuellement à recréer. Parallèlement, cette anecdote soulève la question de savoir ce qu'on fait dans et avec l'éparpillement, s'il est tenable, et si oui, jusqu'où il peut être assumé ?

Les images de la machine à coudre et de la promenade permettent d'intuitionner ce que peut être le collectif pour Oury et la raison pour laquelle il en parle en termes de « machine fantastique ». Le collectif n'a pas de contours nets car, dans les faits, il se ramène à une ambiance. Le collectif n'est rien de précis : ses rouages sont aussi fragiles qu'invisibles et disséminés. À cet égard, que certains invitent à « l'acceptation d'une certaine confusion » (p. 82) est significatif. Tout se passe comme si le collectif, concept abstrait, coïncidait à une ambiance indéterminée voire indéfinissable. Pourtant, paradoxalement, au fur et à mesure que les pages du *Collectif à venir* se tournent, le collectif, aussi abstrait et conceptuel puisse-t-il être, semble prendre corps et créer un espace-temps tangible. Du moins est-ce l'hypothèse que plusieurs auteurs de l'ouvrage suggèrent. Dès lors, la notion de collectif se morcelle. Considéré d'abord comme un strict concept logique, puis comme un mouvement donnant naissance à une ambiance, le collectif devient un espace-temps sensible. Dans tous les cas, l'idée selon laquelle il faut relancer *ensemble* le collectif, c'est-à-dire le penser et repenser collectivement, est maintenue. Cet élan général relève de la responsabilité de tous les « soigneux » pour reprendre le terme de Nader Aghakhani — ce dernier utilise ce mot pour éviter les termes « soignants » et « soignés » et désigner toute personne prenant soin d'elle-même, des autres et du social (p. 126). L'hypothèse du collectif comme espace-temps sensible est tirée de la suggestion de voir « au travers de l'œuvre, la création d'un lieu, son émergence » (p. 113). À la suite de cette idée, *Le Collectif à venir* convoque le lieu constitué par l'atelier. L'hypothèse mise à l'épreuve est la suivante : loin de se réduire à une stricte machine abstraite invisible, le collectif peut, par moment, correspondre à un lieu sensible. Plus précisément : le collectif peut coïncider à un ensemble d'espace-temps consistants.

Précédemment, l'espace-temps de la promenade — lorsqu'il est *fait*, assuré, et n'est pas qu'éparpillement — était évoqué. Dès à présent, un autre espace-temps est à envisager : celui de l'atelier organisé et pensé par la psychothérapie institutionnelle (l'atelier de théâtre, de musique, d'écriture ou de peinture par exemple.). Nader Aghakhani définit l'atelier comme « un

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

espace de rencontre », « un lieu à tenir » qui inaugure une « mise en mouvement » des statuts, rôles, fonctions, et « une circulation » (p. 125). L'atelier est une ouverture dans laquelle « *je* s'invente et se réinvente » (p. 126). Ici, le « je » en question n'est pas seulement celui du patient. Il s'agit du « je » de tout soigneux. Jean Oury avait l'habitude de dire : « Si je n'ai pas été soigné au moins cinq minutes sur la journée, c'est que je n'ai pas été soignant »[3]. Avec celle de Nader Aghakani, cette proposition bouscule l'apparente évidence selon laquelle soignants et soignés s'opposent pour soutenir, au contraire, une indétermination : dans un hôpital, chacun est soigné et soignant selon les moments, les lieux et les interactions. Le propos d'Oury est une autre manière d'affirmer la dimension relationnelle du soin. C'est exactement dans cette veine que l'espace-temps de l'atelier paraît, dans la perspective de Nader Aghakani, pouvoir « tenir lieu de corps » (p. 118) dans la réinvention du sujet quel qu'il soit. Toutefois, il faut ajouter que bien qu'il en ait la possibilité, l'atelier n'ouvre pas *systématiquement* un tel espace-temps constructif. Pour reprendre les deux images précédemment mobilisées, si aucune machine à coudre n'œuvre ou si personne ne cherche à y *faire* une promenade, l'atelier peut facilement se réduire à un espace-temps quelconque où il n'est question d'aucune invention ni réinvention. S'il veut offrir au sujet un lieu et un temps où se dire et se faire, l'atelier doit continuellement s'interroger et être interrogé sur ce qu'il fait, comment il le fait et avec qui. Cette réflexivité est indispensable pour espérer faire naître dans un atelier l'ambiance du collectif. Il faut remarquer que l'atelier de création n'est pas le seul lieu capable de rendre sensible le concept de collectif. D'autres espace-temps le peuvent aussi : une salle d'accueil, un jardin, un banc, un couloir, une salle à manger, une salle de sport par exemple. Peu importe finalement l'endroit du moment qu'il est le lieu d'une ouverture à soi, à l'autre, au monde, à l'événement, à la déprise, qu'il est continuellement pensé et repensé, jamais stagnant ou objectivé définitivement, bref : qu'il fait place à l'individualité.

Le collectif peut ainsi bel et bien se comprendre différemment que comme une stricte machine abstraite. Dès lors qu'il est investi, le collectif dépasse le concept pour, ponctuellement, prendre corps. Il s'incarne à des moments et crée alors une ambiance. Tout se passe comme si l'existence du collectif tenait dans la fulgurance d'instants. Dans son concept même, le collectif constitue presque une impossibilité : jamais il ne peut s'établir définitivement car, précisément, il cesse de *faire* collectif dès qu'il cesse de (se) penser, de se mouvoir, pour s'installer et se figer. Pour le collectif, ne pas être en mouvement, ne pas se ressaisir continuellement, revient à dépérir prématurément.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

Le projet du Collectif à venir : une phénoménologie des collectifs

Si le recueil prend pour point de départ la notion de collectif, son titre marque un double pas de côté en convoquant l'idée d'un Collectif avec majuscule et d'un « à venir ». Comment comprendre cette double distinction ? Patrick Chemla reprend la proposition de Jean Oury — selon laquelle le collectif est un concept en faveur d'une invention et improvisation permanente en milieu de soins — pour la préciser en insistant sur le fait que le projet du collectif est par définition un projet inachevé, voire un projet inscrit dans l'inachèvement même :

> *Le Collectif à venir* [est] cette décision à renouveler à chaque franchissement, une façon de souligner l'inachèvement nécessaire du projet : que serait un projet achevé sinon un projet mort (p. 244) ?

Le projet infini du collectif rejoint la conception sartrienne de la conscience — la conscience comme projet, comme temporalité qui se projette continuellement dans un horizon. À ce titre, le projet du collectif, toujours *à venir* précisément, est à animer et réanimer sans relâche. Il s'agit de le tenir — presque à bout de bras — en mouvement par l'entremise d'une énergie commune, de le tenir en mouvance. L'ajout « à venir » est une manière d'insister sur le caractère inachevé et littéralement interminable du projet même du collectif. Cet ajout est aussi une manière de rappeler l'ouverture qui définit en propre le collectif : l'ouverture, dans les ateliers, à la déprise, à l'imprévisibilité, et ultimement à l'improvisation du « faire-avec » dont chacun fait l'épreuve. Rappelant l'enjeu politique de l'ouvrage, Patrick Chemla écrit dans sa conclusion :

> *Le Collectif à venir*, […] c'est aussi cette marche en avant au rythme que se fixe chacun, chaque collectif, pour affronter le temps et l'espace en refusant l'accélération folle du néolibéralisme, ou la marche en cadence militaire ou religieuse de la masse organisée (p. 244).

Ce passage offre finalement l'occasion d'interroger le collectif tel qu'il est convoqué dans le titre de l'ouvrage : le Collectif. Pourquoi reprendre le concept de collectif pour le réécrire ensuite ? Patrick Chemla recourt à une majuscule pour dépersonnaliser le concept, le relancer et le faire vivre au-delà de l'existence de Jean Oury. Parler du Collectif plutôt que du collectif est une autre façon encore d'indiquer le caractère interminable du projet du concept de Jean Oury. Toutefois, on peut se demander s'il n'eût pas été plus explicite de parler de « collectifs » ? En effet, convoquer le collectif au pluriel permet,

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

à la fois, de relancer le concept de Jean Oury et de rendre compte du fait, aussi essentiel que le caractère interminable du projet du collectif, que ce concept s'incarne dans des espace-temps situés — que l'on pense à La Borde et Saint-Alban. Car dans les faits, derrière le collectif de Jean Oury et le Collectif de Patrick Chemla se cachent des collectifs particuliers : des collectifs qui se pensent dans un espace-temps spécifique, à partir de soigneux particuliers et d'activités propres.

Dès lors qu'elle a été mise au travail, la proposition d'Olivier Apprill — selon laquelle le collectif n'existe qu'au niveau logique en tant que condition de possibilité — se prolonge comme suit : le collectif, en tant que concept qui se réfléchit inlassablement, est condition de possibilité de tous les collectifs concrets possibles. En cela, le collectif est proprement projet ; il constitue à la fois le point de départ et l'horizon indépassable vers lequel les regards de chacun se tournent dans la pratique.

En fin de compte, *Le Collectif à venir* fait davantage pressentir ce que peut être le collectif qu'il en fournit une définition claire. Cet ouvrage s'apparente de manière concrète à un espace-temps qui permet aux auteurs de créer du commun. Explicite dès les premières lignes d'introduction et dans les dernières de conclusion sous la plume de Patrick Chemla, l'engagement politique des auteurs émaille l'ensemble du livre. De manière générale, une revendication dans le milieu des soins de santé est énoncée : il s'agit de lancer un mouvement de résistance contre la logique du néolibéralisme qui tend à inscrire l'individu dans de savants calculs de gestion.

Mais une question encore doit, au moins, être soulevée : à quel niveau situer en dernier ressort le propos du *Collectif à venir ?* Y a-t-il une visée prescriptive derrière les expériences vécues décrites et rapportées par les auteurs ? Patrick Chemla a-t-il compilé un ensemble de recommandations qui indiquent implicitement, contre la loi de 2015, ce qu'il faut faire en matière de soins de santé ? Déterminer le caractère descriptif et/ou prescriptif du recueil n'est pas évident. De nombreuses prises de parole semblent être descriptives en tant qu'elles rapportent des expériences singulières ; d'autres, par contre, paraissent davantage prescriptives, notamment en raison de leur positionnement explicite contre la loi de 2015. Ainsi *Le Collectif à venir* présente-t-il un caractère hybride. Il est à la fois descriptif et prescriptif : il dit ce qu'était le collectif chez Oury, il dit comment il parvient à se révéler présentement et il dit ce qu'il doit être demain pour échapper à la logique du néolibéralisme et avoir une chance d'exister encore.

Les mots de la fin sont laissés à Victoire Mabit. En tant que mère d'usager, cette dernière convoque la question de l'altérité. Elle tisse par-là un lien entre, d'une part, la démarche politique des auteurs et, d'autre part, un enjeu

Bull. anal. phén. XV 10 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

phénoménologique central du livre. Dans son texte intitulé « Le fil conducteur » (p. 161-163), elle insiste sur le rapport égalitaire qui doit régner entre soignants et soignés. Contre la réforme des GHT, elle énonce :

> [J'écris] pour que les soignants résistent, désobéissent, et considèrent leurs patients comme des *alter ego* et non comme des sous-je-ne-sais-quoi qu'il faut tenir à carreau. […] Je vois bien la pression, la compression que les directives de l'État mettent sur ceux qui veulent travailler humainement, avec leur conscience. J'ai envie de leur dire que la seule issue actuellement — je dis actuellement car la société évolue et rien n'est statique — c'est de résister. De désobéir. De pratiquer comme vous le voulez, comme vous le décidez, sans vous laisser détourner (p. 162).

On voit que le débat du collectif convoque l'importante question phénoménologique de l'altérité. Le propos de Victoire Mabit pose à ce sujet une série d'interrogations. Comment considère-t-on autrui ? Plus précisément, dans le cadre des soins en santé mentale : comment considère-t-on les personnes qui pensent le monde différemment ? Les soignants sont-ils en droit de nier toute conscience aux individus qu'ils rencontrent ? Peuvent-ils en faire des sous-sujets, des sous-je ? Derrière la question de l'altérité réside alors une question éminemment politique : existe-t-il des non-sujets à guérir ? Autrement dit, peut-on mettre entre parenthèses des subjectivités au motif de les réintégrer dans la société ? Peut-on considérer certains individus exclusivement à partir de leurs symptômes dans le seul but de les normaliser ? Serge Klopp ajoute, par ailleurs, un autre enjeu politique quand il écrit : « Cela paraît idiot de dire que dans un hôpital le soin doit primer sur l'administratif, mais nous en sommes là » (p. 50). La question politique et polémique que pose finalement *Le Collectif à venir* à une société animée par une logique néolibérale peut être formulée comme suit : peut-on, dans une quelconque prise en charge, rayer le sujet et nier l'altérité au nom de la gestion administrative et/ou financière de l'institution ? Dans la négative, il s'agit de poser — comme le fait *Le Collectif à venir* — la question phénoménologique suivante : comment appréhende-t-on le sujet dans son rapport à soi, aux autres et au monde, dès lors qu'on le considère dans son individualité et comme un *alter ego* ? L'épreuve de l'altérité, explicitée par Victoire Mabit, constitue le nœud autour duquel s'entrecroisent les enjeux politiques et phénoménologiques du *Collectif à venir*. Entre son appel à la résistance voire à la désobéissance sur le plan politique et sa revendication à un rapport égalitaire entre soigneux, *Le Collectif à venir* offre à penser — en parallèle — des points fondamentaux de philosophie politique et de psychopathologie phénoménologique.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

Notes

1. « Réforme des GHT : quel bénéfice pour les usagers ? » URL : https://www.france-assos-sante.org/2016/07/08/reforme-des-ght-quel-benefice-pour-les-usagers/ (consulté le 5 décembre 2019).
2. « Réforme des GHT : quel bénéfice pour les usagers ? » (consulté le 7 décembre 2019).
3. France Culture : « Saint-Alban : lieu d'hospitalité 2/2. Une révolution psychiatrique », 24 novembre 2019. URL : https://www.franceculture.fr/emissions/une-histoire-particuliere-un-recit-documentaire-en-deux-parties/saint-alban-lieu-dhospitalite-22-une-revolution-psychiatrique (consulté le 5 décembre 2019).

Géraldine Sauvage
(Université de Liège)

Bull. anal. phén. XV 10 (2019)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2019 ULiège BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XVI 1, 2020
https://popups.uliege.be/1782-2041/

ISSN: 1782-2041
DOI: 10.25518/1782-2041.1141

Das sinnlich Gegebene als die wahrhafte Wirklichkeit: Husserls Umstülpung von Hegels Idealismus

VITTORIO DE PALMA
Istituto Italiano per gli Studi Filosofici

> *Die tiefsten Geheimnisse liegen in den einfachsten natürlichen Dingen, die der jenseits schmachtende phantastische Spekulant mit Füßen tritt. Die Rückkehr zur Natur ist allein die Quelle des Heils.*
> *(Feuerbach,* Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*.)*

> *Die Sinnlichkeit ist die* ultima ratio*, die* summa summarum*, die Lehre von den Sinnen die Lehre von den letzten Dingen, wo alle Geheimnisse offenbar werden.*
> *(Feuerbach,* Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist*.)*

> *Sowie […] der Mensch […] den Sinnenschein entdeckt, so verwirft er mit diesem Schein auch das wahre Wesen der Sinne […] und setzt an die Stelle der sinnlichen Realitäten selbsterdachte Wesen.*
> *(Feuerbach,* Kritische Bemerkungen zu den Grundsätzen der Philosophie*.)*

Abstract After a reconstruction of Hegel's conception of reality, it is demonstrated that Husserl's conception is opposite to it and very similar to Feuerbach's one. Against Hegel's theory of universal mediation, it is argued that the immediately given can be described and is the epistemic presupposition of every assertion about the world. After a discussion of Maimon's and Lewis' conceptions of the given, it is concluded that — contrary to what Hegel claims — experience is the only ground of knowledge and the real is the other of the idea viz. the heteronomous to thinking, that is the sensuous given, which is not something subjective.

Keywords sensuous given, reality, Husserl, Hegel, Feuerbach.

1. Hegels Vernichtung des sinnlich Gegebenen und ihre Umstülpung bei Feuerbach

Hegels Denken ist von der Aversion gegen das Gegebene geprägt. Der Empirismus, der das Sinnliche für ein Gegebenes hält, gilt ihm als „eine Lehre der Unfreiheit", da die Freiheit darin besteht, „dass ich kein absolut Anderes gegen mich habe, sondern abhänge von einem Inhalt, der ich selbst bin" (E, § 38 Z). Das Sinnliche ist nicht „die wahrhaft substantielle Grundlage", sondern „bloß das empirische Erste" oder die „anfangende Grundlage" (E, § 442 A), ja eigentlich „ein Nichtiges" (HW V, 44), da „nichts wirklich ist als die Idee" (HW VII, 25) oder „das Geistige" (HW III, 28). Hegels Idealismus besteht gerade in der Auffassung, dass die unmittelbar gegebenen Dinge „*an sich* bloße Erscheinungen sind" und „den Grund ihres Seins nicht in sich selbst, sondern in der allgemeinen göttlichen Idee […] haben"; dieser Idealismus bildet „die Grundlage alles religiösen Bewusstseins", weil „auch dieses den Inbegriff alles dessen, was da ist, überhaupt die vorhandene Welt, als von Gott erschaffen und regiert betrachtet" (E, § 45 Z). Alles kommt auf die schon von der Religion vorausgesetzte Ablegung der Ansicht an, wonach „der gegebene Stoff der Anschauung und das Mannigfaltige der Vorstellung als das Reelle gegen das Gedachte und den Begriff" zu betrachten sind: Im Begriffe hebt sich die Realität der Anschauung und des Seins und damit der Schein auf, den sie als das Reelle hatten (HW VI, 259f.). Jene Ansicht charakterisiert eine Philosophie, die „sich beim Sein nicht über die Sinne erhebt", da sie Denken und Sein gegenüberstellt (ebd. 404).

Das Band vom Erheben des Denkens über das Sinnliche ist „die *Nichtigkeit* des *Seins* der Welt": Diese ist „für das Nichtige" und ihr Sein für „Schein" zu erklären, weil die absolute Wahrheit „jenseits jener Erscheinung nur in Gott ist, Gott nur das wahrhafte Sein ist" (E, § 50 A). Da also es außer Gott keine absoluten Gegenstände sowie keine Wahrheit geben kann (HW XI, 53, 64), hat die Welt keine wahrhafte Wirklichkeit und ist „nur ein Ideelles" oder „Erschaffenes" (HW XVII, 243), d.h. „ein bloßer Schein und eine härtere Täuschung" (HW XIII, 22). Demnach ist die Philosophie „Erkenntnis des Nichtweltlichen" (HW XVI, 28). Denn sie hat „keinen anderen Gegenstand als Gott, und ist so wesentlich rationelle Theologie, und als im Dienst der Wahrheit fortdauernder Gottesdienst" (HW XIII, 139).

Die Logik ist „die metaphysische Theologie, welche die Evolution der Idee Gottes in dem Äther des reinen Gedankens betrachtet" (HW XVII, 419; vgl. HW V, 44). Da sie die Wissenschaft der „reinen Begriffe" und der „abstrakten" oder „reinen Idee" ist, hat die Logik „mit reinen Abstraktionen" oder „abstrakten Wesenheiten" zu tun (HW IV, 11; E, § 19; HW VI, 470). „Rein"

Bull. anal. phén. XVI 1 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

besagt „von aller sinnlichen Konkretion befreit“ (HW V, 55). In der Logik „sind die Gedanken reine Gedanken“ — da sie kein „Empirisches“ enthalten, sondern „einen dem Denken selbst angehörigen und durch dasselbe hervorgebrachten“ Inhalt haben (E, § 24 Z 2) — und gelten als „die Sache an sich selbst“ (HW V, 43): Das Denken ist mit seinem Gegenstande identisch und steht zu ihm „in einem vollkommen freien Verhältnisse“, denn „es sucht und findet im Gegenstande nur sich selbst“ (E, § 467 Z). Zum Inhalt hat nämlich das Denken „sich selbst auf *autonomische* Weise“, d.h. „die eigentümlichen Bestimmungen des Denkens selbst, die gar keinen anderen Grund haben als das Denken selbst. Das ihm *Heteronomische* ist ein durch die Vorstellung überhaupt *Gegebenes*“ (HW IV, 162). Und da der reine Gedanke „eine viel höhere Realität“ als „das sinnliche, äußerliche Dasein“ hat (ebd.), ist die Logik die eigentliche Ontologie.

Erkennen besagt, das sinnlich Gegebene bzw. das dem Denken Heteronomische in Denkbestimmungen aufzulösen. Denn die wahre Natur des Gegenstandes kommt „nur *vermittels* einer Veränderung“ zum Bewusstsein, und zwar nur durch „unsere subjektive Tätigkeit, die das unmittelbar Vorhandene umgestaltet“ (E, § 22 und Z). Der sinnliche Stoff wird nämlich durch „das Negative der Tätigkeit des Geistes […] vergeistigt und als Sinnliches aufgehoben“ (E, § 442 A). Das Wesen des Geistes besteht gerade in der Idealität oder Aufhebung der Äußerlichkeit und alle seine Tätigkeiten sind „verschiedene Weisen der Zurückführung der Äußerlichkeit zu der Innerlichkeit“, d.h. der „Idealisierung und Assimilation der Äußerlichkeit“: Indem das Ich den mannigfaltigen Stoff erfasst, wird dieser „vergiftet und verklärt, verliert sein vereinzeltes, selbständiges Bestehen und erhält ein geistiges Dasein“ (E, § 381 Z). Das Denken assimiliert die äußeren Gegenstände und macht sie dadurch „zu einem Subjektiven, von uns Produzierten, uns Angehörigen“ (E, § 246 Z), dass es sie idealisiert, d.h. in Denkgebilde verklärt und deren Selbständigkeit vernichtet. Da also Erkenntnis in der „Vernichtung der Äußerlichkeit“ (E, § 552 A) besteht, ist ihr Muster

> das praktische Verhalten, in welchem dieser absolut idealistische Glaube liegt, dass die einzelnen Dinge nichts an sich sind. […] Der philosophische wahrhafte Idealismus besteht in nichts anderem als eben in der Bestimmung, dass die Wahrheit der Dinge ist, dass sie als solche unmittelbar einzelne, d.i. sinnliche, — nur Schein, Erscheinung sind (E, § 246 Z).

Dahingehend sind Tiere nicht so dumm wie einige Metaphysiker, „denn sie gehen auf die Dinge zu, greifen, erfassen, verzehren sie. […] Erst wenn man dem Proteus Gewalt antut, d.h. sich an die sinnliche Erscheinung nicht kehrt,

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

wird er gezwungen, die Wahrheit zu sagen“ (ebd.; vgl. HW III, 91). Demnach teilt Hegel die These der neuzeitlichen Wissenschaft, dass man der Natur Gewalt antun muss, um ihr Wesen zu entdecken, und auf sein Denken trifft die von Sartre geprägte Bezeichnung „Verdauungsphilosophie“[1] zu.

Wie Feuerbach bemerkt, ist die Hegelsche Philosophie „rationelle Mystik“ (GW IX, 53):[2] Wer sie nicht aufgibt, gibt nicht die Theologie auf (ebd. 258), die „Gespensterglaube“ ist (ebd. 247).[3] Hegels Denken liegt eben die theologische Annahme zugrunde, die Äußerlichkeit sei „im Sinne der Entäußerung, eines Fehlers, eines Gebrechens, das nicht sein soll, zu nehmen. Denn das Wahre ist immer noch die Idee. Die Natur ist nur die Form ihres Anderssseins“ (MEW Ergbd. I, 588) und zeigt daher „keine Freiheit, sondern Notwendigkeit und Zufälligkeit“ (E, § 248).[4] Sie ist „dies, dem Begriff nicht vollkommen adäquat sein zu können“ (HW XX, 220). Solche „Ohnmacht der Natur, den Begriff in seiner Ausführung festzuhalten“, besteht darin, „die Ausführung des Besonderen äußerer Bestimmbarkeit auszusetzen“, und bewirkt, dass der Begriff die Zufälligkeiten der Natur nicht begreifen, konstruieren und deduzieren kann (E, § 250 und A; vgl. HW VI, 282). Das hindert jedoch nicht daran,

[1] Vgl. Sartre 1939.

[2] Fichte spricht von Hegels „Mystik des Begriffes“ und „Mystik der Abstraktion“ (Fichte 1834, 7; Fichte 1869, 156). Kobusch bezeichnet Hegels Logik als „kritische Mystik“, da sie ein Nachdenken ist, dessen Resultat der „objektive Gedanke“ ist und das als „das in mystischem Sinne verstandene Aufgeben der partikulären Subjektivität und [als] die Versenkung in die Sache, d.h. in das Allgemeine“ gilt: Während nach der Scholastik der Intellekt durch die Bildung des Begriffs oder Gedankens den Gegenstand im Modus des objektiven Seins setzt, weshalb „der Gegenstand als Naturding in seinem naturhaften Sein vom Gegenstand als erkanntem oder als Gedankending in seinem objektiven Sein dem Seinsmodus nach verschieden ist, wird nach Hegel im objektiven Gedanken sowohl die Verschiedenheit zwischen erkennendem Subjekt und erkanntem Objekt wie auch die zwischen den Seinsweisen des Natur- und Gedachtseins aufgehoben“ (Kobusch 1987, 270f.).

[3] Feuerbach zufolge ist die neuere und besonders die Hegelsche Philosophie „die Negation der Theologie auf dem Standpunkte der Theologie, oder die Negation der Theologie […], welche selbst wieder Theologie“ ist (GPZ, § 21). Marx bemerkt, dass die Philosophie „einerseits die Religion als solche vernichtet, andererseits positiv sich selbst nur noch in dieser idealisierten, in Gedanken aufgelösten Sphäre bewegt“ (MEW XXVI/1, 22).

[4] Natur ist in Hegels Auffassung „das, was der Geist sozusagen nicht in seine eigene Sphäre hineinholen und verändern kann“ (Neuser 2000, 147), also *das sinnlich Gegebene*.

Bull. anal. phén. XVI 1 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

Zufälligkeiten wie die Fünfzahl der Kontinente und der Sinne aus dem Begriff abzuleiten.[1]

Kimmerle bemerkt treffend, dass in Hegels System „das Denken und seine Realisierung im Bewusstsein unter Auslassung der Natur als Kreisbewegung in sich zurückgeht, so dass von dieser Theorie aus ein Bezug auf die Wirklichkeit nicht mehr notwendig ist, da sie ja die Wirklichkeit völlig in sich aufzunehmen beansprucht“[2]. Es gilt, das unmittelbar Gegebene loszuwerden und somit das Andere des Denkens zu beseitigen. Daraufhin verwechselt das Denken sich selbst mit der Wirklichkeit, die zwar nur durch Gedanken begriffen werden kann, aber nicht aus Gedanken, sondern aus sinnlichen Gegebenheiten besteht.

Was Jacobi über den nihilistischen Charakter von Kants und Fichtes Idealismus sagt, gilt umso mehr für Hegels Denken. „Reine Vernunft ist ein Vernehmen, das nur sich selbst vernimmt“ (JW III, 19f.). Da Erkenntnis Konstruktion ist und voraussetzt, dass „sich ihre Gegenstände durch eine Art *Transsubstantiation* in mathematische und logische Wesen verwandeln lassen“ (ebd. 351), muss das Philosophieren der reinen Vernunft „ein chemischer Prozess sein, wodurch alles außer ihr in Nichts verwandelt wird“: „der Mensch erkennt nur indem er begreift; und er begreift nur indem er — Sache in bloße Gestalt verwandelnd — Gestalt zur Sache, Sache zu Nichts macht“, denn um ein Wesen zu begreifen, „müssen wir es objektiv — als für sich bestehend — in Gedanken aufheben, vernichten, um es durchaus subjektiv, unser eigenes Geschöpf — ein bloßes Schema — werden zu lassen“ (ebd. 20f.). Abstraktion und Reflexion sind darum „eine Handlung des Auflösens alles Wesens in Wissen; progressive Vernichtung […] durch immer allgemeinere Begriffe“ (ebd. 23).

Derartigem Wissen, das er für das einzig mögliche hält, stellt Jacobi die Unmittelbarkeit als Offenbarung und Unwissenheit entgegen (JW II, 166ff., 323). Zum nihilistischen Wissen gibt es jedoch eine nicht irrationalistische Alternative.

Feuerbach stülpt dadurch Hegels Idealismus um, dass er „der Negation der Negation, die das absolut Positive zu sein behauptet, das auf sich selbst ruhende und positiv auf sich selbst begründete Positive“, d.h. „die sinnlich gewisse, auf sich selbst gegründete Position entgegenstellt“ (MEW Ergbd. I, 570). Denn er versteht „das absolute Wesen als sinnliches Wesen, das sinnliche Wesen als absolutes Wesen“ (GW IX, 431), indem er „das Reale, das Sinnliche zum Subjekt seiner selbst“ macht und „demselben absolut selbstständige,

[1] Vgl. E, § 339 Z, 393 Z bzw. § 358 und Z, 401 A und Z, 448 Z.
[2] Kimmerle 1970, 294.

Bull. anal. phén. XVI 1 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

göttliche, primative, nicht erst von der Idee abgeleitete Bedeutung“ gibt (GPZ, § 31). Wahr ist nur das Sinnliche, denn „wahr ist etwas nur, wenn es nicht mehr ein Vermitteltes, sondern ein Unmittelbares ist“ (GPZ, § 38).

> Das Wirkliche in seiner Wirklichkeit oder als Wirkliches ist das Wirkliche als Objekt des Sinns, ist das Sinnliche. Wahrheit, Wirklichkeit, Sinnlichkeit sind identisch. Nur ein sinnliches Wesen ist ein wahres, ein wirkliches Wesen. Nur durch die Sinne wird ein Gegenstand im wahren Sinne gegeben — nicht durch das Denken für sich selbst. Das mit dem Denken gegebne oder identische Objekt ist nur Gedanke (GPZ, § 32; vgl. GW VI, 102; GW IX, 441; GW X, 135f.).

Empfindungen haben darum „keine empirische, anthropologische Bedeutung“, sondern „ontologische, *metaphysische* Bedeutung“ (GPZ, § 33).

Sinnlichkeit ist „ein vom Denken unterschiedenes Element“ (GW VI, 19; vgl. GPZ, § 25) und ihr Vorzug ist ein Vorzug der Unmittelbarkeit vor der Vermittlung, der Passivität vor der Aktivität, der Anschauung vor dem Begriff, des Objekts vor dem Subjekt.

Im Folgenden werde ich zu zeigen versuchen, dass der Ansatz Husserls dem Ansatz Feuerbachs ähnlich ist.[1]

2. Husserls Verweigerung der Spekulation

Husserls Denken ist von einer „Aversion gegen den Begriff“ und einer „Ablehnung der Spekulation“ geprägt, die auf einer „Auffassung des ‚Begriffs‘ als eines Abgeleiteten, Fundierten, auf die Anschauung Bezogenen“ und auf einem „Vorurteil über die spekulative Tradition der Philosophie (spekulativ = formal = abstrakt = Begriffsprimat = Anschauungsferne!)“ beruhen.[2] Indem Husserl „die Rückkehr in die ‚Unmittelbarkeit‘ und ihre Rehabilitierung“ beabsichtigt, vollzieht er einen „Verzicht auf Metaphysik, der sich interpretiert als Hunger nach Wirklichkeit, nach Realitätsfülle“.[3]

---

[1] Das wurde von der Kritik vernachlässigt. Die einzige Ausnahme ist m.W. folgender Hinweis: Das Unmittelbare im Sinne Feuerbachs sei nicht als das „*nicht* oder *noch nicht* Vermittelte“ zu verstehen, sondern als „das Sich-selber-zeigende, Sich-direktgebende oder, in Anlehnung an Husserl, [als] originäre Selbstgegebenheit“ (Löwith 1988, 201).

[2] Fink 1940, Thesen 43, 14, 52, 4.

[3] Ebd. Thesen 29, 54.

Bull. anal. phén. XVI 1 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

Spekulation ist ihm zufolge ein „Denken in bloßen Wortbedeutungen“ (Hua XLII, 271 Anm. 1), nämlich ein bodenloses Denken, das auf keiner entsprechenden Erfahrung beruht und sich in formaler Abstraktion bewegt (Hua IX, 345; Hua XXXII, 239). „Spekulation lässt sich nicht berichtigen, berichtigen kann man nur in einer Sphäre gegebener Sachen“ (Brief an E. Spranger, ca. 1.IX.1918). Den Scheinevidenzen formaler Konstruktionen stellt Husserl den Rückgang auf die intuitiven Ursprünge der Abstraktionen gegenüber (Hua XXXII, 90). Dem spekulativen Philosophieren von oben her, das sich im reinen Denken bewegt, stellt er seinen Intuitionismus entgegen (Hua XXXV, 291), der besagt, „dass ich verlässlich nur urteile, wo ich, was ich meine, auch selbst ausweisen und aufweisen kann, und letzte Aufweisung ist Sehen oder etwas dem gewöhnlichen Sehen genau Analoges“ (ebd. 288). Als Rechtgebung gilt „das unmittelbare Schauen“ (Hua XXXVII, 225): Da sie „die einzig mögliche Autorität“ ist, darf die Anschauung nicht geleugnet oder durch indirekte Mittel verdrängt werden, die sie in Wahrheit voraussetzen (Hua XX/1, 322).

Husserl teilt sachlich Feuerbachs These, dass der „Gang der spekulativen Philosophie vom Abstrakten zum Konkreten, vom Idealen zum Realen […] ein verkehrter [ist]. Auf diesem Wege kommt man nie zur wahren, objektiven Realität, sondern immer nur zur Realisation seiner eignen Abstraktionen“ (GW IX, 251). Man muss die „Gedanken auf *Materialien* [gründen], die wir uns stets nur vermittelst der Sinnentätigkeit aneignen können“ (GW V, 15), also nicht von oben, sondern von unten vorgehen. Die Phänomenologie kämpft nämlich

> gegen jede Erkenntnistheorie bloßer Allgemeinheiten, gegen jede Erkenntnistheorie, welche dialektisch von oben her über Erkenntnis spekuliert, statt sie nach ihren konkreten anschaulichen Gestaltungen selbst kennen zu lernen und einer adäquaten Wesensdeskription zu unterwerfen. Sie muss herabsteigen von der Höhe ihrer Allgemeinheiten auf das fruchtbare *bathos* der unmittelbar adäquaten phänomenologischen Wesenserschauung (Hua XXXV, 274).

Husserl tadelt Maimons, Reinholds und Fichtes „Verfallen in immanente Mythologien oder gewaltsame Konstruktionen immanenter Teleologien“ (Hua VII, 376) wie auch die „Hypostasierung formaler Begriffe im romantischen Idealismus“, der formale Begriffe „zu realen Existenzen“ macht und aus ihnen „das Empirische konstruiert“ (ebd. 411). Er lehnt Fichtes „willkürliche und abstruse Konstruktionen“ sowie die „Denkkünsteleien seiner Wissenschaftslehren“ ab (Hua XXV, 276, 269) und erklärt: „Der ganze deutsche Idealismus

Bull. anal. phén. XVI 1 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

ist mir immer zum Kotzen gewesen. Ich habe mein Leben lang die Realität gesucht".[1]

Husserl „setzt die endliche Subjektivität absolut an".[2] Eine unendliche Subjektivität und ein nichtsinnlicher Verstand sind nämlich „ein Widersinn": „Alle Erkenntnis ist hinnehmend, also nicht ‚leider' hinnehmend"[3] — genauso wie die Äußerlichkeit nicht etwas ist, das nicht sein soll. Sinnlichkeit gehört zu den „wesensnotwendigen Beständen einer Subjektivität überhaupt" (Hua XVII, 34), da sie „das fundamentale Substrat für alles höhere Bewusstsein" ist (Ms. B I 4/4b; vgl. Hua IV, 334ff.). *Wesensnotwendig* ist das geistige Subjekt leiblich und hat Wahrnehmungsorgane (Hua XIV, 136). Was für eine Sinnlichkeit und Wahrnehmungsorgane es hat, ist eine *empirische* Frage (Hua XXVII, 11f.).

Ohne Beziehung auf eine sinnliche Anschauung verliert das Denken seinen Sinn (Hua Mat III, 174): Die Möglichkeit eines puren Intellekts, der im kategorialen Denken ohne Sinnlichkeit seine Gegenstände als rein intellektuelle gegeben hat, ist „der reine Widersinn" (ebd. 170). Da das Kategoriale auf sinnlicher Anschauung beruht, ist die Rede von reinem Verstand nur insofern berechtigt, als die allgemeinen Anschauungen „*nicht nur alles Individuelle, sondern alles Sinnliche aus ihrem intentionalen Gehalt ausschließen*" (Hua XIX, 712f.).[4] Erst „in der Beistellung einer nachher von Anschauung sich trennenden Urteilsfunktion", d.h. in der Schöpfung des rein logischen Begriffes ist der Verstand produktiv, aber solche Leistung gründet in der Struktur der Erfahrung, da sinnliche Einheitsformen „vor der Vernunftfunktion der Begrifflichkeit und des Urteils" liegen (Hua VII, 224). Es gibt nämlich eine „sinnliche Motivationslage", d.h. eine „Motivation, die schon im Sinnlichen liegt" und von der „Urteilsmotivation" verschieden ist (Ms. B IV 12/3b). Sinnlichkeit liefert also dem Verstand einen sachlich gegliederten Stoff.

Als „Vernunft" bezeichnet Husserl das Reich der apriorischen oder Wesensgesetze. Er kritisiert Kants schroffe Entgegensetzung von Sinnlichkeit und Vernunft (Hua VI, 420f.), da es Vernunftwahrheiten gibt, die auf sinnlichen Vorstellungen beruhen (Hua XXVIII, 403), weshalb Sinnlichkeit „eine Sphäre

[1] Plessner 1959, 35.
[2] Fink 1940, These 31.
[3] Husserl 1994, 52.
[4] Deshalb ist die kategoriale Anschauung keine eigentliche Anschauung: Im Gegensatz zu den *materialen bzw. sinnlichen Wesen*, „die eidetische Allgemeinheiten zu den *individuellen Vorstellungsinhalten* (Anschaubarkeiten) darstellen", sind *formale Wesen* „nicht anschaulich erfassbar", „nicht zu veranschaulichend", „unanschaulich", also nicht „in Wesensanschauung zu geben" (Hua XLI, 160 und Anm. 1).

Bull. anal. phén. XVI 1 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

[…] echter Vernunft“ ist (Hua XXXVII, 220).[1] Erfahrung kann nur insofern logisch-begrifflich erfasst werden, als in ihren Gegebenheiten „Rationalität“ liegt (Hua Mat IX, 439). Wo nämlich keine standhaltenden Gegenstände sich darbieten, sind Begriffe nicht anwendbar: Alles kann unabhängig von seiner Besonderheit bestimmt, verbunden, gezählt werden, aber Bestimmen, Verbinden, Zählen setzen voraus, dass das Bestimmte, Verbundene, Gezählte identifizierbar als dasselbe ist und nicht zerstäubt, also *wirklich* ist (Hua XXXVI, 23; Ms. A VII 20/43a). Wenn Erfahrung keine sachliche Gesetzlichkeit vor der Denkformung hätte und keine zusammenhängende Welt durch sinnliche Erfahrung anschaulich gegeben wäre, wäre darum keine Erkenntnis der Welt möglich (Hua XXXII, 15, 116, 142). Da die Erfahrungswelt „gewisse intuitiv aufweisbare Strukturen hat, die uns binden, die an unser prädikatives Denken also Forderungen stellen […], sind die an ein vernünftiges Erkennen zu stellenden Forderungen nicht solche, die wir leer formal deduzieren“, sondern „solche, die *die Welt selbst*, die zunächst sinnliche, *an uns stellt* durch den ihr eigenen Sinn, sofern dieser ursprüngliche und erste Sinn (sinnliche Welt) in sich Möglichkeiten und Tendenzen zur Idealisierung als ‚objektiv‘ in sich hat“ (ebd. 101f.).

3. Das Sinnliche als das wahrhaft Wirkliche. Zur Mythologie des reinen Denkens

Als wirkliche Wesen gelten Feuerbach „nur ganz bestimmte, sinnliche, individuelle Dinge und Wesen“ (GW IX, 441; vgl. GW VI, 147). Husserl versteht „Reales“ und „individueller Gegenstand“ als Synonyme, die etwas bezeichnen, das prinzipiell „wahrnehmbar“ ist (Hua XVII, 457). Ihm zufolge hat „*Realität* […] *einen Seinsvorzug vor jedweder Irrealität*, sofern alle Irrealitäten wesensmäßig auf wirkliche oder mögliche Realität zurückbezogen sind“ (ebd., 177).[2] „Alle begriffliche Wahrheit setzt Erfahrung, jeder Begriffsinhalt setzt

[1] Vgl. De Palma 2014.

[2] Dass Bewusstsein existieren kann, ohne dass eine transzendente Realität ist, besagt nur: „Wir können die immanente Zeit willkürlich besetzen, so dass keine Natur konstituiert wäre“ (Hua XXXVI, 79). Da die zeitliche Synthesis von der apperzeptiven Synthesis unabhängig ist, kann Bewusstsein bestehen, auch wenn die die Zeitform erfüllenden Inhalte sachlich zusammenhangslos sind und keine Welt sich konstituieren kann. Die Relativität alles Seienden auf das transzendentale Ich ist also *bloß formal*. Letzteres ist „ein Relatives, eine ichliche Struktur gegenüber dem, was dem Ich vorgegeben ist“ (Hua Mat VIII, 59), und das Nicht-Ich bildet den „nichtsubjektive[n] Kern“ der Konstitution, denn „für mich ist, was ich selbst nicht bin, aber was ich in

Bull. anal. phén. XVI 1 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

erfahrbares Sein voraus, alles Sein setzt individuelles Sein voraus“ (Hua VIII, 408).

Feuerbach schreibt: „Die Verneinung der Sinne ist die Quelle aller Verrücktheit und Bosheit und Krankheit im Menschenleben; die Bejahung der Sinne die Quelle der physischen, moralischen und theoretischen Gesundheit“ (GW X, 144). Gegen die Platonische, Christliche und rationalistische „Degradation der Sinnlichkeit“, wonach diese „ein Vermögen bloß verworrenen Vorstellens, die Quelle alles Scheins, Trugs, alles Irrtums und aller Schlechtigkeit“ darstellt (Hua Mat III, 170), behauptet Husserl, Sinnlichkeit sei kein „trübendes Medium, welches statt der Dinge an sich bloße Erscheinungen derselben gibt“ (ebd. 172). Die Dinge sind *an sich* sinnlich, weshalb sinnliche Erfahrung „der *Modus der Selbsthabe von Naturobjekten*“ ist (Hua XVII, 170) und „das in der Wahrnehmung wahrgenommene Ding *das Ding selbst* ist, in seinem selbsteigenen Dasein“ (ebd. 287). Phänomene sind nämlich das wahre Sein und haben den Grund ihres Seins in sich selbst, während unerfahrbare Entitäten „leere Substruktionen eines […] bodenlosen Denkens“ sind und sich von den Gespenstern nur dadurch unterscheiden, dass sie „durch Erfahrung nicht gegeben, also auch durch sie nicht widerlegt werden können“ (Hua XXXII, 216).

Nach Husserl — genauso wie nach Feuerbach — ist „Reales nur aus der Anschauung zu ziehen“ (ebd. 120) und besteht im Sinnlichen, d.h. im Korrelat einer schlichten Wahrnehmung (Hua Mat III 168). Die Idee von übersinnlichen Dingen an sich ist gerade insofern widersinnig, als das Reale „das in einer möglichen Sinnlichkeit zu Erschauende“ bzw. ein „sinnlich zu Habendes“ ist (ebd. 171).[1] Was als „Sein-an-sich“ besteht, hat „seinen Gehalt möglicher Erfahrungen“ (Hua XXXII, 63). Gegen die Mystik eines verborgenen Wesens der Natur behauptet Husserl, dass die Dinge „keine Mysterien“ haben, denn obwohl sie im Lauf der Erfahrung immer neue Beschaffenheiten bieten, sind sie „etwas Gegebenes, etwas Wahrnehmbares, als das, was sie sind, Fassbares und nichts Verstecktes“ (Hua XIII, 10). Gegen das Vorurteil, dass die Erfahrungswelt keine wahrhaft seiende ist (Hua VI, 397), hält er „die Welt als die

meinem Sein […] bewusst habe als Nicht-Ich“ (ebd. 361): „Das Subjektive ist Bewusstsein von Nichtsubjektivem“ (ebd.) und „alle Ichlichkeit oder Geistigkeit ist bezogen auf Nicht-Ich, auf Ungeistiges“ (Hua XIII, 92).

[1] Wie Hegel bemerkt, ist das Ding an sich kein vom Denken Unabhängiges, sondern „nur *das Produkt* des Denkens», und zwar „des zur reinen Abstraktion fortgegangenen Denkens“ (E, § 44 A). Aber anders als er meint, *sind alle nichtsinnlichen Entitäten bzw. reinen Abstraktionen kein Wirkliches*.

Bull. anal. phén. XVI 1 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

und so wie sie in wirklicher Erfahrung sich gibt, die ‚Welt der Sinnlichkeit'" (ebd. 360) für die einzig wirkliche und wahre Welt (ebd. 49; Hua XXIX, 140).[1]

Gerade weil sie *universale* Bestimmungen oder Prädikate sind, die *allem* Seienden zukommen (HW VI, 36), haben logische Kategorien keine reale Bedeutung. Die logisch-metaphysischen Bestimmungen — die „keinen Gegenstand bestimmen, weil sie sich auf alle Gegenstände ohne Unterschied erstrecken" — gewähren nicht die wirkliche Erkenntnis und können nur dadurch zu Bestimmungen der wirklichen Dinge gemacht werden, dass „der Gegenstand auf ganze *abstrakte* Bestimmungen, in welchen er *gar nicht mehr erkenntlich* ist, reduziert wird" (GPZ, § 49), d.h. in abstrakten Gedanken verflüchtigt wird (MEW I, 216; MEW XIII, 632). Das Begreifen besteht jedoch „nicht, wie Hegel meint, darin, die Bestimmungen des logischen Begriffs überall wiederzuerkennen, sondern die eigentümliche Logik des eigentümlichen Gegenstandes zu fassen" (MEW I, 296). Da Hegels einziges Interesse ist, die logische Idee in jedem Element wiederzufinden, macht er die wirklichen Subjekte „zu ihren bloßen *Namen*", anstatt sie „in ihrem spezifischen Wesen" zu begreifen, weshalb „nur der Schein eines wirklichen Erkennens vorhanden ist" (ebd. 211). Denn es geht dabei nur um „die *abstrakte*, *inhaltslose* Form", deren „Inhalt bloß ein *formeller*, durch die Abstraktion von allem Inhalt erzeugter Inhalt sein" kann, d.h. nur um „die allgemeinen, abstrakten, jedem Inhalt angehörigen, darum auch sowohl gegen allen Inhalt gleichgültigen Abstraktionsformen" (MEW Ergbd. I, 584).

Gegen die „Mythologie" des „reinen" oder „abstrakten Denkens" bemerkt Husserl: „*Prinzipiell stammen alle Begriffe aus Anschauung* und haben einen Sinn, der auf Anschauung sich bezieht. Also *es gibt kein reines Denken*, das zu anderer Wahrheit führt als bloßer Wahrheit der Konsequenz, die da formallogische Widerspruchlosigkeit heißt" (Ms. A VII 20/20a-21a). Insofern es rein oder frei vom Sinnlichen ist, hat das Logische keine *reale* Bedeutung (Hua XIX, 729; Hua XVII, 152). Denn logische Gesetze sind keine *sachlichen* Gesetze, die für die in der Wahrnehmung und Erfahrung erscheinende Realität gelten, sondern *formale* Gesetzte, die bloß für die analytischen Denkzusammenhänge gelten (Hua XXIV, 333), nämlich „Gesetze für Gegenstände überhaupt, sofern sie als durch bloße Kategorien bestimmt gedacht sind" (Hua XIX, 101). Sie betreffen demnach nur das, „was für Gegenständliches über-

[1] Husserl hält das Bewusstsein für *wirklich*, da er es für *sinnlich erfahrbar* hält: Die innere Wahrnehmung ist sinnliche Wahrnehmung (Hua XIX, 706ff.; Kern 1975, 250ff.). Selbst Feuerbach betrachtet nicht nur Äußerliches, sondern auch Innerliches als Gegenstand der Sinne (GPZ, § 41).

Bull. anal. phén. XVI 1 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

haupt vermöge der reinen ‚Denkform' gilt, d.i. was sich für die objektive Geltung der Bedeutungen *a priori* aller Materie der bedeuteten Gegenständlichkeit auf Grund der reinen Bedeutungsform, in der sie gedacht sind, aussagen lässt" (ebd. 344). Derartige Gesetze sagen nichts über das Reale aus: Sie sind nur „triviale Allgemeinheiten, gegen die eine Behauptung bloß darum nicht streiten darf, weil sie sonst widersinnig wäre", weshalb die Harmonie des Denkens mit ihnen nur verbürgt, „dass es in sich formal einstimmig sei" (Hua XVIII, 145f.).

Eine ontologische Tragweite besitzen nicht die formalen Denkbestimmungen des Seienden, sofern es gedacht wird, sondern die sachlichen Bestimmungen der Gegenstände, so wie sie in der Erfahrung gegeben sind, da sie nicht im Denken, sondern in der jeweiligen Wesensbesonderheit des Gegebenen gründen. Als die eigentlichen Ontologien gelten die materialen Ontologien (Hua III, 26), gerade weil sie — im Gegensatz zur Logik oder formalen Ontologie — nicht aus universalen, formalen, logischen Begriffen, sondern aus generellen, sachhaltigen, sinnlichen Begriffen bestehen. Letztere sind aus Erfahrung geschöpft und in ihr fassbar, da sie einen materialen bzw. anschaulichen Inhalt haben (Hua XLI, 59; Hua XXXII, 197f.). Ihnen kommt insofern eine reale Bedeutung zu, als sie nicht rein, sondern durch die jeweilige sachliche Beschaffenheit des dem Denken Heteronomischen verunreinigt sind. Formale Begriffe stellen hingegen „eine der Sache äußerliche Reflexion" dar (HW VI, 271) und sind „nur subjektiv" (E, § 194 Z 1). Anders als Hegel meint, bleiben sie es und — wie Marx bemerkt (MEGA II/5, 31) — können sich nicht ohne äußeres Material objektivieren.

Die Struktur der Wirklichkeit hängt von *materialen Kategorien* ab, die erst durch eine Abstraktion erfassbar sind, in der der sachliche Gehalt nicht ausgeschaltet wird. Husserl unterscheidet gerade zwei Abstraktionsarten, denen zwei Begriffsarten entsprechen: Die Formalisierung, wodurch die logischen oder formalen Begriffe herausgefasst werden, und die Generalisierung, wodurch die sinnlichen oder materialen Begriffe herausgefasst werden. Die Formalisierung besteht in der „gedanklichen Ausschaltung des Stoffes" (Hua XXIV, 109) und führt zu formalen oder Denkgegenständen, die bloß durch Bestimmungen charakterisiert sind, die *jedem Gegenstand* zukommen, *sofern er gedacht wird*. Die Generalisierung besteht hingegen darin, das jeweilige materiale Wesen des sinnlich Gegebenen zu erfassen. Sie führt zum sachhaltigen Allgemeinen, da sie von den zufälligen individuellen Bestimmungen ab-

Bull. anal. phén. XVI 1 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

sieht, um „die Besonderheit des Inhalts“ (ebd.) herauszustellen, d.h. die Wesensstruktur, die *allen Gegenständen eines bestimmten Typus* dank ihrer *sachlichen Eigenart* zugehört.[1]

Im Gegensatz zu den ontologischen oder sinnlichen Formen bilden die *logischen oder Denkformen keine sachlichen oder realen Formen* des Gegebenen, sondern Zutaten der Urteilsaktivität.[2] Durch die logische oder Denkformung werden die Gegenstände intellektiv gefasst, aber deren eigenes Sein bzw. sinnlicher Gehalt bleibt unberührt, weil sie zu unserem bloßen subjektiven Betätigen gehört und keinen neuen realen Gegenstand ergibt, sondern dem sinnlichen Gegenstand eine nichtsinnliche Form verleiht (Hua XIX, 686f., 715f.). Da also Denkbestimmungen von der Denktätigkeit hinzugetan werden, gehören sie nicht zu den Gegenständen, so wie sie in der Erfahrung gegeben sind, sondern „nur so, wie sie durch das Denken zu Urteilssubstraten werden und dadurch kategoriale Gestalt, also vom Denken her Sinnesform erhalten“ (Hua XVII, 405f.). Die sinnliche Welt „bleibt, als sie ist, in ihrer eigenen Wesensstruktur, in ihrem eigenen konkreten Kausalstil ungeändert, was immer wir kunstlos oder als Kunst tun“ (Hua VI, 51), da keine Vergeistigung, Vergiftung und Verklärung das Gegebene verändern kann.

4. Die vorgegebene Natur als das wahre Sein und die transzendentale Ästhetik als die echte Ontologie

Feuerbach zufolge ist die Natur ein „Unmittelbares“ (GW VI, 103), „ein erstes, ursprüngliches, unableitbares Wesen“ (ebd. 102), nämlich „alles, was du siehst und <was> nicht von menschlichen Händen und Gedanken herrührt“ (ebd. 105). Husserl zufolge besteht eine „Stufenfolge“ oder „Abstufung: ‚bloße Natur‘ und ‚von mir allein herstammende Kultur‘“ (Hua XXXIX, 30), weshalb jede Kulturwelt „auf eine noch kulturlose und überhaupt von objektivem Geist freie“ Welt (ebd. 28), d.h. auf „eine Schicht bloßer Natur“ (Hua Mat IX, 182) zurückweist.

> Die mir erscheinende Welt muss für mich in einer Grundschicht unmittelbar erscheinend sein, sie muss so vorgegeben sein, dass sie in einer Grundschicht zur unmittelbaren Selbstgebung kommen kann. Das mir unmittelbar perzeptiv Erscheinende fundiert dann die Perzeption des Mittelbaren, die eben mittelbare, fundierte Perzeption ist. Das Universum der Objekte, die mir schlechthin als unmittelbar erfahrbar […] gegeben sind und so gegeben sein müssen, ist *die*

[1] Vgl. De Palma 2010.
[2] Vgl. Hua XIX, 289, 667; Hua XXIV, 292f.; Hua XVII, 398; Hua IX, 25.

Bull. anal. phén. XVI 1 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

> *Natur*. Schon Wertcharaktere, teleologisch-praktische Charaktere, die sie von mir allein erhalten hat, sind mittelbar (Hua XXXIX, 30).

Kulturelle Bestimmungen stehen in einer außerwesentlichen Beziehung zum Ding und gehören nicht zur objektiven Struktur vorgegebener Welt. Denn im Gegensatz zu den naturalen Erscheinungsweisen, die sich passiv konstituieren, ist die Bedeutung als Werkzeug, Kunstgebilde usw. „eine rein geistig-personale Leistung" (ebd. 277). Kulturobjekte stammen eben aus einem subjektiven Schaffen und sind auf eine personale Gemeinschaft bezogen: „Die Subjektbeziehung gehört zu ihrem eigenwesentlichen Inhalt selbst", während ein Ding „in seinem Erfahrungsgehalt selbst, in seinem gegenständlichen Sinn selbst nichts von einer darauf bezogenen Subjektivität" birgt (Hua IX, 118).

Im Gegensatz zur Dingwelt ist die Kulturwelt nur bedingt zugänglich und besitzt eine beschränkte Objektivität (Hua I, 160ff.). „Natur ist das in unbedingter Allgemeinheit für jedermann Zugängliche, das unbedingt Gemeinsame, das identisch schon Erfahrbare, das, was für einen allgemeinen Ausdruck der Geistigkeit Voraussetzung ist" (Hua Mat VIII, 401 Anm. 2). Da die Gegebenheit geistiger Sinne nur durch Verkörperlichung in einem materiellen Gegenstand möglich ist, mithin auf der Gegebenheit physischer Körper fundiert ist (Hua XVII, 163, 294; Hua XXXVII, 218f.), ist die „Dingwelt gegenüber der Kulturwelt das an sich Frühere" (Hua IX, 119). Was Bedeutung hat, ist nämlich ein sinnlicher Inhalt, der dank seiner ästhetischen Struktur in der Erfahrung identifizierbar ist (Hua XXXIV, 261; Hua XXXIX, 324). Während also geistige Bedeutungen nur aufgrund materieller Dinge gegeben sein können, können letztere gegeben sein, auch wenn sie keine geistige Bedeutung aufweisen: Wir nehmen manchmal Dinge wahr, die keine Bedeutung für uns haben und die wir außer als Raumdinge nicht klassifizieren können. Demnach „liegt schließlich die materielle Realität allen anderen Realitäten zugrunde" (Hua III, 354).

In der Erfahrung liegt demnach ein sinnlicher, für jedermann identischer Inhaltskern, d.h. ein „unbedingt Objektives", über das hinaus je nach den Sondergemeinschaften wechselnde kulturelle Bestimmungen bestehen, die „das relativ Objektive" bilden (Hua XXXIX, 295, 297): Selbst für den Zulu sind die Bücher als Dinge da und es ist dieselbe Sonne, die verschieden mythologisiert wird (ebd. 692; Hua XXIX, 387). Was die Identifikation ermöglicht und der Welt „ihre Identität und Wirklichkeit gegenüber den wechselnden Weisen der Apperzeption" gibt (Hua XV, 167), ist die „*ästhetische* ‚*Wesensform*" (Hua XXXIX, 685), d.h. diejenige „absolut identische objektive Struktur", die als „Unterschicht aller Realitäten" fungiert (ebd. 297f.).

Bull. anal. phén. XVI 1 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

Die „Identitätsstruktur“ aller verschiedenen Umwelten bezeichnet Husserl als „natürlichen Weltbegriff“ (Hua IX, 496). Seine Idee einer transzendentalen Ästhetik stammt gerade aus Avenarius’ Gedanken einer Entfaltung des natürlichen Weltbegriffs, und zwar aus dessen eidetischer Umdeutung im Sinne einer Beschreibung der Wesensstruktur der Erfahrungswelt (Ms. A VII 20/47a): Da alle Theorien sich auf die vor allen Theorien gegebene Welt beziehen und einen berechtigten Sinn nur haben können, wenn sie den Sinn der unmittelbaren Gegebenheit nicht verletzen, gilt es, „die Welt zu beschreiben, so wie sie sich mir *unmittelbar* gibt bzw. die Erfahrung zu beschreiben hinsichtlich des Erfahrenen als solchen“, um den „allgemeinen Sinnesrahmen der Welt in unmittelbarer Erfahrung“ herauszustellen (Hua XIII, 196f.).

Die transzendentale Ästhetik ist die Wesensdeskription des Apriori, wodurch sich Objekte und eine Welt „vor den kategorialen Aktionen“ bzw. passiv konstituieren (Hua XVII, 297). Sie betrifft also nicht der Geist, d.h. die Tätigkeiten des Subjekts (in Hegels Sprache: das Negative der Tätigkeit des Geistes) und ihre Produkte, sondern die Natur, d.h. das vor dem Eingreifen des Subjekts unmittelbar Gegebene, mithin die sinnlichen Verschmelzungen, die nach sachlichen Wesensgesetzten erfolgen und „unhistorisch“ sind (Hua Mat VIII, 338).

In der transzendentalen Ästhetik wird eine Beschränkung auf Körperwahrnehmung durch Ausschluss des urteilsmäßigen Wissens und der Kulturwelt vollzogen (Hua XI, 295; Hua XXXIX, 268). Das Erfahren einerseits und das denkmäßige Bestimmen und Auffassen sowie das Tun andererseits werden gegenübergestellt, um die Welt „rein als erfahrene, die Welt ‚reiner Erfahrung‘“, oder genauer die „Erfahrungsgestalt einer Welt überhaupt (bzw. der uns allen gemeinsamen Welt)“ herauszufassen, „die eben notwendig überall voranliegt, zugrunde liegt, wenn überhaupt die Subjektivität dazu übergeht, über die von ihr erfahrene sich Gedanken zu machen, sie so oder so zu interpretieren“ (Hua XXXIX, 260).

Husserls Idee einer transzendentalen Ästhetik stellt sachlich die Umsetzung von Feuerbachs Forderung nach einer „*unverfälschten, objektiven* Anschauung des Sinnlichen“ (GPZ, § 43) und zugleich die Umstülpung des religiösen und Hegelschen Ansatzes dar: Da die wahrhafte Wirklichkeit nicht der Begriff oder das Gedachte, sondern das Gegebene ist, gilt es, den ichfremden Stoff zu erfassen, so wie er vor der Geistestätigkeit, d.h. in der „unmittelbare[n] sinnliche[n] Anschauung“ gegeben ist (ebd.). Man muss daher scheiden, „was Sache der Vorgegebenheit und was Sache der Ichbeteiligung ist“ (Ms. A VII 13/101b), um subjektive Zutaten wie die Denkbestimmungen, d.h. „das Moment des Begrifflichen“ (Hua XXIV, 319) abzuziehen.

Bull. anal. phén. XVI 1 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

Obwohl dem Gegebenen Niederschläge von Denktätigkeiten anhaften können und Erfahrung nur durch Gedanken beschreibbar ist, kann man immer zwischen dem sinnlich Erfahrenen bzw. Gegebenen einerseits und der daran geübten Denktätigkeit sowie den darin sich bildenden Gedanken andererseits unterscheiden (Hua IX, 57f.). *Sinnlich erfahren ist nur das passiv Vorgegebene und in der Rezeptivität Erfassbare*.

> Also ausgeschlossen ist jede Aktivität des spezifischen Denkens, die sich in den logischen Gebilden, sei es auf Grund der Erfahrung, neue Gegenständlichkeiten schafft, die dann eben nicht mehr bloße Erfahrungsgegenständlichkeiten sind. Z.B. ein prädikatives Gebilde „Gold ist gelb" ist nicht erfahren, aber das Gold ist eventuell erfahren und ebenso das Gelb. Nicht mehr: Gelb *als Prädikat* des *Subjekts* „Gold", die Subjektformung und Prädikatformung vollzieht das urteilende, beziehende Denken, in dem allein auch das *Ist*, der *Ist-Verhalt*, der „Sachverhalt" entspringt (ebd. 95f.).

Das ist „ein fundamentalster Unterschied" (Hua XI, 291): Während bei idealen Gegenständen „eine vorkonstituierende Aktivität der objektivierenden Erfassung vorangeht" (Hua XXXI, 53), ist das Erfassen sinnlicher Gegenstände „ein bloßes Rezipieren eines vorkonstituierten Sinnes" (ebd. 41), denn sie sind „ohne Beteiligung des Ich und seines Tuns gegeben" (Hua XIII, 427), d.h. „passiv vorgegeben" (Hua XI, 291) und „schon vor dem Erfassen ursprünglich da" (Hua XXXIX, 40). Im Gegensatz zu Denkgebilden, die „für uns da aus unserer eigenen Denkaktivität" und „*ausschließlich von innen her* gegeben sind", sind nämlich Dinge „ichfremd vorgegeben, von außen her gegeben" und treten im subjektiven Erfahren „als schon im voraus daseiende" auf (Hua XVII, 85f.).

Da die Ontologie die sinnliche Wesensstruktur des unmittelbar Gegebenen auseinanderlegen muss, besteht sie in der „Ästhetik der Natur" (Hua XLI, 273), die nichts ist als die „Ontologie einer erfahrenen Natur überhaupt" (Hua XXXIX, 268), d.h. — da die Lebenswelt die „vorgegebene" oder „körperliche Natur" ist (Hua VI, 461) — die „Wesenslehre" (ebd. 144) oder „Ontologie der Lebenswelt rein als Erfahrungswelt" (ebd. 176). Ihre Aufgabe — die als „das Erste" gilt — ist, „das durch alle subjektiven Gegebenheitsweisen hindurch zu erhaltende gegenständlich Identische, das Ontische in seiner ont<ischen> Wesensart, wie es in der Erfahrung selbst beschlossen ist, herauszustellen" (Hua XLI, 346).

Bull. anal. phén. XVI 1 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

5. Vermittlung und Unmittelbarkeit

Wie Kern bemerkt, kann Hegel nur dadurch das Wissen des Unmittelbaren zur Vernunft kommen lassen, „dass er durch das Zeigen die Vernunft bereits in die sinnliche Gewissheit hineinlegt […]. Hegel betrachtet also das unmittelbare oder sinnliche Bewusstsein, das selbst weder spricht noch zeigt, nicht in sich selbst". Solches Vorgehen widerspricht seiner Behauptung, wir haben nichts an dem unmittelbaren Wissen, wie es sich darbietet, zu verändern (HW III, 82), und ist „von der idealistischen These geleitet, dass das unmittelbare, sinnliche Bewusstsein gar keinen eigenen Bestand in sich selbst haben kann, also kein eigenes Wesen, sondern bloßes Moment der Vernunft ist", was zur Verfälschung der Sinnlichkeit wie auch der Vernunft führt.[1] Schon Feuerbach bemerkt, dass die Sprache hier gar nicht zur Sache gehört (GW IX, 43) und dass das vom Wort „das Unmittelbare" Bezeichnete gänzlich Hegels Philosophie fehlt, weil „er von vornherein das Unmittelbare zu einer Eigenschaft, in seiner Sprache: zu einem Moment, des Allervermittelsten, des abstrakten Begriffes, macht" (GW XI, 151; vgl. GW IX, 247).

Hegels These, dass Erfahrung nicht unmittelbar ist, ja dass es nichts geben kann, was nicht durch irgendetwas vermittelt wird, beruht darauf, dass „vermittelt" im Sinne von „bedingt" verstanden wird (E, § 67ff.). Die Gewissheit der Erfahrung ist jedoch nicht unmittelbar im Sinne, dass sie keine Ursachen und Bedingungen hat, sondern im Sinne, „dass sie nicht *logisch* vermittelt oder bedingt sei, in der Art, dass […] in einer Vorstellung noch ein logischer Grund, d.h. Beweis ihrer Gewissheit läge". Denn einen Beweis, dass Erfahrung wahr ist bzw. dass ihre Gegenstände Realität haben, kann nur die Erfahrung selbst liefern, da sie allein reale Wahrheit hat. Deshalb ist die Gewissheit der Erfahrung, obwohl sie ihre Bedingungen hat, „eine unmittelbare, d.h. eine solche, die in keiner andern Gewissheit ihren Grund hat. Man sieht das auch daraus, dass jene vorgeblichen Vermittlungen auf den *Inhalt* der Erfahrung gar keinen Einfluss haben, so dass sie ihm die Gewissheit geben oder nehmen könnten".[2]

Mittelbare Vorstellungen (begriffliche sowie Erinnerungs- und Bildvorstellungen) sind auf unmittelbaren Vorstellungen (Wahrnehmungen) fundiert. Diese können jene bewähren und entwähren, aber nicht umgekehrt. Daher fungiert Wahrnehmung als Berechtigungsquelle der Erkenntnis, obwohl sie täuschen kann. Denn eine Wahrnehmung kann sich als Täuschung erweisen erst

[1] Kern 1975, 119f.
[2] Schmidt 1835, 247.

Bull. anal. phén. XVI 1 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

durch eine andere Wahrnehmung, die zeigt, was an Stelle der Täuschung wirklich ist (Hua XVII, 287). „Nur Wahrnehmung hebt Wahrnehmung aus dem Sattel“ (Hua XXXVI, 40). Demnach ist Wahrnehmung „nichts zu Begründendes, sie ist dafür selbst Gründe gebend“ (Hua XXIV, 8) und stellt „das letzte Maß der Wirklichkeit“ dar (Hua XL, 314).

Erkenntnis schöpft ihr Recht erst aus Erfahrung (Hua XXXV, 289; Hua XXXII, 142), die als die „*Selbstbezeugung des Seienden*“, mithin als „*die Bewährungsquelle und die Entwährungsquelle*“ gilt (Ms. A VII 20/38b), da sie „uns reales Dasein ursprünglich bezeugt“ (Hua VII, 244). Erfahrung bildet „das Maß aller jeweiligen sonstigen Meinungen“ (Hua XXXIX, 685) und ist unhintergehbar, weil „Erfahrung nur durch Erfahrung bewährbar und aufhebbar ist“ (ebd. 231), weshalb die Infragestellung einer Erfahrung das Vertrauen auf Erfahrung voraussetzt (Hua XVII, 164). „*Was die Dinge sind*, die Dinge, von denen wir allein Aussagen machen, über deren Sein oder Nichtsein, Sosein oder Anderssein wir allein streiten und uns vernünftig entscheiden können, das *sind sie als Dinge der Erfahrung*“ (Hua III, 100).

Die objektive Wahrheit kann nicht erst durch die Vernunfterkenntnis herausgearbeitet werden, weil der Vernünftige die Welt nur aus Erfahrung hat und alle vernünftigen Bewährungen auf die Einstimmigkeiten der Erfahrung zurücklaufen: Naturgesetze haben ihre faktische Gestalt aus dem faktischen Verlauf der Erfahrung in Beobachtungen und Experimenten (Hua XXXIX, 654 Anm. 2). Da ihr Recht immer schon vorausgesetzt ist, auch wenn es begrenzt wird (Hua XXXV, 475), ist sinnliche Erfahrung kein zufälliger Ausgangspunkt, von dem man sich nachher befreien kann. Selbst für den Wissenschaftler gilt die Gültigkeit des unmittelbar Gegebenen als eine „Prämisse“, also nicht „als ein irrelevanter Durchgang, sondern als das für alle objektive Bewährung die theoretisch-logische Seinsgeltung letztlich Begründende, also als Evidenzquelle, Bewährungsquelle. Die gesehenen Maßstäbe, Teilstriche usw. sind benützt als wirklich seiend, und nicht als Illusionen“ (Hua VI, 129). Die sinnlichen Evidenzen besitzen eine „höhere Dignität der Erkenntnisbegründung gegenüber derjenigen der objektiv-logischen Evidenzen“ (ebd. 130f.), weil die Begründung wissenschaftlicher Wahrheiten auf sinnliche Wahrheiten zurückführt: Man kann das Resultat eines Experiments *nur* durch eine Wahrnehmung lesen, die *nur* durch andere Wahrnehmungen in Frage gestellt werden kann. Die Überwindung sinnlicher Relativitäten ist also unmöglich. Da Theorien die Geltung der Wahrnehmung voraussetzen, *ist das Sinnliche* nicht bloß kausal-genetisch, sondern *epistemisch unhintergehbar*, und bildet nicht bloß das empirische Erste oder die anfangende Grundlage, sondern die substantielle Grundlage, d.h.

Bull. anal. phén. XVI 1 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

> das Erste nicht nur im Sinne der spekulativen Philosophie, wo das Erste das bedeutet, worüber hinausgegangen werden muss, sondern das Erste im Sinne des Unableitbaren, des durch sich selbst Bestehenden und Wahren. […] Die Sinne sind […] die bleibende Grundlage, auch wo sie in den Abstraktionen der Vernunft verschwinden (GW VI, 100).

6. Auseinandersetzung mit Maimons und Lewis' Auffassungen des Gegebenen

Maimon zufolge ist eine Erkenntnis „dem Erkenntnisvermögen gegeben, insofern der Grund dieser Erkenntnis nicht im Erkenntnisvermögen, sondern außer demselben anzutreffen ist", d.h. insofern ihre „Entstehungsart […] sich nicht nach allgemeinen Gesetzen des Erkenntnisvermögens aus demselben erklären lässt".[1] Die rote Farbe ist *gegeben*, da das Erkenntnisvermögen sie „nicht aus sich selbst, nach einer von ihm selbst vorgeschriebnen Art, hervorbringen kann, sondern es sich dabei bloß leidend verhält".[2] Das Gegebene ist nämlich die *Materie* der Anschauung, die „durchs Leiden" entsteht, während deren *Form* „durch Tätigkeit" entsteht.[3] Denn die Ordnungsformen des Mannigfaltigen sind „nicht […] in einem besonderen Gegenstande gegründet; sondern in unserm Erkenntnisvermögen in Beziehung auf alle sinnliche Gegenstände ohne Unterschied".[4]

Husserl zufolge stammen die *sinnlichen* Formen und somit die Struktur der Erfahrung nicht aus der Tätigkeit des Subjekts, sondern aus der Natur sinnlicher Inhalte, und sind im selben Sinne wie diese *gegeben* (Hua XIX, 715). Ihr Grund ist darum außer dem Erkenntnisvermögen anzutreffen und ihre Entstehungsart lässt sich nicht nach allgemeinen Gesetzen des Erkenntnisvermögens aus demselben erklären. Der Raum ist keine *subjektive* „Form in uns", wie Maimon meint,[5] sondern eine *sachliche* Form realer Gegenstände. Indem Husserl die Kopernikanische Wende umwälzt, bezeichnet er den Raum als „eine Formbeschaffenheit aller Dinge": „Er gehört zu ihnen und sie gehören zu ihm (als in ihm als der Form seiend), abgesehen von allen subjektiven Bedingungen der Anschauung", denn es ist „keine subjektive Bedingung der Anschauung, dass Dinge nur gegeben sein können durch Anschauung" (Ms. B IV 1/33b). Die Unmöglichkeit, sinnliches Material unräumlich zu haben, besagt

[1] Maimon 1794, 203.
[2] Maimon 1790, 13.
[3] Ebd. 417, 203.
[4] Ebd. 13.
[5] Ebd. 203.

Bull. anal. phén. XVI 1 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

daher nicht „die Unfähigkeit, eine abweichende Anschauung zu bilden", die in der Eigenheit des Subjekts gründet, „alles sinnliche Material in eine Raumform einordnen zu müssen"; sondern eine „wesensmäßige Unmöglichkeit", die in der Eigenheit des Dings gründet, weshalb „nicht sinnliches Material notwendig räumlich geformt ist", sondern „sinnliche Eigenschaften eines sinnlich gegebenen Dinges notwendig [...] räumlich sein müssen" (Hua VII, 357f.). Nicht die *Form der Dinge* hängt *von der subjektiven Beschaffenheit der Anschauung* ab, sondern es ist die *Form der Anschauung*, die *von der sachlichen Beschaffenheit der Dinge* abhängt.

Lewis stellt das Chaos der Erfahrung bzw. des Gegebenen dem „Platonic heaven of our concepts" entgegen, die eine feste Ordnung in die Erfahrung bringen (MWO, 254, 230, 265, 307). Nach ihm — genauso wie nach Kant — hängt jede Gesetzmäßigkeit von „some ordering by mind" ab (ebd. 254) und wird in die Erscheinungen hineingelegt: „much of the basic uniformity of various areas of experience is not discovered but imposed by categorial procedures which argue nothing intrinsically orderly in what is given" (ebd. 366). Insofern sie die Voraussicht des Nicht-Gegebenen impliziert, setzt Erkenntnis eine Bedeutung voraus, die dem Gegebenen zugesetzt wird und in einer weiteren Erfahrung zu verifizieren ist, d.h. eine Form, Deutung oder Konstruktion, die der Geist dem unmittelbar Gegebenen aufdrängt, indem dieses unter eine Kategorie subsumiert und in Beziehung mit Anderem gesetzt wird (ebd. 38f., 44, 51ff., 118f., 132).

Da er die „Mythologie der erzeugenden Verstandestätigkeiten" teilt, die auf der „ganz mythologische[n] Annahme" beruht, das Gegebene sei ein Chaos von Empfindungen, das erst mittels synthetischer Funktionen geformt werden müsste,[1] rekurriert Lewis auf das Denken, um vorbegriffliche Zusammenhänge zu erklären, die sich passiv konstituieren und selbst die Erfahrung der Tiere charakterisieren. Denn es gibt nicht nur „ein subjektives In-Beziehung-Setzen und Bilden einer Beziehung", sondern auch eine „reale ‚Beziehung'" (Hua XLI, 262), die vor dem Eingreifen des Subjekts gegeben ist und eine „materiale" oder „reale Einheit" ergibt (Hua XIX, 291; Hua XXXI, 105).[2]

[1] Scheler 1966, 86, 72f. Schon Feuerbach schreibt: „das Buch der Natur besteht nicht aus einem Chaos wild und wirr durcheinander geworfener Buchstaben oder Lettern, so dass erst der Verstand Ordnung und Zusammenhang hineinbrächte in das Chaos, und die Verbindung derselben zu einem verständigen Satze eine subjektive und willkürlich vom Verstande geschaffene wäre. Nein: wir unterscheiden und verbinden die Dinge durch den Verstand auf Grund der durch die Sinne gegebenen Unterscheidungs- und Verbindungsmerkmale" (Feuerbach 1904, 322).

[2] Im Gegensatz zur *formalen* oder *kategorialen (idealen)* Einheit, die von der sachlichen Besonderheit der Inhalte unabhängig ist und durch das Denken hergestellt wird,

Bull. anal. phén. XVI 1 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

Alles Erfahrbare hat „Beziehungscharaktere“, da es vor jedem synthetischen Akt „Mitbestimmungen in Bezug auf solches, was es nicht selbst ist“, mit sich trägt (Hua XXXIX, 5). Was Lewis für eine begriffliche Deutung hält, die wir dem Gegebenen angesichts der vergangenen Erfahrung hinzutun, ist nicht durch Denktätigkeit geschöpft, sondern sinnlich gegeben: „*Das Gegebene stellt von sich selbst seine eigene Deutung dar*“.[1] Der Hinweis einer Gegebenheit auf andere Gegebenheiten stammt nämlich nicht aus dem Eingreifen des Subjekts, sondern aus der subjektunabhängigen Eigenart der Inhalte, da er in der Ähnlichkeit gründet, die eine *relation of ideas* ist und passiv, d.h. „ohne aktives Beziehen“ gegeben ist (Hua XXXV, 437; Hua XXXII, 153; Hua XI, 406). Dank ihrer ist alles Wahrgenommene vor der begrifflichen Auffassung typisch apperzipiert (Hua XXXII, 200; Hua XLI, 388, 273). „Der *induktive Weckungszusammenhang* zwischen originaler Gegenwart und wiedererinnerter Vergangenheit ist *nicht eine Hypothese*“ (Hua XXXII, 151), sondern gehört zur „ursprünglichen […] induktiven Leistung“ der Erfahrung (ebd. 143).

Sinnliche Gegebenheiten sind das Ergebnis sinnlicher Verbindungen. Es kann keine vereinzelten Inhalte geben (Hua XI, 157f., 175), da jeder sinnliche Inhalt in sinnlichen Einheitsformen erscheint (Hua VII, 222 Anm. 2). Aber jeder sinnliche Inhalt hat eine Beschaffenheit, die seine Verbindungen bestimmt. Was und wie es erscheint, hängt vom sinnlichen Zusammenhang ab, dieser stammt jedoch aus der sachlichen Eigenart vorliegender sinnlicher Inhalte. Lewis selbst bemerkt, dass, wenn die einzelnen Inhalte keine absolute Eigenschaft hätten, sie auch keine relative Eigenschaft haben könnten, und wenn sie unabhängig voneinander keine eigene Bestimmung hätten, selbst die Beziehungen zwischen ihnen unbestimmt wären (MWO, 154ff.). Er erkennt also, dass das Gegebene kein „smooth undifferentiated flux“ ist:

> Experience, when it comes, contains within it just those disjunctions which, when they are made explicit by our attention, mark the boundaries of events, „experiences“ and things. […] attention cannot mark disjunctions in an undifferentiated field. […] That the rug is on the floor or the thunder follows the flash, is as much given as the color of the rag or the loudness of the crash (ebd. 58f.).

---

gründet die *materiale* oder *sinnliche (reale)* Einheit in der sachlichen Besonderheit der Inhalte und konstituiert sich in der Einheit einer sinnlichen Anschauung (Hua XXXI, 101; Husserl 1972, 223, 296f.). Denn sie stammt aus einer passiven Synthesis, nämlich aus einer Synthesis, die nicht von synthetischer Tätigkeit bzw. von einem Verbindungsakt geschaffen wird (Hua XLI, 128).

[1] Piana 1979, 32.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

Lewis spricht sogar von einem „natural cleavage“ (ebd. 257)[1], indem er behauptet, dass der Inhalt des unmittelbar Gegebenen eine epistemische Rolle aufweist und die begriffliche Deutung bestimmt (ebd. 310, 157, 276). In Bezug auf die Erfahrung eines Füllers bemerkt Lewis:

> what I refer to as „the given“ in this experience is, in broad terms, qualitatively no different than it would be if I were an infant or an ignorant savage. […] the given […] is what remains unaltered, no matter what our interests, no matter how we think or conceive. I can apprehend this thing as pen or rubber or cylinder, but I cannot, by taking thought, discover it as paper or soft or cubical. […] no one but a philosopher could for a moment deny this immediate presence in consciousness of that which no activity of thought can create or alter (ebd. 50-52).

Die Unabhängigkeit der Wirklichkeit vom Denken besagt gerade zunächst die *Gegebenheit des Gegebenen*, die einen *sinnlichen* Charakter hat und durch *Denktätigkeit* nicht geschöpft oder verändert werden kann (ebd. 193, 66, 48f.).[2]

Hegels Umdeutung der Ohnmacht des Begriffs (des Denkens), die Besonderheiten der Natur (der Wirklichkeit) zu deduzieren, in die Ohnmacht der Natur, den Begriff festzuhalten, dient zum Verbergen einer Verlegenheit. Wie Lewis bemerkt, hat die Rede von Erkenntnis nur insofern Sinn, als der Erkenntnisinhalt unabhängig vom Geist besteht, da Erkenntnis etwas erstrebt, das jenseits ihrer selbst liegt und von dem sie weiß, dass sie es verfehlen könnte. Indem er Krugs Einwand gegen Schelling[3] sachlich übernimmt, hebt Lewis hervor, dass eine Grundschwierigkeit des Idealismus darin liegt, dass dieser den besonderen Inhalt der Erfahrung und Erkenntnis nicht deduzieren kann. Denn wenn *alle* Bedingungen der Erfahrung und Wirklichkeit dem Geist einwohnen und somit *nichts* außerhalb des Geistes das (mit)bestimmen kann, was der Geist erkennt, dann — wenn erst einmal der Geist festgelegt wird — muss nicht nur die allgemeine Form der Erkenntnis, sondern auch der Inhalt in all dessen Besonderheit bestimmt werden. *Entweder* wird also die Frage beantwortet, warum ich eben *diese* Erfahrung habe und eben *diese* Realität vorfinde, *oder* man muss anerkennen, dass die Besonderheit der Erfahrung ein

[1] Diese Redewendung erinnert an Platons *Phaidros*, 265f.
[2] Zu Lewis' Auffassung des Gegebenen und ihre Zweideutigkeiten (worauf ich hier nicht eingehen kann) vgl. Firth 1968; Gowans 1989; Dayton 1995; BonJour 2004; Haack 2009, 73ff.
[3] Vgl. Krug 1801, 31ff., 74.

Bull. anal. phén. XVI 1 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

Letztes und Unerklärbares ist, weshalb das Gegebene eine vom Geist unabhängige Bedingung der Wirklichkeit bildet (ebd. 189ff.).

7. Schluss

Anders als Hegel meint, bildet Erfahrung „den *einzigen* Boden der Erkenntnisse“ (E, § 40), da sowohl reale (sinnliche) Inhalte als auch reale (sinnliche) Formen *sinnlich gegeben* sind.

Die Wirklichkeit besteht nicht aus Gedanken oder Begriffen, sondern aus denjenigen einzelnen sinnlichen Dingen, die unmittelbar gegeben sind und nach Hegel ein Schein oder Nichtiges sind. Äußerlichkeit, Andersheit gegenüber der Idee und dem Geist, Heteronomie gegenüber dem Denken, Unableitbarkeit aus Begriffen sind die Merkmale des Realen. Die vom Denken unabhängige Wirklichkeit ist das vor dem Eingreifen des Subjekts unmittelbar Gegebene, d.h. das Sinnliche, so wie es mit dessen sinnlichen Strukturen gegeben ist. Es ist nicht ein Zustand des Subjekts oder eine private und immanente Empfindung, sondern das einzig intersubjektiv Erfahrbare. Während nämlich das Gegebene ein Erscheinendes ist und sinnliche Qualitäten wie Farbe, Ausdehnung und Raumgestalt aufweist, ist die Empfindung kein Erscheinendes und weist prinzipiell keine sinnliche Qualität auf, da sie keineswegs gefärbt, ausgedehnt usw. ist.

Das Wirkliche ist nicht die Idee oder das Geistige, sondern das Sachliche oder Ichfremde in seiner unmittelbaren Gegebenheit. Es zeigt keine Freiheit, sondern Notwendigkeit und Zufälligkeit.

Danksagung Ich danke der Direktorin des Husserl-Archivs in Löwen, Prof. Julia Jansen, für die Genehmigung, aus Husserls unveröffentlichten Manuskripten zu zitieren, sowie Wolfgang Kaltenbacher für die Hinweise zur Verbesserung des Textes.

Abkürzungen

E	Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. In HW, Bde. VIII-X.
GPZ	Feuerbach, L., *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*. In GW, Bd. IX.
GW	Feuerbach, L., *Gesammelte Werke*. Hg. von W. Schuffenhauer. Berlin: Akademie Verlag, 1967ff.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

Hua	*Husserliana. Edmund Husserl — Gesammelte Werke*. Den Haag: Nijhoff, 1950ff.
Hua Mat	*Husserliana Materialien. Edmund Husserl — Materialien*. Dordrecht: Kluwer, 2001ff.
HW	Hegel, G. W. F., *Werke in zwanzig Bänden*. Hg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel. Frankfurt: Suhrkamp, 1969–1971.
JW	Jacobi, F. H., *Werke*. Hg. von F. Köppen und F. Roth. 6 Bde. Leipzig: Fleischer, 1812-1825.
MEGA	*Marx-Engels-Gesamtausgabe*. Berlin: Dietz, 1975ff.
MEW	Marx, K., Engels, F., *Werke*. 44 Bde. Berlin: Dietz, 1956–1968.
MWO	Lewis, C. I., *Mind and the World-Order. Outline of a Theory of Knowledge*. New York: Scribner, 1929.

Literatur

BonJour, L. (2004). C. I. Lewis on the Given and Its Interpretation. *Midwest Studies in Philosophy* 28: 195–208.

Dayton, E. (1995). C. I. Lewis and the Given. *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 31 (2): 254–284.

De Palma, V. (2010). Die Kategorien des Sinnlichen. Zu Husserls Kategorienlehre. *Phänomenologische Forschungen*, 23-39.

De Palma, V. (2014). Die Fakta leiten alle Eidetik. Zu Husserls Begriff des materialen Apriori. *Husserl Studies* 30: 195–223.

Feuerbach, L. (1904). Kritische Bemerkungen zu den Grundsätzen der Philosophie (1848-49). In *Sämtliche Werke*. Hg. von W. Bolin und F. Jodl. Bd. II. Stuttgart: Frommann, 320–325.

Fichte, I. H. (1834). *Religion und Philosophie in ihrem gegenseitigen Verhältnisse*. Heidelberg: Winter.

Fichte, I. H. (1869). Über den gegenwärtigen Standpunkt der Philosophie. Akademische Antrittsrede 1842. In *Vermischte Schriften zur Philosophie, Theologie und Ethik*. Bd. I. Leipzig: Brockhaus, 119–156.

Fink, E. (1940). Elemente einer Husserl-Kritik (Unveröffentlichtes Manuskript, abgefasst im Frühjahr 1940).

Firth, R. (1968). Lewis on the Given. In Schilpp, P.A. (ed.). *The Philosophy of C.I. Lewis*. La Salle: Open Court, 329–350.

Gowans, C. W. (1989). Two Concepts of the Given in C. I. Lewis: Realism and Foundationalism. *Journal of the History of Philosophy* 27: 573–590.

Haack, S. (2009). *Evidence and Inquiry. A Pragmatist Reconstruction of Epistemology*. Amherst: Prometheus.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

Husserl, E. (1972). *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, hg. von L. Landgrebe. Hamburg: Meiner.
Husserl, E. (1994). Randbemerkungen Husserls zu Heideggers *Sein und Zeit* und *Kant und das Problem der Metaphysik*. *Husserl Studies* 11: 3–65.
Kern, I. (1975). *Idee und Methode der Philosophie. Leitgedanken für eine Theorie der Vernunft*. Berlin: De Gruyter.
Kimmerle, H. (1970). *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels „System der Philosophie" in den Jahren 1800-1804*. Bonn: Bouvier.
Kobusch, Th. (1987). *Sein und Sprache. Historische Grundlegung einer Ontologie der Sprache.* Leiden: Brill.
Krug, W. T. (1801). *Briefe über den neuesten Idealismus*. Leipzig: Müller.
Löwith, K. (1988). Vermittlung und Unmittelbarkeit bei Hegel, Marx und Feuerbach. In *Sämtliche Schriften*. Hg. von K. Stichweh und M. B. de Launay. Bd. V. Stuttgart: Metzler, 186–220.
Maimon, S. (1790). *Versuch über die Transzendentalphilosophie.* Berlin: Voß.
Maimon, S. (1794). *Die Kathegorien des Aristoteles*. Berlin: Felisch.
Neuser, W. (2000). Die Naturphilosophie (§§ 245-376). In Drüe, H. et alii (Hg.). *Hegels „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften" (1830). Ein Kommentar zum Systemgrundriß.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 139–205.
Piana, G. (1979). *Elementi di una dottrina dell'esperienza*. *Saggio di filosofia fenomenologica*. Milano: Il Saggiatore.
Plessner, H. (1959). Bei Husserl in Göttingen. In *Edmund Husserl 1859-1959. Recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe*. Den Haag: Nijhoff, 29–39.
Sartre, J. P. (1939). Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité. *Nouvelle Revue Française* 304: 129–131.
Scheler, M. (1966). *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik.* In *Gesammelte Werke*. Bd. II. Hg. von M. Scheler. Bern/München: Franke.
Schmidt, E. (1835). *Ueber Begriff und Möglichkeit der Philosophie. Andeutungen zu einer Kritik des Erkennens und Denkens*. Parchim: Hinstorff.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XVI 2, 2020 (Actes 11), p. 1-18
https://popups.uliege.be/1782-2041/

Série Actes 11: Les expériences de la Raison et de la liberté

ISSN: 1782-2041
DOI: 10.25518/1782-2041.1148

Présentation : D'un paradoxe moderne aux ambiguïtés de la phénoménologie

Les textes rassemblés ici constituent les actes du 12e séminaire annuel du Centre de recherches phénoménologiques. Cet événement s'est tenu à l'Université de Liège sur quatre journées consécutives, du 24 au 27 avril 2018. Il a réuni plusieurs intervenants de neufs pays différents, autour d'un thème dont l'intitulé était *Les expériences de la Raison et de la liberté*. Dans cette présentation de leurs travaux, nous tenterons d'identifier les problématiques qu'ils traitèrent *conjointement*. Pour des raisons que nous serons conduit à préciser, les textes de ce volume apparaîtront regroupés en trois ensembles thématiques dont les frontières ont été déterminées d'après les axes de recherches identifiés et approfondis durant le colloque. Cette distinction ne devra néanmoins pas occulter ce fait essentiel que, par-delà leur diversité respective, ces contributions portent sur le même objet. Comme il nous est apparu que celui-ci n'avait pas encore reçu de dénomination spécifique, nous avons choisi de lui en accorder une. L'*identification moderne* constitue pour nous la problématique traitée par tous les textes de ces actes.

Introduction : « l'identification moderne » des expériences de la Raison et de la liberté

Centraux pour la (philosophie) politique contemporaine, les concepts de la Raison et de la liberté ont fait l'objet d'une élaboration qui n'est assurément pas neuve[1]. Elle remonte à des écrits fondateurs d'un mode de pensée — la

[1] Pour une étude généalogique de l'élaboration des catégories modernes de la Raison et de la liberté dans la philosophie politique continentale, nous renvoyons à l'ouvrage de F. Brahami, *La Raison du peuple*, Paris, Les Belles Lettres, 2016.

modernité — dont la particularité consiste à confondre les vécus auxquels réfèrent ces deux catégories. Pour des textes tels que les *Méditations métaphysiques*, *L'Éthique*, la *Critique de la Raison pure* ou le *Contrat social*, c'est une seule et même chose que d'être un individu libre et raisonné. L'action véritablement libérée est une conduite de la Raison insérée dans les mailles d'un déterminisme ; la pensée vraiment rationnelle considère cette dépendance avec le détachement libérateur de l'autonomie propre à la Raison. La signification de la liberté dépend par conséquent d'usages rationnels dont la nature est tributaire d'expériences conscientes de l'action libre. La modernité, on le comprend, fut le théâtre d'une *identification* des catégories de la Raison et de la liberté ; et cette « identification moderne » enveloppa d'emblée un paradoxe d'autoréférence dont l'ambiguïté n'est pas seulement logique mais expérimentale, si ce n'est existentielle. Ce recouvrement de deux notions traduit, en effet, intellectuellement l'enveloppement réciproque de deux expériences entre lesquelles la conscience individuelle semble osciller. Veut-elle arpenter les sommets de sa liberté ? La voilà en train de mesurer les raisons de son ascension ; à peine se place-t-elle à leur hauteur, retour au pied de la montagne, devant la liberté qui les fonde. L'intelligence tournoie sur elle-même comme le doigt d'un architecte le long d'une bande de Möbius. Or, comme nous le verrons, ces révolutions incessantes rejaillissent sur le plan des idées pour disséminer une multitude de questionnements qui constitue l'histoire de la philosophie phénoménologique contemporaine. À lire les textes de ce recueil, ces interrogations concernent essentiellement le subjectivisme, l'objectivisme, le volontarisme, le déterminisme — un ensemble de problèmes difficilement conciliables mais dont la racine commune est formée d'un incessant mouvement de va-et-vient entre l'expérience intellectuelle d'une rationalité universelle et le vécu intime d'une liberté singulière.

Si, donc, les catégories de la Raison et de la liberté occupent le premier rang dans notre pensée politique, au moins depuis la modernité et ses tensions paradoxales, elles enveloppent des phénomènes entremêlés qu'il est utile et même nécessaire d'analyser pour eux-mêmes. Telle est l'intention partagée par les contributions qui sont rassemblées ici et dont l'effort commun est de s'installer au cœur de cette identification moderne, pour mesurer de ce présupposé toutes les palpitations. De très noble qualité, ces textes soulèvent une série de problèmes liés non seulement à la nature des expériences de la Raison et de la liberté, mais aussi, et surtout, à leur description dans le cadre d'une méthode qui est celle de la phénoménologie. Il faut voir, en effet, que ce mou-

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

vement de la philosophie contemporaine ne constitue pas n'importe quelle réaction à l'identification moderne. De l'aveu même de Husserl[1], la spécificité de la phénoménologie est tributaire du moment historique où elle apparaît : durant une succession d'événements qui mettent *en crise* l'intrication des expériences de la Raison et de la liberté — une union de vécus dont l'alliance constitue un prérequis à l'idéal d'un rationalisme progressiste. En France comme en Allemagne, les représentants de la phénoménologie approfondissent ainsi les difficultés de la modernité sans le plus souvent chercher à les résoudre. Eux qui viennent *après* les modernes préconisent plutôt l'attitude inverse. Conscients que des forces venues du passé produisent un va-et-vient incessant dans l'intelligence qui essaie de se représenter sa Raison et sa liberté, tous les héritiers du père de la phénoménologie prennent l'exacte mesure de cette tension qu'ils cherchent à dramatiser en accroissant l'amplitude de l'oscillation qui ramène de Raison en liberté, et *vice-versa*. Chacun de ces penseurs adoptant sa propre attitude théorique face à un présupposé moderne dont l'histoire contemporaine n'a cessé d'accroitre l'ampleur paradoxale, un questionnaire peut se laisser formuler à partir de l'interrogation suivante : si les vécus de la Raison et de la liberté constituent comme les axes fondamentaux d'un espace formé d'une multitude de positions philosophiques sur le subjectivisme, l'objectivisme, le déterminisme, etc., ne peut-on tracer la carte de ce domaine thématique en procédant à un relevé des conceptions phénoménologiques qui furent données des expériences de la rationalité et de l'action libre ?

1. La modernité dans la phénoménologie. Cartographies et intertextualité

L'objectif général du 12e séminaire de phénoménologie était d'approfondir la connaissance phénoménologique des expériences de la Raison et de la liberté. À cette fin, ses organisateurs, G. Cormann et F. Recchia, proposaient de poursuivre trois objectifs de recherche. Le premier d'entre eux était essentiellement d'ordre historiographique. Il consistait à produire une « cartographie » des analyses et autres théorisations développées par la phénoménologie « continentale » sur les états où se sent libre et rationnel l'individu qui en est le sujet. C'est donc cette entreprise que le lecteur trouvera réalisée sous la plume de C.V. Spaak, G. Vasari, G. Dassonneville, J. Simont et J.-M. Roux, dont les contributions forment le premier sous-ensemble thématique de ce recueil. Par un travail de contextualisation qui met en jeu une forte intertextualité entre les

[1] E. Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, *passim*.

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

œuvres de Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty mais aussi Lévinas, leurs textes respectifs saisissent l'hétérogénéité des analyses formulées par les premiers phénoménologues. D'emblée, leurs regards croisés font apparaître la philosophie sartrienne comme une singularité de cet espace discursif. Tout semble converger et repartir d'elle. Passant de mains en mains, cette figure intellectuelle constitue le repère commun de plusieurs cartographies. Mais pourquoi ce privilège ? Sartre aurait-il été le plus fin de tous les phénoménologues ? Nos cartographes répondraient certainement qu'il s'en faut de beaucoup qu'il le fut. De leur enquête ressort que l'originalité de cet auteur ne réside pas seulement dans ses qualités. Ce philosophe doit surtout sa place médiane au fait qu'il est de tous les phénoménologues sans doute le plus loquace et le plus ambigu quand il doit se mesurer aux problématiques et autres paradoxes qui ont cristallisés des présupposés de la pensée moderne.

Il n'est d'ailleurs pas le premier à les avoir abordés de front. À Heidegger revient ce mérite. Ouvrant ce recueil, la contribution de C.V. Spaak montre parfaitement que la philosophie de cet auteur répète à l'échelle d'une œuvre les allées et venues de Raison en liberté. Au fil de son évolution, le prince de la Forêt-Noire accorde un traitement différencié de ces deux notions ; et cette disparité va même jusqu'à l'antagonisme. Dans *Être et Temps*, la liberté est replacée dans le cadre d'une description phénoménologique de la finitude existentielle du *Dasein*. En réaction à la métaphysique moderne de la subjectivité, cette expérience est sortie à grands cris de la Raison. Mais l'arpenteur des *Holzwege* se perd finalement dans une philosophie subjectiviste qui l'empêche de mettre un point final à son analytique existentiale. Il doit pour cela négocier un tournant qui vise à immuniser la Raison contre toute fondation ontique. La liberté subjective est alors reléguée au détail d'une histoire « plus objective » de l'être. Le mal est fait néanmoins. Pour les penseurs francophones dont Sartre et Merleau-Ponty font partie, Heidegger reste le premier à avoir entrepris une *altération* décisive de l'identification moderne, en suspendant l'action libre aux structures ontologiques de l'existence subjective et non aux propriétés formelles de la vie rationnelle. C'est tout ce qu'il fallait pour étendre le domaine des vécus de la liberté et de la rationalité, par-delà les frontières d'un volontarisme, à la sphère des états affectifs, des contingences corporelles, et des pathologies aussi bien psychiques que sociales.

Les enjeux de cet élargissement sont examinés sous différentes perspectives par les textes de G. Vasari, G. Dassonneville et J. Simont. La première de ces trois contributions envisage la problématique du point de vue de l'histoire de la philosophie : au fil d'une étude des réappropriations sartrienne et lévinassienne de la théorie husserlienne de l'intentionnalité. On se souvient en effet que le père de la phénoménologie allemande utilisait cette notion pour

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

subordonner la signification de la liberté empirique de la conscience à la rationalité objective des lois de la logique et des mathématiques[1]. Mais pour ses héritiers francophones, sa fonction est tout autre. Elle doit plutôt servir à « détrôner la Raison » de sa position de prestige. Les textes de G. Vasari et G. Dassonneville se sont tellement bien approchés de cette vérité que, d'après nous, ils méritent d'être lus ensemble. Là où la première de ces deux contributions étudie les stratégies de destitution développées par Lévinas et Sartre, la seconde montre de manière plus spécifique que la stratégie sartrienne est particulièrement redevable des progrès accomplis par la psychologie française à la fin du dix-neuvième siècle. En adoptant sur cette philosophie un point de vue qui est celui de l'histoire des sciences humaines, G. Dassonneville établit notamment que la définition sartrienne de la liberté subjective comme « choix de soi-même » est tributaire de l'influence conjointe d'une foule de psychopathologues (A. Borel, A. Hesnard, P. Janet), d'anthropologues (L. Lévy-Bruhl, M. Mauss) et de penseurs rationalistes d'expression française (O. Hamelin, J. Lechalier, C. Renouvier). Quoique largement masqué par des écrits phénoménologiques ultérieurs, cet héritage constitue par sa rémanence l'un des motifs philosophiques qui conduisirent l'auteur de *L'Être et le Néant* à créer une nouvelle forme de rationalité, la fameuse méthode des « psychanalyses existentielles », pour comprendre les choix et les moyens par lesquels chaque conscience singulière réalise sa liberté et constitue ses mœurs. C'est d'ailleurs sous cette dernière perspective que J. Simont envisage les reconfigurations qu'applique la pensée de Sartre à l'identification moderne de la Raison et de la liberté. Voilà en effet longtemps qu'il existe un débat autour de la question de savoir si cette philosophie comporte une morale. Par le passé, une habitude tenace a poussé certains auteurs comme P. Verstraeten à afficher ce crédo qu'il ne s'y agissait *jamais de morale* mais toujours d'ontologie[2]. Mais l'eau a coulé sous les ponts. Sartre mort, ses textes posthumes édités, cette *cold case* peut être rouverte à un nouveau chapitre de l'histoire de la réception d'une œuvre philosophique dont J. Simont montre qu'elle comporte une réflexion morale au-dessus de laquelle plane l'ombre du Chinois de Königsberg. C'est donc à dégager les similarités et les différences entre les conceptions sartrienne et kantienne qu'œuvre cette contribution à l'issue de laquelle apparaissent très nettement les *topos* modernes qui acheminèrent Sartre à concevoir la liberté sur la base d'une expérience déterminée : un choix responsable de soi-même en situation.

[1] E. Husserl, *Recherches logiques*. *Tome 1 : Prolégomènes à la logique pure*, *passim*.
[2] P. Verstraeten, *Violence et Éthique*, Paris, Gallimard, 1972, *passim*.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

Pour la mémoire collective, Sartre passe pour le plus prolixe de tous les phénoménologues quand il s'agit de décrire le thème de l'agir libre en situation. Il y accorde assurément une importance centrale à tous les étages de son œuvre intellectuelle. Mais la volubilité de ses descriptions enveloppe une ambigüité qui fut relevée à de nombreuses reprises par ses critiques. Avec Bourdieu[1], bon nombre d'entre eux se sont demandés si les conceptions sartriennes de la liberté n'étaient pas seulement le reflet rationnel de l'expérience intime que faisait de son propre agir libre un bourgeois quelconque dénommé Sartre. Par ce soupçon qui légitima plus largement un droit de *veto* des sciences sociales sur la phénoménologie, si ce n'est la philosophie dans sa globalité, ils mirent en question la portée de réflexions formulées par cet auteur. Avaient-elles une valeur universelle, objective et valable par chaque individu, sur n'importe quel point du globe pour tous les siècles à venir ? Ou bien s'agissait-il seulement de considérations personnelles, toutes subjectives quoiqu'admissibles dans une frange mineure d'une situation sociale dont elles projettent une image agrandie sur le plan philosophique des idées ? Quant à la méthode forgée par Husserl, devait-elle servir pareil dessein ? S'agit-il d'un outil pour décrire des vécus, toujours singuliers et contingents, qui ont traits aux expériences subjectives de la liberté ? Ou bien, à l'inverse d'une psychologie populaire, sert-elle à envisager ces états du point de vue de leurs conditions de possibilité transcendantales, sous un angle somme toute rationnel ? En ce dernier sens, la phénoménologie n'est-elle pas appelée à se dépasser dans une métaphysique qui transcende la dimension de la volonté individuelle ?

Encore cette oscillation entre liberté et rationalité. Toujours cette rémanence de la modernité dans la phénoménologie. En Allemagne, Heidegger l'avait ressentie comme un mouvement de bascule entre les étapes de son propre cheminement intellectuel. En France, ce va-et-vient se complique carrément pour prendre la forme d'un dialogue entre deux œuvres philosophiques voisines l'une de l'autre : celles de Sartre et Merleau-Ponty, qui interagissent autour des questions que nous formulions cursivement ci-dessus, tandis que la contribution de J.-M. Roux leur accorde un traitement systématique. Revenant sur les étapes clefs d'une discussion souvent ponctuée de fâcheries et d'incompréhensions, ce texte présente les conceptions de la liberté qui furent successivement défendues par la philosophie merleau-pontienne dont de nombreux développements sont, une fois de plus, captivés par les antinomies inhérentes

[1] P. Bourdieu critique à plusieurs reprises la philosophie de Sartre dans *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Seuil, [2]2000, p. 266-271 ; *La Distinction*, Paris, Minuit, [2]1982, p. 225-230, 550 ; *Le Sens pratique*, Paris, Minuit, 1980, p. 78 ; et *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, [2]2003, p. 166-167.

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

à l'identification moderne entre les états de liberté et de Raison. Cet écrasement produit en effet une pénétration réciproque de notions que l'intelligence aurait préféré observer séparées quand chacune devient impensable sans son opposé. Comme l'intention subjective recourt à des moyens objectifs, la liberté singulière qui en dépend a partie liée avec un ordre rationnel plus général et plus déterminé que celui de la conscience subjective ; mais c'est aussi dans cette subjectivité que résident les intérêts particuliers à la lumière desquels n'importe quel individu accorde une signification idiosyncrasique à l'objectivité dont il expérimente la détermination. Ces ambiguïtés, Merleau-Ponty les assume en procédant à une description phénoménologique d'un degré de réalité qui apparaît déjà dans les existentialismes heideggérien et sartrien sans toutefois y recevoir toute l'importance que leur confère la *Phénoménologie de la perception*. En l'individu s'agglomèrent des opposés parce qu'il y existe une dimension passive transie d'une objectivité qui n'a pas seulement l'abstraction des idées mais la concrétude des choses. Du point de vue merleau-pontien, une perspective qui se situe sur une ligne de crête entre les massifs de la phénoménologie et de la sociologie, la conscience est un corps dont toutes les parties sont inscrites dans un référentiel social formé d'habitudes culturelles qui agrègent un noyau de passivité au cœur la volonté subjective que les modernes présupposaient à la racine de la liberté et de la rationalité.

2. Entre passivité et société : la motivation. Descriptions phénoménologiques

Le deuxième objectif des organisateurs du 12e séminaire était descriptif. Il s'agissait d'analyser phénoménologiquement les différentes facettes des expériences de la Raison et de la liberté. Suivant cette intention de recherches, quelques-unes d'entre elles furent décrites par les textes de B. Vassilicos, J. Čapek, B. Leclercq et F. Recchia. En abordant la dimension « collective » de ces états, la première de ces contributions rouvre une question longuement débattue par la philosophie moderne : le problème de l'association de plusieurs libertés dans le cadre d'un « contrat ». Nul homme n'est en effet une île. Du moins, pour les tenants de l'existentialisme phénoménologique français, la conscience individuelle vit à l'intérieur d'une situation collective, dans un *lebensumwelt* qui fixe les cadres de sa rationalité et de sa liberté. Toute l'énigme est dès lors de savoir quel genre de passivité cette détermination exerce sur la spontanéité individuelle. Est-elle plus libre dans un référentiel social qui prête à l'individu des moyens émancipateurs ? Ou bien est-ce l'idée de cette dépendance qui est intolérable, car les uns et les autres se déchirent un bienfait dont

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

la rareté empêche la satisfaction des intérêts de tous comme de chacun ? Reformulons la problématique comme le ferait un chimiste spécialiste des propriétés colligatives : quand deux consciences sont, comme deux corps, plongées dans le même milieu ambiant, y a-t-il, en raison de cette *collective agency*, un degré moindre ou supérieur de liberté ?

B. Vassilicos examine cette question dans un texte dont l'enjeu est d'articuler par-delà l'*analytic continental-divide* un dialogue entre les réflexions de J.-P. Sartre et R. Tuomela, l'un de ses commentateurs dans le champ de recherche anglo-saxon de « l'ontologie sociale ». Comme le montre cette contribution, le débat entre ces auteurs ne cesse cependant de graviter autour d'un centre d'opacité. Entre la liberté et la situation il existe comme une loi de proportionnalité qui varie en fonction de la valeur accordée par chaque penseur au paramètre de la passivité exercée par la société sur l'individu. Si celle-ci n'applique sur celui-là qu'un principe d'inertie, elle constitue pour lui une force d'attraction qui ne cesse de le ramener à un niveau d'espace social ; vers un lieu qui correspond le plus souvent à un moment déterminé d'une trajectoire existentielle passée. Néanmoins, n'est-ce pas également un fait que cette passivité produit un effet sur la rationalité ? Trainant jusque dans la cognition individuelle les habitudes du groupe, elle y exerce une action régulatrice qui se matérialise en manières de penser selon des cadres culturels en vigueur. Ces séquelles idéologiques informant tous les intérêts et motifs particuliers, c'est sur ce plan de la vie subjective que le phénoménologue doit observer l'effectivité réelle de l'oscillation théorique pensée par les modernes.

Voilà qui explique aussi pourquoi le phénomène de la motivation constitue le fil d'Ariane permettant de circuler entre les contributions rassemblées dans le deuxième sous-ensemble de ce recueil. J. Čapek, B. Leclercq et F. Recchia le décrivent en effet au prisme de différentes grilles d'interprétations dont la disparité enveloppe la question de savoir quelles sont les limites de la méthode forgée par Husserl. Le premier de ces trois auteurs aborde la question des motifs au prisme de la phénoménologie de l'action — un type de discursivité dont les grandes figures sont Ricœur, Merleau-Ponty, mais aussi d'éminents philosophes anglo-saxons comme Anthony Kenny ou encore Mark Wrathall. Dans le paysage intellectuel dépeint par cette contribution, une place centrale est néanmoins accordée aux analyses de Merleau-Ponty et Sartre. À parcourir les échanges entre deux philosophes qui ne se lassèrent jamais de débattre de la nature des rapports de la motivation individuelle et des normes collectives, J. Čapek fait entrevoir une étroite solidarité entre les conceptions existentialistes et psychanalytiques du déterminisme. Examinant la spontanéité de la conscience sous les trois niveaux que sont le corps, l'histoire individuelle et l'existence en collectivité, la pensée merleau-pontienne identifie

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

une imprégnation permanente de la vie collective sur les motivations de la volonté individuelle. Or cette occupation de la conscience par la société entraîne logiquement une crise des frontières au sein des sciences humaines. S'il existe une rationalité sociologique au cœur des expériences phénoménologiques de la liberté, le problème est de savoir quel corps de métier approfondit cette vérité. Faut-il que ce soit un chercheur en sciences sociales qui élucide la nature des forces modératrices de la liberté individuelle ? Ou bien ses progrès doivent-ils être déchiffrés à partir d'une méthode philosophique dont la spécificité sera d'examiner comment chacun s'approprie, sur un plan symbolique, le conditionnement dont il fait l'objet par son environnement ? La réponse à cette question dépend, en pratique, d'une préconception du déterminisme. Comme Sartre, Merleau-Ponty en élabore une théorisation fort proche des penseurs de la psychanalyse. En l'espèce, les traditions existentialiste et psychanalytique considèrent que le conditionnement du milieu sur la conscience se double d'une détermination réciproque de la subjectivité sur son environnement. Au contraire d'un caillou, celle-ci ne subit pas simplement la contrainte de celui-là ; elle l'investit également d'un sens dont le contenu est configuré d'après la nature et les structures d'une vie psychique « profonde ».

Comme semble donc l'indiquer J. Čapek, le phénomène de la motivation fait l'objet d'une double détermination. En plus d'être conditionnés par les habitudes et les traditions qui organisent les groupes sociaux sur la longue durée, les actes intentionnels caractéristiques de la liberté et de la rationalité cognitive sont travaillés de forces organiques et d'énergies psychiques sous-jacentes. Une description radicale de la motivation devra dès lors envisager ce phénomène à l'intersection des plans d'interprétation de la phénoménologie et de la psychanalyse. Or, cette recherche intersectorielle est au centre de la démarche de B. Leclercq. Il y va dans cette contribution d'un pur exercice de psychologie descriptive qui entreprend de donner un début d'explication à la genèse naturelle (présubjective) de la liberté et de la Raison. Pour ce faire, l'auteur procède à l'hybridation de deux corpus : les descriptions husserliennes de la motivation, d'une part, d'autre part, les analyses de la sphère affective et volitive qui ont été développées dans *Force — Pulsion — Désir* (un ouvrage de 2013 dans lequel R. Bernet procède à une relecture phénoménologique des considérations produites en la matière par Aristote, Leibniz, Schopenhauer mais aussi Freud). De manière plus précise, B. Leclercq tente de transposer ces développements à la sphère cognitive du sujet transcendantal. Pur exercice somme toute périlleux car cette transposition brouille les frontières entre psychanalyse et phénoménologie, pour mettre en évidence, au bénéfice de cette dernière, le potentiel intentionnel propres aux forces et pulsions à l'origine des expériences de la Raison et de la liberté.

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

Remarquons toutefois que ces énergies n'existent pas en vain. Elles ont une fonction, un but configuré d'après un enchevêtrement complexe d'intérêts pratiques plus ou moins idiosyncrasiques. Aux commandes de ces forces d'attraction, on trouve donc une finalité obscure qui est de l'ordre de l'instinct. Elles sont téléguidées par une persévérance à vivre dont l'existence, au centre de la Raison et de la liberté, détermine ces expériences d'un ensemble de conditions que l'on pourrait qualifier de « pratiques » et d'« affectives ». Or c'est ce niveau de détermination qu'essaye de clarifier F. Recchia avec un texte qui envisage ces vécus du point de vue d'une variété particulière de phénoménologie : l'empirisme radical et pragmatiste de William James. Cette tentative débouche en définitive sur un double résultat au terme d'une relecture croisée de deux textes composés par James à 18 ans d'intervalle. Non seulement cet article identifie les sentiments et les besoins pratiques auxquels doivent se conformer les vécus de la Raison et de la liberté, mais il met surtout en évidence les conceptions de la morale et de l'histoire qui découlent d'une grille d'interprétation dont les principes pragmatistes s'avèrent en tension permanente avec un scepticisme dans lequel l'auteur de *The Will to Believe* ne semble pourtant jamais tomber.

Il faut cependant reconnaître que le pragmatisme donne une solution problématique au paradoxe inhérent de l'identification moderne. Partant du principe que la solution d'une difficulté revient parfois à considérer qu'il n'y en a pas, la philosophie jamesienne regarde comme une réalité évidente et toute normale la contiguïté des expériences de la Raison et de la liberté. Leur entrelacement reflète à l'échelle de l'existence individuelle la nature même de l'expérience. Comme tous les états ressentis, ces vécus sont imbriqués car composés de vagues d'impressions qui ne cessent de refluer les unes contre les autres pour projeter une image de la réalité sur une mer de données sensorielles. Produit réussi de ce chaos, l'entrelacement de la Raison et de la liberté est la représentation consciente d'une ambiguïté plus vaste encore : celle de l'expérience même, qui est pour James changeante et constamment renouvelée. Mais ce traitement héraclitéen d'un paradoxe moderne ne va pas sans poser de difficultés. Les solutions qui ne posent pas de problèmes suffisent parfois à en créer un. À lire F. Recchia, celui du pragmatisme est un relativisme moral qui a pour contrepartie un état pathologique d'anomie. Que valent en effet l'éthique et une raison pratique universelle si la rationalité varie elle-même au cas par cas, une expérience après l'autre, en fonction de la liberté individuelle d'un sujet en situation pratique ? James répond qu'il faut les envisager comme un effort commun à toutes les créatures vivantes ; un labeur interminable dont l'enjeu serait de satisfaire le plus grand nombre d'intérêts

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

moraux. En cela le pragmatisme n'est pas sceptique : il reconnaît que la moralité existe même si chaque seconde qui passe en produit une mise à jour que réactualisent la naissance et les actions de chacun. Néanmoins, cette mobilité permanente constitue une source de tourments constitutifs de la raison sceptique. Si la morale dépend d'une interminable mosaïque d'intérêts particuliers, et que la sensibilité humaine est par ailleurs d'une profondeur dont les limites peuvent être sans cesse étendues, il arrive que certains individus vivent leur indépendance éthique sous un jour défavorable. Quand la raison et la liberté sont pensées à l'échelle d'une volonté empirique dont les motivations sont inconstantes, ces expériences peuvent se dérégler. Selon un contemporain de James, Durkheim, elles deviennent alors pathologiques. Mais les pathologies de la liberté et de la raison ne forment-elles pas aussi un plan de ces expériences ? N'est-ce pas un domaine d'étude que la philosophie peut investir à condition d'entretenir un dialogue interdisciplinaire avec d'autres acteurs spécialisés ? Avec des chercheurs en sciences humaines, des psychologues ou des sociologues dont les pratiques mettent nécessairement en question l'exercice de la rationalité philosophique ?

3. Pathologies de la liberté et pratiques de la rationalité : Dialogues interdisciplinaires

Le troisième et dernier sous-ensemble de ce recueil ne cesse d'approfondir l'étendue du questionnaire dont nous venons de formuler une expression abrégée. Cette profondeur est envisagée à partir de deux horizons théoriques dont la similitude est de mettre en jeu une pratique de l'interdisciplinarité entre différents secteurs des sciences humaines.

La première de ces deux perspectives est celle des rapports de la psychopathologique phénoménologique et de la phénoménologie comprise comme un « courant » de la philosophie contemporaine. Cet axe de recherches est conjointement investi par les textes de J. Englebert et H. Wykretowicz[1]. Il

[1] Ces deux contributions s'inscrivent dans le cadre d'une collaboration de longue date entre les équipes du Creph et du CHUV. De cette entente entre Liégeois et Lausannois sont nées plusieurs rencontres scientifiques qui furent le plus souvent centrées sur les thématiques de la psychopathologie et de la clinique. Ces échanges ont notamment débouché sur l'organisation de deux éditions d'un colloque international intitulé *Psychopathologie phénoménologique*. La première d'entre elles se déroula à Liège, en décembre 2017, autour des « dépassements et ouvertures » possibles entre les champs de la phénoménologie et de la psychopathologie. La seconde, en novembre 2019, eut pour cadre la ville de Lausanne et la thématique du « corps en situation ». Près d'une

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

s'agit pour ces auteurs de concevoir certaines pathologies mentales sous un angle à la fois qualitatif et positif. Par cette approche qu'ils revendiquent de concert, leurs textes respectifs s'écartent nécessairement de la psychométrie et de la psychiatrie nosographique ou cognitive — des paradigmes dont ils savent reconnaître les qualités mais aussi les insuffisances quand il s'agit de caractériser l'expérience vécue des maladies mentales. Les envisager comme des états pathologiques de la liberté subjective est donc une opération qui trouve sa consistance en deux gestes théoriques, au moins. Qu'il soit philosophe ou psychologue de formation, le psychopathologue doit reconnaître, d'une part, que la dimension pathologique d'un phénomène ne se limite pas aux comportements ou aux mesures qui en garantissent l'objectivation. Philosophe, psychologue ou anthropologue de terrain, il lui faut constater qu'elle réside aussi dans le contexte situationnel de l'individu qui en est le sujet. Ainsi, d'autre part, il incombe au clinicien d'admettre que le savoir dont il est le dépositaire ne peut seulement reposer sur les données du chercheur qui vit en laboratoire pour identifier les défaillances dont l'existence est le signe d'une expérience pathologique. J. Englebert le répète inlassablement à tous les spécialistes du pathologique qu'il rencontre. À ces infirmiers, psychiatres, travailleurs sociaux, etc., il dit : « Le socle de la connaissance clinique doit plutôt consister sur un savoir qualitatif à propos des phénomènes concernés par l'expérience du sujet ». Traduite dans le langage de l'action, cette proposition consiste à envisager les pathologies dans le contexte d'une situation où elles apparaissent comme des modalités inédites de la liberté au lieu d'en constituer comme une forme de privation. Qualifier les maladies mentales dans leur positivité, les prendre comme elles sont, voilà, en somme, l'effort commun des travaux de J. Englebert et H. Wykretowicz dont les analyses respectives portent sur les vécus de personnes schizophrènes et anorexiques.

Le premier plan de leurs textes est occupé par la description des expériences phénoménologiques propres au tableau clinique de ces états. Sur la base de témoignages, J. Englebert examine principalement les vécus d'hyperréflexivité des schizophrènes ; H. Wykretowicz, les états d'empâtement ressentis par les anorexiques vis-à-vis de leurs corps. Ainsi peuvent-ils conclure à cette même constatation : chacune à leur propre manière, ces expériences mettent en jeu des problèmes épistémologiques liés à leur description. Échos lointains de ce que nous avons appelé l'identification moderne, ces problématiques soulèvent des questions qui concernent l'objectivité scientifique. En

quarantaine de chercheurs et chercheuses s'y rencontrèrent, avérant ainsi la vitalité de leur domaine d'étude dans le champ des sciences humaines et sociales contemporaines.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

quoi doit-elle consister pour la psychologie qui est une discipline dont l'objet est aussi un sujet ? Si cette science décide de se spécialiser par la poursuite de finalités cliniques, doit-elle concevoir l'individu d'un point de vue plus qui est plus ou moins universel et dont peut se prévaloir une approche objectiviste et déterministe ? Ce point de vue est-il adéquat pour embrasser la spécificité d'expériences pathologiques dont l'idiosyncrasie varie au cas par cas, quoiqu'elle s'inscrive dans des tendances moyennes ? Est-ce que traiter ces états ne contraint pas le clinicien à les envisager, au moins par méthode, avec une rationalité subjectiviste visant à réaliser une auscultation des battements qui font vibrer différemment la liberté « dans l'âme » de chacun ? Les méthodes sont nombreuses pour résoudre ce questionnement. J. Englebert et H. Wykretowicz l'approfondissent pour leur part en recourant à l'anthropologie philosophique de Sartre. Comme on l'esquissait plus haut, le geste caractéristique de ce type de réflexivité consiste à suivre les progrès de la liberté individuelle dans le contexte d'une situation. À l'aide d'une méthode, la psychanalyse existentielle, la pensée sartrienne cherche à embrasser la totalité des interactions dialectiques entre une spontanéité individuelle et un environnement dont les structurelles culturelles et morales sont déterminées par la vie collective d'une multitude d'individus. Or la proposition conjointe de J. Englebert et d'H. Wykretowicz vise à appliquer cette méthodologie à des cas exclusivement pathologiques. Son créateur ayant posé que toutes les expériences possibles de la Raison et de la liberté répondent des rapports contingents et dialectiques entre un individu et une société, c'est à suivre ces relations qu'on pourra déchiffrer la signification idiosyncrasique et positive des pathologies.

Toutefois, l'entreprise n'est peut-être pas aussi simple que le laisse penser l'auteur de *L'Être et le Néant*. Suivre le développement progressif d'une liberté suppose de l'examiner quand elle est à l'œuvre dans des conduites situées. Examiner le va-et-vient entre une ipséité et une situation, voilà donc, comme le montrait déjà B. Vassilicos, une opération qui réclame d'étudier les pratiques d'un agent dans le contexte d'une collectivité d'individus. Mais quels sont les principes théoriques qui en garantissent une compréhension adéquate ? Faut-il recourir à des catégories qui expliquent l'action individuelle par des normes sociales, ou bien, pour cerner le différentiel de chaque conduite, est-il plus pertinent de mobiliser des ressources qui compliquent de forces extra-sociologiques cette constitution sociale de la pratique ? La même question en termes disciplinaires : faut-il recourir aux règles de la méthode sociologique, ou aux préceptes d'une philosophie plus ou moins psychologique ? En admettant que ces derniers soient les plus pertinents, la question demeure de savoir quelle grille d'interprétation employer pour acquérir de la pratique une

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

intelligibilité maximale. Est-ce le marxisme, le structuralisme, l'existentialisme, etc., qui en constitue la meilleure garantie ? Durant les années soixante, ces questions furent au centre de la vie intellectuelle française. En y reposant la question de l'objectivité scientifique, elles instituèrent une querelle entre Althusser, Sartre et Foucault, qui ne purent manifestement formuler une opinion uniforme quant au problème de la primauté de la pratique sur la théorie. Longtemps perçue comme un dialogue de sourds, cette polémique a pourtant récemment fait l'objet d'un réexamen qui met en exergue la possibilité d'un échange véritable entre les sciences sociales et ces intellectuels. H. Oulc'hen fut l'auteur de cette nouvelle expertise dans son livre, *L'Intelligibilité de la pratique*. Publié en 2017 aux Presses Universitaire de Liège, ce texte fut discuté par F. Caeymaex, C. Collamati, S. Ghanbari et G. Salmon, dans le cadre d'une table-ronde qui fut organisée durant le 12e séminaire de phénoménologie. Intégrant les uns dans les autres les différents axes de recherche du colloque, ces échanges permirent d'examiner les expériences de la Raison et de la liberté sous un autre prisme que celui des rapports de la psychologie et de la philosophie phénoménologique. Elles furent en effet envisagées à l'horizon du « moment philosophique des années 1960 en France »[1] — un épisode désormais perçu comme l'un des plus marquants de l'histoire de la pensée continentale, car des nombreuses figures philosophiques se virent contraintes de réagir à leur interpellation par un type de réflexivité sociologique en plein *boom* institutionnel au sein l'Université française. Approfondissant les cartographies de la pratique qui furent réalisées par le Cerbère Althusser-Sartre-Foucault, H. Oulch'en et ses collègues envisagent ainsi l'identification moderne dans le contexte d'une énième crise. Comme l'indique du moins le compte-rendu de leurs échanges que le lecteur pourra consulter à la fin de ces actes, cet héritage de la modernité est perçu à même un voile : le malaise qui fut éprouvé par la « Raison philosophique », si l'on peut dire, devant la rationalité des sciences sociales qui a en propre de temporaliser, à même le devenir des sociétés, les catégories métaphysiques de la pensée occidentale[2]. La contiguïté de la rationalité et de la liberté devait-elle d'ailleurs survivre à une telle opération théorique ? L'édifice de la science sociale n'ayant pas encore atteint le quart du tiers de sa demi-vie, il est probablement encore trop tôt pour le dire.

[1] P. Maniglier, *Le Moment philosophique des années 1960 en France*, Paris, PUF, 2011.
[2] Ce geste des sciences sociales est décrit par T. Hirsch au chapitre 1 de son livre *Le Temps des sociétés*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2016.

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

Perspectives conclusives : une autre image de la phénoménologie

Comme les petites touches d'un tableau pointilliste, les contributions de ce recueil donnent à voir une certaine représentation des vicissitudes de l'identification moderne et de la phénoménologie. Figurons-nous, pour conclure, le récit qu'elles en articulent.

Le principe d'une contiguïté des expériences de la Raison et de la liberté semble né dans ce qu'il est désormais convenu d'appeler « la politique des modernes »[1]. Il y apparut comme un mouvement perpétuel et paradoxal de va-et-vient entre deux états. Mais cette idée fut assez vite contestée par les philosophies européennes quand elle ne fut pas carrément *ghostée* dans le contexte du pragmatisme nord-américain. Sa critique débuta dès la fin du dix-neuvième siècle avec la chute de l'idéal du progrès qui fut caractéristique de la période dite de « fin de siècle ». Et la massue du Dieu de la Guerre devait plus encore abimer ce présupposé que la liberté coïncide avec un exercice bien conduit de la Raison. Reçue par le mouvement phénoménologique dans un contexte qui fut celui de l'Après-guerre allemande, l'identification moderne fut carrément refusée par Heidegger. Moins que l'Être c'est cette croyance ancienne qui devait faire l'objet d'un oubli si ce n'est une destruction ontologique qui perdura jusqu'à la Seconde Guerre mondiale. C'est en effet vers cette période que, sortie de la boue des tranchées, elle servit à articuler, en France, un dialogue entre deux philosophes issus de l'institution de l'École Normale. Elle rendit Sartre et Merleau-Ponty en mesure d'articuler, en regard l'un de l'autre, les dimensions théoriques et morales de leurs œuvres respectives. En plus d'avoir donné le départ d'un monologue que Heidegger aura entretenu avec lui-même, l'identification moderne aura donc garanti l'élaboration d'un échange entre deux esprits qui furent durablement imprégnés par le rationalisme inhérent aux appareils éducatifs progressistes de la Troisième République. Vingt ans plus tard, ce sont d'ailleurs ces mêmes lieux de formation qui offrirent encore à une vieille idée l'occasion de se compliquer dans une polémique d'épistémologie entre l'existentialisme, le structuralisme et le marxisme — trois courants qui furent incarnés dans le moment 60 par des figures derrière lesquelles nous venons.

Force est en effet de constater que nous nous situons après ce bras de fer qui se déroula dans le contexte plus large d'une crise des savoirs anthropologiques. Sur un plan moins chronologique que théorique, l'identification moderne fit effectivement recette. Par l'irritation qu'elle suscita sur l'auteur

[1] B. Karsenti, *D'une philosophie à l'autre*, Paris, Gallimard, 2013.

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

d'*Être et Temps*, elle déboucha indirectement sur l'invention d'un type de réflexivité nouveau : une ontologie phénoménologique de l'être de l'homme, la très fameuse analytique du *Dasein* que des penseurs d'expression française devaient bientôt hybrider aux constatations formulées dans le champ des sciences humaines européennes par les sociologues de l'École durkheimienne et les représentants de la Société psychanalytique de Vienne. Mais ils furent comme dépassés par elles. Les tenants de ces réflexivités leur contestèrent le droit de parler de l'être de l'homme, de sa raison et des expériences de sa liberté, au motif que les considérations de ces intellectuels reflétaient moins la réalité d'un état de chose ontologique que l'image de leur propre style de vie classé. Néanmoins, les chercheurs en sciences sociales ne firent qu'interdire aux philosophes tels que Sartre de parler de l'être, de la raison et de la liberté qui sont le propre de l'*homme normal* dont la normalité n'est que la projection d'une habitude sociale. Ils ne donnèrent cependant nulle recommandation particulière quant à l'être, la raison et la liberté de l'*individu qui souffre*. Soustraite au fameux « point de vue sociologique », la rationalité phénoménologique demeura comme en liberté sur le terrain du *pathologique* où elle semble résider toujours. Ainsi l'identification moderne aura en fin de compte rusé. Après avoir constitué le liant pour imbriquer certains constations des sciences sociales à la démarche forgée par Husserl, elle aura généré une crise disciplinaire à l'issue de laquelle l'anthropologie phénoménologique se verra attribuer un nouvel objet que la richesse de ses échecs récents lui aura fait s'approprier en concertation avec d'autres disciplines des sciences humaines et sociales[1].

L'identification moderne aura donc traversé la chaine des temps et une multitude d'espaces disciplinaires. Mais des oscillations qu'elle y a produites, les contributions de ce recueil donnent aussi un aperçu qui figure une image renouvelée de la phénoménologie. Force est en effet de constater que les travaux de Bourdieu en ont, entre autres, donné une représentation franchement défavorable. Par synecdoque, ils accablent Sartre et ce courant du même reproche. L'un et l'autre excluent de leur questionnement ses conditions de possibilité économiques, sociales et historiques. Comme lui, la phénoménologie « universalise une expérience du monde social qui est associée à un type déterminé de conditions économiques et sociales »[2]. Soumise au principe de la

[1] Par là s'expliquent, selon nous, le foisonnement et le succès relatif des collaborations interdisciplinaires et internationales, parfois d'ampleur mondiales, qui ont été menées récemment entre anthropologues, philosophes, aides-soignants, psychologues, etc., dans le champ de la psychopathologie phénoménologique.

[2] P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, *op. cit.*, p. 239.

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

reproduction sociale des capitaux culturels et symboliques, elle aurait donc répété sur le plan des idées les dispositions intellectuelles de la classe où elle vit le jour. Apparu dans les fractions supérieures des universités allemandes du dix-neuvième siècle, ce courant devait produire des concepts sous-déterminés par le modèle humboldtien de l'enseignement supérieur. Par son ADN institutionnel, cette réflexivité était contrainte à un ensemble d'attitudes intellectuelles auxquelles il semble qu'on puisse effectivement la reconnaître : rationalisme, apolitisme, volontarisme, séparatisme disciplinaire. Sauf que la phénoménologie ne se réduit pas à ces « dispositions scolastiques »[1] dont l'identification moderne n'est autre que l'une des causes idéologiques. Sous la plume des participants du 12e séminaire, les phénoménologues apparaissent assurément comme des enfants de leur temps. La contiguïté des expériences de la Raison et de la liberté est un présupposé qu'ils reçoivent à travers une crise. Sous l'emprise de ce mouvement historique, on les voit lutter contre les habitudes intellectuelles qui en découlent. De là leur grand écart, caractéristique d'une époque soumise à des influences contradictoires : ils s'efforcent de tenir un milieu en rapportant le rationalisme au plan expérimental des choses mêmes, à une rationalité historique des crises politiques et scientifiques. Avec les analyses bourdieusiennes, on peut donc considérer la phénoménologie sous les oripeaux de l'ancienne métaphysique ; mais la vieille dame n'est décidément pas si inactuelle. Cette douzième édition du séminaire de phénoménologie donne même à l'observer à l'écoute des sciences humaines et des inquiétudes d'un siècle. En butte à un paradoxe moderne, Husserl et ses disciples en approfondissent les ambiguïtés jusqu'à élargir les frontières théoriques, pratiques et politiques de leur méthode. Voici d'ailleurs pourquoi leurs travaux n'apparaissent pas à un carrefour mais plusieurs : à mi-chemin du néokantisme allemand, de la psychologie française, de la psychanalyse austro-hongroise, du pragmatisme américain, de la phénoménologie anglo-saxonne de l'action — autant d'orientations qui semblent trouver leur point d'intégration partiel et nullement définitif dans l'analyse du pathologique, une dimension de l'existence humaine dont la phénoménologie donne à éprouver le niveau psychologique mais aussi moral et politique.

FABIO RECCHIA

[1] P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 29.

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

Sommaire. Présentation : D'un paradoxe moderne aux ambiguïtés de la phénoménologie, p. 1-18. — De l'existence à l'histoire de l'être. Raison et liberté chez Heidegger (C.V. Spaak), p. 19-41. — La Raison dépossédée. Intentionnalité et liberté face à l'Autre chez Lévinas et Sartre (G. Vasari), p. 42-57. — La Liberté sartrienne. Du roman de la psychologie au drame de l'existence (G. Dassonneville), p. 58-78. — La Liberté chez Sartre : ontologie et/ou morale ? (J. Simont), p. 79-91. — La phénoménologie merleau-pontienne aux prises avec l'intellectualisme (J.-M. Roux), p. 92-111. — The Freedom(s) within Collective Agency : Tuomela and Sartre (B. Vassilicos), p. 112-137. — Motivation et normativité. Réflexions sur le concept de liberté à partir de Merleau-Ponty (J. Čapek), p. 138-155. — De la nature humaine au sujet transcendantal (B. Leclercq), p. 156-173. — Les Sentiments de la raison chez William James : Morale et histoire d'un point de vue pragmatiste (F. Recchia), p. 174-193. — Psychopathologie de l'homme en *désituation* (J. Englebert), p. 194-209. — De l'empâtement de la conscience à la psychopathologie (et retour) (H. Wykretowicz), p. 210-222. — *L'Intelligibilité de la pratique*, après coup (H. Oulc'hen), p. 223-247.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XVI 2, 2020 (Actes 11), p. 19-41
https://popups.uliege.be/1782-2041/

ISSN: 1782-2041
DOI: 10.25518/1782-2041.1153

De l'existence à l'histoire de l'être : Raison et liberté chez Heidegger

Par CLAUDE VISHNU SPAAK
Archives Husserl de Paris, Université de Paris Sorbonne, Université d'Abu Dhabi

Introduction

Il peut sembler difficile de traiter du rapport entre raison et liberté dans le sillage de la pensée heideggérienne. En effet, Heidegger accorde un traitement très différencié et même antagoniste de ces deux notions. Il promeut la liberté au rang de détermination fondamentale de l'existence humaine, en un sens probablement inédit par rapport à l'histoire du concept de la liberté dans la tradition philosophique occidentale ; en effet la liberté est tellement définitoire de la réalité humaine, ou de ce que Heidegger appelle le *Dasein*, cet étant que je suis et qui en son être se rapporte compréhensivement à l'être, qu'elle n'est même plus appréhendable comme une faculté, ou bien comme une synthèse entre facultés (volonté et entendement chez Descartes) ; la liberté précède les facultés, elle est l'essence de l'homme en tant que son essence est l'existence, et Heidegger dira même dans une formule mystérieuse, que loin que l'homme possède la liberté, c'est au contraire la liberté qui possède l'homme. Donc, d'un côté, la philosophie de l'existence à laquelle contribue beaucoup Heidegger, à la suite de Kierkegaard, fait une place royale à la liberté. Mais, d'un autre côté, cette promotion de la liberté est concomitante, très manifestement, d'une dévalorisation de la raison, traitée par Heidegger dans de nombreux textes avec soupçon, voire avec dédain. On songe par exemple au fameux commentaire du principe de raison leibnizien dans le texte éponyme, où Heidegger soutient que la raison est liée au calcul, elle est essentiellement instrumentale ou calculante et préside dans les temps modernes à l'accélération de l'emprise de la technique sur le monde, et détourne, ce faisant, de cette forme plus haute

de rapport à l'être que Heidegger appelle pensée (*Denken*), ou méditation (*Besinnung*) :

> Car *ratio*, depuis toujours, ne signifie pas seulement compte à rendre au sens de ce qui justifie, c'est-à-dire fonde, une autre chose. *Ratio* veut dire aussi rendre compte, justifier, au sens de ce qui, par le calcul, atteint une chose, l'établit comme fondée en droit, comme exacte, et, par ce même calcul, l'assure. Ce calcul au sens large est la manière dont l'homme accueille, entreprend et assume, c'est-à-dire d'une façon générale appréhende, ap-prend quelque chose […]. [La puissance du principe de raison] marque du sceau le plus intime, mais en même temps le plus secret, l'époque de l'histoire occidentale que nous appelons les temps modernes. [….] L'homme moderne […] se soumet à la puissance du principe de raison d'une manière toujours plus prompte et plus exclusive. […] Nous savons aujourd'hui, sans le comprendre encore tout à fait, que la technique moderne nous pousse constamment à conférer à ses dispositifs et produits une perfection totale et aussi haute que possible. Cette perfection consiste en la réussite totale d'un calcul mettant en sûreté sans exception, et les objets, et le calcul qu'on en fait, et l'assurance que les possibilités de calcul sont elles-mêmes calculables. […] La calculabilité des objets présuppose la validité universelle du principe de raison. Enfin la domination, ainsi entendue, du principe caractérise l'être de l'époque moderne, de l'âge technique[1].

La raison, pensée à l'aune du cadre fixé par le principe de raison, promeut le calcul et l'instrumentalité à mesure qu'elle refoule la possibilité de la pensée méditante. En effet : « Si nous devons parvenir à un chemin de pensée, il nous faut avant tout découvrir une distinction qui nous rende visible la différence de la pensée simplement calculante et de la pensée méditante »[2]. Inutile de rappeler à cet égard la phrase célèbre de Heidegger selon laquelle « la science ne pense pas »[3], sentence qui lui valut de nombreuses critiques de la part de ses détracteurs, au motif qu'il y aurait chez lui comme une sorte d'apologie de

[1] M. Heidegger, *Le Principe de raison*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1992, p. 253-255.
[2] *Ibid.*, p. 256.
[3] M. Heidegger, « Que veut dire penser ? » dans *Essais et conférences*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1958, p. 157 : « [L]a science ne pense pas. Elle ne pense pas, parce que sa démarche et ses moyens auxiliaires sont tels qu'elle ne peut pas penser — nous voulons dire penser à la manière des penseurs ».

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

l'irrationalisme[1]. On tâchera de montrer que cette attaque est certainement injuste, et que la critique heideggérienne du concept de raison suit une logique que l'on retrouve souvent dans les analyses historiques de type herméneutique qu'il effectue à l'endroit des différents concepts majeurs de la tradition métaphysique : la raison — tout comme les concepts de cause, de vérité, de jugement, etc. — est en réalité un concept qui dissimule et refoule un sens plus originaire et plus positif qu'il appartient à la pensée, plutôt justement qu'à la science, de se réapproprier, ce qui passe par une méditation du type d'expérience que les Grecs faisaient du *logos*, avant sa traduction romaine par le concept de *ratio*.

Si l'on ne faisait pas ce travail qui consiste, par-delà la destruction (*Abbau*) méthodique de la notion latine de raison, de voir en quoi cette destruction n'est en aucun cas un procédé simplement négatif, mais vise à ressaisir l'impensé que ce concept métaphysique de raison a recouvert, alors on ne comprendrait même pas comment Heidegger peut, par ailleurs, entériner la liberté comme détermination d'essence de l'être de l'existence, ou du *Dasein*. En effet, la liberté se comprend traditionnellement comme la détermination d'un être raisonnable, d'un être dont l'essence ne s'épuise pas dans la seule naturalité ou matérialité, ni même dans la seule animalité, mais comporte une spiritualité en laquelle s'exprime le propre de son être. « L'*animal rationale* », qui traduit le *zôon logon ekhon* grec, se caractérise en son aptitude métaphysique à démêler et à dire le vrai du faux, à suivre le bien en évitant le mal, et à réfléchir aux conditions de son propre salut. Or ces trois formes fondamentales de l'expérience de la raison théorique, pratique, sotériologique (et dont la tripartition est reprise par Kant dans les trois parties de l'idée de système : critique de la raison pure théorique, critique de la raison pratique, critique de la faculté de juger), engagent toutes la notion de liberté comprise comme détermination d'un être qui en son être n'est pas rivé à la matière, mais est capable de s'élever au-delà du *factum* de l'être pour se rapporter à des buts idéaux. De ce point de vue, si la liberté est impossible sans engager du même coup la raison, alors il faut s'attendre à ce que chez Heidegger l'importance conférée à la liberté ne soit pas séparable d'une réévaluation concomitante de la raison, fût-ce sous une forme archéologiquement plus pure car plus originaire, avant son recouvrement historial par la pensée romaine, puis chrétienne et enfin moderne. Contrairement à tout procès en irrationalisme, il faut veiller à souligner que pour Heidegger la liberté ne peut être comprise comme l'essence du *Dasein*

[1] L'un des premiers à intenter ce procès d'irrationalisme étant G. Lukács dans *La Destruction de la raison. De l'après Nietzsche à Heidegger et Hitler*, tome 3, trad. D. Renault, Paris, Delga, 2017.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

que pour autant que celui-ci se définit comme l'ouverture au sens de l'être, sens de l'être qui est posé explicitement par le paragraphe 7 d'*Être et Temps* comme le transcendantal pur et simple, et l'atteinte du sens de l'être n'est rien de moins que celle de l'universel, au sein d'une connaissance transcendantale :

> L'être, en tant que thème fondamental de la philosophie, n'est pas un genre d'étant, et pourtant il concerne tout étant. Son « universalité » doit être cherchée plus haut. Être et structure d'être excèdent tout étant et toute déterminité étante possible d'un étant. *L'être est le* transcendens *par excellence*. La transcendance de l'être du *Dasein* est une transcendance insigne, dans la mesure où en elle résident la possibilité et la nécessité de la plus radicale *individuation*. Toute mise à jour de l'être comme *transcendens* est connaissance *transcendantale*. *La vérité phénoménologique (ouverture de l'être) est* veritas transcendantalis[1].

Ce texte prescrit le thème de la philosophie, la connaissance de l'être qui est connaissance transcendantale, donc Heidegger reprend sans conteste le flambeau du rationalisme kantien ou husserlien, puisque la marque propre du *Dasein* est de se rapporter à l'universel, assimilé par Heidegger à l'être dans sa différence ontologique d'avec tout étant. Ce rapport à l'universel, cette ouverture au sens de l'être qui constitue si l'on veut la spiritualité du *Dasein*, est précisément caractérisée ici en termes de transcendance, c'est-à-dire dans le langage de Husserl en termes d'intentionnalité, qui est le propre de la liberté, ce que le paragraphe 9 d'*Être et Temps* nomme l'existence (*Existenz*). Le second Heidegger ne variera pas substantiellement sur ce point, même s'il ne parle plus alors du sens de l'être, mais plutôt de la vérité de l'être à laquelle le *Dasein* est ouvert par le recueillement (où il faut entendre ici le *logos* grec en ce qui le caractérise : le *legein*, qui signifie recueillir dans l'unité d'une saisie la multiplicité qui se donne à voir, ce que la tradition ultérieure aura tôt fait de traduire par jugement, intellection, ou justement raison).

Mais si la liberté constitue la substance même de notre humanité spirituelle en tant qu'elle est capable de se hisser au-delà du particularisme et de la relativité de sa condition matérielle, biologique, culturelle, sociale, historique, pour se tourner vers l'universel, en quoi Heidegger apporte-t-il quoi que ce soit de neuf ? C'était déjà chez Husserl le sens de la réduction phénoménologique, comme manifestant la forme supérieure d'une liberté motivée par rien d'autre que la propre décision spontanée de la conscience d'interrompre son immersion dans l'attitude naturelle et, par une conversion radicale du regard, de se

[1] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1960 ; *Être et Temps*, trad. fr. E. Martineau, Paris, Authentica, 1985, p. 38.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

tourner vers les conditions de possibilités des significations mondaines réales, de la perception aux idéalités mathématiques[1]. Chez Husserl, au terme de ce parcours fondé sur la liberté de la conscience de s'extirper hors du monde, la conscience prenait comme il est bien connu conscience d'elle-même comme origine constituante ultime du champ phénoménal. Heidegger refuse certes cette solution comme étant ontique, où le caractère subjectiviste de la démarche est symptomatique d'une confusion entre le plan de l'être et celui de l'étant (puisque l'absolu se voit assimilé par Husserl à cette région originaire qu'est la conscience comprise comme champ phénoménal, comme *a priori* de la corrélation entre l'objet transcendant et ses modes subjectifs de donation, ou encore comme structure corrélationnelle noético-noématique ; mais quelle que soit la façon dont on pose les choses, Husserl confond l'absolu avec la conscience, donc avec le mode d'être d'un étant). Ceci dit, Heidegger accepterait-il pour autant la forme de la démarche husserlienne, à savoir que par son existence libre le *Dasein* est appelé à se hisser hors de la clôture de son monde fini et des réalités particulières qui l'habitent pour se tourner vers l'universel par un processus d'infinitisation spirituelle ?

Pour répondre à cette question, on procédera en trois temps. Dans un premier temps, s'appuyant sur la première pensée de Heidegger, celle qui culmine dans la position philosophique d'*Être et Temps*, on soutiendra que la liberté est conditionnée et strictement encadrée par la finitude de l'existence humaine, et qu'il s'agit là d'un apport original de la pensée de Heidegger à cette question de la liberté[2]. Dans la seconde partie, on posera le problème de savoir si cette équation entre finitude et liberté permet à Heidegger de surmon-

[1] E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Tome premier : Introduction générale à la phénoménologie pure*, trad. P. Ricœur, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1985, § 32, p. 102 (je souligne) : « Quand je procède ainsi, *comme il est pleinement au pouvoir de ma liberté* […], j'opère l'*épochè* phénoménologique ».

[2] Cette affirmation gagnerait toutefois à être nuancée tant la pensée de Kierkegaard, dont l'influence sur Heidegger n'est évidemment pas à minorer, avait déjà fait une première percée dans la mise en relation de la liberté et de la finitude, autour de l'expérience de l'angoisse. Ainsi, dans *Le Concept d'angoisse*, trad. fr. K. Ferlov et J.J. Gateau, Paris, Gallimard, 1935, p. 48, Kierkegaard écrit : « On peut comparer l'angoisse au vertige. Quand l'œil vient à plonger dans un abîme, on a le vertige, ce qui vient autant de l'œil que de l'abîme, car on aurait pu ne pas y regarder. De même l'angoisse est le vertige de la liberté, qui naît parce que l'esprit veut poser la synthèse et que la liberté, plongeant alors dans son propre possible, saisit à cet instant la finitude et s'y accroche. Dans ce vertige la liberté s'affaisse ».

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

ter l'écueil du subjectivisme. En réponse à cela, on suggérera comment le tournant de Heidegger, à l'orée des années 30, modifie le sens de la liberté afin de la débarrasser de son ancrage dans le *Dasein*, pour en faire un trait d'essence de la vérité de l'être elle-même. Cela mènera dans un dernier temps à un ultime problème : si la liberté est moins une faculté humaine que le miroir dans l'existence de l'ouverture ontologique (ouverture par l'être de la présence), bref si nous ne sommes libres que pour autant que nous sommes *ouverts à l'ouverture* de l'être, alors la liberté de l'existence n'est-elle pas conditionnée par l'initiative de l'être à bien vouloir se donner (s'ouvrir) ? S'il s'avère que la vérité de l'être vient dans l'histoire (la fameuse histoire de l'être qui est en même temps l'histoire de la métaphysique) à se retirer, à se dissimuler, alors le *Dasein* soumis à l'errance n'est-il pas privé du bénéfice de la liberté ? La liberté comprise à la lueur de l'histoire de l'être elle-même comprise comme l'histoire de l'oubli croissant de la vérité de l'être, ne se renverse-t-elle pas en servitude, et le rationalisme ontologique de Heidegger selon lequel l'essence de la raison réside dans la vérité de l'être, ne bascule-t-il pas dans une forme d'irrationalisme, dès lors qu'il serait entendu que l'être refuse d'accorder au *Dasein* sa vérité, de façon toute semblable à l'esprit du gnosticisme, auquel on a dit que Heidegger avait succombé[1] ?

1. Liberté et finitude

L'existence libre du *Dasein* est-elle vouée à transcender la finitude de sa condition pour se rapporter à l'absolu qu'est l'être et à la vérité transcendantale qui le caractérise ? Non, tout au contraire, et l'originalité de la position heideggérienne consiste à promouvoir tout autant l'essentielle liberté du *Dasein* que d'insister ce faisant sur son sens fini. La finitude est comprise comme l'horizon indépassable de la liberté du *Dasein*, et cette finitude n'est pas un pis-aller (coupant de l'infinitude divine par exemple), mais la condition de possibilité pour la manifestation du sens de l'être. En aucun cas le *Dasein* n'est donc libre en tant qu'il serait voué à s'infinitiser (par la réduction phénoménologique, chez Kant par la moralisation où il atteindrait graduellement un règne nouménal des fins, chez Hegel en se laissant subsumer par l'esprit universel se réalisant dans le monde). Bien plutôt, le *Dasein* n'est libre que pour autant qu'il est fini, c'est-à-dire qu'il existe en vue des possibilités d'être qu'il a à être, à la différence des choses matérielles simplement présentes, indifférentes au fait

[1] *Cf.* H. Jonas, « *Gnosticism and modern nihilism* » dans *Social Research*, vol. 19, n° 4 (1952), p. 430-452.

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

d'être, et qui n'ont pas à décider de ce qu'elles sont, mais se contentent simplement d'être ce qu'elles sont. Heidegger anticipe ici la distinction sartrienne entre pour-soi et en-soi, et le *Dasein* caractérisé comme existence au paragraphe 9 d'*Être et Temps* est immédiatement assimilé à un pouvoir-être (*Seinkönnen*). Cette liberté finie culmine dans l'une des thématiques centrales de l'*opus magnum* de 1927, à savoir l'être pour la mort (*Sein-zum-Tode*) qui établit que la mort, comprise comme possibilité suprême, « possibilité de ne plus avoir de possibilités », révèle au *Dasein* précisément qu'il est un être possibilisant. Ainsi la mort me révèle ma propre liberté en tant que liberté finie. Elle me montre précisément que ma liberté consiste à exister en avant de soi, projeté sur des possibilités d'avenir que j'ai à être, et à la lumière desquelles j'éclaire la situation où je me trouve jeté, afin d'y puiser les ressources présentes dont je dispose. C'est dire que la liberté heideggérienne, de façon semblable à ce que fera Sartre dans l'*Être et le Néant*, est si grande, dans sa finitude même, qu'elle n'est limitée que par l'avenir de la mort, et non pas tellement par les contraintes susceptibles de s'imposer au *Dasein* sur le mode du fait accompli, et pour tout dire comme relevant de son passé (contraintes du corps, de la classe sociale, de la culture, de l'enracinement historique dans une époque déterminée, etc.). En effet, les contraintes de notre situation — de notre *Geworfenheit*, données dans l'affectivité (*Befindlichkeit*) — trouvent leur sens à la lueur seulement des projets que nous avons d'abord effectués ; la contrainte n'est vivable comme contrainte que parce qu'elle présuppose la liberté préalablement[1].

Pour compléter ce tableau, il faudrait ajouter que chez Heidegger la théorie de l'existence libre se double pourtant d'une tendance pour le *Dasein* à ne pas assumer cette liberté présentée comme un fardeau : fardeau ou lourdeur existentielle consistant à être jeté dans l'être tout en ayant pourtant la charge ontologique de décider du sens de cet être (*cf.* la facticité au paragraphe 29 d'*Être et Temps*). D'où alors la tendance pour le *Dasein* à exister sur un mode impropre ou inauthentique, à ne pas assumer ses structures d'existence encadrées par son essentiel pouvoir-être soucieux, mais à s'écraser sur le monde et à se comprendre plutôt sur le modèle des choses — les choses d'usage, les ustensiles (*Zuhanden*) ; ou bien les choses simplement là, présentes et subsistantes (*Vorhanden*). Cette tendance à la déchéance (*Verfallen*) caractérise le *Dasein* dans la médiocrité de son existence quotidienne, en un

[1] De façon toute semblable, Sartre écrira par exemple dans *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1943, p. 368 : « Un obstacle matériel ne saurait figer mes possibilités, il est seulement l'occasion pour moi de me projeter vers d'autres possibles, il ne saurait leur conférer un dehors ».

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

sens non pas moral du terme, mais au sens ontologique d'une existence moyenne, habituelle. La déchéance est une expression de la liberté, quoique vécue sur un mode inauthentique (avec mauvaise foi dira Sartre). Il y a dès lors, on le comprend, deux niveaux de liberté, existential et existentiel. Le niveau existential désigne la liberté comme structure incessible de l'existence, en tant qu'ouverture à l'être sur le mode du projet : le *Dasein* a à être son être, qu'il le veuille ou non, qu'il l'assume ou le fuie. Mais à un niveau modal, ou existentiel, la liberté consiste dans l'aptitude à se saisir positivement de ce pouvoir-être, à l'assumer pleinement, et l'attitude qui caractérise cette assomption est décrite dans des pages bien connues d'*Être et Temps* comme « résolution » (*Entschlossenheit*) et « devancement » (*Vorlaufen*), qui naissent de la saisie angoissée de la possibilité de ma mort qui, loin de me figer dans une torpeur paralysante, me rend libre pour mon existence, et enfin véritablement maître de ma vie et de mes possibles.

Cette finitude essentielle qui donne à la liberté son cadre constitue donc bien un apport important de Heidegger sur cette question. La finitude de la liberté, et partant de la raison humaine pour autant encore une fois que la liberté désigne la condition même d'un être spirituel, reviendra sous une forme spectaculaire dans la querelle bien connue qui opposa Heidegger à Cassirer lors du fameux débat de Davos en 1929, dans leurs interprétations respectives de la *Critique de la raison pure* de Kant. Cassirer, fidèle au cadre du néokantisme, reconnaissait certes dans son interprétation une limitation de la connaissance par l'horizon fini de la sensibilité et de ses formes spatio-temporelles, mais il rappelait néanmoins que la raison est capable d'infinitisation, et que celle-ci est la marque d'un être libre, d'un être métaphysique apte à viser l'inconditionné (cette visée de l'inconditionné n'étant pas seulement une errance inévitable pour la raison incapable de s'en tenir aux bornes de l'expérience sensible, mais ayant une véritable positivité pour la possibilité même de la connaissance scientifique de la nature ; chez Kant les Idées de la raison, en effet, ont un usage régulateur et donnent un maximum de systématicité à la visée scientifique, et à l'histoire de son progrès téléologique[1]). Quand bien

[1] E. Kant, *Critique de la raison pure*, trad. A. Trémesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF, 1971, p. 453-454 : « Je soutiens donc que les idées transcendantales n'ont jamais d'usage *constitutif* qui fournisse à lui seul des concepts de certains objets, et que, dans le cas où on les entend ainsi, elles sont simplement des concepts sophistiques (dialectiques). Mais, en revanche, elles ont un usage *régulateur* excellent et indispensablement nécessaire : celui de diriger l'entendement vers un certain but qui fait converger les lignes de direction que suivent toutes les règles en un point qui, pour n'être, il est vrai, qu'une idée (*focus imaginarius*), c'est-à-dire un point d'où les concepts de l'entendement ne partent pas réellement — puisqu'il est entièrement placé hors des bornes

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

même cette visée serait problématique du point de vue de l'intérêt théorique, sans qu'une connaissance ne soit jamais possible des objets visés par la métaphysique, il reste que cette visée est elle-même une élévation hors de la sensibilité, pour trouver sa réalisation effective dans le cadre de la raison pratique, dès lors que la raison pure pratique découvre en elle-même le principe autonome de sa volonté : la loi morale par quoi le sujet raisonnable se pose comme nouménal, c'est-à-dire irréductible au champ de la phénoménalité mondaine réglée par les formes du temps et de l'espace. L'interprétation de Heidegger consistait au contraire à insister contre Cassirer sur le fait que les concepts kantiens, même purs (les catégories) n'ont de sens (en langage kantien : ne sont représentables) que pour autant qu'ils trouvent un support sensible (et surtout temporel), d'où l'importance extrême de l'imagination transcendantale conçue chez Kant comme une faculté médiatrice permettant, dans le schématisme, de rendre sensible la catégorie, c'est-à-dire représentable objectivement. L'usage des catégories hors du champ de la connaissance où l'entendement préside, lorsqu'il est mis à la solde de l'intérêt de la raison pour viser l'absolu inconditionné, ne sape pas le travail du schématisme et de l'imagination pensée comme une *exhibitio originaria*, et c'est pourquoi Heidegger pouvait soutenir tout au long de son interprétation le caractère structurant de la finitude y compris dans le cadre d'une dialectique transcendantale de la raison dans son élévation problématique vers l'infini inconditionné. S'agissant de la morale, voilà ce que Heidegger répondait :

> Cassirer veut montrer ensuite que la finitude est transcendée dans les écrits éthiques. Dans l'impératif catégorique, il y a quelque chose qui va au-delà de l'essence finie. Mais le concept de l'impératif comme tel montre précisément le rapport interne à un être fini. Cette transcendance elle-même demeure à l'intérieur de la finitude[1].

D'où alors cette conséquence que tire Heidegger : si la transcendance est comprise comme arrachement au fini, infinitisation, alors soit ; mais cela, loin de signifier que le *Dasein* est susceptible de s'affranchir du fini, ne fait que confirmer encore une fois le caractère indépassable de la finitude, qui encadre la transcendance du *Dasein* :

---

de l'expérience possible —, sert cependant à leur procurer la plus grande unité avec la plus grande extension ».

[1] M. Heidegger, « Conférence de Davos » cité à partir de H. Declève, « Heidegger et Cassirer interprètes de Kant. Traduction et commentaire d'un document », dans *Revue philosophique de Louvain*, n° 96 (1969), p. 527.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

> L'homme n'est donc jamais infini et absolu dans la production de l'étant lui-même, mais il est infini dans le sens d'une compréhension de l'être. Cette infinitude de l'ontologique est essentiellement liée à l'expérience ontique, si bien que l'on doit dire inversement : cette infinitude qui se fait jour dans l'imagination [*exhibitio originaria*] est précisément l'argument le plus fort pour la finitude. L'ontologie est un indice de la finitude. Dieu ne la possède pas[1].

Le problème que l'on posera en guise de transition vers la seconde partie de cette réflexion, est celui-ci : à force de penser la finitude du sens en termes de possibilités libres qui, en tant que possibilités, sont encadrées par la mort, elle-même entendue comme la possibilité suprême, certaine, incessible, celle de ne plus avoir de possibles, Heidegger reste-t-il fidèle à son projet initial dans *Être et Temps* qui est de s'appuyer sur l'ouverture finie du *Dasein* en vue de cheminer vers la question de l'ouverture du sens de l'être en général ? N'y a-t-il pas un risque, dans la mise en œuvre d'une analytique existentiale des structures d'être du *Dasein*, cet étant que je suis et qui en son être se rapporte à l'être, de ne pas pouvoir mener à bien ce pour quoi après tout l'analytique existentiale n'est qu'une méthode et non une finalité, à savoir l'ontologie fondamentale elle-même, avec son objectif qui est de poser à nouveaux frais la question du sens de l'être en général ? La question est importante pour nous : si en effet il était avéré que la liberté du *Dasein*, tout compte fait, se résume à la projection de possibles, à l'injonction qui est donnée à cet étant que je suis de s'auto-déterminer, de se choisir sur un sol qui est celui de la contingence, alors pouvons-nous maintenir le lien entre liberté et raison, laquelle raison réside, nous le notions, dans l'aptitude de se tourner vers les lois universelles et les structures nécessaires de l'être, bref vers l'absolu ? Si, tout compte fait, le *Dasein* n'est ouvert qu'à lui-même, ou bien, à l'échelle communautaire, à sa propre nation, ou à sa propre culture (voire encore à sa propre époque), ne courons-nous pas le risque d'un relativisme consistant à conditionner le sens ouvert par le *Dasein* sur sa seule structure existentiale ? À défaut de tomber dans l'irrationalisme, Heidegger dans sa promotion d'une liberté finie ne cède-t-il pourtant pas à un particularisme, au relativisme et même à l'arbitraire du sens et de la vérité dont le *Dasein* serait la seule mesure, ce que confirment les paragraphes 32 et 44 d'*Être et Temps*, où le sens (*Sinn*) et la vérité (*Wahrheit*, *Unverborgenheit*) sont tour à tour présentés comme des structures existentiales du *Dasein* lui-même, et non pas comme on s'y serait attendu des propriétés de l'être même, dans sa généralité et sa transcendance ? Chez Heidegger, le projet d'une connaissance transcendantale de l'être n'est-il pas alors vicié dans le

[1] *Ibid*.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

geste même où il est entrepris, la connaissance de l'être en tant qu'être étant barrée par la méthode de l'analytique existentiale qui ne permet d'exhiber que le seul horizon fini de l'être du *Dasein* ?

À titre de parenthèse, on sait qu'Husserl, sans doute le plus grand des phénoménologues rationalistes, ne craignait pas seulement l'emprise des sciences objectivistes de son époque et les ravages du naturalisme sur le champ du spirituel ; il désespérait par-dessus tout face aux dérives anthropologisantes émergeant du sein même de l'école phénoménologique (chez Scheler et Plessner par exemple, mais également chez Heidegger lui-même, lui dont l'analytique existentiale se réduisait, selon Husserl, à une simple anthropologie philosophique des structures de l'existence *humaine*). Cet anthropologisme, variante du psychologisme, était même aux yeux du père fondateur de la phénoménologie encore à l'œuvre dans la philosophie transcendantale kantienne, laquelle n'était pas immunisée tout compte fait contre l'irrationalisme professé et assumé par un empirico-sceptique comme Hume, dès lors que la recherche de l'universel et de la nécessité des lois de la nature par la science était sinon illusoire (chez Hume), du moins (chez Kant) biaisée par la structure finie (fût-elle transcendantale) des facultés de l'esprit humain[1]. L'ontologie fondamentale de Heidegger pouvait-elle tomber sous le couperet de la même critique ?

[1] « Kant avait en horreur la fondation de la théorie de la connaissance sur la psychologie, entendue comme science purement empirique des facultés psychiques. C'est tout à fait légitime. Mais une sorte de psychologisme semble pourtant se trouver aussi dans la doctrine des formes. À la nature de l'entendement humain — non certes celui de l'homme individuel […], mais de l'homme en général, appartiennent certaines formes fonctionnelles dont la légalité est telle qu'elle possède une validité générale qui appartient à tout homme comme tel. Hume dirait de la même façon : à l'essence de la nature humaine appartiennent les lois de l'habitude, et celles-ci sont les sources des sciences de fait […]. Lorsque Kant, à la place du principe de l'habitude, introduit des principes de formation de l'expérience communs à tout homme, certes différents, mais tout aussi subjectifs, cela fait-il une différence si fondamentale ? Le renversement copernicien, selon lequel toute unité d'expérience se règle sur la pensée, n'est-il pas déjà présent dans la doctrine humienne ? » (E. Husserl, *Erste Philosophie*, tome I, dans *Husserliana*, vol. VII, Berlin, Springer, 1956, p. 354 ; nous devons la traduction française de cette citation à D. Pradelle dans son ouvrage *Par-delà la révolution copernicienne. Sujet transcendantal et facultés chez Kant et Husserl*, Paris, PUF, 2012, p. 77).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

2. L'essence de la vérité

À bien des égards le tournant (*Kehre*) de la pensée de Heidegger constitue une tentative de répondre à ces critiques et de sortir l'ontologie d'une ornière dont on ne dira pas avec Husserl qu'elle est coupable d'anthropologisme (Heidegger estima toujours que ce jugement concernant sa première philosophie relevait du contresens), mais qu'elle fait reposer trop fortement les structures du sens de l'être sur la constitution existentiale du *Dasein*. Si l'on considère maintenant la conférence « De l'essence de la vérité » de 1930, Heidegger fait un lien célèbre entre vérité de l'être et liberté, autour de la thèse que l'on commentera brièvement selon laquelle l'essence de la vérité est la liberté. La liberté cesse définitivement d'être pensée comme une faculté humaine, ou comme le propre du *Dasein*, mais elle devient une détermination essentielle de l'être même : la liberté convoque dès lors l'homme au *Dasein*, c'est-à-dire à « être le là de l'être », autrement dit à s'ouvrir à cela qui s'ouvre déjà, la présence des étants, pour la recueillir et la saisir, au sens du *logos* (qui est le concept approprié de la raison, que le concept romain de *ratio* vient recouvrir). La liberté du *Dasein* est désormais le miroir de la liberté de l'être, liberté consistant à accorder (*Seinlassen*) la présence au sein de laquelle le *Dasein* peut parachever ce don en l'élevant à la discursivité. C'est en ce sens que la *Lettre sur l'humanisme* parlera de l'homme comme du « berger de l'être ».

Heidegger dans cette conférence commence par méditer sur le sens de la vérité (qui est classiquement, rappelons-le, l'un des trois vénérables idéaux de la raison, avec le bien et le beau). Il s'agit de sauver d'abord la vérité des rets d'une théorie adéquationniste, bien en place depuis Thomas d'Aquin, et qui remonte à la théorie platonicienne de la vérité comprise en termes d'*homoiosis*, correspondance entre la proposition et l'état de chose, ce que Thomas nomme fameusement *adæquatio rei et intellectus* ; conception de la vérité qui loin de la définir en réalité la présuppose déjà, puisqu'elle part du principe que derrière un tel accord l'étant s'est déjà manifesté. Or cette manifestation préalable est la vérité proprement dite, comprise phénoménologiquement en termes de dévoilement, et ce conformément à la pensée grecque, que Heidegger cherche à se réapproprier (la vérité comme *alètheia*), soulignant ainsi que la vérité n'est pas fondée sur une faculté ou une aptitude humaine (langage, intellection, démonstration, etc.). Reste que cette éclaircie de la présence, ce dévoilement préalable, nécessite la disposition ontologique d'un étant, le *Dasein*, de faire face à ce qui se montre, à pouvoir en son être s'ouvrir à l'ouverture si l'on veut, et c'est justement cette aptitude ontologique qui constitue la liberté :

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

> D'où l'énoncé qui rend présent tient-il la consigne de s'orienter vers l'objet et de s'accorder selon la loi de la conformité ? [Autrement dit : qu'est-ce qui fonde ou rend possible la vérité au sens de la correspondance entre une proposition qui dit quelque chose de quelque chose — *legein ti kata tinos* — et l'état de chose auquel il se rapporte ?] Pourquoi cet accord est-il déterminant pour l'essence de la vérité ? Comment seul peut s'effectuer le don préalable (*Vorgabe*) d'une mesure et comment se produit l'injonction de s'accorder ? C'est ce qui ne se réalisera que si cette donation préalable (*Vorgeben*) [nous] aura déjà rendus libres à l'ouvert pour ce qui se manifeste en lui et qui va lier toute présentation. Se libérer pour la contrainte d'une mesure n'est possible que si on est libre à l'égard de ce qui est manifeste au sein de l'ouvert. Une pareille manière d'être libre se réfère à l'essence jusqu'à présent incomprise [dans toute la tradition] de la liberté. L'ouverture du comportement, ce qui rend intrinsèquement possible la conformité, se fonde dans la liberté. L'essence de la vérité est la liberté[1].

Cette perspective est bien différente de celle d'*Être et Temps* où Heidegger fondait encore la vérité, qu'il interprétait déjà certes en termes phénoménologiques comme dévoilement, dans l'existentialité du seul *Dasein* compris comme être-découvrant ; loin que la vérité ne désignât alors une détermination d'essence de l'être même, elle était ramenée à la structure existentiale du *Dasein*, ce qui revenait à l'onticiser et à passer inévitablement à côté de la différence ontologique. Maintenant Heidegger, dans ce texte qui signe le fameux tournant (*Kehre*), vise à immuniser la vérité de l'être contre toute fondation ontique, et ce faisant on peut avancer qu'il poursuit le projet d'un rationalisme conséquent visant à sauvegarder l'universalité et la nécessité de la vérité, elle-même absolutisée, de toute fondation indue dans un étant (si au contraire la vérité était relative à la structure existentiale du *Dasein*, il pourrait y avoir autant de vérités que de types de structures existentiales — pensons par exemple à un *Dasein* non humain doté d'un autre type d'existentialité, ou bien à ce qu'il en serait si le *Dasein* venait à disparaître de la surface de la terre : on peut douter que l'anéantissement du *Dasein* implique la fin de la vérité elle-même, laquelle semble indépendante au contraire des vicissitudes du monde). Voilà pourquoi Heidegger peut écrire que la liberté consiste pour le *Dasein* à se laisser convoquer par la vérité elle-même conçue comme la structure ordonnée des choses se dévoilant en présence :

> La liberté n'est pas seulement ce que le sens commun aime à faire passer sous ce nom : le caprice qui parfois surgit en nous, de pousser notre choix vers telle

[1] M. Heidegger, « De l'essence de la vérité », trad. A. de Waelhens et W. Biemel, dans *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1990, p. 172 (désormais cité « EV »).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

> ou telle extrémité [le libre arbitre avec en toile de fond la fameuse liberté d'indifférence cartésienne]. La liberté n'est pas une simple absence de contrainte relative à nos possibilités d'action ou d'inaction. Mais la liberté ne consiste pas non plus en une disponibilité à l'égard d'une exigence ou d'une nécessité [*cf.* la loi morale kantienne] […]. Avant tout cela (avant la liberté « négative » ou « positive ») la liberté est l'abandon au dévoilement de l'étant comme tel. Le caractère d'être dévoilé de l'étant se trouve préservé par l'abandon ek-sistant ; grâce à cet abandon (*Sich-einlassen* : engagement), l'ouverture de l'ouvert c'est-à-dire la « présence » (*Da*), est ce qu'elle est[1].

Dès lors, pour sortir des préjugés métaphysiques à l'égard de la liberté (des préjugés qui la définissent tour à tour comme absence de contrainte, liberté de l'arbitre, indépendance par rapport à ce qui ne dépend pas de soi, ou bien, chez Kant, autonomie), il faut l'envisager dans son essence la plus profonde comme « laisser-être » (*Seinlassen*) :

> La liberté a été déterminée d'abord comme liberté à l'égard de ce qui est manifeste au sein de l'ouvert. Comment faut-il penser cette essence de la liberté ? Le révélé (ce qui est manifeste), auquel se rend adéquat le jugement apprésentatif en tant qu'il est conforme, est l'étant tel qu'il se manifeste pour et par un comportement ouvert. La liberté vis-à-vis de ce qui se révèle au sein de l'ouvert laisse l'étant être l'étant qu'il est. La liberté se découvre à présent comme ce qui laisse-être l'étant[2].

Mais cela est possible à son tour parce que plus fondamentalement « laisser-être l'étant […] signifie s'adonner à l'ouvert et à son ouverture, dans laquelle tout étant entre et demeure, et que celui-ci apporte, pour ainsi dire, avec lui. Cet ouvert, la pensée occidentale l'a conçu à son début comme *ta aletheia*, le non-voilé »[3]. Ainsi la liberté est ekstatique, elle est l'ouverture (du *Dasein*) à l'ouverture (*aletheia*) de l'être qui abrite l'étant. Cette ouverture libératoire est la marque de l'ek-sistant (le *Dasein*), qui dépasse l'étant dévoilé pour le saisir à l'aune de l'ouvert. Vient alors cette remarque capitale :

> L'homme ne « possède » pas la liberté comme une propriété, mais tout au contraire : la liberté, le *Da-sein* eksistant et dévoilant, possède l'homme, et cela si

[1] EV, p. 176-177.
[2] *Ibid*., p. 175.
[3] *Ibid*., p. 176.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

> originairement qu'elle seule permet à une humanité d'engendrer la relation à l'étant en totalité et comme tel, sur quoi se fonde et se dessine toute l'histoire[1].

On voit donc que Heidegger inverse le rapport entre l'homme et la liberté, en montrant que la liberté est plus ancienne que l'homme, qu'elle le possède, parce que la liberté est à comprendre non comme une faculté d'un être raisonnable, mais du point de vue de l'essence de la vérité de l'être qui est de laisser être l'étant dans l'ouvert. Le point intéressant, qui servira de transition pour une dernière série de réflexions, c'est l'entrée en scène, dans l'analyse du lien entre liberté et vérité (laquelle est encore une fois le cœur du rationalisme bien compris de Heidegger), de l'histoire. Pourquoi l'entrée en relation du *Dasein* avec l'étant en totalité fonde-t-elle l'histoire ? Le lien à la vérité n'est-il pas au contraire anhistorial, la vérité ne désigne-t-elle pas le plan de l'universel et du nécessaire, indépendamment des vicissitudes du temps ? L'histoire ne doit-elle pas à la rigueur désigner simplement la durée sur le temps long où se déroule le progrès des connaissances humaines (ou le cas échéant leur déclin) dans l'histoire des sciences et des techniques, guidées par l'idéal régulateur d'une saisie intégrale de la vérité ? Or ce n'est pas ainsi que Heidegger envisage le lien constitutif entre vérité et histoire.

Sur ce point, il faut donc rappeler la grande thèse de Heidegger concernant l'articulation entre vérité de l'être et histoire de l'être : c'est parce que la vérité, comprise à partir du grec *a-letheia* (dé-voilement), comporte une part constitutive de voilement, que l'histoire advient (*Geschichte*), histoire qui est dès lors celle de l'oubli graduel de l'être. Mais pourquoi y a-t-il un voilement de l'être, une dissimulation essentielle qui empêche le *Dasein* de voir la différence ontologique et qui le condamne, dans toute l'histoire de la métaphysique, au nom de sa liberté même, à confondre l'être avec des figures diverses de l'étant (*eidos* chez Platon, *energeia* chez Aristote, *hen* chez Plotin, Dieu dans la tradition chrétienne, substance dans le panthéisme spinoziste, *subjectum* dans la modernité post-cartésienne, volonté chez Schopenhauer, *Geist* chez Hegel, ou encore volonté de puissance chez Nietzsche) ? En formulant la réponse à cette question, il faudra être attentif à ce qu'elle ne prête pas le flanc à une nouvelle forme d'irrationalisme dans la pensée du second Heidegger, très différente et plus virulente peut-être que le relativisme existential à l'œuvre dans sa première pensée.

[1] *Ibid*., p. 178.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

3. Vérité et historicité

Dans le texte de 1930, « De l'essence de la vérité », Heidegger indique que la dissimulation de la vérité de l'être est la contrepartie inévitable du don de la présence par l'être : il fallait que l'instance donatrice — le *Es gibt Sein* dont parlera bien plus tard la conférence *Temps et Être*, où le *Es* se verra qualifié comme un « événement appropriant » (*Ereignis*) — s'éclipse ou se retire pour laisser advenir le don, à savoir la présence des étants qui capte le regard du *Dasein*. Comme Heidegger l'écrit en deux temps :

> [Au commencement de la philosophie occidentale], l'étant en totalité se découvre comme *physis*, « nature », terme qui ne vise pas encore ici un domaine particulier de l'étant, mais l'étant comme tel en sa totalité, perçu sous la forme d'une présence en éclosion. Ce n'est que là où l'étant lui-même est expressément élevé et maintenu dans son non-voilement, là où ce maintien est compris à la lumière d'une interrogation portant sur l'étant comme tel, que commence l'histoire[1].

En effet :

> Dans la mesure où le laisser-être laisse être l'étant auquel il se réfère dans un comportement particulier, et ainsi le dévoile, il dissimule l'étant en totalité. En soi, le laisser-être est donc du même coup une dissimulation. Dans la liberté ek-sistante du *Dasein* se réalise la dissimulation de l'étant en totalité. Ici a lieu l'obnubilation[2].

On entendra dès lors l'histoire de l'être (*Seinsgeschichte*) en un autre sens que l'histoire au sens de la suite de faits datables dans un laps temporel donné (ce que Heidegger qualifie comme *Historie*). L'histoire de l'être a une signification métaphysique : elle est l'histoire de la métaphysique elle-même depuis les Grecs jusqu'à l'ère contemporaine, comprise comme l'oubli croissant de la vérité de l'être en sa différence ontologique d'avec l'étant, au sein d'une suite d'époques (grecque, romaine, médiévale, moderne, contemporaine), chacune mettant en exergue des étants distingués qui servent ensuite de paradigmes pour la recherche de la vérité dans tous les différents domaines de la rationalité (science, éthique, religion, politique, art, technique, etc.). Or du fait de la structure transitive de la liberté — la liberté consistant dans le mouvement de « lais-

[1] *Ibid*., p. 177-178.
[2] *Ibid*., p. 182.

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

ser-être l'étant » dans l'ouvert —, il est inévitable que le *Dasein* se laisse captiver par l'étant se manifestant, d'où la tentation de confondre l'ouverture avec un tel étant suprême. Il ne s'agit pas d'une simple maladresse métaphysique sans conséquence, car la métaphysique pour Heidegger régit le cours de toutes les options fondamentales de l'existence humaine, et la prédominance de la technique à l'époque moderne et contemporaine (planétaire) est la conséquence logique de cette histoire. Mais dans ce cas, il s'ensuit que la liberté du *Dasein*, celle de laisser-être l'ouvert et de le recueillir (de le *comprendre*), se retourne dialectiquement dans son contraire, dans une « insistance » à errer, errance historique consistant à ne pas comprendre l'être en sa vérité, c'est-à-dire à refouler systématiquement et opiniâtrement la différence ontologique entre l'être et les étants. On notera bien au passage qu'à la différence d'*Être et Temps* où la non-vérité était à mettre au compte de l'inauthenticité — elle-même liée à cet existential majeur qu'est la déchéance (*Verfallen*) —, Heidegger indique désormais que cette insistance dans l'errance n'est pas de la responsabilité du *Dasein*, mais a son origine dans la structure transcendantale de la vérité de l'être elle-même :

> L'homme erre. L'homme ne tombe pas dans l'errance à un moment donné. Il ne se meut que dans l'errance parce qu'il in-siste [*in-sistiert*] en ek-sistant et ainsi se trouve toujours déjà dans l'errance. L'errance au sein de laquelle l'homme se meut, n'a pas la forme d'un ravin qui longerait son chemin et dans lequel il lui arriverait quelquefois de choir ; au contraire, l'errance fait partie de la constitution intime du *Da-sein* à laquelle l'homme historique est abandonné [*in das der geschichtliche Mensch eingelassen ist*][1].

Mais si les choses sont ainsi, peut-on encore parler de liberté si la contrepartie de celle-ci est le retrait de la vérité et l'impossibilité pour le *Dasein* de pouvoir recevoir le bénéfice de sa liberté, puisqu'il est condamné en un sens, non pas à être libre comme dira Sartre, mais à ne pas pouvoir se saisir de sa liberté ? Cette impossibilité, et la servitude qui en découle pour le *Dasein* d'être balloté par l'histoire de l'être où il est abandonné, semble même tout à fait flagrante pour ce qui concerne le concept de raison lui-même, et la façon dont il se retourne dialectiquement pour Heidegger dans une déraison plus profonde. S'il est vrai, comme on le remarquait au début de cette réflexion, que pour Heidegger la notion romaine de raison obscurcit le sens originaire du *logos* grec, et que l'ancienne raison spéculative (ce que Heidegger appréhende comme une « pensée méditante ») se voit détrônée dans l'histoire au profit des formes ins-

[1] *Ibid*., p. 186.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

trumentales d'une rationalité tournée vers la domination et l'exploitation technique de la nature (ou « pensée calculante »), alors le *Dasein* lui-même devient une fonction de ce processus de plus en plus anonyme, et s'expose à être liquidé en lui.

4. Raison scientifique et historicité

Dans ce contexte, c'est en particulier le sens historique de la rationalité scientifique qui se voit affecté et modifié en profondeur par cette série de mutations époquales, au cours desquelles le « principe de raison » ou principe de rationalité de l'enquête scientifique, passe tour à tour par une série de concepts fondamentaux — *axioma* chez les Grecs, *principium* chez les latins, fondement chez les modernes, proposition fondamentale (au sens du *Grundsatz*) chez les contemporains — qui ne sont pas de simples traductions neutres pour désigner une seule et même réalité, mais entraînent bien au contraire un recouvrement graduel de cela même qui demande à être pris en vue, à savoir l'être et l'ouverture de la présence préalables aux découpages régionaux constituant les domaines d'objets des différentes sciences. Comme l'écrit par exemple Heidegger dans *Le Principe de raison* :

> À quoi tendent ces remarques sur les termes d'axiome, de principe et de *Grundsatz* ? À nous rappeler que, depuis longtemps, ils sont employés les uns pour les autres en philosophie et dans les sciences, bien qu'ils appartiennent à des domaines différents de représentation […]. Le grec *axioma* est dérivé de *axioo*, j'estime quelque chose. […]. Que veut dire « estimer quelque chose », au sens où les Grecs pensaient le rapport originel de l'homme à ce qui est ? Estimer veut dire : faire apparaître une chose dans la considération (*Ansehen*) où elle se tient et l'y conserver. L'axiome montre ce qui se tient en la plus haute considération […]. Pareille considération repose dans l'aspect (*Aussehen*) qu'elle-même présente. Ce qui, de soi, se tient en la plus haute considération ouvre au regard une échappée (*Aussicht*) vers cette altitude, dont l'aspect est tel qu'à partir de lui toute autre chose à tout moment reçoit son aspect et possède sa considération[1].

Les Grecs comprenaient la raison non pas comme une faculté humaine capable de poser le vrai aux fins de la maîtrise et de la domination de la nature, mais comme le recueillement (*logos*) et l'estimation (*axioma*) de l'étant dans sa tenue et dans l'aspect (*Aussehen* qui traduit chez Heidegger l'*eidos*) sous lequel

[1] M. Heidegger, *Le Principe de raison*, *op. cit.*, p. 67-68.

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

il apparaît, sur le fond de l'éclaircie de la présence. Comme le montre bien D. Pradelle dans sa conférence « Système et historicité des sciences », la synonymie entre *axioma*, *principium* et *Grundsatz*

> masque l'hétérogénéité des espaces de pensée auxquels ils appartiennent : avec le *principium* (ce qui est saisi en premier et contient ce qui est premier, ce qui dans un ordre sériel se trouve à la première place) s'expose le paradigme de la mise en ordre des connaissances, le primat cartésien de l'enchaînement cognitif des choses. Ce n'est plus l'*eidos* de l'objet qui prime, ce qui compte c'est son insertion dans un ordre sériel. L'étant devient *Gegenstand* : objet, corrélat d'un acte de penser[1].

Comme l'indique en outre D. Pradelle, avec le *Grundsatz* à l'époque contemporaine, le rapport moderne au savoir comme mise en ordre continue de prévaloir mais à ceci près que le secteur de mise en ordre est rapporté au système apophantique des propositions, et non plus à l'étant :

> Les *Grundsätze* sont désormais des propositions premières prises dans un système de propositions et les axiomes ont la fonction d'assomptions censées garantir la construction d'un système propositionnel […]. Le système est sans objet : *gegenstandlos*. Les propositions fondamentales sont ainsi les pièces d'une concaténation démonstrative sans objet, comme en témoigne par exemple l'axiomatique formalisée de Hilbert[2].

L'étant disparaît concomitamment dans le fonds disponible (*Bestand*), lui-même compris de plus en plus comme un stock matériel soumis à cette forme de rationalité hégémonique dont on voit bien qu'elle est une rationalité technique et instrumentale.

Autrement dit, la raison est un concept qui, dans l'histoire de l'être, entraîne graduellement non seulement la suppression de l'essence de l'être, mais aussi, la suppression de l'étant en général au profit du fonds matériel exploitable (*Bestand*), et donc, celle de l'homme lui-même en particulier, à savoir le *Dasein*, dès lors qu'il devient en tant qu'étant une partie de ce fonds disponible, une variable dans ce processus de plus en plus aveugle de la rationalité

[1] D. Pradelle, « Système et historicité des sciences ». Il s'agit d'une conférence donnée en 2017 à l'Université Laval (Québec), dans le cadre du colloque organisé par C. Sommer et S.-J. Arrien, « Heidegger aujourd'hui. Actualité et postérité de la pensée de l'*Ereignis* ». La publication des actes de ce colloque est en cours, mais cette conférence est accessible sur internet à l'adresse suivante : https://www.youtube.com/watch?v=6nXwWqcxkjQ).
[2] *Ibid*.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

technique. C'est alors, comme le dira Heidegger, que l'homme n'est plus qu'un animal déréglé, soumis tout autant que les choses qu'il exploite à cette même logique de l'arraisonnement (terme qui traduit bien le *Gestell*, le dispositif, *la raison menant à l'arraisonnement*).

5. Liberté et historicité

Face à cette situation, on pourrait estimer que Heidegger envisage la philosophie, dont la sienne constituerait un exemple, comme une restitution et une réactivation du sens originaire de la vérité de l'être au-delà des obscurcissements charriés par l'histoire de l'être. Et certes, c'est bien en un sens ce qu'il prétend accomplir dans un texte comme les *Beiträge zur Philosophie*, où il en appelle à une élite philosophique, un aristocratisme des penseurs rares et peu nombreux (*die Seltenen und die Wenigen*), capables de réinstaurer les possibilités les plus hautes du questionnement philosophique. Le sens ou le contenu de cet élitisme n'a d'ailleurs plus du tout le même sens que celui de la première pensée de Heidegger : l'aptitude du *Dasein* dans *Être et Temps* à faire face, authentiquement, à ses propres possibles dans la résolution et le devancement face à sa mort cède désormais la place à l'idée que les rares et les peu nombreux, ceux capables d'endurer la solitude et la détresse (*Not*), plutôt que la mort et l'angoisse, sont appelés à préparer le terrain pour un nouveau commencement après l'histoire de la métaphysique qui s'épuise après la fin du déploiement en présence de l'être (*Wesung des Seins*) initié par le premier commencement grec :

> S'il devait nous être donné d'avoir encore une fois une histoire, celle d'être, à partir de l'appartenance à l'être, exposés comme créateurs au sein des étants, alors est inéluctable cette détermination-ci : avoir à préparer l'espace-temps de la dernière décision — celle de savoir si nous avons l'expérience de cette appartenance, si nous savons en assurer la fondation, et comment[1].

Ou encore :

[1] M. Heidegger, *Apports à la philosophie. De l'avenance* [*Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*], trad. fr. F. Fédier, Paris, Gallimard, 2013, § 5, p. 27, traduction modifiée (désormais cité « *Beit*. »).

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

> Quelle que soit la manière dont puisse être tranchée la décision concernant l'historialité ou l'absence d'historialité, ceux qui questionnent, eux qui préparent pensivement cette décision, il faut qu'ils soient ; que chacun, venue son heure suprême de vérité, sache supporter la solitude[1].

Il semblerait dès lors que la liberté du *Dasein* réside dans l'aptitude à décider au sein d'une alternative que seule peut supporter une élite philosophique (condamnée peut-être à l'ésotérisme tant les sentiers battus du rationalisme techniciste ont ravagé le monde et détruit la possibilité d'une raison authentique) :

> Cette nécessité [de fonder la vérité de l'estre — *Seyn*] s'accomplit dans la décision constante qui régit toute humanité historiale, celle-là même qui fait apparaître l'alternative : est-ce que l'être humain, à l'avenir, appartient en propre à la vérité de l'être, et ainsi, à partir de cette appartenance et pour qu'elle soit, met à l'abri la vérité […] des étants, ou bien est-ce que l'entrée en scène du dernier homme accule ce dernier à n'être plus qu'animalité déréglée et refuse à l'être humain historial le dernier Dieu[2]?

Pourtant, cette décision a-t-elle véritablement encore un sens ? Pensons à ce que dit Adorno de la dialectique négative[3], ou de cette raison totalitaire[4] dont le déploiement historique implique inévitablement la dissolution des individus et l'exploitation intégrale de la nature au sein d'une domination purement instrumentale, au mépris des formes supérieures de la raison spéculative. Cette dernière semble de plus en plus, au fil de cette dialectique, n'avoir été qu'un leurre ou un narcotique, comme si la croyance en la transcendance et dans un règne spirituel non concerné par les tribulations de la matière représentait une illusion utile dont l'histoire s'était nourrie tout le long de son déploiement pour mieux occuper les hommes et les mettre au travail pour servir cette raison instrumentale vorace et tentaculaire… Sommes-nous à une époque post-métaphysique où les masques et les mirages de la raison spéculative sont tombés ? Mais si tel est le cas alors la liberté n'est-elle pas tout bonnement impossible, et la

[1] *Beit*., § 5, p. 28, traduction modifiée.
[2] *Beit*., § 8, p. 45, traduction modifiée.
[3] T. W. Adorno, *Dialectique négative*, trad. fr. du groupe de traduction du Collège de philosophie, Paris, Payot, 2001, *passim*.
[4] *Cf*. M. Horkheimer et T. W. Adorno, *Dialectique de la raison*, trad. fr. E. Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974, p. 27 : « La raison se comporte à l'égard des choses comme un dictateur à l'égard des hommes : il les connaît dans la mesure où il peut les manipuler […]. La nature des choses se révèle [être] toujours la même : le substrat de la domination ». C'est en ce sens que « la Raison est totalitaire » (M. Horkheimer et T.W. Adorno, *Dialectique de la raison*, *op. cit.*, p. 24).

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

soi-disant élite philosophique que Heidegger appelle de ses vœux, capable de réfléchir les mystères de l'entrée en présence, n'est-elle pas alors condamnée à n'avoir aucune influence sur le cours des choses, sur le destin d'une humanité historiale à venir ?

Heidegger avait manifestement conscience de cette extrémité, comme en témoigne d'ailleurs une certaine tonalité à l'œuvre dans les passages des *Beiträge* évoqués à l'instant : la décision pour ou contre la vérité de l'être implique un combat, une lutte avec l'être qui, en son fond, se caractérise moins par une générosité évanescente (celle de se retirer pour laisser advenir la présence), que par un refus opiniâtre et presque maléfique d'accorder au *Dasein* son sens. Cette idée traverse les *Beiträge*, et plus généralement la pensée heideggérienne des années 30.

Cela a pour conséquence une ambiguïté ou un flottement conceptuel dans le traitement heideggérien d'un concept fondamental pour penser la liberté : celui de la décision (*Entscheidung*). D'un côté la décision semble l'œuvre du *Dasein* lui-même (comme nous l'avons vu), mais d'un autre côté elle s'apparente à une détermination de la vérité de l'être elle-même. Mais si l'être *décide de ne pas accorder sa vérité*, ou plutôt joue à leurrer le *Dasein* en l'exposant de plus en plus dans son histoire aux ravages de la technique (laquelle est pensée à partir du concept de *Machenschaft*, que l'on peut traduire par machination, afin de faire ressortir la duplicité inhérente à ce destin de l'être qui s'abat sur le *Dasein* dans son histoire), alors Heidegger ne tombe-t-il pas dans une forme subtile d'irrationalisme gnostique plus ou moins assumé, consistant à penser le monde historique comme une chute hors de l'esprit pur, chute qui serait en un sens le résultat d'une expulsion et d'un refus de l'instance supérieurement divine de partager sa vérité avec la créature, au sein d'une perspective qui de fait confère à l'esprit une malignité irréductible ? On envisagera par exemple ce texte aux accents nihilistes des *Cahiers noirs* où Heidegger écrit :

> Est-ce *là* maintenant la seule *décision* : la destruction totale et le chaos ou bien la coercition d'une contrainte complète[1] ? (« *Ist* dieses *jetzt die einzige* Entscheidung *: völlige Zerstörung und Unordnung oder Verzwingung eines vollständigen Zwangs ?* »).

*

[1] M. Heidegger, *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte)* (1938-1939) dans *Gesamtausgabe*, vol. 95, Frankfurt/Main, V. Klostermann, 2014, p. 70.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

Comme si dès lors l'homme, otage impuissant face à la surpuissance de l'être, assistait démuni et innocent à l'accomplissement d'une trame dont l'issue serait soit l'embrasement du monde dans un feu chaotique et destructeur (Heidegger pensait évidemment à la seconde guerre mondiale), soit la soumission intégrale de l'homme déchu de son *Dasein* à la logique coercitive de la machination soumettant tout étant au règne de la calculabilité en vue de la domination et de l'exploitation technique intégrale (forme prédominante de la rationalité déchue), à travers quoi la vérité de l'être se retire définitivement du monde, laissant celui-ci dans une désolation sans témoin. Cette image évidemment très pessimiste et qui ne représente sans doute pas le dernier mot de la pensée de Heidegger — même si elle continue à peser sourdement sur ses derniers textes (songeons à la formule énigmatique de Heidegger dans son entretien du Spiegel en 1966 : « Seul un Dieu peut encore nous sauver ») —, pose alors la question, à laquelle l'on ne répondra pas ici, de savoir pourquoi l'être — disons l'esprit puisqu'il s'agit de cela après tout (et même de l'esprit absolu, dès lors qu'on ne le réduit pas comme Hegel le fait encore à un *étant*) — refuserait d'accorder sa vérité ? Une telle perspective, qui engage manifestement une forme d'irrationalisme pour autant qu'elle brise l'identité éléatique de l'être et du pensable, a sa dignité philosophique, mais la question est bien de savoir si l'on est prêt à s'y engager ; sur ce point peut-être que tout est affaire, sinon de liberté, du moins de sensibilité.

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XVI 2, 2020 (Actes 11), p. 42-57
https://popups.uliege.be/1782-2041/

ISSN: 1782-2041
DOI: 10.25518/1782-2041.1157

La Raison dépossédée : Intentionnalité et liberté face à l'Autre chez Lévinas et Sartre

Par GIORGIA VASARI
Università degli Studi di Roma « La Sapienza »

À la lumière des déplorables événements qui ont marqué l'histoire occidentale, de nombreux intellectuels des années 1930 se sont interrogés sur la rationalité de l'histoire, la souveraineté de la Raison et le rôle de la liberté humaine. C'est dans ce contexte intellectuel que, prolongeant une réflexion inaugurée vingt ans plus tôt, Emmanuel Lévinas remarque en 1947 une « divergence entre les événements et l'ordre rationnel »[1], tout en dénonçant « l'inaptitude de l'intelligence à ce qui devait en être la fonction essentielle »[2]. À la même période, Jean-Paul Sartre s'explique à propos d'un nouveau sens de l'humanisme fondé sur la liberté humaine[3]. Cette liberté est le revers du fait incontournable de la contingence du réel — de son absence de rationalité — qui nourrit la pensée sartrienne dès ses tous débuts, dans les années 1920, lorsque son auteur constate l'impossibilité de rencontrer la nécessité dans le monde[4].

Je propose de comparer certains aspects des philosophies de Lévinas et de Sartre sur ce thème, à savoir, le rapport entre Raison et liberté. Le choix de rapprocher ces deux penseurs malgré leurs différences est motivé, d'une part, par leur commune appartenance au mouvement phénoménologique, et, d'autre

[1] E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1990, p. 23 (désormais cité *EE*).
[2] *Ibid.*
[3] J.-P. Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1952, *passim*.
[4] J.-P. Sartre, *Empédocle* dans A. Chabot [dir.], *Études sartriennes*, vol. 20 : *Inédits de jeunesse*, Paris, Garnier, 2016, p. 38 *sq* ; S. de Beauvoir, *La Cérémonie des adieux*, Paris, Gallimard, 1987, p. 199-200 ; V. de Coorebyter, *Sartre avant la phénoménologie*, Bruxelles, Ousia, 2005, p. 17-62.

part, plus spécifiquement, par l'attention que l'un et l'autre accordent à l'intentionnalité husserlienne[1]. En effet, je retiens que la manière dont Lévinas et Sartre s'approprient cette notion clef permet de comprendre les similitudes et les différences entre leurs philosophies respectives. Bien plus, elle enveloppe une nouvelle conception des rapports entre Raison et liberté.

J'aborderai la question en deux temps. D'une part, je soutiendrai que Sartre et Lévinas opèrent non seulement de concert une analyse de la souveraineté de la Raison qui s'attaque principalement à l'idéalisme dans son acception la plus large, mais exploitent aussi, au sein de la phénoménologie qu'ils réélaborent tout en la découvrant, le concept husserlien d'intentionnalité, qui doit théoriser la possibilité d'une « sortie » — d'une « évasion »[2] ou d'un « désengluement »[3] — de l'être. D'autre part, j'exposerai les appropriations de l'intentionnalité qui furent réalisées par Lévinas et Sartre. J'examinerai ainsi la manière dont s'articulent chez eux les concepts de Raison et de liberté. Cette articulation sera examinée sous deux points de vue différents. J'analyserai d'abord la forme qu'elle prend au sein des relations qui unissent la conscience et le monde. Ensuite, j'indiquerai comment elle évolue à l'intérieur d'un autre contexte : celui des relations intersubjectives qui unissent deux consciences.

Sartre et Lévinas accordent un rôle majeur à la liberté : celle-ci doit détrôner la Raison. Or, pour démontrer que ces auteurs chargent ce concept du même enjeu, je m'intéresserai plus spécifiquement à deux de leurs développements. J'examinerai leur critique commune du concept de Raison, avant de m'intéresser à l'usage qu'ils font du concept husserlien d'intentionnalité. Je monterai en effet que ces opérations établissent une séparation entre la liberté de la conscience et la Raison conçue comme « pouvoir de compréhension ». Mais, pour ce faire, je replacerai ces analyses dans un cadre plus global. Elles seront lues à la lumière de la problématique de l'intersubjectivité, c'est-à-dire dans le contexte d'une « rencontre » entre deux consciences. Bien évidemment, je ne soutiendrai pas que les positions de Lévinas et de Sartre convergent d'un point de vue théorique ; je soutiendrai plutôt que l'intentionnalité permet, en tant que fil conducteur de lecture, non seulement de développer à

[1] *Cf.* E. Lévinas, *La Conscience non intentionnelle* dans Id., *Entre nous : essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991, p. 141-151 ; C. Pagès, « "Distance et proximité" : les deux lectures lévinassiennes de l'intentionnalité », *Bulletin d'analyse phénoménologique* n°8 (2010), p. 264-283 ; J.-P. Sartre, *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité*, dans Id., *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, Paris, Vrin, 2003, p. 88-90 (désormais cité *Intentionnalité*).

[2] E. Lévinas, *De l'évasion*, Paris, Poche, 1998 (désormais cité *DE*).

[3] J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1987, p. 58 *sq.* (désormais cité *EN*).

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

propos de ces deux philosophies une réflexion rigoureuse sur les rapports entre Raison et liberté, mais rend surtout possible la compréhension des différences plus profondes qui subsistent entre elles. En raison des convergences de leurs analyses phénoménologiques de la nausée et de la honte, les pensées lévinassiennes et sartriennes ont souvent fait l'objet de lectures comparatives. Dans ces conditions, j'examinerai leurs premiers travaux[1] et leurs *magna opera*[2]. C'est, en effet, dans ces textes que se concentrent leurs appropriations de l'intentionnalité, leurs critiques du primat de la raison théorique, et leurs dialogues mutuels autour du concept d'altérité[3].

1. Lévinas : la Raison qui ne libère pas

Dans l'un de ses premiers écrits, *De l'évasion* (1934), Lévinas reconnaît qu'il fait partie d'une « génération »[4] qui condamne la « philosophie de l'être »[5], qui est la « marque d'une certaine civilisation, installée dans le fait accompli de l'être et incapable d'en sortir »[6]. Lévinas prône une « sortie »[7] de l'être et affirme derechef que le besoin d'une telle évasion est le « mal du siècle »[8]. Après avoir esquissé une synthèse de l'histoire de la pensée occidentale, il soutient que cette pensée culmine avec l'idéalisme avant d'échouer avec lui[9] :

> [L]e progrès n'a pas amené la philosophie occidentale à dépasser entièrement l'être. Lorsqu'elle découvrit au-delà des choses — modèle premier de l'être — les domaines de l'idéal, de la conscience et du devenir, elle fut incapable de les priver d'existence, car tout le bénéfice de sa découverte consistait précisément

[1] Je me réfère en particulier à E. Lévinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Vrin, 2001 (désormais cité *TIH*) ; *De l'évasion*, *op. cit.* ; *Le Temps et l'Autre*, Paris, PUF, 1983 (désormais cité *TA*) ; *De l'existence à l'existant*, *op. cit.* ; mais aussi à J.-P. Sartre, *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité*, *op. cit.* ; *La Transcendance de l'Ego*, *op. cit.* ; *La Nausée*, Paris, Gallimard, 1972 (désormais cité *LN*).

[2] E. Lévinas, *Totalité et Infini*, Paris, Poche, 1990 (désormais cité *TI*) ; J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, *op. cit.*

[3] Sur ce point, *cf.* G. Hanus, *Echapper à la philosophie ? Lecture de Lévinas*, Lagrasse, Verdier, 2012, p. 153-167.

[4] *DE*, p. 94.

[5] *Ibid.*

[6] *Ibid*., p. 99.

[7] *Ibid*., p. 127.

[8] *Ibid*., p. 94.

[9] *Ibid*., p. 91-99, 124-127.

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

> à la leur attribuer. L'ontologisme sous sa signification la plus large restait le dogme fondamental de toute pensée […]. D'ailleurs dans la pensée contemplative, la théorie est dans son fond le comportement de celui qui porte à jamais le stigmate de l'existence : elle est essentiellement soumise à l'existant et quand elle ne part pas de l'être elle va au-devant de lui. C'est l'impuissance devant le fait accompli. La connaissance est précisément ce qui reste à faire quand tout a été accompli. […] L'affranchissement de l'idéalisme à l'égard de l'être est basé sur sa sous-estimation. Dès lors, au moment même où l'idéalisme s'imagine l'avoir dépassé il en est envahi de toutes parts. Ces relations intellectuelles dans lesquelles il a dissous l'univers n'en sont pas moins des existences — ni inertes, ni opaques certes — mais qui n'échappent pas aux lois de l'être. L'idéalisme n'est pas seulement exposé aux attaques de tous ceux qui lui reprochent de sacrifier la réalité sensible, de méconnaître et de mépriser les exigences concrètes et poignantes de l'homme en proie à ses problèmes quotidiens, d'être par conséquent incapable de diriger et de conduire ; il n'a même pas l'excuse d'échapper à l'être, car, sur le plan où il nous amène, il trouve sous une forme plus subtile et qui invite à une fausse sérénité l'être toujours le même qui n'a renoncé à aucun de ses caractères[1].

Même si Lévinas admire la tentative idéaliste d'outrepasser la simple expérience sensible[2], son argumentation s'attaque à la connaissance, à la théorie, à la pensée contemplative, impuissante et « soumise à l'existant »[3]. Cette critique du primat de la théorie avait déjà été esquissée par Lévinas dans le cadre de sa thèse de troisième cycle. L'intellectualisme husserlien y est perçu comme une limite pour la phénoménologie, car il ne rend justice ni à l'existence concrète, ni à la vie dans son caractère « riche et multiforme »[4]. Plus généralement, on peut dire que c'est tout l'idéal classique qui est fustigé par ce texte qui déclare qu'«Auschwitz a été commis par la civilisation de l'idéalisme transcendantal »[5]. Le point spécifiquement visé par la critique lévinassienne concerne la logique de l'être qui est considérée, *lato sensu*, comme une dynamique

[1] *Ibid*., p. 124-127.

[2] Pour Lévinas, la compréhension idéaliste du réel renvoie à un « progrès » de la « philosophie occidentale » au sein duquel le « modèle de l'être » qu'offrent « les choses » est « dépassé » dans « les domaines de l'idéal, de la conscience et du devenir ». Toutefois, ce progrès, et la compréhension qui en découle, échoue ; car c'est dans « les relations intellectuelles » que l'idéalisme retrouve l'être qu'il croyait avoir dépassé. (*cf. ibid.*, p. 124-127). Il semble bien que Lévinas s'attaque ici au cheminement de la conscience décrit par la *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Vrin, 2006, p. 131-144 ; 645-662.

[3] *DE*, p. 125.

[4] *TIH*, p. 86.

[5] F. Poirié, *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous ?*, Lyon, La Manufacture, 1987, p. 84.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

propre à la connaissance et à la souveraineté absolue du moi sur les choses. Cette mise en question apparaît en fait dès 1946 avec la formulation du concept d'« il y a »[1], qui est le revers de l'opération du paragraphe quarante neuf des *Ideen I*[2]. Si la conscience transcendantale résiste à l'anéantissement du monde, parce qu'elle est la source absolue du sensé, elle surgit à un moment qui est, selon Lévinas, logiquement et ontologiquement second par rapport à l'« être en général »[3] ; par rapport à l'« il y a »[4] qui « constitue le fond obscur de l'existence »[5] et qui fait « horreur »[6] au sujet par son « absurdité foncière »[7]. Cette position du sujet au sein de l'être est une condamnation pour ce sujet même qui, « en participant à l'il y a, se retrouve comme solitude, comme le définitif de l'enchaînement d'un moi à son soi »[8]. Toutefois, cette position ne relève pas exclusivement du tragique car la maîtrise de l'existence de la part de l'existant se configure aussi comme une « jouissance » et un « bonheur » au sein du monde, qui est considéré comme un ensemble de « nourritures »[9] pour l'« alimentation »[10] du sujet. Ce dernier est libre de jouir des existants et des choses du monde en les possédant. Lévinas explique en effet que le sujet — « l'hypostase »[11] — « est liberté »[12], c'est à dire « maître de l'exister » ; il « exerce sur son existence le viril pouvoir du sujet »[13]. Donc, si, d'un côté, cette liberté

[1] E. Lévinas, « Il y a », *Deucalion* (1946/1), p. 141-154 ; *EE*, p. 81-91 ; *TA*, p. 25-30.
[2] E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, trad. fr. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, p. 160-164.
[3] *EE*, p. 81.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid*., p. 84.
[6] *Ibid*., p. 83 *sq*.
[7] *TA*, p. 29.
[8] *EE*, p. 121.
[9] *TA*, p. 45 *sq*.
[10] *Ibid.* ; *TI*, p. 112 *sq*.
[11] Lévinas utilise ce terme technique pour désigner le sujet : « Nous cherchions l'apparition même du substantif. Et pour indiquer cette apparition nous avons repris le terme *d'hypostase* qui, dans l'histoire de la philosophie, désignait l'événement par lequel l'acte exprimé par un verbe devenait un être désigné par un substantif » (*EE*, p. 119-120). Lévinas se réfère au verbe « être » et désigne le sujet — l'hypostase — comme l'étant (ou l'être) qui se pose au sein de l'être verbal et en devient le maître ; de sorte que son acte d'exister se configure comme un exercice de pouvoir.
[12] *TA*, p. 34.
[13] *Ibid.*

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

caractérise le sujet qui est condamné à « l'être en général » dans son « absurdité foncière »[1], cette solitude n'est « pas seulement un désespoir et un abandon, mais aussi une virilité et une fierté et une souveraineté »[2].

La liberté caractérise la conscience qui maîtrise l'existence originairement anonyme et insensée. L'existant est indépendant et heureux s'il s'approprie librement les choses du monde. Cependant, cette liberté ne paraît pas tout à fait définitive. Elle semble mise en péril par la Raison qui exerce son pouvoir en répandant la « lumière » à travers laquelle se produit l'existence mondaine. Mais cette lumière qui pose l'autre, « le pose comme s'il sortait de moi »[3] :

> En englobant le tout dans son universalité, la raison se retrouve elle-même dans la solitude. Le solipsisme n'est ni une aberration ni un sophisme : c'est la structure même de la raison. Non point en raison du caractère « subjectif » des sensations qu'elle combine, mais en raison de l'universalité de la connaissance, c'est-à-dire de l'illimité de la lumière et de l'impossibilité pour aucune chose d'être en dehors. Par là la raison ne trouve jamais d'autre raison à qui parler. L'intentionnalité de la conscience permet de distinguer le moi des choses, mais ne fait pas disparaître le solipsisme puisque son élément, la lumière, nous rend maître du monde extérieur, mais est incapable de nous y découvrir un pair. L'objectivité du savoir rationnel n'enlève rien au caractère solitaire de la raison. Le retournement possible de l'objectivité en subjectivité est le thème même de l'idéalisme qui est une philosophie de la raison. L'objectivité de la lumière, c'est la subjectivité elle-même[4].

Il est possible de comprendre pourquoi la pensée occidentale et l'idéalisme n'arrivent pas à se délivrer de l'être. D'après Lévinas, il est dans la nature de la Raison théorique — toujours raison d'un moi — de tout reconduire à soi, en engendrant une totalité. Lévinas explique en effet que la « transcendance de l'espace est assurée si elle est fondée sur une transcendance *sans retour au point de départ* »[5]. La question lévinassienne concerne donc la condition d'une telle transcendance, qui est capable de libérer définitivement le moi de son enchaînement à soi. Cette problématique est clairement posée dans *Totalité et Infini*, notamment dans la *Préface* à l'édition allemande de 1987, où Lévinas déclare :

---

[1] *Cf. supra*, notes 21 *sq.*
[2] *Ibid*., p. 35.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid*., p. 47-48.
[5] *Ibid.*, p. 48-49.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

> Ce livre conteste que la synthèse du savoir, la totalité de l'être embrassée par le *moi transcendantal*, la présence saisie dans la représentation et le concept et l'interrogation sur la sémantique de la forme verbale de l'être — stations inévitables de la Raison — soient les instances ultimes du sensé. Ramènent-elles ou mènent-elles à la capacité d'assurer l'accord d'un monde et de manifester ainsi la Raison jusqu'au bout ? La raison jusqu'au bout ou la paix entre les hommes[1].

La question enveloppe assurément une critique de la rationalité théorique. Pour Lévinas, on ne peut avoir d'autrui une connaissance purement théorique. Si elle fonctionne sur les objets, la maitrise du moi devient un échec une fois appliquée à l'autre. Pire, elle se transforme en une tentative de soumission. Aussi, la « raison jusqu'au bout » renvoie donc à cette interrogation : que doit être l'affranchissement du moi ? S'il doit rendre possible la « paix entre les hommes »[2], et éviter « la divergence entre les événements et l'ordre rationnel »[3], en quoi doit-il consister ?

2. Sartre : la liberté hors de la Raison

Dans *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité*[4], Sartre s'attaque à la « philosophie alimentaire [...] selon laquelle connaître c'est manger »[5]. Il s'en prend apparemment à la téléologie de la connaissance et à la capacité de la Raison d'envelopper une rationalité intrinsèque du monde et de l'histoire. Par la même occasion, il salue l'intentionnalité husserlienne — *ipso facto*, radicalement réinterprétée — d'avoir contrecarré cette « philosophie digestive »[6]. En effet, grâce à l'intentionnalité husserlienne, Sartre déclare que connaître c'est « s'éclater vers »[7], « s'arracher à la moite intimité » pour se retrouver finalement dans le monde, un monde « indifférent, hostile et rétif »[8] dont une philosophie de la compréhension de l'intériorité ne

[1] *TI*, p. II.
[2] *Ibid.*
[3] *EE*, p. 23.
[4] V. de Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie*, Bruxelles, Ousia, 2001, p. 27-28.
[5] *Intentionnalité*, p. 87.
[6] *Ibid.*
[7] *Ibid*, p. 88.
[8] *Ibid.*

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

saurait rendre compte, car « la connaissance ne [peut], sans malhonnêteté, se comparer à la possession »[1].

Comme Lévinas, Sartre semble donc critiquer la conception de la Raison comme compréhension du réel, mais aussi revendiquer la concrétude de l'existence dans le monde, au-delà de la seule théorie[2]. Évidemment, de nettes différences subsistent entre ces philosophes ; mais le primat d'une Raison vouée à la compréhension du réel, primat de la logique idéaliste propre à l'Esprit, semble bien être ce qui est mis en cause par les deux philosophes. De même, tous deux contestent la souveraineté de l'Ego. Contre toutes les philosophies transcendantales qui situent l'origine ultime du sens dans un pôle égologique, ils inversent les données du problème de la significativité.

Sur ce dernier point, avec *La Transcendance de l'Ego*, Sartre achève son parricide vis-à-vis de Husserl et sa réception personnelle de la phénoménologie, en purifiant le champ transcendantal de toute structure égologique[3]. C'est en effet la radicalisation du principe husserlien d'intentionnalité qui le conduit à thématiser l'idée d'une conscience transcendantale qui n'est « rien »[4] puisque tout est en dehors d'elle, mais qui est en même temps « tout »[5] parce qu'elle est dans le monde. En se constituant à la surface des choses, cette conscience impersonnelle devient une « sphère d'existence absolue, c'est-à-dire de spontanéités pures »[6]. Elle dévoile les objets sur le mode du « ne pas l'être ». Elle entretient donc une stricte corrélation avec l'être mais, en même temps, elle ne l'est pas. En ce sens, elle s'arrache à l'être et se constitue comme liberté

---

[1] *Ibid.*

[2] *Ibid*., p. 89.

[3] J.-P. Sartre, *La Transcendance de l'Ego*, dans Id., La Transcendance de l'Ego *et autres textes phénoménologiques*, *op. cit.*, p. 93-131.

[4] *Ibid*., p. 125.

[5] *Ibid.*

[6] *Ibid*., p. 126. Même si la dualité ontologique du pour-soi et de l'en-soi n'est pas thématisée explicitement dans *La Transcendance de l'Ego*, à la même époque, on trouve dans l'*Imagination* (Paris, PUF, 2012, p. 1) la première formulation de ce dualisme : « Ces différentes qualités […] se donnent à mon regard comme des existences que je puis seulement constater et dont l'être ne dépend aucunement de mon caprice. Elles sont *pour* moi, elles ne sont pas *moi*. […] Cette inertie du contenu sensible, […] c'est l'existence *en soi*. […] Cette forme inerte, qui est en deçà de toutes les spontanéités conscientes, que l'on doit observer, apprendre peu à peu, c'est ce que l'on appelle une *chose*. En aucun cas, ma conscience ne saurait être une chose, parce que sa façon d'être en soi est précisément un *être pour soi* ».

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

pure et absolue[1], par rapport à un monde qui est par principe inassimilable mais destiné à demeurer toujours « dehors »[2].

Ces éléments suffisent à faire apparaître un abîme entre les théories lévinasienne et sartrienne de l'intentionnalité, et, ainsi, une distance irréfragable entre leurs conceptions respectives du rapport au monde. En effet, tout en partageant des objectifs théoriques communs, elles sont quasiment opposées. Pour Lévinas, le sujet s'alimente des objets du monde et peut, sur la base de ce modèle d'appropriation, connaître le monde. Pour Sartre, l'intériorisation et l'assimilation de l'objet dans la conscience ne peuvent jamais se réaliser. En effet, si, pour traiter le sujet de la connaissance, *L'Être et le Néant*, utilise les mêmes métaphores que Lévinas (la jouissance, l'alimentation et l'assimilation)[3], les conclusions sartriennes en diffèrent radicalement :

> Ainsi y a-t-il un mouvement de dissolution qui va de l'objet au sujet connaissant. Le connu se transforme en *moi*, devient ma pensée et par là même accepte de recevoir son existence de moi seul. Mais ce mouvement de dissolution se fige du fait que le connu demeure à la même place, indéfiniment absorbé, mangé et indéfiniment intact, tout entier digéré et cependant tout entier dehors, indigeste comme un caillou[4].

L'impossibilité pour l'objet d'être dirigé par la conscience semble jouer un rôle important au sein de la théorie de la contingence sartrienne, dont une « loi » est énoncée au cœur de *La Nausée* où Sartre déclare : « L'essentiel c'est

---

[1] C. Romano, « La liberté sartrienne ou le rêve d'Adam », *Archives de Philosophie* n°3 (2000), p. 476-477.

[2] *Cf. Intentionnalité*, p. 89. Dans sa belle introduction à l'*intentionnalité* et *La transcendance de l'Ego*, Vincent de Coorebyter explique comment Sartre a retourné les *Ideen* contre elles-mêmes. « [L]'ultime assise de ce renversement réside, écrit-il, dans un respect scrupuleux du clivage ontologique qui domine l'ensemble des *Ideen*, selon la thèse même de Husserl […] au début du § 76 » (V. de Coorebyter, *Introduction*, dans J.-P. Sartre, La Transcendance de l'Ego *et autres textes…*, *op. cit.*, p. 41-42). Nous avons vu que ce dualisme est l'une des clefs de l'*Intentionnalité*, où Sartre offre une réponse aux philosophies digestives : l'être-au-monde ne peut se former par alchimie interne car le monde est inassimilable à la conscience, qui relève d'un régime ontologique irréductiblement différent. Comme Sartre le signale dans *L'Imagination*, le principe d'intentionnalité lui-même est inséparable de cette distinction « sur laquelle Husserl revient sans se lasser » : la « distinction radicale entre la conscience et *ce dont il y a conscience* », l'objet de visée étant « par principe hors de la conscience, "transcendant" » (*ibid.*).

[3] *Cf. EN*, p. 638 *sq.*

[4] *EN*, p. 639.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

la contingence […] l'existence n'est pas la nécessité »[1]. À l'impossibilité d'assimiler l'objet[2] s'ajoute donc celle de le connaître d'une manière *permanente*[3], c'est-à-dire conforme à une essence qui serait impliquée par une succession de profils se donnant avec la manifestation d'un phénomène. Sartre conteste que la conscience puisse appréhender une essence qui serait la « loi manifeste qui préside à la succession [des] apparitions [d'un existant] »[4]. Dans *La Nausée*, il déclare à ce sujet que « le monde des explications et des raisons n'est pas celui de l'existence » : « un cercle n'est pas absurde, il s'explique très bien par la rotation d'un segment de droite autour d'une de ses extrémités […] [mais] un cercle n'existe pas »[5]. Plus loin, il ajoute qu'« exister c'est *être là*, simplement ; [car] les existants apparaissent, se laissent *rencontrer*, mais on ne peut jamais les *déduire* »[6]. C'est donc l'idée de « raison de la série », l'idée d'essence, qui est mise en question. En ce sens, la possibilité de la connaissance comme compréhension du réel est le point qui semble être contesté. Au sein de passages décisifs du roman de 1938, Sartre caractérise en termes d'« idées abstraites » et d'« idées d'homme » les idées de « passage » à l'acte[7] et de « vision »[8] qui renvoient à la théorie de l'intuition des essences. Il rejette l'idée husserlienne de remplissement de l'intention en proposant une théorie opposée selon laquelle la connaissance n'est pas orientée téléologiquement vers un idéal de « plénitude »[9], car « tout est [déjà] plein »[10]. Ceci, d'ailleurs, paraît tout à fait

[1] *LN*, p. 187.
[2] *Cf. supra*, note 5.
[3] *EN*, p. 235 : « La permanence est pure possibilité pour un "ceci" d'être conforme à son essence. […] La fusion idéale de ce qui manque avec ce à quoi manque ce qui manque, comme totalité irréalisable, hante le pour-soi et le constitue dans son être même comme néant d'être. C'est, disions-nous, l'en-soi-pour-soi, ou la *valeur* ».
[4] *Cf. EN*, p. 12-13.
[5] *LN*, p. 184.
[6] *Ibid.*, p. 187.
[7] *Ibid.*, p. 188-189.
[8] *Ibid.*, p. 186.
[9] *Cf.* E. Husserl, *Recherches logiques*, trad. fr. H. Élie et *al*., Paris, PUF, 2012, § 21, p. 97-99 : « [L]es intentions signitives sont en soi "*vide*s" et "*ont besoin* de plénitude". […] À la représentation signitive, prise en elle-même, il manque […] toute espèce de plénitude ; c'est seulement la représentation intuitive qui la lui amène et la lui incorpore par identification. […] [P]lus la représentation est "claire", plus sa "*vivacité*" est grande, plus *le degré de figuration* auquel elle est arrivée est élevé : plus elle est riche en plénitude. En conséquence, *l'idéal de la plénitude* serait atteint dans une représentation qui enfermerait dans son contenu phénoménologique son objet plein et entier ».
[10] *Cf. LN*, p. 188-189 : « Mes yeux ne rencontraient jamais que du plein. […] Tout était plein, tout en acte ».

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

cohérent avec la lecture qu'il propose de l'intentionnalité husserlienne dans sa note de 1934, où il indique que l'« on ne peut pas dissoudre les choses dans la conscience »[1].

Ces analyses nous permettent de mieux comprendre pourquoi « l'assimilation de la réalité » est un modèle qui est refusé par Sartre là où il est accepté par Lévinas[2]. Plus largement, elles nous permettent de qualifier plus précisément un aspect spécifique de leurs philosophies respectives : la manière dont elles conçoivent les relations existant entre les concepts de raison et de liberté. Pour Lévinas, le sujet émerge à partir d'un horizon absurde, quasiment inconcevable du point de vue de la conscience. En se posant dans l'existence, l'individu confère un sens au monde ; il le possède et s'en alimente librement et joyeusement. Toutefois, en raison de ces dynamiques d'appropriation intentionnelle et de dissolution de l'extériorité dans le moi, le sujet demeure « rivé » à lui-même, enchaîné à sa solitude, si bien que sa liberté n'est ni complète ni définitive[3]. Chez Sartre, la conscience surgit face à l'être en marquant une scission nette qui demeure à jamais irréconciliable. Pour cette raison, l'assimilation complète du monde au sein de la conscience n'est pas concevable et la conscience se configure comme une liberté absolue non substantielle[4]. Ainsi, elle sera toujours nécessairement transcendance de l'objet, translucidité à la surface de l'être ; et pour qu'il y ait conscience, il devra toujours y avoir « quelque chose » d'irréductiblement extérieur à elle.

3. Face à l'autre : la liberté comme abandon (de la Raison)

Jusqu'ici, nous avons examiné les rapports de la Raison et de la liberté dans un contexte spécifique : les relations entre la conscience et son monde. Mais

---

[1] *Intentionnalité*, p. 87.

[2] *TI*, p. 135 : « Le processus de la constitution qui se joue partout où il y a représentation, se renverse dans le "vivre de…". Ce dont je vis, n'est pas dans ma vie comme le représenté qui est intérieur à la représentation […]. Si l'on pouvait encore parler ici de constitution, il faudrait dire que le constitué réduit à son sens, déborde ici son sens, il devient au sein de la constitution, la condition du constituant ou plus exactement la nourriture du constituant. Ce débordement de sens peut être fixé par le terme alimentation ».

[3] *Cf.* R. Burggraeve, « "Un roi déposé". Une voie de libération du moi par autrui », dans J. Hansel [dir.], *Lévinas. De l'être à l'autre*, Paris, PUF, 2006, p. 55-74.

[4] Et, donc, qui a besoin de quelque chose pour exister, à savoir, le « quelque chose » dont la conscience intentionnelle est toujours nécessairement conscience, pour la phénoménologie : l'étant.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

que deviennent ces rapports au sein des relations intersubjectives entre deux consciences ? Chez Lévinas, la rencontre de l'Autre renvoie dès le départ à la problématique d'une libération du sujet par rapport à l'être, considéré comme une « royauté indétrônable »[1]. Cette libération est une évasion de l'être qui prend la forme d'une transcendance sans retour, car seule l'altérité de l'Autre peut libérer le moi de son enchaînement vis-à-vis du soi qui est constitué par l'activité intériorisante de la Raison. Face au visage de l'autre, cette activité doit être suspendue, car elle se configure en un impérialisme qui empêche toute possibilité d'éthique. L'évasion de l'être que prône Lévinas consiste donc en un véritable affranchissement du sujet par rapport à son existence et cette libération peut avoir lieu seulement grâce au rapport à une transcendance qui n'est pas assimilée à la conscience et qui, donc, implique une extase du moi sans qu'il y ait retour à soi. C'est donc l'Autre qui libère le moi de son enchaînement, en se configurant comme un objet *sui generis*, non-assimilable en raison de son caractère mystérieux[2] ; comme objet d'un désir métaphysique d'infini[3], dont le modèle est donné dans la troisième des *Méditations Métaphysiques* de Descartes[4]. Pour ce qui concerne le rapport de la conscience à la transcendance de l'Autre, Lévinas indique en effet ceci :

> L'aspiration à l'extériorité radicale, appelée pour cette raison métaphysique, le respect de cette extériorité métaphysique qu'il faut, avant tout, « laisser être » — constitue la vérité. Elle anime ce travail et atteste sa fidélité à l'intellectualisme de la raison. Mais la pensée théorique, guidée par l'idéal de l'objectivité, n'épuise pas cette aspiration. Elle reste en deçà de ses ambitions. Si des relations éthiques doivent mener […] la transcendance à son terme, c'est que l'essentiel de l'éthique est dans son *intention transcendante* et que toute intention transcendante n'a pas la structure noèse-noème[5].

---

[1] E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Poche, 2016, p. 14.
[2] *Ibid.*
[3] *Cf. TI*, p. iv-44 ; Id., *Hors l'expérience : l'idée cartésienne de l'infini*, dans *Dieu, la Mort et le Temps*, Paris, Le Livre de Poche, 1995, p. 246-251 ; Id., *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982, p. 104-108 ; Id., *La Philosophie et l'idée de l'infini*, dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 2016 (désormais cité *EEHH*), p. 229-248.
[4] Sur cette question, *cf*. M. Dupuis, « Le cogito ébloui ou la noèse sans noème. Lévinas et Descartes », *Revue Philosophique de Louvain* n°94/2 (1996), p. 294-310 ; mais aussi J.-F. Lavigne, « L'idée de l'infini : Descartes dans la pensée d'Emmanuel Lévinas », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 92/1 (1897), p. 54-66
[5] *TI*, p. 14-15.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

L'idée de l'infini est caractérisée par le fait de « déborder »[1] la pensée qui la pense : dans la lecture lévinassienne, il n'y a donc aucune symétrie possible entre le moi et l'Autre[2]. Sur ce point se creuse non seulement la distance entre Lévinas et Sartre, concernant le rapport à autrui, mais c'est également ici qu'on voit poindre la critique du premier philosophe à l'encontre du second[3] :

> Autrui n'est pas transcendant parce qu'il serait libre comme moi. Sa liberté, au contraire, est une supériorité qui vient de sa transcendance même. En quoi consiste cette inversion de la critique ? Le sujet est « pour soi » — il se représente et se connaît aussi longtemps qu'il est. Mais en se connaissant ou en se représentant, il se possède, se domine, étend son identité à ce qui vient, en lui-même, réfuter son identité. Cet impérialisme du Même est toute l'essence de la liberté. Le « pour soi », comme mode de l'existence, indique un attachement à soi aussi radical qu'un vouloir naïf de vivre. Mais si la liberté me situe effrontément en face du non-moi, en moi et hors de moi, si elle consiste à le nier ou à le posséder, devant Autrui elle recule. Le rapport avec Autrui ne se mue pas, comme la connaissance, en jouissance et possession, en liberté[4].

Lévinas considère la liberté de l'Autre comme une transcendance, une hauteur, une supériorité par rapport au moi, dans un cadre non symétrique ni dialectique ; et il reproche à Sartre d'avoir pensé le rapport à l'Autre sur le modèle de la relation que la conscience entretient à l'égard de l'objet de la connaissance. Selon Lévinas, pour éviter la guerre face à l'Autre[5], la liberté souveraine du moi doit reculer en abandonnant l'impérialisme qui conduit le sujet à vouloir posséder tout ce qui est « non-moi ».

Mais on sait que, chez Sartre, la structure intentionnelle de la conscience implique un écart entre les deux régions de l'être et pose derechef la liberté humaine en face d'un monde ontologiquement séparé, et inconnaissable de fa-

---

[1] *Ibid.*, p. 10.
[2] *TA*, p. 80 : « La relation entre maître et esclave peut être saisie au niveau de la lutte, mais alors elle devient réciproque. Hegel a montré précisément comment le maître devient l'esclave de l'esclave et l'esclave le maître du maître. En posant l'altérité d'autrui comme mystère défini lui-même par la pudeur, je ne la pose pas comme liberté identique à la mienne et aux prises avec la mienne, je ne pose pas un autre existant en face de moi, je pose l'altérité ».
[3] En ce qui concerne *L'Être et le Néant*, la critique qui est développée implicitement tout au long de *Totalité et Infini*. Sur ce point, voir G. Hanus, *Échapper à la philosophie ? op. cit.*, p. 153-167.
[4] *Ibid*., p. 86.
[5] *Cf. TI*, p. 6.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

çon permanente puisqu'il est inappropriable. Donc, la conscience intentionnelle, qui est toujours conscience « de quelque chose », ne peut pas *ne pas* avoir d'objet. Dans une célèbre section de *L'Être et le Néant*, Sartre décrit, à travers l'expérience du regard, la rencontre de l'autre en terme de dialectique entre deux consciences libres et objectivantes qui ne peuvent rester simultanément telles qu'elles sont ; car la liberté de l'une fige en objet celle de l'autre, qu'elle rend « esclave »[1].

> C'est la honte ou la fierté qui me révèlent le regard d'autrui et moi-même au bout de ce regard, qui me font *vivre*, non *connaître* la situation de regardé. Or, la honte […] est honte de *soi*, elle est *reconnaissance* de ce que je *suis* bien cet objet qu'autrui regarde et juge. Je ne puis avoir honte que de ma liberté en tant qu'elle m'échappe pour devenir objet *donné*. Ainsi, originellement, le lien de ma conscience irréfléchie à mon *ego*-regardé est un lien non de connaître mais d'être. Je suis, par-delà toute connaissance que je puis avoir, ce moi qu'un autre connaît. Et ce moi que je suis, je le suis dans un monde qu'autrui m'a aliéné […][2]. Ainsi, être vu me constitue comme un être sans défense pour une liberté qui n'est pas ma liberté. C'est en ce sens que nous pouvons nous considérer comme des « esclaves », en tant que nous apparaissons à autrui[3].

Et d'ajouter :

> Ainsi autrui est d'abord pour moi l'être pour qui je suis objet, c'est-à-dire l'être *par qui* je gagne mon objectité. Si je dois seulement pouvoir concevoir une de mes propriétés sur le mode objectif, autrui m'est déjà donné. Et il est donné non comme être de mon univers, mais comme sujet pur. Ainsi ce sujet pur que je ne puis, par définition, *connaître*, c'est-à-dire poser comme objet, il est toujours *là*, hors de portée et sans distance lorsque j'essaie de me saisir comme objet. Et dans l'épreuve du regard, en m'éprouvant comme objectité non-révélée, j'éprouve directement et avec mon être l'insaisissable subjectivité d'autrui. Du même coup, j'éprouve son infinie liberté[4].

La question du rapport à autrui relève ainsi, pour Lévinas et Sartre, de la liberté (et de l'infini). Mais la diversité de leurs perspectives renvoie à la possibilité pour une conscience de figer la liberté d'autrui en un objet (ou de subir cette dynamique). Là où Lévinas soutient que la conscience n'est pas intentionnelle face à l'altérité, Sartre refuse cette idée, même s'il lui arrive de reconnaître

[1] *EN*, p. 314.
[2] *Ibid*., p. 307.
[3] *Ibid*., p. 314.
[4] *Ibid*., p. 316-317.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

l'« absence »[1] essentielle de la conscience d'autrui. Lévinas semble en effet avoir retenu précisément ce point de la théorie sartrienne qui semble être le lieu où s'originent leurs différences théoriques fondamentales :

> Et Sartre dira d'une façon remarquable, mais en arrêtant l'analyse trop tôt, qu'Autrui est un pur trou dans le monde. Il procède de l'absolument Absent. Mais sa relation avec l'absolument absent dont il vient, n'*indique pas*, *ne révèle pas* cet absent ; et pourtant l'Absent a une signification dans le visage. Mais cette signifiance n'est pas pour l'Absent une façon de se donner en creux dans la présence du visage — ce qui nous ramènerait encore à un mode de dévoilement. La relation qui va du visage à l'Absent, est en dehors de toute révélation et de toute dissimulation, une troisième voie exclue par ces contradictoires. […] Mais […] avons-nous été assez fidèles à l'interdiction de rechercher l'*au-delà* comme monde derrière notre monde ? L'ordre de l'être serait encore supposé ainsi [*sic*.]. Ordre qui ne comporte d'autre statut que celui du révélé et du dissimulé. Dans l'être, une transcendance révélée, s'invertit en immanence, l'extra-ordinaire s'insère dans un autre ordre, l'Autre s'absorbe dans le Même. […] Le visage est précisément l'unique ouverture où la signifiance du Transcendant n'annule pas la transcendance pour la faire entrer dans un *ordre* immanent, mais où, au contraire, la transcendance se maintient comme transcendance toujours révolue du transcendant[2].

Comme l'a noté Jean-Marc Mouillie, le projet sartrien « ne fut pas de fonder mais de démystifier pour libérer le caractère problématique de l'existence »[3]. De même, dans un dialogue avec Philippe Némo, Lévinas déclare que sa « tâche ne consiste pas à construire l'éthique ; [mais] seulement à en chercher le sens »[4] ; car, d'un point de vue pratique, la perspective lévinassienne ne pose pas moins de problèmes que celle sartrienne. Mais il n'était pas question ici de comparer les philosophies de Lévinas et de Sartre, en vue de dire laquelle était

---

[1] *EN*, p. 301-302 : « Mais *autrui* est encore objet *pour moi*. […] [P]ar là la désintégration de mon univers est contenue dans les limites de cet univers même, il ne s'agit pas d'une fuite du monde vers le Néant ou hors de lui-même. Mais plutôt, il semble qu'il est percé d'un trou de vidange, au milieu de son être, et qu'il s'écoule perpétuellement par ce trou. L'univers, l'écoulement, et le trou de vidange, derechef tout est récupéré, ressaisi et figé en objet […]. Tout cela, donc, ne nous fait nullement quitter le terrain où autrui est *objet*. Tout au plus, avons-nous affaire à un type d'objectivité particulier, assez voisin de celui que Husserl désigne par le mot d'*absence* ».

[2] E. Lévinas, *La Trace de l'autre*, dans *EEHH*, p. 276.

[3] J.-M. Mouillie, « L'autodévoilement de la liberté dans l'existence (les horizons pratiques de l'ontologie de 1943) », dans R. Barbaras [dir.], *Sartre. Désir et liberté*, Paris, PUF, 2005, p. 192.

[4] E. Lévinas, *Éthique et Infini*, Paris, Fayard, 1982, p. 95.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

supérieure à l'autre, mais plutôt de montrer que leurs convergences et leurs divergences peuvent trouver à s'expliquer par leurs appropriations respectives du concept husserlien d'intentionnalité.

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XVI 2, 2020 (Actes 11), p. 58-78
https://popups.uliege.be/1782-2041/

ISSN: 1782-2041
DOI: 10.25518/1782-2041.1160

La liberté sartrienne : Du roman de la psychologie au drame de l'existence

Par GAUTIER DASSONNEVILLE
Université de Liège

En nous plaçant aux sources de la philosophie sartrienne, notre objectif dans cet article est de mettre en évidence le déploiement apparemment paradoxal de la conception d'une liberté absolue, chez Sartre, à partir de la notion particulière de la subjectivité qui a cours à l'époque où notre auteur, au milieu des années 1920, décide de suivre une formation de philosophe pour servir ses ambitions de devenir un grand écrivain. En effet, les historiens de la psychologie française[1] ont montré le rôle central du modèle pathologique dans le développement des sciences psychologiques en France où, à la fin du XIX^e^ siècle et avec les figures de proue que furent Charcot, Bernheim, Babinski et Janet, les notions de l'hystérie, de l'hypnotisme, de la suggestion et des doubles personnalités étaient de tous les débats. L'effervescence liée à ces thèmes a contribué à la démocratisation de la culture psychologique, à l'enrichissement réciproque des sciences psychologiques et de la culture : en somme, malades et psychologues ont commencé à intéresser les écrivains et à devenir des personnages de fiction, et cette intégration de la psychologie en littérature s'est vue redoublée par les pratiques d'écriture de certains psychologues parmi les plus fameux — Taine, Richet, Baunis et même Binet — qui se firent également hommes de lettres. Or, la polarisation de la vie scientifique et culturelle autour de ce que Pierre-Henri Castel a nommé la « querelle de l'hystérie » conduit, au tournant du XX^e^ siècle, à une véritable remise en question du sujet de droit

[1] J. Carroy, A. Ohayon et R. Plas, *Histoire de la psychologie en France (XIX^e^-XX^e^ siècle)*, Paris, La Découverte, 2007.

à travers le déni de l'autonomie du moi rationnel et réfléchi[1]. C'est aussi le constat que faisait Yvon Belaval[2] en mettant en exergue « le déclin de la volonté » consécutif à l'élaboration de la notion de « conduite d'échec », forgée entre 1882 et 1925-1927 à partir de trois grands thèmes privilégiés par les études sur l'hystérie, à savoir le dynamisme psychique, la motivation inconsciente et la conversion hystérique. Aussi Belaval en arrivait-il à dénoncer la « responsabilité totale et accablante »[3] de la liberté humaine chez Sartre comme étant la traduction conséquente, dans les termes de la phénoménologie existentielle, de la notion de conduite d'échec, issue d'une convergence doctrinale des modèles fonctionnels (Freud, Janet) et structurel (Goldstein) dans la médecine psychosomatique.

Si cette filiation est avérée, il conviendrait donc d'interroger la liberté sartrienne, parangon d'une pensée de l'existence en France dans les années 1940, au prisme de son enracinement dans ce contexte théorique et culturel que nous désignons synthétiquement par la formule « roman de la psychologie ». C'est en ce sens que les écrits de Sartre dits « de jeunesse » prennent toute leur importance pour suivre la trajectoire des concepts centraux de sa philosophie, depuis leur germination dans l'horizon de la psychologie philosophique française des années 1920 jusqu'à leur mise en circulation dans le courant de l'existentialisme français. Deux textes de jeunesse nous intéressent particulièrement pour la compréhension de cette histoire, à savoir *Une défaite*, le projet de premier roman[4] et *L'Image dans la vie psychologique : rôle et nature*[5], le mémoire de Diplôme d'Études Supérieures rédigé sous la direction du psychologue Henri Delacroix. Datant tous deux de 1926-1927, ces textes se distinguent par leur référentialité aux notions du roman de la psychologie, celui-ci par l'élaboration d'une thèse psycho-philosophique sur l'image mentale,

[1] *Cf.* P.-H. Castel, *La Querelle de l'hystérie*, Paris, Collège international de philosophie, PUF, 1998.

[2] Y. Belaval, *Les Conduites d'échec. Essai sur l'anthropologie contemporaine*, Paris, Gallimard, coll. « NRF : Les essais LXV », 1953. Historien de la philosophie et spécialiste de Leibniz, Yvon Belaval fut d'abord un psychologue qui publia dans le *Journal de psychologie* (numéros 30, 33 et 40 en 1933, 1936 et 1947) et un lecteur attentif de Sartre, comme en témoigne *Le Souci de sincérité*, Paris, Gallimard, coll. « NRF : La jeune philosophie », 1943.

[3] *Ibid.*, p. 259.

[4] J.-P. Sartre, *Écrits de jeunesse*, édition établie par M. Contat et M. Rybalka, Paris, Gallimard, 1990, p. 204-286.

[5] « J.-P. Sartre, *L'Image dans la vie psychologique : rôle et nature* », dans G. Dassonneville [dir.], *Études sartriennes – Volume 22. Sartre inédit : le mémoire de fin d'études (1927)*, Paris, Classiques Garnier, 2019.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

celui-là par son usage manifeste de concepts psychopathologiques pour la construction de ses personnages. Par le dialogue qu'il établit entre le philosophique et le littéraire, ce diptyque en anticipe un autre, celui formé par *La Transcendance de l'Ego* et *La Nausée* dont une partie de la rédaction se joue à Berlin en 1933-1934. À bien des égards, il est possible de lire les écrits de jeunesse comme le brouillon des textes berlinois mais il faudra aussi être attentif à ce qui, malgré l'appareillage psychologique qui est le leur, vient contester de l'intérieur leur vassalité vis-à-vis des sciences psychologiques. D'ailleurs, ces deux textes expriment aussi une philosophie de la vie et un romantisme dont les sources d'inspiration — Schelling, Schopenhauer, Nietzsche et, dans un rapport (très) critique, Bergson — sont partagées par toute une génération d'étudiants dans les années 1920[1]. Du roman de la psychologie au drame de l'existence, un changement de paradigme est amorcé en France au tournant des années 1930 avec la critique de la psychologie classique, dénoncée comme une mythologie et une idéologie incapables d'accéder à « *la vie dramatique de l'homme* »[2] selon le mot de Georges Politzer (*Critique des fondements de la psychologie*, 1929). Ce dernier établit même le programme d'une « psychologie concrète » à laquelle la méthode psychanalytique a ouvert la voie et dont l'ambition est de connaître l'homme en tant que totalité singulière, en tant que « drame concret ».

Dans ce contexte, nous gageons qu'en mettant en exergue l'héritage du roman de la psychologie dans la psychologie phénoménologique de Sartre nous rendrons plus intelligible le cheminement de la pensée sartrienne vers l'élaboration de la psychanalyse existentielle. En ce sens, nous partirons des écrits phénoménologiques des années 1930 pour y repérer trois *indices* ou trois *motifs* (au sens de figure et au sens de raison) qui travaillent la théorie sartrienne de la conscience en tant qu'elle est un *dépassement* du paradigme psycho-philosophique qui effectue en même temps la formulation d'une théorie de la liberté : 1. le refus de l'automatisme ; 2. le vertige de la spontanéité ; 3. l'injustifiabilité de l'existence.

---

[1] Nous songeons au groupe des « nouveaux philosophes » (Georges Friedmann, Pierre Morhange, Henri Lefebvre, Georges Politzer, Norbert Guterman) à l'initiative des éphémères revues *Philosophie* et *L'Esprit* avant leur rapprochement avec le PCF. Nous pensons également à Vladimir Jankélévitch, agrégé de philosophie en 1924, dont l'œuvre témoigne de la culture classique et contemporaine des étudiants des années 1920 en France.

[2] G. Politzer, *Critique des fondements de la psychologie*, Paris, PUF, ²1967, p. 11.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

1. Le refus de l'automatisme

« Penser, c'est dire non ». Prenant Alain au mot, Sartre n'a cessé de se poser en s'opposant. Au nombre des refus qui animent sa philosophie[1], il convient de recenser le refus de l'automatisme. Ce refus est entériné dans *L'Imaginaire* où Sartre bat en brèche la psychologie traditionnelle de l'imagination en concevant toute image comme un type *sui generis* de conscience qui *vise* un objet irréel à travers un *analogon*. Imaginer, c'est adopter une attitude déréalisante exclusive de l'attitude réalisante qu'est la perception. En plus d'être une *conscience* qui ne vise son objet que par une *quasi-observation* et en le posant comme un *néant*, l'image se caractérise comme une *spontanéité.* Or, la littérature psychologique que Sartre discute constitue un *corpus* qui s'intéresse largement aux rapports de l'esprit et du corps, en observant les phénomènes mentaux qui se produisent en-deçà de l'attention et de la volonté et que l'on désigne, depuis la thèse de Janet en 1889, sous l'appellation d'*automatisme psychologique*[2]. Cette focalisation des travaux de psychologie discutés par la théorie sartrienne de l'imagination est particulièrement prégnante dans le traitement des images hypnagogiques et oniriques. Les expériences faites sur ces types de conscience privilégiés dans l'imagination fournissent à Sartre un matériau précieux pour repenser le statut et le mode de donation spécifiques de l'image, à condition toutefois d'être attentif à ne pas en reproduire le mécanicisme sous-jacent. C'est en ce sens que Sartre critique la notion d'automatisme :

> [C]ette notion d'automatisme psychologique, dont l'apparente clarté a séduit tant d'auteurs, est une absurdité philosophique. Les phénomènes hypnagogiques ne sont pas « contemplés par la conscience » : ils *sont de la conscience*. Or la conscience ne peut être de l'automatisme : tout au plus peut-elle singer l'automatisme, se lier elle-même dans des formes automatiques […]. Mais

[1] Juliette Simont a identifié une série de refus constitutifs du sartrisme : refus de l'intériorité, de la simultanéité, de l'hyperorganisme (*Sartre. Un demi-siècle de liberté*, Bruxelles, De Boeck et Larcier, 1998) ; de même, D. Giovannangeli a mis en exergue chez Sartre le « refus de l'inertie » (*Fiction de l'être*, Bruxelles, De Boeck, 1990) et le « refus de la *hylé* » (*Figures de la facticité*, Bruxelles, Peter Lang, 2010).
[2] P. Janet, *L'Automatisme psychologique*, Paris, Alcan, 1889.

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

> alors, il faudrait parler d'une espèce de captivité. Cette conscience inattentive n'est pas distraite : elle est *fascinée*[1].

Ce déplacement de la notion d'automatisme vers celle de fascination est symptomatique d'une certaine rémanence des notions de la psychopathologie dans la psycho-phénoménologie sartrienne. Si Sartre entend ne rien concéder à l'automatisme psychologique et affirmer pleinement le fait de la spontanéité irréfléchie, il n'en demeure pas moins qu'il conserve, malgré tout, quelques droits à la fameuse notion de suggestion pour redéfinir la *fascination* et la *captivité* de la conscience. La description de la naissance des images hypnagogiques témoigne de ce reliquat : à un état corporel de détente ou de relâchement correspond une « sorte d'autosuggestion » qui paralyse la pensée, ce qui conduit le phénoménologue à comparer l'état de l'individu au seuil des images hypnagogiques à celui du psychasthénique. La naissance des images hypnagogiques repose ainsi sur deux facteurs principaux, à savoir d'une part un type d'objets fournissant une « base intuitive » à la conscience et, d'autre part, « une certaine somnolence, un état de suggestibilité » du sujet. Aussi Sartre reproduit-il la dimension la plus physiologique de sa description psychologique :

> À la pure et simple sensation musculaire (impression de détente, de repos, d'abandon) se surajoute une conscience *sui generis* : nous constatons l'impossibilité de *vouloir* faire ces mouvements, nous ne nous sentons plus capables d'*animer* notre corps. Il s'agit ici d'un état très léger d'autosuggestion, apparenté de loin au pithiatisme hystérique et à certains délires d'influence. Cette chaîne impossible à rompre, nous nous la sommes nous-mêmes forgée[2].

Selon cette analyse, l'indisponibilité de la motricité du corps plonge, en contrepartie, la conscience dans une disponibilité profonde envers ses images mentales. Tant qu'aucune excitation extérieure n'intervient, la conscience « se laisse *charmer* au sens propre » par le corps relâché, elle « consacre » sa détente[3]. Malgré ce cadre de lecture assez bergsonien où la détente du corps et la suspension de la nécessité de l'action fournissent la base d'une intuition fantasmatique où la conscience, libérée des impératifs de son environnement, est livrée à sa propre durée et à ses fantaisies, Sartre tente en réalité de repousser

[1] J.-P. Sartre, *L'Imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, édition revue par Arlette Elkaïm-Sartre, avec une présentation, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2005, p. 92. Désormais cité IR.
[2] IR, p. 88.
[3] *Ibid.*

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

la thèse bergsonienne selon laquelle les images hallucinatoires seraient dues à un affaiblissement du sens du réel et de l'attention à la vie, et grâce auquel les images et les représentations prendraient un éclat anormal[1]. Aux yeux de Sartre, cette thèse de Bergson reconduit à l'illusion d'immanence parce qu'elle présuppose l'existence de deux mondes complémentaires, celui des choses et celui des images, dont l'obscurcissement de l'un serait corrélatif de l'éclaircissement de l'autre. De plus, cette thèse ne s'applique qu'à ce type particulier d'images que sont les images-souvenirs et elle ne voit pas que c'est l'absence d'attention, non à la vie, mais aux images elles-mêmes qui importe dans les phénomènes hypnagogiques. Sartre conserve donc la caractéristique de l'inattention en indiquant sa conséquence négative sur les pouvoirs critiques du sujet :

> Tout phénomène d'attention comporte une base motrice (convergence, accommodation, rétrécissement du champ visuel, etc.) […]. Faire attention à quelque chose et localiser ce quelque chose : deux mots pour une seule et même opération. Il en résulte une sorte d'extériorité du sujet par rapport à l'objet (fût-ce une sensation, fût-ce une pensée). Dans l'endormissement, la base motrice de l'attention fait défaut. Il en résulte un autre type de présence pour l'objet. Il est là, mais sans extériorité ; d'autre part, on ne saurait l'observer, c'est-à-dire faire des hypothèses et les contrôler[2].

L'immobilisation de l'attention entraîne alors une adhésion à l'image, une nouvelle manière globale de penser par suite de la démobilisation corporelle dans l'état général d'autosuggestion. C'est à ce moment, dit Sartre, qu'une conscience neuve peut se constituer, à savoir celle qu'il nomme *conscience captive*.

Bien que son emploi en un sens phénoménologique soit une innovation de Sartre, cette terminologie de la captivité de la conscience n'est pas une pure invention de la part de l'auteur de *L'Imaginaire*. En effet, celui-ci la reprend à la psychopathologie et notamment au travail de Karl Jaspers qui témoignait, dans son traité de 1913, de la « puissance absolue de certaines hallucinations et délires "impératifs" » qui se caractérisent par « l'intensité avec laquelle certains contenus *captivent l'attention* du malade, et par le fait que des choses en apparence *indifférentes l'émeuvent profondément* »[3]. Depuis l'approche compréhensive qui est la sienne, Jaspers constate que les malades paraissent subir

[1] IR, p. 90.
[2] IR, p. 92-93.
[3] K. Jaspers, *Psychopathologie générale*, traduit d'après la 3e édition allemande par A. Kastler et J. Mendousse, Paris, Alcan, 1928, p. 360.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

leurs crises psychotiques comme une contrainte physique, qu'ils présentent toujours un sentiment profond de manque de volonté, enfin, qu'ils sont passifs envers leurs événements psychiques. La *Psychopathologie générale* fournit ainsi à Sartre un excellent répertoire de cas où se manifeste la faiblesse de la volonté face au débordement de la spontanéité irréfléchie[1].

Par ailleurs, la caractéristique de la *conscience captive*, selon Sartre[2], est d'être une *spontanéité dégradée* et *envoûtée*. La conscience réfléchie voit sa spontanéité lui échapper, elle ne se vit plus comme étant à l'initiative de ses actes, de ses croyances, de ses pensées de sorte que la spontanéité se voit frappée de passivité, la *libre spontanéité* se retourne en *spontanéité envoûtée*. C'est maintenant à la littérature ethnographique que Sartre emprunte sa terminologie pour penser cette conscience particulière, passive-active, et notamment à l'œuvre de Lévy-Bruhl où est désignée la manière dont, pour celui que ce dernier nomme encore « le primitif », une fin particulière peut être atteinte, « sans employer d'instruments d'aucune sorte », par « la vertu mystique du désir », entraînant la croyance que « n'importe qui peut envoûter, c'est-à-dire ensorceler, par la vertu du souhait »[3]. Dans ce contexte ethnographique, envoûter, c'est exercer à distance une influence sur quelqu'un en le forçant à agir d'une certaine manière ; la personne envoûtée se sent condamnée, maudite, et court fatalement vers la réalisation de la malédiction. Sans intervention magique contraire, l'individu envoûté *ne peut pas ne pas* suivre l'action prescrite par l'envoûtement. C'est cette structure du : « ne pas pouvoir s'empêcher de... » qui est au centre des analyses sartriennes de la conscience captive[4]. La notion d'envoûtement fait entrer un double jeu de spontanéité et de passivité, avec les deux pôles de l'envoûteur (actif) et de l'envoûté (passif). La spontanéité envoûtée se détermine à faire ceci ou cela tout en découvrant *en même temps*

[1] On sait que Sartre a participé à la révision de la première traduction de cet ouvrage et Simone de Beauvoir a raconté dans *La Force de l'âge*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2012, p. 68, comment Sartre y avait puisé un instrument — la « compréhension » — pour accéder à une connaissance synthétique de l'homme. *L'Image dans la vie psychologique : rôle et nature* atteste un usage précoce de Jaspers et une attention particulière à la notion de « situation fondamentale » par où une anthropologie philosophique soutient la psychopathologie chez le psychiatre de Heidelberg.

[2] J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Le livre de poche, coll. « Références Philosophie », 2009, p. 101-103 (désormais cité ETE) ; IR, p. 89 et 326.

[3] L. Lévy-Bruhl, *La Mentalité primitive*, présentation de F. Keck, Paris, Flammarion, coll. « Champs Classiques », 2008, p. 495-496.

[4] A. Flajoliet, *La Première philosophie de Sartre*, Paris, H. Champion, 2010, p. 787, n. 121.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

qu'elle ne peut pas s'en empêcher, qu'elle ne saurait faire autrement. La spontanéité envoûtée est prise dans le régime de la *fatalité*, elle n'a plus accès aux possibles et elle réalise toutes ses prédictions ; elle n'est plus en mesure ni de nier ce qu'elle pose, ni de se nier elle-même « pour ne pas s'engluer dans un prolongement inerte de son existence »[1]. Dans la fiction envoûtante du rêve, la conscience « s'est nouée »[2], elle se prend à son propre piège[3], elle est victime du déroulement de ses images, elle est enchaînée à ses productions[4]. « Et ce qu'elle vit, écrit Sartre, en même temps que la fiction appréhendée comme fiction — c'est l'impossibilité de sortir de la fiction »[5]. C'est pourquoi la conscience onirique devient le paradigme de la conscience captive comme mode participationniste de la pensée, c'est-à-dire que la croyance envahit la conscience sous l'espèce d'une fascination pour un monde qui se referme sur elle et dans lequel elle se saisit comme n'ayant aucun recours contre ce qui la fascine[6]. De même, la conscience émotionnelle est dite *captive* parce qu'elle est prise à sa propre croyance, dit Sartre, exactement comme dans le rêve et comme dans l'hystérie[7].

Comme on le voit, la psychologie phénoménologique de Sartre est à la fois soucieuse de se dégager du « préjugé chosiste »[8] de la psychologie classique et ouverte à « la méthode pathologique »[9] des cliniciens et à sa phénoménologie d'appoint. C'est en ce sens que le psycho-phénoménologue décrit la conscience dans ses structures essentielles, par-delà le normal et le pathologique, en suivant, selon les termes de l'*Esquisse d'une théorie des émotions*, « un recours réglé à l'empirie » rendu nécessaire par « la *facticité* de l'existence humaine »[10]. Si c'est bien Heidegger qui fournira à Sartre la perspective

---

[1] J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, édition revue avec index par A. Elkaïm-Sartre, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2005, p. 183. Désormais cité EN.
[2] IR, p. 338.
[3] IR, p. 88 ; ETE, p. 101.
[4] IR, p. 97.
[5] IR, p. 338-339.
[6] IR, p. 326.
[7] ETE, p. 101.
[8] Nous reprenons une expression que Sartre utilise dans *L'Image dans la vie psychologique : rôle et nature*, *op. cit.*, p. 197, pour qualifier l'attitude des poètes avant le symbolisme.
[9] D. Lagache, « La méthode pathologique » dans *Œuvres I (1932-1946)*, Paris, PUF, 1977, p. 259-267.
[10] ETE, p. 124.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

et le vocabulaire technique requis par « l'herméneutique de l'existence »[1], reste que le dévoilement de la Contingence s'effectue, d'abord et avant tout, à travers une certaine expérience que la conscience fait de sa propre spontanéité. En quel sens cette expérience a-t-elle pu être sinon éprouvée du moins thématisée chez Sartre, de manière originelle et cruciale, en l'espèce d'un vertige ?

2. Le vertige de la spontanéité

Pour commencer de répondre à cette question, nous suggérons de remonter aux premières pages du mémoire de fin d'études de 1927, où Sartre s'appuie sur Descartes par l'intermédiaire de Hamelin en affirmant : « Le propre de la conscience est de poser pour soi »[2]. Nous sommes encore loin de l'analyse des structures ontologiques du pour-soi mais cette saisie d'une conscience positionnelle est d'emblée frappée du sceau de la spontanéité. Comme l'a montré Alain Flajoliet, Sartre hérite l'idée d'une *spontanéité créatrice* en partie des philosophies rationalistes et réflexives où il récupère, moyennant un sérieux amendement, une notion qui émerge dans le contexte kantien et néo-criticiste de la philosophie française de la seconde moitié du XIX[e] siècle[3]. Au sens de

[1] ETE, p. 21.

[2] *L'Image*, p. 54. La citation provient de l'essai d'Octave Hamelin sur *Le Système de Descartes*, Paris, Alcan, 1911, p. 181. À consulter la « Liste des emprunts de Jean-Paul Sartre à la Bibliothèque des Lettres de l'ENS » dans le volume 22 des *Études sartriennes*, *op. cit.*, p. 265 et 270, on constate que Sartre avait également connaissance de l'ouvrage d'Hamelin sur *Le Système d'Aristote*, Paris, Alcan, 1920, ainsi que de son *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, Paris, Alcan, 1907, réédité avec références et notes par André Darbon en 1925. Spécialiste de la philosophie antique et de la philosophe néocriticiste, Octave Hamelin (1856-1907) fut, à la suite de Renouvier et de Lachelier, un représentant original de l'idéalisme français dont le système s'inspire notamment de Kant, de Descartes et de Hegel, mais aussi d'Aristote, pour fonder une philosophie de la conscience et de la volonté d'après une méthode synthétique qui part d'une analyse des catégories de l'entendement pour aboutir à une pensée de l'existence personnelle et de l'histoire. *Cf.* L. Brunschvicg, « L'orientation du rationalisme », *Revue de Métaphysique et de Morale* n°32 (1920), p. 261-343 ; H.-Ch. Puech, « Notes sur O. Hamelin », *L'Esprit* n°2 (1927), p. 38-91 ; A. Darbon, « La Méthode synthétique dans l'*Essai* de O. Hamelin », *Revue de Métaphysique et de Morale* (1929), p. 37-100 ; A. de Waelhens, « Sur les origines de la pensée de Hamelin », *Revue néo-scolastique de philosophie* n°57 (1938), p. 21-45.

[3] A. Flajoliet, *La Première philosophie de Sartre*, *op. cit.*, p. 325.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

Lachelier, d'abord, la psychologie, se fonde dans une « spontanéité infra-rationnelle qui limite les droits de l'explication causale et matérialiste »[1]. Cette vue se trouve ensuite relayée dans la philosophie rationaliste de Lagneau qui critique également le naturalisme en psychologie pour y défendre un fondement spirituel-réflexif, en faisant notamment la promotion du juger dans le percevoir, selon les modalités d'un jugement spontané, subjectif et éveillé par le donné sensible plutôt que volontaire, réfléchi et objectif. La compréhension de la conscience comme spontanéité qui s'arrache au naturalisme est commune à Lagneau et au jeune Sartre quoique l'orientation philosophique de ce dernier consistera à dénoncer le spiritualisme pour ce qu'il demeure un substantialisme[2]. La notion sartrienne de spontanéité voit véritablement sa signification se radicaliser lorsque, grâce à la réduction phénoménologique, *La Transcendance de l'Ego* l'identifie au *fait absolu de l'existence de la conscience*[3]. La spontanéité sartrienne reçoit d'ailleurs une acception plus large que celle ayant cours dans les *Ideen I* où, dans une filiation kantienne, Husserl ne la réfère qu'au pouvoir de produire des représentations[4]. Chez Sartre, en revanche, la conscience absolue, spontanéité individuée mais impersonnelle, excède la volonté réfléchie ou le libre-arbitre et apparaît, pour ainsi dire, comme « le qualificatif existentiel de l'intentionnalité »[5]. Ce faisant, comme l'a souligné Vincent de Coorebyter, la thèse de la spontanéité est menée jusqu'au « *point de rebroussement* au-delà duquel la liberté absolue basculerait dans le déterminisme *si Sartre ne veillait à interdire cette inversion de sens* »[6].

---

[1] *Ibid.* Ajoutons que Victor Cousin remarquait une contradiction quant à la nature de la conscience chez Kant, présentée comme une modification de la sensibilité dans l'esthétique transcendantale et comprise dans l'analytique transcendantale au sens d'une des trois facultés — aux côtés de l'imagination et de la réminiscence — grâce auxquelles l'entendement pense les objets de la sensibilité : « D'abord Kant l'avait jugée [la conscience] incapable de spontanéité et entièrement passive ; maintenant, il la déclare douée de l'activité spontanée qui caractérise l'entendement » (*La Philosophie de Kant*, Paris, Michel Lévy Frères, 1864, p. 93). Plus loin, Cousin décrit le passage de la raison spontanée à la raison réfléchie ; cette insistance sur la notion de spontanéité apparaît dans le cadre d'une lecture qui s'intéresse au Moi comme le lieu d'une conciliation nécessaire entre la métaphysique et la psychologie.

[2] *Ibid.*

[3] J.-P. Sartre, *La Transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, Introduction, notes et appendices par S. Le Bon, Paris, Vrin, 2003, p. 17-18, 23, 25-26. Désormais cité TE.

[4] F. Caeymaex, *Sartre, Merleau-Ponty, Bergson. Les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien*, Hildesheim, Olms, 2005, p. 42-43.

[5] *Ibid.*

[6] V. de Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie*, Bruxelles, Ousia, 2000, p. 641.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

Selon nous, l'importance accordée à ce que l'on pourrait appeler l'*antitélicité de la spontanéité*[1] est un bon indicateur du caractère principiel et de toute l'extension qu'il faut accorder à la spontanéité sartrienne. Cet aspect très particulier d'une spontanéité antitélique est mis au jour par l'auteur de *La Transcendance de l'Ego* grâce à la distinction entre volonté et spontanéité dès lors que la description phénoménologique de la spontanéité abolit, au point de vue eidétique, la frontière entre « spontanéité volontaire et spontanéité involontaire »[2]. Cette spontanéité antitélique apparaît de manière typique dans le phénomène pathologique de l'obsession (*L'Imaginaire*) comme dans le phénomène normal de l'émotion (*Esquisse d'une théorie des émotions*), où il semble que la conscience subisse ou se voit imposer quelque chose de l'extérieur. La visée de l'émotion fonctionne selon ce régime d'une finalité contrariée, retournée contre elle-même, dans la mesure où, par exemple, plus la conscience veut fuir l'objet de sa peur, plus elle en constitue la réalité magique. De même, face à une pensée que l'on veut chasser de son esprit, tout effort pour ne pas y penser contrarie le projet, et l'obsession s'introduit subitement dans la pensée en débâcle. Dans ce cas, Sartre affirme que la conscience reproduit « par vertige »[3] ce qu'elle cherche précisément à éviter. Elle apparaît comme victime d'elle-même, incapable de sortir du cercle vicieux par lequel tous les efforts mis en œuvre pour lutter contre une tendance deviennent les moyens les plus efficaces pour lui donner vigueur. Comprise à l'aune de la « spontanéité monstrueuse »[4] de la conscience absolue, Sartre voit dans cette structure l'origine des nombreuses psychasthénies où la conscience réfléchie s'effraie de son indomptable liberté, jusqu'à la crise de tétanie. La conscience égologique est saisie par un « vertige de la possibilité »[5] où elle s'apparaît soudain dans le débordement infini de ce qu'elle tenait en son pouvoir.

D'où provient ce thème phénoménologique d'une spontanéité vertigineuse ? Il s'agit en vérité d'un thème pascalien, relayé par la philosophie de Charles Renouvier, que Sartre a non seulement lu dans le texte, mais qu'il a

---

[1] Dans *Figures de la facticité*, *op. cit.*, p. 253, Daniel Giovannangeli parle, pour sa part, de la « contre-spontanéité » du malade qui ne peut pourtant pas être soustraite à la juridiction du *cogito*. Cette formulation s'inspire de la notion, plus tardive, de « contre-finalité » issue de la *Critique de la Raison dialectique*. Le caractère antitélique de la spontanéité que nous soulignons ici ne vaut, évidemment, qu'à se placer du point de vue du *cogito* et des prétentions de la volonté (*Cf.* V. de Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 653-659).

[2] TE, p. 81-82.

[3] IR, p. 297.

[4] TE, p. 80.

[5] TE, p. 81.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

également pu connaître par l'intermédiaire d'Alain. En effet, l'auteur de *La Nouvelle monadologie*[1] (1898) énonce une théorie du « vertige mental » dans laquelle il distingue divers degrés de la volonté. Si cette dernière se présente comme un guide vers le bien et le bon, dans un mouvement d'épuration de ce qui l'en détournerait, alors elle est elle-même le pouvoir d'orienter l'entendement hors des préjugés et des superstitions. Au contraire, lorsque la volonté se détend, c'est la rêverie, puis le sommeil. À un degré intermédiaire, lorsqu'elle abdique devant la passion, l'imagination ou la sensibilité, la volonté est typiquement victime de ce que Renouvier nomme le *vertige mental*. Cette expression, construite par analogie avec le vertige musculaire, insiste sur la prédominance de la vie spontanée sur la vie réfléchie, qui se manifeste par une diversité de phénomènes allant de l'hallucination à la folie, en passant par le mysticisme. À chaque fois, le manque de contrôle et de critique, grâce à quoi une représentation quelconque se développe spontanément, envahit la conscience, détermine une affirmation sans réserve, et se prolonge en actes automatiques. Pour Renouvier[2], la volonté n'est pas tant une force motrice de l'organisme que le pouvoir d'agir sur les représentations. Par opposition au vertige mental, la volonté est d'abord et avant tout le pouvoir d'arrêter cette spontanéité, et elle se manifeste primitivement à la conscience par le doute[3]. En effet, l'analyse des mouvements consécutifs à l'imagination — ou simple représentation du mouvement possible suscitant le vertige — conduit Renouvier à dissocier la pré-représentation et le processus organique qui s'ensuit, de sorte qu'il est possible de diriger son imagination dans un sens ou dans un autre[4]. Dans son *Traité de psychologie rationnelle d'après les principes du criticisme* (1864), il reprend la formule de Pascal qui disait « Faites comme si vous croyiez, pliez la machine », et il commente :

---

[1] C. Renouvier, L. Prat, *La Nouvelle monadologie*, texte revu par L. Fedi et G. Sibertin-Blanc, Paris, Fayard, 2004.

[2] Dans *La Première philosophie de Sartre*, *op. cit.*, p. 606, A. Flajoliet suggère que la critique lancée au néo-kantisme dans *La Transcendance de l'Ego* pointe Renouvier, par le biais d'un article de Brunschvicg contre le néo-criticiste français.

[3] R. Verneaux, *Histoire de la philosophie contemporaine*, Paris, Beauchesnes, 1960, p. 70. *Cf.* aussi É. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, II. *La philosophie moderne*, Paris, Alcan, en quatre fascicules de 1929 à 1932, p. 648 : « Il [Renouvier] veut que cette croyance, raisonnée et réfléchie, soit extrêmement différente de ces croyances spontanées qui sont dues au "vertige mental, impulsion subjective irréfléchie par laquelle une relation quelconque, arbitrairement imaginée, devient une relation affirmée comme réelle", comme dans le cas de l'hallucination, de la croyance aux prophéties ou aux miracles, ou du somnambulisme ».

[4] G. Milhaud, *La Philosophie de Charles Renouvier*, Paris, Vrin, 1927.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

> La méthode est infaillible, surtout si l'on tient sa raison bien soumise, à quoi l'on parviendra en se la représentant *ployable en tous sens*, autre expression de ce même grand génie qui unissait les dons de la raison la plus forte à ceux de l'imagination la plus vertigineuse[1]...

Pour le néo-criticiste, l'auteur des *Pensées* engagerait donc le sujet intellectuel, le penseur inquiet et découragé, à se constituer une croyance, en employant toutes les ressources de sa volonté, pour se plonger dans des habitudes systématiques, c'est-à-dire en se mettant dans une disposition d'esprit où les déterminations deviennent, à la fin, fatales, en un sens prévu.

> C'est l'homme qui, voulant se jeter dans le précipice et n'en ayant pas le courage, est invité par le psychologiste à se mettre sur le bord et à regarder assidûment le fond, dans l'espoir que le vertige le prendra et lui fera faire ce qu'il craint. Ainsi les thèses de Pascal se résument en ces mots : *une provocation au vertige moral*[2].

Selon Renouvier, les croyances et l'imagination ont spontanément un empire plus important sur la subjectivité que celui de la volonté et de la raison. Le sujet volontaire aura donc intérêt à connaître les courants plus profonds qui le traversent pour mieux s'en servir. Dans ses *Propos*, Alain souligne avec Renouvier la part de folie immédiate qui porte l'homme au monde avant qu'il n'accède à la raison et ne pose sur lui-même un regard réflexif :

> Renouvier [...] a fait une remarque bien simple mais bien saisissante, c'est qu'un fou ne doute jamais. Un fou, c'est un homme qui croit tout ce qui lui vient à l'esprit. Cet état, qui nous paraît si monstrueux, si loin de nous, nous étonnerait moins si nous pensions à la variété et à l'incohérence de nos rêveries et de nos rêves. Dans le repos, nous croyons tout. Qu'est-ce que se réveiller et se reprendre ? C'est rejeter des croyances. C'est dire non. C'est penser contre l'idée qui se présente. C'est douter[3].

C'est ce fondement infra-rationnel de la pensée qui intéresse Sartre pour décrire la spontanéité irréfléchie de la conscience qui se porte à l'Être à chaque instant. Aussi le philosophe et l'écrivain offre-t-il un destin métaphysique à la

---

[1] C. Renouvier, *La Psychologie rationnelle*, II, 1919[2], p. 25, cité par G. Milhaud, *La Philosophie de Charles Renouvier*, *op. cit.*, p. 89.
[2] *Ibid.*, p. 38, cité par G. Milhaud, *La Philosophie de Charles Renouvier*, *op. cit.*, p. 90-91.
[3] Alain, *Propos*, Paris, Gallimard, 1920, p. 21.

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

notion pascalienne et proto-psychologique de « vertige mental » en la convertissant en un véritable vertige existentiel qui remonte à la conscience réflexive soudain désarmée face à sa propre présence au monde. Ce thème est au centre de *La Nausée*, lorsque Roquentin découvre la Contingence de son existence en expérimentant le vertige d'une spontanéité infernale :

> Ma pensée, c'est moi. […] En ce moment même — c'est affreux —, si j'existe, c'est parce que j'ai horreur d'exister. C'est moi, c'est moi qui me tire du néant auquel j'aspire : la haine, le dégoût d'exister, ce sont autant de manières de me faire exister, de m'enfoncer dans l'existence. Les pensées naissent derrière moi comme un vertige, je les sens derrière ma tête... si je cède, elles vont venir là-devant, entre mes yeux — et je cède toujours, la pensée grossit, grossit et la voilà, l'immense, qui me remplit tout entier et renouvelle mon existence[1].

Tout acte est de trop, toute pensée est de trop, et la pensée qui s'aperçoit qu'elle est de trop est encore de trop. L'existence contingente est vertigineuse parce qu'elle ne repose sur rien, ni ne peut se reposer sur rien. Pour tenter d'échapper à ce vertige existentiel, dont la pathologie du délire obsessionnel en révèle la structure fondamentale, Roquentin se plante un canif dans la main. Il porte atteinte à son être biologique, espérant ainsi atténuer le vertige de l'existence dans la présence à soi de la douleur ; mais la coupure du canif est superficielle, et la sensation sous la plaie s'estompe, devient « aussi fade que les autres », comme ce goût de la nausée qui accompagne toute existence[2]. L'existence devient vertigineuse, implacable, fatale. *La Nausée* inverse donc le signe de l'expérience de la fatalité de la spontanéité consciente : ce n'est plus l'expérience du rêve mais c'est l'expérience d'un réveil face à la véritable teneur des êtres.

3. L'injustifiabilité de l'existence

Une lecture simultanée de *L'Image dans la vie psychologique* et d'*Une défaite* laisse apercevoir comment la conceptualité psycho-philosophique maîtrisée dans le premier travail est mobilisée dans l'écriture du second. En particulier, pour donner vie au personnage de Cosima et à son univers féérique, Sartre

[1] J.-P. Sartre, *La Nausée*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », Paris, 1974, p. 143. Désormais cité *La Nausée.*

[2] EN, p. 378 : « Cette saisie perpétuelle par mon pour-soi d'un goût *fade* et sans distance qui m'accompagne jusque dans mes efforts pour m'en délivrer et qui est *mon* goût, c'est ce que nous avons décrit ailleurs sous le nom de *Nausée* ».

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

s'inspire de la psychopathologie des « rêveurs éveillés » dépeints par les docteurs Adrien Borel et Gilbert Robin dans l'ouvrage éponyme de 1925[1]. La manière d'être de Cosima est ainsi comparée à « ce genre de démence où l'aliéné rumine un rêve intérieur et qu'on appelle schizophrénie. Pourtant elle n'était pas folle »[2]. De même, Sartre s'approprie la notion psychologique d'adaptation qu'il met au service de sa théorie de l'image mentale comme au service de sa littérature : d'un côté, dans l'adaptation, je cherche à vivre une image avec le corps, tel l'orateur qui module sa voix et ses gestes pour porter son discours ; de l'autre, « l'instant d'adaptation »[3] apparaît comme le Graal de Frédéric dans sa relation amoureuse avec la fantasque Cosima. Les éditeurs des *Écrits de jeunesse* ont parfaitement aperçu que le personnage de Cosima (et nous ajoutons l'idée d'instant d'adaptation) annonce le personnage d'Anny qui cultive les « moments parfaits »[4]. Aussi la pensée sartrienne de l'existence finit-elle par trouver sa voie (un mode d'expression littéraire et philosophique qui lui est propre) en refoulant ou en sublimant l'héritage psychopathologique des années de formation. De ce point de vue, Michel Contat a précisément montré comment les remaniements du manuscrit de *La Nausée* laissaient apparaître le choix d'effacer un vocabulaire technique qui eût induit une lecture psychiatrique des crises qui frappent Antoine Roquentin[5]. En témoigne ce passage biffé par Sartre lors de la correction des épreuves de son roman :

> Quand je descends en moi-même, je me trouve tel que j'ai toujours été. Je m'oriente, je retrouve des goûts familiers, des souvenirs, je suis en moi. Cette inquiétude morbide devant les choses, qu'on nomme je crois « dépersonnalisation », et que j'ai été tenté de rapprocher de mon cas, s'accompagne d'inquiétude devant soi. Je n'en suis pas là, du moins pas encore. Cet étrange bouleversement s'est opéré du dehors[6].

[1] Sartre recommande cette lecture à Simone Jollivet. *Cf. Lettres au Castor et à quelques autres*, I, édition établie, présentée et annotée par S. de Beauvoir, Paris, Gallimard, 1983, p. 26.
[2] J.-P. Sartre, *Une défaite* dans *Écrits de jeunesse*, *op. cit.*, p. 265. Désormais cité *Une défaite.*
[3] *Ibid.*, p. 276.
[4] *Ibid*., p. 197.
[5] *Cf.* M. Contat, « De "Melancolia" à *La Nausée*. La normalisation NRF de la Contingence », *Genesis (Manuscrits-Recherche-Invention)* n°21 (2003), p. 75-94.
[6] *Ibid.*

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

Comme le souligne Michel Contat, cette rature est doublement significative car elle avalise à la fois le refus de l'intériorité du moi et le refus d'un diagnostic psychiatrique unilatéral des phénomènes qui arrivent au narrateur de *La Nausée* : « Sartre veut bel et bien en dresser une description clinique, *i.e.* factuelle, mais entend que l'interprétation qu'on puisse en faire soit métaphysique, philosophique, en tout cas pas nosologique. Si Roquentin est fou, son expérience devient trop singulière ; la question qui doit porter la lecture est : mais que lui arrive-t-il, à ce Roquentin, est-il en train de devenir fou ? »[1]. Pour assurer le sens métaphysique de son intrigue, Sartre remplace encore, un peu plus bas, le mot « dépersonnalisation », trop technique, par celui de « folie », plus général : « Peut-être bien, après tout, que c'était une petite crise de folie. Il n'y en a plus trace »[2].

La Nausée, Sartre l'a lui-même suggéré, présente une vision du monde sans significations humaines, sans temporalisation ni spatialisation, de sorte qu'une fois l'avenir devenu invivable et obstruant toute possibilité, les instruments apparaissent sous un jour fantastique. Mais c'est justement le fantastique, en tant qu'il révèle quelque chose de fondamental dans l'expérience humaine, que Sartre cherche à atteindre à travers « les aventures extraordinaires d'Antoine Roquentin ». En ce sens, si *La Nausée* atteint ses prétentions littéraires, c'est en devenant l'expression d'une expérience ontologique qui puisse aussi rendre compte du vécu schizophrénique. Pour avoir puisé dans son savoir psychopathologique un bon nombre d'éléments descriptifs, le résultat de sa prose n'est cependant pas un simple rapport clinique mais bien la création d'un monde où une expérience fondamentale se voit dévoilée. Sartre efface les éléments qui donneraient lieu à l'interprétation de symptômes de maladie mentale, annulant les effets d'une « objectivation de l'expérience par un regard savant »[3]. Libérée de cette objectivation clinique, l'expérience de Roquentin est appelée à être reconnue comme « une sauvagerie », une déroute de l'humanisme classique qui raconte quelque chose d'essentiel sur la condition humaine[4], notamment grâce à la mise en œuvre d'un style phénoménologique qui compense les défaillances de la stricte méthode husserlienne, par exemple son

[1] *Ibid.*
[2] *La Nausée*, p. 12.
[3] *Ibid.* Sur cette question des symptômes apparents d'hystérie et de mélancolie dans *La Nausée*, *cf.* la discussion de V. de Coorebyter avec J. Deguy dans *Sartre face à la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 144.
[4] M. Merleau-Ponty, « Un auteur scandaleux » dans Id., *Sens et non-sens*, Paris, Gallimard, 1996, p. 58.

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

confinement à l'idéalisme[1]. La plongée de Roquentin dans le monde de la nausée conserve néanmoins l'espoir d'une grâce, d'un moment de répit, entrevus dans la beauté d'un morceau de jazz qui illustre chez Sartre le thème du salut par l'art. Tout ce que souhaite Roquentin, au plus mal de ce qui lui arrive, c'est de sentir une justification à son existence. C'est ici que pointe le problème de l'existence en tant qu'elle est fondamentalement injustifiable du point de vue de la philosophie sartrienne de la contingence.

Nous allons voir comment la lecture d'un psychiatre, mobilisée dans le mémoire de 1927, a pu mettre Sartre sur la piste de cette idée. En effet, dans *La Relativité de la conscience de soi*[2], le médecin aliéniste Angelo Hesnard, introducteur des idées psychanalytiques en France, développe une théorie de la pensée symbolique et de la justification affective qui l'accompagne. En reprenant à Malebranche sa notion de « conscience justificatrice », Hesnard élabore une psychologie biologique objective selon laquelle « la productivité psychique d'images » chez l'individu est le « fait essentiel » alimenté par « l'inconscient affectif »[3]. Le docteur Hesnard soutient que les représentations qui se manifestent à la conscience servent à justifier des tendances et des passions qui proviennent de la vie inconsciente. Autrement dit, la conscience de soi, toute relative vis-à-vis du corps comme vis-à-vis de l'esprit, se donne l'illusion d'avoir voulu et compris les tendances et les passions qu'elle perçoit : c'est une « loi biologique d'assimilation » — la conscience personnelle reconnaît comme *siennes* les émanations de la vie inconsciente — qui s'exprime à titre de « loi de justification symbolique »[4]. En ce sens, la *libido sciendi* dérive elle-même directement de l'affectivité imageante, ce qui met en avant la dimension totalitaire de la « conscience justificatrice, à tous les niveaux de la vie, du plus bas degré de la conscience au plus haut degré de représentation de soi » : tout individu est gouverné par « une tendance foncière à la justification », « il n'est pas un acte psychique qui n'en subisse l'influence, pas une idée philosophique qui n'en soit une tentative de réalisation »[5].

[1] J.-F. Louette, « *La Nausée*, ou la phénoménologie en crise » dans *Traces de Sartre*, Grenoble, Ellug, 2009, p. 50-51.
[2] A. Hesnard, *La Relativité de la conscience de soi. Introduction à la psychologie clinique*, Paris, Alcan, 1924.
[3] *Ibid.*, p. XII de la préface de Georges Dumas.
[4] *Ibid*., p. 88-89.
[5] *Ibid*., p. 70.

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

Sartre a pu rêver[1] sur cette idée de conscience justificatrice ou auto-justificatrice, par laquelle tout être vivant se donne, à travers l'image de son être, une raison d'exister. De manière très significative, la description engagée par le jeune philosophe dans cette séquence de son mémoire où il analyse les liens de l'image mentale avec la vie affective se rapproche manifestement, sans la nommer, de la notion de contingence qui le rendra célèbre grâce à *La Nausée*[2]. En effet, Sartre y affirme que, si les images mentales jettent en permanence un voile sur le monde, teinté par la vie affective du sujet, il arrive parfois que ce voile se déchire, laissant surgir le sens nu et cru de l'action en cours :

> Me voici, par exemple, seul en voiture dans la campagne. Il se mêle à cette réalité des idées de mondanité, l'idée fausse que je suis attendu par un groupe d'amis quelque part et il me semble que je lis cela dans les choses — mais en même temps s'insèrent dans ce tissu d'images et se fondent à la perception, des réminiscences de campagnes que j'ai vues, qui font que chaque instant semble l'amorce d'un futur qui n'est que mon passé. De là ce sentiment de plaisir qui, soudain, par à-coups, disparaît et fait place à un état très désagréable quand je m'aperçois, sans raison apparente, de la réalité : le voile des images se déchire ; les choses, au lieu d'avoir mille sens vagues, n'en ont plus qu'un seul et précis : je suis seul sur une route et je vais pour affaires dans telle ville[3].

On retrouve, dans *Une défaite*, semblables descriptions d'un regard décillé sur la réalité des choses, lié cette fois à l'effondrement d'un sentiment rousseauiste de fusion avec la nature :

> Il [Frédéric] avait éprouvé parfois ce sentiment dans la montagne, où souvent des journées entières il marchait avec l'étrange illusion d'être au sein d'un peuple inconnu. Un toit rouge, une couleur mourante de l'horizon le persuadaient de participer à une vie universelle et exquise. Puis la fatigue ou une de ces nuances du coucher de soleil qui résonnent comme un bémol dans une gamme majeur déchiraient le voile. Il était absolument seul, entouré de plantes

[1] Pour reprendre l'expression que Sartre emploie lui-même lorsqu'il procède à sa biographie intellectuelle en revenant sur les motifs qui l'ont amené à Berlin pour apprendre la phénoménologie (*Carnets de la drôle de guerre* dans Les Mots *et autres écrits autobiographiques*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2010, p. 469).

[2] La précocité de la théorie de la contingence est aujourd'hui bien documentée avec la publication des inédits de jeunesse *Empédocle* et le *Chant de la Contingence* datés de 1925-1926. *Cf.* A. Chabot [dir.], *Études sartriennes. – Volume 20* : *inédits de jeunesse*, Paris, Classiques Garnier, 2016.

[3] *L'Image*, p. 206-207.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

et de pierres, et voici qu'il se sentait aussi seul au centre du groupe qu'il avait formé[1].

On voit l'hésitation de Sartre, qui oscille entre intériorité et extériorité pour expliquer le soudain effondrement des illusions de la vie affective. Mais il attribue également un certain activisme à Frédéric face à ce phénomène psychologique lorsqu'il le dépeint s'adonnant à un exercice spirituel pour chasser de son esprit les images illusoires de lui-même, issues de ses attitudes corporelles[2]. D'entrée de jeu, le jeune Sartre s'emploie donc à déjouer les mirages de la conscience justificatrice et quelques années plus tard, quand tous les exercices spirituels auront été épuisés, l'expérience de la déchirure du voile se déploiera enfin dans toute sa portée ontologique : « Et tout d'un coup, fait dire Sartre à Roquentin, d'un seul coup, le voile se déchire, j'ai compris, j'ai *vu* »[3].

Dans *L'Être et le Néant*, Sartre systématisera sa conception de l'injustifiabilité de l'existence comme corolaire d'une liberté absolue qui est le fondement des valeurs sans avoir elle-même de fondement. Refusant la doctrine freudienne de l'inconscient, il élabore la notion de mauvaise foi pour rendre compte du mouvement par lequel la conscience fuit sa liberté (son non-être) pour se donner une identité, un être. L'une des fonctions ontologiques de la mauvaise foi est ainsi de faire écran à la liberté angoissante qui qualifie la conscience. En ce sens, on peut dire que la mauvaise foi est une conscience justificatrice, une conscience qui s'illusionne fondamentalement sur son mode d'être au monde. Ce mouvement spontané de la conscience vers la mauvaise foi répond au caractère injustifiable de l'existence du pour-soi qui relève de sa facticité fondamentale : « Le pour-soi correspond [...] à une destruction décomprimante de l'en-soi et l'en-soi se néantit et s'absorbe dans sa tentative pour se fonder. [...] Il demeure seulement dans le pour-soi comme un souvenir d'être, comme son injustifiable *présence au monde* »[4]. Aussi ce caractère con-

[1] *Une défaite*, p. 209.
[2] *Ibid.*, p. 222 : « Il levait la tête, exagérait la souplesse de sa marche, pour le plaisir de se sentir souple, et peu à peu, l'ancienne image qu'il tenait fermée, l'image qui résumait ses désirs d'élégance se rouvrit. Il se vit en blanc — sur la plage entouré de jeunes filles. [...] Il lui parut qu'il faisait une lâcheté. Sa raison s'insurgea et, pour faire fuir l'illusion grandissante, il se planta devant la glace d'un confiseur et se contempla longtemps. Il sentait ses espoirs de beauté se dégonfler en lui et disparaître ».
[3] *La Nausée*, p. 178. Suit le fameux récit de l'extase horrifiée dans le jardin public avec sa description inouïe de la racine de marronnier.
[4] EN, p. 120.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

tingent et injustifiable de l'existence du pour-soi configure-t-il la réalité humaine comme un *choix originel* qui se saisit lui-même comme injustifiable[1]. Préférée aux notions de « drame » et de « complexe », c'est cet irréductible qui nécessite une méthode d'investigation spéciale, la psychanalyse existentielle[2], pour connaître comment un homme répond de manière concrète et singulière au problème de l'existence.

Conclusion

Contre toute attente, la recontextualisation de la philosophie sartrienne de la conscience dans le roman de la psychologie nous a conduit à dégager une veine pascalienne de la liberté au sens de Sartre[3] : la spontanéité monstrueuse de la conscience absolue est sentie dans l'expérience privilégiée d'un vertige existentiel qui humilie la raison. Ce qui distingue la liberté sartrienne, c'est de s'être reconnue *une* à travers — mais aussi, au principe de — toutes les variétés possibles de l'expérience, et le geste théorique initial de Sartre est d'avoir introduit au cœur de sa conception de la conscience les modes de la raison altérée[4] que possèdent les expériences du fou, du primitif et de l'enfant d'après le discours des sciences humaines à son époque. En particulier, la figure de l'hystérique a guidé Sartre dans la compréhension de l'existence comme « projet totalitaire du pour-soi »[5] au sein duquel la délibération rationnelle n'a aucune position privilégiée. Du roman de la psychologie au drame de l'existence, la liberté sartrienne s'est vaillamment illustrée par la figure du choix originel qui n'est autre, pour un homme — c'est le dernier mot du *Baudelaire* —, que son destin.

Dans « La recherche scientifique et la psychologie », le jeune Foucault prend acte du bouleversement produit par la psychanalyse sur la psychologie

---

[1] Par exemple, EN, p. 509.

[2] Ce n'est pas un hasard si, éprouvant pour son propre compte les enjeux de la psychanalyse existentielle, Merleau-Ponty repart lui-même du « drame » (au sens de Politzer) enveloppé par le comportement de l'hystérique et dont l'interprétation y reconnaît une « mauvaise foi » ou une « hypocrisie métaphysique » (*Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2005, p. 187-191).

[3] Alors même que Sartre concevait plutôt la puissance néantisante de la conscience dans la lignée de la liberté cartésienne. *Cf.* EN, p. 59 ; « La Liberté cartésienne » dans J.-P. Sartre, *Situations philosophiques*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1990, p. 61-79.

[4] *Cf.* C. Lapierre, « L'Enfant, l'halluciné, le primitif : figures de la raison altérée chez le premier Merleau-Ponty » dans *Alter* n°21 (2013), p. 315-335.

[5] EN, p. 520.

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

de la conscience qui lui préexistait et insiste sur l'impossible gage de scientificité en psychologie du fait même que, dans cette discipline, il n'y a pas d'erreurs mais seulement des illusions. C'est pourquoi « la revendication d'une positivité appartient aux *choix originaires* de la psychologie »[1] dont l'une des voies, pour son salut, consisterait à redescendre aux Enfers. Car, pour rester vivante, la tâche de la psychologie, cette science de l'âme humaine, est de dépasser et de reconstruire sans cesse les formes et le contenu de son propre discours :

> [L]e progrès de la recherche en psychologie n'est pas un moment dans le développement de la science, mais un *arrachement perpétuel* aux formes constituées du savoir, sous le double aspect d'une démystification qui dénonce dans la science un processus psychologique, et d'une réduction du savoir constitué à l'objet que thématise la recherche[2].

Si le lecteur de *L'Être et le Néant* pourra reconnaître le langage sartrien que Foucault reprend ici en l'appliquant non pas à la structure de la subjectivité visée dans son historicité mais à la discipline historique qu'est la psychologie, une autre hypothèse se dessine à la lecture de ces lignes, à savoir l'hypothèse selon laquelle la philosophie sartrienne de la liberté catalyse, de l'intérieur de la psychologie, un phénomène qui lui est inhérent : tout se passe comme si Sartre avait capté et converti *la négativité interne de la psychologie* en en faisant la dynamique de son système philosophique. En ce sens, c'est en actualisant, en incarnant, cette négativité que Sartre effectue le « pas existentiel »[3] grâce auquel il a pu quitter le roman de la psychologie pour prendre finalement sa place dans l'histoire de la littérature et de la philosophie en interrogeant et en décrivant inlassablement le drame de l'existence humaine.

---

[1] M. Foucault, « La Recherche scientifique et la psychologie » dans Id., *Dits et Écrits I, 1954-1975*, édition établie sous la direction de D. Defert et F. Ewald avec la collaboration de J. Lagrange, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », p. 171.
[2] *Ibid.*
[3] L. Binswanger, *Über Psychotherapie*, Nervenarzt, 1935, p. 188, cité par M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 191.

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XVI 2, 2020 (Actes 11), p. 79-91
https://popups.uliege.be/1782-2041/

ISSN: 1782-2041
DOI: 10.25518/1782-2041.1161

La liberté chez Sartre : ontologie et/ou morale ?

Par JULIETTE SIMONT
Université libre de Bruxelles

Avoir à traiter d'un sujet si vaste — la liberté chez Sartre — m'a conduite, étrangement, à quelques considérations d'autobiographie intellectuelle. Je me permets de les résumer car il ne s'agit pas seulement d'histoire individuelle, mais bien de l'histoire de la réception d'une œuvre et aussi de celle de sa reconfiguration. J'ai été formée à la philosophie principalement par Pierre Verstraeten, sartrien et soixante-huitard. Un des crédos que nous transmettait ce professeur était que, chez Sartre, il s'agit toujours d'ontologie et jamais de morale. Rétrospectivement, il me semble qu'il assimilait de façon assez abrupte pensée morale et moralisme, ce qui va sans doute de pair avec le libertarisme de Mai 68. Ce crédo, je l'ai fait mien longtemps, sans discuter. Mais en même temps, ma compréhension de Sartre, de façon souterraine, divergeait de plus en plus de la sienne. La cause de cette divergence est un hasard historique : la mort de Sartre, survenue durant ces années d'apprentissage, et ce qui s'en est suivi, à savoir une considérable édition de textes posthumes. Du fait de cette conjoncture, ceux qui, comme moi, étaient mis dans cette situation particulière d'avoir à apprendre Sartre en même temps que se déversait tout ce matériel nouveau faisaient partie des premiers lecteurs d'un énorme corpus. Les lecteurs chevronnés, qui s'étaient déjà fabriqué leur Sartre et pour qui ces textes sont arrivés après coup comme des compléments d'information, n'étaient pas, je crois, dans la même situation. Pour les jeunes gens qui commençaient à lire Sartre dans les années 80, ce matériau à la fois neuf et ancien a produit une tout autre figure de l'auteur lui-même. Ils n'avaient pas affaire, comme leurs prédécesseurs, à un Sartre coupé en tronçons, d'abord phénoménologue (années 30), puis ontologue (*L'Être et le Néant,* années 40), puis intégrant à sa façon un héritage marxien (*Critique de la Raison dialectique,* années 60). Le Sartre de ces apprentis philosophes était à la fois plus simple et

plus complexe que celui qui se dégageait de l'œuvre anthume. Plus simple parce qu'ils n'avaient pas à entériner des cassures énigmatiques entre le premier Sartre et le second ou au contraire à inventer des ponts pour les enjamber. Plus complexe parce que, entre ces pointes émergées d'icebergs cartographiés de longue date, ils découvraient une sorte d'océan de médiations fines qu'il fallait débrouiller, pour lesquelles il n'existait alors aucun commentaire : c'était un terrain *devant être défriché*, selon un gérondif très contraignant.

De cette reconfiguration du corpus, se dégageait peu à peu une évidence : *L'Être et le Néant* n'était pas une doctrine de la liberté née tout armée dans l'esprit de son concepteur, mais, on l'apprenait dans le journal de guerre de Sartre, intitulé *Carnets de la drôle de guerre*, ce livre avait, si je puis dire, les pieds plongés dans des interrogations de type historico-pratique. Que faire de moi dans cette guerre que je n'ai pas vue venir, qu'est-ce que mon étrange mode de rapport à moi-même qui depuis toujours consiste à réfléchir sur moi-même non pour me saisir mais pour me fuir, à quelle forme de pensée recourir pour comprendre ce qui m'arrive, comment me comporter de façon authentique ?, telles sont les questions avec lesquelles Sartre, littéralement, se débat dans ce texte. Ces questions, il n'arrive pas à y répondre sur le plan auquel il les pose, mais bien à les faire jouer jusqu'à les *déplacer*. Il les déplace sur le terrain ontologique et invente des outils techniques — le néant, synonyme de liberté, étant le principal et le plus spécifique de ces outils. Mais l'ontologie ne clôt pas du tout la question de la liberté : la preuve en est que les dernières pages de ce livre sont consacrées à des questions morales laissées ouvertes, celles, précisément, qui étaient le moteur de l'écriture de Sartre dans son journal de guerre : que serait l'authenticité ? la réflexion pure ? « Nous y consacrerons un prochain ouvrage »[1], écrit Sartre, et ce sont les derniers mots de son traité d'ontologie phénoménologique. Cet ouvrage portant sur la morale, on pouvait croire jusqu'aux années 80 qu'il n'avait jamais été écrit — ce qui est vrai en un sens, mais faux en un autre, dès lors qu'une quantité invraisemblable de brouillons d'une morale a été produite, d'abord dans les années 40, après *L'Être et le Néant*, qui furent publiés sous le titre *Cahiers pour une Morale*, et dans les années 60 après la *Critique de la Raison dialectique*, encore inédits pour la plus grande partie[2].

[1] J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant,* Paris, Gallimard, « Tel », 2003, p. 676.

[2] Deux fragments importants de cette énorme campagne d'écriture ont été publiés ; l'un dans *Les Temps Modernes*, sous le titre *Morale et Histoire* (*Notre Sartre*, n° 632-634, juillet-octobre 2005, p. 268-415) ; l'autre dans *Études sartriennes*, sous le titre *Les Racines de l'éthique* (*Études sartriennes – Volume 19. Sartre inédit : Les racines de l'éthique*, Bruxelles, Ousia, 2015, p. 11-121).

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

C'est donc par l'intériorisation de ces textes posthumes que j'en suis venue à mettre en question le crédo de Pierre Verstraeten. Ce soubassement et ce prolongement de *L'Être et le Néant* que sont respectivement les *Carnets de la drôle de guerre* et les *Cahiers pour une morale*, et leurs connotations clairement morales, ont fait que je ne voyais et ne vois plus la moindre nécessité de m'évertuer à mettre à l'abri de toute interprétation morale des concepts de *L'Être et le Néant* comme, entre autres, Valeur, esprit de sérieux, mauvaise foi.

Dans cette perspective, et à présent je resserre la focale sur une problématique précise, j'ai eu l'attention attirée par les nombreuses références que fait Sartre au philosophe dont nous sommes tous obligés d'étudier la pensée morale et qu'il a étudié comme nous : Kant. Ces références sont de niveau différent. Il y a d'une part des critiques plutôt cavalières, par lesquelles Sartre affermit sa pensée propre plus qu'il n'entre réellement dans la compréhension de celle de Kant : ce sont des réfutations du formalisme kantien, ou de la dualité du sensible et de l'intelligible, ou de l'intemporalité et de l'abstraction prétendument caractéristiques de la pensée de Kant, je ne m'y attacherai pas ici[1] ; et il y a d'autre part un niveau de présence beaucoup plus implicite (le nom de Kant, souvent, n'apparaît pas) et plus profond, qui atteste d'une influence réelle sur la construction de concepts centraux de Sartre. Je vais développer aujourd'hui un aspect de cette dimension morale plus ou moins clandestine de l'ontologie de Sartre, dimension dont la présence de Kant est un marqueur. Cet aspect est loin d'être le seul, mais il me semble important : l'impact de *La Religion dans les limites de la simple raison*, lecture de jeunesse de Sartre, sur sa conception de la liberté, dans *L'Être et le Néant* et au-delà.

Quelques mots généraux, d'abord, sur le rapport de Sartre à la pensée morale de Kant, sur ce par quoi il est en affinité profonde avec elle et, par-delà les réfutations de surface, sur la nature de ses réticences vraies par rapport à elle. Ce qui, dans la pensée morale de Kant, accroche Sartre, c'est justement

[1] Juste, pour donner le ton, deux exemples parmi d'autres, tirés des *Cahiers pour une morale*. « À qui s'adresse l'exigence morale ? À l'universel abstrait ? Mais elle perd tout sens et devient abstraite elle-même, et formelle ; puisque la situation concrète, c'est-à-dire sociale, peut changer […]. Problème de la collaboration ou de la résistance : voilà un choix moral concret. Le kantisme ne nous apprend rien à ce sujet » (J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983, p. 14) ; ou : « Lorsque Kant formule ses impératifs catégoriques il ne regarde pas une société concrète, mais *tous* les hommes. Lorsqu'il montre que le mensonge élevé à l'universel se détruit (si *tous* les hommes mentaient *tout le temps*), c'est dans une supposition d'universalité ; mais si le mensonge est pratiqué par les hommes existants, à l'occasion, il ne se détruit nullement » (*ibid.*, p. 441).

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

la revendication de la liberté et de l'autonomie, qui consonne avec une dimension quasi viscérale de sa propre philosophie. « Ce que l'homme est […] il doit l'avoir fait ou le faire par *lui-même* »[1], cela pourrait être une phrase de Sartre — il y en a beaucoup de semblables dans son œuvre —, et elle est extraite de *La Religion dans les limites de la simple raison.* C'est en ce sens que Sartre, dans *L'Être et le Néant,* reconnaît la grandeur de la morale kantienne : « La morale kantienne est le premier grand système éthique qui substitue le faire à l'être comme valeur suprême de l'action »[2].

Mais en revanche il est totalement réfractaire à une des figures que prend cette autonomie chez Kant, il rejette l'identité synthétique entre Loi et liberté telle qu'établie dans *Fondements de la métaphysique des mœurs* et selon laquelle la liberté n'a qu'une seule voie d'accomplissement : le devoir, l'obéissance à l'impératif qu'elle se donne et qui en même temps la donne à elle-même. Il y a chez Sartre, du moins dans sa jeunesse, une propension à l'anarchisme — y a-t-il d'ailleurs jamais renoncé ? — qui ne peut pas se retrouver dans cette étroite convenance de la liberté et de la légalité. Il écrit ainsi, dans les *Carnets de la drôle de guerre* : « La morale du devoir ne m'a jamais intéressé […], on avait beau me dire que l'impératif catégorique était l'expression de l'autonomie de ma volonté, je n'en croyais rien. J'ai toujours voulu que ma liberté fût au-delà de la morale et non en deçà »[3].

Mais en réalité, que la liberté soit au-delà de la morale, qu'elle ne soit pas stricte identification à l'exercice du bien, Kant lui-même ne l'ignore pas, et c'est peut-être au fond par là qu'il intéresse Sartre. Dans le cas contraire, la volonté serait toujours bonne, et le mal, comme le pensait Socrate, viendrait seulement de l'ignorance. On connaît la théorie des grandeurs négatives, que Kant a élaborée dès sa jeunesse ; cette théorie veut que, contrairement à ce que soutiendrait par exemple Spinoza, le manque ne soit pas une simple illusion, mais bien une force contraire, autoconsistante. Cette théorie vaut pour le retard qu'inflige un courant contraire à un bateau en route vers le Brésil — ce retard n'est pas rien —, elle vaut pour le mal, force positivement négative en lutte avec le bien et non simple ignorance du Bien. Kant est un piétiste, il a le sens du péché, l'expérience morale, pour lui, est non seulement celle du devoir, mais aussi celle de la faute et de la mauvaise conscience. C'est dans la *Critique*

[1] E. Kant, *La Religion dans les limites de la simple raison*, trad. A. Philonenko, dans *Œuvres philosophiques, III*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1986, p. 60.
[2] J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant, op. cit.*, p. 475.
[3] J.-P. Sartre, *Carnets de la drôle de guerre*, dans Les Mots *et autres écrits autobiographiques*, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 2010, p. 364.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

de la raison pratique puis, plus nettement encore, dans *La Religion dans les limites de la simple raison,* qu'il établit une double conception de la liberté qui permet de penser le mal. Il n'articule d'ailleurs pas explicitement ces deux faces de la liberté, toutes deux indispensables. Il y a d'une part la liberté-autonomie, la volonté bonne, qui est raison, et se confond avec le fait de poser la Loi morale. Et il y a d'autre part le libre arbitre, la liberté comme insondable possibilité de choisir pour ou contre la Loi, de faire le bien ou le mal. Je n'entrerai pas dans les débats techniques que suscite le rapport de ces deux faces de la liberté (sont-elles vraiment deux ? si oui, l'une a-t-elle le primat sur l'autre ? le prétendu choix n'est-il pas plutôt le reflet de l'impuissance à saisir le sens véritable de la liberté ?) ; ce sont des terrains labourés en tous sens et je ne prétends pas que ma lecture soit la bonne ; je dis seulement qu'elle existe, soutenue par des kantiens plus chevronnés que moi, et surtout que ce fut certainement celle de Sartre, pour qui l'idée d'un libre choix était captivante[1]. Voyons le fonctionnement de ce choix dans un exemple fameux du premier chapitre de la *Critique de la raison pratique.* Il s'agit de l'enchaînement de deux suppositions aussi biscornues que dramatiques, où, différemment, la mort est en jeu. Supposons qu'un homme soutienne que pour lui le plaisir passe avant tout et que rien ne pourra le faire céder sur ce plan ; supposons qu'il soit menacé de la potence s'il satisfait sa passion luxurieuse ; il abandonnera aussitôt cette passion, mais, dans ce cas, en raison d'une autre passion plus forte, la peur de la mort : la liberté n'est pas en jeu à ce stade. Supposons maintenant

[1] Alexis Philonenko semble hésiter (ou évoluer ?) sur la question d'une éventuelle liberté-pour-le-mal. Tantôt il insiste sur ceci que ce n'est que par impuissance que l'arbitre s'écarte de la Loi morale, seul sens de la liberté, il récuse donc, concernant le mal, la pertinence de la théorie des grandeurs négatives : « Cette impuissance dont parle Kant n'est pas une grandeur négative, c'est proprement un zéro » (*L'œuvre de Kant*, t. 2, Paris, Vrin, 1972, p. 156) ; tantôt au contraire il parle à propos du mal de grandeur négative : « […] c'est d'autant plus inextricable qu'il faut comprendre ce penchant [au mal] non comme une simple limite de notre être, comme le veut Leibniz, mais comme une grandeur négative » (*La Religion dans les limites de la simple raison*, *op. cit.,* p. 1335, note 1). Ferdinand Alquié, pour sa part, soutient qu'il peut y avoir liberté pour le mal : « […] si on pousse à ses dernières conséquences la théorie selon laquelle toute volonté vraie est une volonté du bien et par conséquent une bonne volonté, il ne peut plus y avoir de faute, il ne peut y avoir que des erreurs. Et c'est bien ainsi que l'entendait Socrate. […] Or, Kant ne voit pas du tout les choses ainsi […]. Il a le sens du péché, il veut fonder totalement nos remords. Il déclare donc que l'action mauvaise dépend entièrement de moi et par conséquent va découvrir une autre liberté […]. Il justifie intégralement la responsabilité » (F. Alquié, *Leçons sur Kant*. *La morale de Kant,* Paris, La Table ronde, 2005, p. 198).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

qu'on lui ordonne, sous peine de mort également, de porter un faux témoignage contre un innocent. Sans doute ne peut-il pas être sûr qu'il ne cédera pas à la peur ; mais il sait que, au cas où il céderait, il lui aurait été possible d'accepter la mort plutôt que d'agir contrairement à son devoir. « […] il reconnaît en lui la liberté qui sans la Loi morale lui serait restée inconnue »[1], écrit Kant. De quelle liberté s'agit-il ? De la liberté-autonomie ou de la liberté de choix ? De la liberté-autonomie, certes : mieux vaut mourir que mentir, c'est la teneur même de l'impératif catégorique, c'est le lien entre liberté et Loi ; mais aussi de la liberté de choix, car dans cette petite histoire est bien inscrite une alternative : il ne s'agit pas seulement de poser la Loi morale, mais encore de pouvoir choisir de l'accomplir ou non. Ce choix n'a de sens de liberté que par rapport à la Loi, puisque sans elle nous ne serions jamais sûrs de ne pas être dans le déterminisme, puisque sans elle, donc, il n'y aurait pas choix, mais affrontement de penchants sensibles ; mais inversement cette Loi n'a pas de sens de liberté sans le choix, puisque sans lui elle s'imposerait comme une pure contrainte.

Ce dédoublement de la liberté, tel qu'elle peut s'opposer à elle-même en choisissant le mal, n'est pas sans écho dans l'ontologie même de Sartre. Chez Kant, puisque ce choix est libre, il est impossible d'arguer de la contrainte extérieure pour se décharger d'un comportement contraire à la Loi morale : c'est l'imputabilité ; chez Sartre, de même, la conscience, telle qu'établie dans *L'Être et le Néant*, et qui ne fait qu'un avec la liberté, ne cesse de se dédoubler, et, à la faveur de ce dédoublement, elle ne cesse de choisir contre elle-même, c'est-à-dire de s'aliéner, ou, en termes moraux, de tomber dans l'inauthenticité : Sartre rapporte ainsi : « Je me souviens qu'Aron avait dit à propos de *L'Être et le Néant* : "Ils choisissent tous, mais ils choisissent tous mal !" »[2]. Le « s' », le pronominal dans « s'aliéner » a la même conséquence d'imputabilité que le choix kantien, conséquence que Sartre pousse à l'extrême : la liberté est *sans excuse,* c'est un grand thème sartrien ; Frantz, le héros de la pièce *Les Séquestrés d'Altona*, proclame : « J'ai pris le siècle sur mes épaules et j'ai dit : j'en répondrai »[3] ; et de telles revendications de responsabilité se retrouvent dans toute l'œuvre.

---

[1] E. Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. L. Ferry et H. Wismann, dans *Œuvres philosophiques, II*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1985, p. 643.

[2] J.-P. Sartre, « Je ne suis plus réaliste », interview avec Pierre Verstraeten, dans V. de Coorebyter (dir.), *Études sartriennes – Volume 14 : Sartre, l'histoire et les historiens*, Bruxelles, Ousia, 2010, p. 13.

[10] J.-P. Sartre, *Les Séquestrés d'Altona*, dans *Théâtre complet*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2005, p. 993.

[311] *Ibid.*

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

Que ce soit la liberté qui s'oppose à *soi*, cela a aussi pour corrélat qu'elle ne peut se perdre radicalement, qu'elle peut toujours se retrouver, revenir à sa propre source. Et c'est le difficile thème de la conversion, présent chez Kant et chez Sartre.

Ce thème de la conversion m'amène à *La Religion dans les limites de la simple raison.* Raymond Aron, après la mort de Sartre, écrivit un article dans *L'Express*, où on peut notamment lire : « Nous avions lu tous deux *La Religion dans les limites de la simple raison,* de Kant ». Et, en effet, trois des dimensions constitutives de la liberté de *L'Être et le Néant* s'enracinent dans cette lecture de jeunesse de Sartre : la mauvaise foi, le choix originel, la conversion.

Quelles sont, par rapport à la *Critique de la raison pratique,* les dimensions propres à cet ouvrage tardif, qui a nourri les discussions d'Aron et Sartre dans leur jeunesse ? Je commence par les énoncer, je les développerai ensuite. Premièrement, une définition du mal, qui systématise et approfondit des notions déjà présentes antérieurement dans la pensée morale de Kant : il s'agit du « mal radical » ; deuxièmement, l'affermissement de la notion de choix, et, ce qui est neuf, l'insistance sur ceci que ce choix se noue aux origines d'une existence humaine, aux confins de l'enfance — c'est la traduction, « dans les limites de la simple raison », de la doctrine chrétienne du péché originel ; l'idée aussi que le choix est global et que l'existence est donc un tout : les choix moraux d'un individu ne sont pas ponctuels ou capricieux ; troisièmement, puisque le choix est libre, la possibilité toujours ouverte d'en changer librement, c'est-à-dire la conversion.

Premièrement, donc, qu'est-ce que le mal radical ? C'est le mal envisagé dans sa *racine*, à savoir un mode d'usage vicié de la dualité constitutive de l'homme : sensibilité et liberté. La sensibilité en elle-même n'est pas le mal pour Kant, mieux, elle est bonne, elle est une des « dispositions au Bien » dans l'homme. Le mal, c'est *un certain usage pervers que nous faisons du lien indissoluble de la sensibilité et de la liberté*. Il s'agit, au sein de ce lien, de subordonner, *comme si de rien n'était*, le second terme au premier. Par exemple un comportement se propose à moi en vertu de la loi morale, mais je ne me décide à le tenir effectivement que parce qu'il se trouve *par ailleurs* qu'il correspond à mon intérêt ; ou bien j'accomplis telle action en fonction de mon intérêt, et parce qu'il se trouve, *par hasard*, qu'elle n'a aucune conséquence immorale (elle ne nuit à personne) ou même semble avoir des conséquences morales, je me flatte de l'avoir accomplie par moralité. Le mal, ce sont ces mélanges subreptices de mon autonomie et mon hétéronomie, c'est, autrement

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

dit, « une certaine *malice* du cœur humain consistant à se tromper sur ses propres intentions, bonnes ou mauvaises »[1].

Ce que Sartre, dans *L'Être et le Néant*, nomme mauvaise foi, ou inauthenticité, n'est pas très différent[2]. Tout comme Kant, Sartre considère l'homme comme constitué par une dualité dont les termes sont la « transcendance » et la « facticité ». « Ces deux aspects de la réalité humaine [facticité et transcendance] sont, à vrai dire, et doivent être susceptibles d'une coordination valable », écrit Sartre. Le « doivent », le « valable » indiquent clairement que cette coordination est liée à la morale — que l'authenticité morale n'est sans doute rien d'autre que cette coordination. Sartre poursuit : « Mais la mauvaise foi ne veut ni les coordonner ni les surmonter dans une synthèse »[3]. La mauvaise foi, c'est l'antithèse de l'authenticité, l'usage de la liberté, qui, au lieu de coordonner les deux aspects, joue de façon fuyante sur les deux tableaux, sans les totaliser. Il y a dans *L'Être et le Néant* plusieurs exemples d'un tel comportement. Prenons un des plus connus, celui de la jeune femme à son premier rendez-vous, qui laisse son prétendant lui prendre la main et qui, voulant jouir du flirt sans se poser des questions embarrassantes, s'arrange *pour ne pas s'en apercevoir* « parce qu'il se trouve par hasard qu'à ce moment-là elle est tout esprit »[4] ; elle entraîne son interlocuteur dans les plus hautes sphères de la spéculation sentimentale et, depuis la spiritualité de la conversation, elle transforme cette main en simple morceau de chair inerte, « une chose », dit Sartre — comme si la main caressée n'était pas, dans une situation de rendez-vous amoureux, brûlante et complètement investie de sens. Ici la manière de mésuser du lien est d'établir une fausse séparation. Elle peut également, à l'inverse, tendre vers une immersion de la transcendance dans la facticité. C'est sans doute le sens de l'exemple non moins célèbre du garçon de café, qui s'évertue à être garçon de café comme un caillou est un caillou[5].

Venons-en, et c'est mon second point, au thème du choix, qui est, signale Raymond Aron, ce qui dans *La Religion dans les limites de la simple raison* les avait tous deux passionnés. Je reprends en la complétant la phrase que j'ai déjà citée : « Nous avions lu tous deux *La Religion dans les limites de*

---

[1] E. Kant, *La Religion dans les limites de la simple raison, op. cit.*, p. 52.

[2] Alexis Philonenko, dans un article consacré à la « mauvaise foi » dans *L'Être et le Néant*, à propos du choix qui mène la liberté à sans cesse s'aliéner, parle de « liberté pour le mal » et fait référence au mal radical de Kant (« Liberté et mauvaise foi chez Sartre », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 86/2 (1981), p. 157).

[14] R. Aron, *Mémoires,* Paris, Julliard, 1983, p. 715.

[3] J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant, op. cit.*, p. 91.

[4] *Ibid.*, p. 90.

[5] *Ibid.*, p. 94 *sq*.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

la simple raison, de Kant, et médité sur le choix que chacun fait de soi-même, une fois pour toutes, mais aussi avec la permanente liberté de se convertir »[1].

Qu'en est-il de ce choix dans *La Religion dans les limites de la simple raison* ? Sur quoi exactement les camarades ont-ils médité ? Kant part de la déploration quant au mal partout répandu dans le monde. Faudrait-il conclure de cette omniprésence que la *nature* de l'homme est mauvaise ?, interroge Kant. Que le mal est *inné* ? Il précise aussitôt que si des mots tels que nature, inné, sont employés à propos d'une problématique morale, il faut leur donner un sens très particulier. Nature renvoie en effet, en général, au déterminisme et à la loi de la causalité. Il ne saurait en aller ainsi dans le domaine moral, qui suppose et exige liberté et responsabilité. Quand on dit que le bien ou le mal sont innés, on ne veut pas signifier par là que la naissance en est la cause, mais qu'ils relèvent d'une « règle que se donne l'arbitre pour l'usage de sa liberté », en d'autres termes d'une « maxime »[2] (la maxime étant la posture subjective par rapport à la Loi morale), règle qui trouve sa source en une sorte d'intention première ; tellement première que pour la déceler il faut remonter au-delà de la prime jeunesse, en se dirigeant vers la « naissance »[3], vers un moment de la vie où « l'usage de la raison n'était pas encore développé »[4] : en effet cette intention ne saurait appartenir à la temporalité d'une existence empirique, car c'est à l'inverse cette temporalité qui découle de cette intention. Ce choix premier, que Kant dit « insondable »[5] imprime à la subjectivation de la vie morale (à la maxime) une orientation globale, il « s'applique de manière générale à tout l'usage de la liberté » : les comportements moraux ou immoraux ne sont pas des choix ponctuels, l'homme ne peut être tantôt bon, tantôt mauvais, il s'est « toujours déjà lié »[6] à l'intention bonne ou mauvaise, ses comportements particuliers s'inscrivent dans l'« *unité* »[7] d'une vie qui a admis (ou non) la Loi morale en sa « maxime ».

Quel est, chez Sartre maintenant, le fondement de l'orientation subjective d'une existence ? Il n'y a plus de Dieu, même contenu dans « les limites de la simple raison », l'existence doit donc se tirer de son propre fond. Ce fond, quel est-il ? Le soubassement premier de l'individuation, dans la perspective de glorification de la liberté qu'adopte *L'Être et le Néant* — livre de résistance

[1] R. Aron, *Mémoires, op. cit.*, p. 715.
[2] E. Kant, *La Religion dans les limites de la simple raison*, *op. cit.*, p. 31.
[3] *Ibid.*, p. 32.
[4] *Ibid.*, p. 58.
[5] *Ibid.*, p. 32.
[6] *Ibid.*, p. 36.
[7] *Ibid.*, p. 88.

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

—, ne saurait être, comme c'est le cas chez Freud, l'inconscient : Sartre soutient en effet, sûrement en simplifiant, que l'inconscient freudien fonctionne de façon déterministe, et exerce sur le psychisme une action semblable à celle d'une force physique sur un corps. Et il met en place une structure à la fois originaire et libre, qu'il nomme choix originel et qui sera le ressort de ses « biographies existentielles », c'est-à-dire de ses études de figures tels Baudelaire, Mallarmé, Genet, Le Tintoret, et surtout Flaubert. Tout comme, pour Kant, il y a une intention nouée aux origines de la vie, et qui décide librement de l'inclination d'un homme pour le bien ou pour le mal, de même chez Sartre, chacun répond très tôt, dans l'enfance ou la basse enfance et de façon « préréflexive » à la question que lui pose l'Être ; et cette réponse, globale, engage au long cours celui qui l'a avancée. De même que, chez Kant, les comportements moraux (ou immoraux) particuliers sont l'expression de l'intention première, de même chez Sartre, la myriade de micro-décisions explicites ou implicites, réfléchies ou irréfléchies en lesquelles consiste une existence sont la temporalisation du *choix originel*. Tout comme, chez Kant, il est impossible que l'homme soit « moralement bon à certains égards et mauvais à d'autres égards »[1], de même la liberté sartrienne est tout sauf « capricieuse, illégale, gratuite »[2] ; chez l'un comme chez l'autre se dessine donc le même paradoxe : la liberté se donne une cohérence qui l'engage, elle s'enchaîne à une sorte de destin (dans le vocabulaire de Sartre), à une espèce de « nature » (dans celui de Kant).

Mais il s'agit seulement d'« une espèce de » nature ou de destin, puisque c'est la liberté qui les forge. J'en viens au troisième point : la conversion est toujours possible. Possible, mais très problématique.

Comment, interroge Kant, est-il possible qu'un homme ayant choisi le mal se convertisse ? Qu'un mauvais arbre se mette à porter de bons fruits ? C'est possible parce que le sens du respect pour la Loi morale n'est jamais complètement perdu. On l'a vu, celui qui sous menace de mort choisit de porter un faux témoignage sait, au moment où il transgresse, où était le devoir qu'il n'a pas accompli. Il s'agit donc de rétablir ce respect dans son statut de motif de l'action. Ce rétablissement ne s'atteint pas à travers une simple modification du comportement ou par la seule observance de règles (car je peux devenir tempérant pour ménager ma santé et non pour faire le bien, je peux cesser de mentir pour préserver ma réputation, etc.). Il faut, à la racine de la conversion, dit Kant, une véritable *révolution du cœur*, qui devra ensuite, l'intention pure ne suffisant pas, se temporaliser dans un effort incessant vers la vertu. Se pose

[1] *Ibid.*, p. 35.
[2] J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, p. 498.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

alors une question compliquée : comment le converti va-t-il expier ? Car la conversion ne l'exempte pas magiquement du péché, il reste en dette. Or, s'il ne pouvait comprendre la justice du châtiment avant la conversion (la corruption de son cœur l'empêchait d'y voir autre chose qu'une contrainte), il ne le peut pas davantage après (s'étant défait de son ancienne peau de pécheur, du « vieil homme »[1] en lui, il est devenu un homme nouveau qui n'a plus à être châtié). La réponse à cette question se trouve, pour Kant, dans l'instant même de la conversion, qui est indissolublement mort au péché et naissance à la justice. Ce point de contact permet au converti, *justement parce qu'il n'est plus le même homme*, de voir les souffrances occasionnées par la punition non plus comme une contrainte, mais comme une occasion de rédemption ; et de comprendre aussi que le châtiment vise non son cœur régénéré, mais bien le pécheur, qui est *physiquement* sinon moralement le même homme que lui.

La conversion est chez Sartre un thème lancinant : comment sortir de ce labyrinthe de l'aliénation, qu'Aron résumait par les mots : « Ils choisissent tous mal » ? Comment, plus largement, la liberté peut-elle se défaire du choix originel par lequel elle s'est donnée un destin ? Sartre parle dans *L'Être et le Néant* « des instants extraordinaires et merveilleux, où le projet antérieur s'effondre dans le passé à la lumière d'un projet nouveau qui surgit sur ses ruines et qui ne fait encore que s'esquisser […], où nous lâchons pour saisir et où nous saisissons pour lâcher »[2] : c'est l'écho du point de contact que tentait de penser Kant. Au niveau proprement moral, Sartre évoque dans le même livre la possibilité d'une conversion à un mode de « réflexion pure », qui échapperait aux tentacules de la mauvaise foi, mais l'intelligibilité en est repoussée au fameux « prochain ouvrage » qui ne vit jamais le jour. Il poursuivra avec obstination, dans divers registres, ses « méditations » sur le thème de la conversion, sur la question du mal, sur le rapport de l'ancien et du nouveau, sur la rupture portée par l'instant, ce ciseau des Parques, sur les continuités qui enjambent cette rupture, sur la temporalité dans laquelle elle doit s'insérer. Au cinéma : le scénario *Les Jeux sont faits,* dont l'intrigue se situe *post mortem*, offre à ses deux héros, Ève et Pierre, des morts que tout opposait dans la vie — la classe, les mœurs, la tendance politique —, et qui se rencontrent et s'aiment dans l'au-delà, la possibilité d'une deuxième vie, à condition que, de retour sur terre, ils réussissent le test d'oublier leur vie antérieure pendant 24 heures et de ne penser qu'à leur amour, auquel cas une seconde chance leur sera donnée — une seconde vie. C'est un échec, chacun retombe dans les or-

[1] E. Kant, *La Religion dans les limites de la simple raison*, *op. cit.*, p. 92.
[2] J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, p. 521.

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

nières de son choix originel, Pierre retrouve sa communauté militante révolutionnaire, Ève sa problématique familiale et bourgeoise, ici, la conversion est impossible. Au théâtre, je me limiterai à deux exemples apparentés, mais dont le premier fonctionne selon le registre de la puissance, le second selon celui de l'impuissance. Goetz, le puissant héros de *Le Diable et le bon Dieu*, homme d'action, chef de guerre sanguinaire, sans foi ni loi, convertit radicalement l'orientation de sa liberté, se fait frère des pauvres et bâtisseur de la Cité du soleil, régie par le seul amour, pour se rendre compte enfin que par ces deux absolus, le mal, le bien, il voulait semblablement prendre Dieu à partie, que Dieu est mort et qu'il lui faut entrer dans le monde des hommes, que l'action en vérité comporte l'acceptation d'une dose d'impuissance et le calcul du moindre mal. De même mais à l'inverse et avec une issue plus désespérée, dans *Les Séquestrés d'Altona*, Frantz, fils chéri réduit à l'impuissance par un père qui désamorce ses initiatives, après avoir en vain tenté l'action bonne (sauver un rabbin de la persécution nazie), se jette dans le mal (au front, il torture des maquisards russes), pour finalement se suicider — et est-ce un hasard si l'intrigue de ces deux pièces est située en Allemagne, si le protestantisme en est une dimension agissante ? Et je termine sur *Les Mots*, cet ahurissant condensé de tous les paradoxes sartriens, ce tout petit livre autobiographique que Sartre mit onze ans à écrire et où il reconstruit les onze premières années de sa vie — le temps d'une enfance dorée qui lui aurait instillé la croyance en le salut par les Lettres ; il y réfléchit sur la conversion à l'engagement politique que lui inspirèrent les tensions de la guerre froide et sur ce qui s'ensuivit de désenchantement par rapport à la gloire littéraire. Mais c'est en la plus littéraire des langues qu'il écrit ce prétendu adieu à la littérature. Chacun connaît ces mots de la toute fin du livre : « On ne guérit pas de soi » ; même si désabusement il y a, l'écrivain continuera à écrire. « C'est mon habitude et puis c'est mon métier »[1], écrit Sartre. Est-ce un aveu d'échec ? Ou au contraire, l'expression d'un soulagement ? Y a-t-il vraiment eu conversion ? On peut en douter. En tout cas la décision d'entrer en *realpolitik* est moins tranchée pour la personne Sartre que pour son personnage Goetz, et le choix originel insiste : l'écriture du livre sur Flaubert, l'écrivain de l'art pour l'art, en est la continuation, alors même que les jeunes maos pressent leur aîné de s'employer à un roman révolutionnaire et d'abandonner ces vieilleries bourgeoises. L'enfant continue à hanter le quasi sexagénaire, et l'on peut gager le jeune homme qui avec son camarade Raymond Aron discutait des dédales kantiens de la liberté, du choix par lequel elle se donne une « nature » et de la

[1] J.-P. Sartre, *Les Mots,* dans Les Mots *et autres écrits autobiographiques*, *op. cit.*, p. 138.

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

possibilité ou non de revenir sur ce choix, ce jeune homme, on peut gager qu'il n'est pas davantage oublié.

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XVI 2, 2020 (Actes 11), p. 92-111
https://popups.uliege.be/1782-2041/

ISSN: 1782-2041
DOI: 10.25518/1782-2041.1162

La liberté et la vie : La phénoménologie merleau-pontienne aux prises avec l'intellectualisme

Par JEANNE-MARIE ROUX
Université Saint-Louis – Bruxelles

Qu'est-ce qu'une expérience de la liberté ? En quoi peut en consister une description phénoménologique authentique, qui fasse, comme l'écrit Merleau-Ponty dans l'avant-propos de la *Phénoménologie de la perception*, « l'essai d'une description directe de notre expérience »[1], qui revienne aux choses mêmes, qui tâche de « retrouver ce contact naïf avec le monde pour lui donner enfin un statut philosophique »[2] ? Être au plus près de notre vie, en décrire les nuances et les variations, les profondeurs et les reliefs, se donner les catégories pour les dire, être attentif à la texture de notre existence, juste avec ce que nous vivons, telles sont les exigences qui nous semblent associées à la méthode phénoménologique et en faire tout le prix.

Or, de ce point de vue, la liberté comme la raison posent au phénoménologue de redoutables difficultés. Car quelles expériences, ou quelle dimension de l'expérience, est-il en l'espèce censé décrire ? Si l'on prend le cas de Merleau-Ponty, qui sera ici notre objet d'étude, la phénoménologie nous semble d'abord être sur ce point le théâtre d'un refus, qui est celui de l'empirisme ou du positivisme, et celui d'une affirmation, anthropologico-métaphysique, relative à la nature de l'homme. Relativement à l'argumentaire du colloque qui a été l'occasion de cette réflexion, il est remarquable que le concept de liberté et le concept de raison apparaissent *en même temps* dans l'œuvre

[1] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* [1945], Paris, Gallimard, 2009, p. 7. Désormais nous désignons ce texte par l'abréviation *Php*.
[2] *Ibid*.

merleau-pontienne (c'est-à-dire dans la *Structure du comportement*), pour décrire *le même phénomène*, et en se fondant sur *les mêmes références* néo-kantiennes[1].

Telle est la constatation dont part cette réflexion : le concept de liberté, de même que celui de raison, sont introduits par Merleau-Ponty pour rendre compte de ce que la description de l'homme lui semble exiger, pour ne pas la réduire indûment, et être fidèle à la diversité des phénomènes — en l'occurrence à la diversité des comportements, humains et non humains —, et donc pour des raisons proprement phénoménologiques. Mais ce faisant, il nous semble que Merleau-Ponty prête le flanc au reproche d'idéalisme, ce qui constitue un problème relatif aux exigences propres de la phénoménologie, et non seulement depuis un point de vue extérieur, puisque l'idéalisme comporte le danger de rendre les phénomènes inintelligibles. L'introduction merleau-pontienne des concepts de liberté et de raison serait donc aussi nécessaire qu'imparfaite.

Pourtant, cela est bien connu : les positions merleau-pontiennes ont considérablement changé au fil du temps, et le Merleau-Ponty de l'époque du *Visible et l'Invisible* (rédigé pour l'essentiel en 1959-1961) n'est pas celui de la *Structure du comportement* (publié en 1943), si bien que l'on pourrait penser que les insuffisances de sa première thèse ont été corrigées ou amendées au fil du temps. De fait, le concept de « liberté » a été l'objet de reprises incessantes de la part de Merleau-Ponty, en dialogue constant avec Sartre (la rupture officielle de 1953 n'ayant en rien interrompu la discussion de fond entre leurs œuvres) et, par-delà cet éminent contemporain, Descartes, Hegel ou Marx. Nous pensons pourtant que Merleau-Ponty a eu le plus grand mal à se distinguer rigoureusement de Sartre, et que son propre concept de liberté lui est apparu problématique jusqu'au bout.

Cet inachèvement nous laisse penser qu'il y aurait deux possibilités : soit le projet d'une phénoménologie de la liberté doit être abandonné du fait d'une inconsistance de principe, soit il exige, pour être mené à bien, que le sens profond de la liberté, et par là même de ce en quoi consistent les phénomènes soit remanié, et donc que la phénoménologie se dépasse en ontologie. La liberté porterait la phénoménologie à sa limite, au sens où elle resterait nécessairement en deçà ou bien se situerait au-delà, dans une phénoménologie transmuée en métaphysique, dont il resterait à déterminer (ce serait l'objet d'un autre texte) quelle description de notre vie elle permet encore.

---

[1] *Cf.* É. Bimbenet, *La Structure du comportement. Nature et humanité : le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2004 ; Id., *La Structure du comportement. Chap. III, 3 – « L'ordre humain »*, Paris, Ellipses, 2000.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

1. Une liberté qui se veut non idéaliste : les jalons anti-sartriens de la *Phénoménologie de la perception*

La littérature qui étudie le traitement que Merleau-Ponty réserve au concept et au phénomène de la liberté insiste, à bon droit, sur le rôle décisif du dialogue et de la confrontation avec Sartre. De fait, le premier grand texte que Merleau-Ponty consacre à la liberté est le dernier chapitre de la *Phénoménologie de la perception*, où la position sartrienne constitue le point de départ de la réflexion, par rapport auquel Merleau-Ponty prend le contre-pied[1]. Le contexte est important : il s'agit de la troisième partie de la *Phénoménologie de la perception*, intitulée « L'être-pour-soi et l'être-au-monde », où, après avoir déployé sa phénoménologie du corps, puis du monde perçu, Merleau-Ponty en revient à trois thèmes plus susceptibles, *a priori*, d'un traitement idéaliste, ou idéalisant : le *cogito*, la temporalité et enfin la liberté. Dans ces trois cas, Merleau-Ponty a pour premier but de conjurer le spectre de l'idéalisme.

1.1. Une liberté non idéaliste : le positionnement critique par rapport à Sartre

Cela est très bien connu, le travail de Merleau-Ponty a été guidé depuis l'origine par le souci d'affronter un problème crucial, qui le situe dans une lignée cartésienne très directe : celui de la relation de l'âme et du corps. Dans cette union où Descartes voyait un fait réel, mais inconcevable, Merleau-Ponty découvre une exigence : celle de penser le réel tel qu'il est, et de forger pour cela les concepts nécessaires, quitte à revoir toute notre conception de l'être. Cette intention, Merleau-Ponty l'exprime dès la première ligne de *La Structure du*

[1] *Cf.* S. Priest, *Merleau-Ponty*, Londres, Routledge, 1998, ch. IX ; J.J. Compton, « *Sartre, Merleau-Ponty and Human Freedom* » dans J. Stewart [dir.], *The Debate between Sartre and Merleau-Ponty*, Evanston, Northwestern University Press, 1998, p. 175-186 ; R. L. Hall, « *Freedom: Merleau-Ponty's Critique of Sartre* » dans *The Debate between Sartre and Merleau-Ponty*, *op. cit.*, p. 187-196 ; J. Stewart, « *Merleau-Ponty's Criticism of Sartre's Theory of Freedom* » dans *The Debate between Sartre and Merleau-Ponty*, *op. cit.*, p. 197-216 ; H. Gordon et S. Tamari, *Maurice Merleau-Ponty´s Phenomenology of Perception. A Basis for sharing the Earth*, Praeger, 2004 ; E. Dorfman, « *Freedom, Perception and Radical Reflection* » dans T. Baldwin [dir.] *Reading Merleau-Ponty on* Phenomenology of Perception, Londres, Routledge, 2007, p. 139-151.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

comportement : « Notre but est de comprendre les rapports de la conscience et de la nature »[1].

Le problème est que, aux yeux de Merleau-Ponty — et de là provient son projet philosophique —, nombre de ses contemporains tombent dans les mêmes écueils que ceux qui lui semblent miner l'ontologie cartésienne[2] ; il diagnostique au fond chez tous ses adversaires deux types d'erreurs essentielles, suffisamment similaires entre elles (car provenant de la même source cartésienne) pour pouvoir être agglomérées en deux erreurs majeures, qui sont ses cibles constantes : l'empirisme et l'intellectualisme.

La relation avec le dualisme cartésien est, dans les deux cas, tout à fait directe : l'erreur consiste chaque fois à rendre compte des phénomènes à partir de l'une des deux substances, « ce qui est conscience » et « ce qui est chose », au mépris de l'autre, rendant ainsi les phénomènes impensables. L'empirisme consiste ainsi à penser les phénomènes d'après les caractéristiques de la substance corporelle ; l'intellectualisme consiste à les penser à partir de la substance pensante, de la conscience. Il faut ici prendre garde à une chose : ce que Merleau-Ponty vise par ces termes, c'est une certaine tendance à faire primer l'une des substances sur l'autre, si bien que chacune de ces deux étiquettes indique une *tendance* à faire certaines erreurs plutôt que d'autres, et nullement un corps théorique autonome et hermétique.

En ce qui concerne la liberté, Merleau-Ponty a le souci en 1945 de départir ce qui lui semble être une juste compréhension de la liberté de la tentation idéaliste, représentée sur ce sujet par la figure de Sartre[3], sans doute d'autant plus dangereuse qu'elle est proche. La tentation empiriste, elle, est évacuée en deux lignes au début de ce fameux dernier chapitre de la *Phénoménologie de la perception*. Merleau-Ponty écrit simplement : « Encore une fois, il est évident qu'aucun rapport de causalité n'est concevable entre le sujet et son

[1] M. Merleau-Ponty, *Structure du comportement*, Paris, PUF, 2013, p. 1.

[2] Pour une démonstration du caractère fondateur du rapport au dualisme cartésien pour la philosophie merleau-pontienne, *cf*. E. de Saint Aubert, *Le Scénario cartésien*, Paris, Vrin, 2005. Nous avons développé ce point dans *Les Degrés du silence. Du sens chez Austin et Merleau-Ponty*, Louvain, Peeters, 2019, ch. 1.

[3] Dans ce texte, il ne s'agira que du Sartre de Merleau-Ponty, déjà très complexe, compte tenu de la récurrence de la référence à Sartre dans l'œuvre du natif de Rochefort, et du fait que la manière dont il s'y rapporte a accompagné, et souvent motivé les évolutions de sa propre pensée ; Sartre ayant en outre évolué de son côté, et cela même du vivant de son condisciple. Plus que du Sartre de Merleau-Ponty, nous pourrions donc dire que nous parlerons ici des Sartre des Merleau-Ponty.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

corps, son monde ou sa société »[1]. C'est ici l'idéalisme qui est la pente périlleuse dont il faut se garder.

Ainsi, dans la *Phénoménologie de la perception*, prenant ses distances avec la liberté absolue de Sartre, ou — la nuance est évidemment importante — avec ce qui lui apparaît tel, Merleau-Ponty met l'accent sur le fait que la liberté de l'homme ne peut être qu'« incorporée au monde »[2]. Comme le résume par exemple Pascal Dupond :

> La liberté « s'engrène » sur une situation naturelle et historique ou sur un fond d'existence sédimentée sans lequel elle serait sans attaches et sans prises, et elle est le pouvoir de reprendre cette situation, d'exercer vis-à-vis d'elle un pouvoir d'échappement[3].

Le point de départ du chapitre est explicitement cartésien, et quasi instantanément fondu en une analyse sartrienne :

> [E]ncore une fois, il est évident qu'aucun rapport de causalité n'est concevable entre le sujet et son corps, son monde ou sa société. Sous peine de perdre le fondement de toutes mes certitudes, je ne peux révoquer en doute ce que m'enseigne ma présence à moi-même. Or, à l'instant où je me tourne vers moi-même pour me décrire, j'entrevois un flux anonyme, un projet global où il n'y a pas encore d'« états de conscience », ni à plus forte raison de qualifications d'aucune sorte[4].

Merleau-Ponty développe cette « constatation », qui constitue évidemment une analyse d'inspiration sartrienne de l'expérience que je peux faire de ma propre liberté. La conscience (libre) est définie comme puissance d'« échappement » qui fait que nous ne sommes jamais identifiables à ce qui nous caractérise, aussi tragique et paralysant cela soit-il (« infirme » « mourant », « bossu »… « fonctionnaire » !). Il y aurait ainsi une « insurmontable généralité de la conscience »[5], une « liberté » qui ne peut connaître aucune éclipse, dès lors que rien ne peut faire que je ne puisse pas me sentir autre que ce qui m'arrive et que ce qui me caractérise. La référence à Sartre et plus précisément à *L'Être et le Néant* est explicite lorsque Merleau-Ponty écrit : « Nous devrions

---

[1] *Php,* p. 497.
[2] *Ibid.*
[3] P. Dupond, *Le Vocabulaire de Merleau-Ponty*, Paris, Ellipses, 2001, entrée « Liberté ».
[4] *Php*, p. 497.
[5] *Ibid*.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

donc renoncer non seulement à l'idée de causalité, mais encore à celle de motivation [voir J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, p. 508 *sq*.]. Le prétendu motif ne pèse pas sur ma décision, c'est au contraire ma décision qui lui prête sa force »[1].

Selon le procédé usuellement employé dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty va rapidement critiquer cette première entente de la liberté, cette première description de l'expérience que nous faisons de ne pas être causé par le monde, et propose une description alternative. « Cette première réflexion sur la liberté aurait pour résultat de la rendre impossible »[2], énonce-t-il avec concision. Car elle a pour conséquence que « l'idée d'action »[3] disparaît. De fait, la liberté que nous venons de décrire est un acquis inaliénable — c'est même sa caractéristique centrale. Mais alors, en déduit Merleau-Ponty, si elle « partout », elle est aussi « nulle part ». Selon ses termes : « Rien ne peut passer de nous au monde, puisque nous ne sommes rien d'assignable et que le non-être qui nous constitue ne saurait s'insinuer dans le plein du monde »[4]. Or, la liberté, insiste-t-il, doit *faire quelque chose* ! Elle ne doit pas laisser les choses en l'état, indifférentes.

Merleau-Ponty fait fond sur l'intuition selon laquelle la liberté est fondamentalement un concept *pratique*, qui concerne moins notre rapport théorique aux choses que notre participation au monde, notre manière de nous y inscrire et de nous y engager. À ce titre, la liberté ne peut seulement consister en une capacité de détachement et de subversion *dans l'instant* (la problématique de la juste temporalité par rapport à laquelle évaluer la liberté est cruciale) mais elle doit permettre de changer les choses, et ce d'une manière qui ne soit ni acquise d'avance, ni immédiatement modifiable par un acte équivalent (en ce qui concerne la liberté) à l'instant suivant.

Merleau-Ponty exige en somme que les actes ne soient pas indifféremment libres, que la liberté ne soit pas qu'une position acquise à l'identique une fois pour toutes, mais une manière d'investir le monde et l'avenir. Il faut, nous dit-il, qu'elle ait « un champ, c'est-à-dire qu'il y ait pour elle des possibles privilèges ou des réalités qui tendent à persévérer dans l'être »[5]. Notre phénoménologue insiste en conséquence sur la nécessité pour la liberté de ne pas être qualifiée comme pur néant, comme pure puissance de détachement, mais

[1] *Php*, p. 498.
[2] *Php*, p. 500.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*
[5] *Php*, p. 501.

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

d'être pensée sur le fond d'un « acquis préalable »[1] qui fait qu'elle est la liberté qu'elle est, d'une donation de sens qui lui est extrinsèque tout en étant propre au sujet concerné, d'une « *Sinngebung* autochtone », qui va être le fond de ses projets et « le sol de toute *Sinngebung* décisoire »[2].

L'enjeu réside dans la définition de la conscience, et du sujet libre — le positionnement par rapport à Descartes est évidemment structurant dans cette discussion entre Merleau-Ponty et Sartre. L'idée merleau-pontienne est que, certes, ce qui m'entoure n'a pas de sens indépendamment de *moi* — il n'y a pas d'obstacle « en soi » — et pourtant que *je* ne suis jamais une pure conscience détachée, qui donnerait en toute autonomie son sens à ce qui l'entoure. Si l'on veut, c'est moi-même qui suis à la fois autonome et non autonome, ce que Merleau-Ponty thématise en opposant le « sujet pensant, qui peut [s]e situer dans Sirius ou à la surface de la terre » et « un moi naturel qui ne quitte pas sa situation terrestre et qui esquisse sans cesse des valorisations absolues »[3]. L'évocation de cette « valorisation spontanée » des choses qui se déroule en nous repose, rappelons-le, sur toute la phénoménologie de la perception qui précède. Parlant ainsi de « sens autochtone du monde », de « sédimentation de notre vie », de « formes privilégiées », Merleau-Ponty fait valoir les droits du « probable » — celui des actions que notre vie sédimentée jusqu'à présent rend probable — contre le seul « possible », neutre et impersonnel. Lorsque j'accomplis un acte, ce n'est pas par une « opération intellectuelle sans motif » ; j'accomplis « ma manière d'être au monde dans ce cadre institutionnel »[4].

Ce qui compte dans la confrontation à Sartre (ou, encore une fois, à ce qui en tient lieu pour Merleau-Ponty), et donc dans la confrontation, par l'intermédiaire de « ce Sartre », au spectre de l'idéalisme, est que la liberté doit être définie non comme ce qui se compromet ou s'engage dans la situation — comme s'il y avait en quelque manière une possibilité de penser la liberté et l'engagement séparément, comme s'il y avait une manière de les distinguer — mais comme l'engagement lui-même, en tant qu'il est nécessairement, consubstantiellement, essentiellement situé dans le monde.

La liberté n'est *pas* le fait que je *puisse m'engager* dans le monde, c'est le fait que je *m'y engage* d'une manière toujours particulière, car répondant à des sollicitations, et n'étant en un sens que la réponse à, ou la reprise de ces sollicitations.

---

[1] *Php*, p. 502.
[2] *Php*, p. 504.
[3] *Php*, p. 503.
[4] *Php*, p. 507.

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

1.2. Insuffisances de la Phénoménologie de la perception ?

Cependant, l'examen de la carrière du concept de liberté dans l'œuvre merleau-pontienne, et notamment dans la poursuite ininterrompue du dialogue avec Sartre, montre que, pour Merleau-Ponty, le problème n'a pas été réglé dans la *Phénoménologie de la perception*. De fait, il semble que nous puissions y repérer deux types d'insuffisance ou, pour le dire plus prudemment, deux questions pour lesquelles il n'est pas évident que le texte procure des éléments de réponse satisfaisants.

Revenons tout d'abord sur ce constat que nous avons rapidement dressé. L'ouverture du chapitre sur la liberté, nous l'avons dit, semble suggérer que la bataille contre l'empirisme est déjà gagnée. « Il est évident, écrit Merleau-Ponty, qu'aucun rapport de causalité n'est concevable entre le sujet et son corps, son monde ou sa société »[1]. Mais on peut s'interroger : qu'est-ce qui fonde cette évidence ? Comment affirmer que ma présence à moi-même m'enseigne si évidemment qu'aucun rapport de causalité n'est concevable entre le sujet et son corps, son monde ou sa société ?

Le chapitre étant situé à la fin de l'ouvrage, il est plus que raisonnable de considérer que ce qui précède doit fournir les arguments à cette thèse. Pourtant, il est remarquable que la première occurrence du terme de liberté dans la *Phénoménologie de la perception* se trouve dans un passage explicitement dédié au premier chef à une critique, non de l'empirisme, mais de l'idéalisme. Il s'agit du petit développement sur l'attention qui se trouve dans l'introduction. Or, dans ce texte, la capacité d'initiative du sujet est déjà présumée : « Le sujet empiriste, dès qu'on lui accorde une initiative, — et c'est la raison d'être d'une théorie de l'attention, — ne peut recevoir qu'une liberté absolue »[2]. L'objet de Merleau-Ponty, dès ces pages introductives, est déjà de nuancer et de conditionner la liberté du sujet et sa capacité d'initiative, sans que le bien-fondé de celles-ci ne soit défendu.

> L'attention comme activité générale et formelle n'existe donc pas. Il y a dans chaque cas une certaine liberté à acquérir, un certain espace mental à ménager. […] Ainsi l'attention n'est ni une association d'images, ni le retour à soi d'une pensée déjà maîtresse de ses objets, mais la constitution active d'un objet nouveau qui explicite et thématise ce qui n'était offert jusque là qu'à titre d'horizon indéterminé[3].

[1] *Php*, p. 497. La citation complète est référencée ici à la note 4 de la p. 96.
[2] *Php*, p. 45.
[3] *Php*, p. 47-49.

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

En l'espèce, l'idée qu'il n'y a pas causalité entre le sujet et le monde est soutenue par le fait que l'attention n'est pas déclenchée mécaniquement par l'objet perçu, pour la raison que l'objet n'existe pas indépendamment de cette attention, que le monde n'existe pas indépendamment du sujet. Mais alors, ne pourrait-on imaginer un déterminisme plus intime, non pas recueilli dans le monde, mais associé à l'entrelacement du sujet et du monde qui est pour Merleau-Ponty le fait phénoménologique primordial ? « La conscience perceptive constitue son objet »[1], mais si cette constitution est elle-même comprise comme naturelle, motrice, vitale, originaire, en quoi trouve-t-on là de quoi vraiment transcender l'opposition de la conscience et de la nature ? Un tel mouvement de pensée n'aboutit-il pas, « simplement » si l'on veut, à penser la nature en des termes plus vivants et humains ? La liberté, dans un tel cadre, est-elle autre chose qu'un postulat ?

Notre deuxième remarque doit nous permettre d'expliciter ce point. Elle concerne la manière dont la liberté se trouve thématisée dans le dernier chapitre de la thèse de la *Phénoménologie de la perception*. Nous l'avons dit, pour penser le caractère non exclusivement centrifuge de la liberté, Merleau-Ponty fonde sa réflexion sur l'affirmation d'un « moi naturel qui ne quitte pas sa situation terrestre et qui esquisse sans cesse des valorisations absolues »[2], d'une « valorisation spontanée »[3] des choses, d'une « sédimentation de notre vie »[4], de « formes privilégiées »[5], etc. Ma liberté s'enlève toujours sur le fond de ce moi naturel. Mais le fait qu'elle ne s'y réduise pas est-il autre chose qu'une hypothèse ?

Claire Dodeman a eu la gentillesse de nous faire parvenir l'un de ses textes à paraître, intitulé « L'expérience de la liberté : Sartre et Merleau-Ponty lecteurs de Descartes »[6], et nous avons eu le grand intérêt d'y découvrir quelques notes inédites sur la liberté, datant de 1946-1947, et tirées des notes de préparation d'un cours donné par Merleau-Ponty à la Faculté des Lettres de Lyon (et classées par Kerry H. Whiteside).

> Ce qui n'est pas bon dans la conclusion de ma thèse c'est qu'il y a mêlées deux conceptions de la liberté, comme réalisation de ma nature donnée et comme

[1] *Ibid*.
[2] *Php*, p. 513.
[3] *Ibid.*
[4] *Php*, p. 514.
[5] *Php*, p. 512.
[6] *Ibid.*

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

> création d'une nature. Mais est-ce là un défaut ? La liberté n'est-elle pas justement cette ambiguïté : je donne sens à ma vie, mais je lui donne ce sens qu'elle avait déjà, on ne peut jamais savoir ce qui vient d'elle et ce qui vient de moi[1].

Ces lignes me semblent décisives. L'auteur y diagnostique la difficulté d'identifier ce en quoi consiste précisément la liberté dans la conception développée par lui-même dans la *Phénoménologie de la perception.* Où faut-il la situer précisément ? Consiste-t-elle dans le fait de réaliser sa nature (qui n'est évidemment pas la nature désincarnée, objectiviste, des empiristes) ou dans le fait de la créer ? Il pointe une ambiguïté, et lui confère une signification positive — elle constituerait non une insuffisance de notre regard sur la liberté, mais la liberté elle-même. Selon nous, il indique ainsi parfaitement tout à la fois la piste que va suivre Merleau-Ponty dans la suite de son œuvre et le cœur du problème que constitue la liberté pour la phénoménologie. Ambiguïté même, elle exigerait *en tant que telle* la sortie hors du régime usuel de la description.

2. Une « généralité » sans limites. La conjuration impossible d'un intellectualisme principiel ?

2.1. Merleau-Ponty (tout) contre Sartre, ou le principe du « miroir magique »

Dans *Partout et nulle part* (paru en 1956 comme introduction à un ouvrage collectif, *Les Philosophes célèbres*), Merleau-Ponty semble considérer assez différemment la position de Sartre. A-t-il discuté avec lui ? Relu à cette lumière *L'Être et le Néant* ? Été sensible à des précisions apportées dans d'autres textes par Sartre ? Toujours est-il que, dans *Partout et nulle part*, Merleau-Ponty fait une présentation de Sartre beaucoup plus proche de sa propre perspective :

> [L]a philosophie de l'existence n'est pas seulement, comme le croirait un lecteur pressé qui s'en tiendrait au manifeste de Sartre [= *L'Existentialisme est un humanisme*], la philosophie qui met dans l'homme la liberté avant l'essence. Ceci n'est qu'une conséquence frappante, et, sous l'idée du choix souverain, il y avait, chez Sartre même, comme on le voit dans *L'Être et le Néant*, l'idée autre, et à vrai dire antagoniste, d'une liberté qui n'est liberté qu'incorporée au monde, et comme travail accompli sur une situation de fait. Et dès lors, même chez Sartre, exister n'est pas seulement un terme anthropologique : l'existence

[1] M. Merleau-Ponty, « Liberté — en particulier chez Leibniz », notes inédites de préparation d'un cours donné à la Faculté des Lettres de Lyon, feuillet 256.

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

> dévoile, face à la liberté, toute une nouvelle figure du monde, le monde comme promesse et menace pour elle, le monde qui lui tend des pièges, la séduit ou lui cède, non plus le monde plat des objets de science kantiens, mais un paysage d'obstacles et de chemins, enfin le monde que nous « existons » et non pas seulement le théâtre de notre connaissance et de notre libre arbitre[1].

Pour autant, il est bien connu que, suite à la rupture de 1953[2], Merleau-Ponty va réaliser une critique en règle de la conception sartrienne de l'engagement, et corrélativement de sa conception dans la liberté, critique qu'il déploiera dans *Les Aventures de la dialectique*[3], et continuera à élaborer dans des textes publiés aujourd'hui sous le titre du *Visible et l'Invisible*[4].

Ce dossier a fait l'objet d'une littérature nombreuse, dont nous n'allons retenir que quelques résultats utiles à notre propos. Commençons par noter qu'il y a chez Sartre de quoi défendre une position de la liberté qui est beaucoup plus engagée et concrète que ce que la présentation de la *Phénoménologie de la perception* en donnait[5], et que Merleau-Ponty semble en avoir pris conscience. Malgré cela, il semble qu'il ait toujours voulu marquer une différence avec la philosophie sartrienne de la liberté, et plus précisément, avec ce qui, dans cette philosophie, lui a servi de repoussoir, de contrepoint, d'image de ce qu'il ne voulait pas pour sa propre philosophie de la liberté. Car si Sartre n'est pas coupable de l'idéalisme que son frère ennemi lui attribuait dans la *Phénoménologie de la perception*, pourquoi s'en distancer ? S'il s'en distancie, n'est-ce pas parce que Merleau-Ponty identifie un problème qui, en 1945, n'avait pas l'acuité qu'il a désormais à ses yeux ? Ne révèle-t-il pas, en somme, une difficulté susceptible de se poser à lui-même ?

Florence Caeymaex l'explique clairement[6] : le désaccord entre Merleau-Ponty et Sartre sur le communisme et le marxisme — qui sont les lieux

---

[1] M. Merleau-Ponty, *Partout et Nulle part* dans *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 253.
[2] Pour rappel, les lettres sont publiées dans « Sartre, Merleau-Ponty : les lettres d'une rupture » dans M. Merleau-Ponty, *Parcours deux : 1951-1961*, Paris, Verdier, 2000, p. 129-169.
[3] M. Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955.
[4] M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible. Suivi de Notes de travail*, texte établi par C. Lefort, Paris, Gallimard, 1964. Nous faisons désormais référence à ce texte par les initiales *VI.*
[5] Pour une solide argumentation en ce sens, *cf*. par exemple R. Breeur, *Autour de Sartre. La conscience mise à nu*, Grenoble, Millon, 2005.
[6] F. Caeymaex, « La Dialectique entre Sartre et Merleau-Ponty », *Études sartriennes – Vol. 10 : Dialectique, littérature, avec des esquisses inédites de la* Critique de la Raison dialectique, Bruxelles, Ousia, 2005, p. 111-138.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

où leur conflit théorique et politique va se jouer — est pour partie dû à « une différence d'interprétation du terme de dialectique » : « Elle tient pour partie au fait que là où Sartre porte le fer contre le dogme marxiste-léniniste en vigueur à la fin des années 40, Merleau-Ponty, lui, remonte aux sources marxiennes de la dialectique »[1].

L'idée est que Sartre, lorsqu'il critique le marxisme, cible en réalité le marxisme-léninisme sous sa forme objectiviste — c'est-à-dire « naïvement matérialiste » et donc en fait déterministe —, suivant laquelle le sens de l'histoire serait total, fermé et en un sens déjà fait. Par opposition, Merleau-Ponty considère la conception marxiste de l'histoire comme tout aussi départie de l'idéalisme que de l'objectivisme dans la mesure où, selon lui, elle aurait en son cœur non les faits — au sens des faits objectifs qui s'imposent comme des causes — mais « la praxis interhumaine », en tant que celle-ci dépasse l'antinomie du sujet et de l'objet, de la cause et de la raison, et qu'elle représente une puissance qui ne surplombe pas l'histoire, mais « la découvre en la faisant »[2]. Au fond, donc, Merleau-Ponty et Sartre seraient d'accord : le sens de l'histoire est à faire.

Pour autant, « sous la divergence entre Sartre et Merleau-Ponty au sujet de la conception marxiste de l'histoire, divergence finalement superficielle, il y a […] une *autre divergence*, plus profonde »[3], qui apparaît au moment où Merleau-Ponty prend ses distances avec le communisme et où Sartre s'en rapproche subitement. Le point de discorde le plus apparent concerne le rapport au temps, Merleau-Ponty reprochant à son camarade de l'ENS de réagir événement après événement, dans l'instant, comme si le sens de chacun était en un sens déjà fixé, ou plutôt comme s'il pouvait le fixer à chaque fois, dans le présent. Par là même, Sartre se trouverait toujours déjà projeté dans un avenir depuis lequel il jugerait ce présent, et ne serait donc plus vraiment là, dans l'indécision réelle du sens de ce qui arrive.

> [L]'attitude qui consiste à se jeter dans les événements au fur et à mesure qu'ils se présentent, à exiger immédiatement des résolutions en conséquence, est l'attitude de celui qui veut se faire juge de l'histoire… Cette attitude nie son ancrage : elle consiste à faire comme si nous n'étions pas dans l'histoire[4].

[1] *Ibid.*, p. 120.
[2] *Ibid.*, p. 119.
[3] *Ibid.*, p. 121.
[4] *Ibid.*, p. 124.

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

Certes, nous dit Merleau-Ponty, Sartre entreprend de penser « un milieu entre la conscience et les choses »[1] mais malgré tous ses efforts, « le pour-soi » est resté un « pur pouvoir de signifier […], mouvement centrifuge sans opacité, sans inertie… »[2]. Nous restons, en somme, dans le pur « devoir être ». Chez Sartre, écrit-il encore, la pensée reste « en rébellion contre ce milieu, n'y trouve qu'une invitation à passer outre, à recommencer *ex nihilo* tout ce monde écœurant »[3].

En résumé, la critique adressée par Merleau à Sartre est de ne pas avoir suffisamment pris le pour soi, le sujet, la conscience, la spontanéité dans l'Être, de l'avoir encore pensé de manière trop transparente, et donc *in fine* de manière trop séparée. Mais en pointant ce problème, l'auteur de la *Phénoménologie de la perception* ne retrouve-t-il pas l'un des aspects de sa propre phénoménologie de la liberté, telle qu'elle se trouve développée dans sa thèse de 1945 ? Car l'ambiguïté qu'il y décèle en 1947 suppose deux déterminations du sujet, dont l'une tombe clairement sous le coup de la critique adressée à Sartre. La liberté qu'il pense dans la *Phénoménologie de la perception*, selon sa propre analyse rétrospective, comme la « création d'une nature » n'est-elle pas précisément cette pure « puissance de signifier » dont il dénonce l'insuffisance dans la pensée de Sartre ?

Ce constat peut être évalué de deux manières différentes. D'une part, l'on peut, et l'on doit, faire droit au fait que Merleau-Ponty se distingue précisément de Sartre en cela qu'il ne se tient pas à cette définition « idéaliste » de la liberté, mais qu'il lui adjoint la seconde détermination comme « réalisation d'une nature donnée ». C'est le sens même de la liberté, énonce-t-il en 1947, que d'être le partage indécidable de ces deux déterminations, le mélange ambigu et surtout in-désambiguisable, de ce que je réalise et de ce que je crée. De ce point de vue, la conception merleau-pontienne de la liberté semble protégée de sa propre critique, dès lors qu'elle n'est précisément pas dotée de la « transparence » qui ferait la faiblesse de celle de Sartre. Bien au contraire, écrit-il, elle est en tant que telle ambiguïté, elle s'y identifie.

Mais l'on peut alors s'interroger. Pour qu'un phénomène soit pensé comme ambigu, il faut qu'il puisse être l'objet de deux descriptions (au moins) dotées d'une certaine légitimité. À ce titre, on peut, et l'on doit, selon nous, considérer que la caractérisation merleau-pontienne de la liberté est dépendante de la légitimité de sa détermination idéaliste, au sens où elle exige qu'on en rende raison, qu'on lui reconnaisse une forme de justesse, partielle certes

[1] *Ibid.*
[2] M. Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique*, *op. cit.*, p. 275.
[3] *Ibid.*, p. 142.

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

mais inéliminable (dans le cas contraire, l'ambiguïté disparaît). Dans la mesure où la reconnaissance d'une forme de pertinence à sa détermination plus « immanentiste », comme continuation d'une nature, conditionne également le maintien de l'ambiguïté, la conception merleau-pontienne de la liberté exige à nos yeux que soit rendue raison de ces deux déterminations, c'est-à-dire des points de vue auxquels elles correspondent. La question est alors de situer la démarche phénoménologique dans ce jeu de points de vue, et par là même de préciser quel type d'objet constitue la liberté pour celle-ci, c'est-à-dire quel traitement elle suppose, ou exige.

Dans la partie suivante, nous entendons montrer que l'on trouve effectivement dans les textes tardifs de Merleau-Ponty, et en particulier dans *Le Visible et l'Invisible*, de quoi penser une forme de nécessité de la dichotomie de l'être et de la conscience, et donc de quoi rendre compte (dans le sens partiel exposé ci-dessus) de la caractérisation idéaliste de la liberté, mais aussi que se trouvent exposées, dans ces mêmes textes, les insuffisances de cette caractérisation, et donc ce qui doit exclure la liberté du champ conceptuel de la phénoménologie, si du moins on conserve les déterminations métaphysiques usuelles de celle-ci et de celle-là (les deux doivent aller de pair). Nous en déduirons ce qui fait de la liberté un concept limite pour la phénoménologie, au sens où elle éclaire ce qu'elle n'est ni ne peut être, et la conduit, peut-être, vers ce qu'elle doit être.

2.2. La conscience philosophique contre le mythe : la liberté comme point de vue ?

Dans ses derniers textes, Merleau-Ponty attache le concept de liberté à un point de vue proprement humain, et même à un point de vue de connaissance sur le monde. Rappelons-nous où *Les Aventures de la dialectique* nous ont laissés : Sartre, y écrivait Merleau-Ponty, aurait entrepris de penser « un milieu entre la conscience et les choses » mais malgré tous ses efforts, « le pour-soi » est resté un « pur pouvoir de signifier […], mouvement centrifuge sans opacité, sans inertie… »[1]. En-soi et pour-soi seraient restés, au fond, étanches. Dans *Le Visible et l'Invisible*, Merleau-Ponty consacre un long chapitre, intitulé « Interrogation et dialectique », à reprendre cette critique, à élaborer une réflexion qui n'y soit pas elle-même sensible, et à expliciter la différence entre sa position et celle de Sartre.

[1] M. Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique*, *op. cit.*, p. 275.

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

À la fin de sa vie, cela est bien connu, Merleau-Ponty ne se contente plus de recourir au concept d'ambiguïté pour dépasser l'antinomie dualiste de l'intellectualisme et de l'empirisme, mais il s'emploie à lui donner une valeur ontologique, métaphysique, ce que cristallise son célébrissime concept de *chair*. La volonté merleau-pontienne de situer la liberté, d'en refuser toute détermination autonome, se nourrit alors de ce travail de conceptualisation, qui a précisément pour but de penser, non seulement l'indécidabilité mais l'originarité de l'entrelacement du sujet et du monde. Il écrit ainsi :

> Loin qu'elle ouvre sur la lumière aveuglante de l'Être pur, ou de l'Objet, notre vie a, au sens astronomique du mot, une atmosphère : elle est constamment enveloppée de ces brumes que l'on appelle monde sensible ou histoire, *l'on* de la vie corporelle et *l'on* de la vie humaine, le présent et le passé, comme ensemble pêle-mêle des corps et des esprits, promiscuité des visages, des paroles, des actions, avec, entre eux tous, cette cohésion qu'on ne peut pas leur refuser puisqu'ils sont tous des différences, des écarts extrêmes d'un même quelque chose[1].

Il y a là, écrit-il encore, une « implication inextricable »[2] de notre vie et du reste de ce qui est, présent, passé, objets, autres vies et autres sujets. Une interprétation possible de cette thèse serait que le sujet — et donc le sujet en tant qu'il est libre — serait pris dans un Être dont il ne serait qu'une perspective ; le pouvoir d'initiative du sujet serait nié ou, tout du moins, tout à fait secondarisé[3]. Ce serait pourtant commettre un contre-sens que de croire que Merleau-Ponty se serait satisfait d'une telle interprétation purement immanentiste, si l'on veut, de la liberté. Bien au contraire, il avait à cœur de ne pas enfermer l'avenir dans cette Être profond, mais de réserver une place à l'indécision. Ainsi, il dénonce un peu plus loin l'erreur qui consisterait à

> traiter cet ordre de l'implication comme un ordre transcendantal, intemporel, comme un système de conditions *a priori :* ce serait encore une fois postuler que la vie n'est que la mort annulée, puisqu'on se croit obligé d'expliquer par

[1] *VI*, p. 115.
[2] *Ibid.*
[3] Sur la question de la subjectivité dans la pensée du dernier Merleau-Ponty, *cf*., outre les ouvrages de référence de Renaud Barbaras, *De l'être du phénomène : sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, Millon, 1991 et *Le Tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 1998 ; P. Dupond, *La Réflexion charnelle. La question de la subjectivité chez Merleau-Ponty*, Bruxelles, Ousia, 2004.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

> un principe étranger tout ce qui en elle dépasse la simple sommation de ses conditions nécessaires[1].

On peut repérer dans ce refus un enjeu similaire à celui qui motivait la critique de Sartre dans *Les Aventures de la dialectique* : ici comme précédemment, il s'agit de faire droit au moment de la décision, à la vie en train de se déployer, à la créativité qui lui est inhérente dès lors que et dans la simple mesure où elle ne se réduit pas, d'un simple point de vue descriptif, à « la simple sommation de ses conditions nécessaires »[2]. Il s'agit donc d'être fidèle à l'indécision de ce qui arrive ou, pour le moins, de ne pas la rendre *a priori* impensable en concevant l'implication du sujet et du monde comme une nouvelle détermination.

Une question se pose pourtant, légitimement croyons-nous. Car si l'on se propose d'être fidèle à ce point de vue de la vie en train de se déployer, à quoi peut encore correspondre le concept de liberté ? Quel phénomène peut-il nous permettre de décrire ? La réponse n'est pas évidente dès lors que la liberté semble supposer par définition une puissance de détachement, qu'un strict positionnement au lieu de la vie en train de se déployer ne semble pas permettre d'appréhender.

Sur ce point, *Le Visible et l'Invisible* a l'immense intérêt de nous offrir une méditation méthodologique, ou métaphilosophique, d'une formidable profondeur. Merleau-Ponty explicite ainsi les conditions irréfléchies de toute réflexion, et met en évidence le fait que toute réflexion philosophique procède d'une « interrogation », qui par définition ne constitue pas une adhésion pleine, un ralliement muet à la vie qui le parcoure en tant qu'il est un homme. Nécessairement, écrit-il, le philosophe « feint d'ignorer le monde et la vision du monde qui sont opérants et se font continuellement en lui »[3], ce qui disqualifie d'emblée tout idéal « de l'irréfléchi ou de l'immédiat »[4]. Nécessairement, le philosophe procède à une mise « en suspens »[5] de ce que Merleau-Ponty appelle la « foi perceptive »[6], et qui nomme notre rapport d'implication réciproque avec le monde, sans qu'il faille pour autant comprendre ce jeu comme un détachement ou une séparation de la vie, dès lors que celle-ci n'est pas purement positive, affirmative, mais inclut cette dimension interrogative qui

[1] *VI*, p. 117.
[2] *Ibid.*
[3] *VI*, p. 18.
[4] *VI*, p. 56.
[5] *VI*, p. 57.
[6] *Ibid*.

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

prend (notamment) la forme de la pratique philosophique. Quoique nous, philosophant ou non, soyons nécessairement vivants, et par là même engagés dans la vie, la manifestant et l'exprimant, nous sommes capables d'un écart à son égard, parce qu'en fait c'est la vie même, déhiscente, qui est écart.
C'est l'un des *Leitmotiv* de Merleau-Ponty : aucun discours, philosophique ou non, ne peut être transparent, neutre, mais il cristallise nécessairement un certain écart de la vie par rapport à elle-même. Il n'en demeure pas moins que tous les discours possibles ne sont pas équipollents, dans la mesure où ils sont plus ou moins capables de rendre compte d'eux-mêmes, ou plutôt plus ou moins aveugles, voire même contraires à ce qui les anime. Là est le grand tort de « la philosophie réflexive », dont Merleau nous dit (la formule est fameuse) :

> Toute l'analyse réflexive est non pas fausse, mais naïve encore, tant qu'elle se dissimule son propre ressort, et que, pour constituer le monde, il faut avoir notion du monde en tant que pré-constitué et qu'ainsi la démarche retarde par principe sur elle-même[1].

C'est dans ce cadre général qu'il nous faut comprendre le sort que Merleau-Ponty réserve *in fine*[2] à la phénoménologie de la liberté. Toute réflexion est prise dans le mouvement de la vie (comment ne le pourrait-elle pas ?), mais toutes ne lui sont pas fidèles au même titre, au sens où elles ne se laissent pas toutes animées aussi loin, aussi bien, par lui. Dans *Le Visible et l'Invisible*, le concept de liberté est imputé à la philosophie réflexive, et Merleau-Ponty lui substitue un concept d'activité-passivité. De ce point de vue, notre thèse serait que Merleau-Ponty réalise à la fin de sa vie deux gestes complémentaires à l'égard de la liberté : d'une part, il rend compte de son lieu conceptuel, c'est-à-dire du mouvement de pensée où s'origine son élaboration, mais d'autre part, et conjointement, il dénonce l'insuffisance du concept, au sens où il met au jour ce qui rend ce mouvement de pensée insatisfaisant, ontologiquement mais aussi phénoménologiquement[3]. La phénoménologie de la liberté apparaît dans ce cadre comme un contre-sens, ou plus précisément une idée inconsistante et impossible.

---

[1] *VI*, p. 55.
[2] Étant bien entendu que, malheureusement, cette fin est purement accidentelle, et occasionnée par la mort brutale de l'auteur, qui, sur ce sujet comme sur bien d'autres, n'avait certainement pas mené sa pensée à son terme, ni à aucun terme, aussi constitutionnellement provisoire soit-il toujours.
[3] La réforme ontologique merleau-pontienne, rappelons-le, est rendue nécessaire par les impasses auxquelles se heurte la description phénoménologique.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

Ainsi, le dialogue avec Sartre est l'occasion de formulations très suggestives de la part de notre auteur, qui oppose dans ce contexte ce qui relèverait de la « conscience philosophique » (*L'Être et le Néant*, et donc la liberté) et ce qui relèverait du « mythe » et de l'« imaginaire opérant » (notre implication dans l'Être) :

> L'ouverture à un monde naturel et historique n'est pas une illusion et n'est pas un *a priori,* c'est notre implication dans l'Être. Sartre l'exprimait en disant que le Pour soi est nécessairement hanté par un En-soi-pour-soi imaginaire. Nous disons seulement que l'En-soi-pour-soi est plus qu'un imaginaire. L'imaginaire est sans consistance, inobservable, il s'évanouit quand on passe à la vision. Ainsi l'En-soi-pour-soi, devant la conscience philosophique, se disjoint pour laisser place à l'Être qui est, et au Néant qui n'est pas, à la pensée rigoureuse d'un Néant qui a besoin de l'Être, qui l'atteint en étant négation de soi, et qui accomplit ainsi l'affirmation silencieuse de soi qui était immanente à l'Être. La vérité de l'En-soi-pour-soi sartrien est l'intuition de l'Être pur et la négintuition du Néant. Il nous semble qu'il faut au contraire lui reconnaître la solidité du mythe, c'est-à-dire d'un imaginaire opérant, qui fait partie de notre institution, et qui est indispensable à la définition de l'Être même. À cela près, c'est bien de la même chose que nous parlons, et Sartre a lui-même désigné du doigt ce qui s'entremet entre l'Être et le Néant[1].

Selon ces lignes, être fidèle à la foi perceptive, à notre vie, impose de faire une part à « l'imaginaire opérant » en tant qu'il est solide, c'est-à-dire qu'aucune réflexion ne peut le nier sans se nier elle-même, et, par là même, de ne plus séparer le sujet du monde, et donc de ne plus tracer la limite entre ma liberté et ce sur quoi elle agit. Dans cette perspective, il semble que parler de ma liberté au sens de Sartre impose de sortir de cette foi, de ne plus être pris dans « l'imaginaire opérant », d'adopter le point de vue de la conscience philosophique, et donc théorique, sur le monde et par là même de nous départir de ce qui va nous permettre de définir l'Être même.

Compte tenu de notre problème, il est crucial de noter le point suivant : pour Merleau-Ponty, le « mouvement réflexif » n'est certainement pas une aberration philosophique, il « sera toujours à première vue convaincant : en un sens, il s'impose, il est la vérité même, et l'on ne voit pas comment la philosophie pourrait s'en passer »[2]. Penser la liberté, à ce titre, est une démarche réflexive que l'on pourrait qualifier de naturelle, et cela même pour des philosophes soucieux des phénomènes tels que Husserl ou Sartre. Pourtant, du fait

[1] *VI*, p. 115-116.
[2] *VI*, p. 51-52.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

de ses inconsistances, il convient, nous dit Merleau-Ponty, de « prendre un autre départ »[1]. Un départ qui doit évidemment permettre, notamment, de rendre compte de l'imaginaire en tant qu'il est opérant, du mythe en tant qu'il ne se réduit pas à la conscience, bref de l'entrelacement de l'être et du sujet. Dans le nouveau mouvement philosophique auquel Merleau-Ponty nous convie, il ne s'agit plus de modérer le concept de l'activité par la passivité, de refuser de choisir entre la création autonome de sa propre nature et la continuation de la nature que nous sommes, car alors on ne sort pas des antinomies dualistes :

> Il est certain en effet que toute tentative pour raccorder une passivité à une activité aboutit ou à étendre la passivité à l'ensemble, ce qui revient à nous détacher de l'Être, puisque, faute d'un contact de moi avec moi, je suis, en toute opération de connaissance, livré à une organisation de mes pensées dont les prémisses me sont masquées, à une constitution mentale qui m'est donnée comme un fait, — ou à restaurer dans l'ensemble l'activité[2].

Là-contre, comme cela se trouve esquissé dans une note de novembre 1960 consacrée au « problème d'Autrui », il s'agit de penser qu'« activité n'est plus *le contraire* de passivité[3] », ce que doit précisément permettre de penser le concept de chair, nous l'avons dit, que Merleau-Ponty équivaut littéralement à « ce fait que mon corps est passif-actif (visible-voyant) »[4]. Or, il est remarquable que l'on trouve le terme de liberté dans cette même note de novembre 1960 que nous venons de citer ; ainsi, y écrit Merleau-Ponty, « la liberté est comprise comme généralité »[5].

Deux conclusions nous semblent devoir être tirées. D'une part, il n'est en un premier sens que trop évident que Merleau-Ponty disqualifie le concept de liberté, ou plutôt qu'il le disqualifie en tant que son entente première, dominante et dans une certaine mesure naturelle, est inconsistante et relève d'une « philosophie réflexive » incapable de rendre compte d'elle-même comme des phénomènes qu'elle entend éclairer. À ce titre, Merleau-Ponty semble bien montrer qu'une phénoménologie de la liberté est un projet incohérent, une idée impossible.

---

[1] *VI*, p. 66.
[2] *VI*, p. 65
[3] *VI*, p. 317.
[4] *VI*, p. 319.
[5] *Ibid.*

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

Mais, d'autre part, même si nous ne possédons aucun texte où serait développé le sort réservé au concept de liberté dans le nouveau voyage philosophique auquel il nous invite, il n'est pas du tout clair que Merleau-Ponty souhaite renoncer au concept de liberté. Nous disposons au contraire d'indices textuels laissant penser qu'il aurait préféré l'intégrer à sa nouvelle ontologie, au prix bien sûr d'un remaniement profond. Que cette conceptualisation soit satisfaisante, et que sa description soit phénoménologiquement adéquate, nous n'en discuterons pas ici ; cela engagerait notamment une discussion serrée du traitement de la question de la subjectivité par le dernier Merleau-Ponty[1]. En tout cas, il paraît juste de dire qu'en ce sens, le concept de liberté porte la phénoménologie à une limite qui se trouve être, si l'on veut, « supérieure », dans la mesure où cette notion *exige*, pour être pensée, qu'elle se dépasse elle-même en une ontologie renouvelée.

Concept paradigmatique d'un idéalisme tant décrié, la liberté semble avoir constitué pour Merleau-Ponty un intrus inexpugnable dans sa propre maison, la marque indélébile d'un tison imposé sur sa propre chair phénoménologique, requérant l'attention, exigeant le mouvement, et même une reconstruction, ailleurs, d'un autre chemin philosophique. La liberté interroge au fond la démarche philosophique elle-même, impuissante à y renoncer comme à en rendre compte, mise en demeure, nécessairement, d'affronter son propre sens, et ses limites.

[1] Renaud Barbaras a pointé un certain nombre d'insuffisances du « dernier Merleau-Ponty » relativement à cette question dans plusieurs textes. *Cf*. « Les Trois sens de la chair. Sur une impasse de l'ontologie de Merleau-Ponty » dans *La Vie lacunaire*, Paris, Vrin, 2011, p. 11-28.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XVI 2, 2020 (Actes 11), p. 112-137
https://popups.uliege.be/1782-2041/

ISSN: 1782-2041
DOI: 10.25518/1782-2041.1164

The Freedom(s) within Collective Agency: Tuomela and Sartre

By BASIL VASSILICOS
Mary Immaculate College / University of Limerick

Abstract In this paper, the goal is to investigate the nature of freedom enjoyed by participants in collective agency. Specifically, we aim to address the following questions: in what respects are participants in collective agency able to exercise freedom in some weaker or stronger sense? In what ways is such collective or common freedom distinct from the freedom ascribed to individuals? Might there be different sorts of freedoms involved in and tolerated by collective agency, each of which has its own role in determining the nature and efficacy of the bond uniting its participants? Clarification of just what such freedom may involve and how it subsists within collective agency is not only important for being able to demonstrate the instrumental value of social ontology to contemporary political debates. It may likewise contribute an important dimension to the descriptive psychology of collective agency and shared intentionality, which is an approach deserving of more attention. Here, such clarification is undertaken *via* a comparison to the notions of freedom at stake in the respective accounts of sociality and collective agency provided by Raimo Tuomela and Jean-Paul Sartre.

Some recent papers (Tollefsen 2014; León and Zahavi 2016) have taken issue with how contemporary researchers in social ontology seem to neglect "the experiential dimension" of human "capacity to share intentions" (*ibid*., 220). The lack of regard for the "experience-based aspects" (León and Zahavi) or "qualitative aspects" (Tollefsen) of this sharing threatens to call into question the depth and robustness, if not the very philosophical importance, of the

models of sociality advanced by such research. Because prominent social theorists such as Bratman, Gilbert, and others tend to focus on the "propositional" or "normative" dimensions of sharing phenomena, they risk saying very little about what such forms of intentional sharing "actually [amount] to" (*ibid*.). The question, then, is whether explanations of experiential sharing can go further than statements, *à la* Searle, that collective intentions "involve 'a sense of us' and of 'doing something together'" (*ibid*.). León and Zahavi, for their part, see an opportunity for remedy of this oversight in exploring in detail the "resources" available within the phenomenological tradition concerned with social phenomena.

If the preceding may be correctly understood not only as a warrant for their own methodology but also as a call to be taken up, the goal in this paper will be to investigate this so-called experiential dimension of collective agency *via* one particular line of inquiry. Namely, we wish to explore whether this experiential dimension in collective agency might also include or involve a sort of freedom that may be enjoyed by participants in collective agency. We want to find out in what respects participants in collective agency may be able to experience a kind of freedom that is consonant with and made available by participation in collective agency. The phenomenon we aim to point at here is not simply the "disjunction condition", as thematised by Gilbert (2009, 172), which has to do with how, at any given moment, an individual ought to be able to distinguish between his or her own intentions, actions, and ends and those of the group (*e.g.* plural agent) of which they are part. That would only amount to a kind of freedom from the collective or apart from the collective. Rather, we mean to indicate a question having to do with the possibility of a sort of freedom within collective agency. Indeed, might there even be different sorts of freedoms involved in and tolerated by, or perhaps even requisite in, collective agency, each of which has its own role in determining the nature and efficacy of the bond uniting its participants? Our contention is that clarification of just what such freedom(s) may involve and how it may be experienced and structured within collective agency will not only be important for being able to demonstrate the instrumental value of social ontology to contemporary political debates. It may likewise contribute an important dimension to the descriptive psychology of collective agency and shared intentionality.

Even if it is granted such an account of freedom within collective agency might constitute an interesting *desideratum*, it cannot be taken out of hand that there are grounds for thinking that such a thing exists or ought to be accounted for. It should be noted that, barring a few notable exceptions (Hindriks 2007; Pettit 2001), such questions about freedom within collectives has garnered relatively little attention in contemporary discussions of social ontology, and has

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

seemed more of a matter for philosophers with an orientation towards political concerns (Kramer 2003; Cohen 1991). From a certain perspective, this is understandable. Given the varied and sometimes incompatible current theories as to what unites or is shared by collective agents, it seems natural that most attention would be given to how, within collectives, individuals are bound or united in agency, that is, how certain forms of 'unfreedom' (sometimes discussed as relational or normative constraints within collective agency) characterise and condition collective agency. All the same, this is not to say that no one has ever come close to considering such a problem. To a great extent, one cannot put forward an account of what binds or constrains collective agency without at the same indicating, even if only in a backhanded fashion, what allows them to some degrees of unboundedness. However, in those few cases where questions of freedom have been explicitly broached within social ontology, this seems largely to have been done from the perspective of whether collective freedom could be reducible (or not) to individual freedoms. For instance, Hindriks (2007) argues contra Cohen that maximal individual freedom cannot be either a necessary or sufficient condition of what he describes as corporate freedom (*i.e.* for the freedom of a group/ collective agent), and that corporate freedom can likewise be independent of individual freedoms. While Hindriks does this by examining some useful thought experiments in social ontology, he does not shed much light on what it might like for any group members to experience such corporate freedom, nor on what sorts of participatory and agentive intentions that experience might involve.

Hence, given this apparent lack of attention, what might be some reasons for thinking that there could be such kind of freedom within collective agency? What could be the basis of the suspicion — ours, at least — that its omission from discussions of the nature of collective agency is not without certain risks? One kind of basis for this question can be found if we consider some recent work by Butterfill, in which he puts forward an account of the type of planning and coordination ("parallel planning") that in his view best characterises "alpha" (true, paradigmatic) collective agency (Butterfill 2015). Even while depicting his aim as primarily being about capturing the features of such "alpha" collective agency (152, 165), Butterfill nonetheless seems open or at least neutral with regard to the claim that not all phenomena of collective agency may be created equally. There may be in other words "degrees" of collective agency, and one ought not rule out a pluralism of collective agency, even if accounting for such is not one's explicit aim (as in Butterfill's case). In the context of his argument, by "degrees of collective agency" what Butterfill seems to have in mind are different tolerances for either coercion (by

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

one agent of another) or fortuitousness to factor into, and not be the nullification of, collective agency (152). Here, however, we may append a query whether there may be other compelling manners of understanding such "degrees of collective agency". With respect to the role of planning in collective agency, for instance (Butterfill's topic in that article), we may well wonder whether not all forms of collective agency permit of exactly the same forms of flexibility and do not rely upon the same degrees of coordination or planning. If that is plausible, then on our view there might be some variance of unplannedness within the coordination and cooperation that characterises collective agency, for instance under the guise of flexibility or creativity, available to collective agents. Moreover, even if we are entitled to extrapolate from this observation and derive from it a notion of freedom within collective agency, one may still wonder whether any and all sorts of freedom enjoyed by participants in collective agency stops there. For instance, is the freedom within collective agency determined chiefly with respect to the goal or object of that agency (how ambiguous or clearly defined it is, how simple or complex it is), or might participants avail of another sense of freedom still, apart from how uncoordinated or creative their shared action turns out to be?

We can put more of a point on these questions and their motivation with the aid of an example. For instance, on a grey, rainy morning, a commuter takes an abrupt, painful-looking tumble down some slippery cement stairs. A group of other commuters interrupt their journeys and gather around this person and try to help him. One person gathers the things that the fallen person has dropped; another makes sure he doesn't move, lest he might have injured his neck or spin. One woman phones for an ambulance, while a fourth goes to see if the station might offer a first aid kit. What is going on in this type of situation, where we have a group of people gathering to help a fallen commuter? In the first place, it does seem like there is a plausible case here of collective agency; this is insofar our good Samaritans are not being coerced into helping, and seem to share the same goal, namely, of helping the fallen person. Moreover, they seem to be working and coordinating together in order to reach that goal[1]. Yet we might wonder about what other features might be

[1] Further caveats may be raised here on whether our example satisfies a well-defined and effective constraint condition such as to constitute an instance of collective agency. These may include the fact that in our examples such participants lack common knowledge of each other, may not check plans with each other and that the set of participating agents is not fixed beforehand. On our view, such concerns would restrict the domain of phenomena of collective agency implausibly, because the boundaries would be too narrow. On such caveats and constraint conditions for phenomena of collective agency, cf. Paternotte 2014, 107.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

attributed to how they are going about reaching that goal. Insofar as they form a group of people helping someone, does each of them primarily feel somehow constrained in their actions by this group? And if that is the case — as might seem likely to some — does that then exhaust what each person is able to feel as the 'we-feeling' one might have in the group, namely, a sharing of a goal or plan which constrains each individual?

In the ensuing, the attempt will be to explore these questions *via* a comparison to the notions of freedom at stake in the respective accounts of collective agency provided by Raimo Tuomela and Jean-Paul Sartre. There are a couple reasons for thinking that juxtaposing these two authors and their approaches to these questions might be fruitful. The first has to do with the methodologies and the conceptual resources each may bring to bear on this problem. Tuomela may be thought to be highly representative of and also highly represented within how contemporary social ontology tackles such issues; Sartre's approach on the other hand would appear highly idiosyncratic (if not incomprehensible) to many a reader today and seems not to attract too much attention in the literature. This gulf between them already suggests one issue of interest; is the superiority of the one's approach over the other to be taken out of hand, especially when the latter, Sartre, would seem much more aligned with the interest in the 'experiential aspects' of collective phenomena mentioned earlier? The second reason for linking the two, tied to the first, has to do with the radically different sorts of answer each arrives at, concerning the questions whether and how there might be something like freedom (for participants) within collective agency. Could then each of our interlocutors have something to say to the other, which might open up a new perspective on our problem? Can their differences, in other words, be stimulating for considering which of the two might be closer to the truth, in what ways, and why?

Turning first then to Tuomela, part of the appeal of his account is that he provides a many-levelled analysis of the types of cohesiveness evinced in collective agency according participants' intentions or commitments. These are accounted for in terms of his notion of different configurations of 'I-mode' and 'we-mode' "we-intentions" and in terms of a distinction between "operative" and "non-operative" members of collective agency, each of whom has different levels of cognition about and authority over a group's collective agency (Tuomela 2007, 2013). On the basis of understanding how Tuomela deploys these notions in order to explain collective agency, it can be argued that there remains in his account, despite its sophistication, a basic tension between freedom and collective agency. For the participants within collective agency, freedom can only exist and be tolerated within collective agency when the latter takes on less coordinated and thus less cohesive forms. On the other

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

hand, for Tuomela, the more the goals or the conditions of collective agency call for greater cooperation and cohesiveness, the more such freedoms form a threat to that very collective agency. This juxtaposition between group cohesiveness and freedom suggests that to cash out this finding in Tuomela, two steps will thus be needed. The one is to develop a picture of how Tuomela accounts for how group agency comes about (as a kind of cohesiveness), and the second is to clarify what sort of role for and meaning of freedom is accorded therein. Basically, what these two steps will amount to is a set of claims about how collective agency, when it is truer or more "ideal" collective agency according to Tuomela's terms, has to debar or at least strongly constrain an individual's freedom.

For Tuomela, as for some others working on social ontology, there are basically two factors determining whether collective agency between individuals can come about. The first is quite fundamental but still quite broad, and can be linked with what is sometimes discussed as the phenomenon of 'collective acceptance' or collective belief. For there to be anything like collective agency, there needs to be shared group reason(s) — a kind of (shared) *ethos* in which goals, values, beliefs, and norms are shared across a number of individuals[1]. Of course, simply holding certain beliefs, even shared ones, does not necessarily lead to action, and this is where a second factor comes into play; in order for collective agency to come about, there has to be an intention to act which is shared or which is intended in common by some number of individuals. These last are what Tuomela calls 'we-intentions', by which he means intentions people have to do things which they could only do together with other people (hold a debate, play a soccer match) or which they explicitly wish or aim to do together (build a boat, clean up a park). These we-intentions are thus defined by targeting shared goals that people may act towards; by contrast, so-called 'I-intentions' are characterised by individual or non-shared goals.

One of Tuomela's key contributions to social ontology comes at this point in the story. Apart from being careful to distinguish between non-shared (or non-cooperative) and shared intentions (termed 'I-intentions' and 'we-intentions' respectively), Tuomela is careful to point out that these shared or we-intentions that condition collective agency can have different modes, in function of just the manner in which a person is committed to reaching or acting towards that shared goal. On the one hand, a we-intention can have an 'I-mode', in which an individual functions merely as a private person, privately committed to a (shared) goal. Thus, as a good Belgian, I can be individually,

[1] Cf. Tuomela 2007, 22-23.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

i.e. privately committed to the shared goal (with a multitude of other Belgians) that every Belgian beer be poured in its proper glass. This means, for instance, that I act in some way towards that goal. I try to enlarge my glass collection at home as much as I can; when I have a beer poured for myself or others, I check or request that this 'rule' is being followed. However, Tuomela (2007) argues there seem to be no or few intersubjective or epistemic requirements involved in the effectuation of this we-intention within the I-mode, and this seems plausible; for instance, in being committed to composting as much of our household waste as possible (a shared goal), I don't necessarily have to look to, or coordinate with, or even communicate with others as I act towards that goal.

On the other side of this distinction, we have the way that we- or shared intentions permit of a 'we-mode', and in such cases, argues Tuomela, we can see certain more robust or cohesive forms of collective agency occurring. These last instances are not a mere aggregate of private commitments to a shared goal (as was the case in the former), but appear to involve the following features for the we-intention supposedly at work in them: 1° There are certain cases of collective agency where, for the individuals holding a certain shared goal, each intends to act towards that goal as part of a group acting towards that goal. In Tuomela's terms, this means 'the group [*qua* group members] intends to do X as a group'. 2° This in turn means that in those cases (of the we-mode we-intention) each individual has to be turned towards others with whom they share a certain goal, if the individual is to act towards that goal with them as part of a group[1].

How to account for this difference between these cases of the I-mode and the we-mode? What distinguishes I-mode from we-mode we-intentions? What in other words is going on at level of one's intentionality when one would 'look to' or 'coordinate or communicate with' others in the we-mode we-intention? To put more of a point on the matter, behind such a terminology on Tuomela's part, we can clearly discern an agenda to differentiate between those sorts of collective agency that have more 'bond' or glue within in them, and those that have less. So how to account for these greater and lesser quantities of such glue? Echoing a vocabulary made popular by *e.g.* Gilbert,

[1] The we-mode means that when I intend, "that also others (or a sufficient number of them) [have to] participate", this is both a "conceptual and rationality condition for one's intention to participate" (Tuomela 2007, 93). *I.e*: "The joint action opportunities conditions" include "also that the others will participate […]" (*ibid*.). Tuomela does not seem to distinguish closely between 'joint action' and 'collective action' (cf. 2007, 123) nor between collective agency and joint agency, as others such as Butterfill might (cf. 2015). Whether he is justified in not doing so lies beyond our current scope.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

Tuomela's answer is that this depends, at the level of the constitution of we-intentions, on the kinds of commitments members of collective agency hold. These are namely collective commitments and social commitments, and in we-mode we-intentions they both emerge in a significant manner and appear to evince a special relationship. A key explanation of their relationship is the following:

> The social glue and cohesion provided by collective commitment should be present and required in these contexts. Part of what is involved here — over and above what aggregated private commitments give — is the social commitment involved in collective commitment: being committed to each other, the group members can better rely on the others to perform their respective tasks, which, especially in the case of interdependent and joint actions, is central. Social commitment to others and to the group is the core of the reproachability feature involved in collective commitment: a publicly we-committed member who leaves the joint project or intentionally violates the ethos can be criticised by the others, whereas if he had been committed only 'to himself' he would in general have been less criticisable socially for letting the others down (Tuomela 2007, 37).

Collective commitment may be thought of a commitment not only to a shared goal but also to a *shared action,* namely, 'I commit with you to achieve *x* jointly with you, where *x* is a shared goal'[1]. Social commitment on the other hand, involves a kind of commitment to the others with whom one would share an action, *i.e.* it is 'commitment to one another to participate to realise *x*'. What is important about their relationship according to Tuomela is that collective commitment must entail social commitment. In other words, one cannot be committed *with another* to shared action without at the same time being committed to that other (to share action, 'to participate to realise x').

'Collective commitment involves social commitment', 'committed with, committed to'…; what is going on here? In essence, Tuomela derives commitment to one another from the commitment with one another, and makes both essential to what he considers to be true, robust, or "ideal" collective

[1] Without explicitly stating as much, Tuomela seems to hint at one point that collective commitments seem to involve something like a promise (2007, 36). There is at least a question here for Tuomela on how much or how necessary speech acts or social acts may be involved in collective commitments. It should also be noted that collective commitments can be shown in different ways and to different degrees; again, in Tuomela's terminology, a non-operative group member (a non-decider) can show collective commitment in a weak sense despite failing tacitly to accept the group intention, namely through the mere fact of their functioning within the group (2007, 96).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

agency. His reasoning on this point runs as follows: from collective commitment there devolves to each participant a set of reasons to act, constituting their respective roles, tasks, and 'parts to be done' within the shared goal, and such members have to be able to rely on the others, "especially in the case of interdependent and joint actions" (2007, 37). This creates a situation where enforceability and "reproachability" for such roles and tasks (or failing them) is a key presumption of the collective commitment[1]. On Tuomela's view, each person cannot truly and faithfully commit to realise something together ('with one another'), unless each person can rely on others and hold them accountable for their roles ('to one another'). In other words, for one individual to commit with another…there have to be "social oughts and mays" in place to which those individuals are also committed; these are namely rights and duties which gives individuals reasons to act in a group, as a group member[2]. This notion of collective commitment "involving" or containing social commitment thus forms the backdrop on which Tuomela develops his notion of "group-social normativity," which he distinguishes from 'normativity proper,' *e.g.* "moral, legal, prudential (etc.) normativity" (2007, 27).[3]

However, an important question remains here; one might well still wonder about the grounds on which such rights and duties could be generated, let alone enforced or reproached. On the basis of what sort of 'glue' or bond could

[1] It is both a "conceptual" and "rational" presumption according to Tuomela; the agent cannot understand their commitment without this reproachability, nor could the collective commitment be expressed or intended in the first place without it (Tuomela 2007, 104).

[2] "Social commitments assumed to be entailed by collective commitments" are a kind of "social normativity," having the form of "social 'oughts' and 'mays'" (Tuomela 2007, 27).

[3] Cf. Tuomela 2013, 252. In our view, the status and the significance of normativity in Tuomela's account remains a fraught question. On the one hand, given the explicit distinction he makes between "proper normativity" and "group-social normativity", the literature tends to classify Tuomela as a "non-normativist" on collective intentionality (Gomez-Lavine and Rachar, 2019, 98; Schmid, 2009, 42). On the other, it is difficult to conceive of what Tuomela could mean by such "group-social normativity" and by the idea of "social oughts and mays" if these notions are not based to a large extent on some version of 'normativity proper'. For instance, it seems Tuomela would invite a host of problems if "group-social normativity" were to be framed as a type of epistemic or semantic normativity. In an important note, Tuomela (2007, 260, note 53) even seems to go so far as to concede this, stating that his notions of social and collective commitments exhibit a "functional" resemblance to the role they play in a normative account *à la* Gilbert.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

other participants in the collective action be reproached when failing to conform to these rights and duties (especially given that we cannot call upon any external moral framework in order to account for them)? Such grounds cannot come from or be met by the 'group *ethos*', the first condition of collective agency according to Tuomela, for (among other reasons) as we have seen such ethos can be shared 'privately', *i.e.* within the I-mode[1]. The answer for Tuomela has to do with how, in collective agency, we have to be as much committed to each other as to our shared action and our shared goal: "being committed to others [*e.g.* the social commitment, B.V.], we can better rely on others to perform their respective tasks… Social commitment to others and to the group is the core of the reproachability feature involved in collective commitment" (*ibid*., 37). In other words, in true collective agency, each person and their actions has to be open to scrutiny by others.

A useful perspective for understanding this point about how collective agency involves different kinds of commitments is offered if one reflects on how such agency seems to have a kind of transparency (with and to others) as a requirement (*ibid*., 38). As in our example from the train station, when people are acting together towards a shared goal, not everyone can be doing everything at once, and it makes sense for each person to be aware of what the others are doing, in order for each person and the shared action to be effective. The sort of transparency we are referring to here may then be thought of a kind of monitoring which follows from what Tuomela frames as the "collectivity condition" of collective agency, namely, that all participants in the collective agency must be equally satisfied with the status of fulfilment of the shared goal of that agency[2]. This monitoring reflects quite a high cognitive loading on the part of all the participants in the collective agency, because each person has to be aware of what the others are doing in function of their roles and also of the extent to which each other participant's actions are adequate to reaching the shared goal. It is also cognitively demanding from a dynamic perspective; it must both evolve and go back and forth between participants, as they mutually ensure that the others with whom they are intending and acting are indeed 'doing their parts' as each individual does their own part, and as those 'parts' themselves evolve in function of the shared goal. However, Tuomela is careful to warn us, this transparency is conceptually and normatively demanded by the

[1] Another consideration here is whether the 'group *ethos*' includes concrete shared goals that could constitute the objective(s) of the forms of collective agency Tuomela aims to explain.
[2] Cf. Tuomela 2013, 40ff.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

participants' having of the intention to act collectively, but is not always necessarily acted upon. It thus allows for different strengths or levels of reciprocity — namely where this monitoring of the commitment is or is not accomplished to some greater or lesser extent. That is, this monitoring is only obliged, but not presupposed to be enforced. Nonetheless, there always remains, and has to remain, an opportunity for participants involved in the collective agency to hold each other accountable for their roles and parts, duties and rights, since the collective commitment (especially because its inclusion of social commitment) gives all group members "joint authority" and makes them accountable to each other.

What does all this "actually amount to" in terms of collective agency from an experiential or qualitative perspective (if we think back to León and Zahavi's question from earlier)? What does it lead to in terms of a perspective on (shared) freedom? An attractive feature of Tuomela's account is the way in which it offers a rich taxonomy of and philosophical underpinning for many different forms of collective agency, according to a number of different combinations and strengths of we-mode and I-mode we-intentions, among other variables that he introduces. For instance, for persons involved in organising social-communal initiatives (such as the many 'climate-neutral endeavours' going on right now in many urban and rural communities around the world), such organisers may witness and may also want to encourage through their efforts a multitude of forms of participation in the collective action, *i.e* their initiative. These may range from more token forms of participation (wearing a badge, signing up for a newsletter) to more creative and demanding ones, all of which community organisers and campaigners today sometimes classify according to a 'ladder of participation'[1]. In this respect, Tuomela can be seen to offer an elegant and detailed explanation of the internal differences between these forms of participation, and of what might be required in one form but not another. On the other hand, we cannot be blind to the fact that Tuomela does not remain value-neutral in his explanations. Certain types of collective agency are more truly 'collective' than others, insofar as, in his view, only the we-mode we-intention achieves what he considers as a 'strong we' or as "ideal" collective agency (Tuomela 2013). This 'strong we' occurs namely in instances where social expectations and pressures with a normative force within collective agency are not only generated but also enforced (*via* transparent, reciprocal monitoring), thereby bringing about a lived notion of 'togetherness', of "standing or falling together," of being "in the same boat". Because, accord-

[1] Cf. Arnstein 1969.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

ing to Tuomela (2007, 282), "mere reciprocity is not sufficient to generate sustained cooperation", such cooperation requires "strong reciprocity"; where the latter is especially in his understanding not only "a predisposition to cooperate with others" but especially a predisposition "to punish (at personal cost, if necessary) those who violate the norms of cooperation" (2007, 150). "Strong reciprocity" thereby requires "altruistic punishers", that is, individuals highly engaged in and committed to enforcing the collective and social commitments (*ibid*.).

At the same time, however, this 'strong we' seems to come at a cost, and there can be no mistaking it; its name is freedom or autonomy that participants may have or experience. That is to say, freedom within collective agency can only exist as a kind of trade-off or at best a kind of indeterminacy or leftover, the more the mechanisms of collective commitments are enforced, that is, the stronger the we is (qua we-mode we-intention) in collective agency. How might that trade-off be understood? To be clear, it should be remarked that Tuomela does not seem openly opposed to any form of freedom in his account of collective agency. This means that freedom must be accorded a special place in his account and that from the outset he envisions its relationship to collective agency as quite complex. This can be seen in the way freedom for Tuomela is both a condition and something given up in collective agency. On the one hand, freedom appears to be a necessary condition because, according to Tuomela, a defining feature of collective agency in its most basic form is that individuals enter into and participate in the collective agency willingly (2013, 15). Tuomela's basis for this claim is methodological and formalistic; insofar as the *explanandum* of his account is collective, *i.e.* shared, agency from the perspective of necessary and sufficient intentions that individuals have and act upon, that account must as a rule exclude any social phenomena by which persons would be brought to act in line with each other by external, situational factors, such as duress, force, or what he calls "external coercion". At the same time however, he also suggests that any person entering into and participating in collective agency must be amenable to, if not equally open to participate in, what he calls 'internal coercion'[1]. Tuomela gives himself a rather wide berth on what this does not mean. Namely, he remarks, holding a gun to someone's head would not fall under it (2007, 15). Nonetheless,

[1] Cf. Tuomela 2013, 17: "A paradigmatic we-mode group is democratic and autonomous (free from external domination), able to decide about its internal affairs (*e.g.* its *ethos* and other goals and views). This is compatible with such a group still being internally unfree concerning its member freedom (*e.g.* some members may try to use power to coerce others and in other ways to prevent their freedom of action)".

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

the clear implication is that a participant in collective agency must surrender their autonomy, which he terms their 'metaphysical freedom', in order to form part of the 'strong we.' This requirement goes hand in hand with what we discussed as the social commitment 'within' or entailed by collective commitment above; as we saw, the chief manner in which Tuomela proposes to understand how an individual might be committed to others is *vis-à-vis* a surrender of one's freedom. Such a surrender makes possible the reproaching and enforcing reciprocity that bonds or glues members of collective agency by ensuring that all the members of the collective agency are doing their parts, falling in line or meshing like so many cogs and gears. Yet what happens to one's own sense of freedom, for instance with respect to the how one might deliberate about and act upon one's own role and obligations in function of a shared goal with others? Tuomela (2013, 17) answers as follows:

> A paradigmatic we-mode group is democratic and autonomous (free from external domination), able to decide about its internal affairs (*e.g.*, its *ethos* and other goals and views). This is compatible with such a group still being internally unfree concerning its member freedom (*e.g.*, some members may try to use power to coerce others and in other ways to prevent their freedom of action).

That is, any such freedom becomes a mere "*desideratum*" (2013, 171), a perhaps felicitous nice-to-have, which is surplus if not extrinsic to the requirements of collective agency[1].

There would be further ways to explore more the repercussions of Tuomela's account[2], and we should not fail to notice that a further sort of commitment has crept into his account of collective agency, namely a sort of 'unfreedom' commitment[3]. With this finding in hand, though, we want to turn to

[1] Cf. Tuomela 2013, 170: "[The] giving up part of one's de facto authority is typical and indeed necessary for much of social life. A requirement of autonomy in an ontological sense (that is, free from contextual empirical constraints) or in a moral sense can still be retained, but rather as a *desideratum* than a right that others are obligated to respect in all situations."

[2] For instance, in terms of how Tuomela describes the 'we-feeling' or in terms of how he understands the charity or altruism of the 'altruistic punishers' upholding the social commitment.

[3] For a helpful discussion of the role of normativity or enforceability in Tuomela's account of collective intentionality and collective agency, cf. Schweikard 2017. Our discussion differs from Schweikard's in that he is interested in the conflicts of obligation that may arise, for instance, between a person having individual and group-reasons

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

a Sartrean account that seems in many ways diametrically opposed to that of Tuomela's. One key way in which this is apparent is the manner in which Sartre insists on how a sense of freedom is not a matter of a trade-off or something left over, once other conditions of collective agency are fulfilled; rather, Sartre insists, a form of freedom constitutes the core feature of collective agency. This emphasis surfaces time and again in his discussion of the group-in-fusion and its path to common or collective action[1]. Given such claims on Sartre's part, there is a question here. What should we make of this different approach by Sartre? Does anything back it up? Indeed, one objection that might be raised at this point is that there is a kind of philosophical ruse in even asking about freedom within collective agency in the first place. This objection might runs as follows; collective agency, as we have already seen, seems to exclude any forms of human behaviour involving involuntary compulsion. That distinction is one of the ways by which we know what we are concerned with; it is one of the basic criteria for identifying collective agency in the first place. In other words, collective agency by definition always has to involve a 'willing' on the part of its participants, under some form or other to be specified ('doing one's part,' etc.). Insofar, then, as this willing is necessary to any collective agency, there is not only no tension between collective agency and freedom, but also no problem of freedom 'within' it. Freedom conditions and thus is a part of collective agency *ex hypothesi*.

There are different responses available to this 'conditions of participation' objection, consideration of which can shed some light on Sartre's approach. One response concerns whether such willing on the part of individuals to participate in collective agency should be understood (strictly or partly) as a willing to give up one's freedom; might it not be understood as a change in or development of one's freedom? A second, more pointed response is that even if such an objection were true, it still would miss the mark; it would not tell us anything about whether there is such a thing as freedom within collective agency or about what it would look like. This is because, whatever the case may be, the objection only concerns (the conditions of) an individual's openness and desire to participate in collective agency, but not the realisation or embodiment of that participation in a shared intention to act together with

to act, and whether and how well Tuomela might be able to accommodate such conflicts.

[1] Cf. Sartre 2004, 401: "But the essential characteristic of the fused group is the sudden resurrection of freedom"; "[…] in the group-in-fusion, the leader is always me, there are no others, I am sovereign and I discover in my own praxis the orders which come from the other thirds" (*ibid*., 396). Cf. *ibid*., 402-406.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

others. In other words, the only thing this objection shows is that an individual's (free) willingness to participate ought not be confused with what that individual will share and participate in through collective agency.

In our view, such responses go some ways towards pointing at what Sartre is after, and provide a motivation for investigating his account further, but there is no getting around the fact that his position on the freedom within collective agency remains poorly understood, perhaps because it is hard to understand in the first place. Is his notion of such freedom merely a historical curiosity, or perhaps some sort of a conceptual chimera? Is it maybe the conceptual manifestation of a certain political agenda on Sartre's part coming out in his attempt to offer an account of sociality that goes beyond some of the gaps of his earlier philosophy? Or is there something to it, something that can still speak to and indeed inform contemporary social ontology debates? In the ensuing, we aim to outline some of the main arguments behind Sartre taking such a position, and perhaps even point to some questions they might raise for Tuomela's account. There are two areas in particular that are worth looking at; on the one hand, the relations one participant has to other participants in collective agency, and on the other, the awareness of efficacy or action that accompanies collective agency. In both of these areas, Sartre may be seen to find some interesting considerations for thinking why there may be freedom within collective agency.

In the *Critique of Dialectical Reason*, the chief but not sole work by Sartre dealing with such issues, we can find a substantial portion of his remarks on the role of freedom in collective freedom in the section in which he deals with the emergence of group phenomena in everyday life, which he terms 'groups-in-fusion'. In aiming at a non-circular description of such phenomena, he nominates certain conditions for the emergence of collective agency. Namely, there needs to be the following[1]: 1° common needs, something individuals can address together; 2° common objectives, something individuals can reach together; 3° common *praxis*, something individuals can do together.

Much could be said about this structure and about how these conditions relate to each other; for our current purposes, it suffices to note that, through an analysis of such conditions, Sartre is interested in a notion of groups that is more inclusive and internally differentiated than one that would, for instance, split groups into two basic classes of "teams, committees, clubs, and courts" and of "racial groups, gender groups, ethnic groups […]"[2]. Moreover, we wish to highlight the significance of the requirement, 'common', in each of these

[1] Sartre 2004, 350, 446.

[2] This is a classification proposed by Ritchie (2015, 314).

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

conditions. It signifies not just a dependence on others but also a way of being or interacting with others, akin to the 'glue' or 'bond' previously mentioned *vis-à-vis* Tuomela. However, there is a question for Sartre regarding just how to frame this commonness, which is to say, this way of being together and interacting with others with respective to needs, objectives, and actions. Sartre states in fairly clear terms that he does not think it ought to be understood in terms of either solidarity or cooperation (2004, 395), for that would be to presuppose the very thing he aims to explain. Nor is it any kind of "metaphysical reality" (*ibid*., 404), "inert statute of unity" (*ibid*., 391), or "single quality" of each participant's act(s) within collective agency[1]. Sartre is then correspondingly agnostic about whether 'closeness', as a sort of "gelatinous glue" or bond between participants (*ibid*., 395), is the right paradigm for grasping their 'commonness' of need, objective, and action, and perhaps more importantly, for grasping the character and presence of these others with and to whom Tuomela thinks we commit in collective agency. For instance, in crowded cities, in busy busses and trains, we may seem close, all too close to others. As has been shown by *e.g.* Goffman (1956, 66 ff.), we may even be seen, on account of such (spatial) proximity, to coordinate with others constantly and in very precise and definite ways, such as the manner in which we manage our body space and body orientation in relation to them, and in the way each communicates their intentions to others around them[2]. There is in such an observation the basis for voicing a Sartrean sort of question to Tuomela; such coordination together with others seems to have traits similar to the social commitment and its enforcement (namely a commitment to the other to realise the goal, apparently shared by each of us, of having as comfortable a commute as possible)[3].

[1] On the 'distributivism' or the individualism of Sartre's approach to groups, cf. Caws 2014, 220-222.

[2] Goffman's term for this is "body gloss" (1971, 128).

[3] One may of course dispute whether our example of the commuters exhibits anything resembling a shared goal, and Tuomela if not others certainly would. In defence of our interpretation we would point to the facets of such behaviours that show how commuters do not merely treat each other as turnstiles, poles or doors, etc., to be navigated in the pursuit of each person's own individual ends. Thus, in certain contexts commuters may signal each other of their intentions in both subtle and explicit manners (packing up one's belongings, direct a glance at a door), and anticipate and accommodate the intentions of other commuters (shifting one's bag or one's feet, move out of each other's way). It seems reductive to assume that both the purpose of such behaviours and the manner of their execution could be explained simply by how each individual is steering others around them in function of their own private (*i.e*. non-shared) goals.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

All the same, such behaviours evince, as our daily commutes show, very little 'true' or ideal commonness or togetherness[1].

Sartre's thinking runs in a rather different direction, and may even seem idealistic. Distilled to its essential feature, his argument is that in the most basic and paradigmatic cases of collective agency, which he calls the "common action" conditioned by the factors outlined above, there are no others, or that others disappear. The commonness Sartre aims to describe is in other words one in which each participant does not care about others at all and has little regard for them. Instead, what each participant in the common action is most concerned with is the thing, *i.e.* the cause, risk, danger, emergency, or event at hand. In line with the methodological solipsism which seems to be *de rigueur* in contemporary social ontology, this caring and acting is very much an individual experience on the part of each participant — as if in collective agency, for the first time, one can truly care about something, and not only care, but actually do something about it as well. Sartre's position — about the kind of others with whom we interact in collective agency, and about the manner in which we do so — shows a kind of scepticism on his part about the importance and the role of sharing, if not also empathy, in collective agency[2], and is consonant with his earlier attempts to elaborate human intersubjectivity not on the basis of any Husserlian or Schelerian models. Yet what then could the togetherness of collective agency be about, if not some fundamental sort of sharing? He will argue that there is another option, little explored in the history of philosophy. The key for understanding collective agency is not some way in which others appear in, are related to (*e.g. via* intentions), or are interacted with in a special way. It rather lies in the way that others recede or disappear in function of collective agency; that is to say, the way in which they become thirds.

Thirds are, in the first place, others of one's others; the term 'third' or 'third party' is a way of denoting how certain people remain outside or beyond our sphere of interactions, in either temporary or permanent fashion[3]. An individual does not see or know thirds; they remain 'submerged' in each person's situation (Sartre 2004, 366). The invisibility of thirds stems from their status as the underlying 'origo' from whom and to whom practical possibilities for action in any given individual's situation refer. In other words, thirds may be

[1] Cf. Sartre 2004, 350 on how having a "common object" does very little to unite individuals.

[2] For instance, insofar as every form of empathy must involve a self-other relation. On this point, cf. Zahavi 2014, 138.

[3] On the invisibility of thirds, cf. Sartre 2004, 366.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

thought of as predetermining the scope and limits of one's (practical) intentions in any situation that one might arrive in, like so many arrows painted on the tarmac of a road, lines hewn into hedges and paved into sidewalks, desire paths cut across swards of grass, and so on. Thirds 'always already' steer an individual's intentions by antecedently assigning meaning to the states of affairs by virtue of which each individual can express an intention to act in the first place. They thus remain by definition at one step removed from any such intention on an individual's part. A key feature of 'thirds' or 'third parties' in this respect is that they are to be sharply distinguished from the 'Others' with whom an individual can have commerce during daily life. Unlike those omnipresent 'Other' individuals with whom one interacts and with whom each individual is in competition for a scarcity of ends, spaces, and resources (if not autonomy), thirds cannot be seen and cannot be visualised or imagined. On Sartre's view, there can only be paintings or sculptures of, for instance, masses or crowds of individuals, but never of individuals related to each other as thirds (*ibid*., 374).

In common action or collective agency, Sartre's idea is that something particular happens to how an individuals relates to 'Others' and to 'Thirds'. Namely, in contrast to Tuomela's account which insists that others become more present or more prominent in collective agency, Sartre's idea is that certain others around one cease being mere or everyday, typical 'Others' when some individuals come to truly act together or in common. Instead, for a participant in the common action, such 'Others' appear under a different form, as a kind of 'explicit' third; that is to say, as a third with whom one experiences a connection *via* a common 'origo' of a practical possibility for action within one's situation. What Sartre will highlight as support for this claim is a contrast between how one is typically aware of one's actions in seriality and how a sense of action may be given to persons in the group-in-fusion. Namely, in the latter, Sartre stresses the way that, in the common action of the group-in-fusion, there is a kind of indistinguishability between actions that are 'one's own' and actions carried out by others persons around one. In the group-in-fusion, actions can be seemed to belong to one even if they do not originate from one, inasmuch as they stem from the group to which one belongs. It is as if both the scope of each practical intention as well as the range of possible practical intentions had been greatly widened, beyond any individual's non-shared, private *hic et nunc*[1].

[1] Cf. Sartre 2004, 397 (emphasis added): "Thus, in contrast to the rout as seriality, this flight — which already projects itself obscurely as a means of regroupment — has everyone as its sovereign agent *here* in so far as it is common; and everyone produces

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

We can think of this point, and consider its plausibility, once more in terms of our example from the train station. There has been a break for all of us, in our daily paths. We have to stop getting in the way of each other: that is to say, stop appearing to each other as 'Others'. There would have been no occasion for us to come together without this person's having fallen, but somehow also all of us chose to stop, to help, to be concerned. On a Sartrean reading of this situation (*e.g.* there are no 'Others' in collective agency), there is no 'I-thou' relationship at this moment of coming together to help this person. The concern — my concern, and our concern — is this person's having fallen, and it does not matter whose phone we use, who goes into the station, who picks up the person's things, etc. In the specific form of interaction or reciprocity which occurs at that moment of helping the fallen person, it does not matter to whom each action belongs, or where it originates from; why not? — Because at this moment, 'others' have receded. That is, my practical possibilities and intentions become entangled with theirs, as theirs become mine, in a way that could never occur as long as they are my 'Others' with whom I must divide the world. The Sartrean basis for such an analysis draws in particular on the phenomenology of each person's practical intentions in the common action; the individuals interrupting their commute for instance find themselves able to help the fallen person in a person in a novel way, one that each individual could not discover or intend as long as each person was acting individually. For Sartre, this phenomenal awareness of an extended or empowered practical intentionality — from a widened 'origo' as point of reference for that intentionality — underwrites the claim about how the people with whom I act in collective action have become invisible, that is, become indistinguishable from myself[1].

On account of this description of our example, we can formulate a first explanation for why Sartre would insist on freedom as a feature of collective agency. If this description is plausible, we can suggest that it may be freeing to find the scope and breadth of one's practical intention significantly widened, such that one finds others no longer in one's way, no longer challenging one's action and one's sovereignty. Yet why should we think that others stand in our way in the first place? For example, does it make any sense to think of such others as preventing one from helping the fallen commuter? This glimpse at the reasons behind Sartre's insistence on the role of freedom within collective

---

the common meanings (significations) which come to him *from everywhere* either as certainties, by transcending them, or as free choices of means and ends." On this point, cf. *ibid*., 379-380, 396.

[1] It is for this reason that Sartre will claim that every order and every command in the group seem as much to come from myself, as from anyone else (*ibid*., 379-380).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

agency can be extended if we look in more detail at the sense of efficacy or agency that a person participating may have as a result of it. We might put this issue in terms akin to those of Tuomela; what does it feel like to go from an I-intention to a we-intention, and from an I-mode-we-intention to a we-mode we-intention? What sort of transition or transformation of a person's agency might be involved in this? This is a further area where Sartre's original contribution to an 'experientially-focused' explanation of collective agency can be seen to come into its own; this transition has to do with the manner in which a new or different sort of agency becomes accessible to individuals, which he frames as a 'liquidation of alterity' and of seriality.

Sartre aims to account for the sort of sociality involved in what he calls the group-in-fusion as arising from another kind of collectivity, namely, seriality, which itself already evinces a kind of "teleology" (2004, 395) and a certain 'groupishness', albeit a dissatisfying one. What is seriality about? There are a couple different ways of looking at it. Simplifying a great deal, one way to think about seriality is that it reflects a Sartrean notion of stupidity. In his descriptions of stupidity, Sartre often refers to how stupidity is a reversal of the classical notion of "*mens agitat molem*" (Sartre 1992, 306), "the idea become matter, or matter aping the idea" (Sartre 1981, 598). In the context of seriality, this notion of stupidity can be understood as the way in which human intentions and actions in the social world become take on the properties and behaviours of inanimate things in the world, like chairs or rocks[1]. In the seriality common to everyday life, however one aims to act and whatever freedom and individuality one may hope to express gets stuck or trapped in a kind of thingness or denseness of one's social being. As just another person waiting in line, *i.e.* going through the motions and jumping through the hoops of daily life in and with others, one becomes part of "a collective whole that acts like a thing, like a material *milieu* where the stimuli are propagated mechanically" (Sartre 1968, 207)[2].

What is important to note here is that such seriality is already a kind of sociality from Sartre's perspective, because it does seem to evince a form of sharing, perhaps not too far removed from what Tuomela denotes as the 'I mode' of the 'we-intention'. However, the sort of sharing involved in seriality

[1] Cf. Sartre 2004, 300, note 88: "And the attraction of racism for intelligent, well-meaning people (for example, in the form of an innocent pride: 'One has to admit that the Mediterranean races…, etc.') is normally experienced by them as the attraction of stupidity, that is to say, as the secret hope that thought is a stone [*la pensée comme un caillou*]". Cf. Sartre 1968, 95.
[2] Cf. Sartre 1968, 95.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

is not that of an aggregate and identity of personal goals, but rather one of impotence. As serial beings, we are circulating with other serial beings, moving and interacting in ways governed by modern technology towards the same ends. But as there is a scarcity of places or a scarcity of resources, we all become rivals or obstacles to each other; we are all 'Others'; to each other, challenging and calling into question the sovereignty, that is, the power of agency with which we aim to act and reach our own ends. There is moreover nothing to be done nothing about all these obstacles and the situation of impotence they constitute, because every extra seat on the train, every extra resource created by modern technology, and so on would remain one which have to be potentially competed for with 'Others'[1]. As Sartre puts it, "powerlessness undergone is the mastic [glue] of seriality" (Sartre 1960, 227[2]). In seriality, action is quite out of one's own hands; every doing is a non-doing, an "unfreedom" (Flynn 1984, 114). For this reason, Sartre will speak of the loss of one's own sense of agency and of one's own sense of individuality that occurs through seriality as a type of (self-)alienation (2004, 337).

In this respect, seriality is an obstacle to collective agency, and we can also say that for Sartre wherever we see seriality, there can be no collective agency. However, seriality is not just an obstacle, but also a condition for collective agency, qua condition for the emergence of groups that would undertake such agency. That is, in our alienation and the negation of our individuality and freedom in seriality, Sartre would seek the necessary conditions for the emergence of something like a true or authentic form of sociality, the group-in-fusion. One takeaway here is that Sartre's account of the constitution of collective agency goes hand in hand with an account of the dissolution of seriality. The significance of this move should not be lost on us. For Sartre, the problem of collective agency cannot be about how we get from or commute the distance from the individual or personal intention to the collective or shared one[3]. For him, it is rather about how from a certain form of sociality, albeit one in which we are separate but united both at once, we can get to something like a true

[1] It is beyond our current scope to examine in depth Sartre's notion of scarcity as an ontological concept. Cf. Sartre 2004, 128 ff.

[2] Here we quote and translate the French edition of the *Critique of Dialectical Reason*. Indeed, there is an error in the English translation: the entire sentence that we cite is omitted.

[3] Sartre's willingness to engage in a reflection on this question, namely the social conditions of collective agency, is an interesting area of his thought that seems to have no direct correlate in accounts such as Tuomela's. It should be noted that Schmid (2009), for one, also purports to avoid this construal of the problem.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

sociality, something like a true phenomenon of common action or togetherness. Moreover, this dissolution of seriality, that is to say, such an account of the removal of a kind of impotence, may allow us to see why Sartre holds one of the chief features of collective agency to be the "sudden resurrection of freedom" and an individuation, if not type of self-awareness *via* participation within collective agency, which is impossible in seriality.

In this connection, with an eye towards the 'experiential dimension' of collective agency, it merits mention that an adequate account of collective agency should also accommodate the affective or emotional dimensions of such agency. That is, an adequate account should allow us to understand what can be rewarding or meaningful about collective agency or 'real' common action. This is what we might suggest some people experience as the 'joy of collective agency'. The idea of collective agency as a recapturing of freedom and of a sense of agency in Sartre can in our view be suggestive for accounting for this joy, as well as allowing to understand why it may be felt, but not always. What might such joy come down to? In the first place, this joy of collective agency seems to have little to do with the throes of a violent passion, such as the overwhelming joy experienced in romantic love, for instance, in those unbearable moments of happiness when it seems like one can no longer stand it, where one must shout one's joy. This is not because the joy of collective agency is necessarily weaker than the former, but because this feeling does not come with a need to be shared or proclaimed by us. Rather the opposite; if this feeling is grounded in a real form of collective agency (and insofar as Sartre tries to make a case for distinguishing as much), there may be little need for it to be shared, because it would involve a togetherness already, namely the event of becoming thirds along with others, through which we shed our seriality. On the other hand, this joy of collective agency is not a matter of self-detachment or self-serenity, as if it is now the group, and not the self, which has to worry about whether to act, how, and why. Put into the language of the earlier Sartre, this feeling of collective agency cannot be seen as equivalent with a renunciation of individual desire. Instead, this joy may be described as an enjoyment of freedom that has come into its own or that has been instantiated in a novel way through collective agency, and which goes together with a need to sustain one's collective agency in and through the group. In this way, Sartre's descriptions of what it is like to participate in such a group, as this "quasi-subject, quasi-object" (Sartre 2004, 372-373) seem to come very close to what in earlier work he had described as the impossible fulfillment of desire as the 'in-itself-for-itself' or elsewhere as the combination of "subjectivity" and "objectivity" that leads to joy (1992, 498).

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

In conclusion, it will be worthwhile to consider the extent to which we have responded to the call to which we referred at the beginning of this paper. In one regard, if we have managed to raise a certain question regarding freedom within collective agency, we have certainly not exhausted its possibilities for exploration, not even for the authors we have considered[1]. One item for further examination concerns how to continue to 'translate' the concepts and frameworks advanced by Sartre into the issues at stake in contemporary social ontology, inasmuch as such a process is crucial for any demonstration of the relevance of the former to the latter. Furthermore, it can be worthwhile to reconsider the assumption that Tuomela's views may count as representative of the concerns of social ontology, and thus that they may serve as a touchstone for the questions of collective freedom. Here we might wonder whether other authors would fare differently, insofar as not all contemporary approaches today are homogeneous. This last point then points to a wider conceptual issue to be explored — namely, is our ability to conceptualise this question limited to some greater or lesser extent by the manner in which we pose the 'collectivity' (or sharedness or groupishness) question in the first place? That is, depending on whether we are methodological individualists or not, we may give different sorts of answers to this question. Lastly, it would be interesting to explore whether this question about collective freedom could serve as a motivating factor or "constraint" in Paternotte's sense (2014) for embracing one model or exemplar of collective agency rather than another. In our view, considering the kinds of freedom at stake within collective life, and the sorts that we would want to explain and vouchsafe, could provide a crucial pivot or fulcrum from which to tilt arguments in favour of one set of proposals or another for how to understand how collective agency is constituted and experienced.

Nonetheless, if we have reached some sort of positive result, it would have to be located in how we have looked at whether there could be 'freedom within' collective agency and what it might look like. What we have attempted to understand is how any such freedom creates a kind of tension for social ontologies reliant on mechanisms of commitment and on monitoring how 'others are doing their parts', such as Tuomela's. For him, not all types of collective agency have the same status; some are more collective or more 'groupish'

[1] For instance, one further facet of the relation between Tuomela and Sartre concerns the manner in which Sartre describes participants in collective agency as "regulatory thirds" (2004, 379). It would be worthwhile to explore whether such a description shows a common interest of both authors in the conditions of enforcing or effecting the common action.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

than others, and on his account this has everything to do with the special commitments individuals not only make but also enforce in acting together. This position exposes a basic tension in Tuomela's account between freedom and collective agency. Freedom within collective agency seems only able to exist and be tolerated within collective agency when the latter takes on less coordinated and less cohesive forms. On the other hand, the more the goals or the conditions of collective agency call for greater cooperation and cohesiveness, the more such freedoms form a threat to that very collective agency. This finding presents not only a question as to whether freedom within collective agency is compatible with the "strong we" of Tuomela's proper or "ideal" collective agency; it likewise raises a question about the very nature of the 'groupishness' that Tuomela purports to target. Are we a "strong we" when we are most concerned, or when we are least concerned with enforcing each other's commitments as we act together?

This is where our consideration of a Sartrean notion of freedom within collective agency came into play. With Sartre, the question is whether there is a form of freedom which is not only coincident with and dependent upon the institution of collective agency, but that is consonant with it as well (*contra* Tuomela). If for Tuomela we can only act towards a common goal *together* insofar as we give up our freedom, for Sartre we can only act towards a common goal together insofar as we have the freedom to, namely, that we are empowered to do so. This last means: insofar as each participant in the common action does not get in the way of any other participant, such that each finds the scope of their practical intentions enlarged by a wider frame of reference for possible ends and goals. Such freedom, we argued, is what Sartre appears to describe as the "common freedom" enjoyed by participants in the group-in-fusion, where participants experience a freedom unavailable to them outside the common action (*i.e.* in seriality); that of feeling any one of their own actions could be substituted by actions by any of the other participants. This is, in other words, a freedom from each participants' own sense of impotence in the serial world and a freedom to accomplish more *via* common action, which at the same time does not cancel or invalidate their participation in the group-in-fusion. A further problem, however, is the transience or instability of 'common action' — and any such freedom going along with it — on Sartre's account. As he readily concedes, any such experience of freedom is quickly threatened by the very conditions of collective agency which give rise to it in the first place[1]. This is where Tuomela may offer an important rejoinder to

[1] Sartre 2004, 420. For an insightful discussion of this issue, cf. De Warren 2016.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

Sartre; if such common freedom is indeed so unstable, is it any kind of noteworthy freedom whatsoever for collective agents?

References

Arnstein, S. 1969. "A Ladder of Citizen Participation". *Journal of the American Institute of Planners*, 35(4) (1969), 216–-224.

Butterfill. S. 2015. "Planning for Collective Agency" *in* Misselhorn, C. [ed]. *Collective Agency and Cooperation in Natural and Artificial Systems: Explanation, Implementation, and Simulation*. Cham: Springer, 149–168.

Caws, P. 2005. "The Distributive Structure of the Social Group". *Journal of Social Philosophy*, 36(2) (2005), 218–232.

Cohen, G. A. 1991. "Capitalism, Freedom and the Proletariat" *in* Miller, D. [ed]. *Liberty*. Oxford: Oxford University Press.

De Warren, N. 2016. "Brothers in Arms: Fraternity-Terror in Sartre's Social Ontology" *in* Moran, D. & Szanto, T. [eds]. *Phenomenology of Sociality: Discovering the "We"*. New York: Routledge, 313–326.

Flynn, T. 1984. *Sartre and Marxist Existentialism: The Test Case of Collective Responsibility*. Chicago: University of Chicago Press.

Gilbert, M. 2009. "Shared Intention and Personal Intentions". *Philosophical Studies*, 144, 167–187.

Goffman, E. 1956. *The Presentation of Self in Everyday Life*. Edinburgh: University of Edinburgh.

Goffman, E. 1971. *Relations in Public: Microstudies of the Public Order*. New York: Basic Books.

Gomez-Lavin, J. & Rachar, M. "Normativity in Joint Action". *Mind and Language*, 34 (2019), 97–120.

Hindriks, F. 2008. "The Freedom of Collective Agents". *Journal of Political Philosophy*, 16(2), 165–183.

Kramer, M. H. 2003. *The Quality of Freedom*. Oxford: Oxford University Press.

León, F & Zahavi, D. 2016. "Phenomenology of Experiential Sharing: The Contribution of Schutz & Walther" *in* Salice, A. & Schmid, H.-B. [eds]. *Social Reality: The Phenomenological Approach*. Cham: Springer, 219-234.

Paternotte, C. 2014. "Constraints on Joint Action" *in* Gallotti, M. & Michael, J. [eds]. *Perspectives on Social Ontology and Social Cognition*. Dordrecht: Springer, 103–124.

Pettit, P. 2001. *A Theory of Freedom*. Cambridge: Polity Press.

Ritchie, K. 2015. "The Metaphysics of Social Groups". *Philosophy Compass*, 10/5, 310–321.

Sartre, J-P. 1960. *Critique de la Raison dialectique*. Paris: Gallimard.

Sartre, J-.P. 1968. *The Communists and Peace*. Fletcher, M. trans. New York: George Braziller.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

Sartre, J-.P. 1981. *The Family Idiot: Volume I*. Cosman, C., trans. Chicago: University of Chicago Press.
Sartre, J-.P. 1992. *Notebooks for an Ethics*. Pellauer, D., trans. Chicago: University of Chicago Press.
Sartre, J-.P. 2004. *Critique of Dialectical Reason. Volume I*. Sheridan-Smith, A. trans. London: Verso.
Schmid, H. B. 2009. *Plural Action*. Dordrecht: Springer.
Schweikard, D. 2017. "Voluntary Groups, Noncompliance, and Conflicts of Reason: Tuomela on Acting as a Group-Member" *in* Preyer, G. & Meyer, G. [eds]. *Social Ontology and Collective Intentionality: Critical Essays on the Philosophy of Raimo Tuomela with His Responses*. Cham: Springer, 97–112.
Tollefsen, D. 2014. "A Dynamic Theory of Shared Intention and the Phenomenology of Joint Action" *in* Chant, R., Hindriks, F. & Preyer, G. [eds]. *From Individual to Collective Intentionality: New Essays*. New York: Oxford University Press, 13-33.
Tuomela, R. 2007. *The Philosophy of Sociality: The Shared Point of View*. Oxford: Oxford University.
Tuomela, R. 2013. *Social Ontology*. Oxford: Oxford University Press.
Zahavi, D. 2014. "Empathy and Other-Directed Intentionality". *Topoi*, 33, 129–142.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XVI 2, 2020 (Actes 11), p. 138-155
https://popups.uliege.be/1782-2041/

ISSN: 1782-2041
DOI: 10.25518/1782-2041.1166

Motivation et normativité : Réflexions sur le concept de liberté à partir de Merleau-Ponty

Par JAKUB ČAPEK
Université Charles de Prague

1. Introduction : les différentes facettes de la motivation

Le concept de « motif » constitue un aspect indispensable de l'analyse philosophique de l'agir humain. Alléguer un motif, c'est donner la réponse à la question du « pourquoi ? » de l'action. Or nous avons plusieurs façons de donner une telle réponse. Certains suggèrent que la motivation est indissociablement liée à la normativité. Pour commencer, nous allons donc établir une distinction entre deux concepts de motif.

1.1. Deux concepts de motif

Lorsqu'on parle du motif d'une action, il faut distinguer plusieurs choses, comme le suggère Elisabeth Anscombe dans son livre *L'Intention*[1]. On peut évoquer un état de choses antérieur à l'action (un motif rétrospectif), ou bien une tendance générale (un motif général ou interprétatif), ou bien encore un état de choses désiré (un motif prospectif, la fin de l'action). Si l'on me demande pourquoi j'assiste à une conférence, je peux donner trois réponses différentes. Ou bien, je peux dire « parce qu'elle a été annoncé », ou bien « par curiosité », ou encore « pour enrichir mes connaissances dans le domaine qui fait son objet ». Les trois réponses peuvent être vraies à la fois, mais chacune

[1] E. Anscombe, *Intention*, Cambridge (MA) London, Harvard University Press, 2000, §§ 13 et 16.

se réfère à une autre structure de motivation, à une autre justification de l'action par des raisons d'agir différentes.

Dans les textes qui développent une phénoménologie de l'action, et finalement aussi dans le livre d'Anscombe, le troisième type de réponse tout juste citée n'est pas considéré comme un « motif ». On parlera plutôt ici de l'intention, du dessein ou du projet. Sous un motif, Ricœur, Sartre ou Merleau-Ponty entendent le plus souvent le motif en tant qu'antécédent d'une action. Or, si je dis que j'ai agi « par curiosité » (« par amitié », « par amour de vérité », pour donner d'autres exemples d'Anscombe), je ne mentionne pas un état de choses antérieur, mais j'invite les autres à « voir mon action sous cette lumière », comme l'exprime Anscombe ; je les invite donc à comprendre mon action comme un effet de ma curiosité, un trait de mon caractère, c'est-à-dire comme un cas particulier d'une caractéristique plus générale. De façon similaire, Anthony Kenny décrit ce concept de motif en recourant au terme de « schéma » (*pattern*, *scheme*)[1].

La phénoménologie de la motivation — que l'on peut trouver chez Ricœur depuis *Le Volontaire et l'involontaire* jusqu'au *Soi-même comme un autre*, et chez Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie de la perception* — caractérise avant tout le motif comme un antécédent de l'agir ; mais dans certains contextes, elle le définit aussi comme un trait général de l'agir (un trait de caractère, une tendance personnelle, sociale ou humaine). Dans ce qui suit, je vais montrer qu'il y a, dans la *Phénoménologie de la perception*, deux conceptions différentes de la motivation. Pour commencer, je vais distinguer les deux concepts du motif et montrer qu'ils impliquent des observations différentes concernant la liberté.

1.2. Le motif comme antécédent de l'action

Si l'on s'intéresse au motif comme à un état de choses qui précède l'action, comme ce qui nous incite à agir dans une situation donnée, on doit distinguer le motif — par exemple, la faim ou la fatigue — d'une cause. Même si j'ai faim, même si je suis fatigué, je ne suis pas forcé d'agir dans le sens indiqué ; l'action n'est pas entraînée par la motivation. Dans *Le Volontaire et l'involontaire*, Paul Ricœur l'énonce de façon claire et nette : le motif n'est pas une

[1] A. Kenny, *Action, Emotion and Will*, London, Routledge and Kegan Paul, 1963, p. 90-98.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

cause. Il ajoute : « Le propre d'une cause est de pouvoir être connue et comprise avant ses effets »[1], ce qui ne vaut pas pour le motif, bien au contraire. Un motif n'a pas « de sens complet en dehors de la décision qui l'invoque. Il ne m'est pas donné de comprendre d'abord et en eux-mêmes les motifs, et d'en dériver secondement l'intelligence de la décision »[2]. On retrouve le même argument dans différents textes de la philosophie analytique, par exemple sous la forme : la cause et l'effet sont logiquement indépendants, tandis qu'il est impossible d'assurer une pareille indépendance logique pour le rapport entre le motif et l'action[3]. Autrement dit, le rapport causal est extensionnel, « il existe entre les termes sans qu'on doive tenir compte de la manière dont les termes nous sont présentés »[4] ; en d'autres termes, il s'agit d'un rapport entre les événements eux-mêmes. Cependant lorsqu'il s'agit d'un rapport de motivation, il est nécessaire de se référer à la manière dont le rapport est décrit. Nous ne le comprenons qu'en « le décrivant de la manière dont il existe pour l'agent »[5]. Bref, cet argument, présenté sous des formes diverses, signale que le motif en tant que motif n'existe pas en dehors du rapport à l'action naissante. C'est pourquoi il est exclu de concevoir ce rapport comme une succession réelle de deux événements dont l'un serait la cause de l'autre. Ricœur trouve l'essence de la motivation dans la formule « le motif incline sans nécessiter »[6], et il affirme qu'il y a un rapport réciproque entre le motif et l'action.

---

[1] P. Ricœur, *Philosophie de la Volonté. Le Volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier, 1988, p. 65.

[2] P. Ricœur, *Philosophie de la Volonté*, *op. cit.*, p. 65 ; *cf.* aussi P. Ricœur, « L'Unité du volontaire et de l'involontaire comme idée-limite », *Bulletin de la Société Française de Philosophie* n°45/1 (1951), p. 7 : « [I]l n'y a pas de motif en dehors de ce rapport réciproque avec une décision naissante ».

[3] *Cf.* par exemple G.H. von Wright, *Explanation and Understanding of Action* dans S. Körner [dir.], *Practical Reason*, Oxford, Blackwell, 1983, p. 61 *sq.* ; pour d'autres références, *cf.* D. Davidson, *Essays on Actions and Events*, Oxford, Clarendon Press, 1980, p. 13, n. 6.

[4] *Cf.* M. A. Wrathall, *Motives, Reasons, and Causes*, dans R. Carman et *al.* [dir.], *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 119 *sq* : « *Causal relations* [...] *are extensional in the sens that the relationship holds between the relata regardless of the mode by which the relata are presented to us* ».

[5] M. A. Wrathall, *Motives, Reasons, and Causes*, *op. cit*., p. 120 : « *We only capture the motivational relationship if we describe the relationship as it exists for the agent* ».

[6] P. Ricœur, *Le Volontaire et l'involontaire*, *op. cit.*, p. 69. Cette formule est sans doute reprise de G.W. Leibniz, *Discours de métaphysique* dans H.H. Holz [dir.], *Philosophische Schriften*, Darmstadt, 1985, vol. 1, p. 84 (XIII) : « [L]eur choix [= celui des créatures] a toujours ses raisons, mais elles inclinent sans nécessiter ».

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

Merleau-Ponty recourt à des observations analogues lorsqu'il déclare par exemple que « les motifs n'annulent pas la liberté »[1]. Lui aussi développe en outre des analyses de la motivation dans lesquelles « motif » signifie « état de choses antécédent à l'action ». Il écrit par exemple :

> Qu'entend-on par un motif et que veut-on dire quand on dit, par exemple, qu'un voyage est motivé ? On entend par là qu'il a son origine dans certains faits donnés, non que ces faits à eux seuls aient la puissance physique de le produire, mais en tant qu'ils offrent des raisons de l'entreprendre. Le motif est un antécédent qui n'agit que par son sens [...]. Motif et décision sont deux éléments d'une situation : le premier est la situation comme fait, le second la situation assumée. Ainsi un deuil motive mon voyage. [...] En décidant de faire ce voyage, je valide ce motif qui se propose et j'assume cette situation[2].

Ainsi, chez Merleau-Ponty et Ricœur, le rapport de motivation n'est pas causal parce que la motivation ne peut faire l'économie d'une certaine compréhension : le motif est un antécédent qui « n'agit que par son sens ». Merleau-Ponty finit par désigner lui aussi ce rapport entre le motif et la décision comme un rapport réciproque et circulaire : « La relation du motivant et du motivé, écrit-il par exemple, est donc réciproque »[3]. Il ajoute à cette déclaration une observation importante : cette détermination mutuelle est un devenir qui laisse surgir une organisation. Le rapport de motivation est décrit comme un passage de l'indéterminé au déterminé, comme la cristallisation d'une organisation univoque sur le fond d'une situation ambiguë. C'est ce que souligne de manière remarquable le tout premier passage sur la motivation qu'on trouve dans la *Phénoménologie de la perception* : l'objet, dit Merleau-Ponty, « ne suscite l'"événement connaissant" qui le transformera, que par le sens encore ambigu qu'il lui offre à déterminer, si bien qu'il en est le "motif" et non pas la cause »[4].

Il en résulte certaines conséquences pour le concept de liberté. Si l'on prend au sérieux l'idée que les actes libres ont toujours un motif, alors on doit d'abord refuser l'idée que la liberté équivaut à l'indétermination — c'est précisément ce que fait Ricœur dans *Le Volontaire et l'involontaire*, lorsqu'il décrit l'hésitation et le choix[5]. De façon non moins univoque, on doit refuser l'idée d'une liberté absolue, comme le fait Merleau-Ponty dans sa critique de Sartre. Une liberté *motivée* n'est ni indéterminée, ni absolue. C'est une liberté

---

[1] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1999, p. 510.
[2] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 299.
[3] *Ibid*., p. 299 *sq*.
[4] *Ibid*., p. 39.
[5] P. Ricœur, *Le Volontaire et l'involontaire*, *op. cit.*, p. 66 *sq*, 155-186.

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

en situation, comme le remarque Merleau-Ponty dans sa critique de Sartre : « L'idée de situation exclut la liberté absolue à l'origine de nos engagements »[1]. Mais — et c'est ce que je vais proposer dans la suite de mon exposé — l'argument le plus important de sa critique de Sartre ne s'appuie pas sur l'analyse du motif comme antécédent à l'action, mais sur l'analyse du motif en général. Ceci nous amène à considérer le deuxième sens du concept de « motif ».

1.3. Le motif en général

Lorsque nous expliquons notre action à autrui, nous pouvons dire que nous l'avons entreprise « par curiosité », « par amour de la nature », « par habitude », etc. Dans ces cas-là, nous évoquons une tendance ou un trait personnel qui est général par rapport à des cas concrets. Ce trait général comporte souvent un aspect évaluatif : c'est parce que j'aime la nature en général (motif général) que j'ai accepté l'invitation de faire une randonnée (le motif comme antécédent de l'action). Ce n'est qu'à la lumière d'un tel motif général que l'on peut décider si cette invitation est à accepter ou pas. Le motif particulier (en tant qu'il précède à l'action) ne permet pas à lui seul de déterminer ce que j'ai à faire.

Lorsque Merleau-Ponty refuse la doctrine sartrienne de la liberté, il s'appuie sur une certaine analyse de la généralité de la motivation. Sartre affirme que la liberté est, « totale et infinie »[2]. Il est vrai qu'une décision de couper court une promenade dans les montagnes peut être motivée par une fatigue de plus en plus insupportable. Mais, selon la description sartrienne bien connue, nous *décidons* que ce motif (la fatigue) a la force de changer notre projet. Nous conférons à la fatigue la force de nous motiver. Dans une telle analyse, selon Merleau-Ponty : « L'idée de l'action disparaît ». Pour lui, « l'action libre, pour être décelable, devrait se détacher sur un fond de vie qui ne le fût pas ou qui le fût moins »[3]. La motivation devrait donc pouvoir indiquer comment agir et proposer certaines directions plutôt que d'autres :

[1] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 518.
[2] J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1999, p. 576.
[3] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 499.

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

> S'il n'y a pas des cycles de conduite, de situations ouvertes qui appellent un certain achèvement et qui puissent servir de fond, soit à une décision qui les confirme, soit à une décision qui les transforme, la liberté n'a jamais lieu[1].

Merleau-Ponty exprime en une phrase cette idée que la liberté doit pouvoir « se détacher sur un fond de vie » qui doit être décelable : « La liberté, dit-il, doit avoir *du champ* », un lieu où « des possibles privilégiés »[2] se dessinent.

Mais comment les situations elles-mêmes peuvent-elles « appeler » un certain achèvement ? Comment des possibilités peuvent-elles être déjà triées, donc séparées en « privilégiées » et non privilégiées ? Pour Merleau-Ponty, c'est concevable à condition qu'on ne raccorde pas ces possibilités au projet individuel, mais à la « valorisation spontanée », à une évaluation spontanée de mon entourage de sorte que « je porte autour de moi des intentions qui ne sont pas décisoires et qui affectent mon entourage de caractères que je ne choisis pas »[3]. Merleau-Ponty poursuit l'analyse de cette valorisation spontanée, ancrée en nous sans être pour autant notre propre prise de position : elle est fondée, soit dans notre corps, soit dans notre histoire personnelle ou collective. Autant que mon corps, mon histoire précède mes prises de position et me dispose à quelque chose.

C'est à travers le thème de la valorisation spontanée que Merleau-Ponty entame une tout autre analyse de la motivation et de la liberté. La motivation générale est saisie comme une capacité d'évaluer notre entourage qui ne se réfère pas à notre décision explicite. Même si cette évaluation n'est pas quelque chose que nous faisons, mais quelque chose qui se fait en nous, ou à travers nous, elle nous dispose à discriminer un comportement « propre », « adéquat » ou « bon », d'un comportement qui ne l'est pas. Bref : la « valorisation spontanée » comporte une dimension normative. Elle montre que notre perception et notre activité se déroule dans un contexte normatif, qu'il y a une normativité latente qui fait indispensablement partie de la perception et de l'action.

2. La normativité

Lorsqu'on doit regarder un spectacle à partir d'une place située au fond de la salle, on sait ce qu'il faut faire pour voir mieux : se rehausser ou essayer de changer de place. De manière générale, tout le monde comprend ce que signifie

[1] *Ibid*., p. 500.
[2] *Ibid*.
[3] *Ibid*., p. 501 *sq*.

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

« voir mieux » ou « voir bien » (« proprement »). Selon l'analyse développée par Husserl, mais aussi Merleau-Ponty, le « voir mieux » renvoie à une norme de et pour la vision. C'est à la lumière de cette norme que la vision peut être jugée bonne, mauvaise, voire insuffisante[1]. Dans ce qui suit, je vais développer l'idée selon laquelle la motivation comporte des dimensions normatives, et dans le domaine de la perception, et dans celui de l'action.

Pour saisir cette normativité perceptive (et pratique), je vais me tourner d'abord vers les analyses de l'*optimum* perceptif que l'on trouve chez Husserl et Merleau-Ponty. Ensuite, je vais traiter le thème de la concordance ou de la continuité comme un aspect normatif de l'expérience. Je m'appuierai alors sur une distinction, que l'on trouve chez Anthony Steinbock, entre deux définitions du normatif : le normatif comme optimal et le normatif comme concordant[2]. Au cours de la dernière décennie, plusieurs auteurs — comme par exemple Steven Crowell, Sean D. Kelly, A. Steinbock, J. Taipale ou M. Doyon — ont attiré l'attention sur la normativité de la perception[3]. Il faut ajouter que lorsqu'on décrit la dimension normative de la perception, on se réfère le plus souvent à un concept large de normativité : est normatif tout ce qui peut servir de standard ou de mesure pour un succès ou un échec[4]. Après avoir considéré les deux formes de la normativité — l'optimal et le concordant — je vais me tourner vers le thème de la « valorisation spontanée » chez Merleau-Ponty.

---

[1] M. Doyon, *Perception and Normative Self-Consciousness* dans M. Doyon et T. Breyer [dir.], *Normativity in Perception*, New-York, Palgrave Macmillan, 2015, p. 44 : « *Our capacity of self-correction is* […] *indeed a good indicator that we find ourselves in a normative space* ».

[2] A. J. Steinbock, *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, Evanston, Northwestern University Press, 1995, p. 129-147.

[3] Pour Crowell, Steinbock et Doyon, voir les notes ici, *infra* et *supra*. Pour les autres auteurs, voir par exemple S. D. Kelly, *The Normative Nature of Perceptual Experience* dans B. Nanay [dir.], *Perceiving the World*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 146-159 ; J. Taipale, *Phenomenology and Embodiment. Husserl and the Constitution of Subjectivity*, Evanston, Northwestern University Press, 2014, p. 121 *sq*.

[4] S. Crowell, *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 2 : « *There is a wider sense according to which a norm is anything that serves as a standard of success or failure of any kind, and it is in this sense that I understand the term here. Thus a legislated statute is a norm, as are rules of game like chess or baseball* ; *but* "*unspoken*" *rules, satisfaction conditions, culture mores, manners, what is* "*normally*" *done — in short, whatever it is that* measures *our speech and behavoir — are also norms* ». *Cf.* aussi M. Kusch, *Knowledge by Agreement*, Oxford, Oxford University Press, 2002, ch. 14 : *Normativity and Community*, p. 175 : « *A phenomenon is normative if it essentially involves the distinctions* "*correct versus incorrect*" *and* "*seems right versus is right*"».

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

Pour anticiper la conclusion de ce texte, on peut dire que cette approche suggère une autre définition de la liberté. Une fois qu'on considère la normativité inhérente à la motivation, la question de liberté se pose en effet d'une nouvelle façon : la liberté n'est plus alors définie par rapport à une cause (les motifs « inclinent sans nécessiter »), mais par rapport à une régularité qui s'est établie dans notre comportement et qui exerce une force normative sur notre perception et notre action.

2.1. Le normatif comme optimal

Revenons à la question de ce que signifie « mieux voir » ou « bien voir ». Toute perception peut être rapportée à une « perception privilégiée », dit Merleau-Ponty qui poursuit en affirmant que « nous tendons alors vers le maximum de visibilité »[1]. Or, qu'est-ce qui définit la perception privilégiée ? Les textes en question, donc avant tout les *Idées II* et la *Phénoménologie de la perception*, explorent trois réponses possibles. La perception privilégiée est definie :

1° *par la chose perçue* qui, par exemple, demande à être vue d'une certaine distance. Il s'ensuit que la chose perçue est non seulement le « motif » de certains comportements perceptifs, mais aussi leur mesure. Merleau-Ponty donne l'exemple de la perception du corps vivant : « Le corps vivant *lui-même* apparaît quand sa microstructure n'est ni trop, ni trop peu visible, et ce moment détermine aussi sa forme et sa grandeur réelle »[2]. Husserl, quant à lui, ne dit pas autre chose. Selon lui, la perception privilégiée est une donation de la chose par laquelle on arrive à ce qui est « relativement le meilleur de la chose »[3].

2° *par le corps de celui qui perçoit* ; en effet, ce sont les sens de cet organisme percevant qui déterminent les qualités sensibles de la chose perçue.

---

[1] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 348.

[2] *Ibid.*, p. 349.

[3] E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Tome 2 : Recherches phénoménologiques pour la constitution*, trad. fr. É. Escoubas, Paris, PUF, 1982, p. 60 : « Ainsi dans la série des apparitions possibles, une donnée de chose a donc ce privilège, qu'avec elle se donne *ce qui est relativement le meilleur de la chose en général* et c'est elle qui reçoit le caractère de la donnée *qui est tout aussi particulièrement en rapport avec l'intention* ; c'est sur elle que se dirige l'"intérêt" de façon prépondérante, c'est en elle que *la tendance de l'expérience trouve son terme*, se remplit et les autres modes de donnée entretiennent un rapport intentionnel avec la donnée "optimale"».

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

Par exemple, il n'y a de perception privilégiée de la couleur d'une chose que pour un être capable de percevoir des couleurs. Le corps détermine, selon Husserl et Merleau-Ponty, non seulement la manière dont les choses se montrent à nous, mais aussi les conditions sous lesquelles elles se montrent *bien* ou *proprement*. Husserl écrit à ce propos : « La complexion [*die Beschaffenheit*] des choses matérielles en tant qu'*aistheta*, telle qu'elles se présentent à moi dans l'intuition, dépend de *la complexion du sujet de l'expérience* [*abhängig sind von meiner*, des erfahrenden Subjekts, *Beschaffenheit*], c'est-à-dire *de mon corps et de ma* "*sensibilité normale*"»[1].

3° *par le processus perceptif lui-même*, et, plus exactement, par certains traits de ce processus : sa *cohérence* et sa *continuité*. Au cours du déroulement perceptif, nous pouvons éprouver un enchaînement continu aussi bien qu'une rupture. Chez Husserl et Merleau-Ponty, c'est le caractère concordant du processus perceptif qui détermine ce que signifie « bien voir », c'est-à-dire l'*optimum* perceptif.

Ces trois réponses doivent être analysées ensemble car il s'agit des trois aspects d'une même corrélation. La première réponse — l'*optimum* est défini par la chose elle-même — n'explique pas l'intérêt qui nous guide au cours de la perception et qui co-détermine ce qui vaut comme « la chose même ». La deuxième réponse — l'*optimum* perceptif est défini par le corps percevant — n'explique pas les conditions sous lesquelles un corps percevant peut être pris pour « normal ». Sans entrer en détail, je propose à titre d'hypothèse que c'est la troisième réponse qui assure la pierre de touche de la phénoménologie de la normativité perceptive chez Husserl et Merleau-Ponty. Une même chose, la porte de la salle par exemple, peut se trouver dans l'horizon de mon champs visuel, ou bien en son centre ; elle peut être donnée à ma vue, mais aussi à mon toucher. Entre ces différentes manières d'éprouver la même chose, il peut y avoir soit un enchaînement continu, soit une rupture ou une discordance. Je crois que c'est précisément ici qu'Husserl et Merleau-Ponty localisent la source de la normativité perceptive : la perception est une invitation à voir le monde en continu et en cohérence ses différents aspects. Husserl est très clair sur ce point : « Le "*faux*" *réside dans la contradiction avec le système normal de l'expérience* »[2].

---

[1] E. Husserl, *Ideen II* dans *Husserliana* IV, Haag, Nijhoff, 1952, p. 56 : « *Es stellt sich heraus, daß die Beschaffenheit der materiellen Dinge als Aistheta, so wie sie anschaulich vor mir stehen, abhängig sind von meiner*, des erfahrenden Subjekts, Beschaffenheit, *bezogen auf* meinen Leib und meine "normale Sinnlichkeit"».

[2] *Ibid*., p. 61.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

Conclusion provisoire : c'est le déroulement perceptif, et, plus précisément, son caractère cohérent ou concordant, qui rend possible la désignation, au cours d'une expérience concrète, d'une certaine perception comme privilégiée.

2.2. Le normatif comme concordance

Il faut maintenant envisager une définition du normatif d'après le prédicat de la concordance en nous demandant d'où vient le prestige de la concordance. Qu'est-ce qui justifie cette valeur normative de la concordance ? Le constat initial d'Husserl et Merleau-Ponty se laisse résumer par l'idée que « toute expérience a un horizon ». Pour les deux philosophes, il s'agit là d'une affirmation descriptive, et non pas normative.

Dans *Expérience et Jugement*, un volume édité par Ludwig Landgrebe, Husserl définit « l'expérience au sens premier et authentique » comme la « donation d'objets individuels dans leur ipséité », c'est-à-dire « en personne »[1]. Or, la donation « en personne » n'épuise pas le concept d'expérience. Pour éprouver quelque chose, un objet, une personne ou un événement, tel qu'un spectacle théâtral, il faut *savoir comment* l'approcher. Chaque expérience est rendue possible par un pré-savoir (*Vorwissen*) que Husserl explique par le terme « horizon » : « Toute expérience, écrit-il, a son horizon propre »[2]. Les expériences possibles d'un objet perçu se situent « à l'horizon » de l'expérience présente. Il s'agit des expériences que nous *pouvons* ou *savons* faire. Il y a selon Husserl une corrélation entre, d'une part, le déroulement possible de l'expérience, et, d'autre part, les possibilités ou les capacités de la personne qui fait cette expérience[3]. Cet ensemble de capacités ou de pouvoirs de celui

---

[1] E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Prague, Academia, 1939, § 6, p. 21; *Expérience et Jugement*, trad. fr. D. Souche-Dagues, Paris, PUF, 2011, p. 30. Sur la définition husserlienn du concept d'expérience, on pourra également lire *Erfahrung und Urteil*, *op. cit.*, § 7, p. 23 (« *Erfahrung als Selbstgebung individueller Gegenstände* ») ; *Formale und transzendentale Logik*, Halle, Niemeyer, 1929, § 84 ; *Ideen zu einer reinen Phäenomenologie und phänomenologischen Philosophie I*, Haag, Nijhoff, 1976, § 1 (« *ein Reales originär gegeben haben* ») et § 3 (« *in seiner* "*leibhaftigen Selbtsheit*"»).

[2] E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, *op. cit.*, § 8, p. 27 : « *Jede Erfahrung hat ihren* Erfahrungshorizont ».

[3] *Ibid*., p. 27. Lorsqu'Husserl explique son idée que « toute expérience a son horizon propre », il ajoute que l'expérience « renvoie à la possibilité » (« *verweist auf die Möglichkeit* ») qui est corrélative d'une capacité ou d'un pouvoir de moi-même (« *und vom Ich her eine Ver-möglichkeit* »).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

qui éprouve quelque chose peut lui aussi porter le nom d'« expérience » ; voici pourquoi il faut distinguer deux conceptions différentes de l'expérience : une conception *cognitive*, suivant laquelle l'expérience désigne tout d'abord la connaissance de quelque chose, et une conception *dispositionnelle* pour laquelle l'expérience renvoie plutôt aux dispositions de celui qui fait l'expérience au sens cognitif.[1] Suivant cette deuxième acception (l'expérience comme disposition), on peut même caractériser une personne comme « celui ou celle qui a de l'expérience ». À lire d'ailleurs *Expérience et Jugement*, cette seconde conception de la notion d'« expérience » est plus proche de l'usage quotidien et familier du terme :

> [C]e sens courant [du mot expérience] ne se rapporte d'aucune manière purement et simplement à la conduite cognitive, mais, pris dans sa plus grande généralité, à une habileté qui confère à celui qui en est doué, à celui qui « a de l'expérience », la sûreté de la décision et de la pratique dans les situations de la vie[2].

La deuxième conception de l'expérience se réfère à la *capacité* d'agir, de décider, et, de manière générale, d'éprouver quelque chose. La possibilité pour une chose d'être connue est corrélative de ma capacité à la connaître. Nous pouvons « avoir de l'expérience » non seulement dans le domaine de la délibération et de l'action, mais aussi dans celui de la perception. Comme Hubert Dreyfus et Charles Taylor l'expriment dans leurs lectures de Merleau-Ponty, en un certain sens, nous sommes toujours déjà, même sans y penser, des experts de la perception.[3]

Pour revenir au thème de la continuité de l'expérience, nous pouvons dire que c'est le caractère dispositionnel ou habituel de l'expérience qui rend possible l'anticipation du déroulement prochain de notre expérience. Sans lui,

---

[1] C'est l'expérience au sens dispositionnel qui est au centre de la pensée de Hans-Georg Gadamer dans *Vérité et Méthode*. Pour le sens dispositionnel de l'expérience, *cf*. aussi L. Tengelyi, *The Wild Region in Life-History*, Evanston, Northwestern University Press, 2004, p. 7.

[2] E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, *op. cit.*, § 12, p. 52.

[3] *Cf*. H. Dreyfus et C. Taylor, *Retrieving Realism*, Cambridge (MA) London, Harvard University Press, 2015, p. 61-62 : « [*I*]*n perception*, *as in action*, *we are experts in viewing objects* ». Pour les limites de cette lecture de Merleau-Ponty, *cf*. J. Čapek, *Perceptual Faith beyond Practical Involvement : Merleau-Ponty and His Pragmatist Readers* dans O. Švec et J. Čapek [dir.], *Pragmatic Perspectives in Phenomenology*, New York, Routledge, 2017, p. 141-157.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

notre expérience ne serait pas continue. C'est l'expérience au sens dispositionnel — l'expérience comme capacité — qui contribue à créer l'horizon ou le cadre dans lequel nous comprenons les choses et les événements, soit comme « familiers », soit comme « surprenants ». Cet horizon est toujours retravaillé, toujours « en mouvement »[1]. Chaque nouvelle expérience crée de nouvelles anticipations, même « sans notre participation active ou explicite ».[2]

Parce que nous sommes déjà initiés à l'expérience avec ses horizons, le déroulement de notre expérience a le caractère d'une confirmation ou d'une réfutation continue de nos anticipations[3]. C'est donc finalement l'idée de l'« horizon » comme partie indispensable de toute expérience qui explique le prestige de la continuité et de la concordance de l'expérience[4]. La continuité et la concordance sont avant tout des traits descriptifs. Mais il s'avère que, chez Husserl et Merleau-Ponty, ils reçoivent un statut normatif.

Il faut bien voir qu'Husserl et Merleau-Ponty comprennent différemment cette normativité de la concordance. Chez Husserl, la concordance est saisie à la lumière d'un idéal cognitif : l'objet lui-même. Selon lui, « l'objet qui serait déterminé de part en part, connu de part en part »[5] est une idée qui guide toute perception. Il s'agit, bien sûr, d'une « idée située dans l'infini », « l'idée d'un soi-même absolu de l'objet et de sa déterminité absolue et complète ». Au regard de cette idée, toute perception n'est qu'une approximation. Très souvent, le donné optimal est déterminé par un contexte pratique, c'est-à-dire par rapport à un « intérêt » qui est « chaque fois en jeu ». Une maison perçue de façon optimale, par exemple, n'est pas une donnée absolue ou complète, mais une donnée relativement complète :

---

[1] E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, *op. cit.*, § 25, p. 136f.

[2] *Ibid.,* § 25, p. 137f.

[3] *Ibid*., p. 27 : « Toute expérience peut être étendue en une chaîne continue d'expériences singulières explicatrices ». Pour un définition analogue, *cf.* M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 82 *sq*.

[4] Cette idée est résumée par M. Doyon, *Perception and Normative Self-Consciousness*, *op. cit.*, p. 39 : « *In Husserl's view*, *it is in this horizontal structure that perception acquires its normative character*, *for it is only against the background of these fulfilled or unfullfilled expectations that perceptual content can be said to be accurate or inaccurate*, *correct or incorrect*, *better or worse*, *just fine or optimal*, *etc*. ».

[5] Cette citation et les citation suivantes sont extraites de cette référence : E. Husserl, *De la synthèse passive. Logique transcendantale et constitutions originaires*, trad. fr. B. Bégout, N. Depraz et M. Richir, Grenoble, Millon, 1998, p. 109-110. *Cf.* aussi E. Husserl, *Ideen I*, *op. cit.*, § 143.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

> [L]a maison elle-même est-elle très rapidement donnée de façon optimale […], donc complètement expérimentée par celui qui la considère en tant qu'acheteur ou vendeur. Pour le physicien et le chimiste, un tel mode d'expérience semblerait totalement superficiel et encore à des années-lumière du véritable être[1].

Même si Husserl admet que, en contexte pratique, l'*optimum* perceptif n'est que relatif, il n'en reste pas moins que, selon lui, notre expérience est guidée par une idée limite qui est celle d'une donation optimale de la chose elle-même. Il s'agit bien d'une idée « située dans l'infini ». C'est cette idée qui nous permet de dire qu'une autre donation, qu'une meilleure présentation de la chose, n'est pas exclue[2].

Chez Merleau-Ponty, par contre, cet idéal d'une donation complète et absolue ne fait pas partie de la perception. S'il y a une normativité immanente à la perception qui nous permet d'expliquer ce que signifie « voir mieux », ce n'est pas à un idéal quasi epistémologique qu'elle pourrait être assimilée. Il est vrai que nous somme capables d'incorporer des anticipations et de les transporter sur nos expériences ultérieures, mais il ne s'agit pas ici d'un désir épistémique (d'une tendance à aller du vide au plein). La perception est un comportement existentiel ou pragmatique. Toute perception optimale est relative à notre corps en tant qu'être vivant, en tant qu'organisme qui doit toujours rétablir son equilibre corporel. Le sujet perçevant est un sujet pratique. Certains interprètes de Merleau-Ponty suggèrent que c'est finalement les « pratiques » qui expliquent la normativité perceptive[3]. Les conditions du succès et de l'échec d'une perception sont finalement identiques aux conditions du succès et de l'échec d'une activité comme « marcher », « regarder », « courir », etc. « Voir bien » ou « voir mieux » signifie pour Merleau-Ponty avoir une « prise sur un monde », être capable de « s'installer dans son monde »[4], et agir en lui. Il conçoit la perception non comme une tendance qui va du vide au plein, mais comme une orientation dans le monde et comme une « communication ou une communion »[5] avec lui. Cette orientation comporte déjà des structures évaluatives, que le dernier chapitre de la *Phénoménologie de la perception* caractérise en termes de « valorisations spontanées ».

---

[1] E. Husserl, *De la synthèse passive*, *op. cit.*, p. 112.
[2] *Ibid.*, p. 110.
[3] S. Crowell, *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*, *op. cit.*, p. 143.
[4] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 349-350.
[5] *Ibid.*, p. 370.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

2.3. La valorisation spontanée

Dans la dernière partie de cet exposé, je vais me pencher sur le thème de motivation dans son rapport à la question de la liberté. Je vais revenir encore sur le dernier chapitre de la *Phénoménologie de la perception*, intitulé « La liberté », où Merleau-Ponty refuse l'idée sartrienne de la liberté absolue, c'est-à-dire l'idée suivant laquelle la liberté ferait surgir les obstacles et les motifs de l'action. À la liberté absolue, Merleau-Ponty oppose l'idée d'une liberté « concrète et effective » qui s'élabore dans un « échange » avec le monde, c'est-à-dire en reprenant « quelques propositions du monde », en vivant des situations qui « appellent un certain achèvement »[1]. Pour une liberté « concrète et effective », il y a « des possibles privilégiés ou des réalités qui tendent à persévérer dans l'être »[2]. Or, pour qu'une situation puisse m'inviter à me comporter d'une certaine façon, elle doit être comprise ou évaluée. Pour décrire cette évaluation, Merleau-Ponty a recours au concept de « spontanéité ». Il y a selon lui « une valorisation spontanée » qui n'est pas faite par nous, mais qui se fait plutôt « en nous »[3]. Merleau-Ponty examine cette spontanéité sur trois niveaux : au niveau du corps, au niveau de l'histoire individuelle et au niveau de la société, « en nous ». C'est en tant que qu'être corporel, en tant qu'être doté d'un passé unique, et en tant qu'être social, que nous sommes capables d'évaluer notre entourage d'une manière qui n'est pas liée à notre intention volontaire et individuelle. Cette évaluation se joue en dehors de notre liberté.

La valorisation spontanée fonctionne d'abord au niveau du corps ; c'est elle qui, par exemple, détermine la perception privilégiée ou « appropriée » d'un objet. Citons encore une fois la phrase clef de la *Phénoménologie de la perception* : « En tant que j'ai des mains, des pieds, un corps, un monde, je porte autour de moi des intentions qui ne sont pas décisoires et qui affectent mon entourage de caractères que je ne choisis pas »[4]. Par exemple, la montagne est grande ou petite, non par rapport à mon intention individuelle, mais « par rapport à un niveau qui n'est pas seulement individuel, mais celui de "tout homme"»[5]. Il ne s'agit pas, néanmoins, de traits objectivement valables de tout homme (la taille moyenne par exemple), mais de données corporelles implicitement (habituellement) assumées par nous au cours de notre perception de

[1] *Ibid.*, p. 501. *Cf.* aussi la page 520 : « [E]lle ne serait pas liberté sans les racines qu'elle poussa dans le monde ».
[2] *Ibid*., p. 500.
[3] *Ibid*., p. 503.
[4] *Ibid*., p. 502.
[5] *Ibid*., p. 505.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

l'entourage. Merleau-Ponty montre que ce qu'il appelle le corps habituel (comme différent du corps actuel) assure la sûreté et la continuité de notre comportement quotidien.

Il généralise cette observation en disant qu'« il y a quelque chose d'analogue dans toutes les valorisations »[1]. Le second cas examiné par lui est celui du passé individuel. Il reprend l'analyse sartrienne de la fatigue en tant qu'elle constituerait un « motif » à l'interruption d'une randonnée. Selon Sartre, ce n'est pas la fatigue qui me fait interrompre mon voyage, c'est moi qui décide que cette fatigue est insupportable. Même le complexe d'infériorité se réfère, chez Sartre, au projet, c'est-à-dire à un choix toujours renouvelé par le sujet concerné[2]. Contre cela, Merleau-Ponty propose d'y voir non pas un choix, mais la ténacité d'une certaine manière de se comporter. Il a même recours au langage spinoziste ou ravaissonien lorsqu'il parle d'une tendance « à persévérer dans l'être »[3]. Merleau-Ponty suggère de lier cette ténacité aux phénomènes d'habitualisation et de sédimentation :

> Il nous faut bien reconnaître une sorte de sédimentation de notre vie : une attitude envers le monde, lorsqu'elle a été souvent confirmée, est pour nous privilégiée. [...] Ce passé, s'il n'est pas une fatalité, a du moins un poids spécifique, il n'est pas une somme d'événements là-bas, bien loin de moi, mais l'atmosphère de mon présent[4].

Autrement dit, une fois sédimentée, une certaine attitude par rapport au monde, à la fatigue, devient typique ou habituelle ; elle contribue à articuler notre situation qui « appelle des modes de résolutions privilégiées »[5], donc des abandons fréquents de projets plus ambitieux. Il est peu probable que la personne en question change. Son comportement est général — c'est-à-dire le même dans des situations différentes — et assez prévisible. Il se prête même à une description statistique : il faut « trouver à la pensée statistique un fondement phénoménologique. Elle appartient nécessairement à un être qui est fixé, situé et investi dans le monde »[6].

Finalement, c'est en tant que membres d'une classe ou d'une nation, en vivant dans un milieu social, que nous sommes porteurs d'une valorisation spontanée. Le plus souvent, le fait d'être membre d'un certain corps social

---

[1] *Ibid*., p. 503-504.
[2] J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant, op. cit.*, p. 504.
[3] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 500.
[4] *Ibid*., p. 504-505.
[5] *Ibid*., p. 505.
[6] *Ibid*.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

n'est pas un thème explicite de mes réflexions, et pourtant, la société est présente dans mon comportement et dans mes évaluations. Pour Merleau-Ponty, il ne s'agit toutefois pas d'un déterminisme social :

> Ce n'est pas l'économie ou la société considérées comme système de forces impersonnelles qui me qualifient comme prolétaire, c'est la société ou l'économie telles que je les porte en moi, telles que je les vis, — et ce n'est pas davantage une opération intellectuelle sans motif, c'est ma manière d'être au monde dans ce cadre institutionnel. J'ai un certain style de vie[1].

Merleau-Ponty refuse l'idée d'un individu qui se connaît lui-même avant son rapport à d'autres membres de la société. Chaque individu est déjà imprégné dans son rapport à soi-même par « une atmosphère de "socialité"»[2], par une « zone d'existence généralisée » ; chacun, dans sa présence à soi, est « déjà médiatisée par elle »[3]. C'est cette présence de la société en nous qui fait que — de nouveau — certaines situations nous « sollicitent » plutôt dans un sens que dans un autre[4].

Résumons : selon le dernier chapitre de la *Phénoménologie de la perception*, il y a trois types de valorisation spontanée. Cette valorisation est liée au corps, au passé et au social. Notre existence corporelle, notre passé individuel et notre milieu social nous suggèrent — chacun à sa manière — un mode d'évaluation de notre entourage, un mode de perception des situations, ainsi qu'une façon privilégiée de nous comporter[5]. Il s'agit de suggestions *générales* et *spontanées*. Leur *généralité* renvoie au fait que les valorisations spontanées suggèrent de voir des situations diverses à la lumière d'un comportement typique. Le même style se propose spontanément pour s'appliquer à plusieurs cas. La *spontanéité* désigne le statut spécifique de cette valorisation : elle n'est

---

[1] *Ibid*., p. 506. Rappelons une analogie lointaine et pourtant importante : la couleur de l'éclairage n'est pas perçue pour elle-même comme une couleur particulière, mais c'est à la lumière de l'éclairage que les objets ont leurs couleurs. L'éclairage, comme dit Merleau-Ponty, est « ce que nous assumons, ce que nous prenons pour norme » (*ibid.*, p. 359).

[2] *Ibid*., p. 511.

[3] *Ibid*., p. 513. *Cf*. aussi la page 415 : « Le social est déjà là quand nous le connaissons ou le jugeons ».

[4] *Ibid*., p. 417 : « [L]a nation et la classe ne sont ni des fatalités qui assujettissent l'individu du dehors ni d'ailleurs des valeurs qu'il pose du dedans. Elles sont des modes de coexistence qui le sollicitent. En période calme, la nation et la classe sont là comme des *stimuli* auxquels je n'adresse que des réponses distraites ou confuses, elles sont latentes ».

[5] Ainsi, ils remplissent les conditions du « normatif » selon Crowell.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

ni le résultat causal de ma condition corporelle, historique ou sociale, ni l'expression de ma prise de position consciente. La spontanéité de cette valorisation désigne une double indépendance : vis-à-vis d'un déterminisme, et par rapport au vouloir de l'individu. Évidemment, il s'agit ici d'un usage du concept de spontanéité que l'on trouve plutôt chez Ravaisson que chez Kant[1].

Conclusion : la liberté comme envers de la normativité

En lisant l'avant-dernière page de la *Phénoménologie de la perception*, on s'aperçoit qu'elle définit la liberté précisément par rapport à ce « sens spontané ». La liberté est ici définie non pas comme un choix libre, mais comme une « prise de conscience » :

> Ma liberté peut détourner ma vie de son sens spontané, mais par une série de glissements, en l'épousant d'abord, et non par aucune création absolue. [...] J'ai reçu avec l'existence une manière d'exister, un style. Toutes mes actions et mes pensées sont en rapport avec cette structure [...]. Et cependant, je suis libre, non pas en dépit ou en deçà de ces motivations, mais par leurs moyens[2].

Cette dernière citation nous permet de formuler deux remarques en guise de conclusion. 1° La première d'entre elles porte sur le lien existant entre les concepts de motif et de liberté. Si l'on pense la liberté dans le cadre d'une réflexion sur les motifs comme antécédents de l'agir, on cherche à distinguer le motif de la cause et on aboutit à cette affirmation que « le motif incline sans nécessiter ». Si l'on pense la liberté dans le cadre d'une réflexion sur le motif comme structure normative et répétitive (générale), la liberté est alors définie par rapport à cette régularité, c'est-à-dire par rapport à ce que Merleau-Ponty appelle parfois le « sens spontané » da ma vie. Le terme « motivation » ne désigne pas ici une donnée ou un événement, mais une manière récurrente de répondre à un certain type de *stimuli*. La liberté ne consiste pas dans le choix d'agir de telle ou telle manière par rapport à un motif concret (précédant l'action), mais dans le « détournement » du sens spontané d'un certain style de vie, ou bien dans l'adhésion à ce style avec une perspective nouvelle. Cette liberté ne s'affirme pas dans un *fiat*, par une décision ; elle se cherche dans « une série de glissements ». La liberté n'est pas quelque chose qui s'établirait

[1] C'est plutôt la spontanéité d'une habitude que la spontanéité d'une action libre. Comme l'écrit F. Ravaisson dans *De l'habitude*, Paris, PUF, 1999, ch. 1, remarque 3 : « L'habitude se révèle comme la spontanéité dans la régularité des périodes ».
[2] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 519.

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

dans un instant donné ; c'est ce qui s'élabore au cours d'une prise de conscience de mes motivations. Ce n'est pas la liberté d'agir, mais la liberté de se dégager (« par une série de glissements »), de détourner la vie « de son sens spontané » ou bien de « l'assumer » d'une manière qui n'est plus seulement spontanée[1]. Évidemment, ces quelques suggestions ne peuvent aucunement prétendre à la définition du concept de liberté. Elle ne font qu'indiquer la direction dans laquelle il faudrait la chercher.

2° La deuxième remarque de cette conclusion concerne quant à elle l'argument en faveur de cette liberté. Merleau-Ponty ne fournit pas d'observations concrètes concernant la manière dont on peut acquérir une telle liberté. Ce qu'il nous offre néanmoins, c'est un argument général en faveur de la possibilité d'un tel détournement. Même si la valorisation spontanée n'est pas créée par nous, elle exprime l'expérience en un sens dispositionnel, c'est un *savoir faire* ou un *savoir regarder* qui s'est fait, une disposition. Même si nous avons la tendance, la « persévérance » d'éprouver les choses d'une manière, il n'est pas exclu que nous les voyions un jour autrement. Une fois liée à la disposition, la normativité n'est plus quelque chose de purement extérieur à nous. Elle est portée par nous. C'est ce que l'on peut tirer de la lecture des formes différentes de la normativité (optimale et concordante) : il n'y a de normes que pour un être capable de les assumer, de les porter, et, dans certains cas, de s'en détourner. S'il est vrai que la normativité est liée au caractère dispositionnel de notre expérience, c'est-à-dire à notre capacité d'introduire des concordances et des continuités dans ce que nous éprouvons, il s'ensuit que nous n'avons pas la liberté de ne pas être normatifs, de ne pas subsumer de nouvelles situations à ce que nous anticipons. Mais, nous sommes libres de réfléchir sur nos anticipations spontanées, et, de manière générale, sur les structures qui pré-organisent notre expérience. Cette liberté n'est pas le contraire de la normativité, elle en est l'envers.

[1] *Ibid*., p. 520 : la capacité d'assumer « ce que je suis par hasard » et d'« aller au-delà ».

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XVI 2, 2020 (Actes 11), p. 156-173
https://popups.uliege.be/1782-2041/

ISSN: 1782-2041
DOI: 10.25518/1782-2041.1170

De la nature humaine au sujet transcendantal : Comment l'activité libre du moi et sa responsabilité à l'égard de la raison théorique et pratique s'étayent sur la dynamique propre à la sphère passive

Par BRUNO LECLERCQ
Université de Liège

Résumé Il est possible de proposer une lecture génétique de l'œuvre de Husserl tout entière axée sur la tension — et la tentative de conciliation — entre exigences rationalistes et explications empiristes ; une fois le rationalisme radicalement assuré par les thèses fortes marquant le double tournant antipsychologiste puis transcendantal, les préoccupations génétiques initiales héritées de la tradition empiriste peuvent retrouver toute leur pertinence pour autant qu'elles soient rapportées à la sphère de la passivité, qui « motive » l'activité subjective sans la déterminer. Tout à la fois distincte de la causalité naturelle et de la justification rationnelle, cette « motivation » joue un rôle crucial dans le dispositif théorique. Reste toutefois à rendre compte de l'économie psychique propre à cette subjectivité tout à la fois passive et active. Inspirées de Husserl mais aussi de Freud, de belles analyses de Rudolf Bernet montrent ce qu'il en est dans la sphère volitive. D'origine naturelle (biologique) mais de nature psychique (et, en ce sens au moins, « conscientes »), les pulsions enjoignent le moi de les satisfaire. Pour s'exécuter au mieux, le moi, qui est aussi redevable à l'égard du surmoi et du principe de réalité (c'est-à-dire, en gros, des exigences de la raison pratique et de la raison théorique), s'efforce de trouver une solution à l'équation des contraintes auxquelles il est soumis. Il en vient alors à donner son aval à ces pulsions sous la forme de désirs et de souhaits intentionnels qu'il juge acceptables (et susceptibles de les satisfaire sur le long terme), ou au contraire à inhiber ces pulsions sous les modalités de leur investissement spontané. Dans ce cas, toutefois, c'est encore dans des pulsions (pulsions en sens contraire, pulsions d'autoconservation, etc.) que le moi

trouve la force nécessaire à s'opposer. Prenant au sérieux la suggestion de Bernet selon laquelle les sensations ont elles-mêmes un caractère pulsionnel, nous nous efforçons ici d'évaluer la transposition possible de ses analyses dans la sphère judicative. Dans cette perspective, perceptions et jugements intentionnels constituent la meilleure réponse qu'apporte le moi actif à la pression des sensations et à leur modalisation spontanée sous forme de synthèses passives. Soucieux de ses intérêts à long terme, le moi s'avère capable de rejeter certaines données sensorielles et de s'opposer à certaines tendances psychiques qui se font pourtant pressantes.

En phénoménologie, nos préoccupations, qui sont celles d'un théoricien de la connaissance, se portent généralement en priorité sur le pôle *noématique* des phénomènes — c'est-à-dire sur des contenus d'actes de représentation et de jugement de nature idéale, ainsi que sur les rapports de compatibilité et de conséquence entre de tels contenus idéaux, rapports qui fondent les relations de justification entre les actes psychiques correspondants — et s'orientent seulement dans un second temps sur le pôle *noétique* des phénomènes — c'est-à-dire sur les actes intentionnels qui ont présidé à la constitution et à la stabilisation de ces contenus et rapports idéaux. Un peu exceptionnellement, il s'agira toutefois ici de nous livrer à un pur exercice de psychologie descriptive, voire même de nous aventurer dans ce que les Brentaniens qualifieraient sans doute de psychologie génétique ou explicative, dans la mesure où nous nous efforcerons d'étudier l'énergétique psychique sous-jacente à l'émergence même des actes intentionnels caractéristiques de la rationalité cognitive et de la liberté qu'elle présuppose.

1. La théorie husserlienne de la motivation

Pour comprendre le niveau où se tiendront nos analyses, nous nous permettrons tout d'abord de resituer les présentes investigations à l'égard d'un certain nombre de nos recherches antérieures. Tout d'abord, notre lecture générale de la phénoménologie husserlienne, telle qu'explicitée dans notre ouvrage sur les *Fondements logiques et phénoménologiques de la rationalité mathématique*[1],

[1] B. Leclercq, *Fondements logiques et phénoménologiques de la rationalité mathématique. Contributions husserliennes au débat sur la « crise des fondements »*, Paris, Vrin, 2015.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

mais aussi de manière plus synthétique dans quelques articles[1], consiste à y voir une longue entreprise de conciliation entre des tendances empiristes et des tendances rationalistes, entreprise qui, dans l'itinéraire philosophique de Husserl, passe, on le sait, par un certain nombre de tournants théoriques qui s'efforcent chaque fois de corriger ou du moins de nuancer les résultats antérieurs.

Héritier de Brentano et Stumpf, Husserl débute ses investigations philosophiques par des considérations résolument empiristes, qui s'efforcent d'éclairer toute représentation, y compris une représentation mathématique comme celle d'un nombre, par la reconstitution de sa genèse à partir de diverses expériences élémentaires (quoique pas forcément atomiques) et moyennant certains actes psychiques de colligation, d'abstraction, etc., qui permettent de dégager des contenus de représentation qui n'étaient pas directement donnés dans l'expérience[2].

Théorisé dans les « Prolégomènes à la logique pure », premier volume des *Recherches logiques*, le virage antipsychologiste de la phénoménologie dénoncera la naïveté de ce premier projet au nom de l'objectivisme sémantique bolzanien, c'est-à-dire en faisant valoir l'idéalité des contenus de représentation, laquelle contraste avec la réalité des actes psychiques de représentation qui visent ces contenus, et l'irréductibilité des liens logiques qui rapportent ces contenus les uns aux autres aux liens réels, notamment causaux, qui rapportent les actes psychiques les uns aux autres ; la légalité logique idéale qui régit les contenus ne peut en aucun cas s'expliquer par la légalité psychique réelle qui régit les actes, de sorte que la stratégie empiriste d'élucidation génétique est inappropriée[3].

Dans la mesure, toutefois, où il convient bien de rendre compte de la manière dont ces contenus et leurs rapports idéaux sont visés et donnés dans les actes intentionnels de sujets pensants et connaissants, c'est tout de même à

---

[1] B. Leclercq, « Phénoménologie et pragmatisme : y a-t-il rupture ou continuité entre attitudes théoriques et attitudes pratiques ? » dans *Bulletin d'analyse phénoménologique* vol. 4 n°3 (2008), p. 81-123 ; « Les Motifs entre activité et passivité de la conscience. Entre l'ordre des causes et celui des raisons » dans M. Gyemant et D. Popa [dir.], *Approches phénoménologiques de l'inconscient*, Hildesheim, Olms, 2015, p. 37-50 ; « Lois régissant les phénomènes : légalités noématiques, noétiques et hylétiques » dans *Bulletin d'analyse phénoménologique* (numéro spécial *Entre phénoménologie et psychologie : la passivité*) vol. 8 n°1 (2012), p. 121-139 ; B. Leclercq et S. Richard, « Edmund Husserl », rubrique (niveau académique) de l'*Encyclopédie Philosophique*, mise en ligne en 2016.

[2] E. Husserl, *Philosophie de l'arithmétique*, trad. fr. J. English, Paris, PUF, 1972.

[3] E. Husserl, « Prolégomènes à la logique pure », vol. I des *Recherches logiques*, trad. fr. H. Elie, A. Kelkel et R. Scherer, Paris, PUF, 1959-1963.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

des considérations de psychologie descriptive (désormais qualifiée de « phénoménologie ») que Husserl a consacré l'essentiel des six *Recherches*, ce qui lui valut d'ailleurs de nombreuses accusations de retombée dans le psychologisme de la part de certains lecteurs enthousiastes des « Prolégomènes », tels Paul Natorp[1], Alexius Meinong[2] ou Louis Couturat[3]. Et c'est pourquoi il convenait qu'il clarifie le statut même de cette psychologie descriptive ou « phénoménologie ».

S'il s'agit de fonder une théorie de la connaissance, il est clair qu'il ne suffit pas, d'une part, de reconnaître l'idéalité de rapports logiques sur le plan du contenu et, d'autre part, de se livrer à l'étude empirique des actes psychiques à travers lesquels des sujets réels pensent ces rapports ; comme l'avaient souligné les « Prolégomènes à la logique pure » en distinguant psychologie empirique, logique idéale et logique normative, les lois logiques idéales qui prévalent au niveau des contenus impliquent des normes pour les actes de représentation et de jugement qui prétendraient se conformer à elles. Or, seul un sujet transcendantal libre, et non un être naturel soumis à des lois psychiques causales, peut répondre d'une telle normativité ; comme c'est aussi le cas sur le plan pratique à l'égard des normes morales, être responsable suppose d'être libre : « Pour devoir, il faut pouvoir ». Et c'est là la clé de compréhension du tournant transcendantal qu'imprime Husserl à la phénoménologie après les *Recherches logiques* ; en théorisant, non pas le fonctionnement naturel du psychisme humain, mais la structure intentionnelle d'une subjectivité libre susceptible de se conformer aux exigences logiques, Husserl se donne les moyens d'une théorie de la connaissance rationaliste comparable à celle de Natorp puisqu'elle combine les même éléments de platonisme sur le plan objectif (noématique) et de kantisme sur le plan subjectif (noétique)[4].

Restera alors à réintroduire la vérité de l'empirisme au sein de cette théorie de la connaissance rationaliste, à savoir que, quoique libre, l'activité noétique du sujet transcendantal n'est pas arbitraire, mais sans cesse motivée par l'expérience. En particulier, les synthèses qu'opère activement le sujet

---

[1] P. Natorp, « Compte rendu des "Prolégomènes à la logique pure" », cité dans « Esquisse d'une préface aux *Recherches logiques* » (1903) dans *Articles sur la logique*, trad. J. English, Paris, PUF, 1975, p. 361.

[2] A. Meinong, *Über Gegenstandstheorie*, Leipzig, Barth, 1904, § 7 ; trad. fr. M. de Launay et J.-F. Courtine, *La Théorie de l'objet*, Paris, Vrin, 1999, p. 84-86.

[3] L. Couturat, *Lettre du 7 novembre 1904* dans E. Husserl, K. Schuhmann et E. Schuhmann [dir.], *Briefwechsel*, Vol. VI : « Philosophenbriefe », Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1993, p. 33-35.

[4] E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie I*, trad. fr. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

transcendantal — en organisant les données de la sensation, en les animant intentionnellement et en leur donnant sens — ne sont pas entièrement laissées à son libre arbitre, mais elles lui sont en permanence suggérées par des synthèses passives qui s'effectuent au sein même du donné expérientiel[1]: *Gestalten*, fusionnements, harmonies et autres associations passives, tous ces éléments qu'ont mis en évidence les empiristes de la fin du XIX^e^ siècle, notamment Stumpf[2], contre l'idée, commune aux empiristes britanniques et aux rationalistes, selon laquelle l'expérience serait une suite discontinue de données atomiques que devrait alors organiser le psychisme humain (par ses principes naturels d'association sous l'effet de l'habitude) ou le sujet transcendantal (par ses principes rationnels *a priori*).

La distinction même du niveau des synthèses passives, qui s'effectuent à même le donné et échappent à la maîtrise du sujet transcendantal, et des synthèses actives, qui sont activement opérées par le sujet transcendantal rationnel, permet à Husserl de se réapproprier les questions génétiques propres à l'empirisme sans plus prendre le risque du psychologisme et sans renoncer au rationalisme ; dans son activité synthétique et noétique, le sujet transcendantal est motivé, mais pas causalement déterminé, par ce que suggère le donné ; en être responsable à l'égard de la raison, il peut ou non assumer activement les synthèses passives qui se proposent en permanence à lui, c'est-à-dire qu'il peut effectuer des vérifications à l'égard des synthèses qui lui paraîtraient mal assurées, mais aussi s'efforcer de concilier l'ensemble des synthèses suggérées en un tout cohérent, ce qui suppose sans doute de rejeter *in fine* certaines suggestions initiales et d'en accepter d'autres. La passivité sensible propose, mais le sujet actif dispose ; loin d'être naturellement déterminé par les processus psychiques qui pré-organisent son expérience, le sujet transcendantal est certes motivé par ces synthèses passives, de sorte qu'il n'a pas à les inventer arbitrairement, mais il conserve à leur égard toute sa liberté de sujet responsable à l'égard de la raison. Avec la « motivation » des synthèses actives par les synthèses passives, justice est rendue à l'empirisme sans que ne soit plus mis en danger le rationalisme.

Au-delà de cette relecture de l'itinéraire philosophique de Husserl, notre intérêt propre pour la problématique de la motivation tient évidemment dans le fait que ce cadre théorique husserlien permet effectivement de dessiner une théorie de la connaissance tout à la fois rationaliste et empiriste, et par là de

---

[1] E. Husserl, *Expérience et Jugement*, trad. fr. D. Souche-Dagues, Paris, PUF, 1970 ; *De la synthèse passive*, trad. fr. B. Bégout et J. Kessler, Paris, Millon, 1998.

[2] C. Stumpf, *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung,* Hirzel, Leipzig, 1873 ; *Tonpsychologie*, Hirzel, Leipzig, 1883, 1890.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

répondre au dilemme posé par un grand nombre d'épistémologues contemporains dans la foulée notamment de Wilfried Sellars[1]. Selon Sellars, on le sait, l'expérience ne peut, en tant que telle, fournir de justification rationnelle à nos jugements de connaissance car la justification rationnelle de jugements ne peut être fournie que par d'autres jugements. Dès lors, de deux choses l'une : soit l'expérience doit être considérée comme elle-même déjà judicative et donc de nature conceptuelle et propositionnelle ; soit, faute d'être elle-même déjà judicative, l'expérience échappe à la sphère des raisons et au mieux joue un rôle dans l'ordre des causes, c'est-à-dire qu'elle intervient dans la genèse causale des croyances mais qu'elle ne participe pas de leur justification rationnelle. On reconnaît là, sous sa double forme, la fameuse critique du « mythe du donné ».

Pour sa part, Husserl, en empiriste, entend bien reconnaître un rôle épistémique et non simplement psychogénétique à l'expérience antéprédicative. Or, c'est précisément ce qu'il peut faire grâce à la notion de « motivation », laquelle ne caractérise ni un pur lien de détermination causale ni un pur lien de justification logique d'ordre propositionnel ; il s'agit en fait d'une justification non logique, qui fournit des « motifs », c'est-à-dire des données qui pèsent en faveur d'une prise de position judicative sans pour autant l'impliquer logiquement. Et c'est ce qui explique que le sujet puisse y reconnaître des suggestions de synthèse qui ne contraignent pas complètement son activité rationnelle ; le sujet reste libre d'écarter certains motifs au nom d'autres motifs de force supérieure plaidant en sens contraire. Située (comme nous l'avons montré ailleurs[2]) entre l'ordre des causes et celui des raisons, la motivation rend au donné son rôle épistémique.

2. Les soubassements énergétiques de la motivation

Ainsi envisagée depuis les préoccupations de la théorie de la connaissance, la doctrine de la motivation est en fait encore incomplète dans la mesure où elle énonce essentiellement ce que présuppose la connaissance empirique et décrit

[1] W. Sellars, « *Empiricism and the Philosophy of Mind* » dans *Science, Perception and Reality*, London, Routledge and Kegan Paul, 1963, p. 127-196 ; *cf.* aussi D. Davidson, « *A Coherence Theory of Truth and Knowledge* » dans A.R. Malachowski [dir.], *Reading Rorty*, Oxford, Blackwell, 1990, p. 120-138.

[2] B. Leclercq, « Les Motifs… », art. cit. ; « Le Tournant linguistique et son contrevirage phénoménologique » dans *Études philosophiques* (numéro spécial « La méthode phénoménologique aujourd'hui ») (2012/1), p. 7-26 ; « Le Mythe de la donation de sens ; motivation de la noèse par le donné », à paraître dans D. Pradelle et P.-J. Renaudie [dir.], *Intentionnalité, sens, antipsychologisme. Hommage à Robert Brisart*.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

alors l'activité mais aussi la passivité psychique d'après le rôle qu'elle doit pouvoir jouer dans ce processus de justification prélogique. On a d'ailleurs souvent reproché à Husserl d'avoir essentiellement conçu la passivité d'après les actes de connaissance qu'elle prépare et donc d'un point de vue qui est déjà celui de l'activité judicative ; les synthèses passives, mais aussi les modalités doxiques d'adhésion subjective à ces synthèses — croyance primaire, mise en doute suscitée par un conflit d'évidences, croyance réaffirmée après résolution de ce conflit, etc. —, sont en effet clairement envisagées et décrites d'après les synthèses actives et les prises de position rationnelles qui en feront de véritables actes de connaissance[1]. Or, il est sans doute possible, et certains textes de Husserl vont en ce sens, de décrire cette sphère de la passivité du strict point de vue de la psychologie descriptive, c'est-à-dire de décrire le fonctionnement psychique à l'œuvre dans ce qui n'est pas encore une activité subjective au sens propre. Avant même les actes intentionnels, l'esprit est fait d'un certain nombre de tendances voire de forces, lesquelles constituent le fondement naturel des synthèses passives mais aussi de l'émergence, en leur sein, d'une subjectivité proprement active. Dans la mesure où il s'agit de processus naturels qui participent de la genèse de la subjectivité, on sort là clairement du cadre de la phénoménologie transcendantale et même de celui de la seule psychologie descriptive au sens brentanien[2] puisqu'on se préoccupe également d'une « dynamique psychique » ou d'une « énergétique psychique » qui relève de la psychologie génétique ou explicative et ne semble pas avoir de rôle à jouer en théorie de la connaissance (sous peine de retombée dans le psychologisme) quoiqu'elle constitue un complément intéressant de celle-ci dans une théorie unifiée de l'esprit.

Plutôt que de solliciter (comme nous l'avons fait ailleurs) les considérations explicites de Husserl en la matière, nous nous appuierons ici sur les très belles analyses fournies par Rudolf Bernet pour la sphère affective et volitive à partir de considérations aristotéliciennes, leibniziennes, schopenhauériennes et bien sûr freudiennes relues phénoménologiquement. Sur une de ses suggestions, qui envisage de traiter la sensation sous sa dimension pulsionnelle, nous nous efforcerons de voir ce qui, de ses analyses dans la sphère affective et volitive, peut être transposé dans la sphère cognitive. Ce qui intéresse en effet Bernet dans son beau livre *Force — pulsion — désir. Une autre philosophie*

[1] *Cf.* E. Husserl, *Expérience et Jugement*, *op. cit.* ; *De la synthèse passive*, *op. cit.*

[2] Explicitement revendiquée par Brentano dans *Meine letzten Wünsche für Österreich*, Stuttgart, Cotta, 1895, p. 34-35, cette distinction est en fait déjà sous-jacente à l'ensemble même de la démarche qui était effectuée en 1874 dans la *Psychologie du point de vue empirique*, trad. fr. M. de Gandillac, Paris, Vrin, 2008.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

de la psychanalyse[1], c'est l'énergétique psychique qui anime l'esprit d'un certain nombre de forces diversement orientées, lesquelles rendent possible l'émergence de pulsions, de désirs orientés puis, sur leur base, de souhaits proprement intentionnels. Il conviendrait donc de savoir si une même structure peut être retrouvée dans la sphère cognitive, c'est-à-dire si des perceptions proprement intentionnelles émergent de la même manière de ce qui est d'abord un jeu de forces psychiques et même organiques.

Le grand intérêt de l'ouvrage de Bernet, c'est — en s'appuyant sur cet autre auditeur de Brentano que fut Sigmund Freud — de reconduire la psychologie intentionnelle des émotions et des désirs aux affects, aux pulsions et même aux forces biologiques qui les sous-tendent. Bernet, qui est d'abord et avant tout phénoménologue, est parfaitement conscient du caractère périlleux de cet exercice, qui s'apparente à une naturalisation de l'esprit et prend le risque du biologisme. Ce que Bernet veut toutefois mettre en évidence, c'est le potentiel intentionnel que comportent déjà forces et pulsions : quoiqu'encore dépourvus de toute valeur symbolique, ces éléments de la dynamique psychophysique sont vecteurs de différences (intensives, qualitatives, etc.) qui revêtent de l'importance et par là même déjà une certaine signification[2]. On peut alors montrer comment, de ces processus psychophysiques, peuvent progressivement jaillir des affects et des pulsions dotés de certaines orientations puis, sur leur base, des actes intentionnels et même une certaine capacité d'opérer des choix. C'est donc à une certaine genèse de la subjectivité, dotée de liberté et de rationalité, à partir de ce qui apparaît d'abord comme une pure et simple dynamique biologique que se livre Bernet. À cet égard, il s'agit moins de naturaliser la conscience intentionnelle que de montrer, en sens inverse, que, dans la nature même de l'homme — corps et esprit —, se trouvent déjà en puissance tous les ferments de ce qui fera la spécificité de la conscience intentionnelle :

> Rien ne préserve mieux l'énergétique psychanalytique d'une retombée dans le biologisme mécaniste qu'une réflexion philosophique concernant la tension pulsionnelle comme intensité, et cette intensité comme différence qualitative[3].

[1] R. Bernet, *Force — pulsion — désir. Une autre philosophie de la psychanalyse*, Paris, Vrin, 2013.
[2] R. Bernet, *Force — pulsion — désir*, *op. cit.*, p. 16.
[3] *Ibid*.

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

C'est avec la notion aristotélicienne de *dunamis* que Bernet, s'appuyant sur Heidegger, entame cette réflexion philosophique. Tandis qu'hommes et animaux sont dotés d'une *dunamis vitale*[1], qui les met en mouvement dans la mesure où elle tend à s'accomplir en *energeia*, l'homme semble quant à lui pourvu d'une *dunamis meta logou* dont la caractéristique principale tient dans une certaine retenue à l'égard de l'actualisation de la *dunamis* (« l'exercice du pouvoir »)[2] ; l'homme semble en mesure de postposer, voire même de renoncer à, l'actualisation de certaines de ses tendances vitales (tendances à aller vers et tendances à éviter[3]), et c'est dans cette retenue, corrélative d'une obligation de choisir entre actualiser ou non les tendances, que tient la première forme du *logos*. Mais cela n'est possible que parce que les tendances reposent elles-mêmes sur un jeu complexe de forces actives et passives qui tout à la fois crée des tensions et ouvre un espace de possibles. La matière est en effet le lieu de forces passives (*dunamis tou pathein*), qui produisent tout à la fois une capacité à supporter certaines formes et une capacité à résister à certaines formes[4]. Les forces actives (*dunamis tou poiein*), quant à elles, se divisent en capacité d'imposer des formes et capacité de ne pas imposer[5] ; la seconde est l'*adunamia*, une non-force ou privation (*steresis*) de force, qui peut être due à la fatigue, à la prostration ou à d'autres causes internes d'empêchement[6]. Cette possibilité qu'ont les forces actives de s'épuiser ou de connaître des « pannes » explique par le fait que la *dunamis* n'implique pas toujours l'*energeia*. C'est là que s'institue un peu de jeu dans la dynamique naturelle, jeu qui ouvre des possibles et par là même l'éventualité de « choix ».

Entre la *dunamis* et l'*energeia* correspondante, il n'y a, en principe, rien d'autre qu'un passage à l'actualisation ; la *dunamis* contient déjà en puissance tout ce que l'*energeia* contiendra en acte. Mais le fait que, notamment chez l'homme, la *dunamis* ne s'actualise pas systématiquement, qu'on en reste parfois, ou pendant un certain temps, au stade de la *dunamis*, ne s'explique pas seulement par le fait que des forces extérieures contrecarrent la force active de la *dunamis* et sa tendance naturelle à s'actualiser ; il se peut aussi que cette force active soit contrecarrée par des forces inhibitrices internes à la *dunamis*,

[1] *Ibid.*, p. 27.
[2] *Ibid.*, p. 44.
[3] *Ibid.*, p. 47.
[4] *Ibid.*, p. 50.
[5] *Ibid.*, p. 51.
[6] *Ibid.*, p. 56.

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

qu'il s'agisse de l'*adunamia*, privation de force, ou d'une force passive de résistance due à la matière sur laquelle s'exerce la *dunamis*[1]. L'actualisation de la *dunamis* suppose alors que soient surmontées ces inhibitions, que la *dunamis* soit activement désinhibée, ce qui suppose donc une force active supplémentaire à la seule *dunamis* initiale. C'est donc dans cette possibilité de désinhiber ou non la *dunamis* que se situerait la première opportunité pour le *logos* ; tel serait le principe de la *dunamis meta logou*[2].

C'est, selon Bernet, à Leibniz qu'il revient d'intégrer ces éléments dans une véritable théorie de la subjectivité. Pour Leibniz, un corps matériel est doté de forces actives responsables de son mouvement et de forces passives qui expliquent sa résistance à certaines forces externes — on voit là l'idée leibnizienne de l'inertie — de sorte que les mouvements d'un corps matériel s'expliquent entièrement par ses propres forces internes[3]. De l'extérieur, et notamment de ses contacts et chocs avec d'autres corps — analogiquement qualifiés de « perceptions » —, un corps ne reçoit pas directement du mouvement mais seulement la contrainte de réorganiser ses propres forces internes, réorganisation qui peut alors résulter en une modification de son mouvement. Le jeu des forces actives et passives propres à un corps implique une véritable dynamique dans la mesure où les forces actives — analogiquement qualifiées d'« appétitions »[4] — pressent à se réaliser — et sont donc plus conformes à ce que Bergson appellera « virtualités »[5] qu'à de simples potentialités — mais se heurtent à la résistance de forces passives[6]. Selon l'organisation des forces en présence, ces dernières peuvent triompher ou être vaincues, mais elles ne disparaissent de toutes façons jamais, le corps restant en permanence soumis à une tension entre les forces internes qui le constituent ; même l'état de repos est un état dynamique résultant d'une tension entre forces antagonistes plutôt qu'un état statique[7]. Une monade est alors un tel jeu de forces envisagé en tant qu'il vise à devenir substance et unifier ses forces constitutives[8]. Ensemble unifié d'appétitions et de perceptions, elle est alors un point de vue singulier sur le monde, point de vue qui se modifie au gré des mouvements du corps. Résultante d'une puissante dynamique, l'unité monadique, toutefois, n'est jamais parfaitement

[1] *Ibid.*, p. 49-51, 319-320.
[2] *Ibid.*, p. 58.
[3] *Ibid.*, p. 73, 76-77.
[4] *Ibid.*, p. 85.
[5] *Cf.* H. Bergson, *Matière et Mémoire*, Paris, PUF, 2012, p. 76.
[6] R. Bernet, *Force — pulsion — désir*, *op. cit.*, p. 81-82.
[7] *Ibid.*, p. 83.
[8] *Ibid.*, p. 63.

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

acquise[1], et ses tensions internes jamais parfaitement résorbées. C'est pourquoi, par exemple, l'homme n'est jamais parfaitement à son aise, mais toujours inquiet — comme le balancier d'une horloge (*Unruhe*)[2] — et, en raison de cette instabilité, sans cesse habité d'un manque ou d'un désir ontologique confus[3], lequel est au fondement de toutes ses pulsions et de tous ses désirs psychologiques ultérieurs[4].

Pour sa part, dit toujours Bernet, Schopenhauer fait comprendre que les désirs de la volonté rationnelle ne sont pas de nature distincte des pulsions animales. Dans les deux cas, il s'agit de forces pressantes mais virtuelles qui ont besoin d'excitations pour s'actualiser en se libérant de leurs entraves[5]. Mais, alors que des excitations physiques suffisent à désinhiber les premières, les désirs de ma volonté rationnelle se caractérisent uniquement comme tels par le fait qu'ils sont désinhibés par des « motifs », c'est-à-dire des représentations de circonstances futures tenues pour souhaitables[6]. C'est seulement l'existence ou non de telles représentations qui fait la différence entre des pulsions animales et des désirs rationnels[7]. Dans les deux cas, c'est bien la volonté — conçue dans un sens large — qu'il s'agit de satisfaire[8] ; si, faute d'être déclenchée par des motifs, l'activation des pulsions animales est dite « involontaire », le fait qu'elle donne lieu à un sentiment de plaisir témoigne bien qu'elle est déjà au service de la volonté[9]. Dans les deux cas, il s'agit essentiellement de permettre à une force pressante de s'actualiser, de sorte que les motifs rationnels ne sont en fait, comme les excitations physiques, que des occasions de passage de la puissance à l'acte[10]. C'est pourquoi être au service de la raison n'empêche pas d'être au service de la volonté. Comme le dit Bernet :

[1] *Ibid.*, p. 112.
[2] *Ibid.*, p. 98.
[3] *Ibid.*, p. 99.
[4] *Ibid.*, p. 102.
[5] *Ibid.*, p. 152.
[6] *Ibid.*, p. 156-157.
[7] *Ibid.*, p. 154.
[8] *Ibid.*, p. 137-138.
[9] *Ibid.*, p. 139-140.
[10] *Ibid.*, p. 144.

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

> Il s'ensuit que l'autodétermination du sujet rationnel de l'action et donc aussi sa liberté ne sont jamais totales, et que l'homme qui agit d'une manière raisonnable reste toujours tributaire de son caractère empirique. Même en agissant selon les principes de la raison, l'homme continue à servir la Volonté[1].

La raison humaine n'est au fond qu'une ruse de la volonté ; pour mieux se satisfaire, la volonté développe l'intelligence, laquelle déploie des représentations susceptibles de constituer des motifs désinhibant les forces pressantes[2]. Intéressant en ce qu'il prépare Freud, Schopenhauer développe même, selon Bernet, toute une théorie du refoulement dans la mesure où la volonté parasite la conscience en en écartant certains motifs qui l'attirent secrètement mais qu'elle ne veut pas reconnaître explicitement[3]. Mais Schopenhauer prépare aussi la théorie freudienne de la sublimation par une réflexion sur la manière dont l'expérience esthétique du sublime est celle d'un dépassement des sentiments hostiles à la volonté — peur, terreur, angoisse, etc. — provoqués par l'image effrayante, au profit de la contemplation désintéressée (désaffectée) des idées platoniciennes qui s'instancient dans cette expérience ; en tenant exceptionnellement à distance sa propre volonté, le sujet pulsionnel se fait alors sujet transcendantal[4].

La théorie freudienne des pulsions soumises au principe de plaisir — principe assez complexe qui ne vise pas nécessairement la détente totale, mais peut au contraire se satisfaire dans un rythme alternatif d'augmentation et de diminution de la tension[5], et en sens inverse trouver dans l'apaisement une source de frustration et de nouvelle excitation[6] — est le paradigme même de la théorie de l'activité psychique qui se joue dans un intermédiaire entre mécanismes purement naturels et gestion proprement subjective. Bien que ses modèles théoriques soient inspirés des sciences naturelles (mécanique, électricité, thermodynamique, etc.), Freud, selon Bernet, n'est pas naturaliste et il reconnaît une certaine spécificité à l'activité psychique, laquelle n'est toutefois pas entièrement le fait d'une subjectivité rationnelle[7]. Les pulsions ne sont, pour Freud, pas des tensions organiques, mais les représentants psychiques de ces tensions ; à cet égard, ce qui s'y joue, dit Bernet, est essentiellement de l'auto-affection puisque l'esprit qui agit sous l'effet des pulsions ne subit l'action que

[1] *Ibid.*, p. 164.
[2] *Ibid.*, p. 166-167.
[3] *Ibid.*, p. 171-174.
[4] *Ibid.*, p. 397-398.
[5] *Ibid.*, p. 193.
[6] *Ibid.*, p. 197, 206, 231.
[7] *Ibid.*, p. 190-191.

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

d'éléments déjà psychiques, donc internes[1]. Les éventuelles stimulations externes qui « déclenchent » ces pulsions n'en constituent pas les causes mais seulement l'occasion. Cela explique d'ailleurs, pour Bernet, l'extraordinaire plasticité des pulsions, et en particulier de la pulsion sexuelle. Dans la mesure où ce qui compte est l'économie psychique de la tension libidinale et sa satisfaction, la source organique des pulsions, mais aussi l'objet de leur satisfaction, et le but même de cette satisfaction sont en effet accidentels du point de vue du principe du plaisir. Tel ou tel objet, dit Freud, n'est qu'un moyen occasionnel d'atteindre la satisfaction libidinale[2] — pour Lacan, on peut même dire que tout objet n'est jamais qu'un substitut pour l'objet, par essence manquant, de la pleine satisfaction[3]. Et l'apaisement organique n'est pas forcément synonyme de satisfaction psychique. C'est pourquoi sont possibles tous les phénomènes d'étayage de la pulsion à partir de sources organiques diverses[4] et de détournement de la pulsion vers d'autres objets ou d'autres buts. Bernet se livre notamment à de belles analyses sur les processus psychiques de la répétition pulsionnelle, qui, loin de permettre l'apaisement organique, semblent finalement se relancer sans cesse en se prenant eux-mêmes pour objet et pour but.

Freud est aussi penseur de l'émergence du moi dans l'énergétique pulsionnelle. La seconde topique freudienne prévoit en effet un conflit des instances psychiques du fait que la conscience se mobilise énergiquement contre tout désir qui mettrait en péril sa cohérence[5]. On reconnaît là l'idée leibnizienne d'unification monadique, et, en particulier, cette idée que le moi doit concilier les exigences du ça avec celles du surmoi — lequel est partagé entre un moi idéal (représentant des normes internes) et un idéal du moi (représentant des normes externes)[6] —, mais aussi avec celles de la réalité[7]. Or, dans la perspective énergétique dessinée jusqu'ici, on peut se demander d'où jaillissent le moi et le surmoi et d'où ils tiennent une volonté et une énergie capables de s'opposer aux forces pulsionnelles du ça. La solution freudienne à cette interrogation est au fond schopenhauerienne : moi et surmoi tiennent eux-mêmes toute leur énergie du ça, lequel ne développe ses instances apparemment antagonistes que pour mieux servir ses intérêts[8]. Le moi a en effet pour

[1] *Ibid.*, p. 196-197, 228-229.
[2] *Ibid.*, p. 235.
[3] *Ibid.*, p. 236.
[4] *Ibid.*, p. 202-203.
[5] *Ibid.*, p. 343.
[6] *Ibid.*, p. 366-367.
[7] *Ibid.*, p. 357.
[8] *Ibid.*, p. 360-361.

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

principale fonction de freiner la fougue du ça… de manière à lui permettre de mieux réaliser ses désirs à long terme[1], et ce en résolvant les conflits entre désirs incompatibles, entre désirs et valeurs (désirs de moralité) ou entre désirs et réalité. Le moi n'est à cet égard qu'une instance dérivée du ça, comme l'est aussi le surmoi qui présuppose le moi[2]. Par la suite, cependant, le moi peut se renforcer pour s'autonomiser partiellement du ça, avec lequel il doit toutefois toujours composer. Cela, dit Bernet avec Freud, suppose que le moi se fasse aimer du ça en « s'enrichissant de tous les objets autrefois aimés par le ça, ensuite perdus et maintenant réunis sous la personnalité du ça »[3] ; pour se satisfaire lui-même, le ça a alors intérêt à préserver le moi, qui ne lui est plus totalement asservi. Dans une très complexe dialectique du maître et de l'esclave, le ça se sert du moi mais finit par en avoir intensément besoin au point de lui devoir des égards…

Toutes ces analyses constituent l'arrière-fond théorique à partir duquel Bernet relit les thèses husserliennes en matière de phénoménologie des actes pratiques. En insistant, avec les *Ideen II*[4], sur l'inséparabilité de la *Seele* (qui n'est dès lors pas seulement *Geist*) et du *Leib* (qui n'est dès lors pas seulement *Körper*)[5], Bernet fait valoir, d'une part, l'insuffisance du corps pour l'activité intentionnelle — en particulier, le corps sent mais ne perçoit pas, car seule l'âme est capable d'appréhensions intentionnelles[6] — mais aussi, d'autre part, en sens inverse, toutes les conditionnalités psychophysiques (charnelles), idiopsychiques (liées aux expériences passées et à l'habituation) et intersubjectives (liées à l'environnement social) pesant sur l'activité de l'âme[7]. Loin d'être pleinement autonome, le pouvoir être subjectif, qui régit ses dispositions réactives, dépend fortement de ces conditionnalités qui le déterminent en tant que corps, en tant que corps doté d'une expérience passée et en tant que corps soumis à des contraintes sociales[8]. Dans les *Études sur la structure de la conscience*[9], rédigées à la même époque, Husserl s'intéresse plus précisément en-

[1] *Ibid.*, p. 368-369.
[2] *Ibid.*, p. 368.
[3] *Ibid.*, p. 365.
[4] E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie II*, trad. fr. É. Escoubas, Paris, PUF, 1982.
[5] R. Bernet, *Force — pulsion — désir*, *op. cit.*, p. 299-300.
[6] *Ibid.*, p. 300-301.
[7] *Ibid.*, p. 307-308.
[8] *Ibid.*, p. 308.
[9] E. Husserl, *Studien zur Struktur des Bewusstseins*, édition critique à paraître dans les *Husserliana*.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

core aux rapports des actions (intentionnelles) du moi aux mouvements pulsionnels qui jaillissent de sa nature corporelle[1]. Comme les auteurs précédents, Husserl distingue les besoins purement corporels de ces tensions psychiques, étayées sur elles, que sont les pulsions. Comme les auteurs précédents, Husserl estime que les *stimuli* physiques qui déclenchent l'activation de ces pulsions en constituent moins la cause que l'occasion. Bien plus, comme Schopenhauer et Freud, Husserl s'intéresse au rôle des « motifs » pour transformer une pure énergétique pulsionnelle en activité rationnelle[2]. Husserl, en effet, distingue très nettement pulsion et souhait intentionnel orienté vers un objet, ainsi que plaisir sensible et plaisir de l'agrément[3], lequel se rapporte à un objet pourvu de valeur intentionnel[4]. Entre pulsion et souhait, il envisage toutefois le niveau intermédiaire du désir, lequel n'est plus simple tension pulsionnelle, mais aspiration pulsionnelle au plaisir associé à la possession d'un objet singulier, et n'est pas encore vouloir intentionnel, mais seulement motivation de ce vouloir par la représentation d'un bien qui nous manque[5]. Chaînon manquant entre pulsionnalité et intentionnalité, le désir ainsi conçu se situe dans l'entrelacs de l'ordre des causes et celui des raisons ; suscité par les tensions pulsionnelles, il fournit au moi des « raisons » de le satisfaire, quoique pas encore tout à fait des justifications susceptibles de fonder une décision parfaitement rationnelle de la part du moi. Dans les mots de Bernet :

> La première tâche d'une doctrine phénoménologique de la pulsion consiste tout naturellement à distinguer le faire et le laisser faire pulsionnels d'un agir actif. Une véritable action ou un agir actif repose, d'après Husserl, sur une décision volontaire du moi (un « *fiat* »), décision qui est rationnellement motivée par l'évidence de la possibilité pratique de l'action et par une conscience de sa valeur. […] Cette distinction entre une soumission passive à la pulsion et un agir actif ne doit cependant pas donner à penser que les deux resteraient strictement séparés dans la vie concrète du sujet humain. Si tout agir rationnel procède de la motivation par un intérêt délibéré [dans ce cas, nous parlerons pour notre part de *justification* rationnelle], celui-ci peut cependant encore reposer sur une aspiration pulsionnelle [un désir] — à condition que cette « impulsion pulsionnelle » fasse l'objet d'un examen attentif de la part du moi délibérant. Jugeant du caractère rationnel ou irrationnel de la motivation pulsionnelle, le moi agissant lui « cède » ou au contraire la rejette. Comme Husserl accorde une grande

[1] R. Bernet, *Force — pulsion — désir*, *op. cit.*, p. 314-315.
[2] *Ibid.*, p. 316-318.
[3] *Ibid.*, p. 328.
[4] *Ibid.*, p. 326.
[5] *Ibid.*, p. 323.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

> importance à cet examen actif des impulsions pulsionnelles passives, il consacre des recherches approfondies à la « promotion » (*Förderung*) ou au contraire à « l'inhibition » de celles-ci par le moi. Il mentionne explicitement, dans ce contexte, le « refoulement » et le « renoncement » (*Entsagen*) comme formes possibles d'une telle inhibition de la pulsion par le moi[1].

3. Les soubassements énergétiques de la perception

Dans cette longue citation de Bernet commentant Husserl, on retrouve, dans la sphère de l'action pratique, tous les éléments que nous nous étions nous-même efforcé de faire valoir dans la sphère de l'activité théorique : au-delà des seules causes psycho-physiques mais en deçà des justifications rationnelles, les synthèses passives qui s'opèrent au sein même de l'expérience et indépendamment de l'activité subjective intentionnelle motivent les prises de position judicatives du moi en « l'inclinant à » ou en « lui fournissant des raisons de » donner son assentiment à ses synthèses. Si son activité intentionnelle est ainsi motivée et non purement arbitraire, le moi n'est toutefois pas déterminé par ces motifs ; il reste libre de les examiner et de les concéder ou de les rejeter, c'est-à-dire de désinhiber ou au contraire d'inhiber leur activation proprement intentionnelle.

Or, si l'analogie peut être maintenue entre la sphère affective et volitive et la sphère cognitive, cela veut dire qu'on pourrait aussi récupérer pas mal des analyses qu'a effectuées Bernet à partir d'Aristote, Leibniz, Schopenhauer et Freud, pour montrer comment ce niveau motivationnel émerge d'un pur jeu de forces organiques et de tensions psychiques, mais aussi comment la subjectivité elle-même à qui ces motivations s'adressent naît de ce même jeu. Or, que cette analogie (entre sphères volitive et cognitive) vaille, c'est ce que Bernet lui-même suggère en s'appuyant, il est vrai, sur une théorie phénoménologique de la connaissance, et notamment de la connaissance perceptive, qui est sans doute, plus que celle de Husserl, sensible à la continuité de l'activité subjective avec les processus psychophysiques qui lui sont sous-jacents, à savoir la théorie de la connaissance merleau-pontienne :

> Étant donné que toute perception d'une chose par un sujet particulier émerge d'un « champ de perception » ou d'une « chair du monde » qui est parcouru par

[1] *Ibid.*, p. 316-317.

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

> une multitude de forces qui circulent entre des éléments ressemblants et différents, proches et lointains, superficiels et profondément enfouis, il faut donc conclure que la perception est un processus qui a un caractère pulsionnel[1].

Que, comme la volition, la perception soit un processus pulsionnel, cela voudrait alors dire que :

1) elle repose sur des processus dynamiques de nature purement organique — tensions et décharges énergétiques (activité neuronale), résistance exercée par la matière (la structure du système nerveux, telle que l'a notamment informée l'activité antérieure) ;

2) pour autant, la perception ne se réduit pas à ces processus dynamiques de nature purement organique, dans la mesure où elle ne prend une valeur proprement psychique que du fait d'être consciente ; comme la pulsion freudienne, la sensation est le *représentant psychique* des forces organiques ;

> Une telle intervention de la conscience égoïque dans la réalisation d'une impulsion pulsionnelle n'est cependant concevable que si la pulsion est un phénomène psychique et non un pur phénomène physiologique[2].

3) bien qu'elles soient généralement occasionnées par des *stimuli* extérieurs, par le « contact » avec des réalités externes — que Leibniz nommait analogiquement « perception » —, les sensations sont, comme les pulsions, déjà internes au mental et relèvent en ce sens de l'auto-affection — c'est là ce que pensait déjà Hume sous la notion d'« impression » ; à l'égard de ces sensations, les *stimuli* constituent moins proprement des causes que des occasions ;

4) psychiques et non purement physiques, les sensations ne sont pas pour autant encore des attitudes intentionnelles ; elles constituent encore essentiellement des tendances (psychiques) à certains effets mentaux ou comportementaux ;

5) toutefois, les sensations ne mènent pas nécessairement à ces effets ; quoiqu'elles soient de l'ordre de la virtualité et poussent à s'actualiser dans la vie intentionnelle, elles peuvent se heurter à des inhibitions (dues à la résistance de la matière ou à d'autres forces, notamment sensorielles, en sens contraire) ;

6) en tant que forces psychiques confrontées à d'autres forces psychiques, les sensations ne sont pas totalement isolées des affects qui participent

[1] *Ibid.*, p. 416.
[2] *Ibid.*, p. 317.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

de la dynamique mentale d'origine corporelle ; le fait même que, par leur valeur affective, certaines sensations suscitent plus que d'autres l'intérêt et attirent plus que d'autres l'attention de l'esprit témoigne de ce que l'activité cognitive est fortement entremêlée à la dynamique affective et volitive ; des affects peuvent aussi jouer un rôle dans l'inhibition ou la désinhibition des tendances des sensations à s'actualiser en attitudes perceptives intentionnelles ;

7) dans cette possibilité qu'elles soient inhibées ou, au contraire, désinhibées par l'intervention d'autres forces ou éventuellement de représentations agissant à titre de « motifs », se joue le premier espace de liberté (au sens de non-détermination) et de rationalité de l'esprit — c'est la *dunamis meta logou* d'Aristote, intimement liée à une possible inhibition de l'actualisation de ce qui est en puissance, que Bernet qualifie joliment de « retenue dans l'exercice du pouvoir » ;

8) le moi naît de ce jeu de forces et de cette indétermination de leur résolution ; comme le suggérait Leibniz, il n'est au fond que ce jeu de forces dans la mesure où il tend à s'unifier en un seul point de vue cohérent (raison pour laquelle on peut le lire comme visant à concilier les forces en présence, donc par exemple à laisser s'actualiser les sensations qui sont renforcées par d'autres et au contraire à affaiblir les sensations qui se heurteraient à beaucoup de forces ou motifs en sens contraire) ;

9) le moi semble toutefois une instance psychique dérivée de la dynamique et qui, comme l'indiquait Schopenhauer, permet seulement à cette dynamique de s'exercer de manière plus harmonieuse à long terme ;

10) en particulier, l'intérêt théorique que satisfait l'activité cognitive rationnelle peut être envisagé comme une ruse des intérêts pratiques pour optimiser leur satisfaction sur le long terme ;

11) dans la mesure, toutefois, où il joue son rôle régulateur, le moi gagne progressivement une certaine autonomisation à l'égard de la simple pulsionnalité sensorielle et affective.

Ce ne sont là, bien sûr, que les grandes lignes d'une esquisse de ce qui pourrait être étudié en détail sur le plan de la psychologie explicative à titre de soubassements génétiques de l'activité cognitive qui fait proprement l'objet de la psychologie descriptive et de la phénoménologie. Mais il y a là assurément un début d'explication cohérente à la genèse naturelle (pré-subjective) de la liberté et de la raison.

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XVI 2, 2020 (Actes 11), p. 174-193
https://popups.uliege.be/1782-2041/

ISSN: 1782-2041
DOI: 10.25518/1782-2041.1174

Les sentiments de la raison chez William James : Morale et histoire d'un point de vue pragmatiste

Par FABIO RECCHIA
Université de Liège, FNRS

> *Que vaut le jugement superficiel d'un théoricien dans un monde où les idéals sont innombrables et où chacun d'eux a donné naissance à un champion particulier destiné à le défendre jusqu'à la mort ? Le philosophe pur ne peut que suivre les péripéties du spectacle, persuadé que la voie du moindre effort aboutira toujours au système le plus riche et le plus compréhensif, et que chaque bordée permettrait au navire d'approcher du royaume céleste.*
> *W. James, La Volonté de croire, 1896.*

Nous préférons le bleu au rouge, et le vert au bleu. Un autre apprécie la musique classique, nous le jazz. La première moitié des professeurs de philosophie sanctifie les œuvres de Nietzsche, Heidegger, ou Spinoza, tandis que l'autre ne jure que par le positivisme logique du Cercle de Vienne, ou la doctrine behaviouriste mûrie dans le chef de la philosophie analytique. Ce penseur-ci entre chez *Gryffondor*, celui-là va à *Serpentard*. Tout se passe comme si de secrètes poussées destinaient les uns et les autres à préférer telle ou telle forme de la rationalité philosophique, comme on préfère un goût à un autre. Les travaux de Pierre Bourdieu sur le jugement esthétique nous permettent désormais de concevoir ces forces comme l'expression individuelle d'une nécessité sociale[1] ; mais avant les contributions bourdieusiennes, dans le champ

[1] En effet Bourdieu dérive des *habitus*, propres aux classes sociales, les jugements de goûts formulés par les uns et les autres en matière de préférences culturelles. Si le principe général d'un tel calcul différentiel est posé dans le troisième chapitre de *La*

de la « pré-phénoménologie », si l'on peut dire, les œuvres de William James y voyaient l'effet d'une régulation physiologique et pratique de la rationalité. Le texte sur *La Volonté de croire*, en particulier, pose que « la faculté de concevoir fonctionne *exclusivement en vue de certaines fins* qui n'existent aucunement dans le monde des impressions reçues par la voie des sens, mais qui sont déterminées par notre moi émotif et pratique »[1]. D'aucuns pourraient ainsi penser que nous apprécions telle ou telle philosophie morale parce que notre entendement en prodigue un jugement positif après s'être appliqué au contenu de notre sensibilité ; mais c'est l'inverse qui est vrai : c'est seulement quand nos exigences émotives et pratiques se trouvent confirmées par ces impressions que nos facultés rationnelles peuvent consentir à rendre un avis favorable sur tel ou tel argument d'éthique. Quelles sont donc ces conditions de possibilités affectives et pratiques qui déterminent la Raison ? et que devient la rationalité si elle fait l'objet d'une telle régulation ?

Sur ce problème, William James a consacré deux écrits philosophiques publiés à dix-huit ans d'intervalle. Le premier d'entre eux est un article paru en 1879 dans la revue *Mind* sous le titre « *The Sentiment of Rationality* »[2]. L'autre texte est une version remaniée du précédent. Publié en 1897 dans *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, ce palimpseste philosophique a pour titre *The Sentiment of Rationality*[3], *Le Sentiment de rationalité.* Notons d'emblée que ces deux contributions portent sur un même sujet sur lequel elles proposent des vues assez différentes : là où la première développe une « enquête psychologique »[4] sur les régimes d'affect qui conditionnent l'activité rationnelle mise en jeu par les sciences et la philosophie, la seconde substitue à cette psychologie des sentiments de la Raison un examen pragmatiste des « aspects pratiques »[5] propres à ce vécu. Mais un projet appelle l'autre. Pour James, c'est à une description de l'économie affective de l'activité rationnelle qu'il revient de constituer la propédeutique heureuse

---

Distinction, Paris, Minuit, 1979, p. 189-248, le cas plus spécifique des goûts philosophiques propres aux professeurs d'université fait l'objet d'un commentaire plus approfondi dans *Homo Academicus*, Paris, Minuit, 1984, et *La Misère du monde*, Paris, Seuil, 1993.

[1] W. James, *La Volonté de croire*, trad. fr. L. Moulin, Paris, Les Empêcheurs de penser rond, 2005, p. 135.

[2] W. James, « The sentiment of rationality », *Mind* (1879), p. 317-346.

[3] W. James, « Le Sentiment de rationalité », dans *La Volonté de croire*, *op. cit.*, p. 91-129.

[4] W. James, « Rationality, activity and faith », *The Princeton review* (1882/2), p. 58. Notre traduction.

[5] W. James, « The sentiment of rationality », art. cit., p. 346. Notre traduction.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

d'une étude plus vaste sur les conditions de possibilité pratiques du sentiment de rationalité.

Parce que ces textes fonctionnent ensemble, et que, malgré l'écart temporel qui les sépare, il n'est pas possible de marquer le point où l'un termine et où l'autre commence, nous proposerons de les lire comme s'il ne s'agissait que d'un seul et même document dont le contenu pourra, non seulement, nous permettre d'identifier les déterminants propres aux expériences de la Raison, mais aussi, de mettre en évidence le sort original qui est réservé par la pensée de William James aux concepts traditionnels de « rationalité » et de « philosophie ». De l'enquête menée par ce dernier, nous retiendrons surtout deux développements. Dans un premier temps, nous en présenterons le résultat principal, à savoir, une détermination des conditions affectives et pratiques de l'activité rationnelle. En l'espèce, nous examinerons comment les deux textes sur « le sentiment de rationalité » sont progressivement parvenus à caractériser celle-ci en termes passionnels, comme une passion théorique pour la simplicité et pour la complexité, avant de l'envisager comme une disposition pratique dont le propre est d'éliminer l'incertitude de l'avenir, d'encourager le déploiement de nos forces spontanées et d'offrir à une Foi « la place d'honneur qui lui est due »[1]. Et c'est à force d'approfondir cette redéfinition, qui nous conduira toujours plus près d'une description phénoménologique des expériences de la liberté, que nous serons amenés à préciser ses conséquences pour l'histoire de la philosophie. Ce point occupera la deuxième partie de nos analyses où nous préciserons les motifs qui poussèrent James à situer le sentiment de rationalité à tous les étages de l'histoire de la philosophie. Plus spécifiquement, nous tenterons d'indiquer par quels raisonnements il fut conduit à concevoir les deux plus grandes orientations de la philosophie occidentale, l'idéalisme et l'empirisme, comme des hypertrophies du sentiment de rationalité. Les « pathologies de la philosophie » formeront en conséquence le thème autour duquel notre conclusion articulera une réflexion située aux frontières communes de la psychologie et de la philosophie. Partant des renseignements fournis par James sur l'économie affective et pratique de l'activité intellectuelle, nous nous demanderons en quoi consiste une *bonne* philosophie ? et nous verrons qu'il s'agit, pour lui, d'une morale qui encourage chacun à acquérir l'« habitude » d'un monde mobile.

Ainsi notre lecture du *Sentiment de rationalité* débouchera-t-elle sur une présentation des conceptions de la morale et de l'histoire de la pensée qui découlent logiquement de l'analyse jamesienne des composantes affectives et

[1] S. Galetic, *Présentation*, dans *La Volonté de croire*, *op. cit.*, p. 13.

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

pratiques des expériences de la rationalité — une analyse qui s'avèrera en tension permanente avec un scepticisme dans lequel elle ne tombera cependant jamais, mais auquel elle cèdera dans une certaine mesure en faisant de la labilité morale un principe dont certains travaux de la sociologie française, écrits à la même époque que *La Volonté de croire*, montrèrent qu'il exerce sur ses partisans une force pathologique d'anomie.

1. D'un sentiment de rationalité à l'autre. Détermination des conditions affectives et pratiques de l'expérience de la raison

Identifier, avec James, les conditions affectives et pratiques de la raison, exige d'examiner les démarches respectives de ses écrits sur le sentiment de rationalité. Jusqu'à la publication des *Principes de psychologie* en 1890, sa principale entreprise fut d'examiner le conditionnement de la connaissance par des déterminations toutes subjectives[1]. « The sentiment of rationality » s'inscrit très naturellement dans ce champ de recherches. Cet article examine les actes intellectuels qu'éprouvent les philosophes et les scientifiques dans une circonstance précise : lorsqu'ils sont au travail et qu'ils ressentent soudainement l'impression d'avoir raison. L'état d'esprit de Newton juste après l'épisode fameux de la pomme, celui d'Archimède criant *eurêka* dans son bain, le vécu inopiné de la raison dans la sphère mentale du savant en situation d'effort, voilà, en somme, l'objet qui est interrogé à partir d'une psychologie dont les fondements méthodologiques seront établis dans les *Principes* de 1890. Par ce biais, qui fait la part belle à une description des caractéristiques affectives de la vie mentale, James, alors professeur de physiologie à Harvard, espère identifier les « marques subjectives »[2] de l'activité théorique, c'est-à-dire les signes grâce auxquels tout savant peut reconnaître comme rationnel son travail intellectuel.

La récognition subjective d'une rationalité objective assure donc le point de départ d'une réflexion conduite à l'aide d'une psychologie dont la méthode est foncièrement empiriste et introspective. Or ce parti pris méthodologique a pour conséquence une requalification de la rationalité, qui, sous la plume de James, fait l'objet d'une caractérisation en des termes qu'on pourrait qualifier de « passionnels ». Au lieu qu'elle consiste en un acte ou un décret de la volonté, ce qu'on appelle un peu gauchement l'*activité* rationnelle renvoie en fait à un sentiment, ou à une variété d'affections qui sont accessibles à la conscience. Du fait de leur observabilité, ces états peuvent faire l'objet d'une

[1] *Ibid*.
[2] W. James, « The sentiment of rationality », art. cit., p. 317.

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

analyse ; et puisque la Raison peut être caractérisée comme un sentiment de rationalité, il est loisible au psychologue de procéder à une démarcation précise de ce régime d'affects en élaborant une description des éléments qui le caractérisent en propre. On comprend maintenant l'entreprise accomplie par article de 1879 dès l'introduction duquel James définit l'activité rationnelle comme un « sentiment très vif de tranquillité, de paix, de repos »[1] (*a strong feeling of ease, peace, rest*). La compréhension rationnelle, écrit-il, « procure une agréable impression de soulagement et de plaisir »[2] ; et elle se produit lorsque « nous goûtons la pleine liberté de nos mouvements ou de nos pensées »[3]. L'introspection de nos actes rationnels passés nous ne les présente effectivement jamais sous un jour défavorable. Nous ne visualisons pas une tâche inquiétante, ni un labeur difficile. Tout au contraire, nous nous figurons un état de relaxation dans lequel, avec une certaine bienveillance, nous observons un mouvement fluide. Nous y regardons un acte efficace et rapide, qui ne connaît guère d'interruption, car il est tout à son aisance. Est-ce à dire que la Raison consiste en une expérience affective de la liberté ? Il le semble bien pour James, qui conçoit la rationalité et la sensation de la liberté comme l'envers et l'endroit d'un même mouvement psychophysique dont l'écoulement se produit avec une fluidité et une harmonie à laquelle aucun coefficient d'adversité ne vient faire obstacle. Il le redira d'ailleurs dans un article de 1882 : « Psychologiquement considérée, la rationalité ne signifie pas autre chose que la conscience d'un mouvement de pensée parfaitement libre, fluant et sans entrave »[4].

Mais le texte de 1879 ne caractérise pas seulement la raison en ces termes ; il indique également sous quelles grandes formes passionnelles les sentiments de la rationalité peuvent se modaliser. Si les premiers paragraphes de l'article posent un peu pêle-mêle que l'activité intellectuelle renvoie à des marques subjectives, des états physiologiques, des sentiments d'aise et des affects de joies, tous les autres développements de l'argumentation convergent à établir plus précisément quel est le domaine d'états affectifs qui est propre aux expériences de la rationalité. L'acte intellectuel, montre James, renvoie à deux grands types de passions théoriques. La première d'entre elles — « *the*

[1] *Ibid*.
[2] W. James, « The sentiment of rationality », art. cit., p. 317 ; *Le Sentiment de rationalité*, *op. cit.*, p. 91.
[3] W. James, « The sentiment of rationality », art. cit., p. 317 ; *Le Sentiment de rationalité*, *op. cit*., p. 92.
[4] W. James, « Rationality, activity and faith », art. cit., p. 58.

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

passion for unifying »[1] — consiste en un attrait pour l'unification des choses. C'est une impulsion physiologique qui pousse certains esprits à simplifier la diversité du réel sous un principe d'unité. Mais cette première passion a une « sœur »[2] jumelle carrément diabolique : la « *passion for distinguishing* »[3] qui complique l'expérience en analysant toutes ses parties. Elle s'y frotte sans relâche pour retrouver la donnée qui viendra bouleverser les certitudes et les principes d'unité les plus assurés. En conséquence de quoi la Raison peut s'éprouver sous deux tempéraments diamétralement opposés. Chez certains, c'est un art d'unification par constructions intellectuelles qui systématisent l'expérience sous des principes et des règles élémentaires ; pour d'autres, il s'agit plutôt d'une fréquentation prolongée des déclinaisons les plus intimes de la réalité ; et dans la grande moyenne des individus, c'est un mixte de ces deux dispositions passionnelles. En effet, la contradiction de leurs propriétés n'empêche pas leur coprésence dans un même esprit. Comme elles travaillent toutes les deux la complexité empirique du réel, elles y créent, chacune à leur manière, un passage qui facilite le mouvement de l'intelligence, et qui, du même coup, procure un sentiment d'aise par lequel le sujet éprouve sa rationalité[4].

Mais il y a plus. James établit que ces deux passions reposent sur les mêmes processus cognitifs. L'une comme l'autre procède à l'identification d'items, à l'association de ces items en séries, à la combinaison de ces séries entre elles et, enfin, à la classification de ces groupements de combinaison[5]. Seuls varient l'ordre, l'importance et la signification que les sentiments de la rationalité accordent à ces opérations. En fait, ces valeurs dépendent des préoccupations qui gouvernent chaque esprit. Si atteindre la simplicité du réel importe par-dessous tout au savant, il développera un certain usage de ses facultés rationnelles ; mais il en aurait conçu un autre si son intention principale était d'amasser la complexité de l'expérience. Entre celui qui distingue et celui qui unifie, il n'y a que des degrés de séparation qui se chiffrent en obsessions idiosyncrasiques. D'où il suit qu'il y a autant d'expériences rationnelles qu'il n'y a d'intérêts singuliers pour aiguiller les esprits. À lire l'article de 1879, c'est même « notre être tout entier [qui] entre en jeu lorsque nous élaborons nos opinions »[6]. Aussi faut-il bruler tous ces commentaires philosophiques, et

[1] W. James, « The sentiment of rationality », art. cit., p. 320.
[2] W. James, *Le Sentiment de rationalité*, *op. cit*., p. 93.
[3] W. James, « The sentiment of rationality », art. cit., p. 322.
[4] *Ibid*., p. 327-329.
[5] *Ibid*., p. 327.
[6] W. James, *Le Sentiment de rationalité*, *op. cit.*, p. 115

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

autres biographies intellectuelles, qui détachent les idées des grands hommes qui les pensent. « Il est presque incroyable, conclut James, que des philosophes de profession osent prétendre qu'une philosophie quelconque puisse être ou avoir été construite sans le secours d'une préférence, d'une croyance, ou d'une intuition personnelle »[1].

Ces remarques sur la démarche de l'article de 1879 nous rendent en état de préciser la nature des conditions de possibilité affectives qui astreignent la Raison. Caractérisée en termes passionnels, elle consiste en sentiments de la rationalité qui se répartissent en deux groupes d'affects pour la distinction et l'unification — deux ensembles de passions dont le point commun est d'envelopper un rapport au monde, et à l'expérience, qui est modulé par les intérêts pratiques propres à chaque conscience individuelle. Qu'il y ait des conditions de possibilité affectives sur la raison, cela veut donc dire que « la partie non intellectuelle de notre nature influence […] nos convictions »[2] intellectuelles les plus abstraites. L'individu lambda les expérimente comme rationnelles pourvu qu'elles soient conformes aux besoins et aux finalités de sa conscience pratique. Mais on peut facilement anticiper toute la difficulté d'une telle conception : si la faculté de concevoir est déterminée par un « moi émotif et pratique »[3], la raison la plus universelle et la plus commune est aussi la plus particulière et la plus disparate. Elle correspond à un sentiment d'aise qui varie d'un individu à l'autre. Rien ne dit que mon voisin ou un peuple à l'opposé du globe en a une impression semblable ; et toutes nos impressions mises ensemble seront-elles commensurables aux affects de ceux qui vivront dans vingt-cinq siècles ? De notre hésitation à répondre affirmativement à cette question découle l'impossibilité de savoir si notre rationalité moderne est éter-

[1] W. James, *Le Sentiment de rationalité*, *op. cit*., p. 115 ; « Sentiment of rationality », art. cit., p. 320. Remarquons que les philosophies pragmatiste et existentialiste semblent s'accorder sur ce point. Tout comme James, Bergson, Sartre et même Heidegger, développent une théorie de la connaissance fondée sur une conception de l'intérêt vital qui guide l'intelligence humaine. Cette notion pourrait d'ailleurs constituer la base d'une étude comparative entre des textes aussi disparates que *L'Évolution créatrice*, *Vérité et Existence*, mais aussi *De l'essence de la vérité* et *La Volonté de croire*. Cette analyse — que nous ne réaliserons pas ici, mais qui a déjà été partiellement entreprise par Stéphane Madelrieux dans son ouvrage collectif, *Bergson et James, cent ans après*, Paris, PUF, 2011 — permettrait de relever l'empreinte exercée par l'influence jamesienne sur la tradition existentialiste de la philosophie continentale.

[2] W. James, *La Volonté de croire*, *op. cit.*, p. 47. Sur ce point, on peut lire également la page 53.

[3] *Ibid*., p. 135.

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

nelle ou périssable. Aussi, quand l'article de 1879 procède à une caractérisation affective de la Raison, il entraine un pluralisme et un relativisme de la rationalité — le risque de tous les nihilismes. N'importe : puisque l'état de Raison est tout spécifique à notre pratique située, William James va parachever son enquête psychologique sur les « marques affectives » de cette expérience par une analyse du « vécu de la rationalité dans ses aspects pratiques »[1] (*the feeling of rationality in its* pratical *aspect*).

À peine l'idée de cette enquête est-elle évoquée par la conclusion de l'article de 1879 que James propose de l'ajourner. Ce programme de recherches « doit être réalisé à un autre moment et à un autre endroit »[2]. Il faudra attendre dix-huit ans pour que la troisième section de *La Volonté de croire*, de nouveau intitulée *Le Sentiment de rationalité*, reprenne l'ouvrage à l'endroit exact où il avait été laissé. Paru en 1897, ce texte procède à une refonte complète des analyses évoquées plus haut. De l'avis des commentateurs, cette réécriture est guidée par les préceptes qui constituent le programme du pragmatisme et de l'empirisme radical dont *La Volonté de croire* doit fournir un premier aperçu synthétique[3]. Les traces de cette évolution se mesurent surtout négativement au fait que la psychologie descriptive occupe une place un peu moins prépondérante dans le recueil de 1897. D'un sentiment de rationalité à l'autre, si l'on peut dire, James fait l'économie de plusieurs longs passages où il se livrait autrefois à un commentaire critique des descriptions fournies en la matière par une foule de psychologues et de philosophes, tous issus des écoles évolutionniste, associationniste ou néokantienne. 1897 ne conserve de 1879 que l'introduction et la conclusion, raccordées à l'enfilade pour dramatiser la nécessité d'une enquête sur les conditions de possibilité pratiques de l'expérience de la Raison théorique. Puisque ses structures affectives sont désormais connues, le temps est venu d'identifier les besoins pratiques que doit satisfaire tout acte intellectuel dont la prétention est de procurer un sentiment de rationalité.

James en identifie trois.

1° Qu'elles prêchent la distinction ou l'unification, les passions rationnelles doivent d'abord et avant tout « *dégager l'avenir de toute incertitude* »[4]. Il faut qu'elles dissolvent, au sein de l'expérience, tous les coefficients d'adversité qui pourraient produire, dans le flux de la conscience, « un malaise,

[1] W. James, « The sentiment of rationality », art. cit., p. 346.
[2] *Id*.
[3] S. Galetic, Présentation dans *La Volonté de croire*, *op. cit.*, p. 14.
[4] W. James, *Le Sentiment de rationalité*, *op. cit*., p. 103.

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

pour ne pas dire une véritable détresse mentale »[1], parce qu'elles interrompraient l'élan pratique que l'intelligence développe envers son environnement immédiat. Si des œuvres rationalistes comme celles de Kant ou Durkheim ne peuvent juger viable une théorie qui prendrait l'incertitude pour idée régulatrice, c'est que ni les philosophes ni les scientifiques « n'ont jamais admis comme primordiales que des données d'où l'incalculable était exclu »[2]. Quand même on sait aujourd'hui que l'exercice de la science n'est nullement incompatible avec un principe d'incertitude, James, en bon fil d'une époque où se fit jour une crise des progrès moraux et scientifiques, imaginait assez mal que les rationalités scientifique et philosophique consistassent en une offense envers notre besoin de certitude : « [Un] système qui nierait la possibilité de satisfaire un tel désir, écrit-il, ne saurait triompher d'une manière définitive »[3]. C'est d'ailleurs pourquoi *La Volonté de croire* ne cesse de vilipender le scepticisme qui menace toujours d'empoissonner les sciences et la morale. Cette doctrine, lit-on, accule constamment l'homme « aux abois »[4]. Elle le rabaisse au rang de bête car elle ne tient pas compte de la nécessité vitale et rigoureusement pratique d'appréhender un horizon émancipé de l'indétermination.

2° Du reste, on a souvent reproché au scepticisme de déprimer ses pratiquants. Leur conscience morale se trouve comme affaiblie par la fréquentation prolongée d'une mauvaise humeur qui décourage « nos désirs les plus chers et nos pouvoirs les plus précieux »[5]. Ouvrons un livre de Schopenhauer ou de Houellebecq. Nous n'y verrons qu'une anthropologie pessimiste et « aucune place à nos forces les plus intimes »[6]. Or il faut leur témoigner le plus grand respect. James ne laisse pas d'insister sur ce point : une passion pour la distinction ne doit pas seulement présenter un avenir désirable ; il faut encore que, comme sa sœur, la passion pour l'unification, elle « *s'accorde avec nos*

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid*., p. 106. C'est en vain que, par anachronisme, on objecterait contre cette proposition le principe d'indétermination de la mécanique quantique. Ce genre de préceptes, qu'on a vu appliqué au champ de l'anthropologie, confirme davantage la thèse jamesienne qu'il ne la réfute. Car pourquoi procéder à la formalisation d'un tel principe si ce n'est pour résoudre des problèmes que la physique classique échouait à expliquer. S'il a été crée par une douzaine d'individus courageux, à l'abstraction et au sens pratique solide, c'était pour voir plus clair dans les sinuosités de la nature, et, ainsi, dégager les progrès de la science de ces marécages d'incertitudes où ses paradigmes antérieurs l'avaient progressivement acheminée.
[4] *Ibid*., p. 128.
[5] *Ibid*.
[6] *Ibid*., p. 107.

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

forces spontanées »[1]. L'une comme l'autre doivent inciter les affects de joie et limiter les passions tristes. En l'espèce, il leur faut vivifier « l'espérance, le ravissement, l'admiration, l'ardeur »[2], pour répugner « la crainte, le dégout, le désespoir ou le doute »[3]. Si un raisonnement a pour prémisse le premier genre d'états, il aura comme conclusion un sentiment de rationalité ; à l'inverse, « une philosophie qui ne légitimerait que les émotions de cette dernière catégorie laisserait assurément l'esprit en proie au mécontentement et au désir »[4]. Un Descartes peut bien remettre en doute toutes les formes de certitude, sa démarche a une autre fin qu'elle-même : elle doit permettre de retrouver une force vive et tout existentielle, « une chose qui doute, qui entend, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent »[5].

3° Enfin, James identifie que les sentiments de la rationalité dépendent d'un troisième genre de besoins, qui n'est guère étranger aux *Méditations Métaphysiques* accomplies par le père du rationalisme moderne. La découverte du *cogito* y entraine une preuve de l'existence d'une entité divine : « Il faut nécessairement conclure que, de cela seul que j'existe, et que l'idée d'un être souverainement parfait (c'est-à-dire Dieu) est en moi, l'existence de Dieu est très évidemment démontrée. […] Et certes on ne doit pas trouver étrange que Dieu, en me créant, ait mis en moi cette idée pour être comme la marque de l'ouvrier empreint son ouvrage »[6]. Dans cet enchainement qui conduit de l'individu à la divinité, notre œil de contemporain pourrait voir une contingence historique de l'argumentation cartésienne : Descartes n'est-il pas le premier représentant d'une époque au cours de laquelle on proclamera « la mort de Dieu » ? Du point de vue de James, il existe toutefois une relation nécessaire entre les principes rationnels et théistiques. C'est même tout le projet de *La Volonté de croire* que d'établir cette nécessité par laquelle la Raison suppose la Foi, et l'intelligence la croyance. « Mes quatre premiers essais, déclare l'auteur, ont pour objet général de défendre la légitimité de la foi religieuse »[7]. Et d'ajouter, en véritable prophète : « Je voudrais vous montrer maintenant ce qui, à ma connaissance, n'a jamais été clairement mis en lumière, à savoir que non seulement la croyance (telle qu'elle est mesurée par l'action) devance et

[1] *Ibid*., p. 106.
[2] *Ibid*., p. 108.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*
[5] R. Descartes, *Méditations Métaphysiques*, Paris, Gallimard, 2011, Méditation seconde, AT 22, p. 81.
[6] R. Descartes, *Méditations Métaphysiques*, *op. cit.*, Méditation troisième, AT 40-41, p. 131.
[7] W. James, *La Volonté de croire*, *op. cit.*, p. 35.

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

doit devancer continuellement l'évidence scientifique, mais qu'il existe un certain ordre de vérités que la croyance a pour effet de créer autant que de découvrir ; au regard de celles-ci, la foi est non seulement licite et appropriée, mais essentielle et indispensable. Ces vérités ne peuvent devenir vraies tant que notre foi ne les a pas rendues telles »[1]. Or, c'est au texte sur *Le Sentiment de rationalité*, troisième essai de *La Volonté de croire*, d'établir le plus fermement cette démonstration en inscrivant la Foi dans la Raison comme un besoin qu'elle « ne saurait songer à exorciser »[2]. Nombre d'auteurs ne s'y sont guère employés, sans doute en raison d'un « véritable manque de sincérité »[3], ou bien parce qu'ils ne voyaient dans cette part de l'homme qu'une véritable « source de trouble »[4]... Et pourtant nous « ne pouvons en aucune manière vivre ni penser sans un certain degré de foi »[5]. Tout l'édifice de la science en est d'ailleurs la preuve : « Les règles du jeu scientifique, le fardeau de la preuve, les présomptions, les *experimenta crucis*, les inductions complètes n'ont force de loi que pour ceux qui prennent part à ce jeu »[6]. Faire la science c'est aussi croire en sa possibilité. On arguera peut-être qu'elle constitue le bras séculier qui doit nous débarrasser de toutes les croyances religieuses et de tous les arrières-mondes théologiques. Mais l'argument joue contre lui tant qu'il suppose un disciple pour y croire. À l'inverse, il n'y a rien d'étonnant à ce que Descartes ait associé à la découverte d'une substance rationnelle le présupposé d'une figure divine. L'évidence que le père du rationalisme accorde à cette preuve devient compréhensible du point de vue de la philosophie jamesienne : la Raison enveloppe une Foi, parce que l'esprit nourrit à l'égard de la réalité un ensemble de rapports doxiques que les passions de l'unification et de la distinction doivent sinon encourager à tout le moins respecter.

Nous disposons d'une vue d'ensemble sur ce que James appelle *Rationality*. Il s'agit de *Stimmungen* simplificatrices et complexificatrices qui s'arrangent d'un besoin de sureté, une force vitale et une foi naturelle à l'égard du monde. Les facultés rationnelles, dit-on souvent, délibèrent quand, en repos et à part, elles rendent jugement sur des données expérimentales. Mais les écrits de James compliquent cette représentation éthérée de la vie mentale. L'intelligence y apparaît sous l'empire d'impératifs qui fixent la frontière du rationnel et de l'irrationnel. Sont jugées raisonnées par le jugement les impressions qui

[1] W. James, *La Volonté de croire*, *op. cit.*, p. 117-118.
[2] *Ibid*., p. 114.
[3] *Ibid*., p. 113.
[4] *Ibid*., p. 114.
[5] *Ibid*., p. 117.
[6] *Ibid*., p. 115.

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

respectent ces conditions pratiques, dont la nature peut évoluer mais dont l'existence subsistera aussi longtemps que l'individu aura un ancrage situé. Là réside d'ailleurs le point commun de toutes les expériences de la rationalité. Quoique celles-ci soient diverses et spécifiques parce qu'elles dépendent d'un intérêt idiosyncrasique, elles ne demeurent pas moins semblables par cette dépendance même. Mais n'y a-t-il pas un problème à concevoir les choses de la sorte ? Comme la philosophie de James repose sur une conception pluraliste et relativiste de la rationalité, on pourrait l'accuser de retomber dans le scepticisme qu'elle ne cesse de dénoncer ; néanmoins, l'accusation serait finalement sans fondement car cette théorie ne nie pas l'existence d'un invariant dans les états hétérogènes de la Raison. « En dépit de l'opinion du sceptique, écrit James, je prétends résolument poser en principe que la vérité existe et que la destinée de notre entendement est de la connaître ; sur ce point, je me sépare de lui absolument »[1]. Le pluralisme de sa philosophie dépend certes d'un relativisme, mais cette relativité est universalisatrice : ma conscience, comme celle de mon voisin, comme celle de l'individu né dans vingt-cinq siècles, est transie de rationalité si elle glisse tranquillement dans le lit que lui font ses besoins. « L'être est, le non-être n'est pas », soit ; mais les principes les plus extensibles de la métaphysique rassemblent peut-être moins que cet autre genre de nécessités. Est-ce à dire que la Raison la plus universelle est moins théorique que pratique ? C'est ce que semblent indiquer plusieurs développements du *Sentiment de rationalité*. Tous concernent la conception jamesienne de l'histoire de la philosophie.

2. Carte et volcans. L'idée jamesienne de l'histoire de la philosophie

Comme cette analyse des conditions pratico-affectives de l'acte rationnel décrit quelque chose de l'ordre d'une « situation primitive »[2] de l'intelligence, elle détermine une certaine conception de son évolution. Tout se passe comme si les textes sur *Le Sentiment de rationalité* venaient toucher du doigt une scène originelle qui n'aurait cessé de s'y rejouer. Les développements qui précèdent la caractérisent comme un clivage entre deux tempéraments antagonistes, deux types d'intelligence. C'est une bataille permanente entre des passionnés de la distinction et des férus de l'unification. Les uns veulent la diversité de l'expérience, les autres son unité dans la conscience ; et, tandis que tous préfèrent

[1] *Ibid*., p. 48.
[2] F. Brahami et S. Madelrieux, « La perception de la ressemblance », *Philosophique* (2009/12), p. 10.

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

une « habitude affective de notre pensée »[1] au détriment d'une autre, chacun est pris dans un « véritable dilemme »[2] car « quel que soit le parti auquel on s'arrête, on ne choisit jamais qu'à ses risques »[3] une attitude dont les formules seront sans relâche contestées par une autre disposition d'esprit. D'un point de vue pragmatiste, faire de l'histoire de la philosophie ne consiste donc pas à décrire chronologiquement les progrès de l'intelligence. Il s'agit plutôt d'en entreprendre une cartographie. L'historien doit étudier l'activité des tempéraments philosophiques comme le géographe le comportement des structures volcaniques. Si les penseurs sont depuis toujours pris « *between two fires* »[4], entre les deux feux de l'homogénéité abstraite et de l'hétérogénéité concrète, alors il n'y a plus qu'à étudier les spécificités respectives de ces deux zones éruptives que sont l'idéalisme et l'empirisme.

La première de ces attitudes peut être caractérisée comme une hypertrophie des passions pour l'unification, car elle satisfait un intérêt exacerbé pour la simplicité. D'un point de vue affectif et pratique, l'idéalisme consiste à traiter le monde comme un ensemble de qualités subsumables sous une donnée ou un principe ultime. Il s'agit de le rapporter à un « réductif »[5], c'est-à-dire un plus petit dénominateur commun. Les penseurs de cette trempe éprouvent du contentement s'ils parviennent à mettre en évidence la récurrence d'une donnée irréductible. C'est elle qui constitue le sentiment de leur rationalité. Pour ressentir la fluidité et l'aise de cette expérience, ils sont le plus souvent conduits à développer un système de catégories. Elles sont tantôt rationalistes, tantôt théologiques ; mais c'est dans tous les cas une recherche d'harmonie qui peut confiner à une attitude égocentrée, censée respecter notre besoin de certitude, nos forces spontanées et un « certain degré de foi »[6] vis-à-vis des choses et du monde. James est formel sur ce point : « Toutes les natures sentimentales qui aiment l'harmonie et l'intimité penchent vers les croyances idéalistes. Pourquoi ? Parce que l'idéalisme communique à la nature extérieure une véritable parenté avec notre moi personnel. Nos propres pensées constituent ce qui nous est le plus familier, ce qui nous effraie le moins : dire, en conséquence, que l'univers est essentiellement pensée, c'est dire que moi-même au moins en puissance, je suis Tout »[7].

---

[1] W. James, « The sentiment of rationality », art. cit., p. 322.
[2] W. James, *Le Sentiment de rationalité*, *op. cit*., p. 103.
[3] W. James, *La Volonté de croire*, *op. cit.*, p. 64.
[4] W. James, « The sentiment of rationality », art. cit., p. 338.
[5] *Ibid*., p. 343.
[6] W. James, *Le Sentiment de rationalité*, *op. cit*., p. 118.
[7] *Ibid*., p. 112-113.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

Toute autre est en revanche l'humeur qui anime la posture empiriste. Si celle-ci se laisse également caractériser comment une hypertrophie du sentiment de rationalité, il s'agit d'un excès d'enthousiasme pour la passion de la distinction, aux frais de l'unité et certainement de la vérité. Il en résulte une pratique de la philosophie qui consiste à fréquenter assidument les phénomènes, en vue de faire retour à la chose même. Au milieu d'une réalité qui s'écoule inexorablement, l'empiriste apparaît comme un renard des surfaces : il traîne au plus près des phénomènes, afin de trouver, dans le flux de l'expérience en cours, parmi nos habitudes et nos automatismes réflexes, la bonne occasion, la donnée inattendue qui viendra différentier nos expériences et bouleverser nos principes d'unité les plus assurés. Hume fournit sans doute le parangon d'une telle attitude : à force d'observer le soleil se lever et se coucher, il comprit que c'était le principe de causalité qui devait être remis en cause ; et d'arriver à cette conclusion lui procura sans doute bonheur, aise et liberté. Il avait alors atteint la vérité de l'empirisme. En effet, du point de vue de cet affect, « la nature entière n'est que prodige. La répétition du même phénomène n'est pas suivie des mêmes effets. Lorsque la pièce fixée sur le tour a accompli son mouvement de rotation, le ciseau du graveur ne vient point frapper rigoureusement au même point que précédemment ; il s'en faut de la largeur d'un cheveu ; mais cet intervalle est réparti sur toute la courbe antérieure qui ne se trouve donc jamais parfaite — *jamais complètement* »[1]. On est loin de « l'image misérable »[2] que l'idéalisme donne de la vie. Ni « le rejet d'une matière réelle »[3] ni la « réduction monstrueuse de la vie »[4] ne sont des opérations qui permettent à la sensibilité empiriste de satisfaire les obligations qu'elle doit à un *Ego* pratique. Elle y parvient plutôt en recherchant son « Tout » dans un différentiel qui affermit cette croyance que la nouveauté est toujours possible, que l'avenir n'est pas barré et qu'il suffit de laisser glisser nos forces vers lui.

Le sentiment de rationalité se trouve donc à tous les étages de l'histoire de la philosophie dont les deux grandes tendances, l'idéalisme et l'empirisme, peuvent être caractérisées comme des hypertrophies des passions pour l'unification et la distinction. Ici on veut un réductif, là un différentiel ; mais, quoi qu'il en soit, le choix de l'une ou l'autre attitude « dépendra de la constitution affective du sujet »[5]. Certains se sentiront empiristes, d'autres moins ; et, au milieu de ces extrêmes, nous trouverons une majorité un peu plus indécise qui

[1] W. James, *La Volonté de croire*, *op. cit.*, p. 34.
[2] W. James, *Le Sentiment de rationalité*, *op. cit.*, p. 95.
[3] *Ibid.*, p. 95-96.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*, p. 112-113.

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

voudra l'unité et la diversité, la simplicité comme la complexité, la métaphysique avec la vie, le tout ensemble, simultanément. Une histoire proprement pragmatiste de la philosophie figurera donc la carte d'un archipel volcanique entrecoupé de tassements. Mais où situer le pragmatisme ? Quelle position son inventeur occupe-t-il dans ce territoire ? Comme sa conception péjorative de l'idéalisme, sa revendication d'un empirisme radical laisse présager que sa sensibilité témoigne d'un plus grand attachement pour les passions de la distinction. En effet, bien loin de ramener la complexité du monde à l'unité d'un principe rationnel, l'auteur de *La Volonté de croire* inféode plutôt ce genre de précepte à un univers qui « garde son aspect sauvage, cette odeur de gibier qui accompagne le vol du faucon »[1]. Pour l'empiriste radical, la rationalité doit être aussi nuancée que le monde lui-même ; elle dépend d'une multitude d'intérêts particuliers, doublée d'une multitude de données mondaines particulières. En plus d'être pluraliste et relativiste, la conception jamesienne de la rationalité est donc aussi foncièrement perspectiviste. Si la nature d'une expérience rationnelle provient de la perspective que nous en construit une conscience isolée dans un coin de monde, il devient en effet impossible de s'accorder sur

> le critérium concret du vrai. Les uns le placent en dehors du moment de la perception, soit dans la révélation, soit dans le *consens gentium*, l'instinct du cœur et ou l'expérience systématisée de la race. D'autres le cherchent dans la perception même : tels sont Descartes avec ses idées claires et distinctes garanties par la véracité de Dieu, Reid avec son « sens commun », et Kant avec ses formes de jugements synthétiques *a priori.* Le fait que l'objet de la pensée se prête à une vérification sensible, le fait qu'il possède une unité organique complète, l'impossibilité de concevoir le contraire de la proposition que l'on examine, ce sont là encore des critères variés que l'on a invoqués tour à tour. Mais aucun ne renferme positivement cette évidence objective tant vantée ; elle n'est jamais qu'une aspiration, un *concept* limite qui marque l'idéal infiniment lointain de notre vie pensante. Prétendre que certaines vérités la possèdent dès maintenant, c'est simplement affirmer que lorsque vous les croyez vraies et qu'elles *sont* vraies, alors seulement leur évidence est objective. Mais pratiquement, la conviction que chacun possède de ne se rendre qu'à l'évidence objective n'est jamais qu'une opinion subjective de plus qui s'ajoute aux autres[2].

[1] W. James, Préface dans *La Volonté de croire*, *op. cit.*, p. 34.
[2] W. James, *La Volonté de croire*, *op. cit.*, p. 51.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

Parce qu'elle place la Raison et la vérité sous la double influence « inévitable »[1] de l'expérience et d'une nature passionnelle, la philosophie jamesienne se positionne donc assurément du côté des massifs empiristes les plus actifs. Mais, comme on l'indiquait plus haut, cette conception ne suffit pas à situer son auteur du côté des pensées sceptiques qui découragent « nos désirs les plus chers et nos pouvoirs les plus précieux »[2]. Du point de vue qui est le sien, l'absence de critères objectifs et universaux n'implique pas l'inexistence d'une vérité non moins objective et universelle. Simplement, celle-ci n'apparaît que sous un angle pratique et subjectif : car, s'il est impossible aux philosophes de se mettre d'accord sur le contenu des caractéristiques théoriques de validité, tous entreprennent bel et bien la démarche de le rechercher ; et c'est cette entreprise même qui est l'élément partagé par tous les courants de l'histoire de la pensée, à toutes les étapes de son développement. Quoique ne cesse de s'y empiler au fil du temps les avis et les opinons, comme les scories au bas d'un édifice volcanique, c'est avec une vigueur inlassable que toutes ces strates témoignent d'une même activité constamment reprise et continuée.

3. Remarques conclusives : une morale pathologique

Puisque l'essence même du pragmatisme est de servir à quelque chose, nous conclurons notre lecture du *Sentiment de Rationalité* en essayant de discerner, d'un point de vue théorique et pratique, l'apport des deux textes que nous avons lus par hypothèse comme un seul.

La plus importante contribution théorique de ce programme réside dans la conception plastique qu'il parvient à donner d'objets philosophiques souvent appréhendés avec une discursivité rigide. James parvient à sonder la profondeur surprenante de la Raison, la vérité et l'expérience, en s'interdisant de subsumer leurs vécus subjectifs à des conceptualisations objectives qui en dénaturent nécessairement le contenu initial. De cette manière, commente Stéphane Galetic, sa philosophie parvient à s'émanciper de « dualismes réducteurs et de […] catégories rigides et hermétiques », pour mieux « se rapprocher d'une ontologie plus respectueuse du dynamisme et de la richesse de la vie »[3]. Le monde y apparaît en effet « inachevé, brouillon, boueux, multiple, imprévisible, risqué et sans garantie »[4] — aussi imprévisible que la Raison

[1] *Ibid*., p. 54.
[2] W. James, *Le Sentiment de rationalité*, *op. cit*., p. 106.
[3] S. Galetic, *Présentation* dans *La Volonté de croire*, *op. cit*., p. 19.
[4] S. Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, Paris, PUF, 2008, p. 3.

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

elle-même qui dépend d'intérêts instables, eux-mêmes soumis à des besoins réels. Il n'y a par conséquent jamais d'activité intellectuelle en dehors d'une nécessité pratique et affective. Elle est toujours prise entre deux feux, dans un dilemme entre des passions ; de sorte que la seule philosophie praticable est celle du « compromis »[1] entre des affects contradictoires. Dans ces conditions, toute réflexion est un exercice d'équilibre : entre spéculation et observation, une pratique de funambule sur une corde raide tissée de notre besoin de sureté, le respect de nos forces, et l'accord de notre foi.

Mais les développements qui précèdent ne font pas qu'indiquer en quoi pourrait consister, pour l'empiriste radical, une « bonne philosophie » : par leurs implications, ils préfigurent une morale authentiquement pragmatiste. Celle-ci ne consiste pas du tout en un ensemble de principes généraux fixés *a priori*. « Aucune éthique n'est possible au sens absolu et démodé de ce mot »[2]. Tout comme la Raison théorique trouve son assiette dans les besoins d'un moi émotif et pratique, la Raison pratique voit le contenu de ses impératifs défini par un ensemble de désirs idiosyncrasiques et empiriquement situés. William James ne semble toutefois pas embarrassé par la disparité inhérente de ses considérations éthiques, qui suspendent à l'action isolée de chacun la vérité universelle des contraintes morales. « Certains désirs, écrit-il, je l'accorde, sont insignifiants, ils émanent d'individus sans importance, et nous avons coutume de traiter à la légère les obligations qu'ils entraînent. Mais le fait que ces demandes personnelles n'imposent que de légères obligations n'empêche point les obligations importantes de se ramener également à des demandes personnelles »[3]. Encore une fois, l'argumentation jamesienne vole autour du scepticisme avec la volonté bien arrêtée de ne pas s'y bruler. Puisque les réquisits personnels varient d'un individu à l'autre, « il ne saurait exister de vérité finale […] tant que le dernier homme n'aura point terminé le cours de ses expériences »[4]. Pour tous les individus dans les mailles du temps et de l'expérience, ni critérium du vrai ni maxime indubitable ; rien que des tentatives et la richesse tirée du doute. Seul le dernier individu, au dernier instant de son existence, jouira de ce privilège sans pouvoir le partager avec personne ; et tous ceux qui le précéderont seront dans une ignorance relative que leur dernier descendant avérera certaine au commencent d'une nuit sans fin pour l'intelligence humaine. Mais l'instabilité de l'éthique n'implique pas son inexistence.

---

[1] W. James, « The sentiment of rationality », art. cit., p. 325 ; *Le Sentiment de rationalité*, *op. cit*., p. 94.
[2] W. James, *La Volonté de croire*, *op. cit*., p. 191.
[3] *Ibid*., p. 200.
[4] *Ibid*., p. 191.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

Malgré qu'on ne puisse l'asseoir d'emblée sur un principe théorique, elle existe à un niveau qui est situé par-delà le bien et le mal, les concepts et les notions : elle réside dans la recherche pratique, « un travail long, quotidien et décevant »[1], que chacun entreprend pour satisfaire son intérêt et ses besoins. Voici pourquoi les sceptiques qui proclament l'absence de toute morale font erreur. Tant qu'il reste « un rocher habité par deux âmes aimantes, ce rocher possèdera une constitution morale aussi complète que tout autre monde auquel l'éternité et l'immensité pourraient donner asile »[2]. Tout le travail du moraliste consistera par conséquent à examiner les moralités « régionales » conçues par les uns et les autres, afin de les satisfaire et de les concilier au possible :

> [L]e principe directeur de la morale — attendu qu'en ce pauvre monde toutes les demandes ne sauraient être exaucées simultanément — n'est-il pas tout simplement de satisfaire en tout temps *autant de demandes que nous le pouvons* ? L'acte qui contribue au *meilleur Tout*, c'est-à-dire qui éveille la plus petite somme de mécontentement, doit être assurément l'acte le meilleur. Dans l'échelle des biens, il faut donc attribuer le degré le plus élevé aux idéals qui *triomphent au prix des moindres sacrifices*, ou dont la réalisation entraîne la destruction du plus petit nombre possible d'autres idéals. Puisqu'il faut qu'il y ait une victoire et une défaite, le philosophe doit souhaiter la victoire du parti le plus compréhensif, de celui qui, même à l'heure du triomphe, tiendra compte des intérêts du vaincu. Le cours de l'histoire ne fait que retracer les luttes des générations à la recherche d'un ordre toujours plus compréhensif. *Inventez quelque manière* de réaliser vos propres idéals et de contenter à la fois les aspirations d'autrui : là seulement est le moyen d'atteindre à l'harmonie[3].

Et quel *travail* pour réaliser la finalité d'une telle morale ! Il faut embrasser les éthiques à l'œuvre d'un coup d'œil panoramique, avec un regard qui doit être aussi compréhensif que possible quand il appréhende ce « multivers moral »[4]. C'est avec un irénisme constamment renouvelé que le moraliste doit l'observer s'il veut concilier des éthiques antagonistes ; et s'il lui incombe de rassembler ensemble toutes celles qui peuvent l'être, il doit en outre combattre toutes les aspirations contraires à cet intérêt. Comme le législateur de Rousseau œuvre secrètement à l'équilibre des volontés générales et particulières[5], le pragmatiste fédère les intérêts tout en luttant contre les attitudes qui bafouent les sen-

[1] J.-P. Sartre, *Saint Genet, comédien et martyr*, Paris, Gallimard, 1952, p. 173.
[2] W. James, *La Volonté de croire*, *op. cit.*, p. 201.
[3] *Ibid.*, p. 207-208.
[4] *Ibid.*, p. 75.
[5] J.-J. Rousseau, *Du Contrat social*, livre II, chapitre 7.

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

timents de la Raison. Scepticisme fatigué, athéisme aboulique, scientisme brutal et sans corps, compte parmi ces déontologies qu'il fustige pour sacraliser, en retour, les valeurs qui sont le mieux pour le plus grand nombre. « Le philosophe, déclare James en ce sens, doit être conservateur et construire son échelle de valeurs en plaçant au sommet tout ce qui s'accorde le mieux avec les coutumes admises »[1]. Est-ce à dire qu'à l'inverse de certaines figures révolutionnaires ou anarchistes, il place, tout comme certains penseurs sociologues ou rétrogrades, « au-dessus de tout » la morale qui est issue de la conscience commune et des traditions ?

Par certains aspects, ces considérations rejoignent en effet les réflexions morales de l'École française de sociologie. James et Durkheim sont d'exacts contemporains : deux fils d'une même époque qui pousse à repenser la « veille métaphysique » à partir du devenir contingent des vies individuelle et sociale[2]. Celui-ci publie *La Volonté de croire* lorsque celui-là achève les épreuves de son étude sur le *Suicide* — dont une lecture cursive nous permettra de mettre en évidence le caractère probablement « pathologique » de la morale jamesienne. La nécessité d'une étude sur le suicide est posée par Durkheim dès 1893 dans *De la division du travail social*. Analysant ce dernier phénomène d'un point de vue sociologique, il aboutit à la formulation de deux constats généraux. Il établit, d'une part, que le propre des sociétés modernes consiste en une solidarité accrue entre les différents secteurs professionnels. Parce que le travail y est plus divisé, les individus dépendent plus étroitement les uns des autres d'un point de vue matériel, tandis que, d'un point de vue moral, ils apparaissent moins soudés autour de valeurs communes à toute la société. De fait, puisque le travail y est plus divisé, les secteurs de la vie commune se sont autonomisés en une multitude de départements possédant chacun leurs codes moraux. Ici cet habitus de classe, là ce style de vie ; mais cet affranchissement se paie parfois d'une livre de chair. Dans la troisième partie de sa thèse, Durkheim met, d'autre part, en évidence que la division du travail connaît des « formes anormales »[3] qui conduisent certains individus à s'ôter la vie ; et ce sont les causes de cet acte qu'éclaire le livre qu'il finit de corriger l'année où

[1] W. James, *La Volonté de croire*, *op. cit.*, p. 208.

[2] Dans *Le Temps des sociétés*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2016, chapitre 1, T. Hirsh a en effet montré que l'un des enjeux du programme de l'École durkheimienne consiste à temporaliser les catégories de la politique moderne en les appréhendant comme des phénomènes consécutifs d'un conscience sociale à la morphologie historiquement déterminée par la loi de la division du travail.

[3] É. Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, PUF, ^{8}2013, p. 343-390.

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

La Volonté de croire présente une conception de la morale qui restitue philosophiquement certains de ses constats sociologiques quant à l'état morcelé de la conscience commune. Mais si James considère comme Durkheim que la morale dépend de plus en plus d'une mosaïque de désirs d'individus isolés, il ne remarque pas que cette indépendance éthique suscite un état d'anomie en chacune de ces consciences individuelles. Car tant que les états de la moralité

> dépendent de l'individu seul, ils sont illimités. Par elle-même, abstraction faite de tout pouvoir extérieur qui la règle, notre sensibilité est un abîme sans fond que rien ne peut combler. Mais alors, si rien ne vient la contenir du dehors, elle ne peut être pour elle-même qu'une source de tourments. Car des désirs illimités sont insatiables par définition et ce n'est pas sans raison que l'insatiabilité est regardée comme un signe de morbidité. Puisque rien ne les borne, ils dépassent toujours et infiniment les moyens dont ils disposent ; rien donc ne saurait les calmer […]. Dans ces conditions, on ne tient à la vie que par un fil bien ténu et qui, à chaque instant, peut être rompu[1].

Donc si la morale jamesienne n'est pas sceptique, à se fier à cette analyse, son application n'en demeure pas moins pathologique. Son danger réside dans ce qu'elle enjoint chacun à prendre l'habitude d'un monde et d'une morale mobiles, alors que, d'un point de vue sociologique, cette labilité sans frein entraîne « un état de trouble, d'agitation et de mécontentement qui accroit nécessairement les chances de suicide »[2] anomique. Par ce constat se trouve d'ailleurs éclairée l'exigence pragmatiste de finalement limiter la morale à un certain conservatisme, alors que, par fidélité à la doctrine de l'empirisme radicale, il aurait fallu la maintenir dans un état de révolution permanente. Il faut bien, en effet, que l'individu accorde au moins pour un temps les impératifs de sa raison théorique et pratique aux états de la civilisation scientifique et éthique à laquelle il appartient et qui exerce sur lui un « rôle modérateur »[3]. Après tout, sa vie ne tient-elle pas au prix de ce « *moindre sacrifice* » ?

[1] É. Durkheim, *Le Suicide*, Paris, PUF, [14]2013, p. 273-275.
[2] É. Durkheim, *Le Suicide*, *op. cit.*, p. 305.
[3] *Ibid*., p. 275.

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XVI 2, 2020 (Actes 11), p. 194-209
https://popups.uliege.be/1782-2041/

ISSN: 1782-2041
DOI: 10.25518/1782-2041.1177

Psychopathologie de l'homme en désituation

Par JÉRÔME ENGLEBERT
Université de Liège

> *Nous sentons dans un monde, nous pensons, nous nommons dans un autre, nous pouvons entre les deux établir une concordance mais non combler l'intervalle.*
> *M. Proust, Le Côté de Guermantes I, 1944, p. 50.*

Introduction

Ce texte entre en dialogue avec deux autres propositions formulées par ailleurs. La première est celle de l'étude de l'homme en situation, à laquelle j'ai consacré un livre[1]. Celle-ci s'inscrit dans une conception de la psychopathologie reposant sur une thèse assez simple, mais que j'estime fondamentale : il n'est d'homme et de souffrance psychologique et psychopathologique qu'*en situation*. Reprenant cet axiome à Sartre (et selon moi en connivence avec Deleuze[2]), il peut être suggéré de penser que 1) ce qui confère la dimension pathologique à un phénomène est, plus que le comportement en lui-même, le

[1] J. Englebert, *Psychopathologie de l'homme en situation*, Paris, Hermann, [2]2017.
[2] En effet, selon Deleuze, la situation « n'est pas pour Sartre un concept parmi les autres, mais l'élément pragmatique qui transforme tout, et sans lequel les concepts n'auraient ni sens ni structure. […] La situation, c'est le fonctionnement du concept lui-même. Et la richesse et la nouveauté des concepts sartriens viennent de ceci, qu'ils sont l'énoncé de situations, en même temps que les situations des agencements de concepts » — le propos est rapporté par J. Colombel, « Deleuze-Sartre : Pistes » dans A. Bernold et R. Pinhas [dir.], *Deleuze épars*, Paris, Hermann, 2005, p. 39.

contexte dans lequel celui-ci s'inscrit[1], et 2) le savoir clinique ne peut prioritairement reposer sur des données chiffrées extraites d'un homme en laboratoire pour lequel on identifie, la plupart du temps, les manquements et défaillances de ce qui, hypothétiquement, caractériserait une expérience saine. Le socle de la connaissance clinique doit plutôt consister en un savoir qualitatif à propos des différents phénomènes concernés par l'expérience du sujet (ainsi que les interactions entre ces phénomènes).

La seconde proposition pour laquelle il convient d'identifier une relation avec cette présente contribution est une réflexion récente menée à propos des pathologies de la liberté[2]. Dans celle-ci, je suggère d'interroger les psychopathologies comme des modalités inédites d'expression de la liberté plutôt que comme des entraves à la liberté, ou des ratés de celle-ci. Cette proposition qui révèle la part de « liberté des pathologies » n'est évidemment pas aveugle en ce qui concerne les notions de souffrance, mais cherche à qualifier l'expérience psychopathologique pour ce qu'elle est, dans sa positivité. Définitivement, j'estime que le clinicien rencontre mieux l'expérience en première personne s'il conçoit le vécu de ce sujet comme un phénomène à part entière, particulier certes, mais bien ancré dans les conditions de possibilité de l'être humain, plutôt qu'en situant le trouble à travers l'expérience du manque ou dans le déficit d'une fonction ou d'une compétence.

L'étude de l'homme en *désituation* n'a pas pour objectif de remettre en cause ces hypothèses, ni même de les rejouer. Je demeure convaincu de leur bienfondé. Par contre, pour l'expérience de la psychose, de la schizophrénie en particulier, j'estime nécessaire de préciser une dimension cruciale de ce vécu. Celle-ci vient titiller les certitudes de l'homme en situation et rend sans doute encore un peu plus difficiles les modelages de la liberté — ceux-ci mettant en exergue les récurrentes prouesses existentielles de l'homme psychotique — dans l'éprouvé schizophrénique. Il s'agit de traiter de l'expérience de la désituation telle que Sartre la décrit (discrètement) dans la dernière partie de

[1] Inspirée par la réflexion de G. Canguilhem — dans *Le Normal et le Pathologique*, Paris, PUF, 1966, p. 90 — indiquant que « le vivant et le milieu ne sont pas normaux pris séparément, mais [que] c'est leur relation qui les rend tels l'un et l'autre », notre proposition rejoint les travaux de A. Demaret qui — dans *Éthologie et Psychiatrie,* Bruxelles, Mardaga, 1979, 2014 — met en évidence de manière ingénieuse que c'est bien le contexte qui confère sa dimension pathologique à un comportement et qu'une dé-contextualisation (ou re-contextualisation) du comportement étudié peut généralement mettre en évidence des caractéristiques adaptatives insoupçonnées.

[2] J. Englebert, « Les Pathologies de la liberté (ou la liberté des pathologies) : la ballade de Germain », *Klēsis*, à paraître en 2019.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

son œuvre, attribuant ce vécu principalement à l'artiste, à Flaubert en particulier :

> [E]n s'irréalisant comme conscience de survol, il a renié son ancrage, la facilité, la contingence de ses fins trop humaines : […] cet être de hasard, s'est fait témoin désitué, donc universel, de l'imagination comme totalité rigoureuse[1].

Ces phrases sont de Sartre qui attribue cette description à Flaubert dans le tome III de *L'Idiot de la famille*. Ce néologisme[2] — décliné sous plusieurs formes pour indiquer la possibilité d'être un *témoin désitué* et le principe de désituation, avant de caractériser Flaubert dans sa monumentale psychobiographie — apparaît d'abord dans les *Questions de méthode*[3].

En plus de donner à ce concept une assise définitoire, je chercherai à l'inscrire dans la généalogie sartrienne de la notion de situation. Je ferai reposer mon argumentation sur la notion de situation dans l'*Esquisse d'une théorie des émotions*[4]. Ce détour me permettra de relier la situation à la problématique émotionnelle qui lui est indissociable, tout en suggérant que la désituation rejoue cette dimension de l'éprouvé affectif.

Enfin, et je justifierai par-là mon titre, j'utiliserai la notion de désituation dans le champ de la psychopathologie, plus particulièrement de la psychose schizophrénique. Pour ce faire, je vais convoquer les propositions contemporaines de la psychopathologie phénoménologique qui identifient des anomalies de l'expérience du soi et du rapport au monde en tant que caractéristiques centrales de l'éprouvé schizophrénique. Mon objectif consistera à démontrer que l'hypothèse de la désituation permet de peaufiner ces modèles de compréhension psychopathologique de référence et, dès lors, nous le verrons, d'identifier des zones de proximité entre l'expérience de l'artiste, en l'occurrence Flaubert, et celle du schizophrène, campée par deux patients : Séraphine et Fabien.

---

[1] J.-P. Sartre, *L'Idiot de la famille. — Tome III*, Paris, Gallimard, 1971, p. 187.
[2] On soulignera que le recours au néologisme dans l'œuvre de Sartre est finalement assez rare.
[3] J.-P. Sartre, *Questions de méthode*, Paris, Gallimard, 1960.
[4] J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann, 1939.

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

1. Qu'est-ce qu'être désitué ?

Le concept apparaît donc une première fois sous la forme du verbe « désituer » dans les *Questions de méthode* lorsque Sartre, dans le problème des médiations, explique la problématique de l'autonomie réciproque du sociologue expérimentateur et du groupe expérimental :

> Le sociologue n'est pas situé ou, s'il l'est, il suffira de précautions concrètes pour le *désituer* ; il se peut qu'il essaye [*sic*.] de s'intégrer au groupe mais cette intégration est provisoire, il sait qu'il se dégagera, qu'il consignera ses observations dans l'objectivité ; bref, il ressemble à ces flics que le cinéma nous propose souvent pour modèles et qui gagnent la confiance d'un gang pour mieux pouvoir le donner : même si le sociologue et le flic participent à une action collective, il va de soi qu'elle est mise entre parenthèses, et qu'ils n'en font que les gestes au profit d'un « intérêt supérieur »[1].

Être désitué consiste donc à participer à une action collective tout en la « mettant entre parenthèses » — la formule, évoquant l'*époché*, est évidemment notable. La participation collective semble rencontrer un objectif de surface valant, en réalité, pour un autre intérêt, qualifié par Sartre, de supérieur. On remarquera que l'homme désitué est ici l'enquêteur (le sociologue ou le flic), celui qui cherche à obtenir des informations à propos d'une réalité sociale donnée.

C'est dans l'analyse de la « névrose objective »[2] de l'étude consacrée à Flaubert qu'être désitué et la désituation réapparaissent. Sartre énonce le destin de l'homme situé et celui de l'homme désitué et l'on comprend directement que Flaubert est concerné par la seconde de ces destinées :

> On dira que nous en sommes tous là et c'est vrai : percevoir, c'est *se situer* ; il y a donc en tout cas une dialectique de l'intériorisation et de l'extériorisation. Mais ce qui compte ici, c'est la proportion : tant qu'une part de l'objet se révèle tel qu'il est, en nous révélant ce que nous sommes (c'est-à-dire notre relation à lui et notre ancrage), on peut espérer, au terme d'un long effort, parvenir à cette réciprocité de position (l'objet nous définissant dans la mesure même où nous définissons l'objet) qui est la vérité humaine. Dans le cas de Gustave […], son effort est tout entier pour se désituer. C'est-à-dire pour détruire ou cacher le rapport de réciprocité[3].

---

[1] J.-P. Sartre, *Questions de méthode*, *op. cit*., p. 67.
[2] J.-P. Sartre, *L'Idiot de la famille. — Tome III*, *op. cit.*, *passim*.
[3] *Ibid*., p. 12. La dernière phrase apparaît en note de bas de page.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

L'application de la désituation à Flaubert permet de préciser que 1) se situer / la situation conduit à la réciprocité de position propre à la « vérité humaine » et 2) se désituer / la désituation consiste en l'état inverse, la destruction ou la dissimulation de ce rapport de réciprocité.

Sartre prolonge son analyse et évoque le destin existentiel ambigu de l'écrivain, condamné en quelque sorte à une incapacité de vivre, à une lutte contre la tendance à l'impossibilité d'échapper à la situation :

> Il est clair que ce comportement ne peut être vécu — à tout le moins — que dans la mauvaise foi la plus entière. […] De toute façon, c'est un rôle qui vise à fonder l'Art comme représentation totalisante du Néant de la vie sur une définition de l'Artiste par l'incapacité de vivre. Il se propose à l'horizon comme solution irrationnelle du survol exigé par la littérature et de l'ancrage réel des hommes qui rend cette désituation impossible. En ce sens, il ne se propose point de contester les *autres* […] mais de ruiner fictivement […] son être-de-classe ou son appartenance à l'espèce[1].

Le « vécu invivable » de la désituation se fait au prix de la remise en cause, fictive, précise Sartre, de son être social, de son appartenance à l'espèce. De fait, l'artiste est condamné à faire le choix de l'irréalité au prix du renoncement à l'ancrage social et aux contingences humaines car, si « l'homme d'action, personne réelle, travaille la réalité »[2], « l'Artiste doit choisir, lui, d'être le Seigneur irréel de l'irréalité »[3].

> [L'artiste] ne vise donc point *une* fin particulière dont la réalisation *au milieu du monde* dépendrait des possibles. […] [E]n s'irréalisant comme conscience de survol, il a renié son ancrage, sa facilité, la contingence de ses fins trop humaines : en d'autres termes, cet être de hasard, s'est fait témoin désitué, donc universel, de l'imagination comme totalité rigoureuse[4].

La conscience de survol de cet être de hasard doit donc être comprise comme la possibilité d'être un témoin désitué (repensons à la position méthodologique du sociologue au sein du groupe ou du flic au sein du gang) proposant un témoignage universel du monde (à défaut d'y être situé). La désituation serait en quelque sorte le prix à payer pour obtenir une connaissance universelle sur la

[1] *Ibid*., p. 176.
[2] *Ibid*., p. 187.
[3] *Ibid*.
[4] *Ibid*.

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

situation, sur l'homme en situation, au risque de renier l'ancrage propre au sein de celle-ci[1].

Enfin le dernier élément, concernant l'aventure de la désituation chez Sartre, consiste à interroger la possibilité pour la méthode scientifique d'expérimenter cet état de connaissance qu'est la désituation. Permettant de rencontrer l'idéal de neutralité de l'expérimentateur, l'idéal scientifique échoue toujours à se désituer :

> Cette illusion scientiste naît de l'état réel des sciences contemporaines. Beaucoup plus tard, dans le domaine de la microphysique, quand les investigations seront rendues possibles par de nouveaux outils mathématiques et par l'extrême sensibilité des instruments matériels, on s'apercevra que l'expérimentateur fait lui-même partie de l'expérience[2].

En refusant à l'attitude scientifique la possibilité de se désituer, lui reconnaissant à tout le mieux un acte désitué fantasmé, Sartre précise également que cette expérience est réservée au procédé esthétique. Le scientifique échoue dans l'entreprise désituée, et c'est bien à l'artiste que revient la possibilité de la « mise entre parenthèses […] au profit d'un "intérêt supérieur" » — pour reprendre les mots de Sartre[3] — menant à la compréhension du monde. Sartre

---

[1] Le commentateur attentif à l'œuvre sartrienne ne pourra s'empêcher de faire, avec *Huis clos*, un lien entre conscience de survol et désituation. En effet, l'un des mystères de la pièce est que les trois personnages (Estelle, Inès et Garcin) continuent, depuis leur huis clos, à pouvoir percevoir le monde extérieur grâce à un pouvoir magique reposant sur une perception désincarnée. Estelle : « Il y a six grandes glaces dans ma chambre à coucher. Je les vois. Je les vois. Mais elles ne me voient pas. Elles reflètent la causeuse, le tapis, la fenêtre… Comme c'est vide, une glace où je ne suis pas » (J.-P. Sartre, *Huis clos*, Paris, Gallimard, 1947, p. 45). Chaque personnage observe des scènes de sa vie quotidienne sans qu'il n'en fasse partie ; chacun voit sans être vu et sans appartenir à l'espace de cette perception. Bien que Sartre n'utilise pas le concept de désituation, cette brève relecture de *Huis clos* laisse à penser qu'il s'intéresse dès 1947 à la connaissance de la situation depuis une position extérieure à celle-ci. On évoquera également la réflexion sur le tiers menée par Sartre dans la *Critique de la Raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960, *passim*. Deux commentaires mettent en évidence cette notion de regard extérieur : J. Rancière, *Le Philosophe et ses pauvres*, Paris, Flammarion, 2007 ; D. Giovannangeli, « Ontologie phénoménologique et anthropologie chez Sartre », dans G. Cormann et O. Feron [dir.], *Questions anthropologiques et phénoménologiques*, Bruxelles, Ousia, 2014, p. 13-24.

[2] J.-P. Sartre, *L'Idiot de la famille. — Tome III*, *op. cit.*, pp. 260-261.

[3] *Cf.* J.-P. Sartre, *Questions de méthode*, *op. cit*., p. 67.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

écrit d'ailleurs, quelques pages plus loin, que « la conduite scientifique » devrait, pour parvenir à rencontrer la désituation, se transformer « en attitude esthétique »[1].

De cette cartographie de la désituation dans l'*Idiot de la Famille*, retenons 1) qu'être désitué consiste en une mise entre parenthèses de l'action collective afin de rencontrer des intérêts supérieurs que sont la connaissance de l'homme ou des hommes en situation ; 2) se désituer consiste en la destruction ou la dissimulation du rapport de réciprocité ; 3) ce vécu est qualifié d'« invivable » et se fait au prix de la remise en cause de l'appartenance à l'espèce ; 4) la désituation est une expérience esthétique de compréhension du monde à laquelle échappe le scientifique qui, à son insu, est embourbé dans la situation malgré sa bienveillante neutralité.

2. Le modèle de la situation émotionnelle chez Sartre

Après avoir considéré ce que signifie « être désitué », je propose d'effectuer, en quelque sorte, un geste de retour en arrière pour comprendre ce que signifie « être situé »[2]. Cette analyse porte dans un premier temps sur l'*Esquisse d'une théorie des émotions* qui permet de soutenir l'hypothèse que la situation repose de façon décisive sur l'expérience émotionnelle. Si ce qui intéresse Sartre dans l'*Esquisse* est « l'homme dans le monde, tel qu'il se présente à travers une multitude de situations : au café, en famille, à la guerre »[3], ces situations sont

[1] J.-P. Sartre, *L'Idiot de la famille. — Tome III*, *op. cit.*, p. 301.

[2] Il est en effet raisonnable de considérer qu'il n'y a de désituation qu'en rapport avec une situation primaire mais aussi, en respectant la chronologie de l'œuvre sartrienne, d'observer que l'étude de l'homme en situation, qui apparaît dans les premiers écrits philosophiques, est bien antérieure à celle de la désituation qui n'apparaîtra que dans la dernière partie de l'œuvre sartrienne.

[3] J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, *op. cit*., p. 17. Profitant du contexte psychopathologique de ce texte, je rappelle que Franco Basaglia, dans son projet d'une psychiatrie alternative, suivait à la lettre les recommandations de Sartre, en allant prendre le café avec ses patients. Plusieurs anecdotes de cliniciens ayant vécu cette période faste de l'antipsychiatrie italienne révèlent tout l'intérêt de cette démarche et vantent la dimension thérapeutique et socialisante d'une telle préoccupation. Sur les rapports entre Basaglia et Sartre, on se référera à G. Gallio et R. Kirchmayr, « La Découverte de la réalité. Sartre, "maître" de Basaglia » dans *Les Temps Modernes* n°668 (2012), p. 64-103.

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

d'emblée émotionnelles — c'est-à-dire signifiantes, vectrices de transformations, incarnées et relationnelles. Retenons de l'*Esquisse* les quelques thèses essentielles suivantes[1] :

1) « Tout fait humain est par essence significatif »[2] et lui retirer ce principe de signification revient à « lui ôter sa nature de fait humain »[3], et conduirait à considérer l'émotion comme « morte, non-psychique, inhumaine »[4]. L'émotion a donc un sens : « Elle signifie quelque chose pour ma vie psychique »[5] ; c'est ce qui en fait sa dimension humaine, qualité à laquelle elle ne peut échapper.

2) En conséquence de ce principe de significativité, le phénomène émotionnel est également à considérer comme indissociable de son environnement : « L'émotion c'est la réalité-humaine qui s'assume elle-même et se "dirige-émue" vers le monde »[6]. Une émotion seule n'existe pas et elle n'a de réalité que dans son interaction avec l'environnement social ; la situation. C'est la fameuse mise en scène de la magie relationnelle et de la sorcellerie : « L'homme est toujours un sorcier pour l'homme »[7].

3) L'émotion permet la « transformation du monde »[8]. Il s'agit de l'introduction du « magique » dans le « réel », dans le monde des *ustensiles* : « Nous appellerons émotion une chute brusque de la conscience dans le magique. Ou, si l'on préfère, il y a émotion quand le monde des ustensiles s'évanouit brusquement et que le monde magique apparaît à sa place »[9]. L'émotion présente donc une fonction régulatrice consistant à transformer le monde en lui donnant un sens idiosyncrasique, c'est-à-dire en le faisant exister selon le vécu émotionnel du sujet[10].

---

[1] Pour un développement plus étayé de ces hypothèses, je me permets de renvoyer à mon article « La Magie et la sorcellerie des visages comme socle anthropologique de la philosophie sartrienne » dans *Études sartriennes. — Volume 17-18 : Repenser l'*Esquisse d'une théorie des émotions, Bruxelles, Ousia, 2014, p. 41-59.

[2] J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, *op. cit*., p. 16.

[3] *Ibid*.

[4] *Ibid*.

[5] *Ibid*., p. 62.

[6] *Ibid*., p. 15.

[7] *Ibid*., p. 58.

[8] *Ibid*., p. 43.

[9] *Ibid*., p. 68.

[10] La théorie sartrienne des émotions permet d'identifier une amphibologie concernant la « régulation émotionnelle », omniprésente dans la psychologie contemporaine, principalement d'inspiration cognitiviste. Pour ce paradigme, la « régulation émotionnelle » désigne l'étude des modalités de régulation qui sont appliquées à l'émotion,

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

Retenons de l'étude sartrienne de l'émotion une réunification de ces deux attributs de l'être que sont l'être en situation et l'être ému. Cette concaténation suggère une homonymie entre la *Geworfenheit*, l'être-jeté de la conscience dans une situation, et la *Befindlichkeit*, rendant compte de la condition de possibilité de chaque émotion singulière de l'homme en situation.

Cet addendum décisif permet de comprendre la désituation comme une expérience limite de l'éprouvé émotionnel. En effet, il semble cohérent d'émettre l'hypothèse que, si la situation est la condition de possibilité de l'émotion (et inversement), la désituation a pour (nouvelle) caractéristique de priver celui qui expérimente ce vécu de l'adhérence émotionnelle à son environnement, à autrui, peut-être même à soi-même. En conséquence, ce détour permet de suggérer que c'est également au prix d'une abrasion de l'expérience affective qu'est possible l'état de désituation. Ces hypothèses vont me permettre de réaliser une analyse minutieuse du vécu schizophrénique, à travers les rencontres de Séraphine et de Fabien.

3. La schizophrénie ou l'art de se désituer

Dans différents travaux publiés ces dernières années, Louis Sass, psychologue phénoménologue américain, et Josef Parnas, psychiatre phénoménologue danois qui co-dirige avec Dan Zahavi le *Center for Subjectivity Research* de Copenhague, suggèrent dans l'*Ipseity-Disturbance Model* (IDM) que le trouble fondamental de la schizophrénie trouve son origine dans une perturbation du *soi de base*[1]. Le *trouble de l'ipséité*, reposant sur des anomalies de l'expérience

d'une part, et, d'autre part, la conception de techniques de contrôle du phénomène émotionnel ; la régulation émotionnelle s'apparente de ce fait à une forme de maîtrise de soi, de prévention, voire de pratique orthopédique. À l'inverse, avec Sartre, le paradigme phénoménologique donne la possibilité de considérer l'émotion comme le vecteur principal de la régulation sociale et de l'échange relationnel. D'après cette perspective, l'émotion ne doit pas être régulée ; c'est elle qui régule le monde. Selon moi, cette double compréhension de la « régulation émotionnelle » marque parfaitement la distance — subtile mais fondamentale — entre les paradigmes d'une psychologie cognitiviste et d'une psychologie d'inspiration phénoménologique.

[1] L. Sass et J. Parnas, « Schizophrenia, Consciousness, and the Self », dans *Schizophrenia Bulletin* n°29 (2003/3), p. 427-444 ; L. Sass, « Self-disturbance and Schizophrenia : Structure, Specificity, Pathogenesis (Current Issues, New Directions) », dans *Schizophrenia Research* n°152 (2013/1), p. 5-11. Pour une synthèse, une discussion et des illustrations cliniques de cette hypothèse, *cf.* J. Englebert et C. Valentiny, *Schizo-*

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

du soi[1], est constitué selon leurs descriptions de trois facettes interdépendantes :

1) L'*hyper-réflexivité* faisant référence à une conscience de soi exagérée, à une tendance (fondamentalement non volontaire) à diriger l'attention vers des phénomènes ou des processus qui devraient normalement être *habités* ou vécus (de manière tacite) comme faisant implicitement partie de soi. Le schizophrène interroge des phénomènes *a priori* implicites/préréflexifs comme la conscience de soi, les sensations corporelles et les interactions avec l'environnement sur un mode explicite/réflexif. Dans ce contexte, le sujet est amené à douter continuellement de ses expériences et des manifestations du monde qui l'entoure. L'hyper-réflexivité est intimement liée à la perte de l'évidence naturelle décrite par Blankenburg[2], voire encore au rationalisme morbide mis en évidence par Minkowski[3].

2) Le *sentiment de soi diminué* qui se rapporte à un déclin (passif et automatique) dans l'expérience du sentiment d'exister en tant que sujet conscient ou agent de ses actions. Les caractéristiques troublées dans l'expérience

---

phrénie, conscience de soi, intersubjectivité : Essai de psychopathologie phénoménologique en première personne, Bruxelles, De Boeck, 2017 ; J. Englebert, G. Stanghellini, C. Valentiny, V. Follet, T. Fuchs et L. Sass, « Hyper-réflexivité et perspective en première personne : un apport décisif de la psychopathologie phénoménologique contemporaine à la compréhension de la schizophrénie », dans *Évolution psychiatrique* n°83 (2018/1), p. 77-85.

[1] Les anomalies de l'expérience du soi sont étudiées et appréhendées cliniquement au moyen de deux échelles : l'échelle *EASE* (J. Parnas, P. Møller, T. Kircher, J. Thalbitzer, L. Jansson, P. Handest, et D. Zahavi, 2005. « EASE : Examination of Anomalous Self-Experience », dans *Psychopathology* n°38 (2005/5), p. 236-258) ; l'échelle *EAWE* (L. Sass, E. Pienkos, B. Skodlar, G. Stanghellini, T. Fuchs, J. Parnas et N. Jones, « EAWE : Examination of Anomalous World Experience », dans *Psychopathology* n°50 (2017/1), p. 10-54. Ces deux échelles s'intéressent respectivement aux anomalies de l'expérience du soi et du monde, les premières s'inscrivant dans une logique centripète et les secondes dans une logique centrifuge. Sur ce point, *cf*. J. Englebert, F. Monville, C. Valentiny, F. Mossay, E. Pienkos et L. Sass, « Anomalous Experience of Self and World : Administration of EASE and EAWE Scales to Four Subjects with Schizophrenia », dans *Psychopathology*, à paraître.

[2] W. Blankenburg, *La Perte de l'évidence naturelle*, Paris, PUF, [2]1991.

[3] E. Minkowski, *La Schizophrénie*, Paris, Payot, [2]2002. On observera que l'hyper-réflexivité — caractérisée pour la première fois par Louis Sass dans *Madness and Modernism* : *Insanity in the Light of Modern Art, Literature, and Thought*, New-York, Basic Books, 1992 — décrit un phénomène dans sa positivité, là où la perte de l'évidence naturelle, et dans une moindre mesure le rationalisme morbide, décrivent des phénomènes manqués dans une logique de négativité.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

schizophrénique correspondent à ce que les représentants de l'*embodied cognition*[1] appellent l'*ownership* — traduisant l'éprouvé de l'expérience comme étant propre au sujet, expérimentée en première personne — et l'*agency* — indiquant l'expérience et la capacité éprouvée d'agir sur le monde — qui sont les caractéristiques centrales du *Minimal self*[2], c'est-à-dire de la structure subjective préréflexive la plus profonde de l'expérience. Cette connexion intime du sujet avec lui-même est vécue de façon diminuée dans la schizophrénie, le sujet pouvant aller jusqu'à exprimer que ces attributs primordiaux ont disparu de son expérience[3].

3) À ces deux aspects s'ajoute une *perturbation de l'adhérence et de l'accroche au monde social*. Cette expérience est hautement proche du vécu de désituation, j'y reviendrai dans quelques instants. Dans une étude consacrée aux anomalies de l'expérience du monde dans la schizophrénie, Pienkos met en évidence une *gestalt* sous-jacente à la schizophrénie qu'elle nomme « *Unmooring of the World* »[4], que l'on peut traduire par « Désamarrage du Monde » et qui signifie la perte de l'« ancrage » au sens commun conduisant à une isolation relationnelle et sociale profonde. Parmi les trois facettes du trouble du

[1] S. Gallagher, « Philosophical Conceptions of the Self : Implications for Cognitive Science », dans *Trends in Cognitive Sciences* n°4 (2000/1), p. 14-21 ; S. Gallagher, *How the Body Shapes the Mind*, Cambridge, Oxford University Press, 2005 ; S. Gallagher et D. Zahavi, *The Phenomenological Mind : An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*, London, Routledge, 2008.

[2] D. Zahavi, *Self and Other : Exploring Subjectivity, Empathy and Shame*, Oxford, Oxford University Press, 2014.

[3] En effet, le sujet schizophrène peut aller jusqu'à dire que son esprit est commandé de l'extérieur par une force extraterrestre, par exemple. C'est ce que l'on appelle l'expérience de l'« *alien control* » témoignant d'une perte radicale des facultés d'*ownership* et d'*agency*. *Cf.* S. Gallagher, « Agency, Ownership and Alien Control in Schizophrenia », dans P. Bovet, J. Parnas et D. Zahavi [dir.], *Interdisciplinary Perspectives on Self-consciousness*, Amsterdam, John Benjamins Publishers, 2004, p. 89-104.

[4] E. Pienkos, *The Unmooring of the World : A Qualitative Investigation of Anomalous World Experiences in Schizophrenia*, thèse (partielle) de doctorat soumise en 2014 à la *Graduate School of Applied and Professional Psychology* de l'Université Rutgers (New Jersey) ; E. Pienkos, L. Sass et S. Silverstein, « The Phenomenology of Anomalous World Experience in Schizophrenia : A Qualitative Study », dans *Journal of Phenomenological Psychology*, n°47 (2017/2), p. 188-213.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

soi de base, cette dernière est sans doute la plus difficile à objectiver et à verbaliser pour le sujet schizophrène[1]. Pienkos précise qu'il est possible que ce « désamarrage » se manifeste dans la forme du discours, plus que dans le contenu de celui-ci. Elle explique avec à-propos que : « Sans une connaissance implicite, relative au sens commun, de ce qui correspond à une expérience ordinaire et de ce qui pourrait être inhabituel ou étrange, un sujet peut être dans l'incapacité de cataloguer ou de discuter d'expériences particulièrement inhabituelles »[2]. L'identification d'expériences qui, par nature, sont préréflexives et souffrent de se situer en dehors du sens commun présente des paradoxes discursifs évidents qui doivent être considérés comme des facteurs contribuant à la coupure relationnelle et sociale vécue par la personne schizophrène, ou à tout le moins la renforcent[3].

Séraphine et Fabien, patients rencontrés dans le contexte d'une consultation clinique ambulatoire, permettent de saisir de façon incarnée comment ces anomalies de l'expérience décrites par Sass et Parnas se manifestent dans le discours schizophrénique.

---

[1] Il est d'ailleurs intéressant de constater que le phénomène le plus facilement verbalisable (et très souvent exprimé) est celui de l'*hyper-réflexivité* (interrogeant des phénomènes généralement préréflexifs, ce phénomène se situe pourtant bien dans le registre réflexif). Le *sentiment de soi diminué* se situe à un niveau intermédiaire puisqu'il convoque des phénomènes préréflexifs, mais le sujet schizophrène exprime souvent cette expérience avec, toutefois, de plus grandes difficultés pour trouver les mots signifiant adéquatement son ressenti. Enfin, la *perturbation dans l'adhérence au monde*, dimension préréflexive de la relation au monde, est sans doute la facette la plus difficile à exprimer, signant une limite avec les possibilités offertes par le langage pour exprimer une anomalie de l'expérience qui est globalement indicible. On peut suggérer que cette troisième facette est la plus difficile à verbaliser car elle est expérimentée par le sujet comme la caractéristique la plus dépendante au monde extérieur, alors que les deux premières facettes, bien qu'ayant affaire au préréflexif, concernent toutefois une expérience *a priori* plus interne au sujet et, même si le sujet s'en sent privé, il conserve probablement un souvenir plus précis de ces modalités expérientielles plus personnelles et internes.

[2] E. Pienkos, *The Unmooring of the world*, *op. cit*., p. 31. Je traduis.

[3] Ce constat permet, dès lors, de suggérer que la perspective en première personne de la phénoménologie présente un intérêt clinique, voire même un enjeu thérapeutique certain, en raison de sa faculté à nouer ou renouer un lien entre le sujet et ses expériences avec le monde externe. Celui-ci étant incarné par le clinicien qui fait office d'interlocuteur et de facilitateur d'un partage relationnel d'expériences qui souvent sont vécues comme impossibles à confier à autrui.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

Patiente schizophrène, Séraphine dit se retrouver pleinement dans mes propos lorsque je lui explique que certaines personnes font état d'une perte de l'évidence naturelle des choses et du monde. Elle précise : « *Pour moi, traverser la rue est bien plus difficile que pour tout le monde car, à chaque instant, je me pose toutes les questions qu'il est possible de se poser. Je m'interroge sans cesse, je passe ma vie à m'interroger* ». À d'autres moments, elle dit être « *une spectatrice qui observe le monde… J'observe le monde mais d'une façon différente des autres, de façon plus profonde. Je suis à la fois en dehors du monde et bien plus dedans que tout autre… Je comprends le monde comme personne d'autre* ». Par ailleurs, sans que cela n'apparaisse d'emblée dans son discours, elle explique, lors de l'administration de l'échelle *EASE* à propos de l'item « sentiment amoindri du soi de base » : « *Je n'ai pas vraiment d'intérieur, j'ai le sentiment qu'il n'y a rien en moi, que je suis vide… Depuis que je suis malade, je suis une tout autre personne… Une personne hors du monde, hors du monde de tous les autres* ».

Fabien, quant à lui, est un patient présentant une personnalité schizotypique[1]. Pianiste assez reconnu, voici ce qu'il dit de son art : « *Mon rapport au piano est plus important que tout au monde. J'ai un rapport extralucide à la musique. En italien, on utilise le mot "*suonare*" pour dire qu'on "joue" du piano. Moi, c'est la même chose, je ne joue pas du piano, je sonne, je le fais sonner. Lorsque je suis devant mon instrument, mes mains sont dans l'activité et la passivité. Je touche activement le clavier et, en même temps, je suis touché passivement par l'ivoire qui en retour me modifie. Mon corps n'existe que par mes mains. Mes mains lorsqu'elles touchent le clavier rencontrent la possibilité de tout faire, elles sont, à chaque instant, la possibilité du monde entier, mes mains synthétisent l'ensemble des actes humains* ». On remarquera le degré de précision de description de l'expérience livrée par Fabien qui, si elle est d'une grande subtilité (faisant penser à un exercice de description phénoménologique), est rarement rencontrée dans l'expérience quotidienne du contact fluide avec le monde. « *Le problème est que ce rapport particulier au piano est tellement puissant que parfois ça m'empêche de jouer, j'ai parfois l'impression d'être trop conscient de tout ce que cela représente. Le piano est quelque chose qui est parfois trop compliqué, pas trop compliqué pour moi, mais trop compliqué pour l'existence.* […] Avez-vous l'impression, demandais-je, de vous poser des questions que la plupart des gens ne se posent pas ? *Tout à fait. Et cela me rend différent aux yeux des autres, cela m'exclut peut-être un peu…* ». Lorsque je l'interroge, Fabien exprime un *sentiment de soi diminué* nettement moins important que Séraphine[2]. Tout au plus, il a parfois l'impression d'être

[1] Pour le propos de cet article, on retiendra qu'il s'agit d'un trouble de la personnalité indiquant une forme atténuée (non décompensée) de schizophrénie.

[2] C'est d'ailleurs une des raisons qui conduit à conclure à un diagnostic de personnalité schizotypique plutôt qu'à un véritable trouble schizophrénique.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

moins présent après un important concert, après lequel il dit être « *anormalement vidé* », « *incapable de faire quoi que ce soit* ». Il se dit également parfois transparent dans certaines situations sociales (tout en précisant qu'il est conscient qu'il n'est pas concrètement transparent). Cet élément indique aussi une perturbation dans l'adhérence au monde (également moindre), tout comme son sentiment d'être exclu de l'aventure sociale en raison de « *capacités exceptionnelles de concentration* ».

Et si la caractéristique ontologique et existentielle principale de Séraphine et de Fabien était d'être désitués ? En effet, aux côtés des troubles de l'ipséité que tous deux présentent, on observe un vécu en dehors de l'expérience sociale conventionnelle (« *Je suis une spectatrice qui observe le monde…* » ; « *Je suis à la fois en dehors du monde et bien plus dedans que tout autre…* » ; « *Je suis une personne hors du monde, hors du monde de tous les autres* » ; « *Cela me rend différent aux yeux des autres, cela m'exclut peut-être un peu…* »). Leurs explications semblent suggérer que ce vécu de désituation agit comme une réponse à l'expérience d'hyper-réflexivité (« *À chaque instant, je me pose toutes les questions qu'il est possible de se poser. Je m'interroge sans cesse, je passe ma vie à m'interroger* », « *J'observe le monde mais d'une façon différente des autres, de façon plus profonde… Je comprends le monde comme personne d'autre* »). À vrai dire, l'équation peut également être inversée et l'hyper-réflexivité peut être tout autant considérée comme la conséquence de l'expérience de la désituation.

Séraphine et Fabien sont en quelque sorte incapables d'être là où ils sont. Ils semblent proches du vécu, décrit par Minkowski, à propos de l'expérience schizophrénique : « "Où êtes-vous ? " […] Le schizophrène, même à un stade avancé, dira qu'il sait bien où il est — en effet il le sait — mais qu'il ne se sent pas à l'endroit où il se trouve, qu'il ne se sent pas dans son corps, que "j'existe" n'a pas de sens précis pour lui »[1]. En effet, Séraphine ne parvient plus à traverser la rue en raison du raisonnement qu'elle mène systématiquement à propos des implications pratiques d'un tel projet. Fabien est quant à lui contraint par son extrême sensibilité à ne plus pouvoir se situer face à son piano pour exercer l'art dans lequel il excelle tant. L'ensemble des questions se pose à eux ; celles-ci les contraignent à adopter une attitude de spectateur social, à réfléchir le monde plutôt qu'à le vivre[2].

[1] E. Minkowski, *Traité de psychopathologie*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, [2]1999, p. 329.
[2] *Cf.* T. Fuchs, « The Tacit Dimension », dans *Philosophy, Psychiatry & Psychology*, n°8 (2001/4), p. 323-326.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

Le modèle des troubles de l'ipséité de Sass et Parnas présente de grandes qualités heuristiques pour expliquer le vécu et le mode de fonctionnement de Séraphine et Fabien. Tous deux expérimentent bel et bien (à des degrés divers), un vécu d'hyper-réflexivité, un sentiment de soi diminué et une perte d'adhérence au monde. Toutefois, ce modèle se trouve sensiblement amélioré si on lui ajoute le vécu de désituation. Surtout si l'on tient compte de l'apport de la théorie émotionnelle sartrienne sous-jacente. Le modèle des troubles de l'ipséité insiste en effet moins sur une caractéristique pourtant essentielle du trouble schizophrénique : sa dimension spatiale, situationnelle (ou plutôt « désituationnelle ») à travers un vécu de rupture émotionnelle avec l'environnement et avec autrui[1]. Séraphine et Fabien rencontrent d'importantes difficultés à pouvoir interagir avec autrui et apparaissent exclus de la situation émotionnelle. Tous deux sont sociologues, flics ou écrivains ; ils sont condamnés au rôle de témoin universel (c'est particulièrement prégnant dans le cas de Fabien qui semble considérer sa pratique du piano comme une tâche à laquelle il doit s'accommoder en raison d'un don exceptionnel). Contraints à refuser le rapport de réciprocité, ils sont forcés de mettre entre parenthèses l'action collective. Ils sont, toujours pour reprendre les mots de Sartre, sans ancrage, détachés d'un monde qu'ils parviennent à penser et à nommer (« *de façon plus profonde* », « *comme personne d'autre* »), plus qu'ils ne le sentent et ne l'investissent affectivement. Ils scrutent la situation plutôt qu'ils n'y vivent, l'art auquel ils consacrent leur existence est celui de la désituation.

Conclusion

Séraphine et Fabien ont une conscience réflexive qui fonctionne à l'excès, s'accompagnant d'une perte d'adhérence, d'une perte d'ancrage, témoignant en fait d'une rupture émotionnelle avec la situation (c'est bien leur conscience préréflexive qui fait défaut). L'émotion n'est plus significative (ou plutôt elle est significative par excès, par saturation de signification, elle est vide parce qu'elle est pleine), le sujet ne se dirige plus ému vers le monde, celui-ci ne peut plus être transformé par un acte magique[2]. L'hypothèse de la désituation, si l'on accepte l'archéologie émotionnelle que je lui ai donnée, semble révéler que cette conscience de survol, cette hyper-réflexivité pour le dire en termes

[1] Bien que l'on retrouve clairement cette dimension dans la troisième facette (perturbation dans l'adhérence et dans l'accroche au monde social).
[2] L'amphibologie que j'identifiais à la note 31 n'a plus de raison d'être puisque l'émotion ne régule plus le monde.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

psychopathologiques, s'accompagne d'une mise à l'écart de l'éprouvé émotionnel ainsi que de la dimension pratique et fluide de l'existence. Ceci permet de comprendre mieux encore pourquoi Séraphine en arrive à ne plus savoir traverser la rue ou pourquoi Fabien peut ne plus jouer du piano. Leur conscience de survol les contraint à cette condition paradoxale : être un individu profond, mais désitué.

Cette conception de la schizophrénie n'est pas sans conséquence. D'une part, elle semble remettre en cause l'hypothèse quasi généralisée de la schizophrénie comme perte de raison, déficit cognitif et perte de sens. La phrase, au génie précurseur, du poète Chesterton résume bien cette proposition : « Le fou n'est pas l'homme qui a perdu la raison. Le fou est celui qui a tout perdu, excepté la raison »[1]. Cette faculté de s'accrocher à la conscience en dernier recours fait du schizophrène un être profond mais distant[2], le témoin universel d'un univers auquel il appartient moins qu'autrui. L'expérience de l'artiste, telle que l'incarne Flaubert, semble rencontrer d'inattendues proximités avec l'expérience schizophrénique. Je terminerai par une expérience de pensée relatée par Bataille. Pour témoigner de cette proximité des vécus qui les caractérise, l'on pourra remplacer l'individu unique, ciblé par Bataille, tant par l'artiste ou le schizophrène dans le monde, que par le flic dans le gang, ou le sociologue dans le groupe… Chacun étant à sa manière un être désitué :

> Les hommes s'éveillent à la conscience insérés dans un monde sensé. Dans la multitude, un seul — détaché du sens — interroge le vide, ne sachant plus ce qu'il fait, ni la multitude[3].

[1] G.K. Chesterton, *Orthodoxie* [1908], trad. fr. A. Joba, Paris, Gallimard, 1984, p. 32.
[2] Louis Sass l'indique bien lorsqu'il écrit dans *Madness and Modernism*, *op. cit.*, p. 4 : « Et si la folie, du moins dans certaines de ses formes, dérivait d'une intensification plutôt que d'un affaiblissement de la conscience, et d'une aliénation non pas de la raison mais des émotions, de l'instinct, du corps ? ».
[3] G. Bataille, *Julie*, dans *Id*., *Œuvres complètes*, IV, 1944.

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XVI 2, 2020 (Actes 11), p. 210-222
https://popups.uliege.be/1782-2041/

ISSN: 1782-2041
DOI: 10.25518/1782-2041.1179

De l'empâtement de la conscience à la psychopathologie (et retour)

Par HUBERT WYKRETOWICZ
CHUV / UNIL Lausanne / Université de Liège

Dans ce texte, j'entends considérer l'expression « pathologie de la liberté » dans un sens existentiel. Je mets donc entre parenthèses le sens social et politique de l'aliénation, tel qu'on peut le trouver par exemple sous la plume d'Honneth, afin de souligner la dimension existentielle du phénomène de l'aliénation.

Pour ce faire, je propose de considérer la philosophie sartrienne qui, comme on le sait, fait de la liberté le pivot de ses analyses dans *L'Être et le Néant*. Toutefois, je n'entends pas réactiver ici l'antique débat entre le déterminisme et la liberté, tel qu'on le trouve par exemple dans la quatrième partie de *L'Être et le Néant*. J'aimerais plutôt prendre pour fil conducteur cet étonnant phénomène de « l'empâtement » qui revient à plusieurs reprises sous la plume de Sartre et qui présente, à mon sens du moins, une ressource intéressante pour la psychopathologie phénoménologique, voire au-delà. Mon ambition est très simple : souligner un aspect de l'anthropologie philosophique de Sartre, et en indiquer la fécondité pour la psychopathologie. Je présuppose donc, au moins à titre de point de départ, que l'empâtement peut être considéré comme une forme pathologique de la liberté, autrement dit une forme d'aliénation de notre rapport au monde et à soi.

1. La liberté sartrienne

Il est archi-connu que la liberté sartrienne équivaut au pouvoir de néantisation de la conscience. Toutefois, je n'ai pas l'impression qu'on soit toujours bien

au clair sur ce qu'il faut entendre exactement par là. Une version vulgarisée a tendance à faire de cette néantisation le privilège des décisions engagées du sujet sartrien, libre parce qu'engagé, libre parce que, quoi qu'il arrive, il est condamné à se décider, parce qu'on ne peut pas ne pas décider. Probablement qu'il y a du vrai dans cette vision activiste et volontariste de l'existentialisme sartrien, dont on trouverait la source dans l'*Entschlossenheit* heideggerienne[1], mais loin de moi l'idée de le vérifier ici. Ce qui m'a paru plus intéressant, c'est de partir au plus près des réflexions de Sartre sur le néant.

1.1 La structuration du champ perceptif

Dans les premières pages consacrées à une phénoménologie du néant, Sartre ne se réfère pas d'abord au pouvoir de décision du sujet. En réalité, une des premières occurrences du néant concerne l'expérience d'un individu qui pénètre en retard dans un café à la recherche de Pierre avec lequel il a rendez-vous[2]. Cet exemple joue un rôle crucial dans l'argumentation sartrienne : il s'agit d'insister sur le fait que l'expérience du néant n'a pas son siège privilégié dans *le jugement*, comme on pourrait le croire. Le néant est d'abord et avant tout une expérience *antéprédicative*, ici en l'occurrence perceptive, ou comme dit Sartre, « intuitive ». Autrement dit, l'expérience que nous faisons du néant n'est pas d'emblée un acte de l'esprit, à savoir l'expérience cognitive d'un jugement assertorique négatif (« p *n'*est *pas* q »). C'est une expérience vécue, je fais l'expérience du néant d'une certaine manière « en chair et en os ». Ce qui, *a priori*, apparaît comme une contradiction ou une hallucination (donc percevoir quelque chose qui n'existe pas), se révèle à l'analyse tout à fait exact :

> Lorsque j'entre dans ce café, pour y chercher Pierre, il se fait une organisation synthétique de tous les objets du café en fond sur quoi Pierre est donné comme devant paraître. Et cette organisation du café en fond est une première néantisation[3].

La première forme de néantisation est un effet de structure ou de structuration de mon champ perceptif : il y a là une *démarcation* qui se dessine entre le premier-plan de mon attente (Pierre) et l'arrière-plan du contexte dans lequel je me trouve. Mon attente, à savoir « apercevoir Pierre dans le café », repousse

[1] M. Heidegger, *Être et Temps*, trad. F. Vezin, Paris, Gallimard, 1998, § 60.
[2] J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1996, p. 43 *sq.*
[3] *Ibid.*, p. 44.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

à l'arrière-plan toutes les personnes et les objets qui peuplent ce café ; ils sont certes toujours là, mais affectés d'un coefficient négatif, à savoir « tout ce qui n'est pas Pierre » ; ils m'apparaissent précisément comme « n'étant pas Pierre ».

Notons cependant que cette première forme de néantisation est toutefois nécessaire à l'apparaître de Pierre. En effet, si je veux pouvoir identifier quelque chose dans mon horizon, encore faut-il que certaines choses se *retirent*, pour parler comme Heidegger, à l'arrière-plan — sans quoi j'aurais plutôt affaire à un chaos de données sensibles. Cette première forme de néantisation désigne donc la *polarisation* de mon champ perceptif en un premier-plan et arrière-plan. Suite à quoi je puis faire l'expérience d'une seconde forme de néantisation, à savoir l'absence de Pierre. Considérons la suite du passage :

> Mais justement Pierre n'est pas là. […] En fait Pierre est absent de *tout* le café ; son absence fige le café dans son évanescence, le café demeure *fond*, il persiste à s'offrir comme totalité indifférenciée à ma seule attention marginale, il glisse en arrière, il poursuit sa néantisation. Seulement il se fait fond pour une forme déterminée, il la porte partout au-devant de lui, il me la présente partout et […] c'est précisément un évanouissement perpétuel, c'est Pierre s'enlevant comme néant sur le fond de néantisation du café. De sorte que ce qui est offert à l'intuition, c'est un papillotement de néant, c'est le néant du fond, dont la néantisation appelle, exige l'apparition de la forme, et c'est la forme — néant qui glisse comme un *rien* à la surface du fond. Ce qui sert de fondement au jugement : « Pierre n'est pas là », c'est donc bien la saisie intuitive d'une double néantisation[1].

Autrement dit, le perpétuel mouvement de retrait du café invite, en vertu de la polarisation perceptive que j'ai soulignée, à l'émergence d'une figure qui ne vient pas. Non-advenue dont je fais bien l'expérience en chair et en os : avant de juger, *je constate l'absence* de Pierre, une absence dont Sartre dit qu'elle « hante ce café » et qu'elle est « la condition de son organisation néantisante [du café] en fond »[2]. Aussi faut-il dire que c'est la valeur de la présence de Pierre qui détermine cette configuration perceptive particulière — et c'est bien la nature de la valeur, selon Sartre, que de « hanter »[3] l'être.

[1] *Ibid*.
[2] *Ibid*., p. 45.
[3] *Ibid*., p. 129-130.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

1.2 La liberté comme polarisation

Que peut-on retenir de la précédente analyse ? Contrairement à un certain prêt-à-penser sartrien, qui fait de la liberté et du néant des propriétés intrinsèques d'une subjectivité qui se constitue en face du monde, il faut dire que la liberté et le néant sont d'abord des propriétés de cette totalité constituée par le couple moi-monde. Autrement dit, la liberté sartrienne n'apparaît pas d'abord comme un « pouvoir discrétionnaire sur soi »[1] que nous fuirions dans la mauvaise foi — dont parle par exemple Romano.

Contrairement à l'idée d'un « pouvoir discrétionnaire sur soi », le pouvoir de néantisation nous apparaît ici, d'abord et en premier lieu, comme ces *trous*, *ces creux et ces béances au sein de ma situation*. Ce sont en réalité tous ces « vides » que *L'Être et le Néant* oppose régulièrement aux « pleins » de l'être-en-soi. Certes ces vides dans le réel sont le fruit d'une présence humaine : en effet, pour qu'il y ait néant, encore faut-il qu'il y ait sujet en relation avec le monde ; pour que je puisse apercevoir l'absence de Pierre, encore faut-il que je l'aie attendu, que sa présence soit désirée, c'est-à-dire que j'aie projeté des possibilités, par définition néantisantes, à partir de ma situation.

On devrait probablement rappeler encore ici l'intentionnalité à vide de Husserl qui, bien qu'elle ne trouve pas nécessairement son remplissement, signifie encore quelque chose. Il semble, au contraire, que chez Sartre ce non-remplissement par l'intuition donatrice soit encore une perception de quelque chose, mais paradoxalement une perception du vide, une intuition de l'absence, du rien. Quoi qu'il en soit de la riche intertextualité qui traverse ce passage, le plus important à mes yeux, c'est que la liberté n'est pas une « idée de la raison ». La liberté se caractérise plutôt par ces écarts et ces interstices de néant dans mon expérience, ces vides au cœur du plein qui, comme l'ont enseigné les gestaltistes, sont nécessaires à la structuration de ma situation.

C'est pourquoi il faudrait se garder de faire de la transcendance du pour-soi le lieu de la liberté. La liberté, c'est au contraire *l'écart* institué par la réalité-humaine en tant qu'elle n'est pas simplement au monde, mais *rapport au* monde ou « présence à soi »[2], comme dit Sartre. La liberté c'est précisément cet *effet de polarisation* qui fait advenir l'écart entre le pour-soi et l'en-soi,

[1] C. Romano, « Sincérité et naturel » dans J. Michel, M. Gonçalo, P. Jesus [dir.], *Du moi au soi. Variations phénoménologiques et herméneutiques*, Rennes, PUR, 2017, p. 27 : « Pour Sartre, la mauvaise foi est une fuite devant une liberté tenue pour infinie et inconditionnelle et caractérisée comme liberté de se choisir ».
[2] J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, p. 109 *sq.*

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

c'est-à-dire *une relation intentionnelle*[1]. C'est pourquoi la liberté n'est pas un « pouvoir discrétionnaire sur soi » mais au contraire, selon l'expression de Sartre, une « présence à soi », qu'il faut entendre paradoxalement, ou dialectiquement, comme une non-coïncidence à soi, comme une fissure invisible :

> Au contraire, la présence à soi suppose qu'une fissure impalpable s'est glissée dans l'être. S'il est présent à soi, c'est qu'il n'est pas tout à fait soi. La présence est une dégradation immédiate de la coïncidence, car elle suppose la séparation. Mais si nous demandons à présent : *qu'est-ce* qui sépare le sujet de lui-même, nous sommes contraints d'avouer que ce n'est *rien*[2].

En d'autres termes, si Federer est bien ce champion de tennis suisse aux vingt titres du Grand Chelem, il ne l'est cependant pas comme cette table est une table ou ce stylo un stylo, c'est-à-dire dans un pur et simple rapport d'identité, sans négativité ou différence. Il se pourrait bien qu'on apprenne par la suite qu'il avait triché, ce qui, comme dans le cas d'Armstrong, donnerait un tout autre sens à ses exploits…

1.3 Liberté, volonté et émotions

À mon sens, cette conception de la liberté est la seule manière de rendre correctement compte de certaines propositions sartriennes sur les émotions. Ainsi, lorsque Sartre soutient que les émotions relèvent de la liberté du sujet, il ne veut pas dire que nous choisissons nos émotions, ni même que nous serions toujours libres à l'égard de celles-ci. Les émotions, tout comme la connaissance ou la volonté, sont des *modes intentionnels* et par conséquent relèvent de cet écart institué par le néant au sein de l'être que Sartre appelle aussi « liberté originelle »[3] ou « liberté protéiforme »[4].

---

[1] Cette lecture me semble trouver un argument de poids dans la position non-égologique défendue par Sartre dans *La Transcendance de l'Ego*. Continuant sur les traces de la cinquième des *Recherches logiques* de Husserl, Sartre fait de la conscience un événement relativement impersonnel, c'est-à-dire, dans mes termes, l'advenue d'une relation intentionnelle qui ne nécessite pas de postuler une quelconque réalité égologique en deçà d'elle (le temps du flux de conscience se chargeant de l'unification) et dont la liberté serait une propriété.

[2] *Ibid*., p. 113.

[3] *Ibid*., p. 488.

[4] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 2013, p. 419.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

Cette liberté est en effet « protéiforme », non pas au sens où elle serait un plein pouvoir sur soi, mais au sens où nous disposons d'une *multitude de manières de nous situer*, c'est-à-dire de répondre aux exigences de la situation : la connaissance, la volonté, l'action ou les émotions sont autant de modes, de variations autour de cette « liberté originelle », c'est-à-dire autant de modes de vivre dans l'écart institué par la relation intentionnelle :

> La liberté n'est rien d'autre que l'*existence* de notre volonté ou de nos passions, en tant que cette existence est néantisation de la facticité, c'est-à-dire d'un être qui est son être sur le mode d'avoir à l'être[1].

De manière tout à fait conséquente, si Sartre situe l'émotion au même niveau que la volonté, c'est-à-dire comme une forme de liberté, c'est parce que l'une et l'autre représentent des possibilités de répondre à la situation : d'un côté nous agissons rationnellement et techniquement (selon une sorte de rationalité instrumentale), de l'autre nous le faisons magiquement, mais non moins « librement » puisque nous pouvons modifier la couleur des exigences qui pèsent sur nous, c'est-à-dire agir sur le sens que revêt la situation pour nous.

Soit par exemple la colère éprouvée devant ce clou qui ne s'enfonce pas comme il devrait. Cette colère vient répondre au « coefficient d'adversité des choses »[2], en quelque sorte « librement », c'est-à-dire à la faveur de l'écart entre moi et le clou ; ce qui fait que je ne suis jamais face à de pures et simples contraintes physiques, même lorsque je dois me rendre à l'évidence que le mur résiste au clou. Cette résistance n'est jamais simplement de l'ordre d'une force physique, mais en même temps toujours de l'ordre d'une exigence qui peut être contournée comme retournée « magiquement », c'est-à-dire une résistance dont le sens ou l'urgence peuvent faire l'objet d'une modification de ma part. Pour le dire simplement, le clou et le mur représentent une contrainte physique toujours déjà inscrite dans une relation intentionnelle. Ainsi, en m'énervant, je constitue le mur en obstacle ou comme un ennemi à vaincre, alors qu'il n'avait été jusqu'à présent que le support matériel de mon activité pratique.

Malgré ces quelques précautions, il me semble toutefois difficile de penser que nous choisissons librement de répondre techniquement ou magiquement, comme si la réalité se laissait imposer son sens du dehors. Je pense que dans ce genre d'affirmation Sartre perd un peu de ce sens dialectique qu'il manifeste au début de *L'Être et le Néant*, lorsqu'il entrevoit la liberté comme

[1] *Ibid*.
[2] *Ibid*., p. 364.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

une force polarisante plutôt que comme un *fiat* du sujet, comme le laissent parfois suggérer certains passages de la quatrième partie.

2. Les pathologies de la liberté

Venons-en donc maintenant à la pathologie qu'une telle liberté saurait souffrir. La première idée qui nous vient à l'esprit, me semble-t-il, lorsqu'on s'en tient à la pensée de Sartre, c'est évidemment la mauvaise foi. Il y aurait dans la mauvaise foi, en effet, une forme d'aliénation inévitable de la condition humaine, une liberté qui feindrait de s'ignorer. J'aimerais toutefois porter mon attention sur un autre phénomène, plus discret, à savoir *l'empâtement*.

2.1 Empâtement et mauvaise foi

Sans doute l'empâtement peut être considéré comme une forme de mauvaise foi. N'est-ce pas le cas du garçon de café, qui se laisse enfermer dans son rôle, qui se fait chose garçon-de-café, qui, donc, s'empâte dans son rôle ?

Pourtant, à y regarder de plus près, il faudrait se garder de faire de l'empâtement une simple métaphore pour la réification. D'ailleurs, l'expression ne se retrouve pas dans le chapitre sur la mauvaise foi, sinon peut-être de manière allusive lorsque Sartre évoque la tristesse dans laquelle mon corps paraît, en effet, s'empâter :

> Elle [la tristesse] est le sens de ce regard terne que je jette sur le monde, de ces épaules voûtées, de cette tête que je baisse, de cette mollesse de tout mon corps[1].

L'idée même d'« empâtement » revient en réalité explicitement lorsqu'il est question du désir et plus spécifiquement du désir sexuel dans le chapitre sur les « relations concrètes avec autrui ».

2.2. Empâtement et désir

Le désir, en tant que tel, n'a rien pour Sartre d'empâté ou d'empâtant. Comme l'a souligné Bernet dans son étude sur Sartre[2], le désir apparaît d'emblée dans

[1] *Ibid*., p. 95.
[2] R. Bernet, *Conscience et existence*, Paris, PUF, 2004, p. 171 *sq*.

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

la deuxième partie de *L'Être et le Néant* comme une forme de néantisation, à condition qu'on ne l'aplatisse pas sur un simple *conatus* pulsionnel. Il s'agit en réalité du désir d'autofondation de la conscience, soutient Bernet[1]. Or, le thème du désir disparaît ensuite des propos de Sartre pour revenir, bien plus tard, dans le chapitre sur « les relations concrètes avec autrui »[2], mais cette fois-ci sous la forme plus spécifique du désir sexuel — des passages que Bernet ne semble pas avoir retenus dans son analyse.

Pour Sartre, l'affaire semble entendue. Le désir est une forme de conscience intentionnelle, au sens où l'on désire toujours quelque chose, « p » ou « que p ». Pourtant, lorsqu'il est orienté sur autrui, ce désir devient une conscience « *trouble* »[3], comme il le souligne aux mêmes pages. Il faut comprendre par-là que la visée, l'éclatement de la conscience dans le désir sexuel, n'est pas aussi limpide et immédiate que dans un autre acte intentionnel, comme la faim par exemple. Autant la sensation de faim possède une forme « empruntée d'intentionnalité » (*borrowed intentionality*), selon l'expression heureuse de Peter Goldie[4], autant dans le désir la conscience semble perdre de cette transparence intentionnelle. Pour le dire dans un vocabulaire sartrien, dans le désir, la conscience apparaît comme *freinée dans son dépassement* ou son éclatement vers le monde.

Selon Sartre, le désir sexuel trouble et freine la conscience dans son dépassement, parce qu'elle s'y trouve soudain *retenue par le corps*. Dans le désir sexuel, les sensations corporelles ne paraissent plus pouvoir refluer dans l'arrière-plan de nos activités, ou s'intégrer dans un projet corporel global, comme c'est le cas dans la faim ou n'importe quel autre de nos élans vitaux :

> Dans le désir sexuel, certes, on peut retrouver cette structure commune à tous les appétits : un état du corps. […] Et la conscience désirante existe cette facticité ; c'est *à partir d'elle* — nous dirions volontiers : *à travers* elle — que le corps désiré apparaît comme désirable. Toutefois, si nous nous bornions à le décrire ainsi, le désir sexuel apparaîtrait comme un *désir sec et clair*, comparable au désir de boire et de manger. Il serait fuite pure de la facticité vers d'autres possibles. Or chacun sait qu'un abîme sépare le désir sexuel des autres appétits. […] C'est qu'on ne désire pas une femme en se tenant tout entier hors du désir, le désir me *compromet* ; je suis complice de mon désir. Ou plutôt le désir est tout entier chute dans la complicité avec le corps. Il n'est pour chacun

[1] *Ibid.*, p. 176.
[2] J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, p. 425 *sq*.
[3] *Ibid., p.* 427.
[4] P. Goldie, « *Emotions, feelings and intentionality* », dans *Phenomenology and the Cognitive Sciences* n°3 (2002/1), p. 247.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

> que de consulter son expérience : on sait que dans le désir sexuel la conscience est comme empâtée, il semble qu'on se laisse envahir par la facticité, qu'on cesse de la fuir et qu'on glisse vers un consentement *passif* au désir. […] La conscience alourdie et pâmée glisse vers un alanguissement comparable au sommeil[1].

Il y aurait beaucoup à dire sur ce passage, mais je relèverai surtout deux idées centrales :

1. Le désir est une « chute dans la complicité avec le corps » ; on a là une définition de l'empâtement qui pourrait indiquer, dans la perspective sartrienne, une sorte de pathologie de la liberté.

2. Cette chute ne peut se réaliser qu'*à la faveur d'un consentement au corps*. Parce que le désir sexuel n'est en effet ni un acte volontaire ni non plus un simple arc réflexe, il nécessite qu'on y consente, *i.e.*, comme pour le sommeil, qu'on se laisse aller à l'alanguissement de la chair.

Contrairement à certaines analyses intellectualistes en philosophie de l'esprit, Sartre ne considère pas que le désir est un simple état mental, dont l'occurrence activerait par la suite des régions du corps objectif (pouls, alanguissement, tension, etc.). *Le désir n'est pas pensée, mais il est caresse*. La caresse porte le désir comme le signe linguistique supporte la pensée[2]. Dans le désir c'est tout le corps propre qui se porte de manière significative en direction d'autrui. Il ne s'agit donc ni d'un pur état mental ni d'une simple augmentation des constantes physiologiques.

Toutefois, selon Sartre, l'intentionnalité de la caresse ne ressemble en rien aux formes pratiques d'intentionnalité corporelle, telle que par exemple *un geste* de la main pour héler un taxi. Dans le geste, les sensations du corps sont dépassées et traversées en direction du monde : comme dans la préhension, on agit dans et sur le monde. Dans la caresse, au contraire, mon corps s'empâte (ou je me laisse empâter) dans ses sensations, au lieu de se retirer à l'arrière-plan. La caresse n'est donc pas une simple extase pratique vers le dehors, mais un consentement à la passivité :

> Dans la caresse, ce n'est pas mon corps comme forme synthétique en action qui caresse autrui : mais c'est mon corps de chair qui fait naître la chair d'autrui. La caresse est faite pour faire naître par le plaisir le corps d'autrui à autrui et à moi-même comme passivité *touchée* dans la mesure où mon corps se fait chair pour le toucher avec sa propre passivité, c'est-à-dire en se caressant à lui plutôt qu'en le caressant. C'est pourquoi les gestes amoureux ont une langueur qu'on

[1] J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, p. 427-428.
[2] *Ibid*., p. 430.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

> pourrait presque dire étudiée : il ne s'agit pas tant de *prendre* une partie du corps de l'autre que de *porter* son propre corps contre le corps de l'autre. Non pas tant de pousser ou de toucher, au sens actif, mais de *poser contre*[1].

Il me semble, sans vouloir surinterpréter, qu'on retrouve ici une variation autour du thème fameux de la main touchante-touchée de Husserl[2]. Sauf que chez Sartre le thème est transposé du champ cognitif au champ affectif, de sorte que le contact des épidermes renvoie au jeu érotique des corps : la caresse est à la fois un empâtement de ma liberté dans la chair tout comme elle est une invitation à l'empâtement d'autrui dans la sienne.

Il faut en même temps rappeler que cette description prend place au cœur des relations avec autrui. Autrement dit, le désir sexuel est à comprendre comme une manière de répondre au regard de l'autre. Il s'agit, dans le désir sexuel, de résoudre le conflit des regards, mais en quelque sorte au niveau de l'en-soi. Il s'agit d'amener l'autre à rendre les armes en commençant par se rendre vulnérable à ses yeux dans l'empâtement. Les regards cèdent ici la place à la chair, assurant une coïncidence avec soi et avec l'autre, coïncidence qui semblait impossible au départ des analyses de *L'Être et le Néant*.

C'est pourquoi cette analyse apparaît somme toute parfaitement cohérente avec la position de Sartre sur la liberté. L'empâtement, c'est en réalité un *colmatage des trous*, des vides que la liberté avait généré au sein de l'être, et dont le regard d'autrui est une forme exemplaire — souvenons-nous que ce regard est précisément pour Sartre un trou, un vide, dans mon champ perceptif, cette « hémorragie »[3] que je ne pourrai jamais stopper. Dans le désir sexuel je cherche par conséquent à faire disparaître la béance que le regard d'autrui a introduite dans mon monde. En me faisant chair, j'entraîne l'autre sur le versant de l'en-soi, je réalise l'unité avec moi et avec l'autre sur ce terrain-là, c'est-à-dire au sein de la plénitude de nos matérialités respectives.

Quelques lignes plus loin, Sartre généralise cette analyse de l'empâtement à tout le rapport au monde, qui n'est pas sans nous faire penser à la « chair du monde »[4] de Merleau-Ponty :

> Un contact est *caresse*, c'est-à-dire que ma perception n'est pas *utilisation* de l'objet et dépassement du présent en vue d'une fin ; mais percevoir un objet, dans l'attitude désirante, c'est me caresser à lui. Ainsi suis-je sensible, plus qu'à la forme de l'objet et plus qu'à son instrumentalité, à sa matière (grumeleuse,

[1] *Ibid*., p. 431.
[2] E. Husserl, *Idées directrices II*, trad. É. Escoubas, Paris, PUF, 1996, § 36.
[3] J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, p. 294 *sq*.
[4] M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, Paris, Gallimard, 2004, p. 176 *sq.*

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

> lisse, tiède, graisseuse, rêche, etc.) et je découvre dans ma perception désirante quelque chose comme une *chair* des objets. Ma chemise frotte contre ma peau et je la sens : elle qui d'ordinaire est pour moi l'objet le plus lointain devient le sensible immédiat, la chaleur de l'air, le souffle du vent, les rayons du soleil, etc., tout m'est présent d'une certaine manière, comme posé sans distance sur moi et révélant ma chair par sa chair. De ce point de vue, le désir n'est pas seulement l'empâtement d'une conscience par sa facticité, il est corrélativement l'engluement d'un corps par le monde ; et le monde se fait *engluant* ; la conscience s'enlise dans un corps qui s'enlise dans le monde[1].

Je ne sais pas s'il faut parler de l'empâtement comme d'une forme de pathologie de la liberté. Peut-être qu'en un sens, c'est bien le cas ; peut-être qu'il faudrait déplorer l'attitude de ces sujets qui renoncent à assumer l'écart et la fissure qui caractérisent notre présence au monde et qui s'abandonnent ainsi, lascivement, à l'en-soi. Mais, pour terminer, j'aimerais pour ma part esquisser quelques remarques dans une autre direction.

3. L'empâtement et la psychopathologie de l'anorexie

Il me semble, modestement parlant, que ces analyses présentent des ressources précieuses pour une psychopathologie clinique qui cherche à comprendre comment une présence au monde peut être, selon l'expression de Binswanger, *manquée ou malheureuse (missglückte)*[2].

Comme parfois chez Sartre, il y a, dans cette analyse de l'érotique, une généralisation abusive d'un type particulier de rapport au monde, à soi et aux autres — comme l'avait montré Merleau-Ponty à propos du regard aliénant d'autrui. De même ici, il est possible que cet empâtement relève finalement plus de l'expérience pathologique du corps et du désir que de l'expérience normale.

Je ne veux pas dire par là que la relation sexuelle est toujours simple et de l'ordre d'une danse harmonieuse des corps. Ce serait naïf. Toutefois, il me semble que toute cette description sartrienne se fait encore trop du point de vue d'un spectateur étranger. Je veux dire que, lorsque Sartre parle d'empâtement, il se place en réalité en surplomb, il adopte le point de vue du philosophe qui observe à distance un comportement érotique, c'est-à-dire précisément sans y consentir. C'est pourquoi il y découvre moins l'authenticité de l'engagement

[1] J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, *op. cit.,* p. 432.
[2] L. Binswanger, *Trois formes manquées de la présence humaine,* trad. J.-M. Froissart, Paris, Le Cercle Herméneutique, 2002.

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

qu'une comédie, une simagrée, celle de la « langueur de ces gestes étudiés » dont il est question dans l'une des citations précédentes. J'ai l'impression, mais je me trompe peut-être, que l'analyse du désir est toujours faite en comparaison avec le sujet pratique qui manipule le monde ; de sorte que le désir ne peut apparaître que comme une forme *dégradée* de l'action sur l'environnement, une « chute »[1], comme il le dit, de notre pouvoir sur le monde vers la matérialité de l'en-soi. Pour le dire plus simplement, pourquoi faire du consentement à la chair du monde nécessairement une forme d'empâtement au lieu d'y voir, un peu à la manière de Merleau-Ponty, une entrée en sympathie avec l'environnement et avec autrui ?

L'expérience de l'empâtement ressemble en réalité, à s'y méprendre, à l'expérience que l'anorexique peut avoir de son corps et de son rapport charnel au monde. C'est à mon avis toute la richesse de cette analyse, à savoir de nous introduire au cœur d'un rapport pathologique au(x) corps. L'anorexique, mais ce n'est probablement de loin pas la seule, vit son lien charnel avec le monde, avec les nourritures, avec autrui ainsi qu'avec son corps, précisément sur le mode de la compromission, voire de contamination (par la chair du monde). Aussi, ce que Sartre appelle, de l'extérieur, l'empâtement pourrait tout aussi bien désigner, de l'intérieur, notre *animation corporelle*, animation sur laquelle la philosophe américaine Maxine Sheets-Johnstone a régulièrement insisté dans son analyse du contact charnel et de la matérialité :

> Quand nous faisons l'expérience d'une chose en profondeur plutôt que comme une forme reconnaissable mais vague sur laquelle notre regard ne fait que passer — nous laissons notre sensibilité de surface venir au premier plan. Ce faisant, nous nous ouvrons à la possibilité d'être touché et é-mu (*being moved*) par ce qu'il y a. Réciproquement, nous découvrons la possibilité de sonder (*fathoming*) la densité d'un autre vivant ou d'une chose. Nous laissons une certaine forme nous transporter de la surface de notre sensibilité à la densité de la chair. Nous nous ouvrons à de nouvelles possibilités d'accord (*attunement*)[2].

L'anorexique ne connaît plus cette animation, cet élan vital, mais elle fait au contraire l'expérience de son empâtement. Elle se refuse au compromis avec la chair, elle se refuse au désir, à l'appétit et à la sexualité. Elle trouve au contraire refuge dans l'attitude volontariste, spirituelle et active, à laquelle Sartre semble reconnaître, du moins dans certains passages, une forme insigne de liberté. Si l'anorexique éprouve du plaisir, c'est dans la maîtrise et le contrôle

[1] Voir la citation de Sartre, *supra*, p. 7.
[2] M. Sheets-Johnstone, *The Corporeal Turn*, Charlottesville, Imprint Academic, 2009, p. 144.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

qu'elle peut exercer sur elle et sur son monde. Ce dont souffre l'anorexique, et ce n'est certainement pas la seule, c'est bien de l'impossibilité de *consentir au corps*, de lui laisser quelque peu l'initiative, comme dans l'appétit (mais aussi dans l'endormissement). Son corps n'est précisément plus, comme l'a bien souligné Sartre, cette matrice transparente qui favorise notre intégration au milieu, mais une chose-chair, cette conscience troublée qui fait écran entre moi et le monde.

La transcendance corporelle est ici freinée dans son élan et s'abîme dans ses sensations. La matière se présente au sujet sous forme de pâte, c'est-à-dire comme des paquets de qualités et de sensations abstraites (grumeleuse, lisse ou, dans le cas particulier de l'anorexique, épaisse, lourde, grasse). Là où le sujet consentant à la sensibilité percevrait les valeurs vitales qui hantent les choses, c'est-à-dire qui organisent les qualités sous forme d'unités de sens motivationnelles (des affordances), l'anorexique paraît éprouver de manière écrasante le trop-plein de sa chair et de la chair du monde. C'est pourquoi la nourriture n'invite plus chez elle à la jouissance, mais elle réveille ces mêmes sensations qui passent chez nous au second plan (sensations de déglutition, de digestion, de satiété, etc.). Aussi l'appétit, la jouissance et l'élan vers l'assimilation du monde sont-ils remplacés chez elle par la maîtrise pratique, le contrôle, le *monitoring* psychique, comme pour restaurer une liberté en train de lui échapper.

Il faut par conséquent revenir de la psychopathologie vers Sartre, pour soutenir que l'empâtement, cette forme dégradée de conscience, cette « chute dans la complicité avec le corps », n'est que l'envers d'une forme authentique d'animation corporelle, de vitalité — celle-là même que l'anorexique semble avoir perdue chemin faisant.

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XVI 2, 2020 (Actes 11), p. 223-247
https://popups.uliege.be/1782-2041/

ISSN: 1782-2041
DOI: 10.25518/1782-2041.1181

L'Intelligibilité de la pratique, après coup

Par HERVÉ OULC'HEN
Université de Liège

Le jeudi 26 avril 2018, durant la troisième journée du douzième séminaire annuel du Centre de recherches phénoménologiques, une table ronde fut consacrée à l'ouvrage d'Hervé Oulc'hen, L'Intelligibilité de la pratique. Althusser, Foucault, Sartre. *Paru en 2017 aux Presses Universitaires de Liège, ce travail fut présenté par Florence Caeymaex avant d'être discuté par Gildas Salmon, Chiara Collamati, Soheil Ghanbari et Ferhat Taylan — que nous remercions chaleureusement d'avoir participé à cette rencontre scientifique.*

Ci-dessous, le lecteur trouvera d'abord les questions posées sur le livre et, ensuite, les réponses données par l'auteur. Les points soulevés par Gildas Salmon font l'objet d'une explication dans les sections 1 et 2 du texte d'Hervé Oulc'hen. Les parties 2 et 3 répondent quant à elles aux interrogations formulées par Chiara Collamati et Soheil Ghanbari. Enfin, les remarques de Ferhat Taylan sont examinées dans la section 4 qui conclut ces échanges autour du problème de l'intelligibilité de la pratique. Si ces discussions conduisirent Hervé Oulc'hen à préciser l'articulation, les sources et les grilles d'interprétation de son livre, elles l'amenèrent également à revenir sur ces trois problèmes : les rapports épistémiques entre sciences sociales et philosophie, d'une part, les enjeux politiques du concept d'« institution », d'autre part, et, enfin, le destin des concepts de vérité et de dialectique dans les philosophies de la pratique qui furent développées par la troïka Althusser-Foucault-Sartre.

Questions et remarques de Gildas Salmon (CNRS, LIER-FYT)

Mes questions porteront pour l'essentiel sur la construction d'ensemble de l'ouvrage. Ma principale interrogation porte sur l'articulation des différentes

parties du texte. Y a-t-il véritablement un problème commun à tous ces auteurs, ou le terme de « pratique » recouvre-t-il plusieurs problématiques distinctes chez Althusser, Foucault et Sartre ? Je me demande si le problème de l'intelligibilité de la pratique au sens strict, c'est-à-dire entendu comme ressaisie théorique d'une activité conçue sur le modèle de la production, ne se limite pas à Althusser (et dans une certaine mesure Bourdieu) ? Il me semble n'être compréhensible qu'à partir du croisement très singulier de Marx et de Bachelard, c'est-à-dire d'une double survalorisation de la théorie pure et de la pratique comme production. En un sens, j'ai l'impression que la conclusion de l'étude d'Hervé aboutit à une impasse, et que c'est plutôt dans le contournement de ce problème, ou dans sa dissolution, que se produisent les véritables avancées, notamment dans l'analyse des savoirs. Je m'interroge en particulier sur l'articulation des chapitres 2 et 3 (le passage aux pratiques de soi chez Foucault à partir d'Althusser, qui me semble recouvrir un véritable saut en dépit du Machiavel d'Althusser), et aussi sur le retournement qui est opéré dans le dernier chapitre où ce n'est plus l'intelligibilité de la pratique, mais celle de la vérité (à partir des pratiques) qui fait problème. Ces décalages sont explicités dans le livre, mais j'aimerais qu'Hervé revienne sur la perspective d'ensemble : s'il y a une unité problématique sous-jacente (ce qui est affirmé dans l'introduction), comment la formuler ? Si l'enjeu est plutôt de cartographier une dispersion des usages de la pratique, comment caractériser l'« espace de dispersion » ainsi défini ? Doit-on conclure que le problème de l'intelligibilité de la pratique au sens strict (althussérien) est en définitive un problème mal posé, ou sinon comment comprendre la relative impasse à laquelle il aboutit ?

Une deuxième question, corrélative, porte sur la méthode : dans chaque chapitre, l'auteur précédent sert à analyser le suivant : Foucault est lu à partir d'Althusser, Sartre à partir de Foucault, et, dans le dernier chapitre, on pourrait dire que Foucault est lu à partir de Sartre. J'aimerais qu'Hervé précise les enjeux de sa méthode de lecture singulière qui fait ressortir la cohérence de chaque auteur en l'interrogeant pour ainsi dire de biais. Cette question est liée à la précédente en ce qu'il s'agit là aussi de le conduire à préciser le type d'unité ou de décalage qu'il veut faire apparaître.

Dans la suite de ma première question, j'interrogerai aussi Hervé sur l'absence de Bourdieu, qui, pour être évoqué plusieurs fois, n'est pas traité pour lui-même dans le livre, alors qu'il semble être celui qui entre le mieux dans la problématique de l'intelligibilité de la pratique telle qu'elle est définie à partir d'Althusser, et qui parvient en quelque sorte à opérationnaliser ce questionnement dans un savoir sociologique. Pourquoi ne pas avoir intégré plus directement la sociologie bourdieusienne ?

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

Enfin, une question plus générale portera sur la place spécifique des sciences sociales dans cette configuration. L'impression d'ensemble qui se dégage de l'ouvrage est que les références à Marx d'une part, et à Nietzsche de l'autre, sont plus importantes que le développement des sciences sociales de l'époque. Jusqu'où Hervé serait-il prêt à adopter la thèse d'une forme de clôture de la philosophie sur elle-même (puisque Marx est intégré à la tradition philosophique) dans un moment où on proclame l'avènement des sciences humaines ? Cette question se pose en particulier dans le dernier chapitre, où la référence à Nietzsche semble écraser la ligne plus durkheimienne qu'on trouve notamment chez Gernet. Or, ceci rejaillit sur le concept de pratique ; car, dans la généalogie nietzschéenne, il s'agit de la lutte entre des évaluations et des types d'hommes hétérogènes, plutôt que des effets de pratiques collectives productrices de normes. Comment les deux choses s'articulent-elles à la fois chez Sartre et chez Foucault ? Dans quelle mesure leur généalogie de l'idée de vérité est-elle transformée par le développement des sciences sociales ?

Questions et remarques de Chiara Collamati (Université de Liège)

J'aborderai ton livre par la fin, en commençant par les ouvertures conclusives, pour remonter à quelques-uns des points cruciaux de ton argumentation. Au bout de ce parcours magistralement tracé sur le terrain d'un problème *commun* à Althusser, Foucault et Sartre, celui justement de l'intelligibilité de la pratique et des théories des ensembles pratiques, le livre démontre la nécessité d'une altération épistémologique réciproque entre la philosophie et les sciences sociales, à partir de laquelle pourrait s'esquisser une autre archéologie que celle de Foucault (p. 382). Cette nouvelle archéologie devrait se caractériser par une *lecture historico-conceptuelle* des sciences sociales, qui serait capable d'assumer l'irréductibilité du *hiatus* existant entre sens objectif et sens subjectif des pratiques, de valoriser le désajustement entre *habitus* et règles, mais aussi de rendre productive la désadaptation dans l'adaptation. Or, pour n'être qu'une allusion, l'expression « histoire conceptuelle »[1] me semble néanmoins décisive, car elle indique une pratique de la philosophie qui devrait être capable de

[1] Cette expression désigne en réalité une méthode historiographique et philosophique bien précise — la même qui inspire, à certains égards, la recherche de Karsenti à laquelle tu te réfères positivement à plusieurs reprises. L'histoire conceptuelle dans sa formulation allemande (Koselleck, Brunner) considère les concepts comme des formations constituées par plusieurs couches, c'est-à-dire par un ensemble de signifiants qui dérivent chronologiquement de temporalités différentes. Se définissant par sa propre stratification, le concept est lui-même historique, en ce qu'il est l'outil produit

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

sortir *et* de la *praxis* comme foyer privilégié de donation du sens *et* des théories extra-anthropologiques de l'origine du sens (selon les mots de Sebag que tu reprends). Autrement dit, chez Sartre et Foucault, cette philosophie devrait être capable d'aller un peu plus loin. Dans ce jeu d'altération réciproque avec les sciences sociales, elle devrait devenir une histoire conceptuelle, une histoire des concepts, où le génitif n'est plus objectif mais subjectif : le concept comme lieu propre de la pratique philosophique, dans son double effort pour comprendre la genèse du concept de concept, ainsi que le rapport de celui-ci à la pratique.

Ton livre nous montre l'importance de penser la pratique, et donc aussi la pratique politique, au-delà de sa réduction à une théorie. On peut préciser cela en disant que la question devient celle de penser la politique en dehors de la science politique moderne telle que s'est affirmée à partir du 17e siècle. À l'intérieur de celle-ci, la pratique est une champ d'application de la théorie ; l'agir politique s'affirme comme un champ de savoir autonome et rigoureusement fondé ; la pratique n'est plus l'exercice de la vertu dans la contingence d'une situation, mais elle devient le résultat nécessaire d'un calcul logique. Au 17e siècle se produit une rupture qui marque le seuil de scientifisation de la politique, celle-ci devenant le lieu d'application de principes dont la validité dérive de la démarche scientifique qui les a produits. Cela implique aussi une transformation de la structure épistémique du savoir pratique ; laquelle transformation n'est pas tant une transition depuis la notion de vertu (Aristote ou Machiavel) vers celle de science (Hobbes ou Pufendorf), car il s'agit plutôt d'un déplacement qui est opéré depuis une science de la vertu vers une *science théorique du droit*. Voici donc ma première question : reconnaitre, comme tu le suggères, la possibilité d'une approche historico-conceptuelle des sciences sociales n'impliquerait-il pas, en même temps, de produire une pensée philosophique-politique qui puisse *garder* l'effort épistémique de conceptualisation, tout en montrant les limites *et* de la science politique moderne *et* de la science de l'histoire qui la soutient ?

Cette question de la conceptualisation est au cœur des critiques que tu adresses à Althusser (dont l'absence dans la couverture du livre fait signe, peut-être, vers quelque chose de plus que la contingence historique de la fameuse photo !) et qui touchent principalement la priorité assignée au plan théorique qui se révèle dépourvu d'un ancrage véritable dans ses conditions réelles

---

et utilisé par la science de l'histoire dans la compréhension et l'exposition de son propre objet. C'est pourquoi le temps spécifiquement historique, celui qui fait l'objet de la science de l'histoire (*Historik*), est un temps défini par la « contemporanéité du non contemporain ».

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

(p. 179). La confrontation critique que tu mènes avec Althusser fait souvent de ce dernier le point-limite d'une idée de la pratique qui ne peut devenir opérationnelle qu'à travers l'interaction construite entre un « Sartre post-foucaldien » et un Foucault qu'on découvre finalement plus sartrien qu'on ne l'imaginait. Or, tu ne manques pas de souligner que, chez Foucault par exemple, l'enjeu n'est jamais celui de considérer le savoir comme une forme de la pratique (et inversement : « pour Foucault la pratique n'est pas le critère pertinent pour la production du savoir », p. 235). Cela conduirait en effet à considérer l'élaboration des connaissances comme une pratique sociale parmi d'autres ; comme le simple reflet des pratiques sociales. L'enjeu est plutôt de maintenir une certaine autonomie à l'ordre du savoir, dans ses modalités d'articulation (et non pas de réduction) à d'autres pratiques non discursives, sans passer par l'hypothèse d'une expérience pratico-sociale fondatrice, unificatrice, commune, première, etc. Mais le problème surgit, à mes yeux, quand tu essayes de sortir de cette impasse en distinguant chez Sartre les termes de *concept* et de *notion*, mais aussi en valorisant la priorité pratique de la totalisation immédiate (ou « incarnation ») comme mode d'intelligibilité des « pratiques ici et maintenant » (p. 359 *sq*.).

J'en arrive, dès lors, à ma deuxième question. L'opposition entre concept et notion n'est pas formulée de manière précise et exhaustive par Sartre. Ce dernier la mentionne dans l'entretien paru dans *L'Arc* en 1966, et il y dédie quelques lignes dans la *Critique de la Raison dialectique*. Or il me semble que, pour pouvoir le suivre comme tu le proposes, nous devrions d'abord nous demander quelle est la définition du concept qui est en jeu dans sa philosophie. Tu suggères qu'il s'agit d'une vision kantienne du concept (p. 210) ; mais cela ne risque-t-il pas d'affaiblir la force euristique du rapport dialectique entre le réel et la pensée, que Sartre construit au travers d'une assimilation critique de Hegel et de Marx ? En saluant le refus sartrien de produire un concept du temps historique (le temps ne pouvant être l'objet d'un concept en raison de la clôture figée qui est produite par toute conceptualisation), tout en le faisant jouer contre la tentative althussérienne de définir l'objet théorique du matérialisme historique, ne risque-t-on pas d'affaiblir la spécificité de la pratique philosophique ? *La Critique de la raison dialectique*, tout en étant une *expérience* critique que n'importe qui peut conduire, a été quand même écrite par Sartre au prix de nombreux efforts, et à travers la construction de concepts bien définis.

En quoi la notion serait-elle plus adéquate au fonctionnement du statut épistémique des sciences sociales ? Du point de vue qui est le tien, quelles implications y aurait-il à considérer la société et la démocratie comme des con-

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

cepts et non des notions ? Serais-tu d'accord de dire que la notion fonctionnerait comme l'horizon ou le champ *au sein duquel* une certaine constellation de concepts peut devenir opérationnelle ?

Ta valorisation de ce que Sartre nomme incarnation ou totalisation immédiate me permet aussi d'ajouter une troisième question liée à la précédente. Aux pages 273-274 de ton livre, tu montres comment le primat sartrien de la *praxis* (qui s'atteste non seulement sur le plan ontologique et moral, mais aussi, et d'abord, sur le plan épistémologique), fait de la totalisation en cours la seule démarche capable de ressaisir une situation historique donnée, *comme si elle était encore présente* (p. 269) ; ce qui éloigne Sartre de la notion foucaldienne d'archive et du primat épistémologique du passé qui la soutient, mais aussi de la conception althussérienne de la connaissance (p. 316), car, chez Sartre, les idées émergeant de la *praxis*, elles ont constitutivement une implication situationnelle et une utilité pratique. La *praxis* se donnant ses propres lumières, c'est l'idée pratique qui nous sert à nous expliquer notre propre situation.

Cette démonstration te permet de ranger Sartre du côté de l'historiographie du présent, qui est pratiquée par Marx dans ses écrits sur la France, et d'analyser une certaine manière de se situer dans l'époque, et, ainsi, de penser sur un mode problématique le présent dans lequel on vit et on agit. La manière dont tu présentes la pensée de Sartre comme « critique en situation » permet dès lors de déplacer le double reproche que Foucault formule contre lui : celui d'être un homme en retard sur son époque (p. 216) et d'être un homme qui colle tellement à l'épistème de son époque qu'il ne peut réellement la saisir de manière critique (p. 253). Ainsi ta lecture démontre quelque chose que Sartre avait pressenti dans *Les Mots* : le retard qu'il a sur son époque est exactement ce qui lui fait gagner de l'avance sur ses contemporains. Ce phénomène de retard revient à plusieurs reprises dans ton livre à travers la catégorie bourdieusienne d'hystérésis. Je voudrais te demander s'il te semble pertinent de sortir cette notion (qui décrit au départ un phénomène de la science physique) du domaine sociologique (où elle a été souvent utilisée pour désigner une décalage entre le plan des nécessités structurales et celui de l'incorporation effective des pratiques) pour repenser le temps historique. Autrement dit, peut-on considérer la compréhension de la temporalité proposée par la sociologie comme une intervention épistémique dans les théories modernes de l'histoire ?

Je termine par une quatrième question (articulée en trois sous-questions) qui me permet de souligner la force des analyses déployées par ton livre autour des « politiques de la vérité », à travers un dialogue entre le jeune Sartre et le Foucault des années septante et quatre-vingt. 1° Peux-tu préciser en quoi la manière dont Sartre construit une « histoire matérialiste de l'idée de vérité » (p. 324), en faisant de celle-ci non seulement un effet des luttes, mais aussi un

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

rapport pratique présupposant, à la fois, un *procès de travail* entre les hommes et la matière, et un *procès d'échange* (p. 317), en quoi cette manière diffère de la vision althussérienne que tu critiques justement à cause de « l'importance accordée au procès du travail comme modèle du procès de connaissance » (p. 191) ? 2° Dans l'architecture de ton argumentation et dans le geste herméneutique que tu accomplis au chapitre 5, quelle place pourrait trouver la réflexion sartrienne des années 1960 autour de l'éthique et du normatif en tant que disposition pratique pensée justement sur un plan pré et extra-juridique ? 3° Dans ta lecture, la méthode du « comme si », méthode de l'histoire-fiction chez Foucault et de l'histoire-légende chez Sartre, permet d'approcher la vérité comme une dimension immanente aux pratiques, et ce, sans présupposer aucun universel à son sujet, ni la décomposer en ses éléments constitutifs (p. 342) ; en outre, elle permet de poser à nouveaux frais le problème de l'idéologie, qui cesse d'emblée d'être la fausse représentation d'un contenu. On peut valoriser cette méthode en remontant à l'étymologie latine de *fingere*, qui renvoie seulement de manière indirecte à la simulation, à l'imitation comme contrefaçon, car, en premier lieu, ce verbe indique une créativité matérielle : le fait de modeler, de donner une forme à de la cire ou de l'argile. De la même manière, dans le lexique du droit, la *fictio* est la technique par laquelle on peut attribuer la personnalité juridique à une entité dépourvue de consistance ontologique prénormative. Dans les deux cas, la fiction désigne une trans-formation, une action par laquelle quelque chose intervient sur quelque chose d'autre et le modifie, conférant ainsi une forme à ce qui n'en avait pas avant. Cependant, il me semble que « fictionner l'histoire » c'est aussi, d'une certaine manière, la *représenter*. Certes, il ne s'agit pas pour Sartre et Foucault de représenter *la* vérité, ni de reproduire la prétention d'un système de concepts à subsumer la réalité en la représentant. Mais la conséquence nécessaire de cette position n'est-elle pas d'affirmer que la philosophie se trouve *déjà* dans les pratiques, ou mieux dans les *narrations* fictionnelles des pratiques ? Dans ce cas, comment soustraire la méthode historico-fictionnelle au péril « postmoderniste » de la prolifération des narrations mythopoïétiques ? Si une histoire fictionnelle des régimes modernes de vérité doit reconstruire leurs ancrages dans des pratiques archaïques et rituelles, ne risque-t-elle pas de produire des effets de projection rétroactive qui seraient justement insoutenables du point de vue d'une histoire-conceptuelle ?

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

Questions et remarques de Soheil Ghanbari (FNRS, Université de Liège)

La *Critique de la Raison dialectique* ressaisit l'intelligibilité de la pratique à partir de « notions » et de « concepts » problématiques. Comme l'a en effet rappelé, votre livre montre que la signification de ce vocabulaire n'est pas claire. Je souhaiterai que vous reveniez plus longuement sur ce point. Que veulent dire ces termes ? Et surtout, quelle conception de la dialectique impliquent-ils ? En ressaisissant la pratique par des notions ou des concepts, Sartre ne retombe-t-il pas dans une « dialectique de l'entendement » qu'il voulait justement éviter ?

Questions et remarques de Ferhat Taylan (FNRS, Université de Liège)

Il me semble qu'un des grands mérites du livre consiste précisément à déjouer d'emblée, dès la position du problème, la séduction qu'exerce « le primat de la pratique » surtout dans la lignée althussérienne : ce « primat », comme tu le montres, est surtout une manière d'unifier la pluralité des pratiques, de s'emparer ainsi de leur prestige et, finalement, une tentative de faire descendre les structures (déguisées en *praxis*) dans la rue, sous l'autorité du théoricien lui-même déguisé en praticien. On voit bien que Foucault, parce qu'il n'érige pas *la* pratique en pierre de touche et s'appuie sur la pluralité des pratiques dans la formation des discours, permet d'appuyer cette opération de démystification « du primat de la pratique ». Or, à demeurer dans cette confrontation Althusser/Foucault, on se situe sur une ligne de crête entre deux types de réflexivité qui prennent chacun en charge l'intelligibilité des pratiques : le premier essentialise « *la* pratique comme opérateur d'explication *des* pratiques », opérateur qui permet de redonner à la philosophie un certain prestige dès lors qu'elle se définit comme la pratique théorique ; le second, au contraire, propose de suivre les logiques propres aux pratiques, quitte à être reconduit à l'histoire et aux sciences sociales comme régimes de connaissance de ce que tu appelles « le divers des pratiques » (p. 18). L'intérêt de cette dernière expression vient du fait qu'elle fait apercevoir un déplacement majeur opéré au sein même de la philosophie qui, au-delà de trilogie Sartre-Althusser-Foucault, se trouve non plus face au défi de synthétiser la connaissance du divers du sensible, mais sommée de se rendre compte du divers des pratiques et de leur intelligibilité. Que ce problème se produise à l'intérieur de la philosophie pour induire une crise de ses frontières avec les sciences sociales et l'histoire, c'est ce que montre l'ouvrage — à cet égard, la conclusion (p. 379) est tout à fait éclairante

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

quant à l'actualité de l'opposition structure/pratique qui apparaît comme un partie du programme des sciences sociales.

Au-delà de son intérêt majeur et évident pour les sciences sociales et l'histoire de la philosophie, le livre déploie une dimension plus spécifiquement politique concernant la portée « transformatrice » de la *praxis* ou des pratiques revendiquées par les penseurs que tu examines et que j'aimerais discuter à partir de la problématique de l'*institution* des pratiques (que tu abordes par le trio Althusser-Sartre-Foucault). On le sait, toute une lignée de philosophes politiques s'y sont intéressés à peu près au même moment : soit sous la forme d'une interrogation critique concernant la bureaucratie, notamment soviétique (avec comme corrélat la question de savoir comment les pratiques révolutionnaires pourraient ne pas tomber dans une réification institutionnelle du Parti et de l'État) ; soit sous la forme plus positive d'une recherche sur l'institution de la société ou d'un groupe par la stabilisation de ses propres pratiques (Castoriadis, mais aussi la lignée de la psychanalyse institutionnelle). Interroger la tension entre institution et pratiques serait peut-être une autre manière d'aborder la tension entre pratiques et structures, d'autant plus qu'un rapprochement est signalé avec la philosophie sociale (p. 380). La question est de savoir ce qui se passerait, au niveau de la configuration théorique que tu dessines, si on transposait le duo « structure/pratiques » en « institution/pratiques », en mobilisant du même coup non seulement l'intelligibilité des pratiques mais aussi leur dimension transformatrice par leur institutionnalisation même.

On voit bien à quel point la réflexion de Sartre sur le devenir inerte des pratiques en institution est centrale dans ces débats : si l'institution « a ce caractère contradictoire et souvent signalé par les sociologues d'être une *praxis* et une chose » (J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris, 1960, p. 687), il convient de tenter d'empêcher qu'elle se définisse progressivement comme une essence, en définissant aussi les hommes comme des moyens inessentiels de la perpétuer. L'une des contributions les plus importantes de Sartre à l'intelligibilité des pratiques apparaît peut-être dans cette réflexion sur la possibilité d'une institution non-réifiante des pratiques, et ce, précisément, parce qu'elle paraît absente, pour des raisons différentes, chez Althusser comme chez Foucault. D'une part, il est évident que le problème de l'institution des pratiques n'est pas celui de leur intelligibilité : il n'est pas seulement question de se référer à « ce que font les hommes et à la manière dont ils le font » comme le dit Foucault, ni d'examiner l'intentionnalité d'une *praxis* qui est impliquée par le pratico-inerte sartrien (p. 233) et son devenir. De ce point de vue, on voit s'opérer un retournement — en tous cas c'est une conséquence possible du chapitre 4 de ton livre : en voulant échapper, par ce qu'elle appelle le « théorico-actif », à la conception sartrienne de la pratico-inertie et

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

à la question de la « libre *praxis* sous le poids aliénant des institutions » (p. 234), l'archéologie foucaldienne nous laisse dans la région indécise et contingente de « l'institution pure de l'ordre ». Certes, la finalité généalogique du projet foucaldien entendue comme « point d'ancrage pour la pratique et l'invention des possibles » indique un horizon d'action dans cette contingence de l'ordre, mais, et ce n'est pas une révélation, cette finalité généalogique ne conduit pas Foucault à une réflexion « positive » sur l'institution des pratiques disciplinaires ou « juridico-discursives ».

Toutefois, la confrontation de Foucault avec Sartre, ainsi que tu l'opères sur le terrain des pratiques qui sont abordées du point de vue de leur institution, permettrait peut-être d'aller au-delà du simple constat (que l'on fait souvent, même si tu ne le fais pas) de l'absence d'une dimension normative des pratiques collectives chez Foucault. Il y a sans doute un dénominateur commun entre les auteurs abordés : ce n'est pas n'importe quelle pratique, mais les pratiques répétées parce que répétables qui sont particulièrement productives d'effets sociaux ou politiques sur la longue durée. À cet égard, comme tu l'indiques aux pages 313 et suivantes de ton livre, *Le Sens pratique* de Bourdieu parait plus salutaire que les outils foucaldiens. Or, chez Foucault, qui sur ce point suit peut-être Althusser, ces pratiques répétées ou régulières sont surtout celles de disciplines qui font advenir des subjectivités, tout comme les institutions pénitentiaires ou asilaires produisent des corps dociles et des subjectivités obéissantes. Le sujet est toujours institué, mais jamais instituant, *sauf* lorsqu'il s'auto-institue à travers des pratiques de subjectivation, qui sont abordées par Foucault dans la dernière période de ses travaux (ascèse, pratiques de soi, etc.). La question est alors de savoir si « l'horizon éthopoiétique » du dernier Foucault se penchant sur l'invention des formes de subjectivité dans les pratiques peut être vu comme une manière d'aborder — enfin, et de manière avant tout subjective et intersubjective, mais pas vraiment collective — la question de l'*institution de pratiques* autres que celles disciplinaires ou imposées. Or, s'il est vrai rétrospectivement que nous ne sommes pas sortis de la question de l'institution des pratiques collectives « alternatives », il se pose aussi la question de savoir si lire Foucault avec Sartre permettrait de penser « l'horizon éthopoiétique » comme celui d'une institution des pratiques collectives. Plutôt que de commenter ton beau livre, je voudrais donc t'interroger sur les possibilités qu'il ouvre quant aux « pratiques que l'on *souhaiterait répéter* ».

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

Réponses d'Hervé Oulc'hen (Université de Liège)

Ce texte constitue la version remaniée de mes réponses à la table-ronde qui s'est tenue le 26 avril 2018 à l'Université de Liège autour de mon ouvrage, *L'Intelligibilité de la pratique. Althusser Foucault, Sartre*, paru en 2017 aux Presses Universitaires de Liège. Outre l'Unité de recherche *Phénoménologies* de Liège qui a rendu possible l'organisation matérielle de cette journée, je tiens à remercier très vivement Fabio Recchia, qui en est l'instigateur, ainsi que les différents intervenants lors de la table-ronde : Florence Caeymaex d'une part, pour la belle présentation qu'elle a faite de mon ouvrage, Chiara Collamati, Soheil Ghanbari, Gildas Salmon et Ferhat Taylan, d'autre part, pour les questions riches et percutantes qu'elle et ils m'ont adressées. Pour une meilleure fluidité du propos, et pour éviter d'éventuelles redites, j'ai choisi de regrouper mes réponses autour de quelques thèmes que j'ai pu voir émerger à travers les différentes questions.

1. Le « primat de la pratique » : retour sur l'équivocité d'un maître-mot

Comme le souligne Ferhat Taylan, l'une des motivations premières de mon livre était de déjouer l'effet de prestige alloué au maître-mot d'un « primat de la pratique », fort en vogue dans la séquence intellectuelle française des années 60 qui m'a intéressée. Dans son séminaire de 1975-1976 récemment publié sous le titre *Théorie et pratique*, Jacques Derrida déconstruit de manière magistrale les significations attachées à l'articulation de la théorie et de la pratique. Tout regard théorique, dit-il, est précédé d'un « ça me regarde » qui constitue le point aveugle de la théorie elle-même, et qui la constitue « depuis une instance pratique »[1]. La théorie, tournée vers l'extérieur, est aveugle à l'injonction pratique qui la motive de l'intérieur, et que Derrida exprime d'une manière très prosaïque : « Faut le faire ». Les trois auteurs que j'ai convoqués dans le livre, Althusser, Foucault, Sartre, se sont attelés à cette question, en essayant de rendre intelligible ce primat de la pratique (« faut le faire »), caché jusque dans le théorique.

Pour répondre d'emblée à la question posée par Gildas Salmon sur ma grille de lecture, je dirai donc que ce sont les difficultés et les apories afférentes à l'idée de primat de la pratique qui m'ont amenées à proposer une lecture indirecte, de biais, de chacun des trois auteurs à la lumière d'un des deux

[1] J. Derrida, *Théorie et pratique. Cours de l'ENS-Ulm 1975-1976*, Paris, Galilée, 2017, p. 36.

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

autres. Plutôt que de proposer une lecture purement internaliste de l'œuvre de chaque auteur dans l'espoir d'y trouver une théorie systématique de la pratique[1], j'ai préféré, comme je m'en explique dans l'introduction, privilégier des thèses et des énoncés intempestifs articulés autour de ce problème, hérité de Marx, d'un primat de la pratique. J'ai fait le pari que le dialogue ainsi reconstruit entre des auteurs qui, historiquement, n'ont pas réellement débattu ensemble sur le fond — sinon sur le mode du sarcasme (Sartre et Foucault, Sartre et Althusser) ou de l'éloge ponctuel (Althusser et Foucault) — peut nous délivrer de la querelle de l'humanisme, dont les effets sclérosants se font encore sentir aujourd'hui chez de nombreux foucaldiens et althussériens, qui répètent à l'envi que Sartre n'a rien à nous apprendre. De manière structurale, j'ai envisagé les thèses des auteurs dans leur *valeur différentielle*, pour la construction du problème de l'intelligibilité de la pratique.

Si Althusser occupe une place prépondérante dans l'ouvrage, c'est parce qu'il a beaucoup fait pour démystifier toute lecture subjectiviste et historiciste du primat de la pratique (qu'il voyait à l'œuvre dans les philosophies de la *praxis* : principalement chez Gramsci et Sartre), en montrant qu'il demeure indissociable de son autre, le théorique. D'où son idée, développée dès 1965 dans *Pour Marx* et *Lire Le Capital*, d'une systématisation théorique des pratiques sous un modèle univoque — la production — emprunté au concept marxien de procès de travail (combinant les quatre éléments que sont l'objet, l'instrument, l'activité et le produit du travail). La pratique comme production est bien « l'opérateur d'explicitation des pratiques », mais paradoxalement, c'est moins la production matérielle que la production théorique, pensée par analogie avec le travail, qui constitue cet opérateur. Je m'accorde avec Gildas Salmon pour dire qu'on assiste, avec Althusser, à un « croisement très singulier de Marx et de Bachelard » consistant à survaloriser *et* le *pratique pur*, *et* le *théorique pur*. Mais, comme je m'en explique à la page 100 du livre, c'est d'abord le croisement entre Marx et Spinoza qui permet de rendre compte de cette double survalorisation. Et c'est ce croisement qui explique par ailleurs la place privilégiée qu'Althusser accorde à la « pratique théorique » dans sa systématisation *des* pratiques, dont le pluriel couvre des strates aussi diverses que le travail, l'idéologie, la politique et l'art. Cette systématisation a un prix, qui consiste à autonomiser le *travail du théorique* hors des pratiques au sens large — on reconnaîtra la fameuse « coupure épistémologique ». C'est dans la pratique spécifique des sciences, et dans la manière dont les sciences écrivent leur propre histoire, que l'on peut voir le théorique à l'œuvre : le théorique comme production de concepts scientifiques d'un côté, et comme épistémologie de

[1] Bien qu'une telle systématicité existe chez Althusser — j'y viens plus loin.

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

l'autre — sous la forme réflexive de la « théorie de la pratique théorique », qu'Althusser pense à l'aide du modèle spinoziste de l'idée de l'idée.

Il est certain que, jusqu'à un certain point, Foucault revendique cet héritage althussérien, qu'il situe plus largement dans ce qu'il appelle la tradition française d'épistémologie historique et de philosophie du concept (par opposition aux philosophies de la conscience). Mais s'il se sépare nettement d'Althusser, c'est dans sa manière d'aborder le « divers des pratiques » : il s'agit pour Foucault de traiter cette diversité pour elle-même, sans l'inféoder à un modèle théorique homogénéisant qui ne fait finalement que dramatiser encore plus le primat de la pratique, en différant sans cesse, dans la systématisation théorique, le moment constituant du passage à la pratique. Nul besoin pour Foucault d'invoquer un primat de « la » pratique sur la théorie ni, comme Althusser, de construire le concept théorique d'un tel primat, puisque *les* pratiques sont toujours déjà traversées par des régimes de savoir et de discours, dans lesquelles elles se réfléchissent en se donnant à elles-mêmes leurs propres lumières (pour reprendre une expression qui n'est pas de Foucault mais de Sartre). On assiste alors avec Foucault à un déplacement significatif du *pratico-théorique* au *pratico-discursif* : le théorique au sens fort où l'entend Althusser n'a plus de privilège spécifique puisqu'il apparaît comme une pratique discursive parmi d'autres. Pour répondre à la question de Gildas Salmon concernant l'articulation des chapitres 2 (« Avec Althusser : les instances de la pratique ») et 3 (« Foucault, philosophie pratique ») du livre, je dirais qu'il y a bien, à ce niveau, un complet renversement dans la notion même d'intelligibilité de la pratique, puisque cette intelligibilité n'est plus fournie par l'autonomie du théorique, elle est reversée dans l'éclatement des discours immanents aux pratiques.

2. Penser aux frontières[1] : la philosophie à l'épreuve des sciences sociales

Ce déplacement de la pratique théorique à la pratique discursive se traduit, comme le souligne Ferhat Taylan, par une « crise de frontières » entre la philosophie et son dehors, à savoir les discours qui se sont efforcés de rendre raison du divers empirique des pratiques : en l'occurrence, l'histoire et les sciences sociales. Penser aux frontières : Althusser s'en est quant à lui bien

[1] Je fais ici référence au titre du recueil de poèmes parlés de David Antin, *Parler aux frontières* [1974], Paris, Vies Parallèles, 2017. Antin brouille délibérément les frontières entre divers modes de discours dans ses improvisations (poésie, mythes, récits ethnologiques, philosophie, critique artistique et littéraire, etc.).

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

gardé, focalisé qu'il était sur la nécessité de préserver l'autonomie du théorique de toute compromission avec les sciences sociales — c'est l'objet de la critique d'E.P. Thompson dans *The Poverty of Theory*, que j'analyse dans le livre aux pages 205-212. Il y a pourtant bien chez Althusser une tentative de mise en crise du discours philosophique. Comme le souligne Derrida, chez Althusser « le philosophique comparaît devant le théorique et constitue une région du théorique »[1]. Mais qu'est-ce donc que ce *théorique* ainsi érigé en tribunal, si ce n'est une autre manière de nommer le *philosophique* ? C'est précisément ce tour de passe-passe kantien qui ne s'avoue pas comme tel, cette tentative avortée de mise en crise du discours philosophique, que Foucault diagnostique au début des *Leçons sur la volonté de savoir,* où Althusser est implicitement visé à travers la critique du modèle spinoziste de l'idée vraie, ainsi que je le montre aux pages 183-191 du livre.

La crise de frontières est comme appelée par le problème de l'intelligibilité de la pratique. Mais n'est-on pas amenés, avec des auteurs tels qu'Althusser, Foucault et Sartre, à refermer le discours philosophique sur lui-même, comme le suggère Gildas Salmon ? Je montre dans le dernier chapitre, « Politiques de la vérité », que la double référence à Marx et à Nietzsche permet à Foucault d'ordonner sa généalogie à un modèle agonistique, ce qui a pour effet d'écraser le gain d'intelligibilité des paradigmes propres aux sciences sociales qu'il mobilise par ailleurs : la psychologie historique de Jean-Pierre Vernant, mais aussi le modèle durkheimien du droit de Louis Gernet. L'effet « -logie », dans l'idée même d'archéologie et de généalogie, ne serait alors qu'une stratégie de plus, pour la philosophie, d'assurer sa position régalienne sur les sciences sociales. Mais comme je l'indique à la page 338 du livre, il s'agit moins, avec la généalogie, d'*annexer* les sciences sociales ou de *privilégier* l'une d'entre elles pour y puiser ses modèles d'intelligibilité, que de *se connecter* « à une pluralité de disciplines, sans jamais se confondre avec aucune d'elles ». Cette connexion sans annexion ni exclusivisme méthodologique amène Foucault à décliner sous diverses formes son programme de recherches concernant les pratiques de vérité : histoire, géographie, ethnologie de la vérité. La philosophie est contrainte de penser aux frontières, car elle ne suffira pas à elle seule à répondre à « l'étonnement épistémique » qui la motive quant au fait qu'*il y a* de la vérité, sous des formes multiples et très éclatées.

Comme le souligne Chiara Collamati, j'ai bien cherché à montrer la nécessité d'une « altération réciproque » entre la philosophie et les sciences sociales, en proposant de lire en ce sens la proposition sartrienne de pratiquer la philosophie avec des « disciplines auxiliaires ». Il importe, pour Sartre, que

[1] J. Derrida, *Théorie et pratique, op. cit*, p. 69.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

cette auxiliarité entre les savoirs soit réciproque et non unilatérale : on n'a pas affaire à un philosophe acceptant de se frotter aux sciences sociales, mais à un philosophe soucieux de restituer des formes situées d'intelligibilité pratique (l'intelligibilité d'une histoire en cours), dans une tension toujours relancée avec un horizon totalisant, visant l'intelligibilité de *l'*Histoire. La raison dialectique, logique de la pratique en situation, n'est possible que de façon locale, constamment interrompue, brisée ou déviée par les contre-finalités qu'elle engendre. Pour rendre compte de cette intelligibilité située des pratiques, les sciences sociales ne sont pas qu'un simple décor permettant au philosophe de jouer comme il l'entend avec les concepts. Elles sont l'occasion d'une mise à l'épreuve de sa propre posture, et d'une *réinvention conceptuelle permanente*. C'est en cela, comme je le suggère dans la conclusion, que l'on peut envisager, entre Foucault et Sartre, une pratique de la philosophie comme « histoire conceptuelle », procédant à une recollection du sens à même les pratiques. Cette recollection, c'est aussi et d'abord l'affaire des sciences sociales elles-mêmes, qui usent pour cela de protocoles appropriés (enquêtes quantitatives et qualitatives, administration de la preuve). Je défends alors l'idée que la posture commune à Foucault et à Sartre est celle d'une philosophie pratique des sciences sociales. Je propose de lire la *Critique de la raison dialectique* en ce sens. Pour répondre à la première question posée par Chiara Collamati, je dirais que les odyssées qui y sont déployées, « de la *praxis* individuelle au pratico-inerte », « du groupe à l'Histoire », peuvent être lues comme une manière de réinventer, en les altérant, l'existentialisme et la philosophie politique en les mettant à l'épreuve des sciences sociales : l'anthropologie structurale (Lévi-Strauss), les Annales (Braudel), l'historiographie de la Révolution française (Georges Lefebvre, Daniel Guérin), le culturalisme américain (Kardiner), etc. Ma proposition de lire Sartre et Foucault comme des « philosophes-historiens » participe de cette exigence d'altération réciproque des discours : revendiquant explicitement l'un et l'autre l'héritage du Marx historien du *18 Brumaire* et des *Luttes de classes en France*, Foucault et Sartre élaborent un modèle d'intelligibilité *stratégique* des pratiques à partir de l'archive des luttes[1]. Il s'agit pour les deux auteurs de privilégier dans le corpus marxien un régime de discours résolument *critique* — celui de l'histoire du présent et de l'enquête — en le faisant jouer contre d'autres régimes de discours (discours scientifique, discours prophétique, discours officiel du Parti), dans lesquels le marxisme s'est sclérosé lui-même, en refusant précisément de jouer le jeu de

[1] H. Oulc'hen, « L'Intelligibilité des luttes. Foucault et Sartre lecteurs des enquêtes historiques de Marx », dans C. Laval, L. Paltrinieri et F. Taylan [dir.], *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*, Paris, La Découverte, 2015, p. 113-128.

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

l'altération réciproque.

J'en viens, pour terminer cette réflexion sur la crise de frontières entre philosophies et sciences sociales induite par le problème de la pratique, à l'absence relative de Bourdieu dans le livre, pointée par Gildas Salmon. Ce n'est aucunement un oubli de ma part. Dans ma thèse de doctorat, dont l'ouvrage constitue une version remaniée et abrégée, Bourdieu occupait une place déterminante, dont on trouve encore des traces dans le livre. J'en relèverai deux. D'une part, Bourdieu fournit un modèle d'intelligibilité de la pratique que l'on trouve déjà à l'œuvre chez Sartre : celui de l'*hystérésis* ou, pour reprendre l'expression de Sartre, de la « désadaptation dans l'adaptation »[1]. Loin de se ramener à un ajustement mécanique aux normes, la pratique est avant tout l'expérience d'un décalage, d'un retard constitutif (et non accidentel) entre les dispositions agentives et les normes sociales. Les pratiques sont grevées d'une profonde *discontinuité* entre les *habitus* et les contraintes sociales[2]. Les approches scolastiques de la pratique s'efforcent de réduire cette douloureuse discontinuité, en la ramenant soit à l'autosuffisance des structures et des causes sociales (modèle objectiviste), soit à la force de la volonté d'acteurs rationnels, censés rejoindre sans heurts ni décalages la rationalité du monde social. La pratique comprise ainsi comme désadaptation constitutive montre la prégnance d'un certain legs sartrien chez Bourdieu. J'ai analysé ailleurs ce legs en montrant ce que les premières enquêtes de terrain de Bourdieu (en Kabylie et en Béarn) doivent au modèle de l'action et de l'attitude magique développé par Sartre dans l'*Esquisse d'une théorie des émotions*[3]. Comme je m'en explique dans la conclusion du livre, l'hystérésis constitue l'un des meilleurs « révélateurs » de la pratique et de sa logique. C'est à ce titre que je la tiens pour la notion clé permettant d'articuler la philosophie et les sciences sociales dans la perspective d'une altération réciproque. Je m'accorde tout à fait avec Chiara Collamati pour élargir l'usage de la notion d'hystérésis à la question de l'intelligibilité de l'histoire — l'intelligibilité des ensembles pratiques conduisant d'ailleurs, dans l'économie de la *Critique de la Raison dialectique,* à la question de l'intelligibilité de l'histoire qui, on le sait, fait l'objet du tome II. Dans mon ouvrage *Sartre et le colonialisme. La critique d'un système*, j'avais

[1] Sur ce point, *cf.* C. Gautier, *La Force du social. Enquête philosophique sur la sociologie des pratiques de Pierre Bourdieu*, Paris, Cerf, 2012.

[2] H. Oulc'hen, « L'Émotion dans la pratique. De Sartre à Bourdieu », dans F. Caeymaex, G. Cormann et V. de Coorebyter [dir.], *Études sartriennes. — Vol. 17-18 : Repenser l'*Esquisse d'une théorie des émotions, Bruxelles, Ousia, 2014, p. 169-198.

[3] Je reprends bien sûr la fameuse formule forgée par Ernst Bloch dans *Héritage de ce temps*.

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

déjà en vue cet usage élargi à la temporalité historique de l'hystérésis, puisqu'il s'agissait, à travers l'histoire du colonialisme algérien, de rendre compte du conflit entre deux histoires *non-contemporaines*[1] — celle des colons, celle des colonisés — dans un dialogue critique avec, entre autres, les enquêtes de Bourdieu sur les sous-prolétaires algériens dans l'immédiat après-guerre[2].

La deuxième trace de Bourdieu dans le livre concerne paradoxalement la « scène primitive » du problème de la pratique que j'examine à partir de la lecture foucaldienne de la *Lettre VII* de Platon dans *Le Gouvernement de soi et des autres*. Ce que Foucault fait ressortir de cette lettre, c'est une impitoyable critique de la posture scolastique en philosophie, par celui qui passe pour le plus scolastique des philosophes. Le modèle de l'*Eros* philosophe est supplanté par le modèle de l'*ergon*, où la philosophie se définit comme tâche pratique. Cette trace bourdieusienne dans la lecture de Platon par Foucault nous amène également à questionner la politique de la vérité du sociologue. Dans *Le Sens pratique*, Bourdieu définit sa démarche comme un mode de pensée qui permet de surmonter la « distance distante qui institue la pratique comme un objet, posé devant l'observateur comme un corps étranger », en donnant la possibilité de « se faire le sujet théorique de la pratique des autres ou de la sienne propre, mais tout autrement que ne le croient les chantres du vécu »[3]. Se faire le sujet de la pratique des autres qu'on étudie et se faire le sujet de sa propre pratique, c'est tout un : cette subjectivation s'opère d'abord dans la pensée, dans une pratique de la théorie qui renvoie dos à dos le mythe d'une « distance distante » qui ne serait que pure théorie, et le mythe d'une pratique qui ne serait que pure proximité sans distance, rivée au vécu. Dans le texte intitulé « Comprendre » et publié dans *La Misère du monde*, Bourdieu assume ce jeu de l'altération réciproque des frontières entre disciplines en décrivant l'enquête sociologique comme un exercice spirituel, à la manière de l'ascèse stoïcienne..

3. La vérité en pratiques

Ces réflexions sur la politique de vérité du sociologue m'amènent au troisième thème que les questions qui m'ont été posées ont permis de faire apparaître :

---

[1] *Cf.* H. Oulc'hen, *Sartre et le colonialisme. La critique d'un système*, Baye, La Digitale, 2015. Je mobilise également dans le livre des références à Aron, Rancière et Balibar, comme contrepoints critiques aux thèses de Sartre.
[2] P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, Paris, Minuit, 1980, p. 245-246.
[3] Je renvoie aux pages 200-202 du livre sur ce point.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

celui d'un déplacement de l'axe théorie/pratique à un axe pratique/vérité. Ce déplacement est surtout patent chez Foucault, dans la distance qu'il a prise vis-à-vis d'Althusser, l'amenant à récuser l'opposition théorie/idéologie comme non pertinente pour ressaisir l'intelligibilité des pratiques. On voit ce déplacement à l'œuvre également dans le parcours de Foucault lui-même, depuis l'archéologie des pratiques discursives à la généalogie des pratiques (ou « régimes ») de vérité, impliquant des modes de subjectivation.

Aborder la multiplicité des régimes de vérité immanents aux pratiques impliquait une confrontation entre Foucault et Sartre sur le type de *fiction* qu'ils ont institués à l'égard de l'histoire de la vérité. D'où la lecture croisée que j'ai proposée des cours de Foucault avec *La Légende de la vérité* de Sartre. La stratégie est risquée car, comme le suggère Chiara Collamati, la généalogie-fiction foucaldienne et l'histoire-légende sartrienne ne risquent-elles pas de basculer dans la « prolifération des narrations mythopoïétiques » ? C'est très exactement le nerf de la critique que Carlo Ginzburg adresse à Foucault, et plus largement, aux tenants de ce qu'il appelle le « *rhetorical turn* » en sciences sociales[1]. Pour répondre à Chiara Collamati, je dirais que Foucault comme Sartre parviennent à éviter cet écueil d'un émiettement ou d'une relativisation de la vérité sous l'effet de la prolifération des narrations, dans la mesure où la vérité est, chez eux, inséparable d'un sol raboteux — je mobilise à dessein cette expression wittgensteinienne dans le livre — qui n'est autre que celui des pratiques. La pratique constitue donc le garde-fou ultime qui empêche de fictionnaliser complètement la vérité. À l'instar de Juliette Simont dans son article sur *Vérité et Existence*, « Les fables du vrai »[2], je propose de lire *La Légende de la vérité*, texte de jeunesse peu connu[3], comme l'esquisse d'une théorie de la vérité comme pratique, à l'état pratique.

Cette question de l'immanence de la vérité aux pratiques m'amène ensuite à éclaircir une difficulté pointée par Chiara Collamati sur le statut du concept chez Sartre. J'ai entretenu une ambiguïté à certains moments du livre concernant l'opposition entre d'un côté un Sartre, philosophe de la « notion », et de l'autre, un Foucault et un Althusser philosophes du « concept ». J'ai cer-

[1] J. Simont, « Les Fables du vrai (à propos de *Vérité et existence*) », *Les Temps Modernes n°531-533 : Témoins de Sartre*, Paris, Gallimard, 1990, vol. 1, p. 188-233.

[2] Bien que commenté par d'éminents lecteurs de Sartre auxquels je me réfère : V. de Correbyter, *Sartre avant la phénoménologie*, Bruxelles, Ousia, 2005 ; E. Barot, « Aux racines de l'idéologie », dans *Id*. [dir.], *Sartre et le marxisme*, Paris, La Dispute, 2011, p. 253-284.

[3] T. W. Adorno, *Dialectique négative* [1966], trad. fr. par le groupe de traduction du Collège de philosophie, Paris, Payot, 2003, p. 22-23.

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

tainement exagéré cette opposition forgée par Sartre dans un contexte polémique — celui de la réponse aux structuralistes parue dans *L'Arc* en 1966. Ce faisant, j'ai sans doute reconduit une des coordonnées de la querelle que je m'efforçais par ailleurs de dépasser. Ce que Sartre entend par « notion », ce n'est en fait rien d'autre que du concept à l'état pratique, passible d'une dialectique locale en prise sur les singularités matérielles des situations. Pour reprendre les termes d'Adorno, je dirais que ce qu'il faut entendre derrière cet usage sartrien du terme de « notion », c'est une volonté de « désensorcellement du concept » : « La réflexion philosophique s'assure du non-conceptuel dans le concept » de sorte que « changer cette orientation de la conceptualité, la tourner vers le non-identique, c'est là la charnière d'une dialectique »[1]. Mais en aucun cas, le désensorcellement n'appelle un abandon du concept : il appelle simplement à reconnaître l'irréductibilité de ce que Sartre appelle dans *Qu'est-ce que la subjectivité ?*, *Questions de méthode* et *L'Idiot de la famille*, la part du « non-savoir » dans le savoir. Ce non-savoir vécu n'en est pas moins pleinement rationnel : il est la condition de possibilité de la rationalité dialectique, et de la mise en intelligibilité située des pratiques. Cela me permet de répondre à la question de Soheil Ghanbari sur le rapport de Sartre à Hegel : loin de reconduire une pensée finie d'entendement séparateur, l'intelligibilité par « notions » dialectise le savoir en le mettant perpétuellement à l'épreuve du socle pratique et *muet* de non-savoir d'où il procède. La réalité *incarnée* et *singularisée* d'une lutte à multiples épicentres vient *trouer* la continuité du cours de l'Histoire en interrompant son cours homogène et linéaire. C'est pourquoi l'intelligibilité d'une lutte déborde le cadre formel des concepts *a priori*, comme le montre Sartre dans l'exemple du match de boxe. Pour reprendre une terminologie empruntée à Ernst Bloch, je dirais que seul un concept « *in statu nascendi* » permet de saisir une *praxis* en cours[2]. Les notions sartriennes, ce sont de tels concepts « *in statu nascendi* ». J'ai esquissé en ce sens quelques pistes de confrontation entre la dialectique sartrienne et la dialectique de la *praxis* déployée par Ernst Bloch dans son ultime ouvrage, *Experimentum mundi* : à l'instar du non-savoir sartrien, « l'obscurité de l'instant qui se vit », chez Bloch, est déjà une saisie intuitive, mais dialectiquement rationnelle, des contradictions du réel. Elle correspond à la première élaboration d'un « front »,

[1] E. Bloch, *Experimentum Mundi. Question, catégorie de l'élaboration, praxis* [1975], Paris, Payot, p. 38.

[2] Je développe ce point dans un texte à paraître : H. Oulc'hen, « *Il sogetto utopico della storia. Programma, impulso, voluntà* », dans C. Collamati et M. Farnesi Camellone [dir.], *Lo Spirito dell'utopia un secolo dopo. Temporalità e politica in Ernst Bloch*, Quodlibet Macereta, à paraître.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

où le monde se donne comme enjeu de luttes et de transformations, plutôt que comme objet de contemplation[1].

4. Pratiques, structures, institutions

La question que posent Ferhat Taylan et Chiara Collamati sur la *portée transformatrice*, et par là-même *politique*, des pratiques du point de vue de leur *institution* m'amène à recontextualiser le propos de mon ouvrage dans un contexte plus large, débordant le cadre que je me suis donné au départ de l'articulation des pratiques et des structures. La séquence intellectuelle que j'ai étudiée est en effet fortement marquée par le problème de l'institution. Mon point de départ althussérien m'a amené à privilégier l'axe *structure/pratiques* plutôt que l'axe *institution/pratiques*, mais il est certain que ce deuxième axe, loin d'être un point aveugle de mon travail, en constitue au contraire une occasion privilégiée de prolongement et de reformulation. Pour le dire dans les termes de Balibar que j'ai mobilisés dans l'esquisse de cartographie des concepts de la pratique au début du livre, l'axe structure/pratiques renvoie à un concept matérialiste de la politique comme *transformation*, sur fond de conditions structurelles *et* conjoncturelles. L'autre de la structure, c'est la *conjoncture*, aléatoire et contingente. C'est ainsi que la causalité *structurale* mise en œuvre par Althusser pour faire droit à la complexité surdéterminée du réel, est à comprendre en même temps, du point de vue de la pratique politique — celle du Prince machiavélien par exemple — comme une causalité *aléatoire*. Dans ce dispositif théorique où la pratique politique est *à venir,* appelée à combler un vide, il n'y a guère de place pour une institutionnalisation transformatrice et positive des pratiques.

Chez Althusser, l'institutionnalisation des pratiques est plutôt pensée sur un mode reproductif, celui des appareils idéologiques, où les *actes* des individus interpellés sont enchâssés dans des *pratiques*, elles-mêmes enchâssées dans des *rites*. La question est alors de savoir quelle marge l'institution-appareil laisse-t-elle aux « mauvais sujets » qui ne se laissent pas interpeller. C'est sur ce mode soustractif qu'Althusser envisage un rapport critique à l'institution, y compris quand il s'agit de la pratique théorique, qu'il s'efforce de

[1] Je mentionnerai, pêle-mêle, le texte phare de Deleuze, « Instincts et institutions » ; les travaux de Lefort et de Castoriadis pendant et après *Socialisme ou barbarie* ; la psychothérapie institutionnelle (Oury, Guattari, Deligny) ; l'antipsychiatrie (Laing, Cooper, Basaglia) ; l'analyse institutionnelle (Lourau, Lapassade) ; ou encore la réception de Goffman en France (Isaac Joseph).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

soustraire au contrôle du Parti. Mais Althusser ne fait qu'esquisser ici un programme de recherches, que d'autres se chargeront de poursuivre en partie contre lui, dans une direction relevant davantage de l'*analyse institutionnelle* que de l'analyse idéologique. Comme exemple de prolongement et de reformulation de la critique althussérienne de l'institution, je mentionnerai le travail de Fernand Deligny, en particulier son ouvrage *Le Croire et le craindre* (1978), qui forge un concept original d'humain : « L'Humain sans sujet ni fin(s), tout comme l'histoire »[1]. Cette invocation d'un « humain » sans sujet ni fin, qui semble à première vue peu compatible avec l'antihumanisme théorique althussérien, est pourtant le pendant de l'histoire comme procès sans sujet. C'est l'humain « de nature », primordial, qui subsiste sous le sujet de l'interpellation[2]. Le couple institution/pratiques recouperait alors, dans la perspective de Deligny, la distinction entre un *faire* indexé sur des fins prédéfinies, et un *agir* intransitif, infinitif. Ou encore, la distinction entre ce qu'il appelle précisément l'*institution*, c'est-à-dire le fait, pour un bon sujet, de « trouver une place », et la *tentative*, c'est-à-dire le fait pour un mauvais sujet de « trouver de la place » en esquivant les places institutionnelles.

J'ai suggéré dans une section du chapitre 2 de l'ouvrage intitulée « L'idéologie en pratiques » que le structuralisme de la pratique althussérien peut se décliner de deux manières : la voie par le haut d'un fonctionnalisme de la reproduction, où l'institution est conçue comme pouvoir *localisé* (par un appareil), *possédé* (par une classe dirigeante), et *subordonné* à une infrastructure matérielle ; et la voie par le bas, non développée par Althusser, d'une lecture micro-analytique des pratiques. C'est cette deuxième voie, qu'explore Foucault dans sa « microphysique » des pouvoirs disciplinaires, qui me semble la plus à même de penser la répétabilité des pratiques dans un dispositif donné, sans reconduire pour autant à ce que Bourdieu appellerait un « fonctionnalisme du pire ». Faut-il alors abandonner la notion d'institution ? Dans la leçon d'ouverture du *Pouvoir psychiatrique*, Foucault dit regretter s'être servi cette notion qui n'est qu'une « serrure rouillée » avec laquelle « on ne peut pas avancer beaucoup »[3]. Il suspecte le concept d'institution de présupposer des *régularités*

[1] F. Deligny, *Œuvres*, Paris, L'Arachnéen, 2017, p. 1150.

[2] Sur le rapport Deligny/Althusser, *cf.* P. Macherey, *Le Sujet des normes*, Paris, Amsterdam, 2014, p. 102-131.

[3] F. Deligny, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 1118. Je renvoie également au début du *Croire et le craindre*, à consonances fortement althussériennes, où Deligny décrit sa première rentrée scolaire déjà comme une *tentative de trouver de la place*, et non de trouver une place prédéfinie dans l'institution : « Il fallait que je rentre là-dedans. C'est sûr que je suis rentré, mais quelque chose est resté dehors ; le sujet est rentré ; le bon sujet ou le mauvais, ça dépend des moments. Le sujet est rentré à l'école, comme il faut, puisqu'il

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

entre des individus et des collectifs déjà donnés, régularités dont se repaissent la plupart des discours psychologiques et sociologiques. Focalisés sur la consistance *sui generis* du social, ces discours restent aveugles aux « déséquilibres du pouvoir », dont participent « les réseaux, les courants, les relais, les points d'appui, les différences de potentiel qui caractérisent une forme de pouvoir »[1]. Ainsi, loin d'être donnés au départ, l'individu, le collectif et, partant, l'institution, sont les effets de ces déséquilibres du pouvoir. Il s'agit moins de récuser l'institution en bloc que d'expliciter des processus d'institutionnalisation — dont participe la fabrication des corps dociles et des âmes obéissantes. En ce sens, l'usage que Foucault fait du concept d'institution est semblable à celui qu'il fait du concept d'État, lorsqu'il propose de ressaisir des processus d'étatisation des relations mobiles de pouvoir[2].

Le couple institution/pratiques n'est donc légitime, chez Foucault, que s'il permet de faire droit à la réalité matérielle des déséquilibres du pouvoir, qui empêchent toute autorégulation, toute clôture réifiante, des dispositifs de pouvoir. L'institutionnalisation des pratiques n'est pas uniquement du côté des disciplines, c'est-à-dire des pratiques que l'on répète docilement. Elle recouvre aussi ce que Ferhat Taylan appelle très justement les « pratiques que l'on souhaiterait répéter », à savoir les modes multiples de subjectivation, de rapport à soi, que les sujets inventent, instituent dans leur rapport à la vérité. C'est précisément ce que j'ai appelé « l'horizon éthopoiétique des pratiques ». Chez les lecteurs du dernier Foucault, cet horizon éthopoiétique a souvent été dépolitisé dans le sens d'une célébration *dandy* ou *new age* de l'esthétique de l'existence. Or Foucault donne au contraire des outils précieux pour penser une politisation du soi, qui ne part pas de rien mais qui s'appuie sur les « schémas » que l'individu « trouve dans sa culture et qui lui sont proposés, suggérés, imposés »[3]. À travers les formes historiques de l'aveu et de la libre parole (*parrêsia*), il s'agit bien d'*instituer*, en médiatisant les schèmes de la pratique disponibles dans une culture donnée, des pratiques de soi qui impliquent une certaine reconfiguration de l'intersubjectivité : toute institution d'un dire-vrai suppose un pour-autrui, comme je l'ai montré dans la section du chapitre 3 du livre consacrée à la lecture foucaldienne de la *Lettre VII* de Platon.

---

le fallait, mais quelque chose est resté dehors, quelque chose de très vivace, comme du chiendent » (F. Deligny, *Croire et le craindre*, dans *Œuvres*, *op. cit.*, p. 1092).

[1] M. Foucault, *Le Pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France, 1973-1974*, Paris, Gallimard-Seuil, 2003, p. 15.

[2] M. Foucault, *Le Pouvoir psychiatrique*, *op. cit.*, p. 16.

[3] Sur ce point, *cf.* A. Skornicki, *La Grande soif de l'État. Michel Foucault avec les sciences sociales*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2015.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

Quelques remarques, pour finir, sur l'épineuse question soulevée par Ferhat Taylan de *l'institution du commun*. Il est certain que l'invention des pratiques de soi que Foucault analyse à travers les formes du dire-vrai peine à dépasser le niveau de l'*intersubjectif* — que Ferhat Taylan distingue du *collectif*. Ce point d'achoppement sur la question du commun est peut-être l'indice d'un « aristocratisme paradoxal » chez Foucault, comme le souligne Balibar dans son essai récemment publié, *Libre parole*. Le courage et le scandale de la vérité, « exercice risqué d'un dire-vrai qui insiste en excès par rapport à l'institution », serait la condition paradoxale (en ce qu'il implique un ascendant éthique) d'une « certaine institution de l'égalité », ramenant la démocratie à son principe[1]. Instituer l'égalité comme droit égal à parler (*isegoria*) et à gouverner (*isonomia*) implique une *contre-conduite* que l'on peut comprendre en même temps comme une *contre-institution*[2]. Or les contre-conduites ne permettent pas d'instituer du commun au sens fort du terme, impliquant une transformation globale des relations de pouvoir. Tout au plus permettent-elles d'instituer des *collectifs spécifiques* — tels que le GIP — relayés par des intellectuels eux-mêmes spécifiques[3]. Foucault, on le sait, a voulu en découdre avec le modèle *institutionnellement surdéterminé* du tribunal et de l'intellectuel comme juge redresseur de torts. *A contrario*, c'est ce modèle du tribunal populaire que Sartre a réinvesti contre les institutions bourgeoises de la justice, notamment avec son réquisitoire lors de l'accident minier survenu à Hénin-Liétard en 1970[4]. Il s'agit pour Sartre de dés-instituer l'institution en la *réinstituant* dans une *praxis* commune. Ce qui implique, ce que ne fait pas Foucault, de *dialectiser l'institution*.

Il me paraît fructueux en ce sens de mobiliser le lexique de l'analyse institutionnelle, et en particulier la distinction opérée par René Lourau entre l'*instituant* et l'*institué,* qui recoupe la distinction sartrienne entre la dialectique constituante et la dialectique constituée[5]. L'institué désigne, au sens large, les strates d'inertie des groupes, qui ne se réduisent pas au seul cadre de

[1] M. Foucault, « L'Éthique du souci de soi comme pratique de la liberté » [1984], dans *Dits et écrits. Tome II : 1976-1984*, Paris, Gallimard, 2001, p. 1538.
[2] Selon l'expression de Philippe Descola dans *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.
[3] *Cf.* É. Balibar, *Libre parole*, Paris, Galilée, 2018, p. 118-119.
[4] Balibar, dans *Libre parole*, *op. cit*., p. 119, parle quant à lui d'une « figure de "contre-démocratie" qui représente pourtant l'action démocratique par excellence ».
[5] Les figures grecques du parrèsiaste constituent une mise en abîme de l'intellectuel spécifique, comme j'ai essayé de le montrer ailleurs : *cf.* H. Oulc'hen, « La Politique de la vérité de l'intellectuel. Entre Foucault et Sartre », dans *Id.* [dir.], *Usages de Foucault*, Paris, PUF, 2014, p. 293-318.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

la souveraineté comme pétrification du groupe. L'institué, *praxis* et chose à la fois, est tout aussi bien : 1° le savoir accumulé qui définit l'esprit objectif d'une époque (ou ce que Sartre appelle « la culture comme pratico-inerte »[1]) ; 2° les impératifs moraux qui définissent les choses « à faire » à une époque donnée ; 3° enfin, de façon plus tragique, « le choix inerte et stratifié qu'une société fait de ses morts »[2] dans le cadre de la rareté et de la division du travail — cette « thanapolitique » pouvant être portée par un dispositif de souveraineté. L'institué assure donc la répétabilité des pratiques, en définissant pour les individus un espace de possibles culturels, moraux et même vitaux, l'avenir étant vécu, pour certains, comme irrémédiablement « barré »[3]. L'institué sérialise les individus. Que fait, par opposition, l'instituant ? Je me réfère à la définition riche qu'en donne Olivier Quintyn (dans la reprise qu'il fait du doublet de Lourau pour sa théorie de l'avant-garde) : « L'instituant bouscule, sous le coup de la critique, les pôles institués, de façon à les déplacer et à redéployer autrement leurs liens, jusqu'à les abroger et à les reconstruire intégralement en situation d'urgence »[4]. De même que l'institué ne s'épuise pas dans la forme pétrifiante de la souveraineté, l'instituant ne se ramène pas au seul « pouvoir constituant » des multitudes. Il désigne tous les modes par lesquels la *praxis*, *individuelle ou commune*, se suscite elle-même pour réinventer les réciprocités pratiques instituées, cette réinvention pouvant aller du simple *déplacement symbolique* sans grandes conséquences, jusqu'à l'*abrogation* et la *reconstruction intégrale* dans des situations d'urgence et de pression d'une *praxis* adverse. Véritable expérimentation pratique, l'instituant est donc à comprendre comme un *réinstituant*, puisqu'il fait fond sur un institué duquel il ne saurait se soustraire.

On peut ainsi proposer, à partir de Sartre, une lecture dialectique de l'institution, permettant de dépasser le clivage de l'intersubjectif et du commun qui constitue le point d'achoppement des derniers cours de Foucault sur la *parrêsia*. Cela me permet de répondre à la question posée par Chiara Collamati sur la place du normatif dans le cadre d'une généalogie du pré-droit et des pratiques archaïques de vérité : la mise en perspective des formes instituées modernes du droit par rapport à une strate archaïque où le droit est pensé en

[1] J.-P. Sartre, *Situations, VIII. Autour de 68*, Paris, Gallimard, 1972, p. 319-331. Mentionnons aussi la première partie de ce même volume (pp. 9-124), qui regroupe tous les textes que Sartre a consacrés au Vietnam et au Tribunal Russell.

[2] On sait que l'analyse institutionnelle s'est largement inspirée de la *Critique de la Raison dialectique* pour thématiser les groupes-sujets et les groupes-objets.

[3] J.-P. Sartre, *L'Idiot de la famille*, Paris, Gallimard, 1972, tome 3, p. 43.

[4] J.-P. Sartre, *Critique de la Raison dialectique. Tome I : Théorie des ensembles pratiques* [1960], Paris, Gallimard, 1985, p. 241.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

continuité avec la lutte apporte une lumière pour dés-instituer l'institué et, par là-même, le réinstituer autrement.

Bull. anal. phén. XVI 2 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XVI 3, 2020
https://popups.uliege.be/1782-2041/

ISSN 1782-2041
DOI 10.25518/1782-2041.1203

Husserl et la délimitation ontologique de la culture

PAR MARCUS SACRINI
Universidade de São Paulo
✉ sacrini@usp.br

Résumé L'article reprend les descriptions husserliennes de la culture comme composant d'une région ontologique matérielle spécifique, celle de l'esprit. D'abord, le programme général d'ontologies matérielles est brièvement décrit. Ensuite, on montre que la culture est entremêlée à la socialité dans la région de l'esprit. Pour bien indiquer la spécificité des relations culturelles, on reconstruit la notion de prédicat de sens ainsi que les processus d'objectivation et de transmission des objectités déterminées par de tels prédicats.

Mots-clefs Husserl, culture, ontologie, tradition.

Introduction

On trouve des références à la culture dans de nombreux textes publiés et manuscrits posthumes de Husserl. Il n'est pas immédiatement évident que toutes ces références s'accordent en une réflexion systématique ou si elles introduisent des approches différentes. Des commentateurs se sont déjà consacrés à ce sujet et y ont apporté de nombreuses analyses contribuant à sa systématisation[1]. En ce qui nous concerne, nous souhaitons prendre part à cette discussion

[1] Deux œuvres récentes importantes à propos du rôle de la culture dans l'œuvre de Husserl sont : Perreau, L. *Le monde social selon Husserl*. New York : Springer, 2013 ; Caminada, E. *Vom Gemeingeist zum Habitus : Husserls Ideen II.* New York : Springer, 2019.

en soulignant comment plusieurs des analyses husserliennes de la culture se sont organisées autour d'un projet commun, à savoir, la formulation de l'ontologie régionale de l'esprit. Tout d'abord, nous reprendrons le sens de la perspective ontologique chez Husserl et nous verrons de quelle manière l'auteur l'applique au thème de l'esprit. Ensuite, nous chercherons à retracer les composantes eidétiques de la culture en tant que partie de cette région d'être.

Phénoménologie et ontologie

Reprenons vite l'armature méthodologique développée par Husserl au moins depuis le « tournant » transcendantal de 1906. La phénoménologie transcendantale cherche à décrire la constitution du sens de l'expérience à partir des opérations du sujet compris comme pur, c'est-à-dire, indépendamment des circonstances réelles particulières. On prétend, au moyen de cette analyse, expliciter ce qui, en dernière instance, rend l'expérience significative, à savoir des capacités intentionnelles qui permettent, chacune à son niveau spécifique, des manifestations objectivantes. Selon Husserl, pour faire progresser cette recherche, il est nécessaire de rompre avec des habitudes de pensée profondément enracinées, qui accentuent dans chaque expérience les objets, et qui ne s'intéressent guère à l'apparaître même. Le point méthodologique central de la recherche phénoménologique consistera, alors, à suspendre la validité de la *position d'être* contenue dans toute expérience naturelle[1], afin de rendre explicites les sources subjectives qui constituent le sens de cette notion même d'être. Au moyen de la réduction phénoménologique, on inhibe l'intérêt pour l'être de ce qui apparaît, et on décrit le simple apparaître phénoménal de tout ce que la conscience appréhende. Ainsi, on cherche à rendre visibles les opérations intentionnelles qui, selon des légalités *a priori*, constituent, sur la base d'une phénoménalité pure et absolument évidente, le sens d'être objectif attribué aux choses et au monde dans l'expérience naturelle. C'est au moyen de cette modification méthodique de l'expérience naturelle que Husserl dévoile « le sol de

[1] Selon Husserl, le monde et tout ce qui le compose sont habituellement donnés à la conscience de manière effective, comme effectivement existant, et cette donation signifie que son être effectif apparaît comme constaté, en d'autres termes, imposé à la conscience. (Cf. *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique.* Trad. de J. F. Lavigne. Paris : Gallimard, 2018, §30 ; cité désormais IdI). Par conséquent, il prévaut, dans l'expérience naturelle, une *thèse générale d'être*, laquelle sera mise hors circuit par la réduction phénoménologique.

Bull. anal. phén. XVI 3 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

l'expérience transcendantale »[1], c'est-à-dire, le noyau phénoménal évident à partir duquel tout le sens d'être présent dans les expériences vécues quotidiennes est constitué.

Notons que ce schéma méthodologique admet l'antériorité de l'expérience mondaine. Les opérations transcendantales seront révélées *sur la base* des données de l'expérience naturelle, qui sert de *guide* pour l'éclaircissement des opérations de la subjectivité. En un mot, Husserl considère l'expérience naturelle comme le *fil conducteur* pour les analyses constitutives transcendantales, et c'est à travers cette fonction, comme nous le verrons plus loin, que le thème de la culture sera examiné. On part de la donation des objets pour, ensuite, de façon régressive, rendre apparent le système d'actes subjectifs qui attribuent le sens d'être à ce qui apparaît. La phénoménologie cherche donc à révéler la structure *a priori* de la subjectivité, non pas comme une sorte d'étant autonome isolé, mais comme intrinsèquement liée à différents types de pôles objectifs.

Il convient de souligner que Husserl attribue le rôle de fils conducteurs à des thèmes objectifs considérés comme ontologiquement autonomes, c'est-à-dire *non encore réduits transcendantalement*. Il existe en fait dans différents textes une longue exploration des caractéristiques constituantes des domaines spécifiques, qui offriront des *voies spécifiques* de passage pour la réflexion transcendantale[2]. Cette description systématique des domaines objectifs selon leurs caractéristiques générales, encore sans préoccupations transcendantales, marque pour Husserl le développement des disciplines scientifiques *ontologiques*. Au moins depuis *Idées I*, Husserl propose que des ontologies soient élaborées dans le but de contribuer à l'explication des fondements du savoir scientifique[3]. Dans cette œuvre, le phénoménologue fait la distinction entre connaissance formelle et connaissance matérielle. La première est dérivée des concepts logiques ou mathématiques et se caractérise par sa validité formelle, puisqu'elle n'est pas restreinte par des particularités thématiques et peut être appliquée aux plus différents domaines du savoir. À son tour, la connaissance matérielle se réfère à des genres objectifs qui délimitent des régions d'être. Il importe de souligner que la connaissance matérielle n'est pas nécessairement

[1] Husserl, E. « Phänomenologie und Anthropologie », dans *Aufsätze und Vorträge. 1922-1937*. Hua XXVII. Den Haag : Kluwer, 1988, p. 172.

[2] Cette manière de procéder est thématisée par Husserl dans *Idées I : « La hiérarchie des eidétiques formelles et matérielles* préfigurent, d'une certaine manière, la *hiérarchie des phénoménologies constitutives,* détermine leurs niveaux de généralité et leur donne leurs « fils conducteurs » dans les concepts fondamentaux et les propositions fondamentales des ontologies et des eidétiques matérielles. » (IdI, § 153, p. 455-456).

[3] Cf. IdI, §§7-9, 16.

Bull. anal. phén. XVI 3 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

empirique ou factuelle, mais peut être explorée *eidétiquement*, c'est-à-dire, avec une validité *a priori*, bien que sans l'universalité vide de la connaissance formelle. Husserl estime que n'importe quel objet ou événement matériel singulier peut être étudié à partir de ses caractéristiques définitionnelles génériques, ce qui rend visibles certaines déterminations invariantes qui justifient de classer cet objet comme d'un type et non d'un autre. Il est alors possible d'analyser les caractéristiques matérielles dans des degrés de généralité de façon à rendre explicites des *essences matérielles*. Par conséquent, les événements empiriques acceptent un type de recherche qui ne se limite pas à recenser des cas concrets, mais qui cherche à tracer les caractéristiques eidétiques instanciées dans chaque exemplaire du thème traité. Les caractéristiques définitionnelles des types matériels peuvent être hiérarchisées en degrés de généralité jusqu'à ce que se révèlent les *genres suprêmes* de l'être matériel. Husserl suggère le développement de disciplines spécifiques qui systématiseraient la connaissance eidétique de chaque région matérielle, à savoir, les *ontologies régionales*. Ces disciplines fourniraient les délimitations *a priori* pour chaque type d'être mondain, ce qui permettrait l'anticipation dans les phénomènes empiriques (selon qu'ils appartiennent à un ou autre type de région) de certaines caractéristiques définitionnelles du genre matériel suprême qu'ils instancient[1].

Revenons à présent aux genres suprêmes matériels. Quelles sont, selon Husserl, les ultimes régions ontologiques qui délimitent les types d'êtres mondains ? Un genre suprême est celui de la *nature*, lequel comprend, pour sa part, une subdivision bipartite. Husserl mentionne les domaines des choses physiques et de la nature animée comme les principales sous-régions eidétiques, ordonnées de manière stratifiée, c'est-à-dire, par des couches qui se superposent en niveaux de plus en plus complexes. La nature physique serait la couche fondatrice sur laquelle s'ordonnerait la nature animée ou organique, laquelle

[1] Au paragraphe 153 de *Idées I*, Husserl précise : « *Le phénoménologue ne forme pas un jugement ontologique* lorsqu'il reconnaît dans un concept ou une proposition ontologique l'index de connexions eidétiques constitutives, lorsqu'il y voit un fil conducteur menant à des mises en évidences intuitives qui portent purement en elles-mêmes leur légitimité et leur valeur ». (IdI, p. 455-456). Ainsi, le phénoménologue utilise les concepts constitutifs des ontologies sous forme d'indices qui renvoient à un ensemble d'opérations subjectives responsables de leur validation. Il revient au phénoménologue d'étudier ces opérations, lesquelles se révèlent plus facilement en tant qu'elles sont reliées à des disciplines ontologiques correspondantes. Le développement des ontologies n'est pas une tâche qui se réalise au sein de la réduction transcendantale, mais plutôt une investigation théorique pré-phénoménologique qui offre un fil conducteur à la phénoménologie.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

dépend de la base physique pour s'organiser, bien qu'elle présente des caractéristiques propres qu'on ne rencontre pas dans le niveau précédent. La sphère des événements psychiques marquerait une subdivision à l'intérieur de la nature animée, mais également fondée dans les niveaux précédents[1]. Au-delà de de ce grand domaine ontologique, Husserl reconnaît la région de la *conscience pure* comme un autre genre suprême. Cela veut dire que certaines formes de structurations phénoménales renvoient exclusivement à des restrictions *a priori* provenant de l'*être conscience* lui-même, lequel ne se réduit pas à l'ordonnancement psychosomatique naturel, bien que celui-là soit partiellement fondé sur celui-ci[2].

Notons maintenant que Husserl admet une *troisième* région d'être matériel, c'est-à-dire, un troisième type d'ordonnancement phénoménal basé sur des déterminations matérielles *a priori* non réductibles aux ordres d'être reconnus précédemment, à savoir, nature et conscience. Il s'agit du domaine de l'*esprit*. Les « communautés intersubjectives », par exemple, font partie de ce domaine. Husserl affirme :

> Ces communautés, quoique essentiellement fondées sur des réalités psychiques naturelles, qui sont pour leur part fondées sur des réalités physiques, se révèlent être des *objectités d'ordre supérieur* d'un type nouveau. Il s'avère, en général, qu'il existe de nombreux types d'objectités qui défient toutes les réinterprétations psychologistes et naturalistes. Ainsi de tous les *objets axiologiques* et objets *pratiques*, de toutes les formations culturelles concrètes qui, telles de dures réalités, déterminent notre vie effective, par exemple *l'État*, *le droit*, *les moeurs*, *l'Eglise*, etc. Toutes ces objectités doivent être décrites comme elles parviennent à l'état de donné, en fonction de leurs types fondamentaux et selon l'ordre de leur stratification, et il faut poser et résoudre à leur propos *les problèmes de la constitution*[3].

Husserl indique ici l'autonomie ontologique des relations interpersonnelles et des objets et institutions culturelles, sans pour autant rejeter sa fondation dans

---

[1] Cf. Husserl, E. *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch : Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Hua IV. Den Haag : Martinus Nijhoff, 1952, §§ 20, 30.

[2] Conforme cité dans la note antérieure, Husserl défend, dans *Idées II*, que les phénomènes psychiques sont eidétiquement liés à la base corporelle. Il est intéressant de contraster cette analyse avec celle du paragraphe 54 de *Idées I*, où est évoquée la possibilité de la conscience sans âme, c'est-à-dire, sans des connexions avec le corps. Cette possibilité a du sens exactement à la lumière du projet de discerner les caractéristiques de la *conscience pure* en tant que source dernière du sens.

[3] IdI, § 152, p. 449-450.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

les couches de la conscience et de la nature[1]. En outre, il insiste sur la nécessité de décrire minutieusement ces sujets afin de poser, dans un deuxième moment, des problèmes constitutifs transcendantaux concernant leur donation phénoménale. Dans le texte *Logique et théorie générale de la science,* de 1917-8, Husserl précise comment doit être cette description pré-phénoménologique des thèmes culturels. L'auteur souligne comme un des domaines matériels qui exigent une enquête ontologique propre celui de « l'esprit commun »[2], c'est-à-dire, de la vie culturelle en communauté. Selon Husserl, « il s'ouvre aussi ici un champ de considérations *a priori*, une ontologie de l'esprit commun, une doctrine eidétique *a priori* qui précède toutes les sciences empiriques de l'esprit, tout comme *l'a priori* de la nature précède les sciences naturelles »[3]. Il est ici proposé de façon explicite le développement d'*une ontologie de l'esprit*, c'est-à-dire, d'une discipline qui explicite les traits définitionnels des relations sociales et de la production culturelle prises comme un domaine matériel spécifique, irréductible (dans ses légalités *a priori*) à ceux de la conscience et de la nature. Comme nous le verrons par la suite, ce sera la principale route par laquelle Husserl abordera les thèmes relatifs à la culture dans bon nombre de ses textes : on cherche à décrire des caractéristiques générales qui permettent de distinguer les phénomènes culturels en tant qu'instances d'une région eidétique matérielle relativement autonome.

Ce qu'est la culture

Afin d'esquisser la portée de l'exploration ontologique de la culture dans l'œuvre de Husserl, nous allons nous référer aux cinq articles préparés pour la

[1] Que les relations culturelles se fondent dans les actes des individus insérés dans la nature mondaine n'est pas sans conséquences pour les déterminations culturelles elles-mêmes. Par exemple, les individus sont soumis aux mêmes lois naturelles autour le monde, bien que ressignifiées selon les prédicats culturels en vigueur ; cela offre un sol commun au moins pour la reconnaissance de faits universellement valides, ce qui contribue au consensus interculturel. Sur ce point, voir Staiti, A. « Different worlds and tendency to concordance. Towards a new perspective on Husserl's phenomenology of culture », *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, vol X, 2010, p. 127-143 ; voir aussi Benoist, J. « 'Le monde pour tous' : universalité et 'Lebenswelt' chez le dernier Husserl », *Recherches husserliennes*, vol.5, 1996, p. 27-52.

[2] Husserl, E. *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie. Vorlesungen 1917/18*. Hua XXX. Dordrecht : Kluwer, 1995, § 64, p. 283.

[3] *Ibid.*

Bull. anal. phén. XVI 3 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

revue *Kaizo* entre les années 1923-1924, et publiés ensemble, seulement de manière posthume, sous le titre générique « Sur le Renouveau »[1]. Une des préoccupations centrales de Husserl dans ces textes est le rôle de l'éthique dans les transformations de la vie culturelle. Mais avant même de détailler ce rôle, l'auteur note que les possibilités d'action dans les contextes sociaux sont délimitées par les contraintes structurelles des interactions humaines elles-mêmes. On entrevoit, à ce moment, des recherches qui explicitent des déterminations intrinsèques de l'agir individuel et social, afin que les personnes profitent au mieux des ressources disponibles, évitent des erreurs typiques, etc. : « Seule la science rigoureuse peut procurer ici des méthodes sûres et des résultats fixes ; elle seule peut donc fournir le travail théorique préalable dont dépend une réforme rationnelle de la culture »[2]. De cette façon, Husserl renvoie les questionnements éthiques à une problématique théorique fondatrice, celle de circonscrire les délimitations structurelles auxquelles toute action éthique est soumise. Il ne nous importe pas dans cet article de qualifier ce que serait l'agir éthique et quel serait son rôle dans le renouveau des formes culturelles actuelles, mais plutôt de mettre en évidence quel type de connaissance pourrait même offrir un fondement rationnel pour les relations pratiques entre les personnes. Il s'agit précisément de cette *connaissance eidétique* ou *ontologique*, citée dans la section précédente. Dans un extrait du quatrième article, cette proposition est formulée de façon encore plus claire : « La science rigoureuse […] a aussi la tâche fondatrice d'étudier toutes les opérations s'accomplissant dans l'efficacité personnelle, singulière et communautaire, d'après leurs genres et leurs formes fondamentales, et de déterminer leurs principes normatifs comme leurs figures normatives et, par là, de traiter des domaines culturels possibles et de leurs formes normales »[3]. Ici s'annonce la tâche de systématiser les structures

[1] Husserl, E. *Sur le Renouveau. Cinq articles.* Trad. L. Joumier. Paris : Vrin, 2005 (désormais cité R). Pour une reprise générale du sens de ces articles, cf. Welton, D. "Husserl and the Japanese", in Moran, D.; Embree, L. (eds.). *Phenomenology : Critical Concepts in Philosophy.* New York : Routledge, 2004, p. 313-340; Yu, C.-C. "Husserl on ethical renewal and philosophical rationality : intercultural reflection", *Investigationes fenomenológicas*, n. 9, 2012, p. 145-156.
[2] R, p. 25.
[3] R, p. 75.

Bull. anal. phén. XVI 3 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

invariantes de la vie culturelle sous ses formes diverses, c'est-à-dire, une ontologie matérielle tournée vers des restrictions eidétiques qui délimitent un type d'être, à savoir, celui des relations spirituelles ou culturelles.

Husserl admet que la connaissance eidétique du domaine spirituel n'a pas encore été développée[1], mais il est possible de reconnaître, dans quelques passages des articles sur le Renouveau, des tentatives de les ébaucher. Dans le troisième texte (intitulé « Renouveau en tant que problème éthique-individuel »), Husserl concentre les principaux thèmes de sa recherche eidétique sur la culture. Revenons sur ces thèmes à partir de cette citation un peu longue :

> Une humanité s'étend aussi loin que l'unité d'une culture ; au degré supérieur, d'une culture universelle close autonome qui peut comprendre en elle de nombreuses cultures nationales particulières. Dans une culture s'objective précisément une unité de vie active dont le sujet d'ensemble est l'humanité correspondante. Par *culture* nous n'entendons en effet rien d'autre que l'ensemble des opérations qui ont lieu dans les activités suivies d'hommes communautarisés et qui ont leur existence spirituelle durable dans l'unité de la conscience communautaire et de sa tradition qui se maintient. Sur le fondement de leur incarnation physique, de leur expression, qui les aliène du créateur originaire, elles sont, dans leur sens spirituel, objets possibles d'expérience pour tous ceux qui sont à même de les comprendre après-coup. Elles peuvent, au cours du temps, toujours redevenir des points de rayonnement d'effets spirituels portés sur des générations toujours nouvelles dans le cadre de la continuité historique. Et c'est précisément en cela que tout ce que comprend le titre de culture a son genre essentiel propre d'existence objective et fonctionne d'autre part comme une source continuelle de la communautarisation[2].

Husserl offre ici de manière très concentrée les principales lignes de recherche de la science eidétique de l'esprit. Au début, est attestée une apparente tension entre deux phénomènes constitutifs de « l'esprit commun ». D'un côté, la culture paraît être coextensive de ce que Husserl appelle « humanité » (l'ensemble des personnes réparties parmi des nations les plus diverses). L'auteur suggère même l'élargissement à la limite de cette coextensivité, de sorte qu'il possible au moins concevoir une culture universelle correspondant à l'unification des diverses humanités particulières. D'un autre côté, il convient de noter que

[1] « Or, de l'autre côté, nous avons bien des sciences nombreuses et fécondes rapportées au domaine de l'esprit ou encore de l'humanité, mais ce sont de part en part des sciences empiriques, et « simplement » empiriques. (…) Ici manque précisément la science apriorique parallèle, pour ainsi dire la *mathesis de l'esprit et de l'humanité* » (R., p. 26-27).
[2] R, p. 42.

Bull. anal. phén. XVI 3 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

chaque humanité (partielle) produit effectivement des formes culturelles particulières avec lesquelles elle finit par s'identifier. Ainsi, la diversité humaine est liée à une multiplication des cultures. Le fait que la culture soit coextensive à l'humanité n'implique pas qu'il s'agisse toujours des mêmes formes culturelles qui s'imposeraient comme des blocs inéluctables sur les personnes insérées dans les communautés les plus diverses. L'humanité se laisse reconnaître par l'unité culturelle, mais sans que cette unité soit celle d'une simple soumission à un ensemble unique de formes interactionnelles partagées par tous.

À ce stade, au moins deux fronts de recherche se font jour : d'une part, recenser les types d'unités culturelles déjà particularisés ; de l'autre, rendre visibles les invariants ultimes des formes culturelles, de façon à établir les déterminations eidétiques permettant de reconnaître la culture en général. Husserl développe les deux types de recherche ; par exemple, dans le cinquième article sur le Renouveau, l'auteur cherche à délimiter « un premier type »[1] de culture, centré sur des normes d'empreinte religieuse, ayant en vue un contraste avec la culture scientifique, un thème exploré par Husserl dans de nombreux textes. Par ailleurs, les célèbres analyses sur la crise de l'humanité européenne cherchent à attirer l'attention sur la dissolution des formes culturelles qui auraient pour noyau la pensée rationnelle. Nous reviendrons brièvement sur ce thème à la fin de notre exposé. Ce qui nous intéresse maintenant est de formuler les invariants qui délimitent la notion même de culture en général, un thème qui nous semble moins abordé par les commentateurs de l'œuvre husserlienne.

Revenons à la longue citation mentionnée plus haut. La culture y est présentée comme l'ensemble de *productions de sens* des personnes en communauté, productions qui deviennent accessibles pour ceux qui partagent les moyens expressifs dans lesquels ces sens sont véhiculés, en les reproduisant conformément aux normes de compréhension en vigueur au sein de la communauté. En d'autres termes, la culture dérive des personnes rassemblées en une communauté, comme production qui est transmise aux membres (avec un degré d'adhésion plus ou moins grand) et qui collabore au maintien des liens communautaires eux-mêmes. On constate une remarquable circularité dans l'analyse husserlienne de la culture : d'une certaine manière, la culture résulte des interactions sociales au moyen desquelles les personnes établissent des liens communautaires et justement apprennent à se reconnaitre comme personnes ; mais les sens culturels sont constamment transmis à d'autres personnes et même à de nouvelles générations, et de cette façon apparaissent, d'après les mots de Husserl, « comme une source constante de communautarisation ». Il n'existe donc pas quelque chose comme « la culture » qui pourrait

[1] R, p. 82.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

être isolée des interactions sociales, puisque c'est dans la réalisation des interactions sociales que les formes culturelles s'instituent et deviennent une dimension instituante de la société.

Ces constatations nous mènent à reconnaître une *distinction analytique* centrale pour comprendre la complexité intrinsèque à la région matérielle « esprit », à savoir, celle entre socialité et culture. Considérons quelques aspects de la première. La socialité est elle-même fondée par des structures invariantes bien spécifiques, lesquelles découlent d'« actes sociaux ». Husserl commente ce point : « La communauté est une subjectivité personnelle, pour ainsi dire à plusieurs têtes et pourtant liée. Ses personnes singulières sont ses « membres », entrelacés les uns aux autres fonctionnellement à travers des « actes sociaux » aux multiples figures, unissant spirituellement la personne à la personne (actes je-tu ; ordres, conventions, activités amoureuses, etc.) »[1]. Analysées du point de vue de l'ontologie de l'esprit, les sociétés se révèlent instituées par des paramètres normatifs d'interaction. Les « actes sociaux » sont ceux dans lesquels les individus agissent de façon *complémentaire* ou *réciproque*, accomplissant des fonctions partielles qui, correctement articulées, produisent un sens mutuellement partagé. Cela apparaît clairement, par exemple, dans l'exercice de la communication. En apprenant à communiquer, le sujet normalise ses capacités intentionnelles en conformité avec les paramètres d'expression socialement partagés. Dans le texte « Phénoménologie de la communauté de communication », Husserl reconnaît que « le fondement de la socialité appartient à une activité à plusieurs niveaux », qui enveloppe depuis l'attestation perceptive de l'autre sujet jusqu'à l'instauration effective d'une interaction sociale, qui se produirait « quand en parlant [avec autrui] je manifeste mon intention et je le motive, dans notre situation commune, à comprendre ce que je dis, et que je me tourne vers lui »[2]. Communiquer suppose donc la coordination des actes individuels en vue de l'élaboration d'un sens partageable. L'agent communicatif n'est pas le sujet enfermé dans ses capacités intrasubjectives, mais le « nous », c'est-à-dire, les sujets agents dont les actes partiels se réfèrent intrinsèquement aux actes des autres sujets afin de compléter son sens. Cet élément notable de la communication est à la base de tout acte social/culturel : le sujet ne se limite pas à satisfaire ses intentions isolées, mais il se soumet à une normativité supra-individuelle. De cette manière, les communautés ont pour condition *a priori* un *système d'actes sociaux* qui obligent

[1] R, p. 42.
[2] Husserl, E. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35.* Hua XV. Den Haag : Martinus Nijhoff, 1973, p. 475.

Bull. anal. phén. XVI 3 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

les individus à soumettre leurs capacités isolées à des *rôles normalisés* qui se complètent et forment ainsi des relations mutuellement compréhensibles[1].

Notons à présent qu'outre cette structuration intrinsèque des actes des individus en tant qu'ils sont soumis à la réciprocité, la socialité *renvoie aussi à des aspects culturels comme conditions a priori*. Dans un extrait du quatrième article sur le renouveau, Husserl suggère ce point : « Les formes de la vie, de l'efficacité, de la configuration culturelle dans laquelle une communauté est concrète et, dans son ensemble, a sa configuration formelle typique déterminée, doivent avoir la plus grande signification de valeur»[2]. Husserl associe ici les configurations culturelles et l'existence concrète de la société elle-même. La culture attribue de la détermination aux possibilités d'interactions sociales. Considérés en tant que tels dans leur structuration *a priori*, les actes sociaux sont des systèmes d'obligation mutuelle qui attribuent des rôles complémentaires aux individus, lesquels se socialisent en soumettant leurs capacités individuelles aux normes de comportements fonctionnels, c'est-à-dire, liés aux fonctions sociales qui doivent être exercées mutuellement. Mais que ces interactions soient, par exemple, de tels ou tels types, ou impliquées dans telles hiérarchies, qu'elles aient tels ou tels systèmes d'interdictions et de mérite, tout cela dépend de la *concrétisation* des formes sociales. Cette délimitation des formes concrètes des systèmes sociaux, cette sélection, cristallisation et reproduction de certaines fonctions sociales privilégiées, d'où résultent des institutions avec certaines relations hiérarchiques, des systèmes spécifiques de parenté, etc., est l'exercice de la culture, ou, en d'autres termes, c'est *la culture en tant qu'exercice concret de la socialité*. Alors, loin d'être un système symbolique fermé et autonome, la culture est *le processus propre de concrétisation de la société,* dans lequel les relations privilégiées, les coutumes promues, etc., se sédimentent en structures reproductibles pour les individus qui alors se reconnaissent comme membres de cette société.

C'est là une contribution importante de Husserl à la réflexion anthropologique contemporaine autour de la culture. De nombreuses variantes de la théorie sociale distinguent trois groupes thématiques à explorer : premièrement, les individus dans leur capacité intentionnelle d'action et de compréhension ; ensuite, les relations sociales et les institutions entendues conformément aux formes typiques d'interaction et, enfin, la culture entendue comme une sorte de système symbolique relativement autonome, même s'il imprègne les

[1] Nous avons analysé les composants eidétiques de la socialité dans Sacrini, M. « O espírito objetivo segundo Husserl », *Phainomenon*, n. 27, 2018, p. 23-52.
[2] R, p. 67-8.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

niveaux précédents[1]. Bien qu'il soit légitime de discriminer théoriquement ces trois ordres thématiques, il serait artificiel de les traiter comme des entités isolées. Dans ses textes de l'ontologie sociale, Husserl ébauche un modèle fécond pour comprendre les relations de dépendance mutuelle entre ces ordres. Il est évident que les individus sont à la base de toute action sociale, de sorte que sans la participation active des personnes, il n'y aurait pas quelque chose comme « la société ». Du point de vue husserlien, cela ne signifie pas, cependant, que les relations et les institutions sociales soient réductibles aux actes individuels. En fait, comme déjà suggéré, les relations sociales supposent une normativité propre, irréductible aux simples paramètres *intra*subjectifs pour l'exercice des capacités intentionnelles[2]. Il y a, en ce sens, une circularité entre les individus en tant que base intentionnelle pour les relations sociales et ces dernières en tant qu'elles délimitent les attentes normatives auxquels les individus eux-mêmes doivent se soumettre afin d'utiliser les ressources sociales disponibles (langages, outils, institutions, etc.) au moyen desquels ils pourront s'exprimer et établir des projets personnels. À son tour, comme déjà suggéré plus haut, Husserl souligne une autre circularité, entre cette normativité intersubjective liée aux rôles sociaux (et qui constitue l'essence de la socialité) et les configurations culturelles. La socialisation est le fruit des interactions constantes, dont les formes générales peuvent être explicitées dans leur pureté eidétique comme des conditions ultimes de tout acte social. À leur tour, les façons dont ces possibilités structurelles de socialisation se précisent dans les interactions particulières délimitent la culture. Cela signifie que la culture n'est pas seulement le résultat des interactions sociales, puisqu'elle est la sédimentation et la reproduction de formes spécifiques d'interactions. Les paramètres de la socialisation sont transmis intergénérationnellement, de manière que leur caractère culturel deviennent une condition pour maintenir l'unité sociale de la communauté. En d'autres mots, les rôles sociaux conférés par les systèmes fonctionnels de réciprocité coordonnent les situations dans lesquelles les individus apprennent à développer socialement leur personnalité et leurs capacités

[1] Ce schéma tripartite renvoie au moins jusqu'à E. Durkheim (Cf. Durkheim. E. *De la division du travail social.* Paris : Puf, 2007 [1893]. ; Durkheim, E. *Les règles de la méthode sociologique.* Paris : Payot, 2009 [1894]).

[2] Par exemple, pour émettre des sons, il suffit que l'individu commande correctement son corps, dans le cas où il dispose des capacités psychosomatiques nécessaires ; or, pour s'impliquer dans un dialogue, l'individu doit soumettre sa capacité à produire des sons aux attentes normatives contenues dans une situation d'interaction, de façon que ses actes particuliers exercent des rôles partiels qui seront complétées par les rôles des autres personnes : parler dans une langue compréhensible, alterner sa parole avec la parole des autres, donner des réponses pertinentes, etc.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

intentionnelles. Et l'exercice de ces schémas fonctionnels génère nécessairement des spécificités culturelles (certains styles d'interaction privilégiés, d'usage des matériels disponibles, d'exercice des hiérarchies, etc.) qui se sédimentent et sont transmis comme des schémas de socialisation. *La culture est, de ce point de vue, un moyen de structuration de l'unité sociale*, et ses configurations rendent les personnes aptes à se socialiser, concrétisant les rôles sociaux au-delà du simple squelette formel de relations réciproques concevables.

Comme on peut le voir, selon la conception husserlienne, les trois groupes thématiques de la théorie sociale ne sont pas abordés comme des étants imperméables, mais comme des parties abstraites d'un processus de dépendance mutuelle : les individus instituent les actes sociaux à partir de leurs capacités subjectives, mais en les soumettant justement à des normes intersubjectives qui sont formatrices de leur propre personnalité. À son tour, l'exercice des rôles sociaux se produit toujours sous une certaine spécificité culturelle, à l'intérieur de laquelle les interactions sociales (et même la formation subjective qui en découle) se concrétisent. Par conséquent, ce n'est pas que la culture soit une chose finie que l'individu doit simplement assimiler ; dans les processus d'interactions constantes, par lesquels le sujet apprend à se comporter comme acteur social, les modes culturelles sont instituées, transformées et transmises. La culture se laisse appréhender, conformément à la recherche eidétique de la région « esprit », bien plus comme un exercice qui concrétise les formes de socialisation plutôt que comme un système symbolique statique présupposé dans tout acte social.

Les contenus spécifiquement culturels

On a vu que la région de l'esprit peut être analysée, en termes eidétiques, en deux types de déterminations *a priori*, celles relatives aux pures formes de socialisation et celles relatives aux pures formes de concrétisation culturelle des interactions sociales. Considérons ce dernier facteur. De quelle manière les relations sociales s'exercent-elles en tant que relations chargées culturellement ? Cette question renvoie à la distinction entre prédicats réels et prédicats de sens, élaborée par Husserl, par exemple, dans le cours *Nature et esprit*, de 1919. L'auteur y explique que les choses mondaines attestées empiriquement portent des « prédicats réels »[1], liés à leur constitution naturelle sous les contraintes spatiales, temporelles et causales en vigueur. Ces prédicats réels sont

[1] Husserl, E. *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919.* HuaM IV. Dordrecht : Kluwer, 2002, p. 125, dorénavant cité comme NG.

Bull. anal. phén. XVI 3 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

attestables conformément à l'exercice des capacités perceptives, bien qu'ils ne se réfèrent, en tant que tels, à aucune activité subjective comme leur source d'être. En contraste avec de tels prédicats constitutifs des choses mondaines, Husserl délimite les « prédicats de signification » ou « de sens », lesquels se réfèrent à « l'opération d'actes subjectifs »[1] en tant que leur origine. Il est question ici, par exemple, des caractéristiques de beauté, d'utilité, de finalité, et qui peuvent être, pour ainsi dire, intégrées à des objets réels. Cette attribution de sens aux objets matériels ne suppose pas quelconque transformation de ces dernières. Un arbre de forme saillante peut être pris pour un signe sur un chemin[2]. La propriété « être signe pour » n'altère en rien la réalité de l'arbre, qui continue d'exister conformément à les restrictions spatiotemporelles-causales qui déterminent sans cesse son être naturel. Simplement, une nouvelle couche thématique se configure, dont les caractéristiques dérivent d'actes intentionnels, qui attribuent la propriété d'« être signe » à l'arbre. Cet exemple permet de voir avec clarté que les propriétés de sens sont d'un autre ordre que celles qui sont réelles, bien que les premières dépendent des secondes pour être exprimées concrètement[3].

Dans un autre extrait du cours, Husserl cherche à détailler la spécificité des prédicats de sens. L'auteur affirme :

> Tous les prédicats des simples objets naturels se rapportent essentiellement à l'extension, mais les prédicats de signification ne le font que de manière impropre, à savoir, lorsqu'ils ont un objet naturel comme substrat. Un drapeau a de l'extension et des prédicats extensionnels en tant qu'objet naturel ; les prédicats de signification, qui composent le sens « drapeau » sont irréels ; en soi, ils n'ont aucune relation essentielle à l'espace[4].

L'exemple de l'arbre comme signe prenait une attribution inessentielle de sens à un objet naturel ; à présent, en mentionnant le drapeau, il en ressort un élément forgé délibérément pour exprimer un contenu significatif (la reconnaissance d'une certaine nation), lequel est véhiculé au moyen d'un certain arrangement des propriétés réelles de l'objet « drapeau » (certaines couleurs et dessins sur un morceau de tissu aux dimensions standardisées). Même dans le cas de l'objet produit délibérément, Husserl insiste sur le fait qu'il ne s'agit pas d'ajouter de nouvelles propriétés réelles à l'objet, même s'il y a manifestement

[1] NG, p. 122.
[2] Cf. NG, p. 124.
[3] On entrevoit sur ce point un aspect eidétique central de la culture : l'objectivation des prédicats de sens. Nous reviendrons sur ce thème dans la prochaine partie.
[4] NG, p. 128.

Bull. anal. phén. XVI 3 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

une manipulation du matériel selon des modèles décidés préalablement. Les propriétés réelles du drapeau sont celles qui renvoient aux composants physiques. Que ce tissu coloré représente telle nation est une propriété d'un autre ordre, non pas directement dérivé des caractéristiques qui soutiennent la matérialité du drapeau, mais des actes subjectifs qui ont attribué tel sens à tel chose. Le caractère « indiquer la nation X » n'est pas un élément réel nouveau, mais plutôt une caractéristique *irréelle*, un composant *de sens* exprimé par le support matériel, sans s'identifier à celui-ci. Les matériaux naturels peuvent être modifiés de façon à mieux « corporaliser » le contenu de sens qui y est véhiculé ; mais celui-ci reste une production subjective, susceptible d'être exprimée à travers différents supports matériels, sans qu'aucun d'eux n'épuise ou ne « réalise » de façon exclusive le sens en vue[1]. Par exemple, des ustensiles sont produits en série, et chaque exemplaire instancie le « même » sens qui y est incorporé, lequel ne s'identifie à aucune de ses instances[2].

Cette relative autonomie des prédicats de sens permet de les prendre comme marque de la culture elle-même . Husserl formule le « concept le plus large de culture »[3] comme englobant toute objectité dotée de prédicats de sens. La culture se laisse alors circonscrire, de ce point de vue, comme le domaine des contenus significatifs qui, à leur origine, renvoient à la *production* subjective (par contraste avec les prédicats réels, qui ne sont qu'attestés subjectivement), et qui s'incorporent de façons différentes dans des supports matériels réels[4]. Examinons de plus près quelles sont les principales formes d'élaboration des prédicats de sens.

Les formes eidétiques d'élaboration de la culture

Nous avons vu que la culture n'est pas un système autonome, mais un composant du processus de socialisation auquel les individus, en tant qu'ils font partie de la région ontologique « esprit commun », sont constamment soumis. En ce qui concerne ce point, Husserl en arrive à parler de « culture en sens étroit

[1] Sauf, bien entendu, les objets dont la matérialité utilisée pour l'expression du contenu qui y est en vigueur est considérée comme partie intégrante du sens global présentée, comme c'est le cas des œuvres d'art.

[2]Husserl applique aux objets culturels un schéma similaire à celui par lequel il comprend l'instanciation des sens par le langage. Nous reviendrons sur ce thème dans la prochaine partie.

[3] NG, p. 138.

[4] « La culture serait, donc, le corrélat de la subjectivité opérant » (NG, p. 139).

Bull. anal. phén. XVI 3 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

comme culture sociale »[1]. Nous avons vu également que les éléments spécifiquement culturels d'un tel processus sont les prédicats de signification, qui, en dernière instance, renvoient à des capacités productives subjectives. Cela serait le sens le plus large de culture, cité plus haut. Les deux sens ne sont pas séparés, bien sûr. La culture dans le sens plus général (la production subjective) s'effectue dans des situations culturelles sociales. Husserl se préoccupe également de mettre en relief les principales formes par lesquelles cette socialisation de prédicats culturels opère effectivement. Sur ce point, le long extrait de l'article sur le renouveau offre les clés de l'analyse. *Deux* formes eidétiques de l'établissement des relations culturelles étaient indiqués dans ce texte.

En premier lieu, la culture implique l'*objectivation* de l'« unité de vie active » en vigueur dans la communauté. Loin de se réduire à un ensemble de représentations mentales, les configurations culturelles se fixent de façon accessible aux membres de la communauté. Husserl accentue dans cet extrait cité, ainsi que dans son cours de *Nature et esprit*, l'objectivation des prédicats de sens comme condition de leur transmissibilité sociale. Il incombe de rechercher quels sont les principaux types d'objectivations des configurations culturelles et leur rôle dans la transmission des contenus thématiques qui marquent une certaine unité communautaire. Husserl paraît en distinguer au moins trois types :

a) l'objectivation des significations via le langage : au moins depuis *Recherches Logiques*, Husserl prend les expressions linguistiques comme des instances de significations idéelles. De ce point de vue, chaque énonciation particulière situe spatiotemporellement un sens en lui-même irréel qui ne s'y épuise pas, puisqu'il pourrait être reproduit de nouvelles fois dans de différentes énonciations particulières[2]. Dans des textes plus tardifs, Husserl souligne que cette instanciation des sens irréels concrétise des contenus partageables en interactions sociales, de façon à rendre clair que l'exercice communautaire du langage est une des formes privilégiées de production et dissémination de la culture. Le célèbre manuscrit sur l'origine de la géométrie est exemplaire à propos de cette thématique[3]. Husserl y caractérise trois moments, intimement liés entre eux, pour la disponibilisation des sens idéels relatifs au

[1] NG, p. 139.

[2] Cf. Husserl, E. *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Hua XIX/1. Den Haag : Martinus Nijhoff, 1984, première recherche, § 11.

[3] Husserl, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*. Hua VI. Den Haag : Martinus Nijhoff, 1976, p. 365-386, dorénavant cité comme K.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

champ de la géométrie. Le premier moment est celui de la « configuration intrapsychiquement constituée »[1], c'est-à-dire, de la reconnaissance originaire du thème en vue, dont la validité est attestée. Husserl accentue l'expérience de l'*évidence* comme celle dans laquelle le caractère idéellement valide du thème géométrique en question est compris à l'origine : quelqu'un comprend pour la première fois que certaine relation géométrique porte une validité universelle. Cette évidence originaire est un évènement psychologique éphémère, qui deviendra très vite une expérience passée. Or, le sens idéel révélé dans sa validité peut être *remémoré* à des moments ultérieurs comme *le même*, de façon que l'évidence initiale ne s'identifie pas à un moment précis, mais peut être réactivée dans de nouvelles expériences[2]. Jusqu'ici, cependant, le domaine de l'expérience vécue individuelle n'est pas dépassé et, comme l'affirme Husserl, « aucune 'objectivité' n'est encore donnée »[3]. Une seconde étape doit ensuite se dérouler, celle de la « compréhension » linguistique réciproque[4], c'est-à-dire, du partage intersubjectif de l'évidence perçue individuellement. Il est question ici de la transmission du sens via des actes significatifs adressés à des interlocuteurs intéressés. Par la communication, le sens devient un bien commun, réitéré par divers interlocuteurs capables de reconnaître la validité de ce qui auparavant n'était valable que pour un individu. Husserl mentionne encore un troisième moment de la stabilisation des contenus de sens, à savoir, l'*écriture*, capable d'attribuer une « existence durable »[5] aux sens transmis oralement. La communication orale dépend des situations concrètes dans lesquelles les interlocuteurs interagissent effectivement. Déjà, l'inscription matérielle du sens protège le contenu des variations d'intérêt et d'attention des membres de la communauté, en garantissant sa permanence comme un bien disponible virtuellement pour de nouvelles générations qui sachent déchiffrer les codes des registres employés. Le sens s'objective comme quelque chose qui ne dépend pas d'un locuteur déterminé et qui, à son tour, s'ouvre à d'innombrables interlocuteurs. La documentation ou l'inscription graphique attribue, de cette manière, une sédimentation sensible au contenu de sens, le rendant un bien durable au cours des générations.

---

[1] K, 370.

[2] « Intervient nécessairement, avec la remémoration active du passé, une activité concomitante de production effective, et surgit alors un « recouvrement » originaire, l'évidence de l'identité : ce qui est maintenant originairement effectif est le même que l'antérieurement évident » (K, p. 370).

[3] K, p. 370.

[4] K, p. 371.

[5] *Ibid.*

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

b) l'objectivation des moyens de répondre aux nécessités corporelles : le fait que les personnes soient des étants psychophysiques impose des restrictions décisives au déroulement de la culture en général. Husserl présente la quotidienneté des personnes comme ordonnée autour de nécessités très basiques (alimentation, sommeil, abri, excrétion, etc.)[1]. La satisfaction de ces carences oblige les sujets à entrer en relation avec leur milieu en tant que foyer des ressources pour leur propre conservation. Et l'établissement de modes typiques de satisfaction institue des formes culturelles spécifiques. En particulier, la culture laisse son empreinte dans les résultats des transformations environnementales. Une *culture urbanistique* au sens large s'instaure, c'est-à-dire, l'emploi finalisé du milieu disponible en tant que territoire socialement habitable. Dans le texte 34 du volume XXXIX de la collection Husserliana, Husserl accentue cette connexion : « Le territoire et le vivre tourné vers des fins qui lui appartiennent, qui est déterminé par les besoins humains originaires, le vivre instinctif, le vivre tourné vers des fins, en tant que vivre de la satisfaction périodique de ces besoins qui se révèlent et doivent être assouvis périodiquement[2] ». La périodicité des besoins de l'exister entraîne la modification de l'environnement, qui n'est plus simplement une localité naturelle indifférente, et devient un lieu humanisé, dans lequel la communauté rencontre les conditions matérielles pour assurer son autoconservation[3]. Dans la territorialité humanisée, l'espace naturel est investi de sens qui renvoient à des actions humaines visant à la satisfaction de besoins et à l'obtention de fins désirables. De cette façon, « la spatiotemporalité a pour les personnalités à tous les niveaux son sens personnel particulier (…). Ces [sens] s'objectivent dans le monde environnant personnel »[4]. L'environnement transformé conformément aux intentions et finalités humaines rend objective une couche de sens qui s'institue sur les aspects matériels mondains. Les différents types de constructions architecturales, les sentiers, l'ordonnancement des espaces de convivialité ; dans tous ces composantes matériels de la vie sociale se révèlent des formes privilégiées de faire face significativement aux besoins de la vie.

---

[1] Cf. Husserl, E. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937).* Hua XXXIX. New York : Springer, 2008, texte 51 (dorénavant cité comme L).

[2] L, p. 330.

[3] Husserl admet que le territoire humanisé ne nécessite pas d'être pris comme « une partie fixe de la terre » (L, p. 394), une fois qu'il y a des communautés nomades. Même dans ces cas, une communauté reste une « unité dans sa tradition de changement » (*ibid.*), laissant les marques de son mode de vie dans les différents lieux qu'elle habite.

[4] L, p. 395.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

c) l'objectivation de fonctions et finalités dans les outils : la production et l'emploi de divers types d'objets caractérisent des modes de vie culturellement spécifiques. Les matériaux naturels sont, dans cette production, « spiritualisés », c'est-à-dire, deviennent des substrats pour la stabilisation des fonctions qui répondent aux intérêts humains les plus variés. Comme Husserl affirme dans *Psychologie phénoménologique*, « les choses, également les choses sans vie, lorsque nous les prenons telles que nous en faisons l'expérience, peuvent être en soi le support d'une spiritualisation qu'elles peuvent avoir d'une certaine manière incorporée en elles »[1]. De façon plus simple, même les choses naturelles peuvent être intégrées dans les pratiques quotidiennes, à mesure que ses caractéristiques permettent un usage finaliste ponctuel (reprenons l'exemple de l'arbre saillant qui devient un signe sur un sentier). En outre, il est important de mettre l'accent sur les objets qui furent délibérément planifiés selon des intérêts et des besoins, et dont les possibilités d'utilisation furent activement façonnées pour atteindre les objectifs qui leur sont associés[2]. Cette corporalisation des sens dans la constitution même des artefacts et des outils implique des projections d'usage qui doivent être comprises et appliquées par ceux qui apprennent les manières privilégiées de se comporter dans une certaine communauté. Selon Husserl, un objet culturel « porte en lui une signification finaliste, un *pour-ça*, un être déterminé et approprié pour ça »[3]. En d'autres termes, l'objet spiritualisé a, inscrite dans la matérialité, une certaine prescription d'usage ; ses formes suggèrent certains types de comportement, lesquels sont renforcés communautairement selon que l'ensemble des objets est partagé. Cela veut dire que le sens culturel déposé dans le matériau naturel ne repose pas en lui-même, mais signifie justement parce qu'il renvoie à un *système pratique de la communauté productrice*[4]. « Les objets ont dans leurs caractères pratiques un contexte pratique propre, une synthèse de formation téléologique et, en plus, une signification totale référée à la téléologie »[5], insiste Husserl. De cette façon, chaque objet culturel exprime des intérêts et des fins valorisés socialement et offre dans sa matérialité des occasions pour la dextérité comportementale requise afin d'obtenir la fin désirée. Par exemple, la veste doit être correctement portée pour éviter le froid ; les couverts doivent

[1] Husserl, E. *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester. 1925.* Hua IX. Den Haag : Martinus Nijhoff, 1968, p. 111 (dorénavant cité comme PP).
[2] Cf. PP, p. 409.
[3] PP, p. 407.
[4] Sur ce thème, cf. Walton, R. "The worldhood of the world and the worldly character of o*bjects* in Husserl", in Nenon, Th., Blosser, P. (eds). *Advancing Phenomenology. Essays in honor of Lester Embree*. New York : Springer, 2010, p. 139-156.
[5] PP, p. 409.

Bull. anal. phén. XVI 3 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

être utilisés correctement pour éviter tout contact manuel avec les aliments préparés, etc. A chaque emploi optimal des fonctionnalités inscrites matériellement dans l'objet culturel correspond un système de comportement par lequel s'accomplissent les fins visées. L'habilité à l'emploi des objets implique la reproduction de certaines pratiques corporelles culturellement privilégiées pour l'obtention de fins et la satisfaction d'intérêts socialement valorisés.

En second lieu, notons que les prédicats de sens fixés par différents types d'objectivation (linguistique, mais aussi environnemental et instrumental) doivent être intersubjectivement *transmis*. Les sens culturellement chargés sont liés à des objectités matérielles (au sens large, qui englobe même les mots en tant qu'unités sensibles), et il est nécessaire que le sujet appréhende ces objectités selon certaines manières privilégiées afin que le contenu en question soit pleinement disponible. En d'autres termes, les sens façonnés par la culture ne vont pas surgir dans la vie subjective comme par maturation intrinsèque ; ils doivent être assimilés dans des interactions d'apprentissage spécifiques[1]. La continuité intergénérationnelle des sens fixés objectivement apparaît ici en tant que marque de l'unité culturelle. En fin de compte, la validité des sens culturels ne se limite pas aux interactions présentielles momentanées. La transmissibilité s'étend entre générations, de sorte que les sens survivent à la finitude de leurs auteurs quand ils sont assumés par de nouvelles générations. Cet aspect renvoie à l'historicité intrinsèque à la vie humaine. Husserl commente ce point par exemple dans l'appendice XXVII de *La Crise des sciences :* « La vie humaine est en général nécessairement historique et cela avec une prégnance particulière en tant que vie culturelle »[2]. Le passage du temps s'imprègne, dans le tissu des relations sociales, comme historicité culturelle, étant donné que ces relations sont enseignées et, ainsi, au moins une partie des sens qui délimitent l'environnement culturel familier est légué de façon intergénérationnelle. Du point de vue de cette inévitable historicité des prédicats de sens, liée à la finitude même des générations humaines, il en découle que la culture est vécue comme un ensemble de *traditions*. Le processus de socialisation par des con-

[1] Husserl considère que toute expérience ordonnée ne dépend pas de la transmissibilité culturelle. Dans les *Méditations cartésiennes*, par exemple, l'auteur cherche à circonscrire ce qui configurerait la sphère de propriété de l'égo, c'est-à-dire, ce qui serait éprouvé sans la contribution des résultats intentionnels dérivés des interactions avec les autres, et soutient qu'une division minime entre l'activité noétique et l'apparaître mondanisé s'imposerait intrinsèquement à la vie subjective. Cf. Husserl, E. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hua I. Den Haag : Martinus Nijhoff, 1973, §§ 46-47.
[2] K, p. 507.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

figurations culturelles particularisantes institue, de cette manière, *la reproductibilité intergénérationnelle* des modes de vie, dont l'unité ne se fait pas uniquement par les relations directes entre les personnes, mais remonte à une origine ou une fondation antérieure. La tradition, à son tour, est un ensemble de sens qui demeure disponible au cours de l'historicité intergénérationnelle. Se démarquent ici les rôles des *ancêtres* et des *successeurs*, c'est-à-dire, de ceux qui fondent les sens transmis et de ceux qui les accueilleront dans les temps à venir. La constitution actuelle de l'environnement culturel familier n'est donc pas quelque chose d'isolé, mais renvoie au moins en partie à l'héritage reçu et n'ignore pas que les sens en vigueur maintenant seront légués. Husserl reconnaît : « N'importe quelle espèce de configuration culturelle a son historicité, a son caractère d'émergence, sa référence au futur et, de la même manière, à son humanité historiquement vivante, productrice et utilisatrice »[1]. Comme nous l'avons vu, la culture dérive de la concrétion même des relations sociales spécifiques, qui favorisent l'institution de modes de compréhension et d'action familiers pour un groupe qui partage les situations interactives dans lesquelles des contenus de sens sont thématisés. Il faut à présent ajouter : les interactions n'ont pas lieu de façon aléatoire, mais dépendent des sens disponibles, c'est-à-dire, de ceux qui ont survécu au passage intergénérationnel et qui deviennent un sol partagé avec les générations suivantes.

Husserl cherche à discerner les principales formes que ce passage intergénérationnel des sens culturels peut assumer. La plus basique d'entre elles, et qui est liée à la possibilité même de transmission des contenus spécifiques, est la *continuité,* c'est-à-dire la préservation de certains sens même sous la succession des générations. Cette continuité de la transmission n'exclut pas, pour sa part, la *transformation* des sens accueillis par les successeurs. Les sens traditionnels sont réappropriés et ressignifiés selon, par exemple, le perfectionnement des moyens techniques en vue de l'obtention des fins considérées comme ayant de la valeur par la communauté. Dans ces cas, il est possible que les sens originaux soient *occultés ;* ils peuvent être, pour ainsi dire, enterrés par des appropriations biaisées et qui se satisfont de constater l'adéquation des outils disponibles aux fins souhaitées, sans la compréhension correspondant des complexités significatives inhérentes au processus en vue. Par ailleurs, ceci est la principale critique qu'adresse Husserl à la technicisation des procédures scientifiques, au sens où la pratique scientifique se réduit de nombreuses fois à l'application d'algorithmes préétablis ayant en vue l'obtention de résultats ponctuels, sans la clarté requise quant aux raisons historiques pour lesquelles

[1] K, p. 504.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

ces procédures-là sont choisies et ces résultats obtenus[1]. Selon Husserl, « la science doit nous rendre libres, d'abord libres théoriquement et ensuite libres dans tout notre agir et notre création. Mais la science qui se spécialise et se technicise ne nous rend pas même libres théoriquement »[2]. Husserl en vient même à parler de *décadence* des pratiques culturelles à cause de la perte de leur sens originaire. Dans une large mesure, c'est sous la marque de la décadence culturelle que Husserl établit le diagnostic de la crise des sciences européennes. De façon très concise, notons que, pour Husserl, la forme spirituelle ou culturelle européenne aurait été forgée autour d'un objectif qui expliciterait quelque chose d'essentiel à l'humanité, à savoir, la possibilité de régir l'existence finie par des idéaux théoriques dont la réalisation exigerait un déroulement historique interminable. Ce résultat serait intimement lié à l'idéal de scientificité, omnienglobant et absolument fondée, jeté pour la première fois dans l'histoire par les philosophes grecs et assumé successivement par les générations qui constituèrent la forme de vie européenne. La crise remonterait aux difficultés de compréhension et de réactivation du sens de cet idéal fondateur de l'unité culturelle européenne par les générations contemporaines[3]. Néanmoins, la décadence n'est pas une destinée inéluctable des configurations culturelles dont le sens hérité fut recouvert par des appropriations négligentes au cours de l'enchaînement des générations. Il y a la possibilité d'un *renouveau* du sens, ce qui exige d'assumer activement l'historicité originaire parfois oubliée de la configuration culturelle en question, de manière à réactiver les aspects significatifs recouvert et même à les reformuler sous des critères reconnus communautairement comme valides.

Considérations finales

Nous avons cherché à ordonner différents thèmes liés à la culture dans l'œuvre de Husserl. Sans doute, serait-il nécessaire d'explorer en profondeur chacun d'entre eux. Cependant, nous avons montré l'unité d'une problématique de fond, à savoir, ébaucher les déterminations eidétiques d'un genre suprême d'être matériel, l'esprit commun. D'après notre lecture, on distingue deux

[1] Cf. NG, p. 6.
[2] NG*, p.* 12.
[3] Sur tout ce point, voir la célèbre conférence dispensée par Husserl en 1935, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie* (K, 314-348). Nous avons examiné en détail de l'analyse husserlienne de la scientificité dans Sacrini, M. *A cientificidade na fenomenologia de Husserl*. São Paulo : Loyola Ed., 2018.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

strates dans cette région ontologique : celle de la socialité, relative aux formes *a priori* des interactions, formes responsables de régler de façon supra-individuelle les capacités individuelles, et celle de la culture, relative à la concrétion même de la socialité au moyen des prédicats de sens. En tant qu'ensemble de délimitations eidétiques, la culture renvoie toujours à des contenus de sens/significatifs autour desquels (ou au moyen desquels) les interactions sociales se réalisent, contenus qui s'objectivent soit par le langage, soit par les transformations environnementales, ou bien encore par un réseau complexe d'outils et d'ustensiles avec lesquels les personnes interagissent quotidiennement. Les prédicats de sens sont transmis ou répandus dans ses interactions présentielles et légués de façon intergénérationnelle en tant qu'inscription matérielle qui survit à la finitude de la génération initiale et se laisse réactiver dans les expériences des générations suivantes. En des termes plus généraux, celles-ci sont les limites *a priori* de tout phénomène qui se laisse reconnaître comme culturel.

Bien que les analyses sur la culturalité aient un intérêt théorique propre, rappelons-nous que Husserl recherchait dans les analyses ontologiques principalement des voies de passage à la problématique phénoménologique. Nous rechercherons, en une autre étude, dans quelle mesure l'*a priori* culturel pose des problèmes spécifiques à l'investigation transcendantale[1].

[1] Steinbock suggère que l'explicitation des contenus de sens en tant que thèmes transmis de façon intergénérationnelle oblige Husserl à étendre l'analyse constitutive au-delà des méthodes statique et génétique et à ébaucher une méthode phénoménologique générative (Steinbock, A. *Home and beyond. Generative phenomenology after Husserl.* Evanston : Northwestern Univ. Press, 1995). Perreau juge qu'« il n'est pas sûr que l'on puisse vraiment qualifier la phénoménologie de 'générative' pour désigner par là une nouvelle méthode » (Perreau, L. *Le monde social selon Husserl*, *op. cit.,* p. 332). De ce point de vue, dans les textes de Husserl, la générativité serait plus un thème disséqué sous les ressources de l'analyse génétique qu'une nouvelle méthode. Il nous semble que la question reste ouverte. Pour y répondre, il faudrait clarifier la spécificité transcendantale de la transmissibilité des sens objectivés, sens qui ne sont pas mûris intrasubjectivement. En d'autres mots, il faudrait réfléchir sur la spécificité des expériences dans laquelle on établit le contact avec des objectités qui portent des prédicats de sens et qui permettent ensuite d'acquérir et de développer des capacités appréhensives (situations d'apprentissage).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XVI 4, 2020
https://popups.uliege.be/1782-2041/

ISSN 1782-2041
DOI 10.25518/1782-2041.1210

Cultural objects in Ingarden's realism. In honour of the 50th anniversary of Ingarden's death

PATRICIA LIMIDO
Université de Paris – Paris Diderot
✉ patricia.limido@parisdescartes.fr

Abstract The purpose of this article is to examine the type(s) of realism that Ingarden builds by analysing the place of man in nature and the production of intentional and cultural objects. The possibility of creating cultural worlds raises the problem of the conditions of possibility of an interaction between the intentional order of cultural products and the real order of connections of natural things. Ingarden's positions are rather ambiguous, so I will try to study in what sense we can speak of realism, naturalism or idealism. And since the ontological analysis that Ingarden follows excludes the possibility of an intertwining between the different domains of being, I will hypothesize an idea of emergence in order to think an articulation between the cultural worlds of man and the factual world of nature. This approach will be guided by the status of intentional and cultural objects and that of aesthetic qualities and values which involve the notion of *Gestalt*. The challenge is to understand how new things, values and qualities can fit into the order of the real world. On the one hand, this allows to unveil the complexity and innovation of Ingarden's analyses on the interactions between natural and ecological systems. And on the other hand, to realize the great unity of his philosophy because the different themes, ontology and aesthetics, axiology and epistemology continuously interplay together.

Keywords Ingarden, realism, culture, values, Gestalt.

Ingarden's opposition to Husserl, after the transcendental shift of *Ideen* I, is well known and concerns the ontological status of the real world and its relationship to consciousness. We remember that his critical work begins with the analysis of intentional objects, mainly artistic objects. So I would try to examine the type(s) of realism that Ingarden builds by analysing the place of man in nature and its strange ability to produce new cultural objects. The possibility of creating cultural worlds raises the problem of the conditions of possibility of an interaction between the intentional order of cultural products and the real order of connections of natural things. The challenge is to understand how new things (buildings, works of art, games, laws, etc., and also values, sense and qualities) can fit in the real natural world. Indeed, since the ontological analysis excludes the possibility of a causal intertwining between the different domains of being, I will hypothesize an idea of emergence in order to think an articulation between the cultural worlds of men and the factual world of nature. So, we could define Ingarden's claim of realism as a thought of the border, as the will to think about human life both in the objectivity of the real world and in the objectivity of a cultural world endowed with values.

Intentional object, between constitution and reality

Ingarden's first concern is the ontological difference between two modes of being, that of consciousness and that of the real external world. The real world is a multiplicity of self-subsistent individual things; these things are of natural and material kind and the causal relation is a basis of the unity of the real world. In the real world, some cultural worlds reach to appear and subsist. They offer special objects (like buildings, tools, music or paintings, money, flag, university, and so on,) which have been produced by human activity and that Ingarden calls intentional objects.

In this context, he analyses these specific objects by focusing on the most typical of them, such as the works of art, which he sees as prototypes of intentional objects. An intentional object, like *Faust*, is a heteronomous object, dependent on the acts of consciousness that created it, and which, as such, contain nothing more than what it has been endowed with by the acts that created them. And because these acts are limited in number, their products present places of indeterminacy (*Unbestimmtheitsstellen*), i.e., they are not totally and nor in every respect determined in their being and their being-so. This limited character attests to their ontological difference with real things.

Conversely, because the real things are given in an always renewed perception by sketches, it shows for Ingarden that sketches are an indication of

Bull. anal. phén. XVI 4 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

the autonomy of the reality that always escapes, always offers new determinations that can confirm or contradict our expectations, because the things have a rich identity, a constitutive nature that is their own, and all their properties are immanent. In other words, the fact that a thing is always given through sketches militates in favour of an autonomous being independent of consciousness, who may exist without being perceived because it exists in itself in a complete and completely determined manner, while the intentional object exists only by virtue of a finite number of determinations conferred by the acts of consciousness. Finally, the real thing offers a transcendence defined in a strong sense, that is exteriority and independence from consciousness, and not only the simple intentional transcendence of the noematic sense. This is the first feature of Ingardenian realism: the exteriority and the consistency or resistance of things, that he calls *transcendence* 1 (1918, 11).

In contrast, the analysis of works of art, as products of intentional acts, therefore serves as an entry point into the Idealism-Realism controversy, and more particularly into the question of the constitution of objects, whatever they may be. Works of art, like all cultural objects (artefacts and machines, sciences and social institutions), are the result (*Gebilde*) of a series of more or less complex creative acts and their analysis should make it possible to clarify the processes of constitution. In this respect, a distinction must be made between the processes of constitution of these cultural objects and the processes of constitution of intentional meanings.

For Ingarden, there are two types of products and two types of constitutive activity (2016, 197). On the one hand, the *purely* intentional objects created by the fantasy (or free creativity) of consciousness, and here Ingarden speaks rather of creation or construction than constitution. On the other hand, there are objects that are *only* intentional. Only intentional that means that a thing, which exists in itself, may be intended by intentional acts of meaning (*Meinen*), but it doesn't belong to its nature to be so intended. In this sense, all the real objects can be grasped by acts of intentional meaning (perceptive or cognitive), but they are not created at all, they are self-subsistent autonomous things. That means too that the intentional meaning is powerless, "he leaves the encountered object entirely undisturbed" (2016, 196). Nevertheless, all the intending acts, that don't do anything real to the perceived objects, have a new kind of efficacy: "the efficacy of forming (*Bildung*) the intentional objects" (2016, 197). First of all, it concerns the "intentional perceptual object", and what Ingarden calls intentional object here corresponds more to the Husserlian *noema* and designates the sense of the perceived (the sense through which a thing is intended and perceived). In this context, perceptual acts are not creative in the same sense as fantasy, because they constitute entities that have to

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

reproduce and "make them fit the radically transcendent objects given in these acts" in such a way they achieve coincidence with them, and become somewhat *transparent* (2016, 202).

This is the privileged acceptation of the constitution for Ingarden: to constitute the sense or the meaning of objects or phenomena through which things appear to us, as they are actually. This interpretation is also in line with the definition proposed by Walter Biemel, one of Husserl's closest commentators. He establishes that for Husserl since the Lessons of 1907, "to constitute" most often refers to "the act of making an object perceptible", that is, "the act of coming to meet the being, in a way that this being can be announced" (Husserl 1959, 46). It is therefore almost literally that Ingarden considers the *noema*, the constituted intentional object, as a kind of *mediator* between the thing and the consciousness, a mediator whose epistemological legitimacy lies precisely in its ability to adapt to the thing as clothes, which both veil and reveal it. So, the sense of objects, through which things appear to us, can be constituted in a legitimate way or in an illegitimate way, i.e. with properties that may or may not be in conformity with the nature of things. This is why constitutive analysis consists in descending from the meanings of constituted objects to the ultimate *data* that are their source, to see how the meanings are constituted, and whether they have been constituted according to a legitimate knowledge.

These constitutive analyses are essential for Ingarden and for the controversy, because he hopes that in the examination of the deeper and deeper layers of the experiences and their correlates, "the last original elements, those which are no longer constituted" (1918, 15), could be reached and that the consciousness would discover them in the sensation. The ideal epistemological situation (the most favourable to the realistic option) would consist in finding ultimate *data* that bear the mark of a real exteriority or the signature of their belonging to another sphere. This would be ideal because it would reveal that the behaviour of the ego is essentially *receptive* and *adaptive*, and not *productive-creative* in a strong sense (and that is why the intentional object would be transparent just as an intentional duplicate of the real object). In other words, there would then be evidence, pleading for a realistic approach. This would be a perfect and optimistic way to resolve the controversy through an ontological analysis approach. Conversely, it could be confirmed that a constitution in which the subject has completely determined the aspects and properties of an object produces *purely* intentional objects resulting from creative fantasy, that means from an activity whose regime is imaginative, playful or strictly inventive, without being motivated by prescriptions resulting from the very things.

Bull. anal. phén. XVI 4 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

Two kinds of constitution, two kinds of object

This is why it is imperative to understand how noemata are constituted, because it would also make it possible to understand the clear difference between these two kinds of intentional products as a result of the two kinds of constitution: objects resulting from fantasy, and perceptual or cognitive senses derived from processes which are more objective and tend to be adequate to reality.

This leads to two remarks. First, these two kinds of constitution reinforce in all cases the fact that there must be something to which the subject adapts and conforms, or from which he separates, moves away to invent other new figures. This always militates in favour of realism, understood as transcendent exteriority. But, in second time, it should be noted, with some surprise, that Ingarden acknowledges with Husserl the validity of a certain epistemological *idealism*, since what we can know about the world is inevitably constituted by the consciousness that constitutes the senses of objects (*noema*). And this fundamental agreement is reflected in a very peculiar remark:

> There is *no idealism* in affirming that phenomena, revealing certain objects and constituted in certain processes of cognitive acts, are dependent on the intentions contained in these acts and in their synthetic connections. (1963, 313).

There is *no idealism*, Ingarden says in 1963, in recognizing that we access things *only through* the medium of meanings or aspects constructed by consciousness. Let us remember for the moment that this dual approach of production/constitution allows the realization of new objects, and indeed multiple domains of objects that form every cultural world.

From the imaginary game of guessing shapes in the clouds, to the creation of the most advanced social institutions, via works of art, technical objects or models, Ingarden considers different *degrees* of inventive construction, all of which share the same creative abilities of consciousness. The most fundamental difference ultimately lies in the ability of these creations to be embodied and to be shared, to have, as Ingarden says, a "*fundamentum in re*". To be embodied, that means that these representations succeed in including themselves into a material, in dealing with natural and physical processes, in transforming materials to the point of becoming the place of expression of a meaning or a value (2016, 201). Thus, a sculpture, a combine harvester or a university are intentional intersubjective products, manifesting the capacity of consciousness to produce not only something that did not exist, but even more an entity that takes shape in a real foundation, settles in a sustainable way and spreads: by virtue of that "they attain to an intersubjective objectivity in which

Bull. anal. phén. XVI 4 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

they can show themselves to numerous subjects of consciousness" (2016, 201). All these activities that aim to fashion their objects into lasting objective entities are "not so free as the acts of free fantasy", they have to take account the peculiarities of material that serve as existential foundations, and this adaptation to material reality is also that allows the historical continuity of the cultural created worlds.

But, to say that men produce objects, tools and cultures, may be seen as a simple, elementary factual observation, which is more a matter of anthropology and archaeology than of ontology. We will therefore ask: why is this relevant to the Idealism-Realism controversy? Yet Ingarden notes on more than one occasion that "the role of man and culture in the world involves an issue that is closely linked to the heart of our controversy" (2016, 614).

What is the link? How do culture and cultural objects contribute to the controversy? Precisely because the factual existence of cultural worlds constitutes an authentic problem, and an ontological problem, as the conditions of possibility of their existence are themselves problematic. Indeed, they are only intentional formations (*Gebilde*) entirely produced by acts of consciousness. It is therefore not clear how these formations can take place in the real material world since the sphere of intentional beings does not share at all the same mode of being as the sphere of autonomous real beings. From a strictly logical and ontological point of view, these two areas cannot be linked. This is also why Ingarden constantly reminds us of the weakness of the intentional aim: it is without force (*kraftlos*, *machtlos*), without grip, without any real effect on real things.

> It is rather also completely powerless, it is of itself incapable of doing anything with the given, transcendent object (…) the object remains nonetheless outside the scope of the intentional meaning contained in the perceiving. (2016, 196)

As early as 1925, he noted that "no act of conscience, as such, can, by means of the intention contained in it, "bite" (to speak as H. Conrad-Martius [*eingreifen*]) on the real unfolding of the objective being and provoke any change therein" (2007, 173). The real object is thus really out of reach of the intentional sphere. Only the body, actions and physical behaviours participating in the same sphere of reality could have an impact on things. The means to hit the object *realiter* "would themselves have to be transcendent vis-à-vis consciousness and fall into the same domain of being as the perceived object" (2016, 196). But how can bodily actions respond to such complex intentional objectives as a cathedral or a nuclear power plant? However, these cultural productions do exist. Let's see how Ingarden manages this mystery.

6

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

Cultural world and natural world: what relations?

The mystery is particularly thickened in *Little texts on man*. These are texts written at various periods of Ingarden's thought and which were collected in a Polish edition in 1972. This includes *The Man and His Reality* (1939), *The Man and Nature* (1958) and *The Human Nature* (1961). In these texts, Ingarden constantly says that man tests his ontological difference, his strangeness to the natural world, that he does not recognize himself in nature, that he is not at home there. He considers that this inadequacy which would have led men to dominate, develop and transform nature to inhabit a human world, whether through agriculture, technology or works of art.

> He creates for himself, a *new world*, a new reality around and within himself. He creates the *world of culture* and endows himself with the aspect of humanity. (1983, 18).

He creates a human world that is designed, enriched, endowed with the multiple things invented by human creativity. A human world that manifests aesthetic, moral and intellectual values. All these creations contribute to "go into making up the world in which we live and with which we comport daily" (1983, 27).

This observation gives rise to complex remarks that insist on the transformation of man himself, because Ingarden underlines that if all these intentional objects transform the natural world by inserting themselves into it, they also have a real action on man. Ingarden insists on this reciprocity of producer and product, thus finding the Hegelian thesis that man is formed by modifying nature, he becomes human by creating the human world in which only he can live. Thus, all the products of art and technology produce us in return:

> We ourselves change under the influence of having to do with this (according to some) *quasi-reality*; we are shaped by it, we acquire new character traits, new likes or dislikes…this world surrounds and influences us, moulding our body, our thoughts, feelings and desires, before we begin to transform it and augment it with new works. It makes us into the heirs of past generations; it is owing to it…that we have a *common world* of the products of mind (and of the bodily functions that are guided by it)…And when, in turn, we become creators or co-creators of new works of art, new laws, new social or moral ideals, new history, new machines and devices, all this — as if in a backlash — returns to affect us. We live in a different world as a result, and we ourselves are different. (1983, 28).

Bull. anal. phén. XVI 4 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

All these quasi-realities "deeply modify his spiritual life and also, to some extent his corporeal life" (1983, 20). Ingarden thus underlines the double transformation of men that is taking place. At the psychological level, access to culture, science and values builds and affirms the dignity of humanity. On the physical level, the body is transformed on different degrees. With trains and planes, we are less robust, we no longer know how to walk as our ancestors did, but we also develop new skills in return: writing, drawing or dancing. Let us think today of the prospects opened up by transhumanism and we can measure with some concern the accuracy of Ingarden's thesis.

Therefore, this anthropological observation leads Ingarden to explore the causal relationships and interactions that take place between autonomous individual objects in the same real world. Here again, Ingarden is resolutely anticipating what is now called anthropocene perspective, namely that human activity has a decisive and lasting impact on the entire environment to the point of creating changes even in physical processes, such as climate, or biological processes, such as the adaptation of some living things (everyone can see for example that squirrels no longer hibernate and stay all winter in urban parks where they find food). Without suspecting such decisive impacts, Ingarden is nevertheless, since the forties (and it is necessary to underline here the acuity of his intuition), able to think of reciprocal relationships of influence and conditioning of objects within the same world, and this question offers a similar character to the fundamental question that concerns us, namely: how can an autonomous object exist in a world where relationships of influence, causality and conditioning are exercised? Therefore, how can new beings introduce themselves into such a world of causal connection?

In § 70 of *Der Streit*, these questions give rise to ecological considerations (in the systemic sense of the term) about the climate and the new properties that an object can acquire because of environmental changes in its environment. Ingarden takes the example of ecosystems such as the forest or the sea where the interplay of many factors (soil, chemical elements, climate, lights, plants, insects, bacteria) makes everything linked and interdependent. "The forest constitutes a peculiarly structured ecological whole that sustains in itself in equilibrium for a relatively long time" (2016, 582). This is what gives to the real world its intimate cohesion (2016, 583), and its singular unity which rests both on the need for causal connections but also on a certain chaos, says Ingarden, a certain floating that comes from the potential mutability of individual objects. For if the sets of causal connections make possible in-depth transformations, these transformations must nevertheless be in accordance with the essence of the concerned individual objects, and that is why we must think of a mode of real being that is both determined by the constitutive nature,

Bull. anal. phén. XVI 4 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

and consequently relatively *closed*, but at the same time a mode of being *open* and receptive (*Empfindlichkeit*, 2016, 552) or *permeable* to its environment. This situation applies to all individual real objects within the world that are time-dependent and exposed to all causal connections in their environment. Ingarden can then note that no being derives all its properties from its own background, no one exists without being influenced, no one is indestructible (2016, 546, 552). This observation obviously also applies to man as a psycho-physical individual being, to whom we must attribute the same porosity as to open and receptive organisms as well as a certain enclosure resulting from its constitutive nature. Man constitutes what Ingarden calls a relatively isolated system.

Variations in interaction processes (between openness and closure) then allow the appearance or the destruction of new properties, qualities and objects (2016, 587) by the means of accidents or encounters (*Zusammentreffen*) in the course of causal connections allowed by the open and inexact nature of the individuals' essence. The causal processes induce a stock of empirical possibilities which, depending on the circumstances and frequency of the repetition, may be realized, altered or aborted. For example, we can evoke "the new shape imposed on the material owing to which it becomes a tool" (2016, 592), or the disappearance of plants and animal species such as the appearance and proliferation of green algae in Brittany.

> These manifolds of causal connections form such a dense network that nothing can penetrate into its realm without from that instant onward an entirely new manifold of these connections thereby having been realized. (2016, 583).

These analyses allow Ingarden to elucidate the situation of processes and transformations in the real autonomous material world. But when it comes about to the creation of cultural works, the problem remains unresolved because it is a question of the relationship of influence and of interaction between two distinct ontological spheres, the real and the intentional. How is that possible?

Ingarden says that transformations can be explained either by "purely worldly factors", either by "extra worldly factors" (2016, 587). But engaging in such factual analyses would imply to examine the causal structures of the world, in other words, to engage in metaphysical considerations, and thus to move beyond the ontological-formal plan alone; something Ingarden did not have time to risk. That is why he does not directly respond to what is the core of the problem, but he adds a second problem by considering that the cultural worlds created by human activity are only intentional worlds, only shadows or semblances of reality (1983, 19). The question then is inevitably:

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

> What, in final philosophical reckoning, *are* all these strange objects which somehow go into making up the world man lives in: are they reality or fiction? (1983, 28).

If we would be quick to decide in favour of their reality, Ingarden nevertheless stresses the ontological fragility of these creations, which depend only on the will of men. The intentional creativity is not able of giving this new world an autonomous existence. “The creative power with which man creates a specifically human world is not unbounded” (1983, 19). This is why, strictly speaking, our cultural world, whatever its longevity, does not participate in the autonomous reality of nature even if it is founded on it.

Nevertheless, this world we have created is the true ontological place of our existence: we have lived in continuity in there for centuries. Ingarden well agrees with that: “It cannot be denied that all the objects just enumerated [works of art, buildings, the Polish State, etc.] do exist *in some fashion*, and go into making up the world in which we live” (1983, 27). And he even suggests that this new world built on the basis of nature is *more real* for man than the real natural world:

> He realizes the values of good and beauty, which do, to be sure, appear in merely intentional works, but which at bottom have for him a *higher reality* than the world of sheer nature. And man remains in the service of realizing these values. When he has managed this, he rests assured in his soul that he does not live in vain. (1983, 20).

We understand that in the strictly ontological sense of mode of being, our world is only a semblance of reality: “The product of culture created by man are nothing more than a certain sort of shadow of reality, in that they are merely intentional formations [*Gebilde*]” (1983, 19). But in an existential sense it is *our* world, no matter how fragile it is. How then can we envisage interactions between the intentional sphere of consciousness and the real sphere in such a way as to consider our world in its consistency, failing an autonomous reality?

One world or two intertwined worlds?

Ingarden is well aware that the products of human creativity, however intentional and heteronomous they may be, "intertwine in manifolds ways with certain elements of the real world" and he says: “This is no accident” (2016, 611).

This intertwining takes place at the level of the physical foundations that anchor the works in reality, and at the psycho-physical level of the willing

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

actions of the creators who shape the tools or even make the materials required to embody their visions. There is therefore a phenomenon of intertwining (*Verflechtung*) between the two domains and in the § 74 of *Der Streit*, he seeks to clarify the modalities. Ingarden first reminds us that causal connections only exist within the same world (2016, 616) and that if we are talking about two areas that intertwine on certain points, it is only because in reality there is only one of them:

> If in some other respects it appears that we are dealing with two domains, then as soon as it turns out that their elements intertwine we have to concede that *de facto*, it is only *one* domain. (2016, 614).

Intertwining is properly understandable only for homogeneous domains. So, what about the interaction of two different domains? Ingarden states:

> No causal connection can obtain between elements of two object-domains, one of which is an autonomously existing world, whereas the other contains exclusively heteronomous — and in particular, purely intentional — entities, since such connections can only occur within the framework of *one* world. If the existence of such connections were admitted, we would also have to accept that the domain of purely intentional entities would simply fit into the composition of the autonomous world. Then the phenomenon of intertwining between the autonomous and the purely intentional entities (e.g. works of art) would occur within the framework of *one world* and would also precisely therewith not imply any danger to the self-sufficiency of this world. (2016, 621).

Ingarden seems to be suggesting that there can only exist *one* world, the natural real world, in which man, a real psycho-physical person, manages to find a home and where he inserts new material and cultural realities, works of art, tools as well as values.

Works and things

Should we then consider that the cultural world produced by the intentional activity of consciousness can be resolved to materialistic explanations, even to a physicalist monism, reducing the intentional works and formations, either to real physical objects or to real mental objects? (2016, 615). Ingarden cannot accept this, nor can he accept the opposite transcendental perspective that would treat all cultural things and the world (real and intentional) as products of consciousness. Even if the ontological point of view does not allow us to

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

decide anything, we could still be inclined to say that the most credible hypothesis and the most consistent one with the laws of connection of domains is that the realization of the cultural world is based primarily on physical constructions, on the concrete shaping of things, places and materials. And Ingarden largely insists on the fact that the production of our world is first and foremost a material production of things, goods, tools, buildings, houses, bridges, castles, etc. All this presupposes proportional bodily activities, multiplied by the production of the required tools they have developed themselves. In this way, the world of works is also a world of things, as well as a symbolic and significant world.

As Ingarden says, what comes out of an artist's hands is first of all one thing: "what issues directly from the hands of the artist as product of his real (physical) activity is precisely the physical foundation of the work of art in which the latter manifests itself and in which it is fixed" (2016, 622). Conversely, the one who destroys a work of art, and with it the values it embodies and exemplifies, destroys only one thing: "some real objectivity *qua* ontic fundament for some definite value which has been made concrete" (1983, 112), because "a value is never something that exists for itself, but it is always the value of *something*; there is no value whatever which would exist without that something of which it is a value" (1983, 137-138). Likewise, the impact of a work of art on the consciousness of a spectator always entails the intervention of a physical medium: the painting, the marble, the acoustic sound of the instruments, etc. Whenever we deal with an idea, a meaning or a value, these so-called intentional objects are embodied, deposited in a physical medium through which they announce themselves and can be grasped by many persons (2016, 622). In this respect, since we must always return to the creator's bodily activity, to the physical foundation, to material media, the materialist hypothesis is not so aberrant as it may seem, and in sum, there are multiple sets of causal connections that reflect the interactions between actions, experiences and productions, as the cognitive sciences can consider today.

Nevertheless, Ingarden considers that this is a superficial view (2016, 624), because even if one can have the impression that there are only causal connections, this is not enough to explain the phenomenal presence of cultural objects and especially their impact on people. Indeed, in this case, there are other types of connections, particular existential connections. But it is clear that the created works, even material and massive as a cathedral, do not belong to the real world like the organisms or particles that are part of the world's natural network, and that the real world doesn't spread within them. There is no causal unit, no generic relationship, but "a certain case of existential relations between an intentionally derivative object and one that is more primal -

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

i.e. the author himself - and that produces that object intentionally" (2016, 625). It is an intentional connection and not a causal one. Better still, it is an *intentional correlation* that links the two domains of objects, the real world and the domain of cultural works. Correlation that allows the manufactured thing to bring to light a meaning, a value or an aesthetic object, for a spectator who will be able to reactivate the same intentional acts as the creator from this medium (*Träger*).

> Hence the work of art does not belong to the composition of the real world, but is only correlated to it precisely by means of the phenomenon of intertwining. The intertwining itself, incidentally, is also not real, but merely intentional — which is not to say however that it is entirely fictitious or illusory. (2016, 625).

The problem reappears as follows: how can we think of this intentional correlation, this correspondence without efficient causal action or without physical causality? Ingarden points out that philosophy has already been illustrated by theories proposing non-causal connections (2016, 617). This is the case with the Platonic *metexis*, the Plotinian emanation, Malebranche's occasionalism or the Leibnizian interexpression, but Ingarden does not retain any of these paths. However, he focuses on the phenomenon of *expression* (*Ausdruck*). To say that a face expresses joy is already entering into a non-causal intertwining relationship. Indeed, even if joy seems to appear "within the same world in which physical processes and material exist" (2016, 618), in reality, the spatial arrangement of facial features means nothing in itself. It simply refers to, or corresponds, or is correlated to a certain state of mind. Moreover, this state of mind is defined differently according to cultural conventions — a smile doesn't have the same sense in different cultures. The mobility of the face therefore plays an only intentional, and not causal, role of presentation, because these features only make sense for the one who knows how to actualize the correlative operations of consciousness. Likewise, and by extension, any shaped or manufactured thing is endowed with an expressive capacity or an appearance function (*zur-Schau-bringen*), but this does not causally combine the two domains, which remain mysteriously juxtaposed in their duality.

> This reality [created by men] is only a certain stratum intentionally created and, as it were, laid over the substratum of real nature. (1983, 23).

Consequently, and strictly speaking, the very notion of intertwining is inaccurate. And it must undoubtedly be agreed, as Ingarden suggests at the beginning of § 74, that we are only dealing with a phenomenon (*Phänomen*), i.e. an ap-

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

pearance of interlacing or quasi-interlacing. But, *in fine*, as Ingarden often reminds us: "we cannot assert at this stage of the deliberation that there is actually the fact of intertwining" (2016, 614). We must only confine ourselves to the ontological order of possibilities. However, the *Little texts on man* suggest positions on what Ingarden seems to *believe* on the human and existential level and that he forbids himself to think on the ontological-formal level. On the basis of these few indications, I propose some suggestions to try to situate Ingarden's position between realism and idealism.

Standing on the border

In the absence of real intertwining, Ingarden seems to invite us to a new approach: to think of the border, that is, to think together both parts of the duality that punctually accepts the encounter. We can even go so far as to evoke a kind of dialectics, with all the reservations that must be accepted for this notion in a structural conception like Ingarden's. Ingarden's invitation to think along the meanders of a border line is explicit in his own text. Thus, he wrote in 1958, in *Man & nature*:

> Man exists and lives *on the boundary of two essences*, only one of which seems to comprise his humanity, and the other — unfortunately more real than the first, so to speak — stems from his animality and conditions the first. Man finds himself *on the boundary of two regions of being*: nature and the specifically human world. (1983, 20).

Similarly, in *Der Streit*, he indicates that the existence of man is revealed "on the borderline between the sphere of what is consciousness-like and the sphere of the transcendence of my body (and of my mind)" (2016, 187). The process of perception itself is sufficient to make us understand it because perception consists in standing on the dividing line between the immanent and the transcendent, articulating like Janus' two faces: the purely conscious intending and "the collaboration of the sense organs" (2016, 188). The same is true of the work of artistic creation or technical production, which show us this same duality, retaining in the juxtaposition of a kind of crochet the two orders of reality:

> These products of human culture are constituted on the basis of the things and the processes of the natural world and are made suitable for that end by man;

Bull. anal. phén. XVI 4 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

> and the properties of the former surpass the bounds of qualitative endowment of material things covering them with a new layer of senses and new phenomena. (1983, 19).

What kinds of Realism?

In this context, what can we say about the realism Ingarden claims? What kind of ambiguous or ambivalent realism does Ingarden adhere to?

First of all, on the ontological level, we can speak about a naturalistic realism, in which physical causality plays a major role, even if it can be balanced by chaotic floating movements between the various networks of connections. In this context, Ingarden places man on an equal position with other organic beings, while emphasizing that he dislikes this animal origin and that he continuously fights it through the creation of cultural works. Despite this, he remains a psycho-physical animal that cannot escape the various physic-chemical processes that take place within and outside him. In this way, Ingarden doesn't agree with any dualism, nor separation between the soul and the body. "Every human being is a corporeal and psychic being" (1983, 78). This is why he denies, against Husserl, the distinct existence of a pure ego that would be added in some way to the real personal self, because a pure ego cannot act; only the whole person with his qualities and habits really incorporated in his body and soul can act in the real world because she is a part of it. In this sense there is a physical or organic continuity of the person from the skeleton to the "threshold of consciousness (as a special constituent part within the brain)" (1983, 95). So, we can assume a *naturalistic realism* that links all things and beings in the real world under the same mode of being real.

As a second point, it is a realism that considers the transcendence and exteriority of things as an indication of their ontological autonomy and independence, that is what he calls *transcendence 1.* In this respect, he refuses to reduce things to their be-perceived potential (1918), and speculates on qualities that could be "silent", that is, avoid the possibility of being grasped in the experience (1929, 50 [*Erfahrbarkeit*], 2001, 194-96). But this realism does not go so far as to admit the possibility of a reality that would be absolutely unknowable and foreign to man as the thing-in-itself Kantian. He says it explicitly in his commentary on the *Krisis* where he states: "It is only transcendence in the sense that it means something that is absolutely unknowable (such as Kant's thing-in-itself) that I reject in agreement with Husserl." (1969, 446). In this respect, it can be considered that it supports a *relatively moderate realism*. And in somehow, this moderate realism can define also the intentional objects,

Bull. anal. phén. XVI 4 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

because if they are irreal as products of intentional acts, they are nevertheless consistent and transcendent to the acts, they also can be intended and shared by many people. That is what Ingarden calls *transcendence 2*, that is transcendence in the immanence of the conscious acts. That transcendence may be strengthened when the object can have foundation *in re*, and foundation in ideal objects or concepts, so that the intentional object is in a middle way between real world, conscious sphere and ideal beings. In this double sense, we can admit a moderate realism.

But Ingarden is also ambiguous, because he is very well disposed to an *epistemological idealism*. As I mentioned above, Ingarden considers that "There is no *idealism* in affirming that the *phenomena*/*noema* that reveal objects to us are constituted by cognitive processes". In the same sense, the multiple intentional attitudes he describes (for example in front of the building and the architectural work (1945, 262), which mean that one never refers to things in a raw or passive way but always already according to the mediation of a certain intentional meaning) remain largely in agreement with Husserlian idealism according to which nothing is given that is not first constituted by an intentional meaning. On this point, the analyses of the original *data* in § 46 of *Der Streit* (2016, 180) as well as the *Lessons on the objectivity of external perception* (1926, 87) are also instructive, because Ingarden admits that there are modifications of the *data* since the initial retention level. It involves that *data* become *quasi-data*, in other words, that they become a kind of intentional meaning as soon as this original level. We can thus measure that the distinction between *ontological realism and epistemological idealism* is very delicate, and here again we remain on a kind of border.

To this ambivalence, we must finally add the *metaphysic realism* of ideas and ideal qualities, since these are so many objects that would form an absolute autonomous sphere of being. For Ingarden, the use of eidetic intuition has been required since 1918 as a legitimate methodology for exploring the content of ideas. Intuition (*der intuitiven Erschauung*) serves as a guiding thread for ontological research. And in the field of values, for example, he still says in 1963:

> Nothing can free us from the scientific task of exercising *the intuitive vision* of the specificity of values, as well as the spiritual effort linked to it. (1969a, 103).

But, that doesn't mean that value are ideal objects. And finally, about values, both aesthetic and moral to the extent, Ingarden is always very cautious, not to say undecided. He notes that values are always inseparable from what they are the value of and in which they are embodied. In this sense, one could say they

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

are not objects that exist in themselves. But Ingarden makes also allusive remarks noting in the margin of the text: “Beside the concretized values, there are also the *ideal value entities* [*Wertwesenheiten*] as well as the general *ideas of values* [*Ideen der Werte*]. These latter are outside of the real world.” (1983, 117, note 45). It remains ambiguous because *ideas* of values are not the same as ideal values, and that doesn’t imply that there actually are values. Finally, in his *Ethics course* of March 13, 1962, he states:

> Values are neither real in the sense that the electric current is real [...] nor in the sense that anger or wonder are real [...]. It is necessary to look here for a middle way, a certain distinct *existentiae modus*, which would be on the one hand something *other than mere reality* and on the other something *more than mere intentionality*. (1989, 337).

This ambivalent position is constant in Ingarden's work and, consequently, it raises questions about his ever-repeated desire to counter Husserlian idealism, since at the same time he maintains the same strong opposition to all kinds of scientism, reductionism and relativism. That is why, by focusing above all on the question of values, I think we could talk about *emergence* and consider a kind of emergence realism.

Emergence and supervenient qualities

If we remember the results of *The Literary Work of Art*, the last part deals with the metaphysical qualities of the work of art, such as the sublime, the marvellous or the tragic. These, says Ingarden, are *derived* qualities that *emerge* in a way from the polyphonic harmony that the different strata of the work manage to achieve. The different strata interact and give rise to something that goes beyond the artist's only intentional project. This is also why the work gives the feeling of a reality that escapes and then offers a density comparable to that of natural real things, as if it formed an organic unity. Similarly, with regard to moral, religious or affective values, Ingarden indicates that these “values emerge only on that superimposed reality we have created” and “these values become manifest through that reality or demand its creation for their embodiment” (1983, 29-30).

This notion of emergence seems to me to be relevant to Ingarden's philosophy because, from *Das literarische Kunstwerk* to texts on values and via *Der Streit*, Ingarden never stops using a concept that he applies very broadly,

Bull. anal. phén. XVI 4 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

that of *Gestalt* and of *Gestaltqualität*. He adopts these notions from the philosopher Christian Von Ehrenfels who founded Gestalt psychology in 1890. From musical examples, he showed that perception is not reduced to the capture of a set of elements but that in listening to a melody, something *new* appears, something *more* than the sum of the different successive notes. Proof of this is that one can play the same melody in different tones and yet recognize it, while no note remains identical. The melody thus constitutes a somehow superior and derived entity that emerges when other qualities are co-present. Ingarden embraces this idea of a harmonic unity that is built on the basis of other coexisting qualities. "It only makes its appearance in the presence of others qualities that found it" (2016, 91). In other words, the coexistence of several qualities can bring to light something new, both derived and irreducible. It is as if a certain dialectical dynamic managed to bring out meaning, ideas, values and forms from the layered structures of a work.

Ingarden's ontology describes the multiple stratifications of works of arts, but without succeeding in unveiling the mystery of the emergence of new qualities. Thus, perhaps we could explore this concept of *emergence* based on the notion of *Gestalt*, and reintroduce a certain form of immanent dialectic into Ingardenian structuralism. Ingarden speaks indeed most often in terms of emergence (*erwachsen, hervortreten*, *heraustreten, auftauchen*) and derivation. He speaks also of *superstructure* (*Überbau*) as early as 1947 and he will use again the same term in 1965.

> A value is always a certain kind of superstructure (*Überbau*) built up on the basis of that whose value it is. This superstructure…is not something alien in relation of the valued object, it is not thrust upon or added onto it from without, but emanates (*erwächst*) out of its very essence. (1983, 142).

This German term clearly expresses the fact of appearing by going beyond a set of elements that serve as a necessary but not sufficient basis and make possible a certain dynamic that can be grasped by the subject in order to give rise to meaning, qualities, values from neutral properties. The interest of this perspective is that it makes it possible to consider both continuity and rupture between the order of fact and that of values. On the basis of neutral features or properties (1985, 99), values emerge that constitute new aspects and are not causally deduced from the elements that serve as their basis. To argue in this sense, it seems justifiable to bring Ingarden's ontological analyses closer to the more contemporary theories of aesthetic supervenience or supervenient qualities. Contemporary philosophers such as Curie (1989), Pettit (1983), Zemach

Bull. anal. phén. XVI 4 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

(1992) or Pouivet (2010) defend aesthetic conceptions relatively close to Ingarden's perspective.

The notion of supervenience was first introduced by the philosopher Donald Davidson to account for both the dependence and the irreducibility of mental states in relation to the bodily or neurological states on which they are based. The principle is based on the idea that there can be dependency and co-variation relationships between lower-level properties and higher-level properties. Thus, a property B may arise on the basis of a property A, if it is ontologically dependent on it and co-varies with A (i.e. any change in A leads to changes in B, but without reciprocity), and if B is not reducible nor analytically deductible from A. The whole point of this theory is that the derived or supervenient properties stand in a relationship of dependence on the properties that serve as basis or foundation, as Ingarden would say, but in a dependence that is neither univocal nor necessary. The relationship of dependence accepts variation and contingency, while being an objective foundation in the thing itself. In Ingardenian terms, that means that an aesthetic quality has an objective basis in material quality determinations anchored in the properties of the object to which it belongs and yet it is irreducible to these properties alone. This is actually the mode of appearance of *Gestalt* and *Gestalt-qualities*.

However, it is important to stress that this emergence or supervenience of qualities through the *Gestalt* model does not imply a causal relationship. As Roger Pouivet explicitly reminds us, "the notion of supervenience is not causal, otherwise there would be aesthetic laws on the model of natural laws". The theory of supervenience "offers only a plausible description of the logical relationship that this emergence implies" (2010, 160). It is not possible to explain why and according to what causes such aesthetic properties occur. This remark is very important because sometime we could get the feeling that Ingarden is looking for a more radical, possibly causal and at the very least real foundation. Yet, the different interacting factors (subjective and objective) cannot operate in a homogeneous and systematic manner. There are many circumstances of variability and contingency in the reception of spectators that induce unpredictable variations. Ingarden knows this very well:

> That very (alleged) 'springing or issuing forth' of values out of these particular relations is a quite obscure issue. For it seems to be neither the consequence of a logical inference (*logisches Sich-Ergeben*), nor something like a causal elicitation of an effect [*ursächliches Hervorgehen*]. What type could it be? (1983, 140).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

Neither purely causal, nor purely intentional, the founding regime of the emergence or of the supervenience of qualities and values remains difficult to define. And the difficulty has repercussions on the mode of being of these qualities, which remains undecidable:

> It seems that no form or variant of mode of being that is familiar to us (thus, neither ideal being, nor real being, nor purely intentional being (heteronomous being) is fit to be ascribed to the way in which at least some values exist. (1983, 149).

It's so complex that Ingarden even considers the possibility of completely new modes of being:

> It also seems that in the diverse modes of being that we encounter in the domain of value we have to do with *new modes of existence* in comparison with those I have tried to circumscribe in volume 1 [§ 33] of *Streit.* (1983, 151).

Whatever the mode of being of values, what remains imperative for Ingarden is that values could be credited with a mode of reality or consistency such that any relativistic drift can be avoided. That is why it is necessary to clarify their foundation, hoping to reach an objective foundation that guarantees their transcendence, as strongly as that of autonomous real things. It is in this sense that Ingarden's realism once again imposes itself, even if it is difficult to qualify it.

Derived, heteronomous, emergent but non-separable, values and qualities are about a mode of appearance that is not causal but intentional and yet it also involves factual circumstances and foundations which stand in the real world. This emergence makes it possible to pass from the real world to the intentional world, not through a real intertwining but through something like a crossing of borders, a mysterious exchange between the two domains of being. Similarly, when dealing with the immense problem of responsibility, Ingarden begins by placing man in the nature and in his body in order to locate the different exchanges between organ and function systems. It is important for him to show that there are causal crossovers between open systems but that there are also systems (relatively isolated systems) that do not enter into a causal relationship while being located at the same time. This requires thinking of effects, both dependent and partially independent of a higher system:

> Various complicated situations can emerge in the causal conditionedness of an event. There is not even excluded that the causation of an event within the interior of a supersystem lies entirely outside its domain, as, for example, when two processes break into the supersystem and intersect in its interior but which

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

> themselves have their initial events and perhaps their causes outside of the given supersystem. (1983, 105)

The notion of an *open system* is a notion that seems favourable to him and that offers interesting conceptual possibilities. He refers to the biologist Bertalanffy for this, but he quickly distinguishes himself from him because he is aware that they do not share the same philosophical problem:

> By the system's 'openness' he understands only its allowing exchange of material with the surrounding world, *whereas my concern is primarily with the possibility of a penetration of causal processes through the boundaries of the system*. (1983, 115, note 25).

Crossing borders, producing and inserting new objects or properties into the causal order of things, being subject to the natural laws of the world and yet also being able to act in a distinct and new way — these are possibilities that Ingarden hopes to clarify in order to make comprehensible human life and the creation of cultural objects and worlds. The conception of man as a *relatively isolated system* makes possible a certain idea of freedom and responsibility. Indeed, as an open, permeable and at the same time isolated system, man can realize actions "which are his own, actions which are independent of the external world, however much this action is, within the human being himself, causally conditioned" (1983, 100). One can then both think of the world as a system of causal connections in which man is a part subject to the various causal games and, at the same time, one can think of actions that cross borders. Naturalist realism can thus potentially articulate with the irruption of intentional creations through the emergence of qualities, values, and perhaps more radically, of conscious life itself.

Conclusion

The analysis of intentional objects as well as the analysis of the place of man and cultural objects in the world is at the heart of the Idealism-Realism controversy. Indeed, understanding how intentional quasi-realities manage to fit into the system of causal connections in the real world, this requires clarification of whether and how natural causal relationships are compatible with the appearance of new properties or objects within the same world. It therefore requires thinking about the intertwining of the two modes of being that are the intentional sphere and natural reality. The possibility of such an intertwining would make it possible to satisfy the claim of realism that Ingarden promotes

Bull. anal. phén. XVI 4 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

since the letter of 1918, a realism based on a fundamental opposition between the subjective and the objective. As the real is what resists consciousness, the whole problem of the Ingardenian philosophy consists in determining those objectivities which are consistent, opposed to consciousness and which do not always offer the same mode of being:

a) the natural and material objectivity of things, bodies and man himself as an organism, which corresponds to the realism of transcendence I,

b) the ideal objectivity of ideal qualities, objects and concepts, which induces a metaphysical realism that remains relatively mysterious,

c) the objectivity of the intentional meanings based on ideal concepts. This corresponds to the transcendence of *noema* in the immanence of lived experience (transcendence II) and that supports a certain epistemological idealism, because access to things themselves remains mediated by intentional meaning,

d) this objectivity of meaning and intentional products can lead to an inter-subjective cultural reality (cultural realism) when it finds foundations *in re* that guarantee to its products diffusion, sharing and longevity,

e) the objectivity of values is required to make human actions meaningful and responsible, but the perplexity induced by their mode of being opens up the possibility of understanding them in terms of supervenient qualities. This theory has the advantage of maintaining the unity and continuity of interactions and forms of causality in the natural system of the real world through the assumption that systems are both open and relatively isolated within a single world.

In these different cases, Ingarden keeps the line of a naturalistic realism coupled with the realism of the essences.

Traversing borders, crossing boundaries seems to be expressions that sound as close as possible to Ingarden's conceptions: human lives and thoughts are destined to move, to meander between the real world and the intentional world, between the system of consciousness and that of natural connections, while letting itself be inspired and guided by values that are both created and discovered. Isn’t it an invitation to think of a realism, even a naturalism, that would make possible the emergence of intentional life? If the heterogeneity of essence between consciousness and the world could have been derived from the coexistence of worldly qualities, so we can think in return that intentional creations could find a place in the world, for precisely they are proceeding from them in some way. Such a perspective would not concede to any reductionism nor scientism.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

Bibliography

AA. VV. (1959). *Husserl.* Cahiers de Royaumont. Philosophie III. Paris: Minuit.

Chrudzimski, A. (Ed.). (2005). *Existence, Culture, Persons. The Ontology of Roman Ingarden*. Frankfurt, Ontos Verlag.

Curie, G. (1989). *An Ontology of Art.* London, MacMillan Press.

Husserl, E. (1913). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. In *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Vol. 1. Halle: Max Niemeyer Verlag.

Ingarden, R. (1918). "Der Brief an Husserl über die VI. Untersuchung und den Idealismus". In *Schriften zur Phänomenologie Edmund Husserls*. Gesammelte Werke, Vol. 5. Tübingen: Max Niemeyer Verlag (1998). 1-20.

— (1976). "The Letter to Husserl about the VI [Logical] Investigation and Idealism", published in *Analecta Husserliana* 4.

— (1925). "Essentiale Fragen. Ein Beitrag zum Wesensproblem". *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 7. 125-304. New edition in Ingarden, R. (2007). *Über das Wesen*. Peter McCormick (Ed.). Universitätsverlag Heidelberg. 1-192.

— (1926). "Zum Problem des Objektivität des äußeren Wahrnehmung (Lemberger Vorlesungen, 1926-27)". In *Zur Objektivität der sinnlichen Wahrnehmung*. *Gesammelte Werk*e, Vol. 8. Tübingen: Max Niemeyer Verlag (1997).

— (1929). "Bemerkungen zum Problem Idealismus-Realismus". In *Schriften zur Phänomenologie Edmund Husserls.* Gesammelte Werke, Vol. 5. Tübingen: Max Niemeyer Verlag (1998) 21-54.

— (1945) "Das Werk der Architektur", in *Untersuchungen zur Ontologie der Kunst*. Tübingen: Niemeyer Verlag (1962). 257-315.

— (1956). "Über den transzendentalen Idealismus bei E. Husserl". Phaenomenologica 2. Den Haag: Nijhoff (1959) 190-204.

— (1959). "Le problème de la constitution et le sens de la réflexion constitutive chez Edmund Husserl". In *Husserl*, Cahiers de Royaumont. Philosophie III. Paris: Minuit (243-264).

— (1963). "Über die Motive, die Husserl zum transzendentalen Idealismus geführt habe". In *Schriften zur Phänomenologie Edmund Husserls*. Gesammelte Werke, Vol. 5. Tübingen: Max Niemeyer Verlag (1998) 274-351.

— (1964). *Der Streit um die Existenz der Welt*. Vol. 1 : *Existenzialontologie*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag. (2013) *Controversy over the existence of the world*. English translation by A. Szylewicz. Peter Lang Edition.

— (1965 a). *Der Streit um die Existenz der Welt*. Vol. 2/1, *Formalontologie*. Part 1: *Form und Wesen*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

— (1965 b). *Der Streit um die Existenz der Welt*. Vol. 2/2, *Formalontologie*. Part 2: *Welt und Bewußtsein*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag. (2016) *Controversy over the existence of the world*, *Formalontologie.* Part. 1 & 2. English translation by A. Szylewicz. Peter Lang Edition.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

— (1967). *Osloer Vorlesungen*. In *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls*. Gesammelte Werke. Vol. 4. Tübingen: Max Niemeyer Verlag. 1992.
— (1969 a) *Erlebnis, Kunstwerk und Wert. Vorträge zur Ästhetik, 1937-1967.* Tübingen, Niemeyer Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
— (1969 b). "Was gibt es Neues in Husserls Krisis?" In *Schriften zur Phänomenologie Edmund Husserls*. Gesammelte Werke, Vol. 5. Tübingen: Max Niemeyer Verlag (1998) 431-460.
— (1975). "On the Motives which led Husserl to Transcendental Idealism". Den Haag Martinus Nijhoff, 1975. Series: Phaenomenologica, 64.
— (1983). *Man and Value*. (A. Szylewicz, Ed.). München: Philosophia Verlag, Washington DC, Catholic University of America Press. Including: Man and Nature, 17-20. On Human Nature, 21-24. Man and his Reality, 25-32. Man and Time, 33-52. On responsibility, Its ontic foundations, 53-118. Remarks on the relativity of Values, 119-130. What we don't know about values, 131-164. An analysis on Moral Values, 165-178.
— (1985). *Selected papers in Aesthetics.* (Peter J. McCormick, Ed.), München, Philosophia Verlag, Washington DC, Catholic University of America Press.
— (1989). *Wyklady z etyki* (Cours d'éthique). Varsovie: PWN.
Mitscherling, J. (1997). *Roman Ingarden's Ontology and Aesthetics*. University of Ottawa, Press.
Limido, P. (2001). *Roman Ingarden, Husserl, La querelle idéalisme-réalisme*. Paris, Vrin.
Limido, P. (Ed.). (2013). *Roman Ingarden. La phénoménologie à la croisée des arts*. Rennes, Presses Universitaires de Rennes.
Makota, J. (1990). "Roman Ingarden's Idea of Relatively Isolated Systems", in *Ingardeniana II, Analecta Husserliana.* USA: Springer, Vol. (30), 211-222.
Malherbe, O., Richard, S. (Eds.). *Forme(s) et modes d'être. L'ontologie de Roman Ingarden*. Bruxelles, Peter Lang, 2016.
Pettit, P. (1983). "The possibility of aesthetics realism". In E. Schaper (Ed.). *Pleasure, Preference and Value*. Cambridge UP.
Pouivet, R. (2010). *L'ontologie de l'œuvre d'art*. Paris, Vrin.
Réhault, S. (2013). *La beauté des choses : esthétique, métaphysique et éthique*. Rennes, Presses Universitaires de Rennes.
Rynkiewicz, K. (2008). *Zwischen Realismus und Idealismus: Ingardens Überwindung des transzendentalen Idealismus Husserls*. Frankfurt, Ontos Verlag.
Schaeffer, J.-M., Potocki, C. (Eds.). (2012). *Roman Ingarden: ontologie, esthétique, fiction.* Paris, Éditions des archives contemporaines.
Świderski, E. M. (2005). "From phenomenological realism to moral realism". In Chrudzimski, A. (Ed.). *Existence, Culture, and Persons. The Ontology of Roman Ingarden*. (159-189). Frankfurt, Ontos Verlag.
Świderski, E. M. (2016). "Ingarden's 'Material-Value' Conception of Socio-Cultural Reality". In Salice A., Schmid H. (Eds). *The Phenomenological Approach to Social Reality. Studies in the Philosophy of Sociality.* (259-278). Springer.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

Timieniecka, A.-T. (1957). *Essence et existence. Essai sur la philosophie de Nicolai Hartmann et Roman Ingarden*. Paris, Aubier-Montaigne.
Thomasson, A. (2005). "Ingarden and the Ontology of Cultural Objects". In Chrudzimski, A. (Ed.). *Existence, Culture, and Persons. The Ontology of Roman Ingarden.* (115-136). Frankfurt, Ontos Verlag.
Zemach, E. (1992). *Real Beauty.* Pennsylvania State University Press.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XVI 5, 2020
https://popups.uliege.be/1782-2041/

ISSN 1782-2041
DOI 10.25518/1782-2041.1216

Qu'est-ce qu'une phénoménologie matérielle ? Henry et Levinas : l'impression et sa modification

PAULA LORELLE
FNRS, Université catholique de Louvain/Fonds Michel Henry
✉ paulalorelle@hotmail.com

Résumé Qu'entendre par phénoménologie « matérielle » ? Cette expression désigne habituellement le projet phénoménologique original exposé par Michel Henry dans l'ouvrage de 1990 et qui entend, contre l'hylétique husserlienne, faire retour au mode de phénoménalité propre à l'impression, en deçà de son appréhension intentionnelle. Mais, comme cette étude espère d'abord le montrer, la radicalité de ce retour tient moins au caractère *non intentionnel* de l'impression, conçue comme auto-affection, qu'il ne tient à son caractère absolument *non modifié*. Henry s'appuie ici sur une lecture des *Leçons* de 1905 de Husserl sur le temps, selon laquelle toute modification de l'impression relèverait déjà, en elle-même, d'une appréhension intentionnelle. Or, comme il s'agira ensuite de le suggérer, la modification de l'impression pourrait n'être pas déjà synonyme de son appréhension. La lecture par Levinas des *Leçons* de 1905 y décèle une différence originaire et non intentionnelle, immanente à la sphère impressionnelle — la présence d'une altération, d'une altérité ou d'une transcendance, immanente à l'impression. Cette lecture ne rouvre-t-elle pas la « tâche immense » d'une phénoménologie matérielle, en deçà de l'aporie à laquelle semble la conduire le dualisme ontologique de Henry ?

Mots-clefs Phénoménologie matérielle, impression, sensation, auto-affection, intentionnalité, altérité, Henry, Levinas, Husserl.

Introduction

Qu'entendre par phénoménologie « matérielle » ? Cette expression désigne habituellement le projet phénoménologique original exposé par Michel Henry dans l'ouvrage de 1990. La phénoménologie matérielle s'y distingue de l'hylétique husserlienne en ce que, faisant également retour à la « *hylé* », elle veut en penser le mode de phénoménalité propre, en deçà de son appréhension intentionnelle. Si la phénoménologie matérielle ne naît pas « d'une recherche sur les insuffisances d'une phénoménologie hylétique », elle permet, dit Henry, de les éclairer[1], mettant au jour la dilution systématique de la phénoménalité propre à l'impression, alors confiée par Husserl à l'intentionnalité. C'est un retour plus radical à l'impression originaire (*Urimpression*) que la phénoménologie dite « matérielle » entend alors opérer : à son propre mode de phénoménalité qui constitue la matière même de toute autre manifestation.

Mais, comme cette étude espère d'abord le montrer, la radicalité de ce retour tient moins, chez Henry, au caractère *pré-intentionnel* de l'impression, qu'il ne tient plus précisément à son caractère absolument *non modifié*. Et cette thèse henryenne s'appuie sur une lecture tout aussi radicale des *Leçons* husserliennes de 1905 sur le temps, découlant directement du dualisme ontologique posé par Henry dans *L'Essence de la manifestation*, et selon laquelle toute modification de l'impression relèverait déjà, en elle-même, d'une appréhension intentionnelle. La phénoménologie matérielle doit alors s'en tenir à l'impression elle-même, conçue comme l'auto-affection qui subsiste en deçà de toute intention *comme de toute modification*. Comme l'écrit Henry dès 1977 dans « Qu'est-ce que nous appelons la vie ? » : « Il faut donc reconnaître que le premier surgissement de la présence, c'est-à-dire la vie, est antérieur à ce perpétuel glissement de l'impression au passé ; il réside justement dans l'impression elle-même comme impression originelle (*Ur-impression*)[2]. » En ce sens étroit, la phénoménologie matérielle recouvrirait donc une triple thèse : (1) la critique de l'intentionnalité et du primat de l'intention comme mode de manifestation ; (2) le retour à la phénoménalité propre à l'*Urimpression*, comme mode de manifestation originaire, première relativement à toute *intention* ; (3) le retour à la phénoménalité propre à l'*Urimpression*, comme mode de manifestation originaire, première relativement à toute *modification*.

Or, comme cette étude se propose ensuite de le montrer, une phénoménologie dite « matérielle » n'est pas nécessairement corrélative à cette troi-

[1] M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, Paris, Puf, 1990, p. 58.
[2] M. Henry, *Phénoménologie de la vie I*, Paris, Puf, 2003, p. 44.

Bull. anal. phén. XVI 5 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

sième thèse, dès lors que toute modification de l'impression n'est pas déjà synonyme d'une appréhension intentionnelle ou d'une objectivation. Le retour à l'impression, première relativement à toute intention, n'est pas nécessairement un retour à une auto-affection *absolue*, première relativement à toute modification. En atteste la lecture levinassienne des *Leçons* de 1905 et de la notion husserlienne d'« impression ». Contrairement à Henry, qui privilégie la thèse d'une impression originaire absolument *non modifiée* — rabattant toute modification ou toute altération de l'impression sur son intention, son extase ou son objectivation — il est possible d'y déceler, avec Levinas, la présence de ce que Husserl pense comme « *différenciation originaire » (ursprüngliche Verschiedenheit),* non encore intentionnelle et immanente à la sphère impressionnelle — la présence d'une altération, d'une altérité ou d'une transcendance, immanente à l'impression. Cette lecture ne rouvre-t-elle pas alors le champ immense d'une phénoménologie matérielle, en deçà de l'aporie à laquelle semble la conduire le dualisme ontologique de Henry ?

1. Henry : l'impression originaire et la modification extatique

Le premier texte de *Phénoménologie matérielle*, intitulé « Phénoménologie hylétique et phénoménologie matérielle » est en partie consacré aux *Leçons* de 1905 sur le temps[1]. Ces *Leçons*, dit Henry, ont ceci de particulier dans l'œuvre husserlienne qu'elles pensent un mode de phénoménalité propre à l'impression, là où Husserl dans les *Ideen I* confie l'apparaître de la « *hylé »* à l'intentionnalité : « C'est dans les *Leçons* de 1905 que se déploie dans la phénoménologie, pour la première fois et à vrai dire pour la dernière, la tentative d'élucider de façon rigoureuse la donation de l'Impression[2]. » Affleure dans ce

[1] Voir aussi à ce propos le texte de la conférence de 1990, « Le temps phénoménologique et le présent vivant », publié dans *Auto-donation* (M. Henry, *Auto-donation. Entretiens et conférences*, Beauchesne, Paris, 2004). Henry cite la traduction française de 1964 des *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Mais, comme en atteste l'ouvrage présent dans sa bibliothèque personnelle ainsi que les notes préparatoires à *Phénoménologie matérielle,* il semble avoir lu le tome X des *Husserliana* édité par Rudolf Boehm en 1966 (non l'édition par Heidegger de 1928). Cela étant, il n'en annote, traduit et commente à plusieurs reprises que la partie A — les § 1 à 45 et suppléments qui reproduisent l'édition de 1928 — même s'il affirme par ailleurs que son analyse vaut pour tous les autres manuscrits de Husserl sur le temps (cf. *Phénoménologie matérielle, op. cit*., p. 10-11).
[2] *Ibid*., p. 30-31.

Bull. anal. phén. XVI 5 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

texte, dit encore Henry, la thèse d'une phénoménologie matérielle selon laquelle le mode originaire de la phénoménalité n'est pas l'intentionnalité qui, supposant toujours la sortie extatique de soi, ne peut s'apparaître à elle-même ou se donner. Le mode originaire de la phénoménalité, en lequel l'intentionnalité seule peut s'apparaître et sans lequel elle serait elle-même dénuée de phénoménalité, n'est autre que l'impressionnalité. Ainsi conçue, l'impression est en elle-même un mode de révélation qui donne et n'est plus seulement donné. Et l'hylétique devient en ce sens « la phénoménologie elle-même » [1]. La thèse générale d'une phénoménologie matérielle, telle qu'énoncée ici par Henry, est donc celle d'après laquelle toute manifestation intentionnelle implique la donnée *à elle-même* de l'extase, « dans le pathos de son impression et dans son impressionnalité »[2]. Il n'est pas de manifestation qui ne se donne d'abord à elle-même, ou qui ne soit intimement éprouvée dans ce *pathos* impressionnel premier. C'est l'auto-affection impressionnelle qui constitue donc la « matière » originaire de toute phénoménalité, ou sa « vie » même[3] : « Ce qui permet à toute impression d'être impression, *l'auto-impression,* le fait qu'elle s'éprouve elle-même, en un mot, qu'elle est la vie. Car la vie phénoménologique est justement ce qui s'auto-impressionne »[4] ; « la réalité réside dans le s'éprouver soi-même de la subjectivité et de la vie, dans le s'auto-impressionner de l'impression, alors c'est seulement en celui-ci et dans sa donation propre que la réalité de l'impression, que la réalité de la vie peut m'être donnée »[5].

Mais, pour être effleurée par Husserl dans ses *Leçons,* la donation de l'impression est, selon Henry, aussitôt manquée par lui. Cette perte de la phénoménalité de l'impression relèverait, selon lui, d'une « décision »[6] de Husserl qui préside à ces développements et qui consisterait à diluer systématiquement la phénoménalité de l'impression en la privant de son propre pouvoir de révélation : « La phénoménologie du temps est une phénoménologie de l'impression qui démet celle-ci de son pouvoir de révélation propre pour le confier, de façon exclusive, à la donation extatique[7]. » Cette dilution de l'impression, à cause de laquelle la phénoménologie hylétique ne serait pas encore, selon Henry, une phénoménologie matérielle, s'opère selon un double mouvement,

[1] *Ibid*., p. 33.
[2] *Ibid*., p. 34.
[3] *Ibid*., p. 36.
[4] M. Henry, *Auto-donation*, *op. cit.*, p. 58-59.
[5] *Ibid.*
[6] M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, *op. cit.*, p. 10.
[7] *Ibid*., p. 43.

Bull. anal. phén. XVI 5 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

donnant lieu à deux différentes thèses critiques que nous examinerons successivement : (1) la phénoménalité de l'impression est d'abord confiée à l'intentionnalité et l'impression, constitutive de toute conscience, est toujours déjà rabattue sur la *conscience intentionnelle* de l'impression ; (2) ainsi attachée à cette conscience, l'impression ne peut plus que se dissoudre avec elle dans le passé, et la conscience de l'impression devient synonyme de sa rétention.

1.1. Impression et intention

Henry soutient que l'impression est réduite par Husserl à son appréhension comme « conscience du maintenant » et s'appuie d'abord pour ce faire sur les premiers paragraphes de la seconde section :

> Il suffit de lire les premiers paragraphes des *Leçons* pour s'apercevoir que, aux yeux de Husserl, il n'en est rien [*la donnée hylétique n'est pas prise dans son impressionnalité*]. Ce n'est pas en tant qu'impressionnelle que l'impression est donnée, ce n'est pas en tant que senti, dans son auto-sentir et par lui, que le senti est donné, c'est en tant qu'ils sont présents dans une conscience de maintenant, une conscience de présent, baptisée « conscience originaire »[1].

Dès les premiers paragraphes des *Leçons*, qui visent plus vraisemblablement les premiers paragraphes de la seconde section où « l'analyse de la conscience du temps » débute véritablement, Husserl aurait rabattu l'impression sur la *conscience intentionnelle* qui la saisit comme « présente » ou comme « étant là maintenant » — sur une *conscience de l'impression* comme *conscience du maintenant.* Seulement, à les relire, ces paragraphes attestent moins, semble-t-il, d'une pareille décision de Husserl, qu'ils n'attestent plus fondamentalement de son indécision[2]. Une tout autre lecture pourrait même établir le constat inverse, non pas d'une réduction de l'impression à la conscience, mais d'une

[1] *Ibid*., p. 35.

[2] A. Schnell, dans *Temps et phénomène*, parle du « manque évident de précision » et de « l'impression de flou » que laissent les § 8 à 10 des *Leçons*, quant aux définitions des termes de « phénomène », d'« apparition », de « conscience », etc. Il rappelle également que l'édition de 1928 qui constitue la section A du volume X des *Husserliana*, rassemble des textes espacés dans le temps (entre 1901 et 1907). Comme il le dit en citant R. Boehm dans la préface de ce volume, seule une partie des paragraphes ont véritablement été enseignés par Husserl en dernière partie du cours de 1905. Voir à ce propos A. Schnell, *Temps et phénomène*, Hildesheim, Olms, coll. « Europaea Memoria », 2004, p. 168, 73, 84-85.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

régression de la conscience intentionnelle à l'impression[1] — traversant les différents niveaux de la constitution du temps, de la conscience d'apparition aux « phénomènes d'écoulement » dont le point-source ou le « présent » se révèle être, au § 11, l'impression. « Le point-source, avec lequel commence la "production" de l'objet qui dure, est une impression originaire »[2].

Un autre passage qui, selon Henry, est emblématique de cette réduction de l'impression à la conscience du maintenant est le § 31 des *Leçons*. Ce passage « a trait au problème de l'individuation »[3] et la question est celle de savoir si l'individualité du maintenant est contenue dans l'impression ou si elle lui est conférée par une intention. Selon la lecture henryenne, c'est l'intention qui, dans ce passage, confie son individualité à l'impression. L'on peut reconnaître là, dit-il, un mouvement qui « va de l'impression à la frappe extatique du maintenant, qui subordonne la première au second, seul capable de conférer à l'impression le moment individualisant qui fera d'elle ce qu'elle est »[4]. Mais de nouveau, une tout autre lecture de ce passage semble possible, selon laquelle l'appréhension conférerait moins à l'impression son individualité qui la sépare d'une autre impression, que l'identité objective qui se prolonge au contraire

---

[1] Ce serait la lecture générale qu'en fait G. Granel dans *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl* (Gallimard, 1969, p. 30-70). Nous remercions Françoise Dastur de nous avoir conseillé la lecture de ce texte et renvoyons à son article à ce sujet (F. Dastur, « Temps de la conscience et temps de l'être » in *La Conscience du temps, Autour des Leçons sur le temps de Husserl*, Vrin, Paris, 2008, p. 75-93).

[2] E. Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Halle, Max Niemeyer, 1928, p. 390 (cité ZB) ; trad. fr. H. Dussort, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, Puf, 1964, p. 43. Il est certes encore question de conscience dans ce paragraphe, mais au sens d'une « conscience impressionnelle » (*ibid.*, p. 390 ; p. 44), qui n'est pas déjà une conscience intentionnelle de l'impression. Dans le supplément IX — d'ailleurs cité par Henry — Husserl mentionne explicitement une conscience de la donnée originaire qui ne serait pas objectivante : « La donnée originaire est déjà consciente — sous la forme spécifique du "maintenant" — sans être objective » (*ibid., p.* 473 ; p. 160 — cité par Henry dans *Phénoménologie matérielle, op. cit*., p. 53). De même le « maintenant » ne semble pas synonyme d'une appréhension de l'impression. En témoigne l'expression husserlienne d'une « appréhension-de-maintenant » qui n'aurait pas de sens si le maintenant était déjà en lui-même une appréhension. Le maintenant désignerait moins la représentation de l'impression « dans l'irréalité noématique » comme le dit Henry (*ibid.*, p. 46), que l'impression elle-même : « À proprement parler — écrit Husserl aussi cité par Henry — l'instant présent lui-même doit être défini par la sensation originaire » (ZB, p. 423 ; p. 88 ; *Phénoménologie matérielle, op. cit*., p. 47).

[3] *Ibid*., p. 46.

[4] *Ibid*.

Bull. anal. phén. XVI 5 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

d'un maintenant individuel à l'autre — non pas l'individualité du maintenant mais ce qui fait la continuité des maintenant, par-delà leurs individualités[1].

1.2. Impression et modification

Selon le second aspect de la critique henryenne, c'est parce que l'impression est toujours déjà *conscience* de l'impression qu'elle se modifie avec la conscience et sombre avec elle dans le passé. Parce que l'impression ne se donne jamais que dans la *conscience* du maintenant, elle se laisse sans cesse « modifier » ou déporter avec cette conscience vers le passé, se perdant toujours davantage dans l'irréalité ou sombrant progressivement dans l'inconscient. D'où le nécessaire passage husserlien de la *conscience* de l'impression à sa *rétention* — la rétention s'efforçant de retenir ce présent vivant de l'impression qui, toujours déjà, se perd dans et avec la conscience originaire du maintenant[2]. La première extase de l'impression comme conscience du maintenant s'accompagne donc de la perte continue du maintenant dans le « tout juste passé ».

> Cette indigence ontologique foncière de l'impression pour autant qu'elle se donne dans la conscience originaire du maintenant s'exprime en ceci que, sise en lui, elle se laisse emporter avec lui, tombant comme lui, dans le « tout juste passé » et puis le « de plus en plus passé », s'éloignant continuellement du maintenant actuel pour s'enfoncer dans une obscurité grandissante et sombrer, au terme de ce procès, dans l' « inconscient »[3].

Ce procès, ajoute Henry, est celui de la *modification* de l'impression : « Ce procès en lequel le maintenant — et l'impression donnée en lui — se change constamment en passé, est celui de la modification[4]. » Et cette modification de l'impression en est donc toujours déjà la rétention — toute modification de l'impression est déjà, selon Henry, le fait de son appréhension comme « juste passée » : « La conscience originaire donne l'impression en tant que le maintenant, de telle façon que, aperçue dans la vue du maintenant l'impression lui

---

[1] Voir notamment ZB, p. 422 ; p. 86 : la sensation et la différence qui sépare son maintenant d'un autre, « est la source originaire de l'individualité du 'ceci' ».
[2] M. Henry, *Phénoménologie matérielle, op. cit.,* p. 39 : « La conscience originaire donne l'impression en tant que le maintenant, de telle façon que, aperçue dans la vue du maintenant l'impression lui dérobe proprement sa réalité, glissant ainsi dans le non-être. C'est précisément ce glissement que saisit la rétention. »
[3] *Ibid*., p. 37.
[4] *Ibid*.

Bull. anal. phén. XVI 5 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

dérobe proprement sa réalité, glissant ainsi dans le non-être. C'est précisément ce glissement que saisit la rétention[1]. » Le « continuum des modifications » n'est que « l'itération de la rupture extatique »[2]. Toute modification de l'impression n'étant plus interprétée dès lors qu'en ces termes, toute altération de l'impression est conçue comme le fait de son objectivation. En témoigne, selon Henry, ce dernier passage du *Supplément I* : « La production des modifications en est une au sens strict du mot, c'est une production réelle qui est le fait de la conscience et lui doit tout[3]. »

Mais, de nouveau, cette lecture semble trop tranchée pour rendre compte de l'ambiguïté du concept de « modification » qui se fait jour dans les *Leçons*. Si les analyses noétiques tendent à réduire la modification de l'impression à une appréhension[4], les analyses hylétiques semblent bien préserver à leur niveau la priorité irréductible de la modification sur sa rétention. Si le terme même de « modification » semble explicitement réservé à l'appréhension ou à l'objectivation[5], les *Leçons* ne contiennent-elles pas également, en leur niveau hylétique, l'idée d'une modification pré-intentionnelle et pré-rétentionnelle, immanente à l'impression, pensée en termes d'effondrement et de nouveauté ? En termes d'effondrement d'abord, il est question aux § 10 et 11 des *Leçons* d'une « modification perpétuelle » de l'impression qui semble supposée par la rétention, ou par la prise de la conscience rétentionnelle. Car, qu'aurait à « retenir » la conscience si l'impression ne se modifiait pas en elle-même ou ne s'écoulait pas ? Si Husserl, au § 11, repasse d'une perspective apparemment hylétique à une perspective noétique, de la « *conscience impressionnelle* » à la « *conscience rétentionnelle* », n'est-ce pas parce que l'appréhension est chargée de préserver ce qui s'écoule ?[6] Qu'elle n'est pas à la source de la modification, mais garante de la continuité temporelle qui se maintient par-delà la modification elle-même ? Autrement dit, la rétention supposerait déjà la modification qu'elle retient. Ce que retient la rétention — écrit Husserl au § 13 — « c'est nécessairement quelque chose qui a sombré »[7]. Ou, comme il l'écrit aussi au § 30 : « Un dégradé phénoménal a pourtant lieu, et ce non pas à l'égard des seuls contenus d'appréhension, qui ont leur façon de s'évanouir,

[1] cf. *ibid.*, p. 39.
[2] *Ibid*., p. 57.
[3] *Ibid*., p. 56.
[4] Voir par exemple le supplément III.
[5] Voir par exemple le § 33, « l'unique possibilité d'une objectivation des situations temporelles, qui correspond à la modification de la sensation » (ZB, p. 427 ; p. 93).
[6] *Ibid.,* p. 390 ; p. 44.
[7] *Ibid.*, p. 394 ; p. 49.

Bull. anal. phén. XVI 5 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

une certaine descente depuis les intensités sensibles les plus hautes dans le maintenant jusqu'à l'imperceptibilité[1]. »

En termes de nouveauté impressionnelle également, Husserl au § 31 pense la « différenciation originaire » *(ursprüngliche Verschiedenheit)* qui sépare un maintenant d'un autre maintenant :

> Mais chaque nouveau maintenant est précisément nouveau, et est caractérisé phénoménologiquement comme tel. (…) chaque nouveau maintenant a beau donc posséder exactement le même contenu d'appréhension dans ses moments de qualité, d'intensité, etc., et supporter exactement la même appréhension, il ne s'en trouve pas moins une différenciation originaire, qui appartient à une dimension nouvelle. Et cette différenciation est continue[2].

Cette différence originaire, Husserl la définit comme une « différence phénoménologique » (*phänomenologische Verschiedenheit*), précisément : « La même sensation maintenant et dans un autre maintenant possède une différence, et une différence d'ordre phénoménologique[3]. » C'est là, semble-t-il, que l'altération se fait la plus profonde et la plus profondément hylétique, creusant un écart à même l'impression, qui n'est plus le fait d'une diminution progressive mais celui d'un *abîme* — compris comme tel par Levinas et par Henry[4]. Mais un écart qui, pour être abyssal, ne semble pas extatique pour autant. Cette perpétuelle nouveauté impressionnelle, dit Husserl dans le premier supplément de ses *Leçons,* ne doit rien à la conscience ou n'est pas produite par elle : « Le *a*, le *x*, le *y* ne sont rien de produit par la conscience ; c'est le produit originaire, la "nouveauté", ce qui s'est formé de façon étrangère à la conscience, ce qui est reçu par opposition à ce qui est produit par la spontanéité

[1] *Ibid*., p. 419 ; p. 82. Henry semble admettre la possibilité d'une diminution de l'intensité sensible dans « Le temps phénoménologique et le présent vivant », mais il ne la pense pas en termes de modification et l'intègre au contraire à l'actualité, pour y opposer le vide de la rétention : « Lorsque j'écoute un son qui dure, il peut arriver qu'il s'estompe, qu'il y ait un affaiblissement de l'intensité du son ou une sorte de résonnance, mais c'est encore une impression et quelque chose d'actuel. Tandis que dans la rétention plus rien ne résonne, il n'y a plus d'impression… » (M. Henry, *Auto-donation, op. cit.,* p. 55).

[2] ZB, p. 421 ; p. 85.

[3] *Ibid*., p. 422 ; p. 86.

[4] Voir *Phénoménologie matérielle*, *op. cit*., pp ; 42-43 : « Le prétendu *continuum* phénoménologique du flux est constamment brisé (…) c'est une discontinuité radicale et à peine pensable qui s'instaure plutôt entre ces pièces d'être et de néant. »

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

propre de la conscience[1]. » Cet écart abyssal à même la matière hylétique — affirme également Husserl au § 31 — ne supprime pas « son caractère impressionnel »[2].

C'est donc moins une décision qu'une indécision qui semble planer dans les *Leçons* de 1905 et l'on trouverait donc déjà, dans la phénoménologie hylétique de Husserl, la thèse d'une impression originaire dont la manifestation serait première relativement à toute intention, et dont la modification ne signerait pas déjà la perte ou l'objectivation. Non seulement l'impression n'est pas toujours réduite par Husserl à une conscience de l'impression, mais elle ne se perd pas toujours avec sa modification — sa modification n'étant pas d'abord objectivante, intentionnelle ou extatique.

1.3. La décision henryenne

C'est sur la radicalité de cette lecture des *Leçons* que Henry s'appuie pour formuler la thèse radicale d'une phénoménologie matérielle devant faire retour au non-intentionnel et à *l'inaltérable* : à ce qui ne se modifie pas, ne peut s'effondrer ou se séparer de soi, mais seulement s'emplit de soi ou s'accroît. Dès lors que toute modification est synonyme d'une objectivation, l'impression originaire devient « ce qui dans le flux ne se modifie pas », « l'éternel Présent » ou le « non-modifié absolu »[3]. Si l'impression change constamment, sa

[1] ZB, p. 451 ; p. 131. Ce que Henry reconnaît d'ailleurs dans « Le temps phénoménologique et le présent vivant » : « Pour Husserl la loi de la modification — qui est la transformation permanente de l'actualité dans le passé — est produite par la conscience, alors que la conscience est totalement passive vis-à-vis de l'impression qui surgit à chaque instant. » Mais cette nouveauté ou ce surgissement n'a d'autre fonction selon Henry que de combler le vide ou le néant ouvert par la rétention — ce qui est inutile à une vie qui se maintient en soi : « Alors si le glissement continuel de l'actuel au passé à l'instant signifie cet effondrement ontologique permanent, il faut, pour qu'il y ait encore de l'être, qu'à chaque instant il renaisse et que surgisse sans cesse un nouveau maintenant. » Plus encore : « Le maintenant rend possible l'effondrement parce qu'il propose sans cesse quelque chose de nouveau à la chute dans le néant » (M. Henry, *Auto-donation, op. cit*., p. 56).

[2] ZB, p. 423 ; p. 88.

[3] M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, *op. cit*., p. 53 : « Qu'est-ce donc qui demeure à travers la modification comme le non-modifié absolu — en tant que ce non-modifié porte en lui l'élément de la réalité et la définit en tant qu'il est le *sub-jectum,* ce qui, n'étant jamais emporté par le flux, sub-siste justement comme l'être absolu que nous appelons le Présent, comme l'éternel Présent de la Vie, comme son présent vivant ? »

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

vie est ce qui en elle « ne change jamais, ce qui ne se rompt jamais »[1]. « Ce qui ne se modifie pas dans la vie impressionnelle », c'est « l'auto-affection radicale de la vie en son effectivité phénoménologique »[2]. D'où le privilège accordé par Henry à l'impression sur la sensation. Si la sensation peut être dite « originaire » avec Husserl, ce n'est pas en tant qu'elle coïncide avec la réalité inaltérable de l'auto-impressionalité, mais en tant simplement qu'elle en est constituée : « Quand la sensation originaire se retire il y a quelque chose qui ne se retire pas, c'est disons-nous, son essence en tant que l'auto-affection de la vie[3]. » La « matière » de la phénoménologie matérielle n'est pas la sensation originaire mais l'impressionnalité qui en elle ne change pas, l'auto-affection qu'elle implique et qui ne peut subir aucune perte mais qui demeure et, ce faisant, s'accroît[4]. La « radicalité » de la phénoménologie matérielle, telle qu'elle fut développée par Michel Henry, tient donc à ceci que la « modification » y étant conçue en son caractère essentiellement intentionnel, l'« impression » y est conçue en son absolue *pureté* — « abstraction faite de tout ce qui lui est hétérogène »[5].

Et cette thèse radicale découle moins en réalité de la lecture henryenne des *Leçons* qu'elle ne semble au contraire y présider. Les quelque cent-cinquante feuillets de notes prises par Henry en préparation à ce texte et consacrées à la traduction, section par section des *Leçons*, témoignent de sa connaissance d'une modification non intentionnelle. Il traduit par exemple le premier supplément des *Leçons* qui insiste très nettement sur une modification immanente à l'impression. De même traduit-il le § 31 et le concept de « différenciation originaire »[6]. Ce repli de la modification sur une appréhension intentionnelle découle moins donc de sa lecture de Husserl que de la thèse, exposée dès

---

Rappelons que « le non-modifié absolu » (*das absolute Unmodifizierte*) est une expression de Husserl lui-même, lorsqu'il tâche justement au § 31 de distinguer « l'impression originaire » du « continu de modifications » (ZB, p. 423 ; p. 88).

[1] M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, *op. cit*., p. 54.

[2] *Ibid*.

[3] *Ibid*.

[4] *Ibid*., p. 55 : « Ce qui demeure est l'accroissement. »

[5] *Ibid*., p. 35 : « Car c'est précisément en tant qu'impression pure et que sensible pur — abstraction faite de tout ce qui lui est hétérogène, qui serait autre et d'un autre ordre — que la donnée hylétique ainsi prise dans sa pureté, dans son impressionnalité, en est véritablement une. »

[6] Voir à ce propos les notes préparatoires manuscrites à *Phénoménologie matérielle* qui se trouvent au Fonds Michel Henry, Plateforme technologique « Fonds Alpha » de l'Université catholique de Louvain. Nous remercions vivement le Pr. J. Leclercq, directeur du Fonds Michel Henry, pour nous avoir permis d'accéder à ces archives. Dans

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

L'essence de la manifestation, selon laquelle il n'existerait que deux modes de manifestation, absolument hétérogènes que sont l'absolue auto-affection et son objectivation. Cette lecture révélerait donc cette lacune générale du dispositif henryen, interdisant la pensée d'une altération immanente et attestant d'un hégélianisme résiduel selon lequel l'altérité serait toujours déjà synonyme d'objectivité. En bref, la réduction de la modification à l'intention ne relèverait ni de ladite décision de Husserl, ni d'une méconnaissance du texte par Henry, mais de la décision de Henry lui-même de rabattre toute modification impressionnelle sur une objectivation afin de justifier la nécessité absolue qu'il y a de l'en préserver.

2. Levinas : l'impression originaire et la modification immanente

L'on trouve, chez Levinas également, les deux premières thèses d'une phénoménologie matérielle énoncées en introduction : (1) la critique de l'intentionnalité ; (2) le retour à la phénoménalité de l'« *Urimpression* ».

(1) La critique de l'intentionnalité est d'abord, chez Levinas, celle de l'intuitionnisme husserlien. Dès 1930, dans *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Levinas formule une critique de l'intuitionnisme, étonnamment proche de celle développée ensuite par Michel Henry[1]. Cela, en ce qu'elle y dénonce déjà le primat de l'intention sur la vie. L'intuition est toujours conçue sur le modèle d'une *intention* transcendante et ne saisit alors la vie que pour autant qu'elle s'en sépare : « La vie consciente n'est pas en présence de ses propres états, mais […] se trouve constamment devant l'être transcendant[2]. » Rendre la vie présente, pour Husserl, c'est donc la rendre présente à une vue théorique qui « ne se confond pas avec elle »[3]. C'est là, selon Levinas, l'intellectualisme résiduel de la phénoménologie husserlienne :

---

ces notes, l'on trouve également les feuillets consacrés à *Chair et corps* de Didier Franck. Ces notes, comme les annotations de son ouvrage personnel, attestent également de la « décision » henryenne qui préside à sa lecture de Husserl. Henry y récuse systématiquement la conception par D. Franck d'une « temporalité pure comme relation à l'autre », d'un autre ego qui se confondrait « avec la hylé temporelle originaire qu'un manuscrit de 1930 définit comme le "noyau-de-l'étranger-au-je" » (D. Franck, *Chair et corps : sur la phénoménologie de Husserl*, Paris, Minuit, 1981, p. 79). Ce qui pourrait donner lieu à une autre étude.

[1] Voir notamment l'introduction de *L'Essence de la manifestation*.

[2] E. Levinas, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Vrin, 2010, p. 216.

[3] *Ibid*., p. 213.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

« Chez Husserl, c'est une réflexion sur la vie, qu'on considère dans toute sa plénitude et toute sa richesse concrète — mais, cette vie, on la considère, on ne la vit plus[1]. » Ce texte préfigure donc en plusieurs endroits la thèse henryenne d'une intuition en laquelle la vie s'aliène pour se poser en face comme objet, perdant ainsi ce qui fait la consistance ou la matérialité de sa propre phénoménalité. Le caractère d' « irréalité » de l'intuition dénoncé par Henry, est ici conçu par Levinas en termes d'« abstraction »[2].

(2) Levinas opère également un retour à l'impression, première relativement à toute intentionnalité. Dans son texte de 1965, intitulé « Intentionnalité et sensation », Levinas reconnaît comme Henry l'intérêt des *Leçons* de 1905 en tant qu'elles « insistent d'abord sur les sources impressionnelles de toute conscience »[3]. Comme l'écrit F-D. Sebbah dans un chapitre de *L'Épreuve de la limite* consacré à cette double lecture des *Leçons* : « *Dans les textes sur le temps* (…) Henry et Levinas travaillent à même l'immanence de la conscience[4]. »

Mais la lecture levinassienne des *Leçons* s'oppose néanmoins à celle de Henry des deux points de vue dégagés précédemment. Levinas d'abord n'y lit pas la réduction de l'impression à l'intention (2.1) ; et il n'y rabat pas toute modification de l'impression sur une saisie intentionnelle extatique qui signerait sa perte (2.2.).

---

[1] *Ibid.,* p. 203.

[2] Ce texte de Levinas, Henry le lit et lui consacre même une vingtaine de feuillets au début des années 1960 en préparation à son cours sur Husserl. Nous remercions à ce propos G. Jean pour avoir rédigé une note très utile répertoriant les références relatives à Levinas dans l'œuvre publiée et inédite de Henry. Cet accord entre Levinas et Henry se manifeste également dans les annotations d'Henry en marge des deux premiers textes de *De Dieu qui vient à l'idée*. En marge de la critique levinassienne de Husserl — « Toujours chez lui (Husserl), la spiritualité même de l'esprit reste savoir » — Henry écrit « oui ». Et, à côté de l'injonction levinassienne à penser un « Éveil irréductible au savoir » et une « Raison qui ne s'en tient pas à la lucidité », Henry écrit de nouveau « oui ». Levinas quant à lui loue l'idée henryenne d'une « affectivité sans intentionnalité » dans *L'Essence de la manifestation* — ouvrage auquel il consacrera un séminaire entier en 1976-1977 (cf. E. Levinas, *Dieu, la mort et le temps*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1993, p. 27, 145 et 168).

[3] E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1967, p. 151. Levinas lit l'édition de 1928 par Heidegger et se réfère également à la traduction française de 1964.

[4] F-D. Sebbah, *L'Épreuve de la limite*, Paris, Puf, 2001, p. 95-96. Sur la proximité des lectures levinassiennes et henryennes des *Leçons* (par opposition à celles de Ricœur et de Derrida), voir également L. Tengelyi, « L'impression originaire et le remplissement des protentions chez Husserl », in *La conscience du temps, op. cit.,* p. 32-35.

Bull. anal. phén. XVI 5 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

2.1. Impression et intention

Levinas d'abord ne lit pas dans les *Leçons* la réduction de l'impression à la conscience intentionnelle — mais y lit au contraire la re-matérialisation de la conscience et de l'intention. Contre la lecture henryenne d'une réduction de l'impression à l'intention, Levinas insiste au contraire sur la transformation de l'intention par sa matière impressionnelle, désormais comprise en sa dimension *vivante*. Il ne s'agit pas de dire, avec Henry, que l'impression se perd toujours dans l'intention, mais que l'intention se trouve elle-même repensée depuis l'impression. La signification de l'intentionnalité, dit-il, doit être cherchée dans « la façon dont la sensation est vécue et dans la dimension du temps où elle est vécue »[1]. L'intention devient alors le « sentir de la sensation »[2].

Levinas semble ici tomber sous le coup de la critique henryenne de Husserl. L'impression comme auto-sentir de la sensation serait rabattue sur une intention — fût-ce en un sens nouveau et différent[3]. Il faudrait donc, pour éviter toute confusion, ne plus parler ici d'« intention » et dissocier le niveau hylétique du sentir de soi de la sensation, de son niveau noétique comme intention. Ce que fera Levinas dans son texte plus tardif sur Husserl, « De la conscience à la veille ». Une fois cette précaution prise apparaît l'intérêt de cette autre lecture, insistant moins sur la dimension d'*affectivité* de l'impression originaire que sur sa dimension de *sensibilité*, moins sur la thèse d'une auto-affection de l'*impression* que sur celle d'un « auto-sentir » de la *sensation* — excluant moins dès lors l'altérité de l'impression qu'elle ne l'y inclut au contraire.

2.2. Impression et modification

Certaines formules de Levinas dans « Intentionnalité ou sensation » semblent indiquer qu'il rabat, comme Henry, la modification de l'impression sur l'in-

[1] E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, op. cit.*, p. 152.
[2] *Ibid*., p. 153.
[3] Ce qui serait également le cas de la lecture des *Leçons* par Gérard Granel : l'impression, la sensation ou la *hylé* se révélant selon lui en son « unité *originaire* » avec l'intentionnalité — la seconde fût-elle repensée depuis la première (cf. *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl, op. cit.*, p. 34, p. 54). Dans les deux cas, la critique henryenne d'une réduction de l'impression à l'intention semble bien pouvoir s'appliquer.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

tention : « L'intentionnalité est la production de cet état primordial dans l'existence qui s'appelle modification »[1] ; « le regard qui constate l'écart est cet écart même »[2]. Mais l'intention étant devenue l'auto-sentir de la sensation, ce regard étant devenu celui de la sensation qui se vit elle-même, si la modification reste « intentionnelle » dans les termes, elle n'est plus extatique pour autant. L'intentionnalité étant elle-même reconduite par Levinas à l'immanence sensorielle, sa transcendance n'est plus celle, objectivante, qui se couperait de la part sensible et vivante de l'impression. Levinas parle d'une « minimale distance entre le sentir et le senti », et qui est bien plutôt le fait d'un « écart » immanent : « C'est la ponctualité aiguë, et comme séparée, du présent qui en constitue la vie[3]. »

Dans « De la conscience à la veille », Levinas cesse de penser la sensation originaire en termes d'intention et en appelle clairement à une modification non intentionnelle, immanente à l'impression. La différence inhérente à la temporalisation est « autre que celle qui sépare l'objet intentionnel de ce flux »[4]. D'où la question posée par Levinas et essentielle selon nous à une phénoménologie matérielle : « Que peut signifier cette extériorité qui ne serait pas extase intentionnelle[5] ? » Ce qu'elle signifie selon Levinas, en des termes qu'il avoue n'être plus ceux de Husserl, c'est le fait que « dans l'identité de l'état de conscience présent à lui-même, dans cette tautologie silencieuse du préréflexif, *veille* une différence entre le même et le même jamais en phase, que l'identité n'arrive pas à enserrer[6]. » L'identité originaire est bien celle d'un « état » de conscience « présent à lui-même », d'une « tautologie silencieuse » et préréflexive, première relativement à la distanciation intentionnelle ouverte par l'appréhension. Et c'est au sein même de cette identité originaire, qui n'est pas sans rappeler l'auto-affection henryenne, que veille pourtant « une différence » — déjà pensée par Husserl comme « originaire » *et* « phénoménologique ».

Comme le résume bien F.-D. Sebbah : « Alors que M. Henry pense l'*Urimpression* comme "archi" et "auto" donation purement immanente de

[1] E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, op. cit.*, p. 152.
[2] *Ibid*., p. 154.
[3] *Ibid*., p. 153.
[4] E. Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 2004, p. 47.
[5] *Ibid*.
[6] *Ibid*., p. 50.

Bull. anal. phén. XVI 5 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

l'*affectivité*, E. Levinas l'interprète comme sensibilité, comme l'écart primordial du sentir au senti[1]. » De cette conception levinassienne de l'*Urimpression* découle donc une tout autre lecture du « présent vivant » :

> Présent vivant — on connaît l'importance que ce terme aura prise dans les manuscrits husserliens sur le temps et dont les *Conférences sur la conscience du temps immanent* connotent, dans la notion de *proto-impression*, le caractère explosif et surprenant […]. Imprévisible, il n'est aucunement préparé dans un germe quelconque qui porterait le passé, et le traumatisme absolu qui se confond avec la spontanéité de son surgissement importe autant que la qualité sensible qu'il offre à l'adéquation du savoir. Le présent-vivant du *cogito-sum* n'est pas uniquement sur le modèle de la conscience de soi, savoir absolu ; il est la rupture de l'égalité de l' « âme égale » rupture du Même de l'immanence : réveil et vie[2].

Le caractère « vivant » du présent ne désigne pas seulement l'immanence de l'impression qui s'y donne, mais l'immanence de sa perpétuelle modification — effondrement et jaillissement. Si l'intention est *vivante* ici, c'est non seulement parce qu'elle est *impressionnelle* — comprise comme auto-sentir de la sensation — mais aussi parce que cette impressionnalité est habitée d'une perpétuelle et irréductible modification, pensée par Levinas en termes d'écart. L'impression se saisissant elle-même ne peut tout saisir et se retrouve impuissante à prévenir ou à retenir *l'écart* qui, d'une impression à l'autre, s'ouvre à même l'immanence de la conscience impressionnelle. La nouveauté de l'impression est le fait d'une plénitude qui vient frapper la conscience et qu'elle ne peut qu'échouer inlassablement à retenir entièrement. D'où son itération perpétuelle, constitutive du temps.

Cette lecture levinassienne des *Leçons* se distingue tout autant de la lecture henryenne que de celle de Derrida au chapitre V de *La Voix et le phénomène.* Si Derrida pense bien « la différance dans l'auto-affection »[3], cette dernière reste conçue comme l'absence de la rétention au cœur du présent vivant. Ce qui donnerait raison à la critique henryenne d'une modification synonyme de conscience et d'anéantissement. Chez Levinas au contraire, la « différance dans l'auto-affection » désigne moins l'absence rétentionnelle que la plénitude ou le trop-plein de nouveauté impressionnelle qui surgit en son cœur même. La conscience est « réceptivité d'un "autre" pénétrant dans le même » et depuis lors indéfiniment, « retenue d'une plénitude qui échappe » ou « recherche

[1] F-D. Sebbah, *L'Épreuve de la limite, op. cit*., p. 104.
[2] E. Levinas, *Entre nous*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1991, p. 101-102.
[3] J. Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris, Puf, 1967, p. 77.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

d'un temps perdu »[1]. C'est cet écart au cœur de l'impression qui fait la « vie » même de l'intention. La vie impressionnelle ne se constitue comme telle que d'être en proie à l'événement sans cesse renouvelé de l'écart irrécupérable qui s'ouvre en elle, entre sa propre perte et son propre surgissement. Ainsi conçu, le temps qui altère l'impression — fait de naissance et de mort, d'effondrement et de surgissement — est sa vie même. Et l'impression n'a pas besoin de subsister intacte sous sa modification pour ne pas risquer de s'y perdre. La matière de la phénoménologie matérielle devient cela même qui ne cesse de s'éprouver soi-même dans l'altérité [2].

Conclusion

En bref, on voit bien se dessiner, chez Henry et Levinas, la voie commune d'une phénoménologie matérielle capable de penser, en elle-même, la matière immanente et impressionnelle de toute phénoménalité. Le retour qu'opère d'abord une phénoménologie matérielle est un retour à l'impression qui se donne à elle-même, avant de se donner à un regard qui ne la *sent* pas et dans lequel elle ne se sent plus elle-même — le regard de l'intention, de l'intuition ou de la réflexion. Et la « matière » de la phénoménologie matérielle désigne donc en son sens formel et indéterminé, « l'impression » comme le mode de manifestation immanent de ce qui se donne à soi-même, s'affecte *ou* se sent. C'est l'immanence de cette matière impressionnelle qui, pour une phénoménologie matérielle, constitue la « vie » de toute manifestation, le fait intime de

[1] E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, op. cit*., p. 156. Ce qui n'empêche pas par ailleurs Levinas, dans les analyses peut-être plus fameuses d'*Autrement qu'être*, de critiquer la récupération husserlienne de cet écart dans la rétention, et l'identité qui s'y maintient au-delà de l'altérité : « Mais différer dans l'identité, maintenir l'instant qui s'altère, c'est le "pro-tenir" ou le "re-tenir" ! Différer dans l'identité, se modifier sans changer… » (E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974, p. 41). Voir à ce sujet l'article de J-F. Courtine, « Levinas lecteur des *Leçons sur la conscience intime du temps* » in *La conscience du temps, op. cit*., p. 117-135.

[2] L'on pourrait dire de l'impression levinassienne ce que Henry dit de l'épreuve de la vie : « Ce qu'éprouve cette épreuve se modifie mais dans cette modification elle ne cesse de s'éprouver soi-même » (*Phénoménologie matérielle*, *op. cit*., p. 54). À ceci près que cette épreuve qui, dans la modification, ne cesse de s'éprouver soi-même ne peut s'éprouver comme telle indépendamment de sa modification, ne subsiste pas en deçà, tel un substrat.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

son *épreuve* même — avant que cette dernière n'en soit sevrée, cessant de s'éprouver pour se donner à un regard neutre qui ne l'éprouve plus non plus.

Mais, de ces deux lectures de l'« impression originaire » s'ouvrent également deux voies possibles de la phénoménologie matérielle. La première, explicitement développée par Henry, est aussi la plus étroite et semble en tant que telle conduire à une aporie. Contre l'hylétique husserlienne, elle lit dans la modification de la « *hylé* » le fait systématique de sa réduction et ne peut qu'appeler dès lors à l'en préserver.

> Ainsi avons-nous dû récuser les textes pathétiques de Husserl qui lient cet effondrement à cette renaissance ontologique, parce que ce surplus d'émotion à chaque instant nous rendrait tous cardiaques. En tant que la vie s'auto-impressionne dans un mouvement incessant, qu'elle s'étreint elle-même en tous les points de son être et ne se sépare jamais de soi, elle est le présent vivant. Je considère donc que les conceptions qui font du maintenant une naissance et une mort à chaque instant ne sont que la représentation, dans le lieu de la mort, de ce qu'est la vie[1].

La perte et la mort dont se constitue le temps n'agissent donc pas en la vie même. Elles n'en sont que la représentation. Ainsi préservée de toute perte et de toute altération, l'impression devient une absolue auto-affection, en laquelle rien n'advient plus qu'elle-même et dont on ne peut plus rien dire, sauf à en répéter l'inaltérabilité. À respecter ce cadre[2], la phénoménologie matérielle ne pourrait rien dire d'autre que l'inaltérable auto-affection de la vie et ses différents modes de déperdition — d'une vie qui meurt ou se perd dès lors qu'elle s'altère. Et si, dans l'œuvre henryenne, la phénoménologie matérielle dit bien plus que ça, c'est seulement parce qu'elle ne cesse de déborder son propre cadre, se permettant de penser une altérité immanente à la vie, que son cadre

[1] M. Henry, *Auto-donation, op. cit.,* p. 60.

[2] Ce cadre théorique est aussi celui qui sous-tend les conceptions *empiristes* et *intentionnalistes* de l'impression. Ce présupposé est celui d'une opposition de l'intériorité et de l'extériorité — et de la reconduction de l'impression à un seul côté de cette opposition. Si la conception *empiriste* de la sensation en manque l'intériorité, comme Husserl le suggère dans l'introduction à ses *Leçons* (§ 3) — la reléguant à l'extériorité d'une réalité physique ou psychique ; la conception *intentionnaliste* en manque l'extériorité — la reléguant à l'immanence d'un sentir qui tiendrait sa transcendance hors de lui-même, de son appréhension intentionnelle. La conception henryenne de l'« impression » tombe à son tour dans cet écueil, dès lors qu'elle la réduit à l'immanence absolument non modifiée de l'auto-affection et ne pense son altération que sur le mode d'une objectivation.

Bull. anal. phén. XVI 5 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

théorique interdit[1]. Ce que Henry pense comme la tâche « immense »[2] de la phénoménologie matérielle, qui consiste à repenser depuis la phénoménalité originaire de l'impression toutes les sphères de la réalité — y compris celle de la « nature matérielle » ou du « *cosmos* vivant » — ne peut être menée à bien qu'à la condition de dépasser la thèse d'une matière impressionnelle dont l'immanence serait synonyme d'une absolue identité à soi.

L'autre voie d'une phénoménologie matérielle s'ouvrirait donc d'une autre lecture des *Leçons* qui, comme celle de Levinas, y décèle l'existence d'une « différence originaire » immanente à la donnée impressionnelle. Puisant de nouveau dans l'hylétique husserlienne, la phénoménologie matérielle se ré-ouvrirait alors, en deçà de sa fermeture henryenne, à ce champ phénoménal impressionnel sujet à la modification immanente, à la différenciation interne ou à l'altération. Dès lors que l'altérité n'est pas synonyme d'objectivité, il n'est plus besoin de fermer l'impression sur elle-même pour l'empêcher de s'y dévoyer. L'immanence de l'impression, son auto-affection, se préserve dans la perpétuelle irruption de la nouveauté. L'auto-affection recouvre ainsi sa sensibilité, de même que la « matière » de la phénoménologie matérielle recouvre son caractère « vivant » — d'une auto-affection qui *meurt* certes de vivre, mais qui ne *meurt* pas de mourir[3]. Penser l'altérité immanente à l'impression, c'est ne plus la confiner à une sphère d'immanence pure qui ne pourrait donner lieu à un monde qu'à perdre sa vie même ou sa matière. Tenant son altérité en elle-même, l'impression sensorielle contiendrait toute la richesse du

[1] Cela semble être le cas en différents endroits, particulièrement intéressants, de l'œuvre henryenne : (1) dans la thèse de l'immanence du continu résistant à l'effort corporel subjectif (cf. *Philosophie et phénoménologie du corps, La barbarie*) ; (2) dans la thèse de la mort comme « destin » de la vie, que Henry pense ensuite comme « autonégation » — d'une vie portant en son essence même le destin de sa propre destruction (*ibid.*) ; (3) ou encore, dans la thèse d'une « intersubjectivité pathétique » (cf. « Intersubjectivité pathétique », in *Michel Henry*, éd. par J.-M. Brohm et J. Leclercq, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2009, p. 124-147).

[2] M. Henry, *Phénoménologie matérielle, op. cit*., p. 11.

[3] La « mort » s'entend donc ici en deux sens différents. Au premier sens du terme, elle désigne la perte ou l'évanouissement impressionnel de la sensation qui s'efface dans le temps. Et elle désigne, au second sens, la « mort » au sens de la représentation de cette impression, en laquelle la vie représentée n'est plus vécue. Mais la « mort » de l'impression au premier sens de son évanouissement impressionnel n'est pas nécessairement une « mort » au second sens, celui de sa représentation. L'évanouissement impressionnel ne signe pas déjà son appréhension rétentionnelle, son objectivation ou sa représentation vide. Autrement dit, l'auto-affection subsiste dans la perte et dans la modification. Et c'est là peut-être ce qui constitue, contre son acception henryenne, le seul véritable sens de la souffrance.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

monde lui-même et, avec lui peut-être, l'avenir d'une phénoménologie matérielle.

Références

Courtine, J.-F., « Levinas lecteur des *Leçons sur la conscience intime du temps* », in J. Benoist (éd.), *La conscience du temps. Autour des Leçons sur le temps de Husserl*, Paris, Vrin, 2008, p. 117-135.

Dastur, F., « Temps de la conscience et temps de l'être », in J. Benoist (éd.), *La conscience du temps. Autour des Leçons sur le temps de Husserl*, Paris, Vrin, 2008, p. 75-93.

Derrida, J., *La Voix et le phénomène*, Paris, Puf, 1967.

Franck, D., *Chair et corps : sur la phénoménologie de Husserl*, Paris, Minuit, 1981.

Granel, G., *Le sens du temps de la perception*, Paris, Gallimard, 1969.

Henry, M., *Phénoménologie matérielle*, Paris, Puf, 1990.

—, *Phénoménologie de la vie I*, Paris, Puf, 2003.

—, *Auto-donation. Entretiens et conférences*, Paris, Beauchesne, 2004.

—, « Intersubjectivité pathétique », in *Michel Henry*, éd. par J.-M. Brohm et J. Leclercq, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2009, p. 124-147.

—, Université catholique de Louvain, Plateforme technologique « Fonds Alpha », Fonds Michel Henry.

Husserl, E., *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Halle, Max Niemeyer, 1928. Trad. fr. H. Dussort, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, Puf, 1964.

Levinas, E., *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Vrin, 2010.

—, *Dieu, la mort et le temps*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1993.

—, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1967.

—, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 2004.

—, *Entre nous*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1991.

—, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974.

Schnell, A., *Temps et phénomène*, Hildesheim, Olms, coll. « Europaea Memoria », 2004.

Sebbah, F.-D., *L'Épreuve de la limite*, Paris, Puf, 2001.

Tengelyi, L., « L'impression originaire et le remplissement des protentions chez Husserl », in J. Benoist (éd.), *La conscience du temps. Autour des Leçons sur le temps de Husserl*, Paris, Vrin, 2008, p. 29-44.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XVI 6, 2020
https://popups.uliege.be/1782-2041/

ISSN 1782-2041
DOI 10.25518/1782-2041.1229

A Phenomenological Reading of the Many-Worlds Interpretation of Quantum Mechanics

JOAQUIN TRUJILLO
✉ jtrujillo1@me.com

Abstract The articles provides a phenomenological reading of the Many-Worlds Interpretation (MWI) of quantum mechanics and its answer to the measurement problem, or the question of "why only one of a wave function's probable values is observed when the system is measured." Transcendental-phenomenological and hermeneutic-phenomenological approaches are employed. The project comprises four parts. Parts one and two review MWI and the standard (Copenhagen) interpretation of quantum mechanics. Part three reviews the phenomenologies. Part four deconstructs the hermeneutics of MWI. It agrees with the confidence the theory derives from its (1) unforgiving appropriation of the Schrödinger equation and (2) association of branching universes with the evolution of the wave function insofar as that understanding comes from the formalism itself. Part four also reveals the hermeneutical shortcomings of the standard interpretation.

Keywords quantum mechanics, measurement, transcendental phenomenology, hermeneutic phenomenology.

The Many-Worlds Interpretation (MWI) of quantum mechanics, the rendition of quantum mechanics *discovered* by theoretical physicist, Hugh Everett III, postulates a radical rendition of reality. MWI is an austere, unequivocal reading of the Schrödinger equation DeWitt calls "schizophrenia with a

vengeance."[1] It starts from the premise "*all physical processes whatsoever are governed by the Schrödinger equation*,"[2] then purposefully executes the formalism to let it freely say from itself what the universe is doing, which is:

> constantly splitting into a stupendous number of branches, all resulting from the measurement like interactions between its myriads of components. Moreover, every quantum transition, in every galaxy, in every star, in every remote corner of the universe is splitting our local world on earth into myriads of copies of itself.[3]

"Interpretation is an essential part of MWI."[4] The theory contains a discrete hermeneutical point of departure. It begins from a unified conception of reality that contrasts the apparently dualistic perspective assumed by the Copenhagen interpretation of quantum mechanics, and stays the course of thinking it projects-open initially. The Copenhagen interpretation is considered the standard interpretation of quantum mechanics. "Many standard textbooks about quantum mechanics, and probably all popular-scientific treatments of the philosophy of quantum physics," as Friebe notes, "come to stop at the Copenhagen interpretation."[5] MWI's answer to the measurement problem, or the question of "why only one of a wave function's probable values is observed when the system is measured," challenges the standard formulation, which some quantum physicists, including John Bell, contend has impeded efforts to investigate the foundations of quantum theory and understand the workings of the universe.[6] Some quantum physicists have called MWI "ontologically extravagant" insofar as it invokes "an incredible number of unobservable worlds…to help explain observations within the single world to which we have access." Others, including Caltech theoretical physicist Sean Carroll, a supporter of

[1] Bryce S. DeWitt, "Quantum Mechanics and Reality," *Physics Today* 23, no. 9 (1970), p. 33.
[2] David Z Albert and Barry Loewer, "Intepreting the Many Worlds Interpretation," *Synthesis* 77, no. 2 (1988), p. 203.
[3] DeWitt, "Quantum Mechanics and Reality," p. 33.
[4] Lev Vaidman, "On Schizophrenic Experiences of the Neutron or Why We Should Believe in the Many-Worlds Interpretation of Quantum Theory," *International Studies in the Philosophy of Science* 12, no. 3 (1998), p. 246.
[5] Cord Friebe, "The Measurement Problem. Minimal and Collapse Interpretations," in *The Philosophy of Quantum Physics*, ed. Cord Friebe, et al. (Cham: Springer, 2018), pp. 54-55.
[6] John S. Bell, "Bertlmann's Socks and the Nature of Reality," in *Speakable and Unspeakable in Quantum Mechanics: Collected Papers on Quantum Philosophy*, ed. John. S. Bell (Cambridge: University Press, 1991).

Bull. anal. phén. XVI 6 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

MWI, call the theory "ontologically restrained" insofar as it requires few "fundamental entities," which are, specifically: "a vector in Hilbert space and a single evolution law."[1] Vaidman says MWI "explains the tremendous gap between what we experience as our world and what appears in the formalism of the quantum state of the universe."[2] True. MWI unifies the understandings of the classical world and the quantum world by freeing the Schrödinger equation to answer the measurement problem.

The hermeneutics of MWI, indeed, of quantum physics generally, as London and Bauer imply in their phenomenologically sensitive treatment of quantum mechanics,[3] begs phenomenological consideration. It contains open, fertile space for phenomenology—the method that strives to let phenomena (φαινόμενα) disclose-say from themselves what they are (ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα) and reality as such is (ἀλήθεια φαινομένου)—to weigh in on the way the theory thinks the measurement problem and arrives at its revolutionary depiction of reality. This article responds to the invitation with a phenomenological reading of MWI. Its goal is to contribute to the valuation of the theory and maybe in some way offset the hermeneutical "naiveté" Deutsch says "prevails" in theoretical physics and has prevented some of its "most important theories from being properly understood and has seriously impeded progress."[4] The "theories" Deutsch refers to fall under the rubric, "quantum mechanics." Quantum mechanics is the physics of the ultra-tiny. It is distinct from Newtonian mechanics, or the physics of classical reality, which is also the intuitively

[1] Sean M. Carroll and Charles T. Sebens, "Many Worlds, the Born Rule, and Self-Locating Uncertainty," in *Quantum Theory: A Two-Time Success Story: Yakir Aharonov Festschrift*, ed. Daniele C. Struppa and Jeffrey M. Tollaksen (Milano: Springer, 2014), pp. 159-160.

[2] Vaidman, "On Schizophrenic Experiences of the Neutron or Why We Should Believe in the Many-Worlds Interpretation of Quantum Theory," p. 246.

[3] Steven French, "From a Lost History to a New Future: Is a Phenomenological Approach to Quantum Physics Viable?," in *Phenomenological Approaches to Physics*, ed. Harald A. Wiltsche and Phillip Berghofer (Cham: Springer, 2020); Fritz London and Edmond Bauer, "The Theory of Observation in Quantum Mechanics," in *Quantum Theory and Measurement*, ed. John Archibald Wheeler and Wojciech Hubert Zurek (Princeton: Princeton University Press, 1983).

[4] David Deutsch, "Comment on 'Many Minds' Interpretations of Quantum Mechanics by Michael Lockwood'," *British Journal for the Philosophy of Science* 47 (1996), p. 228.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

understood reality of everyday life. "Classical reality emerges from the substrate of quantum physics."[1] Quantum mechanics explains this foundation and "is the most spectacularly successful theory ever devised."[2] It contains a rub, however, as Deutsch implies. Quantum mechanics is hermeneutically challenged. Theoretical physicists have problems interpreting it. They either do not understand what the theory says or do not agree about what it says.[3]

This project is inspired by the interpretive questions surrounding MWI. It comprises four parts. Parts one and two review MWI and the standard interpretation of quantum mechanics. Part three describes the phenomenologies the project employs, which are, specifically, Husserl's transcendental-phenomenology and Heidegger's hermeneutic-phenomenology. Part four deconstructs the hermeneutics of the standard interpretation and MWI. MWI propositionally answers the measurement problem by way of its response to the standard interpretation. The two go hand in hand, which is why a phenomenological appraisal of the standard interpretation precedes the main analysis. It enhances efforts to exhibit the thinking MWI embodies.

1. MWI

MWI purports to dispel the question whether "particles," such as electrons, for example, a particle commonly discussed in popular quantum literature and the reference point for this analysis, are particles or waves. Particles are "all waves," as Carroll asserts.[4] Waves (also quantum states) are more "fundamental" than particles, and their interpretation by the Schrödinger equation as wave functions provides "the best picture we currently have of what the universe is made of."[5] Everything at the tiniest levels is constituted by waves and evolves

[1] Wojciech H. Zurek, "Decoherence and the Transition from Quantum to Classical," *Physics Today* 44, no. 10 (1991), p. 43.
[2] Sean Carroll, *Episode 63: Solo: Finding Gravity within Quantum Mechanics*, podcast audio, Mindscape, 2019, https://www.preposterousuniverse.com/podcast/2019/09/09/63-solo-finding-gravity-within-quantum-mechanics/.
[3] Ibid.; Sean Carroll, *Sean Carroll: The Many Worlds of Quantum Mechanics*, New Scientist, 2018, https://youtu.be/p7XIdFbCQyY.
[4] *Episode 55: A Conversation with Rob Reid on Quantum Mechanics and Many Worlds*, podcast audio, Mindscape, 2019, https://www.preposterousuniverse.com/podcast/2019/07/15/55-a-conversation-with-rob-reid-on-quantum-mechanics-and-many-worlds/.
[5] *Something Deeply Hidden: Quantum Worlds and the Emergence of Spacetime* (Dutton, 2019), p. 255.

Bull. anal. phén. XVI 6 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

"according to the *deterministic, linear* Schrödinger equation,"[1] or the "formalism of basic quantum mechanics"[2] and the "quantum version" of Newtown's second law of motion.[3] The wave function (Ψ) signifies "the entire state of the particle,"[4] and "all fundamental concepts," including those pertaining to the classical world, are at their most basic level "wave-like and smooth" and evolve according to the Schrödinger equation.[5]

$$i\hbar\frac{d}{dt}|\Psi\rangle = H|\Psi\rangle$$

The Schrödinger equation, the "central equation" of quantum mechanics (*i.e.*, quantum physics), has made quantum mechanics "the most successful theory in all of science."[6]

> The calculations enabled by the theory are astonishing in their range of applicability and the accuracy of their results. Quantum physics tells us how long it will take to heat up your frying pan to cook your eggs and how large a dying white dwarf star can be without collapsing. It reveals the exact shape of the double helix at the core of life, it tells us the age of the immortal cattle on the rock walls of Lascaux, it speaks of atoms split beneath the stone heart of Africa eons before Oppenheimer and the blinding light of Trinity. It predicts with uncanny accuracy the precise darkness of the blackest night. It shows us the history of the universe in a handful of dust.[7]

Probability is capital to the quantum mechanical understanding of the wave function and the foundation of the classical world. The Schrödinger equation is a linear, deterministic equation whose solutions are probabilistic. It univocally determines the evolution of a wave function's probable positions and

---

[1] Zurek, "Decoherence and the Transition from Quantum to Classical," p. 36.
[2] Maximilian Schlosshauer, "Decoherence, the Measurement Problem, and Interpretations of Quantum Mechanics," *Reviews of Modern Physics* 76, no. 4 (2004), p. 1288.
[3] Carroll, *Sean Carroll: The Many Worlds of Quantum Mechanics*.
[4] *Episode 63: Solo: Finding Gravity within Quantum Mechanics*.
[5] H. Dieter Zeh, "Basic Concepts and Their Interpretation," in *Decoherence and the Appearance of a Classical World in Quantum Theory*, ed. Erick Joos, et al. (Heidelberg: Springer-Verlag, 2003), p. 31.
[6] Adam Becker, *What Is Real? The Unfinished Quest for the Meaning of Quantum Mechanics* (New York: Basic Books, 2018), pp. 1, 99.
[7] Ibid., p. 275.

Bull. anal. phén. XVI 6 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

momentums.[1] Probability is not "peripheral" to the formalism, but "absolutely at its core,"[2] and, moreover, "no example of conflict between its predictions and experiment is known."[3] The theory is "reliable" and "unforgiving." Its predictions always work and are always expected to work.[4] The Schrödinger equation individuates particles, such as electrons, as wave functions, or quantum states, and deterministically projects their evolution through time. It does not discern them as specific points located at specific positions. It discerns them as clouds of probable positions (and momentums) that oscillate like waves. "An electron," or particle, as Carroll writes:

> is in a *superposition* of every possible position we could see it in, and it doesn't snap into any specific location until we actually observer it to be there. 'Superposition' is the word physicists use to emphasize that the electron exists in a combination of all positions, with a particular amplitude [probability] for each one. Quantum reality is a wave function; classical positions and velocities are merely what we are able to observe when we prove that wave function.[5]

The electron normally maintains its coherence as a wave while it is situated within the relatively secure confines of the atom. There it evolves alongside other wave functions in a state of entanglement. Entanglement is the aggregate of superpositions that ensues among wave functions when they interact. It is the evolution of distinct quantum systems into "composite systems"[6] such that changes in the evolution of any of the wave functions is instantaneously reflected in the other ones regardless the distance between them. Entanglement transmutes different interacting wave functions into coherent states of superposition. It transforms them into a composite of linear processes that deterministically evolves into the probabilities predicted by the Schrödinger equation. Wave functions have no semblance of particleness at this level of interaction.

---

[1] Mention of a particle's momentum is largely excluded from the analysis to enhance the project's interpretability. The omission is assessed to not detract from the argument and is consistent with general discussions about quantum mechanics.

[2] David Z Albert, *Episode 45: David Albert on Quantum Mechanics and the Problems with Many-Worlds*, podcast audio, Mindscape, 2019, https://www.preposterous universe.com/podcast/2019/03/04/episode-36-david-albert-on-quantum-measurement-and-the-problems-with-many-worlds/.

[3] Zurek, "Decoherence and the Transition from Quantum to Classical," p. 36.

[4] Carroll, *Something Deeply Hidden: Quantum Worlds and the Emergence of Spacetime*, p. 62.

[5] Ibid., p. 34

[6] Zeh, "Basic Concepts and Their Interpretation," p. 6.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

They do not have a specific position. They are the coherence of the probabilities of all of their positions.

Wave functions are observed as particles when they interact with a meaningfully larger environment, or "macroscopic" system, such as a measuring apparatus—"in the absence of a crisp criterion to distinguish between quantum and classical, an identification of the 'classical' with the 'macroscopic' has often been tentatively accepted."[1] Macroscopic systems comprise their own wave functions and "are never isolated from their environments,"[2] however. They are continuous with the "*one* deterministically evolving quantum world,"[3] as Zeh calls it and which MWI defines as the "wave function of the universe" or "universal wave function." MWI's reading of the Schrödinger equation contends the interaction between a wave function and a macroscopic system entangles them with each other, their environment, and, hence, the universal wave function. It further contends the entanglement of the quantum systems immediately invokes their decoherence, which "induces, in effect," as Zurek writes, "a superselection rule that prevents certain superpositions from being observed."[4] That "rule," according to MWI, is the "splitting" or "branching" of the universe. The universal wave function evolves into one the probabilities comprised by the wave function it is entangled with and branches near-replica universes for each of the other probabilities. The universe, including everything and everyone in it, branches near exact copies of itself. It splits in proportion to the number of probable values of the particular wave function such that each of the branched universes contains only one of the values. After branching, each of the probabilities exclusive of the one that is observed in the original universe is observed in its own universe and all the other respective probabilities vanish irreversibly. The original observer and everyone else in the universe branch too. A copy of them for each wave function value finds themselves in a branched universe with a "particular measurement outcome."[5] These universes, the original and branched, as suggested by the mathematics, cannot access each other, however. They propositionally evolve into "never-to-interact-again worlds."[6] They are "*perceived* separately as a consequence of their dynamical decoupling under decoherence," which, according to Zeh, may

[1] Zurek, "Decoherence and the Transition from Quantum to Classical," p. 36.
[2] Ibid., p. 37.
[3] Zeh, "Basic Concepts and Their Interpretation," p. 24.
[4] Zurek, "Decoherence and the Transition from Quantum to Classical," p. 44.
[5] Carroll, *Something Deeply Hidden: Quantum Worlds and the Emergence of Spacetime*, p. 119.
[6] Ibid., p. 117.

Bull. anal. phén. XVI 6 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

be "the most fundamental irreversible process in Nature."[1] Decoherence (branching) is "smooth" and "very fast." In fact, as proponents of the theory contend, it is so smooth and fast that we lack the ability to observe it experientially.[2] Also, observers do not know into which universe they have branched until they register the value associated with a measurement outcome.[3]

An electron with two discrete positions, for example, spin up and spin down, is commonly referenced to elucidate the branching of the universe in accordance with the laws of the Schrödinger equation. The electron is in a superposition of both quantum states before it is observed, measured, or in any other way "disturbed" by a macroscopic system. Its position in this pure state is both spin-up and spin-down. Upon measurement, the wave function entangles with the measuring device, the observer, indeed, everything in the environment, and the universal wave function and the aggregate quantum system immediately decoheres and the universe splits. The original universe evolves to the value of the electron in either spin-up or spin-down position and branches a copy of itself that evolves to the value of the electron in the other position. The two universes are separate and reciprocally inaccessible, according to MWI.[4] Moreover, the splitting-process, or "environmental decoherence," as Zeh calls it, "mimics quantum jumps," which means it is "continuous," "very fast," and the deterministic Schrödinger equation cannot "*really* describe" it.[5]

---

[1] Zeh, "Basic Concepts and Their Interpretation," p. 33.

[2] Ibid.; Vaidman, "On Schizophrenic Experiences of the Neutron or Why We Should Believe in the Many-Worlds Interpretation of Quantum Theory."; Charles T. Sebens and Sean M. Carroll, "Self-Locating Uncertainty and the Origin of Probability in Everettian Quantum Mechnics," *The British Journal for the Philosophy of Science* 69, no. 1 (2018); Carroll, *Episode 63: Solo: Finding Gravity within Quantum Mechanics*; *Episode 55: A Conversation with Rob Reid on Quantum Mechanics and Many Worlds*.

[3] Sebens and Carroll, "Self-Locating Uncertainty and the Origin of Probability in Everettian Quantum Mechnics."

[4] Carroll, *Something Deeply Hidden: Quantum Worlds and the Emergence of Spacetime*, pp. 114-117.

[5] H. Dieter Zeh, "Quantum Discreteness Is an Illusion," *Foundation of Physics* 40 (2010), pp. 1477-1478.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

2. The standard interpretation

The standard interpretation of quantum mechanics, the rendition of quantum theory generally associated with the Danish physicist Niels Bohr and his collaborators, including Werner Heisenberg, Wolfgang Pauli, and Max Born, proposes an understanding of the evolution of the wave function that is speciously more conservative than the one MWI purports. According to the standard interpretation, wave functions do not branch other universes when they decohere after entangling with a macroscopic system. They collapse into one of their probable values after they are disturbed (*e.g.*, measured, observed). Moreover, because the standard interpretation alleges the wave function is "physically" or "objectively" inaccessible, it appropriates it solely as a mathematical formalism. It contends its significance is exclusively numerological or symbolic and nothing else can be inferred from it. Said another way, measuring or observing a wave function requires disturbing it, disturbing the wave function instantaneously collapses it into a single value, what is always measured or observed is a particular particle at a particular position, and, since wave functions are physically or objectively inaccessible, efforts to explore their foundations are meaningless. This is the interpretation of quantum mechanics generally associated with the standard formulation of the measurement problem,[1] or the question of why only one of a wave function's probable values is observed when the system is measured.

The standard interpretation is not a historical artifact. It is considered "standard textbook quantum mechanics."[2] Fuchs and Asher imply their subscription to it in their 2000 *Physics Today* article when they assert: "there is a temptation to believe that every quantum system has a wave function, even if the wave function is not explicitly known;" "no wave function exists either before or after we conduct an experiment;" the "wave function is not an objective entity;" "collapse is something that happens in our description of the system, not to the system itself;" and "the time dependence of the wave function does not represent the evolution of a physical system. It only gives the evolution of our probabilities for the outcomes of potential experiments on that system. This is the only meaning of the wave function."[3] Anton Zeilinger implies a similar position when he remarks during a 2015 interview that "measurement

[1] Carroll, *Something Deeply Hidden: Quantum Worlds and the Emergence of Spacetime*, p. 23.
[2] Ibid., p. 23.
[3] Christopher A. Fuchs and Asdher Peres, "Quantum Theory Needs No 'Interpretation'," *Physics Today* 53, no. 3 (2000), p. 71.

Bull. anal. phén. XVI 6 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

results live in the classical world, and the quantum state is what we call a quantum world, which is only a mathematical representation." He goes on to say, while citing Heisenberg: "What you can talk about with your classical language, these are the objectively existing objects of the universe, these are classical objects. And that's it. That's what can be talked about. The rest is mathematics."[1]

Bell disagreed deeply with this view. In his seminal 1980 article,[2] the one that defined the experiment that falsified hypotheses nullifying the phenomenon of entanglement, he criticizes the standard interpretation for "making a virtue of necessity," assuming "positivistic and instrumentalist" prejudices, rejecting and disparaging efforts to develop a "coherent picture" of the quantum world, and asserting "atomic and subatomic particles do not *have* any definite properties in advance of observation."[3] N. David Mermin famously expresses a corresponding position.

> I'm one of the uncomfortable ones. If I were forced to sum up in one sentence what the Copenhagen [standard] interpretation says to me, it would be "Shut up and calculate! But I won't shut up. I would rather celebrate the strangeness of quantum theory than deny it, because I believe it still has interesting things to teach us about how we think—about how certain powerful but flawed verbal and mental tools we once took for granted, continue to infect our thinking in subtly hidden ways. I don't think anybody, even Bohr, has done an adequate job of extracting these lessons. From this point of view the problem with the second generation's ironfistedly soothing attitude is that by striving to make quantum mechanics appear so ordinary, so sedately practical, so benignly humdrum, they deprive us of the stimulus for exploring some very intriguing questions about the limitations in how we think and how we are capable of apprehending the world.[4]

Everett conveys a similar perspective. He faults the standard interpretation for basing its rendition of reality on classical physics when quantum physics is universally understood to be more fundamental, and harboring "independent" postulates that proscribe efforts to investigate the foundations of the universe

---

[1] Becker, *What Is Real? The Unfinished Quest for the Meaning of Quantum Mechanics*, p. 267.
[2] Bell, "Bertlmann's Socks and the Nature of Reality."
[3] Ibid., p. 142.
[4] N. David Mermin, *Boojums All the Way Through: Communicating Science in a Prosaic Age* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), p. 199.

Bull. anal. phén. XVI 6 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

quantum mechanically.[1] He calls the standard interpretation "'hopelessly incomplete because of it's *a priori* reliance on classical physics (excluding in *principle* any deduction of classical physics from quantum theory, or any adequate investigation of the measuring process)'" and "'a philosophical monstrosity'" for disallowing the reality of the quantum world.[2] Everett's point of departure is consistent with the arc posited by Einstein, one of the founders of quantum mechanics who not only contributed to the theory, but, according to Carroll, "also understood it better than anybody."[3] Einstein (and Schrödinger) believed "quantum mechanics was incomplete as a theory of reality."[4] His view of the matter, as communicated in the landmark "Einstein-Podolsky-Rosen" ("EPR") paper, was this:

> Any serious consideration of a physical theory must take into account the distinction between the objective reality, which is independent of any theory, and the physical concepts with which the theory operates. These concepts are intended to correspond with objective reality, and by means of these concepts we picture this reality to ourselves.[5]

Everett's approach to the measurement problem parallels the approach Einstein ultimately adopted to complete the General Theory of Relativity. He follows the mathematics. MWI shelves the metaphysics it associates with the standard interpretation and solves the measurement problem "through the mathematics of quantum physics itself."[6] "The fundamental idea" of MWI is that all physical processes "must take place in accordance with the Schrödinger equation."[7] The theory answers the measurement problem by relying solely on the mathematics, letting the Schrödinger equation discharge the solution from itself, and refuting *ad hoc* propositions individuating "collapses" correlated to

---

[1] Carroll, *Something Deeply Hidden: Quantum Worlds and the Emergence of Spacetime*, p. 125.
[2] Becker, *What Is Real? The Unfinished Quest for the Meaning of Quantum Mechanics*, p. 123.
[3] Carroll, *Episode 55: A Conversation with Rob Reid on Quantum Mechanics and Many Worlds*.
[4] *Sean Carroll: The Many Worlds of Quantum Mechanics*.
[5] Albert Einstein, Boris Podolsky, and Nathan Rosen, "Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality Be Considered Complete?," *Physical Review* 47 (1935), p. 777.
[6] Carroll, *Something Deeply Hidden: Quantum Worlds and the Emergence of Spacetime*, p. 117.
[7] Albert and Loewer, "Intepreting the Many Worlds Interpretation," p. 197.

Bull. anal. phén. XVI 6 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

"measurements" or "observers." The wave function does not collapse, according to MWI. Its evolution always obeys the laws embodied in the Schrödinger equation,[1] and no quantum formalism, including the Schrödinger equation, predicts wave function collapses. The mathematics are consistent, however, with the MWI thesis positing the decoherence of the wave function's combined superposition and the branching of the universal wave function into "an endless series" of "many worlds."[2]

3. Phenomenology

This project renders the hermeneutics of MWI from the perspectives of Husserl's transcendental-phenomenology and Heidegger's hermeneutic-phenomenology. Although it could employ either perspective exclusively, as each stands on its own ground notwithstanding their fundamental relatedness, it assesses that appropriately applying both approaches augments the ability of phenomenology generally to illume MWI's hermeneutical start-point. The formula is not a prescription to combine the approaches. It is premised on the understanding the perspectives contain sufficient complementarity to warrant jointly employing them to deliver a more robust phenomenological reading of Everettian quantum mechanics than could be rendered by employing either one exclusively. This section reviews the phenomenologies. Its goal is to situate the main analysis, clarify the basis of its phenomenological assertions, and increase the project's availability to quantum physicists. Its purpose is also to explain its approach to students of the phenomenological movement. Phenomenologists often have their allegiances. They can be particular about the *style* of phenomenology employed. This article clarifies its approach to strengthen the project's falsifiability and increase its chances of receiving a fair hearing among phenomenological readers. Phenomenology is the rigorous, poetic (in the pre-Socratic sense of ποίησης) elucidation of human being and being. It is a method (and not a philosophy) that strives to exclude metaphysical notions from its analysis and let the phenomena it proposes to investigate usurp thinking. Like most empirical enterprises, including quantum mechanics, it has a lexicon appropriate to its matter. To dismiss its language as "jargon," as some physical scientists may be inclined to do, because it is unfamiliar is senseless.

[1] Carroll, *Something Deeply Hidden: Quantum Worlds and the Emergence of Spacetime*, p. 130.
[2] Becker, *What Is Real? The Unfinished Quest for the Meaning of Quantum Mechanics*, p. 256.

Bull. anal. phén. XVI 6 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

Also, to call phenomenological description "unempirical" because its assertions are elusive to statistical testing is scientistic. Phenomenology, like quantum mechanics, is part of the human endeavor to discover and know what things are and reality is. It labors to realize this project descriptively and interpretively. Its matter, human being and meaning, guarantees it will always come up short.

Husserl and Heidegger begin their phenomenologies with expositions of transcendence and always stay aligned with that course. Husserl frames his analysis of the phenomenon noetic-noematically. Transcendence, as he describes it, is the unity of *the experiencing of* and *the experienced*, of νόησις (noesis) and νόημα (noema). It is consciousness as such (intentionality), or consciousness as always *of* something, namely, its "transcendent."[1] Heidegger takes a distinct, but not unrelated, approach. He deconstructs transcendence ontologically, which, as indicated by the adverb's pre-Socratic roots, ἐὸν:ἔμμεναι (also ἐὸν:ἐόν), or beings in their being (beings-in-the-whole (*das Seiende im Ganzen*)), plus λέγειν, or to lay out before comprehension,[2] means rendering it as *Da-sein*, φαινόμενον, or the World. Transcendence, thought hermeneutic-phenomenology, is the being-of-t/here, or "the manifest," as Emad calls it.[3] It is the one World, or the unfolding totality of beings in their manifold differences and relatedness that each and every person *is*.

Husserl and Heidegger's renditions of transcendence diverge directionally. Transcendence (consciousness, νόησις-και-νόημα) thought transcendental-phenomenologically is a disclosing-constituting process. It reveals the World—or, as Husserl describes it, which is distinct from Heidegger's interpretation, "the totality of objects that can be known through experience"[4]—

[1] Edmund Husserl, *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology* (London: George Allen & Unwin Ltd, 1931), p. 130; *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, trans. Dorion Cairns (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999), p. 33.
[2] Martin Heidegger, *What Is Called Thinking?*, trans. Fred D. Wieck and J. Glenn Gray (New York: Harper & Row, Publisherd, 1968), pp. 198, 217-219, 223; *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson (New York: Harper & Row, Publishers, 1962), pp. 55-58; William J. Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, 2nd ed. (The Hague: Martinus Nijhoff, 1967), p. 56.
[3] Parvis Emad, *On the Way to Heidegger's Contributions to Philosophy* (Madison: The University of Wisconsin Press, 2007), p. 3.
[4] Husserl, *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, p. 52.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

and imbues it with meaning. The World, also, as understood by way of Husserl, "total world-phenomenon"[1] and "the world constantly given to us as actual in our concrete world-life" (*Lebenswelt*),[2] is simply t/here, given to consciousness.[3] It is the world of "*'wakeful' living*," "the world as *immediately* given to me," and "*the world in which I find myself and which is also my world-about-me*" and "holds good" for all other persons whom I find "present" in it.[4] The meaning it is and the ones it encompasses, the significations that say from experience what this or that phenomenon is, however, are constituted. They are articulated in consciousness by the transcendental ego, which, according to Husserl, is the primordial source of all knowing and experiencing.

Transcendental-phenomenology endeavors to exhibit intentionality and constitution through a series of professed methodological steps Husserl calls, "reductions." Reduction is the method transcendental-phenomenology employs to position the thinker to exhibit experience rigorously by intuiting it "*as it gives itself out to be*."[5] Husserl distinguishes three types of reduction. The first is phenomenological reduction. It labors to suspend the natural thesis ("*general thesis of the natural standpoint*"),[6] or the taken-for-granted mode of experiencing and understanding through which the World is commonly endured. The World lived through the natural thesis (attitude), as Schutz describes it, is the World "common to all of us," wherein "we have not a theoretical but an eminently practical interest." It is the "world of everyday life" and "the scene and also the object of our actions and interactions." It is the World we have to "dominate" and "change" to "realize the purposes we pursue within it among our fellow-men." It is the World where "we work and operate not only within but upon."[7] It is also the start-point of the perspective of classical physics. It is the World taken-for-granted as a discrete (local) place of discrete subjects and discrete objects and the World that subscribes to commonsense notions of causality. The classical perspective is framed within the natural thesis. It belongs to it.

---

[1] *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, p. 93.
[2] *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, trans. David Carr (Evanston: Northwestern University Press, 1970), p. 93.
[3] *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, p. 58.
[4] Ibid., pp. 103-106.
[5] Ibid., p. 92.
[6] Ibid., p. 106.
[7] Alfred Schutz, "On Multiple Realities," *Philosophy and Phenomenological Research* 5, no. 4 (1945), p. 534.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

Phenomenological reduction provisionally revokes the thinker's membership in the natural thesis so the World may present itself in its self-givenness, according to transcendental-phenomenology. The reduction suspends participation in the everyday meanings that distinguish the World of everyday life so it may come clearly into view. It puts the intentions that constitute its meaning "out of action" so the World may show itself from itself as it originarily is.[1] Phenomenological reduction also delivers the thinker, according to Husserl, to the possibility of a second, "eidetic" reduction.[2] Eidetic reduction throws the intentions (intentional or intending meaning processes) through which the World is understood and lived into relief, frees the thinker to make them an object of his thinking, and thereby augments his ability to exhibit them. The third and final reduction Husserl posits is a transcendental reduction.[3] It purportedly individuates the source of intentionality and constitution, or the "transcendental ego."[4] The bracketing of the World (all that is, including ideas and fantasies) and intentionality (experiencing as such) transports thinking to the threshold of the transcendental ego, which Husserl denotes as the ground of knowledge, intentionality, and constitution, and allows the thinker to make it an object of phenomenological interrogation.[5] Husserl calls the transcendental ego "the pole of identity," the primordial "*I, who lives through this and that subjective process [experiencing]…as the same I*," and the "transcendental concrete I-myself."[6] As he sees it, according to Nakhnikian, the World "cannot be thought of except as being 'constituted by the transcendental ego's intentional acts."[7] Transcendental reduction is postulated to yield the possibility of exposing the basis of consciousness and experiencing to intentionality.

Hermeneutic-phenomenology contains no notions of constitution or a transcendental ego. *Da-sein*, as Heidegger propositionally exhibits it, is the World. It is the being-of-t/here, or, perhaps more telling, the being-of-the-t/here. Hermeneutic-phenomenology exposes *Da-sein* two ways, transcendental-horizonally and being-historically. The first perspective, as witnessed in *Being and Time*, thinks *Da-sein* in relation to being. The second perspective,

---

[1] Husserl, *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, pp. 106-109.
[2] Ibid., pp. 57-60, 114, 147-148; George Nakhnikian, "Introduction," in *The Idea of Phenomenology* (Dordrecht: Kluwer Academic Press, 1990), pp. xvii-xviii.
[3] "Introduction," p. xix.
[4] Husserl, *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, p. 90, 93-95.
[5] *The Idea of Phenomenology*, trans. William P. Alston and George Nakhnikian (Dordrecht: Kluwer Academic Press, 1990).
[6] *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, pp. 65-66, 93.
[7] Nakhnikian, "Introduction," p. xx.

Bull. anal. phén. XVI 6 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

as seen in *Contributions to Philosophy (From Enowning)*[1] and *Mindfulness*,[2] elucidates be-ing (*Seyn*), or enowning (*Ereignis*), in relation to *Da-sein*. Heidegger denotes being (*Sein*) as be-ing (*Seyn*) in the being-historical perspective to clarify it as a matter to be thought. This project will largely use the common spelling (being) to simplify its argument. Hermeneutic-phenomenology, specifically the transcendental-horizonal perspective, is inspired by Husserl's early writings but circumvents his later theses by defining phenomenology as an endeavor to inabide (find abode in) (*Inständigkeit*) the truth of phenomena, including the phenomenon of being, where truth signifies nothing metaphysical, axiological, ideological, or theological, but, rather, the pre-Socratic (pre-philosophical), ἀλήθεια. This notion of truth, ἀλήθεια, signifies nothing pure or absolute. Hermeneutic-phenomenology posits an essential or ownmost (*Wesen*) meaning of phenomena, which it corresponds with their truth, but does not postulate any "*pure essence*" of phenomena, as Husserl does.[3] Truth also is not a being, or thing, although it can be a matter of thinking. Truth, thought hermeneutic-phenomenologically, is a disclosing-concealing-sheltering process and commensurate with the word, "is." The being-historical rendition of "is," which is always ultimately thought in relation to *Da-sein* (the World)[4] and Heidegger also calls, "enowning," reveals beings, conceals beings, or shows their meaning as staying away. It is a back-and-forth struggle between the phenomena of disclosing and concealing as conveyed by ἀλήθεια's α-*privativum* and its root, λήθη, which signifies nothingness (also χάος), such that "λήθη not only is prior to ἀλήθεια but remains intrinsic to it at all times."[5] The phenomenon of truth, thought hermeneutic-phenomenologically, or ἀλήθεια, is another name for being, and errancy (*Irre*) is ingredient to it.[6]

Hermeneutic-phenomenology does not propose to come to the truth of things or being via any reduction, although the transformation is not alien to

---

[1] Martin Heidegger, *Contributions to Philosophy (from Enowning)*, trans. Parvis Emad and Kenneth Maly (Bloomington: Indiana University Press, 1999).
[2] *Mindfulness*, trans. Parvis Emad and Thomas Kalary (London: Continuum International Publishing Group, 2006).
[3] Husserl, *The Idea of Phenomenology*, pp. 55-57.
[4] Parvis Emad, "On the Inception of Being-Historical Thinking and Its Unfolding as Mindfulness," *Heidegger Studies* 16 (2000).
[5] Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, p. 492.
[6] Heidegger, *Contributions to Philosophy (from Enowning)*, p. 244; *Mindfulness*, pp. 8, 441; Frank Schalow, "Introduction," in *Heidegger, Translation, and the Task of Thinking: Essays in Honor of Parvis Emad*, ed. Frank Schalow, Contributions to Phenomenology (New York: Springer, 2011), p. 31.

Bull. anal. phén. XVI 6 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

the way to truth, but, rather, by resolutely yielding thinking to their being or, in the case of being, which is not a thing, to being itself (be-ing). It also does not posit a transcendental ego or any type of self in the Cartesian sense. It discloses a "mineness" ("selfhood")[1] inasmuch as "*Da-sein* is *always mine*,"[2] and a "'for-the-sake-of-which to which every 'towards-which' ultimately goes back,'"[3] but no primordial "I" or Cartesian "self." The ownmost or essential meaning of being human, of *Da-sein*, aside from the primordial concern for being (*Sorge*), is the t/here of its to be, according to hermeneutic-phenomenology. Human being is t/here-being. It is the coming-to-pass of the World, which is the being and meaning of things,[4] or their thingness. *Da-sein* is, with all its starts and stops, or "stumblings" (*Umstürze*), as Heidegger describes it, the truth of things.[5] It is the clearing of the self-concealing-withdrawing.

Hermeneutic-phenomenology, like transcendental-phenomenology, aims at the free disclosure of phenomena. It proposes to accomplish its purpose, or at least try to, through thinking (and language), or thinking as such, which is not equal to rationalizing, logic, or calculation, although it can include them. Thinking, thought hermeneutic-phenomenologically, is resolutely relinquishing λόγος—*Da-sein*'s innate potentiality to comprehend being and meaning and render phenomena through words—to the truth of its matter. It is an attuning-receiving-discovering process, a listening and heeding that lets phenomena steer λόγος toward letting them disclose-say themselves. It is a transformation hermeneutic-phenomenology discerns as "projecting-open" (*Entwerfen*)[6] and "inceptional thinking,"[7] as implied by the aphorism, "to the things themselves!"[8] It is, as Heidegger describes it in his being-historical writings, the process whereby "what is opened up in the projecting-open overwhelms the projecting-open itself and rectifies it,"[9] a "crossing" whereby "every step is born up by the question of the truth of be-ing,"[10] a "*grounding*-

[1] Heidegger, *Being and Time*, pp. 68, 262, 365-366, 369; *Contributions to Philosophy (from Enowning)*, p. 224.
[2] *Contributions to Philosophy (from Enowning)*, p. 47.
[3] *Being and Time*, pp. 116-117.
[4] George Kovacs, *Thinking and Be-Ing in Heidegger's Beiträge Zur Philosophi (Vom Ereignis)* (Bucharest: Zeta Books, 2015), p. 269.
[5] Heidegger, *Contributions to Philosophy (from Enowning)*, pp. 58-59.
[6] Ibid.
[7] Kovacs, *Thinking and Be-Ing in Heidegger's Beiträge Zur Philosophie (Vom Ereignis)*.
[8] Heidegger, *Being and Time*, p. 58.
[9] *Contributions to Philosophy (from Enowning)*, p. 39.
[10] Ibid., p. 48.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

attunement" and "fierce steadfastness" to dwell in the truth,[1] a movedness that "does not *come to a stop*,"[2] and a relinquishing of "every semblance of self-empowerment, without every becoming self-effacement and surrender."[3]

This project refrains from discussions of a transcendental ego. It assesses the trajectory would undermine its empirical aims. Husserl's writings about the transcendental ego, his individuation of the phenomenon as the ground of intentionality and constitution, has drawn censures of radical subjectivism and "subjective idealism."[4] Husserl admits this,[5] and the criticisms are not unwarranted. Discussions of a transcendental ego are remarkably susceptible to bias and solipsism. They also yield little evidence that can be intersubjectively or hermeneutically corroborated. The transcendental ego is not something t/here that can be openly assessed and talked about. Transcendental-phenomenology also draws fire for individuating phenomena, including the transcendental ego, as absolutes, and mention of them in those terms are excluded from the analysis too. Phenomenology, regardless the perspective, is not about disclosing absolutes. It is an endeavor. It is a possibility that is never fulfilled and a process always underway. It is its task: the rigorous exposition of phenomena. Any aspirations transcendental-phenomenology may profess about suspending the natural thesis, about bracketing the spontaneous or automatic belief in the status of the World, or reducing phenomena to arrive at their absolute truth, are challenged by *Da-sein's* facticity, by "the way *Dasein* is (lives) in the world, in life."[6] The phenomenal body, the only *real* body found in transcendental reduction, as Husserl describes it,[7] and the "total awareness of my posture in the intersensory world," as described by Merleau-Ponty,[8] illustrates this point. The primordial meanings of breathing, tactility, and spatiality bridle efforts to suspend participation in the natural thesis or achieve a complete reduction of any type.

The hermeneutical constraints continuous with facticity do not negate transcendental-phenomenology's empirical value. The scientific relevance of

---

[1] Ibid., p. 24; Heidegger, *Mindfulness*, p. 239.
[2] *Contributions to Philosophy (from Enowning)*, p. 40.
[3] Ibid., p. 39.
[4] Nakhnikian, "Introduction," p. xx.
[5] Husserl, *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, p, 18; *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, p. 148.
[6] George Kovacs, "The Idea of Hermeneutics in Heidegger," *Existentia* 10, no. 1-4 (2000), p. 44.
[7] Husserl, *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, pp. 110-111.
[8] Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, trans. Colin Smith (London: Routledge & Kegan Paul, 1962), p. 110.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

the reduction, regardless the target, and as it pertains to this project, are twofold. First, it frees thinking to increase its ability to neutralize, control, or mitigate the prejudices and prejudgments implicit to thinking, experiencing, and knowing, to λόγος. It alerts the thinker to the possibility the meanings of the things he intuits are not immanent to their thingness, but, rather, are effected by decision, choice, habit, or bias. It makes intentionality and thinking suspect to thinking by forewarning the thinker to the possibility either (or both) is betraying the struggle to inabide the truth of phenomena. Second, the reduction frees thinking to make intentionality an object of thinking. It augments the power of thinking to exhibit consciousness by referentially throwing intentionality into relief and illuminating the way one goes about exposing it. It frames consciousness and experience within a perspective that helps open the way for phenomena to be rigorously thought.

Transcendental-phenomenology, despite Husserl's claims of producing a foundational science of consciousness that brings "truly absolute" data of experiencing or "pure" phenomena to light,[1] no matter how much Husserl may explain otherwise, as he does when he professes to transmute thinking to a "*universe of absolute freedom from prejudice*,"[2] is a hermeneutical endeavor. It, and every other version of phenomenology, is inescapably situated within *Da-sein*'s facticity. It, as an expression of thinking, regardless the matter, is ineluctably invoked and invariably shaped by the "practical concern about the way of [human] being and knowing in the world."[3] It always relates to human existence and is subject to the factical constraints endemic to transcendence. The reduction is a project, an endeavor, a striving of human being and not a transfiguration of consciousness or transcendence. It is a systematic and scrupulous effort to control the assumptions, beliefs, or ideas that may obfuscate the self-givenness of phenomena and impede efforts to know them as they show themselves to be from themselves.

This project also restrains from employing hermeneutic-phenomenology's full interpretive range, and largely remains within the transcendental-horizonal perspective, at least explicitly. Transcendental-horizonal and being-historical perspectives are not disconnected from each other. They signify a single course of thinking. The latter unfolds from the former, as Emad correctly explains,[4] and ultimately circles back to a fuller exposition of *Da-sein*.

---

[1] Husserl, *The Idea of Phenomenology*, p. 5.
[2] *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, p. 35.
[3] Kovacs, "The Idea of Hermeneutics in Heidegger," p. 42.
[4] Emad, "On the Inception of Being-Historical Thinking and Its Unfolding as Mindfulness," p. 55.

Bull. anal. phén. XVI 6 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

Exercising either perspective exclusive of the other alienates the thinker from hermeneutic-phenomenology's full disclosing-saying power. This project generously employs the being-historical interpretation of thinking, but withholds discussions of be-ing (enowning) or the correlation of be-ing to truth (ἀλήθεια). It assesses that a complete treatment of the phenomena as they relate to MWI, the standard interpretation, or the measurement problem would dilute its effort to realize its objectives. The hermeneutical-phenomenological rendition of truth is confined here to signify the ownmost, essential, or originary meaning of a matter. This perspective is attuned to the meaning of "is" as the essential sway (ἀλήθεια, enowning) that illuminates beings (renders them from their self-concealment) and binds them into a whole, but leans toward the transcendental-horizonal elucidation of truth as ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα, or the way things freely show themselves from themselves in *Da-sein*.

4. The hermeneutics of quantum mechanics

The wave function, as discerned by the Schrödinger equation, is a phenomenon. It contains its ownmost meaning. Any difficulties associated with rendering it are hermeneutical. They are interpretive. The "problem" of the measurement problem, the question of why only one of a wave function's probable values is observed when the system is measured, is not immanent to the phenomenon of the wave function as it shows itself from itself, again, through the Schrödinger formalism. It is a human question and a human problem. London and Bauer imply a commensurate thesis when they identify in the observer the "right to create his own objectivity" and "cut the chain of statistical correlations" disclosed by the Schrödinger equation.[1] The problem of the measurement problem does not, rendered transcendental-phenomenologically, apodictically (ἀποδεικτικός) nucleate from the phenomenon or demonstratively emanate from its essential meaning. It is a distinct, although not unrelated, meaning that centers on an idea, understanding, signification, or decision sourced to intentional constitution and whose center of gravity is located within the noetic dimensions of consciousness. It is a meaning constituted by consciousness in the natural thesis. It is a hermeneutical outcome of the everyday, human encounter with the quantum world. It does not, thought hermeneutic-phenomenologically, belong to the essential meaning of the mathematical rendition of the wave function. It is a problematic Zeh says arises when one "insists" on a

[1] London and Bauer, "The Theory of Observation in Quantum Mechanics."

Bull. anal. phén. XVI 6 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

"classical" understanding of "physical reality,"[1] or on an interpretation of the World based on taken-for-granted, commonsense notions of locality framed within the natural thesis.

A basic reading of the standard interpretation says wave functions collapse into one of the probabilities they comprise when they are measured, which implies observed. Carroll correctly points out "the idea of collapse of the wave function upon making an observation is at the heart of what's called the Copenhagen interpretation of quantum mechanics,"[2] but also correctly notes, "there is no separate rule governing 'wave function collapse.'"[3] There is the wave function, which is a superposition of probable states, and its evolution as rendered by the Schrödinger equation.[4] That's it. This is the originary meaning of a particle. The standard interpretation ascribes the notion of "collapse" to the evolution of the wave function, and can be reduced to omit mention of it, especially since the perspective commonly chooses not to investigate its foundations, by rendering it this way: "only one of the values a wave function comprises is observed when the system is measured." This iteration is simpler than the one commonly associated with the standard interpretation and does not diverge from basic meaning of the wave function. It shows beyond Carroll's rendition of the problem that the notion of "collapse" is superfluous, meaning, quantum mechanics does not require it to accomplish its empirical objectives. The meaning of "collapse," interpreted transcendental-phenomenologically, is generated. It is *ad hoc*, or metaphysical, an abstraction imputed to the meaning of the wave function by consciousness. It is an artifact of consciousness and not given with the originary significance of the wave function, but, rather, ascribed to it to render the phenomenon "classically," which is also to say, transcendental-phenomenologically, in accordance with the natural thesis.

Reducing the standard interpretation to its basic meaning also throws the notions of "measure" and "observed" into relief. Their status is ambiguous. What do "measured" and "observed" mean? What types of measurement or observation do they imply? Clearly it is a person enacting the measurement, because only human beings measure things. It is also a person who is doing the observation, which, in the context of the standard formulation means interpretation, and only human beings do that too. Measurement and interpretation

[1] Zeh, "Quantum Discreteness Is an Illusion," p. 1492.
[2] Carroll, *Episode 63: Solo: Finding Gravity within Quantum Mechanics*.
[3] Carroll and Sebens, "Many Worlds, the Born Rule, and Self-Locating Uncertainty," p. 158.
[4] Carroll, *Episode 63: Solo: Finding Gravity within Quantum Mechanics*.

Bull. anal. phén. XVI 6 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

are expressions of λόγος, the intrinsic power of *Da-sein* to comprehend being and beings and render their meaning through words. They are ways *Da-sein* understands the World and, hence, itself. They reflect ways *Da-sein* comprehends "is." Reduced to their fundamental significance, "measured" and "observed" signify macroscopic or environmental referents relative to the evolution of the wave function. They hermeneutically frame the individuation of the quantum state, which London and Bauer denote as $\Psi(x, y, z)$, or the "combined system" consisting of "the actual object *x*," or wave function, "the apparatus *y*, and the observer *z*," without knowing "in what state the object *x* is."[1] The reduced iteration of the standard interpretation also reveals the self-givenness of "measured" and "observed" to be aligned with MWI, which interprets the evolution of the wave function in relation to a macroscopic system and the superposition and decoherence of the aggregate quantum state. The common rendition of the standard interpretation in its original form does not intend "measured" and "observed" this way, however. It intends them as local transformations, acts, or objects associated with local subjects. Their meanings belong to the sphere of classical physics. Assessed transcendental-phenomenologically, they are significations generated within intentionality that conform the understanding of the quantum state to the classical understanding of reality and the natural thesis. Their meaning, like that of wave function collapse, are constituted in consciousness, do not belong to the originary meaning of the wave function as revealed by the Schrödinger equation, and, according to Zeh, are part of the "misconceptions and misnomers that are popular in quantum theory."[2]

The Schrödinger equation also does not say wave functions are unavailable to the classical world nor anything along the lines of the views Bohr expressed that are commonly associated with the standard interpretation, as instanced when he replies to the question whether the formalism denotes an "underlying quantum reality," with: "There is no quantum world. There is only an abstract quantum physical description. It is wrong to think that the task of physics is to find out how nature is. Physics concerns what we can say about nature."[3] The Schrödinger equation also does not convey from itself anything commensurate with John Wheeler's iteration of Bohr's view, which he calls "the usual Copenhagen pragmatism" and says amounts to the position: "'better no reality at all than a nonlocal [quantum] one.'"[4] According to Wheeler:

---

[1] London and Bauer, "The Theory of Observation in Quantum Mechanics," p. 252.
[2] Zeh, "Quantum Discreteness Is an Illusion," p. 1478.
[3] Bell, "Bertlmann's Socks and the Nature of Reality," p. 142.
[4] Zeh, "Quantum Discreteness Is an Illusion," pp. 1488-1489.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

> if Bohr's position could be summarized today, no elementary quantum phenomenon is a phenomenon until it has been brought to a close by an irreversible act of amplification, like the triggering of a Geiger counter, or the click of a photo detector, or the blackening of a grain of photographic emulsion. Until that happens, this phenomenon to be is not yet a phenomenon. It's a like a great smoky dragon that has no position in space, no location in time. You know only the tail where the quantum or the photon or the electron or [whatever particle] you're dealing with entered the equipment [detector], but until the dragon has bit with its teeth one counter or the other you have no right to speak of where it is or what it's doing. It's the strangest thing in this strange world, this elementary quantum phenomenon of Niels Bohr. And yet, of all the things we've learned, it is the central point and lesson of 20th century physics.[1]

Thinking the originary meaning of the wave function transcendental-phenomenologically corresponds the difference between the self-givenness of the phenomenon and the meanings the standard interpretation commonly associates with it to a hermeneutical point of departure immersed in the natural thesis. The World endured through this perspective is the life-world of the natural attitude. It is the commonsense World of everyday causality and the sphere of classical physics. It is a discrete World of discrete persons and objects possessing discrete positions and velocities, a concrete World where persons and things are definitively t/here and only t/here, in "phase space," or the space where each possible state of an entity corresponds to a specific vector in spacetime. Quantum mechanics, which is formulated in Hilbert space (*H*), a mathematically derived infinite-dimensional, abstract vector space that theoretically frames a wave function's evolution, does not subscribe to the presumptions embodied in the natural thesis, and, hence, as Zurek notes, is unable "to provide a natural framework that can accommodate our prejudices about the workings of the universe."[2] It opposes what Everett's says is the standard interpretation's "strong reliance upon the classical level from the outset." It contests an interpretive start-point that, he continues:

> precludes any possibility of explaining this [quantum] level on the basis of an underlying quantum theory. (The deduction of classical phenomena from quantum theory is impossible simply because no meaningful statements can be made without pre-existing classical apparatus to serve as a reference frame.) The

[1] Lars Becker-Larsen, "Atomic Physics and Reality," (Denmark1985).
[2] Zurek, "Decoherence and the Transition from Quantum to Classical," p. 36.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

> [standard] interpretation suffers from the dualism of adhering to a "reality" concept (*i.e.*, the possibility of objective description) on the classical level but renouncing the same in the quantum domain.[1]

A hermeneutic-phenomenological reading of the standard interpretation distinguishes two phenomena that appear to be holding sway in its response to the measurement problem. Both are associated with *Da-sein*'s profound finitude.[2] The first is the limitations intrinsic to *Da-sein*'s power to comprehend being, and, hence, beings and beings-in-the-whole. The second is *Da-sein*'s factical dependence on beings. *Da-sein*'s comprehension of being, a potentiality it corresponds with λόγος, is innately incomplete. Errancy is ingredient to it. *Da-sein* may be the being-of-t/here and the clearing itself,[3] but it is not omniscient. *Da-sein* is not an "all-seeing," "all-knowing," "all-experiencing," or "never-erring" t/here-being. It is internally constrained by its limited capacities to think, experience, perceive, and comprehend. It must conscientiously (resolutely, openly, freely, responsibly) labor to extend the horizons of its disclosing-saying power and strive to overcome itself to think and know. It is compelled to dispel or surmount prejudgments, prejudices, and everyday human inclinations (*e.g.*, indolence, obtuseness, short-sightedness, self-absorption, practicality) common to the human situation and that thwart its potentiality to dwell in the truth of phenomena.

The standard interpretation appears to be shaped by lapses in thinking that are consistent with the inherent limitations of λόγος to comprehend and its intrinsic proclivity to err. The formulation asserts wave functions are unavailable to "physical" or "objective" access rather than adopting the more parsimonious understanding they surpass the threshold of human experiencing. Assessed phenomenologically, the standard interpretation projects metaphysical notions to speciously complete an incomplete understanding of the wave function and render it in classical terms rather than letting the ownmost of the Schrödinger equation dominate its comprehension of the quantum state. It adheres to a metaphysics, forgoes thinking the wave function further, and disparages efforts to investigate its foundations. None of these decisions reflect the self-givenness of the wave function as rendered by the Schrödinger equation.

---

[1] Hugh Everett, "The Theory of the Universal Wave Function," in *The Many Worlds Interpretation of Quantum Mechanics*, ed. Bryce S. DeWitt and Neill Graham (Princeton: Princeton University Press, 1973), p. 111.

[2] Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, p. 38.

[3] Thomas Kalary and Frank Schalow, "Attunement, Discourse, and the Onefold of Hermeneutic Phenomenology: Recent Heidegger-Literature and a New Translation of His Work in Critical Perspective," *Heidegger Studies* 27 (2011), pp. 201-202.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

All of them alienate the thinker from the truth of the reality illuminated by the quantum formalism, from the ability of the equation to disclose-say what the wave function is doing. None of the trajectories are uncommon. All of them are consistent with the limitations and errancy intrinsic to λόγος and the shortcomings ingredient to thinking. They reveal the standard formulation as a form of hermeneutical or intellectual escapism, or both, that essentially says: "thinking the matter stops at 'measurement' and 'observation,'" which are notions that are grounded in classical conception of reality, "and there is no need to think them further." They suggest the standard interpretation contains the inclination to not think the question of the evolution wave function and instead to default to a classical rendition of the transformation.

A particle is not a "phenomenon to be" or "not yet a phenomenon" before a wave function is disturbed, as Bohr asserts. The propositions are senseless. There is no mathematical or experimental evidence to the support them. The universe is all there is and there are no quantum or phenomenological data, including that rendered being-historically, suggesting wave functions do not belong to it or particles are "not yet phenomena" until wave functions are disturbed. A particle, the particular position of a quantum state one observes when a wave function is disturbed, thought phenomenologically, is an aspect of the wave function that has come into the range of human experiencing. This assertion does not mean, as Lurçat intimates in a less frugal solution he derives phenomenologically, it has arrived from a "different" region of reality.[1] The difference between the postulates is subtle but not insignificant. Lurçat's says there is one reality and implies it is arranged into distinct spheres. It imputes an idea onto reality as such (φαινόμενον). The view advanced here says there is one reality, but λόγος lacks the capacity to experience all of it. This perspective boosts (within the constraints of language) the phenomenological resistance to impute ideas to phenomena and is more aligned with the meaning of the double-negative. It is also consistent with the basic quantum mechanical depiction of reality, which says, according to Carroll, "there is an unmistakable, irreducible inability to exactly observe a quantum system."[2] It is the limitations intrinsic to λόγος, to the power of *Da-sein* to experience, comprehend, and know being, beings, and beings-in-the-whole, that appears to be proscrib-

[1] Francois Lurçat, "Understanding Quantum Mechanics with Bohr and Husserl," in *Rediscovering Phenomenology: Phenomenological Essays on Mathematical Beings, Physical Reality, Perception and Consciousness*, ed. Luciano Boi, Pierre Kerszberg, and Frederic Patras (Dordrecht: Springer, 2007), pp. 254-255.
[2] Carroll, *Sean Carroll: The Many Worlds of Quantum Mechanics*.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

ing the experience of wave functions. It is not, assessed hermeneutic-phenomenologically, because wave functions are not of reality, as Bohr asserts, or they belong to a different region of reality, as Lurçat implies.

Wave functions are contained within the universe. If they did not, the Schrödinger equation would have nothing to calculate and there would be nothing to summons the formalism's *discovery* (*i.e.*, ποίησης, τέχνη). Wave functions are not unavailable to consciousness or *Da-sein*. They do not belong to a separate (quantum) reality, have no reality, or reside in a different sphere of reality. *Da-sein* cannot experience wave functions or "physically" or "objectively" access them because it intrinsically lacks the power to bring them to light t/here, in transcendence. The standard interpretation overlooks this more economical solution because it neglects to consider, as Mermin points out, "questions about the limitations in how we think and how we are capable of apprehending the world."[1] Moreover, it compounds the errancy by supplanting opportunities to come to the consideration with *ad hoc* postulates—such as those contending the investigation of the foundations of quantum mechanics is meaningless or wave functions evolve according to the physical laws embodied in the Schrödinger equation but do not subscribe to the same laws when they are measured[2]—that further short-circuit the human power to think and know.

"The standard approach requires an *external observer* for a system in a quantum state and, therefore, is unable to deal with the quantum state of the whole Universe."[3] Vaidman's observation underscores an inconsistency within the standard interpretation hermeneutical-phenomenology associates with fallenness (*Verfallen*), or *Da-sein*'s absorption in beings.[4] Hermeneutic-phenomenology surmises a correspondence between *Da-sein*'s comprehension of being and its comportment with beings.[5] It correlates *Da-sein*'s understanding of "is" with the way it encounters beings and the World in everyday, concrete living and, hence, comprehends phenomena. The designation of "fallenness" is not a "negative evaluation,"[6] however. It signifies an expression of

[1] Mermin, *Boojums All the Way Through: Communicating Science in a Prosaic Age*, p. 199.
[2] David Z Albert, *Quantum Mechanics and Experience* (Cambridge: Harvard Univesity Press, 1994), p. 79.
[3] Vaidman, "On Schizophrenic Experiences of the Neutron or Why We Should Believe in the Many-Worlds Interpretation of Quantum Theory," p. 260.
[4] Heidegger, *Being and Time*, pp. 219-224.
[5] Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, p. 38.
[6] Heidegger, *Being and Time*, p. 222.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

factical life. *Da-sein*, as exhibited by hermeneutic-phenomenology, is dependent on beings to accomplish itself. It relies on things to be. It is referentially dependent on their meaning (*i.e.*, human being is the being-of-t/here) and compelled to control beings to survive and live. Its radical dependence on beings evokes an excessive concern with things that tends to deflate its concern for being. It ineluctably drags λόγος into a mode of comprehending that forgoes the meaning of "is" and attenuates its openness to beings-in-the-whole. Hermeneutic-phenomenology corresponds fallenness to a mode of ontological blackout. It assesses the phenomenon effects a way of experiencing that appropriates the World as a discrete object (*e.g.*, a classical or local thing) populated by discrete subjects (*e.g.,* observers) and objects (*e.g.*, measuring devices). Fallen *Da-sein,* it postulates, is closed to its transcendence. It is blind to its ownmost meaning, or the being-of-t/here, and comes to pass as a World governed by subject-object (metaphysical) dualisms.

Hermeneutic-phenomenology (and phenomenology generally) cannot legitimately propose to answer "the question of why and how our experience of a 'classical' world emerges from quantum mechanics."[1] The query is entirely unrelated to its purpose and categorically excluded from its scope. It can, however, legitimately propose to answer the question of the standard interpretation's persistent rendition of the World in classical terms. It can also deliver a response that is perhaps more fundamental than the transcendental-phenomenological understanding associating the standard formulation with a commitment to the natural thesis. The standard interpretation's insistence "on classical or other local descriptions of physical reality,"[2] as Zeh describes it, could be an effect of fallenness and the way *Da-sein* factically endures the World. Surmised hermeneutic-phenomenologically, the standard interpretation's characteristic allegiance to "discreteness,"[3] to a classical conception of reality and the "intuitive understanding of how the world works,"[4] could be correlate to *Da-sein*'s absorption in beings as well as the limitations and errancy endemic to λόγος. The propensity of fallenness to strip the World of total meaningfulness and compel *Da-sein* to assume a dualistic-mode of comprehending may be prereflectively positioning λόγος against the possibility that "a global wave function," which laterally corresponds with the rendition of the World as a

[1] Schlosshauer, "Decoherence, the Measurement Problem, and Interpretations of Quantum Mechanics."
[2] Zeh, "Quantum Discreteness Is an Illusion," p. 1492.
[3] Ibid., p. 1477.
[4] Carroll, *Sean Carroll: The Many Worlds of Quantum Mechanics*.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

beings-in-the-whole, "may be sufficient to describe reality."[1] It, in conjunction with limitations and errancy intrinsic to λόγος, presents itself as a possible principal antecedent evoking the standard interpretation's persistent "prejudice that reality must consist of local events."[2] It offers itself as a root cause of the "paradoxes" the standard interpretation commonly confronts in "many quantum experiments," and which, according to Zeh:

> appear as paradoxes only if one subscribes to the folklore that reality consists of local events (which have to occur spontaneously and 'outside the laws of Nature" according to Pauli)." These weird phenomena were in fact all predicted by *consistently using* the nonlocal wave function [the Schrödinger equation].[3]

MWI answers the measurement problem by way of its response to the standard interpretation. Its solution to the questions of "wave function collapses," "measurements," and "observers" and its association of branching universes with the evolution of the wave function are commensurate. A phenomenological reading of the standard interpretation is also, then, by effect, a reading of the hermeneutics that provokes Everett to project-open (think) the wave function. The two are contemporaneous. They go hand in hand, and reveal Everett's thinking to be aligned with phenomenological thinking. This assertion does not say Everett applies phenomenology or, like London and Bauer's monograph, is in any way familiar with or sensitive to the method. It suggests his thinking corresponds with a phenomenological course. Phenomenology is not a philosophy, and it is not metaphysics. It is the effort to think as such. It strives to dwell in the "φυσικά" of metaphysics (τὰ μετὰ τὰ φυσικά) by dispelling or resisting inclinations to generate or commit to a "μετά." It labors to extend the parameters endemic to comprehending, suspend the prejudices and prejudgments that commonly accompany discovery and knowledge, and discharge thinking's disclosing-saying power. Phenomenological thinking, or thinking as such, is the endeavor to let the truth of the matter of *Da-sein* commandeer λόγος. It is not alien to scientific discovery, but instead corresponds to its impetus.

Although phenomenology does not remove itself from the scientific enterprise, including contemporary physics, it does not do quantum mechanics, and, in this instance, purposefully confines itself to exposing the hermeneutics surrounding the Schrödinger formalism. It strives to suspend extraneous articulations of the quantum world by "putting aside," as Bell writes in his criticism

[1] Zeh, "Quantum Discreteness Is an Illusion," p. 1478.
[2] Ibid., p. 1488.
[3] Ibid., p. 1489.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

of the Copenhagen interpretation, "preconceptions and listening to what is actually said" then listening "a little harder."[1] Transcendental-phenomenology works toward this end by reducing the quantum mechanical rendition of the wave function to its basic meaning and letting that experience imbue intentionality. Hermeneutic-phenomenology takes a different, but not unrelated, path and arrives at a commensurate outcome. It strives to let the ownmost of the evolution of the wave function steer thinking and language to the phenomenon's self-disclosure. Both courses are consistent with MWI's approach to the measurement problem, as evidenced by its commitment to conceptual simplicity, which does not, as Everett writes, necessarily mean "ease of use."

> A good example of the distinction is the theory of general relativity, which is conceptually quite simple, while enormously cumbersome in actual calculations. Conceptual simplicity…has the property of increasing confidence in a theory. A theory containing many *ad hoc* constants and restrictions, or many independent hypotheses, in no way impresses us as much as one which is largely free of arbitrariness.[2]

Features of MWI that correspond with the phenomenological rendition of its matter include its hermeneutical point of departure, its effort to let the truth of the Schrödinger equation drive its propositions, and its confrontation with the natural thesis. The notion of a wave function of the universe, MWI's interpretive start-point, parallels the hermeneutic-phenomenological discernment of reality as beings-in-the-whole. The interpretations are isomorphically commensurate. MWI, like phenomenology, rejects dualistic interpretations of reality and strives to mitigate their tendency to creep into the interpretation of things. To borrow again from Mermin, it opposes opportunities for "powerful but flawed verbal and mental tools we once took for granted" to "continue to infect our thinking in subtly hidden ways."[3] The theory asserts all wave functions are encompassed by the one quantum universe, or the "one *global* superposition,"[4] and from there explains their evolution. It liberates itself from notions of wave function collapses, measurements, and observers by rejecting specious temptations to localize subjects and objects. For MWI, the universe

[1] Bell, "Bertlmann's Socks and the Nature of Reality," p. 144.
[2] Everett, "The Theory of the Universal Wave Function," pp. 135-136.
[3] Mermin, *Boojums All the Way Through: Communicating Science in a Prosaic Age*, p. 199.
[4] Zeh, "Quantum Discreteness Is an Illusion," p. 1483; "Basic Concepts and Their Interpretation."

Bull. anal. phén. XVI 6 (2020)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

comprises "everything."[1] It is as an inclusive totality of essentially related things fundamentally continuous with each other. It is a unity that evolves as such. MWI interprets the universe as a single transformation rather than discerning it as a conglomerate of disconnected processes.

In MWI "the universe as a whole is considered." The theory abandons a classical (dualistic) point of departure. Instead, as Schlosshauer observes, it assumes (a) "the existence of a total state $|\Psi\rangle$ representing the state of the entire universe" and (b) upholds "the universal validity of the Schrödinger evolution." These two notions constitute its "central idea."[2] MWI resists spontaneous impulses to drift into metaphysical explanations of reality by appropriating the wave function as an integral part of the macroscopic system and, hence, the universal wave function.[3] It says wave functions decohere when they entangle with a macroscopic system. It says nothing about wave function collapses, measurements, or observers. The motivation to localize quantum states is dispelled because, as Bousso and Susskind note, the "subjectivity of decoherence," that is, the quantum state of an observer and measurement relative to the evolution of the wave function, is understood to be "immersed in a much larger system,"[4] the "environment."[5] From the "standpoint" of MWI "*it is not so much the system which is affected by an observation as the observer, who becomes correlated to the system*."[6]

Vaidman writes:

> The quantum theory of the wave function of the Universe is a very successful deterministic theory fully consistent with our experimental evidence. However, it requires accepting that the world we experience is only part of the reality and there are numerous parallel worlds.[7]

---

[1] Sheldon Goldstein and Nino Zahghi, "Reality and the Role of the Wave Function in Quantum Theory," in *The Wave Function: Essays in the Metaphysics of Quantum Mechanics,*, ed. Alyssa Ney and David Z Albert (Oxford: Oxford University Press, 2013), p. 93.

[2] Schlosshauer, "Decoherence, the Measurement Problem, and Interpretations of Quantum Mechanics," p. 1288.

[3] Carroll and Sebens, "Many Worlds, the Born Rule, and Self-Locating Uncertainty."

[4] Raphael Bousso and Leonard Susskind, "Multiverse Interpretation of Quantum Mechanics," *Physical Review* 85, no. 4 (2012), p. 2.

[5] Carroll, *Sean Carroll: The Many Worlds of Quantum Mechanics*.

[6] Everett, "The Theory of the Universal Wave Function," p. 116.

[7] Lev Vaidman, "Quantum Theory and Determinism," *Quantum Studies: Mathematics and Foundations* 1 (2014), p. 5.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

The observation is correct from the perspectives of transcendental- and hermeneutic-phenomenology. MWI is at odds with the comprehension of the World lived within the general standpoint. Its affirmation is contingent on a suspension of the natural thesis. It is premised on the self-given understanding that the World is from its outset a totality. "The universe, as Everett views it, is clearly to be thought of as one vast, deterministically evolving entangled system," Lockwood writes.[1] The theory unfolds from an interpretation of reality that is symmetrically consistent with the hermeneutic-phenomenological discernment of World as the one World all *Da-seins* together *are*. It assumes a point of departure that is commensurate with the rendition of the World as beings-in-the whole. It is aligned with the understanding there is only one World and each and every *Da-sein* is t/here with/in it bound into a whole in/through being. The thesis postulating branching universe commences from the understanding that this universe is one phenomenon and everything and everyone it encompasses are included in and continuous with it.

Wallace says the "natural" answer to the question of what should be expected "from an 'interpretation' of quantum mechanics" is a "set of instructions" immanent to it that say "how to understand *that* theory."[2] Everett fulfills this mandate by taking the "validity" of wave mechanics "seriously" without introducing "any new postulates" [3] His "pure wave mechanics," a perspective that assumes "no fundamental distinction between 'measuring apparata' and other physical systems,'" including quantum ones and the universe,[4] frees the ownmost meaning of the Schrödinger formalism to say from itself what the wave function is: a "fundamental entity" that "at all times" obeys a "deterministic wave equation."[5] The theory does not assume any "separate rules" concerning "'wave function collapse,'" "quantum measurement," or "additional hidden variables."[6] It is "empirically faithful," "consistent," "simple," and

[1] Michael Lockwood, "'Many Minds.' Interpretations of Quantum Mechanics," *The British Journal for the Philosophy of Science* 47, no. 2 (1996), p. 168.
[2] David Wallace, "On the Plurality of Quantum Theories: Quantum Theory as a Framework, and Its Implications for the Quantum Measurement Problem," in *Scientific Realism and the Quantum*, ed. Steven French and Juha Saatsi (Oxford: Oxford University Press, 2019), p. 85.
[3] Hugh Everett, "Probability in Wave Mechanics," in *UCISpace @ the Libraries* (Irvine: University of California, Irvine Libraries, 1955), p. 9.
[4] "The Theory of the Universal Wave Function," pp. 8, 53.
[5] "Probability in Wave Mechanics," p. 9.
[6] Sebens and Carroll, "Self-Locating Uncertainty and the Origin of Probability in Everettian Quantum Mechnics," p. 26.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

"comprehensive" and bars "metaphysical" obligations.[1] Relying exclusively on the truth of the Schrödinger equation, and "without drawing on any external metaphysics or mathematics other than the standard rules of logic," Everett shows "the mathematical formalism of the quantum theory is capable of its own interpretation."[2] His hermeneutical point of departure precludes the "contradiction" Albert illustrates between the "dynamics" illumed by the Schrödinger formalism and the "postulate of collapse" commonly associated with the standard formulation. It forestalls the interpretive dissonance that ensues between an idea Albert, who French also quotes,[3] says "seems to be right about what happens when we make measurements" (wave function collapse) and an equation (the Schrödinger formalism) that seems "to be bizarrely wrong about what happens when we make measurements" and yet "seems to be right about what happens whenever we aren't making measurements."[4]

MWI instances the disruptive power of thinking. It follows a trajectory commensurate with an upending of prereflective and commonsense notions about the way things *are* and *should be* to let them disclose-say their own significance. Not only does it assert this universe is not the only universe and it and every copy of it are constantly branching other universes, but everyone and everything in each universe are also copied. More than just schizophrenia with a vengeance, as Dewitt says, it is a Copernican revolution on steroids. The theory has profound ontological, psychological, and cosmological implications. It challenges taken-for-granted conceptions of reality, subjectivity, individuality, values, and ultimate meaning. It displaces notions about the uniqueness persons commonly attribute to themselves and challenges contemporary idolizations of the self. It was initially believed "bizarre," the stuff of "scientific fiction," until more recently when it has garnered support within the fields of cosmology and quantum information.[5] Everett anticipated the substance of these reactions. He recognized his theory would be "abhorrent to many individuals that there should not be a single unique state for them (in the world view)," even though the "interpretation explains all subjective feelings quite adequately and is consistent with all observations."[6]

---

[1] Jefffey A. Barrett, "Everett's Pure Wave Mechanics and the Notion of Worlds," *European Journal for Philosophy of Science* 1 (2011), pp. 275, 278, 300.
[2] DeWitt, "Quantum Mechanics and Reality," p. 33.
[3] French, "From a Lost History to a New Future: Is a Phenomenological Approach to Quantum Physics Viable?," p. 207.
[4] Albert, *Quantum Mechanics and Experience*, p. 79.
[5] Vaidman, "Quantum Theory and Determinism," p. 24.
[6] Hugh Everett, 1980.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

The responses MWI commonly evokes are apparent effects to the way Everett thinks the evolution of the wave function. They are ostensible reactions to his confrontation with the natural thesis. MWI connotes a suspension of taken-for-granted, classical formulations about the quantum world and an effort to inabide the essential meaning of the Schrödinger equation. His interpretation of the evolution of the wave function corresponds with the way phenomenology thinks the meaning emitted by the Schrödinger formalism. MWI brackets commonsense notions of locality and lets the Schrödinger equation freely disclose-say what the wave function is doing. It corresponds to a turning to the things themselves that challenges what Everett says is a conservatively "'safe'" and "overcautious" interpretation that has impeded efforts to reveal the workings of the universe.[1] The theory asserts that "*all* that happens in measurement" is the nucleation of a "quantum correlation" and decoherence of the aggregate system.[2] Heeding these phenomena "involves," as Barrett writes, "accepting the physical existence of many splitting worlds containing physical copies of observers and the objects they observe."[3] More fundamentally, it requires, interpreted transcendental-phenomenologically, suspending intuitive notions constituted in the natural thesis that spontaneously contradict the "predictions of quantum mechanics" and the "*unitary evolution* prescribed by the *Schrödinger equation*."[4] It means bracketing the general standpoint to dispel the "weirdness" that Zeh says "is merely a consequence of the traditional attempt to describe the observed world in classical terms" and allowing reality to be described quantum mechanically.[5] It means, interpreted hermeneutic-phenomenologically, resolutely yielding λόγος to the essential meaning of the Schrödinger equation to allow the understanding of branching universes to be entirely "plausible" and "'normal.'"[6]

5. Concluding remarks

A phenomenological reading of MWI's response to the measurement problem, the rendition of the interpretation either transcendental-phenomenologically or

[1] "The Theory of the Universal Wave Function," p. 111.
[2] Lockwood, "'Many Minds.' Interpretations of Quantum Mechanics," pp. 165-166; Zeh, "Basic Concepts and Their Interpretation," p. 31.
[3] Barrett, "Everett's Pure Wave Mechanics and the Notion of Worlds," p. 278.
[4] Lockwood, "'Many Minds.' Interpretations of Quantum Mechanics," p. 161.
[5] H. Dieter Zeh, "The Role of the Observer in the Everett Interpretation," *NeuroQuantology* 11, no. 1 (2013), p. 103.
[6] Ibid., p. 103.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

hermeneutic-phenomenologically, does not disagree with MWI's answer to the question of the evolution of the wave function. Rather, it is remarkably aligned with it. It, like MWI, strives to report that which the phenomenon shows from itself to be. It methodologically agrees with Everett's austere reading of the mathematics, which "says there's a wave function and there is nothing else."[1] Its acknowledges the empirical support MWI derives from the understanding the Schrödinger formalism has been robustly corroborated and thus far provides the most accurate and reliable explanation of quantum states. It finds no apparent reason to dismiss the equation's success passing intersubjective tests to falsify it. It discloses a symmetry between MWI's rendition of the universal wave function and the phenomenological rendition of beings-in-the-whole. It also reveals the thinking the theory embodies is consistent with a suspension of the natural thesis. Its reading of MWI agrees with the confidence the theory derives from its unforgiving appropriation of the Schrödinger equation. It also agrees with the consistency of its association of branching universes with the evolution of the wave function insofar as that understanding comes from the formalism itself. It recognizes the challenges the theory faces testing its prediction of branching universes because of their posited "dynamical decoupling under decoherence."[2] It does not accept this thesis as justification to avoid trying to test (falsify) the theory. Neither does Carroll, who openly admits MWI is "not a fully developed theory yet," and the task of "matching" it to what is seen in the "experimental world" has not been "completely finished." Moreover, although MWI has implications that, at least for now, cannot be tested, Carroll further explains, many of its assumptions and some of its predications are indeed available to experiential falsification.[3]

A phenomenological reading of the standard interpretation implicitly endorses the thinking associated with MWI. It reveals the errancies within the standard interpretation's response to the measurement problem and does not support its apparently *ad hoc* assertions positing wave function collapses. It corresponds the inconsistencies it discloses in the standard formulation to a failure to inabide the ownmost meaning of the Schrödinger equation and let it freely disclose-say what the wave function is doing. It sources the discrepancies to a dualistic rendition of reality that alienates *Da-sein* from itself (beings-in-the-whole) and increases the susceptibility of λόγος to generate or accept metaphysical theses explaining why only one of a wave function's probable

[1] Carroll, *Episode 63: Solo: Finding Gravity within Quantum Mechanics*.
[2] Zeh, "Basic Concepts and Their Interpretation," p. 33.
[3] Carroll, *Sean Carroll: The Many Worlds of Quantum Mechanics*.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

values is observed when a quantum system is measured. It exposes the hermeneutical shortcomings of assertions proscribing the investigation of the foundation of quantum mechanics and describing the enterprise as meaningless because wave functions are "physically" or "objectively" inaccessible. It supports the more parsimonious thesis asserting wave functions exceed the capacity of λόγος to endure (experience) them—another way to say this phenomenologically, specifically, being-historically, is: the meaning of the wave function, which *Da-sein* is, includes its hiddenness. Proscriptions against the investigation of the foundation of quantum mechanics or the identification of the endeavor as meaningless do not freely shine forth from the meaning emanating from the ownmost of the Schrödinger formalism. They imply an arbitrary interpretation of reality, an abandonment of thinking, and a reification of λόγος.

References

Albert, David Z. *Episode 45: David Albert on Quantum Mechanics and the Problems with Many-Worlds.* Podcast audio. Mindscape 2019. https://www.preposterous universe.com/podcast/2019/03/04/episode-36-david-albert-on-quantum-measurement-and-the-problems-with-many-worlds/.

—. *Quantum Mechanics and Experience.* Cambridge: Harvard Univesity Press, 1994.

Albert, David Z, and Barry Loewer. "Intepreting the Many Worlds Interpretation." *Synthesis* 77, no. 2 (1988): 195-213.

Barrett, Jefffey A. "Everett's Pure Wave Mechanics and the Notion of Worlds." *European Journal for Philosophy of Science* 1 (2011): 277-302.

Becker, Adam. *What Is Real? The Unfinished Quest for the Meaning of Quantum Mechanics.* New York: Basic Books, 2018.

Becker-Larsen, Lars. "Atomic Physics and Reality." 40:14. Denmark, 1985.

Bell, John S. "Bertlmann's Socks and the Nature of Reality." In *Speakable and Unspeakable in Quantum Mechanics: Collected Papers on Quantum Philosophy*, edited by John. S. Bell, 139-58. Cambridge: University Press, 1991.

Bousso, Raphael, and Leonard Susskind. "Multiverse Interpretation of Quantum Mechanics." *Physical Review* 85, no. 4 (15 February 2012): 1-22.

Carroll, Sean. *Episode 55: A Conversation with Rob Reid on Quantum Mechanics and Many Worlds.* Podcast audio. Mindscape 2019. https://www.preposterous universe.com/podcast/2019/07/15/55-a-conversation-with-rob-reid-on-quantum-mechanics-and-many-worlds/.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

—. *Episode 63: Solo: Finding Gravity within Quantum Mechanics.* Podcast audio. Mindscape 2019. https://www.preposterousuniverse.com/podcast/2019/09/ 09/63-solo-finding-gravity-within-quantum-mechanics/.
—. *Sean Carroll: The Many Worlds of Quantum Mechanics.* New Scientist 2018. https://youtu.be/p7XIdFbCQyY.
—. *Something Deeply Hidden: Quantum Worlds and the Emergence of Spacetime.* Dutton, 2019.
Carroll, Sean M., and Charles T. Sebens. "Many Worlds, the Born Rule, and Self-Locating Uncertainty." In *Quantum Theory: A Two-Time Success Story: Yakir Aharonov Festschrift*, edited by Daniele C. Struppa and Jeffrey M. Tollaksen, 157-69. Milano: Springer, 2014.
Deutsch, David. "Comment on 'Many Minds' Interpretations of Quantum Mechanics by Michael Lockwood.'" *British Journal for the Philosophy of Science* 47 (1996): 222-28.
DeWitt, Bryce S. "Quantum Mechanics and Reality." *Physics Today* 23, no. 9 (September 1970): 30-35.
Einstein, Albert, Boris Podolsky, and Nathan Rosen. "Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality Be Considered Complete?" *Physical Review* 47 (1935): 777-80.
Emad, Parvis. "On the Inception of Being-Historical Thinking and Its Unfolding as Mindfulness." *Heidegger Studies* 16 (2000): 55-71.
—. *On the Way to Heidegger's Contributions to Philosophy.* Madison: The University of Wisconsin Press, 2007.
Everett, Hugh. 1980.
—. "Probability in Wave Mechanics." In *UCISpace @ the Libraries*, 9. Irvine: University of California, Irvine Libraries, 1955.
—. "The Theory of the Universal Wave Function." In *The Many Worlds Interpretation of Quantum Mechanics*, edited by Bryce S. DeWitt and Neill Graham, 3-140. Princeton: Princeton University Press, 1973.
French, Steven. "From a Lost History to a New Future: Is a Phenomenological Approach to Quantum Physics Viable?" In *Phenomenological Approaches to Physics*, edited by Harald A. Wiltsche and Phillip Berghofer, 205-25. Cham: Springer, 2020.
Friebe, Cord. "The Measurement Problem. Minimal and Collapse Interpretations." In *The Philosophy of Quantum Physics*, edited by Cord Friebe, Meinard Kuhlmann, Holger Lyre, Paul M. Näger, Oliver Passon and Manfred Stöckler, 39-71. Cham: Springer, 2018.
Fuchs, Christopher A., and Asdher Peres. "Quantum Theory Needs No 'Interpretation.'" *Physics Today* 53, no. 3 (2000): 70-71.
Goldstein, Sheldon, and Nino Zahghi. "Reality and the Role of the Wave Function in Quantum Theory." In *The Wave Function: Essays in the Metaphysics of Quantum Mechanics,*, edited by Alyssa Ney and David Z Albert, 91-109. Oxford: Oxford University Press, 2013.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

Heidegger, Martin. *Being and Time.* Translated by John Macquarrie and Edward Robinson. New York: Harper & Row, Publishers, 1962.
—. *Contributions to Philosophy (from Enowning).* Translated by Parvis Emad and Kenneth Maly. Bloomington: Indiana University Press, 1999.
—. *Mindfulness.* Translated by Parvis Emad and Thomas Kalary. London: Continuum International Publishing Group, 2006.
—. *What Is Called Thinking?* Translated by Fred D. Wieck and J. Glenn Gray. New York: Harper & Row, Publisherd, 1968.
Husserl, Edmund. *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology.* Translated by Dorion Cairns. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999.
—. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy.* Translated by David Carr. Evanston: Northwestern University Press, 1970.
—. *The Idea of Phenomenology.* Translated by William P. Alston and George Nakhnikian. Dordrecht: Kluwer Academic Press, 1990.
—. *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology.* London: George Allen & Unwin Ltd, 1931.
Kalary, Thomas, and Frank Schalow. "Attunement, Discourse, and the Onefold of Hermeneutic Phenomenology: Recent Heidegger-Literature and a New Translation of His Work in Critical Perspective." *Heidegger Studies* 27 (2011): 199-210.
Kovacs, George. "The Idea of Hermeneutics in Heidegger." *Existentia* 10, no. 1-4 (2000): 41-50.
—. *Thinking and Be-Ing in Heidegger's Beiträge Zur Philosophi (Vom Ereignis).* Bucharest: Zeta Books, 2015.
Lockwood, Michael. "'Many Minds.' Interpretations of Quantum Mechanics." *The British Journal for the Philosophy of Science* 47, no. 2 (1996): 159-88.
London, Fritz, and Edmond Bauer. "The Theory of Observation in Quantum Mechanics." In *Quantum Theory and Measurement*, edited by John Archibald Wheeler and Wojciech Hubert Zurek. Princeton: Princeton University Press, 1983.
Lurçat, Francois. "Understanding Quantum Mechanics with Bohr and Husserl." In *Rediscovering Phenomenology: Phenomenological Essays on Mathematical Beings, Physical Reality, Perception and Consciousness*, edited by Luciano Boi, Pierre Kerszberg and Frederic Patras, 229-58. Dordrecht: Springer, 2007.
Merleau-Ponty, Maurice. *Phenomenology of Perception.* Translated by Colin Smith. London: Routledge & Kegan Paul, 1962.
Mermin, N. David. *Boojums All the Way Through: Communicating Science in a Prosaic Age.* Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
Nakhnikian, George. "Introduction." In *The Idea of Phenomenology*, ix-xxii. Dordrecht: Kluwer Academic Press, 1990.
Richardson, William J. *Heidegger: Through Phenomenology to Thought.* 2nd ed. The Hague: Martinus Nijhoff, 1967.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

Schalow, Frank. “Introduction.” In *Heidegger, Translation, and the Task of Thinking: Essays in Honor of Parvis Emad*, edited by Frank Schalow. Contributions to Phenomenology, 11-47. New York: Springer, 2011.

Schlosshauer, Maximilian. “Decoherence, the Measurement Problem, and Interpretations of Quantum Mechanics.” *Reviews of Modern Physics* 76, no. 4 (October 2004): 1267-305.

Schutz, Alfred. “On Multiple Realities.” *Philosophy and Phenomenological Research* 5, no. 4 (June 1945): 533-76.

Sebens, Charles T., and Sean M. Carroll. “Self-Locating Uncertainty and the Origin of Probability in Everettian Quantum Mechnics.” *The British Journal for the Philosophy of Science* 69, no. 1 (2018): 25-74.

Vaidman, Lev. “On Schizophrenic Experiences of the Neutron or Why We Should Believe in the Many-Worlds Interpretation of Quantum Theory.” *International Studies in the Philosophy of Science* 12, no. 3 (1998): 245-61.

—. “Quantum Theory and Determinism.” *Quantum Studies: Mathematics and Foundations* 1 (2014): 5-38.

Wallace, David. “On the Plurality of Quantum Theories: Quantum Theory as a Framework, and Its Implications for the Quantum Measurement Problem.” In *Scientific Realism and the Quantum*, edited by Steven French and Juha Saatsi, 78-102. Oxford: Oxford University Press, 2019.

Zeh, H. Dieter. “Basic Concepts and Their Interpretation.” In *Decoherence and the Appearance of a Classical World in Quantum Theory*, edited by Erick Joos, H. Dieter Zeh, Claus Kiefer, Domenico Giulini, Joachim Kupsch and Ion-Olimpiu Stamatescu, 7-40. Heidelberg: Springer-Verlag, 2003.

—. “Quantum Discreteness Is an Illusion.” *Foundation of Physics* 40 (2010): 1476-93.

—. “The Role of the Observer in the Everett Interpretation.” *NeuroQuantology* 11, no. 1 (March 2013): 97-105.

Zurek, Wojciech H. “Decoherence and the Transition from Quantum to Classical.” *Physics Today* 44, no. 10 (October 1991): 36-44.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2020 ULiège BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XVII 1, 2021
https://popups.uliege.be/1782-2041/

ISSN 1782-2041
DOI 10.25518/1782-2041.1235

The Temporality of Maximal Grip: On Pragmatists' Readings of Merleau-Ponty

DANIIL KOLOSKOV
Université catholique de Louvain, Charles University in Prague
✉ dankol.94@mail.ru

Abstract In this article, I will pursue three aims. First, I would like to demonstrate the non-transcendental character of Merleau-Ponty's phenomenology, namely, his claim that a strict division between a priori and a posteriori is an abstraction that derives from a more primordial unity that is given in our lived experience. I will criticize authors such as H. Dreyfus and T. Carman who treat the body and bodily character of our existence as a classical Kantian a priori that functions as a condition of experience without itself being a part of the experience. The claim I would like to defend in this regard is that reflections on the conditions of our experience must themselves be a part of our experience. The second task is to show how Merleau-Ponty's analysis of temporality helps him to avoid this strict division between a priori and a posteriori. Based on this, I will elucidate some of the most obscure passages of *Phenomenology of Perception*. Finally, I will claim that the notion of optimal grip can neither be explained by the reference to our body, as Carman claims, or to brains, organisms and their copings with the environment, as Dreyfus argues. Instead, I will claim that the maximal grip is rather a consolidation or intensification of the temporal ecstasy.

Keywords transcendental philosophy, Merleau-Ponty, Dreyfus, optimal grip, Carman, body.

Introduction

A thing, says Merleau-Ponty, has its specific traits: colour, size, form, etc. The peculiar fact about this is that those specific traits seem to be changeable and even elusive. A white table, for example, appears very differently under different lightening conditions. Similarly, a cube may appear as a square. However, we still identify them unequivocally as white and as a cube without second thoughts. How is this possible? How are we capable of ascribing to things some determinate forms that belong to them essentially? One way of finding a way around this problem is to treat such changeability as a deficiency. We could suppose that there is something like the objective size or the objective form that belong to objects in themselves and, thus, subscribe to what Merleau-Ponty calls empiricism, or we could stand on the side of intellectualism and claim that these true elements are simply obtained in the concept that we apply to them. In both cases, we would postulate something like a ground (either empirical or intellectual) that unifies all the changeable manifestations of things. So, when a table appears to me as grey, I know that in reality it is white and only appears differently because of the light. When I see a diamond, I recollect that this is a square only seen from a particular perspective. I *deduce* and *distil* the perspectival influences on my perception to get to the object in itself. The perspectival and changeable character would only be a necessary limitation placed upon the perception, which must be overcome. According to such a position, we rather think the perception through than actually perceive it. Perception, then, would indeed be a science *in nuce*. [1]

There is a number of things wrong with this conception. For one thing, we never actually attain such a scientific attitude to reality except in marginal circumstances. The Schneider case gives a good example of how counter-intuitive such constant enquiring of reality is. When asked to perform an abstract movement (or when faced with unusual circumstances), Schneider's flow of experience was frequently interrupted: under unusual, unhabitual circumstances he was never aware of what he was facing until he *deduced* the content with the help of logical reasoning (it's thick and long, it must be a pencil).[2] The abstract understanding was only possible for him based on a systematic deduction. A healthy individual, on the contrary, does not have to reason out what he sees and feels for the most part. What we see is already a cube or a white table: things are already there when we first discover them. We do not

[1] M. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, Engl. transl. by D.A. Landes, Routledge, 2013, p. 65.
[2] *Ibid.*, p. 151.

Bull. anal. phén. XVII 1 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

constitute them but see them already constituted. This demonstrates that there must be a more primordial cohesion between the human existence and the world than both empiricist and intellectualist strategies have supposed.

How, then, do things come up with determinate forms and qualities? How can we grasp the real sizes and qualities of objects if we cannot complement these objects by postulating either things in themselves or ideal concepts behind their appearances? The answer, as I will try to demonstrate in this paper, can be explicated based on Merleau-Ponty's notion of maximal grip. According to him, there is a certain point of optimality where a perceived object discloses itself in the most revealing way. This optimality is not a ground behind the appearances but rather a rule or a norm, as S. Kelly has argued,[1] around which all the particular perceptions of this object are organized. All these perceptions are guided by the tendency to attain the optimal position that will give us a better look on the object. The deviations from this point are perceived as abnormalities — as too close, too far, etc. The optimal point presupposes suboptimal ones. Every perception, in such a way, contains a certain rule or "conditions of improvement,"[2] as Dreyfus puts it, a rule that indicates a direction towards a more revealing perspective. Perception of an object *gravitates* towards this point of optimality. The gravitation is not a matter of logic. It is rather bodily in nature: I am inclined to attain the optimal position often without any explicit recognition. But again, what defines which appearance of an object can be count as optimal? How can we differ more and less revealing appearances? This will be the central question of the following sections.

1. Maximal grip and grounding in body

Pragmatists readers such as H. Dreyfus, M. Wrathall, T. Carman, C. Taylor and others seem to have one possible answer to this question. (In this article, I will mostly address the interpretations proposed by T. Carman and H. Dreyfus for the sake of brevity. I believe, however, that such an approach has a wider representation among scholars.) Their claim, if I may put it in quite an oversimplified fashion, is that it is my body that one-sidedly guides me through the world. Bodily capacities and skills create a certain space of meaningfulness, within which meanings are ascribed to entities, thus, letting our intentionality

[1] S. Kelly, "Seeing things in Merleau-Ponty," in: Roberto J. Carman et al. (ed.), *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, Cambridge University Press, 2005, p. 97.
[2] H. Dreyfus, "Overcoming the Myth of the Mental," in: H. Dreyfus & M.A. Wrathall, *Skillful Coping*, Oxford University Press, 2014, p. 104.

Bull. anal. phén. XVII 1 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

unfold. Even though *Phenomenology of Perception* might occasionally seem like implying this sort of position (especially if the first two chapters are considered), I will try to demonstrate that such an understanding is at least partial and shouldn't be taken as Merleau-Ponty's final word. So, let's first take Carman's reading. In his article "Sensation, Judgment, and Phenomenal Field," he rightly notes,

> body and world are conceptually, not just causally, two sides of the same coin. The world and I are intelligible each only in light of the other. My body is perceptible to me only because I am already perceptually oriented in an external environment, just as the environment is available to me only through the perceptual medium of my body. [1]

Already in the next passage, however, he adds,

> our bodily orientation and skills *constitute* for us a normatively rich but non-cognitive relation to the perceptual milieu.[2]

As we can see, Carman believes that body and the world are indivisible, and that body is indeed unconceivable without the world. This does not mean, however, that both sides of the equation are placed on an equal footing here. Bodily orientations and skills *constitute or "underlie"* our perceptual orientation in the world; body is taken as something that has explanatory priority. Because we have specifically structured bodies, we end up having the correspondingly structured world. Body "*establishes* a normative domain without which perception could not be intentional."[3] Carman, therefore, explains our relations with things and our tendency to get the optimal grip on them by the reference to the structure and disposition of our bodily capacities and skills.

Dreyfus holds a similar but slightly more advanced position. Just like Carman, Dreyfus believes that the way experience is synthesised finds its explanation in our bodies. He first speaks of a particular structure of our "brain architecture"[4] that responds to a certain type of "inputs" from the environment. So, we react to heat and colours because it is somehow wired into our brains and we do not react to electromagnetic waves (for the most part) because our

---

[1] T. Carman, "Sensation, judgement and phenomenal field," in: *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, p. 68.
[2] *Ibid.*, my emphasis.
[3] *Ibid.*, p. 70, my emphasis.
[4] H. Dreyfus, "Merleau-Ponty and recent cognitive science," in: H. Dreyfus & M.A. Wrathall, *Skillful Coping*, p. 237.

Bull. anal. phén. XVII 1 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

brain lacks appropriate structures to process inputs of this sort. Secondly, inputs do not directly define outputs. Because organisms are capable of systematizing and organizing inputs, the way they are transformed into outputs is mediated. This mediation, claims Dreyfus, is realized based on the maximization of reward.[1] Because organisms are living beings that need to sustain their existence, their experiences always appear as rewarding or unrewarding, *i.e.*, as helping or obstructing their survival. Consequently, organisms are capable of processing the inputs in order to maximize rewards and minimize dissatisfaction, thus, arriving to more complex and beneficial forms of behaviour. They always have, says Dreyfus, this felt sense of equilibrium that tells them if they deviate from the optimal course of action. The first fundamental layer of intentionality gets cultivated on the second, normative level that prescribes optimal behaviour. Reward as such is possible because we have a certain brain structure, but the way the reward is reached is defined by the learning process that every individual organism comes through. The primordial first-level intentionality, says Dreyfus, is what differs people from neural networks: networks are capable of learning, but they lack this bodily level that motivates us to search for reward in the first place.

Such an interpretation has been criticized for a number of reasons. J. Čapek has argued that pragmatists' emphasis on organisms and their "coping" with the environment results in losing Merleau-Ponty's original emphasis on the transcendence of a thing.[2] J.C. Berendzen[3] and K. Romdenh-Romluc[4] have shown that Dreyfus mistakenly ascribes to Merleau-Ponty a claim according to which practical coping grounds higher-order theoretical intentionality. Merleau-Ponty, in fact, never subscribed to this "layer cake" model of intentionality and shouldn't be considered as a foundationalist of any sort, as Berendzen and Romdenh-Romluc have demonstrated. Also, Romdenh-Romluc and O. Švec have demonstrated that embodied coping should account for a certain responsiveness to reasons.[5] These articles undoubtedly demonstrate serious shortcomings in pragmatists' reading of Merleau-Ponty. However, I want to take a slightly different course of criticism, which presupposes but does not

[1] *Ibid.*, p. 243.
[2] J. Čapek, "Perceptual faith beyond practical involvement," in: O. Švec & J. Čapek (eds.), *Pragmatic Perspectives in Phenomenology*, Routledge, 2017, p. 149.
[3] J. C. Berendzen, "Coping without foundations: On Dreyfus's use of Merleau-Ponty," *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 18, 5 (Dec. 2010), p. 629-649.
[4] K. Romdenh-Romluc, "Thought in action," in: D. Zahavi (ed.), *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*, Oxford University Press, 2013.
[5] O. Švec, "Situated acting and embodied coping," *Pragmatism Today*, Vol. 11, 2 (September 2020).

Bull. anal. phén. XVII 1 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

limit itself to the mentioned papers. Before I start, first I'd like to say a few more words on another recent work by S. Loidolt that raises even more substantial objection against Dreyfus. Namely, she claims that Dreyfus's emphasis on brains and bodies, eventually, runs counter to the most fundamental phenomenological maxima — adherence to the first person of view. Dreyfus's emphasis on mindless coping, non-conscious being-in-the-world, "brain" that somehow "detects"[1] stimulus only demonstrates that his approach fits more neurobiological research than the actual phenomenological investigation.[2] Although I think that Loidolt is on the right track here and that she attempts to explicate the core of the problem, in my opinion, she is probably too harsh on Dreyfus. After all, Dreyfus is a phenomenologist, and it would be completely odd if he ended up with such a thoroughly non-phenomenological approach, thus, ignoring all the criticisms that Heidegger, Husserl and Merleau-Ponty have risen against it. The problem, I think, is more complicated than this as it hides at the level of their presuppositions.

Let's take a look, for example, at the following passage in T. Carman's mentioned article:

> In the Schematism chapter of the first *Critique,* Kant conceived of schemas as organizing principles for the construction of images, principles he thought played an essential role in constituting the objectivity of experience. For Kant, however, a schema could play that structuring role only by being an explicit rule, a kind of cognitive content. So, although Merleau-Ponty's theory of intentionality is nonrepresentational and noncognitive, his concept of the body schema is analogous to Kant's insight that intentional content does not just magically crystalize in the mind but is so to speak sketched out in advance by the dispositions that allow things to appear to us as they do. Whereas Kant understood those dispositions as intellectual rules or procedures, Merleau-Ponty ascribes them to the bodily poise or readiness that gives us a felt sense rightness or equilibrium and so allows us to regard our own perceptions as either right or wrong, normal or skewed, true or false. [3]

Here we can see that, according to Carman, Merleau-Ponty's notion of bodily schema plays a similar function as Kant's schematism. Both are meant to explain how our experience is organized and how objectivity is constituted; our

[1] H. Dreyfus, "Overcoming the Myth of the Mental," p. 119.
[2] S. Loidolt, "Naturalization of phenomenological pragmatism," in: O. Švec & J. Čapek (eds.), *Pragmatic Perspectives in Phenomenology*, p. 127.
[3] T. Carman, "Sensation, judgement and phenomenal field," in: Roberto J. Carman et al. (ed.), *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, p. 70.

Bull. anal. phén. XVII 1 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

"dispositions 'allow'" things to show up. The difference between them, says Carman, is that Kant's explanation is a purely intellectualistic one. Kantian schema is an explicit rule of intellectual synthesis, whereas Merleau-Ponty's bodily schema is "non-representational" and "non-cognitive." Now, that Merleau-Ponty's analysis is non-representational and non-cognitive (which differs him from Kant) is undoubtedly true. The problem, however, is that contrary to what Carman is saying, Merleau-Ponty's analysis is not analogous to Kant's in a much more substantive way since instead of revising Kant's strict dichotomy between organizing and organized elements of perception, Merleau-Ponty wanted to get rid of it.

According to Merleau-Ponty, Kant's project was to determine what we can know based on knowing who we are. His method was based on a presupposition that certain a priori structures are transcendental, *i.e.*, they function as a form of our experience that cannot be deduced from it but make this experience possible in the first place. Investigation of who we are, therefore, takes in Kant a form of investigation of such conditions of experience. Ultimately, this led Kant to the assumption that such a form "embraces and constitutes the world":[1] since the a priori cannot be deduced from experience but enables it as such, it must be ontologically prioritized. The a priori *grounds* the a posteriori. So, on the one side here we have a constituting transcendental subjectivity that imposes certain necessary categories on the world, and, on the other side, we have the world that receives this form, thus, becoming experienceable. What we have here, in other words, is a strict dichotomy between form and content, subject and object, a priori and a posteriori. The problem emphasized by Merleau-Ponty is that, eventually, this approach runs counter to Kant's own philosophical project that consisted in defining "our cognitive powers in terms of our factual condition."[2] Because Kant's analysis of who we are has led him to a presupposition that we are essentially a consciousness that "surrounds" and "constitutes" the world, the very factuality of our being becomes unapproachable for him. If everything genuinely constitutive of subjectivity is a matter of necessary "must" and everything genuinely constitutive of the world is a matter of contingent "is", the "is" of subjectivity becomes essentially obscured, the empirical self becomes hopelessly detached from the transcendental, and the very situatedness or *fact* of our existence is rendered irrelevant.

What should be stressed against such an approach is that under no circumstances can we completely break free from the world and then start applicating our a priori constructions on it. If we endorsed this fact, namely, that

[1] M. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, p. 353.
[2] *Ibid.*, p. 256

Bull. anal. phén. XVII 1 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

our experience is of essence worldly and positional, we would also have to admit that the fundamental starting point of Kant's project should be experience, *i.e.*, the world itself as it appears to us, and not its conditions. Kantian apriorism remains a derivative and insufficient position: before being decomposed into a priori and a posteriori, experience must be already given, and any decomposition will always remain a second-order operation that is possible only because it has the world on the background. Kant's explanation has taken for granted what it was meant to explain: his reflexive approach does not really disclose constitutive principles of the world, but only "retraces the outline of a constitution of the world which is already realized."[1] Experience — no matter how paradoxically it sounds — precedes its own conditions, and the phenomenological analysis must precede the logical one. If we are to explicate the "is" of subjectivity, in such a way, we must find a more primordial layer that is given before any distinction between a priori and a posteriori is introduced. Fundamental analysis of who we are must reveal not isolated a priori constructions, but a priori "in action" showing it as already engaged with the world. Speaking in Merleau-Ponty's terms, we must "set every conceivable being against the background of this world;" we must investigate the a priori "genealogically" within the context of our world. [2]

Pragmatist readers might follow Merleau-Ponty in his critique of Kantian transcendental "view from nowhere" and intellectualism, but, as we can see, the most fundamental element of Kant's system is remained intact: there still is a strict division between organizing and organized elements of experience, where the organizing principle is taken to have an epistemic and ontological priority. This is obvious from Carman's claim according to which bodily capacities and disposition *establish* both normatively and causally our perceptual orientation in the world.[3] This is even more explicit in Dreyfus, who maintains that "brain architecture" ultimately explains what bodily capacities we have and that the "second-order" intentionality (if I may put it like this) consists in maximizing of reward, the basic rules of which are set by the brain: ("There are at least two ways the human body constrains the space of possible generalizations. The first is due to the brain; the second is due to how our lived body copes with things.")[4] So, it is our brain that explains the fact and modality of how we perceive colours, sizes and other qualities, and it is our body that stimulates us to attain a better position — simply because it can implement its

[1] *Ibid.*, p. 351.
[2] *Ibid.*, p. 256.
[3] T. Carman, "Sensation, judgement and phenomenal field," p. 70.
[4] H. Dreyfus, "Merleau-Ponty and recent cognitive science," p. 237.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

capacities that are wired in the brain more optimally from there. The way experience is organized is not taken to be a part of "lived" experience; experience takes place in the world that has been already constituted by my brain. What we have here, in other words, is a classic relation of grounding: brain functions as an a priori that ultimately explains a posteriori experience.

Pragmatists, thus, substitute the subject/object dichotomy with organism/environment, but the substitution is still viewed as a *constituting* organism and a *constituted* environment. They, therefore, completely fail to follow Merleau-Ponty's main line of argument that consists in demonstrating the derivative character of the constituting/constituted opposition. Pragmatists trace experience back to its logical ground and, by doing so, they found every possible experience in something that does not appear in the experience but creates it as such. In this sense, Dreyfus's and Carman's description is not an objectivation of human experience, as S. Loidot has claimed, but its supplementation with an objectified ground that ultimately explains the content of lived experience.[1] As we saw, however, Merleau-Ponty believes that a fundamental description must start with experience and not logical (or naturalistic, for what it matters)[2] preconditions of experience. An approach that views the a priori as something that creates the conditions of its own application, an a priori that creates the world without being its part would necessarily remain insufficient. *A fundamental reflection on the conditions of human existence must itself account for the fact that it is a part of this very existence.* Having this in mind, we can finally get rid of a view from nowhere — a position that appears much more stubborn and illusive than many have expected.

2. Time, world and ecstasy

a. Assumption of a way of existence

How can we describe the a priori genealogically? How can we trace the genealogy of something given before any experience? The starting point, as we have seen, is to reformulate the very question: although necessary and irrefutable, the a priori cannot be said to be given *before* any experience. In fact, the

[1] Contrary to what Loidolt has argued, Dreyfus never really confused the questions of how the brain really works and how Dasein is there — he simply wanted to answer the second with the reference to first. This explains the ambiguity of pragmatists' use of the notion of body and brain.

[2] These two approaches can indeed be taken as synonymous in this regard: both try to explain the conditions of experience while not being part of this experience.

Bull. anal. phén. XVII 1 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

only way it can be given is exactly *through* experience and, therefore, a priori categories still remain bound to the contingent features of the world. Let's once again take the example of colour perception. Our ability to grasp colours can never be reduced to the colours themselves. I must have an ability of seeing colours before I can spot some concrete empirical colour in the world. I can also formulate some necessary truth concerning colours like that all colours have saturation. In this sense, it is a priori. On the other side, colours are a real feature of the world. Taken by themselves, colours are not necessary, they are a posteriori, *i.e.*, they belong to the world as something that well might have not existed. So, my a priori orientation, a bodily schema that makes it possible to organize my experience and that can be never deduced from experience does, in a sense, follow from the possibility of a certain experience, which the world offers to us. The a priori always unfolds based on a real possibility of a posteriori. Thus, Merleau-Ponty speaks of "the assumption of a form of existence"[1] — attaining an a priori is an expression of a further, more primordial ontological movement. Instead of being exhausted by a set of a priori categories, human existence somehow attains them by transforming the worldly features onto the form of existence. What kind of ontological movement is it?

Consider, for example, the following quote:

> "The very quality itself, in its specific texture, is the suggestion of a certain way of existing put to us, and responded to by us, in so far as we have sensory fields."[2]

As we can see, according to Merleau-Ponty, a priori capacities as the ability to respond to certain qualities in the world can be deployed only insofar as we have sensual fields. Let me first say a few words about this notion. The simplest way to illustrate it is to revoke Gestaltists' analysis of the figure-background relation. A perception of a figure also presupposes an implicit perception of a background where this figure is placed. While the only thing that is given thematically is the figure itself, the background is also present, although in a different fashion. It is not a perception of any particular thing. There are no emphasized contours here. Merleau-Ponty describes it as "indeterminate vision," "a vision of something or other."[3] The background somehow continues the thematic perception. It solicits us to explore further what is there to be seen. A perception, in such a way, organizes a certain "field…, which can be

[1] M. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, p. 257
[2] *Ibid.*, p. 436.
[3] *Ibid.*, p. 6.

Bull. anal. phén. XVII 1 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

'surveyed:'" [1] no matter how abstract and primitive the perceived object is, our perception can never be completely sealed by its object but necessarily promises something more retaining, thus, a certain amount of freedom. It can go forwards and backwards revealing new entities and new perspectives.

More than this, the very identity of a perceived thing is sustained through this "indeterminate seeing." I see a chair because other chairs, a table, a fireplace and a room as such are also present in the background. If all other things were completely absent in my perception of the chair, the perception itself would collapse. I would no longer be sure if there is a backside of the chair, if it has four legs or only two, if I can sit on it, if its colour is grey or is rather the unusual lighting condition, etc. The chair would lose its "thingliness," it would be transformed into the fiction of the empiricist: a flat bundle of sensory stimulus that says nothing about the thing and only invites a consciousness to synthesise and judge in the odd Schneider's manner. The identity of things in perception, says Merleau-Ponty, is sustained through their horizons. Only because a thematic perception also contains non-thematic perception linked to the world, thus receiving its contextual meaning, the recognition in perception is possible. A perceptual field, therefore, is not a limitation placed upon our perception but a manifestation of the fact that our perception happens in the world and occupies a particular perspective. Things as such are never given to me entirely through perception but must be complemented or anticipated through the sensual fields. Perception, therefore, necessarily leaves a possibility to "infiltrate into the world in its entirety."[2]

It should be obvious by now that this positional character of our perception is not a priori in the sense in which colour perception is. The fact that every experience must be placed in a perceptual field and somehow linked to other experiences does not carry with itself any kind of specific content. The perspectival character of our perception, our tendency to dispose perception into a figure-background relation is not a real feature of the world. It is the way we approach these features, thus, making possible their appearance as such. Can we, in this particular instance, talk about a classical Kantian a priori — an a priori that constitutes without being constituted? Not quite.

[1] *Ibid.*, p. 34.
[2] *Ibid.*, p. 384.

Bull. anal. phén. XVII 1 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

b. Temporal ecstasy

In order to explicate the nature of perceptual fields and the role they play in organizing our perceptions, we should appeal to the final chapters of *Phenomenology of Perception* dedicated to the investigation of temporality. Merleau-Ponty raises two objections against the standard approaches to time. First, we cannot postulate time as something that we meet empirically. The temporal orientation always presupposes an observer for whom this time flows. The temporal orientation of the river flow, for example, follows from subjectivity that faces this flow. We could say both that temporal orientation complies with the flow (*i.e.*, water flows from the past into future), and that it runs counter to the river, (*i.e.*, that future of the river can be traced back to the creek where it originates). Second, we also cannot jump to the conclusion that the observer constitutes the time, which would be an intellectualistic antipode of the first mistake. If this were so, if timeliness was constituted by the transcendental subject, we would be once again completely detached from our empirical selves. What these two approaches, objectivistic and subjectivistic have in common is their tendency to view past, present and future as externally connected: either future pushes present into past or subject constitutes them as continuously changing each other. Both these approaches find themselves generating similarly structured paradoxes and completely fail to deal with our everyday experience. The adequate conception of time, says Merleau-Ponty, must account for the fact that time does not need any external ground in order to be constituted. Future flows into present and past not because something forces it into this movement. Time is essentially "affection of itself by itself,"[1] an idea that plays a key role in the architectonics of *Phenomenology of Perception*.

Let's take, for example, the way we perceive a tone while listening to a melody. What I hear is not an isolated sound that is connected to the past or to the future. Since the tone is given to me within the context of the melody, it carries with itself traces of the past tones and anticipations of the future ones. The past and the future here are neither intellectually postulated nor empirically discovered. The very tone we hear is endowed with a certain temporal logic that affects the way we perceive it. Here a primordial presence of time is disclosed explaining duration and change in themselves without grounding

[1] *Ibid.*, p. 354. Merleau-Ponty quotes Heidegger's *Kant und das Problem der Metaphysik*, Friedrich Cohen, 1929, p. 180-181.

Bull. anal. phén. XVII 1 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

them in a further phenomenon.[1] Time appears as an internal connection of its different dimensions. The present of the sound presupposes its future and its past. Similarly, the past and the future reveals the same dependency: temporal dimensions are given within the unbreakable unity of time as such. Future, then, becomes past not because it is pushed out by another future and not because the transcendental subject constitutes this process behind my empirical back. Future becomes past because this is how future comes into being — as rapidly soaring into past. Similarly, "the past is a former future and a recent present" and "the present [is] an impending past and a recent future."[2] The flow of time, a constant shift of future into past, thus, is not a result of some external pressure but a realization of the internal principle of time. It is essentially a synchronic movement, which progressively proliferates retaining its identity through such proliferation. We say that time is, claims Merleau-Ponty, "as we say that there is a fountain: the water changes while the fountain remains because its form is preserved."[3]

The tone refers to the past and future because, taken by itself, it lacks an essential element in its identity. The identity of the tone includes non-identity: the tone becomes itself through relation to what it is not — the past and future tones. The contextual tone, in such a way, loses its own being-in-itself, its sealedness, thus, letting otherness to slip into its very core. Past and future occur because the tone disintegrates as this being-in-itself trying to recreate its unity through temporal horizons. The primordial unity here is supplanted with the quasi-unity, which is a project of re-unification within the context of a particular musical piece. A tone becomes *aware* of itself although in a very specific sense that is still to be clarified. It is constituted as an intention towards past and future, as "recognition" of this intention. The temporal ecstasy, says Merleau-Ponty, is the archetype of the relation of self to self:[4] as internally connected to past and future, present must recognize its own inherent lack and strive for the complementation out of itself. This explains a distinctly anthropomorphic vocabulary Merleau-Ponty uses to describe the being of things (e.g. "the chimney, the walls, the table" that can *"'see'"* the lamp on the table — my emphasis.) [5]

Yet, the objective world is self-contained. It cannot give rise to past and future since they are the form of incompleteness of a present moment. Taken

[1] M. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, p. 526
[2] *Ibid.*, p. 490.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*, p. 495.
[5] *Ibid.*, p. 79.

Bull. anal. phén. XVII 1 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

in itself, objectivity completely lacks negativity, a possibility of non-being that is required for such a disintegration.[1] For objective fullness to be disintegrated, there must be a being that has never been such a fullness, that breaks objectivity according to its very being. In the very heart of time, in such a way, there must be a view, there must be somebody who would be able to take something in relation to something else. The being through which time comes into the world cannot have time as one of its predicates — otherwise, we would once again reinstantiate the Kantian problem — this entity is rather the time itself. What constitutes subjectivity is exactly such a disintegration, the inherent emptiness that attempts to compensate itself through essentially projective character of its existence. For it to be means to be aware to itself, that is to project its being onto past and future and to relate to itself from the temporal distance. A subject is nothing else but this temporalizing movement; "we must understand time as the subject and the subject as time."[2] So, if an existing sound can become a part of a musical piece if it is projected onto past and future, the subject as this very movement of temporalization must project in order to obtain being as such; the sound can become disintegrated but the subjectivity simply is this disintegration.

We, thus, come to the central point of this article where Merleau-Ponty's neglect of the strict distinction between organizing and organized elements of perception can be explained. A free-floating temporality, a temporality that would somehow decide how to project itself based on a spontaneous decision has proven to be a self-defeating conception. The temporal movement cannot project anything out of itself because it lacks any objective content. In order to occur, it must find a shelter in something positive, in something that "is" there in the world. Subjectivity can realize itself as a temporal ecstasy only by "taking up some proposition of the world."[3] What is disclosed by the projection, in other words, is the world itself that dictates how projection is to be realized. Temporal ecstasy *gathers things together* instead of constituting them. As we saw in the example of a melody, a tone does not contain any kind of imposition placed by the subject. It does not show traces of synthetic construction but refers simply to others based on its own identity. The sound, therefore, is not constituted but *densified* through the polarization into past-present-future structure. What subjectivity adds to things is simply openness towards the world. This is why Merleau-Ponty says that "Sinngebung", *i.e.*, bestowal of

[1] *Ibid.*, p. 479.
[2] *Ibid.*, p. 490.
[3] *Ibid.*, p. 510.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

sense, is "both centrifugal and centripetal:"[1] a thing discloses its meaning through the subject (in this sense, significance is centrifugal, *i.e.*, organized around the subject and held by it) but at the same time it sources directly from things themselves (in this sense, significance is centripetal). The present, thus, is projecting and projected at the same time because time "arises from my relation to things;"[2] time must be melted with the world in order to occur.

This is how we should make sense of the embodied existence. It essentially is the "possibility of situations,"[3] a way of establishing this relationship between time and the world. Body is an assimilated form of existence, a result of some propositions of the world have actually been taken up. This embodied existence is entirely guided by the worldly logic and necessarily stays within its frame — but the very possibility *to be guided* by something cannot be deduced from the world. In this sense, it might be useful to recall why Merleau-Ponty compares body and a piece of art[4] before we proceed to the final passages. Both exist as a primordial co-dependence of organization (or expressing) and what is organized (or expressed). It is equally senseless to say that Van Gogh has painted shoes or that he painted with colours. The meaning of the picture arises out of the connection between these two real elements of the world. What the picture presents is neither colours nor shoes but a colourful way of being of the shoes. This way of being discloses its own meaning: the greyness of the picture expresses the solidity of shoes; the shades of white conveys the hard days of labour and rhythmic flow of rustic life. These real colours are meaningful, *i.e.*, they are able to say something to us, insofar as they are indwelled by the world. On the other side, the meaning of the picture cannot be adequately translated into verbal, auditory or gustatory vocabularies since it sources exactly from the way colours exist in the world, the meaning they receive in the midst of things. The picture presents the colourful side of labour and rustic life, the colourful logic of this part of the world. There is an essential semblance between what is expressed and what is expressing: colours become meaningful through being enriched by the world (*i.e.*, by being able to express something in it), but the world itself becomes accessible (*i.e.*, it becomes capable of meaning anything) through being colourful. Van Gogh, in such a way, has crammed the world into colours at the cost of this world having a colourful flavour. By doing this he has melted the world and time: a real

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*, p. 478.
[3] *Ibid.*, p. 475.
[4] *Ibid.*, p. 175.

Bull. anal. phén. XVII 1 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

feature of the world — colours — has become a form or organizing principle of this world.

Similarly, neither can the body be adequately separated from what is disclosed by it, nor what it discloses from the body. A world "in itself," a world grasped without any expression is meaningless and, eventually, unconceivable. Even less conceivable is the body if taken in isolation from what it expresses. Just as real colours were used by Van Gogh to encompass the world, bodily capacities employ the real features of the world for the same aim. Let's take an example of tactile perception. Such things as warmness, smoothness, sharpness or coolness, if taken as atomistic sensations, are strictly speaking unconceivable. Even at the most basic, abstract level sensations can be perceived only insofar as they are endowed with a certain temporal logic, which, as we have seen, is a matter of entrenching in the world. So, this nice coolness of a glass I hold in my hand is related to something being burning hot or freezing, states of perception that are not and can be not directly present at the same time. Because the world actually deploys this dispersion of temperatures, I can temporally encompass it and then locate something like coolness in the present moment. This grasp is existentially dependent upon the thermal dimension onto which it is projected. So, when I say that the glass is cool, I do not impose a psychological interpretation onto the causal substrate of sensation (which according to empiricist position is the only thing that is actually "felt"). There is no intellectual act of comparison between the current state and other possible states (not too hot, not too cold — therefore, cool) — I directly perceive coolness because perception as such is a temporal projection. If it were not, the very feeling would be transformed into "in itself", into a detectable causal stimulus, thus, losing the very possibility of explaining what perception is. *A single perception cannot be detached from the world it expresses,* and neither can the world. What the thermal perception discloses is not things in themselves but a thermal side of the world, which guides my perception by its thermal logic. Particular things can appear to me only insofar as they display something like this thermal aspect, so I am able to disclose the cup *as* coolness, a touch *as* warmness and water *as* coldness. For a tactile organism, the world is indwelled with warmness and coldness because this is its way of communicating with it. Such an organism won't be capable of noticing weak sounds or electromagnetic waves simply because they do not display any thermal manifestation or display it minimally. To perceive, in this sense, means to present something with regard to the temperature, to *encompass* the world by letting it speak about itself in a certain modality.

Again, the crucial point is that perception as a temporal projection is not reducible to the world, but at the same time it draws its resources from the

Bull. anal. phén. XVII 1 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

world. The temperature itself is nothing else but a particular position in the world. The movement of temporalization consists exactly in forcing the world in this particular worldly position. Temperature becomes a measure of the world while being a part of the world, an assimilated form of existence. The sensible, says Merleau-Ponty, "gives back to me what I lent to it, but this is only what I took from it in the first place."[1] The body is this ability to present things with regard to a particular perspective allowing transcendent things to *accrete with their own meaning*, *i.e.*, to what they mean with regard to some particular perspective of colours, temperatures, etc. I am able to disclose transcendent things because they are disclosed in a modality akin to my body. I, thus, "co-exist" with things: I can perceive temperature or sounds because I am, in a sense, a temperature or because I am a sound; I can perceive anything only insofar as it reveals an essential semblance with my embodied being. So, Merleau-Ponty is saying that we can grasp a thing insofar as it is penetrated by the same logic we carry in our bodies: "A thing is … internally taken up by us, reconstituted and experienced by us in so far as it is bound up with a world, the basic structures of which we carry with us."[2] What we have here, in other words, is not a transcendental subject that imposes its subjective categories on the world, but a world that is seen from a particular worldly perspective of colours, tastes, forms, etc. The end result is a world presented with a particular flavour, *i.e.*, a world that is penetrated by a particular position and for this reason presentable for this position. "As the co-existence of sentient and sensible, it [sensation] is itself constitutive of a setting for co-existence."[3] Nothing is constituted here but rather is gathered together by the expressing power of this particular position.

Conclusion: Maximum grip and the movement of temporalization

We can see, finally, what exactly is wrong with pragmatists' picture of Merleau-Ponty and why their interpretation of the maximal grip serves as the most apparent indicator of the problem. Our tendency to get a maximal grip cannot be explained with the reference to the body because the body itself is explained through its ability to have a grip on things in the world. Dreyfus and Carman are guided by the presupposition (far more rooted in tradition than they are ready to acknowledge) that since I find the world already constituted, there

[1] *Ibid.*, p. 249.
[2] *Ibid.*, p. 381.
[3] *Ibid.*, p. 257.

Bull. anal. phén. XVII 1 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

must be something other than me that has constituted it. They are convinced that Kant's dilemmas can be avoided if we transfer this constituting principle from "nowhere" to the world or from transcendental subjectivity to organisms and their bodies. The real problem, however, is not where this principle is located but the principle itself. By accepting the very idea that things need to be somehow constituted by organisms and their tendency to ensure the optimal habitat, pragmatic readers have already started off the wrong foot. Things are not constituted; they possess their own logic that is gathered by the temporal movement that is human subjectivity. Because Dreyfus and Carman are, in fact, guided by this line of questioning, they miss the real role that transcendence plays in Merleau-Ponty's analysis of things (this aspect was explored by J. Čapek).

Another part of the problem that I was trying to elaborate is that their neglect of the transcendence of things also undermines the transcendence of the body. As a part of the world, the body is guided by the real possibility of meaning that the world offers to us. My arm has the meaning it has, because the world is responsive to the possibility of grabbing and because things reveal their grabbing side. As this "possibility of situations," body is a capacity to extort the meaning from the world. It makes no sense to speak about constituting here just as it makes no sense to say that coolness is constituted because it is projected onto warmness and coldness. Transcendence, in other words, is not a realization of the body's internal principle but borrowing or assumption of this principle in the world. Imagine, for example, that we are stuck in a dark room. Since the visual grip is no longer possible, the very meaning of our body alters. Now, I use my hands as walking sticks; my movements are slow, unsure and careful. The whole structure of orientation is changed. Because the world is no longer able to show its visible side to me, the meaning of my body changes as radically as the world itself. The temporal ecstasy is now realized differently, and it is the "sensible" that offers to the temporal ecstasy the form of realization. The pragmatists' explanation, in such a way, stops halfway. They do emphasize that body receives its specific meaning based on its inherent "teleology"[1] consisting in the tendency to get a grip on the world. What they miss, however, is that this inherent teleology is itself promised by the world; it is an explication of a possibility that was already there.

This oversight prevents pragmatists from escaping a transcendental paradigm, which they are so desperate to part ways with, and precludes them from seeing one of the most innovative insights that Merleau-Ponty has. A priori

[1] *Ibid.*, p. 376.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

constructions, schemes and skills are not themselves seen as a final explanation. They are put at the service of openness and draw their legitimacy and value from such an openness; they are means through which subjectivity gets a footing in the world and they are meaningful to the extent they enable such a footing. Consequently, we can differentiate between more and less optimal a priori constructions and their more or less optimal uses. This is why, I think, Merleau-Ponty speaks not of optimal but of maximal grip: if the notion of optimality is explained by a subject for whom something is optimal, the notion of maximal grip explains subject itself as a tendency to get the vastest possible temporal grip on the world. Sight, for example, offers richer access to the world than tactile perception. So, even though the meaning of my body is changed if I am placed in a dark room, the situation itself remains suboptimal. I will orient through my tactile capacities, but I will look for a switch because sight offers me a better, more extensive grip on the world. The reason is that the dark undifferentiated environment around me can be projected onto the past and future less extensively. The only future of this particular situation is the possibility of bumping into doors and tables and the only past is the doors and tables I have failed to avoid. Once the light is turned on, the situation changes drastically. Now, the room refers me to the endless possibilities of using various things that are directly accessible to me. We are dealing with a more extensive temporal ecstasy, *i.e.*, ecstasy that embeds in itself more of a world and, thus, offers a more extensive realization of myself as a subject. Optimal grip, thus, is not "prescribed by my body;" it is not a realization of internal law that is wired in brain. It is rather a prospective of consolidation or maximization of subjectivity and its world.

Acknowledgment This work was supported by the European Regional Development Fund-Project "Creativity and Adaptability as Conditions of the Success of Europe in an Interrelated World" (No. CZ.02.1.01/0.0/0.0/16_019/0000734).

References

Čapek J. (2020), "Perceptual Faith beyond Practical Involvement," in: J. Čapek & O. Švec (eds.), *Pragmatic Perspectives in Phenomenology*, Routledge.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

Carman T. (2014), “Sensation, Judgement and Phenomenal Field,” in: T. Carman & M.B.N. Hansen (eds.), *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, Cambridge University Press.
Berendzen J.C. (2010), “Coping Without Foundations: On Dreyfus’s Use of Merleau-Ponty,” *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 18(5).
Dreyfus H. (2014), “Overcoming the Myth of the Mental,” in: M. Wrathall (ed.), *Skillful Coping*, Oxford University Press.
Dreyfus H. (2014), “Merleau-Ponty and Recent Cognitive Science,” in: M. Wrathall (ed.), Skillful coping, Oxford University Press.
Heidegger M. (1929), *Kant und das Problem der Metaphysik*, Friedrich Cohen.
Kelly S. (2004), “Seeing Things in Merleau-Ponty,” in: T. Carman & M.B.N. Hansen (eds.), *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, Cambridge University Press.
Loidolt S. (2020), “Naturalization of Phenomenological Pragmatism,” in: J. Čapek & O. Švec (eds.), *Pragmatic Perspectives in Phenomenology*, Routledge.
Merleau-Ponty M. (1962), *Phenomenology of Perception*, Routledge & Kegan Paul.
Romdenh-Romluc K. (2012), “Thought in Action,” in: D. Zahavi (ed.), *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*, Oxford University Press.
Švec O. (2020), “Situated Acting and Embodied Coping,” *Pragmatism Today*, Vol. 11, 2.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XVII 2, 2021
https://popups.uliege.be/1782-2041/

ISSN 1782-2041
DOI 10.25518/1782-2041.1236

Ist die Wissenschaft das Maß aller Dinge? Eine phänomenologische Kritik an Sellars' Ansatz

VITTORIO DE PALMA
Istituto Italiano per gli Studi Filosofici
✉ vittdepalma@hotmail.com

> Was die Dinge sind*, die Dinge, von denen wir allein Aussagen machen, über deren Sein oder Nichtsein, Sosein oder Anderssein wir allein streiten und uns vernünftig entscheiden können, das* sind sie als Dinge der Erfahrung*. Sie allein ist es, die ihnen ihren* Sinn *vorschreibt.*
> *(Husserl,* Ideen I.*)*

> *Das Wirkliche* in seiner Wirklichkeit *oder* als Wirkliches *ist das Wirkliche* als Objekt des Sinns*, ist das* Sinnliche. Wahrheit, Wirklichkeit, Sinnlichkeit *sind identisch. Nur ein sinnliches Wesen ist ein* wahres*, ein* wirkliches *Wesen.*
> *(Feuerbach,* Grundsätze der Philosophie der Zukunft*.)*

Abstract In view of the incompatibility between scientific and manifest image one can either consider the scientific world as true and the sensuous world as merely subjective or consider the latter as true and the former as a subjective construction. Sellars holds the first position, namely scientific realism. By relying on Husserl, who holds the second position, I try to show that the first position has absurd consequences and is idealistic. For the measure of all things is not science, but perception.

Keywords Sellars, Husserl, realism, idealism, empiricism, phenomenology, science.

1. Einleitung

In *Empiricism and the Philosophy of Mind* formuliert Sellars eine These, welche eine Entfaltung vom herrschenden Ansatz neuzeitlicher und zeitgenössischer Philosophie darstellt: „in the dimension of describing and explaining the world, science is the measure of all things, of what is that it is, and of what is not that it is not" (Sellars 1963a, 173). Nun, die Wissenschaft lehrt, dass „the common sense world of physical objects in Space and Time is unreal – that is, […] there are no such things" (ebd.). Anders gewendet: „The framework of common sense is radically false – i.e. there *really* are no such things as the physical objects and processes of the common sense framework" (Sellars 1965, 189). Das manifeste Weltbild, d.h. der alltägliche kategoriale Rahmen ist daher abzulehnen zugunsten des wissenschaftlichen Weltbildes, d.h. des wissenschaftlichen kategorialen Rahmens.

Ich möchte aufzeigen, dass Sellars' These grundverkehrt ist, weil die Annahme der Wahrheit des wissenschaftlichen Weltbildes zum Zusammenbruch des wissenschaftlichen Weltbildes selbst führt. Ich werde also die These der von Sellars (1963a, 8, 20f.) kritisierten *philosophia perennis* verteidigen: Das manifeste Weltbild ist wahr und das wissenschaftliche Weltbild kann das manifeste nicht ersetzen, ohne seine Grundlagen zu zerstören. Man muss demgemäß nicht subjektive und vorübergehende Erklärungen der Erfahrungswelt ausarbeiten, sondern deren sachliche und invariante Wesensstruktur beschreiben.

Anders als Sellars (ebd. 7, 19) meint, zeichnet die Ansetzung unwahrnehmbarer Entitäten zur Erklärung des Verhaltens wahrnehmbarer Dinge keineswegs das wissenschaftliche Weltbild, sondern jedes mythische Denken aus. Denn im Gegensatz zum *manifesten Weltbild* im Sinne der *Erfahrungswelt*, d.h. der Welt, so wie sie in der Erfahrung gegeben ist, ist das *gängige Weltbild* dem wissenschaftlichen Weltbild homolog, da es seit jeher durch den Glauben an unerfahrbare Wesen als Erklärungsgrund der Phänomene geprägt ist. Wie van Fraassen bemerkt, liegt nämlich dem gewöhnlichen Denken der Aberglaube zugrunde, welcher die Welt mit einer Fülle neulich postulierter Entitäten ausstattet: „Its driving force is the demand for explanation and the satisfaction derived therefrom. […] Science is bridled superstition" (van Fraassen

Bull. anal. phén. XVII 2 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

1999, § 9).1 Mach spricht treffend von „atomistischer Naturmythologie“, die die animistische abgelöst hat, und von einem „Hexensabbat von abenteuerlichen modernen Vorstellungen“, da Atome, Ionen, Elektronen usw. „Ausgeburten der Phantasie“ sind (Mach 1905, 106f.).

Die Ablehnung des Glaubens an die theoretischen Entitäten der Wissenschaft entspringt der aufklärerischen Abneigung gegen die idealistischen bzw. theologischen Superstitionen, mithin dem echten Realismus und Materialismus, der nichts als Empirismus ist.[2]

2. Der wissenschaftliche Realismus

Sellars' These liegt der wissenschaftliche Realismus zugrunde, der durch den Schluss auf die beste Erklärung die gelingenden wissenschaftlichen Theorien als wahr und die von ihnen postulierten Entitäten als wirklich ansieht (Sellars 1963a, 91, 97 Anm. 1). Sellars übernimmt also

> the view that the perceptual world is phenomenal in something like the Kantian sense, the key difference being that the real or „noumenal“ world which supports the „world of appearances“ is not a *metaphysical* world of unknowable things in themselves, but simply the world as construed by scientific theory (ebd. 97).

Demnach stimmt er mit Kant nur darin nicht überein, dass „it is ‚scientific objects' rather than metaphysical unknowables, which are the true things-in-themselves“ (Sellars 1968, 143).

Solcher Ansatz fällt mit der Weltanschauung des gesunden Menschenverstandes zusammen. Denn die meisten Menschen meinen, dass die Wissenschaft eine treue Beschreibung der Wirklichkeit liefert und die sinnlich gegebene Welt eine bloß subjektive Erscheinung ist. Das ist das Ergebnis der „Unterschiebung der mathematisch substruierten Welt der Idealitäten für die einzig wirkliche, die wirklich wahrnehmungsmäßig gegebene, die je erfahrene und

[1] Van Fraassen (1977, 336) versteht das manifeste Weltbild als die Lebenswelt in phänomenologischem Sinn und bemerkt, dass Sellars es mal für die Welt, in der wir leben, mal für unser Abbild von ihr hält.

[2] Unter Empirismus verstehe ich den Ansatz, wonach das Sinnliche nicht „bloß das empirische Erste“ oder die „anfangende Grundlage“, sondern „die wahrhaft substantielle Grundlage“ ist (E, § 442 A), mithin Erfahrung „den *einzigen* Boden der Erkenntnisse“ betreffs der Wirklichkeit ausmacht (E, § 40). Zum empiristischen Charakter von Husserls Phänomenologie vgl. De Palma (2020).

Bull. anal. phén. XVII 2 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

erfahrbare Welt – unsere alltägliche Lebenswelt“ (Hua VI, 49), die eben nichts ist als die „Welt der Sinnlichkeit“ (ebd. 360). „Das Ideenkleid ‚Mathematik und mathematische Naturwissenschaft‘ […] befasst alles, was wie den Wissenschaftlern so den Gebildeten als die ‚objektiv wirkliche und wahre‘ Natur die Lebenswelt *vertritt*, sie *verkleidet*“, weshalb „wir für *wahres Sein* nehmen, was eine *Methode* ist“ (ebd. 52), und *subjektive* Konstruktionen als ein *objektiv* Bestehendes ansehen.

Wir neigen zu glauben, dass wissenschaftliche Theorien wahr sind und dass die von ihnen angesetzten Entitäten wirklich bestehen, sofern solche Theorien gelingen, d.h. sofern sie das Vermögen haben, die Phänomene zu erklären und vorauszusehen. Würden sie gelingen, ohne wahr zu sein, hätten wir den Eindruck, vor einem Wunder zu sein. Das Hauptargument des wissenschaftlichen Realismus ist gerade das Wunderargument. Es wird jedoch von der Geschichte der Wissenschaft widerlegt, da es zahlreiche reife wissenschaftliche Theorien gibt, die gelingen (und die manchmal sogar jenseits derjenigen Phänomene gelingen, für deren Erklärung sie ausgearbeitet wurden), aber als falsch angesehen werden.[1] Die Geschichte der Wissenschaft ist demgemäß auch die Geschichte desjenigen Wunders, das die meisten Realisten für die einzige Alternative zu ihrer Erklärung vom Gelingen der Wissenschaft halten. Wie van Fraassen (1980) bemerkt, ist der Schluss aus dem Gelingen einer auf unbeobachtbare Entitäten sich beziehenden Theorie auf deren Wahrheit insofern unbegründet, als das Gelingen solcher Theorie zwar impliziert, dass sie gewisse *empirische* Zusammenhänge zwischen den Phänomenen erfasst und somit *empirisch angemessen* ist, aber nicht, dass sie *wahr* ist und somit die von ihr angesetzten Entitäten *wirklich* sind. Erklärungsvermögen impliziert nicht Wahrheit, wie schon Descartes (1905, 327) hervorhebt.[2]

3. Der phänomenologische Ansatz

Husserls Lehrer Franz Brentano vertrat einen Ansatz, der demjenigen Sellars’ ähnlich ist. Indem er das wissenschaftliche Weltbild übernahm (Brentano

[1] Vgl. Laudan (1981); Arabatzis (2001); Lyons (2002).

[2] Nach Duhem (1978, 31) „beweist uns die Analyse der Methoden, auf denen sich die physikalischen Theorien aufbauen, mit vollkommener Sicherheit, dass diese Theorien nicht als Erklärungen der experimentellen Gesetze auftreten können. Andererseits erfüllt uns ein wirklicher Glaube, den diese Analyse ebensowenig rechtfertigen wie bezähmen kann, dass diese Theorien nicht ein rein künstliches System, sondern eine naturgemäße Klassifikation seien“.

Bull. anal. phén. XVII 2 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

1924, 173), behauptete Brentano, dass sinnliche Inhalte „nur phänomenal und intentional“ bestehen (ebd. 129) und damit „ein bloßer Schein“ (ebd. 250) oder „bloße Phänomene“ sind (ebd. 14): Die Gegenstände der äußeren Wahrnehmung „bestehen nachweisbar nicht außer uns“ (ebd.), denn sie sind „nicht Dinge, die wahrhaft und wirklich bestehen“, sondern „Zeichen von etwas Wirklichem, was durch seine Einwirkung ihre Vorstellung erzeugt […]. An und für sich tritt das, was wahrhaft ist, nicht in die Erscheinung, und das, was erscheint, ist nicht wahrhaft“ (ebd. 28). Brentano betrachtete die Existenz der Außenwelt als eine auf der Wahrscheinlichkeitsrechnung beruhende Hypothese, indem er das Wunderargument vorwegnahm: Dass das Zutreffen aller Voraussetzungen ein bloßer Zufall sei, ist sehr unwahrscheinlich (Brentano 1980, 154ff.).

Die Phänomenologie entspringt der Verweigerung solcher idealistischen Mystik. Gegen das Vorurteil, dass die Erfahrungswelt keine wahrhaft seiende sei (Hua VI, 397), sowie gegen die platonische, christliche und rationalistische „Degradation der Sinnlichkeit“ (Hua Mat III, 170) bezeichnet Husserl das Reale als das Sinnliche (ebd. 168, 171) und die Erfahrungswelt als „die eine wirklich seiende“ und „einzig wahre Welt“ (Hua XXIX, 140). Das sinnlich Gegebene ist keine Anzeige des wahren Seins, sondern das wahre Sein selbst.

Erkenntnis schöpft ihr Recht erst aus Erfahrung (Hua XXXV, 289; Hua XXXII, 142), die das „Maß aller jeweiligen sonstigen Meinungen“ darstellt (Hua XXXIX, 685), insofern „Erfahrung nur durch Erfahrung bewährbar und aufhebbar ist“ (ebd. 231), weshalb jede Infragestellung einer Erfahrung das Vertrauen auf Erfahrung voraussetzt (Hua XVII, 164).

> *Erfahrung ist die Bewährungsquelle und die Entwährungsquelle*, Erfahrung enthüllt den Schein, das Nichtige, das aus der seienden Welt Fortzustreichende. Und Erfahrung entscheidet letztlich den Zweifel, ob etwas ist oder nicht ist, sie ist die Selbstbezeugung des Seienden – mag diese Selbstbezeugung auch nachträglich durch neue und „stärkere“ Selbstbezeugungen über-zeugt werden (Ms. A VII 20/38b).

Man kann zwar *jede einzelne* sinnliche Erscheinung in Frage stellen, aber *nur* aufgrund von *anderen* einzelnen sinnlichen Erscheinungen, die in Widerstreit mit ihr stehen. Demgemäß kann man nicht das sinnlich Erscheinende *als solches*, d.h. *alle* sinnlichen Erscheinungen *in eins* in Frage stellen, weil dann der Geltungsboden entfällt, der die Infragestellung ermöglicht.[1]

[1] Vgl. De Palma (2012, 211ff.).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

„Natur hat weder Kern noch Schale“, wie Goethe in *Ultimatum* sowie in *Allerdings. Dem Physiker* schreibt. Die Welt besitzt keine subphänomenale, sondern eine sinnliche Struktur, die in der sachlichen Eigenart gegebener Inhalte gründet. „Die Dinge ihrem Sein und Wesen nach haben […] keine Mysterien“, denn obwohl sie im Lauf der Erfahrung immer neue Beschaffenheiten bieten, sind sie „etwas Gegebenes, etwas Wahrnehmbares, als das, was sie sind, Fassbares und nichts Verstecktes“, weil „so geartetes Sein nur so zur Gegebenheit gebracht werden kann“ (Hua XIII, 10). Insofern Erfahrung „der *Modus der Selbsthabe von Naturobjekten* ist“ und sich erst durch Erfahrung berichtigen kann, ist es verkehrt, sie durch ihre prinzipielle Unvollkommenheit, d.h. durch ihr *Angewiesensein auf* weitere *Erfahrung* zu verwerfen und das wahre Sein der Dinge in ein Jenseits der möglichen Erfahrung, d.h. in ein Zweites neben dem gegebenen Sein zu setzen (Hua XVII, 170; Hua XXXV, 276f.; Hua XXXVI, 67f.).

Die Wirklichkeit ist das Korrelat der einstimmigen Erfahrung, die sich zwar als Schein erweisen kann, aber nur durch weitere Erfahrung. Der Schein besagt nämlich, dass der Lauf der einstimmigen Erfahrung ein anderer ist, als er aus der bisherigen Erfahrung vorgezeichnet war (Hua XV, 49). Ähnlich behauptet Lewis: „the real cannot be distinguished from the unreal by any relation between the idea in the mind and an independent object, but only by some relation within experience itself“ (Lewis 1929, 28), denn die täuschende Erfahrung unterscheidet sich von der wahrhaften nur dadurch, dass „those sequences of possible experience which are implicitly predicted in the concept of the object would fail to eventuate in the one case but would be realized in the other“ (ebd. 143).

Die notwendige Relativität des Seinssinnes der Welt übersteigen und ihr Sein begründen zu wollen, führt zu einer „Mystik“ (Hua XXIX, 267). Die Andersbestimmbarkeit ist nämlich eine *ontologische* Wesensbeschaffenheit des Realen, das insofern eine endgültige Bewährung *prinzipiell* ausschließt, als es *an sich sinnlich* ist: Da es „auf mögliche Bewährung angelegt“ ist, „ist das wahre Sein eines Dinges *a priori* ein ewig vorbehaltliches“ (Ms. B I 13/63b).

Weil „das in der Wahrnehmung wahrgenommene Ding *das Ding selbst* ist in seinem selbsteigenen Dasein“ (Hua XVII, 287), ist Wahrnehmung kein mittelbares Bewusstsein. Mittelbare Vorstellungen (begriffliche sowie Erinnerungs- und Bildvorstellungen) sind auf unmittelbaren Vorstellungen (Wahrnehmungen) fundiert. Diese können jene berichtigen, selbst aber nicht durch jene, sondern nur durch sich selbst berichtigt werden. Deswegen fungiert Wahrnehmung als Ausweisungsquelle der Erkenntnis, obwohl sie täuschen kann. Denn eine Wahrnehmung kann sich als Täuschung erweisen lediglich durch eine andere mit ihr in Widerstreit stehende Wahrnehmung, die zeigt,

Bull. anal. phén. XVII 2 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

was an Stelle der Täuschung wirklich ist (ebd.). „Nur Wahrnehmung hebt Wahrnehmung aus dem Sattel“ (Hua XXXVI, 40). Demzufolge ist Wahrnehmung „nichts zu Begründendes, sie ist dafür selbst Grund gebend“ (Hua XXIV, 8).

Die Existenz eines von der aktuellen Erfahrung Unabhängigen ist mit der *realen Möglichkeit* äquivalent, es zu erfahren. Reale Gegenstände existieren, auch wenn niemand sie erfährt, aber sie sind immerhin *erfahrbar* (Hua XXXVI, 191, 152), also von der faktischen, nicht aber von der möglichen Erfahrung unabhängig. „Dem Sein an sich des Dinges ein prinzipiell unerfahrbares Sein zu substruieren, ist Unsinn“ (ebd. 32). Sofern es „seinen Gehalt möglicher Erfahrungen hat als Sein-an-sich“ (Hua XXXII, 63), liegt das wirkliche Ding innerhalb des vorgezeichneten raumzeitlichen Horizonts und ist Gegenstand möglicher (wenngleich faktisch nicht realisierbarer) Wahrnehmungen. Denn prinzipiell kann ich bis zum Wahrnehmungsfeld kommen, in dem das Ding aktuell Erfahrenes wäre: Obwohl ich es *faktisch* nicht erfahren kann, besteht ein *prinzipieller* Zusammenhang möglicher Erfahrung, der mir zulässt, dessen Sein aus meiner aktuellen Erfahrung zu rechtfertigen (Hua XXXVI, 115). Die *leere oder ideale Möglichkeit* ist hingegen eine bloße Fiktion, d.h. „etwas *Grundloses*, ebenso wie die Existenz von Satyrn oder Nymphen“ (ebd. 119), da sie nicht durch die aktuellen Wahrnehmungen motiviert ist.

Zwar kann es Dingerscheinungen geben, die unseren Sinnen unzugänglich sind. Aber im Reden von durchaus unvergleichbaren und zusammenhangslosen Erkenntnisweisen fehlt, „was die Einheit des Begriffs der Erkenntnis aufrechterhält“. Der Gedanke höherer Wesen, die über für uns undenkbare Erkenntnisarten verfügen, ist nur unter der Annahme sinnvoll, dass solche Wesen „die Identität der von uns unvollkommen erkannten Dinge mit den von ihnen vollkommener erkannten“ einsehen können. Obwohl also ihre Erkenntnisarten aus *faktischen* Gründen bei uns nie auftreten und wirklich vorstellbar sein können, muss die *prinzipielle* Möglichkeit einer Erweiterung unserer Erkenntnis um ihre Erkenntnis bestehen (Ms. K II 4/109a-b).

Selbst nach Lewis ist die Setzung der Wirklichkeit von etwas mit der Setzung der Möglichkeit einer Erfahrung von ihm äquivalent. Solche Erfahrung kann zwar von unserer verschieden sein, aber sie muss ausdenkbar sein und eine einsehbare Beziehung mit unserer aufweisen. Die Grenzen der Möglichkeit der Erfahrung sind nämlich die Grenzen der sinnhaften Fassung und das jenseits unserer Fassungsvermögen Liegende hat keinen Sinn, weil es auch nicht formulierbar ist (Lewis 1929, 217ff.). Derartige Gleichstellung von Wirklichkeit und Erfahrbarkeit impliziert keinen Idealismus:

Bull. anal. phén. XVII 2 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

> it implies denial only that there is any objective thing or fact which is intrinsically unknowable – which could not be evidenced to any actual or even any supposititious observer. […] Our commitment to objective reality, independent of being experienced, is signalized […] in our assertion of the observability of what is not observed; of the verifiability of what remains unverified; or possibilities of experience which never become actual (Lewis 1946, 229f.; vgl. 200ff.).

Die Frage nach der Substanz ist zu beantworten, ohne zu mythologischen Entitäten zu greifen, seien es Atome oder Schildkröten, die Elefanten tragen. Ein Ding besteht „nur aus den Eigenschaften […], aber diese sind nicht ein *Bündel*, sondern ein *Ganzes*" (Stumpf 1939/40, 28), das unabhängig vom Eingreifen des Subjekts sinnlich gegeben ist. Die Substanz löst sich demnach nicht in eine bloße Menge von Qualitäten auf, aber besteht auch nicht in einem jenseits der Erfahrung Liegenden, sie ist vielmehr die „Einheit des Realen" (Hua XLI, 276). Denken wir also die *sinnlichen Eigenschaften* weg, schaffen wir die *Substanz* weg, die *ihr sachlicher Zusammenhang* ist.[1]

Die Welt selbst ist ein Ganzes (ebd. 261, 320, 377) und ihre sinnliche Wesensstruktur stellt die sachliche Bedingung der Wissenschaft dar, da Erfahrung nur insofern die Anwendung der Logik und Mathematik zulässt, als in ihren Gegebenheiten „Rationalität", d.h. apriorische Gesetzmäßigkeit liegt (Hua Mat IX, 439).[2]

4. Das Verhältnis von Theorie und Erfahrung und die Aufgabe der Philosophie

Wie Duhem bemerkt, zerfällt jedes physikalische Experiment in zwei Teilen: „in der Beobachtung gewisser Tatsachen", die keine Kenntnis der Physik fordert, sondern erst „Aufmerksamkeit und aufnahmsfähige Sinne", und „in der Interpretation der beobachteten Tatsachen", die die Kenntnis und Anwendung der einschlägigen Theorien voraussetzt.

> Jemand kann, wenn er gesunde Augen hat, die Bewegungen eines Lichtstreifens auf einem durchsichtigen Maßstab verfolgen, wie er nach rechts oder nach

[1] Mach lehnt zu Recht ab, die Denkkonstrukte und Fiktionen der Theorien für wirklich zu halten, aber meint zu Unrecht, die materiellen Dinge – die mit den sinnlichen Eigenschaften und ebenso wie diese *gegeben* sind – seien Denkkonstrukte oder Fiktionen.

[2] Vgl. De Palma (2016, 309ff.).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

> links geht, wie er an diesem oder jenem Punkt stillsteht, er braucht dazu kein großer Gelehrter zu sein. Wenn er aber die Elektrodynamik nicht kennt, wird er das Experiment nicht vollenden, wird er den Widerstand der Spule nicht messen können (Duhem 1978, 189f.).

Nur wenn man zwischen dem sinnlich Gegebenen und seiner theoretischen Bestimmung unterscheidet, kann man dem Verhältnis der Wissenschaft zur Erfahrung gerecht werden und den Zusammenbruch der ganzen Erkenntnis vermeiden. Die fehlende Scheidung von der Ebene der Erfahrung und der Ebene der Theorie führt nämlich dazu, dass das invariante *explanandum* der Wissenschaft vernichtet wird. Dadurch wird aber die Wissenschaft selbst vernichtet, die keinen Boden für ihre Erklärungen, Ansetzungen und Verifizierungen mehr hat. Wären die Phänomene von den Theorien nicht unterscheidbar, könnte man nicht behaupten, dass eine Theorie mehr Erklärungsvermögen als eine andere hat bzw. die Phänomene besser erklärt. Damit Theorien das Verhalten wahrgenommener Dinge erklären können, müssen diese unabhängig von jenen beobachtbar sein. Da vorwissenschaftliche Erfahrung aus sinnlichen Inhalten und Strukturen besteht, die vor dem Eingreifen des Subjekts gegeben sind, ist sie keineswegs mit Theorie beladen. Die Bewegungen eines Lichtstreifens auf einem durchsichtigen Maßstab verfolgt auch eine Katze, die weder über die Begriffe von Bewegung, Lichtstreifen usw. noch über Theorien verfügt.

Vor jedem theoretisierenden Denken liegt ein unmittelbar Gegebenes, das alle Theorien voraussetzen und ohne das sie keinen Sinn haben können (Hua III, 45; Hua XXXV, 476). Die Philosophie hat demnach eine *deskriptive* Aufgabe. Denn sie kann den Sinn, den die Welt aus der Erfahrung hat, enthüllen, aber nicht verändern (Hua I, 177), und soll nicht eine wahrhaftere Welt erschließen, sondern den natürlichen Weltbegriff entfalten, wie Avenarius lehrt: Da alle Theorien sich auf die vor aller Theorien gegebene Welt beziehen und einen berechtigten Sinn nur haben können, wenn sie den Sinn der unmittelbaren Gegebenheit nicht verletzen, gilt es, „die Welt zu beschreiben, so wie sie sich mir *unmittelbar* gibt bzw. die Erfahrung zu beschreiben hinsichtlich des Erfahrenen als solchen“, um den „allgemeinen Sinnesrahmen der Welt in unmittelbarer Erfahrung“ herauszustellen (Hua XIII, 196f.).[1]

[1] Zwar können Niederschläge von Denktätigkeiten dem sinnlich Gegebenen anhaften, aber man kann immer zwischen dem sinnlich Erfahrenen bzw. passiv Vorgegebenen einerseits und der daran geübten Denktätigkeit und den darin sich bildenden Gedanken andererseits unterscheiden (Hua IX, 57f., 95f.). Außerdem ist zwar die Deskription des in vorbegrifflicher Erfahrung Vorgefundenen nur durch Begriffe vollziehbar, aber die *sinnlichen bzw. sachhaltigen Begriffe*, die aus der Erfahrung selbst geschöpft sind

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

Auch Lewis zufolge hat die philosophische Wahrheit nur in der Anwendung auf Erfahrung ihre Bedeutung und jedes auf Erfahrung angewandte Prinzip soll in Form der Erfahrung formuliert werden (Lewis 1929, 17, 12). Dahingehend tadelt er „that philosophic legerdemain which, with only experience for its datum, would condemn this experience to the status of appearance and disclose a reality more edifying", indem er eine über alle Erscheinungen hinausreichende und ihnen zugrundeliegende Wirklichkeit als „a kind of philosophical *ignis fatuus*" bezeichnet (ebd. 9). Die Aufgabe der Philosophie ist nicht die Suche nach einer Wirklichkeit jenseits der Erfahrung, sondern die Bestimmung der Maßstäbe, wonach das Wort „real" richtig angewandt wird: „It will seek to determine the nature of the real […] purely by critical consideration of what does not transcend ordinary experience. That is, it will seek to *define* ‚reality', not triangulate the universe" (ebd. 10). Es geht jedoch nicht darum, die Prinzipien des common sense genau auszudrücken, sondern darum, eine bereits in den Bau der Erfahrung eingetretene Deutung zu verfeinern und zu berichtigen (ebd. 19).

Sofern sie die Geltung der Erfahrung implizite voraussetzen, die sie ausdrücklich leugnen, sind naturwissenschaftliche Theorien selbstwidersprüchlich und können keine treuen Beschreibungen der Wirklichkeit darstellen. Letztere ergeben sich nicht aus der Erfindung subjektiver Erklärungen der Phänomene durch Ansetzung unerfahrbarer Bestände, sondern aus der Entfaltung des sachlichen Sinnesrahmens der vortheoretischen Erfahrungswelt. Geliefert wird solche Entfaltung durch das, was Sellars als „descriptive ontology of everyday life" bezeichnet (Sellars 1963a, 172), nämlich durch die *transzendentale Ästhetik* oder Wesensdeskription des Apriori, wodurch sich Objekte und eine Welt „vor den kategorialen Aktionen", d.h. *passiv* konstituieren (Hua XVII, 297). Husserl bezeichnet sie auch als „Ästhetik der Natur" (Hua XLI, 273) oder „Ontologie einer erfahrenen Natur überhaupt" (Hua XXXIX, 268) sowie als „Wesenslehre" oder „Ontologie der Lebenswelt rein als Erfahrungswelt" (Hua VI, 144, 176). Ihre Aufgabe ist, die Welt „rein als erfahrene", oder genauer die „Erfahrungsgestalt einer Welt überhaupt" herauszufassen, „die eben notwendig überall voranliegt, zugrunde liegt, wenn überhaupt die Subjektivität

---

und in ihr gefasst werden können, sind ganz andere als die wissenschaftlichen Begriffe, unter die kein Ding oder Vorgang der anschaulichen Welt, so genommen, wie er in der Anschauung gegeben ist, direkt fällt (Hua XLI, 59; Hua XXXII, 197f.). Die Einzelfälle eines sinnlichen Begriffs wie „rot" sind sinnlich gegeben, bevor der Begriff sprachlich gebildet ist. Der Ausdruck „rotes Dreieck" bezieht sich auf etwas, das die sinnliche Eigenschaft aufweist, die vom Wort „rot" bezeichnet wird und unabhängig von dem Denken und der Sprache gegeben ist: Auch Subjekte, die den Begriff „rot" nicht besitzen, können das erfahren, worauf er sich bezieht.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

dazu übergeht, über die von ihr erfahrene sich Gedanken zu machen, sie so oder so zu interpretieren“ (Hua XXXIX, 260), mithin „das Ontische in seiner ont<ischen> Wesensart, wie es in der Erfahrung selbst beschlossen ist, herauszustellen“ (Hua XLI, 346). Es geht dabei um die eine objektive, unveränderlich wahre Beschreibung der Welt durch unveränderlich angemessene (sinnliche bzw. erfahrungsmäßige) Kategorien, die im Gegensatz zu den vielen subjektiven, vorübergehenden Erklärungen der Welt steht.

Wie Sellars bemerkt, sind Eddingtons zwei Tische inkompatibel: Existieren die Mikroentitäten der Physik, dann existieren nicht die Makroentitäten der Erfahrungswelt (Sellars 1963a, 98, 96). Falsch ist jedoch das wissenschaftliche Weltbild: Der reale Tisch besteht nicht aus Atomen und subatomaren Teilchen, sondern aus sinnlichen Eigenschaften, die durch sachliche Verhältnisse wechselseitiger Unselbständigkeit ein sinnliches Ganzes ergeben. Eine subjektive Fiktion ist nicht das sinnlich Gegebene, sondern die unerfahrbaren Entitäten, welche angesetzt werden, um es zu erklären. Es geht um Substruktionen, die sich von den Gespenstern nur dadurch unterschieden, dass sie von der Erfahrung nicht widerlegt werden können (Hua XXXII, 216). Die theoretischen Entitäten existieren in den Theorien genauso wie die mythologischen in der Mythologie. *Eigentlich und wahrhaft existieren nur die sinnlichen Gegenstände, weil nur deren Existenz unter keiner theoretischen Annahme steht*, wie Husserl gegen die „Rede von verschiedenen Existenzgebieten, von verschiedenen ‚Welten‘ (*universes of discourse*), die über die Existenz und Nichtexistenz desselben Objekts verschieden disponieren“, bemerkt: „Die ‚Welt‘ des Mythus, die Welt der Poesie, die Welt der Geometrie, die wirkliche Welt, das sind nicht gleichberechtigte ‚Welten‘. Es gibt nur *eine* Wahrheit und *eine* Welt, aber vielfache Vorstellungen, religiöse oder mythische Überzeugungen, Hypothesen, Fiktionen“ (Hua XXII, 329). Die Welt der Wahrheit ist die sinnliche oder reale Welt der Erfahrung, die unabhängig vom Eingreifen des Subjekts mit ihrer invarianten Wesensstruktur gegeben ist, nicht auf theoretischen Annahmen beruht und diesen zugrunde liegt. Die Welt der Meinung ist die gedankliche oder ideale Welt der Theorien, die vom Subjekt jeweils substruiert wird, um die reale Welt der Erfahrung zu erklären. Nicht Wissenschaft, sondern Wahrnehmung ist „das letzte Maß der Wirklichkeit“ (Hua XL, 314).

5. Sellars und die Folgen

In Kap. VII der *Prolegomena zur reinen Logik* beweist Husserl, dass der Psychologismus eine Theorie ist, die gegen die Möglichkeitsbedingungen einer

Bull. anal. phén. XVII 2 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

Theorie überhaupt verstößt und sich selbst aufhebt. Denn im Sinn ihrer Aussagen setzt sie implizite voraus, was eben dieser Sinn fordert, aber sie leugnet es ausdrücklich, indem sie lehrt, dass es möglicherweise nicht gälte. Dasselbe gilt für jede andere Art Naturalismus, dessen Widersprüchlichkeit Putnam (1983) und Nagel (1999) aufgezeigt haben.

Psychische Wesen sind nicht nur Objekte in der Welt, sondern auch Subjekte der Welt, insofern sie die Welt in ihren Akten erfahren und erfassen. Die Vertreter des Naturalismus verhalten sich als Subjekte der Welt, wenn sie ihre Theorien formulieren, aber in ihren Theorien reduzieren sie die psychischen Wesen auf Objekte in der Welt. Der Inhalt ihrer Behauptungen leugnet daher das, was überhaupt zum Sinn jeder Behauptung gehört (Hua XVIII, 123). Denn die Reduktion des Denkens auf kausal-psychologische Prozesse macht es unmöglich, zwischen richtigem und irrigem Denken zu unterscheiden, und eine Theorie, die jeden Vorzug des evidenten gegenüber dem blinden Urteil leugnet, hebt das auf, was sie selbst von einer willkürlichen und rechtslosen Behauptung unterscheidet (ebd. 114, 119). „Dürften wir der Evidenz nicht mehr vertrauen, wie könnten wir überhaupt noch Behauptungen aufstellen und vernünftig vertreten? […] Ohne Einsicht kein Wissen“ (ebd. 156). Insofern eine Evidenz erst durch eine weitere Evidenz aufhebbar ist, ist die Geltung der Evidenz immer vorausgesetzt, sogar wenn sie abgelehnt wird.[1] Die Behauptung, dass Evidenz auf ein psychisches Gefühl reduziert werden kann, setzt nämlich voraus, dass man zuverlässig sieht, dass es so ist.

> Sehen ist das Letzte und andemonstrieren lässt sich das Sehen nicht, da jede Argumentation versagt, wenn sie nicht die Gültigkeit des Sehens voraussetzt (sie als prinzipiell zweifelhaft erklärt). […] Das letzte Maß aller Bürgschaft (die Maßeinheit) kann nicht selbst wieder gemessen werden (Hua XXXVI, 10).

Wenn die Behauptung „Es gibt keine Gründe, sondern nur Ursachen“ wahr wäre, hätte sie keinen Grund und dürfte also nicht beanspruchen, begründet und wahr zu sein, da sie wie alle anderen Behauptungen bloß die Wirkung einer Ursache wäre. Wären alle scheinbar einsichtigen Feststellungen auf die Wirkung physikalischer Prozesse reduzierbar, wäre selbst die scheinbar einsichtige Feststellung „Alle scheinbar einsichtigen Feststellungen sind auf die Wirkung physikalischer Prozesse reduzierbar“ auf die Wirkung physikalischer Prozesse reduzierbar. Das Feststellen der faktischen Voraussetzungen von jedem Feststellen setzt das Vertrauen auf das Feststellen voraus.

[1] Vgl. Stegmüller (1969, 168f.).

Bull. anal. phén. XVII 2 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

Sellars zufolge sind die qualitativen Aspekte der Welt preiszugeben, denn „the sensible qualities of things *really* are a dimension of neural activity" (Sellars 1963a, 126): „when a person sees that a physical object is red and triangular on the facing side, part of what is ‚really' going on is that a red and triangular sensum exists where certain microtheoretically construed cortically processes are going on" (ebd. 103). Dasselbe gilt für die Gedanken (Sellars 1971, 396ff.). Wer solchen Ansatz vertritt, der die zwangsläufige Konsequenz der Scientia-Mensura-These ist, kann nicht seine Theorien formulieren, ohne sich zu widersprechen.

Stich (1983) und Churchland (1981; 1984) behaupten, dass die normale Sprache, in der Meinungen und Gründe ausgedrückt werden, durch das neurophysiologische Vokabular zu ersetzen ist, aber um dieses zu verteidigen, drücken sie Meinungen und Gründe aus, indem sie die normale Sprache verwenden.[1] Letztere, und somit Meinungen und Gründe sind nämlich unhintergehbar und können nicht in Frage gestellt werden, was auch immer Wissenschaft behaupten mag. Stich und Churchland widersprechen insofern sich selbst, als sie das Bestehen von Meinungen und Gründen voraussetzen, die sie für nicht bestehend erklären.

Nach Metzinger (1996; 2003) ist die Einheit des Selbst eine repräsentative Fiktion. Dass es dabei um eine Fiktion gehe, könne aber nicht auf der phänomenalen bzw. personalen Ebene des Bewusstseins, sondern erst vom Standpunkt der subpersonalen Informationsverarbeitungsprozesse aus eingesehen werden, die zugleich erklären, wieso solche Fiktion notwendig entstehe. Die Phänomenologie verfalle dem Mythos des Gegebenen, denn was sie als unmittelbar gegeben ansieht, sei eine auf neuronalen Prozessen beruhende Konstruktion. Solche These ist widersinnig, da sich jede objektive Feststellung auf der personalen Ebene ausweist. Um das Bestehen neuronaler Prozesse feststellen zu können, muss man sich auf das unmittelbar Gegebene stützen und auf die subjektiven Akten verlassen, in denen es sich als solches darbietet. Um das Ergebnis jedweder wissenschaftlichen Messung (etwa eine Zahl auf einem Display) lesen zu können, muss man ein sinnliches Phänomen für wahr halten und dem Mythos des Gegebenen verfallen. Ist solches Phänomen eine Illusion, ist selbst der von ihm vollzogene Schluss eine Illusion. Subpersonale Prozesse können nur auf der personalen oder phänomenalen Ebene des Bewusstseins

[1] Vgl. Haack (2009, Kap. 8).

Bull. anal. phén. XVII 2 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

festgestellt werden. Ist diese Ebene eine Illusion, sind also selbst die wissenschaftlichen Feststellungen jener Prozesse eine Illusion.[1] Aber nicht umgekehrt. *Unmittelbare Konstatierungen über die Welt sind unverletzlich und können nicht durch wissenschaftliche Theorien bezweifelt werden, weil sie solchen Theorien zugrunde liegen. Während das wissenschaftliche Weltbild in dem manifesten gründet und dessen Gültigkeit voraussetzt, gründet das manifeste Bild nicht in dem wissenschaftlichen und setzt dessen Gültigkeit nicht voraus*. *Die Wissenschaft kann also das manifeste Weltbild keineswegs in Frage stellen*.

Abzulehnen ist der Naturalismus nicht im Namen der Subjektivität, sondern im Namen der Objektivität, d.h. der Sinnhaftigkeit vom Denken und Reden sowie der „materielle[n] Realität", die „allen anderen Realitäten zugrunde [liegt]" (Hua III, 354), nämlich der Lebenswelt, die nichts als die „vorgegebene" oder „körperliche Natur" ist (Hua VI, 461).

6. Wissenschaftliches und manifestes Weltbild

Anders als Hegel (E, § 442 A) und Sellars (1963a, 20; 1965, 190ff.) meinen, bildet das Sinnliche nicht „bloß das empirische Erste" oder die „anfangende Grundlage", sondern „die wahrhaft substantielle Grundlage", und das manifeste Weltbild geht dem wissenschaftlichen nicht nur *methodologisch*, sondern auch *substantiell bzw. ontologisch* voran.

Das physikalische Ding ist ein *Gedankending*,[2] und zwar „eine nicht wahrnehmbare, nicht erscheinbare […] Einheit", die „denkend den Erscheinungseinheiten unterlegen wird" (Hua XLII, 149). Es geht demnach nicht um ein unbekanntes Ding der Erfahrung hinter den subjektiv-relativen von uns Menschen erfahrbaren Dingen, sondern um „ein theoretisch konstruiertes Substrat für irrelative Prädikationen", durch welches

[1] Metzingers Ausführungen erinnern an Humes Satz: Die Identität, die wir dem menschlichen Geist zuschreiben, ist eine nur fiktive (*A Treatise of Human Nature*, I, IV, 6). Da aber „wir" eine Pluralität von Ich bezeichnet, besagt Humes Satz: Die Identität, die *ich* dem Geist zuschreibe, ist eine nur fiktive. Erst ein *identisches Ich* kann nämlich dem Geist die Identität zuschreiben oder abstreiten. Die Leugnung der Identität des Geistes ist widersinnig, insofern sie solche Identität voraussetzt.

[2] Da die Naturwissenschaft eine „Unabhängigkeit von dem ganzen erfahrenden Subjekt" fordert und die Sinneseindrücke abhängig von den Sinnesorganen des Subjekts sind, können die Gegenstände der naturwissenschaftlichen Bestimmung keine Sinnendinge, sondern müssen „Gedankendinge" sein (Külpe 1910, 13, 22, zitiert bei Rang 1990, 352, 354).

Bull. anal. phén. XVII 2 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

> jedermann in seiner subjektiven Lage und aufgrund seiner aktuell erfahrenen Umwelt nach der formal gleichen und somit von jedermann gleichsinnig durchführbaren Methode dieselbe Bestimmung gewinnen kann für jedes Ding, das er in seiner Erfahrung erfährt, und zugleich trotz aller Abweichungen als dasselbe, wenn auch subjektiv anders bestimmt erfährt, das jedermann auch erfahren kann und erfährt. Und umgekehrt: Jeder Vernünftige kann, die Formel lesend, wissen, was er in seiner Lage muss erfahren können (Hua XXXII, 202f.).

Theoretische Entitäten werden *jeweils* (je nach der Theorie) postuliert, um die *invarianten* (theorieunabhängigen) sinnlichen Phänomene, d.h. das *stetig* (vortheoretisch) Gegebene zu erklären. „Nie wird Wissenschaft denselben Seinssinn wie die Erfahrungswelt haben, aus dem einfachen Grunde, dass sie deren Bestimmung oder Erklärung ist" (Merleau-Ponty 1974, 4f.). Die Wissenschaft ändert nämlich nicht die Weise, wie die Phänomene *gegeben sind*, sondern nur die Weise, wie sie *gedacht und gedeutet werden*: Die Erfahrungswelt „bleibt, als sie ist, in ihrer eigenen Wesensstruktur, in ihrem eigenen konkreten Kausalstil ungeändert, was immer wir kunstlos oder als Kunst tun" (Hua VI, 51).[1]

Die angebliche Überlegenheit des wissenschaftlichen Weltbildes ist nur vom Standpunkt des manifesten Weltbildes aus zu begründen. Manifestes und wissenschaftliches Weltbild sind nämlich keine alternativen Rahmen oder Begriffsschemen: Das manifeste Weltbild ist der unumgängliche epistemische Grund jedes kategorialen Rahmens und seine Gültigkeit kommt nicht aus einer *Wahl zwischen alternativen Theorien* her, sondern daraus, dass sie *alternativlos,* nämlich bei jeder Annahme und Feststellung betreffs der Realität *notwendig vorausgesetzt* ist. Wie Duhem bemerkt, beruhen die erhabensten wissenschaftlichen Erkenntnisse schließlich auf den Gegebenheiten des common sense: Werden die Gewissheiten des common sense bezweifelt, bricht also der ganze Bau wissenschaftlicher Wahrheiten zusammen (Duhem 1992, 178f.). Insofern das Recht der Erfahrung vorausgesetzt wird, auch wenn es begrenzt wird (Hua XXXV, 475), heben Theorien sich selbst auf, wenn sie es abstreiten.

> Das wusste auch Demokrit; daher ließ er, als er den Sinnenschein verworfen hatte, […] die Sinne zum Verstande folgendermaßen sprechen: „Du armseliger Verstand, von uns hast du deine Gewissheiten genommen, und nun willst du uns damit niederverwerfen? Dein Sieg ist dein Fall!"[2]

[1] Zu Husserls Kritik des wissenschaftlichen Realismus vgl. Rang (1990, 339ff.); Wiltsche (2012).
[2] Galenos, *De medic. empir*. (DK 68 B 125).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

Es kann nicht erst die Vernunfterkenntnis sein, die die objektive Wahrheit herauszuarbeiten hat, weil der Vernünftige die seiende Welt nur aus Erfahrung hat und alle vernünftigen Bewährungen auf die Einstimmigkeiten der Erfahrung zurücklaufen: Naturgesetze haben ihre faktische Gestalt aus dem faktischen Verlauf der Erfahrung in Beobachtungen und Experimenten (Hua XXXIX, 654 Anm. 2). Sinnliche Erfahrung ist kein zufälliger Ausgangspunkt, von dem man sich nachher befreien kann. Denn selbst für den Wissenschaftler fungiert die Gültigkeit des sinnlich Gegebenen als eine „Prämisse", d.h. nicht „als ein irrelevanter Durchgang, sondern als das für alle objektive Bewährung die theoretisch-logische Seinsgeltung letztlich Begründende, also als Evidenzquelle, Bewährungsquelle. Die gesehenen Maßstäbe, Teilstriche usw. sind benützt als wirklich seiend, und nicht als Illusionen" (Hua VI, 129). Die Erfahrungswelt stellt demnach einen Boden ursprünglicher Evidenzen dar, auf den jede Bewährung zurückführt, weil das in ihr Gegebene erfahrbar und bewährbar ist, während die gedanklichen Substruktionen der Wissenschaften wirkliche Wahrheit nur durch Rückbeziehung auf die sinnlichen Evidenzen haben können, die demzufolge eine „höhere Dignität der Erkenntnisbegründung gegenüber derjenigen der objektiv-logischen Evidenzen" besitzen (ebd. 130f.). Erfahrung ist „die Evidenzquelle der objektiven Feststellungen der Wissenschaften, die ihrerseits nie selbst Erfahrungen von dem Objektiven sind", da dieses – genauso wie ein metaphysisch Transzendentes – „als es selbst nie erfahrbar" ist (ebd. 131). Denn wie Husserl im Entwurf eines Briefs an Spranger von 1918 schreibt, „berichtigen kann man nur in einer Sphäre gegebener Sachen". Die Begründung wissenschaftlicher Wahrheiten führt auf die „alltäglich-praktischen Situationswahrheiten" zurück, die in der wissenschaftlichen Methode notwendig gebraucht werden (ebd. 135), weil jede wissenschaftliche Gestaltung auf die vorwissenschaftliche Welt zurückbezogen ist, in der der Wissenschaftler seine Messinstrumente sieht, gesehene Größe schätzt und sich mit all seinem Tun und all seinen Gedanken enthalten weiß (ebd. 123f.), weshalb alle theoretischen Gebilde in die Lebenswelt einrücken oder einströmen (ebd. 133, 141 Anm. 1).

Insofern sie sich als wahr und falsch ausweisen lassen müssen, haben die physikalischen Sätze „Beziehung auf die sinnliche Welt" (Hua XXXII, 223) und jede exakt-ideale Feststellung „indiziert […] zugleich rückwärts den Umkreis der Anschauungen, die unter die Idee gehören": „Wenn der Physiker eine exakte Formel liest, weißt er sofort, wie die betreffenden physikalischen Tatsachen sich sinnlich anschaulich darstellen werden", und der Techniker kann von den exakten Ergebnissen der Physik Gebrauch machen zur passenden Gestaltung der anschaulichen Umwelt (ebd. 197). „Da […] die praktische Subjektivität es mit keinen anderen Realitäten als den anschaulichen zu tun

Bull. anal. phén. XVII 2 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

hat, so kann exakte Wissenschaft niemals die relative Wahrheit der anschaulichen Wissenschaften entbehrlich machen“ (ebd.). Man kann nämlich das Resultat eines wissenschaftlichen Experiments *erst* durch eine Wahrnehmung lesen, die *erst* durch andere Wahrnehmungen berichtigt werden kann. Wahrnehmung fungiert demzufolge als letzte Berufungsinstanz jeder Theorie. *Da die Wahrnehmung die Geltung der wissenschaftlichen Theorien nicht voraussetzt, während die wissenschaftlichen Theorien die Geltung der Wahrnehmung voraussetzen, ist das sinnlich Gegebene epistemisch (und nicht bloß kausal oder genetisch) unhintergehbar*. Die Überwindung der sinnlichen Relativitäten durch die Theorie ist demnach eine nur „angebliche“ (Hua VI, 135f.).

Um zur goldenen Wahrheit zu gelangen, dass die Gegenstände der Alltagswelt nicht wirklich bestehen, muss man sie als wirklich bestehend ansehen. Dies geht selbst aus Guttings und Brandoms Versuchen hervor, die widersinnigen Konsequenzen von Sellars’ Ansatz zu verdrängen.

Gutting erkennt, dass wissenschaftliche Theorien die Falschheit der sinnlichen Evidenz nicht implizieren können, weil die Annahme solcher Theorien auf der Bürgschaft solcher Evidenz beruht. Das Ersetzen des *Beobachtungsrahmens* durch den theoretischen Rahmen impliziert jedoch nach ihm, dass die Wahrheit des zweiten angenommen und die Wahrheit des ersten geleugnet wird, aber nicht, dass selbst die Wahrheit der *Beobachtungsaussagen* geleugnet wird, die innerhalb des ersten formuliert werden: Da die Annahme der Theorien bloß die Wahrheit der *Beobachtungsaussagen* (und nicht des *Beobachtungsrahmens*) voraussetzt, setzt sie nicht etwas voraus, das von den Theorien geleugnet wird (Gutting 1978, 112). Das ist widersinnig, weil die Wahrheit der innerhalb eines Begriffsrahmens formulierten Aussagen die Wahrheit eines solchen Begriffsrahmens voraussetzt: Ist letzterer falsch, sind alle Aussagen falsch, die innerhalb von ihm formuliert werden. Eine Theorie, die die Falschheit des *Beobachtungsrahmens* aussagt, darf also nicht auf *Beobachtungsaussagen* und somit auf der Bürgschaft der *sinnlichen Evidenz* beruhen. Dass der common sense-Rahmen falsch ist, heißt, dass es keine Gegenstände des common sense-Rahmens gibt, wie Sellars in einer schon zitierten Stelle behauptet (Sellars 1965, 189). Nun, wenn „the objects of the observational framework *do not really exist*“ (Sellars 1963a, 126), ist die Annahme solcher Gegenstände falsch und darf keinesfalls als Voraussetzung der Theorien fungieren. Und wenn „perceptual takings are *mis*takings of objectless sensings for occurrent perceptible properties of physical objects“ (Sellars 1977, 331), dürfen wissenschaftliche Theorien keineswegs auf ihnen beruhen.

Nach Brandom gibt es von Sellars’ Standpunkt aus keine prinzipiell unbeobachtbaren Entitäten, denn „beobachtbar“ besagt „auf eine nicht-inferentielle Art berichtbar“. Physiker, die eine angemessene Einschulung bekommen

Bull. anal. phén. XVII 2 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

haben, können demgemäß das Vorhandensein von μ-Mesonen in der Blasenkammer auf eine nicht-inferentielle Art berichten.

> In this sense of „observation", nothing real is in principle beyond the reach of observation. (Indeed, in Sellars' sense, one who mastered reliable differential responsive dispositions noninferentially to apply normative vocabulary would be directly observing normative facts. It is in this sense that we might be said to be able to *hear*, not just the noises someone else makes, but their *words*, and indeed, *what they are saying*—their *meanings*) (Brandom 1997, 164f.).

Die Rede vom Hören der Bedeutungen ist widersinnig, da man ausschließlich ausgedehnte sinnliche Inhalte hören kann, was die Bedeutungen keineswegs sind, und führt zum Kollidieren von Signifikat und Signifikant. Freilich ist der geistige Sinn mit den sinnlichen Erscheinungen „in gewisser Weise *verschmolzen* statt in einem verbundenen Nebeneinander nur verbunden" (Hua IV, 238), weshalb die umweltlichen Dinge „ganz unmittelbar als geistig bedeutsame Dinge" erfahren werden: In der Anschauung eines Kulturobjektes „erfahren wir nicht Zweiheit, sondern Einheit, die eben nur hinterher abstraktiv nach zwei Seiten des ausdrückenden und ausgedrückten Sinnes, der kulturellen Bedeutung zu betrachten ist" (Hua IX, 111f.). Insofern aber das Bedeutungsbewusstsein eines anschaulich gegebenen Zeichens als Stütze oder Anhalt bedarf, ist es auf dem Wortlautbewusstsein fundiert, das unabhängig vom Bedeutungsbewusstsein bestehen kann, wie der Fall einer Arabeske aufzeigt, die sich später als bedeutsames Schriftzeichen erweist. Demgemäß „scheidet sich die ideale und durch Erzeugung verwirklichte Gegenständlichkeit als idealer geistiger Gehalt von dem realisierenden körperlichen Leib" (Hua XXXVII, 219). Bedeutungen kann man nicht wahrnehmen, sondern aufgrund eines anschaulich Gegebenen begrifflich erfassen. Das sind zweifellos Trivialitäten, aber eine Theorie, die ihnen widerspricht, ist zweifellos grundverkehrt.

Dass der Physiker auf eine gekrümmte Dampfspur zurückgreifen kann, um seinen Bericht über das Vorhandensein von μ-Mesonen zu rechtfertigen, ändert Brandom zufolge nichts daran, dass der ursprüngliche Bericht nicht das Ergebnis von Schlüssen aus grundlegenden Beobachtungen, sondern eine wahrhafte Beobachtung war.

> If *mu meson* is the concept the physicist applies noninferentially, then if he is sufficiently reliable, when correct, that is what he *sees*. His retreat, when a question is raised, to a report of a hooked vapor trail, whose presence provides good inferential reason for the original, noninferentially elicited claim, is a retreat to a report that is safer in the sense that he is a *more* reliable reporter of hooked vapor trails than of mu mesons, and that it takes less training to be able

Bull. anal. phén. XVII 2 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

> reliably to report vapor trails of a certain shape, so that is a skill shared more widely (Brandom 1997, 165f.).

Dazu ist zweierlei zu bemerken. Erstens verfällt Brandom dem Reizfehler, indem er das Gegebene mit dem Gewussten verwechselt. Wer Rauch sieht und weiß, dass das Vorhandensein des Rauchs meistens mit dem Vorhandensein des Feuers zusammenfällt, sieht diesem Ansatz gemäß Feuer. Das sind die Konsequenzen der Aufhebung vom sinnlich Gegebenen zugunsten intellektualistischer Mythologien. Zweitens sind Brandoms Erläuterungen folgendermaßen auseinanderzulegen: Der Bericht über die nicht wirklich bestehenden Gegenstände der Sinne, d.h. über „objectless sensings" ist sicherer als der Bericht über die wirklich bestehenden Entitäten der Wissenschaft und darf das Bestehen solcher Entitäten rechtfertigen. Das ist ähnlich wie die Aussage: Sieh, du darfst nicht dem Sehen vertrauen. Da es keine weitere Rechtgebung als das unmittelbare Schauen gibt (Hua XXXVII, 225), ist es widersinnig, „dass man die einzig mögliche Autorität, die der Anschauung, leugnet oder durch indirekte Mittel, die sie in Wahrheit voraussetzen, zu verdrängen sucht" (Hua XX/1, 322).

Anders als Sellars (1963a, 27, 29) behauptet, ist das manifeste Weltbild keine unangemessene Darstellung dessen, was es gibt, und das wissenschaftliche Weltbild liefert keine intelligiblere Darstellung dessen, was es gibt. Sellars' wissenschaftlicher Realismus – weit entfernt davon, aus Aporien des manifesten Weltbildes zu stammen, wie Haag (2007, 368ff.) meint – erzeugt Aporien. Letztere entstehen, wenn man das sinnlich Gegebene erklären will, indem man es auf das nicht sinnlich Gebbare zurückführt. Erklärung besagt nämlich „eine Methode, welche den deskriptiven Bereich, einen durch wirklich erfahrende Anschauung realisierbaren, überschreitet" (Hua VI, 226f.), und entstammt dem menschlichen Bedürfnis, über die Erfahrung hinauszureichen, das der Religion, der Metaphysik sowie der Wissenschaft zugrunde liegt und kein vollständigeres Weltbild, sondern zusätzliche zu erklärende Entitäten ergibt. Die Wissenschaft liefert keine erklärende Vollständigkeit, sie setzt vielmehr eine weitere erklärungsbedürftige Realität an.

Insofern Sellars hinter der Welt der Erfahrung die Welt der Wissenschaft ansetzt, übernimmt er die „Bahn der doppelten Wahrheit" (ebd. 179) und verfällt der Verdoppelung der Gegenstände: „Manifest objects are ‚appearances' to human minds of a reality which is constituted by systems of imperceptible particles" (Sellars 1963a, 26).[1] Der „Realismus" zieht gerade die

[1] Laut Sellars sind ausreichende Ähnlichkeiten zwischen manifesten Gegenständen und deren wissenschaftlichen Gegenstücken anzusetzen, um dem Erfolg gerecht zu

Bull. anal. phén. XVII 2 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

Schlusstheorie der Wahrnehmung nach sich, weil er die sinnlichen Gegenstände zu Bildern oder Zeichen von hinter ihnen liegenden und sie verursachenden nichtsinnlichen Gegenständen macht. Kausalschlüsse sind jedoch nur auf einem homogenen Erfahrungsboden sinnvoll und können nicht vom Erfahrenen ins prinzipiell Unerfahrbare führen (Hua XXXVI, 178). Die sowohl Thomas' Gottesbeweisen als auch dem Schluss auf die beste Erklärung zugrundeliegende Erweiterung kausaler Induktion jenseits der phänomenalen Ebene ist unberechtigt, da eine Ursache ein Phänomen ist, dem ein anderes Phänomen nach einer Regel folgt,[1] während Gott und die theoretischen Entitäten keine Phänomene sind.

Die Bewegung der Sonne am Himmelsgewölbe ist Schein genauso wie die Bewegung der Landschaft, die vom fahrenden Wagen aus erscheint: Wir merken nicht, dass wir mit der Erde selbst bewegt werden. Die Richtigstellung des Scheins der Sonnenbewegung ergibt daher noch nicht eine physikalische Erkenntnis, denn „sie stellt nur richtig, was für die Phänomene selbst gilt, während die Physik das aus den Phänomenen überhaupt erst theoretisch herauszuerkennende an sich Wahre in einem neuen Sinn betrifft" (Hua XXXII, 73). Erde und Sonne sind nämlich Erfahrungsgegenstände, die durch sinnliche Begriffe bestimmbar sind, während physikalische Objekte prinzipiell unerfahrbar und nur durch nicht-sinnliche Begriffe bestimmbar sind. Die Erklärung der Phänomene durch hypothetisch angenommene, aber *wahrnehmbare* Ursachrealitäten (etwa durch die Annahme eines unbekannten Planeten, die gewisse planetarische Strömungen erklärt) ist etwas prinzipiell anderes als die Erklärung der Phänomene durch wesensmäßig *unerfahrbare* Entitäten. Übrigens, wenn eine unbekannte Ursache der Erscheinungen wirklich bestünde, müsste sie prinzipiell wahrnehmbar sein, wenn nicht für uns, so für anders beschaffene Subjekte, weshalb sie sich wieder in Erscheinungen geben müsste, und so weiter *in infinitum* (Hua III, 111). Ein derartiger rekursiver Charakter macht die Erklärung des Beobachtbaren durch das Unbeobachtbare fade, wie van Fraassen (1980) hervorhebt und schon Hume in den *Dialogues concerning Natural Religion* bemerkte:

---

werden, den wir im Leben, Denken und Handeln in Form des manifesten Rahmens haben (Sellars 1963a, 28). Er kann jedoch das Verhältnis zwischen Beobachtungsgegenständen und theoretischen Entitäten kaum aufklären, wie auch aus der Debatte mit Cornman hervorgeht. Vgl. Cornman (1970; 1977; 1978); Sellars (1971; 1977, 321ff.); Schantz (1990, 234ff.).

[1] Vgl. Kant (1781/87, A 609ff./B 637ff.). Deshalb – anders als Kant inkonsequent annimmt – kann das Ding an sich die Erscheinungen nicht verursachen.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

> If the material world rests upon a similar ideal world, this ideal world must rest upon some other, and so on without end. It were better, therefore, never to look beyond the present material world. By supposing it to contain the principle of its order within itself, we really assert it to be God; and the sooner we arrive at that Divine Being, so much the better. When you go one step beyond the mundane system, you only excite an inquisitive humour which it is impossible ever to satisfy.

Hier wird der echte materialistische Ansatz formuliert. Denn „[d]er Materialismus leugnet die Möglichkeit der Frage nach einem Grunde der Welt. Die Welt ist in sich selbst begründet. Erklärt wird in diesem System nichts, sondern es wird bei der bloßen Erfahrung stehen geblieben“ (GA IV/1, 364). Solche Ansicht ist das genaue Gegenteil von Demokrits Ansicht, der die Welt auf unerfahrbare Denkbestände erklärend zurückführte. Da Demokrit die sinnlichen Qualitäten als nur durch Festsetzung existierend, die Atome und das Leere hingegen als durch Wahrheit existierend, die sinnliche Erkenntnis als unzuverlässig, die intellektuelle Erkenntnis hingegen als zuverlässig betrachtete,[1] war sein Ansatz dem Ansatz Platons ganz ähnlich, denn beide „hielten nur das gedanklich Erfassbare für wahr“: Demokrits Atome – genauso wie Platons Ideen – haben „eine Beschaffenheit, der es an jeder sinnlich wahrnehmbaren Qualität fehlt“.[2] Was aber keine sinnliche Eigenschaft besitzt, ist kein Reales, sondern ein Ideales oder Gedankending.

7. Sellars’ Idealismus

Als wirklich kann *entweder das Gegebene oder das Gedachte* gelten. Lehnt man ab, dass das Wirkliche aus *sinnlichen Bestimmungen* besteht und das in der Erfahrung *Antreffbare* ist, ist es zwangsläufig, das Wirkliche aus *Denkbestimmungen* bestehen zu lassen und als das im Denken *Ansetzbare* anzusehen, mithin dem *Idealismus* zu verfallen.

---

[1] Vgl. Sextus Empiricus, *Adv. math.*, VII, 135, 138 (DK 68 B 9, B 11).

[2] Sextus Empiricus, *Adv. math*., VIII, 6-7 (DK 68 A 59). Den idealistischen Charakter des antiken Atomismus hat Hegel eingesehen: „das Atome und das Leere sind keine Dinge der Erfahrung. Leukipp sagt: die Sinne sind es nicht, durch die wir des Wahren bewusstwerden, – Idealismus im höheren Sinne, nicht subjektiver“ (HW XVIII, 359). Unwahrscheinlich ist, dass in der Gigantomachie von Platons *Sophistes* Demokrit mit den „Erdgeborenen“ gemeint ist, die in diametralem Gegensatz zum Atomismus behaupten, dass das Sinnliche allein ist. Nach Diano (1973, 238, 274ff.) ist Demokrit mit den „Freunden der Ideen“ gemeint.

Bull. anal. phén. XVII 2 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

„Platonischer Realismus“ bezeichnet dasselbe wie „platonischer Idealismus“, nämlich die Lehre, dass die *Ideen* real, ja realer als die sinnlichen *Dinge* sind. Ebenso besteht der so genannte mittelalterliche Realismus in der These, dass die allgemeinen bzw. *idealen* Begriffe *ante rem*, d.h. vor den individuellen bzw. *realen* Gegenständen existieren. In beiden Fällen wird ein Ideales als real hingestellt, weshalb es um Idealismus geht. Dasselbe gilt für den wissenschaftlichen Realismus, der gleichermaßen ein Ideales für das wirklich Bestehende hält.

Der eigentliche Realismus fällt vielmehr mit dem Empirismus zusammen. Denn er behauptet, „dass die Dinge, wie sie unmittelbar sind, eine wirkliche Existenz haben“, während der Idealismus „den Ideen allein Realität“ zuschreibt, „indem er behauptet, dass die Dinge, wie sie in der Einzelheit erscheinen, nicht ein Wahrhaftes sind“ (HW XIX, 571f.). Das Sinnliche gilt dem Idealismus als „ein Nichtiges“ (HW V, 44), weil „nichts wirklich ist als die Idee“ (HW VII, 25): Insofern ihr Sein „nur Schein“ ist, ist die empirische Welt „für das Nichtige“ zu erklären, während die absolute Wahrheit „jenseits jener Erscheinung nur in Gott ist, Gott nur das wahrhafte Sein ist“ (E, § 50 A). Der „philosophische wahrhafte Idealismus“ besteht eben in der Auffassung, dass die sinnlichen oder unmittelbaren Dinge „nur Schein“, also „nichts an sich sind“ (E, 246 Z), weil sie „*an sich* bloße Erscheinungen sind“ und „den Grund ihres Seins nicht in sich selbst, sondern in der allgemeinen göttlichen Idee haben“ (E, § 45 Z). Solcher Idealismus bildet „die Grundlage alles religiösen Bewusstseins“, da „auch dieses den Inbegriff alles dessen, was da ist, überhaupt die vorhandene Welt, als von Gott erschaffen und regiert betrachtet“ (ebd.). Dem idealistischen Ansatz liegt nämlich die „schon von der Religion vorausgesetzt[e]“ Ablehnung der Ansicht zugrunde, wonach „der gegebene Stoff der Anschauung und das Mannigfaltige der Vorstellung als das Reelle gegen das Gedachte und den Begriff“ anzusehen sind (HW VI, 259).

Im wissenschaftlichen Realismus treten an Stelle von Gott und der Idee andere ideale Bestände, aber am idealistisch-religiösen Ansatz wird festgehalten: Das Reale besteht in unerfahrbaren Entitäten, welche angesetzt werden, um die sinnlichen Gegebenheiten zu erklären, während letztere bloße Erscheinungen sind, die den Grund ihres Seins nicht in sich selbst haben und nicht wirklich bestehen. Das Gegenteil trifft zu: Das Reale oder wahrhafte Sein ist nicht das, was *gedacht, aber nicht erfahren und gegeben* werden kann, sondern das, was *nicht nur gedacht, sondern auch erfahren und gegeben* werden kann. Die Unabhängigkeit der Wirklichkeit vom Denken besagt nämlich zunächst die *Gegebenheit des Gegebenen*, die einen *sinnlichen* Charakter hat und durch *Denktätigkeit* nicht geschöpft oder verändert werden kann (Lewis 1929, 193, 66).

Bull. anal. phén. XVII 2 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

Wie selbst aus Brandoms Erläuterungen sachlich hervorgeht, ist das sinnlich Gegebene keine private, subjektive und immanente Empfindung, sondern das einzig intersubjektiv Erfahrbare und Bewährbare. Während nämlich das *sinnlich Gegebene ein Erscheinendes* ist und *sinnliche Qualitäten* wie Farbe, Ausdehnung und Raumgestalt aufweist, ist die *Empfindung kein Erscheinendes* und weist *keine sinnliche Qualität* auf, da sie keineswegs gefärbt, ausgedehnt usw. ist. Da also sinnliche Qualitäten „nicht Bewusstseinselemente, sondern Eigenschaften eines Gegenstandes" sind (Merleau-Ponty 1974, 23), stellen sie keine subjektiven Zustände dar.

Das Verhältnis zwischen Phänomenen einerseits und Dingen an sich sowie theoretischen Entitäten andererseits stellen Kant und Sellars auf den Kopf. Denn Sinnlichkeit ist kein „trübendes Medium, welches statt den Dingen an sich bloße Erscheinungen derselben gibt" (Hua Mat III, 172). Da sie Gedankendinge sind, sind die Dinge an sich und die anderen postulierten Entitäten denkbar, aber nicht erfahrbar, während sinnliche Phänomene nicht nur denkbar, sondern auch erfahrbar sind. Es ist demzufolge im wörtlichen Sinne verkehrt, jene als objektiv und real und diese als subjektiv und ideal anzusehen. Bloße Vorstellungen in mir sind die Dinge an sich sowie alle anderen *Gedankendinge*, wirklich und wahrhaft bestehend sind die *Sinnendinge*, die „dem tätigen Leben ursprünglich ichfremd vorgegeben, von außen her gegeben" sind (Hua XVII, 86). Für jedes theoretische Objekt gilt das, was Fichte über das Ding an sich sagt: Da es in der Erfahrung nicht vorkommt, hat es „keine Realität, außer diejenige, die es dadurch erhalten soll, dass nur aus ihm die Erfahrung sich erklären lasse", weshalb es eine „bloße Erdichtung" oder „völlige Chimäre" ist (GA I/4, 190, 192f.). Gegen Kant können wir hierbei auf Kant selbst rekurrieren: Ist der Gegenstand nicht gegeben, hat Erkenntnis keine objektive Realität und die Begriffe sind leer, denn „man hat dadurch zwar gedacht, in der Tat aber durch dieses Denken nichts erkannt, sondern bloß mit Vorstellungen gespielt" (Kant 1781/87, A 155/B 194f.). Eine jenseits der möglichen Erfahrung liegende Wirklichkeit ist ein *focus imaginarius*, nämlich eine leere Vorstellung, weil ihr Gegenstand nicht angeschaut, sondern bloß in symbolischer oder gedanklicher Weise gemeint werden kann.

Da Sellars ideale Denkkonstrukte als real hinstellt, ist sein Ansatz kein Realismus, sondern eine idealistische Mystik.

Sellars zufolge gibt es insofern keine prinzipiell unbeobachtbaren Entitäten, als theoretische Termini den Status von Beobachtungstermini und theoretische Aussagen den von Wahrnehmungswahrheiten annehmen können. Denn der Beobachtungsrahmen ist nicht der einzige Rahmen, in dem wir direkten empirischen Kontakt mit der Welt haben könnten (Sellars 1965, 196ff.),

Bull. anal. phén. XVII 2 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

da er durch einen theoretischen Rahmen ersetzbar ist, der der *wahrnehmungsmäßigen Funktion* des im Alltagsleben gegenwärtig gebrauchten Rahmens dienen könnte (Sellars 1963a, 97). Freilich wäre der Beobachtungsrahmen nur dann ersetzbar, wenn die Entitäten des theoretischen Rahmens *gegeben* wären.[1] Nun, im vollkommenen wissenschaftlichen Rahmen hätten die theoretischen Termini und Aussagen genau die Rolle, die die Beobachtungstermini und Beobachtungsaussagen im Beobachtungsrahmen haben: „the […] dualism of observation and theoretical framework would be transcended, and the world of theory and the world of observation would be one" (Sellars 1963b, 78). Insofern theoretische Aussagen fähig einer *faktischen* Wahrheit sind, ist eine Entwicklung der wissenschaftlichen Theorie denkbar, in der nicht mehr eine sinnlich vermittelte Erkenntnis stattfindet, sondern „a direct commerce of the conceptual framework of the theory with the world" (Sellars 1965, 204). Denn

> a theoretical framework can achieve first-class status only if a proper subset of its expressions acquire a direct role in observation. […] realism with respect to theoretical entities involves the idea that *in principle* theoretical expressions could take over and monopolize the direct response role which they now share, to a limited and subordinate extent, with expressions belonging to the framework of common sense (ebd. 198).

Die kategorialen Merkmale theoretischer Objekte könnten geradezu „by the explicit working of a logistically contrived deductive system" völlig gefasst werden (ebd. 179).

Bei solchem „collapse of the observational in the theoretical" (Rottschaefer 1978, 151) geht es um den alten idealistischen Traum einer Aufhebung des Dualismus Anschauung/Begriff, Erfahrung/Denken und somit des sinnlich Gegebenen: Theoretische Entitäten werden unmittelbar erfasst – genauso wie Kants Dinge an sich durch den göttlichen Verstand erkannt und Platons Ideen durch das „Auge der Seele" oder „das Gesicht der Seele" bzw. „des Intellekts" erschaut werden (*Resp*., 533 D, 519 B; *Symp*., 219 A).

Abgesehen von der Absurdität der idealistischen Annahme, der Beobachtungsrahmen sei ersetzbar, trifft die Bemerkung von Cornman (1978, 61f.) zu: Wenn es keine vollständige wissenschaftliche Beschreibung der Welt gibt, die mit der manifesten Beschreibung mithält, stellt jede wissenschaftliche Theorie eine Teilbeschreibung dar, die sich nicht in ein einziges Gesamtbild

[1] Vgl. Rottschaefer (1978, 154ff.).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

integrieren lässt, weshalb sich das vereinheitlichte manifeste Bild mit dem wissenschaftlichen Instrumentalismus als plausibler als die wissenschaftlichen Teilbilder mit dem wissenschaftlichen Realismus erweist.

8. Schluss

Aristoteles stigmatisiert diejenigen, die „die Beweise nicht aus den Phänomenen, sondern eher aus theoretischen Erwägungen zusammensuchen“ (*De caelo*, 293a 22-30), und die, wenn sie über die Phänomene sprechen, Dinge behaupten, „die mit den Phänomenen nicht übereinstimmen“, indem er sagt, dass „die Prinzipien der wahrnehmbaren Dinge wahrnehmbar sein müssen“, denn „der Zweck ist […] bei der Naturwissenschaft dasjenige, was als Phänomen stets und vor allem sichtbar ist“ (ebd. 306a 6-18). Gegen die eleatischen Denker, die „die Wahrnehmung überschreitend und vorbeisehend an ihr“ behaupten, dass das All nur Eines und unbewegt sei, bemerkt er, dass dies „zwar der logischen Gedankenführung nach zu folgen scheint, es aber in Beziehung auf die Dinge dem Wahnsinn nahesteht, solcher Ansicht zu sein“ (*De gener. et corr*., 325a 13-20). „Die Behauptung ‚Alles ruht‘ und die Suche nach einer Erklärung dafür, indem man alle Wahrnehmungen fahren lässt, das ist eine Art Gehirnerweichung“ (*Phys.*, 253a 31-34).

Übertragbar sind solche Beurteilungen auf diejenigen, die behaupten, dass die Alltagswelt der räumlich ausgedehnten und zeitlich dauernden gefärbten Gegenstände insofern irreal ist, als die Wissenschaft lehrt, dass es keine solchen Dinge gibt.

Danksagung Ich danke der Direktorin des Husserl-Archivs in Löwen, Prof. Julia Jansen, für die Genehmigung, aus Husserls unveröffentlichten Manuskripten zu zitieren, und Wolfgang Kaltenbacher für die Hinweise zur Verbesserung des Textes.

Abkürzungen

E Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. In HW, Bde. VIII-X.

GA Fichte, J. G., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromman-Holzboog, 1962-2012.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

Hua	*Husserliana. Edmund Husserl – Gesammelte Werke*. Den Haag: Nijhoff, 1950ff.
Hua Mat	*Husserliana Materialien. Edmund Husserl – Materialien*. Dordrecht: Kluwer, 2001ff.
HW	Hegel, G. W. F., *Werke in zwanzig Bänden*. Hg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel. Frankfurt: Suhrkamp, 1969-1971.

Literatur

Arabatzis, T. (2001). Can a Historian of Science be a Scientific Realist? *Philosophy of Science* 68, Supplement: S531–S541.

Brandom, R. (1997). Study Guide. In Sellars, W. *Empiricism and the Philosophy of Mind* (119–181). Cambridge: Harvard University Press.

Brentano, F. (1924). *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Bd. I. Hamburg: Meiner.

Brentano, F. (1980). *Vom Dasein Gottes*. Hamburg: Meiner.

Churchland, P. M. (1981). Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes. *Journal of Philosophy* 78: 67–90.

Churchland, P. M. (1984). *Matter and Consciousness. A Contemporary Introduction to the Philosophy of Mind*. Cambridge Mass.: MIT Press.

Cornman, J. (1970). Sellars, Scientific Realism, and Sensa. *Review of Metaphysics* 23: 417–451.

Cornman, J. (1977). Sellars on Scientific Realism and Perceiving. In Suppe, F., Asquith, P. D. (eds.). *PSA 1976*. Vol. 2 (344–358). East Lansing: Philosophy of Science Association.

Cornman, J. (1978). Sellarsian Scientific Realism without Sensa. In Pitt, J. C. (ed.). *The Philosophy of Wilfrid Sellars. Queries and Extensions* (57–71). Boston: Reidel.

Descartes, R. (1905). *Principia philosophiae*. In *Oeuvres des Descartes*. Bd. VIII-1. Paris: Cerf.

De Palma, V. (2012). Die Welt und die Evidenz. Zu Husserls Erledigung des Cartesianismus. *Husserl Studies* 28: 201–224.

De Palma, V. (2016). Subjekt und Erfahrung. Grundlagen und Implikationen von Husserls Kritik an die transzendentale Methode Kants. *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy* 8, N° 2: 304–325.

De Palma, V. (2020). Phenomenology and British Empiricism. In De Santis, D., Hopkins, B., and Majolino, C. (eds.). *The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy*. New York: Routledge.

Diano, C. (1973). Il problema della materia in Platone. In *Studi e saggi di filosofia antica* (229–278). Padova: Antenore.

Duhem, P. (1978). *Ziel und Struktur der physikalischen Theorie*. Hamburg: Meiner.

Duhem, P. (1992). *L'évolution de la mécanique*. Paris: Vrin.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

Gutting, G. (1978). Scientific Realism. In Pitt, J. C. (ed.). *The Philosophy of Wilfrid Sellars. Queries and Extensions* (105–128). Boston: Reidel.
Haack, S. (2009). *Evidence and Inquiry. A Pragmatist Reconstruction of Epistemology*. Amherst: Prometheus.
Haag, J. (2007). *Erfahrung und Gegenstand. Das Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand*. Frankfurt a.M.: Klostermann.
Kant, I. (1781/87). *Kritik der reinen Vernunft*. Riga: Hartknoch.
Külpe, O. (1910). *Erkenntnistheorie und Naturwissenschaft. Vortrag, gehalten am 19. September 1910 auf der 82. Versammlung Deutscher Naturforscher und Ärzte in Königsberg*. Leipzig: Hirzel.
Laudan, L. (1981). A Confutation of Convergent Realism. *Philosophy of Science* 48: 19–48.
Lewis, C. I. (1929). *Mind and the World-Order. Outline of a Theory of Knowledge*. New York: Scribner.
Lewis, C. I. (1946). *An Analysis of Knowledge and Valuation*. La Salle: Open Court.
Lyons, T. D. L. (2002). Scientific Realism and the Pessimistic Meta-Modus Tollens. In Clarke, S., Lyons, T. D. L. (eds.). *Recent Themes in the Philosophy of Science* (63–90). Dordrecht: Kluwer.
Merleau-Ponty, M. (1974). *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: De Gruyter.
Mach. E. (1905). *Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung*. Leipzig: Barth.
Metzinger, T. (1996). Niemand sein. Kann man eine naturalistische Perspektive auf die Subjektivität des Mentalen einnehmen? In Krämer, S. (hg.). *Bewußtsein. Philosophische Beiträge* (130–154). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
Metzinger, T. (2003). Phenomenal Transparency and Cognitive Self-reference. *Phenomenology and Cognitive Science* 2: 353–393.
Nagel, Th. (1997). *The Last Word*. Oxford: Oxford University Press.
Putnam, H. (1983). Why Reason can't be Naturalized. In *Realism and Reason. Philosophical Papers, vol. 3* (229–247). Cambridge: CUP.
Rang, B. (1990). *Husserls Phänomenologie der materiellen Natur*. Frankfurt: Klostermann.
Rottschaefer, W. A. (1978). Ordinary Knowledge and Scientific Realism. In Pitt, J. C. (ed.). *The Philosophy of Wilfrid Sellars. Queries and Extensions* (135–161). Boston: Reidel.
Schantz, R. (1990). *Der sinnliche Gehalt der Wahrnehmung*. München: Philosophia.
Sellars, W. (1963a). *Science, Perception and Reality*. London: Routledge & Kegan.
Sellars, W. (1963b). Theoretical Explanation. In Baumrin, B. (ed.). *Philosophy of science: The Delaware seminar*. Vol. 2 (61–78). New York: Interscience.
Sellars, W. (1965). Scientific Realism or Irenic Instrumentalism. In Cohen, R. S., Wartofsky, M. W. (eds.). *Boston Studies in the Philosophy of Science*. Vol. 2 (171–204). New York: Humanities Press.
Sellars, W. (1968). *Science and Metaphysics. Variations on Kantian Themes*. London: Routledge.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

Sellars, W. (1971). Science, Sense Impressions, and Sensa: A Reply to Cornman. *Review of Metaphysics* 24: 391–447.
Sellars, W. (1977). Is Scientific Realism Tenable? In Suppe, F., Asquith, P. D. (eds.). *PSA 1976*. Vol. 2 (307–334). East Lansing: Philosophy of Science Association.
Stegmüller, W. (1969). *Metaphysik, Skepsis, Wissenschaft*. Berlin/Heidelberg/New York: Springer.
Stich, S. P. (1983). *From Folk Psychology to Cognitive Science*. Cambridge Mass.: MIT Press.
Stumpf, C. (1939/40). *Erkenntnislehre*. 2 Bde. Leipzig: Barth.
Van Fraassen, B. C. (1977). On the Radical Incompleteness of the Manifest Image. In Suppe, F., Asquith, P. D. (eds.). *PSA 1976*. Vol. 2 (335–343). East Lansing: Philosophy of Science Association.
Van Fraassen, B. C. (1980). *The Scientific Image*, Oxford: Clarendon.
Van Fraassen, B. C. (1999). The Manifest Image and the Scientific Image. In Aerts, D. (ed.). *Einstein meets Magritte. The White Book – An Interdisciplinary Reflection* (29–52). Dordrecht: Kluwer.
Wiltsche, H. (2012). What is Wrong with Husserl's Scientific Anti-Realism? *Inquiry* 55: 105–130.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XVII 3, 2021 (Recensions 7)
https://popups.uliege.be/1782-2041/

ISSN: 1782-2041
DOI: 10.25518/1782-2041.1248

Recensions (février 2021)

Vincent Blok, *Heidegger's Concept of Philosophical Method. Innovating Philosophy in the Age of Global Warming*, Routledge Studies in Twentieth-Century Philosophy, Vol. 47, London, Routledge, 2020, 309 pages. ISBN : 9780367418120. Prix : 115 £.

The book raises the question about philosophical method in the age of global warming and climate change. Blok argues that we should ask about a method to access uncorrelated being, in order to understand our position on planet Earth at this crucial moment, where climate change, loss of biodiversity and overpopulation might threaten our survival:

> The question about our place on Earth leads to reflections on the philosophical method to get access to the Earth, while the question about the method of philosophy leads to reflections on planet Earth as uncorrelated being. (p. 21)

He borrows the notion of uncorrelated being from Meillassoux (p. 103-105), who recently introduced this concept in a critique of phenomenology's analysis of being as being-for-us. The first question is what Earth as uncorrelated being means. Uncorrelated being refers to reality as uncorrelated to man and human thought and action, for instance as it existed before the appearance of man and will eventually continue to exist after man has disappeared. In so far as our understanding of reality always derives from the way we access it through our knowledge of it, reality should be considered correlated being. This epistemological correlation prevents an understanding of the two relata, and more precisely of Earth, outside of its relation with man. Meillassoux's speculative realism understands uncorrelated reality as mathematical. For a number of methodological reasons he explains in the course of the book, Blok does not agree, and he searches for a different concept of Earth as uncorrelated being. This leads in the end to an ontology of Earth's materiality. In that sense,

the book can also be read as a critical discussion of speculative realism, and more precisely of Meillassoux's critique of Heidegger, which Blok refutes.

But why should we want or need to access Earth as uncorrelated being, if that would be at all possible? Why would it be important for philosophy to understand Earth this way? The need for a reflection on uncorrelated being is urgent in our time, Blok claims. He even states that the task of philosophical thinking is to think uncorrelated being, that is the thing in itself outside the human (note 46, p. 125), in order to clarify man's position in this being. Modern time is characterized by an indifference towards being and a pre-occupation with beings as useful objects in the age of technology. This is the world (in the Heideggerian sense) we live in, in which everything is made serviceable for humans. This way of disclosing being, which we, according to a Heideggerian understanding, do not master ourselves, but is a specific epochal emergence of being in which we take part, has disastrous consequences for our being-in-the-world itself. It threatens our proper conditions of survival. So we need to enter a new way of being-in-the-world. In short, we need a new world. But this depends on how we relate to Earth. In order to change our being-in-the-world and hence to adopt a different attitude towards reality, we need to understand the conditions of possibility of such a change, and this requires us to understand the relation between the world we live in now and what founds it. So paradoxically enough, Blok seems to contend that our incapacity to understand Earth as uncorrelated being prevents us from understanding and eventually changing our place on it. This is the first brain teaser Blok's analysis presents to the reader.

The third question is what Earth means. How can we conceptualize Earth as uncorrelated being? For Blok, the crisis of contemporary philosophy consists precisely in a lack of interest in philosophical method to access uncorrelated being. This is a reminder of Husserl's plea and search for philosophy as a rigorous science a century ago, although the nature of the crisis is different from what he diagnosed it to be in his time. This lack is diagnosed in speculative realism (Meillassoux), object-oriented ontology (Harman) and ecological realism (Morton) (Introduction). Blok addresses this question about philosophical method through a critical engagement with Heidegger's thinking. Heidegger can guide us here because he considers the question of how we can have access to the meaning of the facticity of the correlation between being and thinking (understanding of being) as the central problem of phenomenology. Uncorrelated being beyond the correlation contains the meaning of this correlation. So the question is whether Heidegger's method of philosophy provides access to uncorrelated being. Blok offers in the first part of the book under the title "Analysis" a new interpretation of Heidegger's philosophical

Bull. anal. phén. XVII 3 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

method in the light of postmodernism (Derrida) and speculative realism. This leads to an extensive discussion of Heidegger's criticism of the theoretical attitude characteristic of Husserl's phenomenology and of his innovation of philosophical method as hermeneutic philosophy (Chapter 1), of Heidegger's method of questioning (Chapter 2), of the 'religious' character of his philosophical method (Chapter 3) and of his concept of philosophical method as explorative confrontation (*Auseinandersetzung*) (Chapter 3). The discussion of these topics is a substantial contribution to Heidegger scholarship, but it is not always clear what the coherence between this different aspects is.

Blok explains how Heidegger radically changed the method of questioning typical of philosophy. Heidegger questioned and rejected the traditional metaphysical guiding question about the being of beings and articulated the grounding question about the truth of being, which he identifies as a-lètheia. Philosophical thought should reflect on the facticity of the correlation of being and thinking and try to uncover its sense or meaning. The method for this reflection is found in the exploration of questioning as a particular correlation between being and thinking. Although this method provides access to the correlation, it does not provide direct access to the truth of being because of the inclusion of thinking in the correlation. Hence the basic question for Heidegger is how we have access to uncorrelated being beyond the correlation and which contains the meaning of this correlation (p. 114). Questioning the nature of (traditional) questioning, which is typical of Heidegger's method, thus leads to a reflection on concealed and hence uncorrelated being:

> The correlation between being and thinking (understanding of being) is indeed the point of departure of his philosophical thought, but he in fact raises the question of the sense or meaning of being of this self-evident correlation, which itself is beyond understanding, that is, which concerns uncorrelated being. (p. 109)

Blok claims that this attests for the relevance of Heidegger's philosophy today, where it is necessary to conceptualize Earth as uncorrelated being. Yet Blok argues that Heidegger's method suffers from various defects, which disable him to conceptualize uncorrelated being. The most important of these defects is a kind of circularity (p. 25, 177, 255). This circularity is the result of the method Heidegger uses to approach the object of analysis. In that sense, his take on the phenomenon he is trying to analyze is biased by his very method. Blok enters into an intricate discussion in part 2 entitled "Critique", with Heidegger's analysis of the Will (Chapter 5), and of Art and poetry (Chapter 6) in order to substantiate this claim. As a result, he redefines in a post-

Bull. anal. phén. XVII 3 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

Heideggerian sense, with reference to Gibson's affordance theory, the Will as a person's attentive responsiveness to the affordance of that which is willed, and not as our decision to will that which is willed (note 38 p. 195). The method used to do this, which is inspired by Heidegger, is called explorative confrontation:

> This means that the concept of willing should be derived from the things themselves, and the only thing that is manifest is the willing relation between the one who wills and that which is willed in willing — the directedness towards something. (p. 177)

This rehabilitation of the concept of the will is important and necessary in contemporary philosophy, Blok claims, because it implies that willing is characterized by an interest in the other or world because of the mutual involvement of the one who wills (self) and that which is willed (other or world) (p. 176). World-interest is a main characteristic of and requirement for a philosophical method that wants to understand (Earth as) uncorrelated being. This concept of willing is a necessary prerequisite for the interrogative intention, the attentive responsiveness and creativity of a post-Heideggerian method, whose main objective is the search for a new world amidst the technological world of today.

Furthermore, Blok contends that in the end Earth "remains unconceptualized in Heidegger" (p. 272). He identifies four characteristics of Earth as uncorrelated being for Heidegger, one of which is Earth as origin of the world. But Earth is here only indirectly accessible through an acquaintance with that (the world) which is related to it in the sense of founded in it. Hence Blok concludes that "(…) although Heidegger acknowledges Earth as uncorrelated being (ontological level), he derives his understanding of it from the way in which he has access to it (epistemological level)" (p. 272). This means that although Earth as uncorrelated being is ontologically prior to the world, it is epistemologically later than our experience of the world. The characteristics of Earth are derived from those of the world. Also, Heidegger's method is characterized by what Blok calls an onto-centrism, that is, by a focus on being and an indifference regarding beings. This prevents Heidegger from accessing planet Earth as uncorrelated being, in the sense of an ontic-ontological condition for our being-in-the-world. Blok consequently asks for a revision of his philosophical method in order to articulate a post-Heideggerian understanding of Earth as an ontic-ontological condition of possibility.

In chapter 7 of the book "Philosophical Method as Earthbound Confrontation", Blok sets out to do this. Ontic phenomena like the emergence of planet

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

Earth and of humanity on Earth have an ontological effect, namely the emergence of being, which presupposes the presence of Dasein. And so when humanity would disappear, this would also be an ontic event with ontological consequences (p. 274). The last paragraph of the book further details the characteristics of Earth as such an ontic-ontological condition of possibility. Blok calls this "the ontology of Earth's materiality as uncorrelated being" (p. 287). In the end, this complicated and difficult enumeration results in the conclusion that human existence needs the Earth, but not the other way round, and that a post-human, non-human world is thus possible. This seems a rather disappointing conclusion of such an intricate and challenging study of Heidegger's concept of philosophical method, which is actually the bulk and main interest of Blok's book. Whether the ontology of Earth's materiality as uncorrelated being is also a valuable contribution to eco-philosophy remains to be seen. Not only is the attribution of for instance responsive conativity to Earths materiality problematical because it seems to anthropomorphize material earthly processes. It is not clearly explained either how this ontology could found a new environmental ethics concerning our place on Earth as Blok claims it should.

The main interest of this book lies with the problem of method in order to answer the question how we should conceive of reality and our place in it. What are the basic characteristics of planet Earth and how should we behave towards it? Can we go on understanding the Earth as a material for our human needs or need we another insertion into our threatened environment? What are the conditions of possibility of our being-in-the-world and how could we respond to the threat of our survival on the basis of our understanding of them? Although these questions are certainly urgent in this time of global warming, one question continues to hang in the air throughout the book. Why is it necessary to adopt a post-Heideggerian discourse about Earth as uncorrelated being in order to reflect on our place on and attitude towards planet Earth, inorganic and organic nature, the environment and humanity in the age of global warming? We all know by now that we are heading towards a potential catastrophe if we do not rapidly and drastically change our way of being-in-the-world. But this is not a philosophical, it is a scientific insight. And it is also science that teaches us what options we have, if we don't want to end up with a dangerous change of the conditions of life as we live it now. How could philosophy and more precisely a philosophy inspired by Heidegger be of any help here? This question is the more relevant, because Heidegger understood the way we are in the world as the result of the emergence of being, which is not under human control. So changing our attitude to reality is not something we can do, but an Ereignis we have to wait for and be attentive to and open for. The idea that willing is also a matter of attentive responsiveness to the

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

possibility of another world seems promising here, and Blok should deepen this in the future.

As Blok remarks in his introduction, the three main contributions of the book are: A new interpretation of Heidegger's method, which is critically assessed, and thirdly a contribution to debates in contemporary environmental philosophy. This interpretation and discussion testifies of Blok's Heidegger-scholarship and is an important contribution to the study of Heidegger. The more problematic contribution seems to me the articulation of a post-Heideggerian concept of the Earth as uncorrelated being, that is the above mentioned ontology of Earth's materiality as uncorrelated being.

Peter Reynaert
Universiteit Antwerpen

Paul Humphreys, *Emergence. A philosophical Account*, New York, Oxford University Press, 2016, 288 pages. ISBN : 0190620323. Prix : 76,74 €.

Cet ouvrage de P. Humphreys (University of Virginia) entreprend une explication et une défense du concept d'émergence. « Account », dans le titre, doit s'entendre au sens des critiques quand ils nous parlent de l'*account* qu'un bon musicien nous ferait d'une œuvre de Chopin : si l'œuvre est bien déjà là avant d'être jouée (comme le concept d'émergence), il s'agit d'opérer des choix qui orientent l'interprétation que l'on en rend.

L'émergence est un concept que l'on fait souvent remonter au *System of Logic* de J. S. Mill (voir Livre III, ch. 6 sur la composition des causes) ainsi qu'aux développements du *British emergentism* (C. D. Broad, Lloyd Morgan). Comme le montre l'ouvrage, l'émergence se produit faute de réductibilité d'une loi, d'une entité, d'une propriété, à des lois, propriétés, entités d'un autre domaine. En termes de *niveaux* (métaphore que l'ouvrage nous invite à abandonner), une propriété ou une entité d'un niveau supérieur B est émergente par rapport à un niveau initial A si elle n'est pas réductible à la simple combinaison additive de propriétés ou entités de A. Les critères pour parler d'émergence seraient donc (p. 26-36) : (1) une *nouveauté* par rapport à un domaine initial (B n'était pas prévisible à partir de A), (2) le fait que ce qui émerge soit *en relation* avec ce par rapport à quoi on le dit émerger (sans quoi tout émergerait de tout ce par rapport à quoi il est irréductible), (3) une *autonomie* de l'entité émergente (par ex. que les lois qui s'y appliquent ne proviennent pas du domaine dont elle émerge), (4) une forme de *holisme* (la propriété émergente

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

serait possédée par un système, comme *tout* émergeant des relations de ses parties). Pour Humphreys, la nouveauté et le fait qu'il y ait une relation entre ce qui est émergent et ce dont il émerge sont les seuls critères à être des conditions nécessaires.

Pour donner un exemple, selon la théorie que l'on adopte, les états mentaux pourraient être considérés comme émergents par rapport aux influx nerveux des neurosciences. On pourrait avoir de bonnes raisons de supposer les états mentaux irréductibles à la somme des propriétés des influx nerveux. Ils sont par ailleurs nouveaux, au sens où la propriété d'intentionnalité apparaît avec eux, et on peut — selon nos présupposés théoriques — les supposer reliés à des états corporels, par relation de survenance (*supervenience*) par exemple. Un autre exemple canonique (Mill, L. III, ch. 6) est l'eau. Les propriétés de l'eau comme molécule sont irréductibles à la somme des propriétés des atomes H et O. Elles sont nouvelles et pourtant la molécule d'eau (du domaine de la chimie) est bien reliée aux atomes de la physique qui la composent.

Les choix de Humphreys peuvent étonner dans un premier temps. L'auteur préfère ne pas donner de poids aux théories qui feraient de l'émergence un phénomène inexplicable d'un point de vue rationnel et scientifique. Si l'auteur montre que le concept prend de l'importance au début du 20^{e} siècle suite aux failles des modèles atomistes réductionnistes (en physique ou en logique), il insiste sur le fait que l'émergence n'est pas une notion vague ou mystique apparue pour combler leurs gouffres explicatifs faute de mieux. Au contraire, de nombreuses sciences fourniraient désormais des modèles élaborés de phénomènes émergents (par ex. les liaisons covalentes en chimie). L'ouvrage replace ces modèles dans la taxonomie du concept qu'il entend réaliser, et conclut de façon significative (ch. 7) sur l'émergence en sciences.

Un premier réflexe pourrait être de voir là une asymétrie : l'ouvrage se concentre sur des théories gagnantes, qui réussissent (corroborées d'un point de vue scientifique), en délaissant des théories de l'émergence appliquées aux états mentaux, aux *qualia* et à la conscience, car leurs cadres théoriques seraient moins clairs. En effet, sans vraiment mentionner la phénoménologie et la philosophie de l'esprit, absents de marque de l'ouvrage, Humphreys précise que les cadres théoriques des neurosciences et de la psychologie « restent sous-développés (*underdeveloped*) en comparaison de la physique et de la chimie » (p. xix). Cependant, ce genre de remarque — problématique du point de vue de l'histoire de la philosophie — pourrait aussi être lu comme l'effet d'un choix méthodologique plus riche. Plutôt que de parler de l'émergence de la conscience ou des états mentaux, mystérieuse au sens où plusieurs auteurs (par ex. C. D. Broad, et plus récemment McLaughlin) ont eu tendance à valoriser

Bull. anal. phén. XVII 3 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

une certaine inexplicabilité de ce type d'émergence (p. 217), Humphreys entend montrer que l'émergence *existe* dans les domaines de la physique. L'insistance sur les cas qu'il trouve en physique quantique ou en chimie a donc pour rôle de soutenir la thèse très forte de l'ouvrage selon laquelle il y a de l'émergence ontologique. Comme défense de l'émergence, l'ouvrage prend donc le parti de ne pas poser en détail la question de l'émergence par rapport à la conscience, pour prouver qu'il existe des phénomènes émergents réels, dans différents domaines de la physique. Humphreys revendique une posture qu'il qualifie de physicalisme non-fondamental et qui n'exclut pas *a priori* de nouveaux développements sur l'émergence pour des entités intentionnelles (ch. 6.1).

Si donc l'ouvrage entend nous fournir un cadre conceptuel pour comprendre l'émergence et en construire des théories cohérentes, c'est bien une thèse sur l'existence de phénomènes émergents qui est sans arrêt mise en avant. Humphreys dégage différents types d'émergence (ch. 1.7) : inférentielle, conceptuelle, ontologique. Chacun de ces types peut être soit synchronique (l'émergence a alors lieu à un instant *t,* abstrait, pris isolément), soit diachronique (l'émergence dépend d'un processus temporel pour se réaliser). L'émergence inférentielle revient à parler d'émergence quand on ne sait pas *prédire* à partir d'un système initial les propriétés émergentes, faute d'axiomes suffisants au niveau du système initial ou d'une intelligence capable de compiler toutes les étapes pour déduire la propriété émergente à partir des axiomes à disposition. L'émergence conceptuelle, relativement proche, se produit quand on a besoin de nouvelles représentations théoriques (concepts) et linguistiques pour décrire le phénomène émergent.

Ces deux types d'émergence ne correspondent pourtant pas encore à l'affirmation d'une réalité ontologique de l'émergence. L'émergence ontologique voit en l'émergence une propriété objective d'un phénomène du monde, indépendamment des lacunes des sujets connaissant. C'est de ce type d'émergence que Humphreys entend montrer l'existence, et il lui dédie la plus grande partie de son ouvrage (ch. 3). Des modèles atomistes, incapables de déduire les propriétés de l'eau à partir des atomes, pourraient encore s'accommoder de l'émergence inférentielle et conceptuelle : les entités fondamentales resteraient des atomes, au sens d'individus identiques et immuables. L'émergence ontologique apporte avec elle des questions plus épineuses : que se passe-t-il si l'entité émergente opère une causalité descendante (*downward causation*) sur les entités dont elle émerge ? Accepte-t-on la causalité descendante au prix d'abandonner une clôture causale des événements d'un domaine de la réalité ? L'ouvrage envisage de nombreux cas intéressants, comme l'émergence transformationnelle (des individus en interaction dans un domaine D peuvent se

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

transformer en nouveaux individus répondant à des principes d'un nouveau domaine D'), l'émergence comme fusion, etc.

Si l'ouvrage est lu comme une défense de l'émergence, se cantonner à prouver l'existence de formes d'émergence ontologique via des propositions scientifiques peut alors être un projet riche pour défendre, dans un second temps, que le fait de parler d'émergence pour la conscience, les *qualia* et la vie ne revient pas à utiliser un concept creux. Certes, on peut s'étonner de telles divergences d'approche, comme le fait J. Racine dans sa recension de *Qu'est-ce que l'émergence ?* (O. Sartenaer, Vrin, 2018) : certains livres récents sur l'émergence se concentrent principalement sur la philosophie de l'esprit ou choisissent à l'inverse de laisser de côté la question de la conscience (ainsi, C. Gillett, *Reduction and Emergence in Science and Philosophy*, Cambridge, 2016). Mais les modèles proposés ici par Humphreys pourraient être repris et ne visent pas à exclure les entités intentionnelles, plutôt à nous inciter à les penser à nouveau, si c'est là le problème qui nous anime. C'est qu'au final, ce serait un très mauvais argument de supposer que la conscience ou nos états mentaux soient trop étranges et mystérieux que pour être des candidats à une émergence réelle, en tant qu'entités réelles : comme le souligne Humphreys, les entités de la physique fondamentale sont tout aussi étranges. Ce qui est rejeté par l'ouvrage, c'est le postulat que l'émergence d'une entité serait par principe inexplicable.

Jérôme Flas
Université de Liège

Sebastian Watzl, *Structuring Mind. The Nature of Attention and How it Shapes Consciousness*, Oxford, Oxford University Press, 2017, 336 pages. ISBN : 9780199658428. Prix : 52 £.

Sebastian Watzl's *Structuring Mind, The Nature of Attention and How it Shapes Consiousness*, leaves in no abeyance the book's goal. Both branches of its pivotal contentions on the phenomenology of attention are broached: the first aims to provide a definition of attention closely interwoven with the second aim of elucidating its intimate interrelation to consciousness. Defended in a parallel manner, the ulterior ambition of the oeuvre fulfils itself as promised from the cover. The nature of attention mirrors shaped phenomenal consciousness, while, *vice-vers*a, structured experiences reveal the nature of attention.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

The first part of *Structuring Mind*, expanding from Chapters 1-7, vindicates a definition of attention *qua* unified subject-level phenomenon employing three distinct, yet, reciprocally controlled methods. Firstly, it tackles scientific theories of attention stemming from cognitive psychology and neuroscience, according to which attention has been treated as everything from a perceptual filter to a feature integration mechanism and a regulator of biased-competition for brain resources. Secondly, the author discusses folk-psychology expressions, namely intelligible ways our quotidian talking and understanding of attention employ. Finally, he resorts to introspection as a traditionally philosophical method of acquiring knowledge of our own mental lives as well as those of others.

Watzl's pivotal strategy in indicating the intrinsic inadequacies of reductionist accounts- scientific and philosophical alike- consists in underscoring their failure to identify attention *per se* with a unified neuronal and/or computational process (or a set or property of such processes), able to account for its nature. Albeit their yielding reductive explanations of what underpins attention on the sub-subject level, the author claims that only on the subject level does attention earn a unified definition, dissipating on this basis even identifying reductionism about attention. Simultaneously, he refutes objections advanced by eliminativism and disunity views about attention that reject its fundamental character. In this perspective the author appeals to attention's significance for a subject's mental life.

Towards this end, in chapter 3 Watzl endeavours to establish the metaphysically fundamental kind of attention as a mental activity in which the subject engages. Nevertheless, this mental activity belongs to a quite particular sort, the sort that accommodates its multifarious effects as well as its diverse manifestations as intentional and unintentional, passive and active. Attention is an activity *qua* temporally open-ended shaped process, unlike states or events, which can unfold in different manners along the course. What is more, attention as a process is guided by two different factors: i. Psychological salience of a subject's mental states when unintentional and, ii. The executive control system of the subject when intentionally performed.

In Chapter 4, Watzl proceeds in elucidating what this very activity ultimately consists in. In that perspective, he vindicates a thesis, designated the Priority Structure View (page 70, henceforth P.S.V.) that equates attention to the activity of "creating, maintaining and changing a certain structure of the mind". The P.S.V. potentiates a unified view on different facets of attentional varieties in virtue of different priority structures in tandem with their integration with other aspects of mental life. Establishing the kind of activity attention is paves the way into demarcating the elements of priority structures and their

Bull. anal. phén. XVII 3 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

structuring relation: the elements encompass the subject's mental states, events or processes related via relations of weak priority (a subject's mental state, event or process x_1 is at least as much prioritized as is x_2). At this argumentation stage, Watzl holds that the weak priority relation consists in an external relation, namely a relation not fully explained by the intrinsic properties of x_1 and x_2, a contention of utter importance for the second half of his exposition.

Chapter 5 ultimately deals with the emerging issue of the role of priority structures. The author vindicates a functionally organizational role of priority structures enabling behavioural decoupling. This view aligns with an influential functional alternative defended by Wayne Wu (Wu 2014), to wit attention *qua* selection for action, yet differing in important points. Chapters 6 and 7 of *Structuring Mind* are dedicated to yielding subtle explications of the two *prima facie* disparate facets of attention, namely its being both passive and active. Having already consolidated that either due to psychological salience or due to the subject's executive control system, priority structures are primordially chiselled out of subject-level states, psychological salience-a mind's property-(in the manner of evolution-guide of the attentional process), is further elaborated. Firstly, the occurrent subject-level states foster an imperatival content that dictates that x ought to be placed on top position of a priority structure. This imperative character permits to account for the variety of cues (mostly exogenous), the mode of attentional alteration it triggers as well as the connection between cues and attentional alteration. Moreover, this tenet permits the author to surmount four potential constraints: it yields reasons why the psychologically salient states are guiding, the motivational impact experienced by the subject, why they are mainly perceptual states and normatively neutral. With regards to guidance by executive control systems, Chapter 7 draws a specific analogy between intentional attention and intentional body movement, relying on a specific conception about agency as intentional self-controlled action.

Having seized a number of conclusions from demarcating the nature of attention, as activity of continuously creating, maintaining and changing priority structures, Watzl proceeds in the subsequent chapter into examining how this definition squares with the contribution of attention to phenomenal consciousness. His argumentation relies in the central observation that attention does make a phenomenal contribution beyond the ones exhausted by an appearance view proponent, to wit roughly the view that the phenomenal contribution of attention is exhaustively accounted for in terms of the effect on phenomenal qualities of conscious experience. What this view overlooks resides exactly in what the phenomenal contribution of attention fundamentally consists in, *id est* the curving of the experience's phenomenal structure into centre

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

and periphery (the topic of Chapter 9), deflating its intimate connexion to its very nature. The advantages of this anti-deflationist view encompass a claim that not only is intuitive, but also refutes resistance stemming from the transparency thesis of experience as well as from the epistemic access to this phenomenal difference. In concert with this an epistemic argument is broached, articulated in two faces (page 179): the discriminability claim (1) (a subject can immediately and without external observation discern an attentional episode a from its replicated one with regards to its phenomenal properties b) and the discriminability phenomenology link (from the subject's ability to immediately discern a from b we infer that a and b are phenomenally different).

The appearance view is further confronted by delving into the rudiments of attention's phenomenal contribution. Since phenomenal experience appears not only replete of phenomenal qualities forming its parts but also structured, the question is irrevocably generated: how do phenomenal parts articulate themselves in conscious experiences? Exactly as articulated priority structures forming parts of conscious experiences partitioned more centrally or more peripherally than others. This partition constitutes the form of the subject's subjective perspective in the world of appearances: arrangement of conscious experience across the diptych centre-periphery. The ramifications of this contention, designated as phenomenal structuralism, are brought to the fore in the reminder of the book.

Abiding by phenomenal structuralism enables Watzl, along chapter 9, to expound an argument against a certain conception of attention as either mode of consciousness or determination of a mode of consciousness. Qualitative parts of conscious experiences connect to each other by virtue of an external centrality relation generating entire centrality systems. The entailed aforementioned significant parts compounded according to external (non derivable from the parts' intrinsic phenomenal qualities) weak priority relations exhibit both phenomenal unity and phenomenal entanglement. Centrality systems, drawing on a Gurwitschean inspiration to describe them, are often imbued by the centre-thematic field- margin partition. Having consolidated these rudimentary points, Watzl expounds the Phenomenal Construction Thesis pertaining to the phenomenal properties of a centrality system S, namely their being fully grounded in both the phenomenal qualities of qualitative parts composing S and the centrality relations between these parts. Refuting on the basis of phenomenal structuralism both phenomenal atomism (briefly the view that the existence of the whole is ultimately grounded on the existence of the parts) and phenomenal holism (referring to Elijah Chudnoff's stance on the matter (see Chudnoff 2013), who circumscribes it along these lines: the phenomenal properties of a qualitative part being such and such is partially grounded on the

Bull. anal. phén. XVII 3 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

part's sustaining a very specific position in a centrality system), Watzl opts for a nuanced outlook of phenomenal construction that preserves the possibility of qualitative parts' existence independently of the centrality system they are embedded in.

In the next chapters (10 and 11) the rationale delivered along chapters 6 and 7 with regards to psychological salience and executive control systems guiding attention in unintentional and intentional manner respectively, expands with the perspective of explicating the corresponding arrangements of conscious experience upon attentional phenomenal differences. In agreement with the first part's conclusions, Watzl tackles the phenomenal salience of attentional conscious experience as the entertaining of a representation dictating in an imperative manner that a specific centrality structure ought to be achieved. Deemed in such dynamic a fashion, conscious experience incessantly reconfigures itself into centre-periphery aligned to priority structures occupying attention: whatever occupies attention is reflected in a relatively phenomenal central experiential position in consciousness. Since phenomenal salience entails a command to transit from an experiential state to another — a contention admittedly inspired by Husserl's analyses of the structure of inner time consciousness- Watzl concludes that the fluidity of the stream of consciousness -temporally construed- is part and parcel with the passively guided attention overarched by phenomenal salience: antecedent experiences aim to subsequent ones, propelling reconfigurations of centrality structures.

In what follows, active guidance of attention is addressed in terms of agentive attention awareness of the phenomenal structure of experience: how a subject acquires knowledge of the phenomenal structure of her own experience relies largely on exerting attentional guidance, to wit on regulating priority and centrality structures. Addressing issues stemming from the debate on the sense of agency, the author extracts a notion of agentive attention awareness (the technical term designated "pushmi-pullyu" in the current dialogue, a notion of agentive awareness entailing both mind-to-world and world-to-mind directions of fit) empowering him to accommodate cases where attentional illusions ensue: the subject can introspectively form beliefs pertaining to the attentional structure of her experience by learning how to guide attention more subtly. In other words, the subject via agentive attention awareness is enabled to form beliefs about the fact that a guiding state is being prioritized over another, based on which she introspectively acquires knowledge of the attentional structure of consciousness.

Chapter 12 is dedicated to confronting a perplexing issue pertaining to the metaphysics of the attention-phenomenal consciousness relation. Watzl preliminarily reconstructs the background of the prevailing discussion rotating

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

around a cardinal topic: is attention sufficient for consciousness? Is attention necessary for consciousness? Rejecting the validity of affirming the first point relying on experimental evidence of unconscious attention, he deems even its weaker position as focal sufficiency unsustainable (succinctly the claim that a mental state's occupation of the top priority position in a subject's priority system would suffice for phenomenal consciousness). The same obtains for the focal necessity claim, namely the claim that for a subject to be phenomenally conscious of a state, this state necessarily is the focus of attention. Nevertheless, the level of difficulty inherent in the overarching discussion magnifies itself when the thornier question of the relation between attention and accessible phenomenal consciousness ensues. Watzl proposes a solution reinforced by his comprehensive analysis of priority systems empowering an alternative framing of the problem along the following lines: does assuming the position of attention consisting in management of priority structure provides us with a better comprehension of the necessity that a mental state, process or activity be embedded as psychological part in a subject's priority system for it to be phenomenally conscious?

The conclusive part of the book advances a tenet on the essential attentional facet of consciousness irrespectively of its physicalist or dualist contentions. Watzl suggests that phenomenally distinct centrality relations in a subject's total centrality system sustain a viable story about three main features of consciousness: a unified, subjective and perspectival stance on the world. Unification, subjectivity and perspectivity emanate from the re-arranging of centrality structures that resist explanation purely in terms of phenomenal properties (*pace* the appearance view).

All in all, Watzl's endeavour strikes the reader immediately with its clairvoyance when underscoring shortages of standardised, influential scientific theories of attention as well as with the contribution to the unequivocal dialogue of the phenomenal character of conscious experience. Never does he omit the contemporary debate on the emerging issues, nor does he neglect to pay homage to pioneers expounding ideas to be nuanced in *Structuring Mind*. What the reader would anticipate is a somewhat more thorough circumscription of the interconnection between the external centrality relation and the phenomenal properties of the relevant qualitative states allocated a relatively more central or more peripheral position within a centrality system. Alternatively phrased, if both phenomenal atomism and phenomenal holism are to be refuted thanks to their structuralist alternative, a supplementary determination of the dependency relations between the catalyst and the reagents might prove beneficial. Do some phenomenal qualities of qualitative parts in a centrality system tend to "impose themselves" in more central positions? Do the former solicit

Bull. anal. phén. XVII 3 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

a specific kind of "catalyst" to become integrated in a centrality structure? To my mind, insistence on the nature of external centrality relation (along with a parallel one on the weak external relation of priority structures) would further enhance one of the book's admirable analyses on the phenomenology of attention.

References

Wu Wayne (2014), *Attention*, Oxford, Routledge.
Chudnoff Elijah (2013), "Gurwitsch's phenomenal holism", *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 12(3), 559–78.

Dimitra-Mimika Koulaxidi
Université de Liège

Anna Donise, *Critica della Ragione Empatica. Fenomenologia dell'altruismo e della crudeltà*, Bologna, Il Mulino, 2019, 303 pages. ISBN : 8815285695. Prix 26 €.

Dans le vaste paysage des émotions, l'empathie représente une notion complexe en raison des nombreuses définitions qui ont été proposées, depuis Lipps jusqu'à aujourd'hui. Se référant à la pensée phénoménologique, le nouveau livre d'Anna Donise aborde la question de front et assume un double objectif : 1) définir l'empathie et, ce faisant, 2) en saisir la portée normative. Le livre se divise en deux parties — l'une théorique et l'autre pratique — qui permettent au lecteur de pénétrer dans l'univers de l'empathie, un monde qui est simplement et fondamentalement humain.

L'ouvrage commence par une description exhaustive et méticuleuse du *status quaestionis* concernant la recherche sur l'empathie. L'autrice reconstruit les principales théories qui occupent la scène philosophique. Un point de référence important, que l'on retrouve à plusieurs reprises dans le texte, est Lipps, qui non seulement a été le premier à appliquer l'empathie en dehors du domaine esthétique, mais qui l'a de surcroît essentiellement définie comme notre manière d'être dans le monde. En suivant ce point de vue, l'autrice souligne la façon dont notre être dans le monde est, en réalité, connoté émotionnellement : la dimension émotionnelle devient ainsi une modalité d'être et de savoir, et elle détermine notre rapport avec la réalité. Cependant, l'approche lippsienne trouve sa limite dans l'accent excessif qu'elle porte au rôle de l'imitation et du niveau inconscient. Pour cette raison, Donise, même si elle part de Lipps, s'en

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

écarte et adopte une approche phénoménologique, notamment en ce qui concerne l'attention accordée à la séparation que le Je et le Tu doivent maintenir au sein d'une expérience empathique authentique. Pour Husserl, dans la *Paarung*, je comprends que l'autre est un sujet au même titre que je le suis moi-même, un *ici et maintenant*, mais je comprends aussi que ses expériences me resteront étrangères et inaccessibles, car chaque individu représente un centre d'orientations différent. Cette asymétrie constitue un fossé insurmontable, mais qui assume le rôle important de préserver l'individualité : si la bilatéralité de la kinesthésie était étendue non seulement à mon corps, mais aussi à celui des autres, alors il n'y aurait qu'une seule conscience, un seul et unique *Leib*.

Le concept principal de l'ouvrage est celui de *stratification*. Donise élabore une véritable théorie de l'empathie entendue comme une émotion qui se déploie à travers différents niveaux. La référence à Husserl est inévitable. En effet, nous savons que, dans la vaste production husserlienne, il est possible de trouver de nombreuses définitions — ou tentatives de définition — de ce concept, depuis l'aperception simplement passive de l'*animalité* d'autrui (*animalische Apperzeption)*, jusqu'à la compréhension active de ce que l'autre entend exprimer à travers ses mouvements.

Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si une seconde référence, liée à la compréhension de la configuration émotionnelle, est le phénoménologue Max Scheler qui, dans *Nature et formes de la Sympathie* (1923), avait décrit une vie émotionnelle *stratifiée*. Le second chapitre est donc consacré à l'élaboration d'une théorie de l'empathie, une théorie qui parvient à combiner la nature polymorphe de ce concept avec ses nombreuses fonctions. En d'autres termes, Donise parvient à rendre justice aux différents *niveaux* que le terme général d'empathie inclut, des niveaux qui, inévitablement, s'entrecroisent. De manière cohérente avec l'approche schelerienne, le premier niveau affectif identifié est l'unipathie. Il s'agit du sentiment à la base de toute forme d'appréhension de l'autre, le fondement primordial de la donation d'autrui. Le deuxième niveau est celui de la contagion émotionnelle, dans lequel la dimension fusionnelle est toujours présente, mais uniquement au niveau du vécu en question, et non au niveau de l'identité des sujets impliqués.

La véritable distinction entre notre vécu et celui d'autrui s'opère au niveau de l'empathie, qui comprend à son tour trois niveaux : le niveau *émotionnel* (dans lequel on ressent l'expérience émotionnelle des autres, en la différenciant de la sienne, mais sans capacité d'évaluation immédiate), le niveau de l'*identification* (plus connoté cognitivement) et le niveau *compréhensif-narratif.* Dans ce dernier cas, des capacités d'imagination entrent en jeu, comme

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

lorsque nous lisons un roman, qui permettent de nous identifier aux protagonistes. Tous ces niveaux sont nécessaires et déterminent la couche la plus élevée de la participation émotionnelle : la *sympathie*, qui prend place à titre d'expérience hybride, comprenant à la fois des éléments émotionnels et cognitifs, un « se sentir *avec* l'autre, en accueillant l'expérience, en y participant […] Cela requiert de l'intérêt et du partage, disponibilité à accueillir et à participer à l'expérience d'autrui » (p. 134).

En effet, faire l'expérience de l'autre ne signifie pas s'identifier de temps en temps à des expériences individuelles, mais à un *ego*, à un corps dans l'espace doté d'une psyché, à un centre d'orientation semblable à moi mais, en même temps, complètement différent, parce qu'il dispose d'une histoire composée de vécus uniques et singuliers. La thèse de l'autrice devient de plus en plus claire : l'empathie est une condition nécessaire, mais pas suffisante pour ressentir de la sympathie et de la compassion, ou, en général, pour agir de manière éthique.

La deuxième partie du livre — plus « pratique » d'une certaine façon — vise précisément à démontrer cette thèse. Le troisième chapitre examine des cas tirés du monde de la psychopathologie, dans lesquels on peut observer de véritables *pathologies de l'empathie*. Dans la dépression mélancolique, le sujet se trouve incapable d'éprouver de l'empathie et de comprendre les vécus d'autrui. Même chose dans le cas du schizophrène : l'*ego* est tellement divisé et si peu structuré qu'il est impossible que les consciences fusionnent, fusion d'où auraient pu découler les sentiments de contagion, d'empathie, et finalement de sympathie. L'identité diachronique se trouve en effet corrompue : ne pouvant reconnaître son identité dans le temps, le sujet subira des troubles au niveau de la dimension narrative du soi qui l'empêcheront de résorber le fossé entre *le soi* et *l'autre*. Enfin, dans le cas de l'autisme, Donise nous montre comment la conception stratifiée de la vie affective réfute la théorie de Baron-Cohen selon laquelle l'autisme consiste en l'absence de capacité à lire dans l'esprit des autres, capacité qui, pour lui, correspond à l'empathie. Au contraire, l'approche de Donise nous permet de comprendre que le sujet avec autisme n'a pas du tout un *quotient empathique* faible : son malaise provient plutôt d'une sorte de *super-empathie fusionnelle* dont il ne peut pas s'échapper, faute de prendre ses distances et, par conséquent, de comprendre l'altérité.

L'exploration du monde de la psychopathologie permet d'aborder deux questions apparemment accessoires mais en réalité fondamentales si l'on parle de rencontre entre les sujets. La première concerne le rôle de l'empathie dans le domaine clinique, une notion largement débattue et contestée (pensons à la neutralité du psychanalyste). En se référant à Jaspers, Donise nous montre comment l'empathie peut s'avérer un outil fondamental, comme un organe

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

(comme la vue ou le toucher) capable de percevoir des symptômes subjectifs. Même dans la description que fait Jaspers du bon psychiatre, différents niveaux d'empathie peuvent être identifiés : on va de l'observation des gestes et des expressions (un acte qui correspond à un sentir immédiat et non structuré, donc à une empathie émotionnelle) à l'entretien et à la collecte d'auto-descriptions du patient (des plans qui impliquent une compréhension plus cognitive, et l'usage de l'imagination). Une telle pratique psychiatrique, ou *empathie thérapeutique*, serait donc conforme à la description de l'empathie stratifiée proposée par l'autrice, soulignant également dans le contexte thérapeutique la centralité de l'intelligence émotionnelle, du sentir qui précède la compréhension ou, mieux encore, de la *compréhension par le sentiment*.

Mais que pouvons-nous comprendre en sentant ? L'empathie nous permet-elle d'atteindre le noyau identitaire de l'autre ? Et quel est le rôle de l'altérité dans la dimension originaire du soi ? Le second régime de concepts étudié est précisément celui lié au problème du *soi minimal* : le noyau de la conscience, qui pour certains (Husserl en premier) n'est pas conditionné de manière intersubjective, alors que pour d'autres (dont Merleau-Ponty) il trouve précisément son origine dans sa relation à l'altérité. Dans ce cas également, l'adoption d'une vision *stratifiée* de la vie de la conscience permet de placer la *mienneté* à la base de la subjectivité, sans toutefois nier que le processus d'individuation prend naissance dans la dimension unipathique (dans cette description, l'autrice démontre une fois de plus l'influence de Scheler).

En supposant donc que l'autre est immédiatement un autre ouvert à la rencontre, et que cette rencontre, caractérisée par différents niveaux, permet une compréhension empathique immédiate et préréflexive, peut-on soutenir que cela suffit à faire de l'empathie le fondement de la moralité ? En d'autres termes, être empathique signifie-t-il vraiment être des sujets capables d'agir moralement ?

Dans le dernier chapitre, Donise répond à cette question, nous montrant que la réponse n'est guère si évidente. La plupart des théories contemporaines — en premier lieu celle de Baron-Cohen — associent la cruauté à l'absence d'empathie. Il ne faut cependant pas oublier que l'autrice souligne l'existence de ce que Lipps appelle « l'empathie négative », désignant chez lui ce sentiment semblable à un processus mimétique qui met en cause le sujet sentant, déclenchant, par exemple devant un sourire moqueur, une réaction adverse. En d'autres termes, si l'empathie désigne une façon de ressentir le monde, dont le plus haut niveau est la sympathie, c'est-à-dire la capacité à accueillir l'autre et ses vécus, cela ne signifie pas que les personnes cruelles n'en sont pas dotées. Au contraire, l'homme cruel ressent parfaitement les expériences des autres ! Scheler nous donne quelques exemples : celui qu'il appelle l'« insensible »

Bull. anal. phén. XVII 3 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

(par exemple, une personne souffrant d'une pathologie comme l'autisme ou la schizophrénie) ; le « brutal » (capable de ressentir mais ne porte aucun intérêt pour l'autre) et le « cruel » (qui est non seulement capable de ressentir, mais qui prend plaisir à la souffrance des autres). Dans ce dernier cas, la capacité d'empathie est donc connotée dans un sens négatif. D'autre part, la sympathie est aveugle aux valeurs, et les actions sont éthiques ou non indépendamment de celle-ci. Une fois que l'on a ressenti les expériences et les émotions des autres, il est donc de la responsabilité du sujet d'agir de manière éthique ou non. L'empathie devient donc un outil nécessaire mais non suffisant pour l'action morale, elle peut l'activer, la motiver, nous rapprocher du monde environnant et d'autrui, mais elle ne suffit pas à définir l'agent comme éthique. L'autrice relie sa thèse à des scénarios très actuels, tels que le harcèlement, le racisme (en particulier la question des migrants), l'homophobie, en nous montrant comment l'empathie elle-même est conditionnée par des éléments comme la similarité, la contiguïté, la causalité.

Le lecteur dispose d'un outil important : la connaissance de la centralité mais aussi des limites (épistémologiques et morales) de la vie émotionnelle, et la capacité de reconnaître la stratification ainsi que la complexité de la conscience dans la diversité de ses nuances (de la psychopathologie aux dilemmes éthiques auxquels nous sommes confrontés chaque jour). Théorie et praxis se conjuguent harmonieusement, dans un texte grâce auquel, enfin, les émotions sortent de la dimension ineffable dans laquelle elles ont souvent été reléguées, et nous montrent la beauté de la fragilité humaine, mais aussi la force dont elles disposent pour nous permettre d'entrer dans le monde.

Valeria Bizzari
Katholieke Universiteit Leuven, Husserl Archives

Tudi Gozé, *Expérience de la rencontre schizophrénique*. *De la bizarrerie de contact*, Paris, Hermann, Phénoménologie clinique, 2020, 254 pages. ISBN : 9791037005045. Prix : 25 €.

Sobrement intitulé *Expérience de la rencontre schizophrénique*, l'essai de Tudi Gozé s'impose, au fur et à mesure de sa lecture, comme une nécessité pour le clinicien intervenant dans le champ des psychoses schizophréniques. Non pas parce qu'il s'offrirait comme un guide de balisage rassurant et à usage pratique lors de la rencontre avec "l'objet schizophrène" tel que décrit par la nosographie psychiatrique dominante (qui hérite de l'ambition classificatoire

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

et scientifique des *Traités de psychiatrie* kraepeliniens). Mais parce qu'il le plonge au plus près et au-dedans de ce qui cliniquement s'offre comme une expérience de l'écart, de l'étrangeté ou du bizarre, que l'on nomme depuis longtemps et communément « folie », et depuis un peu plus d'un siècle seulement avec Bleuler, « schizophrénie ».

Car l'ambition de l'auteur n'est précisément pas de réaliser un ouvrage de psychopathologie traitant de et portant sur la pathologie du psychologique. Il s'agit au contraire d'interroger et d'explorer à partir de la rencontre clinique ce qui se saisit, ce qui se donne à connaître comme altérité, comme étrangeté, comme bizarrerie dans l'expérience de la folie. Il s'agit de dévoiler ce que le clinicien pourrait en tirer comme savoir, comme connaissance, depuis ce lieu d'expérience où surgit notamment un phénomène que la science naturaliste, dans son activité classificatoire inlassable, range dans la catégorie des phénomènes "pathologiques" : *la bizarrerie de contact*.

Celle-ci désignera ce que l'auteur soumettra à l'examen afin de tenter de répondre à une question plus fondamentale : Peut-on rendre intelligible le bizarre de l'expérience de la folie depuis notre point de vue de clinicien sans « écraser » et réduire le vécu du patient à une expérience fausse ou erronée ? Autrement dit, comment penser l'expérience d'autrui et l'expérience de la folie en les extirpant de cette manière très occidentale et moderne consistant à saisir la folie à travers une perspective normative et naturaliste, c'est-à-dire comme une rupture de l'état de santé, et localisée dans l'intériorité psychique se manifestant par la déraison et les aberrations perceptives ? L'auteur s'interroge sur les conditions de possibilités d'une psychopathologie respectueuse de la perspective d'autrui, délivrée des catégories, et reposant sur l'expérience. Il s'agit du projet le plus fondamental de l'ouvrage.

L'expérience de la bizarrerie de contact se présente à la fois *comme une expérience radicale de l'altérité* et à la fois *comme le paradigme de l'expérience psychiatrique* venant cristalliser de manière exemplaire l'ambiguïté des questions qui précèdent. En effet, la bizarrerie de contact signe, au niveau de la rencontre du clinicien avec le patient, une première « certitude » quant à la présence d'une forme pathologique de type schizophrénique, pour laquelle il n'existe pas de signe pathognomonique majeur ou d'explication biologique qui rendrait compte de l'entièreté du tableau clinique. Elle possède par ailleurs ce double caractère d'évidence et d'inintelligibilité, ce qui en fait le point de départ idoine de cette enquête psychopathologique, aux contours philosophiques, et que l'auteur se propose de mener afin de démontrer la nécessité d'une refonte de l'idée de compréhension pour l'étude des maladies dites mentales. Voilà pour le point de départ.

Bull. anal. phén. XVII 3 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

Dans un premier temps, Tudi Gozé constitue une méthodologie originale centrée sur la précision et l'éclairage conceptuel de l'ensemble des éléments rentrant en jeu dans la rencontre schizophrénique. La première partie de l'ouvrage consiste ainsi, dans une perspective de psychopathologie fondamentale, en la mise en place des conditions nécessaires à la compréhension de la bizarrerie de contact. Sont ainsi d'abord explorés, avec Rümke et Minkowski, les concepts de *Praecox Gefühl* et d'autisme schizophrénique livrant au clinicien l'expérience d'une forme particulière et singulière, trace fondamentale de la présence schizophrénique. Vient ensuite l'exploration de l'affectivité comme capacité du clinicien à être affecté par la présence de l'autre et à en extraire une connaissance. C'est là un premier temps fort du travail que l'auteur poursuivra par l'analyse des apports de l'anthropo-phénoménologie d'Erwin Straus et la mise en évidence du sentir pathique comme mode d'appréhension de la forme du rapport sujet-monde et comme possibilité de « connaissance » de l'espace propre et humanisé du sujet sentant.

Dans la seconde partie, Gozé étudie la manière dont le corps en tant que chair, élément nécessaire de la rencontre inter-humaine, se constitue dans la dynamique relationnelle. Il s'appuie sur les apports de la philosophie de Merleau-Ponty, avant d'analyser avec Richir les rapports entre corporéité, affectivité et sentir à travers les concepts d'*Aussenleiblichkeit* et d'*Innenleiblichkeit* s'offrant dans le contact. Ceci marque le second temps fort de son enquête. L'éclaircissement conceptuel du pôle humain de la rencontre accompli, l'auteur analyse la figure d'Antonin Artaud et saisit le visage *comme limite et comme lieu privilégié du chiasme des corporéités*, puis se concentre sur l'informe envisagé comme renversement de la structure ontologique du contact par rupture de la dynamique réversible du contact touchant-touché. L'auteur en arrive alors à ce qu'il nomme théorie hallucinatoire de l'informe, ultime tentative de survie face à la menace de désintégration du schéma corporel. Cette analyse rigoureuse, rehaussée par un exemple clinique puisé dans la pratique de l'auteur, et constituant le troisième moment fort de sa recherche, permet de nous faire comprendre le drame infini de la schizophrénie, à savoir l'apparition d'une faille (même minime) dans la prévisibilité du contact pouvant faire basculer cette assurance d'un schéma corporel intégré sécurisant. Ce qui lui permet, en guise de conclusion, d'avancer l'hypothèse que la schizophrénie n'est plus tant à considérer comme une maladie du psychique mais de la corporéité. Le sujet schizophrène se retrouvant sans intériorité, *la fermeture du contact laissant le sujet à vif, sans bordure pour être en mesure de résister à l'invasion de l'extérieur qui sera dès lors vécu comme étranger et inhabituel.*

Voici donc ce que nous propose Tudi Gozé au terme de ce parcours mené aux frontières de la psychiatrie clinique et de la phénoménologie : un

Bull. anal. phén. XVII 3 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

renversement salutaire de perspectives. Je dis « salutaire » parce que depuis la naissance au début du 19e siècle du mouvement aliéniste, tant en France qu'en Allemagne, le mythe de la lésion causale à titre d'explication exhaustive de la folie habite la psychiatrie. Cette idée, partie du principe de l'animal-machine cartésien, s'est vue raffermie au fur et à mesure des poussées de la rationalité scientifique naturaliste au sein du savoir médico-psychiatrique. Ainsi, la défaite des thèses vitalistes au profit des thèses mécanicistes dans l'explication du vivant, avec notamment la découverte de la structure de l'ADN en 1953, a définitivement assis l'idée que l'organisation du vivant (le biologique) dépendrait en dernier ressort de son environnement physico-chimique. Ce positionnement radical en regard du vivant a par la suite participé à l'édification du paradigme de la biologie cellulaire qui organise, au sein du biologique, des niveaux de hiérarchisation conçus comme autant de lieux d'élucidation de ses mécanismes de fonctionnement. Une telle conception du vivant s'est montrée d'une grande efficacité quant aux progrès de la science biologique, et celle-ci n'a eu de cesse d'étendre sa force explicative. Tant en intensivité, puisque des niveaux d'explication toujours plus profonds sont mobilisés, qu'en extensivité puisque de nouveaux territoires sont régulièrement annexés.

Il en va par exemple ainsi des maladies mentales. Le projet mécaniciste a voulu résoudre leur mystère par l'élucidation du (dys)fonctionnement cérébral. Cette conception du mental, déjà présente au début du 19e siècle parmi certains aliénistes puis soutenue par le modèle anatomoclinique kraepelinien, a conduit la psychiatrie à une position de plus en plus réificatrice des pathologies mentales. Ainsi, tant la sémiologie que la nosographie psychiatrique dominante actuelle sont organisées à partir et autour de signes cliniques conçus comme autant d'objets naturels dont il s'agirait d'attester la présence ou l'absence par un regard centripète depuis le lieu neutre et extérieur de l'observation. Face à une telle conception de la maladie mentale et de la psychiatrie, le livre de Tudi Gozé fait donc l'effet d'un premier renversement bouleversant mais nécessaire, sortant le clinicien de ses sentiers battus pour le mener dans l'espace de la rencontre, l'espace du chiasme des chairs et des regards où la logique de l'explication (vaine en ce lieu) s'efface au bénéfice de celle, toujours centrifuge, de la compréhension.

Le deuxième renversement majeur consiste à faire de la schizophrénie non plus le paradigme des maladies dites *stricto sensu* du psychique, mais bien plutôt une maladie de la corporéité. Il propose par-là de réorienter l'attention clinique autour de l'expression des vécus *corporels depuis une perspective en première personne*. Car ce n'est plus tant la présence d'hallucinations et d'idées délirantes qui signent l'atteinte schizophrénique mais bien, dans la ren-

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

contre de chair à chair, l'inscription de l'ineffable et bizarre expérience de l'informe depuis le corps du malade jusqu'au corps du clinicien. L'intérêt clinique d'un tel positionnement est qu'il permet et rend légitime l'exhumation de tout un savoir théorico-clinique tombé progressivement en désuétude au fur et à mesure que les théories mécanicistes, accompagnées de celles de l'*evidence base medicine*, gagnaient le champ psychiatrique. Je pense ici aux travaux d'Abely ou encore à ceux de Gisela Pankow pour lesquels le travail de Tudi Gozé offre de nouveaux prolongements.

Le troisième renversement majeur est que cet ouvrage nous invite à repenser et à réorienter fondamentalement notre cadre thérapeutique ainsi que nos propositions de soins à l'endroit des malades schizophrènes du côté des soins dits primaires (au sens winnicottien du terme), plutôt que selon ce modèle causaliste naturaliste ne comprenant le symptôme que comme le signe d'un défaut à régler par la thérapeutique (notamment neuroleptique). La conception du cadre tel que pensé par Christophe Chaperot (*Réflexions sur le cadre thérapeutique et l'institution : médiatisation et caractère partiel*. dans Évolution psychiatrique, 2003) nous semble ainsi parfaitement adaptée à ce type de projet. Ce dernier conçoit le cadre thérapeutique comme ayant pour fonction de maintenir les conditions de possibilité d'une rencontre au sens clinique et psychothérapeutique du terme. Pour ce faire, il propose de déployer celui-ci dans deux perspectives différentes. La première, générale, viserait la dimension du cadre pensé comme système de balisage général contenant l'ensemble des règles institutionnelles faisant valeur pour tous et s'offrant comme garantie du maintien de l'espace de la rencontre. La seconde, plus singulière, s'entendrait comme ensemble de mesures thérapeutiques conscientes et inconscientes, élaborées, et adressées en propre au sujet. Chaperot pense ce cadre singulier comme constitué de deux éléments. Ce qu'il nomme l'hypercadre, et que nous dénommerions cadre interne, se définit comme l'élaboration par le sujet de son propre système de balisage. Et l'épicadre, ou cadre externe, désigne un ensemble de mesures thérapeutiques conscientes et inconscientes, élaborées, et adressées en propre au sujet. Cet épicadre veillera à ne pas fournir toutes les réponses aux questions du sujet, ne cherchera pas à résoudre ses interrogations par une réponse institutionnelle, ne s'attèlera pas à imposer l'idéal imaginaire du bon soin prodigué par la figure du médecin ou du clinicien savant. Au contraire, il promouvra le manque, la lacune afin que naisse cette tension nécessaire à l'intersubjectivation des corps, condition fondamentale à l'émergence de l'espace de la rencontre qui s'instaure précisément aux points d'intersection des deux sous cadres. Aussi, les réflexions de Tudi Gozé nous apportent le matériau et la possibilité de penser un épicadre rassurant, solide

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

et *suffisamment bon,* façonné autour des enjeux cliniques de la chair (notamment de l'*Innenleiblichkeit*). Il permet d'offrir au malade un point d'appui certes branlant, mais suffisant pour faire office de soutien afin de résister à la menace de l'informe. Il s'agit d'un épicadre qui accepterait le maintien d'un rapport, d'un contact dynamique avec l'hypercadre du sujet.

Il nous reste à remercier Tudi Gozé pour les chemins qu'il a ouverts avec force et rigueur devant nous, nous permettant de nous promener dans cet univers si particulier auquel appartient la clinique psychiatrique, habitée dorénavant d'une pensée plus libérée des conceptions réificatrices des maladies mentales. C'est aussi et surtout par cela qu'au-delà de tout ce qu'il contient de richesse pour le clinicien, cet ouvrage est une parfaite réussite.

Johan Kalonji
Médecin psychiatre, Université catholique de Louvain, SSSP prison de Saint-Gilles

Silvia Federici*, Par-delà les frontières du corps*, Paris, Éditions Divergences, 2020, 152 pages. ISBN : 979-10-97088-24-8. Prix : 15 €.

Par-delà les frontières du corps : la phénoménologie sartrienne, un héritage possible pour le féminisme matérialiste ?

Par-delà les frontières du corps ouvre une perspective nouvelle sur les questions les plus brûlantes du champ féministe actuel, tant dans ses dimensions scientifiques que militantes. Silvia Federici, en réactualisant des généalogies philosophiques, des concepts issus de la théorie politique marxiste et en tordant les usages usuels de ceux-ci, opère une série de décalages et de prises de position singulières au sein du féminisme et des études de genre, notamment en installant un rapport critique voire conflictuel avec les théories de la *performance* ou de la *performativité*[1]. La portée de cet ouvrage ne se restreint pas aux champs qu'il semble investiguer directement, à savoir le féminisme et le marxisme ; au contraire, que ce soit en filigrane ou explicitement, il interroge, remanie, discute et hérite d'une certaine pensée phénoménologique du corps. Notre lecture consiste à reprendre les thèses principales que présente l'autrice à partir de ces renvois discrets, à la lumière de ce qu'on peut qualifier de pensée phénoménologique du corps, et d'en montrer l'opérativité conceptuelle au sein de ce qui s'impose, avant tout, comme relevant du féminisme matérialiste.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

La manière dont Federici pose l'enjeu d'une pensée philosophique du corps à partir d'une gestualité technique qui en repousse les frontières rompt, de manière parfois déroutante ou allusive, avec une série de repositionnements stratégiques qui ont marqué le champ féministe depuis les années 1990. Nous pensons notamment à la façon dont Federici s'attaque à une série de travaux issus d'une mouvance post-structuraliste (qui semble couvrir, selon l'autrice, aussi bien les travaux de Foucault que ceux de Butler ou de Donna Haraway) qui ont opéré des ruptures au sein de la lutte et de la théorie féministes. Federici reconfigure en réalité une généalogie du concept de corps au croisement de deux héritages ; elle articule la signification et les politiques du corps véhiculées par le mouvement féministe des années septante auquel elle appartient avec un héritage aux accents phénoménologiques et existentialistes (principalement issu de Sartre et de Beauvoir). Cet héritage hybride lui permet de penser une série d'expériences limites propres au contexte économique, technique et politique dans lequel nous évoluons : principalement les formes d'expropriation et d'exploitation des corps racisés qui structurent le marché des nouvelles technologies reproductives ainsi que la dépendance au système médical instituée par les pratiques de chirurgie de transformation. Poser les enjeux de ces nouveaux types d'intervention sur les corps génère une intrication philosophique entre féminisme, technique scientifique et politique.

C'est à l'aune de ces nouvelles urgences et en poursuivant la ligne d'un travail entamé il y a une trentaine d'années[2] que Silvia Federici produit une réflexion inédite pour son œuvre[3]. Elle fait coexister une focale d'analyse tournée vers le passé et une autre résolument décidée à penser ce qui nous arrive, c'est-à-dire ce qui simultanément se passe au présent et s'achemine vers nous. Penser les techniques actuelles qui s'appliquent aux corps, développer un point de vue sur leurs conséquences politiques futures et reconstruire l'histoire du système économique dans lequel elles s'inscrivent sont autant de gestes qui permettent à Federici de dresser un avatar des luttes possibles. Elle construit dans son ouvrage une grille d'analyse féministe et matérialiste dont la force de frappe impressionne : partant de ses analyses du cadre conjugal, des modèles sociaux familiaux (que Jules Falquet requalifie à l'occasion de sa préface, et à juste titre, d'*hétéronormatifs*) et de leur judiciarisation, elle poursuit son analyse par une étude de la disciplinarisation genrée effectuée conjointement par la montée du salariat et de la psychologie. Au cours de ce trajet philosophique et militant, l'autrice n'a de cesse de redéployer les impensés et les concepts marxistes liés à la question de l'exploitation et de renouveler les problèmes qu'elle tient à y associer (chirurgie esthétique et de transformation des corps, politiques de l'identité et nouvelles technologies reproductives).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

Federici se saisit de la pensée de Sartre d'une façon aussi éparse que surprenante et décisive. Il s'agit, pour nous, de voir ce que permettent les références classiquement sartriennes au sein de la réflexion de l'autrice. Pourrions-nous en tant que lectrice convertir ce qui semble être de simples notes en éléments nécessaires au développement conceptuel porté par Federici ? Pourrions-nous en densifier l'usage, c'est-à-dire faire du déploiement interne de la pensée sartrienne une ressource stratégique pour faire compter une série d'expériences-limites du corps ? La présente proposition consiste ainsi à relire l'articulation interne à l'œuvre de Sartre entre phénoménologie et pensée matérialiste et d'en faire un point à partir duquel nous pouvons saisir et rendre compte des gestes philosophiques de Federici.

L'échelle du corps sert d'opérateur à Federici pour penser les processus d'aliénation capitalistes en ce qu'ils sont permis, d'une part, par l'expropriation des capacités corporelles et reproductives, et, d'autre part, par la division sexuelle du travail. L'attention du.de la lecteur.trice relèvera sans doute les quelques références à Sartre dans le texte, principalement chevillées aux critiques que Federici adresse aux théories de la performance. Nous suggérons que les effets de résonnance entre Sartre et Federici ne se limitent pas à ces renvois explicites ; ielles mobilisent chacun.e l'héritage marxiste pour penser l'expérience de certains corps (ceux des femmes au foyer, des femmes esclaves, des femmes racisées, des mères porteuses, des personnes trans ou intersexes, des travailleuses du sexe, ou encore des ouvrières à la chaine) ; leurs façons propres de tenir côte à côte corps aliénés et philosophie marxiste s'offrent respectivement du relief. Par l'attention qu'ielles portent sur les opérations qui font de certains corps des corps structurellement opprimés, Sartre et Federici s'inscrivent dans un remaniement de la voie marxiste. Pour comprendre cette inscription qui marque simultanément un décalage, il nous semble nécessaire de revenir à certains gestes phénoménologiques, précisément parce qu'ils construisent le point de jonction entre pensée politique structurelle et expérience subjective de l'aliénation. Ce que l'itinéraire philosophique de Sartre permet de penser, c'est comment et pourquoi l'attachement au corps est possible au sein d'une philosophie matérialiste, c'est-à-dire comment l'échelle du corps traduit une multiplicité d'expériences qui ne peuvent être tues, ni s'effacer dans des concepts. Il poursuit, en déplaçant ses coordonnées initiales, le geste marxiste qui consiste à comprendre la classe comme ce par quoi l'individu se voit assigner sa position sociale et, par suite, son développement personnel[4]. Poursuite et remaniement que Silvia Federici semble, elle aussi, coder avec singularité et adresse. Une lecture possible de *Par-delà les frontières du corps* consiste à tisser différents fils avec la pensée de Sartre à partir de ces échos que l'on pourrait qualifier, à première vue, d'anecdotiques

Bull. anal. phén. XVII 3 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

mais qui se révèlent, si l'on y prend garde, être de véritables appels du texte vers un réseau d'alliances possible.

L'échelle du corps ou la pluralité existentielle — l'existentialisme comme concept critique et comme outil de lutte

Par-delà les frontières du corps restitue le cadre théorique élaboré par Federici depuis *Caliban et la Sorcière*[5], à savoir l'analyse de la transformation des corps en machines de travail comme l'un des principaux projets du capitalisme (p. 33). Les différents chapitres déclinent les rapports entre capitalisme et mécanisation des corps : « *La transformation capitaliste des corps en machine (ouvrière, procréatrice, esclave), inorganique, socialement mort, est la condition de production du travail abstrait […] indispensable à la création capitaliste de valeur* » (p. 12-13). Federici s'empare de l'histoire d'une aliénation spécifique, celle qui s'exerce sur le corps des femmes dont la capacité reproductrice est captée par le capitalisme. Une des focales les plus centrales pour poser la connexion entre le procès capitaliste et les enjeux féministes est celle de la maternité et de la puissance reproductive. Par cette question, l'analyse de l'aliénation subjective est renouvelée en même temps que la compréhension de la structuration genrée des processus économiques dont le système capitaliste dépend. Le travail reproductif assigne une série de places spécifiques dans la division capitaliste du travail (p. 9) ; les corps qui occupent ces places sont quant à eux défini.es par un champ restreint de possibilités existentielles et par les violences structurelles dont ils sont victimes. La première partie configure un point d'entrée thématique présent dans l'ensemble du livre, celui des trajectoires existentielles en régime capitaliste. La captation de la puissance reproductive des femmes est l'axe principal par lequel Federici présente l'aliénation comme phénomène existentiel et politique.

Le contrôle du corps des femmes est décliné par l'autrice en termes de force de travail (rémunérée ou non), d'objet sexuel, et de machine reproductrice. Cependant, elle ne résume pas les processus d'aliénation à la captation du corps des femmes ; elle prend acte des autres types d'oppression qui pèsent sur les corps minoritaires et manifeste, par-là, la complexité des violences structurelles à l'origine de l'aliénation de certains corps et de certaines vies. Elle corrige ainsi ce qu'elle qualifie elle-même de point aveugle du mouvement féministe des années septante. Le contrôle et l'expropriation des capacités reproductives de femmes sont des opérations qui ont lieu parce que d'autres formes de contrôle et d'exploitation s'appliquent à d'autres corps, principalement ceux des femmes racisées. Alors que la capacité reproductrice de certains

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

corps est chevillée au processus capitalistique en termes de ressource, l'accès à la maternité est criminalisé pour d'autres femmes. Cette imbrication des dominations structurelles a conduit à des déplacements de la violence ou à une cécité dans les milieux militants et académiques. Cette double attention de l'autrice (à son objet d'étude et à la hiérarchisation des violences qui y est attaché) révèle une volonté de rompre avec ces points d'aveuglement et de faire droit à une pluralité d'histoires : autant d'histoires que de « modalités spécifiques de mécanisation du corps » (p. 33), voilà l'exigence fixée. La multiplicité de récits n'empêche pas Federici de soutenir, à l'encontre des théories discursives/performatives, la nécessité de penser les dimensions structurelles de ce que nous pourrions qualifier de champ expérientiel du corps.

Ces possibilités d'expériences corporelles sont considérées par l'autrice aussi bien comme des pratiques ou réalités existentielles que comme des réalités politiques. L'articulation conceptuelle entre ces différents niveaux est décelable à même les expériences corporelles qu'il s'agit de penser : les vécus subjectifs témoignent de la structuration socio-politique dans lesquels ils ont lieu, ainsi que de la nature intersectionnelle des dominations sexistes, racistes et classistes qui façonnent le champ d'expérience subjective. La pluralité existentielle qui est ainsi mise en jeu ne déforce pas la nécessité d'une analyse matérialiste ; au contraire, elle en émane. Les corps dont il est question manifestent une exigence : une pensée de l'aliénation ne peut se détacher d'une compréhension du corps comme itinéraire singulier.

Dans le même temps, les problématiques posées par Federici et les généalogies qu'elle mobilise pour les traiter recomposent un positionnement singulier dans le champ féministe. Construire une pensée du corps aliéné depuis les instruments de la lutte féministe des années septante équivaut à penser les phénomènes d'aliénation de sexe et de genre à l'encontre du type d'analyses dominantes depuis les années 1990, analyses dites post-structuralistes :

> Le marxisme et la plupart des philosophies du 19e siècle — en particulier l'existentialisme, qui a influencé Butler — ont attaqué l'idée d'un sujet fixe et essentiel. Nos corps sont modelés par les rapports de classe, autant que par les facteurs ethniques et les décisions existentielles que nous prenons. Ainsi, la lutte pour déstabiliser les identités assignées ne peut être séparée de la lutte pour changer les conditions sociales et historiques dans lesquelles nous vivons et surtout attaquer les hiérarchies sociales et les inégalités. (p. 55)

La lutte des années septante porte un écart avec les théories postérieures de Butler et de ses héritiers.ères : elle ne refuse pas les identités mais les compose comme un champ de bataille (p. 73), comme un lieu de lutte qu'il s'agit d'investiguer. Cette préoccupation a ceci d'essentiel pour la pensée de Federici :

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

la lutte des années septante visait à dénaturaliser la notion de féminité pour porter le combat contre l'exploitation du corps des femmes ; *a posteriori* elle révèle aussi que le combat ne peut pas être mené sans changer radicalement les conditions matérielles d'existence des femmes. L'identité n'est pas un repoussoir du féminisme mais bien une dimension de sa lutte. Le souhait exprimé par Federici est que la séquence des années septante (et la critique des théories post-structuralistes qu'elle véhicule en sous-main) puisse elle aussi faire héritage et rendre puissantes les luttes pour l'autodétermination, notamment celles portées aujourd'hui par les mouvements queer et trans : il n'y a pas de lutte collective et de victoire possibles autour des conditions des minorités sans faire compter le caractère profondément labile et historique des identités avec lesquelles nous existons, nous négocions et nous luttons dans le champ politique et social.

Federici interroge donc toujours la condition *des femmes* ; et elle le fait dans ce qu'elle diagnostique comme une « crise de la reproduction aujourd'hui ». La vie des femmes en ce qu'elle est « brutale, courte et pénible » (p. 59) nous révèle, de manière criante, l'état des possibilités d'existence de notre présent. La fragilisation et la précarisation observables dans la pluralité existentielle doivent se penser aux côtés de la destruction de la nature, de nos attachements, et de nos liens aux autres vivants. Par-là, Federici défend l'étendue de la lutte féministe à faire ; une lutte qui ne saurait s'opérer si elle ne prend pas pour objet les conditions matérielles d'existence et ne s'allie pas intrinsèquement aux combats antiracistes, anticarcéraux, écologistes, ainsi qu'à ceux liés à la situation des enfants.

Institutions et catégories sociales : qu'indiquent les corps des agencements socio-politiques ?

Cette lutte que Federici mène pour le corps *des femmes* s'articule à d'autres luttes qui font apparaitre la dimension stratégique de l'héritage mobilisé par Federici. Donner ce cadre de référence à la lutte et à la pensée féministe conduit l'autrice à rentrer plus frontalement dans la critique qu'elle adresse au concept de performance dont le risque est de « cacher des éléments structuraux du système capitaliste mais aussi [l'histoire des] les luttes » (p. 72). Ce concept ne permet pas de saisir que l'envergure du combat que ces minorités doivent porter : il est nécessaire « non seulement [de produire] une transformation de notre vision individuelle et collective du genre mais surtout des institutions qui le perpétuent, à commencer par la division sexuelle du travail et les hiérarchies sociales fondées sur la dévaluation du travail reproductif» (p. 71). Federici

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

insiste sur la nécessité de penser et de mener ces révolutions à partir du lieu où l'expérience de l'exploitation se donne. L'expérience des corps est plurielle ; pourtant, le capitalisme, en tant que système sexiste, raciste, classiste et hétéronormatif, exploite et discipline cette multiplicité. Le corps est donc un « territoire à défendre » (p. 76), il est un lieu de possibilités politiques et de lutte ; et ce, parce qu'il constitue une échelle d'expérience où sont appréhendables les effets matériels des assignations à des signifiants dont le contenu est socialement construit et l'épreuve des conditions matérielles d'existence.

Performer d'autres usages du corps et refuser les catégorisations sociales du genre ne semblent pas constituer, à eux seuls, les axes ou les modes d'action d'une lutte possible. Federici souligne sa méfiance à l'égard des prétentions des transformations physiques à porter de nouvelles possibilités de vie. Une révolution qui voudrait *défaire le genre* ne peut avoir lieu dans « un monde qui n'a pas changé » (p. 60). Les possibilités d'existence ne sont pas constitutivement individuelles (risque qu'elle voit comme intrinsèque aux théories de la performance) mais bien une réalité sociale et politique ; la lutte contre l'oppression structurelle des corps est nécessaire pour inventer de nouvelles possibilités de vie. « Changer nos corps, reprendre le contrôle de notre sexualité et de notre capacité de reproduction signifie changer nos conditions matérielles d'existence » (p. 58). En se réappropriant leurs corps, les femmes, les personnes trans, les personnes intersexes, agissent contre les structures de l'exploitation capitaliste et participent à l'élaboration collective d'un autre monde possible.

À ce titre, Federici prend acte de la modification impressionnante qu'entrainent les nouvelles bio-technologies pour la question du corps. La chirurgie esthétique, utilisée dans le cadre d'opérations de changement de sexe entre autres, manifeste le rapport de dépendance entre transformation individuelle du corps et appareil médical. Federici pose alors en quelques points l'intrication de la science médicale à l'État et au capitalisme ; elle présente les processus de transformations physiques en ce qu'ils n'interrogent pas les dimensions oppressives de cette institution, les structurations sociales et le régime d'inégalité qu'elles instaurent, ainsi que les standards patriarcaux de beauté auxquels ces opérations peuvent répondre. La réflexion se poursuit au travers de la question, brûlante dans le champ féministe actuel, de la GPA. Par la structuration classiste et raciste des pratiques de GPA, cette technologie de reproduction engage l'autrice à construire une triple problématisation : d'abord, elle interroge la généalogie de cette pratique avec celle de nourrice dans l'économie esclavagiste de la plantation[6] ; ensuite, elle explicite les normes racistes qui pèsent actuellement sur la procréation[7] ; et, enfin, elle investit à nouveaux

Bull. anal. phén. XVII 3 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

frais et d'un point de vue féministe la formule de Marx selon laquelle le travailleur, vendant femme et enfant(s), devient marchand d'esclaves[8]. Le corps est machiné et capitalisé en même temps qu'il est sexualisé, racisé, classisé. La prolifération de techniques relatives à la maternité ou au genre ne doit pas nous tromper ; elle ne fait pas état d'un élargissement du spectre d'expériences subjectives possibles.

Ces deux exemples éclairent la position singulière de Federici. La pensée féministe qu'elle défend repose sur des opérations stratégiques collectives (même si elles impliquent de se regrouper derrière des catégories qui, paradoxalement, sont aussi l'objet de la lutte) et sur la réappropriation totale des expériences du corps vis-à-vis des institutions qui nourrissent l'économie capitaliste. L'horizon de la lutte, quant à lui, est clair : il doit consister à créer un cadre nouveau d'expériences subjectives et collectives. Cette révolution des possibilités existentielles implique de rompre avec la généalogie des différents systèmes d'oppression : le capitalisme, fruit des régimes esclavagistes et coloniaux, ordonne le registre d'expériences que certains corps peuvent vivre ou non parce qu'il crée, à mesure que son ordre se déploie, des oppressions de sexe, de classe, et de race ; il ne peut que constituer, à ce titre, un système politique dans lequel les possibilités de certains corps dépendent de la réduction du spectre d'expériences possibles et de l'augmentation des violences pour certains autres. Autrement dit, les structures économiques et sociales du capitalisme procèdent à une hiérarchisation des possibilités d'existence. Le féminisme matérialiste semble éclairer, par le biais du cas des minorités sexuelles, cette hiérarchisation de la valeur attribuée aux corps.

Machinisation du corps et corps-territoire : pour une phénoménologie de l'aliénation et de la liberté

Silvia Federici explicite l'enjeu d'un retour à la question du corps sans équivoque : « revenir sur la manière dont le capitalisme a fait du corps une force de travail permet de relire nos pathologies collectives et individuelles et d'y chercher de nouveaux paradigmes anthropologiques » (p. 102). La question du corps place les travaux de Federici au croisement de la clinique (dont les dimensions sont subjectives et sociales) et de la politique. La perspective sur le corps défendue par l'autrice implique de penser aussi bien les processus d'aliénation que ceux de libération, de penser aussi bien les configurations dans lesquelles les corps sont opprimés que l'éclosion de luttes collectives. La crise que connait le capitalisme depuis les années 1960 fonctionne pour Silvia Federici comme un rappel auquel nous devons tenir : les corps ne sont jamais

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

exclusivement convertis en machine, ils restent par là des forces de lutte impossibles à maîtriser. Les luttes sexuelles, sociales et structurelles ont bien pour objet et pour effet de « redéfinir le corps pour le rendre autonome de son fonctionnement en tant que force de travail » (p. 111). À cela, le système économique semble opposer la précarisation et la peur du lendemain, moyen que l'autrice englobe sous le terme de *terreur* (p. 110-112) et qu'elle analyse comme étant le procédé de contrôle des corps le plus actuel dont dispose le capitalisme. Le problème de la machinisation et celui de l'émergence des luttes témoignent des deux faces qui composent la question du corps : d'une part, il est l'échelle de pensée qui permet de conceptualiser la pluralité des expériences de la violence et, d'autre part, il est l'échelle qui permet de penser la dimension politique de chaque champ expérientiel et la possibilité qu'il abrite de constituer un foyer de résistance aux agencements dominants.

Federici insiste, à la clôture de son ouvrage, sur la part de ce qui, dans les corps, résiste, c'est-à-dire sur l'exercice créatif de ses mouvements, de ses capacités physiques (p. 131). Par la danse, le corps semble explorer une facette de la résistance, explorer ce qui, de lui, échappe purement et simplement à la machine. Le corps et sa danse sont le lieu d'une puissance inexorable dont on peut penser qu'ils nous connectent à la possibilité même de lutter. Federici rend perméables deux voies d'analyse : une analyse structurelle des conditions d'existence et une attention aux corps tant dans leur expérience de l'aliénation que dans celle de la lutte. Ce faisant, et comme Jules Falquet l'indique dans sa préface, *Par-delà les frontières du corps* construit une position décalée, un vrai pas de côté dans le champ féministe (p. 10). Sartre a frayé une voie à la croisée d'une conception phénoménologique du corps et d'une pensée matérialiste de l'oppression. Il ne serait pas opportun de comparer les pensées de Sartre et Federici, ni de faire comme si les chemins qu'ielles avaient tracés étaient similaires. Cependant, opérer des rapprochements entre leurs façons de faire pénétrer l'échelle du singulier et celle du structurel n'est pas anodin. Il s'agit d'aborder ce qui de la pensée de Sartre peut servir de généalogie stratégique pour la pensée féministe.

Sartre, la configuration d'un problème matérialiste : au sujet des impasses existentielles

Dans la première partie de son ouvrage, Federici poursuit le projet de *Caliban et la Sorcière* en montrant que la mécanisation du corps est aussi bien un effet qu'une condition de possibilité du capitalisme. Cette mécanisation ou machinisation du corps repose sur un système ciblé d'oppressions : dominations

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

sexuelles, raciales, et de classe. Afin de relier la nature structurelle de ces dominations et leurs conséquences existentielles, l'autrice mobilise une analyse des études tayloristes comme outil scientifique qui a permis la mécanisation du travail à la chaine. Elle qualifie à l'aide d'une expression de *Huis Clos*[9] cette mécanisation, la transformation du corps qu'elle implique et le type d'expérience qu'elle produit. L'automatisme et la mécanisation du corps généré.es par le procédé tayloriste de fragmentation et d'autonomisation des tâches produisent des types d'existence que Sartre (et Federici qui le reprend) qualifie(nt) de vies « sans issues » (p. 35). Les vies sans issues désignent dans la pièce de Sartre, écrite en 1943, le caractère irrémédiable des choix existentiels posés au cours d'une vie. La pièce met en scène trois personnages qui, au jour de leur mort, sont en situation de rendre compte de leur existence. Leurs vies sont passées au crible et sont définies par l'ensemble des actes qu'ielles ont posés ; le dispositif de la scène (être rassemblés tous.tes les trois) fonctionne comme une instance de jugement. Par cette pièce, Sartre pose deux problèmes qui vont traverser la première partie de son œuvre : la connaissance de soi et la constitution de soi. Il y articule d'emblée la notion d'*autrui* dont il fera un élément central pour penser ces deux problèmes de nature phénoménologique.

La réalité matérielle (mécanisation du travail) que Federici qualifie avec l'expression de *Huis Clos* fait résonner, de façon surprenante, le travail entrepris des années plus tard par l'auteur dans la *Critique de la Raison dialectique*[10] ; plus précisément, l'analyse qu'il déploie au sujet d'une ouvrière à la chaine. Que peut dire cette autre référence sartrienne et vers quoi fait-elle signe ?

Dans la *Critique*, Sartre produit une analyse de la classe sociale comme « champ de possibilités rigoureusement limité »[11]. Il développe son analyse par une série d'exemples, dont l'un est particulièrement frappant : la description des gestes, des pensées, des désirs et des possibilités existentielles d'une ouvrière à la chaine. Pour développer son analyse matérialiste et historique du concept d'aliénation, Sartre reprend et amplifie un texte de Lanzmann au sujet d'une ouvrière dans une fabrique de shampooing Dop[12]. Ce dont il est question dans la description que fait Sartre de cette ouvrière, c'est non seulement de tout ce qui lui est assigné par la classe à laquelle elle appartient, mais ce sont également les exigences pratico-inertes des lieux et des objets auxquels elle est confrontée en tant qu'ouvrière, en tant qu'être-de-classe, et qui vont jusqu'à configurer et réintégrer au procès capitaliste ses échappatoires dont on peinera à dire, dans un premier temps, qu'elles lui sont « propres ».

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

> En vain, se réfugierait-elle dans l'intimité « la plus privée », ce prétendu recours la trahirait aussitôt et se transformerait en un pur et simple mode de réalisation subjective de l'objectivité. Aux premiers temps des machines semi-automatiques, des enquêtes ont montré que les ouvrières spécialisées se laissaient aller, en travaillant à une rêverie d'ordre sexuel, elles se rappelaient la chambre, le lit, la nuit, tout ce qui ne concerne que la personne dans la solitude du couple fermé sur soi. Mais c'est la machine en elle qui rêvait de caresses : le genre d'attention requis par leur travail ne leur permettait, en effet, ni la distraction (penser à autre chose) ni l'application totale de l'esprit (la pensée retarde ici le mouvement) ; […] l'ouvrière pense à l'abandon sexuel, parce que la machine requiert qu'elle vive sa vie consciente en passivité pour garder une vigilance souple et préventive sans jamais se mobiliser dans la pensée active. […] La vérité, c'est que l'ouvrière en croyant s'évader trouve un biais pour se faire ce qu'elle est […]. Ainsi la plus grande intériorité devient un moyen de se réaliser comme une extériorité totale.[13]

L'ouvrière, par ses gestes et ses rêveries, est tout entière rivée à la machine ; elle est machine ou plutôt elle *se fait être* machine. La mécanisation du corps qu'exigent la machine industrielle et la structuration du travail à la chaine fait d'elle une pure force de travail, une ressource matérielle. L'appropriation de son corps en force de travail est le point qui configure son champ de possible. C'est bien son être-de-classe, c'est-à-dire la position que son corps est destiné à occuper dans les processus de production capitaliste et les tâches qui lui sont assignées en raison de la division économique et sociale du travail, qui constitue l'ensemble de son existence. L'ouvrière est « définie non seulement par le type de rêverie intérieure que la machine l'oblige à avoir, mais par le salaire, par les maladies, par la vie, par le nombre d'enfants qu'elle peut avoir […] »[14].

On s'étonnera dès lors peut-être que Federici mobilise ainsi l'expression de *Huis Clos*, ouvrage étranger aux questions de l'aliénation générée par le travail industriel, afin de qualifier une expérience dont Sartre fait, ailleurs et dans une discussion explicite avec le marxisme, une analyse serrée et détaillée. L'élément sartrien que reprend Federici est de l'ordre du motif : il s'agit bien de penser les enjeux philosophiques des « vies sans issues », c'est-à-dire des vies absolument « prévisibles » (p. 35). À la faveur d'une note, Federici situe brièvement son intérêt pour la formule en question : l'enjeu de *Huis Clos* auquel elle est sensible est celui de « l'auto-emprisonnement » (p. 145). De retour à son propre texte, Federici déplace l'enjeu de l'auto-emprisonnement du champ phénoménologique, qui renvoyait chez Sartre aux problèmes de la subjectivation et de l'intersubjectivité, vers le champ structurel et politique. Les *vies sans issues* désignent, par ce déplacement, des vies cadenassées par les contraintes socio-économiques, des vies dans lesquelles « le capitalisme a

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

traité nos corps comme des machines de travail parce qu'il est le système social qui a systématiquement fait du travail humain le principe d'accumulation de la richesse, le système qui a le plus besoin de maximiser son exploitation » (p. 34). Par-là, Federici active un lien solide entre les premiers textes de Sartre, lecteur de Husserl et Heidegger, occupé à saisir la nature de la relation entre conscience et situation et à construire une philosophie existentialiste, et la pensée matérialiste de l'aliénation qu'il produit à la fin de son œuvre.

Cette note configure un premier point d'attention que partagent Sartre et Federici portant sur l'expérience subjective de l'aliénation. *Ces vies sans issues* témoignent d'une structuration de l'existence qui est telle que nos corps sont pris dans des champs de possibilité socialement et historiquement constitués. Le travail de Federici consiste à retracer l'historicité de ces champs, la portée et la nature des déterminations qu'ils impliquent, les corps sur lesquels ils s'appliquent. La pensée phénoménologique de Sartre, depuis *La Transcendance de l'Ego*[15], permet de fonder la nature de l'expérience du corps tel qu'il est toujours pris dans une situation (qui contient son champ de possibilités et d'impossibilités). L'existentialisme et la structuration de l'expérience dont il dépend déterminent la question de l'aliénation ; l'aliénation ne se pense pas, chez Sartre, uniquement dans des termes structurels mais dépend de la nature du rapport entre le corps, la conscience et la situation d'incarnation. Parce que tout corps est toujours *en situation*, il importe de produire l'analyse matérialiste des configurations sociales et économiques qui pèsent sur les corps *jetés-dans-le-monde*[16]. Raphaël Gély a problématisé le lien conceptuel entre les concepts sartriens de corps, de conscience et de situation. Dans son ouvrage qu'il qualifie lui-même d'*exercice phénoménologique à partir de Sartre*, il déploie une des grandes lignes de la pensée sartrienne : qu'est-ce que peut un corps en situation ? Comment les composantes sociales d'une situation affectent-elles les possibilités existentielles d'un corps ? :

> C'est la vulnérabilité intrinsèque de l'ouverture de la conscience au monde qui la rend si profondément réceptive à l'organisation sociale de son agir, aux façons, socialement structurées, d'organiser son agir et la façon même dont elle est censée le théâtraliser. […] C'est dire que la dimension singulière et la dimension sociale de l'agir passe par le corps, par la façon dont il est susceptible en situation d'être imaginarisé.[17]

Ce sont bien les pouvoirs de la conscience, décrits par la phénoménologie sartrienne (notamment l'émotion et l'imagination), qui assument et répondent à la structuration d'une situation au sein de laquelle des corps sont exposés :

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

> L'émotion chez Sartre est une conscience, confrontée à un monde difficile, qui se fait magique, non pas en cherchant l'évasion, mais en mobilisant cela du monde qui reste à sa disposition, son propre corps, en explorant l'efficacité symbolique des techniques qui restent à sa disposition, ses techniques corporelles, capables de mettre en question *d'un coup* les moyens, les médiations et les rapports qui organisent le monde, en en montrant tout à la fois la précarité et les limites.[18]

La phénoménologie sartrienne permet de jouer les deux facettes de l'expérience subjective l'une avec l'autre, plutôt que de produire une pensée qui produirait une compréhension du concept de corps sur le dos d'une inattention aux conditions d'existence. En ce sens, le socle phénoménologique de la pensée sartrienne pose la question des conditions matérielles de l'expérience, des conditions dans lesquelles un corps et une conscience peuvent exercer un rapport créatif à leur situation de vie. Le projet de la *Critique* se construit des années plus tard, dernier tournant de l'œuvre sartrienne, et consiste toujours à penser l'homme en situation. Pourtant un autre angle s'impose : la notion de situation est traitée dans ses dimensions historiques, économiques et sociales. Cela implique de décrire l'expérience de l'aliénation à l'échelle du corps (de chaque corps) comme déploiement d'une subjectivation dans les dispositifs sociaux qui configurent ses possibilités. L'échelle du corps, comprise depuis l'ancrage phénoménologique dont dépendent les concepts classiquement sartriens de situation et de conscience, s'impose comme ressort philosophique : elle permet de saisir l'ampleur des impacts sociaux, historiques et matériels et forme, à partir de là, le socle d'une véritable pensée matérialiste.

Héritage(s) en tension : l'existentialisme, révélateur d'impasses théoriques ?

La seconde apparition de Sartre dans l'ouvrage de Federici est articulée à la fameuse citation de Beauvoir : « On ne naît pas femme, on le devient »[19]. Sartre et Beauvoir font surgir les enjeux existentialistes dans un chapitre destiné à faire la critique du concept de *performance* ou des théories discursives du genre. Silvia Federici souligne les points de la théorie de Butler qui constituent, d'après elle, des impasses théoriques et militantes. Force est de constater, pourtant, qu'en mobilisant Sartre et Beauvoir dans son chapitre sur « Le corps, le genre et la performance » (p. 69-77), elle construit davantage une tension ou un rapport critique dans un champ de recherche qu'elle partage avec Butler. Federici fait mine d'être sourde à certaines nuances ou à certains points de la théorie de la performativité. Ce survol a une efficacité stratégique indéniable : il positionne, avec la clarté qu'offre une critique assumée, les travaux

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

des deux autrices dans le champ féministe. Mais cet effet d'opposition se situe en surface ; cette hétérogénéité apparente de leurs théories est, en réalité, traversée par une série de tensions. Leurs positions respectives ne s'opposent pas terme à terme ni radicalement mais sont plutôt prises dans une négociation complexe. Les façons d'hériter des auteurs.trices de la *French Theory*[20] manifestent une de ces tensions et poussent chaque pensée dans ses retranchements ou au-devant de ses impasses.

Federici retrace la façon dont, à partir de Beauvoir, un certain mouvement féministe, le sien, a dégagé la nécessité de combattre les sources d'exploitation des femmes. Cette lutte cherchait alors « des stratégies politiques qui transformeraient non seulement nos propres vies [*la vie des femmes*] mais aussi la totalité sociale » (p. 69). La force de ce trajet est racontée au revers d'un autre itinéraire, lui aussi hérité de Beauvoir, celui des théories de la performativité. Les théories de la performance ou de la performativité, d'après Federici, ont surfé sur l'idée que les identités étaient socialement construites pour dissoudre l'intrication des normes de genre à l'organisation de la division du travail :

> La performance est un concept utile. Mais ses applications sont limitées, et partielles. […] Le concept néglige le fait que le genre est le résultat d'un long processus de disciplinarisation et que les « normes » sont le produit de l'organisation et de la division du travail, de la configuration diverse des marchés du travail, de la structuration de la famille, de la sexualité, et du travail domestique. (p. 70)

Federici entame cette critique à partir de Beauvoir et la renforce avec l'aide de Sartre. Elle mobilise le concept de mauvaise foi développé dans *L'Être et le Néant*[21] et le définit comme ce jeu ou cette performance attendue socialement par autrui en raison des conditions d'existence. Federici précise, encore par une note :

> Utilisant l'exemple du garçon de café, de l'épicier, du commerçant, Sartre montre comment leur performance apparait comme un jeu, une cérémonie, quoique sérieuse, car le public réclame qu'ils réalisent leur condition […]. « La mauvaise foi » pour Sartre entre en jeu quand nous oublions que nous ne sommes pas « ce sujet que *j'ai à être* ». Ce qui l'intéresse est la reconnaissance de notre propre capacité ontologique à transcender les identités que nous sommes appelés à incarner. (p. 153)

Par le concept sartrien de *mauvaise foi*, Federici impose une torsion à la théorie du genre : elle admet, quelques lignes plus loin et avec cette notion sartrienne

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

à l'appui, qu'il y a bien des formes de performativité sociale. Elle accepte également de considérer que la construction sociale de l'identité *femme* est liée à des types de performance du genre. Cependant, performer ce que l'on a-à-être n'implique pas, d'après Federici, que nous devions renoncer à décrire les causes structurelles des oppressions de genre et de sexe. En insistant sur les formes de résistance aux assignations sociales, sur l'efficacité politique de certaines de ces catégories (que nous avons autant à performer individuellement qu'à manier collectivement en vecteur de lutte) et, enfin, sur les structurations économiques qui fondent les catégories du genre, à savoir la division sexuelle du travail, Federici produit une lecture de *L'Être et le Néant* qui agit comme une alliance dans son positionnement féministe contre les théories post-structuralistes. À revers du premier usage sartrien qui était mobilisé par Federici pour décrire les cadres de l'aliénation structurelle, la machinisation des corps et leurs conséquences subjectives, cette seconde apparition fait droit à la question de la lutte, ou plutôt de sa possibilité, depuis le cadre existentialiste ou depuis ce que Raphaël Gély nomme « une phénoménologie du jeu »[22].

La description de l'ouvrière Dop semble encore une fois utile à ajouter à la discussion pour saisir l'intrication des deux notes, celle renvoyant à *Huis Clos*, l'autre à *L'Être et le Néant*. Federici saisit, avec et à partir de Sartre, l'ambiguïté d'une analyse matérialiste de l'aliénation lorsqu'elle s'affronte à l'exigence de penser cette expérience à l'échelle du corps. L'ouvrière Dop semble bien aliénée jusque dans sa plus stricte intimité (sexualité, désir, rêverie) et, pourtant, Sartre continue de marquer l'écart inexorable qui subsiste car cette ouvrière a à être ce qu'elle est, c'est-à-dire ne l'est pas totalement. La distance marquée avec les théories de la performativité peut se reprendre à nouveaux frais : avoir-à-être ce qu'on est n'équivaut pas simplement à performer les assignations dont chacun.e a échu mais bien à habiter ce qui échoit comme position dans l'existence depuis l'expérience simultanée d'un écart et d'une relation constitutive entre monde et conscience, double expérience qui est inhérente à l'existentialisme sartrien.

La mauvaise foi sartrienne peut paraitre ambiguë en ce qu'elle mobilise le terme de jeu, voire l'idée de performance. Il faut comprendre pourquoi la référence au concept de mauvaise foi ne renforce pas l'hypothèse performative : l'exemple, lui aussi fameux, du garçon de café[23] n'illustre pas, en réalité et si l'on en croit la remarque de Federici, le rôle social et le type de performance qu'il engendre mais bien la subsistance ou non d'une capacité d'écart aux positions sociales qui sont assignées aux corps, c'est-à-dire la subsistance de foyer de lutte. Cet écart est lié à des types de conduite en situation et se manifeste par le biais de corps qui, tout d'un coup, « débordent et éludent leur condition »[24]. L'attachement de Federici à la mauvaise foi sartrienne se tisse

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

autour de ce pouvoir de résistance ; aucun corps n'est absolument réduit à sa situation et il fait subsister, même au sein des aliénations les plus profondes, des dimensions existentielles qui excèdent la situation en elle-même. Cet usage de Sartre s'avère précieux ; il révèle la teneur opérationnelle ou pragmatique des pensées féministes.

Federici approuve la position sartrienne et invite son.sa lecteur.trice à constater que « nous nous échappons » (p. 71). Tout corps est une puissance d'échappement ; c'est un territoire qui, même s'il est privé de toutes les manières et absolument des moyens de se défendre, résiste. Cultiver collectivement, par ce que l'autrice nomme un *militantisme joyeux* (p. 138), une puissance concrète, matérielle et organisée de lutte implique de faire passer ce qui de chaque corps résiste dans l'organisation politique de la révolte féministe et anticapitaliste. Par ce passage de l'expérience du corps à la lutte collective, de nouvelles possibilités de vie se déploient.

À l'entame de ce livre, Jules Falquet rappelait la centralité des corps dans certains mouvements féministes latino-américains qui articulent leurs luttes autour de la revendication « *nuestra cuerpa* » (p. 8) et les liens que tissait Federici avec ces mouvements sociaux. Par un autre montage philosophique, j'ai voulu redistribuer certains gestes philosophiques et appréhender le type de stratégies épistémologiques et politiques qu'ils véhiculent. L'enjeu est autant historique que pragmatique : il s'agit de rendre pensable ce que peuvent certaines généalogies philosophiques. Ce jeu de rapprochements entre Sartre et Federici montre comment la question du corps, une fois mise au cœur de sa discussion avec le marxisme, insiste sur l'actualité de pouvoir revendiquer notre corps comme objet/sujet de la lutte antipatriarcale, anticoloniale et anticapitaliste.

Notes

[1] La différence entre *performance* et *performativité* est traitée par Butler dans l'introduction qu'elle ajoute à l'édition de son livre *Trouble dans le genre* en 1999. Reprenant à son compte certaines critiques générées par la première édition en 1990, elle fait part d'un itinéraire critique sur son propre concept de performativité. Elle stipule que l'idée qu'elle se faisait de la performativité a changé avec le temps et que ses travaux des années qui ont précédé ont eu pour objet de clarifier et de réviser la théorie de la performativité. Assumer le caractère mouvant de sa pensée de la performativité la rend difficilement définissable. Notons, faute de pouvoir procéder à l'analyse détaillée du concept, « l'idée que le genre est performatif a été conçue pour montrer que ce que nous voyons dans le genre comme une essence intérieure est fabriqué à travers

Bull. anal. phén. XVII 3 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

une série ininterrompue d'actes, […]. » (Butler, J., *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, Paris, Éditions La Découverte, 2006, p. 36) Et Butler de préciser : « Il arrive *que Trouble dans le genre* laisse croire que le genre est une simple invention de soi ou que le sens psychique d'une présentation genrée peut se lire directement à sa surface. Avec le temps j'ai nuancé ces deux postulats. De plus, ma théorie offre une interprétation tantôt plus linguistique tantôt plus théâtrale de la performativité. […] Dans *Le Pouvoir des mots*, j'ai cherché à montrer comment l'acte de parole relevait à la fois de la performance (et qu'il comporte donc une dimension théâtrale, qu'il est présenté à un public, sujet à interprétation) et du langage induisant un ensemble d'effets par sa relation d'implication avec les conventions linguistiques » (*Ibid.*, p. 48-49). Cette reprise critique et cette distinction sont éludées par Federici lorsqu'elle s'oppose à Butler et, plus frontalement, à ses héritiers.

[2] Voir notamment l'article datant de 1982 réédité dans cet ouvrage : S. Federici & G. Caffenttzis, « Mormons in Space Revisited », *Midnight Notes* 2, n° 1, 1982, p. 3-12.

[3] Réflexion principalement issue des discussions qui ont suivi un cycle de trois conférences données au California Institute of Integral Studies en 2015.

[4] K. Marx, *L'idéologie Allemande*, trad. Molitor, I^re^ partie, p. 225, cité dans Sartre, J.-P., *Critique de la Raison dialectique, Tome 1. Théorie des ensembles pratiques*, Paris, Gallimard, 1985 (1960), p. 341.

[5] S. Federici, *Caliban et la Sorcière*, Genève, Entremonde, 2017.

[6] A. Davis, « Surrogates and Outcast Mothers : Racism and Reproductive Policies in the Nineties », dans *The Angela Y. Davis Reader*, édité par Joy James, Malden, MA, Blackwell, 1998, p. 210-221.

[7] D. Roberts, *Killing the Black Body: Race, Reproduction and the Meaning of Liberty*, New-York, Vintage Books, (1997) réed. 2017.

[8] K. Marx, *Le Capital*, livre 1, Paris, Presses Universitaires de France, 2009, p. 445.

[9] J.-P. Sartre, *Huis Clos*, Paris, Gallimard, Folio, 1976.

[10] J.-P. Sartre, *Critique de la Raison dialectique, Tome 1. Théorie des ensembles pratiques*, Paris, Gallimard, 1985 (1960).

[11] J.-P. Sartre, *Ibid.*, p. 341.

[12] *La Gauche*, Les Temps Modernes, n° 112, 1955.

[13] J.-P. Sartre, *Critique de la Raison dialectique, Tome 1*, p. 342-343.

[14] J.-P. Sartre, *Qu'est-ce que la subjectivité ?*, Paris, Les Prairies Ordinaires, 2013, p. 67.

[15] J.-P. Sartre, *La Transcendance de l'Ego*, Paris, Vrin, 1998.

[16] J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris, 1946, p. 37.

[17] R. Gély, *Imaginaire, Perception, Incarnation*. *Exercice phénoménologique à partir de Merleau-Ponty, Henry et Sartre*, Bruxelles, Peter Lang, 2012, p. 444.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

[18] G. Cormann, « Existenz, Körpertechniken und Gewalt bei Sartre. Skizzen zu einer politischen Anthropologie der Emotionen », p. 9, cité dans R. Gély, *Imaginaire, Perception, Incarnation*. *Exercice phénoménologique à partir de Merleau-Ponty, Henry et Sartre*, Bruxelles, Peter Lang, 2012, p. 494.
[19] S. de Beauvoir, *Le Deuxième sexe* II, Paris, Gallimard, 1949, p. 1.
[20] J. Butler, *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, Paris, Éditions La Découverte, 2006, p. 29 : « *Trouble dans le genre* prend racine dans la French Theory, qui est elle-même une drôle de construction américaine. »
[21] J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1982 (1943).
[22] R. Gély, *Imaginaire, Perception, Incarnation*, p. 444.
[23] J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, p. 96.
[24] *Ibid*.

Clémence Mercier
Université de Liège

Bull. anal. phén. XVII 3 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XVII 4, 2021
https://popups.uliege.be/1782-2041/

ISSN: 1782-2041
DOI: 10.25518/1782-2041.1256

The Rationalization of Consciousness: A Mereological Reconstruction of Husserl's *Fifth Logical Investigation*

ALEXIS DELAMARE
Université de Rouen/ERIAC – Universität Heidelberg
✉ alexis.delamare5@univ-rouen.fr

Abstract Before engaging with intentionality, the philosopher of mind must consider the intrinsic nature of psychological elements. Conscious states, contrary to ordinary and scientific objects, seem to penetrate each another in such a way that it becomes impossible to enumerate, class or organize through laws the various experiences at stake. In this context, how is a science of consciousness conceivable? How is it possible to apply the *epistemological* requirements of any science to a domain whose *ontological* nature contradicts such demands? The paper reconstructs Husserl's solution to this issue in the *Fifth Logical Investigation*. I show how his appeal to the mereological framework of the *Third Investigation* gives him the tools to rationalize the domain of the mind and to establish phenomenology as an authentic science of consciousness. I first demonstrate that the very task of phenomenological investigations is defined in mereological terms. I then reconstruct the issue regarding the inclusion of the intentional object within the act, by exposing the nuances of the Husserlian position in this famous controversy. In a last part, I show how mereological concepts are at the core of the Husserlian reinterpretation of the Brentanian thesis according to which all acts are presentations or based on presentations.

Keywords Husserl, *Logical Investigations*, mereology, intentionality, Twardowski, Brentano, noema, transcendental reduction.

1. Introduction

The theme of consciousness has been at the center of the philosophical debates since Descartes. One of the main disputed issues concerns its relationship with external objects. Yet, even before engaging with this *relative* issue, another, more primitive problem, is at stake for the philosopher of mind. It pertains to the very *nature* of the elements constituting the field of consciousness, independently from any considerations regarding their 'intentionality'. Bergson's distinction between "two kinds of multiplicities" (Bergson 2001, p. 121) is of great help to formulate the issue at play. In addition to the 'quantitative multiplicity' that accounts for 'juxtapositions' of elements, Bergson emphasizes the existence of "qualitative multiplicities" (Bergson 2001, p. 121). The *états de conscience* belong to the latter category. Sensations, emotions, judgements "may be compared to a living being, whose parts, although distinct, permeate one another just because they are so closely connected" (Bergson 2001, p. 100). This is what Bergson famously called "true duration" (Bergson 2001, p. 108), which is betrayed as soon as psychic states are understood in the framework of a quantitative model, in particular in language, which spatializes those *états de conscience*.

These Bergsonians considerations on the special ontological status of psychological elements have massive consequences for Husserl's phenomenology.[1] As is well-known, Husserl's purpose, inherited from Brentano,[2] is to raise philosophy to the status of a *science*, as the very title of the 1911 essay, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, reveals. This ambition relies essentially on the possibility of a *scientific treatment of consciousness* — yet, there are at

[1] Let's recall that Husserl felt very close to Bergson, in particular regarding the flux of consciousness (Godani 2010; Winkler 2006). He is reported to have declared, in 1917, after having listened to the developments dedicated to the *durée pure* in Ingarden's thesis (Ingarden 1922), that "it is just like I am Bergson" (Ingarden and Husserl 1968, p. 121). Around 1911, when he first learnt about Bergson, he stated that "we are the consistent Bergsonians" (Hering 1939, p. 368). In addition, he sent an exemplar of the *Ideen* I to Bergson in 1913 (Husserl 1994a, p. VI, 11).

[2] In his *Habilitation* (1866), Brentano wrote (first thesis): "It is important for philosophy to protest against the division of science into exact and speculative sciences; this protest is the reason for its existence" (Brentano 2013, p. 136). According to Husserl, Brentano thus had "the intimate certitude to be on the right path and to establish the only scientific philosophy" (Kraus 1919, p. 160). See (Gilson 1966, p. 418; Huemer 2018; Ingarden 1969, p. 460).

Bull. anal. phén. XVII 4 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

least *four minimal criteria* of scientificity (*Prolegomena*, §6) that seem to become inapplicable if we are to follow Bergson's arguments on the nature of lived experiences:

1) First, the elements of a scientific domain must be clearly *distinct*. 1 is not 2, a neutron is not a proton. Yet, all elements of consciousness seem to *interpenetrate* each other.
2) Second, these elements must not be considered in their individuality, but always as representants of *classes*. A token (for instance, a virus) owes its proprieties to its type (the virus type). Yet, mental experiences seem *unique*, unrepeatable.
3) Third, the domain at stake must be governed by *laws*, that apply to these classes, and express the regularities in the succession or the structures of the phenomena in question. Yet, psychic states do not seem to obey any deterministic laws.
4) Fourth, these laws must be verbalized, so as to raise them to "an abiding possession of science" (*Introduction to the Second Volume*, p. 3 [I, p. 166]).[1] Yet, language seems incapable to be truthful to our psychic experiences.

In this perspective, how is a science of consciousness, depicted in particular in the *Fifth Logical Investigation*, conceivable? How is it possible to apply what is *epistemologically* required in order to erect any science to a domain whose *ontological* nature is precisely in contradiction with such requirements?

Many of the French phenomenologists after Husserl seem to have chosen to place the emphasis on the ontological side of the issue at the expense of the epistemological requirements. The scientific apprehension of our "chair" (Merleau-Ponty) or our "vie" (Henry) misses its essence. Hence, the descriptive task of phenomenology implies the "the disavowal of science" ("le désaveu de la science") (Merleau-Ponty 1945, p. 11).[2]

Yet another path, that maintains a balance between the epistemological and the ontological sides of the dilemma, is actually possible, and was initiated by Husserl himself. As I intend to show, the most important instrument that helped Husserl dealing with such challenge is his *mereology*, that is, the theory

[1] References to the *Logical Investigations* (abridged *LI*) will be displayed as follows: the number of the *Investigation* followed by the page number of the second edition (Husserl 1913a, 1913b, 1921), with the corresponding volume and page of the English translation by Findlay (Husserl 2001) in bracket. The English translations provided will be Findlay's, except when explicitly stated.

[2] See (Henry 2011, pp. 620–621, 2012, p. 14) for similar developments.

Bull. anal. phén. XVII 4 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

of parts and wholes, of dependence and foundation, that he developed in the *3rd LI*. Both the *3rd LI*[1] and the *5th LI*[2] have already received a great deal of attention in the literature, yet their relationship has not been sufficiently emphasized, since no exhaustive account of the mereological dimension of the latter has been undertaken.[3] I will try and close this gap by showing that the main themes and theses of the *Fifth Investigation* do require the conceptual apparatus built by the *Third*.[4]

In so doing, two issues are at play. First, Husserl's application of mereology to mental acts provides an insightful attempt to *rationalize* the domain of lived experiences. Mereology is indeed not a mere chapter of formal ontology. Rather, it constitutes the language used by the phenomenologist so as to transform her initially fluctuating, ineffable experiences into scientific knowledge. The other issue, peculiar to Husserl, is to highlight the *unitary character* of the *Logical Investigations*, which is not patent *prima facie*.

The paper is divided in three parts. In the first one, I aim at showing that the very task of phenomenological investigations is defined in mereological terms. I then reconstruct the issue regarding the inclusion of the intentional object within the act, and I expose the nuances of the Husserlian position in this famous controversy. In the third and last part, I show how mereological concepts are at the core of Husserl's reinterpretation of Brentano's thesis according to which all acts are presentations or based on presentations.

2. The methodology of phenomenology

2.1. Phenomenology, an ideal science of consciousness

The *Fifth Investigation* is officially presented as an attempt to clarify the concept of (mental) "act" which is, according to Husserl, the most controversial term in descriptive psychology (*5th LI*, p. 340 [II, pp. 79-80]).

---

[1] See for instance (Casari 2007; Sokolowski 1968; Willard 2003).

[2] See e.g. (Benoist 2001; Cobb-Stevens 2003; Erhard and Mayer 2008; Lorca 1999; Melle 1990; Q. Smith 1977; Sussbauer 1995; Zahavi 2008, Chapter V).

[3] Some insights in this direction can be found in (B. Smith 2000, p. 299; Sokolowski 1968, p. 453, 1974, p. 8; Sussbauer 1995, Chapter 2).

[4] It must be noted that this application of the *3rd LI* to the *5th* is far from an isolated case. Actually, the mereological science depicted in *Zur Lehre von den Ganzen und Teilen* owes much of its worth to the diversity of its *material* uses. On this question, see my work "The Power of Husserl's *Third Logical Investigation*", to appear in the next issue of *Studia Phænomenologica*.

Bull. anal. phén. XVII 4 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

This task is achieved through a double shift in perspective. The phenomenologist must first stop considering the objects — as is done in ordinary life — and begin to focus on the acts in which they appear. This is what Husserl calls "reflection"[1] (*Introduction to the Second Volume*, p. 9 [I, p. 170]). Yet to this *reflexive turn*, a second one must be added, namely the *eidetic turn*: acts must not be seized as *hic et nunc* occurrences, as psychological events, but as *exemplars*, as instances of ideal species (*5th LI*, p. 368 [II, p. 96]), through the process of *ideation* (*5th LI*, p. 369 [II, p. 97]).[2] These two shifts in focus constitute the basis of Husserl's phenomenological methodology in the *Logical Investigations*.

How is this ideal study of acts to be accomplished? It is first necessary to exhibit the *generic* feature of acts, then to propose a description of the *subspecies* that divide this genus. Husserl emphasizes that such a classification must be achieved in an a priori manner: the grouping of such-and-such subtypes of acts under the same species must not rest on empirical resemblance, on mere coincidental occurrences. Any classification must on the contrary be founded on a priori, essential properties.

This rather abstract requirement is immediately illustrated through the analysis of *intentionality*. This latter is presented by Husserl as the *generic characteristic* of acts: "in perception something is perceived, in imagination, something imagined, in a statement, something stated, in love something loved, in hate hated, in desire desired, etc." (*5th LI*, p. 366 [II, p. 95]). It is well-known that Husserl borrows the concept of intentionality from Brentano (Brentano 1974, pp. 124–128; Morrison 1970; Spiegelberg 1981), yet it must be firmly emphasized that, for Husserl, as opposed to Brentano, not all lived experiences (*Erlebnisse*) are intentional (Fisette 2011). For Brentano indeed, intentionality defines the realm of the psychological, by contrast with the physical. For Husserl, by contrast, intentionality defines a *genus* of experiences — precisely the ones that are 'directed' towards an object (*5th LI*, p. 368 [II, p. 96]). This implies that some *Erlebnisse* lack intentional reference (6th *LI*, p. 242 [II, p. 348]). Examples are given by "sensations" (*Empfindungen*) (*5th LI*, p. 369 [II, p. 97]) such as "rough or smooth, red or blue" (*5th LI*, p. 392 [II,

[1] Here Husserl builds on Brentano's internal perception (Brentano 1973, p. 40), against Natorp's objections (Natorp 1888, p. 13; Seron 2009; 5th *LI*, p. 360 [II, pp. 91-92]), even though his conception of an eidetic reflection was alien to Brentano's empirical descriptive psychology.

[2] In the second edition of the *LI*, this second turn is what distinguishes *phenomenology* from (descriptive) psychology. The psychologist never leaves the sphere of reality (*5th LI*, p. 369, n. 2; p. 398 [II, p. 353; p. 112]). See also the Introduction to the second volume (pp. 18-19 [I, pp. 175-176]).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

p. 109]); or by what Husserl calls "Gefühlsempfindungen", "affective sensations" such as the pain of a burn (*id*.). These sensations are purely and simply 'experienced' and have no 'aboutness'.

Once the generic character of all acts is established, Husserl goes on by depicting the different sub-species that can be displayed within this genus. Such species are for instance 'mere presentation', 'judgment', 'surmise', 'doubt', 'hope', 'fear', 'approval', 'desire' (*5th LI*, p. 367 [II, p. 96]).[1]

Yet such a classificatory purpose is only preliminary: it provides the 'map', so to speak, of acts, but says nothing about the *laws* that govern them. Since, after the eidetic turn, only ideal relations are at stake, these laws cannot consist in inductive or predictive rules, that connect empirical occurrences of acts. Such principles, however precise, cannot be a priori. What is then left? The laws in question must be laws of *structure*.[2] They do not pertain to the causal succession of experiences,[3] but to the connections of essence (*Wesenszusammenhänge*) (*5th LI*, p. 398 [II, p. 112]) between their species, that must hold for any instances of the latter. The task of phenomenology is thus understood as elucidating the "structures of essence of pure experiences" (*Introduction to the Second Volume*, p. 21 [I, p. 178]).

2.2. Phenomenology investigates the structure of consciousness

Such a structural elucidation is, according to Husserl, essentially *mereological* — that is, appeals to the concepts and results of the *3rd LI*. A passage of the *2nd LI* already reveals this fundamental relationship between mereology and the science of consciousness. Dealing with Hume and the "radical interpretation" (*2nd LI*, §37) of his theory of abstraction, Husserl asserts that such a perspective leads to a skepticism that pertains eventually to the very existence of parts. Here are the consequences of such a 'mereological skepticism':

---

[1] These sub-species are not the most primitive ones: the first division of acts is between objectifying and non-objectifying acts. More on this below p. 14.

[2] On this concept, see also *Phenomenological Psychology*: "'Structure' designates the complex intertwining which belongs to every concrete phase of the streaming psychic life" (Husserl 1977, p. 6).

[3] On this point Husserl follows Brentano's distinction between genetic and descriptive psychology (Brentano 1982, p. 1). Phenomenology does not study the causal relations between acts, but their inner structure: it is an *Aufklärung*, not an *Erklärung*, of lived experiences (*2nd LI*, p. 120 [I, p. 246]).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

> If we persist in the skeptical direction, we shall have to doubt whether there are parts of any sort; and in consequence whether there is even a plurality of concrete contents, since ultimately (if we may still presume to judge the matter) the contents which appear in co-existence and succession are always in a manner unified. Our skepticism would at length be crowned by the assertion: consciousness is something quite unitary, regarding which we can at least not *know*, whether it has partial contents at all, or whether it in any way unfolds itself in simultaneous or temporally successive experiences.
>
> Such a skepticism, it is plain, would render all psychologies impossible (*2nd LI*, p. 205 [I, p. 301]).

Husserl thus stresses that the mereological analysis of consciousness is a requirement for any psychological investigation. This the case not only for empirical psychology, but also for phenomenology understood as the pure science of consciousness.

This insight is fully developed in the *5th LI*. Mereological concepts first appear, in this *Investigation*, as applied to the relationship between acts and the flux[1] of consciousness. Every act is indeed an *experience*: in this respect, it belongs to the inner life of a subject. Yet such life is not a mere aggregate or jungle of experiences. Rather, it is organized by the total order relation that is called *time* (Sussbauer 1995, p. 62): each act occurs either before or after another act of the same subject. Therefore, acts cannot exist in an isolated fashion, they cannot occur except as a part of the whole stream of consciousness.

This 'intuitive' idea can be rigorously formulated via two *mereological* theses. On the one hand, acts are not *concrete* objects, that is, following the terminology of *3rd LI*, objects that can exist on their own: they are in need of supplementation, "ergänzungsbedürftig" (*3rd LI*, p. 361 [II, p. 25]). This is made explicit in the *Ideen* I (Husserl 1982, p. 198) and in the 1905 lectures on time, where Husserl clearly appeals to the concepts of dependence and abstraction that he built in the *3rd LI*:

> We know that the running-off phenomenon is a continuity of constant changes. This continuity forms an inseparable unity, inseparable into extended sections that could exist by themselves and inseparable into phases that could exist by themselves, into points of the continuity. The parts that we single out by abstraction can exist only in the whole running-off (Husserl 1991, p. 29).

[1] Husserl inherits this notion from James' *Principles of Psychology*. See (Leclerq and Galetic 2012).

Bull. anal. phén. XVII 4 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

On the other hand, Husserl emphasizes that consciousness[1] is an authentic *unity*. Again, consciousness has been defined in the *3rd LI*: a unity is a *whole*, that is, "a range of contents which are all covered by a unitary foundation without the help of further contents" (*3rd LI*, pp. 275-276 [II, p. 34, trans. modified]). This definition applies to consciousness (Sussbauer 1995, p. 72), since the contents that are required for an act to exist are precisely these other contents that belong to the same mental life. In the *LI*, Husserl identifies this unitary foundation with the *ego*,[2] which is nothing but the "unitary sum total of contents" constituted by the "interconnected unity" of experiences (*5th LI*, pp. 353-354 [II, p. 86, trans. modified]).

From these observations, three mereological propositions can be formulated:

Proposition 1:

Consciousness is a unity, that is, an authentic whole.

Proposition 2:

Contents of consciousness, and in particular acts, are only *abstract parts* of this whole: they cannot exist apart from the flux to which they belong.

Proposition 3:

The ego is not a part of the flux; rather, it is only the flux itself understood as the unitary foundation of all its parts.

2.3. The two purposes of Husserl's theory of consciousness

It must nevertheless be noted that Husserl is not very rigorous in his terminology. He indeed talks of *concrete* contents of consciousness. A perception, for instance, is said to be a "full concrete act" (p. 383 [II, p. 104]).[3] Is it not a contradiction? I do not think so. Husserl actually appeals (though implicitly) to a distinction forged in the *3rd LI*, namely the one between *absolute* and *relative* dependence (*3rd LI*, §13). An object is said to be independent relatively

[1] It is precisely the *first meaning of consciousness* that is here at stake among the three depicted by Husserl. See *5th LI*, §1-2, with the very important additions of the second edition on the purely phenomenological meaning of the concept of "experience" (*5th LI*, p. 348 [II, p. 82]).

[2] As he explicitly states in the second edition, Husserl changed his mind regarding the issue of pure ego between 1901 and 1913. See (Marbach 1974) for details.

[3] Examples actually pervade the *5th LI*. See e.g. p. 349 [II, p. 83], p. 394 [II, p. 110].

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

to a given whole if the latter does not contain any of its required foundation — hence a piece of extension, though dependent in an absolute fashion, is relatively independent to any other piece of extension.

Drawing on this definition, one may suggest the following classification of experiences: there are first experiences that are not dependent on other *particular* experiences. Let's call them *self-sufficient* experiences. For instance, the perception of a tree that I have now is not dependent on the imagination of Paris that I had two days ago. Actually, to perform this perception, I do not need to perform any other kind of experiences. Hence perceptions are only founded on the structure of the flux as such, but not on peculiar contents of the latter. Such is not the case, according to Husserl, for affective experiences like joy. A joy is only a 'layer' that must have a judgment (or any other positing 'objectifying act'[1]) at its base (*5th LI*, p. 404, [II, p. 116]): it is thus dependent on a particular content. It is this distinction that allows Husserl to speak of *concrete* ('self-sufficient') and *abstract* ('non self-sufficient') parts of consciousness.

The distinction is of considerable import for the *5th LI*. The first purpose of this *Investigation* is precisely to determine which experiences can exist 'on their own', and which can only exist as being founded on others.[2] This task must be fulfilled using only a priori laws, and thus presupposes the ideal classification of experiences into genus and species.

Yet this first issue can actually be generalized. In an act of joy, the affective 'layer' is supported by the founding judgment. They do not form a mere juxtaposition of acts, rather they make one, unique act: the joy taken to the state of affairs (*id*.). The same situation in fact holds for the state of affairs itself. If I judge that 'the knife is on the table', this act is composed of several parts. Yet those parts are so arranged that they form *one new act* (*5th LI*, p. 404, [II, p. 115]). Here Husserl appeals again to the definition of *unity* forged in the *3rd LI*, yet applied, not to the flux of consciousness, but to particular experiences.[3]

As a result, the central issues that Husserl investigates in his science of acts — Which acts are abstract/concrete? Under which conditions can distinct

[1] More on this later, p. 12.

[2] As Smith and Mulligan aptly formulate it, "the project of Husserlian phenomenology can itself be described as being that of uncovering […] the various families of dependence structures involving consciousness" (Mulligan and Smith 1988, p. 154).

[3] Husserl thus engages with what Van Inwagen (1987, p. 23) has later called the "Special Composition Question", applied to mental acts.

Bull. anal. phén. XVII 4 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

acts come together to form a new act? — are mereological in their essence. The *methodology* of Husserl's phenomenology is his *mereology*.

I will now try to analyze two peculiar issues that, on the one hand, lie at the heart of the problems treated by Husserl in the *5th LI*, and, on the other hand, can only be solved by appealing to mereological considerations.

3. The first mereological issue at stake: is the intentional object a part of the experience?

3.1. The sketch of the problem in Brentano's Psychologie

The first problem I will consider pertains to the relationship between the act and the intentional object. Again, this issue originates in Brentano. In his *Psychologie*, he defined intentionality as the "mental inexistence" or "immanent" existence of an object in the psychic phenomena (Brentano 1973, p. 124). Yet his words are quite puzzling. On the one hand, the term "inexistence" aims at emphasizing that the intentional object must not be confused with the real object that exists in nature. It is in particular the case when the intentional object is fictional or impossible (Brentano 1995, p. 24). On the other hand, the intentional object must be, in one way or another, related to the act, so that the latter can be directed towards it. The most straightforward relationship at stake is the one of *parthood*: Brentano thus for instance asserts that this immanent object is contained (*enthalten*) (Brentano 1973, p. 125; *5th LI*, p. 367 [II, p. 95]) or inherent (*einwohnendes*) (Brentano 1982, p. 22) in the act.

These two theses are not easily reconciled. How is this inexistent object supposed to be a part of an existent one, namely the act, which is real? This would imply that a real object can have parts that are not real — which seems absurd. On the other hand, if we are to deny the inclusion of the intentional object within the act, what is then the kind of relation between the two?

These issues were at the core of the much interesting debates between Stumpf, Marty, Twardowski, Brentano, and Husserl (Rollinger 1999). Given the purpose of this paper, I will restrain my analysis to the Husserlian critique of Brentano and Twardowski.

3.2. Husserl against Twardowski and the image theory

Husserl seems to offer a direct and clear-cut answer to the issue, by asserting that *the intentional object cannot be considered as a part of the act at all*:

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

> We do not experience the object and beside the intentional experience directed upon it, there are not even two things present in the sense of a part and a whole which contains it: only one thing is present, the intentional experience (*5th LI*, p. 372 [II, p. 98]).

This position can be traced back to the 1894 essay entitled "Intentional objects" (Husserl 1994b, pp. 345–387), directed against Twardowski's position.[1] The latter emphasized, in his *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen* (Twardowski 1977), that the immanent object of the presentation was "the opposite of a genuine object": "The presented object is then no longer an object, but a content of a presentation" (§4, translated in Twardowski 1977, pp. 13–14). As a result, for Twardowski, while the genuine object does not belong to the act, the immanent object is rigorously a part of its content.

Husserl addresses three main criticisms against such a conception.

First, it is *useless*. Husserl emphasizes that the introduction of such an immanent object, or "image", within the act does not explain what "enables us to go beyond the image which alone is present in consciousness, and to refer to the latter as an image to a certain extraconscious object" (*5th LI*, p. 422 [II, p. 125]).

Second, it is *impossible*. One of its main goal is to deal with 'objectless presentations', such as the presentation of the round square. It is quite straightforward that, even though there is no such thing as a round square, its presentation exists — to deny the existence of the round square requires that the latter is put before the mind. Twardowski's solution precisely consists in asserting that it is the genuine round square that is denied when I have before the mind the round square as immanent object, as a content, which "exists in the truest sense of the word" (Twardowski 1977, p. 22). But it is evident that, in this case, "if a round square is immanent in the representation […], then there would *be* a round square in the representation" (Husserl 1994b, p. 352) — which is impossible.

Third, when applied to ideal objects such as concepts, numbers,[2] and logical laws, Twardowski's 'immanentism' leads to *psychologism*.

As Husserl puts it in the *Prolegomena*:

[1] Husserl also wrote a draft review (in 1896) of Twardowski's book (published in Husserl 1979, pp. 303-356). Cf. (Cavallin 1997, p. 29) for historical details on these texts.
[2] See in particular *Prolegomena*, p. 171 [I, p. 110]: numbers, as ideal entities, are in no way "part or side of a mental experience".

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

> the concept can in no sense be regarded as a real (*reell*)[1] part of this psychological content, as something here and now, which comes and goes with the act (*Prolegomena*, p. 132 [I, p. 87]).

The concept is thus only "meant" (*id*.) in the act, but not really present in it as a *reeller* part (Introduction to the second volume p. 16 [I, p. 174]). Such exclusion is fundamental to avoid the confusion between the act and its object, between the real and the ideal, and thus to escape the skepticism that is the necessary consequence of psychologism.

3.3. The reintegration of the intentional content and the concept of noema

Husserl's position seems thus quite clear-cut: the intentional object cannot be understood as a part of the experience: the latter is *real*, a part of a real entity is itself *real* — which is not the case for ideal or contradictory objects. However, this apparently settled position must be nuanced, because it cannot suffice to a comprehensive understanding of the issue at stake. It could lead to the idea that, since the intentional object does not belong to the act, the only parts of experiences are their real (*reellen*) parts (*5th LI*, p. 397 [II, p. 112]), corresponding to everything that is descriptively 'present' in a given experience, minus its 'objective sense'.

Husserl gives the example of a sound: "purely descriptive psychological analysis of an articulated sound-pattern finds only sounds and abstract parts or unifying forms of sounds" (*id*.), but does not find, by contrast, anything like the meaning that ensouls these sounds into a name. In other terms, the *reellen* contents of an act are the mere *sensations*.[2]

Yet it is plain that the sensations do not exhaust the act: a mere sensational experience would be non-intentional, as is the case of a pain. Hence, in

[1] This term must not be confused with the word *real*. 'Real' designates the empirical existence of a thing, as opposed to the ideal 'being' of species, numbers, etc. '*Reell*', by contrast, is opposed to 'intentional', and refers to what is immanent to consciousness.

[2] Husserl appeals to a variety of terms to designate these sensations: "sensory contents" (*Empfindungsinhalten*), "presentative contents" (*darstellende Inhalte*) (*5th LI*, p. 392 [II, p. 109]), "representative contents" (*repräsentierende Inhalte*) (*6th LI*, p. 90 [II, p. 242]), "representants" (*Repräsentanten*) (*6th LI*, p. 91 [II, p. 243, translation modified]), or "primary contents" (*primäre Inhalte*) (*6th LI*, p. 180 [II, p. 304]).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

addition to the real content of the act, one must add its "intentional content"[1] (*5th LI*, p. 397 [II, p. 113]). Here new difficulties arise, because the status of this latter content is ambiguous. If we think of it as being a part of the whole, are we not led, again, to the previous 'immanentist' conception of Twardowski[2]? And if it is no such part, how can it be depicted as a *content* in the act?

As I understand it, it is only between 1901 and 1913 (Lavigne 2005), with the invention of the concepts of *noesis*, *noema* (Husserl 1950, §88), and phenomenological *reduction*, that Husserl is able to deal with this question.

In the natural attitude, the act is just an entity within the world, belonging to a certain peculiar realm, the sphere of consciousness, understood here as a "natural reality" (*Real*) which enters into real relationships with other natural realities. Yet when "we deal with the lived experience as an object like any other", the only parts that can be unveiled in it are the real (*reell*) ones (Husserl 1950, p. 218). Of course, as Husserl notes, the intentional 'dimension' of the act already belongs to it in the natural attitude (Husserl 1950, p. 222). Yet the mereological status of this 'dimension' is, in this naïve attitude, in need of clarification. What can it mean for the intentional content to belong to the act without being a real part of it, just like the sensations? Where, so to speak, should we 'localize' the intentional contents, if not within the act? If the natural attitude is maintained, its 'natural' consequence is thus Twardowski's image theory. This is acknowledged by Husserl himself in the §90 of the *Ideen*, where he deals again with the issue of "immanent objects": the only way to avoid such "errors" is to parenthesize the "'actual' (*wirkliche*) object", that is, to operate the phenomenological reduction (Husserl 1950, p. 225).

Once this is accomplished, the situation is greatly clarified. The ontological nature of the act is now its reduced being. Everything that can be distinguished in this reduced experience truly belongs to the act. Its intentional

[1] Some of the most interesting additions of the second edition concerns the fact that phenomenology is, in 1913, no longer restrained to the study of the *reell* content of the act, and extends to its intentional content. See the crucial note on this subject (*5th LI*, p. 397, n. 1 [II, p. 354, n. 24]). See also the additions of the term "reell" (*5th LI*, p. 371 [II, p. 98]; *5th LI*, p. 412 [II, p. 120]), and a passage added to the "Appendix" to the *LI*: "Phenomenology is accordingly the theory of experiences in general, inclusive of all data (*Gegebenheiten*), whether real (*reellen*) or intentional, given in experiences, and evidently discoverable in them" (Appendix, p. 236 [II, p. 343]).

[2] Such risk is increased by some inconsistencies in Husserl's terminology. In the §16, he clearly distinguishes the *reelle* and the intentional content. Yet in the §45 (*5th LI*, p. 506 [II, p. 175]), he includes both the intentional essence and the sensory content within the *reelle* content, here understood by contrast with the logical, ideal meaning.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

content (the *noema*[1] (Lavigne 2005, p. 51, n. 51)), from this new perspective, is no longer something that goes beyond its immanent constituents, since, precisely, there is nothing *beyond* the act, beyond the self-given experience. Hence the intentional content is reintegrated within the "immanent" (Husserl 1950, p. 219) components of the act, is a genuine "eidetic moment" (Husserl 1950, p. 221) of the latter. The reduction thus does not lead to a 'narrowing' of the experience; on the contrary, it 'expands' it beyond the *reellen* borders imposed by the natural-psychological attitude, it increases the sphere of experiential immanence (Lavigne 2005, p. 548).

One may sum up the Husserlian position as follows:

Proposition 4:

The intentional object is not a part of the *reelle* content of an act.

Proposition 5:

If, by 'intentional object', we understand, adopting the transcendental attitude, the *noema*, then the intentional object *is* a part of the (reduced) act.

Husserl's position regarding the question whether the intentional object is a part of the act has far-reaching implications. It may even be said that his conception of *transcendental idealism* is in fact the full development of his answer to this issue. It consists indeed on the one hand in rejecting the 'subjective idealism' (Husserl 1950, p. 134) that is inescapably involved in the 'image theory', since the subject would then only deal with subjective images or signs, and could never attain anything real. Yet on the other hand, it also consists in reintegrating the noema inside the reduced experience, so that the object is now nothing more than what is constituted in the experience itself.

4. The second mereological issue: are all acts mere presentations or founded on mere presentations?

4.1. The sensational and the intentional parts of the act

Let's now turn to the second mereological issue at stake in this *5th LI*, which is in fact intimately connected to the first one.

If we stick to the terminology used in the *LI*, one must distinguish between the *sensational* and the *intentional* parts (or contents) of the act (*5th LI*,

[1] It may be noted that the word itself appeared quite late, namely in 1912, during the redaction of the *Ideen* (Lavigne 2005, p. 600).

Bull. anal. phén. XVII 4 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

§16). The latter, also labeled "act-character", is precisely the element of the act that accounts for its 'aiming' at its intentional object.[1] These two parts of the intentional content are not symmetrical. Indeed, as we saw, for Husserl (as opposed to Brentano), non-intentional experiences exist:

> That not all experiences are intentional is proved by sensations and sensational complexes. Any piece of a sensed visual field, full as it is of visual contents, is an experience containing many part-contents, which are neither referred to, nor intentionally objective, in the whole (*5th LI*, p. 369 [II, p. 97]).

As a result, these experiences do not have an intentional part: they solely consist of a sensational part. Hence this latter is a 'self-sufficient' (see p. 8) part of the act, since it does not require any supplementary content to exist. On the contrary the act-character is necessarily dependent on the sensations: there can be no 'interpretation' without something interpreted, namely, the underlying sensations that appear as being a tree, a dog, etc.

This thesis, which could seem quite straightforward, has actually crucial implications regarding Husserl's theory of intuition. It is indeed the presentative contents which account for the *intuitive character of acts* (in perceptive or imaginative experiences) (*6th LI*, pp. 78-79 [II, p. 235]). The very same intention, directed to the very same object, can be full or empty. Differences of fulness thus do not affect the intentional essence[2] of the act (*5th LI*, p. 420 [II, p. 124]). It may accordingly be thought that intuitive acts are those whose presentative contents are the richest, and "signitive" or symbolic acts (*6th LI*, p. 88 [II, p. 241]) those which are *devoid* of any such contents. Yet it is precisely what is impossible due to the *founded* character of the intentional part of the act. As Husserl puts it:

> A purely signitive act would be a mere complex of quality and matter, if indeed it could exist by itself at all, i.e. by a concrete experiential unity 'on its own'. This it cannot be: we always find it clinging to some intuitive basis (*id.*).

What then distinguishes signitive and intuitive acts is the *function* of the presentative contents: in the latter, the object itself (or its *analogon* in the case of imagination) is presented through the presentative contents; in the former,

[1] As recalled, in the *LI*, Husserl does not distinguish between *noesis* and *noema*. Hence the "act-character" is both the operation, *Leistung*, that constitutes the intentional object, as well as the objective sense thus constituted.

[2] The intentional essence of an act is constituted by the union of its matter and quality. The precise definition of these terms will be given in a few lines.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

these contents only play the role of a sign, they "have 'nothing at all to do'" (*id*.) with the intended object. It is thus not the mere presence or absence of presentative contents that account for intuitiveness, but rather their *role vis-à-vis* the intention at stake.

We may sum up this one-sided foundation between the sensational and the intentional part as follows:

Proposition 6:

An 'intentional content' cannot exist without being supplemented by a 'sensational content', and is thus an abstract ('non self-sufficient') part of the act. By contrast, a 'sensational content' can exist on its own and is thus a concrete ('self-sufficient') part of the act. The foundation of the intentional content upon the sensational content is thus *one-sided*, and not *reciprocal*.

4.2. Intentional matter and intentional quality

These two parts are themselves mereologically structured. In the *5th LI*, Husserl analyzes in particular the components of the intentional part that he labels "matter" (*Materie*) and "quality" (*Qualität*). This couple of concepts originates again in Brentano's teachings, as Husserl acknowledges (Husserl 1979, p. 187), but is deeply transformed by the latter. Brentano applies these notions to the domain of *judgments*. Matter (*Materie*) is the "judged (*Beurteilte*) as such", for instance, what the name names. By contrast, the quality (or form) is the "mode" (*Weise*) of the judgment, which accounts for its being a judgment (Brentano 1956, p. 103). Let's recall that for Brentano, judgments are not mere combinations of presentations (Brentano 1956, p. 98, 1971, p. 44), but are characterized by a specific type of reference to their object, namely their acknowledging (affirmative judgments) or rejecting (negative judgments) (Brentano 1956, p. 104, 1971, p. 34).[1]

Husserl, on the one hand, *maintains* the most prominent feature of Brentano's concepts of *Materie* and *Qualität*, namely, the distinction between the what, the *Was*, and the how, the *Wie*, of an act, but, on the other hand, he *expands* these concepts beyond their original logical domain, and apply them to the *entire realm of acts*. In this perspective, two judgments share the same quality: they both refer to their objects *as judgments do*. In a parallel fashion, wishes all refer to their objects *as wishes do*, etc.

[1] On Brentano's conception of judgment, see (Brandl and Textor 2018). On its Husserlian reception, see (Husserl 1979, p. 187; Rollinger 2004, p. 200).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

Yet these different ways of referring to an object can share 'the same content'. As Husserl puts it,

> a man who frames the presentation 'There are intelligent beings on Mars' frames the same presentation as the man who asserts 'There are intelligent beings on Mars', and the same as the man who asks 'Are their intelligent beings on Mars?' etc. (*5th LI*, p. 412 [II, p. 120]).

Matter is thus defined as this 'same' which is presented, asserted, wished, etc., in these different acts. Husserl emphasizes that this material moment also encompasses the precise 'path' used to refer to the object. For instance, the representations '*a*+*b*' and '*b*+*a*' do not share the same matter.

Husserl states that both matter and quality are *abstract* parts that cannot exist in isolation from each another (*5th LI*, p. 416, p. 456 [II, p. 122, p. 145]), exactly like color and extension (*5th LI*, p. 435 [II, p. 133]). Even a 'mere presentation', in which the object is presented without any belief attached to it, has a certain quality, which corresponds precisely to the 'manner' according to which such 'mere presentation' refers to its object.

Let's now sum up, using a graph, the mereological composition of intentional experiences. We represent the parthood relation by a descendant segment. In addition, the names of concrete parts ('self-sufficient') will be filled in red, and those of abstract parts ('non self-sufficient') in blue.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

Figure 1: The mereological structure of intentional experiences

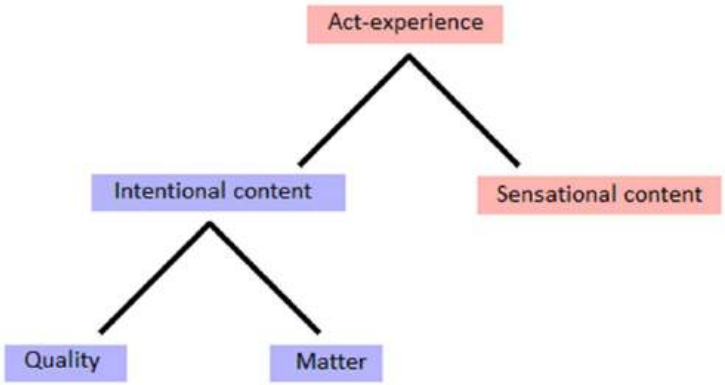

4.3. Brentano's thesis and Husserl's objections

Husserl is now able to confront himself with a famous Brentanian thesis, according to which acts are presentations (*Vorstellungen*) or are based on presentations.

It is first needed to clarify the meaning of the concept of *Vorstellung* here at stake. Brentano distinguishes it, as we have seen, from judgments: only in the latter is the object affirmed or denied. As a result, in a *Vorstellung*, the object is merely presented (hence the term of *bloße Vorstellung*, mere presentation, used by Husserl).[1] Such is in particular the case of imagination: I have the lion before my mind, but I do not acknowledge its existence — nor do I deny it. For Brentano, judgments, as well as affective acts, have presentations at their base: for something to be acknowledged or loved, it is first needed that it is presented, that it appears before one's mind.

Such a statement seems to be plain: affirmation and negation, love and hate, are nothing but supplementary layers that must be added to a pregiven object. Yet an important problem would then emerge. According to Husserl, what constitutes the reference to an object in an act is its matter. Hence, matter plays exactly the same role as the underlying 'mere presentations' of an act: it

[1] This concept of presentation can in fact be traced back to the Stoic distinction between the 'impression' (*phantasia*) and the 'assent' that leads to a belief, and, later, to Descartes' classification (quoted by Brentano 1969, p. 17) of *pensées* in *idées*, *jugements*, and *affections* (*Third Meditation*).

Bull. anal. phén. XVII 4 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

constitutes its 'objective reference', the *Was* which is imagined in an imaginative act, judged in a judgment, etc. But *'mere presentations' are concrete acts*, they can exist on their own! The initial thesis would therefore imply that matter is an independent part of the whole, which is not the case.

To understand this problem, we can appeal to a comparison between two acts. Consider first a wish. I necessarily wish something. The object of my wish must be given in a certain act, say, an imagination. The mereology of the wish is straightforward: this imaginative act is *independent* from the wish, as it can still be there while my wish has disappeared. In this first case, it is clear that the wish is added to an underlying *concrete* 'mere presentation'.

The case of *perception* is fundamentally different. Husserl appeals to his famous example of the waxwork woman (*5th LI*, pp. 442-44 [II, pp. 137-139]). I first *perceive* a woman, I believe that the woman exists. Yet, when I acknowledge the trick, I stop perceiving a woman, and, instead, I see a wax figure *representing* a woman, thus a 'mere presentation'. Husserl emphasizes that the two experiences are *conflicting*: "our observation wanders from one to another of the apparent objects each barring the object from existence" (*5th LI*, p. 443 [II, p. 138]). Hence the two attitudes according to which I 'refer' to the presented woman are *incompatible*. If the 'mere presentation' was part of the original perception, I would at the same time adopt two contradictory attitudes: "A percept cannot also fictitiously construct what it perceives" (*5th LI*, p. 444 [II, p. 139]). Both have a moment in common, that is their *matter*, since it is indeed the *same* woman that is presented in both cases; but the two acts are distinct regarding their *quality*, which accounts for the difference of attitudes.

The objections addressed by Husserl to his teacher Brentano are thus mereological in their essence: a mere presentation is not part of a perception: they only *overlap* through their matter.[1]

Let's sum up Brentano's and Husserl's positions with figures illustrating the case of perception:

[1] The same reasoning applies to *state of affairs* (*5th LI*, p. 450 [II, p. 142]).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

Figure 2: Brentano's thesis (interpreted within Husserl's conceptual apparatus)

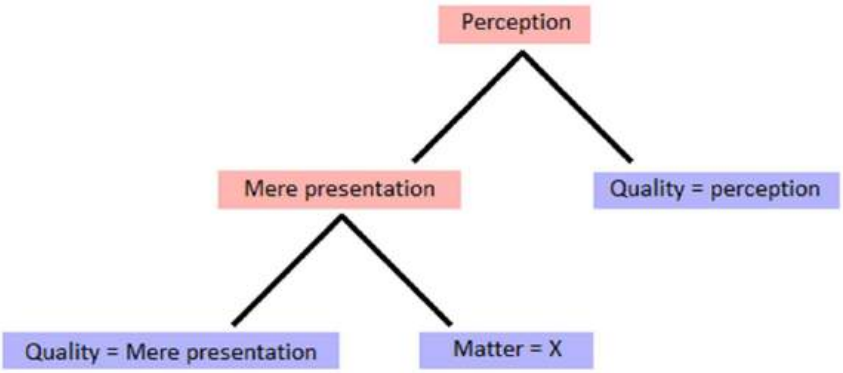

Figure 3: Husserl's solution

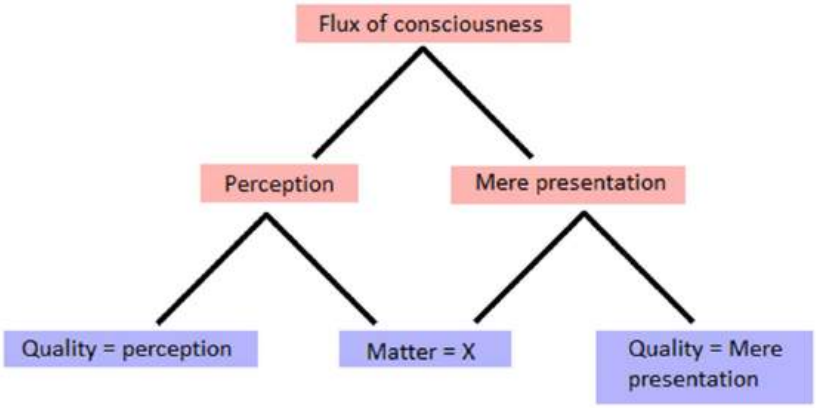

4.4. Husserl's reinterpretation of Brentano's thesis

In chapters 3 and 4 of this *5th LI*, Husserl forges a new notion of presentation in order to re-establish, under a new form, the Brentanian law. The fundamental concept developed by Husserl is the one of *objectifying acts* (Erhard and Mayer 2008; Melle 1990). Husserl's aim is to show that "each intentional experience is either an objectifying act or has its basis in such an act" (*5th LI*, p. 493 [II, p. 167]).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

This concept is introduced through two distinctions (*5th LI*, p. 481 [II, p. 160]). First, the difference between the *positing* or *non-positing* character of an act. An experience is 'positing' if it involves a belief. Such is for instance the case in a perception. Non-positing experiences are precisely 'mere presentations'. Second, the distinction between nominal and propositional characters of acts. This distinction basically corresponds to the difference between a name and a judgment. A nominal act is, as Husserl puts it, "single-rayed". The object is referred to as simple. By contrast, a propositional act is "many-rayed" (*5th LI*, p. 481 [II, p. 160]).

This new definition, which leads to an authentic *species* of acts, as Husserl emphasizes (*5th LI*, p. 485 [II, p. 162]), is clearly an *extension* of the previous definition of *Vorstellung*. The class of objectifying acts, in addition to neutral experiences, also includes their positing counterparts. By contrast, are excluded from this class all acts in which an object is not merely presented (with or without assent to its existence) but is also wished, loved, etc.

Given this definition, Husserl is able, quite easily, to prove his theorem. Indeed, these acts, and only them, can provide a *matter* to any act. Hence:

> Objectifying acts have the peculiar function of first providing other acts with presented objects, to which they may then refer in their novel way (*5th LI*, p. 494, [II, p. 167, trans. modified]).

Husserl's point is therefore that any attitude that I adopt towards such-and-such object requires that this object is presented to me. Hence, the acts in which I adopt these attitudes must be founded on objectifying ones.[1]

Proposition 7:

All acts are objectifying acts or founded on objectifying acts.

Hence the following representation:

[1] This thesis is at the core of Husserl's intellectualism: the objects of the world can be presented *independently* from our affective attitudes, our desire, hate, hope, etc. In non-Husserlian terms, there is a purely *objective* access to the world. This intellectualism is maintained in the *Ideen* despite the disappearance of the concept of objectifying acts (see §95).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

Figure 4: An act of joy

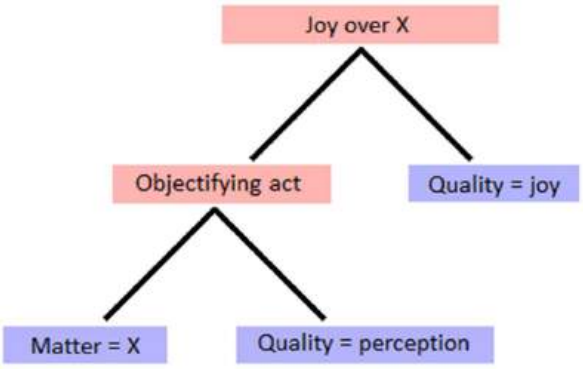

We can also represent the same act of joy with the following figure:

Figure 5: Another representation of an act of joy

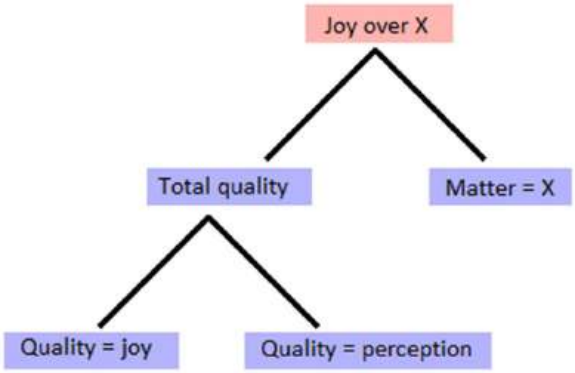

This figure explains why Husserl states that the "complex total quality divides into *several qualities*, each having *individually the same* common matter" (*5th LI*, p. 495 [II, p. 168]). In the latter representation, the stress is put on the mereology of the *quality* of an act.

We are thus led to the following proposition:

Proposition 8:

The total quality of any act has a part which is a quality of the objectifying kind.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

But we can even go further. Let's consider more complex acts. Sometimes we may not be able to anticipate our feelings towards a scheduled event. A woman I love is getting married with another person. The wedding is planned for tomorrow, and I will attend: will I be happy for her, or will I be overwhelmed by jealousy? From a moral point of view, I hope I will be happy. In this kind of situations, a complex act of "a hope for joy" thus occurs. It is possible to account for this kind of acts in an Husserlian framework. Yet one must be very cautious. For instance, the following figure, which aims at representing this act of a hope for joy, is in accordance with Propositions 8 and 9:

Figure 6: An impossible representation of a hope for joy

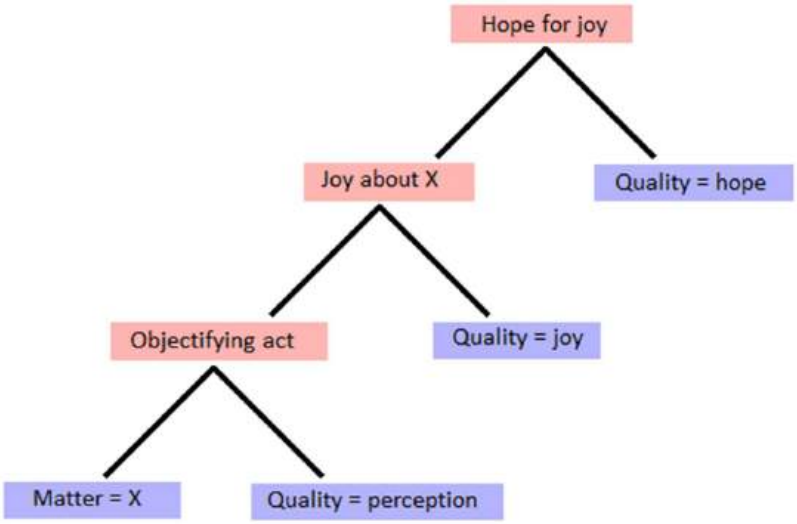

Yet this act is a priori impossible. For, as Husserl puts it,

> qualities of other kinds are accordingly always founded on objectifying qualities; they can never be immediately associated with matter in their own right (*5th LI*, p. 495 [II, p. 168]).

The problem in the previous figure is thus the following: the matter of the hope is 'the joy about *X*'. This joy is the object of the whole act, and 'hope' its quality. Yet, in the figure, this matter is *immediately associated* with the quality 'hope'. The fact that the matter 'joy about *X*' includes an objectifying act is irrelevant. Husserl's law prevents this situation: an act-quality that is not of the objectifying kind

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

> has its primary foundation in another act-quality [of the objectifying kind] and is only mediately founded on 'matter' (*5th LI*, p. 498 [II, pp. 169-170]).

This law reveals, once again, how important the *3rd LI* is in order to shed light on Husserl's phenomenology. Here, the concepts of *mediate and immediate* parts, and, more precisely, the concepts of *absolutely* mediate and immediate parts, play a crucial role. A mediate part is defined (*3rd LI*, §§18-19) as a part of a part. Husserl emphasizes that, most of the time, such mediacy is quite arbitrary: the parts of a surface can be both considered as immediate and as mediate parts of the whole. Yet there are essentially mediate parts as well: the intensity of a note is a part of the whole melody, but is essentially a mediate one. The same holds for the relation between objectifying and non-objectifying qualities, as it involves a necessary mediation: the matter cannot be attained except by reaching first the objectifying act. Hence, the matter of a non-objectifying act is an *absolutely mediate part* of the whole. The joy about *X* must be itself presented as the matter of an objectifying act, through an objectifying quality, for instance an 'internal perception' (*IP*). By contrast, the objectifying act must be itself an *absolutely immediate part* of the whole act. A correct representation of a hope of a joy would accordingly be:

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

Figure 7: A correct representation of a hope for joy[1]

This explanation leads to the following, more complete a priori laws:

Proposition 9:

Every non-objectifying act has an *absolutely immediate part* which is an objectifying act.

Proposition 10:

The matter of a non-objectifying act is an *absolutely mediate part* of it, being a part of its underlying objectifying act.

The figure representing this universal law is the following:

[1] Here, I assume that the second objectifying act, which supports the desire, is a concrete act. Hence *a part of an abstract part of a whole can be an independent part of the whole.* From a formal-ontological point of view, it is not as strange as it sounds: the independent part can exist on its own, but the reunion of the latter and a dependent part cannot, and is thus dependent.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

Figure 8: The general mereological structure of non-objectifying acts[1]

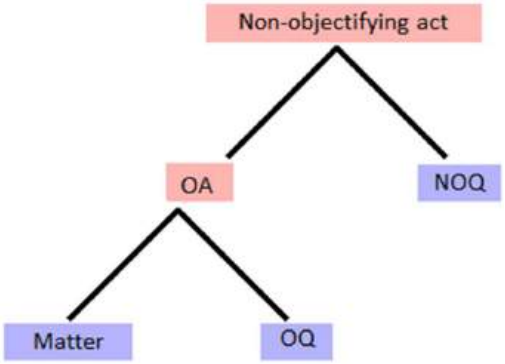

Such is the mereological meaning of Husserl's reinterpretation of Brentano's law.

5. Conclusion

It is now time to conclude this paper, by coming back to the two issues that we exposed in the introduction.

First, from the point of view of the Husserlian scholarship, we have emphasized the extent to which the concepts involved in the *3rd LI* are used in Husserl's phenomenology. It is not only the case of the famous notions of foundation, dependence and independence, abstractness and concreteness. We indeed saw that Husserl actually appeals to the precise definition of unity and whole, to the distinction between immediate and mediate parts, as well as to the difference between relative and absolute dependence. *The whole conceptual apparatus built in the* 3rd LI *is thus at stake*.

Showing the links between the *3rd* and the *5th Investigations* is decisive in order to apprehend Husserl's global projects. In particular, it emphasizes the *systematic* character of the *Logical Investigations*, which is not straightforward (D. W. Smith 2003, p. 21). Husserl himself has emphasized that the six *Investigations* are "mutually interdependent" (Husserl 1984b, p. 779), that they are a "systematically bound *chain of investigations*" (*Foreword to the second edition*, p. XI [I, p. 5]), and that, in particular, the *3rd LI* is "an essential presupposition for the full understanding of the Investigations which follow" (*ibid.*,

[1] OA = Objectifying Act; (N)OQ = (Non-)Objectifying Quality.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

p. XV [I, p. 7]). Our paper has contributed to illustrate these claims. It is worth noting that the dependence between the *3rd* and the *5th LI* is reciprocal, and not one-sided: the very notion of *analytic truth*, that is at the core of formal ontology to which mereology belongs, requires an elucidation of the notion of *truth*, that rests eventually on a phenomenological analysis of intentional experiences.

Second, we have shown how Husserl's mereology provides concrete and useful tools so as to 'rationalize' the domain of consciousness. Husserl thus manages to reconcile the two sides of the dilemma tackled in the introduction. On the one hand, the Husserlian notion of formal ontology allows him to consider everything as 'objects' and to study the laws that apply to objects as such. This holds for *experiences*, too: the elements of consciousness are not some special, mysterious, entities, they obey, like anything else, the laws of formal ontology (*2nd LI*, p. 218 [I, p. 309]). As a result, they can be individualized, named, and thus mutually distinguished; they may also be gathered into ideal species, which in turn serve as the founding stones for the establishment of laws. Yet the phenomenological laws *are not formal*: they are material-synthetic, that is, they are adapted to their peculiar domain. It is up to the tools of the *3rd LI* to provide the basic structures thanks to which we can translate the reflections upon our mental life into fixed, rigorous and general propositions.

Acknowledgments

I would like to thank Achille Varzi for having aroused my interest in contemporary mereology, as well as Natalie Depraz, Thomas Fuchs and Mathilde Salvador for their indispensable support and help.

References

Benoist, J. (2001). *Intentionalité et langage dans les «Recherches logiques» de Husserl*. Paris: Presses universitaires de France.

Bergson, H. (2001). *Time and Free Will: An essay on the Immediate Data of Consciousness*. (F. L. Pogson, Trans.). Dover.

Brandl, J. L., & Textor, M. (2018). Brentano's Theory of Judgement. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/brentano-judgement/. Accessed 20 August 2020

Brentano, F. (1956). *Die Lehre vom richtigen Urteil*. (F. Mayer-Hillebrand, Ed.). Hamburg: Meiner.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

Brentano, F. (1969). *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*. (O. Kraus, Ed.). Hamburg: Felix Meiner Verlag.
Brentano, F. (1971). *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. (O. Kraus, Ed.) (Vol. II). Hamburg: Meiner.
Brentano, F. (1973). *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. (O. Kraus, Ed.) (Vol. I). Hamburg: Meiner.
Brentano, F. (1974). *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. (O. Kraus, Ed.) (Vol. III). Hamburg: Meiner.
Brentano, F. (1982). *Deskriptive Psychologie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
Brentano, F. (1995). *Descriptive Psychology*. Routledge.
Brentano, F. (2013). *Über die Zukunft der Philosophie nebst den Vorträgen: Über die Gründe der Entmutigung auf philosophischem Gebiet: Über Schellings System sowie den 25 Habilitationsthesen*. (O. Kraus, Ed.). Felix Meiner Verlag.
Casari, E. (2007). On the Relationship between Parts and Wholes in Husserl's Phenomenology. In L. Boi, P. Kerszberg & F. Patras (Eds.), *Rediscovering Phenomenology* (pp. 67–102). Springer.
Cavallin, J. (1997). *Content and Object: Husserl, Twardowski and Psychologism*. Springer Science & Business Media.
Cobb-Stevens, R. (2003). Husserl's Fifth Logical Investigation. In D. O. Dahlstrom (Ed.), *Husserl's Logical Investigations* (pp. 95–107). Springer.
Erhard, C., & Mayer, V. (2008). Die Bedeutung objektivierender Akte. In V. Mayer (Ed.), *Logische Untersuchungen* (pp. 159–188). Berlin: Akademie Verlag.
Fisette, D. (2011). Brentano et Husserl sur la perception sensible. *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, *VII*(1), 37–72.
Gilson, L. (1966). Science et philosophie selon F. Brentano. *Revue internationale de Philosophie*, *20*(78 (4)), 416–433.
Godani, P. (2010). Corrélation et immanence chez Bergson et Husserl. *Philosophie*, *107*(4), 46–66.
Henry, M. (2011). *L'essence de la manifestation* (4th ed.). Presses universitaires de France.
Henry, M. (2012). *Barbarism*. Continuum.
Hering, J. (1939). La phénoménologie d'Edmund Husserl il ya trente ans. Souvenirs et réflexions d'un étudiant de 1909. *Revue internationale de philosophie*, *1*(2), 366–373.
Huemer, W. (2018). Brentano's Conception of Philosophy as Rigorous Science. *Brentano Studien*, *16*, 53–71.
Husserl, E. (1913a). *Logische Untersuchungen* (2nd ed., Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik). Halle: Verlag von Max Niemeyer.
Husserl, E. (1913b). *Logische Untersuchungen* (2nd ed., Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, I. Theil). Halle: Verlag von Max Niemeyer.
Husserl, E. (1921). *Logische Untersuchungen* (2nd ed., Zweiter Band: Elemente einer Phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis, II. Theil). Halle: Verlag von Max Niemeyer.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

Husserl, E. (1950). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: allgemeine Einfürung in die reine Phänomenologie (Hua 3)*. (W. Biemel, Ed.). Den Haag: Martinus Nijhoff.
Husserl, E. (1977). *Phenomenological Psychology. Lectures, Summer Semester, 1925*. (J. Scanlon, Trans). The Hague: Martinus Nijhoff.
Husserl, E. (1979). *Aufsätze und Rezensionen (1890–1910) (Hua 22)*. The Hague: Martinus Nijhoff.
Husserl, E. (1982). *Ideas pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*. (F. Kersten, Trans.). The Hague: Martinus Nijhoff.
Husserl, E. (1984). *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis (Hua 19)* (Vols. 1-2). Edited by Ursula Panzer. The Hague: Martinus Nijhoff.
Husserl, E. (1991). *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893–1917)*. (J. B. Brough, Trans.). Kluwer Academic Publisher.
Husserl, E. (1994a). *Briefwechsel (Hua Dokumente III)*. (K. Schuhmann, Ed.) (Vols. 1-10). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
Husserl, E. (1994b). *Early Writings in the Philosophy of Logic and Mathematics*. (D. Willard, Trans.). Springer.
Husserl, E. (2001). *Logical Investigations* (Vols. 1-2). London ; New York: Routledge. Translated by J. N. Findlay.
Ingarden, R. (1922). Intuition und Intellekt bei Henri Bergson. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, *V*, 285–461.
Ingarden, R. (1969). Le concept de philosophie chez Franz Brentano. *Archives de philosophie*, *32*(3), 458–475.
Ingarden, R., & Husserl, E. (1968). *Briefe an Roman Ingarden–Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
Inwagen, P. van. (1987). When Are Objects Parts? *Philosophical Perspectives*, *1*, 21–47.
Kraus, O. (1919). *Franz Brentano: zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre*. Beck.
Lavigne, J.-F. (2005). *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913). Des «Recherches logiques» aux «Ideen»: la genèse de l'idéalisme transcendantal phénoménologique*. Presses universitaires de France.
Leclerq, B., & Galetic, S. (2012). James et Husserl : Perception des formes et polarisation des flux de conscience. *Revue internationale de philosophie*, *n° 260*(2), 229–250.
Lorca, D. (1999). Husserl's Theory of Consciousness in the Fifth Logical Investigation. *Journal of the British Society for Phenomenology*, *30*(2), 151–165.
Marbach, E. (1974). *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*. Springer.
Melle, U. (1990). Objektivierende und nicht-objektivierende Akte. In S. Ijsseling (Ed.), *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung* (pp. 35–49). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
Morrison, J. C. (1970). Husserl and Brentano on intentionality. *Philosophy and Phenomenological Research*, *31*(1), 27–46.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

Mulligan, K., & Smith, B. (1988). Mach and Ehrenfels: the Foundations of Gestalt Theory. In B. Smith (Ed.), *Foundations of Gestalt Theory* (pp. 124–157). München; Wien: Philosophia Verlag.
Natorp, P. (1888). *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*. Freiburg i. Bg: Mohr.
Rollinger, R. D. (1999). *Husserl's Position in the School of Brentano*. Springer Science & Business Media.
Rollinger, R. D. (2004). Austrian Theories of Judgment: Bolzano, Brentano, Meinong, and Husserl. In A. Chrudzimski & W. Huemer (Eds.), *Phenomenology and analysis: Essays in central European philosophy* (pp. 257–284). Frankfurt: Ontos Verlag.
Seron, D. (2009). La critique de la psychologie de Natorp dans la Ve Recherche logique de Husserl. *Philosophiques*, *36*(2), 533–558.
Seron, D. (2017). La conscience a-t-elle des parties? In L.-J. Lestocart (Ed.), *Esthétique de la complexité: Pour un cognitivisme non linéaire* (pp. 23–49). Paris: Hermann.
Smith, B. (2000). Logic and formal ontology. *Manuscrito: Revista Internacional de Filosofia*, *23*(2), 275–324.
Smith, D. W. (2003). The Unity of Husserl's Logical Investigations: Then and Now. In D. Fisette (Ed.), *Husserl's Logical Investigations Reconsidered* (pp. 21–34). Dordrecht: Springer Netherlands. https://doi.org/10.1007/978-94-017-0207-2_3
Smith, Q. (1977). On Husserl's theory of consciousness in the Fifth Logical Investigation. *Philosophy and Phenomenological Research*, *37*(4), 482–497.
Sokolowski, R. (1968). The logic of parts and wholes in Husserl's investigations. *Philosophy and Phenomenological Research*, *28*(4), 537–553.
Sokolowski, R. (1974). *Husserlian meditations: How words present things*. Northwestern University Press.
Spiegelberg, H. (1981). "Intention" and "Intentionality" in the Scholastics, Brentano and Husserl. In H. Spiegelberg (Ed.), *The Context of the Phenomenological Movement* (pp. 3–26). Dordrecht: Springer Netherlands. https://doi.org/10.1007/978-94-017-3270-3_1
Sussbauer, A. (1995). *Intentionalität, Sachverhalt, Noema: Eine Studie zu Edmund Husserl.* München: Alber.
Twardowski, K. (1977). *On the Content and Object of Presentations: a Psychological Investigation*. Springer Science & Business Media.
Willard, D. (2003). The Theory of Wholes and Parts and Husserl's Explication of the Possibility of Knowledge in the *Logical Investigations*. In D. Fisette (Ed.), *Husserl's* Logical Investigations *Reconsidered* (pp. 163–181). Dordrecht: Springer.
Winkler, R. (2006). Husserl and Bergson on time and consciousness. In *Logos of Phenomenology and Phenomenology of the Logos. Book Three* (pp. 93–115). Springer.
Zahavi, D. (2008). Intentionalität und Bewusstsein. In V. Mayer (Ed.), *Logische Untersuchungen* (pp. 139–158). Berlin: Akademie Verlag.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XVII 5, 2021
https://popups.uliege.be/1782-2041/

ISSN : 1782-2041
DOI : 10.25518/1782-2041.1263

L'infini anthropologique et la phénoménologie : Une réflexion sur la phénoménologie dans l'anthropologie contemporaine

PIERO CARRERAS
Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano
✉ piero.carreras01@icatt.it

Abstract The paper tries to elucidate some of the implications of using phenomenology in anthropological research. The starting point is Blumenberg's critique of the Husserlian *Anthropologieverbot*, against which he proposes a phenomenological anthropology as a "description of man" that can never be completed. This idea resonates with the use of phenomenology in contemporary ethnographic and anthropological works: the problem stems from the "disempowering" effect that this anthropological use has on the phenomenological analytical power. Phenomenology has, from an anthropological point of view, the great advantage of offering a "trans-ontological" perspective able to let the Other speak. Many influential anthropologists cite Merleau-Ponty as a key figure in their approach, as in the case of Csordas' "embodiment paradigm", Jackson's "existential anthropology" or Throop's idea of an "ethnographic epoché". This is equally true for two of the key figures of the "Ontological turn", Descola and Ingold, albeit in radically different ways. On the contrary, it is difficult to find philosophers influenced by "non-philosophical" anthropology. The paper discusses both advantages and limits of phenomenological approaches in anthropology, adopting philosophical and anthropological perspectives, attempting to understand the deeply asymmetrical relation of the two disciplines.

Mots-clefs Anthropologie, Blumenberg, Merleau-Ponty, Husserl.

Introduction : La phénoménologie et l'ambiguïté de l'anthropologie

> *Im Gegensatz zu allen anderen Wissenschaften, in denen man zuerst weiß, worüber geredet werden soll, und dann allmählich klärt, wie solches Reden stattfinden soll, welcher Mittel man sich bedienen wird und in welchen Grenzen Erkenntnis gewonnen werden kann, entscheidet sich für die Philosophie, wovon in ihr die Rede sein soll, schon als eine Sache der Philosophie.*
> (H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*)

> *One of the advantages of anthropology as a scholarly enterprise is that no one, including its practitioners, quite knows exactly what it is.*
> (Clifford Geertz, *Available Light: Anthropological Reflexions on Philosophical Topics*)

Il y a une ambiguïté fondamentale dans l'idée d'« anthropologie ». Si, d'un côté, on peut décrire avec ce mot les théories philosophiques qui s'interrogent sur la place spécifique et unique de l'homme dans le monde, l'anthropologie est aussi devenue une discipline académique indépendante de la philosophie, et souvent en tension avec elle. Le partage entre une anthropologie « philosophique », dont la bien connue « trinité » est composée par Max Scheler, Helmut Plessner et Arnold Gehlen, et une anthropologie « pratique » ou « ethnographique », est assez profond[1]. Un des problèmes fondamentaux de ce partage est le type même de travail à la base de ces deux versions de l'anthropologie : si l'anthropologie s'efforce de donner une explication à partir du travail ethnographique sur le terrain, la philosophie s'efforce de donner une théorie générale et métaphysique de la *place unique de l'homme* dans le monde, ce qu'en allemand on appelle *Sonderstellung*. Elle s'appuie sur des recherches de bio-

[1] Pour voir la distance entre l'anthropologie « ethnographique » qui nous intéressera ici et la vieille anthropologie « philosophique », il nous suffit de remarquer à quel point l'anthropologie philosophique adopte un regard « détaché » sur son objet, en utilisant un modèle « scientifique » dans lequel la phénoménologie est seulement l'une des possibilités d'exploration et non plus la forme fondamentale de recherche (surtout chez Plessner). En un mot : dans cette approche, le *corps* vient avant la *chair*. À ce sujet, voir J. Fischer, « Le noyau théorique propre à l'Anthropologie philosophique (Scheler, Plessner, Gehlen) », *Trivium. Revue franco-allemande de sciences humaines et sociales-Deutsch-französische Zeitschrift für Geistes- und Sozialwissenschaften* 25 (2017) (sans numéros de page).

Bull. anal. phén. XVII 5 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

logie, comme dans le cas de Scheler et Plessner, ou d'anatomie, comme peuvent l'être les recherches sur l'hominisation de Bolk citées par Plessner, Gehlen, ou encore sur la théorie générale du langage « en action » proposée par Gehlen. L'usage fait par ces auteurs de la science est aussi la cause de leur faiblesse : la biologie, par exemple, a fortement évolué et les concepts utilisés par Scheler et Plessner ont vieilli, faisant de ces textes un témoignage certes important mais un peu daté. Il est suffisant de noter que la plupart de ces travaux ont été écrits *avant* la « révolution génétique » et l'idée (vieillie elle aussi, mais encore très commune) d'un « programme » inscrit dans les gènes[1]. D'un autre côté, l'anthropologie qu'on peut appeler « pratique » travaille dans un monde fragmenté, en essayant de découvrir des régularités à partir des recherches ethnographiques sur le terrain, et elle est souvent à la recherche des traces d'un passé culturel aujourd'hui difficile à saisir. Les « théories générales » dans ce domaine sont assez rares et sont le plus souvent un instrument dont la finalité est pratique plutôt qu'une réflexion métaphysique sur l'essence de l'homme et sa place dans le cosmos.

Hans Blumenberg, qui a été influencé par la phénoménologie et l'anthropologie philosophique, avait déclaré, dans une série de fragments assez longs de son *Nachlass*[2], l'*impossibilité* de répondre une fois pour toutes à la question de « l'essence de l'homme ». En même temps, pour Blumenberg l'anthropologie ne peut qu'être une forme de phénoménologie, et c'est pourquoi il affirmait avec force la nécessité de dépasser l'hostilité montrée par Husserl et Heidegger envers toute forme d'anthropologie. Pour Blumenberg, l'anthropologie philosophique est la description d'un statut particulier de l'homme et de l'horizon des possibilités qui lui sont historiquement données, une « détermination de constantes » (*Bestimmung von Konstanten*[3]) plus ou moins provisoires. Dans cette démarche, la question « qu'est-ce que l'homme ? » ne peut jamais recevoir de réponse définitive, pas plus que l'entière somme des connaissances scientifiques ne peut être suffisante pour donner une description complète de l'essence de l'homme[4], puisque à un niveau plus fondamental on

[1] L'idée est notamment celle de Jacob et Monod. Pour une critique récente, voir J-J. Kupiec, *Et si le vivant était anarchique. La génétique est-elle une gigantesque arnaque ?*, Paris : Les Liens qui Libèrent, 2019. On peut trouver quelque trace dans les écrits de Plessner (par exemple dans les *addenda* de H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1981), mais il ne s'agit que de considérations inessentielles.

[2] H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen* (hrsg. M. Sommer), Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2006. Par la suite, on le citera comme *BM*.

[3] *BM*, p. 485.

[4] *Ibid.,* p. 498.

Bull. anal. phén. XVII 5 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

trouve la question « l'homme est-il définissable ? »[1]. Certes, Blumenberg pensait encore dans les termes d'une théorie générale de l'homme, mais on peut essayer de traduire son affirmation dans le langage de l'anthropologie « pratique », puisque plusieurs anthropologues contemporains concernés par la dimension expérientielle ont utilisé la phénoménologie comme un instrument fondamental de leur recherche. Si l'anthropologie consiste en la possibilité de faire des « hypothèses sur l'homme », l'ethnographie est l'un des lieux les plus favorables à la production d'hypothèses et de collections de données empiriques qui manifestent la portée de la variabilité humaine.

Pour répondre à la question du statut de la phénoménologie dans la pratique anthropologique, nous remarquerons que l'affirmation de Blumenberg n'est pas seulement applicable à une anthropologie philosophique « démodée », mais est un principe de pluralisme qui peut rendre compte de l'inépuisabilité humaine. En philosophie, le terme « anthropologie » est lié à une problématique centrale de la pensée européenne (« qu'est-ce que l'homme ? »)[2], et il faut aussi remarquer l'absence d'un dialogue avec la discipline « pratique » homonyme. Il y a une asymétrie profonde entre l'usage de l'anthropologie par les philosophes et l'usage de la philosophie par les anthropologues, comme l'a récemment remarqué Roberto Brigati[3].

Il faut alors réfléchir à la position réciproque de la phénoménologie et de l'anthropologie, en travaillant *sur* cette asymétrie pour en comprendre les raisons et parcourir les lignes de tension, les limites réciproques et le prix à payer pour passer d'une perspective à l'autre. C'est pourquoi le présent texte sera divisé en deux parties : la première partie adoptera la perspective phénoménologique, la seconde au contraire présentera le point de vue de l'anthropologie « pratique ». Notre point de départ est le *Nachlass* de Blumenberg : l'idée d'anthropologie comme science des « hypothèses sur l'homme » nait comme réponse à ce qu'il appelle l'*interdit anthropologique* (*Antropologieverbot*) de

[1] *Ibid.*, p. 504.

[2] Notamment, pour Gehlen, la véritable anthropologie philosophique est celle de Herder, à laquelle on ne peut rien ajouter puisque l'essence de l'homme est intemporelle, mais dont on peut seulement corriger et élaborer les lignes directrices (voir A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (éd. K.-S. Rehberg), Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 2016).

[3] R. Brigati, « La filosofia e la svolta ontologica dell'antropologia », dans R. Brigati, V. Gamberi (éds.), *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Macerata : Quodlibet, 2019, p. 299-354.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

Husserl et Heidegger[1]. Cet interdit paradoxal, demeuré à peu près complètement ignoré par les anthropologues, avait déjà été franchi par Merleau-Ponty, le phénoménologue le plus cité chez eux (et l'on verra pourquoi, par rapport aux autres versions de la phénoménologie du corps, c'est lui qui a eu le plus grand succès). Il faudra alors comprendre comment il est possible que la phénoménologie soit devenue une ressource si importante exactement pour cette anthropologie qu'elle refusait. Bien entendu, on ne peut pas ici faire référence au champ entier des études anthropologiques. Nous nous sommes bornés à un nombre limité d'anthropologues contemporains et de textes assez récents. De plus, les rapports de la recherche anthropologique à la philosophie varient beaucoup selon chaque pratiquant[2]. Ce que nous avons essayé de faire ici, c'est de voir quelques constantes de ces rapports, mais nous n'avons pas la prétention d'avoir tout dit : simplement, la réflexion que nous conduirons ici se veut une contribution, sur le versant phénoménologique, à un problème bien attesté dans la littérature anthropologique qui n'est pas souvent abordé dans la littérature philosophique. Il s'agit d'une inversion d'une trajectoire typique, qui reste l'*une* des trajectoires possibles.

Nous pouvons aussi ajouter une autre considération : l'usage anthropologique et ethnographique de la philosophie est souvent une opération de *juxtaposition.* La philosophie, concernée par la dimension plus générale et intemporelle de l'existence, ne peut être utilisée que comme une « loupe », à savoir comme un instrument technique qui peut donner une certaine forme d'accès et un certain type d'interprétation de l'objet pris en considération. La phénoménologie comme ouverture à l'altérité est une forme de « technique éthique » dans son usage sur le terrain : de ce point de vue, le travail ethnographique a la fonction de faire parler l'instrument philosophique dans les situations concrètes qu'on rencontre dans un monde qui n'est pas nécessairement occidental. La possibilité de fournir une loupe utile au travail ethnographique sur le terrain et dans l'écriture est ce qui décide de l'utilité d'une philosophie pour l'anthropologie. L'idée que nous voulons démontrer ici, c'est que la phénoménologie est l'une des meilleures loupes que la philosophie a pu offrir à l'anthropologie.

---

[1] Sur l'interdit anthropologique, voir notamment J.-C. Monod, « *L'interdit anthropologique* chez Husserl et Heidegger et sa transgression par Blumenberg », *Revue germanique internationale* 10 (2009), p. 221-236.

[2] On peut adopter la devise « individual anthropologists wrestl[e] with particular philosophers » qu'on peut trouver dans l'introduction du volume collectif de V. Das, M. Jackson, A. Kleinman, B. Singh (éds.), *The Ground Between*. *Anthropologists engage philosophy*, Durham-London : Duke University Press, 2014, p. 24.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

L'anthropologie hors de la phénoménologie

Husserl en vient à s'interroger sur le rapport entre phénoménologie et anthropologie dans sa réponse à l'usage « anthropologisant » de la phénoménologie fait par Scheler, que Husserl (avec Heidegger) considérait comme son « antipode ». Dans une conférence donnée dans les trois *Kantgesellschaften* de Frankfort, Berlin et Halle, Husserl oppose les deux tendances de la philosophie moderne, anthropologique-psychologique et transcendantale, en assimilant la phénoménologie à la seconde[1]. C'est un geste stratégique pour définir *sa* forme de phénoménologie comme *différente* par rapport aux autres versions possibles. En suivant le commentaire de Blumenberg, on peut dire que l'anthropologie, du point de vue de Husserl, est une « minimisation » (*Untertreibung*) de la phénoménologie : l'anthropologie est, pour Husserl, une forme d'inhibition de la capacité analytique de la phénoménologie. Néanmoins, dans un texte postérieur, Husserl affirme que l'anthropologie doit être la science de l'humanité universelle : il ajoute aussi (et c'est une ligne de pensée qui aboutira aux *Cartesianische Meditationen*) que c'est l'objectivité de la chair dans l'expérience de l'intersubjectivité qui peut garantir l'objectivité du monde. On peut voir ici une tension entre la conception de la phénoménologie comme forme de réflexion dépassant le niveau anthropologique pour devenir exploration de la dimension transcendantale et théorique et la nécessité de la dimension de l'intersubjectivité dont l'ouverture n'est possible qu'à travers l'expérience anthropique : pour Husserl, c'est seulement la rencontre à travers la présence d'un corps identifié comme autre chair portant un autre Ego ayant comme le mien la capacité de constituer un monde à travers ses expériences qui peut assurer l'objectivité du monde en dépassant la piège de l'*esse est percipi sed percipere* de Berkeley. Sans la présence de l'Autre comme chair et comme *Ich* qui constitue le monde autant que moi, il ne serait pas possible d'avoir la sécurité du « sol » de l'expérience. Mais, puisque cette présence n'est donnée que comme rencontre d'un autre être humain, le monde comme « transcendantal immanent » a comme garantie nécessaire une expérience anthropique[2].

[1] *Hua* XXVII, p. 164-181.

[2] Il est bien connu que le thème de l'empathie (*Einfühlung*) comme fondement de l'intersubjectivité avait été traité, avant les *Cartesianische Meditationen*, dans la thèse d'Edith Stein. Elle aussi avait comme principal objectif théorique la théorie de l'empathie de Scheler, mais n'arrivait pas à utiliser l'intersubjectivité comme fondement de la possibilité d'un monde. Voir E. Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, Freiburg im Breisgau : Herder, 2010. Sur l'intersubjectivité, voir. S. Besoli, « Il tema dell'inter-

Bull. anal. phén. XVII 5 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

L'interdit anthropologique est pour Blumenberg un « acte apotropaïque (*apotropäische Handlung*) avec lequel la position de l'observateur transcendantal est protégée[1] » : cette position détachée n'arrive pas à ouvrir le *Ich* phénoménologique à l'expérience *matérielle* de l'altérité, pour laquelle est nécessaire une objectification du sujet transcendantal dans une chair dans le monde, le *verleiblichtes Ich.* Dans sa dimension incarnée, le *verleiblichtes Ich* est immergé dans un monde qui est le medium de sa fonction intersubjective, et qui est aussi garanti par elle en son objectivité[2]. Si l'interdiction avait été respectée par les anthropologues, une anthropologie phénoménologique n'aurait pas été possible. La rencontre en tant qu'expérience anthropique concrète ouvre le problème de l'Autre comme porteur non seulement de la même capacité que je possède de former un monde, mais aussi de la capacité de construire ce même monde d'une manière différente de la mienne. C'est, comme nous le verrons plus tard, l'une des thématiques fondamentales des anthropologues qui s'inspirent de la méthode phénoménologique.

Si on considère schématiquement la phénoménologie comme une série de « niveaux », non pas dans un sens « ontologique », mais comme une série de spécifications successives d'un seul matériau, on peut considérer le *Ich* husserlien ou le *Dasein* heideggérien comme niveau 0 de l'analyse, puisque c'est le point central de la réflexion. Ce niveau dispose derrière et après lui des autres niveaux qui sont antécédents ou successifs selon leur position (qui est toujours une corrélation) par rapport à ce niveau fondamental. Dans ce schéma, le niveau du *Leib* est le niveau 1, et le niveau 2 est la dimension de l'intersubjectivité comme rencontre entre deux chairs. Plus spécifiquement, la dimension intersubjective chez Husserl a deux « modalités » : la première est l'intersubjectivité « empathique » et inductive, et c'est la dimension ouverte par la rencontre de l'autre chair ; la seconde est l'apriorité des autres[3], qui est liée à la monadologie proposée par Husserl, qui est la condition de possibilité de la deuxième. Un autre niveau, qu'on peut nommer « –1 », a été élaboré par Michel Henry dans sa recherche autour de la problématique fondamentale de la *manifestation.* C'est en s'interrogeant sur ce problème qui n'apparait pas chez

soggettività e la costituzione del sé. Genesi e identità della fenomenologia trascendentale » dans S. Besoli, L. Caronia (éds.), *Il Senso della realtà*, Macerata : Quodlibet, 2019, 199-242.

[1] *BM*, p. 91.

[2] *BM*, p. 106-107.

[3] Il s'agit d'un thème analysé par Scheler, auquel le dernier Husserl se trouve contraint de faire quelques concessions. Voir *BM*, p. 103.

Bull. anal. phén. XVII 5 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

Husserl qu'il a trouvé le niveau fondamental de la *Vie*, qui est ce qui se manifeste à soi-même à travers le corps de l'homme. Merleau-Ponty, au contraire, arrive d'une certaine façon à *unifier* le degré 0 et le degré 1 de cette échelle, en reconstruisant la phénoménologie à partir de la centralité du corps. Dans la version phénoménologique de Heidegger, le niveau « –1 » est occupé par la question de l'Être et à la place du *Ich* on trouve le *Dasein* jeté dans un monde où le précède la dimension du *Mitsein* (un niveau –0,5), qui est aussi ce qui oriente son interprétation du monde partagé et lui donne la distinction entre le *vorhanden* et le *zuhanden*. En résumant :

Niveau	Elément	Auteur
–1	Vie\Être\Monde	Henry\Heidegger\Merleau-Ponty
–0,5	*Mitsein\ Monadologie*	Heidegger & Merleau-Ponty\ (le dernier) Husserl
0	*Ich\Dasein*	Husserl\Heidegger
1	Corporéité	Husserl (pour Merleau-Ponty 0 et 1 coïncident)
2	Intersubjectivité	Husserl

En suivant ce schéma, on peut déjà noter que l'anthropologie trouve sa place dans un niveau « non définitif » de l'échelle (le niveau « 2 » de l'intersubjectivité). Le *Ich* husserlien précède la culture et les autres, il a besoin de la dimension intersubjective pour être assuré de l'objectivité du monde. Bien que le monde social soit prévu par la phénoménologie, le véritable pouvoir d'analyse de cette méthode réside dans la possibilité d'ouvrir un niveau plus profond. En tant que recherche des essences immuables, elle est un des rapports possibles à l'*intemporel.* La vision eidétique trouve des structures fondamentales qui ne sont pas liées à la variabilité culturelle, et donc à la dimension anthropologique : la variabilité culturelle, prise abstraitement comme « *x* » à remplir, est déjà une de ces structures immuables. Néanmoins, le geste de Husserl et sa vision eidétique ont comme présupposition l'histoire entière de la philosophie qui est derrière lui : la phénoménologie est une recherche des fondements intemporels, mais ce genre de rapport à l'intemporel est une des formes possibles de l'infini anthropologique. Dit plus simplement : la phénoménologie a été possible seulement *historiquement*, bien qu'elle soit une interrogation de structures qui sont universelles et intemporelles. La démarche phénoménologique est une exploration qui n'est possible qu'une fois qu'on peut accéder à des concepts comme le *Cogito* ou le flux des vécus.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

Du point de vue anthropologique, la phénoménologie n'est qu'une *possibilité*. C'est comme possibilité qu'elle peut devenir une *configuration de l'expérience ethnographique qui essaie de laisser exprimer l'Autre depuis l'intérieur de soi*. La transformation de la phénoménologie, à partir d'un savoir théorique, en une méthode de recherche empirique s'instaure dans l'espace ouvert par la limite de la théorie. Là où la phénoménologie s'arrête, notamment à l'essence pour ainsi dire « purifiée » de l'expérience, là est exactement le point où l'anthropologie peut débuter en *remplissant* la théorie par la pratique, en contraignant la théorie au face-à-face avec le monde concret de la vie humaine dans son historicité et sa contingence. Comme on peut le lire chez Derrida, « dans la phénoménologie, il n'y a jamais de constitution des horizons, mais des horizons de constitution »[1]. Mais la phénoménologie en tant que philosophie devient à son tour un horizon qui ouvre un espace où l'on peut insérer les différentes expériences concrètes analysées par l'anthropologie. Cela veut dire aussi que l'anthropologie phénoménologique l'est nécessairement *en trahissant* la lettre de la phénoménologie (au moins celle de Husserl et Heidegger). Le slogan de Husserl, *zu den Sachen selbst !*, est parcouru dans un sens opposé par les anthropologues : ils adoptent la structure de la pensée phénoménologique et la remplissent avec les cas étudiés. Cela veut dire aussi que la phénoménologie *en tant que philosophie* est une structure au sens architectural du terme : elle a une technique de construction qui surgit à partir de l'exigence fondamentale du « retour aux choses », mais cette exigence fait disparaître la chose concrète (c'est précisément là le mouvement *théorique*). La méthode phénoménologique et la phénoménologie sont le point où la recherche théorique aboutit ; mieux : la méthode indique la voie pour un travail infini de raffinement, comme le savait très bien le Husserl tardif qui comparait sa méthode à un couteau qui, trop longuement aiguisé par le jeune Husserl, avait perdu son tranchant[2]. L'anthropologie, au contraire, utilise la phénoménologie comme point de départ pour sa recherche empirique. Cela a deux implications. D'une part, la phénoménologie, au contraire de autres philosophies, a une capacité de *mobilité* majeure. L'œuvre de grands philosophes du passé, par exemple celle de Descartes, est en soi *fermée*. L'achèvement d'un système rend tous ce qui lui est extérieur non significatif : comme le disait Valéry, chaque système est

[1] J. Derrida, *L'Écriture et la différence*, Paris : Seuil, 1967, p. 177.
[2] L'anecdote du *Taschenmesser* se trouve dans *Hua* I p. XXIX.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

un arrêt [1]. La capacité de « nous rendre contemporains »[2] des grands philosophes réside aussi dans leur capacité de nous parler. Mais le mouvement même de la philosophie est une perpétuelle *trahison* des pères. Les grandes intuitions ont une vie qui est plus longue que celle du système où elles naissent. L'autre conséquence est qu'un instrument théorique n'a pas besoin d'être parfait pour être utilisé. Bien au contraire : l'espace laissé vide par l'imperfection d'un instrument est un espace où peut s'insérer l'action productive de ses successeurs, et l'avancement même de la philosophie est possible *grâce* à l'imperfection des prédécesseurs. Ce que Husserl ne pouvait pas savoir c'est que la phénoménologie avait le degré d'imperfection nécessaire à son usage extra-philosophique. Autre considération : on utilise ici le terme « imperfection » en retrouvant sa matrice latine de « non-perfection », où « perfection » signifie la fin. Les sciences de l'homme sont toujours imparfaites parce que l'homme *ne finit pas*, qu'il ne sera jamais entièrement *réductible* à un savoir enfermé. De ce point de vue, une anthropologie philosophique ne peut jamais être définitive, parce que la compréhension que l'homme a de soi-même est changeante. Selon la formule de Foucault, l'homme n'est arrivé qu'en *retard* dans l'histoire de la pensée, et il est, peut-être, destiné à la mort[3] (bien qu'il se soit montré bien plus résistant que Foucault ne le pensait). Contre Foucault, on peut noter que, même si on considère l'homme comme une positivité née récemment, la phénoménologie a pour objectif la description de cette positivité à partir de sa compréhension dans le moment historique où la phénoménologie elle-même a commencé, et c'est sa capacité descriptive qui la rend utile à l'extérieur de la philosophie.

L'anthropologie, en tant que description de l'homme à partir des hommes, agit dans le même espace de cette positivité. Mais, n'ayant pas la stricte nécessité d'être théoriquement cohérente, elle peut opérer en s'inspirant de plusieurs dimensions de la pensée : son problème principal est de permettre l'émergence de ses objets (qu'ils soient expériences, ontologies, croyances, etc.). Son éthique semble être plutôt la possibilité d'être un compte rendu *fidèle* de ses objets, une hypothèse cohérente avec les expériences ethnographiques qui en constituent le fondement. Dans ce jeu d'émergence, l'anthropologie a un rapport constant avec le néant, la dimension d'ombre qui reste en-dehors de ce qui est sélectionné dans les transcriptions, abîme de l'infini de ce qui n'est pas accessible ou ne l'est plus, comme les cultures qui sont disparues ou

[1] P. Valéry, *Mauvaises pensées*, Paris : Payot-Rivages, 2016, p. 27.
[2] L'expression est d'E. Melandri, *Contro il simbolico*. *Dieci lezioni di filosofia* (éd. L. Guidetti), Macerata : Quodlibet, 2007, *passim.*
[3] M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris : Gallimard, 1966.

Bull. anal. phén. XVII 5 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

qui aujourd'hui ne montrent plus que les traces de ce qu'on peut lire dans les ethnographies plus anciennes.

La vieille rhétorique de l'homme comme *mangelndes Wesen*[1], qui était si chère à l'anthropologie philosophique « classique » est ici à lire non plus au sens « anatomique », mais au sens existentiel. L'homme *échappe* à toute définition rigide qui n'arrive jamais à le comprendre entièrement[2]. C'est ici qu'on peut dire avec Blumenberg que l'anthropologie ne peut être qu'hypothèse. L'affirmation de Gehlen, selon laquelle il n'y avait rien à changer dans l'anthropologie de Herder parce que l'homme est toujours le même, doit être refusée : il y a autant d'anthropologies possibles qu'il y a de cultures possibles, et chacune, même la plus « primitive », selon le vieux lexique « colonial » de l'anthropologie partagé aussi par la phénoménologie[3], a une anthropologie. C'est ici qu'on peut observer une limite de la phénoménologie : si le philosophe en tant que « fonctionnaire de l'humanité » (Husserl)[4] est celui qui possède la rationalité, cette rationalité est, d'après le discours phénoménologique, spécifique de cette forme de pensée qui ne peut qu'être un éternel remaniement de la pensée grecque. Le « fonctionnaire phénoménologue » ne peut que travailler pour l'humanité rationnelle et reconduire la « pensée sauvage » à une forme subordonnée. L'anthropologie phénoménologique ne peut pas sortir du paradoxe d'essayer de décrire « l'autre humanité » dans les termes qui sont typiques de l'Occident. Elle devient une forme de traduction et de trahison de ses empiries. Mais, en faisant cela, elle opère cette traduction qui, selon le mot de Walter Benjamin[5], essaie de retrouver ce langage « premier » qui n'est autre que la musique pure qui se cache sous les mots. La musique ineffable de la traduction anthropologique essaie d'ouvrir l'altérité de la *Lebenswelt* des Autres à notre compréhension : l'anthropologie est la tentative de rendre l'altérité accessible au Même (*i.e.* à l'Occident) en la faisant parler à l'intérieur d'une structure occidentale qui, en tant qu'ouverte, est *capable* d'accueillir

[1] Cette idée a été exprimée en philosophie au moins à partir d'Anaximandre (voir le fragment 12, A 11, Diels).

[2] Mais cette affirmation n'est-elle pas une définition ? Paradoxe du manque de définition qui est en soi-même une définition, une instance « territoriale » qui déclare anarchiquement que les territoires sont ouverts.

[3] Levinas, dans un essai de 1957 (dans *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris : Grasset, 1991, p. 49-63) commente longuement la pensée de Lévy-Bruhl.

[4] *Hua* VI, p. 15.

[5] C'est la thèse qu'il expose dans *Die Aufgabe des Übersetzers*, dans W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Vol. IV-1, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1991, p. 9-21.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

l'altérité et ses spécificités[1]. C'est ici que l'imperfection de la phénoménologie, sa non-finitude, permet de laisser un espace ouvert à une expérience qui y entre sans la modifier pour pouvoir en sortir et laisser le même espace prêt à en accueillir une autre.

Mais comment permettre l'ouverture de la *Lebenswelt* d'autrui dans le discours anthropologique ? L'anthropologie phénoménologique est, par rapport à la phénoménologie « philosophique », une révolte. Mais cette révolte n'est pas à entendre comme jugement moral : c'est en conquérant un espace où sa *praxis* est possible que l'anthropologie phénoménologique peut opérer. Si elle ne se révoltait pas, elle ne serait pas possible. La naissance de l'anthropologie phénoménologique est la contrainte de la phénoménologie à se remplir du monde de l'Autre. Le rapport entre anthropologie et phénoménologie est la dialectique constituée à partir de la forme même de la phénoménologie qui la rend utile à l'anthropologie et la révolte de cette dernière qui aboutit par son appropriation de la méthode phénoménologique. En même temps, il faut remarquer l'absence d'une *ethnographie de la phénoménologie*. Mais une telle ethnographie serait-elle possible ? En effet, la phénoménologie est née comme une forme technique de la pensée, un « art » que le dernier Husserl définit comme une *künstliche Einstellung*[2]. En tant qu'« art » elle opère à partir d'une certaine « esthétique », qui est celle de la *théorie* et du théorique. À proprement parler, la phénoménologie est une forme de *méditation*. En réalité, une des formes possibles d'ethnographie de la phénoménologie est la problématisation de l'approche phénoménologique dans l'ethnographie, comme on le verra. L'ethnographie de la phénoménologie n'est peut-être possible que comme une réflexion sur le statut du phénoménologue ethnographe au moment de sa recherche. Mais, en même temps, du point de vue « philosophique » qu'on a adopté ici, le langage de la description ne peut qu'être phénoménologique.

Mais, pour ouvrir l'espace de la révolte, l'anthropologie a dû en premier lieu gagner *en elle-même* une position *critique* par rapport à sa propre « scientificité ». Elle a dû renoncer à la prétention « coloniale » de comprendre les autres « mieux » qu'eux-mêmes, en réduisant la pensée « magique » à des formes d'irrationalité que l'anthropologue pouvait regarder d'une position surélevée. La modalité phénoménologique implique le renoncement à l'ancienne

[1] La littérature anthropologique connaît assez bien aussi le problème de la communicabilité des mondes d'autrui. *Cf*. le volume classique J. Clifford, G.E. Marcus (éd.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography, 25th Anniversary Edition*, Berkeley : University of California Press, 2010.
[2] *Hua* VI, p. 251.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

idée de la « pensée primitive » qu'on peut trouver dans les premières ethnographies et dans les écrits de Lévy-Bruhl qui ont eu une influence considérable sur Husserl[1]. Pour Lévy-Bruhl, les « primitifs » n'auraient pas été capables d'avoir une « connaissance » ou une « pensée » puisque leur vie serait « concrète » : c'est à cette vision que déjà Lévi-Strauss s'opposait avec une réévaluation de la « pensée *sauvage* » opposée au « primitif » de Lévy-Bruhl, comme une forme de « curiosité » pour le monde[2]. L'une des caractéristiques principales de l'anthropologie contemporaine consiste en refuser cette idée en partant du vécu réel des « sauvages ». L'anthropologie phénoménologique et le plus récent « tournant ontologique », qui est strictement lié à une réflexion de type philosophique, enseignent que la façon de voir une distinction stricte entre culture et nature, humains et non humains typique du monde « civilisé » et de la science européenne n'est pas l'unique valable. Le problème est qu'en même temps, une analyse anthropologique de ce type abandonne la possibilité d'un véritable choix : bien que la science soit indéniablement un résultat d'une ontologie spécifique (le naturalisme), elle a montré son pouvoir en termes d'efficacité, mais aussi le danger posé par la réduction de la nature à un pôle neutre. De plus, « prendre aux sérieux » les indigènes, comme veulent le faire Viveiros de Castro[3] et les anthropologues influencés par lui, en considérant leur vision du monde comme une forme de philosophie, signifie ouvrir aussi ces formes de pensée à une critique *philosophique* : si l'on déclare que le perspectivisme amazonien a valeur de philosophie, alors il appartient au même champ que la philosophie, et donc il est critiquable à partir d'elle — et cela veut dire aussi la possibilité de souligner les apories de la pensée « autre ». Roberto Brigati souligne par exemple que la pratique des humains de Viveiros de Castro consistant à parler pour les non-humains se prête à la même critique que l'anthropologie « classique » qui parlait à la place des informateurs[4]. Si une autre métaphysique non occidentale peut être plus *utile politiquement*, cette utilité n'est pas nécessairement plus proche de la « Vérité » : le discriminant doit être moral ou stratégique, mais ne peut pas être philosophique *stricto sensu*. La thématique de la construction des mondes et de la possibilité de transmettre l'expérience d'autrui ouvre aussi la possibilité de questionner la *position* de la phénoménologie dans le panorama complexe de la pensée.

---

[1] Le rapport entre Lévy-Bruhl et Husserl est assez connu et a été souligné par Merleau-Ponty dans « Le philosophe et la sociologie », in *Id.*, *Œuvres*, Paris : Gallimard, 2010, p. 1171-1187. Je cite toujours Merleau-Ponty d'après cette édition.

[2] Voir C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Paris : Plon, 1962.

[3] Voir E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques Cannibales*, Paris : Puf, 2009.

[4] R. Brigati, « La filosofia e la svolta ontologica dell'antropologia », *op. cit.*, p. 344.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

La position de la phénoménologie

Selon le langage phénoménologique de Levinas, le visage de l'Autre ouvre l'expérience de l'infini[1]. Bien que ce visage soit une construction historique plutôt qu'une sorte de dimension métaphysique universelle (comme l'ont bien remarqué Deleuze et Guattari[2]), on peut dire que l'expérience de l'altérité anthropologique ouvre une dimension qu'on peut appeler « l'infini anthropologique »[3]. Le point le plus intéressant à développer au sujet de Levinas est l'idée d'une ouverture de la dimension de l'infini : ce qu'on vient d'appeler « l'infini anthropologique » est l'expérience de l'altérité que la culture non occidentale pose devant le chercheur. Selon un mot de Patočka, devant l'altérité est nécessaire un éthos de l'auto-transcendement qui vise à opérer « la conquête de soi dans l'autre » en acceptant la finitude commune aux hommes[4]. Dans cette logique de l'*Aufhebung* hegelienne, l'expérience de l'altérité devient une façon de comprendre mieux sa propre position par rapport à l'infini anthropologique.

Mais on doit mieux spécifier ce concept : l'infini auquel on se réfère ici est l'infinitude des perspectives finies, toujours se renouvelant dans la propagation de l'humanité, à partir desquelles s'ouvre le rapport éthique de l'anthropologie. Plus qu'une infinité « réelle » il s'agit d'une incommensurabilité qui est celle de l'humanité elle-même qui se replie dans un monde qui, bien qu'il soit « physiquement » un, change de signification d'une culture à l'autre (et même pour chaque personne). La construction d'un monde est un processus inépuisable à partir de l'héritage que chaque homme et femme reçoit et qu'ils transmettront à leurs descendants. Le monde, ontologiquement, est le résultat

---

[1] E. Levinas, *Totalité et Infini*, Le Haye : Martinus Nijihoff, 1961.

[2] G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris : Minuit, 1980, p. 205-234.

[3] De ce point de vue, il faut remarquer que Levinas est l'un des phénoménologues les moins utilisables dans le discours anthropologique, puisque sa philosophie est la description d'une dimension abstraite qui s'oppose à la tradition philosophique occidentale tout entière, mais qui maintient des éléments tout simplement *inacceptables* dans un discours anthropologique qui ne veut pas réduire l'Autre à la compréhension qu'on a de lui. On se réfère ici, par exemple, à des concepts comme ceux de « paternité » ou de « féminité », qu'il considère sous un angle essentialisant et apodictique qui ne peut pas aller *au-delà de Levinas lui-même* : la femme est encore identifiée à l'ange de la maison et au pôle ontologiquement passif, la « virilité » étant le pôle actif dans la reconstruction lévinassienne. Mais cela veut dire simplement que, quoi qu'il en soit de la prétention « intemporelle » de Levinas, ses branches sont *asséchées.*

[4] J. Patočka, *Il mondo naturale e la fenomenologia* (éd. A. Pantano), Milano : Mimesis, 2012, p. 120.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

de l'union de sa physicité et de l'ensemble de réseaux qui lui donnent un sens. C'est en parcourant ce réseau que l'infini anthropologique est thématisé.

La philosophie, qui se comprend à partir de son rapport privilégié avec la rationalité humaine, peut très difficilement se conformer à cet éthos qui implique la modestie de l'auto-destitution de ses instances d'éternité. Philosophie et science ne sont que deux des possibilités « textiles » du monde. Le paradoxe de cette affirmation est en soi *philosophique*[1]. Mieux vaut, peut-être, la qualifier de *métaphilosophique* ? Mais tout « méta- » suppose déjà un rapport avec ce qui le précède. On ne peut pas sortir de la philosophie elle-même en affirmant la nécessité d'un nouveau positionnement de la philosophie. La question de la place de la philosophie est déjà philosophique : la définition même de la philosophie est un genre particulier d'infini anthropologique, dans lequel la philosophie se manifeste comme une des manières possibles de parcourir l'inépuisabilité du monde : du point de vue anthropologique la philosophie n'est qu'une *des possibilités de mondiation*[2]. La phénoménologie *ouvre* la possibilité de l'auto-destitution de l'intérieur de la philosophie, au moment où elle se fait l'échafaudage qui, dans son vide central, se laisse remplir par l'expérience de l'Autre, en accompagnant la narration qui est insérée dans ses lignes directrices, comme la mélodie dans les mesures : territorialisation nécessaire qui est l'alternative moins violente pour se rapporter au discours de l'Autre et le rendre intelligible à un public, le plus fidèlement possible. En choisissant un nombre limité d'informateurs, l'anthropologie essaie de limiter le flux de l'infini anthropologique, d'en extraire des « échantillons » significatifs. Dans l'anthropologie phénoménologique, cette démarche a pour but la reconstruction de la *Lebenswelt* d'autrui, la traduction d'une structure expérientielle qui est différente de l'occidentale, et qui fait face à des problèmes universels mais en se référant à un *habitus* différent. En utilisant encore le langage de Levinas, la responsabilité du Même devant l'Autre est articulée en deux moments : en premier lieu la rencontre avec l'Altérité qui ouvre à l'expérience éthique. En second lieu, l'anthropologue ou l'ethnographe *en tant que Même* est chargé de représenter l'Autre devant un Tiers[3] qui est le public occidental.

---

[1] On pense ici à H. Blumenberg, *BM* p. 9, exergue.

[2] Le mot est employé par Descola. Voir Ph. Descola, « Modes of Being and forms of predication », *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4/1 (2014), p. 271-280.

[3] Pour Levinas, « le tiers est autre que le prochain, mais aussi un autre prochain, mais aussi un prochain de l'Autre et non pas simplement son semblable » (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Le Haye : Martinus Nijhoff, 1978, p. 245) En ce cas nous identifions le Tiers comme le lecteur, ce qu'il veut dire qu'il est plus proche du Même-auteur que de l'Autre-informateur : en ce cas, le Tiers est ce que le Même doit rapprocher à l'Autre à travers son travail.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

La phénoménologie dans l'anthropologie : quels phénoménologues ?

Après avoir vu le refus de l'anthropologie par Husserl et comment la problématique de l'Altérité peut ouvrir le problème qu'on a défini comme étant un « infini anthropologique », il nous faut voir mieux qui sont les phénoménologues utilisés dans la pratique anthropologique, et pourquoi eux et pas d'autres permettent de rendre compte de l'expérience de l'Autre.

Une première considération à faire : « phénoménologie » en anthropologie signifie à peu près « Merleau-Ponty », et « Merleau-Ponty » signifie presque exclusivement « phénoménologie de la perception ». Pourquoi ? En premier lieu, il faut constater que la réception de Husserl et Heidegger a été plus difficile dans le monde anglo-saxon. Il y a plusieurs « écoles de traduction » qui sont souvent en conflit l'une avec l'autre, et l'existence de traductions est assez importante pour la diffusion de la pensée de ces auteurs. Pour ce qui regarde Merleau-Ponty, la première traduction en anglais de son texte le plus connu a été publiée en 1962. Au contraire, les textes des *Husserliana* où Husserl parle explicitement d'anthropologie n'ont pas encore été traduits[1]. Mais Merleau-Ponty est plus intéressant pour l'anthropologie aussi pour un autre motif : son idée fondamentale de la primauté de la perception implique une position centrale du corps vécu qui peut être mieux développée que toute autre version de la phénoménologie. Merleau-Ponty commence son discours dans *La structure du comportement* par le corps vécu comme interface fondamentale au monde, et il maintiendra cette primauté jusqu'aux notes du *Visible et l'invisible*.

Plus précisément, la démarche de Merleau-Ponty se situe en quelque sorte à mi-chemin entre Husserl et Heidegger[2]. Déjà Husserl avait reconnu l'importance fondamentale du rapport empirique avec sa propre chair (*Erfahrungsbeziehung zum Leibe*)[3] qui occupe une place dans l'espace et le temps : c'est le corps vécu qui permet la formation de l'unité psychophysique de l'homme à travers l'incarnation, mais cette dimension n'est pas primordiale. Husserl veut aller au-delà de la dimension perceptive rendue possible par la perception, jusqu'à une dimension supérieure, celle de l'Ego dans le flux des

[1] Ils se trouvent dans *Hua* XV et *Hua* XXVII. Les considérations suivantes suivent plusieurs éléments de *BM*. Voir aussi F. Dastur, « Phénoménologie et anthropologie », *Alter. Revue de phénoménologie*, (23), p. 28-45 (2015).

[2] Même si cette influence n'est pas à surévaluer, voir E. Saint Aubert, « Merleau-Ponty face à Husserl et Heidegger : illusions et rééquilibrages », *Revue germanique internationale* 13 (2011), p. 59-73.

[3] *Hua* I, p. 103, bien que la distinction *Leib/Körper* soit originellement de Scheler.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

vécus. Là où Merleau-Ponty pose la centralité de la perception (et donc de l'homme) au centre de sa réflexion, Husserl s'oppose à la réduction de la phénoménologie à une forme d'anthropologie : Blumenberg arrivera à comparer la conception de Husserl à une forme d'« averroïsme »[1] qui considère l'intellect comme quelque chose d'indépendant du corps humain. Mais Merleau-Ponty reprend aussi l'analyse de Heidegger de la dimension « sociale » de la conscience incarnée. Si la chair manque à peu près complètement dans les écrits de Heidegger, le *Dasein* n'existe qu'en tant qu'incarné. De plus, c'est à travers la thématique de la relation entre le corps propre et ce que dans les fragments du *Visible et invisible* sera appelé « chair du monde » que Merleau-Ponty propose la dimension écologique comme véritable thème philosophique[2]. Certes, comme l'a affirmé plusieurs fois Renaud Barbaras, la très « populaire » thématique du « chiasme » semble plus un concept qui a été dépassé que le concept central qu'il est devenu dans la littérature sur Merleau-Ponty[3]. Néanmoins, pour « incomplet » et « orphelin » qu'il puisse être, ce concept s'est révélé heuristiquement utile pour penser le rapport des hommes au monde à travers leur corps :

> Nous nous plaçons, comme l'homme naturel, en nous *et* dans les choses, en nous *et* en autrui, au point où, par une sorte de *chiasma* [*sic*], nous devenons les autres *et* nous devenons monde[4].

Cette interpénétration entre monde, soi et autres passe par le corps vécu comme interface fondamentale au monde, mais qui est aussi ce qui *produit* le monde en lui donnant un sens, dans une relation d'entrelacs qu'indique aussi le caractère « entourant » plutôt que frontal de l'Être. Le « tournant ontologique » de Merleau-Ponty, avec son intérêt pour la donation de sens réciproque entre homme et monde, est nécessairement une perspective « anthropologique » grâce à la centralité du corps et des Autres dans le processus que Descola appellera « mondiation ». En même temps, en essayant de décrire cette relation « en abstrait » il permet de rendre compte de la variabilité culturelle

---

[1] H. Blumenberg, *Phänomenologische Schriften 1981-1988* (hrsg. F. Zambon), Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2018, p. 216-234.

[2] Manlio Iofrida, dans une série de textes qui ont été recueillis récemment en volume (M. Iofrida, *Per un paradigma del corpo: una rifondazione filosofica dell'ecologia*, Macerata : Quodlibet, 2019) arrive à proposer Merleau-Ponty comme l'auteur fondamental pour penser l'écologie comme rapport de l'homme et du corps au monde environnant.

[3] R. Barbaras, *Lectures phénoménologiques*, Paris : Beauchesne, 2019.

[4] *Le Visible et l'invisible*, in *Œuvres*, *op. cit.*, p. 1784.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

dans la donation de sens du monde. La valeur heuristique de ces concepts a été la base de la réception très favorable que Merleau-Ponty a trouvée dans l'anthropologie, plus favorable à celle de tous les autres phénoménologues.

Heidegger, au contraire, a une place étrange dans le discours anthropologique. S'il est connu pour être un des plus grands ennemis de l'humanisme, ses analyses de l'angoisse ou de la dimension « pratique » dans laquelle les sujets sont situés ont trouvé une place assez importante dans les travaux ethnographiques et anthropologiques. En même temps, aucun de ses travaux postérieurs n'a trouvé une place dans le discours anthropologique. La thématique du langage ou celle (beaucoup plus « suspecte ») de la *Heimat* ne se révèlent pas heuristiquement utiles dans la recherche anthropologique. Merleau-Ponty reste le plus pratiqué des phénoménologues exactement parce qu'il a su élaborer une vision heuristiquement utile qui est fondée sur l'expérience corporelle et sur le corps comme donateur de sens. Mais il n'est en aucun cas le seul phénoménologue à avoir traité la question du corps. Dans l'énumération ci-dessous, on confrontera plusieurs directions différentes de la phénoménologie, pour voir d'un côté comment elle a été capable de se ramifier en une interrogation à plusieurs faces, mais aussi comment cet éloignement par rapport à la thématique « anthropologique » (qu'on peut considérer comme centrale dans Merleau-Ponty) a rendu ces approches peu utilisables dans la pratique ethnographique. Cela ne veut en aucun cas dire que ces résultats de la phénoménologie soient « inappréciables ». Au contraire, il s'agit de formes de recherche philosophique authentique et profonde mais, notre thème étant ici le rapport entre phénoménologie et anthropologie « ethnographique », nous sommes en train de nous interroger sur les possibilités de dialogue que plusieurs versions de la phénoménologie *n'offrent tout simplement pas*.

La première de ces formes se trouve *avant* Merleau-Ponty : c'est chose connue que la *Phénoménologie de la perception* a comme cible critique *L'Être et le néant* de Sartre[1]. Ce dernier, après avoir été l'un des auteurs les plus cités de sa génération, a aujourd'hui perdu au moins une partie de sa popularité (mais on peut encore le trouver discuté dans les travaux de Jackson, comme on le verra plus loin). Le problème de Sartre, du point de vue anthropologique, est que sa conception de l'existentialisme comme « humanisme » et l'idée d'une « anthropologie synthétique » exprimée dans la *Critique de la raison dialectique*[2] maintiennent une coupure « cartésienne » où le corps de l'homme est considéré *en dehors* de la dimension du *pour soi* : le corps appartient, pour

[1] J-P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris : Gallimard, 1943.
[2] J-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris : Gallimard, 1960.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

Sartre, à la dimension du *pour autrui*, et c'est par lui que les autres ont la faculté d'être mon enfer, pour paraphraser sa fameuse expression[1]. Selon l'interprétation de Barbaras[2], la distinction à la base des conceptions du corps de Sartre et Merleau-Ponty est que le premier pense surtout le corps d'une manière « visive », au contraire de la conception « tactile » du deuxième. Sartre reste plutôt du côté heideggérien d'un *Dasein* comme conscience « au-delà » du corps, là où Merleau-Ponty refuse l'idée d'un sujet désincarné. En effet, en coupant le corps de la dimension de la *mienneté*, Sartre ne permet pas de le conceptualiser comme l'interface fondamentale du sujet au monde et à la culture. Plus influents ont été ses deux ouvrages sur l'*Imagination* et l'*Imaginaire*, qu'on trouve cités assez souvent. Mais le philosophe français a aussi subi une critique importante dans *La Pensée sauvage* de Lévi-Strauss, l'un des textes fondateurs de l'anthropologie contemporaine, qui encore aujourd'hui pèse sur l'évaluation de sa pensée[3] : Lévi-Strauss tend à opposer à l'idée sartrienne d'une « raison dialectique » comme « l'apex » de la pensée une dimension prélogique inspirée par la philosophie de Merleau-Ponty. Dans *La Pensée sauvage* on trouve deux moments différents (mieux : deux *instances*) de la phénoménologie, opposés l'un à l'autre : la position sartrienne renvoie à la dimension de la phénoménologie comme philosophie occidentale, et donc comme forme « plus profonde » de réflexion ; au contraire, la position de Merleau-Ponty est davantage liée à la phénoménologie comme méthode de découverte des racines profondes de l'expérience humaine. Puisque l'ethnographie contemporaine que nous sommes en train d'analyser ici a parmi ses principes le respect pour la position de l'Autre et pour ses capacités mentales et cognitives, la position de la raison dialectique ne peut que perdre sa prétendue supériorité[4].

Mais la pensée de Sartre présente aussi une autre face : celle du philosophe de la liberté humaine. Si l'on peut trouver un chapitre entier sur la liberté dans la *Phénoménologie de la perception*, c'est néanmoins la perspective sartrienne qui est citée le plus souvent. Ici l'on peut voir peut-être une certaine déficience de Merleau-Ponty par rapport à son compatriote : en effet, une des causes les plus importantes de la rupture entre les deux phénoménologues a

[1] Voir J-P. Sartre, *L'Être et le Néant* (éd. A. Elkaim-Sartre), Paris : Gallimard, 1976, p. 413-484.
[2] R. Barbaras, *Lectures phénoménologiques*, *op. cit.*, p. 111.
[3] Dans *The Ground* Between, *op. cit.*, ce débat est traité à plusieurs reprises.
[4] Au contraire, l'influence du marxisme dans l'anthropologie mériterait un discours complètement différent. Le marxisme comme forme d'hypothèse sur les « lois » des mouvements de l'histoire et de l'économie reste une perspective critique et politique très importante.

Bull. anal. phén. XVII 5 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

été précisément la volonté de Merleau-Ponty de séparer action politique et philosophie, lesquelles chez Sartre sont au contraire strictement liées. Puisque le travail ethnographique et anthropologique a souvent intérêt à souligner les implications politiques des situations, la phénoménologie existentialiste et politisée de Sartre est heuristiquement plus utile que la phénoménologie « détachée » de Merleau-Ponty. La capacité de Sartre à se transposer dans le discours anthropologique se trouve à l'opposé de Levinas : si ce dernier permet un discours « apriorique », une interprétation de l'essence du visage *avant* la rencontre, la liberté comme engagement et comme choix est *confirmée* et multipliée. Autrement dit, le travail de terrain permet de voir Sartre en action dans un contexte d'altérité. En ce sens, Sartre est souvent cité par Michael Jackson au côté de Hannah Arendt, la philosophe des « commencements » et de la réévaluation de la *vita activa*. Il n'est pas nécessaire de remarquer que tous les deux sont des penseurs qui trouvent la racine de leur pensée dans Heidegger. Sartre et Arendt permettent d'orienter le regard ethnographique sur la dimension existentielle de l'activité pratique humaine comme formation de sens et production du monde, mais aussi comme ce que Blumenberg appellerait une stratégie rhétorique qui structure l'expérience et lui donne un sens.

L'autre grand phénoménologue du corps, Michel Henry, est au contraire complétement inutilisable dans le discours anthropologique. Sa découverte principale est la problématique fondamentale de la manifestation, à laquelle il répond en considérant le corps comme la manière de se percevoir de cet « archi-événement » qui est la Vie, qui à travers le corps s'offre comme « autodonation pathétique »[1]. Henry a, du point de vue anthropologique, trois problèmes fondamentaux :

1. Sa philosophie, pour être pensée, nécessite le christianisme comme condition fondamentale. La recherche anthropologico-ethnographique ne peut pas partir d'une religion spécifique pour fonder son instrumentation (sinon dans un travail de comparaison entre conceptions différentes).

2. La problématique de la manifestation de la Vie à travers le corps est une dimension « –1 » dans l'échelle qu'on a schématisée. Cela veut dire qu'elle est une problématique d'ordre *plus profond*, *trop profond* pour être utile dans la recherche anthropologique.

3. Le fait même d'analyser une dimension plus profonde (mieux : plus *radicale*) de l'immanence laisse à côté de la réflexion de Henry des problèmes

[1] Voir M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris : Seuil, 2000, *Id*., *Auto-donation. Entretiens et conférences* (éd. M. Uhl), Paris : Beauchesne, 2004, *Id*., *Pour une phénoménologie de la Vie. Entretien avec Olivier Salazar-Ferrier* (éd. J. Leclercq, G. Jean), Clichy : Corlevour, 2010.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

plus intéressants pour l'anthropologie et l'ethnographie, comme la configuration entre homme et technique.

Henry se montre assez hostile au dialogue avec les autres phénoménologues, et souvent il ne cache pas son mépris pour Merleau-Ponty ou Sartre. Sa phénoménologie « matérielle », qui veut succéder à la phénoménologie « hylétique » de Husserl, parvient, du point de vue anthropologique, à trop et trop peu : trop, parce qu'elle accède à une dimension à laquelle l'anthropologue n'est pas intéressé, trop peu parce que la reconstruction d'Henry n'arrive pas à donner une perspective véritablement alternative à celle offerte par la *Phénoménologie de la perception.*

Renaud Barbaras, dans sa recherche de la *dynamique de la manifestation*, qui (au moins pour le moment) arrive à se transformer en « cosmologie phénoménologique », peut subir à peu près les mêmes critiques que Henry (lesquelles, soulignons, sont des critiques *extérieures* au champ de la philosophie). Barbaras propose une réflexion très intéressante à partir d'une sorte de tentative d'*Aufhebung* de Merleau-Ponty et Henry, dans laquelle Patočka joue un rôle important. Mais ce que Barbaras arrive à trouver, c'est une configuration originelle de phénoménologie de la Vie, qui pour ce motif même se prête à des remarques assez similaires à celles relatives à Henry. Si on considère son dernier livre, *L'Appartenance*[1], on peut voir comment le texte s'occupe de la *position* du corps humain, qui *appartient* selon les trois degrés de « site posé par son identité » (topologique), « sol inhérent à son être » (ontologique), « lieu déployé par son existence » (phénoménologique)[2] auxquels correspondent le monde comme « déflagration originaire », comme « multiplicité ontique dérivée de cette déflagration » et comme « forme comme sédimentation de la déflagration »[3]. Barbaras développe l'analyse d'une dimension inexplorée du pensable, mais cette exploration arrive plus à poser sous une forme différente la question de la *Sonderstellung* de l'anthropologie philosophique classique qu'à fournir un instrument valable pour une recherche anthropologico-ethnographique. Le présupposé de cette vision est la philosophie de Plotin : encore une fois, cet antécédent est trop lié à une ontologie (et, en ce cas, à une cosmologie) spécifique pour être utilisable dans un domaine extérieur à la philosophie. Comme tous les questionnements de la *Sonderstellung*, la cosmologie de Barbaras suppose déjà une position dans l'infini anthropologique. En

[1] R. Barbaras, *L'appartenance. Vers une cosmologie phénoménologique*, Louvain-la-Neuve : Peeters, 2019.
[2] *Ibid.*, p. 37.
[3] *Ibid.*, p. 99.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

tournant Barbaras contre soi-même (une opération analogique qu'il a dite *légitime* dans les mêmes pages que l'on vient de citer), sa cosmologie philosophique a comme sol le champ de l'interrogation philosophique, comme site la phénoménologie et elle est elle-même son lieu. Le schéma proposé par Barbaras a sans doute un certain intérêt, mais il devrait être développé pour rendre mieux compte d'une dimension « ethnographique » que, sous la forme que sa cosmologie a pour le moment, n'est concevable qu'« abstraitement » selon les trois cordonnées du sol, du site et du lieu. La chose intéressante du schéma de l'appartenance de Barbaras est sa possibilité d'être déployé à différents niveaux[1]. Mais à défaut d'un examen plus approfondi (ou, si l'on veut : d'une traduction plus strictement « anthropologique ») de ce schéma, il reste destiné à une discussion seulement interne à la philosophie.

Le dernier cas de phénoménologie du corps qu'on peut considérer *théoriquement* comme alternative à Merleau-Ponty mais qui n'a pas un usage anthropologique est la *neue Phänomenologie* de Hermann Schmitz. Dans quatre publications récentes[2], le phénoménologue allemand s'est interrogé sur la dimension anthropologique à partir de la question du *Selbstwerden*, le « devenir soi » de l'homme. Le problème principal de la *neue Phänomenologie* semble être la relative modestie de ses résultats. Schmitz part avec l'idée de reconstruire la phénoménologie à travers la méthode phénoménologique, mais il arrive à des résultats qui sont assez vagues. Le problème du manque de réception de Schmitz, davantage que la configuration générale de sa pensée, est l'absence de traductions de ses textes. Bien qu'ils soient écrits en un style assez aisément compréhensible (et ses derniers livres sont souvent extrêmement répétitifs, avec des pages entières qui sont répétées plusieurs fois à l'identique), ils sont accessibles seulement en allemand. Ce n'est que récemment qu'une « courte introduction » à sa philosophie a été traduite en italien, en français et en anglais[3], et cela a constitué un premier obstacle à sa possibilité d'influencer

[1] On peut dire, d'une manière plus critique, qu'il ne donne pas un instrument analytique pour déterminer ce qu'est l'appartenance de quelque chose à quelque chose, mais cela n'est pas le point : Barbaras ouvre un nouvel espace de sens, il n'est pas intéressé à définir les conditions de validité d'un discours (comme disait Franco Volpi).

[2] Dans l'ordre : H. Schmitz, *Der Leib*, Berlin : De Gruyter, 2011, Id., *Ausgrabungen zum wirklichen Leben. Eine Bilanz*, Freiburg\München : Alber, 2016, Id., *Zur Epigenese der Person*, Freiburg\München : Alber, 2017, Id., *Wie der Mensch zur Welt kommt. Beiträge zur Geschichte der Selbstwerdung*, Freiburg\München : Alber, 2019.

[3] H. Schmitz, *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie*, Freiburg\München : Alber, 2009 (tr. fr. J-L. Georget, P. Grosos, *Brève introduction à la nouvelle phénoménologie*, Argenteuil : Le cercle herméneutique, 2016). Un resumé utile de sa philosophie est H. Schmitz, R. O. Müllan, J. Slaby, « Emotions outside the box—the new

Bull. anal. phén. XVII 5 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

le discours anthropologique. Mais il y a aussi un autre problème, bien plus grave : Schmitz est assez connu aussi pour un livre où il essaye de comprendre le nazisme à partir de sa philosophie. Le problème de ce travail est qu'il s'agit d'un travail approximatif et dangereusement ouvert à certaines formes de révisionnisme historique. Ce livre est une source d'embarras pour son école, et les critiques qui lui ont été adressées[1] ont aussi rendu mineure l'*employabilité* de son œuvre. Troisième considération : bien qu'il s'agisse ici assurément d'une phénoménologie aux traits anthropologiques, Schmitz fait référence surtout à l'anthropologie de Klages, à laquelle s'était déjà opposé Scheler[2]. Son risque est de tomber dans un irrationalisme qui, bien qu'il puisse effectivement rendre compte de la structure abstraite de l'humain, reste trop générique et ne permet de donner qu'une vision approximative qui ne conduit nulle part.

Le discours de Schmitz part d'une conception spécifique du *Leib* : dans la *neue Phänomenologie*, ce mot désigne une entité *holistique*, sans une surface définie (*flachenlos*) qui est synonyme de conscience, et en cela différente du *Körper*, qui au contraire a une surface délimitée. Schmitz ne thématise pas véritablement le rapport entre *Leib* et *Körper* parce qu'il considère la conscience comme déjà protagoniste d'un processus d'in-carnation (*einleiben*) qui procède en se construisant (*aufbauen*) comme identification ou unification (*Vereinzelung*) à travers un procès de neutralisation (*Neutralisierung*) de ce qui n'appartient pas à son unité. La dimension « matérielle » du *Körper* ne lui est pas essentielle : en citant (sans les problématiser véritablement) les cas des expériences extracorporelles ou de l'art fantôme, Schmitz souligne plusieurs fois que le *Leib* est une dimension de conscience qui va au-delà de la corporéité. Le *Leib* de Schmitz est aussi caractérisé comme « sensible » (*spürbar*) en sens de « perméable », et est à l'intérieur d'*atmosphères* (*Atmosphären*) où se trouvent des « significations diffuses » (*binnendiffuse Bedeutsamkeiten*). L'attention du *Leib* s'oriente grâce à la formation, en lui, d'« îles » (*Leibesinseln*) qui sont une modalité d'attention somatique. On peut voir ici que le processus d'« épigénèse de la personne » décrit par Schmitz a une allure typique-

phenomenology of feeling and corporeality », Phenomenology and the Cognitive Sciences 10.2 (2011), p. 241-259.

[1] Voir Gutjahr, L., « Nourishing Notions or Poisonous Propositions? Can "New Phenomenology" Inspire Gestalt Therapy? », *Gestalt Review* 22.3 (2018): 331-357.

[2] *Die Stellung des Menschen im Kosmos* [1928], Bonn : Bouvier, 1991 et l'édition philologique en italien *La posizione dell'uomo nel cosmo* (éd. G. Cusinato), Milan : Franco Angeli, 2000.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

ment phénoménologique : ce qui lui manque est une véritable élaboration. Récemment rassemblés en un volume[1], une série d'entretiens entre Schmitz et des experts de différents champs « scientifiques » (géographie, médecine, logique, etc.) tentent de démontrer la possibilité d'ouverture de la *neue Phänomenologie* au monde scientifique. Mais ces contacts ont été assez modestes et, comme l'ont noté les éditeurs eux-mêmes, la *neue Phänomenologie* est en train de vieillir. Là où le problème de Henry ou de Barbaras du point de vue de leur possible usage extra-philosophique est le niveau de profondeur qu'ils ont atteint, la généricité de Schmitz permet d'avoir un cadre de coordonnées qui certes possèdent une valeur heuristique potentielle, mais ne se révèlent pas aussi utilisables que le cadre élaboré par Merleau-Ponty dans son ouvrage majeur.

Un cas plus étrange est celui de Levinas. On a déjà noté que, dans sa critique de la métaphysique occidentale — qui aurait méconnu la valeur de l'Autre en faveur du Même et du Neutre —, il n'arrive pas à s'émanciper de certaines substantialisations comme la « virilité » et la « féminité ». Son idée la plus connue est sans doute celle du visage : *penser avec* Levinas est beaucoup plus difficile qu'avec d'autres phénoménologues, puisque sa recherche arrive à une dimension extrêmement abstraite et que, bien qu'elle fasse référence à la dimension « éthique », cette éthique est déjà prisonnière d'un certain *Kultursinn.* On le trouve cité en anthropologie surtout à propos de la thématique de l'Altérité, comme une sorte de figure tutélaire, plus similaire à un poète qu'à un philosophe dont les instruments théoriques sont applicables. La première considération à faire à ce propos est que, en reprenant plutôt l'élaboration de la notion de visageité comme forme de « construction historique » proposée par Deleuze et Guattari, on peut dire que ce visage n'est ni réductible au visage *humain*, ni à l'impératif éthique du « tu ne me tueras pas ». Nous n'avons pas trouvé cette forme de réflexion dans la bibliographie utilisée pour préparer cet essai, mais il est assez naturel, en suivant les affirmations du « tournant ontologique » selon lesquelles dans différentes cultures on considère les esprits ou les animaux comme ayant une structure sociale et des droits pareils à ceux des hommes, d'étendre la visageité au-delà de l'homme. On trouve la deuxième forme de considération, plus liée à la dimension éthique, dans deux articles d'anthropologues, deux cas assez rares de discussion spéci-

[1] H. Schmitz, *Neue Phänomenologie: Hermann Schmitz im Gespräch* (éd. H. Werhahn), Freiburg i. B.: Alber, 2011.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

fique de la philosophie de Levinas dans l'anthropologie. Selon O'Neill et Benson[1], Levinas a trois usages pratiques pour l'anthropologie : 1) la primauté de l'Autre ; 2) favoriser un processus de réflexion sur le *procès* ethnographique plutôt que sur ses résultats ; 3) avec son idée d'un Je qui est infiniment responsable pour l'Autre, il attire l'attention sur la hiérarchisation constitutive de la dimension éthique et, selon ces auteurs, il s'agit aussi d'une provocation pour les anthropologues dans leur activité. Puisque l'ethnographie est un travail et une méthode ouverte qui porte avec soi une capacité de transformation de l'individu, l'appel à Levinas peut servir pour thématiser l'expérience de l'altérité dans la pratique de terrain. Nancy Scheper-Hughes arrive à affirmer, en citant Levinas comme inspiration principale, que l'anthropologie est primairement une question *éthique* et *politique*[2], et cela implique l'existence de valeurs éthiques qui transcendent la détermination culturelle. En cela, elle s'oppose à Roy d'Andrade, qui au contraire voyait l'anthropologie comme une « entreprise épistémologique » où les présuppositions morales des anthropologues doivent rester secondaires par rapport à l'instance « scientifique ». O'Neill et Benson, en décrivant cette dispute, notent qu'il s'agit de l'opposition entre deux moments « lévinassiens ». D'un côté la primauté de l'éthique, dont Scheper-Hughes affirme qu'elle est rabattue sur la « moralité » et l'action politique, qui appartiennent dans le discours de Levinas à un niveau ultérieur. De l'autre côté D'Andrade, en voyant l'abstraction des moralités, n'arrive pas à voir la dimension éthique plus fondamentale. En tout cas, l'enseignement de Levinas pour l'anthropologie semble lié à une « éthique du risque » dans la rencontre avec le Visage de l'Autre, portant la réflexion sur la spontanéité mais aussi la dissymétrie entre l'ethnographe et l'informateur. L'essai similaire de Nigel Rapport[3] ajoute que cette rencontre est fondée sur la dimension corporelle et implique une certaine imprévisibilité, et il confronte le discours sur l'altérité

[1] P. Benson, K. L. O'Neill, « Facing risk: Levinas, ethnography, and ethics », *Anthropology of Consciousness* 18.2 (2007) p. 29-55.

[2] Voir son manifeste à ce propos, N. Scheper-Hughes, « The primacy of the ethical: propositions for a militant anthropology », *Current Anthropology* 36.3 (1995), p. 409-440.

[3] N. Rapport, « Anthropology through Levinas: knowing the uniqueness of ego and the mystery of otherness », *Current Anthropology* 56.2 (2015), p. 256-276. C'est assez étrange que l'article de Benson et O'Neill ne figure dans la bibliographie de Rapport qu'à travers un des commentaires en fin de l'article.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

de Levinas avec la conception de l'Ego de Max Stirner[1]. Ces deux auteurs présentent l'altérité de deux cotés différents : là où le phénoménologue décrit l'Altérité comme mystère, le hégélien parle de la constitution de l'Ego comme *unique*, n'ayant rien en commun avec les autres, et se délimitant en soi-même à travers sa décision. Pour Rapport, l'enseignement de Levinas se montre dans l'idée que l'anthropologie doit rendre compte de l'Altérité « sans prétendre la transcender et sans réduire son mystère ».

Deux auteurs qui ont élaboré leur philosophie en développant les lignes de recherche de Merleau-Ponty ont eu plus de succès. Le premier est Don Ihde : au point de rencontre entre phénoménologie, pragmatisme et *science and technology studies*, Ihde a fondé un courant auquel il a donné le nom de « postphenomenology ». Le focus spécifique de cette école est l'élaboration d'une philosophie de « l'incorporation technique » qui s'est révélée assez utile pour le développement de la recherche en sociologie de la science (avec laquelle cette école entretient un dialogue symétrique), en élaborant une ontologie « interrelationnelle » entre l'homme et ses techniques. En premier lieu, Ihde conteste Husserl pour « n'avoir pas donné à Galilée son télescope »[2] : la théorie de la *Krisis* ne conceptualise jamais les transformations que les instruments techniques portent à travers leur usage. Mais il n'y a pas seulement les instruments techniques comme « objets de travail » : Ihde parle aussi de « moteurs épistémiques » en parlant des objets techniques qui par leur forme même inspirent les conceptions philosophiques, par exemple la *camera obscura* qu'il voit à la base de la conception cartésienne du sujet. Deuxièmement, il critique beaucoup Heidegger qui, après avoir introduit, dans *Sein und Zeit*, les concepts de *Vorhandenheit* et *Zuhandenheit* qui sont heuristiquement fondamentales pour rendre compte de la dimension des instruments et des objets techniques, a eu un tournant technophobe qui ne permet pas de rendre véritablement compte de la technologie, en nivelant sa conception sur un paradigme « démonologique »[3]. En rapportant toute forme de technique à une même essence,

[1] Ce dernier était un penseur de la gauche hégélienne, précurseur du nihilisme et était un des objectifs critiques de l'*Idéologie Allemande* de Marx et Engels. On peut trouver son influence sur la conception de « décision » de Carl Schmitt.

[2] D. Ihde, *Husserl's Missing Technologies*, New York : Fordham University Press, 2016.

[3] Le mot est de Blumenberg, dans *Lebenswelt und Technisierung unter Aspekte der Phänomenologie* (1959), aujourd'hui disponible en trois (!) éditions distinctes : H. Blumenberg, *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart : Reclam, 1981 p. 7-54, Id., *Theorie der Lebenswelt* (éd. M. Sommer), Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2010, p. 181-225, Id., *Schriften zur Technik* (éd. A. Schmitz, B. Stiegler), Frankfurt am

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

Heidegger n'arrive qu'à proposer une vision « romantique » du « mystère de l'être » qui n'est pas en mesure de rendre compte de la diversité concrète des techniques et des différentes modalités d'interface entre homme et instruments[1].

Ihde fait une distinction entre quatre formes de relation entre le corps et la technique, dans un processus qui est ontologiquement « multi-stable » (en s'opposant à l'idée heideggérienne d'une « essence de la technique » qui serait générique) et dépend aussi de la signification qu'un agent culturalisé donne à l'instrument technique avec lequel il s'interface. Ces quatre relations peuvent être :

1. Incorporation : Je → technologie → Monde (ex. appareil acoustique)
2. Herméneutique : Je→ (technologie → monde) (ex. instruments de contrôle d'une centrale)
3. Altérité : Je → technologie → (monde) (ex. ennemis dans les jeux vidéo)
4. Fonde : Je (→ technologie, monde) (ex. réchauffement)[2]

La « postphénoménologie » d'Ihde est utile parce qu'elle permet de visualiser mieux la relation entre homme et corps et, en se concevant comme interdisciplinaire, elle est restée très ouverte au dialogue avec la sociologie et l'anthropologie.

Main : Suhrkamp, 2013, p. 163-202. Bien que les critiques de Blumenberg aux insuffisances de la théorie de la technique soient un antécédent important, il est un auteur que Ihde semble ignorer. Le philosophe américain a aussi manqué le dialogue avec Simondon, qui aurait pu être un interlocuteur et un prédécesseur important sur la question de l'homme et la technique : voir G. Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris : Aubier 2012 et Id., *Sur la technique* (éd. N. Simondon, J-Y, Château), Paris : PUF, 2014.

[1] D. Ihde, *Heidegger's Technologies. Postphenomenological perspectives*, New York : Fordham University Press, 2010.

[2] Cette distinction apparaît par exemple dans D. Ihde, *Technology and the Lifeworld*, Bloomington : Indiana University Press, 1990. Nous citons la formalisation proposée dans M. Nørskov, « Revisiting Ihde's fourfold "technological relationships: application and modification», *Philosophy & Technology* 28.2 (2015), p. 189-207, qui note aussi qu'il est possible de réduire les quatre formes d'Ihde à deux formes « mixtes ». Plus récemment une nouvelle formalisation plus « analytique » a été proposée dans S.T. Luan, « The Hidden Dimensions of Human-Technology Relations », *Philosophy & Technology* (2019), p. 1-25, mais on a l'impression que sa régulation sémantique réduit la possible polysémie de la version « simple » d'Ihde à une univocité qui devient plutôt une limite trop stricte.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

Le dernier auteur de cette liste est celui qui a le mieux approfondi la perspective de la perception. Il s'agit de Drew Leder, auteur du livre *The Absent Body*[1], qui représente la meilleure description phénoménologique des différentes formes par lesquelles le corps se manifeste à la perception. De ce point de vue, Merleau-Ponty est un pas en arrière. Leder analyse minutieusement les différentes modalités d'apparition du corps, en partant de la considération que le corps est *en soi même* « ek-statique » et c'est pour cela qu'il n'apparaît jamais entièrement à la conscience. Leder analyse phénoménologiquement opérations comme la digestion, la perception et la motilité viscérales, la douleur etc., et il ajoute que les modalités qu'on utilise pour « se rendre compte de soi » sont des *habitus* incorporés culturellement (les *techniques du corps* de Mauss), des « modalités d'attention somatique » (*somatic modes of attention*), selon la définition utilisée par Leder. Un essai de Thomas Csordas repris dans son anthologie la plus importante[2] est entièrement dédié à élaborer la conception de ces modalités à l'intérieur de son paradigme d'analyse. C'est à travers Leder lu par Csordas qu'on peut aborder le dernier thème de cet essai : après avoir adopté le point de vue phénoménologique et avoir vu quels sont les phénoménologues utilisés en anthropologie, il nous faut voir qui sont les anthropologues principaux qui font usage de la phénoménologie dans leur recherche.

Quels anthropologues ?

On a vu quels sont les principaux phénoménologues cités par les anthropologues. Maintenant, il est temps d'analyser la littérature anthropologique pour voir *comment* la phénoménologie est entrée dans la pratique anthropologique. On peut partir alors d'un volume assez récent édité par Kalpana Ram et Christopher Houston, dont le titre est *Phenomenology in Anthropology*[3]. À la première page les éditeurs écrivent :

[1] D. Leder, *The Absent Body,* Chicago: University of Chicago Press, 1990.
[2] Th. J. Csordas, *Body/Meaning/Healing*, New York: Palgrave Macmillan, 2002, p. 241-259.
[3] Ram, K., Houston, C., (eds), *Phenomenology in Anthropology: A Sense of Perspective*, Bloomington : Indiana University Press, 2015.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

> Phenomenology is an investigation of how humans perceive experience, and comprehend the sociable, materially assembled world that they inherit at infancy and in which they dwell[1].

Pour un philosophe, c'est une définition assez surprenante. Où est la vision eidétique ? Où est la recherche des essences ? On voit ici que ce qu'on a nommé « révolte » de l'anthropologie est fondamentalement l'acceptation de l'*Untertreibung*, de cette limitation de la phénoménologie refusée par Husserl. L'anthropologie phénoménologique, en faisant porter sa recherche sur l'*homme*, n'a pas d'intérêt à thématiser plus profondément les concepts fondamentaux de la phénoménologie[2]. Ram et Houston en effet affirment explicitement que l'anthropologie nécessite une « définition heuristique » de la phénoménologie pour la rendre utile à la recherche. L'intérêt et le pouvoir de son usage dans la pratique ethnographique sont la possibilité de rechercher une dimension « commune » ou « universelle » qui se cache sous les manifestations concrètes des cultures différentes.

Dans le même volume on peut trouver des essais de trois anthropologues importants qui ont utilisé la phénoménologie dans leur recherche. Le premier est Thomas Csordas, anthropologue spécialiste de natifs américains et intéressé aux phénomènes de « guérison charismatique » typiques de certaines sectes de chrétiens américains. Son essai le plus connu est *Embodiment as a Paradigm for Anthropology*[3], écrit originellement en 1980, par rapport auquel ce qu'il a publié dans le volume collectif qu'on est en train d'analyser est une réflexion sur l'état de l'art. Pour Csordas, qui reprend explicitement la *Phénoménologie de la perception*, le corps est le « fondement existentiel » (*existential ground*) de la culture, étant l'interface à travers laquelle l'individu se rapporte au monde social, et c'est à travers lui que la société transmet ses pratiques. Mais la perspective phénoménologique n'est pas suffisante pour décrire le « monde vital » des autres[4]. Csordas veut utiliser comme complémentaire à l'approche « en première personne » de la phénoménologie une vision « en troisième personne » qu'il emprunte à la sociologie de Bourdieu. Dans le texte

---

[1] K. Ram, C. Houston, « Introduction: Phenomenology's methodological invitation », *Ibid.*, p. 1-25. La citation est à p. 1.

[2] Nous reprenons une idée traitée dans A. Duranti, « Alle radici dell'epochè: dialoghi tra Husserl e gli antropologi », in S. Besoli, L. Caronia (éds.), *Il senso della realtà*, cit., p. 71-118.

[3] Th. Csordas, *Body/Meaning/Healing*, *op. cit.*, p. 58-87.

[4] Husserl n'arrive que très tard dans ses écrits (Th. Csordsa, « Intersubjectivity and intercorporeality », in S*ubjectivity* 22, 2008, p. 110-121). Le terme *lifeworld* qu'il utilise est une référence à Jackson plutôt qu'à la *Lebenswelt* de Husserl.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

pour *Phenomenology in Anthropology*, Csordas ajoute aussi un troisième auteur, Michel Foucault, qui dans ses publications précédentes trouvait moins de place. Il propose ainsi une modalité d'analyse des cas étudiés avec trois « loupes » différentes, selon le niveau où on veut se placer. Le schéma est le suivant :

Auteur	Locus	Modalité	Vecteur
Merleau-Ponty	Existence	Intentionnalité	ek-staticité de l'expérience
Bourdieu	Habitus	Pratiques	Réciprocité du corps et du monde
Foucault	Relations de pouvoir	Discours	Du monde au corps

En réalité, ce schéma n'est pas nouveau en anthropologie. Il s'agit à peu près d'une traduction et d'une mise à jour de la proposition d'un autre essai classique, *The Mindful Body* de Nancy Scheper-Hughes et Margaret Lock[1] (qu'il ne cite pas dans sa publication de 2015, mais qu'on peut trouver cité dans ses publications précédentes). Dans ce texte, écrit en 1987, les deux anthropologues proposaient d'analyser le corps dans le discours de l'anthropologie médicale à partir de trois perspectives complémentaires unifiées par les (non mieux spécifiées) « sensations ». En ce cas on propose une tripartition entre un corps « social » comme lieu d'incarnation des symbologies qui sont l'expression du lien entre le corps propre et la dimension intersubjective et constitutive, un corps « à soi » (*self*), lieu de la perception et de la perspective phénoménologique, et un corps « politique » qui est le sujet (dans le double sens foucaldien) des biopouvoirs et de la biopolitique[2].

[1] N. Scheper-Hughes, M Lock, « The mindful body: A prolegomenon to future work in medical anthropology », *Medical anthropology quarterly* 1.1 (1987), p. 6-41. N. Scheper-Hughes est devenue célèbre pour son engagement politique en faveur des « damnés de la terre », comme on l'a vu. M. Lock est connue pour ses travaux d'anthropologie biologique qui s'opposent fermement à l'essentialisme scientiste de la biologie moléculaire contemporaine. Bien que ce texte propose une perspective très fine sur celle de l'essai de 1980 de Csordas, il n'est pas cité dans leur essai. De plus, ni Csordas ni les deux anthropologues ne citent les travaux de Michael Jackson, qui sont devenus classiques quelque temps après comme un antécédent important d'une approche phénoménologique.

[2] Trois perspectives similaires sont proposées aussi par F. Dagognet dans son ouvrage *Le corps* (Paris : PUF 1992) : selon cet élève de Canguilhem, l'erreur de Merleau-

Bull. anal. phén. XVII 5 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

Ici il nous faut aller un peu plus loin que Csordas lui-même. Bien qu'il thématise le problème des deux perspectives complémentaires de la phénoménologie et de la sociologie de Bourdieu, il ne parle pas du profond impact de la phénoménologie sur la pensée bourdieusienne. Récemment, une reconstruction assez complète du rapport entre Bourdieu et la phénoménologie (plus spécifiquement Husserl[1]) a été publiée par Laurent Perreau[2]. Comme il l'a écrit, le lecteur familiarisé avec la phénoménologie trouve immédiatement une sorte d'« air de famille » dans les écrits du sociologue. Jason Throop a accusé Bourdieu d'avoir plagié les écrits de Merleau-Ponty et de Husserl — une accusation à laquelle le sociologue a répondu qu'il a toujours reconnu sa dette autant que son indépendance par rapport à la phénoménologie. Le projet de Bourdieu veut être une sorte de description phénoménologique d'une dimension qui n'est pas accessible d'une perspective en première personne : il veut analyser les conditions pré-intentionnelles qui rendent possible l'orientation de l'action. Ce qu'il indique avec le terme d'*habitus*, qu'il reprend à la fois à Merleau-Ponty et à Mauss, ce sont les dispositions corporelles (et mentales) à l'action qui sont « inscrites » dans le corps à partir du champ social et qui sont aussi un moyen de distinction entre champs différents se définissant par le jeu du capital symbolique, donnant à leurs membres un habitus reconnaissable. C'est aussi pour cette raison que des comportements qui en dehors du champ semblent « stupides » ou « futiles » ont, à l'intérieur du champ, un sens assez précis. Du point de vue phénoménologique, Bourdieu essaie de voir ce qui peut construire la dimension doxique de l'expérience quotidienne des sujets agissant à l'intérieur d'un champ : c'est aussi à travers cette dimension que le capital symbolique — un terme que Bourdieu utilise pour indiquer toute forme de capital — fonctionne et maintient sa prise. L'opposition entre la phénoménologie et la perspective sociologique à la Bourdieu n'est pas simplement la complémentarité d'une perspective préobjective et perceptive et une perspective pratique, tous les deux incorporées (c'est là la conclusion de Csordas) : la sociologie de Bourdieu est un dépassement conscient qui permet de rendre compte de la dimension doxique dont il est question dans la perspective phénoménologique.

Ponty a été de considérer le corps comme « unique », là où au contraire il est susceptible d'une analyse que l'auteur définit comme « métacorporelle » en le considérant aussi dans une perspective sociale et diachronique.

[1] On peut voir aussi D. Robbins, « La philosophie et les sciences sociales : Bourdieu, Merleau-Ponty et Husserl », *Cités* 3 (2012), p. 17-31

[2] L. Perreau, *Bourdieu et la phénoménologie*. *Théorie du sujet social*, Paris : CNRS, 2019.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

Dans le schéma de Csordas, Bourdieu donne une sorte de point intermédiaire entre la perspective phénoménologique et l'antisubjectivisme de Foucault. Analyser de manière approfondie l'inimitié de Foucault envers la phénoménologie nous conduirait trop loin. On peut simplement rappeler que, pour Foucault, la phénoménologie souffre de l'illusion de pouvoir fonder le savoir humain tout entier à partir de l'Ego, alors que ce dernier n'est qu'un « nouveau-né » de la pensée philosophique[1]. La perspective de Foucault est celle d'un sujet constitué, qui ne peut pas être constituant : c'est l'exact contraire de la phénoménologie. La phénoménologie se constitue sur une conception *continuiste* du temps et sur une méthode *descriptive*, et c'est pour cela qu'elle ne peut que « décrire tout » mais n'arrive à « critiquer rien ». Mais, bien que ses remarques sur la prochaine « mort de l'homme » soient connues et aient eu sans aucun doute une énorme influence sur la pensée des années suivantes, il faut noter que l'anthropologie, tout en prenant inspiration de la sociologie et de l'analyse des pouvoirs, a été assez réticente à renoncer au sujet. Plutôt que la mort du sujet, on a assisté à sa renaissance après le totalitarisme du « tournant linguistique », à partir des essais comme ceux de Csordas, mais aussi de l'attention majeure aux narrations des sujets de l'ethnographie qu'on peut observer chez des anthropologues comme Arthur Kleinman, Byron Good ou Allan Young.

Csordas a utilisé son paradigme d'analyse pour décrire les expériences de possession et de guérison, en essayant de mettre face à face la dimension « doxique » dans laquelle ses informateurs se trouvent et les narrations qu'ils donnent de leurs expériences, suivant une perspective phénoménologique. Cependant, selon Jason Throop[2], Csordas ne semble pas se rendre compte que l'expérience intersubjective ouverte dans la rencontre ethnographique est une forme de transformation aussi pour l'anthropologue. Throop, qui s'est occupé comme Csordas d'anthropologie de la religion (il utilise le terme « anthropologie morale ») est l'auteur de nombre d'études sur les populations de l'Océan Pacifique. Ce que Throop indique comme « épochè ethnographique » est l'ouverture à l'intersubjectivité qui n'est pas simplement celle de l'ethnologue « participant » mais qui se limite à enregistrer ce qu'il observe. Cette expérience est décrite comme « responsive et passive » (s'opposant en cela à la

[1] M. Foucault, *Les Mots et les choses*, *op. cit.* Voir aussi Id., *L'archéologie du savoir*, Paris : Gallimard, 1971.

[2] Voir J. Throop, « Sacred suffering: a phenomenological anthropological perspective », *Phenomenology in Anthropology*, cit., p. 68-89 (c'est l'essai immédiatement suivant à celui de Csordas) et *Id*., "Being open to the world", *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 8(1-2) (2018), p. 197-210.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

« conquête délibérée » de la démarche husserlienne), en se laissant traverser par le monde culturel de l'Autre à travers une « crise » qui permet le passage de l'immersion pratique sur le terrain à la pratique réflexive du travail d'écriture.

Le père spirituel de l'anthropologie phénoménologique (qui est aussi l'auteur de la postface du volume d'où nous sommes partis) est Michael Jackson[1]. Figure éclectique de poète, ethnographe et anthropologue avec une carrière universitaire non linéaire, il a été l'un des premiers anthropologues à s'inspirer des phénoménologues (et des pragmatistes « classiques » James et Dewey) dans sa pratique. Dans un volume publié deux ans avant *Phenomenology in Anthropology*, Jackson a recueilli les essais les plus significatifs de son approche phénoménologique utilisée dans ses séjours en Sierra Leone et en Australie. Dans un texte de 2009 il écrit :

> [The assumption that underpins ethnography is] that we deliberately put our own pre-understandings at risk by immersing ourselves in the lifeworlds of others. It is not that we necessarily cease condemning and condoning; rather that such value judgment are less likely to precede and to follow from our investi-

[1] En réalité, avant Jackson, l'anthropologue italien (et ancien élève de Benedetto Croce) Ernesto de Martino a fait usage de la phénoménologie dans ses études des expériences de crise existentielle (« crises de présence ») surtout dans le sud de l'Italie. Il est à remarquer que ses références sont assez similaires à celles utilisées par Franco Basaglia, le psychiatre italien responsable de la Loi 180 de 1978 qui a soumis à une réforme profonde les soins psychiatriques en Italie. Le lien entre ces deux figures fondamentales du monde intellectuel italien était Giovanni Jervis, qui avait travaillé avec Basaglia mais s'en était séparé pour des raisons politiques et théoriques. Certes, la phénoménologie chez De Martino et Basaglia s'accompagne d'une position marxiste politisée qui conduit dans une direction assez différente par rapport aux auteurs auxquels on a fait le plus référence ici (nous serions tenté de dire plus « philosophique » pour le cas de De Martino). Du reste, marxisme et phénoménologie ont bénéficié d'une rencontre privilégiée en Italie, grâce aux auteurs comme Enzo Paci, Luciano Anceschi et, un peu plus tard, Enzo Melandri, indépendamment des positions françaises. L'*opus magnum* de l'anthropologue italien a été traduit récemment en français (E. de Martino, *La fin du monde* (éd. G. Charuty) Paris : EHESS, 2016, et cette édition critique est à la base de la nouvelle édition italienne (E. de Martino, *La fine del mondo*, Torino : Einaudi, 2019) qui a remplacé l'édition de 1977, éditée selon des critères discutables. La rencontre manquée entre De Martino et le public plus vaste qu'il aurait mérité serait-elle corrigée par les nouvelles traductions en français et en anglais (au nombre desquelles une publiée chez Hau Books, l'un de plus importants éditeurs du monde de l'anthropologie) ?

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

> gations, which rely on a method of suspending our accustomed ways of thinking, not by an effort of intellectual will but by *a method of displacing ourselves from our customary habitus*[1].

Jackson définit sa modalité de recherche comme une « anthropologie existentielle » : son projet est comprendre comment ses informateurs essaient de donner un sens à leur existence et, ce faisant, il se focalise sur les cas particuliers comme représentants d'expériences plus communes, dans un style qui tient beaucoup du roman. Il refuse aussi (un peu trop catégoriquement) d'utiliser des concepts comme l'*habitus* de Bourdieu ou la perspective sociologique. Son approche a changé quand il a commencé à perdre confiance dans la capacité de la méthode ethnographique de pouvoir rendre compte de l'expérience des Autres : en se tournant vers l'existentialisme, le pragmatisme et la phénoménologie, il a essayé de comprendre l'Autre à partir de la façon dont il pouvait comprendre son expérience et lui donner un sens. Dans l'*Afterword* de *Phenomenology in Anthropology*, Jackson dit explicitement que son usage de la phénoménologie et de l'existentialisme est l'expression de sa nécessité d'une confrontation avec le monde empirique et irréductible et qu'il s'oppose à une anthropologie « positiviste ». Pour Jackson, la conscience humaine est oscillante (« *human consciousness is seldom stable* ») et elle se trouve dans un état de négociation constante avec son environnement pour rendre la vie vivable. En même temps, en opérant un repliement pour « observer l'observateur », il note que l'expérience du sujet ou de l'informateur singulier est toujours influencée par la présence des autres : la dimension heideggérienne du *Mitsein* influence aussi la rencontre entre cultures différentes. Plus précisément, en allant un peu au-delà de Jackson, on peut dire que l'observateur provient d'un *Mitsein* différent, et essaie de former une nouvelle modalité de relation avec une autre forme de *Mitsein*. Dans la relation ethnographe-informateur se forme une nouvelle forme d'intersubjectivité qui, bien que provisoire, maintient son pouvoir de transformation de l'Ego. Mais la compréhension phénoménologique ne vise pas (selon Jackson) à hiérarchiser les différentes formes de compréhension (c'est ce qu'a fait Husserl en réévaluant la dimension doxique contre la prétention de la science moderne). Plutôt que reconstruire la « distillation » d'une culture, Jackson veut voir comment hommes et femmes affrontent et donnent sens à leur vie à travers une multiplicité d'états d'âme et d'interprétations différentes.

[1] M. Jackson, *Lifeworlds*, *Essays in existential anthropology*, London : University of Chicago Press, 2013, p. 260.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

Il faut ajouter, comme l'a écrit Johannes Fabian, que cette relation n'est possible que dans une temporalité commune — qu'il désigne par le terme *coeval* — qui finit par être supprimée ou désavouée dans le passage de l'expérience de terrain à la transcription. Il est assez étrange de noter que le livre de Fabian a le même titre qu'un des premiers essais significatifs de Levinas : *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*[1]. Fabian fait référence à la phénoménologie (il est parmi les « paraphénoménologues » qu'on verra dans le prochain paragraphe), mais plus comme à une « idée générale » que comme à une méthode spécifique. De plus, comme il le remarque dans un *Postscript* d'une édition successive de son texte, il n'avait pas connaissance du texte de Levinas. Dans un texte de 1996 sur la peinture populaire au Congo[2], Fabian a essayé de montrer comment l'intersubjectivité fonctionne dans la recherche ethnographique. Il est à remarquer que l'objectif critique de Jackson ou de Fabian était l'anthropologie sous forme de « science positive » (et positiviste), et qu'ils visaient une approche plus « critique ».

Quelle phénoménologie ?

Nous avons vu comment, à partir de la phénoménologie, Csordas a proposé un nouveau paradigme hybride qui est très proche de celui qu'ont proposé Nancy Scheper-Hughes et Margaret Lock, et que ce paradigme a été critiqué partiellement par Jason Throop. Nous avons aussi vu comment et pourquoi Michael Jackson, le « père » de cette approche, a commencé à s'intéresser à la phénoménologie comme manière de transmettre l'expérience de ses informateurs dans un style qui ne soit pas réifiant.

Mais il faut ajouter quelques autres considérations : Csordas, Lock et Scheper-Hughes se rattachent à la ligne de recherche de l'anthropologie médicale, qui est l'un des territoires où Merleau-Ponty est considéré comme étant le plus « utile ». L'anthropologie médicale est l'un des lieux de critique de l'ontologie encore « cartésienne » de la médecine occidentale : Jonas, du point de vue phénoménologique, et Canguilhem, du point de vue épistémologique,

[1] J. Fabian, *Time and the other. How anthropology makes its object*, New York : Columbia University Press, 1983.
[2] J. Fabian, *Remembering the Present: Painting and Popular History in Zaire*, Berkeley : University of California Press, 1996.

Bull. anal. phén. XVII 5 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

ont remarqué la permanence d'une « ontologie de la mort » et d'une compréhension du vivant à partir des particules non vivantes[1]. En refusant l'opposition entre âme et corps, et en faisant cela souvent à travers ces trois auteurs, l'anthropologie médicale essaie de comprendre la maladie non seulement comme quelque chose de physique (*disease*), mais aussi comme une forme de crise avec le rapport au monde du sujet (*illness*) — crise qui peut être due à ce qui, dans une culture, est considéré comme malsain (*sickness*). Le pionnier de cette approche a été Arthur Kleinman de Harvard, qui est aussi l'une des figures les plus importantes du tournant narratif de l'anthropologie, suivi par Allan Young, Byron Good et d'autres[2]. Très souvent, cette forme d'anthropologie qui essaie de laisser parler ses sujets devient une critique des formes de réductionnisme et vise à voir de quelle façon les situations difficiles du milieu où se trouve une personne peuvent influencer sa santé. En effet, on a parfois l'impression d'une « contre-réduction » des maladies à leur dimension sociale, à peu près comme si la maladie était toujours plus du côté d'une protestation du corps contre un milieu problématique. En entrant dans une sorte de « narration de la résistance », les anthropologues oublient parfois que, comme le disait Canguilhem, « il est abusif de confondre la genèse sociale des maladies avec les maladies elles-mêmes »[3].

---

[1] Voir G. Canguilhem, *Le Normal et le pathologique*, Paris : PUF, 1966. À propos de l'ontologie de la mort, il faut remarquer que Henry était un élève de Canguilhem. Barbaras, en opérant une « épochè de la mort », reprend explicitement les idées de Henry (comme nous l'avons vu), mais aussi celles de Jonas (voir H. Jonas, *The Phenomenon of Life*, Evanston : Northwestern University Press, 2001), qui a développé une position très similaire à celle de Canguilhem. En tout cas, l'approche centrée sur la Vie plutôt que sur la mort, comme on peut voir aussi dans le focus d'Hannah Arendt pour la naissance et les commencements dans *The Human Condition* (London : University of Chicago Press, 1958), est pensée par contraste avec la position fondamentale de la mort chez Heidegger. Jackson a été fortement influencé par la forme d'existentialisme de l'ancienne élève de Heidegger, et il la cite plus souvent que n'importe quel autre philosophe.

[2] Ici, nous ne pouvons pas reconstruire les changements intervenus dans les approches de Good ou de Kleinman, qui ont beaucoup évolué dans le temps. Nous nous limitons à signaler le volume collectif classique de J. Biehl, B. Good, A. Kleinman (eds.), *Subjectivity: Ethnographic Investigations*, Berkeley : University of California press, 2007.

[3] G. Canguilhem, *Écrits sur la médecine* (éd. A. Zaloszyc), Paris : Seuil, 2002, p. 43. L'un des cas les plus connus de cette forme de narration est M. Taussig, « Reification and the consciousness of the patient », *Social Science and Medicine. Part B: Medical Anthropology* 14/1 (1980), p. 3-13.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

Sans entrer plus loin dans les débats de cette branche de l'anthropologie, il faut remarquer que, souvent, ces anthropologues font appel à la phénoménologie plus comme à une idée générale que comme à une méthode spécifique. Dans l'introduction écrite avec Jack Katz pour un numéro spécial de la revue *Ethnography* consacré à la place de la phénoménologie dans la sociologie et l'anthropologie, Csordas notait :

> Any anthropologist concerned in the least with the category of "experience" is likely to claim to be doing, or be identified by others as doing, phenomenology; and the adjectives experiential and phenomenological are in effect synonymous. This paraphenomenological concern with theorizing experience as such runs from Hallowell […] to the works of Arthur Kleinman and Byron Good[1].

L'idée d'une « paraphénoménologie » est la clé de l'usage qui est fait, en anthropologie, de Merleau-Ponty et des phénoménologues en général. L'anthropologie ne conduisant pas l'analyse phénoménologique jusqu'à son but mais s'inspirant de ses modalités pour comprendre ses cas, les anthropologues s'en tiennent à un niveau que nous pouvons appeler « paraphénoménologique » et qui correspond à la nécessité de maintenir cet « espace », cette « imperfection » qui permet l'ouverture en refusant de conduire l'analyse jusqu'à son terme théorique. La phénoménologie est utilisée comme une ressource utile pour l'analyse ethnographique. Toujours selon Csordas et Katz :

> [Phenomenology for sociological ethnography means] the study, through various participant observation-like methods, of the structures of the life-world, meaning the forms, structures or features that people take as objectively existing in the world as they shape their conduct upon the presumption of their prior, independent existence. Phenomenology is a natural perspective for ethnographic research that would probe beneath the locally warranted definitions of a local culture to grasp the active foundations of its everyday reconstruction. […] The culture as lived is never quite the same as the culture as represented. In this sense, phenomenological ethnography is an anti-culture, a constant challenge to the presumption that culture, no matter its political slant, can capture its own living basis in real-time social action[2].

Dans un texte postérieur écrit par Robert Desjarlais et Jason Throop en 2011, les auteurs voient dans la phénoménologie de Husserl et dans son idée de redécouvrir la dimension doxique de l'expérience une attitude qui apporte un

[1] J. Katz, Th. Csordas, "Phenomenological ethnography in sociology and anthropology", *Ethnography* 4/3 (2003), p. 275-288, cité ici p. 277.
[2] *Ibid.*, p. 284-285.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

enseignement profond pour l'anthropologie. Throop, comme nous l'avons déjà dit, reprend les idées de Csordas et ajoute l'idée d'une « épochè ethnographique », mais on peut remarquer qu'il fait référence, non pas seulement à Merleau-Ponty, mais aussi aux écrits de Husserl. Il note aussi que, bien souvent, l'anthropologie emprunte le vocabulaire et les modalités de la phénoménologie, et que ces emprunts sont « implicites » : bien que Throop n'emploie pas le terme « paraphénoménologie », l'idée est la même, à savoir que, sans une attention aux vécus, et donc à la dimension expérientielle et phénoménologique, l'anthropologie risque d'oublier ou de passer sous silence les sujets par lesquels elle est informée, même si cette attention n'arrive pas à suivre l'entière étendue de la démarche phénoménologique.

Cette problématique sera encore plus évidente si on pense à la notion d' « intersubjectivité ». L'anthropologie a deux manières de penser l'intersubjectivité : d'un côté, elle est un objectif ou un idéal, lié à la volonté de décolonisation ou de critique du positivisme, et de l'autre, elle est une condition fondamentale de l'expérience humaine[1]. Comme le note Peter Pels dans un essai dédié à l'histoire du débat autour de ce terme, l'intersubjectivité est entrée dans l'anthropologie comme un changement de perspective par rapport à l'objectivisme triomphant de l'anthropologie du XIX^e^ siècle. Mais il faut noter qu'il utilise le terme, non pas dans l'acception phénoménologique, mais de façon plus « banale », comme synonyme de « rencontre ». Selon Pels, l'intersubjectivité reste nécessaire en tant que dépassement de l'objectivité, mais en même temps, elle n'est pas suffisante pour la construction d'un savoir anthropologique, qui reste toujours asymétrique[2]. En effet, dans un essai récent, Fabian souligne comment l'intersubjectivité ethnographique indique quelque chose de différent par rapport à l'emploi phénoménologique du terme[3]. Ce qui, pour la phénoménologie, est donné sous une forme *apriorique* et passive, est, dans la pratique anthropologique, quelque chose à conquérir (c'est la même position que Throop). En réalité, Fabian ne semble pas remarquer que ce qu'il désigne comme « intersubjectivité » n'arrive pas à exclure l'intersubjectivité phénoménologique. Il n'est pas vrai que les philosophes « échappent à la question

[1] B. White, K. Strohm, « Preface: Ethnographic knowledge and the aporias of intersubjectivity », *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4.1 (2014), p. 189-197.

[2] P. Pels, « After objectivity: An historical approach to the intersubjective in ethnography », *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4.1 (2014), p. 211-236. Pels fait souvent référence à L. Daston, P. Galison, *Objectivity*, New York : Zone Books, 2007, qui par coïncidence a été publié la même année que le volume *Subjectivity* que nous avons cité précédemment.

[3] J. Fabian, « Ethnography and intersubjectivity: Loose ends », *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4.1 (2014), p. 199-209. Il s'agit de l'essai qui précède celui de Pels.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

en faisant de l'intersubjectivité une catégorie transcendantale » : s'il n'y avait pas *en premier lieu* la structure fondamentale et antéprédicative de l'intersubjectivité « générique », on ne pourrait pas avoir une intersubjectivité « ethnographique ». La pratique de l'intersubjectivité sous forme « dialogique » dans une situation concrète appartient à un niveau postérieur à celui étudié par Husserl ou Merleau-Ponty. Si c'est le cas, on peut voir l'une des limites de l'approche phénoménologique : en étudiant la dimension théorique de l'intersubjectivité, la phénoménologie utilise implicitement l'idée d'un monde « unique » dans lequel les deux subjectivités se rencontrent. Il s'agit de deux sujets phénoménologiques qui sont absolument identiques et indiscernables de ce point de vue. Le problème de la dimension anthropique de cette rencontre est que les deux sujets peuvent être radicalement différents : dans la pratique anthropologique, l'intersubjectivité ne peut être jamais éprouvée comme « symétrie constitutive », mais elle est une forme de dissymétrie qui peut entrainer deux conceptions différentes de la personne. La symétrie constitutive de l'intersubjectivité théorique cède le pas à la dissymétrie de la rencontre : symétrie et dissymétrie sont liées de façon circulaire. L'altérité dans l'expérience intersubjective n'est pas absolue, puisqu'elle est fondée sur la symétrie constitutive, mais elle devient asymétrique dans la pratique : la vision phénoménologique est capable de retrouver la symétrie dans la dissymétrie, mais en même temps, dans l'expérience anthropique, c'est la dissymétrie qui prend le dessus. Ce paradoxe est la conséquence de la manière husserlienne de poser le problème de l'intersubjectivité comme une forme d'*anthropologie apriorique* où le *Ich* est indifférent à sa dimension charnelle concrète, laquelle dans le discours de Husserl n'est qu'une fonction certes très importante mais secondaire par rapport à l'Ego[1]. Cette problématique montre aussi que, dans la perspective de Husserl, le monde est une sorte d'aveuglement (*Verblendung*) qui est dépassé par la vision eidétique, ce qui montre à quel point Husserl se rapporte à une thématique platonicienne et « gnostique » au sens large[2]. Merleau-Ponty, en dépassant ce résidu dualiste de Husserl, permet de mieux rendre compte de la rencontre qui a lieu à travers deux corps vécus, mais il maintient l'idée d'un monde unique. Pour le dire plus formellement : l'expérience de l'asymétrie du *visage* de Levinas n'est possible que grâce à une fonction intersubjective du *Ich* qui, derrière l'altérité, peut reconnaitre autrui comme le même.

[1] *BM*, p. 107.

[2] Voir *Hua* XV, p. 389 et *BM*, p. 118 : « Sozusagen eine transzendentale Verblendung ist die Weltlichkeit, die ihm vor der phänomenologischen Reduktion als an den Horizont der Vorgegebenheit Gebundenen, das Transzendentale notwendig unzugänglich macht, aber auch ihm jede mögliche Ahnung davon verschließt ».

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

Peut-être la meilleure manière d'expliquer ce problème est-elle de se référer à la tripartition de Barbaras : la rencontre advient entre deux corps qui appartiennent au même *site*, qui est un lieu différent, puisque leur présence phénoménologique est « informée » par un *sol* différent. Le *site*, en l'occurrence, serait le monde « brut » et le *sol* serait la différente ontologie ou la différente *Lebenswelt* qui guide la donation de sens dans tel *lieu*. L'autre est un « point zéro » de l'orientement, que je ne peux pas occuper : la *Uneinnehmbarkeit*, comme Blumenberg désigne la non-occupabilité[1], signifie que je ne peux pas appartenir (au sens de Barbaras) entièrement exactement au même site-sol-lieu. Au modèle de Barbaras, il faut ajouter la *perspective* des occupants du site, et la dimension intersubjective *réciproque* qui constitue la localisation réciproque des deux corps. Appartenir, pour le Même, signifie aussi se localiser par rapport à l'Autre. Cette impossibilité de localisation ne se manifeste pas seulement dans l'impossibilité spatiale, mais est aussi liée à une opacité intrinsèque de l'Autre. Si l'altérité ne peut pas être absolue, sous peine de rendre impossible toute forme de relation et d'empathie, l'Autre n'est donné qu'à travers une visibilité qui n'est pas absolue. Il y a toujours un moment d'ambiguïté dans la rencontre, et cela est évident dans la pratique ethnographique qui est concernée par l'étude des « mondes d'autrui ». Vincent Crapanzano, qui a beaucoup réfléchi aux problèmes liés à l'altérité dans le contexte ethnographique, donne de nombreux exemples des « variations de visibilité » possibles, en explicitant les problèmes de la *réciprocité* des gradations d'opacité. Un exemple est son expérience au Maroc, où un contexte d'incommunicabilité apparente est devenu une expérience positive d'échange à travers la révélation (considérée comme très intime et même périlleuse) d'un songe que l'anthropologue avait fait le jour avant de rencontrer les exorcistes chez lesquels il se trouvait. En un mot :

> Knowing the other, the other's thoughts, is subject to social conventions that are deeply rooted in the epistemological and moral assumptions of a people[2].

Hans Blumenberg a notamment thématisé la visibilité dans l'expérience de l'intersubjectivité au moyen des termes de *Sichtigkeit* et *Schaubarkeit* (visibilité, monstrabilité) et leurs opposés, *Undurchsichtigkeit* et *Undurchschaubarkeit*[3]. Il a critiqué Husserl pour avoir essayé de faire de l'Ego d'autrui une

[1] *BM* p. 128.
[2] V. Crapanzano, "Must we be bad epistemologists? Illusions of transparency, the opaque Other, and interpretive foibles", in *The Ground Between*, *op. cit.*, p. 254-278, cite ici p. 261.
[3] Voir H. Blumenberg, *Phanomenologische Schriften 1980-1988*, *op. cit.*, p. 437-508.

Bull. anal. phén. XVII 5 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

essence, alors que Blumenberg lui-même envisage l'Ego d'autrui comme lié à une dimension factuelle et pratique inaccessible à la phénoménologie husserlienne. Et on peut ajouter que les gradations d'opacité et de visibilité de l'altérité sont *vérifiables* dans la pratique, comme nous l'avons déjà remarqué en parlant de Fabian.

Mais l'intersubjectivité risque aussi d'être une limite : Tim Ingold critique Jackson en remarquant que son idée d'intersubjectivité est une forme de « flèche à deux têtes » (*double-headed arrow*), une manière d'être « entre » (*between*) limitée par la référence à des pôles d'interaction qui la ferment. Au contraire, Ingold veut penser la correspondance comme une manière d'être pris « au milieu » (*in between*) d'un processus dynamique de correspondance :

> Contrary to Jackson, I believe that our focus should be on the becoming of persons and things within the midstream of correspondence rather than on the intermediacy of interaction. The prefix of choice, then, should be not *inter-* but *mid-*[1].

Ces textes confirment ce que nous avons dit à propos de la « révolte » et de la nécessité d'un espace d'inaccomplissement de la phénoménologie pour son usage dans l'anthropologie. On peut s'inspirer des modalités d'analyse de la phénoménologie pour la pratique ethnographique, mais il n'y a pas d'intérêt à conduire l'analyse jusqu'à son terme, qu'il s'agisse du *reines Ich* ou de la « cosmologie phénoménologique ». En même temps, la nécessité descriptive de l'anthropologie met en évidence le fait que la phénoménologie a une limite : comme nous l'avons vu, la conception du sujet *constituant* ne permet pas de rendre compte de la façon dont le sujet est *constitué* par son environnement. C'est ici que, dans la pratique ethnographique, la phénoménologie cède le pas à la sociologie[2] ou à l'analyse « ontologique ». En effet, l'anthropologie a récemment connu un nouveau « tournant », à partir surtout des travaux d'auteurs comme Philippe Descola (qui est aussi connu pour être le successeur de Claude Lévi-Strauss) et Eduardo Viveiros de Castro, tous les deux experts de l'Amazonie. Cette modalité d'anthropologie culturelle a comme important antécédent les travaux d'Alfred Hallowell, expert des populations Ojibwa du Nord-Est américain canadien, qui fut le premier à affirmer la nécessité de « prendre aux sérieux » ce que disent les sujets de l'ethnographie. Le point principal de

[1] T. Ingold, *The Life of Lines*, London : Routledge, 2017, p. 151-152. Par la suite, je citerai lce volume au moyen de l'abréviation *LL*.

[2] Paradoxalement, la sociologie a eu une influence capitale sur la réception de la phénoménologie dans l'anthropologie, notamment à travers les ouvrages d'Alfred Schütz, qui fut l'un des plus importants promoteurs de la phénoménologie en Amérique.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

Hallowell est que chaque culture possède un fond ontologique et cosmologique, et que l'on ne peut pas reléguer l'altérité à des formes de conscience simplement « inférieures » (c'est l'ancienne catégorie du « primitif »). On ne peut pas ici reconstruire le débat autour du « tournant ontologique »[1], mais on peut noter comment cette version de recherche anthropologique entre en tension avec la description phénoménologique. Descola, qui fait souvent référence à Merleau-Ponty et à Husserl, est intéressé par l'élaboration d'une « écologie des pratiques » fondée sur une théorie des modèles généraux d'interprétation. Cette théorie est élaborée à travers l'idée phénoménologique d'un soi qui est composé d'une intériorité (la conscience intentionnelle) et une physicalité. Les hommes donnent un sens (Descola pense évidemment au *Sinngebung* husserlien) à cette distinction, et cette opération fonctionne à travers l'indication de continuités et discontinuités entre ce qui est humain et ce qui ne l'est pas. En réalité, Husserl avait en quelque sorte déjà prévu quelque chose de similaire dans la *Krisis* : en parlant du *Kultursinn*, il mentionne explicitement l'attribution de sens aux « choses vivantes et non vivantes » (*lebendige und leblose Dinge*[2]). Cette opération opère au niveau de la *Lebenswelt*, l'univers des choses qui ne sont pas questionnées et sont prises comme un fait (la définition de Husserl est « *Universum vorgegebener Selbstverständlichkeiten* »[3]). De ce point de vue, comme l'a noté Julien Farges[4], la *Lebenswelt* n'est pas entièrement identifiable au « monde primordial », puisqu'elle a déjà une configuration anthropologique. En effet, l'introduction de ce concept (qui est déjà dans les *Ideen II*, mais qui est repris notamment dans la *Krisis*) est en tension avec l'interdit anthropologique exprimé dans la conférence de 1931. On peut dire que chaque culture a sa *Lebenswelt* spécifique, et Descola essaie de décrire les quatre versions possibles d'ontologie qu'on peut trouver à la base de ces différences de *Lebenswelt* : l'ontologie est une dimension *radicale* ou *macroscopique* qui oriente la compréhension du monde et les formes de morale des peuples. Pour Descola, les moyens d'identification sont comme la forme générale d'un gouvernement, l'ontologie est le type de constitution qui spécifie l'équilibre des pouvoirs et les cosmologies sont les ensembles de

[1] En italien est disponible l'excellent ouvrage d'A. Mancuso, *Altre persone. Antropologia, visioni del mondo e ontologie indigene*, Milano : Mimesis, 2018.
[2] *Hua* VI, p. 230.
[3] *Hua* VI, p. 183.
[4] Voir J. Farges, « Monde de la vie et primordialité chez Husserl », *Philosophie* 1 (2011), p. 15-34 et *Id*., « Vie, science de la vie et monde de la vie : Sur le statut de la biologie chez le dernier Husserl », *Bulletin d'Analyse Phénoménologique* VI, 2 (2010), p. 42-72.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

textes juridiques[1]. Les quatre formes sont naturalisme, analogisme, totémisme et animisme. Descola les définit ainsi :

> Le naturalisme et l'animisme sont des schèmes hiérarchiques englobants à la polarité inversée : dans l'un l'universel de la physicalité rattache à son régime les contingences de l'intériorité, dans l'autre la généralisation de l'intériorité s'impose comme un moyen d'atténuer l'effet des différences de physicalité. Le totémisme se présente au contraire comme un schème symétrique caractérisé par une double continuité, des intériorités et des physicalités dont le complétement logique ne peut être qu'un autre schème symétrique, mais où s'affirme l'équivalence d'une double série de différences. C'est ce que j'ai appelé l'« analogisme ». J'entends par là un mode d'identification qui fractionne l'ensemble des existants en une multiplicité d'essences, de formes et de substances séparées par de faibles écarts, parfois ordonnées dans une échelle graduée, de sorte qu'il devient possible de recomposer le système des contrastes initiaux en un dense réseau d'analogies reliant les propriétés intrinsèques des entités distinguées[2].

En faisant cela, Descola met fortement en question la stricte distinction opérée par l'ontologie naturaliste occidentale entre nature et culture, une forme de dualisme nommée « Grand Partage » : ici l'anthropologue s'approprie l'idée de Husserl d'une « crise » du savoir occidental, même si ses références sont assez différentes.

La critique des dualismes traditionnels (nature-culture, *nature-nurture*, âme-corps) est l'un des traits typiques du tournant ontologique, et l'interlocuteur principal, bien souvent, est encore une fois Merleau-Ponty. En soulignant la dimension de compénétration du monde et du sujet incarné, Merleau-Ponty a donné une matrice théorique à ces anthropologues qui veulent critiquer — plus ou moins explicitement — les résultats de l'approche occidentale du monde environnant. Ce que Descola appelle *Grand Partage* est une sorte de *Urfeind* de l'anthropologie contemporaine. L'un des anthropologues les plus

[1] Ph. Descola, *La Composition des mondes. Entretiens avec Pierre Charbonnier*, Paris : Flammarion, 2014, p. 237.

[2] Ph. Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris : Gallimard, 2005, p. 351. En réalité Descola a été fortement critiqué pour cette distinction catégorique des ontologies, et il a été souvent remarqué que son schéma n'est pas cohérent avec les données ethnographiques. Étant intéressés davantage à sa construction qui est plus « philosophique » qu' « anthropologique », nous ne pouvons pas rapporter ici ces débats. A. Mancuso, *op cit.*, traite ces questions en détail.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

connus à avoir utilisé Merleau-Ponty en ce sens est Tim Ingold, un anthropologue britannique expert des populations circumpolaires[1]. Bien qu'il refuse d'être considéré comme l'un des anthropologues du « tournant ontologique » et qu'il ait débattu avec Descola à plusieurs reprises, il porte un intérêt similaire à la dimension écologique de l'homme, mais il opère à l'*envers* par rapport à Descola : en considérant le monde comme un tissu ramifié sur le modèle des rhizomes de Deleuze et Guattari, il trace l'ontogénèse de l'homme, lequel, selon lui, est à considérer comme un *becoming*[2] plutôt qu'un *being*, c'est-à-dire un *nœud* dans un réseau dynamique. Là où l'anthropologue français essaie de donner une théorie générale des ontologies repérables, donc en se mouvant dans une dimension « verticale », Ingold essaye de construire une théorie « horizontale ». Merleau-Ponty est un auteur qu'Ingold évoque à plusieurs reprises, souvent en le comparant ou en l'hybridant avec la perspective cognitive (et surtout la notion d'*affordance*) de James Gibson. Dans ses textes plus récents, Ingold emploie la notion de *lineology* pour désigner la forme de recherche qui est la sienne : en s'inspirant de Deleuze et Guattari, il analyse le concept même de « ligne » à travers ses manifestations. Merleau-Ponty est encore présent, surtout dans les chapitres du livre dédiés aux atmosphères[3], qu'il considère comme affectives et météorologiques. La thématique du nœud est une élaboration « deleuzienne » du chiasme et de l'idée d'une *chair du monde* de Merleau-Ponty, comme on peut le voir dans le *meshwork* (tressage), l'un des concepts les plus connus d'Ingold, par lequel il désigne l'interpénétration et la « vie » des nœuds qu'il analyse avec la méthode que, dans ses derniers ouvrages, il baptise *lineology*. Le corps humain est l'un de ces nœuds : il est un élément lié à son environnement, mais il est aussi un nœud de biologie et culture. *Meshwork* et atmosphère sont, pour Ingold, deux côtés de la chair du

[1] Ingold et Descola entretiennent un débat depuis des années. Voir Ph. Descola, T. Ingold, *Être au monde : quelle expérience commune ?*, Lyon : Presses Universitaires de Lyon, 2014. Dans la préface à l'un de ses livres plus récents, Ingold écrit : « [I thank] Philippe Descola for travelling in the opposite direction to me: he is escaping from philosophy into ethnography, I'm escaping from ethnography into philosophy, we meet in the middle where things get interesting » (*LL*, p. xi).

[2] Un des éditeurs de *Subjectivity* a récemment édité un volume collectif qui élabore l'idée de *human becoming*. Voir J. Biehl et P. Locke (éds.), *Unfinished. The Anthropology of Becoming*, Durham : Duke University Press, 2017. La phénoménologie est à peu près absente de ce volume, en faveur d'une influence principalement deleuzienne.

[3] Bien qu'il cite quelques textes en allemand, il ne semble pas connaître les travaux de Schmitz.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

monde, et de la dimension d'« être avec »[1] dans laquelle l'homme se trouve dans un rapport biunivoque de perception et entretient avec les objets un rapport qui n'est pas seulement visuel, mais aussi haptique et d'interpénétration.

On peut noter qu'Ingold et Descola expriment deux moments différents de la phénoménologie : si l'anthropologue français essaie de trouver des généralités universelles, qui sont une sorte d' « eidos anthropologique », son collègue britannique s'intéresse davantage à la perspective des « choses mêmes » en mouvement, en essayant de rendre compte des phénomènes. Mais il y a aussi une tension plus générale entre l'anthropologie phénoménologique et le tournant ontologique : d'un côté, les anthropologues « phénoménologues » risquent de ne pas prendre en compte les « non-humains » dans leur perspective, en les considérant comme une source d'arrière-plan pour leurs informateurs ; d'un autre, le tournant ontologique risque de produire un schéma trop rigide qui arrive à exclure ce qui n'est pas cohérent avec la dimension ontologique-épistémique locale. De ce point de vue, la perspective phénoménologique (comme l'a écrit Valentina Gamberi) est davantage capable de rendre compte de l'indétermination inhérente à la vie[2].

Conclusion

On a commencé cet essai avec une réflexion sur l'ambiguïté de l'anthropologie, entre philosophie et activité pratique, évoquant l'interdit de Husserl de lier la phénoménologie à l'anthropologie — opération qui aurait signifié une renonciation au plein pouvoir analytique que le philosophe visait pour sa méthode. On a vu que la phénoménologie est une *position*, un *espace de pensée* d'où l'on peut partir pour formuler des « hypothèses sur l'homme », et qu'elle a l'avantage de donner des explications à partir « des choses elles-mêmes » et des expériences des personnes, mais qu'en faisant cela elle ferme la possibilité

[1] *LL* p. 87

[2] Voir V. Gamberi, « Metamorfosi: decolonizzazione vera o apparente? », dans R. Brigati, V. Gamberi, *Metamorfosi*, *op. cit.*, p.11-52, surtout p. 25-26. Sur le rapport entre anthropologie, phénoménologie et tournant ontologique, pendant que l'Auteur travaillait à cet écrit, a été publié en version *online first* l'article de M. A. Pedersen, « Anthropological Epochés: Phenomenology and the Ontological Turn », *Philosophy of the Social Sciences* (2020). Par rapport à cet essai, qui traite à peu près des mêmes auteurs dont il est question ici, l'exposé de Pedersen a comme perspective plutôt la dimension anthropologique de ce rapport. Il ne cite pas, par exemple, les écrits sur l'*Anthropologieverbot* ou Blumenberg. Nous avons travaillé, dans l'ignorance réciproque, sur le même sujet à partir de deux perspectives complémentaires.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

d'une description de l'extérieur. Elle donne les lignes directrices pour comprendre l'expérience autrui, mais en même temps elle ne permet pas de voir au-delà des sujets en train de parler. Elle peut mettre à jour la constitution et la base vivante de l'expérience, mais n'est pas capable d'analyser les caractéristiques du monde social. La *Lebenswelt* est, en ce sens, un concept limite dont les « règles » ne sont pas accessibles à la perspective phénoménologique. La phénoménologie est utilisée par les anthropologues comme une forme d'ethnographie « non invasive » en vue d'accueillir l'altérité de l'Autre qui, en tant qu'humain, n'est jamais entièrement étranger à nous. Une « conscientisation » phénoménologique est un instrument important pour l'ethnographe qui se trouve devant l'Autre.

Nous avons souligné que l'anthropologie opère de façon « paraphénoménologique », comme une forme de phénoménologie qui ne poursuit pas le but lié à son pouvoir analytique. Il y a aussi une certaine méfiance de l'anthropologie envers la philosophie : même les anthropologues plus ouverts à la philosophie (comme Jackson et Csordas) soulignent souvent combien la vocation de l'anthropologie est « pratique » et « contingente », et en contraste en cela avec la vocation « intemporelle » de la philosophie. Anthropologie et phénoménologie, bien qu'il s'agisse de deux « sciences de l'homme », *ne sont pas la même chose*. On peut trouver des formes de philosophie dans la recherche anthropologique, et des auteurs comme Viveiros de Castro veulent utiliser *politiquement* leur recherche pour donner une vision « multiple » du monde que nous habitons à travers certains aspects de la philosophie de Deleuze. En même temps, l'anthropologie montre aussi les limites « occidentales » du projet d'anthropologie philosophique visant à attribuer une « position particulière » à l'homme dans le cosmos — position qui ne peut que varier selon les différentes cultures. La philosophie occidentale, dans sa recherche, ne peut jamais arriver à concevoir l'entière gamme des possibilités humaines, puisqu'elle a fondé sa recherche à partir d'une gamme spécifique de définitions possibles de l'homme (la gamme grecque et chrétienne) et s'est ainsi fermé la possibilité de concevoir la « personne » ou « l'humain » de manière différente. En même temps, une ethnographie « pure » dépourvue de détachement à l'égard de l'expérience immédiate conduirait à une vision trop spécifique : c'est le paradoxe de voir soit les arbres mais pas la forêt, soit la forêt mais pas les arbres. Ce point est bien mis en évidence dans une réflexion faite par Jackson :

> I construe philosophy not as a method for forming concepts, but as a strategy for distancing ourselves from the world of immediate experience — social as well as sensory — in order to gain some kind of perspective or purchase on it. By contrast, ethnography is a strategy for close encounters and intersubjective

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

> engagements. Whereas ethnography demands immersion in a world of others or otherness, philosophy saves from drowning by providing us with means of regaining our sense of comprehension, composure, and command in a world of confusing and confounding experience[1].

Par rapport à l'anthropologie, la phénoménologie est l'une des possibilités de manifestation de l'infini anthropologique engendrées par la ligne de pensée de la philosophie occidentale. Mais, avec sa recherche d'une dimension « essentielle » et de structures universelles qui, étant théoriques, n'ont pas besoin de confirmation scientifique, la phénoménologie se focalise sur la partie intemporelle de l'homme *a priori*, indépendamment de toute spécification culturelle. C'est grâce à ce rapport avec une dimension universelle que la phénoménologie, en vertu de sa position spécifique, peut devenir l'un de plus importants alliés de l'anthropologie et de l'ethnographie qui opèrent sur le terrain. Et le travail de terrain peut aussi montrer comment une des branches de la phénoménologie peut jouer contre l'autre, comme on l'a remarqué à propos de l'usage de Levinas et de Merleau-Ponty contre Sartre dans Lévi-Strauss ou encore à propos de Descola et Ingold. L'usage pratique de la philosophie dans l'anthropologie, en renonçant au plein pouvoir analytique, permet néanmoins de souligner des tensions internes à la pensée phénoménologique[2].

Pour Blumenberg, la philosophie ne peut pas changer l'état des sciences et se configure plutôt comme un discours « métascientifique » (*Uberwissenschaftlich*)[3]. Cela ne semble pas être le cas de l'anthropologie, laquelle a su se renouveler en utilisant les instruments de la phénoménologie. Mais la philosophie a un énorme avantage sur l'anthropologie : dans sa dimension métascientifique, elle permet de conduire la réflexion *au-delà de l'Anthropos*. Elle a le pouvoir de couvrir toute forme de savoir en portant une critique plus *radicale*.

---

[1] M. Jackson, « Ajala's Heads: Reflections on Anthropology and Philosophy in a West African Setting », *The Ground in Between*, *op. cit.*, p. 27-49, cité ici p. 28. Il faut remarquer que la définition de la philosophie comme « construction de concepts » est à peu près celle qu'on trouve dans G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris : Minuit, 1991. Est-il donc en train de critiquer la conception à la base du tournant ontologique ?

[2] Cela ne veut pas dire que seule la pratique anthropologique permet l'émergence de ces tensions. L'anthropologie permet de voir « en action » et de manifester les tensions à partir de son point de vue pratique, mais la réflexion théorique peut aussi parcourir les tensions qu'elle a elle-même créées : elle a plus un pouvoir de réflexion, mais cette réflexion est à fonder sur une réalité qui doit montrer les paradoxes mêmes qu'elle trouve dans la théorie.

[3] *BM*, p. 481-482.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

La philosophie est une discipline *vorace*. Elle peut trouver des matériaux sur lesquels travailler dans chaque forme de savoir, qu'il soit scientifique ou humain, et c'est cette voracité que lui permet d'aller bien au-delà du champ de l'anthropologie. Cela devient évident si l'on note que la phénoménologie entre dans l'anthropologie en étant seulement « affaiblie ». Mais, en même temps, faire référence à l'anthropologie peut aider la philosophie à être consciente de sa position parmi les possibilités de construction d'un monde[1], et les matériaux de l'anthropologie et de l'ethnographie peuvent entrer en dialogue avec la philosophie en lui donnant des perspectives alternatives à celle de l'Occident. La juxtaposition des perspectives différentes permet de complexifier la façon dont on peut connaitre ou interpréter quelque chose : le travail d'interprétation qui « déchiffre le sens caché dans le sens apparent »[2] ne peut que sortir gagnante de cette complexification qui est rendue possible à travers le travail ethnographique. Même si, dans leurs rapports réciproques, philosophie et anthropologie sont habituées à des emprunts qui sont des « trahisons loyales », ces trahisons (comme l'a bien dit Didier Fassin) sont à défendre pour peu qu'elles conservent une valeur heuristique[3]. Prendre vraiment au sérieux les natifs et leurs ontologies peut signifier aussi : nous faire entrer dans un dialogue productif avec la philosophie, et cette possibilité de dialogue ne peut être ouverte qu'à travers la redécouverte du monde de la vie opérée par la phénoménologie, qui permet de voir la variabilité de la culture humaine entre les structures fondamentales de la conscience. La phénoménologie est une des plus puissantes formes de la pensée trans-ontologique, et c'est pour cela qu'elle peut offrir un appui pour une anthropologie critique qui refuse l'eurocentrisme. Et, à cette fin, il est nécessaire de renoncer à l'interdit anthropologique de Husserl, en cessant de considérer l'Europe comme porteuse d'une « idée absolue » en contraste avec les autres « types anthropologiques empiriques », pour reconnaitre à l'Autre la capacité de participer à la construction d'un monde commun. Selon Karl-Siegbert Rehberg, l'un des experts les plus importants dans le domaine de l'anthropologie philosophique, cette « modalité » (plutôt qu'école) de la pensée a la capacité d'être une « unification expérimentale de perspectives »[4] : en cela, l'anthropologie « pratique » contemporaine est peut-être la véritable

[1] Sur le problème de la « mondiation », voir J. Pina-Cabral, *World. An anthropological examination*, Chicago : Hau Books\Chicago University press, 2017.
[2] P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Paris : Seuil, 1969, p. 35.
[3] D. Fassin, "The parallel lives of philosophy and anthropology", *The Ground in between*, cit., p.50-70.
[4] K-S. Rehberg, « Philosophical Anthropology from the End of World War I to the 1940s and in a Current Perspective », *Iris*. Vol. 1. No. 1 (2009), p. 131-152.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

héritière de l'anthropologie philosophique. Et, dans ce projet de recherche, la phénoménologie joue un rôle fondamental : sans elle, c'est l'anthropologie « pratique » qui court le risque d'*Untertreibung*[1].

[1] La thématique générale de cet essai a été inspirée par les cours de Roberto Brigati pour la partie anthropologique et de Stefano Besoli pour la question de l'intersubjectivité. L'A. veut les remercier cordialement. Des conversations avec Nicola Zambon et Alessandro Mancuso ont aussi été très importantes pour le développement de cet écrit ; *last but not least*, je tiens à remercier aussi Chiara Marotta pour la patience dont elle a fait preuve en corrigeant encore une fois mon français : sans elle, cet article n'aurait pas été lisible.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XVII 6, 2021
https://popups.uliege.be/1782-2041/

ISSN: 1782-2041
DOI: 10.25518/1782-2041.1269

Das Subjekt und das Gegebene: Die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung in der Transzendentalphilosophie und in der Phänomenologie

VITTORIO DE PALMA
Istituto Italiano per gli Studi Filosofici
✉ vittdepalma@hotmail.com

> *[…] a mind which is one of the conditions of experience in general should be itself knowable and empirical. The alternative is transcendentalism, which explains knowledge by reference to a conditioning mind and […] posits this mind as beyond or behind all experience. Such transcendentalism vitiates both epistemology and metaphysics. It vitiates epistemology because to suppose that the content of knowledge is informed or determined by some transcendent agent or principle, which is not to be found in experience, is to substitute a creation-myth for the analysis of knowledge. And it vitiates metaphysics by this invention of a transcendent agent which […] it would be impossible to know. The ascription of the categories to a transcendent mind and of the matter of knowledge to transcendent things in themselves, are precisely similar fallacies. Those who hope to avoid the latter must, in all consistency, give up the former.*
> *(C.I. Lewis,* Mind and the World-Order*.)*

Abstract In this article a comparison is made between the way the conditions of possibility of experience are conceived by Husserl and by Kantian and post-Kantian idealism. I show that — contrary to the latter — Husserl claims that the conditions of possibility of experience lie in the factually given sensuous contents, because sensuous syntheses, which are at the basis of the objectual

constitution, depend just on the peculiarity and the course of sensuous contents. Because of a conception of the relation between experience and thought that is antithetical to the idealistic one, Husserl holds that only experienceable (i.e., non-intellectual) forms can produce connections, which are not merely thought, but given in experience. What determines the structure of the world is therefore not the thinking or the understanding, but the sensuous given, which is independent from the subjective thought-activity and factual or contingent, since it cannot be traced back to *a priori* principles. The world-constitution is consequently an irrational fact, namely something that can be described, but not rationally explained.

Keywords Husserl, Kantian and post-Kantian idealism, conditions of possibility of experience, transcendental philosophy, facticity, constitution.

1. Einleitung

Der Aufsatz beabsichtigt aufzuzeigen, dass Husserls Auffassung der Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung der Auffassung von Kant und des deutschen Idealismus entgegengesetzt ist. Denn Husserl zufolge liegen solche Bedingungen im sinnlich Gegebenen: Die Struktur der sinnlichen Erfahrung beruht auf passiven Synthesen, die nicht vom Subjekt, sondern von der sachlichen Besonderheit und vom Verlauf der sinnlichen Erscheinungsinhalte abhängen. Hätte Erfahrung vor dem Eingreifen des Subjekts keine Struktur, könnte das Subjekt keine Welt konstituieren, weil Subjektakte keine sinnliche Form den sinnlichen Inhalten verleihen können und keinen sachlichen Zusammenhang zwischen den Erscheinungen herstellen können. Die apriorische Struktur der Erfahrungswelt wird also nicht durch den Verstand oder das Denken, sondern durch das faktisch Gegebene bestimmt, das nicht auf apriorische oder Vernunftgesetze zurückführbar ist. Demgemäß stellt die Weltkonstitution ein irrationales Faktum dar.

Der Aufsatz gliedert sich folgendermaßen. Nach einer Darstellung von Kants Gedanken des Verstandes als Grundes der Synthesis und Schöpfers der Natur (§ 2) wird der Idealismus in Anlehnung an Jacobis Ausführungen als Nihilismus charakterisiert, da er das sinnlich Gegebene in formale Bestimmungen auflöst, also das Reale im Denken vernichtet (§ 3). Es wird dann Hegels Kritik an Kants Auffassung der Dinge an sich sowie des Verhältnisses zwischen dem Logischen und dem Sinnlichen kurz vorgelegt und mit Husserls Ansatz verglichen: Genauso wie Hegel lehnt Husserl Kants Idee vom Ding an

Bull. anal. phén. XVII 6 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

sich ab, aber im Gegensatz zu Hegel betrachtet er das Sinnliche als das Reale und schreibt dem Logischen keine reale Bedeutung zu (§ 4). Im nachfolgenden Abschnitt werden Kants und Husserls Konzeptionen der Formen und Gesetze der Erscheinungen gegenübergestellt: Im Gegensatz zu Kant meint Husserl, dass die Form der Erfahrung genauso wie der Inhalt erfahren wird und die Gesetze, unter denen die Erscheinungen stehen, in den Erscheinungen selbst liegen, da sie in der sachlichen Wesensbesonderheit der faktischen Erscheinungsinhalte gründen. Demzufolge stammen die weltkonstituierenden Zusammenhänge nicht aus dem Dativ, sondern aus dem Sachgehalt der Gegebenheiten (§ 5). Danach wird gezeigt, dass laut Husserl — anders als laut Kant — die Auflösung der Welt in ein Gewühl von Erscheinungen nicht nur durch subjektive Gründe, sondern auch durch objektive Gründe stattfinden kann. Die Weltkonstitution hat also nicht nur subjektive (d.h. in den Akten und Vermögen des Subjekts liegende), sondern auch objektive (d.h. in dem Inhalt der Erscheinungen liegende) Möglichkeitsbedingungen (§ 6). Es wird dann ausgeführt, dass Husserl zufolge das Prinzip der sinnlichen Konstitution nicht im Subjekt, sondern im sinnlich vorgegebenen Stoff liegt: Was sich konstituiert und was für eine Wesensstruktur es hat, hängt von der ichfremden Hyle ab, weshalb die Struktur der Welt nicht dem Subjekt, sondern dem faktischen Erscheinungsstoff entspringt (§ 7). Im Schlussabschnitt wird erläutert, dass die Rationalität (d.h. die apriorische Gesetzmäßigkeit, Begriffsmäßigkeit und somit Erkennbarkeit) der Welt kein Notwendiges, sondern ein Irrationales oder Faktisches ist, weil sie — anders als Fichte behauptet — auf die Bestimmtheit des sinnlich Gegebenen angewiesen ist, die nicht aus apriorischen oder Vernunftgesetzen erklärbar ist (§ 8).

2. Der Verstand als Grund der Synthesis und Schöpfer der Natur

Sellars bezeichnet den Mythos des Gegebenen als „the idea that the categorial structure of the world […] imposes itself on the mind as a seal on melted wax“ (Sellars 1981, 12). Bei Kant sowie beim Großteil nachkantischen Denkens waltet der entgegengesetzte Mythos des gesetzgebenden Subjekts, wonach das Subjekt eine Struktur der Erscheinungswelt wie ein Siegel geschmolzenem Wachs einprägt. Diesem Mythos gemäß hat das sinnlich Gegebene in sich keine notwendige Struktur, die die Erfahrung und Erkenntnis des Subjekts bestimmt. Hierzu spricht Scheler von einer „Mythologie der erzeugenden Verstandestätigkeiten“, die auf der „ganz mythologische[n] Annahme“ beruht, das Gegebene sei ein Chaos von Empfindungen, das erst mittels synthetischer Funktionen geformt werden müsste (Scheler 1966, 86, 72f.).

Bull. anal. phén. XVII 6 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

Kant bemerkt, dass die Gesetzmäßigkeit der Erfahrung Voraussetzung der assoziativen Verknüpfung ist: Wäre die Folge der Erscheinungen keiner beständigen Regel unterworfen,

> würde unsere empirische Einbildungskraft niemals etwas ihrem Vermögen Gemäßes zu tun bekommen, also, wie ein totes und uns selbst unbekanntes Vermögen im Inneren des Gemüts verborgen bleiben. Würde der Zinnober bald rot, bald schwarz, bald leicht, bald schwer sein, […] so könnte meine empirische Einbildungskraft nicht einmal Gelegenheit bekommen, bei der Vorstellung der roten Farbe den schweren Zinnober in die Gedanken zu bekommen (Kant 1781/87, A 100f.).

Er löst jedoch die materialen Bedingungen der Erfahrung in die formalen auf, insofern er das „Ich denke" (das die formale Bedingung der Synthesis darstellt) statt der sachlichen Struktur der Inhalte (die die materiale Bedingung der Synthesis darstellt) als Grund der Konstitution ansieht. Wie Stumpf (1891, 479f.) hervorhebt, behauptet Kant, die notwendige Bedingung aller möglichen Wahrnehmung sei, dass die Assoziation einen „objektiven Grund" in der „Affinität" der Erscheinungen hat, die „an sich assoziabel" sein müssen; er führt indessen diesen objektiven Grund auf die „Einheit der Apperzeption", d.h. auf den „subjektiven Grund[] der Apperzeption" zurück (Kant 1781/87, A 121f., 114). Er bezeichnet den Gegenstand als dasjenige, „was da wider ist, dass unsere Erkenntnisse nicht aufs Geratewohl und beliebig, sondern a priori auf gewisse Weise bestimmt seien"; er fügt allerdings hinzu, dass „die Einheit, welche der Gegenstand notwendig macht, nichts anders sein könnte, als die formale Einheit des Bewusstseins in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen" (ebd. A 104f.).

Kants Ansatz beruht auf dem Vorurteil, dass Erfahrung eine bloß induktive Gesetzmäßigkeit aufweist (ebd. B 3f.) und lediglich „den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke" liefert (ebd. A 1), die „bloß subjektiv bleiben, und kein Erkenntnis des Objekts, mithin keine für jedermann gültige Vorstellung in der empirischen Anschauung darlegen" (AA XX, 269): Erfahrung fordert „eine Synthesis der Wahrnehmungen, die selbst nicht in der Wahrnehmung enthalten ist", denn in der Erfahrung kommen die Wahrnehmungen „nur zufälligerweise zueinander, so dass keine Notwendigkeit ihrer Verknüpfung aus den Wahrnehmungen selbst erhellt" (Kant 1781/87, B 218f.).[1]

[1] Selbst Hegel zufolge enthält die Erfahrung „nur die Allgemeinheit einer solchen Erscheinung, nicht aber die Notwendigkeit des Zusammenhanges", und „lehrt also nur, wie die Gegenstände beschaffen sind, nicht, wie sie sein müssen" (HW IV, 209f.).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

Der Verstand schafft die Gegenstände und die Natur durch seine synthetischen Formen, da die Erscheinungen als solche keine Regel und kein Gesetz in sich haben (Stumpf 1891, 471). Denn sie „stehen unter gar keinem Gesetze der Verknüpfung, als demjenigen, welches das verknüpfende Vermögen vorschreibt", und Gesetze existieren nicht „in den Erscheinungen, sondern nur relativ auf das Subjekt, dem die Erscheinungen inhärieren, sofern es Verstand hat" (Kant 1781/87, B 164). Obwohl nämlich das Mannigfaltige vor und unabhängig von der Synthesis des Verstandes gegeben ist (ebd. B 145), ist seine notwendige Verbindung „eine Verstandeshandlung" (ebd. B 130) und „kann niemals durch Sinne in uns kommen" (ebd. B 129): „Da die Zusammensetzung nicht in die Sinne fallen kann, sondern wir sie selbst machen müssen: so gehört sie nicht zur Rezeptivität der Sinnlichkeit, sondern zur Spontaneität des Verstandes" (AA XX, 275f.). Demnach liegt Verbindung „nicht in den Gegenständen, und kann von ihnen nicht etwa durch Wahrnehmung entlehnt und in den Verstand dadurch allererst aufgenommen werden" (Kant 1781/87, B 134f.). Die „Vorstellung der *synthetischen* Einheit des Mannigfaltigen […] kann also nicht aus der Verbindung entstehen, sie macht vielmehr dadurch, dass sie zur Vorstellung des Mannigfaltigen hinzukommt, den Begriff der Verbindung allererst möglich" (ebd. B 131). Diese Lehre gründet in der Annahme, dass Verbindung „nicht durch Objekte gegeben, sondern nur vom Subjekte selbst verrichtet werden kann, weil sie ein Actus seiner Selbsttätigkeit ist" (ebd. B 130).[1] Insofern solche Handlung „ursprünglich einig und für alle Verbindung gleichgeltend sein müsse" (ebd.), ist sie unabhängig von den Unterschieden in dem zu verbindenden Stoff, also von der Besonderheit desselben.[2] Die Prinzipien der Synthesis des Mannigfaltigen liegen nämlich nicht in der

---

Demgemäß meint er, Assoziation sei willkürlich oder zufällig, also gesetzlos (HW X, § 455 A).

[1] Kant bekräftigt wiederholt, dass „im empirischen Begriffe des Zusammengesetzten die Zusammensetzung nicht vermittelst der bloßen Anschauung und deren Apprehension, sondern nur durch die *selbsttätige Verbindung* des Mannigfaltigen in der Anschauung gegeben und […] vorgestellt werden kann" (Brief an J. S. Beck, 17.X.1792, AA XI, 376). „Das Zusammengesetzte nämlich kann, als ein solches, nicht *angeschaut* werden; sondern der Begriff oder das Bewusstsein des *Zusammensetzens* […] muss vorgehen, um das mannigfaltige der Anschauung Gegebene sich in einem Bewusstsein verbunden, d.i. das Objekt sich als etwas Zusammengesetztes zu denken" (Brief an J. H. Tieftrunk, 11.XII.1797, AA XII, 222f.). „Die Zusammensetzung können wir nicht als gegeben wahrnehmen, sondern wir müssen sie selbst machen: wir müssen zusammensetzen, wenn wir uns etwas als zusammengesetzt vorstellen sollen" (Brief an J. S. Beck, 1.VII.1794, AA XI, 515).

[2] Vgl. Paton (1936, 258, 505).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

Eigenart des Mannigfaltigen, sondern in der Natur des Verstandes, der seine eigenen Formen dem Mannigfaltigen aufnötigt.[1]

Kants Denken liegt die Vermutung zugrunde, dass „die Empfindungen ohne objektive Bestimmtheit sind“ (HW II, 310).[2] Demgemäß meint er, die Form der Erfahrung sei unser „Zusatz“ (Kant 1781/87, B 1), weshalb „in der Erkenntnis a priori den Objekten nichts beigelegt werden kann, als was das denkende Subjekt aus sich selbst hernimmt“ (ebd. B XXIII), mithin „wir von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen“ (ebd. B XVIII). Es sind wir selbst, die die Gesetzmäßigkeit in die Erscheinungen hineinbringen (ebd. A 125). Denn „Erfahrung kann nicht gegeben, sondern muss gemacht werden“ (AA XXI, 405; vgl. 322, 345, 366, 392, 394f.). Kant billigt nämlich das verum-factum-Prinzip, wonach „wir nichts einsehen als was wir selbst machen können“ (AA XXII, 353).[3] Die kopernikanische Wende besteht gerade in der These, dass „die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwürfe hervorbringt“, weshalb „demjenigen, was die Vernunft selbst in die Natur hineingelegt, gemäß, dasjenige in ihr zu suchen“ ist, „was sie von dieser lernen muss“ (Kant 1781/87, B XIIIf.).

3. Idealismus als Nihilismus

Jacobi zufolge liegt der Kern der Kantischen Philosophie in der Einsicht, dass „wir einen Gegenstand nur insoweit begreifen, als wir ihn in Gedanken vor uns werden zu lassen, ihn im Verstände zu erschaffen vermögen“, weshalb nur Mathematik und Logik als Wissenschaften im eigentlichen Sinne gelten und „alle andern Erkenntnisse nur in dem Maße wissenschaftliche Eigenschaft erwerben, als sich ihre Gegenstände durch eine Art von *Transsubstantiation* in mathematische und logische Wesen verwandeln lassen“ (JW III, 351). Insofern reine Vernunft „ein Vernehmen [ist], das nur sich selbst vernimmt“, muss das Philosophieren der reinen Vernunft „ein chemischer Prozess sein, wodurch alles außer ihr in Nichts verwandelt wird, und sie allein übrig lässt“: „der Mensch erkennt nur indem er begreift; und er begreift nur indem er — Sache

[1] Vgl. Paton (1936, 285f., 507).

[2] Eigentlich schreibt Kant den Empfindungen objektive Bestimmtheiten zu, die jedoch bloß empirisch sind und von den Dingen an sich abhängen: Alles Notwendige bzw. Apriorische in der Erfahrung ist auf das Subjekt zurückzuführen (Kant 1781/87, A 127f., B 69; Paton 1936, 139f.).

[3] Vgl. Reflexion 2394, AA XVI, 344; Reflexion 2398, AA XVI, 345; Brief an J. S. Beck, 1.VII.1794, AA XI, 515; Brief an J. Plücker, 26.I.1796, AA XII, 57. Zum verum-factum-Prinzip vgl. Löwith (1986).

Bull. anal. phén. XVII 6 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

in bloße Gestalt verwandelnd — Gestalt zur Sache, Sache zu Nichts macht", denn um ein Wesen zu begreifen, „müssen wir es objektiv — als für sich bestehend — in Gedanken aufheben, vernichten, um es durchaus subjektiv, unser eigenes Geschöpf — ein bloßes Schema — werden zu lassen" (ebd. 19–21). Demgemäß ist der Idealismus ein „Nihilismus" (ebd. 44).

Abgesehen von der Weise, wie Jacobi sie entwickelt, und von seinen Absichten enthalten solche Ausführungen eine wertvolle Erkenntnis: *Der Idealismus ist insofern ein Nihilismus, als er die realen bzw. vor dem Eingreifen des Subjekts gegebenen Sinnendinge in ideale bzw. durch die Denktätigkeit des Subjekts erzeugte Denkbestimmungen auflöst und vernichtet*. Denn der Idealismus will „im Idealen das Reale, in den *logoi* die *onta* begründen; so in Plato, so in Leibniz, so in Kant, der […] den ganzen Begriff des Gegenstandes aus den Formalbestandteilen der Erkenntnis, aus dem Logischen im vertieftesten Sinne erst aufbaut" (Natorp 1973, 14). Der reale Gegenstand wird dadurch in formallogische Bestimmungen aufgelöst.

Kant ist insofern Idealist, als er leugnet, dass das Sinnliche das Wirkliche ist, und den Erscheinungen Dinge an sich zugrunde legt, die Abstraktionsprodukte, selbsterdachte Wesen oder Hirngespinste darstellen, und als er leugnet, dass das Sinnliche maßgebend ist, und die Gesetzmäßigkeit der Erfahrung auf die Subjektivität zurückführt, indem er behauptet, dass letztere ihre eigenen Formen den sinnlichen Inhalten verleiht. Der *Idealismus* hängt gerade mit der *Degradation der Sinnlichkeit* zusammen, die im nachkantischen Denken gipfelt. Denn letzteres erkennt dem sinnlich Gegebenen jede epistemische und ontologische Bedeutung ab, da es irrational oder faktisch, nämlich aus Vernunftgesetzen unerklärbar ist. Fichte zufolge ist Sinnlichkeit „nur Versinnlichung [des Intelligiblen], nichts ursprüngliches" (GA IV/2, 172) und „die Sinnenwelt ist ein Bild, das durchaus nichts weiter bedeutet, und gar keinen andern Zweck hat, als damit es zum einzigen wahren Bilde, das einen Gehalt hat, zum Bilde Gottes im Gesicht komme" (GA I/10, 384).[1] Er erklärt, dass der Idealismus „eben Nihilismus sey, strenge Nachweisung des absoluten Nichts, außer dem Einen unsichtbaren Leben, Gott genannt" (GA II/17, 266f.). Hegel behauptet, dass „nichts wirklich ist als die Idee" (HW VII, 25) und „Gott nur das wahrhafte Sein ist" (HW VIII, § 50 A), während die sinnlichen Dinge „nur Schein", also „nichts an sich sind" (HW IX, 246 Z): Das Sinnliche ist „ein Nichtiges" (HW V, 44) und gilt bloß als „anfangende Grundlage", weil der sinnliche Stoff durch „das Negative der Tätigkeit des Geistes […] vergeistigt und als Sinnliches aufgehoben wird" (HW X, § 442 A). Die Tätigkeiten des

[1] Die Fichte-Zitate werden nicht der neuen deutschen Rechtschreibung angepasst, sondern im Original angeführt.

Bull. anal. phén. XVII 6 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

Geistes sind gerade „verschiedene Weisen der Zurückführung der Äußerlichkeit zu der Innerlichkeit", d.h. der „Idealisierung und Assimilation der Äußerlichkeit": Indem das Ich den ihm gegenüberstehenden mannigfaltigen Stoff erfasst, „wird derselbe von der Allgemeinheit des Ich zugleich vergiftet und verklärt, verliert sein vereinzeltes, selbständiges Bestehen und erhält ein geistiges Dasein" (ebd. § 381 Z). Das Denken macht die äußeren Gegenstände dadurch „zu einem Subjektiven, von uns Produzierten, uns Angehörigen" (HW IX, § 246 Z), dass es sie in Denkgebilde verklärt und deren Selbständigkeit vernichtet. Die Erkenntnis besteht eben in der „Vernichtung der Äußerlichkeit" (HW X, § 552 A), d.h. in der Auflösung des sinnlich Gegebenen in Denkbestimmungen.

Die Phänomenologie wälzt solchen Ansatz um. Gegen die Platonische, Christliche und rationalistische „Degradation der Sinnlichkeit", wonach diese „ein Vermögen bloß verworrenen Vorstellens, die Quelle alles Scheins, Trugs, alles Irrtums und aller Schlechtigkeit" darstellt (Hua Mat III, 170), behauptet Husserl, Sinnlichkeit sei kein „trübendes Medium, welches statt der Dinge an sich bloße Erscheinungen derselben gibt" (ebd. 172). Das Reale ist das Sinnliche (ebd. 168ff.) und ist also prinzipiell erfahrbar oder wahrnehmbar (Hua XVII, 457): Die Dinge sind nicht für uns, sondern an sich sinnlich, weshalb sinnliche Erfahrung „der *Modus der Selbsthabe von Naturobjekten*" ist (ebd. 170) und „das in der Wahrnehmung wahrgenommene Ding *das Ding selbst* ist, in seinem selbsteigenen Dasein" (ebd. 287). „Gegenstände sind als sie selbst in Erfahrung gegeben, Erfahrung ist Erfassung des Selbst" (Hua XXXIV, 308). „Die Dinge ihrem Sein und Wesen nach haben […] keine Mysterien", denn obwohl sie im Lauf der Erfahrung immer neue Beschaffenheiten bieten, sind sie „etwas Gegebenes, etwas Wahrnehmbares, als das, was sie sind, Fassbares und nichts Verstecktes", weil „so geartetes Sein nur so zur Gegebenheit gebracht werden kann" (Hua XIII, 10). Das wahre Sein der Dinge besteht in ihrer Selbstgegebenheit, und nicht in einem Jenseits der möglichen Erfahrung (Hua XXXV, 276f.; Hua XXXVI, 67f.). Demzufolge stellt Wahrnehmung „das letzte Maß der Wirklichkeit" dar (Hua XL, 314) und ist „nichts zu Begründendes, sie ist dafür selbst Grund gebend" (Hua XXIV, 8): „Nur Wahrnehmung hebt Wahrnehmung aus dem Sattel" (Hua XXXVI, 40).[1]

[1] Diametral entgegengesetzt ist der neukantianische Standpunkt: „Wer in der Wahrnehmung das natürliche Recht, die unmittelbare Gewissheit, die absolute Quelle der Wirklichkeit erblickt, der steht noch außerhalb der erkenntniskritischen Belehrung. Wenn Wahrnehmung das zureichende Kriterium der Objektivität enthielte, so würde es aller weiteren kritischen Zurüstung nicht bedürfen: wir wüssten alsdann, wo wir sie fassen könnten, die unendliche Natur" (Cohen 1984, 27).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

4. Das Sinnliche, das Logische und das Ding an sich

Wie Hegel bemerkt, meint Kant, dass die logischen Bestimmungen eine „wesentliche subjektive Bestimmung“ besitzen (HW V, 45), da die Wahrheit auf sinnlicher Realität beruht und erst die sinnliche Wahrnehmung den Gedanken Gehalt und Realität gibt (ebd. 38). Deswegen nimmt er — genauso wie der Empirismus — „die Erfahrung für den *einzigen* Boden der Erkenntnisse“ (HW VIII, § 40).

Puntel gibt folgendermaßen Hegels Grundargument gegen Kant wieder. Kants (meta)transzendentale Sätze beinhalten eine Präsupposition, die in ihnen selbst ausdrücklich negiert wird, denn sie nehmen den logischen Raum uneingeschränkt in Anspruch, andererseits aber schränken sie explizit ihn radikal ein. Das ergibt einen „Selbstwiderspruch“: „indem gesagt wird, dass sich die Dimension der Dinge an sich unserer Erkenntnis entzieht, wird diese Dimension selbst angesprochen bzw. artikuliert“ (Puntel 1983, 215). Bei Kant ist der logische Raum nicht mit dem Raum der Dinge oder des Wirklichen koextensiv, weil seine Auffassung der Sinnlichkeit als „restringierende Bedingung“ (Kant 1781/87, A 146/B 185f.) bewirkt, dass der logische Raum auf Funktionen des Subjekts eingeschränkt wird und der Bereich der Dinge nur die Rolle einer Materie der Erkenntnisse spielt. Daraus erfolgen „eine Aufspaltung des logischen Raumes in Formen des Subjekts, und zwar getrennt vom Inhalt“ und „eine Aufspaltung des Bereiches der Dinge in eine Dimension des An-Sich und eine Dimension der Erscheinungen bzw. der Betrachtung der Dinge ‚an sich selbst‘ und ‚als Erscheinungen‘“ (Puntel 1983, 212).

Die Sinnlichkeit kann jedoch abgesehen von der Subjektivierung der Erkenntnis und der Ansetzung von Dingen an sich als restringierende Bedingung gelten:[1] Weil die wirklichen Dinge *an sich* sinnlich sind, sind die logischen Formen keine ontologischen Formen, sondern bloß Formen der Dinge, *sofern* sie gedacht werden, d.h. Funktionen des Subjekts, die vom sinnlichen Gehalt getrennt sind und zu ihm hinzugetan werden. Formallogische Begriffe stellen „eine der Sache äußerliche Reflexion“ dar (HW VI, 271) und sind „nur subjektiv“ (HW VIII, § 194 Z 1). Anders als Hegel meint, bleiben sie es und können sich nicht ohne äußeres Material objektivieren. Als ontologische Form der Dinge gilt nicht die *logische* Form, durch welche sie mittels der subjektiven Denktätigkeit *umgestaltet* werden, sondern die *sinnliche* Form, in der sie

[1] Da Kant eine transzendentale Untersuchung als eine Untersuchung von unserer menschlichen Erkenntnisart ansieht (Kant 1781/87, B 25; Martin 1969, 44), ist sein Denken durch den „Anthropologismus“ ausgezeichnet, wie Husserl hervorhebt.

Bull. anal. phén. XVII 6 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

unmittelbar, d.h. vor dem Eingreifen des Subjekts *gegeben* sind. Dadurch werden nicht die *formale* Unhintergehbarkeit und Universalität des Logischen, sondern nur dessen *ontologische* Tragweite geleugnet: Alles, was wir denken, denken wir im logischen Raum, also durch logische Formen, aber diese sind gerade bloß Formen des Denkens, nämlich von allem, *sofern* es gedacht wird.[1] Denn wie Husserl bemerkt, gehören Denkbestimmungen nicht zu den Gegenständen, so wie sie in der Erfahrung *gegeben* sind, sondern nur so, wie sie durch logische oder Urteilsformen *gedacht* werden (Hua XVII, 405f.). Durch die logische oder Denkformung wird der sinnliche Gegenstand intellektiv gefasst und erhält eine nichtsinnliche Form, aber weder wird er in seinem eigenen Sein, d.h. in seinem *sinnlichen* Gehalt geändert noch wird ein neuer *realer* Gegenstand geschaffen (Hua XIX, 686f., 715f.). Das Logische hat demnach *keine reale Bedeutung* (ebd. 729; Hua XVII, 152).[2]

Im Gegensatz zum Transzendentalismus meint Husserl, dass Erfahrung eine vom Denken unabhängige Struktur hat und nicht gemacht werden kann, sondern gegeben werden muss. Daraus entspringt seine Idee einer transzendentalen Ästhetik, d.h. einer Beschreibung der sinnlichen Wesensform der Erfahrungswelt, die als die eigentliche Ontologie gilt. In der transzendentalen Ästhetik wird eine Beschränkung auf Körperwahrnehmung durch Ausschluss des urteilsmäßigen Wissens vollzogen (Hua XI, 295): Das Erfahren und das denkmäßige Bestimmen werden gegenübergestellt, um die Welt „rein als erfahrene“, oder genauer die „Erfahrungsgestalt einer Welt überhaupt“ herauszufassen, „die eben notwendig überall voranliegt, zugrunde liegt, wenn über-

[1] Vgl. De Palma (2010).

[2] Ähnlich bemerkt Lask, dass die logischen oder reflexiven Formen einen bloß „enklitische[n], unselbständige[n], […] parasitäre[n] Charakter“ haben (Lask 1923, 160), da sie das logisch nackte Material betreffen, verbrämen, umkleiden, umschließen und umgreifen, aber keineswegs durchdringen: Es „bleibt, was es war, es ändert sich nicht seinem Gehalt und Wesen nach, es wird nicht in das verwandelt und verzaubert, wovon es lediglich umgeben und umgolten ist“ (ebd. 75; vgl. 212f.). Logische Formen sind demnach „‚ohne sachliche Bedeutung‘. Sie erreichen und treffen gar nicht die Wirklichkeit selbst“, denn sie sind durch die Subjektivität angestiftet und „geben lediglich gewisse, erst in der Subjektivität erstehende Reflexionsbestimmungen, die von der Sache selbst nichts ahnen lassen“, weil die Inhalte nicht in ihrer spezifischen Eigenart, sondern „lediglich als Elemente in der farblosen Region der bloßen Inhaltlichkeit überhaupt“ figurieren (ebd. 143f.). Ihr Material — das „der bloße Schemen, das bloße Modell des ‚Inhalts überhaupt‘, des bloßen ‚Etwas‘“ ist — stellt nämlich „ein bloßes Geschöpf und Kunstprodukt der logischen Form selbst“ dar und hat „durch sie hindurch überhaupt erst Bestand“ (ebd. 140).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

haupt die Subjektivität dazu übergeht, über die von ihr erfahrene sich Gedanken zu machen, sie so oder so zu interpretieren“ (Hua XXXIX, 260), mithin um „das Ontische in seiner ont<ischen> Wesensart, wie es in der Erfahrung selbst beschlossen ist, herauszustellen“ (Hua XLI, 346). Man muss demgemäß auseinanderhalten, „was Aktivität jeweils voraussetzt und was sie neu leistet“ (Hua XLII, 64), d.h. „was Sache der Vorgegebenheit und was Sache der Ichbeteiligung ist“ (Ms. A VII 13/101b), um die subjektiven Zutaten, nämlich „das Moment des Begrifflichen“ (Hua XXIV, 319) abzuziehen und das vor dem Eingreifen des Subjekts Gegebene herauszupräparieren. Obwohl nämlich das Erfahrene nur durch Gedanken beschreibbar ist und ihm Niederschläge von Denktätigkeiten anhaften können, kann man immer zwischen dem sinnlich Erfahrenen einerseits und der daran geübten Denktätigkeit sowie den darin sich bildenden Gedanken andererseits unterscheiden (Hua IX, 57f.). *Erfahren werden nicht die aktiv geschaffenen Denkgebilde, sondern nur das passiv Vorgegebene und in der Rezeptivität Erfassbare*. „Z.B. ein prädikatives Gebilde ‚Gold ist gelb‘ ist nicht erfahren, aber das Gold ist eventuell erfahren und ebenso das Gelb. Nicht mehr: Gelb *als Prädikat* des *Subjekts* ‚Gold‘, die Subjektformung und Prädikatformung vollzieht das urteilende, beziehende Denken, in dem allein auch das *Ist*, der *Ist-Verhalt*, der ‚Sachverhalt‘ entspringt“ (ebd. 95f.; vgl. Hua XXIV, 318f.).

Was das Verhältnis zwischen Erscheinungen und Dingen an sich betrifft, behauptet Kant, dass der äußere Sinn „nur das Verhältnis eines Gegenstandes auf das Subjekt in seiner Vorstellung enthalten könne, und nicht das Innere, was dem Objekte an sich zukommt“ (Kant 1781/87, B 67). Was wir den erscheinenden Gegenständen beilegen, hängt nämlich „nur von der Anschauungsart des Subjekts in der Relation des gegebenen Gegenstandes zu ihm“ ab (ebd. B 69), weshalb „die Dinge, die wir anschauen, nicht an sich sind, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich beschaffen sind, als sie uns erscheinen“: Alle Beschaffenheiten und Verhältnisse der Objekte in Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit sind auf „die subjektive Beschaffenheit der Sinne“ angewiesen und können „als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existieren“ (ebd. A 42/B 59). Husserl stülpt solchen Ansatz um, indem er den Raum als eine sachliche „Formbeschaffenheit aller Dinge“ betrachtet: „Er gehört zu ihnen und sie gehören zu ihm (als in ihm als der Form seiend), abgesehen von allen subjektiven Bedingungen der Anschauung“, denn es ist „keine subjektive Bedingung der Anschauung, dass Dinge nur gegeben sein können durch Anschauung“ (Ms. B IV 1/33b). Die Unmöglichkeit, sinnliches Material unräumlich zu haben, besagt daher nicht „die Unfähigkeit, eine abweichende Anschauung zu bilden“, die in der Eigenart des Subjekts gründet, „alles sinnliche Material in eine Raumform einordnen zu

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

müssen“; sondern eine „wesensmäßige Unmöglichkeit“, die in der Eigenart des Dings gründet, weshalb „nicht sinnliches Material notwendig räumlich geformt ist“, sondern „sinnliche Eigenschaften eines sinnlich gegebenen Dinges notwendig […] räumlich sein müssen“ (Hua VII, 357f.). Anders als Kant meint, ist also der Raum keine subjektive Form der Sinnlichkeit, mit der alle Erscheinungen insofern notwendig übereinstimmen, als sie nur durch dieselbe erscheinen und gegeben werden können (Kant 1781/87, A 93/B 125), mithin kein zwischen dem Subjekt und der Wirklichkeit vermittelnder Filter, sondern eine objektive Form der realen oder sinnlichen Gegenstände.

Was nur als Vorstellung in uns existiert, das sind nicht die Erscheinungen, die mit ihren sachlichen Beschaffenheiten ohne das Eingreifen des Subjekts gegeben sind, sondern die Dinge an sich, die subjektive Gebilde oder „leere Substruktionen eines […] bodenlosen Denkens“ darstellen und sich von den Gespenstern nur dadurch unterscheiden, dass sie „durch Erfahrung nicht gegeben, also auch durch sie nicht widerlegt werden können“ (Hua XXXII, 216).[1] *Dinge, die nicht in der Erfahrung, sondern bloß im Denken bestehen, sind keine realen, sondern Gedankendinge*. Kant spricht vom „Blendwerk“, die logische Möglichkeit des Begriffs der transzendentalen Möglichkeit der Dinge unterzuschieben (Kant 1781/87, A 244/B 302), und bemerkt: Ist der Gegenstand nicht gegeben, hat Erkenntnis keine „objektive Realität“, also „sind die Begriffe leer, und man hat dadurch zwar gedacht, in der Tat aber durch dieses Denken nichts erkannt, sondern bloß mit Vorstellungen gespielt“ (ebd. A 155/B 194f.). Wenn Kant Dinge an sich als Grund der Erscheinungen ansetzt, spielt er also mit Vorstellungen und vollzieht Blendwerke. Erfahrung ist der einzige Boden der Erkenntnisse.

5. Formen und Gesetze der Erscheinungen

Dem Transzendentalismus liegt die Annahme zugrunde, dass die ordnende Form der Empfindungen „nicht selbst wiederum Empfindung sein kann“ (Kant

[1] Fichtes und Hegels Kritik an Kants Ding an sich trifft in dem Maße zu, als sie sachlich auf *empiristischen Argumenten* beruht: Das Ding an sich kommt nicht in der Erfahrung vor und hat „keine Realität, außer diejenige, die es dadurch erhalten soll, dass nur aus ihm die Erfahrung sich erklären lasse“, weshalb es eine „bloße Erdichtung“ oder „völlige Chimäre“ ist (GA I/4, 190, 192f.); es ist „nur *das Produkt* des Denkens“, und zwar „des zur reinen Abstraktion fortgegangenen Denkens“ (HW VIII, § 44 A).

Bull. anal. phén. XVII 6 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

1781/87, A 20/B 34), weil sie einen Zusatz des Subjekts darstellt.[1] Husserl zufolge ist demgegenüber die Form der Erfahrung genauso wie der Inhalt erfahren: Die Ordnungsform der sinnlich gegebenen Inhalte ist selbst wiederum sinnlich gegeben, sonst könnten sie keine Ordnungsform aufweisen. Die Gesetze, unter denen die Erscheinungen stehen, liegen in den Erscheinungen selbst vor und unabhängig vom Eingreifen des Subjekts, da sie objektiv gegründet sind. Insofern also die Besonderheit des sinnlichen Stoffs das Prinzip der Konstitution darstellt, stammt die apriorische Struktur der Welt nicht aus subjektiven Formen, sondern aus der sachlichen Gesetzmäßigkeit der faktisch gegebenen sinnlichen Wasgehalte.

Dies kann unter Rückgriff auf Maimons scharfsinnige Ausführungen erläutert werden. Maimon bezeichnet das Gegebene als das, dessen Grund „nicht im Erkenntnisvermögen, sondern außer demselben anzutreffen ist", d.h. dessen Entstehungsart „sich nicht nach allgemeinen Gesetzen des Erkenntnisvermögens aus demselben erklären lässt" (Maimon 1794, 203): Die rote Farbe ist gegeben, weil das Erkenntnisvermögen sie „nicht aus sich selbst, nach einer von ihm selbst vorgeschriebnen Art, hervorbringen kann, sondern es sich dabei bloß leidend verhält" (Maimon 1790, 13). Das Gegebene ist nämlich die *Materie* der Anschauung, die „durchs Leiden" entsteht, während deren *Form* „durch Tätigkeit" entsteht (ebd. 417, 203). Denn die Ordnungsformen des Mannigfaltigen sind „nicht […] in einem besonderen Gegenstande gegründet; sondern in unserm Erkenntnisvermögen in Beziehung auf alle sinnliche[n] Gegenstände ohne Unterschied" (ebd. 13). *Solche Formen sind also transzendental, denn sie gehören nur insofern zum Gegebenen, als sie zum Subjekt gehören, das als Dativ der Gegebenheit fungiert.* Husserl meint demgegenüber, dass die *sinnlichen Formen*, die die Struktur der Erfahrung ausmachen, nicht der Tätigkeit des Subjekts, sondern der Besonderheit der sinnlichen Inhalte entstammen und im selben Sinne wie diese *gegeben* sind (Hua XIX, 715). Ihr Grund ist darum außer dem Erkenntnisvermögen anzutreffen und ihre Entstehungsart lässt sich nicht nach allgemeinen Gesetzen des Erkenntnisvermögens aus demselben erklären. *Solche Formen sind also nicht transzendental, sondern sachlich, denn sie gehören zum Gegebenen vermöge dessen Natur*. *Weltkonstituierende Zusammenhänge gründen demnach nicht im Dativ, sondern im Sachgehalt der Gegebenheiten*.

[1] Selbst nach Fichte liegt der „Erklärungsgrund" der Erfahrung „außer aller Erfahrung" (GA I/4, 186–208), aber im Gegensatz zu Kant meint er, dass die Formen der Sinnlichkeit und die Kategorien nicht bloß *im Ich vorhanden* sind, sondern *aus dem Ich deduziert* werden (ebd. 201; GA I/3, 208; GA I/2, 262, 411). Deshalb wird Fichte von Hegel gelobt (HW XX, 401).

Bull. anal. phén. XVII 6 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

Apriorische Gesetze sind nach Husserl *relations of ideas*, da sie nicht vom Subjekt, sondern von den Vorstellungsinhalten abhängen, d.h. „mit den ‚Ideen' notwendig gesetzt sind" (Hua VII, 359): „wo die Ideen gegeben, da auch die Relation, in ewig unveränderlicher Weise" (Hua XXIV, 341). Gegen Kant behauptet er, dass apriorische Gesetzte selbst in der Sinnlichkeit walten (Hua XXXVII, 220ff.), weil es Vernunftwahrheiten gibt, die auf sinnlichen Vorstellungen beruhen (Hua XXVIII, 403). Nicht nur das Denken, sondern auch die Erfahrung besitzt daher eine Wesensgesetzmäßigkeit (ebd. 243): Neben logischen oder formalen Wesensgesetzen, die die Vernunft nach ihren möglichen Aktionen zum Thema haben und für die analytischen Denkzusammenhänge gelten, bestehen ontologische oder materiale Wesensgesetze, die Sinnlichkeit zum Thema haben und für die in der Erfahrung erscheinende Realität gelten (Hua XXXVII, 225f.; Hua XXIV, 293, 332f.; Hua XLI, 319f.). „Beiderseits sind Theorien von *kantischem* Typus […] widersinnig" (Hua XXXVII, 226). Anders als Kant meint, ist nämlich das Prinzip der synthetischen Urteile a priori keineswegs „das Subjektive in der Form der Sinnlichkeit" (AA XX, 272, 269) und somit ein „nur bloß subjektiv" Gültiges (AA VIII, 220). Als Ideenrelationen gründen solche Urteile in den jeweiligen sinnlichen Wesensgehalten. Das materiale Apriori, das der Erfahrungsstruktur zugrunde liegt, ist gerade insofern „kontingent", als es auf die faktische Gegebenheit des zugehörigen sinnlichen Wesensgehaltes (Farbe, Ton, Ding usw.) angewiesen ist (Hua XVII, 32ff., 379ff.; Hua XLI, 101).[1]

Entgegen der Transzendentalphilosophie — deren Grundgedanke ist, dass die Beziehungen zwischen den Phänomenen nicht gegeben sind, sondern vom Subjekt hergestellt werden —[2] unterscheidet Husserl zwischen logischen oder formalen Relationen, die von der sachlichen Eigenart der Fundamente unabhängig sind und durch Denktätigkeit geschaffen werden, und sinnlichen oder sachlichen Relationen, die in der Natur gegebener Inhalte gründen und vor jedem Verbindungsakt gegeben sind (Hua XIX, 288ff., 665ff., 714ff.;

[1] Zu Husserls Auffassung des Apriori vgl. De Palma (2014). Husserl zufolge ist Hume mit seinen Ideenrelationen dem Begriff des Apriori nahegekommen und hat mit seinem Prinzip der Rückführung aller Erkenntnis auf Impressionen den Weg aller Ursprungsforschung angedeutet (Hua XXXVII, 224). Die Phänomenologie ist ein Versuch, aus diesen zwei Grundsätzen Humes einen eidetischen, also nicht naturalistischen Empirismus auszuarbeiten (De Palma 2021). In Husserls Denken liegt allerdings ein idealistisch-subjektivistisches Motiv, das mit dem in vorliegender Arbeit hervorgehobenen realistisch-objektivistischen Motiv in Konflikt steht. Zu diesem Konflikt vgl. De Palma (2016b); De Palma (2021).

[2] Vgl. Martin (1969, 115ff.).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

Husserl 1972, 214ff.). Im ersten Fall geht es um „ein subjektives In-Beziehung-Setzen und Bilden einer Beziehung", im zweiten um eine „reale ‚Beziehung'" (Hua XLI, 262), die eine *materiale oder reale Einheit* ergibt (Hua XIX, 291; Hua XXXI, 105). Sinnliche Einheitsformen liegen „vor der Vernunftfunktion der Begrifflichkeit und des Urteils" (Hua VII, 224), da sie nicht durch das Denken gestiftet werden, sondern der sachlichen Besonderheit der sinnlichen Inhalte entstammen und in eins mit diesen gegeben sind (Hua XXXI, 101; Husserl 1972, 223, 296f.).

Indem Kant sich sträubt, das sinnlich Gegebene maßgebend werden zu lassen und die ausschlaggebenden Gründe der Synthesen im Erscheinungsstoff zu suchen (Stumpf 1891, 479), übersieht er, „dass viele inhaltliche Verbindungen uns gegeben sind, bei denen von einer synthetischen, die inhaltliche Verbundenheit schaffenden Tätigkeit nichts zu merken ist" (Hua XII, 41). *Sinnliche* Relationen — zu denen Verschmelzungen, Gleichheits- bzw. Ähnlichkeitsverhältnisse und alle sachhaltigen Wesensgesetze gehören — konstituieren sich nach denselben *sachlichen* Strukturgesetzen wie sinnliche Inhalte und sind ebenso *passiv*, d.h. ohne Eingreifen des Subjekts gegeben: „Unsere Geistestätigkeit macht nicht die Relationen; sie sind einfach da und werden bei gehöriger Richtung des Interesses bemerkt so gut als irgendwelche andere Inhalte" (ebd. 42). Demnach „drängen sich die wahrnehmbaren Verhältnisse ebenso auf wie die absoluten Inhalte, sie sind uns mit ihnen gegeben, […] sozusagen in sie eingebettet. Nicht das Bewusstsein ‚stiftet' Beziehungen zwischen unseren Empfindungsinhalten, sondern sie sind dem Bewusstsein *gegeben*, es hat sie nur zu konstatieren" (Stumpf 1939/40, 222).

Zwar ist das Gegebene das Ergebnis von Synthesen. Aber es geht dabei um *passive* Synthesen, die nicht von synthetischer Tätigkeit, d.h. von einem Verbindungsakt (Hua XLI, 128), sondern von den sinnlich vorgegebenen Inhalten hergestellt werden. Assoziative Synthesen, die die Apperzeption bestimmen, beruhen gerade auf der sachlichen „Eigenart der Elemente" (Hua XI, 165), da sie in der Ähnlichkeit gründen, die eine Ideenrelation, d.h. ein erst von den Inhalten abhängiger Zusammenhang ist (ebd. 185, 285, 399f.; Husserl 1972, 215). „Die sinnliche Ähnlichkeit […] ist die Resonanz, die jedes einmal Konstituierte begründet" (Hua XI, 406). Insofern passive Geschehnisse „von selbst laufen" und nur in dem Sinne „subjektiv" sind, dass sie „aktivierbar sind durch die bloße Richtung des Ich darauf" (Ms. D 12/80a), ist die passive Konstitution ein „sachliches Geschehen" (Ms. M III 3 I 1 I, § 6).[1]

Da die Konstitution der Objekte und der Natur „in bloßer Erfahrung und vor den kategorialen Aktionen", d.h. passiv stattfindet (Hua XVII, 297), beruht

[1] Vgl. Holenstein (1972, 212, 216).

Bull. anal. phén. XVII 6 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

sie nicht auf Denk- oder Verstandesformen. Da letztere in der Erfahrung nicht gegeben sind, sondern Zutaten unserer subjektiven Denktätigkeit darstellen (ebd. 398; Hua XIX, 687), bestimmen sie keineswegs die Erfahrung. Denn sie ergeben keine sinnliche (wahrnehmbare) Struktur, weil sie nicht auf die Erfahrung selbst wirken, d.h. darauf, was und wie erfahren wird. Was und wie erfahren wird, hängt nicht von Denkformen, sondern von dem gegenwärtig und vergangen Gegebenen ab. Die Bildung von Apperzeptionen stammt daraus. „Erfahrung entspringt aus Erfahrung" (Hua XV, 211), und nicht aus Denken. Das Denken kann keine *erfahrbaren* Zusammenhänge zwischen den Erscheinungen herstellen, insofern die Denkspontaneität „nichts an den sinnlichen Unterlagen" ändern und keineswegs „den Inhalt des unendlichen Laufs bestimmen oder gar ein erst Ungeordnetes geordnet machen" kann (Ms. B I 4/4b). Verstandes- oder Denkformen verleihen dem sinnlichen Stoff keine *sinnliche* Form: Da sie nicht in der sachlichen Eigenart der sinnlichen Inhalte gründen, sind sie nicht mit diesen gegeben und erzeugen also keine sachliche, d.h. nicht bloß gedachte, sondern gegebene Einheit.

Weil sie nicht im Subjekt, sondern in den Erscheinungsinhalten gründen, sind die apriorischen Formen der Erscheinungen ebenso wie die Erscheinungen *sinnlich gegeben* und stellen — anders als Kant in § 28 der *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* behauptet — „Eigenschaften an Erscheinungen als Erscheinungen" dar. Die Struktur der Erfahrung ist demzufolge nicht auf die Subjektivität, sondern auf die Beschaffenheit und den Verlauf der Erfahrungsinhalte angewiesen.

6. Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrungswelt

Der Umstand, dass die Erscheinungen eine Ordnung aufweisen und kein Chaos bilden, hängt nach Kant von dem Subjekt, nach Husserl von dem sachlichen Inhalt und von dem sachlichen Verlauf der faktisch gegebenen Erscheinungen selbst ab.

Kant schreibt:

> es könnten wohl allenfalls die Erscheinungen so beschaffen sein, dass der Verstand sie den Bedingungen seiner Einheit gar nicht gemäß fände, und alles so in Verwirrung läge, dass z.B. in der Reihenfolge der Erscheinungen sich nichts darböte, was eine Regel der Synthesis an die Hand gäbe, und also dem Begriffe der Ursache und Wirkung entspräche, so dass dieser Begriff also ganz leer, nichtig und ohne Bedeutung wäre (Kant 1781/87, A 90/B 123).

Bull. anal. phén. XVII 6 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

Die transzendentale Deduktion beweist, dass dies unmöglich ist, weil das Subjekt den Erscheinungen eine objektive Struktur verleiht.[1] Die Regelmäßigkeit der Erscheinungen ist insofern notwendig, als sie am Verstand liegt. Denn ohne die synthetische Einheit, die die Kategorien den Erscheinungen aufnötigen, gäbe es keine Gegenstände, sondern „ein Gewühl von Erscheinungen" (ebd. A 111), „ein blindes Spiel von Vorstellungen, d.i. weniger als ein[en] Traum" (ebd. A 112).

Husserl lehnt die transzendentale Deduktion zugunsten der empirischen Folgerung der Kategorien ab[2] und hält für möglich, dass Erfahrung ein Gewühl von Erscheinungen sei: Weil Erfahrung ihre Struktur nicht dem Subjekt, sondern den faktischen Erscheinungsinhalten verdankt, könnte sie keine objektive Struktur aufweisen, wenn die Erscheinungsinhalte verschieden wären oder anders verlaufen würden. Die für die Weltkonstitution erforderliche Regelmäßigkeit der Erfahrung ist insofern kontingent, als sie nicht vom Subjekt hergestellt wird. Da also sie nicht im Subjekt, sondern „im Wesen der Erfahrung" selbst liegen (Hua XVI, 141), *sind die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung erfahrbar*, *eidetisch und sachlich*. Sie bestehen nämlich aus den „ontisch-apriorische[n] Wesensstrukturen, ohne die eine Welt als Welt möglicher Erfahrung undenkbar wäre" und die durch die „Methode der Wesensvariation" zu gewinnen sind (Hua XXXII, 118).[3] Die die Erfahrungsstruktur bestimmenden Kategorien — die Kant zufolge nicht in den Erfahrungsinhalten, sondern in dem sie erfahrenden Subjekt gründen, weshalb deren Natur, Zahl und Ursprung nur durch Rekurs auf Gott erklärt werden können —[4] sind nicht einem Prinzip zu entnehmen, sondern in der Erfahrung selbst zu finden (Hua V, 25), weil sie nichts als die sinnlich gegebenen Wesensgehalte sind und somit objektiv begründet sind.

---

[1] Vgl. Paton (1936, 324 Anm. 3).

[2] Vgl. Hua VII, 97ff.; Hua XXXV, 289; Hua XXXVII, 212; De Palma (2016a). Auch Lask meint in ausdrücklichem Gegensatz zu Hegel, das Differenzierungsprinzip der Seinskategorien sei „ein rein ‚empiristisches'", nämlich die „Besonderheit des Materials" (Lask 1923, 63, 59). In den *Fortschritten* deutet Kant selbst die empirische Folgerung an, indem er schreibt, dass die synthetische Einheit der Apperzeption oder des Bewusstseins, „nach Verschiedenheit der anschaulichen Vorstellungen der Gegenstände im Raum und Zeit, verschiedene Funktionen, sie zu verbinden erfordert, welche Kategorien heißen" (AA XX, 276).

[3] Vgl. Hua XVII, 456; Hua VII, 385. Husserl versteht manchmal den Begriff „transzendental" eben als Synonym von „aus der Wesensintuition […] geschöpft" (Hua XXXII, 123), d.h. von „eidetisch".

[4] Vgl. Kant (1781/87, B 145f.); AA VIII, 249f.; Brief an M. Herz, 26.V.1789, AA XI, 52.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

Gegen den Mythos des gesetzgebenden Subjekts schreibt Husserl: „erkennen wir begrifflich denkend und einsehend Gesetze, so sind wir nicht Gesetzgeber und die Dinge an sich ohne Gesetze, sondern der Welt selbst als seiender gehören die Gesetze zu, von ihr in ihrem Sein unabtrennbar“ (Hua XXXII, 92). Um an die Welt apriorisch gültige Erkenntnisforderungen zu stellen, muss man aufweisen, dass solche Forderungen zunächst von der Erfahrungswelt selbst an die Erkenntnis gestellt werden (ebd. 247). Denn die Erfahrungswelt ist kein Inbegriff strukturloser Inhalte, der je nach dem angewandten Begriffschema eine verschiedene Form annimmt. Sie hat vielmehr „gewisse intuitiv aufweisbare Strukturen […], die uns binden, die an unser prädikatives Denken also Forderungen stellen“; deswegen „sind die an ein vernünftiges Erkennen zu stellenden Forderungen nicht solche, die wir leer formal deduzieren“, sondern „solche, die *die Welt selbst*, die zunächst sinnliche, *an uns stellt* durch den ihr eigenen Sinn, sofern dieser ursprüngliche und erste Sinn (sinnliche Welt) in sich Möglichkeiten und Tendenzen zur Idealisierung als ‚objektiv‘ in sich hat“ (ebd. 101f.).

Wissenschaftliche Erkenntnis setzt voraus, dass die sinnliche Welt „tragfähig für das wissenschaftliche Denken“ und „logifizierbar“ ist, mithin eine „Antizipation“ einer exakten Welt darstellt (ebd. 97, 100f.): Hätte Erfahrung vor der Denkformung keine sachliche Gesetzlichkeit und wäre keine einheitliche, in sich zusammenhängende und standhaltende Welt schon durch sinnliche Erfahrung anschaulich gegeben, wäre keine Erkenntnis der Welt möglich, da sie keinen Boden für ihre höheren Objektivationen hätte (ebd. 15, 116; Hua XLI, 289; Hua IX, 56). Erfahrung kann nur dann in logisch-begrifflicher Weise erfasst werden, wenn vor und unabhängig von dem Eingreifen des Subjekts eine „Rationalität“ in den sinnlichen Gegebenheiten liegt (Hua Mat IX, 439). Denn die Rationalität oder Gesetzmäßigkeit kann nicht in die Erscheinungen hineingelegt werden, sondern muss ihnen immanent einwohnen, d.h. in eins mit ihnen gegeben werden. Bestünden keine standhaltenden Dinge, wären nämlich Logik und Mathematik nicht auf Erfahrung anwendbar (Ms. B IV 1/98b; Hua VII, 394f.). Zwar kann alles und jedes unabhängig von seiner sachlichen Besonderheit begrifflich bestimmt, verbunden, gezählt werden, aber das Bestimmen, Verbinden, Zählen setzten voraus, dass das Bestimmte, Verbundene, Gezählte als dasselbe identifizierbar ist, d.h. dass es nicht zerstäubt und eins bleibt — sie setzen insofern die *Wirklichkeit* des Seienden und der Welt voraus (Hua XXXVI, 23; Ms. A VII 20/43a). Erst das Bestehen materialer Wesenszusammenhänge ermöglicht demgemäß die Anwendung formaler Denkbestimmungen: Man kann der Erfahrung eine Denkform verleihen, nur weil sie vor und unabhängig von der Denktätigkeit eine sinnliche Struktur aufweist.

Bull. anal. phén. XVII 6 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

Husserls Auffassung der Frage nach den Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung ist demnach Kants Auffassung diametral entgegengesetzt. Sie lautet nicht: welche begrifflichen oder urteilsmäßigen Formen muss das Subjekt in die Erscheinungen hineinbringen, um eine objektive Welt herstellen und erfahren zu können? Sondern umgekehrt: „welche Formen muss Erfahrung selbst hinsichtlich der in ihr anschaulich erfahrenen Dingwelt haben, um begrifflich, urteilsmäßig, wissenschaftlich-wahrheitsmäßig erfassbar zu sein […]?“ (Hua XXXII, 97).

Wie Hume aufzeigt, ist die Gesetzmäßigkeit der Erfahrung eine Gesetzmäßigkeit der inhaltlich bestimmten Erwartung, da der in der vergangenen Erfahrung gegründete Vorgriff des Kommenden durch die gegenwärtige Erfahrung hindurchgeht und die Apperzeption bedingt. Die Induktion vom Nichtgegebenen aus dem Gegebenen gehört daher von vornherein zur Wahrnehmung, in der das wahrgenommene Objektfeld als „Abschlagszahlung“ für ein induziertes Zukunftsfeld fungiert (ebd. 144). Die Kraft der Erwartung und somit des Glaubens wird jedoch durch *apriorische Gesetze* bestimmt: Sie wächst zwar mit der Zahl der erfahrenen Fälle, also mit der Gewohnheit, aber dabei „ist gar keine Rede von dem Geiste des Menschen und von den Wirkungen, die er auf Grund der empirisch-psychologischen Gesetzmäßigkeiten erfährt“ (Hua XXIV, 354), weil „die auf Erfahrung sich gründenden Vermutungen unter Prinzipien stehen, die selbst den Charakter von Relationen zwischen Ideen haben“ (ebd. 352). Finden wir, dass unter den gleichen Umständen stets gewisse ähnliche Tatsachen auftreten, dann konstituiert sich die allgemeine Erwartung, dass es immer so sei. Solche Erwartung kann zwar enttäuscht werden, aber „solange die aktuelle Erfahrung ihren induktiven Stil bewahrt, […] solange sind die allgemeinen Gewissheiten über unsere Willkür hinausliegende und uns durch ihre Rechtskraft eben rechtmäßig bestimmende“ (Hua XXXII, 262). Demzufolge ist die ursprüngliche Form der Motivation, in der Ähnliches an Ähnliches erinnert und dessen Setzung motiviert, „eine ursprüngliche Vernunftform“: Da Erwartung durch eine analogische Auffassung entsteht, die den Grund des *propter* auf ein *post* zurückführt, hat sie einen *vernünftigen* Grund in der vorangegangenen Erfahrung (Hua XIII, 356f.).

Würden die Dinge keine „Natur“ aufweisen und sich gesetzlos verändern, könnte ihre Identität weder gegenüber dem objektiven Wandeln noch gegenüber den wechselnden Erscheinungen durchgehalten werden (Ms. D 13 II/174a-b; Ms. B IV 1/95b). Dabei wäre die Konstitution einer seienden Welt unmöglich, wie das im Traum öfters der Fall ist, wo Dinge keine festen Bestimmungen und keine Identität besitzen. Die Weltkonstitution setzt voraus, dass die Reihenfolge der Erscheinungen einer Regel untersteht, nach der die künftigen Erscheinungen von den vergangenen vorgezeichnet werden, derart

Bull. anal. phén. XVII 6 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

dass der weitere Erfahrungslauf von dem bisherigen induzierbar ist. Solche Regel kann jedoch nicht durch das Subjekt in die Erscheinungen hineingelegt werden.

Eine wirkliche Welt ist das Korrelat der einstimmigen bzw. einstimmig *in infinitum* fortlaufenden Erfahrung (Hua VIII, 457) und konstituiert sich zwar im Bewusstsein, aber entstammt ihm nicht. Die Einstimmigkeit der Erfahrung wird nämlich nicht vom Subjekt hergestellt, sondern ist in der Erfahrung selbst gegeben, da sie von dem *faktischen Inhalt* und dem *faktischen Verlauf* der Erscheinungen abhängt, die das Subjekt keineswegs bestimmen kann. Wären Inhalt und Verlauf der Erscheinungen, mithin das faktisch Gegebene verschieden, wäre die Welt verschieden oder würde sich keine wirkliche Welt konstituieren. Daraus stammt die Hypothese einer Weltvernichtung, d.h. einer Auflösung der Welt in ein „Gewühl von Erscheinungen" durch Entfallen des regelmäßigen Stils der Erfahrung, der die Antizipation des Kommenden und damit die Gegenstandsapperzeptionen ermöglicht (ebd. 48f., 67f., 406, 453; Hua XVI, 288f.). Wenn nämlich der faktische Bewusstseinslauf „die Identität durchzuhalten nie gestattet", kann in seinem Zusammenhang keine „Transzendenz" oder „an sich seiende Realität" sich konstituieren, sondern bloß „eine ungefähre Dingeinheit" (Ms. B IV 1/76a-b) und somit „eine ‚ungefähre' Welt, die freilich streng nicht durchzuhalten ist" (Ms. D 13 II/174b). Es geht dabei um „rohe Einheitsbildungen", d.h. um „vorübergehende Haltepunkte für die Anschauungen", die unfähig sind, „konservative ‚Realitäten', Dauereinheiten, die ‚an sich existieren, ob sie wahrgenommen sind oder nicht', zu konstituieren" (Hua III, 103f.). Die Hypothese der Weltvernichtung beruht eben darauf, dass die Weltkonstitution *aus objektiven Gründen* unmöglich sein könnte:

> Es ist denkbar, dass es im Erfahren von unausgleichbaren und nicht nur für uns, sondern an sich unausgleichbaren Widerstreiten wimmelt, dass die Erfahrung mit einem Male sich gegen die Zumutung, ihre Dingsetzungen einstimmig durchzuhalten, widerspenstig zeigt, dass ihr Zusammenhang die festen Regelordnungen der Abschattungen, Auffassungen, Erscheinungen einbüßt — dass es keine Welt mehr gibt (ebd. 103).

> Könnte nicht im Bewusstsein alles an Elementarten […] auftreten, was dem Begriff Vernunft Sinn gibt […], und doch der mannigfaltige Inhalt des Bewusstseins sich nicht streng rationalisieren lassen oder überhaupt nicht, also keine Natur und Naturwissenschaft? Was nützen die idealen Möglichkeiten, die zum Urteil, zur Evidenz gehören, und die Normen, die sie gewähren, wenn ein „sinnloses Gewühl" da ist, das in sich keine Natur zu erkennen gestattet? (Ms. D 13 II/200b; vgl. Ms. B IV 1/97a-98a).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

Die Möglichkeit einer Auflösung der Welt in ein Chaos von Erscheinungen besagt demnach die Möglichkeit, dass das *Bewusstsein* das Vermögen hat, vernünftig zu erkennen, aber wegen *an sich* unausgleichbarer Widerstreiten sein faktischer *Inhalt* keine Erkenntnis gestattet. Dem phänomenologischen Konstitutionsbegriff liegt gerade eine *Gegenüberstellung von Bewusstsein und Inhalt* zugrunde.

Die Konstitution einer objektiven Welt ist auf „die Urfakta der Hyle", und zwar auf das „Faktum" angewiesen, „dass das Urmaterial gerade so verläuft in einer Einheitsform" (Hua XV, 385). Denn keine subjektive Leistung kann *sinnliche* Zusammenhänge erzeugen und bewirken, dass eine sachlich zusammenhangslose Folge von Erscheinungen gegenständlich *erfahren* wird. Durch seine Leistungen kann das Subjekt die Struktur der Erfahrungswelt nicht herstellen, sondern bloß erfassen und mittels kategorialer Formen denken. Welt und Gegenstände sind zwar das Korrelat subjektiver Akte. Damit aber das *Bewusstsein* Dinge in seinen Akten fassen kann, müssen feste sachliche Zusammenhänge zwischen den faktisch gegebenen *Inhalten* bestehen. Dass sich in einer Mannigfaltigkeit von Erscheinungen ein An-sich-Seiendes konstituieren kann, hängt nämlich von *Inhalt* und *Lauf* der Erscheinungen ab: Sind sie so beschaffen, dass sie ein sinnloses Gewühl ergeben, dann kann das Bewusstsein, wie immer es beschaffen ist, keine wirkliche Welt konstituieren.

Das „‚transzendentale[]' Problem" betrifft gerade die Weise, „wie eine Welt als Natur sein kann ‚an sich', wie ‚bloße Dinge' in einer Natur im Voraus bestimmt sein können durch Erfahrung und Denken, wie im Voraus naturale Wahrheiten an sich gelten können" (Hua XLI, 301). Es geht dabei um die Weise, wie die Erscheinungen und ihr Lauf beschaffen sein sollen, damit sie das Ansetzen transzendenter Dinge und die Konstitution einer an sich seienden Welt gestatten. Die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung ist demgemäß zunächst eine Frage nach dem faktischen Inhalt und dem faktischen Lauf der Erscheinungen, die keineswegs auf subjektive Bewusstseinsleistungen zurückführbar sind. „Dass diese Wahrnehmung da mit diesem Inhalt ist und dass sie so und so in andere Wahrnehmungen übergeht, das ist das *brutum factum*" (Ms. D 13 II/206b).

Die Konstitution einer wirklichen Welt hat nicht nur subjektive, sondern auch objektive Möglichkeitsbedingungen, da sie nicht nur voraussetzt, dass das Subjekt das *Vermögen* hat, Apperzeptionsakte zu vollziehen, sondern auch, dass der vorgegebene *Stoff* es zulässt. Deshalb sind in der Naturkonstitution die Seite der erkennenden Wesen und die der Natur selbst auseinanderzuhalten (Hua XXX, 309) und neben einer „Ichverrücktheit" ist eine „Weltverrücktheit" anzusetzen (Hua XXXIX, 479). Die in §§ 32 und 65-66 der *Prolegomena zur reinen Logik* in Bezug auf die logische Erkenntnis formulierte

Bull. anal. phén. XVII 6 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

Unterscheidung zwischen noetischen, nämlich in den Akten gegründeten und objektiven, nämlich im Inhalt gegründeten Bedingungen der Möglichkeit ist demnach selbst auf die Weltkonstitution anzuwenden.

Die Relativität jedes Seienden auf die transzendentale Subjektivität ist also eine *bloß formale*. Denn das transzendentale Ich „enthält keinerlei Prinzip, aus dem sich seine *cogitata* oder deren Wesensstrukturen ergeben könnten", und fungiert als Geltungsgrund „nur in dem formalen Sinn, dass es der letzte Ort aller Ausweisung ist" (Tugendhat 1967, 212). Es ist daher nicht das Prinzip der Konstitution, sondern nur die letzte jeweilige Stätte aller Geltung und Ausweisung: Alles, was dem Ich rechtmäßig gelten soll, muss sich in den Akten des Ich geben und ausweisen, aber kann nicht aus dem Ich begründet werden (ebd. 199, 212ff.). Demgemäß sind die *ontologische Ebene der Konstitution* und die *erkenntnismäßige Ebene der Ausweisung* zu unterscheiden (ebd. 220ff.): Die *Konstitution der Anderen für mich* deckt sich nicht mit dem *Sein der Anderen*, die für sich oder absolut Seiende sind und sich in meinen Akten als unabhängig von meinen Akten konstituieren. Da also sich die Anderen für mich *erkenntnismäßig* in meinen Akten konstituieren, aber sie sich *seinsmäßig* nicht in meinen Akten konstituieren, fallen das „für mich" und das „für sich", d.h. die erkenntnismäßige und die ontologische Ebene nicht zusammen. Daraus ergibt sich, dass das „Prinzip des erkenntnismäßigen Primats meines *ego cogito* universale Gültigkeit nur hat, wenn es nicht zugleich als ontologisches beansprucht wird" (ebd. 222). Denn nur insofern ich das Sein für sich der Anderen nicht auf das Sein für mich der Anderen reduziere, kann ich die Anderen als transzendental ebenso wie ich ansehen, obschon sie nicht „in Originalität und schlichter apodiktischer Evidenz, sondern in einer Evidenz äußerer Erfahrung gegeben sind" (Hua I, 175), also kein Residuum der Reduktion bzw. kein Subjektives in erkenntnismäßigem Sinn bilden.

7. Der vorgegebene Stoff als Prinzip der Konstitution

Zur These der Absolutheit des Bewusstseins und der Relativität der Welt kommt Husserl durch die Variationsmethode. Denn die Möglichkeit eines Bewusstseins ohne Welt wird durch Abwandlung vom Inhalt des Bewusstseins gewonnen: Das von mir untrennbare Niveau der Erscheinungen könnte „vielfältig gewandelt gedacht werden […], ohne dass ich aufhörte zu sein, und darunter so, dass dieses Ich […] erkennen würde: Das erscheinende Ding, die erscheinende Natur ist nicht, […] es ist kein Rechtsgrund mehr, an einer Natur festzuhalten etc." (Hua XIV, 246). Dass Bewusstsein existieren kann, ohne dass eine transzendente Realität ist, „sagt […] nur: Ein einzelnes monadisches

Bull. anal. phén. XVII 6 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

Sein ist denkbar ohne konstituierte Natur. Und ‚denkbar' sagt: Wir können die immanente Zeit willkürlich besetzen, so dass keine Natur konstituiert wäre" (Hua XXXVI, 79). Insofern also die zeitliche Synthesis ohne apperzeptive Synthesis bestehen kann, kann das Bewusstsein als einheitlicher Erlebnisstrom bestehen, auch wenn die die Zeitform erfüllenden Inhalte sachlich zusammenhangslos sind und ihr Lauf keine Ding- und Weltkonstitution ermöglicht. Bestünde zwischen den *Erscheinungsinhalten* keine sachliche Verbundenheit, dann könnten im *Bewusstsein* kein objektiver Sinn und keine Erkenntnisbildung entspringen. Die Konstitution einer seienden Welt ist demgemäß auf die *inhaltliche Besetzung der Zeitform* angewiesen, die keineswegs durch das Bewusstsein bestimmt werden kann. „Die Hyle kommt zufällig, sie steht nur unter den allgemeinsten Wesensgesetzen kontinuierlicher Zeiterfüllung" (Hua XIV, 14). Dass Bewusstsein ohne Welt bestehen kann, heißt also bloß, dass formal-zeitliche Synthesen (die unabhängig vom Inhalt sind) ohne sachlich-assoziative Synthesen (die vom Inhalt bedingt werden) bestehen können. In diesem Fall gäbe es eine bewusste Sukzession von Erscheinungen, aber die Weltkonstitution wäre unmöglich, weil sich eine „einstimmig setzbare, also seiende Welt" (Hua III, 497) durch sachliche Synthesen konstituiert, die nicht im Bewusstsein, sondern im Inhalt gründen. Das Bewusstsein mit seinen Leistungen ist daher notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung der Konstitution einer objektiven Welt.

Die Unterscheidung zwischen formalen und sachlichen Synthesen liegt auch der Ansetzung einer Auflösung des personalen Ich zugrunde. Denn „Ich als *Ich* habe Einheit durch die Welt, wenn sie wirkliche Welt ist, wenn sie Titel für ein Reich der Wahrheiten an sich ist" (Ms. A VI 30/38b), weil Bedingung der Konstitution meines personalen Ich ist, dass eine einstimmig bestimmbare „Objektwelt für mich beständig erhalten bleibt" (ebd. 54b), d.h. eine „Natur ‚an sich'" besteht (ebd. 49a). „Ohne Objekt bin ich nicht Ich" (ebd. 54a). Wenn nämlich die Dinge und ihre Bestimmungen gesetzlos wechselten, könnten für mich wahre Objekte nicht bestehen und ich wäre kein identisches Subjekt meiner Akte, sondern „ein ‚vielfärbiges' Selbst", d.h. ein Ich-Pol, der „keinen personalen habituellen Sinn" hat, obwohl ich die formale „Einheit meines Lebens, die Mannigfaltigkeit meiner Empfindungsdaten in der Einheit der immanenten Zeit" hätte: „Ich bin, aber ich bin ich nicht in Bezug auf eine Natur, eine Welt und nicht in einer Welt, weltlos", weshalb mein Leben mitsamt der Ich-Polarisierung verbleibt, wenngleich es ein „objektiv sinnloses" ist (ebd. 52b).

Zeitliche Daten haben eine „außerzeitliche Materie" sowie „außerzeitliche Bestimmungen" (Hua X, 63, 65), die „das bewusstseinsfremd Gewordene, Empfangene" darstellen und keineswegs vom Bewusstsein geschaffen werden (ebd. 100). Ohne zeitliche Synthesis kann kein Inhalt gegeben sein. Was aber

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

die *sachliche* Struktur der Erfahrungswelt bestimmt, d.h. was bewirkt, dass etwa ein Rotmoment oder ein Blaumoment erscheint, liegt nicht an der zeitlichen Synthesis, die als *bloß formal-universale Synthesis* alle Inhalte unabhängig von ihrer sachlichen Besonderheit verbindet. Zeitbewusstsein ist nämlich „nur ein eine allgemeine Form herstellendes Bewusstsein" (Husserl 1972, 76, 207), weil die Zeitform — genauso wie das leere Etwas der formalen Ontologie — eine allgemeinste Form jedes erdenklichen individuellen Inhalts ist, der je nach seiner sachhaltigen Eigenart verschieden ist (Hua XI, 138, 333f.; Hua Mat VIII, 295ff.).[1] Deshalb „ist die intentionale Analyse des Zeitbewusstseins und seiner Leistung von vornherein eine abstraktive": Da sie „von dem Inhaltlichen abstrahiert", kann sie nicht sagen, „was dem jeweiligen Gegenstand inhaltliche Einheit gibt, was Unterschiede des einen und anderen inhaltlich ausmacht" (Hua XI, 128), d.h. was die Apperzeption bestimmt.

Was sich konstituiert, hängt von der sinnlich vorgegebenen ichfremden Hyle ab, die den „irrationalen Gehalt des Bewusstseins" bildet (Hua XIV, 291): Da der Inhalt des Seins und der Seinsformen durch den *irrationalen Stoff* bestimmt wird (Hua XXVIII, 226; Hua Mat IX, 196f.), ist die Konstitution auf das „empirisch Zufällige" oder „materiale Faktum" angewiesen (Hua XIV, 306). Die Struktur der Hyle hängt demnach nicht vom Subjekt, sondern von der Beschaffenheit der Hyle ab. Solche Beschaffenheit, die die Konstitution bestimmt und durch das Subjekt nicht bestimmt wird, ist ein letztes und unerklärbares Faktum. „Ursinnlichkeit, Empfindung etc. erwächst *nicht aus immanenten Gründen*, aus seelischen Tendenzen, sie ist einfach da, tritt auf" (Hua IV, 335).

Die Hyle besteht im „Nicht-Ich", das ein „Ungeistiges" ist und ohne das kein Ich möglich ist (Hua XIII, 92; Hua XIV, 379, 244, 52). Denn „notwendig gehört zum Ich ein Reich der Gegenständlichkeiten, die nicht selbst Bewusstsein oder gar Ich sind": Das Objekt, d.h. „das ichfremde Individuelle" ist „bewusst, aber nicht Bewusstsein" und somit nicht „ichlich, subjektiv", obwohl es „im Subjektiven des Bewusstseins Bewusstes" ist (Hua XIV, 51 und Anm. 2). Da es nicht „als reell einig mit dem Subjektiven sein kann" und „es sich als etwas gibt, was vom Vermeintsein und Wahrgenommensein unabhängig ist (wenn es in Wahrheit ist)", heißt das Transzendente „im prägnanten Sinn objektiv, dem Ich und allem Subjektiven, allem untrennbar und reell mit dem Ich

[1] Solchen bloß formalen Charakter teilt die zeitliche Synthesis mit der kategorialen Synthesis: Genauso wie die kollektive Verbindung eine „lose und äußerliche" ist gegenüber der inhaltlichen Verbindung (Hua XII, 20), ist die zeitliche Einheit eine „losere" gegenüber der assoziativen Einheit (Hua Mat VIII, 297), die „inhaltliche Bedingungen" hat (ebd. 9).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

und Ichleben Einigen, gegenüberseiend als nicht-subjektiv“ (ebd. 52). Das Bewusste ist also nicht selbst Bewusstsein oder Bewusstseinsimmanentes, denn „für mich ist, was ich selbst nicht bin, aber was ich in meinem Sein […] bewusst habe als Nicht-Ich. […] Das Subjektive ist Bewusstsein von Nichtsubjektivem, und die Zeitigung ist auch Zeitigung dieses Nichtsubjektiven“ (Hua Mat VIII, 361). Demgemäß bildet das Nicht-Ich den „nichtsubjektive[n] Kern“ der Konstitution (ebd.) und das transzendentale Ich ist „ein Relatives, eine ichliche Struktur gegenüber dem, was dem Ich vorgegeben ist“ (ebd. 59), weil „es zum Wesen des *Ich* gehört, auf ein ihm Fremdes (in einem eigenen Sinn ‚Äußeres‘) angewiesen zu sein und reizbar zu sein“ (Ms. E III 2/22a). Das „*Ich-fremde*“ oder „*Hyletische*“ ist gerade das, was „dem puren *Ich* vorgegeben“ ist (ebd.), es „*affiziert*“ und somit „das Subjekt zu Tätigkeiten motiviert“ (ebd. 22b).

Jedes Erlebnis ist insofern „zweiseitig“, als es eine „ichliche“ und eine „ichlose“, „ichfremde“ oder „hyletische“ Seite hat, die die Seite des Inhalts darstellt (Hua Mat VIII, 183, 188f.), Als „das letzte Ichfremde“ gelten „die ‚sinnlichen Daten‘ in ‚sinnlichen Feldern‘“ (ebd. 295), d.h. die „ständige Kernschicht der ‚Sinnesfelder‘, des Vor-Ichlichen“, welche in aller ichlichen Leistung vorausgesetzt ist als ihre „letztliche […] *Materie*“ (Hua XXXIX, 432). Das Korrelat des Aktbewusstseins ist gerade „ein nicht-ichliches, ein sachliches Wahrnehmungsfeld“ (Hua XLII, 54), das den Aktvollzug bestimmt. Denn die ichfremde sinnliche „Materie“ fungiert als „Reiz zum Aktus“ (Hua XXXIX, 433) und somit als Quelle der Intention: Letztere wird vom vorgegebenen sinnlichen Inhalt bedingt, weil sie sich auf eine Abgehobenheit richtet, die eine Affektion ausübt und das Zuwenden des Ich motiviert (Hua XI, 84f.; Hua IX, 131, 209; Hua XXXVII, 332). Akte stellen demnach eine „Antwort“ auf eine Affektion dar,[1] da sie durch Affektionen oder Impressionen, also durch das „ichfremd Affizierende“ motiviert sind (Hua XI, 342; Hua IV, 336). Gegenstände werden durch Akte erfasst, Akte kommen jedoch durch affizierende Inhalte zustande, die das wahrhafte Erste darstellen: Ohne inhaltliche Abhebungen gibt es keine Affektionen und ohne Affektionen keine intentionalen Akte. Die Urquelle der Intention liegt darum in den passiv gegebenen Gliederungen des Wahrnehmungsfelds, also in den sachlichen Zusammenhängen zwischen sinnlichen Inhalten.[2]

Indem er die Faktizität der Konstitution erörtert, schreibt Husserl:

[1] Vgl. Hua XI, 166f.; Hua Mat VIII, 184, 189, 191; Hua XLII, 28, 34, 35.
[2] Vgl. De Palma (2015).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

> Wir kommen auf letzte „Tatsachen“ — Urtatsachen, auf letzte Notwendigkeiten, die Urnotwendigkeiten. Aber *ich* denke sie, ich frage zurück und komme auf sie schließlich von der Welt her, die ich schon habe. […] Ich bin das Urfaktum in diesem Gang, ich erkenne, dass zu meinem faktischen Vermögen der Wesensvariation etc. in meinem faktischen Rückfragen sich die und die mir eigenen Urbestände ergeben, als Urstrukturen meiner Faktizität. Und dass ich in mir einen Kern von „Urzufälligem“ trage in Wesensformen […]. Mein faktisches Sein kann ich nicht überschreiten (Hua XV, 385f.).

Letzte oder Urtatsachen sind „mein urtümliches Ich“ und „mein urtümliches Nicht-Ich“, die als „Urvoraussetzungen“ der Konstitution gelten (Hua Mat VIII, 199). Deren Beschaffenheit ist zufällig und somit unerklärbar: Sie könnte verschieden sein und keine Weltkonstitution gestatten. Insofern also ihre Konstitution nicht notwendig, sondern kontingent ist, ist „die Welt ihrer Existenz und ihrem Sosein nach ein irrationales Faktum“ (Hua XVI, 289). Das Faktische ist eben das „Irrationale“ (Ms. B I 4/2b), d.h. das, was auf apriorische oder Vernunftgesetze nicht zurückführbar ist (Hua XXXVI, 18).

8. Der irrationale Grund der Rationalität

In der 1812 gehaltenen Vorlesung über die *Transzendentale Logik* schreibt Fichte:

> Durch den Begriff, in jeder Rücksicht[,] ist ja die Welt gesetzt, und diesen muss sie ausdrücken, ausserdem wäre sie nicht: was aber durch den Begriff bestimmt ist, ist ja nicht das empirische, sondern für das empirische bleibt nur übrig dasjenige, was durchaus nicht durch den Begriff bestimmt ist. Es kommt in dieser Einsicht nur darauf an, dass man diese beiden Bestandtheile des faktischen Seyn[s] wohl scheide. […] Das empirische ist seinem Daseyn nach zwar, durchaus aber nicht seiner Bestimmtheit nach, begreiflich. Diese Unbegreiflichkeit, mithin Absolutheit für den Verstand ist es nun, welche von jeher veranlasst hat, u. noch veranlasst[,] dieselbe für ein absolutes Seyn zu halten, und welche allen Dogmatismus […] herbeigeführt hat (GA II/14, 334).

Das Empirische seiner Bestimmtheit nach sei jedoch „nur darum unbegreiflich […], weil es das absolute Nichts ist; lediglich dazu da im Begriffe, um am Gegensatze mit demselben das wahrhaftige *Was* zu verstehen, als solches“, denn erst „die Begriffmäßigkeit […] muss seyn […]: u. ausserdem ist keine Welt möglich“ (ebd. 334f.). Der *faktische Inhalt* ist irrelevant, insofern es keine Notwendigkeit in sich trägt:

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

> Wir haben das ganze faktische […] in seiner Form eingesehen, als durchaus nothwendig […]. Bloß mit dem Unterschiede, daß wir für den einen Theil des Faktum, die Ichheit, das bestimmte, u. qualitative Gesez in seinem Inhalte, einsehen; für den faktischen Inhalt dieser SichAnschauung des Ich, nur überhaupt einsehen, daß eine seyn müsse; dafür aber, daß gerade diese sey, kein Gesez haben: zugleich aber auch scharf einsehen, daß es ein solches Gesez gar nicht geben könne, daß darum das qualitative Gesez für diese Bestimmtheit eben die Gesezlosigkeit selbst sey. Wird nun das notwhendige als a priorisch genannt, so haben wir in diesem Sinne durchaus die ganze Fakticität als apriorisch eingesehen (ebd. 337f.).

Fichte bemerkt anderswo: „Es ist das Grundgebrechen aller, ihre Grenzen verkennenden, vermeintlichen Wissenschaft (des transzendentalen Verstandesgebrauchs), wenn sie sich nicht begnügen will, das Faktum rein als Faktum zu nehmen, sondern es metaphysiziert" (GA I/9, 188). Er selbst metaphysiziert jedoch das Faktum, indem er ein Zufälliges als ein Notwendiges hinstellt. Die Begriffsmäßigkeit, d.h. die apriorische Form der Erfahrungswelt ist nämlich keine Notwendigkeit, sondern ein Faktum, weil sie auf „den faktischen Inhalt" der Erscheinungen angewiesen ist. Die Erfahrung könnte ein Gewühl von Erscheinungen sein, das keine Begriffsmäßigkeit aufweist — genauso wie ein Traum, der neben Regelmäßigkeiten die sinnlosesten Aufeinanderfolgen bringt: „Während wir mit einem Bekannten sprechen, verwandelt er sich in einem anderen, zuweilen verwandeln wir uns sogar selbst, auch die Umgebung, die ganze Gegend nimmt im Handumdrehen neue und groteske Formen an usf." (Stumpf 1939/40, 601). Weder Naturgesetze noch Begriffe wie Substanz und Kausalität noch Prinzipien wie der Satz vom Widerspruch sind auf derartige Erscheinungen anwendbar, in denen sich kein Ding und keine Welt konstituieren können.

Das „wahrhaftige *Was*" ist der sinnliche Sach- oder Wasgehalt des jeweilig Gegebenen, der ein Zufälliges oder Faktisches, also ein aus Begriffen und Prinzipien Unableitbares ist. Weit davon, „das absolute Nichts" zu sein, wie Fichte nihilistisch behauptet, ist das empirisch Gegebene seiner empirischen Bestimmtheit nach dasjenige, das die Wesensstruktur der Erfahrungswelt bestimmt und deren Erkenntnis ermöglicht, insofern es die sachlichen Zusammenhänge zwischen den Erscheinungen ergibt. Die Begriffsmäßigkeit der Welt ist auf die zufällige Bestimmtheit des Gegebenen angewiesen. Der Grund der Rationalität oder apriorischen Gesetzmäßigkeit der Welt ist demzufolge ein Irrationales, d.h. etwas, das anders sein könnte und nicht aus apriorischen oder Vernunftgesetzen erklärbar ist. Es geht um ein Faktum, das rein als Faktum zu nehmen, also bloß festzustellen ist. Jeder Versuch, es wegzudeuten, ist eine idealistische Täuschung.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

Als „Norm der Möglichkeit“ ist das Apriori „vom Grund aus gestaltend für die Methode der Rationalisierung des Faktums“, die „lehrt, das Faktum rational zu ‚erklären‘, nämlich es aus Prinzipien verständlich zu machen“ (Hua XLI, 320). Nun, in einem späten Text bezeichnet Husserl „[d]as Faktum, das Irrationale als Voraussetzung aller Rationalität“ (Hua XLII, 66) sowie als das „letztlich Wirkliche[]“ (ebd. 67) und in Bezug darauf, dass die Konstitution in der passiven Einheitsbildung gründet, schreibt er: „‚Irrationales Faktum‘ — alles letztlich faktisch, also auch die Wesensstruktur, als Prinzip der Erklärungen“ (ebd.).

Als ichfremd kann das sinnlich Gegebene bzw. das Wirkliche durch Denktätigkeit erfasst, aber nicht geschöpft oder verändert werden. Für es gilt das, was Hegel über die Natur als das Andere der Idee sagt: Es zeigt „keine Freiheit, sondern Notwendigkeit und Zufälligkeit“ (HW IX, § 248).[1] Deshalb kann es in seiner sachlichen Beschaffenheit und sachlichen Wesensstruktur *beschrieben oder aufgeklärt, aber nicht erklärt* werden. Es gilt also nicht, schimärische Erklärungen zu ersinnen, die das Gegebene und seine apriorischen Formen im Subjekt begründen. Es gilt vielmehr, sachliche Gegebenheiten festzustellen, wobei mit „Gegebenheiten“ nicht nur einzelne Inhalte bezeichnet werden, sondern auch Strukturzusammenhänge, die zwischen den einzelnen Inhalten bestehen, in der Natur letzterer gründen und ebenso wie letztere sinnlich erfahren werden.

Danksagung Ich danke der Direktorin des Husserl-Archivs in Löwen, Prof. Julia Jansen, für die Genehmigung, aus Husserls unveröffentlichten Manuskripten zu zitieren, sowie Wolfgang Kaltenbacher für die Hinweise zur Verbesserung des Textes.

[1] Die Ohnmacht des Begriffs (d.h. des Denkens), die Zufälligkeiten und Besonderheiten der Natur (d.h. der Wirklichkeit) zu begreifen, *konstruieren und deduzieren,* gibt Hegel mittels eines idealistischen Blendwerks für die „Ohnmacht der Natur“ aus, „den Begriff in seiner Ausführung festzuhalten“ (HW IX, § 250 A; vgl. HW VI, 282). Dadurch gibt er implizit zu, dass die Welt „nicht aus bloßen Kategorien oder reinen Begriffen, […] sondern aus konkreten und zufälligen Dingen“ besteht, weshalb es „um das Unlogische“ geht, nämlich „um jenes andere, das nicht der Begriff ist, sondern sein Gegenteil, welches den Begriff gleichsam unwillig annimmt“ (Schelling 1972, 225).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

Abkürzungen

AA	*Kants Gesammelte Schriften*. Hg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Reimer (dann De Gruyter), 1900 ff.
GA	Fichte, J. G., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromman-Holzboog, 1962-2012.
Hua	*Husserliana. Edmund Husserl – Gesammelte Werke*. Den Haag: Nijhoff (dann Kluwer, dann Springer), 1950 ff.
Hua Mat	*Husserliana Materialien. Edmund Husserl – Materialien*. Dordrecht: Kluwer (dann Springer), 2001 ff.
HW	Hegel, G. W. F., *Werke in zwanzig Bänden*. Hg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel. Frankfurt: Suhrkamp, 1969-1971.
JW	Jacobi, F. H., *Werke*. Hg. von F. Köppen und F. Roth. 6 Bde. Leipzig: Fleischer, 1812-1825.

Literatur

Cohen, H. (1984). *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik*. In *Werke*. Bd. V/1 (1–162). Hildesheim/Zürich/New York: Olms.

De Palma, V. (2010). Die Kategorien des Sinnlichen. Zu Husserls Kategorienlehre. *Phänomenologische Forschungen*: 23–39.

De Palma, V. (2014). Die Fakta leiten alle Eidetik. Zu Husserls Begriff des materialen Apriori. *Husserl Studies* 30: 195–223.

De Palma, V. (2015). Der Ursprung des Akts. Husserls Begriff der genetischen Phänomenologie und die Frage nach der Weltkonstitution. *Husserl Studies* 31: 189–212.

De Palma, V. (2016a). Subjekt und Erfahrung. Grundlagen und Implikationen von Husserls Kritik an die transzendentale Methode Kants. *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy* 8: 304–325.

De Palma, V. (2016b). Phänomenologie–Psychologie oder Ontologie? *Bulletin d'analyse phénoménologique* 12, N° 8: 1–28.

De Palma, V. (2021). Phenomenology and British empiricism. In De Santis, D., Hopkins, B., Majolino, C. (Eds.). *The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy* (73–86). New York: Routledge.

Holenstein, E. (1972). *Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*. Den Haag: Nijhoff.

Husserl, E. (1972). *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Hamburg: Meiner.

Kant, I. (1781/87). *Kritik der reinen Vernunft*. Riga: Hartknoch.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

Lask, E. (1923). *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*. In *Gesammelte Schriften*. Bd. II (1–282). Tübingen: Mohr.
Löwith, K. (1986). Vicos Grundsatz: verum et factum convertuntur. Seine theologische Prämisse und deren säkulare Konsequenzen. In *Sämtliche Schriften*. Bd. IX (195–227). Stuttgart: Metzler.
Maimon, S. (1790). *Versuch über die Transzendentalphilosophie*. Berlin: Voß.
Maimon, S. (1794). *Die Kathegorien des Aristoteles*. Berlin: Felisch.
Martin, G. (1969). *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie*. Berlin: De Gruyter.
Natorp, P. (1973). Zur Frage der logischen Methode. In Noack, H. (Hg.). *Husserl* (1–15). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
Paton, H. J. (1936). *Kant's Metaphysic of Experience. A Commentary on the First Half of the „Kritik der reinen Vernunft"*. Bd. I. London: Allen & Unwin.
Puntel, L. B. (1983). Transzendentaler und absoluter Idealismus. In Henrich, D. (Hg.). *Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie* (198–229). Stuttgart: Klett-Cotta.
Scheler, M. (1966). *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. In *Gesammelte Werke*. Bd. II. Bern/München: Franke.
Schelling, F. W. J. (1972). *Grundlegung der positiven Philosophie*. Münchner Vorlesung WS 1832/33 und SS 1833. Torino: Bottega d'Erasmo.
Sellars, W. (1981). Foundations for a Metaphysics of Pure Process. *The Monist* 64: 3–90.
Stumpf, C. (1891). Psychologie und Erkenntnistheorie. *Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, I Kl. XIX Bd. II Abt.: 465–508.
Stumpf, C. (1939/40). *Erkenntnislehre*. 2 Bde. Leipzig: Barth.
Tugendhat, E. (1967). *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: De Gruyter.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XVII 7, 2021
https://popups.uliege.be/1782-2041/

ISSN: 1782-2041
DOI: 10.25518/1782-2041.1277

Max Scheler's *Biologievorlesung* (1908/09)

MARTINA PROPERZI
Pontificia Università Lateranense
✉ martinaproperzi@alice.it

Abstract The text, known as *Biologievorlesung (1908/09)*, written by the German phenomenologist Max Scheler appeared in 1993 in volume XIV of the Schelerian *Gesammelte Werke* by M.S. Frings. It collects the surviving fragments of the notes on the "Gnoseological foundations of biology" elaborated by Scheler for the cycle of lectures, which were held as *Privatdozent* at the University of Munich in the winter semester of the academic year 1908-1909. Despite being interesting in many respects, the text is still largely unexplored to the very day. In this article I intend to focus on two points: 1) demonstrate the relatively advanced state of progress of the proposal expressed therein by the author compared to his real first phenomenological production between the publication in 1912 of the long article *Über Selbsttäuschungen* and 1922, the year that marks Scheler's open detachment from the Catholic cultural horizon hitherto embraced, and 2) bring out the systematic unity of the epistemological, ontological and phenomenological themes, articulated here, in a first attempt to develop an ontology of modern science, understood as the product of a vision of a historically located world, through a descriptive analysis of the intentional structures of consciousness implicated in intellectual knowledge.

Keywords Scheler, life, biology, eidetic description, ontology of science.

1. Introduction

The text, known as *Biologievorlesung (1908/09)*, written by the German phenomenologist Max Scheler, appeared in 1993 in volume XIV of Scheler's *Gesammelte Werke* by M.S. Frings. It collects the surviving fragments of the notes on the "Gnoseological foundations of biology" (*Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Biologie*) elaborated by Scheler for the cycle of lectures, which were held as *Privatdozent* at the University of Munich in the winter semester of the academic year 1908-1909. The text belongs to the group of documents that testify Scheler's progressive approach to the phenomenological movement.[1] At a historiographical level, its importance lies mainly in the fact that it contributes to shedding light on a phase of the Schelerian intellectual path that is difficult to interpret for the contemporary scholar because it is marked by the absence of publications. In fact, almost ten years of "silence" passed after the publication of the article *Kant und die moderne Kultur. Ein Gedenkblatt* in 1904 in the *Allgemeine Zeitung*: the article *Über Selbsttäuschungen* appears only in 1912 in the *Zeitschrift für Psychopathologie* and reveals the new philosophical profile of Scheler, that of the realist phenomenologist, properly inspired by the circle of young scholars gathered in Gottingen around his figure.[2] As regards the breadth of the fragment that has come down to us, the range of topics dealt with as well as the systematicity and depth of the argumentations put in place in the *Biologievorlesung (1908/09)* — albeit within the limits of an author who has always been accused of being little willing to deepen the analysis — are comparable only to two writings of the period 1905-1911. The first is the long fragment of the *Logik*, a work of neo-Kantian

[1] The notes by Johannes Daubert (supplemented by those of Alexander Pfänder) relating to the first conference held by Scheler at the *Akademischer Verein für Psychologie* in Munich on the subject of the phenomenology of space have only recently been published by Karl Schumann. See: K. Schumann, Max Scheler. Sulla fenomenologia dello spazio. Conferenza del luglio 1907, in: S. Besoli, L. Guidetti (Eds.), *Il Realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei circoli di Monaco e Gottinga*, Macerata, Quodlibet, 2000, pp. 89-92. Other lectures at the *Verein* were given by Scheler in the summer of 1908. Most of the arguments developed there were brought together in the first edition (1912) of the article *Über Selbsttäuschungen*, republished in 1915 in the collection *Die Abhandlung und Aufsätze: Vom Umsturz der Werte* in extended version and with the new title *Die Idole der Selbsterkenntnis*.

[2] Alexander Koyré describes the club as a "Schelerian sect". On the topic see: G. Caronello, *Scheda biografica*, in: M. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori. Nuovo tentativo di Fondazione di un personalismo etico,* edited by G. Caronello, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1996, pp. 97-103, p. 99.

Bull. anal. phén. XVII 7 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

inspiration, specifically inspired to the Marburg school, which Scheler started in 1904 by designing three volumes of which, however, only the first was completed — and that was later withdrawn from printing in 1906. The second writing is the essay *Lehre von den drei Tatsachen*, which was developed between 1911 and 1912. Despite being interesting in many respects, the *Biologievorlesung (1908/09)* is still largely unknown to the very day. In fact, only a handful of specialised studies are dedicated to it.[1]

In this article I intend to make a contribution in this direction, focusing my attention on two points: 1) demonstrate the relatively advanced state of progress of the proposal expressed therein by the author with respect to his actual first phenomenological production spanning from 1911-1912 to 1922, the year of the open separation from the Catholic Church and from the corresponding cultural horizon, and 2) bring out the systematic unity of the epistemological, ontological and phenomenological themes, articulated here, in a first attempt to develop an ontology of modern science, understood as the product of a vision of a historically located world, through a descriptive analysis of the intentional structures of consciousness implicated in intellectual knowledge. Before plunging in the examination of the fragment, I would like to make some introductory remarks, which will be followed by a schematic reconstruction of the structure of the article.

1.1 Prolegomena to the examination of the text

First of all, I would like to recall the author's relationship with the founder of classical phenomenology, Edmund Husserl. As has been shown by in-depth historiographical studies, in various sections of his work, including the 1922 essay *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, Scheler deliberately distorted data relating to his first personal encounters with Husserl, perhaps in order to demonstrate an autonomous path of elaboration of the phenomenological issue.[24] In a well-known passage from the preface to the first unitary edition

[1] G. Mancuso, Lineamenti per un'ontologia generale della natura e per una teoria biologica della conoscenza: la *"Biologievorlesung"* del 1908-1909, in: S. Besoli, G. Mancuso (Eds.), *Un sistema, mai concluso, che cresce con la vita. Studi sulla filosofia di Max Scheler*, Macerata, Quodlibet, 2010, pp. 133-158.

[2] W. Henckmann, Die Anfänge von Schelers Philosophie in Jena, in: C. Bermes, W. Henckmann, H. Leonardy (Eds.), *Denken des Ursprungs, Ursprung des Denkens. Schelers Philosophie und ihre Anfänge in Jena*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1998, pp. 11-33. For example, Scheler anticipates the meeting with Husserl by

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

(1916) of his masterpiece, *Der Formalismus in die Ethik und die materiale Wertethik*, Scheler writes:

> I owe to the significant works of Edmund Husserl the methodological consciousness of the unity and sense of the phenomenological attitude, which binds together the coeditors of the *Jahrbuch*, men who otherwise vastly differ in both worldview and philosophical matters. The following investigations, too, owe much in their essentials to the works of the editor of the *Jahrbuch.* But I must claim the authorship of and take full responsibility for the manner in which I understand and execute this attitude, even more so, of course, for its application to the groups of problems discussed.[1]

Although in a highly critical sense, this claim of autonomy advanced by the author is confirmed by Husserl. In his correspondence with Adolph Grimme and Roman Ingarden, dating back to 1917-1918 and 1927-1931, respectively, Husserl describes how Scheler came into possession of his phenomenology and method, enslaving them to his own intellectual needs.[2] Nonetheless, it is to Husserl that Scheler largely owes his academic career. In 1910, in fact, when the latter lost his teaching position in Munich following a public scandal involving his first wife Amelie von Dewitz-Krebs — who publicly accused Scheler of amoral conduct for an alleged relationship with the wife of a colleague —, it was Husserl himself who wrote a reference letter for him in which he argued that Scheler was a researcher of the highest level, independent and rigorous from a scientific point of view. As Eugene Kelly notes, the apparently incongruous attitude held by Husserl towards Scheler and towards his phenomenological proposal is understandable only if interpreted in the light of the deep evolution that the reflection of both authors went through.[3]

On a strictly philosophical level, the work that initiated the entire phenomenological movement, the Husserlian *Logische Untersuchungen*, was repeatedly criticised for idealism by the young pre- and proto-phenomenologist

---

a year — from 1902 to 1901 — which took place in Halle on the occasion of a meeting of the collaborators of the *Kantstudien*.

[1] M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethishen Personalismus*, in: *Gesammelte Werke*, Vol. II, edited by M. Scheu Scheler, Bern-München, Francke, 1980, p. 11; Engl. transl. *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values. A New Attempt Toward A Foundation of An Ethical Personalism,* edited by M.S. Frings, R.L. Funk, Evaston (IL), Northwestern University Press, 1973, pp. xix.

[2] E. Husserl, *Briefwechsel*, Band III, edited by K. Schumann, Den Haag, Kluwer, 1994.

[3] E. Kelly, Max Scheler, in: S. Luft, S. Overgaard (Eds.), *The Routledge Companion to Phenomenology, Routledge*, London 2011, pp. 40-49, p. 41.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

Scheler. In the work *Logik* he accuses him of promoting a Platonic conception of objects and logical laws.[1] In *Biologievorlesung (1908/09)* Scheler briefly discusses the erroneous implications of this alleged Platonic idealism as regards the theorisation of the relationship between logical and physical necessity.[2] The accusation of idealism is a constant in Scheler's reception of Husserl's phenomenological writings. However, as early as 1912, and thus prior to the publication of the first book of *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913), which marks the birth of phenomenology as transcendental idealism as well as the break between Husserl and most of the so-called realist exponents of the phenomenological movement, Scheler will no longer speak of Platonic idealism, accusing Husserl of promoting a modern-style idealism, specifically in the Cartesian version of the primacy of internal over external perception.[3] The changed critical figure is silenced by the author: Scheler now contrasts writings such as *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1911) with the "correct" objectivism of the *Logische Untersuchungen*.

Speaking of objectivism, it should be noted that Scheler's active participation in the realist circles of Munich and Göttingen progressively materialised in the assimilation of the theme of eidetics. Eidetics can be defined as a descriptive semantic analysis interested in the "ideal" (*eidetisch*) or "essential" (*wesentlich*) aspect of meanings.[4] It assumes the intentionality or directionality to the object as a basic characteristic of human consciousness, which phenomenologists interpret as a "lived" (*Erleben*) experience, that is, an experience in the first person — which is always an experience "of something" — more precisely an intentional experience. Both the first phenomenologist Husserl and the so-called realists of Munich and Göttingen interpret eidetics as applicable both to the "matter" and to the "form" of the idea or essence, that is to say, to its content-dependent and content-independent qualities, respectively. The idea or essence is understood here as the intentional object or correlative of

[1] M. Scheler, *Logik I,* in: *Gesammelte Werke*, Vol. XIV, edited by M.S. Frings, Bern-München, Francke, 1979, pp. 11-256.
[2] M. Scheler, *Biologievorlesung (1908/09)*, in: *Gesammelte Werke*, Vol. XIV, edited by M.S. Frings, Bonn, Bouvier, 1993, pp. 257-367, pp. 310-311.
[3] M. Scheler, *Die Idole der Selbsterkenntnis*, in: *Gesammelte Werke*, Vol. III, edited by M. Scheu Scheler, Bern-München, Francke, 1955, pp. 213-293; Engl. transl. *The Idols of Self-Knowledge*, in: *Selected Philosophical Essays*, edited by D.R. Lachterman, Evanston (IL), Northwestern University Press, 1973, pp. 3-97, p. 27.
[4] R. Sokolowski*, Introduction to Phenomenology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 177-184.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

consciousness, which "gives itself" (*selbst gibt*) and manifests itself in an intuition that is not sense-perceptive but ideal (essential). From a methodological point of view, eidetic descriptions make use of three operations: imaginative variation, eidetic reduction and formal abstraction. The first operation coincides with the origin at the level of imagination of the potentially infinite variations of a particular instance of the analysed meaning. The second operation shifts the analytical attention from the specific qualities of the imaginative variations to the idea or essence that identifies the invariant or constant qualities of the imaginative variations. The third operation allows you to abstract from the ideal (essential) matter and concentrate the analytical attention on its form. The realists of Munich and Gottingen identify phenomenology and eidetics and, with this, they bypass the acceptance of phenomenology understood as the central descriptive psychology in Husserl until introducing the concept of phenomenology as transcendental idealism where the descriptive analysis is reinterpreted as a noetic-noematic analysis of an act-process (noesis) and of what is meant by it (noema).[1] In a nutshell, following the schematic reconstruction of Barry Smith,[2] we can say that the realists, including Scheler, advocate an object-oriented phenomenology supported by a marked anti-psychologism also critical of the Brentanian legacy that survives in the Husserlian phenomenology — understood as descriptive psychology — until 1913. The anti-psychologism of the Munich and Göttingen realists thus radicalises the criticism that in the first book of the *Logische Untersuchungen*, the *Prolegomena zur reinen Logik*, Husserl himself had moved to the psychological tendencies internal to the modern and contemporary philosophical tradition, which he estimates share a conception of logical laws and logical objects understood as empirical regularities and contents of individual and/or collective psychic life, respectively.[3]

As regards the topic of the cycle of lessons under consideration, the interest for biology is one cultivated by Scheler throughout the course of his life.[4]

---

[1] G. Fréchette, Phenomenology as Descriptive Psychology: The Munich Interpretation, in: *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy*, Vol. 16, n. 2, 2012, pp. 150-170.

[2] B. Smith, Realistic Phenomenology, in: L. Embree (Ed.), *Encyclopedia of Phenomenology*, Dordrecht, Springer, 1995, pp. 586-590.

[3] R.M. Smid, Münchener Phänomenologie — Zur Frühgeschichte des Begriffs, in: H. Spiegelberg, E. Avé-Lallemant (Eds.), *Pfänder Studien*, Den Haag, Nijhoff, 1982, pp. 109-154.

[4] D. Verducci, *La phénoménologie de la vie et la philosophie selon Max Scheler*, *Analecta Husserliana*, Vol. 50, 1997, pp. 165-180. Scheler started his university studies

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

By joining the phenomenological movement, Scheler seems to gain those theoretical and methodological tools that are necessary for him to question himself rigorously on a series of fundamental issues, such as the essence of the living organisation, the possibility of tracing an *a priori* order in the complexity of biological phenomena as well as the limits of the scientific approach to the study of the same. As is well known, the first two issues are masterfully addressed by Scheler in the conference "Die Sonderstellung des Menschen", which was held in Darmstadt on 27th April, 1927.[1] However, already during the first decade of the century, the author conducts a deep reflection on the aforementioned issues.[2] Scheler confronts himself with the most advanced sectors of theoretical and experimental research in the field of life sciences and with the philosophical orientations of the German and French *Lebensphilosophie* (not only Nietzsche, Simmel and Dilthey, but also Bergson, Fouillée and Guyau) and of evolutionism (especially Spencer). In *Biologievorlesung (1908/09)* the theme of biological organisation, its origin and the role played in it by evolutionary-causal factors is central and is developed within a close critical comparison with the position of a leading exponent of neo-Darwinism, such as Ernst Haeckel.

As regards the limits of the scientific approach to the study of vital phenomena, Scheler's reflection is animated by a deep need to defend a prospective pluralism that is considered threatened by the omnipervasiveness of the conceptual categories of science and, above all, by the "anonymity" in which these are placed as cultural prejudices of the modern world.[3] More in general, Scheler believes that science is incapable of a radical self-foundation, a task

---

by enrolling in the Munich medical faculty following biology courses even after moving to Berlin. Here he studies philosophy by coming into contact with two leading exponents of the German *Lebensphilosophie*: Georg Simmel and Wilhelm Dilthey. With the move to Jena, where he becomes a student of the spiritualist Rudolph Eucken, Scheler consolidates his interests between philosophy and the life sciences.

[1] The text of the conference was published in 1927 in *Der Leuchter* and then, in a revised and expanded version, the following year with the new title *Die Stellung des Menschen im Kosmos*.

[2] M. Scheler*, Versuche einer Philosophie des Lebens. Nietzsche-Dilthey-Bergson*, in: *Gesammelte Werke,* Vol. III, edited by M. Scheu Scheler, Bern-München, Francke, 1955, pp. 311-341.

[3] M. Scheler, *Phänomenologie und Erkenntnistheorie,* in: *Gesammelte Werke*, Vol. X, edited by M. Scheu Scheler, Bern-München, Francke, 1957, pp. 377-431; Engl. transl, *Phenomenology and Theory of Knowledge*, in: *Selected Philosophical Essays*, edited by D.R. Lachterman, Evanston (IL), Northwestern University Press, 1973, pp. 136-201.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

that he considers adequately performed only by a critical philosophy, which, like the phenomenological one, is based on the eidetic analysis of the meanings adopted in the scientific theories.[1] This is the position that the author also defends in *Biologievorlesung (1908/09)* regarding the life sciences. However, in a subsequent cycle of lectures that Scheler gives at the University of Cologne in 1926-1927 on the theme "The essence of vital phenomena" (*Das Wesen der Lebenserscheinungen*) the epistemological issue, in particular the problem of the limits of scientific knowledge of vital phenomena, becomes a matter of secondary importance.[2] The Schelerian discussion now focuses on the possibility of a critical theory of knowledge of the living that proves capable of facing the "paradox" of the biological conditioning of the principles and categories adopted by the acquainted.[3] A decisive factor in this passage seems to me to be the elaboration starting from 1923 of the theory of metascience, a theory that is part of the metaphysics programme whose delineation Scheler is committed to until his death — which took place for a heart attack on 18th May, 1928. The eidetics description now becomes functional to the development of a "metaphysics of first-kind", the so-called metasciences, in which the axioms that formally structure the scientific disciplines are first thematised through an eidetic study to then be connected, through inferential reasoning, to the positive, empirical results reached by the same.[4] This is performed in order to achieve a critical knowledge of the object domain of the various disciplines extended both to the being of the essence and to the being of existence.

---

[1] M. Scheler, *Vom Wesen der Philosophie und die moralischen Bedingungen des philosophischen Erkennens,* in: *Gesammelte Werke*, Vol. V, edited by M. Scheu Scheler, Bern-München, Francke, 1954, pp. 61-101; Engl. transl. *The Nature of Philosophy and the Moral Preconditions of Philosophical Knowledge,* in: *On the Eternal in Man,* edited by B. Noble, G. McAleer, New Brunswick (NJ), Transaction Publisher, 2010, pp. 66-104.

[2] Of the six notebooks that make up the *Biologievorlesung* of 1926-1927, the first notebook and some fragments of the second were published as part of the *Manuskripte zu den Metaszienzien*. See: M. Scheler, *Manuskripte zu den Metaszienzien*, in: M. Scheler, *Gesammelte Werke*, Vol. XI, edited by M.S. Frings, Bern-München, Francke, 1979, pp. 125-184, pp. 164-184. The last five notebooks were only recently edited. See: W. Henckmann, *Schelers Biologie-Vorlesung von 1926/1927*, in: D. Gottstein, H.R. Sepp (Eds.), *Polis und Kosmos. Perspektiven einer Philosophie des Politischen und einer philosophischen Kosmologie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2008, pp. 251-271.

[3] M. Scheler, *Manuskripte zu den Metaszienzien*, pp. 164-165.

[4] *Ibid.*, p. 125.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

1.2 Structure of the article

The present article has the following structure: § 2 is dedicated to the examination of sections I, III and IV of the *Biologievorlesung (1908/09)* and attempts to highlight a continuity of themes and arguments with the subsequent Scheler writings, between 1911-1912 and 1922. § 3 concentrates on section II of the fragment, investigated under a systematic lens. In this respect, my goal is to make explicit the presence of a critical project in the making aimed at founding modern science on an ontological basis thanks to the tools provided by eidetic analysis. Compared to the late theory of metasciences, this project certainly lacks an adequate formulation of the critical problem. Nonetheless, especially when considered in the light of the developments that will affect it up to 1921, it reveals original characteristics that depend on the use made of the theory of worldviews (*Weltanschauungstheorie*). This theory, which was adopted by Scheler between the first and second decade of the century, originated by authors, such as Wilhelm Dilthey, Heinrich Gomperz and Wilhelm von Humboldt.[1] The conclusion of the article attempts to reconstruct the Scheler analysis of the concept of "vital form" (*Lebensform*), a central concept in *Biologievorlesung (1908/09)*, which, however, does not find an adequate exploration herein.

2. From "forms in general" to "instinctive movements": the eidetics of *bios* in *Biologievorlesung (1908/09)*

2.1 "Forms in general"

The first section of *Biologievorlesung 1908/09* is entitled "forms in general" (*Formen überhaupt*) and is organised into three subsections: a phenomenological introduction (*Phänomenologische Vorbemerkung*) and two paragraphs dedicated to the distinction between proper form and form of relationship (*Eigenform und Beziehungsform*) and to cosmic individuals (*Kosmische Individuen*), respectively. As you can easily guess, even from the little information provided, the section is very diversified in terms of contents, ranging from (the analysis of) the concept of object form, its modes and levels of reality, to the distinction between matter and form in objects connoted as living and as non-

[1] M. Properzi, Ontologia formale e teoria della negazione dialettica nella prima fenomenologia di Max Scheler. Un percorso di studio dalla fenomenologia alla teoria delle categorie, *Acta Philosophica*, Vol. 29, n. 1, 2020, pp. 115-136.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

living, to the concepts of biological evolution and geological evolution up to the critique of the scientific theory of natural evolution. According to the title, the unifying element of such a vast set of subjects are the object forms, interpreted as "basic elements of our worldview",[1] a characterisation that Scheler will discuss in relatively broad terms in the essay *Vom Wesen der Philosophie* published for the first time in 1917, then in 1921 with the new title *Vom Wesen der Philosophie und die moralischen Bedingungen des philosophischen Erkennens*.[2]

Scheler first of all distinguishes the form from the qualia, in particular from the sensory qualia: the form does not coincide with these pre-intentional qualitative data that lack object structure, which can vary only within a form to which the experiencer has already had access to.[3] The form cannot even be reduced to the structure or order relationship that organises the qualia as components of the intentional object. It cannot, therefore, be interpreted as the result of an associative connection (*assoziative Verbindung*) that structures, orders or organises the qualitative data in the object, according to what the proponents of associationism in psychology claim. In this context, Scheler proposes a classic example: the melody of a song composed of a multiplicity of tones, which is perceived by the listener as one and the same even when the song is performed at different tonal heights.[4] A first positive description of the intuitive datum sees in the form a characteristic, a property (*Merkmal; Eigenschaft*) of the object, which Scheler interprets, therefore, as a whole (*Ganzen*) composed of parts (*Teilen*), namely the object qualities, according to the scheme detailed by Husserl in the third logical research.[5]

At this point Scheler delimits and circumscribes the data described according to a procedure, i.e. that of eidetic reduction, which he compares to the method adopted by negative theology in response to a criticism made by Wilhelm Wundt to the Husserlian *Logische Untersuchungen*.[6] The form, Scheler clarifies, is neither a quality, nor a whole, nor a relationship, nor a feeling, nor a synthetic act of consciousness and not even a teleological unit (*teleologische*

[1] M. Scheler, *Biologievorlesung (1908/09)*, p. 259.
[2] M. Scheler, *The Nature of Philosophy*, pp. 89-97.
[3] M. Scheler, *Biologievorlesung (1908/09)*, p. 259.
[4] *Ibid*.
[5] *Ibid.*, pp. 259-260.
[6] M. Scheler, *Probleme der Religion*, in: *Gesammelte Werke*, Vol. V, edited by M. Scheu Scheler, Bern-München, Francke, 1954, pp. 27-451; Engl. transl. *Problems of Religion*, in: *On the Eternal in Man*, edited by B. Noble, G. McAleer, New Brunswick (NJ), Transaction Publisher, 2010, pp. 105-356, p. 137.

Bull. anal. phén. XVII 7 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

Einung).[1] A series of more or less traditional conceptualisations are thus rejected. First, a certain phenomenology affected by "sensualistic prejudices".[2] From the reading of *Lehre von den drei Tatsachen* we know that this sensualistic phenomenology is that of the early Husserl, to whom Scheler accuses of having amplified the error of the master Carl Stumpf and of certain exponents of the Gestalt psychology, basing the idea on the phenomenal data of sense-perception.[3] However, Scheler forgets the triple articulation of the data as real (*real*), as intentional (*intentional*) and as "*reel*", that is part of the subjective consciousness, which Husserl establishes around 1907 and which allows him, among other things, to overcome that type of foundation accused by Scheler of sensualism.[4] The other objectives of Scheler's critique are Brentano, the mechanistic philosophy linked to the psychological theories of association, Descartes, Aristotle and above all Kant.

In *Biologievorlesung 1908/09* we find a first brief formulation of the famous criticism that Scheler will move to the Kantian conception of the formal in the later work *Formalismus*. The form does not coincide with the a priori laws of apperception or subjective synthesis of the object. In the fragment under consideration here, Scheler writes that

> [in Kant and in the Kantian tradition — editor's note] the following is wrong: a) that the synthetic act in general [...] at first creates or constitutes the form; b) that the forms of external perception (be they aesthetic or theoretical) generally derive from the reality of an internal perception and that only starting from the latter's data are they transposed into the external sphere".[5]

---

[1] M. Scheler, *Biologievorlesung (1908/09),* pp. 259-261.
[2] *Ibid.*, p. 260.
[3] M. Scheler, *Lehre von den drei Tatsachen,* in: *Gesammelte Werke*, Vol. X, edited by M. Scheu Scheler, Francke, Bern-München 1957, pp. 431-474; Engl. transl. *The Theory of the Three Facts*, in: *Selected Philosophical Essays*, edited by D.R. Lachterman, Evanston (IL), Northwestern University Press, 1973, pp. 202-287.
[4] As Tassone asserts: "Around 1907, Husserl clarifies that the distinction between fact and essence can actually be found within the realm of 'pure consciousness' conceived as an interior sphere of egoic-life […] Since an essence does not possess its being as a *'reel'* part of the stream of consciousness, what is essential cannot be immanent in the stronger 'phenomenological' sense of that term. Therefore interiority, transcendentally apprehended and revealed in phenomenologically reduced consciousness, has (for Husserl) a different mode of being than subjective and real mental processes" (B.G. Tassone, The relevance of Husserl's Phenomenological Exploration of Interiority to Contemporary Epistemology, *Palgrave Communications*, Vol. 3, 2017, 17066, p. 4).
[5] M. Scheler, *Biologievorlesung (1908/09)*, p. 261.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

The author adds that the confusion between form and synthetic law is what affects the Kantian understanding of the aesthetic forms of temporality and spatiality, which also turns out to be correct when interpreted as forms of the ordering of qualitative data, considered as such irreducible to the order relation of the above.[1] As I will be able to illustrate in the conclusion of this article, in its essential lines, the constructive part of Schelerian theory, according to which temporality and spatiality are genera of a more original form that precisely in-forms the experience or consciousness that the living being has of its own surrounding environment, can be considered already present in *Biologievorlesung 1908/09*, although not sufficiently developed.

In the second subsection Scheler distinguishes between proper form (*Eigenform*) and form of relationship (*Beziehungsform*) in terms of two modalities of conceiving form as intuitive data: a direct or authentic modality (*echt*) and an indirect or apparent modality (*scheinbar*).[2] The distinction concerns the apprehension of the form, which can be either primary and foundational for the subordinate qualia and for their order relationship, or derived and based on the (primary) apprehension of the limits imposed by otherwise formed structures, which coexist all within the same spatial order. The examples given by the author are two and both refer to the form of relationship: the lines that delimit the figure of a man drawn on a sheet of paper that is placed on a table on which the attention of the experiencer is drawn to, and the shape of the sea captured by distinguishing the water from the shore.[3] Scheler thus introduces another distinction: that between three levels of reality (*Stufen der Gegebenheit*) of the form. The first level is that of the form of qualia, the second is that of the form of the state of things (*Sachverhalte*), the third and last level is that of things (*Dinge*).[4]

At this point the conversation is abruptly interrupted perhaps due to the loss of material. The text resumes with the presentation of the concepts of mass and atom as concepts transversal to the physical and chemical sciences. According to Scheler, physical mass and atoms are measures of movement that do not involve bodily forms, which instead in-form chemical objects.[5] Starting from the idea of the chemical body, the author highlights the reductionism implicit in the mechanistic explanation of the physiological processes advocated

[1] *Ibid.*, p. 262.
[2] *Ibid.*, pp. 262-263.
[3] *Ibid.*, 262.
[4] *Ibid*.
[5] *Ibid.*, pp. 263-264.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

by Emile Du Bois-Reymond and by the other experimental physiologists active at Johannes Müller's Berlin school between the second half of the nineteenth century and the beginning of the twentieth century. In contrast to the idea that the physiological events and processes, which affect organic bodies, can be explained and predicted with statistical mathematical tools applied to the underlying physical-chemical events and processes − considered independent of the former since they are fundamental −, Scheler advances the hypothesis of superposition. According to this hypothesis, biological laws influence the manifestation of physical-chemical events and processes that take place within the organic body.[1] The text continues with a series of reflections on the same subject, from which Scheler extrapolates two results in the sphere of interest of phenomenology, the ideal or the essential: the vital form (*Lebensform*) is not independent of its substratum and can neither exist nor be known as a form external to matter. It follows, Scheler points out, that an essential connection between the characterization of matter and vital form takes place: if matter is understood as eternal or, alternatively, as created, the form must be interpreted in the same way — which, therefore, is eternal form (*ewig*), in the first case, and is created form (*geschaffen*), in the second case.[2]

The second subsection of the text concludes with an analysis of the concepts of origin (*Ursprung*) and development (*Entstehung*) of the living being.[3] According to Scheler, it is necessary to differentiate the two concepts by clarifying their respective semantic content through an eidetic analysis: this is the great contribution that phenomenology can make to the theory of biological evolution. Once the two concepts have been analysed with the descriptive tools of eidetics, it is possible to address the metaphysical question linked to the origin of the living being. In other words: does the living subject have its own level of being (*Seinsstufe*) or does it share it with the non-living being?[4] If the latter is true, then, at least in principle, the living being could have developed from inorganic, physical and chemical substances and forces. Scheler's answer to the aforementioned question is complex. It originates from the phenomenological evidence of the irreducible coordination between physical-chemical matter and vital form to reach the point of denying the possibility of the development of life, thus rejecting the idea of a being that is in common to the living and the non-living entity. Here Scheler's critical objective is Ernst Haeckel's monism, a metaphysical position that the neo-Darwinian scientist elaborates

[1] *Ibid.*, p. 264.
[2] *Ibid.,* p. 265.
[3] *Ibid.*, pp. 265-266.
[4] *Ibid.*, p. 266.

Bull. anal. phén. XVII 7 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

in old age, which sees in the *Substanz*, that is, in the union of matter and energy, the only principle of being. As has been shown, this type of monism implies a systematic research programme that Haeckel develops throughout his career.[1] This programme embraces at least three argumentative levels: a theoretical-experimental level with the so-called carbogenic theory, a modelling level with evolutionary trees and, finally, a metaphysical level with the monism of the *Substanz*. Aware of the systematic nature of the Haeckelian programme, Scheler not only discusses the concept of *Substanz*, but also the conceptual assumptions underlying the carbogenic theory and of evolutionary trees.

The carbogenic theory asserts the chemical-structural identity between diamond and monera, an alleged primitive pre-cellular (anucleated) form of living being. According to Haeckel, the theory provides scientific evidence for the unification of living and non-living beings, demonstrating that at the base of inorganic and organic chemistry there is the same elementary structure. Scheler insists on the theoretical weakness of this position, showing how the chemical sciences are conditioned by the functions and modes of sensitivity, ultimately by how bodies are perceived by the experiencer in the context of their surrounding environment. This does not mean that they cannot be said to be conditioned by the particular organisation of the human sensory system or by the actual course of their functions.[2] Therefore, Scheler asserts, unlike the universe which is a "cosmic individual", a closed system from the point of view of its interpretability by the experiencer (the observer according to modern scientific terminology), corporeal worlds are open systems that can be conferred with a meaning.[3] Although limiting his analysis to the chemical sciences, the author here expresses a key idea of what his epistemology will be up to 1922.[4] This idea will be more thoroughly detailed in the second section of the text.

Concerning evolutionary trees, the Haeckelian model is based on a morphological-typological criterion probably derived from Goethe, which is different from that of the common *ancestor* used in (neo) Darwinian and (neo) Lamarckian trees.[5] In the central and concluding parts of the third subsection,

---

[1] B. Dayrat, The Roots of Phylogeny: How Did Haeckel Build His Trees? *Systematic Biology*, Vol. 52, n. 4, 2003, pp. 515-527.
[2] M. Scheler, *Biologievorlesung (1908/09)*, p. 269.
[3] *Ibid.*, pp. 270-272.
[4] M. Properzi, Il giovane Scheler e l'epistemologia, *Dialegesthai. Rivista di Filosofia*, Vol. 20, 2018, https://mondodomani.org/dialegesthai/mpr01.htm.
[5] B. Dayrat, *The Roots of Phylogeny*, pp. 515-517.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

Scheler insists on the point that if biological varieties can be explained through adaptive dynamics, the same does not happen at the species level, contrary to what both Haeckelian and (neo) Darwinian/(neo) Lamarckian models assume. In fact, according to Scheler, the adaptive dynamics, understood as evolutionary-causal factors, must be integrated with metaphysical factors: in a general context of eidetic analysis of the vital form, it would then be possible to justify the specific biological organisation on a level that does not concern simply its current realisation but every possible manifestation more in general.[1] For the purposes of this article it is interesting to note how Scheler connects a critique of the epistemological theories of Kant, Spencer and the pragmatist William James to this line of argument. In his opinion, in fact, starting from wrong or inaccurate representations of the relationship between the vital form and the bodily world, a relationship that we have seen implies essential connections for Scheler, these authors have misunderstood the concept of nature, specifically its interpretation within what we will learn to know as the worldview of modern science.[2]

2.2 "Phenomenology of life and of the organic event"

From the point of view of the topics covered, the third section of *Biologievorlesung (1908/09)* is much more organic than the first, which is why the analysis conducted here reaches a level of detail that cannot be found anywhere else in the text. Although the title reads "Phenomenology of life and of the organic event" (*Phänomenologie des Lebens und organischen Geschehens*), three of the four subsections in which the section has been organised are devoted to a descriptive analysis of the movement (*Bewegung*) and of the transformation of state (*Zustandsänderung*) understood as modifications of a fundamental characteristic concerning the event (*das Geschens*), regardless of its characterisation as a physical or organic event: that is, change (*Wechsel*).

In the first subsection (*Bewegung* [*Wechsel, Bewegung, Veränderung*]), Scheler distinguishes the event in general from the organic event; he specifies the relationship between change, movement and transformation of state, starting the analysis in critical contrast to the positions of Kant, Bergson and of the French mathematician and theoretical physicist Henri Poincaré. The event, Scheler explains, is the object that "changes": it corresponds to a state of affairs inserted in the orders of temporality and spatiality, which is assumed in the

[1] M. Scheler, *Biologievorlesung (1908/09)*, pp. 273-283.
[2] *Ibid.*, pp. 275-279.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

experience of change and, therefore, of the event. The organic event shows (*aufweist*) the living being as it is objectified — precisely in the event — by an act of external perception.[1] The change is not described. Scheler limits himself to indicating the type of experience that reveals it to us, i.e. the experience of the indistinction of movement and transformation of state. This is experienced, for example, when you look at a display case teeming with fish or objects that are illuminated intermittently.[2] Movement and transformation of state are, instead, described as modifications of change. The first is, in fact, a reversible change; the second, in contrast, is an irreversible change. Reversibility and its opposite indicate here the possibility or, in other terms, the impossibility that the event summarises the configuration initially experienced both in the order of spatiality (reversibility) and in that of temporality (irreversibility). According to Scheler, Kant grasped these eidetic data by making a series of distinctions, which, however, were not clearly expressed since they were affected by a formulation that was still too rooted in the empirical data.[3] Bergson, on the one hand, makes the mistake of reducing the movement to the transformation of state, while Poincaré, on the other hand, does not even make the distinction between the modifications of the event.[4]

The considerations made in the first subsection are picked up and further detailed in the next two subsections. Of greater interest is the former, in which Scheler identifies three "cognitive components" of the movement that are independent of its characterisation as an organic or inorganic movement: the immediate or mediated identification (*Identifikation*) of the moving object, the continuity (*Kontinuität*) of the displacement and the tendency (*Tendenz*) or agency. He shows that the necessary condition for movement as a lived change is the co-existence of at least two of the aforementioned cognitive components, from which it is possible to derive the third. For example, tendency is derivable from the giving of identification and continuity.[5] Here we find developed an aspect of the analysis of tendency that Scheler does not deal with in the first chapter of *Formalismus*, where he describes the data in the more general terms of any lived experience, therefore with reference also but not only to motor intentionality.[6]

---

[1] *Ibid.*, p. 314.
[2] *Ibid.,* p. 315.
[3] *Ibid.*, pp. 315-316.
[4] *Ibid.*, pp. 316-317.
[5] *Ibid.*, p. 318.
[6] M. Scheler, *Formalism in Ethics*, pp. 30-44.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

Like the subsection dedicated to the cognitive components of movement, the third subsection (*Zusatz zu Bewegung und Zustandsänderung*) is suddenly interrupted, perhaps due to the loss of material. However, its final part is of considerable interest. Scheler addresses the analysis of orientation (*Richtung*) as a character that gives "substance" to the movement. According to the author, a movement is concrete when it is oriented: the experience of orientation depends on the transformation of the state of the object in movement, therefore, as it is explained, on the connection between a certain quality of the object and one of the spatial *loci* that this occupies in a continuous motion.[1] Also in the case of orientation, in *Biologievorlesung (1908/09)* Scheler specifies the description of a datum that in the first chapter of the *Formalismus* is examined at a more general level, i.e. the level of the qualification imposed by the orientation to the different lived tendencies.[2]

The fourth and final subsection (*Bewegung als Tatbestand im Lebensphänomen*) deals with the motion and transformation of state as vital phenomena. As for motion, Scheler describes it as a genus of tendential shift, in which the change in position (shift) is experienced as a result of a tendency. The author also notes how organic movement is a unitary figure preceding the distinction between physical and psychic.[3] Here the critical reference seems to be the psycho-physics of Gustav Theodor Fechner: as experienced, Scheler specifies, the movement is not the result of an operation of mental coordination directed to an external percept, for example the vision of the movement of my hand, and directed to an emotional internal experience, for example the kinesthesis generated by the movement of the hand. In the experience of movement "external" and "internal" are directions immediately identified by the experiencer. This also applies in the case of a malfunction of the systems and organs involved in the actual exercise of motor behaviour. At this point Scheler faces a topic that will be more central in his subsequent production: the experience of resistance (*Wiederstand*). In *Biologievorlesung (1908/09)* Scheler describes resistance as the phenomenon behind the idea of otherness, of being something else, unlike what he will assert in slightly later writings, such as *reine Tatsache und Kausalbeziehung (Phänomenologie und Kausalerklärung)*, which date back to the two-year period 1911-1912, in which a more circumscribed eidetic datum is developed, i.e. that of reality.[4] In the lived movement "we experience

[1] M. Scheler, *Biologievorlesung (1908/09)*, p. 323.
[2] M. Scheler, *Formalism in Ethics,* pp. 30-44.
[3] M. Scheler, *Biologievorlesung (1908/09)*, p. 325.
[4] M. Properzi, *Materia e forma nella prima estetica fenomenologica di Max Scheler,* in: *Rivista internazionale di filosofia e psicologia*, Vol. 9, n. 2, 2018, pp. 162-177.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

a positive phenomenon, that of "resistance", which outside as within the living body is exactly the same phenomenon and again has nothing to do with sensation. The fact, however, that we experience it and that in principle we can experience the "other", assumes our capacity to immediately identify it as an act that is indifferent to the forms of external and internal perception".[1] From this analysis Scheler draws the distinction between perception of oneself (*Selbstwahrnehmung*) and perception of the other (*Fremdwahrnehmung*) as a distinction indifferent to that between the two fundamental directions of subjective experience, the external direction that gives access to the physical being and the internal direction, which gives access to the psychic being. This passage testifies how already in 1908-1909 Scheler started the elaboration of a thematic core, which will then be crucial for the theory of intersubjectivity set out in the appendix to *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle von Liebe und Haβ* (1913), in which he criticises the approach to the experience of the alter ego based on the reasoning by analogy proposed, among others, by Theodor Lipps.

The section concludes with the analysis of the vital force (*Lebenskraft*) and of the tendency and transformation of state as phenomenological foundations, respectively, of the mechanical concept of force, of the mechanical concept of time and of the thermodynamic concepts of conservation of the quantity of energy and entropy. Regarding the transformation of state, Scheler identifies four essential properties:

1) The independence from the external physical transformations of state that only "concretely [...] can affect the transformation of the state of the organism".[2]

2) The growth for which the transformation is qualitative and "does not require any specific energy contribution".[3]

3) The individuality for which the transformation is global and does not modify the state "in the way of the sum of the transformations of state of its parts".[4]

4) The complexity by which organism and species transform together and the state does not change "at a given moment uniquely determined by means of its previous state + the state of the inanimate environment".[5]

---

[1] M. Scheler, *Biologievorlesung (1908/09),* p. 325.
[2] *Ibid.*, p. 342.
[3] *Ibid*.
[4] *Ibid.*, p. 343.
[5] *Ibid*.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

As noted by the author, these four properties are compatible with the essence of the transformation of state, which we have seen coincide with the irreversibility of change.[1]

2.3 "Instinctive movements"

The fourth section of *Biologievorlesung (1908/09)* deals with the themes of instinctive movement and instinct, which are considered by Scheler as central themes for the philosophy of biology, the principles of which can, in fact, be clarified by a descriptive analysis of instinctive movement, as he observes citing a series of contemporary publications including *L'èvolution créatrice* by Bergson and the *Principles of Phychology* by William James.[2] The starting point of Scheler's analysis is the identification of instinctive movement and animal movement implicit in the ordinary linguistic use of the expression "instinctive movement". This identification proves to be wrong in the light of scientific evidence that attributes an instinctive character to certain expressions of human knowing and acting, as well as to certain abilities for learning, choice and intelligence in animals. Scheler critically discusses two concepts of instinctive movement: the one that leads it to the drive, supported, among others, by Wilhelm Wundt, and the one that leads it to the reflex, citing Spencer among its most prominent exponents. Both of these views are rejected as being reductionist. More specifically, Scheler shows how, unlike the drive, instinct arises from a *conatus* intrinsic to the nature of the agent: its behavioural expression is a functional and not habitual movement. This movement has a unitary purpose, unlike the reflex, which is a reaction to local stimuli that operate on certain parts of the organic body.[3] In this thematic context, Scheler criticises the position of the physiologist Jacques Loeb, who interprets instinct as a chain of reflexes without a stimulatory *locus*.

The section ends with two reflections. Scheler first identifies an essential link between instinct and the vital form: different instincts correspond to the different stages of formation of the organisms, which, therefore, change according to the form.[4] Second, considering instinctive movement as a component also of human behaviour, the author mentions the characteristics of

[1] *Ibid.*, pp. 343-347.
[2] *Ibid.*, p. 354.
[3] *Ibid.,* pp. 355-356.
[4] *Ibid.*, pp. 358-359.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

control, purpose and automatism, insisting on the point that instinct is a type of knowledge and action that is independent in its modalities of exercise by the intelligence that distinguishes *sapiens* from other living beings. As he will explain more fully in the 1913 article *Zur Idee des Menschen*, the development of intelligence and intellectual knowledge in *sapiens* is inversely proportional to the regression of instinct, understood as an operative knowledge contextual to the adaptive dynamics that involve the organism and its surrounding environment.[1]

3. "Biology and physics": the critical project of ontology of science in *Biologievorlesung (1908/09)*

The analysis carried out in the previous paragraph gives us a slightly incoherent picture, in which the comparison with contemporary scientific production and, to a lesser extent, with the Western philosophical tradition is the key that provides Scheler with the opportunity to first attempt to investigate eidetics applied to the biological field. In *Biologievorlesung (1908/09)* this investigation is addressed with a certain level of detail only in the third section. More in general, however, Scheler's analysis seems to lack a basic organic structure, a lack that may be perceived as being largely due to the fragmentary nature of the text — which, moreover, consists of mere notes of the lectures not even re-elaborated by the author. Even following a careful analysis of the text there seems to be a lack of a common thread linking the first and last two sections of the text. In other words: how does Scheler intend to connect the concept of object form and, specifically, that of vital form discussed in the first section to the phenomenology of the organic event, of life and of instinctive movements outlined in the last two sections?

In the absence of explanations from the author, it is legitimate to put forward some interpretative hypotheses. In this respect, in the light of what was observed at the opening of § 2.1, it seems appropriate to focus the reader's attention on the concept of organic event. In fact, Scheler dedicates the third section of the text almost entirely to the description of this concept. Revealing itself as an event, life somehow reaches a reality as an object organised by the intuitive forms of temporality and spatiality. Perhaps, is the vital form, which is objectified in the perception of the organic event, a peculiar space-time formation? In examining the first section of *Biologievorlesung (1908/09)* we did not encounter definitions of the vital form. To tell the truth, it is the entire text

[1] *Ibid.*, pp. 360-361.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

that does not provide explanations on the matter. Nevertheless, reading the second section seems to me to give interesting insights, especially when focusing on the systematic key presented in the introduction to this article. In fact, by reconstructing the way in which Scheler rethinks about certain epistemological issues in terms of the ontology of scientific knowledge, an ontology that the author elaborates on an eidetic level, it is possible to understand how he describes the formal component of the event not in terms of space and time but in terms of "variation" (*Variation*), of which the former are genera. The variation in the organic event is not described in *Biologievorlesung (1908/09)*. It is, however, described in some passages of the *Formalismus*, which will, therefore, be useful to recall. Instead, what is (relatively) well explained in *Biologievorlesung (1908/09)* is the path followed by the author to grasp the form of the event. This path includes the distinction between pure sciences and empirical sciences, specifically between logic and mechanics, which Scheler bases on (the distinction between) the activity of reason and intellect, respectively, interpreted in the light of the corresponding object constitution. With the aim of reconstructing this path, in what follows my interpretation, at a certain point I will break free from the type of approach, pursued up to now, of simply reading and interpreting the text, focused on restoring the original thematic and argumentative progression.

3.1 Mechanics, modernity and technical civilisation

The second section of *Biologievorlesung (1908/09)* starts with the formulation of two crucial issues to set out the discussion of the general theme of the section, i.e. the relationship between scientific method and ontology. In the light of a phenomenological foundation, Scheler wonders: to what extent is the object of physical science conditioned by life? Conversely, to what extent can life be explained in physical terms?[1] The two issues are initially addressed by opposing the conceptual system of physical disciplines and of biological disciplines: physical science uses concepts that are of a quantitative nature; biological science, instead, uses qualitative concepts. Arguing in favour of the mutual irreducibility of the two conceptual systems, Scheler criticises as reductionist the position defended by authors, such as Bergson and William Stern, for whom physical quantities are interpretable in the light of the biological concepts of quality and individuality. However, to interpret the conceptual system underlying a given discipline in absolute terms is a *modus operandi*

[1] *Ibid.,* p. 285.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

that Scheler criticises not only in the biological epistemology of the aforementioned authors but also and, above all, in the discipline of mechanics. According to Scheler, the representatives of this discipline, which was born in the modern age, promote a reductionism that is opposite to that of Bergson and Stern, in which extra-mechanical quantitative concepts are descriptive of mechanical concepts through the application of measures of mass and motion in the calculation of values, for example of the electromagnetic field and of thermal energy.[1]

Mechanistic reductionism is placed by Scheler in the context of a certain phase of the historical development of physical science, which coincides with the modern age. The connection between the primacy of mechanical explanation and modernity is not addressed by the author on a historiographical level, since it is indeed made explicit following an argumentative path that is divided into two passages. The first of these consists in highlighting the essential link that connects the mechanical explanation of natural phenomena and the general function of perception (*spüren*) proper of the organism as such. The second coincides with showing the epistemological relevance of the aforementioned link. Starting from the first, mechanics proposes an explanation of natural phenomena, which is centred on the measurement of movement, focusing in fact on the motion of the body masses. The centrality attributed by mechanics to motion is for Scheler nothing more than an ideal quantitative expression through the adoption of the symbolic language of mathematical geometry of the centrality that movement has in the sensoriality of organisms, therefore in the way in which these adapt to their own surrounding environment.[2] The essential link that connects mechanical explanation and the function of perception, therefore, concerns the maintenance at the basis of the mechanical explanation of the adaptive logic regulating every expression of organic perception. Here a path begins that, we will see, will lead Scheler already in *Biologievorlesung (1908/09)* to overturn the relationship between common sense

[1] *Ibid.,* p. 287.

[2] In *Biologievorlesung (1908/09)* Scheler seems to understand movement and growth under a single interpretative key, thus not encountering any difficulty in dealing with general organic functions shared between the plant and animal kingdoms. This allows him, for example, to speak of movement also as regards the vegetable kingdom. The reference is to the tropism of some plants, which Scheler understands as a form of geo- and photo-induced motility. During the 1920s, the author reviews his position concerning the centrality of movement as an elementary organic function. In *Die Stellung des Menschen in Kosmos*, growth (*Hineinwachsen*) takes the place of movement: the two functions are presented as undifferentiated only as regards the plant kingdom. See M. Properzi, Materia e Forma, pp. 174-175.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

and science set up in the modern age by authors, such as Galileo, Descartes, Boyle and Locke on the basis of the distinction between primary or innate qualities and secondary qualities, or qualities relating to the perceiver of bodies, where the former are notoriously of a mathematical nature and are, therefore, properties that are quantifiable and measurable. For now, it is necessary to limit ourselves to observing how, according to Scheler, the identification of the essential link between mechanical explanation and the function of perception allows us to answer the question concerning the extension of the conditioning exerted by the biology of the acquainted on physical science. The latter is conditioned "certainly not by the forms and types of sensory apparatus, nor by its peculiar structure, nor by the modes of sensory functions [...] Mechanics, however, is involved in an essential link with the function of perception".[1]

The second passage assumes what has been said thus far and reveals its effects at the epistemological level. If it is true, as has been demonstrated, that mechanics has had a decisive impact on the elaboration of the scientific method, i.e. the hypothetical-deductive method, then the adaptive logic underlying the mechanical explanation regulates, to a certain extent, all kinds of scientific explanations. According to Scheler, this is clear if one reflects on its predictive purpose. Starting from hypotheses, in fact, the scientific explanation aims to predict events occurring in nature. It thus expresses a tendency to control nature in a highly idealised form, which is characteristic of the *sapiens*.[2] Or in other words, as Scheler has interest to point out, a tendency to control that is characteristic of *sapiens* as a biological species in which civilisation has largely replaced natural evolution. Language and, more in general, culture have been placed at the service of survival and improvement of the living conditions of the members of the species. For Scheler, therefore, the scientific prediction of natural events is nothing more than a declination of the tendency to control nature that the human being has developed during the course of its evolution as an organism exposed to the selective pressure deriving from the non-constant availability of environmental resources. Unlike other organisms, the main adaptive tool of the human being is not organic evolution (i.e. the modification of the genetic, functional and/or anatomical-morphological organisation of the body) but the development of culture. Scheler insists on technical culture, where the production of increasingly refined artifacts also serves — but not only — that specific declination of the tendency to control nature that is typical of modern science.[3]

[1] M. Scheler, *Biologievorlesung (1908/09)*, p. 287.
[2] *Ibid.*, p. 291.
[3] *Ibid.,* pp. 291-295.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

As previously anticipated, Scheler's investigation is not limited here to establishing a connection between mechanics, more generally science, modernity and technical civilisation, but aims to reconstruct, through a phenomenological description, the way in which the scientific object is constituted. To assert that the scientific explanation uses a method on the basis of which it is possible to predict the course of natural events is not enough. It is, in fact, necessary to understand how this happens and this, according to Scheler, is possible by describing the constitutive processes of synthesis or object identification, typical of science. So, let's try to reconstruct this aspect of the Schelerian investigation as well.

3.2 The sign character of intellectual knowledge

In *Biologievorlesung (1908/09)* Scheler does not make a clear distinction between pure sciences and empirical sciences, dealing almost exclusively with the latter (biological sciences, physical sciences, chemical sciences, etc.). However, in some passages of the second section he refers to logic, which is described as a pure and rational science.[1] For Scheler, who has not yet elaborated his own concept of person, which was only dealt with extensively for the first time in the second part of *Formalismus* (1916), reason consists in the complex of spiritual acts and, understood as theoretical reason, it expresses a type of knowledge that is pure, apodictic, founded on truth. As he will explain to us in subsequent writings, for example in *Die Idole der Selbsterkenntnis*, truth coincides with the predicative articulation of eidetic evidence, an articulation that occurs in the act of judging. In the second section of *Biologievorlesung (1908/09)*, alongside the logic/reason pair, Scheler introduces the natural science of mechanics/intellect pair.[2] Unlike reason, intellect consists not only of spiritual acts but also of acts of choice (*Akten der Wahl*). The choice evaluates and, by evaluating, it selects portions of truth on which the interest of the acquainted focuses because these have been given a (new) axiological meaning described by Scheler under the category of utility value. We thus have new units of meaning: functional means to achieve a purpose defined contextually to the behaviour performed by the acquainted or purposes that underpin the behavioural functionality of the mean.[3]

[1] *Ibid.*, p. 291.
[2] *Ibid.,* pp. 291-292.
[3] *Ibid.*, p. 292.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

Understood as a distinction between reason and intellect, the distinction between pure sciences and empirical sciences is one that acquires an oppositional nature in the text. Crucial in this sense is the introduction of a new conceptual pair, the intuition/sign pair. As for intuition, Scheler speaks here of "*Anschau*", a terminological choice that makes explicit his referring to the type of eidetic intuition typical of phenomenology. A confirmation of this occurs where he identifies a sensorial component not in intuition *tout court* — which, in fact, as an eidetic intuition, foresees an active role for imagination, not for sensoriality —, but in intuitive knowledge where the idea is inserted within a relationship of validation or fulfilment that also involves judgment and, through the mediation of the sensory functions that allow its cognitive representation, the thing (*Ding*) is understood as an extra-intentional existing reality. According to what Scheler explains to us, where present, this sensory component of intuitive knowledge "only has the purpose of providing signs to our movements and actions, which allow us to behave in a certain way".[1] Thus, as opposed to eidetic intuition, intuitive knowledge maintains a relationship with reality that is mediated by the senses, which represent us the thing by virtue of a transmission function that lies behind the sensory content itself. This, of course, is interpreted within the framework of behavioural dynamics. The sensation-sign (or sensation-index) with its semantic relations thus structures what we could indicate as a sensorimotor knowledge of the thing. The intellect provides this type of knowledge, whose "law of direction" (*Richtungsgesetz*), i.e. whose directionality to reality, is "idealised" (*idealisiert*) and "absolutized" (*verabsolutiert*) in the mechanical explanation and, more in general, in the empirical-scientific one.[2]

Let us focus now on the constitution of the thing, leaving aside for the moment the issue of the idealisation/absolutisation of the law of direction of intellectual knowledge, a point that I intend to pick up in the next paragraph since it represents, in my opinion, a crucial point to understand the re-elaboration to which Scheler submits the relationship between common sense and science in an anti-modern way. In this respect, Scheler carries out a very detailed analysis in the second section of *Biologievorlesung (1908/09)*. The first aspect of Schelerian analysis that I would like to recall is the foundational relationship established between idea (or essence) and identification. The author observes that the idea understood as an eidetic object satisfies the principle of identity and that, like any kind of relationship, also the identification, for example that of the thing as an object of intellectual knowledge, implies the identity of the

[1] *Ibid.*, p. 293.
[2] *Ibid.,* p. 294.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

idea. As he quotes: “Identifiability belongs to the essence of the object. Identity is not a ‘relationship’. Rather, relations are themselves a certain category of objects”.[1] The sense of the foundational implication that Scheler seems to have in mind here is that of a whole whose existence is necessary for its parts to exist. In writings subsequent to the text here, Scheler rarely refers to the formal structure of whole-parts (mereology) that Husserl introduces in the third logical research. Nevertheless, in the passages we are examining, the portions of the idea selected in the context of the validation report seem to be traced back to parts of a whole. The being of this whole must be presupposed, i.e. it is necessary for it to be so that the (foundational implication) is also the being of its selected parts.[2]

If we consider a second aspect of Scheler's analysis, we see how the foundational implication just mentioned above serves the author to clarify how the relations of the sign operate in identifying the intellectual object. Behind the immediate giving of the thing, they construct equalities and similarities between phenomenal objects, that is, instantiations of the given quality as sensory content. As the author explains:

> It is not necessary that similar representations must have resided in consciousness for the so-called reproduction by similarity to be achieved [...] For this it is sufficient rather that a thing A (for example a red stone sphere) has been given to the individual in any phenomenon (visual content red sphere) that has activated certain stimuli and nervous processes r_α in him/her; and that a thing B (another shade of red and larger glass sphere), which is objectively similar to A, partially exerts the same stimuli as $r_{\alpha\beta}$: thus a phenomenon will be given to the individual, which in the phenomenon is identical to α. That is, effective similarity does not exist between phenomena (representations), but between things.[3]

Based on this, Scheler criticises the position of the Neo-Kantian Hans Cornelius, and that of contemporary associationist psychology, showing, in particular, how the consciousness of the construction of similarity (*Ähnlichkeitsbewußtsein*) between phenomenal objects — the sphere of red stone, to resume the same example made by Scheler — arises when the founding identity — that of the ideas of the sphere, of the stone and of the red colour — is hidden (*unterdrückt*) because it is not intended by the acquainted. Constructive con-

[1] *Ibid.,* p. 289.
[2] *Ibid.*, pp. 289-291.
[3] *Ibid.,* pp. 300-301.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

sciousness is, therefore, in reality a consciousness that dissociates (*Dissoziation*) qualities originally linked together. For example, the different shades of red that the acquainted sees in a stone sphere.[1]

3.3 Scientific explanation and the natural worldview: the scientific processes of idealisation and absolutisation of the law of direction of intellectual knowledge

In the previous paragraph we discussed the law of direction of intellectual knowledge as well as the particular method on which it is based and underlined how, according to Scheler, there are two processes, namely the processes of idealisation and absolutisation, by which this law becomes normative at the level of scientific explanation. In order to deepen Scheler's argument of these processes, it is necessary to take a step back and go back to the subjective moment of choice, which is indicated by the author as a distinctive feature of intellectual knowledge compared to rational knowledge.

In this respect, the second section of *Biologievorlesung (1908/09)* provides a key concept, that of the *Hinsicht*. Scheler identifies three components in this concept: a cognitive component, a subjective component and a choice component, although he describes it as an objective concept. The *Hinsicht* is, in fact, a relationship — and we have seen how relationships for Scheler belong to the category of the object: the genus to which *Hinsicht* belongs to is that of cognitive relationships, since it is an intentional relationship with a subjective pole and an objective pole. Its specific feature is the choice of the object, determined by consciousness.[2] From a phenomenological point of view, the *Hinsicht* is what common sense and science have in common: it is the intentional relationship based on the identity of an idea necessarily preceding the acquainted (for example, as a whole is with respect to its parts). It is structured according to all those moments of intellectual knowledge that we have mentioned thus far: the spiritual acts and correlated eidetic objects, the behavioural interest, the selection of portions of the idea understood as true, their utilitarian evaluation, the sensorial representation of the meanings selected and evaluated, their sign synthesis in the object-thing of perceptive-motor knowledge, which is proper to the intellect. How do the processes of idealisation and absolutisation work on the *Hinsicht*? As far as we know, they concern the law of

[1] *Ibid.*, pp. 298-302.
[2] *Ibid.*, pp. 289-290.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

direction of intellectual knowledge, therefore the moment of the sign synthesis of the real object.

The process of idealisation concerns the level of being of the object, which, in the scientific explanation, coincides with the states of things that can be instantiated in individual cosal carriers. Let's take the increase in pressure, thus the decrease in volume, in a gas as an example: when reproduced in a given experimental situation, the state of affairs can be observed in *this* single gas manipulated during the experiment by the researcher.[1] To idealise the object of intellectual knowledge understood as sensorimotor knowledge thus means to replace the state of things with the thing in the sign synthesis. This substitution takes place thanks to the use of the mathematical symbol that generalises the postponement function of the sensation-sign. In *Lehre von den drei Tatsachen* Scheler will speak of a "scientific reduction" (*wissenschaftliche Reduktion*), which affects the cosal reference of the sign.[2] The process of absolutisation follows that of idealisation. Thanks to the adoption of mathematical symbolism, the scientist has available a generalised functional principle that makes the natural event independent ("absolutises") from its real existence, which is now interpreted as only one of the possible instantiations of the state of affairs of which the natural event is the bearer (regardless of its real existence).[3]

On the basis of this description of the processes of idealisation and absolutisation, Scheler overturns the modern position regarding the relationship between common sense and science. As he asserts:

> We deny again that the attempt to bring nature back to mechanical legality can in some way be called a success of the "rational intellect" as pure intellect and that, therefore, mechanical causality returns the true image of nature. The mechanical view of nature [...] is rather just the idealisation and absolutisation of a form of understanding that is already active in the natural worldview.[4]

Since the early years of the twentieth century, the author will adopt the expression *wissenschaftliche Weltanschauung* to refer to the mechanical vision of nature (*mechanische Naturansicht*), which is at the basis of the ontologies developed in the various disciplines and in the various disciplinary sectors of modern science. The terminological transition just mentioned reflects a path of the reflection that Scheler matured during the first decade of the century, by

[1] *Ibid.*, p. 304.
[2] M. Scheler, *The Theory of the Three Facts*, p. 253.
[3] M. Scheler, *Biologievorlesung (1908/09)*, p. 305.
[4] *Ibid.*, p. 307.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

confronting himself with the interpretation and use of the concept of worldview by authors, such as Dilthey, Gomperz and von Humboldt.[1] This path of reflection will lead the author to identify different categorical systems at the basis of common sense and science.[2]

4. Conclusions

In this article I have proposed a reading and interpretation of the text *Biologievorlesung (1908/09)* focusing my attention on two points: the demonstration of a thematic and argumentative continuity with other writings belonging to the first Schelerian phenomenological production and the highlighting of a critical project of eidetics of modern science still in the making, in which the author attempts to systematically interconnect the epistemological, ontological and phenomenological themes. As a conclusion of the proposed reading, I would like to draw the reader's attention to the way in which Scheler treats the form of the event, the variation (*Variation*), in *Biologievorlesung (1908/09)* compared to the way in which he presents the form of the organic event in *Formalismus*. As already mentioned, in fact, it is not possible to find in *Biologievorlesung (1908/09)* any passage in which the variation of the organic event is discussed, although it represents the real *trait d'union* between the four sections of the text.

According to the Scheler of *Biologievorlesung (1908/09)*, the form of the event, the variation (*Variation*), belongs to the categories of pure logic, since it in-forms every kind of change, be it movement or transformation of state.[3] It is defined as the possibility of replacing an object with another object in reference to the same identity, that of the idea or essence. The variation contains the moment of being-other, the "idea of otherness" (*Idee der Andersheit*), together with an act of becoming-other (*anderswerden*) in which, the author specifies, "there is no trace of time".[4] It doesn't even foresee the

[1] After 1921, the author's main term of comparison regarding the interpretation and use of the concept of worldview became Max Weber and his school. See: M. Scheler, *Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung*, in: *Gesammelte Werke*, Vol. VI, edited by M. Scheu Scheler, Bern-München, Francke, 1963, pp. 13-27.
[2] M. Scheler, *The Nature of Philosophy*, p. 96.
[3] M. Scheler, *Biologievorlesung (1908/09)*, p. 289.
[4] *Ibid.*, p. 290.

Bull. anal. phén. XVII 7 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

concept of function, which is, in fact, a specific kind of dependence established between a multiplicity of becoming-other.[1]

In *Formalismus*, Scheler connects stimulus and variation. As he asserts:

> The "stimulus" is only what changes the states of the body-proper and that transforms a series of reactions in the living being in variation. Even the objective concept of stimulus [...] must always *be connected to the unity of the body-proper* and to *its* variations.[2]

As a form of the organic event, which is activated by an action of the external stimulus as experienced at the level of body consciousness, the variation is described by the author as "constitutive for the essence of the vital process", which, in fact, consists "in the process of the *dynamic variations* that condition *both* the modifications of the organism *and* those of the environment".[3] What is lacking in *Biologievorlesung (1908/09)* is, therefore, not only an adequate treatment of the vital form but also a phenomenology of the stimulatory experience, which, according to what we have just seen, Scheler will subsequently treat in close connection with the first.

References

Caronello, G. Scheda biografica. In: M. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori. Nuovo tentativo di Fondazione di un personalismo etico*, edited by G. Caronello, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1996, pp. 97-103.

Dayrat, B. The Roots of Phylogeny: How Did Haeckel Build His Trees? *Systematic Biology*, Vol. 52, n. 4, 2003, pp. 515-527.

Fréchette, G. Phenomenology as Descriptive Psychology: The Munich Interpretation. *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy*, Vol. 16, n. 2, 2012, pp. 150-170.

Henckmann, W. Die Anfänge von Schelers Philosophie in Jena. In: C. Bermes, Henckmann, W. and Leonardy H. (Eds.), *Denken des Ursprungs, Ursprung des Denkens. Schelers Philosophie und ihre Anfänge in Jena*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1998, pp. 11-33.

[1] *Ibid.*, pp. 290-291.
[2] M. Scheler, *Formalism in Ethics*, p. 153.
[3] *Ibid.*, pp. 153-154.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

——. Schelers Biologie-Vorlesung von 1926/1927. In: D. Gottstein, H.R. Sepp (Eds.), *Polis und Kosmos. Perspektiven einer Philosophie des Politischen und einer philosophischen Kosmologie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2008, pp. 251-271.

Husserl, E. *Briefwechsel*, Vol. III, edited by K. Schumann, Kluwer, Den Haag 1994.

Kelly, E. Max Scheler. In: S. Luft and S. Overgaard (Eds.), *The Routledge Companion to Phenomenology*, London, Routledge, 2011, pp. 40-49.

Mancuso, G. Lineamenti per un'ontologia generale della natura e per una teoria biologica della conoscenza: la "Biologievorlesung" del 1908-1909. In: S. Besoli, G. Mancuso (Eds.), *Un sistema, mai concluso, che cresce con la vita. Studi sulla filosofia di Max Scheler*, Macerata, Quodlibet, 2010, pp. 133-158.

Properzi, M. Materia e forma nella prima estetica fenomenologica di Max Scheler. *Rivista internazionale di filosofia e psicologia*, Vol. 9, n. 2, 2018, pp. 162-177.

——. Il giovane Scheler e l'epistemologia. *Dialegesthai. Rivista Telematica di Filosofia*, Vol. 20, 2018, https://mondodomani.org/dialegesthai/mpr01.htm.

——. Ontologia formale e teoria della negazione dialettica nella prima fenomenologia di Max Scheler. Un percorso di studio dalla fenomenologia alla teoria delle categorie. *Acta Philosophica*, Vol. 29, n. 1, 2020, pp. 115-136.

Scheler, M. *Versuche einer Philosophie des Lebens. Nietzsche-Dilthey-Bergson*. In: *Gesammelte Werke,* Vol. III, edited by M. Scheu Scheler, Bern-München, Francke, 1955, pp. 311-341.

——. *Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung*. In: *Gesammelte Werke*, Vol. VI, edited by M. Scheu Scheler, Bern-München, Francke, 1963, pp. 13-27.

——. *Die Idole der Selbsterkenntnis*. In: *Gesammelte Werke*, Vol. III, edited by M. Scheu Scheler, Bern-München, Francke, 1955, pp. 213-293; Engl. transl.: *The Idols of Self-Knowledge*. In: *Selected Philosophical Essays*, edited by D.R. Lachterman, Northwestern University Press, Evanston (IL), 1973, pp. 3-97.

——. *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*. In: *Gesammelte Werke*, Vol. X, edited by M. Scheu Scheler, Bern-München, Francke, 1957, pp. 377-431; Engl. transl.: *Phenomenology and Theory of Knowledge*. In: *Selected Philosophical Essays*, edited by D.R. Lachterman, Northwestern University Press, Evanston (IL), 1973, pp. 136-201.

——. *Lehre von den drei Tatsachen*. In: *Gesammelte Werke*, Vol. X, edited by M. Scheu Scheler, Francke, Bern-München, 1957, pp. 431-474; Engl. transl.: *The Theory of the Three Facts*. In: *Selected Philosophical Essays*, edited by D.R. Lachterman, Northwestern University Press, Evanston (IL), 1973, pp. 202-287.

——. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethishes Personalismus*. In: *Gesammelte Werke*, Vol. II, edited by M. Scheu Scheler, Bern-München, Francke, 1980; Engl. transl.: *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values. A New Attempt Toward A Foundation of An Ethical Personalism*, edited by M.S. Frings, R.L. Funk, Northwestern University Press, Evanston (IL), 1973.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

——. *Manuskripte zu den Metaszienzien*. In: *Gesammelte Werke*, Vol. XI, edited by M.S. Frings, Bern-München, Francke, 1979, pp. 125-184.
——. *Logik I*. In: *Gesammelte Werke*, Vol. XIV, edited by M.S. Frings, Bern-München, Francke, 1993, pp. 11-256.
——. *Biologievorlesung (1908/09)*. In: M. Scheler, *Gesammelte Werke*, Vol. XIV, edited by M.S. Frings, Bouvier, Bonn 1993, pp. 257-367.
——. *Vom Wesen der Philosophie und die moralischen Bedingungen des philosophischen Erkennens*. In: *Gesammelte Werke*, Vol. V, edited by M. Scheu Scheler, Bern-München, Francke, 1954, pp. 61-101; Engl. transl.: *The Nature of Philosophy and the Moral Preconditions of Philosophical Knowledge*. In: *On the Eternal in Man*, edited by B. Noble, G. McAleer, Transaction Publisher, New Brunswick (NJ) 2010, pp. 66-104.
Schumann, K. Max Scheler. Sulla fenomenologia dello spazio. Conferenza del luglio 1907. In: S. Besoli, L. Guidetti (Eds.), *Il Realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei circoli di Monaco e Gottinga*, Macerata, Quodlibet, 2000, pp. 89-92.
Smith, B. Realistic Phenomenology. In: L. Embree (Ed.), *Encyclopedia of Phenomenology*, Dordrecht, Springer, 1995, pp. 586-590.
Smid, R.M. Münchener Phänomenologie — Zur Frühgeschichte des Begriffs. In: H. Spiegelberg, E. Avé-Lallemant (Eds.), *Pfänder Studien*, Nijhoff, Den Haag, 1982, pp. 109-154.
Sokolowski, R. *Introduction to Phenomenology*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
Tassone, B.G. The relevance of Husserl's Phenomenological Exploration of Interiority to Contemporary Epistemology. *Palgrave Communications*, Vol. 3, 2017, 17066.
Verducci, D. *La phénoménologie de la vie et la philosophie selon Max Scheler*. *Analecta Husserliana*, Vol. 50, 1997, pp. 165-180.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XVII 8, 2021
https://popups.uliege.be/1782-2041/

ISSN: 1782-2041
DOI: 10.25518/1782-2041.1284

The constitutive function of intentionality in Husserl's phenomenology

NEBOJŠA MUDRI
University Hospital Centre Osijek
✉ nebojsa.mudri@kbco.hr

Abstract The article is addressing one of the central but maybe the most ambiguous and multilayered concepts of Husserl's phenomenology. Husserl's insisting on a form of intentionality that implies not just conscious directedness towards objects, but also a constitutive function of mental acts, led to some serious accusations of his (not only transcendental) idealism and solipsism. Justification of such accusations depends exclusively on whether we understand constitution in an ontological sense, as a creative process which brings worldly entities into being, or in an epistemological sense, as a process which enables us to identify and to interpret a particular givenness *as* something. In early stages of phenomenology, a so-called "hylomorphic" theory of constitution prevailed, which stated that object of our experience can be present for us only if some sense-data (*hyle*) is formed in our intentional acts by a meaning-giving component (which Husserl called *morphe* in his *Ideas I*). This theory proved to be unsatisfying when Husserl turned to a phenomenological description of temporal objects, discovering that not just objects, but also intentional acts have a distinct temporal structure. However, the analysis of temporal constitution reaches even further, because the idea of the "living present", and its triadic structure of retention-primal impression-protention, holds the key to an explanation of horizon-intentionality, and offers the answer to an essential transcendental question: How is it possible for us to be aware of the world

towards which all of our intentional life is directed, and from which all of the motivation for our actions originates?

Keywords Husserl, constitution, intentionality, temporality, world-consciousness.

1. The subject matter of phenomenology

In this short paper, I would like to present a general outline of the Husserlian concept of constitution by emphasizing the fundamental role of temporality in constitutive processes belonging to our object-, world-, and self-consciousness. The transcendental unity of *Weltbewusstseinsleben* will be accordingly disclosed through temporalization. But before we closely examine the core problem of one of the central but maybe most ambiguous and multilayered terms in phenomenology, we must take a few steps back to delineate the horizon from which the concept of constitution emerged in the first place. I will start by trying to resolve some misunderstandings concerning the main task of phenomenology, then I will emphasize the full scope of intentionality in Husserl's thought, and that should gradually take us right into the centre of the constitutive problematic.

It is very hard to find a comprehensive definition of phenomenology which can serve as a straight answer to this simple question: What is the subject matter of phenomenology? What is it all about? If we say that phenomenology is a science concerned with phenomena, nothing much is said. We could get entangled from the very beginning in duplicating entities, arguing that we must distinguish between how things really are and how they only appear to be. Thus, phenomenology, a study of things as they show themselves to us, would be a kind of descriptive enterprise that discloses how people relate to their world in a pre- or non-scientific mode of their being. Although this understanding of phenomenology is utterly wrong, a reference to subjective experience can lead us in a right direction. Yet, Husserl's constant widening of the scope of his investigations leaves numerous phenomenological themes excluded if we think of a subjective experience in common, everyday terms, as something merely subjective or belonging to a particular man, as a sort of unique reaction to the external world comprised of objectively existing things that surround him. Surely, that is not what Husserl had in mind, especially after his philosophical work took a transcendental turn in the first decade of the 20th century. There is a passage from his article written in 1927, which could be

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

very helpful in clearing some fundamental misunderstandings related to the subject matter of phenomenology:

> Thus there arises the idea of a universal task: Instead of living in "the" world directly in the "natural attitude" and, so to speak, like "children of this world"; that is, instead of living within the latently functioning life of consciousness and thereby having the world, and it alone, as our field of being — as now-existing for us (from out of perception), as past (from out of memory), as coming in the future (from out of expectation) — instead of judging and valuing this world of experience and making it the field of theoretical or practical projects — instead of all that, we attempt a universal phenomenological reflection on this entire life-process, be it pre-theoretical, theoretical or whatever. We attempt to disclose it systematically and thereby to understand the "how" of its achieving of unities; thus we seek to understand: in what manifold typical forms this life is a "consciousness-of"; how it constitutes synthetically conscious unities; how and in which forms these syntheses, as syntheses of passivity and spontaneous activity, run their course and thereby in particular how their unities are constituted as objectively existing or not existing, and the like; and thus finally how a unified world of experience and knowledge is there, operative and valid for us, in a completely familiar set of ontic types. If it is the case that whatever is experienced, whatever is thought, and whatever is seen as the truth are given and are possible only within [the corresponding acts of] experiencing, thinking, and insight, then the concrete and complete exploration of the world that exists and has scientific and evidential validity for us requires also the universal phenomenological exploration of the multiplicities of consciousness in whose synthetic changes the world subjectively takes shape as valid for us and perhaps as given with insight (Encyclopedia Britannica article, Draft A).[1]

So, when we say that phenomenology analyses experience, this means it is concerned with worldly objects onto which we are directed in our conscious life, primarily in the scope of *how* they appear or show themselves to us. Appearing, on the other hand, has a threefold structure: something appears in a certain way to someone, and that "certain way" is determined by a complex of intentional acts which present us with the object we are conscious of. "I see a tree", means that the tree is here for me as seen. Later on maybe, when it ceases to be "bodily-present", I can have a recollection of the same tree but then it

[1] Edmund Husserl, *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927-1931)*, translated by Thomas Sheehan and Richard E. Palmer (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1995), p. 87.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

would appear to me as remembered. So, the "consciousness-of" has an essentially threefold structure: *ego-cogito-cogitatum*.[1] The *cogito*, or mental act, is the link that secures the content of my consciousness, and makes it possible for this content to be a part of a unified stream of thought that I can rightly call mine. Husserl speaks of the two poles of intentional relation: the I-pole and the object-pole. But the main "catch" here is to abstain from thinking of these two poles as two separate entities that come in a kind of external, casual or coincidental relation to one another. In a strict sense, neither the pure transcendental ego nor the constituted experienced object, are entities that can exist *per se*. Without objectifying acts there are no objects, and without constitutive activity, there is no subjectivity.[2]

But now we came to extreme conclusions too fast. We must slow our pace a bit and examine the main characteristics of Husserl's concept of intentionality. Without a doubt, intentionality is the sun in the phenomenological universe. Every other occurring problem somehow revolves around it, so a proper understanding of this essential property of our consciousness should cast light on the otherwise obscure foundation of our knowledge that must bridge the artificial gap between minds and the world. In section 146 of the first book of his famous *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy* (1913), Husserl had stated that intentionality is the name of the problem encompassed by the whole of phenomenology. This must be understood very seriously. But if we think of intentionality as a mere directedness or "aboutness" of mental states, it is hard to see how a wide-range philosophical project such as phenomenology could have been built upon it.

2. Husserl's confrontation with Brentano and development of a comprehensive concept of intentionality

In pursuing a closer determination of intentionality, Husserl began to follow his teacher Franz Brentano, an Austrian philosopher whose lectures Husserl attended in Vienna in the 1880s. But if we take a closer look, we will see that

[1] Edmund Husserl, *Cartesian Meditations. An Introduction to Phenomenology*, translated by Dorion Cairns (The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1960), p. 31-33. Edmund Husserl, *The Paris Lectures,* translated by Peter Koestenbaum (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1967), p. 12-14.

[2] Husserl is, therefore, operating with two concepts of subjectivity: abstract and empty I-pole, and concrete "life of worldly consciousness". See Dan Zahavi, *Husserl und die transzendentale Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1996), p. 188-199.

Bull. anal. phén. XVII 8 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

Husserl radically changed and deepened Brentano's concept. A very frequently cited passage from Brentano's major work *Psychology from an Empirical Standpoint* states:

> Every mental phenomenon is characterized by what the Scholastics of the Middle Ages called the intentional (or mental) inexistence of an object, and what we might call, though not wholly unambiguously, reference to content, a direction toward an object, or immanent objectivity. Every mental phenomenon includes something as an object within itself, although they do not all do so in the same way. In presentation something is presented, in judgment something is affirmed or denied, in love loved, in hate hated, in desire desired and so on.[1]

There are at least two problematic assumptions in Brentano's view from that period: 1) intentionality is a characteristic of *every* mental phenomenon; 2) intentional objects have only inner existence (or inexistence) in the acts of thinking. Regarding the first assumption, Husserl rightfully says:

> It can be shown that *not all "psychical phenomena"* in the sense of a possible definition of psychology, *are mental acts* in Brentano's sense, and that, on the other hand, many genuine "psychical phenomena" fall under Brentano's ambiguous rubric of "physical phenomena".[2]

Headache is not directed towards the head, nor is it about the head, and certainly it cannot be said that the head exists in the act of headache. With the other counterexamples, such as anxiety, depression, joy and astonishment, the situation is far more complex. Here the particular object of a mental state we found ourselves into cannot be easily determined. Stricken with those kinds of moods, the subject faces nothingness, his whole life, or the totality of the surrounding beings. By calling them "fundamental attunements", Heidegger tried to show that phenomena such as anxiety, profound boredom, and astonishment are not thematic or object-directed, rather they are disclosing Dasein's being-in-the-world.[3] But what about the simpler contents of our consciousness, such

---

[1] Franz Brentano, *Psychology from an Empirical Standpoint*, translated by Linda L. McAlister (New York and London: Routledge, 1995), p. 68.
[2] Edmund Husserl, *Logical Investigations*, translated by John Niemeyer Findlay (New York and London: Routledge, 2001), p. 94.
[3] Insightful discussion on that matter, revealing its wide range of implications, is presented in: Michel Haar, "Attunement and Thinking", in *Heidegger Reexamined (Volume 3): Art, Poetry and Technology*, eds. Hubert Dreyfus and Mark Wrathall (New York and London: Routledge, 2002), p. 149-162.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

as the sensations of color, pleasure, or warmth. They are, of course, mental phenomena, but are they intentional? According to Husserl, the answer is negative:

> A real being deprived of such experiences (and thus a mere complex of sensations) *merely having contents* inside it such as the experiences of sensation *would be unable to interpret these objectively*, *or otherwise use them to make objects present to itself*, quite incapable, therefore, of referring to objects in further acts of judgment, joy, grief, love, hatred, desire and loathing — such a being would not be called 'psychical' by anyone.[1]

So, the sensuous content needs to be objectively interpreted — intention enables us to experience something as an object of a certain kind. This is one of the four main characteristics of intentionality, already recognized by one of the first historians of the phenomenological movement, Herbert Spiegelberg. A closer look at these characteristics will finally throw us right into the labyrinth called a constitutive function of intentionality. According to Spiegelberg,[2] intention objectifies, identifies, connects and constitutes.

Firstly, it could be said that intention "interprets" pre-given sensuous materials as something, so the complete or whole object is present for us. In other words, it refers to the data (*Empfindungsdaten*) which are integral (*reell*) parts of the stream of consciousness as *"*intentional objects". It is a function of intention to relate these data to an object which itself is not part of the act, but "transcendent" to it. Here we already see that Brentano's second problematic assumption — the intentional inexistence of objects of thought[3] — is abandoned by Husserl. The phenomenological rejection of all immanence-theories is clearly stated in the last of Husserl's lectures from 1907, posthumously published under the title *The Idea of Phenomenology*, but it can also be found already in *Logical Investigations*:

> [T]he objects of which we are "conscious", are not simply *in* consciousness as in a box, so that they can merely be found in it and snatched at in it; (…) they

[1] Edmund Husserl, *Logical Investigations*, p. 94-95.
[2] Herbert Spiegelberg, *Phenomenological Movement: A Historical Introduction* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1960), p. 108-110.
[3] Detailed analysis of Brentano's concept of intentionality can be found in: Tim Crane, "Brentano's Concept of Intentional Inexistence", in *Austrian Contribution to Philosophy*, ed. M. Textor (London: Routledge, 2006), p. 20-35.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

> are first *constituted* as being, what they are for us, and as what they count as for us, in varying forms of objective intention.[1]

Apart from its objectifying function, intention *identifies* objects, it assigns a variety of successive data to the *same* referents or poles of meaning (noema). As Spiegelberg puts it: "Intention supplies the synthetic function by which the various aspects, perspectives and stages of an object are all focused upon, and integrated into, identical core". [2]

Another very important feature of intention is that it *connects* related aspects and the surrounding background of an identical object which forms its horizon. Husserl developed his concept of horizon[3] under the strong influence of William James' fringe-theory. According to James, it is possible to distinguish two parts of our awareness, one is definite and the other vague — the nucleus and the surrounding fringe. The fringe represents the context and the web of relations that define the meaning of the nucleus.[4] Husserl's analyses showed that with every present object there is an implicitly co-present background that determines our experience of the object and enables us to move forward from what is currently given. In his late text *Experience and Judgment*, Husserl speaks of the *inner* and the *outer* horizon. Our deepening of the former would signify the further detailed determination of the same object, and our expanding of the latter means further referring to the other objects and connected thematic fields.

Because our conscious acts are essentially "horizonal", they always include present as well as absent parts of their objects which constitute their full meaning.[5] I see the table before me and not just one side of it. But that does

---

[1] Edmund Husserl, *Logical Investigations*, p. 275.

[2] Herbert Spiegelberg, *Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, p. 109.

[3] The only extensive and systematic inquiry into horizon-problematic in Husserl's phenomenology is offered in: Saulius Geniusas, *The Origins of the Horizon in Husserl's Phenomenology* (Dordrecht: Springer, 2012).

[4] William James, *The Principles of Psychology* (New York: Henry Holt and Company, 1890), p. 258-259.

[5] See the following passage: "The objective sense, however, is not merely a collection of what is intuited and what is not intuited. For what is given is itself permeated by absence, by what is not given […] As what is identical throughout a family of perceptual phases, the objective sense is also the *difference* between what is given and what is absent" (Donn Welton, "Structure and genesis in Husserl's phenomenology", in *Ed-*

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

not mean that I am concluding anything about the non-given aspects. That would involve engaging in a further act of judgment. Presence and absence are instantly here for me. Surely, not in the same way, but I am intending the whole object and not just one of its aspects. However, this "instance" does not mean a punctual "now", but it refers to a living present which opens up a horizon for every possible encounter with beings. We'll get to that later, in our analysis of temporal constitution. But there are also at least two other possible answers to the question of how it is possible for intention to step beyond immediately given and direct the ego onto the full object and not just some current representation of it. This curious intentional instantaneous "movement" from present to absent aspects of an object could be explained from the standpoint of phenomenology of embodiment and kinesthetic sensations. Husserl tried to elucidate these phenomena by referring to the acts of visual perception. Although only one side of an object situated in my perceptual field is appearing before my eyes, I see the whole object because my perceptive act objectifies its data. This "objectivation" rests upon the fundamental "I can" of further determination. I can go around the object and see its currently hidden sides and its rear. This "I can" is founded upon our kinesthetic bodily experiences and already mentioned fringes that motivate our further intentional movement. We are essentially embodied subjects, and our embodiment includes the possibility to move our sensory organs. Although I cannot see the rear of a given object at this moment, when I am frontally directed towards the object I am also aware of its rear. Consequently, absence for Husserl is not nothingness — absence means real (not just logical) possibility for being present.

Furthermore, a transcendental fact of foreign subjectivity (alter-ego) necessary leads me to a similar experience. I see you looking at the same table as me but from the other side of the room. What is hidden from me is clearly there for you. Your experience of the object is, surely, only indirectly present for me, but my empathic appresentation enables me to see more than I actually see, because I am, so to speak, also looking through your eyes. So, I'm constantly aware that I'm not surrounded only with spatiotemporal things but with other co-constituting subjects who are responsible for the meaning of the objective world and the scientific third-person perspective. The objective world is constituted by transcendental intersubjectivity, and Husserl tried to give a proper phenomenological justification for this position not only in the *Fifth Meditation*, but in his almost entire philosophical lifetime.

---

mund Husserl. The Web of Meaning: Language, Noema, and Subjectivity and Intersubjectivity, eds. Rudolf Bernet, Donn Welton, and Gina Zavota (Routledge: London and New York, 2005), p. 243-244).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

Finally, we come to the fourth, *constitutive* function of intentionality. This one is the most problematic because when Husserl says that every object is the "achievement" (*die Leistung*) of an intentional act, it is very easy to misconceive this relation in a sense of creative or causal process. But neither are objects made in the intentional acts nor is subjectivity the effective cause of things onto which it directs itself. However, in section 33 of *Ideas* Husserl says that the world has only a relative being, in contrast to the transcendental ego which discloses itself after the reduction as a phenomenological residuum, whose being is absolute. This should not be understood in a general metaphysical sense, as a statement about the modes of existence of beings, some of which are of higher ontological order than others. Everything experienced depends on the very possibility of experience; appearing implies that something appears to someone and it is thus relative to the one it appears to, but this does not have anything to do with a thesis according to which everything that exists owes its existence to some absolute entity. Constitution is an epistemic rather than ontological relation.[1] "I constitute the object of my experience" means that in my experiencing I am determining the other intentional pole *as* an object of a certain kind and with certain features, and I am placing it somewhere in the network of my knowledge about the world.

[1] This directly contradicts Ingarden's claim that transcendental phenomenology is in its essence a metaphysical idealism: "The material things given in perception and thought in the cognitive acts superstructured over perception are not an autonomous (separate in relation to conscious experiences) sphere of autonomous being in itself; they are only something that exists in its essence "for" the conscious subject performing the perceptive acts. They are only intentional units of sense and beyond that *ein Nichts*" (Roman Ingarden, *On the Motives Which Led Husserl to Transcendental Idealism* [The Hague: Martinus Nijhoff 1975], p. 32-33). Phenomenology is, in my opinion, metaphysically indifferent philosophy, neither metaphysical idealism nor realism, because the question of what is *per se*, i.e. beyond consciousness, falls outside the scope of both descriptive and explanatory analytics of intentional acts (see Edmund Husserl, *Cartesian Meditations. An Introduction to Phenomenology*, p. 139: "Our monadological results are *metaphysical*, if it be true that ultimate cognitions of being should be called metaphysical. On the other hand, what we have here is *anything but metaphysics in the customary sense*…").

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

3. Hylomorphic constitution

In Husserl's case, it is immediately possible to differentiate between two layers of constitutive processes: the hylomorphic constitution and the temporal constitution. But a more careful examination of his later analyses of time consciousness, done in collaboration with his last assistant Eugen Fink, leads to the conclusion that temporal constitution is not just about temporal objects, for instance, melody, or even about the constitution of intentional acts which are all part of a unified stream of consciousness, but, as Fink writes in one of his manuscripts, the constitution of time is ultimately the constitution of the universal horizon, i.e. primordial temporalization is the constitution of the world. We said earlier that the intentional process necessary includes two poles, the I-pole and the object-pole. However, in transcendental attitude, intentionality in its main function serves as a constitution of the horizon for every possible appearing, and thus phenomenological reflection discovers transcendental intersubjectivity and the world acting as two intentional poles. But in the case of transcendental constitution, these poles are even more closely related, so much so that Husserl speaks of *Weltbewusstseinsleben*. This primal structure should be understood as the foundation for every kind of intentionality.

Earlier we talked about the objectifying function of intention and we mentioned Husserl's critique of Brentano's concept of immanent existence of objects in mental acts. The very fact that we can relate a variety of data to the same object, and do so in various intentional acts, proves that an object is not inexistent but transcendent to the mental act. When I am in fear of a poisonous snake, the horrifying object is transcendent to my fear, for I relate its visual appearance, the particular movements I am noticing, the hissing and other successive sensuous contents to the snake I am in fear of, which in turn appears to me as something horrifying in an intentional act of fear. In *Logical Investigations*, Husserl distinguished between the psychical, immanent (*reell*) content of the act and the transcendent correlate of the act. This immanent content was made up of two different components, the sensations (*Empfindungsdaten*) and the concrete intentions *qua* psychical processes.

In *Ideas I*, Husserl continues to hold this position, but puts it by means of a new, Aristotelian terminology. According to *Ideas*, the stream of consciousness contains two different components: the first one is a level of non-intentional sensuous content, be it visual, auditory or olfactory sensations, sensations of pain, itching, and so forth. Husserl speaks of sensuous matter (*hyle*) or simply of *hyletic* matter. The second one is an intentional dimension of animating or meaning-giving components. Husserl calls them intentional forms

Bull. anal. phén. XVII 8 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

(*morphe*), but he also, and more frequently, speaks of *noesis* or *noetic* component.[1] Maybe it would be easier to understand this division by drawing an analogy with mathematical functions: a set of input variables (in this case the sense-data) cannot produce any output if they are not related or ordered in a certain way; this formula or algorithm (in our case, an intentional *morphe*) defines how to compute the output from a given input. Sense-data could not be directed towards an object by themselves. So, Husserl did not hold that we have raw sensations as independent acts on which the acts of perception are based — sensory matter and intentional form are moments of the same mental act. Whereas both components are immanent to the act, the transcendent, constituted correlate is now called *noema.* Already from his terminological choices, it should be clear that Husserl analyses the constitution of meaning, not the creation of physical entities. Fearsome poisonous snake does not exist because I intended it. Rather, I constitute it as horrifying because it appears to me that way in a series of complex intentional acts (my fear is based on some visual data, background beliefs, unpleasant past experiences and so on). It should be noted, however, that the level of constitutive creativity rises with our intentional distancing from raw sensual content. In constituting, for example, some state of affairs the ego is fully involved, using its predicative power and thus forming a "categorical object". The example of categorical objects is recognized by some Husserl-scholars[2] as very untypical, because it is the only case where constitution actually produces or construes its object. So, it is not only the meaning but the very existence of categorical objects that depends on the acts directed at them.

4. Temporal constitution

The traces of his hylomorphic concept of constitution can already be found in Husserl's early texts, but when he started to think about a familiar phenomenon — the intentional directedness towards other intentional acts (when you, for example, remember your jealousy towards your husband's secretary) — Husserl discovered the constitutive significance of temporal structure common to both temporal objects and acts which intend them. But that implies more than

[1] Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Husserliana III. (The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1950), p. 192-196.
[2] See Wolfgang Huemer, *The Constitution of Consciousness: A Study in Analytic Phenomenology* (New York: Routledge, 2005), p. 17-18.

Bull. anal. phén. XVII 8 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

just the fact that objects are extended in time in the same way as intentional acts. Husserl did not suddenly change the way he was using the term "constitution". He did not start to speak about "a way in which a thing is constituted, established, made or ordered", instead of "an act of establishing, ordering or settling". In that case, temporality would be something like a common essential property of intentional acts and objects changing in time. But Husserl, as well as Kant before him (in his short but extremely significant description of transcendental schematism),[1] understood constitution primarily as temporalization (*Zeitigung*).[2] Objects of our experience, as well as our intentional acts, are in succession (following one another), they have a certain duration, and also a possibility to appear simultaneously. But on a fundamental level, experiential time is constituted in the stream of consciousness as a horizon which enables intentional movements of the ego, thus opened for the world from which objects can appear to it. Consequently, we can find three levels of constitution in Husserl's account of time-consciousness: "(1) the things of experience in objective time […] (2) the constituting appearance manifolds of various levels, the immanent units in pre-empirical time; (3) the absolute, time-constituting stream of consciousness".[3]

---

[1] Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, translated by Friedrich Max Müller (London: Macmillan, 1922), p. 112-120.

[2] According to Sandmayer, Husserl's motivation to seriously engage in researching the *constitutive* function of inner time-consciousness came from mentoring Roman Ingarden's dissertation on Henri Bergson's philosophy. Husserl and Ingarden devoted special attention to Bergson's distinction between *la durée pure* and *le temps*, with additional efforts to better understand the nature of sense-data, which led to the breakthrough to a genetic phenomenology in Husserl's later Bernau investigations. See Bob Sandmayer, *Husserl's Constitutive Phenomenology. Its Problem and Promise* (London and New York: Routledge, 2008), p. 88. Nevertheless, one should pay attention to the fact that Husserl started to hold seminars on Kant's theoretical philosophy (especially concerning themes elaborated in *Prolegomena* and *Kritik der reinen Vernunft*) as early as winter semester of 1897/1898. Husserl gave the last one, under the title *Phenomenological Exercises (on Kant) for Advanced Students,* at the University of Freiburg in the summer semester of 1927, so we can freely conclude that Kant's transcendental idealism (including his emphasis put on the crucial role of schematic temporalization as the connective tissue between categories and intuitions) was his lifelong inspiration, although he distanced phenomenology far from the obscure concept of a thing-in-itself.

[3] Edmund Husserl, *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1883-1917)*, translated by John Barnett Borough (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991), p. 77.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

Every intentional act has a tripartite temporal structure. Husserl calls "primal impression" what is immediately, or just now, present to consciousness. But this narrowly directed intentional grasp of the "now" of whatever is being experienced at that moment never happens in isolation. There are two further structural aspects: the part of the act which is directed towards an object as it appeared just a moment ago, a just-elapsed phase of the enduring object, terminologically referred to as "retention", and the more or less indefinite anticipation of the immediately future state of the object — or, as Husserl calls it, the "protention". Together they form a living present (*lebendige Gegenwart*) — an intermediate dimension between presence and absence. Primal impression discloses what is actually present or given in fullness, but the primal impression is only a partial intention, for the whole intentional act also requires retentional and protentional parts. Retentions and protentions, on the other hand, are neither fully present nor totally absent, but they are parts of the same intentional act as a primal impression. Retention is not to be confused with the act of remembering something about the object's past states, nor is protention a kind of expectation because this would imply employing another intentional act, which is not the case here. When I hear a melody, I am not, so to speak, going out of auditive perception with every new tone appearing in succession to recollect about the one I heard just a moment ago. Retention holds the constituted parts of the temporal object — parts which sediment one beneath the other, fading more and more without fully disappearing. Constitution leaves a kind of trace, and as a rule, when some object is constituted very often, our consciousness forms a habit that shapes future constitutions.

Consciousness is dynamic in a twofold sense: it is intentionally engaged with objects in the continuous manifold of their appearing, and it is structuring the continuity itself as continuity (continuity both of that object-manifold appearing in it and of its own perdurance). So, temporality is the experienced time of the appearing object-manifold, but also the primordial constituting action which enables a unified stream of consciousness.[1] To explain this phenomenon, Husserl employs a distinction between *transversal* and *longitudinal* intentionality, solving the problem of objective as well as subjective synthesis

[1] Landgrebe is following Fink in emphasizing the ambiguity of Husserl's understanding of constitution (not just as *Sinnbildung* but also as *Kreation*) on the level of primary passive synthesis. Primary passivity refers to the syntheses of time-consciousness in which the ego (transcendental life) constitutes itself as temporal flow and becomes aware of itself as a *unified stream* of consciousness. See Ludwig Landgrebe, "Reflexionen zu Husserl's Konstitutionslehre", *Tijdschrift voor Filosofie* 3 (1974), p. 466-482.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

at one stroke. Retention keeps available to current experience the intentional sense of an object that just slipped into the past, but also retains the just-elapsed phase of experience itself. The same is true about protentions: I am not just anticipating that something more is about to happen (however indeterminate it may be), but I am also anticipating *my experience* of what is about to happen. To quote Gallagher: "My experience of the passing or enduring object (transverse intentionality addressing objective synthesis) is at the same time a non-observational, pre-reflective awareness of my own flowing experience (longitudinal intentionality addressing subjective synthesis)".[1]

Singular unified stream of consciousness is, therefore, also temporally conditioned, and not just objects which an I-monad intentionally constitutes. But what about the intersubjective relation of empathy we spoke of earlier? Empathizing stream and empathized stream cannot belong to the same phenomenological I, but they "belong *to the same* time […]. Empathy posits the empathized as now and posit it in the same now as it, itself".[2] Foreign subjectivity is "appresented" to me through his or her body and bodily behaviour. The body of an alter-ego needs to be recognized as a lived body (*Leib*), that is, as a sensing, spatially oriented, autonomously moving bearer of kinaesthetic experience. This animate organism shows "harmonious behaviour", coherence and continuity of gestures and movements "from phase to phase". In synchronizing with the other we are getting attuned with this temporal structure, interacting and cooperating in the "shared" present (as well as in the same context of things and commonplace, in the surrounding world), thereby mutually constituting "we-together" intentionality.[3] So, although we cannot experience the other's stream of consciousness, we can apprehend it through empathy because my own streaming present "coincides" with that of the other.

We designated earlier the unified structure of retention-primal impression-protention as an intermediate dimension which grounds all appearing and disappearing. The proper name for this ground is world-consciousness. As Fink rightly emphasizes in one of his manuscripts from his assistant years (when he was in close collaboration with Husserl), the constitution of time is

---

[1] Shaun Gallagher, "Husserl and the Phenomenology of Temporality", in H. Dyke, H. and A. Bardon (eds.), *A Companion to the Philosophy of Time* (Oxford and Malden: Wiley-Blackwell, 2013), p. 140-141.

[2] Edmund Husserl, *The Basic Problems of Phenomenology. From the Lectures, Winter Semester 1910-1911*, translated by Ingo Farin and James G. Hart (Dordrecht: Springer, 2006), p. 85.

[3] Marek Pokropski, "Timing together, acting together. Phenomenology of intersubjective temporality and social cognition", *Phenomenology and Cognitive Sciences* 14 (2015), p. 904.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

not the constitution of object, but the constitution of the universal horizon. The consciousness of the world, the awareness of all-embracing horizonality, has to be a "non-thematic consciousness", not an object-oriented act of interpreting the intuitively given. Fink uses the metaphor of "swinging" (Manuscript Z-V III)[1] to depict the internal movement of partial intentions and the opening of horizon for every possible encounter with inner-worldly beings. Fink surely gained the impetus for his descriptions of temporal conditioning of world-consciousness, not only from Husserl's unpublished writings and conversations, but also from Heidegger's lectures which addressed ecstatic temporality of *Dasein*. Our being-towards-death is ecstatic in the sense that the *Dasein* projects itself towards its own possibilities, and ultimately towards its possibility of non-possibility — the existential meaning of death — a kind of "unsurpassable wall" from which our projecting bounces back towards its alreadyness, thus opening the *Da* of *Dasein*. As Heidegger puts it, "death, as the possibility of *Da-sein* we characterized, throws anticipatory existence back upon its factical throwness".[2] This movement, which unifies schemata of future, present and having-been, delineates the world-horizon. To quote Heidegger again: "On the basis of the horizonal constitution of the ecstatic unity of temporality, something like a disclosed world belongs to the being that is always its There".[3] Heidegger, of course, speaks about an ontological dimension which he founds to be more fundamental than our conscious intentional life, be it mundane or transcendental. But like Husserl and Fink, he also realizes that our openness for the world is temporally conditioned.

5. Conclusion

I would like to conclude my presentation by admitting that up to this point we have only scratched the surface of an extremely complex set of philosophical problems related to a phenomenological concept of constitutive intentionality.[4]

---

[1] Roland Bruzina, *Edmund Husserl and Eugen Fink: Beginnings and Ends in Phenomenology 1928-1938* (New Haven and London: Yale University Press, 2004), p. 252.
[2] Martin Heidegger, *Being and Time*, translated by Joan Stambaugh (Albany: State University of New York Press, 1996), p. 353.
[3] *Ibid*., p. 334.
[4] The intersection of analyses concerning time-consciousness and our constitutive being-in-the-world represents the culmination of efforts done by members of the *Phänomenologische Werkstatt*, namely Husserl and his assistants. This was a relatively short but intense period of their co-thinking, as well as counter-arguing, in search for the meaningful grounds of knowledge and everyday life. So, when we try

Bull. anal. phén. XVII 8 (2021)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

My rudimentary description of the principles of object- and horizon-constitution through the hylomorphic and temporal models has left out vast concrete analyses Husserl carried out primarily in the second book of his *Ideas*, as well as in *Cartesian Meditations*, and the whole range of manuscripts dealing with the constitution of spatiotemporal nature, body, others, objective and cultural world, values, time, etc. So, the addressed constitution of perceptual objects and the constitution of the world as the universal horizon of our experiences represent two extreme sides of a highly diversified process of object-, horizon- and self-constitution of transcendental consciousness. But these extreme sides already show that the crucial role in this process may be imputed to temporalization.

The question, however, arises as to whether the temporal constitution is to be understood as a fundamental constitutive layer of passive synthesis which can "co-exist" with the hylomorphic constitution at the level of active thematizations,[1] or whether, on the other hand, Husserl finally abandoned the structural model of constitution in favor of genetic phenomenology. According to the second interpretation, the hylomorphic model of constitution is ultimately unsatisfying[2] and has to be replaced with the temporal model. Genetic phenomenology "destroys" the matter-form dichotomy because both elements are "constituted by a manifold of temporal phases emanating from the immediate present".[3] This flow of primal intentions is what the late Husserl simply refers to as "life". So, his odd syntagma *Weltbewusstseinsleben* refers to the primal intentionality of which (inter)subjectivity and the world are two interrelated poles. Together they form a transcendental condition for every possible experiencing. This is, again, a non-metaphysical claim, but also a claim which is not solely epistemological, because *Erlebnis* covers everything we can encounter in all modifications of our conscious life.

It seems to me that there is one additional of relating hylomorphic and temporal constitutive intentionality, which rests on a closer reading of Aristotle's *Physics* (A 189b17 – 192b5). In using the notions of hyletic matter and intentional form in his early static analyses, Husserl leaves privation (*steresis*)

---

to elucidate the phenomenological concept of constitutive intentionality, we should exclusively address Husserlian transcendental philosophy, no matter what else goes by the name of phenomenology.

[1] Bob Sandmayer, *Husserl's Constitutive Phenomenology. Its Problem and Promise*, p. 85.

[2] Matter-form schema is unsatisfying because it cannot explain the constitution of intentions, the constitution of sensations, and the constitution of objective time.

[3] Robert Sokolowski, *The Formation of Husserl's Concept of Constitution* (The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1970), p. 205.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

— the third element which is necessary to explain the possibility of change in natural beings — out of the picture. For every natural process begins with the possibility for the matter to gain some shape or form. This possibility is a lack or absence of determination (incidental privation), which becomes realized at the end of the formative process.[1] The notion of *steresis* already opens the temporal horizon in hylomorphic constitution understood as mental processing of sense-data. Husserl is apparently not aware of that, neither are contemporary cognitive neuroscientists who are using the terms 'differentiation' or 'informativeness' to describe an essential feature of consciousness, namely: the fact that every time we experience something, our experience results from the reduction of uncertainty among a vast number of alternative mental states, which reflects the discriminatory capability of consciousness.[2] There is also an inherent mechanism of filtering the incoming signals, on the level of passive syntheses, that depends not only on the length and strength of the stimulus but on perceptual predictions, where we consciously perceive what is coherent with previous experiences and in the context of what we ambiguously expect in the next moment,[3] i.e., on the basis of the triadic structure of the living present.

By touching on the problem of the constitutive function of intentionality, we have reached the hardest, abysmal and aporetic problem, not only of phenomenological, but of philosophical research in general. Our thinking always fails in its attempt to somehow transcend or distance itself from time in such a way that it could be delineated and grasped as a research subject in a satisfactory manner. However, time, as a pure embracement and containment of everything as well as the unique kind of self-withdrawal from it, continuously challenges philosophical investigation. Maybe the solution to the issue of time would secure the final point of rest to the thinking beings, but the unrestful nature of time keeps philosophy in the constant movement of questioning and, thus, renewal through a reconceptualization of itself.

---

[1] Aristotle, *Physics* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1961), p. 18-19.

[2] See Giulio Tononi, "Consciousness, information integration, and the brain", *Progress in Brain Research* 150 (2005), p. 109-126; Anil Seth, Izhikevich, E., Reeke, G. N. & Edelman, G. M., "Theories and measures of consciousness: An extended framework", *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 103 (2006), p. 10799-10804.

[3] See Anil Seth, "The real problem", *Aeon*, 02.11.2016. (https://aeon.co/essays/the-hard-problem-of-consciousness-is-a-distraction-from-the-real-one).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

References

Aristotle. *Physics*. Translated by Richard Hope. Lincoln: University of Nebraska Press, 1961.

Brentano, Franz. *Psychology from an Empirical Standpoint*. Translated by Linda L. McAlister. London and New York: Routledge, 1995.

Bruzina, Ronald. *Edmund Husserl and Eugen Fink: Beginnings and Ends in Phenomenology 1928-1938*. New Haven and London: Yale University Press, 2004.

Crane, Tim. "Brentano's Concept of Intentional Inexistence". In *Austrian Contribution to Philosophy*, edited by Mark Textor, 20-35. London and New York: Routledge, 2006.

Gallagher, Shaun. "Husserl and the Phenomenology of Temporality". In *A Companion to the Philosophy of Time*, edited by Heather Dyke and Adrian Bardon, 135-150. Oxford and Malden: Wiley-Blackwell, 2013.

Geniusas, Saulius. *The Origins of the Horizon in Husserl's Phenomenology*. Dordrecht: Springer, 2012.

Haar, Michael. "Attunement and Thinking". In *Heidegger Reexamined (Volume 3): Art, Poetry and Technology*, edited by Hubert L. Dreyfus and Mark A. Wrathall, 149-162. London and New York: Routledge, 2002.

Heidegger, Martin. *Being and Time*. Translated by Joan Stambaugh. Albany: State University of New York Press, 1996.

Huemer, Wolfgang. *The Constitution of Consciousness: A Study in Analytic Phenomenology*. London and New York: Routledge, 2005.

Husserl, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Husserliana III. The Hague: Martinus Nijhoff, 1950.

—. *Cartesian Meditations. An Introduction to Phenomenology*. Translated by Dorion Cairns. The Hague: Martinus Nijhoff, 1960.

—. *The Paris Lectures*. Translated by Peter Koestenbaum. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1967.

—. *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1883-1917)*. Translated by John Barnett Borough. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991.

—. *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927-1931).* Translated by Thomas Sheehan and Richard E. Palmer. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1995.

—. *Logical Investigations*. Translated by John N. Findlay. London and New York. Routledge, 2001.

—. *The Basic Problems of Phenomenology. From the Lectures, Winter Semester 1910-1911*. Translated by Ingo Farin and James G. Hart. Dordrecht: Springer, 2006.

—. *The Idea of Phenomenology*. Translated by Lee Hardy. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2010.

Ingarden, Roman. *On the Motives Which Led Husserl to Transcendental Idealism*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1975.

James, William. *The Principles of Psychology*. Volume I. New York: Henry Holt and Company, 1890.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Translated by Friedrich Max Müller. London: Macmillan, 1922.
Landgrebe, Ludwig. "Reflexionen zu Husserl's Konstitutionslehre". *Tijdschrift voor Filosofie* 3 (1974): 466-482.
Pokropski, Marek. "Timing together, acting together. Phenomenology of intersubjective temporality and social cognition". *Phenomenology and Cognitive Sciences* 14 (2015): 897-909.
Sandmayer, Bob. *Husserl's Constitutive Phenomenology. Its Problem and Promise*. London and New York: Routledge, 2008.
Seth, Anil. "The real problem". *Aeon*, 02.11.2016. (https://aeon.co/essays/the-hard-problem-of-consciousness-is-a-distraction-from-the-real-one).
Seth, Anil, Eugene Izhikevich, George N. Reeke, and Gerald E. Edelman. "Theories and measures of consciousness. An extended framework". *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 103 (2006): 10799-10804.
Sokolowski, Robert. *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1970.
Spiegelberg, Herbert. *Phenomenological Movement. A Historical Introduction*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1960.
Tononi, Giulio. "Consciousness, information integration, and the brain". *Progress in Brain Research* 150 (2005): 109-126.
Welton, Donn. "Structure and genesis in Husserl's phenomenology". In *Edmund Husserl. The Web of Meaning: Language, Noema, and Subjectivity and Intersubjectivity*, edited by Rudolf Bernet, Donn Welton, and Gina Zavota, 238-260. London and New York: Routledge, 2005.
Zahavi, Dan. *Husserl und Die Transcendentale Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1996.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2021 ULiège BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XVIII 1, 2022 (Recensions 8)
https://popups.uliege.be/1782-2041/

ISSN: 1782-2041

Recensions (mars 2022)

Maud Pouradier & Valentin Sonnet (dir.), *Style et subjectivité*, Caen, Presses Universitaires de Caen, *Cahiers de philosophie*, n°58, 2021, 210 pages. Prix : 15 €. ISBN : 978-2-38185-032-0.

Le cinquante-huitième numéro des *Cahiers de philosophie* de l'Université de Caen ne manque pas d'ambition en se proposant d'interroger deux concepts aussi vastes et polysémiques que ceux de *style* et de *subjectivité*. Loin d'être l'exclusivité du vocable philosophique, ces termes traversent en effet bien d'autres disciplines — littérature, linguistique, psychologie, arts — sans s'absenter jamais du langage courant. De cela, les contributeurs semblent bien conscients. L'amplitude offerte par une telle thématique se retrouve de fait au sein de l'ouvrage — aussi bien par le biais de la diversité des auteurs mobilisés (Dilthey, Husserl, Heidegger, Maldiney, Foucault, Goodman, Cavell, Deleuze ou encore Merleau-Ponty) que par celle des points de vue proposés (philosophie phénoménologique, analytique, existentialiste, métaphysique, peinture, musique, cinéma) — ce qui en fait une lecture riche et stimulante. La présentation sur laquelle s'ouvre l'ouvrage peine d'ailleurs à nouer les deux bouts au terme de plus de vingt pages. Difficile en effet de ne pas se perdre dans un tel dédale… Mais quel plaisir ne trouve-t-on pas souvent au cœur même de l'errance ?

Il nous faut d'ailleurs insister sur un point : si une lecture ininterrompue de l'ouvrage suscite immanquablement quelques vertiges et perplexités quant aux complémentarités des articles, il faut reconnaître que chaque contribution offre à elle seule un éclairage singulier, précis et tout à fait probant sur les thématiques annoncées. De cette façon, style et subjectivité révèlent leurs subtilités et leurs multiples facettes, au lecteur d'aller puiser librement parmi celles qui l'intéressent.

Dans un premier article (sans doute le plus technique du recueil), Emmanuel Housset propose une étude phénoménologique du concept de style. Soulignant d'entrée de jeu « l'équivoque » (p. 33) du mot « style », Housset le rapproche du « type » pour mieux l'en distinguer. Au terme d'une analyse méthodique allant de Dilthey à Heidegger en passant par Husserl, il propose une définition étonnante du style comme « mode de notre réponse à l'appel de l'être » (p. 61). Dans une veine qui n'est pas sans rappeler l'autre phénoménologue qu'est Paul Ricoeur, on évite de réduire le style à une posture ou à une objectivité construite scolairement (*id.*) pour en faire l'objet d'un travail perpétuel : celui d'une *promesse* « qui ne cesse de se formuler en nous et qui permet de résister au désœuvrement » (p. 60). On pressent en ceci les liens qui peuvent être tissés entre le style et la subjectivité. Le premier soutenant en quelque sorte la seconde puisqu'il se rapporte à une « tâche d'être » unique et sans cesse à rejouer pour éviter l'atrophie de l'écoute, de la parole et de l'engagement.

Valentin Sonnet propose ensuite un texte sur la notion de style dans l'œuvre de Merleau-Ponty. Résultat d'une conquête laborieuse et jamais assurée, le style d'un artiste (en l'occurrence, le peintre Johannes Vermeer) est d'abord présenté comme étant le lieu de son expression la plus personnelle : le style est ce par quoi on parvient à se reconnaître, à exprimer sa voix propre, à révéler son identité singulière. Se pose alors la question d'un style non-individuel comme le style baroque, moderne, romantique : le style peut-il ainsi quitter le registre de la pure subjectivité ? En exploitant notamment le cas paradoxal du nom propre (ex : peindre une toile « à la manière de » Vermeer, Picasso ou Van Gogh), Sonnet parvient à proposer une définition désubjectivisée du style (p. 92). Il apparaît ainsi comme ce qui « exprime quelque chose du monde, et apporte par là une signification pouvant prétendre valoir pour tous (…) [bien que tout créateur ne puisse] conquérir cette signification qu'à partir de sa propre expérience, sa propre vie, en la portant à l'expression » (p. 93).

Dans un article au titre aussi sobre que surprenant, « Maldiney et le cinéma », Philippe Grosos s'adonne à définir « par la voie négative » ce que peut être le style de Maldiney sur base de son désintérêt tacite pour le cinéma — au profit vraisemblable de toutes les autres formes d'art. Après avoir étiqueté les raisons pour lesquelles « nous aurions voulu » que Maldiney s'intéresse au cinéma, Grosos nous dévoile toute l'éloquence de son silence en la matière. Révélation déroutante d'un style spécifique, cet article se démarque des autres en ce qu'il tente de délimiter clairement le style de Maldiney sans s'éparpiller — Cavell et Deleuze n'apparaissant qu'à titre de repoussoir.

Maud Pouradier ajoute à son tour un nouveau penseur à cette vaste étude du style, Michel Foucault. Accolant dès le titre les deux thématiques à

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

l'honneur dans ce numéro, elle nous invite à aller « d'une désubjectivation du style à la généalogie stylistique du sujet » (p. 117). À travers plusieurs œuvres et influences de la pensée de Foucault (notamment Binswanger et Merleau-Ponty), Pouradier nous balade entre le concept de style *chez* Foucault et la quête du style *de* Foucault. De la phénoménologie à l'existentialisme en passant par le structuralisme jusqu'à l'abandon même du concept de « style » (p. 133), l'article de Pouradier est dense et complexe. Il ne manque pas d'éveiller à son terme de plus larges questions telles que celles du style philosophique en général ou d'une potentielle stylistique des philosophies.

Dans un dernier article enjoué et captivant, Frédéric Bisson mêle le jazz — mais aussi Johnny Halliday ! — à la philosophie analytique. Agrémentant son texte d'autant de références (Goodman, Frege, Kripke, Proust, *etc*.) que de propositions logiques et d'anecdotes personnelles, Bisson nous invite à vivre une expérience esthétique (p.155) durant laquelle style et subjectivité se désolidarisent au point que « le nom n'est plus propre à une personne [mais devient] le nom d'une signification stylistique complète, pleinement caractérisée » (p.155).

Les *Varia* de cet ouvrage sont quant à eux assurés par les productions de Céline Jouin et d'Édouard Jean qui proposent respectivement, une traduction commentée de la correspondance entre Ferdinand Tönnies et Carl Schmitt et une étude sur le concept tönnisien de communauté tel que fondé par Husserl. L'absence de lien avec le reste de l'ouvrage ne diminue en rien l'intérêt d'une telle publication en *Varia*, on peut néanmoins se demander si ces textes — apparemment inédits — y trouvent un éclairage suffisant.

Noëlle Delbrassine
Université de Liège

Clément Bertot & Jean Leclercq (dir.), *Nietzsche et la phénoménologie. Entre textes, réceptions et interprétations*, Paris, Garnier, 2019, 405 pages. Prix : 35 €. ISBN : 978-2-406-08197-5.

Ce recueil d'articles, compilés à la suite d'un colloque tenu en 2016 à l'Université catholique de Louvain, entend questionner la relation qu'il pourrait exister entre Nietzsche et la phénoménologie. La tâche demande une prudence et une minutie que ne manquent pas de souligner dès les premières pages de l'introduction les directeurs de ce texte. Comment, en effet, aborder cette relation sans la réduire aux lectures de Nietzsche *par* la phénoménologie ? Dans

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

OPEN ACCESS

pareil cas, le titre n'aurait qu'à être « *Nietzsche selon la phénoménologie* ». L'ouvrage prend un autre parti : donner droit aux positions de Nietzsche elles-mêmes, quitte à rendre un Nietzsche qui — à défaut d'avoir pu connaître le développement de la phénoménologie dès Husserl — aurait vraisemblablement été critique à l'égard de certaines lectures phénoménologiques qui ont pu être faites de ses ouvrages.

C'est que la possibilité d'une réception phénoménologique de Nietzsche est rendue complexe par deux éléments. D'abord par l'importance historique de la lecture de Nietzsche proposée par Heidegger dans ses séminaires tenus à Fribourg (1936-1940) et dans les livres qui suivront (*Holzwege*, 1949, *Nietzsche I et II*, 1961). L'introduction et les articles de la première partie du volume qui nous concerne montrent les raisons de remettre en question le commentaire heideggérien, qui fait de Nietzsche un métaphysicien. Cette lecture heideggérienne a exercé une longue influence sur la réception de Nietzsche, malgré les malentendus qu'elle génère quant à un supposé biologisme de Nietzsche ou par la reprise, comme le montre Yannick Souladié, de fragments posthumes tronqués de la *Volonté de Puissance*. Ces fragments devaient servir, chez Heidegger, à étayer l'idée que la volonté de puissance aurait avant tout pour activité d'imposer la marque de l'être au devenir (Nietzsche récapitulant par ce geste l'histoire de la métaphysique) : Yannick Souladié entend montrer, à rebours de Heidegger, que l'hypothèse de la volonté de puissance permet à Nietzsche de se rapporter aux notions d'être et d'étant comme à des interprétations de philosophies dont il s'agit de faire la généalogie. Un des grands intérêts de cette partie de l'ouvrage est de compléter l'examen de cette interprétation heideggérienne d'un Nietzsche métaphysicien par la traduction d'un discours de Eugen Fink à Fribourg, daté de 1946 et inédit en français, où l'on retrouve ce choix de faire de Nietzsche un métaphysicien : « La métaphysique nietzschéenne du jeu ».

Le volet « Heidegger » sera ré-ouvert sporadiquement dans les troisièmes et quatrièmes parties de l'ouvrage. Un article de Claude Vishnu Spaak interroge les différences entre les conceptions du tragique chez Levinas et Heidegger en questionnant si ces différences sont en germe dans des tensions internes à la conception nietzschéenne du tragique, alors que le texte de Nicolas Monseu examine la place de la rédemption dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, texte mobilisé dans la conférence de Heidegger : « Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ».

Le deuxième problème pour une réception phénoménologique de Nietzsche réside dans la façon dont ce dernier évite volontairement le terme « phénomène » (*Erscheinung*) au profit de la notion bien spécifique d'« apparence » (*Schein*), comme le rappellent à la fois l'introduction et un article de

CC BY NC ND OPEN ACCESS

P. Wotling. Nietzsche affirmait ainsi dans *Vérité et mensonge au sens-extra moral* : « Le mot « phénomène » détient de nombreuses séductions, c'est pourquoi je l'évite le plus possible : car il n'est pas vrai que l'essence des choses apparaisse dans le monde empirique » (éd. GF, p. 127). On trouve par ailleurs une critique assez massive du présupposé d'une conscience unitaire chez Nietzsche (présupposé du langage). Doit-on alors en conclure qu'en matière de phénoménologie, Nietzsche se retrouverait mêlé à quelque chose qui ne le concernerait pas, n'étant ni le métaphysicien de Heidegger, ni créateur d'un logos sur les phénomènes ?

Par ce geste, on prendrait à la fois Nietzsche et la phénoménologie pour ce qu'elles ne sont pas : des pensées closes sur elles-mêmes — un petit nombre d'énoncés fondamentaux répartis en systèmes autonomes. Le pari de l'ouvrage est que, malgré les malentendus, il est possible de tracer de riches intersections qui auront pour effet de relancer, par leurs mises en relation, à la fois les pensées de Nietzsche et les phénoménologies. Ainsi, après une déconstruction de la lecture heideggérienne — que l'on trouvera dans les contributions de Yannick Souladié et d'Emmanuel Salanskis, lequel critique l'idée heideggérienne selon laquelle Nietzsche pense le biologique de façon non-biologique — l'ouvrage peut prendre un autre chemin, qui se traduit par la republication d'un texte important de Rudolf Boehm : « Deux points de vue : Husserl et Nietzsche » (*Archivio di Filosofia,* 1962, fasc. 3, p. 167-181).

Ce texte de Boehm — même s'il reprend l'idée heideggérienne d'une métaphysique de Nietzsche — marque un changement d'orientation des deuxièmes et troisièmes parties de l'ouvrage, qui examinent davantage le rapport entre Nietzsche et Husserl (comme le faisait Boehm et comme le font des contributions de Jean-Sébastien Hardy et Arnaud Bouaniche) via les questions du monde de la vie, de la place de l'activité d'interprétation (Nietzsche) ou de constitution des phénomènes (Husserl). Le pari et l'originalité de Boehm, comme le montre l'article qui suit de P. Wotling, est de ne pas poser la question du rapport entre Nietzsche et la phénoménologie en termes de précursion ou d'anticipation, mais de faire converger Nietzsche et Husserl, en posant la thèse que l'interprétation chez Nietzsche est elle-même constitution, et la constitution des phénomènes, chez Husserl, elle-même interprétation.

Deux questions de prudence méthodologique se posent cependant par rapport à la thèse massive de Boehm : y a-t-il plus qu'une analogie à rassembler Nietzsche et Husserl autour de la formule « monde de la vie » (qui n'apparaît pas vraiment en tant que concept chez Nietzsche) ? De quelle vie parle-t-on chez Nietzsche et Husserl ? Yannick Souladié esquissait déjà en première partie le rapport de la vie à l'hypothèse de volonté de puissance chez Nietzsche. On sait que cette volonté de puissance est activité conflictuelle

Bull. anal. phén. XVIII 1 (2022)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

OPEN ACCESS

d'interprétations entre des forces. En ce sens, le monde se retrouve associé à la vie dans certains textes nietzschéens, comme ne manque pas de le souligner Jean-Sébastien Hardy : plus précisément, plusieurs mondes résultent des interprétations de plusieurs vies. La contribution de Jean-Sébastien Hardy peut alors questionner la possibilité d'une convergence entre Nietzsche et Husserl à partir de leur constat d'une crise de l'humanité et des sciences. S'il s'agit pour Husserl de montrer les conditions d'émergence de la science dans la *Lebenswelt*, Nietzsche pousse ce geste critique de la modernité scientifique plus loin, en rapportant la connaissance à des pulsions (au point de questionner, ce que ne fera pas Husserl, le besoin de vérité et son histoire). En ce sens, Nietzsche pourrait compléter l'absence de généalogie du monde de la vie chez Husserl, ou plutôt la phénoménologie aurait l'occasion de venir se greffer sur la généalogie nietzschéenne pour complexifier le monde de la vie en des mondes de vies pluriels qui nous amèneraient à pouvoir questionner la nécessité d'un monde humain où domine l'idéal de vérité comme préférence intersubjective.

Une deuxième question qui se pose à la lecture de Boehm est celle de la pertinence du rapprochement de Husserl et de Nietzsche sur base d'une entreprise critique similaire, d'un examen approfondi des conditions de nos savoirs qui amène à une critique du rationalisme moderne. P. Wotling montre bien que l'idéal de vérité reste présent et non-questionné chez Husserl, là où Nietzsche entend faire la critique de cette préférence inconsciente, incorporée (voir le début de *Par-delà Bien et Mal*). En ce sens, la critique chez Husserl — l'exigence radicale d'un socle stable pour l'activité de connaissance — va bien moins loin que chez Nietzsche : l'*époché* reste conditionnée par une préférence non justifiée pour la vérité, posée préalablement comme idéal. L'ouvrage se rapproche alors d'une question qui évoque les premières lignes du *Nietzsche et la Philosophie* de Gilles Deleuze : si Nietzsche tente de réaliser une critique du sens et des valeurs, en partant de l'activité d'évaluation dont ces valeurs procèdent, dans quelle mesure la phénoménologie peut-elle faire de même ? Le point de vue de Deleuze était désabusé : « Même la phénoménologie a contribué par son appareil à mettre une inspiration nietzschéenne, souvent présente en elle, au service du conformisme moderne » (Paris, PUF, 1962, p. 1).

Cette question a par ailleurs l'intérêt de nous amener à prendre la phénoménologie par le bout des valeurs et d'une critique de la culture, ce que fera l'ouvrage avant de s'achever sur des variations consacrées à l'esthétique et à la philosophie de l'art. Déjà l'article d'Arnaud Bouaniche examinait les critiques nietzschéennes et husserliennes du nationalisme. L'article d'Élodie Boublil s'interroge sur l'eidétique des valeurs, via *L'homme du ressentiment* (Max Scheler, 1912). L'axiologie peut-elle se faire comme le propose Scheler,

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

OPEN ACCESS

à partir d'une conscience intentionnelle des valeurs ? Les valeurs sont-elles à considérer comme des objets transcendants pour la conscience ? Ici, c'est Nietzsche qui semble faire travailler la phénoménologie. Peut-on faire une eidétique des valeurs ? Autrement dit : les valeurs sont-elles assimilables à des essences ? Tout l'objet de la généalogie de Nietzsche est d'aller à l'encontre de cette idée (voir Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » dans *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, PUF, 1971), de montrer les strates et l'absence d'essence stable des valeurs, leur sens évoluant avec l'histoire.

Il devient alors possible de questionner via Nietzsche la confrontation de la phénoménologie à son contexte culturel et historique. Cela ne concerne pas uniquement Scheler ou la *Krisis*. Des articles se concentrent ainsi sur la reprise de Nietzsche par M. Henry, notamment dans *La Barbarie*. C. Bertot montre par exemple que le projet d'une critique de la culture présent dans cet ouvrage tente d'élaborer une généalogie affective transcendantale qui évite (en s'inspirant de Nietzsche) d'en rester à une eidétique des valeurs au sens de Husserl et Scheler. Simon Brunfaut examine pour sa part la façon dont l'intensité vitale permet à Nietzsche et Henry de penser le rapport éthique et esthétique au monde.

Le recueil d'articles s'achève sur un examen esthétique du croisement entre Nietzsche et la phénoménologie, via les contributions de Christophe Perrin (qui examine la façon dont l'art entretient cette intensité vitale sans pourtant avoir à exprimer quelque chose de précis, à la fois chez Jankélévitch et Nietzsche) et de Martine Béland (qui entend confronter les limites de l'esthétique de Roman Ingarden à la pensée nietzschéenne). Babette Babich développe pour sa part l'idée d'une philologie phénoménologique du corps chez Nietzsche : à partir d'une lecture des textes rassemblés par A. Kremer-Marietti dans *Le Livre du Philosophe*, elle montre en effet comment à partir d'une considération sur la façon dont nos sens construisent le monde (un sourd de naissance dirait-il que les motifs de sable des figures de Chladni sont des sons ?) se pose le problème du mot comme métaphore. Le mot échoue toujours à délimiter la variation des sphères de perceptions sensibles. Cela étant, Babette Babich souligne, par un retour à *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, l'intérêt de Nietzsche pour la transposition, au point d'y voir une « généalogie phénoménologique de la perception et de la conception » (p. 361) : à la fois le mot transpose des excitations en un son, mais l'on gagne aussi à faire varier ces perceptions pour enrichir la signification du mot et d'une réalité. Babette Babich peut proposer un exemple d'une telle philologie phénoménologique dans les études sur la rythmique grecque présentées par Nietzsche lors de sa période d'enseignement à l'Université. Comprendre la réalité du rythme des mots d'Archiloque suppose ainsi, selon Babette Babiche, une référence au

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

OPEN ACCESS

corps — à la musicalité des mots dans la déclamation — plutôt qu'un unique recourt à la notation écrite. La philologie se ferait alors phénoménologique, au sens où elle demande d'intégrer les transpositions entre gestes, sons et articulation pour comprendre le sens de l'usage d'un mot.

Par ce jeu d'aller-retour entre métaphysique, phénoménologie, critique de la culture, esthétique et philologie, l'ouvrage tient le cap de son exigence initiale — lire *aus*si la phénoménologie selon Nietzsche — tout en ne lissant pas les différences irréductibles qui se dessinent dans les phénomènes de reprises ou dans les échos apparents.

Jérôme Flas
Université de Liège

Jérôme Englebert & Grégory Cormann, *Le cas Jonas. Essai de phénoménologie clinique et criminologique*, Paris, Hermann, 2021, 145 pages. Prix : 19 €. ISBN : 1037006259.

1. « Jonas est en prison après avoir tiré un coup de feu en direction de policiers sur le pas de sa porte » (p. 21). Situation sommairement décrite, dont découle et où se déplie l'enquête de phénoménologie clinique (et criminologique) menée ici par Jérôme Englebert et Grégory Cormann. Orphelin de sa mère récemment décédée « de sa belle mort » à l'âge de 94 ans, orphelin de surcroit de l'attitude de dévouement sans réserve qu'il adoptait à son égard, inquiet d'être privé de l'urgence existentielle le poussant à toujours remplir ses engagements, perturbé dans le rythme égal et la docilité aux règles qui gouvernaient jusque-là ses journées, chamboulé dans ses conduites comportementales les plus ancrées, Jonas tire un coup de feu. Et semble par là achever de désorganiser son existence. Quand en 2007 J. Englebert le rencontre dans le cadre d'une consultation clinique en contexte carcéral, l'homme manifeste peu d'émotions et explique se sentir en perte de sens. Cette rencontre signe le début d'une aventure phénoménologique menée de front avec G. Cormann. Car par cet acte violent, Jonas fait aussi effraction dans un milieu intellectuel décidé — par l'entremise de ce binôme de chercheurs — non seulement à saisir « l'épaisseur » ou la complexité de son geste, mais encore à se laisser impacter en retour, rejouant ce pari intemporel : les singularités contemporaines sur lesquelles bute notre désir de comprendre les autres réclament toujours *a minima* —

 © 2022 ULiège BAP

espérons-le — quelques ajustements de nos manières de penser, *a maxima* des bougés ou des bouleversements de nos paradigmes.

Prendre au sérieux le geste de Jonas supposait de ne pas le réduire trop vite à son exceptionnalité, de ne pas l'abandonner à son manque de sens (à sa « folie », en regard d'un environnement censé rester stable et intact), de ne pas le laisser dans l'angle mort des phénomènes comportementaux qui — du moins le croit-on — ne nous parlent pas de nous. (Re-) pensé à la lumière d'une situation élargie, redimensionnée, le cas Jonas cesse d'être un « cas perdu » (p. 2) (au sens fort), un cas sans place, passant au prétexte de sa relative insignifiance sous le radar ou la vigilance des chercheurs. L'expérience singulière d'un individu (Jonas) ne sera ici et pour cette raison à aucun moment considérée — ou jugée — dans sa clôture subjective. Si elle peut se présenter en première apparence comme absolument singulière, l'expérience de Jonas doit pouvoir conquérir une part de son « objectivité » dans son inscription sociale, pour le dire avec Sartre. D'où l'exigence constamment relancée de « réinscrire le trouble dans son écologie » (p. 15). L'acte individuel s'éclaire alors à être affranchi de son intimité radicale et à être ressaisi comme interpellation à l'égard d'un ensemble social plus vaste. Tel serait d'ailleurs le « profit méthodologique » (selon l'expression empruntée à Mauss) de l'étude de cas. Dans l'esprit des travaux du psychiatre-éthologue A. Demaret, dont les propositions inspiraient et innervaient déjà le premier livre de J. Englebert, *Psychopathologie de l'homme en situation* (Hermann, 2013), les pathologies psychiques se voient moins étudiées dans ces pages comme des déviances à l'égard de normes communes que comme des formes archi-singulières d'« adaptation » à une situation sociale complexe, situation qu'elles contribuent d'ailleurs à révéler. Symétriquement, dans le domaine de la phénoménologie criminologique, le point de vue adopté permet de penser de manière inédite l'infraction, non seulement comme *rupture* du contrat collectif mais encore comme *réponse* à un état déterminé (et souvent abimé) des relations sociales.

Le cas Jonas fonctionne comme une aventure épistémologique, qui sans être « leçonnante », offre néanmoins des petites leçons portatives, indiquant ce que *peut* — dans le champ clinique — la phénoménologie devenant enquête, essai. Les auteurs ont le souci de donner de nombreuses indications-balises sur le processus, laissant supposer qu'ils prennent au sérieux la question de la méthode. D'où le caractère expérimental, entrainant et didactique du texte. Pour autant, on n'y relève pas d'adhérence de la théorie à elle-même, pas d'insistance trop appuyée sur ses passages obligés, mais une utile distance stratégique avec les points d'évidence. Un chantier dialectique s'installe dans ces lignes, et même une obstination dialectique, repoussant expressément le repos. Des motifs s'approchent jusqu'à se confondre (situation/territoire, choc/infrac-

 © 2022 ULiège BAP

OPEN ACCESS

tion…) — on les pense en relation analogique — puis ils se distinguent subitement, tremblent en quelque sorte l'un contre l'autre, s'électro-choquent, et font écart. *Le cas Jonas* déjoue les attentes ; le lecteur ne cesse d'être empêché d'y faire l'épreuve du Même et de la reconnaissance. Jonas nous oppose des conduites inassimilables, une étrangeté radicale. À qui — ou à quelle partie de nous — ressemble-t-il ? Peut-être ressentira-t-on dans ces pages l'absence de Meursault, le personnage de *L'étranger* de Camus, qui surgira tout de même en bout de course, dans les marges de la postface d'Hubert Wykretowicz. Sans doute, les deux intrigues auraient-elles pu se superposer. Comme Jonas, Meursault combine insensibilité apparente (à la mort de sa mère, ou à sa jeune maitresse qu'il pense ne pas aimer, parce que ça ne « signifie rien ») et hypersensibilité (à la lumière, à l'éclat, aux lampes trop fortes, aux reflets, à tout ce qui lui fatigue les yeux). Mais surtout, il entretient avec le jeu social un rapport compliqué, fait de docilité (« oui monsieur le directeur ») et d'incompréhension (« à mon grand étonnement, ils m'ont tous serré la main »), comme on le voit dans les nombreux passages où il se demande quoi faire, où il se demande si « il peut » (est-ce que je peux fumer devant le cadavre de ma mère ? est-ce qu'on peut éteindre une des lampes ?). Comme Jonas, il accomplit un geste (« tout a vacillé ») répondant à une situation insoutenable, d'aveuglement et de blessure (« le jour m'a frappé comme une gifle »), geste qui surgit dans un moment de grand vide (« je me sentais tout à fait vide », « je ne pensais à rien »), et qui surtout reste incompréhensible pour la justice (« il y a des choses qui m'échappent dans votre geste »). Comme Meursault, Jonas nous livre à la question obsédante : comment fait-on pour récupérer (collectivement) un geste qui échappe ?

2. Les propositions les plus fulgurantes de ce livre me paraissent tenir à un travail spécifique mené par ses auteurs, celui de l'observation fine — et sur plusieurs plans — des rapports d'adhérence et d'écart qu'entretient le sujet à lui-même et à son milieu, ou des rapports de coïncidence et de « décoïncidence » (pour utiliser un concept mis en jeu récemment par le philosophe-sinologue F. Jullien), envisagés sous un angle énergétique engageant le corps et les émotions (ou leur absence). Comme si *Le cas Jonas,* nourri d'excursions dans le champ éthologique, travaillait à décrire une économie très variable des conduites dynamiques d'approche ou d'écart, reprenant d'un côté tous les mouvements de « ré-ancrage », de (re-) connexion à soi et aux autres, de territorialisation corporelle, d'adaptation, de prise de rôle, mais observant aussi de l'autre — aux moments où la coïncidence devient morbide, et l'adhérence aux normes anesthésiante — les effets ou les efforts de désynchronisation, d'effraction, de fracturation, d'écart radical. La facilité pousserait à y voir deux mouvements contradictoires, et les termes d'une alternative. Mais s'il y a deux

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

OPEN ACCESS

côtés, ce sont ceux (cour et jardin) d'une scène dont on ne sait s'il faut sortir, et surtout par où. Une scène où serait en jeu l'expérience de la liberté, réfléchie par les auteurs dans sa « dimension spatiale » et dans sa « bipolarité » (p. 12). Comment savoir si la liberté œuvre fondamentalement à la récupération de la stabilité d'un milieu (par le biais d'une « repersonnalisation » connectée) ou à l'altération des rapports qui le composent ? L'individu fait-il l'expérience de sa liberté en récupérant la possibilité de « coïncider » avec sa situation, en s'ajustant mieux, en s'éprouvant comme un être situé (p. 102), ou en provoquant les écarts à soi qui lui permettent de s'affranchir ? L'alternative s'avère insatisfaisante, et la possibilité de « ré-ancrage » toujours compliquée par l'imprévu de la rupture : « Être soi-même comme individu requiert aussi de pouvoir communiquer un écart irréductible entre la société et la place qui nous y est faite. Se fait ainsi jour la nécessité d'une phénoménologie de l'homme en situation inquiétée par les pathologies de la vie sociale » (p. 106).

Deux hypothèses apparemment contre-intuitives — mais pour cette raison puissantes et originales, car elles dévoient les évidences — se glissent dans cette mécanique particulière, de coïncidence et décoïncidence mêlées (deux hypothèses s'articulant dialectiquement l'une à l'autre).

Première hypothèse. Le choc (le coup de feu), loin d'être réduit à l'infraction ou à la rupture avec les normes partagées, devient pour Jonas le moyen de retrouvailles avec son territoire, autrement dit : une technique radicale pour se ré-ancrer. Sur la base d'une dépersonnalisation mélancolique, correspondant au modèle défini par Tellenbach en 1961 comme « typus melancholicus », l'analyse fait apparaître en première lecture chez Jonas une hypernomie exagérée, une saisissante adaptation à ce qu'il perçoit des règles externes ou des rôles sociaux, et un ajustement parfait aux comportements attendus. Conséquemment, Jonas semble avoir développé une intolérance à l'ambiguïté et à la contradiction, le poussant à sur-simplifier la vie collective, réduisant systématiquement les individus à leurs rôles dans le tissu social. Selon toute vraisemblance, le coup de feu aura déchiré l'« idéal de conformité » et la « dépendance à l'identité de rôle » affectant l'existence de Jonas (p. 40). Mais assimiler strictement le coup de fusil à un *écart*, et le « typus melancholicus » à une *adhérence* disproportionnée aux normes, reviendrait à ôter au geste une part de son épaisseur et de sa complexité. Car la mélancolie, au moins selon Fuchs, se définit encore elle-même comme état de profonde « désynchronisation » (p. 43), crise identitaire, « déséquilibre de la dialectique entre l'"identité de rôle" et l'"identité égoïque" » (p. 44). Le mélancolique souffre d'être prisonnier d'une comédie familiale et sociale défaite, d'une sociabilité effondrée, dans laquelle les normes tournent à vide. Désancré, il vit les événements sur le mode d'une temporalité désorganisée. Aussi Jonas est-il insensible aux

Bull. anal. phén. XVIII 1 (2022)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

OPEN ACCESS

« relations d'échange » qui tissent le réel ; il fuit constamment « la contingence de son inscription corporelle et émotionnelle » (p. 65). Pour le dire autrement, l'état mélancolique s'articulerait à l'expérience d'un hiatus originaire, que le choc — pensé selon un schéma adaptatif apparemment contre-intuitif — contribuera à réduire et soulager. Le coup de feu permet de récupérer la contingence sinon niée ou sur-cadrée ; il se comprend comme « tentative de reterritorialisation corporelle » (p. 54), expérience de « territorialisation choquée » (p. 56) à la recherche d'un corps — quête partagée avec le personnage du film de Jean-Marc Vallée *Demolition* (2015), auquel Cormann et Englebert consacrent des pages très belles. Opération complexe, mais vitale, au sens plein, c'est-à-dire opération qui possède la complexité des pulsions de vie : « Au-delà de la rencontre de corps, le coup de feu tiré par Jonas a en effet une portée cosmique : il s'agit en quelque sorte de chercher un corps à corps ontologique, de produire un rapport à l'être comme par effraction ou par fracturation de la double indifférence de la conscience (mélancolique) et de l'être (désitué, retombé dans l'inertie) » (p. 55). Reste à repérer les élans de ce type, les techniques — éventuellement violentes — par lesquelles un individu parvient à « produire un rapport par fracturation », sur le mode du « *raptus* » (p. 79). Si cette hypothèse aide à saisir un tour singulier de la liberté, ce serait celui-ci : l'expression de la liberté fait certes exploser un monde, elle interrompt la comédie existentielle, mais elle permet à la fois — comme choc — une nouvelle inscription dans le social et une sortie de l'indifférence ou du vide. Le détachement *et* l'ancrage. À reconnaître le choc comme acte de liberté et récupération de la puissance d'agir, les auteurs interrogent de surcroit sa nature potentiellement thérapeutique, posant le cadre problématique d'une « phénoménologie clinique du choc ».

Deuxième hypothèse. L'inconduite ou la rupture la plus extrême ne prend sens qu'à être réfléchie dans son *lien* aux normes sociales, c'est-à-dire dans son *inscription* au cœur du social. Même l'écart le plus extrême serait selon cette hypothèse informé et modélisé par les attendus sociaux, et culturellement intériorisé. On ne sort pas de ses gonds n'importe comment, malgré la « sauvagerie » apparente des actes « déviants ». À bien y regarder, les manières de dérailler sont en partie prescrites par le jeu social qui nous enserre : « la société aménage ainsi le moyen pour les individus de déroger à ses valeurs de façon honorable et parfois même valorisée » (p. 115). La dernière partie de l'ouvrage installe ce postulat de manière implacable, au départ du motif de l'*amok*, où l'on examine avec les auteurs la possibilité de ce qu'il faut bien appeler des « conduites d'inconduite » (p. 113). L'*amok* décrit un comportement meurtrier et suicidaire d'abord observé en Malaisie par des voyageurs ou autres spécialistes des sociétés traditionnelles colonisées, puis repris dans une

OPEN ACCESS

nouvelle de Stefan Zweig, comportement empreint de folie qui consiste à sortir de chez soi en courant, en hurlant et en poignardant tous les êtres vivants rencontrés sur son chemin. Généralement, les coureurs d'*amok* finissent en se donnant la mort. Ces formes violentes de passage à l'acte ne sont pas sans échos actuels (attentats terroristes, tueries dans les écoles aux États-Unis, etc.), comme l'indiquent les références et la généalogie du terme retracée dans *Le cas Jonas*. Mais en quoi sont-ils des expressions d'une liberté qui cherche à se décoincer par le choc ? Dans ces comportements violents, Mauss repère une forte dimension d'« impuissance » (p. 118). L'écart individuel — qui finalement mène à la mort — peut se décrire comme un acte de réponse désespérée à une société, et une manière de s'y intégrer, y compris sous la modalité paradoxale de l'inconduite. On sent des points d'adhérence dans ces écarts. Car si l'*amok* est une inconduite, elle se manifeste « au plus près de la violence de dépersonnalisation et du narcissisme social qu'elle cherche à conjurer » (p. 123). Toute sa vie Jonas aura été réticent à l'inconduite, cherchant inlassablement à « supprimer toute possibilité d'un écart dans son comportement entre les normes sociales et la manière dont il les mettait en œuvre » (p. 116). Mais posons la question naïvement : s'il existe des codes y compris pour la déviance, si ces gestes radicaux restent culturellement définis, voire culturellement adaptés, quelle serait encore l'efficace de cette liberté désespérée ? Comment respirer minimalement dans une société qui refuse le choc, et le récupère sans cesse comme manifestation toujours déjà prévue ? Or — contre ces facilités auxquelles *Le cas Jonas* fait obstacle — on perçoit *en bout de course* une respiration de la liberté dans le geste de Jonas, quelque chose qui se soulève et se retourne vers nous. « Comment faut-il en effet évaluer une société qui contraint (Georges Devereux aurait dit plus prudemment : "prés-tructure") l'expression de nos individualités socialisées à prendre l'apparence de violences extrêmes et s'ingénie ensuite à les dénier ou à les condamner ? » (p. 124). S'il n'est pas absolument hors code, l'écart individuel opéré par Jonas produit aussi (surtout ?) la possibilité d'une désadhérence de la société à elle-même, un antidote à son « narcissisme », pour le dire avec Devereux (p. 119), qui force le tissu social à son propre décodage. Obstinément, G. Cormann et J. Englebert travaillent à déplier la possibilité d'une « phénoménologie qui porte son attention vers les pathologies de la vie sociale » (p. 88).

3. Quelles pistes de travail et quels dispositifs pratiques auront encouragé la scénographie habile de ces jeux complexes de la liberté dans *Le cas Jonas* ? Peut-être les auteurs ont-ils eux-mêmes oscillé entre ces modèles qu'on opposerait sinon trop artificiellement : se ré-ancrer, s'arracher. Ne peut-on imaginer que cette oscillation dialectique aura trouvé son énergie dans les frictions si fécondes d'une enquête commune ? Le travail en binôme n'a-t-il

Bull. anal. phén. XVIII 1 (2022)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

OPEN ACCESS

pas précipité à son maximum d'intensité la recherche d'« épaisseur » annoncée parmi les objectifs de l'analyse ? G. Cormann et J. Englebert ont choisi de croiser leurs armes depuis longtemps — ensemble, ils ont fréquenté l'œuvre de Sartre (à laquelle G. Cormann a consacré en 2021 un livre précis et fouillé, *Sartre. Une anthropologie politique. 1920-1980*), faisant l'épreuve de sa pertinence dans le champ clinique, notamment au séminaire du Professeur Jean-Marie Gauthier, où ils ont probablement glané les premières pierres d'un édifice commun aujourd'hui très solide. Si l'on est familier de leurs travaux, on pourra en première lecture les *reconnaître* dans ce livre, repérer les nombreux tours et détours de leur pensée accordée, de leurs obsessions, retrouver des hypothèses déjà dépliées ou exposées ailleurs, à l'occasion avec d'autres. On pourra aussi se faire retourner par leurs trouvailles, car ce livre se distingue par son originalité — et ce n'est pas une formule. Dans nos domaines de recherche, écrire à deux constitue un exercice corsé d'amitié, de patience et d'écoute. Certains s'y enlisent, s'y éteignent, d'autres y augmentent leur puissance. Crée-t-on jamais « à deux », d'ailleurs ? Et si oui, dans quel rythme éventuellement boiteux, sous quelles conditions, surmontant quels obstacles (impossibles ou nécessaires), quels conflits, pris par quelles joies singulières ? La symbiose — y compris dans le monde animal — est une forme de co-création ou une manière de s'accorder qui n'annihile pas les tensions. Comme le présume Pascal Quignard dans son roman *Villa Amalia* : « La symbiose ne définit même pas un équilibre. C'est un conflit extrêmement instable — comme le temps dans le ciel de la province de Bourgogne. Seule la recherche de l'égalité jamais obtenue, impossible, venant, s'effaçant, revenant sans fin, la fait palpiter, la fait vivre » (Gallimard/Folio, 2006, p. 281).

Maud Hagelstein
Université de Liège

Bruce Bégout, *Le concept d'ambiance. Essai d'éco-phénoménologie*, Paris, Seuil, 2020, 408 pages. Prix : 25 €. ISBN : 978-2-02-143267-1.

L'ouvrage de Bruce Bégout, intitulé *Le concept d'ambiance. Essai d'éco-phénoménologie*, examine de près un concept déjà présent en toile de fond dans plusieurs livres de l'auteur (*Lieu commun*, 2003 ; *La découverte du quotidien*, 2005 ; *Los Angeles, capitale du XX^e siècle*, 2019). À l'image de son travail sur le quotidien, Bégout examine phénoménologiquement la notion d'ambiance — un phénomène à première vue évident, presque plat, mais qui laisse pourtant

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

OPEN ACCESS

perplexe dès lors qu'on essaie de l'appréhender conceptuellement. La thèse de l'auteur est avancée dès la première ligne de l'essai : « L'homme vit *continuellement* au sein d'ambiances » (je souligne, p.7). Pour soutenir cette affirmation, Bégout mobilise et rejoue un certain nombre de concepts originaux. Ce compte-rendu propose de considérer les plus saillants d'entre eux et de montrer la précarité du phénomène pourtant constant mis en évidence par l'éco-phénoménologie.

De la logique de la « jonction » à la logique de la « mersion »

Bégout appelle « éco-phénoménologie des ambiances » sa tentative de décrire « le dôme invisible sous lequel se déroulent toutes nos expériences » (p. 7). Le préfixe *éco* suggère l'existence d'un milieu constitutif dans lequel tous les phénomènes apparaîtraient. L'ensemble de l'essai s'attache à défendre ce milieu en question.

Le premier geste de l'auteur consiste à remplacer notre mode de pensée traditionnel, celui-là même qui nous enjoint à penser le monde sur le mode de la relation, par une pensée de l'appartenance. À cet égard, Bégout se trouve un allié dans la personne d'Emanuele Coccia : « L'appartenance au monde se manifeste dans l'absence de tout rapport. C'est ce que développe de nos jours, et à partir de présupposés différents des nôtres, Emanuele Coccia dans son approche philosophique des plantes et des hommes » (p. 295). En effet, Coccia tente lui aussi de penser un rapport au monde en-deçà de celui de la stricte relation. Dans *La vie des plantes* (2016), le philosophe écrit : « Le monde n'est pas un lieu, il est l'état d'*immersion* de toute chose dans tout autre chose » (je souligne, p. 88-89). Pour Bégout, l'expérience montre que l'individu, bien avant d'être en relation avec, appartient à son milieu. L'individu est dans le monde, et c'est précisément pour cette raison qu'il peut entretenir une relation avec lui. Ainsi l'auteur soutient-il que l'appartenance précède la relation (p. 56). Tout le travail de Bégout va être de penser cette appartenance.

> Nous ne sommes pas au monde comme nous sommes en relation avec quelque chose, même quelque chose de si peu chose que le monde. Nous sommes au monde parce que, depuis toujours, nous sommes déjà dans le monde, nous lui appartenons et nous en sommes une infime parcelle, nous partageons la même matière phénoménale, et cette appartenance se manifeste continuellement à nous dans les ambiances multiples et fugaces qui nous font sentir notre inscription affective dans le milieu. (p. 287)

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

OPEN ACCESS

L'auteur prend pour point de départ la notion heideggérienne de *Stimmung*, concept que l'on traduit d'ordinaire par « tonalité affective » ou « ambiance ». Bégout rappelle comment, dans *Être et Temps*, Heidegger avait déjà souligné un aspect de l'existence que nous remarquons à peine : « Le fait que, dès que nous existons dans le monde, nous sommes déjà *disposés affectivement* d'une certaine façon » (p. 57). Bégout reformule l'observation heideggérienne en soutenant que jamais, au cours de notre vie, nous ne faisons l'expérience d'une absence totale de tonalité — pas même dans l'ennui ou l'indifférence, qui restent encore des tonalités affectives particulières (p. 58). Continuellement plongés dans des ambiances variées et variables (p. 50), notre disposition affective est constamment déterminée par une ambiance (p. 51). Ainsi l'individu est-il toujours déjà « intoné » (p. 309) puisque l'ambiance structure *a priori* notre relation au monde (p. 61).

La mise en évidence de l'affectivité dans le phénomène de l'ambiance est très précisément ce qui permet à l'auteur de revendiquer la nécessité de changer de logique. Actuellement, dit-il, notre manière de voir et de penser le monde est façonnée par une « logique de la jonction », c'est-à-dire par une logique qui réfléchit exclusivement en termes de rapports et de relations : tout phénomène s'inscrirait dans un certain rapport à son environnement, de la même manière que tout individu entretiendrait un certain rapport à son milieu. Derrière la logique de la jonction se trouve la conception husserlienne de la conscience qui défend l'idée que la conscience est toujours conscience *de* quelque chose et, à ce titre, toujours tendue vers le monde. Or, soutient Bégout, si on veut être honnête et respectueux du phénomène, il faut reconnaître que la logique de la jonction et la conception husserlienne de l'intentionnalité qui la sous-tend sont incapables de rendre compte du phénomène de l'ambiance. L'ambiance en tant que phénomène échappe aux catégories traditionnelles de la relation et déborde la logique de la jonction.

Bégout ne nie pas le caractère vague du phénomène de l'ambiance, au contraire, mais il observe que la difficulté de saisir ce phénomène se dissipe dès lors que l'on change de logique et que l'on recourt à une logique de la « mersion » pour penser une « ontologie élargie » (p. 402). Contrairement à ce que laisse entendre la logique de la jonction, « l'être ne se réduit pas au défini » (p. 401). Une perspective « mersive » permet de rendre compte des phénomènes qui se trouvent en-deçà des divisions traditionnelles, dans « une dimension pré-dualiste de l'être » (p. 35), comme l'ambiance justement. Bégout refuse de fuir devant l'être vague de l'ambiance ; il propose au contraire de le prendre en charge et de l'assumer en lui reconnaissant l'être de la « vaguité ». La vaguité, écrit-il, regroupe « un vaste domaine de phénomènes médiaux, atmosphériques, incorporels, qui méritent notre attention en tant qu'ils jouent un

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

OPEN ACCESS

rôle fondamental dans notre expérience du monde » (p. 20). Les phénomènes caractérisés par la vaguité ne peuvent pas être passés sous silence. L'auteur est catégorique : si l'on se donne les outils philosophiques adéquats de compréhension, la vaguité devient saisissable. Et Bégout de trouver ces outils dans la logique de la « mersion ».

De l'« être -jeté » à l'« être-enveloppé »

Initialement inspiré par Heidegger, Bégout prend simultanément ses distances avec ce dernier qui comprend l'être comme « être-jeté » dans le monde. D'après Bégout, cette compréhension de l'être reste fondamentalement tributaire de la logique de la « jonction » puisque l'être reste lancé dans un monde avec lequel il entretient certains rapports. Bégout dénie cette compréhension de l'être et préfère celle rendue possible par la logique de la « mersion » selon laquelle l'être, avant d'être-jeté, est toujours-déjà *enveloppé*. L'auteur propose l'image d'une couverture pour saisir cet enveloppement (p. 120) : à l'être-jeté heideggérien s'oppose ce que l'on pourrait appeler l'« être-enveloppé ». Cette image montre comment le phénomène s'inscrit toujours-déjà dans une tonalité affective qui l'enveloppe. Pour le dire en d'autres termes : l'image de la couverture montre qu'un phénomène s'établit toujours dans le ton de sa situation. Ainsi la logique de la « jonction » laisse-t-elle place à la logique de la « mersion » ; à la pensée des divisions succède « une pensée nouvelle du milieu, de l'entre, du fond » (p. 179). C'est donc définitivement sur le mode de l'enveloppement qu'il s'agit de penser l'être.

À partir de la définition de l'ambiance comme enveloppe de tout phénomène et de tout individu, Bégout définit le « tact » comme « la capacité intuitive d'agir en fonction des ambiances » (p. 189). Le tact, porté vers l'action, serait la faculté de l'individu de « faire-avec » et de composer avec les ambiances qui l'enveloppent. Cette faculté, loin de se soutenir par elle-même, suppose ce que Bégout appelle le « flair ». Tantôt défini comme une « compréhension tonale » des situations (p. 183) tantôt comme « une intelligence atmosphérique » (p. 191), le flair est une sorte de « compréhension primitive », une « faculté de saisir pré-réflexive qui embrasse spontanément le ton de la situation » (p. 183). Dans son livre *La découverte du quotidien* (2005), Bégout mettait en évidence l'existence de « processus de quotidianisation » au fondement du quotidien. On peut se demander si le flair, cette « compréhension primitive » dont il est question dans *Le concept d'ambiance*, n'est pas une condition de possibilité des processus de quotidianisation dont il était déjà question quinze ans plus tôt dans l'œuvre de Bégout.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

OPEN ACCESS

> Le flair exprime, dans notre *attitude quotidienne*, cette capacité de sentir les ambiances dans leur ton particulier, de les comprendre comme des phénomènes holistes et passagers, de recevoir, avant toute visée de sens, l'expressivité du monde qui nous entoure (p. 189 ; je souligne).

La « compréhension primitive » du flair « ne comprend rien, si l'on comprend par là un acte intellectif du sujet, elle est plutôt le fait pour le sujet vivant d'être compris, englobé, enveloppé par le sens, de résonner avec lui » (p. 183). Le flair apparaît comme une faculté intuitive, pour ne pas dire sensitive, puisqu'il permet à l'individu de sentir la tonalité d'une situation. Le tact, lui, vient logiquement dans un second temps puisqu'il permet d'agir en fonction et sur base de cette tonalité. L'action nous fait somme toute passer du flair au tact.

À ces deux concepts s'ajoute celui d'« inhérence ». Ce dernier permet de saisir avec plus de précision encore l'univers conceptuel dans lequel baigne l'être-enveloppé selon Bégout. Continuellement enveloppé par elle, l'individu manifeste en permanence une forme d'inhérence à l'ambiance dans la mesure où il se sent toujours dans une certaine tonalité affective — aussi indéfinissable soit-elle. L'ambiance, que Bégout appelle aussi « Autour » ou « espace ambianciel », enveloppe constamment l'individu. Ce dernier ne fait jamais l'expérience d'une absence d'inhérence, jamais il ne fait l'épreuve d'une absence de tonalité affective. Pour le dire simplement, l'« inhérence » désigne le sentiment indéfinissable de l'enveloppement (p. 122).

Ambiances « consonantes » et ambiances « dissonantes »

L'ambiance, en tant que toile de fond discrète, ne pose d'ordinaire pas question puisqu'elle ne retient pas l'attention. L'inhérence de l'individu est le plus souvent telle qu'il ne songe pas même à interroger l'ambiance. Pourtant, « inhérence » n'est pas synonyme d'« adhérence ». Jusqu'à présent, on a exclusivement évoqué la dimension positive de l'ambiance : d'entrée de jeu, celle-ci a été faite lieu d'accueil et a été apparentée à un refuge, comme si l'individu s'abandonnait toujours à elle. Cependant, l'expérience montre que l'ambiance n'est pas toujours vécue sur le mode de l'abandon. En effet, il arrive que l'enveloppement d'une ambiance soit au contraire très pénible.

> Il est évident que le sujet submergé jour après jour par une atmosphère désagréable, par exemple dans les situations de mal-être sur le lieu de travail, ne se retrouve plus dans une attitude d'abandon total à ce qui l'entoure. Au contraire, il ressent là un désaccord et se raidit. Il a l'impression de suffoquer. L'enveloppement s'est retourné ici en étouffement (p. 308-309).

CC BY NC ND OPEN ACCESS

Dans cet extrait, Bégout distingue, d'une part, l'ambiance dans et à laquelle l'individu s'abandonne et, d'autre part, l'ambiance dans laquelle l'individu étouffe. À côté des ambiances « consonantes » existent donc des ambiances « dissonantes ». On notera que la consonance ou dissonance d'une ambiance n'est jamais établie définitivement ; aucune ambiance « n'est jamais totalement figée dans un ton déterminé » (p. 149). Bégout parle à cet égard de « modulation » — définie comme la « variation spécifique aux ambiances » (p. 148) — pour indiquer le caractère changeant et modulable des ambiances.

Tout se joue dans les changements d'ambiances : au moment où l'individu quitte une ambiance pour une autre, son arrière-plan se déchire. Le passage d'une ambiance à l'autre institue quelque chose comme un différentiel qui permet à l'individu de saisir alors les contours des différentes ambiances qui l'enveloppent et/ou l'ont enveloppé. Cette transition d'une ambiance à une autre fait subitement sentir à l'individu ce que Bégout appelle le « relief ambianciel ».

Il faut bien comprendre que le relief ambianciel n'apparaît jamais comme tel, mais qu'il se laisse, au contraire, deviner dans les déchirures de l'arrière-plan : quand l'ambiance change, ne fait plus évidence, ou se fait pénible. En d'autres termes, le relief ambianciel se dévoile quand quelque chose ne va pas ou, au contraire mais plus rarement, quand tout fonctionne *trop* bien. On rencontre ici un geste récurrent dans le travail de Bégout. Déjà dans *La découverte du quotidien*, l'auteur opérait comme en négatif en partant des expériences où, précisément, le quotidien ne fait plus évidence. La pratique philosophique de notre auteur semble guidée par l'idée selon laquelle les situations limites éclairent les situations ordinaires.

Le relief ambianciel est particulièrement important car il donne à sentir la différence entre une ambiance consonante et une ambiance dissonante. Il permet de distinguer les ambiances qui enveloppent sur le mode de l'abri de celles qui enveloppent sur le mode de l'étouffement — comme dans une boîte (p. 120). De fait, il arrive que l'enveloppement de certaines ambiances soit moins vécu sur le mode de l'abri et de la couverture que sur celui de l'enfermement et de la boîte. Dans le dernier cas, l'individu a le sentiment d'être pris au piège, enfermé. L'enveloppement se fait étouffement, l'abri se fait boîte. Contrairement à l'ambiance consonante à laquelle l'individu s'abandonne, l'ambiance dissonante caractérise une situation où l'individu se sent traversé, envahi par une tonalité pénible dont il cherche à se dégager. Une forme de résistance se manifeste dès lors chez l'individu qui ne se laisse aller ni ne s'abandonne plus à l'ambiance.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

OPEN ACCESS

> [Il y a] deux modalités fondamentales de l'expérience ambiancielle : l'abandon et la résistance. Le moi peut toujours se laisser pénétrer par une ambiance, se fondre en elle sur le modèle de l'insertion dans le devenir ambiant, et il en va ainsi dans le cours normal de la vie, mais, si cette pénétration lui apparaît aussitôt comme négative en raison de sa tonalité hostile ou triste, il peut alors, *sans garantie de succès*, lui opposer une certaine résistance (p. 104 ; je souligne).

L'auteur ne privilégie théoriquement aucun type d'ambiance. Contrairement à ce que suggère Heidegger en insistant sur la tonalité de l'angoisse (p. 260), il n'y a pas, selon Bégout, d'ambiance plus fondamentale que les autres ; il n'y a pas d'ambiance zéro. Le seul point zéro, la seule dimension fondamentale que l'auteur concède à l'ambiance, est sa *tension constitutive* (p. 273). Toute ambiance, écrit-il, est continuellement hantée par son ombre. Une ambiance joyeuse, par exemple, est toujours hantée par le spectre de la tristesse. Outre que l'observation de ce point zéro montre, contre Heidegger, que l'angoisse n'est pas le seul point de départ pour penser une négativité, elle reconnaît une forme d'instabilité constitutive à l'ambiance.

L'ambiance comme instabilité

Toute ambiance, hantée par son négatif, court le risque de se retourner en son contraire et, à ce titre, est fondamentalement ambivalente.

> Il est exceptionnel que l'individu qui vit une ambiance la ressente comme *devant toujours durer*. Il a plutôt l'impression qu'elle peut à chaque instant se modifier et cesser. Sa phénoménalité exhibe les traits de l'instabilité (p. 135).

Aucune ambiance n'étant jamais permanente, l'instabilité apparaît comme un trait constitutif de l'ambiance. Cette instabilité est une plaque-tournante pour comprendre avec précision en quoi consistent les ambiances dissonantes.

Bien que cela soit, comme on l'a souligné, « sans garantie de succès » (p. 104), l'individu a toujours la possibilité de résister et de lutter contre une ambiance étouffante. La possibilité de cette résistance est une résultante, à la fois, de la « mersion » de l'individu dans l'ambiance et de l'instabilité de l'ambiance elle-même. *La mersion de l'individu dans l'ambiance* : l'individu ne peut résister à une ambiance que parce qu'il est enveloppé par elle. Aucune résistance n'est possible depuis l'extérieur ; aucune lutte ne se fait en extériorité. L'individu doit nécessairement être pris dans la tonalité contre laquelle il se dresse pour, justement, pouvoir lutter contre elle. *L'instabilité de l'ambiance* : si l'individu peut espérer lutter contre la pénibilité d'une ambiance,

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

OPEN ACCESS

c'est aussi parce que l'instabilité de l'ambiance ouvre possiblement des brèches qui sont autant de marges de manœuvre, d'espaces de possibilité et de transformation. Le fait que toute ambiance soit hantée par son négatif autorise l'espoir d'opposer une résistance à l'ambiance qui étouffe.

Toutefois, la lutte entreprise par l'individu ne s'épuise jamais totalement. Elle ne peut en aucun cas effacer complètement l'étouffement et la pénibilité de l'ambiance. La lutte est en quelque sorte toujours à reprendre et la résistance sans fin.

> Lorsque l'ambiance s'avère pénible, noire ou grise pour ainsi dire, le sujet intoné ne se laisse plus simplement aller à ce qui l'affecte. Il cherche au contraire à résister à cet enveloppement déplaisant, soit en fuyant, soit en s'y opposant. Tout en résistant à cette pénétration, il la subit encore. Car c'est parce qu'il est immergé en elle qu'il peut lui résister. […] *Jamais, en vérité, ses diverses stratégies de détachement ne peuvent conduire à effacer l'ambiance qu'il rejette*. Il demeure dans une situation ambiguë : à la fois immergé dans l'atmosphère délétère qu'il ne supporte pas et incapable de s'en abstraire malgré ses efforts. (Je souligne, p. 309)

Quels que soient les « pare-ambiances sophistiqués » qu'il élabore, l'individu « ne peut jamais totalement se détacher de [sa] submersion ambiancielle » pénible (p. 311). Il est comme pris, englué et incapable de s'extraire de la pénibilité de l'ambiance. Lutter contre une ambiance dissonante ne signifie donc en rien la modifier. La « modulation » d'une ambiance n'est jamais le résultat de l'action de l'individu ; elle est une caractéristique de l'ambiance seule. Autrement dit, dans la perspective de Bégout, personne ne module l'ambiance ; celle-ci s'auto-module. L'idée d'une auto-modulation de l'ambiance n'est évidemment pas sans poser question : comment une ambiance se régule-t-elle par elle-même ?

Il me semble pouvoir dégager la piste d'une réponse là où Bégout note que « bien qu'elle déborde les distinctions du sujet et de l'objet, l'expérience de l'ambiance implique la présence d'une chair vivante et mobile qui *ressent* ce qui vibre au-delà d'elle et à travers elle » (je souligne, p. 152). Si l'individu ne peut ni produire ni moduler l'ambiance, il reste que le corps, lui, la *ressent*. C'est là, je crois, un point capital pour comprendre en quel sens Bégout peut soutenir une auto-modulation de l'ambiance. Par un détour sartrien, je souhaite approfondir quelque peu ce nœud théorique afin de mieux cerner par la suite le pouvoir d'action de l'individu sur l'ambiance et le monde.

Comme le rappelle Grégory Cormann dans son article « Émotion et réalité chez Sartre. Remarques à propos d'une anthropologie philosophique originale », Sartre fait coïncider dans son *Esquisse d'une théorie des émotions*

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

OPEN ACCESS

(1939) l'émotion à une action de la conscience dont la particularité est d'être portée sur la dernière partie du monde qui reste à sa disposition : le corps. À défaut de pouvoir réguler et modifier directement l'état du monde, la conscience procèderait indirectement en colorant le corps. L'émotion rendrait d'une certaine façon le monde plus supportable par l'entremise du corps. Dans ce cadre, il semble que l'émotion possède un important pouvoir, à la fois de transformation de l'individu et d'action sur le monde.

La théorie sartrienne des émotions constitue un outil qui permet de donner du crédit et de comprendre ce que Bégout peut vouloir dire quand il soutient que l'ambiance s'auto-module. Si l'individu n'est pas en mesure de modifier volontairement, intentionnellement, une ambiance, l'ambiance se nourrit tout de même du produit de la conscience, autrement dit de l'émotion, pour se colorer et « s'auto-moduler ». Je veux suggérer par-là que, quoi qu'en dise Bégout, l'ambiance ne naît pas totalement de nulle part. Quand il soutient que l'ambiance se module par elle-même, il me semble que l'auteur veut en réalité insister sur l'absence de prise intentionnelle de l'individu sur l'ambiance. Mais il n'exclut pas pour autant la possibilité d'une influence *indirecte*, presque seconde, de l'individu sur cette dernière. De fait, l'individu a le pouvoir, grâce à sa conscience émotive, de marquer l'ambiance. Reconnaître un rôle, même minime, à l'individu dans la tonalité ambiancielle d'une situation me paraît d'importance pour éviter le risque de sa déresponsabilisation. Par l'entremise de ses émotions, indirectement donc, l'individu *infra-module* d'une certaine façon l'ambiance. Pour le dire autrement, la température de l'ambiance dépend des émotions qui l'habitent. Là où, à plusieurs reprises, Bégout insiste sur le fait que l'individu ne peut pas moduler l'ambiance et n'est, à ce titre, pas tout puissant, ici, je résiste en soutenant qu'il n'y a aucune raison pour que l'ambiance le soit davantage, toute puissante. Une co-modulation doit plutôt être pensée — j'y reviens dans ma conclusion.

Finalement, la proposition de Bégout devient compréhensible : si l'ambiance se module seule, c'est seulement au sens où l'individu n'a aucune prise *directe* sur elle. Il y a entre l'ambiance et l'individu la strate des émotions. Celle-ci constitue une couche intermédiaire entre l'ambiance et l'individu. Une couche dont se nourrit l'ambiance et qui montre, par-là même, une influence *indirecte* de l'individu sur l'ambiance. La texture de l'ambiance ne naît pas *ex nihilo*.

La question de l'action de l'individu sur le monde qui l'entoure peut maintenant être reprise. Comment concevoir la possibilité d'une résistance face aux ambiances dissonantes si l'individu ne peut pas influencer l'ambiance ou si, comme on vient de le défendre, il ne l'influence qu'indirectement par le biais de ses émotions ?

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

OPEN ACCESS

À défaut de pouvoir agir directement sur une ambiance dissonante et s'en extirper, l'individu peut espérer la mettre à distance en agissant sur lui-même. On retrouve d'une certaine façon le geste de la conscience sartrienne qui, dans sa dernière tentative, se fait émotive pour agir sur la dernière portion du monde qu'elle possède encore. C'est dans ce type de pas de côté que naît la possibilité d'une résistance. L'individu peut refuser d'être complice d'une ambiance qui l'étouffe en modifiant sa posture à son égard : cesser de prendre part à l'ambiance et ne plus y participer qu'à titre de spectateur (p. 150-151). Ce changement de posture vis-à-vis de l'ambiance est une manière pour l'individu de se débarrasser, *a minima*, de la tonalité pénible qui l'étouffe. La situation devient alors la suivante :

> Il constate, de sa position externe, que l'ambiance demeure et qu'elle est encore partagée par tous, sauf que lui-même n'y participe plus vraiment. Il y assiste plutôt comme à un spectacle. L'ambiance est alors vue, et non plus vécue. Ce n'est pas elle qui a pris fin, elle continue manifestement de se dérouler tout autour comme avant et les autres protagonistes se laissent encore imprégner par elle, c'est le sujet ambianciel qui, […] s'est retiré volontairement, ou non, de cette situation tonale et qui ne la ressent plus comme avant. […] Il perçoit bien l'ambiance qui est là tout autour de lui, il en comprend la tonalité particulière et peut même essayer, honteux peut-être de s'être ainsi éloigné d'elle, de se projeter de manière empathique en elle, mais, au fond, il ne la ressent plus. *Il est désajusté* (p. 150-151 ; je souligne).

La résistance naît de la possibilité d'arrêter de vivre l'ambiance pour, à la place, l'*observer*. Il s'agit dès lors de quitter son rôle d'acteur pour se faire spectateur. Ce faisant, l'individu est censé prendre de la distance et réfléchir l'ambiance dissonante en question. Depuis cette posture, il peut espérer s'en détacher un peu et mettre à distance sa pénibilité. Que la situation soit toutefois bien claire : l'individu n'efface pas l'ambiance dissonante (on a vu qu'il n'avait pas le pouvoir de la moduler directement), mais il la met indirectement à distance et, ce faisant, s'en extrait suffisamment pour la rendre supportable.

Il faut voir qu'à l'image de l'essai de Bégout, le présent compte-rendu marque une progression. Insensiblement, l'éco-phénoménologie de Bégout incorpore une égo-phénoménologie. Pour le dire autrement, l'éco-phénoménologie de notre auteur nous conduit sur le terrain de l'anthropologie puisqu'il s'agit à présent de comprendre la formation et le développement de l'ego à partir de l'ambiance.

 © 2022 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Cela peut paraître paradoxal, mais l'auteur propose de comprendre la constitution de la subjectivité moins à partir des ambiances consonantes qu'à partir des ambiances dissonantes. Aussi pénibles soient-elles au quotidien, ces dernières jouent en effet un rôle fondamental :

> D'une certaine façon, les ambiances négatives participent directement de la formation de l'ego. Elles lui font prendre conscience de l'existence de son identité en la menaçant. Et le moi conquiert son autonomie par sa résistance affective à l'atmosphérique. Au lieu de se fondre dans le tout atmosphérique de l'ici et maintenant, il prend conscience de ses propres limites, de la tension qui existe entre lui et l'environnement. Et, ce faisant, il acquiert une *peau corporelle et psychique*. Ainsi apparaît la dualité primitive du sujet et du monde. Aussi étonnant que cela puisse paraître, les ambiances pénibles soulignent les frontières du moi et encouragent son auto-affirmation (p. 311 ; je souligne pour insister sur la référence faite à l'ouvrage de Didier Anzieu, *Le Moi-peau*).

La négativité même de l'ambiance permet à l'individu de dessiner ses propres contours, de délimiter son corps et de tisser sa peau. Par la menace qu'elles font courir à l'individu et par la résistance dont ce dernier doit faire preuve face à elles, les ambiances dissonantes sont autant d'occasions pour l'individu d'esquisser les limites de sa subjectivité.

L'attention portée à l'importance des ambiances dissonantes dans la formation de l'ego ouvre la voie à une conception de la subjectivité originale et toute différente d'un hypothétique *je* aux contours définis et entièrement constitué. Dans la perspective d'une éco-phénoménologie et donc dans la perspective de la logique mersive, l'individu est avant tout un « être-dilaté-dans » (p. 305) le monde. Et les ambiances du monde de venir dessiner les limites mouvantes du sujet.

> La subjectivité se subjectivise […] sur le mode diffus de la tonalité, consone avec son environnement affectif au point de s'oublier elle-même comme instance active, pôle centralisateur ou rapport à soi (p. 305).

Le geste de Bégout consiste ainsi de montrer comment les ambiances dissonantes donnent à voir en négatif, et donc donnent mieux à voir, le rôle particulièrement important de l'ambiance dans l'entreprise de délimitation subjective. Les limites de l'individu ne peuvent être qu'à l'image des ambiances elles-mêmes : instables.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Il semblerait, *in fine*, que la réponse à la question de savoir à quelle condition l'individu peut résister à l'étouffement d'une ambiance tienne dans une double instabilité : celle de l'ambiance et celle de la subjectivité elle-même. L'individu peut résister, d'une part, parce que l'ambiance ouvre un espace de transformation et, à ce titre, lui en laisse la possibilité, mais, d'autre part, l'individu peut résister parce que ses propres limites sont mouvantes. L'instabilité des limites de l'ego, loin de constituer une marque de faiblesse, signale une puissance surprenante puisqu'elle permet précisément à l'individu de se décaler des ambiances étouffantes et, ainsi, de se protéger.

De « la perte de l'évidence naturelle » à la perte d'inhérence

Les ambiances nous constituent et l'enveloppe ambiancielle qui nous entoure continuellement nous ancre dans le monde. Bégout insiste sur ce fait : l'individu n'a pas le choix d'être pris et enveloppé dans le monde :

> C'est une erreur majeure de la phénoménologie d'avoir cru pouvoir fonder l'appartenance au monde sur la seule intentionnalité, qu'elle soit conçue comme conscience ou comme existence. En effet, la relation intentionnelle ne peut tisser des liens entre le sujet et le monde que parce que ce sujet existe déjà préalablement au monde sur un mode non intentionnel (p. 286).

Bégout reprend le terme employé par Husserl pour signifier la « croyance originelle d'appartenir au monde comme à quelque chose qui existe autour de nous avec une certitude totale et hors de soupçon » (p. 285) : l'*Urdoxa*. Sauf qu'il mobilise ce terme pour réfuter l'idée très précise selon laquelle la conscience serait toujours conscience *de* quelque chose, tendue vers le monde : « l'intentionnalité n'ouvre pas le sujet au monde, il est déjà ouvert au monde grâce à son expérience tonale et médiale », écrit Bégout (p. 286). Pour notre auteur, contrairement à ce que suggère le concept d'*Urdoxa*, la conscience est définitivement toujours-déjà au monde — elle baigne et est enveloppée par lui *avant* de pouvoir tendre vers lui.

La croyance dont parlait déjà Husserl et que Bégout reprend, l'*Urdoxa*, permet traditionnellement à l'individu d'exister au quotidien sans avoir à s'interroger quant à son appartenance au monde. Cependant, il arrive que cette croyance vacille. Toute implicite qu'elle était, l'*Urdoxa* ne fait plus évidence et elle en vient à poser question. On pense immédiatement à la « perte de l'évidence naturelle » dont parlait déjà W. Blankenburg (1971). Pour reprendre les termes de Bégout, il arrive que l'individu manque de flair et ne parvienne plus

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

OPEN ACCESS

à saisir l'ambiance et sa tonalité. Selon l'auteur, un grand nombre de pathologies, psychiques en particulier, « peuvent être expliquées par une désintégration de l'expérience tonale » (p. 285).

> Le sujet est […] privé de son immersion dans l'espace tonal. Il ressent un détachement étrange du monde […]. Ce qui l'entoure n'est plus une ambiance joyeuse ou menaçante, il s'agit d'un milieu sans atmosphère, un ensemble froid et abstrait de choses distinctes (p. 285).

Comment expliquer la désintégration de l'expérience tonale ? Comment l'ambiance peut-elle cesser d'envelopper l'individu, l'abandonner dans un monde vidé de tonalités ? Selon Bégout, ce détachement du monde vis-à-vis de l'individu s'expliquerait par un manque. Parlant de l'individu, il explique :

> Ce qui lui manque ? C'est d'être sans souci, en paix, pouvant s'appuyer naturellement, et sans y penser, sur des certitudes communes, se reposer sur elles. […] ce qui va de soi pour les autres, et qui les englobe comme une atmosphère, devient pour elle [la personne] un abîme de perplexité. Son manque d'assurance provient de son impuissance à ressentir ce *presque rien* vague et indéfinissable qui entoure les autres et les protège (p. 284).

Il manque à l'individu chassé du monde des certitudes communes sur lesquelles se reposer. Il lui manque « non pas un point d'appui central et fixe, mais *littéralement* un milieu d'appui » (p. 284). L'individu ne se sent plus enveloppé par aucune ambiance ; il ne sent plus aucun enveloppement. Il souffre d'un manque d'inhérence. Désajusté du monde qui l'entoure, jeté dans le néant, il se perd dans ce non-lieu (Marc Augé) appelé : nulle part. Plus rien ne l'entoure. Or, dans la mesure où « l'intentionnalité […] ne peut se déployer que sur fond d'ambiance » (p. 288), la perte de toute ambiancialité a pour conséquence directe une perte de l'intentionnalité (p. 286). L'expérience tonale qui constituait l'assise du monde n'est plus, au point que l'intentionnalité ne peut plus se raccrocher à rien.

Comment un individu en vient-il à se retrouver si loin du monde ? Comment est-il possible de se « désambiancialiser » (terme proposé par l'auteur lui-même le 23 janvier 2021 dans le cadre du séminaire « Rencontres phénoménologiques » au cours d'une *Master class* virtuelle consacrée à son ouvrage) au point d'être en rupture radicale avec l'Autour qui, pourtant, constitue le fond de toute expérience ? Comment l'intentionnalité peut-elle être dessaisie de toute accroche ? Deux hypothèses amorcent le terme de ce compte-rendu.

Une première hypothèse voit la perte d'inhérence, « la perte de l'évidence naturelle » (Blankenburg), comme le résultat, souvent inattendu et

 © 2022 ULiège BAP

OPEN ACCESS

involontaire, d'une résistance extrême à une ambiance « dissonante ». En résistant de manière particulièrement radicale à une ambiance délétère, l'individu finit par se faire exclure de l'ambiance de façon tout aussi radicale. Dans cette perspective, tout se passe comme si l'ambiance se désagrégeait et comme si tout Autour disparaissait. Plus aucun « espace ambianciel » ne soutient l'ego ; l'individu se fait étranger à lui. Se produit une radicale « négation de l'ambiancialité elle-même » (p. 285). Or un déficit atmosphérique peut déteindre directement sur la structure intentionnelle ; une perte radicale de l'ambiancialité entraîne dans sa chute la perte de l'intentionnalité (p. 286). Une forme de désubjectivation se dessinerait *in fine* dans la « désambiancialisation », c'est-à-dire dans l'extraction de l'individu hors de l'ambiance et, donc, hors du monde.

Une seconde hypothèse voit dans la perte d'inhérence quelque chose comme une perte de confiance. Dans une section intitulée « Ambiance et réalité », Bégout discute la question du « milieu d'appui » évoquée plus haut. Il convoque pour ce faire des analyses de H. Tellenbach :

> En tant que support non substantiel, l'ambiance assure pour une grande part notre sens du réel. C'est ce qu'indique très clairement Hubertus Tellenbach dans *Goût et atmosphère* : « Dans cette perspective, la confiance apparaît comme un des préjugés grandioses sans lesquels l'être humain ne peut s'épanouir. La faculté de confiance fait partie des possibilités de fonder l'existence à l'intégrité desquelles est lié le plein épanouissement de l'être humain dans le monde […] ; car la confiance est la base du rapport de l'homme à soi-même, est le fondement de ses relations personnelles » (p. 292-293).

Et Bégout de reprendre :

> Or c'est l'atmosphère qui est le fondement de cette confiance primitive en soi et en l'autre. C'est comme une enveloppe protectrice qui rend possible l'action dans le monde. Et c'est parce que l'homme ressent, sans nécessairement s'en rendre compte au moment où il le ressent, cet enveloppement familier comme un *continuum* aérien qu'il est capable de développement (p. 293).

Si l'ambiance fonde une « confiance primitive en soi et en l'autre », elle agit très tôt sur l'individu puisqu'elle l'influence en réalité dès la naissance. Les ambiances quotidiennes jouent donc un rôle primordial dans la « constitution antéprédicative de la confiance », celle qui sous-tend l'*Urdoxa*. Dans ce cadre, une perte d'inhérence peut être appréhendée comme une perte ou un manque de « confiance primitive ». Autrement dit, un excès d'ambiances dissonantes dans le quotidien d'une jeune personne peut ne pas lui avoir laissé l'occasion

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

OPEN ACCESS

de fonder une « confiance primitive » en elle et les autres. Un excès de dissonance peut l'avoir empêchée de développer une quelconque forme de confiance (suffisante) en ce qui l'entourait. Dans ce cas, le développement de la capacité à se laisser aller dans l'ambiance, à lui faire confiance, a manifestement été empêché. Rien ne fait évidence pour celui qui vit tout phénomène sur le mode dissonant de l'intrusion, de l'extériorité et de l'étrangeté. Tout est attaque et agression pour qui n'a jamais trouvé d'arrière-fond sûr ou n'en a senti la présence que trop rarement. La « désambiancialisation » s'impose comme norme pour celui qui n'a jamais pu avoir confiance en ce qui l'entourait.

> […] Dépouillé de toute assise atmosphérique, il est incapable d'agir dans le monde. Il ne peut plus s'y engager et entreprendre. Il manque de flair et de tact, demeure prostré dans un sentiment de doute ou, inversement, saute de projets vides en projets vides, dans un élan sans horizon. Cela montre, en creux, tant le phénomène se manifeste avec une plus grande prégnance lorsqu'il vient à échouer, le rôle central que jouent les ambiances dans la formation pré-réflexive de la confiance (p. 285-286).

Les deux hypothèses qui viennent d'être esquissées sont évidemment compatibles. On peut imaginer qu'une fragile, voire absente, « confiance primitive » renforce la radicalité de la résistance d'un individu dans une ambiance dissonante.

Bégout clôt son propos en insistant sur l'intérêt de la logique mise en évidence par son essai :

> Toute logique se veut pratique, ensemble d'exercices et de règles, de disciplines et de normes, de gestes et de mouvements, qu'ils soient éthiques ou politiques ; il n'en va pas autrement pour la logique mersive. (p. 403)

De manière générale, on peut dire que l'essai de Bégout est un rappel en faveur de l'exploration phénoménologique des moments qui font rupture dans le quotidien ; cela en vue de saisir les brèches qui s'imposent dans le vécu des individus. Le but affiché de l'auteur, à partir de là, est « de former de nouvelles conduites, créer plastiquement des manières de sentir et d'agir qui réforment l'état actuel de la sensibilité » (p. 403). Bégout nous invite sérieusement à envisager la logique de la mersion comme une logique *pratique*. Par ailleurs, les nombreuses références psychopathologiques qui ponctuent l'ouvrage laissent

 © 2022 ULiège BAP

OPEN ACCESS

entendre que cette logique pratique pourrait bien trouver des implications dans le milieu psychiatrique.

Géraldine Sauvage
Université de Liège, FNRS

Bull. anal. phén. XVIII 1 (2022)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XVIII 2, 2022
https://popups.uliege.be/1782-2041/

ISSN: 1782-2041

The "*Lebensproblem*" and its Critical Solution: A Systematic Reading of Max Scheler's *Biologie-Vorlesung* 1926-1927

MARTINA PROPERZI
Pontificia Università Lateranense
✉ martinaproperzi@alice.it

Abstract To date, the collection of texts, known as *Biologie-Vorlesung,* is still an editorial work in progress. The intention of the editors is to provide the reader with a complete edition of the notes of the latest lecture on theoretical biology held by the German phenomenologist Max Scheler at the University of Cologne during the winter semester of the academic year 1926-1927. Of the six notebooks that make up the surviving fragments of the notes of the lecture, only the first and the second notebook have been fully published, together with some brief extracts from the third and the fifth notebook. Despite some relevant results achieved in the philological interpretation of the text, no systematic interpretation of Scheler's *Biologie-Vorlesung* has been provided to date. My aim here is to fill such a hermeneutical gap by following two strictly interrelated interpretative lines. More specifically: 1) a text-based comparison between *Biologie-Vorlesung* and the so-called *Biologievorlesung (1908/09),* the edited version of the notes elaborated by Scheler for the first Munich lecture on theoretical biology dating back to 1908-1909, and 2) a reconstruction of the critical project of a phenomenology-driven philosophy of life, which is unfortunately only enunciated in *Biologie-Vorlesung*. I will stress the interrelation between these two interpretative lines. This interrelation may be seen as an attempt to highlight some aspects of continuity and discontinuity in Scheler's lifelong proposal regarding the critical character of a phenomenological philosophy of life phenomena based on a theory of categories of biological sciences, which is highly sensitive to historical and sociocultural concerns. As I

will show, according to the Schelerian interpretation, this means that the phenomenologist must justify or validate the categorial system adopted in a specific historical and sociocultural context, e.g., in the Modern Western culture, from which positive sciences originated. Despite this aspect of continuity, Scheler's late critical project stands out for the need of a more structured character. According to my view, this character basically depends on the interplay between the phenomenological and the metaphysical theme established by the author through the theory of metasciences, whose aim is to achieve a critical knowledge regarding both the being of essence and the being of existence of the scientific objects, among the other objects of biological sciences.

Keywords Scheler, *Biologie-Vorlesung*, philosophy of life, critical phenomenology, theory of categories, biological knowledge, metaphysics, limit problems.

1. Introduction

To date, the collection of texts, known as *Biologie-Vorlesung,* is still an editorial work in progress. The intention of the editors is to provide the reader with a complete edition of the notes of the latest lecture on theoretical biology held by the German phenomenologist Max Scheler at the University of Cologne during the winter semester of the academic year 1926-1927. The lecture was entitled *Das Wesen der Lebenserscheinungen* ("The essence of life phenomena") and took place three times a week (on Mondays, Tuesdays and Wednesdays) from 10 to 11 a.m. Of the six notebooks that make up the surviving fragments of the notes of the lecture, only the first and the second notebook have been fully published, together with some brief extracts from the third and the fifth notebook. The first notebook appeared in 1979 in Vol. XI of Scheler's collected works edited by M. S. Frings. In this volume two brief extracts from the fifth notebook that bear the name of *Drangphantasie* and *Dysteleologie und Teleologie* were also included.[1] Another extract from the third notebook

[1] M. Scheler, *Manuskripte zur Lehre vom Grunde aller Dinge*, in: M. Scheler, *Gesammelte Werke*, Vol. XI, edited by M.S. Frings, Francke, Bern-München 1979, pp. 185-222, pp. 189, 196. As regards the first notebook, see: M. Scheler, *Manuskripte zu den Metaszienzien*, in: M. Scheler, *Gesammelte Werke*, Vol. XI, *op. cit.*, pp. 125-184, 164-184.

OPEN ACCESS

is currently contained in Vol. XII.[1] In contrast to the materials just cited, the second notebook did not come out from Scheler's collected works since it was edited by W. Henckmann in a separated book.[2]

Despite some relevant results achieved in the philological interpretation of the text, no systematic interpretation of Scheler's *Biologie-Vorlesung* has been provided to date. As noticed by Henckmann, however, this kind of interpretation is highly recommended. According to the scholar, this interpretation should be conducted in the direction of highlighting themes, methods and concepts that crosscut both the late Cologne lecture and the first Munich lecture on theoretical biology. The latter dates to 1908-1909. A comparison between the two lectures based on shared and unshared theoretical, methodological and conceptual positions could allow a deep understanding of the intellectual genesis of *Biologie-Vorlesung* in the context of Scheler's lifelong reflection on the subject matter of biology. The Munich lecture was edited under the title *Biologievorlesung (1908/09)* in Vol. XIV of Scheler's collected works.[3] I extensively discussed the text in a previous article published in this journal.[4] I will thus limit myself now to just recall the relevant passages that I consider useful to clarify the texts of *Biologie-Vorlesung* in a systematic way.

More precisely, my aim here is to fill the aforementioned hermeneutical gap by following two strictly interrelated interpretative lines: 1) a text-based comparison between *Biologie-Vorlesung* and *Biologievorlesung (1908/09)*, and 2) a reconstruction of the critical project of a phenomenology-driven philosophy of life, which is unfortunately only enunciated in *Biologie-Vorlesung*. I will stress the interrelation between these two interpretative lines. This interrelation may be seen as an attempt to highlight some aspects of continuity and discontinuity in Scheler's lifelong proposal regarding the critical character of a phenomenological philosophy of life phenomena based on a theory of categories of biological sciences, which is highly sensitive to historical and sociocultural concerns. As I will show, according to the Schelerian interpretation, this means that the phenomenologist must justify or validate the categorial

[1] M. Scheler, *Zur Konstitution des Menschen*, in: M. Scheler, *Gesammelte Werke*, Vol. XII, edited by M.S. Frings, Bouvier, Bonn 1987, pp. 119-205, 199.
[2] W. Henckmann, *Schelers 'Biologie-Vorlesung' von 1926/1927*, in: D. Gottstein, H.R. Sepp (Eds.), *Polis und Kosmos. Perspektiven einer Philosophie des Politischen und einer philosophischen Kosmologie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2008, pp. 251-271.
[3] M. Scheler, *Biologievorlesung (1908/09)*, in: M. Scheler, *Gesammelte Werke*, Vol. XIV, edited by M.S. Frings, Bouvier, Bonn 1993, pp. 257-367.
[4] M. Properzi, *Max Scheler's Biologievorlesung 1908/09,* in: *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, Vol. 17, 2021, 7.

Bull. anal. phén. XVIII 2 (2022)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

system adopted in a specific historical and sociocultural context, e.g., in the Modern Western culture, from which positive sciences originated. Despite this aspect of continuity, Scheler's late critical project stands out for the need of a more structured character. According to my view, this character basically depends on the interplay between the phenomenological and the metaphysical theme established by the author through the theory of metasciences, whose aim is to achieve a critical knowledge regarding both the being of essence and the being of existence of the scientific objects, among the other objects of biological sciences.

1.1 Structure of the article

The present article has the following structure: in § 2 I will analyse the first notebook of *Biologie-Vorlesung* and Section II of *Biologievorlesung (1908/09),* following the elaboration of the critical project of a phenomenological philosophy of life, which is hereby pursued by the author, as a common thread. § 3 will be dedicated to a comparison between the second notebook of the 1926-1927 lecture and Section I and Section III of the 1908-1909 course. In this case, the analytical attention will be directed to Scheler's discussion of the biological categories. I will concentrate my attention on the category of vital form, which is discussed in both Schelerian texts, although according to different theoretical perspectives. Finally, in § 4, I will draw some conclusions from the systematic interpretation of *Biologie-Vorlesung* carried out in the previous paragraphs. These conclusions will concern the structural aspect of the critical project outlined in *Biologie-Vorlesung*. As anticipated, indeed, despite the centrality ascribed to the phenomenological theme, Scheler's late critical project distinguishes itself for placing his phenomenology of life phenomena in the context of a more comprehensive and internally articulated reflection on the role played by the philosophy of life within the general philosophy of being.

2. The critical project of a phenomenological philosophy of life: a text-based comparison between the first notebook of *Biologie-Vorlesung* and Section II of *Biologievorlesung (1908/09)*

The first notebook of *Biologie-Vorlesung* starts with a general overview of the structure and contents of the lecture. As stated by the author, its main objective is to offer "a characteristics as exact as possible of the state-of-the-art of the

Bull. anal. phén. XVIII 2 (2022)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

issue that exists today for the problem of life (*Lebensproblem*), based on the enormous progress of the biological sciences and philosophy during the last years".[1] The first part of the lecture, which is the only one addressed in the notebook, is dedicated to providing three kinds of knowledge. More specifically: 1) an essential or ideal knowledge directed to the types (*Typen*) of solutions of the issues concerning life. According to Scheler, these solutions must be considered together with their historical roots and processes. 2) A critical-phenomenological knowledge regarding the aforementioned solutions. This kind of knowledge is interpreted by the author as one able to highlight a foundational order of questions that are crucial to develop a philosophy of life. 3) A methodological knowledge interested in the understanding of the methods that were/are used for shaping life as a philosophical subject matter. In such a thematic context Scheler mentions the German biologist and natural philosopher Hans Driesch for the first time. As I will show in the next paragraph, Driesch's work is the (main) target of the Schelerian criticism developed throughout the surviving fragments of the notes of the lecture.

Some clarifications may be worth the while regarding Scheler's proposal. They may be conducted by highlighting the relevant differences with respect to the second section of *Biologievorlesung (1908/09)*, where Scheler attempted an articulation of the relationship among ontological, phenomenological and epistemological themes that is quite generic, if compared with the one suggested in *Biologie-Vorlesung.* In the 1908-1909 text, Scheler addressed some broad epistemological issues connected to the discipline of mechanics in terms of a critical ontology of the scientific knowledge, which he intended to elaborate by means of the toolkit of the so-called eidetics. Eidetics or, according to Scheler's expression, the essential phenomenology of the object (*Wesensphänomenologie des Objekts*), overlaps with a descriptive analysis of the ideal unities of meaning (i.e., *eida*, ideas, essences) that structure an experienced object, interpreted as an instance of these ideas or essences.[2] For

[1] M. Scheler, *Manuskripte zu den Metaszienzien*, *op. cit.*, p. 164.

[2] Starting from the summer of 1907, Scheler participates as a speaker in the activities of the Academic Society of Psychology in Munich. This society became a centre of phenomenological discussion after an initial phase characterised by the influence of the psychologism of Lipps. The society is known as the Munich circle of realistic phenomenology: its members, including Scheler, advocate an object-oriented essential phenomenology (or otherwise a realistic phenomenology). Starting from this position, after 1913, they criticise Husserl's interpretation of phenomenology as transcendental idealism. For a detailed presentation of the Munich circle of realistic phenomenology see: R.M. Smid, *Münchener Phänomenologie ─ Zur Frühgeschichte des Begriffs*, in: H. Spiegelberg, E. Avé-Lallemant (Eds.), *Pfänder-Studien*, Nijhoff, Den Haag 1982,

Bull. anal. phén. XVIII 2 (2022)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

example, following the Schelerian focus on the discipline of mechanics, a physical body is experienced by the mechanical physicist as the bearer of measurable and hence explicable/predictable properties, basically the properties of mass and motion. These properties are grasped by the phenomenologist too, but according to the idea or essence that identifies the invariant or constant qualities of (mechanical) mass and motion.[1] The original aspect of Scheler's early object-oriented essential phenomenology of science coincides with its critical character. In other terms, it should be detected in the way in which this character is elaborated with reference to the mechanical explication and prediction of natural phenomena. Such an elaboration is realised in three argumentative steps: first, the historical and sociocultural contextualisation of science within the Modern Western culture. Second, the detection of the primacy of the category of motion, as a biological category, among other categories of scientific knowledge. Third, an interpretation of this primacy that traces the transcendental laws of its origin or genesis in the sensorimotor conditioning of the intellectualistic mindset, which is distinctive of Modern science. In other terms, according to the Schelerian proposal presented in *Biologievorlesung (1908/09)*, at least in its modern set up, science overlaps with an enterprise aiming at explaining and predicting natural phenomena through a mechanistic representation of the universe that generalises the central role of motility in the perceptual experience of the surrounding environment gained by the human being.[2]

---

pp. 109-154; G. Fréchette, *Phenomenology as Descriptive Psychology: The Munich Interpretation*, in: *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy*, Vol. 16, n. 2, 2012, pp. 150-170.

[1] From a methodological point of view, eidetic or essential descriptions make use of three operations: imaginative variation, eidetic reduction and formal abstraction. The first operation coincides with the origin at the level of imagination of the potentially infinite variations of a particular instance of the meaning, which is analysed. The second operation shifts the analytical attention from the specific qualities of the imaginative variations to the idea or essence that identifies their invariant or constant qualities. The third operation allows one to abstract from the ideal matter and to concentrate the attention on the content-independent form of the essence. See: B. Smith, *Realistic Phenomenology*, in: L. Embree (Ed.), *Encyclopedia of Phenomenology*, Springer, Dordrecht 1995, pp. 586-590.

[2] According to the terminology adopted in *Biologievorlesung (1908/09),* the generalisation pursued by science overlaps with a process of idealisation and absolutisation of the law of direction of the (human) agent's practical knowledge. See: M. Properzi, *Max Scheler's Biologievorlesung, op. cit.*, pp. 27-29.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Now, the plan of the first part of the 1926-1927 lecture is clearly oriented towards the construction of a critical project of philosophy of life. In contrast to the proposal presented in the 1908-1909 lecture, however, the attention focuses on biological knowledge and on its historical development. More precisely, the eidetic description is here applied to a metatheoretical subject matter, namely to theories or systems of conceptualisation of life phenomena grasped as higher-level real objects. This original interpretation implies a core concept of Scheler's phenomenological philosophy, namely the concept of worldview (*Weltanschauung*), which allows to look at biological theories as cultural objects rooted in specific historical and social substrates. According to what I will be able to show in this paragraph, interpreted as cultural or higher-level real objects, biological theories are collected by Scheler in essential types of solutions of questions that regard the ontological region of life. As such, they reveal the strict interrelation among the ontological questions. Scheler speaks of an "*Ordnung*", of a foundational order according to which there are grounding and grounded questions. This foundational order follows a criterion of ontological entailment to which the author has often referred to in his published and unpublished works.[1] Accordingly, the critical project of a phenomenological philosophy of life pursued in *Biologie-Vorlesung* depends on the interplay between first- and higher-level theoretical constructions. As I will argue in this paragraph, the Schelerian late project involves also a gnoseological aspect. In the introductory remarks of the 1926-1927 notes of the lecture this aspect is not adequately presented. Indeed, it appears as a historiographical investigation into the methods elaborated for a philosophy of life.[2]

2.1 The essential typology of the theories of life

Scheler circumscribes the domain of the theories of life subjected to eidetic description. This domain includes contemporary philosophical theories that are approached by the author as expressions of forms of a historically and

[1] Scheler typically expresses the idea of a foundational order among essential or ideal unities as a genetic order of premises and consequences. See among other: M. Scheler, *Vom Wesen der Philosophie und die moralischen Bedingungen des philosophischen Erkennens,* in: M. Scheler, *Gesammelte Werke*, volume V, edited by M. Scheu Scheler, Francke, Bern-München 1954, pp. 61-101; Engl. transl. *The Nature of Philosophy and the Moral Preconditions of Philosophical Knowledge,* in: M. Scheler, *On the Eternal in Man,* edited by B. Noble, G. McAleer, Transaction Publisher, New Brunswick (NJ) 2010, pp. 66-104, 96.

[2] M. Scheler, *Manuskripte zu den Metaszienzien*, *op. cit.*, p. 164.

Bull. anal. phén. XVIII 2 (2022)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

socio-culturally situated experience or "vision" (*Anschauung*) of the world, i.e., the so-called worldview (*Weltanschauung*). A relatively well-articulated definition of the concept of worldview is given in the general foreword of the 1923-1924 collection *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, where the concept is traced back to the interpretation provided by the German linguistic and philosopher Wilhelm von Humboldt. According to Scheler,

> The title was chosen because almost all the works brought together in the volumes of the collection do not offer the defense of a worldview, but the clarification of the objective sense and of kinds of subjective position regarding given worldviews, which are still effective today — a word that here is not used for the naïve products of the so-called "philosophy of worldviews", though in the sense of W. von Humboldt, its creator, namely as a name for the organic and historically becoming kind and way of seeing and evaluating the world, the soul and the life, which is pursued by broad unitary groups.[1]

Both biological sciences and natural philosophy belong to these forms of vision.[2] The historical and sociocultural contextualisation of the scientific ontology operated through the notion of worldview is not a novelty in Scheler's work. It represents indeed a core component of his early phenomenological philosophy of science. However, the novelty of the topic suggested in *Biologie-Vorlesung* consists in referring to a system of developmental laws that rule the forms of worldview. As stated by the author, "these forms are not by chance, being instead lawfully ordered. They equally follow 1. in the development of primitive man towards civilisation; 2. in the development of the man from child to adulthood; 3. in the development of natural theories within a specific culture (here, the Western culture)".[3] In the 1908-1909 lecture a relatively well-structured attempt was performed in relation to point 3 through the detection of the law of development of Modern science from common sense. Both, science and common sense, are framed as expressions of a form of worldview, i.e., the natural worldview (*natürliche Weltanschauung*).[4] The

[1] M. Scheler, *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, in: M. Scheler, *Gesammelte Werke*, Vol. VI, edited by M. Scheu Scheler, Francke, Bern-München 1963, pp. 7-325, p. 8.
[2] M. Scheler, *Manuskripte zu den Metaszienzien*, *op. cit.*, p. 166.
[3] *Ibid.*
[4] M. Scheler, *Biologievorlesung, op. cit.*, pp. 306-313. At the beginning of the 1920s, the comparison with the interpretation of the concept of worldview offered by Weber and his school urges Scheler to reformulate the internal articulation of the concept he provides thus far. During the 1910s Scheler detects a natural and a scientific

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

openly more systematic character of the late Schelerian attempt may be understood as a consequence of a close comparison that the author establishes at the beginning of the '20s with the positivistic philosophy of history of knowledge.[1] Let me explain this point with further detail.

In the above quoted passage Scheler is interested in evidencing correspondences among the ontogenetic, phylogenetic and cultural layers of human development. The way the author formulates these correspondences implies a criticism directed to Comte's famous law of the three stages.[2] Already in the 1921 article *Über die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens (Dreistadiengesetz)* Scheler had denounced a "Eurocentric" bias in Comte's law: the psychosociological dynamics that runs from a religious and a metaphysical towards a positive account of nature, which is distinctive of the Western society, is so to say "absolutised", assumed as the only possible dynamics. Accordingly, other dynamics that characterise non-Western societies, for

---

worldview: he explains the latter as a subordinated expression of the former — i.e., as maintaining its basic set of categories. See: M. Scheler, *Lehre von den drei Tatsachen,* in: *Gesammelte Werke*, volume X, edited by M. Scheu Scheler, Francke, Bern-München 1957, pp. 431-474; Engl. transl. *The Theory of the Three Facts*, in: M. Scheler, *Selected Philosophical Essays*, edited by D.R. Lachterman, Northwestern University Press, Evanston (IL) 1973, pp. 202-287. After 1921, Scheler distinguishes between an "absolute" or historically and socio-culturally independent natural worldview and a "relative" or historically and socio-culturally dependent natural worldview. He also detects a third non-naïve kind of worldview. Modern science and philosophy belong to this third kind of worldview. See: M. Scheler, *Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung*, in: M. Scheler, *Gesammelte Werke*, volume VI, *op. cit.*, pp. 13-27.

[1] See: M. Scheler, *Über die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens (Dreistadiengesetz),* in: M. Scheler, *Gesammelte Werke*, volume VI, *op. cit.*, pp. 28-49. The article was originally published with another title (*Die positivistische Geschichtsphilosophie und die Aufgabe einer Soziologie der Erkenntnis*) in the review *Kölner Vierteljahreshefte für Sozialwissenshaften*.

[2] Comte's law of the three stages was presented in the *Course on Positive Philosophy* that was held during the years 1830-1842. The law states that humanity passes through three successive stages of psychosociological development, i.e., the theological, the metaphysical, and the positive stage. In the theological stage humanity explains the apparent anomalies that "break", so to say, the regular course of (different kinds of) events as interventions of supernatural agents. In the second stage supernatural agents as world actors are replaced by abstract metaphysical entities. Finally, in the positive stage, humanity discovers the laws that rule the actual course of events. See: M. Bourdeau, *Les trois états: science, théologie et métaphysique chez Comte*, Editions du Cerf, Paris 2006.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

OPEN ACCESS

example the Indian and the Chinese society, are overridden by the positivistic philosophy of history of knowledge. For Scheler, the letter incorrectly ascribes a legal or normative value to the Western psychosociological dynamics.[1] In point 3 of the quotation, the reference to a particular sociocultural context, namely to the Western culture, is furnished with the prospect of going beyond the interpretative limit of the positivistic law of the three stages. More precisely, Scheler's intention here is to reset the dynamical or developmental account according to an unprejudiced theoretical perspective. This is possible by placing Western societies in the broader context of the world history. In such a renewed perspective, four stages are detected that are common to the ontogenetic, phylogenetic and cultural layers of the spiritual development of the Western man: the mythic, the vitalistic, the mechanistic and the critical stage. They are briefly described by referring to the concepts of myth, organism, dead thing and spirit, respectively.[2]

After having clarified the theoretical background, Scheler starts facing the essential typology of the contemporary philosophical theories of life. His first step is to deduce these theories as a class of logical possibilities from the ontological category of life. This category is assumed according to the vague determination provided by natural sciences.[3] The procedure I just briefly presented is not in line with the eidetic description Scheler referred to in the introductory remarks. Indeed, being a kind of deduction, it does not harmonise, at least not at a first glance, with the descriptive nature of the analysis Scheler proposed. The author is quite unclear on this point, limiting himself to simply juxtapose logical deduction and eidetic description. In contrast to the former, whose classificatory aim regards (logically) possible theories, the latter is

[1] M. Scheler, *Über die positivistische Geschichtsphilosophie, op. cit.*, p. 38.

[2] According to Scheler, "Man starts always by connecting natural phenomena to a changing expression, a kind of language of more or less individualised spiritual and demoniacal centres of force […] In a second broad phase of the history of culture his image of the world is panvitalistic and organological. In place of spirits and demons (myths) […] appear categories that originate from the image of the organism […] It follows, as a third phase, the discovery of the dead world and of its fundamental laws, first the laws of mechanics, which are introduced only in the Western culture during Galilei's age […] Finally, it follows a fourth total state of the human spirit […] both the dogmatisms of panvitalism and of panmechanism are abandoned. Thus, the critical question emerges: which categories must be used in relation to living beings, which in relation to dead things?" (M. Scheler, *Manuskripte zu den Metaszienzien*, *op. cit.*, p. 167).

[3] *Ibid.,* p. 168.

CC BY NC ND OPEN ACCESS

introduced to gather real (*wirklich*) theories on life phenomena.[1] Accordingly, it seems that the essential types of biological theories should not be logically deduced: they must be eidetically described, though on the backdrop of a close, pre-given class of logical possibilities. The obscurity associated with this methodological suggestion is not easy to solve. Nonetheless, I will try to shed some light thereon by closely reviewing the classification proposed by the author. As anticipated, the 1908-1909 lecture has no analogous path in the metatheoretical understanding of life. In such a case, therefore, it will not be useful as a basis for comparison.

Scheler collects four possible theoretical perspectives on life phenomena.[2] Namely:

I. The panvitalistic perspective, according to which life is the fundamental category all other categories must be traced back to.
II. The monistic chemical-physical perspective that explains life through categories and principles of inorganic nature.
III. The dualistic vitalistic perspective that, in its modern version, detects different causal factors, forces and laws at the basis of the organic and inorganic nature.
IV. The noetic perspective, which, in establishing a primary cause for the being of the world, approaches life phenomena as direct or indirect effects of this cause.

The perspective I-IV correspond to four classes of logical possibilities in the theorisation of life. The procedure adopted by the author in passing from these four classes of possible logical theories to those that, as it will be shown, are the eighteen/nineteen classes of real theories is relatively explicit, already in relation to the perspective I, namely the panvitalistic perspective. Here, the logical class is interpreted by Scheler as an ideal limit that may be only approximated by the corresponding essential type, which is grasped through the eidetic description. For example, as an essential type, panvitalism collects theories richer in contents but less specific in the conceptual characterization than the ones that belong to the logical class. In this direction, the category of life may appear as connected to the category of agency, such as in Bergson's theory of the vital impetus (*élan vital*). However, Bergson speculates on a super-individual unitary living agency that is closely linked with another category,

[1] As is put by Scheler, "we initially prove logically possible theories, prior to looking at the real ones" (*ibid.*).
[2] *Ibid.,* pp. 168-177.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

namely the category of consciousness, which is interpreted here as the intuitive perception of experience and as the flow of inner time.[1] The other possibility detected by the author refers to theories that hold spirit as a category distinct from and irreducible to the category of life. In this way, the panvitalistic interpretation of life as the fundamental ontological category is jeopardised.

In contrast to panvitalism, whose essential type involves only two kinds of real philosophical theories of life, the (essential type of) chemical-physical monism is highly articulated.[2] Scheler distinguishes eight kinds of theories, among which one also finds theories that are no longer contemporary.[3] They are as follows:

i. The metaphysical materialism that traces life and the other ontological categories back to the moving matter, which is assumed as the fundamental ontological category. Scheler gives as examples the ancient materialism of Empedocles, Democritus and Leucippus and the modern materialism of Hobbes and de La Mettrie.
ii. The mechanistic theory, according to which there is only one fundamental form of legality in nature that overlaps with the laws of mechanics. As noticed by the author, this theory may entail or not a dualistic view regarding the soul-body problem. In the first case, it implies a substantialist interpretation of the terms, such as in the theories of Descartes, Lotze and their schools. In the second case, a functionalist interpretation is usually promoted. An example is offered by the associationism in psychology.
iii. The chemical version of the mechanistic theory that focuses on the explication of life phenomena through laws of inorganic chemistry. Proponents of this version of the theory are scientists like Verworn, Tschermack and Fischer.
iv. The physical version of the mechanistic theory that concentrate on explaining life phenomena by means of actually mechanical laws. Here, Scheler recalls the position maintained by Bernstein, a renowned German physiologist.
v. The energetic theory promoted, among others, by Ostwald. This theory equals all the levels of aggregation of matter, such as the level of the

[1] *Ibid.*, p. 168.
[2] *Ibid.*, pp.171-173.
[3] Making reference to the theory of metaphysical materialism, Scheler states that "it is today dead" (*ibid.,* p. 171). The same consideration is made thereafter in relation to the theory of the so-called energetic monism.

Bull. anal. phén. XVIII 2 (2022)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

living body, with energy complexes. The equivalence is obtained by interpreting the material property of the mass as the capacity of producing energy and by introducing a specific kind of morphological energy (*Gestaltenergie*), which accounts for the organisation of the material aggregates.

vi. The positivistic theory that, for Scheler, collects a number of different contributions, such as those provided by classical positivists, e.g., Comte, and empiriocriticists, like Mach and Avenarius. The reductionism pursued by this kind of chemical-physical monism consists in interpreting life phenomena as composed of fundamental observable properties and theoretical constructions extrinsic to the phenomena themselves, on which the description/prediction of the observables depends. Accordingly, the difference between chemical-physical phenomena and life phenomena concerns only the logical level, understood as a theoretical-constructive level.

vii. The morphological physicalism of Köhler, which states the real existence of physical morphologies that may be explained or predicted by laws of structural organisation.

viii. The maschinalism (*Machinismus*) that considers living beings as aggregates of material and energetic factors. These factors are traced back to the inner intelligence of nature. Scheler mentions again Lotze, together with Schultz, the author of the influential book entitled *Die Maschinentheorie des Lebens*.

As to the third theoretical perspective, namely the perspective of dualistic vitalism, the internal articulation of the corresponding essential type is presented by the author through three couples of opposite real theories.[1] The first couple involves the opposite theories of objective and psychic vitalism. Objective vitalism aims at providing a scientific explanation of life phenomena. This explanation is however obtained only in negative terms, i.e., as the evidence of the absence of a conceivable set of mechanical laws to be applied for explaining or predicting life phenomena. In this case, no example of real theory is provided by the author. In contrast to the objective version, psychic vitalism rejects scientific (i.e., mechanical) explanations. It focuses on psychic factors as conditioning factors that influence — as their necessary but not sufficient conditions — the chemical-physical processes in the organism. Lamarck is mentioned as the main representative of this line of thought. The second couple of opposite theories embraces the formal and the functional version of vitalism.

[1] M. Scheler, *Manuskripte zu den Metaszienzien*, *op. cit.*, pp. 174-175.

Bull. anal. phén. XVIII 2 (2022)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

They concentrate on understanding the formation of biological structures and morphologies at the level of the organism, i.e., at the ontogenetic level, by relying on the concepts of form and function, respectively. The leading proponent of formal vitalism is recognised in Driesch, who restored the Aristotelian figure of first entelechy as an internal organising principle that exists in all living beings.[1] The third couple is introduced in connection with the characterisation of the living being as an agent: according to Scheler, there is a version of vitalism that stresses the idea of a superindividual agency operated by individual living beings and another version that rests on the opposite view, namely on the overlap between the agency and individual living being. The first version is defended by theorists, such as Becher, Bergson and Lodge, whereas Wundt — together with Driesch — is named as an exponent of the second version.

The fourth theoretical perspective is presented after two very brief considerations that regard the identification of soul and spirit pursued by contemporary vitalists and the historical evolution of the German vitalism from Stahl to Becher.[2] Scheler interprets the essential type as consisting of two groups of traditional metaphysical theories that recognise the spiritual nature of the absolute being, on which all living phenomena depend. The first group is the group of the theistic theories, according to which life is the expression of the soul created by God. The second group is the group of the machinal theories that conceive living beings as inanimate machines created by God. A huge number of representatives are quoted that go from Scholastic philosophers for the group of theistic theories to modern philosophers, like Descartes and

[1] As clarified by Driesch himself, "entelechy means the faculty of achieving a '*forma essentialis*'; being and becoming are united here in a most remarkable manner: time enters into the Timeless, i.e., into the 'idea' in the sense of Plato. Even elementary physiology teaches its student that the organic form is '*forma essentialis*' in yet another sense of the word. The form of the organism is not only built up typically, but is also kept in its normal state, despite a permanent change in material, by metabolism in the widest sense" (H. Driesch, *The Science and Philosophy of the Organism. The Gifford Lectures Delivered before the University of Aberdeen in the year 1908,* volume II, Black, London 1908, p.149). It is important to note that, according to Driesch, there are different kinds of entelechy, the two main ones being the entelechy of morphogenesis and the psychoid or the "entelechy of real acting by external inorganic events" (*ibid.,* p. 231). The different kinds of entelechy are strictly interrelated by a hierarchical structure, which is thought of as a genetic structure that originates from the coordinating entelechy of the gametes — in particular of the egg cell — during fertilisation.

[2] M. Scheler, *Manuskripte zu den Metaszienzien, op. cit.*, p. 175.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

Malebranche, in connection with the group of machinal theories. At this point, it seems that the author intends to introduce by contrast a third group of theories, although this is not included in the final account — which is indeed evaluated as composed of eighteen theories.[1] To this hypothetical group belong theories that, as the ones proposed by Schopenhauer and von Hartmann, do not ascribe (only) the attribute of the spirit to the absolute being, promoting, instead, as an alternative, an irrational-voluntaristic characterisation (e.g. Schopenhauer) or a dual energetic-ideal characterisation (e.g. von Hartmann).[2]

2.2 Criticism vs dogmatism: the "general methodological principle" and the "foundational order" of the philosophical questions regarding life phenomena

To conclude the analysis of the first notebook of *Biologie-Vorlesung*, let me pay more attention to objectives 2 and 3, namely the last two goals presented in the general plan of the lecture — more specifically, as has been already seen, these goals belong to the plan of the first part of the lecture. Both the objectives are not suitably addressed. Here, Scheler limits himself to simply make some suggestions that go mainly in the direction of revealing the tight connection that exists between the criticism of the essential types of philosophical theories regarding life phenomena (objective 2) and the methodological issue associated with the philosophy of life (objective 3). A brief consideration is dedicated also to the foundational order of the philosophical questions that result from the critical analysis of the real theories we have briefly reviewed in the previous paragraph. This order includes three main questions, which concern, first, the explication of nature, and then the dualisms between the living and the dead and between the spirit and nature. The first question branches in a series of subordinated questions, as I will show in a while. For the moment, let me focus on the connection between criticism and methodology.

Scheler is quite clear in this regard: the eighteen philosophical theories subjected to eidetic description and classification are dogmatic (*dogmatisch*) in nature because "they do not pose and solve the gnoseological problems regarding the knowledge of life according to an autonomous method".[3] In such a case, namely in terms of dogmatic characterisation, the metatheoretical analysis is not effectively conducted by the author. He stresses the point that concerns the way in which the position and the solution of "the gnoseological

[1] *Ibid.*, p. 177.
[2] *Ibid.*, pp. 176-177.
[3] *Ibid.*, p. 177.

Bull. anal. phén. XVIII 2 (2022)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

problems regarding the knowledge of life" are to be faced with. In this direction, Scheler presents a general methodological principle (*allgemeiner methodischer Grundsatz*), concentrating on the difference between his own approach to the critical theme and that pursued by Kant and the exponents of the Neo-Kantian schools.

> In my opinion, it is not possible to transform the problem "how should the living and the dead be grasped and inquired" in a purely gnoseological and methodological problem, as is done by Kant and his Neo-Kantian followers. However: it is equally impossible to set gnoseology aside. It is a general methodological principle of the philosophy that I profess that the real ontological problems and the gnoseological problems have *their common basis in the essential phenomenology of the objects*.[1]

As anticipated, the connection between real ontology and gnoseology as well as the mediating role played by the essential phenomenology of the object are already present in the second section of *Biologievorlesung (1908/09)*. However, in this text the real ontological and the gnoseological component are quite generically interpreted. The former appears with reference to the natural worldview, which is pursued by common sense and science.[2] The letter overlaps with the epistemology of classical mechanics.[3] The phenomenological component also is differently articulated in the 1908-1909 lecture with respect to the first notebook of *Biologie-Vorlesung*. It focuses, indeed, on first-level objects, namely on mechanical and biological objects,[4] whereas in the first part of the 1926-1927 lecture the attention is on types or classes of theories — i.e., on higher-level objects. There are three relevant points here: the explicit formulation of the general methodological principle, which guarantees a critical character to the Schelerian project. Second, the principle is provided in an argumentative context where the eidetic description is applied to the essential types of real philosophical theories of life phenomena. So, as a third point, this application implies that the objectual domain of the real ontology is extended to include philosophical theories themselves. These letters are conceived by the author as cultural objects that reflect non-naïve though still dogmatic worldviews distinctive of the Western Modern culture — more precisely, of the second and the third stage of cultural development of the Western man. Transforming already enunciated theories in higher-level real objects is a trend

[1] *Ibid.,* pp. 177-178; emphasis in original.
[2] M. Scheler, *Biologievorlesung (1908/09)*, *op. cit.*, p. 306.
[3] *Ibid.,* pp. 302-313.
[4] *Ibid.*, pp. 285-300.

Bull. anal. phén. XVIII 2 (2022)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

distinctive of Scheler's late essential phenomenology of the object, where philosophy is seen as capable of establishing or setting a non-naïve and autonomous worldview.[1] Along this line, both the subjective and the objective side of philosophical theories are seen as graspable through a complex system of methodical means. This system merges eidetic descriptions of ideal and real objects of a higher level, as well as essential types of conscious acts, and positive scientific explanations of the ethnological, sociological and psychological aspects of the philosophical theoretical construction.[2]

As to the foundational order of philosophical questions, the series of subordinated issues that concern the explication of nature — interpreted as the first or founding question with respect to the ones referring to the topic of dualism — are listed by the author in the following terms:[3]

1. General logic and ontology.
2. Highest principles of nature.
3. Highest forms of spacetime multiplicities.

Scheler stresses the point that, at this level of abstractness, the explication of nature should consider neither the categorial difference between the living and the dead, nor the structural difference between the ontological being of nature and the human knowledge thereof. The categorial difference between the living and the dead is introduced as the issue of phenomenal dualism

[1] In the 1922 article *Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung* Scheler criticises Weber's interpretation of philosophy as a formal discipline, highlighting its Neo-Kantian background. The focus of the criticism is on the equivalence between material or regional ontologies and comparative theories of worldviews. Scheler defends the position that philosophy may stake out a non-relativistic, objectively grounded material dimension, based on an object-oriented essential phenomenology. Being a material discipline too, philosophy has a worldview: the philosophical worldview is non-naïve, as it is the one set by Modern science, being however autonomous regarding its own foundations — this is not the case of the scientific worldview. For Scheler, this critical character is due to a complex system of methodical means based on the interplay between eidetic descriptions applied to first- and higher-level ideal objects and positive methods. This system guarantees an autonomous, a reflexive or, more simply, a metatheoretical direction to the philosophical investigation. For the concept of philosophical worldview see also: M. Scheler, *Philosophische Weltanschauung*, in M. Scheler, *Gesammelte Werke*, volume IX, edited by M.S. Frings, Francke, Bern-München 1975, pp. 75-85.

[2] M. Scheler, *Weltanschauungslehre, op. cit.*, pp. 19-20.

[3] M. Scheler, *Manuskripte zu den Metaszienzien*, *op. cit.*, p. 179.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

(*phänomenaler Dualismus*), which is seen as grounded on the founding question of the explication of nature. According to the author, this kind of dualism may be stated by eidetic descriptions, as well as by speculative inferences that are distinctive of the metaphysics of the relative being (*ens ab alio*), namely the metaphysics of the limit problems of the positive sciences, which is meant as a basic component of the theory of metasciences, as I will show in the concluding remarks of this article.[1] With regard to the metaphysics of the absolute being (*ens a se*), dualism concerns the categories of spirit and nature. In the late Schelerian production, spirit and nature are both principles of the relative being as well as attributes of the absolute being. The dualism of spirit and nature is connoted by Scheler as *oberster Dualismus*, i.e., the highest kind of dualism.[2]

At this point, Scheler mentions two metaphysical theories that are exclusive to his production of the 1920s: the theory of the levels of existential relativity (*Stufen der Daseinsrelativität*) and the theory of the impulse (*Drang*). I will discuss the latter theory in the following paragraph because it plays a central role in the second notebook of *Biologie-Vorlesung*, where Scheler argues for a functional version of dualistic vitalism in a critical comparison with the position maintained by Driesch — who is seen as the leading representative of the opposite formal version of dualistic vitalism, according to what has been previously said. The impulse is interpreted here as the dynamical principle of being, as the "nature in God", namely as one of the two fundamental attributes of the absolute being together with the spiritual one. The metaphysical theory of impulse is a novelty with respect to the first Munich lecture on biology. With the theory of the levels of existential relativity Scheler recognises the correlation between act and object as a metaphysical principle. This principle enables one to infer something about the *dasein,* the existence or being there of the act and the object, both meant as real terms — i.e., as relational terms affected by the determination of being real. Accordingly, here, the act-object correlation is not understood as the core structure of phenomenological experience, namely as the intentionality of consciousness that correlate the essence or being so (*sosein*) of an act-term and an object-term. The theory of the levels of existential relativity has never been systematically discussed by the author.

In this case, the comparison with the text of the 1908-1909 lecture is quite useful. It allows to highlight an aspect of Scheler's early interpretation of real ontology, as part of the theory of natural worldview, which is receptive

[1] See below, § 4.
[2] M. Scheler, *Manuskripte zu den Metaszienzien*, *op. cit.*, p. 179.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

OPEN ACCESS

to constructive arguments regarding the constitution, identification or synthesis of the object. These arguments do not clearly imply a thematisation of the existence of the object: existence is a metaphysical subject matter alien to a phenomenological theory of worldview, as the one attempted by the author. However, understood in ontological terms, namely as a synthetic principle, construction goes far beyond intentionality in the direction of establishing a very tight correlation between the identification of the objectual being, on the one side, and the constitution operated by the act, on the other. This point may be clarified by following the Schelerian analysis itself. In Section II of *Biologievorlesung (1908/09)* Scheler describes a process of construction as distinctive of the natural worldview: the object emerges from a value-oriented act of choice that opts for at least one formal unity of meaning, together with its material fulfilment provided by the perceptual content. The latter is selected by (the interplay of) the sensory functions among possible contents that are available in the perceptual situation.[1] To my purpose, the important point here is that, as a synthetic principle, construction does not find the formal and the material components of the object as already given. It provides an explication of their genesis or origin. Such a genetic perspective is an interesting aspect of Scheler's early phenomenological production, which I have developed elsewhere.[2] In the present argumentative context, the genetic perspective on the identification of the object enables a preliminary formulation of the concept of ontological relativity, which is however largely alternative to the later metaphysical formulation focused on the existence of the correlative terms. More in general, a trend may be noted in the Schelerian reflection on the topic, which consists in a more structured theorisation of the concept of relativity. Indeed, during the 1920s, this concept acquires an articulation with respect to both a distinction of levels of correlation and an internal characterisation of the act of choice. These developments are due to the tight connection established by the author between the metaphysical theory of impulse, on the one hand, and the metaphysical theory of phantasy and love, on the other hand.[3] According to its metaphysical formulation, phantasy is a universal impulsive force that continuously expresses its constructive power regarding space and matter at different levels of complexity — levels on which the layered structure of the existential relativity grounds. In contrast to phantasy, love is a universal tension towards higher-level values, which is however impulsive, too. Love is interpreted here

[1] M. Scheler, *Biologievorlesung, op. cit.*, pp. 292-293.
[2] M. Properzi, *Materia e forma nella prima estetica fenomenologica di Max Scheler,* in: *Rivista internazionale di filosofia e psicologia*, Vol. 9, n. 2, 2018, pp. 162-177.
[3] See below, § 3.2.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

OPEN ACCESS

as a conatus that strives towards a selective realisation of the values subjected to the act of choice.[1]

3. Biological categories: a text-based comparison between the second notebook of *Biologie-Vorlesung* and Section I and Section III of *Biologievorlesung (1908/09)*

In the general overview the second part of the lecture is dedicated to an essential phenomenology of life and of the three main vital forms, i.e., plant, animal and man. This objective is seen as justified by a proof of the necessity to reach the distinction between the categories of the living and the dead through conceptual determinations that are not carried out on an empirical basis. In this context, Scheler names Roux, Tschermak and Ostwald, three scientists that revealed the difficulty of discriminating between organic and inorganic processes starting from physiological, biochemical and morphological data, respectively.[2] To carefully evaluate the text that came to us, it is important to understand the way in which the line of argument must be conducted according to the author. Henckmann, for example, who edited this notebook of the Cologne lecture, highlighted a discrepancy between the planned objectives exposed in the first notebook and the actual reasoning carried out in the second notebook. The latter appears as a more or less coherent and consistent series of considerations that regard distinctive topics of Scheler's philosophy and metaphysics of life.[3] In my view, this interpretation is too strict and, at the same time, less attentive to the Schelerian attempt. Indeed, overlapping aspects exist between the grounds planned by the author and the ones performed. The close critical comparison that Scheler establishes with Driesch's work realises, at least in its main logical passages, the proof concerning the categories of the living and the dead to which the author refers to in the introduction to the lecture. Driesch's position best exemplifies the fallacy of theories that derive the aforementioned categorial distinction from an empirically grounded analytical procedure. As we will see in more detail in the next paragraph, the attention here concentrates on the category of entelechy, with reference to which Scheler deeply misunderstands the multifaceted analysis carried out by Driesch from

[1] M. Scheler, *Manuskripte zur Lehre vom Grunde aller Dinge*, *op. cit.*, p. 187-189.
[2] M. Scheler, *Manuskripte zu den Metaszienzien*, *op. cit.*, p. 165.
[3] W. Henckmann, *Schelers 'Biologie-Vorlesung'*, *op. cit.*, p. 256.

Bull. anal. phén. XVIII 2 (2022)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

a perspective, which is self-connoted as critical idealism.[1] For Scheler, instead, Driesch's categorial analysis is unable to distinguish between the essence of life, as an ideal unity, and its real bearers. This is due to the fact that his analysis moves from empirical laws, i.e., regularities derived from the matter of facts.[2]

Despite some degrees of uniformity in the argumentation — a uniformity that contradicts comments such as Henckmann's one —, the text under consideration does not provide for an articulated phenomenological investigation of life phenomena and vital forms. Considering this fact, it seems to me that a comparative analysis with Section I and Section III of *Biologievorlesung (1908/09)* is useful to capture Scheler's main points. In these sections relatively extensive descriptions were operated in the direction of highlighting the essence of forms (Section I) and of organic events like movement and the transformation of state (Section III). In order to conduct such a comparative analysis, however, it is crucial to assume a result obtained in the previous paragraphs, namely the different role that is attributed to the essential phenomenology of the object in the early and the late phase of Scheler's phenomenological production. Up to the 1920s the author deems phenomenology, i.e., the eidetic description, as a suitable tool for implementing his critical project of ontology of Modern science. This view is no longer true following 1922,[3] when Scheler connects the phenomenology-inspired critical research and the philosophy of being within a systematic project of metaphysics.

---

[1] "On the basis of our critically idealistic philosophy, we may look a little more optimistically upon 'explaining'. According to this doctrine, the generalities which are considered to 'explain' are formulated according to the immanent and categorial principles of reasoning a priori, and what empiricism adds to them only consists in the coordination of some truly inductive general terms with the categorial generalities" (H. Driesch, *The Science and Philosophy of the Organism*, *op. cit.*, 206).

[2] As quoted by Scheler: "It is impossible for him [Driesch — *N.d.R.*] to distinguish the accidental terrestrial organisms from the essence of life in general" (W. Henckmann, *Schelers 'Biologie-Vorlesung'*, *op. cit.*, p. 258).

[3] In 1922 Scheler openly detaches himself from the cultural horizon of the catholic church, which was hitherto embraced. In so doing, he puts into question the basic assumptions of catholic theism, such as the original personality of God and his creative power regarding the being and value of the world. At the same time, he starts developing his own metaphysical position. Scheler's work is usually divided into three main periods, namely an early period (1899-1906), a central phenomenological period (1908/1909-1921) and a late period (1922-1928). See: E. Avé-Lallemant, *Bio-Bibliographischer Anhang*, in P. Good (Ed.), *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Francke, Bern-München 1975, pp. 267-284.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

OPEN ACCESS

3.1 The category of vital form

The second notebook of *Biologie-Vorlesung* starts with a strong criticism directed towards Driesch's category of entelechy. Scheler observes that this category is not able to provide a well-founded representation of the relationship between vital form and matter. More specifically, it does not clearly address the question of the origin of life, as well as the complex of issues associated with conditions where the vital functions are reduced or lost.[1] The question of the origin (*Ursprung*) of life was already introduced in the final part of Section I of *Biologievorlesung (1908/09),* where it was presented as a metaphysical question in contrast to the scientific question of development (*Entstehung*) of life distinctive of evolution theory. Here, Scheler suggested a phenomenological clarification of the two questions: on this basis, he denied the possibility of the development of life. More precisely, he rejected the idea of a being that is in common to the living and the non-living entity, establishing a close critical comparison with the system of scientific metaphysics elaborated by the neo-Darwinian Ernst Haeckel.[2] In contrast to the question of the origin of life, the complex of issues that emerge from the limit conditions of vital functions seems to be missing in the Munich lecture. In *Biologie-Vorlesung*, instead, Scheler recalls the conditions of death, illness, poisoning and the limits of organic regeneration within a conceptual framework of whole-parts relationship. This framework is presumably assumed to capture, from an ontological perspective, the interplay between vital form (the whole) and matter (the parts) in the organism. The aforementioned limitations detected in the interpretation of entelechy provided by Driesch are seen as due to the adoption of a justification of the category that consists in "mere negative" operations: the proof of the impossibility to think about a mechanism that explains life phenomena. Furthermore, according to Scheler, Driesch assumes the classical formulation of mechanics. However, this is not the only possible explanation based on motion, as demonstrated by recent developments in quantum field theory.[3] As anticipated, however, the main point of Scheler's criticism is the absence of a clear distinction between the essence of life, on the one side, and the organisms, on the other side. The latter are nothing more than species-specific configurations of life forms hosted by planet Earth.

Scheler is largely wrong in evaluating Driesch's entelechy. First, by using it as an example of an empirically derived category, Scheler proves to

[1] W. Henckmann, *Schelers 'Biologie-Vorlesung'*, *op. cit.*, pp. 256-257.
[2] M. Scheler, *Biologievorlesung, op. cit.*, pp. 266-270.
[3] W. Henckmann, *Schelers 'Biologie-Vorlesung'*, *op. cit.*, pp. 258-259.

Bull. anal. phén. XVIII 2 (2022)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

ignore how Driesch's natural philosophy takes a radical aprioristic position assimilated by Kant. Driesch openly puts at the centre of his analytical interest the categories of the scientific objects, in particular the object of biology that is seen as a fundamental scientific discipline.[1] Second, it should be noted that Driesch's entelechy, interpreted as a core category of biology, is subjected to a three-step justification procedure.[2] It consists in 1) the characteristics of entelechy, which is abstractly performed by focusing on the relationship of organic body to other bodies in nature; 2) the negative justification of entelechy with respect to universal and specific principles of natural sciences, i.e., the universal principle of sufficient reason and the specific principles of thermodynamics and of mechanics, and 3) the positive justification of entelechy through a phenomenological description of the first-person experience of one's own body and the body of the alter ego.[3] Such a complex justification procedure cannot be reduced to "mere negative" operations, as done by Scheler. Finally, both the critical comment on mechanics and the comments on the origin of life and the limit conditions of vital functions may be easily falsified by referring to Driesch's work.[4]

---

[1] As stated by Driesch: "Biology, I hear someone says, is simply and solely an empirical science; in some sense it is nothing but applied physics and chemistry, perhaps applied mechanics. There are no fundamental principles in biology which could bring it in any close contact with philosophy […] It will be my essential endeavour to convince you, in the course of these lectures, that such an aspect of the science of biology is wrong; that biology is an elemental natural science in the true sense of the word. But if biology is an elemental science, then, and only then, it stands in close relations to epistemology and ontology—in the same relations to them, indeed, as every natural science does which deals with true elements of nature, and which is willing to abandon naïve realism and contribute its share to the whole of human knowledge" (H. Driesch, *The Science and Philosophy of the Organism. The Gifford Lectures Delivered before the University of Aberdeen in the year 1907*, volume I, Black, London 1908, pp. 8-9).

[2] H. Driesch, *The Science and Philosophy of the Organism*, volume II, *op. cit.*, pp. 137-152, 153-338.

[3] In my view, the positive justification of entelechy is a very interesting point in Driesch's philosophy of the organism. It might be interestingly compared with the investigations of the (empathised) lived body pursued by classical phenomenologists, such as Husserl, Merleau-Ponty and Scheler himself.

[4] Driesch is aware of the relatively limited state of progress of contemporary mechanical physics. Accordingly, in his negative justification of entelechy, he deals with a "universal mechanics" based on analytical tools, namely on the toolkit of mathematical analysis. As is known, the main part of classical mechanics and of quantum mechanics is applied analysis, which is formulated as differential equations. The topics of the origin of life and the limit conditions of vital functions are treated by Driesch in

CC BY NC ND OPEN ACCESS

Despite the inadequate interpretation, the comparison with the category of entelechy is used by Scheler to introduce his own characterisation of the vital form as a biological category. Furthermore, it plays a crucial role in the categorial distinction between the living and the dead, which, for Scheler, is attainable only at the level of the relative being. According to the author, the vital form is not a structural or organising principle, but a functional one. It is a "temporal form", a rhythm during life functions. As quoted by the author: "Life is first of all and formally a process of a specific rhythm (Ehrenberg); in each moment of their being there, the relatively static forms of the organs are fixed and preserved through this process. See Ehrenberg. Elementary processual unities on a material and with energies, which also belong to the dead world, are the last datum of an autonomous biology (Biorheuse, see Ehrenberg)".[1] Here, Scheler refers to the work of the German biologist and physiologist Rudolph Ehrenberg, who published his masterpiece *Theoretische Biologie vom Standpunkt der Irreversibilität des elementaren Lebensvorganges* in 1923, where the temporal form and its components named "Biorheuse" are systematically addressed as fundamental biological categories.

In Section I of *Biologievorlesung (1908/09)* Scheler repeatedly mentioned the category of vital form and some issues related to it, e.g., the relationship between the characterisation of matter and of vital form, which is seen as a kind of correlation.[2] Nonetheless, no extensive characterisation of the category was provided. Only in a specific passage of the text Scheler quite clearly expresses his interpretation. It is centred on the orientation or directional laws of the variation that affects the organic structure (*Richtungsgesetze der Variation der Organisation*).[3] This is a position very close to Driesch's one. The crucial point to understand the shift from a structural to a functional view is the reduction of matter to energy quanta, a reduction that excludes organisation as a fundamental principle of life. Scheler presents this point by constructing two parallelisms: one between organic and inorganic matter, the other one between unities of force and unities of function. As quoted by the author, the

terms of an "insoluble" and theoretically less relevant problem than that concerning the laws of life and of the limits of the (possible) regulation exercised by entelechy, respectively. See: H. Driesch, *The Science and Philosophy of the Organism*, volume II, pp. 182-184, pp. 260-263.

[1] W. Henckmann, *Schelers 'Biologie-Vorlesung'*, *op. cit.*, p. 259.

[2] According to Scheler, if matter is understood as eternal or, alternatively, as created, the vital form must be interpreted in the same way, namely as an eternal or created form, respectively. See: M. Properzi, *Max Scheler's Biologievorlesung, op. cit.*, p. 13.

[3] M. Scheler, *Biologievorlesung, op. cit.*, p. 280.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

OPEN ACCESS

essence "from which matter and the secondary measurable energies, respectively the elementary unities of force fields f (m, s, t), on the one side, and the unities of the life process (*Biorheusem*), on the other side, *become,* might only be the most elementary effect quanta (*Wirkungsquanten*) of the unitary impulse itself".[1] In another passage Scheler focuses the attention on organic functions and their unities, stressing an important point: the reduction of (vital) matter to energy quanta has to be grasped as a reduction to "the metaphysical last parts of the inorganic (the smallest energy quanta)".[2]

3.2. The category of unity

The text of the second notebook of *Biologie-Vorlesung* continues with a brief discussion of an epistemological implication of the two-kind parallelism between the living and the dead, which I have just presented. This implication concerns the domain of application of the natural laws that capture physical and/or chemical regularities in the inorganic nature.[3] Against the concept of universal validity that excludes the possibility of a "break" in the deterministic chain of natural phenomena — even in the passage from chemical-physical to biological phenomena —, Scheler defends a more articulated position grasped by the concept of co-validity (*Mitgiltigkeit*). According to this position the course of organic processes does not disprove inorganic natural laws. Chemical-physical processes follow their path both inside and outside the organism: they are the same processes, although very effective biocatalysts, such as the enzymes, are used by the organism to put them into action. Consequently, Scheler comments, it is not the process, but the way of its realisation in the organism that deviates from inorganic systems. Once again, in order to strengthen his position corroborating it with scientific evidence, Scheler refers to the work of Ehrenberg, together with the contribution of a less-known German biologist, André. Scheler does not recognise that his concept of co-validity, which accounts for the feasibility of a unified picture of nature from the perspective of an epistemology of contemporary sciences, is very close to the compatibilist interpretation promoted by Driesch. This interpretation is presented in the context of an epistemological justification of the natural character of autonomic factors in life phenomena.[4]

---

[1] W. Henckmann, *Schelers 'Biologie-Vorlesung'*, *op. cit.*, p. 259.
[2] *Ibid.,* p. 263.
[3] *Ibid.,* p. 259.
[4] H. Driesch, *The Science and Philosophy of the Organism*, volume II, p. 152.

Bull. anal. phén. XVIII 2 (2022)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

Despite this closeness, however, there is a great distance between the two authors regarding the interpretation of the unity of nature as an ontological category. Driesch approaches the topic according to a strong phenomenalism,[1] whereas Scheler connects to the topic the first step towards a metaphysics of the absolute being pursued in relation to the principle/attribute of the impulse The focus of Scheler's discussion is both on the impulse as a principle of self-differentiation, based on which the metaphysical unity of nature splits into two ontological regions, and on the impulse as an attribute. The latter is composed of two levels, i.e., the level of phantasy as a materialising force and the level of the all-life (*All-Leben*) as love tension towards the vital value of higher level, namely the beauty of the multi-harmony (*Polyharmonie*) of vital forms.[2] The principle of self-differentiation is in contrast with the metaphysical dualism of substances, which is incorrectly ascribed to Driesch's distinction between mechanisms and entelechy. According to Scheler, Driesch promotes a view where organisms, interpreted as psychic substances, namely as entelechies, are separated and isolated from the rest of nature.[3] Driesch is also accused of introducing a metaphysical principle (i.e. entelechy) to give reason to such irrelevant phenomena on a cosmological scale as are the organic instances of life.[4] With regard to this point, it is interesting to note that, in contrast to the position supported in 1908-1909, Scheler deems organisms as Earth-specific entities. The deny of alien organisms is founded on the lack of scientific evidence as well as on the observation that quantum theory allows a complete understanding of all possible chemical elements: there cannot be unknown molecules at the basis of extra-terrestrial organic events.[5] In *Biologievorlesung (1908/09)* Scheler used the possibility of alien compounds as an argument to invalidate the hypothesis of the spontaneous generation of life from inorganic matter. The latter was assumed according to the formulation provided by

[1] In Driesch's work the search for unity emerges from the need of overcoming a difficulty in Kant's critical philosophy: placing life in the mechanisms of the Newtonian science, where (phenomenal) existence implies its being "in space" as the fundamental structure of nature. Driesch's solution goes in the direction of detecting an additional structure, i.e., being "with regard to" spatial nature, on the basis of which life is explained as a natural phenomenon. See: H. Driesch, *The Science and Philosophy of the Organism*, volume II, pp. 319-323.
[2] W. Henckmann, *Schelers 'Biologie-Vorlesung'*, *op. cit.*, pp. 260-261.
[3] *Ibid.*, p. 261.
[4] *Ibid.*, pp. 262-263.
[5] *Ibid.*, p. 262.

Bull. anal. phén. XVIII 2 (2022)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

Haeckel that speculates the chemical homogeneity of the universe.[1] Phantasy and love as levels of the attribute of impulse in the absolute being are responsible for the way the differentiation of nature is fulfilled, namely as a process that has no metaphysical reality, but only a phenomenal status. Inorganic bodies and organic events are images (*Bilder*). However, they are independent from human consciousness, whereas the vital forms are parts of the all-life. Scheler recapitulates his position of metaphysical monism as to the being of nature in three points: "1) There is an originary phenomenon, idea, essence of 'life', for which the existential conditions in the Earth, *the terrestrial organisms are only an instance* […] 2) The *total world of inorganic bodies* in space and time, their matters, the living forces, energies, movements are not absolutely real, but *ideal*, our human consciousness transcendent 'images' and manifestations of the impulse-phantasy […] 3) There are for us 'levels' of nature (the electron — up to the organism), inorganic-organic, but no metaphysical dualism between the two kingdoms, rather the metaphysical monism of the impulse and only two levels of objectification of its effect".[2]

Scheler's late concept of teleocliny (*Teleoklinie*) is grounded on this monistic view of nature. The concept is used to describe the relationship between the organism and its surrounding environment in a way that is alternative to the concept of teleology. The organism-environment coupling is seen as a causal effect devoid of purposefulness. It implies, however, the metaphysical unity of the living and the dead. In the second notebook of *Biologie-Vorlesung* Scheler defends the concept of teleocliny on a scientific basis. He refers to the work of André *Die Einheit der Natur. Eine biologische und naturphilosophische Untersuchung* and to the research of the American biochemist Henderson on the biological significance of the chemical-physical properties of matter.[3] The rejection of the teleological position concerns both its theistic and evolutionary interpretation. According to the former, the ecological matching is due to a supernatural order established by God, whereas the latter focuses on natural processes, for example selective adaptation processes. In the Munich lecture Scheler criticised evolution theory as being unable to give reason to the possibility of adaptation itself as well as of its temporal dynamics: such a possibility cannot be explained by causal nexuses, i.e., by tracing the coupling or matching back to the organism-environment interaction.[4] This criticism is reproposed in the Cologne lecture. Here, the author stresses the

[1] M. Scheler, *Biologievorlesung, op. cit.*, p. 271.
[2] W. Henckmann, *Schelers 'Biologie-Vorlesung'*, *op. cit.*, p. 263; emphasis in original.
[3] *Ibid.*, p. 265.
[4] M. Scheler, *Biologievorlesung, op. cit.*, pp. 273-274.

Bull. anal. phén. XVIII 2 (2022)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

explanatory difference between evolution theoretic causality and teleocliny, where a metaphysically unified picture of nature is assumed. Scheler quotes the theory of the double matching between organism and environment elaborated by the Baltic German biologist von Uexküll. He started studying this theory following the publication of Uexküll's work *Umwelt und Innenwelt der Tiere* in 1909. The connection with the concept of teleocliny is however a novelty in Scheler's production.[1]

The second notebook of *Biologie-Vorlesung* ends with some brief remarks on the new version of psycho-physical parallelism, which is due to Gestalt psychology. Scheler mentions Wertheimer's contribution to the criticism of association psychology and mechanistic physiology of the nervous system as well as Köhler's book on the physical forms (*physische Gestalten*).[2] His point here is to highlight a specific expression of the unity of nature that concerns sensory qualities and their neurobiological substrate, which are both interpreted as dynamical whole phenomena that are irreducible to local relationships between isolated parts.

4. Conclusions

My attempt in this article was to provide a systematic reading of the two edited notebooks of Scheler's 1926-1927 Cologne lecture on theoretical biology. I focused my attention on a critical project of phenomenology-driven philosophy of life that the author develops (mainly) on a metatheoretical level. To conclude this article, I would like to reconstruct the whole structure of the Schelerian project in some detail. As anticipated, this project reveals an integrative nature, in the sense that it tightly combines phenomenological and metaphysical themes. The combined effort relies on the theory of metasciences, which offers an understanding of the metatheoretical commitment as directed to elucidate both positive scientific theories and the corresponding axiomatic

[1] In the second notebook of *Biologie-Vorlesung* the connection between Uexküll's theory and the concept of teleocliny is highlighted through the adoption of a non-standard verb, i.e., the verb "*einpassen*", by means of which Scheler expresses the idea of adaptation as a double matching between the organism and its surrounding environment. As is known, the German verb commonly used by evolution theorists is "*anpassen*". See: W. Henckmann, *Schelers 'Biologie-Vorlesung'*, *op. cit.*, p. 267.
[2] *Ibid.,* p. 269-270.

Bull. anal. phén. XVIII 2 (2022)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

systems constructed with the help of the categorial analysis.[1] In other terms, categorial analysis overlaps here with the clarificatory work that the theory of metasciences provides regarding positive scientific theories. The resulting axiomatic systems are elucidated by speculative means. Meanings may be inferred thanks to them that express the being of existence under the lens of the metaphysical unity of nature, i.e., as resulting from the self-differentiation of the absolute being. As regards the biological sciences, the first step of this complex argumentative procedure is accomplished, in a more or less satisfactory way, by the edited fragments of *Biologie-Vorlesung*. The analysis conducted in § 2 and § 3 revealed that Scheler's argumentation contains a progression from an essential typology of historically and socio-culturally situated philosophical theories that systematise contemporary scientific results towards the detection of an order of fundamental questions, which appear to be solved with the toolkit of the categorial analysis. The discussion I reviewed of the vital form is maybe the best example of this kind of reasoning. My intention here is to show how, according to the original plan of the author, the third and the fourth part of the Cologne lecture may be interpreted as providing the second step of the argumentative procedure mentioned above.

Along this line, as has already been said, the outline placed at the beginning of the first notebook of *Biologie-Vorlesung* introduces two parts of the lecture that have no corresponding published materials. Part three is presented as strictly connected with the categorial analysis pursued in part two. Scheler maintains that, starting from a well-defined set of biological categories, the material limit problems of positive life sciences may be detected and systematically exposed. He highlights that this kind of research establishes a deep point of contact between philosophy and science, despite the different methods they use.[2] Eight problems are mentioned. They are distinguished in two groups, i.e., the epistemological material limit problems and the ontological material limit problems. The epistemological group contains only the first

[1] As quoted by Scheler: "For all positive sciences, the experienced essential nexuses, collected in thematically different axiomatic systems, are the highest 'presupposition' of the research. At the same time, they are the springboard by means of which it is possible to obtain the 'metaphysics of first kind', namely the metasciences […] The metasciences of the corresponding objectual domain (meta-physics, meta-biology, meta-psychology, meta-noetics, meta-history and sociology, meta-axiologies, etc.) arise as unified with the status of the positive sciences and their real knowledge in the form of inference structures, whose major premises encompass an a priori knowledge, and their minor premises contain positive scientific knowledge" (M. Scheler, *Manuskripte zu den Metaszienzien*, *op. cit.*, p. 125).

[2] *Ibid.*, p. 165.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

OPEN ACCESS

problem, i.e., the problem of how to reach knowledge concerning organisms or, in other terms, the problem of an epistemology of life. The ontological group involves the remaining seven problems, which are the following:

— The problem of the origin of life.
— The problem of morphogenesis or the existence of a mechanics of organic development.
— The problem of a systematics of vital forms, articulated also in accordance with a genetic perspective.
— The problem of the unity and multiplicity of life.
— The problem of phylogenesis.
— The problem of reproduction and inheritance.
— The problem of senescence and of death.

The detection and exposure of material limit problems coincide with (the first attempt of) the construction of the axiomatic system of meta-biology. In this system biological categories operate as axioms and material limit concepts as theorems. The inferences running through the axiomatic system of meta-biology are the subject matter of the fourth part of the lecture. Scheler speaks of four highest metaphysical problems. These kinds of problems may be solved by virtue of the speculative approach to material limit problems of biological sciences, which was sketched in the previous part of the lecture. This is a recap of Scheler's list:

— The relationship between life and inorganic nature.
— The relationship between life and psychic nature.
— The relationship between life, spiritual acts and their centre, i.e., the person.
— The metaphysical position of man in the context of the natural and the historical world.

I would like to conclude this article with a brief quotation, where the author clearly expresses his own interpretation of the subsidiary role played by the philosophy of life regarding the philosophy of the absolute being. As Scheler quoted: "The last and highest question of a philosophy of organisms is the question of the contribution it provides to the philosophy of the absolute".[1]

[1] *Ibid.*, p. 166.

Bull. anal. phén. XVIII 2 (2022)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

References

Avé-Lallemant, E. *Bio-Bibliographischer Anhang*, in P. Good (Ed.), *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Francke, Bern-München 1975, pp. 267-284.

Bourdeau, M. *Les trois états: science, théologie et métaphysique chez Comte*, Editions du Cerf, Paris 2006.

Driesch, H. *The Science and Philosophy of the Organism. The Gifford Lectures Delivered before the University of Aberdeen in the year 1908,* 2 volumes, Black, London 1908.

Fréchette, G. *Phenomenology as Descriptive Psychology: The Munich Interpretation*, in: *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy*, Vol. 16, n. 2, 2012, pp. 150-170.

Henckmann, W. *Schelers 'Biologie-Vorlesung' von 1926/1927*, in: D. Gottstein, H.R. Sepp (Eds.), *Polis und Kosmos. Perspektiven einer Philosophie des Politischen und einer philosophischen Kosmologie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2008, pp. 251-271.

Properzi, M. *Materia e forma nella prima estetica fenomenologica di Max Scheler,* in: *Rivista internazionale di filosofia e psicologia*, Vol. 9, n. 2, 2018, pp. 162-177.

—. *Max Scheler's Biologievorlesung 1908/09,* in: *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, Vol. 17, 2021, 7.

Scheler, M. *Vom Wesen der Philosophie und die moralischen Bedingungen des philosophischen Erkennens,* in: M. Scheler, *Gesammelte Werke*, volume V, edited by M. Scheu Scheler, Francke, Bern-München 1954, pp. 61-101; Engl. transl. *The Nature of Philosophy and the Moral Preconditions of Philosophical Knowledge,* in: M. Scheler, *On the Eternal in Man,* edited by B. Noble, G. McAleer, Transaction Publisher, New Brunswick (NJ) 2010, pp. 66-104.

—. *Lehre von den drei Tatsachen,* in: *Gesammelte Werke*, volume X, edited by M. Scheu Scheler, Francke, Bern-München 1957, pp. 431-474; Engl. transl. *The Theory of the Three Facts*, in: M. Scheler, *Selected Philosophical Essays*, edited by D.R. Lachterman, Northwestern University Press, Evanston (IL) 1973, pp. 202-287.

—. *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, in: M. Scheler, *Gesammelte Werke*, Vol. VI, edited by M. Scheu Scheler, Francke, Bern-München 1963, pp. 7-325.

—. *Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung*, in: M. Scheler, *Gesammelte Werke*, volume VI, edited by M. Scheu Scheler, Francke, Bern-München 1963, pp. 13-27.

—. *Über die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens (Dreistadiengesetz),* in: M. Scheler, *Gesammelte Werke*, volume VI, edited by M. Scheu Scheler, Francke, Bern-München 1963, pp. 28-49.

—. *Philosophische Weltanschauung*, in: M. Scheler, *Gesammelte Werke*, volume IX, edited by M.S. Frings, Francke, Bern-München 1975, pp. 75-85.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

OPEN ACCESS

—. *Manuskripte zu den Metaszienzien*, in: M. Scheler, *Gesammelte Werke*, Vol. XI, edited by M.S. Frings, Francke, Bern-München 1979, pp. 125-184.
—. *Manuskripte zur Lehre vom Grunde aller Dinge*, in: M. Scheler, *Gesammelte Werke*, Vol. XI, edited by M.S. Frings, Francke, Bern-München 1979, pp. 185-222.
—. *Zur Konstitution des Menschen*, in: M. Scheler, *Gesammelte Werke*, Vol. XII, edited by M.S. Frings, Bouvier, Bonn 1987, pp. 119-205.
—. *Biologievorlesung (1908/09)*, in: M. Scheler, *Gesammelte Werke*, Vol. XIV, edited by M.S. Frings, Bouvier, Bonn 1993, pp. 257-367.
Smid, R.M. *Münchener Phänomenologie ─ Zur Frühgeschichte des Begriffs*, in: H. Spiegelberg, E. Avé-Lallemant (Eds.), *Pfänder Studien*, Nijhoff, Den Haag 1982, pp. 109-154.
Smith, B. *Realistic Phenomenology*, in: L. Embree (Ed.), *Encyclopedia of Phenomenology*, Springer, Dordrecht 1995, pp. 586-590.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XVIII 3, 2022
https://popups.uliege.be/1782-2041/

ISSN: 1782-2041

Realismus und Idealismus bei Husserl

VITTORIO DE PALMA
Istituto Italiano per gli Studi Filosofici
✉ vittdepalma@hotmail.com

Abstract I aim to show that Husserl's thinking contains both realistic and idealistic doctrines, which are in conflict with one another. Husserl identifies the real with the sensuous contents, whose structure is grounded in their objective peculiarity. However, he believes that only acts and sensations are sensuously given in a proper and original way, while things spring from the animation of sensations by acts. In this way his anti-idealism, according to which only the sensuous is real, changes into idealism, according to which only the psychical is real. The article has following structure. After some clarifications on the concepts of idealism and realism (§ 1), I show that at the basis of phenomenology are the realistic primacy of real objects over ideal objects and the idea of a material lawfulness of experience (according to which the world-constituting connections do not originate from the dative, but from the content of the givennesses) and that in Husserl's view the transcendental Ego has not an ontological, but only an epistemological primacy (§§ 2-3). For, according to Husserl the principle of sensuous constitution lies in the pre-given ego-foreign contents and the world-annihilation can occur also due to objective grounds (§§ 4-5). Then I argue that the sensuous relativity is an ontological characteristic of real objects, because it does not depend on the subject that experience them, but on their essence, and that Husserl's proof of transcendental idealism rests on the equalization of the real with the sensuous, i.e., with the correlate of possible perception (§§ 6-7). Afterward I explain that the ambiguity of phenomenology is connected with that of the word "appearance", or "phenomenon" (which can be referred to both the appearing, namely to immanent occurrences, and to that which appears, namely to transcendent objects) and that the ambiguity of reduction depends thereon (§ 8). Finally, I show that Husserl's

idealism rests on the view that only what is immanent to consciousness is truly given, for it consists in the reduction of the world to consciousness, i.e., in the dissolution of objects into immanent occurrences, which is why it is nothing but psychologism and it contradicts the principles of phenomenology (§§ 9-11)..

Keywords Husserl, phenomenology, realism, idealism.

1. Einleitung

Um an unser Problem richtig heranzugehen, ist folgendes zu berücksichtigen.

1) Als real kann entweder das Intelligible oder das Sinnliche gelten, also entweder „der Gedanke“ oder das „Gegebene“ (Hegel 1969a, 162), entweder „das Gedachte und de[r] Begriff“ oder „der gegebene Stoff der Anschauung und das Mannigfaltige der Vorstellung“ (Hegel 1969b, 259), entweder „die Idealität“ oder „das unmittelbare, äußere Dasein“ (Hegel 1970a, § 91 Z). In zweiten Fall haben wir den „Realismus“, nach dem „die Dinge, wie sie unmittelbar sind, eine wirkliche Existenz haben“, im ersten Fall den „Idealismus“, der „den Ideen allein Realität zuschr[eibt], indem er behauptet, dass die Dinge, wie sie in der Einzelheit erscheinen, nicht ein Wahrhaftes sind“ (Hegel 1971a, 571f.), sondern „nur Schein“, mithin „nichts an sich“ (Hegel 1970b, § 246 Z). Denn der Realismus lässt die Objektivität des Gedankens „aus den Wahrnehmungen entstehen“, während der Idealismus „von der Selbständigkeit des Denkens ausgeht“ (Hegel 1971b, 66).

2) Husserls Denken enthält sowohl realistische als auch idealistische Lehren, die miteinander in Konflikt stehen. In der Literatur werden Husserls Widersprüche meistens verdrängt und übersehen, dass er in den Psychologismus und die Bildertheorie zurückfällt sowie dass sein Idealismus ein psychologischer oder subjektiver ist.[1] Als das Wirkliche gilt Husserl das Sinnliche. Er meint jedoch, dass Akte und Empfindungen sinnlich sind, ja dass sie das Ursinnliche bilden, weil sie das eigentlich Gegebene sind, während Dinge aus einer Beseelung der Empfindungen durch die Akte stammen. Wirklich im eigentlichen Sinne ist also nicht das Reale, sondern das Reelle oder Bewusstseinsimmanente, weshalb Akte und Empfindungen die wahrhafte Wirklichkeit darstellen. Dadurch verwandelt sich der Antiidealismus, demzufolge erst das

[1] Ein Beispiel dafür ist Zahavi (2017).

 © 2022 ULiège BAP

Sinnliche wirklich ist, in Idealismus, demzufolge erst das Psychische wirklich ist.

3) Bei Husserl sind die Begriffe von Immanenz und Transzendenz mehrdeutig[1] und reelle und intentionale Beschlossenheit der Welt im Bewusstsein werden öfters verwechselt. In seiner Behauptung, dass Bewusstsein kein Außerhalb hat (Hua I, 117; Hua XXXVI, 179), kann „Außerhalb" in jedwedem oder lediglich in metaphysischem Sinne verstanden werden. Im ersten Fall besagt sie: Alles ist im Bewusstsein *reell* beschlossen und über die Subjektivität hinaus ist „nichts" (Hua Mat VIII, 442). Im zweiten Fall besagt sie: Alles kann vom Bewusstsein *intentional* umfasst werden. Insofern nämlich das Ich seine Strahlen auf alles richten kann und überall sein kann, schließt es alles in seinem potentiellen Feld ein: Welt und Gegenstände gehören zum Ich in dem Sinne, dass sie für es greifbar sind und dessen Bereich ausmachen (Hua XIV, 278). Sie bilden das Nicht-Ich, das zum Ich als ichfremde Umgebung,[2] d.h. „als Feld gehörig" ist (Hua Mat VIII, 54). Dass sich nichts dem Bewusstsein prinzipiell entzieht, impliziert nicht, dass alles ihm reell einwohnt. Es gibt darum ein phänomenales Außerhalb, das „von außen her gegeben" ist (Hua XVII, 86) und in äußerer Erfahrung selbsterfasst wird.

4) Öfters sind Husserls idealistisch lautende Behauptungen bloß Trivialitäten und seine Charakterisierungen des Gehalts des transzendental-phänomenologischen Idealismus keineswegs klar (Hopp 2020, 283, 270). Er behauptet z.B., dass der transzendental-phänomenologische Idealismus „nichts weiter ist als […] Selbstauslegung meines *ego* als Subjektes jeder möglichen Erkenntnis" (Hua I, 118). Dass das jeweilige Ich das Subjekt jeder möglichen Erkenntnis ist, ist jedoch eine triviale Tatsache, die auch dann vorausgesetzt wird, wenn sie abgelehnt wird, weshalb deren Feststellung und Entfaltung keinen Idealismus implizieren. Hierbei gilt also, was Herbart in § 136 des *Lehrbuchs zur Einleitung in die Philosophie* schreibt: „Wer dies für Idealismus hält (wovon es ganz und gar verschieden ist), muss wissen, dass nach seinem Sprachgebrauch es kein anderes System gibt". Ist der transzendental-phänomenologische Idealismus bloß Selbstauslegung meines *ego* als Subjektes jeder möglichen Erkenntnis, dann ist er kein Idealismus.

---

[1] Vgl. Hua II, 11, 35; Hua XIII, 169-171; Boehm (1968, 141-185); Kern (1964, 212f.); Holenstein (1972, 89 Anm. 2); Ingarden (1992, 131-160).

[2] Husserl bestimmt die „Umgebung des Ich" ähnlich wie die ichfremde Hyle (unten, § 4), nämlich als das, „was das Ich, um einen *actus* zu vollziehen, als vorgegeben, als sein Feld voraussetzt" bzw. was auf das Ich „Reize" ausübt und dem das Ich „sich zuwenden kann" (Ms. E III 2/22b). Die „Hyle im erweiterten Sinne" besteht gerade aus dem „impressional oder wahrnehmungsmäßig weltlich Erscheinenden" (Hua Mat VIII, 70).

Bull. anal. phén. XVIII 3 (2022)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

Da es nur durch Erfahren und Denken erfassbar ist, ist das subjektunabhängige Sein das Korrelat möglicher Subjektakte. Die subjektive Ausweisung des objektiv Bestehenden ist unhintergehbar, insofern alles, darunter auch vermeintliche Dinge an sich, im Subjekt zur Ausweisung kommt. Wenn der Gegenstand als unabhängig vom subjektiven Sinn bestimmt wird, hat der Gegenstand für das Subjekt den Seinssinn eines Gegenstandes, der unabhängig vom Sinn besteht, den er für das Subjekt hat. Wer über Husserls Phänomenologie schreibt: „By claiming that the meaning of the being of the object depends on its intuitive givenness, which is a datum of the sole intentional consciousness, it promotes consciousness to the role of supreme judge of all issues concerning being“ (Bernet 2004, 19), dem ist die Frage zu stellen: Kann es einen höheren Richter als das Bewusstsein geben? Wer abstreitet, dass „Reales nur aus der Anschauung zu ziehen“ ist (Hua XXXII, 120) und der Seinssinn des Gegenstandes von dessen anschaulicher Gegebenheit abhängt, kann nicht anders, als solchen Seinssinn durch spekulatives Denken zu bestimmen, wobei es immerhin um bewusstseinsmäßiges Vorstellen geht, aber keine Berichtigung möglich ist, denn „berichtigen kann man nur in einer Sphäre gegebener Sachen“ (Husserls Brief an E. Spranger, ca. 1.IX.1918).

Zwar liegt in Husserls Ansatz, dass „certain experiential facts entail certain physical facts“ (Smith 2003, 185): „If certain subjective processes occur in you, then – *ipso facto* – an object of a certain sort is present to your consciousness“ (ebd. 35). Aber daraus folgt keineswegs, dass „[p]hysical facts are ‚nothing over and above‘ experiential facts“ (ebd. 185). Insofern Gegenstände lediglich durch Bewusstseinsprozesse gegeben sein können, ist die Behauptung, dass durch bestimmte Bewusstseinsprozesse bestimmte Gegenstände gegeben sind, eine Trivialität und impliziert nicht, dass Gegenstände nichts als Bewusstseinsprozesse sind. „Das erfahrene Ding ist eine ‚außerbewusste‘ Einheit“ (Hua XIV, 256), da es „bewusst, aber nicht Bewusstsein“ ist (ebd. 51). Wie Lewis bemerkt, sind die Aussagen „Ich nehme einen Baum wahr“ und „Es gibt einen Baum dort draußen“ nicht äquivalent, insofern keine Wahrnehmung die Existenz ihres Korrelates verbürgen kann. Aber dessen ungeachtet besteht zwischen ihnen eine gewisse Äquivalenz, obwohl sie keineswegs dasselbe bezeichnen. Die Behauptung, dass die Existenz aus der Wahrnehmung ableitbar ist, impliziert jedenfalls keinen Idealismus (Lewis 1946, 200-202).

2. Sachhaltige Gesetzmäßigkeit und Vorzug der realen Gegenstände

Der Streit zwischen Realismus und Idealismus betrifft die Frage, ob „dies, dass etwas Farbe ist, im Objekt oder im *Subjekt*, in der Seite der Tätigkeit oder der

Bull. anal. phén. XVIII 3 (2022)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

Seite der Passivität des *Bewusstseins* gegründet“ sei: Der Realismus „lässt dem Subjekt nur die formale Tätigkeit der *Vergleichung der seienden Ähnlichkeit*, der Idealismus, der die ideelle Seite des Gegensatzes als das absolut Reale, für sich Seiende, als absolute Substanz betrachtet, dem Objekt gar nichts“ (Hegel 1975, 291f.).

Husserl vertritt den Realismus, weil er weder die Gegebenheit der Farben noch die ihrer Ähnlichkeit auf das Subjekt zurückführt, dem die Farben und ihre Ähnlichkeit gegeben sind. Denn es ist „eine eidetische Notwendigkeit der Bildung von sachhaltigen Ideen“, dass diese nur dann erfasst werden können, wenn ihre Einzelheiten „in ursprünglicher Passivität“ erfahren werden: Das Eidos „Farbe“ ist nicht erkennbar, wo keine singuläre Farbe sinnlich gegeben ist (Hua XXXVI, 147f.). Ideen stammen nämlich aus Impressionen (Hua XXXVII, 224; Hua XIII, 349; Hua XLI, 51), die „nichts Bewusstseins-Erzeugtes“, sondern „das bewusstseinsfremd Gewordene, Empfangene“ sind (Hua X, 100). Was die Ähnlichkeit betrifft, hängt sie von den Inhalten, und nicht von dem sie erfassenden Subjekt ab, da sie ein wesensgesetzlicher Zusammenhang, nämlich eine Ideenrelation ist (Hua XI, 400; Husserl 1972, 215). Dasselbe gilt von allen *sinnlichen* Wesensbeziehungen, die sich nach denselben *sachhaltigen* Wesensgesetzen wie sinnliche Inhalte konstituieren und ebenso *passiv*, d.h. ohne Eingreifen des Subjekts gegeben sind: Im Gegensatz zu den formalen Relationen, bei denen es um „ein subjektives In-Beziehung-Setzen und Bilden einer Beziehung“ geht (Hua XLI, 262), liegen die sachlichen Relationen „vor der Vernunftfunktion der Begrifflichkeit und des Urteils“ (Hua VII, 224) und ergeben eine „materiale“ oder „reale Einheit“ (Hua XIX, 291; Hua XXXI, 105), weil sie nicht durch das Denken, d.h. durch Verbindungsakte hergestellt werden, sondern der sachlichen Besonderheit der sinnlichen Inhalte entstammen.[1] *Der Gedanke einer sachhaltigen Gesetzmäßigkeit ist realistisch*: *Weltkonstituierende Zusammenhänge gründen nicht im Dativ, sondern im Sachgehalt der Gegebenheiten, weshalb die Struktur der Erfahrungswelt nicht vom Subjekt, sondern von der Natur der faktisch gegebenen sinnlichen Wasgehalte abhängt*.[2]

Da „alles Gegenständliche für mich ist als Geltendes“ (Hua XXIX, 267), haben alle Gegenstände Sinncharakter und die Unterscheidung zwischen Geltungssinn und Gegenstand ist verkehrt (Tugendhat 1967, 176f.). Bei den sinnlichen oder realen Gegenständen bestehen jedoch die Subjektakte in der Erfassung eines Sinnes, der nicht vom Subjekt gestiftet wird, sondern aus den

[1] Vgl. Hua XIX, 288-291, 665-667, 714-716; Hua XXXI, 101; Hua XLI, 128; Husserl (1972, 214-223, 296f.).
[2] Vgl. De Palma (2014).

 © 2022 ULiège BAP

OPEN ACCESS

sachlichen Zusammenhängen zwischen den sinnlichen Inhalten erwächst. Solche Gegenstände sind nämlich „in bloßer Erfahrung und vor den kategorialen Aktionen“ gegeben (Hua XVII, 297) und haben eine „passive Genesis“ (Ms. B IV 12/2a), weil sie sich durch eine „vor allem aktiven Denken“ liegende Synthesis konstituieren (ebd. 4b). Das Erfassen sinnlicher Gegenstände ist „ein bloßes Rezipieren eines vorkonstituierten Sinnes“ (Hua XXXI, 41), denn sie sind „passiv vorgegeben“ (Hua XI, 291), mithin „schon vor dem Erfassen ursprünglich da“ (Hua XXXIX, 40): Im Gegensatz zu Denkgebilden, die „für uns da aus unserer eigenen Denkaktivität“ und „*ausschließlich von innen her* gegeben sind“, sind äußere Objekte „ichfremd vorgegeben, von außen her gegeben“ und treten im subjektiven Erfahren „als schon im voraus daseiende“ auf (Hua XVII, 85f.). Dinge sind also nicht „vom Ich erzeugte“, sondern „*ich-fremde*, dem Ich vorgegebene Gegenstände“, weil sie nicht „aus Ichakten, aus personalem Tun“ entspringen, sondern „ohne Beteiligung des Ich und seines Tuns gegeben“ sind (Hua XIII, 427).

Das ist „ein fundamentalster Unterschied“ (Hua XI, 291), nämlich der Unterschied zwischen Realem und Idealem.[1] Husserl vertritt den Primat der realen gegenüber den idealen Gegenständen. „*Realität hat einen Seinsvorzug vor jedweder Irrealität*, sofern alle Irrealitäten wesensmäßig auf wirkliche oder mögliche Realität zurückbezogen sind“ (Hua XVII, 177). „Alle begriffliche Wahrheit setzt Erfahrung, jeder Begriffsinhalt setzt erfahrbares Sein voraus, alles Sein setzt individuelles Sein voraus“ (Hua VIII, 408). „Reales“ heißt eben „individueller Gegenstand“ und ist „wahrnehmbar“ (Hua XVII, 457). Das real Seiende ist ein „Individuelles“, das Substrat möglicher Prädikate, aber nicht selbst Prädikat ist (Hua IX, 101 Anm.; vgl. Hua XXXII, 36f.).[2] Das Ding ist zwar „eine Regel möglicher Erscheinungen“ (Hua IV, 86) und ist, „was es ist, nur als erfahrene oder als erfahrbare Einheit“ (Hua XXXVI, 68). Da aber seine Eigenschaften ein *Ganzes* bilden, geht es beim Ding um eine *reale* Einheit, die der sachlichen Eigenart der als Teile fungierenden Erscheinungsinhalte entstammt (Hua XLI, 66, 92), also nicht durch Denktätigkeit gestiftet

[1] Wenn Hopp behauptet, dass „not only physical objects, but ideal objects […] are real“ (Hopp 2020, 282), und den metaphysischen Realismus in Bezug auf „ideal entities such as universals“ unterstützt (ebd. 270), widerspricht er Husserls Ansatz, wonach Spezies keine reale Existenz außerhalb des Denkens besitzen (Hua XIX, 127), indem er eine idealistische und widersinnige These vertritt. Ideale Entitäten sind nicht real.

[2] Als die einzigen echt anschaulichen Wesen gelten Husserl die *sachhaltigen, d.h. sinnlichen Wesen*, denen allein „individuelle[] Vorstellungsinhalte[]“ entsprechen: *Formale Wesen* sind „nicht anschaulich erfassbar“, „unanschaulich“, also nicht „in Wesensanschauung zu geben“ (Hua XLI, 160 und Anm. 1).

CC BY NC ND OPEN ACCESS

wird, sondern ohne Eingreifen des Subjekts sinnlich gegeben ist. Dinge sind nichts als *sinnliche Ganze*, nämlich materiale Zusammenhänge sinnlicher Eigenschaften und die „Substanz“ nichts als die „Einheit des Realen“ (ebd. 276).

3. Cogito

Nach Smith (2003, 28-33) liegt Husserls Denken die „transzendentale Einsicht“ zugrunde: Alles, was für mich ist, ist aus meinen Bewusstseinsakten und nur als mir mit seinem jeweiligen Sinne geltendes (Hua XVII, 241; Hua I, 75, 95, 115, 123), weshalb die objektive Welt mit allen ihren Objekten „ihren ganzen Sinn und ihre Seinsgeltung, die sie jeweils für mich hat, aus mir selbst“ schöpft (Hua I, 65). Solche Einsicht gestattet eine starke oder idealistische Fassung, wonach „everything other than consciousness itself is but a construction thrown up by consciousness, and its existence is dependent upon consciousness“ (Smith 2003, 30), und eine schwache oder triviale Fassung, wonach „something can exist ‚for me‘ [...] only if I am around“ (ebd. 32). In letzterem Fall bildet sie jedoch nicht die von Husserl beanspruchte weltgeschichtliche Offenbarung, sondern die reinste Plattheit (ebd.) und impliziert keinen Idealismus (Hopp 2020, 246-252).

Nun, die transzendentale Einsicht ist nichts als das *cogito* in phänomenologischer Interpretation: Mein Ich ist der intentionale Urgrund für alles, das ich als seiend bewusst habe (Hua XVII, 243f.; Hua VII, 226), und in funktionaler Hinsicht bin ich Voraussetzung der Welt, weil alles, also selbst die Existenz der Welt vor meiner Erkenntnis in meiner Erkenntnis zur Geltung kommt (Hua XXXIV, 243f., 280-282). Bei Husserl hat das *cogito* eben eine nur *funktionale* Vorrangigkeit (Eley 1982, 954) und ist kein Prinzip deduktiv-ontologischer Begründung (Hua VI, 193; Hua XXXV, 394). Denn er betrachtet den Schluss vom *cogito* auf eine Außenwelt als lächerlich oder widersinnig[1] und meint, dass die „Apodiktizität des ‚Ich bin‘ […] auf dem Boden der Weltgeltung ihren Sinn hat“ (Hua XXXIV, 469).

Die Relativität jedes Seienden auf die transzendentale Subjektivität ist also bloß formal. Das transzendentale Ich „enthält keinerlei Prinzip, aus dem sich seine *cogitata* oder deren Wesensstrukturen ergeben könnten“, und fungiert als Geltungsgrund „nur in dem formalen Sinn, dass es der letzte Ort aller Ausweisung ist“ (Tugendhat 1967, 212). Es ist daher nicht das Prinzip der Konstitution, sondern nur die letzte jeweilige Stätte aller Geltung und Ausweisung: Alles, was dem Ich rechtmäßig gelten soll, muss sich in den Akten des

[1] Vgl. Hua XXXVI, 177; Hua I, 116; Hua XVII, 237f.; Hua VI, 83.

Bull. anal. phén. XVIII 3 (2022)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

Ich ausweisen, aber kann nicht aus dem Ich begründet werden (ebd. 199, 212-220). Demgemäß sind die *ontologische Ebene der Konstitution* und die *erkenntnismäßige Ebene der Ausweisung* auseinanderzuhalten (ebd. 220-224). Die *Konstitution der Anderen für mich* deckt sich nicht mit dem *Sein der Anderen*, die für sich Seiende sind: Insofern sich die Anderen für mich *erkenntnismäßig* in meinen Akten konstituieren, aber sie sich *seinsmäßig* nicht in meinen Akten konstituieren, fallen das „für mich" und das „für sich", d.h. die erkenntnismäßige und die ontologische Ebene nicht zusammen. Daraus resultiert, dass das „Prinzip des erkenntnismäßigen Primats meines *ego cogito* universale Gültigkeit nur hat, wenn es nicht zugleich als ontologisches beansprucht wird" (ebd. 222): Nur insofern ich ihr Sein für sich nicht auf ihr Sein für mich reduziere, kann ich die Anderen als transzendentale Subjekte ansehen, obschon sie nicht „in Originalität und schlichter apodiktischer Evidenz, sondern in einer Evidenz äußerer Erfahrung gegeben sind" (Hua I, 175), also kein Subjektives in erkenntnismäßigem Sinn bilden.

Sich-in-der-Subjektivität-konstituieren heißt demnach keineswegs Durch-die-Subjektivität-erzeugt-werden:

> In der Subjektivität, zu der wesentlich Ich und „Bewusstseinsstrom" gehört, konstituiert „sich" die bleibende Welt für das Ich, aber das Ich […] schafft sie nicht, erzeugt sie nicht im gewöhnlichen Sinn, ebenso wenig wie es sein vergangenes Leben erzeugt, seinen Strom ursprünglicher Sinnlichkeit erzeugt, obschon seine ganze Erlebnisvergangenheit ein Daseiendes für das Ich nur ist durch des Ich Kenntnis nehmendes Erfassen, durch seine tätige Identifikation (Hua XLIII/3, 126f.; vgl. Hua XVII, 257f.).

Das Ich hat geradezu „Einheit durch die Welt, wenn sie wirkliche Welt ist, wenn sie Titel für ein Reich der Wahrheiten an sich ist" (Ms. A VI 30/38b). Denn Bedingung der Konstitution meines personalen Ich ist, dass eine einstimmig bestimmbare „Objektwelt für mich beständig erhalten bleibt" (ebd. 54b), also eine „Natur ‚an sich'" besteht (ebd. 49a). „Ohne Objekt bin ich nicht Ich" (ebd. 54a). Wenn nämlich die Dinge und ihre Bestimmungen gesetzlos wechselten, wäre ich kein identisches Subjekt meiner Akte, sondern „ein ‚vielfärbiges' Selbst", d.h. ein Ich-Pol, der „keinen personalen habituellen Sinn" hat (ebd. 52b).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

4. Ich und Nicht-Ich

„Korrelation“ ist ein leeres Wort, wenn nicht angeführt wird, was zum einen und zum anderen Korrelationsglied gehört.

Mein urtümliches Ich und mein urtümliches Nicht-Ich bilden die Urvoraussetzungen der Konstitution (Hua Mat VIII, 199) und jedes Erlebnis ist „zweiseitig“, da es eine „ichliche“ und eine „ichlose“, „ichfremde“ oder „hyletische“ Seite hat (ebd. 183, 188f.). Husserls Werk ist großenteils darum bemüht, „was Aktivität jeweils voraussetzt und was sie neu leistet“ (Hua XLII, 64) bzw. „was Sache der Vorgegebenheit und was Sache der Ichbeteiligung ist“ (Ms. A VII 13/101b), auseinanderzuhalten. Er scheidet das *Ichfremde*, nämlich die Habe oder stoffliche Unterlage des Ich (Empfindungsmaterial und Gegenstände) und das *Ichliche*, nämlich das Sein und Verhalten des Ich (Akte und Zustände) sowie innerhalb des Ichlichen das, was „subjektiv vom Subjekt her“, nämlich *aktiv* ist, und das, was „subjektiv vom Objekt her“, nämlich *passiv* ist (Hua IV, 213-215). Während das Innere das Ichliche ist, ist das Äußere das Ichfremde, d.h. die vorgegebene sinnliche Hyle, die das Ich zu Akten motiviert und als Motor der Konstitution fungiert.

Die Hyle besteht gerade im „Nicht-Ich“, das ein „Ungeistiges“ ist und ohne das kein Ich möglich ist (Hua XIII, 92; Hua XIV, 379, 244, 52). Denn „notwendig gehört zum Ich ein Reich der Gegenständlichkeiten, die nicht selbst Bewusstsein oder gar Ich sind“ (Hua XIV, 51), sondern „das ichfremde Individuelle“ bilden (ebd. 51 Anm. 2): „für mich ist, was ich selbst nicht bin, aber was ich in meinem Sein […] bewusst habe als Nicht-Ich. […] Das Subjektive ist Bewusstsein von Nichtsubjektivem, und die Zeitigung ist auch Zeitigung dieses Nichtsubjektiven“ (Hua Mat VIII, 361). Demgemäß bildet das Nicht-Ich den „nichtsubjektive[n] Kern“ der Konstitution (ebd.) und das transzendentale Ich ist „ein Relatives, eine ichliche Struktur gegenüber dem, was dem Ich vorgegeben ist“ (ebd. 59), weil „es zum Wesen des *Ich* gehört, auf ein ihm Fremdes (in einem eigenen Sinn ‚Äußeres‘) angewiesen zu sein und reizbar zu sein“ (Ms. E III 2/22a). Das „*Ichfremde*“ oder „*Hyletische*“ ist eben das, was „dem puren *Ich* vorgegeben“ ist (ebd.), es „*affiziert*“ und dadurch „das Subjekt zu Tätigkeiten motiviert“ (ebd. 22b).

„Das Ichfremde ist das Inhaltliche“ (Hua Mat VIII, 351) und als „das letzte Ichfremde“ gelten „die ‚sinnlichen Daten‘ in ‚sinnlichen Feldern‘“ (ebd. 295), d.h. die „ständige Kernschicht der ‚Sinnesfelder‘, des Vor-Ichlichen“, welche in aller ichlichen Leistung als „*Materie*“ vorausgesetzt ist (Hua XXXIX, 432). Als „Reiz zum Aktus“ fungiert gerade die ichfremde „Materie“ (ebd. 433), nämlich „ein nicht-ichliches, ein sachliches Wahrnehmungsfeld“ (Hua XLII, 54). Denn die Intention wird vom Inhalt bedingt, weil sie sich auf

Bull. anal. phén. XVIII 3 (2022)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

eine Abgehobenheit richtet, die eine Affektion ausübt und das Zuwenden des Ich motiviert (Hua XI, 84f.; Hua IX, 131, 209; Hua XXXVII, 332). „Was ‚sachlich' sozusagen ohne Ichbeteiligung eins ist, also jede assoziative, alleinheitliche Konfiguration, das übt auch eine Affektion" (Hua Mat VIII, 195).

Ohne inhaltliche Abhebung, kein Bewusstsein. Denn Bewusstsein im engsten Sinne ist Sich-Beschäftigen-mit (Hua XLII, 38) und nur Abhebung ermöglicht eigentliche Affektion, also Zuwendung und Beschäftigung damit (ebd. 26): Bei einem durchaus homogenen Feld wird das Ich „nie in Sonderheit affiziert, *es kann nicht aufmerksam werden*, *sich mit nichts beschäftigen*" (ebd. 29f.), nicht „auf etwas richten" (Hua XXXIX, 462). Da Aktivität Affektion voraussetzt (Hua Mat VIII, 183) und Affektion inhaltliche Abhebung voraussetzt (ebd. 351; Hua XI, 149), ist letztere „die Voraussetzung (als Anruf, Anspruch) für den Aktus des Ich als ‚Antwort' (Bewusstsein im prägnanten Sinn)" (Hua Mat VIII, 191). Insofern also Akte durch das „ichfremd Affizierende" motiviert sind (Hua IV, 336; Hua XI, 342), mithin eine „Antwort" des Ich auf eine Affektion darstellen[1] und das Zustandekommen von Affektionen auf die Homogenität und den Kontrast zwischen sinnlichen Inhalten angewiesen ist (Hua XI, 151, 164, 175, 179), sind Ähnlichkeit und Kontrast „Bedingungen der Möglichkeit der Intention und Affektion" (ebd. 285). Abhebungen sind Vorbedingung für affizierende Inhalte und somit für Akte.

Der Ursprung der Intention liegt in den sachlichen Zusammenhängen zwischen sinnlichen Inhalten, da intentionale Akte durch die Gliederungen des Sinnesfelds motiviert werden, die auf die Eigenart und die raumzeitliche Anordnung der sinnlichen Gehalte angewiesen sind.[2] Die Antwort auf die Frage: „is intentionality determined by factors *internal* to the mind or by factors *external* to the mind?" (Zahavi 2017, 118) lautet demnach: Die *intentio* entspringt dem ichfremd Vorgegebenen, das insofern eine Affektion ausübt, als es *sachlich eins* ist, weshalb Intentionalität durch Faktoren bestimmt wird, die außer dem Geist liegen.

5. Möglichkeitsbedingungen der Weltkonstitution

Das Reale ist das Korrelat der einstimmigen Erfahrung, die erst durch weitere Erfahrung sich anders erweisen kann, weil „Erfahrung nur durch Erfahrung bewährbar und aufhebbar ist" (Hua XXXIX, 231; vgl. Hua XVII, 170). Insofern Reales und Nicht-Reales nicht durch Vergleich zwischen Vorstellungen

[1] Vgl. Hua XI, 166f.; Hua Mat VIII, 184, 189; Hua XLII, 28, 34, 35.
[2] Vgl. De Palma (2015).

Bull. anal. phén. XVIII 3 (2022)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

in mir und Dingen außer mir, sondern nur durch eine Beziehung innerhalb der Erfahrung unterscheidbar sind, betrifft die Frage nach der Wirklichkeit eines Erscheinenden nicht ein hinter den Erscheinungen Liegendes, sondern den weiteren Lauf der Erscheinungen und lautet: Wird die weitere Erfahrung die bisherige bestätigen oder wird der einstimmige Erfahrungslauf durchbrochen werden?[1] Während die Wirklichkeit besagt, dass „der Erfahrungszusammenhang einstimmig fortläuft ins Unendliche“ (Hua III, 598), besagt der Schein, dass der Lauf der einstimmigen Erfahrung ein anderer ist, als er durch die bisherige Erfahrung vorgezeichnet war (Hua XV, 49). Die gesamte Einstimmigkeit wird dadurch erhalten, dass jede Hemmung des Fortganges der einstimmigen Erfahrung „sich in eine allgemeinere Erfahrungsregel wieder stimmend einfügt“ (Hua XXXIX, 496).

Eine wirkliche Welt ist gerade Korrelat einer einstimmigen bzw. einstimmig *in infinitum* fortlaufenden Erfahrung (Hua VIII, 457) und die Möglichkeit der Nichtexistenz der Welt bedeutet die „Idee einer ins Unendliche fortgehenden Disharmonie“ (ebd. 392).[2] Nun, *eine wirkliche Welt konstituiert sich zwar im Bewusstsein, aber entstammt ihm nicht*, weil die Einstimmigkeit der Erfahrung von dem faktischen Inhalt und Verlauf der Erscheinungen abhängt, die das Bewusstsein keineswegs bestimmen kann. Wären Inhalt und Verlauf der Erscheinungen verschieden, wäre die Welt verschieden oder es würde sich keine Welt konstituieren. Daraus stammt die Hypothese einer Weltvernichtung oder Auflösung der Welt in ein „Gewühl von Erscheinungen“ durch Entfallen des regelmäßigen Stils der Erfahrung, welcher die Antizipation des Kommenden und die Gegenstandsapperzeptionen ermöglicht (ebd. 48f., 67f., 406, 453; Hua XVI, 288f.). Wenn nämlich der faktische Bewusstseinslauf „die Identität durchzuhalten nie gestattet“, kann sich in seinem Zusammenhang keine „Transzendenz“ oder „an sich seiende Realität“ konstituieren, sondern bloß „eine ungefähre Dingeinheit“ (Ms. B IV 1/76a-b) und somit „eine ‚ungefähre‘ Welt, die freilich streng nicht durchzuhalten ist“ (Ms. D 13 II/174b). Es geht dabei um „vorübergehende Haltepunkte für die Anschauungen“, die unfähig sind, „konservative ‚Realitäten‘, Dauereinheiten, die ‚an sich existieren, ob sie wahrgenommen sind oder nicht‘, zu konstituieren“ (Hua III, 103f.).

Das Subjekt kann nur dann setzende Akte vollziehen, wenn ihm bestimmte Erscheinungsreihen gegeben sind. Was für Erscheinungsreihen dem Subjekt faktisch gegeben sind, hängt jedoch nicht vom Subjekt ab. Die Annahme der Weltvernichtung beruht eben darauf, dass die Weltkonstitution *aus*

[1] Vgl. Lewis (1929, 28, 56, 143, 162-166); Smith (2003, 166, 168f., 172f., 186).
[2] Vgl. Smith (2003, 167-176).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

objektiven, d.h. subjektunabhängigen Gründen unmöglich sein könnte, nämlich dass durch ein Wimmeln von „nicht nur für uns, sondern an sich unausgleichbaren Widerstreiten“ im Erfahren die Dingsetzungen nicht einstimmig durchgehalten werden könnten, weshalb es „keine Welt mehr“ gäbe (ebd. 103). Bestünden keine sachlichen Zusammenhänge zwischen den *Erscheinungsinhalten*, könnten im *Bewusstsein* kein objektiver Sinn und keine Erkenntnisbildung entspringen.

> Könnte nicht im Bewusstsein alles an Elementarten […] auftreten, was dem Begriff Vernunft Sinn gibt […], und doch der mannigfaltige Inhalt des Bewusstseins sich nicht streng rationalisieren lassen oder überhaupt nicht, also keine Natur und Naturwissenschaft? Was nützen die idealen Möglichkeiten, die zum Urteil, zur Evidenz gehören, und die Normen, die sie gewähren, wenn ein „sinnloses Gewühl“ da ist, das in sich keine Natur zu erkennen gestattet? (Ms. D 13 II/200b; vgl. Ms. B IV 1/97a-98a).

Die Möglichkeit einer Weltvernichtung besagt demgemäß die Möglichkeit, dass, obwohl das *Bewusstsein* eine Welt zu konstituieren vermag, sein *Inhalt* keine Weltkonstitution gestattet. Sind Inhalt und Lauf der Erscheinungen so beschaffen, dass sie ein sinnloses Gewühl ergeben, kann nämlich das Bewusstsein, wie immer es beschaffen ist, keine Welt konstituieren. Die Frage nach der Weltkonstitution lautet darum: Wie muss die ichfremde Hyle beschaffen sein, um die Weltkonstitution zu gestatten?

Die Konstitution einer wirklichen Welt hat nicht nur subjektive, sondern auch objektive Möglichkeitsbedingungen, insofern sie nicht nur voraussetzt, dass das Subjekt das Vermögen hat, Apperzeptionsakte zu vollziehen, sondern auch, dass der vorgegebene Stoff deren Vollzug zulässt. Deshalb sind in der Naturkonstitution die Seite der erkennenden Wesen und die der Natur selbst auseinanderzuhalten (Hua XXX, 309) und neben einer „Ichverrücktheit“ ist eine „Weltverrücktheit“ anzusetzen (Hua XXXIX, 479). *Natur* ist zwar ein „Bewusstseinskorrelat“, denn „sie ist nur, als sich in geregelten Bewusstseinszusammenhängen konstituierend“ (Hua III, 109). Aber sie ist *ein Bewusstseinskorrelat, dessen Konstitution nicht nur vom Bewusstsein abhängt*. Die in §§ 32 und 65-66 der *Prolegomena zur reinen Logik* in Bezug auf die logische Erkenntnis formulierte Unterscheidung zwischen noetischen, nämlich in den Akten gegründeten und objektiven, nämlich im Inhalt gegründeten Bedingungen der Möglichkeit ist demnach selbst auf die Naturkonstitution anzuwenden.

Zur These der Absolutheit des Bewusstseins und der Relativität der Welt kommt Husserl durch Variationsmethode. Denn die Möglichkeit eines Bewusstseins ohne Welt wird durch Abwandlung vom Inhalt des Bewusstseins gewonnen, weil das Erscheinungsniveau „vielfältig gewandelt gedacht werden

CC BY NC ND OPEN ACCESS

könnte, ohne dass ich aufhörte zu sein“, und darunter so, dass keine „Natur“ gegeben ist (Hua XIV, 246). Dass „Bewusstsein […] existieren kann, ohne dass irgendeine transzendente Realität ist“, besagt daher „nur: […] Wir können die immanente Zeit willkürlich besetzen, so dass keine Natur konstituiert wäre“ (Hua XXXVI, 79). Insofern die zeitliche Synthesis ohne apperzeptive Synthesis bestehen kann, kann das Bewusstsein als einheitlicher Erlebnisstrom bestehen, auch wenn die die Zeitform erfüllenden Inhalte sachlich zusammenhangslos sind und ihr Lauf keine Ding- und Weltkonstitution ermöglicht. Die Konstitution einer seienden Welt ist demgemäß auf die *inhaltliche Besetzung der Zeitform* angewiesen, die das Bewusstsein keineswegs bestimmen kann. „Die Hyle kommt zufällig, sie steht nur unter den allgemeinsten Wesensgesetzen kontinuierlicher Zeiterfüllung“ (Hua XIV, 14) und bildet den „irrationalen Gehalt des Bewusstseins“ (ebd. 291). Denn „Ursinnlichkeit, Empfindung etc. erwächst *nicht aus immanenten Gründen*, aus seelischen Tendenzen, sie ist einfach da, tritt auf“ (Hua IV, 335). Dass Bewusstsein ohne Welt bestehen kann, heißt also bloß, dass inhaltsunabhängige formal-zeitliche Synthesen ohne inhaltsabhängige sachlich-assoziative Synthesen bestehen können. Es gäbe dann eine bewusste Erscheinungsfolge, aber es könnte sich keine „einstimmig setzbare, also seiende Welt“ (Hua III, 497) konstituieren.

Das Bewusstsein ist demnach keine hinreichende Bedingung der Weltkonstitution, die auf „das eigentlich empirisch Zufällige“ oder „materiale Faktum“ angewiesen ist (Hua XIV, 306), mithin an „die Urfakta der Hyle“, und zwar an das „Faktum“ gebunden ist, „dass das Urmaterial gerade so verläuft in einer Einheitsform“ (Hua XV, 385). „Dass diese Wahrnehmung da mit diesem Inhalt ist und dass sie so und so in andere Wahrnehmungen übergeht, das ist das *brutum factum*“ (Ms. D 13 II/206b). Da also der Inhalt des Seins und der Seinsformen durch den *irrationalen Stoff* bestimmt wird (Hua XXVIII, 226; Hua Mat IX, 196f.), ist die Welt „ein irrationales Faktum“ (Hua XVI, 289).

6. Sinnliche Relativität

Insofern sinnliche Inhalte in sinnlichen Einheitsformen erscheinen (Hua VII, 222 Anm. 2) und „in sich selbst einen inneren synthetischen Aufbau“ haben (Hua XI, 140), kann es keine vereinzelten Inhalte geben (ebd. 157f., 175). Demnach erscheint jeder Inhalt anders je nach dem Zusammenhang. Eigentlich ist daher die sinnliche Relativität eine *Relativität nicht auf das Subjekt, sondern auf den sinnlichen Zusammenhang*, der durch die Beschaffenheit und raumzeitliche Anordnung der vorgegebenen Inhalte bedingt wird.

Bull. anal. phén. XVIII 3 (2022)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

Sinnliche Gegenstände entspringen inhaltlichen Synthesen: Was für Gegenstände gegeben sind, hängt von Verschmelzungen ab, die in den Ähnlichkeits- und Kontrastverhältnissen zwischen den Inhalten gründen, also nach sachhaltigen Wesensgesetzen (Ideenrelationen) statthaben und „unhistorisch" sind (Hua Mat VIII, 338). Die sinnliche Ähnlichkeit und der sinnliche Kontrast bilden gerade insofern „die Resonanz, die jedes einmal Konstituierte begründet" (Hua XI, 406), als sie bestimmen, was im Wahrnehmungsfeld zur Abhebung kommt.[1] Die sinnliche Konstitution ist demnach auf die Eigenart der jeweiligen Gehalte bzw. auf die durch diese bedingten Gliederungen angewiesen. Je nach dem sinnlichen Zusammenhang konstituieren sich also gewisse Gegenstände und nicht andere.

Die „Relativität der Erfahrung" liegt darin, dass jedes als gewiss Gegebene im Fortgang der Erfahrung sich als Schein erweisen kann, weshalb kein „Seiendes, als was es an sich ist, sondern ein in Gewissheit Vermeintes" gegeben ist (Hua VI, 270). Die Welt ist nur „in relativer Wahrheit" erkennbar, weil sie in einer „Antizipation" gegeben ist, die „auf bestätigende neue Erfahrung angelegt ist": Die Wahrheit der Welt ist immer „vorbehaltlich" und kann in Form einer neu in sich einstimmig erfahrenen Welt überwunden werden (Hua VIII, 46f.). Da also jede Korrektur die Möglichkeit weiterer Korrekturen prinzipiell offenlässt, ist die endgültig wahre Welt, nämlich das Korrelat einer endgültigen Einstimmigkeit ist ein unerreichbares Ideal (ebd. 52). Denn jede durch Wandel wechselseitiger Unstimmigkeiten hergestellte Einstimmigkeit kann in eine höhere korrigierende Einstimmigkeit aufgehoben werden. „Die Welt an sich, die endgültig wirkliche, ist nie gegeben", weil die Erfahrungswelt immerzu und notwendig „in Schwebe zwischen relativer Wahrheit und relativer Unwahrheit, zwischen Sein und Schein" ist (Hua XV, 614).

Die „wesensmäßige *Relativität*", die den Seinssinn der Welt und aller Realitäten auszeichnet, hängt vom „Wesensstil der Erfahrung" ab (Hua XVII, 288). Solche Relativität übersteigen und das Sein der Welt begründen zu wollen, führt darum zu einer „Mystik" (Hua XXIX, 267).[2] Andersbestimmbarkeit

[1] Hierbei kommen freilich die Anomalitäten ins Spiel: „Es gibt keine starre Welt", da sie „nur in der Relativität von Normalitäten und Anomalitäten" ist (Hua XV, 212). Aber die sinnliche Relativität ist sachlich gegründet und für jedes mögliche Subjekt unaufhebbar.

[2] Sinnliche und kulturelle Relativität sind grundverschieden: Bei Kulturobjekten gehört die Subjektbeziehung „zu ihrem eigenwesentlichen Inhalt selbst, mit dem sie jeweils gemeint und erfahren sind", während ein Ding „in seinem Erfahrungsgehalt selbst, in seinem gegenständlichen Sinn selbst nichts von einer darauf bezogenen Subjektivität" birgt (Hua IX, 118), weshalb seine Relativität bloß eine Relativität auf die Leiblichkeit ist (Hua XV, 47f.). Die Leibabhängigkeit der Erscheinungen veranlasst

Bull. anal. phén. XVIII 3 (2022)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

und Aufhebbarkeit sind *ontologische* Eigenschaften des Realen, das insofern eine endgültige Bewährung *prinzipiell* ausschließt, als es *sinnlich* ist. Die Unmöglichkeit, eine absolute Gewissheit über die realen Gegenstände zu gewinnen, gründet also nicht im Subjekt, sondern im Wesen solcher Gegenstände.

> Von einem empirisch Wahren (einem notwendig sich durch Antizipation mitkonstituierenden) verlangen, dass es ein absolut Wahres sein und als das <sich> ausweisen soll […], ist vielleicht das verhängnisvollste Vorurteil in der Geschichte der Philosophie. […] Ein „Ding an sich" voraussetzen als ein nur mir und zufällig (vermöge der „Schwäche meiner Erkenntniskraft") Unerreichbares, als etwas, das prinzipiell, etwa von einem Gotte, in einer vollkommenen, allseitigen, einer adäquaten Wahrnehmung wahrgenommen sein könnte, ist ein Nonsens (Ms. B I 13/63b-64a).

Dinge haben „keine Mysterien", denn obwohl sie immer neue Beschaffenheiten bieten, sind sie „etwas Gegebenes, etwas Wahrnehmbares, als das, was sie sind, Fassbares und nichts Verstecktes", weil „so geartetes Sein nur so zur Gegebenheit gebracht werden kann" und „es keinen Sinn hätte, anderes von ihm zu fordern" (Hua XIII, 10). Weil Dinge nicht für uns, sondern an sich sinnlich sind, ist ihr wahres Sein kein Jenseits der möglichen Erfahrung oder Zweites neben dem gegebenen Sein (Hua XXXV, 276f.; Hua XXXVI, 67f.). „Gegenstände sind als sie selbst in Erfahrung gegeben, Erfahrung ist Erfassung des Selbst" (Hua XXXIV, 308), weshalb „das in der Wahrnehmung wahrgenommene Ding *das Ding selbst* ist, in seinem selbsteigenen Dasein" (Hua XVII, 287). Äußere Erfahrung ist nämlich „der *Modus der Selbsthabe von Naturobjekten*" und ihre prinzipielle Unvollkommenheit besteht in ihrem Angewiesensein auf weitere Erfahrung (ebd. 170).

Wo Husserl die sinnliche Relativität auf das Subjekt zurückführt, übernimmt er den von ihm abgelehnten naturwissenschaftlichen Ansatz, wonach die sinnlichen Bestimmungen subjektiv sind.[1] Anders als er behauptet,

---

jedoch keineswegs die erkenntnistheoretische Relativierung der Erscheinungen, die Gleichstellung der normalen und anomalen und die Annahme, dass die sinnendinglichen Bestimmtheiten der realen Dinge diesen selbst nicht zukommen. Denn es sind nicht die betreffenden Erscheinungen normal, da sie psychophysisch auf eine gewisse normal genannte Organisation des Leibes bezogen sind; sondern eine reale Welt konstituiert sich so, dass sich die Systeme normaler Erscheinungen in der psychophysischen Regelung der mitkonstituierten Leiblichkeit zuordnen, wobei eine gewisse Organisation des Leibes vorausgesetzt wird (Hua XIII, 369).

[1] Husserl behauptet, die Welt sei ein „ideale[s] Gebilde der transzendentalen Subjektivität", also „kein ein für alle Mal fertiges, starres Gebilde", da sie „immerfort seiend aus beständiger Zeitigung" ist und „eine gewisse Relativität ihres zeitlichen Seins in

Bull. anal. phén. XVIII 3 (2022)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

gehören die Unterschiede des Hier und Dort, des Rechts und Links, der Gestalt und Farbenperspektive nicht zum Bewusstsein und sind daher nicht „subjektive Weisen, wie Objektives dem Erfahrenden […] sich darbietet“ (Hua VII, 50). Sie gehören vielmehr zum realen Gegenstand und sind daher objektive Weisen, wie Objektives dem Erfahrenden sich darbietet. *Insofern sie an sich räumlich sind, können Raumdinge nur perspektivisch und in einer räumlichen Orientierung gegeben sein*. „Das ist eine prinzipielle Notwendigkeit“ (Hua XXV, 91). Trotz der subjektiven Relativität der Bestimmungen „rechts“, „links“, „hier“ und „dort“ beruht das von ihnen Ausgedrückte nicht auf dem Subjekt, sondern auf dem Wesen des Raums: *Was* jeweils rechts oder links, hier oder dort liegt, ist subjektiv-relativ; *dass* jeweils eine Rechte und eine Linke, ein Hier und ein Dort besteht, ist jedoch absolut-objektiv. Der Raum bildet nämlich eine sachliche „Formbeschaffenheit aller Dinge“: „Er gehört zu ihnen und sie gehören zu ihm (als in ihm als der Form seiend), abgesehen von allen subjektiven Bedingungen der Anschauung“, denn es ist „keine subjektive Bedingung der Anschauung, dass Dinge nur gegeben sein können durch Anschauung“ (Ms. B IV 1/33b; vgl. Hua VII, 357f.).

Die Gegebenheitsweisen gründen nicht im Subjekt, sondern in der Natur der Inhalte: Verschiedenen Wesensgehalten entsprechen verschiedene Gegebenheitsweisen, die für alle möglichen Subjekte verbindlich sind. Husserl spricht dahingehend vom „ontischen Wie der Gegebenheit“ (Hua XIV, 383) und bezeichnet die „Konstitution eines Gegenstandes als Sinnes“ als „eine Bewusstseinsleistung, die für jede Grundart von Gegenständen eine prinzipiell eigenartige ist“ (Hua XI, 19). Die Konstitution erfordert jeweils „eine prinzipiell verschiedene intentionale Struktur“ (ebd.), da sie der „*Besonderheit*“ des jeweiligen Seienden zugehörig ist (Hua XVII, 251). Die Gegebenheit der Gegenstände setzt bestimmte Bewusstseinsleitungen voraus, die zwar als hinreichende Bedingungen ihrer Konstitution gelten (Smith 2003, 33-43), aber *je nach der Gegenstandsart verschieden* sind. Was für Aktart notwendig ist, um den Gegenstand einer bestimmten Art zur Gegebenheit zu bringen, gründet also nicht im Subjekt, sondern in der Gegenstandsart (Tugendhat 1967, 173-177, 216-220).

---

sich [trägt], eine Subjektbezogenheit, die sich darin bekundet, dass die Welt selbst zeitlich gegenwärtige, vergangene, künftige Welt ist, und in gewisser Weise sich selbst in sich selbst zeitigend“ (Hua Mat VIII, 390). Ganz im Gegenteil ist die Welt insofern zeitlich, als sie nicht ideal, sondern real ist. Denn Zeitlichkeit gilt als „charakteristisches Merkmal der Realität“ (Hua XIX, 129), während die „Zeitlosigkeit“ die idealen Gebilde auszeichnet (Husserl 1972, 313).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

7. Wirklichkeit und Erfahrbarkeit

Zum Sinn des Realen gehört, dass es nicht nur denkbar, sondern in einer möglichen Erfahrung gebbar ist, die aus faktischer Erfahrung bestimmbar ist und mit dieser zusammenhängt. Die Setzung der *Wirklichkeit* von etwas ist darum mit der Setzung der *Möglichkeit einer Erfahrung* von ihm äquivalent, die einsichtig mit unserer Art von Erfahrung verbunden sein muss, weil die Grenzen der Möglichkeit der Erfahrung die Grenzen der sinnhaften Fassung sind und das durchaus jenseits unserer Fassungsvermögen Liegende auch nicht formulierbar ist und keinen Sinn hat.[1] „Es ist nicht möglich, etwas zu glauben, was man sich nicht irgendwie verifiziert denken kann" (Wittgenstein 1970, 89).

Husserl teilt den Verifikationismus, indem er meint, dass alles Existierende prinzipiell erfahrbar ist.[2] Denn „Sein ist Erkennbarkeit" (Hua XV, 370) und beim Reden von durchaus unvergleichbaren und zusammenhangslosen Erkenntnisweisen fehlt, „was die Einheit des Begriffs der Erkenntnis aufrechterhält" (Ms. K II 4/109b). Was für ein Ich erkennbar ist, muss daher „*prinzipiell* für jedes erkennbar sein" und das Bestehen von Dingen und Dingwelten, die in keiner menschlichen Erfahrung bestimmt ausweisbar sind, „hat bloß faktische Gründe in den faktischen Grenzen dieser Erfahrung" (Hua III, 102f.). Die Existenz impliziert die Möglichkeit einer „Seinsausweisung" (Hua XXXVI, 138) und metaphysische Entitäten sind „leere Substruktionen eines […] bodenlosen Denkens", die sich von den Gespenstern nur dadurch unterscheiden, dass sie „durch Erfahrung nicht gegeben, also auch durch sie nicht widerlegt werden können" (Hua XXXII, 216). „An sich" oder „transzendent" ist nicht das jenseits der Erfahrung Liegende, sondern das, was in getrennten Wahrnehmungen als dasselbe wahrgenommen werden kann und dessen *esse* sich nicht im *percipi*, d.h. in der augenblicklichen Gegebenheit erschöpft (Ms. B IV 1/72b, 89a, 91a, 101a). Das Ding „ist an sich, unabhängig davon, ob ich davon weiß oder nicht weiß" (Hua XIV, 256), es ist jedoch „wahrnehmbar oder wahrnehmbar gewesen" (ebd. 441). Insofern sie also existieren, auch wenn niemand sie erfährt, sind reale Gegenstände transzendent und an sich, aber immerhin erfahrbar (Hua XXXVI, 191, 152), mithin von der faktischen, aber nicht von der möglichen Erscheinung unabhängig (Hua II, 12). Denn jede Gegenständlichkeit „ist, was sie ist, ob erkannt wird oder nicht", aber ist „prinzipiell erkennbar, auch wenn sie faktisch nie erkannt worden ist und erkennbar sein wird" (ebd. 25), und bei realen Gegenständen besagt Erkennbarkeit Erfahrbarkeit.

[1] Vgl. Lewis (1929, 217-221).
[2] Vgl. Smith (2003, 188-200).

Bull. anal. phén. XVIII 3 (2022)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

Durch die Gleichstellung von Wirklichkeit und Erfahrbarkeit wird also nicht das Sein an sich der Dinge, sondern dessen Unerfahrbarkeit geleugnet (Hua XXXVI, 32). Gerade „als Sein-an-sich" hat das Ding „seinen Gehalt möglicher Erfahrungen" (Hua XXXII, 63): Dass es „ein An-sich" ist und existiert, ohne wahrgenommen zu sein, „setzt voraus eine von der Gegenwart her auslaufende Motivation, dass es hätte wahrgenommen werden können oder könnte wahrgenommen werden, darin liegt, von meiner Gegenwart aus kann ich leiblich hingehen etc." (Hua XIV, 453). Das An-sich-Sein des Dings gegenüber aller Wahrnehmung von ihm besteht eben darin, dass es „von anderen Wahrnehmungen anderer Dinge aus zugänglich ist" (Hua IX, 186).

Jene Gleichstellung impliziert demnach keinen Idealismus,[1] sie bildet vielmehr die Bedingung des Realismus, denn wenn man ablehnt, das Wirkliche als das *Sinnliche* oder *Gegebene,* d.h. als *Erfahrungskorrelat* oder *Sinnending* anzusehen, ist es unvermeidbar, es idealistisch als das *Intelligible* oder *Gedachte*, d.h. als *Denkkorrelat* oder *Gedankending* anzusehen. Der realistische Ansatz lautet also: „Wahrnehmung ist selbst nichts zu Begründendes, sie ist dafür selbst Grund gebend" (Hua XXIV, 8) und stellt „das letzte Maß der Wirklichkeit" dar (Hua XL, 314). Denn, „[n]ur Wahrnehmung hebt Wahrnehmung aus dem Sattel" (Hua XXXVI, 40).

Täuschung setzt „einen Boden positiver, unbetroffener, unmodalisierter Geltungen" voraus (Hua XXXIV, 416) und ist parasitär gegenüber Wahrnehmung. Denn eine Wahrnehmung kann sich als Täuschung erweisen, aber erst durch eine andere mit ihr widerstreitende Wahrnehmung, die zeigt, was an Stelle der Täuschung wirklich ist (Hua XVII, 287). „Konsequente Halluzination ist keine Halluzination mehr. Wenn […] meine Wahrnehmungen unbestritten zusammenhängen würden, so hätte ich eine […] wirkliche Wahrnehmungswelt" (Ms. D 13 II/204b). Die Behauptung, dass alles, was ich wahrnehme, Einbildung ist, ist widersinnig, „denn ‚alles', das umfasst auch den gemeinsamen Boden, ohne den es keine Einrede, keinen Widerstreit gibt. Also ein Urboden ist die Wahrnehmung, und wenn auch […] Wahrnehmung sich in Scheinwahrnehmung […] wandeln kann, so kann es nur die einzelne" (ebd.). Insofern also *jede einzelne sinnliche Erscheinung* erst durch andere außer Frage stehende sinnliche Erscheinungen in Frage gestellt werden kann, kann

[1] Denn „it implies denial only that there is any objective thing or fact which is intrinsically unknowable – which could not be evidenced to any actual or even any supposititious observer. […] Our commitment to objective reality, independent of being experienced, is signalized […] in our assertion of the observability of what is not observed; of the verifiability of what remains unverified; or possibilities of experience which never become actual" (Lewis 1946, 229f.).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

OPEN ACCESS

man keineswegs *das sinnlich Erscheinende als solches*, d.h. *alle sinnlichen Erscheinungen in eins* in Frage stellen, weil dann der Geltungsboden entfällt, der die Infragestellung ermöglicht. „Dass alles Sehen eine Täuschung ist, hebt den Sinn der Rede von Täuschung auf" (Hua XXXV, 23).[1]

Husserls sogenannter Beweis für den transzendentalen Idealismus zeigt, dass alles Reale in der einen realen Raumzeit und somit innerhalb des vorgezeichneten raumzeitlichen Horizonts ist (Hua XXXVI, 115f.). Ihm liegt eine in der Literatur übersehene *ontologische Annahme* zugrunde, die einen Kerngedanken der Phänomenologie bildet, insofern sich diese gegen die „Degradation der Sinnlichkeit" (Hua Mat III, 170) wendet: *Das Reale ist das Sinnliche, d.h. das Korrelat einer schlichten Wahrnehmung, weshalb die Idee von übersinnlichen Dingen an sich ein Nonsens ist* (ebd. 168-172). Gerade weil er die wirkliche Welt als sinnlich ansieht, behauptet Husserl, dass ihre Konstitution ein leibliches Subjekt voraussetzt (Hua XXXVI, 132-145). Und gerade weil er die Lebenswelt für die „Welt der Sinnlichkeit" (Hua VI, 360) oder „körperliche Natur" (ebd. 461) hält, bezeichnet er sie als die einzig wirkliche und wahre Welt (ebd. 49; Hua XXIX, 140).

„*Eine reale Welt ist, was sie ist, nur als Umgebung*" (Hua XXXVI, 114), weshalb alles in ihr Enthaltene entweder direkt Erfahrenes ist oder zum bestimmbaren Unbestimmtheitshorizont des aktuell Erfahrenen gehört (ebd. 121): Ein reales, aber unerfahrenes oder gar *faktisch* unerfahrbares Ding ist *prinzipiell* im Bereich meiner möglichen Erfahrung, insofern jedes aktuelle Wahrnehmungsfeld Glied einer Kontinuität von Wahrnehmungsfeldern ist, die schließlich zu solchen führen, in denen das Ding aktuell Erfahrenes wäre. Obwohl ich also aus faktischen Gründen das Ding nicht erfahren kann, besteht eine *reale* (d.h. durch das aktuell Erfahrene motivierte) Möglichkeit, es zu erfahren, nämlich „ein Zusammenhang möglicher Erfahrung", der mir zulässt, das Sein des Dings aus meiner aktuellen Erfahrung zu rechtfertigen (ebd. 115). Da jede Existenzsetzung ihre Rechtskraft aus dem Bestand aktueller Erfahrung zieht und zwischen Nichterfahrenem und Erfahrenem „notwendige Zusammenhänge" bestehen (Hua XLII, 150), ist die *leere* oder *ideale* (d.h. nicht durch die aktuelle Erfahrung vorgezeichnete) Möglichkeit eine bloße „Fiktion", nämlich „etwas *Grundloses*, ebenso wie die Existenz von Satyrn oder Nymphen" (Hua XXXVI, 119).[2]

[1] Vgl. De Palma (2012, 213-216).

[2] Anders als Husserl manchmal behauptet (Hua XLII, 148-150, 156f.), haben wir nicht *leere* Wahrnehmungsmöglichkeiten von der Welt vor dem Auftreten organischer Wesen, vom Erdinnern und dgl. Da ihr Korrelat ein Sinnliches ist, in der raumzeitlichen

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Beim Reden von realen Wahrnehmungsmöglichkeiten geht es „freilich nicht [um] bloß für uns reale Möglichkeiten, als ob, wenn wir herausgestrichen würden aus der Welt, die Dinge auch dahinfielen“ (Hua XLII, 144). Insofern das Ding *Korrelat nicht aktueller, sondern möglicher Erfahrungen* ist, besagt dessen Existenz die Existenz realer Erfahrungsmöglichkeiten, die erst von einem aktuellen Bewusstsein ausgewiesen werden können, aber keineswegs voraussetzen, dass Bewusstsein immer existierte. Denn die Erstreckung der Ausweisung des gegenwärtigen Bewusstseins auf Vergangenheit und Zukunft impliziert nicht das Zurückreichen und Fortbestehen der Existenz des Bewusstseins in Vergangenheit und Zukunft. Insofern sie die Umgebung eines *möglichen* Subjekts ist, kann eine wirkliche Welt ohne wirkliche Erfahrungssubjekte *existieren*, obwohl ihre Existenz nur von einem wirklichen Subjekt *ausgewiesen* werden kann. Es sind nicht aktuelle Subjekte für die ganze unendliche Zeit des Weltdaseins anzunehmen, denn wenn das Bewusstsein entsteht, ist eine Welt rückwärts auch für die Zeit vorgezeichnet, wo noch kein Bewusstsein bestand (Hua XXXVI, 19, 141). Eine Welt ohne Bewusstsein ist also möglich, obwohl sie erst in einem aktuellen Bewusstsein ausweisbar ist, das epistemisch unhintergehbar ist.[1]

Die *Subjektabhängigkeit* des Realen betrifft demzufolge bloß die *Ausweisung einer subjektunabhängigen Existenz*: Das Reale ist nicht hinsichtlich der Existenz, sondern hinsichtlich ihrer Ausweisung auf das Subjekt angewiesen, weil es unabhängig vom Subjekt existiert, aber seine subjektunabhängige Existenz vom Subjekt ausgewiesen wird. Im sinnvollen Reden von der Ausweisung der Existenz liegt nämlich, dass die Existenz und ihre Ausweisung zweierlei sind und dass jene dieser vorangeht.

Das Problem der nicht wahrgenommenen gewesenen Natur, mithin der Vorgänge vor dem Auftreten psychischer Organismen im Weltall ist demgemäß dasselbe wie das der nicht wahrgenommenen gegenwärtigen Natur (Hua XLII, 144, 150). Denn das Nichtwahrgenommene liegt ohnehin in der

---

Ichumgebung liegt und somit *prinzipiell* wahrnehmbar ist, sind solche Wahrnehmungsmöglichkeiten durch *faktische* Gründe „nie und nimmer realisierbar“, also *real*.

[1] Bezüglich der Annahme, dass, wenn alle Geister von der Erde verschwinden sollten, die Sterne auch weiterhin in ihren Bahnen ziehen würden, bemerkt Lewis: „We can only express or envisage this hypothesis by means of imagination, and hence in terms of what any mind like ours *would* experience if, contrary to hypothesis, any mind *should* be there. But we do not need to commit the Berkeleyan naïveté that it is impossible to imagine a tree on a desert island which nobody is thinking of—because we are thinking of it ourselves“ (Lewis 1934, 143f.). Denn „that the appearance is there when *not* observed, means that *if* any observer *were* there he *would* observe it“ (Lewis 1929, 64 Anm.).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

Umgebung des Ich, die nicht nur als räumlich, sondern auch als zeitlich zu verstehen ist, weshalb zu ihr auch jene Vorgänge gehören, insofern von den aktuellen Erfahrungen aus Ketten motivierter Erfahrungsmöglichkeiten in die Vergangenheit laufen (Melle 2010, 103). Dass Dinge bestehen oder bestanden, die niemand wahrgenommen hat, besagt, dass unrealisierte reale Möglichkeiten ihrer Erfahrung bestehen oder bestanden. Man kann demzufolge sinnhaft von Dingen sprechen, die niemand wahrgenommen hatte, aber mancher hätte wahrnehmen können, ohne die Unendlichkeit oder Ewigkeit des Bewusstseins anzunehmen (Hua XLII, 146).

Trotzdem behauptet Husserl, man müsse die Ewigkeit des Bewusstseins annehmen, um sinnhaft von dem sprechen zu können, was vor dem Auftreten psychischer Wesen besteht (ebd. 140, 145-153; Hua XIII, 15-17). Nun, da die transzendentale Subjektivität bloß die empirische Subjektivität selbst ist, sofern diese sich bewusst wird, für sich selbst letzte Stätte aller Geltung und Ausweisung zu sein, also die Transzendentalität eine Bestimmung des jeweiligen weltlichen Subjekts ist,[1] kommt dem transzendentalen Subjekt kein ontologisches Vorausgehen zu. Abwegig ist darum die Rede von einer Verweltlichung oder Selbstentfremdung der transzendentalen Subjektivität in die empirische oder mundane (Hua XXXIV, 233, 245f., 289, 458f.), von einem ewigen und unsterblichen (Hua XLII, 151, 154), also „*absolute[n] Bewusstsein, das nicht an Leib gebundene Seele ist*“ (ebd. 143), sowie von dem Tod als einer „Fortdauer außerhalb der Welt“ (Hua XIII, 399).

Die Lehre der Unsterblichkeit der Monaden – die Husserl ständig vertritt, aber an einer Stelle von 1933 zurückweist (Hua Mat VIII, 369) – ist eine metaphysische, weil sie über das deskriptiv Aufweisbare hinausgeht (Sowa 2013, LXVIII). Meine Undurchstreichbarkeit besagt keineswegs, dass ich notwendig bin, weil meine Essenz meine Existenz impliziert – wie Husserl aufgrund einer Art ontologischen Unsterblichkeitsbeweises behauptet (Hua XXIX, 89; Hua XIV, 151-160) –, sondern dass die *Ausweisung* meiner Nicht-Existenz meine Existenz voraussetzt: Wenn ich mir meine Nicht-Existenz vorstelle, bin ich nicht bloß *Ausgangspunkt* solcher Abstraktion, sondern *Ausweisungsort* ihrer Geltung. Gerade nur als Ausweisungsort ist Subjektivität „bei allem objektiv Festgestellten schon seinsmäßig vorausgesetzt“ (Hua VIII, 448).

[1] Vgl. Hua I, 103; Hua V, 147; Hua VI, 205; Tugendhat (1967, 198f.).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

8. Reduktion

Die in die *Logischen Untersuchungen* aufgenommene metaphysische Frage nach Existenz und Natur der Außenwelt ist mit der aus der Verweigerung der Schlusstheorie der Wahrnehmung resultierenden Behauptung unverträglich, dass „der intentionale Gegenstand der Vorstellung *derselbe* ist wie ihr wirklicher und gegebenenfalls ihr äußerer Gegenstand" und „es *widersinnig* ist, zwischen beiden zu unterscheiden" (Hua XIX, 439). Bestünde eine nicht-sinnliche Wirklichkeit, wären nämlich die intentionalen Gegenstände Bilder oder Zeichen der wirklichen Gegenstände und Wahrnehmung ein Bild- oder Zeichenbewusstsein. Als *reale Gegenstände* gelten demnach die *sinnlichen Gegenstände* (ebd. 679, 703). Wie Philipse (1995, 278-280) bemerkt, wird also die Reduktion des Seins auf das Phänomen schon in jenem Werk vollzogen und die spätere Ausschließung der Außenwelt im metaphysischen Sinne ergibt keinen neuen Ansatz, sondern hebt bloß einen Widerspruch des alten Ansatzes auf, in dem ein Rest von Naturalismus lag. Aber anders als Philipse meint, besagt Reduktion auf das Phänomen nicht *eo ipso* Reduktion auf das Bewusstsein.

Die Erscheinungen sind „der tragende Urgrund des Baus (der Konstitution) der Objektivität" (Hua XLII, 149). Die Zweideutigkeit der Phänomenologie hängt mit der Zweideutigkeit des Worts „Erscheinung" bzw. „Phänomen" zusammen, das im noetischen oder im ontischen Sinn verstanden werden kann und sowohl das *Erscheinen* (die immanenten Erlebnisse) als auch das *Erscheinende* (die transzendenten Gegenstände) bezeichnen kann.[1] Darauf beruht die Zweideutigkeit der Reduktion, die in einer „Phänomenierung" (Hua XXIV, 211) oder Reduktion des Seins auf das Phänomen besteht.

Wird „Phänomen" als *Erscheinendes* verstanden, werden Gegenstände auf das reduziert, was sie an sich sind, nämlich als sinnlich gegebene Gegenstände betrachtet, indem die selbsterdachten und dahinter angesetzten erklärenden Entitäten ausgeschaltet werden. In dieser Fassung stellt die Reduktion bloß das Mittel dar, um das Ich als Subjekt der Welt und den Sinn der Welt als Spielraum möglicher Erfahrung herauszustellen (Hua VI, 409f.). Sie gibt also nicht die Welt preis, sondern enthüllt ihren Sinn (Hua VIII, 457), indem sie ermöglicht, „die Erfahrungswelt als Welt der möglichen Erfahrung" zu betrachten (ebd. 436) und „den Wesenszusammenhang zwischen der Idee einer seienden Welt und dem System möglicher Erfahrungen" zu fassen (ebd. 400). In meiner reduzierten Sphäre finde ich als Korrelat meiner einstimmigen Erfahrung eine einheitliche Natur, die für mich wahrhaft seiend und

[1] Vgl. Hua XXIV, 405-412; Hua II, 11-14; Hua Mat VII, 64f.; Kern (1975, 432-437).

Bull. anal. phén. XVIII 3 (2022)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

unbezweifelbar ist (ebd. 436f.), weshalb nach dem Reduktionsvollzug die Welt „mir als seiend weitergilt, wie sie gegolten hat“ (Hua XXXIV, 247). Durch die Reduktion wird daher nicht die Existenz der Welt geleugnet oder bezweifelt, sondern der Sinn der Welt aufgeklärt: Dass die Welt existiert, ist ganz zweifellos (Hua V, 152f.; Hua VI, 190f.).[1] Es geht also nicht um eine Reduktion der Welt auf das Bewusstsein, sondern um eine Herausstellung der Möglichkeitsbedingungen einer objektiven Welt.

Wird „Phänomen“ als *Erscheinen* verstanden, werden Gegenstände auf das Bewusstsein reduziert, indem eine „Ausschaltung […] von Transzendenz […] im Sinn von Erscheinendem“ (Hua XIII, 171) und somit eine Reduktion auf den Bewusstseinsstrom vollzogen wird, deren Thema nicht die Welt, sondern bloß die darauf sich beziehenden subjektiven Akte und Erscheinungsweisen sind (Hua VIII, 432, 434). In dieser Fassung ist die phänomenologische Reduktion eine sensualistische Reduktion des Dings auf immanente Empfindungsinhalte und ihr „erste[r] Keim“ liegt in Hume, in Mills „Lehre von den permanenten Empfindungsmöglichkeiten, auf welche das Dasein des äußeren Dinges reduziert werden soll“, sowie im „Empfindungsmonismus eines Mach, der ebenfalls dem Ding zusammenhängende Empfindungsgruppen substituiert“ (Hua XIII, 180). Es geht also um diejenige psychologische Reduktion auf den reellen Bestand, die schon in den *Logischen Untersuchungen* lag[2] und zur Auflösung der Welt ins Bewusstsein führt.

9. Idealismus

Husserl übernimmt Brentanos These, dass nur das Psychische eigentlich gegeben ist, und schließt gerade insofern die sinnlichen Inhalte ins phänomenologische Forschungsfeld ein, als er im Gegensatz zu Brentano meint, dass sie ebenso wie die Akte erlebt sind (Hua XIX, 767-775). Dinge erwachsen demnach aus zwei bewusstseinsimmanenten Beständen: Die *Empfindungsinhalte*, die den formlosen *Stoff* der Auffassung ausmachen, und der *Auffassungsakt*, der den Empfindungsinhalten eine *Form* verleiht, indem er sie beseelt und als Erscheinungen des transzendenten Gegenstandes deutet. In der sinnlichen Konstitution waltet demzufolge die Gesetzmäßigkeit der Formgebung und die Natur ist eine „Schöpfung“ des Subjekts (Hua XLII, 170).

Dies widerspricht der Lehre der materialen Gesetzmäßigkeit, wonach sinnliche Formen nicht den Akten des Subjekts, sondern der Wesenseigenart

[1] Vgl. De Palma (2011, 211-213).
[2] Vgl. Lohmar (2012).

Bull. anal. phén. XVIII 3 (2022)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

der Inhalte entspringen. Gegen die These, dass bloß sinnliche Eigenschaften gegeben sind und Dinge Denkkonstrukte oder Fiktionen bilden, behauptet Husserl, dass Dinge in der Natur der Eigenschaften gründen und ebenso sinnlich gegeben sind. Da er aber die Empfindungsinhalte als das eigentlich Gegebene und das Ding als das Ergebnis ihrer Deutung ansieht, fällt er in den Sensualismus zurück.

Das Schema Inhalt/Auffassung zieht zudem die von Husserl abgelehnte Schlusstheorie der Wahrnehmung mit sich. Denn dem Schema gemäß gelten die Empfindungsdaten (ausgenommen die urhyletischen Daten im ursprünglichen Zeitbewusstsein) als immanente Urgegenstände (Hua IV, 214; Hua XXXIX, 7), weil „die Rede von Daten und dann Auffassungen gerade den Gedanken von im Voraus schon seienden Gegenständen, die nachkommend in Funktion genommen werden, mit sich führt“ (Hua XXXIX, 16 Anm. 2):

> In der Genesis […] müssten alle Daten […] zunächst thematisch gewesen sein, in gewisser Weise als Enden fungiert haben, aber diesen Gegenstandscharakter haben sie nach der Konstitution einer Welt verloren. Er ist irgendwie – sollen wir sagen: durch beständigen Nicht-Gebrauch oder durch beständiges und ausschließliches Fungieren als Durchgang – in Verfall geraten (ebd. 17).

Immanente Empfindungsinhalte sind das einzig unmittelbar Gegebene und können entweder schlechthin erlebt werden oder als „Unterlage“ bzw. „Fundamente der Auffassung“ (Hua XI, 17; Hua XIX, 399), d.h. als Zeichen oder Bilder transzendenter Gegenstände dienen.[1] Denn in der immanenten Wahrnehmung „ist der präsentierende Inhalt zugleich der präsentierte“ und „steht für sich selbst“, während in der äußeren Wahrnehmung „die Empfindungen als Präsentanten […] für etwas anderes [gelten], als sie selbst sind“ (Hua XXXVIII, 19; Hua XIX, 769f.; Hua XI, 17). Demgemäß – in Widerspruch mit seiner These, transzendente Gegenstände seien „durch […] äußere Erfahrung unmittelbar gegeben“ (Hua XXXVI, 178) – bezeichnet Husserl die äußere Wahrnehmung als „ein mittelbares Bewusstsein, sofern unmittelbar nur […] ein Bestand von Empfindungsdaten […] und eine apperzeptive Auffassung“ gehabt sind (Hua XI, 18). Raumgegenstände „konstituieren sich schon mittelbar, durch ‚Apperzeption‘ von Empfindungsgegenständen“, während Empfindungsgegenstände „unmittelbar sinnliche Gegenstände“ sind und „als apperzeptive Repräsentanten für höherstufige apperzipierte Gegenstände dienen“ (Hua XXXIII, 319).

[1] Vgl. Hua XIX, 80f., 623, 647, 770; Hua XXXVIII, 34f.; Melle (1983, 40-51).

CC BY NC ND OPEN ACCESS

Seine frühe Ansicht, dass Vorstellungen, „die ihre ‚Gegenstände' nicht als immanente (also im Bewusstsein gegenwärtige) Inhalte in sich schließen", als „Repräsentationen" gelten (Hua XXII, 107f.), hat Husserl nie wirklich preisgegeben. Was kein Erlebnis oder „innerlich Bewusstes" ist, ist ihm zufolge „in zweiter Linie", d.h. in einer „mittelbaren Weise" bewusst (Hua XIV, 45, 51), da „ausschließlich die unmittelbaren Erlebnisse" gegeben sind (Hua VII, 352). Er vermeint, dass die Gegebenheit des Transzendenten auf der Gegebenheit des Immanenten fundiert ist und somit die äußere Wahrnehmung eine Repräsentation bildet, eben weil nach ihm – genauso wie nach Brentano – erst das Psychische wirklich besteht und gegeben ist, weshalb die innere Wahrnehmung – in der der Inhalt im Akt reell beschlossen ist, mithin *esse* und *percipi* zusammenfallen – die einzige Wahrnehmung im eigentlichen Sinne ist.[1] Gerade „die falsche Lehre eines Evidenzvorzuges der inneren Wahrnehmung vor der äußeren" bildet die „Grundstütze aller ‚idealistischen' und ‚psychologischen' Erkenntnistheorien" sowie „alles philosophischen subjektiven Idealismus und Egozentrismus" (Scheler 1972, 255, 215).

Wie Lewis (1929, 189-194) bemerkt, hat die Rede von Erkenntnis nur insofern Sinn, als der Erkenntnisinhalt unabhängig vom Geist besteht, da Erkenntnis etwas erstrebt, das jenseits ihrer selbst liegt. Husserl erahnt, dass Erkenntnis bloße Illusion ist, wenn Gegenstände sich auf Eigentümlichkeiten oder Zusammenhänge des Bewusstseins reduzieren (Hua XXXVI, 26), und missbilligt die These, dass nur Bewusstsein bzw. Psychisches wahrhaft besteht und Naturobjekte ein Schein oder Fiktum sind (ebd. 70f., Hua XXXV, 276). Das sind jedoch die Konsequenzen seines Ansatzes: Insofern die Bestände, aus denen sie zustande kommen, dem Bewusstsein reell einwohnen, sind Dinge das Ergebnis einer Projektion oder eines Schlusses aus dem Immanenten;[2] und

[1] Vgl. Brentano (1924, 14, 28, 128f.); Hua XIX, 365f., 646-650, 753, 769-771; Hua XXXVIII, 19; Hua XXXVI, 21-42, 62-72; Hua XI, 16-24.

[2] „Sind das in der Wahrnehmung eigentlich Gegebene Sinnesdaten, dann ist entweder alles gegenständlich Bewusste als Auffassungskorrelat bloße gedankliche Konstruktion, eine bloße Bedeutung – die sinnlichen Daten gelten als eine Art Zeichen – oder wir erklären das anschauliche Gegebensein der Gegenstände […] aus einer Projektionsleistung zugrundeliegender verborgener Tätigkeiten der Seele an irgendwelchen ebenfalls verborgenen Stoffen. […] Wie sollte auch das Bewusstsein als reell-immanenter Zusammenhang allein aus reell immanenten Stoffen und reell immanenten Auffassungen eine andere als eine ideale Wirklichkeit hervorbringen? Es kann die Stoffe auffassen als etwas anderes darstellend, sei es symbolisch oder abbildlich, das ist ein Gedanke, es kann sie selbst auffassen als transzendente Gegenstände, das ist eine Fiktion" (Melle 1983, 50f.). Zu Husserls Auffassung der Wahrnehmung als Projektion

Bull. anal. phén. XVIII 3 (2022)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

insofern das Physische bloß in Bewusstseinszusammenhängen besteht (Hua XIII, 7; Hua XXXVI, 32), gibt es eigentlich „gar nichts anderes als ‚Geister'" (Hua XLII, 158; Hua XIII, 232). Bewusstsein „erschöpft damit die ganze physische Welt" und ist „das Absolute" (Hua XIII, 6). *Gerade solche Reduktion des Seienden auf das Bewusstsein oder Auflösung der Welt in Bewusstseinszusammenhänge gilt Husserl als Idealismus.*[1] *Sie allein (und nicht der sogenannte Beweis für den transzendentalen Idealismus) ermöglicht, das Sein der Welt und alles Realen im Bewusstsein ontologisch zu begründen und die starke Fassung der transzendentalen Einsicht zu vertreten*.

Dadurch wird der funktional-erkenntnismäßige Vorrang des Subjekts zu einem substantiell-ontologischen: Da es eine „Innerlichkeit" hat und auf sich selbst reflektieren kann, ist das Subjekt „für sich"[2] und eigentlich existieren nur die Subjekte und ihre bewusstseinsimmanenten Bestände,[3] also nur das Psychische. Über die weltkonstituierende Subjektivität hinaus ist daher „nichts" (Hua Mat VIII, 442) und Bewusstsein gilt als die „Substanz", die den „tragenden Seinsgrund" der Welt bildet (Hua XIV, 292).

Husserls Idealismus 1) entstammt keineswegs der transzendentalen Wende, sondern dem „Satz von der ursprünglichen Bewusstseinsimmanenz alles Gegebenen" (Scheler 1976, 208) oder dem „principle of immanence", nach dem die Urdaten der äußeren Wahrnehmung dem Bewusstsein reell immanent sind und das von der naturalistischen Ansetzung einer nicht-phänomenalen Wirklichkeit abhängt (Philipse 1995, 258f., 292-300); 2) er liegt bereits

---

vgl. auch Philipse (1995, 262-267). Husserl selbst spricht von „Projektion" und projizierender Darstellung" in Bezug auf die Empfindungen (Hua XVI, 160, 340).

[1] Vgl. Hua XXXVI, 27, 32, 138; Hua XLII, 577; Ms. B I 4/15a. Wie Schuhmann und Smith (1985, 774) bemerken, übernimmt Husserl Windelbands Bezeichnung des Idealismus als der „Auflösung der Erfahrungswelt in Bewusstseinsprozesse" (Windelband 1900, 463 Anm. 1).

[2] Vgl. Hua XIII, 463 Anm. 2, 479; Hua XIV, 257, 260, 275, 292; Hua VIII, 189; Hua XXXV, 277-279. Dies erinnert an Fichte (1970, 196): Die Intelligenz ist „*für sich selbst*", denn sie „*sieht sich selbst zu*; und dieses sich selbst Sehen geht unmittelbar auf alles, was sie ist, und in dieser *unmittelbaren* Vereinigung des Seins und des Sehens besteht die Natur der Intelligenz". Ein Ding ist nicht für sich selbst, „sondern es muss noch eine Intelligenz hinzugedacht werden, für welche es sei; dagegen die Intelligenz notwendig für sich selbst ist, was sie ist, und nichts zu ihr hinzugedacht werden braucht. Durch ihr Gesetztsein, als Intelligenz, ist das, für welches sie sei, schon mit gesetzt". Während also in der Intelligenz die doppelte Reihe des Seins und des Zusehens, des Realen und des Idealen ist, kommt dem Ding erst die Reihe des Realen, d.h. „ein bloßes Gesetztsein" zu: „Intelligenz und Ding sind also geradezu entgegengesetzt: sie liegen in zwei Welten, zwischen denen es keine Brücke gibt".

[3] Vgl. Hua I, 182; Hua XIII, 232f.; Hua XVII, 279f.; Hua XIV, 278.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

OPEN ACCESS

in der ersten Auflage der *Logischen Untersuchungen*, wo es heißt, dass „die objektiven Gründe aller Rede von physischen Dingen und Ereignissen in bloßen gesetzmäßigen Korrelationen [...] zwischen den psychischen Erlebnissen" liegen (Hua XIX, 371 Anm.) und dass die transzendent erscheinenden Sinnendinge „aus demselben Stoff konstituiert sind, den wir als Empfindungen zum Bewusstseinsinhalt rechnen" (ebd. 764 Anm.), also – wie Philipse (1995, 265) in Anknüpfung an De Boer bemerkt – bloß Komplexe von objektivierten Empfindungen sind; 3) er ist nichts als der von Husserl zurückgewiesene subjektive oder psychologische Idealismus,[1] d.h. der Psychologismus. Letzterer besteht nämlich darin, dass die Gegenstandsarten „*psychologisiert* werden, weil sie sich, wie selbstverständlich, bewusstseinsmäßig konstituieren", indem der „*Sinn* [der Gegenstände] *als eine Art von Gegenständen* eigentümlichen Wesens *negiert* [wird] *zugunsten der subjektiven Erlebnisse*" (Hua XVII, 177f.).

10. Psychologismus

Der phänomenologische Idealismus ist Psychologismus, insofern die Phänomenologie Psychologie ist und alles ins Psychische auflöst. Denn die transzendentale Einstellung ist eine Art „Introspektion" (Hua XXXIV, 67; Hua XV, 23), die auf Empfindung und Auffassung geht (Hua XXXVI, 129), und die Methode der Phänomenologie ist dieselbe der apriorischen Psychologie (Hua XVII, 261): Transzendentale Psychologie und transzendentale Phänomenologie sind identisch, da beide die transzendentale Innerlichkeit betreffen (Hua VI, 261-269). Die Psychologie gilt daher als Feld oder Stätte der Entscheidungen (ebd. 212, 218), wie der Psychologismus behauptet.

Husserl hat nie den psychologischen Ansatz preisgegeben, sondern nur dessen Name geändert. Die Behauptung der *Logischen Untersuchungen*, dass „die Inhalte in der psychologischen Analyse zu Wahrnehmungsobjekten werden" wird in der zweiten Auflage bloß dahingehend geändert, dass „psychologischen" durch „reflektiven phänomenologischen" ersetzt wird (Hua XIX, 202).[2]

Husserls Auffassung der Phänomenologie als Aktreflexion wird – über Brentano – von Lockes psychologischer Deutung der Reflexion als innerer

[1] Vgl. Hua III, 120f.; Hua VII, 246f.; Hua I, 118; Philipse (1995, 285-287).

[2] Vgl. De Palma (2016). Zahavi (2017, 6-29) leugnet, dass die Phänomenologie auf Introspektion beruht, da er sich mit Husserls Versicherungen genugtut und die Sachen selbst wie auch die angeführten Stellen übersieht, wo Husserl die transzendentale Einstellung als Introspektion bezeichnet.

Bull. anal. phén. XVIII 3 (2022)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

Wahrnehmung geprägt und beruht auf der Vermeinung, dass *Akte und Empfindungen zur Sinnlichkeit gehören, weshalb die innere Wahrnehmung sinnliche Wahrnehmung ist*.[1] Nun, insofern immanente Empfindungsinhalte keinen deskriptiven Gehalt haben und nicht sinnlich gegeben, sondern postuliert werden, löst die Phänomenologie das Gegebene in theoretische Konstrukte auf, indem sie in den erklärenden Ansatz der Naturwissenschaften zurückfällt, aus dessen Ablehnung sie stammt.[2]

Die Auflösung der Welt ins Bewusstsein ist Konsequenz der Psychologisierung der als Urstoff der Konstitution fungierenden sinnlichen Inhalte, d.h. der Auffassung solcher Inhalte als bewusstseinsimmanent. Diese Auffassung ist verkehrt. Denn: 1) Ist Bewusstsein keine Schachtel, wie Husserl ständig behauptet,[3] dann *enthält* es *nichts*, weshalb sinnliche Inhalte dem Bewusstsein nicht einwohnen; 2) Sinnliche Inhalte sind nicht immanent, weil sie ausgedehnt sind. Anders als Husserl meint, ist die optische Erscheinung kein „Komplex so und so sich ausbreitender Farbenflächenmomente, die immanent sind" (Hua XI, 17). Ein sich Ausbreitendes kann keineswegs immanent sein. Immanente Daten sind farblos, ausbreitungslos und somit unräumlich, während Farbenflächenmomente farbig, ausgebreitet und somit räumlich, also nicht immanent sind. Wenn Husserl sagt, dass Farben ausgedehnt oder ausgebreitet sind, sich vom Hintergrund durch Kontrast abheben und sich zu einem sinnlichen Feld zusammenschließen, spricht er nicht von bewusstseinsimmanenten Daten, da solche Eigenschaften mit der Bewusstseinsimmanenz unverträglich sind.[4]

Das Bestehen immanenter Farben wird durch ein Wesensgesetz ausgeschlossen: Eine Farbe kann nicht ohne eine durch sie überdeckte Ausdehnung sein (Hua XIX, 257). Von einer immanenten Farbe gilt also dasselbe, was Husserl von einem runden Viereck sagt, wenn er die Lehre vom immanenten Gegenstand widerlegt: Derartiges kann weder in noch außer der Vorstellung existieren (Hua XXII, 310), also weder innerhalb noch außerhalb des Bewusstseins. Da er allerdings meint, die angeschaute Farbe (die sowenig wie der angeschaute Gegenstand im Erlebnis reell beschlossen ist) sei der Vorstellung immanent und existiere als deren reeller Bestandteil (ebd. 309f.), setzt Husserl

[1] Vgl. Hua XIX, 668, 706-709; Kern (1975, 248-254).
[2] Vgl. Philipse (1995, 299f.).
[3] Vgl. Hua XIX, 169; Hua Mat III, 114; Hua II, 12, 71f., 74f.; Hua IX, 435, 437; Hua XXXV, 86, 122f., 175.
[4] Vgl. Tugendhat (1967, 72f.); Holenstein (1972, 86-89, 101-103); Hopp (2020, 162-166). Schon Merleau-Ponty (1974, 23) bemerkt: „Qualitäten sind nicht Bewusstseinselemente, sondern Eigenschaften eines Gegenstandes".

Bull. anal. phén. XVIII 3 (2022)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

einen empfundenen immanenten Inhalt an, der als Repräsentant des wahrgenommenen transzendenten Inhalts dient: In den „immanent empfundenen Farben stellt sich […] eine identische räumlich extendierte Körperfarbe“ dar (Hua XI, 17), denn das „Empfindungsdatum“ fungiert „als Repräsentant“ oder „Stoff der ‚Auffassungs‘-Funktion“ (Ms. B III 9/57b-58a) und die „immanente“ (Hua Mat VIII, 109) oder „Empfindungshyle“ (ebd. 110) als „‚Auffassungs-Materie‘ für die Wahrnehmung der naturalen Hyle“ (ebd. 111).

Husserl zufolge ist die ichfremde Hyle „subjektiv“, weil sie „sich als reell einig mit dem Ichlichen gibt“ (Hua XIV, 52), mithin ein „Immanentes“ ist (ebd. 51) und „innerhalb der Innerlichkeit“ liegt (Ms. E III 2/22a), während das Transzendente „objektiv, dem Ich und allem Subjektiven […] gegenüberseiend als nicht-subjektiv“ ist, weil es nicht „als reell einig mit dem Subjektiven gegeben sein kann“ und „sich als etwas gibt, was vom Vermeintsein und Wahrgenommensein unabhängig ist“ (Hua XIV, 52). Nun, anders als Husserl meint, gilt letzteres nicht nur für sinnliche Gegenstände, sondern für alles Sinnliche, Ichfremde, Hyletische, Sachliche: Sowohl die „Hyle im erweiterten Sinne“, die aus dem „impressional oder wahrnehmungsmäßig weltlich Erscheinenden“ besteht (Hua Mat VIII, 70), als auch die Urhyle, die aus dem ichfremden Kern der Sinnesfelder besteht (ebd. 110, 295; Hua XXXIX, 432), sind keineswegs immanent und subjektiv, sondern transzendent und nicht-subjektiv bzw. objektiv.

11. Schluss

Husserls Idealismus ist ein Erbe von Brentanos Psychologie. Bei Brentano hängt der psychologische Immanentismus mit der Annahme einer Außenwelt im metaphysischen Sinn zusammen. Nach den *Logischen Untersuchungen* gibt Husserl solche Annahme preis, aber hält am psychologischen Immanentismus fest, aus dem sie stammt. Demzufolge schreibt er sowohl den Stoff als auch die Form der sinnlichen Konstitution dem Bewusstsein zu und betrachtet die Welt als eine Schöpfung des Subjekts.

Indem man gegen Husserl auf Husserl selbst rekurriert, ist folgendes zu bemerken. Jenseits der Erfahrung existieren keine wirklichen Entitäten. Sowohl immanente Inhalte im psychologischen Sinn als auch transzendente Entitäten im metaphysischen Sinn sind theoretische Substruktionen, die in der Erfahrung nicht gegeben sein können. In der Erfahrung sind ichfremde sinnliche Gehalte antreffbar, die nicht dem Bewusstsein einwohnen und ohne Eingreifen des Subjekts gegeben sind. Sie weisen eine Struktur auf, die nicht durch das Subjekt hergestellt wird, sondern in ihrer sachlichen Natur gründet

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

OPEN ACCESS

und ebenso wie sie sinnlich gegeben ist. Das Reale besteht gerade aus sinnlichen Gehalten mit ihrer sinnlichen Struktur.

Danksagung Ich danke der Direktorin des Husserl-Archivs in Löwen, Prof. Julia Jansen, für die Genehmigung, aus Husserls unveröffentlichten Manuskripten zu zitieren, sowie Wolfgang Kaltenbacher für die Hinweise zur Verbesserung des Textes.

Literatur

Die Bände der Reihen *Husserliana* und *Husserliana Materialien* werden mit den Abkürzungen „Hua“ und „Hua Mat“ zitiert.

Bernet, R. (2004). Husserl’s Transcendental Idealism Revisited. *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* 4: 1-20.

Boehm R. (1968). *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*. Den Haag: Nijhoff.

Brentano, F. (1924). *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Bd. I. Hamburg: Meiner.

De Palma, V. (2011). Die Welt und die Evidenz. Zu Husserls Erledigung des Cartesianismus. *Husserl Studies* 28: 201-224.

De Palma, V. (2014). Die Fakta leiten alle Eidetik. Zu Husserls Begriff des materialen Apriori. *Husserl Studies* 30: 195–223.

De Palma, V. (2015). Der Ursprung des Akts. Husserls Begriff der genetischen Phänomenologie und die Frage nach der Weltkonstitution. *Husserl Studies* 31: 189–212.

De Palma, V. (2016). Phänomenologie—Psychologie oder Ontologie? *Bulletin d’analyse phénoménologique* 12, No 8: 1–28.

Eley, L. (1982). Sinn und Funktion einer phänomenologischen Kritik der Transzendentalphilosophie (Kant und Husserl). In G. Funke et al. (Hg.). *Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses Mainz 4-8 April 1981*. Teil I. 2 (944-954). Bonn: Bouvier.

Fichte, J. G. (1970). *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Bd. I/4: *Werke 1797-1798*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

Hegel, G. W. F. (1969a). *Werke in zwanzig Bänden*. Bd. IV: *Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808-1817*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Hegel, G. W. F. (1969b). *Werke in zwanzig Bänden*. Bd. VI: *Wissenschaft der Logik* 2. *Die subjektive Logik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Hegel, G. W. F. (1970a). *Werke in zwanzig Bänden*. Bd. VIII: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Hegel, G. W. F. (1970b). *Werke in zwanzig Bänden*. Bd. IX: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Zweiter Teil. Die Naturphilosophie. Mit den mündlichen Zusätzen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
Hegel, G. W. F. (1971a). *Werke in zwanzig Bänden*. Bd. XIX: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* II. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
Hegel, G. W. F. (1971b). *Werke in zwanzig Bänden*. Bd. XX: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* III. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
Hegel, G. W. F. (1975). *Gesammelte Werke.* Bd. VI: *Jenaer Systementwürfe I*. Hamburg: Meiner.
Holenstein, E. (1972). *Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*. Den Haag: Nijhoff.
Hopp, W. (2020). *Phenomenology. A Contemporary Introduction*. New York: Routledge.
Husserl, E. (1972). *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Hamburg: Meiner.
Ingarden, R. (1992). *Gesammelte Werke*. Bd. IV: *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls*. Tübingen: Niemeyer.
Kern, I. (1964). *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag: Nijhoff.
Kern, I. (1975). *Idee und Methode der Philosophie. Leitgedanken für eine Theorie der Vernunft*. Berlin: De Gruyter.
Lewis, C. I. (1929). *Mind and the World-Order. Outline of a Theory of Knowledge*. New York: Scribner.
Lewis, C. I. (1934). Experience and Meaning. *Philosophical Review* 43 (2): 125-146.
Lewis, C. I. (1946). *An Analysis of Knowledge and Valuation*. La Salle: Open Court.
Lohmar, D. (2012). Zur Vorgeschichte der transzendentalen Reduktion in den *Logischen Untersuchungen*. Die „Reduktion auf den reellen Bestand". *Husserl Studies* 28: 1-24.
Melle, U. (1983). *Das Wahrnehmungsproblem und seine Verwandlung in phänomenologischer Einstellung. Untersuchungen zu den phänomenologischen Wahrnehmungstheorien von Husserl, Gurwitsch und Merleau-Ponty*. Den Haag: Nijhoff.
Melle, U. (2010). Husserls Beweis für den transzendentalen Idealismus. In C. Ierna et al. (eds.). *Philosophy, Phenomenology, Sciences. Essays in Commemoration of Edmund Husserl* (93-106). Dordrecht: Springer.
Merleau-Ponty, M. (1974). *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: De Gruyter.
Philipse, H. (1995). Transcendental idealism. In B. Smith, D. W. Smith (eds.). *The Cambridge Companion to Husserl* (239-322). Cambridge: CUP.
Scheler, M. (1972). *Gesammelte Werke*. Bd. III: *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*. Bern/München: Francke.
Scheler, M. (1976). *Gesammelte Werke*. Bd. IX: *Späte Schriften*. Bern/München: Francke.
Schuhmann, K., Smith, B. (1985). Against idealism: Johannes Daubert vs. Husserl's *Ideas* I. *Review of Metaphysics* 38: 763-793.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

Smith, A. D. (2003). *Routledge Philosophy Guidebook to Husserl and the* Cartesian Meditations. New York: Routledge.
Sowa, R. (2013). Einleitung. In Hua XLII, XIX–CXV.
Tugendhat, E. (1967). *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: De Gruyter.
Windelband, W. (1900). *Geschichte der Philosophie*. Tübingen/Leipzig: Mohr.
Wittgenstein, L. (1970). *Philosophische Bemerkungen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
Zahavi, D. (2017). *Husserl's Legacy. Phenomenology, Metaphysics, and Transcendental Philosophy.* Oxford: OUP.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2022 ULiège BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XIX 1, 2023 (Actes 12), p. 1-9
https://popups.uliege.be/1782-2041/

Série Actes 12 : À propos de quelques applications de la méthode phénoménologique
ISSN: 1782-2041

Introduction : Que faire avec la phénoménologie ?

De février à juin 2021 ont eu lieu les six séances du séminaire (co-organisé par Luz Ascarate et Audran Aulanier) « Les applications de la méthode phénoménologique ». Ont ainsi été réunis treize chercheuses et chercheurs qui ont patiemment tenté de décortiquer l'utilisation de la méthode phénoménologique chez plusieurs auteurs qui se sont proposés de l'appliquer à différents objets, en particulier à l'agir politique, à l'art et au monde social. Le séminaire devait initialement se tenir à l'université Paris I – Panthéon-Sorbonne, mais, du fait des conditions sanitaires encore incertaines à cette période en raison du COVID-19, il s'est déroulé en ligne, réunissant jusqu'à soixante-dix personnes par séance, les vendredis entre 17h30 et 20h[1].

[1] Le programme se trouve sur le lien suivant : https://execo.hypotheses.org/7831. Ce séminaire était la troisième édition du séminaire « Interactions socio-philosophiques », qui visait à ouvrir un espace de discussion interdisciplinaire. Les deux premières éditions avaient été hébergées à l'EHESS. La première, intitulée « L'idée d'inégalité entre philosophie et sciences sociales. Perspectives critiques des sociétés contemporaines » (2019, org. Audran Aulanier & Felipe Linden avec l'aide de Denise Celentano et Ricardo Milla Toro) proposaient des séances où un philosophe et un sociologue présentaient des recherches sur l'idée d'inégalité, en présentant leurs enquêtes respectives. La deuxième édition, « Phénoménologie et sociologie : parcours croisés » (2020, org. Audran Aulanier & Guillaume Gass avec l'aide de Paulus Wagner et Luz Ascarate) s'est davantage concentrée sur les questions de méthode : comment utiliser les apports de la phénoménologie sur le terrain sociologique. Enfin, en 2021, étant hébergé par le département de philosophie de l'université Paris I, le centre de gravité du séminaire s'est déplacé vers la phénoménologie telle qu'elle est pratiquée par des philosophes, tout en gardant à l'esprit cette idée de dialogue avec d'autres disciplines et ces réflexions autour de la méthode, qui se sont centrées autour d'une question : comment

Je tiens à remercier Luz Ascarate, avec qui nous avons organisé ce séminaire, ainsi que l'Institut des sciences juridique et philosophique de la Sorbonne (ISJPS – UMR 8103, Paris I – Panthéon-Sorbonne – CNRS) et l'équipe de recherche EXeCO, qui ont soutenu le séminaire et aidé à sa mise en place.

Les discussions ont largement porté sur ce qu'il était possible de faire *avec* la phénoménologie. Jusqu'à quand — ou à partir de quand — pense-t-on en phénoménologue ? Autour des mots-clefs de l'expérience-vécue, du monde-de-la-vie ou de la description, nous avons lu Husserl bien sûr, mais aussi Schürmann, Ricœur, Dufrenne, Merleau-Ponty, Schütz, Fanon ou encore Tassin, en nous concentrant sur leurs méthodes et en essayant de comprendre comment des objets différents requièrent des évolutions de la méthode ou de nouveaux croisements disciplinaires.

Le séminaire était donc intitulé « Les applications de la méthode phénoménologique ». Une première interrogation était, pour reprendre une question de Georges Charbonnier à Maurice Merleau-Ponty : « la phénoménologie est[-elle] une philosophie ou une méthode »[1] ? À cette question, Merleau-Ponty n'offre pas une réponse très explicite. D'un côté, il signale qu'il « est rare que les philosophes séparent absolument »[2] méthode et doctrine. De l'autre, il dit qu'en « ce qui concerne la phénoménologie […] nous pouvons distinguer méthode et doctrine »[3], dans la mesure où des applications dans d'autres domaines — il cite l'exemple de la psychologie et de la psychiatrie — reprennent la méthode sans nécessairement utiliser tout l'arrière-fond

---

appliquer la phénoménologie ? Les tentatives de réponses n'ont pas été formulées en érigeant des principes, mais en commentant les propositions de différents phénoménologues qui ont fait travailler la méthode phénoménologique en tentant de l'appliquer à des domaines particuliers ; qui ont donc fait varier la méthode en fonction de leurs usages de celle-ci.

Ces réflexions sur la méthode phénoménologique ont aussi donné lieu à un colloque intitulé « Comment décrire les phénomènes sociaux ? Entre sociologie et phénoménologie », organisé en novembre 2021 à l'EHESS (Paris) par Guillaume Gass et Audran Aulanier ; et à un dossier thématique de la revue *Implications philosophiques* sur « La méthode phénoménologique à ses frontières » (2022, coordination par Luz Ascarate & Audran Aulanier), URL : https://www.implications-philosophiques.org/dossier-phenomenologie-introduction-la-methode-phenomenologique-a-ses-frontieres/

Que soient ici remerciés l'ensemble des intervenants et des participants à cette série de séminaires et à cette journée d'étude, ainsi que les contributeurs du dossier d'*Implications philosophiques*.

[1] M. Merleau-Ponty, *Entretiens avec Georges Charbonnier et autres dialogues, 1946-1959*, Lagrasse : Verdier, 2016, p. 139.

[2] *Idem*.

[3] *Ibid*, p. 140.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

théorique. Dans le séminaire, nous ne nous sommes pas affrontés frontalement à cette question, mais nous avons plutôt tenté d'y répondre par esquisses : en revenant sur des usages de la phénoménologie chez plusieurs auteurs, nous nous sommes en particulier intéressés aux efforts qu'ils déployaient pour 'sauver les phénomènes'[1] dans leurs champs d'études respectifs. Sauver les phénomènes, cela signifie s'intéresser à leur émergence et à la manière dont ils sont perçus, en n'oubliant donc pas le corps et la manière dont le soi accueille les phénomènes, parfois avec difficulté. La phénoménologie fournit en effet des outils pour décrire des corps qui souffrent, qui ne parviennent pas à répondre aux requêtes de l'étranger[2]. Bref : ce qui rassemble les articles de ce dossier, ce sont des tentatives de réponses à la question « que faire avec la phénoménologie », réponses qui s'appuient en particulier sur les outils fournis par la discipline pour décrire la corporalité des sujets engagés dans l'action.

La sélection de six textes issus du séminaire, ici présentée, peut donc s'organiser en trois thèmes, que sont le rapport de la phénoménologie à l'agir, aux arts, et au monde social.

1. La phénoménologie et l'agir (politique)

Les deux premières séances, écrivions-nous avec Luz Ascarate dans la présentation du séminaire, étaient dédiées à « un éclaircissement théorique sur le passage du possible à l'action en phénoménologie. » L'article de Dan Di Razza, intitulé « La phénoménologie responsive de Reiner Schürmann à l'épreuve du geste — Praxis an-archique et normativité du politique », reflète ces interrogations. En reconstituant les propositions de Reiner Schürmann sur la praxis an-archique, il examine la possibilité pour la phénoménologie de s'engager vers la philosophie politique. La question est alors celle de la normativité de l'action : si la phénoménologie se contente de décrire des actes qui apparaissent, peut-elle porter des jugements normatifs ou « apporter des réponses à des jugements normatifs »[3] ? En même temps, si la phénoménologie devient « un guide pour l'action », peut-on encore considérer qu'elle laisse advenir les phénomènes, qu'elle les sauve ? Finalement, Dan Di Razza se demande « si une phénoménologie politique dessinant la possibilité d'une praxis an-archique est

[1] L. Quéré, « Il faut sauver les phénomènes ! Mais comment ? », *Espaces Temps*, 84-86 (2004), p. 24-37.
[2] Voir B. Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung*, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2001.
[3] Les citations sans référence sont issues des articles de ce dossier.

Bull. anal. phén. XIX 1 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

ou non apte à affronter la question de l'action, à affronter la question "comment faut-il agir ?", sans paradoxalement se reconstituer comme la métaphysique qu'elle entend pourtant dépasser. » Suivant Schürmann, il répond à cette interrogation en proposant de « réhabiliter un sens proprement phénoménologique du geste », c'est-à-dire de le débarrasser des visions classiques qui l'excluent du champ politique en pointant notamment la faiblesse de la volonté derrière le geste et en appelant à une « "politique du geste", c'est-à-dire un lieu de présence dans lequel la sphère praxique se manifeste comme une réponse dont les caractéristiques sont l'immédiateté, l'éruption, la transversalité, l'acentricité, l'atélicité, l'asystématicité, la protéiformité, la multiplicité, la pluralité, la mouvance, la motilité et l'a prioricité. »[1] Autrement dit, penser une politique du geste c'est se rappeler que derrière le politique, il y a un corps, dont les manifestations sont à décrire attentivement.

Penser le politique, c'est aussi penser le collectif ; dans le cas présent, il s'agit de montrer comment une perspective phénoménologique, qui part des perceptions de l'*ego*, peut prendre en compte le collectif. Dan Di Razza conclut son article sur cette question, en soulignant que ce qui importe, pour Schürmann, c'est la description de la phénoménalisation d'événements an-archiques collectifs, « survenant indépendamment de tout principe d'ordre », comme une « grève sauvage ». Décrire en phénoménologue, c'est accueillir les phénomènes et, par cet accueil, les accompagner, les encourager. En conclusion de l'article, Dan Di Razza propose de comprendre le politique non pas comme un élan normatif, mais comme un lieu « où les mots, les choses et les actions peuvent ensemble venir à la présence ». Cette importance de la spatialisation se retrouve d'ailleurs également dans l'article de Cristina Vendra qui, en croisant Ricœur et Halbwachs, trouve dans l'insistance sur la spatialisation de la mémoire une possibilité pour souligner son caractère collectif. Elle souligne ainsi — nous y reviendrons — que « la mémoire collective, comme expression d'une symbolicité partagée, s'inscrit à travers l'architecture dans les espaces habités. »

[1] Voir plus généralement la partie 5 de l'article de Dan Di Razza. Les liens entre volonté et action avaient aussi été abordés dans le séminaire par Alessandro Colleoni, dans sa communication intitulée « "La plus haute volonté est celle qui a ses raisons". Deux modèles non volontaristes de l'action dans la pensée de Paul Ricœur ».

CC BY NC ND OPEN ACCESS

2. Phénoménologie et arts

De longue date, la phénoménologie s'est intéressée aux arts même si, chez Husserl, seules quelques rares pages sont consacrées à ce thème[1]. C'est néanmoins de l'œuvre du fondateur de la phénoménologie que repart Rodrigo Sandoval dans son article « Appropriation phénoménologique du concept de « seeing-in » dans la théorie des images : Une confrontation des théories de Richard Wollheim et d'Edmund Husserl ». Sandoval propose de s'« approcher d'une "application" de la phénoménologie husserlienne de l'image dans les arts visuels ». Or, qui dit application dit adaptation, et donc interrogation en sous-main sur la méthode. Après avoir retracé les analyses de Husserl concernant la conscience d'image, et souligné le fait que l'*expérience* de spectateur — et donc la réception corporelle de la perception intentionnelle — d'une œuvre soit au centre des considérations de Husserl, l'auteur remarque que le croisement de Husserl avec Wollheim permet de prendre davantage en compte l'intention de l'artiste, laquelle « établit la norme de correction » et doit donc être davantage prise en compte dans l'expérience du spectateur que chez Husserl. Ces considérations faisaient écho à la précédente séance du séminaire, où Circé Furtwängler avait présenté une communication sur l'*a priori* chez Dufrenne, dans laquelle elle exposait la proposition du phénoménologue français de penser « l'existence d'a priori matériels, structures de nécessité qui se révèlent au sein de même de l'expérience, y compris dans sa dimension historique et sociale »[2] : a priori matériels qui influencent donc la perception, en creusant des ornières de sens dont il est parfois difficile de sortir.

Veronica Cohen, quant à elle, se penche aussi sur ce le rôle du spectateur, mais dans le cadre d'un art vivant, à savoir la danse. Mais elle ne le fait pas pour la même raison que Sandoval : examinant les références à la danse dans l'œuvre de Merleau-Ponty, elle observe qu'il « confond l'expérience de celui qui danse avec l'expérience du spectateur » et ne donne pas assez d'importance à la danse comme activité incarnée, celle d'un corps qui bouge. Dans son article « Phénoménologie et danse : les conditions d'une rencontre. Une synthèse en partant de Maurice Merleau-Ponty », elle part de ce constat pour répertorier divers travaux en études sur la danse qui mobilisent la

[1] Voir R. Steinmetz, *L'esthétique phénoménologique de Husserl : une approche contrastée*, Paris : Kimé, 2011.

[2] Voir le résumé de sa communication, intitulée « La phénoménologie de Dufrenne : une philosophie transcendantale des relations incarnées dans les régions de l'expérience plutôt qu'une philosophie asubjective », sur le lien suivant : https://execo.hypotheses.org/8029

Bull. anal. phén. XIX 1 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

phénoménologie ; à partir de cette synthèse, elle esquisse une piste de rencontre entre les deux disciplines qui prenne au sérieux l'importance de l'expérience en première personne des danseuses et des danseurs. Cette esquisse se fait par l'exposé de travaux qui mobilisent la description phénoménologique en la croisant avec des outils des sciences sociales comme des observations de danseurs ou des entretiens avec eux. Ces croisements permettent de décrire les sensations et les perceptions à l'œuvre pendant la performance artistique, qu'il est compliqué de décrire en extériorité ou à partir d'une perception plus figée comme l'est celle de la peinture, puisque ce qu'il reste après un spectacle de danse « est une trace qui se manifeste dans les résonances que [l]a performance a laissé dans nos corps. » Comme dans le croisement avec les études visuelles proposé dans l'article de Sandoval, le croisement avec les études sur la danse présent dans cet article permet d'exploiter des possibilités offertes par la phénoménologie, mais en adaptant sa méthode aux objets, en gardant un souci de description du vécu expérientiel. Ainsi, la phénoménologie peut « se reconstituer sur la base d'une expérience » ; ce renouvellement n'est pas autre chose qu'une actualisation du travail husserlien qui, d'après Merleau-Ponty, visait à « montrer que la philosophie n'avait pas en réalité perdu son sens et sa réalité », mais qu'elle devait (re)prendre en compte l'expérience pour regagner de l'importance dans un moment où « elle avait subi […] toute une série d'affronts », où elle « s'était vidée de sa substance »[1].

3. Enquêter en phénoménologue sur le monde social

Les trois derniers articles du dossier se penchent sur des tentatives de description du monde social qui, tout en restant phénoménologiques, prennent en compte les avancées des sciences sociales. Camilla Caglioti, dans « Pour une phénoménologie de la colonialité : l'œuvre de Frantz Fanon », explicite le rapport à la phénoménologie, et en particulier à Merleau-Ponty, de Fanon. La référence la plus explicite, écrit-elle, se trouve dans la mobilisation que fait Fanon du schéma corporel de Merleau-Ponty pour forger son propre concept de schéma épidermique-racial, concept qui critique « le caractère abstrait de la phénoménologie par rapport à la réalité de la relation entre les corps et l'histoire coloniale ». D'après Fanon, le schéma corporel de Merleau-Ponty se définit par un rapport fluide à la spatialisation, où le sujet est pensé en lien avec le corps qui s'oriente dans l'espace ; il souligne que le corps noir, au contraire — écrit Caglioti —, possède une « dimension d'*objectivité* […] l'épiderme

[1] M. Merleau-Ponty, *Entretiens…, op. cit*., p. 141-142.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

cesse d'être un facteur purement esthétique, devient significatif en lui-même […en étant associé] aux champs sémantiques les plus négatifs, comme la peur, la saleté, le danger ». Si Fanon peut étudier aussi clairement cette objectification du Noir, c'est grâce à une application fine de la méthode phénoménologique, en tant que science des vécus de conscience, auquel il ajoute la prise en compte de l'histoire coloniale et de la psychiatrie. L'introduction des notions d'assujettissement et de domination dans le cadre théorique de la phénoménologie permet à Fanon de faire une « *phénoménologie politique du corps du colonisé* ». Une fois de plus, c'est l'attention au corps, à ses possibilités et à ses manifestations, qui sert de fil rouge pour comprendre les articles de ce dossier.

Cette attention au corps est particulièrement présente dans l'article d'Audran Aulanier, intitulé « Une phénoménologie appliquée ? Quelques commentaires sur la cosmo-politique d'Étienne Tassin ». L'article prend au sérieux la proposition de Tassin de faire une *phénoménologie de la condition migrante* et, au fil des commentaires, se demande ce qu'il reste de phénoménologique dans les derniers textes de Tassin. L'article met en fait au jour le fait que Tassin étudie la Jungle comme *figure-camp autonome et autoréférentielle* (Galitzine-Loumpet) ; ce faisant, l'auteur oublie que les corps migrants, dont il veut promouvoir l'agir public, sont aussi des corps qui souffrent, des corps fatigués, ce qu'il ne prend pas en compte dans ses descriptions, pourtant en partie informées par les sciences sociales. En appliquant à la Jungle de Calais sa phénoménologie de l'espace public, il en vient à perdre de vue la phénoménologie, au moins en partie, puisque son étude de l'apparaitre en public oublie de prendre en compte l'expérience des exilés, et donc leurs conditions d'apparition dans cet espace public. S'appuyant sur les écrits sur Calais de la philosophe Sophie Djigo, Audran Aulanier montre que Tassin ne prend pas en compte la difficile habitabilité de la Jungle et « présuppose une capacité à surmonter des épreuves sans tenir compte de la spécificité des situations ». En conclusion, Aulanier propose d'en revenir à des descriptions de vécus quotidiens des exilés, qui puissent prendre en compte les épreuves auxquelles ils font face jour après jour.

Dans son article « Paul Ricœur et Maurice Halbwachs. Pour une analyse socio-phénoménologique de la mémoire collective et de sa spatialisation », Cristina Vendra confronte les interprétations de la mémoire de Ricœur et Halbwachs en insistant en particulier sur l'importance à donner à l'espace pour comprendre comment se déploie la mémoire collective. L'importance du corps tient une nouvelle fois une place centrale puisque, comme l'écrit Francesca d'Alessandris, citée par Vendra, « c'est seulement parce que des subjectivités

Bull. anal. phén. XIX 1 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

sont incarnées qu'elles sont en mesure de développer une mémoire spatiale »[1]. Et Vendra de souligner que Ricœur omet souvent ce point, comme l'avait aussi noté Bernhard Waldenfels qui, dans un article sur la mémoire chez Ricœur, écrivait que le philosophe français n'épuise pas « les possibilités d'une phénoménologie de la chair et de la mémoire, car il se limite à l'hétérogénéité des deux discours. »[2] Tout l'effort de Cristina Vendra est alors de tenir compte de la philosophie ricoeurienne du corps (plus que Ricœur lui-même quand il se penche sur la mémoire) pour comprendre comment la mémoire collective se spatialise, comment les souvenirs sont liés à des impressions et à des perceptions situées, ce qu'elle rappelle aussi en citant des extraits autobiographiques de Halbwachs.

Ces six articles portent donc sur autant d'applications de la méthode phénoménologique[3] ; ils ont été mis à profit pour engager une réflexion sur ce qu'il est possible de faire *avec* la phénoménologie, en l'appliquant. Le principe de lecture qui a guidé les auteurs des textes a été le suivant : continuer « l'exploration des phénomènes » et ne pas trop se soucier de vouloir distinguer « phénoménologie appliquée » et « phénoménologie pure », ce qui, écrit Natalie Depraz, « relève davantage de la politique philosophique »[4]. Continuer l'exploration des phénomènes, cela signifie ne pas avoir peur des hybridations disciplinaires, ne pas avoir peur de croiser la phénoménologie avec d'autres traditions philosophiques, mais en revanche continuer de suivre la méthode dans ce qu'elle a de plus large, mais aussi de plus signifiant, à savoir « cette volonté de chercher le sens du vécu, au niveau même du vécu, par une espèce d'expérience. »[5]

AUDRAN AULANIER

---

[1] F. D'Alessandris, « La durée dans la dureté. Espaces de la mémoire et mémoires de l'espace chez Paul Ricœur », *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies* 10 (2019), p. 58-72, ici p. 66.

[2] B. Waldenfels, « Paul Ricœur : Raconter, se souvenir et oublier », *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, 10/1 (2019), p. 10-26, ici p. 20.

[3] Cette introduction à ce numéro, lequel marque la fin (provisoire) d'un cycle de travail sur la méthode phénoménologique, est l'occasion de rendre hommage aux enseignants-chercheurs qui m'ont fait découvrir puis apprécier la phénoménologie, à Lille et Freiburg. Merci donc à Edouard Jolly, Claudio Majolino, Holger Schmid, Fausto Fraisopi et Regula Giuliani.

[4] N. Depraz, *Comprendre la phénoménologie, une pratique concrète*, Paris : Armand Collin, 2012, introduction du chapitre II.

[5] M. Merleau-Ponty, *Entretiens…, op. cit*., p. 140.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Sommaire. Introduction : Que faire *avec* la phénoménologie ? (A. Aulanier), p. 1-9. — La phénoménologie responsive de Reiner Schürmann à l'épreuve du geste : Praxis an-archique et normativité du politique (Dan Di Razza), p. 10-37. — Appropriation phénoménologique du concept de « seeing-in » dans la théorie des images. Une confrontation des théories de Richard Wollheim et d'Edmund Husserl (Rodrigo Y. Sandoval), p. 38-52. — Phénoménologie et danse : les conditions d'une rencontre. Une synthèse en partant de Maurice Merleau-Ponty (Veronica Cohen), p. 53-74. — Pour une phénoménologie de la colonialité : L'œuvre de Frantz Fanon (Camilla Caglioti), p. 75-104. — Paul Ricœur et Maurice Halbwachs : Pour une analyse socio-phénoménologique de la mémoire collective et de sa spatialisation (M. Cristina C. Vendra), p. 105-127. — Une phénoménologie appliquée ? Quelques commentaires sur la cosmo-politique d'Étienne Tassin (Audran Aulanier), p. 128-148.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XIX 1, 2023 (Actes 12), p. 10-37
https://popups.uliege.be/1782-2041/

ISSN: 1782-2041

La phénoménologie responsive de Reiner Schürmann à l'épreuve du geste — Praxis an-archique et normativité du politique

DAN DI RAZZA
Académie de Lille
✉ dan.dirazza@gmail.com

Résumé. Cet article se propose d'examiner, à partir de la phénoménologie responsive de Reiner Schürmann, trois confrontations : 1) confrontation de la praxis an-archique au problème du geste ; 2) confrontation du geste au problème des exigences du politique ; et finalement 3) confrontation de la discipline phénoménologique à la question normative « que dois-je faire ? ». Premièrement, il s'agira de démontrer que la réinterprétation du « délaissement » heideggérien, dans les termes d'une praxis anarchico-responsive, nous autorise à lire la caractérisation schürmanienne de l'action sous la catégorie du geste. Cette identification passera par la reconstruction de l'histoire de l'invisibilisation et de l'exclusion de ce phénomène hors du champ légitime d'investigation des théories traditionnelles de l'action. Nous montrerons ainsi que la *Gelassenheit* se laisse appréhender dans les termes de cette réalité pratique discréditée à la condition d'opérer une réhabilitation phénoménologique du geste. Deuxièmement, il s'agira de mettre à l'épreuve cette caractérisation gestuelle de l'action en la confrontant aux exigences de normativité du champ pratique. Nous chercherons alors à savoir si le geste est ou non apte à garantir une fédération collective et à constituer un ensemble politique qui ne soit pas simple accumulation de pratiques spasmodiques, plurielles et atomisées. Enfin, cette étude se proposera d'éclairer l'articulation entre phénoménologie et politique en déterminant si la discipline est à même de prendre en charge les questions traditionnelles de la philosophie politique ou si, pour contrevenir à tout relent principiel et métaphysique, elle est condamnée à l'abstention de discours. Les

difficultés de cette triple investigation seront synthétisées au sein d'un même problème qui constituera le fil directeur de notre enquête : « une praxis anarchique implique-t-elle une politique du geste ? ».

Mots clefs : Reiner Schürmann, phénoménologie politique, anarchie, geste, praxis, responsivité, *Gelassenheit*, Martin Heidegger, philosophie de l'action, norme, théorie et pratique.

1. Introduction au problème : Téléologie pratique et délégitimation du geste

À la question « que dois-je faire ? », les réponses de la philosophie politique ont été et demeurent plurielles : orientation de l'agir de sorte à faire advenir une cité parfaite, un ordre cosmique, un royaume céleste, la volonté du plus grand nombre, une liberté nouménale et législatrice, un consensus pragmatique transcendantal…[1] Cependant, qu'il s'agisse d'organiser la cité selon une constitution idéale, de coordonner les actions humaines à un agencement du *kosmos*, de faire correspondre un ordre naturel et temporel à une justice divine ou de soumettre les particularités à un principe collectivement et empiriquement déterminé comme régnant, agir a toujours signifié conformer ses entreprises quotidiennes, publiques ou privées à un fondement premier certes historiquement mouvant, mais assurant aussi bien la rectitude de la pensée que celle de l'agir. Si ce que Reiner Schürmann appelle « les focales »[2] donatrices de sens n'ont effectivement cessé de se déplacer — *focales* parmi lesquelles nous pouvons compter le Monde suprasensible, les Idées, Dieu, la Loi morale, l'autorité de la Raison, le Progrès, le Bonheur du plus grand nombre, la Culture ou la Civilisation[3] —, les doctrines traditionnelles de l'action ont toutes ceci en partage qu'elles demeurent des systèmes dérivés, des philosophies secondes tirant leur justification, leur autorité et leur orientation d'un patron théorique, d'une philosophie première ou d'une ontologie à la fonction fondatrice et légitimante. Que cette philosophie première ait été assurée par la puissance

[1] Voir R. Schürmann, *Le principe d'anarchie, Heidegger et la question de l'agir*, Bienne-Paris : Diaphanes, 2013, p. 14.

[2] R. Schürmann, *Des hégémonies brisées*, Mauvezin : Trans-Europ Repress, 1996, p. 18. Le fantasme hégémonique travaille les phénomènes comme une focale, il « centre des lignes de force — stratégies du parler, dépendances internes de la vie — sur un foyer posé. »

[3] M. Heidegger, *Holzwege*, cité *in* Schürmann, *Le principe d'anarchie*, *op. cit.*, p. 118.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

normative du bon, du vrai ou du juste, que le principe de légitimation de l'agir soit l'homme, la collectivité, le bien commun ou le devoir, les philosophies politiques diffèrent, mais demeurent néanmoins tributaires d'une caractérisation de l'action comprise comme déploiement des traits de référents normatifs ayant force de loi.

Ce diagnostic de l'articulation théorico-praxique est opéré par Reiner Schürmann dans son ouvrage *Le principe d'anarchie, Heidegger et la question de l'agir*. Cette compréhension du champ pratique comme discipline spéciale dont le bienfondé est assuré par une doctrine générale, l'auteur en situe l'origine à la caractérisation aristotélicienne de l'action. Parce que celle-ci serait irréductible à l'événement ponctuel de l'exécution, l'action devait être conçue sous la forme d'une articulation entre trois processus, eux-mêmes temporels, articulés au sein d'une chronologie orientée : 1) délibération, 2) décision, 3) accomplissement. L'acteur n'est donc non pas celui qui se contente de se mouvoir, il est celui qui, pour atteindre une fin (*telos*), doit d'abord s'adonner à un examen des moyens (*boulêsis*), élire (*prohairesis*) un possible en faisant usage de sa rationalité calculatrice et enfin l'accomplir, l'exécuter. En désenclavant ainsi la sphère de l'agir de son apparente immédiateté, Aristote aurait inscrit cette dernière au sein d'une structure temporelle plus tard identifiée sous le nom de « modèle séquentiel de l'action ». Cette inscription de l'action au sein d'une chaîne dont la composante première relève de la vie théorétique conditionna l'emprunt des schémas rationnels aux disciplines spéculatives (*Métaphysique*, *Organon*, *Physique*). Ces schémas fonctionnèrent comme autant de références, transposables selon une relation attributive (*pros hen*) ou participative (*aph'henos*)[1], permettant la théorisation et la détermination du contenu des traités relatifs à la pratique (*Ethique*, *Politique*, *Economiques*). De la même manière que les accidents devaient être attribués à une substance et que les prédicats renvoyés à un sujet, « les fins et les actions individuelles devaient être ordonnées à celles de la cité »[2]. Cette relation attributive-participative aurait conditionné durablement la formulation des théories de l'action qui devaient ainsi se constituer en ordination d'actes tirant leur contenu et leur orientation d'une « philosophie spéculative servant dès lors de patron — à la fois protecteur et modèle — à la philosophie pratique »[3].

En conséquence la pratique, hétéronome et inapte à se diriger elle-même, ne pouvait plus être pensée que comme expression seconde d'un patron théorique, d'un fondement extérieur ordonnateur et légitimant auquel elle

[1] R. Schürmann, *Le principe d'anarchie*, *op. cit.*, p. 14.
[2] *Ibid.*, p. 117.
[3] *Ibid*., p. 58.

Bull. anal. phén. XIX 1 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

devait être subordonnée afin d'en recevoir son orientation et sa finalité. Que cette subordination de la vie pratique (*bios praktikos*) au mode de vie théorétique (*bios theoretikos*) tienne à ce que Hannah Arendt comprend comme un désir de substituer à l'action la catégorie du faire[1] ou qu'elle tire pour Reiner Schürmann son origine d'un élan *archique* à subsumer les singularités sous des référents hégémoniques normatifs coordonnant l'ensemble de l'apparaître d'une ère linguistique, il semble que la philosophie politique n'ait pu se constituer en guide pour la pratique qu'à la condition de réduire son domaine d'exercice à l'étude de ce qui deviendra le paradigme de toute action, à savoir l'agir finalisé. Dans la mesure où la caractérisation de l'agir impliquait une inscription au sein d'une téléologie, d'une structure de renvoi fondant-fondé garante de la rectitude, de l'*orthotès*, du politique, la pensée politique traditionnelle devait désormais, pour Schürmann, s'énoncer sous la forme suivante : l'orthopraxie suit l'orthodoxie, l'agir suit l'être, « *agere sequitur esse* », la bonne pratique dérive de la connaissance adéquate de l'être.

Cette caractérisation structura le paradigme de la théorie politique en excluant hors du champ légitime d'investigation les comportements réflexes et mouvements corporels spontanés, qui bientôt ne recevront le qualificatif « d'acte » que de manière impropre. Cependant, cette exclusion ne sanctionna pas que les réactions physiologiques automatiques. L'action réalisée sans finalité, privée de *telos*, devait elle aussi recevoir le sceau d'infamie du « geste ». Ce geste, nous pouvons dès à présent le comprendre comme l'automanifestation d'un phénomène praxique dont la présence ne saurait être comprise comme expression dérivée d'un fondement théorique. Il y a geste là où se présenterait pratiquement un phénomène privé de premier ordonnateur, un phénomène sans l'*archê* apte à en constituer le commencement et le commandement. De ce fait, le geste s'est ainsi vu rejeté hors de la sphère du sens pour ne plus être pensé que par analogie aux mouvements stimulus-réflexes, automatiques, compulsifs voire spasmodiques.

La référence à une *archê* devint ainsi l'*a priori* garant de l'intégralité non seulement de l'édifice théorique, mais également de la rectitude pratique, car là « où il n'y a pas de terme premier, il n'y a pas d'explication du tout »[2]. *L'archê*, en permettant le renvoi fondant-fondé, aurait pu garantir qu'il n'existait pas seulement *des activités* plurielles et désorganisées, autrement dit des gesticulations sans tête, mais à proprement parler *de l'action*. Dès lors, le geste acentrique, asystématique, atélique, polymorphe et transversal devait en

[1] H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, chap. V : « L'action », Paris : Pocket, [1961] 1988, tr. fr. : G. Fradier, p. 282-295.
[2] Aristote, *Métaphysique*, II, 2 ; 994a 19 *sq*.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

conséquence désigner cet opérateur discursif permettant de délimiter les bornes de la réflexion légitime. Le geste devint la marque de l'hors-champ du politique jusqu'à ce que finalement ce soit la possibilité même d'un agir privé de fondement, à proprement *an-archique*, qui, après avoir été délégitimée et invisibilisée, ne devienne impensable.

Cette impossibilité de l'agir *an-archique*, il nous faut désormais la repenser du fait de l'extinction de ce que Schürmann appelle « l'élan principiel », c'est-à-dire la fin du réflexe archique de subsomption thétique des singularités. Questionner cet impensé permettra d'examiner ce qu'impliquerait un agir politique non seulement délivré de tout apriorisme, mais réinvestissant également une compréhension gestuelle de la praxis. Le renversement du paradigme de la philosophie politique nous conduira ainsi à examiner sous un nouvel éclairage les questions traditionnelles de la théorie de l'action. Si la déconstruction de la subordination théorico-pratique devait véritablement laisser place à une « économie sans pourquoi »[1], où la rectitude de l'agir ne saurait plus être dérivée de l'application d'un premier théorique, alors devront être considérés deux problèmes :

a) Le problème du sens du politique : une praxis an-archique implique-t-elle une « politique du geste » condamnant les individus à des mouvements spontanés, réflexes, transversaux, acentriques, asystématiques, pour ne pas dire spasmodiques, qui seraient incommensurables avec l'expérience du politique ou, pire, précurseurs de politiques réactionnaires ?
b) Le problème de la normativité de l'action : une phénoménologie politique réinvestissant une compréhension an-archique de l'agir est-elle capable d'apporter des réponses à des questions normatives ? Alors que la méthode phénoménologique semble appeler à un seul « laisser-apparaître », à une simple mise au clair et description des actes intentionnels par lesquels nous synthétisons une pluralité de phénomènes comme « politiques », la discipline a-t-elle quelque chose à dire de l'objet politique qui semble quant à lui n'avoir de sens qu'à permettre l'énonciation de jugements normatifs ? Quelle théorie de l'Etat, de la pauvreté, de la

[1] L'expression « sans pourquoi » est empruntée à Angelus Silesius. Voir A. Silesius, *Le voyageur chérubinique*, Paris : Rivages, 2004, tr. fr. : M. Renouard. Silesius écrit : « La rose est sans pourquoi, elle fleurit parce qu'elle fleurit, n'a pour elle-même aucun soin, ne demande pas : suis-je regardée. »

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

loi ? Qu'adviendra-t-il de la défense ou des autoroutes ?[1] La phénoménologie peut-elle répondre à des questions comme « quelle organisation sociale ? » ou « qu'est-ce qu'un gouvernement juste ? » sans paradoxalement se poser comme guide pour l'action et réintroduire une subordination de l'action à la théorie ?

En définitive, il s'agira de se demander si une phénoménologie politique dessinant la possibilité d'une praxis *an-archique* est ou non apte à affronter la question de l'action, à affronter la question « comment faut-il agir ? », sans paradoxalement se reconstituer comme la métaphysique qu'elle entend pourtant dépasser. Nous tâcherons d'affronter ce problème 1) en manifestant tout d'abord que la question de l'orientation d'une praxis an-archique n'est pas purement théorique, mais qu'elle est la conséquence de l'hypothèse heideggérienne de la clôture, 2) en étudiant la première stratégie de réponse au problème de la déconstruction de l'agir à savoir, pour le phénoménologue, l'abstention de discours, 3) puis en dépassant cette dernière par une seconde stratégie dessinant les traits de ce que Schürmann appelle une « phénoménologie responsive ». Nous tâcherons ensuite de montrer que 4) notre problème implique une réhabilitation phénoménologique du geste et, enfin, 5) nous soumettrons ce geste à l'épreuve de la fédération collective afin de répondre à la question : « une politique du geste est-elle pensable ? ».

2. Hypothèse de la clôture et démantèlement des dérivations théorico-praxiques

La question de l'orientation d'un agir privé de finalité n'est pas purement théorique. L'urgence de la question est la conséquence des détraquements des dérivations théorico-praxiques, elles-mêmes impliquées par l'hypothèse heideggérienne de la clôture de la métaphysique. Cette hypothèse d'une clôture à la fois systématique et historique du champ métaphysique est celle de l'extinction d'un élan, d'un effort visant à donner à la pensée et à l'action un socle référentiel qui coordonne l'intégralité des phénomènes en les subsumant sous une focale normative-nominative[2]. Ces référents focaux, Schürmann les

[1] Voir R. Schürmann, « Que dois-je faire" à la fin de la métaphysique ? Normes éthiques et hypothèses d'une clôture de l'histoire », *Philosophie*, 148/ I (2021), p. 8-25.

[2] Cette focale est tout autant la maximisation d'une unité langagière dont la puissance de signification est augmentée et infinitisée, qu'une loi des lois pratiques et cognitives

Bull. anal. phén. XIX 1 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

appelle fantasmes hégémoniques[1] dans la mesure où ils désignent ces principes souverains qui, pour stabiliser le divers événementiel, vont opérer sur lui une violence subsomptrice. En particularisant les singularités mortelles, éphémères et nomades de sorte à les rendre dicibles, répétables, maîtrisables au prix d'une dénaturation, le référent hégémonique permettra au philosophe de métier de référer toutes les lois de la connaissance et de l'agir, sans que ce référent ne se laisse à son tour plus référer à rien. Principes servant de raison dernière pour tout principe générique, « canon trans-régional pour tout canon régional »[2], fondement infondé maximalisant la portée subsomptrice d'un référent, amplification maximale inépuisable en significations, le fantasme hégémonique opère sur le donné singulier une violence d'imposition[3] de sorte à l'organiser, à le faire entrer dans une économie rendant dicible le genre. Sur ce point, Schürmann se réfère explicitement au *Gai savoir* de Nietzsche[4] en le prenant au mot — « Là, cette montagne ! Là, ce nuage ! Qu'est-ce que cela a de 'réel' ? Soustrayez-en seulement le fantasme et toute l'addition humaine, vous les sobres ! Si seulement vous le pouviez ». Le réel n'est dicible qu'à la condition de subsumer et de dénaturer les singularités toujours mouvantes, éphémères, mortelles sous des genres, sous la positivité d'une loi univoque, sous des normes fédératrices régnant non par négociation mais par imposition en

---

inépuisable en mensurations normatives. D'où la double caractérisation : « normative-nominative ». Voir R. Schürmann, *Des hégémonies brisées*, *op. cit.*, p. 20-21.

[1] R. Schürmann, *Des hégémonies brisées*, *op. cit.*, p. 19 : « Je décris un fantasme hégémonique comme un référent qui nous signifie une obligation — une ligature, une liaison — par rapport à laquelle il n'y a pas de dehors : il nous signifie ce que nous avons à être ». Voir également p. 20 : « La genèse d'un tel référent est analogue à celle que Kant avait établie pour les idées de la raison pure : représentations amplifiées pour nommer un tout, et pour cela ne correspondant plus à rien de phénoménal. »

[2] R. Schürmann, *Des hégémonies brisées*, *op. cit.*, p. 15.

[3] Sur la violence des régimes hégémoniques, Schürmann démontre que les fantasmes (archaï-principes-normes-fondements) « ne se déduisent pas. Ils s'affirment seulement ». Voir de nouveau *Des hégémonies brisées*, *op. cit.*, cette fois-ci p. 25. Pour résumer cette non-négociation du thétisme des principes s'établissant sans argument, l'auteur reprend le mot de Beckett dans *Worsward Ho* : « Say ground. No ground. But say ground » (« Dis fondement. Nul fondement mais dis fondement »).

[4] R. Schürmann, *Des hégémonies brisées*, *op. cit.*, p. 12. L'auteur cite Nietzsche, *Le Gai savoir*, II, section 57. Le rôle de cette référence est également mis en avant par Vincent Giraud dans son article « Reiner Schürmann "phénoménologue des ultimes" », *Philosophie*, 148/I (2021), p. 28 : « Le centre de la démarche de Schürmann, consiste à se demander quelles ont été concrètement ces additions humaines dont parle Nietzsche ».

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

exerçant sur les phénomènes une violence intégrative, accaparante et exclusive de sorte à les rendre signifiants[1] tout en les dénaturant, en les déphénoménalisant[2].

L'hypothèse de la clôture, c'est l'idée que la violence intégrative maximale de la postmodernité, que la détermination inéluctable de la technique réquisitionnant chaque étant appelé à se montrer comme disponible à un processus infini de production-consommation, recèle la possibilité d'un retournement sur l'ensemble du conditionnement époqual[3]. Paradoxalement, la technique est bi-frontale[4] car elle est justement « une force qui pousse à la domination du globe »[5], un dispositif d'arraisonnement (*Gestell*) c'est à dire de détermination inéluctable de notre être. Par sa violence, l'ère technologique recèle donc bien

[1] Dans son article « Fin de partie. Philosophie de l'histoire et clôture de la métaphysique chez Reiner Schürmann » (*Philosophie*, 148/I (2021)), Bruce Bégout note à très juste titre que le « fantasme n'est pas uniquement ce qui subsume et domine tout ce qui est, il est ce qui aussi le "fait apparaître" » (p. 41). Le fantasme est un principe de phénoménalisation dans la mesure où il fait entrer les phénomènes dans le champ de l'apparaître d'une époque. Cependant, il est également traversé d'une tension paradoxale : il phénoménalise les phénomènes errants et singuliers en les liant ensemble et en les donnant à voir au sein d'une constellation de sens, tout en les déphénoménalisant. La visibilité n'est gagnée que par un processus de particularisation du singulier qui dénature et invisibilise les phénomènes.

[2] R. Schürmann, *Des hégémonies brisées*, *op. cit*., p. 21 : « Sous un régime hégémonique, on agit et on parle au nom d'un fantasme — expression dès lors tautologique, les noms communs et les fantasmes nous signifiant, les uns comme les autres d'irréaliser le singulier en maximisant un réel thétique. Ils nous signifient, non de recevoir le donné, mais de le subsumer sous une thèse. »

[3] L'« époque » est un concept technique qui ne désigne pas une simple période historique. Voir, R. Schürmann, *Le principe d'anarchie*, *op. cit*., p. 79 : « Une époque n'est pas une ère, mais l'auto-instauration d'une ère. L'agencement qui ordonne tout ce qui est présent, arrête ou ponctue son itinéraire à travers les siècles. Notre histoire comptera donc autant d'origines qu'elle admettra de seuils. ». Voir également, B. Bégout, art. cit., p. 42 : « [L'époque] signale donc que ce qui s'écoule s'écoule en fonction d'un cadre qui, lui, ne s'écoule pas mais prescrit une forme. »

[4] Bégout (art. cit., p. 54) interprète ce traitement ambigu de la technique comme une « oscillation théorique » donnant à voir le dispositif d'arraisonnement soit comme une « perpétuation de la soumission ancestrale des présences plurielles subsumées sous une norme souveraine » soit comme « l'éclat stellaire, dans la nuit obscure de la déconstruction, de leur affranchissement à venir ».

[5] R. Schürmann, *Le principe d'anarchie*, *op. cit*., p. 412.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

la possibilité d'un retournement sur l'ensemble du conditionnement époqual[1]. Elle est l'occasion de la venue à la parole de l'élan métaphysicien consistant à stabiliser le donné, elle laisse présager une fin à la recherche d'une instance suprême en nous invitant à désapprendre ce vieux réflexe consistant à « chercher des étalons invariables »[2], à chercher un premier dans l'ordre des fondements, la cause, le père. Pour cette raison l'ère technologique recèle une possibilité :

> Son actualité, son visage de Janus tourné vers le passé, est l'emprise principielle la plus violente qui ait jamais existé. Mais parce qu'elle constitue la rationalité de contrôle enfin pleinement déployée, elle recèle aussi la possibilité d'un tournant vers un mode non principiel de présence. "Au-dessus de l'actualité, il y a la possibilité".[3]

La recherche de ce socle spéculatif par lequel le donné est stabilisé alors que le monde est rendu intelligible et maîtrisable, en d'autres termes « *la règle du scire per causas* », se manifeste elle-même comme régionale ou époquale, finie au sens de limitée, parachevée, terminée[4]. La clôture traduit un tournant (*Kehre*) : ce ne sont plus simplement les référents normatifs à la portée subsomptrice maximale qui seront manifestés comme époquaux, susceptibles de naissance, de règne et de destitution, mais c'est également le schème référentiel à une *archê*, le renvoi fondant-fondé, qui sera compris comme relevant d'une certaine forme de penser et d'un ensemble de règles philosophiques situées en tant qu'elles connaissent une genèse, une gloire et un déclin. À l'heure de la clôture, une possibilité émerge, celle d'un retournement destituant non plus une économie fantasmatique particulière, mais mettant fin à la prétention de tout *logos* théorique, mettant fin au thétisme[5] qui soumet les singularités à

[1] À ce propos, Schürmann rappelle l'usage récurrent des vers de Hölderlin par Heidegger lorsqu'il est question de l'ambivalence de la technologie : « Mais là où est le péril, grandit / Cela aussi, qui sauve ». Voir *Le principe d'anarchie, op. cit.,* p. 300.
[2] R. Schürmann, *Le principe d'anarchie, op. cit.*, p. 410.
[3] *Ibid*., p. 414.
[4] *Ibid*., p. 14.
[5] B. Bégout étudie la question des hypothétiques présupposés eschatologiques de la philosophie schürmanienne dans son article (art. cit., p. 54-57). L'ambiguïté réside en ceci que Schürmann s'attaque aux idées de progrès, d'absolu ou de salut dans l'histoire ; cependant, sa description du moment post-métaphysique dans les termes d'une libération de la violence époquale questionne sur un potentiel rôle prophétique ou messianique de l'*Ereignis*. Bégout désamorce cette critique en reprenant l'argument de Schürmann : « l'évènement à venir est tout autant appropriation (au sens d'une libération effective des fantasmes aliénants) qu'expropriation (au sens d'une découverte de

 © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

la violence subsomptrice d'une construction fantasmatique de sorte à les rendre maîtrisable. Avec le dépérissement des fantasmes hégémoniques (« Un synéchique », « Nature télique » et « Conscience déterminante ») dépérit également une possibilité : celle de construire l'orientation de la pratique par référence à un fondement premier, nouménal et incorruptible. Ainsi, l'action se révèle elle-même privée de fondement, à proprement parler *an-archique*, comme suspendue dans le vide. La question qui se pose alors est la suivante : comment le problème de l'action et de son orientation peut-il dès lors trouver, non seulement réponse, mais également une formulation adéquate du fait de l'hypothèse de la fin des dérivations théorico-praxiques ?

3. Première stratégie : La « vie sans-pourquoi ». Déconstruction de l'agir et abstention de discours

3.1 Le désamorçage de la question politique

Cette déconstruction et désorientation de l'agir conditionna l'obsession des lecteurs et successeurs de Heidegger à réclamer ou à tenter de tirer une « éthique » ou une « politique » de la philosophie heideggérienne de l'être. Comme l'écrit Schürmann, « quoi de plus tentant alors, de plus méritoire peut-être dira-t-on, que de développer, après Heidegger, ce que son observation de cette seule question l'a empêché d'accomplir, et de "dériver" une "philosophie pratique" à partir de sa "philosophie de l'être" »[1]. Ce désir de traduire la question de l'être en termes pratiques, jusqu'à voir en elle une introduction du nazisme dans la philosophie, est la conséquence d'une mauvaise compréhension de la clôture de l'ère des dérivations[2]. Poser à Heidegger la question « quand

l'absence de toute identité propre et pérenne) » (p. 56). Nous partageons cette lecture, néanmoins nous formulons ici une réserve quant à la suite du texte de Bégout, qui interprète cette expropriation dans les termes d'une « hétéronomie anarchique » (« on passe d'une hétéronomie normative à une hétéronomie anarchique »). Ici, nous aimerions rappeler que l'*Ereignis* désigne un abandon ni actif ni passif, qu'elle décrit un acte qui transcende les antonymes classiques de la philosophie de l'action. En ce sens, nous pensons que l'opposition conceptuelle entre autonomie et hétéronomie est ici non pertinente.

[1] R. Schürmann, *Le principe d'anarchie, op. cit.*, p. 12.

[2] Nous savons que la question de la compromission de Heidegger avec le national-socialisme a donné lieu à une littérature moins charitable et nous n'ignorons ni les textes critiques de Günther Anders (*Sur la pseudo-concrétude de la philosophie de Heidegger*, Paris : Sens & Tonka, 2006) ni les prises de distance des élèves du philosophe (M.-A. Lescourret (dir.), *La dette et la distance : De quelques élèves et lecteurs*

Bull. anal. phén. XIX 1 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

écrirez-vous une éthique ? » ou « que dois-je faire ? », c'est continuer à voir dans son œuvre une philosophie générale, un patron à la fonction fondatrice assurant une possible philosophie spéciale et exécutrice. En d'autres termes et à première vue, il semble impossible de faire dériver de la pensée de l'extinction des principes une politique sans réintroduire un principe à la puissance légiférante. D'où l'aveu d'ignorance de Heidegger : « Comment un système politique — et lequel — peut, d'une façon générale, être coordonné à l'ère technique ? — À cette question je n'ai pas de réponse. Je ne suis pas convaincu que ce soit la démocratie », répond-il[1].

Est-ce pourtant à dire que l'action est condamnée à une passivité béate ? Le constat doit être double. Premièrement, avec la *Kehre*, il devient effectivement impossible de poser la question de le l'agir en termes « fondant-fondé » dans la mesure où déconstruire l'agir implique de « l'arracher à la domination par l'idée de finalité, à la téléocratie où il a été tenu depuis Aristote »[2]. La question du politique se trouve comme déracinée, il devient dès lors impensable d'assurer un fondement à la *praxis*. Deuxièmement, il semble que la déconstruction de l'agir n'implique pas seulement le désamorçage d'une certaine manière de poser la question de l'action, à savoir dans les termes de la

juifs de Heidegger, Paris : éditions de l'éclat, 2014), ni les débats plus récents autour des séminaires inédits de 1933-1935 (E. Faye, *Heidegger l'introduction du nazisme dans la philosophie*, Paris : Albin-Michel, 2007). Nous ne souhaitons pas ici nous inscrire dans ce débat, mais rappelons à titre formel qu'interpréter la pensée heideggérienne dans les termes d'une philosophie première ne peut se faire qu'en amputant de celle-ci le geste radical de pulvérisation du socle spéculatif. En ce qui concerne l'adhésion subjective de l'individu Heidegger, nous aimerions ici nous référer à l'analyse de S. Jollivet qui, dans son article « La recherche des origines : De l'anamnèse à l'oubli » (*Philosophie*, 148/I (2021), p. 65), interprète cet épisode, avec Schürmann, comme la persistance d'un « régime thétique de la pensée ». Jollivet écrit : « Comme il [Schürmann] le montre en se référant au projet politique sur lequel débouche sa pensée dans les années trente, Heidegger resterait encore captif de cette tradition hégémonique et fantasmatique. En témoignerait la référence, contre-fantasme exalté, au sauvetage de l'Occident par le peuple allemand, qui ne ferait que reproduire à une autre échelle la maximisation hégémonique de la subjectivité, caractéristique de la modernité. Heidegger en viendrait ainsi à assumer le référent moderne en le poussant à bout et, comme l'écrit Schürmann, à "justifier paradoxalement l'histoire occidentale par le départ la congédiant" ».

[1] Voir l'interview de M. Heidegger. *Der Spiegel*, no. 23, 31 mai 1976, p. 206 : « Es ist für mich heute eine entscheidende Frage, wie dem technischen Zeitalter überhaupt ein — und welches — politisches System zugeordnet werden kann. Auf diese Frage weiß ich keine Antwort. Ich bin nicht überzeugt, daß es die Demokratie ist ».

[2] R. Schürmann, *Le principe d'anarchie*, *op. cit.*, p. 20.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

téléocratie. La conséquence plus grave du détraquement des dérivations théorico-praxiques est que la question de l'action semble ne plus même constituer une question légitime. Schürmann dresse ce constat au début du *Principe d'anarchie* :

> La question de la présence est posée de telle manière que l'agir y trouve déjà sa réponse ; de telle manière que l'agir ne peut plus faire question ; que demander "Que dois-je faire ?", c'est parler dans le vide du lieu déserté par les représentations successives d'un *fundamentum inconcussum*[1].

Autrement dit, ce n'est plus seulement répondre à la question de l'orientation praxique qui pose problème, c'est la question même de la praxis qui devient impensable avec l'hypothèse du tournant. C'est le politique même, comme cette « région (*Gegend*) des phénomènes dont le trait essentiel est de joindre publiquement le pratique et le théorique »[2] qui se découvre sans lieu après la découverte de l'*Ereignis,* par laquelle « les "régions" sont abandonnées »[3]. Le philosophe et le phénoménologue sont-ils alors condamnés non seulement à ne plus pouvoir se constituer en guide pour l'action (philosophe-roi, conseiller du prince…), mais également à ne plus pouvoir légitimement soulever la question de la praxis ?

3.2 Révocation anti-humaniste et suspension de la téléologie

La première stratégie mobilisée face au problème semble donc effectivement consister à désamorcer la question de l'orientation politique en rendant cette dernière à proprement parler impensable. La phénoménologie politique aurait ainsi à s'abstenir de tout discours à prétention normative. Nous savons que Heidegger lui-même était peu abondant dans ses réponses, et se contentait le plus souvent d'emprunter à Angélus Silesius le thème de la vie sans pourquoi. L'homme, à l'heure de la clôture, aurait à se faire comme la rose, à savoir sans finalité, sans pourquoi, en abolissant la téléologie pratique. Pour cette raison, Heidegger comme Schürmann comprendront la fin du réflexe principiel comme l'entrée dans une ère antihumaniste. La fin de l'hégémonie de la subjectivité, parce qu'elle ne met pas en cause une disposition particulière de la pensée et n'introduit pas un nouveau référent prescriptif, mais parce qu'elle affecte la constellation générale de la présence, met fin à une tendance de la

[1] *Ibid*., p. 12.
[2] *Ibid*., p. 52.
[3] *Idem*.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

philosophie à méthodiquement se tourner vers l'homme comme origine théorique. En faisant sauter à la problématicité l'élan thétique même qui dénature le donné pour l'inscrire au sein de constellations de sens, la rupture d'avec la subjectivité nous projette dans une économie sans-pourquoi où la directionnalité de l'agir ne peut plus ni être soutien à un contexte de sens ni être référée à l'homme, figure centrale désormais révoquée de sa position surplombante. Cependant, il n'en demeure pas moins qu'à l'instar de Marcuse qui, à propos de la philosophie de Heidegger, disait d'abord qu'elle n'atteignait « son sens suprême [qu']en tant qu'authentique science pratique[1] » pour finalement l'accuser d'être artificiellement concrète, nous pourrions nous voir déçus par les écrits tardifs de Heidegger qui, après avoir déconstruit les catégories de la présence, ne s'est pas attaché à décrire l'entrée dans l'événement en apportant pour toute réponse à la question pratique au mieux un aveu d'ignorance, au pire une pensée pour laquelle le politique n'est lui-même plus une question philosophique. Schürmann propose ainsi une lecture ni biographique, ni psychologique, mais à proprement parler philosophique, de l'aveu d'ignorance de Heidegger quant au système politique coordonné à l'ère technique. Cet impensé est l'occasion d'une nouvelle réponse, d'une nouvelle stratégie permettant d'affronter la déconstruction de l'agir.

4. Deuxième stratégie : abandon et laisser-apparaître (*Gelassenheit*). Déconstruction de l'agir et phénoménologie responsive

4.1 Les deux fonctions de la phénoménologie

Si la question de l'orientation de l'agir est désamorcée par sa rupture d'avec la téléocratie et le thème de la vie sans-pourquoi, elle réapparaît néanmoins paradoxalement sous une nouvelle forme avec le motif du *Gelassenheit*, du laisser-apparaître. Etrangement, ce que l'on pourrait identifier comme une « orthopraxie », conséquente à la double tâche de la phénoménologie, semble être dessinée par Schürmann lui-même. Pour comprendre cette possibilité sans paradoxe, il est utile de rappeler quelles sont, au sens de l'auteur, les deux fonctions de la phénoménologie. 1) Premièrement la phénoménologie aurait à s'acquitter d'une fonction déconstructrice-destructrice en ce que la discipline aurait pour tâche de démanteler les systèmes de dérivations archiques et de contrevenir à tout relent de l'élan à la maximisation fantasmatique. 2)

[1] H. Marcuse, « Beiträge su einer Phänomenologie des historischen Materialismus » [1928], *in* H. Marcuse et A. Schmidt (dirs.), *Existenzialistische Marx-Interpretation, Studien zur Gesellschaftstheorie*, Francfort : Europäische Verlagsanstalt, 1973, p. 60.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

Deuxièmement, la phénoménologie aurait également une fonction responsive en ce qu'elle devrait se faire accueil de la multiplicité événementielle qui ne saurait dès lors plus être référée à une unité totalisante.

N'ayant plus à *fonder*, à donner une assise aux phénomènes, la tâche déconstructrice de la phénoménologie appellerait à les *situer*, c'est-à-dire à élaborer une généalogie des fantasmes époquaux par lesquels la présence s'est dite de multiples manières. Cette tâche généalogico-topologique arracherait ainsi les phénomènes aux dénaturations fantasmatiques leur ayant imposé une loi étrangère. Cette topologie déconstructrice, la phénoménologie schürmanienne entend s'en acquitter dans l'ouvrage *Des hégémonies brisées* par ce que l'auteur appelle lui-même une « lecture à rebours » : enquêter au sein de la phénoménalité constituée afin de retrouver une organisation du penser et de l'agir, un univers de familiarité impliqué par un même référent qui, en maximisant sa portée, s'est par la même occasion déphénoménalisé tout en s'imposant comme centre de production de toutes les règles théoriques et pratiques, comme épicentre de toute normativité. La seconde tâche consisterait à sauver les phénomènes, c'est-à-dire à les préserver en les laissant se manifester sans les subsumer à quelque premier. Le tâche du phénoménologue consisterait ainsi en un double mouvement de dessaisie et d'accompagnement des phénomènes pluriels en leur lieu de montrance : déconstruire les principes hégémoniques accablant les phénomènes singuliers, nomades, errants afin d'accueillir le donné multiple, de s'abandonner à l'appel de l'événement (*Ereignis*).

4.2 La tension entre anarchie et responsivité

Avant d'aller plus loin, il est nécessaire d'affronter l'apparente tension existante entre ces deux modalités de l'agir que sont l'anarchie et la responsivité. Parce que la réponse semble impliquer un *a priori*, une instance préalable impliquant une transitivité (« répondre » c'est toujours à « répondre à »), il semble que la responsivité soit aux antipodes d'une conception anarchique de la praxis. Alors que la réponse semble impliquer une priorité à l'action et un renvoi à un référent ordonnateur imposant à l'acte son thème et sa direction, l'*an-archie* contrevient quant à elle à toute référence principielle, à tout renvoi hétéro-normant l'action. Quoi de plus paradoxal donc que cette association « anarchico-responsive » ?

Cette tension n'est en réalité qu'apparente, car elle tient son origine d'une confusion entre la responsivité et la logique économique de la responsabilité. La responsabilité est le motif même des fantasmes époquaux, car elle implique l'engagement réciproque de deux parties. Du grec *spondé* (libation,

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

vœu) et du latin dont les deux occurrences (*spondere* et *respondere*) signifient soit « promettre », soit « s'engager en retour », l'étymologie de la responsabilité manifeste un renvoi devant une autorité intérieure (la conscience) ou extérieure (le pouvoir) face à laquelle l'individu doit être prêt à rendre des comptes ou à légitimer sa conduite. Comme l'écrit Schürmann :

> Être responsable, c'est répondre de ses actes devant une instance normative et justificatrice. D'une telle instance, nos actes nous reviennent. Elle les mesure, c'est pourquoi elle les transcende nécessairement. Nous faisons preuve de responsabilité si nous assumons et revendiquons pareille mesure. Cet effet de retour est le fondement de l'imputation[1].

La responsabilité est donc le motif même des fantasmes hégémoniques, car les principes époquaux ont fonctionné comme lois des lois, principes normatifs derniers face auxquels aucun phénomène ne pouvait se soustraire. Retour-compté des actes sur l'agent et renvoi devant une instance normative sont les traits mêmes caractérisant la logique économique de la responsabilité. Les actes « responsables » sont ainsi ceux qui déploient le principe fondateur et s'inscrivent au sein de la trame d'une économie structurante, alors que les actes irresponsables sont ceux qui contreviennent à l'économie législatrice et à son principe d'ordre. À l'heure de l'économie sans pourquoi, la responsabilité devra se transmuter en responsivité[2]. Il ne s'agira dès lors plus de « *répondre de* » mes actes au sein d'un système de compte et de décompte face au tribunal d'un principe d'ordre, mais bien de « *répondre à* » la donation de l'être[3].

---

[1] R. Schürmann, *Le principe d'anarchie*, *op. cit.*, p. 377.

[2] Sur ce point se référer à R. Schürmann, *Ibid*., §43 : « La transmutation de la responsabilité » (p. 376-382).

[3] Il y aurait beaucoup à dire sur l'histoire de l'opposition conceptuelle entre responsabilité et responsivité. Commençons par noter que celle-ci a fait l'objet d'une vaste littérature secondaire, et que la proposition de Schürmann, pour être inscrite dans son contexte de réception, devrait être éclairée à la lumière des traitements philosophiques concurrents de Levinas et de Waldenfels. Les proximités et points de rupture entre ces trois auteurs pourraient donner lieu à un travail de recherche à part entière, par une lecture conjointe des *Hégémonies brisées*, du corpus lévinassien et de textes de Waldenfels comme « Responsabilité » (*in* J.-L. Marion (dir.), *Emmanuel Levinas, Positivité et transcendance (suivi de Levinas et la phénoménologie)*, Paris : PUF, 2000, p. 259-283) ou « Responsive ethics » (*in* D. Zahavi (dir.), *Oxford Handbooks of Contemporary Phenomenology*, Oxford : Oxford University Press, 2013, p. 757-789).
Nous pouvons plus modestement commencer par signaler que la proposition de Reiner Schürmann se distingue des positions de Levinas et de Waldenfels pour au moins deux raisons : 1) l'interprétation des concepts, 2) l'interprétation de leur articulation. Tout

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

d'abord, Schürmann adopte la signification étymologique de la notion de responsabilité (« être responsable de x » signifie « pouvoir être tenu pour comptable de x devant une instance normative y »). Il se distancie donc de l'approche lévinassienne, pour laquelle la responsabilité ne saurait être réduite à un simple « répondre de ». Cette dernière désigne au contraire une substitution à autrui par laquelle je prends sur moi, malgré moi, toute la souffrance de l'autre ainsi que tous ses faits et gestes, y compris ceux qu'il accomplirait à mes dépens (nous renvoyons ici à l'analyse de M. Vanni, *L'impatience des réponses : l'éthique d'Emmanuel Levinas au risque de son inscription pratique*, Paris : CNRS éditions, 2004, p. 283).

Par ailleurs, la responsivité n'est pas un concept lévinassien, même si certaines lectures l'ont rapproché du concept de « non indifférence », notamment dans une démarche de comparaison des philosophies de Levinas et de Waldenfels. Malgré cette identification, force est de constater que les acceptions diffèrent largement entre les auteurs : chez Schürmann, la responsivité désigne une coordination à l'être par laquelle le sujet se fait récepteur et accompagnateur de la donation ; chez Waldenfels (inspiré notamment par Levinas), elle a été lue comme un « se porter vers », un mouvement d'orientation vers une requête incontournable qui l'anime, une réponse à un *Widerfahrnis*, à quelque chose qui nous arrive ou nous heurte. « Si quelque chose nous interpelle, nous ne pouvons *pas ne pas* répondre, tout comme Paul Watzlawick dit que nous ne pouvons *pas ne pas* communiquer », écrit Waldenfels (« Homo Respondens », *Alter, revue de phénoménologie*, 27 (2019), p. 6).

Enfin, la compréhension de l'articulation entre responsabilité et responsivité diffère largement entre les auteurs. Chez Waldenfels, lecteur de Levinas, l'articulation est pensée selon un rapport d'inclusion : la responsabilité serait un cas particulier de la responsivité. Commentant les deux auteurs, Michel Vanni (*op. cit*., p. 279) écrit que « la responsivité serait à l'arrière-fond de la responsabilité ». À l'inverse, Reiner Schürmann pense cette articulation selon un rapport d'exclusion : il ne sera possible de répondre à l'appel de l'être que lorsque nous aurons collectivement renoncés au retour-compté des actes sur l'agent et donc au motif même des fantasmes hégémoniques qu'est la responsabilité.

Pour terminer, notons malgré ces points de divergence que Simon Calenge (« La logique responsive », *Le cercle herméneutique*, 32-33 (2019), p. 11-14) a pu rapprocher la logique responsive de Waldenfels de la logique an-archique de Schürmann. En effet, Calenge soutient que partir du répondre, c'est non pas substituer au primat de la question celui de la réponse, mais c'est éviter tout primat de ce type et par la même occasion « abandonner l'idée même de principe ou de premier commencement » (S. Calenge, art. cit., p. 12). De ce fait, la responsivité ne désignerait pas un nouveau principe ou une nouvelle priorité mais une logique sans *archê*, sans principe, sans premier moment pour faire reposer l'édifice.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

À la question « que faire ? », la réponse semble désormais double. 1) Avant la clôture, la phénoménologie déconstructrice aura à être combattante dans la mesure où elle devra libérer la présence, « préparer le délaissement, activement s'affranchir des principes, faire en sorte qu'il en reste de moins en moins »[1] ; 2) après la clôture, la phénoménologie originaire aura pour tâche d'accueillir en laissant-être (*Gelassenheit*) ce qui est, en répondant à l'appel de l'événement pluriel et nomade. Si, à plusieurs reprises, Heidegger et Schürmann répètent que nous n'en sommes pas là[2], et que nous ne pouvons que nous préparer à ce nouveau mode de venue à la présence, il convient cependant de comprendre comment une orientation responsive de l'action (donc une forme d'orthopraxie) peut être pensée sans contradiction après le désamorçage de toute référence à un quelconque canon, à une *orthotès* garante de la rectitude pratique.

La réponse heideggérienne tient en ceci que le délaissement désigne un acte sans être une activité, la *Gelassenheit* gît en dehors de la distinction entre activité et passivité[3]. Le délaissement consisterait en un agir (*Handeln*) qui transcenderait « les antonymes traditionnels tels que agir-pâtir, faire-ne pas faire, agir-penser, théorie-pratique, et même *prattein* (agir, *tun*)-*poiein* (faire ou fabriquer, *machen*) »[4], il désignerait un abandon, ni actif ni passif, aux économies de la présence. Cet « acte plus haut », qui serait à la fois un « acte de la pensée » et un « acte d'agir », transcenderait les oppositions classiques dans la mesure où il impliquerait une entre-appartenance de réception et de production : l'acte par lequel la pensée recevra l'économie de présence ne sera pas autre que l'acte par lequel s'auto-produira cette économie de présence.

Cette autoproduction de la nouvelle économie de la présence par l'acte d'abandon, ni actif ni passif, prend sens lorsque Heidegger est lu à la lumière de Maître Eckhart : de même qu'il faut être pauvre pour comprendre la pauvreté[5], il faut être détaché pour comprendre le détachement. Autrement dit, le renversement de la priorité millénaire entre théorique et pratique, doit être

[1] R. Schürmann, *Le principe d'anarchie*, *op. cit*., p. 131.
[2] Voir par exemple *Le principe d'anarchie* (*op. cit*., p. 111), où Schürmann cite *Was heisst Denken ?* de Heidegger : « Aucun de nous n'ira prétendre accomplir une telle pensée, ne fût-ce que de très loin, ni même y préluder. Dans le meilleur des cas, nous pouvons tout juste préparer un tel prélude ».
[3] M. Heidegger, *Gelassenheit*, Pfullingen: Neske, 1959.
[4] R. Schürmann, *Le principe d'anarchie*, *op. cit*., p.111.
[5] Maître Eckhart, Sermon « Beati pauperes spiritu », in *Die deutschen Werke*, t. II, Stuttgart : Kohlhammer, 1971, p. 487 et p. 506.

Bull. anal. phén. XIX 1 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

compris comme une condition de possibilité de la nouvelle venue à la présence. L'*a priori*[1] pratique, l'élévation de la pratique comme condition du penser, se révèle ainsi condition de l'entrée dans un mode non principiel de présence. Après la clôture l'agir rend possible la pensée, l'homme n'agit plus comme il pense, mais il pense comme il agit :

> L'apprentissage d'actions (au sens étroit) anti-principielles, puis a-principielles est le préalable de la pensée comme « agir suprême ». Impossible de recevoir, d'entendre, de lire, de recueillir, d'expliciter l'économie anarchique tant que les actions ne précèdent pas la pensée en devenant comme l'économie : à savoir, jeu sans fond et sans pourquoi[2].

Ces actions d'abord « anti-principielles » puis « a-principielles », Schürmann en donne de rares exemples : « Les réunions de citadins autour de 1776, les "sociétés populaires" de Paris entre 1789 et 1793, la Commune, les sociétés de 1903 et de 1917, la Démocratie des Conseils en Allemagne en 1918 »[3]. L'auteur reprend ici à son compte les analyses arendtiennes[4] et les exemples souvent mobilisés comme représentations de la position spontanéiste[5]. Il est de nouveau question de ces luttes anti- et a-principielles dans l'opposition entre « praxis transgressive » et « praxis an-archique », explorée dans sa discussion

[1] À noter que la position de l'auteur vis-à-vis du transcendantal est ambiguë. Schürmann élabore une critique du transcendantal par lequel pourrait être réintroduit, tel un cheval de Troie, un nouveau référent par déphénoménalisation de la condition vis-à-vis du conditionné. Dans le même temps le travail des *Hégémonies brisées* peut dans une certaine mesure être lu dans les termes d'une archéologie transcendantale.
[2] R. Schürmann, *Le principe d'anarchie*, *op. cit.*, p. 351.
[3] I*bid.*, p. 124.
[4] Voir H. Arendt, *De la révolution*, Paris : Gallimard, Folio essais, 2012. Plus précisément, elle écrit, à propos du projet de Jefferson et des sociétés révolutionnaires françaises : « Ils firent chaque fois leur apparition comme des organes issus spontanément du peuple, non seulement en dehors de tous les partis révolutionnaires mais encore de manière inattendue pour ces mêmes parties et leurs dirigeants. Ils (…) se montrèrent incapables de saisir à quel point le système des conseils se mettait en présence d'une forme entièrement nouvelle de gouvernement, d'un nouvel espace public de liberté, qui s'était créé et organisé au cours de la révolution elle-même » (*Ibid*, p. 381).
[5] Contre l'idée qu'il existerait de prétendues défaillances naturelles de la spontanéité et qu'il faudrait dès lors une structure de suppléance d'ordre intellectuel à même de guider l'élan des masses prolétariennes, la position spontanéiste défendrait une auto-organisation dans et par l'action des masses au sein de la lutte.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

avec Foucault[1]. Par opposition au sujet an-archique, la lutte du sujet transgressif est toujours orientée en opposition au principe d'ordre. Elle trouve la direction de son action dans la contravention à la venue à la présence. Agissant toujours « contre », l'orientation de l'agir de ce sujet se comprend toujours comme anti-praxis. Cependant, même s'il ose passer au langage l'interdit, même s'il prend pour cible une législation, il continue de fétichiser la loi des lois de l'intégration originaire. Pour cette raison la praxis à l'heure de clôture de la métaphysique ne peut simplement être transgressive, elle doit pour viser la loi de la totalisation sociale, non prendre la forme d'une anti-praxis mais être à proprement parler an-archique. Comme l'écrit Schürmann, « ce qui est en jeu ici est la lutte contre la prémisse même d'une insertion, jamais encore mise en question, dans les conjonctions successives du discours et du pouvoir »[2]. Si le sujet transgressif, dans l'acte même de sa dénégation, continue à promouvoir le geste métaphysicien fondant-fondé, le sujet anarchique quant à lui renvoie au *Zarathoustra* de Nietzsche : « Tel est mon chemin ; quel est le tien ?… Car *le* chemin — cela n'existe pas »[3]. Pour cette raison, la nature des luttes anarchiques sera essentiellement polymorphe, sporadique, transversale et immédiate[4]. Autrement dit, l'orientation de la praxis, pour répondre au nomadisme évènementiel, doit s'aligner sur les caractéristiques de l'événement.

La phénoménologie originaire devra ainsi se faire « phénoménologie de l'écoute »[5]. Contrairement à la métaphore, surinvestie par la philosophie occidentale post-aristotélicienne, qui comprend la pensée sur le modèle de la vision, la tâche du phénoménologue devra donc être pensée sur le paradigme de

[1] Dans son article « Se constituer soi-même comme sujet an-archique » (*Les études philosophiques*, 4 (1986), p. 451-471), Reiner Schürmann questionne la place du sujet pratique (Moi, en tant que je, me constitue comme sujet agissant au milieu d'autres sujets agissants) dans les différentes perspectives archéologico-généalogiques de Foucault. La question étant de savoir si, comme le veut l'opinion commune, ce sujet est définitivement écarté de l'enquête en tant que produit objectivé et maîtrisé (à travers les sciences du langage, du travail, de la vie, à travers les formations discursives, à travers les techniques et les effets de pouvoir dans les asiles, les hôpitaux et les prisons) ou si Foucault ne nous invite pas également à reconsidérer les différentes manières dont nous disons « Je » et transformons ce « Je ». Il soulève ainsi la question : « que puis-je faire dans une histoire archéologico-généalogique ? » (p. 454).

[2] R. Schürmann, « Se constituer soi-même comme sujet an-archique », art. cit., p. 468.

[3] F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, III, cité par R. Schürmann, « Se constituer soi-même comme sujet an-archique », art. cit., p. 470.

[4] *Idem* : « le sujet anarchique se constitue lui-même à travers des micro-interventions dirigées contre les configurations récurrentes de sujétion et d'objectivation ».

[5] R. Schürmann, *Le principe d'anarchie*, *op. cit*., p. 87.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

l'écoute. Là où vision implique une distance avec ce qui est — impossible de lire en ayant les yeux collés sur sa feuille —, l'écoute abolit cette distance : j'entends d'autant mieux que le son est proche, que j'appartiens à ce que j'entends[1]. La normativité de la praxis devra se comprendre comme accompagnement des développements toujours nouveaux, toujours pluriels et imprévus des événements nomades. Que faire à l'heure de la fin de la métaphysique ? Accueillir et accompagner la venue à la présence en m'abandonnant à l'appel de l'être et en adoptant donc une praxis polymorphe, motile, acentrique, asystématique.

5. La réhabilitation phénoménologique du geste

5.1 Critériologie de la Gelassenheit

Si désormais il nous fallait reposer la question à l'origine de notre investigation, à savoir : « une praxis an-archique implique-t-elle une politique du geste ? », il semble que la réponse ne saurait être qu'affirmative à condition de réhabiliter un sens proprement phénoménologique du geste. Alors que le terme « métaphysique » est étrangement le grand absent *Des hégémonies brisées*, bien que la généalogie des principes légitimants et phénoménalisants puisse être lue comme une crise du réflexe métaphysicien[2], c'est le terme de « geste » qui est quant à lui l'étonnant absent du *Principe d'anarchie* alors même que l'entreprise d'élucidation du rapport théorico-pratique résultant de la déconstruction de l'histoire de la métaphysique peut être lue comme une réhabilitation du geste en politique. En effet, cet « autre agir », jusque-là impensé et ne pouvant signifier aligner les entreprises humaines qu'elles soient publiques ou privées à un *logos* théorique, s'il signifie bien accueillir l'événement pluriel et polymorphe, semble posséder les caractéristiques inhérentes du geste que sont l'immédiateté, la transversalité, le polymorphisme, l'acentricité, l'asystémati-

[1] *Idem* : « L'œil est l'organe de la distance et du constamment présent. L'ouïe est l'organe de l'appartenance et de la découverte dans le temps. »

[2] D. Janicaud, « Chapitre XV. Fantasmes hégémoniques et métaphysique », *in* J.-F. Mattéi (dir.), *Philosopher en français*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 248 : « une anomalie ou plutôt une étrangeté surgit : en un sens le livre de Schürmann est bien une relecture de l'histoire de la métaphysique et une nouvelle interprétation rétrospective de l'histoire de l'être. (…) Cependant ces termes (histoire de l'être, généalogie ou même métaphysique) n'apparaissent pas, ou très rarement, sous la plume de l'auteur… ».

Bull. anal. phén. XIX 1 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

cité… Reste cependant à démontrer que le délaissement peut véritablement recevoir la qualification de « geste » sans en pâtir.

Le délaissement reçoit dans l'œuvre de Schürmann le double qualificatif d'anarchico-responsif dans la mesure où 1) il n'est référé à aucun premier, à aucune *archê*, et où 2) il a pour seul motif la modalité de la réponse. De cette double détermination il nous est possible de proposer une déduction des caractères propres d'une praxis à la fin de la métaphysique.

— La dimension an-archique de l'agir implique le renoncement à deux caractères : a) le commencement (inscription au sein d'une chronologie dérivée d'un premier temporel), b) le commandement (inscription au sein d'un système de normes dérivé d'une autorité première). Privée de commencement, l'action an-archique devra donc nécessairement se comprendre comme immédiate, éruptive, transversale : l'acte doit faire éruption sans que sa manifestation ne soit la conséquence seconde d'un premier temporellement situé. Privée de commandement, l'action an-archique devra se comprendre comme acentrique, atélique et asystématique : l'acte ne saurait trouver sa raison d'être par déploiement des implications d'un système, il ne cherche pas à déployer un premier vers lequel l'intégralité des forces et des étants se tourneraient selon un mouvement centripète pour trouver sens et signification.
— La dimension responsive de l'agir implique quant à elle le renoncement à trois caractères : a) l'univocité, b) la constance, c) l'activité. Si répondre à l'appel de l'être, c'est refuser de subsumer sous des catégoriques univoques et de fixer le pluriel, l'action responsive devra elle-même se faire multiple, protéiforme, plurielle[1]. Deuxièmement, parce que l'appel de l'être est lui-même époqualement mouvant, l'action responsive devra nécessairement se comprendre comme mouvante, motile. Enfin, parce que répondre à l'appel de l'être c'est également s'élever à une forme supérieure d'action dépassant les antonymes classiques (activité-passivité), l'action responsive devra se comprendre comme condition *a priori* de l'ouverture d'une post-époqualité, abandon tout autant

[1] Sur ce point, R. Schürmann cite souvent les mots de René Char : « Cette part jamais fixée, en nous sommeillante, d'où jaillira demain le multiple » (R. Char, « Transir », in *La parole en archipel*, cité par R. Schürmann, *Le principe d'anarchie*, *op. cit.*, p. 15). À noter également que la référence à Char a servi de titre au recueil d'articles de Reiner Schürmann : *Tomorrow the Manifold. Essays on Foucault, Anarchy and the Singularization to come*, Zurich: Diaphanes, 2019.

 © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

que production d'une nouvelle économie de présence. Par commodité nous déciderons d'appeler ce critère de l'action « *a prioricité* ».

Pour plus de lisibilité résumons et schématisons ici la critériologie de la praxis anarchico-responsive.

	Laisser-être (*Gelassenheit*)				
Détermination	Anarchique		Responsive		
Implication	Renoncement au commencement	Renoncement au commandement	Renoncement à l'univocité	Renoncement à la constance	Renoncement à l'opposition activité-passivité
Critères	Immédiateté, éruption, transversalité	Acentricité, atélicité, asystématicité	Protéiformité, multiplicité, pluralité	Mouvance, motilité	*A priori-cité*

5.2 Prolégomènes à une phénoménologie du geste

Nous le verrons, il semble que ces traits énumérés par Schürmann désignent autant de caractères ordinairement attribués au geste. En effet, une étude de la phénoménalité du geste, étude qui impliquera une réinterprétation des caractéristiques caricaturées de la gesticulation qui ont occasionné son exclusion hors du champ politique, manifestera les mêmes traits structurants que ceux énumérés par Schürmann dans sa description de l'agir anarchico-responsif.

Pour le comprendre, commençons par constater que la déconsidération du geste s'est construite autour cinq axes. 1) Sa logique réactive (exemple : le « mauvais geste » comme débordement violent et incontrôlé) ; 2) sa dimension exclusivement physiologique, somatique (exemple : le réflexe ostéotendineux rotulien) ; 3) son caractère chaotique (exemple : les gesticulations convulsives et désordonnées comme symptômes cliniques) ; 4) son inconstance (exemple : « faire un geste pour les pauvres » comme assistance locale sans engagement ni investissement réel dans la question sociale) ; et 5) sa stérilité (exemple : le gesticulateur renvoie étymologiquement à l'amuseur public, au comédien d'une farce sans conséquence). Ces cinq traits ont conditionné une méfiance généralisée à l'égard de cette réalité praxique. Ils traduisent tous quelque chose de la phénoménalité gesticulatoire, mais manquent néanmoins les traits

 © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

constitutifs par lesquels un phénomène se donne de lui-même à voir comme relevant du geste. Une phénoménologie rigoureuse du geste resterait à élaborer, cependant nous pouvons plus modestement en dresser ici les prolégomènes en dépouillant des acceptions communes de cette réalité praxique les considérations strictement axiologiques.

— Le premier trait (logique réactive) jette un sceau d'infamie sur le geste en tant qu'il impliquerait des réponses épidermiques incontrôlées, disproportionnées, potentiellement violentes. La logique réactive décrédibilise le geste en tant que celui-ci désigne une réalité pratique à la fois incontrôlée et imprédictible. Mais, abstraction faite des considérations axiologiques, ce premier trait semble désigner à la fois l'absence de contrôle traduisant le renoncement au commandement (acentricité, atélicité, asystématicité), ainsi que l'absence de prédictibilité traduisant le renoncement à la référence à un premier (immédiateté, éruption, transversalité).
— Le second trait (dimension somatique) dévalue le geste comme autre de la pensée, car il rattache sa logique au mouvement stimulus-réflexe réservé à l'animal ou à la machine. Cette dévaluation est fondée sur l'idée que le geste n'est la conséquence d'aucune délibération, d'aucune activité ratiocinante. Si une nouvelle fois nous débarrassons les significations des jugements de valeur, nous lisons dans ce trait une nouvelle traduction de la dimension an-archique d'une forme d'action se manifestant sans patron théorique, sans premier ordonnateur.
— Le troisième trait (caractère chaotique) justifie la dépréciation du geste de deux manières. Premièrement elle fait à nouveau de lui l'autre de l'ordre, de l'organisation, de la structuration. Deuxièmement, elle lit en lui un principe de production infini de mouvements hétérogènes, spasmodiques, transversaux. Ce trait traduit ainsi à la fois l'acentricité, l'atélicité, l'asystématicité, ainsi que la protéiformité, la multiplicité, la pluralité de cette réalité pratique.
— Le quatrième trait (inconsistance) accuse l'absence de prétention et la portée du geste dont le champ d'exercice semble strictement local. Est ainsi reproché au geste sa non-régularité, traduction des critères de mouvance, de motilité.
— Enfin, le dernier trait (stérilité) déconsidère le geste comme autre du *poiein*, de l'activité productrice, de l'œuvre assurant permanence et stabilité en constituant un monde d'objets. Or, si effectivement le geste ne doit pas être compris sur le modèle du *poiein* c'est qu'il rompt définitivement avec la caractérisation aristotélicienne de l'activité. Si le geste

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

n'est pas utile, comme doivent pourtant l'être tous les étants à l'ère technologique, c'est parce qu'il est la condition de l'entrée dans un nouveau mode de présence rompant avec la compréhension de l'agir comme technique utile, seconde, exécutrice. Le dernier trait traduit ainsi la dimension a priorique du geste en tant qu'il est condition transcendantale d'entrée dans un nouveau mode de présence.

Nous le voyons, dimension somatique, caractère chaotique, logique réactive, inconsistance et stérilité, une fois débarrassés des considérations strictement axiologiques, semblent devoir être réinterprétés dans les termes de l'agir anarchico-responsif schürmannien. L'entrée dans l'économie anarchique conditionne ce que l'on pourrait appeler une « politique du geste », c'est-à-dire un lieu de présence dans lequel la sphère praxique se manifeste comme une réponse dont les caractéristiques sont l'immédiateté, l'éruption, la transversalité, l'acentricité, l'atélicité, l'asystématicité, la protéiformité, la multiplicité, la pluralité, la mouvance, la motilité et l'*a prioricité*.

6. Le geste à l'épreuve de la fédération collective : une politique du geste est-elle pensable ?

Si nous pouvons désormais affirmer que l'entrée dans la nouvelle économie de la présence implique une réhabilitation du geste, demeure néanmoins encore ouverte une question : peut-on à proprement parler d'une chose comme une « politique du geste » ? Le problème étant le suivant : assurer une orientation de la praxis est une condition certes *sine qua non*, mais insuffisante à garantir l'existence du politique, car le politique pourrait n'exister qu'à partir du moment où est en partage un motif fédérateur possédant une force coalisatrice. Impossible de penser un ensemble pratique comme politique si celui-ci est réductible à une cumulation de pratiques plurielles atomisées répondant à une loi d'hétéro-formation. Le risque, ici, étant de décrire non pas un ensemble politique, mais ce que Sartre nomme une structure sérielle, dont la totalisation est opérée de manière hétéronome par interpellation d'éléments disparates dont la loi, extérieure au groupe, produit non pas une fusion ou une unification du divers, mais un rassemblement arithmétique de solitudes[1].

La caractérisation schürmanienne de la praxis ne saurait cependant se laisser si aisément réduire à la logique sérielle dans la mesure où l'évènement

[1] J-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique. Tome I, Théorie des ensembles pratiques ; précédé de Questions de méthode*, Paris : Gallimard, [1960] 1985, p. 371.

Bull. anal. phén. XIX 1 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

implique un flottement entre primauté du sujet sur la réception et primauté de la donation[1] et que par conséquent *l'obéissance*[2] et la répondance à la pluralité événementielle ne sauraient être interprétées dans les termes de la passivité ou de l'hétéronomie[3]. Cependant, il n'en demeure pas moins qu'il reste à interroger la dimension publique du geste, car si celui-ci est véritablement réalisé sans motif préalable, peut-on authentiquement parler d'une politique du geste, c'est-à-dire d'une politique sans motif fédérateur et totalisateur ? Autrement dit, une « politique du geste » peut-elle véritablement désigner une politique ?

Le problème est massif et, n'étant pas explicitement affronté dans *Le principe d'anarchie*, il serait présomptueux de prétendre le résoudre ici. Cependant, quelques pistes de réflexion peuvent être apportées, car si la réponse à l'événement doit effectivement se faire plurielle et polymorphe, elle n'en est pour autant ni subjective ni arbitraire. Schürmann répond ainsi à la question de la fédération permise par le geste en dénonçant le retrait individualiste de celui qui solitairement entendrait s'opposer aux économies de la présence. Un tel individu ne préparerait en rien l'entrée dans la post-époqualité événementielle car il ne ferait que s'exclure lui-même, ou comme l'écrit l'auteur « la simple négation d'une position fondamentale ne fait "qu'éliminer les négateurs[4]" ». Une praxis anarchico-responsive n'aura de sens qu'à se faire *praxis de tous*. La lutte contre les survivances principielles autant que l'entrée dans l'économie anarchique de présence ne sauraient être que collectives :

> Pour que cèdent les principes et que s'accomplisse l'entrée dans l'événement, la praxis a-principielle gagnera tous ceux qui vivent dans l'économie de transition, ou elle ne sera rien du tout. Une contestation par actions individuelles, marginales, des principes, ne peut, de droit, nous « traduire » dans l'économie de l'*Ereignis*[5].

---

[1] Flottement déjà présent en puissance au moment de l'instauration de l'hégémonie moderne de la conscience. La conscience luthérienne est traversée d'une dimension fondamentalement contradictoire, le je transcendantal prenant la forme d'un « je-obéissant », hésitant entre primat du sujet sur la compréhension de la réalité et primat de la donation, de la réception passive de la Grâce. Se référer à A. Martinengo, *Introduzione a Reiner Schürmann*, Rome : Meltemi, 2008, p. 66.

[2] Nous soulignons ici le terme qui est, à de nombreuses reprises, mobilisé par Schürmann lui-même. Voir par exemple *Le principe d'anarchie*, *op. cit.*, p. 97 : « la pensée en tant qu'acte de pure obéissance à la présence entendue comme événement ».

[3] Une nouvelle fois, la *Gelassenheit* transcende les antonymes classiques de la théorie de l'action.

[4] R. Schürmann, *Le principe d'anarchie*, *op. cit.*, p. 353.

[5] *Idem*.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Nous retrouvons une nouvelle fois ici la discussion entre Foucault et Schürmann[1] : un sujet transgressif ne ferait qu'orienter la lutte en opposition à un principe particulier d'ordre toujours fétichisé et reconduit, alors que se constituer soi-même en sujet an-achique c'est bien plutôt viser la loi des lois de l'intégration et de la totalisation sociale. Paradoxalement, l'agir anarchico-responsif doit donc être public et se faire praxis de tous, tout en contrevenant au principe même de la totalisation. Cette apparente contradiction, aussi massive que le titre même de l'ouvrage « principe anarchie », peut néanmoins être sinon résorbée, du moins tempérée, en gardant à l'esprit que cette praxis collective n'est pas l'exécution seconde d'une idéalité totalisatrice à laquelle elle serait subordonnée. La totalisation an-archique advient spontanément et sauvagement[2] comme totalisation sociale œuvrant à miner toute entreprise totalisante. Ici, un dernier éclaircissement s'impose : la sauvagerie de cette totalité détotalisante ne saurait ni désigner les sociétés sauvages décrites par l'ethnologie, ni le chaotique état de nature hobbésien. L'advenue sauvage doit bien plutôt être entendue dans les termes de l'automanifestation intempestive de la grève sauvage, survenant indépendamment de tout principe d'ordre, spontanément, transversalement et surtout collectivement comme communauté politique de totalisation-détotalisation.

Conclusion

En définitive, à la question « une praxis an-archique implique-t-elle une politique du geste », il nous est possible de répondre par l'affirmative avec Reiner Schürmann, à une double condition cependant.

Premièrement, le geste devra être libéré des considérations axiologiques qui ont fait de lui le vecteur discursif permettant de délimiter le champ d'exercice légitime de la réflexion politique. Cette exclusion dans l'hors-champ politique devra laisser place à une réhabilitation de la phénoménalité du geste comme automanifestation d'un phénomène praxique se donnant sans référence à un quelconque premier, à une quelconque *archê*. Cette réhabilitation permettrait ainsi d'identifier les traits de la praxis anarchico-responsive de Schürmann à ceux du geste, à savoir l'immédiateté, l'éruption, la transversalité,

[1] R. Schürmann, « Se constituer soi-même comme sujet an-archique », art. cit.
[2] Sur l'articulation entre anarchie et démocratie sauvage nous nous référons à l'article « Démocratie sauvage et principe anarchie » de M. Abensour *in La démocratie contre l'Etat, Marx et le moment machiavélien*, Paris : Edition du félin, 2004, p. 161-190.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

l'acentricité, l'atélicité, l'asystématicité, la protéiformité, la multiplicité, la pluralité, la mouvance, la motilité et l'a prioricité.

Deuxièmement, le politique devra lui aussi être libéré du modèle séquentiel et de la téléocratie où il a été traditionnellement tenu. Celui-ci devra être désenclavé de ce que Schürmann appelle « les ontologies du politique », afin d'être compris dans les termes d'une topologie. Comprendre le politique comme un lieu, c'est à la fois l'arracher au schème fondant-fondé pour le penser comme ce site où les mots, les choses et les actions peuvent ensemble venir à la présence, mais c'est aussi et surtout comprendre qu'après le tournant, ce site n'aura plus à rendre publique la force fédératrice d'un principe. Le politique ne désignera ni l'activité exécutrice subordonnée à une idéalité assurant la certitude théorique et la rectitude pratique, ni ce domaine où le principe d'une époque se manifeste visiblement[1]. Il n'aura plus qu'à accompagner les phénomènes pluriels et précaires en leur lieu de montrance, par une phénoménologie de l'écoute. C'est donc à une réélaboration du sens même du politique que nous invite Schürmann : avec la clôture, celui qui continue à interpréter aveuglément l'action politique dans les termes d'un soutien, d'une consolidation et d'un déploiement des implications normatives d'une hégémonie linguistique, se condamne à ne plus pouvoir se poser la question de l'orientation pratique au moment de la discordance des temps[2]. Cependant, l'extinction du réflexe métaphysicien nous invite à réinventer le sens politique et à y voir un ensemble de luttes non systématisées, de gestes an-archiques de dé-totalisation par lesquels les sujets se feront accompagnateurs du nomadisme événementiel en contrevenant à la violence intégrative de l'ensemble du système de domination fantasmatique.

Nous aimerions, pour conclure, rappeler le constat de Klaus Held dans son article *Towards a phenomenology of the political world*[3] quant au traitement de la question politique par la phénoménologie. Held dresse le constat suivant : Husserl semblait défendre une forme de renouveau de la *politeia* platonicienne, Heidegger est devenu l'objet de critiques légitimes dans ses

[1] R. Schürmann, *Le principe d'anarchie*, *op. cit.*, p. 52 : « l'*observ* d'un champ, où le principe est de celui-ci *obvie*, c'est le politique. Ce qui donne cohérence et cohésion à une époque se manifeste, lisible, dans le politique. »

[2] Formule utilisée par B. Bégout pour désigner la superposition actuelle, et sans doute temporaire, de la « temporalité époquale finissante, qui relève d'une conception archique des phénomènes, et de la temporalité événementielle qui ouvre à une entrée en présence du disparate et du singulier. » (Bégout, art. cit., p. 49).

[3] K. Held, « Towards a phenomenology of political world », *in* D. Zahavi (dir.), *The Oxford Handbood of Contemporary Phenomenology*. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 442-459.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

tentatives de justification philosophique du national-socialisme, Sartre abandonna ses origines phénoménologiques lorsqu'il adressa nombre de ses réflexions politiques sur la guerre du Vietnam, la décolonisation ou la légitimité de la violence, et les prises de position de Merleau-Ponty contre le stalinisme dans *Humanisme et terreur*, peuvent difficilement être qualifiées de phénoménologiques. Si les contributions des figures considérées comme centrales à la tradition phénoménologique n'ont que rarement suscité l'impression que leur mode de pensée était adéquat au traitement philosophique du politique, force est cependant de reconnaître que Reiner Schürmann s'est quant à lui explicitement et phénoménologiquement confronté au problème politique et à la question « Que dois-je faire ? ».

À cette question, la réponse de Reiner Schürmann est donc double : déconstruire et accueillir. Déconstruire, c'est tout d'abord progressivement s'attacher à démanteler les systèmes de dérivation théorico-praxiques, c'est combattre les relents principiels et préparer le délaissement en œuvrant à nous affranchir des référents archiques. Accueillir, c'est ensuite sauver les phénomènes pluriels et nomades en les préservant, en les accompagnant et en les laissant-être par une praxis transversale et protéiforme. Comme le souligne à de nombreuses reprises Reiner Schürmann « nous n'en sommes pas là »[1]. La tâche qui incombe aujourd'hui à la phénoménologie est certes plus modeste, elle n'en demeure pas moins cruciale si effectivement la fin de la violence normative est conditionnée à la généralisation des luttes dé-totalisantes et à la multiplication de gestes an-archiques.

[1] R. Schürmann, *Le principe d'anarchie*, *op. cit.*, p. 111.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Bulletin d'analyse phénoménologique XIX 1, 2023 (Actes 12), p. 38-52
https://popups.uliege.be/1782-2041/

ISSN: 1782-2041

Appropriation phénoménologique du concept de « seeing-in » dans la théorie des images : Une confrontation des théories de Richard Wollheim et d'Edmund Husserl

RODRIGO Y. SANDOVAL
Centro de Estudios Mediales, Universidad Alberto Hurtado
✉ rodrigoyllaric@gmail.com

Résumé. Les analyses de la conscience d'image (*Bildbewusstsein*) forment un aspect de la pensée d'Edmund Husserl qui est encore insuffisamment étudié et discuté entre phénoménologues, malgré tout ce qu'elles peuvent offrir aux recherches pluridisciplinaires, notamment aux études visuelles (*visual studies*) ou à la science de l'image (*Bildwissenschaft*). L'examen des idées husserliennes sur ces aspects confronte deux difficultés. Une première difficulté exégétique, due au caractère fragmentaire et provisoire des écrits, mais aussi à sa longue distribution dans le temps, parallèle à l'évolution de la pensée principale de Husserl. Une deuxième difficulté concerne la possibilité de dialogue entre une philosophie fortement marquée par sa propre méthodologie, comme l'est la phénoménologie, et les recherches appliquées qui se nourrissent de méthodologies diverses. Cette présentation traite brièvement de ces deux problèmes. Premièrement, elle propose une interprétation systématique et historique de la théorie husserlienne de l'image en tant que « voir-dans » (*hineinsehen, hineinschauen*). Deuxièmement, elle explore les parallèles possibles entre cette théorie et l'analyse psychologique de l'image de Richard Wollheim. Finalement, l'article conclut en énumérant quelques avantages et désavantages qui suivent la théorie des deux philosophes puis en argumentant à faveur d'une théorie tri-aspectuelle de l'image.

Mots clefs : Phénoménologie de l'image, Edmund Husserl, Richard Wollheim, voir-dans, conscience d'image.

Introduction

Étant une discipline théorique si abstraite, la philosophie rigoureuse subit parfois des difficultés à franchir la frontière entre l'analyse conceptuelle et l'univers, toujours en mouvement créatif, du monde de la vie. Malgré son engagement déclaré dans ce monde, la phénoménologie n'est pas exempte de ce défi. Entre les multiples « applications » possibles des concepts philosophiques dans les domaines d'autres disciplines, dont une partie à été examinée dans le séminaire dont est tiré ce dossier, le thème des arts a ses propres difficultés. Les aventures techniques des arts, qui les positionnent à l'avant-garde des explorations pluridisciplinaires, posent par exemple des limites aux essais eidétiques de la phénoménologie. Dans le cas de la contemplation des images — la conscience d'image, selon Husserl — nous sommes face à un défi supplémentaire. Les analyses husserliennes sur ces aspects sont étendues dans le temps (les textes les plus importants ont été écrits entre 1894 et 1925[1]) et attachées à des problèmes divers qui nous empêchent, parfois, de discerner ce qui concerne la conscience d'image de ce qui concerne un autre thème (soit l'intentionnalité, l'imagination, la méthode ou l'esthétique, entre autres)[2].

Nous allons tenter de surmonter ces difficultés en deux étapes. Premièrement, nous ferons une esquisse de la théorie husserlienne des images, centrée sur le concept du *voir-dans*. Cette notion réunit et traduit au moins trois concepts que Husserl utilise fréquemment, mais pas forcément de manière toujours technique : *hineinsehen*, *hineinschauen* et *hineinblicken*. Notre choix terminologique n'est pas dû seulement à l'adaptation du concept au phénomène, il est aussi dû à sa proximité avec l'une des théories de l'image les plus importantes aujourd'hui, celle du philosophe et théoricien des arts anglais Richard Wollheim. Pour cette raison, dans la deuxième partie de cet article, nous examinerons la compatibilité de la théorie husserlienne avec les thèses du

[1] E. Marbach, « Einleitung des Herausgebers », *in* E. Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*, The Hague : Martinus Nijhoff, 1980.

[2] Voir, par exemple, L. Wiesing, *Artifizielle Präsenz*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2005 ; E. Alloa, *Das Durchscheinende Bild. Konturen einer medialen Phänomenologie*, Zürich : Diaphanes, 2011 ; R. Rubio, « El lugar de la fenomenología en el debate de la reciente filosofía de la imagen », *Veritas* 33 (2015), p. 89-101.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

philosophe anglais. En choisissant ce chemin, nous chercherons un moyen de nous approcher d'une « application » de la phénoménologie husserlienne de l'image dans les arts visuels. Ce choix méthodologique explique le titre de notre article.

Phénoménologie de la conscience d'image

Une discussion entre Edmund Husserl et le philosophe polonais Kazimierz Twardowski est connue grâce à son apparition concise dans la 5e « Recherche logique »[1]. Celle-ci se concentre sur la théorie des images (*Bildertheorie*), qui est une explication philosophique et populaire de la conscience qui consiste à affirmer que toute présentation (*Vorstellung*) est, en réalité, une re-présentation ou présentification (*Vergegenwärtigung*). Cette idée implique que toute présentation (*Vorstellung*) est une conscience médiate, médiatisée par un contenu qui fonctionne comme une image. Cette conception de la conscience qui, selon Husserl, est partagée par Twardowski et Franz Brentano, conduit à un faux redoublement (*Verdoppelung*) du monde. Dans la 5e « Recherche logique », Husserl réfute ladite théorie des images et propose de manière alternative une conception non-médiate de l'intentionnalité qui établit les bases pour décrire la perception comme une donation de la chose en elle-même (*Selbstgegebenheit*) dans le mode de l'être incarné (*Leibhaftigkeit*).

Cette discussion, publiée en 1901, a une origine plus lointaine : dans certains textes préparés entre 1894 et 1901 on peut également trouver des remises en question des thèses de Twardowski[2]. Ce débat a une importance décisive dans le développement de la phénoménologie, comme l'a mis en relief Karl Schuhmann en signalant que cette discussion établit les bases de la pensée husserlienne[3]. Dans le contexte d'une analyse de la présentification *stricto sensu*, Husserl propose donc une interprétation particulière sur le fonctionnement des images qui permet, justement, de les séparer des autres actes

[1] E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden* (éd. U. Panzer), The Hague : Martinus Nijhoff, 1984, p. 436-440. Désormais cité « *Hua 19* ».

[2] K. Schuhmann, « Husserls Abhandlung Intentionale Gegenstände. Edition der ursprünglichen Druckauffassung », *Brentano Studien* III (1990/1991), p. 137-176. Désormais cité « Intentionale Gegenstände ».

[3] K. Schuhmann, « Husserl and Twardowski », *in* F. Coniglioni, R. Poli et J. Wolenski (dirs.), *Polish Scientific Philosophy: The Lvov-Warsaw School*, Amsterdam ; Atlanta : Rodopi, 1993, p. 41-58.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

intentionnels. Comme point de départ de notre argument, nous pouvons extraire quelques thèses à ce sujet.

Premièrement, dans ces textes, nous trouvons un virage méthodologique qui est probablement la thèse la plus importante et la plus féconde. Cette thèse affirme que les images sont des objets intentionnels issus d'un mode de conscience particulier, la conscience d'image (*Bildbewusstsein*). Le virage méthodologique consiste justement à ne pas penser aux images à partir des propriétés objectives, mais à les analyser selon la forme de la conscience qui se dirige à elles[1].

Le virage méthodologique permet à Husserl de constater deux caractéristiques ultérieures de la conscience d'image. La première est le caractère médiat de l'intentionnalité de la conscience d'image. Une caractéristique peut être futile quand elle est pensée de manière isolée, étant donné qu'il semble évident qu'une image est la présentation (*Vorstellung*) d'un objet *à travers* un autre objet que nous appelons l'image, c'est-à-dire qu'elle est une représentation (*Repräsentation*)[2]. Mais, dès qu'elle est pensée en face des présentations tout court (*schlichte Vorstellungen*), le caractère médial lui donne une distinction essentielle.

Dans la seconde caractéristique, Husserl remet en question l'importance de la ressemblance objective (*objektive Ähnlichkeit*) entre l'image et l'objet représenté. La ressemblance, selon Husserl, ne suffit pas à faire d'un objet l'image d'un autre. Le plus important est la forme de conscience qui s'appuie sur les (possibles) traits ressemblants. C'est cette forme particulière de conscience, la conscience d'image, qui donne à un objet présent (*gegenwärtig*) la possibilité d'être le représentant (*Repräsentant*) d'un autre[3].

Jusqu'ici, il ne s'agit que des premiers indices qui donnent une direction à la recherche, mais qui nécessitent un déploiement. Ces premiers indices se sont développés dans les années suivantes, en particulier dans le cadre de ses cours sur les « Éléments fondamentaux de la phénoménologie et de la théorie de la connaissance » (1904-1905).

---

[1] « Intentionale Gegenstände », p. 144s ; c'est ce que Jacques English a rendu célèbre comme une des trois modalités canoniques de l'intentionnalité, à côté de la perception et la signification. Voir J. English, « La différenciation de l'intentionnalité en ses trois modes canoniques comme problème constitutif central de la phénoménologie transcendantale », dans *Sur l'intentionnalité et ses modes*, Paris : Presses Universitaires de France, 2006, p. 101-127.

[2] « Intentionale Gegenstände », p. 145.

[3] « Intentionale Gegenstände », p. 170. Le rôle de la ressemblance dans la théorie husserlienne de l'image est, jusqu'à aujourd'hui, un thème difficile à définir. Il mériterait une attention plus approfondie de la part des érudits.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Il y a au moins deux raisons exégétiques de poids pour la maigre attention accordée à la théorie husserlienne de la conscience d'image, et toutes les deux dépendent du contexte dans lequel sont apparues les analyses husserliennes de l'image. Premièrement, il s'agit de l'archiconnue opposition husserlienne à la *Bildertheorie* qui peut être interprétée de manière erronée comme un mépris envers la conscience d'image. La deuxième raison concerne, pour sa part, les objectifs de l'analyse de Husserl en 1904-1905 et la structure de ce célèbre cours. Étant donné que nous avons déjà mentionné quelques idées autour de la *Bildertheorie*, nous nous concentrons sur la deuxième raison.

Le cours de 1904-1905 a comme objectif de développer une phénoménologie de l'intuition (où la perception, l'imagination et la conscience du temps sont incluses) qui sert de fondement pour une critique de la raison (*Kritik der Vernunft*)[1]. La troisième partie, qui concerne la conscience d'image et l'imagination (sous le nom, principalement, de *Phantasie*) place Husserl en face d'un examen profond et difficile d'une de ses idées précédentes ; à savoir que les présentifications (*Vergegenwärtigungen*) ont toutes la structure de la conscience d'image. Cette idée n'appartient pas exclusivement à Husserl. Bien au contraire, comme les philosophes savent le reconnaitre, il s'agit d'un lieu commun depuis, au moins, Aristote : la mémoire et l'imagination fonctionnent à la manière de la conscience d'image, c'est-à-dire que l'objet ou évènement adressé *in absentia* est supplanté par son représentant, l'image mentale[2].

D'une manière similaire à la discussion précoce sur l'intentionnalité entre 1894 et 1901, Husserl restreint l'hypothèse représentationaliste dans le cours de 1904-1905. Il va y construire les bases pour distinguer entre les présentifications reproductives et les présentifications perceptives[3]. Dans les premières présentifications, nous trouvons la mémoire, l'anticipation et l'imagination. Dans les secondes, Husserl situe la conscience d'image (qui inclut la contemplation de peintures, photographies, sculptures et images en mouvement, toutes figuratives, selon ce que les exemples d'Husserl nous montrent) et la contemplation des arts performatifs. Nous allons nous concentrer sur le genre de présentifications perceptives, plus particulièrement sur l'espèce de la conscience d'image. Les modèles que nous allons prendre en compte pour

[1] E. Marbach, « Einleitung des Herausgebers », art. cit., p. XXVII.
[2] Voir *De Anima* 427a16.
[3] E. Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigung. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*, éd. E. Marbach, The Hague : Martinus Nijhoff, 1980, p. 475s. Traduction française par R. Kassis et J. F. Pestureau, Grenoble : Editions Jérôme Millon, 2002. Désormais cité « *Hua 23* », avec la pagination de l'édition allemande.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

notre analyse seront ceux de Husserl : les peintures, les gravures et les photos figuratives.

Nous avons mentionné la manière dont Husserl pense que la conscience d'image en tant que représentation figurative (*Bildlichkeitsvorstellung*) a un caractère médial, « une certaine médiateté [*Mittelbarkeit*] du présenter [*Vorstellen*] qui manque à la présentation perceptive »[1]. Il est temps d'analyser cette médiation imaginale.

Husserl caractérise la conscience d'image comme une expérience d'intentionnalité complexe. Cela veut dire qu'il s'agit d'une expérience composée de plusieurs couches d'actes intentionnels. Nous pouvons donc dire que l'acte de conscience d'image a une triple intentionnalité. Premièrement, une intention s'adresse à la chose-image (*Bildding*). Une peinture et une photo, comme celles que Husserl avait en tête, peuvent aussi être perçues comme des *choses*, des objets qui apparaissent au milieu d'autres choses, avec des dimensions physiques et des propriétés sensibles qui concernent le toucher, la vue, l'odorat, *etc*. Cette chose a certainement un lien avec le monde des choses sensibles. Un clou tient le cadre de la peinture, par exemple. Quand je saute du lit dans mon petit appartement, les murs peuvent trembler et la chose-image peut, à son tour, tomber à cause de cette vibration.

Or, l'image est perçue comme une chose uniquement dans certaines circonstances. Par exemple, lorsque l'on veut chercher un nouveau support pour l'affiche qu'on vient de récupérer, lorsque l'on veut trouver l'équilibre pour la photo qui s'appuie sur nos livres ou nettoyer la vitre qui protège un portrait de famille. Mais la chose-image n'est pas le centre de l'attention de la conscience d'image. Elle reste dans l'arrière-plan (*Hintergrund*), elle est présentée, mais inauthentiquement[2]. Ce qui apparait devant nous est l'objet-image (*Bildobjekt*). Une apparition purement visuelle, une figure qui ne se laisse pas affecter par les changements du monde de la chose-image[3]. Celle-ci est pour Husserl

[1] *Hua 23*, p. 24.
[2] *Ibid*, p. 47 & 370.
[3] Il y a, bien sûr, des conditions minimales pour l'apparition de l'objet-image, propres à son attachement à la chose-image. Par exemple, la destruction de la chose-image implique la destruction de l'objet-image. Certaines conditions de luminosité dans le monde de la chose-image sont aussi indispensables pour pouvoir regarder l'objet-image. Mais la luminosité, justement, nous permets de noter l'indépendance relative à l'objet-image. Malgré l'augmentation de la lumière, nous n'arrivons pas à éclaircir un objet-image censé être obscur. Nous pouvons diriger une lampe vers les ombres dans *L'empire des lumières* (1954), cependant nous n'allons pas découvrir les formes qui se cachent sur les façades dans la peinture de René Magritte.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

« l'image représentante » [*repräsentierendes Bild*]. Prenons l'exemple d'Husserl :

> Bien sûr un corps tridimensionnel nous apparaît avec la répartition corporelle de ses couleurs, tel par exemple dans la gravure de l'empereur Maximilien à cheval, une figure apparaissant dans les trois dimensions, mais visuellement édifiée à partir de nuances de gris et de contours. Elle n'est évidemment pas identique aux esquisses de gris qui se trouvent réellement sur l'image physique, sur la feuille de papier[1].

Cet objet-image « n'a absolument aucune existence »[2] selon Husserl ; c'est un objet purement intentionnel, rien d'autre qu'un apparaître stimulé ou « éveillé » par les traits physiques de la chose-image, mais définit par son statut de représentant, c'est-à-dire par son rapport avec un autre objet. En d'autres termes, ce n'est pas l'apparaître de la chose-image, ni l'une de ses esquisses. C'est, au contraire, un apparaître qui a la fonction de représenter quelque chose d'autre. L'objet-image montre le sujet-image absent : « Ce qui fait représentativement fonction dans le contenu de l'objet-image est particulièrement remarquable : il *figure* [*stellt dar*], il *présentifie* [*vergegenwärtigt*], met en image [*verbildlicht*], *rend intuitif* [*veranschaulicht*] »[3].

« Sujet », en français dans le texte original, est le terme que Husserl choisit pour décrire ce que l'on voit *dans* l'objet-image ; soit, dans son exemple, l'empereur Maximilien. Le sujet-image n'apparait pas, selon Husserl, mais on le « voit », il est rendu intuitif, comme le précise l'extrait cité. L'entrecroisement particulier de l'objet-image avec le sujet décrit bien la particularité de la conscience d'image et donne tout son sens à l'expression « voir-dans ». Nous suivons ici l'interprétation de Nicolas de Warren :

> Une image est un objet perceptif *dans* lequel j'aperçois une apparence qui, elle, n'est pas actuellement présente ou réelle. C'est ce phénomène du « voir-dans » qui définit l'essence de la conscience d'image. On ne regarde pas *une* image, mais on voit *dans* une image. (…) [Une] image est un apparaître perceptif *dans* lequel se donne un « non-apparaître ».[4]

[1] *Hua 23*, p. 20.
[2] *Ibid*, p. 22.
[3] *Hua 23*, p. 30.
[4] N. De Warren, « Imagination et incarnation », *Methodos* 9 (2009), s.p.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Husserl utilise son schéma contenu-appréhension de l'intentionnalité (*Auffassung-Auffassungsinhalt Schema*) pour expliquer cet entrecroisement[1]. Dans la conscience d'image, il y aurait deux appréhensions (*Auffassungen*) au lieu d'une, ce qui explique la médiateté (*Mittelbarkeit*) centrale dans la définition de la conscience d'image. La première appréhension constitue l'objet-image en tant que figuration qui représente le sujet-image. Celui-ci est constitué par la deuxième appréhension. La distinction de deux appréhensions est fournie par l'analyse, car les deux appréhensions sont vécues dans leur entrelacement, elles sont intriquées l'une dans l'autre. Il ne s'agit pas de deux expériences séparées (ni écartées ni simultanées), le voir-dans-image n'est pas une comparaison entre deux objets perçus séparément. Au contraire, il s'agit de « deux appréhensions entrelacées l'une à l'autre »[2]. Grâce à cette structure de médiateté, ce qui apparait peut se montrer comme s'il était un autre[3].

L'objet-image dépend du sujet et le sujet dépend de l'objet-image. Parler d'un objet-image sans un sujet-image ne semble pas avoir du sens. L'image a ce « conflit » en elle-même : elle prétend donner plus qu'elle ne donne. On voit le sujet dans les traits de l'objet-image, cependant nous sommes conscients d'une certaine différence. Selon la perspective qu'on veut assumer, on peut le penser comme la promesse d'une meilleure donation intuitive possible ou comme le témoignage de l'insuffisance d'une *Vorstellung* qui ne sera jamais ni une *Gegenwärtigung* ni une auto-exhibition (*Selbstdarstellung*). La ressemblance à laquelle Husserl fait référence est ce rapport de proximité et de distance entre l'objet-image et le sujet-image[4].

L'objet-image renvoie au-delà de soi-même. Mais il ne le fait pas à la façon d'un symbole. La conscience d'image possède une référence *interne*, pendant que la conscience significative est *externe*. Selon Husserl :

---

[1] *Hua 19*, p. 399. Voir aussi E. Holenstein, *Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der Passiven Genesis bei E. Husserl*, Den Haag : Martinus Nijhoff, 1972, p. 132s.

[2] *Hua 23*, p. 27.

[3] *Ibid*, p. 31.

[4] « Si l'image apparaissante était phénoménalement absolument identique à l'objet visé, ou mieux, si l'apparition d'image ne se distinguait en rien de l'apparition perceptive de l'objet lui-même, on ne pourrait qu'à peine en venir à une conscience de caractère d'image. Ce qui est sûr, c'est qu'une conscience de différence doit être présente, bien que le sujet au sens propre du terme n'apparaisse pas » (*Hua 23*, p. 20). De Warren souligne aussi cette différence : « ce qui est constitutif de la conscience d'image est justement la conscience de la différence entre l'image-objet et l'image-sujet. » (« Imagination et incarnation », art. cit.).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

> [L'appréhension] symbolique (…) renvoie vers l'extérieur. L'appréhension en image montre aussi un autre objet, un [objet] toujours agencé pareil, analogue, qui se figure *dans* l'image [*sich im Bild darstellenden*], et surtout elle montre l'objet *au travers de soi-même* [*durch <sich> selbst hindurch*][1].

Cette différence entre l'image et le symbole, ou le signe (Husserl n'est pas très précis dans sa démarcation de ces deux derniers), acquiert de l'importance dès que l'on amène la phénoménologie de la conscience d'image dans des discussions plus appliquées. À notre avis, compte tenu de leur proximité théorique, le moyen d'accès le plus efficace de faire cette tentative se trouve dans un rapprochement des idées de Husserl avec la théorie de l'image du philosophe anglais Richard Wollheim — une théorie pensée depuis son origine en lien avec les arts visuels.

Représentation picturale en tant que « seeing-in » chez Wollheim

Richard Wollheim est le responsable de la divulgation du concept de « voir-dans » (*seeing-in*) en tant que description clé des expériences que nous vivons devant les images ou les représentations picturales (*pictorial representations*). Il n'était pas au courant du développement de la théorie similaire d'Edmund Husserl, étant donné que la plupart des manuscrits et cours du philosophe allemand à ce sujet étaient inconnus jusqu'en 1980 et qu'ils n'avaient pas reçu assez d'intérêt dans l'époque et le contexte dans lesquels Wollheim écrivait[2].

La théorie de Wollheim nous sert à situer les thèses d'Husserl dans une polémique. Wollheim s'opposait en effet à la très influente perspective sémiotique de Nelson Goodman. L'œuvre de Goodman avait répandu l'idée d'un virement paradigmatique dans la description des représentations picturales. Pour simplifier, contempler une image ressemble plus à lire qu'à voir, selon le

[1] *Hua 23*, p. 34.

[2] Wollheim pensait qu'il n'y avait qu'Albert Einstein qui avait utilisé avant lui le concept du *seeing-in* sous une forme identique. Voir R. Wollheim, « A note on Mimesis as Make-Believe », *Philosophy and Phenomenological Research* 51/2 (1991), p. 401-406, plus précisément p. 403. Voir aussi, R. Wollheim, *Painting as an art*, Princeton : Princeton University Press, 1987, p. 54. Le philosophe Bence Nanay, disciple de Wollheim, prend fréquemment les thèses d'Husserl en considération. Cependant, il n'utilise pas de façon directe la bibliographie d'Husserl, ce qui l'a conduit vers quelques incompréhensions. Voir B. Nanay, « Pictures », dans *Aesthetics as Philosophy of Perception*, Oxford: Oxford University Press, 2016, p. 36-64.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

modèle divulgué par Goodman[1]. Ce virement paradigmatique est critiqué dans les écrits de Wollheim : ce dernier affirme fermement que les représentations picturales doivent être analysées selon l'expérience qui les rend possibles, selon « leur phénoménologie »[2]. Cette perspective lui fait signaler que la représentation en image est fondamentalement perceptuelle[3], une sorte de « voir » (*seeing*)[4]. Cette analyse lui permet d'établir les conditions minimales requises pour une expérience appropriée d'une image représentationnelle, un « voir-dans » :

1) Pour qu'une image représente quelque chose, il est nécessaire qu'il y ait une expérience visuelle de celle-ci.
2) Si un spectateur approprié (*suitable*) voit cette image, il vivra ladite expérience.
3) Cette expérience est, ou inclus, la conscience visuelle (*visual awareness*) de la chose représentée[5].

Si la première condition établit la nécessité de l'expérience visuelle, c'est uniquement grâce à la troisième condition que l'expérience est pleinement différenciée du lire. Sans la troisième condition, il serait encore possible d'interpréter cette expérience visuelle comme un complément ou composant

[1] La critique de Goodman de l'idée d'un réalisme neutre dans la représentation picturale est bien plus profonde que le simple remplacement d'un paradigme (celui de voir) par un autre (celui de lire). Son analyse et réfutation des prémisses sur la géométrie dans les théories mimétiques sur la peinture sont assez pertinentes. Le refus, par Wollheim, du paradigme sémiotique n'implique pas un retour au modèle du réalisme neutre appuyé sur la géométrie. Wollheim était d'accord avec Goodman dans le rejet de « l'œil innocent » (*innocent eye*), mais il n'acceptait pas l'idée que le conventionnalisme situé derrière la contemplation d'images demande de « lire » plutôt que de « voir ». Voir R. Wollheim, « Nelson Goodman's Languages of Art », *The Journal of Philosophy* 67/16 (1970), p. 538.

[2] R. Wollheim, « What Makes Representational Painting Truly Visual ? », *Proceedings of the Aritotelian Society. Supplementary Volumes* 77 (2003), p. 131-147, plus précisément p. 132. Contre la perspective sémiotique de Goodman, Wollheim utilise une approche psychologique (*psychological account*), qui est appelée « phénoménologique » en raison de sa description de l'expérience en première personne. Voir R. Wollheim, *Painting as an Art*, *op.cit*., p. 44.

[3] R. Wollheim, « On Pictorial Representation », *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 56/3 (1998), p. 217-226.

[4] R. Wollheim, *Art and its Objects* (2e édition), Cambridge : Cambridge University Press, 1980, p. 11 ; R. Wollheim, *Painting as an Art*, *op. cit*., p. 46

[5] R. Wollheim, « On pictorial representation », art. cit., p. 219

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

du *lire*, car les lettres et autres signes visuels doivent aussi être vus avant d'être lus. Cependant, la troisième condition rend explicite le mode d'accès à la chose représentée (*represented thing*). Anticipant une différence que l'on rendra plus explicite par la suite, non seulement la surface (par exemple, la toile peinte) est vue, mais la chose représentée aussi. L'importance de la deuxième condition demeure dans le caractère approprié du spectateur. Cela ne se referre pas seulement aux conditions physiques, mais aussi aux croyances et concepts que le spectateur doit posséder pour pouvoir voir la chose représentée. Sans la pénétration des concepts et croyances dans la perception de la chose représentée, celle-ci serait extrêmement limitée. Pour Wollheim, cependant, nous sommes capables de voir dans une image *plus* que ce que l'on est capable de voir dans la perception commune.

Ces conditions requises minimales sont remplies par l'expérience de voir-dans (*seeing-in*), une expérience qui, selon Wollheim, est bi-aspectuelle (*twofold*). L'expérience est bi-aspectuelle parce qu'en regardant une surface marquée de manière appropriée nous sommes *visuellement* conscients de la surface marquée et de quelque chose d'autre « devant ou derrière ». Ces deux aspects sont aussi appelés « aspects configurationnel et de reconnaissance » (*configurational and recognitional aspects*) »[1].

Pour Wollheim il est important de préciser que l'expérience bi-aspectuelle n'est pas seulement un ensemble de deux expériences indépendantes l'une de l'autre. Ce n'est pas non plus une alternance de deux expériences (comme dans la situation canard/lapin)[2]. Au contraire, « si je regarde une représentation en tant que représentation, alors ce n'est pas seulement permis, mais requis, que je fasse attention simultanément à l'objet et au *medium* »[3]. La bi-aspectualité signifie pour Wollheim que nous sommes conscients visuellement du *medium* et de la chose représentée, mais aucun des deux n'est réduit à l'autre[4].

---

[1] R. Wollheim, « *On pictorial Representation* », art. cit., p. 221

[2] À ce propos, voir E. Alloa, « Seeing-as, Seeing-in, Seeing-with: Looking through Images », dans *Image and Imaging in Philosophy, Science and the Arts. Volume 1. Proceedings of the 33rd International Ludwig Wittgenstein-Symposium in Kirchberg 2010* (éd. R. Heinrich, E. Nemeth, W. Pichler et D. Wagner), Heusenstamm: Ontos Verlag, 2011, p. 179-190.

[3] R. Wollheim, *Art and its objects, op. cit.*, p. 142

[4] Wollheim utilise les notions *medium* et *marked surface* pour parler de l'aspect configurationnel, et les notions *object* et *represented thing* pour parler de l'aspect de reconnaissance.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Conclusions sur le parallèle

Nous trouvons entre Husserl et Wollheim une compatibilité méthodologique, particulièrement lorsque l'on considère le Husserl pré-transcendantal. L'approche psychologique de Wollheim et l'analyse intentionnelle d'Husserl coïncident dans leur assomption de la description de l'expérience du spectateur comme point de départ et critère principal pour l'évaluation des théories. À notre avis, c'est cette approche commune qui conduit à décrire la représentation picturale comme une expérience composée de multiples aspects visuels simultanés.

Cependant, il y a une limite dans la description « phénoménologique » de Wollheim. Selon lui, elle ne nous laisse pas analyser plus en détail les composants ou le fonctionnement de l'expérience bi-aspectuelle[1]. Les philosophes qui ont écrit après Wollheim ont poursuivi ou critiqué la position du philosophe anglais. Certaines questions concernent la définition des aspects composant la bi-aspectualité ou même son passage à une tri-aspectualité. Dans ce contexte, l'analyse d'Husserl a mis à notre disposition des arguments à faveur d'une théorie tri-aspectuelle.

Il faut dire d'abord que l'une des discussions contemporaines les plus fertiles concerne le sens de la « chose représentée » (*represented thing*) pour Wollheim. Dans sa notion de « chose représentée », Wollheim semble mélanger l'objet tridimensionnel qui apparait dans la surface (l'objet-image, selon Husserl) avec l'objet existant ou fictif qui est représenté dans l'image[2]. Cette discussion permet de se concentrer sur la nature des aspects impliqués dans l'approche du *seeing-in*, et plus particulièrement sur la différence entre le *medium* et la chose représentée. Notre proposition, inspirée par Husserl, consiste à « forcer » la lecture du *seeing-in* de Wollheim pour lui donner un caractère tri-aspectuel. Pour réussir dans cette tentative, il faut d'abord redéfinir les

[1] A. Savile et R. Wollheim, « Imagination and Pictorial Understanding », *Proceedings of the Aristotelian Society. Supplementary Volumes* 60 (1986), p. 19-60, plus précisément p. 47.

[2] Voir B. Nanay, « Threefoldness », *Philosophical Studies* 175 (2018), p. 163-182, plus précisément p. 171. L'analyse et la critique de Nanay ont un avantage : leur amplitude permet de prendre en considération plusieurs théories qui proviennent de méthodologies différentes. Cependant, Nanay assume une perspective ontologique ou existentielle pour distinguer les aspects de l'expérience du spectateur. Cette perspective est contraire aux prémisses psychologiques de Wollheim et aux prémisses phénoménologiques de Husserl. Pour une critique de cette approche, voir R. Sandoval, « Seeing-in an Image. Husserl and Wollheim on Pictorial Representation Revisited », *Kunstiteaduslikke Uurimusi* 29/3-4 (2020), p. 31-55.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

aspects de l'expérience du *seeing-in* selon Wollheim. Plus particulièrement, il s'agit de modifier son interprétation de l'aspect configurationnel ou *medium*. À notre avis, il faut attribuer à l'aspect configurationnel le caractère de l'apparition d'une forme plutôt que d'une chose matérielle. En effet, l'aspect configurationnel ne concerne pas l'apparition d'un objet commun, semblable à un objet perçu quelconque. Selon notre interprétation, la configuration serait déjà une forme qui apparait sur une surface, un objet « purement visible »[1].

Par exemple, si nous voyons un mur avec des taches, nous ne sommes pas nécessairement devant une configuration. Celle-ci, en revanche, apparait lorsque nous voyons une fresque. Les propriétés matérielles des deux objets peuvent être les mêmes, ce qui montre que cela ne dépend pas de la chose physique. Imaginons par exemple la situation dans laquelle une personne est capable de voir le visage de son chien sur un mur rempli des taches d'humidité. La différence entre cette expérience et l'expérience de quelqu'un qui, en regardant le même mur, ne trouve pas la forme du chien montre comment l'apparition d'une configuration est déjà plus que la perception d'une chose physique quelconque[2].

Wollheim et Husserl ont noté l'interdépendance entre la configuration ou l'objet-image et la chose représentée ou le sujet. L'idée principale derrière la thèse des deux philosophes est qu'une forme est toujours la forme de quelque chose. Si nous n'avons pas quelque chose à reconnaitre, nous n'avons donc pas une configuration dans le sens précis que ce terme a acquis dans cet article. Reconnaitre le sujet permet également de mieux déterminer la configuration. Il suffit de penser aux images un peu confuses, les croquis ou les esquisses, par exemple. Quand nous sommes devant un dessin que nous n'arrivons pas à « déchiffrer », où nous ne sommes pas capables de voir-dans, nous nous trouvons aussi incapables à dire quelles traces appartiennent au dessin strictement parlant et quelles lignes ne sont que des « accidents ». En d'autres termes, nous ne savons pas quels sont les éléments de la chose-image qui appartiennent à la configuration. Le rapport entre l'aspect configurationnelle et la chose représentée est justement ce qui définit les limites de la chose-image.

---

[1] Voir L. Wiesing, *Artifizielle Präsenz*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2005.

[2] Pour Wollheim, le *voir-dans* n'a pas lieu exclusivement devant des représentations pictorielles. Pendant que les représentations sont des artefacts faits délibérément pour représenter quelque chose, on peut aussi voir *dans* des objets de la nature ou des objets artificiels qui n'ont pas été faits avec un but représentationnel. L'exercice typique de prendre les nuages pour des images est un exemple assez commun. Stricto sensu, le *voir-dans* qui nous intéresse (pour parler des images en tant qu'artefacts qui représentent pictoriellement) est un « voir-dans représentationnel » (*representational seeing-in*). Cf. R. Wollheim, *Painting as an Art*, *op. cit*., p. 47s, 54, 59.

Bull. anal. phén. XIX 1 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Pour revenir sur l'exemple du mur : les taches d'humidité pertinentes sont précisément celles où nous voyons le visage de notre chien ; le reste appartient au fond, à l'apparition inauthentique de la chose-image.

Que la configuration chez Wollheim soit comprise comme l'intention vers l'objet-image chez Husserl implique aussi que celle-ci n'est pas un simple objet mondain, mais un « objet virtuel », ce que Husserl nomme parfois « un néant » (*ein Nichts*) et que le philosophe et théoricien des images Lambert Wiesing appelle une « présence artificielle »[1]. Il est donc important de distinguer entre la constitution d'une chose du monde actuel, un *perceptum*, et l'objet-image, la configuration picturale. En faisant cette distinction, nous pouvons alors assumer une théorie tri-aspectuelle du « voir-dans ». Les aspects qui la forment sont (1) l'intention vers la chose-image (après Husserl), (2) l'intention vers l'objet-image (Husserl) ou la configuration (après Wollheim, mais avec les précisions suggérées auparavant), et (3) l'intention vers le sujet (Husserl) ou la chose représentée (Wollheim).

Finalement, nous voudrions avertir que nous ne défendons pas l'idée que les théories de Wollheim seraient une simple assimilation ou traduction appliquée des idées et du langage de Husserl. Au contraire, nous reconnaissons chez le philosophe anglais une contribution importante à la théorie du voir-dans. Avec celle-ci, il nous semble possible, voire nécessaire, d'enrichir la phénoménologie de l'image. Par exemple, en raison de l'intérêt principalement artistique de Wollheim, il insiste sur l'intention de l'artiste et donne à cette intention un rôle dans la détermination de la chose représentée. Pour Wollheim, l'expérience du spectateur doit être harmonisée avec l'intention de l'artiste. C'est l'intention de l'artiste qui détermine ce qui doit être vu dans l'image, celle-ci établit la norme de correction[2]. Cette idée donne une précision nécessaire au concept de *voir-dans* représentationnel (qui a lieu avec les représentations picturales) et le différencie du concept large de *voir-dans* (qui a lieu avec toute expérience de voir dans quelque chose — comme un nuage, un mur avec des taches ou une tartine — indifféremment de la production expresse de cette chose comme un artefact qui représente picturalement[3]). En outre, la taxonomie des choses représentées selon Wollheim pourrait permettre de gagner une spécificité qui est absente des analyses husserliennes. Wollheim fait la différence entre un pur *voir-dans* (qui n'a pas de norme de correction), le *voir-dans* de la photographie argentique (qui inclut une détermination causale) et la représentation picturale *stricto sensu*. Cela nous permet de classifier

[1] L. Wiesing, *Artifizielle Präsenz*, *op. cit.*
[2] R. Wollheim, *Painting as an Art*, *op. cit.*, p. 44, 52.
[3] Voir note numéro 2 p. 50.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

encore plus la peinture en représentationnelle ou non-représentationnelle, figurative ou abstraite. Préciser ces distinctions serait une tâche pour une recherche et une discussion ultérieure, qui prendrait le chemin inverse en adaptant la théorie husserlienne de l'image pour l'enrichir, tout en la rendant capable de répondre aux problèmes concrets mis en relief par l'intérêt esthétique de Wollheim. Avec cet article, nous espérons avoir jeté les bases pour une telle discussion[1].

[1] L'auteur voudrait remercier les organisateurs et participants du séminaire « Les applications de la méthode phénoménologique » (2021) pour leurs observations et questions qui ont permis d'enrichir ce texte. De même, l'auteur est aussi reconnaissant à M^me^ Cindy Viallon et aux éditeurs pour leurs commentaires et corrections linguistiques.

 © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Bulletin d'analyse phénoménologique XIX 1, 2023 (Actes 12), p. 53-74
https://popups.uliege.be/1782-2041/

ISSN: 1782-2041

Phénoménologie et danse : les conditions d'une rencontre — Une synthèse en partant de Maurice Merleau-Ponty

VERONICA COHEN
Université de Buenos Aires, université de Lille, Conicet
✉ verocohenwil@gmail.com

Résumé. La phénoménologie merleau-pontienne a trouvé, dans les arts, un terrain fertile pour appliquer sa pensée et essayer ses hypothèses. Cependant, dans le cadre de ces rencontres, la danse a été quelque peu négligée par rapport à d'autres arts, comme la peinture. En même temps, la pensée merleau-pontienne est fortement prise en compte dans les études sur la danse en raison de la centralité de la corporalité. Pour cette raison, je vais dans cet article tenter d'approcher la relation entre la pensée de Merleau-Ponty et la danse, puis proposer des possibilités d'application de la pensée du phénoménologue français aux études sur la danse. Tout d'abord, après une réflexion sur le rapport de Merleau-Ponty aux arts en général, je tenterai de clarifier les quelques mentions de la danse que ce philosophe fait dans son œuvre. Ensuite, je passerai en revue certaines des études qui mettent en œuvre une phénoménologie de la danse. Avec Rothfield, je soutiens qu'une relation entre les deux disciplines est nécessaire lorsque les deux acquièrent le même statut. Lorsqu'on essaie de faire une phénoménologie de la danse, il faut considérer la danse dans sa pluralité et non comme un phénomène unique et fini. Il s'agira donc de se demander, dans ce passage d'un domaine à l'autre, quelles sont les contributions de chacune des disciplines et quelles sont les objections à prendre en compte dans un tel passage. En dernier lieu, je propose une voie de rencontre entre les deux disciplines à partir de la méthode phénoménologique.

Mots clefs : Merleau-Ponty, danse, phénoménologie, méthode, arts.

Introduction

Les phénoménologues ont trouvé dans les arts un terrain fertile pour appliquer leurs pensées et essayer leurs hypothèses. Cependant, dans le cadre de ces rencontres, la danse a été reléguée par rapport à d'autres arts, comme la musique ou la peinture. Si nous considérons le cas de Merleau-Ponty – qui nous intéressera ici – on constate que, dans la *Phénoménologie de la perception*[1], seulement trois références à la danse apparaissent. La première se trouve au moment où il aborde le thème de l'habitude, où la danse est nommée comme exemple pour montrer que le mouvement est acquis et « compris » comme « consécration motrice »[2]. La deuxième référence à la danse se trouve dans une note de bas de page du chapitre « Espace », où Merleau-Ponty décrit l'espace dans la danse comme « sans buts et sans directions »[3]. La troisième référence n'est pas une référence directe à la danse en tant que forme d'art spécifique, mais une métaphore pour décrire la manière dont Matisse peint dans « Le langage indirect et les voix du silence »[4]. À l'inverse, la peinture occupe une place très importante dans son travail. Ainsi, lorsque nous parlons d'une esthétique phénoménologique, nous devrions nous demander si cette esthétique est une esthétique de la peinture et si ces déclarations peuvent être appliquées à une esthétique phénoménologique de la danse.

Pourtant, ces dernières années, de nombreuses études sont parues, qui mettent en œuvre une phénoménologie de la danse. Parmi celles-ci, on trouve tant des positions où la danse apparaît comme cas particulier d'une phénoménologie générale, comme chez Sheets-Johnstone[5], que des positions comme celles de Rothfield[6], qui est sceptique à l'idée d'une union disciplinaire. Il y a alors un déséquilibre entre l'importance que Merleau-Ponty prend en tant que

---

[1] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris : Gallimard, 2016 [1945] (cité PhP par la suite).

[2] *Ibid*, p. 167.

[3] *Ibid*, p. 333.

[4] M. Merleau-Ponty, « Le langage indirect et les voix du silence », dans *La prose du monde*, Paris : Gallimard, 1969 (cité LPM par la suite)

[5] M. Sheets-Johnstone, *The phenomenology of dance*, Philadelphia: Temple University Press, 2015 [1966].

[6] P. Rothfield, « Differentiating Phenomenology and Dance » *Topoi*, 24/1 (2005), p. 43–53.

 © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

philosophe du corps au sein des études sur la danse et les références précises à cet art dans son œuvre. Cela nous amène à poser les questions suivantes : dans ce passage de la pensée propre du phénoménologue aux études de « phénoménologie et danse », quelles sont les contributions de chaque discipline ? Quelles sont les objections à prendre en compte lors du passage d'un domaine à l'autre ? La proposition que je fais à la fin de l'article est qu'un moyen possible de rencontre se trouve dans la *méthode* phénoménologique. Entre temps, notre parcours cheminera par la vision que Merleau-Ponty a de l'art en général, puis par une explicitation de ses références à la danse, en en proposant une interprétation, ce afin de mettre en relation Merleau-Ponty avec les études de phénoménologie de la danse et d'envisager les possibilités d'une rencontre.

Maurice Merleau-Ponty et les arts

Si les références à la danse sont rares dans l'œuvre de Merleau-Ponty, l'importance de l'art – notamment de la peinture – y est indéniable[1]. L'art est évoqué par l'auteur de deux manières principales. (1) D'une part, différentes formes artistiques sont utilisées pour exemplifier ses concepts phénoménologiques. Par exemple, dans la *Phénoménologie de la perception*, la référence à la peinture lui permet de déployer le problème de la perception privilégiée : il explique en effet, en s'appuyant sur des exemples, que chaque objet a une distance qui est la plus optimale pour le percevoir[2]. (2) D'autre part, Merleau-

[1] De nombreux auteurs ont travaillé sur le rapport de Merleau-Ponty à l'art. Parmi eux, il est important de mentionner les travaux suivants : E. Alloa et A. Jdey (dirs.), *Du sensible à l'œuvre. Esthétiques de Merleau-Ponty*, Bruxelles : La lettre volée, 2012 ; C. Bobant, « Merleau-Ponty et l'art », *Chiasmi International* 21 (2019), p. 337-354 ; M. Carbone, *The Flesh of Images. Between Painting and Cinema*, New York: Suny, 2015 ; et enfin A. Delcó, *Merleau-Ponty et l'expérience de la création: Du paradigme au schème*, Paris : Presses Universitaires de France, 2005.

[2] « Cette perception privilégiée assure l'unité du processus perceptif et recueille en elle toutes les autres apparences. Pour chaque objet comme pour chaque tableau dans une galerie de peinture, il y a une distance optimale d'où il demande à être vu, une orientation sous laquelle il donne davantage de lui-même… » *PhP*, p. 307-309. Un grand tableau n'est visible que de loin et une petite gravure que de près. Un changement de vision nous fera voir autre chose. Une grande peinture à l'huile, à courte distance, ne sera plus que des lignes colorées et nous ne verrons pas les formes, et une petite impression deviendra un point noir. Une chose similaire se produit lorsqu'on regarde un spectacle de danse. Un ballet ne peut être observé de près, tout comme une pièce intime ne s'apprécie pas de loin. Toutefois, il convient de réfléchir davantage à

Bull. anal. phén. XIX 1 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

Ponty fait référence à l'art pour lui-même, en développant ce que la perception de l'art révèle en tant que telle. Ceci est un motif assez récurrent dans son travail et se trouve en particulier dans les textes suivants : « Le doute de Cézanne », *Phénoménologie de la perception*, *L'œil et l'esprit* et « Le langage indirect et les voix du silence »[1]. Dans ces passages, même si sa conception de l'œuvre d'art et du travail de l'artiste change[2], ce que Charles Bobant[3] appelle la « vision cosmophanique de l'œuvre d'art » – idée selon laquelle l'œuvre d'art révèle le monde – reste une idée constante. D´après Rajiv Kaushik, pour

ce qui est optimisé à distance dans les travaux scéniques, car il existe des particularités spécifiques. Tout d'abord, il existe différentes propositions en termes de place des spectateurs. Dans le cas du théâtre à l'italienne, les lieux sont fixes et la pièce est créée pour un siège privilégié, le reste des lieux est marqué par le manque, sont des lieux de moindre importance. D'autre part, il existe des pièces qui prennent en compte différentes visions privilégiées et dans chacune d'elles, une pièce différente est « vue », ce qui fait que « la » pièce est la somme de toutes ces différentes visions.
De plus, cela peut être rendu plus complexe par la vision donnée par Merleau-Ponty en ce qui concerne la distance optimale pour la perception d'autres êtres humains : « vu de trop loin, il perd sa valeur de personne vivante, il n'est plus qu'une marionnette ou un automate. Le corps vivant lui-même apparaît lorsque sa microstructure n'est ni trop ni trop peu visible, et ce moment détermine également sa forme et sa grandeur réelles ». Ces changements dans les manières de percevoir le corps vivant sont en fait utilisés dans les œuvres de danse ainsi que dans les œuvres de vidéo-danse où, par la distance au corps et la proportion du corps, celui-ci peut devenir un objet ou un homme.

[1] M. Merleau-Ponty, « Le doute de Cézanne », dans *Sens et non-sens* (cité SNS par la suite) [1948], Paris : Gallimard, 1995, p. 15-33 ; M. Merleau-Ponty, PhP; M. Merleau-Ponty, *L`œil et l'esprit*, Paris : Gallimard, 1985; M. Merleau-Ponty, « Le langage indirect et les voix du silence », art. cit. Notons que ce dernier texte a aussi été publié dans *Signes*, Paris: Gallimard, 1960, p. 49-82 (cité S par la suite), mais les deux versions ont quelques différences. Je vais privilégier celle de *La prose du monde* qui a été éditée par Lefort et qui consiste en une version préliminaire de celle publiée dans les *Temps mode*rnes en 1952, qui est celle de *Signes*. Pour approfondir les différences, voir P. Dupond, « Merleau-Ponty "Le langage indirect et les voix du silence". L'œuvre d'art entre archéologie et téléologie de la culture », *Philopsis : Revue numérique* (2020).

[2] Une historiographie des différentes conceptions de l'art chez Merleau-Ponty excède les limites de cet article ; nous invitons le lecteur à se référer aux ressources citées en note 1, p. 55, qui apportent de nombreux éléments sur le sujet.

[3] C. Bobant, « Merleau-Ponty et l'art », art. cit.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

Merleau-Ponty, l'art et la phénoménologie sont analogues[1] : dans les deux cas, il y a un objectif de révélation. Dans « Le doute de Cézanne », Merleau-Ponty déclare : « La peinture de Cézanne met en suspens ces habitudes et révèle le fond de nature inhumaine sur lequel l'homme s'installe »[2]. Ce qui est révélé est donc ce qui est considéré comme donné[3]. De plus, si l'on revient à la citation ci-dessus, Merleau-Ponty indique clairement qu'il se réfère à la peinture *de* Cézanne. Cela indiquerait que cette révélation est une *possibilité* de l'art, mais qu'elle ne se produit pas systématiquement dans tout art.

Une autre caractéristique de l'art et surtout de la peinture est qu'il s'agit d'un acte expressif : comme l'écrit Rajiv Kaushik dans *Art and Institution*, le fait de peindre n'est pas seulement le fait d'essayer de peindre ce qui est essentiel, mais cet acte est lui-même un événement. L'événementialité du fait de peindre peut être mise en relation avec le caractère responsif de l'action du peintre, que Bernhard Waldenfels met en avant en commentant les descriptions de Merleau-Ponty[4]. Selon Graciela Ralón, c'est cette caractéristique qui fait de la peinture un élément central de la pensée de Merleau-Ponty[5]. La « responsivité » de l'action du peintre est conditionnée par l'ouverture au monde, que Merleau-Ponty développe à partir des concepts d'« être-au-monde » et de « corps propre[6] ». Pour paraphraser Waldenfels, le corps propre du peintre se voit heurté par l'étranger (*das Fremde*), et par-là le monde s'ouvre pour le peintre qui ne peut pas ne pas répondre, et s'exprime donc par le pinceau. Chez Merleau-Ponty, souligne Waldenfels, la peinture prend la forme d'un « langage indirect » qui décrit le monde de biais : le répondre du peintre, qui l'ouvre au monde et lui permet de le donner à voir, se trouve dans le tracé de la

[1] R. Kaushik, *Art and Institution. Aesthetics in the Late Works of Merleau-Ponty*, London: Continuum International Publishing Group, 2011, p. 4.

[2] SNS, p. 23.

[3] Plus tard dans l'œuvre de Merleau-Ponty, ce « fonds » où l'on « s'installe » va être « la nature », concept qu'il développe dans les cours sur la nature (M. Merleau-Ponty, *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, Paris : Seuil, 1995) et qui se réfère au non-institué. Une analyse claire de ce concept peut être trouvée dans R. Barbaras, « Merleau-Ponty and Nature », *Research in phenomenology* 31/1 (2001), p. 22–38.

[4] B. Waldenfels, « Voir par images. Merleau-Ponty sur le tracé de la peinture », dans E. Alloa, A. Idey (dir.), *Du sensible à l'œuvre. Esthétiques de Merleau-Ponty*, Bruxelles : La lettre volée, 2012, p. 43-70.

[5] G. Ralón de Walton, « La corporalidad responsiva desde la fenomenología merleau-pontyana y su expresión en la pintura », *Eidos* 28 (2018), p. 19-32.

[6] Le corps propre est l'ensemble des dispositions et des habitudes de mon corps. Celles-ci sont liées à la caractéristique d`« être-au-monde »: le sujet est « accroché » au monde, il est ouvert au monde et sa première coordonnée.

Bull. anal. phén. XIX 1 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

peinture. Cela se voit dans une description que Merleau-Ponty donne de la peinture d'Henri Matisse :

> Le même pinceau qui vu à l'œil nu sautait d'une action à l'autre, on le voyait méditer, dans un temps dilaté et solennel, dans une imminence de commencement du monde, commencer dix actions possibles, exécuter devant la toile comme une danse propitiatoire, la frôler plusieurs fois jusqu'à la toucher presque, et s'abattre enfin comme l'éclair sur le seul tracé nécessaire[1].

Plus que Matisse en tant que soi identitaire réflexif, c'est ainsi le pinceau dans sa main qui décide. Apparaît une corporéité qui réagit, qui hésite d'abord, qui danse et qui produit ensuite un sens indirect. L'expression naît dans ces mouvements, qui lui sont nécessaires et intrinsèques. Elle apparaît à travers le *happening* que Matisse produit de manière non consciente. À travers ces mouvements et ces tâtonnements, le peintre révèle le monde et indique une méthode au philosophe. Ce caractère indirect de la peinture du monde[2] induit une « déformation cohérente[3] » du monde : en ce sens, exprimer quelque chose est toujours « convertir une signification préalablement appréhendée auquel je suis étranger, sans pour autant effacer cette étrangeté préalable »[4]. Dans cette citation de Kaushik, il est important de retenir cette idée, qui peut sembler contradictoire au premier abord, de pouvoir prendre quelque chose du monde, se l'approprier, sans pour autant le phagocyter. Je dois prendre le sens mais sans effacer son étrangeté. Ceci résonne avec le concept de responsivité puisque, pour Waldenfels, l'une des caractéristiques de la responsivité est l'apparition d'un élément étranger au corps propre auquel on répond sans se l'approprier,

[1] M. Merleau-Ponty « Le langage indirecte et la voix du silence », art. cit., p. 60. Dans S, ce passage apparait de la façon suivante : « Ce même pinceau qui, vu à l'œil nu, sautait d'un acte à l'autre, on le voyait méditer, dans un temps dilaté et solennel, dans une imminence de commencement du monde, tenter dix mouvements possibles, danser devant la toile, la frôler plusieurs fois, et s'abattre enfin comme l'éclair sur le seul tracé nécessaire » (p.47) La différence se trouve à la fin du passage où, dans LPM, l'hésitation prendre plus de valeur, comme la métaphore de la danse sur laquelle je reviendrai plus loin dans l'article.

[2]Cette idée que le peintre essaie de « peindre le monde » Merleau-Ponty la développe en particulier en analysant la production de Cézanne. Voir SNS, p. 25-47.

[3]Merleau-Ponty reprend ici, tout en ne lui attribuant pas le même sens, un concept développé par André Malraux dans *Les voix du silence* (Paris : Gallimard, 1951).

[4] R. Kaushik, *Art and Institution, op. cit*., p. 34.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

mais en conservant son étrangeté[1]. Chez Waldenfels, on ne trouve pas cette idée de lieu liminaire, puisque le sens se fait jour à travers la réponse, mais dans le cadre d'une phénoménologie de la danse et au milieu de bien d'autres éléments concernant l'art chez Merleau-Ponty, cette idée de la peinture qui permettrait de décrire le monde *en réponse*, en gardant une part d'étrangeté et sans que le peintre ne *montre* nécessairement ce sens originaire, est précieuse. Elle permet en effet d'envisager d'une part que l'artiste révèle le monde à travers son art, en manifestant une puissance d'ouverture, d'autre part que cette ouverture, responsivement, permet de décrire le monde.

Pour récapituler, pour Merleau-Ponty, l'art a la possibilité de révéler le monde, ce qui lui permet d'établir une analogie entre l'activité artistique et l'activité phénoménologique. L'art est un acte expressif, mais pas comme n'importe quel autre acte expressif : avec Waldenfels, nous pouvons dire qu'il est un acte responsif. Ce constat est affirmé pour les arts en général, mais il est surtout analysé dans ses particularités pour la peinture. Ainsi, je m'intéresse maintenant à l'étude des particularités de la danse en tant que domaine présentant des caractéristiques spécifiques. Pour ce faire, je commencerai par exposer dans les détails les références à la danse faites par Merleau-Ponty dans son œuvre.

Merleau-Ponty et la danse

Les références à la danse chez Merleau-Ponty sont très peu nombreuses. Comme évoqué en introduction, la danse n'apparaît directement que deux fois, à chaque fois dans *La phénoménologie de la perception*. Dans un cas, Merleau-Ponty l'utilise comme exemple pour développer le concept d'habitude. C'est-à-dire qu'elle est utilisée ici dans le premier usage que j'ai mentionné au début de cet article, à savoir comme exemple pour ses concepts. Dans le deuxième cas, il apporte une réflexion plus indépendante, même s'il s'agit d'une note de bas de page. La danse apparaît enfin indirectement comme une métaphore de la peinture. Cependant, la façon dont la danse est perçue dans cette métaphore peut nous aider à avancer vers une compréhension merleau-pontienne de la danse en la mettant en relation avec les études de phénoménologie de la danse. Dans les pages suivantes, j'examinerai donc tout à tout chacune des trois références évoquées.

[1] B. Waldenfels, *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*, Barcelona/Morelia: Anthropos-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2015.

Bull. anal. phén. XIX 1 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

Première référence

Dans le chapitre « La spatialité de son propre corps et la motricité », Merleau-Ponty s'attache à développer son concept d'habitus et la manière dont se forment les habitudes. Il y présente différentes expériences comme des exemples d'habitudes : danser, jouer d'un instrument et s'habituer à porter des objets tels qu'une plume dans un chapeau ou une canne pour un aveugle[1]. Ces situations sont très différentes les unes des autres mais toutes, sauf la danse, sont des acquisitions d'habitudes liées à l'appropriation d'objets dans le schéma corporel[2]. Seule la danse n'est pas nécessairement une habitude liée à l'objet. En danse, l'objet est le corps lui-même. De cette façon, la double situation d'avoir un corps et d'être un corps devient évidente. À son tour, comme dans un exemple donné par Merleau-Ponty où il dit que dans la dactylographie, l'exécutant peut ne pas savoir où sont les lettres, mais écrit quand même, dans la danse, le danseur peut ne pas savoir exactement ce qu'il fait, mais son corps se lance dans l'action. Bien que l'acte d'écrire lui-même soit éphémère comme la danse, l'écriture, comme la peinture ou la sculpture, produit un objet artistique qui existe indépendamment de son créateur et auquel on peut revenir. Maxine Sheets-Johnstone appelle « ekstatique » cette relation : cela signifie qu'il y a une coexistence du créateur et du créé. En d'autres termes, le corps

[1] Pour une compréhension plus approfondie du concept d'habitus chez Merleau-Ponty, lire : E. García, « ¿Qué es un hábito? Acerca de la posibilidad de una desambiguación de la noción merleau-pontiana », *Idées. Revista de Filosofía Moderna y Contemporánea*, 6, (2017), p. 40-71.

[2] Ces objets deviennent des extensions de mon corps. Par exemple, sa canne est pour l'aveugle une extension de son bras. Une fois qu'elle est incorporée dans son schéma corporel, il sait comment la déplacer, où la diriger, il imagine l'espace que son corps occupe avec elle. Dans le cas du musicien, la relation avec l'instrument est également une relation d'unité, et en ce sens elle renforce le concept d'être-au-monde ; en même temps, cette capacité n'est pas liée à un instrument particulier, car le musicien peut changer de guitare, de violon, bref, d'instrument, et s'habituer à un nouvel instrument après un certain temps.
Sur le schéma corporel, voir aussi l'intervention de Camilla Caglioti dans le séminaire « Les applications de la méthode phénoménologique » ainsi que, plus généralement, D. Saretta Verissimo, « Sur la notion de schéma corporel dans la philosophie de Merleau-Ponty : de la perception au problème du sensible », *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, 8 (2012), Numéro 1 : Le problème de la passivité (Actes n°5), URL : https://popups.uliege.be/1782-2041/index.php?id=522; et A. Battan Horenstein, « La centralidad de la noción de esquema corporal como quiasmo de espacio y movimiento », *Investigaciones Fenomenológicas*, 10 (2013), p. 15-32.

 © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

dansant crée la forme dansante et ne peut appréhender sa danse que de manière réflexive, dans un acte de retour à celle-ci.

Dans les situations liées aux habitudes, il y a deux processus. D'une part, l'habitude est un processus d'acquisition par la répétition, dans lequel la création de nouvelles habitudes et la transformation des habitudes existantes sont possibles. D'une autre part, ce qui est appris par habitude est susceptible d'être transposé d'une situation à l'autre. Ces deux processus montrent que le corps lui-même est « extensible », « transformable » et « modifiable » dans et par la répétition. D'autre part, en revenant à la caractéristique de l'art comme révélateur du monde que nous avons nommé plus haut, la question qui apparaît dans la danse est de savoir comment la répétition et la révélation du monde pourraient se produire, en même temps, une répétition de ce geste primordial. « Révéler », c'est découvrir ce qui était voilé, c'est l'action de le faire apparaître. Ce qui est révélé ne peut pas simplement être caché à nouveau. Alors, comment cette révélation est-elle actualisée dans chaque performance que le danseur donne ? Le savoir technique du danseur est aussi la maîtrise de la régénération, de la renaissance à chaque représentation du geste primordial. Cependant, pour pouvoir exécuter le mouvement, il doit l'avoir compris et, comme le souligne Sheets-Johnstone en citant Merleau-Ponty, le comprendre[1]. D'autre part, ce que le danseur danse n'est pas un mouvement, un pas, une phrase, mais une séquence. C'est ce que déclare Maxine Sheets-Johnstone :

> What a dancer learns in the way of choreography is thus a dynamic whose kinetic form is unique because its qualitative patternings are unique. In performing the dance, the dancer does not simply move through the form; the form moves through her. It moves through her with fluidity because the dynamics of the form are inscribed in kinesthetic memory and flow forth on their own[2].

En ce sens, la performance dans une pièce n'est pas seulement la répétition d'habitudes, mais la façon dont les différents mouvements sont liés entre eux et forment le sens de la pièce. C'est dans ce sens global qu'apparaît la révélation, qui montre qu'il y a une distance entre ce qui est vécu par le danseur qui répète et qui a déjà acquis la maîtrise des mouvements et le spectateur qui voit ces mouvements pour la première fois.

[1] M. Sheets-Johnstone, « From movement to dance », *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 11/1 (2012), p. 39-57.
[2] *Ibid*, p. 49.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

Deuxième référence

La deuxième référence de Merleau-Ponty à la danse, plus directe dans son approche, est une note de bas de page dans le chapitre intitulé « Espace ». Merleau-Ponty se réfère à la perception esthétique en général et, de là, dérive jusqu'à la question de la perception dans la danse. La note est la suivante :

> On pourrait montrer, par exemple, que la perception esthétique ouvre à son tour une nouvelle spatialité, que le tableau comme œuvre d'art n'est pas dans l'espace où il habite comme chose physique et comme toile coloriée, – que la danse se déroule dans un espace sans buts et sans directions, qu'elle est une suspension de notre histoire, que le sujet et son monde dans la danse ne s'opposent plus, ne se détachent plus l'un sur l'autre, qu'en conséquence les parties du corps n'y sont plus accentuées comme dans l'expérience naturelle: le tronc n' est plus le fond d'où s'élèvent les mouvements et où ils sombrent une fois achevés ; c'est lui qui dirige la danse et les mouvements des membres sont à son service[1].

Tout d'abord, lorsqu'il fait référence à « l'esthétique » dans cette note, il se réfère à son sens courant, c'est-à-dire comme se rapportant aux arts ou à l'artistique. Il présente le problème de la peinture. La peinture, affirme-t-il, est un objet situé dans le monde mais qui contient en lui d'autres espaces. Le problème de cette multiplicité d'espaces présentés sur la toile est d'ailleurs un problème que Husserl avait traité dans ses *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* Au paragraphe 111[2], Husserl part de la description de la perception d'une gravure de Durero, *Le chevalier, la mort et le diable*. Il affirme que, lorsque nous voyons la gravure, deux processus se déroulent. D'une part, une perception normale, qui est la perception de la chose dans l'espace. Et, d'autre part, la conscience perceptive, dans laquelle je vois le chevalier, la mort et le diable, c'est-à-dire les réalités « reproduites ». Dans cette seconde perception, l'« image-objet » est perçue comme quasi-existante et neutralisée. C'est ce qu'on appelle la « conscience d'image »[3].

Pour Merleau-Ponty, comme la peinture, la danse ouvre d'autres espaces. Cependant, la danse présente quatre caractéristiques particulières qui la différencient de la peinture, lesquelles sont détaillées dans les lignes suivantes

[1] *PhP*, p. 333.

[2] Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México: Fondo de Cultura Económica, 1962, p. 261-263.

[3] Voir la contribution de Rodrigo Sandoval dans ce dossier pour plus de précisions sur la conscience d'image chez Husserl.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

en repartant à chaque fois de courts extraits de la note de la page 333 de la *Phénoménologie de la perception* :

1. « … se déroule dans un espace sans buts et sans directions ». Comment cela peut-il être possible ? Une possibilité de comprendre cette description de la danse est de la comprendre à partir d'une différenciation entre deux types de mouvements que Merleau-Ponty fait dans le même chapitre. Il fait la distinction entre les mouvements concrets et abstraits. Merleau-Ponty trouve cette différence dans l'étude de ce que la psychiatrie traditionnelle appelle les « aveuglements psychiques », dans lesquels le patient ne peut pas désigner des parties de son corps, mais peut effectuer des actions complexes dans des situations données, par exemple, exercer des métiers manuels. Un autre cas de caractéristiques similaires est un homme qui ne peut pas désigner le bout de son nez, mais peut se moucher. Même si une partie du corps est touchée, il ne peut pas distinguer où elle est touchée.

La différence entre le mouvement concret et le mouvement abstrait est que le premier a pour arrière-plan le monde donné, tandis que le second a un arrière-plan construit. Cela lui confère une modalité d'existence virtuelle puisque, pour réaliser le mouvement, un espace doit s'ouvrir dans mon existence réelle. Cet espace virtuel ouvre une zone de réflexion et a une fonction de projection[1].

Dans le cas de la danse, il existe à la fois des mouvements abstraits et concrets. Par exemple, si je lève simplement le bras, il n'y a rien au monde qui me motive à le faire. Il n'y a rien dans la scénographie que j'ai envie d'atteindre. C'est-à-dire qu'il n'y a pas de contexte donné, mais je dois le construire. C'est une chose différente de prendre une chaise dans une pièce de théâtre, et de le faire dans la vie de tous les jours. La scène n'est jamais *seulement* la vie quotidienne, il faut donc se demander si ce mouvement est bien concret car, bien qu'il réponde à l'exigence du monde donné, il n'a pas seulement une signification motrice, mais aussi la signification représentationnelle du mouvement abstrait. Reprenant l'affirmation de Merleau-Ponty, cela n'aurait de sens que dans le cas des mouvements abstraits effectués par les danseurs. Dans ce cas, ce qui apparaît n'est pas un espace sans objectifs ni directions, mais plutôt un espace sans objectifs ni directions concrets, dans le contexte même du mouvement. En revanche, pour le percepteur de la danse, cet espace est un espace virtuel, mais il n'est pas plus virtuel que l'espace qui ouvre un film ou un tableau.

2. « ...est une suspension de notre histoire » : le danseur ne danse pas *ex nihilo*, pas plus que le spectateur n'observe *ex nihilo*. Cependant, nous

[1] *PhP*, p. 155-160.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

pourrions peut-être dire que la danse est une parenthèse dans leurs flux temporels quotidiens.

3. Dans la danse, le sujet et le monde ne font qu'un. C'est-à-dire qu'ils « ne s'opposent plus, ne se détachent plus l'un sur l'autre ». Que Merleau-Ponty marque cela comme une particularité de la danse contredit le concept même du corps, puisque sujet et monde sont toujours unis. Cependant, cette union a ses particularités : comme on l'a déjà exprimé, il y a une dimension ekstatique qui se joue entre le danseur et ce qui est dansé.

4. « ...les parties du corps n'y sont plus accentuées comme dans l'expérience naturelle ». Pour Merleau-Ponty, dans la danse, le tronc cesse d'être le fond, comme dans les mouvements quotidiens. Ainsi « les mouvements des membres sont à son service ». Cependant, bien que le tronc occupe une place fondamentale dans toutes les techniques de danse, il entretient dans chacune d'elles une relation différente avec les autres parties du corps. Ainsi, même si les parties ne sont pas « accentuées », de la même façon que dans l'expérience quotidienne, pour reprendre la terminologie de Merleau-Ponty, il y a toujours accentuation quelque part. Elle est même recherchée et entraînée dans la poursuite de l'expression.

Pour récapituler cette note de bas de page sur la danse dans la *Phénoménologie de la perception*, on peut dire que, d'une part, elle confond l'expérience de celui qui danse avec l'expérience du spectateur ; et que d'autre part, bien qu'il manque une considération de la danse en termes concrets et qu'elle semble se référer à une idée idéale et générale de la danse, qui n'existe pas, elle ouvre des aspects intéressants pour approfondir cet art d'un point de vue phénoménologique. Pour Merleau-Ponty, il semble clair qu'il existe chez le danseur une corporalité qui n'est pas celle du quotidien, car elle a un rapport avec l'espace vécu et la spatialité du corps propre qui est différent. En ce sens, cette caractéristique est complétée par celle de la responsivité dans l'art. La réponse que la danse donne à un certain thème s'éloigne de la réponse quotidienne des mouvements concrets ; elle est peut-être moins ancrée dans la normalisation du quotidien, pour reprendre à nouveau le vocabulaire de Waldenfels[1]. La réponse qu'offre la danse répond à l'étranger et provoque notre attention ou notre étonnement de spectateur. Cependant, comme nous l'avons déjà dit, ce que vit le spectateur n'est pas équivalent à ce que vit le danseur lorsqu'il danse.

[1] Dans l'article « Normalité et normativité. Entre phénoménologie et structuralisme », *Revue de métaphysique et de morale*, 45 (2005), p. 57-67, Waldenfels réfléchit à la relation entre l'ordinaire et l'extra-ordinaire dans le cadre cadre de sa « phénoménologie de la réponse ».

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Cette importance donnée au corps dans l'espace se retrouve également dans certaines études de phénoménologie de la danse. Xavier Escribano, dans son article « The Dancing Body and the Revelation of Prepersonal Existence through Art »[1], affirme que la danse « révèle l'existence pré-personnelle ». Par l'expression « existence pré-personnelle », référence est faite au concept de « moi naturel » de Merleau-Ponty, qui est pré-réfléchi et anonyme, et correspond donc à notre premier attachement au monde. Cette révélation du *moi naturel* est produite par la mise en scène des mouvements et de la relation à l'espace et au temps que nous prenons pour acquis dans notre vie quotidienne. Elle montre ainsi d'autres manières possibles d'être, ce qui produit chez les spectateurs une célébration de la coexistence entre le corps et le monde. Au cœur de la réflexion d'Escribano, se trouve une critique et une tentative de dépassement du dualisme cartésien, qui s'appuie sur Merleau-Ponty. Descartes distingue deux formes d'existence humaine : en tant que chose ou en tant que conscience. C'est-à-dire, *res extensa/res cogitans*. La danse effacerait ces frontières puisque le corps dansant place devant nous une physicalité vivante, substrat et esquisse de notre existence personnelle, dotée de possibilités illimitées de coordination et de mouvement ainsi que de la possibilité d'entrer en communion avec les êtres du monde, de s'identifier symboliquement à eux et de les exprimer en utilisant sa propre matérialité dans la transformation perceptive.

Cependant, l'expérience de la danse pour le danseur est-elle seulement une union corps-monde pleinement vécue ou y a-t-il d'autres aspects techniques à prendre en compte qui complexifient cette expérience ? La réponse à cette question sera abordée dans la suite de l'article, après une explicitation de la troisième référence de Merleau-Ponty à la danse.

Troisième référence : la danse comme métaphore

Revenons à la citation de l'article « Le langage indirect et la voix du silence ». Merleau-Ponty, inspiré par une vidéo qui enregistrait la peinture de Matisse, affirme que l'acte de peindre est comme une danse propitiatoire. Même si nous considérons qu'il s'agit d'une métaphore, il convient d'y regarder de plus près

[1] X. Escribano, «The Dancing Body and the Revelation of Prepersonal Existencia through Art», *in* A. Scarinzi, (Ed.) *Embodied Aesthetics. Proceedings of the 1st International Conference on Aesthetics and the Embodied Mind*, Boston: Brill, 2014, p. 86-97.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

pour comprendre les relations possibles entre Merleau-Ponty, sa vision de l'art, notamment de la peinture, et sa vision de la danse.

La danse du peintre est définie dans ce passage comme *propitiatoire*. Le dictionnaire Larousse définit ce mot comme ce « qui a pour objet de rendre propice ». Pourquoi Merleau-Ponty utilise-t-il cet adjectif pour décrire le mouvement du pinceau de Matisse ? Dire « propitiatoire » donne le sens d'une danse qui est favorable, bienveillante, mais aussi qui s'ajuste à quelque chose, d'une danse qui sert de médiateur entre la toile et le regard de Matisse. Mais aussi que l'ajustement, lorsqu'il est défini comme une danse, implique un ajustement *en mouvement*. Dans cette danse, le pinceau médite et le temps s'étend par cette action. Il est déplacé jusqu'à ce qu'il atteigne la toile d'un seul coup. Son choix est en soi un style. Décrire cet acte, un acte de décision, permet d'abord à Merleau-Ponty de ne pas le considérer comme volontaire et pensé ; néanmoins, la danse semble montrer que l'acte de décision corporelle peut être à la fois hésitant et vif, un mouvement composé de deux fragments ou deux mouvements qui s'enchaînent. D'abord, la vibration qui choisit, le pinceau qui s'agite, puis le geste qui imprime une forme sur le tableau.

La métaphore est juste si l'on pense au mouvement du danseur. Maxine Sheets-Johnstone définit la danse comme une forme en devenir. Le mouvement du danseur devient reconnaissable par la ligne qu'il génère dans l'espace dans une succession de temps. Cependant, ce mouvement qui peint l'espace est composé d'une corporalité particulière, d'un certain état de mouvement qui se trouve dans le danseur, dans sa préparation à la performance et dans la performance elle-même. C'est son corps qui recule un peu pour aller de l'avant. Comme un arc ou un élastique, je me crispe pour tirer dans la direction opposée. Je saute pour rouler... et le corps roule et décide, s'installe, ne me laisse pas mourir. Le danseur, quand il se produit, surtout en improvisation, ne décide pas, mais c'est son corps qui décide en acte, performativement.

Mais revenons à la citation étudiée : comment cette décision indécise est-elle décidée ? Merleau-Ponty affirme qu'il y a chez le peintre une intention d'exécuter « *ce tableau-là qui n'existait pas encore* »[1]. C'est cette projection dans le futur qui décide dans le présent. Cette intention tournée vers le tout cohabite avec le trait effectué dans le présent comme une seule ligne. Pour Merleau-Ponty, cela fait partie de la double identité du tracé. L'acte de peindre a deux visages : les tracés et leurs effets sur l'ensemble[2]. Il est bien connu que Merleau-Ponty reprend le principe de la *Gestalt* selon lequel le tout est plus que la somme des parties. Donc ce n'est pas la somme de ces petites danses

[1] LPM, p.61
[2] *Ibid.*

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

qui fait le tout, mais il y a quelque chose qui le dépasse, il y a un sens dans le tableau qui est immergé en lui. En même temps, le tableau crée un monde de la même façon que ce monde le crée. Il y a une conciliation, un ajustement, une relation mouvante propitiatoire. La déformation cohérente réapparaît et semble toujours se référer à la relation entre le monde et l'expression, mais cette relation, cette déformation cohérente, est performative dans le sens où elle naît d'un acte dans lequel l'œil, la main et l'esprit dansent.

La phénoménologie des études sur la danse a également rencontré le problème de la « non-décision » dans l'acte, ce qui, je pense, pourrait être utile pour comprendre la création picturale. Pour Maxine Sheets-Johnstone, il existe « une pensée en mouvement » dans la danse d'improvisation, où la pensée et l'action ne sont pas séparées[1]. Ainsi, pour elle, il faut cesser de placer la pensée du côté de la rationalité et la considérer plutôt comme un corps déclaratif. Michele Merrit reprend la perspective de Sheets-Johnstone et la pousse plus loin en affirmant que « la pensée est mouvement »[2]. Pour elle, la perspective de Sheets-Johnstone est liée à la théorie du « Participatory Sense Making » développée par De Jaegher et Di Paolo dans le domaine des sciences cognitives. À partir de cette relation, Merrit clarifie ce que Sheets-Johnstone a présenté en disant que le sens est généré dans le « couplage humain-environnement et humain-humain »[3]. Cela introduit deux problèmes : l'importance de l'environnement (ou de la « situation » pour parler comme Merleau-Ponty) et, d'autre part, le fait que la danse soit une création de sens. Camille Buttingsrud peut nous aider à réfléchir à ces problèmes, quand elle affirme que dans la danse, il y a un « état de réflexion incarnée de la conscience de soi » où, plutôt qu'un oubli de soi, il y a une « concentration radicale sur le soi dans le soi incarné »[4].

Ces trois études offrent des perspectives intéressantes sur l'expérience de la danse ; néanmoins, elles décrivent une situation de danse spécifique : l'improvisation *au moment* d'improviser. Or, dans la pratique du danseur, cette expérience n'est qu'un moment d'une expérience plus vaste et complexe qui inclut des moments de transmission et d'expérimentation. Barbara Montero,

---

[1] M. Sheets-Johnstone, « Thinking in Movement », *in* M. Sheets-Johnstone, *The Corporeal Turn: An Interdisciplinary Reader*, Charlottesville: VA, 2009, p. 28-64.

[2] M. Merrit, « Thinking-*Is*-Moving: Dance, Agency, and a Radically Enacted Mind », *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 14/1 (2015).

[3] *Idem*.

[4] C. Buttinsgrud, « Thinking Toes ? Proposing a Reflective Order of Embodied Self-Consciousness in the Aesthetic Subject », in F. Dorsch and D.-E. Ratiu (eds.) *Proceedings of the European Society for Aesthetics*, Volume 7, The European Society for Aesthetics, 2015, p. 120.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

pour sa part, tient compte de cet aspect. Elle affirme que le danseur professionnel veut toujours être meilleur et se surpasser. C'est pourquoi il existe une « pensée autoréflexive », qui consiste à « penser à ce que l'on fait, pendant qu'on le fait ». Et elle donne un exemple : « quand vous pensez, je redresse ma posture, alors que vous vous asseyez plus droit sur votre chaise »[1]. Elle contredit donc le principe du « juste faire » selon lequel, pour bien faire quelque chose, il ne faut pas penser à ce que l'on fait. Ce qui se passe chez un danseur compétent est plus complexe que cela, bien que ce principe puisse être une stratégie. Ce point de vue rapproche la réflexion théorique de la pratique réelle des danseurs. Cependant, il reste à explorer ce que les danseurs se font à eux-mêmes pour atteindre une certaine compétence : comment est-ce que les sphères réflexive et préréflexive sont effectivement expérimentées par le danseur. Pour répondre à cette question, il faut réfléchir à ce qu'il faut prendre en compte lorsque la danse et la phénoménologie se rencontrent.

Approche critique de la phénoménologie de la danse

Dans un texte intitulé « Differentiating Phenomenology and Dance », Philipa Rothfield retrace la relation entre la danse et la phénoménologie en tant que deux disciplines différentes[2]. D'une part, dans une revue des positions et des courants qui font ce croisement, elle observe que, la plupart du temps des concepts phénoménologiques, notamment merleau-pontiens, sont utilisés comme cadres théoriques dans les études anthropologiques, historiques ou sociologiques sur la danse. D'autre part, en phénoménologie, la danse est souvent considérée comme un phénomène unique, sans tenir compte des différentes techniques et styles. Pour Rothfield, il est nécessaire d'établir une relation entre les deux disciplines dans laquelle la danse est prise en compte en tant que phénomène pluriel. De plus, l'autrice affirme que la prise en compte de cette pluralité est positive pour la phénoménologie, puisqu'une partie des critiques faites à cette discipline sont liées à sa considération du corps comme un universel sans considérer la différence des corps vécus en fonction des situations vécues[3]. Il faut cependant tenir compte du fait que cela n'est pas une tâche

[1] B. Montero, « A dancer reflects », in J. Schear (ed.), Mind, *Reason, and Being-in-the-World*, London: Routledge, 2013.
[2] P. Rothfield, « Differentiating Phenomenology and Dance », *Topoi*, 24/1 (2005), p. 43–53.
[3] *Ibíd*, p. 45.

Bull. anal. phén. XIX 1 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

simple au stade actuel de la discipline de la danse. La discipline est à un moment de dé-définition. C'est pourquoi Susana Tambutti affirme que

> penser la danse aujourd'hui implique de recourir à de multiples théories qui nous fournissent un certain arsenal de concepts qui nous permettent de l'identifier en tant que telle, précisément parce que la danse aujourd'hui ne se laisse enfermer sous aucun concept définitif[1].

Nous n'aurons jamais « la » bonne théorie pour toutes les formes de danse, mais nous avons besoin de « théories » pour comprendre ce qui ne permet aucune catégorisation.

Une proposition de rencontre : description et entretiens phénoménologiques

Après avoir effectué cette séparation, quels outils les deux domaines nous offrent-ils pour rendre la rencontre possible ?

Je considère que c'est par le travail méthodologique que l'on trouve ces possibilités. La méthode a eu une place très importante dans la pensée husserlienne et celle de ses disciples, puisqu'elle constitue une partie fondamentale de la philosophie phénoménologique qui vise à révéler les structures de l'expérience, structures qui sont vécues en première personne[2]. Afin d'accéder à ces expériences, la description apparaît dans l'œuvre husserlienne comme un moyen d'accès aux « choses mêmes », que Javier San Martín dans *La estructura del método fenomenológico*[3] définit comme étant une « absence de préjugés et de présupposés ». Selon Maxine Sheets-Johnstone la méthodologie phénoménologique permet « une compréhension claire des relations corps-monde qui sous-tendent la connaissance du monde »[4]. Les éléments constitutifs pour pouvoir le faire sont *l'époche*, la réduction phénoménologique et la variation

[1] S. Tambutti, « Itinerarios teóricos de la danza », *Aisthesis*, 43 (2008).

[2] Pour des considérations actuelles sur la méthode, voir L. Ascarate et A. Aulanier (dirs.), « La méthode phénoménologique à ses frontières », Dossier, *Implications philosophiques* (2022). Et en particulier l'introduction à l'axe 1 : Opérativité et générativité, signée par Luz Ascarate. URL : https://www.implications-philosophiques.org/operativite-et-generativite/

[3] J. San Martín, *La estructura del método fenomenológico*, Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1986, p. 24.

[4] M. Sheets-Johnstone, *The primacy of mouvement*, Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2022, p 201.

 © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

eidétique. Cependant, comme le souligne San Martín, il y a deux sens possibles à cela. Dans un premier sens, il s'agit d'une opération qui s'effectue dans l'attitude naturelle. Ici, ce qui nous intéresse est une description eidétique ou structurelle « dirigée vers le concret-factuel »[1] où je réduis le fondamental et laisse l'accessoire d'un phénomène. Dans ce cas, je concentre mon attention sur un aspect du phénomène et fais une description à partir de cela. Dans un second sens, ces éléments se réalisent dans une attitude transcendantale ; dans ce cas, on tente de rendre compte de la constitution du monde.

Dans les études sur la danse, tout cela a été repris et interprété de plusieurs façons. Si nous nous concentrons sur le concept d*'époché* on peut voir que dans certains cas, il est presque synonyme de la révélation que suscite l'art. Un exemple de cela est l'article « The Dancing Body and the Revelation of Prepersonal Existencia through Art » de Xavier Escribano[2]. La danse apparaît ici comme un détonateur, une motivation à la réalisation, à l'apparition du *insight*. D'autre part, Emma/Romain Bigé reprend le concept d'« épochè » de la phénoménologie et le transfère vers la chorégraphie. Cela reprend implicitement ce qui a été évoqué au début du texte, à savoir que pour certains auteurs il existe une analogie entre la philosophie et l'art. Pour cette auteure, cette analogie est donnée par la possibilité de mettre entre parenthèses le monde dans lequel nous sommes afin de réaliser la relation intentionnelle que nous avons avec le monde, dans la mesure où nous faisons partie de sa constitution, c'est-à-dire de l'« *époché* ». Pour Bigé en effet, la chorégraphie est une forme d'épochè. Cependant, elle précise que cette suspension n'est pas descriptive, car les chorégraphes ne cherchent pas à faire « une sorte de phénoménologie pratique appliquée au mouvement[3] ». Mais même s'il n'y a pas de phénoménologie appliquée, pour Bigé, la danse peut mener à une réflexion philosophique[4]. Considérer l'époché sans l'étape ultérieure de la réduction indiquerait que nous avons affaire dans ce cas à un concept élargi. En même temps, nous devons nous demander si la réduction n'est pas l'objectif premier de l'époché et si l'époché sans réduction est une réflexion proprement philosophique. Si nous reprenons le texte de Merleau-Ponty « Le philosophe et son ombre », dans

[1] J. San Martin, *La estructura del método fenomenológico, op. cit.*, p. 31.

[2] X. Escribano, « The Dancing Body and the Revelation of Prepersonal Existencia through Art », art. cit.

[3] E. / R. Bigé, « Ce que la phénoménologie peut apprendre de la danse. Straus, Merleau-Ponty, Patočka », *Recherches en danse*, 5 (2016).

[4] R. Bigé, « How Do I Know When I Am Dancing? », *in* D. Shottenkirk, M. Curado, S. Gouveia (eds.), *Perception, Cognition And Aesthetics*, Nueva York/London: Routledge, 2019, p.319-332.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

lequel il revisite Husserl, il introduit le problème de la possibilité d'une réduction totale[1]. Il n'y a jamais de simple réduction mais toujours une double réduction, dans laquelle quelque chose est laissé de côté, est irréductible. Cette réduction incomplète nécessite une expression linguistique : le phénoménologue décrit afin de rendre partageable intersubjectivement ce qu'il a réduit après la mise entre parenthèses. Cette expression serait donnée d'une manière différente dans la chorégraphie, où le produit expressif est principalement mouvement[2]. Je trouve que la stratégie de Bigé de rechercher la rencontre entre la danse et la phénoménologie par la méthode est stimulante. Cependant, je propose une voie différente à travers la description phénoménologique et les méthodologies qui dérivent de cette méthodologie : les entretiens phénoménologiques.

La phénoménologie dispose d'un outil pour accéder à l'expérience : la description. La description phénoménologique fonctionne comme un moyen de « revenir aux choses mêmes », une approche à la première personne dans laquelle nous, danseurs , pouvons verbaliser l'expérience de la danse. C'est là qu'interviennent nos perceptions et la façon dont nos corps, vécus avec leurs kinesthésies, sont expérimentés pendant la pratique. De cette façon, un acte de mémoire de l'expérience et de mise en mots a lieu. Cette méthode permet également de tester les concepts phénoménologiques avec l'ouverture nécessaire pour qu'ils ne deviennent pas des cadres théoriques à remplir. De cette manière, l'union disciplinaire est enrichissante pour les deux domaines : d'une part, en rendant une expérience privée partageable de manière intersubjective et, d'autre part, en alimentant la réflexion philosophique. Cependant, cette méthode nécessite une formation spécifique des danseurs à la phénoménologie.

Les sciences de la santé et la psychologie, entre autres, ont été confrontées à des problèmes similaires lorsqu'elles ont tenté de connaître l'expérience à la première personne des patients dont elles s'occupaient. Ceci était particulièrement difficile en ce qui concerne la possibilité pour eux d'exprimer la douleur qu'ils ressentaient. S'appuyant sur la méthode phénoménologique, plusieurs groupes ont développé des méthodologies basées sur les entretiens. Nous pouvons par exemple citer les travaux du Groupe de Recherche sur l'Explicitation (GREX2), qui a développé les entretiens d'explicitation et dont certains résultats sont rassemblés dans un ouvrage dirigé par Depraz, Varela et

[1] M. Merleau-Ponty, « Le philosophe et son ombre », dans *S.*

[2] Ces dernières années, le langage verbal a gagné de l'espace dans de nombreuses œuvres de danse ; bien qu'une problématisation de ce point dépasse les limites de cet article, nous pouvons dire en termes généraux que dans ces œuvres, la parole continue à être subordonnée au mouvement.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

Vermersch[1] ; ceux du groupe dirigé par Shaun Gallagher à l'Université de Memphis ; ou encore ceux du groupe coordonné par Susanne Ravn à l'Université Sud Denmark. Parmi ces études, cette dernière se concentre particulièrement sur la danse. Dans le texte « Integrating qualitative research methodologies and phenomenology—using dancers' and athletes experiences for phenomenological analysis », Ravn explique ses choix méthodologiques. Il part de l'hypothèse que « les compétences et l'expertise incarnées qui caractérisent la danse et les activités sportives ont le potentiel de remettre en question et d'informer de manière constructive la pensée phénoménologique » [2]. Sa stratégie combine l'observation sous forme d'ethnographie et des entretiens : la méthode phénoménologique s'allie aux méthodologies qualitatives. L'objectif est d'obtenir des descriptions denses des expériences vécues par les danseurs. Un autre aspect important de son approche est qu'elle prend en compte la place du chercheur dans la recherche, en l'occurrence la formation en danse de Ravn, et la manière dont cela influence l'observation et les entretiens. L'objectif de cette méthodologie est d'obtenir des descriptions riches d'expériences vécues au moyen d'observations et d'entretiens phénoménologiques. Dans ces descriptions, l'expérience est considérée comme située et incarnée. La méthodologie est divisée en deux niveaux. Le niveau 1 est composé des observations et des entretiens eux-mêmes. Les entretiens sont semi-structurés et l'enquêteur compte sur une « analyse philosophique implicite », qui guide les questions. Le niveau 2 consiste en l'analyse phénoménologique du niveau 1. Dans ce niveau, l'entretien et l'observation « nous donnent la possibilité d'étudier les structures », c'est-à-dire de dépasser les expériences de chaque personne interrogée et de parvenir à des déclarations générales. Høffding et Martiny soulignent qu'il est important d'avoir une « cohérence performative »[3], c'est-à-dire un « accord » entre les théories, la construction des dispositifs et la compréhension de leur fonctionnement, et l'orientation théorique de la mesure et des résultats. Les descriptions données par les personnes interrogées seront alors le point de départ de l'analyse phénoménologique.

[1] N. Depraz, F. Varela y P. Vermersch, *On Becoming Aware: A Pragmatics of Experiencing*, Philadelphia: John Benjamins, 2003.

[2] S. Ravn, « Integrating qualitative research methodologies and phenomenology—using dancers' and athletes experiences for phenomenological analysis », *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, (2021), URL : https://link.springer.com/article/10.1007/s11097-021-09735-0.

[3] S. Høffding, S., & K. Martiny, K., « Framing a phenomenological interview: what, why and how », *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 15/4 (2016), p. 539-564.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Conclusion

Dans cet article, j'ai essayé de clarifier les possibilités de rencontre entre la phénoménologie merleau-pontienne et la danse. Même si les références de Merleau-Ponty à la danse sont rares dans son œuvre, sa réflexion sur l'art est fondamentale, en particulier en ce qui concerne le caractère révélateur de l'art. D'autre part, l'expression dans l'art est donnée par ce que Waldenfels appelle la responsivité. Au cours de l'article, j'ai essayé de montrer que ces caractéristiques sont présentes dans la danse mais prennent des formes particulières. Pour en revenir à la peinture, une grande différence avec la danse est que le trait reste immortalisé à jamais dans le tableau. L'ensemble est un tout qui survit, un tout qui peut être saisi d'un seul regard. Alors qu'en danse, comme en musique, la temporalité de l'objet exige de nous une durée de temps pour le saisir. En même temps, si l'on prend en compte ce qui donne lieu à l'œuvre, comme le propose Merleau-Ponty (il reproche même aux musées de se distancier de l'œuvre des peintres), il apparaît une profondeur temporelle et performative des danses qui composent une chorégraphie invisible *a posteriori,* qui sera l'œuvre, guidée par l'intention de quelque chose qui n'est pas encore.

Dans la danse, ce que les arts rendent visible apparaît par la synchronisation de l'espace et du temps avec les spectateurs. Cependant, dans la danse, il semble que si ce geste qui précède le trait n'est pas mis en avant pour les spectateurs, il est presque imperceptible pour eux. Plus encore, cela fait partie de l'acquisition des connaissances techniques du danseur de comprendre la complexité de chaque forme qui est tracée, de comprendre ce mouvement en arrière, hésitant, qui donne de l'intention et de la profondeur à ce qui est tracé ensuite. Les lignes créées par la danse sont des lignes qui disparaissent mais restent comme des protensions. En peinture, après ce que Merleau-Ponty décrit comme une danse entre la main, le pinceau, la peinture et la toile, une trace devient présente, puis reste. La danse a au contraire la caractéristique d'être éphémère. Une fois que le danseur a performé sa ligne, celle-ci disparaît et une autre apparaît, puis une autre, et ainsi de suite jusqu'à ce que la performance soit terminée. Ce qu'il reste alors, c'est une trace qui se manifeste dans les résonances que sa performance a laissé dans nos corps. De plus, on a souligné que le danseur et le dansé convergent dans le même corps et ne peuvent être séparés. Le fait que la danse présente pour caractéristique d'être *éphémère* et *ekstatique* rend nécessaire d'analyser comment cela est vécu comme expérience par les danseurs et les spectateurs. Pour faire cela, je reconnais l'importance des contributions qui ont été faites par la phénoménologie, mais c'est dans leurs limites que je vois une solution à l'alliance de la danse et de la phénoménologie. Considérant la critique de Rothfield sur les études de

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

phénoménologie de la danse, j'ai alors soutenu que le moyen de provoquer une rencontre entre les deux disciplines se trouvait dans l'utilisation de méthodes qualitatives d'inspiration phénoménologique, en donnant à voir quelques travaux existants qui explorent ce chemin. Je pense qu'approfondir cette question[1] nous permettra non seulement de mieux comprendre la danse, mais aussi les expériences corporelles, et de développer des méthodologies pour accéder à l'expérience en première personne et éviter les généralisations idéales de nos expériences.

[1] Pour plus de précisions, voir V. Cohen, *Entre danzar y bailar : la experiencia del cuerpo en situación y sus saberes prácticos. Los casos de Km29 y el Combinado Argentino de Danza*, thèse de doctorat de philosophie de l'art, Universités de Lille et de Buenos Aires, 2022.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Bulletin d'analyse phénoménologique XIX 1, 2023 (Actes 12), p. 75-104
https://popups.uliege.be/1782-2041/

ISSN: 1782-2041

Pour une phénoménologie de la colonialité : L'œuvre de Frantz Fanon

CAMILLA CAGLIOTI
✉ camilcagli@gmail.com

Mon ultime prière :
« Fais de moi toujours un homme qui interroge »[1].

Il y a des vies qui constituent un appel à vivre.
Des « paraclets », disait le poète anglais Hopkins.
(…)
Celui qui réveille, celui qui encourage.
Et, celui qui somme l'homme d'accomplir lui-même,
En accomplissant sa propre pensée[2].

Résumé. Cet article permet de penser un lien entre la philosophie de la colonialité de Franz Fanon et une empreinte phénoménologique qui est particulièrement proche de la pensée de Maurice Merleau-Ponty : Fanon appliquant, plus ou moins explicitement, plusieurs des concepts du phénoménologue dans ses écrits. Certaines œuvres de Merleau-Ponty sont explicitement citées par Fanon, alors qu'à d'autres moments la référence est plus implicite. Mais nous savons avec certitude que Fanon a suivi les cours de Merleau-Ponty lorsqu'il fréquentait la Faculté de médecine de l'Université de Lyon, en 1946, au moment où Merleau-Ponty occupait la chaire de psychologie. Cependant, même si l'influence de Merleau-Ponty est évidente, Fanon développe une

[1] Frantz Fanon, *Peau noir, masques blancs* [1952], Paris : Éditions du Seuil, 1971, p. 188.
[2] Aimé Césaire à l'occasion de la mort de Frantz Fanon. Article reproduit pour la première fois dans *Jeune Afrique*, 13-19 décembre 1961.

phénoménologie du colonialisme qui dépasse la perspective de Merleau-Ponty, à partir de la phénoménologie du corps du colonisé, des expériences traumatiques que ce corps subit et exprime socialement, physiquement, psychiquement et linguistiquement. Fanon manifeste ainsi un intérêt pour analyser la réalité concrète et vitale de l'expérience vécue, en ne s'appuyant jamais sur une lecture non-critique des phénomènes.

Mots clefs : Frantz Fanon, Maurice Merleau-Ponty, colonialité, corps, langage, psychiatrie.

Introduction : Fanon lecteur de Merleau-Ponty

> *Si la psychiatrie est la technique médicale qui se propose de permettre à l'homme de ne plus être étranger à son environnement, je me dois d'affirmer que l'Arabe, aliéné permanent dans son pays, vit dans un état de dépersonnalisation absolue. Le statut de l'Algérie ? Une déshumanisation systématique. (…) La structure sociale existant en Algérie s'opposait à toute tentative de remettre l'individu à sa place*[1].

Frantz Fanon, psychiatre et philosophe, écrivit ces mots dans sa fameuse « Lettre au ministre résident », en démissionnant de son travail de psychiatre en raison de sa perception de l'Algérie colonisée, qu'il considérait comme étant irrémédiablement en contradiction avec ses engagements. Il fut, en effet, militant actif au sein des forces du FLN pendant la Guerre de Libération d'Algérie. À partir de ce moment-là, l'activité de celui qui est aussi l'auteur de *Peau noire, masques blancs*, des *Damnés de la terre*, et de plusieurs écrits psychiatriques[2], est devenue principalement politique. Mais l'héritage de son travail psychiatrique continuera à enrichir ses réflexions, dans lesquelles ses trois domaines d'intérêt, la politique, la philosophie et la psychiatrie s'entrecroisent constamment en s'enrichissant mutuellement et en éclairant des recoins inexplorés de leurs relations.

---

[1] Frantz Fanon, « Lettre au ministre résident », dans *Écrits sur l'aliénation et la liberté*, Paris : La Découverte, 2015-2018, p. 452.

[2] Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, *op. cit.* ; *Les Damnés de la terre*, Paris : François Maspero, 1961. Les écrits psychiatriques de Fanon ont quant à eux été compilés dans les *Écrits sur l'aliénation et la liberté*, *op. cit*.

 © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

L'idée directrice de cet article sera de montrer que les différents centres d'intérêt de Fanon comprennent une empreinte de la méthode phénoménologique, qui les rassemble par-delà leurs objectifs différents. Cela est plus particulièrement vrai de la phénoménologie de Merleau-Ponty. *La structure du comportement* et *La phénoménologie de la perception*[1] sont néanmoins les seules références explicitement citées par Fanon, la référence étant la plupart du temps plus implicite. Mais la trace du phénoménologue français se retrouve bel et bien, et s'explique notamment par la fréquentation par Fanon des cours de Merleau-Ponty lorsqu'il était étudiant à la Faculté de médecine de l'Université de Lyon, en 1946, au moment où Merleau-Ponty occupait la chaire de psychologie[2]. En étudiant ces références plus implicites, nous tenterons d'expliciter dans ce texte le fait qu'au milieu de diverses influences, affinités et familiarités politiques et historiques avec certains courants ou mouvements de pensée, la phénoménologie agit chez Fanon à un niveau plus souterrain, mais néanmoins capital : un niveau méthodologique.

Une des occurrences mentionnées où Fanon cite explicitement Merleau-Ponty se trouve dans *Peau noire, masques blancs* ; il s'agit d'ailleurs d'une citation erronée, puisque Fanon mentionne, à tort, la *Phénoménologie de la perception*, alors qu'il évoque *La structure du comportement*. La deuxième citation se trouve dans le texte « La social-thérapie dans un service d'hommes musulmans : difficultés méthodologiques » (écrit avec Jacques Azoulay) où, cette fois-ci, la *Phénoménologie de la perception* apparait bien, même s'il ne s'agit pas d'une citation en bonne et due forme. Dans le même texte, quelques pages avant, les auteurs font aussi référence à *La structure du comportement*, ici plus précisément[3]. Ces citations constituent une première piste qui nous fait

[1] Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement* [1942], Paris : PUF, 1968 et *Phénoménologie de la perception*, Paris : Librairie Gallimard, 1945.

[2] Nous l'apprenons grâce à la belle biographie écrite par Alice Chercki : *Frantz Fanon, Portrait*, Paris : Seuil, 2000. En parlant du choix de Fanon de quitter Paris, contrairement à ses compatriotes, « étudiants d'outre-mer », elle explique, en se référant à des conversations avec Fanon : « Il m'affirmera beaucoup plus tard qu'il voulait suivre les cours de Merleau-Ponty, alors enseignant à Lyon… » et, quelques lignes plus loin : « Parallèlement à ses études médicales, il est absorbé par la littérature et surtout la philosophie. Il s'inscrit également à la faculté de lettres dans cette discipline. Il suit les cours de Merleau-Ponty et ceux de l'ethnologue Leroi-Gourhan », *op. cit*., p. 29. Alice Cherki, algérienne, elle aussi psychiatre, psychanalyste et engagée politiquement dans la lutte pour la liberté de l'Algérie, avait rencontré Fanon en 1955 ; et ils ont travaillé ensemble à l'hôpital de Blida.

[3] Dans la conclusion de *Peau noire, masques blancs*, *op. cit*., p. 182, Fanon cite effectivement *La structure du comportement*, *op. cit*. p. 219, en croyant citer la

Bull. anal. phén. XIX 1 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

comprendre que Fanon avait à l'esprit les textes de Merleau-Ponty lorsqu'il écrivait sur le colonialisme, l'exclusion et le racisme. En effet, il me semble que ce sont précisément les éléments empruntés à la méthode phénoménologique (de Merleau-Ponty) qui agissent sur sa pensée et qui lui permettent de décrire d'une nouvelle façon diverses formes de discrimination subies par les colonisés, à partir des limitations réelles qu'ils subissent, des situations qu'ils vivent, *etc*. C'est ce qui lui permet de développer une véritable phénoménologie de la colonisation, aussi bien au niveau des mécanismes qu'elle actionne sur le plan historique qu'au niveau des sujets colonialistes et colonisés, qui constituent son principal objet d'investigation. L'influence sous-jacente de Merleau-Ponty se situe à différents niveaux, qui seront tour à tour développés dans ce texte.

1/ Une première trace merleau-pontienne est liée à la question du sujet et à celle de son expression dans le monde. Dans *Peau noire, masques blancs*, Fanon reprend en effet à Merleau-Ponty l'idée du schéma corporel, que ce dernier expose dans la *Phénoménologie de la perception*. Ce concept est utilisé par Fanon dans une optique critique, à travers ce qu'il appelle le « schéma épidermique racial ». Sa critique porte sur le caractère abstrait de la phénoménologie par rapport à la réalité de la relation entre les corps et l'histoire coloniale ; il s'agit là d'une opération fondamentale, visant à problématiser la perspective incarnée de la phénoménologie de Merleau-Ponty qui, bien que « trop abstraite » et insuffisamment exhaustive pour la lecture des phénomènes coloniaux, représente néanmoins un point de départ fondamental offrant un dépassement positif de la transcendance. C'est par le biais de ce concept merleau-pontien que Fanon, en insérant l'histoire comme support de sédimentation des significations, met en évidence dans le corps lui-même tout à la fois la principale condamnation du colonisé et son seul point de départ possible pour résister aux assignations dont il fait l'objet.

Phénoménologie de la perception. Dans « La social-thérapie dans un service d'hommes musulmans » (*Écrits sur l'aliénation et la liberté*, *op. cit*., p. 297-313), on trouve deux citations de Merleau-Ponty. La première p. 298, où *La structure du comportement* (Paris : PUF, 1942, p. 174), est citée précisément, en se référant à la conception merleau-pontienne du comportement en opposition à celle des behaviouristes ; la deuxième se trouve à la p. 310 ; il s'agit d'une citation approximative (« Comme le dit Merleau-Ponty… » de la *Phénoménologie de la perception*. Comme les éditeurs des *Écrits sur l'aliénation et la liberté* le signalent en note, une phrase presque identique se trouve dans *Peau noire, masques blanques*, mais là Fanon ne fait pas référence à Merleau-Ponty.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

2/ Quant à la question du langage, ces deux philosophes lui octroient un rôle fondamental et elle sera au cœur de la deuxième partie de ce texte. Fanon reprend à Merleau-Ponty une conception incarnée du langage et montre comment, dans le contexte colonial, il peut effectivement constituer un instrument d'exclusion et de discrimination raciale. En fait, nous constaterons que l'appartenance à une communauté de locuteurs s'avère être une condition nécessaire pour performer la réalité et que cette appartenance se réalise selon des critères inaccessibles aux colonisés.

3/ Enfin, je montrerai comment une forme de regard phénoménologique agit chez Fanon lorsqu'il travaille à une nouvelle approche de la psychiatrie, en opposition à la psychiatrie coloniale qui a eu cours en Algérie jusqu'au milieu des années 1950. Si cette approche était indissociable de son activité politique, la phénoménologie a guidé Fanon pour formuler une critique envers la position selon laquelle il pouvait exister une autre origine, au-delà de l'histoire, à l'association de la race à la pathologie. C'est ainsi que la conception de Fanon se distinguait de celle des autres écoles de psychiatrie qui œuvraient, à ce moment-là, dans les colonies. Son attention (phénoménologique) à l'apparaître de la maladie psychique a donc contribué à la démystification de l'idée d'une universalité des pratiques de soin.

1. Le schéma corporel et le schéma épidermique-racial. La prison des corps historiques

1.1 Bref retour sur le schéma corporel chez Merleau-Ponty

Depuis *La structure du comportement*, et encore plus dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty prépare le terrain théorique à la revendication d'une nouvelle conception du corps, qui devient protagoniste et partie intégrante de la subjectivité et du rapport entre sujet et espace. Le corps devient « notre modalité d'être-au-monde », un *Leib* qu'on retrouve caché par le corps en tant qu'objet des empiristes, qui ne voyaient en lui qu'un ensemble mécanique de stimuli, et qui trouve sa portée novatrice dans sa dimension ambiguë[1]. Le corps devient « ouverture à des buts, attitude envers les objets, fond d'une praxis, c'est-à-dire fond sur lequel se détachent nos projets moteurs et notre spatialité pré-objective sur fond de laquelle se dessinent les objets comme

[1] Voir A. D. Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté, l'existentialisme de Merleau-Ponty*, Louvain : Publications Universitaires de Louvain, 1967.

Bull. anal. phén. XIX 1 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

pôles d'action »[1]. Dans ce corps, les affections psychiques et physiologiques ne sont jamais complètement dissociables et n'ont pas lieu au niveau exclusivement physique ou conscientiel, mais dans une dimension primordiale qui est antérieure à toute division, et donc également préconsciente, pré-objective, « un diaphragme intérieur »[2], qui constitue notre être-au-monde et qui précède toute conscience réelle.

C'est cette dimension pré-réflexive que l'on verra en jeu dans le texte de Fanon sur le racisme colonial, un racisme qui, d'après Bentouhami, est « naturalisé », en ce qu'il comporte une « perte des repères spatio-temporels », causant chez le colonisé la même désorientation que chez les malades dans le discours merleau-pontien[3].

Dans une lettre que Merleau-Ponty adresse à M. Guéroult, en vue de la préparation de son cours d'entrée au Collège de France, on a une formulation claire du concept de schéma corporel : grâce à l'élaboration du schéma corporel, le corps cesse d'être décrit comme un objet déplacé et mobilisé par la conscience. Ainsi, s'éloignant de la tradition cartésienne, le corps n'est plus seulement l'objet par lequel la conscience pourrait entrer dans le monde : « C'est à travers la situation de notre corps que nous saisissons l'espace extérieur. Un "schéma corporel" ou "postural" nous donne à chaque instant une notion globale »[4]. Cette conception doit beaucoup à la *Gestalt-Théorie*, mais aussi à la psychologie classique, avec laquelle Merleau-Ponty engage un dialogue critique tout au long de sa *Phénoménologie de la perception*. Le schéma-corporel merleau-pontien dépasse en effet les conceptions antérieures, en revendiquant certes une appartenance au monde, un *en faire partie*, un *en être imprégné par lui*, mais aussi, en même temps, en soulignant l'activité du corps au sein du monde, corps qui habite *l'espace autour* d'une façon dynamique : « il ne s'agit

[1] Il nous semble que l'idée d'« ouverture aux buts » contenue dans la contribution de Lucia Angelino peut éclairer l'exposition de ces passages merleau-pontiens complexes. Pour approfondir, voir : Lucia Angelino, « *L'a priori* du corps chez Merleau-Ponty », *Revue internationale de philosophie*, 244 (2008/2), p. 167-187, spécifiquement p. 170.

[2] Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit*., p. 95.

[3] Hourya Bentouhami, « "L'emprise du corps". Fanon à l'aune de la phénoménologie de Merleau-Ponty », *Cahiers philosophiques*, 138/3 (2014), p. 34-46, ici p. 44.

[4] Maurice Merleau-Ponty, « *Inédit ;* Lettre à Martial Gueroult », présentée par Merleau-Ponty à l'occasion de sa candidature au Collège de France. Dans ce texte, d'un grand intérêt philosophique, on voit le philosophe présenter ses anciens travaux, qui sont mis en relation avec les recherches qu'il entend aborder. Ce texte, demeuré inédit, a été publié par Gueroult avec une note introductive dans la *Revue de Métaphysique et Morale*, 4 (1962), p. 401-409, ici p. 401.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

pas là d'une spatialité de position, mais d'une spatialité de situation (…) »[1], écrit-il.

Verissimo propose une genèse très claire du concept de schéma corporel chez Merleau-Ponty, en montrant ses origines au sein de la neuropsychologie, à partir de Henry Haed, jusqu'à la relation entre schéma corporel et intentionnalité dans la *Phénoménologie de la perception*, dans laquelle il met en évidence l'idée du schéma corporel comme unité synergique, comme « champ de présence primordiale »[2]. Le schéma corporel, « manière de dire que mon corps est au monde », révèle un corps qui possède une dimension expressive de possibilités de relation avec l'altérité, mais cette dimension expressive passe nécessairement par la conscience intrinsèque de son propre corps, un corps que nous « transportons sans instruments, comme par une sorte de magie, parce qu'il est nôtre et qu'il nous permet d'avoir directement accès à l'espace »[3]. Sans rentrer dans la profondeur des analyses de Verissimo, auquel nous renvoyons pour une reconstruction de la dette de Merleau-Ponty avec la psychologie, retenons de son texte cette idée de « champ de présence primordiale » par rapport à chaque expérience du sujet. Le regard phénoménologique sur le corps permet à Merleau-Ponty de lui donner un statut exceptionnel, celui d'un phénomène dont les ambigüités laissent entrevoir un objet qui dépasse les distinctions et les lignes de traçage habituelles, en se constituant en tant que sujet et en donnant à ce terme une nouvelle complexité. C'est, comme on le verra, dans le mouvement des corps et dans la relation entre le schéma-corporel et sa spatialité qu'on peut observer les possibilités du devenir-sujet du corps, et en même temps les obstacles que rencontreront les corps colonisés.

1.2 Le schéma épidermique-racial et son imprégnation merleau-pontienne

Dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty présente deux situations paradigmatiques pour expliquer le fonctionnement du schéma-corporel, à savoir la motricité des corps malades et le membre fantôme. C'est à partir de

[1] Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 129.
[2] La contribution de Verissimo va même plus loin, en suivant le parcours du schéma corporel et son développement dans les cours de la Sorbonne. Pour approfondir, je renvoie à la lecture de son article : Danilo Saretta Verissimo, « Sur la notion de schéma corporel dans la philosophie de Merleau-Ponty : de la perception au problème du sensible », *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, VIII/1, Actes 5 (2012), p. 499-518.
[3] Maurice Merleau-Ponty, « *Inédit ;* Lettre à Martial Gueroult », art. cit.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

l'explicitation de ces situations — que nous allons brièvement décrire — que l'influence de Merleau-Ponty sur Fanon apparaît plus clairement.

La spécificité du sujet merleau-pontien se trouve dans le fait qu'il est tout d'abord incarné, donc originellement lié à sa propre spatialité ; qu'il se trouve seulement ensuite en relation avec l'espace extérieur et que le corps-sujet s'approprie par le mouvement — manifestation de son intentionnalité. C'est pourquoi les mouvements que Merleau-Ponty qualifie d'*habituels* ne sont pas révélateurs de la potentialité signifiante du corps. Ces mouvements habituels sont les seuls que la personne malade est capable d'effectuer. Dans le cas du malade, la capacité du mouvement abstrait, de la projection du corps, fait défaut : les corps malades ont un schéma corporel bloqué. Ils sont incapables de concevoir l'espace extérieur et peuvent seulement utiliser leur propre corps par rapport à cet espace, que le malade ne s'approprie jamais et qui ne peut jamais être mis en perspective. On a donc une connaissance des mouvements qui est absolue, mais non transposable, non flexible.

> C'est que le sujet normal a son corps non seulement comme système de positions actuelles, mais encore et par- là même comme système ouvert d'une infinité de positions équivalentes dans d'autres orientations. Ce que nous avons appelé le schéma corporel est justement ce système d'équivalences, cet invariant immédiatement donné par lequel les différentes tâches motrices sont instantanément transposables. C'est dire qu'il n'est pas seulement une expérience de mon corps, mais encore une expérience de mon corps dans le monde[1].

La capacité à créer des mouvements abstraits s'avère fondamentale, car elle est l'expression de l'intentionnalité de la conscience : c'est donc parce que le corps n'est pas un objet qu'il peut créer des significations motrices. À cette dimension intentionnelle et libre, potentiellement capable de réaliser n'importe quelle signification du mouvement du corps dans le monde, il est intéressant d'opposer la position de Fanon. C'est précisément cette possibilité d'expression non déterminée de l'extérieur qui est reprise sous un angle critique par Fanon, à travers le concept de *schéma épidermique-racial*. Grâce aux avancées de Merleau-Ponty, le sujet prend réellement le corps en considération, ce dernier est même, en quelque sorte, intégré au sujet. Or, c'est précisément cette avancée qui nous permet de problématiser la prétention universaliste du schéma corporel, car nous nous rendons compte qu'il existe des contextes dans lesquels tous les corps ne sont pas des sujets, parce que tous les corps ne sont

[1] Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 165.

Bull. anal. phén. XIX 1 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

pas les mêmes[1]. Plus précisément, les corps noirs agissent dans les colonies non pas à travers un schéma corporel qui les laisse libres de déterminer leurs propres mouvements en leur donnant un sens, mais par le biais d'un schéma épidermique-racial, c'est-à-dire d'un schéma qui associe à un schéma pigmentocratique un ensemble de significations qui conduisent ces corps à être objectivés de l'extérieur ; dans le schéma épidermique-racial, le schéma corporel inclut en lui-même l'histoire, l'incorpore, ce qui modifie sa subjectivité. L'histoire d'un corps, visible par sa couleur de peau, porte en effet en elle une série de légendes, de ouï-dire, de traditions, qui lui sont liés. Cette sédimentation de significations bloque le mécanisme du corps-sujet de la phénoménologie en le ramenant à la condition d'objet. C'est en ceci que réside le rapprochement avec les corps malades, même s'il s'agit là d'une relation symétrique. Les corps malades s'avèrent, en effet, incapables de produire eux-mêmes un mouvement abstrait et d'exprimer des significations originales. À l'inverse, les corps soumis au schéma épidermique-racial sont vus de l'extérieur comme déjà porteurs de certaines significations.

Examinons plus attentivement les passages du chapitre « L'expérience vécue du Noir », dans *Peau noire, masques blancs*, où Fanon évoque le schéma épidermique-racial. Dans le monde blanc, l'homme de couleur rencontre des difficultés dans l'élaboration de son schéma corporel. La connaissance du corps est une activité uniquement négatrice. Il s'agit d'une connaissance à la troisième personne, qui passe pour une objectivation. Voici ce qu'affirme Fanon :

> J'avais créé au-dessous du schéma corporel un schéma historico-racial… Alors le schéma corporel, attaqué en plusieurs points, s'écroula, cédant la place à un schéma épidermique racial. Je promenai sur moi un regard objectif, découvris ma noirceur, mes caractères ethniques (…). Ce jour-là, désorienté, incapable d'être dehors avec l'autre, le Blanc, qui, impitoyable, m'emprisonnait, je me portais loin de mon être-là, très loin, me constituant objet[2].

C'est ici que Fanon se frotte réellement à ses auteurs de référence. Formé à la faculté de médecine de Lyon, il cite Jaspers, Lhermitte ou Merleau-Ponty. Il est donc bien conscient de cette dimension de la subjectivité, libérée du dualisme cartésien, de ce sujet rendu à son corps. C'est là qu'il prend conscience

[1] Cette question est largement abordée dans *Peau noire, masques blancs*, *op. cit.*, et tout spécialement dans le chapitre « L'expérience vécue du Noir », p. 90-116, où le schéma corporel abstrait est confronté à la diversité des corps et au poids différent associé à chacun d'eux.

[2] Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, *op. cit*., p. 90-91.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

de l'impossibilité d'appliquer ce concept au corps du Noir, car si le sujet a été rendu au corps, certains corps se voient retirer leur subjectivité : ils sont soumis, objectivés. Le schéma corporel que Fanon avait étudié à l'université cède, se désagrège et laisse émerger le schéma épidermique racial et toute la dimension objective de ceux qui sont perçus comme suspects. C'est donc une forme de désorientation que vit le corps du colonisé : « le schéma corporel du Noir est morcelé »[1], le fait d'être traité à la troisième personne (comme s'il n'était pas là) ou, comme le dit Fanon, « à la triple personne »[2], remet en question et empêche précisément cette relation fluide avec l'espace qui caractérisait le schéma corporel merleau-pontien. Ce que je voudrais souligner ici, c'est cette dimension d'*objectivité* à laquelle est immédiatement condamné le corps noir, phénomène dont Fanon propose une genèse en établissant comment le racisme se forme dans une dimension préconsciente, pré-réflexive, à travers un processus de sédimentation des significations qui va de pair avec le développement des sujets, faisant partie du substrat culturel, du patrimoine passif d'une société. Fanon explique que, dans les sociétés racistes, l'épiderme cesse d'être un facteur purement esthétique, devient significatif en lui-même, et que ce processus d'inversion est soutenu par une tradition qui avait toujours associé la noirceur aux champs sémantiques les plus négatifs, comme la peur, la saleté, le danger et la blancheur, en revanche, à la culture, la propreté, la civilisation et la vérité.

> Or, c'est en cela que réside le drame. Aux Antilles, et nous avons tout lieu de penser que la situation est analogue dans les autres colonies, ce sont les individus instruits qui sont dévorés par les jeunes indigènes. Et le Loup, le Diable, le Mauvais Génie, le Mal, le Sauvage sont toujours représentés par un nègre ou un Indien, et du fait qu'il existe toujours une identification au vainqueur, le petit nègre devient explorateur, aventurier, missionnaire « qui risque d'être mangé par les méchants nègres » aussi facilement que le petit Blanc[3].

La peur et le racisme, qui ne sont pas définis par hasard comme une « structure psychique d'État » par Etienne Balibar[4], naissent donc à un niveau pré-rationnel, pré-raffiné, et sont déjà vécus par les enfants qui s'habituent passivement aux associations sémantiques, qui se sédimentent, puis se manifestent aussitôt dans la vie quotidienne. Cette sédimentation est illustrée chez Fanon par la

[1] Hourya Bentouhami, art. cit., p. 44.
[2] Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, *op. cit*, p. 90.
[3] *Ibid*, p. 119.
[4] Formule utilisée par Etienne Balibar dans *Les frontières de la démocratie*, Paris : La découverte, 1992, Chapitre V : « Racisme, nationalisme, État », paragraphe 4.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

célèbre scène du tramway, dans laquelle un enfant est effrayé par la présence de Fanon dans le tramway : « « Maman, regarde le nègre, j'ai peur ! » Peur ! Peur ! Voilà qu'on se mettait à me craindre. Je voulus m'amuser jusqu'à m'étouffer, mais cela m'était devenu impossible »[1]. L'histoire constituée dans ce schéma racial est celle des colonies et des conquêtes, mais il s'agit aussi d'une histoire plus silencieuse, d'une construction culturelle qui fait partie du patrimoine commun des individus, plus difficile à reconnaître et à éradiquer, d'une histoire qui réside dans la couleur de la peau, et fait immédiatement du Noir un « objet parmi d'autres objets », pétrifié[2], dans la mesure où il est sur-déterminé par le regard blanc et expulsé de l'ontologie, de la possibilité de déterminer également l'espace qu'il habite. Une donnée fondamentale émerge ainsi, selon laquelle l'être noir ne s'avère pas important en raison de la façon dont le Blanc le perçoit, mais n'est donné que dans la mesure où il est perçu comme tel par le Blanc ; situation que Fanon compare à l'« être juif » évoqué par Sartre[3], même s'il s'agit là d'une situation beaucoup plus incontournable en raison du fait évident, extérieur et explicite de la couleur de la peau.

Peau noire, masques blancs se termine sur l'invocation suivante : « Ô mon corps, fais de moi toujours un homme qui interroge ». Un homme qui interroge à partir de sa situation incarnée les phénomènes qu'il rencontre en s'interrogeant sur leur origine, qui interroge la manière dont, comme le note Jean Khalfa, les corps bloqués dans la dimension objet ne peuvent pas être interrogateurs[4]. Il existe donc des empêchements au corps signifiant de la phénoménologie merleau-pontienne, que Fanon semble ici rappeler en nous invitant à procéder à une décolonisation de la pensée, qui passe par le dépassement de la position de la phénoménologie en tant qu'abstraite, à travers l'incarnation du sujet dans le corps qui est le propre de la phénoménologie de Merleau-Ponty. En fait, il convient d'affirmer deux choses, avec Khalfa, 1/ « la thèse de Fanon est que le système du racisme conduit à la perte réelle de ce corps

[1] Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, *op. cit*, p. 90.

[2] Les termes « pétrifié » et « pétrification » sont utilisés par Douglas Ficey dans le chapitre « Reflections on Fanon and Pietrification », *in* Nicel C. Gibson (ed.) *Living Fanon, Global Prospectives*, New York : Palgrave Macmillan, 2011. Ficey reprend les mots de Fanon, qui les utilise souvent dans *les Damnés de la terre*, en relation avec la pétrification occasionnée par le système colonial ainsi qu'avec le regard pétrifiant porté par les blancs sur les colonisés.

[3] Jean-Paul Sartre, *Réflexions sur la question juive*, Paris : P. Morihien, 1946, évoqué plusieurs fois dans *Peau noire, masques blancs*, ici, à la page 93 de l'édition utilisée.

[4] Jean Khalfa, « Fanon, *corps perdu* », *Les Temps Modernes*, 2006 1-2 (n° 635-636), p. 97-117.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

interrogatif dévoilé par la phénoménologie, car il le transforme instantanément en chose »[1] ; 2/ « le corps vivant, signifiant, source de toute "orientation", de toute direction constitutive d'une extériorité, désormais vécu comme celui d'un quelque chose, un « nègre », est remplacé par une peau noire »[2]. Cette invitation à devenir interrogeant a alors aussi pour objectif, suite à cette décolonisation, de permettre aux corps de questionner à nouveau, de se regarder en attendant que la signification se révèle, signification qui, idéalement, correspondra pour tous à la dimension intentionnelle évoquée dans la *Phénoménologie de la perception*. Cette incitation correspond au souhait que ces corps suspects redeviennent libres au sens de la liberté du schéma corporel merleau-pontien. Le point de vue de Fanon semble en ce sens constituer une critique du caractère abstrait de la phénoménologie, sans pour autant être une critique de ses fins. En ce sens, nous pouvons émettre l'hypothèse que la critique de cette abstraction inclut l'espoir qu'une fois problématisée, l'exclusivité d'un dispositif conceptuel tel que le schéma corporel deviendra plus inclusif et s'étendra. Même si le schéma corporel est effectivement excluant, il semble constituer aussi, tout du moins pour Fanon, le meilleur dispositif conceptuel pour dénoncer l'aliénation coloniale. On ne peut ici que souscrire aux mots d'Hourya Bentouhami, qui affirme que « ces réappropriations hétéroclites renchérissent en retour la phénoménologie, comme le montre l'examen de la couleur de peau qui permet d'étendre la notion de visibilité au diagnostic politique relatif au racisme »[3].

2. Chassés de l'ontologie : la question du langage

Un autre facteur d'exclusion dont parle Fanon, étroitement lié à celui du corps et à l'expression de la subjectivité dans le monde, est le langage. La langue française, la seule acceptée dans le contexte colonial, s'avère en fait problématique pour les colonisés à différents niveaux. Mais elle est, en même temps, la seule langue qu'ils ont le droit de parler. À ce sujet, l'opinion de Fanon diverge de celle de Sartre : ce dernier, dans *L'Orphée Noir*, précise que le poète noir se retournera contre la langue française dont il dit qu'elle est trop froide, trop hostile pour accueillir la portée révolutionnaire de la poésie noire et de la négritude. Mais si le français est une langue hostile pour les habitants des colonies — et Fanon donne ici l'exemple précis des Antilles — la question

[1] *Ibid*, p. 103.
[2] *Ibid*, p. 105.
[3] Hourya Bentouhami, art. cit., p. 36.

Bull. anal. phén. XIX 1 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

s'avère plus complexe, car il n'y a pas de retour possible « aux origines », à une langue maternelle originelle, à une culture intacte, à un état idéal antérieur à l'invasion coloniale. Fanon déclare que « la langue officiellement parlée est le français » ; « les instituteurs surveillent étroitement les enfants pour que le créole ne soit pas utilisé »[1], et aussi qu'« à l'école, le jeune Martiniquais apprend à mépriser le patois. On parle de créolismes. Certaines familles interdisent l'usage du créole et les mamans traitent leurs enfants de "tibandes" quand ils l'emploient »[2]. Il s'agit d'un interdit de l'usage de la langue maternelle ou du créole, qui semble être plutôt transversal, bien que touchant principalement la bourgeoisie coloniale, mais surtout d'un interdit qui apparaît comme intériorisé, inscrit non seulement dans la sphère sociale et communautaire, mais aussi dans celle privée et familiale. En outre, le créole n'est pas reconnu comme étant une langue. De la sorte, si la langue française n'est pas la langue du Noir parce qu'elle est structurellement hostile, elle est pourtant la seule langue dans laquelle il peut s'exprimer, et celle qui fait que le Noir qui est inséré dans le contexte colonial veut absolument parler « comme un blanc »[3]. C'est ce à quoi se réfère Albert Memmi quand il parle de drame linguistique en relation avec le bilinguisme colonial[4], mais il y a aussi des affinités avec la situation décrite par Derrida dans *Le monolinguisme de l'autre*, lui qui écrit dans les premières pages de son livre : « oui, je n'ai qu'une langue, or ce n'est pas la mienne »[5].

---

[1] Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, *op. cit.*, p. 22.
[2] *Ibid*, p. 16.
[3] *Idem*. Il s'agit d'une volonté qui s'inscrit dans le processus de *lactification* linguistique et culturel, que de nombreux colonisés entreprennent sous la pression coloniale.
[4] Albert Memmi, « Portait du colonisé », *Esprit* (1957), p. 790-810.
[5] Jacques Derrida, *Le monolinguisme de l'autre, ou la prothèse d'origine*, Paris : Éditions Galilée, 1996, p. 15. La situation décrite par Derrida s'avère encore plus singulière. Tout comme Memmi, il se trouve au carrefour de la culture algérienne (tunisienne dans le cas de Memmi) et vit donc dans une situation de colonisé, mais en même temps il a accès à la culture du colon (tous deux étudieront en France), tout en ayant de plus des origines juives. Le texte de Derrida se concentre donc sur cette situation très particulière, dans laquelle son statut de Franco-Maghrébin, déjà à l'origine d'un « trouble d'identité » (p.32), est encore compliqué par ses origines juives, notamment en raison de la période d'exclusion de la citoyenneté française que les Juifs des colonies françaises ont connue entre 1940 et 1943. Le texte de Derrida était, à l'origine, une réponse au texte d'Adelkébir Khatibi, *Amour bilingue*, Paris : Fata Morgana 1983. La question de la langue et du langage dans les colonies présente un grand intérêt, nous ne pouvons cependant pas l'aborder ici, mais nous renvoyons aux textes cités, ainsi qu'à Edouard Glissant, *Le discours antillais*, Paris : Seuil, 1981 ; Dominique Combe,

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

Dans « Portrait du colonisé », la langue maternelle est décrite par Memmi comme quelque chose qui, bien qu'utilisée, n'est désormais plus écrite ni lue, comme « des reliques, un vieux rêve »[1] ; elle est également entravée par le fait que toutes les relations sociales et bureaucratiques dans les colonies se déroulent dans la langue du colon. Pour Memmi, on arrive donc à la situation suivante : « Muni de sa seule langue, le colonisé est un étranger dans son propre pays »[2] ; cela rend nécessaire le bilinguisme mentionné plus haut. Cependant, ce dernier est nécessairement conflictuel dans la mesure où (1) les deux horizons symboliques représentés par les deux langues en question s'opposent l'un à l'autre et où (2) la langue maternelle, la langue intime, est complètement dévalorisée et ne se voit pas reconnaître le statut de langue : « dans le conflit linguistique qui habite le colonisé, la langue maternelle est l'écrasée, l'humiliée. Et ce mépris, objectivement fondé, il finit par le faire sien »[3]. Cette contradiction est clairement exacerbée dans la situation de l'écrivain, qui doit choisir entre surmonter le rejet intériorisé de sa propre langue et écrire à un public inexistant, ou écrire dans la langue du colonisateur, en alimentant le processus de marginalisation et d'abandon de sa langue maternelle, sans oublier qu'il s'agit d'une langue qui lui est sémantiquement hostile[4]. C'est ici, précisément, que se produit le deuxième moment d'exclusion. Si la langue des colonisés est le français, si Sartre a tort de réclamer le retour à une langue maternelle originelle précoloniale car une telle démarche ne tiendrait pas compte du changement et de la fracture intervenus depuis la colonisation, le français, en tant que langue des colonisés, doit être une langue qu'ils peuvent habiter, donc qu'ils reconnaissent comme leur et dans laquelle ils sont reconnus. S'il ne peut s'affranchir de la domination du français, il doit tout du moins être capable de le re-signifier, de lutter et de se faire une place dans les mots, d'échanger des champs sémantiques, de trouver un terrain d'entente au sein d'une langue hostile.

« Derrida et Khatibi, autour du monolinguisme de l'autre », *Carnets* 7 (2016) ; Dominique Combe, « Le noir et le langage: Fanon et Césaire », *Rue Descartes*, 83/4, (2014), p. 11-21; Roberto Beneduce, « La vie psychique de l'histoire: Fanon et le temps fracturé de la mémoire », *L'autre*, 13/3 (2012), p. 273-284. Dans son article, Beneduce fait également référence à l'utilisation de l'arabe dans une fonction révolutionnaire pendant la guerre coloniale, question passionnante mais qui nous mènerait trop loin dans le contexte de cette étude.

[1] Albert Memmi, art. cit., p. 804.

[2] *Ibid*.

[3] *Ibid.*

[4] *Ibid*.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Dans ce travail de re-signification, le colonisé se heurte cependant à un obstacle pratique, à savoir au fait que, d'après le Français, le Noir parle mal : « En France, on dit : parler comme un livre. En Martinique : parler comme un Blanc »[1]. Comment cette exclusion contingente s'opère-t-elle ? Fanon introduit cette question par un exemple :

> M. Achille, professeur au lycée du Parc à Lyon, dans une conférence, citait une aventure personnelle. Cette aventure est universellement connue. Rares sont les Noirs résidant en France qui ne l'ont pas vécue. Étant catholique, il se rendait à un pèlerinage d'étudiants. Un prêtre, avisant ce bronzé dans sa troupe, lui dit : « Toi quitté grande Savane pourquoi et venir avec nous ? ». L'interpellé répondit très courtoisement et le gêné de l'histoire ne fut pas le jeune déserteur des Savanes. On rit de ce quiproquo et le pèlerinage continua[2].

Ce qui est ici frappant, c'est la façon dont le prêtre s'adresse à M. Achille. Ce n'est pas tant l'appel à la savane qui importe que l'utilisation de la langue qualifiée de « petit-nègre ». À travers cette manière de parler, M. Achille est placé par le prêtre au rang le plus bas de la communauté linguistique. Au sein de la communauté linguistique française, le locuteur noir n'est en effet pas le bienvenu, et ce n'est pas parce qu'il est reconnu comme appartenant à une autre culture :

> Je rencontre un Allemand ou un Russe parlant mal le français. Par gestes, j'essaie de lui donner le renseignement qu'il réclame, mais ce faisant je n'ai gardé d'oublier qu'il a une langue propre, un pays, et qu'il est peut-être avocat ou ingénieur dans sa culture. (…) Dans le cas du Noir, rien de pareil. Il n'y a pas de culture, pas de civilisation, pas de « ce long passé d'histoire »[3].

Parler petit-nègre, dit Fanon, c'est vexer le Noir « avec nonchalance, avec absence de volonté », mais c'est exactement cette absence de volonté qui est vexante parce qu'elle présuppose que le nègre soit celui-qui-parle-petit-nègre[4], et c'est précisément « cette facilité avec laquelle on le fixe, on l'emprisonne, on le primitivise et on l'anticivilise qui est vexante »[5]. L'utilisation du petit-nègre, poursuit Fanon, est un moyen de fixer le noir dans son objectivité, dans son stéréotype, dans sa noirceur, pour l'infantiliser : « c'est perpétuer une

[1] Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, o*p. cit.*, p. 16.
[2] *Ibid*, p. 24.
[3] *Ibid*, p. 26-27.
[4] *Ibid*, p. 25.
[5] *Ibid*, p. 28.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

situation conflictuelle où le Blanc infeste le Noir de corps étrangers extrêmement toxiques »[1]. Et Fanon cite ici l'exemple d'une vieille paysanne, qu'il décrit comme « malade de démence » :

> Je sens tout à coup s'effondrer les antennes avec lesquelles je touche et par lesquelles je suis touché. Le fait pour moi d'adopter un langage approprié à la démence, à la débilité mentale ; le fait pour moi de me « pencher ». La réciprocité fait soudainement défaut, se pencher vers l'autre implique une délimitation de ses possibilités d'action. Parler petit-nègre peut être compris comme une façon de se pencher, se rabaisser, une action qu'en ce cas-là est doué seulement aux préjugés qui viennent avec le schéma racial épidermique : parler petit-nègre, c'est exprimer cette idée : « Toi, reste où tu es »[2].

Ainsi que le souligne Ngal, si *Peau noire, masques blancs*, « s'ouvre par un chapitre sur le langage du Noir, c'est parce que Fanon estime que le parler de l'homme de couleur, révélant « son exister absolument pour l'autre, définit névrotiquement son identité sociale »[3]. Il semble que la méthode que Fanon déploie par rapport à la question du langage passe toujours par le niveau de *l'expérience vécue*. Il s'agit de l'expérience vécue du « Martiniquais qui-mange-les-R », de l'expérience de celui qui revient, de la séparation qui s'opère entre ceux qui parlent correctement le français et ceux qui ne le parlent pas, du « devenir-blanc » à travers le langage. Dans une pensée où être noir marque une position dont il n'est pas possible de s'abstraire, la langue semble être abordée de manière absolument incarnée, à partir du moment où son lien avec la négritude devient tel qu'elle est elle-même l'une des aiguilles des différentes échelles de l'aliénation coloniale. La langue complète et contribue à créer la posture du corps noir et s'avère être une constituante fondamentale de son expérience vécue, examinée avec une attention où l'on ne peut que ressentir l'écho merleau-pontien.

Cet écho apparaît avec force lorsque, à la fin du chapitre que nous analysons, « Le noir et le langage »[4], on lit : « Parler une langue, c'est assumer un monde, une culture ; mais lorsqu'une exclusion se produit, une double exclusion dans ce cas, de manière contingente et constitutive dans les structures

[1] *Ibid*, p. 26.
[2] *Idem.*
[3] M. Ngal, « Langue et identité chez Frantz Fanon », dans Elo Dacy (dir.), *L'actualité de Frantz Fanon*, Paris : Éditions Karthala,1986, p. 61.
[4] Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, o*p. cit*., p. 15-32.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

linguistiques, la langue s'avère n'être qu'un autre véhicule du colonialisme »[1]. La dimension de la langue s'avère être très proche de celle développée par Merleau-Ponty [2]: c'est-à-dire que, loin d'être seulement un système de communication mis à profit par les utilisateurs, la langue représente un monde, dont le sujet se rapproche avec plus ou moins de fluidité. Plutôt qu'une véritable reprise de la question du langage chez Merleau-Ponty qui, comme on peut le constater, est absente chez Fanon, c'est précisément dans ce lien entre le corps, le langage et le monde que l'affinité émerge. Nous nous déplaçons ici sur un terrain hypothétique[3]. Contrairement à ce qu'il s'est passé dans le cas du schéma corporel, repris de manière évidente dans le schéma épidermique racial, nous ne pouvons ici qu'émettre l'hypothèse d'une similitude entre la pensée de Fanon et celle de Merleau-Ponty. On peut également souligner

[1] *Ibid*, p. 30. Comme on a vu au début de ce travail, cette citation figure aussi dans « La social-thérapie dans un service d'hommes musulmans », *Écrits sur l'aliénation et la liberté,* art. cit. Comme dans la plupart des citations de Fanon, il n'est pas facile de voir comment les influences et les auteurs cités ont été déterminants. À cet égard, il nous semble que Macey (D. Macey, « Fanon, phenomenology, race », *Radical Philosophy*(1999), p. 8-14) a raison de mettre en évidence une difficulté dans la genèse et la filiation des idées que Fanon exprime dans ses textes ; nous ne disposons d'aucune preuve, d'aucun manuscrit, d'aucune note, d'aucun témoignage des textes qu'il a lus pour préparer ses œuvres. Nous avons certes pu prendre connaissance, ici et là, à partir de citations, de lettres et de fragments biographiques, de la proximité de tel ou tel auteur, mais il n'existe pas de preuves documentaires qui nous permettent d'émettre des affirmations avec un certain degré de certitude, difficulté méthodologique qui doit être prise en compte.

[2] La question du langage est un thème immense chez le phénoménologue français. Les affirmations de cette contribution se réfèrent toutefois exclusivement aux premiers textes, qui sont les seuls que Fanon, pour des raisons biographiques, ait pu lire puisque de nombreux textes de Merleau-Ponty, qui est mort la même année que Fanon, donc en 1961, ont été publiés à titre posthume.

[3] En restant sur un plan hypothétique, il est toutefois utile d'émettre certaines considérations : pendant les années où Merleau-Ponty a enseigné à Lyon, son objet d'étudeprivilégié était le langage, et les cours dispensés à Lyon s'intitulaient *Langage et Communication* ; la rédaction des essais « Le langage indirect et les voix du silence » et « Sur la phénoménologie du langage », publiés dans *Signes* en 1952, ainsi que la rédaction de la *Prose du monde*, laissée inachevée et publiée à titre posthume en 1964, datent également de ces années lyonnaises qui ont été suivies de cours spécifiques sur *Saussure et la conscience du langage*. Par ailleurs, nous savons avec certitude que Fanon a lu *Phénoménologie de la perception*, livre dans lequel le thème du langage était déjà développé, précisément comme mode d'expression ducorps et de relation au monde, dans le chapitre « Le corps comme expression et la parole ».

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

comment l'attention portée à l'expérience en première personne, d'une philosophie qui part des individus et des sensations des acteurs impliqués, possède une empreinte phénoménologique indéniable, à tel point que, comme l'affirme Macey, « aucune autre philosophie n'aurait permis à Fanon de dire 'Je' avec autant de véhémence »[1]. On peut affirmer que cette affinité entre ces deux philosophes réside plutôt dans les exemples singuliers que Fanon donne, démontrant le rôle central que la langue occupe dans la dialectique du colonisé par rapport aux autres colonisés, aux colons, à sa terre natale et à la France.

Une position similaire semble aussi soutenue par Matthieu Renault. Celui-ci observe une dette indéniable envers la phénoménologie chez Fanon, mais en faisant une « généalogie souterraine » de la pensée fanonienne, il émet aussi l'hypothèse qu'il est également plausible que Fanon ait été inspiré par les travaux de Trần Đức Thảo, une figure clé de la phénoménologie anticoloniale[2]. Bien que cette influence ne soit pas documentée, et qu'il n'y ait aucune trace des textes du phénoménologue dans la bibliothèque de Frantz et Josie Fanon, ce ne serait pas le seul cas où les sources de Fanon sont rapportées à la hâte ou laissées de côté. En revanche, l'influence de Trần Đức Thảo sur les principaux interlocuteurs de Fanon est indéniable, il en va de même de l'importance que l'exemple de la lutte vietnamienne a eu pour la formation de la pensée décoloniale de Fanon[3]. Il suffit de penser, comme le rappelle Renault, aux références à la lutte vietnamienne dans *Peau noire, masques blancs*, où les Vietnamiens sont vus comme l'exemple d'un peuple se consacrant à la lutte révolutionnaire au nom d'un présent, en opposition à ceux qui voyaient dans

[1] David Macey, *op. cit.* p. 11-12.

[2] Matthieu Renault, « Fanon et Trần Đức Thảo ou les relations entre phénoménologie et marxisme au prisme de l'anticolonialisme », dans Pierre-Français Moreau et Matteo Vincenzo d'Alfonso (dirs.), *Phénoménologie et marxisme*, Lyon : ENS Éditions, 2021, p. 79-95.

[3] Ici n'est pas le lieu de développer cela en profondeur. Je renvoie, pour des approfondissements sur le parcours et les relations de Trần Đức Thảo à Matthieu Renault, art. cit.,, à Jocelyn Benoist, Michel Espagne, *L'Itinéraire de Tran-Duc-Thao. Phénoménologie et transferts culturels*, Paris : Armand Colin, 2013, et plus spécifiquement, dans ce dernier volume, à J. Benoist, « Une première naturalisation de la phénoménologie ? », p. 25-46 ; A. Feron, « De la phénoménologie au matérialisme dialectique. Comment régler ses comptes avec sa conscience philosophique d'autrefois ? », p. 163-185 ; et R. Moati, « Phénoménologie et dialectique. Derrida critique de Tran-Duc-Thao », p. 147-162. Par ailleurs, sur les relations entre ces différents auteurs par le prisme du marxisme, voir Alexandre Feron, *Le moment marxiste de la phénoménologie française, Sartre, Merleau-Ponty et Tran-Duc-Thao*, Dordrecht, Springer, 231, 2021.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

les luttes coloniales la possibilité d'affirmer un passé mythique et non contaminé des peuples assujettis[1].

Pour revenir, cependant, à la question « pourquoi la phénoménologie », nous pouvons suivre les réflexions de Macey : en l'absence d'alternatives qui véhiculeraient la question coloniale, la phénoménologie représentait la seule possibilité, écartant le marxisme et prenant ses distances par rapport au mouvement de la négritude, pour parler de la question coloniale. Si le marxisme risquait de connaître les mêmes dérives que Sartre dans *Orphée Noir*, et si Fanon ne pouvait épouser pleinement le mouvement de la négritude, il restait à Fanon la phénoménologie. Bien que le problème du racisme, comme le rappelle Macey, n'avait été traité à l'époque ni par Sartre ni par Merleau-Ponty, la phénoménologie a donné à Fanon les outils pour partir de l'expérience vécue.

3. La révolution des corps suspects[2]: Fanon psychiatre

Les difficultés linguistiques et de communication avec l'administration coloniale rencontrées par les colonisés ne font qu'exacerber un autre domaine de la domination coloniale, à savoir les difficultés de communication accentuées pour les colonisés malades. C'est précisément par rapport à ces problèmes de communication que Fanon se référait à Merleau-Ponty, pour souligner les difficultés des malades colonisés lorsqu'ils doivent s'exprimer, s'expliquer et faire confiance à un psychiatre francophone. Fanon mobilise Merleau-Ponty dans le récit d'un cas clinique fondamental à l'hôpital psychiatrique de Blida, qu'il relate dans « La social-thérapie dans un service d'hommes musulmans : difficultés méthodologiques »[3], écrit en collaboration avec son collègue Azoulay et que nous avions déjà mentionné plus haut. Dans ce texte, les deux auteurs racontent leurs expériences de médecins au sein d'un service de psychiatrie masculine destiné aux musulmans et autochtones et exposent clairement les difficultés rencontrées. L'expérience de psychiatre de Fanon nous intéresse

[1] Renault fait référence ici à *Peau noire, masques blancs, op. cit.* p. 184.

[2] On emprunte l'expression *Corps suspect* au titre d'un beau livre de Jalil Bennani (Paris : Galilée, 1980), qui s'intéresse à la relation entre l'institution médicale et les migrants, en étudiant la difficulté du corps migrant à se faire entendre. Le corps suspect nous semble également approprié aux corps dont parle Fanon.

[3] Comme l'on a déjà signalé quelques lignes plus haut, Merleau-Ponty est cité dans ce texte.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

ici, et l'influence de la phénoménologie merleau-pontienne ne semble — à nouveau — pas en être absente.

Nous proposons l'hypothèse selon laquelle c'est cette influence, l'insistance sur l'immédiateté de l'expérience de première main et la situation des sujets, qui a inspiré Fanon dans sa critique des conceptions psychiatriques opérant en Algérie pendant l'administration coloniale. Nous verrons également comment l'attention spécifique portée sur l'incarnation des sujets et la question linguistique reviendra comme un point de départ concret chez Fanon en vue d'une véritable décolonisation de la pratique psychiatrique. Les écrits de Fanon montrent, en effet, comment toute science et, dans ce cas précis, la psychiatrie, est déterminée, située dans l'espace et le temps où elle s'incarne ; et joue un rôle politique dans son contexte. Fanon rend lui-même explicite son besoin de parler des troubles psychiatriques, en le justifiant par ces mots :

> Nous abordons ici le problème des troubles mentaux nés de la guerre de libération nationale que mène le peuple algérien.
>
> On trouvera peut-être inopportunes et singulièrement déplacées, dans un tel livre, ces notes de psychiatrie. Nous n'y pouvons strictement rien.
>
> Il n'a pas dépendu de nous que dans cette guerre des phénomènes psychiatriques, des troubles du comportement et de la pensée aient revêtu de l'importance chez les acteurs de la « pacification » ou au sein de « la population pacifiée ». La vérité est que la colonisation, dans son essence, se présentait déjà comme une grande pourvoyeuse des hôpitaux psychiatriques[1].

Les courants de la psychiatrie opérant dans le contexte colonial avant l'arrivée de Fanon partaient en effet du principe que la médecine occidentale était la seule possibilité et qu'elle pouvait être appliquée indifféremment aux colonisés. Lorsqu'ils sont examinés par la médecine occidentale, les colonisés sont des patients incompréhensibles, car l'on ne sait pas de quels maux ils ne souffrent, ni s'ils en ont ; les médecins occidentaux les décrivent comme difficiles à traiter et peu coopératifs. C'est à partir de ce constat que la psychiatrie coloniale est rapidement devenue un outil puissant du pouvoir colonial pour justifier le complexe de supériorité à l'égard des Algériens, un grand mépris des coutumes locales, y compris dans le domaine du traitement, et enfin une animalisation des colonisés.

[1] Frantz Fanon, *Les Damnés de la Terre*, Paris *:* Édition la Découverte & Syros, 2002, p. 237-283.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

La perspective de Fanon a tout d'abord pris en compte les violences et les traumatismes que subissent quotidiennement les colonisés, qui jouent, à son avis, un rôle fondamental dans la détermination de leur psychose. Le climat culturel qu'il respirait, les regards craintifs qui le suivaient dans un tram, le mépris, la honte d'être appelé en petit-nègre, ou encore le fait de vivre dans une ville remodelée à l'image et à la ressemblance des villes européennes, à laquelle il ne pouvait accéder qu'en tant qu'étranger, sont devenus chez Fanon des éléments fondamentaux dans l'étude de la genèse des psychoses et névroses. La critique de Fanon a donc visé essentiellement des écoles psychiatriques qui, en ne problématisant pas la situation politique et sociale du colonisé, en augmentent la stigmatisation, à travers une approche que Fanon définit comme essentialiste.

Dans les paragraphes suivants, nous tenterons de reconstituer brièvement les positions que Fanon trouve à son arrivée en Algérie, à savoir celles de Porot et Carothers d'un côté, et celles de Mannoni de l'autre, dans le but de montrer le caractère révolutionnaire de son approche psychiatrique à partir de la critique des positions présentes dans le milieu à l'époque. Cette position semble reprendre l'idée, déjà exprimée par Fanon dans l'introduction de *Peau noire, masques blancs* que, dans la formation de la maladie mentale, ce qui agit, « à côté de la phylogénie et de l'ontogénie, est la sociogénie »[1]. Peut-être est-ce un pari, mais en plus de voir ici une grande influence des enseignements de la psychothérapie institutionnelle naissante, avec laquelle Fanon était entré en contact par l'intermédiaire de Tosquelles à l'hôpital Saint Alban[2], il me semble que l'on peut retrouver une empreinte phénoménologique, puisque Fanon ne semble pas traiter exclusivement de la maladie, mais du *sujet malade*, en considérant les différentes influences qui compromettent sa dimension d'être-au-monde.

3.1 Un essentialisme biologique. L'école d'Alger

D'après Porot et Carothers, à l'origine de l'école d'Alger[3], les traits de caractère de l'Algérien ne dépendent ni de sa culture, ni des conditions sociales, ni

[1] Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, *op. cit.* p. 8.
[2] Jean Aymé, « Essai sur l'histoire de la psychothérapie institutionnelle », *Institutions, Revue de psychothérapie institutionnelle*, n° 84, 2009, p. 111-153.
[3] « L'École D'Alger », ou « l'école algérienne de psychiatrie » est le nom spécifique donné à l'école de psychiatrie d'Antoine Porot, qui est sans nul doute une école

Bull. anal. phén. XIX 1 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

ne peuvent être des spécificités de certains individus dues à leur développement personnel, mais sont générés par une organisation différente des centres nerveux ; selon Porot, chez le Nord-Africain, c'est la partie diencéphalique, sous-corticale, qui l'emporte sur le reste. Plus tard, cette analyse a été étendue au Noir, ou à l'Africain en général.

John Colin Carothers est lui aussi arrivé aux mêmes conclusions, quelques années plus tard[1], en soutenant que l'Africain normal primitif ressemble, en termes de fonctions neurales, au patient européen lobotomisé, et qu'en raison de ce manque de corticalisation, l'Africain souffre d'une « paresse frontale », c'est-à-dire d'un manque de fonctionnement des lobes centraux. L'explication proposée par ces deux psychiatres est donc que l'impulsivité du Maghrébin, et son agressivité, qui sont immédiatement identifiées comme ses traits fondamentaux, dérivent d'une certaine disposition de ses structures nerveuses et sont donc inscrites dans son corps. Il ne s'agirait pas d'une variable, mais d'une chose biologique, d'un fait inéluctable et non modifiable. La conclusion est que « le primitivisme n'est pas un manque de maturité, un arrêt marqué dans le développement du psychisme intellectuel. Il est une condition sociale parvenue au terme de son évolution, il est adapté de façon logique à une vie différente de la nôtre »[2].

3.2 Octave Mannoni, et la Psychologie de la colonisation

Fanon analyse les positions de Mannoni dans le chapitre « Sur le prétendu complexe de dépendance des colonisés », dans *Peau noire, masques blancs*[3].

---

reposant sur une approche essentialiste, c'est-à-dire qui réduit à une essence principalement biologique les motivations des modalités des individus.

[1] John C. Carothers a été chargé par l'Organisation mondiale de la santé de réaliser une étude ethnopsychiatrique sur les Noirs africains(1954). Voir Frantz Fanon, « Considérations ethnopsychiatriques », dans Frantz Fanon, *Écrits sur l'aliénation et la liberté*, *op. cit*. p. 342-344.

[2] Antoine Porot, dans *Sud Médical Chirurgical*, cité par Frantz Fanon, *Les Damnés de la Terre*, *op. cit*., p. 290.

[3] Les relations entre la pensée de Fanon et celle de Mannoni sont complexes et dépassent nos possibilités dans ce travail. Pour plus de détails, consulter : Livio Boni, *L'inconscio post-coloniale ; geopolitica della psicanalisi*, Milan : Mimesis, 2018 ; Nigel Gibson,« Losing Sight of the Real, Recasting Merleau-Ponty in Fanon's Critique of Mannoni », dans Bernasconi, *Race and Racisme in Continental Philosophy*, Indiana University Press, 2003 ; Nigel Gibson, *Fanon, The postcolonial imagination*, Polity Press 2003.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Ce qui distingue la position de Mannoni de celles des psychiatres dont il a été question ci-dessus, c'est sa tentative de faire une psychiatrie de la colonisation, ce aussi bien du colonisé que du colonisateur, en problématisant pour la première fois les deux termes de la relation coloniale, plutôt que ceux du Noir ou de l'Algérien. Il effectue donc avant tout une analyse ciblée, en tenant compte des facteurs historiques et politiques.

Fanon reconnaît à Mannoni deux éléments positifs par rapport aux conceptions précédentes : il apprécie, tout d'abord, le fait qu'il considère le contexte colonial comme un élément indéniable qui doit être pris en compte dans l'étude des psychopathologies ; en second lieu, c'est sa mise en œuvre d'une pathologisation du conflit, par laquelle le colonisateur blanc est pour la première fois examinée en fonction des raisons qui le poussent à adopter une position impérialiste, que Fanon met en avant[1]. Mais cela n'empêche pas Fanon de critiquer aussi Mannoni selon deux angles. Premièrement, il critique le fait que ce dernier considère le racisme colonial comme ayant un statut spécial, mû par des motivations davantage économiques que culturelles. Secondement — critique principale de Fanon —, est discuté ce qui concerne ce qu'il appelle le complexe d'infériorité et de dépendance du colonisé, ou complexe de Caliban ; c'est-à-dire l'idée que chez le noir, un complexe d'infériorité par rapport aux blancs est un élément culturellement inhérent, et que ce sentiment se révèle dans la situation coloniale[2]. Selon Mannoni, c'est comme si ce complexe se soustrayait à la situation coloniale et la précédait, en ne rencontrant en elle qu'un scénario particulièrement propice à sa manifestation. Selon Mannoni toujours, le problème du Malgache est le fait que l'homme blanc est arrivé alors que le Malgache avait déjà créé son identité d'homme, une métaphysique à laquelle se référer, laquelle lui est enlevée à partir de ce moment-là. La rencontre de l'homme blanc devient une confrontation avec la vérité, et l'homme noir, après être devenu un homme, se voit contraint d'affronter une altérité par rapport à laquelle il se sent inférieur et qui représente ce à quoi il est obligé d'aspirer.

D'après Fanon, l'erreur de Mannoni consiste à considérer les complexes du Malgache et de l'Européen et leurs relations comme s'il s'agissait là de

[1] Les raisons qui poussent l'Européen à coloniser, ainsi que l'attitude violente et parfois paternaliste envers l'homme noir et l'ensemble des pathologies que ces prémisses entraînent, sont résumées dans ce que Mannoni appelle « le complexe de Prospero », que nous n'aborderons pas dans cette recherche.

[2] Le texte de Mannoni connaîtra plusieurs rééditions et différents titres : *Psychologie de la colonisation* (1950), *Prospero et Caliban* chez PUF (1984), et *Le racisme revisité. Madagascar 1947* (1997) pour les Éditions Denoël.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

complexes essentiels et non reliés aux contingences socio-historiques. Si l'analyse mannonienne a le mérite de faire référence à une dimension culturelle et sociale et non biologique, cela reste, d'après Fanon, une analyse cristallisée des relations coloniales qui présume des faits avec une naïveté coupable, sans prendre la peine d'enquêter sur les conditions qui ont conduit à l'état actuel des choses, qui semble au contraire à Mannoni pouvoir être pris comme exemple et un paradigme. Fanon transfère l'attention en changeant de perspective : à la suite de la colonisation, le colonisé est soudainement contraint de répondre à des paramètres qui ne sont pas les siens, dans un mécanisme vertical que l'on a déjà pu observer par rapport à la question de la langue.

Même si la thèse de Mannoni s'avère en un certain sens plus évoluée que celle de Porot et de Carothers, parce qu'elle se pose dans une perspective relationnelle, en considérant la situation, c'est aussi vrai que l'utilisation de termes absolus se heurte avec la nécessité d'une réelle compréhension de la dynamique coloniale. On pourrait s'interroger sur les différences des termes mobilisés à la fois par Mannoni et Fanon : les deux auteurs s'étaient déjà croisés dans la revue *Esprit*, qui avait publié, en mai 1951, un numéro intitulé *La plainte du noir*, dans lequel Mannoni avait publié un article dont le titre était également « La plainte du Noir », tandis que Fanon publiait « L'expérience vécue du Noir », texte qui sera repris intégralement dans *Peau noire, masques blancs*. Comme le souligne Livio Boni[1], et comme nous l'avons également constaté dans ce travail, cette simple variation du titre pourrait suffire à signaler la différence entre ces deux approches. Si tous deux soulignent, en effet, l'aliénation, Fanon part de sa propre expérience en première personne, en se basant sur des exemples et des situations pour mener à bien son analyse. Comme le souligne Boni, Mannoni et Fanon partent tous deux du même point de référence, à savoir la condition d'aliénation décrite par Sartre dans ses *Réflexions sur la question juive*[2]. Si nous avons vu la critique de Fanon sur l'absence de problématisation historique chez Mannoni, la différence entre les deux réside aussi et surtout dans le fait que le discours de Fanon est un discours à la première personne du singulier, nourri d'exemples et de démonstrations, alors que celui de Mannoni reste une enquête extérieure.

La première personne donne à Fanon l'occasion de se détacher des schémas fixes dont il avait démontré l'inexactitude historique, et de mener une analyse proprement phénoménologique à partir de sa propre expérience vécue, une analyse qui, comme l'on a vu, est la seule qui permette de partir du « je ».

[1] Livio Boni, *op. cit.* p. 96.
[2] Jean-Paul Sartre, *Réflexions sur la question juive, op. cit.*

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Nous allons maintenant voir comment Fanon, tout à fait dans la continuité et avec la même logique avec laquelle il avait critiqué *l'École algérienne* d'une part, et Mannoni d'autre part, utilise les mêmes outils conceptuels pour inverser les diagnostics de caractère qui avaient été faits dans l'histoire de la psychiatrie coloniale. Par cette opération de bouleversement, Fanon va faire comprendre, en prenant des exemples d'attitudes considérées inadaptées à la société existante, le potentiel imaginatif et créatif d'une nouvelle société.

3.3 Agressivité, paresse et mensonge comme attitudes subversives

> *L'Algérien tue fréquemment*. C'est un fait, vous diront les magistrats, que les quatre cinquièmes des affaires instruites ont trait aux coups et blessures. Le taux de la criminalité en Algérie est l'un des plus importants, l'un des plus élevés du monde, affirment-ils… Quand l'Algérien, et cela s'applique à tous les Nord-Africains, se met hors la loi, c'est toujours au maximum. L'Algérien tue sauvagement. (…) L'Algérien tue pour rien. Très souvent magistrats et policiers demeurent interdits devant les motifs du meurtre : un geste, une allusion, un propos ambigu, une altercation autour d'un olivier possédé en commun, une bête qui s'aventure dans un huitième d'hectare…[1]

La condition décrite de cette agressivité sans but apparent a radicalement changé pendant la guerre de libération et était différente en France. Après 1954, la lutte nationale semble avoir canalisé toute l'agressivité qui s'exprimait auparavant dans de petites agressions ou altercations et les Algériens sont devenus des militants, agissant selon un plan précis[2]. Les colonisés étaient également accusés de paresse et d'aptitude aux mensonges, défauts qui, d'après l'École d'Alger, étaient imputables à des déficiences du lobe frontale[3].

L'opération de Fanon consiste ici en un renversement des positions courantes, grâce à un égard pour la situation vécue du colonisé. Selon lui, la régulation des corps qui a lieu dans le système colonial a produit de nouveaux sujets moraux pour qui des attitudes telles que le mensonge ou la paresse apparaissent comme une forme de résistance. « En régime colonial, la vérité du bicot, la vérité du nègre, c'est de ne pas bouger le petit doigt, de ne pas aider

---

[1] Frantz Fanon, *Les Damnés de la Terre*, *op. cit.*, p. 285.
[2] *Ibid*., p. 290.
[3] Frantz Fanon, « Considérations ethnopsychiatriques », art. cit., et John Colin Carothers, *Psychologie normale et pathologique de l'africain. Études ethnopsychiatriques*, Masson & Cie Éditeurs, 1954.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

l'oppresseur à mieux s'enfoncer dans sa proie »[1]. La paresse représente donc « à un niveau biologique » un remarquable mécanisme d'autoprotection, un premier pas vers la reconquête de son propre espace d'autonomie dans le contexte dans lequel il vit, et de sa propre subjectivité.

Ce raisonnement s'applique également au mensonge : « En régime colonial, la gratitude, la sincérité, l'honneur sont des mots vides. (…) le respect de la parole donnée ne peut se manifester que dans le cadre d'une homogénéité nationale et internationale »[2]. Le point de vue de l'accusé, la concession d'un aveu au moment de la résolution d'un crime, s'avère fondamental sur le plan aussi bien médical que juridique, mais surtout en ce qui concerne la conscience de l'accusé. Au moment de l'aveu, le coupable assume en effet la responsabilité de son acte et s'impose une culpabilité, qui est reconnue par le groupe auquel il appartient. Or, il arrive souvent en Algérie que même s'ils sont pris en flagrant délit, les accusés refusent malgré tout d'avouer.

> En effet, si le rapporteur dit qu'en règle générale l'inculpé a avoué avant l'expertise, en Algérie, l'expert se trouve très souvent placé devant un inculpé qui nie de façon absolue : à l'extrême, il n'explique pas sa détention[3].

Dire la vérité et admettre sa responsabilité envers une personne ou un groupe social signifie s'exposer et présuppose une réciprocité et une reconnaissance entre les sujets impliqués dans le dialogue, d'avoir accepté implicitement des règles, et de faire partie d'un contrat social. Le mensonge représente ici une résistance passive, une tentative de se soustraire silencieusement à ce pouvoir auquel on se soumet sans l'accepter, car on lui refuse sa vérité, on lui cache son activité et son existence, en ne lui montrant qu'un visage qui fait semblant. Le mensonge, ainsi que la paresse, représentent en ce sens des manifestations d'indocilité à l'égard d'un pouvoir contre lequel on ne peut encore se rebeller activement. En ce sens, nous pouvons dire que cette fermeture aide l'Algérien à reprendre possession de lui-même. Une étude dans laquelle l'attention portée à la situation du sujet psychopathologique se manifeste de manière exemplaire est « Le syndrome nord-africain »[4]. Comment s'étonner, se demande Fanon

---

[1] Frantz Fanon, *Les Damnés de la Terre*, *op. cit.* p. 284.
[2] *Ibid*, p. 247.
[3] Frantz Fanon, Raymond Lacaton, « Conduites d'aveu en Afrique du Nord (1) », dans *Écrits sur l'aliénation et la liberté*, *op. cit.*, p. 345-348, ici, la référence est à la p. 346.
[4] Frantz Fanon, Le « syndrome Nord-Africain », *Esprit*, 187 (1952), p. 237-248. L'expression syndrome nord-africain fait référence au diagnostic désobligeant qui était souvent donné aux Algériens se présentant dans les hôpitaux coloniaux. Les médecins les ont renvoyés chez eux en leur diagnostiquant le « syndrome nord-africain », une

Bull. anal. phén. XIX 1 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

dans ce texte, de la confusion des patients sur la nature de la maladie ? Comment savoir, dans une situation où le corps vit réprimé et méprisé, ce qui fait mal ? Les institutions médicales et psychiatriques occidentales, à la recherche de symptômes catégorisables, se heurtent à un corps, celui des colonisés, qui dénonce une douleur diffuse, celle de l'agression continue et de la vulnérabilité constante.

> Face à cette douleur sans lésion, cette maladie répartie dans et sur l'ensemble du corps, cette souffrance continue, l'attitude la plus facile et à laquelle on est plus ou moins rapidement conduit, consiste à nier toute morbidité. À l'extrême, le Nord-Africain est un simulateur, un menteur, un tire-au-flanc, un fainéant, un feignant, un voleur ![1]

Nous pouvons ici faire nôtres les propos de Marion Bernard, qui souligne que ces modes de révolte invisibles ne s'opposent pas à la dimension psychopathologique, mais plutôt que « la révolte intérieure provoque une forme de dissociation pathologique »[2]. On lit en effet : « Dissociation : parce qu'on fait comme si on obéissait extérieurement, et pourtant on est en train de désobéir. Comment ? En n'y mettant pas du sien, comme on dit. En travaillant lentement, en étant mauvais ouvrier, mauvaise femme, en étant lâche, paresseux, menteur, *etc*. L'expression par excellence de cette forme de révolte impuissante ressemble pour l'oppresseur à de la faiblesse morale, ou encore à de la dépression ou de la schizophrénie. Mais si on lui rend son nom politique, ça s'appelle le sabotage »[3]. On ne peut jamais oublier que dans les expériences dominées, dans les cas des colonisés par exemple « l'expérience vécue, y compris la plus intime et la plus quotidienne, est traversée par des constructions sociales impossibles à biffer »[4]. Ce que fait Fanon, c'est politiser ce qui est considéré comme une pathologie, et la politiser en tant que « temps de l'attente », une attente qui sert ici de préparation pour la lutte politique qui viendra[5].

---

accusation pas si implicite qui signifie « menteurs, tire-au-flanc, qui ne veulent pas travailler ».

[1] *Ibid*, p. 240.

[2] Marion Bernard, *Se révolter*, « Lundi Matin », 8 octobre 2019, URL : https://lundi.am/Se-revolter-Marion-Bernard.

[3] *Ibid.*

[4] Marion Bernard, « La subjectivation dominé/dominante, essai de traduction des phénoménologies de Simone de Beauvoir et Frantz Fanon », *Symposium*, 23/1 (2019), p. 61.

[5] Marion Bernard, *Se révolter*, art. cit.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Comme nous l'avons vu au début de cette section[1], la connotation immédiatement politique attribuée par Fanon à la question psychopathologique dans les colonies resurgit ici. D'une part, en termes de portée qu'une dimension politique telle que la dimension coloniale peut avoir sur la psyché du colonisé, les considérations de Fanon le rapprochent de la postérité incarnée, par exemple, par Georges Devereux, ardent défenseur du fait que même dans la psychose on peut souvent entrevoir « des réponses normales à des contextes anormaux ». D'autre part, dans la mesure où certains comportements sont re-signifiés dans une résistance souterraine, qui se consolide jusqu'à ce qu'elle puisse émerger, nous pouvons suivre Marion Bernard en rapprochant Fanon du *Se défendre* d'Elsa Dorlin[2]. Commentant la manière dont Dorlin utilise et cite Fanon, Bernard écrit que dans l'attente, le corps se prépare, et « est déjà révolte parce que le temps de l'attente est toujours un temps stratégique d'observation »[3]. Si la re-signification du langage rencontre une série d'obstacles sur son chemin, dans cette situation décrite par Fanon, le corps du colonisé semble être impliqué dans la redéfinition d'un espace d'autonomie qui implique une revendication d'aspects qui sont normalement considérés comme simplement pathologiques. Dans ceux-ci, et dans tout ce qui est considéré comme négatif par le système colonial, ce besoin d'autonomie trouve sa place, en attendant la possibilité de l'émergence que se produira en Algérie à partir de 1954.

> Sans famille, sans amour, sans relations humaines, sans communion avec la collectivité, la première rencontre avec lui-même se fera sur un mode névrotique, sur un mode pathologique, il se sentira vidé, sans vie, dans un corps à corps avec la mort, une mort en deçà de la mort, une mort dans la vie[4].

Ainsi que le souligne Bentouhami, « la phénoménologie permet à Fanon de rendre raison de cette indissociabilité entre le corps et son être au monde, et par conséquent de l'impossible objectivation des expériences vécues traumatiques par le regard médical désincarné »[5]. L'attention portée à l'expérience vécue par les colonisés, c'est-à-dire leur aliénation économique, sociale et émotionnelle, a une empreinte très phénoménologique, puisque le corps est

[1] Je fais ici référence à la citation de Fanon issue des *Damnés de la terre*, note n. 1, p. 94 dans cette contribution.
[2] E. Dorlin, *Se défendre*, Paris : La découverte, 2017.
[3] Marion Bernard, *Se révolter*, art. cit.
[4] Frantz Fanon, Le « syndrome Nord-Africain », art. cit., p. 245.
[5] Hourya Bentouhami, art. cit., p. 35.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

considéré comme un tout inséparable de sa propre relationnalité. Nous sommes donc d'accord avec Khalfa qui, contrairement à Macey, plaide pour l'importance du schéma corporel « dans l'effort d'inventer une nouvelle psychiatrie »[1]. Partir du schéma corporel s'avère en effet fondamental pour Fanon afin de voir la manière dont, à travers le racisme du système colonial, celui-ci est affecté, affaibli, et commence à produire une série de comportements considérés comme pathologiques par les méthodes occidentales. Grâce à l'outil conceptuel du schéma corporel, nous voyons comment une série de comportements, tels que la paresse, l'agressivité et le mensonge, tant dénoncés, acquièrent un sens qui renvoie le sujet pathologique au monde qu'il habite, et rendent impossible une analyse qui fait abstraction de la relation coloniale. Fanon indique ainsi la nécessité de traiter la personne plutôt que le symptôme, le malade plutôt que la maladie, c'est-à-dire le tout organique et social dont le corps, loin d'être la somme de ses organes, est un objet beaucoup plus ambigu, beaucoup plus complexe et vulnérable. C'est ce même regard, que l'on pourrait qualifier de phénoménologique, qui lui a permis de réaliser une analyse aussi opportune et novatrice de la situation des colonisés et du racisme dans les colonies. Nous dirions que c'est précisément par ce regard que Fanon a renversé les interprétations et les données, en opérant ainsi une rupture épistémologique avec la manière dont l'analyse psychiatrique était conçue dans le contexte colonial. En renversant la perspective de cette dernière, il a renoué le lien entre la psychiatrie l'histoire et la politique.

Conclusion

Comme nous l'avons vu, notamment dans la première et deuxième section de cet article, la dette envers Merleau-Ponty concernant le schéma épidermique racial par rapport au schéma corporel, et concernant le langage en tant que dimension incarnée, est évidente et facilement discernable. Si le schéma corporel est critiqué par Fanon pour son caractère abstrait, inaccessible à ceux qui subissent une détermination de l'extérieur, c'est aussi ce qui lui permet d'identifier précisément les lieux où la discrimination raciale opère dans les colonies. La langue en tant que dimension incarnée se configure comme une extension du schéma épidermique racial au sein de la communauté linguistique coloniale — la seule à laquelle le colonisé a accès, mais dont il est en même temps exclu. L'influence merleau-pontienne dans les écrits psychiatriques de Fanon est, comme nous avons essayé de le montrer, plus difficile à déterminer. Malgré

[1] Jean Khalfa, art. cit., p. 116.

Bull. anal. phén. XIX 1 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

son jeune âge, Fanon disposait d'une très riche bibliothèque de textes sur la psychiatrie, la psychanalyse et la phénoménologie[1], et d'une expérience à Saint-Alban, l'avant-garde de la psychiatrie française. Il nous semble cependant que l'influence merleau-pontienne se trouve précisément dans l'attention portée à ces corps malades, pris dans leur globalité et dans les nœuds relationnels complexes au sein desquels ils se meuvent.

Même s'il est possible d'affirmer que Macey a raison de prétendre que Fanon n'est pas un phénoménologue rigoureux[2], nous sommes pourtant d'accord avec l'importance que Khalfa et Bentouhami accordent à la phénoménologie de Merleau-Ponty dans le développement des thèses de Fanon. Dans les écrits de Fanon, la phénoménologie merleau-pontienne est déplacée, amenée à une rencontre avec l'histoire, et sert à la recherche d'une restitution des recoins les plus profonds du système colonial. Le schéma corporel, incarné, se heurte à l'expérience de la domination, produisant une phénoménologie appliquée à l'expérience de l'assujettissement et de la domination ; ou, pour le dire encore plus spécifiquement, on arrive à une *phénoménologie politique du corps du colonisé*. Nous pensons pouvoir dire que Fanon fait effectivement une phénoménologie du colonialisme, à partir de la phénoménologie du corps du colonisé et des exemples concrets qu'il décrit, ainsi que des expériences traumatiques que ce corps subit, dont nous avons vu les manifestations sociales, physiques et linguistiques, et les conséquences dans la manifestation des troubles psychiques.

Et c'est ce que Fanon semble lui-même vouloir nous dire, en demandant au corps de toujours faire de lui un homme qui interroge (voir la citation en épigraphe). Il manifeste donc le désir d'analyser la réalité et promet de ne jamais se reposer sur une lecture non-critique des phénomènes, en partant toujours de l'expérience vécue.

[1] Voir « La bibliothèque de Frantz Fanon » dans les *Écrits sur l'aliénation et la liberté, op. cit*., p. 587-655.
[2] David Macey, « Fanon, phenomenology, race », art. cit., p. 13.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XIX 1, 2023 (Actes 12), p. 105-128
https://popups.uliege.be/1782-2041/

ISSN: 1782-2041

Paul Ricœur et Maurice Halbwachs : Pour une analyse socio-phénoménologique de la mémoire collective et de sa spatialisation

MARIA CRISTINA CLORINDA VENDRA
Université Jan Evangelista Purkyně, Ústi nad Labem (République Tchèque)
✉ cristina.vendra@ujep.cz

À la mémoire des victimes de l'Holocauste…

Résumé. Cet article vise à développer une analyse socio-phénoménologique de la notion de mémoire collective en reconsidérant l'importance de sa dimension spatiale. Plus précisément, la méthodologie et les thèses pour configurer cette analyse seront recherchées à travers une lecture critique croisant phénoménologie et sociologie de la mémoire. Nous ferons notamment référence à la première partie de l'œuvre de Paul Ricœur *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000), intitulée « Mémoire personnelle, mémoire collective », et aux œuvres de Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925), livre fondateur d'une sociologie de la mémoire, et *La mémoire collective* (1950). D'abord, nous verrons comment penser la continuité entre la mémoire individuelle et la mémoire collective en adoptant une perspective socio-phénoménologique. Ici, la notion phénoménologique d'analogie permettra de comprendre l'équilibre entre le plan de la vie personnelle et le plan de la vie commune. Ensuite, sur la base de l'idée husserlienne de monde de la vie (*Lebenswelt*), la deuxième partie de cet article sera dédiée au problème de la spatialisation de la mémoire collective.

Mots clefs : mémoire collective, mémoire individuelle, espace, habiter, transmission.

1. Introduction : la mémoire collective entre subjectivité et espace

Étroitement liée à celle d'esprit[1], la notion de mémoire a attiré l'attention des philosophes depuis l'Antiquité. Néanmoins, comme l'observent Sven Bernecker et Kourken Michelian dans l'introduction de leur volume *The Routledge Handbook of Philosophy of Memory,* édité et rédigé en anglais, la philosophie de la mémoire n'a pu se distinguer et être reconnue comme domaine de recherche ayant ses problèmes et théories spécifiques que dans ces dernières décades[2]. Comme le signalent ces auteurs, ceci est assez étonnant. D'un côté, en effet, le problème ontologique de l'être de la mémoire a suscité un vif intérêt parmi les philosophes appartenant à différents courants de pensée. Considérée au sens le plus large comme faculté de conserver le souvenir du passé, la mémoire a constamment été analysée à travers l'étude de sa corrélation avec les autres facultés intellectuelles comme la raison, la perception, l'imagination, la conscience ou le jugement. Mais, d'un autre côté, dans la philosophie contemporaine, la question ontologique de la nature de la mémoire a été négligée par rapport à d'autres questions plus spécifiques comme, pour donner quelques exemples, « le rôle de la mémoire dans la justification épistémique, la mémoire et l'identité personnelle, la mémoire et l'expérience du temps, la mémoire collective, l'hypothèse d'une mémoire extensible, les contenus non-conceptuels de la mémoire, et l'éthique de la mémoire »[3]. En se situant dans un riche contexte interdisciplinaire animé par les sciences humaines et sociales mais aussi par les sciences cognitives et les neurosciences, la philosophie de la mémoire se trouve aujourd'hui confrontée au défi de redécouvrir l'importance de penser la question ontologique de la mémoire, notamment son être et ses fonctions. Elle doit ainsi chercher à formuler des réponses à la question fondamentale « qu'est-ce que signifie se souvenir ? », sans pour autant perdre de vue l'ampleur des implications épistémologiques et méthodologiques liées à l'étude de la mémoire comme sujet d'intérêt philosophique englobé dans un espace de discussion transdisciplinaire.

La réflexion philosophique sur ce qu'est la mémoire ne peut pas être circonscrite à son analyse en tant que dimension entrelacée aux capacités de

[1] *Je tiens à remercier Audran Aulanier (EHESS, Paris) pour son aide précieuse lors de la révision stylistique de cet article.*

[2] S. Bernecker, K. Michaelian (eds.), *The Routledge Handbook of Philosophy of Memory*, London and New York : Routledge 2017. Voir aussi K. Michaelian, D. Debus, D. Perrin (eds.), *New Directions in the Philosophy of Memory*, London and New York : Routledge, 2018.

[3] S. Bernecker, *Memory: A Philosophical Study*, Oxford : Oxford University Press, 2010, p. 2. (La traduction française est mienne).

 © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

penser, percevoir, imaginer et vouloir, qui caractérisent l'humain[1]. Autrement dit, même si une approche philosophique de la mémoire considérée à la fois comme capacité unique et comme configuration complexe de fonctions distinctes reste indubitablement nécessaire[2], la philosophie de la mémoire doit en même temps s'interroger sur la contextualisation sociale et culturelle de celle-ci, en reconnaissant les liaisons entre sa dimension individuelle et collective, aussi bien que son lien avec le temps et l'espace. Dès lors, la question du statut ontologique de la mémoire concerne cela en tant que dimension structurée dans le cadre des relations intersubjectives et des contextes historiques, sociaux, politiques et culturels qui sont dialectiquement spatialisés dans le temps et temporalisés dans l'espace. Il faut ajouter que « la mémoire peut désigner tout autant un procédé explicite, dans la quête ou le rappel, qu'un processus implicite (la mémoire sociale, culturelle, ou qui régit certaines habitudes) »[3]. Chercher des réponses au problème ontologique concernant l'être de la mémoire n'est pas possible sans prendre en considération le sujet d'attribution de la mémoire et son objet. La question « qu'est-ce que cela signifie de se souvenir ? » renvoie alors aux questions « qui se souvient ? » et « de quoi se souvient-on ? », lesquelles impliquent notamment de se pencher sur la compréhension du sujet ou des sujets capables de se souvenir ainsi que sur le souvenir comme objet ayant une valeur privée ou collective[4].

En reconnaissant les questions concernant la nature, le sujet, et l'objet de la mémoire comme fondamentales pour toute recherche philosophique à ce sujet, cet article a pour but de tracer les lignes d'une socio-phénoménologie de la mémoire collective qui soit capable de repenser la médiation entre le plan de la vie individuelle et celui du collectif. De plus, l'analyse du lien entre l'individualité et la collectivité de la mémoire sera accompagnée par une reconsidération de la dimension spatiale de celle-ci. La réflexion que je propose de développer se base sur la fécondité du dialogue intellectuel entre la phénoménologie de la mémoire élaborée par Paul Ricœur et l'approche sociologique de la mémoire de Maurice Halbwachs. Ainsi, cet article vise à mobiliser la méthode phénoménologique héritée de Ricœur pour analyser la spatialisation de la mémoire, notamment collective, en dialogue avec Halbwachs. Ricœur offre

[1] A. J. Barash, *Collective Memory and the Historical Past*, Chicago and London : University of Chicago Press, 2016, p. 3.
[2] J. Michel (dir.), *Mémoires et histoires*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2005, p. 9.
[3] A. Mouratian, « Paul Ricœur et la mémoire des proches. Moi, les collectifs, les proches », *Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies* 10 (2019), p. 88.
[4] M. C. C. Vendra, « Paul Ricœur on Collective Memory: the Cohesion of Social Life », *Voluntas Revista Internacional de Filosofia* 10 (2019), p. 87-107.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

notamment une lecture critique aux thèses anthropologiques et sociologiques de Halbwachs sur le statut de la mémoire collective dans le troisième chapitre de la première partie de *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000), intitulée « Mémoire personnelle, mémoire collective », mais aussi dans le deuxième chapitre de la troisième partie du même ouvrage, dédié au sujet de la condition historique[1]. En suivant l'analyse proposée par Ricœur, la conception de mémoire collective travaillée par Halbwachs sera investiguée en faisant référence aux œuvres *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925), livre fondateur d'une sociologie de la mémoire, et *La mémoire collective* (1950), texte posthume publié par sa sœur, Madame Jeanne Alexandre née Halbwachs[2]. Je montrerai qu'une relecture croisée de ces deux auteurs permet de poser les jalons d'une sociophénoménologie de la mémoire collective capable d'expliquer à la fois l'engagement de la sphère individuelle et l'importance de la dimension spatiale dans la configuration des mémoires.

Mon essai se compose de deux parties. D'abord, mon attention sera focalisée sur l'ambiguïté de la notion de mémoire collective. À partir de ce que Ricœur définit comme « l'inquiétant spectacle que donnent le trop de mémoire ici, le trop d'oubli ailleurs »[3], le concept de mémoire collective sera considéré comme distinct, mais pas opposé, par rapport à celui de mémoire individuelle. Dans ce contexte, en reprenant la lecture ricœurienne de la conception sociologique de mémoire collective présentée par Halbwachs, nous essaierons de comprendre le lien entre l'unité du soi individuel, la sphère du collectif et le fait social. Nous montrerons que, pour expliquer l'ancrage subjectif du fait social, il nous faut une reprise du concept phénoménologique de monde de la vie (*Lebenswelt*). C'est à partir de ce concept que, dans la deuxième partie de cet article, le problème de la spatialisation de la mémoire collective sera approché. Selon la perspective sociologique de Halbwachs, l'espace n'est pas seulement une variable d'analyse des faits sociaux. Au contraire, avec le temps et le langage, l'espace est reconnu comme l'un de trois cadres sociaux fondamentaux de la mémoire collective[4]. Le phénomène de la spatialité, lié à la mémoire collective, se fonde sur une interaction entre la matière, la temporalité, les relations intersubjectives et sociales. Dans son approche phénoméno-

[1] P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris : Seuil, 2000. Par la suite, on le citera comme MHO.
[2] M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris : Librairie Félix Alcan, 1925. Par la suite, on le citera comme CS ; *La mémoire collective*, Paris : Albin Michel, 1950. Par la suite, on le citera comme MC.
[3] MHO, p. 1.
[4] T. Beaubreuil, « Le 'spatialisme' du dernier Halbwachs », *Espaces et sociétés* 144 (2011), p. 157-171.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

logique de la mémoire, Ricœur travaille aussi — même s'il le fait très brièvement et de façon asystématique — sur la spatialisation de la mémoire, en tissant le thème phénoménologique du corps vécu avec ce qui est « construit, parcouru, habité »[1]. Il s'agira donc de comprendre comment les analyses de Ricœur et de Halbwachs peuvent s'apporter mutuellement en vue de la compréhension de la nature et de la spatialisation de la mémoire collective.

2. La mémoire collective : au croisement de l'individuel et du collectif

Dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Ricœur développe une analyse phénoménologique de la mémoire à travers un dialogue constant avec les sciences humaines et sociales : tant la psychanalyse que l'histoire, l'anthropologie, la sociologie ou la science politique sont prises en compte. La phénoménologie ricœurienne de la mémoire s'insère ainsi dans un contexte pluridisciplinaire. Aux yeux de Ricœur, toute réflexion philosophique sur la mémoire n'est pas possible sans l'écoute patiente des voix du passé et l'attention critique aux défis du temps présent. En déclinant cette écoute et cette attention dans la pluridisciplinarité des méthodes et des perspectives, Ricœur individualise, comme point de départ de son analyse phénoménologique sur la mémoire, le problème de son usage et de ses abus, c'est-à-dire du « trop » et du « trop peu » de la mémoire, mais aussi de l'oubli, qui marquent notre époque[2]. Selon Ricœur, le déséquilibre entre ce qui peut être nommé l'hypertrophie et l'atrophie de la mémoire et de l'oubli est associé en même temps à la « compulsion de répétition » et au « déficit de critique »[3]. Pour faire face aux excès et aux défauts de la mémoire et de l'oubli, en particulier à ce que Pierre Nora appelle le « règne de la mémoire généralisée »[4], Ricœur propose de rechercher une « juste

[1] MHO, p. 191.

[2] « Le trop de mémoire rappelle particulièrement la compulsion de répétition, dont Freud nous dit qu'elle conduit à substituer le passage à l'acte au souvenir véritable par lequel le présent serait réconcilié avec le passé : que de violences par le monde qui valet comme acting out 'au lieu' du souvenir ! […] le trop peu de mémoire relève de la même réinterprétation. Ce que les uns cultivent avec délectation morose, et ce que les autres fuient avec mauvaise conscience, c'est la même mémoire-répétition ». MHO, p. 96.

[3] *Ibid.*

[4] P. Nora, « L'ère de la commémoration », *Les lieux de mémoire*, T. 3, Paris : Gallimard, 1997, p. 4687-4719.
À ce sujet Ricœur affirme : « Il est remarquable qu'à cette matérialisation de la mémoire soit rattaché l'éloge du *patrimoine* (*1980* : l'année du *patrimoine*) dont les essais

Bull. anal. phén. XIX 1 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

mémoire »[1], qui s'articule à travers une réflexion philosophique sur la nature, le sujet, et l'objet de la mémoire, et qui s'accompagne d'une révision critique des dispositifs de mémoire dans l'espace public. Les sociétés, comme les individus, doivent accomplir « un 'travail de mémoire' comme on fait un travail de deuil pour atteindre la 'juste mémoire', le bon oubli et la réconciliation avec l'autre autant qu'avec soi-même »[2]. Dès les premières lignes de son *Avertissement* à *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Ricœur nous fait donc comprendre qu'une phénoménologie de la mémoire a en son cœur la question de la mémoire collective en tant que préoccupation d'ordre civique[3]. Le souci de rechercher le sens d'une « juste mémoire » ne signifie pas l'abandon de l'importance accordée à la mémoire individuelle. Ricœur comprend bien que, afin d'analyser la mémoire collective comme tâche ouverte au sein de l'expérience intersubjective et sociale, il est d'abord nécessaire d'expliquer son rapport avec la mémoire individuelle. Cette explication est développée par Ricœur en faisant recours aux ressources de la méthode phénoménologique. À cela, s'ajoute la reprise des thèses du sociologue français Halbwachs, reconnu à juste titre par Ricœur comme le fondateur du concept de mémoire collective. La relecture de l'approche philosophique de Ricœur et des travaux sociologiques de Halbwachs sur le thème de la mémoire nous permettra de trouver des éléments indispensables au développement d'une socio-phénoménologie de la mémoire collective qui soit capable de prendre au sérieux l'entrecroisement entre l'individuel et le collectif dans l'espace, c'est-à-dire la connexion entre la singularité, la collectivité et la spatialité des mémoires.

La notion de mémoire collective est complexe et largement polysémique[4]. Dans l'avant-propos de son œuvre *Les Cadres sociaux de la mémoire*, Halbwachs observe qu'il existe « une mémoire collective et des cadres sociaux de mémoire »[5]. À cette affirmation, il ajoute que « c'est dans la mesure où notre pensée individuelle se replace dans ces cadres et participe à cette

suivants de *Nora* montreront les effets corrosifs à l'égard de l'idée de lieux de mémoire », MHO, p. 525.

[1] MHO, p. 82.

[2] M.-C. Lavabre, « La 'mémoire collective' entre sociologie de la mémoire et sociologie des souvenirs ? », texte mis en ligne sur *HAL-SHS,* URL : https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01337854/document

[3] MHO, p. 1.

[4] M.-C. Lavabre, « La 'mémoire collective' entre sociologie de la mémoire et sociologie des souvenirs ? », art. cit. « L'inventaire des définitions, explicites ou implicites, dans les travaux de sciences sociales ou dans les débats publics, met cependant au jour la très grande fluidité voire l'extrême polysémie de cette notion. »

[5] CS, p. xiv.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

mémoire qu'elle serait capable de se souvenir »[1]. Dans les textes qui composent *La mémoire collective*, Halbwachs explique que « si la mémoire collective tire sa force et sa durée de ce qu'elle a pour support un ensemble d'hommes, ce sont cependant des individus qui se souviennent en tant que membres du groupe »[2]. Au sens le plus général, la mémoire collective est une mémoire d'un groupe qui fonctionne comme intermédiaire ou d'une communauté affective. Plus précisément, nous pouvons observer que Halbwachs donne deux définitions principales de mémoire collective[3].

(1) D'abord, il comprend la mémoire collective comme liée aux cadres sociaux, c'est-à-dire aux points de vue du groupe ou des groupes qui composent une société, comme par exemple les groupes familiaux, religieux, ou les classes sociales[4]. L'effort de préserver un passé qui est retenu comme important pour les groupes et l'ensemble de la société est rendu possible à travers l'usage des représentations, symboles et objets ayant une valeur partagée. Dans ce contexte, les collectivités mettent en place des moyens pour garder et transmettre une certaine mémoire du passé. Parmi ces moyens, les fêtes, les rites, les célébrations, les monuments et les écrits, rendent possible l'expression et la continuation d'une mémoire à large échelle, reliant les collectivités et la sphère sociale. C'est à travers les commémorations et les rituels publics que la mémoire se situe matériellement dans l'espace. Aussi Ricœur, dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, définit la mémoire collective comme « recueil des traces laissées par les événements qui ont affecté le cours de l'histoire des groupes concernés, et qu'on lui reconnaît le pouvoir de mettre en scène ces souvenirs communs à l'occasion de fêtes, de rites, de célébrations publiques »[5]. D'un côté, la mémoire collective opère activement une structuration matérielle de l'espace : « en marquant symboliquement l'espace, nos souvenirs 'transfigurent' les lieux auxquels ils sont associés »[6]. De l'autre, la mémoire collective se trouve « encadrée par des références spatiales : les lieux,

[1] *Ibid*.
[2] MC, p. 33.
[3] A. Cordonnier, O. Luminet, « La mémoire collective, au-delà de l'individu », *in* O. Luminet, D. Grynberg (dirs.), *Psychologie des émotions : concepts fondamentaux et implications cliniques*, Louvain-la-Neuve : De Boeck Supérieur, 2021.
[4] Halbwachs, CS, Chapitre 5 : « La mémoire collective de la famille » ; Chapitre 6 : « La mémoire collective des groupes religieux » ; Chapitre 7 : « Les classes sociales et leurs traditions ».
[5] MHO, p. 145.
[6] G. Truc, « Memory of places and places of memory: for a Halbwachsian socio-ethnography of collective memory », *International Social Science Journal*, 203-204 (2011), p. 148 (la traduction française est mienne).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

les sites, les bâtiments et les rues nous donnent nos repères et nous permettent d'ancrer et d'ordonner nos souvenirs »[1].

(2) D'autre part, Halbwachs met l'accent sur les mémoires individuelles. Autrement dit, il développe la thèse selon laquelle ce sont les individus qui sont capables de se souvenir dans un contexte social. C'est ici sur la base de la reconnaissance du fait original qu'on ne se souvient jamais seul que Halbwachs affirme qu'il existe une mémoire collective et des cadres sociaux de la mémoire, « dans la mesure où notre pensée individuelle se replace dans ces cadres et participe à cette mémoire qu'elle serait capable de se souvenir »[2]. Dans la ligne de l'École sociologique d'Émile Durkheim, Halbwachs se focalise sur l'inscription des processus de mémorisation et remémoration dans des cadres sociaux. C'est notamment contre Henri Bergson que Halbwachs conclut qu'« on ne se souvient qu'à la condition de se placer au point de vue d'un ou de plusieurs groupes et de se replacer dans un ou plusieurs courants de pensée collective »[3]. En d'autres termes, comme individus, nous pouvons nous souvenir grâce à la reconstruction de notre passé, à partir des cadres sociaux de mémoire comme la famille, la nation, ou les liens transgénérationnels. Si, dans la première définition, la mémoire collective est connectée aux processus d'externalisation qui sont rendus possibles à travers les représentations collectives, dans la deuxième définition, elle renvoie aux processus d'intériorisation des individus. En étudiant l'humain dans le milieu social, la perspective halbwachsienne sur la mémoire collective contraste l'intérêt quasi exclusif accordé au souvenir à la première personne, typique de l'approche philosophique au thème de la mémoire. Or, si la philosophie peut être accusée de subjectivisme dans le traitement de la notion de mémoire, je suis d'accord avec Ricœur pour dire que la perspective sociologique de Halbwachs se retrouve piégée dans le holisme de la sociologie, qui retient que les comportements individuels sont inexplicables sans référence aux structures sociales et aux milieux sociaux des individus, et piégée aussi dans l'objectivisme sociologique qui étudie les faits sociaux comme extérieurs aux individus au-delà des motivations personnelles des individus agissants. Est-il possible alors de conceptualiser la mémoire collective dans les termes d'une médiation entre individualité et collectivité, subjectivité et objectivité, philosophie et sociologie ? Comment peut-on comprendre le lien entre intériorisation et extériorisation des mémoires dans l'espace ?

[1] *Ibid*.
[2] CS, p. xvi.
[3] MC, p. 63.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

En lisant les œuvres de Halbwachs, Ricœur affirme que nous sommes confrontés à une des apories de la mémoire, notamment à celle de « la difficile conciliation entre le traitement de la mémoire comme une expérience éminemment individuelle, privée, intérieure et sa caractérisation comme un phénomène d'emblée social, collectif, public »[1]. Il est donc nécessaire d'expliquer comment la mémoire individuelle se rapporte à la mémoire collective, c'est-à-dire de montrer — selon le va-et-vient entre plans de l'individuel et du collectif — dans quel sens les souvenirs individuels se rapportent à ceux d'une communauté ; et comment la collectivité influence à son tour la sphère individuelle. Entre la mémoire individuelle et la mémoire collective, Ricœur attribue aux proches, en particulier la famille, une fonction intermédiaire. Comme il l'observe : « les proches, ces gens qui comptent pour nous et pour qui nous comptons sont situés sur une gamme de variation des distances dans le rapport entre le soi et les autres »[2]. C'est avec notre acte de naissance que nous sommes originalement situés dans le temps selon notre date de naissance, dans l'espace par rapport au lieu où nous sommes nés, dans notre famille et son histoire, et dans une communauté d'appartenance[3]. Le souvenir de notre naissance, transmis par nos proches, représente l'événement fondateur de notre existence individuelle et de notre existence au pluriel, notamment comme membres d'une société. Ricœur est donc d'accord avec Halbwachs sur le fait que, pour se souvenir, on a nécessairement besoin de la présence d'autrui dans les « relations courtes » ou interpersonnelles et les « relations longues » ou médiatisées par les institutions[4]. La mémoire établit donc une permanence relationnelle du sujet dans le temps et dans l'espace privé et public. Par contre, Ricœur critique

[1] P. Ricoeur, « Passé, mémoire, oubli », conférence prononcée en 1997, *Histoire et mémoire*, centre régional de documentation pédagogique de l'Académie de Grenoble, p. 31-32.
[2] MHO, p. 161.
[3] « À la contemporanéité de « prendre ensemble de l'âge », ils ajoutent une note spéciale touchant les deux « événements » qui limitent une vie humaine, la naissance et la mort. Le premier échappe à ma mémoire, le second barre mes projets. Et les deux n'intéressent la société qu'au titre de l'état-civil et du point de vue démographique du remplacement des générations. Mais les deux ont importé ou vont importer à mes proches. Quelques-uns pourront déplorer ma mort. Mais auparavant quelques-uns ont pu se réjouir de ma naissance et célébrer à cette occasion le miracle de la natalité, et la donation du nom sous lequel, ma vie durant, je me désignerai moi-même désormais. Entre-temps, mes proches sont ceux qui m'approuvent d'exister et dont j'approuve l'existence dans la réciprocité et l'égalité de l'estime », MHO, p. 162.
[4] P. Ricœur, « Le socius et le prochain », *Histoire et vérité*, Paris : Seuil, 1955, p. 99-111.

Bull. anal. phén. XIX 1 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

le sociologue parce qu'il aurait franchi une ligne invisible entre la thèse « on ne se souvient jamais seul » et l'affirmation que « nous ne sommes pas un sujet authentique d'attribution de souvenirs »[1]. En présentant un propos « durkheimien de stricte obédience »[2], Halbwachs insiste sur la mémoire et les représentations collectives au détriment des individus. Afin de pouvoir dépasser l'opposition dangereuse entre un « holisme sans partage et un individualisme sans nuance »[3], Ricœur revient à la mémoire collective en faisant référence aux analyses phénoménologiques de Husserl sur le « transfert analogique » ou l'« aperception analogisante »[4]. Il essaie ainsi de trouver un remède à l'aporie halbwachsienne en utilisant la méthode et les éléments de la phénoménologie husserlienne libérée de sa dérive individualiste.

Dans l'approche phénoménologique de la mémoire élaborée par Ricœur, la phénoménologie de Husserl est considérée comme utile pour comprendre, du point de vue théorétique, la transition entre le sujet au singulier et au pluriel. Comme Ricœur l'écrit, l'œuvre de Husserl offre des réflexions pour comprendre comment « passer du moi solitaire à un autre susceptible de devenir à son tour un nous »[5]. Le problème qui se pose ici est donc d'expliquer le passage d'une phénoménologie de la conscience intime du temps à une phénoménologie de la mémoire collective. En d'autres termes, comme Jeffrey Andrew Barash le souligne, la question de la mémoire est fondamentalement tissée au problème de la recherche du principe de cohésion sociale[6]. Ricœur vise ainsi à individualiser un principe de cohésion qui soit capable de rendre compte à la fois de l'expérience personnelle dans son autonomie et de la dimension méta-personnelle ou collective avec laquelle la première est essentiellement connectée. Dès lors que les individus seulement sont capables de se souvenir, toute dérivation sociologique de la mémoire individuelle comporte une aporie objectiviste. Pour désubstantialiser les entités collectives et s'opposer à l'hypostase sociologique de la mémoire, Ricœur trouve dans la cinquième

[1] MHO, p. 149.
[2] J. Craig, « Maurice Halbwachs à Strasbourg », *Revue française de sociologie*, 20 (1979), p. 279.
[3] J. Roberge, *Paul Ricœur, la culture et les sciences humaines*, Laval : Les Presses de l'Université Laval, 2014, p. 85.
[4] E. Husserl, *Méditations cartésiennes : introduction à la phénoménologie*, (éd Gabrielle Peiffer, Emmanuel Levinas), Paris : Vrin, 1931. P. Ricœur, *À l'école de phénoménologie*, Paris : Vrin, 1986, p. 253.
[5] MHO, p. 143.
[6] J.A. Barash, « Qu'est-ce que la mémoire collective ? Réflexions sur l'interprétation de la mémoire chez Paul Ricœur », *Revue de métaphysique et de morale*, 50 (2006), p. 185-195.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Méditation cartésienne le cadre conceptuel qui permettrait de structurer la genèse de la mémoire collective sans négliger la valeur des mémoires individuelles. En suivant la pensée de Husserl et son interrogation concernant la possibilité de la saisie originaire de l'autre, Ricœur observe que c'est à travers l'opération de transfert analogique entre l'*ego* propre et l'*alter ego* que « nous sommes autorisés à employer la première personne à la forme plurielle et à attribuer à un nous — quel qu'en soit le titulaire — toutes les prérogatives de la mémoire : mienneté, continuité, polarité passé-futur »[1]. Dans ce sens, le transfert analogique permet d'attribuer les propriétés de la mémoire individuelle aux autres en tant que proches, mais aussi aux « communautés intersubjectives supérieures »[2]. Comme Ricœur l'observe, selon la perspective phénoménologique husserlienne, l'opération du transfert analogique permet de « tenir ces communautés intersubjectives supérieures, pour le sujet d'inhérence de leurs souvenirs, de parler de leur temporalité ou de leur historicité, bref d'étendre analogiquement la mienneté des souvenirs à l'idée d'une possession par nous de nos souvenirs collectifs »[3].

Bien que l'approche phénoménologique husserlienne accorde une certaine importance à l'intersubjectivité, cela ne permet par contre pas « en retour d'attester pleinement de la structuration proprement sociale de la mémoire individuelle »[4]. De plus, dans sa théorie de la constitution de l'intersubjectivité, Husserl n'invoque pas la notion de mémoire collective. Si d'un côté la sociologie de la mémoire n'arrive pas à intégrer pleinement les aspects de la mémoire personnelle, de l'autre côté la phénoménologie husserlienne ne rend pas compte de la composante sociale de la mémoire individuelle. Comme Barash l'observe, l'absence du concept de mémoire collective dans la pensée de Husserl n'est pas étonnante[5] : dans sa théorie des communautés interpersonnelles, Husserl voit l'ego transcendantal comme « base absolue pour les interactions significatives dans le monde commun de la vie, indépendamment du flux historique et de la contingence »[6]. Pour Husserl, le principe de cohésion de l'identité collective est l'ego transcendantal, qui est fondement du sens inhérent au monde vécu. Pour ces raisons, bien que Ricœur reprenne le vocabulaire de Husserl, il ne partage pas son idéalisme transcendantal où la souveraineté du

[1] MHO, p. 145.
[2] *Ibid*.
[3] MHO, p. 145-146.
[4] J. Michel, « Esquisse d'une socio-phénoménologie historique de la mémoire collective », dans Johann Michel (dir.), *Mémoires et histoires*, *op. cit*., p. 89.
[5] P. Ricœur reconnait également cette absence dans MHO, p. 143.
[6] A. J. Barash, *Collective Memory and the Historical Past*, *op. cit*., p. 74 (la traduction française est mienne).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

moi est mise au cœur de la constitution de l'autre et du sens intersubjectif. Autrement dit, Ricœur utilise le principe de l'analogie comme solution théorétique qui permettrait de rendre intelligible la relation entre la vie personnelle, la cohésion sociale, et la mémoire collective[1]. Comme Johann Michel le conclut, « la construction mutuelle de la mémoire individuelle et de la mémoire collective s'opère-t-elle sur la base à la fois du cadre transcendantal du 'transfert analogique' entre mémoire individuelles et du cadre empirique d'interactions concrètes dans les jeux sociaux »[2].

C'est donc bien dans le contexte d'une opposition entre phénoménologie et sociologie de la mémoire que Ricœur se propose d'explorer les ressources de la complémentarité que peuvent offrir les deux approches. Au-delà de toute réconciliation irénique, l'hypothèse ricœurienne de commensurabilité entre les deux méthodologies antagonistes vise à montrer qu'une phénoménologie de la mémoire qui ne soit pas sujette au préjugé idéaliste nécessite d'être mise en relation avec une perspective sociologique de la mémoire. Si le sociologue nous rappelle que « la mémoire individuelle se définit comme interférence de diverses mémoires collectives »[3], « le phénoménologue est là pour rappeler que la mémoire collective, aussi impersonnelle soit-elle, est toujours le produit, non certes de consciences isolées, mais d'échanges répétés entre mémoires individuelles »[4]. Une socio-phénoménologie de la mémoire collective se base ainsi sur la description de « la réalité sociale, au sein de laquelle s'inscrit la participation de sujet capables de se désigner eux-mêmes comme étant à des degrés différents de conscience réfléchie les auteurs de leurs actes »[5]. Il s'agit donc de comprendre que « la mémoire collective se dégage à partir d'un cadre intersubjectif, selon des 'échanges de conscience', des interactions sociales typifiées et des 'jeux d'échelles' multiples »[6]. Toutefois, dans l'approche ricœurienne de la mémoire collective, il semble manquer une justification plus articulée et précise du lien entre individualité et collectivité à

[1] MHO, p. 145.
[2] J. Michel, « Esquisse d'une socio-phénoménologie historique de la mémoire collective », art. cit., p. 90.
[3] M.-C. Lavabre, « La 'mémoire collective' entre sociologie de la mémoire et sociologie des souvenirs ? », art. cit.
[4] J. Michel, « Esquisse d'une socio-phénoménologie historique de la mémoire collective », art. cit., p. 90.
[5] MHO, p. 158.
[6] J. Michel, « Esquisse d'une socio-phénoménologie historique de la mémoire collective », art. cit., p. 103

Bull. anal. phén. XIX 1 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

travers l'outil de l'analogie[1]. Cette justification pourrait être fondée sur la base de son herméneutique du symbole, notamment dans la reconsidération de l'aspect de la médiation symbolique au sein de la discussion sur la mémoire partagée. Mais, comme Barash l'explique[2], dans la *Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Ricœur ne présente aucune analyse du rôle et de la fonction du symbole dans son approche à mémoire collective en tant que phénomène lié à la cohésion sociale.

3. L'aménagement de l'espace de la mémoire collective

Si nous pouvions individuer une notion dans l'attente d'établir un terrain d'entente ente l'approche phénoménologique et la perspective sociologique sur la mémoire collective, cela serait à mon avis celle du monde de la vie (*Lebenswelt*). Avec ce terme Husserl entendait « le terrain général de la vie humaine en ce monde »[3]. Comme il l'affirme dans la *Krisis*, le concept de monde de la vie n'est pas une idée parfaitement constituée, mais il est plutôt une « rubrique » problématique[4]. Opposé au monde exact, objet des sciences moderne de la nature, le monde de la vie est le monde tel qu'il se donne à notre conscience. Or, c'est à travers l'intentionnalité de la conscience que je perçois ce monde en reconnaissant que ceci est aussi perçu en même temps par les autres. Le monde de la vie s'articule donc entre l'intentionnalité de la conscience individuelle et son enracinement dans l'intersubjectivité. Ainsi, en accord avec Jean-Luc Petit, nous pouvons définir le monde de la vie comme le monde de « la vie humaine considérée dans sa dimension subjective avec sa double potentialité d'être affectée par des stimulations, motivée par des intérêts, et de s'occuper activement de quelque chose, plus particulièrement dans un contexte d'interaction communautaire »[5]. Contre toute condition solitaire ou solipsiste, le monde de la vie révèle l'originalité de notre co-existence avec les autres

[1] M. C. C. Vendra, « Paul Ricœur on collective memory: the cohesion of social life », *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, 10 (2019), p. 103.
[2] A. J. Barash, « The Time of Collective Memory », *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies*, 10 (2019), p. 104.
[3] E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale (1935-36)*, Paris : Éditions Gallimard, 1976.
[4] J. Farges, « Monde de la vie et philosophie de la vie. Husserl entre Eucken et Dilthey », *Études Germaniques*, 242 (2016), p. 192.
[5] J-L. Petit, « Le tournant diltheyen de la phénoménologie. Ricœur et Husserl », *in* P. Bühler, D. Frey (dirs.), *Paul Ricœur : un philosophe lit la Bible. À l'entrecroisement des herméneutiques philosophique et biblique*, Genève : Labor et Fides, 2011, p. 170.

Bull. anal. phén. XIX 1 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

dans un milieu qui est originairement partagé. *Il nous faut* à présent *poser la question suivante* : « la mémoire collective se réduit-elle pour autant à des souvenirs, éventuellement partagés, voire à la trace d'une expérience vécue ? »[1]. Pour expliquer pourquoi, à notre avis, la réponse à cette question est négative, il nous faudra dans les réflexions qui suivent questionner le lien entre la mémoire collective et l'espace.

Pour comprendre la mémoire collective, il faut alors décrire en quoi consiste sa spatialisation, c'est-à-dire la mémoire dans son rapport avec la dimension de l'espace en tant que lieu de partage. La mémoire spatiale se fonde, comme Ricœur l'écrit, sur « la spatialité corporelle et environnementale inhérente à l'évocation du souvenir »[2]. À cette spatialité incarnée s'ajoute le lien avec la terre habitée (qui représente l'objet d'étude de la géographie). Dans ce contexte, le monde de la vie dessine les contours fondamentaux de notre relation avec l'espace. Du point de vue sociologique, Halbwachs reconnait aussi la continuité entre mémoire et espace vécu. Plus précisément, nous trouvons dans l'œuvre de Halbwachs une analyse sociologique du lien entre le monde de la vie quotidienne et la spatialisation des faits sociaux qui expliquent notre relation aux autres. Dans son ouvrage intitulé *La Topographie légendaire des évangiles en Terre sainte. Étude de mémoire collective*[3], qui reste peu connu surtout dans le monde académique anglophone, Halbwachs tente de comprendre la relation entre la mémoire collective des chrétiens en Terre sainte et les lieux correspondants. Comme Gérôme Truc l'observe, « Halbwachs nous offre une aide précieuse pour comprendre les relations qui s'établissent, de manière générale, entre les lieux d'un tragédie collective (génocide, attentat, catastrophe naturelle, accident d'avion, mort d'un personnage célèbre, etc.) et la mémoire collective de l'événement »[4]. Pour expliquer l'importance de la localisation des mémoires dans l'espace, Halbwachs — dans la conclusion de *La Topographie* — s'appuie sur l'exemple d'un groupe qui partage les mêmes mémoires mais qui doit se diviser. D'un côté, une partie du groupe reste à l'endroit originel. Dans ce cadre familier et local, la mémoire de ce groupe évolue en suivant de près les changements matériels de l'espace. D'un autre côté, une autre partie du groupe s'éloigne du lieu d'origine en gardant à l'esprit

[1] M.-C. Lavabre, « La 'mémoire collective' entre sociologie de la mémoire et sociologie des souvenirs ? », art. cit.
[2] MHO, p. 184.
[3] Halbwachs, *La Topographie légendaire des évangiles en Terre sainte. Étude de mémoire collective*, Paris : PUF, 1941.
[4] G. Truc, « Memory of places and places of memory: for a Halbwachsian socio-ethnography of collective memory », art. cit., p. 148 (la traduction française est mienne).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

son image spirituelle. Différemment du premier groupe, les membres qui se sont éloignés ne peuvent pas percevoir les changements de l'espace d'origine : ils conservent une image fixe du lieu dont ils se souviennent et en font une représentation symbolique[1]. En reprenant les mots de Truc, « d'une part, nous avons la "mémoire des lieux", qui est fidèle mais vulnérable, et, d'autre part, des représentations qui agissent comme des matrices pour la désignation des "lieux de mémoire", qui sont des versions simplifiées, mais plus robustes »[2]. Dès lors, la mémoire collective des chrétiens a pu être transmise, même après plusieurs changements de la ville de Jérusalem, parce qu'un cadre symbolique a été élaboré. C'est notamment grâce à cela qu'il est « devenu possible de créer des lieux de mémoire, qui remplacent la mémoire perdue des lieux originaux »[3].

Nous pouvons observer que aussi dans les œuvres *Les cadres sociaux de la mémoire* et *La mémoire collective*, le sociologue introduit ses analyses sur la mémoire en considérant en premier lieu deux situations spatialisées, d'une part l'histoire d'une fille en provenance d'un des peuples de l'Arctique et, d'autre part, le récit autobiographique de Halbwachs lui-même concernant son arrivée dans la ville de Londres. Avec ces deux exemples, Halbwachs veut montrer comment la mémoire personnelle nécessite de l'entourage social, c'est-à-dire comment la dimension privée du souvenir se rapporte à un contexte qui est socialement structuré et spatialisé. Autrement dit, le sociologue veut justifier le fait que la mémoire n'est pas une dimension purement privée, mais que celle-ci est toujours accompagnée par les mémoires des autres dans leurs présences et aussi dans leurs absences. C'est cette connexion entre individualité et socialité qui nous permet de tisser les souvenirs et de les encadrer dans un espace. Dans son avant-propos [des] *Cadres sociaux de la mémoire*, inspiré par le volume du *Magasin Pittoresque* paru en 1849, Halbwachs reprend le récit d'une jeune fille sauvage de dix ans environ qui avait été retrouvée dans les bois en France, près de Châlons, en 1731. Cette fillette abandonnée se retrouvait totalement coupée des cadres collectifs de la mémoire que lui assurait sa société d'origine. Au moment où elle fut retrouvée, la jeune fille affirmait de ne pas avoir de souvenirs de son enfance au point qu'elle ne savait pas où elle était née ni d'où elle venait. C'est grâce à la vision des images « qui représentaient soit des huttes et des barques du pays des Esquimaux, soit des phoques, soit des cannes à sucre et d'autres produits des îles d'Amérique »[4]

[1] *Ibid*, p. 149 (la traduction française est mienne).
[2] *Idem*.
[3] *Idem*.
[4] CS, p. xv.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

que la fille arrivait à évoquer son passé avec la stimulation visuelle reliée aux lieux. Elle se souvenait alors d'avoir traversé la mer deux fois et d'avoir été l'esclave d'une maitresse. C'est avec les images des objets, des plantes, des animaux, qui font partie des paysages de son lieu d'origine que nous découvrons que la fille est d'origine esquimaude. Plus précisément, nous comprenons que notre relation au passé est liée aux souvenirs images « que produisent les cadres sociaux de la perception (espace social, temps social, langage) et les catégories dominantes du groupe »[1]. Sans la mémoire collective, nous ne serions donc pas capables de nous souvenir. Halbwachs conclut alors que nous pouvons nous souvenir seulement parce que nous sommes englobés dans un entourage social *qui prend forme dans l'espace*. C'est donc seulement dans une structure matérielle spatialisée que l'individu et les groupes peuvent prendre conscience d'eux-mêmes. Ainsi, Halbwachs affirme que le monde matériel dans lequel la société est insérée offre à la pensée du groupe « un principe de régularité et de stabilité, tout comme la pensée individuelle a besoin de percevoir le corps et l'espace pour se maintenir en équilibre »[2]. Toutefois, je pense que Halbwachs n'a pas pleinement utilisé l'exemple de la fillette pour expliquer le phénomène de la mémoire collective. En effet, s'il est vrai qu'elle a besoin des visions sociales du monde pour avoir des souvenirs, son histoire montre clairement qu'il existe un rapport *corporel* aux espaces où elle peut se relocaliser en utilisant l'imagination et les images. Il me semble que Halbwachs ne prête pas assez attention à cet aspect corporel. Une attention sociologique au corps aurait pu ouvrir la voie à une théorie sociologique de l'espace incarné allant du privé au collectif. C'est dans ce sens que l'exemple de la fillette montre qu'il n'existe pas simplement une continuité entre mémoire personnelle et mémoire collective, mais aussi entre mémoire et corps, imagination et perception individuelle ou collective de l'espace ou des espaces.

Nous pouvons à nouveau observer cette relation entre mémoire et espace dans *La mémoire collective.* Halbwachs fait ici référence à son histoire personnelle, notamment à son séjour dans la ville de Londres. Le sociologue se souvient que la première fois qu'il s'était promené dans cette ville, en pouvant admirer la cathédrale Saint-Paul, la Mansion-House, l'avenue Strand, les alentours des Court's of Law, son expérience spatialisée le renvoyait aux romans de l'écrivain Charles Dickens, qu'il avait lu dans son enfance. C'est en ce sens que Halbwachs, décrivant son expérience spatiale londonienne, affirme de manière figurative : « je m'y promenais donc avec Dickens »[3]. Sa mémoire

[1] T. Beaubreuil, « Le 'spatialisme' du dernier Halbwachs », p. 160.
[2] M. Halbwachs, *La morphologie sociale*, Paris : Librairie Armand Colin, 1938, p. 12.
[3] MC, p. 3.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

de la ville de Londres est renforcée par des voix des amis avec lesquels il avait pu entreprendre des relations lors de son premier voyage. Il mentionne notamment un architecte, une peintre, un historien, un commerçant et un homme d'affaires, qui lui avaient fait observer et apprécier certaines caractéristiques de la ville selon des perspectives différentes. À ce point, il ajoute qu'il ne lui semble pas nécessaire que ces amis soient présents avec lui en chair et en os pour découvrir la ville selon leurs points de vue. Comme il l'affirme, « quand même je n'aurais pas marché à côté de quelqu'un, il suffit que j'aie lu des descriptions de la ville, faites de tous ces divers points de vue, qu'on m'ait conseillé d'en voir tels aspects, plus simplement encore, que j'en aie étudié le plan »[1]. En retournant à Londres la deuxième fois, Halbwachs observe de ne pas être seul : « puisqu'en pensée je me replaçais dans tel ou tel groupe, celui qui je composais avec cet architecte, et, au-delà de lui, avec ceux dont il n'était que l'interprète auprès de moi, ou avec ce peintre (et son groupe), avec le géomètre qui avait dessiné ce plan, ou avec un romancier »[2]. Il reconnaît donc une profonde interaction entre les groupes sociaux et leurs espaces, la société et la matière, le palier sociologique des relations et le palier géographique de la terre habitée[3]. En développant ce que nous pouvons définir comme une théorie de la spatialité sociale, Halbwachs considère d'un côté les structures sociales comme inscrites dans un espace physique et se déployant en fonction de cet espace, de l'autre côté il reconnaît ce dernier à la fois comme transformable par les groupes et comme constitutif du fait social. À ce point, il nous faut reconnaître qu'il y a une différence sur le rapport entre la mémoire individuelle et la mémoire collective dans les deux exemples que nous venons d'analyser. Dans le deuxième cas, autobiographique, la mémoire individuelle n'est plus comprise simplement comme reflet de la mémoire collective. Au contraire, la mémoire individuelle est liée à la mémoire collective entendue comme point de rencontre d'une pluralité de mémoires. Par conséquent, la mémoire est comprise comme espace « de significations plurielles, problématiques, qui redonne à l'individu une liberté face à chacun des faisceaux de mémoire du réseau au centre duquel il vit »[4].

Le lien entre mémoire et espace est aussi reconnu par Ricœur. Dans son approche phénoménologique, il focalise son attention sur le caractère spatial de la mémoire collective en faisant référence à la question anthropologique de

[1] *Idem*.
[2] *Idem*.
[3] T. Beaubreuil, « Le 'spatialisme' du dernier Halbwachs », art. cit., p.159.
[4] C. Torner, *Shoah, une pédagogie de la mémoire*, Paris : Les Éditions de l'Atelier, 2001, p. 60.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

l'habiter. Plus précisément, il ne considère pas l'habiter dans un espace domestique, mais le construire et l'habiter dans l'espace urbain. Il affirme en effet que « la ville suscite aussi des passions plus complexes que la maison, dans la mesure où elle offre un espace de déplacement, de rapprochement et d'éloignement. On peut s'y sentir égaré, errant, perdu, tandis que ses espaces publics, ses places bien nommées invitent aux commémorations et aux rassemblements ritualisés »[1]. Sur la base de cette thèse, nous pouvons proposer les deux argumentations suivantes.

(1) En premier lieu, nous pouvons observer qu'il manque dans l'œuvre de Ricœur une analyse de l'espace domestique et de ses composantes, notamment la « maison » comme habiter physique-construit et le « chez-soi » comme habiter incarné-ressenti[2]. Cela est étonnant si nous considérons que dans ses analyses sur la mémoire Ricœur reprend la pensée de Gaston Bachelard, auteur qui dans son œuvre *La poétique de l'espace* (1957) s'est concentré sur l'expérience de la maison comme coffre des souvenirs[3]. Je crois qu'une analyse sur l'espace de la maison et le sens du « chez-soi » aurait permis à Ricœur de mieux approfondir le lien entre mémoire individuelle et mémoire collective, notamment d'élargir ses considérations sur cette dernière en tant que liée aux proches, aux générations passées et à l'héritage des générations futures[4]. La maison aurait pu être analysée dans ce contexte comme premier espace structurant de la collectivité. Plutôt qu'approfondir la question de la maison, Ricœur propose une lecture croisée entre la phénoménologie de la place et du lieu de Edward Casey[5], la phénoménologie de la perception de Maurice Merleau-Ponty[6] et la poétique de l'espace de Bachelard[7]. Il observe ainsi que « entre l'espace vécu du corps propre et l'environnement et l'espace public s'intercale l'espace géométrique […] C'est aux confins de l'espace vécu et de l'espace géométrique que se situe l'acte d'habiter »[8]. Contrairement à Halbwachs, dans son approche de la mémoire, Ricœur souligne clairement le

[1] MHO, p. 187.
[2] Pour une analyse philosophique sur le thème de la maison, voir E. Coccia, *Philosophie de la maison*, Paris : Rivages, 2021.
[3] J. D. Bernardes, « Habiter la mémoire à la frontière de l'oubli : la maison comme seuil », *Conserveries mémorielles*, 7 (2010).
[4] P. Ricœur reprend le vocabulaire utilisé par A. Schütz. Pour une analyse sur la mémoire collective entre Ricœur et Schütz, voir l'article de A. Mouratian, « Paul Ricœur et la mémoire des proches : 'moi, les collectifs, les proches' », art. cit.
[5] E. *Casey*, *Remembering*, Bloomington: Indiana University Press, 1987.
[6] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris : Gallimard, 1945.
[7] G. Bachelard, *La poétique de l'espace*, Paris : PUF, 1957.
[8] MHO, p. 186.

Bull. anal. phén. XIX 1 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

lien entre corps et mémoire du lieu. Cette attention à la corporéité peut être ici lue comme aboutissement de ses premières analyses phénoménologiques sur la volonté humaine où Ricœur avait proposé sa réappropriation de la distinction husserlienne entre corps objet et corps vécu[1]. Plus précisément, en se focalisant dans la *Philosophie de la volonté* sur le thème de l'habitude, Ricœur affirme que celle-ci avance avec une « espèce de germination »[2] dans le sens que s'approprient des « choses qui deviennent les prolongements habités du corps qui acquiert une 'puissance de facilitation' et une 'spontanéité naturelle' »[3]. Dans la *Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Ricœur aborde de nouveau la relation entre le corps et l'espace habité en reconnaissant que c'est sur la base de la localisation du corps propre que « le souvenir de l'espace habité fournit au témoignage les fragments d'une mémoire intime et partagée entre proches »[4]. Or, même si Ricœur ne semble pas souligner de façon claire le lien entre le corps et l'espace dans sa réflexion sur la mémoire collective, la spatialité de cette mémoire collective peut être expliquée en faisant référence à une phénoménologie de l'incarnation : « c'est seulement parce que des subjectivités sont incarnées qu'elles sont en mesure de développer une mémoire spatiale »[5].

(2) En deuxième lieu, nous pouvons remarquer que lorsque Ricœur, dans la *Mémoire, l'histoire, l'oubli*, présente son idée d'espace proprement humain comme étant marqué par l'acte architectural et urbanistique, il ne se réfère pas aux analyses proposées par Halbwachs sur la ville et les cadres spatiaux des groupes. Celles-ci avaient été présentées par le sociologue dans le dernier chapitre de *La mémoire collective* intitulé « la mémoire collective et l'espace »[6]. Selon Ricœur, « l'architecture serait à l'espace ce que le récit est au temps, à savoir une opération 'configurante' un parallélisme entre d'une part construire, donc édifier dans l'espace, et d'autre part raconter, mettre en

[1] M. Breviglieri, « L'espace habité qui réclame l'assurance intime de pouvoir. Un essai d'approfondissement sociologique de l'anthropologie capacitaire de Paul Ricœur », *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies* 3 (2012), p. 34-52.
[2] P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté 1. Le volontaire et l'involontaire*, Paris : Aubier 1950, p. 273.
[3] M. Breviglieri, « L'espace habité qui réclame l'assurance intime de pouvoir. Un essai d'approfondissement sociologique de l'anthropologie capacitaire de Paul Ricœur », art. cit., p. 41.
[4] *Idem*.
[5] F. D'Alessandris, « La durée dans la dureté. Espaces de la mémoire et mémoires de l'espace chez Paul Ricœur », *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies* 10 (2019), p. 58-72, ici p. 66.
[6] M. Halbwachs, « La mémoire collective et l'espace », MC, p. 130-167.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

intrigue dans le temps »[1]. Il étend cette analogie entre œuvre architecturale et mise en intrigue, entre construction et récit, à la question de la mémoire collective. En reconnaissant la continuité temporelle et spatiale de la mémoire collective, Ricœur approche « l'environnement matériel qui est projeté et réalisé par le travail architectural comme l'état dur des souvenirs pluriels »[2]. Autrement dit, la mémoire collective, comme expression d'une symbolicité partagée, s'inscrit à travers l'architecture dans les espaces habités. L'espace habité est ainsi élu comme lieu de la mémoire collective. Or, nous devons reconnaitre que ce rapport entre construction et mémoire ne va pas de soi. Pour expliquer cette relation, il nous faut ici considérer le texte « Architecture et narrativité » publié en 1998[3]. Ce dernier est une reprise de la participation de Ricœur intitulée « De la mémoire » au Groupe de réflexion des architectes qui avait été organisée par la Direction de l'Architecture et du Patrimoine à Paris en 1996. Dans ce texte, Ricœur essaye d'expliquer la relation entre mémoire et acte architectonique, se souvenir et bâtir, en appliquant la *Triple mimesis* de la configuration du récit, notamment le processus de préfiguration, configuration, refiguration, dans le champ de l'architecture. La préfiguration concerne ici l'acte d'habiter selon le rapport entre s'abriter et se déplacer dans une ville ; la configuration se réfère à l'acte de construire, au paysage urbain et à son intertextualité et intelligibilité par rapport à l'ensemble des bâtiments, des rues, et des villes ; la refiguration se rapporte à l'échange entre habiter et construite et à la possibilité d'une opposition dialectique entre ces deux actes. C'est dans ce contexte que nous pouvons dire que la ville « contribue à articuler, voire à raconter l'ancien et le nouveau, le symbolique et le fonctionnel, l'émotif et l'économique, le familial et le politique »[4]. Comme le récit, l'acte architectonique est le résultat de trois moments mimétiques, fondés sur une opération imaginative qui a le rôle de médiation entre la matière et le sens. Lorsque le récit assure une durée à la chose littéraire à travers l'écriture, l'architecture assure la durée des choses construites grâce à la dureté des matériaux. C'est sur la base de ces thèses que Ricœur comprend l'architecture comme ce qui

[1] P. Ricœur, « Architecture et narrativité », *Urbanisme*, 303 (1998), p. 47.
[2] D'Alessandris, « La durée dans la dureté. Espaces de la mémoire et mémoires de l'espace chez Paul Ricœur », art. cit., p. 61.
[3] P. Ricœur, « Architecture et narrativité », art. cit. : « Par-là, je voudrais montrer que ce qui se construit dans mon exposé et dans notre histoire, c'est justement cet espace-temps raconté et construit. L'idée développée par Evelina Calvi dans son essai de *Tempo e progetto. L'Architettura come narrazione* est celle que j'ai adoptée ici ».
[4] L. A. Umbelino, « Herméneutique, architecture et humanisation de l'espace. L'architecture des lieux de la mémoire selon Paul Ricœur », *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 91 (2011), p. 77.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

inscrit et solidifie la mémoire dans l'espace habité. Ainsi, la mémoire collective fait sens en s'inscrivant dans l'espace construit. En d'autres termes, Ricœur nous invite à penser la phrase « j'y étais »[1] comme trait d'union entre une mémoire personnelle temporalisée et spatialisée et une mémoire collective vue comme dimension d'un imaginaire symbolique partagé qui est en même temps durable dans le temps et consolidé dans l'espace. Mais, comme Barash le souligne et comme nous l'avons déjà vu dans la première partie de cet article, dans la *Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Ricœur ne valorise pas le rôle de l'imaginaire symbolique[2]. La mémoire collective est inscrite dans un espace habité qui est com-pati. Nous trouvons un lien entre consolidation de l'espace à travers l'acte architectonique et compassion dans un espace construit à travers les relations intersubjectives et sociales. Plus précisément, la composante affective dans l'espace construit se développe selon les rites et les gestes, qui sont inscrits dans celui-ci, et qui « polarisent les changements temporels, dessinent des trajets affectifs, synthétisent les lieux où les interactions majeures de la vie se déroulent »[3]. L'expérience de la mémoire collective passe à travers l'expérience esthétique de l'espace habité et l'expérience sociale du partage. Dans cette ligne de discours, Ricœur pense que la mémoire collective ne peut pas être simplement liée à la répétition ou à l'oubli actif. Se réconcilier avec le passé dans l'espace nécessite un « travail de la mémoire »[4] impliquant le travail du deuil. C'est seulement avec ce double travail dans l'espace que nous pouvons « comprendre autrement pour bâtir autrement »[5].

4. Conclusions

Dans cet article, nous avons introduit le problème de la mémoire collective comme « notion difficile, dénuée de toute évidence propre »[6] en proposant une compréhension de son rapport avec la mémoire individuelle. Spécifiquement, nous avons vu comment penser le lien entre mémoire individuelle et la mémoire collective en utilisant les ressources de la phénoménologie proposées

[1] MHO, p. 183.
[2] A. J. Barash, « Qu'est-ce que la mémoire collective ? Réflexions sur l'interprétation de la mémoire chez Paul Ricœur », art. cit., p. 190.
[3] L. A. Umbelino, « Herméneutique, architecture et humanisation de l'espace. L'architecture des lieux de la mémoire selon Paul Ricœur », p. 74.
[4] MHO, p. 183.
[5] L. A. Umbelino, « L'étoffe spatiale de la mémoire. Lectures de M. Merleau-Ponty et P. Ricœur », *Studia Phaenomenologica*, 13 (2013), p. 325-334.
[6] P. Ricœur, *Temps et récit, vol. 3, Le temps raconté*, Paris : Seuil, 1985, p. 216.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

par Ricœur et les analyses sociologiques de Halbwachs. Dans ce contexte transdisciplinaire, nous avons individualisé la notion d'analogie comme indispensable pour la configuration d'une socio-phénoménologie de la mémoire collective. Ensuite, le dialogue entre phénoménologie et sociologie de la mémoire a été élargi à travers la reprise de la notion phénoménologique de monde de la vie (*Lebenswelt*). À partir de cela nous avons approfondi la discussion concernant la nature de la mémoire collective en insistant sur l'inséparabilité entre celle-ci et la dimension de l'espace. Discussion d'où l'on peut tirer les deux conclusions suivantes.

La mémoire collective est inséparable de la mémoire individuelle. D'un côté, l'approche sociologique de Halbwachs nous a fourni les éléments pour penser la contextualisation sociale de la mémoire. De l'autre côté, la pensée de Ricœur nous a permis de faire face à ce qui peut être défini comme le trop de social de l'analyse halbwachsienne sur la mémoire collective. Néanmoins, nous avons critiqué Ricœur pour ne pas avoir valorisé l'importance de l'univers symbolique et le rôle de l'imagination productrice dans la formation d'une mémoire collective qui soit capable de tenir compte des individualités au-delà de toute somme ou fusion. Pour comprendre comment situer la mémoire collective dans son rapport à la mémoire individuelle, Ricœur aurait dû reprendre ici la thèse selon laquelle la mémoire collective peut être située dans une variété de niveaux dont la puissance réside dans la valeur communicative des symboles[1]. Sans référence à la théorie ricœurienne du symbole, nous ne pouvons pas pleinement comprendre comment la notion d'analogie peut suffire à expliquer la continuité entre individualité et collectivité.

Nous avons souligné qu'on ne se souvient jamais seul. Cela signifie qu'on se souvient toujours dans un espace qui est originalement social. Cette thèse ne peut pas être comprise sans faire référence à la notion d'habitus et à l'analyse phénoménologique du corps vécu. L'histoire de la fillette perdue dans un bois présentée par Halbwachs implique une réflexion sur ce que le sociologue définit comme la « familiarité des souvenirs »[2]. Comme la fillette, nous développons dans nos vies personnelles un rapport de familiarité avec les lieux où nous vivons. Dans notre vie quotidienne, nous faisons constamment une expérience des lieux qui est reproductive. Par exemple, en sortant de chez nous, nous reconnaissons notre rue, nous savons comment aller au centre de la ville, nous nous trouvons chaque jour entourés des mêmes bâtiments et magasins de notre quartier. Si nous rencontrons quelqu'un qui est perdu dans notre

[1] A. J. Barash, « Qu'est-ce que la mémoire collective ? Réflexions sur l'interprétation de la mémoire chez Paul Ricœur », art. cit., p. 190.
[2] CS, p. 114.

Bull. anal. phén. XIX 1 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

voisinage, nous sommes capables de lui donner des indications spatiales pour lui permettre de s'orienter dans un espace qui apparait comme nouveau pour lui. Cela dit, nous constatons que l'habitude accompagne chaque jour la mémoire que nous avons des espaces. C'est en effet le croisement de la phénoménologie de la chair et de la phénoménologie de la mémoire qui permet de prendre en compte ces routines ; j'approuve ici la critique de Bernhard Waldenfels, qui souligne le fait que Ricœur a partiellement omis ce point[1]. De plus, dans le récit autobiographique de son voyage à Londres, Halbwachs confirme que même si entre le premier et le deuxième voyage dans cette ville il y a eu une interruption d'ordre temporel, la conscience de la mémoire spatiale est possible en reprenant les habitudes précédentes qui ont laissé une trace sur sa vie comme des tournants spatiaux. Ricœur affirme que la mémoire des lieux partagés est assurée « par des actes aussi importants que s'orienter, se déplacer, et plus que tout habiter. C'est sur la surface de la Terre habitable que nous nous souvenons avoir voyagé et visité des sites mémorables »[2]. Si Halbwachs se focalise surtout l'habitude en tant que contextualisée dans le domaine social, du point de vue phénoménologique Ricœur comprend que cela n'est pas explicable sans référence au corps, c'est-à-dire sans considérer l'importance de la mémoire corporelle[3]. Dans cette perspective, l'habitude est conçue à la fois comme dimension privée et comme dimension partagée, parce que le corps est la première source des valeurs sociales[4]. Je soutiens que la phénoménologie ricœurienne sur le corps et l'habitude peut s'allier à l'approche sociologique de Halbwachs sur la familiarité des souvenirs en permettant une compréhension cohérente du lien entre mémoire collective et espace. Cela permettrait aussi de mieux comprendre comment, au-delà de toute répétition, la mémoire collective dans sa spatialisation doit s'accompagner d'une curiosité du nouveau et d'une réorganisation de l'ancien[5].

---

[1] Voir B. Waldenfels, « Paul Ricœur : Raconter, se souvenir et oublier », *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, 10/1 (2019), p. 10 - 26.
[2] MHO, p. 49.
[3] Pour une analyse plus détaillée du rapport entre mémoire, habitude et habiter, voir F. D'Alessandris, « La durée dans la dureté. Espaces de la mémoire et mémoires de l'espace chez Paul Ricœur », art. cit., p. 67-69.
[4] MHO, p. 226. Ici Ricœur se réfère à N. Eliais et P. Bourdieu. Sur ce point, voir aussi M. C. C. Vendra, « Paul Ricœur Phenomenological Diagnostic of the Body. Being Corporally Situated in the Sociohistorical World », *in* R. Savage (éd.), *Paul Ricœur and the Lived Body*, Lanham : Lexington Books, 2020, p. 153-174.
[5] Pour commencer à se pencher sur ce sujet, voir P. Ricœur, « Architecture et narrativité », art. cit., p. 51.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Bulletin d'analyse phénoménologique XIX 1, 2023 (Actes 12), p. 128-148
https://popups.uliege.be/1782-2041/

ISSN: 1782-2041

Une phénoménologie appliquée ? Quelques commentaires sur la cosmo-politique d'Étienne Tassin

AUDRAN AULANIER
CEMS/EHESS, CeRIES / Univ. de Lille, IC Migrations
✉ audran.aulanier@gmail.com

Résumé. L'article est un commentaire des propositions d'Étienne Tassin consistant à appliquer une phénoménologie de l'espace public, développée par l'auteur à la suite d'Arendt dès les années 1990, à la question de l'hospitalité et de la frontière (en examinant en particulier le cas de Calais). Après une rapide reconstruction des arguments de Tassin, qui soutient que la frontière est positive puisqu'elle permet une forme de désidentification créatrice, des points critiques sont soulevés. Sont abordés d'une part le fait que la centration phénoménologique sur l'apparaitre est particulièrement exigeante pour les exilés, soumis à l'impossibilité de se reposer et d'avoir un espace à eux. Et d'autre part, le fait que se concentrer sur l'agir en public, comme le propose Tassin, engage à des épreuves souvent impossibles à surmonter pour les exilés. Ses propositions obscurcissent donc d'autres modes possibles d'engagement dans le monde, qu'il convient de décrire en retrouvant une phénoménologie à ras du sol, se centrant sur les expériences quotidiennes des exilés.

Mots clefs : Étienne Tassin, cosmopolitisme, exilés, habiter, agir, subjectivation.

Introduction

Ce texte prend la forme d'un commentaire critique[1] des écrits d'Etienne Tassin, en particulier de quelques textes explicitement consacrés à des réflexions sur la *condition migrante*[2] — réflexions par lesquelles il mettait à l'épreuve, dans les années précédant sa mort tragique, de plus anciens développements sur la cosmo-politique et l'agir public et politique. En fait, on peut dire que Tassin proposait une « phénoménologie de la condition migrante », à travers une description de la « puissance affirmative »[3] des migrants, en particulier à partir de l'exemple de la « Jungle »[4] de Calais, qu'il visita plusieurs fois et sur laquelle il travailla, notamment avec Camille Louis[5]. Mon commentaire s'organisera principalement autour de l'exposé d'éléments empiriques sur Calais, empruntés aux enquêtes de la philosophe Sophie Djigo[6], qui permettent de

[1] Ce commentaire, bien que critique, est un hommage à Etienne Tassin, dont l'ouverture vers les sciences sociales, qu'il a pratiquée tout au long de sa carrière, a été particulièrement inspirante pour moi, au début de mes recherches de thèse sur le quotidien des demandeurs d'asile, partant d'une formation en philosophie pour me diriger vers la sociologie. J'avais découvert son œuvre par la médiation du livre de Sophie-Anne Bisiaux sur le cosmo-politisme (*Commun parce que divisé. Le monde à l'épreuve de l'étranger*, Paris : ENS éditions, 2016), que j'avais lu en 2017, puis ensuite avec la lecture d'un intéressant article de Tassin, paru en juin 2018 dans la revue *Implications Philosophiques* : « L'expérience des frontières : désidentification et subjectivation », URL : https://www.implications-philosophiques.org/lexperience-des-frontieres-desidentification-et-subjectivation/

[2] E. Tassin, « La condition migrante : Pour une nouvelle approche du cosmopolitisme », *Tumultes* 51/2 (2018), p. 193-221.

[3] E. Balibar, « Différences dans la cosmopolitique », *Tumultes* 55/2 (2020), p. 133-146, ici p. 144 et 145.

[4] Sur la « Jungle », on lira l'article suivant, qui part de l'origine de la dénomination de ce lieu comme 'Jungle' et qui en arrive à pointer le risque que les subjectivités des exilés disparaissent derrière une subjectivation de la *Jungle* elle-même. Question qui, on le verra, se trouve d'une certaine manière derrière notre lecture de Tassin, et qui questionne son caractère phénoménologique, comme il en sera question en conclusion. Voir A. Galitzine-Loumpet, « Le livre de "la jungle de Calais" : imaginaires et désubjectivations », *Journal des anthropologues*, Hors-série (2018), p. 99-127.

[5] Se référer à l'hommage qu'elle offre à Etienne Tassin : C. Louis, « Étienne Tassin », *Nouvelle revue de psychosociologie* 25/1 (2018), p. 231-234.

[6] Auteure dont je signale deux livres remarquables sur Calais : *Les migrants de Calais : enquête sur la vie en transit*, Marseille : Agone, 2016 ; et *Aux frontières de la démocratie. De Calais à Londres sur les traces des migrants*, Lormont : Le bord de l'eau, 2019.

Bull. anal. phén. XIX 1 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

relativiser l'insistance de Tassin sur l'agir public. Finalement, la question sera de savoir si Tassin, en appliquant sa phénoménologie à la *condition migrante*, fait encore de la phénoménologie, au sens d'une description fondée sur l'expérience vécue, et s'il n'oublie pas une bonne partie de l'expérience des personnes qui font l'objet de ses écrits.

Chez Tassin, il est question d'un cosmopolitisme par le bas davantage que par le haut : d'un cosmopolitisme basé sur l'expérience plutôt que s'intéressant à la limite territoriale des États-nations, à leurs frontières[1]. Cependant, il ne faut pas séparer trop vite « l'expérience » de la « frontière », puisque Tassin donne un pouvoir important à « l'expérience des frontières », qui offrirait la possibilité de se (re)subjectiver, de faire montre de sa « puissance d'agir ». C'est en effet à partir d'une phénoménologie de l'agir politique — qu'il a mené depuis sa thèse sur Arendt, publiée en 1999[2] — que Tassin a déployé, dans ses derniers travaux, l'idée d'une expérience de la frontière qui serait un moyen de repenser le cosmopolitisme, en remettant la « condition migrante » en son centre, tout en l'inscrivant dans un projet cosmo-politique qu'il développe depuis longtemps, et notamment depuis son livre intitulé *Un monde commun*[3]. Cette centration sur l'agir politique est intéressante à plus d'un titre. Elle permet d'une part de se détacher de l'idée d'une pré-appartenance, nécessaire dans d'autres versions du cosmopolitismes (à des institutions chez les Grecs, à la sphère de la Raison chez Kant et ses continuateurs, à l'espace communicationnel chez les habermassiens, etc.). D'autre part, agir (avec l'autre) est une manière de « mettre en commun », ce qui semble indispensable pour penser l'hospitalité, qui doit permettre à l'accueillant et l'accueilli de vivre ensemble, le dernier quittant progressivement sa posture d'invité. Ces premiers éléments semblent aller dans le sens d'une hospitalité qui laisse à l'étranger toute sa place, centrale dans mes recherches à la suite de Bernhard Waldenfels[4]. Chez

[1] Comme peuvent le faire Martin Deleixhe ou Benjamin Boudou par exemple, pour citer deux perspectives stimulantes dans ce registre davantage centré sur la question des frontières et de leur ouverture.

[2] E. Tassin, *Le trésor perdu : Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Paris : Payot & Rivages, 1999.

[3] E. Tassin, *Un monde commun : pour une cosmo-politique des conflits*, Paris : Seuil, 2003.

[4] C'est pour ces raisons que j'en suis venu à m'intéresser aux travaux de Tassin. Sur la critique d'une nécessaire pré-appartenance (critique en particulier centrée sur Habermas), et sur l'idée de laisser à l'étranger toute sa place, de préserver son étrangeté, voir A. Aulanier, « Nationalisme et cosmopolitisme : la phénoménologie de l'étranger de Bernhard Waldenfels », *Implications Philosophiques* (2021), URL : https://www.implications-philosophiques.org/nationalisme-et-cosmopolitisme-la-

Bull. anal. phén. XIX 1 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Tassin, l'étranger[1] et l'étrangeté importent au plus haut point, puisque pour lui s'il n'y a pas d'« étrangeté, l'hospitalité n'a pas lieu d'être »[2]. Cependant, nous verrons que loin de laisser à l'étranger toute sa place, la conception de Tassin, par sa mise en avant de l'espace public au détriment de la communauté, place l'étranger face à une série d'épreuves supplémentaires : malgré les épreuves de la frontière (réussir à passer et lutter pour sa (sur)vie), il doit être en capacité d'*agir en public*. Comme ces épreuves de la frontière ne peuvent être, d'après Tassin, surmontée que par l'agir politique, en particulier *dans* les zones frontières[3] (il ne s'agit pas nécessairement d'en sortir pour agir…), on voit là une forme d'impasse. Une question se pose alors : qu'en est-il de ceux qui ne sont pas pourvus de cette capacité à agir publiquement ? Restent-ils en marge du cosmopolitisme ? Vient aussi une nouvelle question : qu'en est-il du lieu ? Si l'agir permet effectivement de mettre en commun, l'hospitalité est aussi une qualité des lieux[4]. Si les lieux s'ouvrent d'une certaine manière, il faut aussi qu'ils protègent (avant d'essayer d'agir politiquement). Il semble donc qu'il faille penser l'hospitalité autrement que par l'agir, ou en tous les cas avec un agir moins demandeur en capacités politiques, en capacités à faire face à la prise de parole publique, que ne l'est l'agir tassinien, hérité d'Arendt.

Pour répondre à ces interrogations qui résultent de ma lecture des textes de Tassin, je procèderai en deux temps : premièrement, je reconstruirai brièvement le projet cosmo-politique de Tassin ; et secondement, je déploierai ma critique de la conception exagérément optimiste de Tassin. Enfin, pour conclure, je reviendrai sur le caractère phénoménologique (ou non) des propositions de Tassin pour penser l'hospitalité.

---

phenomenologie-de-letranger-de-bernhard-waldenfels/ . Voir aussi, pour une synthèse de la manière dont Waldenfels appréhende le concept « d'étranger » (*das Fremde*), B. Waldenfels, « Penser l'étranger », *Klésis, revue philosophique* 44 (2019), URL : http://www.revue-klesis.org/pdf/klesis-44-varia-Bernhard-Waldenfels-Penser-l-etranger.pdf .

[1] Sous une acception qui semble être beaucoup plus restreinte (à l'Homme étranger) que ne l'est celle de Waldenfels, où l'étranger est tout ce qui « nous arrive ou nous heurte ».

[2] E. Tassin, « Philosophie /et/ politique de la migration », *Raison publique*, 21/1 (2017), p. 197-215, ici p. 208.

[3] Zones frontières qu'il décrit notamment en s'inspirant des travaux de Michel Agier sur Calais.

[4] J. Stavo-Debauge, V*enir à la communauté. Une sociologie de l'hospitalité et de l'appartenance*, thèse de doctorat, Paris : EHESS.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Un projet cosmo-politique

Dans « Cosmopolitique et xénopolitique »[1], en 2017, Etienne Tassin explicite son projet cosmo-politique. Il y explique vouloir se détacher de « deux figures du cosmopolitisme [qui] ont jusqu'à aujourd'hui dominé la pensée » (99), à savoir les formes éthique et juridique du cosmopolitisme. Dans la première, qu'on trouve chez les Grecs, « le monde est une gigantesque cité qui fait de nous tous des concitoyens » (99). Dans la deuxième, dont Kant « a donné la version matricielle toujours d'actualité », le monde n'est « plus une grande cité, il n'est que l'interface des États » (100) ; mais il s'agit d'un « étrange cosmopolitisme qui ne promeut aucune cosmocitoyenneté effective » (100) puisqu'il reste au niveau des Etats. Il subsiste dans les deux cas une pré-appartenance, comme je l'ai déjà dit rapidement. Tassin propose quant à lui de « prendre au sérieux la figure de l'étranger » (101) et d'en faire le point de départ de sa version du cosmopolitisme, qu'il veut « cosmo-*politique* ». Partir de l'étranger, de celui qui par définition est non-appartenant, lui permet ainsi de faire une phénoménologie de la manière dont on fait monde commun avec « les étrangers et leurs mondes » (101). Travailler l'apparaitre de l'agir politique lui permet de « faire advenir » l'espace public, qui est « *un espace qui n'apparait que dans l'épreuve de l'altérité et de la conflictualité* »[2].

Cette valorisation de l'espace public ne date pas de son intérêt pour la jungle de Calais et la question migratoire ; il n'est pas pensé premièrement à partir de la capacité qu'auraient les migrants de faire advenir cet espace public par leur agir politique. On trouve déjà dans un article de 1992, « Espace commun ou espace public ? »[3], une mise en avant des qualités du « public » face au « commun ». Cet article, qui sera repris dans sa thèse sur Arendt puis dans le livre qui en est tiré, avec quelques modifications, a été abondamment commenté (et critiqué) par Joan Stavo-Debauge dans sa propre thèse[4]. Ce dernier

[1] E. Tassin, « Cosmopolitique et xénopolitique », *Raison présente* 201/1 (2017), p. 99-107. Les numéros de page cités entre parenthèses dans la suite du paragraphe le sont en référence à cet article.

[2] S.-A. Bisiaux, *Commun parce que divisé, op. cit.*, p. 163.

[3] E. Tassin, « Espace commun ou espace public ? L'antagonisme de la communauté et de la publicité », *Hermès* 10/1 (1992), p. 23-37.

[4] J. Stavo-Debauge, *Venir à la communauté, op. cit.*, chapitre V, en particulier p. 421-458. Critiques qui me servent de base, bien que j'aie en premier lieu repéré ce qui me semble être un trop grand optimisme chez Tassin à partir de mes enquêtes de terrain (qui montrent l'intranquillité quotidienne des exilés et leurs difficultés à agir) et de ma lecture de Waldenfels (en raison de son scepticisme quant à l'idée même de cosmopolitisme).

Bull. anal. phén. XIX 1 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

souligne que l'espace public de Tassin n'est pas si *ouvert* que cela, puisqu'il réclame un certain nombre de capacités nécessaires pour agir en public. Pour participer (à l'espace public), il faut agir (politiquement), ce qui fait advenir un monde commun, nous dit Tassin. Comme on va le voir, c'est aller vite en besogne sur la capacité d'agir des migrants, et c'est aussi dénier l'importance de l'habiter[1].

Mais revenons d'abord un instant sur le projet de Tassin. En 2003, dans *Un monde commun*, il réfléchissait déjà au moyen de faire *apparaître* un espace public, qu'il voyait disparaitre sous le risque de la globalisation, qu'il définissait comme une « domestication et une privatisation généralisée du monde »[2]. Quelques pages plus loin, il associait globalisation et mouvements de communautarisations :

> Production et consommation globalisées tendent à transformer toute chose, toute œuvre, tout usage et toute croyance en un produit marchand de consommation ; à effacer toute distance, tout intervalle entre ceux qui sont ainsi privés du loisir d'être les acteurs de leurs rapports, les compositeurs du monde ; et à supprimer toute pluralité individuelle ou communautaire. Cette tendance suscite en retour l'affirmation d'une identité […][3].

Contre ces identités mortifères, la seule solution serait « l'institution et la préservation de cet espace public déployé entre les acteurs de la vie civique et qui,

---

[1] Or, pour avoir l'énergie d'agir publiquement, il faut pouvoir se reposer, et habiter un lieu où l'on puisse se trouver à l'abri. Je me suis intéressé à partir de mes propres enquêtes de terrain au cas des demandeurs d'asile, et je montre que sans possibilité *d'habiter*, il n'y a pas de relations apaisées avec les autres ; et donc il y a forcément des difficultés à agir de concert. Sur ces points, voir A. Aulanier, « Composer avec une intimité déniée : demandeurs d'asile en France et en Allemagne — Habitabilité précaire, masculinité exclue, identité fragilisée », *Genre, sexualité & société* 26 (2021), dossier « Intimité ».
On doute que les « migrants de Calais », dont la situation est encore plus instable administrativement que les demandeurs d'asile, soient logés à meilleure enseigne ; j'y reviendrai en citant Sophie Djigo.

[2] E. Tassin, *Un monde commun*, *op. cit.*, p. 229.

[3] *Ibid*, p. 235.
Toute proportion gardée, cette vision peut se rapprocher de celle de Waldenfels, qui évoque « l'ersatz » du nationalisme qui fait face, notamment, à un sentiment de dépropriation lié à la globalisation. Sur ce point, voir B. Waldenfels, *Topographie de l'étranger : études pour une phénoménologie de l'étranger* I [1997], traduit par F. Gregorio, M. Vanni, A. Renken et F. Moinat, Paris : Van Dieren éditeur, 2009, p. 169-192.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

par lui-même, constitue le seul bien public susceptible de recueillir l'assentiment des particularités opposées »[1]. Quinze ans plus tard, il précise son projet à la lumière de la notion de frontière. Il remarque qu'avec la globalisation,

> les frontières s'effacent au profit des murs parce que ce monde globalisé tend à multiplier les cloisonnements. Tel est le paradoxe auquel il nous faut prêter attention : la globalisation du monde signifie concrètement son cloisonnement. Certes, les marchandises circulent de plus en plus librement, les capitaux ne rencontrent plus aucune entrave ; mais les humains sont, eux, de plus en plus contrôlés et leur circulation empêchée[2].

Contre cette prolifération de murs, il promeut la frontière, qui permet une « mondialisation » bénéfique, par la pluralisation de scènes publiques. Il trouve chez Michel Agier cette importance donnée à la frontière ; Agier, écrit Tassin,

> lie l'une à l'autre les notions de frontière et d'identité en indiquant que la condition cosmopolite naît dans la frontière, nom qu'il oppose à l'emmurement des identités nationales ou sociales et à l'« encampement » auxquels se trouvent condamné.e.s celles et ceux qui ont eu l'audace, souvent contraints par la misère et portés par le rêve d'en sortir, de s'essayer à passer des frontières[3].

« L'emmurement des identités nationales » (et individuelles), voilà ce que craint Tassin, lui qui conclut son développement en opposant à « l'homme emmuré […] l'homme frontière », qui s'ouvre plutôt que de se refermer. Cette mise en avant de l'ouverture — qu'on retrouvait déjà dans l'article cité de 1992 (il n'était pas alors aussi précisément question des murs et des frontières, mais il s'agissait plus largement de l'espace public *versus* la communauté) — est importante pour son projet cosmo-politique : la frontière (et sa puissance d'ouverture), permettrait des « altérations désidentificatrices […] où peuvent aussi prendre naissance des formes inédites ou inattendues de subjectivation »[4]. Rendre visible la frontière, c'est mettre finalement en avant un « monde problématique » qui

> n'est plus celui des « chez-soi » identifiés et répertoriés, c'est celui des univers indéfinis de frontières brouillées et superposées. Aussi peut-on dire qu'en ce

[1] E. Tassin, *Un monde commun, op. cit.*, p. 299.
[2] E. Tassin, « L'expérience des frontières », art. cit.
[3] *Idem*.
[4] *Idem*.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

> seuil s'invente exactement ce que les murs interdisent, une altération de soi qui est aussi une expérience de l'autre[1].

La frontière est donc en un sens une épreuve pour l'étranger, puisque son 'soi' est altéré, mais tout aussitôt l'épreuve devient positive, l'altération de soi, par sa puissance d'ouverture (une brèche s'ouvre dans le soi emmuré, si l'on veut paraphraser Tassin), est ce qui va à l'encontre des identités figées. La désidentification est positive puisqu'elle permet de se resubjectiver autrement, au contact de l'étranger (les autres exilés autant que les bénévoles, travailleurs sociaux, médecins, etc.). Ces épreuves sont ce qui permet de former un monde commun, comme l'écrit Tassin en résumant ce qui serait « l'enjeu décisif d'une politique transnationale ou d'une cosmopolitique transfrontalière » : « transmuer les désidentifications produites par l'expérience des frontières en autant de subjectivations politiques non identitaires porteuses de promesses d'un monde commun »[2]. Dans sa conception, l'épreuve est aussitôt absorbée, encaissée : le pathos se transforme immédiatement en sens. Il me semble que c'est bien vite oublier que « le processus de transformation [du choc de l'étranger] peut s'enliser ou échouer »[3] ; Tassin, me semble-t-il, ne décrit que la phase heureuse de l'expérience, oubliant que la phénoménologie possède aussi des outils pour décrire les corps souffrants, les corps qui n'arrivent pas à encaisser les chocs[4].

---

[1] *Idem*.

[2] *Idem*.

[3] B. Waldenfels, « Homo respondens », *Alter, revue de phénoménologie*, 27 (2019), p. 249-261, ici p. 256.

[4] Examiner dans les détails la littérature sur la manière dont le soi encaisse le pathos excède les limites de cet article. Dans cette perspective, je me permets néanmoins de renvoyer à un ouvrage de Waldenfels qui étudie en particulier le pathos, dans le couple pathos / réponse : *Bruchlinien der Erfahrung Phänomenologie — Psychoanalyse — Phänomenotechnik*, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2001. Le fait que les chocs ne soient pas nécessairement encaissés par les personnes est aussi travaillé par Joan Stavo-Debauge, en croisant la sociologie avec l'herméneutique et la phénoménologie : « Des "événements" difficiles à encaisser. Un pragmatisme pessimiste », *in* D. Cefaï et C. Terzi (dirs.), *L'expérience des problèmes publics*, Paris : Éditions de l'EHESS, 2012. Enfin, sur le trop grand optimisme de certaines traditions sociologiques et philosophiques qui voient dans ce qui nous heurte le moteur de l'action et oublient souvent la nécessité du repos, je renvoie à un magnifique texte de Marc Breviglieri intitulé « Penser la dignité sans parler le langage de la capacité à agir », in J.P. Payet, A. Battegay (dirs.), *La reconnaissance à l'épreuve*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2008 (version longue disponible sur le lien suivant :

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Lisant Tassin et y retrouvant les analyses présentées ci-dessus, il m'a donc paru intéressant de me pencher sur son projet général[1] lorsque j'en suis venu à examiner les relations entre les « aidants » et les demandeurs d'asile comme mode d'hospitalité : c'est qu'à la frontière, pour Tassin, la désidentification transforme tous ceux qui y passent, les migrants comme les autres, dont les « aidants ». Une cosmopolitique transfrontalière serait donc par essence hospitalière, selon l'auteur, puisqu'ouvrant un espace public complètement inclusif, où la puissance d'agir des uns et des autres ouvrirait à de nouvelles manières d'être soi (permises par la frontière) en se transformant positivement grâce à la rencontre avec les autres.

Un optimisme de l'ouverture et de l'agir qui oublie les épreuves

La vision de Tassin est centrée sur le potentiel transformateur de la frontière, qui permet plus facilement d'*agir* en se détachant de ses identités propres. Cela ne va pas sans poser quelques soucis, que j'ai commencé à exposer et qui empêchent d'appréhender avec les outils qu'il propose le mode d'hospitalité qui se fait jour entre les exilés et ceux qui les aident. Je ne tenterai pas d'être exhaustif sur les limites du projet de Tassin[2] mais plutôt de cerner deux points qui posent problème dans sa théorisation : l'oubli de l'habiter, et une conception trop optimiste de l'agir.

---

https://www.academia.edu/1813769/Penser_la_dignit%C3%A9_sans_parler_le_langage_de_la_capacit%C3%A9_%C3%A0_agir). Ce dernier article se place en arrière-fond de la réflexion proposée dans cette contribution sur la phénoménologie de Tassin.

[1] Pour un éclairage plus complet sur la cosmo-politique de Tassin, je renvoie d'une part au livre déjà cité de Sophie-Anne Bisiaux et d'autre part et à un numéro de *Tumultes* — « La promesse d'un monde » — paru en 2020 en hommage à Etienne Tassin, qui contient plusieurs contributions qui retracent et prolongent la cosmo-politique tassinienne (numéro disponible à l'adresse suivante : https://www.cairn.info/revue-tumultes-2020-2.htm).

[2] Ce qui amènerait aussi à discuter longuement du concept d'action chez Arendt — dont il s'inspire beaucoup — et de la dichotomie espace public / communauté, ce qui n'est pas le sujet de ce texte. Je renvoie donc à nouveau aux pages 421 à 458 de la thèse de Joan Stavo-Debauge pour une longue discussion de Tassin, qui le fait dialoguer avec Arendt (avant l'« application » proposée par Tassin lui-même de sa philosophie à la question de la frontière, puisque Tassin commence à écrire sur ce sujet au milieu des années 2010 alors que Stavo-Debauge soutient sa thèse en 2009).

 © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

La conception de la frontière de Tassin doit beaucoup aux travaux (collectifs) de Michel Agier sur la jungle de Calais[1]. Or, habiter, pour Agier, cela signifie pouvoir « se sentir un peu mieux », et on finit tant bien que mal par habiter avec « beaucoup de bricolage »[2], dit-il. Il écrit aussi qu'« un migrant qui arrive n'a pas droit à la ville, au sens du droit à trouver une place, à trouver sa place, et le bidonville, la favela devient son lieu »[3]. En clair, si dans un 'camps' ou dans la 'Jungle' on n'habite pas en arrivant, on finit par y parvenir, certes de manière assez faible en intensité. En un sens, c'est vrai : la 'Jungle' est toujours plus hospitalière que rien du tout. L'aide s'y regroupe, une organisation se développe, propre aux migrants d'une part, et d'autre part permise grâce au concours de nombreux bénévoles, travailleurs sociaux, soignants[4] qui sillonnent (et sillonnèrent) Calais. Mais il semble que ce soit aller un peu vite que de signaler à plusieurs reprises (notamment dans la conclusion de *La jungle de Calais*) que la Jungle serait « prémonitoire » ou serait un « laboratoire » d'une forme de cohabitation s'opposant, par son ouverture, aux grandes métropoles (notamment européennes) marquées, elles, par leur fermeture à l'égard des étrangers[5]. L'habiter, dans la Jungle, est plus que précaire : sans statut ni logement pérenne, difficile d'imaginer que les personnes y vivant puissent se

[1] M. Agier, Y. Bouagga, M. Galisson, C. Haneppe, M. Pette, Ph. Wanesson, *La jungle de Calais*, Paris : PUF, 2018.

[2] M. Agier, « Ce que les villes font aux migrants, ce que les migrants font à la ville », *Le sujet dans la cité*, 7/2 (2016), p. 21-31, ici p. 28.

[3] *Ibid*., p. 30.

[4] Sur ce que font les soignants à Calais, et implicitement leur rôle dans une forme de soulagement des migrants, voir C. Tisserand, *Calais, une médecine de l'exil*, Vincennes, Presses universitaires de Vincennes, 2023.

[5] Les écrits d'Agier manifestent donc une certaine idéalisation de la Jungle, de manière plus indirecte certes que, par exemple, les installations artistiques évoquées par Alexandra Galitzine-Loumpet dans son article cité en note 4, qui esthétisent la Jungle en la présentant comme « construction d'humanité », « œuvre d'architecture contemporaine », « ville du futur », ou encore « happening architectural et contestataire ». Dans le cas d'Agier comme dans le cas de ces installations — et finalement dans le cas de Tassin, qui s'inscrit dans cette lignée — l'intention est louable que de proposer une autre grille de lecture que celle des gouvernements policiers. Mais on peut se demander la chose suivante avec Galitzine-Loumpet : « La nécessité de faire face aux politiques de gestion de la "crise migratoire" absoudrait-elle toutes simplifications, toutes omissions circonstancielles bien intentionnées, fixerait-elle toute observation subjective en prophétie auto-réalisatrice de l'utopie ? ».

Bull. anal. phén. XIX 1 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

laisser aller à un plein habiter, profiter de l'aisance d'un lieu privé. Mais c'est justement cette absence de privé qui permet à Tassin de souligner, à la suite d'Agier, que l'habiter de la Jungle est en mesure porter de nouvelles subjectivations, ouvertes sur (et par) l'espace public. Pourtant, comme le montre Sophie Djigo, sortir de la Jungle est parfois nécessaire pour se réarmer physiquement et psychiquement aux tentatives de passages, à la vie dans la Jungle.

> Il n'est pas toujours facile d'être joyeux dans le contexte de la « jungle », d'où nos habitudes de sortir de là, d'aller toujours ailleurs, un va-et-vient entre espace d'exclusion, espace public et espaces privés. Cela montre aussi que pour parler de soi et de ce qu'on vit, il est préférable de s'en mettre à distance. Là où j'ai cherché la plus grande proximité avec mes interlocuteurs, eux ont quêté la bonne distance avec le terrain qu'ils habitent, avec leur propre vécu, afin de pouvoir en parler. S'est mise en place une dialectique entre le proche et le lointain : s'éloigner de la « jungle » pour favoriser la proximité d'un dialogue entre amis[1].

Même pour établir les conditions de possibilité de « la proximité d'un dialogue entre amis », il faut quelquefois sortir de la Jungle, retrouver des « espaces privés ». Ces espaces sont aussi nécessaires pour penser les relations entre demandeurs d'asile et « aidants ». Si on ne parvient pas à « parler de soi » (ce qui peut prendre des modalités très diverses), si on ne parvient pas à formuler ce que l'on est capable de dire ou de faire, nulle possibilité d'agir directement dans l'espace public… Et cela tient parfois à un épuisement, qui doit être pris en compte lorsqu'on se propose de penser l'hospitalité et qui est curieusement absent sous la plume de la plupart des philosophes se réclamant du cosmopolitisme, dont Etienne Tassin. Le *Dasein* n'a pas faim, clamait Anders, en reprochant à Heidegger la « pseudo-concrétude » de sa philosophie[2] ; le cosmopolite n'a pas sommeil, pourrais-je reprocher à Tassin. Pourtant, le sommeil est particulièrement important dans la Jungle, puisqu'il n'y a pas de « droit de dormir ». Une scène que décrit Sophie Djigo est saisissante à ce propos : elle

[1] S. Djigo, « Philosopher sur le terrain à Calais : comment briser l'asymétrie ? », [texte, communiqué par l'auteure, de la journée d'études « L'altérité en sciences sociales », organisée par Audran Aulanier, Adrien Benaise & Stoyan Nikov sous la direction scientifique d'Abdelhafid Hammouche], 31 janvier 2019, p. 9.
[2] G. Anders, *Sur la pseudo-concrétude de la philosophie de Heidegger* [1948], Paris : Sens & Tonka, 2003.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

la comprend comme « point de basculement » pour *faire s'inviter le terrain à la maison* et faire dormir les migrants chez elle[1].

> Des allers-retours jusqu'à Calais et de longues discussions par Messenger, jusqu'à ce jour de décembre. Coup de téléphone d'Abiy vers midi : « Quelle merde ! Aujourd'hui la police est venue et elle a pris toutes les tentes et les couvertures qui restaient. » (04/12/2017)
>
> Le soir : « On n'a pas réussi à trouver quoi que ce soit. On n'a même pas une couverture pour dormir. » Dans la nuit, il se met à neiger et le vent est glacial.
>
> Le lendemain matin 8h, je suis en route pour Calais. Je vais chercher Abiy pour le ramener à la maison. Je vois sa silhouette dégingandée dans la brume matinale, et lorsqu'il s'assoit dans la voiture, c'est le soulagement. Un trajet retour en musique, luttant pour ne pas s'endormir. Une fois arrivé à la maison, il sombre dans un sommeil de presque 24h[2].

« Un exilé à Calais dort environ deux à trois heures par jour », rappelle-t-elle ailleurs[3]. Dans cette optique, quelques « heures d'intimité » qui permettent de « donner du répit », de « se doucher et dormir » sont souvent une marque d'hospitalité véritable, en ce qu'elle permet de relancer la capacité à répondre à ce qui nous touche et *ensuite*, peut-être, de recouvrer une capacité à agir au sens de Tassin.

Dans l'habiter, se crée finalement une forme de communauté qui, même brève, même de circonstance, comme dans le cas des migrants accueillis par Sophie Djigo, apporte une clôture et une intimité nécessaire à la vie. La cosmopolitique de Tassin me semble oublier ces aspects essentiels et la nécessité d'une protection, d'un soi qui peut d'abord exister dans l'intimité, même relative, d'une petite communauté, y contribuer, avant de se maintenir puis d'agir en public. Tassin « met en valeur un "régime de communauté", auquel il réserve l'exclusive de la grandeur du qualificatif "politique", à l'exclusion de tout autre »[4]. Mais il oublie qu'avant d'être politique, la communauté se fait espace privé, s'actualise par des micro-gestes, par des regards, par l'écoute de

---

[1] Et chez d'autres bénévoles, via son engagement dans Migraction 59, association qu'elle a créée. Voir le blog de l'association, qui donne quelques éléments sur ses actions : https://migraction59.wordpress.com/

[2] S. Djigo, « Philosopher sur le terrain à Calais », art. cit., p. 13.

[3] S. Djigo, « « 48 heures d'intimité, un peu de répit comme une bouée de sauvetage », *Y! Becrazy! (*2019), URL : https://becrazy.org/2019/09/27/sophie-djigo-48-heures-dintimite-un-peu-de-repit-comme-une-bouee-de-sauvetage/

[4] J. Stavo-Debauge, *Venir à la communauté, op. cit.,* p. 426.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

l'autre, par l'inattention momentanée dont son corps (ne) fait (pas) l'objet, pour qu'il puisse bénéficier d'un sommeil réparateur ou jouir d'un bain ou d'une douche chaude sans se sentir obligé de donner un sens à ses actes. J'ajoute qu'en outre, l'inattention peut parfois se révéler fort utile pour découvrir un lieu et l'apprêter, pour obtenir un moment pour se le rendre hospitalier. Cela, la nécessaire *visibilité* de l'espace public tassinien ne le permet guère, en opposant plutôt frontalement passivité (les représentations qui priveraient les migrants de leur pouvoir d'agir) et action publique (l'organisation de la Jungle, les protestations publiques) ; et en oubliant qu'on peut mettre à profit un mode d'engagement dans le monde[1] plus privé sans pour autant être totalement passif, à travers l'habiter.

Sa condamnation sans appel du privé — sur fond d'une peur que ce dernier rigidifie les identités et condamne à la haine de l'étranger — limite les possibilités d'envisager une vie digne ou, dit autrement, un accès à un commune dignité, qui permette de se sentir capable de participer à la communauté, d'accéder *par la suite* à des espaces de justification. Avec la mise en avant du public, ce sont le « collectif » et l'« ensemble » qui sont aussi privilégiés :

> un camp de migrants est aussi une réserve d'intelligence sociale et de joies collectives nourries par l'agir-ensemble comme on n'en voit guère plus dans les villes établies, asséchées et travaillées par une xénophobie entretenue. On y assiste à la manière dont le défi (faire monde entre étrangers) est relevé[2].

Cette description est sûrement vraie en partie. Mais elle semble bien optimiste, et présuppose que l'espace-frontière, par sa publicité, procurerait « intelligence sociale et joies collectives » et permettrait finalement des relations apaisées et amicales entre étrangers. Pourtant, dans un espace aussi ouvert, on ne donne pas sa confiance si facilement, et on ne s'engage que peu dans des relations de long terme. L'ouverture permanente peut même modifier des relations établies depuis longtemps. Lisons à nouveau, longuement, Sophie Djigo, qui évoque le thème de l'amitié à partir de déclarations d'exilés rencontrés à Calais.

---

[1] Cette formule est l'occasion de dire ma dette sur la question de l'habiter aux travaux de Marc Breviglieri. Voir notamment son magnifique article « L'espace habité que réclame l'assurance intime de pouvoir. Un essai d'approfondissement sociologique de l'anthropologie capacitaire de Paul Ricœur », *Études ricoeuriennes / Ricoeur studies* 3/1 (2012), p. 34-52, URL : https://ricoeur.pitt.edu/ojs/index.php/ricoeur/article/view/134/60.

[2] E. Tassin, « Cosmopolitique et xénopolitique », art. cit., p. 104.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Chacun est suspect d'utiliser l'autre, tant nous sommes imprégnés par la conception romantique d'une amitié fondée sur les affinités électives, là où celle-ci se réalise bien plus souvent dans l'entraide et le soutien. Dans la parenthèse migratoire, les amitiés sont paradoxales : d'un côté, elles se nouent rapidement et sont intensifiées par les difficultés et l'état d'exception ; de l'autre, elles peuvent aussi être neutralisées, « *fake* », superficielles. La vraie vie, comme les vrais liens, n'est pas ici, dans ce temps suspendu où les normes de la sincérité et de la fidélité sont hors-jeu.

Paradoxes constants d'une amitié que l'on refuse, que l'on récuse, dans laquelle on ne veut pas s'engager, ni dans quoi que ce soit d'autre qui touche au transit, et qui éclot malgré tout, d'abord entre les migrants. Ensuite, avec les citoyens, bénévoles, solidaires, amitié plus biaisée encore : une gageure.

Remi : « Je ne suis pas là pour me faire des amis. »

Il faut voyager léger, ne pas s'encombrer ; des « amis » de circonstances, des petites amies passagères, mais surtout pas d'attaches, rien qui risque de faire obstacle, de retenir, de ralentir.

Abiy : « Des petites amies, j'en ai des centaines ! (rires) »

Remi : « J'ai une petite amie, une bénévole espagnole qui travaille à Calais, mais je ne fais pas de plan pour le futur. Mon but, c'est d'aller en Angleterre. »

Siraj : « Ici, pas d'amour, pas d'amis. Mon amour ? C'est l'Angleterre ! »

Petit à petit, la joyeuse bande de copains rencontrée à Calais s'est transformée : certaines amitiés ont duré et se sont renforcées, d'autres ont été éprouvées par la vie en transit, y compris des amitiés d'enfance.

Samir m'avait avertie : « Je ne leur fais pas confiance. De par mon expérience, je crains ne faire confiance à personne. Je fais confiance à certaines personnes, mais tout en protégeant mon cœur.

— Mais tu as tes amis éthiopiens avec toi ?

— Oh, je crains que non. Je suis désolé de dire ça, mais je ne peux pas leur faire confiance. Ils sont comme des amis, mais je sens que ce n'est pas pour de vrai.

— Pourquoi ?

— S'il te plaît, ne me pose pas cette question.

— Je croyais que vous étiez très proches ?

— Non, navré de te dire ça. Je ne compte que sur moi depuis longtemps.

— C'est difficile

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

— Oui, c'est pour ça que je n'arrête pas de gamberger »[1].

Loin de pouvoir s'ouvrir complètement à l'autre, loin de pouvoir se laisser transformer par la frontière et se resubjectiver autrement, la vie dans la Jungle engendre plutôt un phénomène de repli, ou de mise en pause. « La vraie vie […] n'est pas ici », écrit Djigo. Même si certaines amitiés peuvent se renforcer, dans l'ensemble ce qui importe est de se protéger, comme le dit Samir. N'avoir aucun endroit où pouvoir échanger dans le calme d'une petite communauté qui protège les paroles des uns et des autres, ne pas pouvoir se préparer à l'espace public, puisque *jeté* dedans, c'est se confronter à la « gamberge », à la peur plus souvent qu'à son tour, ce qui amenuise les capacités d'action. L'absence d'attaches, plus qu'elle ne la permet, limite l'action…

Une pensée de l'agir bien optimiste…

D'autre part, chez Tassin, la cosmo-politique se pense à partir d'une phénoménologie de l'agir politique, qu'il s'agit de rendre *visible*. Le monde devient commun par l'action politique, qui « donne naissance à une communauté d'acteurs, mais cette communauté ne préexiste pas sous cette forme »[2]. Tout l'enjeu est alors de « faire ressortir l'agir-ensemble des migrants » et de le « valoriser », comme l'explique Tassin dans un entretien avec l'anthropologue Marie-Caroline Saglio-Yatzimirsky. Ce qui se voit et qu'il s'agit donc de valoriser, c'est par exemple qu'

> il y a non une jungle mais une ville, une organisation, des institutions, une vie collective quasi autogérée, des services « publics », des échanges non seulement économiques mais politiques et culturels. […] c'est la présence d'une bibliothèque, d'écoles, de plusieurs centres d'art, de cafés où se rencontrer, de discothèques même, qui sont comme autant de signes d'une sociabilité développée, organisée, cultivée, qui ne s'en tient pas aux partages hérités (les ethnies, les langues, les dieux) mais se dote d'infrastructures communes détachées des besoins dits primaires et transversales aux appartenances et aux identifications communautaires[3].

[1] S. Djigo, « Philosopher sur le terrain à Calais », art. cit., p. 10-11.
[2] E. Tassin, *Pour quoi agissons-nous ? questionner la politique en compagnie de Hannah Arendt*, Lormont : Le Bord de l'eau, 2018 p. 35.
[3] M.-C. Saglio-Yatzimirsi & E. Tassin, « Le philosophe et l'exilé de Calais : construire l'agir-ensemble », *Journal des anthropologues*, Hors-série (2018), p. 19-29, ici p. 25.

Bull. anal. phén. XIX 1 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

Ces lieux rendent possible « la visibilité, c'est-à-dire l'accès à la scène d'exposition d'apparition »[1], et c'est pour cette raison que Tassin insiste sur leur existence. Sur cette scène d'exposition, le monde commun éclot, car un espace public apparait au travers des multiples subjectivations de sujets qui se changent les uns les autres par « de la production d'un écart à soi, d'une désidentification, d'une sortie hors de soi »[2]. Cette idée est plutôt séduisante : nous sommes loin d'un sujet fort, qui se présenterait comme autonome, comme maitre de toutes ses actions ; nous ne sommes pas non plus dans le cadre d'un espace préexistant. L'idée de l'éclosion du monde, par la rencontre entre sujets qui se subjectivent par la rencontre, parait au premier abord plutôt adaptée pour penser le mode d'hospitalité qui a cours entre les exilés et ceux qui les aident.

Mais cette idée est bien optimiste, au sens où elle présuppose une capacité à surmonter des épreuves sans tenir compte de la spécificité des situations. Dans la situation dans laquelle sont placés les exilés, « la menace ou le vertige nés de l'absence d'ancrage ne [peuvent plus être] envisagés comme une nourriture ou une chance »[3]. Pour retrouver « l'assurance intime de pouvoir », qui précède la capacité à agir, les exilés ont besoin d'espaces privés[4], de communautés qui peuvent les protéger, leur permettre ensuite d'agir en public. Dans un article qui commente le projet tassinien, Aurore Mréjen relève aussi la limite de l'insistance sur l'apparaitre :

> Pour Étienne Tassin, un individu privé de la possibilité d'apparaître est non seulement privé de son qui mais aussi de ce qu'il est, de sa singularité et de son identité. C'est typiquement le cas des migrants qui, privés de visibilité, sont privés de droits et de reconnaissance par les autres. *Mais le même constat pourrait mener à une critique de la visibilité comme point de départ de l'accès à la reconnaissance de l'autre.* Comme le suggère Levinas, la vue peut réifier et c'est précisément la raison pour laquelle l'éthique précède l'esthétique : rencontrer autrui, c'est répondre à son appel, assumer notre responsabilité à son égard. Dès lors, si la vision d'autrui peut constituer une condition nécessaire pour sa reconnaissance, elle n'est certainement pas suffisante. En insistant sur

[1] E. Tassin, « Les gloires ordinaires. Actualité du concept arendtien d'espace public », *Cahiers Sens public*, 15-16/1-2 (2013), p. 23-36, ici p. 32.
[2] E. Tassin, « Subjectivation versus sujet politique : Réflexions à partir d'Arendt et de Rancière », *Tumultes* 43/2 (2014), p. 157-173, ici p. 158.
[3] M. Vanni, *L'adresse du politique : essai d'approche responsive*, Paris : Éditions du Cerf, 2009, p. 303.
[4] Voir à nouveau pour le plan théorique M. Breviglieri, « L'espace habité que réclame l'assurance intime de pouvoir », art. cit., et sur les conséquences d'un manque d'habiter pour les exilés : A. Aulanier, « Composer avec une intimité déniée », art. cit.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

> le défaut de visibilité (comme synonyme d'inexistence politique), peut-être Tassin minimise-t-il l'importance de l'écoute de la parole d'autrui. Or, c'est bien par la parole que l'on peut exprimer ses réflexions et la singularité de son vécu[1].

L'écoute est effectivement centrale dans l'hospitalité ; et il faudrait même élargir la question en parlant du son qu'on entend, qui vient à l'oreille, pas seulement lorsqu'on écoute autrui (activement). Le son (continu dans la Jungle) empêche de dormir, les langues étrangères sont aussi, lorsqu'on les entend sans les écouter, une forme de bruit qui peut à la longue s'avérer gênant, etc. En mettant en avant la nécessité d'agir pour apparaitre ou la nécessité de la visibilité pour être reconnu comme sujet, il est finalement oublié qu'agir n'est pas si simple : surtout agir *en public*. Loin de pouvoir user d'une maladresse productive, pour reprendre le concept de Michel Vanni, les exilés ont d'abord besoin de se ré-ancrer dans un lieu, dans une identité — même dans un corps dont ils peuvent parfois perdre le contrôle, par la fatigue, les brûlures autour des feux de camp, les gerçures occasionnées par les froids hivers calaisiens, etc. Se ré-approprier, redevenir un soi-propre avant d'agir, voilà qui est nécessaire quand on en vient à ne plus être soi-même. Partant du constat que les exilés sont privés de visibilité, Tassin cherche à leur en donner par tous les moyens, voyant dans les moindres petits gestes un agir public ; comme le soulève Mréjen, cette privation de visibilité pourrait plutôt mener à chercher d'autres points de départ pour réfléchir à la dignité des exilés. Sa proposition de prendre davantage en compte l'écoute est intéressante, mais elle tombe sur des apories proches de celles de Tassin lorsqu'elle évoque « la parole » qui permet de partager « ses réflexions » et sa « singularité ». En effet, comme le rappelle Michèle Leclerc-Olive, « la possibilité même d'un témoignage à la fois fidèle et distancié pourrait bien être au fond compromise par les expériences inouïes »[2] que vivent les exilés[3], dont l'expérience n'arrive pas si facilement à la parole.

---

[1] A. Mréjen, « La visibilité de l'acteur politique », *Tumultes* 55/2 (2020), p. 149-162, ici p. 161-162, je souligne.

[2] M. Leclerc-Olive, « Transmettre l'expérience : une priorité ? », *Journal des anthropologues*, Hors-série (2018), p. 31-57, ici p. 50.

[3] À commencer par la migration elle-même, qui bouleverse l'attitude naturelle, pour parler comme Alfred Schütz. Pour une analyse par cet auteur de l'expérience de l'étranger et de la migration, voir *L'étranger* [1944], suivi de *L'homme qui rentre au pays* [1945], Paris : Allia, 2003, tr. fr. : B. Bégout.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

L'agir de Tassin, finalement, a un air de famille avec l'estrangement cher à Montaigne : se laisser changer par l'autre, se détourner de l'habitude[1]. C'est de ce phénomène dont il s'agirait de décrire l'éclosion, phénoménologiquement. Mais l'estrangement n'est possible que lorsque l'on peut encore s'identifier soi-même. La mise en avant d'un agir qui dés-identifie (pour re-subjectiver) suppose une identité encore affirmée à un niveau minimal, ce qui n'est pas toujours le cas pour les exilés.

Conclusions

Pour finir, j'aimerais ouvrir succinctement deux champs de discussion, qui seront à poursuivre : d'abord, je reviendrai sur ce qu'il me semble utile de garder des derniers écrits de Tassin pour penser l'hospitalité ; puis je terminerai par une discussion du caractère phénoménologique (ou pas) de ses propositions, qui se veulent être une « phénoménologie appliquée ».

(1) Ce parcours dans les écrits de Tassin permet de relever une chose importante : il faut prendre garde à ne jamais présupposer un espace commun pour penser l'hospitalité. Le commun est *toujours à alimenter* et il se (re)crée par les réponses à chaque fois données de nouveau. Mais ces réponses ne sont pas nécessairement publiques, contrairement à ce qu'avance Tassin. Comme on l'a vu avec Sophie Djigo, une communauté a parfois besoin de temps et d'espaces privés pour émerger. Envisager un espace public qui se crée par l'agir public est trop demandeur pour l'exilé et le met face à de trop nombreuses épreuves en termes d'actions et de visibilité. L'action et la désidentification supposent de pouvoir absorber le pathos des requêtes pour y répondre. Sans réponse, pas d'agir. En ce sens, pour penser un mode d'hospitalité attentif aux réponses, il faut mettre en avant ce qui donne la possibilité de relancer la capacité responsive : c'est-à-dire aussi bien ce qui se joue directement dans la relation que ce que la relation permet en termes d'aménagement des lieux, en termes de possibilité d'habiter, de « se sentir chez-soi » ; bref, tout ce qui peut permettre de se sentir digne et légitime de contribuer à la communauté. Il faut aussi se souvenir aussi qu'une communauté n'est pas forcément « communautariste » ; Tassin s'attaque en fait à des communautés renfermées sur elles-mêmes, sans très bien spécifier le sens de la communauté politique, la seule

[1] Voir Montaigne, *Essais*, chapitres « Des Cannibales » et « De la coustume, et de ne changer aisément une loy receüe ». L'idée de Montaigne, pour le dire trop rapidement, est d'aplanir l'étrangeté des coutumes des autres peuples en allant vers eux et en prenant du recul sur nos coutumes, afin de voir qu'elle peuvent aussi paraitre étranges.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

qui vaudrait qu'on s'y attarde. Mais il utilise ici une « polysémie déréglée »[1] qui ne tient pas compte d'autres usages possibles de la communauté ; qui, en revanche, fait de la participation publique une obligation, sous forme d'une civilité, d'un devenir citoyen (du monde). Et c'est pour cela qu'il insiste sur tous les aspects publics de la vie dans la Jungle, sans jamais réellement signaler que cela est loin de concerner tous ses habitants. Dans l'entretien cité, Saglio-Yatzimirski signale d'ailleurs à Tassin que « ce n'est pas nécessairement ce que ferait ressortir l'anthropologue ou le psychologue de son expérience des exilés à Calais »[2]. Ils insisteraient peut-être davantage sur la nécessaire constitution d'un milieu d'hospitalité, dépendante d'un partage de l'espace public, lequel n'éclot pas directement partageable par tous, mais *doit être partagé*. Cette question du partage de l'espace renvoie finalement une nouvelle fois à la question de la frontière. Penser la frontière comme un laboratoire de la cosmo-politique, un espace public directement partageable naturellement de par sa nature politique, « revient à dissiper trop rapidement la question de l'hospitalité et à l'appréhender trop haut, en l'élevant immédiatement au niveau politico-légal, sans s'inquiéter des autres niveaux de l'agir où jouent d'autres "régimes d'engagement" (Thévenot) de la personne »[3].

(2) Pointer une appréhension trop haute de la question de l'hospitalité chez Tassin parait au premier abord étonnant, puisque celui-ci se propose, rappelons-le, de faire une *phénoménologie de la condition migrante*, et donc de partir de l'expérience des exilés, au ras du sol. Mais en voulant décrire l'apparaitre de l'espace public sur la frontière, Tassin se place effectivement d'emblée à un niveau où l'action a lieu, prenant peu en compte le corps des exilés et leurs capacités à supporter l'absence d'intimité et l'aliénation de leur attention. La mise en avant d'un « monde problématique » place constamment les exilés devant des épreuves à surmonter, devant du sens à faire advenir et plus encore à partager. Avec cette manière de faire, les effets potentiellement douloureux du pathos, qui nous arrive ou nous heurte — pour reprendre les mots de Waldenfels — sont laissés de côté. Finalement, la phénoménologie s'échappe au sens où il est peu question de l'expérience propre et d'une description du monde vécu des migrants : on a plutôt affaire à une description de la Jungle, qui aurait un pouvoir particulier, en ce qu'elle *fait frontière*. La subjectivation de la Jungle, qui deviendrait presque « une figure-camp autonome

[1] J. Stavo-Debauge, *Venir à la communauté, op. cit*., p. 425-428.
[2] M.-C. Saglio-Yatzimirsi & E. Tassin, « Le philosophe et l'exilé de Calais », art. cit., p. 24-25.
[3] J. Stavo-Debauge, *Qu'est-ce que l'hospitalité ? Accueillir l'étranger à la communauté*, Montréal : Liber, 2017, p. 293.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

et autoréférentielle »[1], se fait au détriment d'une phénoménologie fine des relations des uns avec des autres, qui se concentre sur les réponses comme sur les non-réponses, et prend davantage en compte l'environnement.

Cette centration sur le sens qui se fait, *extra*-ordinaire, est en partie l'apanage de la méthode phénoménologique, qui donne un sens particulier à l'événement qui finirait toujours par produire quelque chose. Mais à mon sens, cette impasse de la phénoménologie (pas seulement tassinienne) peut être résolue avec le mot d'ordre suivant : face aux manques de la phénoménologie, plus de phénoménologie ! Les impasses pointées dans ce texte invitent à retourner à la description des *vécus quotidiens* des exilés, aussi bien quand leur attention est aliénée et qu'elle ne produit plus de sens que lorsque « ça va bien » (ou mieux), et qu'un commun peut se créer avec d'autres. En cela, la proposition de Bernhard Waldenfels de faire une phénoménologie du voisinage[2] pour penser l'hospitalité me parait particulièrement stimulante : il s'agirait de décrire la manière dont les relations se nouent au sein du voisinage, et donc aussi de prêter attention aux formes de répit qu'offre le voisinage, par la connaissance familière des lieux qu'il procure. Pour compléter sa perspective, j'ai proposé dans « Attention et hospitalité »[3] de se concentrer aussi sur l'*in*attention, qui a aussi des vertus réparatrices. Les voisins, ce sont aussi ceux que votre présence n'étonne pas, ceux avec qui ouvrir un espace commun se fait plutôt dans une continuité que dans un surgissement brutal ou une éclosion publique[4]. Réfléchir au voisinage, c'est aussi avoir en tête que les relations s'engagent *sur fond de monde*, et même aussi *avec* le monde ; et qu'on ne peut espérer créer une scène publique à partir de la seule rencontre désidentificatrice. Être davantage phénoménologue, ce serait finalement prendre en compte le monde, mais ne pas faire du monde (de la frontière) un sujet en train

[1] A. Galitzine-Loupet, « Le livre de la "jungle de Calais" », art. cit.

[2] B. Waldenfels, « Europa unter dem Druck der Globalisierung », *in* M. Miladinović Zalaznik et D. Komel (dirs.) *Europe at the Crossroads of Contemporary World 100 Years after the Great War / Europa an den Scheidewegen der gegenwärtigen Welt 100 Jahre nach dem Großen Krieg*, Ljubljana : Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko, 2020, p. 197-230.

[3] A. Aulanier, « Attention et hospitalité : Une tentative de définition socio-phénoménologique des relations entre les demandeurs d'asile et les "aidants" », *Études phénoménologiques / Phenomenological Studies* 6 (2022), numéro « Manières d'habiter, modes d'hospitalité », p. 153-185.

[4] Même s'il faut aussi, bien sûr, prendre en compte de possibles conflits de voisinage… Conflits qui peuvent éclater au grand jour et devenir publics, mais qui peuvent aussi en rester longtemps au stade des non-dits, dans des regards ou de commentaires implicites bien que quotidiens…

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

d'éclore, comme le fait Tassin. Prendre en compte le monde pour pouvoir décrire des modes d'engagement plus discrets, mais qui contribuent aux possibilités d'une relance responsive, sans nécessairement apparaitre sur une scène de visibilité. L'application de la méthode phénoménologique à la question de la frontière par Tassin n'est donc pas convaincante jusqu'au bout, mais elle participe à poser les questions des liens entre méthodes phénoménologiques et méthodologies des sciences sociales qui peuvent, par l'ethnographie, creuser ce qui se situe entre le public et l'inexprimable.

Je finirai avec les mots d'Alexandra Galitzine-Loumpet :

> On aimerait se convaincre que pour penser le sujet en migration il faille penser à partir de la frontière (Agier) ; qu'affirmer un « agir-ensemble » (Tassin) réussisse à le resubjectiver dans les contextes politiques actuels ou encore que la notion de « contre-habitation » qu'emprunte Edward Saïd à Paul Virilio pour penser un avenir affranchi de la domination soit précisément la place nécessaire pour surmonter à la fois l'asymétrie constitutive des rapports d'observation et les paradoxes de productions tissées autour et à partir de « La Jungle de Calais ». Pour centrales que soient ces propositions, il me semble que ces terrains de recherche, lieux de mise à l'épreuve de nos subjectivités face à l'exil, invitent aussi à une nouvelle méthodologie et plus encore, à un vocabulaire renouvelé[1].

Comme elle, j'aimerais me convaincre que l'agir-ensemble (et (en) public) est une solution pour lutter contre la maltraitance des Etats. Mais comme elle le dit, « une nouvelle méthodologie » semble indispensable pour sortir de visions trop optimistes. Méthodologie que la phénoménologie peut contribuer à porter, par une application pratique qui va à la rencontre des sciences sociales afin de décrire les couches de l'attention et de la mise en commun, depuis les tréfonds de l'intime jusqu'au caractère public, en passant par de nombreux seuils intermédiaires.

[1] A. Galitzine-Loumpet, « Le livre de la "jungle de Calais" », art. cit.

Bull. anal. phén. XIX 1 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XIX 2, 2023
https://popups.uliege.be/1782-2041/

ISSN: 1782-2041

Les traductions du jeune Levinas

PAR EMMANUEL LEVINE
Université Paris-Nanterre
✉ emmanuel.levine@gmail.com

Résumé Entre 1930 et 1935, Emmanuel Levinas traduit cinq textes qui, à l'exception notable des *Méditations cartésiennes*, n'ont pas été pris en compte au sein des études lévinassiennes et dans l'histoire de la réception française de la phénoménologie. Au contraire, cette célèbre première traduction fit oublier les suivantes, leur diversité et leur influence sur l'œuvre en gestation. Quand il n'est pas totalement méconnu, le travail de traducteur du « jeune Levinas » est perçu comme une activité ponctuelle, indexée à sa lourde tâche d'introducteur de la phénoménologie en France. Cet article poursuit trois objectifs : présenter l'auteur, le contexte de publication ainsi que les thèmes principaux des textes traduits par Levinas ; mieux situer le jeune Levinas dans l'histoire intellectuelle de l'entre-deux-guerres ; enfin, suggérer l'influence que les problèmes et les concepts travaillés dans ces textes auront sur la pensée de Levinas.

Mots-clefs traduction, altérité, évasion, temps, Levinas, Husserl, Heidegger.

Entre 1930 et 1935, Emmanuel Levinas traduit cinq textes qui, à l'exception notable des *Méditations cartésiennes*, n'ont pas été pris en compte au sein des études lévinassiennes et dans l'histoire de la réception française de la phénoménologie. Au contraire, cette célèbre première traduction fit oublier les suivantes, leur diversité et leur influence sur l'œuvre en gestation. Levinas participa lui-même de cet oubli, lui qui ne citera jamais ses propres traductions dans ses écrits de l'époque ni dans ses œuvres ultérieures. Nous ne possédons

en outre aucun texte de sa main rendant compte du contexte ou des raisons de ces travaux d'avant-guerre.

Quand il n'a pas été purement et simplement méconnu, le travail de traduction du « jeune Levinas »[1] a été perçu comme une activité ponctuelle, indexée à sa lourde tâche d'introducteur de la phénoménologie en France. La publication des *Carnets de captivité* a redessiné les contours du portrait lacunaire de ce « Levinas avant Levinas », en révélant la genèse de certains concepts centraux de ses œuvres d'après-guerre. Porter attention à ces traductions des années 1930 permet d'historiciser encore davantage la naissance de cette pensée, souvent résumée aux ouvrages de la maturité que sont *Totalité et infini* et *Autrement qu'être*. Fruits de rencontres personnelles ou de commandes, liées thématiquement ou méthodologiquement à ses recherches, ces traductions redonnent accès au cheminement erratique d'un Levinas tâtonnant pour trouver sa voie philosophique.

Outre les *Méditations cartésiennes*, on trouve d'abord deux textes allemands engagés dans un débat critique avec, pour l'un, la phénoménologie des objets mathématiques de Husserl et, pour l'autre, l'ontologie fondamentale de Heidegger. Viennent ensuite deux articles russes, apparemment plus éloignés de la phénoménologie, qui ont pu suggérer à Levinas ses traitements originaux de la sensibilité et du temps[2].

---

[1] Les écrits publiés entre 1930 et 1949 constituent depuis longtemps déjà le « moment » historiographique du « jeune Levinas ». L'expression est ancienne, voir Fabio Ciaramelli, « De l'évasion à l'exode. Subjectivité et existence chez le jeune Levinas », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 80, n°48, 1982, p. 553-578 ; Jean-Luc Lannoy, « "Il y a" et phénoménologie dans la pensée du jeune Levinas », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 88, n°79, 1990, p. 369-374. Depuis la publication des *Carnets de captivité*, les écrits de Levinas parus avant 1940, tels que la recension qu'il consacre à *La présence totale* de Louis Lavelle, connaissent un regain d'intérêt. Voir Cristian Ciocan, « Le problème de la corporéité chez le jeune Levinas », *Les Études philosophiques*, 2013/2, n°105, p. 201-219 ; Sophie Galabru, « La naissance du sujet chez Louis Lavelle et Emmanuel Lévinas », *Philonsorbonne*, vol. 12, 2018, p. 45-59 ; Joëlle Hansel, *Levinas avant la guerre. Une philosophie de l'évasion*, Paris, Manucius, 2022.

[2] Walter Dubislav, Les recherches sur la philosophie des mathématiques en Allemagne, aperçu général, trad. E. Levinas, *Recherches philosophiques*, I, 1931-1932, p. 299-311 ; « Une interprétation de l'*a posteriori* », trad. E. Levinas, *Recherches philosophiques*, IV, 1934-1935, p. 65-80 (dorénavant IAP) ; Paul Jacobson, « La Psychologie de l'acteur », trad. E. Levinas, *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, vol. 117, n°5/6, mai-juin 1934, p. 395-440 ; N. Khersonsky, « La notion du temps », trad. E. Levinas, *Recherches philosophiques*, V, 1935-1936, p. 41-51 (dorénavant NT).

Bull. anal. phén. XIX 2 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Rappelons ici que Levinas a maîtrisé très tôt le lituanien, le russe, le yiddish et l'hébreu biblique, qu'il a appris l'allemand au lycée de Kharkov, qu'il a enfin découvert le français, le grec ancien et le latin à son arrivée à Strasbourg. Se tourner vers ses travaux de jeunesse permet donc de compléter la géographie des langues de celui qui, retournant aux lettres carrées après-guerre, a cherché, grâce à un français inédit, à traduire le message de Jérusalem dans la langue d'Athènes. Dès lors, peut-on faire abstraction de ces premières traductions et les exclure du corpus lévinassien ? Doit-on, au contraire, établir un lien organique entre ces textes et les écrits de Levinas avant et après sa captivité ?

Cet article propose de prêter attention aux termes français choisis par Levinas dans ses traductions et qui reviendront par la suite sous sa plume. Car, en-deçà des thèmes généraux abordés dans les textes traduits, c'est la lettre même des traductions françaises, la chair des mots employés pour rendre telle ou telle idée, d'abord exprimée en allemand ou en russe, qui a pu, nous en faisons l'hypothèse, influencer durablement Levinas. Ces termes repris ne doivent toutefois pas être abordés comme de simples calques, mais comme le lieu d'invention de concepts et de thèses qui seront à leur tour réélaborés pendant le reste de sa carrière philosophique.

Cet article poursuivra ainsi trois objectifs : 1° présenter l'auteur, le contexte de publication ainsi que les thèmes et termes principaux des textes traduits par Levinas, 2° mieux situer le jeune Levinas dans l'histoire intellectuelle de l'entre-deux-guerres et enfin 3° suggérer l'influence que les problèmes et les concepts travaillés dans ces textes auront sur la pensée de Levinas.

1. Le disciple et traducteur de Husserl

1.1. La genèse des Méditations Cartésiennes *d'Edmund Husserl (1931)*

Le 23 février 1929, Levinas se trouve dans l'amphithéâtre Descartes pour écouter la première des quatre conférences d'« Introduction à la phénoménologie transcendantale » d'Edmund Husserl[1]. Ce dernier a accepté l'invitation

[1] Sur le contexte général de la rédaction, de la publication et des traductions des *Méditations cartésiennes*, voir Christian Dupont, « Jean Héring and the Introduction of Husserl's Phenomenology to France », *Studia Phænomenologica*, vol. 15, 2015, p. 129-153 ; Jean-François Lavigne (dir.), *Edmund Husserl*, *Méditations* cartésiennes, Paris, Vrin, coll. « Études et commentaires », p. 2-8 et Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes et Conférences de* Paris, trad. M. de Launay, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1994, p. V-IX.

Bull. anal. phén. XIX 2 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

de la Société Française de Philosophie et de l'Institut d'Études Germaniques de la Sorbonne à y donner un cycle de conférences en allemand. Une traduction devrait être publiée dans le Bulletin de la Société Française de Philosophie.

Levinas vient de finir son séjour fribourgeois. Après avoir obtenu sa licence de philosophie à l'Université de Strasbourg, il a entamé en 1927 une thèse de doctorat sur l'intuition dans la phénoménologie de Husserl. Sur la recommandation de son directeur Maurice Pradines et sur les conseils de Jean Héring, jeune pasteur enseignant à la Faculté de Théologie protestante et ancien élève de Husserl à Marbourg[1], Levinas est parti pour deux semestres à Fribourg-en-Brisgau, avec une bonne connaissance des *Recherches logiques* et des *Ideen I*, et une vive admiration pour *Être et temps* tout juste paru. Ce séjour de recherche est l'occasion d'un approfondissement de sa formation phénoménologique. De mai à juillet 1928, Levinas suit les derniers séminaires de Husserl sur la psychologie phénoménologique et sur la constitution de l'intersubjectivité[2]. Ses discussions avec Ludwig Landgrebe et surtout Eugen Fink, à propos de la synthèse possible entre Husserl et Heidegger, influenceront toujours son rapport à la phénoménologie[3]. Le 25 juillet 1928, l'« étudiant lituanien très doué »[4] envoyé par Héring donne un exposé lors du dernier séminaire du maître. Après un été passé à Kovno, Levinas retourne à Fribourg pour assister, d'octobre 1928 à février 1929, aux premiers cours de Heidegger. Pendant ces deux semestres, Levinas a pu avoir accès aux derniers travaux

[1] Héring soutient le 22 décembre 1925 sa thèse de « licence de théologie » intitulée Phénoménologie et philosophie religieuse. Voir Jean Héring, Phénoménologie et philosophie religieuse. Étude sur la théorie de la connaissance religieuse, Paris, Félix Alcan, 1926.

[2] Husserl le dit présent dès la première séance dans sa Lettre à Heidegger du 9 mai 1928 (*Briefwechsel*, *Husserliana Dokumente*, vol. III/4, p. 153). Nous traduisons toutes les citations tirées de la correspondance de Husserl. Voir aussi Emmanuel Levinas, *Éthique et infini*, Paris, Fayard, 1982, p. 23.

[3] « La confrontation de ces deux pensées fournissait, à Fribourg, un sujet important de méditations et de discussions à une race déjà alors finissante d'élèves, formés par Husserl avant de connaître Heidegger. Eugen Fink et Ludwig Landgrebe en furent (…). Par le biais de ces discussions, j'entrais moi-même dans la phénoménologie et me formais à sa discipline » (Emmanuel Levinas, « La ruine de la représentation » (1959), *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (dorénavant EDE), Paris, Vrin, 2010, p. 126).

[4] C'est ce que Husserl écrit à Roman Ingarden dans sa lettre du 13 juillet 1928 (*Hua Dok* III/3, p. 240).

Bull. anal. phén. XIX 2 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

publiés ou non de Husserl et de Heidegger[1], et entretenu une relation personnelle avec le premier[2].

Si Lucien Lévy-Bruhl, Léon Chestov, Jean Héring, Eugen Fink, Alexandre Koyré, Jean Cavaillès, Gabriel Marcel, Eugène Minkowski et Jan Patočka sont présents dans l'amphithéâtre Descartes, c'est bien le « jeune philosophe » Levinas qui, le matin du 5 mars, rend visite à Husserl à son hôtel parisien[3].

Pendant que Levinas participe du 17 mars au 6 avril 1929 aux Deuxièmes rencontres franco-allemandes de Davos et assiste, en compagnie de Fink et de Cavaillès, à la confrontation entre Cassirer et Heidegger, Husserl entreprend un remaniement des « Conférences de Paris » et, pour combler « des lacunes dans la démonstration » de la théorie de l'intersubjectivité, travaille à une « description de la structure complète de la théorie transcendantale de l'expérience de l'étranger (*Fremderfahrung*) »[4]. Achevé le 16 mai, le texte dactylographié, désormais intitulé *Méditations cartésiennes*, est envoyé par Husserl à Alexandre Koyré afin qu'il règle le « problème de la traduction (*Übersetzungsprobleme*) »[5]. Le lendemain, Fink envoie ce même tapuscrit à Héring. On ne sait quand le choix des traducteurs fut fixé. Reste qu'Emmanuel Levinas, qui finit de rédiger sa thèse à Strasbourg, et Gabrielle Peiffer, jeune

[1] « Les publications d'Edmond Husserl ne sont qu'une partie d'une œuvre plus vaste constituée au cours de 40 ans d'enseignement à Gœttingen et à Fribourg. Les manuscrits des leçons ont souvent été communiqués aux disciples et aux amis, les idées circulaient sans avoir été publiées » (« L'œuvre d'Edmond Husserl », EDE, p. 12). On suppose qu'il s'agit des *Ideen II*, des *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* publiées en 1928, de *Logique formelle et logique transcendantale* en cours de rédaction et des « Écrits logiques » qui deviendront *Expérience et jugement*. Les étudiants de Heidegger s'échangeaient alors les notes des cours de Marbourg sur l'*Interprétation phénoménologique de la Critique de la Raison pure de Kant* et *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Levinas a dû assister à la conférence inaugurale de Fribourg *Qu'est-ce que la métaphysique ?*

[2] Levinas est régulièrement reçu chez les Husserl et donne des « cours de perfectionnement en français » à « Madame Husserl, prétextant son prochain voyage à Paris » (Lettre de Madame Husserl à Elisabeth H. Rosenberg du 29 juin 1928, *Hua Dok* III/9, p. 355. Cf. EDE, p. 125).

[3] Lettre de Madame Husserl à Elisabeth H. Rosenberg du 5 mars 1929, *Hua Dok* III/9, p. 361.

[4] Lettre à Ingarden du 26 mai 1929, *Hua Dok* III/3, p. 248.

[5] *Ibid*. Aleksandr Vladimirovitch Koïranski avait dû rencontrer Levinas, juif russophone comme lui, en octobre 1928, alors qu'il rendait visite à son ancien maître de Göttingen. Cf. Lettre de Husserl et Koyré à Ingarden du 18 octobre 1928 (*Hua Dok* III/3, p. 242).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

licenciée d'enseignement en Philosophie qu'il a rencontrée en 1925, y travaillent ensemble à partir de juin 1929[1].

Contrairement à l'idée reçue, Levinas n'est pas uniquement chargé de la célèbre *Cinquième Méditation* sur l'intersubjectivité. La tâche a été plus ou moins équitablement répartie entre Peiffer et lui : elle travaille aux trois premières, tandis qu'il s'occupe des *Quatrième et Cinquième Méditations*, celles qui ont été le plus retravaillées par Husserl[2]. L'ensemble du texte doit être revu par Koyré, qui vient d'obtenir un poste de maître de conférences à l'Université de Montpellier.

Pour préparer sa thèse, Levinas avait déjà travaillé à Fribourg à une sorte de traduction de Husserl : la première de ses vingt-et-une recensions d'avant-guerre[3], une synthèse des *Ideen I*, est en effet l'occasion de les traduire « partiellement » en français[4]. En l'absence de tradition et d'études husserliennes bien établies, Levinas s'en était remis alors aux travaux de Héring, comme il le rappellera dans l'avant-propos de sa thèse sur *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*[5]. Levinas y annonçait déjà que « toutes les recherches de la phénoménologies égologique doivent être subordonnées à la

[1] Voir Gabrielle Peiffer, « Husserl devant sa mort », *Revue réformée*, 1975, p. 149. Le 4 mai 1929, Levinas se trouve à Strasbourg où une photographie du « groupe des cinq » le place aux côtés de Blanchot.

[2] Voir Roger Burggraeve, Emmanuel Levinas. Une bibliographie primaire et secondaire (1929-1985), avec complément 1985-1989, Leuven, Peeters, 1990, p. 13.

[3] Levinas a dû envoyé son texte avant ses séjours à Paris et Davos, comme en témoigne Jean Cavaillès en mars 1929 : « Il y avait là un défenseur de Husserl et Heidegger, Levinas, un Lituanien qui va publier un article sur Husserl dans la *Revue philosophique* » (cité par Gabrielle Ferrières, *Jean Cavaillès, Philosophe et combattant 1903-1944*, Paris, PUF, 1950, p. 56). Emmanuel Levinas, « Sur les « Ideen » de M. E. Husserl », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, vol. 107, n°3-4, mars-avril 1929, p. 230-265 (repris dans *Les Imprévus de l'histoire*, Paris, Le Livre de poche, 2000 (dorénavant IH), p. 45-93).

[4] « Nous sommes obligés de laisser de côté ce qui en fait peut-être le plus grand intérêt, — une multitude d'*analyses phénoménologiques* concrètes — minutieuses et scrupuleuses — qu'on ne saurait résumer, car il faudrait les traduire en entier » (« Sur les Ideen », IH, p. 45). À la même époque, l'édition anglaise des *Ideen I* est en cours d'élaboration.

[5] « Pour traduire la terminologie husserlienne en français, nous avons souvent eu recours à son livre et à ses conseils personnels » (Emmanuel Levinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1930 (dorénavant TIPH), p. 6).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

“phénoménologie intersubjective” qui seule saura épuiser le sens de la vérité et de la réalité »[1].

S’il n’est fait aucune mention de difficultés éprouvées par Levinas, Koyré insiste pour que Peiffer lui fasse parvenir sa traduction au plus vite. En décembre 1929, Husserl regrette cette lenteur, mais préfère soutenir la traductrice afin qu’elle travaille « avec cette “*tranquillitas animi*” qui seule permet les vraies réussites »[2]. C’est sûrement au début du printemps 1930 que « la première moitié du texte passa entre les mains de M. Koyré sans avoir pu être vraiment mûrie »[3], de sorte que, en mars 1930, Husserl estime que ses « cours de la Sorbonne seront publiés à Pâques en français comme supplément au Bulletin de la société de philosophie »[4]. Mais, en raison de la quantité de révisions à opérer — sans que l’on sache quelle partie de la traduction exige le plus de retouches — et des délais de publication, les *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie* d’Edmond [*sic*] Husserl sont enfin publiées le 28 mars 1931, « traduit de l’allemand par M[lle] Gabrielle Peiffer et M. Emmanuel Lévines [*sic*], docteur de l’Université de Strasbourg », chez Armand Colin dans la collection de la « Bibliothèque de la Société française de philosophie »[5].

---

[1] « Cette idée dont ne trouve qu’une esquisse d’une demi-page dans les “Ideen” est devenue, dans le développement postérieur de la pensée de M. Husserl, primordiale. Une théorie de l’*Einfühlung*, promise dans le 1[er] volume des “Ideen” et exécutée dans les ouvrages non parus de M. Husserl, nous décrira comment la conscience individuelle, l’ego, la monade qui se connaît elle-même dans la réflexion sort d’elle-même pour constater, d’une façon absolument certaine, un monde intersubjectif de monades autour d’elle » (« Sur les « Ideen » de M. Husserl », art. cit., p. 265).

[2] Gabrielle Peiffer, « Husserl devant sa mort », art. cit., p. 149. Voir la Lettre à Ingarden du 2 décembre 1929, *Hua Dok* III/3, p. 259 : « Malheureusement, la traductrice [*die Übersetzerin*] des *Méditations cartésiennes* prend beaucoup de temps (ou en a trop peu). Si le texte français avait déjà été imprimé, comme prévu, vous auriez pu voir plus clairement les principes de ma méthodologie et de mon système phénoménologique ». Dans une Lettre à William Ralph Boyce Gibson du 10 septembre 1929, Husserl précise que les *Méditations cartésiennes* sont en train d’être traduites en français à Strasbourg. Cf. *Hua Dok* III/6, p. 133.

[3] Gabrielle Peiffer, « Husserl devant sa mort », art. cit., p. 150.

[4] Lettre du 21 mars 1930 à Dorion Cairns, *Hua Dok* III/4, p. 23.

[5] Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, trad. de l’allemand par Gabrielle Peiffer et Emmanuel Lévines [sic], Paris, Armand Collin, coll. « Bibliothèque de la Société française de philosophie », 1931 ; rééd. Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1966 (dorénavant MC). Koyré y travaille jusqu’à l’été 1930, au cours duquel il séjourne chez les Husserl (Lettre de Madame Husserl à E. Rosenberg du 10 juillet 1930, *Hua Dok* III/9, p. 380 : « Il a dirigé

Bull. anal. phén. XIX 2 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

On retient souvent que Husserl a très sévèrement jugé le travail des traducteurs, et notamment celui de Levinas[1]. Pourtant, quelques mois plus tôt, il avait transmis à Koyré les félicitations qu'il recevait pour cette traduction. Il ajoutait toutefois qu'il le présentait à ses correspondants comme le « véritable traducteur [*eigentliche Übersetzer*] » des *Méditations*[2] !

1.2. L'influence des Méditations *sur le jeune Levinas*

Dans ses textes des années 1930, Levinas n'exploite pas les manuscrits non publiés de Husserl, pourtant bien connus de lui. Ainsi, témoin de la rédaction de *Logique formelle et logique transcendantale*, il ne fera que la mentionner dans sa thèse — la majeure partie étant déjà écrite avant sa parution en 1929[3]. Il ne dérogera jamais à cette règle en s'abstenant même de publier ses travaux influencés par les *Ideen II* jusqu'à leur publication en 1952.

---

la traduction française des conférences de Papa à Paris et y a consacré énormément de travail »). Le 19 novembre 1930, on apprend que « les *Méditations cartésiennes* sont imprimées depuis longtemps et doivent bientôt être publiées » (Lettre de Madame Husserl à Ingarden du 19 novembre 1930, *Hua Dok* III/3, p. 266. Voir aussi la Lettre à Ingarden du 21 décembre 1930, *Hua Dok* III/3, p. 267). Publiées en mars 1931, Husserl ne les recevra pas avant la fin du mois d'avril. Cf. Lettre à Ingarden du 16 avril 1931, *Hua Dok* III/3, p. 273.

[1] « Malheureusement, vos soupçons ont été confirmés. Les traducteurs des *Méditations* ne comprenaient souvent pas le texte, pas étonnant qu'ils se soient retrouvés coincés. Dans l'importante V[e] [*Méditation*], des passages entiers sont remplacés par une phrase vague et dénuée de sens, et l'on trouve aussi de nombreuses fautes. Malheureusement, c'est aussi le cas de la traduction anglaise [des *Ideen*] ! » (Lettre à Ingarden du 31 août 1931, *Hua Dok* III/3, p. 277).

[2] « À maintes reprises, j'ai entendu des éloges sur la lucidité de votre traduction (et aussi dans les lettres) ; les gens pensaient même que ma pensée s'exprimait plus efficacement dans votre langue française, et sa transparence inhérente, que dans ma langue allemande. Bien sûr, j'ai souligné avec insistance que vous en étiez le véritable traducteur et qu'il fallait vous remercier pour ce grand succès » (Lettre de Husserl à Koyré du 22 juin 1931, *Hua Dok* III/3, p. 359). À titre d'exemple, Hans Kelsen félicite Husserl en ces termes : « La traduction est, autant que je puisse en juger, excellente. Elle contribuera certainement à porter votre philosophie bien au-delà des frontières de l'Allemagne… » (Lettre de Kelsen à Husserl du 18 mai 1931, *Hua Dok* III/6, p. 211).

[3] « La dernière publication de Husserl : *Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, dans le Jahrbuch X 1929 n'a pas pu être utilisée par nous, car elle a paru au moment où notre travail était déjà achevé » (TIPH, p. 178).

Bull. anal. phén. XIX 2 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Cette règle explique pourquoi on ne trouve presque aucune trace des *Méditations* dans la *Théorie de l'intuition*, alors même que Levinas a dû mener à bien ces deux travaux en parallèle. Soutenue le 4 avril 1930 avec mention très honorable[1], sa thèse de « doctorat ès-Lettres de l'Université » de Strasbourg est couronnée par l'Institut, sur la recommandation de Léon Brunschvicg, et publiée la même année. Si les recensions de Gaston Berger et de Jean Héring rejoignent la critique de Husserl concernant les tournures heideggériennes que prend la phénoménologie transcendantale sous la plume de Levinas, elles participeront à faire de cet ouvrage un jalon de la diffusion de l'œuvre husserlienne en France, avant même la publication retardée des *Méditations cartésiennes*[2].

Or, seules les dernières lignes de la thèse font une référence à peine voilée à la *Cinquième Méditation* dans des termes proches de ceux de la recension de 1929 :

> L'étude de cette *Einfühlung*, intuition par laquelle nous devient accessible l'intersubjectivité, la description du rôle qu'y jouent la perception de notre corps et son analogie avec le corps d'autrui, l'analyse de la vie, manifestant dans cet autre corps, un type d'existence analogue au mien, la caractéristique, enfin, de la constitution propre à cette intersubjectivité, (...) tous ces points ont été examinés. Bien que ces travaux, encore inédits, aient exercé la plus grande influence, nous ne sommes pas autorisé à en tirer parti avant leur publication[3].

Faut-il donc attendre les travaux commencés *après* la publication des *Méditations cartésiennes* en mars 1931 pour découvrir les traces de leur traduction dans la pensée de Levinas ? Écrit en hommage au maître disparu et paru en 1940, « L'œuvre d'Edmond Husserl » s'achève par un bref « aperçu sur les

[1] Voir *Bulletin de la Faculté de Lettres de Strasbourg*, 1930, p. 9-10.

[2] Gaston Berger, « *La théorie de l'intuition dans la phénoménologies de Husserl* d'E. Levinas », *Les Études philosophiques*, 5e année, no1, janvier-mars 1931, p. 30-32 et Jean Héring, « *La théorie de l'intuition dans la phénoménologies de Husserl* d'E. Levinas », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, vol. 113, 1932, p. 474-481. Husserl a du moins entendu parler de la thèse de Levinas dans laquelle il interprète les problèmes constitutionnels comme des problèmes ontologiques : « Cette situation devrait avoir pour conséquence, que vous vous égareriez en faisant fond sur aucune des présentations de ma Phénoménologie que propose la littérature philosophique (ainsi du tout récent exposé de Levinas, *La théorie de l'intuition…*), qui place ma phénoménologie sur le même plan que celle de Heidegger, et la prive ainsi de son sens authentique » (Lettre à E. Parl Welch du 17/21 juin 1933, Hua Dok III/6, p. 457-458).

[3] TIPH, p. 215.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Méditations cartésiennes ». Mais Levinas y dit remettre à plus tard l'examen critique de la *Cinquième Méditation*[1].

Si Levinas a vraisemblablement continué d'étudier les *Méditations* après 1940, il ne s'y référera explicitement que très rarement. On sait malgré tout l'influence considérable qu'elle eut sur sa pensée de l'intersubjectivité, influence dont l'étude dépasse le cadre de cet article[2]. Notons simplement que la publication des *Ideen II* et la lecture de Merleau-Ponty à partir de 1951 joueront un rôle crucial dans sa conception de la sensibilité et de l'inadéquation propre à l'intentionnalité husserlienne. Ces événements lui révèleront rétrospectivement la présence de ces thèmes dans la *Méditations cartésiennes*[3]. Dans « une réflexion retournant fréquemment à l'œuvre husserlienne pour y chercher des inspirations, même quand elle s'en sépare »[4], cette prise en considération aboutira aux trois textes écrits par Levinas en 1959, l'année du centenaire de la naissance de Husserl : « Réflexions sur la "technique" phénoménologique », « La ruine de la représentation » et « Intentionnalité et métaphysique ».

On ne fera ici qu'esquisser cinq des gestes lévinassiens qui trouvent leur origine dans la lettre des *Quatrième et Cinquième Méditations* qu'il a traduites.

1º Levinas en retiendra d'abord l'idée d'un ego monadique, isolé et absolument séparé par sa pensée[5]. L'élucidation de la constitution de cet ego monadique passe par une phénoménologie génétique du monde ambiant et de la vie concrète du moi, cette « sphère primordiale » que Levinas appellera « le Même »[6].

---

[1] « L'œuvre de Edmond Husserl » (1940), EDE, p. 68.

[2] Voir par exemple Reiko Kobayashi, « *Totalité et infini* et la cinquième *Méditation cartésienne* », *Revue philosophique de Louvain*, tome 100, nº1-2, 2002, p. 149-185.

[3] Voir aussi « De la conscience à la veille. À partir de Husserl » (1974) in *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982, p. 44-53.

[4] EDE, p. 9.

[5] « En tant que pensée précisément, je suis une monade, une monade toujours possible dans un recul toujours possible à l'égard de tous mes engagements » (« L'œuvre d'Edmund Husserl » (1940), EDE, p. 69).

[6] Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (1961), Paris, Le Livre de Poche, 2012 (dorénavant TI), p. 63. Seule mention explicite des *Méditations* dans *Totalité et infini*.

Bull. anal. phén. XIX 2 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

2º Il insistera aussi sur le rôle décisif joué par le « corps organique » de l'ego, qu'il appellera ensuite « corps propre »[1] ou « corps vivant »[2] (*Leib*), dans sa « particularité unique »[3] et sa position de *hic*. Radicalement distinct du simple « corps » (*Körper*), de l'*illic* du corps d'autrui et du reste du monde objectif, le « je peux » et les « phénomènes cinesthésiques » sont constitutifs de cet ego monadique. C'est grâce à eux que, par une réflexion spécifique, « je "peux" percevoir une main "au moyen" de l'autre »[4].

3º On le sait, Levinas ne cessera d'affronter les difficultés propre à une « théorie *transcendantale de l'expérience de l'autre* »[5]. Le problème majeur en est que l'*ego* transcendantal constitue autrui comme un *alter ego*, sans que cet autre moi ne puisse jamais être ni simplement représenté comme objet du monde, ni donné en original et de manière directe. Se produisant dans et par la sensibilité, l'aperception de l'alter ego, certes « assimilante », se distingue à la fois d'un raisonnement par analogie et des « aperceptions de la sphère primordiale », car « *l'objet apprésenté* par cette analogie *ne peut jamais être réellement présent*, ne peut jamais être donné dans une perception véritable »[6]. Cette « co-existence » unique en son genre suppose une *séparation* radicale entre « le corps de ma sphère originale et le corps — totalement séparé — constitué dans l'autre *ego* » — transcendance attestée par une radicale non-phénoménalité d'autrui et de son corps vivant[7]. Non-phénoménalité aboutissant en toute rigueur au concept d'*énigme* (*Rätsel*), introduit dans les *Méditations* pour décrire « l'abîme infranchissable *pour moi* »[8] de la transcendance entre moi et

[1] « Réflexions sur la "technique" phénoménologique » (1959), EDE, p. 167 ; « La ruine de la représentation » (1959), EDE, p. 183 ; Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974 (dorénavant AE), p. 96.
[2] TI, p. 63 ; AE, p. 97.
[3] MC, p. 81.
[4] *Ibid*. Levinas en lira un écho dans les notes publiées en 1940 dans la *Philosophy and Phenomenological Research* par Alfred Schütz. Voir « Intentionnalité et métaphysique » (1959), EDE, p. 194.
[5] MC, p. 77. *Totalité et infini* cherchera aussi à élucider le problème d'une « *théorie transcendantale du monde objectif* » à partir de cette « théorie *transcendantale de l'expérience de l'autre* ». Voir TI, p. 229 *et sq.*
[6] MC, p. 94.
[7] MC, p. 103. « Comment se fait-il que, conformément aux faits, le sens transféré est accepté comme ayant une valeur existentielle, comme ensemble de déterminations « psychiques » du corps de l'autre, tandis que *celles-ci ne peuvent jamais se montrer*, en elles-mêmes, dans le domaine original de ma sphère primordiale (le seul qui est à notre disposition). » (MC, p. 96, §52. Nous soulignons).
[8] MC, p. 103. Nous soulignons.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

autrui. Cette énigme n'est-elle pas pourtant immédiatement dissipée chez Husserl par la possibilité de constituer « en moi un autre moi », et ainsi une synthèse temporelle, par « la communauté temporelle des monades, mutuellement et réciproquement reliées dans leur constitution même » ? Il semble que la clarification phénoménologique de l'énigme d'autrui ne comble pas la séparation entre les monades[1]. En effet, à la suite de Leibniz, la monadologie implique non seulement l'unicité du moi, mais aussi celle des autres, dans la mesure où « je ne peux que les trouver et non pas les créer »[2]. Le sens d'autrui se constitue certes « en » moi-même — seule possibilité de la constitution d'un sens —, mais sans que par cette apprésentation autrui y soit présent « lui-même »[3].

4º C'est aussi dans la *Cinquième Méditation* que Levinas a pu découvrir la genèse phénoménologique d'une réciprocité au sein de la communauté monadologique, à partir d'une strate originaire duelle. Il a peut-être alors entrevu le rôle architectonique que jouera chez lui le tiers en lisant Husserl rappeler que chaque individu est « essentiellement membre d'une société », ce qui implique une réciprocité et « une assimilation objectivante qui place mon être et celui de tous les autres sur le même plan. Moi et chaque autre nous sommes donc hommes entre autres hommes »[4].

5º Enfin, on a moins souvent remarqué que Levinas a pu trouver dans la *Cinquième Méditation* la suggestion d'une phénoménologie des cultures en tant que « milieux de vie concrète » différentes les unes des autres. L'article de 1933 sur « La compréhension de la spiritualité des cultures française et allemande »[5] s'inspirera directement de l'idée qu'une « compréhension plus

[1] « Elles sont pourtant réellement séparées de ma monade, et tant qu'*aucun lien réel* ne conduit de leurs expériences (*Erlebnisse*) aux miennes, de ce qui leur appartient à ce qui m'appartient. À cette séparation correspond dans la « réalité », dans le « monde », entre mon être psycho-physique et l'être psycho-physique d'autrui, une séparation qui se présente comme spatiale à cause du caractère spatial des organismes objectifs » (MC, p. 109).

[2] MC, p. 119.

[3] MC, p. 127. « De même la réduction à la connaissance égologique primordiale par laquelle commence, dans la cinquième méditation cartésienne de Husserl, la constitution de l'intersubjectivité n'aboutit pas à des évidences structurées comme connaissances objectives (en raison de leur caractère monadologique même) » (« Réflexions sur la "technique" phénoménologique » (1959), EDE, p. 170). Voir aussi TI, p. 63.

[4] MC, p. 110.

[5] Emmanuel Levinas, « Dvasiskumo supratimas prancuzu ir vokieciu kulturoje », *Vairas*, nº7-8, VIII, juillet-août 1933, p. 271-280. Voir « La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande », trad. du lituanien par Liudmila Edel-Matuolis, *Cités*, nº25, 2006, p. 125-137.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

profonde qui découvre l'horizon du passé, facteur déterminant du présent lui-même, est en principe possible pour tout membre de cette société » et s'efforcera d'élucider « la couche qui confère au monde des hommes et de la culture, en tant que tels, leur sens spécifique, et qui les revêt de prédicats spécifiquement "spirituels" »[1].

2. L'aventure des *Recherches philosophiques* : des mathématiques à l'évasion

2.1. « Les recherches sur la philosophie des mathématiques en Allemagne, aperçu général » de Walter Dubislav (1931)

Alors même que les *Méditations* n'ont pas encore été publiées, la deuxième traduction de Levinas paraît en janvier 1931 dans le premier numéro des *Recherches philosophiques*, la revue d'avant-garde fondée par Albert Spaïer[2], Henri-Charles Puech et Alexandre Koyré, avec qui il vient de collaborer.

Cet « aperçu général » sur « Les recherches sur la philosophie des mathématiques en Allemagne » de Walter Dubislav n'a rien d'un texte canonique et semble apparemment éloigné des préoccupations connues de Levinas. Serait-il en passe de devenir un traducteur professionnel ? Ou bien serait-ce la preuve de la curiosité d'un jeune philosophe, soucieux de découvrir tous les pans de la philosophie contemporaine, loin de l'image schématique du « penseur de l'éthique » *ab ovo* ? Car, on le sait, Levinas ne s'est pas engagé dans une phénoménologie des objets mathématiques. Mais cette traduction montre, mieux encore que les *Méditations cartésiennes*, la philosophie en train de se faire, le parcours de vie de Levinas, contemporain d'une grande diversité de recherches philosophiques en France et en Allemagne. Cet « aperçu » nous montre la grande connaissance que Levinas avait de ces travaux et indique, en creux, les voies auxquelles il a dû progressivement renoncer au cours des années 1930. Cette traduction nous donne ainsi de précieux renseignements sur les milieux intellectuels auxquels il participe à cette époque, contre l'image récurrente d'un Levinas isolé et exclu des cercles philosophiques.

---

[1] MC, p.113-114.

[2] Levinas avait écrit en 1929 un compte-rendu de *La pensée concrète* d'Albert Spaïer, « qui, en s'occupant de la psychologie allemande contemporaine, [a été amené] à parler de Husserl » (TIPH, p. 6). Voir Emmanuel Levinas, « Albert Spaïer, *La pensée concrète — Essai sur le symbolisme intellectuel* », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, mars-avril 1929, n°2, p. 182-183.

Bull. anal. phén. XIX 2 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

En 1930, Levinas emménage à Paris et travaille aux services scolaires de l'Alliance Israélite Universelle, d'abord comme surveillant puis comme chargé de la correspondance avec les étudiants et les enseignants. En 1931, il est naturalisé ; en 1932, il épouse Raïssa Levi, effectue son service militaire au 46e régiment d'infanterie de La Tour d'Auvergne à Vincennes et obtient par concours le titre d'interprète-stagiaire. Mais, en dehors des horaires de bureau, il suit les cours de Jean Wahl et Léon Brunschvicg en Sorbonne aux côtés de Clémence Ramnoux[1], et fréquente deux cercles où se développe la réception française de la phénoménologie : le salon de Gabriel Marcel où il côtoie Maritain, Sartre, Minkowski, Berdiaev et Jankélévitch, et, plus ponctuellement, le Café d'Harcourt où se retrouvent Bataille, Lacan, Queneau, Aron, Merleau-Ponty, Éric Weil, Aron Gurwitsch et Klossowski après les séminaires de Koyré et de Kojève[2]. Levinas participe aussi régulièrement à la *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, dirigée par Lévy-Bruhl. Il est surtout présent au sommaire de quatre des six numéros des *Recherches philosophiques* où Kojève, Corbin et Spaïer signent la plupart des récensions de philosophie allemande[3].

De son côté, Dubislav est un historien des sciences et de la logique, spécialiste reconnu de Kant et de Fries, disciple de la *Wissenschaftslehre* de Bolzano et du mathématicien Hilbert. Ses travaux portent sur les définitions et les objets en mathématiques, sur la différence entre jugements synthétiques et analytiques, sur la formalisation de la théorie des définitions de Frege et sur une logique des jugements moraux. Tenant de l'empirisme logique anti-métaphysique et du formalisme en mathématiques, il participe avec Hans Reichenbach et Kurt Lewin à la fondation du *Berliner Gesellschaft für empirische Philosophie*.

Pourquoi Levinas traduit-il ce panorama de la philosophie allemande des mathématiques ? On peut d'abord supposer qu'Alexandre Koyré, philosophe des mathématiques, est en correspondance avec ce collègue logicien réputé, qu'il a pu rencontrer à Berlin en août 1930. Lui faisant part du lancement

[1] En 1967, Levinas retrouve Clémence Ramnoux à sa nomination à Nanterre et la cite dans « Langage et Proximité ».

[2] Michel Espagne, « Le détour par l'Allemagne : itinéraires intellectuels de Koyré, Kojève, Gurvitch » in Michel Espagne (dir.), *L'ambre et le fossile. Transferts germano-russes dans les sciences humaines XIXe-XXe siècles*, Paris, Armand Colin, 2014, p. 255-268.

[3] Le fonds Alexandre Koyré conserve une courte lettre manuscrite de Levinas à Koyré ou Spaïer. Datée du 16 juin 1932, Levinas y remercie son correspondant d'avoir pensé à lui pour le dîner de la revue et le félicite pour la bonne tenue du premier numéro dont il espère recevoir un exemplaire.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

prochain des *Recherches philosophiques*, il a pu lui commander un résumé de l'ouvrage auquel travaille alors Dubislav, *Die Philosophie der Mathematik in der Gegenwart*[1]. Il a alors proposé à Levinas, dont il a dû apprécier la traduction des *Méditations*, de travailler sur ce texte. En outre, tout comme Spaïer, Dubislav s'est intéressé aux apports du courant phénoménologique en logique — il consacre ainsi une courte recension à *Logique formelle et logique transcendantale*[2].

Certes, la thèse de Levinas spécifiait l'apport de l'intuitivisme husserlien à la logique, sans toutefois porter son « effort sur la logique de Husserl » ni citer plus d'une fois sa *Philosophie der Arithmetik*[3]. Mais Levinas semble vouloir introduire la phénoménologie en France dans toutes ses « phases » (réaliste, transcendantale et existentielle) et tous ses objets (esthétique, mathématiques, éthique, métaphysique). À la suite de ses discussions avec Cavaillès à Davos, il a peut-être aussi perçu l'intérêt de montrer les ressources que présente la méthode phénoménologique pour la résolution de problèmes logiques.

Dans son aperçu, Dubislav distingue d'abord les grands ensembles de problèmes méta-mathématiques et les problèmes épistémologiques. Les premiers comprennent notamment les problèmes de la non-contradiction et de la détermination, tandis que les seconds tournent autour de la nature scientifique et des fondements des mathématiques. C'est sur eux que Dubislav s'arrêtent. Il présente les quatre voies philosophiques qui ont tenté de trancher cette question : le criticisme, le logicisme, l'intuitionnisme et le formalisme.

Husserl et les phénoménologues ne sont cités qu'en toute fin d'article, quand Dubislav aborde d'« autres problèmes épistémologiques », comme celui de l'infini. Selon lui, la phénoménologie ne saurait être classée parmi les quatre voies susmentionnées car son champ de recherche est plus spécifique et comprend « "l'objet" des mathématiques et le problème de l'"existence" mathématique »[4]. Dubislav cite alors, outre ses propres travaux, les *Recherches logiques*, les *Ideen I* et *Logique formelle et logique transcendantale*, mais aussi *Existence mathématique* et « Le symbolique en mathématique » d'Oskar

[1] Walter Dubislav, *Die Philosophie der Mathematik in der Gegenwart*, (Philosophische Forschungsberichte 13) Berlin Berlin, Junker & Dünnhaupt, 1932. Éric Weil, futur camarade de Levinas au séminaire de Kojève, fera la recension de cet ouvrage dans les *Kantstudien*, vol. 38, n°1-2, 1932, p. 203.

[2] Walter Dubislav, « Edmund Husserl, *Formale und transzendentale Logik, Versuch einer Kritik der logischen Vernunft* », *Philosophisches Jahrbuch*, vol. 44, 1931, p. 106.

[3] TIPH, p. 18 et 117.

[4] Walter Dubislav, « Les recherches sur la philosophie des mathématiques en Allemagne, aperçu général », art. cit., p. 310.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Becker, ainsi qu'*Axiomatique systématique de la géométrie euclidienne* de Moritz Geiger. Ancien assistant de Husserl et éditeur du Jahrbuch, Oskar Becker avait assisté aux séminaires de Heidegger en même temps que Levinas, tandis que Geiger avait été l'étudiant de Theodor Lipps, avant de devenir le disciple de Husserl à Göttingen et de faire partie du Cercle de Munich. Ancien assistant de Husserl et éditeur du *Jahrbuch*, Oskar Becker assistait aux séminaires de Heidegger en même temps que Levinas.

C'est sans doute son intérêt pour les jeunes allemands associant phénoménologie husserlienne et herméneutique heideggérienne, y compris en philosophie des mathématiques, qui a pu motiver Levinas à traduire le panorama de Dubislav. De Becker, il a sûrement lu *Existence mathématique*, sous-titrée *Recherches sur la logique et l'ontologie des phénomènes mathématiques* et publiée en même temps que *Sein und Zeit* dans le *Jahrbuch* de 1927. Au moment de traduire Dubislav, Levinas lit d'ailleurs le travail d'Oskar Becker sur la logique des modalités publié dans le *Jahrbuch* de 1930[1].

Une dernière remarque s'impose : malgré le jugement sévère de Husserl, Koyré a donc apprécié les qualités de traducteur de Levinas, sa maîtrise de l'allemand *et* du français, et continue de lui accorder sa confiance dans leur commun effort d'implantation de la philosophie allemande en France. Pour preuve, quand Koyré veut faire comprendre à Husserl les difficultés qu'aurait Aron Gurwitsch à intégrer le monde universitaire français, il prend pour modèle Levinas « qui parle et écrit un français excellent (...), mais n'a cette année obtenu qu'un emploi à l'école normale juive (*Jüdischen Lehrerseminar*) »[2]. Levinas continuera de collaborer avec Koyré et participera pleinement à l'aventure des *Recherches philosophiques* par des recensions, des traductions et la publication de son article « De l'évasion »[3].

---

[1] Il cite cette étude dès son article de 1932 sur Heidegger, voir Emmanuel Levinas, « Martin Heidegger et l'ontologie », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, CXIII, n° 5-6, mai-juin 1932, p. 417. Dans sa recension du *Jahrbuch* de 1930, Levinas fera l'éloge de la manière dont Becker décrit, selon une « méthode heideggérienne », le mode temporel de « l'existence mathématique (Emmanuel Levinas, « Phénoménologie », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, vol. 118, n° 11-12, 1934, p. 419-420).

[2] Koyré cité dans une lettre de Husserl à Aron Gurwitsch le 1er octobre 1932, III, p. 108.

[3] Voir Emmanuel Levinas, « L. Lavelle, *La Présence totale* », *Recherches philosophiques*, IV, 1934-1935, p. 392-395 ; « G. Benezé, *Allure du transcendantal* », *Recherches philosophiques*, VI, 1936/1937, p. 388-390 ; « G. Benezé, *Valeur* », *Recherches philosophiques*, VI, 1936/1937, p. 390 ; « J. Duflo, *Esquisses d'une énergétique mentale*, *Recherches philosophiques*, VI, 1936/1937, p. 407 ; « R. Duret, *Les*

CC BY NC ND OPEN ACCESS

En ce même mois de janvier 1931, Levinas continue d'assumer la position exégétique exposée dans sa recension des *Ideen I* et dans sa thèse : il défend une interprétation continuitiste ou cohérentiste selon laquelle Heidegger prolongerait et complèterait Husserl. La « phénoménologie subjectivement orientée » trouve son développement le plus abouti dans l'ontologie de Heidegger, elle-même influencée par les manuscrits non publiés de Husserl (et notamment les *Ideen II*)[1]. C'est dans ce cadre qu'il publie, dans ce même premier volume des *Recherches philosophiques* de janvier 1931, la recension positive de *Der Begriff des Irrationalen als philosophisches Problem* d'Heinz Erich Eisenhuth, disciple de Heidegger et futur membre du parti nazi[2]. Au même moment paraît son premier véritable article dont le titre — « Fribourg, Husserl et la phénoménologie » — en masque le contenu véritable : son objet n'est pas tant de faire l'éloge de Husserl, que celui de « son disciple le plus original, et dont le nom est maintenant la gloire de l'Allemagne », qui n'est autre que « le plus grand philosophe du monde »[3].

Levinas travaille alors à un livre sur la phénoménologie de Heidegger dont la deuxième partie doit « déterminer la place de Heidegger dans l'histoire des idées et surtout sa situation dans le mouvement phénoménologique et ses rapports avec le philosophe au Edmond Husserl ». Seuls « les premiers chapitres de la première partie du travail en préparation » seront publiés dans l'article « Martin Heidegger et l'ontologie »[4]. S'il s'ouvre, dans sa version originale ultérieurement amputée, sur une véritable litanie de louanges à l'endroit de l'auteur de *Sein und Zeit*, son cœur est constitué par l'affirmation selon laquelle « l'idée de l'intentionalité, élaborée par Husserl, [a été] pensée jusqu'au bout par Heidegger »[5], en la purifiant notamment de son théorétisme. Quand et comment Levinas a-t-il changé de position *philosophique* à l'égard

---

aspects de l'image visuelle », *Recherches philosophiques*, VI, 1936/1937, p. 407-408 ; « V. Feldman, *L'esthétique française contemporaine* », *Recherches philosophiques*, VI, 1936/1937, p. 408-409 ; « R. Munsch, *L'individu dans le déséquilibre moderne* », *Recherches philosophiques*, VI, 1936/1937, p. 415-416.

[1] « Sur les *Ideen* », IH, p. 73-74 et 93. Voir Martin Heidegger, *Être et temps*, trad. E. Martineau, p. 49 et 57.

[2] Emmanuel Levinas, « H. E. Eisenhuth, *Der Begriff des Irrationalen als philosophisches Problem* », *Recherches philosophiques*, I, 1931/1932, p. 385-386.

[3] Emmanuel Levinas, « Fribourg, Husserl et la phénoménologie », *Revue d'Allemagne et des pays de langue allemande*, 1931, nº 43, 15 janvier, p. 403-414 (repris dans *Les Imprévus de l'histoire*, Paris, Le Livre de poche, 2000, p. 81-92).

[4] Sur ce projet, voir Emmanuel Levinas, « Martin Heidegger et l'ontologie », art. cit., p. 396.

[5] Emmanuel Levinas, « Martin Heidegger et l'ontologie », art. cit., p. 406-407.

Bull. anal. phén. XIX 2 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

de Heidegger ? Quel rôle ses traductions ont-elles joué dans sa critique de l'ontologie de Heidegger, conçue dès 1933 mais véritablement explicitée après-guerre[1] ?

2.2. « Une interprétation de l'a posteriori » de Günther Stern (1934)

La réponse se trouve en partie dans le troisième texte traduit par Levinas. En janvier 1934, paraît dans le IV^e^ volume des *Recherches philosophiques* « Une interprétation de l'a posteriori », signé par Günther Stern (*alias* Anders) et traduit par Levinas. Cet article est vraisemblablement tiré de la première partie de la conférence sur « L'Extranéité de l'homme au monde » [*Die Weltfremdheit des Menschen*] que Stern avait prononcée en 1929 à l'invitation de la *Kant-Gesellschaft* de Francfort[2].

Avant de s'intéresser au contenu de l'article et à l'influence considérable qu'il a eu sur le jeune Levinas, il convient d'expliciter ce que cette traduction fait voir des bouleversements politiques et philosophiques qui touchent particulièrement le jeune lituanien fraîchement naturalisé. Comme d'autres intellectuels juifs allemands, Günther Stern arrive à Paris en mars 1933. Il côtoie son cousin Walter Benjamin et participe au séminaire de Kojève. C'est là qu'il a dû rencontrer Levinas et lui proposer de travailler à la traduction de sa conférence.

À cette date, le rapport de Levinas à la phénoménologie a été profondément bouleversé. Au début de l'année 1933, Levinas défendait encore Heidegger dans deux recensions. Si la première évoquait, contre les attaques néokantiennes de Rudolf Zocher, un « nouvel ontologisme qui englobe tout ce qu'il y

[1] La fin de sa conférence en Sorbonne de 1940 sur « L'ontologie dans le temporel » en esquissait une première critique, qui ne sera présentée en détail qu'en 1951 dans « L'ontologie est-elle fondamentale ? », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 56, n^o^ 1, janvier-mars 1951, p. 88-98.

[2] On lit en exergue du seul manuscrit allemand qui nous soit parvenu : « Conférence donnée sous le titre « Liberté et Expérience » à la section francfortoise de la Kantgesellschaft en février 1930. Les points essentiels ont été développés par rapport à la présentation orale. *À ma femme* » (Günther Anders, *Die Weltfremdheit des Menschen*, Munich, C. H. Beck, 2018, p. 11. Nous traduisons). En juin 1931, Husserl y critiquera sévèrement l'anthropologie philosophique de ses « antipodes » Heidegger et Scheler. Voir Edmund Husserl, « Phänomenologie und Anthropologie », *Aufsätze und Vorträge* (1922-1937), *Hua* XXVII, Th. Nenon et H. R. Sepp (éd.), Dordrecht/Boston/Londres, Kluwer, 1989, p. 181 ; trad. D. Franck, « Phénoménologie et anthropologie » in Edmund Husserl, *Notes sur Heidegger*, Paris, Minuit, 1994, p. 57.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

a de plus profond dans la philosophie transcendantale », la seconde trahissait un réel aveuglement quant aux dangers politiques de « la méthode philosophique issue de Heidegger » qui, avertissait Hans Driesch, serait intimement liée à une « mystique de l'irrationnel »[1].

Dans sa recension du *Jahrbuch* de 1930, son attitude est changée : il n'en changera plus. Sans mentionner les positions politiques de Heidegger, Levinas y reconnaît les apports philosophiques de la « *phénoménologie existentielle* », mais critique l'histoire de la philosophie pratiquée par les heideggériens, comme Hermann Mörchen, « qui, sous prétexte de découvrir la signification profonde d'une philosophie, commencent par en négliger la signification exacte »[2]. En vérité, Levinas semble rejoindre implicitement la position de Fink à l'égard d'une « *humanisation* de la conscience transcendantale » qui nous enchaîne « à notre condition finie et mortelle » (sans penser comme lui que la réduction phénoménologique soit une libération philosophique) et voit sûrement en lui un *analogon* :

> M. Fink est un des rares disciples de Husserl qui soit resté fidèle au maître, même après le succès de la philosophie heideggérienne. Il n'en est pas moins pénétré de cette dernière. Mais l'effet de cette double influence est curieux. Les thèmes les plus usés de Husserl reprennent sous la plume de Fink une force et un relief nouveaux et personnels (...). L'utilisation même d'une terminologie mixte, heideggérienne et husserlienne, établit un circuit qui fait rendre à l'une et à l'autre, des résonnances inattendues[3].

Que s'est-il produit entre temps ? Certes, avant même le Discours du rectorat du 27 mai 1933, Levinas a appris de Koyré, de retour d'Allemagne, le nazisme de Heidegger[4]. Mais comment la riposte philosophique à cette donnée

---

[1] Emmanuel Levinas, « Hans Driesch, *Philosophische Forschungswege, Ratschlage und Warnungen* », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, vol. 116, septembre-octobre 1933, p. 290-291, et « Rudolf Zocher, *Husserls Phänomenologie und Schuppes Logik* », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, vol. 116, septembre-octobre 1933, p. 292-295.

[2] C'est ce même Hermann Mörchen qui consigne dans son journal, le 25 décembre 1931, que Heidegger soutient que seul le national-socialisme peut faire face au péril communiste. Voir « Praktische Philosophie als Antwort an Heidegger » in Bernd Martin (éd.), *Martin Heidegger und das Dritte Reich. Ein Kompendium*, Darmstadt, 1989, p. 84.

[3] Emmanuel Levinas, « Phénoménologie », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, vol. 118, n°11-12, 1934, p. 417.

[4] Emmanuel Levinas, « Comme un consentement à l'horrible. Alexandre Koyré avait averti les Français », *Le Nouvel Observateur*, 22-28 janvier 1988, p. 48-49.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

politique s'est-elle organisée ? Notre hypothèse est la suivante : les instruments de cette riposte lui ont été fournis par l'article de Stern et par le dialogue qui s'est développé au cours de leur collaboration[1].

Dans « Une interprétation de l'a posteriori », Stern développe une anthropologie négative de « l'extranéité de l'homme au monde »[2] qui s'oppose à la thèse heideggérienne d'après laquelle « la vie est en général le fait "d'être d'ores et déjà installé dans le monde" (*Je-schon-in-der-Welt-sein*) ». L'a posteriori doit signifier en toute rigueur que si, contrairement à l'animal, l'homme « "vient au monde" ; c'est qu'initialement il en est exclu ». Dès lors, l'existence de l'homme est spécifiquement marquée par la contingence et par l'histoire : son essence n'est pas fixée. C'est le concept de liberté qui doit faire comprendre au mieux la condition inconditionnée, « l'inhérence distancée » de l'homme qui le détache de la totalité du monde : « l'homme, étranger au monde, est détaché de lui, et livré à soi-même »[3].

Avant Franz Rosenzweig, qu'il ne découvre qu'en 1935, c'est chez un autre lecteur de Schelling que Levinas trouve une critique de la totalité et une réévaluation de la séparation. Stern définit la « dividuation » de l'homme comme « le fait qu'un être déterminé (l'homme) possède son être d'une manière relativement autonome et bien spéciale détaché de l'être comme Tout »[4]. Si l'expérience visuelle du « face-à-face » du sujet et de l'objet est le paradigme de « la liberté de l'homme dans ce monde à l'égard de ce monde », Stern analyse ensuite trois expériences, comprises comme autant de relations à distance ou modes d'extranéité au monde : le théorique, le pratique et l'esthétique. Ni la théorie (comme le pense Husserl), ni la pratique (comme le suggère en un sens Heidegger) ne sont premières et « autarchiques ». Chez Stern, c'est la liberté, plus originaire que la théorie et la pratique, qui les conditionne et les rend possibles. Dans *Totalité et infini*, c'est l'idée de l'infini qui sera « la source commune de l'activité et de la théorie »[5], théorie et pratique

[1] « On a considéré que la traduction de l'époque, qu'E. Levinas et moi avions faite ensemble, était très bonne » (Lettre de Günther Anders à Andreas Pfersmann, in Jacques Le Rider et Andréas Pfersmann (éd.), « Günther Anders », *Austriaca*, nº 35, décembre 1992. Nous traduisons).

[2] Sur l'évolution des positions de Stern vis-à-vis de l'anthropologie philosophique, voir Christophe David, « Fidélité de Günther Anders à l'anthropologie philosophique : de l'anthropologie négative de la fin des années 1920 à *L'obsolescence de l'homme* », *L'Homme & la Société*, vol. 181, nº 3, 2011, p. 165-180.

[3] IAP, p. 65.

[4] IAP, p. 70

[5] TI, p. 13.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

n'étant que « des modes de la transcendance métaphysique. La confusion apparente est voulue et constitue l'une des thèses de ce livre »[1].

De cette extranéité de l'homme découle la possibilité essentielle qu'il a de transformer l'être en non-être, et inversement. Possibilité que réalisent des pouvoirs extraordinaires propres à l'homme : ceux de séparer l'existence de l'essence, de se représenter l'absence, d'abandonner, de pardonner et surtout de mentir. Dans *Totalité et infini*, Levinas reprendra cette définition de la liberté comme étrangeté et possibilité de mentir, qui caractérise surtout l'existence *kath'autho* d'autrui[2].

Pourquoi Levinas n'a-t-il pas traduit la seconde partie de la conférence sur « L'Extranéité de l'homme au monde », alors même que Stern avait été satisfait de son travail, et que la traduction de P.-A. Stephanopoli[3] est pour le moins défectueuse ? Nul ne le sait. Mais il est tout à fait probable que Levinas ait eu accès, sinon à sa version remaniée sous le titre « Pathologie de la liberté. Essai sur la non-identification »[4], du moins au manuscrit de la conférence annotée et même à une version allemande non conservée. Nous formulons cette hypothèse très vraisemblable tant l'influence de Stern se fait sentir sur les « Quelques réflexions sur une philosophie de l'hitlérisme » et sur « De l'évasion » au point qu'on puisse dire de lui qu'il y est, comme Rosenzweig dans *Totalité et infini*, « trop souvent présent [...] pour être cité »[5].

---

[1] TI, p. 15.

[2] « L'étrangeté d'autrui, sa liberté même ! Seuls les êtres libres peuvent être étrangers les uns aux autres » (TI, p. 71) ; « L'étrangeté qui est liberté, est aussi l'étrangeté-misère. (…) L'autre, le libre est aussi l'étranger » (TI, p. 73) ; « L'expression ne consiste pas à nous donner l'intériorité d'Autrui. Autrui qui s'exprime ne se donne précisément pas et, par conséquent, conserve la liberté de mentir » (TI, p. 221).

[3] Nous ne savons rien de ce Paul A. Stephanopoli, à part qu'il était un traducteur régulier, quoique médiocre, pour les *Recherches philosophiques*, auditeur du séminaire d'Henry Corbin et contributeur en 1936 au seul numéro de la revue « Inquisitions », « Organe du Groupe d'Études pour la Phénoménologie Humaine ». Il traduit notamment Helmut Plessner, « Sensibilité et raison. Contribution à la philosophie de la musique », *Recherches philosophiques*, vol. VI (1936/1937), p. 144-189.

[4] Günther Stern, « Pathologie de la liberté. Essai sur la non-identification », trad. P.-A. Stephanopoli, *Recherches philosophiques*, vol. VI, 1936-1937, p. 22-54. Paradoxalement, cet article a eu une plus grande postérité que la traduction de Levinas. Sartre, Gorz et Deleuze s'y sont référés. Voir Christophe David, « Présentation », *Tumultes*, vol. 28-29, nº 1-2, 2007, p. 7-14.

[5] Il faudrait ajouter à cette étude l'article sur « La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande », probablement écrit en juillet 1933 à Kovno et publié immédiatement en août 1933, après avoir commencé à traduire Stern. Levinas y oppose la spiritualité française, pour laquelle les données élémentaires sont des

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Cette véritable dette silencieuse s'exprime d'abord dans le fil rouge de l'essai sur la « philosophie de l'hitlérisme » : l'humanité de l'homme est paradoxalement constituée par une « liberté infinie à l'égard de tout attachement »[1], alors même qu'il ne peut nier son enchaînement au monde. Si Levinas développe une phénoménologie du corps, sa critique de la recherche de l'authenticité rejoint celle de Stern — elle aussi dirigée contre l'analytique existentiale de Heidegger. Le danger de cette anthropologie philosophique, comme du racisme hitlérien, est de fixer une définition de l'homme en termes d'être et d'authenticité — en se demandant par exemple : « Qu'est-ce authentiquement qu'un Allemand ? » — et ainsi de priver l'homme de sa liberté[2].

Mais c'est sans doute dans « De l'évasion » que l'influence de Stern se fait le plus sentir. L'article peut être lu comme un développement, nourri du langage ontologique de Heidegger, des thèses de Stern. Ce dernier soutient en effet que la condition métaphysique de l'homme est à la fois « d'exister-déjà » (*schon-vorher-daseiend*), d'être « condamné à soi-même » (*zu-sich-selbst-verurteilt*) et d'être « imposé à soi-même » (*sich-selbst-aufgezwungen*). Cette triple condition le pousse à « s'évader de lui-même » et de sa « position » dans l'être, dans une « retraite hors du monde » ou une « retraite en soi ». Besoin d'évasion que l'homme lui-même ne peut jamais assouvir mais qui le définit. Y compris quand il se refuse à tenter de le satisfaire comme c'est le cas pour les deux *modi vivendi* que dépeint Stern : le nihiliste et l'homme historique.

D'un côté, le *nihiliste* échoue à s'identifier comme « je » parce qu'il vit sur un mode dramatique la simultanéité de sa liberté et de sa contingence. Son existence est marquée par le fait d'être à la fois « étranger à soi-même » et « précisément soi-même ». Le besoin de fuir cette « position », à laquelle l'homme est condamné, est éprouvé dans des affects dont les analyses inspireront aussi bien Levinas que Sartre : la honte (*Scham*), la nausée (*Ekel*) et le désir d'éternité (*Ruhmsucht*). L'homme cherche sans cesse à s'identifier, à être, alors qu'il est condamné à la « non-identification ». Par opposition au nihiliste, l'*homme historique*, ressemble à s'y méprendre au bourgeois que décrit Levinas : installé dans le monde, propriétaire dans la répétition de

forces aveugles, à la spiritualité de la culture allemande, pour qui l'union indissociable du corps et de l'âme entraîne.

[1] IH, p. 31.

[2] « La problématique de l'anthropologie philosophique, qui explorait dans la première partie les spécifications pathologiques de la liberté humaine, apparaît désormais elle-même comme une forme viciée, et qui dénature les problèmes. Elle fait de l'autonomie une définition de soi ; et tandis qu'elle apprend à l'homme à courir après son « Eigentlichkeit », elle l'abandonne à ceux qui ont intérêt à le mettre au pas, et lui fait perdre sa liberté. » (« Pathologie de la liberté », art. cit., p. 54).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

l'identique, il s'identifie au rôle que le monde social lui donne et « ne voit ni différence ni antinomie entre lui-même et sa fonction »[1].

Reprenant ces thèmes, Levinas radicalise néanmoins l'argument de Stern en mettant l'être en tant que tel au cœur de la « pathologie de la liberté ». Ce n'est pas l'extranéité de l'homme qui pose problème mais l'être lui-même. « De l'évasion » s'achève de manière programmatique par l'appel à une « nouvelle voie » pour « sortir de l'être »[2]. Mais Levinas n'ira-t-il pas chercher, du moins jusqu'à *Totalité et l'infini*, cette voie de transcendance dans l'irréductibilité, affirmée par Stern, de « l'action humaine » à l'être et de la raison pratique à la raison théorique ?

Enfin, la méthode même de l'anthropologie négative de Stern a sans doute influencé Levinas. Les descriptions de Stern sont des « exagérations philosophiques »[3] dans la mesure où elles déduisent de situations extraordinaires une interprétation de l'humanité de l'homme. Car « il faut soutenir au contraire que les situations humaines les plus rares, les types humains les moins familiers, peuvent jouer un rôle en une interprétation qui viserait au général, à condition de considérer et d'interpréter le fait même de leur rareté »[4]. Méthode de l'exagération ou de l'emphase qui culminera dans *Autrement qu'être*, dans l'usage incessant de l'extra-ordinaire et par la définition lévinassienne de l'utopisme[5].

[1] « L'appartenance au monde social, la mundanéité sociale (*soziale weltlichkeit*) est d'ores et déjà là, sous la forme du rôle » (« Pathologie de la liberté », art. cit., p. 50). Voir Emmanuel Levinas, *De l'évasion* (1935), Montpellier, Fata Morgana, 1982, p. 68-69.

[2] Emmanuel Levinas, *De l'évasion*, *op. cit.*, p. 99.

[3] « Pathologie de la liberté », art. cit., p. 39.

[4] *Ibid.*, p. 29.

[5] « À l'utopisme comme reproche — si l'utopisme est reproche, si aucune pensée échappe à l'utopisme — ce livre échappe en rappelant que *ce qui eut humainement lieu n'a jamais pu rester enfermé dans son lieu* » (AE, p. 282). « Ce livre a exposé la signification de la subjectivité dans le quotidien extra-ordinaire de ma responsabilité pour les autres hommes » (AE, p. 220). Voir Pierre Hayat, « La subjectivité à l'épreuve de l'hyperbole. Approche de la méthode de Levinas », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 91, nº 3, 2007, p. 483-494.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

3. Un Russe à Paris

3.1. « La psychologie de l'acteur » de Paul Jacobson (1934)

Tandis que la traduction de Stern nous renseigne sur le changement d'attitude de Levinas à l'égard de Heidegger, ses deux dernières traductions nous font entrevoir un aspect négligé et mystérieux de la formation de Levinas dans les années 1930 : ses relations avec l'émigration russe à Paris. En juin 1934, paraît « La Psychologie de l'acteur » de Paul Jacobson. Qui est-il ? Doit-on songer au nom mal orthographié de Roman Jakobson, alors professeur à l'Université Masaryk de Brno, fondateur du Cercle linguistique de Prague, connaissance de Husserl et de Landgrebe, et surtout ami de Koyré ?

Il s'agit en réalité de Pavel Maksimovitch Jakobson (1902-1979), un spécialiste soviétique de la psychologie des sentiments, chercheur depuis 1926 à l'Académie d'État des sciences artistiques et à l'Institut d'État des arts du théâtre de Moscou. Comme il le précise en note, « la présente étude constitue une exposition abrégée d'un travail plus étendu que des raisons d'ordre technique empêchent, pour le moment de publier ». Elle sera publiée en 1936 sous le titre de *Psychologie des sentiments scéniques de l'acteur : Étude sur la psychologie de la créativité*[1]. L'ouvrage est un recueil d'articles, fondés sur une enquête auprès d'une vingtaine d'acteurs moscovites, auquel participera aussi Lev Vygotskij, l'inventeur de la psychologie socio-culturelle.

Comment Levinas en est-il venu à traduire un psychologue soviétique inconnu en Europe occidental ? Une première hypothèse laisserait à penser que l'idée lui aura été suggéré par l'un des auditeurs russes du séminaire d'Aleksandr Koževnikov, dit Alexandre Kojève : Jakov Isaakovič Gordin (Jacob Gordin), Raisa Tatarinova ou Boris Poplavski[2]. Mais ces trois émigrés ont quitté la Russie au début des années 1920 et n'ont pu établir de relation avec un psychologue moscovite qui commençait alors ses études. On peut exclure pour les mêmes raisons les acteurs de la réception russe de la phénoménologie en France : Georges Gurvitch, Alexandre Koyré, Léon Chestov et Alexandre Kojève lui-même.

---

[1] Pavel Maksimovitch Jakobson, *Psihologija sceničeskih čuvstv aktera : etjud po psihologii tvorčestva*, avant-propos de Viktor Nikolaïevitch Golbanovsky, Moskva, Goslitizdat, coll. « Hudožestvennaja literatura », 1936.

[2] Dimitri Tokarev, « Les auditeurs russes "inaperçus" du séminaire hégélien d'Alexandre Kojève à l'École pratique des hautes études, 1933-1939 (Gordin, Tarr, Poplavskij) », *Revue des études slaves*, vol. 88, n°3, 2017, p. 495-514.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Quoiqu'il en soit, c'est à partir de 1933 et l'arrivée des émigrés russes berlinois à Paris que Levinas commence à traduire du russe. S'agit-il de travaux de commande, comme l'article de Dubislav, ou de travaux de recherche, comme les *Méditations* ? « La psychologie de l'acteur » serait de prime abord à ranger dans la première catégorie. En quoi une série d'interprétations psychologiques de déclarations faites par des acteurs moscovites, lors d'une enquête sociologique de Lioubov Gourevitch (1866-1940), pourrait-elle intéresser Levinas ?

Il faut commencer par rappeler que, de 1923 à 1927, Levinas a étudié les méthodes et les principaux courants de la psychologie auprès de Charles Blondel et de la sociologie auprès de Maurice Halbwachs. Ces maîtres décrivaient déjà, dans une tradition durkheimienne, le comportement comme une double fonction de la personnalité et des représentations collectives. En outre, ils accordaient, à la suite de Bergson, un rôle primordial à la vie affective. Ainsi, Levinas aurait pu manifester son intérêt pour une étude psychologique de la vie affective liée à des comportements particuliers. Mais l'aurait-il pour autant traduite ?

En vérité, la traduction de Levinas vient sûrement du fait que l'article de Jakobson est une véritable psychologie *phénoménologique* des « sentiments scéniques », une description visant à clarifier la manière dont l'acteur « revit » ou « éprouve » les émotions dans la représentation théâtrale. Jakobson et son traducteur cherche par là à élucider la spécificité de l'intentionnalité affective dans la vie mentale en général et, en dernier ressort, ce qui structure « l'unité systématique du comportement » d'une personnalité concrète. Une eidétique des différents types de sentiments scéniques inséparables de leur contexte doit distinguer les différents modes de conscience qui leur sont propres.

Au fil d'une phénoménologie génétique des « sensations de rôle », Jakobson distingue la dialectique qui oppose les sentiments fictifs de « la conscience de rôle » aux « sentiments de la vie personnelle », et qui aboutit à une « scission de la conscience ». On peut y repérer un certain nombre de thèmes qui reviendront dans l'œuvre de Levinas. Cette conscience de rôle se produit en effet dans une *jouissance* qui se nourrit du fait même de jouer et accompagne les sentiments scéniques négatifs (irritation, angoisse ou colère)[1]. De plus, la spécificité de la conscience de rôle, quand elle s'accomplit comme « conscience créatrice », est de « créer au contact immédiat du spectateur ». Conscience créatrice qui se concrétise dans un « retournement paradoxal », le

[1] « Les sentiments scéniques, comme jouissance. Les sentiments scéniques sont tous traversés par une tonalité fondamentale d'agrément » (« La Psychologie de l'acteur », p. 431).

Bull. anal. phén. XIX 2 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

revirement d'une extrême *responsabilité* artistique en irresponsabilité personnelle, source de joie autant que d'auto-critique[1]. Enfin, cette phénoménologie de la conscience de rôle aboutit à déterminer « l'activité scénique comme un pouvoir d'évasion ». Levinas donne ici une place décisive au terme même d'*évasion* quelques mois avant la rédaction de son article fondateur. Mais, contrairement à Stern, Jakobson donne un sens positif de transcendance radicale à l'évasion. Dans la répétition propre à l'activité scénique se trouverait paradoxalement la possibilité d'accoucher d'une véritable nouveauté inédite.

> Nous avons caractérisé l'activité scénique comme un pouvoir d'évasion. Ce sont surtout les sentiments scéniques appartenant à un personnage fictif, qui donnent à l'acteur la sensation de dépasser les limites de sa vie personnelle, d'élargir le diapason de sa propre personnalité et ses possibilités et de faire une expérience de l'inaccoutumé[2].

En définitive, ce ne sont donc pas seulement les références de Jakobson à la phénoménologie des *Gesinnungen* d'Alexander Pfänder et à la psychologie du comportement de Kurt Lewin[3] qui ont motivé le jeune Levinas à accepter cette commande. Ce détour par la psychologie théâtrale est directement lié à ses propres recherches sur la vie concrète du moi, sa sensibilité et son besoin d'évasion.

---

[1] « Il se produit une espèce de retournement paradoxal dans la conscience créatrice et dans les sensations de l'acteur. Il sent d'une manière très aiguë sa responsabilité artistique, puisque sa personnalité s'affirme dans son œuvre, mais en même temps il a sur la scène le sentiment de son irresponsabilité personnelle. Précisément parce qu'il apparaît sur la scène comme un autre et qu'il est caché derrière le masque et les agissements des autres, il a en puissance plus de liberté que dans sa vie réelle. Au nom du personnage, il a le droit d'agir d'une manière qui lui serait interdite dans la réalité » (art. cit., p. 436).

[2] Art. cit., p. 437-438.

[3] Levinas traduit *Gesinnungen* par « dispositions affectives », comme un synonyme du concept heideggérien de *Befindlichkeit* (art. cit., p. 401). Voir Alexander Pfänder, « Zur Psychologie der Gesinnungen », *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. 1, 1913, p. 325-404). Voir Kurt Lewin (éd.), « Untersuchungen zur Handlungs und Affektpsychologie », *Psychologische Forschung*, vol. 7, 1927, p. 330-385.

 © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

3.2. « La notion du temps » de N. Khersonsky (1935)

La dernière traduction connue de Levinas paraît dans le même volume des *Recherches philosophiques* que son article « De l'évasion ». Souvent absente des bibliographies de Levinas, elle n'a pratiquement pas été commentée[1]. Elle est d'autant plus mystérieuse qu'il est particulièrement difficile de connaître l'identité de son auteur, un certain N. Khersonsky de Moskou (*sic*). S'agit-il du critique de théâtre soviétique Khrisanf Nikolayevich Khersonsky (1897-1968) qui n'est pourtant l'auteur d'aucun écrit philosophique connu ? Ou bien de l'archiprêtre Nikolai Ivanovich Khersonsky (1875-1941) mort en détention sans avoir rien publié dans son pays ? Là encore, le mystère semble impénétrable[2]. *A fortiori,* « La notion du temps » ne cite aucun auteur en particulier (mis à part une brève mention à un « sens hégélien » de la pensée métaphysique) et l'on ne peut rattacher son auteur à aucun courant philosophique.

Mais, de même que Levinas a dû trouver un intérêt à traduire l'article de Jakobson, de même on peut repérer un certain nombre de thèmes lévinassiens dans la lettre française de ce texte énigmatique. Si « De l'évasion » réserve « à une étude ultérieure qui aura à esquisser une philosophie de l'évasion le problème de l'éternité »[3], c'est ce problème traditionnel qui donne le coup d'envoi de l'article de Khersonsky. Ni la *Zeitbewusstsein* de Husserl ni *Sein und Zeit* de Heidegger ne sont cités. La temporalité y est pourtant décrite comme étant irréductible à la connaissance et au temps objectif. On ne peut y accéder qu'à travers les « constructions fondamentales » que sont le monde, l'éternité, l'être et la vérité. Ces « formations originelles » de la « pensée constructive » ont en commun de fournir l'unité nécessaire à la raison. En prenant le point de vue radical de ces « constructions fondamentales », Khersonsky soutient que le temps est par définition incompatible avec la pensée cognitive et judicative en tant qu'il est une « forme pure », c'est-à-dire une multiplicité

[1] À notre connaissance, la seule exception est Richard A. Cohen, *Elevations: The Height of the Good in Rosenzweig and Levinas*, Chicago, University of Chicago Press, 1994, p. 146-147. Mais Richard A. Cohen y réduit l'influence de Khersonsky à celle de Bergson : « One of Levinas's earliest philosophical labors, in 1935, was his little-known translation of an article by a Russian thinker, N. Khersonsky, entitled "La notion du temps." The Khersonsky article reproduces the Bergsonian critique of the classical conceptualization of time, attacking the latter for its spatialization and abstraction ».

[2] Je remercie Michel Eltchaninoff pour son aide dans la recherche, peu concluante, de l'identité de ce N. Khersonsky.

[3] *De l'évasion*, *op. cit.*, p. 95.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

infinie de moments identiques, sans identité numérique qui pourrait les distinguer.

Khersonsky cherche alors à déterminer la spécificité du temps vivant qui avance comme une vague vers l'avenir et s'enfonce dans le passé. Ce temps vivant serait irréductible au temps mort, « immobile et figé » de la mathématique et de la physique. Khersonsky entreprend donc une sorte de phénoménologie du temps : la dialectique des instants qu'il décrit alors sera cruciale dans les écrits lévinassiens d'après-guerre. L'instant « présent et concret, synthèse vivante du général et du particulier, de l'identité logique saisie dans le concept de son unicité, donnée sans retour possible, dans le fait » est irréductible au concept, à la représentation et à la démonstration qui font « sortir du temps »[1]. Le principe de la pensée généralisante qu'est l'unité de l'identité s'oppose en effet au « principe constructif du temps comme forme pure », c'est-à-dire la « multiplicité de l'identique » ou « des indiscernables »[2]. *De l'existence à l'existence* et *Le temps et l'autre* feront de cette dialectique de l'instant leur thème central : l'instant est l'événement de la relation de l'existant à l'existence et l'extériorité des instants les uns avec les autres servira de paradigme pour penser la relation à autrui[3]. Tandis que Khersonsky range l'espace et le nombre dans cette même catégorie des « formes pures » irréductibles à la pensée généralisante, Levinas soutiendra que seul le temps est à même d'accomplir un pluralisme irréductible au monisme de l'être.

4. Conclusion

De ses traductions de jeunesse, Levinas a tiré plusieurs notions qu'il redéfinira par la suite dans un langage nouveau et personnel. Étudier ces textes méconnus permet donc non seulement de parfaire le portrait de Levinas en jeune phénoménologue, en le réinscrivant dans les réseaux intellectuels de l'entre-deux-guerres, mais de mesurer en creux la pensée originale qui naît de ces emprunts.

Si Levinas semble cesser toute activité de traduction après sa captivité, après avoir été engagé comme traducteur russe pendant la campagne de

[1] NT, p. 47-48.

[2] NT, p. 50.

[3] « D'ailleurs, fouiller l'instant, en chercher la dialectique qui s'espace dans une dimension encore insoupçonnée, tel est le principe essentiel de la méthode que nous adoptons et auquel l'ensemble de ces recherches, par l'application que nous en faisons, apportera les éclaircissements nécessaires » (Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant* (1947), Paris, Vrin, 2013, p. 37). Voir notamment *De l'existence à l'existant*, *op. cit.*, p. 108 *et sq.*

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

France, le schème de la traduction occupera une place décisive dans sa pensée, aussi bien comme concept opératoire que comme fil conducteur de son projet philosophique. Premièrement, le verbe « traduire » devient chez Levinas un synonyme d'« exprimer », et c'est ainsi que « le visage est seul à traduire la transcendance »[1]. « Se traduire » signifie pour un phénomène de « se produire », de se manifester en se rendant visible.

Deuxièmement, selon le célèbre adage *traduttore, traditore*, véritable trope d'*Autrement qu'être*, toute manifestation, toute *apophansis* suppose trahison. C'est le sens même de la traduction du Dire en Dit[2]. On sait pourtant que le philosophème de la traduction occupe une place décisive dans sa pensée. Elle est d'abord un synonyme de la réduction du Dire au Dit. Elle est aussi le schème central du projet stylistique et philosophique de Levinas, celui d'exposer dans la langue d'Athènes ce que seul Jérusalem avait su prophétiser[3]. De même, certains de ses concepts majeurs sont d'une grande fécondité pour une philosophie de la traduction. Or, ces deux perspectives de recherche n'ont jamais été abordées à l'aune de son activité de traducteur[4].

Troisièmement, puisque Levinas résume parfois son projet à traduire en langue grecque et moderne « la sagesse du Talmud », il serait faux de dire que

---

[1] Emmanuel Levinas, « De la signifiance du sens » (1980) in *Hors sujet*, Paris, Fata Morgana, p. 142.

[2] « Dans le langage comme dit, tout se traduit devant nous — fût-ce au prix d'une trahison (…) *Autrement qu'être* qui, dès le début, est recherché ici et qui dès sa traduction devant nous se trouve trahi dans le dit dominant le dire qui l'énonce » (AE, p. 17-19). On voit déjà ce trop à l'œuvre dans *Humanisme de l'autre homme* : « Mais au langage il faut que le philosophe revienne pour traduire — ne fût-ce qu'en les trahissant — le pur et l'indicible » (Emmanuel Levinas, « Sans identité » (1970) in *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Le livre de poche, p. 106).

[3] « Je suis pour l'héritage grec. II n'est pas au commencement, mais tout doit pouvoir être "traduit" en grec » (Emmanuel Levinas, « Violence du visage » (1985), *Altérité et* transcendance, Paris, Le livre de poche, 1995, p. 179). « Mon souci partout c'est justement de traduire ce non-hellénisme de la Bible en termes helléniques et non pas de répéter les formules bibliques dans leur sens obvie… » (Emmanuel Levinas, « Questions et réponses » (1975) in *De Dieu qui vient à l'idée*, *op. cit.*, p. 137). Voir aussi Emmanuel Levinas, « La traduction de l'écriture » (1984) in *À l'heure des nations*, Paris, Minuit, coll. « Critique », 1988, p. 43-65.

[4] Voir, pour la première, Orietta Ombrosi, « La traduction, ou la tentation de la tentation », *Revue internationale de philosophie*, vol. 235, nº 1, 2006, p. 91-114 ; Laurent Pietra, « La traduction de la persécution », *Noesis*, vol. 21, 2013, p. 371-385. Pour la seconde, voir Arnaud Laygues, « Le traducteur semeur d'éthique : pour une application de la pensée d'Emmanuel Lévinas à la traduction » *TTR*, vol. 17, nº 2, 2004, p. 45-56.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Levinas ne traduira plus. On retrouvera son souci de rigueur et ses « belles infidèles » dans les traductions en acte que sont ses *Lectures talmudiques*, sans cesse ponctuées par les insatisfactions du traducteur et obsédées par le respect dû à l'intraduisible[1].

[1] Levinas rendait ainsi hommage à l'œuvre de Jankélévitch : « Il la laisse considérable, originale et variée, nourrie par une culture immense : philosophique, littéraire et musicale, initiée sans doute à l'intraduisible par la connaissance des langues anciennes et modernes, y compris du russe » (Emmanuel Levinas, « Vladimir Jankélévitch » (1985), in *Hors sujet*, Paris, Fata Morgana, 1987, p. 126).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Bulletin d'analyse phénoménologique XIX 3, 2023 (Actes 13), p. 1-15
https://popups.uliege.be/1782-2041/

Série Actes 13 : Il ne suffit pas d'ouvrir les yeux. Intuitions médiées et dispositifs producteurs d'évidence.
ISSN: 1782-2041

Introduction : Questionner l'évidence intuitive

Du 2 au 6 mai 2022, s'est tenue à Liège la seizième édition du séminaire annuel de recherche du Centre de recherches phénoménologiques (Creph), édition consacrée au thème de l'intuition et de l'évidence et à la problématique de leur supposée immédiateté. Pendant toute une semaine, vingt-cinq chercheuses et chercheurs, provenant de huit pays différents, ont travaillé ensemble cette question pour tout à la fois souligner la singularité d'un mode de connaissance qui prétend ne pas être inféré — et justifié par — d'autres connaissances et mettre en lumière les dispositifs de médiation généralement nécessaires à le rendre possible.

En reprenant dix des interventions qui avaient été présentées et collectivement discutées cette semaine-là, le présent volume fournit un bon aperçu des analyses formulées et des arguments échangés alors. Gageons que leur lecture éclairera les phénoménologues et plus généralement les épistémologues sur ces notions pleines de promesses – et, pour cette raison aussi, hautement suspectes — d'« intuition » et d'« évidence ».

1. L'immédiateté de l'intuition

La prétention à un certain privilège de l'intuition à titre de mode de connaissance immédiat constitue assurément un motif épistémologique bien antérieur à l'avènement de la phénoménologie contemporaine.

Dans les *Règles pour la direction de l'esprit* (*Regulae ad directionem ingenii*), Descartes avait déjà très explicitement opposé deux actes de l'entendement par lesquels *« nous pouvons parvenir à la connaissance des choses sans aucune crainte d'erreur »*, à savoir l'intuition et la déduction (*Regulae*, règle III, p. 43). Par « déduction », dit-il, il faut entendre *« tout ce qui se conclut nécessairement d'autres choses connues avec certitude »* (*ibid.*, p. 44).

L'intuition, par contre est un mode de connaissance rationnel non dérivé : par « intuition », précise-t-il, j'entends *« non pas le témoignage changeant des sens ou le jugement trompeur d'une imagination qui compose mal son objet, mais […] la conception ferme d'un esprit pur et attentif, qui naît de la seule lumière de la raison »* (*ibid.*, p. 43-44).

Si la déduction permet de dériver une multitude de connaissances secondes à partir de connaissances préalables, on comprend bien qu'il faille, sous peine de régression à l'infini, qu'un certain nombre de ces connaissances préalables ne soient pas elles-mêmes déduites, mais constituent des connaissances premières bénéficiant d'une certitude propre, non inférée et en ce sens « immédiate ». Et c'est sous ce mode de connaissance que Descartes range l'évidence d'énoncés mathématiques très simples comme « le triangle est défini par trois lignes seulement » (p. 44), mais aussi qu'il rangera plus tard l'évidence du *cogito*.

Descartes, cependant, ne se contente pas de distinguer ces deux modes de connaissance ; il affirme aussi très explicitement la supériorité de l'intuition sur la déduction. La raison en est que la déduction repose elle-même sur l'intuition à un triple égard.

Tout d'abord, on l'a dit, la déduction exige des connaissances premières à partir desquelles elle puisse inférer des connaissances secondes ; la certitude des connaissances déduites repose donc sur celle des connaissances intuitives de départ, alors que celles-ci ne présupposent pas celles-là. Les *« premiers principes »*, dit Descartes, *« ne peuvent être connus que par l'intuition »* (*ibid.*, p. 45). Chez Descartes, cet ordre dans la justification ou la fondation des connaissances coïncide avec un certain ordre dans la complexité de ce qui est connu. Les connaissances les plus simples sont en effet fournies par intuition alors que des connaissances plus complexes peuvent ensuite en être obtenues par déduction. Or, pour Descartes, la simplicité a en soi un privilège épistémique : *« étant plus simple »*, dit-il, l'intuition *« est plus sûre que la déduction même »* (*ibid.*, p. 44). On voit apparaître là ce qui constituera le principe des principes de l'épistémologie cartésienne, à savoir de prendre systématiquement appui sur ce qu'il y a de plus simple (règle V, p. 52).

Mais, au-delà de fournir à la déduction le matériau primaire sur lequel fonder ses dérivations, l'intuition est aussi, pour Descartes, nécessaire à la déduction en ce que cette dernière n'est qu'une suite d'inférences simples qui reposent chacune sur l'intuition ; les inférences qui constituent la déduction ne fournissent une garantie de connaissance que dans la mesure où elles sont elles-mêmes intuitives ! Ainsi, souligne Descartes, pour conclure que 2 et 2 font autant que 3 et 1, *« il faut voir par intuition que 2 et 2 font 4 et que 3 et 1*

 © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

font également 4, mais encore que la troisième proposition se conclut nécessairement de ces deux-là » (règle III, p. 44). Pour dériver une connaissance nouvelle de connaissances préalables, il ne faut pas seulement que ces connaissances préalables soient-elles mêmes intuitives (ou déjà dérivées de connaissances intuitives) ; il faut aussi que les principes mêmes de la dérivation soient eux-mêmes intuitifs. Dans cette perspective, la déduction ne constitue en fait pas vraiment un mode de connaissance autonome par rapport à l'intuition ; il permet seulement d'obtenir des connaissances qui ne sont pas directement intuitives à partir de connaissances directement intuitives et au moyen de principes inférentiels intuitifs.

Enfin, la déduction suppose encore l'intuition d'une troisième manière. Là où l'intuition a l'avantage d'être « actuelle », la déduction a par contre le défaut de s'inscrire dans le temps et dès lors de requérir l'intervention de la mémoire, dont elle *« reçoit en un sens sa certitude »* (règle III, p. 45). C'est également à cet égard que la déduction est médiate : elle n'est pas instantanée et suppose l'intervention d'une autre faculté — la mémoire. Et plus la déduction est longue, plus elle est à cet égard médiate. Pour Descartes, l'idéal épistémique est alors de ramener autant que possible la suite des inférences étalées dans le temps à une unique intuition récapitulative, celle de la déduction dans son ensemble ; pour qu'une longue déduction apporte une garantie de certitude, il faut non seulement que toutes ses inférences soient évidentes, mais qu'elles soient en quelque sorte simultanément évidentes de sorte que le raisonnement tout entier soit actuellement intuitif : *« aussi je les [les rapports inférés aux différentes étapes de la déduction] parcourrai plusieurs fois d'un mouvement continu de l'imagination qui, dans le même temps, doit avoir l'intuition de chaque chose et passer à d'autres, jusqu'à ce que j'aie appris à passer du premier au dernier assez rapidement pour ne laisser presqu'aucun rôle à la mémoire et avoir, semble-t-il, l'intuition de tout à la fois »* (règle VII, p. 58). Précisément parce qu'elle est médiate, la déduction doit idéalement faire place à cette connaissance immédiate qu'est l'intuition. Une bonne déduction est une déduction intuitive.

Non content, donc, de distinguer un mode de connaissance immédiat de ce mode de connaissance médiat qu'est la déduction, Descartes y voit le mode de connaissance privilégié, qui donne sa valeur à toute connaissance, y compris déductive.

On sait que bien d'autres, après Descartes, reproduiront ce modèle. Ainsi, après les passages introductifs, Kant entame-t-il sa *Critique de la raison pure* en énonçant : *« De quelque manière et par quelque moyen qu'une connaissance puisse se rapporter à des objets, le mode par lequel elle se rapporte immédiatement à des objets, et que toute pensée, à titre de moyen, prend pour*

 © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

fin, est l'intuition » (*CRP,* A19/B33, trad. fr. p. 87). On retrouve ici tout à la fois l'affirmation de l'immédiateté de l'intuition et l'affirmation de son privilège épistémique : l'intuition constitue le moyen idéal de la connaissance et dès lors l'objectif de tout processus épistémique. Alors, bien sûr, on sait que, pour sa part, Kant rejette l'intuition intellectuelle et l'idée cartésienne d'une lumière de la raison. Pour lui, toute intuition est sensible, et c'est dans l'expérience sensible que se fait le rapport immédiat aux objets de connaissance, de sorte qu'une pensée rationnelle qui échappe à la sphère de l'expérience sensible ne peut prétendre au statut de connaissance. Mais, au-delà de cette différence — sans aucun doute très significative — avec la théorie cartésienne de la connaissance, ce qui est ici réaffirmé, c'est qu'il y a de la connaissance immédiate et même en fait qu'il n'y a de connaissance qu'immédiate, c'est-à-dire soumise à l'intuition (ici sensible).

Kant, on le sait, fait d'ailleurs lui aussi reposer sur l'intuition les connaissances mathématiques élémentaires, celles dont sont déduites toutes les connaissances mathématiques plus complexes. Simplement, puisqu'il n'est plus question pour lui d'intuition intellectuelle, doit-il pour sa part expliquer en quoi ces connaissances, bien que nécessaires *a priori*, reposent tout de même sur l'intuition, donc l'intuition sensible mais réduite à sa seule forme — spatiale et/ou temporelle — et donc pure de tout contenu empirique singulier. Subtile, et plus compatible avec l'empirisme, la théorie kantienne de l'intuition prolonge au moins le modèle cartésien en ce qu'elle fait du savoir intuitif l'alpha et l'omega de la connaissance, c'est-à-dire tout à la fois la source des connaissances premières dont sont dérivées toutes les connaissances plus complexes et la fin ultime de tout processus de connaissance, la source ultime de toute justification épistémique.

Or, c'est clairement dans cette tradition que s'inscrit l'épistémologie phénoménologique. Et il n'est donc pas étonnant de voir la phénoménologie husserlienne fortement marquée d'une rhétorique de l'immédiateté ou encore de l'originarité de l'intuition.

Dans les *Recherches logiques*, l'intuition, conçue comme donation de l'objet *« en personne », « en lui-même »* (*selbst*), s'oppose à la *« simple pensée »* de l'objet et à sa *« compréhension purement symbolique »* (*RL* VI, §§ 7-8). Toute connaissance d'objet, dit Husserl, suppose que ses représentations médiates se ramènent *in fine* à des représentations intuitives immédiates via le « remplissement » intuitif des intentions signitives.

C'est en particulier le cas des connaissances empiriques, où l'intention signitive d'un encrier — le simple fait de penser « encrier » — peut mener à la connaissance d'un encrier lorsque cette intention se remplit d'une intuition

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

sensible correspondant au sens visé. Husserl appelle remplissement « dynamique » ce processus épistémique où l'objet est d'abord simplement visé puis ensuite intuitivement donné. Mais, même sous sa forme « statique », c'est-à-dire lorsque l'objet est intuitivement donné en même temps qu'il est pensé, la connaissance empirique suit en fait toujours ce même schéma : dans tous les cas, on peut encore distinguer théoriquement l'intention signitive et son remplissement intuitif qui la constitue en véritable connaissance (*ibid.*).

Or, pour Husserl, on le sait, c'est aussi de cette manière qu'est possible une connaissance des formes catégoriales. Là encore, les intentions qui permettent de penser le sens de ces formes doivent, pour mener à une authentique connaissance, se remplir de la donation intuitive, c'est-à-dire « directe », des formes catégoriales « en elles-mêmes », intuition catégoriale qui, pour Husserl, est en fait fondée sur des intuitions simples plus originaires (*ibid.*, §§ 45-46). Sans doute le remplissement intuitif des visées signitives catégoriales est-il souvent un processus complexe, qui passe éventuellement par le biais de « chaînes de remplissement » rapprochant progressivement la pensée signitive des intuitions qui la constitueront en authentique connaissance (*ibid.*, § 18, § 60). Mais, dans tous les cas, c'est le retour à l'intuition immédiate qui constitue l'idéal de la connaissance.

De même, dans les *Idées directrices pour une phénoménologie*, Husserl insiste sur le fait que toute connaissance exige l'évidence « originaire », la donation « en personne » (*Idées directrices*, §1, §§ 136-137). Ce que Husserl appelle « le principe des principes », c'est la thèse selon laquelle « toute intuition donatrice originaire est une source de droit pour la connaissance » (§ 24, p. 78), et est même la source de justification épistémique ultime. S'il y a des évidences médiates ou « dérivées », le défi phénoménologique est précisément de montrer comment elles s'appuient sur une fondation intuitive immédiate (*ibid.*, § 141).

En particulier, une certaine connaissance de nécessité (synthétique *a priori*) est possible parce qu'il y a des « intuitions éidétiques » : des visées signitives générales trouvent leur remplissement dans la donation intuitive d'essences, donation fondée dans des intuitions individuelles simples (*ibid.*, § 3).

Le primat de l'intuition dans la théorie husserlienne de la connaissance est absolument patent. Et cela est encore renforcé par le fait que, reprenant à partir de 1906 un motif cartésien, Husserl entend désormais refonder la connaissance en procédant par ἐποχή ou réduction phénoménologique, c'est-à-dire en suspendant provisoirement les croyances de l'attitude naturelle en la réalité des objets de l'expérience (sous ses différents types) pour s'en tenir à la manière dont ces objets apparaissent à la conscience subjective. Parce que

 © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

— comme le *cogito* lui-même mais aussi toutes les *cogitationes* prises en tant que telles — elles sont directement accessibles au sujet connaissant, ces manières d'apparaître sont l'objet d'une évidence « pure » et indubitable et elles constituent donc un socle absolument incontestable pour la connaissance (*L'idée de la phénoménologie*, ainsi que la deuxième section des *Idées directrices* ou encore les deux premières *Méditations cartésiennes*). Le discours husserlien sur le privilège de l'intuition en vertu de son immédiateté non inférentielle se double alors d'un discours sur le privilège des données phénoménologiques en vertu de leur immanence — et donc de leur accessibilité directe — à la conscience. La rhétorique de l'immédiateté évidentielle est alors portée à son comble.

2. L'intuition médiée

Or, cet idéal de connaissance revendiquant l'évidence immédiate d'une donation originaire a été fortement critiqué de l'extérieur autant que de l'intérieur de la tradition phénoménologique.

Dans l'école analytique, le recours à l'intuition et à l'évidence a été systématiquement dénoncé au profit de l'analyse logique et conceptuelle. Le projet logiciste de Frege (*Grundlagen der Arithmetik*, *Grundgesetze der Arithmetik*) et Russell (*Principles of mathematics*, *Principia mathematica*) entend montrer, principalement contre Kant mais aussi contre tous ses héritiers, que les mathématiques sont entièrement déductives et analytiques plutôt qu'intuitives et synthétiques *a priori*. Dans la foulée, l'empirisme logique esquissé par Wittgenstein (*Tractatus logico-philosophicus*) et développé par les membres du Cercle de Vienne, en particulier Schlick (*Allgemeine Erkenntnistheorie*) et Carnap (*Der logische Aufbau der Welt*), s'efforce d'établir que toute la structure rationnelle des sciences est analytique : si le matériau de la science — les données de base — est empirique (et contingent), son traitement formel est entièrement logique (et nécessaire) ; nul n'est besoin d'autre intuition que l'expérience sensible. Et lorsqu'ils en viendront à reconnaître l'intervention d'une rationalité non strictement logique, comme celle qui structure le champ des couleurs, Schlick (« Gibt es ein materiales *A priori?* ») et Wittgenstein (*Philosophische Untersuchungen*) s'efforceront de montrer, contre Husserl, qu'il n'y a là que des contraintes conceptuelles et linguistiques — « grammaticales », dit Wittgenstein — et non pas intuitives. Bien plus, le caractère intuitif de l'expérience sensible elle-même fera l'objet de la très célèbre critique du « mythe du donné » par Sellars (« Empiricism and the Philosophy of Mind ») et par une multitude d'autres auteurs comme Davidson (« On the Very Idea of

Bull. anal. phén. XIX 3 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

a Conceptual Scheme », « A Coherence Theory of Truth and Knowledge ») ou McDowell (« The content of perceptual experience », *Mind and World*), qui contestent la possibilité pour l'expérience de fournir à elle seule de la connaissance et d'entrer par elle-même dans « l'espace des raisons » ; seul le traitement logico-conceptuel de l'expérience peut lui donner une forme propositionnelle susceptible de valeur de vérité et lui conférer un rôle épistémique de justification. Tout cela, on le voit, remet solidement en cause le modèle de la connaissance intuitive immédiate ; toute connaissance et toute justification suppose au contraire une importante médiation logico-conceptuelle.

Pour critiquer l'immédiateté de l'intuition, cependant, la tradition phénoménologique elle-même n'est pas en reste. Déjà, dans l'immédiate proximité de Husserl, le jeune Heidegger concevait-il l'intuition comme étant nécessairement toujours « compréhensive » et informée par du sens lié à son inscription dans des mondes ambiants discursivement ou même pragmatiquement significatifs (cours *Zur Bestimmung der Philosophie* de 1919, GA 56/57). Inspirés par ce premier tournant herméneutique, mais attentif aussi aux apports des sciences humaines et du structuralisme — qui insistent sur la culturalité des évidences rationnelles —, de nombreux phénoménologues en viendront à dénoncer le fantasme husserlien d'une connaissance intuitive et son « principe des principes » qui privilégie la présence immédiate ou originaire et condamne par exemple le caractère dérivé et inaccompli de la pensée qui prétend appréhender les choses via les signes (en particulier le langage). C'est notoirement le cas dans *La voix et le phénomène* de Derrida ou dans *Le conflit des interprétations* de Ricœur.

Mais, à vrai dire, si on en revient à l'œuvre même de Husserl, on constate que lui-même n'a en fait cessé d'interroger la notion d'intuition et son apparente immédiateté.

Dans la mesure, en effet, où l'intuition est envisagée comme remplissement d'intentions de signification, elle est à cet égard fortement orientée, dans sa valeur cognitive et épistémique, par ces intentions — parfois très complexes — qu'elle est amenée à remplir. En particulier, les intuitions catégoriales ne sont rendues possibles qu'à travers des actes « fondés » qui spécifient les formes à présenter dans l'intuition (*Recherches Logiques* VI, § 46, § 48). De même, comme l'indiquent les *Idées directrices* (§§ 3-4), les intuitions eidétiques ne sont rendues possibles que par des actes abstractifs qui, par le moyen de variations imaginaires, dégagent les significations générales que les expériences singulières doivent illustrer. Bien loin d'être immédiates — au sens où il suffirait d'« ouvrir les yeux (ou n'importe quel organe récepteur) » —, les évidences fondées doivent être activement constituées par des actes signitifs et intuitifs complexes.

 © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Husserl, il faut le dire, a eu d'emblée la connaissance mathématique pour objet privilégié de préoccupation. Or, dans ce domaine, il est manifeste que connaître ne se réduit pas à ouvrir les yeux (en ce compris l'œil de la raison) pour saisir ce qui est immédiatement donné. Comme le montrent spectaculairement les développements mathématiques dont Husserl est le contemporain, la connaissance mathématique suppose au contraire des dispositifs assez complexes de production d'évidence. C'est d'ailleurs là le constat de son premier ouvrage, la *Philosophie de l'arithmétique*, qui observe qu'au-delà des quelques premiers nombres naturels l'essentiel de la connaissance arithmétique se fonde, non pas sur des « représentations propres » de pluralités et sur des opérations intuitives d'assemblage ou de scission de pluralités, mais bien — pour la suite infinie des nombres naturels — sur un système numérique fondé dans la représentation symbolique des nombres en système décimal et — pour tous les nombres rationnels, négatifs, imaginaires, etc. — sur un système d'opérations algébriques qui donne sens à ces nombres comme solutions possibles, quoique non naturelles, à ces opérations de calcul. Ce constat que, comme son maître Kronecker, Husserl estime encore problématique en 1891 sera, dans les années suivantes, pleinement intégré et assumé dans une théorie des « multiplicités », c'est-à-dire de structures correspondant à des systèmes formels qui caractérisent chaque entité par ses liens structurels et opératoires à toutes les autres. De même, constate Husserl à la même époque, en va-t-il en géométrie contemporaine, où l'évidence ne suppose pas seulement des constructions de figures productrices d'intuitions, comme c'était le cas chez Kant, mais bien une caractérisation formelle systématique au moyen d'axiomes et de règles d'inférence qui supposent une médiation logico-symbolique irréductible (HuaXXI).

Pour cette même raison, soulignera ultérieurement Husserl (notamment dans *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* et les textes de la même époque comme « L'origine de la géométrie »), la connaissance mathématique est fortement médiée par la tradition scientifique dans laquelle elle s'inscrit. Les évidences qui se présentent à chaque génération de mathématiciens dépendent en grande part des systèmes théoriques progressivement produits par les générations antérieures. Il y a donc une historicité inévitable de l'intuition en mathématique.

Que, loin de reposer sur l'immédiateté de l'intuition, le savoir mathématique suppose un ensemble, par ailleurs assez diversifié, de dispositifs producteurs d'évidence, c'est là ce qu'après Jean Cavaillès (*Remarques sur la formation de la théorie abstraite des ensembles*, *Méthode axiomatique et formalisme. Essai sur le problème du fondement des mathématiques*) et Jean-

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

Toussaint Desanti (*Les idéalités mathématiques*), Dominique Pradelle a très justement montré dans un ouvrage récent (*Intuition et idéalités*).

Mais ce qui vaut paradigmatiquement pour les mathématiques vaut également pour un grand nombre, voire pour la totalité, des évidences fondées — dans le domaine de la connaissance, mais peut-être aussi de l'éthique, de l'esthétique, etc. — et même peut-être déjà pour ces intuitions dites « simples » qui forment l'expérience sensible, mais n'ont de valeur proprement épistémique qu'à ne précisément pas se réduire à la seule composante matérielle — « hylétique » — du vécu sensoriel.

3. Présentation du volume

Plutôt que de prendre pour acquise l'immédiateté de l'intuition, il est donc utile de mettre en évidence et d'étudier la diversité des dispositifs producteurs d'évidence qui tout à la fois la rendent possible et la « médient ». Simultanément, en contrepoint de ce travail de distanciation critique à l'égard de la rhétorique de l'immédiateté de l'évidence, il convient de s'efforcer d'indiquer en quoi, malgré tout, l'intuition est, en un sens désormais mieux compris, un mode immédiat de la justification épistémique. C'est à ces deux tâches que s'attellent les textes qui composent le présent volume.

Intitulé *« Des médiations du jugement et de la perception chez Montaigne »*, le texte de Mathieu Hubert constitue à cet égard un premier jalon. Par la médiation en soi intéressante de l'étude d'une théorie de la connaissance pré-cartésienne, Mathieu Hubert pointe déjà un grand nombre des enjeux phénoménologiques du problème des évidences intuitives (même si Montaigne lui-même n'utilise guère le terme « intuition »). Campé ici en proto-phénoménologue, Montaigne s'adonne en effet à une redoutable critique des prétendues évidences de l'attitude naturelle ; les *Essais* décrivent inlassablement notre rapport médié à « ce qui est », premièrement, à travers l'analyse de la « coutume », qui nous « desrobbe le vray visage des choses », deuxièmement, par l'étude de la puissance des passions, et troisièmement, par la considération de « la force de l'imagination » — trois éléments médiateurs qui structurent le texte de Mathieu Hubert.

Mais le plus intéressant tient dans le fait que cette critique des évidences de l'attitude naturelle est essentiellement menée pour mieux souligner le gain réflexif qu'apportent au contraire les évidences non immédiatement évidentes. C'est précisément en prenant conscience de ce que la naturalité des évidences quotidiennes est en réalité le fruit de nombreuses constructions que l'on peut faire place à une connaissance plus authentique qui a le mérite de n'être plus

 © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

médiée par ce présupposé trompeur ; seul un jugement ainsi purifié par la critique philosophique peut accéder à l'immédiateté véritable, c'est-à-dire à ce que Montaigne nomme la « chose mesme ». Si donc c'est en quelque sorte déjà à une sorte de réduction phénoménologique que Montaigne invite à se livrer, il est intéressant de constater qu'il annonce d'emblée que l'immédiateté ainsi (re)gagnée consiste précisément en un savoir conscient de ce qu'il est lui-même médié ; ce que je peux savoir immédiatement, dit au fond ce Socrate moderne, c'est que je ne sais pas immédiatement.

C'est encore des évidences de l'attitude naturelle, de leur genèse et de la possibilité éventuelle de s'en détacher pour porter sur elles un regard critique qu'il s'agit dans le texte de Laurent Perreau intitulé *« Ce qui va de soi : sur la naturalité de l'attitude naturelle (de Bourdieu à Husserl) »*. En fin connaisseur de Husserl, Bourdieu interroge la prétendue naturalité de ce qui va *de soi* et justifie en permanence un certain ordre des choses. En cultivant les « automatismes », la *doxa* permet de présenter comme tout naturel un ordre politique arbitraire et, par là, tout à la fois de masquer ses rapports de domination et de les faire admettre par tous comme non questionnables. Sur ce point, souligne Perreau, Bourdieu emprunte en fait à Husserl des notions — « attitude naturelle », « doxa », « habitus » — qui lui permettent de penser en des termes plus neutres ce que d'autres pensent dans les termes marxistes de l'« idéologie ». Ce faisant, toutefois, il travestit un peu la pensée de Husserl, qui faisait de ces notions un usage plus universel pour interroger l'ensemble des structures doxiques du monde de la vie quotidienne et non seulement celles qui sont socialement et politiquement déterminées.

Dans *« L'inconscient social de la perte de l'évidence naturelle : les menus gestes et la formation de sens »*, Delia Popa s'intéresse elle aussi aux évidences socialement partagées, en questionnant leur caractère immédiatement donné ou « naturel » et en mettant en avant leur caractère construit. Loin d'être tout simplement pré-donnée, l'évidence de ces évidences — le « ce qui va de soi » — se forme au fil de nos actions quotidiennes et de la sédimentation progressive de leur sens dans les gestes rituels de la vie ordinaire. Mais, comme le montre le cas pathologique d'Anna Rau, il est possible de perdre cette évidence des évidences, de ne plus parvenir à saisir le sens des contextes les plus concrets de sa vie, de ne plus comprendre pourquoi on fait telle chose ainsi et pas autrement. Cela se traduit alors par l'impossibilité soudaine d'accomplir les moindres tâches quotidiennes.

Face à ces situations, Blankenburg propose une méthode thérapeutique « dialectique », qui cherche à débusquer les tournants de l'expérience où le sens d'être au monde a vacillé de manière décisive et à partir desquels il peut

Bull. anal. phén. XIX 3 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

être retrouvé. Dans cette démarche, l'ἐποχή phénoménologique se recommande moins pour son résultat — la mise en question de l'attitude naturelle — que pour son processus — la mise en évidence des résistances à cette mise en question. Retrouver une « habitualité saine », c'est alors se réapproprier certains gestes quotidiens en reconnaissant la dimension éminemment sociale de leur évidence.

La significativité pratique au fondement des évidences est également au cœur du texte de Marcin Schulz, qui se demande *« Dans quelle mesure l'intuition herméneutique est-elle immédiate ? (Sur la réceptivité propre au comprendre chez le jeune Heidegger) »*. Prise dans le cadre objectivant de l'attitude théorique, dit Heidegger, l'intuition sensible perd l'immédiateté qui caractérise la donation propre à la *praxis* concrète pour s'insérer dans des déterminations linguistiques supposément objectives mais précisément décontextualisées et détachées de la signification que la situation pourrait avoir pour le Dasein au sein de son projet existentiel. Abstraite du réseau des significativités pratiques à partir desquelles elle signifie originairement, la teneur de sens se détache alors du rapport immédiat que la vie entretient avec elle-même. Seule possibilité pour retrouver l'immédiateté : réinscrire cette teneur de sens au sein de la *praxis* phronétique qui l'a fait émerger.

En mettant d'avantage l'accent sur le fondement linguistique de l'évidence, Augustin Mbenga étudie quant à lui les rapports entre *« Signe et évidence dans la phénoménologie de Paul Ricœur »*. Le sens, dit l'auteur, est un horizon qui s'ouvre progressivement au fur et à mesure que le sujet entreprend de comprendre les structures qui en dissimulent l'accès. La phénoménologie herméneutique révèle que, loin d'être spontanée, l'évidence est un résultat qui s'obtient par plusieurs médiations, dont en premier lieu celle des signes. Le travail de l'interprétation est alors de rendre possible le sens même de l'évidence. Dès lors, conclut l'auteur, la connaissance est le résultat tout à la fois du sens des signes par lequel elle transite et de la capacité du sujet de les reconstruire pour se comprendre.

L'historicité des évidences, et de certaines évidences plus particulières, est aussi l'objet du texte d'Andrea Ariotto, intitulé *« L'historicité des mathématiques comme forme de médiatisation de l'intuition chez Jean Cavaillès »*. Pour Cavaillès, la constitution des idéalités dépend d'exigences qui sont internes à la structuration problématique d'une situation théorique donnée. Dès lors, l'objet mathématique se trouve « toujours corrélatif de gestes effectivement accomplis par le mathématicien dans une situation donnée ». À toute extension du domaine d'objets correspond, corrélativement, une extension de l'expérience. Et l'historicité qui affecte la constitution des idéalités implique, du côté subjectif, une historicisation de l'intuition. L'erreur fondamentale de

Bull. anal. phén. XIX 3 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

la position kantienne consistait dans l'interprétation de la structure noématique en termes d'activité noétique, de sorte que ce qui est pensable était alors limité dans ses possibilités par les articulations d'une subjectivité anhistorique. Or, loin de constituer la base immuable permettant de donner une forme représentable aux objets abstraits, l'intuition doit être comprise comme une possibilité opératoire au sein d'un domaine d'idéalités, possibilité opératoire qui est évolutive : une fois constitué par des procédés formels, un certain domaine d'objets devient la base intuitive d'effectuation de nouvelles opérations.

Les mathématiques constituent également le champ de réflexion de Gabriele Baratelli dans *« Le formel entre intuition et médiation symbolique »*. Les mathématiques modernes et surtout contemporaines — à partir du XIX^e^ siècle — ont développé des systèmes symboliques permettant de dégager une multitude de résultats inaccessibles à l'intuition (sur les figures géométriques, sur les quantités effectives, etc.). La question est alors de savoir si ces systèmes formels ont pour vocation de remplacer l'intuition, comme le pense Frege, ou plutôt de permettre de nouvelles intuitions, lesquelles seraient alors médiées par un système symbolique, comme le suggère Husserl ; et, dans le second cas, s'il est ou non possible de ramener ces intuitions médiées à des intuitions immédiates.

C'est encore d'évidence de nécessité qu'il s'agit dans le texte de John Rogove, *« Non-sens, contresens et intuition grammaticale : Wittgenstein, Husserl et quelques autres sur la constitution des objets impossibles »*. Nous avons l'intuition de certaines impossibilités, comme celle pour un carré de n'avoir pas quatre côtés (impossibilité formelle, analytique) ou celle pour un carré d'être rond (impossibilité matérielle *a priori*). Wittgenstein estime que ces intuitions d'impossibilité sont médiées par les règles du langage tout autant que les principes grammaticaux qui interdisent que la conjonction de coordination « ou » apparaisse comme attribut dans une phrase comme « vert est ou ». Husserl, pour sa part, estime que, contrairement à l'intuition des non-sens, l'intuition des contresens matériels n'est pas médiée par le langage ; elle est bel et bien éprouvée dans l'expérience.

Si les textes précédents s'efforcent de faire l'inventaire de ce qui est proprement immédiat et de ce qui est irrémédiablement médié dans divers types d'intuitions au fondement de nos connaissances, ainsi que de montrer comment un savoir nouveau peut-être gagné à précisément mettre en évidence ces multiples médiations, les deux derniers textes du volume, tous deux en anglais, entendent pour leur part repenser les notions mêmes d'« intuition » et d'« immédiateté » pour expliquer en quoi, bien que médiées, les intuitions constituent néanmoins une source à certains égards immédiate de justification de la connaissance.

 © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Dans *« Intuition is not (always) immediate, and this is good news! »*, Leonardo Ceragioli et Valentina Luporini s'intéressent aux rapports entre le sens épistémique d'« intuition », qui est restreint à la justification non-inférentielle d'énoncés de base, et le sens phénoménologique d'« intuition » lié à l'impression que certains énoncés, y compris des énoncés inférés, sont évidents. Les intuitions épistémologiques sont en fait une sous-catégorie des intuitions phénoménologiques et correspondent à ce que l'on appelle les intuitions phénoménologiques « immédiates ». En un autre sens, on peut aussi, parmi ces intuitions phénoménologiques immédiates que sont les intuitions épistémiques, distinguer entre celles qui sont « immédiates » — en ce qu'elles accompagnent immédiatement la compréhension de l'énoncé — et celles qui ne le sont pas — dans la mesure où elles requièrent une étape d'investigation supplémentaire au-delà de la compréhension.

Lorsqu'il s'agit du sens phénoménologique et non épistémique d'« intuition », se pose la question des rapports entre l'intuition d'un théorème et l'intuition de sa preuve, mais aussi des avantages possibles, pour un théorème, d'être d'emblée intuitif ou d'être fondé sur une preuve qui est intuitive — alors qu'être fondé sur une preuve formelle est en principe suffisant pour ce qui est de la justification épistémique. Le texte s'appuie sur de nombreux exemples pris dans divers champs des sciences formelles (mathématiques, théorie des ensembles, logique), mais aussi parmi les lois *a priori* de la perception.

Enfin, dans *« Demystifying Originary Givenness »*, Philipp Berghofer s'efforce de montrer que les thèses qui sont au fondement de la théorie intuitionniste de la connaissance échappent aux objections de Sellars contre le mythe du donné. Ces thèses sont les suivantes :

> C1. Toute expérience présentative originaire est source de justification immédiate.
> C2. Les expériences présentatives originaires sont notre source de justification ultime.
> C3. Les expériences présentatives originaires tiennent leur force justificative de leur caractère phénoménal de donation originaire.

Contrairement à ce que prétend Sellars, ces thèses ne prétendent pas que les expériences sont des « fenêtres transparentes » à travers lesquelles les objets seraient donnés pour ce qu'ils sont indépendamment de tout facteur subjectif. Qu'une expérience résulte d'un phénomène antérieur d'apprentissage par expérience ou d'acquisition conceptuelle n'empêche pas qu'elle soit originairement présentative. La raison pour laquelle l'expérience est originairement présentative ne compte pas pour déterminer son statut épistémique. De même, le

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

fait que certaines croyances aient été engendrées à partir d'autres croyances n'empêche pas qu'elles soient indépendantes de ces croyances dans le registre de la justification. Même si le fait de voir un visage fâché est influencé par des croyances préalables, il constitue une justification immédiate de croire que la personne est fâchée. Enfin, les thèses intuitionnistes n'impliquent pas le fondationalisme fort (que critique BonJour) selon lequel les croyances de base seraient infaillibles et incorrigibles. Elles sous-tendent plutôt un fondationalisme modéré lié à l'idée d'une justification *prima facie* qui peut être défaite par des évidences futures et même par des justifications inférentielles. Mais la possibilité de ces réfutations ultérieures ne retire pas aux évidences qui justifient les croyances de base leur caractère originaire et leur force justificative.

BRUNO LECLERCQ, GREGORY CORMANN, JEROME FLAS

Sommaire. Introduction : Questionner l'évidence intuitive (Bruno Leclercq, Grégory Cormann, Jérôme Flas), p. 1-15. — Des médiations du jugement et de la perception chez Montaigne (Mathieu Hubert), p. 16-46. — Ce qui va de soi : sur la naturalité de l'attitude naturelle (de Bourdieu à Husserl) (Laurent Perreau), p. 47-63. — L'inconscient social de la perte de l'évidence naturelle : les menus gestes et la formation de sens (Delia Popa), p. 64-86. — Dans quelle mesure l'intuition herméneutique est-elle immédiate ? (Sur la réceptivité propre au comprendre chez le jeune Heidegger) (Marcin Schulz), p. 87-106. — Signe et évidence dans la phénoménologie de Paul Ricœur (Augustin Mbenga), p. 107-120. — L'historicité des mathématiques comme forme de médiatisation de l'intuition chez Jean Cavaillès (Andrea Ariotto), p. 121-146. — Le formel entre intuition et médiation symbolique (Gabriele Baratelli), p. 147-162. — Non-sens, contresens et intuition grammaticale : Wittgenstein, Husserl et quelques autres sur la constitution des objets impossibles (John Rogove), p. 163-179. — Intuition is not (always) immediate, and this is good news! (Leonardo Ceragioli et Valentina Luporini), p. 180-204. — Demystifying Originary Givenness (Philipp Berghofer), p. 205-219.

Bibliographie

Carnap R., *Der logische Aufbau der Welt*, trad. fr. *La construction logique du monde*, Paris, Vrin, 2002.
Cavaillès J., *Sur la logique et la théorie de la science*, Paris, Vrin, 1976.

 © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Davidson D., « A coherence theory of truth and knowledge », in D. Henrich (ed.), *Kant oder Hegel?*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1983.
Davidson D., « On the Very Idea of a Conceptual Scheme », *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, vol. 47, 1974, p. 5-20.
Derrida J., *La voix et le phénomène*, Paris, P.U.F., 1967.
Desanti J.-T., *Les Idéalités mathématiques*, Paris, Le Seuil, 1968.
Descartes R., *Regulae ad directionem ingenii*, trad. fr. *Règles pour la direction de l'esprit*, dans *Oeuvres*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1953.
Frege G., *Die Grundgestze der Arithmetik*, Jena, Hermann Pohle, 1893 (Band I) 1903 (Band II).
Frege G., *Grundlagen der Arithmetik*, trad. fr. *Les fondements de l'arithmétique*, Paris, Le Seuil, 1969.
Heidegger M., cours *Zur Bestimmung der Philosophie* de 1919, dans *Gesamtausgabe*, t. 56/57, Franfurt am Main, 1987.
Husserl E., *Logische Untersuchungen*, trad. fr. *Recherches logiques*, Paris, P.U.F., 1959-1963.
Husserl E.,*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Erstes Buch* trad. fr. *Idées directrices pour une phénoménologie, I*, Paris, Gallimard, 1950.
Kant E., *Kritik der reinen Vernunft*, trad. fr. *Critique de la raison pure*, Paris, Gallimard, 1990.
McDowell J., « The content of perceptual experience », *The Philosophical Quarterly*, vol. 44 (175), 1994, p. 190-205.
McDowell J., *Mind and World*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1996.
Pradelle D., *Intuition et idéalités*, Paris, P.U.F., 2020.
Ricœur P., *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969.
Russell B. et Whitehead A.N., *Principia mathematica*, Cambridge, Cambridge University Press, 1950.
Russell B., *Principles of mathematics*, London, Allen & Unwin, 1964.
Schlick M., « Gibt es ein materiales A priori? », *Wissenschaftlicher Jahresbericht der Philosophischen Gesellschaft an der Universität zu Wien für das Vereinsjahr 1931/32*, 1932, p. 55-65
Schlick M., *Allgemeine Erkenntnistheorie*, trad. fr. *Théorie générale de la connaissance*, Paris, Gallimard, 2009.
Sellars W., « Empiricism and the philosophy of mind », trad. fr. *Empirisme et philosophie de l'esprit*, Paris, L'Éclat, 1992.
Wittgenstein L. *Philosophische Untersuchungen*, trad. fr. *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, 2004.
Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, trad. fr. Paris, Gallimard, 1993.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Bulletin d'analyse phénoménologique XIX 3, 2023 (Actes 13), p. 16-46
https://popups.uliege.be/1782-2041/

ISSN: 1782-2041

Des médiations du jugement et de la perception chez Montaigne

MATHIEU HUBERT
Université de Liège
✉ Mathieu.Hubert@uliege.be

Résumé Les *Essais* décrivent inlassablement et diversement notre rapport médié à « ce qui est ». Le jugement et la perception, tels que Montaigne les analyse et les critique philosophiquement en vue de les purifier et de les pratiquer le plus sainement qu'il peut, se déploient ordinairement dans un état de corruption et d'altération. Au travers du brouillard et des nuages que constituent les trois principales médiations que nous étudions ici, à savoir l'empire de la coutume, la puissance des passions, et la force de l'imagination, ce qui apparaît est biaisé. Car ce sont autant de « travers » qui déforment ce qui est, et que nous tâchons d'expliciter par quelques cas phénoménologiques. L'examen de ce qui altère et corrompt le jugement, pour le dénoncer dans l'espoir d'accéder à l'immédiateté véritable, entraîne un curieux renversement, car l'on découvre que ce qui produit l'évidence, du moins dans les objets sensibles et quotidiens dont traite Montaigne, se révèle paradoxalement comme ce qui détourne de la chose même, et surtout qu'au contact de ce qui est, le jugement et la perception se trouvent étrangement bouleversés.

Mots-clés : Montaigne, *Essais*, jugement, perception, médiations, altérations, coutume, passion, imagination, évidence, inévidence, étrangeté.

Introduction : Montaigne phénoménologue

Étudier Montaigne en tant que phénoménologue ne va pas de soi. Certes, il est loisible d'aborder ce qui rend les *Essais* tout à la fois connus et méconnus, leur scepticisme, sous l'angle du phénomène : « L'essentiel du problème sceptique est constitué par l'analyse de la génération du phénomène au niveau de l'imagination ou fantaisie. Montaigne découvre déjà ce qu'a d'essentiel cette analyse »[1]. Plus largement, l'on a souvent parlé du « phénoménisme »[2] de Montaigne, ou encore de sa « phénoménologie morale »[3], qui annoncent autant les développements des sciences de l'homme au vingtième siècle[4] que quelques perspectives en phénoménologie. Car, plus encore, l'importance de Montaigne pour certains phénoménologues, et parmi les plus illustres, n'est peut-être pas négligeable : Merleau-Ponty, et plus récemment Jocelyn Benoist et Jean-Luc Marion, entre autres, sans doute, ont trouvé un vif intérêt à se pencher sur les *Essais*[5]. Une chose, en tout cas, semble pouvoir être tenue pour plus que probable, à savoir que les phénomènes n'ont pas attendu Husserl pour apparaître, pour se manifester, et pour retenir l'attention des philosophes. Une autre chose reste à montrer, et c'est ce que nous entreprenons ici, qui est que Montaigne, sans proposer, à strictement parler, une phénoménologie, a néanmoins laissé quelques aperçus pertinents à l'endroit des phénomènes. Ainsi, sans prétendre lire Montaigne comme s'il appliquait rigoureusement la méthode phénoménologique, ce qu'il ne fait évidemment pas, il sera question dans cette étude de faire remarquer quelques gestes philosophiques montaniens qui pourraient intéresser le phé-

[1] J.-P. Dumont, *Le scepticisme et le phénomène*, Paris, Vrin, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1985, p. 44. Loin de ne retenir, comme ses adversaires, que l'aspect « destructeur, purement négatif et radicalement nihiliste » du scepticisme, J.-P. Dumont l'aborde comme une « philosophie fondée sur le phénomène » (p. 48-49) ; la « motivation essentielle » du scepticisme, note-t-il encore, se laisse « enfermer dans le seul concept de phénomène » (p. 104).

[2] A. Thibaudet, *Montaigne*, Paris, Gallimard, 1997, p. 363.

[3] H. Friedrich, *Montaigne*, trad. R. Rovini, Paris, Gallimard, « Tel », 2010, p. 14.

[4] Par exemple, C. Lévi-Strauss, *Histoire de Lynx*, Paris, Plon, « Pocket », 1991, chap. XVIII, « En relisant Montaigne », p. 277 sq. C. Lévi-Strauss, *De Montaigne à Montaigne*, Paris, éditions EHESS, « audiographie », 2016, qui reprend deux conférences, données en 1937 et 1992.

[5] M. Merleau-Ponty, « Lecture de Montaigne », repris dans *Éloge de la philosophie et autre essais*, Paris, Gallimard, « folio essais », 2016, p. 265 sq. *Montaigne : scepticisme, métaphysique, théologie*, V. Carraud et J.-L. Marion (dir.), Paris, PUF, « Épiméthée », 2004.

Bull. anal. phén. XIX 3 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

noménologue, et accessoirement de contribuer à l'histoire, qui reste à écrire, de la manière phénoménologique de philosopher. Car, après tout, s'il est abusif de soutenir que Montaigne en est une source secrète, il peut toutefois nous retenir comme une riche ressource, foisonnante en exemples et en cas remarquables, pour la phénoménologie.

Ce que Montaigne a de résolument phénoménologique, outre la critique du mythe d'un donné qui serait pur ou la dénonciation de la naïveté de l'« attitude naturelle » qui prend les apparences pour des existences et pour des choses en soi, c'est l'art de la pure description, déprise de l'explication, et parfois même de l'interprétation — art qui cherche à se défaire des illusions de la perception et du jugement. Montaigne n'éprouve aucune difficulté pour trouver des exemples philosophiquement intéressants : il ne construit pas *a priori* une théorie et puis s'empresse de rechercher dans le réel ce qui pourrait y correspondre ; il part des exemples eux-mêmes, tirés de la vie réelle et ordinaire, et non des exemples théoriques, contemplatifs, abstraits. Car si Montaigne est installé dans le monde des choses sensibles et intellectuelles tout ensemble, et de leur confusion dans l'imagination, qu'il nomme souvent « fantasie », bref, dans l'attitude dite naturelle, il en démasque bon nombre d'illusions, et par une posture phénoménologique — ou pré-phénoménologique ou proto-phénoménologique, comme on veut —, il remarque que cette attitude n'est pas sans susciter quelques doutes, que la naturalité qu'elle prétend véhiculer est en réalité le fruit de nombreuses constructions, et que son immédiateté, paradoxalement, ne donne immédiatement, au jugement et à la perception, que des médiations, ou, en un mot, que la nature est diversement perdue dans l'« attitude naturelle » au profit des coutumes, des passions et des constructions imaginaires de l'esprit. Montaigne, qui, du même coup, ne traite nullement des intuitions éidétiques ou de la donation des objets logiques, invite à retrouver la nature ou l'immédiateté véritables, l'immédiateté non médiée, en se déprenant justement de cette attitude prétendument spontanée, dans une démarche réflexive et à bon droit phénoménologique.

Si l'on trouve quelquefois un « style phénoménologique »[1] chez Montaigne, dans une large acception, l'on n'en déduira évidemment pas qu'il

[1] L'expression est de J.-L. Marion (*De surcroît*, Paris, PUF, « Quadrige », 2010, p. 119) – qui ne l'applique pas ici à Montaigne, quoi qu'il n'hésite pas, ailleurs dans cet ouvrage, à convoquer Montaigne pour illustrer « l'événementialité du phénomène » (p. 46-47) –, et elle nous semble convenir à certains passages et gestes des *Essais*. Évidemment, ce qui relève de la phénoménologie chez Montaigne n'a toutefois nullement l'ambition de « donner à la science une forme nouvelle et supérieure »

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

investit une attitude méthodiquement phénoménologique, puisqu'il ne se propose pas même d'isoler et de « réduire » le phénomène. Montaigne, avouons-le d'emblée, procède, non sans tact ni rigueur, mais sans méthode, d'une manière quelque peu monstrueuse, et, par exemple, il ne semble pas se soucier de distinguer les différents versants épistémologique, ontologique, sociologique, psychologique, physiologique, et phénoménologique, et les autres, au sein de ses *Essais*[1]. Tout flotte dans le monde montanien, et même son vocabulaire, comme il le reconnaît lui-même[2], ou plutôt tout se confond dans l'expérience réelle, dont c'est peut-être le sceau, et non dans l'expérience de pensée ou de laboratoire, artificiellement conçue. Montaigne reçoit les hommes tels qu'ils se donnent, c'est-à-dire avec d'innombrables médiations. Notre rapport à « ce qui est », comme dit d'ordinaire Montaigne pour désigner le réel, passe « au travers » du brouillard et de « nuages » (I, 27, p. 179 ; II, 31, p. 715) : « au travers », mais également « de travers », et ce sont ces différents « travers » que nous allons tâcher de déplier et d'expliciter par quelques intéressants cas phénoménologiques que décrivent les *Essais*.

Si l'« intuition », comme terme technique de la philosophie, ne se retrouve pas sous la plume de Montaigne, il consacre néanmoins d'importantes pages à cette activité mentale particulière, non sans lien avec l'intuition, qu'est le jugement. Parfois réduit-on même les *Essais* à l'exercice, ou précisément à l'« essai », du jugement. Montaigne, il est vrai, le suggère un moment. Ainsi, dans l'extrait suivant — à côté d'autres passages dans lesquels il

---

(Husserl, *Méditations cartésiennes*, trad. G. Peiffer et E. Levinas, Paris, Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 2014, p. 244). Mais cette liberté de Montaigne à l'égard des projets — Montaigne dit au moins deux fois qu'il est « sans dessein » (I, 50, p. 302 ; III, 3, p. 828) — n'est pas sans intérêt ni résultat phénoménologique : ce que nous allons essayer de faire voir. Nous citons Montaigne dans l'édition Villey-Saulnier (Michel de Montaigne, *Les Essais*, Paris, PUF, « Quadrige », 2004), de la façon condensée la plus ordinaire dans les études montaignistes : le livre, le chapitre, la page.

[1] C'est qu'il y a de nombreux traits, et solidaires, au « tableau des perturbations qui altèrent indéfiniment la représentation et le jugement » (P. Mathias, *Montaigne ou l'usage du monde*, Paris, Vrin, « Bibliothèque des philosophies », 2006, p. 83). Notons en passant que si la phénoménologie se donne initialement comme une psychologie descriptive, l'on trouve chez Montaigne de très fines remarques psychologiques, qui peuvent sans doute également retenir l'attention du phénoménologue.

[2] « Si je dois nommer stile un parler informe et sans regle, un jargon populaire et un proceder sans definition, sans partition, sans conclusion, trouble, etc. » (II, 17, p. 637).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

réfléchit son entreprise d'écriture et en donne diverses explications —, Montaigne, dans quelques lignes qui éclairent en passant sa méthode, pour ainsi dire, ou son absence de méthode, pour mieux dire, semble donner la mesure de la juridiction de son jugement, qui se ramène à n'avoir pas tant de relation aux choses extérieures qu'à lui-même ; le jugement, par une sorte de mise entre parenthèses du jugé, regarde d'abord l'esprit qui juge :

> Le jugement est un util à tous subjects, et se mesle par tout. À cette cause, aux essais que j'en fay ici, j'y employe toute sorte d'occasion. Si c'est un subject que je n'entende point, à cela mesme je l'essaye, sondant le gué de bien loing ; et puis, le trouvant trop profond pour ma taille, je me tiens à la rive : et cette reconnoissance de ne pouvoir passer outre, c'est un traict de son effect, voire de ceux dequoy il se vante le plus. Tantost, à un subject vain et de neant, j'essaye voir s'il trouvera dequoy lui donner corps, et dequoy l'appuyer et estançonner. Tantost je le promene à un subject noble et tracassé, auquel il n'a rien à trouver de soy, le chemin en estant si frayé qu'il ne peut marcher que sur la piste d'autruy. Là il fait son jeu à eslire la route qui luy semble la meilleure, et, de mille sentiers, il dict que cettuy-cy, ou celuy là, a esté le mieux choisi. Je prends de la fortune le premier argument. Ils me sont également bons. Et ne desseigne jamais de les produire entiers. Car je ne voy le tout de rien : Ne font pas, ceux qui promettent de nous le faire veoir. De cent membres et visages qu'a chaque chose, j'en prens un tantost à lecher seulement, tantost à effleurer ; et par fois à pincer jusqu'à l'os. J'y donne une poincte, non pas le plus largement, mais le plus profondement que je sçay. Et aime plus souvent à les saisir par quelque lustre inusité. Je me hazarderoy de traitter à fons quelque matière, si je me connoissoy moins. Semant icy un mot, icy un autre, eschantillons despris de leur piece, escartez, sans dessein et sans promesse, je ne suis pas tenu d'en faire bon, ny de m'y tenir moymesme, sans varier quand il me plaist ; et me rendre au doubte et incertitude, et à ma maistresse forme, qui est l'ignorance (I, 50, p. 301-302).

Tel que Montaigne l'analyse avant de le pratiquer — voire en le pratiquant sur lui-même, réflexivement —, le jugement se trouve naturellement dans un état de corruption et d'altération : il est biaisé dans tous les cas. Et pour juger le plus sainement, le plus pertinemment, et le plus véritablement qu'il peut, Montaigne s'emploie longuement à examiner et à dénoncer tout ce qui l'altère et le corrompt. Seul un jugement purifié par la critique philosophique peut accéder à l'immédiateté véritable, c'est-à-dire à ce que Montaigne nomme, dans un vocabulaire remarquable, quoi que sans jargon chez lui, la

Bull. anal. phén. XIX 3 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

« chose mesme »[1](II, 37, p. 764), ou encore la « chose en soy » (III, 4, p. 834). Car Montaigne est loin de renoncer au jugement à la manière d'un scepticisme qui se tiendrait interdit. Là où la démarche sceptique, telle du moins qu'elle est présentée dans l'« Apologie de Raymond Sebond », se comprend comme « une pure, entiere et tres-parfaicte surceance et suspension de jugement » (II, 12, p. 505)[2], Montaigne ne se déprend pas pour autant de juger, mais il entreprend de donner à l'exercice du jugement quelque tour propre, en le nettoyant de ce qui l'encombre, ou, bien plutôt, de ce qui le pousse et le facilite — car ce sont les jugements tout faits, les jugements automatiques et spontanés, les jugements qui sont des préjugés, qui sont les plus dangereux et desquels il faut le plus se garder.

En mettant en œuvre sa critique du jugement par lui-même — ce qu'il appelle son « interne jurisdiction »[3], car le jugement n'a pas d'autre juge que lui-même —, Montaigne découvre que les médiations et les préjugés intellectuels, nombreux et provenant de diverses sources, sont également des médiations et des modifications perceptives. Les limites de la perception et du jugement étant mal assignées, les activités sensibles et intellectuelles se trou-

[1] Montaigne oppose la « chose mesme » aux explications et interprétations que l'on en donne : « Qui m'esclaircira de ce progrez, je le croiray d'autant d'autres miracles qu'il voudra ; pourveu que, comme ils font, il ne me donne pas en payement une doctrine beaucoup plus difficile et fantastique que n'est la chose mesme » (II, 37, p. 764). L'on découvre chez Montaigne des formules assez décisives – du moins si elles étaient passées dans la postérité –, non d'un scepticisme nonchalant ou d'un dilettantisme philosophique, mais qui, bien que ne s'assemblant pas en un système achevé ou en une théorie savamment composée, révèlent de singulières proximités avec les mots d'ordre de la phénoménologie.

[2] Comme « grand historien du scepticisme » (J.-P. Dumont, *Le scepticisme et le phénomène*, p. 41), Montaigne poursuit toutefois son exposé en précisant le sens de cette « suspension », qui n'est pas tant une absence totale du jugement qu'une impalpable retenue qui ne prétend pas parler objectivement des choses et qui n'adhère à rien que ce soit : les Pyrrhoniens jugent mais comme s'ils ne jugeaient pas, ils n'opinent pas à leur opinion : « Ils se servent de leur raison pour enquerir et pour debatre, mais non pas pour arrester et choisir. Quiconque imaginera une perpetuelle confession d'ignorance, un jugement sans pente et sans inclination, à quelque occasion que ce puisse estre, il conçoit le Pyrronisme. J'exprime cette fantasie autant que je puis, par ce que plusieurs la trouvent difficile à concevoir ; et les autheurs mesmes la representent un peu obscurement et diversement » (II, 12, p. 505).

[3] « Je n'entens pas que nul n'accuse qui ne soit net, car nul n'accuseroit ; voire ny net en mesme sorte de coulpe. Mais j'entens que nostre jugement, chargeant sur un autre duquel pour lors il est question, ne nous espargne pas d'une interne jurisdiction » (III, 8, p. 930).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

vent intimement mêlées chez Montaigne, et tendent même à se confondre[1]. Prenons, pour témoin de cette confusion donnée et primitive entre jugement et perception — ou entre l'esprit et le corps, si l'on veut —, cette affirmation de l'« Apologie de Raymond Sebond » : « Les sens sont nos premiers juges ». Ou, plus exactement, Montaigne présente douteusement cette affirmation, sur les pas de Sextus Empiricus, comme beaucoup d'autres choses : « Si les sens sont nos premiers juges, ce ne sont pas les nostres qu'il faut seuls appeller au conseil, car en cette faculté les animaux ont autant ou plus de droit que nous » (II, 12, p. 596). Le jugement pour Montaigne n'est pas dissociable de la perception, tout comme celle-ci est modifiée et altérée, parfois radicalement, par des jugements qui sont des préjugés. C'est un point important, qui traverse notre propos, et que nous devons garder à l'esprit pour suivre Montaigne. Ces jugements préjugés ne sont pas latents ou cachés : ils constituent notre expérience ordinaire, ils apparaissent, ils ont des effets manifestes au premier plan, et pourtant ils sont bien vains, puisqu'ils ont perdu le contact avec « ce qui est », avec la chose même.

Les *Essais* décrivent inlassablement et diversement notre rapport médié à « ce qui est », premièrement, à travers l'analyse de la « coutume » et de « l'usage », qui nous « desrobbe le vray visage des choses » (I, 23, p. 116), deuxièmement, par la puissance des passions, et troisièmement, par la considération de « la force de l'imagination » et de l'interprétation — trois dimensions qui structurent les trois parties de notre étude[2]. Partons des premières lignes de l'un des premiers chapitres des *Essais*, « Nos affections s'emportent au delà de nous », qui apparaissent comme un texte important de

[1] J. Starobinski, dans un texte de 1956 demandé par M. Merleau-Ponty pour son volume intitulé *Les philosophes célèbres*, insiste sur cette confusion : « Toutes les aptitudes sensitives collaborent avec lui ; le jugement selon Montaigne est une vigilance sensuelle : sa saisie est une préhension tactile, une pesée, une gustation. Dans l'acte du jugement, le moi spectateur participe de tout son corps à ce mouvant spectacle qu'il est pour lui-même » (repris et augmenté sous le titre *Les philosophes de l'antiquité au XX^e^ siècle, histoire et portraits*, LGF, Le livre de poche, « La Pochothèque », 2006, p. 627).

[2] Notons que l'on pourrait encore trouver chez Montaigne d'autres biais qui troublent le jugement, outre les trois principaux que nous retenons : l'intérêt (« Il est peu de choses ausquelles nous puissions donner le jugement syncere, parce qu'il en est peu ausquelles, en quelque façon, nous n'ayons particulier interest », III, 7, p. 918), ou la tyrannie « parliere » des conférenciers qui en imposent gravement (« Ils vous assomment de l'authorité de leur experience : ils ont ouy, ils ont veu, ils ont faict ; vous estes accablé d'exemples […]. Je me bande volontiers contre ces vaines circonstances qui pipent nostre jugement par les sens », III, 8, p. 931), etc.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

l'anthropologie montanienne, où l'on retrouve, emmêlées, intriquées, ces trois dimensions[1] :

> Ceux qui accusent les hommes d'aller tousjours béant apres les choses futures, et nous aprennent à nous saisir des biens presens, et nous rassoir en ceux-là, comme n'ayant aucune prise sur ce qui est à venir, voire assez moins que nous n'avons sur ce qui est passé, touchent la plus commune des humaines erreurs, s'ils osent appeler erreur chose à quoy nature mesme nous achemine, pour le service de la continuation de son ouvrage, nous imprimant, comme assez d'autres, cette imagination fausse, plus jalouse de nostre action que de nostre science. Nous ne sommes jamais chez nous, nous sommes tousjours au delà. La crainte, le desir, l'esperance nous eslancent vers l'advenir, et nous desrobent le sentiment et la consideration de ce qui est, pour amuser à ce qui sera, voire quand nous ne serons plus (I, 3, p. 15).

Tout ce qui suit n'est que l'explicitation de cet extrait. Loin toutefois d'entreprendre un commentaire d'ensemble des *Essais* sur le jugement et la perception, nous nous bornerons à quelques remarques sur certains lopins particulièrement riches de l'œuvre de Montaigne, qui posent des problèmes phénoménologiques.

I. La coutume

Ce que Montaigne entend ordinairement par « coutumes » et « usages » recouvre deux aspects : l'aspect social et l'aspect pratique. Mais ces deux versants s'unissent étroitement : les coutumes sont, le plus souvent, des pratiques sociales, des actions exigées par la société. Et ces usages et pratiques entraînent des jugements et des perceptions : des jugements communs, des perceptions sociales, pour ainsi dire : car la société juge et perçoit à notre place et à travers nous ; ce sont toutes ces « conditions populaires qui sont en nous » (I, 39, p. 239), dont Montaigne nous invite de nous « r'avoir » dans la solitude, dans un sens qui se rapproche davantage de la science de bien vivre, cependant, que d'une méthode proprement phénoménologique. La coutume,

[1] Il est en effet initialement question, dans ce chapitre, du « soing que nous avons de nous au delà cette vie » (I, 3, p. 17-18), à travers certaines pratiques culturelles (et superstitieuses, précise Montaigne). Par exemple, porter les os d'un ancien roi à la guerre : « Comme si la destinée avoit fatalement attaché la victoire à ses membres » (p. 18). Les lignes que nous citons sont un ajout de l'édition de 1588, lui-même enrichi de la main de Montaigne sur le fameux « Exemplaire de Bordeaux », et semblent commenter les premiers exemples en leur donnant une portée plus générale.

Bull. anal. phén. XIX 3 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

dans les *Essais*, pour le dire en un mot, joue généralement comme une médiation sociale et culturelle du jugement et de la perception, et Montaigne propose à cet endroit une « critique épistémologique de la coutume, qui empêche nos esprits de saisir la vérité native »[1]. Mais en quoi, comme « la crainte, le desir, l'esperance » qui nous élancent vers l'avenir, et même au-delà de notre mort, dont il est question dans le chapitre I, 3, en quoi la coutume nous dérobe-t-elle également « le sentiment et la consideration de ce qui est » (I, 3, p. 15) ? Car il semble, en un sens, que « ce qui est », ce soient précisément les coutumes elles-mêmes. Pour dénouer ce point, il faut rappeler une distinction importante. On trouve chez Montaigne, entre autres, une opposition entre « ce qui est » et « ce qui sert », entre notre « science » et notre « action », c'est-à-dire entre une vérité qui serait celle des choses en elles-mêmes et une autre, relative, qui est celle de nos pratiques et usages :

> Il n'est pas nouveau aux sages de prescher les choses comme elles servent, non comme elles sont. La verité a ses empeschemens, incommoditez et incompatibilitez avec nous. Il nous faut souvent tromper afin que nous ne nous trompons, et siller nostre veue, estourdir nostre entendement pour les dresser et amender (III, 10, p. 1006).

Les choses, comme elles servent et selon le sens qu'on leur prête coutumièrement, n'apparaissent pas comme elles sont ; elles se donnent alors selon ce qu'elles ne sont pas, et là réside une médiation intellectuelle et perceptive, qui fait que « ce qui est » en tant que pure apparence n'apparaît pas en lui-même, mais est chargé et recouvert d'un sens social et pragmatique. Car « ce qui est » est justement la chose même, se donnant en elle-même, sans passer par le truchement de la société et de ses coutumes, de ses « services », sans être détournée par les catégories pratiques de l'usage, sans être masquée. Mais il n'est évidemment pas aisé de nous débarrasser de ce qui nous éloigne de ce qui est : les coutumes s'imposent à nous, sans que nous puissions seulement songer qu'elles ne soient pas le réel lui-même, puisque nous y baignons depuis que nous sommes nés. Car la coutume se fonde et se soutient seule : loin de procéder d'un choix conscient, libre et rationnel, la coutume existe d'emblée, et rien ne la précède dans le monde : elle est une médiation qui se donne immédiatement : elle est première et s'interpose en s'imposant dans notre rapport à ce qui est, et nous y sommes toujours et déjà[2]. La cou-

[1] J. Starobinski, *Montaigne en mouvement*, Paris, Gallimard, « folio essais », 2011, p. 322.

[2] « Ces grandes et longues altercations de la meilleure forme de societé et des reigles plus commodes à nous attacher, sont altercations propres seulement à l'exercice de

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

tume possède en outre une certaine « force », suggère Montaigne. Et cette force nous forme et nous façonne. Les premières lignes du chapitre « De la coustume et de ne changer aisément une loy receue » esquissent ces quelques traits :

> Celuy me semble avoir tres-bien conceu la force de la coustume, qui premier forgea ce conte, qu'une femme de village, ayant apris de caresser et porter entre ses bras un veau des l'heure de sa naissance, et continuant tousjours à ce faire, gaigna cela par l'accoustumance, que tout grand beuf qu'il estoit, elle le portoit encore. Car c'est à la verité une violente et traistresse maistresse d'escole, que la coustume. Elle establit en nous, peu à peu, à la desrobée, le pied de son authorité : mais par ce doux et humble commencement, l'ayant rassis et planté avec l'ayde du temps, elle nous descouvre tantost un furieux et tyrannique visage, contre lequel nous n'avons plus la liberté de hausser seulement les yeux. Nous luy voyons forcer, tous les coups, les reigles de nature (I, 23, p. 108-109).

La coutume est une « violente et traistresse maistresse d'escole » — maîtresse extérieure, comme l'imagination, nous y viendrons, est une aussi intraitable maîtresse intérieure. Maîtresse qui nous force d'une manière singulière : « l'accoustumance », écrit Montaigne quelques lignes plus bas, « hebete nos sens » (I, 23, p. 109). Elle les rend mousses, les affaiblit, les endort.

---

nostre esprit ; comme il se trouve és arts plusieurs subjects qui ont leur essence en l'agitation et en la dispute, et n'ont aucune vie hors de là. Telle peinture de police seroit de mise en un nouveau monde, mais nous prenons les hommes obligez desjà et formez à certaines coustumes ; nous ne les engendrons pas comme Pyrrha ou comme Cadmus. Par quelque moyen que nous ayons loy de les redresser et renger de nouveau, nous ne pouvons guieres les tordre de leur ply accoustumé que nous ne rompons tout » (III, 9, p. 957). Cf. le commentaire de J.-Y. Pouilloux sur l'entreprise de Montaigne qui consiste à tenir son esprit en éveil, alerte, pour ne pas se laisser endormir par « toutes ces coutumes qui constituent un être plus sûrement que sa pensée consciente » (*Montaigne, une vérité singulière*, Paris, Gallimard, « L'infini », 2012, p. 25), en marquant bien que l'on n'atteint néanmoins pas par ce moyen une quelconque « nature ». Nous nous permettons de laisser de côté le problème plus général des rapports entre coutume et nature (que Pascal radicalisera en ces mots frappants : « La coutume est une seconde nature, qui détruit la première. Mais qu'est-ce que nature ? Pourquoi la coutume n'est-elle pas naturelle ? J'ai grand peur que cette nature ne soit elle-même qu'une première coutume, comme la coutume est une seconde nature », *Pensées*, éd. Brunschvicg, frag. 93), et que l'on trouve déjà, fort raffiné, chez Montaigne, mais qui nous emmènerait trop loin dans le cadre de cette étude, et nous nous permettons de renvoyer sur ce point au clair exposé de M. Conche : *Montaigne et la philosophie*, éd. de Mégare, 1987, p. 94-96.

 © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Il ne faut pas manquer de mentionner l'impact physiologique de la coutume, qui agit sur les corps, sur la vie sensible et corporelle, et conséquemment sur les jugements. Montaigne donne divers exemples de ces sens hébétés, et notamment de l'ouïe ou de l'odorat :

> Les mareschaux, meulniers, armuriers ne sçauroient durer au bruit qui les frappe, s'ils s'en estonnoient comme nous. Mon collet de fleurs sert à mon nez, mais, apres que je m'en suis vestu trois jours de suitte, il ne sert qu'aux nez assistants. Cecy est plus estrange, que, nonobstant des longs intervalles et intermissions, l'accoustumance puisse joindre et establir l'effect de son impression sur noz sens : comme essayent les voisins des clochiers. Je loge chez moy en une tour où à la diane et à la retraitte, une fort grosse cloche sonne tous les jours l'Ave Maria. Ce tintamarre effraye ma tour mesme : et, aux premiers jours me semblant insupportable, en peu de temps m'apprivoise, de maniere que je l'oy sans offense et souvent sans m'en esveiller (I, 23, p. 109-110).

L'ouïe est hébétée, cela signifie que ce qui nous frappe et nous « étonne » lorsque la coutume ne nous endort pas ni ne nous prévient, on ne l'entend plus lorsqu'elle nous y a accoutumés. La perception sensible se trouve donc tout à fait altérée par la coutume. Et, en plus des sens, Montaigne tient que la coutume, c'est-à-dire, temporellement, le processus d'accoutumance[1], altère et corrompt de même nos jugements : « Que ne peut elle en nos jugemens et en nos creances ? » (I, 23, p. 111). L'on retrouve ici l'étroit rapport entre perception et jugement, entre la perception, par exemple, du son de la cloche, et les jugements à propos de cette cloche : d'abord insupportable, et aujourd'hui parfaitement supportable au point de ne plus troubler le sommeil. Et ce que l'on supporte — c'en est une excellente définition et un bel aperçu —, c'est précisément ce qui ne trouble pas le sommeil. Le jugement et la perception vont donc, altérés par la coutume, endormis, main dans la main, comme deux somnambules, et se soutiennent l'un l'autre. Montaigne l'écrit sans détour, dans son français quelque peu latinisé : « L'assuefaction endort la veue de nostre jugement » (I, 23, p. 112). Voici un exemple — Montaigne en donne de nombreux, mais nous n'avons pas le temps de nous arrêter à tous — qui illustre cet assoupissement commun de notre perception et de notre

[1] Insistons sur l'aspect temporel de la coutume : Montaigne dit une fois « usance » (I, 3, p. 16), pour « usage », et, plutôt que « coutume », il écrit bien souvent « accoustumance », enfonçant le sens mouvant et changeant, temporel en un mot, inscrit dans l'élément du devenir, des coutumes et de leur force.

Bull. anal. phén. XIX 3 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

jugement, et leur étrange réveil, à l'occasion d'une pratique sociale et hygiénique ;

> Un Gentil-homme François se mouchoit tousjours de sa main : chose tres-ennemie de nostre usage. Defendant là-dessus son faict (et estoit fameux en bonnes rencontres) il me demanda quel privilege avoit ce salle excrement que nous allassions lui apprestant un beau linge delicat à le recevoir, et puis, qui plus est, à l'empaqueter et serrer soigneusement sur nous ; que cela devoit faire plus de horreur et de mal au cœur, que de le voir verser où que ce fust, comme nous faisons tous autres excremens. Je trouvay qu'il ne parloit pas du tout sans raison : et m'avoit la coustume osté l'appercevance de cette estrangeté, laquelle pourtant nous trouvons si hideuse, quand elle est recitée d'un autre païs (I, 23, p. 111-112)[1].

Le masque fêlé de la coutume laisse percer quelques rayons de « ce qui est », qui se manifeste dans l'« estrangeté »[2]. Mais situons bien cette étrangeté : elle concerne d'abord, dans ces passages, le monde social, les pratiques et les usages culturels, dont Montaigne aperçoit et récite l'infinie diversité — pratiques et usages qui se justifient fort bien, aussi étonnants puissent-ils paraître à ceux qui y sont étrangers : « J'estime qu'il ne tombe en l'imagination humaine aucune fantasie si forcenée, qui ne rencontre l'exemple de quelque usage public, et par consequent que nostre discours n'estaie et ne fonde » (I, 23, p. 111). La coutume se donne ainsi à « notre première vue », écrit encore Montaigne, c'est-à-dire à une vue aveugle, aveuglée, non critique, à la vue légendaire, aujourd'hui inaccessible, car non remémorable, de notre prime enfance. La première vue ne délivre pas l'originarité immédiate de ce qui apparaît ; elle est une vue déjà « prévenue », et « prévue » par la société, c'est-à-dire faite d'habitudes, de coutumes, d'usages[3]. L'extrait suivant, qui

[1] Le « Gentil-homme François » en question serait – si l'on en croit Florimond de Raemond, ami de Montaigne, qui racheta sa charge au Parlement de Bordeaux en 1570, et qui identifie certains contemporains présents anonymement dans les *Essais* – François IV de La Rochefoucauld (cf. D. Frame, *Montaigne, Une vie, une œuvre*, trad. J.-C. Arnould, N. Dauvois, et P. Eichel-Lojkine, Paris, Classiques Garnier, 2020, p. 209).

[2] « Considerons au travers de quels nuages et commant à tastons on nous meine à la connoissance de la pluspart des choses qui nous sont entre mains : certes nous trouverons que c'est plustost accoustumance que science qui nous en oste l'estrangeté » (I, 27, p. 179).

[3] « S'attacher aux évidences premières, c'est se laisser ingénument duper », note J. Starobinski, *Montaigne en mouvement*, p. 141 (cf. plus généralement p. 137-142, qui traitent de ces passages de Montaigne sur la coutume).

Bull. anal. phén. XIX 3 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

commence par cette forte considération sociologique, que la coutume endort et étouffe avant tout les discours sur la coutume eux-mêmes — mais c'était sans compter la vigilance de Montaigne —, tâche de décrire les conditions de notre première vue, plongée dans des évaluations perceptives et judicatoires qui ne sont que coutumes :

> Mais le principal effect de sa puissance, c'est de nous saisir et empieter de telle sorte, qu'à peine soit-il en nous de nous r'avoir de sa prinse et de r'entrer en nous, pour discourir et raisonner de ses ordonnances. De vray, parce que nous les humons avec le laict de nostre naissance, et que le visage du monde se presente en cet estat à nostre premiere veue, il semble que nous soyons nais à la condition de suyvre ce train. Et les communes imaginations, que nous trouvons en credit autour de nous, et infuses en nostre ame par la semence de nos peres, il semble que ce soyent les generalles et naturelles. Par où il advient que ce qui est hors des gonds de coustume, on le croid hors des gonds de raison : Dieu sçait combien desraisonnablement, le plus souvent. Si, comme nous, qui nous estudions, avons apprins de faire, chascun qui oid une juste sentence regardoit incontinent par où elle luy appartient en son propre, chascun trouveroit que cettecy n'est pas tant un bon mot, qu'un bon coup de fouet à la bestise ordinaire de son jugement. Mais on reçoit les advis de la verité et ses preceptes comme adressez au peuple, non jamais à soy (I, 23, p. 115-116).

L'aspect social de la coutume se fait ici particulièrement remarquer : n'est-elle pas, en tant que jugement, le jugement de tout le monde, c'est-à-dire du premier venu, et de personne en particulier ? N'est-elle pas le jugement de l'homme de la rue, c'est-à-dire de la rue elle-même plutôt que de l'homme ? Autre part, Montaigne dit encore fortement, en opposant ce jugement de la coutume et de la société (« en tous ») et les « jugements particuliers » (« en chacun »), que « ce que le discours ne feroit en chacun, il le faict en tous : l'ardeur de la société ravissant les particuliers jugements » (II, 3, p. 360). Si la coutume nous tient lieu de première vue, elle nous détourne toutefois de ce qui devrait premièrement apparaître : « L'usage nous desrobbe le vray visage des choses » (I, 23, p. 116)[1]. Montaigne distingue donc nettement entre le

[1] P. Mathias (*Montaigne ou l'usage du monde*, p. 124) commente cette phrase, selon laquelle la coutume « constitue la médiation nécessaire de l'action et du rapport à autrui », et conclut : « Pour le dire vite, nous ne nous connaissons les uns les autres qu'à travers ce par quoi il nous est irrémédiablement impossible de nous connaître et de nous comprendre ». B. Sève, *Montaigne, des règles pour l'esprit*, Paris, PUF, « Philosophie d'aujourd'hui », 2007, p. 115, commentant également cette phrase, note que « l'usage et les hiérarchies sociales nous bouchent les yeux ». Mais, au contraire, et bien plutôt que de nous boucher les yeux, loin de ne nous faire rien voir,

Bull. anal. phén. XIX 3 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

« vrai visage » de « ce qui est », de la chose même, et le faux visage, ou le « masque » (I, 23, p. 117), de la coutume. Mais, une fois dissipés les faux visages de la coutume et de l'usage, que demeure-t-il ? À ce propos, le passage suivant, toujours tiré du chapitre « De la coustume et de ne changer aisément une loy receue », est de toute première importance :

> Qui voudra se desfaire de ce violent prejudice de la coustume, il trouvera plusieurs choses receues d'une resolution indubitable, qui n'ont appuy qu'en la barbe chenue et rides de l'usage qui les accompaigne ; mais, ce masque arraché, rapportant les choses à la verité et à la raison, il sentira son jugement comme tout bouleversé, et remis pourtant en bien plus seur estat (I, 23, p. 117).

Essayons, semble proposer Montaigne, de percevoir et de juger sans être prévenu par cette coutume qui masque le vrai visage des choses. Ou, autrement dit : si l'on arrache le masque de la tradition, de la cérémonie, des « us et coutumes », heureuse expression qui rapproche avec beaucoup d'à-propos les usages et les habitudes sociales, que reste-t-il ? Demeure-t-il la « chose » et la réalité elle-même, comme dans ces vers célèbres de Lucrèce : « *et eripitur persona, manet res* » (cité par Montaigne, I, 19, p. 80) ?[1] Une

---

ce que boucher les yeux peut laisser entendre, ils nous offrent un spectacle permanent, ils nous donnent à voir sans cesse, ils saturent notre vue.

[1] Montaigne recourt plus d'une fois à l'image du masque qu'il faut ôter, et à différents propos, aussi bien au sujet de la mort (« Il faut oster le masque aussi bien des choses, que des personnes : osté qu'il sera, nous ne trouverons au dessoubs que cette mesme mort, qu'un valet ou simple chambriere passerent dernierement sans peur », I, 20, p. 96), que de nos actions (« à la verité, la pluspart de nos actions ne soient que masque et fard, etc. », I, 38, p. 234), que de nous-mêmes et de notre cœur (« C'est un'humeur couarde et servile de s'aller desguiser et cacher sous un masque, et de n'oser se faire veoir tel qu'on est », II, 17, p. 647 ; « Celuy qui faict tout pour l'honneur et pour la gloire, que pense-il gaigner en se produisant au monde en masque, desrobant son vray estre à la connoissance du peuple ? », III, 5, p. 847 ; « Du masque et de l'apparence il n'en faut pas faire une essence réelle, ny de l'estranger le propre. Nous ne sçavons pas distinguer la peau de la chemise », III, 10, p. 1011 ; « On parle à vostre vertu et à vostre conscience ; ce ne sont pas parties à mettre en masque », III, 10, p. 1019) – opposant le masque à l'être vrai, à ce qui est, au vrai visage, etc. Une anecdote de masque est digne d'être rapportée, pour faire remarquer la force de la coutume : « J'ay veu en quelque lieu d'Appian, ce me semble, une pareille histoire d'un qui, voulant eschapper aux proscriptions des triumvirs de Rome, pour se dérober de la connoissance de ceux qui le poursuyvoient, se tenant caché et travesti, y adjousta encore cette invention de contre-faire le

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

fois le masque ôté, surgit bien plutôt, pour Montaigne, l'étrangeté immédiate de ce qui apparaît[1] ; notre jugement est « comme tout bouleversé », et, de même, notre perception nous présente alors les choses dans leur étrangeté, sous un jour selon lequel elles ne vont pas du tout de soi. Et plus encore, on juge, si tant est que le jugement bouleversé soit capable de juger, et on perçoit les choses dans leur inévidence, les coutumes dans leur absence de fondement naturel, et les usages dans leur gratuité et leur arbitraire — n'importe quel exemple de coutume peut ici convenir, tant à peu près tout ce que nous faisons est fait en nous par la société. Toute coutume paraît alors étrange, selon ce jugement bouleversé. Et pourtant, ajoute paradoxalement Montaigne, ce jugement est remis « en bien plus seur estat ». Qu'est-ce à dire ? Ce qui apparaît tel qu'il est, est étrange, ne va pas de soi, mais enfin il se

borgne : quand il vint à recouvrer un peu plus de liberté et qu'il voulut deffaire l'emplatre qu'il avoit long temps porté sur son œil, il trouva que sa veue estoit effectuellement perdue soubs ce masque » (II, 25, p. 688). Le masque, à force d'occuper notre vue et de l'obstruer, finit par ne plus nous laisser voir ce qu'il masque, précisément. D'où l'étrangeté qui apparaît quand on tâche de l'ôter, ou quand il se fissure ou tombe de lui-même en quelques occasions : on ne voit d'abord rien, ayant pris le masque pour tout ce qui est à voir : rien de visible ne se tient alors caché derrière lui, car tout est déjà vu, tout est prévu. Notre vue est entièrement occupée — et même préoccupée, au sens où la « préoccupation » désigne le préjugé. C'est ainsi que le célèbre mot de Malebranche à propos de Montaigne, « Il est malaisé de le lire sans se laisser préoccuper » (*De la Recherche de la Vérité, Livres I-III*, éd. J.-C. Bardout, Paris, Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 2006, Livre II, Troisième partie, Chapitre V, p. 388), peut se lire doublement : soit selon ce que Malebranche dénonce, car Montaigne nous charme par son imagination dominante et son style envoûtant, et trompe notre raison ; soit, au contraire, au sens moderne de la préoccupation, parce que Montaigne nous inquiète, nous travaille, nous préoccupe par l'étrangeté du réel qu'il remue et tente de nous faire apercevoir.

[1] Cf. J. Starobinski, *Montaigne en mouvement*, p. 168 : « Il n'y a de masque que si l'on peut s'attendre à trouver un visage accessible derrière le masque. Or, le visage que nous cherchions a reculé à l'infini ». J. Starobinski, pour qui ce problème du masque s'est évanoui, n'insiste cependant pas sur le bouleversement et l'étrangeté du masque arraché. M. Conche également cite ces quelques lignes et passe à côté de l'importance du bouleversement que tente de cerner Montaigne (*Montaigne et la philosophie*, p. 118). S. Giocanti, sur les traces de C. Ginzburg, insiste pour sa part, à bon droit selon nous, sur ce bouleversement : « le jugement est en bien plus sûr état, en tant qu'il est bouleversé, non pas en tant qu'il trouve une nouvelle assurance, etc. » (« L'art sceptique de l'estrangement dans les *Essais* de Montaigne », *Essais [En ligne], Revue interdisciplinaire d'Humanités*, Hors-série 1, 2013, mis en ligne le 05 octobre 2020, p. 4).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

donne lui-même. Il semble que cette étrangeté et cette inévidence soient les caractéristiques, non de notre « première vue », qui est loin d'être pure, quoi qu'elle soit, dans un sens, première et immédiate, mais de notre vue purifiée, critique, de laquelle nous avons ôté les impuretés, les faux reflets, les masques, et le reste, de notre seconde vue, en somme, qui est, en un autre sens, secondaire, réflexive, travaillée phénoménologiquement, remédiée par un mouvement instantané de désaccoutumance, et cependant plus véritablement immédiate et directe. Il fallait revoir notre première vue, il fallait la « remédier » pour la nettoyer de ses médiations. Le jugement bouleversé perçoit l'inévidence de l'évidence : ce qui va de soi selon la coutume ne va pas de soi selon le réel, ou, si l'on veut, mais en se gardant de toute méprise, selon la « nature » (I, 23, p. 117). Et il perçoit encore — sans scrupule, une nouvelle fois, à dire que le jugement perçoit, ou que la perception juge, car cela est indémêlable chez Montaigne — l'évidence de l'inévidence : ce qui est le véritable apparaître est fondamentalement étrange, surprenant ; ce qui se donne tel quel à la simple et pure perception, à la perception désaccoutumée, on ne le comprend pas, il nous résiste et nous bouleverse, mais enfin il se donne selon ce qu'il est.

II. La passion

Les passions constituent une autre dimension de l'expérience quotidienne qui nous dérobe « le sentiment et la considération de ce qui est » — tantôt folie furieuse, tantôt douce manie, qui nous possèdent, jugent et perçoivent à notre place, et nous dépossèdent de nous-mêmes. La passion, suggère Montaigne, « infecte » l'entendement (III, 10, p. 1012) — sauf pour celui qui essaie, comme Montaigne lui-même, de retenir son jugement lorsqu'il sent que la passion le trouble et l'emporte : « Il ne faut pas se precipiter si esperduement apres nos affections et interests » (III, 10, p. 1014) ; « Il ne faut pas se clouer si fort à ses humeurs et complexions » (III, 3, p. 818). Voilà peut-être, en passant, la raison pour laquelle Montaigne donne à son jugement, à peu près tout le temps, cet air retenu, certes hardi dans quelques idées, mais nonchalant à les soutenir : parce qu'il sait qu'il est en permanence quelque peu passionné et intéressé, qu'il penche et boîte en toute occasion[1].

[1] Ainsi, le chapitre « Des boyteux » digresse entre autres sur les claudications du jugement : « Je ravassois presentement, comme je faicts souvent, sur ce, combien l'humaine raison est un instrument libre et vague. Je vois ordinairement que les

Bull. anal. phén. XIX 3 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

Dans le chapitre « De mesnager sa volonté », dans lequel il est question des guerres civiles du temps, entre catholiques et protestants, Montaigne déplore que le jugement des uns et des autres, passionnés pour leur camp, ayant pris parti, soit plié d'avance, prévenu, préoccupé, bref, que la passion juge à leur place : « J'accuse merveilleusement cette vitieuse forme d'opiner : Il est de la Ligue, car il admire la grace de Monsieur de Guise. L'activeté du Roy de Navarre l'estonne : il est Huguenot. Il treuve cecy à dire aux mœurs du Roy : il est seditieux en son cœur » (III, 10, p. 1013). Quelques lignes plus bas, illustrant la sottise des préjugés passionnés qui infectent autant le jugement que la perception, Montaigne écrit encore, avec la volubilité dont il est coutumier, prenant du plaisir « au renouvellement incessant de tournures pour exprimer la même chose »[1] : « N'oserions nous dire d'un voleur qu'il a belle greve ? Et faut-il, si elle est putain, qu'elle soit aussi punaise ? » (III, 10, p. 1013). Ou encore, dénonçant la passion qui altère le jugement et trouble la perception : « S'ils ont prins en haine un advocat, l'endemain il leur devient ineloquent » (III, 10, p. 1013). En un mot, la passion nous détourne, comme la coutume, de ce qui est : « Aux prognostiques ou evenements sinistres des affaires, ils veulent que chacun, en son party, soit aveugle et hebeté ; que nostre persuasion et jugement serve non à la verité mais au project de nostre desir » (III, 10, p. 1013). La passion en général constitue un biais pour le jugement et la perception, qu'elle « étouffe » :

> J'ay veu de mon temps merveilles en l'indiscrete et prodigieuse facilité des peuples à se laisser mener et manier la creance et l'esperance où il a pleu et servy à leurs chefs, par dessus cent mescontes les uns sur les autres, par dessus les fantosmes et les songes. Je ne m'estonne plus de ceux que les singeries d'Apollonius et de Mehumet enbufflarent. Leur sens et entandement est entierement estouffé en leur passion. Leur discretion n'a plus d'autre chois que ce qui leur rit et qui conforte leur cause (III, 10, p. 1013).

---

hommes, aux faicts qu'on leur propose, s'amusent plus volontiers à en cercher la raison qu'à en cercher la verité : ils laissent là les choses, et s'amusent à traiter les causes. Plaisants causeurs, etc. » (III, 11, p. 1026). Décrivant les « altérations du jugement », H. Friedrich résume : « Le corps et les passions nous font l'esprit corruptible » (*Montaigne*, p. 140).

[1] Nietzsche, *Le Gai Savoir*, trad. P. Wotling, Paris, Flammarion, « GF », 2020, §97, p. 144.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Sans achever le portrait de l'homme passionné, tel qu'il se dégage globalement des *Essais*[1], nous ne nous occuperons que de quelques considérations phénoménologiques à l'endroit des passions. Leur assise physiologique, toutefois, pour l'étroit rapport qu'elle institue entre l'esprit et le corps, entre le jugement et la perception, doit d'abord être éclaircie. L'« Apologie de Raymond Sebond » offre à cet égard quelques beaux aperçus du jugement et de la perception troublés aussi bien par les passions que par les « moindres choses du monde » et de « bien legeres occurrences » :

> Il est certain que nostre apprehension, nostre jugement et les facultez de nostre ame en general souffrent selon les mouvemens et alterations du corps, lesquelles alterations sont continuelles. N'avons nous pas l'esprit plus esveillé, la memoire plus prompte, le discours plus vif en santé qu'en maladie ? La joye et la gayeté ne nous font elles pas recevoir les subjets qui se presentent à nostre ame d'un tout autre visage que le chagrin et la melancholie ? Pensez-vous que les vers de Catulle ou de Sapho rient à un vieillart avaritieux et rechigné comme à un jeune homme vigoreux et ardent ? (II, 12, p. 564).

La santé ou la maladie, la bonne humeur ou la mauvaise, la faim ou la digestion[2], tout incline notre jugement et ne nous fait pas percevoir les choses telles qu'elles sont, mais les altère et les colore, pour ainsi dire, leur donnant un « tout autre visage », qui n'est ni le masque de la coutume, ni le vrai visage de ce qui est. Les modifications corporelles modifient le jugement autant que la perception, et Montaigne insiste : on ne juge pas moins avec notre corps qu'avec notre raison[3]. La maladie constitutive du jugement est de n'être jamais départie des affections corporelles :

---

[1] Sur ce sujet, voir l'ouvrage de E. Ferrari, *Montaigne, une anthropologie des passions*, Paris, Classiques Garnier, « Essais philosophiques sur Montaigne et son temps », 2014.

[2] « J'ay le pied si instable et si mal assis, je le trouve si aysé à croler et si prest au branle, et ma veue si desreglée, que à jun je me sens autre qu'apres le repas ; si ma santé me rid et la clarté d'un beau jour, me voylà honneste homme ; si j'ay un cor qui me presse l'orteil, me voylà renfroigné, mal plaisant et inaccessible » (II, 12, p. 565).

[3] Au sens où la « raison » est « cette apparence de discours que chacun forge en soy : cette raison, de la condition de laquelle il y en peut avoir cent contraires autour d'un mesme subject, c'est un instrument de plomb et de cire, alongeable, ployable et accommodable à tous biais et à toutes mesures » (II, 12, p. 565). Notons que la raison possède au moins deux sens bien différents sous la plume de Montaigne : tantôt elle est, comme ici, cette « apparence de discours » qui épouse nos humeurs et se diversifie selon les fins qu'on lui assigne, tantôt, au contraire, elle est cette « raison universelle et naturelle » (II, 30, p. 713), inflexible, qui est la pierre de touche de la critique

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

> Si l'apoplexie assoupit et esteint tout à fait la veue de nostre intelligence, il ne faut pas doubter que le morfondement ne l'esblouisse ; et, par conséquent, à peine se peut il rencontrer une seule heure en la vie où nostre jugement se trouve en sa deue assiete, nostre corps estant subject à tant de continuelles mutations, et estofé de tant de sortes de ressorts, que (j'en croy les medecins) combien il est malaisé qu'il n'y en ayt tousjours quelqu'un qui tire de travers (II, 12, p. 565).

Presque toujours, notre jugement n'est pas dans son assiette, « en sa deue assiete », comme l'écrit joliment Montaigne, et cela entraîne une conséquence non négligeable : il n'y a pas d'état « ordinaire » ou « normal » pour le jugement ; car on ne trouve pas de règle générale ni de point de repère : tout jugement est particulier, situé, flottant, et, au sens rigoureux, extraordinaire. Les conditions ordinaires ou normales sont seulement les plus accoutumées, les plus habituelles, mais elles ne jugent en rien véritablement de « ce qui est ». L'âme, accrochée au corps dont elle dépend, ou plutôt qu'elle épouse, est sans cesse agitée, secouée, exposée aux vents des passions corporelles qui la poussent dans tous les sens. Montaigne entasse quelques exemples de passions qui nous animent et qui conduisent le jugement à les seconder (II, 12, p. 566 sq.). La diversité qui en résulte, de la part de « chose si instable et si mobile » (II, 12, p. 568), est digne d'étonnement, et conduit surtout et de nouveau à l'impossibilité théorique de juger de la chose en elle-même avec certitude : n'est-ce pas un nouveau sens du jugement bouleversé ?

> Quelles differences de sens et de raison, quelle contrarieté d'imaginations nous presente la diversité de nos passions ! Quelle asseurance pouvons nous donq prendre de chose si instable et si mobile, subjecte par sa condition à la maistrise du trouble, n'allant jamais qu'un pas forcé et emprunté ? Si nostre jugement est en main à la maladie mesmes et à la perturbation ; si c'est de la folie et de la temerité qu'il est tenu de recevoir l'impression des choses, quelle seurté pouvons nous attendre de luy ? (II, 12, p. 568).

Parlant de Démocrite, à la fin de l'« Apologie », Montaigne anticipe les pratiques d'un certain idéalisme, d'un angélisme, ancien ou moderne, toujours excessif, d'une attitude purement contemplative : si l'homme, pour avoir le jugement droit et non biaisé, doit se passer de son corps et de ses sens, il doit

véritable et qui nous force à dire ce qui est. Montaigne ne semble cependant pas se soucier d'accorder ces deux sens ni de réduire la tension qui naît de leur inévitable opposition.

 © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

aussi se passer de sa vie et de son être. L'homme passionné, mû par ses passions, c'est l'homme tout entier et en chaque moment de son existence, et c'est encore, semble-t-il, l'homme sensible, c'est-à-dire l'homme qui a tout bonnement une vie corporelle, des sentiments, des sensations, des sens :

> Ce beau philosophe se creva les yeux pour descharger l'ame de la desbauche qu'elle en recevoit, et pouvoir philosopher plus en liberté. Mais, à ce conte, il se devoit aussi faire estouper les oreilles, que Theophrastus dict estre le plus dangereux instrument que nous ayons pour recevoir des impressions violentes à nous troubler et changer, et se devoit priver en fin de tous les autres sens, c'est à dire de son estre et de sa vie. Car ils ont tous cette puissance de commander nostre discours et nostre ame (II, 12, p. 595).

Faisons un pas de plus. S'il y a des passions corporelles, il se trouve aussi des « passions de l'âme », qu'il ne faut pas non plus négliger pour rendre compte de la diversité et de l'ampleur des passions[1]. Entreprenant de décrire quelques passions particulières, Montaigne écrit, au sujet de l'amour :

> L'objet que nous aymons nous semble plus beau qu'il n'est (…), et plus laid celuy que nous avons à contre cœur. À un homme ennuyé et affligé la clarté du jour semble obscurcie et tenebreuse. Nos sens sont non seulement alterez, mais souvent hebetez du tout par les passions de l'ame. Combien de choses voyons nous, que nous n'appercevons pas si nous avons nostre esprit empesché ailleurs ? (II, 12, p. 595-596).

Ici, l'altération du jugement et de la perception paraît radicale, car s'il s'agit tout d'abord d'une simple modification, d'un embellissement ou au contraire d'un enlaidissement, il est ensuite question d'un singulier aveuglement : on ne voit pas ce que l'on voit si l'on a l'esprit « empesché », c'est-à-dire occupé ailleurs, épris d'autre chose, passionné[2]. On voit sans apercevoir : on

[1] N'entrons cependant pas dans une trop fine distinction à cet endroit : dans les deux cas, les passions nous détournent de ce qui est, et seul ce point nous occupe.

[2] De même, sur l'homme amoureux, Montaigne note encore, mais dans un sens quelque peu plat et commun : « La passion amoureuse preste des beautez et des graces au subjet qu'elle embrasse, et fait que ceux qui en sont espris, trouvent, d'un jugement trouble et alteré, ce qu'ils ayment, autre et plus parfaict qu'il n'est » (II, 17, p. 632). Molière, dans *Le Misanthrope* (acte II, scène 4, v. 712-730), compose une remarquable et inoubliable tirade sur ce sujet, vraisemblablement inspirée de Lucrèce — *De la Nature*, IV, v. 1146 sq., qu'il connaissait certainement à travers Gassendi —, mais qui ne prend sens qu'aux yeux de celui qui n'aime pas, car chez Lucrèce, ce ne sont là que « mérites irréels » (v. 1147). Or, pour, pour l'amoureux lui-même,

Bull. anal. phén. XIX 3 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

passe à travers le visible, on ne le remarque pas et on le tient pour rien, quand notre esprit est occupé, préoccupé — et les passions préoccupent l'esprit de façon exemplaire. Alors que la coutume, par ses masques, sature notre vue et recouvre ce qui est véritablement, la passion le rend transparent, et peut-être même inexistant. Hébétés — le mot revient à de nombreuses reprises —, nos sens sont dévoyés du rapport à ce qui est, et nous présentent ce qui n'est pas, voire ne nous présentent plus rien : miraculeusement dans les deux cas. D'un même mouvement, phénoménologiquement, nos sens passionnés semblent donc anéantir ce qui est et faire voir ce qui n'est pas.

Montaigne recourt souvent aux mêmes termes — et, on le voit, fort rarement en première personne — pour décrire les effets des passions particulières, qui troublent sans cesse le jugement : la peur, la tristesse, la colère, etc.[1]. Attardons-nous un instant, pour conclure ce point, sur le chapitre « De la colère », car Montaigne y formule et exprime, peut-être plus fortement qu'ailleurs, la force des passions qui, en nous agitant, altèrent notre jugement et notre perception. La colère retient particulièrement Montaigne, lui-même en étant quelquefois affecté, comme en témoigne un amusant passage de son *Journal de Voyage*[2]. La passion, donc, déforme ce qui est, quelquefois totalement, trouble le jugement et brouille la perception ; elle présente des choses un visage passionné, et cette visée passionnée fait exister un monde différent de toute vue critique, et qu'une attitude réflexive dément. Mais pour lors, les choses sont éclairées et envisagées selon la passion, qui « parle » et qui

bien sûr, rien n'est plus réel, et il serait très fâché que l'on répute irréelles les qualités de l'objet aimé.

[1] La peur : « Je ne suis pas bon naturaliste (qu'ils disent) et ne sçay guiere par quels ressors la peur agit en nous ; mais tant y a que c'est une estrange passion : et disent les medecins qu'il n'en est aucune qui emporte plustost nostre jugement hors de sa deue assiette. De vray, j'ay veu beaucoup de gens devenus insensez de peur : et aux plus rassis, il est certain, pendant que son accés dure, qu'elle engendre de terribles esblouissemens » (I, 18, p. 75). La tristesse : « De vray, l'effort d'un desplaisir, pour estre extreme, doit estonner toute l'ame, et lui empescher la liberté de ses actions, etc. » (I, 2, p. 12). La colère : « Tel qui raporte de sa maison la douleur de la goute, la jalousie, ou le larrecin de son valet, ayant toute l'ame teinte et abreuvée de colere, il ne faut pas douter que son jugement ne s'en altere vers cette part là » (II, 12, p. 564) ; « Ce que nous voyons et oyons agitez de colere, nous ne l'oyons pas tel qu'il est » (II, 12, p. 595) ; « Que respondra-il ? la passion du courroux lui a desjà frappé le jugement. Le trouble s'en est saisi avant la raison » (III, 8, p. 924).

[2] Éd. F. Garavini, Paris, Gallimard, « folio classiques », 1983, p. 244. Le passage en question est celui du soufflet donné par Montaigne à un « vetturin », c'est-à-dire un voiturier, qu'il tente ensuite de fuir, en se dérobant à sa vue et en changeant de chemin.

Bull. anal. phén. XIX 3 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

« commande », note Montaigne. Et la colère apparaît comme un exemple éloquent :

> Il n'est passion qui esbranle tant la sincérité des jugemens que la colere. Aucun ne feroit doubte de punir de mort le juge qui, par colere, auroit condamné son criminel : pourquoy est il non plus permis aux peres et aux pedantes de fouetter les enfans et les chastier estans en colere ? ce n'est plus correction, c'est vengeance. Le chatiement tient lieu de medecine aux enfans : et souffririons nous un medecin qui fut animé et courroucé contre son patient ? Nous mesmes, pour bien faire, ne devrions jamais mettre la main sur nos serviteurs, tandis que la colere nous dure. Pendant que le pouls nous bat et que nous sentons de l'émotion, remettons la partie ; les choses nous sembleront à la verité autres, quand nous serons r'acoisez et refroidis : c'est la passion qui commande lors, c'est la passion qui parle, ce n'est pas nous. Au travers d'elle, les fautes nous apparoissent plus grandes, comme les corps au travers d'un brouillas (II, 31, p. 715).

III. L'imagination

On définit quelquefois l'homme comme un animal parlant et interprétant, mais il est bien plutôt, le plus souvent, un animal bavardant et radotant, imaginatif et délirant. Notre rapport perceptif et judicatoire à ce qui est, tel que Montaigne tâche de le décrire, est communément un rapport interprétatif et imaginaire. Entre la conscience et le réel, pour ainsi dire, se glissent d'ordinaire des interprétations, qui sont, pour Montaigne, de nature imaginaire. Un point terminologique curieux, avant autre chose, nous permet d'approcher cette médiation interprétative. Le mot « truchement » est employé deux fois dans les *Essais*, et il désigne dans les deux cas une profonde transformation, une mauvaise traduction, une interprétation qui est une trahison et qui nous détourne de la chose même, du réel. Une fois à la fin du chapitre « Des cannibales » : « Je parlay à l'un d'eux fort long temps ; mais j'avois un truchement qui me suyvoit si mal, et qui estoit si empesché à recevoir mes imaginations par sa bestise, que je n'en peus tirer guiere de plaisir » (I, 31, p. 214), où Montaigne rend compte de l'essai d'une discussion avec un homme du Nouveau Monde, entretien rendu pénible par la mauvaise médiation de l'interprète, du « truchement ». Et l'autre fois à la fin du chapitre « Du démentir », où Montaigne, essayant d'établir un lien entre la parole et la pensée, hasarde que « nostre intelligence se conduisant par la seule voye de la parolle, celuy qui la fauce, trahit la societé publique. C'est le seul util par le moien duquel se communiquent nos volontez et nos pensées, c'est

Bull. anal. phén. XIX 3 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

le truchement de nostre ame » (II, 18, p. 666-667). Les paroles sont le truchement de notre âme, mais la vie intérieure de l'âme excède assurément de beaucoup ce que les mots peuvent saisir et exprimer ; tout ne « passe » pas, tout ne s'exprime pas : il y a quelque chose dans l'âme, voire notre âme même, qui rechigne à devenir parole. Ainsi, les truchements inévitables de notre rapport langagier au monde — lieu imaginaire de notre continuelle interprétation — s'interposent et nous tiennent éloignés de ce qui est. Mais laissons les truchements, et repartons de l'imagination. Montaigne écrit, au chapitre « De la force de l'imagination » :

> Il est vray semblable que le principal credit des miracles, des visions, des enchantemens et de tels effects extraordinaires, vienne de la puissance de l'imagination agissant principalement contre les ames du vulgaire, plus molles. On leur a si fort saisi la creance, qu'ils pensent voir ce qu'ils ne voyent pas (I, 21, p. 99)[1].

Outre la confusion volontairement entretenue par Montaigne, qu'il faut souligner, entre nos opérations mentales — croire, penser, imaginer, juger, et le reste, dont les bords empiètent largement les uns sur les autres, car les actes de l'esprit donnent et se donnent eux-mêmes dans cette confusion —, insistons sur la « puissance de l'imagination » : elle parvient à nous faire penser voir ce que l'on ne voit pas. Allons plus loin : l'imagination nous détourne du réel, de ce qui est, de la chose même, et nous fait voir l'irréel, ce qui n'est pas, c'est-à-dire le « faux »[2]. L'imagination est vraiment, dans le sens le plus délirant, la faculté qui fait exister ce qui n'est pas. Montaigne n'en voit pas, semble-t-il, l'aspect productif et positif — ses remarques sur l'imagination poétique (I, 37) relevant d'un autre registre. Il en retient surtout l'aspect fourvoyant et dévoyant, la perte du contact avec ce qui est. De l'ambivalence

[1] Cf. le commentaire de ce passage par B. Sève, *Montaigne, des règles pour l'esprit*, p. 157-160, à partir, cependant, de l'analyse de la croyance, dont « les deux principaux ressorts » (p. 159) sont le « travail de l'imagination » et « la coutume ».

[2] Le chapitre « Comme l'ame descharge ses passions sur des objects faux, quand les vrais luy defaillent » décrit déjà les errances dans l'irréel de la pensée imaginative et interprétative, et le « desreglement de nostre esprit » (I, 4, p. 24) : « Et nous voyons que l'ame en ses passions se pipe plustost elle mesme, se dressant un faux subject et fantastique, voire contre sa propre creance, que de n'agir contre quelque chose » (I, 4, p. 22) ; « Quelles causes n'inventons nous des malheurs qui nous adviennent ? À quoy ne nous prenons nous à tort ou à droit, pour avoir où nous escrimer ? » (I, 4, p. 23). Sur cette voie, Montaigne arrive à l'homme qui cause, c'est-à-dire qui bavarde et qui imagine des causes à ce qui est, plutôt que de le considérer comme tel (cf. le passage cité plus haut du chapitre « Des boyteux », III, 11, p. 1026).

 © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

de l'imagination, Montaigne saisit principalement son mouvement déréalisant, ou irréalisant : ce que l'on gagne n'est que folie par rapport à ce que l'on perd. On gagne une fantaisie, et l'on perd une pierre de touche irremplaçable, l'expérience du réel. Et plus encore, l'homme devient fou et possédé, puisqu'il est mû et agité, plutôt que par ce qui est, par son imagination capricieuse lui présentant ce qui n'est pas. Les « coups » de notre imagination, selon quelques cas et anecdotes que rapporte Montaigne, peuvent être terribles, et même mortels (I, 21, p. 98) ; ils nous agitent, nous emportent, nous promènent, nous troublent, nous forcent : « Nous tressuons, nous tremblons, nous pallissons et rougissons aux secousses de nos imaginations » (I, 21, p. 98). Montaigne donne force exemples de cette imagination délirante qui nous meut, et qui est le plus souvent accompagnée de passions. Le plus connu concerne les fameux « nouements d'aiguillettes », ces « plaisantes liaisons » (I, 21, p. 99 sq.), qui esquissent les contours d'un monde où la magie n'est pas sans efficacité :

> Je suis encore de cette opinion, que ces plaisantes liaisons, dequoy nostre monde se voit si entravé, qu'il ne se parle d'autre chose, ce sont volontiers des impressions de l'apprehension et de la crainte. Car je sçay par experience, que tel, de qui je puis respondre, comme de moy mesme, en qui il ne pouvoit choir soupçon aucune de foiblesse, et aussi peu d'enchantement, ayant ouy faire le conte à un sien compagnon, d'une defaillance extraordinaire, en quoy il estoit tombé sur le point, qu'il en avoit le moins de besoin, se trouvant en pareille occasion, l'horreur de ce conte lui vint à coup si rudement frapper l'imagination, qu'il en encourut une fortune pareille (I, 21, p. 99-100).

Les « nouements d'aiguillettes » relèvent d'une sorte de magie, apparemment répandue au siècle de Montaigne, et sont un maléfice destiné à empêcher les hommes de consommer leur mariage ou leur union avec une femme, consistant, pour ainsi dire, à leur nouer la braguette, à faire un nœud indénouable dans le lacet qui sert de ceinture. Il s'agit, autrement dit encore, de sortilèges ou de « sorcelleries » (I, 21, p. 100)[1] qui visent à rendre les hommes impuissants. Montaigne attribue à la seule force de l'imagination cette impuissance — impuissance qu'une imagination contraire suffit à conjurer, ainsi que le rapporte Montaigne de l'exemple d'un proche ami, d'un « comte de très bon

[1] Montaigne écrit à l'heure des sorciers et des sorcières, auxquels toutefois il ne recommande pas tant la cigüe que l'hellébore, pour les guérir de leur folie imaginaire plutôt que pour les condamner pour des crimes tout aussi imaginaires (cf. Le chapitre « Des boyteux » : « En fin et en conscience, je leur eusse plustost ordonné de l'ellebore, que de la cicue », III, 11, p. 1032).

Bull. anal. phén. XIX 3 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

lieu de qui j'estoye fort privé » (I, 21, p. 100) : « Il trouva quelque remede à cette resverie par une autre resverie » ; « Et tel autre à qui il a servi aussi qu'un amy l'ayt asseuré d'estre fourni d'une contrebatterie d'enchantemens certains à le preserver » (I, 21, p. 100).

L'imagination, qui parvient à nous faire « penser voir » ce qui n'est pas, montre à cet endroit ses effets bien réels, qui nous « bloquent », nous empêchent d'agir selon ce qui est. Tout ce qui touche à la sexualité, comme à la mort, ou comme à la médecine — dont Montaigne montre le prestige social et imaginaire : les médecins, pour arriver à leur fin, doivent préparer l'imagination de leur patient (I, 21, p. 103, 104) —, apparaît comme particulièrement fertile pour l'imagination délirante. Dans l'exemple des nouements d'aiguillettes, l'on retrouve, fondues dans une même expérience, les différentes composantes qui nous détournent de ce qui est : la passion (« l'apprehension » et « la crainte »), l'imagination, l'interprétation, l'aspect social, et magique, de la chose, c'est-à-dire l'usage et la coutume. Montaigne, poursuivant sur la sexualité, lieu privilégié, à l'intersection du corps et de l'esprit, des troubles qu'apporte l'imagination, commente plus généralement la défaillance du membre viril, qui ne résulte pas uniquement de mauvais sorts :

> On a raison de remarquer l'indocile liberté de ce membre, s'ingerant si importunement, lors que nous n'en avons que faire, et defaillant si importunement, lors que nous en avons le plus affaire, et contestant de l'authorité si imperieusement avec nostre volonté, refusant avec tant de fierté et d'obstination noz solicitations et mentales et manuelles (I, 21, p. 102).

Notons que le thème de « l'indocile liberté de ce membre » s'inscrit traditionnellement dans le domaine théologique ; dans la *Théologie naturelle* de Raymond Sebond, ouvrage traduit par Montaigne peu de temps avant d'entreprendre ses *Essais*, la question de la désobéissance du membre viril s'insère dans le problème classique en théologie de la « concupiscence charnelle ou appetit desordonné de la chair »[1]. Raymond Sebond propose une

[1] Raymond Sebond, *Théologie naturelle (1569 ; 1581), Vol. I*, trad. Montaigne, éd. A. Frigo, Paris, Classiques Garnier, « Essais philosophiques sur Montaigne et son temps », 2022, chap. 280, p. 666-667. Particulièrement dans le chapitre « De la force de l'imagination », l'homme que peint Montaigne se trouve agi, passif, dépossédé de lui-même : nos membres se meuvent souvent « sans nostre congé », « sans nostre sceu », « sans l'adveu, non seulement de nostre volonté, mais aussi de nostre pensée » (I, 21, p. 102). Cette indépendance et cette rébellion du corps ne semblent tou-

Bull. anal. phén. XIX 3 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

explication de l'indiscipline de l'organe masculin, pour la résumer grossièrement, par le péché originel — la « premiere offense » (chap. 239, p. 542), la « macule originelle » (chap. 248, p. 574) —, qui fut de désobéir au commandement de Dieu — « faute d'obeyr » (chap. 239, p. 546). En procède maintenant une partie du corps qui désobéit : le « membre » de la « génération » se mutine, « rebelle à tout commandement, se mouvant et maniant à sa poste sans reigle et sans congé de nostre liberté volontaire » (chap. 239, p. 542).

Ramenant la chose à la force imaginative, et à la crainte, Montaigne refuse implicitement l'explication et l'interprétation théologiques, et surtout, on l'a vu, propose des remèdes à la portée d'une simple contre-imagination. L'imagination, chez Montaigne, est un point de contact, et l'exemple des nouements d'aiguillettes est parlant à ce sujet, entre le corps et l'esprit, mais ce point est un foyer d'incertitudes qui brouillent une causalité univoque dans les relations psychosomatiques. Parvenant à nous faire penser voir ce qui n'est pas, elle manifeste ses troublants effets au cœur même de l'expérience. À la limite entre le corps et l'esprit, qui se corrompent l'un l'autre — car ce n'est pas seulement le corps qui corrompt l'esprit, comme le veut un certain idéalisme ou comme nos remarques sur les passions corporelles le suggèrent, mais c'est aussi, et surtout chez Montaigne, l'esprit qui corrompt le corps —, l'imagination est le lieu d'un flottement, d'une indécision toujours délicate entre ce qui est et ce qui n'est pas. Ainsi, à propos des différents exemples qu'il a donnés dans son chapitre (I, 21, p. 103-104), Montaigne semble conclure : « Tout cecy se peut raporter à l'estroite cousture de l'esprit et du corps s'entre-communiquants leurs fortunes » (I, 21, p. 104)[1].

Conclusion

Formulons enfin le problème de l'évidence, tel qu'il se peut dégager de ce qui précède : ce que l'on tient pour évident, comme allant de soi, ce sont ordinairement des choses et des vérités arbitraires, douteuses, changeantes,

tefois pas se déployer pour Montaigne dans une réalité marquée par le péché et la chute.

[1] Cf. les commentaires de cette formule par P. Mathias, *Montaigne ou l'usage du monde*, p. 61-62, et par B. Sève, *Montaigne, des règles pour l'esprit*, p. 209-213, section intitulée « l'esprit trouble le corps », sur les « nouements d'aiguillettes » que B. Sève appelle prosaïquement « les troubles de l'érection » (p. 210). Cf. encore, sur l'esprit qui « contamine » le corps, selon Montaigne : C. Rosset, *Principes de sagesse et de folie*, Paris, Éditions de Minuit, « Reprise », 2011, p. 72-74.

Bull. anal. phén. XIX 3 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

forcées par la coutume, la passion, l'imagination. L'évidence ne touche pas toujours les mêmes réalités : elle évolue et parfois même se retourne en son contraire. « Que ne nous souvient il combien nous sentons de contradiction en nostre jugement mesmes ? combien de choses nous servoyent hier d'articles de foy, qui nous sont fables aujourd'huy ? » (I, 27, p. 182). Les temps divers, éclatés, incessamment en mouvement, que décrit Montaigne, le conduisent à une certaine impossibilité pour le savoir de se constituer définitivement. Ce premier sens de l'évidence peut se nommer conviction, et il y a peut-être une importante et nuancée distinction à établir entre l'évidence et la conviction. Mais se manifestant avec la même force et dans la même clarté, voire avec plus d'intensité encore pour la conviction, suffit-il d'opposer l'évidence critique et réfléchie à la conviction non critique et irrationnelle ? Certes non. Car il y a, dans le sentiment le plus irrationnel, une certitude phénoménale que l'on serait bien sot de sacrifier ; et, plus encore, notre savoir le plus intime, ce que l'on prend le plus profondément pour le réel, le sentiment le plus important, le sentiment de ce qui est, se laisse seulement entrevoir comme quelque chose d'informulable : « J'ay tousjours une idée en l'ame et certaine image trouble, qui me presente comme en songe une meilleure forme que celle que j'ay mis en besongne, mais je ne la puis saisir et exploiter » (II, 17, p. 637). Car il doit bien y avoir, sans doute, dans un sens positif dont les médiations nous privent, « le sentiment et la consideration de ce qui est » (I, 3, p. 15). Et l'évidence critique et réfléchie, l'évidence véritable, pour sa part, qui est celle de la variété, de la diversité et de l'étrangeté du réel, chez Montaigne, apparaît finalement comme l'évidence de la non-évidence, semble se ruiner elle-même, et ne permet de rien fonder. Car il n'est pas surprenant que les conditions qui nous permettraient de juger et de percevoir sans illusion ce qui est, c'est-à-dire en nous déprenant de l'empire et de la force de la coutume, de la passion, et de l'imagination, nous laissent dans le plus complet dénuement et nous fassent apercevoir une étrangeté sans nom et bouleversante.

Ce qui produit l'évidence, du moins dans les objets sensibles dont traite Montaigne — coutume, passion, imagination —, est ce qui détourne de la chose même, de « ce qui est ». L'on assiste donc à un curieux renversement, puisque de cette évidence, il faut surtout se méfier. Car il y a un « bien plus seur estat » pour le jugement : le doute et l'incertitude face à l'étrangeté du réel. Rien dans le réel n'est évident, à part l'inévidence, et ce qui produit l'évidence aussi bien que tout ce qui apparaît comme évident doit dès lors

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

être tenu pour suspect[1]. Reformulons ainsi le problème : ce qui produit quotidiennement l'évidence, ce sont des truchements, des médiations, des écrans, des préoccupations, qui nous détournent de ce qui est. Montaigne exprime ce problème de l'évidence et du jugement qui a « son assiette bien mal assurée » dans le passage suivant, se moquant discrètement de ceux qui se laissent abuser par le prestige d'évidences pourtant continuellement changeantes :

> Combien diversement jugeons nous des choses ? combien de fois changeons nous nos fantasies ? Ce que je tiens aujourd'huy et ce que je croy, je le tiens et le croy de toute ma croyance ; tous mes utils et tous mes ressorts empoignent cette opinion et m'en respondent sur tout ce qu'ils peuvent. Je ne sçaurois ambrasser aucune verité ny conserver avec plus de force que je fay cette cy. J'y suis tout entier, j'y suis voyrement ; mais ne m'est il pas advenu, non une fois, mais cent, mais mille, et tous les jours, d'avoir ambrassé quelque autre chose à tout ces mesmes instrumens, en cette mesme condition, que depuis j'aye jugée fauce ? Au moins faut il devenir sage à ses propres despans. Si je me suis trouvé souvent trahy sous cette couleur, si ma touche se trouve ordinairement fauce, et ma balance inegale et injuste, quelle asseurance en puis-je prendre à cette fois plus qu'aux autres ? N'est-ce pas sottise de me laisser tant de fois piper à un guide ? Toutesfois, que la fortune nous remue cinq cens fois de place, qu'elle ne face que vuyder et remplir sans cesse, comme dans un vaisseau, dans nostre croyance autres et autres opinions, tousjours la presente et la derniere c'est la certaine et l'infallible (II, 12, p. 563).

L'« empirisme radical » de Montaigne (J. Benoist) se trouve incapable de se transformer en théorie. Demeure l'étrangeté de ce qui est, à peine capable de description, mais sans doute incapable de science, sinon de la science du doute et de l'ignorance[2]. La frontière se brouille irrémédiablement entre la croyance et la connaissance, puisque l'une et l'autre se peuvent justifier et

[1] Laissons de côté la question du « vraisemblable », qui nous embarquerait trop loin. Car l'un des paradoxes montaniens est que ce qui n'est même pas vraisemblable peut néanmoins être vrai. « C'est une sotte presumption d'aller desdaignant et condamnant pour faux ce qui ne nous semble pas vraysemblable » (I, 27, p. 178). Chez Descartes, au contraire, ce qui est vraisemblable doit être tenu pour faux (cf. *Discours de la méthode*, vers le début). Montaigne, dans « L'Apologie », adresse l'objection suivante aux académiciens : comment s'en tenir au vraisemblable si l'on prétend ne pas savoir ce qu'est le vrai ? « Comment se laissent ils plier à la vray-semblance, s'ils ne cognoissent le vray ? » (II, 12, p. 562).

[2] « Il y a quelque ignorance forte et genereuse qui ne doit rien en honneur et en courage à la science, ignorance pour laquelle concevoir il n'y a pas moins de science que pour concevoir la science » (III, 11, p. 1030).

Bull. anal. phén. XIX 3 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

soutenir, puisqu'elles passent imperceptiblement l'une dans l'autre, puisque les conditions qui produisent leur évidence sont suspectes et changeantes. Montaigne, épousant la durée[1], ne peut que constater la variation de ce que l'on croit et de ce que l'on sait, et la continuelle mutation des évidences. Cette pensée instantanée, épisodique, « pointilliste »[2], est un empirisme furieux : pour retrouver l'immédiateté de ce qui est, Montaigne montre toute la retenue dont il convient de faire preuve. Si vraiment ce qui est, c'est ce qui apparaît, encore ne faut-il pas prendre une fausse apparence pour une véritable, ni tenir les masques pour les vrais visages. Voilà le point principal et la distinction importante.

Ce qui est immédiat à première vue, selon le jugement accoutumé, passionné, et imaginaire, se manifeste avec évidence, en un sens, et l'on peut à bon droit le nommer une conviction non critique. Mais cela ne dit rien de l'être, de ce qui est, ou plutôt, car Montaigne est un dur phénoméniste, de ce qui apparaît réellement pour une seconde vue, une vue critique, purifiée, réflexive, « revue ». La ligne pertinente, le véritable distinguo du phénoménisme de Montaigne, ne passe pas entre l'être et l'apparaître, mais entre l'apparaître véritable, l'apparaître de la chose même, le vrai visage, et le faux apparaître, les fantômes, les masques, c'est-à-dire ce qui se rapproche de l'apparition trompeuse, et qui est médié par la coutume, la passion, l'imagination. Qu'a-t-on gagné ? Le problème se trouve déplacé sur le terrain de l'apparence, et l'on s'est détaché de tout présupposé concernant l'être : les choses n'ont pas à être, puisqu'elles s'épuisent dans leur apparaître et dans leur devenir, et cela n'empêche pas, bien au contraire, de trouver d'infinis degrés d'apparaître, des véritables et des trompeurs et de toutes sortes, et de faire porter la critique exclusivement dans ce domaine[3]. Montaigne, finalement, ne pratique-t-il pas tout de même, mais avec tact plutôt qu'avec méthode[4], une certaine forme de réduction ? Ce qui rend les choses évidentes

[1] « Il faut accommoder mon histoire à l'heure », « de minute en minute, etc. » (III, 2, p. 805).

[2] P. Mathias, *Montaigne ou l'usage du monde*, p. 44 sq.

[3] « L'ontologie montanienne », écrit P. Mathias (*Montaigne ou l'usage du monde*, p. 30), « prend en effet le parti de renoncer aux médiations catégorielles qui oblitéraient le "réel" dans sa "naïveté", et de l'appréhender tel qu'il se donne, sans l'espoir ni du reste le besoin de le comprendre autrement qu'il n'apparaît » ; « L'apparence est pour ainsi dire seule » (p. 34).

[4] Contre la rigidité d'une méthode qui se contenterait d'appliquer des principes généraux, Montaigne privilégie le tact singulier, accommodé aux singularités et à l'infinie diversité de ce qui est, et se montre sans cesse attentif à la « façon » et à la « ma-

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

doit être tenu pour douteux ; ce qui fait que les choses vont de soi, ce qui facilite le jugement et lui donne sa pente et son mouvement, tout cela le trouble et l'altère fortement. Puisque la seule évidence de ce qui apparaît tel qu'il est se donne pour étrange et bouleversante, le danger n'est donc pas de prendre l'inévident pour l'évident, mais de tenir l'évident pour l'évident, de prendre ses convictions pour la réalité, c'est-à-dire de se fonder sur l'évidence qui se donne à la première vue, alors que ce qui caractérise le plus justement notre rapport véritable, non prévenu ni prévu, à ce qui est, est le doute et l'ignorance au spectacle de l'étrangeté et de l'inévidence.

Bibliographie

Michel de Montaigne, *Les Essais*, éd. Villey-Saulnier, Paris, PUF, « Quadrige », 2004.

Michel de Montaigne, *Journal de voyage*, éd. F. Garavini, Paris, Gallimard, « folio classiques », 1983.

M. Conche, *Montaigne et la philosophie*, éd. de Mégare, 1987.

J.-P. Dumont, *Le scepticisme et le phénomène*, Paris, Vrin, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1985.

E. Ferrari, *Montaigne, une anthropologie des passions*, Paris, Classiques Garnier, « Essais philosophiques sur Montaigne et son temps », 2014.

D. Frame, *Montaigne, une vie, une œuvre*, trad. J.-C. Arnould, N. Dauvois, et P. Eichel-Lojkine, Paris, Classiques Garnier, 2020.

H. Friedrich, *Montaigne*, trad. R. Rovini, Paris, Gallimard, « Tel », 2010.

S. Giocanti, « L'art sceptique de l'estrangement dans les *Essais* de Montaigne », *Essais [En ligne], Revue interdisciplinaire d'Humanités*, Hors-série 1, 2013, mis en ligne le 05 octobre 2020.

E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, trad. G. Peiffer et E. Levinas, Paris, Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 2014.

C. Lévi-Strauss, *Histoire de Lynx*, Paris, Plon, « Pocket », 1991.

C. Lévi-Strauss, *De Montaigne à Montaigne*, Paris, Éditions EHESS, « audiographie », 2016.

N. Malebranche, *De la Recherche de la Vérité, Livres I-III*, éd. J.-C. Bardout, Paris, Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 2006.

J.-L. Marion, *De surcroît*, Paris, PUF, « Quadrige », 2010.

P. Mathias, *Montaigne ou l'usage du monde*, Paris, Vrin, « Bibliothèque des philosophies », 2006.

M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie et autre essais*, Paris, Gallimard, « folio essais », 2016.

nière » (cf. I, 13, p. 49 ; I, 25, p. 136 ; I, 30, p. 197 ; I, 39, p. 243 ; II, 20, p. 675 ; III, 12, p. 1039, etc.).

 © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

F. Nietzsche, *Le Gai Savoir*, trad. P. Wotling, Paris, Flammarion, « GF », 2020.
J.-Y. Pouilloux, *Montaigne, une vérité singulière*, Paris, Gallimard, « L'infini », 2012.
C. Rosset, *Principes de sagesse et de folie*, Paris, Éditions de Minuit, « Reprise », 2011.
R. Sebond, *Théologie naturelle (1569 ; 1581), Vol. I*, trad. Montaigne, éd. A. Frigo, Paris, Classiques Garnier, « Essais philosophiques sur Montaigne et son temps », 2022.
B. Sève, *Montaigne, des règles pour l'esprit*, Paris, PUF, « Philosophie d'aujourd'hui », 2007.
J. Starobinski, *Montaigne en mouvement*, Paris, Gallimard, « folio essais », 2011.
A. Thibaudet, *Montaigne*, Paris, Gallimard, 1997.
Montaigne : scepticisme, métaphysique, théologie, V. Carraud et J.-L. Marion (dir.), Paris, PUF, « Épiméthée », 2004.
Les philosophes de l'antiquité au XX^e^ siècle, histoire et portraits, LGF, Le livre de poche, « La Pochothèque », 2006.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Bulletin d'analyse phénoménologique XIX 3, 2023 (Actes 13), p. 47-63
https://popups.uliege.be/1782-2041/

ISSN: 1782-2041

Ce qui va de soi : sur la naturalité de l'attitude naturelle (de Bourdieu à Husserl)

LAURENT PERREAU
Université de Franche-Comté, Logiques de l'Agir (UR 2274)
✉ laurent.perreau@univ-fcomte.fr

Résumé Cet article se propose de discuter la conception de l'expérience doxique proposée par Pierre Bourdieu dans l'*Esquisse d'une théorie de la pratique*, *Le sens pratique* ou encore les *Méditations pascaliennes*. Ce faisant, nous cherchons à montrer que cette théorie de l'expérience doxique est une analyse que Bourdieu conçoit lui-même comme une entreprise phénoménologique, même si celle-ci relève nécessairement, à ses yeux, d'une phénoménologie « sociologiquement fondée ». Nous confrontons ensuite cette conception de l'expérience doxique à la théorie husserlienne de l'évidence comprise comme « ce qui va de soi » (*Selbstverständlichkeit*), afin de faire apparaître les effets en retour de cette conception bourdieusienne, en particulier pour repenser la naturalité de l'attitude naturelle.

Mots-clés : évidence, sens pratique, attitude naturelle, expérience doxique, habitus, champ, sujet social

Sous une perspective qui reste celle d'une théorie de la connaissance ou encore, plus précisément, celle d'une « critique de la connaissance »[1], la phéno-

[1] Au sens où Husserl comprend celle-ci, que ce soit dans les *Recherches logiques* (E. Husserl, *Recherches logiques. Tome III. Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance*, tr. fr. par A. L. Kelkel et R. Schérer, Paris, PUF, 1963, § 38, p. 150 [*Hua* XIX, p. 651]) ou encore, de manière très explicite, à la fin des *Méditations cartésiennes* (E. Husserl, *Méditations cartésiennes et Les Conférences de Paris*, Paris,

ménologie husserlienne s'est prioritairement interrogée sur la nature de l'évidence comprise au sens de l'*Evidenz*, soit de « l'acte de cette synthèse de remplissement la plus parfaite, acte qui confère à l'intention, par exemple à l'intention judicative, la plénitude absolue du contenu, celle de l'objet lui-même »[1]. Lorsqu'un tel cas se produit, l'objet intentionnel n'est plus seulement *visé*, mais il est *donné* à la conscience : son être s'avère dans toute sa plénitude, en vertu de ce que Husserl tient pour la « synthèse de coïncidence la plus parfaite »[2]. C'est là, pour le Husserl des *Recherches logiques*, le sens « prégnant » du terme « évidence », qui correspond à l'idéal d'une « perception adéquate de la vérité »[3].

C'est avec raison que Fink a pu voir dans la question de l'évidence le thème central de la philosophie de Husserl : selon ses termes, « [l]e problème de l'évidence prend la forme d'une explication presque infinie de l'univers de la conscience dans toutes ses implications cachées et imprévisibles dans les ultimes profondeurs de cette force de la conscience qui légitime l'étant »[4]. La question de l'évidence n'est donc pas un thème phénoménologique parmi d'autres puisque son véritable enjeu est celui de la fondation en droit de l'ensemble de la connaissance. C'est la raison pour laquelle la conception de l'évidence en tant que « perception adéquate de la réalité » est encore celle qui détermine l'idéal d'une philosophie comprise comme science rigoureuse – idéal auquel Husserl souscrit tout en inscrivant ses pas dans ceux de Descartes :

> [l]'exigence, prétendument excessive, d'une philosophie orientée vers l'éradication la plus absolue qu'on puisse imaginer de tout préjugé, d'une philosophie qui s'élabore dans une autonomie effective à partir d'évidences dernières produites d'elles-mêmes, et qui, donc, répond absolument d'elle-même, cette exigence ne devrait-elle pas bien plutôt constituer le sens fondamental d'une philosophie ?[5]

PUF, 1991, § 63, p. 203, [*Hua* I, p. 177]). Nos références aux textes de Husserl renvoient aux traductions les plus courantes, ainsi qu'aux *Husserliana* (abrégé *Hua*), édition en cours des œuvres complètes de Husserl chez M. Nijhoff depuis 1950, chez Kluwer depuis 1980 et chez Springer enfin, depuis 2000.

[1] E. Husserl, *Recherches logiques. Tome III. Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance*, *op. cit.*, p. 150 [*Hua* XIX, p. 651].

[2] *Ibid*.

[3] E. Husserl, *Recherches logiques. Tome III. Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance*, *op. cit.*, § 39, p. 151 [*Hua* XIX, p. 652].

[4] E. Fink, *De la phénoménologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1976, p. 240.

[5] E. Husserl, *Méditations cartésiennes et Les Conférences de Paris*, *op. cit.*, « Introduction », p. 48 [*Hua* I, p. 47].

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Si cette exigence détermine bien la question directrice de la phénoménologie husserlienne, l'évidence peut être érigée en norme de la « critique de la connaissance » que l'entreprise de la phénoménologie transcendantale entend mener à son terme.

Mais le fait est que, chemin faisant, le fondateur de la phénoménologie a également développé ce qu'il faut bien considérer comme une « autre » phénoménologie de l'évidence. Celle-ci se joue sous la rubrique de la *Selbstverständlichkeit*, soit de l'évidence comprise au sens de ce qui est « de soi-même compris ou compréhensible », de qui va de soi, de ce qui est immédiatement admis ou encore de ce qui ne souffre pas d'interrogation ou ne fait pas problème (*fraglos gegeben*). L'évidence est alors conçue comme une forme de connaissance immédiatement disponible. Ce n'est plus tant sa valeur de vérité ou sa teneur ontologique qui mérite considération : l'évidence entendue au sens de la *Selbstverständlichkeit* vaut d'emblée, très largement, comme une ressource pratique relativement fiable. Dans *Expérience et jugement* Husserl soutient ainsi que le « *sol universel de la croyance au monde* est ce que présuppose toute pratique, aussi bien la pratique de la vie (*die Praxis des Lebens*) que la pratique théorique du connaître (*die theoretische Praxis des Erkennens*). L'être du monde dans sa totalité est ce qui va de soi, ce qui n'est jamais mis en doute »[1]. Les évidences qui sont de l'ordre de « l'allant de soi » composent la trame d'une expérience doxique qui scelle l'unité et le style du rapport du sujet au monde qui l'entoure.

Dans ce qui suit, nous voudrions montrer qu'il est possible de repartir de l'investigation phénoménologique de « l'allant de soi » pour reconsidérer la question de la naturalité de l'attitude naturelle et le rôle que l'on fait jouer à cette dernière au sein de la recherche phénoménologique. Pour mener à bien cette entreprise, nous nous proposons d'effectuer un détour par la théorie bourdieusienne de la pratique. En effet, celle-ci accorde une place particulière à l'expérience doxique et l'analyse que Bourdieu en livre discute largement certains acquis de la tradition phénoménologique. Nous pourrons alors revenir à Husserl pour identifier, dans l'œuvre du fondateur de la phénoménologie, des ressources permettant de penser différemment la naturalité de l'attitude naturelle, tout en soumettant alors à la discussion, en retour, la conception bourdieusienne de l'expérience doxique.

[1] E. Husserl, *Expérience et jugement. Recherches sur la généalogie de la logique*, Paris, PUF, § 7, p. 34 [*Erfahrung und Urteil. Untersuchung zur Genealogie der Logik*, Hamburg, Glaasen & Goverts, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1948, p. 25].

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

1. Un détour bourdieusien : la phénoménologie « sociologiquement fondée » de l'expérience doxique

Par un singulier détour, on doit à Bourdieu d'avoir attiré notre attention sur l'importance de cette phénoménologie de l'« allant de soi ». En effet, une certaine phénoménologie des évidences familières et plus largement de l'expérience ordinaire est en réalité directement reprise et intégrée au sein de sa propre théorie du sens pratique, comme en atteste le chapitre IV du *Sens pratique* intitulé « La croyance et le corps »[1]. Le « sens pratique » ne cesse de miser sur ces ressources gnoséologiques qui opèrent le plus souvent de manière implicite, comme Bourdieu le relève dans cet extrait d'*Invitation à la sociologie réflexive* :

> La méconnaissance [de la violence symbolique] réside dans le fait d'accepter cet ensemble de présupposés fondamentaux, préréflexifs, que les agents sociaux engagent dans le simple fait de prendre le monde comme allant de soi, c'est-à-dire comme il est, et de le trouver naturel parce qu'*ils lui appliquent des structures cognitives qui sont issues des structures mêmes de ce monde*.[2]

Bourdieu nomme plus précisément *doxa* ou expérience doxique l'ensemble des évidences sur lesquelles mise le sens pratique. L'expérience doxique se caractérise tout d'abord comme un ensemble de « connaissances » qui se rapportent au monde social en général ou à des situations déterminées. Ces connaissances sont diverses puisqu'il peut s'agir d'appréciations, de jugements, d'évaluations, d'expectations ou encore de manières de penser. Mais ces connaissances ont pour trait commun d'*aller de soi*. Elles ne se définissent donc pas tant par leurs objets ou par des contenus qui seraient explicitement thématisés que par le type de certitude qu'elles procurent : elles sont immédiates et implicites. À ce titre, elles constituent un arrière-plan d'évidences qui est omniprésent tout en demeurant le plus souvent inaperçu. Ces évidences composent une trame complexe qui décide de notre rapport au monde. Elles représentent des conditions de possibilité de la mise en ordre pratique du sens, mais

[1] P. Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980, p. 111-134. La considération de la *doxa* est bien moins développée dans l'*Esquisse d'une théorie de la pratique*, même si Bourdieu fait déjà bien droit à l'expérience de la naturalité comme expérience de l'« allant de soi » (P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique* précédé de *Trois études d'ethnologie* [1972], Paris, Seuil, 2000, p. 285 *sq*.).
[2] P. Bourdieu et L. Wacquant, *Invitation à la sociologie réflexive*, Paris, Seuil, 2014, p. 222.

Bull. anal. phén. XIX 3 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

il faut insister sur le fait que ces conditions de possibilité se caractérisent essentiellement par leur dimension gnoséologique : elles consistent en une forme de pensée ou plus précisément une forme de connaissance irréfléchie sur laquelle le sens pratique peut miser pour s'accomplir, déployer l'ordre du sens et régir les pratiques.

Les évidences de l'expérience doxique rendent ainsi possible une adhésion immédiate aux tâches ou aux actions qui s'imposent. Dans certains textes, Bourdieu fait également de l'expérience doxique une forme de croyance fondamentale qui n'est pas sans évoquer l'*Urdoxa* husserlienne. Mais si cette dernière décide avant tout de la réalité du monde qui nous entoure, la *doxa* bourdieusienne porte bien plus sur ce qui est « à faire », c'est-à-dire sur les obligations pratiques Ainsi Bourdieu précise-t-il le statut de cette croyance dans *Raisons pratiques* :

> La croyance dont je parle n'est pas une croyance explicite, posée explicitement comme telle par rapport à la possibilité d'une non-croyance, mais une adhésion immédiate, une soumission doxique aux injonctions du monde qui est obtenue lorsque les structures mentales de celui à qui s'adresse l'injonction sont en accord avec les structures engagées dans l'injonction qui lui est adressée. En ce cas, on dit que ça allait de soi, qu'il n'y avait pas autre chose à faire.[1]

Dans certains textes, l'expérience doxique devient, en particulier dans *Le sens pratique* où elle trouve sa définition spécifique, une « adhésion aux présupposés […] du jeu »[2] : si le sens pratique peut opérer sur le mode de l'implicite et du tacite, c'est parce que la *doxa* est effective et que l'agent adhère aux « présupposés » du sens du jeu, à ce que l'on tient pour admis pour que le jeu puisse se jouer et vaille la peine d'être joué. Ce qui signifie également que c'est au cœur même de la subjectivité que se décide l'ordre des choses :

> […] l'homogénéité (relative) des habitus qui en résulte est au principe d'une harmonisation objective des pratiques et des œuvres […] qui leur valent d'être vécues comme *évidentes* ou *allant de soi*, c'est-à-dire comme immédiatement intelligibles et prévisibles […].[3]

L'évidence de « ce qui va de soi » vaut donc accord : elle détermine le sujet à agir sur un mode qui ne souffre pas la discussion et qui n'est pas même soumis

[1] P. Bourdieu, *Raisons pratiques : sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1994, p. 188.
[2] P. Bourdieu, *Le sens pratique*, *op. cit.*, p. 111.
[3] P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique* précédé de *Trois études d'ethnologie* [1972], *op. cit.*, p. 264.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

à l'examen. C'est à ce titre qu'elle constitue, selon les termes de l'*Esquisse pour une théorie de la pratique* de 1972, un « état implicite et indiscuté »[1]. Les logiques de l'expérience doxique ne s'exposent pas, ni ne se disent explicitement : on fait ce qui est à faire, si bien que tout reste « en ordre ».

L'ordre des choses s'impose ainsi à nous en vertu de la puissance réaliste de l'allant de soi : la croyance fondamentale sur laquelle repose le sens pratique est un « sens de la réalité » où la pratique apparaît non seulement comme possible mais aussi comme ce qui doit être fait pour que l'ordre social soit préservé. Dès lors, selon Bourdieu, les processus sociaux et historiques apparaissent comme des faits naturels, ils s'imposent comme des arbitraires naturalisés. Il existe un ordre pratico-social du sens, qui a pour présupposés un ensemble de thèses, de croyances, qui structurent par avance notre rapport à l'environnement pratique et au monde social qui nous entoure. Ces présupposés sont au principe d'un maintien de l'ordre social. Si la *doxa* joue son rôle à plein, nos manières de percevoir, d'évaluer et d'agir nous semblent aller de soi et notre propre « sens du jeu » s'ajuste à un ordre du sens préexistant[2]. Dans l'*Invitation à une sociologie réflexive*, Bourdieu présente encore en ces termes cet « ordre des choses » qui n'est que la dimension objectivée de l'expérience doxique : « De toutes les formes de "persuasion clandestine", la plus implacable est celle qui est exercée, tout simplement, par l'*ordre des choses* »[3]. Cette « persuasion clandestine » mentionnée par Bourdieu doit bien sûr être rapprochée de la « persuasion silencieuse du sensible » évoquée par Merleau-Ponty dans l'une des notes de travail du *Visible et l'invisible*[4] : de même que « l'Être » se manifeste à nous, par l'intermédiaire de la sensibilité, sur le mode de l'évidence silencieuse (chez Merleau-Ponty), l'agent se rapporte aux « choses » et aux pratiques selon des évidences qui ne sont pas questionnées pour elles-mêmes (chez Bourdieu).

Mais cette dimension objective de l'expérience doxique qui trouve sa réalité dans l'ordre des choses a son envers subjectif, qui est sa condition de possibilité. En effet, l'expérience doxique est le produit d'une socialisation et d'une incorporation de « structures externes » ou « objectives » qui rendent

[1] P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique* précédé de *Trois études d'ethnologie* [1972], *op. cit.*, p. 411.
[2] Bourdieu considère que l'empire de la *doxa* s'étend aussi aux intellectuels qui « laissent à l'état impensé (*doxa*) les présupposés de leur pensée », situation qui est celle de la « *doxa* épistémique » (*cf.* : P. Bourdieu, *Raisons pratiques : sur la théorie de l'action*, *op. cit.*, p. 217).
[3] P. Bourdieu et L. Wacquant, *Invitation à la sociologie réflexive*, *op. cit.*, p. 222.
[4] M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 263.

Bull. anal. phén. XIX 3 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

possible l'ajustement « spontané » des structures internes, subjectives, avec les régularités du monde social.

> Et quand les structures incorporées et les structures objectives sont en accord, quand la perception est construite selon les structures de ce qui est perçu, tout paraît évident, tout va de soi. C'est l'expérience doxique dans laquelle on accorde au monde une croyance plus profonde que toutes les croyances (au sens ordinaire) puisqu'elle ne se pense pas en tant que croyance.[1]

De ce point de vue, l'identification de la nature exacte de l'expérience doxique est d'une grande importance pour comprendre, ultérieurement, quelles peuvent être les capacités réflexives de l'agent et en quoi cette « réflexivité » peut bien consister : si l'on veut avoir une chance d'identifier les conditions *sociales* de possibilité de la connaissance, il faut pouvoir se déprendre de l'empire de la *doxa*.

Ces différentes caractérisations de l'expérience doxique apparaissent clairement comme une réinterprétation d'une théorisation phénoménologique de l'attitude naturelle, dont Bourdieu avait une connaissance assez précise, puisqu'il avait un temps choisi de consacrer sa thèse de philosophie à la « phénoménologie de la vie affective, ou plus exactement sur les structures temporelles de l'expérience affective » chez Husserl[2]. Lorsqu'il part en Algérie, Bourdieu lit encore de très près Husserl et Heidegger et il s'inspire parfois directement des analyses de Merleau-Ponty[3]. Dans un texte de 2001 donné en réponse à l'article de C. Jason Throop et Kevin Miles Murphy intitulé « Bourdieu and phenomenology: a critical assessment »[4], Bourdieu reconnaissait cette dette en expliquant qu'il s'était donné pour but :

[1] P. Bourdieu, *Raisons pratiques : sur la théorie de l'action, op. cit.*, p. 156.
[2] P. Bourdieu, *Choses dites*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1987, p. 16.
[3] F. Héran, « La seconde nature de l'habitus. Tradition phénoménologique et sens commun dans le langage sociologique », *Revue française de sociologie*, XXVIII-3, 1987, p. 385-416.
[4] Throop C.J. et Murphy K., "Bourdieu and phenomenology : a critical assessment", *Anthropological Theory*, 2002, 2, 2, p. 185-207.

 © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

> d'intégrer l'analyse phénoménologique dans une approche globale dont elle est l'une des phases (la première, subjective), la seconde étant l'analyse objectiviste.[1]

Dans le cas présent et pour ce qui concerne l'expérience doxique, Bourdieu se fonde sur sa lecture des textes d'Alfred Schütz, qu'il a appris à connaître par l'intermédiaire de Raymond Aron comme il le rappellera dans L'*Esquisse pour une auto-analyse* :

> Je venais de découvrir, grâce à Raymond Aron, qui l'avait connu, l'œuvre de Schütz, et il me paraissait intéressant d'interroger, comme le phénoménologue, le rapport familier au monde social, mais de manière quasi-expérimentale, en prenant pour objet d'une analyse objective, voire objectiviste, un monde qui m'était familier, où tous les agents étaient des prénoms, où les manières de parler, de penser et d'agir allaient pour moi tout à fait de soi, et d'objectiver, du même coup mon rapport de familiarité avec cet objet […].[2]

En effet, Schütz, tout en s'inscrivant dans les pas du dernier Husserl, a pu prôner une réorientation de l'analyse phénoménologique en direction de l'attitude naturelle, en s'épargnant tout recours à l'attitude transcendantale. L'attitude naturelle demeure le référent permanent de l'attitude « réflexive » qui doit être celle du phénoménologue qui cherche à décrire les structures du « monde de la vie ». L'analyse réflexive de l'attitude naturelle montre précisément que celle-ci fait que nous accordons au « monde de la vie » le bénéfice de la *Selbstverständlichkeit*, c'est-à-dire une auto-compréhensibilité qui aveugle sur ce qu'il est véritablement. Dans l'attitude naturelle, le monde de la vie est cette réalité dont la compréhension s'impose d'elle-même (*selbstverständliche Wirklichkeit*)[3] et qui constitue la toile de fond de l'ensemble de mes activités.

Si ces ressources phénoménologiques sont mobilisées par Bourdieu, c'est sans doute parce qu'elles constituent une alternative théorique crédible aux différentes conceptions de l'« idéologie » qui pouvaient avoir cours dans les années 60 et 70, sous la double inspiration du marxisme et du structuralisme

[1] Pierre Bourdieu, « Response to Throop and Murphy », *Anthropological Theory*, 2002, 2, 2, p. 209. Nous donnons une traduction de ce texte en annexe de *Bourdieu et la phénoménologie. Théorie du sujet social*, Paris, CNRS-éditions, 2019, p. 279-280.

[2] P. Bourdieu, *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris, Raisons d'Agir, 2004, p. 80.

[3] Sur l'ensemble de cette analyse, voir A. Schütz, T. Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*, Konstanz, UVK, 2003, p. 3 *sq*.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

triomphant. En effet, le concept d'« idéologie » risque d'induire une conception intellectualiste du sens pratique, alors qu'il importe de faire droit à une expérience familière qui se joue dans les corps et ce, de manière irréfléchie. Dans les *Méditations pascaliennes,* Bourdieu précise en ces termes ses réticences à l'égard de ce concept :

> Si j'en suis venu peu à peu à bannir l'usage du mot « idéologie », ce n'est pas seulement en raison de sa polysémie, et des équivoques qui en résultent. C'est surtout parce que, en évoquant l'ordre des idées, et de l'action par les idées et sur les idées, il incline à oublier un des mécanismes les plus puissants du maintien de l'ordre symbolique, à savoir la double naturalisation qui résulte de l'inscription du social dans les choses et dans les corps […] avec les effets de violence symbolique qui en résultent.[1]

Cependant il convient de souligner le fait que la réinterprétation sociologique de l'expérience doxique s'affranchit de la phénoménologie dès lors qu'il s'agit de rendre compte des raisons de la naturalisation de celle-ci. En effet, on ne peut en rester à ces « quelques constats anthropologiques généraux et anhistoriques », comme Bourdieu y insiste dans les *Méditations pascaliennes* :

> Ce qui se présente aujourd'hui comme évident, acquis, établi une fois pour toutes, hors de discussion, ne l'a pas toujours été et ne s'est imposé comme tel que peu à peu : c'est l'évolution historique qui tend à abolir l'histoire, notamment en renvoyant au passé, c'est-à-dire à l'inconscient, les possibles latéraux qui se sont trouvés écartés, faisant ainsi oublier que l'« attitude naturelle » dont parlent les phénoménologues, c'est-à-dire l'expérience première du monde comme allant de soi, est *un rapport socialement construit*, comme les schèmes perceptifs qui la rendent possible.[2]

En un sens, il faut sur ce point rester fidèle à l'inspiration durkheimienne qui préconise d'aborder les faits sociaux *comme* des choses, en restituant leur *extériorité* et leur *normativité*. L'expérience doxique est précisément ce qui nous oblige, en vertu d'une histoire qui est à la fois celle du sujet social et celle des structures objectives du monde social. Pour rompre avec la naturalité de l'expérience doxique, il faudra restituer l'histoire de ce qui passe désormais pour naturel, ou pour anhistorique, c'est-à-dire en remettant en question ce qu'elle tend à faire passer pour non questionnable. Car la *doxa* a la ressource d'exclure par avance la question de sa propre genèse et plus précisément « la question

[1] P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997, p. 261.
[2] P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 251.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

que l'expérience doxique du monde social exclut par définition, celle des conditions (particulières) qui rendent possible cette expérience »[1]. C'est bien parce que les structures internes de l'habitus reproduisent ou répliquent avec succès les structures externes ou objectives du monde social que les agents peuvent méconnaître la réalité de ces structures objectives pour considérer les structures internes de leur façon de percevoir, d'évaluer et d'agir comme « naturelles ». La naturalité de l'expérience doxique procède de l'ignorance de la réalité du rapport dialectique entre les structures internes de l'habitus et les structures objectives du champ et du monde social.

Bourdieu pousse si loin la reprise de certains philosophèmes phénoménologiques qu'il en vient à suggérer l'idée que, pour suspendre l'empire de l'expérience doxique, il faudra se déprendre de cet ensemble de présupposés tacites qui sont au principe du sens pratique et opérer ce qu'il appelle une « *époché* pratique, [une] mise en suspens de l'adhésion première à l'ordre établi »[2]. Celle-ci peut d'ailleurs advenir fortuitement à l'occasion de discordances relevant du registre de l'impair, de la maladresse ou de l'échec : dans telles circonstances, le « sens du jeu » n'opère plus. Ce qui allait de soi ne va plus de soi, parce que l'expérience doxique est remise en cause par de nouveaux discours ou de nouvelles pratiques ou encore par une évolution des structures objectives. Il y a loin, pourtant, de l'échec pratique à la constitution d'un regard théorique objectivant porté sur les réalités pratiques et sociales. La constitution de celui-ci suppose l'élaboration d'un regard distancié et, aux yeux de Bourdieu, la pratique de la sociologie. Mais il n'en reste pas moins que l'« *époché* pratique » peut aussi, à ses yeux, devenir un geste méthodique, certes non plus au sens de la réduction phénoménologique, mais pour inaugurer un régime d'objectivation du sujet, en commençant par l'objectivation de son expérience doxique.

Dès lors, la conception bourdieusienne de la *doxa* ouvre la voie d'une politique de l'expérience doxique. En effet, l'expérience doxique est le produit de rapports de force complexes qui font d'elle un véritable rapport politique, où se décident des rapports de perception, des façons de juger, des manières de penser et d'agir :

> Cela dit, il ne faut pas oublier que cette croyance politique primordiale, cette *doxa*, est une orthodoxie, une vision droite, dominante, qui ne s'est imposée

[1] P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique* précédé de *Trois études d'ethnologie* [1972], *op. cit.*, p. 234.
[2] P. Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, 2001, p. 188.

Bull. anal. phén. XIX 3 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

> qu'au terme de luttes contre des visions concurrentes ; et que l'« attitude naturelle » dont parlent les phénoménologues, c'est-à-dire l'expérience première du monde du sens commun, est un rapport politiquement construit, comme les catégories de perception qui la rendent possible. Ce qui se présente aujourd'hui sur le mode de l'évidence, en deçà de la conscience et du choix, a été, bien souvent, l'enjeu de luttes et ne s'est institué qu'au terme d'affrontements entre dominants et dominés.[1]

L'expérience doxique est une soumission à « l'ordre des choses » qui méconnaît ses conditions *sociales* de possibilité. En cultivant les « automatismes », la *doxa* permet d'entretenir « un arbitraire culturel et [un] ordre politique qui s'imposent sur le mode de l'évidence aveuglante et inaperçue »[2]. Elle est ainsi au principe de l'exercice de la domination symbolique, ou plus précisément de sa perpétuation par le biais d'une persuasion intime. Ce qui « va de soi » entretient et dissimule l'arbitraire de la domination. Les membres jouissant d'une position dominante auront un intérêt à la défense de l'intégrité de la *doxa*, ils travailleront à son extension et continueront de faire passer pour allant de soi, puisque leur propre point de vue s'impose aux autres : « La *doxa* est un point de vue particulier, le point de vue des dominants, qui se présente et s'impose comme point de vue universel »[3].

2. Retours sur la naturalité de l'attitude naturelle

Parce qu'elle est mise au service d'une praxéologie qui cherche à penser et décrire les logiques de la pratique, cette théorie de l'expérience doxique apparaît comme une relecture très sélective de la phénoménologie de l'attitude naturelle et elle mérite à ce titre discussion. Comme Bourdieu le reconnaissait encore dans les « Réponses » qu'il donnait à Loïc Wacquant en 1987 : « La

[1] P. Bourdieu, *Raisons pratiques : sur la théorie de l'action*, *op. cit.*, p. 128-129.
[2] P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique* précédé de *Trois études d'ethnologie* [1972], *op. cit.*, p. 300.
[3] P. Bourdieu, *Raisons pratiques : sur la théorie de l'action*, *op. cit.*, p. 129. Voir aussi, dans ce même ouvrage, p. 107 : « Si l'État est en mesure d'exercer une violence symbolique, c'est qu'il s'incarne à la fois dans l'objectivité sous forme de structures et de mécanismes spécifiques et aussi dans la "subjectivité" ou, si l'on veut, dans les cerveaux, sous forme de structures mentales, de schèmes de perception et de pensée. Du fait qu'elle est l'aboutissement d'un processus qui l'institue à la fois dans des structures sociales et dans des structures mentales adaptées à ces structures, l'institution instituée fait oublier qu'elle est issue d'une longue série d'actes d'institution et se présente avec toutes les apparences du naturel. ».

Bull. anal. phén. XIX 3 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

science sociale […] doit faire une place à une phénoménologie sociologiquement fondée de l'expérience primaire du champ, ou, pour être plus précis, des invariants et des variations des relations entre différents types de champs et différents types d'habitus »[1]. L'intérêt phénoménologique, si l'on admet qu'il y a bien une forme de phénoménologie « sociologiquement fondée » chez Bourdieu, se détermine autour d'une relecture de la phénoménologie de l'attitude naturelle, en tant qu'elle constitue un ensemble cohérent d'évidences déjà établies et immédiatement disponibles. Cette reprise bourdieusienne de la question de l'expérience doxique est loin d'être sans effet sur la conception que l'on peut se faire de celle-ci au sein même de la tradition phénoménologique et au premier chef chez Husserl.

1. Le premier effet identifiable de la lecture bourdieusienne se joue dans la promotion de la thématique de « l'allant de soi », de la *Selbstverständlichkeit*, à tel point que celle-ci en vient à concurrencer la thématique, pourtant originelle et centrale, de l'évidence comprise au sens de l'*Evidenz*, c'est-à-dire comme perception adéquate de l'objet visé. On peut ainsi considérer que Bourdieu a pris acte de la promotion de l'« allant de soi » que Husserl met en réalité lui-même déjà en scène dans sa dernière philosophie, dans *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*[2] ou encore dans *Expérience et jugement*. Dans les premiers paragraphes de ce dernier texte, Husserl cherchait en effet à rendre « acceptable » une « extension du concept d'évidence (*Evidenz*) »[3] opérée en direction d'une certaine évidence de l'expérience anté-prédicative. Husserl faisait ainsi droit à une « régression » qui reconduisait l'activité de connaissance à une sphère passive, affective, prédonnée : avant que la connaissance de l'objet visé ne puisse se produire, nous visons celui-ci sur le mode de la croyance, d'une évidence comprise sur le mode doxique de la certitude vague : « Avant que s'instaure une activité de connaissance, des objets sont toujours déjà là pour nous, donnés dans une certitude simple. À son début, l'activité de connaissance les présuppose »[4]. En somme, c'est alors toute la théorie de l'évidence, qui valait jusqu'alors comme une

[1] P. Bourdieu et L. Wacquant, *Invitation à la sociologie réflexive*, *op. cit.*, p. 176.
[2] E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976 [*Hua* VI].
[3] E. Husserl, *Expérience et jugement. Recherches sur la généalogie de la logique*, *op. cit.*, § 6, p. 31 [*Erfahrung und Urteil. Untersuchung zur Genealogie der Logik*, *op. cit.*, p. 22].
[4] E. Husserl, *Expérience et jugement. Recherches sur la généalogie de la logique*, *op. cit.*, § 7, p. 33 [*Erfahrung und Urteil. Untersuchung zur Genealogie der Logik*, *op. cit.*, p. 23].

Bull. anal. phén. XIX 3 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

norme qui orientait téléologiquement le processus de la connaissance, qui se trouvait ramenée à ses présupposés.

Mais Husserl caractérisait alors, plus généralement, le site de l'expérience doxique comme étant celui d'un « sol de croyance passive universelle en l'être, qui est présupposé par toute opération singulière de connaissance »[1]. Et cette croyance passive est elle-même dépendante d'une « attitude » générale de la subjectivité à l'égard du monde, qui n'est autre que l'attitude naturelle. Notons d'emblée, à cet égard, une différence irréductible entre Husserl et Bourdieu : l'attitude naturelle a chez Husserl une extension que Bourdieu ne peut lui reconnaître puisqu'il en va de l'évidence même du monde qui nous entoure, dans toute sa généralité. L'attitude naturelle, telle que la comprend Husserl, est ce qui pose le monde comme existant, non pas à la manière d'une thèse philosophique ou d'un jugement articulé mais plutôt en fonction d'une sorte de croyance primaire ou fondamentale, sous-jacente et informulée. L'attitude naturelle suppose qu'il « va de soi » que le monde existe comme un ensemble infini de choses, d'êtres existant dans le temps et l'espace ou encore, pour reprendre les termes du premier tome des *Idées directrices…*, comme « l'unique effectivité spatio-temporelle, à laquelle j'appartiens moi-même »[2]. Et alors que Bourdieu entendait restituer les conditions *sociales* de possibilité d'une expérience doxique particulière, relative à un contexte social déterminé, la phénoménologie husserlienne s'attachait bien plutôt à décrire le fonctionnement de l'attitude naturelle et les différentes structures du monde de la vie quotidienne. La sociologie bourdieusienne de l'expérience doxique part du principe qu'il faut penser cette dernière depuis son enracinement social et historique, c'est-à-dire selon sa relativité, sa contingence et son arbitraire, tandis que la phénoménologie de l'attitude naturelle peut prétendre à une certaine universalité, l'attitude naturelle étant une dimension essentielle du rapport que tout sujet entretient à l'égard du monde qui l'entoure, quelles que soient les variations sociales et culturelles qui puissent se présenter en outre. Bourdieu cherche à penser les rapports invariants entre les différents types de champs et les différents types d'habitus, alors que Husserl s'efforce de décrire l'essence même de l'attitude naturelle.

[1] E. Husserl, *Expérience et jugement. Recherches sur la généalogie de la logique*, *op. cit.*, § 7, p. 34 [*Erfahrung und Urteil. Untersuchung zur Genealogie der Logik*, *op. cit.*, p. 25].
[2] E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 2018, p. 86 [*Hua* III-1, p. 61].

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

2. Un deuxième effet de la relecture bourdieusienne de la phénoménologie de l'expérience doxique concerne le statut de la « naturalité » qui est reconnu à l'attitude naturelle. En effet, si l'on suit Bourdieu dans son approche « non intellectualiste » du sens pratique et de l'expérience doxique, il apparaît clairement que sa phénoménologie « sociologiquement fondée » cherche à les décrire sans supposer plus qu'il ne semble nécessaire et en les pensant pour eux-mêmes. En un sens, ce geste est en cohérence avec l'idée que l'on peut opérer une réflexion sur l'attitude naturelle depuis elle-même et que la phénoménologie s'inaugure, déjà, de la considération de l'attitude naturelle. Dès lors, il ne s'agit plus de dramatiser la rupture avec l'attitude naturelle, comme la voie cartésienne d'accès à la réduction pouvait le laisser entendre, mais bien d'exercer une forme de réflexivité sur l'essence même, les logiques et les dynamiques de l'attitude naturelle. Pour le dire autrement, c'est la question même de la naturalité qui doit retenir ici l'attention, puisqu'il faut rendre celle-ci problématique alors qu'elle se donne sans cesse, précisément, pour ce qui ne fait pas problème.

Sous la perspective qui était encore celle de la « critique de la connaissance », l'expérience doxique qui se joue sous le régime de l'attitude naturelle pouvait bien sûr apparaître comme éminemment problématique, mais seulement après coup, après la rupture rendue possible par l'*épokhé*. L'expérience doxique de « l'allant de soi » refuse de se questionner et fait tout de manière automatique. Ce que Husserl reproche le plus à l'attitude naturelle, c'est qu'elle n'a aucun souci d'une critique de la connaissance puisqu'elle se déploie comme une certitude qui ne se remet pas en cause ; elle est donc une évidence naïve et irréfléchie. Et la naïveté de l'attitude naturelle n'est pas une erreur. Elle n'est pas non plus un état originaire d'innocence qui précéderait la contamination par le savoir : il s'agit au contraire d'un état tardif de conviction constitué d'évidences obvies qui sont le fruit d'une constitution passive de l'expérience. Mais précisément, parce qu'elle est « naïve » aux yeux de la critique de la connaissance, l'attitude naturelle est nécessairement ce dont on doit s'affranchir pour rendre possible ladite critique de la connaissance que la phénoménologie entend mener à son terme.

A contrario, sous la perspective d'une redécouverte de l'expérience « antéprédicative », l'attitude naturelle peut redevenir le thème central de l'investigation phénoménologique. Sa « naïveté » supposée se présente alors différemment puisqu'elle apparaît aussi comme une forme de réalisme spontané de la conscience intentionnelle. Elle donne toujours l'existence du monde pour « déjà-là », parce que celle-ci est à la fois éprouvée et fiable. Elle apparaît elle-même comme une forme de rapport pratique fondamental et confiant à l'égard du monde : elle est *attitude*, au sens où elle constitue une manière particulière

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

de se tenir à l'égard du monde. Cette attitude engage bien la subjectivité dans un rapport au monde qui est prioritairement pratique : la tâche de connaissance est d'abord une tâche, soit ce qui reste à accomplir.

3. Mais il faut aussi rendre compte des raisons de la naturalité reconnue à l'attitude naturelle. Comme nous l'avons vu, Bourdieu découvre son principe dans une coïncidence entre les structures d'un champ social déterminé et celles de l'habitus — coïncidence qui est aussi un certain état d'un rapport de forces sociales en présence. Le fondement des pratiques (culturelles, scolaires, scientifiques, ou artistiques par exemple) n'est ni tout à fait hors du sujet, ni tout à fait en lui, mais dans une relation entre l'extériorité et l'intériorité que Bourdieu précise notamment à travers les concepts d'habitus, de champ et de capital. Le concept d'habitus renvoie au sujet social lui-même qui acquiert par la socialisation des dispositions durables qui sont aussi bien des manières d'agir, de se comporter, que de sentir et de réfléchir. Le champ est un espace social déterminé, caractérisé par un certain type d'enjeu, qui impose en même temps ses normes spécifiques (liées à un type particulier de pratique sociale) et organise une concurrence entre divers agents. Enfin le « capital » décliné en différentes versions (économique, social, culturel…), constitue le type de ressources matérielles ou symboliques que mobilisent les agents en fonction de leur habitus pour évoluer efficacement dans un ou plusieurs champs. C'est dans la relation entre ces trois éléments de l'univers social que se trouverait finalement la matrice des pratiques (objectives) et des représentations (subjectives) humaines, en fournissant du même coup la clé de compréhension de la reproduction de l'ordre social.

Sur ce point, il est bien certain que ce qui est ici en jeu, du point de vue même de la phénoménologie « sociologiquement fondée » que Bourdieu entend développer, c'est une démarche génétique qui s'attache à désigner les processus complexes en vertu desquels le « naturel » ou « l'allant de soi » apparaît comme tel. C'est ici le concept d'*habitus* qui doit particulièrement retenir l'attention. L'*habitus* est un « système de schèmes de perception, de pensée, d'appréciation et d'action »[1] produits par un lent et continu processus d'apprentissage implicite ou explicite de goûts, de manières d'agir et de réfléchir, de dispositions à l'égard du temps, etc. Ce système s'incarne dans le corps et l'esprit du sujet social selon une unification de relations tout à fait particulière, relative à sa trajectoire individuelle, ses rencontres et ses expériences. Selon la célèbre définition qu'en donne l'*Esquisse d'une théorie de la pra-*

[1] Bourdieu P. et Passeron J.-Cl., *La reproduction : Éléments d'une théorie du système d'enseignement*, Les Éditions de Minuit, 1970, p. 50.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

tique, l'habitus est un ensemble de « structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes »[1]. « Structure structurée » depuis la prime enfance (où s'acquièrent les traits les plus durables, ceux de la classe d'origine), et sans cesse renégocié dans les diverses situations sociales, l'habitus fonctionne immédiatement comme « structure structurante », c'est-à-dire comme ensemble de cadres *a priori* d'appréhension des phénomènes sociaux. Rappelons à cet égard que si l'habitus fonctionne la plupart du temps sur un mode « automatique », en exprimant dans la pratique les dispositions inconscientes et héritées de l'individu, il ne se réduit pas à l'effet d'une ou de plusieurs causes. Il peut au contraire, certaines conditions étant réunies, être une source d'improvisation et de nouveauté.

C'est en définitive sur ce point que s'avère la divergence la plus nette entre la phénoménologie « sociologiquement fondée » de l'expérience doxique telle que Bourdieu peut la concevoir et la phénoménologie de l'attitude naturelle initiée par Husserl. Car, en un sens, au-delà de la caractérisation générale qu'en donnent les *Idées directices* ou les *Méditations cartésiennes* pour en faire le point de départ méthodologique de la démarche de la réduction transcendantale, il est aussi possible de concevoir l'attitude naturelle comme étant le produit d'une habitualisation du sujet, soit de la constitution d'un *habitus*, au sens où Husserl a pu, pour sa part, le définir. En effet, selon Husserl, le moi personnel peut être défini comme le « substrat des *habitus* » ou encore comme le « substrat identique des propriétés permanentes du Je » :

> En se constituant par une genèse active propre comme le substrat identique des propriétés permanentes du Je, le Je se constitue aussi ultérieurement comme moi personnel *qui se tient et se maintient* […]. Même si, en général, les convictions ne sont que relativement durables, elles ont leurs modes de changement (par modalisation des positions actives, parmi lesquelles : *suppression* ou négation, annulation de leur validité), le je confirme, malgré de tels changements, qu'il a un style permanent où règne une unique identité, qu'il possède un *caractère personnel*.[2]

L'habitualité, ainsi considérée sous la perspective d'une phénoménologie génétique, est cette disposition *a priori* en vertu de laquelle les expériences passées sont dans un premier temps retenues, sédimentées, puis, dans un second temps, réactivées, revivifiées et restituées. Par la grâce de l'habitus, se forme une propriété acquise et durable de *l'ego*.

[1] P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, *op. cit.*, p. 256.
[2] E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, *op. cit.*, § 32, p. 114-115, [*Hua* I, p. 101].

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Or l'attitude naturelle s'apparente bien, à cet égard, à un habitus passivement constitué, à une propriété durable du sujet qui détermine son intérêt pour le monde. Et cet habitus qui est au principe de l'attitude naturelle persiste pour autant que se maintiennent les motivations passives qui valident continûment son contenu thétique. L'attitude naturelle procède ainsi constamment à une forme de reconduction de l'évidence fondamentale de l'existence du monde, sur laquelle se fondent une multitudes d'évidences, générales ou spécifiques, qui tissent la trame générale de l'« allant de soi ». Husserl s'attache ainsi à penser un fonctionnement universel de la subjectivité, que Bourdieu rejette au motif d'une nécessaire « historicisation ».

Bibliographie

Bourdieu P. et Passeron J.-Cl., *La reproduction : Éléments d'une théorie du système d'enseignement*, Les Éditions de Minuit, 1970.

Bourdieu P. et Wacquant L., *Invitation à la sociologie réflexive*, Paris, Seuil, 2014.

Bourdieu P., *Choses dites*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1987.

Bourdieu P., *Esquisse d'une théorie de la pratique* précédé de *Trois études d'ethnologie* [1972], Paris, Seuil, 2000.

Bourdieu P., *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, 2001.

Bourdieu P., *Le sens pratique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980.

Bourdieu P., *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997.

Bourdieu P., *Raisons pratiques : sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1994.

Bourdieu P., « Response to Throop and Murphy », *Anthropological Theory*, 2002, 2, 2, p. 209, trad.fr. en annexe de *Bourdieu et la phénoménologie. Théorie du sujet social*, Paris, CNRS-éditions, 2019, p. 279-280.

Fink E., *De la phénoménologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1976.

Héran F., « La seconde nature de l'habitus. Tradition phénoménologique et sens commun dans le langage sociologique », *Revue française de sociologie*, XXVIII-3, 1987, p. 385-416.

Husserl E., *Expérience et jugement*, Paris, PUF, 1970.

Husserl E., *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 2018.

Husserl E., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976.

Husserl E., *Méditations cartésiennes et Les Conférences de Paris*, Paris, PUF, 1991.

Husserl E., *Recherches logiques. Tome III. Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance*, tr. fr. par A. L. Kelkel et R. Schérer, Paris, PUF, 1963.

Merleau-Ponty M., *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964.

Schütz A., Luckmann T., *Strukturen der Lebenswelt*, Konstanz, UVK, 2003.

Throop C.J. et Murphy K., "Bourdieu and phenomenology : a critical assessment", *Anthropological Theory*, 2002, 2, 2, p. 185-207.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Bulletin d'analyse phénoménologique XIX 3, 2023 (Actes 13), p. 64-86
https://popups.uliege.be/1782-2041/

ISSN: 1782-2041

L'inconscient social de la perte de l'évidence naturelle : les menus gestes et la formation de sens

DELIA POPA
Villanova University
✉ delia.popa@villanova.edu

Abstract What is the relationship between evidence and non-evidence? If the mere tension between immediacy and mediacy does not encapsulate their opposition, it is because the lack of evidence affects not only what is immediately accessible, but also the system of our mediations, be they social, symbolic, or unconscious. In this paper, I analyze Wolfgang Blankenburg's approach of the loss of the natural evidence with the help of a phenomenology of gestures. My goal is to show that the case of mental alienation analyzed by Blankenburg can be seen in a different light from the perspective of an imaginative absorption that highlights the actual aspect of gestures and their latent sense-sedimentation. Gestures are concrete and infinite at the same time, because they are the living mark of our social inscription and the anchor of our presence to ourselves and to the others in a history of habits and of rituals. Therefore, the loss of the natural evidence is first of all the loss of a commonality of experience that cannot possibly be restored without allowing for processes of sense-sedimentation to expand again.

Keywords : évidence, imagination, gestes, sédimentation, sens

Il n'y a pas de passage à l'âge adulte :
seulement la transformation possible, un jour,
de cette longue inquiétude, en sommeil mesuré[1]

L'accès est un double accès[2]

Je vais m'intéresser dans ce qui suit à la constitution sociale de l'évidence, en questionnant son caractère immédiatement donné ou « naturel » et en mettant en avant son caractère construit, voire fantasmatique. En suivant cette direction de recherche, on peut se demander si la description phénoménologique ne perd pas un de ses outils méthodologiques essentiels, censé lui ouvrir un accès privilégié au cœur de l'expérience vécue — à son présent vivant (*lebendige Gegenwart*) ou à son sens, non pas tel qu'il se construit abstraitement, mais tel qu'il se donne (*Sinngebung*), en chair et en os. N'est-ce pas cette évidence immédiate que mobilisent par exemple les adeptes de la phénoménologie critique[3] lorsqu'ils invoquent comme critère premier de la pratique phénoménologique l'expérience à la première personne (*first person experience*) qu'ils en viennent à opposer à une expérience vécue de manière plus diffuse et pour ainsi dire moins assumée, sujette aux préjugés et aux distorsions qui traversent le champ social ? Cependant, comme l'ont souligné certaines critiques de ce tournant critique de la phénoménologie[4], rien ne garantit l'authenticité de cette expérience dite « propre » : ni le fait qu'elle est décrite par celui qui la vit, pour ainsi dire en temps réel et en situation, car entre le vécu et sa description il y a toujours un gap porteur d'une potentielle distorsion que l'identité unique de leur acteur ne saurait résorber ; ni le fait qu'elle est performée avec une certaine conscience de la performativité, car en tout acte de performativité sociale s'insinue une parodie qui n'imite rien d'original, mais répète plutôt des rituels sociaux institués[5], que ce soit dans l'esprit du sérieux ou de la mascarade.

---

[1] G. Debord, *Critique de la séparation* in *Œuvres*, Paris, Gallimard/ Quarto, 2006, p. 543.
[2] W. Blankenburg, *La perte de l'évidence naturelle. Une contribution à la psychopathologie des schizophrénies pauci-symptomatiques*, tr. J.-M. Azorin et Y. Totoyan, revue par A. Tatossian, Paris, PUF, 1991, p. 53.
[3] Voir G. Weiss, A. V. Murphy and G. Salamon (eds.), *50 Concepts for a Critical Phenomenology*, Evanston, IL: Northwestern University Press, 2020.
[4] Cf. D. Popa & I. Reynolds, *Critical Phenomenology?*, Special Issue of *Studia UBB. Philosophia*, Spring 2021 (http://studia.ubbcluj.ro/download/pdf/1360.pdf consulté le 5 février 2023).
[5] Voir J. Butler, *Trouble dans le genre*, tr. C. Kraus, Paris, La Découverte, 1990.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Husserl avait lui-même buté sur ce problème en examinant par voie d'artifice la sphère primordiale de l'expérience, en début de sa cinquième méditation cartésienne, ce qui l'a amené à reconnaître que plutôt que de saisir la sphère de l'étrangèreté comme séparée de la sphère propre, il convient de reconnaître au cœur de la constitution de sens de toute expérience une communauté transcendantale ou du moins un appariement sensible intersubjectif qui associe passivement l'expérience de mon corps propre avec celle du corps d'autrui, qui ne m'est par conséquent jamais tout à fait inconnu. La reconnaissance de l'intersubjectivité transcendantale comme source de l'objectivité dans la connaissance complique le problème de l'évidence, mais n'en révèle pas encore clairement la construction sociale. Médiée par le biais d'une association passive entre les corps, qui n'est jamais un simple partage intro-pathique ou empathique des sensations ni une réflexion en miroir sur la base de certaines similitudes clairement reconnues, l'évidence qu'on est à même de partager à plusieurs apparaît comme l'expression d'une synthèse complexe et fragile à la fois, qui entraîne l'ensemble de nos habitudes et de nos orientations existentielles, sans jamais confondre totalement mon expérience avec l'expérience de l'autre, mais sans les dissocier non plus.

Dans un essai de 1924[1], Karl Mannheim contribue à cette ligne problématique en mettant en avant une forme de connaissance par contagion qui précède la séparation entre des sujets et des objets individuels promue par la connaissance communicative. La contagion en question est une forme de contact existentiel qui est le mieux illustrée par le développement d'un style existentiel particulier, qui mélange des éléments hétérogènes dans une nouvelle unité performative, ou bien dans la compréhension intuitive d'autrui[2], qui est précisément en débat dans la cinquième méditation cartésienne. L'apport de Mannheim consiste à montrer que le contact entre les individus d'une communauté crée une forme de connaissance qui demeure inaccessible à ceux qui sont extérieurs à leur interaction, mais qui possède néanmoins son style bien distinct et une structure dans laquelle il faut voir la matrice de toute connaissance objective. Pour le montrer, la méthode de Mannheim se fait généalogique, examinant la connaissance conjonctive comme une ancienne forme de connaissance qui est couverte et distordue par la connaissance communicative, mais

[1] Voir K. Mannheim, « A Sociological Theory of Culture and Its Knowability (Conjunctive and Communicative Knowledge) » tr. Jeremy Shapiro and Shierry Weber Nicholsen. In *Structures of Thinking*, edited by David Kettler, Volker Meja and Nico Stehr, London: Routledge and Kegan Paul, 1982, p. 142-288.
[2] *Ibid*, 188.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

qui s'y manifeste toutefois en faisant valoir des formes de cohésion qu'il oppose aux unités abstraites de la connaissance communicative.

S'intéressant à la diversité des formations culturelles et à leurs multiples strates, Mannheim cherche à combiner une approche sociologique des structures sociales avec une approche phénoménologique qui examine les facteurs subjectifs « qui précèdent l'objectification et dont l'objectification émerge »[1]. Ces facteurs forment ce que Mannheim appelle la *Lebenszusammenhang*, traduit en anglais par « contexture of life » et qui signifie littéralement ce par quoi la vie tient ensemble — le contexte de la vie dans sa quotidienneté, réprimé par la connaissance communicative lorsqu'elle tend vers l'abstraction et le calcul des possibilités. En deçà de ce niveau abstrait de connaissance se trouvent des « attachements conjonctifs » qui n'en partagent pas les idéaux de systématicité, mais qui la soutiennent de la même manière que des anciennes formes de vie en soutiennent des nouvelles. Dans la perspective socio-phénoménologique de Mannheim, la contagion crée et recrée des interstices de socialité qui ne sont pas pour autant voués à rester les mêmes, mais passent par des transformations successives qui en élargissent la portée, jusqu'à constituer la base de toute pensée en général. De la connaissance conjonctive à la connaissance communicative il y a donc continuité et non pas simple opposition. Cette continuité peut en revanche se muer en antagonisme lorsque la connaissance communicative ainsi rendue possible comme « pensée en général » méconnaît sa généalogie toujours particulière et la rejette comme un piège, comme si elle s'était constituée toute seule et à partir de rien.

Ainsi formulé, ce problème est substantiellement le même que celui que Husserl cherche à résoudre dans la *Krisis* avec l'aide de la question en retour (*Rückfrage*) et d'une démarche en zig-zag dont le but est de tenir ensemble les commencements et les aboutissements du processus de connaissance, de telle manière à faire valoir le développement de son sens[2]. C'est sans doute à ce développement du sens et aux distorsions potentielles de son expression qu'il faut ramener le problème husserlien de l'évidence, qui regagne une mise à la lumière du problème plus vaste de l'aliénation sociale. Dans ce cadre, l'évidence n'est pas un point de départ, mais le résultat d'un effort de ramener la connaissance au sens vécu qui lui sert de fondement, tel qu'il se forme au fil de l'expérience, sous des contraintes toujours spécifiques et en suivant les possibilités qui lui sont propres.

---

[1] « factors which precede objectification and out of which objectification first emerges » (*Ibid*. 169).

[2] E. Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, tr. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976, #9, l), p. 67-68.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

La question est de savoir ce qui, dans l'ordre de la connaissance, inhibe l'accès à cette formation de sens qui est toujours en passe de rester muette — c'est-à-dire dépourvue d'une expression qui lui soit propre[1] — et ce qui lui permet de se poursuivre et de se partager. Dans ce qui suit, je voudrais avancer l'hypothèse que les gestes rituels de la vie ordinaire sont porteurs d'une historicité du sens partagé toujours en passe de se voiler, en ce qu'ils rendent possibles à la fois une expression dans le présent et une sédimentation du partage du sens dans le temps. Il y aurait ainsi à investiguer l'hypothèse d'une évidence problématique des menus gestes, à prendre en compte par les dispositifs thérapeutiques qui examinent les conditions de possibilité de l'expérience de la maladie.

1. La perte de l'évidence naturelle : le cas de Anna Rau

Pour éclairer cette tension entre l'ordre de la connaissance et le sens de l'expérience, je vais me tourner vers le livre de Wolfgang Blankenburg *La perte de l'évidence naturelle (Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit)* écrit en 1967 et publié en 1971. Blankenburg y emploie une démarche phénoménologique inspirée par Karl Jaspers et Edmund Husserl pour éclairer une forme particulière d'aliénation de l'expérience, telle qu'elle se découvre dans un certain vécu de la schizophrénie. Le point de vue de Blankenburg est celui du clinicien qui cherche à comprendre cette forme d'aliénation mentale et à composer de façon thérapeutique avec elle. Ce faisant, il s'inscrit dans toute une lignée de psychiatres cliniciens qui font recours à la méthode phénoménologique pour faire œuvre thérapeutique là où bon nombre de thérapies échouent ou sont amenées à reconnaître leurs limites. L'auteur suit en particulier les traces de Ludwig Binswanger, dans ses essais de rendre aux malades leur droit à une parole qui puisse être entendue et soutenue par le thérapeute[2]. De manière significative, la démarche qu'il adopte refuse de se rabattre sur « une représentation intuitive de ce qui se passe chez le malade »[3] pour déve-

[1] « Le début, c'est l'expérience pure, et pour ainsi dire, muette encore, qu'il s'agit d'amener à l'expression de son propre sens ». E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, tr. G. Peiffer et E. Lévinas, Paris, Vrin, 2001, # 16, p. 73.

[2] Voir G. Tverdota, « Existence et normativité. L'apport de la Daseinanalyse pour l'élaboration d'une nouvelle critique sociale » in *Les Cahiers du Centre de Philosophie du Droit*, nr. 153, 2011, p. 1-21 (https://sites.uclouvain.be/cpdr/docTravail/153TverdotaG.pdf consulté le 5 février 2023)

[3] W. Blankenburg, *La perte de l'évidence naturelle, op. cit*, p. 53.

Bull. anal. phén. XIX 3 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

lopper une « double communication », qui suit les auto-explications des malades d'une part et établit une forme de « communication herméneutique »[1] d'autre part. Comme on le verra, ces deux niveaux d'accès au vécu du malade ne font pas que co-exister ou se compléter : ils se corrigent mutuellement de manière à affiner la compréhension du sens de ce qui se passe, qui est voilé par la maladie.

Ce que Blankenburg cherche à éviter dans sa pratique clinique, c'est la projection de certaines ainsi dites « intuitions » du médecin sur le malade. Reflétant des réactions inconscientes, ces intuitions ne sont de fait, trop souvent, que l'expression de préjugés hâtifs qui, au lieu de soutenir les patients dans leurs efforts de s'exprimer et de trouver une solution pour leur mal-être, en inhibent les efforts de guérison. Au caractère normatif de ces « intuitions », Blankenburg oppose une méthode qu'il appelle « dialectique »[2], qui cherche à débusquer les tournants de l'expérience où le sens d'être au monde a vacillé de manière décisive et à partir desquels il peut être retrouvé. Ces tournants révélés dialectiquement sont ceux des crises, des tensions et des contrastes qui affectent l'écoulement d'une expérience.

Il est intéressant de noter que la critique de Blankenburg s'organise autour du problème de l'évidence tel qu'il est proposé par une patiente à tendances suicidaires présentée sous le pseudonyme Anna Rau, qui invoque dans ses récits une perte de l'évidence naturelle (*natürlichen Selbstverständlichkeit*) qu'elle identifie comme cause de son aliénation psychique. Bien que la *Selbstverständlichkeit* en question ici ne soit pas l'*Evidenz* que Husserl introduit comme problème dans les *Recherches logiques*[3], les liens entre les deux types d'évidence — « naturelle » et épistémologique — ne sont pas inexistants. En effet, l'évidence dont la patiente de Blankenburg accuse la perte peut être éclairée avec l'aide de l'évidence husserlienne, si cette dernière est comprise non pas comme outil méthodologique que la phénoménologie aurait pour tâche de mettre à notre disposition, mais comme le titre d'un problème à élucider avec l'aide des descriptions phénoménologiques *et* de l'analyse herméneutique de l'expérience clinique. Il sera important de voir comment une telle

[1] « Il ne s'agit pas de se glisser pour ainsi dire dans la peau du malade pour co-éprouver ce qu'il éprouve. Le degré jusqu'où cela est possible dépend des conditions subjectives qui varient d'un observateur à l'autre. A la différence de cela, le mode d'approche phénoménologique ici en vue cherche à saisir le point de vue du malade à partir de ses auto-descriptions. L'accès est un double accès: d'un côté par l'auto-explication du malade, de l'autre par la communication herméneutique. » (*Ibid.*)

[2] Cf. *Ibid.*, p. 100-101.

[3] Cf. E. Husserl, *Recherches logiques I, Prolégomènes à la logique pure*, tr. fr. H. Elie avec la collaboration de L. Kelkel et R. Schérer, P.U.F./Epiméthée, 1969.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

évidence, qui est toujours à gagner et jamais acquise, permet de questionner le caractère supposément naturel de l'évidence perdue. Nous avancerons quant à nous que l'évidence des gestes quotidiens réunit ces deux sens de l'évidence — naturelle et épistemologique —, si l'on tient compte du fait qu'en eux se joue quelque chose qui va de soi, mais aussi quelque chose qui est à clarifier avec les autres êtres humains, à savoir un sens qui se forme à même leur déploiement.

Dans les termes de Anna Rau, la perte de l'évidence naturelle se manifeste par une absence de point de vue (*Standpunkt*) et une incapacité de comprendre comment les autres êtres humains fonctionnent, ainsi que par une difficulté d'être à leur « hauteur »[1] :

> Que me manque-t-il vraiment ? Quelque chose de *Petit*, de drôle, quelque chose d'important, sans quoi on ne peut pas vivre. A la maison (…) humainement je n'y étais pas. Je n'étais pas à la hauteur. J'étais simplement là, seulement à cette place, mais sans être présente. J'ai besoin d'une relation qui me guide (…) sans que tout [soit] *artificiel*…maintenant je dois toujours faire attention à ne pas tout perdre…L'existence, c'est avoir confiance en sa façon d'être (…) qui stimule, si bien que je peux accepter [de la vivre]…je devrais aussi être plus liée et plus engagée par la confiance. J'ai simplement l'impression d'avoir encore besoin de l'appui (*Halt*).[2]

Comme une litanie, le discours de Anna Rau revient sur le fait que dans tout ce qu'elle entreprend, elle se sent abaissée et écrasée, manquant d'autonomie, d'assurance et de connexion avec les autres êtres humains. Alors qu'elle peine à donner un nom à ce qui, dans son existence, lui est soustrait jusqu'à l'empêcher de continuer à vivre, elle s'exclame : « Chaque enfant le sait ! D'habitude on le comprend bien avec *évidence* (*selbstverständlich*) »[3]. Pour décrire cette évidence perdue, Anna Rau invoque la confiance en soi et la présence affective aux autres, mais aussi la motivation minimale — espèce de poussée vitale élémentaire — requise par les tâches les plus quotidiennes, qui lui apparaissent comme insurmontables. Entre ces trois éléments — que l'on pourrait aussi désigner sous les espèces de l'assurance (de soi), de l'attention (aux autres) et de l'investissement (dans des actions) — il est difficile d'établir lequel est le plus fondamental, car chacun semble requérir les autres pour que l'évidence de vivre dans le monde s'établisse et puisse être maintenue. L'évidence qui manque ici ne se rapporte pas à un terme au dépens des autres, mais plutôt à

[1] Cf. W. Blankenburg, *La perte de l'évidence naturelle, op. cit*., p. 74.
[2] *Ibid.*, p. 77. Souligné dans le texte.
[3] *Ibid.*, p. 78. Souligné dans le texte.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

ce qui les tient ensemble, qui est aussi ce qui tient ensemble la vie de Anna Rau — le *Zusammenhang* de la vie, qui en tisse la « contexture » et en dresse le contexte spécifique: le *Lebenszusammenhang* de Mannheim (et de Husserl), que Blankenburg appelle aussi « l'évidence de l'évidence »[1].

Loin d'être tout simplement pré-donnée, l'évidence de l'évidence (le « ce qui va de soi du ce qui va de soi ») se forme au fil des gestes et des actions que nous entreprenons, ainsi que de la sédimentation progressive de leur sens. Perdre le « ce qui va de soi », pour Anna Rau, signifie ne plus parvenir à saisir le sens des contextes les plus concrets de sa vie, qui se traduit par une incapacité de comprendre « pourquoi fait-on telle chose ainsi et pas autrement »[2]. Mais c'est surtout l'impossibilité soudaine d'accomplir les moindres tâches quotidiennes qui est frappante chez elle : à chaque fois qu'elle prend un nouvel emploi ou qu'elle s'engage dans quelque tâche, elle en ressort vite épuisée, déclarant qu'elle n'est pas « humainement à la hauteur ». L'humanité qu'elle peine à incarner semble ainsi tenir à une certaine évidence des gestes quotidiens qui pour elle fait défaut. Anna Rau souffre d'une impossibilité de soutenir les gestes de la vie quotidienne dans leur performativité, étant atteinte d'une espèce de maladresse fondamentale qui appelle sans cesse les corrections de sa mère, tout en la maintenant, elle, dans un état d'ahurissement : « Que tout me tombe des mains, c'est très drôle »[3].

Corolaire de cette inhabilité, il y a le besoin de se « contracter » devant les autres, qui nécessite de sa part un effort considérable à chaque rencontre et à chaque interaction sociale. Cela se passe comme si l'éclatement de la trame des gestes quotidiens provenait d'une difficulté d'éprouver les limites de sa présence au monde, et inversement comme si la contraction constante de sa présence au monde venait de l'impossibilité d'accomplir les moindres gestes :

> Par exemple laver la vaisselle (…) je ne le fais pas avec une *évidence* : ça me déconcerte en quelque sorte. Il faut que je m'y force. Intérieurement ça me détruit. Ça me donne *trop* de peine. C'est pourquoi je ne lave plus la vaisselle. C'est ainsi pour chaque travail. Par exemple le matin (…) quand je brode : je ne fais qu'effectuer un travail. Ce n'est qu'un truc — je n'y suis pas vraiment[4].

L'évidence des menus gestes qui manque ici ne relève clairement pas d'un problème de compréhension intellectuelle, mais d'une impuissance qui frappe l'agir au cœur de ses ressorts les plus élémentaires. Similairement, l'absence

[1] *Ibid.*, 113.
[2] *Ibid.*, p. 79.
[3] *Ibid.*, p. 81.
[4] *Ibid.*, p. 79. Souligné dans le texte.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

de point de vue dont Anna Rau se plaint et son impossibilité d'embrasser une position stable n'ont rien à voir avec l'impossibilité de réfléchir ou d'imaginer. Alors que la richesse de la réflexivité du discours de cette patiente ne fait pas de doute et que sa capacité d'imaginer est intacte, la perte de l'évidence naturelle tient à une absence de limites de sa présence immédiate au monde, la douloureuse « contraction de soi » venant suppléer l'impossibilité d'habiter ses propres gestes. Cela se passe comme si quelque chose manquait pour que réflexivité et imagination puissent s'ancrer dans un point de vue particulier, transformant ainsi l'intelligence de Anna Rau en puissance ennemie. Une sévère dissociation semble affecter sa capacité de réfléchir sur sa situation, qui ne parvient pas à lui offrir la possibilité de se situer dans le présent de ses gestes et de ses actions. Si Anna éprouve sa présence au monde comme quelque chose de monstrueux, qu'il faut contraindre et contenir, c'est aussi parce que sa réflexivité en est extraite, œuvrant pour ainsi dire à vide et sans efficacité.

Il est important de noter que l'évidence qu'elle attribue au déroulement « naturel » de l'existence, que les enfants sont censés connaître, se présente d'emblée pour elle comme une évidence perdue. Il y a lieu de penser que ce qui est ainsi conçu comme naturel le soit uniquement à la lumière de sa perte, rétrospectivement et par le biais d'une saisie indirecte, faite depuis le lieu instable de l'aliénation mentale et de la souffrance existentielle qui l'accompagne. L'évidence dont Anna Rau déplore l'inexistence dans sa vie est une évidence *qui aurait dû se trouver là* et ne s'y trouve pas, et dont le manque s'accompagne du défi urgent d'en faire sens. Patiente et psychiatre se retrouvent dès lors pris dans le cercle d'une pression herméneutique dont la perte de l'évidence est la source, la question étant comment faire sens d'un tel manque sans se tromper sur les conditions de sa genèse et sans céder à la tentation de suppléer au vide qu'il accuse par des expédients cliniques faciles et par des explications toutes faites. En d'autres mots, la question qui se pose est de savoir comment Wolfgang Blankenburg peut éviter lui-même les écueils méthodologiques qu'ils avait repérés dans la clinique psychiatrique dont il était familier, afin de pouvoir soutenir Anna Rau dans son expérience de la perte de l'évidence, qui est, pour le dire simplement, une expérience de la perte avant d'être une expérience de l'évidence.

2. Évidence et résistance

Dans les termes du rapport dressé initialement par Blankenburg, la situation de Anna Rau est décrite comme relevant d'un problème d'adaptation à l'âge

Bull. anal. phén. XIX 3 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

adulte et à la socialité qui lui est spécifique[1]. Ce qui semble être en jeu dans son état est un éclatement de la dialectique entre évidence et non-évidence qui caractérise toute existence humaine, que Blankenburg rapproche, non sans rechigner, d'une dialectique entre l'immédiat et le médiat dont Jaspers avait thématisé l'opposition [2]. L'évidence qui manque est-elle immédiate ? Son manque s'impose-t-il au milieu d'un système de médiations où l'immédiateté de l'évidence ne parviendrait pas à percer ? Rien n'est moins certain. Loin de pouvoir associer de manière unilatérale évidence et immédiateté, il convient de saisir le pouvoir de la première à même le système des médiations de notre expérience, ce qui relativise et problématise le rôle de la certitude immédiate qu'elle est censée fournir.

Pour éclairer le rapport entre ce qui est évident et ce qui est non évident, Blankenburg fait appel à la réduction phénoménologique, qui est selon lui la seule opération qui peut saisir le sentiment d'extranéité de la perte de l'évidence naturelle depuis un « lieu » qui ne lui est pas totalement extérieur. C'est donc une parenté dans le domaine de l'aliénation de l'expérience qui ouvre la méthode phénoménologique au vécu de la perte de l'évidence naturelle. En effet, l'obstacle que rencontre toute élucidation de la perte de l'évidence naturelle est lié au fait que la connaissance qui s'y applique « demeure elle-même prise à l'intérieur de l'évidence naturelle »[3], ne parvenant pas à prendre la mesure de la signification de la perte qui est en jeu. Selon Blankenburg, l'*époché* husserlienne peut surmonter cet obstacle, de par sa capacité de se détacher des évidences de l'existence quotidienne pour adopter une « attitude réflexive » et de cultiver une attitude qui permet d'en explorer les possibilités. En d'autres mots, l'*époché* husserlienne, en ce qu'elle est méthodique et volontairement orchestrée, est mobilisée ici pour clarifier l'*époché* involontaire et sauvage à laquelle Anna Rau est assujettie, sans choix et sans méthode. Si les deux modalités de suspension de l'attachement à l'expérience modifient notre ancrage dans le « monde du vivre », la première permet de nous y retrouver sur des nouvelles bases qui soient propices à l'expérimentation pour ainsi dire libre et non inhibée de son sens, alors que la deuxième nous y égare et nous désoriente.

Alors qu'il n'est pas clair à ce stade de l'analyse clinique quel est le rapport entre le sens pratique des vécus (qui fait que l'on procède ainsi et pas autrement dans des situations données) et l'évidence, il est certain que la perte

[1] « Fortement affectée et sur-sollicitée par tout ce qui lui arrivait, elle apparaissait totalement sans défense, comme si tout événement imprévu amenait avec lui une brèche durable dans l'intégration de la structure de sa personnalité. » (*Ibid.*, p. 76).
[2] Cf. *Ibid.*, p. 102.
[3] *Ibid.*, p. 108.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

de l'évidence se traduit par une impossibilité de participer au sens de ce qui est à vivre. Ce sens, Anna Rau le reconnaît avec malaise dans les façons d'être et de vivre des autres, mais peine à l'incarner pour son propre compte, dans ses propres gestes. En termes psychanalytiques, c'est une certaine identification et/ou introjection qui semble faire défaut, alors que la capacité d'observation intellectuelle est intacte. Cependant, le but du rapprochement entre ces deux types de perte de l'évidence — volontaire et involontaire — n'est pas d'ajouter un surcroît de réflexivité au problème que rencontre Anna Rau ni de tout miser sur la résolution théorique d'un problème existentiel qui s'avère être, tragiquement dans son cas, une question de vie ou de mort[1]. Blankenburg écrit : « ce n'est pas tellement ce que réalise l'*époché*, une fois accomplie, qui nous intéresse le plus. Plus importantes pour nous sont les expériences que le phénoménologue fait sur le chemin de l'*époché* »[2], en attirant ainsi l'attention sur les modifications possibles de notre ancrage dans le monde qui deviennent visibles par la pratique de la réduction phénoménologique, mais aussi sur les *résistances* rencontrées par l'*époché* méthodique qui la met en marche. La première résistance de ce type est à trouver dans « l'inclination naturelle de la vie » thématisée tardivement par Eugen Fink[3], à laquelle s'ajoutent la ténacité de la doxa, ainsi que les croyances et les attachements de toutes sortes, qui ont chacun et chacune leurs modalités spécifiques.

Se penchant sur ces résistances multiples, Blankenburg découvre qu'elles ont leur source dans la subjectivité de celle ou celui qui effectue l'*époché*, mais aussi dans le champ de l'expérience elle-même. Il note également qu'elles se rangent sur trois niveaux disposés comme dans un mouvement dialectique hégélien : (1) le niveau premier de la simple résistance à l'inconnu dans la vie de tous les jours, (2) le niveau second des résistances que rencontrent les tentatives de réfléchir là-dessus et enfin (3) le dernier niveau de ce qui résiste à nos tentatives de surmonter cette résistance à laquelle se heurte notre réflexivité. En analysant les rapports compliqués entre ces trois niveaux de résistance, Blankenburg remarque que « la résistance est inhérente à l'évidence naturelle »[4], nous ramenant de fait à notre « habitualité saine », qu'elle soit celle du déroulement de la vie quotidienne ou celle de notre réflexivité.

[1] Après plusieurs tentatives de suicide échouées, Anna Rau se donnera la mort en 1968, à l'âge de 24 ans, après 4 années de traitement psychiatrique irrégulier.
[2] W. Blankenburg, *La perte de l'évidence naturelle, op. cit*., p. 109.
[3] Blankenburg se réfère à l'étude de Fink publiée en 1948 intitulée « La Philosophie comme dépassement de la "naïveté" » ("*Philosophie als Uberwindung der 'Naivität'*"). Cf. *Ibid*., p. 112 sq.
[4] *Ibid.*, p. 119

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

« L'existence humaine est toujours à nouveau rappelée dans sa prise par le monde, comme par un ruban élastique »[1] écrit le psychiatre allemand, soulignant ainsi qu'il n'y a d'évidence que dans la mesure où il y a résistance du familier à l'étranger, du non réfléchi au réfléchi, et de ce qui se donne sans effort aux efforts de surmonter les obstacles qui inhibent la réflexion. C'est d'un certain don de la vie que la résistance à la clarification réflexive semble être porteuse, dont l'évidence perdue des gestes ordinaires est l'expression. Plus précisément, l'évidence perdue est celle de la résistance que ces gestes auraient dû opposer à l'inspection intellectuelle qui vient se pencher sur eux pour en saisir le secret.

Mais dire qu'une certaine résistance est corolaire de l'évidence, c'est aussi dire qu'il y a dans l'expérience de l'évidence un mécanisme de défense qui la recouvre et la rend difficile d'accès telle quelle, qui vient de ce que dans tout essai de réfléchir sur les modalités précises de notre ancrage dans le monde il y a un effort de détachement qui nous aliène à jamais au monde de la vie, rend son évidence non-évidente, le voile et l'obscurcit. C'est donc une défense de notre attachement au monde qui se joue dans l'expérience de l'évidence dite naturelle, ce qui permet de questionner plus frontalement son caractère « naturel ». En effet, la puissance de l'évidence de l'expérience ne vient pas d'une quelconque nature qui en assurerait de manière indélébile la continuité, mais de la défense d'un lien qui reste fragile et qu'il nous faut constamment réinvestir afin de ne pas le perdre. L'évidence en question ici est le résultat d'une formation dans le temps et nullement une dimension pré-donnée de l'expérience. Car au sein de l'expérience vécue tout s'apprend, se découvre, et s'institue, et rien ne va de soi originellement.

La perte de l'évidence dite naturelle est donc liée à des résistances qui rendent l'essor de notre réflexivité possible et qui organisent également l'ordre de notre connaissance. Cependant, ce n'est pas prendre acte (réflexivement) de quelque chose qui résiste à la réflexion qui manque à Anna Rau — bien au contraire, son problème semble venir du fait que son adhésion première au monde ne résiste *pas assez* aux exercices libres de sa réflexivité et aux efforts activement déployés par elle pour en surmonter les échecs. L'éclatement de ses gestes ordinaires — « tout me tombe des mains » — est symptomatique de la fragilité de cette résistance. Dès lors, cela se passe comme si ses efforts de dépasser son mal d'être contribuaient à le lui rendre, augmenté et insurmontable. La multiplication des efforts réflexifs de Anna Rau ne peut pas lui restituer le pacte avec le monde, qui ne se réinvente pas du jour au lendemain, mais se préserve, parfois *contre* nos efforts de clarification intellectuelle.

[1] *Ibid.*, p. 120.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Tout en étant conscient du caractère potentiellement nuisible de ces efforts de clarification réflexive, lorsqu'il critique ouvertement les interprétations psychiatriques trop intrusives, Blankenburg semble s'arrêter lui-même sur le seuil de cette résistance première de notre attachement au monde qui est la source de la souffrance de Anna Rau, sans explorer trop en profondeur son caractère inconscient et sans prêter attention non plus à sa dimension sociale[1]. Le psychiatre découvre en revanche que ce que le phénoménologue cherche à saisir par la réduction phénoménologique, Anna Rau ne le possède que trop bien — son expérience de la perte de ce qui va de soi relevant d'une espèce de zone obscure, non élucidée, où s'épanouit la liberté réflexive à laquelle la phénoménologie aspire dans ses explorations méthodologiques. L'analyse de Blankenburg se meut ainsi depuis l'essai de faire attention à ce qui peut être découvert sur le chemin de la réduction phénoménologique vers la découverte étonnée que sa patiente a déjà trouvé d'une certaine manière ce que la méthode phénoménologique cherche à saisir, et en est tombée malade. Bien que ce soit manifestement la manière et non pas la trouvaille telle quelle qui font pencher Anna Rau du côté de la maladie, cette réalisation thérapeutique est troublante, suggérant que l'*époché* phénoménologique et l'*époché* sauvage problématisent la même chose : le sens de vivre dans ce monde tel qu'il s'articule dans nos gestes et dans nos habitudes, en rapport avec les liens sociaux qui les instituent et les transforment.

3. La question de l'inconscient social et le vécu de l'absorption

Les résistances de notre attachement au monde découvertes sur le chemin de la réduction phénoménologique concernent le domaine de ce que Husserl a appelé l'expérience ante-predicative et la genèse passive du sens. Blankenburg y fait référence lorsqu'il aborde le « pouvoir-rencontrer » ou « la constitution transcendantale de ce qui est rencontré » :

> Elle ne se fonde que pour une part très faible et très difficilement observable dans les synthèses actives, directement accessibles à la conscience du Je, mais elle est fondée de manière tout à fait prépondérante dans la « genèse passive » (Husserl). Ainsi en particulier l'évidence, le caractère courant de l'opinion courante, de ce que l'on dit et fait n'apparaît que très peu comme notre propre

[1] Blankenburg finit par poser dans les dernières pages de son ouvrage la question (« L'évidence naturelle est-elle seulement un phénomène lié à des conditions socio-culturelle déterminées ? » *Ibid*., 197) pour y répondre négativement.

Bull. anal. phén. XIX 3 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

> ouvrage, mais principalement comme celui d'une constitution transcendantale anonyme toujours-déjà survenue, qui prescrit à notre vie quotidienne ses voies[1].

Ce passage permet d'éclairer deux aspects du problème de la perte de l'évidence naturelle. (1) D'une part, il aide à rendre compte des efforts de « contraction » décrits par Anna pour échapper au caractère illimité de sa présence au monde. La contraction pourrait désigner ici le mode malaisé de production d'une position subjective à partir d'un champ pre-subjectif impersonnel, auquel Anna Rau peine à s'extraire, ou bien comme une forme de quasi-positionnalité bloquée. (2) D'autre part, ce passage permet de comprendre mieux en quoi consiste la difficulté de saisir l'évidence de l'évident. Celle-ci se cache, pour ainsi dire, derrière le masque du banal, du quelconque et du négligeable, se refusant ainsi à la conscience claire de son investigation[2].

Il est important de souligner le caractère institué de l'inconscient (ou du pré-conscient)[3] qui résiste ici, dans un champ qui est celui des interactions sociales les plus ordinaires. Ce qui lui est spécifique est qu'on tend à le percevoir comme quelconque et négligeable aussi parce que nous ne l'avons pas constitué nous-mêmes consciemment et ne pouvons pas le reconnaître par conséquent comme étant le nôtre, parce qu'il est co-construit avec les autres ou pre-construit par d'autres qui nous ont précédés et qui ont, pour ainsi dire, « arrangé » le monde pour nous d'une certaine manière. L'idée que je voudrais introduire ici, qui n'est pas abordée telle quelle par Blankenburg, est que Anna Rau perd pied dans le champ de la constitution transcendantale de l'intersubjectivité parce qu'elle n'a pas une place à elle dans le champ social où elle appartient, qui ne lui a pas permis de trouver, pour reprendre un mot de Guy Debord, de « passage à l'âge adulte »[4].

Ce blocage dans les zones existentielles incertaines de la grande enfance est manifeste dans bon nombre de cas d'exclusion sociale, qu'ils soient liés aux rapports de genre, de race ou de classe. On peut dès lors rapprocher la perte de l'évidence naturelle dont Anna Rau souffre d'autres formes d'extranéité qui affectent ceux dont la position dans le monde est niée ou non reconnue, distordue ou rendue impossible par les rapports de pouvoir qui régissent

---

[1] *Ibid*., p. 130.
[2] *Ibid.*, p. 105.
[3] Nous utilisons le terme « inconscient » au sens large de ce qui se dérobe et résiste à l'inspection consciente. Pour une approche phénoménologique de ce terme voir C. Bodea, D. Popa (ed.) *Describing the Unconscious. Phenomenological Perspectives on the Subject of Psychoanalysis*, Bucharest, Zeta Books, 2020 and M. Gyemant, D. Popa (éd.) *Approches phénoménologiques de l'inconscient*, Hildesheim, Olms, 2015.
[4] Voir G. Debord, *Critique de la separation* in *Œuvres*, *op. cit*., p. 543.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

l'organisation des conditions sociales de leur existence. L'expérience de la déshumanisation mise en avant par les philosophes critique de la race, dont on trouve des descriptions poignantes dans les livres de Franz Fanon[1], ainsi que celle de l'appauvrissement de l'expérience[2] décrit plus généralement par Walter Benjamin comme symptôme de la vie en régime capitaliste peuvent servir ici d'indice à suivre. Pour les transfuges de classe en particulier, la persistance dans l'immaturité semble répondre à une certaine infantilisation à laquelle ils/elles sont soumis.e.s, faute de parvenir à comprendre pleinement les codes sociaux de leur nouveau monde et de pouvoir composer un comportement social adéquat. Maladresses et actes manqués accompagnement alors cette condition sociale et en marquent constamment l'expression honteuse[3].

Pour clarifier ces blocages, il faut surmonter ce que Fink a appelé « l'oubli profond dans lequel se tient l'évident »[4], corollaire de l'inhibition née de la résistance qu'il oppose à nos efforts de modifier le cours de nos expériences, d'y introduire du nouveau et d'y réfléchir. Le sens effectif de ces modifications est mis en branle par l'expérience de la maladie mentale, où un sentiment d'extranéité (*Befremdung*) s'impose, menant à une position d'extranéation ou d'aliénation (*Entfremdung*)[5], qui n'est pas à proprement parler une position, mais plutôt le mouvement par lequel on perd sa position dans le monde et par où le sol de l'existence nous est dérobé. Aussi est-ce un mouvement de destitution de soi qui prend le dessus dans la vie de Anna Rau, et il est important de remarquer que c'est dans le rapport aux autres — à ce qu'elle leur doit, à ce qu'elle entreprend avec eux ou pour eux — que ce mouvement de destitution fait irruption, motivé sans doute par des éléments de son histoire de vie dont la composante socio-économique et culturelle n'est pas à négliger[6].

Mais pour que le rapprochement entre aliénation mentale et aliénation sociale fasse sens, il convient également d'approfondir le sens de l'inconscient

---

[1] Voir F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952.
[2] W. Benjamin « Expérience et pauvreté » tr. P. Rusch, in *Œuvres II*, Paris, Folio/Essais, 2000, p. 364-372.
[3] Voir A. Ernaux, *La Honte*, Paris, Gallimard, 1997.
[4] E. Fink, cite par Blankenburg, *La perte de l'évidence naturelle, op. cit.*, p. 119.
[5] *Ibid*., p. 104
[6] On sait que sa famille est déchirée par des conflits liés à une situation économique instable, ayant déménagé de l'Allemagne de l'Est vers l'Allemagne de l'Ouest. On apprend également que Anna Rau fait beaucoup d'efforts pour soutenir sa mère, qui est une victime de violences domestiques, allant jusqu'à arranger pour elle un nouvel espace de vie où elle peut être à l'abri de son époux. De manière significative, c'est après avoir aménagé ce nouvel espace de vie pour sa mère, que Anna Rau s'effondre dans la maladie mentale.

 © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

social qui est en jeu dans ces deux types d'extranéation. Pour ce faire, je vais faire appel à l'expérience de l'absorption (*Versunkenheit*) que Eugen Fink introduit pour parler de l'imagination onirique et que Husserl thématise comme un « phénomène-limite » de l'investigation phénoménologique[1]. Dans le vécu de l'absorption, il y a une mise à distance par rapport à soi qui intervient, qui nous fait perdre le contact avec l'ici et le maintenant de notre expérience pour nous transporter de manière assez exclusive dans un ailleurs. Ce phénomène nous intéresse de par son caractère de déplacement en dehors de la sphère de la présence à soi et de la présence aux autres que l'éclatement de la trame des gestes ordinaires de Anna Rau suggère. En analysant ce type de déplacement, Saulius Geniusas distingue trois types d'expérience intuitive : la conscience présente de la perception qui est caractérisée par une « conscience de soi dans le maintenant (*self-awareness-in-the-now*) », la conscience re-présentative de l'imagination et de la mémoire caractérisées par un *clivage* entre « conscience de soi dans le maintenant (*self-awareness-in-the-now*) » et « la conscience de soi dans l'alors (*self-awareness-in-the-then*)» et la conscience absorbée des rêves et des hallucinations caractérisée uniquement par « la conscience de soi dans l'alors (*self-awareness-in-the-then*) »[2].

La différence entre ce dernier type de conscience et le mode « comme si » qui caractérise généralement la conscience imageante est qu'elle est oublieuse de son environnement immédiat et inattentive à ce qui s'y passe : ce n'est pas une simple possibilité d'être ailleurs ou de penser à autre chose qui est introduite ici, mais une possibilité à laquelle on s'attache pour ainsi dire passionnément, en se détachant de son milieu de vie, dans un état de captivité choisie. En d'autres mots, la conscience absorbée se gagne sur le fond d'une suspension de notre ancrage dans l'immédiat, qui est plus exclusive et plus radicale que celle des vécus imageants non absorbés[3]. À l'horizon de cette suspension, on découvre des problèmes qui se trouvent aux marges de ce que la description phénoménologique peut saisir, tels la mort, l'évanouissement, le sommeil, la première enfance, la naissance, qui requièrent, pour être approchés, une méthode reconstructive qui saisit indirectement leurs spécificités et

[1] Je suis ici l'analyse de S. Geniusas dans son article « Towards a Phenomenology of the Unconscious. Husserl and Fink on *Versunkenheit* » in the *Journal of the British Society for Phenomenology*, 2020, p. 1-23.
[2] *Ibid*., p. 7.
[3] C'est toute la différence entre clivage et dissociation qui se joue dans cette distinction. Cf. *Ibid*., p. 8.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

leurs liens possibles, en forçant les frontières de l'investigation phénoménologique[1]. Mais ce qui est en jeu en elle, nous voudrions ajouter, est aussi une dialectique entre absorption inconsciente et actualité consciente qui est à l'œuvre tous les jours dans nos rêveries, nos projections, nos souvenirs volontaires et involontaires, notre attention diffuse, ainsi que dans nos gestes habituels. Cette dialectique fait écho à celle entre l'évidence et la non-évidence, dont Blankenburg observe l'absence dans l'existence de sa patiente.

Pour comprendre comment la suspension de l'absorption opère, on peut faire appel au terme de « dé-présentation (*Entgegenwärtigung*)» introduit par Fink dans son étude *Représentation et Image* (*Vergegenwärtigung und Bild*) pour désigner non pas une intentionnalité spécifique, mais plutôt une *altération* de la conscience donatrice de sens. Cela se passe comme si la donation de sens était ici détournée de son chemin et réorientée de telle manière qu'elle se connecte horizontalement à d'autres moments de donation, passés ou à venir, composant ainsi ce que Geniusas appelle « l'être latent »[2] ou inconscient qui se détache de l'être patent de notre conscience éveillée et la soutient dans son fonctionnement. En effet, cet inconscient est formé par tout ce qui dans l'expérience se sédimente progressivement, qui loin d'être tout simplement évacué ou repoussé dans les profondeurs du passé, constitue un réservoir de sens. Et puisque toute nouvelle impression se gagne sur le fond de dé-présentations, la conscience continue aussi d'absorber des éléments dont elle n'est pas consciente[3], élargissant ainsi le domaine d'un inconscient perceptif qui ne cesse de déborder.

La composante temporelle des dé-présentations est importante, les rétentions et les protentions en étant des exemples paradigmatiques — sur la base de quoi Fink remarque que les dé-présentations constituent de fait la condition de possibilité de toute objectivité, qu'elle soit représentée ou présentée. Saulius Geniusas conclut aussi que « chaque conscience impressionnelle émerge sur la base de dé-présentations d'autres contenus que la conscience a déjà expérimentés »[4], le contraste avec ce qui a été vécu auparavant orientant nos nouvelles donations de sens, en annonçant la couleur et la portée. C'est ce contraste qui va nous intéresser dans nos remarques conclusives.

---

[1] Les phénomènes-limite sont ici approchés par le biais d'autres phénomènes considérés comme transitionnels. Cf. *Ibid.*, p. 18.
[2] *Ibid.*, p. 15.
[3] « …consciousness is not aware of what is absorbs and, in this sense, it remains unconscious » (*Ibid.*, p. 20).
[4] *Ibid.*, p. 10.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

Conclusions : l'évidence des moindres gestes et les risques de la formation du sens

Animant les périphéries de l'expérience présente, les éléments que nos rêveries et nos rêves véhiculent ne sont pas simplement, comme on pourrait le penser, des franges éphémères de vécus destinées à se fondre dans le décor — ils assurent, par les connections qu'ils rendent possibles, les subtils soubassements de notre présence au monde et à nous-mêmes, qui s'enrichissent au fur et à mesure que notre présence à nous-mêmes et aux autres se rétrécit. C'est du moins la thèse que nous voudrions mettre en avant pour rendre compte du problème phénoménologique de la perte de l'évidence naturelle. Il y aurait ainsi une tension entre la présence à soi et aux autres d'une part et cette zone d'absorption de l'expérience vécue d'autre part, manifeste dans l'ordinaire diffus des gestes quotidiens et rendue problématique dans leur épuisement tel qu'il est expérimenté par Anna Rau. La douloureuse « contraction de soi » décrite par la patiente de Blankenburg serait alors l'expression directe de cette tension qui ne parvient pas à se muer en dynamique existentielle porteuse de nouveauté et de désir.

En effet, la tension entre présence et absorption semble relever d'une dialectique profonde de l'expérience qui sous-tend le problème de l'évidence. Cette dialectique rend compte du passage de la présence en vécu absorbé et du vécu absorbé en présence, qui n'est pas une simple oscillation entre deux pôles de l'expérience, mais plutôt un mouvement par lequel quelque chose se gagne tandis que quelque chose est maintenu dans l'ordre du sens de ce qui est vécu. Ce sont ce gain et ce maintien que Anna Rau ne semble pas en mesure de soutenir, sa perte de l'évidence naturelle étant de fait une perte de la capacité de gagner et de cultiver un sens qui est en train de se faire. Concevoir le rapport entre notre présence au monde et notre absorption dans les gestes quotidiens en termes dialectiques permet de comprendre pourquoi ce rapport peut se figer jusqu'à rendre l'accès aux gestes de tous les jours malaisé, voire impossible. C'est la négativité qui se trouve au cœur de cette dialectique qui semble en effet mettre à risque la formation de sens qui s'y joue. Le poids que les gestes quotidiens en viennent à acquérir pour Anna Rau est dès lors symptomatique d'un blocage du mouvement dialectique entre présence et absorption.

Quel est le rapport entre les menus gestes de la vie quotidienne et l'inconscient social de la perte de l'évidence naturelle ? Le rapprochement serait de l'ordre de la pure spéculation si certains gestes, quand ils sont accomplis et reconnus comme tels, n'avaient le pouvoir de nous ramener à la formation de sens à laquelle nous avons été arrachés, en réinstaurant la dialectique absorption/actualité qui sous-tend le problème de l'évidence. C'est la cas du « geste

Bull. anal. phén. XIX 3 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

à peau » décrit par une des analysandes de Jacques Lacan, Susanne Hommel, celui d'une caresse soudaine sur la joue alors qu'elle faisait mention de ses réveils tous les jours à cinq heures du matin, heure qui était celle où avaient lieu les rafles des familles juives par la Gestapo dans son quartier[1]. Le geste de caresse impromptue de Lacan — un « geste à peau » qui subvertit pour Susanne Hommel le sens du mot à sonorité similaire, « Gestapo » —, doit être saisi à la lumière de la façon dont il a été reçu afin d'être compris comme autre chose qu'une simple impulsion contre-transférentielle, espèce d'« intuition » thérapeutique que nous avons critiquée avec Blankenburg. Susanne Hommel décrit ce geste comme « un appel à l'humanité » qui a transformé fondamentalement l'expérience de sa souffrance. Elle dit aussi pouvoir le sentir encore sur sa joue quand elle en parle quarante ans après, dans une étonnante continuité d'efficacité.

Un autre exemple est celui de l'approche adoptée par Fernand Deligny auprès d'enfants souffrant d'autisme grave, surtout telle qu'elle s'est réorientée dans la dernière partie de son travail, qui se concentre sur le « moindre geste »[2]. Guidée par le vécu des enfants et non pas par les attentes thérapeutiques, s'inscrivant en faux de toute thérapie institutionnelle, cette approche s'appuie sur une description quasi-phénoménologique des gestes des enfants, sur le tracé des cartes qui suivent leurs trajectoires quotidiennes, ainsi que sur des matériaux filmés et des dessins qui saisissent divers moments de la vie quotidienne du Radeau[3]. Le but avoué est de développer une attention aux « détours de l'agir » où se révèle « l'infini du geste », qui comprend tant les réactions abruptes des enfants autistes, que la participation à la vie commune qu'ils finissent par intégrer à leur façon. C'est autour des gestes silencieux de la préparation du pain ou d'autres activité quotidiennes que des communautés nouvelles d'agir se tissent, auxquelles les enfants autistes participent de bon gré, jusqu'à les adopter comme des manières d'être qui leurs permettent de composer avec les autres. Le geste est donc tant l'expression directe d'une socialité insoutenable que la dimension de la mise en commun de la vie qui précède l'organisation langagière et symbolique — dans laquelle Deligny trouvera un recours thérapeutique efficace et un objet d'observation artistique.

[1] Voir https://www.lacanonline.com/2012/08/a-story-from-lacans-practice/

[2] Voir F. Deligny, « Les détours de l'agir et le moindre geste » in *Œuvres*, Paris, L'Arachnéen, 2007, p. 1249-1345.

[3] Le Radeau était le nom du réseau qui réunissait des enfants autistes et des jeunes de condition modeste autour de F. Deligny, de sa compagne Gisèle, et de quelques amis proches.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Sur le plan des analyses phénoménologiques, l'inconscient social qui se joue dans la dimension des gestes reçoit un éclairage à partir des analyses génétiques de la temporalité. Ainsi, si la phénoménologie husserlienne du temps suggère que rien de ce qui a été vécu une fois n'est perdu, c'est parce qu'il peut être réactivé et réorienté dans son sens, surtout dans des situations de crise où les ressources de sens se font pauvres et que le passé doit être appelé au secours. Analysant ces situations dans son livre *L'histoire d'une vie et sa région sauvage*[1], László Tengelyi parle de lambeaux de sens anciennement rejetés qui sont rappelés pour faire face aux défis qu'elles présentent. Cependant, le sujet qui opère la réactivation de sens n'est plus le même que le sujet qui a jadis fait la découverte de ce qui a été ensuite sédimenté. Tandis que le champ des sédimentations s'élargit dans le temps, la position du sujet qui le réactive est de plus en plus étroite, rétrécie par le contraste avec ce qui a déjà été vécu et sédimenté. La maturation dans le temps et le vieillissement peuvent ainsi être décrits dans les termes d'un rétrécissement positionnel progressif qui va de pair avec l'expansion de l'horizon des sédimentations passées.

Il y a lieu de penser que c'est ce rétrécissement dans le temps, cette maturation progressive qui permet au passé de se sédimenter, qui semble demeurer en fin de compte inaccessible à Anna Rau. Ses gestes maladroits et son attitude excédée traduisent ainsi un défaut de sédimentation, des strates de sens qui ne parviennent pas à co-exister. Lorsqu'elle se force à contracter sa présence auprès des autres pour contrecarrer le caractère illimité de sa présence au monde, elle semble ainsi réagir à ce qui a été décrit dans certaines cliniques de soi sous les espèces du « passé qui ne passe pas » ou du « passé qui attaque »[2], espèce de bloc massif de temps vécu dont le sens ne fusionne pas avec le temps qui est en train de s'écouler et qui du coup fait « bloc à part ». Dès lors, son présent ne parvient pas à émerger de la dialectique entre actualité et absorption à l'œuvre dans les dé-présentations.

Quelle sont les conséquences de ces analyses pour le problème de la perte de l'évidence naturelle ? Tout d'abord, elles clarifient le sens de ce qui est perdu, qui ne relève pas d'une incapacité de comprendre ce qui se passe ou ce qu'il convient d'entreprendre, mais du processus de sédimentation du sens, cette formation inconsciente de la conscience qui accompagne tout acte de présence à soi et aux autres comme une queue de comète ou comme une aura. Sans cette formation inconsciente du sens, la présence au monde et au soi devient une tâche écrasante à l'épreuve de laquelle Anna Rau ne peut finalement

[1] Cf. L. Tengleyi, *L'histoire d'une vie et sa région sauvage*, Grenoble, Millon, 2005.
[2] Voir P. Quignard, *Vie secrete*, Paris, Gallimard, 1998.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

pas survivre. Observant son cas, Blankenburg invoque un manque de la continuité temporelle[1] sur laquelle repose le sentiment de ce qui va de soi, dont dépend également le pouvoir de *faire des expérience*s, d'y participer pleinement et de se laisser ébranler sans s'y perdre. Cette continuité temporelle est le chemin sur lequel on risque le sens de son expérience, parce c'est sur le même chemin qu'il se forme consciemment et inconsciemment. L'incapacité de Anna Rau de trouver un passage vers l'âge adulte semble refléter une impossibilité de se laisser soi-même former par cette formation du sens et de devenir ce que Blankenburg appelle « un être d'expérience ».

La perte de ce qui va de soi dont souffre Anna Rau s'éprouve au tournant où le sens embrasse une forme spécifique — tel ou tel geste, porteur de telle ou telle manière de faire, qui fait que dans des situations données on s'y prend d'une certaine façon et pas autrement —, mettant à mal l'épreuve concrète de cette formation de sens. Il y a donc une épreuve toujours particulière des gestes, mais aussi un horizon qu'ils ouvrent incessamment, qui fait remarquer à Deligny leur caractère « infini ». Alors que cette épreuve est traversée par des contrastes et des dissonances pour chacun d'entre nous, pour la patiente de Blankenburg elle s'avère écrasante parce que le sens de ce qu'elle vit ne parvient pas à s'y cristalliser, à s'actualiser dans telle ou telle manière d'agir, et à lui permettre ainsi de se positionner dans le monde.

Cependant il importe de souligner que la présence au monde qui est ici mise en défaut n'est pas une simple capacité individuelle — elle est d'emblée une co-présence telle qu'elle se projette sur le fond d'une histoire commune, passée et à venir. C'est la communauté inconsciente avec les autres qui est inaccessible à Anna Rau, qu'il faut entendre non pas comme communauté de ceux qui parviennent à donner un sens à leur vies, mais comme communauté des « êtres d'expérience », c'est-à-dire des êtres *formés* par leur expérience, orientés et désorientés par elle, malmenés et portés, secoués et ancrés, chargés et libérés par ce qu'ils vivent. Cette communauté fragile et problématique n'est nulle autre que celle de l'humanité moyenne telle qu'elle s'exprime dans nos gestes de chaque jour, qui sont sans cesse appris et recommencés, repris et transmis. Lorsque Anna Rau dit « je ne suis pas vraiment un être humain »[2], c'est une profonde mélancolie qu'elle exprime, une impossibilité de faire le deuil de son appartenance à l'humanité moyenne, qu'elle regarde vivre sans

[1] W. Blankenburg, *La perte de l'évidence naturelle*, *op. cit.*, p. 140.
[2] *Ibid*., p. 154.

Bull. anal. phén. XIX 3 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

pouvoir y participer avec ses propres gestes, dans l'infini de leur épreuve et le commun de leur agir[1].

Bibliographie

Benjamin, Walter « Expérience et pauvreté » tr. P. Rusch, in *Œuvres II*, Paris, Folio/Essais, 2000, p. 364-372.

Blankenburg, Wolfgang *La perte de l'évidence naturelle. Une contribution à la psychopathologie des schizophrénies pauci-symptomatiques*, tr, fr. par J.-M. Azorin et Y. Totoyan, revue par A. Tatossian, Paris, PUF, 1991.

Bodea, C. & Popa, D. (ed.) *Describing the Unconscious. Phenomenological Perspectives on the Subject of Psychoanalysis*, Bucharest, Zeta Books, 2020.

Butler, Judith *Trouble dans le genre*, tr. C. Kraus, Paris, La Découverte, 1990.

Debord, Guy *Critique de la separation* in *Œuvres*, Paris, Gallimard/ Quarto, p. 541-557.

Deligny, Fernand *Œuvres*, Paris, L'Arachnéen, 2007.

Ernaux, Annie *La Honte*, Paris, Gallimard, 1997.

Fanon, Franz *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952.

Geniusas, Saulius « Towards a Phenomenology of the Unconscious. Husserl and Fink on *Versunkenheit* » in *Journal of the British Society for Phenomenology*, 2020, p. 1-23.

Gyemant, M. & Popa, D. (éd.) *Approches phénoménologiques de l'inconscient*, Hildesheim, Olms, 2015.

Husserl, Edmund *Recherches logiques I, Prolégomènes à la logique pure*, tr. fr. H. Elie avec la collaboration de L. Kelkel et R. Schérer, P.U.F./Epiméthée, 1969.

Husserl, Edmund *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, tr. fr. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976.

Husserl, Edmund *Méditations cartésiennes*, tr. G. Peiffer et E. Lévinas, Paris, Vrin, 2001.

Mannheim, Karl « A Sociological Theory of Culture and Its Knowability (Conjunctive and Communicative Knowledge) » tr. J. Shapiro and S. W. Nicholsen in *Structures of Thinking*, edited by D. Kettler, V. Meja and N. Stehr, London: Routledge and Kegan Paul, 1982, p. 142-288.

Popa, D. & Reynolds, I. *Critical Phenomenology?*, Special Issue of *Studia UBB. Philosophia*, Spring 2021 (http://studia.ubbcluj.ro/download/pdf/1360.pdf).

Quignard, Pascal *Vie secrete*, Paris, Gallimard, 1998.

Tengleyi, Lászlò *L'histoire d'une vie et sa région sauvage*, Grenoble, Millon, 2005.

[1] Cet article s'inscrit dans le cadre du projet de recherche CNCS/CCCDI – UEFISCDI PN-III-P4-ID-PCE-2020-0479 soutenu par le Ministère de la Recherche, de l'Innovation et de la Digitalisation en Roumanie.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Tverdota, Gábor « Existence et normativité. L'apport de la Daseinanalyse pour l'élaboration d'une nouvelle critique sociale » in *Les Cahiers du Centre de Philosophie du Droit*, nr. 153, 2011, p. 1-21 (https://sites.uclouvain.be/cpdr/docTravail/153TverdotaG.pdf)
Weiss, G., Murphy A. V. and Salamon G. (eds.) *50 Concepts for a Critical Phenomenology*, Evanston, IL: Northwestern University Press, 2020.

 © 2023 ULiège BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XIX 3, 2023 (Actes 13), p. 87-106
https://popups.uliege.be/1782-2041/

ISSN: 1782-2041

Dans quelle mesure l'intuition herméneutique est-elle immédiate ? Sur la réceptivité propre au comprendre chez le jeune Heidegger

MARCIN SCHULZ
FNRS - Université Libre de Bruxelles
✉ marcinschulz@icloud.com

Résumé Cette contribution part de l'hypothèse selon laquelle (1) la problématisation heideggérienne de la donation interprétative de la vie à elle-même est menée dès 1919 dans une perspective de facto ontologique selon laquelle la donation (*« es gibt »*) est envisagée comme un événement élémentaire de l'historicité de la vie et que (2) c'est grâce à cette perspective que Heidegger parvient à penser le caractère à la fois médié et immédiat de l'intuition herméneutique. Après la reconstruction de la conception moniste de l'expérience impliquée par la réélaboration herméneutique de l'intentionnalité, nous essayons de montrer que le moment réceptif du comprendre est à trouver dans la reconfiguration de la situation d'expression antéprédicative comme actualisation de l'horizon d'anticipations catégoriales de la vie. Dans ce sens, l'appropriation contextuelle du langage légué par l'histoire s'accomplit comme possibilisation de la praxis concrète et — finalement — du projet existentiel du Dasein. Nous concluons notre contribution en suggérant que cette pensée de la réceptivité du comprendre est inséparable d'une conception essentiellement phronétique du langage et que l'immédiateté de l'intuition herméneutique s'avère avoir un sens proprement existentiel.

Mots-clefs : intuition herméneutique, immédiateté et médiation, phénoménologie herméneutique, appropriation, comprendre, interprétation, situation herméneutique, être soi-même.

L'idée de l'intuition herméneutique apparaît dans le corpus heideggérien à la fin des années 1910. Si nous trouvons un rapprochement entre le terme de l'intuition et celui de l'herméneutique déjà dans les notes que Heidegger a rédigées en 1918 en vue du cours jamais professé sur la mystique médiévale[1], c'est en 1919 dans le cours du semestre de guerre[2] que l'idée de l'intuition herméneutique reçoit sa problématisation décisive, même si incomplète. Heidegger y élabore l'idée de la philosophie en tant que « science préthéorique de l'origine » en argumentant en faveur de la possibilité d'un accès préthéorique à la vie facticielle comprise comme le lieu même de la donation du sens. La partie finale du cours constitue une discussion approfondie des objections natorpiennes contre le paradigme intuitif et réflexif de la phénoménologie husserlienne et aboutit par l'indication d'une voie préthéorique, c'est-à-dire non-objectivante et antéprédicative, d'accès à la vie vécue à la première personne. Cette discussion avec Natorp entraîne — du moins dans l'ordre du cours — une réinterprétation du « principe des principes » de la phénoménologie husserlienne qui fait désormais signe vers une forme d'intuitivité compréhensive, préthéorique et quotidienne dans laquelle le comportement théorique propre à la détermination judicative trouve sa motivation facticielle. Heidegger conçoit l'accomplissement de cette intuition herméneutique comme l'événement [*Ereignis*] élémentaire de la vie facticielle ou encore comme la dynamique de son avoir-lieu [*Geschehen*]. Ainsi, traditionnellement transcendantale, la question de l'accès à la subjectivité instauratrice du monde acquiert progressivement — et cela dès 1919 — une signification ontologique[3]. Parallèlement, l'in-

[1] GA 60, p. 336 ; trad. fr., p. 380. Dans les références au corpus heideggérien, nous renverrons à chaque fois aux volumes de la *Gesamtausgabe* repris dans la bibliographie, à l'exception d'*Être et temps* dont nous citerons l'édition Niemeyer et que nous signalerons par l'abréviation *SuZ*.

[2] *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* [L'idée de la philosophie et le problème des visions du monde], in : GA 56/57.

[3] Même si dans les notes préparatoires au cours du semestre d'hiver 1919/1920, Heidegger affirme : « *Ontologie* — indique déjà dans le mot que le problème décisif n'est pas vu : *Histoire* [Geschichte] *et vie* » (GA 58, p. 146), « l'ontologie » y est encore comprise comme une approche ayant pour thème une région d'objet (*cf. ibid.*, p. 148) — qu'il s'agisse de l'ontologie matérielle ou formelle — et, en tant que telle, elle doit contribuer nécessairement à l'objectivation et la dévitalisation de la vie et, par conséquent, elle ne peut que manquer la vie facticielle dans son événementialité propre (sur ce point, *cf.* également GA 63, p. 3 ; trad. fr., p. 17). Le questionnement du jeune Hei-

Bull. anal. phén. XIX 3 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

tuition et la donation (« *das es gibt* ») ne sont plus abordées à partir d'un questionnement gnoséologique : ni faculté ni acte de conscience, l'« intuition » jusqu'à 1920 et la « donation [*es gibt*] » au moins jusqu'à *Être et temps* constituent l'événement même de la vie et — plus tard — le mode d'être du Dasein[1]. C'est finalement — nous semble-t-il — l'une des raisons pour lesquelles Heidegger abandonne dès 1920 le terme même de l'intuition en tant que trop prédéterminé par la problématique gnoséologique et ainsi incapable de rendre compte du rapport préthéorique de la vie à elle-même.

Notre hypothèse est que pour comprendre le caractère herméneutique de cette intuitivité préthéorique, il convient d'abord de rendre compte de la transposition ontologique du problème de la donation qui commence à être envisagée du point de vue de son accomplissement [*Vollzug*], c'est-à-dire comme un événement élémentaire de l'histoire. Cette orientation de lecture qui met donc en avant la question de l'historicité du Soi devrait permettre de saisir en quoi l'idée de l'intuition herméneutique en tant qu'intuition à la fois médiée et immédiate n'est pas simplement une idée paradoxale, mais elle est tout de même pensable. À partir de là, nous essaierons de répondre à la question posée dans le titre de la présente contribution, à savoir dans quelle mesure l'intuition herméneutique peut être considérée comme immédiate. Ceci permettra enfin de problématiser la manière dont Heidegger essaie de penser la réceptivité propre au comprendre en tant qu'appropriation de la vie par elle-même.

Remarques préliminaires

Vu la pluralité et l'hétérogénéité des sources philosophiques auxquelles Heidegger puise à l'époque des premiers cours de Fribourg, ce qui motive en même temps l'hétérogénéité des manières de problématiser sa pensée, nous nous permettons de commencer par quelques précisions concernant la perspective de notre lecture.

---

degger est donc ontologique dans un sens plus large : ce que Heidegger cherche à élucider est l'être historique de la vie vécue à la première personne comme la dynamique même de la donation du sens. Même avant l'appropriation explicite de ce sens large de l'ontologie dans le cours du semestre d'été 1923 (GA 63, §1), la dimension ontologique de la phénoménologie de la vie facticielle devient manifeste de plus en plus à partir de 1920 quand Heidegger commence à problématiser l'expérience facticielle dans les termes du Dasein et de l'existence (GA 59).

[1] Dans *Être et temps*, Heidegger affirme que la donation (« *es gibt* ») qui caractérise l'être de la vérité a le même mode d'être que le Dasein (*SuZ*, p. 228 ; trad. fr. 183).

Bull. anal. phén. XIX 3 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

1) Le plus souvent la question de l'intuition herméneutique a été abordée et problématisée dans sa relation avec l'idée husserlienne de l'intuition catégoriale. Dans la mesure où l'idée de l'intuition herméneutique apparaît dans le corpus heideggérien afin de garantir l'accès préthéorique de la vie à elle-même, tout rapprochement de l'intuition herméneutique à l'intuition catégoriale husserlienne qui ne prend pas en compte le caractère non-objectivant de cette première nous semble prématuré. Comme le souligne Jocelyn Benoist[1], l'introduction husserlienne de l'intuition catégoriale n'a pas pour but d'introduire un type d'intuition qui serait catégorialement préstructurée, parce que toute intuition l'est déjà pour autant que même dans l'intuition simple sensible le remplissement intuitif est bien un remplissement d'une visée significative. L'intuition catégoriale vient donc principalement pour assurer la donation objective des états de choses dont la structure ontologique correspond à la structure de la proposition. Elle permet ainsi d'envisager la donation des corrélats objectifs des significations syncatégorématiques, de la relation de prédication donc de l'être copulatif et d'autres objets logiques qui ne trouvent pas leur remplissement dans l'intuition sensible. Dans la mesure où l'intuition herméneutique heideggérienne n'est pas donatrice d'un état de choses objectif, mais de la vie en tant qu'un tout dans son accomplissement événementiel, il conviendra tout d'abord d'expliciter la manière dont le jeune Heidegger conçoit la vie facticielle, surtout dans son rapport au monde. Cela constituera la première partie de notre lecture.

2) Durant toute la période des années 1920, Heidegger élabore — pour reprendre après Simon Calenge le titre d'un ouvrage de Hans Lipps[2] — une logique herméneutique[3], c'est-à-dire une pensée du *logos* concret, antéprédicatif ou préthéorique dont l'effectivité et le caractère fondamental sont à trouver en amont des considérations gnoséologiques de la logique traditionnelle portant sur la validité intemporelle des lois de la pensée[4]. À côté du constat de

[1] J. Benoist, « Intuition catégoriale et voir comme », *Revue philosophique de Louvain*, 2001, vol. 99, n° 4, p. 596 *sqq.*

[2] H. Lipps, *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1976 ; trad. fr. S. Kristensen, *Recherches pour une logique herméneutique*, Paris, Vrin, 2004.

[3] *Cf.* S. Calenge, *Les logiques herméneutiques. Hans Lipps, Georg Misch, Josef König, Martin Heidegger*, Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2020.

[4] Concernant le concept de la logique herméneutique, nous renvoyons à l'excellente introduction de l'ouvrage cité de Simon Calenge où l'auteur présente de manière systématique les motifs, les tâches et les thèses des logiques herméneutiques : *ibid.*, p. 13-51.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

la primauté du *logos semantikos* comme *logos* préthéorique sur le *logos apophantikos*[1], Heidegger embrasse la thèse de réalisme herméneutique caractérisée par S. Calenge de manière suivante : « la compréhension que les individus ont chaque fois de leur monde en s'engageant en lui n'est pas une simple apparence. Elle est porteuse d'une connaissance du réel, parce qu'elle est constitutive de ce réel »[2]. Cette thèse n'affirme pas seulement que le réel est habité constitutivement par le sens, mais également que le domaine du sens lui-même relève du *réel*[3]. C'est par l'idée de la facticité[4] que le jeune Heidegger tente de dépasser la séparation ontologique entre le domaine du sens et celui de l'être : la facticité comme caractère d'être de la vie indique que l'avoir-lieu individuel et concret de la vie comme mondanisation (« *es weltet* ») n'est pas une pure effectuation de la position de quelque chose individuel comme donation athéorique du logiquement nu. La modalité même de l'accomplissement appropriant de la vie est toujours déjà prédéterminée par les directions du sens préesquissées par le monde au sein de l'expérience concrète. Ce « réalisme herméneutique » du jeune Heidegger semble finalement présupposer une sorte de panlogisme herméneutique selon lequel le monde et le Soi deviennent intelligibles au sein de l'expérience facticielle à travers une expressivité antéprédicative et performative qui — tout en les rendant intelligibles — les transforme en fonction de l'engagement praxique avec le monde. Cela a une double conséquence pour notre propos : premièrement, dans la mesure où les contextes de significativité préthéorique jouissent d'une primauté à la fois dans l'ordre de la donation et dans l'ordre de la genèse du sens, la question de l'intuition sensible se trouve évacuée en tant que relevant de l'objectivation de l'expérience propre à l'attitude théorique, ce qui doit nécessairement entraîner une révision de la

[1] *Cf.* en particulier le cours consacré aux concepts fondamentaux de la philosophie aristotélicienne dont une partie conséquente constitue le commentaire de la *Rhétorique* aristotélicienne (GA 18) ; sur ce sujet, *cf.* Ch. Gauvry, « Le statut du *logos.* Compréhension, explicitation, énonciation », *Revue philosophique de Louvain*, 2014, vol. 112, n° 2, p. 473-493.

[2] S. Calenge, *Les logiques herméneutiques*, *op. cit.*, p. 21.

[3] *Cf. ibidem.*

[4] Indéfinissable et fonctionnant essentiellement à titre d'indication formelle et non pas en tant que concept univoque, le sens de la « facticité » heideggérienne est à reconstituer à partir de la cohésion des autres catégories de la vie facticielle (comme celles du caractère « à-chaque-fois [*Jeweiligkeit*] », « à-chaque-fois-le-mien [*Jemeinigkeit*] » du Dasein ou encore celle de la significativité [*Bedeutsamkeit*] »), avec lesquelles il exprime la structure d'appropriation de soi de la vie. Même si de manière seulement indicative, le pré-concept de la facticité est tout de même thématisé par Heidegger à plusieurs reprises, par exemple : GA 63, p. 7-8 ; trad. fr., p. 25-26.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

relation entre ce qui est immédiat et ce qui est médié[1] ; deuxièmement, le fait que le domaine du sens et celui de la vie sont coextensifs et même indistinguables a pour conséquence que la question phénoménologico-herméneutique de la formation facticielle du sens possède nécessairement une dimension ontologique et finalement existentielle qui est celle de l'événementialité ou de l'historicité du soi. Dès lors, la phénoménologie de la donation du sens doit être nécessairement et en même temps une phénoménologie de l'être du Soi.

3) Comme pour le jeune Heidegger le philosophe n'a pas à suspendre la participation à la thèse du monde[2], mais — bien au contraire — est voué à « accompagner [*mitgehen*] »[3] la vie dans son événementialité préthéorique qui donne lieu au monde, la phénoménologie herméneutique de la vie facticielle constitue tout à la fois l'élaboration conceptuelle et l'accomplissement de l'intuition herméneutique. C'est finalement la raison pour laquelle Heidegger souligne que l'expression « l'herméneutique de la facticité » elle-même doit être comprise comme un double génitif[4]. L'intuitivité herméneutique comme la dynamique même de la vie historique n'est donc pas réservée à la seule attitude phénoménologique, mais — au contraire — est bien à l'œuvre dans le déroulement facticiel de la vie. Pour Heidegger, l'éclaircissement de l'attitude naturelle se fait finalement à partir de celui-ci à travers une explicitation catégoriale que Heidegger appelle herméneutique. Vu cette inséparabilité de la méthode et du thème de recherche portant sur la vie facticielle, dans les considérations qui suivront nous nous appuierons tant sur la problématisation heideggérienne de la méthode de la phénoménologie herméneutique que sur l'explicitation thématique du phénomène de la vie ou — plus tard — du Dasein.

---

[1] C'est cette révision de la relation entre ce qui médié et ce qui est immédiat qui commande — il nous semble — la manière dont Heidegger interprète l'intuition catégoriale husserlienne dans le cours du semestre d'été 1925 où il affirme que l'intuition sensible est toujours « déjà imprégnée en elle-même d'intuition catégoriale » (GA 20, p. 81 ; trad. fr., p. 98) et minimise par là le caractère d'être fondé de l'intuition catégoriale dans l'intuition sensible. Concernant ce dernier point, *cf.* P.-J. Renaudie, « Le sol et la clé de voûte de la phénoménologie. L'usage phénoménologique des catégories chez Husserl et chez Heidegger », *Les études phénoménologiques*, 2017, vol. 122, n° 3, p. 333-334. Cette révision de la relation entre le médié et l'immédiat peut être également vue comme le motif du refus heideggérien de l'assimilation de l'*aisthesis* aristotélicienne à la donation sensible pure. Pour Heidegger l'*aisthesis* est indissociable du *logos* : l'*aisthesis* est « le mode naturel de voir les arbres, la lune et d'en parler » (GA 18, p. 29).

[2] GA 58, p. 254.

[3] *Cf. ibid.*, p. 123-124, 254.

[4] *Cf.* GA 63, p. 15 ; trad. fr., p. 34-35.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

La vie et le monde

Comme nous l'avons signalé précédemment, pour clarifier dans quel sens l'intuition herméneutique n'est pas donatrice d'objet, mais de la vie elle-même en tant qu'un tout, nous essaierons d'abord de reconstruire le caractère du rapport que la vie facticielle entretient avec le monde.

En 1919 Heidegger affirme que le vécu ne peut pas être compris comme un processus[1] et donc recevoir une détermination temporelle objective. Cela supposerait la possibilité d'une saisie à la troisième personne d'un vécu se tenant par soi devant le sujet de la connaissance. Or, pour Heidegger, le mode d'être propre du vécu est d'être vécu à la première personne de sorte que le quelque chose vécu (par exemple le pupitre du professeur, selon l'exemple de Heidegger) n'est pas visé isolément et de manière fixe, mais que — dans l'expérience appropriante — il se réarticule au sein des contextes des significativités préthéoriques desquelles il émerge et qu'il contribue réciproquement à réarticuler au sein du commerce avec le monde. Ancrés dans un contexte social et historique donné, ces significativités restent pourtant toujours référées au Soi, puisqu'elles évoluent au fur et à mesure du déroulement de l'expérience facticielle. Dans ce sens, un livre prêté par un ami *me signifie* différemment avant et après la rupture de cette amitié. Le vécu de ce livre engage ainsi l'ensemble des significativités de la vie facticielle et la signifiance de ce livre se modifie lorsque la vie s'approprie en tant qu'un tout.

Cette description implique une réélaboration de la structure de l'intentionnalité. Dans la mesure où dans la vie préthéorique, la vie n'a pas affaire aux objets, mais à la vie en tant qu'une cohésion de sens se déployant au sein des situations concrètes de vivre, le vécu ne peut plus être compris comme un pôle du rapport intentionnel doté d'un corrélat objectif[2]. Ce qui se donne à la vie dans l'accomplissement du vécu est donc finalement la vie elle-même. Le mode d'être du vécu n'étant pas le processus, il est — affirme Heidegger — « l'événement appropriant [*Er-eignis*] »[3]. La donation primaire de quelque chose ne s'accomplit donc pas comme une donation d'objet mais comme une appropriation de la totalité de la vie : « L'expérience vécue [*das Er-leben*] n'a pas lieu devant moi comme une chose que je pose à titre d'objet, mais je me l'approprie moi-même [*Ich selbst er-eigne es mir*] et elle s'approprie [*es er-eignet sich*] selon son essence »[4].

---

[1] GA 56/57, p. 75 ; trad. fr., p. 104.
[2] *Cf. ibid.*, p. 69-70 ; trad. fr., p. 98.
[3] *Ibid.*, p. 75 ; trad. fr., p. 104.
[4] *Ibidem*.

Bull. anal. phén. XIX 3 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Ce qui s'approprie dans l'intuition herméneutique est, premièrement, le Je facticiel et, deuxièmement, le vivre lui-même en tant que totalité de la situation vécue. Ce Je facticiel n'est pas à comprendre comme un support du vécu événementiel ni comme une opérativité anonyme de l'ego pur. Il est plutôt lui-même une dimension de l'événement, que Heidegger essaiera d'indiquer par la suite dans les termes du Soi [*Selbst*] ou encore de la mienneté de l'expérience. C'est donc l'événement même de l'appropriation comme accomplissement de l'intuition herméneutique qui est ontologiquement premier et non le Je isolé. Comme nous essaierons de le montrer par la suite, dans la mesure où Heidegger conçoit la vie facticielle comme une potentialité[1] en tant que mobilité possibilisante de détermination préthéorique, l'appropriation du Soi peut être comprise comme une possibilisation de la vie facticielle en tant qu'actualisation de son horizon d'anticipations praxiques.

De l'autre côté, ce qui s'approprie dans l'événement appropriant, ce n'est pas un pôle objectif du rapport intentionnel, mais bien le vivre lui-même en tant qu'un tout. Ce qui s'approprie ainsi, c'est le monde en tant que teneur de l'expérience s'événementialisant au sein et à partir de la cohésion des significativités contextuelles. Pour donner un exemple, nous pouvons recourir à la description que Heidegger donne du vécu du pupitre du professeur : dans la situation de donner un cours je ne perçois pas le pupitre du professeur en tant qu'une chose physique, mais je le comprends en fonction des significativités du monde commun qui font que ce pupitre devient ce qu'il est grâce au fait qu'il renvoie à cette université, ensuite à l'université en tant qu'institution d'une certaine importance sociale, etc. Dans ce sens, Heidegger parlera dans *Être et temps* de « l'en-tant-que herméneutique » : j'aborde de manière antéprédicative ce quelque chose en tant que pupitre, mais ce n'est pas l'objet « pupitre » qui remplit cette visée. La compréhension primaire du pupitre s'accomplit en fonction et à partir de l'entièreté des significativités contextuelles de ma vie.

Si en donnant un cours, je laisse mon ordinateur sur le pupitre et qu'il est ensuite volé, cette salle de cours peut commencer à signifier pour moi un endroit où l'on peut potentiellement se faire voler. La signification du pupitre et celle de la salle de cours ne sont donc pas dotées de déterminations stables et autonomes, mais elles subissent dans la vie préthéorique des transformations constantes. Cette réarticulation réciproque entre, d'un côté, la teneur de sens vécue (la salle de cours ou bien le pupitre du professeur) et, de l'autre, le contexte significatif prescrivant la prédétermination catégoriale de la saisie de

[1] *Ibid.*, p. 115 ; trad. fr., p. 149.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

cette de teneur constitue l'événement même de la mondanisation (le « *es weltet* »). Le vivre [*Erleben*] donne lieu au monde et dans ce sens Heidegger dira que l'intuition herméneutique comme l'accomplissement de la vie est « donnant-sens [*sinn-gebende*] »[1]. La formation du sens est dès lors à comprendre non pas comme constitution du sens (et finalement du monde), mais comme sa réarticulation. À partir de là, nous pouvons caractériser la manière dont Heidegger comprend l'intentionnalité.

Comme Heidegger le souligne, ce rapport de la donation appropriante de la vie à elle-même comme mondanisation ne devrait pas être compris selon la distinction entre un certain intérieur et extérieur, c'est-à-dire selon la distinction entre ce qui est psychique et ce qui est physique[2]. La conception heideggérienne du vivre au sens transitif [*Er-leben*] comme intentionnalité préthéorique est finalement une conception moniste de l'expérience. La distinction opératoire entre la vie et le monde comme teneur de l'expérience ne relève pas d'un départage régional, ontologique ou encore intentionnel au sens traditionnel. Dès 1919, Heidegger conçoit la vie de manière événementiale selon la plurivocité de la *dunamis* grecque[3] : la vie est une potentialité, un mouvement *vers* son accomplissement comme mondanisation, c'est-à-dire vers la détermination catégoriale du monde. La vie et le monde sont numériquement un et leur distinction n'est que modale : la *vie* est la possibilisation du monde et le *monde* est l'actualisation du vivre comme sa détermination catégoriale, les deux s'appropriant dans l'accomplissement de l'intuition herméneutique[4]. Tout de même prédéterminée par les vécus de mondanisation antérieurs, la vie reste pourtant — en tant que *possibilité* — foncièrement indéterminée. La vie, affirme Heidegger, « n'est encore marquée d'aucune caractérisation véritable (mondaine), même si une telle caractérisation vit bien dans la vie en la motivant »[5]. Un état *actuel* des significativités comme contexte de la vie dans son être-situé ici et maintenant (le « monde ») possibilise la vie, c'est-à-dire indique les possibilités concrètes pour le déroulement futur de la vie facticielle (la « vie » comme possibilité). Le fait que la vie est comprise comme une possibilité et donc une indétermination indique finalement que l'appropriation de ces significativités ne s'accomplit pas de manière déterministe, mais témoigne

[1] *Ibid.*, p. 219 ; trad. fr., p. 273.
[2] *Ibid.*, p. 75 ; trad. fr., p. 104.
[3] Sur ce point, *cf.* S.-J. Arrien, *L'Inquiétude de la pensée. L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-1923)*, Paris, Presses Universitaires de France, 2014, p. 107-111.
[4] Il nous semble que c'est la raison pour laquelle Heidegger peut affirmer que la vie *est* le monde dans lequel nous vivons, *cf.* GA 58, p. 33-34.
[5] GA 56/57, p. 115 ; trad. fr. 149.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

d'une liberté qui est au cœur de la vie facticielle. L'intentionnalité que Heidegger caractérise de manière formelle comme un simple « se-diriger-sur » acquiert une épaisseur temporelle et devient dès lors dans l'économie conceptuelle des premiers cours de Fribourg le synonyme de l'intuition herméneutique[1]. Les deux termes expriment la manière dont la vie en tant qu'un tout s'approprie dans « l'événement appropriant [*Er-eignis*] ». L'intentionnalité comme le « se-diriger-sur » indique dès lors la dynamique de la détermination du monde comme possibilisation de la vie.

Dans la mesure où Heidegger mets hors circuit toute considération noétique du vivre[2], l'intentionnalité heideggérienne peut être rapprochée de ce que Husserl appelait l'intentionnalité noématique comme structure interne du noème composée du noyau objectal et de la manière d'être donnée [*Gegebenheitsweise*] noématique. Même si pour Heidegger le vécu n'est pas doté d'un corrélat objectif, il est tout de même pensé comme un vécu pointant vers quelque chose du monde, c'est-à-dire vers la teneur du sens qui peut être exprimée dans le langage (le « pupitre », le « livre », etc.). La significativité à chaque fois concrète (ce pays, cette université, ces collègues, cette salle de cours, etc.), à partir de laquelle une teneur du sens concrète (le « pupitre ») se remplit dans l'intuition herméneutique, prescrit l'horizon catégorial et praxique d'anticipation de ce quelque chose vécu (le pupitre). Ainsi, avant d'entrer dans une salle de cours dans laquelle je n'ai jamais été, j'anticipe déjà le fait que j'y trouverai un pupitre du professeur, ainsi que l'usage que j'en ferai. Une fois que j'entre effectivement dans cette salle de cours et que je fais usage du pupitre, la visée anticipatrice « pupitre » se remplit à partir de l'usage concret que j'en fais. Une fois que je fais effectivement usage de ce pupitre et que je constate par exemple « ce pupitre est sale », je m'approprie le sens de la teneur de ce pupitre-ci en tant que sale et l'expression « pupitre » devient une expression appropriée à la visée praxique (donner un cours). Une fois appropriée, c'est-à-dire remplie à partir du contexte de significativités, l'expression « pupitre » devient une expression occasionnelle au sens de Husserl. En même temps, le constat que le pupitre est sale possibilise la vie facticielle (je

[1] *Cf.* la lettre à Rickert du 27 janvier 1920 où Heidegger présente la triple structure de l'intentionnalité herméneutique (*Gehaltssinn*, *Bezugssinn*, *Vollzugssinn*) comme celle de l'intuition herméneutique : M. Heidegger, H. Rickert, *Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumente*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2002, p. 47-48 ; trad. fr. A. Dewalque, *Lettres 1912-1933 et autres documents*, Bruxelles, Ousia, 2007, p. 50.

[2] Concernant la critique de l'interprétation noétique de l'intentionnalité, *cf.* GA 63, p. 92 ; trad. fr., p. 123-124. Concernant la revendication du caractère noématique du thème de la recherche, *cf.* GA 19, p. 621 ; trad. fr., p. 587.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

peux aller chercher des produits de nettoyage ou bien quand même donner cours devant un pupitre sale) et réarticule également les significativités de la vie (je sais désormais qu'il arrive parfois dans cette université que les pupitres soient laissés sales par mes collègues). C'est dans l'accomplissement du vécu comme événement d'appropriation qu'une expression linguistique (« pupitre ») dont j'ai hérité sans l'avoir décidé acquiert un lien significatif (le *Bezug*) avec l'entièreté du contexte de significativité de ma vie. Lorsque la vie s'exprime, elle recourt au langage historiquement institué qu'elle ne crée pas au moment même de l'énonciation, c'est pourquoi les déterminations linguistiques doivent être à chaque fois appropriées et finalement transformées quant à leur signification. Au moins à partir de 1923 Heidegger problématise l'usage inapproprié du langage dans les termes du bavardage [*Gerede*]. Dans *Être et temps*, il affirme que dans le bavardage, « comme le parler a perdu, ou qu'il n'a jamais trouvé son rapport d'être [*Seinsbezug*] primaire à l'étant dont il parle, il ne se communique pas selon la guise d'une appropriation [*Zueignung*] originaire de cet étant, mais sur le mode de la relation et de la re-dite »[1]. Le concept clé est ici celui de *Bezug* qui est un concept de provenance diltheyenne et qui exprime chez Heidegger le rapport ou encore le lien significatif qu'une teneur de sens (« un étant » en 1927) acquiert dans l'intuition herméneutique avec l'ensemble de contexte de significativités compris comme cohésion [*Zusammenhang*] de la vie ou — dans le langage d'*Être et temps* — l'état d'explicitation de la facticité (ou, plus précisément, de la « *Vorhabe* »).

L'intuition herméneutique est donc une intuition médiée dans la mesure où la donation de quelque chose du monde (et finalement — vu la conception holiste de la significativité — de la vie en tant qu'un tout) doit nécessairement partir des déterminations linguistiques décontextualisées qui circulent *de facto* comme des déterminations objectives et, en tant que telles, ne sont pas référées à la *praxis* concrète (et finalement — vu la conception holiste de la vie — au projet existentiel du Dasein). C'est grâce au fait que nous partageons un langage commun que nous ne créons pas au moment même de l'énonciation, que nous disposons d'un réseau conceptuel commun à travers lequel nous pouvons communiquer et qui prédétermine l'horizon de l'appropriation de soi.

[1] *SuZ*, p. 168 ; trad. fr., p. 144 (traduction légèrement modifiée).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

L'immédiateté de l'intuition herméneutique

Cette appropriation de soi comme caractère de la donation propre à l'intuition herméneutique n'est pas de l'ordre de l'évidence, parce que l'intuition herméneutique est nécessairement une intuition préthéorique de quelque chose de préobjectif. Pour mieux déterminer la manière dont la vie s'atteste elle-même dans l'intuition herméneutique, il convient d'abord de demander dans quelle mesure cette intuition peut être considérée comme immédiate. En 1919, Heidegger conclut sa description du vécu du pupitre du professeur de la manière suivante : « C'est plutôt le significatif [*Bedeutsame*] qui est premier : il se donne à moi immédiatement, sans passer par la moindre conception intellectuelle d'une chose. Vivant dans un monde ambiant, tout me signifie [*es bedeutet mir*] toujours et partout, tout est mondain, "*ça mondanise* [es weltet]" [...] »[1]. Comme nous l'avons épinglé précédemment, l'idée heideggérienne de la facticité implique une révision de la conception traditionnelle de l'immédiateté et de la médiation. La donation de l'objet est médiée par la détermination prédicative qui a pour conséquence la dévitalisation de la vie comprise comme l'arrêt de l'appropriation et cela parce que — la vie n'étant pas autre que ce qu'elle vit — la détermination théorique de quelque chose implique le rapport objectivant à soi-même. La considération théorique de quelque chose (ce pupitre du professeur comme doté de telles ou telles propriétés physiques) fixe un objet (le pupitre) dans son autonomie par rapport à son contexte praxique de l'expérience (« *Umwelt* »), sa signification sociale (« *Mitwelt* ») et la signification que ma situation de donner cours pourrait avoir pour *moi* au sein de mon projet existentiel (« *Selbstwelt* »). Dans cette expérience, la teneur du vécu (le pupitre objectivé) se trouve abstraite du réseau des significativités à partir desquelles elle signifie originairement. Un tel vécu ne possibilise pas le déroulement de la vie facticielle par l'actualisation de ses anticipations. C'est seulement une fois qu'une teneur de sens (« pupitre ») s'inscrit au sein d'une *praxis*[2] phronétique, qu'il devient signifiant pour *moi*. Comme Heidegger affirme dans le passage cité plus haut : « le significatif […] se donne à moi im-

[1] GA 56/57, p. 73 ; trad. fr., p. 101.

[2] Nous préférons parler de la *praxis* dans un sens large et non pas de la pratique ou de l'agir, puisque durant toute la période des années 1920 Heidegger récuse le sens moderne du pratique comme opposé à celui du théorique. Le propos de Heidegger n'est pas de nier la pertinence des considérations théoriques, mais de montrer que ces dernières s'accomplissent toujours finalement en tant que commerce praxique avec le monde. Sur ce point, *cf.* §69c d'*Être et temps* où Heidegger développe le concept existential de la science distinct de son concept logique.

Bull. anal. phén. XIX 3 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

médiatement […]. Vivant dans un monde ambiant, tout me signifie [*es bedeutet mir*] ». Dans un vécu comme événement appropriant, c'est donc finalement le rapport qu'une signification entretient avec le Soi concret et situé qui est déterminant. En 1924 Heidegger fournit une explication éclairante de la manière dont le Dasein s'approprie son monde, ce qui permet de mieux comprendre comment cette immédiateté de l'intuition herméneutique peut être comprise :

> L'appropriation [*Aneignung*] et la préservation [*Verwahrung*] du monde ouvert s'accomplit [*vollzieht sich*] dans le Dasein lequel, par sa capacité de parler, est déterminé en tant que l'abord discursif [*das Ansprechen*] et le discuter [*das Besprechen*] du monde faisant encontre. Le mode d'accomplissement [de cette appropriation et préservation] est d'aborder discursivement *quelque chose en tant que quelque chose* [*Die Vollzugsart ist das Ansprechen* von etwas als etwas]. C'est ainsi que l'« en vue de [*Um-zu*] » se détache de la diversité des renvois significatifs. Un tel discuter [*Besprechen*] échappe encore entièrement à l'isolement d'une simple constatation d'un état de choses simplement perçu. Ce discuter est encore entièrement au service de l'ouverture préoccupante et de la préservation du monde ambiant. Dans un tel discuter approprian t [*aneignenden Besprechen*], l'« être-à » *s*'exprime et *se* donne l'orientation [*spricht das « Insein »* sich *aus und gibt* sich *die Orientierung*]. Avec le monde ambiant abordé discursivement [*angesprochenen*], c'est l'être-à qui vient à l'expression et ainsi à la compréhensivité disponible. L'ouvrir préoccupant du Dasein, c'est-à-dire le connaître primaire est l'*explicitation* [*Auslegung*].[1]

Premièrement, l'appropriation comme explicitation ou interprétation [*Auslegung*] consiste à aborder discursivement *quelque chose en tant que quelque chose*. Lorsque j'entre dans mon bureau et que je dis à mon collègue « il me faut un stylo », j'aborde ce quelque chose déposé sur sa table en tant que stylo, c'est-à-dire en tant que quelque chose qui me permettra de noter la date de ma prochaine réunion. C'est ainsi que je m'approprie la signification « stylo » à partir de la finalité de mon action et — en dernière instance — à partir de mon projet existentiel. Par là, la teneur du sens (« stylo ») acquiert un lien significatif (*Bezug* ou *Seinsbezug*) avec ma vie comprise comme un tout, donc avec la totalité de mon projet existentiel. Cette appropriation a pour conséquence que l'horizon de mon attention est prétracé à l'avance : je ne me dirige pas vers l'étagère avec des livres, mais précisément vers la table de mon collègue et vers son stylo. C'est dans ce sens que « l'"en-vue-de" se détache de la diversité des renvois significatifs ».

[1] GA 64, p. 25.

Bull. anal. phén. XIX 3 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

Deuxièmement, « dans un tel discuter appropriant [*aneignenden Besprechen*] l'"être-à" *s*'exprime et *se* donne l'orientation [*spricht das "In-sein"* sich *aus und gibt* sich *die Orientierung*] ». Cette phrase doit être comprise à partir de l'usage grammatical fait de la voix moyenne qui constitue un mode d'expression privilégié par Heidegger pour problématiser le caractère à la fois réceptif et spontané de l'intuition herméneutique au moins depuis le cours du semestre d'été 1921 portant sur saint Augustin[1]. Dans la voix moyenne le sujet grammatical subit lui-même l'action qu'il exécute : dans l'explicitation [*Auslegung*] du monde comme appropriation discursive d'un étant du monde, le Dasein — « l'être-à » dans la phrase citée — « *se* donne l'orientation », c'est-à-dire subit lui-même une réarticulation de son être[2] et cela à travers l'appropriation de l'étant comme teneur de l'expérience. Encore une fois, cela tient au fait que le Dasein (ou la vie) n'est pas numériquement distinct de ce qu'il vit. L'intuition herméneutique constitue l'événement de la réarticulation réciproque entre (1) le sens de la teneur de l'expérience ou de l'étant (la « *Vorhabe* ») et (2) l'anticipation catégoriale (le « *Vorgriff* ») de la teneur de l'expérience à venir. C'est ainsi que la vie se donne l'orientation (la « *Vorsicht* »). Dans la mesure où la vie n'est pas une chose, la donation de la vie à elle-même qu'accomplit l'intuition herméneutique n'est pas d'ordre objectif. La vie étant une possibilité, la donation de la vie à elle-même s'accomplit comme une possibilisation, c'est-à-dire comme une actualisation de l'horizon d'anticipation. Concrètement, dans l'expression « ce marteau est trop

[1] Dans ce cours, Heidegger problématise le souci [*curare*] à partir de la voix moyenne de *se soucier* : « Il y a une connexion phénoménologique entre le *curare* en tant que concernement [*Bekümmerung*] (*vox media*) et l'*uti* en tant que fait d'avoir commerce avec (dans le concernement) » (GA 60, p. 207 ; trad. fr., p. 231). Le souci dont il est question ici est à comprendre — comme dans *Être et temps* — en même temps dans sa voix moyenne qui accentue l'implication du Soi (« je *me* soucie », « être en souci »), mais aussi dans le sens transitif de *Besorgen*, c'est-à-dire d'être préoccupé par quelque chose du monde. Ce double sens de *Sorgen* implique qu'il y a un souci véritable [*echte*] et non véritable [*unechte*] et que ce dernier est propre à « l'affairement [*Geschäftigkeit*] » propre à la vie (*ibid.*, p. 271 ; trad. fr., p. 308). Dans la préoccupation *du* monde le Soi peut se perdre, ce qui arrive quand le souci ne contient plus cette implication du Soi qu'exprime la voix moyenne de *curare.*

[2] Soulignons pour précision : la réarticulation de la modalité d'être comme la manière concrète et située de se posséder soi-même (l'être du Dasein au sens de ce qui est existentiel), mais non pas de sens de l'être exprimé par la cohésion des existentiaux (l'être du Dasein au sens de ce qui est existential) qui indique formellement l'être concret du Dasein (l'être du Dasein au sens de ce qui est existentiel).

Bull. anal. phén. XIX 3 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

lourd », je ne cherche pas à déterminer ce marteau quant à ses propriétés physiques, mais j'anticipe l'action à venir (trouver un autre marteau ou demander à quelqu'un de me prêter le sien), cette dernière étant toujours plus ou moins prédéterminée par mon projet existentiel concret. Ainsi, lorsque le Dasein exprime un étant — *ce* marteau dans le contexte concret de mon travail — à travers l'appropriation des déterminations linguistiques initialement dépourvues du lien significatif avec ce contexte (« marteau », « lourd », etc.), du même coup il *s'*exprime lui-même : l'expression « le marteau est trop lourd » indique ainsi l'être-situé prescrivant à chaque fois les moyens possibles pour accomplir l'action. L'intuition herméneutique s'accomplit dès lors comme une performation comprise dans un sens précis : même si l'énonciation n'accomplit pas l'action elle-même, elle possibilise la vie pour autant qu'elle actualise le contexte de ce travail, ce dernier prescrivant à chaque fois les possibilités de réussite de cette action.

Jusqu'à présent, pour illustrer la manière dont s'accomplit l'intuition herméneutique, nous avons eu recours à des exemples très élémentaires relevant principalement de l'usage d'outils. L'intuition herméneutique est pourtant à l'œuvre dans chaque acte de comprendre[1]. Pour expliquer cette portée universelle de l'intuition herméneutique, nous pouvons nous appuyer sur l'herméneutique de Gadamer qui essaie de penser une réceptivité herméneutique de manière similaire et cela à travers le concept de l'application [*Anwendung*].

Dans *Vérité et méthode*, Gadamer affirme que depuis le piétisme la tradition herméneutique préromantique distinguait trois moments au sein du « problème herméneutique » : *subtilitas intelligendi* (la finesse de compréhension), *subtilitas explicandi* (la finesse d'interprétation) et *subtilitas applicandi* (la finesse d'application)[2]. Ces trois moments ne doivent pas être compris comme des méthodes mais plutôt — en tant que *subtilitas* — des capacités,

[1] Dans la mesure où dans le cours de *Kriegsnotsemester* de 1919, l'idée de l'intuition herméneutique intervient afin de garantir l'accès préthéorique à la vie facticielle comme origine du sens, l'herméneutique de la facticité heideggérienne comme explicitation de la vie s'accomplit elle-même comme intuition herméneutique. La méthode concrète de l'interprétation de la vie facticielle comme appropriation de la conceptualité dépourvue du lien significatif avec la vie est exposée par Heidegger en tant que « destruction phénoménologique » dans le cours du semestre d'été 1920 (GA 59, p. 43-86 ; trad. fr., p. 65-109).

[2] H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1990, p. 312 ; trad. fr. P. Fruchon, J. Grondin, G. Merlio, E. Sacré, *Vérité et méthode*. *Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil, 2018, p. 492-493.

Bull. anal. phén. XIX 3 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

des pouvoirs ou des dispositions particulières[1]. Toujours selon Gadamer, l'herméneutique romantique a considéré le moment d'*intelligere* et celui d'*explicare* comme relevant d'une unité interne, en expulsant en dehors de la problématique herméneutique le moment d'*applicare*[2] qui cesse du même coup de remplir une fonction constitutive pour la compréhension. Dans son projet de l'herméneutique philosophique, Gadamer veut renouer en même temps avec la tradition piétiste et avec la tradition romantique pour affirmer que l'expérience herméneutique est une unité de la compréhension, de l'interprétation et de l'application[3]. Par là, Gadamer tente de rendre compte du fait que la compréhension ne peut pas avoir lieu sans une *application* immédiate d'un sens compris à la situation concrète de l'interprétant[4]. L'application dont il est ici question n'est pas d'ordre *technique* mais plutôt *phronétique*[5] : il ne s'agit pas d'une application au sens de la subsomption d'un cas concret sous une règle générale préétablie, mais plutôt d'une réarticulation réciproque (« fusion des horizons » selon l'expression de Gadamer) entre le sens rencontré (un texte juridique, un poème, etc.) et la situation concrète de l'interprétant. L'essentiel est que cette application ne vient pas *après* la compréhension mais qu'elle constitue un moment sans lequel la compréhension elle-même serait impossible. De manière schématique, nous pouvons donc dire que l'accomplissement de la compréhension (*intelligere*) d'un sens légué par l'histoire (par exemple d'un poème) se caractérise à la fois par la spontanéité de l'interprétation ou explicitation (*explicare*) et par la réceptivité voire passivité propre à *applicare* comme transformation ou réarticulation de la situation herméneutique de l'interprétant comme contexte de compréhension prédéterminé par la tradition, par une langue naturelle déterminée, etc. Cette compréhension comme application n'étant ni de l'ordre théorique, ni de l'ordre technique, elle est plutôt de l'ordre existentiel ou encore phronétique, en ce qu'elle me permet de me trouver (« *sich befinden* ») au sein du monde et finalement d'être soi-même comme possibilité toujours concrète et située.

C'est dans un sens parallèle que Heidegger lui-même attribue à la poésie comme modalité du discours un statut insigne et cela déjà en 1925 : « Avec le mot, la découvrité [*Entdecktheit*] du Dasein, et notamment la disposition [*Befindlichkeit*] du Dasein, peuvent être rendues visibles de telle sorte que cer-

[1] *Ibid.*, p. 312 ; trad. fr., p. 493.
[2] *Ibid.*, p. 313 ; trad. fr., p. 493.
[3] *Cf. ibid.*, p. 313 ; trad. fr., p. 494.
[4] *Ibid.*, p. 313 ; trad. fr., p. 493.
[5] *Ibid.*, p. 317-329 ; trad. fr., p. 499-519.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

taines possibilités d'être nouvelles soient par là même libérées. Ainsi le discours, et avant tout la *poésie*, peut même faire éclore de nouvelles possibilités d'être du Dasein »[1]. Par sa capacité à créer de nouvelles connexions entre les significations à travers l'appropriation du langage hérité, la poésie permet de réarticuler le contexte catégorial préétabli (la cohésion des *Vorgriffe*) à partir duquel le Dasein se comprend à chaque fois lui-même. Ceci concerne tant l'acte d'écriture de la poésie comme appropriation d'un langage hérité que l'acte de compréhension d'un poème seulement lu, puisque tant la création poétique que la lecture compréhensive et appropriante sont à la fois expressives (je me projette interprétativement moi-même à travers un poème en créant de nouveaux liens entre les significations à partir desquelles j'aborde le monde et moi-même) et réceptives (l'état d'explicitation de ma vie préesquissant l'horizon d'anticipation se trouve transformé). Le caractère réarticulateur de la compréhension exclut donc toute conception mimétique de la littérature : l'effort compréhensif propre à la création littéraire, ainsi qu'à une lecture compréhensive et appropriante s'accomplit comme une réarticulation et transformation de l'existence. De son côté, le caractère réceptif, transformateur et possibilisant de l'intuition herméneutique s'oppose à un certain constructivisme dans la théorie de la littérature qui n'aborderait le phénomène littéraire qu'à partir du seul constat du caractère systématique de la langue.

Conclusion : un sens existentiel de l'immédiateté ?

Comme nous l'avons souligné à plusieurs reprises, selon la conception moniste de l'expérience impliquée par l'idée de l'intuition herméneutique, la vie et le monde ne sont pas numériquement distincts. Il en résulte que — la vie factricielle n'étant pas dotée de propriétés essentielles — la vie s'accomplit et du même coup se possibilise à partir de ce qu'elle vit, donc à partir de la teneur du sens compris, ce dernier contribuant nécessairement à la réarticulation de l'horizon d'anticipation catégoriale de l'expérience à venir. Pour cette raison, le comportement prédicatif qui vise le pupitre du professeur en tant qu'objet doté de telles ou telles propriétés implique l'arrêt de l'appropriation de l'expérience et impose ainsi la temporalité objective (« intramondaine » dans *Être et temps*) à l'expérience ainsi « dévitalisée » : les contextes de significativités ne se réarticulent plus à partir de l'expérience ou — plus précisément — à partir de la teneur du sens effectivement vécu. Le pupitre est dès lors visé de manière

[1] GA 20, p. 375-376 ; trad. fr., p. 393 (traduction légèrement modifiée).

Bull. anal. phén. XIX 3 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

vide comme identique à soi et autonome par rapport au contexte des significativités à partir desquelles il puise initialement son sens. L'arrêt de ce caractère transformateur et configurateur de l'expérience a pour conséquence la perte du rapport que la vie entretient avec elle-même en tant que possibilité toujours située et engagée au sein d'un projet existentiel concret.

La vie étant comprise par Heidegger comme possibilisation incessante de l'expérience, l'intuition herméneutique n'est jamais entièrement remplie[1] ce qui reviendrait à son entéléchie. Le mode d'être propre de la vie est celui de l'actualisation incessante — à partir de l'expérience concrète — de l'anticipation possibilisante du Soi. Dans la mesure où la vie n'est pas autre que ce qu'elle vit, le rapport qu'elle entretient avec ce qu'elle vit (le « quoi ») indique pour Heidegger la manière dont la vie se tient en rapport avec elle-même (le « comment ») en tant que possibilité. Dans les premiers cours de Fribourg ce rapport préthéorique de la vie à elle-même dans l'événement appropriant de l'intuition herméneutique est indiqué par le terme de « s'avoir-soi-même [*Mich-selbst-haben*[2]/*Sichselbsthaben*[3]] ». Dans l'évolution de la conceptualité heideggérienne ce terme se trouve substitué à l'époque d'*Être et temps* par celui d'« être-soi-même [*Selbstsein*] ». Nous pouvons considérer cette évolution comme témoignant de l'ultime prise en compte du caractère possibilisant de l'intuition herméneutique. Selon cette lecture, après l'abandon dès 1920 du terme même de l'intuition parce que trop prédéterminé par la problématique gnoséologique et connotant le rapport oculaire et objectivant à la vie propre à la *theoria*, Heidegger arrêterait ensuite de recourir à celui de « s'avoir-soi-même », puisque finalement la vie ne possède rien dans l'appropriation de la vie comme possibilisation du Soi, comme pourrait le supposer encore le terme de *Sichselbsthaben*. La vie n'a pas de teneur réale qui pourrait être intuitionnée et ainsi « possédée ». Selon l'expression de Heidegger, le propre du Dasein est d'avoir-à-être [*Zu-sein*], c'est-à-dire être la possibilité concrète et située qu'il est à chaque fois lui-même.

Si l'intuition herméneutique des années 1919-1920 commence à être pensée dans une perspective *de facto* ontologique comme un événement appropriant [*Er-eignis*] ou encore comme un avoir-lieu [*Geschehen*] de la vie, la donation de la vie à elle-même à travers l'appropriation du monde acquiert finalement un sens existentiel de l'être soi-même. Pour Heidegger, penser une intuitivité herméneutique comme forme de réceptivité propre au comprendre revient dès lors à penser la fonction phronétique du *logos* grâce auquel nous

[1] *Cf.* GA 58, p. 41.
[2] GA 9, p. 29.
[3] GA 63, p. 79 ; trad. fr., p. 110.

Bull. anal. phén. XIX 3 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

pouvons redevenir ce que nous sommes véritablement, à savoir une possibilité toujours située.

Bibliographie

Arrien S.-J., *L'Inquiétude de la pensée. L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-1923)*, Paris, Presses Universitaires de France, 2014.

Benoist J., « Intuition catégoriale et voir comme », *Revue philosophique de Louvain*, 2001, vol. 99, n° 4, p. 593-612.

Calenge S., *Les logiques herméneutiques. Hans Lipps, Georg Misch, Josef König, Martin Heidegger*, Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2020.

Gadamer H.-G., *Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1990 ; trad. fr. P. Fruchon, J. Grondin, G. Merlio, E. Sacré, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 2018.

Gauvry Ch., « Le statut du *logos.* Compréhension, explicitation, énonciation », *Revue philosophique de Louvain*, 2014, vol. 112, n° 2, p. 473-493.

Heidegger M., *Anmerkungen zu Karl Jaspers « Psychologie der Weltanschauungen* », in *Wegmarken*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976 (GA 9).

Heidegger M., *Der Begriff der Zeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1988 (GA 64).

Heidegger M., *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2002 (GA 18).

Heidegger M., *Grundprobleme der Phänomenologie* [WS 1919-1920], Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1993 (GA 58).

Heidegger M., *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1988 (GA 63) ; trad. fr. A. Boutot, *Ontologie. Herméneutique de la factivité*, Paris, Gallimard, 2012.

Heidegger M., *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1993 (GA 59) ; trad. fr. G. Fagniez, *Phénoménologie de l'intuition et de l'expression. Théorie de la formation des concepts philosophiques*, Paris, Gallimard, 2014.

Heidegger M., *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995 (GA 60) ; trad. fr. J. Greisch, *Phénoménologie de la vie religieuse*, Paris, Gallimard, 2012.

Heidegger M., *Platon: Sophistes*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1992 (GA 19) ; trad. fr. J.-F. Courtine, P. David, D. Pradelle, Ph. Quesne, *Platon : Le Sophiste*, Paris, Gallimard, 2001.

Heidegger M., *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1979 (GA 20) ; trad. fr. A. Boutot, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, Paris, Gallimard, 2006.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Heidegger M., *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1967 (*SuZ*) ; trad. fr. E. Martineau, *Être et temps*, éd. hors commerce, disponible en ligne : http://nicolas.rialland.free.fr/heidegger/.
Heidegger M., Rickert H., *Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumente*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2002 ; trad. fr. A. Dewalque, *Lettres 1912-1933 et autres documents*, Bruxelles, Ousia, 2007.
Lipps H., *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1976 ; trad. fr. S. Kristensen, *Recherches pour une logique herméneutique*, Paris, Vrin, 2004.
Renaudie P.-J., « Le sol et la clé de voûte de la phénoménologie. Phénoménologie et herméneutique catégoriale de Husserl à Heidegger », *Les Études Philosophiques*, 2017, vol. 3, n° 173, p. 331-349.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XIX 3, 2023 (Actes 13), p. 107-120
https://popups.uliege.be/1782-2041/

ISSN : 1782-2041

Signe et évidence dans la phénoménologie de Paul Ricœur

AUGUSTIN MBENGA ISOLA
Université Catholique du Congo, Centre Europè ISP-Louvain, Fonds Ricœur de Paris
✉ augustinmbenga@hotmail.com

Résumé La découverte husserlienne de l'intentionnalité, qui accorde à la conscience le pouvoir exceptionnel dans sa manière de viser le monde, n'a pas été sans conséquences majeures sur le mouvement phénoménologique contemporain et sur le rapport du sujet avec l'objet. Non seulement elle a permis à ses successeurs de déployer des *hérésies*, en tant que réinterprétations nouvelles par rapport à l'orthodoxie de la pensée du maître, mais aussi et surtout lesdites réinterprétations ont mis à l'épreuve la conception husserlienne de l'évidence. Celle-ci n'est pas simplement la propriété de l'intuition du *cogito* méditant sur le monde ; elle relève aussi des signes dans lesquels transite toute connaissance certaine. C'est l'approche que j'adopte dans cette étude où j'entreprends de faire le lien entre signe et évidence à partir de la phénoménologie de Paul Ricœur. L'enjeu phénoménologique étant la conception du sujet capable de reprendre autrement son expérience *d'appartenance* au monde. Même si l'œuvre de Ricœur paraît muette à propos de l'évidence, sa reprise attentive augure la signification de ce concept dans l'expérience de médiation. C'est ainsi que la notion de *greffe* de l'herméneutique sur la phénoménologie sera un gage important pour cette réflexion. L'hypothèse de travail émise ici est celle qui fait de « l'environnement incarné » le lieu d'expérience concrète dans lequel le sujet et le signe trouvent leur évidence. Plutôt que d'opposer radicalement la phénoménologie et l'herméneutique, Ricœur propose de les recomposer dans une dialectique qui permet de cerner le sens de l'évidence à partir de la reprise par le sujet des configurations déjà-là, dans le monde commun des hommes. Aussi, cette capacité de reprise est une ouverture au problème de traduction

qui met en exergue la dialectique de l'identité et de l'altérité, du propre et de l'étranger dans l'œuvre de Ricœur.

Mots-clés : signe, évidence, phénoménologie, herméneutique

Introduction

La connaissance relève d'une variété de mobiles que la simple priorité de l'intuition ne saurait couvrir. J'ai choisi de dégager le rapport coexistant entre signe et évidence dans le mouvement phénoménologique de Ricœur. Même s'il ne propose de réflexions argumentées sur l'évidence, Ricœur ouvre cependant des perspectives qui dans son œuvre trouvent résonnance à ce propos.

En effet, pour celui qui réfléchit sur le mouvement phénoménologique contemporain, le contraste est évident quant à la manière dont s'articule le rapport du sujet avec le monde. D'une part, ce rapport est suspendu au pouvoir intentionnel de la subjectivité. Celle-ci revêt le privilège exceptionnel et général « de porter en soi, en tant que *cogito*, son *cogitatum* »[1]. La subjectivité devient alors le centre de gravité de toute connaissance certaine et respectueuse du sens, à partir de la conscience directe de soi. C'est la perspective développée par le père de la phénoménologie dont le projet est de fonder une science rigoureuse de la conscience. Dans cette optique, l'évidence reste la propriété du regard du sujet et de sa capacité de dégager les structures constitutives du monde.

D'autre part, le rapport au monde est fonction de la finitude[2] de la conscience immédiate qui nécessite l'ouverture de celle-ci vers un au-delà d'être. La finitude repose sur la réalité de notre *appartenance* au monde commun des hommes. Le monde n'est pas une propriété du sujet, pas plus qu'il n'est l'apanage d'un groupe d'individus. En revanche, il est « un lieu de rencontre entre les hommes et leurs différentes conceptions de la vie »[3]. Le sujet, perdant ainsi l'initiative de donation du sens au monde, s'inscrit dans la perspective de re-

[1] E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes et les conférences de Paris*, 8e tirage, présentation, traduction et notes sous la direction de Marc de Launay, Paris, PUF, 2020, p. 14, §15.
[2] P. RICŒUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique* II, Paris, Seuil, 1986, p. 49.
[3] J-D. MOLEKA LIAMBI, *Le sens de la médiation*, dans *Appropriation des savoirs et construction des sociétés africaines*. Mélanges en mémoire du Professeur émérite Crispin NGWEY Ngond'a Ndenge, Kinshasa, Université Catholique du Congo, 2015, p. 268.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

prise du trésor de significations déjà-là, mais dissimilé dans les objets qui l'entourent. Ainsi, le sens de la conscience s'atteste hors d'elle-même, dans une extériorité[1]. Dès lors, l'évidence est dépendante du sens des signes par lesquels se médiatise toute connaissance rigoureuse.

Entre une attitude phénoménologique, qui privilégie l'évidence de la conscience immédiate du soi, et celle qui reconnait la prise du monde sur le sujet, comment parvenir à la connaissance évidente ? Qu'est-ce qui, en définitive, caractérise l'évidence dans la perspective phénoménologique de Paul Ricœur ? En réponse à ces interrogations, je formule l'hypothèse selon laquelle l'évidence ne serait possible que dans un ''environnement incarné'', fait des multiples formes de médiation qui assurent le rapport du sujet avec le monde. Mon propos s'articule autour de deux moments. Je parlerai tout d'abord de Ricœur, héritier-critique de Husserl ; je traiterai ensuite du rôle structurant des signes dans la phénoménologie ricœurienne.

Ricœur, héritier-critique de Husserl

Le privilège d'interroger le rapport entre Ricœur et Husserl apparaît dans *Héritier hérétique. Ricœur et la phénoménologie* de Bruce Bégout. L'auteur retrace clairement les divergences de ces deux figures de la phénoménologie, mais sans mettre en exergue le statut du signe dans la perspective phénoménologique de Ricœur. Ainsi, bien qu'il me fournisse d'importantes informations dans le cadre de cette étude, ce texte ne sera pas mon unique source, car j'irai plus loin pour élucider le sens du signe et de l'évidence qui, du reste, paraît discret chez Bégout.

Certes, l'idée jamais démentie que Ricœur est héritier de la phénoménologie husserlienne peut se justifier par plusieurs raisons. La première est d'ordre interprétatif. Elle explique la traduction de l'allemand des *Idées directrices pour une phénoménologie* de Husserl pratiquée dans un contexte dramatique où Ricœur fut prisonnier de la seconde guerre mondiale[2]. Cette traduction contribua ainsi à la circulation des idées de Husserl en France. À cette période, la notion d'intentionnalité, attestée par la sortie de la conscience hors de soi

[1] P. RICŒUR, *Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 59.
[2] Préface de Marc de Launay, dans Paul Ricœur, *Sur la traduction*, 3e tirage, Paris, Bayard, (Société d'édition Les Belles Lettres), 2018, p. ix.

Bull. anal. phén. XIX 3 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

vers un monde[1], fut révélée grâce aux travaux d'Emmanuel Levinas. La conscience fut alors perçue, moins comme capacité de donner sens au monde, qu'en tant que disposition à l'extériorité. Elle se définissait alors « par la multiplicité des orientations objectives : (…) l'imagination, la volonté, l'affectivité, l'appréhension des valeurs (…), sans oublier la conscience religieuse »[2]. C'est dans l'expérience d'ouverture sur le monde et les objets qui l'entourent que se situait toute appréhension de la conscience telle qu'interprétée par Levinas.

La deuxième raison est purement méthodologique. Elle consiste en l'utilisation de la démarche phénoménologique pour traiter des thèmes de *Volontaire et de l'involontaire*, dans l'ouvrage qui porte le même nom, en 1950. On notera dans la même optique que les liens entre Husserl et Ricœur sont serrés et consolidés dans le recueil *À l'école de la phénoménologique*[3] qui rassemble en détail les publications dédiées à l'auteur des *Méditations cartésiennes*.

La troisième raison est liée à l'appartenance phénoménologique. Elle porte sur la marque d'identité revendiquée par Ricœur à l'égard du mouvement philosophique européen dont les déploiements articulent, entre autres, la méthode initiée par Husserl. Dans l'échange qu'il eut avec Jean-Pierre Changeux, au cours duquel le scientifique et le philosophe s'emploient à interroger les neurosciences, leurs projets, leurs résultats et leur capacité à soutenir, notamment, un débat sur la morale[4], Ricœur déclare ce qui suit :

> Je me réclame d'un des courants de la philosophie européenne qui se laisse lui-même caractériser par une certaine diversité d'épithètes : philosophie réflexive, philosophie phénoménologique, philosophie herméneutique. (…) le second vocable — phénoménologique — désigne l'ambition d'aller « aux choses mêmes », c'est-à-dire à la manifestation de ce qui se montre à l'expérience la plus dépouillée de toutes les constructions héritées de l'histoire culturelle, philosophique, théologique ; ce souci, (…), conduit à mettre l'accent sur la dimension intentionnelle de la vie théorique, pratique, esthétique, etc. et à définir toute conscience comme « conscience de … ». Husserl reste le héros éponyme de ce courant de pensée[5].

---

[1] P. RICŒUR, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, présentation inédite d'Olivier Mongin, Paris, Seuil, 2021, p. 37.
[2] *Ibid*.
[3] P. RICŒUR, *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 2016.
[4] J-P. CHANGEUX et P. RICŒUR, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Paris, Odile Jacob, 1998, p. 12-13.
[5] *Ibid*, p. 12-13.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Parlant de la phénoménologie, Ricœur fait généralement référence à Husserl[1] dont il se démarque pourtant. Il en hérite ainsi l'idéal de la description, en tant que capacité de présenter les choses telles qu'elles sont, sans céder à l'explication par leurs causes et leurs essences.

S'il est légitime pour un héritier de jouir du « legs » de ses maitres, d'en retracer fidèlement les traces, de s'identifier à une tradition qui le précède dans le monde de sens, serait-il raisonnable que l'héritier philosophe devienne hérétique[2] ? Refusant ainsi toute orthodoxie[3], il retraduit son héritage, en y projetant un regard nouveau qui fraye le chemin d'une identité philosophique remarquable. De ce fait, « hériter en philosophie consiste à recevoir une doctrine, dans laquelle on commence à prendre ses repères, à se frotter à ses concepts directeurs et à lire le monde, puis progressivement à en modifier profondément le sens pour lui faire dire ce qu'elle ne voulait pas dire, tout du moins en apparence »[4]. Telle me semble l'attitude philosophique propre à Ricœur vis-à-vis de la phénoménologie husserlienne. L'enjeu consistait à s'inscrire dans la lignée de la mouvance phénoménologique de Husserl avant de s'en distinguer progressivement, ouvrant ainsi des perspectives nouvelles de sa pensée.

Les divergences phénoménologiques entre Ricœur et Husserl sont remarquables. Elles portent moins sur la méthode descriptive propre à ce mouvement de pensée que sur son interprétation. Ricœur reproche à Husserl d'avoir privilégié la conscience immédiate de soi mettant hors circuit toute réalité du monde. Le philosophe français estime que « le progrès de notre être n'est pas seulement un progrès de conscience »[5] de soi à soi dans une transparence totale du sujet, mais aussi et surtout, une attitude de reprise de l'expérience vécue par notre être au monde. Aussi, le fait que la phénoménologie ait été érigée en fondation ultime des connaissances est un point de réticence pour Ricœur. C'est ce qui paraît dans les quatre thèses dont je propose de reprendre les articulations fondamentales. Comme on peut le constater dans les lignes qui suivent, la deuxième et la troisième thèse sont plus explicitées et commentées, en raison de leur particularité d'être les centres de gravité de la méthode descriptive de Husserl.

---

[1] B. BÉGOUT, *Héritier hérétique. Ricœur et la phénoménologie,* dans *Esprit*, Mars-Avril 2006/3, p. 197.
[2] *Ibid*.
[3] P. RICŒUR, *À l'école de la phénoménologie*, p. 156.
[4] B. BÉGOUT, *op. cit.*, p. 197.
[5] P. RICŒUR, *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, Paris, (Collection Philosophie et Théologie), Éditions du Cerf, 2017, p. 227.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

La première thèse revendique la visée de la fondation certaine du savoir au niveau de la conscience. Elle affirme que « l'idéal de scientificité que revendique la phénoménologie n'est pas en continuité avec les sciences, leur axiomatique, leur entreprise fondationnelle : la "justification dernière" qui la constitue est d'un autre ordre »[1]. On voit se traduire ici le projet philosophique de Husserl, celui d'ériger une science rigoureuse ayant pour preuve d'évidence le *cogito* méditant. Il s'agit d'une discipline dont la modalité d'articulation s'atteste par la justification dernière de tout savoir valide. Autant elle est la fondation ultime, autant la phénoménologie est la pierre angulaire, unique et exclusive du savoir philosophique. C'est autour d'elle que se fonde le paradigme philosophique rigoureux, pertinent et respectueux du sens de la phénoménologie. On le comprend mieux dans le déploiement de la deuxième thèse où l'intuition prend la forme du savoir véritable.

La deuxième thèse met en évidence le champ principal de la phénoménologie de Husserl, où « la fondation principielle est de l'ordre de l'intuition »[2]. À cet égard, le socle de la connaissance n'est pas du tout l'apanage de la sensibilité qui fait appel à l'expérience du sujet concret et historique, vivant dans une communauté avec les autres, dans le temps. En revanche, le *cogito* réduit, dans l'immédiateté de son rapport au phénomène, est le maitre de la connaissance certaine et crédible.

La conséquence qui découle de la deuxième thèse est évidente. Elle résulte du fait que toutes les choses du monde deviennent corrélatives à la conscience, des simples vécus ; d'autant plus que seule la conscience garde la teneur de sens. Le sujet dirige son regard directement sur le phénomène mettant ainsi hors circuit le monde tout entier, avec toutes les choses, les êtres vivants y compris les hommes. Husserl dira à cet effet « tout ce qui s'offre à nous dans l'intuition de façon originaire doit être simplement reçu pour ce qu'il se donne »[3]. La saisie immédiate du phénomène devient alors le paradigme de la connaissance. Dans cette perspective, la vérité n'est pas de l'ordre des faits. Elle résulte moins de l'expérience concrète, faite dans le temps et dans l'espace, que de « la pleine concordance entre le visé et le donné comme tel »[4].

---

[1] P. RICŒUR, *Du texte à l'action*, p. 45.
[2] *Ibid*, p. 46.
[3] E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pure*, t.1, traduction de Paul Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, p. 78.
[4] E. HUSSERL, *Recherches logiques*, t. 3. *Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance*, traduit de l'allemand par Hubert Elie, Arion L., Kelkel et René Scherer, Paris, PUF, 1974, p. 151.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Toute vérité est ainsi dépendante de la conscience transcendantale de l'*ego*, dans son privilège de donner sens au monde et aux objets existants.

L'idéal de scientificité est ainsi orienté du côté de la subjectivité, car la science, ses découvertes et leur mode d'application sont des propriétés de la conscience. C'est cette expérience qui s'articule dans la troisième thèse qui met en exergue l'idée que « la subjectivité promue au rang du transcendantal n'est pas la conscience empirique »[1]. En effet, cette thèse ouvre quelques perspectives sur l'anthropologie husserlienne. Elle met en évidence l'idée du sujet phénoménologique, capable de faire l'expérience du monde transcendantal. Le sujet phénoménologique n'est simplement pas un être concret et historique, agissant et souffrant, épris de l'expérience vitale avec les autres dans le temps. Au contraire, son sens ne se déploie que par la capacité de sa conscience de suspendre l'existence des choses, pour en percevoir directement les propriétés fondamentales.

À ce niveau, seule la subjectivité compte. Le monde, perdant le pouvoir d'exister, reste différé au point de vue du *cogito* méditant, pensant, imaginant, à partir de son angle de perception. Mais la latitude ainsi accordée à la subjectivité n'est pas spontanée. Elle relève de la posture purement phénoménologique en vue de dépasser l'expérience empirique. En effet, Husserl distingue deux attitudes, à savoir l'attitude naturelle et l'attitude phénoménologique ou transcendantale[2]. Dans l'attitude naturelle, le sujet se trouve « sur le terrain du monde préalablement donné comme existant »[3]. Il s'agit de l'attitude de chaque jour, de l'expérience quotidienne ordinaire, marquée par les évidences du déjà-là, constatées par tout être humain au premier abord. Par exemple, lorsqu'on perçoit un arbre, une maison, une voiture situés là-bas. Il s'agit du « point de vue de l'homme tel qu'il vit naturellement, formant des représentations, jugeant, sentant, voulant »[4]. À ce niveau de compréhension, la perception d'un objet apparaît d'emblée, naïve, spontanée.

Tandis que dans l'attitude proprement phénoménologique, « nous nous extrayons de ce terrain grâce à l'ἐποχή universelle pratiquée à l'égard de l'existence ou de la non-existence du monde »[5]. Il s'agit justement d'une posture de retrait adoptée par le philosophe pour dégager les structures de la conscience constitutives du monde. Le sujet phénoménologique se présente en dehors de

[1] P. RICŒUR, *Du texte à l'action*, p. 47.
[2] E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes et les conférences de Paris*, p.78, §15.
[3] *Ibid.*
[4] E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pure*, p. 87, § 27.
[5] E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes et les conférences de Paris*, p. 78, § 15.

 © 2023 ULiège BAP

l'expérience empirique de la vie ordinaire. Dès lors, la réduction apparait comme un passage général, de l'attitude naturelle à celle philosophique. À l'intérieur de ce passage, l'*épochè* fonctionne comme une démarche qui radicalise l'attitude phénoménologique. Elle est « la méthode même de mise entre parenthèses »[1] de l'attitude naturelle et de tout ce qui va avec. C'est exactement le fait de n'affirmer ni nier l'existence du monde et de toutes les réalités spatio-temporelles[2], mais de les suspendre en les considérant ainsi comme des phénomènes, c'est-à-dire ce qui apparait à la conscience. Toutefois, l'*épochè* n'est pas une posture permanente qui se maintient dans la durée. Elle est simplement un moment transitoire, préparatif du mouvement de la conscience vers le phénomène. Elle n'est ni affirmation ni négation des choses, mais suspension, autrement dit mise entre parenthèses.

Les commentaires de la troisième thèse font échos dans la quatrième, qui se formule en ces termes « la prise de conscience qui soutient l'œuvre de réflexion développe des implications éthiques propres : par ceci que la réflexion est l'acte immédiatement responsable de soi »[3]. La réflexion n'est pas simplement un acte de pensée permettant au sujet de se détacher de sa sensibilité pour s'élever à l'abstraction. Elle est aussi un effort, pour le philosophe, de répondre de ses actes posés en toute liberté. La liberté est une justification fondamentale du geste phénoménologique de la mise entre parenthèses. Ce geste n'est nullement commandé par des mobiles extérieurs au philosophe ; pas plus qu'il n'est la réponse à des dictats supérieurs à sa puissance d'agir. La conscience du sujet, dans sa capacité de suspendre le monde, répond plutôt directement de son autonomie. Elle est une prise sur la réflexion des actes dont elle répond elle-même.

Le paradoxe qui résulte de l'approche husserlienne de l'éthique est qu'autant le sujet est capable de s'auto-positionner comme responsable des actes posés sur soi, autant ses actes trouvent leur instance de justification ultime dans le sujet. Dès lors, la phénoménologie conduit le sujet à convertir son regard sur soi-même sans impliquer les choses du monde dans lequel il vit pourtant. Elle contribue ainsi à l'exaltation du sujet et à la fondation de la science véritable sur l'intuition. L'intuitivité plénière se déploie dans la subjectivité en tant que celle-ci est réduite de l'expérience empirique.

---

[1] E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pure*, p. 102.
[2] *Ibid.*
[3] P. RICŒUR, *Du texte à l'action*, p. 48.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Aux antipodes de cette approche philosophique, Ricœur entreprend de saisir la réalité ontologique du soi telle que fondée sur la finitude[1] de notre mode d'exister. Cette expérience implique que le sujet n'est pas un être anhistorique, pas plus qu'il n'est une monade sans porte ni fenêtre. Il est plutôt un être concret dont l'existence évidente est chaque fois médiatisée par les signes. C'est pourquoi, la phénoménologie devra prendre en compte les multiples médiations dont le signe constitue l'une des structurations possibles.

Rôle structurant du signe dans la phénoménologie ricœurienne

Qu'est-ce qu'un signe ? Comment Ricœur le comprend-t-il ? Telles sont les questions auxquelles ce point tente de répondre. L'enjeu étant de rendre compte du statut du signe dans la structuration de la manière pour le soi d'habiter le monde et de parvenir à la connaissance véritable des choses. Pour ce faire, je commencerai par un bref exposé des perspectives herméneutiques de Ricœur afin d'éclairer l'idée que l'auteur se fait du signe.

L'herméneutique se comprend chez Ricœur comme une méthode de compréhension de soi. Elle est la quête du sens de l'existence humaine, de la manière pour le sujet d'habiter le monde avec les autres sous le mode de la chair. Mais le problème du sens est d'abord et avant tout une question d'orientation[2], en ce sens qu'il éclaire le sujet dans son vécu, en tant justement qu'il est un être concret et historique. Le sens n'est pas donné une fois pour toutes, de même qu'il n'est pas la propriété exclusive du soi. Le sens est un horizon qui s'ouvre progressivement au fur et à mesure que le sujet entreprend de comprendre les structures qui en dissimulent l'accès.

À cet égard, la thèse fondamentale de l'herméneutique de Ricœur est que « nulle conscience n'est conscience de soi avant d'être conscience de quelque chose vers quoi elle se dépasse »[3]. Il n'est pas question ici de toute idée de conscience autosuffisante dans l'accomplissement de la vie humaine digne d'être vécue. Le destin de l'homme n'est simplement pas le résultat de la génération spontanée, pas plus qu'il n'est acquis dans une transparence totale de soi à soi. La réalisation de soi reste un projet. Elle est une quête dont l'aboutissement est conjoint à la capacité personnelle d'agir, à celle des autres

[1] P. RICŒUR, *Du texte à l'action*, p. 49.
[2] J. GREISCH, *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, Grenoble, Éditions Jérôme Million, 2001, p. 25.
[3] P. RICŒUR, *Du texte à l'action*, p. 63.

Bull. anal. phén. XIX 3 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

et aux structures socio-culturelles qui portent les efforts des hommes et des femmes au monde.

Posée en termes d'interprétation, la philosophie de Ricœur ne peut atteindre son projet sans le détour des textes, des signes[1] et de toutes formes de médiations existentielles. Mais une telle ambition ne va pas sans écueils. Elle appelle des paris risqués. À la lecture de Bruce Bégout, le projet phénoménologique de l'auteur de *Soi-même comme un autre*, comme d'ailleurs celui de la plupart de phénoménologues post-husserliens, vise à dissocier la phénoménologie de la dimension idéaliste qui pèse sur son destin[2]. Leur conviction profonde est que le fondement ultime de la science à partir du pouvoir exceptionnel de la conscience écarte la phénoménologie de sa visée descriptive. Il faut alors sauver ce mouvement de pensée en y apportant d'autres aspects qui permettent de rejoindre l'expérience concrète du monde. Pour sa part, Ricœur propose de *greffer* à la phénoménologie le qualificatif herméneutique afin de lui fournir des béquilles pour fonctionner dans le monde concret.

Mais la réussite de l'opération de greffage aboutit à deux conséquences majeures qui engagent un pari difficile[3], aussi bien pour la phénoménologie que pour l'herméneutique. D'abord, comme le note Ricœur phénoménologie et herméneutique ont des origines différentes. L'une remonte à Husserl et à son œuvre qui s'étend de 1900 à 1939, tandis que l'autre relève de l'exégèse biblique. Ensuite, en phénoménologie le sens est suspendu aux structures intentionnelles de la conscience, alors qu'en herméneutique il est toujours médié par les expressions de notre existence. Ainsi, penser l'union de deux approches antagonistes, aussi bien sur l'origine que sur l'orientation est un exercice délicat.

Par ailleurs, si la phénoménologie ne peut pas se marier à l'herméneutique, en genèse et en théorie, la question du sens reste pourtant le socle de ces deux mouvements de pensée. Autant l'intentionnalité prône que le sens de la conscience est dans une extériorité, autant l'interprétation est une quête permanente du sens à travers le texte, le signe et les œuvres de la culture. De ce point de vue, la phénoménologie revêt le qualificatif herméneutique. Avec ce qualificatif, la phénoménologie se déploie essentiellement comme une interprétation (herméneutique) du sens de l'expérience humaine tel que celui-ci apparaît devant le signe, le langage, le symbole, le texte, le récit. Le vocable

[1] C. BERNER, *Au détour du sens. Perspectives d'une philosophie herméneutique*, Paris, Cerf, 2007, p. 74.
[2] B. BÉGOUT, *op. cit*, p. 198.
[3] J. GREISCH, *Le cogito herméneutique*. *L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Paris, Vrin, 2000, p. 59.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

phénoménologie herméneutique indique le mouvement phénoménologique propre à Ricœur dont l'enjeu est le déploiement du sens par le signe.

En effet, si le sujet n'accède au sens de son existence qu'à travers le signe qui entoure son environnement de vie, il faut tout autant noter que le signe n'est pas simplement un fait trivial. Il a une portée significative parce qu'il dissimule le sens de l'existence humaine. Toute question portant sur le signe implique le sens de ce signe. Or, « tout système de signes, (…), obéit à une double exigence : d'une part, se constituer en *système*, par des relations d'inter-signification, et ainsi consacrer la *coupure* entre le signe et la chose ; d'autre part, saisir la totalité du pensable, *dire* l'expérience et, en disant l'expérience, instituer un rapport d'échange entre les sujets parlants »[1]. L'idée est que chaque signe, aussi bien langagier, métaphorique, culturel, qu'artistique, donne à déchiffrer le sens figuré[2] à partir du sens immédiat. La question du double sens traverse entièrement l'œuvre de Ricœur. On la découvre dans la théorie du symbole achevée avec l'idée que le symbole donne à penser[3].

Plus tard, ce même problème surgit dans la notion de *monde de texte*, où Ricœur se réfère à Frege pour distinguer le *sens* de la *référence*[4].Tandis que le sens est l'aspect idéel de chaque discours, la référence en est l'application à des entités concrètes pour en élucider la signification. Dans cette optique, la propriété du signe est d'être l'expression ayant pour fonction de renvoyer à autrement qu'être, ouvrant ainsi les horizons infinis de signification du monde. L'enjeu philosophique tourne ici autour de l'idée de médiation assurée par le signe.

Appliquée au concept d'évidence, la phénoménologie herméneutique révèle que l'évidence n'est pas spontanée, pas plus qu'elle n'est l'apanage de l'intuition. Elle est, au contraire, le résultat qui s'obtient par plusieurs médiations dont le signe en est une. Le travail de l'interprétation est de rendre possible le sens même de l'évidence tant sur le plan de la connaissance que sur la réalité des objets du monde. Car, « le réel est ce que vise la totalité de nos signes »[5], renchérit Ricœur. Le problème du signe devient ainsi consécutif à celui de l'herméneutique. L'objectif philosophique étant la signification qu'un signe donne à l'orientation humaine. La vie qui vaut la peine d'être menée

[1] P. RICŒUR, *Le dernier Wittgenstein et le dernier Husserl sur le langage*, dans *Études ricœurienne*, vol.5, n°1 (2014), p. 8.
[2] P. RICŒUR, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975, p. 135.
[3] P. RICŒUR, *Philosophie de la volonté*, t.2, Finitude et culpabilité, 2. *La symbolique du mal*, Paris, Aubier, 1960.
[4] Cf. P. RICŒUR, *Du texte à l'action*, p. 125.
[5] P. RICŒUR, *Le dernier Wittgenstein et le dernier Husserl sur le langage*, p. 13.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

repose sur l'interprétation permanente des signes dont le sens éclaire l'homme dans les choix qu'il opère pour mieux vivre dans le monde avec ses semblables.

La conséquence anthropologique qu'il faut tirer de la conception ricœurienne du signe est que l'homme n'est ni le maître du monde, ni l'initiateur du sens de son existence à partir de sa capacité d'agir. Étant au milieu des configurations du déjà-là, le travail du soi est celui de reprise du sens de ces configurations pour comprendre le monde, les autres et se comprendre dans les limites des perspectives de sa finitude. Car, « ce qui existe, ce sont des configurations préalables que nous reconfigurons — et nous procédons ainsi, de configurations en configurations (…) qui va du configuré au configuré, jamais de l'informe à la forme »[1]. Il est hors question ici de destituer le statut du sujet, ni de l'exalter au détriment du signe. Étant porteur du sens, le signe ne peut se révéler significatif que grâce au travail d'interprétation dont fait preuve le sujet dans son souci de se comprendre. Quelle place occupe alors la réduction indispensable à la phénoménologie ?

La réduction phénoménologique s'explique par le fait « de déplacer l'axe de l'interprétation de la question de la subjectivité à celle du monde »[2]. Ceci implique de considérer le sens, « non comme la libération du phénomène par rapport à sa détermination naturelle (…), mais comme la libération du sens par rapport à sa précompréhension naturelle »[3]. Le sujet, percevant le monde et les évidences qui le composent par le signe, reste un être fini, toujours en reconquête du sens du signe dont dépend la signification de son odyssée existentielle. Le sens est toujours inépuisable, autant qu'il renvoie à une pluralité de significations selon les situations de vie du sujet interprétant et de son horizon du monde ouvert par les configurations dans lesquelles il est, depuis toujours, inséré.

Conclusion

Je voudrais faire le point de mon propos en deux moments. Le premier est une reprise de la visée de cette étude, en essayant de dégager les résultats auxquels elle m'a conduit. L'idée qui a traversé comme un fil rouge ma réflexion est celle de penser d'autres facteurs producteurs de la connaissance évidente en

[1] P. RICŒUR et C. CASTORIADIS, *Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire social*, Édition établie et présentée par Johann Michel, Paris, Éditions EHESS, 2016, p. 46.
[2] P. RICŒUR, *Du texte à l'action*, p. 59.
[3] B. BÉGOUT, *op. cit.*, p. 205.

Bull. anal. phén. XIX 3 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

termes de signe dans la phénoménologie de Ricœur. Il est apparu que l'acquisition de la connaissance certaine n'est pas suspendue uniquement aux catégories de l'intuition, pas plus qu'elle n'est l'apanage de la subjectivité. La certitude est le résultat du sens de signe par lequel elle transite et de la capacité du sujet de les reconstruire pour se comprendre dans le temps. Mais, le sens du signe n'est pas donné une fois pour toutes, il se construit et se transforme selon les contextes socio-culturels du sujet. C'est pourquoi, il a été hors question de clôturer les horizons de cette phénoménologie herméneutique, d'autant qu'elle reste ouverte aux champs d'interprétations possibles touchant au problème du sens de la vie du soi. L'homme étant un être de projet dont la réalisation implique une diversité de facteurs de la connaissance du monde, la mise en *époché* du contexte socio-culturel appauvrit même la signification du signe.

Le deuxième moment de ma synthèse illustre le rapport entre la phénoménologie de Ricœur et le problème de la traduction. Ce rapprochement porte sur la dépossession du pouvoir immédiat de la conscience pour projeter le regard du soi aux expériences de la rencontre entre le propre et l'étranger, entre *Nous* et les *Autres*. Le concept de la rencontre, rendu possible par la traduction des signes révélateurs de l'expérience de l'autre, de son vécu et de son histoire, met en jeu deux idées majeures tirées de la phénoménologie herméneutique de Ricœur. La première idée est que toute phénoménologie, respectueuse du sens des phénomènes, est une médiation car portée par l'idéal d'extériorité, caractéristique du concept d'intentionnalité. Avec la deuxième idée, je vise, dans l'extériorité même de la conscience, la présupposition phénoménologique de l'acte de traduire. Car, le sens que vise toute conscience ne se donne spontanément, mais toujours et déjà par la traduction des signes.

Bibliographie

BÉGOUT Bruce, « Héritier hérétique. Ricœur et la phénoménologie », *Esprit*, Mars-Avril 2006/3, pp. 195-209.

BERNER Christian, *Au détour du sens. Perspectives d'une philosophie herméneutique*, Paris, Cerf, 2007.

CHANGEUX Jean-Pierre et RICŒUR Paul, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Paris, Odile Jacob, 1998.

GREISCH Jean, *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Paris, Vrin, 2000.

GREISCH Jean, *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, Grenoble, Éditions Jérôme Million, 2001.

HUSSERL Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pure*, t.1, traduction de Paul Ricœur, Paris, Gallimard, 1950.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

HUSSERL Edmund, *Méditations cartésiennes et les conférences de Paris*, 8e tirage, présentation, traduction et notes sous la direction de Marc de Launay, Paris, PUF, 2020.
HUSSERL Edmund, *Recherches logiques*, t. 3. *Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance*, traduit de l'allemand par Hubert Elie, Arion L., Kelkel et René Scherer, Paris, PUF, 1974.
MOLEKA LIAMBI Jean de Dieu, « Le sens de la médiation », dans *Appropriation des savoirs et construction des sociétés africaines. Mélanges en mémoire du Professeur émérite Crispin NGWEY Ngond'a Ndenge*, Kinshasa, Université Catholique du Congo, 2015, pp. 267-278.
RICŒUR Paul et CASTORIADIS Cornelius, *Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire social*, Édition établie et présentée par Johann Michel, Paris, Éditions EHESS, 2016.
RICŒUR Paul, « Le dernier Wittgenstein et le dernier Husserl sur le langage », *Études ricœuriennes*, vol.5, n°1 (2014), pp. 7-21.
RICŒUR Paul, *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 2016.
RICŒUR Paul, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986.
RICŒUR Paul, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975.
RICŒUR Paul, *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, Paris, (Collection Philosophie et Théologie), Éditions du Cerf, 2017.
RICŒUR Paul, *Philosophie de la volonté*, t.2, *Finitude et culpabilité*, 2. La symbolique du mal, Paris, Aubier, 1960.
RICŒUR Paul, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, présentation inédite d'Olivier Mongin, Paris, Seuil, 2021.
RICŒUR Paul, *Sur la traduction*, 3e tirage, Paris, Bayard, 2018.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Bulletin d'analyse phénoménologique XIX 3, 2023 (Actes 13), p. 121-146
https://popups.uliege.be/1782-2041/

ISSN: 1782-2041

L'historicité des mathématiques comme forme de médiatisation de l'intuition chez J. Cavaillès

ANDREA ARIOTTO
Sorbonne Université / Université de Turin
✉ andrea.ariotto@sorbonne-universite.fr

Résumé À partir d'une mise en rapport de la phénoménologie husserlienne avec la pensée de Jean Cavaillès, cet article vise à examiner l'historicité comme l'un des traits qui caractérisent les objets mathématiques comme tels et essaie d'interroger la forme de l'intuition qui permet l'accès à ces objets. En nous appuyant sur la pensée de Cavaillès, nous interprétons son article *Transfini et continu* comme affirmant une historicisation de l'intuition dont la forme est imposée par le domaine d'objets auquel elle permet l'accès. Cela permet de considérer des domaines d'objets plus abstraits comme offrant des bases intuitives pour des nouvelles opérations d'ordre supérieur. La construction des nombres réels selon Dedekind offre un exemple de cette idée.

Mots-clés : Cavaillès, Husserl, historicité, intuition, objets mathématiques

Introduction : historicité et intuition des objets mathématiques

L'objet de ce texte est d'envisager la connaissance mathématique en tant que domaine privilégié pour exposer l'idée d'un accès intuitif médiat aux objets idéaux qui lui sont propres. L'idée fondamentale, c'est que le mode de constitution des objets mathématiques affecte d'une façon essentielle leur mode de donation. Il faut donc questionner les modes spécifiques de constitution des différentes sortes d'idéalités afin de prendre en compte leurs modes de donnée qui s'avèrent être multiples et à chaque fois propres au domaine considéré. Ce propos demande, d'abord, une double délimitation.

Premièrement, il est manifeste que le débat sur les fondements des mathématiques interroge le rôle et la position de l'intuition dans la connaissance mathématique. Comme le montre Jean Cavaillès, en se référant, par exemple, aux descriptions du développement de l'Analyse mathématique faites par Léon Brunschvicg dans *Les étapes de la philosophie mathématique* (1912), la croissance de la pensée mathématique au cours du XIX[e] siècle exige « un changement de type d'évidence »[1] qui fait de l'intuition naïve une base illégitime pour garantir l'existence des objets mathématiques. Le mémoire *Rein analytischer Beweis* de Bernard Bolzano, cité maintes fois par Cavaillès, illustre de manière paradigmatique cette exigence qui correspond à l'instauration de la démonstration en tant que critère de fondation des théories. La prise de distance par rapport au rôle de l'intuition s'accompagne d'une critique de la vision kantienne de celle-ci, dans la mesure où elle correspond à la structure a priori figée de la subjectivité transcendantale.

Deuxièmement, du point de vue phénoménologique, l'idée d'un rapport intuitif aux objets idéaux et la question du mode de donnée intuitive des idéalités découlent de l'un des principes fondamentaux de la phénoménologie husserlienne, établissant que, une fois admise la possibilité d'une intuition d'essences, il devient nécessaire d'envisager une extension corrélative des concepts d'intuition et d'objet au plan de la généralité. En examinant la formation des concepts mathématiques, il semble que les idéalités ne s'offrent pas dans une donation complète et absolue qui s'exprime sous la forme d'une intuition immédiate. Il reste cependant légitime de s'interroger sur la conscience d'objet qu'elles rendent possible et qui fait de l'évidence une propriété articulée et dépendante des champs d'objets particuliers à chaque fois considérés. En effet, c'est Husserl lui-même qui considère la possibilité d'une spécification des types d'évidence en fonction des différentes régions d'objets. Il le dit par exemple au § 138 des *Ideen I* :

> *À toute région et à toute catégorie* d'objets présumés correspond phénoménologiquement non seulement un *type fondamental de sens* ou de *proposition*, mais encore un *type fondamental de conscience originairement donatrice* de tels sens et, appartenant à ce type de conscience, un *type fondamental d'évidence originaire*, eidétiquement motivée par un donné originaire de ce type.[2]

[1] J. Cavaillès, *Sur la logique et la théorie de la science* (1947), in *Œuvres complètes de philosophie des sciences* (= OC), Paris, Hermann, 1994, p. 501.

[2] E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique* (1913), tome 1, § 138, trad. franç. J.-F. Lavigne, Paris, Gallimard, 2018, p. 411.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Il nous faut donc suivre l'indication husserlienne consistant à considérer l'objet comme le véritable fil conducteur transcendantal et nous interroger sur la manière dont la possibilité et la modalité d'accès aux objets dépend strictement de leurs modes de constitution. Ainsi, il est possible de voir à l'œuvre le principe selon lequel c'est plutôt à l'objet qu'il revient de définir une *structure réglant le je transcendantal*, d'après l'indication que l'on trouve au § 22 des *Méditations cartésiennes.*[1]

Dans ce propos, nous nous attacherons de manière spécifique à l'historicité essentielle qui affecte la constitution des idéalités mathématiques pour argumenter en faveur de la possibilité de formes de remplissement médiat qui seraient le résultat d'une *relativisation des facultés subjectives aux modes des formations des objets*. Cette relativisation prend notamment la forme d'une *historicisation de l'intuition*, qui doit être vue comme le corrélat du développement autonome des concepts mathématiques. L'historicité qui affecte la constitution des idéalités implique, du côté subjectif, une historicisation de l'intuition. Nous faisons pour cela référence à la philosophie de Jean Cavaillès et nous prenons appui sur la conception de la pensée mathématique propre au mathématicien allemand Richard Dedekind, qui constitue l'une de ses sources fondamentales d'inspiration. Notre but, c'est d'exposer comment la réflexion de Cavaillès sur l'idée d'une *structure étagée de la zone intuitive* peut s'articuler avec la phénoménologie husserlienne en montrant une possible forme de médiatisation du rapport intuitif aux objets mathématiques, qui est exigée par l'historicité de la constitution de ces objets. Il se trouve que la possibilité de remplissements médiats est explicitement admise par Husserl en ce qui concerne la formation de concepts mathématiques au § 18 de la sixième *Recherche logique*. Ce type de remplissement prend alors la forme de chaînes de remplissement.

> Toute formation de concepts mathématiques qui s'explicite par un enchaînement de définitions nous prouve la possibilité de *chaînes de remplissements qui, chaînon par chaînon, se constituent d'intentions signitives*. [...] Le remplissement qui s'effectue ici médiatement ne peut jamais se produire en même temps immédiatement.[2]

[1] « *Toute objet en général* (et aussi tout objet immanent) définit *une structure réglant le je transcendantal* » (E. Husserl, *Méditations cartésiennes* (1931), § 22, trad. franç. Marc De Launay (dir.), Paris PUF, 1994, p. 99).

[2] E. Husserl, *Recherches logiques, tome 3. Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance*, Recherche VI (1921[2]), § 18, trad. franç. H. Élie, A.L. Kelkel et A. Schérer, Paris, PUF, 2009[5], p. 90-91.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Plus précisément, nous exposerons les thèses sur la structure de l'intuition que Cavaillès développe dans l'article *Transfini et continu*.[1] Ensuite, nous tâcherons de donner corps aux thèses de Cavaillès en faisant référence à la manière dont Dedekind conçoit la génération des nombres réels dans *Stetigkeit und irrationale Zahlen* (1872) et à l'interprétation qu'en donne Cavaillès. Dans cette lecture, nous essayons ainsi de mettre en relation la pensée de Cavaillès avec des problématiques proprement phénoménologiques telles que le caractère médiat de l'intuition dans le cas spécifique des objets mathématiques, en nous appuyant également sur les reformulations des conceptualités husserliennes offertes par Jean-Toussaint Desanti et sur les analyses proposées, plus récemment, par Dominique Pradelle.[2]

L'historicité des mathématiques selon Cavaillès : la progressivité objective de la pensée mathématique

En premier lieu, il faut nous arrêter sur la notion d'historicité pour essayer d'en dégager la portée précise qu'elle possède chez Cavaillès. Quel est le sens de cette notion qui, d'après lui, affecte les mathématiques d'une façon essentielle ? Il s'agit d'abord de caractériser d'une certaine manière la pensée mathématique et la dynamique à la base de son développement afin de justifier une vision des objectités idéales comme constitutivement affectées par une médiation historique. Quel type de médiation historique est à l'œuvre dans la constitution des idéalités ? Loin de comprendre cette médiation dans les termes d'une genèse psychologique progressive des notions, il s'agit d'une médiation qui doit être conçue comme totalement interne aux enchaînements conceptuels et qui fait de l'histoire des mathématiques un devenir original caractérisé par une nécessité interne. Comme Cavaillès le dit lors de sa conférence avec Albert

[1] Écrit en 1940-1941, cet article fut remis à la *Revue philosophique* en 1941 mais ne fut publié que posthume en 1947 par les soins de Cartan et Chevalley. Il fut ensuite republié en 1962 dans le volume *Philosophie mathématique*, Paris, Hermann, p. 255-274 (désormais in *OC*, p. 453-472).

[2] Voir en particulier : D. Pradelle, *Généalogie de la raison. Essai sur l'historicité du sujet transcendantal de Kant à Heidegger*, Paris, PUF, 2013, dont le chapitre IV — *Relativisation génétique des facultés transcendantales (Husserl et Cavaillès)* constitue, en quelque sorte, le point de départ de notre analyse où nous tâchons de montrer dans quel sens l'historicisation de l'intuition qui est corrélative du développement autonome des mathématiques peut être vue comme une forme de médiatisation de l'intuition.

Bull. anal. phén. XIX 3 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

Lautman où il présente les résultats de ses thèses, ce devenir qui sont les mathématiques se caractérise par deux traits corrélatifs, à savoir son autonomie par rapport aux autres domaines de connaissance et la nécessité interne qui justifie la délimitation et la fermeture de ce domaine :

> Ce devenir est autonome, c'est-à-dire que, s'il est impossible de se placer hors de lui, on peut, en étudiant le développement historique contingent des mathématiques, tel qu'il se présente à nous, apercevoir des nécessités sous l'enchaînement des notions et des procédés.[1]

Pour paraphraser une formule que l'on trouve dans l'introduction de sa thèse complémentaire, *Remarques sur la formation de la théorie abstraite des ensembles*, il y a une objectivité du devenir mathématique et cette objectivité est, à son tour, fondée mathématiquement.[2] Cela veut dire que le sens des nouvelles théories n'apparaît qu'à la lumière de la place qu'elles occupent à l'intérieur des mathématiques qui sont déjà établies et par rapport à la capacité synthétique qu'elles peuvent apporter.

> La réalité d'un raisonnement se trouve en quelque sorte mesurée par son brassage de matière mathématique, par l'unification qu'il procure entre objets — procédés — déjà mathématiquement existants.[3]

C'est une perspective qui est très fortement influencée par le développement des mathématiques structurelles, mais qui attribue, en même temps, un rôle fondamental à l'idée que les différentes théories sont gérées par des relations asymétriques de fondation qui dérivent de la temporalité spécifique propre à leur constitution. Les recherches historiques permettent donc une compréhension des nouvelles théories en lien avec leur formation et avec les autres parties des mathématiques précédemment constituées, c'est-à-dire une vision synthétique qui met en premier plan la notion de *portée* d'une théorie ou d'une méthode.

Dans sa thèse principale, *Méthode axiomatique et formalisme*, Cavaillès caractérise cette historicité autonome comme une forme d'*engendrement indéfini des objets dans le champs thématique*, expression, qui, avec l'emploi de la notion de « champ thématique », montre l'influence de la pensée husser-

[1] J. Cavaillès, *La pensée mathématique* (1939), *OC*, p. 600.
[2] J. Cavaillès, *Remarques sur la formation de la théorie abstraite des ensembles* (1938), *OC*, p. 226.
[3] *Ibid.*, p. 362.

Bull. anal. phén. XIX 3 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

lienne sur le lexique de Cavaillès. De manière plus fondamentale, on peut retrouver l'inspiration à la base d'une pareille caractérisation de la pensée mathématique, conçue comme une dynamique généralisante où des nouveaux objets sont introduits à chaque moment opératoire, en prenant en compte la pensée de Dedekind et notamment son discours d'habilitation prononcé en 1854 *Über die Einführung neuer Funktionen in der Mathematik*. La vision de Dedekind représente parfaitement l'approche conceptuelle-abstraite propre à l'École mathématique de Göttingen qui est à l'origine de l'algèbre moderne avec les travaux de David Hilbert, Emil Artin et Emmy Noether et dont l'inspiration remonte à Carl Friedrich Gauss et Bernhard Riemann. Cavaillès se forme d'un point de vue mathématique en strict contact avec cette tradition : il lit d'abord Felix Klein, et il fréquente ensuite l'Institut des mathématiques de Göttingen où il travaille à côté d'Emmy Noether à l'édition de la correspondance Cantor-Dedekind, à laquelle Cavaillès s'intéresse suite à la lecture d'un article de Fraenkel.[1]

Dans son discours d'habilitation de 1854, Dedekind expose de manière programmatique sa conception du développement progressif des mathématiques qui procède par extension des domaines d'objets et généralisation des opérations. Ce développement n'est pas arbitraire, mais dépend d'une nécessité interne aux concepts, c'est-à-dire d'exigences qui sont propres au champ opératoire considéré.

> Les définitions *mathématiques* apparaissent elles aussi sous une forme nécessairement limitée au début, et leur généralisation résulte ensuite d'un développement ultérieur. Mais, et par là la mathématique se distingue à cet égard des autres sciences, ces élargissements des définitions ne laissent plus aucune place à l'arbitraire ; au contraire elles résultent selon une nécessité contraignante [*zwingender Notwendigkeit*] des définitions antérieures plus limitées, lorsqu'on applique le principe de considérer comme universellement valides les lois qui proviennent des définitions initiales et sont caractéristiques des concepts qu'elles désignent.[2]

[1] A. Fraenkel, « Georg Cantor », *Jahresbericht der Deutschen Mathematiker-Vereinigung*, n° 39, 1930, p. 189-266.

[2] R. Dedekind, *Sur l'introduction de nouvelles fonctions en mathématiques* (1854), trad. franç. H. Benis-Sinaceur, in R. Dedekind, *La création des nombres*, Paris, Vrin, 2008, p. 224.

 © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Comme le note Cavaillès,[1] la nécessité interne qui préside au progrès de la pensée mathématique s'exprime selon un double mouvement, d'une part, dans l'extension du domaine d'objets considéré au départ (par exemple, lorsqu'on considère l'élargissement du concept de nombre à ses différentes espèces), d'autre part, dans une généralisation des opérations dans ce nouveau champ, par rapport à leur signification initiale, ce qui implique une redéfinition intensionnelle des opérations dans le nouveau champ. Ici, déjà chez Dedekind et ensuite, et plus en profondeur, chez Cavaillès, l'extension d'un domaine d'objets et la généralisation des opérations, à savoir ce qui représente la *fécondité propre* d'une méthode, possèdent un rôle épistémologique fondamental dans la mesure où ils sont vus comme des principes d'intelligibilité et d'évaluation de la raison mathématique. D'ailleurs, c'est Dedekind lui-même qui souligne le rapport entre la façon de concevoir le développement progressif de la science et son organisation systématique qui correspond à sa reconstruction axiomatique. C'est là l'un des indices du fait que l'omnitemporalité qui caractérise les objets mathématiques ne peut se manifester qu'en se référant au contexte opératoire où les objets sont thématisés. Pour reprendre les termes avec lesquels Desanti discute la connexion des notions de genèse et de structure en mathématiques, « une structure formelle définie renvoie aux schèmes de genèse qui lui sont spécifiques ».[2] Cela veut dire, pour continuer à citer Desanti, que « domaine d'idéalité et domaine de constitution paraissent inséparables. Le premier trouve dans le second un champ d'effectuation et une source de problèmes ».[3]

Il est important de remarquer que Dedekind conçoit la progressivité des mathématiques comme une véritable *création* de nouveaux objets. Cette idée apparaît déjà dans le discours d'habilitation du 1854 mais elle est reprise dans la célèbre formule du mémoire du 1888 *Was sind und was sollen die Zahlen ?* selon laquelle « les nombres sont des libres création de l'esprit humain ». Ce-

[1] « Ici intervient la nécessité d'un double mouvement : d'une part l'opération restreinte posée exige, soit en elle-même, soit par son rapport aux opérations déjà existantes, un élargissement du champ des individus sur lesquels elle porte ; d'autre part, dans ce nouveau champ, les relations posées provoquent la substitution d'une nouvelle définition à la définition initiale » (J. Cavaillès, *Méthode axiomatique et formalisme* (1938), *OC*, p. 61-62).

[2] J.-T. Desanti, *Remarques sur la connexion des notions de genèse et de structure en mathématiques* (1965), in D. Wittmann (éd.), *Mathesis, idéalité et historicité*, Lyon, ENS Éditions, 2014, p. 137.

[3] *Ibid.*, p. 135.

Bull. anal. phén. XIX 3 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

pendant, dans les lignes immédiatement précédant ce même passage, il prononce son adhésion à une forme de logicisme et réfute clairement la thèse de reconduire le concept de nombre aux intuitions de l'espace et du temps.

> En considérant l'Arithmétique (l'Algèbre, l'Analyse) comme une simple partie de la logique, j'exprime déjà que je tiens le concept de nombre pour totalement indépendant des représentations ou intuitions de l'espace et du temps, et que j'y vois plutôt une émanation directe des pures lois de la pensée.[1]

La thèse réfutée avec cette déclaration manifeste son origine kantienne, bien que Dedekind l'associe plus vraisemblablement ici à William Hamilton, dont il avait lu l'ouvrage *Lectures on Quaternions* (1853) en 1857. C'est en effet à la position kantienne et notamment au rôle de l'intuition qu'il nous faut maintenant revenir brièvement parce que c'est justement à une critique de la philosophie des mathématiques de Kant que Cavaillès se livre dans les considérations conclusives de l'article *Transfini et continu* qui nous intéressent ici.

La position kantienne et le rôle de l'intuition dans la formation des concepts mathématiques : construction dans les activités effectives de la conscience

Comme on le sait, Kant définit les mathématiques comme *connaissance rationnelle qui procède par construction de concepts*, où construire un concept signifie le *représenter dans une intuition a priori correspondante*.[2] L'intuition kantienne à l'œuvre dans les mathématiques engage donc une construction des objets idéaux et, par conséquent, une position active du sujet connaissant qui opère la construction et permet une *mise en évidence* des idéalités. Cette activité de construction s'explique grâce à la doctrine du schématisme transcendantal selon laquelle le nombre, en tant que schème de la catégorie de quantité, est moins un véritable objet qu'un *procédé de construction* qui rend possible l'application de la catégorie de quantité à un divers sensible. Toute construction des concepts mathématique semble donc être soumise à sa représentation effective dans la conscience. Cela veut dire que l'activité mathématique se trouve limitée par les possibilités offertes par la constitution subjective, c'est-

[1] R. Dedekind, *Que sont et à quoi servent les nombres ?* (1888), trad. franç. H. Benis-Sinaceur, in R. Dedekind, *La création des nombres*, Paris Vrin, 2008, p. 134.
[2] Cf. I. Kant, *Critique de la raison pure* (1781/1787), trad. franç. A. Renaut, Paris, Flammarion, 2006[3], p. 604.

 © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

à-dire, par son articulation dans des facultés qui sont déterminées d'une manière rigide et par la possibilité de représentation dans la conscience.[1] Les conséquences d'une pareille limitation, on peut les retrouver dans maints exemples à la fois chez Kant et chez les mathématiciens auxquels Cavaillès s'intéresse dont l'inspiration épistémologique remonte, au fond, à la philosophie kantienne. Pour ce qui est de Kant, Cavaillès fait mention, dans *Transfini et continu*, de l'exclusion du nombre infini que l'on trouve dans la *Dialectique transcendantale* de la *Critique de la raison pure*.[2] Dans la remarque à propos de la thèse de la première antinomie, Kant définit l'infini de la manière suivante :

> Le véritable concept (transcendantal) de l'infinité réside en ceci que la synthèse successive de l'unité, dans la mesure d'un *quantum*, ne peut jamais être achevée.[3]

Cette intromission de l'intuition temporelle dans le concept de nombre a typiquement été la cible des critiques logicistes et, dans son article sur *La philosophie des mathématiques de Kant* (1905), Louis Couturat commentait ainsi ce passage :

> Les antinomies procèdent, non des notions propres de l'espace et du temps, mais uniquement de la notion de l'infini qu'on leur applique ; on ne peut donc rien en conclure touchant l'idéalité de l'espace et du temps. On ne peut en conclure, selon nous, qu'une chose : c'est que Kant s'est fait un concept contradictoire de l'infini, parce qu'il introduit arbitrairement la notion de temps dans le nombre et dans la grandeur.[4]

---

[1] « L'activité mathématicienne se trouve limitée par les conditions strictes qui sont imposées par l'exigence d'intuitivité, c'est-à-dire par les limites qui caractérisent la faculté finie d'intuition et de construction intuitive : *les possibilités de la raison mathématicienne sont pré-tracées par la structure des facultés subjectives* » (D. Pradelle, *Généalogie de la raison, op. cit.,* p. 173).

[2] J. Cavaillès, *Transfini et continu* (1947), *OC,* p. 470.

[3] I. Kant, *Critique de la raison pure* (1781/1787), *op. cit.,* p. 434.

[4] L. Couturat, *La philosophie des mathématiques de Kant* (1904/5), publié en appendice à *Les principes des mathématiques* (1905), Paris, Albert Blanchard, 1980, p. 302. Sur la proximité entre les critiques de la philosophie kantienne des mathématiques par Couturat et Cavaillès voir D. Pradelle, « Le sens de l'antikantisme en philosophie des mathématiques: Cavaillès et Couturat », *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, n° 26, 2009, p. 171-199.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

La conception kantienne des mathématiques semble donc strictement déterminée par la structuration des formes *a priori* de la subjectivité transcendantale qui impose les possibilités effectives de construction des objets idéaux. La construction dans l'intuition implique une articulation des facultés (sensibilité, imagination et entendement) établie d'une manière rigide. Dans *Transfini et continu*, Cavaillès met en cause la position kantienne en raison du fait qu'elle permet une prise en compte des positions contemporaines sur les conditions de l'existence en mathématiques. D'après Cavaillès, « la théorie kantienne des mathématiques obsède encore logiciens et mathématiciens, mais par ce qu'elle présente de superficiel et d'illégitimement interprétable en termes psychologiques ».[1]

Au sein du débat sur les fondements, l'idée qui permet de ramener une variété de positions à leur inspiration kantienne commune, c'est la notion de construction. L'idée selon laquelle les objets mathématiques sont construits au cours de l'activité mathématique s'oppose d'emblée aux positions qui considèrent les objets mathématiques comme indépendants de tout activité subjective de pensée. Dans ce dernier cas, il s'agit d'une forme de réalisme ou de platonisme qui peut bien ressembler les points de vue, toutefois très différents, de Cantor et de Frege. Cette opposition fondamentale de deux points de vue fondationnels, on la retrouve, par exemple, dans un article de Fraenkel de 1935, cité par Cavaillès dans sa thèse principale, dans lequel il voit la position constructiviste héritée de Kant comme essentiellement caractérisée par la thèse suivante : « C'est la possibilité de construire qui est décisive, et pour cette raison les mathématiques sont un monde de construction qui s'exécutent dans le temps ».[2]

Cette position est partagée à la fois par le pré-intuitionnisme de l'école française de Borel, Baire et Lebesgue et par l'intuitionnisme proprement dit de Brouwer et Becker. En particulier, le point de vue propre à Becker, est défini par Fraenkel comme une forme d'anthropologisme et il souligne immédiatement l'opposition qu'il a suscitée au sein du débat sur les fondements :

> Un emploi si illimité de l'anthropologisme en mathématiques, emploi qui, à vrai dire, conviendrait mieux à d'autres sciences, a évidemment fait surgir des opposition chez les philosophes. Parmi eux Cassirer est à citer en premier lieu ; Husserl lui-même a souligné franchement son opposition et s'est joint à l'attitude réaliste de son grand prédécesseur Bolzano pour affirmer que l'existence

[1] J. Cavaillès, *Transfini et continu* (1947), *OC,* p. 469.
[2] A. Fraenkel, « Sur la notion d'existence dans les mathématiques », *L'enseignement mathématique*, n° 34, 1935, p. 20.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

> mathématique se réduit à la non-contradiction. C'est dans une parole de Dedekind, connue seulement depuis peu de temps, qu'on trouvera la thèse la plus opposée à la conception anthropologique.[1]

L'idée de Dedekind à laquelle Fraenkel fait référence ici, c'est que la *force créatrice* par laquelle l'activité mathématique introduit de nouvelles notions est supérieure à toute constructibilité.

C'est justement à partir de cette exigence de constructibilité que les membres de l'école française de Borel pensent le statut des objets mathématiques qu'ils considèrent comme légitimes. L'introduction de la thèse principale de Cavaillès s'ouvre précisément avec une discussion de cette position empiriste ou pré-intuitionniste. Face aux paradoxes de la théorie des ensembles, elle essaie d'apporter une solution qui permette de manipuler avec sécurité une certaine région d'objets mathématiques. Il s'agit pour eux d'opérer une limitation du domaine d'objets qui sont acceptés comme légitimes à l'intérieur des mathématiques. Cette limitation est opérée à travers la notion d'objet *défini*.

> Ici intervient la notion d'intuition opposée au discours, caractéristique du système de Borel. Il rejette toutes « les mathématiques verbales » ou « construction logiques […] dans lesquelles on jongle avec des symboles auxquels ne correspond aucune intuition ». Correspondent à une intuition d'une part le nombre entier, d'autre part le continu géométrique : c'est à partir d'eux et d'eux seulement que pourront être engendrés les objets mathématiques. L'engendrement est soumis au même contrôle : si la suite indéfinie des entiers est parfaitement claire, c'est-à-dire quelque chose que « chacun comprend et est assuré de comprendre […] comme son voisin », c'est qu'elle est fondée sur la proposition – résultat d'un acte effectif de l'esprit – « après chaque entier il y en a un autre ».[2]

Il y a donc une césure nette, à l'intérieur des mathématiques, entre une partie concrète qui a à faire avec des objets immédiatement donnés et appréhendés dans une intuition directe et qui permet un engendrement d'autres objets sur la base des opérations effectives de la conscience, et une partie purement symbolique qui n'a aucune contrepartie intuitive correspondant à des véritables objets. On voit bien à quel point Borel assume à son compte l'opposition kantienne entre intuitivité et discursivité afin de déterminer au sein de la pensée mathématique une zone de sécurité pour opérer à l'abri des antinomies de la

[1] *Ibid.,* p. 24-25.
[2] J. Cavaillès, *Méthode axiomatique et formalisme* (1938), *OC,* p. 15.

 © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

théorie des ensembles. Au début de ses *Leçons sur la théorie des fonctions* (1898), il se pose le problème de déterminer dans quelles conditions un ensemble peut être dit donné.

> Nous sommes ainsi amenés à proposer la définition suivante : *Nous dirons qu'un ensemble est donné lorsque, par un moyen quelconque, on sait en déterminer tous les éléments les uns après les autres, sans en excepter un seul et sans répéter aucun d'eux plusieurs fois.*[1]

C'est donc à travers une procédure de détermination des ses éléments, qui correspond à une possibilité effective de construction des objets, que s'explique le critère de l'existence mathématique qui peut être considérée comme légitime. Construction veut donc dire ici effectuabilité dans des actes de l'esprit. Les possibilités de construction au sein d'un certain champ opératoire se trouvent donc normées de l'extérieur en fonction de l'effectuabilité subjective des opérations et, par conséquent, de la possibilité de représentation dans la conscience ; position à la fois psychologiste et finitiste qui exclut toute idée d'enchaînement autonome entre les objets idéaux et qui ne laisse pas de place à l'infini actuel, considéré, en revanche, comme un objet mathématique à part entière par Cantor.

Il en va de même pour Cavaillès, d'après lequel « avec l'infini commence la véritable mathématique ».[2] Tout en donnant une importance centrale à l'idée que les mathématiques sont une forme de pensée effective, qui n'est donc pas réductible à la logique et qui se caractérise par une dynamique de construction conceptuelle qui opère sur des véritables objets, Cavaillès pense la construction comme un trait proprement interne aux enchaînements conceptuels ; son modèle, c'est plutôt l'idée de *Begriffsbildung* développée au sein de l'algèbre abstraite de Artin et de Noether et que Van der Waerden utilisait dans son *Moderne Algebra* pour caractériser les mathématiques modernes comme un *monde des concepts* [*Begriffswelt*].[3] Il réfute d'une manière claire l'idée d'une intuition donatrice qui garantirait l'accès à une région d'objets immédiatement saisissables de manière directe à partir desquels peuvent s'édifier des théories ultérieures. Ce ne sont pas les formes de la subjectivité qui peuvent imposer des limites à la construction des nouveaux concepts. « L'activité mathématique en réalité s'éprouve elle-même dans son développement original :

---

[1] E. Borel, *Leçons sur la théorie des fonctions*, Paris, Gauthier-Villars, 1898, p. 3.
[2] J. Cavaillès, *Sur la logique et la théorie de la science* (1947), *OC*, p. 555.
[3] H. Benis-Sinaceur, « Structure et concepts dans l'épistémologie mathématiques de Jean Cavaillès », *Revue d'histoire des sciences*, n° 40, 1987, p. 20.

Bull. anal. phén. XIX 3 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

on ne peut la définir mais la poursuivre ».[1] La position de Cavaillès est donc ouvertement anti-finitiste, et anti-intuitionniste, et cela bien qu'il ne s'aligne pas à une position platoniste ou réaliste au regard des objets mathématique en s'accordant, au contraire, à la thèse qui établit une corrélation fondamentale entre objets idéaux et activité subjective :[2] « L'objet mathématique se trouve ainsi, à mon avis, toujours corrélatif de gestes effectivement accomplis par le mathématicien dans une situation donnée ».[3]

En essayant de saisir l'historicité essentielle qui affecte la constitution des idéalités et qui détermine un mouvement nécessaire de la pensée mathématique, Cavaillès suit le principe qui consiste à élucider les différentes modalités d'engendrement des objets. On voit cette inspiration à l'œuvre dans ses thèses et on peut comprendre que, s'il affirme bien une corrélation entre les objectualités et les actes noétiques subjectifs, c'est pour mettre en évidence un inévitable primat de l'élément noématique.[4] On peut à cet égard reprendre une remarque de Husserl selon lequel « le problème phénoménologique de la relation de la conscience à une objectité possède avant tout sa face noématique ».[5] La perspective de Cavaillès nous amène à envisager l'idée d'une constitution a-subjective des idéalités par le fait qu'elle dépend d'exigences qui sont internes à la structuration problématique d'une situation théorique donnée. L'activité mathématique possède bien les caractères propres à une expérience, à savoir à une pratique réglée dans ses possibilités opératoires qui s'exercent sur un certain domaine d'objets préalablement constitué et qui entretient un lien avec la dimension sensible en opérant sur des signes ou sur des figures géométriques. En tant que pensée effective, les mathématiques ne forment pas un domaine figé d'objets, mais elles se constituent au cours d'une activité qui se situe au niveau de l'expérience, ce qui implique un engagement de la conscience qui intervient avec la pluralité de ses activités noétiques. Cet engagement de la conscience se trouve dans l'idée qu'à l'extension du domaine d'objets correspond, corrélativement, une extension de l'expérience et le dévelop-

[1] J. Cavaillès, *Méthode axiomatique et formalisme* (1938), *OC,* p. 33.
[2] Cf. P. Cassou-Noguès, *De l'expérience mathématique. Essai sur la philosophie de sciences de Jean Cavaillès*, Paris, Vrin, 2001, p. 194-195.
[3] J. Cavaillès, *La pensée mathématiqu*e (1939), *OC,* p. 602.
[4] « Dans l'idée de corrélation noético-noématique entre objets idéaux et actes de la conscience, c'est le plan noématique qui jouit désormais d'un primat essentiel » (D. Pradelle, *Généalogie de la raison*, *op. cit.,* p. 184).
[5] E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique* (1913), tome 1, § 128, trad. franç. J.-F. Lavigne, *op. cit.,* p. 382.

Bull. anal. phén. XIX 3 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

pement dialectique de l'expérience implique un *élargissement* de la conscience.[1] Cavaillès reprend cette idée de Brunschvicg pour l'approfondir et élargir de manière significative la notion d'expérience.[2] « Le sensible, conscience concrète immédiate, n'est pas abandonné : ce n'est pas le quitter que d'agir sur lui ».[3]

Face aux développements multiples des domaines d'idéalités, il en suit, du côté subjectif, la nécessité de redéfinir la notion d'intuition relativement à la constitution autonome des idéalités pour en faire, en quelque sorte, un produit de l'historicité essentielle des concepts. C'est dans cette direction que semblent aller les considérations de Cavaillès dans les pages conclusives de l'article *Transfini et continu*, que nous pouvons maintenant aborder de plus près.

L'idée de transformation de la zone intuitive : relativité des étages intuitifs au développement du concept

Cet article porte initialement sur le problème du continu et sur les efforts d'en élaborer une définition dépourvue de toute référence à l'intuition, qui sont caractéristiques du mouvement d'arithmétisation tout au long du XIX^{e} siècle. Le but des constructions de Cantor et de Dedekind est précisément d'éliminer l'élément géométrique en faisant recours à la notion d'ensemble. En reprenant les conclusions de sa thèse complémentaire, Cavaillès considère les difficultés ultérieures suscitées par l'hypothèse du continu et l'acceptabilité de l'axiome du choix. À cet égard, il évoque les résultats de Zermelo et de Fraenkel pour aboutir aux travaux de Gödel, qui démontrent la non-contradiction de l'axiome du choix et de l'hypothèse du continu avec les autres axiomes de la théorie des ensembles. La deuxième partie de l'article est consacrée à la démonstration de Gödel et à ses prolongements chez Church et Kleene sur la notion de fonction régulièrement calculable pour s'achever sur des remarques concernant le rôle

[1] Cf. J. Cavaillès, *Méthode axiomatique et formalisme* (1938), *OC,* p. 184-185.

[2] « L'expérience mathématique […] est un double champ, un champ de gestes et de signes combinatoires et un champ latent d'opérations et d'objets mathématiques. Et ce double champ se développe à partir de l'expérience sensible. […] L'expérience sensible est l'analogue de la première étape de l'expérience mathématique. […] Nous avons commencé par emprunter à Brunschvicg la notion d'expérience, pour découvrir ensuite que l'expérience contient plus que ne le croyait Brunschvicg, ce qui nous a conduit à élargir la notion d'expérience » (P. Cassou-Noguès, *De l'expérience mathématique*, *op. cit.,* p. 211-212).

[3] J. Cavaillès, *Méthode axiomatique et formalisme* (1938), *OC,* p. 186.

Bull. anal. phén. XIX 3 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

de l'intuition. Nous nous limitons à la portée philosophique générale de ces analyses sans entrer dans les détails techniques.

Premièrement, la discussion autour de l'acceptabilité de l'axiome du choix possède, aux yeux de Cavaillès, une valeur paradigmatique pour la notion générale d'existence en mathématique. Contre toute position formaliste stricte qui considère la non-contradiction comme critère de l'existence en mathématiques et contre toute position qui prétend limiter les raisonnements aux ensembles finis, Cavaillès souligne la relativité des démonstrations de non-contradiction au contexte opératoire où elles sont formulées et à l'exigence, pour caractériser un système formel comme tel, de se référer à des instruments extérieurs au système-même. Il s'agit donc d'une critique précisément dirigée contre le programme de Hilbert et les positions finitistes qui considèrent l'arithmétique comme un domaine de sécurité absolue donné intuitivement, sur lequel fonder une fois pour toutes les mathématiques.[1]

> En fait, une démonstration de non-contradiction n'a de sens que relativement aux moyens qu'elle utilise. C'est un rapport entre une zone absolue de sécurité et le nouveau domaine qu'on veut fonder sur elle. Mais y a-t-il une zone de sécurité absolue ?[2]

Deuxièmement, la technique d'arithmétisation des énoncés élaborée par Gödel et rendue possible par les notions de calcul régulier et de fonction quasi récurrente apporte une solution fondamentale. En effet, ces notions rendent possible une maîtrise du caractère effectif du calcul sans que celui-ci soit réduit aux possibilité mathématiques actuelles, en permettant ainsi une prolongation de l'intuition en ce qu'elles permettent un maniement opératoire qui n'est pas accessible dans l'intuition directe. On voit que les résultats techniques obtenus par Gödel, Gentzen et Church exigent une modification de ce qu'on doit comprendre comme « zone intuitive ».

> Ici le régulier prolonge l'intuitif concret, le calculable, le fini.[3]

---

[1] Une des conclusions théoriques de *Transfini et continu* est, en effet, la suivante : « Toute tentative de régularisation inconditionnée est frappée de caducité : ainsi pour l'arithmétisme fin de Kronecker, pour la théorie weierstrassienne du calcul infinitésimal, pour le finitisme hilbertien » (J. Cavaillès, *Transfini et continu* (1947), *OC*, p. 472).
[2] *Ibid.*, p. 459.
[3] *Ibid.*

 © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

> On se souvient qu'en 1905 Borel et Lebesgue avaient discuté sur les notions de nommable et d'effectif. [...] En obligeant un calcul à être effectif, Lebesgue se trouvait amené à le transformer en calcul effectué, s'il voulait chasser l'indéterminé de « un calcul ». Mais c'eût été rendre impossible tout progrès. Les notions corrélatives de calcul régulier et de fonctions quasi récurrentes introduites grâce aux travaux de Gödel échappent à ce dilemme.
>
> Il y a par le moyen de ce numérotage et de ces relations récurrentes un contrôle permanent de l'effectivité du calcul.[1]

Troisièmement, le problème qu'indique Cavaillès en se référant à la position de Borel et de Lebesgue réside dans la confusion entre calcul effectif et calcul effectué et il est important de remarquer qu'il s'agit des mêmes termes avec lesquels il indique la confusion fondamentale qui affecte la philosophie kantienne. Cette position a pour résultat de négliger l'historicité essentielle qui affecte le développement de la pensée mathématique en ce qu'elle rend impossible tout progrès. Un point de vue strictement finitiste ne peut donc être admis en aucune manière.

> Les conditions posées par les finitistes de stricte observance à l'existence mathématique manifestent une méconnaissance de ce qui fait la réalité même de l'objet. Il n'y a pas d'absolu au départ.[2]

Ce que Cavaillès veut mettre en lumière, c'est l'enchaînement intelligible des contenus formels et les différentes étapes opératoires qui marquent l'histoire de la pensée mathématique. Si on a bien à faire avec quelque chose comme une expérience mathématique, nous sommes amenés à penser une genèse des idéalités où la constitution du sens n'est pas vue dans les termes d'une *donation* de sens qui dépend des opérations de la subjectivité transcendantale. Ce qu'indique la notion mathématique d'effectivité, c'est la possibilité de contrôle des procédés à travers un calcul plutôt que l'accomplissement des opérations dans l'activité de la conscience. Si la pensée mathématique passe nécessairement à travers ses étapes, il ne s'agit pas là des étapes de la conscience dans un sens brunschvicgien, mais plutôt d'étapes purement opératoires.[3]

---

[1] *Ibid.*, p. 461-462.
[2] *Ibid.*, p. 469.
[3] « Il suffit qu'une règle détermine les étapes de son effectuabilité. « Effectif » n'est pas « effectué », mais « effectuable ». L'effectivité mathématique c'est le contrôle, et non forcément l'accomplissement, des étapes de la construction » (H. Benis-Sinaceur, *Jean Cavaillès. Philosophie mathématique*, Paris, Vrin, 2019², p. 129.

 © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

On l'a vu, Cavaillès reconduit cette difficulté à la théorie kantienne de la construction des concepts dans l'intuition et à la doctrine du schématisme pour signaler la confusion fondamentale qui l'affecte :

> Elle reste inadéquate en tant qu'elle confond le moment dialectique de la position du concept et le moment transcendantal de sa schématisation. La notion de construction dans l'intuition doit concilier l'exigence de domination par le concept avec l'insertion de son objet dans une multiplicité qui lui procure une sorte d'indépendance par rapport à tout contenu actuel de pensée.[1]

Cavaillès distingue deux moments : le *moment dialectique de la position du concept* et le *moment transcendantal de sa schématisation*. Le premier correspond à la structure noématique et désigne le contenu objectif, le deuxième correspond à l'activité noétique et indique l'activité constitutive spontanée de la conscience. Cavaillès donne place à l'activité mathématique qu'il ne conçoit pas comme donation d'objets mais plutôt comme *construction*.[2] Or, il se trouve que les objets montrent « une sorte d'indépendance par rapport à tout contenu actuel de pensée », ce qui veut dire qu'ils excèdent toujours l'activité de la conscience subjective et que, par conséquent, ils ne s'offrent pas dans une donation immédiate et sans reste. L'erreur fondamental de la position kantienne consiste donc dans l'interprétation de la structure noématique en termes d'activité noétique, c'est-à-dire dans l'interprétation du procès effectif comme procès effectué.[3] De cette manière, la construction des concepts mathématique est considérée comme représentable dans une conscience et limitée dans ses possibilités par les articulations de la subjectivité.

Contre cette conception, une élucidation des modalités propres de l'engendrement des objets dans l'activité mathématique, telle que Cavaillès la développe dans ses thèses sur la théorie des ensembles et sur le débat sur les fondements, montre une pareille indépendance des opérations par rapport à l'activité subjective. Considérons par exemple le cas de l'addition où on peut passer par *thématisation* à l'étude des lois d'associativité et de commutativité.[4] De cette manière, une opération est prise comme objet d'ordre supérieur par rapport aux termes sur lesquels elle s'applique, afin d'en dégager les principes sur un autre plan où on considère des opérations ayant un plus haut niveau de

---

[1] J. Cavaillès, *Transfini et continu* (1947), *OC,* p. 469.

[2] « Cavaillès, dont la position épistémologique consiste à penser en termes de construction plutôt que de donation d'objets » (H. Benis-Sinaceur, *Jean Cavaillès, op. cit.*, p. 100).

[3] Cf. D. Pradelle, *Généalogie de la raison, op. cit*., p. 172.

[4] Cf. J. Cavaillès, *Sur la logique et la théorie de la science* (1947), *OC,* p. 513-514.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

généralité. Chaque opération n'indique donc pas un acte subjectif, mais elle désigne plutôt un *procédé constructif noématique-idéal*.[1] On voit bien que l'enjeu concerne la façon dont on il faut concevoir la notion d'opération. Celle-ci doit être comprise en lien avec le plan noématique en ce qu'elle n'est pas soumise à la possibilité de représentation dans la conscience. Comme l'observe aussi Husserl dans ses analyses sur le fonctionnement des systèmes axiomatiques :

> Opérations : cela veut dire textuellement productions [*Operationen: Das sagt dem Wortlaut nach Erzeugungen*]. Ce sont les modes des déterminations (relationnelles) d'un objet au moyen d'objets donnés et entre de tels modes, qui peuvent continuellement s'accomplir à nouveau dans l'objet qui est déjà déterminé, avec le secours de nouveaux objets.[2]

D'après Cavaillès, la philosophie transcendantale d'origine kantienne se base, au contraire, sur une confusion entre « la condition de la représentation » et « les représentations de condition ».[3] L'intuition désigne alors, de manière générale, la possibilité de maniement opératoire à l'intérieur d'un certain champ d'expérience.

Du coté subjectif, la notion d'intuition demande alors une relativisation aux enchaînements conceptuels.[4] Loin de pouvoir constituer une base immuable qui nous permette une traduction des objets abstraits dans une forme représentable, l'intuition doit être comprise comme une possibilité opératoire au sein d'un domaine d'idéalités, « marque de la présence contraignante de l'objet »,[5] ce qui veut dire en envisager les transformations possibles qui sont corrélatives au développement du concept. À l'opposé de la confusion kantienne qui comprend la structure noématique comme activité noétique, c'est

---

[1] D. Pradelle, *Intuition et idéalité. Phénoménologie des objets mathématiques*, Paris, PUF, 2020, p. 436.

[2] E. Husserl, *Le domaine d'un système d'axiomes* (1901), trad. franç. J. English, in E. Husserl, *Articles sur la logiques*, Paris, PUF, 1995, p. 541-542.

[3] J. Cavaillès, *Transfini et continu* (1947), *OC*, p. 470.

[4] « Du fait de l'historicité de l'activité mathématicienne, il existe *une transformation de la zone intuitive*, de sorte que cette ligne de partage s'avère elle-même mobile, historiquement déterminée - interdisant par là toute référence normative à un sujet constituant dont les facultés et les structures demeureraient invariantes » (D. Pradelle, *Généalogie de la raison*, *op. cit.*, p. 176).

[5] H. Benis-Sinaceur, *Jean Cavaillès*, *op. cit*, p. 133.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

cette dernière et ses modalités qui se règlent sur les structures des champs d'objets.[1]

> La solution consiste dans une transformation de la zone intuitive c'est-à-dire des règles qui en posent l'emploi de pensée, ou système schématique. L'exemple le plus frappant est le continu numérique avec la définition donnée par Dedekind. Autrement dit l'intuition dans sa quiddité progresse parallèlement à l'enchaînement dialectique des concepts. Elle n'est que la manifestation pour la conscience empirique, d'une indépendance relative des méthodes et des théories, qui permet des élaborations autonomes provoquant par leurs résultats rencontres et renversements.[2]

Une fois constitué par des procédés formels, un certain domaine d'objets devient une base intuitive dans la mesure où il constitue le milieu d'effectuation de nouvelles opérations. Les objets idéaux déjà constitués demeurent donc intuitivement disponibles pour les opérations successives. L'intuition ne possède pas de structure fixe dépendante de la structure architectonique des facultés subjectives mais révèle sa structure étagée qui est corrélative de la structure étagée propre au domaine des objets idéaux en tant qu'objectualités fondées de manière stratifiée.

Le continu arithmétique chez Dedekind comme exemple du progrès par superposition intuitive

En exploitant la référence de Cavaillès, on peut maintenant revenir à Dedekind pour essayer d'illustrer cette idée d'une transformation de la zone intuitive en prenant appui sur sa construction des différentes espèces des nombres et, en particulier, sur sa fondation du continu arithmétique, à partir de la lecture qu'en donne Cavaillès.[3]

[1] D. Pradelle, *Intuition et idéalité*, *op. cit.,* p. 466.
[2] J. Cavaillès, *Transfini et continu* (1947), *OC,* p. 470-471.
[3] Cavaillès se réfère à l'œuvre de Dedekind dans plusieurs passages de ses textes, mais il prend en compte la construction des nombres irrationnelles notamment dans *Remarques sur la formation de la théorie abstraite des ensembles* (1938), *OC,* p. 234-237 et dans *Méthode axiomatique et formalisme* (1938), *OC,* p. 63-66.

 © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

D'après Cavaillès, les constructions des nombres irrationnels de Cantor et de Dedekind étaient explicitement motivées par la volonté d'évacuer la référence à l'intuition géométrique.[1] C'est dans le mémoire de 1872 *Stetigkeit und irrationale Zahlen* que l'on trouve une telle démarche. L'effort de Dedekind est de caractériser d'une manière générale l*'essence de la continuité*. La démarche qu'il met en place se base sur le concept de *coupure* [*Schnitt*] et procède avec une méthode génétique[2] à partir du domaine des rationnels pour lesquels le développement de l'arithmétique est supposé déjà connu (§ 1). Premièrement, Dedekind précise que les nombres rationnels ont été introduits en raison de la nécessité opératoire de rendre possibles les opérations inverses à l'addition et à la multiplication, qui ne sont pas possibles dans le domaine des entiers naturels, selon une exigence que l'on a déjà vu à l'œuvre dans le discours d'habilitation de 1854.[3] Il caractérise ensuite le domaine des rationnels comme un système infini totalement ordonné d'une manière linéaire et dense. En particulier, cela veut dire que, pour tout rationnel *a*, les nombres du système *R* se répartissent dans deux classes, où la première classe comprend tous les nombres qui sont inférieurs à *a*, la seconde classe comprend tous les nombres qui sont supérieurs à *a* et où le nombre *a* lui-même peut être rangé indifféremment dans la première ou dans la deuxième classe.[4] L'intérêt du concept de coupure consiste dans le fait qu'il peut être défini déjà dans le domaine des

[1] « Ç'avait été l'intention décisive des créations de Cantor et de Dedekind d'éliminer le géométrique de l'analyse grâce à la notion d'ensemble » (J. Cavaillès, *Transfini et continu* (1947), *OC*, p. 453).

[2] Bien qu'il faut préciser : « Dedekind insiste sur le fait qu'il construit les réels *à partir* des rationnels. […] Mais observons que si la démarche de Dedekind est bien de type génétique dans la mesure où il procède par extensions successives de l'ensemble des entiers naturels, les caractérisations qu'il donne de chaque domaine séparément sont assurément de type axiomatique » (H. Benis-Sinaceur, *Note introductive à* « *Continuité et nombres irrationnels* », in R. Dedekind, *La création des nombres*, *op. cit.*, p. 30-31).

[3] « In this lecture, he proposed a genetic viewpoint on the number systems » (J. Ferreirós et E.H. Reck., « Dedekind's Mathematical Structuralism: From Galois Theory to Numbers, Sets, and Functions », in E.H. Reck, et G. Schiemer, (dir.), *The Prehistory of Mathematical Structuralism*, Oxford, Oxford University Press, 2020, p. 73).

[4] « C'est de cette dernière propriété que va naître la notion de coupure, la notion d'ensemble est don ici encore à la base de la théorie » (J.-P. Belna, *La notion de nombre chez Dedekind, Cantor et Frege*, Paris, Vrin, 1996, p. 66, n. 3). Pour une définition du concept de coupure : « A Dedekind-cut <A1, A2> on $\mathbb{Q}$ is a pair of (non-empty) sets A1, A2 such that each element of A1 is less than any element of A2, *i.e.*, $\forall x \in A1\ \forall y \in A2\ (x < y)$ » (J. Ferreirós et E.H. Reck, « Dedekind's Mathematical Structuralism », *op. cit.*, p. 74).

Bull. anal. phén. XIX 3 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

rationnels et il ne suppose que ce domaine de base. La création des irrationnels est donc fondée sur des phénomènes que l'on peut déjà constater clairement dans le domaine *R*. Dedekind procède analogiquement en instituant un parallèle entre les propriétés des nombres rationnels et les points de la droite géométrique, qui est ensuite considérée comme une *véritable corrélation*. De cette corrélation, il apparaît qu'il existe sur la ligne droite une infinité de points qui ne correspondent à aucun rationnel. Cela motive l'introduction, ou la création, des nouveaux nombres qui sont les nombres réels.[1]

> La droite *L* est infiniment plus riche en individus ponctuels que le domaine *R* des nombres rationnels en individus numériques. Si maintenant on veut — tel est mon souhait — suivre arithmétiquement tous les phénomènes sur la droite, les nombres rationnels n'y suffisent pas, et il devient alors absolument nécessaire d'affiner substantiellement l'instrument *R*, construit par la création des nombres rationnels, en créant de nouveaux nombres de telle sorte que le domaine acquière la même complétude, ou, disons-le tout de suite, la même *continuité* que la ligne droite.[2]

Finalement, Dedekind trouve l'essence de la continuité dans l'inverse de la propriété de coupure.

> J'ai attiré l'attention sur le fait que tout point *p* de la droite en opère un partage en deux portions telles que tout point de l'une est situé à gauche de tout point de l'autre. Je trouve l'essence de la continuité dans la réciproque, donc dans le principe suivant : si tous les points de droite sont répartis en deux classes telles que tout point de la première classe est situé à gauche de tout point de la seconde, alors il existe un et un seul point qui opère [*hervorbringt*] cette distribution de tous les points en deux classes, cette découpe de la droite en deux portions.[3]

À chaque fois qu'une coupure n'est pas opérée par un nombre rationnel, nous créons un nouveau nombre qui est totalement défini par cette coupure. Le système des nombres réels se présente comme une extension du domaine des rationnels en ce qu'il conserve les mêmes propriétés du domaine précédent avec, en plus, le fait qu'à toute partition du système des nombres réels en deux

[1] « Il y a des coupures du système auxquelles ne correspond aucun élément ; intervention de la mathématique en acte » (J. Cavaillès, *Méthode axiomatique et formalisme* (1938), *OC*, p. 63.).
[2] R. Dedekind, *Continuité et nombres irrationnels* (1872), trad. franç. H. Benis-Sinaceur, in R. Dedekind, *La création des nombres*, *op. cit.*, p. 69.
[3] *Ibid*., p. 72.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

classes correspond un et un seul nombre réel qui opère cette partition (proposition IV, § 5). On a donc une création qui prend le sens d'une définition générale des nombres réels et non seulement de ces nombres réels dont l'existence dépend d'une construction géométrique. Il en suit que la notion de continuité que l'on peut dégager n'est pas limitée à sa signification au sein de la géométrie.

Il nous faut alors mettre en lumière deux aspects de la création des réels tel que Dedekind l'expose : premièrement, loin que la droite géométrique fournisse le modèle intuitif sur lequel *fonder* les nombres réels, elle nous semble constituer uniquement le *domaine d'apprentissage* (selon l'expression de Desanti), qui permet de dégager la notion de continuité en toute généralité.

> Le report à la droite n'est qu'un allègement, il est inutile de chercher pour elle, ni comme signification ni comme fondement, autre chose que la relation mathématique exacte qu'elle explicite.[1]

Les nombres réels sont créés à partir des rationnels à travers des procédés purement arithmétiques et sans sortir du domaine des nombres. Dedekind insiste précisément sur la nécessité pour l'arithmétique de « se développer à partir d'elle-même » et c'est justement le concept de continuité (compris comme le réciproque de la propriété de coupure) qui, une fois dégagé, peut être appliquée à la ligne droite pour en penser la continuité. Deuxièmement, Dedekind insiste sur le fait que les nombres réels ainsi définis ne s'identifient pas avec les coupures qu'ils produisent, mais ils se présentent comme des véritables objets nouveaux. Il le dit très clairement dans une lettre du 24 janvier 1888 adressée à Heinrich Weber :

> C'est exactement la même question que tu abordes à propos de ma théorie des irrationnels à la fin de ta lettre, quand tu dis que le nombre irrationnel n'est, dans le principe, rien d'autre que la coupure elle-même, alors que moi je préfère créer quelque chose de *nouveau*, différent de la coupure et lui correspondant, dont je dis qu'il engendre, produit la coupure. Nous avons le droit de nous conférer un tel pouvoir créateur et, par ailleurs, il convient beaucoup mieux de procéder ainsi à cause de l'identité de nature [*Gleichartigkeit*] de tous le nombres.[2]

[1] J. Cavaillès, *Méthode axiomatique et formalisme* (1938), *OC,* p. 63
[2] R. Dedekind, lettre à H. Weber du 24 janvier 1888, trad. franç. H. Benis-Sinaceur, in R. Dedekind, *La création des nombres*, *op. cit.*, p. 292-293.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

Il est important de remarquer que le principe de continuité est introduit à titre d'axiome et que la création dont Dedekind parle correspond plutôt à un travail d'analyse, de critique logique et de définition des notions.[1] La perspective de Dedekind est purement structurelle et la légitimité des nouveaux axiomes dépend de leur insertion dans un certain contexte mathématique. « L'indépendance et la sûreté qu'ils procurent aux mathématiques ne sont pourtant pas absolues : chaque énoncé est conditionné par une activité mathématique antérieure ».[2] Encore une fois, on peut voir cela comme la reconnaissance du rôle de l'historicité constitutive des mathématiques. On trouve la même inspiration méthodique à l'œuvre dans le cas de l'élucidation du concept de nombre naturel dans le mémoire *Was sind und was sollen die Zahlen?* (1888). Comme on l'a vu, bien que Dedekind considère les nombres comme des libres créations, cette création n'est pas un acte subjectif mais un procédé intrathéorique qui dépend d'exigences structurelles du champ opératoire. De cette manière, le travail mathématique se montre comme une activité qui procède par paliers, c'est-à-dire étape par étape, travail qui détermine le caractère séquentiel et progressif de l'entendement mathématicien qui en est corrélatif. C'est cette idée qui est parfaitement saisie dans le texte de Dedekind avec l'expression de *Treppenversand*, que l'on trouve dans la *Préface* à la première édition de *Was sind und was sollen die Zahlen?*[3]

Si l'on suit génétiquement avec Dedekind la constitution des idéalités, on peut voir leur structure stratifiée et articulée par niveaux de sens. En particulier, les objets d'ordre supérieur sont fondés sur les objets d'ordre inférieur qui constituent leur *base intuitive*. Une fois constitués, les objets d'ordre supérieur peuvent devenir à leur tour la base intuitive pour des nouvelles formations idéales. La zone intuitive est donc à chaque fois relative à un certain état de théorisation. C'est, il nous semble, précisément le sens de l'expression de Cavaillès, d'après lequel « les exigences de théorisation sont chaque fois relatives à l'étage intuitif, c'est-à-dire à la multiplicité inhérente au système conceptuel mathématique ».[4] Le progrès de l'entendement mathématique se produit alors par *superposition intuitive* et, à cette superposition intuitive s'accompagne une *soumission du transcendantal à ses étapes*.[5] L'article de Cavaillès s'achève

[1] Cf. H. Benis-Sinaceur, *Note introductive*, *op. cit.*, p. 37.
[2] J. Cavaillès, *Méthode axiomatique et formalisme* (1938), *OC*, p. 64.
[3] R. Dedekind, *Que sont et à quoi servent les nombres ?* (1888), *op. cit.*, p. 136.
[4] J. Cavaillès, *Transfini et continu* (1947), *OC*, p. 471.
[5] *Ibid.*, p. 472.

Bull. anal. phén. XIX 3 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

donc avec la reconnaissance de la dépendance des niveaux de conscience des niveaux propres aux idéalités en tant que *reflet transcendantal* de ces derniers.[1]

> Intuitif est synonyme de conscience effective (ou effectuante), transcendantal de constitutif (ou constituant), relativement à un système conceptuel donné. Pas plus qu'il n'y a de système clos, il n'y a de transcendantal absolu.[2]

Il nous semble, pour conclure, que lorsque l'on s'interroge sur la structure du remplissement propre aux objets idéaux, il nous faut suivre les modes constitutifs qui s'établissent dans les différents champs d'objets. Cela nous amène à considérer la médiation historique nécessaire à la constitution de tout contenu idéal. Cette médiation dépend d'un caractère essentiel de la pensée mathématique qui tient au mode de manifestation des idéalités (le fait qu'elles se présentent dans un certain champ opératoire qui fonctionne comme domaine d'apprentissage et qui permet, ensuite, une thématisation explicite des nouvelles notions). Corrélativement, ce n'est que négliger la progressivité propre à la raison mathématique que de supposer qu'elle puisse procéder par des constructions normées extérieurement par l'activité de la conscience subjective. La possibilité de manipuler concrètement des domaines d'objets de plus en plus abstraits dépend donc de la reconnaissance de la relativité historique de la structure de l'intuition à l'enchaînement conceptuel. Cette relativisation implique une régionalisation de l'évidence qui se présente plutôt comme un produit ou, comme le dit Desanti, « une propriété locale de champ ». Bien que la nature même de l'activité mathématique mobilise une forme de subjectivité (à travers les moments d'apprentissage, de création, etc.) il ne s'agit pas d'une structure normative, mais bien plutôt de quelque chose qui est un produit de la constitution des objets et qui se présente sous la forme d'un pôle de référence pour l'articulation de procédés opératoires.

Bibliographie

Belna J.-P., *La notion de nombre chez Dedekind, Cantor et Frege*, Paris, Vrin, 1996.

Benis-Sinaceur H., « Structure et concepts dans l'épistémologie mathématiques de Jean Cavaillès », *Revue d'histoire des sciences*, n° 40, 1987.

Benis-Sinaceur H., Jean Cavaillès. Philosophie mathématique, Paris, Vrin, 2019.

Borel E., *Leçons sur la théorie des fonctions*, Paris, Gauthier-Villars, 1898.

[1] Cf. D. Pradelle, *Intuition et idéalité*, *op. cit.*, p. 426.

[2] J. Cavaillès, *Transfini et continu* (1947), *OC*, p. 472.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Cassou-Noguès P., *De l'expérience mathématique. Essai sur la philosophie de sciences de Jean Cavaillès*, Paris, Vrin, 2001.
Cavaillès J., *Méthode axiomatique et formalisme* (1938), *in Œuvres complètes de philosophie des sciences*, Paris, Hermann, 1994.
Cavaillès J., *Remarques sur la formation de la théorie abstraite des ensembles* (1938), in *Œuvres complètes de philosophie des sciences*, Paris, Hermann, 1994.
Cavaillès J., *La pensée mathématique* (1939), in *Œuvres complètes de philosophie des sciences*, Paris, Hermann, 1994.
Cavaillès J., *Sur la logique et la théorie de la science* (1947), in *Œuvres complètes de philosophie des sciences*, Paris, Hermann, 1994.
Cavaillès J., *Transfini et continu* (1947), in *Œuvres complètes de philosophie des sciences*, Paris, Hermann, 1994.
Couturat L., *La philosophie des mathématiques de Kant* (1904/5), in *Les principes des mathématiques* (1905), Paris, Albert Blanchard, 1980.
Dedekind R., *Sur l'introduction de nouvelles fonctions en mathématiques* (1854), trad. fr. H. Benis-Sinaceur, in R. Dedekind, *La création des nombres*, Paris Vrin, 2008.
Dedekind R., *Continuité et nombres irrationnels* (1872), trad. fr. H. Benis-Sinaceur, in R. Dedekind, *La création des nombres*, Paris, Vrin, 2008.
Dedekind R., *Que sont et à quoi servent les nombres ?* (1888), trad. fr. H. Benis-Sinaceur, in R. Dedekind, *La création des nombres*, Paris Vrin, 2008.
Desanti J.-T., *Remarques sur la connexion des notions de genèse et de structure en mathématiques* (1965), in D. Wittmann (éd.), *Mathesis, idéalité et historicité*, Lyon, ENS Éditions, 2014.
Ferreirós J. et Reck E.H., « Dedekind's Mathematical Structuralism: From Galois Theory to Numbers, Sets, and Functions », in E.H. Reck, et G. Schiemer, (dir.), *The Prehistory of Mathematical Structuralism*, Oxford, Oxford University Press, 2020, p. 59-87.
Fraenkel A., « Georg Cantor », *Jahresbericht der Deutschen Mathematiker-Vereinigung*, n° 39, 1930, p. 189-266.
Fraenkel A., « Sur la notion d'existence dans les mathématiques », *L'enseignement mathématique*, n° 34, 1935, p. 20.
Husserl E., *Le domaine d'un système d'axiomes* (1901), trad. fr. J. English, in *Articles sur la logique*, Paris, PUF, 1995.
Husserl E., *Recherches logiques, tome 3. Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance*, Recherche VI (1921), trad. fr. H. Élie, A.L. Kelkel et A. Schérer, Paris, PUF, 2009.
Husserl E., *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique* (1913), tome 1, trad. franç. J.-F. Lavigne, Paris, Gallimard, 2018.
Husserl E., *Méditations cartésiennes* (1931), trad. franç. Marc De Launay (dir.), Paris PUF, 1994.
Kant I., *Critique de la raison pure* (1781/1787), trad. franç. A. Renaut, Paris, Flammarion, 2006.
Leclercq B., *Fondements logiques et phénoménologiques de la rationalité mathématiques chez Husserl*, Paris, Vrin, 2015.

 © 2023 ULiège BAP

Pradelle D., *Généalogie de la raison. Essai sur l'historicité du sujet transcendantal de Kant à Heidegger*, Paris, PUF, 2013.
Pradelle D., *Intuition et idéalité. Phénoménologie des objets mathématiques*, Paris, PUF, 2020.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XIX 3, 2023 (Actes 13), p. 147-162
https://popups.uliege.be/1782-2041/

ISSN: 1782-2041

Le formel entre intuition et médiation symbolique. Husserl et Frege

GABRIELE BARATELLI
Universität zu Köln
✉ gabriele.baratelli@outlook.it

Résumé Cet article veut clarifier la façon dont la phénoménologie husserlienne a relevé les défis épistémologiques posés par la dimension formelle qui caractérise les mathématiques depuis la modernité. Après avoir montré comment cette question nait des problèmes sémiotiques rencontrés par Husserl dans sa première œuvre, je vais dévoiler pourquoi les difficultés d'une conceptualisation adéquate du formel sont essentiellement liées aux ambiguïtés qui accompagnent les langues symboliques. D'un côté, les dispositifs symboliques permettent une extension de la connaissance exacte grâce à l'élargissement du concept d'intuition, qui englobe ainsi même des formes médiées d'évidence. De l'autre, ils sont par leur nature particulièrement exposés au risque de l'équivoque logique et du malentendu. Ma stratégie sera d'aborder cet enjeu à travers la comparaison avec la conception du langage symbolique de Frege, en montrant pourquoi elle exemplifie, selon la perspective husserlienne, ce type d'équivoques.

Mots-clés : formalisation, intuition catégoriale, Edmund Husserl, épistémologie, symboles mathématiques.

1. Introduction

Il est remarquable que deux des figures les plus décisives pour la constitution de l'horizon de la pensée contemporaine, Husserl et Frege, ont établi leur philosophie à partir du même point de départ, c'est-à-dire d'une interrogation sur la portée épistémologique de la révolution symbolique que les mathématiques modernes (surtout avec le XIX^{e} siècle) ont connue. Cette interrogation se base sur l'assomption partagée de la valeur *productrice* (et pas seulement documentaire d'une pensée préalable) de cette nouvelle forme de représentation, et sur le défi qu'un nouveau type de connaissance pose pour la philosophie. Tous les deux attribuent ce pouvoir à la possibilité de se détacher des limites empiriques de l'intuition psychologique, et donc de dominer systématiquement des multiplicités des entités idéales autrement inaccessibles. Il s'agit toutefois d'une séparation qui libère la pensée au prix, apparemment, d'une médiation sémiotique, d'une distance de l'objet connu. Je vais montrer comment leurs réflexions épistémologiques divergent sur l'interprétation de la nature de cette médiation, à savoir du rapport de la productivité symbolique avec l'intuition. Alors que Frege soulignera le pouvoir quasi thaumaturgique des symboles par rapport à leur capacité de présenter le conceptuel au-delà de toute médiation, Husserl mettra au contraire l'accent sur leur profonde ambiguïté : les moyens symboliques génèrent des intuitions d'un nouveau genre précisément puisqu'ils sont médiateurs, mais ils sont donc aussi essentiellement exposés à l'erreur logique et à l'équivoque. Le but de ma contribution est de faire apparaître la complexité de la conception husserlienne à travers sa divergence à l'égard de la position frégéenne et de suggérer des nouvelles clés interprétatives pour comprendre leur relation philosophique.

2. Les problèmes du symbolisme dans la *Philosophie de l'arithmétique*

Le problème de l'essence des mathématiques, c'est un des thèmes décisifs pour l'entière trajectoire de la pensée de Husserl, de sa première formation académique comme étudiant de Weierstrass à Berlin, jusqu'aux dernières analyses sur la mathématisation de la nature et la crise des sciences. Cet intérêt est stimulé par la tension entre deux aspects opposés mais, d'autre part, complémentaires qui marquent le rapport des mathématiques à la phénoménologie.

D'un côté, les mathématiques sont un modèle de connaissance scientifique. La compréhension de l'idéalité de leurs vérités représente un pas *préliminaire* pour l'édification d'une science en général, un moment fondateur de l'activité rationnelle tout court. Comme il le dit dans une leçon de 1910,

Bull. anal. phén. XIX 3 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

> le passage de l'a priori impur de la mathématique limitée empiriquement, à celui, rigoureux, de la mathématique pure, est assurément d'une grande importance philosophique, et une démarche indispensable pour l'établissement d'une philosophie authentique. Qui n'y a pas procédé ne peut pas gravir les hauteurs d'une philosophie véritable (1991, 112).

Ce n'est pas par hasard que dans les *Prolegomènes* la critique du psychologisme logique (ou mathématique) occupe une position préalable, propédeutique, à l'investigation proprement phénoménologique qui a lieu dans les *Recherches Logiques*. Il faut d'abord avoir compris la nature *idéale* des formations logiques afin de ne pas courir le risque de *psychologiser* les analyses du plan subjectif.

De l'autre côté, les mathématiques sont une *énigme* dont la solution détermine la *motivation* et le *but* de la phénoménologie. On lit par exemple dans les premières lignes de la préface des *Recherches* que le livre nait de la rencontre des problèmes obscurs de la méthode et de la théorie mathématique, problèmes qui révèlent la nécessité d'une « élucidation philosophique de la mathématique pure » (1959, VII).[1] Dans cette contribution, je vais aborder la question à partir de ce deuxième aspect, donc les mathématiques comme énigme et le rôle que cette énigme joue dans la phénoménologie husserlienne.

Il est intéressant de noter d'abord que Husserl, dans les passages cités, ne parle pas des « mathématiques » tout court, mais il ajoute l'adjectif apparemment superflu « pures ». Qu'est-ce que ça signifie ? Et pourquoi l'énigme dépendrait de cette « pureté » ?

Pour le comprendre il faut revenir un moment à la *Philosophie de l'Arithmétique* (1891), à savoir au projet manqué de fonder l'édifice mathématique tout entier sur le concept primitif de « nombre cardinal » tel qu'il est donné directement à l'intuition. C'est-à-dire, le concept défini, selon la caractérisation de son maitre Weierstrass qui répète sous ce respect Euclide, comme l'ensemble fini d'une multiplicité d'éléments.[2] Les obstacles rencontrés dans ce projet ne dépendent pas en premier lieu des analyses « psychologiques » contenues dans la première partie qui concernent la formation de ce concept à partir de l'expérience vécue. Même si elles ne respectent pas encore les critères « transcendantaux » que la phénoménologie formulera plus tard, elles restent

[1] Conformément, Husserl remarquera plus tard dans le troisième volume des *Idées* à propos de son parcours philosophique que « le chemin qui m'a conduit à la phénoménologie fut essentiellement déterminé par la *mathesis universalis*. » (1993, 69).

[2] Sur cette question, voir la reconstruction détaillée de la première formation mathématique de Husserl fait par Carlo Ierna (2005-2006).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

un premier exemple, comme Oskar Becker l'a noté (1930, 120), d'une recherche génétique sur un concept scientifique élémentaire. C'est la deuxième partie du livre consacrée aux représentations indirectes ou symboliques des nombres qui défie l'hypothèse husserlienne.[1]

En prenant en compte le système décimal des numéraux indo-arabes, Husserl observe qu'*il n'y a rien* dans ces opérations symboliques qui pourrait être reconduit à la pratique ordinaire du décompte qui caractérise la compréhension immédiate des nombres. Dans ce dernier cas, on agit sur ce qu'il appelle *Fingerzahlen*, les nombre-doigts, de sorte que toutes les opérations, même les plus compliquées, sont basées au fond sur celles primitives de l'addition et de la partition, entendues comme l'ajout ou le retrait des unités à partir des collections données. En bref, quand on a à faire avec les nombres authentiquement donnés dans l'intuition, *on compte*. Avec les symboles on apprend au contraire à appliquer des algorithmes qui fonctionnent sur les signes eux-mêmes, sans une médiation qui renvoie aux nombres pensés dans leur signification originale. L'efficace de ce système est précisément un effet de l'oubli de la signification des nombres et de la libération du travail de l'imagination à travers le signe. En un mot : *on calcule*. Le fait que le système indo-arabe fonctionne correctement selon une nécessité qui est *indépendante* de l'actualisation intuitive des nombres « authentiques » conduit Husserl à conclure que son hypothèse initiale, selon laquelle il existe un concept fondamental ou genre à la base de toute mathématique, était fausse. Ce résultat négatif a été déjà obtenu dans la *Philosophie de l'arithmétique* où il réalise que :

> si en arithmétique il s'agissait des nombres effectifs, l'évaluation de ces symbolisations exigerait toujours que l'on recoure aux activités effectives qui se trouvent à leur base, donc l'exécution des additions et des partages effectifs. De cela, il n'est pas non plus possible de trouver trace dans toute l'arithmétique (1972, 232).

Il y a, pour ainsi dire, un *surplus symbolique* qui excède la représentation intuitive immédiate sans perdre le caractère d'évidence, et qui devient toujours

[1] Comme Bruno Leclercq l'a bien montré, « c'est moins par rapport à la *première* qu'à la *seconde* partie de la *Philosophie de l'arithmétique* que les 'Prolégomènes à la logique pure' marquent une nette rupture. Il s'agit moins, pour Husserl, de rejeter le projet d'élucider certaines des notions mathématiques fondamentales au moyen d'une étude des actes d'abstraction ou de synthèse sous-jacents (…) que de rejeter une conception purement algorithmique et opératoire du système formel de l'arithmétique. » (2015, 80).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

plus clair avec l'extension des domaines des nombres. L'inclusion dans le calcul des nombres « imaginaires » comme par exemple les négatifs, les irrationnels, les transfinis etc. est compréhensible seulement à partir de l'abandon du concept « naturel » de nombre — abandon qui toutefois ne peut pas être accepté comme un simple fait, mais qui demande une clarification philosophique.[1]

Donc, si les mathématiques n'ont pas un genre qui détermine leur cadre de vérité, mais si elles sont plutôt caractérisées par leur méthode symbolique, de quoi parlent-elles ? Comme Husserl l'écrit dans une lettre fameuse à Carl Stumpf, quel type d'objets dénotent ses propositions ? On voit ici l'enjeu qui lie la double nature des mathématiques : il faut donner une réponse *philosophique* à cette énigme afin qu'elles soient ce qu'elles *doivent* être, c'est-à-dire des modèles de connaissance rationnelle et pas seulement des techniques théorétiques. Dans l'intervalle, leur validité proprement scientifique doit être suspendue.

3. La découverte du formel

La solution husserlienne est plutôt originale par rapport aux courants de pensée de son époque et aura des conséquences décisives pour le développement de sa phénoménologie. Il s'agit pour Husserl d'introduire *un nouveau type de concept*, un concept *sui generis* dont il place l'origine historique dans la modernité : le concept de *formel*. On peut même établir précisément la découverte ou au moins la première intuition de cette solution déjà dans un passage de la *Philosophie de l'arithmétique*, alors que Husserl remarque à propos du système décimal que

> il y a un fait extrêmement important pour comprendre d'une manière approfondie les mathématiques : c'est qu'un seul et même système de la symbolique peut servir à *plusieurs* systèmes des concepts, qui, différents par leur contenu, ne présentent des analogies que dans la forme de leur construction (1973, 319).

Ici l'expression décisive est clairement celle de « forme de construction » (*Bildungsform*), comme analogie entre les rapports structuraux des systèmes d'objets *quelconques*, sans qu'il y ait un genre fondamental qui les enferme. Si c'est vrai que les mathématiques ne s'occupent pas *d'un domaine particulier d'objets*, ça n'implique pas qu'elles doivent se réduire à un jeu arbitraire des

[1] J'ai traité en détail les raisons de ce tournant dans la pensée husserlienne dans (Baratelli, 2021).

Bull. anal. phén. XIX 3 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

symboles, selon l'interprétation nominaliste. Elles décrivent la *forme commune* à plusieurs domaines *hétérogènes*. Pour cette raison Husserl dira que l'arithmétique est une discipline essentiellement « équivoque » et, après quelque basculement théorique, il définira les mathématiques comme une partie de l'*ontologie formelle*, c'est-à-dire, la théorie qui concerne les modes de dérivation du « quelque chose en général » (*Etwas überhaupt*).

Si on retourne à la question avec laquelle j'ai ouvert ce texte, on comprend pourquoi Husserl met les mathématiques *pures*, et pas simplement les mathématiques, à l'origine de sa recherche phénoménologique. « Pure » signifie ici *purement formelle* — ou comme il dit aussi, purement catégoriale. C'est ce nouveau concept de forme qui cause les énigmes les plus obscures concernant le rapport entre l'objectivité des idéalités mathématiques d'une part (idéalité que Husserl n'a jamais mise en doute), et donation intuitive pour le sujet. Il est important de comprendre selon moi que cette question ne doit pas être réduite à une autre, bien que liée, concernant le mode de donation des objets idéaux tout court. S'il est vrai que les objets formels sont semblables, par exemple, aux formations de la géométrie euclidienne par le fait de n'avoir pas un mode d'existence réel, ils ne sont pas représentables à travers des images au contraire de celles-là. Les axiomes et les théorèmes de la géométrie euclidienne sont traduits pour l'imagination grâce à une symbolisation du concept idéal qu'on peut appeler *figurative*. Même si on sait qu'un triangle dessiné sur le papier n'est pas le triangle idéal dont on parle dans une démonstration, le signe remplit l'importante fonction de support pour l'opération d'*idéalisation* des figures empiriques. Husserl a parlé de ces figures comme des « hiéroglyphes », des images empiriques qui donnent une figure concrète analogique aux concepts. Cette opération est possible puisque la géométrie est un type de mathématique *matérielle*, qui n'a pas exclu tout contenu, mais qui se présente comme une théorie d'un domaine spécifique — dans ce cas, l'espace idéalisé de l'expérience vécue.

L'énigme qui concerne *exclusivement* les idéalités formelles, c'est le fait qu'il n'y a pas des images de la forme. Comme Oskar Becker l'a noté dans son *Mathematische Existenz*, le concept *moderne* de forme est *non eidétique* et *amorphique*.[1] Il marque une séparation décisive de la tradition métaphysique.

[1] La formulation originaire de Becker est la suivante : « Denn die 'abendländliche,' unausgebreitete, abstrakt analytische '*Formel*,' durch die recht eigentlich das ganz 'Uneidetische' und 'Amorphotische' des neuen Mathematisch-*Formalen* ausgedrückt ist, umfasst oft eine Fülle von gestaltlich ganz verschiedenen Dingen durch die Analogie ihres inneren Gesetzes. » (1973, 263).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Tout ce qu'on peut faire, c'est de représenter *symboliquement* les relations formelles. Plus précisément, dans les mathématiques pures, cela signifie les représenter à l'aide de caractères algébriques, à savoir, des lettres alphabétiques - utilisées pour indiquer la généralité formelle des objets - liées par des connecteurs logiques. L'importance de ce medium d'expression développé à partir de François Viète à la fin du XVI[e] siècle ne peut pas être sous-estimé pour la compréhension de l'évolution de la science moderne.[1] Déjà l'analyse dans la *Philosophie de l'arithmétique* avait bien montré que l'écriture symbolique du système décimal est plus qu'un type de notation neutre, alors qui détermine le sens et la possibilité d'une arithmétique proprement scientifique :

> toutes les représentations de nombre que nous possédons au-delà des toutes premières dans la série des nombres sont symboliques et ne peuvent être que symboliques ; fait qui détermine du tout au tout le caractère, le sens et le but de l'arithmétique (1972, 233).

Plus encore, la réflexion husserlienne dans les années immédiatement successives à la publication de son premier ouvrage démontre que la problématique sémiotique avait dépassé largement le contexte strictement mathématique, et avait été généralisée — comme le montre la première recherche logique. L'entière activité psychique est, d'après Husserl, dominée par les signes, dans le sens que, comme il l'explique dans un manuscrit intitulé « Sur la logique des signes (sémiotique) » de 1891,

> elles n'accompagnent pas simplement le développement psychique, mais elles le conditionnent d'une manière essentielle, elles le rendent tout d'abord possible. (…) avec l'emploi conscient des symboles, l'intellect humain s'élève à un stade nouveau, au stade véritablement humain. Et les progrès du développement intellectuel sont parallèles aux progrès dans l'art des symboles (1975, 424).

Cette centralité de la valeur épistémique de l'écriture ne changera pas pendant l'ensemble du parcours de sa philosophie. C'est encore le cas dans le fameux troisième appendice de la *Crise des sciences européennes* : la géométrie ne parvient au niveau proprement objectif qu'à la phase écrite de sa tradition scientifique. Pourquoi, donc, la reconnaissance du rôle décisif du signe devrait cacher une énigme, et pourquoi cette énigme regarde au premier lieu les ma-

[1] Sur ce thème, voir la contribution fondamentale de Jacob Klein (1934-1936).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

thématiques formelles, c'est-à-dire, un type de savoir qui semble être inséparable d'une technique *exacte* d'écriture particulière ? En un mot, quel est le problème avec les symboles ?

4. La lutte de Frege contre la voix

Pour comprendre pourquoi Husserl voit dans les symboles, et en particulier dans les symboles des mathématiques pures, non seulement une ressource, mais aussi un risque, il est utile de confronter sa conception de l'écriture algébrique avec celle de la tradition logistique des philosophes soi-disant « mathématiciens » comme Gottlob Frege, avec lequel Husserl a eu d'ailleurs plusieurs échanges épistolaires au cours des années.

Selon Frege, l'écriture idéographique qu'il a présentée dans son *Idéographie* réalise une portion significative du desideratum leibnizien de projeter un système de signes capable de dénoter les concepts fondamentaux de la pensée logique, et en même temps de servir comme moyen de calcul afin que les erreurs dans la formation des concepts soient immédiatement visibles dans l'écriture. C'est l'idée d'une *lingua characteristica* qui est au même temps *calculus ratiocinator*. Devient alors compréhensible la raison pour laquelle Frege a consacré au problème de la notation logique des pages importantes de sa production philosophique. Dans un article intitulé « Sur la justification scientifique d'une idéographie » de 1882, il souligne que l'invention des signes a permis de rendre visible ce qui par nature ne l'est pas, comme par exemple les concepts de la logique pure. En accord avec Husserl sur ce point, il soutient que « sans les signes, nous nous élèverions difficilement à la pensée conceptuelle » (1971b, 64). En fournissant un point stable pour l'agrégation des représentations, les signes écrits permettent de dépasser tant les limites de la représentation interne que celles d'une forme d'expression strictement verbale. Frege fait une distinction entre les signes destinés à l'oreille, comme les lettres alphabétiques qui fonctionnent d'une manière similaire à une partition musicale et qui servent pour représenter l'articulation de la voix, et les signes destinés exclusivement aux yeux — c'est le cas de l'écriture symbolique mathématique. Il argumente que, pour la représentation conceptuelle, les derniers sont préférables puisqu'ils sont complètement détachés des conditions subjectives psychiques, les images mentales, les émotions etcetera, qui pourraient influencer l'exercice de la rationalité pure. Les symboles les plus adaptés pour la logique, et donc pour la science en général, sont les caractères que Leibniz justement appelait « sourds », puisqu'ils désignent, selon cette tradition de

Bull. anal. phén. XIX 3 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

pensée, directement la chose, et pas le mot qui dit la chose. Dans ce sens, le système décimal est déjà une idéographie avant la lettre (1971b, 66-69).

Le symbole mathématique par excellence, au moins de la mathématique formelle moderne, est certainement le signe de variable, le *x*, lequel indique la généralité formelle et donc permet l'expression des lois purement logiques.[1] Ce symbole joue un rôle fondamental dans la logique de Frege car il détermine la différence entre langage naturel et proprement logique.[2] En fait, comme il explique dans un texte tardif sur la « généralité logique » (*logische Allgemeinheit*) qui fait partie de son *Nachlass*, c'est seulement quand une langue est construite avec certaines lettres qui fonctionnent comme variables, c'est-à-dire qu'elles peuvent « indiquer d'une manière indéterminée » (*unbestimmt andeuten*), c'est seulement à ce point que cette langue projetée pour les yeux sert comme un « pont entre le sensible et le non sensible (*als Brücke vom Sinnlichen zum Unsinnlichen*) » (1971a, 167), à savoir le conceptuel. En autres mots, en introduisant une fonction logique fondamentale, celle de la généralité formelle, dont on ne dispose pas dans le langage ordinaire, le *x* nous permet d'accéder à ce que Frege appelle « troisième royaume » des concepts. On trouve ici une des racines de la méfiance frégéenne envers les capacités représentatives des relations logiques des langues naturelles, considérées comme une source d'ambiguïté et donc pas appropriées aux besoins de la science. Au contraire, le *x* et tous les autres symboles de l'idéographie, *dans la mesure où ils sont purement écrits*, comblent la lacune, « l'abime profond (*die tiefe Kluft*) » (1971a, 168), entre le linguistique et le conceptuel. Ils sont des signes tout à fait exceptionnels qui, à la place de produire une médiation avec la chose qu'ils représentent, l'élimine. S'ils sont correctement introduits, les symboles promettent de guérir les maladies dérivées de l'usage d'un instrument défectueux et de garantir d'établir un langage logiquement parfait.

Dans une perspective husserlienne, il s'agit ici d'une conception qu'on peut nommer à juste titre « objectiviste », avec tous les conséquences négatives que ce terme a en phénoménologie. Toutefois, le problème chez Frege ne concerne pas seulement l'hypostase du monde logique et donc l'absence d'un

[1] Par exemple, Bertrand Russell a écrit dans *The Principles of Mathematics* : « The variable is, from the formal standpoint, *the* characteristic notion of mathematics » (2010, 90).

[2] Wolfgang Künne a noté que c'était *presque seulement* à cause de l'usage des lettres pour exprimer la généralité que Frege a écrit, dans le sous-titre de son premier livre, que l'idéographie a été construite sur le modèle de l'arithmétique (2010, 719) — à savoir, d'une langue non verbale.

 © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

renvoi à la dimension subjective qui est constitutive de son idéalité. Nos remarques ont montré que l'absolutisation de l'objet logique s'accompagne d'un *mysticisme du signe algébrique,* qui est l'autre face de la critique du langage naturel. Frege n'explique pas comment le *x* pourrait rendre accessible le « troisième monde », alors qu'il se limite à constater, par exemple dans l'introduction de l'*Idéographie*, que son nouveau langage consiste dans « un mode de désignation convenant aux choses mêmes (*die Sachen selbst*) » (1999, 7). Dans un certain sens, l'appréhension des symboles idéographiques correspond pour Frege à ce que Husserl appelle « intuition catégoriale ». Le problème, c'est que l'incarnation du concept dans l'écriture reste un dogme inexplicable.

Husserl a aussi défendu la légitimité et même la nécessité de l'élaboration d'une écriture symbolique qui a l'avantage, entre autres, d'éviter les paralogismes auxquels le langage ordinaire conduit naturellement. Néanmoins, il rejette la tendance d'*absolutiser* ces avantages pratiques pour faire de cette langue un médium idéal ou même « parfait ». Pour l'exprimer par une formule, on pourrait dire que pour Frege et les autres logicistes (mais on devrait aussi inclure tous les scientistes « objectivistes » décrits dans la *Crise*) les formules *découvrent* un monde ou une vérité qui n'est autrement pas disponible au moyen des sens ou du langage. Selon Husserl, les formules ouvrent la possibilité d'une nouvelle modalité de connaissance au monde physique ou logique, mais en même temps *recouvrent* une signification originaire. Donc, quand Husserl a parlé dans la *Crise* de l'inévitable « séduction du langage » (*Verführung der Sprache*) à laquelle la philosophie doit faire face, il ne renvoyait pas seulement aux pièges de la langue naturelle, mais aussi, et en fait même plus, aux effets de l'écriture mathématique. Dans la mesure où les symboles formels assurent une efficacité déductive formidable dont la source de légitimité est ignorée, ils sont tant une ressource pour la science en tant que technique théorétique, qu'un danger pour la philosophie. Il reste alors à définir les raisons de ce danger.

5. La méthode algébrique et ses illusions

L'idée d'un caractère ambigu et même dangereux essentiellement lié aux signes en général nait chez Husserl encore une fois dans la période décisive entre la *Philosophie de l'arithmétique* et *Les recherches logiques*. Un signe est par définition une chose qui signifie ou renvoie à une autre chose ou un concept. Mais, comme il observe dans le texte déjà cité sur la « logique des signes », on perd facilement la relation intentionnelle qui a constitué le signe

Bull. anal. phén. XIX 3 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

en tant que tel : « les signes exercent une substitution, mais nous ne remarquons pas qu'ils le font » (1975, 430).

Cette possibilité, qui concerne tous les signes, s'applique particulièrement aux symboles mathématiques à cause de leur capacité de rendre les concepts passibles de manipulation algorithmique et donc de devenir leurs substituts permanents. Les concepts sont pour ainsi dire capturés dans un système sémiotique qui fonctionne même sans aucune référence à leur signification originaire. Le système décimal est pour Husserl toujours le modèle principal dans la mesure où il accomplit une *duplication des concepts* : à la place des nombres pensés selon ce qu'ils signifient réellement, on les considère selon une *signification de jeu*, à partir des règles opératoires qui définissent le comportement syntaxique du signe. Le nombre « 3 » n'est plus lié à trois choses, mais il est exhaustivement défini par sa position relative dans le système. Il s'agit donc d'une méthode, un escamotage technique provisoire qui a l'avantage pratique de permettre l'extension des capacités calculatoires. Pour effectuer des opérations arithmétiques correctes on ne doit pas réfléchir sur ce que les symboles signifient réellement, mais appliquer mécaniquement un algorithme et seulement à la fin traduire intuitivement le résultat obtenu.

L'utilisation des lettres algébriques a selon Husserl la même fonction. En fait, il dit, « on n'a, à proprement parler, plus du tout besoin, avec les lettres, de penser à des nombres » (1998, 129). Selon sa reconstruction historique, ce passage déterminé par le principe de l'économie de pensée a conduit d'abord à l'idée d'une arithmétique universelle et après à son extension indéfinie jusqu'à l'idée d'une logique universelle ou purement formelle (la *mathesis universalis*).[1] Ce résultat a toutefois un prix : il n'est pas obtenu en vertu d'une élaboration théorique consciente fondée sur l'expérience originaire des objets logiques, mais, au contraire, sur la constante érosion de leur sens. Les dispositifs symboliques ne font que nous dispenser de la pensée selon un procès que

[1] Husserl écrit dans les *Prolégomènes* : « Cette vaste réduction des processus de pensée évidents à des processus mécaniques permettant de conquérir indirectement d'immenses sphères d'opérations intellectuelles irréalisables directement repose sur la nature psychologique de la pensée symbolique signitive. […]. On pourrait mentionner ici, par exemple, le remarquable dédoublement de tous les concepts purement mathématiques en vertu duquel, en particulier en arithmétique, les signes arithmétiques généraux sont pris tout d'abord au sens de la définition originaire, comme signes des concepts numériques correspondants, et *ensuite* fonctionnent bien plutôt comme de purs signes opératoires, c'est-à-dire comme des signes dont la signification est déterminée exclusivement par les formes extrinsèques de l'opération ; chacun de ces signes est alors un 'quelque chose' pur et simple qu'on peut, dans ces formes déterminées, traiter sur le papier de telle ou telle manière » (1959, 220).

Bull. anal. phén. XIX 3 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

Husserl appellera dans la *Crise* « *extériorisation du sens* » (*Sinnesveräußerlichung*), et qui trouve dans la phase algébrique du développement des sciences son apogée. Tout bien considéré, la technique algébrique procède à travers une *perte méthodique du sens* — une perte qui est en même temps son succès et l'origine de son incompréhension. Pour rendre claire cette idée, il est bien de comparer ce type d'écriture à l'écriture alphabétique. L'alphabet est utilisé pour fixer la voix et donc pour *préserver* la signification intentionnelle de l'auteur — signification qui peut être de nouveau actualisée même si l'auteur n'est plus là (d'où les problèmes soulevés par Platon dans le *Phèdre*). Le cas algébrique est différent. Les lettres algébriques, ou pour mieux dire, l'intention algébrique concernant les lettres, visent au contraire à l'*élimination de sens*. Comme Alfred North Whitehead l'a bien expliqué :

> these symbols are different to those of ordinary language, because the manipulation of the algebraical symbols does your reasoning for you, provided that you keep to the algebraic rules. This is not the case with ordinary language. You can never forget the meaning of language, and trust to mere syntax to help you out. (1927, 2).

Pour le dire avec un paradoxe, on écrit avec les symboles pour *oublier* le sens des expressions. Pour ces raisons, la méthode algébrique est une technique qui, quoique légitime, ne peut pas remplacer le langage vivant avec une prétention d'être *source* de connaissance. Les symboles donnent seulement l'illusion que derrière les formidables résultats déductifs des méthodes formelles il y a un procès *auto-producteur de connaissance*, un *procès chrématistique* qui prétend produire de la connaissance sans abandonner le niveau symbolique pour remplir, selon l'injonction husserlienne, les significations vides à travers la donation des choses elles-mêmes.

C'est exactement par *ce type* d'illusion linguistique que Frege se laisse séduire. Sa tentative de *substituer* au langage naturel une technique opératoire formalisée aggrave les problèmes qu'il entendait résoudre. Le point critique pour Husserl ne concerne pas, on le répète, la légitimité de l'introduction des moyens symboliques pour l'analyse logique. Il s'agit plutôt, on le voit bien finalement, de son *interprétation philosophique* et notamment du rapport entre écriture symbolique et langage naturel, c'est-à-dire l'ensemble infini des expressions verbales significatives. On pourrait ici tracer une analogie entre Frege et le Galilée de la *Crise* : Frege aussi objective une méthode, échange une *technique* de connaissance pour l'être réel. Ce que Frege définit, avec un peu de mépris, « la langue de la vie » (*die Sprache des Lebens*), représente une phase initiale du processus scientifique qui doit conduire aux résultats des

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

sciences exactes. Cette langue préscientifique a la même fonction que les perceptions subjectives représentant des qualités secondaires chez Galilée : elles sont utiles comme source pour l'élaboration des hypothèses scientifiques, mais une fois que ces hypothèses ont acquis le statut des lois objectives, les impressions originaires sont reléguées au niveau purement subjectif de la *doxa*. De la même façon, Frege soutient que l'étude des grammaires des langues naturelles pourrait bien servir pour la construction d'une logique pure. Une fois que ce résultat est obtenu, toutefois, les règles grammaticales empiriques et historiquement conditionnées deviennent plutôt un signe d'imperfection qui entrave la constitution de l'épistème.

La phénoménologie doit faire le trajet contraire. Puisque les symboles algébriques ont des significations dérivées et opératoires, la logique pure « n'est rien en soi » ; elle dépend des sources originaires de la science réelle qui se forment dans les propositions réelles, dans les expressions. Une science formelle qui renonce à ce passage et se contente de l'élaboration des machines déductives non contradictoires sans tenir en compte l'origine grammaticale-expressive des concepts originaires est, Husserl le dit clairement dans des leçons de 1906 sur la théorie de la logique, « la pure irrationalité, la pure contradiction (*Widersinn*) » (1998, 141). Le but de la logique formelle moderne ne peut pas être, explique-t-il, de « mettre hors circuit les concepts de proposition, de concept, de nombre cardinal, de relation, d'égalité, de grandeur, etc., et de les remplacer par des concepts formels, des formes de concepts » (1998, 141). L'idéographie absolutisée, explicitement pensée dans une fausse opposition au langage ordinaire, est précisément le résultat de cette forme radicale d'irrationalisme. Il s'agit d'une *idolâtrie du symbole*, dans le sens précis d'un échange d'une image de quelque chose qui par sa nature ne peut pas être imaginé (le formel) pour la chose elle-même. Le *x* de Frege est dit saisir directement le concept. En vérité, l'analyse de Husserl montre qu'il offre seulement l'illusion de la possession des concepts formels.

6. Conclusion

Cette position antithétique par rapport au rôle des symboles ne doit pas toutefois cacher une forme de motivation commune qui guide leur recherche. Pour les deux il s'agit de combattre l'incertitude inhérente au moment de médiation sémiotique, et donc de neutraliser l'origine de *la possibilité de l'erreur* dans la science à travers une forme d'expression qui est supposé être *immédiate*. Frege, on l'a vu, localise le moment de médiation dans les signes vocaux, si bien qu'il imagine qu'un type spécial de signe (le symbole mathématique)

 © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

pourrait être immune de leur ambiguïté par le simple fait de n'être pas vocalisable. En d'autres mots, il interprète *l'absence* de la voix et donc de la signification verbale comme la démonstration de *la proximité* du symbole au concept lui-même. Proximité même paradoxale puisqu'elle semble éliminer complètement l'élément essentiel du renvoi et s'approcher dangereusement de leur *identification*. Le symbole, dit Frege, « *exprime immédiatement* la chose sans passer par les sons » (1971b, 68).

Pour Husserl, la lutte contre la « séduction du langage » ne doit pas être conduite à travers sa formalisation technique puisqu'elle implique en tout cas l'introduction des nouveaux signes, et donc la réitération, aggravée, du même problème. Il s'agit plutôt de guérir de la séduction du signe. La distinction entre expression et indication dans la première recherche logique semble alors être motivée par l'individuation d'un type spécial de signification qui ne nécessite pas de passer à travers une extériorisation sémiotique. Selon la thèse fameuse de Husserl, les expressions signifient dans le monologue intérieur même si la matérialité du signe, autrement nécessaire pour la communication, a été exclue. L'expression est ainsi *purifiée, pas formalisée,* et peut signifier *immédiatement*. Cette opération est précisément impossible avec les symboles des mathématiques formelles puisqu'ils ne sont pas introduits pour *exprimer une signification, mais pour la remplacer* à travers sa traduction opérative. Le moment sémiotique est dans ce cas constitutif.[1] Cela n'implique pas que l'évidence soit donc réservée à l'intuition directe des choses. Par exemple, puisque en arithmétique les symboles peuvent être construit un sur l'autre pour représenter concepts plus en plus complexes, leur analyse détermine une série des *remplissements médiés* qui clarifie les concepts eux-mêmes.[2] Le point est plutôt que les deux formes d'évidence ne doivent pas être échangées. D'un côté,

[1] Cet aspect, qui fait pendant à sa critique de l'analogie entre intuition catégoriale et perception sensible, a été souligné efficacement par Dominique Pradelle : « L'écriture est première, et sans l'idéalité des symboles il n'y aurait pas de mathématiques. (…), il apparait que *toute pensée mathématique opère sur des signes*, c'est-à-dire possède un caractère essentiellement sémiotique et consiste dans le maniement d'un système de signes réglé par des lois » (2020, 218).

[2] Dans le §18 de la sixième recherche Husserl fait l'exemple du nombre $(5^3)^4$ qui peut être décomposé par ses opérations jusqu'à arriver à la forme élémentaire et intuitive « 1+1+1… ». On peut déduire alors que « la notion husserlienne d'intuition, conçue comme remplissement, c'est-à-dire comme identification d'un contenu plus riche à un contenu plus pauvre dépasse largement le cadre des représentations construites de manière 'propres' et englobe certainement au moins les représentations qui sont construites symboliquement au moyen des opérations arithmétiques élémentaires » (Leclercq, 2015, 112).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

les remplissements médiées implicites dans le système décimal et dans les constructions symboliques plus complexes déterminent le caractère productif des mathématiques modernes. De l'autre, ils ramènent en tout cas au remplissement « adéquate » d'une intuition immédiate qui reste la source de leur légitimation. Comme la discussion décisive dans la sixième recherche montre, la question de l'intuition catégoriale se joue sur la tentative de rendre intuitivement donnée la signification des *expressions* syncatégorématiques, comme « est », « ou » etcetera, alors que les symboles arithmétiques et algébriques ne sont pas pris en compte. Encore dans le tardif *Expérience et jugement*, le point de Husserl ne serait pas de « mathématiser » l'être copulatif, mais de retracer son origine dans l'expérience pré-catégoriale. Frege, au contraire, voit dans les syncatégorèmes, en particulière dans la forme copulative « est », un dernier reste linguistique qu'il faut effacer de l'écriture idéographique à travers leur symbolisation en fonctions. Son but n'est pas de neutraliser les dangers liés aux *signes* du discours humaine, mais précisément *le discours lui-même*.[1]

Bibliographie

Baratelli, G. (2021). Mathematical Knowledge and the Origin of Phenomenology: The Question of Symbols in Early Husserl. *Studia Phenomenologica* XXI: 273-294.

Becker, O. (1973). *Mathematische Existenz. Untersuchungen zur Logik und Ontologie mathematischer Phänomene*. Tübingen : Max Niemeyer.

Becker, O. (1930). Die Philosophie Edmund Husserls. *Kant Studien* 35 (1-4): 119-150.

Frege, G. (1971a). *Schriften zur Logik und Sprachphilosophie. Aus dem Nachlass*. Hamburg : Felix Meiner.

Frege, G. (1971b). *Écrits logiques et philosophiques*. Traduit par C. Imbert. Paris : Éditions du Seuil.

Husserl, E. (1959). *Recherches logiques. Prolégomènes à la logique pure*. Traduit par H. Elie, A. Kelkel, R. Scherer. Paris : Presses Universitaires de France.

Husserl, E. (1972). *Philosophie de l'arithmétique*. Traduit par J. English. Paris : Presses Universitaires de France.

Husserl, E. (1975). *Articles sur la logique (1890-1913)*. Traduit par J. English. Paris : Presses Universitaires de France.

[1] Ce *desideratum* sera après bien exprimé par Bertrand Russell dans son *Introduction to Mathematical Philosophy* (1919) : « we should arrive at a language in which everything formal belonged to syntax and not to vocabulary. In such a language we could express *all* the propositions of mathematics even if we did not know one single word of the language. The language of mathematical logic, if it were perfected, would be such a language. » (1993, 200-201).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Husserl, E. (1993). *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures (troisième volume). La phénoménologie et les fondements des sciences*. Traduit par D. Tiffenau, Paris : PUF.
Husserl, E. (1998). *Introduction à la logique et la théorie de la connaissance (1906-1907)*. Traduit par J. English, L. Joumier. Paris : Vrin.
Ierna, C. (2005). The Beginnings of Husserl's Philosophy, Part I: From *Über den Begriff der Zahl* to *Philosophie der Arithmetik*. *The New Yearbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy* V: 1-56.
Ierna, C. (2006). The Beginnings of Husserl's Philosophy, Part II: Philosophical and Mathematical Background. *The New Yearbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy* VI: 33-81.
Klein, J. (1934-36). *Die griechische Logistik und die Entstehung der Algebra. Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik* 3 (1): 18-105 (Part I) and 3 (2): 122-235 (Part II). Traduit en anglais par E. Brann: *Greek mathematical thought and the origin of algebra*. Cambridge, Massachussets: M.I.T. Press. 1969.
Künne, W. (2010). *Die Philosophische Logik Gottlob Freges. Ein Kommentar; mit den Texten des Vorworts zu ‚Grundgesetze der Arithmetik' und der ‚Logischen Untersuchungen I-IV*'. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
Leclercq, B. (2015). *Fondements logiques et phénoménologiques de la rationalité mathématique chez Husserl*. Paris : Vrin.
Pradelle, D. (2020). *Intuition et idéalités : Phénoménologie des objets mathématiques*. Paris : PUF.
Russell, B. (1993). *Introduction to Mathematical Philosophy*. New York : Dover.
Russell, B. (2010). *The Principles of Mathematics*. London-New York : Routledge.
Whitehead, A. N. (1927). *Symbolism. Its Meaning and Effect*. New York : Macmillan Co.

 © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Bulletin d'analyse phénoménologique XIX 3, 2023 (Actes 13), p. 163-179
https://popups.uliege.be/1782-2041/

ISSN: 1782-2041

Non-sens, contresens et intuition grammaticale : Wittgenstein, Husserl et quelques autres sur la constitution des objets impossibles

JOHN ROGOVE
Archives Husserl de Paris
✉ johnrogove@gmail.com

Résumé Ici nous proposons une défense nuancée du caractère donateur d'évidence des intuitions d'un point de vue husserlien, mais à travers une démonstration de la capacité de la seule intuition à différencier divers niveaux de non-sens. Notre point de départ sera la description des fonctions de visée intentionnelle et de remplissement intuitif dans la première *Recherche logique* et celle de la stratification de différents niveaux de combinaisons grammaticales de signes selon leur possibilité de remplissement dans les *Recherches* III et IV, que nous comparerons aux descriptions wittgensteiniennes, schlickéens et meinongiennes de ces mêmes possibilités de combiner des signes selon des règles grammaticales en objets absurdes (*widersinnig*), dépourvus de sens (*sinnlos*) ou au contraire susceptibles d'un remplissement intuitif. Nous verrons que les critères husserliens sont les seuls à même de distinguer entre des objets qui sont dicibles du point de vue d'une grammaire (et donc constituable au niveau de l'intention signitive) des énoncés mais inconstituables du point de vue intuitif (*widersinnige Gegenstände*) et ceux qui ne sont même pas constituables signitivement (et qui sont donc *unsinnig*), et que les intuitions donatrices d'évidence sont les seules capables de fonder cette distinction.

Mots-clés : Husserl, Wittgenstein, Meinong, Schlick, positivisme logique, phénoménologie, ontologie, grammaire, langage, *a priori* matériel, intentionnalité, intuition, sens, non-sens, contresens, absurdité, possibilité, impossibilité, évidence

Introduction : Schème conceptuel médiant ou intuitions non médiées ?

Lorsque Foucault, dans *La naissance de la clinique*, croit dénicher derrière les descriptions de la phénoménologie ce qu'il nomme « la structure secrètement linguistique du donné »[1], il fait sienne l'image selon laquelle la « grammaire » au sens large, wittgensteinien, déterminerait sans reste le contenu possible de notre expérience. Cette image, que Donald Davidson appelle celle du « schème conceptuel »[2], est celle d'un « écran » qui épouserait la structure de nos catégories logico-linguistiques, faisant face à des *sense data* brutes et non interprétées. Elle se trouve derrière tout un courant de la philosophie postkantienne qui comprend la structure de nos intuitions comme des pures catégories de l'entendement humain, une grille filtrant notre expérience conditionnant tout accès au réel[3].

Si « [l]a complexité de la philosophie n'est pas celle de sa matière, mais celle des nodosités de notre entendement »[4], comme l'affirme Wittgenstein en 1929, c'est que ce n'est pas par un examen du contenu de nos intuitions que nous pourrons résoudre les questions que celles-ci nous posent, mais par une analyse de leur forme logico-linguistique (celle des catégories de notre entendement). Le contenu de notre expérience serait de ce fait toujours médié par la forme logico-grammaticale de sa saisie totalement autonome par rapport au contenu sensible. Cette affirmation de Wittgenstein a lieu dans le contexte de sa brève période dite « phénoménologique », celle de la transition entre sa première philosophie « tractarienne » et atomiste logique stricte, et sa dernière période « grammaticale », et qui annonça son retour à la philosophie après sa période sigétique de renoncement à la philosophie. Il est bien connu que ce retour à la parole philosophique fut aiguillonné par le trouble que provoqua chez Wittgenstein la doctrine phénoménologique, husserlienne, de la possibilité des vérités *a priori* matérielles. Une démonstration de la correction de cette doctrine se trouve au cœur de la démonstration de la possibilité de la phénoménologie comme description des structures intrinsèques du donné, en deçà ou au-delà des seules structures langagières. Il s'agit notamment, dans une telle

[1] Foucault, *La naissance de la clinique*, Paris, PUF, 1963, p. 274.
[2] Davidson, « Sur l'idée même de schème conceptuel », dans *Enquêtes sur la vérité de l'interprétation*, tr. fr. Pascal Engel, Nîmes, Jacqueline Chambon, 1993, p. 267-289.
[3] *Cf.* Dominique Pradelle, *Par-delà la révolution copernicienne. Sujet transcendantal et facultés chez Kant et Husserl*, Paris, PUF, p. 10-14 *et passim* ; John Rogove, « The Phenomenological *a priori* as Husserlian Solution to the Problem of Kant's 'Transcendental Psychologism » *in* Iulian Apostolescu et Claudia Serban, *Husserl, Kant and Transcendental Phenomenology*, De Gruyter, 2020, p. 58-81.
[4] Wittgenstein, *Remarques philosophiques*, tr. fr. J. Fauve, Gallimard, 1975, p. 13.

Bull. anal. phén. XIX 3 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

démonstration, d'établir l'autonomie des deux domaines phénoménaux, logico-linguistique et pré-linguistique ou proprement phénoménal, sans réduire, comme le font l'empirisme logique et ceux qui partagent la prémisse empirico-kantienne évoquée plus haut, le second au premier.

Notre propos ici sera d'effectuer une réduction à l'absurde de la position logico-empiriste et wittgensteinienne selon laquelle la structure des données qui font l'objet de ces intuitions eidétiques et catégoriales dépendrait de la structure inhérente à la forme logico-grammaticale de leur expression. Il s'agira notamment de démontrer que *l'impossibilité* de certaines combinaisons de données ne peut être étayée sans recours à une intuition eidétique et catégoriale qui déterminerait cette impossibilité, et que cette impossibilité n'est en définitif pas reconductible aux règles combinatoires qui gouverne le seul domaine logico-grammatical. Nous avons l'intuition de certaines impossibilités (et inversement de certaines nécessités), comme l'impossibilité pour un carré de n'avoir pas quatre côtés (impossibilité formelle, analytique) ou l'impossibilité pour un carré d'être rond (impossibilité matérielle *a priori*). Wittgenstein estime que ces intuitions d'impossibilité, telle que celle qui semble nous dire qu'une même surface ne saurait être rouge et verte à la fois, sont en fait médiées par les règles du langage ; c'est lui qui interdit qu'un carré n'ait pas quatre côtés ou qu'il soit rond, ou qu'une surface soit rouge et verte à la fois, tout comme il interdit que la conjonction de coordination « ou » apparaisse comme attribut dans une phrase comme « vert est ou », et que l'évidence de ces différentes interdictions seraient en effet toutes d'un seul et même type, qu'il appelle « grammatical ».

Husserl, pour sa part, estime que, contrairement à l'intuition des non-sens, l'intuition des contresens matériels n'est pas médiée par le langage ; elle est éprouvée dans l'expérience. Concrètement, notre angle d'attaque sera donc celui d'une démonstration de la capacité de la seule intuition à différencier divers niveaux de non-sens et de contresens. Nous prendrons comme point de départ la description des fonctions de visée intentionnelle et de remplissement intuitif dans la première *Recherche logique* et celle de la stratification de différents niveaux de combinations grammaticales de signes selon leur possibilité de remplissement dans les *Recherches* III et IV, que nous comparerons aux descriptions wittgensteiniennes, mais aussi meinongiennes de ces mêmes possibilités de combiner des signes selon des règles grammaticales en significations absurdes (*widersinning*), dépourvues de sens (*sinnlos)* ou au contraire susceptibles d'un remplissement intuitif. Nous verrons que les critères husserliens sont les seuls à même de distinguer entre des « objets » qui sont dicibles du point de vue d'une grammaire des énoncés (et donc constituable au niveau

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

de l'intention signitive) mais inconstituables du point de vue intuitif (*widersinnige Sätze*) et ceux qui ne sont même pas constituables signitivement (et qui sont donc *unsinnige*), et que les intuitions donatrices d'évidence sont les seules capables de fonder cette distinction. C'est par cette *reductio ad absurdum* que nous entendons démontrer négativement, pour ainsi dire, l'impossibilité de se passer de l'idée d'une intuition donatrice d'évidence.

Qu'est-ce que le non-sens ? Wittgenstein et le Cercle de Vienne

Pour Husserl, certains types de non-sens indiquent ou révèlent certaines caractéristiques négatives de notre monde, certaines impossibilités qui lui sont inhérentes — et surtout, selon lui, ces impossibilités qui sont des impossibilités eidétiques, ne sont point réductibles aux seules impossibilités que comporte notre outil descriptif, le langage ou le schéma logico-linguistique ; elles sont au contraire indicatives d'une *région* spécifique de vérités absolues et *a priori* qui ne sont pas analytiques mais bien synthétiques, et que Husserl appelle l'*a priori matériel*. S'il l'appelle « matériel », c'est parce qu'il n'est pas simplement « formel », mais qu'il est au contraire indicatif d'une zone spéciale de vérités qui ne sont ni empiriques et *a postériori*, ni formelles ou linguistiques, mais qui sont « nécessaires » (c'est-à-dire, dont le contraire n'est pas pensable) et dotées de « *factual content* » (pour reprendre la traduction de W. Sellars, qui traduit *materiales a priori* par « *factual a priori* »[1]). Un exemple canonique d'*a priori* matériel, et qui sera le *locus classicus* de la *disputatio* entre la phénoménologie et le Cercle de Vienne, ce sont les incompatibilités inhérentes aux couleurs : « une même surface ne saurait être à la fois rouge et verte » ; pour Husserl, un tel énoncé exprime une vérité *a priori* matérielle ; pour Wittgenstein et Schlick, il exprime une incompatibilité d'ordre simplement grammaticale, dérivée analytiquement des règles d'emploi de notre langue et du principe de non-contradiction. Si tous s'accordent pour dire que « Ce point est à la fois rouge et vert » est absurde car exprimant une impossibilité *a priori*, les uns y voient une impossibilité qui ne se révèle qu'à travers l'intuition d'essence qui nous la *donne* à voir, et les autres y voient une simple incorrection grammaticale, une erreur dans l'emploi de ces mots qui ne renvoie qu'aux règles conventionnelles d'une langue naturelle prises ensemble avec celles de la logique formelle.

[1] Moritz Schlick « Is There a *Factual a priori* ? », tr. par Sellars de « Gibt es ein *materiales a priori* ? », *Philosophical Papers*, vol. I, Dordecht, Reidel, 1979. *Cf.* Jocelyn Benoist, *L'*a priori *conceptuel. Bolzano, Husserl, Schlick*, Paris, Vrin, 1999, p. 15.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

Pour Wittgenstein, l'idée même du non-sens renvoie à celle d'une combinaison illégitime de signes ou d'expressions du point de vue logico-grammatical. Les possibilités dont le non-sens s'exclut ne sont rien d'autre que les possibilités internes, analytiques de notre langue ; et en tant que tel, toute proposition vraie est ou bien contingente et empirique, ou bien nécessaire et triviale, c'est-à-dire que sa nécessité est finalement réductible à celle du principe de non-contradiction.

Le grand wittgensteinien français Jacques Bouveresse, dans son étude du rapport en le non-sens linguistique et l'impossibilité métaphysique, expose la différence entre Husserl, d'une part, et Wittgenstein et le Cercle de Vienne, d'autre part, différence qu'il situe au sein de la dispute de l'*a priori* matériel, en réduisant leur différend à la question suivante : « comment le non-sens est-il possible ? »[1] Le cœur du différend est, dit-il, que pour Husserl, il y aurait des non-sens plus philosophiquement importants ou parlants que d'autres (justement parce qu'ils indiqueraient une région spéciale d'*a priori* matériels), alors que pour Wittgenstein ils seraient tous au même niveau, tous étant simplement situés en dehors des possibilités (internes, analytiques) de notre langage. Comme y insiste Bouveresse :

> L'idée d'un objet qui est en même temps rouge et vert est comme celle d'une proposition qui est vraie en même temps que sa négation, un non-sens. Mais dire qu'une expression est dénuée de sens revient toujours à dire simplement qu'elle est exclue du langage, retirée en quelque sorte de la circulation, *et non qu'elle a un sens qui, à la réflexion, n'a pas sens, un sens qui pourrait sembler possible, mais pourtant ne l'est pas*.[2]

Mais, pourrait-on répliquer du point de vue husserlien, ceci suggère néanmoins que le sens ou le non-sens de ce genre de proposition est bel et bien *évident*, que la proposition apparaît, de manière *immédiate*, comme vraie ou fausse, nécessaire ou impossible. Or cette évidence, dans le cas d'une telle proposition, n'est évidemment pas dans les termes mêmes, et pourrait *très bien ne pas* apparaître immédiatement comme évidente, car son évidence ne vient que de

[1] Bouveresse, *Dire et ne rien dire : l'illogisme, l'impossibilité et le non-sens*, Jacqueline Chambon, Nîmes, 1997, p. 79- 95, *et passim*.

[2] Bouveresse, « Schlick et le synthétique *a priori* », in F. Nef, D. Vernant (sld.), *Le formalisme en question*, Paris, Vrin, 1998. p. 241 ; *cf.* la citation par Bouveresse dans *Dire et ne rien dire*, *op. cit.*, p. 96, du *Vocabulaire* de Lalande, qui « définit l'absurde comme étant 'ce qui viole les règles de la logique' et suggère que l'on devrait distinguer l'absurde du non-sens, 'car l'absurde a un sens, et est faux, tandis que le non-sens n'est proprement ni vrai ni faux'. »

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

la perception des choses en question et pas de la simple compréhension des termes.

Mais, répliquerait sans doute le wittgensteinien que veut dire au juste, « comprendre les termes » ? Car justement, le « sens » du mot « vert », c'est le vert lui-même, à savoir l'expérience du vert. Or, si l'on ne veut pas faire intervenir la notion d'expérience, il faut comprendre par « comprendre » simplement « ce qu'on 'veut-dire' par 'vert' » qui n'est indiqué que par un comportement langagier préalable à la possibilité de tout « sens » en général.

Mais dire que l'immédiateté de l'évidence du non-sens de l'énoncé est grammaticale ne prend pas en compte la différence de principe entre le non-sens des énoncés de type « vert est ou *[grün ist oder*]»[1] et « un point est à la fois rouge et vert ». Le caractère insensé du premier est évident de par sa seule forme et donc dans l'énoncer lui-même, alors que celui du second requiert qu'on réfléchisse sur la partie du monde que son contenu signifiant *fait voir*. Autrement dit, on ne peut savoir que ce qu'indiquent les vocables « rouge » et « vert » sont incompatibles si l'on n'a pas fait l'expérience de leur manifestation, alors qu'on le peut dans le cas du premier énoncé, dont l'incompatibilité des termes est connaissable en deçà de toute expérience de ce à quoi ils se réfèrent ou de leur contenu.

Pour Wittgenstein, dire que quelque chose est possible, c'est tout simplement dire que l'énoncé correspondant est pourvu de sens. Dire qu'elle est impossible, ce n'est pas dire qu'elle a un sens qui n'est pas possible[2] ; comme si, au niveau grammatical, l'énoncé pouvait avoir un sens qui, à un autre niveau, à savoir celui de la référence ou de la dénotation, pouvait s'avérer inconstituable : ce qui est exclu de cette possibilité serait toujours exclu *en amont*, au niveau « grammatical » ou signitif. Mais cette distinction entre le grammatical et le signitif est capitale pour la phénoménologie, et nous y reviendrons dans un instant. Mais pour Wittgenstein, l'important est que cette détermination ait lieu au niveau linguistique, la seule catégorie qui vaille : ce qui revient à dire *social* (*y compris dans un sens transcendantal*) — car si l'on exclut d'emblée la possibilité d'un sens privé, ce dont Wittgenstein parle est toujours dans le socio-anthropologique et donc soit *empirique* (au sens où le sens est toujours réductible à la langue naturelle et/ou aux données sociobiologiques) soit *solipsiste* (au sens d'un relativisme fort, une sorte de solipsisme collectif) — alors que chez Husserl le sens d'une chose a une consistance

[1] Pour reprendre l'exemple de Husserl, *LU* I, § 15, *Hua* XIX/II, p. 59, tr. fr. p. 61.
[2] Bouveresse, « Le réel et son ombre : la théorie wittgensteinienne de la possibilité », in Egidi, Rosaria (sld), *Wittgenstein : Mind and Language*, Dordrecht, Kluwer, 1995.

Bull. anal. phén. XIX 3 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

propre indépendamment du complexe des signes grammatico-linguistiques susceptible de (bien ou mal) le représenter, l'exprimer ou le communiquer.

« L'on croit, généralement, qu'il existe des non-sens qui ont du sens et des non-sens qui n'en ont pas », dit Wittgenstein dans le *Cahier jaune*, son cours à Cambridge de l'année 1933[1]. Or pour Wittgenstein, s'il ne saurait y avoir de non-sens dans plus d'un sens, c'est qu'il ne saurait y avoir plus d'un sens de sens. Il continue en décrivant notre fausse opinion qu'« il soit du non-sens dans un sens différent de dire « ceci est vert et jaune en même temps » que de dire « ab sour ah ». Or, conclut-il, tous ces non-sens le sont au même sens, la seule différence étant le son des mots ». Car pour lui, ce n'est pas un cas de figure, ni un objet quelconque qu'on ait exclu du domaine du possible en déclarant que cette première phrase exprime un non-sens, mais tout simplement l'expression même qu'on exclut. Voilà donc pourquoi il la met au même plan que cette deuxième expression qui n'est, nous dirions, qu'une suite insensée de syllabes. Si les deux sont « impossibles », c'est que les deux sont insensées ; et si donc on ne saurait attribuer de sens ni à l'une ni à l'autre — et *pas plus* à l'une qu'à l'autre —, c'est que les deux sont *exclues du langage* : à ce titre, il ne leur revient même pas d'être considérées comme des expressions, mais plutôt comme du simple bruit, du bruit qui ressemblerait, en ce qui concerne le premier cas, et de manière purement accidentelle, à une expression, à du langage, et c'est cette ressemblance trompeuse qui serait susceptible de nous induire en erreur. Elles sont purement et simplement exclues du langage si l'on considère celui-ci comme étant constitué des expressions, à savoir des séries de marques matérielles qui ont un sens, qui signifient quelque chose, c'est-à-dire, qui visent ou qui indiquent du sens, des états de choses ou des faits qui sont susceptibles d'être vrais ou faux. Or quelque chose d'impossible et qu'on *sait* impossible *a priori*, à savoir, du simple fait de l'entendre dire, et au simple niveau même du dire, ne peut être ni vrai ni faux, car il ne saurait y avoir d'objet indiqué dont la possibilité serait susceptible d'une vérification en aval. Une prétendue « expression » ne saurait l'être si elle « n'exprime » rien de sensé. On ne peut viser dans le vide, le néant — ne rien « vouloir dire » ce n'est *rien* dire. « Ceci est vert et jaune en même temps » est une *combinaison* possible de signes qu'on a *exclue* des règles du langage, et qu'on l'ait exclue veut simplement dire qu'on n'ait pas décidé de lui attribuer un sens, qu'on ne *désigne* rien par cette combinaison à l'intérieur de ce système langagier.

Une remarque ici sur l'évolution de la pensée de Wittgenstein. Si dans le *Tractatus* Wittgenstein a pu dire qu'une proposition — ce qui fait partie du

[1] *Les cours de Cambridge, 1932-1935*, tr. fr. E. Rigal, TER, 1992, p. 19.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

langage comme étant autorisé par ce dernier à dire le vrai ou le faux, à combiner les sons de telle manière à ce qu'ils « font sens » - est une « image » ou un « reflet logique du monde », des « faits », ou de « ce qui est le cas », c'est que pour ce premier Wittgenstein, le « sens » d'une phrase, c'était précisément la méthode de vérification de celle-ci : une proposition est dénuée de sens si et seulement s'il n'y a aucun moyen de dire si elle est vraie ou fausse. On reconnaitra ici le rasoir anti-métaphysicien des textes programmatiques du cercle de Vienne, qui se voulaient dans une large mesure en accord avec le Wittgenstein du *Tractatus*. Mais on pourrait voir l'évolution du 1er au 2e Wittgenstein comme une lente transition d'un point de vue vérificationniste strict à un point de vue cohérentiste ; or d'habitude on oppose fondationnalisme à cohérentisme - voilà pourquoi il ne s'agit pas d'un *revirement* de la pensée wittgensteinienne, mais d'un glissement : de l'isomorphisme représentationaliste du *Tractatus*, Wittgenstein ira vers un structuralisme pragmatiste de règles qui constituent un système cohérent d'usages. Il dit en 1932 :

> Expliquer un mot comme « rouge » en montrant du doigt quelque chose ne donne qu'une des règles de son emploi, et dans les cas où l'on ne peut rien indiquer, ce sont des règles d'un genre différent qui sont données. C'est la réunion de l'ensemble des règles qui donne la signification, et cet ensemble n'est pas déterminé par le fait de donner une définition ostensive [*All the rules together give the meaning, and these are not fixed by giving an ostensive definition*]. Deux mots ont la même signification s'ils ont les mêmes règles d'emploi [*two words have the same meaning if they have the same rules for their use*][1].

Le système épistémique reste donc vérificationniste en quelque sorte, mais ne s'ouvre plus pour ainsi dire sur l'extérieur, mais se retourne et se renferme pour se boucler sur lui-même : le grand tribunal de vérification en dernière instance se trouve à l'intérieur du système même de vérification ; autrement dit : les réponses se trouvent toujours déjà et *uniquement* dans les manières de formuler la question. La méthode choisie ou employée pour vérifier une proposition 1) se pose elle-même comme pierre de touche ultime à l'aune de laquelle s'effectue la vérification ; 2) le *standard* de vérification se trouve déjà à l'intérieur de la méthode de vérification employée, car celui-là se trouve intégralement identifié à la *forme* de la méthode qu'y mène. Cette méthode, c'est donc l'analyse logico-syntaxique ; mais à la différence de l'analyse chimique, l'analyse linguistique ne saurait, de par sa nature, se résoudre en éléments atomiques irréductibles : le langage ne s'y prête pas, car tout élément linguistique

[1] *Wittgenstein's Lectures, 1932 - 35*, Edited by Alice Ambrose, Blackwell, 1979, p.2-4.

Bull. anal. phén. XIX 3 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

est déterminé de bout en bout par les conventions grammaticales qui gouvernent le tout dont l'élément n'est qu'une fonction. Donc toute analyse de ce type doit renvoyer à une herméneutique de ce tout, car chaque élément n'en est que le miroitement, qui change au gré de la grille appliquée par le système.

Si donc une proposition n'est sensée que si elle est vérifiable, et si cette « vérification » ne peut plus s'effectuer au-delà de l'ensemble des règles selon lesquelles une expression s'emploie correctement ou pas, et si le « non-sens » recouvre et désigne de façon générale tout ce qui tomberait en dehors de ces règles, il n'y a pas de raison de distinguer parmi du non-sens celui qui serait plus « insensé » que d'autre. Tout ce qui tombe en dehors de la loi serait également hors-la-loi. Autrement dit, dès que ce que vise l'expression est irreprésentable, elle ne vise pas, et n'est plus une expression ; dès ce moment-là, donc, peu importe que la *raison* de cette irreprésentabilité — c'est-à-dire que la *règle* de formation de sens qui aura été enfreinte et qui empêcherait la signification vérifiable — soit une règle sémantique au niveau des définitions implicites des mots par ailleurs bien formés, ou qu'elle soit une règle phonético-morphologique au niveau même de la formation des sons semblables à ceux qu'on trouverait dans une lexique. Ce qui importe, c'est que l'ensemble des conditions de la formation d'une signification n'a pas été réuni, et que donc cette phrase ne signifie pas.

Husserl : l'inventaire phénoménologique des variétés du non-sens

Mais si la réponse de Wittgenstein peut sembler avoir quelque chose de paradoxal, c'est qu'elle nous semble enfreindre elle-même en quelque sorte le sens commun, qui distinguerait spontanément entre un bruit insensé et une expression contradictoire. Jacques Bouveresse le reconnaît lorsqu'il dit que :

> Si on suit Wittgenstein, il n'y a pas lieu de faire le genre de distinction qui est considéré habituellement comme allant de soi entre une suite de mots qui sont purement et simplement dénués de sens, une suite de mots qui est exclue du langage parce que ce qu'elle exprime est une contradiction explicite [l'exemple qu'il donne : un objet qui a une propriété *x* sans l'avoir] et une suite de mots qui est exclue parce qu'elle exprime une impossibilité de l'espèce que l'on peut appeler synthétique *a priori* [c'est-à-dire qu'elle est censée exprimer une impossibilité au niveau d'une espèce d'objet plutôt qu'au niveau du seul langage.][1].

[1] *Dire et ne rien dire*, p. 137.

Bull. anal. phén. XIX 3 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

Or si cette distinction peut être « considérée habituellement comme allant de soi », c'est que, d'une certaine manière, ce que nous *voulons dire* par « signification » n'est habituellement pas ce que Wittgenstein lui fait dire. Si l'on cherche à être fidèle à ce que le sens commun veut « habituellement » dire par « signification », on se retrouve nez-à-nez avec la tautologie triviale fondatrice de la phénoménologie, mais pas seulement d'elle, que la conscience signifiante, lorsqu'elle vise par son vouloir dire, vise toujours du sens, et que lorsque nous utilisons une phrase grammaticalement bien faite, nous visons bien quelque chose, même si nous n'atteignons pas notre cible.

Si le système husserlien arrive à distinguer différents types de ce qui n'a pas de sens que le système wittgensteinien ne veut pas ou ne peut pas différencier, c'est grâce à sa distinction entre intuition de sens remplissant et de sens visant, ou entre remplissement et intention Il y a place à un étagement de divers degrés de sens et de non-sens plus conforme au sens commun que dans le télescopage wittgensteinien. Il y a donc chez Husserl une pluralité de niveaux auxquels le sens peut se constituer.

1. « blabloubli »
2. « Chaise toi poire et »
3. « Cet objet est *x* et *non-x* »
3.a « Ce cercle est carré »
3.b « Ce point est rouge et vert à la fois »
4. « Il y a une montagne d'or »

Donc il y a au moins quatre types ou niveaux de non-sens :
1. Celui qui n'atteint même pas le niveau de l'expression : il serait quand même d'un niveau au-dessus d'un simple bruit d'une voiture, par exemple, dans la mesure où il consisterait en une série de consonnes et de voyelles et de syllabes prononçable avec la bouche ou représentable sur la page, mais pas plus.
2. Celui qui atteint une première couche de grammaticalité, ou qui prend des fragments d'une syntaxe complète ou qui auraient eu du sens à l'intérieur de celle-ci, mais qui les prend isolément ou dans une combinaison illégitime, qui ne permet de renvoyer à ou de viser aucun objet, ou qui ne correspond aux traits essentiels, même pas d'un *Gegenstand überhaupt*, d'un *etwas überhaupt*. Il n'y aurait, tout comme chez Wittgenstein, qu'une éventuelle évocation accidentelle d'autres objets qui seraient reflétés dans les fragments au gré des hasards de l'association.
3. Celui, critique pour la phénoménologie, des combinaisons-de-signes qui sont « légitimes » - c'est-à-dire, qui sont conformes aux règles syntaxiques et

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

permettent de par ce fait de constituer un objet au niveau de la pure signification langagière. Or si on atteint ici le niveau proprement dit de l'expression signifiante, pour Husserl ceci ne signifie pas pour autant qu'elle puisse viser un objet susceptible d'exister. Pour Meinong, en revanche, c'est bien un objet « en général » qui est constitué dans ces cas. Le « cercle carré », pour être impossible, doit néanmoins disposer de ces qualités — d'*être* carré et circulaire — pour la raison que c'est précisément en vertu de ces qualités qu'il est impossible. Cet objet doit *subsister* quelque part pour ne pas exister. Si cette position rejoint celle de Husserl dans la mesure où pour ce dernier il faut pouvoir se donner l'impossibilité de cet objet — constituer, non pas l'objet, qui n'est pas constituable, mais son inadéquation avec son viser de signification — elle en diffère de façon critique dans la mesure où, pour Meinong, c'est *l'objet* qui est *donné*, et donc, c'est par un jugement qui interviendrait *à propos* de cet objet qu'on le rangerait dans la catégorie des « objets impossibles », exactement comme si on la rangeait dans toute autre catégorie d'objet.

> Tout se passe comme si le [objet idéal que serait l'espèce] bleu devait d'abord être afin qu'on puisse, après seulement, poser la question de son être ou de son non-être… Le bleu, comme tout autre objet, est en quelque manière donné préalablement à notre décision quant à son être ou son non-être, d'une manière qui ne préjuge pas non plus de son non-être…si je dois pouvoir, à propos d'un objet, juger qu'il n'est pas, il semble que je sois dans la nécessité d'appréhender une première fois l'objet pour pouvoir en prédiquer le non-être.[1]

Il faut pouvoir se donner l'objet pour Meinong, même l'objet impossible, même l'objet absurde, afin de pouvoir le juger absurde. On voit donc que la notion de « donnéité » n'est pas du tout la même chez Meinong et chez Husserl : chez Meinong, la donnéité est déliée de la phénoménalité, alors qu'elle ne l'est pas chez Husserl, raison pour laquelle, pour ce dernier, il n'y a pas de catégorie « objet impossible ». Pour Husserl, si cette expression est correctement formée au niveau syntaxique, elle ne peut donner aucun objet, aucun phénomène possible : si, à la différence de Wittgenstein, il y a bel et bien *signification*, celle-ci, à la différence de Meinong, n'est pas susceptible d'un remplissement. À ce niveau-là, l'absurdité ou le non-sens éventuel des « objets » visés par l'expression *n'est pas évident* au niveau syntaxique : leur non-sens, c'est-à-dire leur impossibilité, est quelque chose qu'on *découvre* dans et par l'intuition de ce que les signes *visent*. Si l'on ne remplissait pas l'intention signifiante, on ne le saurait jamais. Et voilà donc ce qui distingue ce niveau d'impossibilité du quatrième type : pour le troisième type, le remplissement

[1] Meinong, *Theorie de l'objet*, trad. Courtine et de Launay, Vrin 1999, p. 74.

Bull. anal. phén. XIX 3 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

propre des intentions serait précisément une constitution adéquate de leur *impossibilité*. Car le contre-sens propositionnel a pour corrélat l'impossibilité objectale. Afin de pouvoir identifier un énoncé absurde, il faut pouvoir constituer dans l'intuition l'impossibilité spécifique qui lui correspond, à laquelle elle renvoie, en propre, « en personne ».

4. Celui qui, sans impossibilité *a priori*, relève d'une simple impossibilité empirique (par exemple, qui contreviendrait aux lois de la nature, comme l'impossibilité pour moi de sauter d'une falaise et de voler), voire d'une simple absurdité pratique ou statistique — aussi répondrait-on à quelqu'un qui nous annonce vouloir partir à la recherche d'une montagne d'or : « c'est absurde ! » ou « c'est impossible ! ».

Voici donc à notre sens une position à la fois intermédiaire entre celles de Wittgenstein et de Meinong, qui me paraissent extravagantes, et plus conforme aux intuitions du langage ordinaire. Wittgenstein semble en effet attribuer une position meinongienne à Husserl lorsqu'il dit, en réponse à une question que lui a posée Schlick :

> Considérons maintenant l'énoncé : « un objet n'est pas rouge et vert en même temps ». Est-ce que tout ce que je veux dire par là est que je n'ai jamais vu pareil objet ? Manifestement non. Ce que je veux dire est ceci : « je ne *puis* voir pareil objet », « du rouge et du vert ne *peuvent* se trouver au même endroit ». Je poserais alors la question suivante : que signifie ici le mot « pouvoir » ? le mot « pouvoir » est à l'évidence un concept grammatical (logique), non un concept réaliste [empirique]. Mais supposons que l'énoncé « un objet ne peut être rouge et vert » soit un jugement synthétique et que les mots « ne peut pas » signifient l'impossibilité logique. Étant donné qu'une proposition est la négation de sa négation, il doit également exister la proposition : « Un objet peut être rouge et vert ». Cette proposition aussi serait synthétique. En tant que proposition synthétique elle a un sens, ce qui veut dire que l'état de chose qu'elle représente peut *subsister* [*kann bestehen*]. En sorte que, si « ne peut pas » signifie l'impossibilité *logique*, nous aboutissons à cette conséquence que l'impossibilité est pourtant possible. — Aussi ne reste-il à Husserl qu'une issue : expliquer qu'il y aurait une troisième possibilité. À quoi j'objecterais qu'il est certes possible d'inventer des mots, mais que je ne puis leur associer aucune pensée.[1]

Pour lui donc, Husserl maintiendrait une position où les impossibilités, telles « point rouge et vert », « subsisteraient » ; or ce « *Bestehen können* », que le traducteur rend par « pouvoir se produire », a apparemment un sens empirique

[1] Wittgenstein, L., Schlick, M. et Waismann, F., *Wittgenstein et le Cercle de Vienne*, tr. fr. G. Granel, Paris, TER, 1991, p. 37. Traduction légèrement modifiée.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

pour Wittgenstein — c'est-à-dire que, pour lui, une proposition de ce troisième type *doit* être, en réalité, soit du second type, à savoir une tautologie logique triviale dont le contraire serait un simple non-sens grammatical, un *flatus vocis*, soit du quatrième type, à savoir une « impossibilité » d'ordre seulement empirique, et dont on ne pourrait pas découvrir l'impossibilité rien qu'en y pensant, en essayant de remplir la signification. La réfutation de Husserl que prétend effectuer Wittgenstein ici n'est apparemment qu'une pétition de son propre principe d'après lequel toute proposition doit être soit une tautologie analytique, soit empirique et *a posteriori*. Or pour maintenir cette position, il faut qu'il fasse violence aux yeux de Husserl à notre compréhension ordinaire de la signification : pour Wittgenstein, le fait que nous avons bien l'impression de vouloir dire quelque chose lorsque nous disons quelque chose d'absurde veut simplement dire que nous ne parlons pas, nous ne signifions rien, là où nous croyions dire quelque chose : c'est tout comme si nous disions « blablou-bli », là où, pour Husserl, nous avions bien une signification en tête, bien qu'elle s'avère, lorsque nous allons regarder au plus près des choses en essayant de la remplir, qu'elle est impossible, et que cette impossibilité nous apprend quelque chose. On peut dire que l'intention de signification a pour Husserl la structure d'une question à la recherche d'une réponse, une réponse qui se trouve dans son remplissement intuitif, et que la question peut être bien formulée sans que la réponse le soit. Et ce serait donc précisément dans la *déception* de remplissement que se constitue cette *réponse* qui consiste, dans ce cas, en la constitution de l'impossibilité de remplir l'intention de signification.

D'où donc cette distinction husserlienne entre le *Unsinn* (1-2) et le *Widersinn* (3, 3.a) ; entre les significations incapables de se constituer en tant que signification et celles qui, si elles sont bien formées en tant que signification et peuvent donc faire partie du discours, ne peuvent pas se remplir parce qu'elles renvoient à des objets absurdes ou impossibles. Husserl consacre sa IVème *RL* à l'élaboration d'une *grammaire universelle*, qui donne les lois de formation de toute signification en tant que telle. Il y distingue effectivement deux niveaux de légalité à ce sujet : celui qu'il appelle « grammatical » ou « syntaxique », qui préviennent le pur non-sens, et celui qu'il appelle « logique » en un sens élargi, qui seraient en mesure de prévenir à la fois le contre-sens « formel » et le contre-sens « matériel ».

> Si ces lois pures logiques énoncent ce qu'*exige* a priori *et sur la base de la forme pure l'unité possible de l'objet*, les premières, celle de la complexion des significations, déterminent ce qu'exige *la simple unité de sens*, c'est-à-dire les

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

> formes *a priori* selon lesquelles des significations appartenant aux diverses catégories de significations se réunissent en une seule signification, au lieu de produire un non-sens chaotique.[1]

Il distingue, à l'intérieur de ces distinctions, entre : 1) le non-sens au sens strict : « roi mais ou semblable et » ; 2) et deux types de contresens : le contresens formel analytique : « ce carré n'est pas un carré » ; « soit il pleut soit il pleut et il ne pleut pas », etc., et 3) le contresens matériel synthétique : « un carré rond », « ce point est rouge et vert à la fois ». Les lois du contresens formel déterminent donc déjà la possibilité d'un objet en deçà de sa déterminabilité matérielle mais au-delà de la simple formulabilité/itérabilité du sens. « Ces lois dit Husserl ne doivent pas être enfreintes si le ne veut pas être déjà dans le faux avant même d'avoir tenu compte de l'objet dans la particularité matérielle. »

Les attentes (meinongiennes) déçues des wittgensteiniens

Donc Husserl et Wittgenstein sont d'accord pour dire que « toute expression grammaticale est sensée » ; seulement, ils attribuent chacun un contenu bien différent à ce terme de « grammaire ». Husserl à une idée minimaliste de celle-ci, au plus près de ce qu'on entend d'ordinaire par « grammaire » : des règles qui gouvernent la construction des phrases, soit la combinatoire des parties du discours telles « nom », « adjectif », etc., ou des constantes logiques qui peuvent les remplacer. Pour Wittgenstein en revanche, une grammaire est toujours déjà « interprétée » : en ce sens elle comprend ce qui pour Husserl relève de la logique ; or Husserl entend la logique en un sens bien plus large que la seule logique formelle qu'on entend d'habitude, car elle doit être une logique matérielle tout autant capable de rendre raison des plissements ontologiques régionaux du monde, là d'où précisément l'on voit émerger les contresens matériels. Or même les lois qui préviennent contre le contresens formel, qui sont celles d'une « analytique apophantique », et donnent en amont les lois proprement objectives des « lois ontologico-analytiques » dont elles sont le reflet, semblent être pour Husserl celles d'une région qu'on pourrait qualifier de régionale-matérielle au sens large et totalisant, puisqu'elles sont celle de la région « conscience », prises d'un bout, ou de la région « être », prises d'un autre — ou, sinon, tout simplement de la région matérielle « manifestation ». Ce qui

[1] *LU* IV, « Einleitung », *Hua* XIX/I, p. 302, tr. fr. p. 85-86.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

n'est finalement pas si éloigné que cela du sens wittgensteinien du « grammatical » : on voit bien que Wittgenstein dit par exemple des « lois » qui gouvernent la manifestation d'une région telle « couleur » qu'elles ne sont que des règles de grammaire, qui gouvernent la manière dont on peut en parler sans tomber dans le non-sens — autant dire dans ce cas, qu'on voit se manifester, dans les règles grammaticales, l'apparaître possible de ce qu'on vise lorsqu'on dit « couleur ». Le wittgensteinien parle comme s'il avait déjà été au bout de la visée intentionnelle, qu'il en est revenu, et qu'il a jeté l'échelle qu'y mène — l'échelle qui relie intention de signification et sens remplissant. Il y cherchait un pays peuplé d'impossibles tous constitués que lui avait fait miroiter une attente et un littéralisme quasi- meinongiens et, en étant déçu, il déclare dépourvues de sens les significations mêmes qui lui avaient promis de tels objets intentionnels impossibles.

Si l'on comprend ce qu'on veut dire lorsqu'on dit « carré rond », on comprend du même coup et par là même que l'objet auquel revoie cette signification est impossible. C'est la première compréhension qui conditionne la seconde. Il y a un décalage entre les règles de formation des significations et celles de formation des objets possibles. « Carré rond » est une signification unitaire, et si elle a son « mode d'être » dans le « monde des significations idéales… c'est une évidence apodictique qu'à la signification existante ne peut correspondre aucun *objet* existant. » Dans le cas de « un rond ou » ou de « rouge de car pas », l'évidence est tout aussi apodictique qu'il n'y a pas de signification dès l'expression même : là où, normalement, saisie d'expression égale compréhension, ici ce qu'on saisit au ras de l'expression même est qu'il n'y a rien à comprendre. Tout ce que ces expressions peuvent évoquer en nous au niveau des significations, le serait *indirectement* par simple association avec les sens ici fragmentaires de chaque unité prise individuellement. Là où, dans le premier cas, de la signification était bien présente, et ce de manière directe, càd dans l'expression même en tant qu'expression, prise dans son ensemble comme signification unitaire, dans ce second cas, c'est la signification qui existe, en fonction de son bien-fondé grammatical ; or, ce que cette signification signifie, à savoir son objet, ne peut pas exister, et cela elle le signifie de manière apodictique. Dans le second cas, le jugement d'incompatibilité porte sur des représentations ; dans le premier, il porte sur des objets.

À travers une description d'une région eidétique particulière, celle du langage et de la logique, nous avons essayé de démontrer que cette région est une région non-indépendante — son plein fonctionnement dépend de la possibilité des intuitions donatrices d'évidence. La logique purement formelle correspond à une isolation délibérée d'*une* fonction du langage — sa fonction combinatoire — et à l'amputation d'une *autre* fonction : sa fonction de visée.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

C’est en ce sens que cette démonstration peut être assimilée à une réduction à l’absurde de cette dépendance depuis l’intérieur même du langage.

Comme nous venons de le voir, la compréhension phénoménologique se situe à mi-chemin entre les positions « ontologiques » logico-empiristes[1] et meinongiennes (« platonistes » naïves), et elle permet de mieux rendre compte du *phénomène* de la signification dans l’apparaître spontané de celle-ci. En effet, cet apparaître semble de prime abord être celui-ci d’une différenciation évidente entre les espèces diverses d’impossibilité que nous avons cartographiées à la suite de Husserl, une différenciation que ferait spontanément le sens commun et l’usage ordinaire. Cette différenciation joue principalement entre des impossibles qui le sont au ras même de l’expression (où l’impossibilité se constitue dans l’évidence *dès* l’expression même : on *n’y exprime, n’y dit* rien), et des expressions qui *permettent* effectivement la constitution de la structure du renvoi intentionnel propre à un énoncé logiquement et grammaticalement bien construit, et dont l’impossibilité de la référence, du signifié ne se constitue *qu’au bout* du renvoi : il nous faut recourir à l’intuition pour *voir qu*’il n’y a rien à voir, que la constitution de cet objet est impossible[2].

Bibliographie

Benoist, Jocelyn, *L’*a priori *conceptuel. Bolzano, Husserl, Schlick*, Paris, Vrin, 1999

Bouveresse, Jacques, *Dire et ne rien dire : l’illogisme, l’impossibilité et le non-sens*, Jacqueline Chambon, Nîmes, 1997.

Bouveresse, « Le réel et son ombre : la théorie wittgensteinienne de la possibilité », in Egidi, Rosaria (sld), *Wittgenstein : Mind and Language*, Dordrecht, Kluwer, 1995.

Bouveresse, Jacques, « Schlick et le synthétique *a priori* », in F. Nef, D. Vernant (sld.), *Le formalisme en question*, Paris, Vrin, 1998.

[1] Qui, relativement à cette position précise, inclut indifféremment celles de Wittgenstein, des membres du Cercle de Vienne, de Quine, et de manière générale de ceux qui s’en réclament. L’on pourrait les qualifier, de manière à la fois anachronique et quelque peu de travers, d’occamistes, pour faire pièce, schématiquement, au platonisme naïf (au sens du réalisme mathématique et des universaux) de l’autre extrême ici décrit. Sur le caractère historiquement inadéquat de cette attribution, voir à titre indicatif l’instance de Quine qu’il « ne s’inspire pas d’Occam, mais de Hume » (*in La philosophie analytique*, p. 187 ; cité *in* S. Laugier, *op. cit*., p. 95).

[2] Je remercie tout d’abord Bruno Leclercq, ainsi que Kevin Mulligan, Jocelyn Benoist, Vishnu Spaak et Andrea Cimino pour leurs remarques et échanges à différents stades de la présentation et de l’élaboration de ce travail.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Davidson, Donald « Sur l'idée même de schème conceptuel », dans *Enquêtes sur la vérité de l'interprétation*, tr. fr. Pascal Engel, Nîmes, Éditions Jacqueline Chambon, 1993.
Foucault, Michel, *La naissance de la clinique*, Paris, PUF, 1963.
Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen*, I, Hua XIX/1, éd. U. Panzer, La Haye, Nijhoff, 1984 ; tr. fr. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer, Recherches logiques, 2/1, Paris, PUF, 1962.
Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen*, III-IV, Hua XIX/2, éd. U. Panzer, La Haye, Nijhoff, 1984 ; tr. fr. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer, Recherches logiques, 2/2, Paris, PUF, 1962.
Meinong, Alexius, *Théorie de l'objet*, trad. Courtine et de Launay, Paris, Vrin 1999.
Pradelle, Dominique, *Par-delà la révolution copernicienne. Sujet transcendantal et facultés chez Kant et Husserl*, Paris, PUF, 2012.
Rogove, John, « The Phenomenological *a priori* as Husserlian Solution to the Problem of Kant's 'Transcendental Psychologism » *in* Iulian Apostolescu et Claudia Serban, *Husserl, Kant and Transcendental Phenomenology*, De Gruyter, 2020.
Schlick, Moritz, « Is There a *Factual a priori* ? », tr. par Sellars de « Gibt es ein *materiales a priori* ? », dans *Philosophical Papers*, vol. I, Dordecht, Reidel, 1979.
Wittgenstein, Ludwig, *Les cours de Cambridge, 1932-1935*, tr. fr. E. Rigal, Paris, TER, 1992.
Wittgenstein, Ludwig, *Remarques philosophiques*, tr. fr. J. Fauve, Paris, Gallimard, 1975
Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus*, tr. fr. G. G. Granger, Paris, Gallimard, 1992.
Wittgenstein, Ludwig, *Wittgenstein's Lectures, 1932 - 35*, ed. *Alice Ambrose*, Londres, Blackwell, 1979.
Wittgenstein, L., Schlick, M. et Waismann, F., *Wittgenstein et le Cercle de Vienne*, tr. fr. G. Granel, Paris, TER, 1991, p. 37.

 © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Bulletin d'analyse phénoménologique XIX 3, 2023 (Actes 13), p. 180-204
https://popups.uliege.be/1782-2041/

ISSN: 1782-2041

Intuition is not (always) immediate, and this is good news!

LEONARDO CERAGIOLI
Università degli Studi di Pisa
✉ leonardo.ceragioli@unifi.it
VALENTINA LUPORINI
Scuola Normale Superiore / Université de Genève
✉ valentina.luporini@sns.it

Abstract In this paper, we aim to propose a taxonomy of the notion of intuition. In particular, we will develop a distinction that is only sketched in the contemporary debate: that between phenomenological and epistemic intuitions. After that, we will argue that both kinds of intuitions further split into immediate and non-immediate. Once the taxonomy is built, we will investigate the relations between these different kinds of intuitions. Finally, we will focus on non-immediate phenomenological intuitions wondering whether they have a justificatory role.

Keywords : intuition, phenomenological, epistemic, immediate, non-immediate

Introduction

This paper speaks about intuition. Intuition is classically meant to be a faculty of *a priori* non-inferential rational insight, delivering propositional knowledge – knowledge of truths. Such truths are also generally taken to be modally loaded, *i. e.* necessarily true.[1]

[1] See, for instance, (BonJour, 1997), (Bengson, 2015), (Chudnoff, 2020), and (Wright, 2004).

Yet, intuition is not a notion that persuades everyone. For the skeptic, intuition remains mysterious, supernatural, and self-congratulatory.[1]

In this paper, we will take for granted the dignity of intuition and focus on another story.[2] In particular, we aim to point out and further develop a distinction that is only sketched in contemporary epistemology: that between the so-called *phenomenological* and *epistemic* intuitions. Paradigmatic cases of the former can be found in (Chudnoff, 2020) and (Bengson, 2015); cases of the latter in (Hales, 2000), (BonJour, 1997), and (Strawson & Bealer, 1992).

When considering intuition, it is important to distinguish between intuition as a faculty and its products, namely intuitive sentences. In this paper, we will use the term "intuition" as referring to both of them. Yet, the distinction between epistemic and phenomenological intuitions just concerns intuitive sentences.

Phenomenological intuitions are those sentences that seem true. Classic example: Pythagoras' theorem. Phenomenological intuitions share some main features. They are presentational in the sense that they directly and immediately present the world as being in a certain way;[3] they also are forceful or pushy, and provoke the feeling of rightness.[4]

Epistemic intuitions are a subset of phenomenological intuitions. They have all the phenomenological features and peculiarly regard the basic principles of our theories. In this sense, they provide a well-grounded foundation for our knowledge. An example is the transitivity of identity, claiming that if a = b and b = c, then a = c.

It is clear now why the distinction between epistemic and phenomenological intuitions does not apply to intuition as a faculty. The faculty is always phenomenological in that it has phenomenological features. By contrast, the distinction acquires importance for intuitive sentences.

Moreover, we will stress that both phenomenological and epistemic intuitions further split into immediate and non-immediate. More specifically, we will argue that the criterion for distinguishing between immediate and non-immediate epistemic intuitions is based on the relation between the understanding of the meaning of some sentences and the decision of their truth values. For phenomenological intuitions, the distinction between immediate and non-immediate relies on an extensional comparison with epistemic intuitions.

---

[1] See *inter alia* (Wright, 2004) and (Earlenbaugh and Molyneux, 2009).

[2] For those who are not acquainted with the defense of intuition, see (Strawson & Bealer 1992), (BonJour, 1997), (Sosa 1998), (Bengson, 2015), (Chudnoff, 2020).

[3] (Bengson, 2015), p. 708.

[4] (Chudnoff, 2020)

 © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Generally speaking, we will explore the distinction between immediate/non-immediate phenomenological intuitions and immediate/non-immediate epistemic ones. We will then point out their main relations. This will allow us to build a more accurate taxonomy of the notion of intuition to reframe the contemporary debate in a more fine-grained way.

After displaying the taxonomy, we will focus on non-immediate phenomenological intuitions, and further distinguish between those that concern theorems and those that concern their proofs. More specifically, we will consider (Koksvik 2013)'s and (Chudnoff 2019)'s positions according to which the intuition of the validity of the proof is constitutive of that of the truth of the theorem. We will argue that we have good reasons to endorse this position but also that we have cases in which it fails. Then, we will discuss whether intuition still has epistemic appeal even when its content consists of theorems that have a proof. We will consider Koksvik's reply according to which intuition increases the degree of justification. We will argue nonetheless that this thesis is problematic.

The paper has 5 sections. Section 1 explores the main distinction between epistemic and phenomenological intuitions, and points out that these are not mutually exclusive labels. In Section 2, we will introduce a further distinction: that between immediate and non-immediate intuition. We will argue that this distinction can be meaningfully applied to epistemic intuitions. In Section 3, we will extend the distinction to phenomenological intuitions. In Section 4, we will focus on non-immediate phenomenological intuitions and evaluate whether they have justificatory power. Section 5 concludes.

1. Phenomenological and epistemic intuitions

As mentioned, phenomenological intuitions are those sentences that seem true, while epistemic intuitions are those that regard the basic principles of our theories.

Even though epistemic intuitions are a subset of phenomenological ones, there is a difference between them. Phenomenological intuitions allow for degrees. For instance, arguably, Pythagoras' theorem is less intuitive than Triangle Inequality[1]. Given their status of starting points, epistemic intuitions do not admit degrees. For instance, there is no axiomatic system in which we accept the transitivity of identity in some degrees. Either we accept it, or we do not. Despite this difference, it is clear from how we have defined epistemic

[1] See Euclid's *Elements*, Book 1, Proposition 20.

Bull. anal. phén. XIX 3 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

and phenomenological intuitions that they are not mutually exclusive. For instance, in (Hales, 2000), the author seems to first refer to epistemic intuitions, while in, (Hales, 2012), he focuses on their phenomenological features.

It is not a case that Hales first speaks about epistemic intuitions. Indeed, the first way to defend intuition from the skeptic is to prove its epistemic appeal. Such proof is, so to say, indirect or purely existential in that it does not say what intuition is. The dialectic goes rather as follows: intuition may be mysterious but is of course indispensable to grant certain important principles which cannot arguably be granted otherwise (see (Strawson & Bealer, 1992)). In this sense, epistemic intuitions are necessary starting points that we assume to be justified for building knowledge. Once granted the epistemic dignity of intuition, phenomenological features of intuition display how intuition is supposed to work. Then, we do a phenomenology of intuition which is a way to directly reply to the question of what it is.

In what follows, we will explore a further distinction that regards both epistemic and phenomenological intuitions: that between immediate and non-immediate intuitions.

2. Non-immediate and immediate epistemic intuitions

Often intuitions are taken to be immediate. What it is for an intuition to be immediate? And, more specifically, what it is for an epistemic intuition to be immediate? We argue that an epistemic intuition is immediate when the following principle fails to apply:

Two steps (2S): The decision of a sentence S consists of two different steps: i) the understanding of S, and ii) the decision of its truth value.

An example of a sentence for which 2S holds is given by (Wright, 2004): "I have left my keys in the garage". Indeed, it is possible to understand its meaning without being able to decide its truth value (if, for example, we have not yet come back in the garage when we consider the proposition).[1]

An example of a sentence that does not fit 2S, and is then immediate in our sense is "*Modus Ponens* is valid". *Modus Ponens* (MP) is a schema for a deductive argument and a rule of inference. It can be summarized as "*P implies*

[1] Incidentally, it can be noticed that the other way round does not hold. Indeed, it seems impossible to decide the truth value of a proposition without knowing at least a relevant part of its meaning. It is for instance impossible to decide the truth value of "I have left my keys in the garage" if I am in the garage but I do not know what "keys" means.

 © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Q. *P* is true. Therefore *Q* must also be true". Now, it is plausible to claim that if someone understands MP, they already know that it is true. In other words, the rule for MP is "constitutive" of the understanding of the conditional, and vice-versa[1].

2.1 Immediate epistemic intuitions

As anticipated, MP plausibly is a case of immediate epistemic intuitions. Other examples are the following sentences:

> A. If an object is completely red, then it cannot be completely green;
> B. No colour without extension;
> C. A sound has an amplitude;
> D. Each occurrence of lightness is associated with an occurrence of saturation.

A and B are classic examples of Husserl's material *a priori* propositions (see (Husserl, 1900/1), chapter 11). C and D correspond to (Benardete, 1958)'s cases of analytic *a posteriori* sentences.[2]

The reason why these sentences do not fit 2S is clear: We cannot understand them without already knowing that they are true.

2.2 Non-immediate epistemic intuitions

Can epistemic intuitions be non-immediate? We argue that they can. More specifically, we claim that the only way in which we can spot epistemic non-immediate intuitions is to focus on errors and disagreements. The reason is

[1] It can be objected that when 2S does not hold, we do not use intuition at all. We rather apply linguistic competence. This is what we could call a Wittgensteinian-flavored argument and has a philosophically relevant pedigree. We do not discuss this aim in detail. We just limit ourselves quoting authors who argue against this strategy, such as (BonJour, 1997), (Horwich, 2000), and (Williamson, 2007). See also what we say at the end of section 2.3. We thank Bruno Leclercq for raising this issue.

[2] Notice that by analytic *a posteriori* sentences, Benardete idiosyncratically means metaphysically necessary truths known *a posteriori*.

 © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

clear. Indeed, if we have errors or disagreements concerning some sentences, then the decision of their truth values cannot be constitutive of their meaning.[1]

To understand how errors and disagreements apply to intuitive sentences, let us distinguish between *systematic* and *accidental* failures.

Systematic failures are errors that a given faculty cannot avoid making. They are, so to say, part of its standard working procedure – even though they lead to erroneous beliefs. These failures are independent of both the behavior of the epistemic subject and the environment in which they occur. Hence, they cannot be rectified.

A classic example of systematic failure is that of a thing that appears smaller than it really is the farther we are from it. Other more recent examples are the horizontal lines of Muller-Lyer's arrows that appear to be of different lengths, the stick half immersed in water which appears to be bent at the surface, and Adelson's checker shadow illusion in which a given area of the checker appears to be a darker color than another. For an example of systematic error of hearing, consider a sound that contains all of an overtone series except the fundamental but that is erroneously perceived as if it contained it.[2]

Accidental failures are errors that can be rectified. They occur either when a given faculty does not work as intended, or because of certain environmental causes.

Examples of the first kind of accidental failures are blindness and amnesia – respectively related to vision and memory. For an example of the second kind, consider again Wright's proposition. Regardless of any vision problem, a given subject would not be able to decide the proposition if, for instance, they are not in the garage or the light is turned off. Given this taxonomy, we can say that a good example of epistemic intuitive sentences that fit 2S are sentences that are systematically wrongly decided by intuition.

An example is the well-known comprehension principle (CP), which asserts that, given a condition expressed by a formula $\varphi(x)$, there is a set that contains all and only those objects o such that $\varphi(o)$. Trivial as it could seem, CP leads to the famous paradox discovered by Russell, and so it cannot be true. Nonetheless, it is hard to deny its intuitive appeal: it still seems true after we discover that it cannot be.

[1] This follows from the observation that if a property is constitutive of the meaning of a term, the disagreement about its validity can only be verbal. This is the famous puzzle highlighted by Quine about disagreement in logic. See (Quine, 1986), especially chapter Deviant Logics, pages 80–94.

[2] See (Hales, 2012), p. 184 and (O'Callaghan, 2007), p. 81.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Another case is the intuition that there should be a universal set that contains every object. Mathematicians would be glad to postulate or derive its existence. Unfortunately, the universal set is *prima facie* incoherent with Cantor's theorem. Despite this, the existence of the universal set maintains its intuitive appeal.

Another case is the intuition which suggests that there are fewer odds numbers than natural ones. After Cantor's theory of transfinite numbers, we know that this intuition is at least partially false. A case more related to philosophy *stricto sensu* is Gettier's problem for the intuition that knowledge is justified true belief.[1]

Finally, it could be asked whether there are cases of true epistemic intuitions which fit 2S and which are then non-immediate. To exemplify non-immediate epistemic intuitions, we have taken the case of errors because it is the way in which 2S becomes evident. However, we can find other cases of non-immediate epistemic intuitions that are not errors *prima facie*. An example can be found by looking at the problem of disagreement in logic. Consider the case of two subjects, one who believes in the excluded middle, the other that rejects it. Given that logic is necessary, then one is wrong and the other is right. What is important is that both of them understand the statement relative to the excluded middle.

2.3 Further clarifications regarding epistemic intuitions

Someone could object that the distinction between immediate and non-immediate epistemic intuitions is fuzzy. They can point out that the only way of spotting a non-immediate epistemic intuition is a failure of intuition or a disagreement between speakers. Nonetheless, before such a failure is observed or such a disagreement occurs, there is no reason not to consider such intuition as epistemically immediate.

As a consequence, someone could suggest that all intuitions start as immediate and are considered non-immediate only after they are questioned. It could even be proposed that any intuition is non-immediate, if rightly analyzed. However, this does not seem to be the case. This slippery slope is not compelling just because certain sentences, such as A, B, C, and D, seem to be unquestionable. Moreover, the distinction is fuzzy only in an epistemic sense: an intuition is immediate or non-immediate; we just discover that it is (or not), given some particular situations and with some particular degrees of certainty.

[1] See (Gettier, 1963).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

To summarize, all epistemic intuitions are non-inferential *prima facie* justified starting points and basic axioms of our epistemic enterprises. Epistemic intuitions can be immediate or non-immediate. The distinction between immediate and non-immediate epistemic intuitions is grounded on how their epistemic role is connected with understanding. More specifically, we have seen that 2S allows us to discriminate immediate from non-immediate intuitions by investigating the relation between the understanding and the decision of their truth values. If we cannot understand an intuitive sentence without already knowing its truth value, then it is immediate; if, otherwise, it is non-immediate. Examples of the first are "MP is valid" and "No color without extension". Examples of the second are "The universal set exists" and "CP is valid".

Before moving on to phenomenological intuitions, another clarification is needed. Both immediate and non-immediate epistemic intuitions are justified using the faculty of intuition, or at least this is the position endorsed in this paper. The difference between immediate and non-immediate intuitions only regards the relation between intuition and linguistic competence. If linguistic competence is enough to decide a given supposedly intuitive sentence S, then S is immediate. We have therefore two cases: either we do not understand S, and so we cannot decide its truth-value, or we do understand S and we rightly decide its truth-value. But we do not have a case in which we understand S without rightly deciding its truth-value. On the other hand, if linguistic competence is not enough to decide a given supposedly intuitive sentence S, then S is non-immediate and there can be both errors and disagreements about its truth value.

In both cases, it is important to notice that intuition has a role in the decision of sentences in question. Nonetheless, the situation could be a little puzzling. If a given sentence is decided by linguistic competence, which role can intuition have? The answer, according to our perspective, is the following: the fact that linguistic competence is enough to decide the sentence in question does not suggest that intuition is not used to gain linguistic competence. As an example, you can think that the sentence "brown is more similar to red than light blue" is analytically true and acquired using vision. In the same way, you can believe that the validity of MP is decided using intuition and that it is constitutive of the meaning of the conditional. By simplifying a little, we could

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

say that intuition is immediate when it is needed to acquire linguistic competence, and non-immediate when it is applied to a sentence that can already be understood.[1]

What happens with phenomenological intuitions?

3. Non-immediate and immediate phenomenological intuitions

The distinction between immediate and non-immediate epistemic intuitions is easily pointed out by using 2S. By contrast, from the phenomenological point of view, things seem more complicated. Indeed, the application of 2S to phenomenological intuitions does not provide the distinction between immediate and non-immediate phenomenological intuitions. Trivially, all phenomenological non-epistemic intuitions suit 2S: since they are not starting points of our theories, they must be justified in other ways, and this justification requires a distinction between understanding and decision.

We argue that the distinction between immediate and non-immediate phenomenological intuitions can be spelled out by referring to epistemic intuitions.

3.1 Immediate phenomenological intuitions

We claim that phenomenological intuitions are immediate *iff* they are epistemic. Examples of immediate phenomenological intuitions are MP and CP. Indeed, they are basic principles respectively of logic and set theory. Moreover, they clearly display the phenomenological characters of intuitiveness.

[1] Moreover, we could wonder whether when we have cases of systematic errors of intuition, the sentence is still justified. We argue that this is not the case. The same goes for systematic errors of perception, such as Muller-Lyer's arrows and Adelson's checker shadow illusion.

 © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

3.2 Non-immediate phenomenological intuitions

By contrast, phenomenological intuitions are non-immediate *iff* they are not epistemic. Examples of phenomenological non-immediate intuitions are Pythagoras' theorem and the intermediate value theorem.[1]

It can be asked what is the sense of distinguishing between immediate and non-immediate phenomenological intuitions by using epistemic intuitions. We argue that epistemic intuitions are good candidates for displaying the distinction because they allow us to discriminate between non-immediate intuitions that result from some processes of justification, and those that hold before such processes occur, which are therefore immediate.

To sum up, some phenomenological intuitions are epistemic. Among the epistemic, we have intuition which are immediate (examples are: MP, red cannot be green, color has extension, sound has amplitude, lightness comes with saturation) and non-immediate (examples are: CP, universal set, fewer odds than natural numbers). The criterion for discriminating between immediate and non-immediate epistemic intuitions is 2S. Also, we have argued that phenomenological intuitions split into immediate and non-immediate. They are immediate when epistemic (example are: MP and CP) and non-immediate when non-epistemic (examples are: triangle inequality and intermediate value).

Notice that a sentence can be phenomenologically immediate but epistemically non-immediate. CP is an example of this kind. This has not to be considered a problem. It just shows two senses in which the notion of immediacy can be spelled out. Of course, the other way round does not apply. We cannot have cases of phenomenologically non-immediate but epistemically mediate sentences just because, by definition, for a sentence to be phenomenologically immediate, it has to be epistemic.

To sum up, the taxonomy of intuitions after all such considerations assumes the following form:

[1] The intermediate value theorem states that if f is a continuous function whose domain contains the interval [a, b], then it takes any given value between f(a) and f(b) at some point within the interval.

 © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

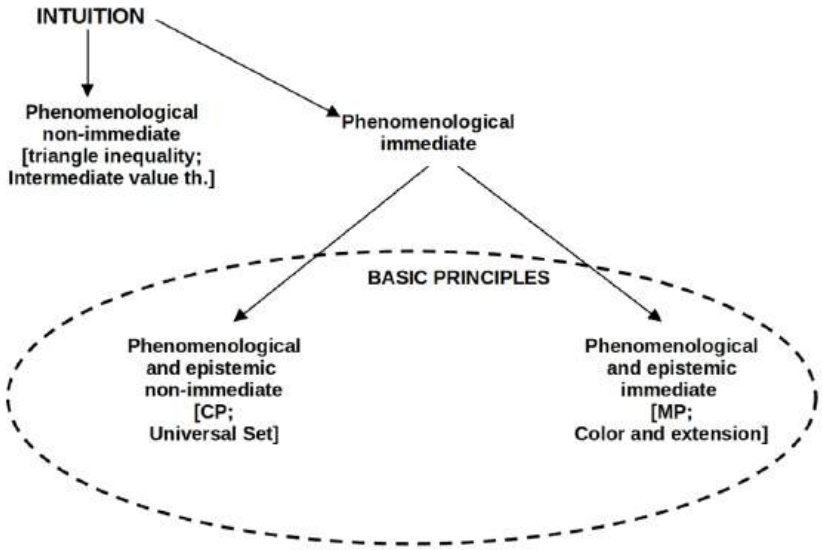

Another general clarification is in order. To present our taxonomy of intuitions, we have mainly focused on cases of axioms and theorems. Of course, we can also find examples of intuitions that cannot be considered either theorems or axioms. Some of these sentences are more close in nature to axioms and others to theorems. An example of the first kind is sentence D of section 2.1 "each occurrence of lightness is associated with an occurrence of saturation" which is not *stricto sensu* an axiom but serves as a starting point for an intuitive theory of colors. Examples of the second kind of sentences can be found considering infamous puzzles in analytic philosophy. Consider, for instance, the intuition that the ship of Theseus survives the replacement of one of its parts. This is not, strictly speaking, a theorem. It does not directly follow from any axiom. Yet, since it is classically considered to be the result of an argument, and has phenomenological intuitive appeal, it can be considered a case of non-immediate phenomenological intuition.[1]

In this paper, we mainly focus on cases of theorems and axioms just because this makes it easier to distinguish between starting points and things

[1] To be more precise, the argument in question is just an instantiation of the Principle of diachronic identity of things loosing some smaller parts across time.

 © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

that follow from such starting points and so, *a fortiori*, between epistemic and phenomenological intuitions.[1]

4. Non-immediate phenomenological intuitions: intuitiveness of theorems and intuitiveness of proofs

In this section, we will focus on non-immediate phenomenological intuitions. In particular, we will wonder whether such intuitions have justificatory power.

4.1 Intuition of theorems and proofs: a prima facie taxonomy

Phenomenological non-immediate intuitions can concern the content of the theorem, its proof, or both of them. Thus, we have 3 different cases: the first concerns cases in which both the content of the theorem and its proof are intuitive; the second concerns cases in which the content of the theorem is non-intuitive but its proof is intuitive; the third, cases in which the content is intuitive but its proof is not.

An example of the first is Triangle inequality. It seems reasonable to think that for any triangle, the sum of the lengths of any two sides must be greater than or equal to the length of the remaining side. The proof is intuitive in that it just requires a geometrical construction that can be easily pictured.

An example of the second kind is, we argue, Cantor's theorem, which does not seem intuitive because it entails the existence of different degrees of infinity. Nonetheless, its proof is intuitive in that it is linear and very easy to grasp as a unity. In other words, the proof is not just a complex composition of different ideas or single steps but could be summed up in a few words. An indirect evidence of its intuitiveness is the application of similar diagonal arguments in other fields of mathematics, such as the theory of computation and proof theory.[2] Another example is Cantor's rejection of the universal set. Intuition suggests its existence. Indeed, it is quite easy to be defined, and it is clear what it has to count as its members, i. e. everything. However, the proof of its non-existence is trivial because it directly follows from Cantor's result according to which a set always has a smaller cardinality than its power set. Other

[1] It also has to be noticed that we can have starting points that are not axioms nor theorems, and that cannot be considered intuitive in the first place. Examples are Wright's entitlements. Since this paper is about intuition, we do not deal with these sentences. For an overview, see Wright 2004.

[2] See (Simmons, 1993), especially chapter 2.

 © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

cases of non-intuitive results with intuitive proofs are paradoxes. Indeed, paradoxes just are intuitive arguments that prove results that are not only non-intuitive but even counterintuitive[1].

An example of the third case is the infamous proof that 1 + 1 = 2, provided in Russell and Whitehead's *Principia Mathematica*. Of course, the content is so intuitive that it was generally considered self-evident. Yet, Russell and Whitehead's proof takes many pages and uses a quite heavy formalization. For this reason, Poincaré famously claimed that logicists were proving an obvious statement by a far from obvious proof.[2] Someone could object that, in the case of 1 + 1 = 2, we have an intuitive proof based on calculation. To deal with this objection, let us consider another example. Take the fact that real numbers are continuous, that is they are ordered without gaps. This property has a clear intuitive appeal based on the geometrical interpretation of the real numbers as points on a line. However, to prove it, we need a formalization of real numbers through Dedekind's Cuts and other subtle concepts of Real Analysis.[3]

Of course, we also have cases in which both the content of the theorem and its proof are non-intuitive. This is the case of, for instance, the theorem of classification of finite simple groups which spreads out over many journal articles. However, such cases do not count as intuitive at the first place. We let them therefore out of our taxonomy of non-immediate phenomenological intuitions which can be summarized as follows:

[1] Here by paradoxes we mean arguments that seem correct but go against common sense or direct experiences. Classic examples are Zeno's paradoxes.

[2] (Poincaré, 1908). Just for the record, Poincaré's objection misses the target. Indeed, in trying to prove the analyticity of arithmetic, logicists were quite uninterested in cognitive simplicity. For more on this point, see (Burge, 2000).

[3] See (Chapman Pugh, 2002), pp. 10-14.

 © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

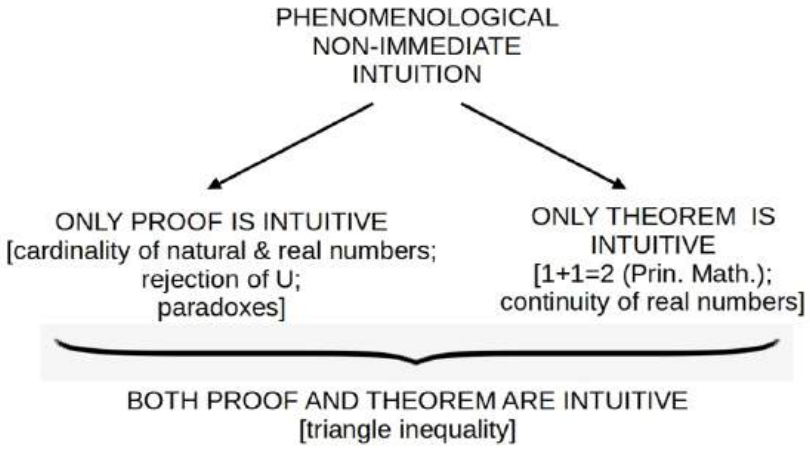

In what follows, we will consider how recent literature deals with intuition regarding inferential objects. In particular, we will point out what we argue to be some problems of the accounts proposed and try to figure out some solutions.

4.2 Relations between intuitiveness of theorems and proofs

Recent literature deals with intuitions regarding inferential objects. However, these attempts miss the taxonomy we have just proposed. In other words, it is quite common for philosophers to conflate the intuitiveness of theorems with that of their proofs.

In what follows, we will consider (Koksvik, 2013)'s position and (Chudnoff, 2020)'s refinement of such a position.

4.2.1 The intuitiveness of the proof is constitutive of that of the theorems

In (Koksvik, 2013), the author argues convincingly that intuition can regard results of conscious reasoning such as logical and mathematical theorems. To

 © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

exemplify his position, he considers De Morgan's laws.[1] In particular, he seems interested in the intuitiveness of these laws as it comes from the availability of their proofs. The author is not explicit regarding whether such proofs have to be considered intuitive. However, since they have the role of making theorems intuitive, it seems plausible to claim that this is the case. Hence, we can argue that Koksvik's account concerns, above all, cases in which the content of some theorems is intuitive *because of the intuitiveness of their proofs*.

Chudnoff refers to Koksvik and proposes an example that is, we argue, more interesting than Koksvik's. Indeed, while Koksvik seems to limit himself showing that some theorems are intuitive in that their proofs are intuitive, Chudnoff analyzes a more complex case, namely that in which a non-intuitive theorem has both a non-intuitive and an intuitive proof. The comparison between such proofs allows him to show how the intuitiveness of the proof can quite uncontroversially be constitutive of the intuitiveness of the theorem. Let us see the case in detail.

The theorem in question asserts the existence of a curve that touches all the points of a plane. This theorem was originally proved by Peano[2]. Both the theorem and Peano's proof are non-intuitive. Indeed, we cannot visualize the curve, and the proof provides no idea of what it could be like. As Chudnoff points out, there is another way to prove the theorem, that is by Hilbert's constructive proof. The theorem is the same and so is, of course, non-intuitive. By contrast, Hilbert's proof is intuitive in that, even though it does not allow to visualize the curve, it gives a clear idea of how it could be like by providing an infinite-step process whose starting point can be visualized, and the passage from one step to the next one is intuitive.

Thus, Chudnoff provides a more refined argument for Koksvik's position. Indeed, the intuition used by Hilbert gives us clues concerning the content of the theorem. That is, the former makes the latter intuitive, or — at least — more intuitive than before.

Koksvik's thesis can be supported also by considering other cases. Take for instance the intermediate value theorem formulated above. The content of the intermediate value theorem is intuitive. Its intuitiveness just follows from basic geometrical insights. However, in intuitionistic mathematics, it cannot be proved.

Now, what is shown by the fact that the intuitionist rejects the proof? Of course, the opponent of intuitionism will argue that the theorem, even if not provable in intuitionistic mathematics, is still intuitive and so that intuitionism

[1] (Koksvik, 2013), pp. 712-713.
[2] (Peano, 1890).

Bull. anal. phén. XIX 3 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

fails to account for such a mathematical fact. However, another — and, we argue, more interesting — interpretation is available.

The interpretation goes as follows: it is the intuitionistic conception of real numbers as objects (to some extent) *in fieri* that makes the intermediate value theorem not intuitive at all, and so our *prima facie* intuition about the truth of the theorem rests on the assumption of real numbers as fully given, that is by some intuitive presuppositions of the proof. To be more specific, the main reason why the intuitionist rejects the intermediate theorem value is that, since the comparison of real numbers requires the comparison of infinite objects, she cannot prove that real numbers are totally ordered by <. In other words, we have no constructive ground for saying that for each pair of real numbers a and b, $a<b$, $a>b$ or $a=b$.

Hence, generalizing this point, we can conclude that this fact suggests that Koksvik and Chudnoff are right, at least in certain cases, in claiming that the intuitiveness of the theorem is given by some particular assumptions that can be found in the proof.

Another — even more extreme — example is the intuitionistic theorem according to which all the functions defined in an interval are continuous in that interval. This theorem is incoherent with classical real analysis. Indeed, it is easy to find examples of non continuous functions defined over an interval [a, b]. To see how, take point c in the interval [a, b] and take two functions f and g continuous in [a, b] such that f(c) is different from g(c). Now, the non-continuous function h defined in all [a, b] is given by $h(x) = f(x)$ if $a \leq x \leq c$ and by $h(x) = g(x)$ if $c < x \leq b$, where c is the point of non-continuity.

However, the intuitionist does not accept the example because she cannot prove that h(x) is defined at each point of the interval. The reason is that intuitionism does not allow us to prove that real numbers are totally ordered. Hence, for the intuitionist, the existence of non-continuous functions defined over some intervals is not intuitive.

Here the situation is more extreme than the case of the intermediate value theorem because it seems that the intuitionists do not only reject something intuitive but prove something that is barely counterintuitive, that is the non-existence of some objects whose examples are available. Of course, it can be said, as before, that intuitionism has non-intuitive consequences. But, once again, it can also be argued that the intuitionist is right in supporting that the intuitiveness of the theorem in question derives from that of its proof.

 © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

In particular, the existence of non-continuous functions seems intuitive for the same reasons that make the intermediate value theorem intuitive.[1] Generally speaking, both theorems show that, even if the statement of a theorem seems intuitive, this intuitiveness rests on the intuitiveness of its proof and basic principles. Should we conclude that for all intuitive theorems, Koksvik's analysis applies, and that their intuitiveness is due to that of their proofs? In the next section, we will argue that this is not the case.

4.2.2 The intuitiveness of the proof is not constitutive of that of the theorems

The previously mentioned cases show that Koksvik's account of intuitiveness for proof and theorems is stimulating. We argue nonetheless that it cannot be regarded as the whole story. Indeed, not all the non-immediate phenomenological intuitions fit this schema. And this becomes clear by just reconsidering our taxonomy above which presents cases of intuitive theorems having non-intuitive proofs such as the continuity of real numbers.

But of course these are not the only cases in which the intuitiveness of the theorem is not given by that of its proof. We can have cases of non -intuitive theorems having intuitive proofs whose intuitiveness is nonetheless not given by that of the proof. This is the case of paradoxes that persist in their non-intuitiveness even when they are corroborated by intuitive proofs.[2] Moreover, we have cases of intuitive theorems with intuitive proofs whose intuitiveness is not given by that of the proof. It is indeed, for instance, hard to affirm that Triangle Inequality is intuitive because of its proof. Generally speaking, some theorems seem intuitive even before the proof has been spelled out.

Hence, we have cases in which the intuitiveness of the theorem and that of the proof are, so to say, independent of each other. In other words, it is not always the case that the intuitiveness of a theorem is provided by that of its proof. Sometimes, it depends upon the statement of the theorem itself.

[1] For more on this, see (Dummett, 2000), theorem 3.19, p. 87. See also (Shapiro, 2014), chapter 3.2 for a comparison between intuitionistic and classical approaches toward real analysis.

[2] To be more precise, even though they are in a given way (and this is suggested by their proof which is often intuitive), they persist in "looking" as if they were in another way.

 © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

4.2.3 Usefulness of non-immediate phenomenological intuitions

In the previous subsections, we have investigated the relations between the intuitiveness of the proof and that of the theorem. In this section, we will investigate what is the purpose of intuitiveness for theorems. In particular, we will ask whether non-immediate phenomenological intuitions have a justificatory role.

Here is the main question: why the intuitiveness of a theorem and that of the proof are supposed to be useful given that proofs already provide conclusive justification?

Even in Koksvik's and Chudnoff's cases, the question is pertinent. Since a theorem is proved, what is added by knowing that its intuitiveness is given by that of its proof?

On the one hand, we could claim that, following Koksvik's and Chudnoff's suggestions, the fact that mathematicians are usually not satisfied with non-intuitive proofs and struggle to find intuitive and elegant ones seems to speak in favor of the relevance of intuition for justification. On the other hand, once a given sentence has been proved (and so becomes a theorem), intuition seems to lose its justificatory role. In other words, if a theorem is proved, there seems to be no more job for intuition to do.

To use, once again, Chudnoff's example, it seems that we gain something when we prove the existence of the curve that touches all the points in the plane using Hilbert's methodology instead of Peano's. But since both proofs are conclusive, the same question arises again: what intuition is supposed to add? Here are some proposals.

a) Plurality of justifications is useful

It can be argued that there is nothing strange in having a plurality of justifications for the same sentence, and that this plurality is even useful. As an example, I could know that "I have left my keys in the garage" because I am seeing them there, because I remember that I left them there, because someone reliable told me so, etc. I could be aware of all these justifications at once, and each of them could be relevant for me to believe the sentence. This abundance of epistemic roots to justify "I have left my keys in the garage" is useful because if one of these lacks, we still have the other in place. This is warranted by the fact that all these justifications are independent of each other. I can for instance be fully justified in believing that the sentence is true just by memory, or alternatively by vision, and so on.

 © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

However, Koksvik's and Chudnoff's cases do not fit this schema. Following the previous example, the justification for the existence of the curve that touches all the points in the plane is, so to say, "grounded" on its proof. That is, we cannot know that the theorem is true without having its proof. Hence, plurality of justifications seems to be, in the cases in which the intuitiveness of the theorem comes from that of the proof, totally useless.

b) Koksvik's reply: plurality of justifications increases the degrees of justification

Koksvik does not directly face the problem of the plurality of justifications in the way we have just treated it. Nonetheless, he focuses on the question of knowing whether and how the intuitiveness of the theorem, understood as sharing the phenomenological features of intuition, justifies the theorem itself.

To reply, he proposes that such a justification goes by degrees and so that intuitiveness just raises such degrees by providing "additional justifications" to the theorem. This solution seems acceptable, and also independent of his position according to which the proofs make the theorems more intuitive. Hence, his proposal could be extended to those non-immediate phenomenological intuitions that are independent of the intuitiveness of the proof.

However, there are some difficulties that the author seems to ignore. To get this point, consider what should happen according to his theory when we prove something counterintuitive. If the intuitiveness of theorems provides additional justification, counterintuitive theorems should receive a less stringent justification than intuitive ones. However, results such as Einstein's relativity of simultaneity and Banach-Tarski theorem[1] could hardly be regarded as less secure than intuitive results such as the continuity of real numbers. This seems to argue against Koksvik's idea that intuition has epistemic weight also about proved sentences and, more specifically, that the intuitiveness of a theorem raises its degree of justification.

Another interesting example shows that intuition of a theorem (or, more generally, of a result justified by other means) can have an epistemological role that is completely extraneous to degrees of justification.

Take classical logic. The choice of its axioms is, to some extent, conventional. Indeed, classical logic presents a lot of possible independent axiomatizations. Now, for someone endorsing intuition as a reliable faculty, it

[1] This theorem says that a sphere can be divided into a finite number of pieces that can be rearranged to form two identical copies of the original sphere.

 © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

should be a good norm to adopt axioms that are intuitive. This will inevitably lead to proving both other principles that could be regarded as intuitive and principles that are less intuitive. Classic examples of the latter are paradoxes concerning the material conditional.

Now, intuitive theorems formulated following a given axiomatization for classical logic can become intuitively justified axioms in alternative axiomatizations for the same logic. Thus, if we have the intuitiveness of the proved results, then we also have different possible starting points for our theory, all of which are justified by intuition. The epistemic role of those intuitions that regard proven results has nothing to do with extrajustification. This fact shows that, as anticipated, Koksvik's characterization of the role of non-immediate phenomenological intuition is too narrow.

Another interesting case showing that Koksvik's thesis is problematic can be spelled out. This case regards intuition in philosophy. To figure it out, we propose to consider Fine's infamous account of *Ontological Dependence*.[1] The author characterizes dependence using essence. What he proposes is that

> [...] we may take x to depend upon y if y is a constituent of a proposition that is true in virtue of the identity of x or, alternatively, if y is a constituent of an essential property of x.2

To check this definition, he evaluates whether the account entails some strange consequences, as for instance the fact that Socrates would depend upon the number 2. Now, of course, this cannot intuitively be the case. That is, we have a strong intuition that Socrates does not depends on the number 2.

However, to definitely be able to assure this fact as a point of his theory, Fine cannot only rely on intuition. He has to prove that his favored definition of dependence does not entail the previous unintuitive result. More than this. He has to prove that the account rather entails its rejection.

To show this, he argues by cases and distinguishes between two kinds of essence: constitutive essences which come from the nature of the objects in question (for instance, Socrates is a human being), and consequential essences which are logical consequences of constitutive essences (for instance, Socrates is a human being or a whale).

Following the definition of dependence above, it is easy to see that, according to Fine, constitutive essences are those that give rise to ontological dependence. Constitutive essence of things let us also know that some given

[1] (Fine, 1995).
[2] (Fine, 1995), p. 275.

 © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

properties have nothing to do with the nature of the object in question. Following the previous example, if we have access to Socrates' constitutive essence, we know that number 2 is not one of his constituents. Then, the first cannot depend upon the second. That is, Socrates does not depend upon the number 2. This fact follows from some intuitions plus Fine's basic principles concerning the relation between essence and ontological dependence.

However, it is not clear whether we always have direct access to constitutive essences. Fine proposes then a way to exclude cases of unintuitive dependence also when we have access only to consequential essences. A specific example was the dependence of Socrates upon the number 2. Indeed, "2 = 2" is a logical consequence of Socrates' essence. Fine's solution is to point out that the term "2" can be generalized away: It can be substituted by any other term. He argues that, for this reason, it cannot occur in Socrates' essence, and so that there is no ontological dependence of Socrates upon it.

Now, in both these cases, the sentence "Socrates does not depend upon the number 2" is justified inferentially. It follows from the basic principles of Fine's theory of essence and ontological dependence. However, the sentence was already justified directly by intuition, and the theory has been intentionally developed in order to prove it. The moral is then that it would be absurd to claim that these justifications increase the degree of justification of this sentence. Hence, internal formal derivation and external justification by intuition have radically different epistemological purposes.

To better see why, compare the case with that of Newtonian physics. The degree of justification of the sentence "all bodies fall with the same acceleration, regardless of their mass" is not increased by its formal derivation from the basic laws of Newtonian physics. This is instead an observational fact that Newtonian physics was intentionally formalized to prove. In other words, the justification of "all bodies fall with the same acceleration" does not go from Newton's physics to the observation that all bodies fall with the same acceleration. It rather goes the other way around. Similarly, the justification of "Socrates does not depend upon the number 2" does not go from Fine's theory to the intuition that "Socrates does not depend upon the number 2" but the other way around.

To sum up, when the conclusion of a proof can be also directly justified by intuition, this faculty could provide something more than extra justification. Indeed, in general, derivation and intuition have different epistemological roles. The first takes place inside a formal theory, while the second regards the reliability of the formal theory itself.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

c) The intuitiveness of the proof is epistemically useful because it provides flexibility

Let us now focus, once again, on the intuitiveness of the proof. Also in this case, Koksvik's account seems at best partial. Indeed, if intuition provides the justification for inferential rules and basic axioms employed in the proof, the mere fact that the proof is built up from these building blocks is enough to prove that the conclusion is true. Moreover, this argument for the truth of the conclusion of a sound proof seems so simple to be intuitive. As a consequence, even for an exaggeratedly long and non-intuitive proof, an intuitive argument still warrants the truth of its conclusion. Hence, the intuitiveness of the proof of a theorem seems unneeded as justification for its truth.

However, there is another way in which intuitive proofs could be preferable to non-intuitive ones. Indeed, the possibility of grasping a proof in its entirety makes it much more flexible and adaptive. An intuitive proof, even when discovered to be non-conclusive, can generally be modified to prove other theorems. We have already seen the example of diagonalization in the previous sections. Diagonalization has applications outside of set theory in which it was developed.

Another even more interesting case is investigated by Lakatos in his famous work (Lakatos, 1976), where he considers Euler's theorem which states that the number of vertices, edges, and faces of a polyhedron are linked by the following relation:

$$V - E + T = 2$$

Lakatos provides a very intuitive proof of this result. Then, he proposes some counterexamples. Since the proof is intuitive and employs a strikingly fertile methodology, both the proof and the results can be adapted to cover the counterexamples to arrive at the definition of Euler characteristic, a very important concept of topology.

Generally speaking, what Lakatos is mainly interested in is how proofs can be reshaped by the discovery of counterexamples, and especially in demarcating fruitful reactions to such discoveries from unfruitful *ad hoc* ones.

But let us now take a step back and argue that this proof was well-suited for this investigation specifically because of its intuitive appeal. While soundness assures the truth of the proof, intuitiveness makes it possible to understand why the proof is sound. This does not provide extra justificatory power but makes the proof much more flexible. It can be modified and applied to other fields, or modified to solve some issues which are found in the proof itself. In some way, we could say that intuition of the correctness of the proof *makes*

Bull. anal. phén. XIX 3 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

sense of its truth, while a non-intuitive proof provides a conclusive justification that is unable to make sense of the result in the same way.[1]

To sum up, an intuitive proof is more useful than a non-intuitive one in that it is more versatile and flexible. So, even though, as we have seen, intuition does not give extra justificatory power to proofs, the research of intuitiveness is nonetheless not a mere aesthetic interest for mathematicians. In 5.2.3, we have investigated what intuition adds to theorems and proofs. We have evaluated different alternatives. In a) and b), we have focused on intuition about theorems. In c), we have focused on intuition about proofs. More specifically, in a), we have proposed that intuition justifies theorems alongside proofs so that if some errors are found in the proof, intuition still warrants the result. This proposal can at most be partial and does not apply to the cases in which the intuitiveness of the theorem derives from that of the proof, such as Koksvik's and Chudnoff's examples. Then, in b), we have considered Koksvik's and Chudnoff's proposals according to which intuition raises the degree of justification of a sentence. We have observed that this assumption leads to implausible consequences when used to evaluate counterintuitive but well-established theorems. Moreover, we have proposed other roles for the intuitiveness of theorems and inferentially proved results that seem more relevant for the epistemology of mathematics and philosophy. Finally, in c), we have dealt with intuition regarding proofs. We have argued that intuitiveness is not required for a proof to be sound and conclusive. As a consequence, intuition neither raises the degree of justification of a proof nor makes it more reliable. However, the intuitiveness of a proof is fundamental when we have to adapt the proof to suit other applications or solve some alleged objections.

5. Conclusions

In this paper, we have proposed a taxonomy of intuitions. In particular, we have argued that intuitions can be distinguished into epistemic and phenomenological.

Epistemic intuitions concern axioms and, more generally, starting points of epistemic enterprises. It has therefore to have a justificatory power. We have also argued that epistemic intuitions further distinguish between immediate and non-immediate. Examples of the first are MP and transitivity of identity; examples of the second are the intuition that there is a Universal Set and CP.

[1] (Bengson, 2015a), argues in the same direction, even though from a different point of view and for different reasons.

 © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Phenomenological intuitions regard instead the main features of intuition. Classically, intuition is presentational, pushy, and forceful. Phenomenological intuitions cover all cases of epistemic intuitions plus all intuitions which have the features in question but that are not basic principles. The first kind involves cases of immediate phenomenological intuitions, and the second of non-immediate phenomenological intuitions. Examples of the first are CP and MP; examples of the second are Pythagoras' theorem and intermediate value theorem.

Then, we have focused on phenomenological non-immediate intuitions and further distinguished between phenomenological non-immediate intuitions concerning theorems and phenomenological non-immediate intuitions concerning their proofs. More specifically, we have considered Koksvik's and Chudnoff's positions according to which intuitiveness of the proof is constitutive of that of their theorems. We have argued that we have good reasons to endorse their position but also that we have cases in which it fails.

Finally, we have discussed whether intuition still has epistemic appeal even when its content are theorems that have a proof. We have considered Koksvik's reply according to which intuition increases the degree of justification. We have argued that this thesis is problematic for different reasons. It does not account for cases in which a well-established theorem is counterintuitive, and it neglects other relevant epistemic roles of intuition.

References

Bealer and Strawson, The Incoherence of Empiricism, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volumes, vol. 66, 1992, p. 99–143.

Benardete, The analytic a posteriori and the foundations of metaphysics, *The Journal of Philosophy*, vol. 55 (12), 1958, pp. 503–514.

Bengson, The Intellectual Given, *Mind*, vol. 124 (495), 2015, p. 707-760.

Bengson, A Noetic Theory of Understanding and Intuition as Sense-Maker, *Inquiry*, vol. 58 (7-8), 2015, p. 633-668.

BonJour, *In Defense of Pure Reason: A Rationalist Account of a Priori Justification*, Cambridge, England: Cambridge University Press, 1997.

Burge, Frege on Apriority in Boghossian and Peacocke (ed.) *New Essays on the A Priori*, Claredon Press, Oxford, 2000.

Chapman Pugh, *Real Mathematical Analysis*, New York, NY: Springer, 2002.

Chudnoff, In Search of Intuition, *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 98 (3), 2020, p. 465-480.

Descartes, *Regule ad Directionem Ingenii. Rules for the Direction of the Natural Intelligence*. G. Heffernan (ed., trans.) Rodopi, 1998

© 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Dummett, *Elements of Intuitionism*, second edition, Clarendon Press, 2000.
Earlenbaugh and Molyneux, Intuitions are inclinations to believe, *Philosophical Studies*, vol. 145, 2009, p. 89–109.
Fine, Ontological Dependence, *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 95, 1995, p. 269–90.
Gettier, Is Justified True Belief Knowledge?, *Analysis*, vol. 23 (6), 1963, p. 121–123.
Hales, The Problem of Intuition, *American Philosophical Quarterly*, vol. 37 (2), 2000, p. 135–147.
Hales, The faculty of intuition, *Analytic Philosophy*, 53: 2012, p. 180–207.
Horwich, Stipulation, Meaning, and Apriority, in Paul Boghossian, and Christopher Peacocke (eds), *New Essays on the A Priori*, Oxford, 2000.
Husserl, *Logical Investigations*, 1900/1 (2nd revised edition 1913), trans. J. N. Findlay, London: Routledge 1973.
Koksvik, Intuition and Conscious Reasoning, *The Philosophical Quarterly*, vol. 63, 2013, p. 709-715.
Lakatos, *Proofs and Refutations*, Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
O'Callaghan, *Sounds: A Philosophical Theory*. Oxford University Press, Oxford, 2007.
Peano, Sur une courbe qui remplit toute une aire plane, in *Mathematische Annalen*, vol. 36, 1890, pp. 157-160.
Poincaré, Les dernières efforts des logisticiens, in *Science and Méthode*, Paris: Flammarion, 1908.
Quine, *Philosophy of Logic*, second edition, Cambridge (Massachusetts) and London: Harvard University Press, 1986.
Shapiro, *Varieties of Logic*, Oxford: OUP, 2014.
Simmons, *Universality and the Liar: An Essay on Truth and the Diagonal Argument*. Cambridge, England: Cambridge University Press, 1993.
Sosa, Minimal Intuition, in Michael Depaul and William Ramsey (eds.), *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*, Washington DC: Rowman & Littlefield, 1998, p. 257-269.
Williamson, *The philosophy of philosophy*, Oxford: Blackwell Publishing, 2007.
Wright, Intuition, entitlement and the epistemology of logical laws, *Dialectica* vol. 58 (1), 2004, p. 155–175.

 © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Bulletin d'analyse phénoménologique XIX 3, 2023 (Actes 13), p. 205-219
https://popups.uliege.be/1782-2041/

ISSN: 1782-2041

Demystifying Originary Givenness

PHILIPP BERGHOFER
Universität Graz
✉ philipp.berghofer@uni-graz.at

Abstract This paper aims at demystifying the doctrine of originary givenness. By the doctrine of originary givenness I understand the Husserlian claims that (i) originary presentive experiences are a source of immediate justification, (ii) originary presentive experiences are our ultimate source of justification, and (iii) originary presentive experiences gain their justificatory force precisely from their phenomenal character of originary givenness. It is shown that these claims are immune to Sellars' objections. Clarifying why the doctrine of originary givenness avoids Sellars' objections will help us to better understand the relationship between experience and belief as well as the relationship between experiential justification and inferential justification.

Keywords : originary givenness, myth of the given, Sellars, Husserl, experiential justification, inferential justification

1. Introducing the doctrine of originary givenness

It is natural to assume that experiences can justify beliefs. I undergo an experience that presents me with a tree in front of me, I'm justified in believing that there is a tree. It is also natural to assume that an experience's justificatory force is linked to its phenomenology.[1] If I undergo an experience that presents me with a tree in front of me, but I believe that there is a car (and no tree), this belief would be strange and unjustified. Assuming that this phenomenological-

[1] By an experience's phenomenology I understand its phenomenal character, *i.e.*, the way it presents its objects/contents to the experiencing subject.

epistemological parallelism is no coincidence, the most straightforward view is that certain experiences justify *by virtue* of their phenomenology. Recently, this view has been developed against the backdrop of Husserl's phenomenology (Berghofer 2020a, 2018a).

However, this view that experiences justify by virtue of their phenomenology is not popular in contemporary analytic epistemology. Instead, current debates are dominated by externalist approaches. In the externalist picture, the epistemic status of our beliefs is not determined by what is internally accessible to us but by external factors such as reliability. This implies that there is nothing intrinsically special about experience. The process of experiencing may lead to justified beliefs, but only if this process qualifies as reliably producing true beliefs. I take it that such approaches are decisively less in agreement with common sense than the phenomenological approach that links an experience's justificatory force to its phenomenology.

So why is the phenomenological approach less popular in contemporary analytic epistemology? One reason is Wilfrid Sellars' influential attack on what he called the myth of the given. Prima facie, a phenomenological approach to experiential justification is particularly vulnerable to Sellars' attack. This is due to Husserl's terminology of *originary givenness*. Most notably, here is Husserl's "principle of all principles":

> No conceivable theory can make us err with respect to the principle of all principles: that every originary presentive intuition is a legitimizing source of cognition, that everything originarily (so to speak, in its "personal" actuality) offered to us in intuition is to be accepted simply as what it is presented as being, but also only within the limits in which it is presented there. (Husserl 1982, 44)

In the light of Sellars' criticism, to say that something is "*originarily offered*"[1] in experience and that this "*is to be accepted simply as what it is presented as being*" seems particularly problematic. This is because it suggests that an originally presentive experience[2] can immediately justify some belief. Sellars,

[1] See also: "Empirical intuition or, specifically, experience, is consciousness of an individual object; and as an intuitive consciousness it 'makes this object given,' as perception it makes an individual object given originarily in the consciousness of seizing upon this object 'originarily,' in its 'personal' selfhood." (Husserl 1982, 9f.)

[2] Regarding terminology: What Husserl calls originary presentive *intuition*, I call originary presentive *experience*. Any mental state that exhibits the phenomenal character of originary givenness qualifies as such an experience. This includes perceptual experiences but also introspective experiences and eidetic intuitions. The focus of this paper is on perceptual experiences.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

however, is typically interpreted as rejecting any kind of foundationalism. Husserl's foundationalism becomes even more obvious when we consider the following passage that appears a couple of pages before the principle of all principles:

> *Immediate 'seeing'*, not merely sensuous, experiential seeing, but *seeing in the universal sense as an originally presentive consciousness of any kind whatever*, is the ultimate legitimizing source of all rational assertions. This source has its legitimizing function only because, and to the extent that, it is an originally presentive source. (Husserl 1982, 36)

While the principle of all principles suggests that originary givenness is *sufficient* for justification, this passage suggests that originary givenness is *necessary* for justification in the sense that all epistemic justification leads back to originary presentive experiences. Furthermore, this passage suggests that originary presentive experiences gain their justificatory force simply from their phenomenology of originary givenness (see also Husserl 1984c, 347). Accordingly, this phenomenological approach to epistemic justification can be encapsulated in three claims:

> C1. Every originary presentive experience is a source of immediate justification.
> C2. Originary presentive experiences are our ultimate source of justification.
> C3. Originary presentive experiences gain their justificatory force by virtue of their phenomenal character of originary givenness.

In this paper, I defend these three claims. More precisely, I show that these claims are immune to objections that are typically associated with Sellars' attack on the myth of the given. Each of the following three sections aims at busting one of these myths. For instance, in Section 2, I agree with Sellars that it is a myth to believe that experiences are transparent windows, but I make it explicit that a proponent of originary givenness is not committed to this myth. In my terminology, C1-C3 constitute the doctrine of originary givenness. A "proponent of originary givenness" is a proponent of C1-C3. A "proponent of the myth of the given," by contrast, is a proponent of the kind of epistemology that is rightfully criticized by Sellars. The central point of this paper, the key to avoid Sellars' objections, is that for the proponent of originary givenness *all* depends on *how* an experience presents its object/content, but *nothing* hinges on *why* it does so!

 © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

2. Busting Myth #1: Experiences are not transparent windows

When it comes to Sellars' attack on the "myth of the given," the first thing to note is that Sellars does *not* deny that we can use the term of givenness in order to denote what is disclosed within experience.

> If the term 'given' referred merely to what is observed as being observed, or, perhaps, to a proper subset of the things we are said to determine by observation, the existence of 'data' would be as noncontroversial as the existence of philosophical perplexities (Sellars 1997, 13).

What Sellars denies is that experiences are transparent windows through which objects are given as what they are in themselves independently of any subjective factors. Here is how Sellars spells out his criticism:

> For they [the proponents of the myth of the given] have taken givenness to be a fact which presupposes no learning, no forming of associations, no setting up of stimulus–response connections (Sellars 1997, 20).

By contrast, here is how Sellars summarizes his position:

> And this brings us face to face with the fact that most empirically minded philosophers are strongly inclined to think that all classificatory consciousness, all knowledge *that something is thus-and-so* […] involves learning, concept formation, even the use of symbols (Sellars 1997, 20).

Accordingly, Sellars believes that the proponents of the myth of the given are forced to subscribe to three mutually inconsistent claims.

> It is clear from the above analysis, therefore, that [the proponents of the myth of the given] are confronted by an inconsistent triad made up of the following three propositions:
>
> A. *X senses red sense content s entails x non-inferentially knows that s is red*.
>
> B. The ability to sense sense contents is unacquired.
>
> C. The ability to know facts of the form *x is* ϕ is acquired.
>
> A and B together entail not-C; B and C entail not-A; A and C entail not-B. (Sellars 1997, 20f.)

How should the proponent of a phenomenological-epistemological theory of originary givenness who subscribes to the claims C1-C3 specified in Section 1 respond to this criticism? I believe the answer is simple. There is no reason

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

for the proponent of originary givenness to insist that experiences are transparent windows. There is no reason to deny that for an experience to be originarily presentive it is necessary that some previous learning, concept-formation, etc. have been taking place. In particular, there is no reason to insist on Sellars' proposition B. This is to say that the proponent of originary givenness can simply accept that the ability to undergo originarily presentive experiences is acquired.

Importantly, Husserl clearly rejects this myth that experiences are transparent windows. In his words, "experience is not an opening through which a world, existing prior to all experience, shines into a room of consciousness; it is not a mere taking of something alien to consciousness into consciousness" (Husserl 1969, 232). This allows for the possibility that prior experiences shape the way we experience the world: A phenomenon that is now known as perceptual learning (see Gibson 1969, Siegel 2010, Connolly 2019). What is more, Husserl also allows for the possibility that language shapes the way we experience. For instance, supplement XII of Husserliana XV has the subtitle: "The function of linguistic communication for the constitution of the surrounding world." In this text, Husserl claims that "[t]he surrounding world of man […] is substantially determined by language" (Husserl 1973, 224f.). Admittedly, this text remains vague regarding how exactly language shapes experience and it remains an open question whether language can have an effect on what is originarily presented (and not "just" co-given) in experience.

Most importantly, *systematically*, there is no reason for the proponent of originary givenness to deny that previous experiences, beliefs, concepts, etc., shape the way we experience. The idea is that *all* depends on *how* an experience presents its object/content, but *nothing* hinges on *why* it does so. Let me illustrate this with a couple of examples.

Case 1:
I look to my right and undergo an experience that presents me with a red table. However, if I had not been familiar with the concept of "red," I would have experienced this object differently. In particular, I would not have experienced it as red.
Question: Can my red-experience be immediately justifying if it depends on previously learned concepts?
Answer: Yes. If a subject S undergoes an experience that originarily presents, for instance, a table as red, then S is immediately justified in believing that the table is red. For an experience to be immediately justifying all that matters is whether the experience exhibits the phenomenal character of originary givenness. It does not matter why it is originarily presentive.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Case 2:
I look to my right and undergo an experience that presents me with a red table. However, if I had been socialized in a totally different culture that does not know tables but uses such objects for an entirely different purpose, then I would have experienced this object not as a table but as an X.
Question: Can my table-experience be immediately justifying if it depends on my cultural background?
Answer: Yes. If a subject S undergoes an experience that originarily presents, for instance, an object as a table, then S is immediately justified in believing that there is a table. For an experience to be immediately justifying all that matters is whether the experience exhibits the phenomenal character of originary givenness. It does not matter why it is originarily presentive.
Comment: Of course, it is controversial whether experiences can be originarily presentive with respect to high-level properties such as "being a table." But this only concerns the scope of originary givenness and not the question of whether originary presentive experiences can be immediately justifying. If you believe that only low-level properties can be originarily presented, you would need to say that the "table-experience" presents you with certain colors and shapes and from this you infer that there is a red table. In this paper, I assume that high-level properties can be originarily given, but nothing central to this paper hinges on this assumption.

Case 3:
I look to my right and undergo an experience that presents me with a dog. Based on this experience, I believe that there is a dog. However, as a matter of fact, this object is no dog but a robot that, by stipulation, is visually indistinguishable from a real dog.
Question: Can my dog-experience be immediately justifying if the experienced object is no dog at all?
Answer: Yes. What matters according to the proponent of originary givenness is the internal factor of the experience's phenomenology, not external factors such as veridicality.

Case 4:
I look to my right and undergo an experience that presents me with a dog. Based on this experience, I believe that there is a dog. However, as a matter of

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

fact, I am systematically deceived by an evil demon and all my perceptual experiences are hallucinatory in nature.
Question: Can my dog-experience be immediately justifying if all my perceptual experiences are systemically deceiving?
Answer: Yes. What matters according to the proponent of originary givenness is the internal factor of the experience's phenomenology, not external factors such as reliability or veridicality.

By discussing these four examples, I hope to have shown not only how the proponent of originary givenness should react to Sellars' criticism but also to have further clarified the phenomenological epistemology outlined in Section 1.

3. Busting Myth #2: Beliefs can shape experiences but experiences are not (quasi-)beliefs

I began this paper by stating that experiences justify beliefs. In the course of the paper, we have specified the phenomenological-epistemological position endorsed in this paper as saying that certain experiences justify by virtue of their phenomenology of originary givenness. More formally, we may express this as follows:

> If a subject S undergoes an experience that is originarily presentive with respect to object O/ proposition p, then S is immediately justified in believing that there is O/p obtains.

I formulated this principle deliberately in a way that leaves it open whether experiences are propositional or not. Importantly, however, the relationship between experience and belief is no one-way road. Experiences justify beliefs but *beliefs shape experiences*. This phenomenon that beliefs (or other cognitive states such as wishes and desires) have an influence on how we experience the world is currently discussed under the label of cognitive penetration. Many believe that cognitive penetration puts some pressure on internalist conceptions of justification (Markie 2005, Siegel 2017). I disagree. Again, all depends on how the respective experience presents its objects/contents.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

Case 5:

> Before seeing Jack, Jill fears that Jack is angry at her. When she sees him, her fear causes her to have a visual experience in which he looks angry to her. She goes on to believe that he is angry. (Siegel 2017, 67)

Comment: The first thing to note with respect to this famous example is that it is phenomenologically underspecified.[1] Is Jack's face presented in the way angry faces typically look (e.g., red face, slanted eyebrows, frowning mouth), or is it presented like a "normal" face and the fear-content is only represented within Jill's experience without a presentive phenomenology? In our Husserlian terminology: Is Jack's face originarily given as angry or is the content of being angry co-given in the horizon of the experience? For the sake of the argument, I assume that the face is originarily given as angry. The point is that Jill's original belief that Jack is angry causes her to experience Jack as angry which means that her new belief that Jack looks angry is causally influenced by the original belief.
Question: Can a belief be immediately justified that depends for its existence on other beliefs?
Answer: Yes. For a belief to be immediately justified all that matters is that the belief does not depend on other beliefs *epistemically*, it does not matter whether the belief depends on other beliefs for its *genesis*. This is to say that even if it is true that an experience's presentive phenomenology depends on some background beliefs for its genesis, the belief immediately justified by this experience does not depend on these beliefs epistemically. The experiential justification for the respective belief is exclusively determined by the phenomenology of the justification-conferring experience.

Perhaps all our beliefs depend on other beliefs for their *existence*, but if the doctrine of immediate justification is right, some beliefs do not depend on other beliefs for their *justification*. As James Pryor puts it,

> The fact that you have immediate justification to believe P does not entail that no other beliefs are required for you to be able *to form or entertain* the belief that P. Having the concepts involved in the belief that P may require believing certain other propositions; it does not follow that any justification you have to believe P must be mediated by those other propositions. (Pryor 2005, 183)

[1] See also Chudnoff 2020, 263.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

Accordingly, we can update our understanding of the relationship between experience and belief as follows: Beliefs shape experiences, experiences justify beliefs, but experiences are not in need of justification themselves! This brings us to the Sellarsian dilemma that has been summarized by BonJour as follows:

> [T]he proponent of the given is caught in a fundamental and inescapable dilemma: if his intuitions or direct awarenesses or immediate apprehensions are construed as cognitive, at least quasi-judgmental (as seems clearly the more natural interpretation), then they will be both capable of providing justification for other cognitive states and in need of it themselves; but if they are construed as noncognitive, nonjudgmental, then while they will not themselves need justification, they will also be incapable of giving it. In either case, such states will be incapable of serving as an adequate foundation for knowledge. This, at bottom, is why empirical givenness is a myth. (BonJour, 1985, p. 69)

According to the first horn, experiences are cognitive and quasi-judgmental, according to the second horn, they are noncognitive and nonjudgmental. Different proponents of originary givenness may approach this dilemma differently. In my view, the most natural response would be to say that originary presentive experiences are non-judgmental but in some sense cognitive. I begin by elaborating why experiences are nonjudgmental.

Phenomenologically, there is a clear difference between judgments/beliefs on the one hand and presentive experiences on the other hand. A central Husserlian teaching is that we can distinguish between *empty* acts and *intuitive* acts. In fact, it has been argued that, epistemologically speaking, this is the most significant distinction.

> Among conscious objectifying acts, the distinction between those which are *intuitive* and those which are *empty* is the most important, both phenomenally and epistemologically. (Hopp 2022, 302; see also Heffernan 1998, 30)

The distinction between empty or signitive acts and full or intuitive acts is most prominently developed in Husserl's Sixth Logical Investigation. Here it is made clear that emptiness and intuitiveness refer to different *modes of givenness*. The same object can be given signitively or intuitively (Husserl 1984b, 556). If the object is given signitively, one is directed toward the object via one of its meanings; what is given is not the object in its actual presence but the object as something that only is meant. If the object is given intuitively, the object is given in a "fleshed out" manner (Husserl 1984a, 458). If you believe that there is a table in the room next to you, this belief is a signitive, empty act. If you go and check and see the table, this perceptual experience is

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

an intuitive act. Perceptual experiences are Husserl's prime example of intuitive acts.

What is more, Husserl explicitly distinguishes between perception and (perceptual) judgment (Husserl 1984b, 556) as well as between perceptual sense and perceptual statement or judgment-sense (Husserl 2002, 71). The perceptual judgment (*Wahrnehmungsurteil*) is based on the perceptual experience. The perceptual statement (*Wahrnehmungsaussage*) expresses "what is given in perception" (Husserl 2002, 70). Importantly, Husserl points out that the perceptual judgment must not go beyond what is given within experience. Husserl gives the following example: If you have an indistinct perceptual experience of something black that moves and based on this perceptual experience you judge, "A blackbird flies up," this judgment is not really a perceptual judgment (Husserl 2002, 71). This is because the judgment goes beyond what is given in perception, it is not part of the perceptual sense. In this case, a truly perceptual judgment would have been, "Something black moves" (Husserl 2002, 71). Thus, perceptual sense and perceptual judgment are intrinsically connected.[1] However, for Husserl, it is clear that perception cannot be identified with judgment since the same perceptual experience can be expressed by many different perceptual judgments, and, in most cases, the perceptual sense clearly goes beyond the judgment-sense (Husserl 1984b, 550). The perceptual sense or content is, so to speak, richer than the judgment. Whether Husserl considers perceptual content to be conceptual or not is a much debated exegetical question I do not want to address here. What we note is that Husserl has provided us with convincing phenomenological arguments that perception is distinct from judgment/belief.[2]

Also, in contemporary analytic epistemology there are prominent voices arguing that perceptual experiences could be propositional without being judgments/beliefs. One popular argument in favor of this is based on so-called

1 Husserl says that "in perceptual judgments the perception is in an inner relation to the signifying [Bedeuten] of the statement such that the sense of latter 'lies' somehow in the perception" (Husserl 2002, 70).

2 For Husserlian phenomenologists who are used to Husserl's terminology and familiar with his arguments, it may seem absurd to hold that perception is judgment. Thus, it ought to be pointed out that Brentano and Meinong, for instance, have explicitly argued that perceptions essentially are judgments. Interestingly, based on his experimental investigations of the Müller-Lyer illusion, Vittorio Benussi, pupil of Meinong, argued that perception is distinct from judgment. Instead, he reasoned, perception, by its very nature, has the character of "presence" (Antonelli & Manotta 2009; see also Berghofer 2020b).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

known illusions. Consider, for instance, the Müller-Lyer illusion. In this example, one undergoes an experience that originally presents two lines as being different in length, but we know that they are of the same length. Phenomenal conservatives such as Michael Huemer and Chris Tucker argue that in such a case it seems to one that p but one neither believes that p nor is one inclined to believe that p (Tucker 2013, 4). I take it that such examples and Husserl's detailed analyses presented above convincingly show that experiences are distinct from judgments and should not be regarded as quasi-judgmental.

On the other hand, as discussed above, experiences are influenced by language and shaped by beliefs. Accordingly, it is natural to assume that in some sense they are cognitive. Thus, my proposed approach to the Sellarsian dilemma is to reject the distinction between two horns according to which experiences are either cognitive and (quasi-)judgmental according to one horn or noncognitive and nonjudgmental according to the other. Instead, originary presentive experiences are clearly distinct from judgments and sufficiently cognitive to constitute sources of immediate justification. We might turn the tables, pointing out that proponents of Sellars' criticism cannot have it both ways. They cannot insist that experiences are shaped by language, concepts, and beliefs and simultaneously deny that they are in some sense cognitive. What is more, if proponents of Sellars' criticism want to go down this road, insisting that experiences are not sufficiently cognitive to constitute sources of immediate justification, this seems like an overintellectualization of experiential justification.

4. Busting Myth #3: Justification-conferring experiences are not a source of infallible knowledge

The proponent of originary givenness, as outlined in Section 1, is a proponent of foundationalism. This is because C1 says that there is immediate justification (*i.e.*, justification provided by originary presentive experiences). And C2 says that all epistemic justification leads back to epistemically foundational experiences (*i.e.*, originary presentive experiences). Foundationalism, however, is often misunderstood as implying that (immediate) justification must be infallible. In contemporary analytic epistemology, a helpful distinction has been made between strong, moderate, and weak foundationalism. These types of foundationalism differ in their respective understandings of the epistemic status of basic beliefs. Strong foundationalism holds that basic beliefs are "not just adequately justified, but also *infallible*, *certain*, *indubitable*, or *incorrigible*" (BonJour 1985, 26). This strong foundationalism is the one best known

Bull. anal. phén. XIX 3 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

from the history of philosophy, but it is outdated and implausible. The kind of foundationalism I propose is a moderate foundationalism. Moderate foundationalism has it that basic beliefs are adequately justified but still fallible, dubitable, and corrigible. Recently, it has been argued that this is the foundationalism we find in Husserl (Berghofer 2018b). Here is how Robert Brandom approaches the topic of foundationalism in his Study Guide to Sellars' *Empiricism and the Philosophy of Mind*.

> One of Descartes's signal innovations was to define the mind in epistemic terms: for a state to be a *mental* state is for *being* in that state to entail *knowing* that one is in that state (transparency, ruling out ignorance) and for *believing* that one is in that state to entail *being* in that state (incorrigibility, ruling out error). The mind is the realm of what is known *immediately*, not just in the sense of noninferentially, but in the stronger sense that its goings-on are *given* to us in a way that banishes the possibility both of ignorance and of error. (Brandom in Sellars 1997, 121)

Importantly, this is not the kind of foundationalism or understanding of givenness that I want to support. Justified *immediately* means *given originarily*, and given originarily denotes the way certain experiences present their objects/contents. Originary givenness, accordingly, is a name for the phenomenology of certain experiences. My perceptual experience has the phenomenology of originary givenness with respect to a black laptop if it presents me a black laptop as bodily present. But this experience is not necessarily veridical, and the respective belief is not infallible or incorrigible. Again, here it is helpful to consider the case of (known) illusions. In the Müller-Lyer illusion, two lines are presented to me as differing in length. Hence, according to C1, I have non-inferential justification for believing that the lines differ in length. But my experience is non-veridical, my experiential justification can be defeated by further evidence, and my belief can be corrected. In my view, justification is always *prima facie justification*, *i.e.*, justification that might be defeated by future evidence. Accordingly, any kind of criticism that targets the infallibility of givenness can be avoided by the proponent of originary givenness.

In this context, it is helpful to shed more light on the relationship between experiential justification and inferential justification. In my terminology, a subject S has experiential justification with respect to p, iff p is originarily given to S. Accordingly, experiential justification is always immediate justification and immediate justification is always experiential justification. (This follows from C1 & C2). Inferential justification is always epistemically dependent on experiential justification. Importantly, immediate justification and inferential justification are labels for distinct types of justification; they

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

are not labels for different strengths of justification. Immediate justification is not always stronger than inferential justification. Of course, in many cases it is. When a person I know to be reliable tells me that in the room next to me there is no table, I'm inferentially justified in believing that there is no table. But when I go and check and see that there is a table, my testimonial justification is defeated by my experiential justification and I'm justified in believing that there is a table.

On the other hand, however, there are cases in which experiential justification is defeated by inferential justification. Cases of known illusions exemplify such situations. Importantly, this is not to say that when experiential justification is defeated by inferential justification, this means that the experiential justification has vanished. This would violate C1 according to which every originary presentive experience is a source of immediate justification. Instead, the idea is that the experiential justification that p remains untouched but that there is stronger inferential justification that non-p. When I look at the Müller-Lyer diagram, for instance, two lines are presented to me as differing in length. Thus, I'm experientially justified in believing that the two lines differ in length. This justification is defeated by my inferential justification for believing that the two lines do not differ in length. Accordingly, I determine the relationship between experiential and inferential justification as follows: Experiential justification is epistemically independent of inferential justification and although inferential justification can defeat or support experiential justification, it cannot bear directly on the degree of experiential justification. The same holds vice versa.

Conclusion

In this paper I aimed at motivating and clarifying what I called the doctrine of originary givenness by defending it against arguments that are often associated with Sellars' famous criticism of what he referred to as the myth of the given. My strategy can be summarized as follows: (i) Identifying myths that surround the notion of givenness, (ii) agreeing with Sellars and his followers that these myths constitute problematic views, and showing (iii) that proponents of originary givenness — as this doctrine has been outlined in Section 1 — are not committed to these myths. In Section 2, I argued that experiences are not transparent windows but are shaped by previous experiences, concepts, and language and I showed that this is perfectly consistent with the doctrine of the given. Accordingly, two myths have been busted: It is a myth that experiences are transparent windows but it is also a myth that proponents of originary

Bull. anal. phén. XIX 3 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

givenness are committed to such a view. Section 3 addressed the relationship between experience and belief. I pointed out that the view that experiences are shaped by (background) beliefs is perfectly consistent with the doctrine of the given. Experiences justify beliefs and beliefs shape experiences. However, while beliefs can be justified, experiences are not in need of justification themselves; they are justifying but not (un)justified. Addressing the Sellarsian dilemma, I argued that beliefs are clearly distinct from judgments/beliefs but are sufficiently cognitive so that they can constitute sources of immediate justification. In Section 4, I showed that the doctrine of originary givenness is perfectly consistent with the claim that experiential justification is fallible and that basic beliefs are corrigible. I addressed the relationship between experiential justification and inferential justification, clarifying that experiential justification is epistemically independent of inferential justification and that although inferential justification can defeat or support experiential justification, it cannot bear directly on the degree of experiential justification.

References

Antonelli, Mauro & Manotta, Marina (2009): "Meinongs und Benussis Phänomenologie der Wahrnehmung," *Meinong Studies* 3, 123-173.

Berghofer, Philipp (2018a): "Husserl's Conception of Experiential Justification: What It Is and Why It Matters," *Husserl Studies* 34, 2, 145-170.

Berghofer, Philipp (2018b): "Why Husserl is a Moderate Foundationalist," *Husserl Studies* 34, 1, 1-23.

Berghofer, Philipp (2020a): "Towards a Phenomenological Conception of Experiential Justification," *Synthese* 197, 155-183, 2020.

Berghofer, Philipp (2020b): "Phenomenology and Experimental Psychology: On the Prospects and Limitations of Experimental Research for a Phenomenological Epistemology," *Journal of Transcendental Philosophy*, 10.1515/jtph-2019-0006.

BonJour, Laurence (1985): *The Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge: Harvard University Press.

Chudnoff, Elijah (2020): "Experience and Epistemic Structure: Can Cognitive Penetration Result in Epistemic Downgrade?" in A. Nes & T. Chan (eds.): *Inference and Consciousness*, New York: Routledge, 255-274.

Connolly, Kevin (2019): *Perceptual Learning*, Oxford: Oxford University Press.

Heffernan, George (1998): "Miscellaneous Lucubrations on Husserls's Answer to the Question 'was die Evidenz sei': A Contribution to the Phenomenology of Evidence on the Occasion of the Publication of Husserliana Volume XXX," *Husserl Studies* 15, 1-75.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Hopp, Walter (2022): "Husserl on the Connections among Knowledge, Intentionality, and Consciousness," in H. Jacobs (ed.): *The Husserlian Mind*, London: Routledge, 301-314.
Husserl, Edmund (1969): *Formal and Transcendental Logic*, transl. by Dorion Cairns, The Hague: Martinus Nijhoff.
Husserl, Edmund (1973): *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, ed. by Iso Kern. Husserliana XV. The Hague: Martinus Nijhoff.
Husserl, Edmund (1982): *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy, First book*, transl. by Fred Kersten, The Hague: Martinus Nijhoff.
Husserl, Edmund (1984a): *Logische Untersuchungen, Zweiter Band, Erster Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, ed. by Ursula Panzer. Husserliana XIX/1. The Hague: Martinus Nijhoff.
Husserl, Edmund (1984b): *Logische Untersuchungen, Zweiter Band, Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, ed. by Ursula Panzer. Hussserlian XIX/2. The Hague: Martinus Nijhoff.
Husserl, Edmund (1984c): *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie, Vorlesungen 1906/07*, ed. by Ullrich Melle. Husserliana XXIV. The Hague: Martinus Nijhoff.
Husserl, Edmund (2002): *Logische Untersuchungen, Ergänzungsband, Erster Teil: Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913)*, ed. by Ullrich Melle. Husserliana XX/1. The Hague: Martinus Nijhoff.
Pryor, James (2005): "There is Immediate Justification," in Mattias Steup and Ernst Sosa (eds.): *Contemporary Debates in Epistemology*, Malden, MA: Blackwell Publishing, 181-201.
Sellars, Wilfrid (1997): *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge: Harvard University Press.
Siegel, Susanna (2010): *The Contents of Visual Experience*, Oxford: Oxford University Press.
Tucker, Chris (2013): "Seemings and Justification: An Introduction," in Chris Tucker (ed.): *Seemings and Justification. New Essays on Dogmatism and Phenomenal Conservatism*, New York: Oxford University Press, 1-29.

 © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Bulletin d'analyse phénoménologique XIX 4, 2023 (Recensions 9)
https://popups.uliege.be/1782-2041/

ISSN: 1782-2041

Recensions (avril 2023)

Grégory Cormann, *Sartre. Une anthropologie politique 1920-1980*, Peter Lang, Bruxelles, 2021, 384 pages. Prix : 55,64€. ISBN : 9782807615892.

Un Sartre éclaté

Je fréquente les textes phénoménologiques de Grégory Cormann depuis une petite dizaine d'années. Cette fréquentation a rendu possible une compréhension, certes limitée, de l'ouvrage complexe *Sartre, une anthropologie politique* paru chez Peter Lang en 2021. Complexe, l'ouvrage l'est dans le propos autant que dans la structure. Une première résistance réside dans la juxtaposition de plusieurs textes au statut divers (tantôt qualifiés de « chapitres », tantôt d'« articles »), ce qui met à l'épreuve les habitudes d'une lecture fluide et systématique, agencée autour d'une logique argumentative rigoureuse — l'auteur explicite bien entendu cette singularité. Alors que l'introduction annonce une analyse au plus près des mots de Jean-Paul Sartre, la première partie commence par un long détour par Martin Heidegger et par les passeurs de sa pensée sur le territoire français (Jean Wahl, Alexandre Koyré, Henry Corbin, Emmanuel Levinas et l'importante revue *Recherches philosophiques* publiée de 1931 à 1937). Mais ce détour est capital pour cerner le progressif déploiement de plusieurs notions ou thématiques constitutives de l'œuvre du Sartre des décennies 1930-1940 : angoisse, facticité, existence, situation, ustensilité et, partant, émotion (entre autres). L'une des idées centrales de l'ouvrage est de délimiter la manière dont le philosophe français a pu « subir une influence » (p. 38), mais aussi comment il a pu en produire une.

Autre projet d'ampleur, le livre souhaite reconstruire à partir de la figure de Sartre une « archéologie de la philosophie française contemporaine » (p. 52), le philosophe français pouvant lui-même se faire « archéologue »

(p. 168). Les influences ne sont nullement exemptes de résistances, de frictions, voire d'incompréhensions. Le petit livre que Sartre publie en 1939 sous le titre *Esquisse d'une théorie des émotions* (livre sur lequel G. Cormann a beaucoup travaillé) ou bien l'article paru la même année, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », en sont deux bons exemples : ils seraient avant tout une réponse aux lectures, tantôt admiratives, tantôt critiques, que Levinas et Wahl publient à propos de l'ontologie heideggérienne. L'une des premières distinctions que Sartre opère à partir de l'ustensilité heideggérienne, au prisme des travaux de Wahl et de Levinas, concerne les deux modes d'exister que sont la conscience pragmatique et l'émotion comme ustensilité entravée (p. 59-60).

On regrettera certaines reprises de commentaires antérieurs, qui résultent de la collection des articles composant le livre, comme le paragraphe très sommaire sur cette même réception de l'ontologie heideggérienne (p. 65), alors que l'article précédent développait les subtilités de cette réflexion — on retrouve le même type de répétition concernant le monde intrinsèquement magique, pages 91-92. À propos de la notion de joie, une même répétition est à l'œuvre, pages 181-182, et m'apparaît comme contradictoire. Au risque de ne pas comprendre la nuance entre les deux extraits, je les retranscris :

> La joie que j'éprouve sur le quai de la gare avant de retrouver une amante ou un ami est une façon pour moi de me rapporter *absolument*, sur le mode de l'anticipation, au plaisir que j'aurai à retrouver cet ami ou cette amante. Je l'anticipe absolument, sans avoir à m'affronter au plaisir délicat que représentera la rencontre effective de la personne aimée, même si c'est précisément cette difficulté qui en fait le prix ; sans devoir tenir compte — au moins cette perspective est-elle suspendue pendant un temps — du risque que cela se passe mal, que les choses ne soient plus comme elles étaient entre nous (p. 71).

> La joie qu'un amoureux peut manifester sur le quai d'une gare ne peut donc être simplement comprise comme l'anticipation insouciante, parce que magique, du plaisir à venir. Elle consiste en même temps, et peut-être plus fondamentalement, à faire l'épreuve de ce qui, dans ce rapport au monde anticipé, est indifférence du monde, de moi-même ou des deux à ce rapport. Dans cette optique, je ne peux jamais être assuré de la pérennité de cette relation, toujours susceptible de se défaire (p. 180-181).

Recevant et critiquant cette théorie phénoménologique des émotions, Günther Stern questionne la normalité pragmatique selon Sartre, par rapport à laquelle se distinguerait l'attitude émotive de la conscience magique, ce qui amène

Bull. anal. phén. XIX 4 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

G. Cormann à requalifier l'idée d'action dans la philosophie sartrienne : survivance de l'action émotive archaïque, émotion comme préparation à l'action et, enfin, émotion comme modalité de régulation de l'action (p. 68-69). Si l'auteur souscrit à cette typologie que l'on doit à Stern plutôt qu'à Sartre (Stern est d'ailleurs critique par rapport au philosophe français car trop fidèle à Heidegger), il tente dans le même temps d'y apporter une réponse à la lumière de l'anthropologie de Marcel Mauss. C'est la volonté de ce dernier de constituer une « étude de l'homme complet », dans sa totalité, qui a amené Sartre à concevoir « cette totalité synthétique qu'est l'homme », dont l'émotion est une composante essentielle, une « technique du corps » conçu comme instrument (p. 75-77). Il n'y a donc pas dualisme entre action et émotion, toutes deux étant orientées vers un monde qui détient en lui des formes de magie affectant le corps et la conscience dans les rapports intersubjectifs.

Il me semble que, plus encore que prendre Sartre au mot, G. Cormann appréhende Sartre *sous le mot*, dans une tentative de décrypter le sous-texte d'une œuvre intrinsèquement (mais souvent implicitement) dialogale. C'est le cas de l'article consacré aux *Carnets de la drôle de guerre* dont « les références intertextuelles sont masquées par une appropriation et une réécriture autobiographique » (p. 196), notamment à propos des *Deux Sources de la religion et de la morale* d'Henri Bergson et de sa conception de « l'être-en-guerre » à laquelle Sartre s'oppose. Celui-ci conçoit cet être-en-guerre comme un être-vers-la-mort qui fonctionne comme une forme de « réduction phénoménologique » permanente (p. 200). C'est aussi le cas de l'article qui traite du rapport de Sartre à Alain, article qui va à l'encontre de la pensée commune d'une altérité infranchissable entre les deux auteurs. Un trait commun réside d'ailleurs dans ce que l'auteur de l'ouvrage décode, à savoir la dimension obscure, souterraine et opaque de leur pensée. Une thèse importante d'Alain réside dans le fait que le corps est d'abord un objet qui résiste à la conscience : « L'enfant est d'abord objet », dit Sartre avec Alain dans les *Cahiers pour une morale*, d'où le retard originaire de la conscience qui doit constamment s'incarner. Deux figures permettent alors d'évaluer ce rapport, à savoir Maurice Merleau-Ponty et Jean Hyppolite. D'une part, l'être-au-monde de l'enfant est appréhendé non plus comme une défaillance à combler, dans un rejet des thèses de Jean Piaget, mais comme la singularité d'un monde différent de celui des adultes sur le plan de l'anticipation : l'intelligence psychologique de l'enfant est en avance sur l'état de son organisme, dans une magie première et originelle. D'autre part, le rapport de l'enfant à l'adulte est considéré comme une médiation violente, qui tend à redresser l'erreur inhérente au statut de l'enfant — ne s'agit-il pas du même problème que celui de la pensée prélogique et de la mentalité primitive que revalorise Lucien Lévy-Bruhl et que l'épilogue du livre de G. Cormann

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

expose ? Cet exemple d'une thématique philosophique traitée par Sartre et par plusieurs de ses interlocuteurs — la question de l'enfance — gagne à être compris par une relecture des liens explicites et implicites avec la philosophie d'Alain, à des moments décisifs de l'histoire intellectuelle française. Ces réflexions sont à mon sens à mettre en relation avec l'article sur Sigmund Freud et Jacques Lacan qui montre en quoi l'expérience (critique) du sujet par rapport au monde est le fruit d'une perception de la naissance comme première source des angoisses humaines (p. 178-179). La notion de *prématuration* de l'enfant, qui fait écho à celle d'*anticipation*, nécessite une ouverture vers le monde social, bien que l'auteur note la nécessité d'une distinction entre ces deux idées et le regard critique que Sartre développe à propos de la psychanalyse. Le thème de l'enfance est enfin central dans l'article sur le procès de Mohammed Ben Sadok, dont l'éducation s'est réalisée dans un monde de la violence (voir *infra*).

À propos des influences subies par Sartre et du sous-texte qui régit son œuvre, on souhaiterait à certains moments que G. Cormann appuie les hypothèses qui supposent que le philosophe français a forcément eu connaissance de certains textes ou contextes (*l'Empédocle* « semble situer Sartre dans le même contexte » que celui du Groupe d'Information Internationale ; Jacques Chardonne « a dû retenir l'attention du jeune Sartre » ; « il est très improbable que Sartre ignorât les thèses principales de [Sandor Ferenczi] » ; l'article de ce dernier sur le sens de réalité et son ouvrage *Thalassa* « ont dû retenir l'attention de Sartre » ; « il est probable que Sartre » a lu l'article de Georges Simenon dans *Détective*). L'auteur met toutefois en œuvre ce travail d'enquête à propos de l'hypothèse d'une lecture précoce de Freud, en mobilisant notamment un entretien rétrospectif de 1972, les mentions de l'instinct de mort par Roger Caillois et H. Bergson dans les années 1930 ou, plus encore, l'article de Lacan « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu » (1938). En outre, il ne faudrait pas tomber dans le postulat positiviste radical qui consisterait à trouver des preuves explicites de chaque emprunt et influence, dont les traces sont souvent minces et implicites ; cette réserve m'apparaît d'autant plus importante que j'ai tenté une démarche analogue à propos de la réception de Theodor W. Adorno en France qui lutte avec la critique de l'influentialisme.

La deuxième partie de l'ouvrage s'ouvre sur un article consacré à *Empédocle*, texte que G. Cormann considère comme une « tentative de jeunesse de ce type d'écriture symbolique » qui permet de cerner la situation dans laquelle Sartre accomplit son « entrée en philosophie » (p. 123). Pour ce faire, l'auteur recourt à la communauté alsacienne et au Groupe d'Information Internationale de l'École Normale Supérieure créé en 1923 dans une perspective franco-allemande, au sein duquel les figures de Robert Minder et de Georges

Bull. anal. phén. XIX 4 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

Friedmann jouent un rôle essentiel, aux côtés du grand germaniste Charles Andler, quant à lui professeur à la Sorbonne. Bien que Sartre ne mentionne pas ce groupe, il semble indéniable, selon G. Cormann, qu'il ait connu un contexte qui lui fut analogue. En outre, son *Empédocle* est à mettre en lien avec l'*Empédocle* d'un autre auteur français féru de culture allemande : Romain Rolland. Proche de Stefan Zweig, de Thomas Mann, de S. Freud et de Richard Strauss, lecteur attentif de Friedrich Nietzsche, de Johann W. Goethe et spécialiste des musiciens allemands — dont Georg F. Haendel, Ludwig van Beethoven et son ami R. Strauss —, il est une figure dominante de la pensée franco-allemande des années 1920. Mais c'est surtout la rencontre avec Bernard Groethuysen (philosophe allemand situé entre la philosophie et la littérature, spécialiste de Friedrich Hölderlin, actif dans la *NRF* ainsi que dans de nombreuses autres revues intellectuelles) qui marque Sartre lors de la rédaction d'*Empédocle*, œuvre qui vise à connaître le monde dans sa totalité. Le contexte éducationnel et culturel de la Troisième République est alors déterminant dans le parcours personnel de Sartre, élevé dans un milieu de protestants libéraux et républicains situés entre la France et l'Allemagne — il faut bien entendu avoir à l'esprit la figure du grand-père Charles Schweitzer. L'hypothèse d'un « Sartre alsacien » (p. 135) devient alors possible ; *Les Mots* en seraient d'ailleurs une mise en scène parodique. À cet égard, une idée me séduit tout particulièrement parce qu'elle entre en résonnance avec mes propres travaux : l'œuvre de Sartre consisterait avant toute chose à « brouiller non seulement les frontières entre les disciplines, mais aussi entre les champs intellectuels français et allemand séparés violemment l'un de l'autre par l'histoire » (p. 138). Le dernier article sur l'intervention de Sartre dans le champ politique allemand gagnerait d'ailleurs à être confronté à ce brouillage des frontières. Cette intervention, dans un contexte extrêmement polarisé à propos de l'incarcération violente des terroristes de la RAF, montre en quoi Sartre ne se limite pas à une archéologie de la philosophie française contemporaine, mais qu'il développe le projet, certes démesuré, de couvrir une totalité sociale encore plus ample.

Il faut noter que le lecteur de l'ouvrage de G. Cormann n'est en aucun cas épargné et qu'il devra le suivre dans les méandres d'une pensée qui tourne littéralement autour de son objet. L'œuvre du philosophe liégeois joue en effet très régulièrement sur ce qui apparaît, à première vue, comme de longues digressions qui détournent de l'objet central du propos : Mauss, Alain, l'*Empédocle*, le rapport de Sartre à Freud, voire Sartre lui-même. Mais ces détours, qui relèvent d'une forme d'écriture de l'article universitaire, visent à mieux délimiter les contours situationnels de ces objets multiples et variés qui forment un ensemble autour de la pensée de Sartre. En outre, la nécessité de toujours penser l'à-côté de la pensée de celui-ci est certainement liée au fait qu'il

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

« n'est capable de penser philosophiquement qu'au contact d'une *autre* pensée » (p. 156). En outre, G. Cormann rend hommage à l'héritage freudien de Sartre, qui consisterait à « ne jamais achever l'interprétation d'un texte » (p. 170), plus largement d'une œuvre, tout en dénonçant l'interprétation sexuelle des trous remplis par les enfants — il s'agit plutôt, selon lui, de l'expression de la « négativité ontologique de la conscience » (p. 189). L'étude du visqueux comme « psychanalyse des choses » (p. 183) m'apparaît comme très originale et porteuse d'enseignement, notamment pour une analyse de certaines œuvres littéraires, celles d'Alain Robbe-Grillet par exemple. L'extrait suivant correspondrait en effet assez bien à une description phénoménologique de l'appréhension des objets dans *Les Gommes* et surtout *La Jalousie :* « Le visqueux […] désigne chez Sartre "l'antivaleur" par laquelle le pour-soi se sent menacé d'être absorbé par la facticité qu'il cherche pourtant à fonder » (p. 185).

Le dernier article de la deuxième partie est une contribution originale à un texte très peu connu, programmatique, fragmentaire et publié posthume, à savoir *La Reine Albemarle ou le dernier touriste*. G. Cormann y montre que Sartre interroge avec ces textes sur l'Italie son propre rapport à la littérature, sans qu'ils puissent se réduire aux lectures esthétisantes. Plus encore, ce travail serait préparatoire à l'essai sur Mallarmé sur le mode de la psychanalyse existentielle, le motif de l'eau y étant particulièrement présent dans son rapport au visqueux (dans un dialogue avec Gaston Bachelard). Le genre autobiographique y est inévitable, comme dans nombre d'œuvres sartriennes, dont *L'être et le néant* (cette lecture n'est pas des plus évidentes). Mais il s'agit d'une autobiographie critique, qui s'élabore en temps de crise, et partant politique, à un moment où l'Europe vit l'un de ses plus profonds questionnements, disloquée entre l'Est et l'Ouest et bientôt confrontée au processus décolonial du « tiers monde » qui retiendra longuement l'attention de Sartre : « En creux, mais au plus près des contradictions et des violences de la première moitié du XX^{e} siècle, c'est ainsi la situation de l'Europe qui est interrogée par Sartre, prise entre deux "nouveaux mondes", à l'Ouest et à l'Est, et donc acculée à réfléchir sur son histoire et son actualité » (p. 233). À propos de l'importance de l'autobiographie et plus encore de la biographie existentielle dans l'œuvre de Sartre, je renverrai le lecteur à une autre publication récente, à savoir l'ouvrage dirigé par Vincent de Coorebyter, *Les biographies existentielles de Sartre* (Vrin, 2022) qui traite notamment des textes consacrés à Flaubert, Baudelaire, Genet et Mallarmé. Il est d'ailleurs question, dans le neuvième article sur la visite à Baader, de *L'idiot de la famille*, qui loin de s'apparenter à une biographie de Flaubert, est un « *laboratoire* de philosophie politique » (p. 323).

Bull. anal. phén. XIX 4 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Le rapport au politique qui vient d'être pointé constitue le point d'entrée de la dernière partie, avec un premier texte dédié au procès de Ben Sadok, dans le contexte bouillant de la Guerre d'Algérie durant laquelle Sartre radicalise ses prises de position. G. Cormann analyse, dans une perspective génétique, les stratégies rhétoriques d'un Sartre qui joue, paradoxalement, le jeu de l'humaniste contre un procès « politisé », reprenant les armes argumentatives de l'accusation. Plus encore, il est question de montrer l'usage récurrent d'une rhétorique de l'incipit politique, qui se construit sur une négation (« Je ne connais pas Ben Sadok », ; « Je ne suis pas mao »). Le fait d'introduire des propos politiques de la sorte relève à mon sens davantage d'une rupture avec l'*ethos* préalable d'un Sartre totalisant, assertif et authentique (l'*arété* aristotélicien), que l'« on » considère comme une figure intellectuelle dominante et radicale — ce sera d'ailleurs cet *ethos* d'*arété* qui posera question dans la préface aux *Damnés de la terre* de Franz Fanon en 1961 ou lors de la rencontre avec Andreas Baader, militant de la RAF, en 1974. Le « Ce qu'il est con » prononcé à propos de Baader illustre bien le franc-parler du philosophe qui se fait idéologue médiatique malgré lui, l'insulte renvoyant alors dans un sens à sa « bêtise de philosophe » inapte à parler (p. 326). L'hypothèse d'une rupture avec cet *ethos* d'*arété* lors du procès de Ben Sadok est soutenue par le recours à l'argumentation humaniste modérée que Sartre aime pourtant critiquer et par la mobilisation d'un signifié de connotation négatif à propos du terme *politique* (« partial », « orienté », « faussé ») ; Sartre endosse ironiquement le rôle de Camus en ne prenant pas position et en enjoignant à ne pas produire d'amalgame. On attendrait d'ailleurs une mise en regard contrastée et une analyse de la position « dépolitisante » de Sartre lors du procès Ben Sadok et celle, « surpolitisée », au moment de la rédaction de la préface aux *Damnés de la terre* (objet du huitième article). Plus encore, cette posture contraste avec la politisation de Sartre lors de sa visite à Baader (neuvième chapitre), moment où il rejette « l'humanisme menteur » et le « mythe humaniste » (p. 308). Le texte sur Ben Sadok fonctionne de façon contre-intuitive en plaçant en conclusion un commentaire sur le contexte intellectuel dans lequel Sartre évolue en 1957, année du procès. On ne perçoit pas directement le rapport entre le commentaire sur ce contexte (qui s'attarde sur la réception de Brecht, sur le Nouveau Roman, sur la critique foucaldienne de l'existentialisme et sur la radio comme collectif sériel) et le procès Ben Sadok, si ce n'est d'enseigner à Sartre à « jouer faux » comme un « martyr » qui s'expose (p. 270).

La position de Sartre à propos des *Damnés de la terre* de Fanon est donc tout autre : s'inscrivant dans une forme de geste « néchronologique » (p. 287), dans la foulée des articles consacrés à Albert Camus et à M. Merleau-Ponty, morts entre les années 1959 et 1961 comme Boris Vian, Richard Wright, René

Bull. anal. phén. XIX 4 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

Maran et F. Fanon lui-même, la préface que Sartre produit est réalisée dans un contexte d'extrême affectation physique. En un sens, il « fait face au monde » en le vivant sur le mode de l'émotion, comme une conduite du corps qui doit continuer à s'émouvoir malgré et avec l'adversité. C'est également le cas lorsque Sartre se positionne sur les actions de la RAF, à un moment d'extrême vieillissement, dans un corps de « quasi-vieillard, presque aveugle » (page 303). Le rapport du corps à la politique — comme lors des grèves de la faim des terroristes emprisonnés et des séquestrations de direction — est une thématique chère à G. Cormann.

L'épilogue, inédit quant à lui, revient sur l'inscription de Sartre dans le champ de la pensée décoloniale, en tentant de comprendre les fondements (dans sa jeunesse et dans sa formation philosophique première) de son engagement sur ces questions. La précoce conscience anticoloniale ne viendrait pas du milieu républicain de la famille Schweitzer (malgré l'inculcation profonde du principe d'égalité), mais de ses lectures et du légendaire professeur de philosophie Félicien Challaye. À propos des lectures, G. Cormann se demande s'il est possible de reconstituer cette « bibliothèque anticoloniale » (p. 333). Il retient notamment les publications de Challaye dans *Les Cahiers de la Quinzaine* de Charles Péguy puis dans *Europe* aux côtés de Romain Rolland, proche des « petits maîtres » liés à l'ENS (p. 347) que sont Georges Dumas, Henri Delacroix, Georges Davy ou Charles Blondel. La question coloniale est également traitée par les surréalistes dans *Clarté* et *L'Humanité*, qui organisent en réaction à l'exposition de 1931 une contre-exposition anticoloniale ; Sartre admet qu'il les a découverts en hypokhâgne. Mais une autre figure capitale vient se superposer, selon G. Cormann, à celle de Challaye, à savoir Lévy-Bruhl, qui publie à plusieurs reprises dans *La Revue de Paris* (dont des extraits de *La Mentalité primitive*) ; « il est très possible que Sartre ait pu lire » l'un de ses articles (p. 360). Lévy-Bruhl rompt avec la mythologie civilisatrice européenne, comme les surréalistes démystifieront l'imaginaire colonial. Cette démystification passe par une critique de la rationalité et par une analyse de la pensée prélogique à l'aune du concept de magie. La brutalité que connaît l'Europe avec les guerres du XX^{e} siècle place les individus dans des situations telles qu'un rapport magique au monde se déploie et que la mentalité primitive s'applique à ses sujets comme un « outil d'orientation dans un monde imprévisible » (p. 363). Le livre se clôt sur la thèse originale de la question coloniale comme expérience préréflexive dans l'archéologie et l'anthropologie politique de Sartre. Je reprends les propos de G. Cormann : l'intérêt de Sartre pour la question coloniale relève « d'une intrastructure existentielle déterminée par

Bull. anal. phén. XIX 4 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

l'histoire coloniale : une expérience préréflexive personnelle qui avait *toujours-déjà* perdu la certitude de son existence et le confort de son assurance dans les fondements de la supériorité française et européenne » (p. 369).

En somme, l'ouvrage de G. Cormann est une collection importante de moments de l'archéologie sartrienne et, plus largement, de l'archéologie de la pensée française, mais également franco-allemande, voire européenne, des années 1920 à 1980. L'histoire des idées (et des corps) qui se dessine est celle des multiples penseurs, œuvres, revues, sociabilités qui s'entrecroisent, se rencontrent, se côtoient, voire se négligent — je pense qu'il serait important d'admettre la part de méconnaissance entre certaines œuvres qui ne se rencontrent pas. La multiplicité des discours pris en considération, qui ne se réduisent nullement aux champs philosophique ou littéraire (ceux que Sartre a majoritairement investis), montre l'incroyable porosité entre les productions intellectuelles, de l'anthropologie à l'intervention politique, en passant par la sociologie, l'autobiographie ou l'enquête psychanalytique. La figure de Sartre, comme celle d'autres intellectuels dominants à d'autres moments de l'histoire des idées, constitue un excellent point d'entrée pour aborder les thématiques, enjeux et événements du XX^{e} siècle, sur la base d'une conceptualisation philosophique cohérente.

Thomas Franck
Université du Luxembourg/Université de Liège

Paula Lorelle, *La sensibilisation du sens. De Husserl à la phénoménologie française*, Hermann, Paris, 2021, 158 pages. Prix : 18€. ISBN : 9791037008466.

L'ouvrage *La sensibilisation du sens. De Husserl à la phénoménologie française* de Paula Lorelle explore le lien entre sens et sensibilité à partir de l'histoire de la phénoménologie, de la philosophie husserlienne à la phénoménologie française. Ainsi, sont notamment sollicités dans cette étude les travaux d'Edmund Husserl, de Maurice Merleau-Ponty, de Martin Heidegger, de Claude Romano et d'Emmanuel Levinas. De ces recherches, Lorelle propose l'idée que deux processus contradictoires sont en jeu dans le rapport entre sens et sensibilité en phénoménologie : 1) l'autonomisation du sens vis-à-vis du sensible qui se produit inéluctablement si nous n'y en prenons pas garde lorsque nous théorisons et 2) la sensibilisation du sens qu'il est nécessaire de pratiquer sans relâche en vue d'« asseoir philosophiquement la dépendance radicale du sens à la sensibilité » (p. 21). Cette dernière praxis philosophique est

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

une exigence axiologique et gnoséologique à renouveler sans cesse : « Nos discours, nos actes — et nos existences tout entières — perdent leur sens à mesure qu'ils s'autonomisent et se trouvent partiellement privés de leur dimension sensible, corporelle et mondaine » (p. 13). Pour Lorelle, du rapport entre ces deux forces contradictoires, il est possible de considérer quatre manières de « synthétiser » sens et sensibilité, quatre types de sens en fonction de leur intimité avec le sensible qui, selon l'autrice, « permettent de rendre compte des différentes conceptions phénoménologiques du sens et de la signification » (Lorelle 2022). Nous souhaitons les présenter succinctement, bien que nous nous attardions sur seulement trois d'entre eux.

(1) Le premier type de sens correspond à une indépendance foncière du sens au sensible, lorsque l'autonomisation est totale : il est un phénomène strictement idéel, c'est un « phénomène de connaissance », voire un « phénomène de langage » (p. 13). Dans ce cadre, il peut soit être un domaine complètement indépendant du monde, soit en être le fondement insensible. En tant que telle, l'autonomisation du sens est « transcendante » puisque le sens n'a pas de place dans le monde empirique, il le dépasse, il est suprasensible (p. 19). Une première sensibilisation a été réalisée en phénoménologie par Husserl en proposant une dépendance « référentialiste […] du sens au sensible », plus précisément « linguistique […] et gnoséologique », c'est-à-dire respectivement le fait que le sens est orienté vers une « chose » du monde empirique et, en tant qu'elle devient connaissance, le sens s'ancre dans les dimensions sensibles des sujets (p. 14-15).

(2) Il en découle le second type, c'est-à-dire lorsque le sens est considéré comme une idéalité fondée dans le sensible. C'est un passage « des significations idéales à des significations empiriques » qui est maintenant proposé (p. 23). C'est de nouveau Husserl qui réalise ce travail en phénoménologie en dépassant ses propres contradictions. Il motive cette sensibilisation du sens à partir de la conscience transcendantale. En effet, la subjectivité est maintenant donatrice de sens : « Pour n'être pas absolument idéale ou pure, l'identité des significations empiriques se voit […] rabattue sur la synthèse identificatrice d'une conscience d'unité » (p. 45). Autrement dit, pour être sensibilisé, le sens est réduit à une synthèse de la conscience transcendantale : il devient un *noème*. Par conséquent, c'est une autonomisation dite « transcendantale » du sens (p. 19) : la conscience est le point nodal qui associe sens et sensibilité, l'ego ayant été épuré de l'empirique à la suite de la réduction phénoménologique. Ce premier rapprochement entre sens et sensibilité à partir de l'intentionnalité de la subjectivité transcendantale se « paie » d'un éloignement ontologique. En effet, le sens et le sensible sont uniquement considérés ensemble

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

comme *des unités synthétisées par la conscience*. Pour surmonter cette nouvelle autonomisation, Lorelle se confronte à deux hypothèses *a priori* de la constitution transcendantale de Husserl : les présupposés « herméneutique » (p. 58) et « perceptif de la constitution » (p. 67). Nous ne reviendrons ici que sur ce dernier. Pour Lorelle, Husserl présuppose *implicitement* un sens total du monde pour que la conscience soit constituante. Il nous est d'abord nécessaire d'explorer partiellement la conception qu'a Husserl du sensible — et qui semble en contradiction avec cette thèse — pour comprendre ce qu'entend l'autrice par là. En effet, le sensible est considéré comme une synthèse « soit de sensations isolées, soit d'étendues partielles de sens » (p. 67). C'est un double atomisme que pose Husserl : un atomisme des sensations et un atomisme des esquisses (de nouveau, nous ne reviendrons que sur ce dernier). « L'atomisme des esquisses consiste à poser la priorité d'un sens partiel de la perception sur un sens total » (p. 68). En effet, chaque esquisse se donne comme étant sensée en soi, et c'est l'ensemble des sens partiels qui permet de constituer par synthèse la chose comme chose perçue. Cela est possible puisque chaque esquisse appelle non seulement à la constitution d'un tout, mais aussi contient *en puissance* ce tout en elle : « Le "sens" de chaque étendue partielle de perception contient le "sens du tout" de la perception, sa signification » (p. 69). Pour Husserl, c'est une relation complexe entre partie et tout qui est en jeu : « La "perception concrète" [est] plus que la somme de ses étendues partielles » (p. 69). Pourtant, c'est bien un atomisme pour Lorelle puisque ce qui est donné originairement est bien le sens de l'esquisse et non le sens total de la chose qui n'est que présumé. Le remplissement du sens total ne pourrait se réaliser *que* par synthèse des sens partiels. Or, dans le paradigme husserlien, la perception ne peut être qu'imparfaite puisque toute synthèse définitive est impossible : ce qui est présumé ne pourra jamais être originairement donné. Avec Husserl, nous sommes dans cette situation précaire où le sens total est présumé et guide la synthèse des sens partiels, alors que ce sens global ne nous sera jamais intuitivement donné et pourrait à tout moment s'effondrer. En outre, les esquisses sont les sens partiels *du* sens total. Il en résulte que, malgré leur donation originaire, elles peuvent perdre leur valeur gnoséologique si le sens total se révèle inexistant. Par conséquent, pour contrer cette possibilité, il est nécessaire d'appuyer sur « la priorité du sens total du monde dans son identité ouverte et indéterminée » (p. 81). Nous devons sortir de l'atomisme *explicite* des esquisses de Husserl et assumer ce présupposé perceptif *implicite*.

(3) Le troisième type a été avant tout travaillé par Merleau-Ponty en phénoménologie à partir des travaux de Husserl. C'est par un travail sur le corps et sur le monde que Merleau-Ponty dépasse l'autonomisation transcen-

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

dantale du sens. En effet, il considérait son travail comme héritier des explorations husserliennes de la constitution dans les *Ideen II* (Husserl, 1952/1982), où le corps en tant que corps de chair ou *Leib*, est le corps animé, c'est-à-dire où ce complexe physiopsychique *en mouvement* se révèle corps-organe de la volonté d'un esprit. Il radicalise le corps propre, corps phénoménologique ou encore *corps en première personne*, tel que considéré par Husserl, et son rapport au monde à partir respectivement (et entre autres) des travaux de Jean Piaget sur l'intelligence sensori-motrice (Saint Aubert, 2013) et de Jakob von Uexküll sur l'incorporation du monde qui devient ainsi *Umwelt*, ou encore milieu (1956/2010). D'une part, les considérations merleau-pontiennes sur l'intelligence sensori-motrice, sur l'origine corporelle de l'intelligence, font du sens un phénomène incarné. En effet, pour Merleau-Ponty, le corps est notre ouverture, c'est par lui que nous nous glissons dans le monde. Ainsi, le sens n'est plus originairement « intellectuel », nous nous y ouvrons à partir de notre propre corporéité. D'autre part, nous déposons nos puissances d'agir sur le monde. Nous sédimentons nos habitudes sur cet « horizon latent » (Merleau-Ponty, 1945, p. 122) : elles font de ce chemin un chemin *familier*, de cet espace où nous vivons un espace que *nous habitons*, de cette voiture (et tout instrument) un *objet-organe* qui étend notre corps en première personne. Autrement dit, nous incorporons le monde. Par conséquent, nous avons tout à la fois le corps comme ouverture au monde et le milieu comme monde incorporé. C'est une dynamique particulière qui est en jeu entre le corps et le monde. Nous pouvons la qualifier d'« hyperdialectique » avec Merleau-Ponty :

> La mauvaise dialectique est celle qui croit recomposer l'être par une pensée thétique, par un assemblage d'énoncés, par thèse, antithèse et synthèse ; la bonne dialectique est celle qui est consciente de ceci que toute thèse est idéalisation […] Ce que nous rejetons ou nions, ce n'est pas l'idée du dépassement qui rassemble, c'est l'idée qu'il aboutisse à un nouveau positif, à une nouvelle position. (1964, p. 127-128).

En outre, dans ce paradigme, le sensible est cet empiètement, ce rapport (hyper)dialectique corps/monde, qui se met en place lorsque nous agissons, et plus précisément lorsque cette action est transformatrice pour le corps et le monde. Cette transformation est essentiellement incarnée et cognitive. En effet, la praxis dont nous parlons est soutenue par les deux forces contradictoires que sont l'intelligence sensori-motrice et notre puissance d'incorporation du monde. Cela fait du sens un phénomène qui n'est pas seulement incarné, lié au corps : il émerge de l'action qui transforme, il apparaît aussi comme un « phénomène sensible » (p. 18). Une nouvelle autonomisation du sens entre pourtant

 © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

en jeu. Elle est « structurale » (p. 19) : le sens resensibilisé n'est issu que du rapport contradictoire entre *structures agissantes*, celles du corps et du monde, et plus précisément des interstices qui naissent de leur confrontation. En effet, c'est par un dépassement continuel par la praxis de ce qui est sédimenté, de ce qui est déjà structuré, qu'il y a signification et, plus particulièrement pour le langage, qu'il y a parole constituante et non seulement redite, parole fossilisée. De nouveau, l'intimité du sens au sensible est conditionnée par l'extérieur, cette fois non par l'« intentionnalité statique » de la conscience transcendantale (Depraz *et al.*, 2014, p. 41), mais par l'espace engendré par la pratique d'une « intentionnalité opérante » du corps (Merleau-Ponty, 1945, p. 492). Bien que cet espace soit ouvert, dynamique et irréductible à une intelligibilité complète, il vient orienter les possibles en imposant ses propres (in)déterminations au sens.

(4) Enfin, pour le quatrième type, le sens et le sensible sont *clairement indistincts*. En effet, la distinction catégoriale entre sens et sensible perd toute signification. Cela est patent lors d'expériences d'accueil passif du sensible. Elles sont des « affection[s] par une signification » (p. 137). Par conséquent, le sens *vient* à nous : c'est une véritable altérité, elle échappe à toute détermination, qu'elle soit transcendantale ou structurale. En revanche, une nouvelle forme d'autonomisation du sens, proche du sens comme idéalité, semble apparaître ici. En effet, « ce sens reste, dans une partie non négligeable de l'œuvre lévinassienne, extérieur au monde lui-même » (p. 140). Pourtant, nous disions qu'il y a maintenant indistinction entre sens et sensible. Autrement dit, nous suggérions qu'il est possible de déjouer cette dernière autonomisation. Et, en effet, cette « extériorité radicale du sens à tout système de renvois […] s'éprouve […] corporellement » (p. 141). Il est donc ce qui nous affecte et qui est extérieur « à tout système de signe » (p. 139). Il est l'écart absolu « qui signifie par [lui]-même » (p. 138) et qui s'inscrit dans la « chair sensible du monde », dans cette (hyper)dialectique corps/monde (p. 142). Le sens est donc à la fois extérieur à toute structure — puisqu'il ne renvoie qu'à lui-même — *et* intégralement sensible — puisque nous en faisons l'épreuve corporelle. Par conséquent, en tant qu'il est sensible et « expression intransitive » (Bégout, 2020, p. 245), le sens est affectivité « contre-intentionnel[le] » (p. 139). En effet, le sens est l'affection qui dépasse l'intentionnalité, qu'elle soit celle statique de la conscience ou celle opérante du corps. Autrement dit, il n'est pas pleinement « noématisable », il est ce sensible qui déborde la conscience et le corps et qui, pourtant, nous affecte. Nous sommes radicalement passif·ve·s face au sens puisque nous sommes impuissant·e·s à sa venue : c'est un évènement, nous n'en disposons pas, cela surgit et nous saisit *malgré nous*. Par conséquent, il n'est plus pertinent de parler *d'acte* de la conscience, de *noèse*, ou

Bull. anal. phén. XIX 4 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

d'action du corps. Ainsi, le sens, c'est-à-dire ce qui est radicalement autre du sensible, remet en cause l'usage méthodique de la corrélation noèse/noème : cette dernière est une réduction utile et nécessaire pour toute analyse apriorique phénoménologique, mais elle devient mutilante lorsque nous essayons de nous confronter à la « dimension radicale d'*évènementialité* » du sens (p. 143). En effet, l'emploi d'une analyse intentionnelle vient refouler, c'est-à-dire vient déplacer vers une fixation théorique le sens en rejetant notamment sa dimension affective et de radicale passivité : autrement dit, nous autonomisons le sens (Lorelle, 2022). Finalement, le sensible est transformé par la dernière sensibilisation du sens : il est le « lieu ultime du sensé » (p. 143), structure de sens « [troué] en son cœur par de l'altérité » mais aussi « affection d'un système » d'altérité(s) mondaine(s) qui déborde(nt) corps et conscience (p. 142). Nous pouvons conclure sur l'« unité originaire ou l'indistinction du sens avec le sensible » avec Lorelle (2022) *:*

> Par-delà ses attaches unilatéralement *noétiques* ou *noématiques* à la sensibilité, par-delà ses attaches unilatéralement *atomistes* ou *structurales*, le sens vient désigner l'affection du monde comme système. C'est de cette sensibilité *intégrale* que le sens dépend. Et c'est ainsi seulement que cette dépendance peut être assise philosophiquement. (Lorelle, 2021, p. 147-148).

En somme, l'ouvrage de Lorelle propose l'hypothèse que les « différentes conceptions phénoménologiques du sens et le passage de l'une à l'autre dans l'histoire de la phénoménologie s'expliquerait par ce double mouvement de sensibilisation et d'autonomisation » du sens (Lorelle, 2022). Nous interprétons ce travail comme une analyse *hyperdialectique* entre l'autonomisation et la sensibilisation du sens en phénoménologie. En effet, c'est par un dépassement dialectique qu'il est possible de sensibiliser le sens. En revanche, cette synthèse n'est jamais véritablement achevée puisque le sens risque à tout moment de se désensibiliser. La sensibilisation du sens est ainsi un *effort* à réaliser *continuellement* pour minimiser les chances d'une nouvelle autonomisation. Cela peut malgré tout advenir même si nous y sommes alertes. C'est pourquoi Lorelle a pu souligner qu'il y a eu des « avancées » et des « régressions » dans l'histoire de la phénoménologie, ou encore que « l'analyse phénoménologique du sens se meut en "zig-zag" » (p. 20). L'autrice interroge ainsi la posture que nous décidons (explicitement ou non) de prendre lorsque nous nous faisons phénoménologues. Il s'agit d'être conscient·e et vigilant·e de nos propres biais autonomisants qui peuvent apparaître si nous nous laissons séduire par l'appareillage phénoménologique, et tout outillage théorique en général. Par consé-

OPEN ACCESS

quent, c'est la technique même des phénoménologues qu'il s'agit de retravailler, notamment les notions-clés que sont la noèse, le noème et la « connexion noético-noématique » pour les rendre adaptées à un nouveau paradigme phénoménologique resensibilisé (Husserl, 1913/1950 p. 507).

Références. Bégout, B. (2020). *Le concept d'ambiance.* Seuil. — Depraz, N. (2014). Qu'est-ce qu'une phénoménologie en première personne ? Premiers pas vers une lecture et une écriture expérientielles (LEE). Dans N. Depraz (Éd.), *Première, deuxième, troisième personne* (p. 118-147). Zeta Books. — Husserl, E. (1913). *Idées directrices pour une phénoménologie*. Trad., P. Ricœur. Paris, Gallimard, 1950. — Husserl, E. (2001). *Psychologie phénoménologique (1925-1928)* (P. Cabestan, N. Depraz & A. Mazzú, Trad. ; 1re éd.). Librairie philosophique J. Vrin (Original work published 1968). — Lorelle, P. (2021). *La sensibilisation du sens : De Husserl à la phénoménologie française*. Hermann. — Lorelle, P. (2022, 13 octobre). *Présentation de l'ouvrage La sensibilisation du sens. De Husserl à la phénoménologie française* [Conférence]. Recherches actuelles en phénoménologie, Équipe de Recherche sur les Rationalités Philosophiques et les Savoirs (ERRAPHIS). — Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Gallimard. — Merleau-Ponty, M. (1964). *Le visible et l'invisible*. Gallimard. — Saint Aubert, E. de (2013). *Être et chair : Du corps au désir : L'habilitation ontologique de la chair.* Librairie philosophique J. Vrin. — Uexküll, J. von (2010). *Milieu animal et milieu humain* (C. Martin-Freville, Trad.). Bibliothèque Rivages (Original work published 1956).

Jean Philippe Arias Zapata
ENS Lyon

Thomas Fuchs, *In Defense of the Human Being. Foundational Questions of an Embodied Anthropology*, Oxford University Press, 2021, 272 pages. Prix : 44,50 €. ISBN : 9780192898197.

Thomas Fuchs est l'un des plus éminents chefs de file de la psychopathologie phénoménologique actuelle. Docteur en médecine psychiatrique ainsi qu'en philosophie, il dirige depuis plusieurs années la section de Psychopathologie Phénoménologique et Psychothérapie de l'Hôpital universitaire de Heidelberg. Il est également directeur des éditions de l'œuvre de Karl Jaspers de l'Académie des sciences de Heidelberg. Il est enfin Président de la Société allemande d'Anthropologie Phénoménologique, de Psychiatrie et de Psychothérapie (DGAP) ainsi que de l'Association Européenne de Phénoménologie et de Psychopathologie (AEPP). En 2023, il a obtenu le Prix Erich-Fromm, l'un des plus prestigieux dans le champ des sciences humaines. Ses travaux portent en

OPEN ACCESS

particulier sur la schizophrénie, mais aussi sur l'autisme, les démences, l'anorexie, les troubles de l'empathie, de la mémoire corporelle, etc. Partant d'une phénoménologie de la vie et du corps comme fondement théorique de sa pratique, Fuchs plaide pour une psychothérapie relationnelle qui tente, à travers une critique constante et minutieuse du paradigme réductionniste neuroscientifique, de réintégrer l'individu au cœur du processus thérapeutique. Sa conception du sujet est tributaire des théories récentes de l'énaction, mais ses sources philosophiques remontent à Aristote, en passant par Kant et Hegel, jusqu'à Merleau-Ponty, Sartre, Erwin Straus ou encore Helmuth Plessner.

Si jusqu'ici l'œuvre de Fuchs se voulait surtout descriptive et théorique, *In Defense of the Human Being* a une portée éthique assumée. Fuchs cherche à fonder un nouveau type d'humanisme, un *humanisme de l'incarnation* (*humanism of embodiment*), qui prendrait en charge, à titre de devoir, la dimension charnelle et incarnée de l'expérience humaine. Le constat de départ est assez évident. Aujourd'hui, de nombreux mouvements sociaux, politiques, philosophiques tiennent le genre humain pour responsable des pires horreurs et tragédies : guerres, pandémies, bouleversements climatiques, etc. Fuchs se garde de faire l'apologie de l'humanité contre cette misanthropie généralisée. L'enjeu n'est pas de défendre l'humanité contre de telles accusations. Son humanisme se développe à l'encontre d'un certain type de remise en question (*questioning*) des fondements de notre humanité. Psychiatre, Fuchs limite son propos à la critique de la *doxa* actuelle propagée par les neurosciences. Ceci ne l'empêche cependant pas de nourrir des réflexions plus que bienvenues sur l'image implicite du sujet véhiculée par la digitalisation croissante des rapports humains ou encore par le transhumanisme, le but étant d'en tirer les conséquences au niveau psychique. Fuchs analyse et remet en cause leur arrière-fond théorique commun, à savoir le *cérébrocentrisme*. Cette vision laisse croire que l'individu se réduit à un complexe déterminé de réactions neuronales. Le cerveau est alors confondu avec la personne. Il devient l'auteur de nos actions et de nos pensées, sans que nous ayons de réel contrôle sur son activité : « Vous êtes votre cerveau. Les neurones interconnectés dans son vaste réseau, se déchargeant selon certains schémas modulés par certaines substances chimiques, contrôlés par des milliers de réseaux de rétroaction — ça, c'est vous » (Gazzaniga, M. S., *The Ethical Brain*, New York, Dana Press, 2005, p. 31). Au sein de ce paradigme matérialiste, déterministe et réductionniste, la neurochimie a remplacé l'expérience vécue.

Déjà Skinner considérait que la volonté libre et l'autonomie du sujet n'étaient que des résidus mythologiques et préscientifiques. À terme, la science et la technologie permettront d'engendrer une société meilleure dépourvue de guerre, de famine et sans surpopulation. Aujourd'hui, l'historien

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Yuval Noah Harari poursuit cette idée. Les algorithmes, les data analyses et l'IA nous fournissent des informations si précises qu'il serait plus judicieux de nous en remettre à leurs résultats plutôt qu'à nos décisions, tant individuelles que collectives : « *Homo sapiens is an obsolete algorithm* », écrit Harari (*Homo Deus : A Brief History of Tomorrow*, New York, Harper, 2017, p. 381). Cependant, partout nous assistons aux dérives autoritaires de l'usage de ces informations : élections piratées, vols et partages de données personnelles, surveillance constante, etc. Pour Fuchs, la conception scientiste actuelle de l'homme est partie prenante. La vulgate des neurosciences répand l'idée que la conscience ne serait que le résultat de la chimie cérébrale. Vous n'êtes pas vous, vous êtes votre cerveau. Celui-ci vous fait ''croire'' que vous avez un soi, une identité personnelle, mais il n'en est rien. Dans ce contexte, le vivant dans son ensemble apparaît comme une sorte de machine déterminée par son programme génétique. Recourant à une perspective fonctionnaliste, les neurosciences soutiennent que les phénomènes de conscience relèvent exclusivement de traitements de l'information par les neurones qui transforment une entrée (*input*) en une sortie (*output*), le tout étant réglé par des règles algorithmiques.

Ce que nous vivons serait donc une construction et une simulation de notre cerveau. Douleur, colère, expérience visuelle ou musicale, amour, foi, se logent dans le cerveau, et la perception se trouve réduite à une sorte d'illusion physiologique : « Ce que vous voyez n'est pas ce qui est vraiment là, c'est ce que votre cerveau croit qui est là [*What you see is not what is really there, it is what your brain believes is there*] », écrit Crick (*The Astonishing Hypothesis : The Scientific Search for the Soul*, New York, Simon & Schuster, 1994, p. 31). Ainsi, cet arbre devant moi n'est pas vraiment vert, l'oiseau ne chante pas vraiment et de la fleur n'émane pas vraiment une bonne odeur. De telles perceptions ne sont que des mondes fonctionnels illusoires que le cerveau produit. Eagleman rapporte : « Vous pouvez tendre la main et toucher la matière du monde physique […] Mais ce sens du tact n'est pas une expérience directe. Bien que vous ayez l'impression que le toucher se produit dans vos doigts, tout se passe en fait dans le centre de contrôle du cerveau. Il en va de même pour toutes vos expériences sensorielles » (*Incognito : The Secret Lives of the Brain*, New York, Pantheon Books, 2015, p. 40).

Toutefois, selon Fuchs, si nous ne sommes rien de plus que notre cerveau, alors c'est l'humain en tant que tel, c'est-à-dire en tant qu'être charnel, en tant qu'être libre et capable d'auto-détermination, en tant qu'être profondément social et relationnel qui disparaît ; d'où la nécessité de repenser et de défendre l'humanisme. En celui-ci, l'enjeu ne consiste pas à réintroduire une quelconque nature humaine supra-naturelle. L'être humain est d'abord un *être*

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

vivant, et c'est au cœur d'une telle vitalité que sa liberté, son rapport à autrui, ses joies et ses peines, en bref le sens de son existence, acquièrent un sens. Le cerveau n'est pas le sujet, quand bien même il est un organe, un substrat matériel nécessaire à la réalisation de nos actions. *L'humanisme fuchsien présuppose alors une anthropologie de la subjectivité incarnée* qui fait fond vers une approche particulière de la liberté. Fuchs propose moins un humanisme de l'esprit qu'*un humanisme de la vitalité qui s'ancre au niveau de la corporéité*. Il recourt abondamment aux théories de la cognition énactive, afin notamment d'échapper au dualisme ainsi qu'au réductionnisme. L'humanisme au sens éthique équivaut alors à un acte de résistance contre les règles et contraintes des systèmes technocratiques ainsi que contre tout procédé de mécanisation des individus. Les thèmes du livre seront alors variés et abordés à l'aune de la fondation de cette théorie de la liberté incarnée (*embodied freedom*) : intelligence artificielle, rapport entre le réel et le virtuel, trans et posthumanisme, neurosciences et rôle du cerveau, statut de la psychiatrie et approche phénoménologique de la démence, temporalité spécifique de la chair.

Fuchs ne défend donc pas une forme d'irréductibilité du sujet, une sorte de pur esprit, face à la matière. Une telle attitude ne ferait que ranimer le dualisme hérité de Descartes. L'enjeu concerne le sens de la vie en tant que manifestation de comportements et de rapports au monde : « Selon ma thèse, écrit Fuchs, l'alternative réelle à une image naturaliste-réductive de l'être humain consiste à prêter attention à l'incarnation et à la vitalité (*embodiment and aliveness*) qui sont constitutives de la personne » (p. 5). Il s'agit de montrer que cette dernière est présente à elle-même comme corps, par conséquent qu'elle sent, perçoit et agit avec son corps. Des cerveaux ne communiquent pas entre eux, ils n'ont pas d'empathie l'un envers l'autre. L'empathie ne s'apprend qu'au contact physique des autres personnes. En vertu de l'intercorporéité, nous n'avons pas accès à la compréhension du comportement d'autrui au moyen d'une théorie de l'esprit (*theory of mind*) mais de manière intuitive à travers les expressions de son corps.

Le discours cognitiviste est rempli de contradictions et de présupposés métaphysiques. Outre que, pour paraphraser Merleau-Ponty, elles renoncent à habiter le monde, les neurosciences ne pensent pas, c'est-à-dire ne mènent aucune réflexion sérieuse sur le statut de leur discours (par exemple sur leur ontologie). Prenons l'exemple de l'*information*. Avec les développements technologiques, nous assistons à une dématérialisation croissante de nos manières d'interagir. Les flux de data orbitent autour du globe à la vitesse de la lumière, des algorithmes digitaux sont capables de créer des réalités virtuelles et des robots gèrent nos usines. L'IA surpasse déjà l'intelligence humaine. Tout est donc devenu une affaire de transmission d'informations. Or, par extension, on

Bull. anal. phén. XIX 4 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

parle de traitement de l'information par le cerveau. Pinker écrit : « L'esprit est un ordinateur neuronal, équipé par la sélection naturelle d'algorithmes combinatoires pour le raisonnement causal et probabiliste » (*How the Mind Works*, New York, Norton, 1997, p. 524). Néanmoins, comme Fuchs le rappelle, il n'existe d'information que là où un sujet est capable de la comprendre comme telle. Le cerveau ne comprend pas l'information. Celle-ci n'existe que dans la mesure où son sens vaut *pour une personne*. La conscience s'avère donc nécessaire pour capter et saisir l'information. Et cette même conscience ne peut pas être réduite à une information, ce qui réclamerait un autre moyen de décrypter son contenu informationnel et engendrerait alors une régression à l'infini. Bien sûr sont impliquées des fonctions cérébrales complexes qui nous permettent de décrypter des données, mais notre cerveau n'est somme toute qu'un moyen impliqué dans cette expérience.

Second cas envisagé par Fuchs : le transhumanisme. Son principe est simple : notre constitution biologique étant imparfaite, la technologie nous aidera à améliorer nos capacités psychiques et physiques. À terme, il sera même possible de transférer notre esprit dans une machine (*mind uploading* ou *mind transfer*), le cerveau étant assimilé à un disque dur biologique disposant d'un programme. Une telle conception présuppose que le corps est un véhicule externe à nous et que nous pouvons le manipuler à notre guise. Selon Fuchs, il existe deux positions transhumanistes, opposées entre elles. D'une part, la *position naturaliste* proclame la détermination biologique de l'être humain : les gènes, hormones, neurones contrôlent le développement de notre personnalité, de notre humeur, de notre comportement social. L'attachement, l'amour, etc. ne sont que des épiphénomènes de processus biochimiques ou d'algorithmes organiques. D'autre part, la position *volontariste-culturaliste* : l'intelligence, la personnalité et le genre seraient ultimement basés sur des constructions socio-culturelles. Mais ces deux positions ont un fondement théorique commun : le dualisme cartésien de l'opposition corps-esprit. Dans le premier cas, le physique c'est tout, dans l'autre il n'est rien. Toutefois, pour Fuchs, aucune de ces deux approches n'est tenable, car dans les deux cas on oblitère la structure anthropologique fondamentale relative à notre *embodiment*. Nous ne sommes ni de pures machines biologiques ni de purs produits de constructions sociales. Nous sommes des êtres corporels vivants. Cela signifie qu'être un corps n'est pas quelque chose qui nous est extérieur, en lui réside la fondation de notre existence précisément parce que tout sentiment, toute perception, pensée, action est une forme de l'énaction de la vie.

Peu à peu se dégage la conception fuchsienne de la liberté. Décider et agir est une expérience primaire de notre vie de tous les jours. D'ailleurs, au

Bull. anal. phén. XIX 4 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

quotidien, implicitement, nous savons que notre relation à autrui n'est pas entièrement déterminée par des causes physiques. Les humains posent des actes suivant leur volonté et leur raison. Aussi, selon Fuchs, une pure explication naturaliste du comportement humain est incompatible avec la nature de notre action. Fuchs prône une *conception libertarienne de la liberté* au sens où il défend l'intuition de la liberté au niveau de l'expérience pratique contre les tenants du déterminisme. Fuchs récuse l'idée que soit le cerveau soit le Je (comme entité supra-corporelle) serait l'acteur de l'action et celui qui prendrait les décisions. La liberté est nécessairement incarnée et relative à une personne (*embodied and personal freedom*). La personne est un être vivant, à savoir une unité psychophysique, et ses décisions relèvent de processus vitaux (*life processes*) dans lesquels les composants mentaux, émotionnels et intellectuels interagissent en permanence entre eux.

Fuchs invite à nous écarter de l'idée largement répandue selon laquelle le cerveau prendrait des décisions (et donc, plus généralement, que le cerveau penserait). D'abord, le discours neuroconstructiviste est anthropomorphe et il applique des catégories spécifiquement humaines au cerveau. Mais comment un cerveau pourrait-il prendre des décisions s'il fonctionne selon de strictes réactions chimiques ? Le cerveau ne fait l'expérience de rien, quand bien même ses fonctions rendent l'expérience possible. Car qu'est-ce que décider ? Prendre une décision repose sur une possibilité contrefactuelle (*counterfactual possibility*) que Fuchs appelle le « *as-if* ». Celui-ci est la condition préalable à l'acte de décider et il fait référence à un champ virtuel de possibilités dans lequel nous sommes capables de nous mouvoir sans contraintes factuelles directes et immédiates. Nous sommes capables d'imaginer le possible, d'anticiper le futur, en suspendant le cours de la réalité immédiate. Cet univers du possible s'exprime dans la langue, par exemple par l'usage des auxiliaires de modes. Cette virtualité ne possède aucun correspondant dans le monde physique, et le cerveau n'est pas le sujet qui se meut dans l'univers du *as-if*. Celui qui s'y meut, c'est moi. La prise de décision est relative à une personne et non à un cerveau. Le cerveau (comme l'ordinateur d'ailleurs) ne se retrouve jamais exposé à un problème ou à une alternative, puisqu'il ne pèse pas le pour et le contre d'une action, d'un geste, d'une parole. La possibilité d'aller faire une balade ou de me rendre au théâtre n'a jamais existé au niveau neuronal. Nous sommes donc des êtres capables de suspendre nos impulsions et désirs, de pauser et d'examiner si et jusqu'où nous voulons transformer nos volontés en actions. Agir présuppose ainsi une relation à soi-même. La capacité de choisir témoigne d'un appel à soi propre au monde la vie, là où plus précisément s'opère ce que Fuchs appelle une « *pratical life decision* ».

 © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Agir en fonction de cette décision présuppose une capacité d'autodétermination qui est d'abord le fait de l'organisme en tant que vivant. Dès lors, afin de développer une approche des processus physiologiques compatible avec la liberté incarnée, il faut penser à nouveaux frais ce que l'on nomme la « causalité mentale ». La causalité relative à l'organisme est *circulaire*. Un être vivant est un système auto-organisé (autopoïétique) qui reproduit continuellement les éléments qui le composent (organes, cellules, macromolécules), tandis qu'inversement ces éléments constituent et maintiennent le système dans son ensemble. Le tout est donc la condition de ses parties, en même temps qu'il est réalisé par elles. La causalité circulaire signifie que l'organisme structure ses composants et les intègre dans des fonctions supérieures. Fuchs avait longuement détaillé ce point dans *Ecology of the brain* (https://popups.uliege.be/1782-2041/index.php?id=1131).

Une des forces de l'argumentaire de Fuchs consiste à penser le corps comme le rempart à la naturalisation complète de l'expérience. Nous n'habitons pas notre corps à la manière d'un pilote dans son navire. Nous sommes nous-mêmes ce corps dont l'extension spatiale s'éprouve au sein de la mienneté du sentir, dans la mobilité des membres et dans toutes les habiletés (et même dans les incapacités) du corps grâce auxquelles nous nous rapportons au monde ; la phénoménologie de la vie d'Erwin Straus est convoquée à de multiples reprises pour restituer le sens de l'unité du sentir et du mouvement. Le corps est la fois ce moyen par lequel nous sommes enchâssés dans le monde en même temps que le centre de l'expérience. *Le cerveau n'expérimente pas, il ne fait aucune épreuve, mais mon corps que je suis, oui*. Ici entre alors en scène un point cardinal de la pensée fuchsienne : *l'intersubjectivité implicite de la perception.* Fuchs plaide pour un *réalisme du monde de la vie* contre le modèle actuel des sciences cognitives selon lequel la perception est une représentation interne du monde extérieur logée dans le cerveau. À l'inverse, les conceptions interactives de la perception (initiées avec von Uexküll et von Weizsäcker) soulignent la dimension incarnée et énactive de la cognition (cf. Varela, O'Regan, Noë, Thompson, etc.). La perception n'est pas une transformation en un schéma cérébral interne de stimuli externes provenant du monde. Elle est le résultat d'un rapport sensorimoteur à l'environnement ; rapport qui est à son tour motivé par les intérêts de l'être vivant. En tant que percevant, l'être vivant n'est pas en opposition avec le monde, mais il s'enchevêtre en lui. Il est donc actif, mobile et participatif. Il n'y a de perception que pour un être capable de se mouvoir et de saisir quelque chose, autrement dit qui détient un pouvoir d'action. La perception au sens fuchsien rend alors possible l'objectivité du monde. Elle résulte de l'interaction sensorimotrice du sujet avec l'*Umwelt*, laquelle est à la fois composée de choses, mais aussi

CC BY NC ND OPEN ACCESS

d'autres individus. L'objectivité prend sa source dans cette intersubjectivité implicite propre à l'expérience primaire que garantit le corps.

La fin du livre tire les conséquences des analyses précédentes pour comprendre le rôle de la psychiatrie, Fuchs proposant une description phénoménologique de la démence et insistant sur la dimension cyclique de la vie du corps. En psychiatrie, le paradigme neurobiologique dominant assimile le trouble mental à une maladie du cerveau. Un tel cadre a favorisé le développement de traitements médicamenteux puissants. Ceci, à n'en pas douter, a eu pour effet positif une meilleure compréhension du cerveau. Le constat final reste néanmoins édifiant : en dépit des investissements colossaux déployés par la recherche et l'industrie pharmaceutique, aucune découverte cliniquement satisfaisante n'a été mise en évidence, à l'exception de la maladie d'Alzheimer. Et de fait, nous ne disposons toujours pas de dispositif fiable pour diagnostiquer les maladies psychiatriques au moyen, par exemple, de biomarqueurs ou par détermination de variantes génétiques particulières. Or, bien que l'échec soit flagrant, on ne remet pas en question le paradigme réductionniste qui est la cause, sur le plan théorique, de l'échec de la psychiatrie au niveau de la pratique thérapeutique. C'est ici que la phénoménologie de Fuchs plaide pour une psychiatrie relationnelle partant du principe que le sujet souffrant n'est pas un cerveau mal programmé mais un être vivant qui rencontre et vit diverses perturbations au sein de sa vie quotidienne.

Bien que l'on puisse regretter l'absence de réflexion poussée sur les enjeux institutionnels de la pratique thérapeutique, Fuchs propose une riche analyse phénoménologique des démences, notamment d'Alzheimer. Cette maladie remet en question ce que notre société considère comme le fondement de notre identité : nos capacités cognitives de réflexion. Dans les cultures occidentales, l'essence de la personnalité est foncièrement liée à la rationalité, à la mémoire, à la capacité de former des jugements, c'est-à-dire à un principe d'autonomie qui est fonction de l'identité intellectuelle du sujet. Au sein de ce paradigme, les déficiences provoquées par les démences menacent le principe de cognition, ce qui a tendance à favoriser la stigmatisation. Dans les stades avancés de la maladie, là où la raison et la mémoire autobiographique sont les plus touchées, certains utilitaristes comme Peter Singer ou plus récemment Jeff McMahan n'hésitent pas à réduire ces individus à des « quasi-personnes » ou à des « post-personnes ». Fuchs estime qu'une telle identification de notre identité à la cognition, à la rationalité et à la mémoire repose, une fois de plus, sur une conception dualiste dans laquelle le corps sert de simple véhicule à l'esprit ou au cerveau. Une telle vision oblitère ce qui est constitutif de la personne humaine, à savoir la dimension sociale de son existence et qui émerge dès l'intersubjectivité charnelle primaire et préréflexive se formant durant

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

l'enfance. Aussi, notre identité première est d'abord vitale et corporelle. C'est à titre de corps qu'un individu sent, s'exprime, s'imprègne du monde et d'autrui.

C'est ce fondement corporel qui n'est jamais définitivement perdu, même dans les démences les plus sévères. En d'autres termes, le corps subjectif dispose de sa propre histoire. Dès la vie intra-utérine, nos expériences se sédimentent en nous sous forme d'habitudes sensorimotrices qui nous permettent d'appréhender le monde. Ces habitudes et expériences engendrent progressivement une « mémoire corporelle » (*body memory*). Cette continuité n'est pas nécessairement relative à des souvenirs, à des idées. Elle résulte d'une sédimentation dont le corps est l'expression. Ce n'est que récemment que les scientifiques se sont intéressés à cette forme de mémoire pour comprendre la démence. Et l'on a découvert qu'une telle mémoire est préservée jusqu'aux stades ultimes de la maladie. En conclusion, selon Fuchs, *la démence est une perte de réflexivité et de métaperspective qu'il faut cependant mettre en contraste avec la préservation de la mémoire corporelle, elle-même présupposant la dimension « inter » de la corporéité*.

Le livre s'achève par une réflexion sur la temporalité du corps subjectif. Nous savons qu'avec le judaïsme et le christianisme s'est développée une conception linéaire du temps. On sait aussi que cette vision a perduré avec les progrès scientifiques et technologiques. Depuis la physique newtonienne, le temps est fondamentalement continu, et il est symbolisé par une flèche homogène et quantifiable. Mais *le temps du corps est cyclique*. Du caractère périodique des processus physiologiques (le rythme cardiaque, la respiration, le rythme circadien, les cycles hormonaux, etc.) aux habitudes récurrentes et automatiques du corps, l'ensemble de l'expérience préréflexive de la vie est façonné par une structure cyclique. Cette processualité, en effet, soutient nos projets qui sont linéairement orientés vers l'avenir. Cependant, le lien entre le temps cyclique et le temps linéaire, tant dans l'accomplissement individuel de la vie que dans les processus sociaux, ne se déroule pas seulement de manière harmonieuse, mais de façon parfois conflictuelle. Ce sont les perturbations et autres négligences de ces cycles qui souvent conduisent à des troubles de l'individualité, et peut-être bien aussi…de la collectivité. La défense de l'humanisme est donc plus qu'à l'ordre du jour.

Remy Rizzo
Université de Liège

Bull. anal. phén. XIX 4 (2023)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Jesús Padilla Gálvez, *State of Affairs. Reconstructing the Controversy over Sachverhalt*, Philosophia Verlag, 2021, 239 pages. Prix : $24.00 (hbk). ISBN : 9783884051313.

Jesús Padilla Gálvez presents a fascinating investigation that introduces the notion of "*Sachverhalt*" to the reader, a philosophical topic that has not received the attention it deserves given its importance. The book reconstructs the debates around the concept of "*Sachverhalt*" that developed over one and a half century in the Austrian philosophical tradition. Although the term has been translated as "state of affairs", its meaning in the Austrian philosophical discussion is different in many respects from that in the English-speaking world. The book provides a comprehensive overview of its conceptual history and the discussions about the concept, with its origins going back to the writings of Bernard Bolzano.

The term "*Sachverhalt*" was first introduced by Carl Stumpf and was further developed by Edmund Husserl in his phenomenology. Adolf Reinach and Martin Heidegger referred to the concept in their writings. Ludwig Wittgenstein made several relevant annotations. Hans-Georg Gadamer enriched the discussion with notable arguments and Jürgen Habermas deepened some interesting aspects. The present volume describes the different philosophical approaches to the topic and ends with an overview of the ramifications and the thought-provoking impulses that the concept had on various scientific disciplines. The author analyzes the conceptual history from a new perspective and provides valuable insights in the Austrian philosophical tradition, that is sometimes wrongly assigned to German philosophy. It starts with a diachronic investigation into the origins of the expression "*Sachverhalt*" as a philosophical term, that go back to the times before Carl Stumpf would first coin the name of the concept. Padilla Gálvez describes the different threads of discussion that developed in Central European philosophy and reveals the perspectives from which philosophers approached the term.

The book is divided into thirteen chapters, each of which deals with one aspect of the concept considering its history of development. The author starts from the question of how we can arrive at correct judgments and which procedure should be used for this purpose. In chapter one that aims to answer the question of "What Does 'Proposition in Itself' Mean?", Padilla Gálvez traces the development that led to Austrian philosophy taking a different direction than that of the Kantian philosophy and German idealism. This radical change goes back to the expression proposed by Bernard Bolzano in his writings on "*Satz an sich*", that translates as "proposition in itself". In Bolzano's book entitled *Wissenschaftslehre* (Bolzano, 1837, Vol. I, § 19), he analyzed the logical

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

foundations of sciences. The "proposition in itself" took a key role in his program and is contrary to Immanuel Kant's notion of "*Ding an sich*" ("thing in itself"), as the latter denotes an object in a general sense, independent of whether it is visible or not. It is assumed that "thing in itself" has no spatio-temporal dimension and exists independently of us. The author underlines that, by contrast, a "proposition in itself" denotes what could be called the objective part of a proposition as it expresses the core of its content. With this phrase, Bolzano put the focus on the content and on the question of what that content exactly comprises.

In chapter two entitled "Intentionality and Content of Judgment", Padilla Gálvez demonstrates how Bolzano's notion of "*Satz an sich*" was significantly expanded by his student Franz Brentano, who replaced it by "*Urteilsinhalt*", thereby focusing on the content of judgment. Brentano considered the content of judgment as a reference to objects. As such, he rejected Kant's proposal, according to which judgments are considered mere connections of representations. Brentano assumed that judgments were based on representations by which a content would be confirmed or negated. This act of judging is then ascribed truth or falsity, a proposal that provoked relevant debates among his students. The author reveals that even though Brentano made significant progress he had still approached the study of mental content from a psychologistic point of view. Therefore, Padilla Gálvez examines this aspect in more detail in chapter three titled "Antipsychologism" and summarizes the arguments against psychologism put forward by Gottlob Frege, that would later convince Brentano's student Edmund Husserl to refute psychologism in his phenomenology. This chapter gives valuable insight into the fallacies caused by a psychologistic approach where representations are combined with concepts due to an inadmissible confusion of logic and psychology.

In chapter four, devoted to "Assumptions", the author shows how Brentano's psychologistic approach had provoked criticism among his students who thereupon made counterproposals, by which the concept of "state of affairs" was significantly developed. This is particularly true for Alexius Meinong, who developed a sophisticated theory of objects ("*Gegenstandstheorie*"), according to which an object is considered everything to which a thought can be directed, no matter if is exists or not. In order to propound an all-encompassing theory that includes all objects, even non-existent ones (e.g. a unicorn) or contradictory expressions (e.g. a round triangle), he distinguished between four different kinds of objects that he designated objects, objectives, dignitatives and desideratives (p. 78). The objective element forms the fundament of the science of logic since an objective judgment is always viewed as

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

an object of higher order. Meinong considered it the direct object of any judgment, on the condition that the object does not exist as such but rather subsists. What is understood by subsist is the mere assumption that something is logically conceivable as an object, no matter if it exists or not (p.89). According to this view, the state of subsistence would last until the assumptions can be proved and thereby become facts. The subsistence and consistency of objects of higher order rest on objects of lower order. As such, higher-order objects come to be located within relationships and complexes. The author describes the process of how we start from mere assumptions and use a logical procedure to determine the objective by which we arrive at the facts that are a pre-requisite to forming a judgment.

In chapter five on "*Sachverhalt*" Padilla Gálvez explains how Carl Stumpf came to coin the name of the concept and developed a complex theory of states of affairs. His writings caused a turning point in the debate as the new concept helped overcome unfounded expressions that lacked a necessary procedure of proof. The reader learns how Stumpf managed to decouple state of affairs from mere psychological representation and to establish the form in which state of affairs would be verbally expressed. The descriptions of Stumpf's reflections on the semantic characteristics of nominalization and the role of indirect speech ("*oratio obliqua*") (p. 93) when addressing a state of affairs are especially enlightening. Chapter six on "The Phenomenological Proposal", deals with the phenomenological approach formulated by Edmund Husserl. Husserl considered objectivity and truth as a result of what he called acts of knowledge in judgments. In fact, a person making a judgment is always directed towards an object and therefore absorbed in the objective. A state of affairs does not represent a common object in a general sense but rather reveals the object as it is represented in the person's cognitive processes. As such, the object is the bearer of properties embedded in a network of semantic connections.

Chapter seven deals with the role of negative judgments in the determination of a state of affairs (p. 115). On this point, Adolf Reinach criticized Meinong's concept of the objective and proposed a distinction between propositions on the one hand and states of affairs on the other. Padila Gálvez illustrates this distinction using the example of a rose of which we can say that it blossoms or not, the first describing a positive and the second a negative state of affairs (p. 117). What must be taken in mind is that assumptions tend to 'subsist' whereas objects 'exist'. As the rules of logic apply to judgments as well as to states of affairs, two contradictory states of affairs cannot subsist at the same time.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

In chapter eight entitled "Analytic Proof and Refutations", Padilla Gálvez analyzes Ludwig Wittgenstein's contributions to the problem of state of affairs. He points to the intellectual stimulus that Wittgenstein received from Gottlob Frege regarding the content of propositions. According to Wittgenstein's ontology, a detailed study of presumably possible states of affairs (*Sachverhalte*) and the conditions from which matters arise (*Sachlage*) would eventually allow us to arrive at facts (*Tatsachen*). As such, he defined state of affairs as "*a nexus between the ontological categories that are generated around objects*" (p. 135), similar to a combination of objects, matters or things. In this point, Wittgenstein's ontology had generated difficulties as Frege expressed his difficulties in understanding the original manuscript of the *Tractatus* (Wittgenstein, 2016, TLP, 2.01). What Wittgenstein wrote about states of affairs, facts, and matters, appeared difficult to comprehend for a German logician (see Letter of 16 September 1919, Janik, 1989, 5ff).

In this chapter, the author shows how to use Wittgenstein's proposed ontology in establishing the facts. Padilla Gálvez discusses the concept making reference to Brentano and Stumpf and uses interesting examples from different fields to explain how we come to understand a particular state of affairs in a given context.

Chapter nine on "The Paradox of the "*Sach-Verhalt*"" deals with Martin Heidegger's approach to state of affairs. Heidegger referred to the literal meaning of "Sach-verhalt", that points to the mode in which a matter behaves within a context. He assumed that one understands an issue by looking into the way in which it is organized and how it is linked to thought. He pointed to 'being' (*das Sein*) (p. 153) as a fundamental concept that he considered as self-evident. According to Heidegger, a state of affairs expresses something that eludes a clear definition and is therefore inaccessible. The author criticizes Heidegger's approach and reveals the fallacies that underlie his point of view.

Chapter ten is dedicated to Hans-Georg Gadamer's hermeneutic approach, who viewed understanding as a process in which someone would examine a text by interpreting it. He compared hermeneutics to a process of reflection that happens when one is absorbed in a dialogue. One comes to understand an issue through a process of reflective examination. In this process, a state of affairs in the form of a question is presupposed. Padilla Gálvez explains how Gadamer viewed state of affairs as a question that expresses the perspective under which the questioned object is revealed. The way the question is asked narrows the scope of the object in question. As such, to understand an issue requires both, openness to the world and limitation of the object to be understood.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

In chapter eleven on "Locutionary Acts and State of Affairs" the author examines Jürgen Habermas' view of the concept of state of affairs. According to Habermas, a speaker expresses a state of affairs through a locutionary act. This view is based on the theory of speech acts proposed by John L. Austin and further developed by John Searle. The author examines the differences between Habermas' perspective and the positions taken by Austin and Searle. He analyses in detail to what extent the theory of speech acts is compatible with the philosophical tradition and concept of "*Sachverhalt*" in the Austrian tradition.

In chapter twelve, titled "State of Affairs as a Link between Being and Ought", Padilla Gálvez describes state of affairs as regarding being and what may be called a "normative ought". In law the concept of state of affairs plays a central role. To illustrate its function the author analyses a legal case in which the state of affairs is an important step in the process of making judgments. Legal practitioners must generate a nexus between the facts on the one hand and the legal consequences resulting from them on the other hand. Whereas the facts are of empirical nature, the consequences relate to norms. States of affairs are located at the intersection of these two areas. In this context the author points to a common mistake in the creation of a state of affairs based on statements that witnesses report of an event. The error occurs when a witness' description is essentially subjective. This error has been widely discussed by philosophers and legal scholars. This chapter shows the important function that the state of affairs plays within the legal sciences on the way to the decision-making process. The practical examples clarify this function.

In the last chapter, the author again refers to the legal field by showing the discussions about the state of affairs using the example of 'pretense of false facts' (*Vorspiegelung einer falschen Tatsache*) (p. 192). He demonstrates the procedure that jurists follow to define the state of affairs based on a nucleus of facts. To establish a state of affairs, jurists follow a special procedure in which they assume via the circuitous route that false facts have been presented. As such, the determination of the state of affairs takes place via a reverse process, namely in that what needs to be proved is that we are not confronted with a case of deception. The author explains how phenomenological and hermeneutic studies have influenced legal practice in Germany. In fact, the offense of 'pretense of false facts' is recorded in the German Criminal Code (p. 192). Using some plausible examples, the author underlines the importance of determining the correct affairs in a legal case.

In this present volume, Padilla Gálvez provides a profound analysis of the different approaches to the concept of "*Sachverhalt*" and the attempted solutions proposed by different philosophical traditions. In his conclusions he

OPEN ACCESS

refers to Wittgenstein's statement according to which "*the difficult problems of philosophy do not arise from analyzing a mysterious state of affairs, but rather that in each state of affairs we are confronted with numerous deceptive expressions*" (p. 201). The author explains how an incorrect determination of states of affairs creates deception and leads to incorrect results. Overall, the book gives a highly interesting overview of the complexity of the issue of state of affairs, as it has been discussed within the Austrian philosophical tradition. It shows the complexity of the discussions and explains the number of different approaches to determining the "*Sachverhalt*". At the same time, the attention to detail with which the history of the concept is reconstructed brings with it the weakness that it focuses extensively on describing the common thread of the discussion and that it hardly touches on the similarities with the Anglo-Saxon discussion. However, this would go beyond the scope of this volume and requires a new book to be written. The strength of the book lies in that it gives the reader an insight into a highly effective method that, when practiced, enables us to identify the objective content of an investigation and how to arrive at correct judgments. This book is recommended for readers interested in philosophy and law, as it explains a concept that, given its long tradition and central importance to the sciences, has not received the attention it deserves.

Références. Bolzano, B. (1837). *Wissenschaftslehre. Versuch einer ausführlichen und größtentheils neuen Darstellung der Logik. Ed. J. Ch. A. Heinroth. Vols. I – IV. Sulzbach, Seidelsche Buchhandlung*. — Brentano, F. (2008). *Psychologie vom empirischen Standpunkt.* Leipzig, Duncker & Humblot. *Psychologie vom empirischen Standpunkt. Von der Klassifikation psychischer Phänomene*. (1874) Ed. Thomas Binder, Arkadiusz Chrudzimski. Frankfurt, Ontos. — Gadamer, H.-G. (1990). *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Gundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, in: *Gesammelte Werke*. Vol 1. Tübingen, J. C. B. Mohr. — Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit.* (1927). Tübingen, Max Niemeyer Verlag. — Husserl, E. (1968). *Logische Untersuchungen. Erster Teil: Prolegomena zur Reinen Logik* (1913). Tübingen, Max Niemeyer Verlag. — Husserl, E. (1968). *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (1921). Tübingen, Max Niemeyer Verlag. — Janik, A. (1989). Gottlob Frege: Briefe an Ludwig Wittgenstein, *Grazer Philosophische Studien*, 33/34, 5-33. — Meinong, A. (1901). *Über Annahmen*, in: Alexius Meinong, *Gesamtausgabe*, Vol. IV, Eds. R. Haller, R. Kindinger y R. M. Chisholm, Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1977, 1-384. — Reinach, A. (1911). Zur *Theorie* des *negativen Urteils*, in : *Münchener Philosophische Abhandlungen. Theodor Lipps zu seinem sechzigsten Geburtstag gewidmet von früheren Schülern*, Leipzig, Johann Ambrosius Barth, 1911, 196-254. — Padilla Gálvez, J. (2021). *State of Affairs. Reconstructing the Controversy over Sachverhalt.* München, Philosophia Verlag. — Stumpf, C. (1907). Erscheinungen und psychische Funktionen,

CC BY NC ND OPEN ACCESS

Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse vom Jahre 1906. Berlin, Verlag der Königl. Akademie der Wissenschaften, 4, 1-39. — Wittgenstein, L. (1921). *Tractatus Logico-Philosophicus.* Trans. by D. Pears and B. McGuinness. London, Routledge 1961.

Margit Gaffal
Universidad Complutense Madrid

Christophe Perrin, *Solus ipse. Phénoménologie de la solitude*, Hermann, coll. « De visu », novembre 2022, 324 pages. Prix : 32€. ISBN : 9791037008510.

Spécialiste de la phénoménologie et de son articulation entre les XVII[e] et XX[e] siècles, Christophe Perrin invite, au terme d'un parcours balisé par un quadriparti de philosophes (Heidegger, Levinas, Sartre et Bachelard), à réfléchir la phénoménalité de la solitude. Minutieux et généreux dans ses analyses, le philosophe de l'UCLouvain sollicite tous les écrits philosophiques, ainsi que leur littérature auxiliaire, qui problématisent ouvertement ou sporadiquement la solitude. Dès le départ, la solitude ne va pas sans deux points d'intérêt : d'une part, pour être seul, il faut d'abord être, c'est-à-dire être en première personne ; d'autre part, cette solitude est jugée, tantôt bonne, tantôt mauvaise, tantôt bénéfique, tantôt désastreuse (p. 12-13). Cette distinction fondamentale montre qu'il est question *des* solitudes.

Conscient que la solitude a été longuement tue en philosophie (p. 7), il débute son interrogation par une brève histoire de la philosophie, mentionnant notamment Pétrarque et Descartes, pour constater l'entrave de la tradition au regard de la manifestation de la solitude (p. 39). Dès les prémisses définitionnelles, la *solitude* est *empêchée*, parce que relativisée dans son rapport à l'altérité. D'abord avec Pétrarque qui subordonne la vie solitaire à la perfection intellectuelle et morale qui prépare ultimement la rencontre avec Dieu. Ensuite avec Descartes qui rend caduque le rapport à autrui au terme d'un doute méthodique et hyperbolique permettant à la pensée d'aboutir à la vérité première et indubitable du *cogito* (p. 66-67). Le monde et ce qui le compose ne s'assument dès lors par ce « moi abstraitement isolé » qu'après coup (p. 79). Perrin nous met en garde contre l'anachronisme du solipsisme, tout en soulignant la dichotomie, dès Descartes, d'un solitarisme qui saisit la solitude du *dehors* d'un côté, d'un solipsisme qui saisit la solitude du *dedans* de l'autre.

Dans *la solitude impensée*, Heidegger est abordé, même si ce dernier a toujours refusé de s'attarder sur la solitude, alors qu'il en a discuté à plusieurs occasions. L'intérêt pour le penseur allemand est attesté : face aux éléments,

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

l'être humain vit un état d'âme, celui de se reconnaître comme solitude, comme individualité unique (p. 93). Une forme de solitude s'impose à lui, dans son être, qu'il doit endurer. Elle s'impose au terme d'une angoisse, celle d'un effondrement du signifiant qui le ramène devant sa mondanéité, dans son *Dasein* (p. 107). Sauf que cette solitude s'impose selon une modalité négative puisque le *Dasein* implique en soi le rapport à autrui. De sorte que « je ne suis *seul* que dans la mesure où, à un niveau existential, je ne le *suis* pas » (p. 117-118). Qu'est-ce que la solitude heideggérienne de l'être si elle ne l'est jamais véritablement ?

Ce n'est qu'avec l'apport philosophique de Levinas que la solitude est pensée positivement dans la phénoménologie historique. Dans la *solitude aliénée*, l'humain souffre d'un désir d'évasion, d'un besoin de sortir de soi-même (p. 134). L'être qui ne peut qu'être est saisi d'une nécessité qui ne dépend pas de l'extérieur et qui est la condition nécessaire de la conscience solitaire (p. 146). Exister, c'est prendre conscience de son unicité, tout en admettant l'insularité qui rend cette lucidité incommunicable. À la différence de Heidegger et de Sartre qui définissent la solitude dans sa relation à autrui, Levinas définit l'ontologie de l'être humain par son excès, par « ce trop-plein de moi en moi » (p. 155). La solitude est donc une affaire à soi, une affaire qui n'a rien à voir avec autrui.

Avec *la solitude engagée* de Sartre, l'humain est pris par une béance au cœur de son existence à laquelle il ne s'habituera jamais (p. 188). Cette béance, c'est la solitude. Dans cette absurdité de l'existence qui repose sur le fait d'être « sans rime ni raison », l'humain découvre sa solitude qu'il doit accepter et endurer pour être authentiquement libre (p. 192-193). Cependant, pétrie dans une tension irréductible avec autrui, la solitude sartrienne n'est finalement que retrait, qu'une « contrepartie de la socialité » (p. 216) qui, sur le plan ontique, précède et excède tout individu. *A contrario*, sur le plan ontologique, cet abîme constitutif de la vie humaine manifeste un être en tant qu'il implique d'autres êtres que lui. Chacun, par la prise de conscience de cette solitude béante, manifeste la liberté humaine. Perrin le souligne :

> Il faut compter sur tous ceux qui, à l'heure des choix, doivent prendre leurs responsabilités, soit chaque homme en permanence en tant que conscience, c'est-à-dire en tant que liberté (...). Tout est lié : la conscience à la liberté parce qu'elle la rend possible, la liberté à la solitude parce qu'elle la rend nécessaire, la solitude à la conscience parce qu'elle la rend réelle (p. 205-206).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Enfin, l'ajout de Bachelard dans ce quatuor marque une certaine distance avec ses prédécesseurs. En effet, davantage connu pour son apport en épistémologie, le philosophe français ne commentera que fort peu la tradition phénoménologique (p. 221). L'intérêt que lui porte Perrin provient de sa déclinaison plurielle de la solitude. Ces deux solitudes, un moi unique et un monde singulier — c'est-à-dire un être par excellence, un être dans son monde, et un être par essence ou un être au monde — ne se rencontrent pas, si ce n'est soi-même. Ainsi, « c'est quand ma clôture ontico-ontologique se trouve face à une autre qu'elle que j'éprouve mon ouverture psycho-cosmique » (p. 223). Après avoir redéfini l'épistémologie de la phénoménologie, qu'il nomme phénoménotechnique (p. 228), signifiant alors que les phénomènes sont construits par la raison et non donnés affectivement comme le suppose la première phénoménologie, Bachelard souligne que cette construction de la raison peut également subir l'effet des sentiments et des émotions (p. 234). Lisant *Siloë* de Gaston Roupnel, Bachelard apprend la solitude de la lecture qui requiert la coïncidence du dedans et du dehors, de l'intériorité avec l'extériorité. Sauf que dans ce for intérieur, dans ce *cogito*, il y a le feu, celui des rêveries. Grâce à la solitude, qui n'est nulle autre que la condition de possibilité de la rêverie, « l'homme se nourrit de ce que son esprit produit » (p. 241), au point de s'unir au monde, ce qui explique pourquoi « "la flamme isolée" est à la fois "le témoignage d'une solitude" et "une image de la solitude" » (p. 257).

S'achève ainsi ce bref tour d'horizon des phénoménologues de la solitude, dont Christophe Perrin fait *in fine* immanquablement partie puisqu'il offre son propre cheminement phénoménologique dans le dernier chapitre sur *la solitude empochée*. Riche et transversal, cet essai philosophique témoigne d'une ambivalence radicale de la solitude, ce qui nous invite à considérer cette dernière avec rigueur et méthodologie tout en admettant son énigmaticité.

Jason Dufrasne
Université de Liège/Université Catholique de Louvain

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2023 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Bulletin d'analyse phénoménologique XX 1, 2024 (Actes 14), p. 1-8
https://popups.uliege.be/1782-2041/

Série Actes 14 : Phénoménologie de la question. Questions de phénoménologie
ISSN: 1782-2041

Introduction

La discipline phénoménologique a fait de la « question » un enjeu important de ses analyses. Quelques études l'attestent : l'ouvrage de Günther Pöltner, *Zu einer Phänomenologie des Fragens. Ein fragend-fraglicher Versuch*[1], ainsi que celui de Heinrich Rombach, *Über Ursprung und Wesen der Frage*[2]. Tout récemment, Joel Hubick a publié un ouvrage de portée systématique, centré sur trois grandes figures de la tradition phénoménologique : Husserl, Heidegger, Patočka[3]. À s'en tenir aux façons dont Husserl prête attention à la nature du doute et de la question dans les *Analyses sur les synthèses passives*[4], ou à l'analyse que Heidegger, tout au début d'*Être et temps*[5], consacre à la structure formelle de la question, on ne peut qu'être frappé par le lien fondamental du thème de la question à l'exercice de la phénoménologie. Il ne faut d'ailleurs pas passer sous silence la tradition anglo-saxonne, en particulier la tradition analytique : de Collingwood aux approches wittgensteiniennes, de Carnap à Jaakko Hintikka (*Interrogative Model of Enquiry*[6]), au livre *Mortal Questions* de Thomas Nagel[7], la philosophie du vingtième siècle dans son ensemble a prêté une attention toujours plus croissante à la nature de la question[8].

[1] G. Pöltner, *Zu einer Phänomenologie des Fragens. Ein fragend-fraglicher Versuch*, Freiburg/Br., Alber, 1972.
[2] H. Rombach, *Über Ursprung und Wesen der Frage,* Freiburg/Br., Alber, 1988.
[3] Joel Hubick, *The Phenomenology of Questioning. Husserl, Heidegger, Patocka*, Indiana, Bloomington, 2024.
[4] E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, Hua. 11, Den Haag, M. Nijoff, 1966, § 8-9, p. 33-38.
[5] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, Frankfurt/M., Klostermann, 1977, p. 6-12.
[6] J. Hintikka, "On the Logic of an Interrogative Model of Scientific Inquiry", *Synthese*, vol. 47, no. 1, 1981, p. 69–83.
[7] Th. Nagel, *Mortal Questions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
[8] *Cf.* à ce sujet Ch. Cross - F. Roelofsen, "Questions", in *The Stanford Encyclopedia for Philosophy*, 2022.

La difficulté ici tient en ce que la question se laisse aborder phénoménologiquement à partir de plusieurs perspectives et ordres de problèmes :

i) Tout d'abord, le statut de la question dans la théorie du jugement, dont on sait combien elle a pu jouer un rôle fondamental dans le premier développement de la phénoménologie, mais aussi par la suite[1]. Que dit une question par rapport à une proposition ? Est-elle un jugement ? Autrement dit, est-ce que l'intentionnalité s'y déploie ou bien est-elle une dimension non intentionnelle ? Il y va ici de l'inscription de la question dans l'horizon du problème de la signification.

ii) Ensuite, la question comme moyen de questionner le sens en phénoménologie : peut-on penser, dans la question (ou dans une certaine forme de question), un lieu suffisamment profond pour articuler la diversité des dimensions du sens au sein d'un transcendantal qui ne serait pas simplement formel, ni statique[2] ? Dans un horizon heideggérien, n'est-elle pas le lieu pour une méditation du problème de l'être et de la diversité de ses sens, un lieu qui ne réduirait précisément pas une telle diversité ?

iii) Enfin la dimension éthique : la question ouvrant le sens plutôt qu'elle ne le ferme, n'aménage-t-elle pas un espace spécifique au soin accordé aux phénomènes par le discours phénoménologique ? L'irréductibilité d'autrui, par exemple, ne doit-elle pas se laisser comprendre depuis un mode questionnant suffisamment ouvert et divers pour ne pas la réduire à de l'objectivité ? La question n'est-elle pas, de ce point de vue, la parole pour autrui ?

Toutefois une difficulté plus fondamentale, qui émerge de ces trois dimensions (qui ne sont bien entendu pas exclusives et qui ne couvrent pas la richesse phénoménologique de la question et du questionner), réside dans le fait de reconnaître dans la question et dans l'activité du questionner une forme d'expérience (fût-elle "pauvre" en évidence et extrêmement difficile à cerner du point de vue de sa teneur intuitive). C'est à partir de cette difficulté, qui

[1]Au sein d'une littérature abondante, on citera J. Benoist, *L'a priori conceptuel : Bolzano, Husserl, Schlick*, Paris, Vrin, 1999 ; « La théorie phénoménologique de la négation, entre acte et sens », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 30, n° 2, 2001, p. 21-35 ; *Entre acte et sens : recherches sur la théorie phénoménologique de la signification*, Paris, Vrin, 2002 ; *Phénoménologie, sémantique, ontologie*, Paris, PUF, 2014 ; D. Seron, *Objet et signification. Matériaux phénoménologiques pour la théorie du jugement*, Paris, Vrin, coll. « Problèmes et controverses », 2003 ; B. Bégout, *La généalogie de la logique. Husserl, l'antéprédicatif et le catégorial*, Paris, Vrin, 2000.

[2]C'est la démarche de Fausto Fraisopi dans *Philosophie et demande. Sur la métaphilosophie,* Paris, Classiques Garnier, 2021.

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

affecte le statut d'une approche phénoménologique de la question et du questionner, que découlent et se déploient les trois perspectives non exclusives, très probablement complémentaires, à partir desquelles on peut essayer de définir une perspective phénoménologique.

Ces trois points ou ordres de problèmes ont pour seule ambition d'orienter la lecture de ce numéro thématique. Le rapport de la question à la théorie du jugement est développé par Paul Slama dans son article « Husserl interprète de Bolzano : le statut de la question dans la théorie phénoménologique du jugement ». Si Bolzano considère la question comme une certaine forme de jugement (un jugement qui se prononcerait sur le désir que l'on a d'obtenir la réponse), Husserl, dans un débat implicite ou explicite avec Bolzano, lui refuse cette qualité, mais pour mieux approfondir l'intentionnalité comme désir, c'est-à-dire comme orientation intentionnelle qui attend le remplissement objectif ; de ce point de vue, si l'opposition avec Bolzano est indéniable, ce dernier est aussi un moyen de mieux comprendre la structure désirante de l'intentionnalité chez Husserl.

Hernán Inverso et Claudia Marsico explorent les ressources husserliennes de la thématique de la *Rückfrage* pour une pensée phénoménologique de l'originarité de la question, en l'inscrivant dans l'horizon de la pensée grecque où Parménide, par exemple, a déterminé la question de l'être à partir du cadre de la connaissance et de la vérité. À la suite de Parménide, Platon aurait déployé une telle connaissance au moyen du mode questionnant de la maïeutique qui permet de s'élever au-delà des apparences. Antisthène avait une autre conception du questionnement : il s'agissait pour lui d'identifier les réseaux où se trouvent les concepts en posant la question « comment est x ? », et non pas « qu'est-ce qu'est x ? » H. Inverso et C. Marsico présentent enfin les *endoxa* aristotéliciens comme moyen d'inscrire les questions dans leur contexte, dans le « champ » dans lequel nous pensons. Les Anciens avaient ainsi ancré la question dans sa puissance *historique* d'ouverture. Le questionnement se métamorphose dans la modernité, dont les auteurs analysent quelques figures, dont principalement Husserl à partir des thématiques de l'intersubjectivité, de la générativité et des sédimentations historiques du sens. La *Rückfrage* s'inscrit dans ces thématiques : elle exige que soit posée la question de l'institution du sens et de son développement historique, de ses continuités et de ses « fonctionnaires ».

La contribution de Claude Vishnu Spaak ouvre la problématique métaphysique en posant le problème de l'irréductibilité métaphysique de la question : la thèse husserlienne de l'intentionnalité implique une prise en compte de la question au sein d'une théorie du jugement où elle est en attente du jugement qui viendra l'apaiser. Dès lors, même la sphère anté-prédicative

CC BY NC ND OPEN ACCESS

sera grevée de la détermination judicative, en puissance, qui constituera selon C. V. Spaak le « mécanisme intentionnel réglé par un déterminisme procédural » qui ne laisse « guère de place » à une « conscience ouverte au mystère », puisque même après la réduction transcendantale le jugement ne cesse d'exercer son emprise. Heidegger renversera une telle perspective en fondant le jugement sur l'ouverture originairement questionnante, irréductible au jugement, du *Dasein.* En deçà de son affairement dans le monde environnant de l'ustensilité, il peut rencontrer la possibilité de l'angoisse qui néanmoins reste orientée par l'attestation de l'authenticité, et donc par une forme de réponse. Ce n'est — selon C. V. Spaak — que dans l'œuvre ultérieure et ses développements sur la technique, que la question de l'être devient *Grundfrage* sans commune mesure avec une quelconque réponse.

Gérard Bensussan inscrit la problématique de la question dans celle du sens. Il rappelle que chez Heidegger, la question exige une « orientation préalable à partir du cherché », une disponibilité du sens de l'être dans la compréhension : les questions sont alors toujours précédées par des réponses. C'est une telle restriction du sens qui qualifie, pour G. Bensussan, le rapport ordinaire au monde, où les « systèmes de croyances », leurs explications et leurs représentations nous précèdent toujours, au point qu'elles « se substituent au monde, ou au moins l'écrasent ». Or la philosophie voit son sens émerger précisément d'une ouverture où le sens n'est pas encore « restreint », dans le « foisonnement » même des significations, au moment où elles ne se sont pas encore décidées et où l'espace de la « demande de sens » est encore ouvert. Le philosophe taille des failles dans le sens, « interrompt » le sens, comme Marx qui déjoue l'évidence d'un salaire qui rémunère le travail, ou comme Levinas qui brise par autrui la réciprocité du sens. La demande philosophique de sens s'efforce de parvenir à « ce qui se tient sous le sens », avant ce que le sens « dissimule en l'obturant », et peut s'incarner dans la sagesse comme forme de vie, où l'existence philosophique est « en puissance de sens », dans le rien, ouverture infinie aux possibilités de questionnement au sein même de la finitude.

Chiara Pavan pose le problème de l'éthique de la question à partir de Levinas et de la relation à autrui : si la responsabilité à l'égard d'autrui est bien la réponse à son appel, une telle réponse est pourtant « sans question », ou encore elle est « une réponse précédant toute question » : ce qui sera dès lors instauré au lieu le plus fondamental sera non pas la question sans réponse, mais la réponse sans question. En effet, C. Pavan montre que pour Levinas la question demeure toujours dans l'horizon du complexe question/réponse à partir d'une pré-compréhension qui les oriente, au sein d'une « relation déjà constituée ». De surcroit, la question est d'abord la question que *je* pose à

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

autrui qui s'est déjà présenté, et contient en fait déjà sa réponse, comme « monologue ». Levinas pense plutôt un « désir » qui précéderait toute question ainsi reconduite à l'ontologie du même. La « mise en question » de moi par autrui n'est pas une question mais un « appel » : cela permet à C. Pavan d'envisager le concept d'« interpellation » chez Louis Althusser (qui sera repris par Judith Butler), par lequel il décrit les questions que l'idéologie pose aux individus qui, en répondant, « deviennent assujettis », ouvrant par là-même l'espace pour une liberté de la réponse, par exemple dans la transgression. Chez Levinas, selon C. Pavan, l'appel d'autrui ne me laisse aucun espace : avant toute compréhension de l'appel, je suis convoqué devant autrui et tenu de répondre : « me voici ». C. Pavan montre qu'*Autrement qu'être* va plus loin, en remettant en cause la possibilité même de la réponse par le concept d'« accusation ». Il est cependant possible de retrouver une pertinence de la question au moyen de « l'appel à l'aide adressé à autrui ».

Paula Lorelle s'efforce, dans son article, de poser le problème de l'incarnation de la question dans un corps, à partir d'une remarque de Renaud Barbaras concernant le corps comme « réponse à une question qui n'a jamais été posée », celle de mon appartenance au monde : j'ai un corps car j'appartiens au monde, et non pas l'inverse. Si R. Barbaras permet de décrire les façons dont la phénoménologie a réduit le corps à la conscience, ou plutôt a rejoué le dualisme corps/esprit au niveau du corps, par exemple au moyen du concept de « chair » au sein d'une « ontologie de la mort », c'est au risque, selon P. Lorelle, d'une dissolution de la corporéité dans l'appartenance. La dynamique cosmologique inscrit les étants sur le sol d'une source, d'une « surpuissance originaire », « ontogénétique », par quoi le corps s'attache au monde comme puissance, est possédé par lui et le possède comme « corps propre ». Dès lors le risque est que nous ne soyons « plus même des corps, mais des éclats de puissance », que le corps s'efface au nom de cette puissance, d'où la nécessité, selon P. Lorelle, d'enquêter « en deçà de l'appartenance » : cela demande de questionner le « ne pas pouvoir » du corps et l'aliénation qui le touche, en somme son « impropriété » par laquelle « le corps n'appartient à rien, échappant au monde comme à lui-même ».

Alexander Schnell, quant à lui, inscrit la question dans la problématique ontologique afin de l'ébranler. Il montre comment Heidegger a inscrit la question au cœur de la structure ontologique du *Dasein*, mais prolonge ce questionnement en interrogeant les conditions transcendantales de l'émergence d'une question, à savoir son horizon lui-même questionnant, la question ouvrant « l'horizon de l'être » depuis un site métaphysique. Cela permet à A. Schnell d'affronter la subjectivité du « vécu » husserlien et de la confronter à son dépassement chez Marc Richir, où l'ipséité s'arrache au

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

OPEN ACCESS

« simulacre » de la subjectivité par un « clignotement », celui de la « question tout court », une question du rien, ou de l'absence qui seule permet l'ouverture foncière du sens.

Enfin Fausto Fraisopi radicalise la problématique ontologique pour en montrer les limites fondamentales, afin de saisir le type d'expérience dont il s'agit avec les questions fondamentales depuis une perspective spéculative. Discutant Carnap et sa réduction des questions métaphysiques à ce qui est « dépourvu de sens », F. Fraisopi refuse de cantonner le questionnement au « régime propositionnel » tout en interrogeant son inscription dans des « *frameworks* » : il voit chez Heidegger la voie d'une approche de la question qui sort de la problématique du « *framework* », notamment dans sa proximité avec la figure du néant, en deçà du questionnement scientifique qui sera, lui, l'horizon de pensée de Carnap qui reconduira « la multiplicité des formes d'approches du réel à un *unum*, le substrat matériel », réduisant ainsi les questions fondamentales à légitimer l'exercice de la science physique et l'application du savoir aux ontologies régionales. Or, *contra* Heidegger et sa réduction (plus ou moins explicite) des questions fondamentales à la *Seinsfrage*, F. Fraisopi montre qu'il faut penser le phénomène de la question et du questionner dans sa complexité irréductible à l'*unum.* Cette complexité libère le domaine des *Grundfragen* que l'on devra décrire à partir du contexte (historique) de la question fondamentale posée, d'une « situation bien précise », en tant qu'« acte pratique », dynamique complexe d'« ouverture spirituelle au monde des phénomènes ».

Toutes ces études, à partir de perspectives différentes, inscrivent la thématique phénoménologique de la question dans celle de l'origine de la saisie du sens, du lieu de son surgissement, et plus largement dans la perspective des conditions de possibilité non empiriques, transcendantales ou proto-transcendantales du sens comme horizon indépassable de l'expérience, et comme terme de référence du questionner lui-même. Elles partent donc (quitte à la réfuter) de la problématique de la phénoménologie transcendantale qui s'efforce de fonder le sens sur une dimension inaccessible empiriquement, mais descriptible phénoménologiquement. Existe-t-il une question (ou un champ de questions) qui ouvrirait la possibilité du sens, et qui serait dès lors située avant toute signification spécifique ? Peut-on arracher la question à la théorie du jugement où elle n'est qu'un élément d'un complexe signifiant plus vaste, sémiotique et contextuel ? Ce faisant, ces études convergent vers un problème phénoménologique fondamental, celui de l'origine, de la saisie du sens et de sa force instituante/constitutive, non sans affronter les difficultés et les apories qu'une telle recherche impose nécessairement. De ce point de vue, loin de demeurer sourds au déploiement contextuel et historique de la

OPEN ACCESS

signification, les textes ici réunis le décrivent mais à partir des difficultés d'un questionnement sur l'origine du sens, dont la phénoménologie est peut-être l'une des seules disciplines scientifiques à interroger encore la possibilité.

FAUSTO FRAISOPI, PAUL SLAMA

Sommaire. Introduction (Fausto Fraisopi, Paul Slama), p. 1-8. — Husserl interprète de Bolzano. Le statut phénoménologique de la question (Paul Slama), p. 9-51. — "My life and that of Plato are the same" (Hua XIV, 198). Husserl and the philosophical question (Hernán Inverso et Claudia Marsico), p. 52-67. — L'irréductibilité de la question et le destin ontologique de la phénoménologie (Claude Vishnu Spaak), p. 68-98 — « Demande de sens » (Gérard Bensussan), p. 99-111. — Suis-je la réponse à une question ? Réflexions à partir de Levinas (Chiara Pavan), p. 112-131. — Reposer la question du corps. En deçà de l'appartenance (Paula Lorelle), p. 132-143. — Phénoménologie érotétique (Alexander Schnell), p. 144-159. — Sur la phénoménologie et la dynamique des questions « fondamentales » (Fausto Fraisopi), p. 160-183.

Bibliographie

Bégout B., *La généalogie de la logique. Husserl, l'antéprédicatif et le catégorial*, Paris, Vrin, 2000.

Benoist J., « La théorie phénoménologique de la négation, entre acte et sens », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 30, n° 2, 2001, p. 21-35.

Benoist J., *Entre acte et sens : recherches sur la théorie phénoménologique de la signification*, Paris, Vrin, 2002.

Benoist J., *L'a priori conceptuel : Bolzano, Husserl, Schlick*, Paris, Vrin, 1999

Benoist J., *Phénoménologie, sémantique, ontologie*, Paris, PUF, 2014.

Cross Ch., Roelofsen F., "Questions", in *The Stanford Encyclopedia for Philosophy*, 2022.

Fraisopi F., *Philosophie et demande. Sur la métaphilosophie,* Paris, Classiques Garnier, 2021.

Heidegger M., *Sein und Zeit*, GA 2, Frankfurt/M., Klostermann, 1977.

Hintikka J., "On the Logic of an Interrogative Model of Scientific Inquiry", *Synthese*, vol. 47, no. 1, 1981, p. 69–83.

Hubick J., *The Phenomenology of Questioning. Husserl, Heidegger, Patocka*, Indiana, Bloomington, 2024.

Husserl E., *Analysen zur passiven Synthesis*, Hua. 11, Den Haag, M. Nijhoff, 1966.

Nagel Th., *Mortal Questions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

 © 2024 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Pöltner G., *Zu einer Phänomenologie des Fragens. Ein fragend-fraglicher Versuch*, Freiburg/Br.: Alber 1972.
Rombach H., *Über Ursprung und Wesen der Frage,* Freiburg/Br.: Alber 1988.
Seron D., *Objet et signification. Matériaux phénoménologiques pour la théorie du jugement*, Paris, Vrin, coll. « Problèmes et controverses », 2003.

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XX 1, 2024 (Actes 14), p. 9-51
https://popups.uliege.be/1782-2041/

ISSN: 1782-2041

Husserl interprète de Bolzano : le statut de la question dans la théorie phénoménologique du jugement

PAUL SLAMA
Alexander von Humboldt-Stiftung
✉ paul.slama@hotmail.fr

Résumé Cet article présente les positions de Bolzano puis de Husserl sur le statut de la question dans leurs théories respectives du jugement, puis examine la critique explicitement adressée à Bolzano par Husserl dans les *Recherches logiques*. L'enjeu de l'article est i) de montrer l'importance de la psychologie pour décrire l'acte de la question compris comme désir ; ii) inscrire la question dans ses contextes d'énonciation spécifiques qui peuvent lui donner une signification judicative ; iii) indiquer le rôle crucial que la question joue dans l'invention husserlienne de la théorie du remplissement ainsi que dans l'invention de la phénoménologie en général. L'enjeu est de se demander ce qui apparaît lorsqu'on pose une question, dont nous montrons qu'elle limite l'horizon des possibilités de l'apparaître, et ainsi structure en le limitant le champ de l'apparaître.

Abstract This article presents the positions of Bolzano and then of Husserl on the status of the question in their respective theories of judgment, then examines the criticism explicitly addressed to Bolzano by Husserl in the *Logical Investigations*. The aim of the article is i) to show the importance of psychology in describing the act of the question understood as desire; ii) place the question in its specific contexts of utterance which can give it a judicial meaning; iii) indicate the crucial role that the question plays in Husserl's invention of the theory of filling, and for the invention of phenomenology in general. The challenge is to ask ourselves what appears when we ask a question, which we show limits the horizon of possibilities of appearing, and thus structures the field of appearing by limiting it.

Mots-clefs logique, Bolzano, Husserl, théorie du jugement, intentionnalité.

Keywords logic, Bolzano, Husserl, judgment theory, intentionality.

Cet article suit deux objectifs : d'une part présenter les théories du jugement de Bolzano et de Husserl à partir du statut de la question ; d'autre part envisager les richesses de la conception phénoménologique de la question chez Husserl. On inscrira la question dans l'horizon du jugement, afin d'indiquer comment elle joue un rôle crucial dans l'élaboration par Husserl, dans un dialogue avec Bolzano, de la théorie de l'intentionnalité : la question s'inscrit pleinement dans le cadre intentionnel i) en exprimant le désir d'un jugement, ii) en s'inscrivant dans des contextes, iii) enfin en exprimant une certaine modalité de l'objet. Nous en tirerons des leçons concernant les rapports de la question et de la signification.

1. Bolzano, psychologie du jugement interrogatif réfléchissant

1) La question comme jugement réfléchissant exprimant un désir

L'on peut partir du chapitre 4 du *De Interpretatione*, 17a3-5 : ἀποφαντικὸς δὲ οὐ πᾶς, ἀλλ΄ ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει· οὐκ ἐν ἅπασι δὲ ὑπάρχει, οἷον ἡ εὐχὴ λόγος μέν, ἀλλ΄ οὔτ΄ ἀληθὴς οὔτε ψευδής (« <toute phrase> n'est pas apophantique, mais seulement celle relative au vrai et au faux ; mais <le vrai et le faux> ne sont pas dans toute phrase — ainsi une prière/question est un discours sans être vrai ou faux »). Le terme « *eukhè* » est difficile à traduire. Luciana Romeri rappelle qu'il signifie chez Platon le plus généralement « voeu », « demande », « souhait », « prière, en particulier adressée aux dieux », mais également « *désir* » ; or (comme le souligne Romeri) Aristote, dans la *Politique*, affirme souvent que ce qui est « *kat' eukhèn* ne doit impliquer aucune impossibilité » ; mais « *eukhè* » peut avoir le sens de désir inassouvissable, qui n'implique pas de résolution — d'où son usage péjoratif parfois chez Platon, pour qualifier un vœux pieux dont on sait qu'il ne sera jamais assouvi[1]. « *Eukhè* » contient cette ambiguïté fondamentale qui fait qu'Aristote l'exclut du cadre propositionnel : une prière, une demande, un souhait, une question, tout cela ne dit ni vrai ni faux, on ne peut leur attribuer ni vérité ni fausseté.

Au §22 de sa *Wissenschaftslehre* de 1837, Bolzano cite ce texte du *De Interpretatione* pour analyser le rapport de la question, et plus largement du

[1] Luciana Romeri, « La cité idéale de Platon : de l'imaginaire à l'irréalisable », *Kentron*, 24 | 2008, p. 23-34.

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

souhait, de l'exclamation, de l'ordre, avec la proposition : « Aristote affirmait déjà (*De Int.*, ch. 4) qu'une prière (*Bitte* — εὐχὴ) n'est pas une proposition (*Satz* — λόγος ἀποφαντικὸς) parce qu'elle n'est ni vraie ni fausse ». D'ailleurs, « la plupart des logiciens excluent du champ des propositions ou des jugements (*Satze oder Urteile*) tout ce qui exprime une question (*Frage*), un souhait (*Wunsch*), une exclamation (*Ausrufung*) ou un ordre (*Befehl*), etc.[1] » La question, qui n'est encore ni vraie ni fausse car elle n'affirme ni ne nie aucun attribut d'un sujet, semble venir *avant le jugement*.

Or, Bolzano introduit le jugement dans la question de façon originale[2]. Voici ce qu'il écrit, toujours au §22 :

> Selon moi, les questions, souhaits, prières, etc., et encore davantage les exclamations, d'après leur signification (*Sinne*) qu'ils reçoivent par leurs contextes (*Zusammenhang*), doivent être considérés comme de véritables propositions, quoique souvent exprimées de façon très indéterminée (*sehr unbestimmt ausgedrückte Sätze*). Une question, par exemple : « Quel est le rapport entre le diamètre et la circonférence d'un cercle ? » — cette question ne dit bien entendu rien de ce qui est questionné (*worüber sie fragt*), mais elle dit néanmoins quelque chose — notre désir (*Verlangen*) d'être instruit sur l'objet que nous questionnons (*unser Verlangen nämlich, über den Gegenstand, wornach wir fragen, eine Belehrung zu erhalten*). Alors elle peut être ou bien vraie ou bien fausse. Elle est fausse si elle indique ce désir (*Verlangen*) de façon incorrecte (*unrichtig*). Par exemple, si la personne qui pose la question ne voulait pas réellement connaître le rapport <entre le diamètre et la circonférence de ce cercle> en tant que tel, mais simplement s'il est rationnel ou irrationnel, alors la question serait fausse, et aurait dû être exprimée différemment. Il est vrai, cependant, que nous disons parfois : « je n'affirme pas que c'est le cas ou non, mais je pose simplement la question ». (…) Mais après plus ample réflexion, il semble que la signification (*Sinn*) d'une telle phrase est : « Je n'affirme pas que c'est ou que ce n'est pas le cas, mais je demande (*sondern ich frage*), c'est-à-

[1] Bernard Bolzano, *Dr. Bernard Bolzanos Wissenschaftslehre. Versuch einer ausführlichen und grösstentheils neuen Darstellung der Logik mit steter Rücksicht auf deren bisherige Bearbeiter, herausgegeben von mehren seiner Freunde, mit einer Vorrede des Dr. J. Ch. A. Heinroth*, 4 volumes, Sulzbach, Seidelsche Buchhandlung, 1837 ; vol. I, §22, p. 87-88.

[2] Pour le contexte et les enjeux historiques de la position de Bolzano, on peut renvoyer à l'article très complet et renseigné de Martin Kusch, « Theories of questions in german-speaking philosophy around the turn of the century », *Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities*, n° 51, 1997, p. 41-60.

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

dire que j'affirme simplement que je désire (*verlange*) savoir si c'est ou non le cas »[1].

Bolzano souligne que dans le cas de la question la signification propositionnelle sera « indéterminée », au sens où elle ne peut rien dire encore (de vrai ou de faux) sur ce qui est mis en question (l'on peut toujours ajouter à une question, sauf lorsqu'elle est feinte : « Je n'affirme pas cela, je pose simplement la question »[2]). En fait, pour parvenir à obtenir une proposition dans une question, il faut substituer un autre sujet au sujet exprimé de la question — ici, le rapport entre le diamètre et la circonférence. On reformulera alors la question : « Quel est le rapport entre le diamètre et la circonférence d'un cercle ? » par : « Je souhaite (véritablement) connaître le rapport entre le diamètre et la circonférence d'un cercle ». Le mot utilisé par Bolzano est « *Verlangen* » : exigence, désir, demande. Alors que dans la question, c'est le rapport entre le diamètre et la circonférence qui constitue le sujet, dans le jugement qu'elle exprime, c'est le sujet questionnant qui prend cette place. On parlera ici de *jugement interrogatif réfléchissant* : Bolzano reconduit la forme interrogative à la forme judicative en transformant la forme prononcée par un redoublement *réfléchissant* où le sujet demandant prend la place du sujet de la question. Ainsi, il sera toujours possible de recomposer la question exprimée sous la forme : « je désire (véritablement) poser la question... ». Si donc ma question ne dit rien (de vrai ou de faux) à propos de ce qui est mis en question (ici, le « rapport »), elle dit en revanche quelque chose (de vrai ou de faux) à propos de mon désir de connaître la réponse — tout comme le jugement esthétique kantien est toujours reconductible au sujet qui effectue l'évaluation esthétique.

La question est fausse lorsque le locuteur ment en prétendant qu'il est sincère alors qu'il ne l'est pas : « (Il est faux que) je demande (sincèrement) quel est le rapport entre le diamètre et la circonférence d'un cercle ». Mais elle peut aussi être involontairement fausse, lorsque le « désir/demande » (*Verlangen*) est « indiqué » de « façon incorrecte » (*unrichtig*), par exemple parce que je maîtrise mal ce sur quoi je pose ma question, ou encore parce que je me suis mal exprimé. Je demande : « Quel est le rapport entre le diamètre et la circonférence d'un cercle ? », alors que je voulais demander : « Le rapport entre le diamètre et la circonférence de ce cercle est-il rationnel ou irrationnel ? » La question « aurait dû être exprimée différemment », et la proposition qui la sous-tend est fausse : « (Il est faux — car je l'ai mal exprimé, ou car je saisis mal ce sur quoi je pose ma question — que) je désire savoir quel est le rapport

[1] Bernard Bolzano, *op. cit.*, p. 87-88.
[2] *Ibid.*, p. 88.

 © 2024 ULiège BAP

entre le diamètre et la circonférence d'un cercle ». Bolzano décompose une dernière fois (dans le passage que nous venons de citer) le jugement interrogatif en ces termes : « J'affirme simplement que je désire savoir si c'est ou non le cas (*ich behaupte bloss, dass ich zu wissen verlange, ob es sei, oder nicht*). » Nous parlons de forme réfléchissante plutôt que réflexive car il s'agit d'une réflexivité redoublée : pour que mon désir forme un jugement, il faut qu'il soit affirmé ; je ne dis pas seulement : je désir savoir si A est, mais je dis : j'affirme que je désire savoir si A est. En d'autres termes, j'affirme ou je nie que je désire connaître la réponse.

Dans le texte qu'on a cité, Bolzano évoquait le sens des énoncés non propositionnels « d'après leur signification (*Sinne*) qu'ils reçoivent par leurs contextes ». Le contexte joue un rôle important dans le cas de la question parce que le désir qu'elle exprime sera déterminé par le locuteur qui s'adresse à un ou des interlocuteurs, qui se positionne donc par rapport à eux. L'hésitation dont fait preuve Bolzano à propos de l'exclamation (*Ausrufung*) est instructive concernant la sensibilité des énoncés non prédicatifs au contexte : « *O, mich Unglücklichen*[1] *!* », qu'on peut traduire par : « pauvre de moi ! » Bolzano commente : « Même si nous considérons toutes les conditions (*Umstände*) sous lesquelles elles sont formulées (*vorgebracht*), ce que le locuteur avait proprement à l'esprit (*was der Ausrufende eigentlich im Sinne gehabt*), ou ce qu'il voulait signifier (*habe andeuten wollen*), reste très indéterminé (*sehr unbestimmt*)[2]. » L'indétermination du sens semble tenir de l'opacité de l'état d'esprit du locuteur, atténuée dans le cas où je demande : crois-tu que je suis malheureux ? Ou encore : suis-je vraiment malheureux ? Dans le cas de l'exclamation analysée par Bolzano, je peux moi-même ne pas être très au clair avec ce que je veux dire, m'exprimer par automatisme ; et si l'on me demandait, en réponse à cette exclamation, « que veux-tu dire ? », je pourrais tout à fait répondre : « je ne sais pas trop ». Néanmoins, le contexte donnera toujours un certain contenu propositionnel à une telle exclamation ; d'ailleurs, Bolzano finit par aller dans ce sens : il suffit que le locuteur « ait voulu signifier quelque chose au moyen de son exclamation (*durch seinen Ausruf etwas habe andeuten wollen*) » pour que l'on puisse reconduire l'exclamation en question à une proposition sensible au contexte : « pauvre de moi », selon le contexte, pourra signifier : « j'affirme que je me sens vraiment malheureux », ou : « j'affirme que je me sens vraiment malheureux et je tiens à le faire savoir », et bien d'autres significations encore. À chaque fois cependant, c'est bien l'auteur de l'énoncé qui est le sujet du jugement qui s'y cache :

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

> La proposition (*Satz*) : « je souhaite que Caius soit un homme honnête » ne détermine pas la relation (*Verhältnis*) entre Caius et l'honnêteté, et du coup Caius et l'honnêteté ne sont pas le sujet et le prédicat de cette proposition. Le sujet véritable de cette proposition est le locuteur (*Sprechende*), et le prédicat son souhait (*Wunsch*) que Caius soit un homme honnête.

La question, en exprimant un souhait (le souhait — le désir — de savoir si A est B), confine la signification au plan psychologique, quand bien même (on le verra par la suite) ce qui est désiré se situe bien au plan logique. Si ce qui est exprimé est un désir, alors le statut même du jugement interrogatif devient problématique : que désigne-t-il ? Un désir, comme tel, donne-t-il des informations ? N'avons-nous pas plutôt affaire, avec ce jugement, à l'indétermination de la signification qui attend la confirmation ou l'infirmation (c'est-à-dire la valeur de vérité de la proposition questionnée), indétermination précisément manifestée par le désir ?

Pour résoudre cette difficulté, Bolzano recourt à la notion kantienne de « jugement problématique » telle qu'elle est présentée au §30 de la *Logique Jäsche* de Kant : dans la remarque 3 de ce §30, Kant fait la distinction entre jugement (*Urteil*) et proposition (*Satz*) à partir de la problématicité : la proposition ne peut être qu'assertorique (*assertorisch*), et « ein problematischer Satz ist eine *contradictio in adjecto* »[1], car une proposition décide, pose. Mais Kant souligne aussitôt qu'une proposition, limitée donc à l'assertorique, implique avant sa formulation d'autres jugements : « je juge un grand nombre de choses que je ne décide pas (*ich urtheile über vieles, was ich nicht ausmache*), mais s'il faut que je le fasse [i.e. que je décide], aussitôt je détermine un jugement en proposition (*welches ich aber thun muß, sobald ich ein Urtheil als Satz bestimme*) »[2]. Autrement dit, bien des jugements problématiques, où la liaison de deux représentations est pensée comme seulement possible, sont nécessaires avant de poser une proposition par laquelle je décide de poser assertoriquement une liaison. Or, Bolzano rappelle que le jugement problématique,

> lui aussi, pose quelque chose (*etwas setze*). Car, si par « jugement problématique » on entend un jugement de possibilité (*Möglichkeitsurtheil*), comme : « les hommes sont faillibles », alors il pose (*so setzt es*) la possibilité d'une chose (*die Möglichkeit einer Sache*), ici celle de la faillibilité (*hier jene des Fehlens*). Si quelqu'un comprend un jugement qui exprime l'indécision du locuteur (*ein Urtheil, welches die Unentschiedenheit des urtheilenden Wesens auspricht*), comme : « peut-être Caius est-il déjà mort », alors c'est une telle

[1] Ak. IX, p. 109.
[2] Ak. IX, p. 109.

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

> indécision qui est énoncée ou posée (*so ist es diese Unentschiedenheit, die durch dasselbe angesagt oder gesetzt wird*)[1].

Ce passage renseigne sur la teneur propositionnelle de la question : le jugement problématique pose « l'indécision du locuteur », c'est-à-dire mon propre *état psychologique* devant la possibilité de telle liaison d'un sujet et d'un prédicat. Ce qui est posé par la question n'est donc pas le jugement qu'elle attend, mais bien mon indécision et avec elle mon désir d'en sortir.

Plus loin dans la théorie des éléments de la *Wissenschaftslehre* (au §143), Bolzano décrit les « propositions qui expriment un phénomène psychique (*Sätze, die eine psychiche Erscheinung aussagen*) » :

> Quand nous affirmons (*aussagen*) qu'un tel phénomène (*Erscheinung*), par exemple une représentation (*Vorstellung*), ou un jugement, existe, sans déterminer (*bestimmen*) l'être dans lequel il se trouve ou par lequel ils sont produits, alors la proposition qui nous intéresse est la simple affirmation de l'objectualité d'une certaine représentation (*eine blosse Aussage der Gegenständlichkeit einer gewissen Vorstellung*). La proposition suivante est de cette sorte : « on désire (*es wird verlangt*) trouver une machine grâce à laquelle l'homme pourrait voler dans les airs » ; cela signifie la même chose que : « La représentation d'un désir (*die Vorstellung eines Verlangens*), que quelqu'un trouve une machine, etc., a de l'objectualité (*hat Gegenständlichkeit*) ». De telles propositions, qui affirment la présence du désir ou du souhait que quelqu'un fasse quelque chose, sont généralement appelées problèmes (*Aufgaben*) ou propositions problématiques (*Aufgabesätze*). Seul le désir lui-même devrait être proprement appelé « problème », lorsque la proposition qui exprime ce désir devrait être appelée « proposition problématique »[2].

Nous avons suivi la traduction anglaise du mot « *Aufgabe* », qui veut dire ici, littéralement, « tâche », par problème[3]. Bolzano semble réformer ici la problématicité kantienne en indiquant le contenu du jugement problématique dont il

---

[1] Bernard Bolzano, *op. cit.*, p. 90.

[2] Bernard Bolzano, *Dr. Bernard Bolzanos Wissenschaftslehre. Versuch einer ausführlichen und grösstentheils neuen Darstellung der Logik mit steter Rücksicht auf deren bisherige Bearbeiter, herausgegeben von mehren seiner Freunde, mit einer Vorrede des Dr. J. Ch. A. Heinroth*, 4 volumes, Sulzbach, Seidelsche Buchhandlung, 1837 ; vol. II, § 143, p. 68.

[3] Bernard Bolzano, *Theory of Science*, vol. 2, trad. Paul Rusnock and Rolf George, Oxford, Oxford University Press, 2014, p. 47 (traduction par ailleurs bien souvent imprécise).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

OPEN ACCESS

donne l'exemple du désir : ce qui est posé par un tel jugement, c'est une représentation psychique comme telle, indépendamment de son porteur ou de ses causes. De ce point de vue, le jugement est réduit à une portion congrue : il se contentera d'affirmer qu'« il y a une certaine représentation » qui laisse dans l'indétermination le jugement désiré par une telle représentation. Ce que pose la question, ce n'est donc rien de ce qu'elle désire, mais c'est le désir lui-même comme représentation du sujet questionnant, ou plutôt son authenticité, le fait qu'*il y a* une telle représentation dans l'esprit de celui qui questionne. Dès lors, la question serait la position judicative d'un « problème », c'est-à-dire d'une représentation psychique plongée dans l'incertitude, non sans espérer la résolution de ce problème en atteignant un tout autre domaine, celui des significations logiques (connaître la valeur de vérité du jugement mis en question). Bolzano pousse très loin la psychologisation du contenu judicatif de la question : ce qui compte, dans le complexe « désir de savoir si tel jugement est vrai ou faux », c'est la représentation du désir qui tend vers le jugement, et non pas ce jugement, même partiellement. Pourtant, la question, en tendant vers ce jugement, entretient bien un lien avec lui. C'est ce lien qu'on voudrait interroger maintenant.

2) Jugement interrogatif et proposition en soi

Le concept bolzanien de « proposition » insiste davantage sur le contenu du jugement que sur son acte[1]. Le §145 s'attache ainsi à déterminer le contenu propre du jugement interrogatif : « Par "question", j'entends toute proposition (*Satz*) par laquelle on exprime (*ausgesagt wird*) que l'on désire l'indication d'une vérité (*man die Angabe einer Wahrheit verlange*) qu'on a précisée par une certaine propriété (*Beschaffenheit*) qu'elle doit avoir[2]. » Bolzano reprend le §22 : questionner, c'est donc désirer savoir si telle représentation *a* bien telle propriété[3]. Soit la question : « Quelles propriétés (*Beschaffenheiten*) dieu a-t-il ? » Bolzano souligne que ce n'est pas la forme interrogative qui fait de cette phrase une question, mais le fait que celui qui la pense ou la prononce « fait

[1] Voir sur ce point l'article important de Jocelyn Benoist, « Husserl entre Brentano et Bolzano : jugement et proposition », *Manuscrito*, n° 23, vol. 2, p. 11-39.
[2] Bolzano, *op. cit.*, vol. II, p. 71. Sur le statut des propositions en soi et l'articulation qu'elles impliquent entre subjectif et objectif, voir la somme séminale de Jan Sebestik, *Logique et mathématique chez Bernard Bolzano*, Paris, Vrin, 1992, p. 116 *sq.*
[3] Sur l'importance de la notion de propriété chez Bolzano, voir Paola Cantù, « Bolzano et les propositions en soi : une théorie objective des vérités », in J. Benoist (éd.), *Propositions et états de choses*, Paris, Vrin, p. 51-66.

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

connaître (*gibt zu erkennen*) qu'il désire (*verlange*) l'indication de certaines vérités qui comprennent les propriétés de dieu[1]. » Ce qui est communiqué est la représentation du désir du locuteur, *via* les mots qui recouvrent la représentation que je transmets. Mais assurément, il est difficile de tenir jusqu'au bout l'idée selon laquelle je ne fais ainsi que communiquer mon désir : car si je le communique, c'est pour obtenir aussi une réponse à ma question, la résoudre : si autrui comprend que je pose une question, il comprend du même coup que *j*'attends une réponse.

Or, dans ce §145, Bolzano fait de la question une espèce particulière de la proposition problématique : les questions « diffèrent cependant des autres problèmes (*anderen Aufgaben*) dans la mesure où l'acte qu'elles désirent (*die Verrichtung, welche sie verlangen*) est l'indication (*Angabe*) d'une proposition, plus précisément une proposition vraie qui a une propriété (*Beschaffenheit*) spécifiée dans la question »[2]. Une proposition problématique, on l'a vu, se situe au plan psychologique en tant qu'elle pose l'indécision du sujet quant à la valeur de vérité d'une proposition — elle est donc une proposition problématique concernant cette proposition (« je ne suis pas sûr si *x* a telle propriété »). La proposition interrogative se situe également au plan psychologique, mais a pour particularité de « désirer » (*verlangen*), c'est-à-dire d'attendre, de tendre vers une *proposition* dont les propriétés sont déjà contenues dans la question. Elle *désire* un autre acte qui n'est pas entièrement contenu dans le sien : une proposition assertorique, qui décidera de la valeur de vérité de la proposition désirée qui sera ainsi repensée ou reformulée :

> Mais par cette indication (*Angabe*), on ne peut guère comprendre autre chose que l'excitation (*Anregung*) de cette proposition dans l'esprit (*Gemüt*) d'un être pensant (*denkenden Wesens*), par exemple au moyen d'une expression verbale (*sprachlichen Ausdruck*) ou de toute autre manière. Car un désir (*Verlangen*) ne peut jamais se rapporter qu'à ce que quelque chose advienne ou n'advienne pas (*dass etwas werde, oder nicht werde*), donc à quelque chose qui a une réalité (*Wirklichkeit*) ou qui peut en recevoir une[3].

Alors qu'on espérait sortir du psychique pour atteindre le plan logique des propositions, l'analyse demeure entièrement psychologique : la proposition assertorique est « excitée » par une impulsion (*Anregnung*) dans l'esprit (*Gemüt*) du sujet questionnant. Le désir est désir d'un jugement qui a une réalité, c'est-

[1] Bolzano, *op. cit.*, vol. II, p. 72.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

à-dire un mode de présence psychologique : la proposition assertorique est présente comme réalité psychique déjà dans la question, mais seulement comme *indication*, comme tendance, *signalée* par la communication[1]. Ce signal est « excitation », impulsion provoquée subjectivement/psychiquement par la promesse de la « réalité » (*Wirklichkeit*) psychique du jugement. On se situe ici dans l'ordre des causes et des effets psychiques.

Or l'on sait que la signification des jugements, leur contenu ou matière, ne se situe pas au plan psychique, mais au plan logique des propositions en soi qui n'existent pas et n'ont donc pas de *Wirklichkeit*. Le §19 distinguait les propositions exprimées verbalement des propositions non ébruitées, les « propositions pensées », dont l'occurrence ne coïncide pas avec la proposition en soi : par un processus d'abstraction[2], Bolzano parvient à décrire la proposition en soi comme le contenu d'une proposition indépendamment du fait qu'elle soit pensée ou prononcée par quelqu'un ou par plusieurs, indépendamment (donc) qu'elle soit tenue pour vraie ou tenue pour fausse. Il fait ainsi abstraction de tout sujet qui la penserait ainsi que de toute expression figurative ou métaphorique : par exemple, on se méfiera, dans l'expression racine carrée, de la métaphore « racine ». La proposition n'est pas non plus une idée, y compris une idée dans l'esprit de dieu, car elle est indépendante de toute conscience qui la pense. C'est aussi la raison pour laquelle « on ne peut attribuer l'être (*Dasein*) (l'existence ou l'effectivité — *keine Existenz oder Wirklichkeit*) aux propositions en soi », contrairement aux propositions pensées ou verbalisées[3]. Ce contenu inexistant est le lieu objectif-idéal de la signification.

Au §145, Bolzano établit le lien entre la proposition et la question en ces termes :

> Mais les propositions en soi (*Sätze an sich*) n'ont pas d'existence (*kein Dasein*) et ne peuvent pas en acquérir ; ainsi seules leur apparence dans l'esprit (*Erscheinung in dem Gemüthe*) ou leur expression dans le langage (*Ausdruck durch Sprache*) peuvent-elles parvenir à la réalité (*Wirklichkeit*) à un instant déterminé. Ainsi veut-on parler d'un de ces cas lorsqu'une personne exprime son désir (*Verlangen)* qu'on lui indique une certaine vérité, i. e., quand il pose une question (*eine Frage ausspricht*)[4].

[1] Sur l'importance du *signe* dans ces analyses, voir Guillaume Fréchette, art. cit.
[2] Résumé par Dominique Pradelle, *Être et genèse des idéalités. Un ciel sans éternité*, Paris, PUF, 2023.
[3] Bolzano, *op. cit.*, vol. I, p. 78 (§19).
[4] Bolzano, *op. cit.*, vol. II, p. 72 (§145).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Le jugement interrogatif n'est pas une proposition en soi parce qu'il a une réalité psychologique. Cependant, il a affaire à son « apparence » ou son « expression » en désirant connaître la vérité d'une propriété. On peut d'abord établir la structure suivante : sujet → problème excitant le désir du sujet → désir de déterminer la valeur de vérité d'une proposition → pensée ou expression de la question exprimant ce désir → pensée ou expression de la proposition mise en question → réponse par l'expression ou la pensée d'une proposition affublée d'une valeur de vérité → une telle proposition possède une apparence dans l'esprit d'un sujet → elle veut exprimer une proposition en soi qui elle ne dépend pas des conditions de l'énonciation, de son sujet ou encore des circonstances où elle trouve sa validité. La difficulté est celle du passage au contenu exprimé ou pensé de la proposition à son contenu en soi. Comme le souligne Bolzano, les questions expriment des « problèmes (*Aufgaben*) qui désirent la présentation d'une proposition vraie (*die Darstellung eines Satzes, und zwar eines wahren verlangen*) »[1]. La proposition interrogative exprime subjectivement, psychologiquement, le désir de la pensée ou de l'expression d'une proposition en soi dont le sens objectif est non pensé et non prononcé. Elle pourra i) exprimer le désir de savoir si une proposition est vraie ou fausse : « l'âme humaine est-elle immortelle ? » ; ii) elle pourra vouloir qu'on détermine la représentation-sujet (*Subjekt-vorstellung*) en recherchant des représentations-prédicats (*Prädikatvorstellungen*) (par exemple : « quelles sont les propriétés d'un triangle rectangle ? ») ; iii) ou encore elle recherchera la représentation-sujet à partir des représentations-prédicats (par exemple : « quelle fut la première personne à gravir le Mont Blanc ? ») ; iv) elle pourra enfin exprimer le désir de savoir la vérité d'une proposition décrivant comment l'on peut *faire* quelque chose, par quel « moyen » (*Zweck*) (par exemple : « Comment trace-t-on un triangle équilatéral ? ») — types de question que Bolzano appelle « pratiques » ou « techniques »[2]. Ainsi, la question ne visera pas la même proposition en soi lorsqu'elle demandera : « quelles sont les propriétés d'un triangle rectangle ? », puis : « comment trace-t-on un triangle rectangle ? », car le contenu global n'est pas le même, quoiqu'une partie de la matière de la signification soit la même dans les deux cas. La question est désir de significations fermes que seule une proposition peut donner.

Mais que veut-on dire lorsque l'on dit que la question *vise* la proposition en soi ? Comment la question a-t-elle affaire, si c'est le cas, à de l'objectivité ? J. Benoist écrit que les propositions fausses, « dans un jugement correct à leur endroit (tel que celui que porterait Dieu en tant qu'entendement ominiscient),

[1] *Ibid.*, p. 76.
[2] Tout cela *ibid.*, p. 72-73.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

apparaissent comme *représentations* — d'objets sur lesquels on porte alors un jugement (par exemple l'inexistence), ajoute certes immédiatement Bolzano, pris subitement par l'intentionnalité comme par un remords. De là à dire que le jugement a alors pour objet (et non seulement pour contenu — l'a-t-il d'ailleurs encore pour contenu ? L'analyse de Bolzano tendrait à le nier), la proposition elle-même, en tant que "proposition simplement représentée", dont il articule l'invalidité, il n'y a qu'un pas. Pas que Husserl quant à lui refusera obstinément de franchir[1]. » J. Benoist évoque le §34 où Bolzano précise ce qu'il entend par « jugement » dans son rapport à la proposition : « Tout jugement contient une proposition qui correspond à la vérité ou qui n'y correspond pas. Et dans le premier cas le jugement est appelé correct, dans le second incorrect[2]. » Un jugement n'est pas seulement la « simple pensée ou représentation d'une proposition (*blossen Denken oder Vorstellen eines Satzes*) » (par exemple lorsque je me représente la proposition : « il y a des pygmées »), mais elle tient dans le fait que « j'affirme (*behaupte*), que je « juge » (*urteile*) : se représenter une proposition, la penser, ce n'est pas encore juger, car juger implique une *affirmation* par le sujet (qui donc prend position) de la vérité ou de la fausseté d'un jugement eu égard à son contenu, et donc à la proposition qu'il vise. Il n'y a ici rien d'un quelconque volontarisme judicatif : il ne revient pas à ma volonté (ce §34 y insiste suffisamment) de me décider pour tel ou tel terme de l'alternative judicative ; néanmoins, lorsque je juge, je fais bien quelque chose, j'affirme le rapport d'un jugement à une proposition. Mais ai-je affaire, en jugeant, à de l'objectivité ?

Le rapport à l'objet est certes assuré par les représentations, et, ultimement, par les représentations en soi qui contiennent donc (pour ainsi dire) de l'objectivité indépendamment d'un sujet pour la contempler. Mais cette présence de l'objet dans la représentation n'a rien d'une visée intentionnelle. À ce propos, Jan Sebestik souligne : « Rien ne s'interpose entre une représentation et son objet : l'objet n'est pas *visé* ou *atteint* par un acte du sujet connaissant. Rien n'est plus éloigné de la conception de Bolzano que l'intentionnalité qui implique un rapport *direct* entre le sujet et l'objet »[3]. Comme J. Sebestik le rappelle également, la représentation en soi n'est pas une image mentale mais une « idée objective », comme un concept auquel correspondra une représentation subjective, analysable par la psychologie mais qui ne sera précisément pas une représentation en soi[4]. Cette représentation renvoie à un objet

[1] Jocelyn Benoist, art. cit., p. 31.
[2] Bolzano, *op. cit.*, Vol. I, p. 154 (§34).
[3] Jan Sebestik, *op. cit.*, p. 144.
[4] *Ibid.*, p. 133.

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

(par exemple le concept « homme ») et prend place à l'intérieur d'une structure propositionnelle. Au principe d'une telle détermination des représentations se tient l'idée que la représentation représente un objet qui « appartient à son extension ». Mais précisément, et comme J. Sebestik y insiste encore, les représentations sont non pas tant renvoyées à des objets réels qu'analysées en tant qu'extensions de la représentation dans ses propriétés, de telle sorte qu'on peut parler ici d'« indépendance de la structure des propositions et des représentations par rapport à la structure des objets du monde »[1]. Cela n'exclut pas que l'intuition d'un objet donne la « première représentation » (intuition à laquelle correspondra également une intuition en soi, à savoir le sens de l'intuition empirique), intuition unique qui ne peut pas se reproduire et qui est à la base du concept[2] ; mais la question demeure entière de savoir ce qui norme l'objectivité de la représentation, ce qui justifie que quelque chose s'est donné ; l'intérêt de Bolzano ne tient pas dans ce donné, mais dans la fonction de la représentation au sein de la proposition, qui est de ce point de vue première : « Comme plus tard Frege, Bolzano obtient les concepts par l'analyse des *propositions*. Soulignons que ce qui est en jeu n'est pas la primauté "ontologique" des propositions par rapport aux concepts, mais *le mode même de formation* ou mieux la *structure* des concepts »[3]. On n'est pas coupé de l'objet, mais ce dernier est bien plutôt le produit des formations syntaxiques et sémantiques qu'un donné qui viendrait les légitimer. D'où cette impression de fermeture à un certain monde, non pas le monde du sens dont la pensée de Bolzano est pleine, mais le monde qui se donnerait et qui donnerait ainsi du sens : d'une certaine manière, on pourrait aller jusqu'à dire (comme le fait J. Benoist) que l'objet du jugement est la proposition en soi, et en aucun cas un état de choses.

Car si le jugement entretient bien un rapport à l'objectivité, *via* les représentations, sa tâche est d'exprimer une proposition en soi : on peut alors le considérer comme une prise de position du sujet à l'égard de la validité du jugement, *i.e.* de sa correspondance à la proposition en soi adéquate. La question est alors l'expression d'un désir de faire correspondre un jugement à une proposition en soi, et non pas l'expression du désir d'un objet donné. La question étant ainsi l'expression du désir d'un jugement portant sur une signification propositionnelle, sa réflexivité est ici maximale. Or c'est là que nous identifions un dialogue fructueux avec Husserl, dont les *Recherches logiques* auront pour tâche d'inscrire l'objectivité de plain-pied dans le jugement au moyen de la théorie de l'intentionnalité et du concept d'état de choses. Pour le

[1] *Ibid.*, p. 150.
[2] *Ibid.*, p. 152.
[3] *Ibid.*, p. 160.

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

dire il est vrai un peu pompeusement, il s'agira pour la phénoménologie, contre Bolzano, d'ouvrir le jugement au monde, ou encore de laisser entrer ce monde dans le jugement par l'intentionnalité qui pourra dès lors être comprise comme le moyen de renouer, contre Bolzano qui la refusait, avec une forme de conception de la vérité comme correspondance avec la façon dont le monde lui-même se donne.

2. Husserl et la question : désir, jugement, intentionnalité

En effet, le problème de l'objectivité constitue le cœur du débat que Husserl va ouvrir, dans les *Recherches logiques*, avec Bolzano, notamment dans la célèbre discussion finale de la VI^e^ Recherche, qui se confronte directement à la doctrine bolzanienne de la question que nous venons d'exposer.

1) L'explication avec Bolzano dans la VI^e^ Recherche : désir et état de choses

Dans la VI^e^ Recherche, au §68 (qui répond au §1 de la I^e^ Recherche), Husserl réinvestit le problème des actes non objectivants, et se demande si les « formes grammaticales connues que le langage a forgées (*geprägt hat*) pour les souhaits, les questions, les intentions volitives » doivent être considérées ou non comme des jugements[1]. Ces actes, qui n'établissent pas par eux-mêmes un rapport à de l'objectivité, font partie de la gamme expressive que nous avons à disposition pour penser et pour nous exprimer, pour avoir une certaine attitude *intentionnelle* devant les objets. Or, Husserl distingue deux possibilités quant au statut phénoménologique de telles formes : i) soit ce sont des « jugements (*Urteile*) sur ces actes », et c'est alors la position de Bolzano chez lequel la question formule un jugement sur l'acte lui-même ; ii) soit ce sont des actes non objectivants mais qui « peuvent à leur tour remplir la fonction d'actes "exprimés", c'est-à-dire donnant ou remplissant un sens (*als sinngebende bzw. sinnerfüllende fungieren können*) »[2]. Husserl rappelle, comme le faisait Bolzano, qu'Aristote n'attribuait pas à la question, au souhait, etc., un statut apophantique, propositionnel, au contraire des énoncés (*Aussagen*) qui « expri-

[1] Hua. XIX/2, p. 737 ; trad. H.Elie, A. L. Kelkel & R. Schérer, tome 3, Paris, PUF, 2012, p. 250 (§68).
[2] *Ibid.*

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

ment que quelque chose est ou n'est pas, ils affirment, ils portent des jugements sur quelque chose »[1]. Husserl souligne ainsi la teneur *ontologique* de l'énoncé aristotélicien, dont l'expression a un rapport avec « ce qui est » et « ce qui n'est pas », ou encore, avec le quelque chose (*etwas*). *A contrario*, objecter « ce que tu dis est faux » à celui qui pose la question « quelle heure est-il ? », cela sort le dialogue de l'horizon de la signification et donc de la compréhension : « Il ne comprendrait en aucune façon une telle objection[2]. »

Rappelant la position de Bolzano (ma question exprime un jugement qui exprime mon désir de connaître la validité d'un jugement sur un objet), Husserl se demande si « Bolzano ne confond pas ici deux choses, à savoir l'adéquation ou l'inadéquation de l'expression — c'est-à-dire des mots — à la pensée, et la vérité ou la fausseté qui concernent le contenu de la pensée et son adéquation à la chose »[3]. Qu'il s'agisse d'une erreur dans mon usage des mots par rapport à l'usage commun (les mots ont une « signification grammaticale usuelle » qui est « en contradiction » avec la « pensée » qu'ils prétendent signifier), ou qu'il s'agisse d'un « langage non véridique, c'est-à-dire intentionnellement trompeur », à chaque fois il y a un décalage entre l'expression et le *remplissement* de la pensée du locuteur. Le cas du mensonge est particulièrement frappant : le menteur « veut exprimer » des « idées » qui en fait « sont en contradiction » avec les idées « qui le remplissent actuellement »[4]. Or, comme la question du menteur dissimule ce qui l'a effectivement rempli, on ne peut parler d'un rapport vrai ou faux aux *choses* (*Sachen*) ; c'est au plan de l'expression elle-même que l'analyse portera, c'est-à-dire au plan du « langage non véridique et inadéquat »[5]. Il y a bien ici un certain rapport à la vérité, du moins si l'on prend au sérieux le mot « *unwahrhaftig* » : mais c'est de la vérité ou de l'authenticité du langage (*Rede*), c'est-à-dire de l'expression telle qu'elle se donne à connaître à l'interlocuteur, qu'il s'agit. On ne pourra pas faire à celui qui pose mal ou mensongèrement une question *« l'objection matérielle »* (*sachliche Einrede*), c'est-à-dire l'objection qui concerne le contenu de ce qui est affirmé par mon interlocuteur, « puisque précisément il n'affirme rien (*da er eben keine Sache vertritt*) », c'est-à-dire *aucune chose* (*keine Sache*). Ce mot, ici, est décisif.

---

[1] *Ibid.*, p. 737 ; trad. cit., p. 251.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 738 ; trad. cit., p. 251.
[4] *Ibid.*, p. 738 ; trad. cit., p. 252 : "der Redende will gar nicht die Gedanken ausdrücken, die ihn aktuell erfüllen, sondern gewisse andere, mit diesen streitende und von ihm nur vorgestellte Gedanken; und zwar will er sie in der Weise ausdrücken, als ob sie ihn erfüllten."
[5] *Ibid.*

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

Car c'est bien la teneur *sachlich* de l'énoncé qui est en jeu dans l'ensemble de la discussion de Husserl avec Bolzano sur le statut de la question. Pour Husserl, la position de Bolzano pourrait porter sur toute expression aux apparences non propositionnelles, mais aussi sur les propositions elles-mêmes que l'on pourrait ainsi « transformer » au sein de « régressions à l'infini » : on obtiendrait ainsi un « afflux d'énoncés toujours nouveaux (*Schwall immer neuer Aussagen*) » qui formeraient en fait des « énoncés modifiés qui ne sont pas équivalents, ni encore bien moins identiques en signification, aux énoncés primitifs »[1]. C'est donc le contenu lui-même de l'énoncé qui est différent, et non pas seulement l'acte qui vise ce contenu : dire « cette maison est belle » et dire « j'énonce que cette maison est belle », c'est dire deux choses aussi différentes que dire « cette maison est-elle belle ? » et « je désire savoir si cette maison est belle ».

On peut (comme Sigwart) se sortir de cette difficulté en affirmant qu'une proposition est de toute façon toujours un « double jugement » (*doppeltes Urteil*) : « un jugement sur tel ou tel état de choses (*Sachverhalt*), et un second jugement que celui qui parle, en tant que tel, porte sur ce jugement en tant que vécu par lui (*als sein Erlebnis*) »[2]. Ce serait là la présupposition de la position bolzanienne : d'un côté un jugement qui porte sur l'objet, sur l'état de choses (*Sachverhalt*), de l'autre un jugement *réflexif*, donc, qui détermine la position du sujet par rapport à ce jugement. Ce qui vaut pour un jugement vaudrait du reste pour tout énoncé non judicatif : il y aurait d'une part l'énoncé non judicatif, et d'autre part sa reformulation *réflexive* en termes judicatifs (son corollaire *optatif*). Mais ici l'on peut aussi considérer que le jugement réflexif, optatif, portant sur le vécu du locuteur est une « complication occasionnelle », « contingente », qui ne tient précisément qu'à la « réflexion descriptive » (*deskriptive Reflexion*)[3], et qui n'est donc pas incluse dans le premier acte lui-même. Husserl, au §69, approfondit sa critique de Bolzano.

a) Défense contextualiste de Bolzano et sa critique

Tout d'abord, Husserl reprend une forme possible de la solution bolzanienne : on n'exprime pas explicitement : « je demande si… », donc un jugement interrogatif. Une telle forme « caractérise seulement la question en tant que question » en déterminant réflexivement ce que *je* fais quand *je* pose une question ;

[1] *Ibid.*, p. 739 ; trad. cit., p. 253.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 740.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

mais dans l'usage cette forme est « abrégée » grâce au contexte : « Les circonstances de l'énonciation font en effet comprendre d'emblée que c'est celui qui parle lui-même qui interroge[1]. » De ce point de vue, c'est le contexte qui entoure l'expression qui donnerait à la question sa teneur propositionnelle, puisque c'est lui qui ajoute à la syntaxe la situation (*Gelegenheit*) du locuteur qui dès lors « détermine » (*bestimmt*) la « signification complète de la proposition (*die volle Bedeutung des Satzes*) ». Bolzano analysait le rapport de la question au contexte — cf. *supra* : « Selon moi, les questions, souhaits, prières, etc., et encore davantage les exclamations, d'après leur signification (*Sinne*) qu'ils reçoivent par leurs contextes (*den die durch den Zusammenhang erhalten*), doivent être considérés comme de véritables propositions... » L'interlocuteur comprendrait par le contexte, en entendant la question simplement formulée (sous forme interrogative, donc), la situation de celui même qui questionne. La forme exprimée est abrégée car l'explicitation de la forme réflexive est inutile, donnée implicitement par le contexte que j'utilise inconsciemment pour nourrir la signification de mes énoncés, comme par un sous-texte. Mais si l'on prend en compte un tel sens implicite, pourquoi ne pas le faire dans tous les cas, y compris les cas propositionnels ? « La relation du jugement à celui qui juge (*die Beziehung des Urteils zum Urteilenden*) »[2] sera à chaque fois donnée par le contexte d'énonciation, quelle que soit sa forme. Dès lors, toute énonciation d'une proposition « produit d'emblée cet effet (*Wirkung*) : que l'interlocuteur appréhende celui qui parle comme étant celui qui juge (*daß der Angeredete den Redenden als Urteilenden auffaßt*) »[3]. Pour saisir le sens d'une proposition, il faut d'abord l'entendre et de ce fait se situer par rapport au locuteur. Mais ce qui importe à chaque fois est le « contenu identique du jugement » (*identische Urteilsinhalt*), quel que soit l'« acte du jugement » (*Urteilsakt*)[4].

Il en va de même pour les « propositions interrogatives » (*Fragesätzen*) : la présence du locuteur qui questionne dans sa question ressortit « à la seule fonction communicative », et ne touche en rien « le contenu de l'interrogation qui constitue la signification de la proposition interrogative (*der Frageinhalt die Bedeutung des Fragesatzes*) »[5]. En posant une question, je peux tout à fait « exprimer mon souhait » à mon interlocuteur, et là sera l'intention première, non pas questionnante, mais propositionnelle : je souhaite

[1] *Ibid.*, p. 740 ; trad. cit., p. 254.
[2] *Ibid.*, p. 741 ; trad. cit., p. 255.
[3] *Ibid.*, p. 741 ; trad. cit., p. 255.
[4] *Ibid.*, p. 741 ; trad. cit., p. 255.
[5] *Ibid.*, p. 741 ; trad. cit., p. 256.

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

OPEN ACCESS

savoir si…, je désire vraiment savoir si... De même, je peux énoncer une proposition tout en ayant pour intention première non pas de « communiquer l'état de choses (*Sachverhalt*) », mais ma « conviction », que je souhaite défendre : il faut alors prendre en compte la première intention. Le contexte sera ici crucial : ce qui va renseigner sur la première intention, sur le « jugement relatif au jugement explicite », ce sont des « moyens extra-grammaticaux », i.e. des « intonations », des « gestes ». Mais on voit bien la difficulté ici : dans la position de Bolzano selon Husserl, on double le premier énoncé d'un second. Dans le cas des propositions, on modifiera « *S* est *p* » par « Je juge que *S* est *p* », ou « Je pense que *S* est *p* », etc., nouvelle proposition qui qualifiera « la relation à celui qui juge (*die Beziehung auf einen Urteilenden*) ». Par là, « nous n'obtenons pas seulement des significations modifiées, mais des significations qui ne sont pas même équivalentes aux significations primitives »[1] : la différence des significations implique celle des contenus, car je peux énoncer, intérieurement ou extérieurement, que « *S* est *p* », sans pour autant *juger* moi-même que « *S* est *p* », c'est-à-dire sans me positionner moi-même par rapport à la valeur de vérité d'une telle proposition. Cela veut dire que « Je juge que *S* est *p* » peut être faux alors que « *S* est *p* » sera vrai, et *vice versa* (je peux naturellement juger que *S* est *p* en me trompant)[2].

Mais à y regarder de plus près, il semble qu'il y ait des « propositions litigieuses, les propositions optatives, pétitives, impératives, etc. (*die strittigen Sätze, die Wunsch-, Bitt-, Befehlssätze usw.*) » qui « peuvent donner » aux « vécus » (*Erlebnissen*) de souhait, de prière, de volition, « leur expression adéquate »[3] : alors, « je souhaite savoir si ce jugement est correct » remplit bien la signification en jeu dans une question qui aurait précisément pour signification le vécu interne du locuteur qui questionne. Si Husserl semble réticent à l'idée d'appeler ces jugements réflexifs des « prédications » (*Prädikationen*), c'est-à-dire des propositions en bonne et due forme, il parle néanmoins d'« objectivations positionnelles en général (*setzenden Objektivationen überhaupt*) » : dans le jugement réflexif « je désire véritablement savoir si... », quelque chose est bien posé, mon désir de savoir, même si le statut épistémique d'un tel jugement est indécis. En fait, c'est bien la plasticité du sens qu'affronte ici Husserl : s'il identifie les contradictions qu'il y a à faire correspondre une question et un jugement réflexif comme le fait Bolzano, il n'en empêche pas radicalement la possibilité dans le cas des « propositions litigieuses » où le

[1] *Ibid.*, p. 742 ; trad. cit., p. 257.
[2] Voir sur ce point le commentaire précieux de Wolfgang Künne, « Bolzano et (le jeune) Husserl sur l'intentionnalité », *Philosophiques*, vol. 36, n° 2, 2009, p. 307-354.
[3] Hua XIX/2, p. 742 ; trad. cit., p. 257.

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

contenu même (mon statut questionnant ou ce qui est en question) est hésitant, indéterminé.

b) Défense brentanienne de Bolzano et sa critique.

Pour Bolzano, cependant, « *S* est-il *p* ? » et « je désire savoir si *S* est *p* » « veulent dire essentiellement la même chose », car il semblerait que dans une question (ou un souhait) soit toujours « impliquée » « une relation avec celui qui parle (*Beziehung zu dem Redenden*), fût-elle indéterminée ou simplement co-signifiée accessoirement (*unbestimmte oder nur nebenbei mitbedeutete*) »[1]. Husserl prend l'exemple d'un souhait formulé intérieurement : ce souhait est « vécu », il est « souhait vivant », *lebendige Wunsch*, « perception interne » (*innere Wahrnehmung*)[2]. De quel jugement (*Urteil*) s'agirait-il alors ? D'un jugement simplement positionnel qui donnerait, « dans une simple position, forme conceptuelle (= significative) au vécu perçu intérieurement (*innerlich wahrgenommene Erlebnis*) » et qui exprimerait « son existence pure et simple »[3]. Le jugement interrogatif, en exprimant un souhait, un désir, exprimerait *en même temps* ce qui *accompagne* l'expression (interne ou communiquée) de la question, un *vécu* simplement attesté intérieurement, posé pour lui-même, sans autre qualification que son *existence* de vécu : j'*ai* effectivement ce vécu-là, il y *a* en moi ce vécu-là — et non pas : « c'est bien moi qui désire connaître telle valeur de vérité ». La proposition interrogative serait non prédicative, mais simplement *existentielle*, exprimant l'immédiateté du vécu qui n'aurait pas la complexité de l'objectivation mais qui poserait bien quelque chose. On aurait alors une question qui serait toujours accompagnée d'un jugement existentiel (*S* est, ou encore il y a *S*).

Mais cela vaudrait aussi pour n'importe quel jugement qui est « perçu intérieurement », perception interne dont un second jugement, plus profond, viendrait exprimer l'existence : j'ai tel vécu auquel le concept *x* convient, « comme si nous nous représentions tout d'abord *objectivement* les vécus, et qu'ensuite nous les subsumions sous des concepts »[4]. Or — et c'est là toute la position phénoménologique qui se trouve engagée — « celui qui juge que l'or

[1] *Ibid.*, p. 743 ; trad. cit., p. 258.
[2] Sur l'importance de la « perception interne » brentanienne chez Husserl, voir Denis Seron, « La critique de la perception interne de Brentano à Heidegger », *Études phénoménologiques*, n° 37-38, 2003, p. 111-142.
[3] Hua XIX/2, p. 743 ; trad. cit., p. 258.
[4] *Ibid.*, p. 743-744 ; trad. cit., p. 259.

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

est jaune ne juge pas que la représentation qu'il a conjointement avec le mot *or*, est de l'or ; il ne juge pas que le mode de jugement qu'il effectue avec la copule *est* entre dans la concept du *est*, etc. » : autrement dit, je ne juge pas sur le vécu que j'ai, mais je juge l'état de chose ; et lorsque je souhaite quelque chose, j'exprime bien le quelque chose que je souhaite sous le mode du souhait, et non pas mon vécu intérieur propre à ce souhait. L'arrière-fond d'un tel développement est l'invention de l'intuition catégoriale : le « est » n'est pas une prise de position par rapport à des représentations préalables, mais il est donné à partir de l'état de chose au sein de l'acte intentionnel. Les syncatégorèmes donnent aussi lieu à un remplissement, tout comme le nom « or ». Dès lors, et plus largement, cela n'a plus aucun sens de faire de tout jugement un jugement sur un vécu, par exemple un jugement réflexif sur une perception interne ; car juger que ma perception interne est telle, c'est un autre acte : c'est l'acte d'objectivation de mon vécu lui-même, et non pas l'acte qui vise l'état de chose ; il s'agira alors d'un autre état de chose. Husserl utilise une expression frappante : L'acte « nous absorbe » (uns… *ausfüllt*) ; « l'expression fait (...) partie de ce dont se compose entièrement l'acte lui-même (*vielmehr gehört der Ausdruck zum konkreten Bestände des Aktes selbst*). Juger expressément (*ausdrücklich urteilen*) est juger, souhaiter est souhaiter ; nommer un jugement ou un souhait, ce n'est pas juger ni souhaiter »[1]. En d'autres termes, l'acte est *absorbé* par ce qu'il *vise* et non pas par lui-même ; il ouvre le sens, ou plutôt le sens s'ouvre en lui. L'on peut parler ici d'une méfiance phénoménologique de Husserl à l'égard de la réflexivité de la perception interne sur elle-même.

La solution de Husserl s'inscrit dans cette réfutation phénoménologique, et est à la fois objectiviste et *normative*. Il commence — au §70 — par souligner que les expressions qui viennent d'être étudiées (le souhait, la question, l'ordre, etc.) « *s'objectivent* » (*gegenständlich werden*) : a) d'une part, bien sûr, par la conversion de la question, du souhait, en propositions réflexives au moyen d'« intuitions internes » (*innere Anschauungen*), d'« actes relationnels » (*beziehender Akte*) entre le vécu et le sujet qui le vit qui « sont fondés » (*fundiert sind*) sur ces intuitions internes (qui ne seront pas fondatrices de l'intentionnalité de ces actes) ; b) d'autre part, les actes du souhait, de la question, etc. « s'objectivent » par le fait qu'ils peuvent être l'expression « partielle », fondée sur l'intuition interne et sur la relation du sujet à son acte, ce qui fait qu'ils deviennent des « objets nommés », « éventuellement des éléments d'états de choses prédiqués (*eventuell zu Bestandstücken prädizierter Sachverhalte werden*) »[2].

[1] *Ibid.*, p. 744 ; trad. cit., p. 259.
[2] *Ibid.*, p. 748 ; trad. cit., p. 265.

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

La réponse de Husserl, sans doute du reste conclusive de l'ensemble de l'édifice des *Recherches logiques*, est la suivante :

> C'est dans ces actes objectivants que résident donc les vraies significations des expressions dont nous discutons. Il ne s'agit pas, en ce qui les concerne, d'actes conférant la signification appartenant à des genres fondamentalement nouveaux ; mais, au contraire, de particularisations contingentes du seul et unique genre « intention de signification »[1].

Il ne faut cependant pas comprendre que la signification de la question reposerait sur l'acte objectivant « je désire savoir si... », mais bien sur l'acte objectivant qui précisément vise l'objet de la question, c'est-à-dire sur l'acte intentionnel qui recouvre la réponse à la question : si la question est une expression partielle, c'est qu'elle correspond à une signification elle-même partielle au sein de l'intention de signification dans sa globalité. C'est donc non pas en décomposant la formulation de ces actes qu'on obtient leur signification phénoménologique, mais en cherchant à quelle intuition ils répondent, car « ce sont les *intuitions* de ces actes qui servent de remplissement (*die Anschauungen von diesen Akten sind es, welche als Erfüllungen dienen*) » : autrement dit, en posant une question, je ne souhaite pas d'abord savoir si j'ai bien des perceptions internes, ni même si tel jugement est vrai, mais je souhaite/désire connaître tel état de choses, je suis orienté, déjà, vers tel état de choses, dont le remplissement est encore seulement partiel — c'est la raison pour laquelle Husserl peut écrire : « nous ne devons pas mettre sur le même plan *jugement* et souhait, mais *états de choses* et souhait (*dürfen wir nicht Urteil und Wunsch einander koordinieren, sondern Sachverhalt und Wunsch*) »[2]. L'acte non objectivant qu'est la question est la « *Besonderung* », la particularisation, de l'acte objectivant — de même, dès lors, que l'expression de l'un est la particularisation de l'autre : je désire un état de choses qui ne s'est pas encore pleinement donné ; *je désire quelque chose*, et non pas prendre position quant à la validité d'un jugement. Voici le cœur de la discorde profonde entre Bolzano et Husserl.

Or, il se trouve précisément que Husserl a décrit, dans la V^e^ Recherche, l'intentionnalité et la doctrine du remplissement en éprouvant les ressources de l'exemple de la question. Examinons ce point.

---

[1] *Ibid*. : "In diesen objektivierenden Akten liegen nun die wahren Bedeutungen der strittigen Ausdrücke. Nicht handelt es sich bei ihnen um bedeutungverleihende Akte von fundam ental neuen Gattungen; vielmehr um zufällige Besonderungen der einen und einzigen Gattung Bedeutungsintention."

[2] *Ibid.*, p. 749 ; trad. cit., p. 265.

 © 2024 ULiège BAP

2) La question comme désir d'un remplissement dans la V^e Recherche

Partons de la discussion de la V^e Recherche logique (la recherche sur l'intentionnalité que J. Benoist rapprochait déjà du débat avec Bolzano[1]) avec la théorie brentanienne du jugement comme *belief*. L'un des enjeux de cette Recherche est de distinguer la matière de la qualité de l'acte intentionnel afin d'invalider la théorie brentanienne de l'*Anerkennung* selon laquelle un jugement est composé d'une synthèse de représentations *et* d'une prise de position par le sujet à l'égard d'une telle synthèse : il la reconnaît, il l'affirme ou la nie. C'est au cœur de ce débat que naît conceptuellement la théorie de l'intentionnalité[2]. Le contenu d'un acte peut rester le même alors que la modalité de rapport à ce contenu se modifie : il peut être le contenu d'une simple représentation, d'un jugement, d'une question, d'un souhait, etc.[3] : celui qui se représente « il y a sur la planète Mars des êtres intelligents » « se représente la même chose » que celui qui « énonce » (*aussagt*, au sein donc d'une proposition) « il y a sur la planète Mars des êtres intelligents », la même chose que celui qui « demande » (*fragt*) : « y a-t-il sur la planète Mars des êtres intelligents ? », etc.[4] La qualité diffère à chaque fois, mais « l'identité du contenu trouve son expression grammaticale manifeste (*die Gleichheit des "Inhalts"... findet ihre sichtliche grammatische Ausprägung*) »[5]. Ici, Husserl souligne l'importance de l'objectivité pour déterminer le contenu de ces différents actes : « Dans les différents actes, l'objectité intentionnelle (*die intentionale Gegenständlichkeit*) est manifestement la même. C'est un seul et même état de choses qui est représenté dans la représentation, posé comme vrai dans le jugement, désiré dans le souhait, mis en question dans l'interrogation[6]. » Quelle que soit la qualité de l'acte, sa matière l'ouvre à l'objectivité « sur laquelle (…) l'acte est dirigé »[7] ; la matière donnant l'objectivité, la qualité déterminera à chaque fois la façon dont l'intentionnalité se rapporte à elle. La rupture avec Bolzano tient

[1] Jocelyn Benoist, art. cit., p. 31-32.
[2] Voir sur ce point les analyses séminales de Jean-François Lavigne, *Accéder au transcendantal*, Paris, Vrin, 2009, ainsi que d'Arnaud Dewalque dans sa très importante introduction à Heinrich Rickert, *Les Deux Voies de la théorie de la connaissance*, trad. A. Dewalque, Paris, Vrin, 2007 (qui ont été décisives pour nos propres analyses de ce problème dans *Phénoménologie transcendantale*, Dordrecht, Springer, 2021).
[3] Hua. XIX/1, p. 426 (§20) ; trad. H. Elie, A. L. Kelkel et R. Schérer, Paris, PUF, 2013, p. 218.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.*, p. 427 ; trad. cit., p. 218.
[7] *Ibid.*

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

précisément dans la relation à l'objet qui « est une caractéristique appartenant à la composition essentielle propre au vécu d'acte[1]. » Pour le dire autrement, l'acte est fortement dépsychologisé, ce qui rend possible l'inscription de quelque chose comme une proposition en soi, du moins une signification idéale, dans l'horizon pour ainsi dire immédiat d'un tel acte. Cela revient à dire, en fait, que « l'objet est un objet intentionnel (*der Gegenstand ist ein intentionaler*) »[2].

De fait, grâce à la matière, qui assure « la relation à une objectité (*die Beziehung auf ein Gegenständliches*) », « ce n'est pas seulement l'objectité en général que vise l'acte, mais aussi le mode selon lequel l'acte la vise, qui est nettement déterminé »[3]. Car la qualité est un « moment abstrait » de l'acte qui, « détaché de toute matière, serait absolument impensable (*undenkbar*) » ; de même « on jugera inconcevable une matière qui ne serait ni la matière d'une représentation, ni celle d'un jugement, etc. »[4] : car l'acte intentionnel unifie matière et qualité, quoique la phénoménologie puisse opérer sur cette unité une séparation par abstraction. Une qualité est toujours qualité dirigée vers une matière, c'est-à-dire ce qui donne de l'objet, même quand un tel objet ne se donne en fait pas : une visée sans objet demeure orientée vers de l'objectivité.

Il faut peut-être, pour entendre dans sa complexité une telle position, examiner la théorie du jugement de la V^e^ Recherche, à partir du §28, où la question s'apprête à jouer un rôle décisif. Le jugement est analysé en termes phénoménologiques, à l'encontre de la théorie bolzanienne du jugement : « Dans le jugement, un *état de choses* nous "apparaît" ou, disons plus clairement, nous est donné comme objet intentionnel[5]. » Le jugement vise donc intentionnellement un état de choses, c'est-à-dire un objet complexe qui *apparaît* dans le jugement : « "ce qui apparaît" (*das Erscheinende*), ce dont nous avons conscience intentionnellement (*das intentional Bewusste*), (…) c'est le fait qu'il est (*die Tatsache, daß er ist*) »[6]. L'apparaître ici, c'est non pas l'apparence empirique, mais bien ce qui chez Brentano devait faire l'objet d'une reconnaissance, à savoir la connaissance (traduisible par un jugement existentiel) du fait que l'objet est. Ce qui est visé n'est pas la proposition, mais l'état de choses lui-même au moyen d'un acte : l'acte n'est pas l'objet, mais il le vise intentionnellement de sorte à le faire apparaître, ou plutôt afin qu'il apparaisse

[1] *Ibid.*, p. 427 ; trad. cit., p. 219.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid*., p. 430 ; trad. cit., p. 221.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*, p. 462 ; trad. cit., p. 253.
[6] *Ibid.*

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

en son sein. Tout l'effort de Husserl consiste à décrire la dimension foncièrement fluide, non duelle, disons unitaire, de l'intentionnalité, malgré la dualité abstraite matière/qualité de l'acte. Ce que refuse Husserl, c'est la position brentanienne selon laquelle entre la représentation (dont je n'ai pas encore décidé de la vérité, mais que je « comprends ») « la masse de la terre est d'environ 1/325 000 de la masse du soleil » et le jugement (qui décide donc de sa validité) « la masse de la terre est d'environ 1/325 000 de la masse du soleil », il y aurait précisément la décision judicative (un *belief*) qui s'ajouterait à la représentation. Il prend l'exemple de deux interlocuteurs dont l'un « s'accorde » (*wir stimmen… zu*) avec le jugement prononcé par l'autre. Il faudra un certain temps avant qu'il y ait quelque chose comme un « jugement concordant » (*gleichstimmiges Urteil*), qui implique une prise de position judicative. Or voici comment Husserl décrit un tel processus :

> Ce qui nous a d'abord été proposé ne doit pas demeurer en suspens, nous le mettons en question, nous visons à une décision (*was uns zuerst bloß dahingestellt ist, soll nicht dahingestellt bleiben, wir setzen es in Frage, wir intendieren eine Entscheidung*). Et c'est alors qu'intervient la décision, l'assentiment approbatif lui-même, dès lors nous jugeons nous-mêmes, et en accord avec l'autre (*und dann tritt die Entscheidung, die anerkennende Beistimmung selbst ein, wir urteilen nun selbst und gleichstimmig mit dem anderen*). Dans ce jugement ne se trouve certainement pas la « simple représentation » antérieure, ni cette série d'actes, de propositions et de mises en question réflexives (*jene Aktreihe sinnender Dahin- und In-Frage-Stellung*). Au contraire, un jugement est donné (*gegeben*), qui « s'accorde » (*gleichstimmig… ist*), d'une part avec celui de notre interlocuteur, et d'autre part avec la question sur laquelle nous avons réfléchi (*mit der sinnenden Frage*) ; c'est-à-dire qu'il est de la même matière (…). Je donne mon assentiment à la question, cela veut dire que je tiens pour vrai cela précisément qui, dans la question, était en question (*ich stimme der Frage zu, nämlich ich halte genau das für wahr was in der Frage für fraglich gehalten war*)[1].

Le jugement se constitue comme assentiment *progressivement, fluidement.* Car se représenter les représentations nécessaires au jugement — ce n'est pas encore juger, c'est-à-dire faire soi-même la démarche du jugement : je saisis les représentations en jeu, je les « comprends », je peux les manier dans un certain contexte épistémique, mais je ne pose rien encore par là, je ne suis pas en tension vers le jugement, je contemple simplement la ou les représentations en jeu. Le jugement s'éveille précisément de la tension du questionnement : Husserl reprend l'assentiment brentanien, mais en l'inscrivant dans la tension

[1] *Ibid.*, p. 464-465 ; trad. cit., p. 256.

 © 2024 ULiège BAP

OPEN ACCESS

vers le jugement instaurée par le questionnement. Nous faisons entrer la représentation dans un nouveau régime de sens dont la question n'est pas séparée, mais qu'elle inaugure : l'approfondissement, c'est le passage à un niveau supérieur de sens à partir de ce qui est « laissé en suspens » (*dahingestellt*). La question inaugure ainsi la *temporalité* d'une tension : la « décision » (*Entscheidung*) judicative a pour rôle de lancer pour ainsi dire ce suspens au-delà de lui-même, de compléter un sens incomplet, plein de manques, un sens qui appelle le questionnement, ou — pour le dire dans la langue de Bolzano — qui appelle le *désir* du jugement complet. C'est sur la base d'une telle temporalité de tension qu'une nouvelle couche de sens peut apparaître et modifier l'acte sur la base de la même matière. Comme Husserl l'écrit étrangement, mais en fait de façon frappante, je « donne mon assentiment à la question » (*ich stimme der Frage zu*), non pas au sens où la question devient elle-même jugement, mais au sens où la matière de la question devient, depuis la question elle-même mais non pas en elle, tenue pour vraie. Ainsi Husserl aurait-il en quelque sorte *fluidifié* le désir bolzanien en l'accordant de façon plus intime à l'objet.

C'est la théorie du *remplissement* qui joue ici son rôle totalisant : il faut encore penser le « tout » (*das Ganze*)[1] et non pas seulement la succession des membres question/jugement concordant, jugement/jugement concordant (dans le cas d'un dialogue). Penser une telle succession en termes de juxtaposition n'est pas satisfaisant, car alors on ne saisit pas la façon dont un jugement peut accéder à la vérité : il faut un *lien*, qui sera un *lien de remplissement*, entre le jugement et l'objet, sans qu'on les confonde, et ce lien prend ses racines avant le jugement. En effet :

> Manifestement, un certain *vécu de transition* médiatise ou plutôt relie les membres distingués (*offenbar vermittelt oder vielmehr verknüpft ein gewisses Übergangserlebnis die beiden unterschiedenen Glieder*). L'« intention » délibérative et interrogative (*fragende*) trouve son remplissement (*Erfüllung*) dans la décision concordante (*in der gleichstimmigen Entscheidung*), et, dans cette unité de remplissement de la réponse (*in dieser Erfüllungseinheit der Beantwortung*) (qui a le caractère phénoménologique d'un moment d'unité — *eines Einheitsmomentes*), les deux actes ne sont pas données dans une simple succession, mais ils se rapportent l'un à l'autre en une unité intime (*innig einheitlich*) ; la réponse s'adapte à la question, la décision dit : il en est ainsi (…)[2].

[1] *Ibid.*, p. 465 ; trad. cit., p. 257.
[2] *Ibid.*

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

La théorie du remplissement vient donc combler la distance bolzanienne entre le jugement et la proposition en soi, en pénétrant dans les strates minimales de l'intentionnalité. En effet, chaque étape épistémique du rapport à l'objet se trouve plus ou moins remplie, non pas à chaque fois de façon autonome, mais de façon progressive et fluide, depuis la simple représentation jusqu'au jugement complet[1]. Là où il y a « décision concordante », il y a « unité intime » (*innig*) entre les deux actes qui demeurent néanmoins distincts. Husserl prend encore l'exemple de l'hésitation, lorsque « l'examen fait pencher tantôt d'un côté, tantôt de l'autre »[2] : « en est-il ainsi ou non ? » Alors, l'intention est double (« *da ist eben auch die Intention eine zwiefältige* »), elle se dédouble en un sens et dans le sens opposé : « il en est ainsi, il n'en est pas ainsi », ce qui n'empêche pas d'ailleurs que l'on puisse parler de « remplissement négatif » (*negative Erfüllung*) dans le cas où la question trouve d'abord des réponses qui provoquent de la « déception » (*Enttäuschung*) : ni A, ni B, ni C, etc., qui constitue bien une forme de « décision » une décision déceptive qui contient un remplissement négatif[3]. Autrement dit, dans le cas de la double

[1] Sur la question du remplissement stratifié, voir les remarques de Maria Gyemant, « *Wortlaut* et remplissement », dans Perrine Marthelot, *S'orienter dans le langage : l'indexicalité*, Paris, Editions de La Sorbonne, 2011 : « Le vrai remplissement implique une certaine progression du vide vers le plein dont la limite idéale est le remplissement parfaitement adéquat dans lequel la chose est donnée dans l'intuition sous tous ses aspects et fonde une connaissance parfaite. Mais entre le vide de la pure signification et la plénitude idéale qui présentifie tous les aspects de l'objet visé, il y a une infinité de degrés de plénitude qui correspondent aux degrés de la connaissance de l'objet. »

[2] Hua. XIX/1, p. 465.

[3] On se reportera ici aux remarques de Jocelyn Benoist, « La théorie phénoménologique de la négation, entre acte et sens », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 30, n° 2, 2001, p. 26 : « Cette notion de "déception", employée souvent par Husserl en contexte perceptif, a ici une importance capitale. Elle signifie que la négation (tout comme l'assentiment) intervient sur fond d'attente, de question, ou tout au moins de quelque chose comme une attente ou une question. Il n'y a pas, contrairement à ce que croyait Brentano, de position ou de rejet "purs", mais uniquement propositionnellement formés, par rapport à un contenu qui est "proposé" à l'examen, et en quelque sorte candidat à la confirmation, donné à la conscience dans ce que Husserl appelle un "vécu de transition". Une telle position, si elle maintient bien à un certain niveau, superficiel, la symétrie de l'affirmation et de la négation, ou tout au moins de l'assentiment et du rejet, subordonne en fait la négation à un préalable : celui de ce qui est "proposé" comme vérité, et qui constitue ne serait-ce que le sens de la question correspondante (selon une idée proche de celle de Frege dans *La Pensée*). La négation est alors toujours perçue comme un échec, le non-remplissement d'une attente, ou plus

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

intention ou dans celui de la « déception », il y a à chaque fois une *tendance* vers un accomplissement total de l'acte judicatif qui soit oscille, soit déçoit ; mais la structure reste à chaque fois la même : la question ouvre la possibilité d'un remplissement judicatif total, elle repose en quelque sorte sur cette *ouverture*-là où elle est projetée. Il y va ici de la « résolution d'une sorte de tension (*Lösung einer Art Spannung*) »[1], tension qui serait alors l'expression psychologique d'un acte intentionnel non psychologique en son essence[2]. En somme, l'on retrouve, métamorphosé, le désir bolzanien dans une temporalité intentionnelle inscrite dans la tension vers le jugement, dans l'anticipation.

Mais précisément, il y a un monde entre Bolzano et Husserl ici, le monde de l'objet intentionnel : le remplissement établit une unité d'acte (une sorte de troisième acte, celui de l'unité) entre l'acte signitif et l'acte intuitif. Et c'est à cet égard qu'on peut presque parler de la structure questionnante de l'intentionnalité :

> Nous devons considérer *l'assentiment* (Zustimmung) *comme un vécu de transition* (Übergangserlebnis) *d'une espèce tout à fait analogue au remplissement* (Erfüllung) d'une supposition, d'une attente, d'un souhait, et d'autres visées intentionnelles du même genre. Par exemple, dans le remplissement d'un souhait (*Wunscherfüllung*), nous n'avons pas non plus la simple succession de l'intention de souhait et de l'apparition du souhaité (*Nacheinander von Wunschintention und Eintreten des Erwünschten*), mais une unité dans la conscience caractéristique de remplissement (*sondern Einheit im charakteristischen Erfüllungsbewusstsein*)[3].

---

exactement son remplissement négatif, mais dont il faut souligner qu'en tant que négatif, il n'a rien d'autonome. »

[1] Hua. XIX/1, p. 465.

[2] Sur la genèse du concept de remplissement dans la pensée de Husserl, depuis la psychologie de la satisfaction jusqu'au concept proprement phénoménologique qu'on étudie ici, voir Pierre-Jean Renaudie, « De la psychologie à la logique du remplissement », *Recherches philosophiques*, n° 3, 2016, p. 29-54 — même si nous aurions tendance à modérer ce qu'il dit de la version phénoménologique du remplissement : « C'est cette "unité" dans la conscience de l'intention et de son remplissement qui permet à Husserl d'abandonner le modèle initial du remplissement comme satisfaction d'un intérêt, lequel ne pouvait avoir de sens qu'en posant *a priori* l'extériorité du visé et du donné, de l'intention et de son remplissement. » Il nous semble qu'il y a encore une dimension psychologisante dans les analyses de cette V^e^ recherche : l'intentionnalité se déploie d'une *tension*, d'un désir.

[3] Hua XIX/1, p. 466 ; trad. cit., p. 258.

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

L'assentiment est un « vécu de transition » (*Übergangserlebnis*), et non pas une prise de position qui viendrait s'ajouter aux représentations. L'assentiment comble un manque, une attente, *de l'intérieur* de l'acte intentionnel. Je ne désire pas davantage savoir si mon jugement correspond à une proposition en soi. Je *désire*, au sein de la visée intentionnelle, dans la fluidité même de ce désir, l'*apparaître* de l'objet lui-même en tant qu'il sera donné dans le jugement. Comme l'écrit un peu plus loin dans ce même §29 Husserl, « l'apparition (*Eintreten*) de ce que l'on souhaite » ou encore « la croyance à cette apparition » ne constituent pas le remplissement du souhait : se représenter ce que l'on souhaite, le désirer, et encore examiner ce qu'il en est de cela qu'on désire et dont on a la représentation, ce n'est pas encore juger[1]. Et pourtant (la temporalité du désir ici décrit est complexe) c'est en voie de remplissement, ça a déjà, psychologiquement, la teneur d'un remplissement qui va s'épanouir dans le processus judicatif, assurément irréductible au plan psychologique. Le remplissement vient combler l'écart entre signification et intuition, ordonne pour ainsi dire l'apparaître depuis la représentation simple jusqu'au jugement « *S* est *p* », en passant par ce qui attend et appelle un tel jugement : le souhait « que *S* soit *p* » est un moment unifié, lié à ce qui le précède comme à ce qui le suit par l'acte de remplissement.

Cependant, si le rapport du souhait à la question est explicitement établi par Husserl dans la note qui prolonge ce §29 de la V^e^ Recherche, il est accompagné d'une importante distinction conceptuelle qui complique singulièrement les choses : « nous tiendrons pour absolument erroné de vouloir identifier le *remplissement qui répond à la question* (*die beantwortende Erfüllung*) pour ainsi dire *théorique (*dans laquelle se constitue le caractère de l' "être-en-question" — *das Als-fraglich-erscheinen*) avec le remplissement du souhait fondé en elle (la demande — *Wunschfrage*) »[2]. Certes, il est un sens de « *Frage* » qui correspond à celui de « *Wunsch* » : celui qui décrit la tendance à vouloir la résolution (la décision) judicative qui a une présence psychologique dans le sujet. L'autre sens, en revanche, est celui qui désigne un *acte* que « présuppose » (*voraussetzt*) le souhait, précisément l'acte de la question qui désigne une alternative judicative*, das Als-fraglich-erscheinen*, *l'apparaître-en-tant-que-question* qui instruit le souhait sur ce qu'il peut souhaiter, sur ce qu'il est à même de souhaiter : pour avoir le souhait de savoir si 2 + 2 = 4, il a fallu auparavant s'être posé la question : 2 + 2 est-il égal à 4 ? C'est en somme une subdivision de l'acte intentionnel au niveau de ce qu'on appelle « question » : soit la tendance vers le remplissement judicatif (la question-souhait), soit la

[1] *Ibid.*, p. 467 ; trad. cit., p. 259.
[2] *Ibid.*, p. 468 ; trad. cit., p. 260.

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

présentation représentationnelle et intentionnelle d'un contenu qui ouvre à une alternative (l'acte-question). En ce sens, la question-souhait (à savoir le souhait) trouve une place intermédiaire entre la question et le jugement assertorique, ou le doute : elle « tend vers une "décision du jugement" (*Urteilsentscheidung*), c'est-à-dire (…) vers un jugement qui tranche (*entscheidet*) la question »[1].

C'est dire combien c'est la théorie du jugement (en tant qu'il correspond intentionnellement à un état de choses) qui dirige l'ensemble de la description husserlienne de la question, inscrite dans la temporalité d'un désir : la question est l'expression d'une aspiration intentionnelle vers l'état de choses qui, donné dans le jugement, contenterait enfin le sujet de l'acte. C'est cet état de choses (l'objet) qui *norme* de part en part l'acte de la question et ce qui l'entoure (désir/souhait, hésitation, attente de réponse, etc.)[2]. C'est parce qu'il y a la *possibilité* d'un jugement complet dans le *futur* d'un acte que la question peut, *dans le contexte d'un tel jugement complet*, être posée. D'où l'empire du jugement, en tant qu'il ouvre à l'état de choses, sur la signification de la question qui n'en est en fait qu'un fragment projeté vers l'avenir de la réponse qui l'informe déjà. On voudrait presque parler, ici, de temporalité ekstatique de l'intentionnalité que le phénomène de la question révèle singulièrement.

3) La question et la norme d'un désir dans Expérience et jugement

Chez Bolzano, la question non seulement repose sur un ou plusieurs jugements, mais en outre constitue en elle-même, si on la reformule adéquatement, un jugement à part entière — un jugement réflexif. Husserl n'est pas si éloigné de Bolzano : il inscrit la question dans l'horizon du jugement puisque la question n'a de signification que dans la mesure où elle attend, dans une tension intentionnelle, sa résolution au sein d'un jugement complet. Dans le §78 d'*Expérience et jugement*, Husserl — grâce il est vrai à la réduction phénoménologique — va en amont et examine les conditions de possibilité passives de la question : « Ce qui donc précède en même manière le questionnement comme

[1] *Ibid.*

[2] Sur l'objet idéal qui norme l'intentionnalité, voir les analyses de Jocelyn Benoist, *Autour de Husserl. L'ego et la raison*, Paris, Vrin, 1994, p. 312 : « Peut-être la pensée de Husserl relève-t-elle d'une métaphysique de la "présence", si par là il faut entendre que la "présence en personne" y joue le rôle de garant ultime et absolu, sur lequel est pour ainsi dire gagée l'intentionnalité, dans son pouvoir constitutif de renvoyer à un objet, mais la puissance d'idéalisation de cette présence (et donc sa capacité de faire "norme" par rapport à l'intentionnalité) ne s'entend que sur fond d'absence... »

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

le doute dans la sphère passive est un champ unifié de possibilités problématiques »[1]. Husserl évoque la possibilité problématique qui est une possibilité restreinte[2], ici décrite au plan de la sphère passive, où il y a toutes sortes de pré-jugements sédimentés, des habitus, des pulsions, issus des diverses attentions passées et des souvenirs — bref toutes sortes de pré-orientations judicatives qui donnent son contexte passif à toute question. Autrement dit, la sphère passive pré-oriente l'activité judicative au moyen d'une unité de possibilités ; alors, ou bien une seule possibilité émerge dans la conscience, les autres restant à l'arrière-plan : « est-ce un mannequin de bois ? » ; ou bien plusieurs possibilités sont « en lutte », « conflictuelles » (« *streitenden Möglichkeiten* ») : « est-ce une mannequin en bois, ou un homme ? » La question émerge donc, tout comme chez Bolzano, d'un contexte possible d'énonciation, un « *champ unifié de possibilités problématiques* » dit Husserl. Une question ne peut advenir que lorsque les synthèses passives ont déjà travaillé le champ des possibilités de questionnement.

Mais plus encore, Husserl n'hésite pas, à l'instar de Bolzano, de psychologiser (provisoirement) le phénomène de la question, lorsqu'il souligne :

> La tension disjonctive, dans la passivité, des possibilités problématiques (le doute au sens passif) motive d'abord un doute actif, un comportement qui place le Je devant une scission de ses actes. Cette scission apporte avec elle, sur le fondement de l'aspiration essentielle du Je à la concordance de ses prises de position, un malaise immédiat, et une tendance originaire à sortir de cet état et à trouver l'état normal de l'unité. Ainsi naît l'aspiration à une décision ferme, c'est-à-dire définitivement non empêchée, pure [3].

On retrouve dans ce texte tout le vocabulaire de la *pulsion — Spannung*, *Streben, Trieb, Spaltung*, qui sont ici les expressions *pychologiques* du vécu par le

[1] *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hrsg. Ludwig Landgrebe, Hamburg, Classsen Verlag Hamburg, 1964, p. 372 (trad. D. Souche).

[2] Sur ce type de possibilité dans *Expérience et jugement*, voir Antonio Aguirre, « Possibilité modale et possibilité pratique », dans Robert Brisard & Raphaël Célis, *L'Evidence du monde. Méthode et empirie de la phénoménologie*, Bruxelles, Presses universitaires Saint-Louis Bruxelles, 1994, p. 208-231.

[3] *Ibid.* "Der Zweifel im passiven Sinne motiviert zunächst ein aktives Zweifeln, ein das Ich in Aktspaltung versetzendes Verhalten. Diese Spaltung führt auf Grund des wesensmäßigen Strebens des Ich nach Einstimmigkeit seiner Stellungnahmen unmittelbar ein Unbehagen mit sich und einen ursprünglichen Trieb darüber hinauszukommen in den Normalzustand der Einigkeit. Es erwächst ein Streben nach einer festen, d. i. letztlich einer ungehemmten, reinen Entscheidung."

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

OPEN ACCESS

moi d'une tension qui s'exprime dès la sphère passive ; mais pour être question, une telle tension doit entrer dans la sphère de l'activité (c'est-à-dire l'acte intentionnel), suscitée par le besoin téléologique de sortir de l'état de tension, voire de malaise, que produit l'indétermination judicative. Ce qui met en tension, c'est la *Spaltung*, la scission des actes pré-judicatifs qui ne parviennent même pas à s'arrêter sur une question, alors que la question est une façon déjà pour le moi de sortir de la scission, de s'orienter de façon téléologique vers l'unité que seul un jugement pourra *in fine donner* (et il faut entendre « donner » ici dans toute sa profondeur phénoménologique). Emmanuel Levinas, comme l'a remarqué Renaud Barbaras, a inscrit ce vocabulaire husserlien dans une compréhension du geste intentionnel comme profondément *désirant*[1] ;

[1] Cf. Renaud Barbaras, *Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception*, Paris, Vrin, 1999 ; *Introduction à la philosophie de Husserl*, Paris, Vrin, 2015. On trouve la source levinassienne d'une telle interprétation désirante de l'intentionnalité dans Renaud Barbaras, *Le Tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 1998, p. 161-162 : « Autant dire que le mode d'exister que nous cherchons, codéterminant du monde, doit être défini comme *désir*. En effet, l'excès renaissant de l'impulsion du mouvement effectif renvoie à un manque non positif, identité toujours ouverte ou différence toujours refermée de la vie et de ses œuvres, que le désir qualifie spécifiquement. Or, d'une certaine manière, cette perspective est déjà présente chez Husserl. Nous l'avons rappelé, la perception est toujours abordée comme ce qui vient combler une visée à vide et nous avons précisé, avec Patocka, que la dialectique du vide et de la satisfaction était conçue par Husserl comme dialectique de la défection et de la présence positive. Mais, note Levinas, "Husserl lui-même introduit insensiblement dans sa description de l'intention un élément qui tranche sur la pure thématisation : l'intuition comble (c'est-à-dire contente ou satisfait) ou déçoit une visée visant à vise son objet. Du vide que comporte un symbole par rapport à l'image qui illustre le symbolisé, on passe au vide de la faim. Il y a là un *désir* en-dehors de la *simple conscience de…* Intention encore, certes, mais dans un sens radicalement différent de la visée théorique, quelle que soit la pratique propre que la théorie comporte. Intention comme Désir, de sorte que l'intention, placée entre déception et *Erfüllung*, réduit déjà l'acte objectivant à la spécification de la Tendance, plutôt qu'elle ne fait de la faim un cas particulier de la conscience de…" [*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence,* La Haye, Nijhoff, 1978, p. 83]. Bref, penser la perception comme satisfaction d'une visée à vide, c'est finalement la penser comme désir et lui conférer ainsi une teneur de sens qui échappe à la thématisation qui en est faite. En effet, par désir, il ne faut pas entendre le comblement positif d'un manque, le remplissement d'une absence par ce dont elle est l'absence. Le propre du désir est qu'il se trouve intensifié dans la mesure même où il est satisfait, que le désiré ne le comble pas mais le creuse, pour reprendre une formule de Levinas : l'apparition de ce qui le satisfait est donc en même temps négation de ce qui y était véritablement visé, c'est-à-dire déception. »

 © 2024 ULiège BAP

OPEN ACCESS

c'est (notamment, et certainement pas exclusivement) le prolongement du geste *bolzanien*, dans le cadre de la théorie phénoménologique de l'intentionnalité, c'est-à-dire du jugement phénoménologique qui vise *l'unité* (le mot est crucial dans notre texte). Il faut donc penser un tâtonnement qui s'exprime psychologiquement, avant l'entrée véritablement intentionnelle dans la signification, même si celle-ci est déjà au travail dans ce tâtonnement divisant le moi entre ses diverses possibilités.

La distinction que fait Husserl entre question et questionnement est instructive. Le questionnement (*Fragen*), « c'est l'aspiration issue de la modification modale, de la scission et de l'empêchement, à arriver à une décision judicative ferme (*ist das Streben, aus der modalen Abwandlung, der Spaltung und Hemmung zu einer festen Urteilsentscheidung zu kommen*)[1] ». L'acte d'indécision est en fait *déjà intentionnel* : la question est ainsi le « corrélat intentionnel » du questionnement : « la question est l'objet catégorial pré-constitué dans l'activité du questionnement (*sie ist der in der Aktivität des Fragens vorkonstituierte kategoriale Gegenstand*) », poursuit le §78. L'hésitation psychologique, la *Spaltung*, est en fait toujours déjà traversée par l'intentionnalité, même si une telle intentionnalité est encore indécise.

Ce qui est alors très frappant, c'est comment Husserl reprend à la philosophie transcendantale des valeurs de Windelband et surtout de Rickert des éléments axiologiques pour décrire le processus intentionnel. Dans un texte de 1909 qui discute notamment la phénoménologie de Husserl, Rickert écrit :

> Je n'ai un jugement que si, aux représentations, est adjoint un acte d'approbation ou de désapprobation, et il en ressort que cet acte est la composante du jugement qui est essentielle pour la vérité ou l'acte cognitif proprement dit. On peut le montrer de la manière la plus simple et la plus convaincante si on transforme le jugement en une réponse affirmative ou négative à une question. Cela est toujours possible et ne comporte aucun risque, car la teneur de vérité du jugement, qui seule nous intéresse ici, n'est par là nullement modifiée. Par les mots "Ceci est blanc", j'exprime exactement la même vérité qu'avec le "oui" qui répond à la question "Ceci est-il blanc ?". Dans la question se trouvent donc déjà toutes les composantes du jugement que l'on peut qualifier de représentations, et pourtant la question n'est pas encore une connaissance, car son essence réside précisément dans le seul fait de chercher la connaissance. Or, le "oui" n'ajoute aucune nouvelle représentation aux représentations que contient la question, et pourtant c'est seulement par lui qu'existe le jugement qui fournit la connaissance cherchée par la question. Il en ressort que l'acte d'approbation ou de désapprobation est opposé aux représentations et est en même temps la

[1] *Erfahrung und Urteil*, *op. cit.*, p. 372 (trad. D. Souche).

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

> composante du jugement par laquelle nous connaissons à proprement parler, par laquelle nous pouvons donc aussi seulement prendre possession de l'objet de la connaissance. Bref, connaître, eu égard à la vérité, n'est pas représenter, mais approuver ou désapprouver[1].

Une telle position repose sur la théorie brentanienne de l'*Anerkennung*, mais dans le contexte d'une philosophie transcendantale des valeurs : questionner, c'est mettre en présence de représentations en vue d'un jugement à venir qui consistera à prendre position par rapport à une valeur afin d'approuver ou de désapprouver la validité d'une association de représentations. Pour Rickert, la question appelle le jugement entendu comme prise de position pratique pour la validité d'une synthèse de représentations. Le « oui » qui répond à la question n'ajoute aucune représentation, mais ajoute la forme qui survient de la prise de position de la subjectivité qui affirme la *validité* d'une synthèse conformément à une *valeur*. L'acte de jugement sera alors pratique au sens où il impliquera une décision de consentir ou de ne pas consentir à ce qui est mis en question avant le jugement, compris comme décision. Husserl réfute cette position philosophique dans la V^e^ Recherche logique : la question n'attend pas une prise de position extérieure à l'acte puisqu'elle est elle-même prise par et dans le processus de remplissement de l'acte intentionnel. Mais le §78 d'*Expérience et jugement* (et en fait d'autres textes) reprend beaucoup à la conception rickertienne du jugement et de la question :

> La vie du jugement, même du jugement rationnel, est le milieu d'un souhaiter, d'un aspirer-à, d'un vouloir, d'un agir spécifiques qui ont pour but précisément des jugements, et des jugements de forme particulière. Toute raison est en même temps raison pratique, et ainsi en est-il également de la raison logique. Il va de soi que l'on doit ici distinguer l'apprécier, le souhaiter, le vouloir, l'agir, qui tendent, à travers le juger, à des jugements et à des vérités, du juger lui-même qui en lui-même n'est pas un apprécier, un souhaiter, un vouloir. Le questionnement est par suite un comportement pratique, relatif à des jugements. Si je pose une question, c'est que j'éprouve le manque d'une décision, étant

[1] *Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transscendentalpsychologie und Transscendentallogik*, Kaemmerer, Halle an der Saale, 1909 ; trad. A. Dewalque, Paris, Vrin, 2006, p. 122. Comme Arnaud Dewalque l'a montré dans son étude qui introduit sa traduction, un tel passage répond à la V^e^ Recherche de Husserl qu'on a interprétée au-dessus.

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

> confronté à un empêchement désagréable qui se retrouve peut-être également dans les autres décisions de ma vie pratique. Par suite, je souhaite une décision[1].

Dans les mêmes années, Husserl développait les linéaments de ce que Derrida appellera « volontarisme transcendantal » : l'acte intentionnel est lui-même, en tout cas en une de ses modalités, décrit en termes sinon volontaristes, du moins pratiques. La vie jugeante (*urteilende Leben*) est traversée par du souhait, de l'aspiration (*Wünschen, Streben, Wollen, Handeln…*). L'acte intentionnel, dans son processus, est d'abord questionnant en tant qu'il est aspiration à détendre une tension que la subjectivité éprouve psychologiquement, en *manque* de vérité. Le pôle subjectif du vécu ne fait certes que correspondre à ce qui manque dans le remplissement, à ce qui se remplit donc seulement partiellement, qui est une tension de remplissement, en vue du remplissement satisfaisant pour constituer un jugement entier et unitaire. Husserl dit : « *Entscheidung »,* car la question marque l'épreuve d'un « manque de décision » (*Fragend vermisse ich eine Entscheidung*), l'intentionnalité étant ici clairement décrite en termes praxiologiques comme visée résolue à combler l'écart qui l'empêche. Alors que Rickert faisait du jugement une forme de *praxis*, Husserl fait de même avec la *question* : elle « souhaite une décision » qui viendra l'apaiser. Husserl entretient ici un rapport tout à fait positif à la psychologie, comme moment subjectif essentiel au *processus* judicatif qui, il est vrai, fera s'évanouir cette tension psychologique au profit de résolutions qui ont trait à la signification. L'intentionnalité a une motivation pratique, comme chez Rickert ; mais cette motivation pratique se trouve à l'intérieur de l'acte intentionnel, dans la visée, et ne s'ajoute pas à des représentations afin de s'orienter par rapport à des normes externes. Elle est un moment intégré à l'acte de visée.

C'est donc tout naturellement que Husserl peut écrire :

[1] *Erfahrung und Urteil*, *op. cit.*, p. 373 (trad. D. Souche) : "Und das darum, weil das urteilende, auch das vernünftig urteilende Leben ein Medium ist für ein eigentümliches Wünschen, Streben, Wollen, Handeln, dessen Ziel eben Urteile, und Urteile besonderer Form sind. Alle Vernunft ist zugleich praktische Vernunft, und so auch die logische Vernunft. Selbstverständlich ist dabei zu unterscheiden das Werten, Wünschen, Wollen, Handeln, das durch das Urteilen auf Urteile und Wahrheiten geht, von dem Urteilen selbst, das nicht selbst ein Werten, Wünschen, Wollen ist. Das Fragen ist danach ein praktisches, auf Urteile bezügliches Verhalten. Fragend vermisse ich eine Entscheidung, sofern ich mich in einer unliebsamen Hemmung befinde, die mich vielleicht auch in den sonstigen Entscheidungen meines praktischen Lebens hemmt. Danach wünsche ich Entscheidung."

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

OPEN ACCESS

> Le sens propre du questionnement se dévoile dans les réponses, ou dans la réponse. Car, avec la réponse, s'introduit le remplissement de l'aspiration qui fait cesser la tension et atteindre à la satisfaction[1].

Puisque le « sens propre » (*eigene Sinn*) de la question « se dévoile » par et dans la réponse, la question, dans sa signification, est déjà traversée par le jugement qu'elle attend. C'est dire alors si le plan psychologique lui-même, l'aspiration, la tension (voire la scission) que le sujet éprouve, est déterminé par le jugement qui sera l'aboutissement de la visée intentionnelle. Cette dimension à la fois constituante et normative du jugement est reflétée dans des situations parfaitement concrètes :

> Étant donné que l'aspiration inhérente au questionnement se remplit dans les jugements correspondants et y trouve sa réponse, il va de soi que l'expérience des formes de jugement qui s'adaptent parallèlement à la teneur de sens des questions entraîne que le sujet questionnant anticipe déjà consciemment ces formes possibles de réponses et qu'elles interviennent déjà dans l'expression des questions elles-mêmes comme contenus des questions. Tout contenu possible de jugement est pensable comme contenu d'une question[2].

La question est anticipante ; elle est projetée dans les réponses possibles et elle les contient. La différence avec le jugement final est que dans le jugement final le remplissement est plus grand. Mais il n'y a pas de *différence de nature* : la question est un moment normé par le jugement qui correspondra à l'état de choses. L'unité est ainsi en amont et en aval de la question : d'une part dans l'unité des possibilités problématiques qui restreignent le champ de questionnement dans une situation donnée ; d'autre part dans l'unité du jugement qui irrigue déjà l'intentionnalité questionnante. Cela concerne l'épistémologie : une question scientifique, un problème, appartient toujours à un réseau spécifique de questions qui sont en tant que telles des orientations, des paris, des parti-pris sur les réponses et qui reposent sur des jugements préalables. Davan-

[1] *Ibid.*, p. 374 (trad. D. Souche) : "der eigene Sinn des Fragens enthüllt sich durch die Antworten, bezw. in der Antwort. Denn mit ihr tritt entspannende Erfüllung des Strebens, tritt Befriedigung ein."

[2] *Ibid.*, p. 375 (trad. D. Souche) : "da das fragende Streben sich in entsprechenden Urteilen erfüllt, beantwortet, ist es selbstverständlich, daß die Erfahrung der dem Sinngehalt der Fragen parallel sich anpassenden Urteilsformen dahin führt, daß der Fragende diese möglichen Antwortformen schon bewußtseinsmäßig antizipiert, und daß sie schon im Ausdruck der Fragen selbst als Frageinhalte auftreten. Jeder mögliche Urteilsinhalt ist denkbar als Inhalt einer Frage."

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

tage : la question scientifique anticipe toujours déjà un certain type de réponses, puisque ses procédures de questionnements se trouvent déterminées non seulement par les jugements préalables au questionnement, mais également par les réponses attendues à la question. Au sein d'un paradigme, il y a un horizon de questions *et* de réponses, un horizon de réponses possibles et anticipables[1]. Pour résumer, la question est un moment structurel et temporel du jugement — comme si la temporalité de l'intentionnalité était renversée, la fin de la question la précédant (nous parlions à ce titre d'ekstaticité de la temporalité questionnante).

Une telle temporalité ne se clôt pas avec le jugement final. Comme la fin du §78 le souligne, la plupart des propositions ne sont que probables, tout en demeurant des réponses au sens strict du terme ; ce probabilisme intentionnel signifie que le remplissement est presque toujours partiel, et qu'une proposition peut toujours *historiquement rebondir*, pour ainsi dire, en une proposition modifiée. Jamais l'intentionnalité ne cesse de *désirer*. C'est en tout cas ce que révèle ici l'attitude transcendantale portant sur la question elle-même[2] : la réponse se comporte comme une nouvelle question. La fin du §79 utilise à nouveau le mot « *Streben* » dans l'expression : « *Nachprüfungsstreben* », qu'on pourrait traduire par l'« aspiration à la vérification », voire le « désir »

[1] Sur la façon dont on peut penser chez Husserl de développement de l'histoire des sciences, par exemple au moyen de la falsification, voir l'article essentiel de Rochus Sowa, « Essences et lois d'essence dans l'eidétique descriptive de Edmund Husserl », *Methodos* [En ligne], 9 | 2009 : « Les sphères de l'expérience scientifique et préscientifique ajoutent ainsi au royaume infiniment ouvert du purement concevable un nouveau réservoir de falsificateurs potentiels par lesquels tester les prétentions des lois eidétiques descriptives. La pureté toute particulière des lois eidétiques descriptives ne les immunise donc pas de toute critique venant de l'expérience. Au contraire, ces lois ne sont certainement pas à entendre comme des lois empiriques, et pourtant, en tant que lois eidétiques descriptives, elles sont soumises d'une manière indirecte au contrôle critique des données de l'expérience, qu'il s'agisse de celle de la perception dite externe ou de celle dite interne. »

[2] Sur l'attitude transcendantale comme mode fondamental du questionner dans la phénoménologie transcendantale de Husserl, voir Witold Plotka, « Husserlian Phenomenology of Questioning. An Essay on the Transcendental Theory of the Question », *Studia Phaenomenologica*, vol. 12, 2012, p. 311-329. Nous n'analysons pas ici le statut de la question pour la connaissance transcendantale elle-même : nous en restons au fonctionnement disons intentionnel normal du questionnement, ce qui n'exclut naturellement pas qu'il faille opérer une réduction phénoménologique pour y parvenir : la question transcendantale et l'analyse, depuis la réduction, du fonctionnement intentionnel de la question, sont deux problèmes différents.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

OPEN ACCESS

(comme le fait Denise Souche). Dès lors, la réponse devient elle-même le substrat d'un désir, d'une tendance, d'une aspiration à un nouveau questionnement où le jugement sera pour ainsi dire remis en jeu, requestionné à nouveaux frais. Au moment de la saisie de l'évidence catégoriale succède temporellement une incorporation en habitus d'une telle évidence qui devient alors à nouveau douteuse, questionnable : « Ainsi même la certitude intuitive transformée en une possession sous forme d'habitus conduit à une incertitude, à un doute, à une question renouvelés ». Et Husserl d'ajouter : « *Alles wird wieder fraglich*. » On aurait donc tort de faire de la réponse l'horizon indépassable de la phénoménologie de Husserl. L'acte intentionnel possède une structure de part en part questionnante, car toujours ouverte à la modification, à la transformation, au revirement, à la falsification. Et c'est au fond cette structure de *rebonds*, de *rebonds questionnants* pour ainsi dire, que découvre la réduction phénoménologique comme telle[1]. Certes, il paraît difficile de penser la falsifiabilité d'un jugement synthétique *a priori* matériel comme celui qui pose que toute couleur est jointe à une étendue ; mais pour bien des lois éidétiques elles bénéficieront du statut de validité « jusqu'à preuve du contraire », comme le souligne Rochus Sowa, qui ajoute : « La recherche infructueuse de contre-exemple vaut comme une validation de la loi eidétique en question, et cela bien qu'elle soit, *en principe*, toujours susceptible d'être validée par des contre-exemples et confirmée dans sa validité ». Comme il le rappelle, la loi d'essence husserlienne est tout autant falsifiable en droit qu'une loi empirique, mais elle le sera au moyen de « contre-exemples purement imaginaires et parafactuellement possibles », dans la « pure imagination »[2] : la variation imaginative a donc pour vertu de mettre en question radicalement toute loi d'essence en droit, et donc de donner du poids au fait qu'elle sera valide « jusqu'à preuve du contraire ». La question vient se nicher jusque dans les jugements aussi apparemment définitifs que les lois d'essence, si l'on comprend bien qu'elle ne vient pas empêcher la stabilité de la connaissance, mais au contraire qu'elle assure la sûreté méthodique et épistémique de ce qu'on a atteint eidétiquement : il s'agira toujours de s'assurer de la validité des lois d'essence, afin de garantir à la fois la

[1] Witold Plotka, dans « Husserlian Phenomenology as Questioning : An Essay on the Transcendental Theory of the Question », art. cit., a repéré plusieurs occurrences d'une telle expression (*Alles wird wieder fraglich*) pour inscrire la réduction phénoménologique dans une telle structure originairement questionnante, où c'est le pôle des vécus qui devient, à même la description des diverses modalités de ces vécus, la question insistante et essentiellement problématique de l'œuvre phénoménologique.
[2] Rochus Sowa, art. cit.

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

stabilité de l'édifice épistémique qui est le nôtre et la possibilité toujours maintenue de la remettre en cause. La phénoménologie transcendantale tend ainsi à la certitude par la possibilité jamais interrompue de remettre en cause ce qui semble le plus certain ; elle rejoint ainsi la conception foncièrement grecque de la connaissance comme désir. Cela permet enfin d'inscrire l'épistémologie husserlienne dans l'horizon d'une pensée des paradigmes scientifiques[1].

Prolongements : vers une compréhension psychologique et contextuelle de l'intentionnalité

Nous avons d'abord voulu montrer l'importance de la psychologie pour décrire l'acte de la question. Assurément, les *Recherches logiques* ne sont pas anti-psychologistes dans la mesure où elles reposent dans un premier temps sur une psychologie descriptive, et qu'elles s'efforcent d'identifier à partir des vécus et de leur teneur psychologique les signes, les traces pour ainsi dire, de ce qui pourra s'en extraire pour se confronter aux idéalités. Il faut aussi remarquer que Husserl identifie une certaine psychologie intentionnelle chez Bolzano, du moins dans les descriptions seulement esquissées qu'il fait du désir de signification que manifeste de façon réflexive, voire réfléchissante, la question. En effet, l'enjeu, pour Bolzano comme pour Husserl, n'est pas seulement d'identifier la dimension prédicative d'une question, si une telle dimension existe, mais de décrire par cet effort-même le vécu complet qui est expérimenté par le sujet lorsqu'il pose intérieurement une question, ou qu'il la profère. Ce vécu, de l'ordre d'une perception interne, est la façon dont le sujet perçoit sa propre sincérité quant à son désir de savoir la réponse à la question qu'il pose. Avant donc d'analyser le rapport de la question à la signification, Bolzano comme Husserl creusent la subjectivité questionnante, non sans crainte de la régression à l'infini, comme subjectivité éprouvant et donnant à comprendre son honnêteté concernant son désir. Une question s'ouvre à la signification à partir de l'assomption de son authenticité, c'est-à-dire de la motivation honnête de celui qui la pose : une question inauthentique, insincère, mensongère, dissimulerait un autre contenu et voudrait impacter l'interaction linguistique par une telle dissimulation. L'importance de l'analyse psychologique de la question tient donc dans la façon dont celle-ci a besoin d'une telle authenticité pour s'ouvrir, c'est-à-dire du même coup la façon dont elle co-signifie une telle authenticité. En ce sens, et c'est vrai d'une certaine façon aussi chez Husserl, la

[1] Sur une telle possibilité chez Husserl, voir Dominique Pradelle, *Être et genèse des idéalités. Un ciel sans éternité*, Paris, PUF, 2023.

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

question exprime un *désir* : aussi chez Husserl, puisque la visée intentionnelle qui travaille déjà la question, même si elle n'est pas un acte objectivant par elle-même, s'exprime au sein d'une tension psychologique qui est l'expression du désir intentionnel de trouver refuge dans l'abri de l'objectivité, ne fût-elle qu'une promesse. Aussi peut-on dire que l'intentionnalité se soutient d'un désir ; elle se vit d'abord psychologiquement puis, strate après strate, éidétiquement pour ainsi dire, ne cessant pourtant jamais de désirer. C'est dire si la psychologie continue en un sens de jouer son rôle : car en rebondissant continûment, la question puise sans cesse dans le désir psychologique les forces d'un tel rebond, le désir d'un au-delà objectif que l'intentionnalité vise parce qu'elle s'est toujours déjà assurée que quelque chose peut se donner. La littérature a beaucoup insisté sur l'importance de la théorie bolzanienne de la proposition en soi pour la compréhension husserlienne de l'idéalité phénoménologique ; il faut aussi insister sur l'importance de Bolzano pour la façon dont la psychologie continue de jouer un rôle capital en régime phénoménologique.

Nous avons également insisté sur l'importance du contexte. Une question se situe toujours dans un horizon contextuel spécifique qui pénètre son expression : une question n'ouvre pas à l'infini, mais ouvre à la finitude du sens, qui est soumis à la contrainte des normes. Aussi n'est-il pas si étonnant que Husserl se soit exprimé de façon si normative dans les §§78-79 d'*Expérience et jugement*, quitte à intégrer au programme phénoménologique la position rickertienne selon laquelle une question exprime la matière d'un acte qui nécessitera la prise de position du sujet à l'égard d'une valeur : si Husserl refuse bien entendu le dualisme sous-jacent à cette analyse, il en reprend la dimension pratique pour l'appliquer à la question comprise comme un acte pratique, une pré-décision du sujet en vue de la décision judicative. La différence avec Rickert tient de ce que tout ce mouvement pré-positionnel et positionnel appartient au domaine de l'intentionnalité de part en part, et qu'on ne peut en fait séparer qu'abstraitement la matière et la qualité de l'acte : l'intuition rayonne sur tout le processus, même lorsqu'elle n'a pas encore rencontré la visée, car la visée l'attend. La question est de ce point de vue déjà orientée par l'intuition à venir. Elle n'a rien de libre, elle est prisonnière de la signification dans son expression judicative. Loin d'être une faiblesse, une telle position marque la force explicative de la phénoménologie.

Car elle ouvre assurément à une analyse à la fois intentionnelle et contextuelle, où il s'agit de voir les présupposés quasi infinis (l'horizon) qui déterminent et contraignent la question : orientée par un horizon de signification, lui-même déterminé par des contextes d'énonciation spécifiques à l'intérieur même de la relation intersubjective (à autrui ou/et aux autres), la question est toujours déjà comprise dans sa dimension judicative par l'interlocuteur : j'ai

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

déjà anticipé, avant même la réponse, ce que la réponse sera probablement ; je sais déjà dans quel horizon de sens se situera la réponse et je l'anticipe. Davantage : avant même qu'autrui ne me pose une question j'ai anticipé la question qu'il va me poser, puisqu'une telle question est fortement indexée sur les possibilités contextuelles qui limitent fortement ce qui peut être dit. La force de l'interprétation phénoménologique, en tout cas chez Husserl, c'est d'affirmer que la question est enfermée dans la prison du sens — ce que l'on peut prolonger par une enquête normative sur les conditions d'énonciation, conditions sociales, politiques, épistémiques, etc., qui font de la question une question toujours à l'avance réglée.

Heidegger (dans un cours de logique de 1926) a identifié et prolongé cette dimension de l'analyse husserlienne. C'est contextuellement qu'on peut attribuer une valeur de vérité à une question : « Si je dis : "peux-tu s'il te plaît me donner les ciseaux qui sont sur la table ?", alors qu'en fait il n'y a pas de ciseaux sur la table, ce que je dis ne correspond pas avec l'étant (*so stimmt doch, was ich sage, gar nicht überein mit dem Seienden*) ; la phrase est objectivement fausse (*die Rede ist objektiv falsch*). (…) Mais est-ce que ma requête (*Bitte*) est fausse ? Evidemment pas ! Est-elle vraie ? Pas davantage[1]. » Enfermée dans l'intentionnalité foncièrement judicative chez Husserl, la question sera enfermée dans l'intentionnalité herméneutique chez Heidegger : demander si les ciseaux sont sur la table, c'est non pas juger sur un jugement, mais c'est se laisser prendre par un contexte qui parle à ma place : jamais je ne poserais cette question en jouant au tennis, ou en me baladant au parc. Chaque situation contient des potentialités judicatives spécifiques qui sont finies, et qui dépendent de préjugés, c'est-à-dire de jugements antérieurs que j'ai culturellement acquis. C'est pourquoi *Être et temps* pourra dire, au §34, que la question aussi a son « ce sur quoi » : « Même un commandement porte sur..., même un souhait a son ce-sur-quoi, même l'intercession n'en est pas dépourvue. (...) Ce dont il est parlé dans le parler est toujours "abordé" par lui d'un certain point de vue et dans certaines limites (*das Beredete der Rede ist immer in bestimmter Hinsicht und in gewissen Grenzen "angeredet"*). Dans tout parler, il y a un parlé comme tel, à savoir le dit comme tel de tout souhait, de toute question, de tout débat sur… (*in jeder Rede liegt ein Geredetes als solches, das im jeweiligen Wünschen, Fragen, Sichaussprechen über…*) » (trad. Martineau). C'est bien entendu ici toute la teneur herméneutique de la question qui est en jeu, puisqu'elle se situe dans l'horizon de l'en-tant-que, c'est-à-dire du renvoi herméneutique des outils les uns aux autres dont est tributaire le bavardage : je questionne sur quelque chose au sens où je vise quelque chose dans

[1] GA 21, p. 110 (nous traduisons).

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

un contexte spécifique d'outils où une telle visée a du sens — les ciseaux sur la table en tant que je suis en train de repriser un vêtement. L'en-tant-que est ici pratique, et la question est un moment de ce système pratique de renvois qui la *limite.* Ma question, je la pratique comme je pratiquerais un outil : je l'insère spontanément au sein d'un contexte de signification par lequel elle pourra dire bien plus que ce que dit sa seule forme. D'ailleurs, Heidegger sera encore plus clair au §37 : « D'avance, chacun a toujours déjà pressenti et senti ce que d'autres ont aussi pressenti et flairé (*jeder hat schon immer im voraus geahnt und gespürt, was andere auch ahnen und spüren*) » (trad. Martineau). Le vocabulaire du flair, de la trace (*Spur*), est remarquable : l'être-au-monde quotidien est constamment sur une piste, il devine toujours, même quand il questionne. Le *Dasein* quotidien flaire le monde avec les autres, en flairant autrui par une « observation mutuelle tendue, équivoque, un secret espionnage réciproque (*ein gespanntes, zweideutiges Aufeinander-aufpassen, ein heimliches Sich-gegenseitig-abhören*) ». Voici la tension husserlienne herméneutisée : la question est espionnage parce qu'elle est flair, qu'elle a déjà suivi une piste dont elle est dépendante — elle est alors signification pleine et entière, jugement complet ; en questionnant je signifie pleinement : je dis mes doutes, mon désarroi, ma suspicion, etc., je dis tout ce que mon énoncé ne dit pas explicitement, mais que le contexte lui fait dire sans mystère. La question dit des sous-entendus, des *jugements cachés.* C'est en ce sens qu'elle est espionnage. Il faudrait alors prendre au mot la formule du §35 : le bavardage

> retient, et même réprime et retarde de façon spécifique, sur la base de ce « soi-disant », tout questionnement nouveau (*auf Grund dieser Vermeintlichkeit jedes neue Fragen (...) hintanhält und in eigentümlicher Weise niederhält und retardiert*) » (trad. Martineau).

Si nous ôtons la dimension péjorative d'un tel passage, il nous semble qu'on y trouve une piste profonde pour comprendre le phénomène de la question : la question, comprise dans son *eidos*, est un phénomène d'ouverture au sens qui implique la limitation radicale des possibilités phénoménales. La question, ouvrante, est fermeture judicative, pleine des préjugés et de la réponse qu'elle attend, elle s'inscrit dans des contextes qui questionnent et répondent pour elle. Une telle compréhension herméneutique de la question, qui prolonge la compréhension intentionnelle de Husserl, peut alors donner lieu aux investigations d'une phénoménologie sociologique, sensible aux contextes et aux normes qui s'y exercent.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Bibliographie

Barbaras Renaud, *Introduction à la philosophie de Husserl*, Paris, Vrin, 2015.

Barbaras Renaud, *Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception*, Paris, Vrin, 1999

Barbaras Renaud, *Le Tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 1998.

Benoist Jocelyn, « Husserl entre Brentano et Bolzano : jugement et proposition », *Manuscrito*, n° 23, vol. 2, p. 11-39.

Benoist Jocelyn, « La théorie phénoménologique de la négation, entre acte et sens », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 30, n° 2, 2001, p. 21-35.

Benoist Jocelyn, *Autour de Husserl. L'*ego *et la raison*, Paris, Vrin, 1994.

Bolzano Bernard, *Dr. Bernard Bolzanos Wissenschaftslehre. Versuch einer ausführlichen und grösstentheils neuen Darstellung der Logik mit steter Rücksicht auf deren bisherige Bearbeiter, herausgegeben von mehren seiner Freunde, mit einer Vorrede des Dr. J. Ch. A. Heinroth*, 4 volumes, Sulzbach, Seidelsche Buchhandlung, 1837.

Bolzano Bernard, *Theory of Science*, vol. 2, trad. Paul Rusnock and Rolf George, Oxford, Oxford University Press, 2014.

Fréchette Guillaume, « L'intentionnalité dans la Théorie de la science de Bolzano. Éléments d'une reconstruction », *Methodos* [En ligne], 14 | 2014.

Gyemant Maria, « Wortlaut et remplissement », dans Perrine Marthelot, *S'orienter dans le langage : l'indexicalité*, Paris, Éditions de La Sorbonne, 2011, p. 27-38.

Husserl Edmund, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hrsg. Ludwig Landgrebe, Hamburg, Classsen Verlag Hamburg, 1964.

Künne Wolfgang, « Bolzano et (le jeune) Husserl sur l'intentionnalité », *Philosophiques*, vol. 36, n° 2, 2009, p. 307—354.

Kusch Martin Kusch, « Theories of questions in german-speaking philosophy around the turn of the century », *Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities*, n° 51, 1997, p. 41-60.

Lavigne Jean-François, *Accéder au transcendantal*, Paris, Vrin, 2009.

Plotka Witold, « Husserlian Phenomenology of Questioning. An Essay on the Transcendental Theory of the Question », *Studia Phaenomenologica*, vol. 12, 2012, p. 311-329.

Pradelle Dominique, *Être et genèse des idéalités. Un ciel sans éternité*, Paris, PUF, 2023.

Renaudie Pierre-Jean, « De la psychologie à la logique du remplissement », *Recherches philosophiques*, n° 3, 2016, p. 29-54.

Rickert Heinrich, *Les Deux Voies de la théorie de la connaissance*, trad. A. Dewalque, Paris, Vrin, 2007.

Rickert Heinrich, *Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transscendentalpsychologie und Transscendentallogik*, Kaemmerer, Halle an der Saale, 1909 ; trad. A. Dewalque, Paris, Vrin, 2006.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Romeri Luciana, « La cité idéale de Platon : de l'imaginaire à l'irréalisable », *Kentron*, 24 | 2008, p. 23-34.
Salma Paul, *Phénoménologie transcendantale*, Dordrecht, Springer, 2021.
Sebestik Jan, *Logique et mathématique chez Bernard Bolzano*, Paris, Vrin, 1992.
Seron Denis, « La critique de la perception interne de Brentano à Heidegger », *Études phénoménologiques*, n° 37-38, 2003, p. 111-142.
Sowa Rochus, « Essences et lois d'essence dans l'eidétique descriptive de Edmund Husserl », *Methodos* [En ligne], 9 | 2009, p. 1-29.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XX 1, 2024 (Actes 14), p. 52-67
https://popups.uliege.be/1782-2041/

ISSN: 1782-2041

"My life and that of Plato are the same" (Hua XIV, 198). Husserl and the philosophical question

HERNÁN INVERSO
University of Buenos Aires / CONICET
✉ hernaninverso@conicet.gov.ar
CLAUDIA MARSICO
University of Buenos Aires / CONICET
✉ claudiamarsico@conicet.gov.ar

Abstract The philosophical question has an existentially touching dimension but, at the same time, entails an experience that goes beyond the self. It involves the contemporary others that ask the same questions and those who lived before beset by similar doubts. This work explores this second aspect. It reflects on some methodological issues related to the kind of question we address when we look at the past. We will characterise some views on the ancient philosophical question often associated with first philosophy. Then, we will consider some contemporary views, and in this framework, we will dwell on Husserl's contributions related to the retrospective question, the institution of meaning, and the notion of *Denkergemeinschaft*.

Keywords question, phenomenology, Husserl, Plato, *Urstiftung*, intersubjectivity.

The two main branches of philosophy, theoretical and practical, are the offspring of two primary questions: what is and what is to be done. They contain all the other questions. In both cases, their object and format are significant since addressing the details of a common phenomenon differs from exploring

the principles of a complex realm of things, and an anxious glance is not comparable with an outlook *sub specie aeternitatis*. Hence, since these aspects can condition the answer, we should explore them carefully. This is especially relevant when we go beyond common phenomena, and the questions begin to deal with the so-called first philosophy.

We may start from an idea stated by Fausto Fraisopi in his *Philosophie et demande. Sur la métaphilosophie* regarding the complexity of phenomena. He says that it would be an illusion to think of freeing oneself from the speculative task by saying that the idea of first philosophy is devoid of meaning.[1] So, what questions and what meaning are at stake in these kinds of investigations become crucial issues. Following these footsteps, we will characterise some approaches to the ancient philosophical question often associated with first philosophy as the most fundamental level of theoretical reflection. Then, we will consider some contemporary views concerning historiography, and on this basis, we will dwell on Husserl's contributions related to the retrospective question, the institution of meaning, and the notion of *Denkergemeinschaft*.

1. Ancient questions

Let us begin by noting that the obsession with Greek origins is a typical feature of Western thought in so far as they represent the tradition's birth. Contemporary approaches have reinforced this attitude based on the strong similarities between both periods. Indeed, the rise of argumentative explanatory systems as an alternative to mythical accounts implied a radically new way of looking at phenomena.[2] This change has significant links with the contemporary attempt to think « outside or beyond metaphysics » by distrusting general theories. In this sense, even if Antiquity may be the origin of ontotheology, it also came up with alternative ways, which can be understood as new types of questions.

Three related cases are relevant to us. The main question often associated with Presocratic philosophy tends to seek a univocal answer oriented to reduce multiplicity (Everything can be reduced to water, air or the *apeiron*). Still, in the very origin there was a different kind of question which, with the opposite spirit, was open to exceedance. Indeed, Parmenides was traditionally linked to the birth of ontology in the manner of a « super-answer » that marked

[1] Fraisopi 2021, 223.
[2] On this turn, see Marsico 2011.

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

the way to come. However, a less biased look may find a very different attitude, closer to a new kind of question, aimed not so much at establishing an adequate discourse but at producing an experience of certainty that could counterbalance the chaotic contact with the phenomena.

Hence, against these traditional views, we can think that Parmenides' goddess leads his visitor to an exercise that provides him with certitude. If he takes a particular perspective, he could grasp attributes of the notion of being without risk or error, contrasting with the rest of our beliefs, which are dubious and lack trustworthiness. Hence, Parmenides' poem demonstrates that the notion of being is special as its features can be grasped with total reliability. This exercise implies giving up the common-sense idea of being and thinking of its absolute meaning to make its traits evident. Hence, truth is possible, its structure corresponds to conformity between thought and reality, and we can access the latter and gain knowledge. Parmenides offered a clear scheme of this view about truth and its elements, i.e., reality, thought and language, and proved with an example that it can be achieved.

Is this enough and something that prompts us to do pure ontological research? No. In fact, Parmenides was a multifaceted thinker. According to Rossetti's recent studies, the poem, partially preserved, reveals many argumentative abilities that should not be reduced to ontology.[1] Parmenides can be considered a scientist. He explored geographical issues, including the spherical form of the Earth, its climate regions, the location of the Mediterranean Sea, and astronomical, biological and gender topics. This diversity invites us not to overestimate the doctrine of being, not because it is unimportant, but because its relevance is better understood in the overall context. Hence, Parmenides is not fixed in a single question.

A similar approach is present in Plato. In general, the method inspired by Socrates considers the question as a fundamental element in philosophical investigation. The success of dialectics rests on the relevance of this element and its correspondent skill. The respondent controls the argumentation offering an inter-subjective guarantee, but the leading voice depends on the one who makes the question and his ability to produce valuable theoretical outcomes. This is the fundamental difference with eristics, which focuses on refuting the interlocutor. Instead, Plato's questions guide the ascent in the simile of the line in *Republic* VI, and, as in Parmenides, they conduct beyond common phenomena and try to reach the Idea of the Good. Indeed, the crowning of the process is not a theory but a vanishing point of pure insight and secure knowledge. Moreover, the non-hypothetical principle proves to be behind the

[1] See the comprehensive presentation of this view in Rossetti 2020.

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

questions that guided the ascent, as the meaning that frames the philosopher's wandering.

The structure of Plato's question is critical. The question "what is x" (*ti esti* x) has been traditionally associated with Socrates, although other members of this group adhered to different variants. The case of Antisthenes is enlightening. He chose the question "how is x" (*poion esti* x), which by adding features in comparison with other entities ends up revealing diverse regions of reality. A well-known example provided by Aristotle offers the case of tin, claiming that we should search how it is until describing the semantic field of the metals, which according to Antisthenes' peculiar metaphysical view, coincides with the structure of reality.[1]

We could say that Antisthenes' question follows the scheme of Parmenides' question according to the model "how is x", i.e., how is being. For this reason, it produces the attributes of being through the steps in Frag. 8. Indeed, Antisthenes' approach was in some sense similar since it broadens this procedure to any notion in language.[2] Following Parmenides and his description of being, we can explore any notion and obtain knowledge when we grasp the network in which this notion is contained. Yet he did not look for attributes but substances and their links in the framework of the whole reality conceived as a set of material entities. For Plato, this way of questioning was confusing and must be exchanged for the "what is x" model, which is also capable of functioning in a two-level ontology.

This kind of question leads to the method of hypothesis, as seen, for instance, in the *Phaedo* 99-100, which closes the description with a warning about the admissible questions and those that must be rejected. Going beyond appearances depends on asking the right questions. However, later dialogues discussed the so-called "method of division" , which seems to be an alternative way in which questioning seems to be in the background. The philosopher takes a dichotomy separating the genre into two parts through the criterion of distinction. This procedure can be applied several times until the intended species is reached or indivisible species appears, as seen in the *Sophist*.

However, this passage aims at proving that mere semantic analysis, in line with Antisthenes' proposal, is meaningless. The investigation does not produce the definition of the sophist but seven dubious statements.[3] After the

[1] *Met*. 8.3. On this passage, see Brancacci 1990.

[2] On this point, see Marsico 2022.

[3] He appears first as a hunter of rich young people for a payment, then as a merchant of knowledge about the soul, in the third place as a producer, then as vendor of knowledge, in the fifth place as a verbal athlete, and in the sixth place as a purifier of

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

sixth, it is necessary to step back and abandon some of the findings. Hence, the moral is that semantic analysis only produces superficial features that create confusion. Theaetetus is clueless and repeats that he ignores where they have arrived. If the method of semantic analysis were so efficacious, the intended definition would have come much earlier. Then, the research focuses on the skill to question everything (232e), which leads to the relation between things and images. This step indicates that far from solving the initial question, the speculative dimension, in the line of our opening reference, is inevitable. Its success depends on the ability to raise the right questions.

Let us mention a third influential model related to Aristotle's diaporematic method. It puts in the forefront a thread already addressed in Plato's *Sophist*, in the passage of the gigantomachia, which was already present in Parmenides' allusion to mythology, and Homer's poetry concerning history. In *Met*. III, Aristotle establishes three dialectic moments, which consist of establishing the *aporia*, the problem to be dealt with, and then the *diaporia*, which involves going through them in detail, to arrive, if possible, at the *euporia*, the finding of an acceptable answer. The beginning implies analysing the question on which the success of the whole attempt depends. But immediately, a dialogical dimension in a broad sense gains strength, given that *diaporia* implies the discussion of *endoxa*, that is, the previous reputable opinions that have dealt with the subject and constitute the research's ground. This move is the birth of the history of philosophy and foregrounds the historical dimension of the overall method but especially the philosophical question. Indeed, it is inseparable from the context in which it arises and defines the field in which we think. The *endoxa* are the horizon of the question and the tool with which we advance towards the desired *euporia*.

The very possibility of reaching first philosophy depends, again, on the questions to be made. It is no coincidence that the categories in Aristotle's work of the same name are presented through interrogative pronouns. Hence, they are diverse types of questions oriented to different regions of reality. Only the first one, focusing on substances and their causes, can produce first philosophy in its senses of study of the causes, ontology, "ousiology", and theology.[1]

---

the opinions that prevent the soul of getting knowledge. In this point, the sink of the exploration occurs, and in the midst of the confusion the sophist seems not to be different from the philosopher, *i.e*. there is a mix "of the wolf with the dog" (231a). On this point, see Marsico 2023a.

[1] On the senses of first philosophy, see Reale 1980.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

OPEN ACCESS

In short, ancient philosophy offers a horizon that, far from obstructing the question, confers on it a fundamental role in which openness to exceedance and the historical dimension of all questioning are combined.

2. The philosophical question today

These views bring us back to the present. What is to be done with this hindsight or, in other words, with history in the context of philosophical research? In the field of the philosophy of history, there is no lack of attempts to clarify this point. Reflection in this area has made dizzying progress in recent decades, especially concerning how we know the past. This is the case of intellectual history, in its English, German and French strands, characterised by a marked discursivism, as can be seen in the work of Koselleck, Foucault and Skinner.[1] Something similar occurs with the lines of hermeneutics and, to a lesser extent, with the developments associated with the notion of « field » coined by Bourdieu[2] and the notion of « imaginary » proposed by Castoriadis.[3] Rescher's proposal for the analysis of the production of philosophical ideas in terms of "aporetic clusters",[4] as well as Hayden White's developments associated with metahistory can be added,[5] as well as post-analytical Bayesian historiography.[6] Hence, state of the art in this field seems like an "archipelago" in the common sea of dissatisfaction with inherited parameters.

Within this framework, *Konstellationsforschung* accounts for the interaction of thinkers in a *Denkraum* (a space of thought) by alluding to philosophical problems, life situations and the debates that shape it.[7] With Foucauldian airs, this strand focuses on the detailed study of particular cases, which are blurred when structures are prioritised. However, it is theoretically grounded in sociological concepts, as the notion of "constellation" and its Weberian echoes suggest. Therefore, it has limitations for its transposition into historical-philosophical contexts. On the other hand, it is not a general method. Due to the small number of testimonies, it excludes Antiquity and a large part of the Middle Ages, which are nevertheless of vital prominence and provide vital examples of theoretical exchanges.

[1] See Koselleck 2000 and 2006, Foucault (1969) and Skinner (2007).
[2] Bourdieu 1989, 1991, 2002.
[3] Castoriadis 1998.
[4] Rescher 1977.
[5] White 1973.
[6] E.g., Tucker 2004.
[7] See Mulsow 2005.

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

On the contrary, the Zones of Dialogical Tension approach also appeals to a "spatial" notion to comprehend historical interaction through the notion of "zone" but offers instruments for global historiography in both the synchronic and diachronic dimensions. It is rooted in the philosophy of history and accounts for the "behaviour" of theoretical concepts without thematic restrictions. This approach studies the dynamics between ideas within the same period and the trans-historical dialogue that moves philosophy.[1]

Now, in line with Fraisopi's text, which appeals to Phenomenology, we want to consider some contributions from this strand concerning the philosophical question and its bonds with history. In fact, Husserl paid attention to this realm and identified a group of philosophers that foreshadowed some of his views, which could be seen as part of the general strategy to explain his position. However, this step is even more relevant since it entails essential aspects of his views about spiritual heritage. The philosopher's responsibility is inherent to this task and involves a historical sense that should be made explicit.[2] That is the same as saying that he must be conscious of their generativity, understood as the historical horizon of any philosophical research. Every investigation is rooted in a tradition, understood as a process of constitution of meaning through intersubjective and intergenerational relationships. In this sense, pointing toward generativity implies questioning the philosopher's place within a tradition and, by extension, the position within the tradition of a given community. Through this exercise, the philosopher embodies community awareness and asks questions that reveal the generativity of the whole.

On these questions lies its character of critical understanding of history.[3] Hence, the philosophical character of the history of philosophy should never be blurred or biased toward mere historiographic views, as we will see later. The philosophical question focuses on the origin and its transformation, and in this sense, it is a retrospective question, a *Rückfrage*,[4] focused on the community background.

This scheme is strongly linked with Husserl's views about the Western tradition. Despite his "crisis" rhetoric, he does not embrace a model of fall, in the line of Nietzsche's description of how the real world became a fable in *Twilight of the idols*. In that case, the luminous origin and the celebration of

[1] Marsico, 2010.
[2] See, for instance, *Crisis* #15 and Supplement XXIV.
[3] Hua VI,72.
[4] Hua VI, 364. Hua XXIX, 399 and 424-426 seem to imply the priority of this way, although we must understand that this is the more adequate to account for the kind of intersubjective and historical phenomena. See H. Inverso, 2015 and 2018.

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

life associated with the Dionysian impulse weaken because of the growth of the Apollonian synthesised in Socratism and its main spokesman, Plato. All that follows is the fall, and only at its endpoint looms the possibility of a new beginning. Instead, in the case of Husserl, the movement fluctuates and tends to rise rather than decline.

The question about the origin is at the forefront, and the strategy for dealing with it appeals to the notion of *Urstiftung*. It is the primal institution that reveals the authenticity of the community.[1] It is linked to the Greek past and the search for certain knowledge. However, the achievements of this stage were not stable and became weak, ruined by disruptive elements. What could seem a decline is so only at first glance when we focus on the continuous essence of tradition. This process leads to a further institution, a *Nachstiftung*, that brings the primal impulse back into a new environment. Descartes is the exemplary case of a new attempt at a radical reflection. Phenomenology appears as the final institution, the *Endstiftung*, as the achievement of the original goals and signs of long-term stability.

This topic is addressed, among other passages, in a short text included in the volume about the *Lebenswelt* (Hua XXXIX) focused on the universe of pre-givenness and world and the role of habituality. In this framework, Husserl refers to the diversity of original institutions, which act as a basis for later reactivations in the life of consciousness.[2] This mechanism peculiar to the personal life is like that which occurs in cultural traditions regarding the past. It varies and allows updating, modification, correction and abandonment of the *Urstiftungen* that guided the personal or communal realm at a particular moment.[3]

These acts involve restatements of the same opinion, which remains valid from its origin.[4] Thus, they imply an after-foundation, a *Nachstiftung*, with diverse levels of coincidence and confirmation or validation (*Bekräftigung*) of the original instance. If this confirmation becomes weak, the *Urstiftung* loses its power progressively together with its motivational power in the broader context of consciousness.[5] Husserl stresses that the opinions rooted in these confirmations can decay if left aside in the face of new views. If they conflict with each other, the *Nachstiftungen* atrophy and wither until it

[1] Hua XXXIX, 527.
[2] Hua XXXIX, 1-2.
[3] Hua XXXIX, 46-49. On Husserl's notion of tradition, see Moran 2013.
[4] Hua XXXIX, 46.
[5] Hua XXXIX, 47.

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

disappears.[1] But at the same time, an opinion can be renewed by restoring the *Urstiftung*.

Hence, the horizon of our lives and beliefs involves the historical dimension. For Husserl, natural life has a present changeable universe, the whole past, and the entire open future.[2] Material things, organic bodies, souls, psychophysical units, personal subjects and subjective communities, and culture are intertwined.[3] Hence, the diagnosis of the European crisis is not a prophecy of doomsday but a warning about the decline of the ancient *Urstiftung* and at the same time, an invitation to restore it. The loss is never complete and could even produce growing familiarity. In the repeated *Nachstiftung* of the original *Urstiftung*, « the knowledge "deepens" in the form of the increase of familiarity (*Steigerung der Vertrautheit*), albeit up to a limit of perfect familiarity ».[4] Therefore, the past is always at hand and ready for a novel institution.

However, in this framework, Husserl foresees a peculiar re-institution characterised as *Endstiftung*, not so much because it implies an end but because it is the goal of a process already present in origin, as we will see in the next section. It is worth noting that this long-term perspective is not focused on a fixed development model in the manner of "great stories" or Hegelian arrays but on the comprehension of the evolution of communities. They are supposed to have an identity that can be grasped through philosophical exploration.[5]

Therefore, the set *Urstiftung*, *Nachstiftung*, and *Endstiftung* guide the philosophical question about the history of ideas and the destiny of communities, i.e., the *Rückfrage*. This kind of question seeks to grasp the past significant milestones, their reinstitutions and the quality of these reinstitutions, ranging from a partial view to a deep comprehension of historicity. As we have said, for Husserl, the better instance of this three-steps process is represented by Plato, Descartes, and himself. The Greek original institution was recovered by Descartes' attempts in a powerful *Nachstiftung*, reinforced by Husserl's developments on phenomenology. The mention of isolated figures could lead to thinking of the philosophical question as a solitary task. On the contrary, it always involves a joint undertaking, which even manages to cross time. Hence, we must explore the nature of our dialogue with the past.

[1] Hua XXXIX, 48.
[2] Hua XXXIX, 49.
[3] Hua XXXIX, 50.
[4] Hua XXXIX, 463.
[5] Hua VI, 72.

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

3. The retrospective question

A giant figure looms on the horizon when we look at the philosophical past. It is Plato, surrounded by a colourful and noisy group. He appears as Socrates' disciple, Aristotle's master, Dyonisius' host, friend and enemy of the many members of the complex Socratic circle, and illustrious part of a prominent family. Above all, he was not alone. Neither was he nonchalant about the community. His *Republic* stresses the philosopher's role in the framework of a community of philosophers that lead society as a whole. Husserl is far from thinking of these philosophers as a ruling group, but he confers them an equally important task. It consists of the institution of meaning that clarifies the shared goals of its members. In this sense, they are « functionaries of modern philosophical mankind ».[1] This is far from the philosopher king, but not too far. They must accomplish that work since communities, as we saw, tend to forget the original institution and become blind concerning their objectives. Hence, the past needs to be reactivated to avoid inauthentic paths that result in crises, understood precisely as the anxiety produced by forgetting one's origin and ignoring how to face the future.[2] How could the philosopher bring back to the present that origin? This point puts the structure of the philosophical question at the forefront, and its most prominent feature is that it addresses a non-living other.

Indeed, history entails a community with the dead. Only through their voices can we know what happened before, and this hint is still stronger in the case of philosophy. We ask dead philosophers what they have to tell us. The philosophers of the past asked philosophical questions and unveiled the first institutions of meaning. Therefore, they are highly significant interlocutors for those who seek to recover them and investigate their role in the present. Hence, "the philosophical past is for the philosopher an actually motivating present". Still, diverse philosophers have different horizons, which implies that the philosophical question oriented to grasp the *Urstiftung* must go beyond this limit to reach a sphere where all the philosophers from all times can cohabit.

The philosophical question will not find in this framework definitive answer. On the contrary, the horizon of each question conditions what is found. If the question lacks or weakens its force and direction, the dialogue disappears, and the past shows nothing relevant. In these cases, philosophical generativity loses its power. However, all is never lost. A new philosophical ques-

[1] Hua VI, 72.
[2] On Husserl's notion of crisis and its link with history, see Carr 2014.

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

tion can change the picture. If so, "a new spiritual and philosophical generativity begins, overcoming the gap of the non-philosophical time".[1] In some sense, the philosopher lives in a trans-historical community and travels through it by asking philosophical questions.

Husserl coined a specific name for this strange community: *Denkergemeinschaft*, the "community of thinkers". Within the *Denkergemeinschaft*, time is not an obstacle but the background of a long-standing dialogue. In Husserl's view, the philosopher puts time into brackets, and "this mundanity which goes back to the original creation of Philosophy and philosophical generativity is his living present. In this realm, he has his colleagues, his companions; he deals with Aristotle, Plato, Descartes, Kant, etc.".[2] Philosophical questions and answers feed life in this peculiar realm. Plato comes back to life through his concepts and, above all, through his responses to a present-day philosopher.

On this basis, Husserl goes one step further and says, "my life and that of Plato are the same".[3] What does it mean and in what sense they are the same? To answer this question, we can turn to Husserl's comment on the nature of communication, which appears to be one-way or two-ways. In the first case, we can say that the one-way dialogue with a dead philosopher can be considered a phenomenon of real communication, so strong that it allows thinking of it as a deep, vital connection. If so, my life and that of Plato are the same since we share interests, objectives, and philosophical questions. Again, this kind of question is the tool to bridge the gap and build a common life beyond the limits of time. What is even more interesting, this common life within the *Denkergemeinschaft* is not a bubble closed in on itself. Its contents impact the present community and give it a channel to coexist with the past communities that guide its development. The sense of continuity leads to a sustainable evolution based on shared meanings and goals. These goals become manifest through the permanence of the philosophical questions and the peculiar answers within a given tradition.

Let us analyse a bit more the case of Plato. It is clear that in Husserl's view, Plato represents more than Plato himself. He is the voice of the Greek past and its challenges that are very similar to the present ones. The whole tradition is a struggle between those who try to find solid grounds to get knowledge and those who deny this possibility and choose to be sceptics. In this battle, Husserl takes sides and feels himself as Plato's continuator, struggling against the same forces. This is relevant since it entails that the original

[1] Hua VI, Supp. XXIV, 488.
[2] Hua VI, Supp. XIII, 444.
[3] Hua XIV, 198.

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

institution does not lack conflicts. On the contrary, the conflict is at its very root and coping with this situation is part of the reactivation of the *Urstiftung*.

Indeed, when one of the sides prevails to the point of stifling the other, it is a sign of crisis. Both parts of the Greek legacy, i.e., the search for truth and the doubts about the possibility of such an endeavour, are equally important. A sceptical position that abandons any serious investigation is dangerous, but a naïve belief in any truth without solid grounds is also negative. The Greek *Urstiftung* tells the story of a struggle in which the doubts prompted the best efforts to build reliable approaches, i.e., they lead to Plato's philosophy. This perspective is evident in Husserl's First Philosophy, of 1924, where he reviews the points of contact between his approach and that of Plato. Plato's Ideas foreshadow the eidetic reduction and the method of variations, providing important keys for thinking about subjectivity and its relation to the intelligible level.[1]

The very *Urstiftung* warns against leaving behind the philosophical question of living at the bottom of the cave. Thus, Plato acts as a responsible functionary who remembers the importance of thinking about personal enhancement and the community's destiny. This conviction is reflected in the idea of the ruling philosopher, who takes it upon himself to guide the city not because he pursues political power but because he understands his role as an official of humanity.

Through this combination of features, his philosophy synthesises the antecedent of Husserl's views. However, also according to Husserl, this original establishment has flaws that produce a subsequent weakening. In Husserl's view, Plato was dazzled by the Ideas, in a sort of metaphysical bias, and fell short of the transcendental reduction. It could be said that Plato missed the philosophical question and rushed into paths that were not sufficiently solid. This failure destroys the original establishment and reveals limits that make it unstable.

Each of these re-institutions is a *Nachstiftung*, characterised by the return of a similar programme of a search for solid grounds. As we saw, the Neoplatonic versions, the medieval persistences[2] and above all, the return of a resolute search for truth in Descartes are re-institutions of the original impulse, which appears each time as a reactivation of the *Urstiftung*. Husserl sees phenomenology as one of these re-institutions on the two levels we mentioned,

[1] Hua VII, 322. This view is already present in the introductory course of 1922-23 and the lectures *Einleitung in die Philosophie* (1919/1920). See Miettinen 2013, 244ff.
[2] On the re-institutions of Platonism, see Marsico 2023b.

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

both theoretical, related to the foundations, and practical, concerning the philosopher's role and the community's relevance. Thus, phenomenology is a re-institution but also something more. Husserl conceives himself as a continuator of Plato to such an extent that he considers phenomenology as an *Endstiftung*, i.e., as a final establishment, insofar as it can fulfil the aims of justification and method he sought in Plato.

This statement can lead to misunderstandings if the *Endstiftung* is understood as a closure of possibilities or a definitive answer to philosophical questions. From what we have already said, this is not a risk. The very structure of the retrospective question and its link to the philosophical question implies that philosophy is dynamic and in permanent re-creation. Where, then, does the "*Ende*" in *Endstiftung* lie? At this point, it is worth recalling the polysemy of the term telos in Greek, which implies "end" but also "perfection" and "goal". In this case, *Endstiftung* refers to an institution that completes and perfects the original institution fulfilling its objectives.

Thus, the final institution never implies that philosophy is finished or that the philosophical question has finally been answered. On the contrary, it entails a reinforcement of this kind of question because it guarantees a certain direction. Instead of the hesitant questioning that fails to establish a genuine link with the past and ends up fossilised as a mere record, the final establishment implies that the original demand is fulfilled. Therefore, the dialogue with the past is fully open and functions as a basis for a solid programme oriented to the future. Phenomenology is experienced as the device that offers a firm ground for philosophical research and allows it to flourish and advance. Would this not imply changes that paradoxically leave *Endstiftung* behind? Not really, since sustained work in a philosophical direction, embodied in the work of a philosophical community, confirms the central role of the *Endstiftung* concerning the destiny of tradition.

When Husserl lamented the abandonment of his disciples and philosophical loneliness towards the end of his career, he was suffering for his personal condition but also for having found a channel that could enliven philosophy and was not valued by his contemporaries. A century later, the scene was not as dark as it seemed to Husserl at the time. However, the subsequent history of the approach was more oriented towards criticism attempting to overcome the initial stage or take it from a mere historical study as if it were an obsolete vision. At the same time, more recently, more than a few lines of thought consider Husserl's ideas a rich philosophical framework.

Let us assess the nature of this particular kind of question, which is not just a question but a "retrospective question", a *Rückfrage*. As we saw, it tries to grasp the original institution, the *Urstiftung*, which entails a set of meanings

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

OPEN ACCESS

and corresponding goals. This question is rooted in the present circumstances of the one who asks this question. For this reason, as in any conversation, the result depends on many aspects. The past is rich and complex enough to give rise to many answers. If the philosopher's life and that of Plato are the same, it does not imply that a present philosopher will repeat Plato's findings. On the contrary, that philosopher will continue his task in a new environment. He will be in contact with Plato and other philosophers to keep the dialogue with the past open to better understand the present and its challenges.

As it happens in a real dialogue, Plato sometimes gives different answers because the philosophical questions are similar but never the same since they arise from diverse contexts. This diversity allows multiple exchanges that fit other times and traditions because, in the end, there is just one humanity. Therefore, each philosophical question unlocks new possibilities for novel responses. In this way, it keeps the dialogue with the past alive and active and turns this back-and-forth into a valuable tool to produce new meaningful answers.[1]

If the *Rückfrage* had a single structure, the answers would become stagnant and no longer meaningful. This happens when the community forgets the original institution and wanders aimlessly into the future. The questions it can ask are no longer philosophical, so the dialogue breaks down. Plato does not respond anymore because the philosopher's life has nothing to do with the life of previous philosophers. The *Denkergemeinschaft* disappears and leaves room only for a weakened history of thought, which in this sense, is the flip side of philosophy. The history of philosophy not only can be philosophical, but it is philosophy itself when it involves the retrospective question, i.e., philosophical questions within a *Denkergemeinschaft*. Still, it ceases to be so when it becomes a mere data recording turned out of the trans-historical dialogue.

In this framework, the mere history of philosophy is a sign of the crisis. Philosophy faints when the trans-historical dimension dries out and only offers meaningless data. Some strands that try to convert philosophy into science kill the philosophical question and pose only common questions that lack the power to activate the dialogue with the past. My life is no longer that of Plato, and Plato does not answer. Hence, the philosopher becomes a historian of philosophy reduced to organising and resuming Plato's work. No matter how hard he tries to make sense of it, he only gets dead words, unable to unveil the *Urstiftung*. This is a waste of opportunities and a lack of responsibility because the philosopher is a functionary of humankind. Hence, the whole community loses its way if the philosophers fail their task. It is left to his own devices. The

[1] Hua Mat VIII, 222.

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

philosopher must manifest the historical background that reveals the community's origin and its purposes.

Hence, the philosophical weakening can be described as the vanishing of the *Denkergemeinschaft* due to the lack of retrospective questions understood as the root of the philosophical questions. When it happens, the bridge that unites the present and the past crumbles and the present is left alone and helpless, without clues to advance. Conversely, the philosophical strength lies in the activity within the *Denkergemeinschaft* that extends the dialogue with contemporary philosophers and those who preceded us.

In sum, philosophy, meaning and history are part of the same unit and rest on the nature of the questions that guide the theoretical research. In the framework of a growing interest in our link with the past and the ways to explain it, phenomenology offers powerful tools to account for these issues, putting the nature of the philosophical question at the forefront. From this perspective, it is the key to comprehending the philosopher's role as a functionary of humanity and the notion of *Denkergemeinschaft* as a trans-historical community. In this framework, the phenomenological approach and its attention to the philosophical question help to understand the institution of meaning and the relationship between the past, the present, and the future when we try to unravel the destiny of our communities.

References

Bourdieu, P. (1989). Social Space and Symbolic Power. *Sociological Theory* 7: 18-26.

Bourdieu, P. (2002). *Campo de poder, campo intelectual. Itinerario de un concepto*. Buenos Aires: Montressor.

Bourdieu, P. and Coleman, J. (1991). *Social Theory of a Changing Society*. New York: Westview Press.

Brancacci, Aldo (1990). Oikeios logos. *La filosofía del linguaggio di Antistene*. Naples: Bibliopolis.

Carr, D. (2014). Experience and History*: Phenomenological Perspectives on the Historical World*. Oxford: Oxford University Press

Castoriadis, C. (1998). Lo imaginario: la creación en el dominio histórico-social.. In: *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*. Barcelona: Gedisa.

Foucault, M. (1969). *L'archéologie du savoir* (Vol. 1). Paris: Gallimard.

Fraisopi, F. (2021). *Philosophie et demande. Sur la métaphilosophie*. Paris: Garnier

Husserl, E. (1950-) = Hua: *Gesammelte Werke-Husserliana* I-LX, Dordrecht, Springer (previously: Den Haag, Martinus Nijhoff; Dordrecht/ Boston/London, Kluwer Academic Publishers).

Inverso, H. (2015). *El mundo entre paréntesis*. Buenos Aires: Prometeo.

Inverso, H. (2018). *Fenomenología de lo inaparente*. Buenos Aires: Prometeo.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Koselleck, R. (2000). *Zeitschichten: Studien zur Historik*. Frankfurt: Suhrkamp.
Koselleck, R. (2006). *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*. Frankfurt: Suhrkamp.
Marsico (2010). *Zonas de tensión dialógica. Perspectivas para la la filosofía antigua*. Buenos Aires: del Zorzal.
Marsico, C. (2011). Ejes para pensar lo griego. In: C. Marsico (ed.). Polythryleta. *Sistemas explicativos y mutación conceptual en el pensamiento griego*. Buenos Aires: Rhesis.
Marsico, C. (2022). From Filial Love to Parricide: Parmenides among the Socratics. In: E. Volpe (ed.). *Le vie dell'essere. Studi sulla ricezione antica di Parmenide*. Sankt-Augustin: Academia Verlag.
Marsico, C. (2023a) What's wrong with Theaetetus' flight? Antisthenes and the Eleatic hints in Plato's *Sophist*. In: E. Halper (ed.). *Plato's* Sophist. *Selected Papers of the 13th* Symposium Platonicum, Sankt-Augustin, Academia Verlag.
Marsico, C. (2023b) Philosophical generativity. Tradition, Institution of meaning and *Denkergemeinschaft* in the Crisis. In: H. Inverso and A. Schnell (Eds.). *New Phenomenological Perspectives on the Crisis and the Life-World*. Berlin: Alber Verlag.
Miettinen, T. (2013). *The Idea of Europe in Husserl's Phenomenology. A Study in Generativity and Historicity*. Helsinki: University of Helsinki.
Moran, D. (2013). Die verbogene Einheit intentionaler Innerlichkeit. Husserl on History, Life and Tradition. *Alter* 21, 117-134.
Mulsow, M. (2005). *Konstellationsforschung*. Frankfurt: Suhrkamp.
Reale, G. (1980). *The concept of first philosophy and the unity of the Metaphysics of Aristotle*. New York: SUNY Press.
Rescher, N. (1977). *Dialectics. A Controversy Oriented Approach to the Theory of Knowledge*. Albany: SUNY Press
Rossetti, L. (2020). *Verso la filosofía. Nuove prospettive su Parmenide, Zenone e Melisso*, a cura di N. Galgano, S. Giombini e F. Marcacci. Sankt-Augustin: Academia Verlag.
Skinner, Q. (2002). *Regarding Method*. Cambridge: CUP.
Tucker, A. (2004). *Our knowledge of the past: A philosophy of historiograp*hy. Cambridge: CUP.
White, H. (1973). *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore: J. Hopkins University Press.

OPEN ACCESS

Bulletin d'analyse phénoménologique XX 1, 2024 (Actes 14), p. 68-98
https://popups.uliege.be/1782-2041/

ISSN: 1782-2041

L'irréductibilité de la question et le destin ontologique de la phénoménologie (Husserl, Heidegger)

CLAUDE VISHNU SPAAK
Sorbonne Université Abu Dhabi - Archives Husserl de Paris - CFUL (Université de Lisbonne)
✉ vcspaak@hotmail.com

Résumé Comment la phénoménologie peut-elle conférer au phénomène du questionnement une quelconque irréductibilité ? On sait que la thèse d'intentionnalité permet à Husserl de combattre le psychologisme et de prendre la mesure d'une conscience ouverte à la transcendance de l'objet et plus encore aux lois d'essences qui régissent universellement et nécessairement les différentes régions de l'apparaître. Mais cela suffit-il à rendre la conscience questionnante ? Si tel n'est pas le cas, et si la conscience intentionnelle est moins ouverte au « mystère » de la phénoménalité que prescriptive des normes sous lesquelles le donné apparaît, alors n'y a-t-il pas un risque de perdre le bénéfice du concept d'intentionnalité lui-même, en repliant la conscience dans un champ d'immanence contrôlé par une mécanique des opérations de la conscience ? C'est ce dont nous discutons dans un premier temps. Dans un second temps, nous aborderons l'ontologie de Heidegger dans *Être et temps* en montrant comment elle résout ce problème par la prise en compte de l'irréductibilité de la question de l'être, et concomitamment de l'ouverture à la question de l'être dans le *Dasein*, cet étant que nous sommes et qui a l'être en question. Enfin, nous interrogerons la pensée du second Heidegger afin de poser le problème de savoir comment maintenir ouverte l'irréductibilité de la question de l'être, alors même que cette question ontologique principielle semble, dans l'Histoire de l'être (*Seynsgeschichte*), de plus en plus recouverte par l'emprise du paradigme de la technique et de son intensification, plongeant notre monde contemporain, comme le dit Heidegger, dans une absence à peu près totale de questionnement.

Abstract How can phenomenology confer any irreducibility to the phenomenon of questioning? We know that the concept of intentionality allows Husserl to fight against

psychologism and to take hold of consciousness as a structure that is open to the transcendence of the object, and even more so to the essences which universally and necessarily rule the different regions of appearing. But is this enough to turn consciousness into a questioning openness? If not, and if intentional consciousness is less open to the "mystery" of phenomenality than prescriptive of the norms under which the given appears, then is there not a risk of losing the benefit of the concept of intentionality itself, by bringing consciousness into a field of immanence controlled by mechanical operations? This is what we will discuss in the first part of this paper. In the second part, we will address Heidegger's ontology in *Being and Time*, showing how it resolves this problem by taking into account the irreducibility of the question of being, and the openness to the question of being in *Dasei*n, this entity that we are and that has being in question. Finally, we will interrogate the thinking of the second Heidegger, in order to pose the problem of how to maintain the irreducibility of the question of being, given that it seems, in the History of Being (*Seynsgeschichte*), to be increasingly covered up by the paradigm of technology and its intensification, plunging our contemporary world, as Heidegger says, into an almost total absence of questioning.

Mots-clefs Husserl, Heidegger, phénoménologie, intentionnalité, ontologie, philosophie de la technique.

Keywords Husserl, Heidegger, phenomenology, intentionality, ontology, philosophy of technology.

1. Introduction

Comment la phénoménologie, tant par sa méthode que par son objet, peut-elle conférer au phénomène du questionnement (ou du « questionner ») une quelconque irréductibilité ? Méthodologiquement, la phénoménologie repose sur une attitude *descriptive* plutôt que questionnante visant à exhiber des structures du champ phénoménal. Pour ce faire elle se fonde, quant à son objet, sur la corrélation entre le phénomène et la conscience, elle-même structurée par l'intentionnalité. Or la conscience intentionnelle est-elle fondamentalement (en son être même) questionnante ? On sait que la thèse d'intentionnalité permet à Husserl de combattre le psychologisme et de prendre la mesure d'une conscience ouverte à la transcendance de l'objet et plus encore aux lois d'essences qui régissent universellement et nécessairement les différentes régions de l'apparaître. Mais cela suffit-il à rendre la conscience questionnante ? Si tel n'est pas le cas, et si la conscience intentionnelle est moins ouverte au « mystère »

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

de la phénoménalité que prescriptive des normes sous lesquelles le donné apparaît, alors n'y a-t-il pas un risque de perdre le bénéfice du concept d'intentionnalité lui-même, en repliant la conscience dans un champ d'immanence contrôlé par une *mécanique* des opérations de la conscience ? C'est ce dont nous discutons dans un premier temps. Dans un second temps, nous aborderons l'ontologie de Heidegger dans *Être et temps* en montrant comment elle résout ce problème par la prise en compte de l'irréductibilité de la question de l'être, et concomitamment de l'ouverture à la question de l'être dans le *Dasein*, cet étant que nous sommes et qui a l'être en question. Enfin, nous interrogerons la pensée du second Heidegger, dans les *Beiträge zur Philosophie* essentiellement, afin de poser le problème de savoir comment la pensée peut maintenir ouverte l'irréductibilité de la question de l'être, face à une tendance dans *Être et temps* à la refermer malgré tout, et alors même que cette question ontologique principielle semble, dans l'Histoire de l'être (*Seynsgeschichte*), de plus en plus recouverte par l'emprise du paradigme de la technique et de son intensification, plongeant notre monde contemporain, comme le dit Heidegger, dans une absence à peu près totale de questionnement.

2. Husserl et le phénomène du questionnement

Chez Husserl, la structure de visée qui caractérise l'intentionnalité rend la conscience prescriptive de la norme spécifique sous laquelle le donné peut faire sens dans une intuition remplissante, ou bien le cas échéant déroger à ce sens. La norme fondamentale (ou basale) est celle qui pose un objet comme présent en chair et en os, en perception. Elle sert de fondement aux actes logiques de la conscience prédicative, structurés par les formes catégoriales du jugement. Pour ce qui concerne la conscience antéprédicative, Husserl établit dans *Expérience et jugement* que déjà au niveau antéprédicatif, la conscience d'objet individuel, préalablement à la formation d'une visée intentionnelle catégoriale structurée par un discours explicite ou implicite sur lui, est déjà porteuse d'une thèse positionnelle à l'égard du donné. La thèse de Husserl est dès lors que le questionnement vient toujours après coup, lorsqu'une attente préjudicative se voit déçue par des perceptions discordantes qui ne conviennent pas à l'horizon intentionnel d'attente d'un flux perceptif en cours.

Ainsi, au paragraphe 78 d'*Expérience et Jugement*, Husserl écrit :

> C'est dans le domaine de la certitude modalisée que le phénomène du questionnement (*das Phänomen des Fragens*) a (…) son origine, et se trouve en liaison étroite avec le doute. De même que celui-ci, il est motivé originairement par

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

> les événements de la sphère passive. Dans cette sphère, l'oscillation disjonctive des saisies correspond aux deux intuitions qui sont séparées dans un conflit intentionnel ; dans l'unité du conflit, A, B, C sont pour la conscience unis dans leur opposition réciproque[1].

Le questionnement a son origine dans la sphère passive, à savoir la sphère antéprédicative qui précède le jugement. Voilà pourquoi Husserl peut dire qu'en toute rigueur : « Le questionnement n'est pas lui-même une modalité du jugement »[2]. Comment pourrait-il être un jugement modalisé, puisque là où émerge le plus souvent une question, la conscience n'est pas encore dans l'activité judicative, elle se déploie dans l'horizon intentionnel d'une perception prédicative au sein de laquelle des conflits d'esquisses viennent instiller en elle le doute, duquel émerge « un malaise (*Unbehagen*) immédiat, et une tendance (*Trieb*) originaire à sortir de cet état et à trouver l'état normal de l'unité »[3] ? Toutefois, le questionnement, certes né dans la sphère antéprédicative, se développe nécessairement sous sa forme aboutie dans le domaine prédicatif par la formulation dans le langage d'une question proprement dite (A est-il bien là ? Est-ce A ou B que j'observe ? etc.), et alors Husserl peut insister sur le fait que la question est entièrement une aspiration au jugement :

> [Le questionnement] est naturellement inséparable de la sphère du jugement et de la connaissance, et (…) appartien[t] nécessairement à la logique comme science du connaître et du connu, plus précisément comme science de la raison connaissante et de ses formations[4].

Faut-il en conclure que le questionnement consiste en un élan de la conscience vers un jugement permettant de donner sens et structure à une expérience préalablement brute, chaotique et discordante ? À l'origine de toute question, y a-t-il l'épreuve d'un donné hylétique vierge de sens, *il y a* mystérieux auquel la conscience serait livrée comme à un point d'interrogation originel, dans l'attente que l'esprit intentionnel éprouve dans sa vie questionnante la nécessité d'organiser, de mettre en sens et de répondre ainsi à cet appel muet de l'être ?

---

[1] E. Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik* (désormais noté EU), Hamburg, Claassen, 1964, p. 371 ; *Expérience et jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique* (désormais noté EJ), trad. D. Souche, Paris, PUF, 1970 (« § 78. Question et réponse. Le questionnement en tant qu'aspiration à une décision par le jugement »), p. 373.

[2] EJ, p. 374.

[3] *Ibid*. (EU, p. 372).

[4] *Ibid*.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Comme on le montrerait à l'aide du concept sartrien de l'en-soi, ce n'est pas tant la question que susciterait un tel embourbement de la conscience dans cette facticité opaque et indivise, mais plutôt la nausée d'un Roquentin, ou bien chez Levinas la douleur physique qui, face à la matérialité du *il y a*, acule la conscience. Comme le montre Levinas, la libération de la conscience à l'égard de ces expériences limites suppose l'événement d'une distance (ce qu'il nomme hypostase), d'une respiration qui est le propre d'un esprit qui se donne du champ, une conscience qui dès lors est moins questionnante que mue par un désir de légèreté et d'évasion, tournée vers la jouissance dans les nourritures terrestres[1]. De toute manière, même si sans doute Husserl a pu hésiter sur le statut de l'expérience anté-prédicative, ce n'est pas à un donné brut et chaotique que la conscience se trouve livrée, si l'on se tient du moins au cadre analytique d'*Expérience et jugement* où est entreprise une phénoménologie de la question. Ainsi, comme l'indique D. Pradelle dans son article « Sur le concept husserlien de l'antéprédicatif : généalogie de la logique et méthode régressive » :

> [L'antéprédicatif n'ouvre en aucun cas à une] vie encore sauvage, non domestiquée par les règles du *logos* et de la culture, qui constituerait le cœur de la vie de la conscience (…), une phénoménalité à l'état brut, non encore mise en forme par les lois langagières et logiques de la syntaxe et de la sémantique[2].

[1] « Relation avec l'objet qu'on peut caractériser par la jouissance. Toute jouissance est une manière d'être, mais aussi une sensation, c'est-à-dire lumière et connaissance. Absorption de l'objet, mais distance à l'égard de l'objet. Au jouir appartient essentiellement un savoir, une luminosité. Par là, le sujet, devant les nourritures qui s'offrent, est dans l'espace, à distance de tous les objets qui lui sont nécessaires pour exister. Alors que dans l'identité pure et simple de l'hypostase, le sujet s'embourbe en lui-même, dans le monde, à la place du retour à soi, il y a 'rapport avec tout ce qui est nécessaire pour être'. Le sujet se sépare de lui-même (…). Dans ce sens notre vie quotidienne est déjà une manière de se libérer de la matérialité initiale par laquelle s'accomplit le sujet » (E. Levinas, *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, 1989, p. 46).

[2] D. Pradelle, « Sur le concept husserlien de l'antéprédicatif : généalogie de la logique et méthode régressive », texte publié dans une traduction en anglais : « What is the status of the pre-predicative sphere (…)? For Husserl, is it a question of taking up a practical and normative aim by calling us to a form of life that is still wild, not yet domesticated by the rules of *logos* and of culture, and that would constitute the heart of the life of consciousness (…), phenomenality in a raw state, not yet shaped by the linguistic and logical laws of syntax and of semantics? » (D. Pradelle, « On Husserl's Concept of the Pre-predicative: Genealogy of Logic and Regressive Method », trad.

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

Bien au contraire, la sphère antéprédicative est déjà réglée par un *logos* antéprédicatif qui préfigure au niveau prélinguistique et préconceptuel la sphère judicative. Comme le note encore D. Pradelle :

> Ici se découvre la visée dernière du projet généalogique : débusquer, jusqu'au cœur de la pure et simple conscience d'objet individuel, la matrice structurelle de toutes les catégories syntaxiques élémentaires ; mettre en évidence l'isomorphisme qui règne entre la syntaxe forte des opérateurs de la logique de la tradition et la syntaxe faible qui structure déjà l'expérience des objets individuels[1].

Et D. Pradelle de citer Husserl :

> Si nous prenons garde en plus à ce fait que de son côté la conscience antéprédicative a des modes différents de clarté et de confusion, qui lui sont propres, que de l'autre le jugement prédicatif en tant qu'acte a, lui aussi, ses propres différences de clarté et de distinction, *le concept le plus large de jugement* subsume tous ces modes, aussi bien les prédicatifs que les anté-prédicatifs. Le jugement, pris en ce sens, est alors le terme qui désigne *l'ensemble des actes objectivants du Je*[2].

Nous assistons ainsi dans la généalogie phénoménologique d'*Expérience et jugement* à une inflation du jugement qui se précède lui-même dans la sphère antéprédicative par un format judicatif déjà à l'œuvre dans la perception sensible : percevoir, c'est déjà objectiver l'étant individuel comme étant là dans la perception, et cette objectivation obéit à la structure d'un jugement implicite qui pose l'état de chose comme présent.

Husserl prend au paragraphe 21b) l'exemple de la perception confuse d'un homme dans une vitrine de magasin, dont on se demande s'il ne s'agit pas tout compte fait d'un mannequin de bois :

> Nous voyons par exemple à travers une vitrine une silhouette dressée que nous prenons d'abord pour un homme réel, peut-être un employé qui justement a

---

en anglais par C. V. Spaak, in C. Engelland [éd.], *Language and Phenomenology*, New York, Routledge, 2020, p. 71).

[1] « Here the *final aim of the genealogical project* gets revealed: *it is to uncover, at the heart of the pure and simple consciousness of the individual object, the structural matrix of all the elementary syntactical categories*; it is to highlight the isomorphism that lies between the strong syntax of logical operators put forward by tradition and the weak syntax that already structures the experience of individual objects » (D. Pradelle, art. cit., p. 64).

[2] EJ, p. 71.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

OPEN ACCESS

> affaire dans cette vitrine. Mais ensuite nous sommes hésitants, nous demandant s'il ne s'agit pas d'un simple mannequin. Le doute peut se résoudre par l'approche, de l'un ou de l'autre côté ; mais un état d'hésitation peut aussi se maintenir un certain temps, pendant lequel on doute si c'est un homme ou un mannequin. Ici deux saisies perceptives se recouvrent ; l'une se situe dans la perception au cours normal par laquelle nous avons commencé ; pendant un certain temps nous avons vu là un homme, dans une saisie concordante et sans conteste, comme nous voyons les autres choses de l'entourage. C'étaient des intentions normales, remplies en partie, en partie non remplies dans la suite continue du processus perceptif qui se remplissait sans conflit, sans interruption. Mais ensuite il ne se produit pas une interruption radicale sous la forme d'une déception décisive ; donc il n'y a pas conflit d'une intention expectante et d'une apparition perceptive survenant brusquement et biffant la première ; au contraire, le contenu plein et concret d'apparition proprement dite reçoit alors d'un seul coup un deuxième contenu qui se glisse sur lui : l'apparition visuelle, la forme spatiale colorée, était auparavant dotée d'un halo d'intentions de saisie qui donnait le sens 'corps humain' et en général 'homme' ; maintenant s'y superpose par glissement le sens 'mannequin habillé'[1].

À l'origine de la question, il y a donc bien dans la sphère antéprédicative une certitude contrariée, une position d'existence préalable qui donne lieu par décompression dans le flux perceptif à une insatisfaction croissante (les intuitions remplissantes ne venant pas confirmer les intentions « expectantes » [*Erwartungs-intentionen*]). La question suppose cette déstabilisation d'une confiance préalable dans la sphère antéprédicative par un conflit qui n'est pas abrupt, comme lorsque la perception d'un homme fait place immédiatement à un biffage (*Durchstreichung*) : ce n'était pas un homme mais un mannequin ! Dans ce dernier cas aucune question ne survient — on passe soudainement d'une conscience judicative (« c'est un homme ») à une autre (« tout compte fait non, c'est un mannequin »). La question commence à s'installer (et un trait structurel de la question est le fait qu'elle doit nécessairement se *temporaliser*) lorsqu'au moins deux séries d'intentions expectantes se mettent à cohabiter dans un espace commun de sens, créant alors un sens disjonctif qui peut alors, le cas échéant, se propager dans la sphère judicative depuis la sphère antéprédicative, par une question activement posée et formulée comme telle.

N'est-il pas réducteur pourtant de poser le questionnement comme une attitude procédant nécessairement d'une certitude contrariée ? Husserl ne passe-t-il pas ce faisant à côté de l'essence questionnante de la conscience en tant qu'elle est une ouverture primitive, originaire, à la *problématicité de*

[1] EJ, p. 107-108.

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

l'être ? Husserl ne réduit-il pas la temporalité de la question à une sorte de *mécanique intentionnelle*[1] ? Nous proposons ici à dessein ce concept par anticipation des *Beiträge zur Philosophie*, lorsque Heidegger y soutiendra — dans une critique de la modernité qui sans doute vise aussi Husserl — que l'expérience vécue (*Erlebnis*) consiste en une loi époquale de ladite modernité, tout entièrement déterminée par le déploiement de l'essence de la technique comprise comme *Machenschaft* (fabrication / machination) ; comme si dès lors la conscience husserlienne (structurée par la notion de « vécu »), loin d'être saisie dans ses possibilités spirituelles les plus fondamentales, se voyait réduite à un mécanisme intentionnel réglé par un déterminisme procédural[2].

---

[1] La comparaison des opérations de la conscience à celles d'une machine est faite dans la 5e *Recherche logique* : « Tout vécu unitaire qui se compose d'actes n'est pas pour cette seule raison *un acte complexe*, de même que n'importe quel assemblage de machines n'est pas une machine complexe. Cette comparaison fait saisir ce qui est requis par surcroît. Une machine complexe est *une* machine qui est, elle-même, composée de machines, et cette combinaison est telle que l'opération de la machine globale est précisément une opération globale, à laquelle concourent les opérations des machines partielles. Il en va de façon analogue en ce qui concerne les actes complexes [intentionnels] (…). [C]es multiples actes partiels se combinent en un seul acte global (*Aber diese mannigfachen Teilakte schließen sich zu einem Gesamtakte zusammen*) » (E. Husserl, *Recherches logiques. 2, Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*. *Deuxième partie : Recherches III, IV et V*, trad. H. Elie, A. L. Kelkel et R. Schérer, PUF, 2010, 5e Recherche, paragraphe 18, p. 208). Bien sûr il n'y a là qu'une comparaison entre machine complexe et acte intentionnel complexe, et non une assimilation. Toutefois on peut aussi bien remarquer que la comparaison repose, sur un point décisif, sur une homologie : les actes complexes de la conscience consistent en une combinatoire d'actes partiels, laquelle semble déterminée par des procédures dont rien n'interdit de penser qu'elles seraient en droit simulables par un programme algorithmique.

[2] La *Machenschaft* dissout la problématicité de l'être dans des tâches technico-scientifiques qui se déroulent par étapes, mécaniquement : « Au sein de la fabrication, il y a (…) très facilement des 'problèmes', les fameuses 'difficultés' qui n'existent que pour être surmontées » (M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie [vom Ereignis]* [désormais noté *Beit*.], GA 65, Francfort/Main, V. Klostermann, 1989, p. 109 ; *Apports à la philosophie. De l'avenance* [désormais noté AP], trad. F. Fédier, Paris, Gallimard, 2013, paragraphe 51, p. 135). S'agissant de l'expérience vécue (*Erlebnis*), Heidegger commence par nuancer son statut : certes elle est inféodée à cette loi générale de notre époque marquée par l'absence de tout questionnement authentique, mais elle comporte aussi (ou plutôt feint de comporter) une part de résistance à cet ordre établi, en se présentant comme opposée à la *Machenschaft* en tant qu'elle relève du subjectif, du spirituel. En effet : « Comme toute mise en question est ainsi évacuée et extirpée par

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Le questionnement se constitue en effet à travers quatre étapes successives, l'une entraînant l'autre : 1. On commence par une certitude dans la sphère passive, 2. Cette certitude fait l'objet d'une déstabilisation suivie de malaise face à des intuitions discordantes ; 3. Il y a l'élaboration dans la sphère propositionnelle d'une question sous la forme d'un jugement modalisé par le doute, 4. L'on atteint enfin un jugement assertorique qui a statut de réponse. En outre, et toujours pour anticiper sur Heidegger, on peut ici se demander si Husserl, dans ses analyses génétiques qui reconduisent l'activité de la conscience à la sphère antéprédicative, ne reste pas prisonnier d'un intuitionnisme qui postule qu'au départ tout est clair dans la donation en chair et en os d'une présence immédiate. La présence immédiate du donné, quel qu'il soit, ne fait-elle pas au contraire éminemment problème eu égard à son être même, et la conscience n'est-elle pas dès lors en son essence métaphysique traversée par une question originaire, celle qui porte sur le sens de l'être qui rend possible la présence des étants tout autant que de la conscience elle-même ? La conscience comme site de la problématicité de l'être, n'est-ce pas cela que Heidegger vise à décrire lorsqu'il introduit le concept de *Dasein* en phénoménologie ?

Il faut noter toutefois, pour rendre justice à l'analyse husserlienne du questionnement, qu'à la fin du paragraphe 78 d'*Expérience et jugement*, Husserl admet que les pulsions questionnantes de la conscience sont rarement (voire jamais) assouvies, et que bien souvent les questions que nous nous posons se soldent par la reconnaissance de notre ignorance ou de notre incertitude :

> Mais même là où une réponse est donnée, elle n'a pas toujours nécessairement, en tant que décision judicative, le mode de la certitude ferme. Le tenir-pour-probable est aussi une prise de position décidante, bien qu'elle ne puisse satisfaire définitivement. (…) De même des réponses encore plus affaiblies sont

la fabrication, et même stigmatisée à titre de plus diabolique des pratiques ; comme par ailleurs il se pourrait qu'au fond cette destruction de la dignité que pourrait avoir un questionnement (*Fragwürdigkeit*) ne saurait être tout à fait possible même à l'époque de la totale absence de questions (*Zeitalter der völligen Fraglosigkeit*), cette époque a besoin de ce qui lui permet de laisser à *sa* manière fabriqueuse quelque crédit à ce qui est digne de question, tout en le rendant parfaitement anodin. Or c'est précisément cela, l'*expérience vécue* » (*Beit*., *ibid*. ; AP, p. 136). Il n'en reste pas moins que l'expérience vécue est un déploiement dont la signification d'essence relève du machinal. En effet : « plus décisivement la fabrication se met ainsi à couvert, plus elle tend à favoriser l'hégémonie de ce qui semble aller le plus contre sa propre pleine essence, tout en étant partie prenante d'elle, à savoir : l'*expérience vécue* » (*Beit*., p. 127 ; AP, p. 154).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

> possibles (…) Sans doute fera-t-on ici souvent précéder la réponse par : 'Je ne sais pas', ou : 'Je suis indécis', ou : 'Je suis dans le doute'[1].

Plus profondément, cette irréductibilité de la question découle également de la structure même de la perception d'objet par esquisses, marquée par « une imperfection insuppressible »[2]. Il n'en reste pas moins cependant que la question est encadrée par une aspiration au savoir, elle trouve son sens dans l'horizon d'une certitude perturbée, cherchant à se constituer, fût-ce à l'infini, par une visée asymptotique. Comme l'écrit Husserl :

> Par là, il apparaît que l'intention pratique du questionnement (*praktische Intention des Fragens*) va proprement à un 'savoir', à un juger au sens prégnant de décision certaine. Mais ces formes affaiblies de réponses sont pareillement des réponses, même si elles ne sont pas parfaitement satisfaisantes[3].

À lire cette analyse, il n'y a guère de place malgré tout pour une conscience ouverte au mystère, à un questionnement qui porterait sur une dimension de l'être qui ne soit pas à la mesure d'une réponse possible ; s'il y a mystère, c'est toujours au sens d'une énigme à résoudre. Tout se passe comme si Husserl souscrivait à la thèse wittgensteinienne ou carnapienne selon laquelle les questions métaphysiques vouées à demeurer sans réponse ne sont pas d'authentiques questions, mais de faux problèmes reposant sur des vices de construction dans le langage[4]. Ou bien que si une question est bien une question, alors

---

[1] EJ, p. 376-377.

[2] « *C'est de cette façon qu'une imperfection indéfinie tient à l'essence insuppressible de la corrélation entre chose et perception de chose*. (…) Par principe, il subsiste toujours un horizon d'indétermination susceptible d'être déterminé, aussi loin que nous avancions dans le cours de l'expérience, et aussi importantes que soient déjà les séries continues de perceptions actuelles auxquelles nous avons soumis la même chose » (E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Hua III/1, éd. K. Schuhmann, La Haye, Nijhoff, 1976, § 44, p. 91-92 ; *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Tome premier. Introduction générale à la phénoménologie pure* [cité *Ideen I*], trad. P. Ricoeur, Paris, Gallimard [coll. Tel], 1985, p. 142).

[3] EU, p. 375 ; EJ, p. 377.

[4] *Cf.* L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. G.-G. Granger, Paris Gallimard, 1993, proposition 4.003 : « La plupart des propositions et des questions qui ont été écrites touchant les matières philosophiques ne sont pas fausses, mais sont dé-

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

elle doit pouvoir être formulée de telle sorte qu'une réponse puisse être apportée sous forme d'un jugement assertorique « qui dit quelque chose de quelque chose » (λέγειν τι κατά τινος), par un travail de vérification qui peut bien être long, mais n'est pas par principe impossible et relève d'un processus téléologique d'approximation asymptotique d'un jugement assertorique apodictique. C'est le cas typiquement des questions que Husserl prend pour paradigme, à savoir celles qui portent sur les faits empiriques donnés dans la perception ordinaire où la visée perceptive est par essence présomptive, où il appartient à la structure même de la perception que l'objet perçu ne se donne pas complètement mais sous une face, recelant toujours la possibilité d'être autre qu'il ne se donne si la série des esquisses venait à être progressivement perturbée par une série discordante qui le reconfigure (c'est alors que l'homme, que j'avais pris pour un mannequin de bois, peut pour finir se révéler être tout compte fait un homme après une vérification attentive). Quand Husserl dit donc que le questionnement a son origine dans le champ de la certitude modalisée, on peut tout à fait ajouter que du fait de sa structure présomptive, la perception admet ce trait d'essence qu'en elle la certitude est « toujours déjà » modalisée par le doute et donc par le questionnement. Pourtant, même dans cette perspective il semble encore une fois que la questionnabilité du réel soit entièrement déterminée par les procédures intentionnelles réglées d'une conscience prise mécaniquement dans ses tâches pratiques. L'ouverture de la conscience à la transcendance du monde se résume seulement à ces interstices où, de temps en temps, des tensions affleurent entre ce qui est visé et ce qui est effectivement

---

pourvues de sens. Nous ne pouvons donc en aucune façon répondre à de telles questions, mais seulement établir leur non-sens. La plupart des propositions et questions des philosophes découlent de notre incompréhension de la logique de la langue. (Elles sont du même type que la question : le Bien est-il plus ou moins identique que le Beau ?) Et ce n'est pas merveille si les problèmes les plus profonds ne sont, à proprement parler, *pas* des problèmes » (p. 51). Comme l'explique J. Conant : « D'après l'interprétation (…) orthodoxe du *Tractatus* ce passage est supposé vouloir dire 1) que les 'pseudo-propositions dépourvues de sens des philosophes' sont dépourvues de sens parce qu'elles 'violent les lois de la syntaxe logique', 2) que c'est ce qu'il faut montrer aux philosophes sur leurs pseudo propositions, 3) que cela requiert qu'ils soient instruits de la syntaxe logique (pour devenir capables d'identifier ces violations) et par suite, 4) que 'la mécompréhension de la logique de notre langage', qui est la source des confusions des philosophes, doit être imputée à l'incapacité où ils sont d'identifier ces violations » (J. Conant, « Deux conceptions de l'*Überwindung der Metaphysik* : Carnap et le premier Wittgenstein », in *Carnap et la construction logique du monde*, S. Laugier [éd.], Paris, Vrin, 2001, p. 264-265).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

OPEN ACCESS

donné, tensions qui donnent lieu à des correctifs sous la forme de questionnements procédant d'un désir de mettre en cohérence le réel avec lui-même. Tout se passe comme si la transcendance du monde, donnée dans les conflits entre intentions expectantes et perceptions remplissantes, était tendanciellement vouée à se résoudre dans une immanence de la conscience à demeure, même si ce processus est infini et prend la forme d'un idéal régulateur pour la raison, non pas seulement celle de la conscience percevant le monde, mais pour la science elle-même en tant que ses enquêtes s'édifient sur le sol du monde environnant (*Umwelt*) donné dans la perception.

Bien sûr une objection doit ici être entendue : nos analyses du questionnement chez Husserl se sont cantonnées au cadre génétique d'*Expérience et jugement*. N'avons-nous pas laissé de côté l'autre versant de la pensée husserlienne, le versant structural qui, dans les *Ideen I* ou bien les *Méditations cartésiennes*, met en œuvre la réduction phénoménologique ? La sphère antéprédicative dans laquelle la conscience se rapporte au donné, avant toute question, n'est-elle pas elle-même soumise à l'attitude naturelle que la mise entre parenthèse (ἐποχή) place hors circuit, en vue d'une réduction phénoménologique à la conscience pure ? Celle-ci n'est-elle pas le lieu dès lors de ce que Husserl n'hésite pas à nommer dans les *Méditations cartésiennes* des questions transcendantales ? Comme l'écrit Husserl au paragraphe 41 des *Méditations cartésiennes* :

> Il faut manifestement effectuer consciemment la réduction phénoménologique pour en arriver au moi et à la conscience susceptibles de poser des questions transcendantales (*transzendentale Fragen*) concernant la possibilité de la connaissance transcendante. Mais si, au lieu de se contenter d'une ἐποχή phénoménologique rapide, on aspire, en ego pur, à prendre systématiquement conscience de soi-même, et à élucider l'ensemble de son champ de conscience, on reconnaît que tout ce qui existe pour la conscience se constitue en elle-même. On reconnaît ensuite que toute espèce d'existence, y compris toute existence caractérisée — en quelque sens que ce soit — comme 'transcendante', a sa constitution propre[1].

Ne sont-ce pas alors ces questions transcendantales qui ouvrent la conscience à une ascèse phénoménologique hors de l'attitude naturelle, vers la conscience pure constituante ? Des questions que rien ne commande à part leur propre

[1] E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Dodrecht, Springer / Kluwer, 1991, p. 116 ; *Méditations cartésiennes* (désormais noté MC), trad. G. Peiffer et E. Levinas, Paris, Vrin, 1966, p. 70.

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

nécessité interne[1] ? Mais qu'est-ce qui fait naître ces questions, mettant hors-jeu toutes les certitudes préalables sur le sol desquelles se déploie l'attitude naturelle de la conscience et de son réalisme inévitablement naïf ? Peut-on dire finalement que c'est lorsque Husserl s'occupe moins de questions génétiques portant sur le mode de donation des faits[2], que de questions transcendantales dirigées sur les essences du champ phénoménal et leur constitution dans la conscience absolue, qu'il est enfin en mesure de rencontrer l'irréductibilité du questionner phénoménologique, un questionner qui ne résulte plus d'une certitude préalable se dégradant dans des esquisses discordantes, mais qui extirpe la conscience violemment, et malgré elle, hors des explications toutes faites que le monde donné d'avance recèle, afin d'ériger au rang de problème le monde lui-même ? La question ici est bien celle de savoir ce qui motive le parcours de l'ἐποχή et de la réduction phénoménologique qui l'accompagne. Comment la conscience parvient-elle à sortir de sa mécanique intentionnelle qui la rive au cœur du monde, afin de prendre le chemin questionnant vers le transcendantal ?

À la relecture pourtant des paragraphes 31 et 32 des *Ideen I*, il semble que ce ne soit pas tant le questionnement qui anime la conscience pratiquant l'ἐποχή, que l'exercice d'une tâche supérieure, d'un autre type, provenant du fond transcendantal de sa constitution pure ; moins une question qu'un acte libre :

> [N]ous ne nous intéressons pas à chaque composante que l'analyse pourrait apercevoir dans la tentative du doute, ni non plus par conséquent à une analyse

[1] La réponse à ces questions transcendantales est la découverte de l'*a priori* du monde résidant dans les actes donateurs de sens de la conscience constituante : « L'explicitation 'phénoménologique' de moi-même que j'effectue dans mon *ego*, l'explicitation de toutes les synthèses constitutives de cet *ego* et de tous les objets existants pour lui, a pris — nécessairement — l'aspect méthodique d'une explicitation apriorique. Cette explicitation de soi-même intègre les faits dans l'univers correspondant des pures possibilités (eidétiques) » (MC, p. 71).

[2] Selon la caractérisation que donne A. Schnell de la phénoménologie génétique chez Husserl : « Le terme 'génétique' est introduit par Husserl parce qu'il y va, dans cette phénoménologie génétique, d'une genèse. Et quelle est cette genèse ? C'est celle de la facticité (ou factualité). L'objet fondamental de la phénoménologie génétique consiste à 'produire' ou plutôt à 'construire' la genèse d'une facticité à laquelle le regard du phénoménologue s'est d'abord heurté et dont il a d'abord rendu compte, de façon *descriptive*, dans des élaborations 'statiques' » (A. Schnell, « Pulsion et instincts dans la phénoménologie génétique », in *Annales de phénoménologie*, Paris, Association pour la promotion de la phénoménologie, 2006, p. 82).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

OPEN ACCESS

> exacte et intégrale du doute. Nous en extrayons seulement le phénomène de mise ‘entre parenthèses’ ou ‘hors circuit’, qui manifestement n’est pas lié exclusivement à celui de la tentative du doute, quoiqu’il soit particulièrement aisé de l’en dissocier, mais peut entrer encore dans d’autres combinaisons et aussi bien se produire isolément en soi-même. Par rapport à chaque thèse nous pouvons, avec une entière liberté, opérer (*üben*) cette ἐποχή originale, c’est-à-dire une certaine suspension du jugement qui se compose avec une persuasion de la vérité qui demeure inébranlée, voire même inébranlable si elle est évidente[1].

On notera que si la mise entre parenthèse porte sur le jugement qu’elle suspend, elle conduit à suspendre le questionner aussi en tant qu’il est inséparable du jugement ! Il semble que l’ἐποχή phénoménologique relève moins d’une question, fût-elle transcendantale, que de la mise en œuvre ou en pratique d’une tâche spirituellement pure. Husserl ne rencontre pas une question qui soit irréductible et originaire, une question ne procédant pas simplement de la déstabilisation des faits dans l’expérience antéprédicative et qui comprend que la factualité des faits pose elle-même un problème ontologique. Ce n’est pas ce chemin que prend la phénoménologie husserlienne comprise comme science des essences, puisque en définitive le plan absolu des essences de la conscience tombe sous la juridiction d’une facticité transcendantale des essences elles-mêmes, que la conscience découvre dans la réduction. La conscience transcendantale se tire elle-même hors de l’attitude naturelle non pas par un questionner, mais par un « opérer libre ». De la facticité des faits à la facticité eidétique, nous ne sortons pas du sol d’un être-à-demeure de la conscience close dans son immanence absolue, et il est remarquable que Husserl qualifie au paragraphe 20 des *Ideen I* sa démarche de positivisme bien compris :

> Si par positivisme on entend l’effort, absolument libre de préjugé pour fonder toutes les sciences sur ce qui est positif, c’est-à-dire susceptible d’être saisi de façon originaire, c’est nous qui sommes les véritables positivistes[2].

3. Répondre *de* la question de l’être (*Seinsfrage*) : Heidegger I

Afin de penser la possibilité d’une question qui soit irréductible, il faut sans doute rompre avec le positivisme, fût-ce un positivisme transcendantal. Ainsi,

[1] *Ideen I*, p. 100-101.
[2] *Ideen I*, p. 69.

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

dans la perspective heideggérienne, la question de l'être transcende toute position étante. Le « posé » consiste dans l'étant et suppose un mouvement ontologique de déploiement en présence, dont la saisie par la conscience excède nécessairement le cadre intuitionniste de la présence donnée. L'attitude questionnante de la conscience peut donc s'imposer comme première, irréductible à tout jugement ou à toute certitude préalable face à l'étant, à condition de prendre en compte la différence ontologique entre l'être et l'étant, l'être qui n'est rien d'étant mais l'ouverture ontologique qui rend possible la manifestation de l'étant dans la présence, ouverture dont le mystère constitue « l'affaire même » de l'essence questionnante du *Dasein*, cet étant que je suis et qui en son être a l'être en question. Comme l'écrit Heidegger dans les premières pages d'*Être et temps* :

> Si la question de l'être doit être posée expressément et être accomplie dans une pleine transparence d'elle-même, alors une élaboration de cette question (…) exige l'explication du mode de visée de l'être, du comprendre et du saisir conceptuel du sens (…). Or viser, comprendre et concevoir, choisir, accéder sont des comportements constitutifs du questionner, et ainsi eux-mêmes des modes d'être d'un étant déterminé, de l'étant que nous, qui questionnons, nous sommes à chaque fois nous-mêmes. Élaboration de la question de l'être veut donc dire : rendre transparent un étant — celui qui questionne — en son être. En tant que mode d'être d'un étant, le questionner de cette question est lui-même essentiellement déterminé par ce qui est en question en lui — par l'être. Cet étant que nous sommes toujours nous-mêmes et qui a entre autres la possibilité essentielle du questionner, nous le saisissons terminologiquement comme DASEIN[1].

Si la thèse *ontologique fondamentale* d'*Être et temps* est que l'être n'est jamais rien d'étant, sa thèse *analytique existentiale* est que l'étant que nous sommes, le *Dasein*, se caractérise essentiellement par une ouverture questionnante à l'être. C'est dire aussi que le *Dasein* est un étant fondamentalement métaphysique, non pas d'abord un vivant (objet de la biologie), un homme (objet de l'anthropologie), un être social (objet de la sociologie), etc., mais une ouverture au problème de l'être qui rend possible ensuite, mais en un second temps, toute enquête scientifique régionale sur tel ou tel domaine de l'étant (y compris l'humain, objet des sciences humaines et sociales). Il est intéressant de voir

[1] M. Heidegger, *Être et temps*, trad. E. Martineau, Paris, Authentica, 1985, p. 7 de la 9e édition allemande dont nous utilisons à chaque fois la pagination (désormais noté SZ).

 © 2024 ULiège BAP

OPEN ACCESS

comment Heidegger, à la différence de Husserl, ne place pas le questionnement à l'intérieur de la sphère des jugements (fussent-ils élargis pour inclure le champ antéprédicatif), mais c'est au contraire la sphère des jugements, ainsi que les prestations intentionnelles de la conscience qui la conditionnent (viser, concevoir, choisir, etc.), qui sont fondées dans l'ouverture questionnante à l'être qui caractérise le *Dasein*. Nous avons là manifestement un renversement complet par rapport à la perspective husserlienne, laquelle en manquant l'essence questionnante du *Dasein*, replie la conscience dans l'enfermement transcendantal d'une archi-immanence auto-positionnelle. Contrairement à Husserl, le *Dasein* est un étant *ouvert*, c'est-à-dire dont tout le mode d'être consiste dans la transcendance, laquelle est plus originaire ou fondamentale que l'intentionnalité, comme l'écrira Heidegger dans le paragraphe 9 de son cours de 1927 *Grundprobleme der Phänomenologie* : « l'intentionnalité est la *ratio cognoscendi* de la transcendance. Cette dernière est la *ratio essendi* de l'intentionnalité dans ses différents modes »[1]. Le *Dasein* ne peut avoir des comportements intentionnels objectivants dans le monde (comprendre les choses, les interpréter, les questionner, en douter, etc.) qu'à la mesure de son ouverture préalable et concomitante à la question de l'être, question qui n'est pas théorétique, question que le *Dasein* ne se pose pas de temps en temps (dans ses loisirs et le ventre plein), mais qui engage toute l'existence de fond en comble.

Comment cela se traduit-il au niveau d'une description phénoménologique ? Comment apercevoir cette essence questionnante du *Dasein in concreto* ? C'est là bien sûr tout le mérite des analyses heideggériennes de la quotidienneté (*Alltäglichkeit*) dans *Être et temps* que de s'être attelées à le montrer. Comme l'indiquait Levinas sous la forme d'une boutade : « en appuyant sur le bouton d'une salle de bain, nous ouvrons le problème ontologique tout entier »[2]. Or à bien y regarder, les analyses célèbres de l'engagement pratique du *Dasein* dans l'existence quotidienne ne livrent pas d'emblée cette essence questionnante. Nous assistons plutôt à une existence préoccupée (au sens de *Besorgen*) dans le monde ambiant (*Umwelt*) structuré par un complexe ustensilaire (*Zeugganzheit*) qui se donne d'emblée dans un ensemble holistique de significations en réseau : c'est là la signifiance (*Bedeutsamkeit*), où le marteau renvoie au clou, lui-même référant à la planche et celle-ci à des possibilités pratiques. Nous découvrons donc un *Dasein* en situation, besogneux et affairé, pris dans ce réseau d'étants à-portée-de-main (*zuhanden*), un *Dasein* qui de

[1] M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, Francfort/Main, V. Klostermann, 1989, p. 91 ; *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1985, p. 90.

[2] E. Levinas, *Le temps et l'autre*, *op. cit.*, p. 45.

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

OPEN ACCESS

prime abord et le plus souvent ne questionne pas tellement les étants mais s'en occupe dans un espace de familiarité (*Vertrautheit*)[1] et de proximité (*Nähe*)[2]. Le *Dasein* quotidien se rapporte au monde dans une attitude préoccupée mais assurée, qui est celle de l'*Umsicht*, « circonspection » qui consiste en une « intuition » de la situation dans laquelle je me trouve toujours déjà (le bureau, la rue, etc.), non pas une intuition contemplative mais une intuition pratique (ou herméneutique, disait Heidegger dans son cours du semestre de guerre 1919[3]). Plus encore, cette intuitivité ne s'occupe pas d'apercevoir un objet à la fois, isolé des autres (l'ordinateur, l'étui à lunettes, la chaise, etc.), elle ne voit d'ailleurs pas d'objets du tout (si l'on entend par « objet » le vis-à-vis — *Gegenstand* — d'une attitude contemplative neutre et théorique), mais se rapporte à tout un réseau ustensilaire donné d'un seul coup[4], à l'horizon de tel ou tel engagement du *Dasein* (préparer un document, passer un coup de fil, préparer à dîner, etc.). Heidegger corrige donc la phénoménologie de la perception et du jugement husserliens sur deux points importants. Premièrement, la conscience n'est pas d'abord dans un rapport théorético-contemplatif à un objet isolé et simplement là, présent-subsistant (*vorhanden*) ; le *Dasein* se trouve plutôt dans un rapport pratico-existentiel à un complexe ustensilaire qui se donne sur le mode du maniement. Deuxièmement, ce qui se donne préalablement est une totalité de significations se renvoyant les unes aux autres, non pas des couches stratifiées qu'il faudrait édifier les unes sur les autres à partir des synthèses passives pour obtenir d'abord une perception d'objet, puis son insertion confirmée judicativement parmi d'autres objets, puis le sens culturel de ce réseau

[1] « La préoccupation est à chaque fois déjà ce qu'elle est sur la base d'une familiarité avec le monde » (SZ, paragraphe 16, p. 76).

[2] « L'à-portée-de-la-main de l'usage quotidien a le caractère de la *proximité*. Cette proximité de l'outil, à y regarder de plus près, est déjà suggérée dans le terme même qui exprime son être : 'être-à-portée-de-la-main' » (SZ, paragraphe 22, p. 102).

[3] « Cette saisie de l'expérience vécue, qui s'emporte elle-même, dans l'expérience vécue (*Erleben des Erlebens*) est l'intuition compréhensive ou *intuition herméneutique* (*Hermeneutische Intuition*), c'est-à-dire la formation phénoménologique originelle des ressaisies et des pré-saisies, de laquelle est issue toute position théorique-objectivante, voire transcendante. L'universalité de la signification des mots veut dire en premier lieu ce quelque chose d'originel qu'est la mondanité de la vie vécue (*Welthaftigkeit des erlebten Erlebens*) » (M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57, Francfort/Main., V. Klostermann, 1987, p. 117 ; *Vers la définition de la philosophie*, trad S.-J. Arrien et S. Camilleri, Paris, Seuil, 2017, p.145-146).

[4] « *Un* outil, en toute rigueur cela n'existe pas. À l'être de l'outil appartient toujours un complexe d'outils au sein duquel il peut être cet outil qu'il est » (SZ, paragraphe 15, p. 68).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

OPEN ACCESS

se dessinant dans un monde environnant obtenu par sommation de ces différentes couches. Le monde environnant (*Umwelt*) est donné dès le départ comme une structure horizontale de l'engagement pratico-existential du *Dasein* auprès d'une totalité d'étants.

Tout cela est évidemment bien connu. Mais où se trouve dès lors l'essence questionnante du *Dasein* ? Sur ce point, il semble que Heidegger reprenne à son compte toute la thèse husserlienne selon laquelle le *Dasein* dans son engagement pratique ne questionne effectivement pas le sens des étants, mais a toujours déjà (*immer schon*) compris le sens qui les caractérise comme étant-à-portée-de-main. Bien sûr des questions peuvent survenir à tout instant (où est passée la bouteille ? pourquoi le stylo ne marche pas ? qu'est-ce que la chaussure fait dans le jardin ?). Mais elles surviennent lorsque le régime d'apparaître normal de l'étant-à-portée-de-main entre en crise, lorsque l'étant ne s'efface plus tranquillement devant ce à quoi il sert (si la bouteille est à ma disposition, si mon stylo fonctionne ou que la chaussure est correctement rangée, alors je ne les remarque pas). C'est seulement en situation de déficience (lorsque l'étant traîne, dysfonctionne, ou manque), que le regard circonspect de la préoccupation fait apparaître l'être de l'outil (son être-à-portée-de-main qui jaillit enfin en pleine lumière et rétrospectivement, maintenant qu'il est inemployable et qu'il n'est plus que présent-subsistant : *vorhanden*[1]). Mais c'est dire aussi que les questions sont à un autre niveau — ontologico-catégorial — des réponses ! En effet :

> [D]ans la perturbation du renvoi — dans l'inemployabilité pour... — le renvoi devient exprès. (…) Avec ce réveil circonspect du renvoi à ce qui est chaque fois le 'pour-cela', celui-ci même et, avec lui, le complexe d'ouvrage, tout l''atelier' en tant que lieu où la préoccupation se tient toujours déjà, deviennent visibles. Le complexe d'outils luit, non pas comme quelque chose qui n'aurait pas encore été vu, mais comme le tout constamment et d'emblée pris en vue

[1] Il y a donc bien chez Heidegger une positivité phénoménologique de la *Vorhandenheit* (présence subsistante), comme le montre bien J.-F. Courtine dans l'article « *Vorhanden* » qu'il rédigea pour le dictionnaire des intraduisibles dirigé par B. Cassin. *Cf.* J.-F. Courtine, « *Vorhanden* », in B. Cassin (éd.), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Seuil, 2004, p. 1380-1387. Ainsi : « *Vorhandenheit* et *Zuhandenheit* sont co-originaires, pour autant que la *Vorhandenheit* et la *Zuhandenheit* sont des modes d'être complémentaires que la *Werkwelt* ouvre nécessairement, et que ce sont ces caractères qui rendent *a priori* possible toute 'rencontre de…'. Le primat ne revient donc pas à la *Zuhandenheit*, mais beaucoup plus fondamentalement à la *Werkwelt* » (p. 1387).

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

> dans la circonspection. Or, avec une telle totalité, c'est le monde qui s'annonce[1].

Ou bien :

> De même le manque d'un étant à-portée-de-la-main, dont la présence quotidienne était si 'évidente' que nous n'en avions même pas fait la remarque, est une rupture des complexes de renvois (*Verweisungszusammenhänge*) découverts dans la circonspection. La circonspection se heurte au vide et voit maintenant seulement ce pour quoi et avec quoi ce qui manque était à-portée-de-la-main. Derechef s'annonce le monde ambiant[2].

La question portant sur tel ou tel étant délivre une réponse ontologique plus profonde quant à son mode d'être sous-jacent. Même dans les cas où le *Dasein* se trouve dans une situation de dépaysement, la disruption de la familiarité n'est pas telle que la question de savoir à quoi sert tel ou tel objet efface l'assurance que l'étant a bien un usage, même si présentement sa signification m'échappe. Il suffit de renvoyer au passage du cours du semestre de guerre 1919 où Heidegger propose l'expérience de pensée dans laquelle un guerrier sénégalais, ne connaissant pas la culture occidentale, se retrouve subitement en Allemagne dans un amphithéâtre en plein milieu d'un cours à l'université, et ne comprend donc pas la signification des choses autour de lui, et en particulier la chaire du professeur :

> [Il] serait soudain transplanté de sa hutte jusqu'ici. Ce qu'il verrait en dévisageant cet objet, il est difficile de le dire précisément. Peut-être verrait-il quelque chose en lien avec la magie ou encore quelque chose derrière lequel il trouverait un bon abri pour se protéger des flèches et des jets de pierres ? (…)
>
> Il est toutefois possible de montrer (et de porter à l'évidence) que l'idée selon laquelle (…), privé de culture scientifique (mais pas sans culture) et soudain transplanté ici, [il] verrait la chaire comme un simple quelque chose qui existe est une hypothèse absurde — bien que non contradictoire (puisqu'elle n'est pas impossible d'un point de vue *logique*-formel). Bien plutôt, [il] verra la chaire comme un quelque chose 'dont il ne sait que faire'. Le caractère signifiant de

[1] SZ, p. 75.
[2] *Ibid*.

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

> la ‘chose étrangère à caractère d’outil’ (*zeugliches Fremdsein*) et le caractère signifiant de la ‘chaire’ sont en leur noyau essentiel absolument identiques[1].

La question de savoir à quoi sert l’outil présuppose toujours sa donation de sens préalable en tant qu’outil. Là où nous questionnons, un horizon de réponses est déjà présupposé et nos questions viennent des tensions qui affleurent et peuvent certes déstabiliser notre rapport préoccupé au monde, comme dans le cas extrême du dépaysement, mais non encore le fissurer au point que la question ontologique du monde lui-même (et plus généralement de l’être) en vienne à se poser. On doit dès lors se demander d’où provient la fissuration qui ouvre enfin le champ de la question ontologique de l’être même, fissuration que Heidegger nommera littéralement dans les *Beiträge zur Philosophie* « *Zerklüftung* », brisant la relation de familiarité avec le monde. La réponse de *Sein und Zeit* est là encore bien connue : cette fissuration en définitive est toujours déjà là puisque la familiarité du monde provient elle-même du mode d’être inauthentique du *Dasein*, de sa fuite déchéante devant l’exigence de faire face à sa propre essence questionnante, dans un voilement (ou « une mauvaise foi » dira Sartre) qui peut malgré tout, dans certaines expériences limites, se lever. Il faut ici rappeler qu’en fin de compte l’affairement du *Dasein* est présenté par Heidegger comme relevant au mieux d’une dispersion (*Zerstreuung*) neutre[2], au pire d’une modalité inauthentique de l’existence, où le *Dasein* en fuite refuse d’assumer en propre son existence pour s’en tenir au plan du conformisme nivelant du « On » (*Das Man*)[3]. Ainsi, l’ouverture questionnante du *Dasein* se déploie à un tout autre niveau que le rapport à l’outil :

---

[1] M. Heidegger, *L’idée de la philosophie et le problème des visions du monde — semestre de guerre 1919*, *op. cit*., trad. p. 96-97.

[2] « [L]’être de l’étant qui fait de prime abord encontre s’opère au fil conducteur de l’être-au-monde quotidien. Nous appelons celui-ci l’*usage* que, *dans* le monde, nous avons de l’étant intramondain. Cet usage s’est déjà dispersé (*zerstreut*) en une multiplicité de guises de la préoccupation » (SZ, paragraphe 15, p. 66-7).

[3] « Le Soi-même du *Dasein* quotidien est le *On-même*, que nous distinguons du *Soi-même authentique*, c’est-à-dire proprement saisi. En tant que On-même, chaque *Dasein* est *dispersé* dans le On, et il doit commencer par se retrouver. Cette dispersion caractérise le ‘sujet’ de ce mode d’être que nous connaissons sous le nom d’identification préoccupée avec le monde de prime abord rencontré » (SZ, paragraphe 27, p. 129). Dans *Heidegger et le problème de l’espace*, D. Franck note que la dispersion n’est pas en soi inauthentique, mais qu’elle est une structure transcendantale qui fonde y compris le mode authentique de l’être-avec : « la dispersion transcendantale neutre, sous la figure de l’être-avec, est l’*a priori* de la coexistence dispersée dans le *on* neutre

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

le lieu où la *question* peut enfin détenir un rôle ontologique fondamental n'est pas celui de la perception intentionnelle, ou sa relève herméneutique par la préoccupation circonspecte, mais c'est plutôt dans la phénoménologie de l'angoisse ou bien de l'appel de la conscience que la description du phénomène de la question authentique, transcendantale, peut être accomplie. Le maître-mot qui revient alors, lorsque Heidegger décrit les phénomènes de l'angoisse, l'être-pour-la-mort ou l'appel de la conscience, est celui de *Unheimlichkeit* :

> Dans l'angoisse, 'c'est inquiétant', 'c'est étrange' (*unheimlich*). (…) Mais ce caractère inquiétant, cette étrang(èr)eté (*Unheimlichkeit*) signifie en même temps le ne-pas-être-chez-soi. En livrant la première indication phénoménale de la constitution fondamentale du *Dasein* et en clarifiant le sens existential de l'être-à par opposition à la signification catégoriale de l''intériorité', nous avons déterminé le *Dasein* comme habiter auprès..., être familier avec... (…) L'angoisse, au contraire, ramène le *Dasein* de son identification échéante (*verfallenden*) au 'monde'. La familiarité quotidienne (*alltägliche Vertrautheit*) se brise[1].

L'inquiétante étrangeté, dans l'angoisse ici, mais aussi dans l'être-pour-la-mort[2] ou bien l'appel de la conscience[3], convoque le *Dasein* à lui-même hors de sa déchéance inauthentique dans la quotidienneté. La *Unheimlichkeit* est sans écho chez Husserl, y compris et surtout là où elle aurait pu jouer tout son rôle en tirant la conscience hors de son absorption dans l'attitude naturelle, à travers l'ἐποχή et la réduction phénoménologique. Là où chez Husserl celle-ci manifeste l'opérativité transcendantale de la conscience souverainement libre et maître de ses tâches transcendantales constituantes, l'angoisse révèle chez Heidegger une autre ἐποχή / réduction, qui ouvre à la béance de la question. Chez Husserl l'ἐποχή enclot la transcendance dans une hyper-immanence transcendantale monadique ; chez Heidegger elle manifeste la transcendance extatique du *Dasein* vers la question de l'être.

---

comme de la coexistence fondée sur la résolution qui est une contre-dispersion » (D. Franck, *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris, Minuit, 1987, p. 38).

[1] SZ, p. 188-9.

[2] « Dans cet être-auprès... échéant (*verfallenden*) s'annonce la fuite hors de l'étrang(èr)eté, c'est-à-dire maintenant devant l'être le plus propre pour la mort » (SZ, paragraphe 50, p. 252).

[3] Qu'en serait-il donc, si le *Dasein* tel qu'il se trouve (est affecté) au fond de son étrang(èr)eté était l'appelant de l'appel de la conscience ? (*« Wenn das im Grunde seiner Unheimlichkeit sich befindende Dasein der Rufer des Gewissensrufes wäre ? »* (SZ, paragraphe 57 : « La conscience comme appel du souci », p. 276).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

Pourtant est-ce si sûr ? On sait à quel point les analyses du pouvoir-être authentique du *Dasein*, culminant dans la résolution devançante (*vorlaufenden Entschlossenheit*), mettent en exergue l'aptitude existentielle par laquelle le *Dasein* se hisse à sa pleine responsabilité ontologique, se met en capacité à décider, et en toute certitude, à assumer son devenir dans l'existence[1]. Il est difficile, face à l'indépassable finitude ou au fardeau de l'existence que Heidegger met en scène au paragraphe 29 de *Sein und Zeit*, de savoir si la question de l'être ne cède pas la place tout compte fait à une autre thématique, celle d'un héroïsme de l'existence authentiquement résolue et sûre d'elle-même. L'irréductibilité de la question comme dimension la plus profonde de l'existence, tournée vers la transcendance de l'être, n'est-elle pas en définitive oblitérée dans *Sein und Zeit*, au profit d'une nouvelle forme insidieuse de subjectivisme existential, tournée sur la capacité moins à questionner qu'à *répondre* résolument de soi-même (dans cette *responsabilité* existentielle, précisément, qu'est l'authenticité), de son destin de mortel tout autant que de l'être à charge ?

4. La dignité de question de l'estre (*Fragwürdigkeit des Seyns*) et son refoulement historial par l'ensorcellement de la technique : Heidegger II

Nous touchons aux limites du trajet de pensée de Heidegger dans *Être et temps*, et aux motifs qui obligent à un tournant (*Kehre*). Voyons enfin comment Heidegger, dans les *Beiträge*, retravaille à fond la « question de la question de l'être ». Au paragraphe 172 des *Beiträge zur Philosophie*, Heidegger écrit ainsi :

[1] Ainsi le *Dasein* parvient à sa plus haute certitude (transcendantale) dans le devancement de la mort comprise comme possibilité ultime (possibilité de l'impossibilité de l'existence), et non pas simplement comme certitude empirique face au fait que l'on doit mourir un jour : « La possibilité la plus propre, absolue, indépassable et certaine est *indéterminée* en sa certitude. Comment le devancement ouvre-t-il ce caractère de la possibilité insigne du *Dasein ?* Comment le comprendre devançant se projette-t-il vers un pouvoir-être certain qui est constamment possible, mais de telle manière que le quand où devient possible la pure et simple impossibilité de l'existence demeure constamment indéterminé ? Dans le devancement vers la mort indéterminément certaine, le *Dasein* s'ouvre à une *menace* jaillissant de son Là lui-même, constante. L'être pour la fin doit se tenir en elle, et il peut si peu l'aveugler qu'il doit au contraire nécessairement configurer l'indéterminité de la certitude » (SZ, p. 265).

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

> Être le là (*Das Da-sein*), dans *Être et temps*, se trouve encore dans une position où le risque est grand qu'on le prenne d'un point de vue 'anthropologique', 'subjectiviste', 'individualiste' et ainsi de suite ; alors que le livre est l'exact contre-pied de tout cela. Sans doute n'est-ce pas cela qui est en premier lieu et surtout visé. À vrai dire, cette contrepartie n'est partout que la *suite nécessaire* de la mutation décisive que connaît la 'question de l'être' en passant de la question directrice (*Leitfrage*) à la question fondamentale (*Grundfrage*)[1].

Quand bien même l'intention de *Sein und Zeit* était de montrer l'essence questionnante du *Dasein* (et le *Dasein* de ce point de vue n'est pas humain, mais le site non humain, universel, d'un questionner ontologique), sa transcendance semble manquée parce que la première pensée de Heidegger était encore en train d'emprunter le virage qui mène à aborder la question de l'être non plus comme question directrice (*Leitfrage*), mais comme question fondamentale (*Grundfrage*). Qu'est-ce à dire ? La distinction entre *Leitfrage* et *Grundfrage* est cardinale dans les *Beiträge*, elle désigne la façon dont évolue le rapport questionnant du *Dasein* à l'être dans l'histoire de l'être (*Seinsgeschichte*), qui est en même temps l'histoire de la métaphysique. Il y a ainsi deux modes de ce questionner originaire et irréductible, ouvrant le *Dasein* à la problématicité de l'être : l'un est encore emprisonné dans l'étau de la métaphysique (*Leitfrage*) et ramène systématiquement l'être aux figures de l'étantité (εἶδος chez Platon, ἐνέργεια dans l'aristotélisme, Ἕν dans la tradition néo-platonicienne, *causa* chez les médiévaux, *subjectum* dans la modernité, *Geist* dans l'idéalisme allemand, etc.) ; l'autre mode du questionner est encore à venir même s'il fait déjà écho au questionner inaugural que les Grecs présocratiques avaient mis en œuvre dans l'étonnement (θαυμάζειν) face à l'éclosion de l'être comme φύσις, avant le refoulement de cette ouverture questionnante, déjà chez Platon et Aristote. Il s'agit là, dans la *Grundfrage*, d'un questionnement proprement ontologique ou bien tout simplement pensant :

> La question de l'être questionne après la vérité de l'estre (*Seyn*). Accomplie et comprise historialement, à l'opposite de la question traditionnelle que pose la philosophie en s'enquérant de l'étant (question directrice), elle devient *question fondamentale*[2].

La question directrice est celle de la métaphysique, celle des étants, et — ce point est essentiel — la question de l'être est déterminée par une histoire qui

[1] *Beit*., p. 295 ; AP, p. 337 (paragraphe 172 : « Être le là [*Da-sein*] et question de l'être »).
[2] *Beit*., p. 6 ; AP, p. 20.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

n'est pas celle du *Dasein* (ce n'est plus la déchéance du *Dasein* qui rend compte de l'oubli de l'être), mais celle de l'être même : l'histoire de la métaphysique comme oubli de l'être au profit de la question directrice de l'étant prend une signification destinale. Ainsi, le questionnement dans son irréductibilité ontologique la plus profonde ne peut pas avoir lieu à n'importe quel moment de l'histoire, il a un statut historial ou destinal, en tant que préparation d'un autre commencement de la pensée, après la fin de la métaphysique, autre commencement qui est encore à venir et entrera en résonnance ou en écho avec le premier commencement grec. S'il est vrai en effet que l'époque actuelle dans laquelle nous nous trouvons a épuisé, exténué les possibilités du questionnement métaphysique de l'être réduit à l'étant (pensons ici au nihilisme et au rôle que Heidegger fait jouer à Nietzsche), si nous demeurons actuellement dans un monde post-métaphysique marqué comme le pense Heidegger par une radicale incapacité à questionner, et que cette non « questionabilité » de l'être est le résultat de son oubli croissant dans toute l'histoire de la métaphysique ; alors il est tout aussi vrai de dire que c'est ici l'exténuation de la question directrice qui est à l'œuvre, et que le *Dasein* post-métaphysique entre dans une transition, dans une voie préparatoire vers l'avènement d'un questionner nouveau, plus essentiel, celui de la question fondamentale, celle-là même que l'histoire de la métaphysique a refoulée :

> [D]ans la mesure où l'estre est éprouvé comme fondement de l'étant, la question *ainsi* posée du déploiement de l'essence de l'estre [*Wesung des Seyns*] est bien *question fondamentale*. De la question directrice à la question fondamentale, il n'y a pas continuité de sens, qui permettrait d'adapter la question directrice en la faisant porter cette fois sur l'estre. Il n'y a qu'un saut, c'est-à-dire la nécessité d'un *autre* commencement. Cependant il est clair que, par le dépassement de la position où se trouvent la question directrice et les réponses qu'elle comporte (…), peut et doit être ménagée une *transition* qui prépare l'autre commencement, et avant tout le rende visible et permette de le pressentir[1].

Quand bien même *Sein und Zeit* pensait non métaphysiquement en posant la question de l'être dans sa différence ontologique avec l'étant, l'ouvrage retombait dans un travers métaphysique, non pas simplement celui de soumettre l'éclaircie de l'être à l'ouverture du *Dasein*, dans un « daseinocentrisme » qui perpétue la philosophie de la conscience. Le travers métaphysique de *Sein und Zeit* consista surtout dans son incompréhension du fait que la question de l'être ne doit pas être posée avec la visée d'une réponse possible, que cette orientation de la question sur une réponse est encore métaphysique, et se comporte

[1] *Beit*., p. 76 ; AP, p. 99-100 (traduction légèrement modifiée).

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

comme si l'être pouvait désigner le terme d'une recherche. C'est ce qui ressortait de la structure ternaire de la question de l'être. Rappelons en effet le paragraphe 2 d'*Être et temps* (« La structure formelle de la question de l'être ») où l'être apparaissait comme le questionné (*Gefragte*), ce dont on s'enquiert, à côté de l'interrogé (*Befragte*) — celui auprès de qui on s'enquiert (le *Dasein*, objet de l'analytique existentiale) — ; et enfin le demandé (*Erfragte*) : ce auprès de quoi le questionnement touche au but (*das, wobei das Fragen ins Ziel kommt*), la réponse proprement dite à la question (le sens de l'être compris dans l'horizon de la temporalité).

Il semble au contraire que le second Heidegger veuille ouvrir à fond la question de la vérité de l'être (*Wahrheit des Seins*) de sorte à ce qu'elle ne soit plus à la mesure de quelque réponse que ce soit, mais qu'elle doive se creuser à mesure même qu'elle s'ouvre :

> Pour la question fondamentale, tout au contraire, l'être n'est pas réponse ni région de réponse, mais bien ce qui est le plus digne de question (*das Fragwürdigste*)[1].

D'où alors la référence à la notion de fond abyssal, et à l'événement du jaillissement en présence des étants. *Abgrund* et *Ereignis* sont des notions évidemment centrales dans l'économie conceptuelle des *Beiträge*, plaçant même la question au-delà de l'être, comme si la question de toutes les questions, plus originaire que l'être même et plus ancienne que l'être, concernait la provenance même de l'être dans l'abîme de sa propre événementialité. Comme si l'être, s'il pouvait parler, ferait état du mystère de son origine[2].

Est-ce en raison de cet abîme ontologique qu'il est si difficile pour le *Dasein*, en son histoire liée à l'être, de maintenir ouvert le champ de la question fondamentale, la question qui va au fond des choses, et même *au fond* de

---

[1] *Ibid*.

[2] Cette question est déjà kantienne, même si aux yeux de Heidegger elle serait encore formulée dans le langage onto-théologique de la métaphysique : « On ne peut ni éloigner de soi ni supporter cette pensée qu'un être, que nous nous représentons comme le plus élevé entre tous les êtres possibles, se dise en quelque sorte à lui-même : Je suis d'éternité en éternité ; en dehors de moi, rien n'existe hormis ce qui est quelque chose par ma seule volonté ; *mais d'où suis-je donc* ? Ici tout s'écroule au-dessous de nous, et la plus grande perfection, comme la plus petite, flotte sans soutien simplement devant la raison spéculative, à laquelle il ne coûte rien de faire disparaître l'une et l'autre sans le moindre empêchement » (E. Kant, *Critique de la raison pure*, trad. A J.-L. Delamarre et F. Marty, Paris, Gallimard, 1980, p. 531 [A 613 / B 641]). Nous remercions Paul Slama d'avoir attiré notre attention sur ce passage.

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

l'être ? Mais pourquoi après tout serait-il si compliqué pour le *Dasein* questionnant, et surtout si telle est son essence, de correspondre avec la transcendance abyssale du *Seyn* ? Il y a dans la seconde pensée de Heidegger une décision qui la parcourt, celle qui consiste à créditer l'« estre » d'une malignité, d'un refus (*Verweigerung*) d'accorder sa vérité et d'abandonner ainsi le *Dasein*, en l'obligeant à déchoir hors de sa propre essence questionnante[1].

Nous vivons en effet, dit Heidegger, dans un monde dominé par l'ensorcellement (*Verzauberung*), mais ce qui nous ensorcelle ce ne sont pas les rites de religions nouvelles, comme celle de la religiosité scientiste qui s'exprime dans le paradigme moderne de la science naturaliste. Nous ne sommes pas ensorcelés non plus par le capitalisme ou le libéralisme, le consumérisme ou l'industrie culturelle. Toutes ces dimensions sont des résultantes d'une structure métaphysique et historiale qui est à l'œuvre depuis le premier commencement grec de la philosophie, que Heidegger comprend comme technicisation, fabrication, ou machination : *Machenschaft*. Qu'est-ce que la *Machenschaft*, vectrice d'ensorcellement ?

> Le mot [*Machenschaft*], il faut (…) l'entendre en partant du *fabriquer* (*Machen*) (*ποίησις*, *τέχνη*), que nous connaissons bien à titre de comportement humain. Toutefois, cela n'est possible que sur la base d'une interprétation de l'étant où la fabricabilité de l'étant vient au premier plan, et de telle sorte que l'étantité se détermine tout à trac, et se fixe dans la constance (*Beständigkeit*) et l'éclat de la venue en présence (*Anwesenheit*)[2].

L'histoire de la métaphysique n'est dès lors que l'histoire de l'intensification de l'emprise du paradigme technique sur la compréhension de l'être en termes de fabricabilité des étants par d'autres étants. L'époque dans laquelle nous nous trouvons accomplit la libération maximale des forces de ce paradigme, selon six paramètres qu'analyse le paragraphe 58 : le calcul (*Berechnung*), la célérité (*Schnelligkeit*), la massification (*Der Aufbruch des Massenhaften*), la publicisation (*Veröffentlichung*), l'expérience vécue (*Erlebnis*), l'absence de questionnement (*Fraglosigkeit*). Nous entrons dans une époque de complète

[1] « Atteindre [l'être] en le pensant, c'est atteindre, en y étant amené en propre, l'éclaircie du refus (*der Lichtung der Verweigerung*), une éclaircie qui, *en tant qu*'éclaircie du *refus*, s'élargit aux dimensions de l'abîme sans-fond (*Abgrund*) sans prendre appui sur quoi que ce soit ni trouver refuge où que ce soit, un abîme sans-fond qui *est* le déploiement de l'essence de l'Être lui-même et sa vérité » (M. Heidegger, *Besinnung*, GA 66, Francfort/Main, V. Klostermann, 1997, p. 131 ; *Méditation*, trad. A. Boutot, Paris, Gallimard, 2019, p. 138).

[2] *Beit*., p. 126 ; AP, p. 153.

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

absence de questionnement, et cette démission par le *Dasein* de son essence questionnante s'accomplit par un phénomène nouveau dans toute cette histoire, qui est précisément l'ensorcellement. Cela s'opère par une dialectique : alors même que nous vivons dans un temps marqué par le positivisme et les lumières qui prétendent expurger le savoir humain de toute pensée mythique, d'entrer enfin dans l'ère de la civilisation et du progrès, cette avancée n'est possible qu'à la faveur d'une fascination toujours plus grande, ne pouvant plus désormais être remise en question, pour la technique et son emprise. Dans le paragraphe 59 (« L'époque de la complète absence de questionnement et de l'ensorcellement »), Heidegger écrit ainsi, dans un dialogue serré avec Weber et son concept de désenchantement du monde :

> On a pris l'habitude de nommer l'époque de la 'civilisation' celle du *dés*-ensorcellement (Ent-*zauberung*) ; quant à ce dernier, il semble avec quelque affinité, si ce n'est marcher la main dans la main avec la complète absence de questionnement. Quoi qu'il en soit, le rapport se fait à l'envers. Mais pour le voir, il faut d'abord se demander d'où vient l'ensorcellement. Réponse : de la domination sans partage de la fabrication (*Machenschaft*). Lorsqu'elle atteint sa domination définitive, quand elle régit et transit tout le réel, alors il n'y a plus aucune des conditions requises pour que l'on évente la moindre trace d'ensorcellement et que l'on prenne des dispositions pour s'y opposer. L'envoûtement que répand la technique, ses progrès exponentiels, ne sont que le *signe* de cet ensorcellement, qui pousse tout en direction de la computation, de l'utilité, du dressage, de la maniabilité et de la régulation[1].

Tout se passe comme si nous étions, à l'ère contemporaine, à la croisée de deux chemins possibles : l'un qui mène à la *Grundfrage* et à l'autre commencement de la pensée, l'autre qui s'enlise dans le règne de la technique, marqué par une radicale absence de question ensorcelée, symptôme d'un nihilisme non seulement intellectuel, mais aux effets annihilateurs pour le *Dasein* ainsi que pour la totalité de l'étant, en passe d'être de plus en plus dissoute (ou liquidée) dans le fond d'exploitation infini de la technostructure[2]. On doit souligner ainsi

[1] *Beit*., p. 124 ; AP, p. 151 (paragraphe 59 : « L'époque de la complète absence de questionnement [*Fraglosigkeit*] et de l'ensorcellement »).

[2] Comme l'indique J. Vioulac : « La tâche du dépassement de la métaphysique n'est donc autre [selon Heidegger] que celle du dépassement du nihilisme, mais celui-ci ne relève en rien d'une crise des valeurs ou d'une démoralisation générale, il est danger d'annihilation, et c'est en quoi il est le danger le plus grand » (J. Vioulac, « Métaphysique, technique et révolution. Un tournant réactionnaire dans la pensée de Martin Heidegger », in S.-J. Arrien & C. Sommer [éd.], *Heidegger aujourd'hui. Actualité et*

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

la positivité de la *Fraglosigkeit* par rapport à la force questionnante (mais aliénée) de l'histoire de la métaphysique, soumise à la *Leitfrage* : dans l'absence radicale de questionnement se situe la crise de la pensée non seulement face à l'abandon de l'être, mais face également à la liquidation de l'étant lui-même dans le fond d'exploitation[1]. Alors, dans ce moment critique qui est finalement peut-être moins marqué par la désagrégation de l'être que celle de l'étant dans la technostructure, la pensée est possible (au-delà de la philosophie[2]) pour « ceux qui ne sont pas en nombre — les rares êtres libres » (*die Wenigen und*

postérité de sa pensée de l'événement, Paris, Hermann, 2021, p. 488). Ou bien : « Si donc la métaphysique est nihilisme, c'est la machination qui est annihilation : l'événement contemporain, c'est l'avènement du machinisme, et celui-ci doit être compris comme événement historial » (J. Vioulac, art. cit., p. 492).

[1] Comme l'écrira Heidegger dans « Science et méditation », dans un dialogue avec Heisenberg, la technique ne conduit nullement à privilégier l'étant produit au détriment de l'esprit ; en réalité la technique n'attaque pas moins l'objet que le sujet, elle est la montée en puissance d'une emprise relationnelle intégrale, une technostructure de plus en plus abstraite : « dans la phase la plus récente de la physique atomique, *l'objet lui-même* disparaît, et (…) c'est ainsi avant tout la relation sujet-objet en tant que relation qui prend le pas *sur* l'objet et le sujet et dont il faut s'assurer comme d'un fonds (*Bestand*) » (M. Heidegger, « *Wissenschaft und Besinnung* », in *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, Francfort/Main, V. Klostermann, 2000, p. 54-55 ; « Science et méditation », dans *Essais et conférences*, trad. fr. A. Préau, *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p. 68).

[2] *Cf*. M. Heidegger, « *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* », in *Zur Sache des Denkens*, Francfort/Main, V. Klostermann, 2007, p. 67-91 ; « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée », in *Questions IV*, trad. J. Beaufret et F. Fédier, in *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, 1990, p. 279-307 : « La fin de la philosophie se dessine comme le triomphe de l'équipement d'un monde en tant que soumis aux commandes d'une science technicisée et de l'ordre social qui répond à ce monde. Fin de la philosophie signifie : début de la civilisation mondiale en tant qu'elle prend base dans la pensée de l'Occident européen. Mais est-ce que la fin de la philosophie au sens de sa ramification en sciences constitue déjà par elle-même l'effectuation la plus achevée de toutes les possibilités dans lesquelles la pensée, celle qui a pris la voie de la philosophie, a été mise ? Ou bien y a-t-il pour la pensée, en dehors de l'*ultime* possibilité que nous venons de caractériser (à savoir la décomposition de la philosophie dans l'essor des sciences technicisées), une possibilité *première* d'où la pensée philosophique devrait certes prendre issue, mais dont elle n'était cependant pas en état, comme philosophie, de faire l'épreuve et de tenter l'entreprise » (p. 286). Et deux pages plus loin : « Poser la question de la tâche de la pensée, cela signifie, dans l'horizon de la philosophie, déterminer ce qui concerne la pensée, ce qui pour la pensée ne cesse d'être question, ce qui est le point même de la question. Cela, c'est en allemand, le mot *Sache* : l'affaire en question » (p. 289).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

OPEN ACCESS

die Seltenen), à titre de préparation d'un autre commencement à venir, pénétrant non pas dans l'horizon du sens de l'être, mais dans une endurance pensante, tolérante, de la dévastation (*Verödung*) dans laquelle se trouve notre époque désertée par le sens. Dans cette perspective, et contrairement à la position de Heidegger dans *Sein und Zeit*, le *Dasein* ne décide plus de rien, mais ne peut qu'attendre, ou espérer, une décision qui relève de l'être[1].

5. Conclusion

S'il est évidemment difficile de déterminer précisément ce que pourrait être chez Heidegger le contenu d'un autre commencement (retour des dieux en fuite, venue du dernier dieu, parole sacrée du poète), faisons état pour finir d'une insatisfaction philosophique à l'égard de la pensée heideggérienne de la question, telle qu'il la développe dans les *Beiträge*. Malgré toute sa profondeur, en définitive Heidegger ne parvient peut-être pas encore tout à fait à maintenir le degré de radicalité nécessaire pour que la transcendance de la question de l'être ne retombe pas malgré tout dans l'horizon d'une position de réponse. Par l'idée que l'être refuse d'accorder sa vérité, qu'il propulse l'histoire de la métaphysique en tant qu'intensification du paradigme technique menant à l'ensorcellement du *Dasein*, Heidegger ne se borne pas à poser la question de la provenance abyssale de l'être : il détermine ce faisant l'abîme comme spiritualité et même — dans une perspective gnostique — comme spiritualité malfaisante. En atteste la source schellingienne de la pensée heideggérienne de la violence de la *Machenschaft* : la violence de la technique ne renvoie-t-elle pas en définitive à une effectuation du mal que Schelling pense à fond dans l'articulation, dans Dieu, entre l'abîme en Lui et l'existence du monde qui procède de Lui ? Comme l'écrit Heidegger dans son livre sur Schelling et l'écrit sur la liberté de 1809 :

[1] « Dans ce cas, ce qui est ici nommé décision séparante (*Ent-scheidung*), se voit tout à coup déplacé au plus intime du Milieu de la pleine essence de l'estre-même (*innerste Wesensmitte des Seyns selbst*), et n'a alors rien de commun avec ce que nous nommons 'faire un choix' et choses de ce genre » (*Beit*., p. 88 ; AP, p. 113 [paragraphe 43 : L'estre et la décision »]).

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

> Le mal est esprit, et ne peut par conséquent être effectif qu'en tant qu'esprit. Mais l'esprit est l'unité du fond et de l'existence, unité se sachant elle-même. La possibilité du mal est une possibilité de l'esprit[1].

Mais n'est-ce pas là répondre encore à la question des questions ? N'est-ce pas du moins l'orienter, lui donner un biais ? En qualifiant l'abîme de l'être dans l'horizon de la souveraineté et de la suprême autorité décisionnelle sur le destin ontologique, Heidegger ne contrevient-il pas tout compte fait à une idée qu'il a lui-même mise en avant, celle de la finitude indépassable de l'être qui seule rend possible la question irréductible de sa provenance abyssale ? À vouloir pénétrer pensivement l'abîme, Heidegger n'a-t-il pas commis le péché de répondre à la question, réponse consistant à exonérer l'être de la finitude en le soumettant à la spiritualité pré-ontologique de l'abîme infini, et en un sens éternel ? Contre Heidegger, la provenance abyssale de l'être ne doit-elle pas demeurer mystérieuse pour l'homme, parce qu'en définitive — comme l'avait vu Kant — cette provenance abyssale est mystérieuse pour l'esprit lui-même ?

Bibliographie

Conant J., « Deux conceptions de l'*Überwindung der Metaphysik* : Carnap et le premier Wittgenstein », in *Carnap et la construction logique du monde*, S. Laugier (éd.), Paris, Vrin, 2001, p. 259-311.

Courtine J.-F., « *Vorhanden* » in B. Cassin (éd.), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Seuil, 2004, p. 1380-1387.

Franck D., *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris, Minuit, 1987.

Heidegger M., « *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* », in *Zur Sache des Denkens*, Francfort/Main, V. Klostermann, 2007, p. 67-91 ; trad. fr. J. Beaufret et F. Fédier, « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée », in *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, 1990, p. 279-307.

Heidegger M., « *Wissenschaft und Besinnung* », in *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, Francfort/Main, V. Klostermann, 2000, p. 54-55 ; trad. fr. A. Préau, « Science et méditation », dans *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p. 49-80.

Heidegger M., *Beiträge zur Philosophie [vom Ereignis]*, GA 65, Francfort/Main, V. Klostermann, 1989 ; trad. fr. F. Fédier, *Apports à la philosophie. De l'avenance* [désormais noté AP], Paris, Gallimard, 2013.

[1] M. Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit 1809*, GA 42, Francfort/Main, V. Klostermann, 1988, p. 257 ; *Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, trad. J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1977, p 255.

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

Heidegger M., *Besinnung*, GA 66, Francfort/Main, V. Klostermann, 1997 ; trad. fr. A. Boutot, *Méditation*, Paris, Gallimard, 2019.
Heidegger M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, Francfort/Main, V. Klostermann, 1989 ; trad. fr. J.-F. Courtine, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985.
Heidegger M., *Être et temps*, trad. fr. E. Martineau, Paris, Authentica, 1985.
Heidegger M., *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit 1809*, GA 42, Francfort/Main, V. Klostermann, 1988 ; trad. fr. J.-F. Courtine, *Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, Paris, Gallimard, 1977.
Heidegger M., *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57, Francfort/Main., V. Klostermann, 1987 ; trad fr. S.-J. Arrien et S. Camilleri, *Vers la définition de la philosophie*, Paris, Seuil, 2017.
Husserl E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Dodrecht, Springer / Kluwer, 1991 ; trad. fr. G. Peiffer et E. Levinas, *Méditations cartésiennes*, Paris, Vrin, 1966.
Husserl E., *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburg, Claassen, 1964 ; trad. fr. D. Souche, *Expérience et jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique*, Paris, PUF, 1970.
Husserl E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Hua III/1, éd. K. Schuhmann, La Haye, Nijhoff, 1976 ; trad. fr. P. Ricoeur, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Tome premier. Introduction générale à la phénoménologie pure*, Paris, Gallimard [coll. Tel], 1985.
Husserl E., *Recherches logiques. 2, Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*. *Deuxième partie : Recherches III, IV et V*, trad. fr. H. Elie, A. L. Kelkel et R. Schérer, PUF, 2010.
Kant E., *Critique de la raison pure*, trad. fr. A J.-L. Delamarre et F. Marty, Paris, Gallimard, 1980.
Levinas E., *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, 1989.
Pradelle D., « On Husserl's Concept of the Pre-predicative: Genealogy of Logic and Regressive Method », trad. en anglais par C. V. Spaak, in C. Engelland [éd.], *Language and Phenomenology*, New York, Routledge, 2020, p. 56-74.
Schnell A., « Pulsion et instincts dans la phénoménologie génétique », in *Annales de phénoménologie*, Paris, Association pour la promotion de la phénoménologie, 2006, p. 79-99.
Vioulac J., « Métaphysique, technique et révolution. Un tournant réactionnaire dans la pensée de Martin Heidegger », in S.-J. Arrien & C. Sommer [éd.], *Heidegger aujourd'hui. Actualité et postérité de sa pensée de l'événement*, Paris, Hermann, 2021, p. 487-521.
Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, trad.fr. G.-G. Granger, Paris Gallimard, 1993.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Bulletin d'analyse phénoménologique XX 1, 2024 (Actes 14), p. 99-111
https://popups.uliege.be/1782-2041/

ISSN: 1782-2041

« Demande de sens »

GÉRARD BENSUSSAN
Université de Strasbourg
✉ gerard.bensussan@sfr.fr

Résumé Le texte circonscrit la vénérable question du sens et de sa « demande ». Du point de vue de la tradition, elle se formule en une autre : à quoi sert la philosophie ? D'une part, nous nous mouvons toujours par avance dans cette question du sens car le mot s'entend de multiples façons. D'autres part, cette pluralité emporte le questionnement de la philosophie elle-même, comme exercice sensé du sens, pratique orientée de l'argumentation, de la déduction, du syllogisme etc. Cette situation détermine la demande de philosophie : demande « sociale » d'abord, la doxa appelant l'epistémè philosophique ; demande « disciplinaire » ensuite, plus strictement ontologique.

Abstract This contribution circumscribes the venerable question of meaning and its "demand". From the point of view of tradition, it is formulated in another: what is the use of philosophy? On the one hand, we always move ahead in this question of meaning because the word is understood in many ways. On the other hand, this plurality leads to the questioning of philosophy itself, as an exercise of meaning, practice of argumentation, deduction, syllogism etc. This situation determines the demand for philosophy: "social" demand first, the *doxa* calling for philosophical *episteme*; then "disciplinary" request, more strictly ontological.

Mots-clefs sens, philosophie, question, sagesse, être

Keywords sense, philosophy, question, wisdom, being

Dans *Terrasse à Rome*, Pascal Quignard écrit : « *fournir une raison dévaste l'amour. Procurer un sens à ce qu'on aime, c'est mentir* »[1]. Le propos est facilement intelligible.

S'agissant de « l'amour » ou de « ce qu'on aime », il va même de soi, et on peut aisément en entendre immédiatement … le sens ! Mais alors ce dernier, en proliférant là même où il s'absente, comme s'il était voué à son incessante reproduction par invisible scissiparité, ne risque-t-il pas de se perdre dès lors qu'il s'affirme, toujours en excès ou en défaut de sa propre vérité ? Et peut-on dire que, plus généralement, plus principiellement, « procurer un sens », « c'est mentir » (en élidant la question, philosophiquement éminente, de l'amour en tant que disjoncteur de tout sens) ? En tout cas si la maxime « *fournir un sens, c'est mentir* » n'est pas accordée dans ce qu'elle a de sensé, soit en l'occurrence de performativement contradictoire, on ne se rendra pas à la logique de la proposition de Quignard sur l'amour. Dont je ne retiendrais ici que l'interrogation sur le sens et le sensé.

Sens et philosophie

J'y entrerai en me demandant (il est d'autres abords possibles) : à quoi sert de fournir un sens ? Du point de vue de la tradition, la question est si massive qu'elle se formule en une autre, qui est la même en miroir : à quoi sert la philosophie ? Cette question du sens précède toutes nos questions, nous nous y trouvons et mouvons toujours par avance. Mais, saisie en son originarité, elle interroge le sens du sens, soit ce qui précède le sens, et le sens de cette précession. Le mot « sens » s'entend de multiples façons, en plusieurs sens. Cette pluralité oblige et, d'ailleurs, elle emporte dans son mouvement le questionnement de la philosophie elle-même, comme exercice sensé du sens, pratique orientée de l'argumentation, de la déduction, du syllogisme etc. Dans la mesure où nous n'échapperons jamais à la première question, celle du sens en abyme, et n'en aurons pas davantage fini avec la seconde, la philosophie strictement disciplinaire, leur nœud se détermine comme *demande de philosophie* ; demande « sociale » d'abord, la *doxa* appelant l'*epistémè* philosophique, demande plus strictement philosophique ensuite, inscrite « dans le mouvement de la science universelle »[2].

Commençons par questionner la question.

---

[1] Pascal Quignard, *Terrasse à Rome*, Folio, Gallimard, 2000, p 66.

[2] Fausto Fraisopi, *Philosophie et Demande*, Paris, Classiques Garnier, 2021, p. 41 et suiv., entre autres.

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

Au § 2 de *Sein und Zeit,* avant de se demander comment la structure formelle générale de toute question peut se spécifier dans la question du sens de l'être, Heidegger, d'une façon un peu chaotique (mais c'est une autre affaire, archéologique, qui ne m'intéresse pas ici), tente de déterminer la structure formelle de tout questionner. Qu'est-ce que j'en retiens, très rapidement, pour mon propos, et sans ré-exposer l'ensemble argumenté du paragraphe : si je ne savais pas déjà ce dont je suis en quête sans le savoir, je ne pourrais pas questionner à propos d'un champ déterminé. Déjà émergent ici deux sens de savoir, soit, à rebours, deux types de savoir du sens**.** Quand je demande à Pierre comment il s'appelle, quel âge il a, etc. je sais *qu*'il a un nom, un âge, etc. mais je ne sais pas *ce qu*'est ce nom, cet âge. Je sais, pour pouvoir questionner, et je ne sais pas, ce qui suscite la question : « en tant que chercher, le questionner a besoin d'une orientation préalable à partir du cherché. Par suite, le sens de l'être doit nécessairement nous être déjà disponible d'une certaine manière**…** nous nous mouvons toujours déjà dans une compréhension de l'être »[1]. La réponse appartient à la question. Dans ce qui est *gefragt* se tient déjà, d'une certaine façon, ce qui est *erfragt*, ce qui est visé dans la question, le « point » comme traduit Vezin. La question, elle, enserre la réponse et lui assigne un chemin à l'exclusion d'un autre. C'est cela que nous voulons dire lorsque nous énonçons que nous nous mouvons dans une « compréhension de l'être » dont nous devons encore comprendre ce qu'elle est, cette « compréhension ». Heidegger nous dit d'emblée qu'elle est un « fait » se précédant toujours lui-même comme question-réponse.

Je retiens donc ceci, ce *Faktum*. Que tirer de ce « fait » de la précompréhension de l'être ? - et à partir de là je m'éloigne de la lettre, et de l'esprit aussi, de *Sein und Zeit.*

Si nous baignons toujours-déjà dans la question : « quel est le sens de la philosophie, quel est le sens de la demande de philosophie ? » (génitif objectif et subjectif, polysémie-polymorphie problématique), alors nous baignons toujours-déjà, selon la règle du § 2 d'*Être et temps*, dans *des réponses immédiates qui précèdent de fait la question* - ce dont se souviendra Levinas pour tout autre chose qu'une ontologie fondamentale, pour sa thématisation de l'éthique comme structure fondamentale de la subjectivité*.* On peut alors suggérer une distribution plus précise, étagée, de la question de départ, sens et philosophie, désormais entée sur la demande qui leur est adressée et l'usage convenu des termes de cette adresse.

Première réponse à cette question générale : la philosophie ne sert à rien - et il y a dans cette réponse, si on la prend au sérieux, c'est-à-dire si on la tient

[1] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, § 5

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

OPEN ACCESS

pour autre chose qu'une paresse ou un évitement, des éléments hautement significatifs de démarcation par rapport aux savoirs positifs autant qu'aux croyances établies.

C'est de la deuxième réponse que je partirai ici, choisissant cet embranchement et abandonnant provisoirement l'autre. Elle s'énonce en se dédoublant, elle provient de notre vie quotidienne : a. *la philosophie sert à donner du sen*s à ce qui n'en a guère, elle est en quelque sorte une pourvoyeuse de service ; b. la philosophie *sert* à vivre, *à mieux-vivre*, elle est une *sagesse*, un art de vivre, une façon de proposer un mode de vie, c'est-à-dire de donner du sens *à sa vie.*

Dans cette double deuxième réponse (service du sens, sagesse du sens), la philosophie fait l'objet d'une évidente attente. Cette sollicitation est douteuse et la philosophie a à s'en méfier grandement, d'autant plus qu'elle est parfaitement en mesure d'y répondre, ce qu'elle est inévitablement tentée de faire. Pourquoi être sur ses gardes ? Parce que répondre à cette demande « sociale » de philosophie fait courir le risque d'ajuster son discours à un système de fins déjà constitué, à formuler des questions pour des réponses déjà données et déjà trouvées. Bien des philosophes, rompus à l'exercice, n'hésitent pas devant cet usage public distordu de leurs maximes, ruse et idiotisme de métier tout à la fois. La démarche philosophique porte en elle-même cette ambiguïté, elle n'en est jamais quitte. Levinas a très bien donné voix à cette duplicité ontologique : « le problème, écrit-il, consiste à se demander si le sens équivaut à l'*esse* de l'être, c'est-à-dire si *le sens qui en philosophie est sens*, n'est pas déjà une restriction du sens, s'il n'est pas déjà une dérivée ou une dérive du sens, si le sens équivalent à l'essence… n'est pas déjà abordé dans la présence qui est le temps du Même »[1]. Comment penser et *a fortiori* philosopher en ne cédant pas à cette pente intime de la philosophie, la « restriction du sens », son resserrement qui peut aller jusqu'à ce « mentir » dont parle Quignard, sur lequel débouche si l'on n'y prend garde l'approvisionnement du « sens qui en philosophie est sens ».

J'en viens maintenant aux deux réponses solidaires « en philosophie », suggérant par là d'autres cheminements que ceux indiqués par la philosophie pérenne ou au moins d'autres ententes de ce qui lui est demandé et de ce qu'elle demande.

[1] Emmanuel Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982, p. 96 (souligné par moi).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

Donner du sens

La philosophie consisterait, nous dit-on de tous côtés, à donner du sens, expression relevant d'une sorte de langue commune et spontanée. Alfred Fouillée appelait cela, en son temps, « philosophisme ». Il s'agirait pour cette philosophie philosophiste de montrer le sens de ce qui, sans elle, n'en aurait pas ou demeurerait caché. Pourquoi cette réponse est-elle difficilement recevable, voire fallacieuse ? Parce qu'elle prend un faux départ. Qu'est-ce qui se montre à nous en effet, qu'est-ce qui se présente ? Sûrement pas un état des choses brut, des données objectives et neutres, des faits sans interprétation. Ce qui s'expose immédiatement, c'est toujours un sens, un certain sens, une certaine *Deutung*, un système de causalités, une mise en perspective orientée. C'est cela que nous lisons en ouvrant notre journal, que nous écoutons à la radio ou à la télévision, sans rien dire des réseaux sociaux : du sens, du *sensé trop sensé*, soit un système de croyances déterminé par Wittgenstein comme « *la superstition* » de la causalité [1]. Ne nous est pas donné un ensemble de « choses » hétérogènes, un chaos, une multiplicité inintelligible auquel on pourrait naïvement s'en remettre, mais d'emblée des explications, des représentations, des grilles pour comprendre — qui non seulement se superposent mais se substituent au monde, ou au moins l'écrasent. Rien n'est plus difficile, dans ces conditions, que d'accéder au réel, au sens proustien et lacanien de ce à quoi on se heurte, au travers des couches de sens qui le pressent, et sans préjuger de la « réalité » de ce réel, ce qui est encore une autre question.

De façon très intéressante, le sens commun consonne ici avec les philosophies les plus élaborées, lesquelles posent, depuis le platonisme, en tout cas un platonisme tel que déterminé par Nietzsche (grossièrement sans doute), que *toute demande* - non seulement selon l'ordre philosophique du sens, mais pour la pensée en général, pour la science, pour tout ce qui fut embrassé par la méthode et la rigueur galiléo-cartésienne du paradigme de la *mathesis universalis* - *serait demande de sens*, quête d'une essence dissimulée par et sous de trompeuses apparences, plus originaire que la question elle-même.

On peut toutefois se demander s'il appartient au philosophe de dévoiler ce sens, de le révéler, de le construire critiquement, derrière la phénoménalité du sensible. Serait-il voué à revêtir l'habit du grand prêtre de l'intelligible, selon un mot de Hegel ? Ce qui suppose que la pensée, lorsqu'elle se met à

[1] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Tel Gallimard, 1961, p. 67. « La superstition » est une tendance propre à la pensée, aussi bien magique que scientifique, à poser une causalité là où n'existent que deux événements successifs, afin de les lier logiquement selon un sens.

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

penser, comme dit Schelling, est immédiatement confrontée à un vide, un manque, un défaut, qu'il lui faudrait combler par la réponse, soit par ce que Jacques Rivière, lisant Proust, appelait « *l'obturation des abîmes* ». Que peut bien signifier ce sens obturateur, une fois effectuée l'opération étiologique « superstitieuse » de la mise à nu du vide, si je puis dire ?

Comme l'homme de science, qui est à coup sûr un homme de sens disposant d'une « philosophie spontanée » (Althusser), le philosophe n'est-il pas exposé sans le savoir à la spontanéité d'une surabondance du sens, à l'immédiateté en excès d'un sens, de plus d'un sens, à une prolifération de significations ? L'idéologie, dans toutes ses acceptions, depuis la « logique d'une idée » (Arendt) jusqu'à la sophistication marxiste, qu'est-ce donc sinon un sens qui vient revêtir les phénomènes et leur donner l'illusoire consolation d'une signifiance ? L'idéologie est toujours sensée, comme la *doxa*, comme la philosophie lorsqu'elle s'emploie à débusquer derrière des apparences dépourvues de sens le sens caché d'une essence. Il n'y a pas lieu, sur le plan de ce que Levinas appelle « *le sens qui en philosophie est sens* », de distinguer entre ces instances, comme le fait la tradition de façon évidemment intéressée. Le travail de la pensée devra d'abord défaire métaphilosophiquement ces grouillements de sens.

Sauf à tomber dans le « philosophisme », le philosophe, donc, lorsqu'il questionne (*fragt nach* - le verbe allemand a l'avantage d'une intransitivité), n'est pas devant un vide constitutif que la réponse « obturatrice » viendrait remplir en l'emplissant d'objets. Il est au contraire assailli par un foisonnement de significations, d'interprétations, de systèmes d'intelligibilité, de causalités à l'œuvre. Il lui faut commencer par demander quel est le « sens » de tout ce sens, et s'il y en a. Et dans le fil de ce méta-questionnement, la question du sens de la demande vient vite supplanter celle de la demande de sens.

Répétons-le, le geste du philosophe ne saurait consister à donner du sens à ce qui n'en a pas, puisque le sens, c'est ce qui se donne à nous, à notre regard, à notre entendement. Il s'agit plutôt de l'interrompre.

Le sens, c'est l'évidence. Or celle-ci est tout autre chose que l'*indubitable* que la pensée a la charge, la responsabilité, de nous faire apercevoir. Là où est le sens adviendrait alors l'énigme du réel, et au lieu même de l'évidence, un hors-de-doute « préréflexif ». Si nous demeurons placés devant des « évidences », c'est que nous n'avons même pas commencé à philosopher et qu'il est temps de s'y mettre. Philosopher, au-delà du « sens au sens de la philosophie », c'est entrer dans l'énigmatique du monde et de l'humain. Ce mot, énigmatique, n'a rien de pompeux ou d'évanescent, puisqu'il enveloppe l'absolu-

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

ment indubitable. Il désigne le non programmable, l'imprévisible, l'imprédictible - ou encore l'événement, effectif que ne précède aucune possibilité (Schelling), ce qui toujours précède le programme (Proust).

La phénoménologie husserlienne se constitue à partir de ce geste de suspens des évidences naturelles, de mise entre parenthèses du sens, et sens commun et sens conféré par les savoirs positifs, afin de « faire retour aux choses mêmes ». C'est dans la défection du sens, et sa patience, que le travail philosophique s'approfondit. On pourrait multiplier les exemples. Marx : contre l'évidence absolue que le salaire est la rémunération du travail, ce qui fait admirablement sens et continue sans doute de faire sens, Marx taille une petite incise qui sape le sens de l'économie politique classique et, de proche en proche, refonde l'ontologie de l'être social - à savoir que le salaire ne rémunère pas le travail, mais l'usage d'une force, la force de travail, pour un temps déterminé (force qui détient cette possibilité inouie de créer de la valeur et même de la survaleur — force proprement créatrice). Je ne me prononce pas ici sur la validité de la découverte marxienne, je m'en tiens à son épistémologie formelle, à son sens ou à son méta-sens qui consiste à déplacer le sens en l'atteignant à sa source même, à son institutionnalisation sociale, à la forme d'évidence qu'il prend pour les acteurs d'une situation. On pourrait aisément montrer comment l'« éthique » selon Levinas, pour prendre un autre exemple parmi d'autres encore, incise la longue durée d'une tradition et ébranle l'ontologie en son entier.

On pourrait dire, peut-être au risque d'un malentendu qu'il faut courir, que la philosophie, dès lors qu'elle vient interrompre le sens en en désignant l'avant, en en circonscrivant le pré-sensé, endure forcément un certain non-sens, l'insensé de ce que Levinas appelle la patience du refus du concept. Je remarque au passage qu'*Autrement qu'être*, si on en rapporte le geste au § 2 d'*Être et temps*, déformalise la forme *gefragt/befragt/erfragt* et la radicalise d'un même allant. En effet, ladite forme y est soumise à la précession du destinataire de toute question sur la question elle-même : la « quisnité du qui » nomme chez Levinas cette extraordinaire montée aux extrêmes [1] qui ouvre

[1] Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être*, Livre de poche, p. 46 : « la *quis-nité* du *qui* s'excepte de la quiddité ontologique du *quoi* recherché et orientant la recherche…La subjectivité est structurée comme l'Autre dans le Même, mais selon un mode différent de celui de *la conscience*. Celle-ci est toujours *corrélative d'un thème* , d'un présent représenté — d'un thème placé devant moi, d'un être qui est phénomène. Le mode selon lequel la subjectivité se structure comme l'Autre dans le Même diffère de celui de la conscience — qui est conscience de l'être quelque indirecte et ténue et inconsistante que soit cette relation entre la conscience et son thème — « placé » devant elle : que cette relation soit perception d'une présence « en chair et en os », figuration d'une

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

dans sa pensée ce que j'ai maladroitement appelé in-sensé ou encore non-sens, par où se produit le changement de direction « de la réponse à la question »[1]. Cette « voie » à rebours commande une humilité, c'est-à-dire une immersion dans l'équivocité résistante du sens, sans rien dire des sens - il suffit de passer au pluriel du sensible pour que le sens soit déjà déstabilisé, d'une simple chiquenaude.

Le philosophe est l'athlète de cette impatiente patience, de cette endurance de l'infini avant que lui soit apportée la « mesure » du sens. Et la philosophie est résistance au matériau de l'in-sensé. Son exercice gagne toujours à garder mémoire, même diffuse et oublieuse, de l'épreuve qui fut sienne de ce qui vient avant l'élaboration d'un sens et lui enjoint une tâche immense (= sans-mesure !), impossible, « faire définition de l'indéfinissable » (Schelling). *Qu*'on ne puisse guère philosopher avant la manifestation de *ce qui* se manifeste n'implique pas que ce « ce qui » soit la prime source de la manifestation.

Une parabole particulièrement suggestive se présente à l'esprit. Un jour, un passant voit Diogène le Cynique tendre la main et mendier une obole à une statue. Le geste est évidemment insensé, à l'opposé de toutes les prestations de sens et de tous les bons services d'une sage conduite. Le passant demande à Diogène pourquoi il agit ainsi, puisqu'il sait bien que cela n'a pas de sens. Et Diogène répond : « Je m'exerce à ne rien recevoir ». Ce mot n'est pas simplement un trait d'esprit. Il dit sans doute quelque chose de ce qu'est le geste monstratif du philosophe, indissociablement ontologique et éthique, ou éthico-politique. Il s'agit bien d'un exercice (je m*'exerce* à ne rien recevoir), soit de cette endurance ou de cette épreuve dont je viens de parler, où se montre ce qu'on ne voit jamais et qui suscite l'étonnement du passant. La posture de Diogène, par cet étonnement, provoque une méditation sur la pauvreté et sur la richesse, sur la difficulté de vivre dans l'indigence ; elle retourne la détresse en ironie. Certes. Mais en se grimant en imposture, elle transforme aussi la souffrance des pauvres en occasion de ridiculiser la gloire stérile des statues qui n'est rien d'autre que le triomphe du sens érigé parmi nous, lequel *ne donne rien*.

---

image, symbolisation d'un symbolisé, transparence et voilement du fugitif et de l'instable dans l'allusion ». Toute quête de sens serait tension vers une objectalité pleine, unie, et plus ou moins articulée à l'amphibolie qui/que ? Fausto Fraisopi, *op. cit.,* prend judicieusement l'exemple de l'amour chez Dante, ce qui nous renverrait au propos de Quignard.

[1] *Ibid*., p. 251

 © 2024 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Sens et sagesse

Ce premier point est capital. Le philosophe quête un sens qui ne viendra pas, pas ainsi en tout cas. A fortiori ne peut-il, lui, donner sens. Au contraire, il s'efforce sans nécessairement y parvenir d'atteindre ce qui se tient sous le sens, les pavés, la statue, et que le sens, justement, dissimule en l'obturant, la plage. Si le sens, c'est d'une part une téléologie, une direction, un programme (là où il n'y en a pas) ; et si la téléologie, c'est le concept c'est-à-dire un automouvement orienté du sens, selon le savoir ou la conscience, alors il ne s'agit pas pour le philosophe (ou en tout cas pas seulement) de concevoir le concevable, et de créer des concepts, mais d'affronter l'hétérotélie, l'inconcevable, le réel et son énigme, ce qui ne se laisse pas soumettre à son enfermement dans un concept qui conçoit ou dans une signification qui signifie, soit dans un sur-sens peut-être fatal [1].

La philosophie n'est ni prestatrice d'un service, ni pourvoyeuse de surcroîts symboliques qu'elle apporterait du dehors à une réalité qui sans elle serait privée de signification.

Plutôt qu'une correction épistémique, serait-elle un art de vivre, une consolation, une sagesse, et qu'est-ce que cela signifie du point de vue qui est le mien ici de la « demande de sens » ?

En général, on se réfère aux Anciens quand on se rallie à cette caractérisation de la philosophie comme sagesse et conduite, patience et sérénité. On songera sans doute aux travaux de Pierre Hadot - je ne peux m'empêcher de noter cependant, sans pouvoir davantage développer, que ce qu'il nomme « exercices spirituels » est très sensiblement différent d'une « sagesse » constitutive de la philosophie ou encore d'une éthique hédoniste que le christianisme aurait tarie.

Un premier constat : la naissance de la philosophie se produit par différenciation d'avec les sagesses traditionnelles, et d'avec les sages, c'est-à-dire les sophistes, les maîtres de parole, appellation qui n'est nullement dépréciative au départ, puisque Homère par exemple en est, ou encore Hésiode. C'est la philosophie, avec Socrate, qui engage depuis elle-même la péjoration des mots de sophiste ou de sophistique. L'acte désignatif du *philo-sophos* par délimitation d'avec le *sophos*, revient, on le sait, à Pythagore, au VIème siècle : « es-tu un sage ? », lui demandait-on. « Non, répondit-il, je suis un ami ou un amant de la sagesse ».

[1] Hannah Arendt parle de sur-sens, « le sur-sens, sa logique absolue et ses conséquences », pour définir le mal, *Les Origines du totalitarisme,* Paris, Seuil, 1972, p 198.

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

Le sage, lui, détient une sagesse et il la transmet, comme un trésor, un avoir, un bien substantiel. Le mot même de philo-sophe, ce néologisme, se forme comme schize, clivage. Par contraste avec le sage, le philo-sophe se met en quête de ce qu'il n'a pas et qu'il poursuit de ses assiduités, une sagesse ou une vérité, toujours promise, jamais conquise. Du côté du sage, une sérénité, sûrement, l'impassibilité de celui qui a et qui est capable d'actualiser ce qu'il a. Du côté du philo-sophe, la fièvre inquiète de celui qui court après (*fragt nach*) ce qu'il n'a pas, le sens accompli en sagesse. La philosophie, dans son exercice singulier, est originairement une figure de l'inadéquation entre ce qu'on cherche et ce qu'on met en place, ce qu'on quête et ce qu'on dispose. Dans cette course, qui est par elle-même un « s'exercer à ne rien recevoir », ou bien peu, s'invente une pratique de la pensée dans la distorsion et l'écartement — là où la sagesse se veut adéquate au monde, harmonie, même relative.

Kierkegaard disait du philosophe qu'il était homme à ne pas penser ce qu'il fait et à ne pas faire ce qu'il pense - poussant la schize de la philo-sophie jusqu'à la schizophrénie du philosophe ! Il y a dans ce propos, c'est ce qu'on y entend tout d'abord, une critique acerbe de la philosophie, d'un certain renoncement, voire d'une lâcheté, à quoi elle peut conduire. Mais ce geste de récusation est lui-même, profondément, un geste philosophique. Il invite en effet à penser dans cette faille qu'il indique entre faire et penser et qui relève elle-même de cette loi d'écartement dont la philosophie provient. Ce que dit Kierkegaard et ce à quoi il incite consiste à remédier à la philosophie par la philosophie. Il y a philosophie et philosophie et *entre philosophie et philosophie*, il y a un abîme parfois. Il n'est pas d'autre moyen de dé-faire la philosophie que d'encore mais autrement philosopher, une longue tradition le dit, depuis toujours [1]. Les autres recours risquent de s'avérer vains car leurs réponses

[1] Cette « ligne » est en effet quasi-concomittante à la philosophie, dès le début : Aristote, *Protreptique*, fragment 2, coll. W. Ross : « Si vous voulez philosopher, *il faut philosopher* ; si vous ne voulez pas philosopher, *il faut philosopher* pour voir si vous devriez philosopher ou pourquoi vous n'avez pas besoin de philosopher, Donc dans tous les cas, il faut philosopher » ; Alexandre d'Aphrodise, *Comm. aux Topiques*, 149, 9-17 : « D'ailleurs, si tu dis qu'on doit philosopher, tu dois philosopher ; mais si tu prétends qu'on ne doit pas philosopher, alors tu dois philosopher, ne fût-ce que pour le prouver. De toute façon, tu dois philosopher. Car c'est déjà philosopher que se demander si on doit le faire » ; Clément d'Alexandrie, *Stromates*, 6.18 et 162.5 : « Si on doit philosopher, on doit philosopher ; car la même chose s'ensuit de la même chose. Mais la même conclusion s'ensuit, si on ne doit pas philosopher ; car personne ne saurait assurément cela sans l'avoir d'abord examiné ; de toute façon, donc, on doit philosopher.» Tout ceci culmine avec la célèbre maxime de Pascal, « Se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher » et se renouvelle jusqu'à Kant et au-delà.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

OPEN ACCESS

ne s'ajustent pas à la question telle que la philosophie, dans sa langue, en formule les attendus. L'efficacité technique se tient entièrement dans l'ordre du faire, les savoirs positifs ne pensent pas ce faire mais le mesurent à l'aune de normes internes, les sagesses établies se donnent comme adéquation *a priori* du faire et du penser.

On peut considérer qu'il y a dans l'écart du faire et du penser que dénonce Kierkegaard lorsqu'il évoque la figure du philosophe quelque chose qui excède la simple idiosyncrasie, véritablement une condition d'existence de la philosophie. Ceci ne veut pas dire qu'il faut simplement se résigner à cet être-clivé, comme recommanderait peut-être une sagesse stoïcienne puisque ontologiquement il ne dépend pas de nous. Ce serait méprisable lâcheté, nous dit Kierkegaard, ce serait abdiquer la puissance infinie du penser sous prétexte que notre condition finie la frappe en effet d'inactualisabilité. Il y a dans la maxime kierkegaardienne un renvoi à la finitude elle-même, pas seulement celle du philosophe, celle de chacun d'entre nous, et qui s'indique dans et par un vivre dans le déchirement, l'inadéquation, l'impossibilité d'un sens stable, pré-trouvé ou construit.

Une raison en puissance de sens

Dans son exercice, soit dans sa puissance infinie et infiniment (in)actualisable, la philosophie peut bien « faire sens », si l'on veut, entre fini et infini, condition et questionnement. Cet « entre » exclut l'adhésion organique à soi, l'identité de soi à soi, une quelconque correspondance de soi et du monde, un « sens » — mais travaille au contraire à la monstration de la vanité de toute adéquation, de toute paix avec soi-même, de toute identité satisfaite, c'est-à-dire à la production d'un autre « sens » que celui promu par les sagesses, un sens structuré comme quête et potentialité.

Dire de la philosophie qu'elle est amie de ce qu'elle n'a pas et qu'elle désire, c'est la déterminer comme *être en puissance*, visant une adéquation en tant qu'elle parle pour une humanité inadéquate à elle-même, entre naissance et mort, vie temporalisée, existence. La philosophie et le philosophe, et tous les hommes, sont *en puissance de sens*. Si tout sens actuel, *a priori*, est, par la philosophie, frappé de et par « l'in-sensé », c'est en vertu de cette en-puissance du sens. Le philosophe rappelle et explicite, même s'il ne le fait pas toujours, loin de là, qu'il ne détient rien, pas d'explication définitive, pas de sens tout fait qu'il suffirait d'appliquer aux événements, à la facticité du monde, pas de sagesse dont il lui suffirait d'indiquer le mode d'emploi. Et il lui faut faire avec ce rien. Faire avec ce rien, c'est dé-faire le tout, « le Vrai », ou le quelque chose

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

susbtantialisé du monde et de l'homme, le sens tel qu'il se propose à nous en ses statues dans la cité.

On comprend pourquoi il y a une dimension déceptive de la philosophie (comme il y en a une de la démocratie, et pour une raison structurellement identique et historiquement coïncidente). Mais pourquoi la déception ne serait-elle pas un bon commencement de la philosophie, autant ou plus que l'étonnement ? Une philosophie procédant d'une déception devant tout ce que l'étonnement aura laissé in-questionné pourrait s'attacher à re-questionner l'énigme, dont celle de la sagesse est d'ailleurs primordiale. L'*Apologie de Socrate* raconte l'histoire de Chéréphon qui, ayant interrogé la Pythie à ce sujet, se voit répondre : « il n'y a pas d'homme plus sage que Socrate ». Socrate à qui son vieil ami rapporte ce propos flatteur va le soumettre à examen car il le prend comme une énigme, n'étant nullement un « sage » à ses propres yeux. Il se met donc en quête de plus sages que lui, politiques, artisans, poètes - enquête bien décevante car aucun de ces hommes compétents ne peut faire la démonstration d'une sagesse supérieure. L'énigme se résorbe en évidence. Il n' y a pas de sages, il n'y a que des hommes en quête de sagesse, en attente de sens et s'y employant, politiquement, poétiquement, productivement.

La philosophie, en-puissance de sens, est effort infini, ouverture d'innnombrables possibilités de questionnement du monde et de l'homme. Elle peut infiniment, mais n'actualisera jamais complètement cette puissance, ce pouvoir qui est le sien. Philosopher est lié à notre condition finie. Mais ce fini signifie en nous une vocation infinie, ce que la philo-sophie articule dans ses demandes, multiples et polymorphes. Nous n'en aurons jamais fini — c'est notre différence avec Dieu qui est un infini toujours actuel, alors que notre infini nous voue à une actualisation différée, in-finie, *dans-le-fini* selon l'entente lévinassienne du mot. Ceci implique, au moins depuis l'idéalisme allemand et ses refondations de l'ontologie, une autre détermination de la source du questionner, de son jaillissement.

La raison, puisque c'est d'elle qu'il s'agit, n'est pas un propre de l'homme, un attribut, ni même une faculté. Nous n'avons pas la raison pas plus que nous n'avons la sagesse ou le sens. Le philosophe n'a pas *la* raison, il n'a pas *toute* la raison, une raison entière, puisqu'il lui faut s'efforcer d'atteindre cette entièreté, ou au moins de la viser « dans l'élément du concept ». À la limite et par exagération, on pourrait dire du philosophe qu'il n'a pas toujours toute sa raison. L'épreuve du non-sens dont je parlais avec l'exemple de Diogène le place dans des expériences-limites qui peuvent confiner à une vacillation de ce type. C'est la raison qui l'a, lui, le philosophe, c'est la raison qui l'habite et le tient. La philosophie serait alors, je cite une belle formule de

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Schelling, « *préface interminable d'un livre toujours attendu en vain* »[1], toujours espéré, en passe ou en train d'arriver — une préface, pas même un livre, alors que la sagesse se donne toujours dans un livre qui la contient en entier, « sacré ».

À rebours, la philosophie est « une longue impatience »[2].

Bibliographie

Alexandre d'Aphrodise, *Commentaire aux Topiques d'Aristote*, éd. M. Wallies, Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis topicorum libros octo commentaria [CAG, II, 2], Berlin,1891.

Arendt Hannah, *Les Origines du totalitarisme,* Paris, Seuil, 1972.

Aristote, *Le Protreptique*, fragments ordonnés par A.H. Chroust, traduits par Y. Pelletier d'après le texte grec colligé par W.D. Ross 1999.

Clément d'Alexandrie, *Les Stromates, I,* coll. Sources chrétiennes, 30, Cerf, 2006.

Fraisopi Fausto, *Philosophie et Demande*, Paris, Classiques Garnier, 2021.

Heidegger Martin, *Sein und Zeit*, éd. Niemeyer, Tübingen, 1993.

Levinas Emmanuel, *Autrement qu'être*, Paris, Livre de poche, 1990.

Levinas Emmanuel, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982.

Quignard Pascal, *Terrasse à Rome*, Paris, Gallimard, Folio, 2000.

Schelling Friedrich Wilhem Joseph (von), *Sämmtliche Werke*, éd. K.F.A. Schelling, Stuttgart, 1856-1861, 14 volumes.

Valéry Paul, *Ébauche d'un serpent*, in *Œuvres I*, Paris, Gallimard, Pléiade, 1957.

Wittgenstein Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Gallimard, Tel, 1961

1 Friedrich Wilhem Joseph von Schelling, *Sämmtliche Werke*, XIII,178 (souligné par moi).

2 Paul Valéry, *Ébauche d'un serpent*, in *Œuvres I*, Pléiade, Gallimard, 1957, p. 144.

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Bulletin d'analyse phénoménologique XX 1, 2024 (Actes 14), p. 112-131
https://popups.uliege.be/1782-2041/

ISSN: 1782-2041

Suis-je la réponse à une question ? Réflexions à partir de Levinas

CHIARA PAVAN
Archives Husserl de Paris - Irphil
✉ chiara.pavan@ac-lyon.fr

Résumé Cette contribution analyse le refus levinassien de décrire la relation avec autrui à travers le paradigme de la question. Bien que le moi se constitue comme réponse adressée à autrui, cette réponse n'est pas la réponse à une question : c'est au contraire une réponse qui précède tout questionnement. Nous montrons d'abord que, dans l'œuvre de Levinas, c'est l'appel qui suscite la réponse, et que cet appel se distingue entièrement d'une question. Non seulement parce que la question se situe sur le plan du savoir et demande un contenu comme réponse, mais aussi parce que la question s'adresse à un être libre, qui peut décider de sa réponse. L'appel décrit par Levinas, qui ne peut être entendu que dans la réponse déjà donnée, se distingue ainsi de l'appel heideggérien ou de l'interpellation décrite par Althusser, et ne saurait être compris comme une forme de question. Nous montrons ensuite que la question, qui présuppose la relation avec l'autre, renvoie néanmoins à cette relation éthique dans la mesure où elle montre une insatisfaction, une insuffisance de la réponse, du savoir, de la solitude du moi, une recherche de sens que seule la responsabilité pour l'autre peut apaiser.

Abstract This contribution analyzes Levinas' refusal to describe the relation to the other through the paradigmatic framework of the question: although the I is constituted as an answer addressed to the other, this answer is not an answer to a question, it is rather an answer that arises prior to any question. This paper shows firstly that, according to Levinas, it is the call which provokes the answer, and that this call is strictly irreducible to a question. Not only because the question is framed in epistemic terms and requires a content as an answer, but also because the question is asked to a free being, who can decide which answer to give. On the contrary, the call, as Levinas describes it, can only be heard in an answer that is already given. This is why it is more

radically distinguished from a question than the Heideggerian call or the interpellation in Althusser's work. Secondly, the paper shows that the question nevertheless refers to the relation with the other since it reveals an unsatisfaction, the insufficiency of the self's solitude, and thus the search for a meaning that nothing can soothe, but the responsibility for the other.

Mots-clefs Levinas, question, réponse, appel, interpellation, liberté, scepticisme.

Keywords Levinas, question, answer, call, appeal, freedom, skepticism.

Introduction

L'habitude d'associer la pensée de Levinas aux descriptions de la relation à autrui pourrait amener à croire que le thème de la question occupe une place centrale dans l'œuvre de Levinas. Si autrui « met en question » la solitude du moi par la parole, si la signification éthique se produit comme Dire, si c'est dans la réponse « Me voici » que je deviens responsable pour autrui, on pourrait alors penser que la relation à autrui se déploie comme un échange de questions et de réponses, ou du moins comme une question d'autrui à laquelle je réponds, en me constituant par là comme moi singulier. C'est ainsi, par exemple, que Martin Buber distingue le rapport Je-cela, se constituant comme monologue, du rapport Je-Tu, qui consiste en un dialogue où autrui est rencontré et reconnu comme un être singulier[1]. Ou que les théoriciens de l'interpellation, tels que Louis Althusser et Judith Butler, pensent le surgissement du sujet dans un contexte social et normatif, en tant que réponse à une question qui m'est adressée par les autres[2].

Il est vrai, en un sens, qu'il serait impossible pour Levinas de penser la question en dehors de la relation à autrui. La pensée elle-même, que Platon définit comme un dialogue de l'âme avec elle-même, renvoie selon Levinas à la relation éthique : « La va-et-vient silencieux de question en réponse, par lequel Platon caractérise la pensée, se réfère déjà à une intrigue où se noue —

[1] M. Buber, *Je et Tu*, Paris, Aubier, 2012.

[2] L. Althusser, « Idéologies et appareils idéologiques d'État (Notes pour une recherche) », in *Positions (1964-1975)*, Paris, Les éditions sociales, 1976, p. 67-125 ; J. Butler, *Le récit de soi*, trad. fr. par B. Ambroise et V. Aucouturier, Paris, Puf, 2007, p. 9.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

OPEN ACCESS

de l'Autre commandant le Même — le nœud de la subjectivité [...] »[1]. Et de même, Levinas s'inscrit en faux contre la solitude dans laquelle, pour Heidegger, se pose la question de l'être, pour souligner au contraire que celle-ci n'a de sens que depuis la relation avec autrui[2]. C'est en définitive la relation éthique qui semble ouvrir l'espace dans lequel se situent toutes les questions et réponses.

Ce n'est pourtant pas à partir de l'échange entre question et réponse, ni à partir d'une question qu'autrui m'adresserait, que Levinas décrit la relation à autrui. Alors même que le moi se constitue comme sujet responsable dans la réponse donnée à autrui, Levinas refuse expressément, et de prime abord étonnamment, de qualifier ce qui précède cette réponse, à savoir l'appel venant d'autrui, comme une question. À plusieurs reprises, Levinas insiste sur le fait que la réponse par laquelle le moi devient responsable à l'égard d'autrui *n'est pas la réponse à une question*, et qu'il s'agit, bien au contraire d'une « *réponse sans question* »[3], ou d'une « *réponse précédant toute question* »[4]. On assiste ainsi, chez Levinas, à un renversement du rapport classique entre la question et la réponse. Si la philosophie s'est toujours présentée comme une façon de poser des questions, et notamment comme une façon de poser des questions qui n'ont pas de réponse claire, déterminée ou possible, Levinas s'efforce de montrer que le plus important, ou le plus originaire, n'est pas la question sans réponse, mais bien au contraire la réponse sans question.

Il s'agira, dans ce travail, d'analyser ce renversement du rapport entre la question et la réponse opéré par Levinas. On examinera d'abord la façon dont Levinas aborde le thème de la question, en soulignant que toute question présuppose une précompréhension du contenu qui est recherché. On déterminera, dans un deuxième moment, quelle est la signification du moi en tant que réponse sans question. On conclura ces analyses en revenant sur la façon dont la question renvoie néanmoins à la relation avec autrui.

1. Autrui ne pose pas de questions. Le dialogue comme monologue

Si Levinas ne pense pas la relation avec autrui à partir du modèle de la question, c'est parce qu'à ses yeux la question reste indissociable de deux traits qui

[1] E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Le livre de poche, 1990, p. 46.
[2] E. Levinas, *Totalité et Infini*, Paris, Le livre de poche, 1990, p. 39.
[3] E. Levinas, *Autrement qu'être…*, *op. cit.*, p. 218, nous soulignons.
[4] *Ibid.*, p. 47, nous soulignons.

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

sont incompatibles avec les exigences d'une véritable relation avec l'altérité, à savoir la précompréhension qui rend possible la question, et la recherche d'un contenu qui puisse la satisfaire. C'est pourquoi Levinas, en parlant de « question », se réfère toujours à la question que moi je pose à autrui, et jamais à la question qu'autrui m'adresse, alors même que c'est à partir d'autrui que la relation est décrite. Autrement dit, la question n'a pas le statut originaire d'une première mise en relation. Elle vient toujours après, en se situant dans le cadre d'une relation déjà constituée, et on peut même aller jusqu'à affirmer que la question, loin de nous mettre en rapport avec autrui, demeure au sein de la sphère du Même.

Sous la plume de Levinas, on trouve en effet une analyse de la question qui reprend la tripartition heideggérienne entre :

a) l'interrogé (*Befragtes*) auprès duquel on pose la question ;

b) le questionné (*Gefragtes*) qui définit ce à quoi la question s'adresse ;

c) le demandé (*Erfragtes*), c'est-à-dire ce qui est visé par le questionnement, le but, ce qui est cherché par la question[1].

Dans les textes de Levinas, cependant, cette tripartition ne prépare pas le déploiement de la question la plus originaire, comme c'est le cas chez Heidegger[2]. L'analyse de ces trois composantes permet au contraire de comprendre la raison pour laquelle, dans l'œuvre de Levinas, la question ne convient pas à la manifestation d'autrui.

a) Il y a d'abord l'*interrogé*, celui à qui on pose une question et dont la présence est nécessaire, puisque la question ne peut se poser que dans l'espace de la relation à autrui : « La question ne s'explique pas par l'étonnement seulement, mais par la présence de celui à qui elle s'adresse. »[3] On pourrait alors croire que la question est bien ce qui institue la relation à l'autre ; et pourtant, Levinas indique que lorsqu'on interroge autrui, celui-ci a déjà dû, de quelque façon, apparaître et se présenter comme autre.

b) Ensuite, la question se dirige vers le domaine ou l'objet que Heidegger appelle le *questionné*. On ne pose une question qu'à partir d'une compréhension préalable du questionné, au sens où la question n'est possible qu'en

[1] M. Heidegger, *Être et temps*, trad. fr. E. Martineau, éd. en ligne, http://t.m.p.free.fr/textes/Heidegger_etre_et_ temps.pdf (consulté le 15 juin 2023), § 2, p. 26-29.
[2] *Ibid*., § 2, p. 26.
[3] E. Levinas, *Totalité et Infini*, *op. cit.*, p. 98.

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

vertu d'une certaine précompréhension, quoique confuse et vague, de ce qui est recherché. Autrui, en revanche, ne peut pas se manifester en s'insérant dans un contexte à partir duquel on pourrait le comprendre, car il finirait ainsi par perdre sa transcendance.

c) Enfin, la question cherche à savoir quelque chose, et ce quelque chose est le *demandé* : la question vise un contenu comme réponse, alors qu'autrui ne peut se manifester dans sa transcendance qu'en écartant tout contenu avec lequel on voudrait l'identifier et le ramener dans l'immanence. On lit ainsi, dans les pages d'*Autrement qu'être* :

> La question énonce un *quoi ?* un *qu'est-ce ?* Un *qu'est-ce qu'est ?* De ce qui est, il s'agit de savoir *ce* qu'il est. Le *quoi ?* est déjà tout enveloppé d'être, n'a d'yeux que pour l'être où déjà il s'enfonce. [...] La réponse est, d'emblée, exigée en termes d'être, que l'on entende par là *étant* ou *être de l'étant*, étant ou *essence* de l'être. La question *quoi ?* est ainsi corrélative de ce qu'elle veut découvrir et, déjà, elle y a recours[1].

Quel est alors le statut que Levinas assigne à la question ?

Le premier aspect que nous pouvons souligner, et que nous avons déjà anticipé plus haut, consiste en ce que la question ne permet pas la mise en relation avec la transcendance d'autrui, mais présuppose au contraire celle-ci. Cela apparaît dans le fait que la question dont parle Levinas est toujours *la question que, moi, je pose à autrui*, et non pas la question qu'autrui me poserait, alors même que c'est autrui qui a l'initiative de la relation, qui me met en question et qui m'assigne à la responsabilité. Que la question concerne la vie quotidienne, qu'il s'agisse de la question de l'être ou de la question *qui* adressée à autrui, *c'est toujours moi qui la pose* ; et cette question n'a rien d'originaire car elle doit se fonder sur un langage, une relation, une compréhension qui la précèdent, et dont le moi ne peut disposer que sur la base de son rapport aux autres[2]. Au moment où le moi questionne, et même lorsqu'il questionne directement autrui, celui-ci s'est déjà présenté, précisément comme celui qui ne s'inscrit pas dans un horizon de compréhension.

Mais nous pouvons pousser encore plus loin l'analyse levinassienne qui exclut l'altérité d'autrui du dialogue. En effet, si l'échange de questions et réponses renvoie à autrui, mais sans pouvoir manifester son altérité, il devient alors possible d'affirmer qu'autrui n'est pas vraiment concerné par cet échange. Certes, sans autrui il n'y aurait pas de question (« La question ne s'explique pas par l'étonnement seulement, mais par la présence de celui à qui

[1] E. Levinas, *Autrement qu'être…*, *op. cit.*, p. 44.
[2] Cf. à ce propos E. Levinas, *Totalité et Infini*, *op. cit.*, p. 229.

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

elle s'adresse. »[1]), mais cela ne signifie pas que la question est adressée à autrui en tant qu'autre. Les autres peuvent certes me poser des questions, ou je peux, moi, les interpeller, mais ce ne sera pas en tant que radicalement autre qu'il participera à ce dialogue, car l'échange de questions et de réponses le réduit immédiatement à l'horizon de compréhension qui caractérise la sphère du moi. D'où il faut conclure que, pour Levinas, contre toute tentative de concevoir la relation par le dialogue, ou le dialogue comme le signe d'une véritable relation à autrui, *c'est toujours moi qui non seulement pose les questions, mais aussi qui y réponds*. Le dialogue renvoie certes à autrui, comme c'est le cas de toute dimension de sens, mais considéré en lui-même il reste fondamentalement un monologue[2].

On pourrait avoir l'impression que, dans *Totalité et Infini*, Levinas mentionne une question pertinente pour décrire la relation à l'altérité. Il s'agit de la question *qui ?* :

> La question *qui ?* vise un visage. La notion du visage diffère de tout contenu représenté. Si la question *qui* ne questionne pas dans le même sens que la question *quoi*, c'est qu'ici ce qu'on demande et celui qu'on interroge, coïncident. Viser un visage c'est poser la question *qui* au visage même qui est la réponse à cette question. Le répondant et le répondu coïncident. Le visage, expression par excellence, formule la première parole : le signifiant surgissant à la pointe de son signe, comme des yeux qui vous regardent[3].

Il y aurait, ainsi, une question, la question *qui ?*, qui ne cherche pas de quiddité ou de contenu, car en elle coïncident ce qui est recherché et celui qu'on inter-

---

[1] *Ibid.*, p. 98.

[2] On pourrait faire appel à la distinction levinassienne entre le dit et le dire pour préciser que la question reste dans l'ordre du dit, comme n'importe quel autre contenu, mais que, par-delà ce dit, c'est le dire qui me met en relation avec autrui. C'est ainsi, par exemple, que dans l'entretien avec Philippe Nemo, Levinas affirme : « le *dire*, c'est le fait que devant le visage je ne reste pas simplement là à le contempler, je lui réponds. Le dire est une manière de saluer autrui, mais saluer autrui, c'est déjà répondre de lui. Il est difficile de se taire en présence de quelqu'un ; cette difficulté a son fondement ultime dans cette signification propre du dire, quel que soit le dit. Il faut parler de quelque chose, de la pluie et du beau temps, peu importe, mais parler, répondre à lui et déjà répondre de lui » (E. Levinas, *Éthique et Infini*, Paris, Fayard, 1982, p. 93). Nous reprendrons plus tard cette distinction entre dire et dit, qui ne change cependant pas notre propos ici. Le dire, à savoir la signification qui nous met en relation avec l'altérité d'autrui, n'est pas décrite par Levinas à partir du modèle de la question.

[3] E. Levinas, *Totalité et Infini*, *op. cit.*, p. 193.

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

roge (l'*Erfragtes* et le *Befragtes*), au sens où ce que l'on recherche c'est seulement autrui, et non pas ce qu'est autrui. Il s'agirait donc d'une question à laquelle autrui pourrait répondre en se dévoilant dans son altérité, ce que Levinas indique par la coïncidence symétrique entre répondant et répondu. Il ne faudrait cependant pas accorder trop d'importance à ce passage et réévaluer ainsi le statut de la question. Dans le cadre de cette même analyse, Levinas précise en effet que le *Qui est-ce ?* n'est pas à comprendre comme une question, mais comme le corrélatif du Désir antérieur à toute question et qui n'est pas lui-même une question.

> Depuis longtemps, celui qui doit répondre, s'est déjà présenté, en répondant ainsi à une question antérieure à toute question en quête de quiddités. En réalité, le « qui est-ce ? » n'est pas une question et ne se satisfait pas d'un savoir. Celui à qui la question est posée, *s'est déjà présenté*, sans être un contenu. Il s'est présenté comme visage. Le visage n'est pas une modalité de la quiddité, une réponse à une question, mais le corrélatif de ce qui est antérieur à toute question. Ce qui est antérieur à toute question, n'est pas, à son tour, une question, ni une connaissance possédée a priori, mais Désir[1].

Tout en s'appuyant sur le paradigme de la question, Levinas montre ainsi son souci de s'en libérer et de concevoir la relation à autrui comme précédant toute question. Et ce souci apparaît d'une façon encore plus nette dans *Autrement qu'être*, lorsque Levinas abandonne ce modèle encore trop corrélationniste du rapport entre le Désir et la manifestation du visage d'autrui. Si la question *quoi* fait déjà recours à ce qu'elle veut découvrir et demeure ainsi entièrement dans l'horizon de l'être et de la compréhension, il en va de même pour la question *qui* :

> La question « qui regarde ? » est, à son tour, ontologique. Qui est ce *qui* ? Sous cette forme la question demande à identifier « le regardant » à l'un des êtres déjà connus, même si la réponse à la question « qui regarde ? » devait s'énoncer dans le monosyllabique : « Moi », sans aucun contenu [...][2].

Ce que ces analyses dégagent, c'est alors le fait que toute question demeure dans l'horizon du Même, de l'ontologie et de la compréhension. Non seulement la question portant sur l'objectité ou sur l'être, mais aussi la question *qui* que Heidegger, à travers sa critique de Descartes, avait dégagée de la question

[1] *Idem*.
[2] E. Levinas, *Autrement qu'être…*, *op. cit.*, p. 48-49.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

quoi et sur laquelle il avait bâti son projet ontologique[1]. Sans pour autant nier la distinction eidétique entre la question *qui* et la question *quoi*, qui ne concernent pas la même région d'être[2], Levinas refuse en effet d'identifier la question *qui* avec la véritable voie d'accès à la subjectivité et l'altérité d'autrui, et il emprunte ainsi une voie qui le démarque tout aussi bien de Heidegger que de la philosophie post-heideggérienne qui poursuit cette distinction[3]. La différence entre *quoi* et *qui* devient peu signifiante sous la plume de Levinas, non pas parce qu'on n'aurait pas bien compris ou pas bien posé la question *qui*, mais plutôt, et plus radicalement, parce que la question *qui* demeure une question en quête de contenu. Toute question se tient sur le même plan et exige la même chose, à savoir une réponse en termes d'être, et la conséquence en est que le moi, en questionnant et en satisfaisant cette recherche de contenu, demeure seul[4].

2. Le moi pourtant répond. L'appel sans questions

L'aspect le plus paradoxal de cette analyse de la question semble être le suivant : alors même que la relation n'est pas décrite à partir de la question, Levinas pense le moi, ou la subjectivité, comme une réponse. Dans la réponse adressée à autrui, le moi se constitue comme unique dans sa responsabilité. Répondre, en effet, signifie à la fois *répondre à autrui*, au sens où c'est à autrui que l'on s'adresse en s'apercevant de lui et en lui répondant, et *répondre d'autrui*, au sens où cette réponse ne consiste pas à livrer un contenu ou un signe, mais à devenir responsable pour l'autre[5]. Or, qu'est-ce qu'une réponse qui ne serait pas une réponse à une question ? Répondre à autrui, n'est-ce pas précisément répondre à une question ? Autrui, écrit Levinas, « met en question »,

[1] M. Heidegger, *Être et temps*, *op. cit.*, § 6, p. 40.
[2] E. Levinas, *Autrement qu'être…*, *op. cit.*, p. 49.
[3] E. Levinas, *Totalité et Infini*, *op. cit.*, p. 63.
[4] Il y a un dernier contexte dans lequel Levinas parle de la « question ». Dans *Autrement qu'être*, le passage de l'éthique à la justice est décrit dans les termes de « la naissance latente de la question dans la responsabilité » ; il s'agit alors de la question « qu'ai-je à faire avec justice ? » (*op. cit.*, p. 244-245). Les traits de la question que nous avons mis en évidence se reconfirment ici : car c'est moi qui pose la question, signe du fait que je me trouve déjà dans l'ordre de la signification rendu possible par autrui ; et car la question demande un contenu comme réponse, un contenu qui définisse la mesure de la responsabilité.
[5] Voir la formule « répondre de responsabilité » dans *ibid.*, p. 283.

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

mais cette mise en question n'est pas une question, c'est un « appel »[1]. Et pourtant, cet appel, ne serait-il pas simplement une forme particulière de question ? Une question comprise différemment par rapport à son sens le plus ordinaire ? Comment faut-il comprendre la distinction entre l'appel et la question qui justifie le traitement entièrement différent réservé par Levinas à ces deux notions ?

On peut d'abord envisager deux différences entre la question et l'appel. La première consiste en ce que, contrairement à la question, l'appel demande une réponse qui n'est pas de l'ordre du contenu. L'appel suscite une réponse qui ne consiste pas à dire quelque chose, mais simplement à se retourner, à adresser son attention, ou à dire « oui », « qu'y a-t-il ? », d'une façon qui confirme la disponibilité, l'écoute, la présence. La deuxième différence est la suivante : la question vise quelque chose que le moi saurait ou posséderait déjà, et le laisserait ainsi inchangé, ou ne ferait tout au plus que susciter des doutes en lui, ou défier son savoir ; au contraire, l'appel peut être conçu comme une invitation, une transformation, un transport vers une dimension autre que celle où le moi se situe initialement. Ces deux différences permettent déjà de comprendre pourquoi Levinas décrit l'injonction venant d'autrui comme un appel, et non comme une question : autrui ne me demande pas de lui donner un contenu, mais il se présente en brisant ma solitude et en me rendant attentif à un appel qui me transforme, car il me rend responsable, m'initie à la moralité et m'attribue une singularité dont je ne disposais pas auparavant[2].

Or, si l'on s'arrêtait à ce point, on pourrait conclure que cette façon de penser la subjectivité que l'on trouve dans l'œuvre de Levinas, à savoir la subjectivité en tant que réponse à un appel, n'est pas une spécificité de ce dernier. On peut songer notamment à l'appel que Heidegger décrit dans *Être et temps*, appel par lequel le Dasein est amené face à son propre pouvoir-être[3]. Mais également, en dehors de la tradition phénoménologique, aux théories de l'interpellation d'Althusser et de Butler qui reprennent et élargissent l'idée nietzschéenne selon laquelle la conscience surgit en réponse à une accusation, afin de penser la manière dont la subjectivité se constitue en s'inscrivant dans un contexte normatif[4]. Or, nous montrerons ici en quel sens l'appel conçu par Levinas se distingue de ces autres théories de l'appel, et cela d'une façon qui l'éloigne encore plus radicalement du paradigme de la question.

---

[1] E. Levinas, *Totalité et Infini*, *op. cit.*, p. 102.
[2] E. Levinas, *Autrement qu'être…*, *op. cit.*, p. 222 ; *Totalité et Infini*, *op. cit.*, p. 82.
[3] M. Heidegger, *Être et temps*, *op. cit.*, § 54-60.
[4] F. Nietzsche, *Généalogie de la morale*, éd. P. Choluet, Paris, Flammarion, 1996, 2e traité, § 16, p. 97 ; L. Althusser, « Idéologies et appareils idéologiques d'État (Notes

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

Nous pouvons repartir, pour cela, de la théorie formulée par Louis Althusser, qui est explicitement définie comme une théorie de l'interpellation. En poursuivant l'idée foucaldienne selon laquelle les normes n'ont pas simplement une fonction restrictive, mais aussi constitutive[1], Althusser essaie de penser le rapport entre les individus et l'idéologie, soit-elle religieuse, politique ou morale, qui est conçue comme un système de représentations dominant l'esprit d'un homme ou d'un groupe social, et transformant les individus en sujet[2]. Selon Althusser, c'est par l'interpellation que les idéologies parviennent à agir sur les individus et à les transformer, et c'est en répondant que ces derniers deviennent assujettis, au sens où ils deviennent des sujets. Dans l'article de 1970, « Idéologie et appareils idéologiques d'État », Althusser explique ce rapport entre idéologie et individu en prenant l'exemple de l'interpellation policière dans la rue « Hé, vous, là-bas ! » : c'est en se retournant, suite à cette interpellation, qu'un individu devient sujet, car se retourner, selon Althusser, équivaut à reconnaître que c'est bien moi, et non pas quelqu'un d'autre, que cette interpellation visait[3]. Judith Butler reprend ce même modèle pour rendre compte de la façon dont les normes sont inscrites dans la constitution d'un sujet, et elle met en évidence, à la différence d'Althusser, le fait que cet appel vient d'autrui, d'un autre qui nous demande des comptes, qui mesure notre responsabilité et cherche à nous reconnaître[4]. Ainsi, les sujets se constituent en répétant et en performant les normes, afin de répondre à cette interpellation venant d'autrui.

La différence par rapport à l'appel levinassien se fait jour ainsi. Ces théories d'Althusser et de Butler emploient certes le modèle de l'interpellation pour montrer de quelle façon des individus deviennent assujettis à une idéologie et reproduisent un certain contexte normatif ; mais ce modèle permet également de penser un espace de liberté de l'individu qui se constitue pourtant à travers la réponse à l'interpellation. La spécificité de ces théories consiste en effet à proposer un modèle d'assujettissement qui diffère du déterminisme, ou de l'automatisme, car il repose plutôt sur une réponse *volontaire* de la part de l'individu qui est interpellé. Les normes définissent ainsi un jeu de contraintes qui mettent l'individu dans la situation de devoir répondre d'une façon ou

pour une recherche) », art. cit., pp. 67-125 ; J. Butler, *Le récit de soi*, *op. cit.*, p. 9 et suivantes.

[1] Cf. par exemple M. Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, p. 196.

[2] L. Althusser, « Idéologies et appareils idéologiques d'État (Notes pour une recherche) », art. cit., p. 110.

[3] *Idem*.

[4] J. Butler, *Le récit de soi*, *op. cit.*, p. 30-40.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

OPEN ACCESS

d'une autre, de se constituer nécessairement par rapport à elles, mais aussi de se constituer *librement* par rapport à elles, en les répétant ou en les critiquant. Il s'agit donc d'une interpellation, mais qui ouvre différentes réponses possibles, et en cela cet appel garde quelque chose de commun avec la question : comme la question laisse intacte la liberté du répondant, l'appel ainsi conçu laisse ouverte la possibilité de ne pas se retourner, de ne pas répondre, ou de répondre différemment, même si la réponse ne saurait être indépendante de cet appel[1].

Il en va tout autrement pour Levinas, qui exclut entièrement cette liberté sur laquelle reposerait la réponse. En effet, si le moi est une réponse à l'appel d'autrui, ce n'est pas au sens où le moi aurait entendu l'appel, il l'aurait compris et aurait décidé d'une réponse plutôt que d'une autre. Levinas affirme au contraire que le moi répond avant même d'avoir entendu l'appel, de telle sorte que l'appel, qui n'est pas entendu avant, c'est un appel qui retentit dans la réponse déjà donnée : « réponse répondant à une provocation non thématisable et ainsi non-vocation, traumatisme — répondant, avant tout entendement, d'une dette contractée avant toute liberté, avant toute conscience, avant tout présent ; mais répondant » ; « ce qui pour une conscience est impossible et atteste que nous ne sommes plus dans l'élément de la conscience » ; « comme si le premier mouvement de la responsabilité ne pouvait consister, ni à attendre, ni même à accueillir l'ordre (ce qui serait encore une quasi-activité) mais à obéir avant qu'il ne se formule »[2]. Ce qui me constitue comme sujet,

[1] Nous devons cependant nuancer les positions d'Althusser et de Butler, qui diffèrent dans la façon de penser la liberté du sujet à l'égard de l'idéologie ou du cadre normatif qui s'impose à lui. La tentative de penser la liberté du sujet à l'égard des normes est un des enjeux profonds de la pensée de Butler. Cf. J. Butler, *Le pouvoir des mots*, trad. fr. par C. Nordmann, Éditions Amsterdam, 2017, notamment p. 38 et 62. La pensée d'Althusser, au contraire, est beaucoup plus ambiguë à l'égard de la liberté du sujet assujetti, comme le montre l'article déjà cité, « Idéologies et appareils idéologiques d'État (Notes pour une recherche) » (p. 120), où Althusser, en affirmant que le sujet répond « librement » à l'idéologie, qu'il se soumet « librement » à elle, accentue le caractère illusoire de cette liberté. Si nous rapprochons ici la théorie d'Althusser de celle de Butler, c'est plutôt parce qu'elle laisse l'espace pour penser la liberté du sujet, même si elle ne la théorise pas explicitement. Cf. à cet égard J.-B. Vuillerod, « Un sujet libre est-il possible ? Réflexions sur la notion d'individu chez Louis Althusser », in *Cahiers du GRM*, 15, 2019.

[2] E. Levinas, *Autrement qu'être…*, *op. cit.*, p. 26-27. Cf. aussi *Totalité et Infini*, *op. cit.*, p. 219 (« sans que je puisse être sourd à son appel ») et p. 72 (« nudité dégagée de toute forme, mais ayant un sens par elle-même, [...] signifiant avant que nous ne projetions de la lumière sur elle »).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

OPEN ACCESS

comme moi, ce n'est donc pas une certaine réponse, mais ce que Levinas décrit, dans *Totalité et Infini*, en termes d'attention : « l'attention éminemment souveraine en moi, est ce qui *essentiellement* répond à un appel »[1], ou dans *Autrement qu'être* comme « exposition en-réponse à, être-à-la-question avant toute interrogation »[2]. Au moment où j'entends l'appel d'autrui, au moment où je le comprends et j'y réfléchis, je suis déjà attentif à autrui, j'y suis déjà exposé, et cela signifie que j'ai déjà répondu, que je suis désormais responsable pour autrui. Une seule réponse est possible, le « *me voici* », car cette responsabilité précède et fonde la liberté du sujet.

C'est ainsi que Levinas interprète le « Me voici ! » qu'Abraham adresse d'abord à Dieu, puis à l'ange de Yahvé, alors même que le texte de la Genèse fait entendre la voix de Dieu ou de l'ange avant la réponse d'Abraham[3] — ce qui semblerait justifier davantage la théorie d'Althusser, qui prend comme exemple privilégié l'idéologie religieuse[4], ou l'interprétation de Sartre, mettant en avant la responsabilité de la réponse même[5], et non pas, comme Levinas, la responsabilité instituée par une réponse non choisie. Un passage d'Isaïe, qui se réfère à Jérusalem, semblerait plus proche de l'appel tel qu'il est décrit par Levinas : « Je me suis laissé approcher par qui ne me questionnait pas, je me suis laissé trouver par qui ne me cherchait pas. J'ai dit 'Me voici ! Me voici !' à une nation qui n'invoquait pas mon nom. » « Ainsi, avant qu'ils n'appellent, moi je répondrai. »[6] Et pourtant, même ici, le verbe *laisser* renvoie encore à une certaine forme de liberté et de choix qui semble exclue par Levinas.

Certes, le fait que selon Levinas la réponse à l'appel d'autrui ne soit pas choisie, qu'elle ne se fonde pas sur la liberté du moi, n'implique pas qu'on se situe toujours dans la relation avec autrui, ou qu'on ne puisse pas refuser cette relation. Il y a au moins deux façons de ne pas être en relation avec l'autre : d'une part, l'égoïsme qui définit la situation de la jouissance, et qui est un moment dans lequel le moi ignore autrui et n'entend pas son appel[7] ; d'autre part, la situation dans laquelle, une fois entendu son appel, nous refusons cette altérité et cette responsabilité[8]. Mais aucune de ces deux situations ne réintroduit une forme de liberté qui précéderait la réponse. L'ignorance dans laquelle

[1] E. Levinas, *Totalité et Infini*, *op. cit.*, p. 102.
[2] E. Levinas, *Autrement qu'être…*, *op. cit.*, p. 84.
[3] Genèse, 22, 1-14.
[4] L. Althusser, « Idéologies et appareils idéologiques d'État (Notes pour une recherche) », art. cit., p. 110.
[5] J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 1996, p. 35-36.
[6] Isaïe, 65.
[7] E. Levinas, *Totalité et Infini*, *op. cit.*, p. 57.
[8] *Ibid.*, p. 216-217.

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

se trouve le moi dans la jouissance est une ignorance qui précède l'appel venant d'autrui, et non pas une réponse négative à la manifestation de l'autre. Le refus de la responsabilité, d'autre part, peut avoir lieu, mais Levinas le décrit toujours comme se situant après la réponse : ce n'est qu'un sujet responsable qui peut recouvrir sa responsabilité, la cacher, ne pas la prendre en compte dans son existence ; autrement dit, seul un moi qui s'est aperçu d'autrui, et qui en cela est déjà responsable pour l'autre, peut vouloir le tuer. Je peux donc tuer autrui, nier ma responsabilité, mais cela ne changera pas le fait que je suis responsable pour l'autre et que cette responsabilité est instituée par une réponse à un appel que je n'ai entendu que dans ma réponse même.

Voici alors en quel sens l'appel levinassien n'est pas une question : alors que d'autres théories de l'interpellation maintiennent un sens de l'appel qui est beaucoup plus proche d'une question, face à laquelle on serait libre de répondre ou ne pas répondre, de répondre d'une façon ou d'une autre, Levinas radicalise la distinction entre la question et l'appel, pour montrer que la réponse institue la liberté au lieu de se fonder sur elle. Et c'est sur ce même aspect que l'appel décrit par Levinas se distingue de celui que Heidegger analyse dans *Être et temps*. Levinas et Heidegger se distinguent non seulement en ce que ce dernier décrit un appel qui vient du Dasein lui-même, donc un appel qui a lieu entre le Dasein et lui-même, mais aussi, et plus fondamentalement, en ce que Heidegger joint le thème de l'appel avec celui de la décision et du « vouloir-avoir-conscience », ce qui permet au Dasein d'entendre l'appel silencieux le convoquant à son être le plus propre[1]. Il est vrai, en effet, que cet appel semble impossible à ne pas entendre : Heidegger précise, au paragraphe 56, que ce n'est pas parce qu'il est silencieux et qu'il ne dit rien, que l'appel est équivoque, et qu'au contraire « il est impossible de méconnaître la sûre direction d'impact de l'appel »[2]. Et pourtant l'appel peut être interprété, il peut être entendu sur le mode du On[3]. C'est ici qu'on trouve la nécessité du vouloir-avoir-conscience : l'appel ne m'ouvre à mon propre pouvoir-être que si je le comprends, si je suis disponible pour l'être appelé, si je veux l'entendre[4]. Il y a au contraire, chez Levinas, une indéclinabilité de l'appel, une impossibilité de se dérober à cette responsabilité originaire qu'autrui nous assigne et qui constitue le moi en tant que singulier.

On pourrait néanmoins se demander si le vocabulaire de la réponse reste approprié dans le contexte de l'œuvre de Levinas. Qu'est-ce qu'une réponse

[1] M. Heidegger, *Être et temps*, *op. cit.*, § 54, p. 213.
[2] *Ibid.*, § 56, p. 216.
[3] *Ibid.*, § 57, p. 218-220.
[4] *Ibid.*, § 58, p. 225.

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

qu'on ne choisit pas, et qui répond à un appel qu'on n'entend que dans la réponse même ? Peut-on continuer à parler de réponse ? Si elle ne dépend pas de la liberté du sujet, ne s'agit-il pas d'une réaction, d'un automatisme, plutôt que d'une réponse ? L'ambiguïté de cette réponse non choisie apparaît dans un passage d'*Autrement qu'être*, lors de la description de la prise en otage du moi : « Accusation, en ce sens persécutrice, à laquelle le persécuté ne peut plus répondre — ou plus exactement — accusation à laquelle je ne peux répondre — mais dont je ne peux décliner la responsabilité. »[1] Comme s'il fallait creuser la distance entre le *répondre de*, auquel le moi se trouve assigné sans qu'il l'ait voulu, et le *répondre à*, non nécessaire dans l'accusatif qui désormais définit la subjectivité. Bien sûr, il est possible d'interpréter ce passage en soulignant qu'il s'agit d'une réponse qui ne consiste pas à dire quelque chose, à donner un contenu, ou à librement choisir une position. Mais n'est-ce pas alors la pertinence même du terme « réponse » qui se trouve mise en doute ?

Deux autres éléments permettent de nuancer ces difficultés et de comprendre le sens que Levinas, malgré cette ambiguïté, accorde au terme « réponse ». D'une part, Levinas ne conçoit pas la relation éthique comme le simple contraire de la liberté : l'éthique se situe en deçà de l'alternative entre la liberté et l'asservissement, de même que la passivité de l'assignation ne doit pas être entendue comme le contraire de l'activité, mais comme ce qui précède la distinction entre activité et passivité. Il s'ensuit que, si la réponse par laquelle le moi se constitue comme responsable n'est pas une réponse libre, elle n'est pas non plus une réaction ou un automatisme, signe de la situation de passivité ou d'esclavage dans laquelle se trouverait le moi. Cette réponse institue au contraire la liberté du sujet responsable[2]. D'autre part, on trouve dans *Totalité et Infini* une deuxième justification de l'utilisation du terme « réponse », que Levinas différencie explicitement de la réaction[3]. Ce n'est pas tant parce que la réaction serait automatique, mais plutôt parce qu'elle reste toujours une réaction à un stimulus particulier, c'est-à-dire parce qu'elle n'établit un lien qu'entre deux termes. La réponse donnée par le moi, au contraire, ne se limite pas à s'adresser à cet autre particulier, mais institue la responsabilité du moi vis-à-vis de tous les autres. Autrement dit, il ne s'agit pas d'une réaction, mais bien d'une réponse, en vertu de la valeur universelle qui caractérise celle-ci et qui ouvre le moi à l'humanité tout entière.

[1] E. Levinas, *Autrement qu'être…*, *op. cit.*, p. 202.
[2] *Ibid.*, p. 85.
[3] E. Levinas, *Totalité et Infini*, *op. cit.*, p. 234.

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

3. Le renvoi à Autrui : la demande, ou la question de la question

Levinas refuse ainsi le paradigme de la question pour décrire la relation éthique avec autrui : la question se tient dans la compréhension qui caractérise l'immanence, et même si le moi se constitue comme singulier dans la réponse donnée à autrui, cette réponse est réponse à un appel, entièrement distinct d'une question. L'appel, en effet, ne porte pas sur quelque chose, ne demande pas comme réponse un contenu que le moi posséderait déjà, mais provoque au contraire une transformation du moi en l'assignant à la responsabilité qui institue sa liberté et qui l'ouvre à l'humanité entière. C'est donc à partir de cette réponse, et non pas d'une question qui la précéderait, qu'on peut comprendre tout échange de questions et réponses. La réponse précède la question.

Reste maintenant à éclairer la façon dont les questions, qui n'instituent pas la relation éthique, renvoient tout de même à autrui : « *Se* demander et *s'*interroger, cela ne défait pas la torsion du Même et de l'Autre, en subjectivité, mais y renvoie. »[1] Nous avons montré, en effet, que la question ne nous met pas en relation avec autrui, que le moi, en questionnant, demeure seul, que l'échange de questions et de réponses est en réalité un monologue mené par le moi. Et pourtant, la question se situe dans l'espace de la relation avec autrui qu'elle présuppose. Comme tout dit — toute signification, tout mot, tout signe —, la question renvoie également au dire de la signification éthique, qui se trahit et se mue en dit par l'exigence de la manifestation[2]. Il s'agit alors de savoir si la question renvoie au dire comme n'importe quel autre contenu, ou alors si Levinas assigne à la question une façon particulière de renvoyer à autrui tout en trahissant sa transcendance.

Ce qui semble caractériser spécifiquement la question, en effet, c'est une certaine insuffisance, une insatisfaction, un besoin ou un désir. Par la question se manifeste l'inquiétude du moi, le fait que le moi ne suffit pas à lui-même dans le contentement de la jouissance, qu'il n'est pas une unité logique coïncidant absolument avec soi. Certes, l'analyse levinassienne de la question semblerait faire rentrer entièrement cette quête, ou cette inquiétude, dans le cadre de l'ontologie et du mouvement par lequel le moi se replie sur lui-même et se constitue. La question équivaudrait, en ce sens, au simple manque de quelque chose qui viendrait ensuite satisfaire et combler le moi, et qui ne ferait qu'augmenter sa puissance et fortifier son savoir. Mais on peut entendre autrement cette inquiétude, cette insatisfaction que la question manifeste plus que tout

[1] E. Levinas, *Autrement qu'être…*, *op. cit.*, p. 46.
[2] *Ibid.*, p. 17-18.

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

autre dit : non pas au sens où la question nous mettrait en relation avec la transcendance, mais plutôt au sens où la question montre la recherche d'un sens, et parfois l'insatisfaction devant une réponse en termes d'être et de contenu. Levinas l'écrit explicitement dans *Autrement qu'être*, en mettant en relief la différence entre la question et la demande :

> Si on est sourd à la demande qui résonne dans la question jusque sous le silence apparent de la pensée qui s'interroge elle-même, tout dans la question sera tournée vers la vérité et viendrait de l'essence de l'être. [...] Dans ce Dit, nous surprendrons cependant l'écho du Dire dont la signification n'est pas assemblable[1].

La question, en tant qu'énoncé en quête de contenu, reste toujours prise dans les mailles de l'ontologie. Et pourtant, il est possible de la comprendre autrement si, par-delà son dit, on entend la demande qui résonne en elle, demande qui n'est pas orientée par une précompréhension, ni dirigée vers un quelque chose à découvrir, mais qui est une demande de sens, une demande d'aide que le moi, perdu dans l'être, adresse à autrui. Cette demande ne coïncide pas avec la question elle-même, mais est porteuse d'un sens autre, qui se cache et se transforme dans la question, même dans la question silencieuse que la pensée adresse à elle-même. C'est la demande ou la question de la question :

> Mais la question de la Question est plus radicale. Pourquoi la recherche se fait-elle question ? Comment se fait-il que le *quoi ?* déjà plongé dans l'être pour l'ouvrir davantage, se fait demande et prière, langage spécial insérant, dans la « communication » du *donné*, un appel au secours, à l'aide adressé à autrui[2] ?

Il est significatif que cette demande, ou question de la question, ne soit pas, en réalité, une question, mais un appel. De même que l'injonction éthique qu'autrui m'adresse est un appel et non une question, de même que — selon la formule de *Totalité et Infini*[3] — autrui, en se présentant, répond à une question qui est antérieure à toute question et qui n'est pas, de fait, une question, mais désir, Levinas précise ici que la question de la question, qui m'oriente vers autrui, n'est pas une question, mais un appel, qui n'est pas à la recherche d'un contenu et qui n'est pas guidé par une précompréhension. C'est un appel à l'aide, au secours, un appel qui témoigne de l'insuffisance de l'être. Nous pouvons alors conclure que la question, pour Levinas, reste toujours prise dans

[1] *Ibid.*, p. 48.
[2] *Ibid.*, p. 45.
[3] E. Levinas, *Totalité et Infini*, *op. cit.*, p. 193.

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

l'immanence et dans le monologue du moi, mais qu'elle a une façon particulière de renvoyer au dire éthique : non seulement, comme toute signification, elle présuppose la relation éthique avec autrui, mais en elle résonne en outre une demande de sens, qui n'est pas une question, mais un appel à l'aide adressé à autrui. Cette demande se transforme et se cache dans la question, et pourtant il est possible de l'entendre dans l'insatisfaction et l'inquiétude que trahit toute question.

Dans ce même cadre, qui relie la question à la signification éthique, semble s'inscrire l'intérêt porté par Levinas au thème du scepticisme. Le scepticisme est en effet l'attitude du doute, qui s'énonce certes sous la forme d'une affirmation — *je doute de tout* —, mais qui est de fait l'attitude dans laquelle se posent des questions qui mettent en crise l'évidence même du monde, des questions qui ne trouvent pas de réponse et de réconfort dans le cadre de l'être. Le thème du scepticisme assume une place particulièrement importante dans *Autrement qu'être*. Dans *Totalité et Infini*, en effet, ce thème est présent sous la forme du malin génie : avant la manifestation d'autrui, le moi se rapporte à un monde anarchique, où les significations ne sont pas stables et l'apparaître est toujours susceptible de se dégrader en apparence[1]. Mais autrui, en se présentant dans le visage, vient assurer le phénomène et garantir la stabilité du monde, et il semble résoudre ainsi le problème du doute[2]. Il en va tout autrement dans l'œuvre de 1974, dans laquelle autrui — qui se distingue beaucoup plus radicalement du tiers — ne se manifeste pas dans le présent et ne garantit pas l'objectivité. La signification éthique est trahie dans l'ordre du monde, du tiers, de la justice, et il est impossible que la relation à autrui signifie comme proximité en même temps que l'ontologie. C'est alors que le thème du scepticisme acquiert un poids beaucoup plus important, car il désigne certes, comme en 1961, la situation d'un moi seul, d'un moi qui n'est pas en relation à l'altérité ; mais cette situation n'est pas surmontée par la manifestation d'autrui, lequel ne peut signifier que dans la diachronie, constamment trahie par le présent. Autrement dit, le scepticisme va de pair avec l'absence d'autrui, avec le fait que l'autre, en signifiant comme autre, ne rentre pas dans la présence. Il ne s'agit plus d'un moment qui tend vers sa résolution, mais plutôt d'une situation dans laquelle le moi se trouve de façon constitutive, à cause de l'impossibilité de synchroniser absolument le dire et le dit :

> Le scepticisme qui traverse la rationalité ou la logique du savoir est un refus de synchroniser l'affirmation implicite contenue dans le dire et la *négation* que

[1] *Ibid.*, p. 90-92.
[2] *Ibid.*, p. 92-93.

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

> cette affirmation énonce dans le Dit. Contradiction visible à la réflexion qui la réfute, mais à laquelle le scepticisme est insensible, comme si l'affirmation et la négation ne résonnaient pas en même temps. [...] Comme si au scepticisme était sensible la *différence* entre *mon exposition* — sans réserve — à l'autre, qu'est le Dire et l'exposition ou l'énoncé du dit, dans son équilibre et sa justice[1].

Le scepticisme, en d'autres termes, est l'attitude dans laquelle on éprouve l'inquiétude du savoir, l'impossibilité de donner satisfaction à la recherche d'une réponse. Non pas parce qu'il n'y a pas de réponse — il y a en effet la réponse qui dénonce la contradiction logique du scepticisme —, mais parce que cette réponse semble vaine et ne fait pas taire la question. La question demeure sans satisfaction parce que la synchronisation absolue du dire et du dit est impossible, et que le savoir ne parvient pas à se satisfaire de lui-même.

L'importance du thème du scepticisme dans l'œuvre de Levinas semble alors témoigner de la façon spécifique par laquelle le questionnement renvoie à la signification éthique, mais il précise aussi quel est le sens de ce renvoi que Levinas nomme la demande ou l'appel adressé à autrui. Nous avons montré que la recherche du savoir et l'inquiétude qui anime toute question cachent une demande, qui est à entendre comme un appel à l'aide ou au secours adressé à autrui. Mais il ne faudrait pas comprendre autrui comme répondant à cet appel, comme assurant la signification ou comme rassurant le moi perdu dans l'être. Il nous semble qu'il se fait jour ici la différence entre l'éthique levinassienne et la phénoménologie de l'amour décrite par Jean-Luc Marion dans *Le phénomène érotique*. Ce dernier affirme que la relation singulière à autrui, se réalisant dans l'amour, est la seule qui permet de nous assurer contre la vanité qui investit tout savoir. Alors que la certitude d'être soi-même n'offre aucune réponse à la question *à quoi bon ?*, la réponse qu'autrui donne au « m'aime-t-on ? » nous assure dans notre quête de sens en ce qu'elle vient d'ailleurs et s'adresse à nous, êtres singuliers[2]. Pour Levinas, en revanche, autrui ne donne pas de garantie, ne nous assure ou ne nous rassure pas, et au contraire, en nous appelant à la responsabilité, il renverse notre intériorité[3]. Autrui nous met à l'épreuve plus qu'il ne nous offre de la stabilité et de la paix.

D'où il faut conclure que, même si la demande ou l'appel qui résonnent dans la question sont adressés à autrui, la réponse ne vient pas de l'autre, mais du moi, qui répond par lui-même, en se faisant responsable pour autrui. Il ne répond pas en donnant un contenu, en se rassurant ou en se libérant de tout doute, mais en se souciant d'autrui, c'est-à-dire en se libérant de la question

[1] E. Levinas, *Autrement qu'être…*, *op. cit.*, p. 260.
[2] J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, Paris, Grasset, 2003, p. 38.
[3] E. Levinas, *Autrement qu'être…*, *op. cit.*, p. 105.

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

même, à laquelle il n'importe plus de répondre. Si la question renvoie à la signification éthique, c'est alors dans la mesure où la recherche de sens qui anime toute question ne trouve ce sens que sur un autre plan, où la question qui s'adressait à un contenu a déjà disparu comme telle — le plan où le moi se fait responsable et répond à l'appel d'autrui avant toute question. C'est alors un nouveau sens de la réponse que l'on trouve, dans l'œuvre de Levinas, sous la forme d'une réponse qui précède toute question, car c'est une réponse qui ne répond à rien, qui ne livre pas de contenu, mais qui répond néanmoins à la situation que la question manifeste, et elle y répond en disqualifiant la pertinence ou l'urgence de la question. La question ne s'évanouit pas, mais elle vient après : d'abord, il y a ma responsabilité pour autrui.

Conclusion

En refusant de concevoir la relation avec autrui à partir du modèle de la question, Levinas opère un renversement du rapport ordinaire entre la question et la réponse. Dans la mesure où la question est structurellement prise dans un horizon de compréhension, elle s'avère inapte à signifier le rapport avec la transcendance. Le moi, au contraire, est compris comme une réponse, et notamment comme une réponse sans question, une réponse qui précède toute question : cette réponse consiste à se faire responsable face à autrui, et à répondre ainsi à un appel qui assigne et qu'on ne peut refuser. Le moi questionnant demeure, dès lors, dans un monologue sans issue, un monologue qui se tient dans l'horizon de l'être.

Et pourtant la question, sans nous mettre en relation avec autrui, renvoie à la signification éthique. Non seulement comme toute signification y renvoie, dans la mesure où l'ontologie présuppose l'éthique. Mais aussi parce que la question manifeste une recherche de sens qui est certes tournée vers l'être, mais dans laquelle on peut entendre une autre recherche de sens, qui est un appel adressé à autrui. Cette demande relève l'insuffisance de l'ontologie, mais ne nous offre pas un véritable accès à autrui : ce n'est pas autrui, en effet, qui peut y répondre, c'est seulement le moi qui, se faisant responsable pour l'autre, répond avant même que la question ne se soit posée. La question et la demande restent sans réponse satisfaisante ou sans réponse déterminée, car la seule façon pour le moi d'y répondre, c'est d'être responsable, c'est-à-dire de ne plus se soucier ni de la question, ni de la demande, mais d'autrui.

Bibliographie

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

Althusser L., « Idéologies et appareils idéologiques d'État (Notes pour une recherche) », in *Positions (1964-1975)*, Paris, Les éditions sociales, 1976, p. 67-125.
Buber M., *Je et Tu*, Paris, Aubier, 2012.
Butler J., *Le pouvoir des mots*, trad. fr. par C. Nordmann, Éditions Amsterdam, 2017
Butler J., *Le récit de soi*, trad. fr. par B. Ambroise et V. Aucouturier, Paris, Puf, 2007.
Foucault M., *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.
Heidegger M., *Être et temps*, trad. fr. E. Martineau, éd. en ligne, http://t.m.p.free.fr/textes/Heidegger_etre_et_ temps.pdf.
Levinas E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Le livre de poche, 1990.
Levinas E., *Éthique et Infini*, Paris, Fayard, 1982.
Levinas E., *Totalité et Infini*, Paris, Le livre de poche, 1990.
Marion J.-L., *Le phénomène érotique*, Paris, Grasset, 2003.
Nietzsche F., *Généalogie de la morale*, éd. P. Choluet, Paris, Flammarion, 1996.
Sartre J.-P., *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 1996.
Vuillerod J.-B., « Un sujet libre est-il possible ? Réflexions sur la notion d'individu chez Louis Althusser », in *Cahiers du GRM*, 15, 2019.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XX 1, 2024 (Actes 14), p. 132-143
https://popups.uliege.be/1782-2041/

ISSN: 1782-2041

En deçà de l'appartenance. Reposer la question du corps

PAULA LORELLE
Aix-Marseille Université - Archives Husserl de Paris
✉ Paulalorelle@hotmail.com

Résumé La question, en phénoménologie, a-t-elle le pouvoir de faire apparaître ce qu'elle questionne, ou ne risque-t-elle pas au contraire de dissoudre son objet dans le cadre ontologique in-interrogé dont elle hérite ? Renaud Barbaras, dans *L'appartenance*, met en question la question phénoménologique du corps : le corps est moins en question pour la phénoménologie, qu'il n'est une réponse à une question implicite, héritant d'un cadre ontologique dualiste qui le nie. D'où la nécessité de reposer la question du corps de manière inédite. Selon l'inversion proposée, il faut cesser de penser le corps comme réponse à la question implicite de l'appartenance, pour penser l'appartenance comme réponse à la question du corps — une réponse qui annule les termes mêmes de la question. Or, cette disparition du corps dans l'appartenance n'est-elle pas elle-même commandée par un cadre ontologique in-interrogé ? Et comment reposer, dès lors, la question du corps ? Dans les deux cas, seul un questionnement critique, questionnant la question même, peut se faire le moteur de nouvelles descriptions phénoménologiques.

Abstract Can a question, in phenomenology, reveal its own object? Or might it not dissolve its object in an unquestioned ontological framework? Renaud Barbaras, in *L'appartenance*, questions the phenomenological question of the body. According to him, the body is not really a question for the phenomenological tradition, it is rather an answer to a question, whose dualist ontological framework has always already negated the body. Then, according to the reversal suggested by Barbaras, one should cease to conceive the body as the answer to the implicit question of belonging, to start conceiving belonging as the answer to the question of the body — an answer that erases the very terms of the question. Yet, is this disappearing of the body in belonging, not itself marked by an unquestioned ontological framework? How are we then to ask

the question of the body again? In both cases, only a critical questioning, that questions the very question, can constitute the principle of renewed phenomenological descriptions.

Mots-clefs phénoménologie de la question, phénoménologie critique, phénoménologie du corps, Renaud Barbaras, appartenance

Keywords phenomenology of the question, critical phenomenology, phenomenology of the body, Renaud Barbaras, *appurtenance*

Introduction

La question en phénoménologie a-t-elle le pouvoir de faire apparaître ce qu'elle questionne, ou ne risque-t-elle pas au contraire de le faire disparaître ? De dissoudre son objet dans le cadre conceptuel et ontologique dont elle hérite ? Ce serait une manière de formuler la question de la question du corps en phénoménologie. Le corps *apparaît*-il dans la tradition phénoménologique qui le prend pour thème ? Ou n'est-il pas dissout par sa question même ? Renaud Barbaras, dans les premières pages de *L'appartenance*, affirme que le concept de corps est moins en question dans la tradition phénoménologique, qu'il n'est une réponse à une question implicite.

> Il est donc légitime de se demander si, sous l'apparence de la neutralité et de la nécessité, la détermination de cette expérience comme expérience du corps, n'exprimerait pas un choix et, par conséquent, une constellation théorique sous-jacents, aussi puissants qu'inaperçus, de telle sorte que parler de corps reviendrait à avoir décidé par avance du sens de cette expérience, avoir répondu à une question avant même de l'avoir posé[1].

Le concept de corps constituerait moins une question, ouvrant un champ descriptif vierge dont resterait à établir les propriétés, qu'une réponse d'ores et déjà balisée par les coordonnées ontologiques de la question implicite à laquelle il se trouve être la solution.

[1] R. Barbaras, *De l'appartenance. Vers une cosmologie phénoménologique*, Peeters, Louvain-la-Neuve, 2019, p. 3.

 © 2024 ULiège BAP

OPEN ACCESS

> Il n'y a donc pas de question ou de problème du corps — ce qui explique les difficultés auxquelles nous sommes confrontés dès que nous tentons de la traiter — car le corps n'est pas une question mais déjà une réponse qui apporte avec elle les coordonnés d'une certaine ontologie, réponse à une question qui n'a jamais été posée et qui en occulte inévitablement la problématicité[1].

La constellation théorique sous-jacente au concept de corps est « commandée par un contexte ontologique déterminé ». Ce contexte, que Barbaras explique depuis Jonas, est celui d'une « ontologie universelle de la mort » qui, tout en réduisant l'être de la matière à l'inertie, en extrait l'être spirituel de l'âme humaine ou du sujet. Le sens de l'expérience corporelle serait alors celui d'une conscience ou d'une âme immatérielle qui, « lestée d'un corps », se trouverait appartenir à l'extériorité. À la question implicite de savoir « pourquoi j'appartiens au monde ? », il serait alors possible de répondre : « parce que j'ai un corps ». Et le corps serait la réponse à la question jamais posée de l'appartenance, « l'opérateur » de la venue au monde de la conscience. En un mot, le corps serait moins en question ici, qu'une réponse à une question qui le nie.

D'où l'inversion proposée par Barbaras, consistant à cesser de penser le corps comme une réponse à la question non posée de l'appartenance, pour commencer à penser l'appartenance comme réponse à la question du corps[2]. « Ce n'est donc pas parce que j'ai un corps que j'appartiens au monde ; c'est au contraire dans la mesure où j'appartiens au monde que j'ai un corps »[3]. L'importance d'une telle inversion consiste, comme nous tâcherons d'abord de le montrer, à poser de manière inédite la question du corps.

Seulement, le corps ne s'efface-t-il pas aussitôt dans sa réponse ? À peine posée, cette question est aussitôt écartée, puisqu'il s'agit justement de substituer au concept de corps, celui d'appartenance. Le corps, dès lors, est moins nié par la question implicite à laquelle il répond, que dissout par la réponse qui lui est apportée et qui, de nouveau, hérite de coordonnées ontologiques in-interrogées. Le bouleversement ontologique ici proposé, consistant à penser l'expérience fondamentale en termes d'appartenance, elle-même comprise comme l'envers d'une surpuissance, serait le plein accomplissement d'une autre ontologie, gouvernant tout autant nos conceptions du corps et finissant systématiquement par le dissoudre comme tel. Est-il donc possible de reposer la question du corps, en deçà tant de la mort que de l'appartenance, de sorte à en faire apparaître la corporéité ?

---

[1] *Ibid*., p. 12-13.
[2] *Ibid*., p. 13 : « Il n'y a qu'une seule réponse possible — écrit Renaud Barbaras — : cette expérience est celle de *l'appartenance* ».
[3] *Ibid*., p. 13-14.

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

1. Le corps : une critique de l'ontologie de la mort

Barbaras, dans le premier chapitre de *L'appartenance*, critique le cadre ontologique qui sous-tend notre concept de corps. La manière même dont nous pensons ce « fait fondamental » de l'expérience en termes de corps constitue une réponse à une question non explicitement posée, issue d'un cadre ontologique déterminé. Ce cadre ontologique décidant de la question implicite à laquelle le corps répond, Barbaras le décrit avec Jonas comme « ontologie universelle de la mort », « dont le cartésianisme est la version métaphysique accomplie »[1].

Cette ontologie consiste dans le renversement moderne de l'ontologie de la vie, cessant de penser l'être comme vie et la mort comme exception, pour commencer à penser la mort comme « mode d'être naturel qui correspond au sens d'être de tout étant et vis-à-vis duquel c'est désormais la vie qui va apparaître à son tour comme une exception »[2]. Pareille négation de la vie par l'ontologie s'explique alors par un double mouvement, convergent vers une même conception du monde : d'un côté la réduction de l'être matériel ou physique à l'étendue régie par le principe d'inertie ; de l'autre, la réduction de la vie à sa dimension spirituelle ou son extraction du monde matériel. Si bien qu'au monde la « vraie vie est absence »[3] ou que « le monde est une tombe »[4]. C'est sur fond de cette ontologie de la mort que surgit la question implicite de l'appartenance de l'âme à l'extériorité, à laquelle le corps constitue une réponse.

Le concept de corps hérite alors du dualisme même de la question à laquelle il répond :

> Céder à la pseudo-évidence selon laquelle c'est en tant qu'un étant a un corps qu'il appartient au monde, c'est en réalité drainer un ensemble de présupposés, caractéristiques d'une certaine ontologie. C'est en effet supposer que cet étant est par lui-même ou par essence étranger au monde et que l'appartenance est synonyme d'une inclusion objective, renvoyant elle-même à une détermination du corps comme fragment d'étendue et du monde comme extension objective.[5]

[1] *Ibid*., p. 5.
[2] *Ibid*., p. 4.
[3] C'est le vers de Rimbaud cité par Levinas en ouverture de *Totalité et infini* (A. Rimbaud, *Poésies*, *Une saison en enfer*, *Illuminations*, Gallimard, Paris, 1999, p. 188 ; E. Levinas, *Totalité et infini*, Martinus Nijhoff, Kluwer Academic, 1961, p. 21).
[4] R. Barbaras, *L'appartenance*, *op. cit*., p. 5.
[5] *Ibid*., p. 14.

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

La phénoménologie du corps hérite de l'ontologie de la mort, qui persiste jusque dans la tentative merleau-pontienne de son dépassement. Le corps, dans la *Phénoménologie de la perception*, intervient dans une perspective « qui est encore dominée par les catégories classiques et, en particulier, par la dualité de la conscience et de l'objet, de l'esprit de la matière, de la raison et de la nature »[1]. Du fait de cette perspective, le corps ne peut s'arracher à la substantialité qu'à la condition d'être rabattu sur la conscience et aussitôt désincarné :

> Autrement dit, dès lors que le corps est arraché au règne de l'extériorité substantielle, qui est celui de la nature pour le Merleau-Ponty de cette période, il ne peut être qu'annexé à la conscience, au titre de sa dimension d'échappement ou d'opacité constitutive. Il n'est pas tant séparé de la conscience qu'inscrit dans une conscience qui existe sur le mode de la séparation. On a donc le sentiment que le prix à payer de l'abandon de la substantialité du corps, qui, en effet, n'est pas corps comme le sont les autres étants matériels, est la *perte de la corporéité.* Comme le dit très bien Franck Tinland, « cette incarnation du cogito pour si [sic] intéressante qu'elle soit, va de pair avec une sorte de désincarnation du corps »[2].

Arraché à la matière, le corps verse du côté de la conscience. Si le monde est une tombe, c'est une tombe hantée par un corps de spectre (*Gespensterleib*) — pour reprendre le concept formé par Husserl dans les *Ideen* II afin de désigner le corps réduit à ses seules propriétés spirituelles, en l'absence de toutes « propriétés matérielles »[3]. Le dualisme de l'esprit et du corps subsiste donc au sein même du corps, opposant à sa dimension matérielle, celle spirituelle ou vécue.

Si ce constat critique s'applique à toute une lignée de phénoménologies du corps[4], le mérite de Merleau-Ponty, dit Barbaras, est d'avoir su prendre « la mesure de la difficulté ». Difficulté à laquelle répond le concept de chair,

---

[1] *Ibid*., p. 8.

[2] *Ibid*., p. 8. [Nous soulignons].

[3] E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II : Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Den Haag, Nijhoff, 1952, § 21, p. 95 ; trad. fr. É. Escoubas, *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, Paris, PUF, 1982, p. 142.

[4] C'est du moins ce que nous avons tâché de montrer dans une série d'articles. Voir notamment P. Lorelle, « Incarnation et désincarnation chez Michel Henry » (in C. Picard, Éd., *Incarnation, Question ancienne, enjeux actuel*, Classique Garnier, 2021) ; « De l'âme à la chair. Les *Ideen* II de Husserl » (*Revue de Métaphysique et de morale,* 2021/2) ; « The Body Ideal in French Phenomenology » (*Continental Philosophy Review,* 2021).

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

comme chair du monde, dont mon corps serait l'« échantillon » ou le « témoin ». « Mais, comme l'ajoute Barbaras, le problème est alors déplacé plutôt que vraiment résolu car il s'agit désormais de savoir quel est le statut exact de cette chair du monde, dont ma chair n'est plus qu'une modalité »[1]. La dualité se retrouve alors à même le concept de « chair » — entre ma chair et celle du monde. Et Merleau-Ponty ne se donne pas encore les moyens ontologiques de la dépasser en pensant « ce sens d'être commun qui, par-delà la différence entre le mode d'être de ma chair et celui du monde, justifie l'usage du terme de chair pour le monde »[2]. Comme Barbaras le conclut alors :

> On a donc sans doute rapproché les deux modes d'être en mettant en avant un sentant qui fait partie du monde et un monde qui se prête au sentir, qui porte en lui la virtualité du perçu, mais on n'en a pas surmonté la dualité.

Les concepts de corps et de chair se révèlent donc inaptes à surmonter le dualisme ontologique qu'ils sont appelés à solutionner.

2. L'appartenance : une critique de l'ontologie de la puissance

Le corps de la phénoménologie, en sa dimension spectrale ou désincarnée, en sa scission ontologique radicale avec toute causalité mondaine, hérite directement de cette « ontologie de la mort », ayant reconduit le monde à une tombe et en ayant extrait le sujet. D'où la désincarnation phénoménologique du corps qui frappe jusqu'à la chair merleau-pontienne. Les premières pages de *L'appartenance* nous permettent alors de reposer la question du corps, la sevrant du cadre ontologique morbide auquel elle était attachée. Mais à peine posée, cette question est aussitôt écartée :

> Ainsi les difficultés insurmontables auxquelles s'expose une phénoménologie du corps tiennent à ceci que, sous l'apparence de l'évidence, la caractérisation comme corps de ce fait fondamental dont nous sommes partis, relève en effet d'une décision théorique, elle-même commandée par un contexte ontologique déterminé. En effet il ne va pas du tout de soi que la situation dont il s'agit puisse être ressaisie adéquatement à travers le concept de corps[3].

[1] *Ibid*., p. 9.
[2] *Ibid*., p. 10.
[3] *Ibid*., p. 12.

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

Il faut cesser de penser le corps comme réponse à la question de l'appartenance, pour commencer à penser l'appartenance comme réponse à la question du corps — une réponse qui annule les termes mêmes de la question : « Nous nous proposons au contraire de ressaisir l'appartenance comme un phénomène originaire et, en vérité, comme *le* phénomène originaire, ce qui va entrainer de profonds bouleversements ontologiques »[1]. Mais cette dissolution du corps dans l'appartenance n'est-elle pas elle-même commandée par un cadre ontologique in-interrogé ? Ce « bouleversement ontologique » n'est-il pas plutôt le plein accomplissement d'une autre ontologie, gouvernant tout autant notre conception du corps et finissant systématiquement par en dissoudre la corporéité ?

Dans le dualisme cartésien, l'ontologie de la mort s'oppose à un autre régime ontologique : celui de l'âme se possédant elle-même et possédant son corps, exerçant sa puissance sur le reste de la substance corporelle. Comme le dit Barbaras, s'instaure alors une distinction entre « le régime de l'hétéronomie » — « celui des étants qui sont hors d'eux-mêmes »[2] — et le « régime de l'autonomie » — « celui des étants qui n'appartiennent qu'à eux-mêmes »[3]. Or, cette distinction n'oppose pas seulement l'âme et le corps, ou l'âme et l'esprit, mais bien deux conceptions du « corps ». Dans une lettre à Mesland, datant du 9 février 1645, Descartes affirme l'équivocité du corps : « je trouve que ce mot de corps est fort équivoque », qu'il soit envisagé comme « partie de la matière » ou comme « corps d'un homme » — comme mode de l'étendue ou comme « toute la matière qui est ensemble unie avec l'âme de cet homme »[4]. Et l'équivocité du corps, depuis laquelle le dualisme cartésien peut être repensé, distingue dès lors *le corps inanimé* du *corps animé*, uni à l'âme humaine, se donnant comme « sien » et obéissant à sa volonté[5]. D'où la possibilité de reformuler le dualisme cartésien comme opposant deux types de

[1] *Ibid*., p. 14.
[2] *Ibid*., p. 17.
[3] *Ibid*.
[4] R. Descartes, *Œuvres et lettres*, Gallimard, Bibliothèque de la pléiade, Paris, 1953, p. 1174.
[5] Le corps est défini dans la sixième *Méditation métaphysique* comme « ce corps (lequel par un certain droit particulier j'appelais mien) [qui] m'appartenait plus proprement et plus étroitement que pas un autre »(*Ibid*., p. 321). Et il peut être connu avec certitude : « il n'y a rien que cette nature m'enseigne plus expressément, ni plus sensiblement, sinon que *j'ai* un corps » (*Ibid*., p. 326). C'est ce corps qui, dans les *Passions de l'âme*, apparaît comme ce sur quoi la volonté agit immédiatement : « de cela seul que nous avons la volonté de nous promener, il suit que nos jambes se remuent et que nous marchons » (*Ibid*., p. 705).

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

corps : le corps qui n'appartient pas et le corps qui appartient ; et deux types d'étendues : l'« étendue de substance » et l'« étendue *de puissance* »[1].

Le *corps-inerte* se distingue donc du *corps autonome* et *puissant* — et l'ontologie de la mort s'oppose à une ontologie de la puissance. Or, loin de mettre cette dernière en question, la cosmologie phénoménologique semble simplement en déplacer l'instance : de l'âme au monde, l'étendant par là-même au mode d'être de tout étant. L'appartenance, d'abord comprise en un sens *statique*, comme appartenance à un même sol ontologique — « dont l'étant se nourrit et d'où il provient en son étantité »[2] — est ensuite comprise en un sens *dynamique*, comme participation des étants à la puissance qui les produit. C'est alors que le sol se fait source, « surpuissance originaire », « puissance ontogénétique », et que l'appartenance se révèle avoir la puissance pour envers dynamique[3].

L'instance de la puissance se trouve donc bien déplacée : de l'âme (à laquelle le corps appartenait dans le cadre ontologique dépassé) au sol (auquel il appartient dans le cadre du bouleversement ontologique ici proposé). Mais ce déplacement ne change rien à la conception du corps qui en résulte et qui ne peut être à son tour que puissant, héritant de nouveau de la puissance à laquelle il appartient. Comme l'écrit Barbaras : « la puissance n'a jamais été séparée de ses œuvres puisqu'elle se préserve au contraire en elles. Il y a une retenue de l'étant dans la puissance qui est tout autant retenue de la puissance dans l'étant »[4]. D'où la dimension phénoménale de l'appartenance comme « être au monde », signifiant « occuper activement, habiter, ou encore investir »[5]. Retenant la puissance qui le pose, l'étant qui appartient est bien un pouvoir ou un « je peux », dont le degré de puissance est proportionnel au degré d'appartenance, le distinguant ainsi des autres étants — non plus par nature, l'opposant à des corps inertes, mais par degrés, le distinguant de corps plus ou moins puissants. Et ajoutons que le corps humain reste bien, semble-t-il, le plus puissant — non plus du fait de son plus grand détachement vis-à-vis du monde, mais du fait inverse de son plus profond attachement.

Ce bouleversement ontologique déplace également la dimension de possession du corps, sans la mettre en question. L'expérience fondamentale dont

---

[1] Voir la lettre à Morus du 1er avril 1649 (*Ibid*., p. 1334). L'étendue de puissance, ajoute Descartes, est concevable en Dieu, dans les anges, comme « en notre âme », de telle sorte qu'elle « puisse exercer sa puissance tantôt sur une plus grande, tantôt sur une plus petite partie de la substance corporelle ».

[2] R. Barbaras, *L'appartenance*, *op. cit*., p. 27.

[3] *Ibid*., p. 63 : « La puissance est l'envers dynamique d'une appartenance ».

[4] *Ibid*., p. 64.

[5] *Ibid*., p. 28.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

part *L'appartenance*, est d'emblée supposée comme « relation de possession »[1]. Et la propriété est d'emblée supposée comme trait d'essence de cette expérience. Mais elle est déplacée : du corps possédé par un sujet, au corps possédé par le monde et le possédant en retour. La possession n'est pas mise en question par l'appartenance, mais elle est déplacée du sujet au monde, trouvant ainsi un fondement ontologique plus profond.

L'appartenance peut certes être comprise comme une forme de dépossession. Dès lors que le corps se trouve d'abord et fondamentalement appartenir au monde, la conscience est dépossédée de soi. Ce n'est plus un sujet spirituel qui se met à posséder un corps, c'est depuis l'appartenance que procède le sujet[2]. Seulement, cette dépossession est signe d'une plus profonde possession. Le degré d'appartenance au monde ou de dépossession de soi (de non-appartenance à elle-même de la conscience), est exactement proportionnel à la possession du monde qu'elle permet : « plus un étant est du monde plus il le fait paraître, plus un étant appartient au monde, plus celui-ci lui appartient, plus il est dépossédé par le monde, plus il le possède »[3]. Ou encore : « c'est parce que nous sommes plus profondément au monde que tout étant que nous sommes capables de le parcourir et de le posséder mieux que ne le fait aucun étant »[4]. L'inscription du corps « minime » dans le corps « immense » interdit moins dès lors la dimension de « possession » du premier, qu'elle ne la déplace simplement au niveau du second[5]. Possédé par le monde, je me possède moi-même et me reprends activement. Le corps ainsi repensé depuis l'appartenance reste bien, fût-ce en un sens cosmologique nouveau, un « corps propre ».

---

[1] En témoignent les toutes premières phrases de *L'appartenance* : « Nous prendrons pour point de départ un fait fondamental qui consiste en une expérience, celle que nous résumons, faute de mieux, par le terme de corps. Il s'agit de l'épreuve que nous faisons de nous-mêmes comme ayant ou étant un corps, cette hésitation étant elle-même révélatrice de la situation puisque cela qui n'est en un sens rien d'autre que l'expression même ou le vecteur de notre existence se donne en même temps comme situé au sein de l'extériorité, distinct de nous-mêmes, et relevant par conséquent d'une relation de possession » (*Ibid*., p. 2).

[2] *Ibid*., p. 16.

[3] *Ibid*., p. 30.

[4] *Ibid*., p. 37.

[5] *Ibid*., p. 55 : « On ne peut mieux dire que ce mode de déploiement du lieu qu'est ici la conscience des étoiles repose sur l'appartenance ontologique du sujet aux étoiles, sur le corps immense, et vient réduire la tension entre le site, à quoi correspond le corps minime, et le sol, qui n'est autre que le cosmos lui-même : la conscience atteint les étoiles en quoi elles deviennent son lieu parce qu'elles sont d'abord le sol ».

 © 2024 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Le cadre ontologique cartésien dès lors n'est pas complètement dépassé. L'ontologie de la puissance qui fait pendant à l'ontologie de la mort, et qui a déjà l'appartenance pour levier, y est simplement déplacée : de l'âme au monde lui-même. S'il n'est plus question de corps c'est à juste titre en un sens — l'effacement du *concept* de « corps » étant symptomatique de l'effacement du corps lui-même, et avec lui de sa dimension finie[1]. Ce remaniement ontologique substituant au corps l'appartenance achève donc d'en effacer la corporéité. Basculant tout entier du côté dynamique du pouvoir, libérés de la lourdeur de notre masse organique, résistante et finie, nous ne sommes plus mêmes des corps, mais des éclats de puissance.

3. Reposer la question du corps : en deçà de l'appartenance

Si l'ontologie de la mort fait du corps la réponse à une question qui le nie, la cosmologie phénoménologique nie le corps dans la réponse qu'elle lui apporte. Dans l'ontologie de la mort, le corps s'efface dans son appartenance à la conscience — il n'est plus du monde, ce dernier étant relégué à l'étendue de substance. Dans la cosmologie phénoménologique, le corps s'efface dans l'appartenance au sol ontogénétique dont il provient — il n'est plus *que* du monde, ce dernier étant reconduit à une surpuissance absolue. Dans les deux cas, l'appartenance à la puissance est pareillement supposée comme mode de donné du corps : que le corps *appartienne* d'abord au monde ou qu'il *appartienne* d'abord à la conscience[2]. Or, c'est chaque fois le corps lui-même qui s'efface dans la puissance qui le meut — soit qu'il se spiritualise pour n'être plus du monde (pur pouvoir désincarné) soit qu'il se mondéise pour n'être plus que du monde (pur éclat de sa puissance).

Reposer la question du corps, à l'heure de ce nouvel effacement, exigerait alors d'être attentif à ne pas l'y perdre[3]. Or, ce qui de l'expérience corpo-

[1] Comme l'écrit Barbaras dans le premier chapitre : « Si notre corps vivant est bien un témoin ontologique, une modalité privilégiée et donc un révélateur d'un mode d'être universel, il ne peut plus véritablement mourir, ou plutôt la mort ne peut signifier la sortie de toute vie, la négation de l'ordre ontologique de la vie » (*Ibid*., p. 7.)

[2] Que l'appartenance soit, dans le premier cas, comme « un mode d'être indéchirable », ou dans le second, comme une simple « relation entre deux termes préalables » (*Ibid*., p. 14).

[3] Nous remercions à ce propos Charles Bobant pour nous avoir permis de réaliser, à travers une question posée lors d'une intervention, combien des recherches sur le corps pouvaient sembler dépassées à ce courant actuel de la phénoménologie française.

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

relle se perd dans les deux cas, ce sont ses dimensions de finitude et d'aliénation. Être un corps n'est-ce pas aussi ne pas pouvoir ? Et n'est-ce pas justement être autre au monde comme à soi-même ? Ni entièrement monde, ni entièrement soi ? Reposer la question du corps dès lors, n'est-ce pas devoir s'essayer à repenser son mode d'apparaître en deçà de l'appartenance et de la puissance quelles qu'elles soient ? Non-appartenance à soi : le corps ne *s'*appartient pas pleinement lui-même. Non-appartenance au monde : le corps n'appartient pas pleinement au monde — qu'il soit conçu comme substance ou comme puissance.

C'est en termes d'impropriété que le mode d'apparaître fondamental du corps devrait alors être repensé. C'est là en effet l'autre voie qui s'ouvre de la critique de l'ontologie de la mort. Au lieu d'opposer au corps propre — *échappant* à la mort pour être tout entier rattaché à la toute-puissance de la conscience — un corps propre en un autre sens — *échappant* à la mort pour être tout entier rattaché à la surpuissance d'un sol ontologique — ne faut-il pas lui opposer un corps impropre — *non-échappatoire,* vécu de la mort elle-même ? L'impropriété désignerait alors la non-appartenance du corps à une quelconque puissance, faisant de lui un corps irrémédiablement fini, et vécu comme tel.

Un tel questionnement exigerait un remaniement ontologique plus profond encore que celui établi par la cosmologie phénoménologique, car ne se situant plus d'un côté de la dualité, mais en deçà — en un lieu où le corps ne s'éprouve ni comme inerte ni comme puissant, pas plus en son appartenance au monde qu'en son absolue extériorité à lui, mais en deçà même de cette opposition, comme impropriété. Or, penser l'impropriété comme mode d'apparaître du corps, ne consiste pas pour autant à le distinguer du monde, ou à rejouer la dualité de ma chair et de celle du monde. Il ne s'agit pas de dire que le corps n'appartient pas au monde, ou qu'il continue par un côté à lui échapper, passant d'une appartenance à l'autre — du monde à la conscience. Il s'agit, plus radicalement, d'affirmer que le corps n'appartient à rien, échappant au monde comme à lui-même.

L'impropriété pourrait bien être alors le mode d'être de tout corps, illustrant la « métonymie ontologique » que Barbaras reprend à Jonas et selon laquelle le mode d'être de notre corps serait révélateur de celui des choses mêmes, ou s'en ferait le témoin privilégié[1]. Le corps ainsi éprouvé s'opposerait moins au monde qu'il n'en révélerait le mode d'être fondamental, comme

---

Notre ambition étant au contraire de justifier le besoin persistant d'une nouvelle phénoménologie du corps.

[1] *Ibid*., p. 6.

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

« impropriété ». Reposer la question du corps dès lors, reviendrait à se demander si l'être de toute chose et du monde lui-même, tel que nous l'éprouvons corporellement, ne consiste pas fondamentalement à *n'appartenir nullement*.

Conclusion

Ce que révèle le thème spécifique du corps, c'est le pouvoir général qu'a la question de faire disparaître son objet : de le nier ou de le noyer dans le cadre ontologique dont elle hérite. Dans la tradition phénoménologique critiquée par Barbaras, comme dans la cosmologie phénoménologique qu'il déploie, le corps disparaît en partie dans sa question. Et la question du corps, de par le cadre ontologique qu'elle suppose, semble chaque fois en partie effacer son objet. Ce qui révèle, de manière plus générale, l'importance d'un questionnement critique en phénoménologie — questionnant sans relâche la question même. Un tel questionnement critique se fait alors le moteur et le garant du perpétuel renouvellement des recherches phénoménologiques — conduisant moins à la réfutation de descriptions devenues obsolètes, qu'à la possibilité de les compléter, ouvrant de nouveaux cadres d'analyses, propices à de nouvelles descriptions, elles-mêmes potentiellement chargées de présupposés et devant à leur tour être *mises en question*.

Bibliographie

Barbaras R., *De l'appartenance*. *Vers une cosmologie phénoménologique*, Peeters, Louvain-la-Neuve, 2019.

Descartes R., *Œuvres et lettres*, Gallimard, Bibliothèque de la pléiade, Paris, 1953.

Husserl E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II : Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Den Haag, Nijhoff, 1952 ; trad. fr. É. Escoubas, *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, Paris, PUF, 1982.

Levinas E., *Totalité et infini*, Martinus Nijhoff, Kluwer Academic, 1961.

Lorelle P., « De l'âme à la chair. Les *Ideen* II de Husserl », *Revue de Métaphysique et de morale,* 2021/2, p. 45-60.

Lorelle P., « Incarnation et désincarnation chez Michel Henry », in C. Picard (éd.), *Incarnation, Question ancienne, enjeux actuel*, Classique Garnier, 2021, p. 53-66.

Lorelle P., « The Body Ideal in French Phenomenology », *Continental Philosophy Review,* 2021, p. 1-15.

Rimbaud A., *Poésies*, *Une saison en enfer*, *Illuminations*, Gallimard, Paris, 1999.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

Bulletin d'analyse phénoménologique XX 1, 2024 (Actes 14), p. 144-159
https://popups.uliege.be/1782-2041/

ISSN: 1782-2041

Qu'est-ce que la « phénoménologie érotétique » ? La « question de toutes les questions » en phénoménologie

ALEXANDER SCHNELL
Bergische Universität Wuppertal - Institut für Transzendentalphilosophie und Phänomenologie
✉ schnell@uni-wuppertal.de

Résumé Cette contribution traite de la « question » dans une perspective phénoménologique. L'objectif fondamental est de montrer qu'en dehors du « principe de tous les principes », la phénoménologie soulève une « question de toutes les questions » qui croise des aspects méthodologiques et systématiques fondamentaux. À travers une analyse des traitements heideggérien, husserlien et richirien du statut de la question, qui revisitent le § 2 de *Sein und Zeit*, un extrait de la quatrième des *Méditations cartésiennes* de Husserl et les *Méditations phénoménologiques* de Richir, l'auteur pose les fondements d'une « phénoménologie érotétique ».

Abstract This contribution deals with the "question" from a phenomenological perspective. The fundamental aim is to show that, in addition to the "principle of all principles", phenomenology raises a "question of all questions" that intersects with fundamental methodological and systematic aspects. Through an analysis of Heideggerian, Husserlian and Richirian treatments of the status of the question, revisiting §2 of *Sein und Zeit*, an excerpt from the fourth of Husserl's *Cartesian Meditations* and Richir's *Méditations phénoménologiques*, the author lays the foundations for an "erotetic phenomenology".

Mots-clés question, demande, phénoménologie érotétique, être, absence

Keywords question, demand, erotetic phenomenology, being, absence

Le philosophe et théologien autrichien Emerich Coreth (1919-2006) a élaboré dans la seconde moitié du vingtième siècle une « phénoménologie de la question » ou encore ce que l'on pourrait appeler une « phénoménologie érotétique[1] ». Dans la présente contribution, il s'agira d'abord d'introduire à cette dernière en considérant ses dimensions logiques, métaphysiques et, en particulier, phénoménologiques[2]. À partir de là, nous montrerons qu'en dehors du « principe de tous les principes », qui est bien connu, une « *question de toutes les questions* » est soulevée qui croise des aspects méthodologiques et systématiques fondamentaux. Cette question est-elle celle de l'*être* ? Pour y répondre, il faudra poser à nouveaux frais la question du statut du « sujet » et de l'« objet » dans tout rapport intentionnel et examiner s'il ne fait pas intervenir une troisième instance (qui sera caractérisée comme une « absence », voire comme un « rien »). Il apparaîtra dès lors que cette « question de toutes les questions » ouvre à des projets qui réservent à la phénoménologie des destins divers et variés.

Introduction

Le *locus classicus* d'une philosophie de la question dans une perspective *logique* (dans la tradition philosophique occidentale) est, à côté du *Menon* de Platon, l'*Organon* aristotélicien (notamment les chapitres 1 et 2 du deuxième livre des *Seconds analytiques*, le chapitre 11 du premier livre des *Topiques* ainsi que le chapitre 11 de *De l'interprétation*). Force est de constater qu'Aristote s'intéresse à une logique de l'*énoncé* plutôt qu'à une logique de l'*interrogation* ou de la *question*. Ce n'est en réalité qu'à partir du vingtième siècle que la « question » est reconnue comme relevant du domaine « logique » et ce,

[1] Le substantif grec « ἐρώτησις » désignant la « question ».

[2] Ces premières réflexions s'inspireront dans une très large mesure de l'ouvrage d'Emerich Coreth *Metaphysik: Eine methodisch-systematische Grundlegung*, Innsbruck/Wien/München, Tyrolia, 1961 ainsi que de son article « Frage », dans *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, München, Kösel, 1973, p. 485*sq*. *Cf.* aussi E. Sperantia, « Remarques sur les propositions interrogatives. Projet d'une "logique du problème" », *Actes du Congrès International de Philosophie Scientifique*, Paris, Hermann & Cie, 1936, p. 18-28 ; M. & A. Prior, « Erotetic Logic », *Philosophical Review*, 64 (1), Duke University Press, 1955, p. 43-59 ; A. Brożek, *Theory of Questions : erotetics through the prism of its philosophical background and practical applications*, Amsterdam, Rodopi, 2011 ; F. Fraisopi, *Philosophie et demande* : *sur la métaphilosophie*, Paris, Classiques Garnier, 2021.

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

aussi bien dans la logique analytique[1] (chez Mary et Arthur Prior, Tadeusz Kubiński, Nuel Belnap, Lennart Åqvist ou David Harrah) que chez les phénoménologues[2] (Alexander Pfänder, Roman Ingarden ou Friedrich Löw). L'énoncé et la question se trouvent alors clairement différenciés. À partir de là, on examine leur rapport (l'énoncé étant considéré comme réponse à une question), d'une part ; et on cherche à mettre en évidence les énoncés impliqués dans la question, d'autre part (nous y reviendrons plus loin de façon plus détaillée). Dans la phénoménologie du vingtième siècle, une fois que la question est analysée eu égard à sa structure, elle est interprétée par Heidegger de façon radicale comme « question de l'être ». Avec la troisième génération de phénoménologues, la problématique de la question s'oriente dans d'autres directions. Avant de traiter de ces points de façon plus précise, retraçons d'abord l'état de la problématique chez les pères fondateurs de la phénoménologie en l'inscrivant dans son système de coordonnées générales qui a trait, en particulier, à la dimension *anthropologique* de la question.

Caractérisation de la question

Premièrement, la problématique de la « question » est un phénomène spécifiquement humain, l'humain étant un *homo interrogans* (John Bruin). Seul l'humain questionne, interroge, recherche le sens de ce qui est. L'expression ontologique de cet état de choses est que, contrairement à l'animal, l'humain n'est pas inhibé ou « encerclé », c'est-à-dire qu'il n'est pas « lié » à quelque étant que ce soit, mais il est « ouvert au monde » (Scheler), capable de « transcender » l'étant vers l'être (Heidegger). La question est le signe du détachement

[1] T. Kubiński, « Essay in the Logic of Questions », *Atti del XII congresso internazionale di filosofia*, Firenze, Sansoni Editore, 1960, p. 315-322 ; N. Belnap (Jr.), *An Analysis of Questions: Preliminary Report*, Santa Monica (California), Systems Development Corp., 1963 ; L. Åqvist, *A New Approach to the Logical Theory of Interrogatives*, Uppsala, Almqvist & Wiksell, 1965 ; D. Harrah, « On Completeness in the Logic of Questions », *American Philosophical Quarterly*, vol. 6, n° 2, avril 1969, p. 158-164.

[2] A. Pfänder, *Logik*, *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, vol. 4, Halle, Max Niemeyer, 1921, p. 139-494 ; R. Ingarden, *Essentiale Fragen. Ein Beitrag zu dem Wesensproblem*, *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, vol. 7, Halle, Max Niemeyer, 1925, p. 125-304 ; F. Löw, « Logik der Frage », *Archiv für Gesamte Psychologie*, vol. 66, Leipzig, Akademische Verlagsgesellschaft, 1928, p. 357-436.

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

de toute objectivité fixe, de son ouverture à l'au-delà et à l'en deçà de toute stabilité instituée (« *gestiftet* »).

Deuxièmement, en tant que phénomène *langagier*, la question a son origine dans le *dialogue*. Pour clarifier ce statut dialogal, il convient de distinguer entre la réflexion et la question proprement dite. La réflexion philosophique est un « s'enquérir de… » qui n'engage pas forcément un interlocuteur ou une interlocutrice. Il s'agit la plupart du temps d'un « dialogue de l'âme avec elle-même ». En revanche, quand je m'interroge sur quelque chose, je demande toujours en même temps quelque chose « à quelqu'un ». À la différence de la réflexion, la question instaure ainsi un rapport triangulaire entre quelqu'un qui questionne, quelqu'un à qui la question est adressée et ce sur quoi porte la question.

Troisièmement, la question — à l'instar du langage qui peut devenir le *medium* du penser — peut se désinscrire de son cadre intersubjectif et passer d'une « demande (*Anfrage*) » à une « question 'objective' (*Sachfrage*) ». Cela ne signifie pas pour autant que cette dernière se soustrairait à la communication langagière. La « question 'objective' » (ou scientifique) a son domaine d'objet spécifique et formule à chaque fois un questionnement qui lui est propre. Celui-ci appartient en outre à un contexte herméneutique particulier.

Dans les sciences *mathématisées*, le domaine d'objets étant strictement délimité et l'horizon de compréhension étant bien défini, il est clair que ce qui est recherché (et questionné) est indiqué d'avance. En revanche, les sciences *humaines*, et la philosophie en particulier, sont caractérisées par le fameux « cercle herméneutique » (mis en évidence par Heidegger) : lorsqu'on cherche à comprendre quelque chose, cette compréhension implique des conditions d'intelligibilité qui ne se dévoilent qu'*au terme* du processus de compréhension. Les choses se présentent de façon analogue pour la question philosophique : ce que la question vise ouvre à son tour à une totalité du questionnable. Rien ne saurait résister au désir et à la nécessité (!) d'être questionné. Ce questionnement revient à celui du « *fondement* » de « tout ». Or, tandis que Hegel fait commencer le questionnement philosophique (ou « logique ») par la dialectique de l'être et du néant, Heidegger s'enquiert d'abord du *sens* de l'être. Comme un tel questionnement suppose la possibilité d'un questionner en général, il faut d'abord clarifier la « structure de la question ». Le texte de référence est bien entendu le § 2 de *Sein und Zeit*.

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

Dans l'analyse de la question, Heidegger se laisse guider par la « *Sprache* » (= à la fois le langage et la langue), plus particulièrement par l'idée que « *die Sprache spricht* » (la langue/le langage parle). Il est ainsi attentif au potentiel conceptuel *à même les mots eux-mêmes*. Cela pose un problème lorsqu'il faut traduire sa pensée dans une autre langue — en l'occurrence en français. On sait que Heidegger met en évidence trois aspects de la question : le « *Gefragtes* », le « *Befragtes* » et l'« *Erfragtes* », traduits par Martineau respectivement par : le « questionné », l'« interrogé » et le « demandé ». Même si, globalement, cette traduction n'est pas insatisfaisante, elle exige certaines clarifications importantes.

Toute question a, d'après Heidegger, un commencement (*Anfang*), d'une part, et une fin, un but (*Ziel*), un résultat (*Ergebnis*), d'autre part. Quelle est la première indication fournie par la langue ? Toute façon de questionner est un « *Anfragen* » (on remarque donc le lien entre An*fragen* et An*fang*). La meilleure traduction en est : une *demande*. La question commence par une demande qui anticipe déjà l'« *Erfragtes* » — le demandé — où le questionné parvient à son but. L'« *Anfang* » anticipe le résultat qui, en retour, lui confère son sens final. Que demande plus particulièrement la « demande » ? Elle cherche à « capturer (*fangen*) » quelque chose (l'« *Anfang* » vise ainsi toujours un « *Fangen* »). Ce qui, dès le commencement, doit être capturé, c'est cela même qui est *recherché* (*gesucht*).

Heidegger affirme que toute question est une recherche, questionner est (re)chercher. Ces deux termes sont dans une proximité indéniable. En général, ce qui est cherché (parce qu'il est perdu, égaré, etc.) se situe dans l'horizon d'une présence et d'une donation possible. Quand on cherche quelque chose, on sait déjà — et toujours déjà — ce que l'on cherche. Mais ce n'est pas à chaque fois le cas pour la question. Celle-ci peut aussi ouvrir cela même qui est d'abord questionné, sans qu'il soit déjà déterminé (ou même deviné).

Quoi qu'il en soit, c'est le recherché (*Gesuchtes*) qui « conduit » « (*geleiten*) » la question. La question « de… » est ainsi fondamentalement caractérisée par cela-même qui est questionné, par le « *Gefragtes* ». Partout, Heidegger joue ici avec le préfixe « ge- ». Le « ge- » dit au moins deux choses. D'un côté, il circonscrit ce qui se rassemble (*versammeln*). Le rassemblé par excellence est le « *logos* ». Dans le « *Gefragtes* », dans le questionné, se rassemble très précisément ce que la question questionne. D'un autre côté, il exprime un « *Geschehen* » (advenir), momentané, qui renvoie à l'*inchoativité* du questionner.

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

Le « *Befragtes* » (l'interrogé) est la deuxième composante de la question. Le préfixe « be- » désigne en général une thématisation approfondie. Dans notre contexte, le questionné doit être déterminé (*bestimmt*) et être saisi dans le concept (*Begriff*). Pour Heidegger, la question est ainsi une recherche (*Suche*) au sens d'une investigation (*Untersuchung*). Avec la mise en rapport explicite du « *Befragtes* » et du « *Begriff* », Heidegger indique qu'il n'abandonne pas la dimension *théorique* de son projet.

Du questionnement (*Fragen*) à même l'interrogé (*Befragtes*) résulte le demandé (*Erfragtes*). Le préfixe « er- » est le plus important au sein du lexique heideggérien (*cf.* « *Ereignis* », « *Erkenntnis* », « *Erfahrung* », « *Erscheinung* », « *Ermöglichung* », « *Ergründen* », « *Erschlossenheit* », etc.). L'interrogé (*Erfragtes*) livre en effet le résultat (*Ergebnis*) du questionner — celui-ci y est « connu (*erkannt*) ». Là encore, l'horizon théorique de l'analyse heideggérienne de la question apparaît avec évidence.

Heidegger précise enfin que le questionner est un comportement (*Verhalten*) du « questionneur » (*Frager*). Le « *Verhalten* » du *Dasein* renvoie toujours à son propre sens d'être (*Seinssinn*). Le questionner entre ainsi dans la constitution ontologique du *Dasein*.

Que pouvons-nous alors retenir de cette analyse structurale de la question ? Il s'agit d'un double mouvement entre « commencement » et « fin » qui s'appellent et se déterminent mutuellement. Ce double mouvement s'effectue en vue d'une élévation au concept de cela même qui est questionné. Et tout cela concerne la structure ontologique du *Dasein*.

Les différents types de questions

Ce n'est que parce que le ou la philosophe a la capacité de questionner en général que nous pouvons questionner ceci ou cela et, dès lors, la totalité de l'étant ainsi que le sens de son être. La réflexion sur la question en découle immédiatement. La question du commencement de la question, *en l'accomplissant*, indique que le commencement est le questionner lui-même. Le geste le plus radical du questionnement philosophique exige une réflexion sur la *question de la question*.

Or, quels sont les différents types de questions ? On peut distinguer entre des questions empiriques qui renvoient à des états de choses vérifiables grâce à l'expérience, d'un côté, et des questions métaphysiques qui dépassent ce cadre de l'expérience, de l'autre ; en outre, on peut mettre en évidence des questions objectives se rapportant à la teneur réelle d'un objet (« qu'est-ce que X ? ») et des questions personnelles ou existentielles qui attendent que l'on

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

s'ouvre personnellement, voire intimement (« me fais-tu confiance ? ») ; on différencie par ailleurs les questions théoriques et les questions pratiques ; et on distingue enfin (à l'instar de Heidegger) entre des questions ontiques et ontologiques selon que l'on s'oriente par rapport à un étant présent où à l'être comme fondement de l'étant.

Un autre aspect de cette réflexion sur la question de la question consiste dans la nécessité d'élaborer une « logique de la question », étant donné que toute question est structurée de façon langagière et/ou logique. Ce qui distingue la question d'un simple énoncé logique, c'est que, en son essence, en dehors de posséder un « contenu propositionnel », elle *s'accomplit* de façon effective (« en acte »). Aussi faut-il distinguer la question (comme *énoncé* interrogatif) et le questionner (comme *accomplissement* de la question). Si la question s'origine dans le questionner, elle peut néanmoins clarifier le statut de ce dernier. Quelle est la structure spécifique de la question qui la distingue de l'énoncé ?

Ce qui relie la question et l'énoncé, c'est que, en général, la question « attend » un énoncé et que l'énoncé est une réponse à la question. Mais cela ne vaut pas pour toute sorte de question. Il y a aussi des questions qui n'attendent pas un énoncé, mais une décision (« est-ce que je vais au cinéma ce soir ou est-ce que je reste à la maison ? ») et/ou une action (« est-ce que lors de cette prise d'otage la police va intervenir ou non ? ») qui implique certes un énoncé (acquiesçant ou non). C'est précisément l'essence de la question que de laisser ouverte la possibilité de réponses alternatives. Carnap a distingué à ce propos entre des « w-questions » (what, who, where, when, why, etc.) qui relèvent d'un certain contenu, et des « whether-questions » qui attendent une décision. La question se rapporte ainsi à une certaine classe de réponses qui détermine si la réponse est sensée ou non, la réponse correcte demeurant toutefois ouverte.

Mais toute question est-elle sensée ? N'y a-t-il pas des questions qui sont dénuées de sens ? La réponse est sans appel : la question est originairement douée de sens et ne se laisse pas éliminer. En revanche, elle peut avoir des présupposés faux, ce qui rend la réponse impossible (ces présupposés étant la plupart du temps non thématiques). Mais l'on peut toujours chercher ses conditions de possibilité, ce qui la rend légitime comme question (sa négation étant infirmée par le fait de son accomplissement). La question ne peut donc être fausse en tant que question, mais seulement eu égard à ses présupposés. Que peut-on établir plus précisément à propos des « conditions de possibilité » de la question et du questionnement ?

La question comme « énoncé interrogatif » a des présupposés *logiques* ; le questionner comme « accomplissement du questionnement » repose sur des

 © 2024 ULiège BAP

OPEN ACCESS

conditions *transcendantales*. Même si les présupposés logiques sont faux, cela n'invalide pas la possibilité de l'accomplissement de la question. Les conditions transcendantales concernent donc très précisément la possibilité de cet accomplissement, autrement dit, la possibilité de l'accomplissement repose sur ces conditions transcendantales. Or, l'accomplissement factuel remplit ces dernières. Elles doivent donc pouvoir être induites à partir de cet accomplissement.

Le questionnement se trouve devant un paradoxe : je ne peux questionner que si, à la fois, je sais et je ne sais pas ce que je questionne. Si je le sais, je n'ai plus besoin de questionner ; et si je ne le sais pas, je ne sais pas vers où m'orienter dans le questionnement. Je dois donc disposer d'une sorte de savoir préalable qui me guide dans le questionnement. De quelle nature est-il ?

Le savoir préalable ici en cause se rapporte au contexte sémantique de la question. Celui-ci s'inscrit plus largement dans le « monde » (autant dans la « *Lebenswelt* » husserlienne que dans l'« être-au-monde » heideggérien) qui constitue l'*horizon mondain* de toute question. Cet « horizon mondain » est caractérisé à son tour par la « structure questionnante du monde ». Il est donc lui aussi questionnant. Si mon monde est limité, « fini », il n'est pas pour autant clos, mais *ouvert*. Les horizons de nos expériences s'étendent sans cesse. Ils renvoient à des dimensions de sens toujours nouvelles. Ils ont de ce fait la structure de la question. Cela n'est pas une caractéristique des contenus de l'expérience, mais du questionnant lui-même (à savoir de l'humain). Aussi la structure questionnante du monde est-elle constituée par le questionnement comme trait fondamental de l'humain. Il s'ensuit que le savoir préalable ne saurait être un savoir empirique. Il est bien plutôt au fondement de tout savoir empirique et constitue le mouvement transcendant du questionner (au sens où le questionner dépasse toute détermination empirique particulière). Aussi les conditions *transcendantales* du questionnement ouvrent-elles à ses conditions *métaphysiques*.

Ces conditions métaphysiques sont le revers questionnant de la médaille dont l'avers est caractérisé par l'unité dialectique (en mouvement) de la « découverte » et de l'« invention » (unité que l'on trouve chez Fichte, Derrida, Richir, etc.). Le questionnement, considéré selon ses conditions métaphysiques, a lui aussi une unité dialectique (également en mouvement) : c'est celle entre le concept et l'accomplissement, entre un savoir conceptuel (thématique) et un savoir (non thématique) posé dans l'accomplissement du questionnement. Ce dernier dépasse la question posée thématiquement et soulève de nouvelles questions dont les réponses exigent à leur tour un nouvel accomplissement du questionnement. « Tout » peut être questionné. Mais du coup, nous supposons une attente de sens. Ce contenu est à son tour questionné. Toute

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

question de ce qui « est » suppose alors l'horizon de ce qui « est » (au-delà). Ainsi se circonscrit la sphère de l'être dans sa totalité. La question ouvre l'« horizon de l'être » comme le domaine au sein duquel se meut tout questionnement. L'humain pose la question de l'être parce qu'il en a toujours déjà un savoir (métaphysique) préalable.

Du *Was ?* au *Wer ?*

Si la philosophie occidentale a vu le jour avec Parménide, l'on ne saurait nier que l'Éléate ne fut pas — non pas plus qu'Héraclite — l'inventeur du *questionnement* et du *questionner* en philosophie. Son invention majeure fut l'établissement d'une norme de vérité du penser. N'est une pensée vraie que celle qui s'oriente par rapport à ce qui *est*. Telle est la signification profonde du « *to gar auto noein estin ti kai einai* » (= c'est le même, penser et être). Dans son *Poème*, Parménide a posé — à l'instar d'un Dieu ou du moins d'un prophète — quel principe doit observer et respecter la recherche de la vérité. Mais, en matière de pensée, l'humain ne peut se satisfaire d'une soumission à une parole proférée. Penser, c'est rechercher, questionner, et ce « comportement » met en jeu la « constitution ontologique » de notre « existence » (Heidegger) ou cela même qui fait quel type d'humain l'on est (Fichte). Aussi la « question de la question » paraît-elle être celle de la clarification de l'articulation du « *Was* » et du « *Wer* » : de la teneur « réelle (*sachhaltig*) », objective, de la question, d'un côté, et du site d'où le questionner se déploie, de l'autre. Cela résultait déjà des conditions métaphysiques du questionnement autant que de l'analyse heideggérienne de la structure de la question. Approfondissons à présent les conséquences phénoménologiques de ce résultat.

L'approche phénoménologique de la question

Cette problématique rejoint, et c'est remarquable, le paradoxe — inaugural et profond — de la phénoménologie. Que celle-ci prenne son point de départ dans un paradoxe est tout à son honneur, car, comme l'a remarqué à juste titre Jean-Luc Marion, « quand la philosophie ne s'intéresse pas à des paradoxes, elle ne vaut pas, elle non plus, une heure de peine[1] ». En quoi consiste le paradoxe inaugural de la phénoménologie ?

[1] J.-L. Marion, *La rigueur des choses*, Paris, Flammarion, 2012, p. 162.

 © 2024 ULiège BAP

OPEN ACCESS

La « région » spécifique des « phénomènes » ne se réduit ni aux objets, ni aux représentations psychiques (au sens des représentations mentales et empiriques). Elle correspond plutôt, comme Husserl le précise explicitement dans les *Ideen I*, aux « vécus de conscience » ou, tout simplement, aux « vécus » (« *Erlebnisse* »). Déjà dans la cinquième des *Recherches logiques* Husserl avait fixé de la sorte la première acception — la plus fondamentale — de la « conscience ». On ne saurait insister assez sur l'importance de ce concept de « vécu ». Husserl s'en empare afin de pouvoir réaliser son programme d'un retour « aux choses mêmes ». Or, si le point de départ est celui d'une philosophie prônant l'absence radicale de tout présupposé (*absolute Voraussetzungslosigkeit*), déjà un deuxième pas (qui s'ensuit) ne sera pas exempt de toute présupposition métaphysique. La phénoménologie est censée prendre son point de départ dans quelque chose d'indubitable. Le « vécu » s'y prête mieux que la « chose ». Qu'une « chose » apparaisse véritablement, cela peut être une illusion. Mais le fait *que* « quelque chose » apparaisse est indubitable. Ce « en » quoi ou « à travers » quoi cette apparition apparaît est le « vécu ». Mais qu'est-ce exactement qu'un tel « vécu », qu'est-ce qu'il « contient » ? Qu'est-ce qui établit, à même la chose, sans être une chose (car cela peut relever d'une illusion), le rapport « conscient », « vécu », à la chose (réelle ou prétendument réelle) ?

Il n'y a pas d'unanimité à propos du fait que la « région » insigne de la phénoménologie serait celle des vécus de conscience et, en particulier, que cela suffirait à répondre à l'exigence de l'absence de tout présupposé métaphysique. Mais c'est précisément la thèse de Husserl ! Le rapport à la chose est assuré par l'intentionnalité (ou la troisième acception de la « conscience » dans la cinquième des *Recherches logiques*). Mais ce qui est décisif, c'est que le concept de « vécu » possède une dimension « subjective » qui le distingue du simple concept de « chose » (au sens d'une entité qui serait « en soi »).

Or ce concept de « vécu » n'est pas seulement difficile à traduire, mais il est aussi problématique en allemand. Ces difficultés concernent le « deuxième pas » mentionné. C'est que le « vécu », au sens propre, évoque immédiatement le vivre individuel alors que le « vécu de conscience » phénoménologique désigne une structure *universelle* (Husserl dit : « eidétique ») du « vécu en général ». Cette situation est comparable à une démonstration géométrique : celle-ci ne concerne pas le triangle dessiné au tableau, mais le « triangle en général ». Mais ce n'est pas tout : le vécu a une dimension « générale » à deux égards. Il ne m'appartient pas individuellement, mais il est une structure d'essence générale. Et *ce qui* y est « vécu » est à son tour une essence. Le paradoxe fondamental de la phénoménologie consiste ainsi dans le fait que la « région d'être » (*Ideen I*, § 33) ou son « champ réel » (*Sachfeld*) (*Ideen I*,

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

§ 63), qui lui appartient en propre, à savoir les vécus de conscience en tant que phénomènes qui fondent le sens de ce qui apparaît, sont dans une tension entre la généralité et la singularité, entre l'« eidéticité » et l'« égoïté ». La même chose vaut d'ailleurs pour l'« ego » lui-même, ce que Husserl établira plus tard dans la quatrième des *Méditations cartésiennes*. Le problème réside alors en ceci que le concept de « vécu » a un caractère *subjectif*, qu'il renvoie à un « sujet », dont il n'est pourtant pas assuré qu'il soit tenable.

De ce qui précède, nous pouvons retenir ceci : cela même qui, aux yeux de Husserl, constitue la plus-value de la phénoménologie, c'est aussi ce qui en constitue une difficulté considérable. Le vécu s'oppose au fait de partir dogmatiquement de choses en soi et d'un monde qui serait également en soi. C'est ce qui fait la force de son caractère « subjectif ». Mais celui-ci est en même temps une faiblesse. Car il ouvre la porte à un subjectivisme intenable.

Avec le concept de « vécu », nous prenons alors pied sur le sol phénoménologique fondamental qui permet d'élucider le sens de l'apparaissant. Ce qu'il faut encore clarifier — pour éviter les difficultés qui viennent d'être mises au jour —, c'est le statut du caractère « subjectif » évoqué à l'instant. La réponse kantienne serait : cette dimension « subjective » est très exactement ce qui confère à nos connaissances leur caractère *a priori*. Et Husserl s'en souviendra. Mais non pas, à l'instar de l'auteur de la *Critique de la raison pure*, en réalisant une analytique des « facultés » de connaître transcendantales. C'est ce qu'indique clairement un passage à la fin de la quatrième des *Méditations cartésiennes*. Husserl y aborde la « *subjectivité* transcendantale » et insiste sur la dimension de son « *auto-explicitation* » :

> L'*auto-explicitation phénoménologique* qui s'accomplit dans mon ego, celle de toutes ses constitutions et des objectités qui sont pour lui, prend nécessairement l'aspect méthodique d'une explicitation apriorique, d'une *auto-explicitation* qui intègre les *facta* dans l'univers correspondant des possibilités (eidétiques) pures. […]
>
> Dès lors, une véritable théorie de la connaissance ne peut avoir de sens qu'en tant que théorie phénoménologique et transcendantale qui, au lieu de conclure par des raisonnements absurdes d'une prétendue immanence à une prétendue transcendance — celle de n'importe quelles « choses en soi », qui soi-disant seraient par principe inconnaissables —, a exclusivement affaire à l'élucidation systématique de l'effectuation de la connaissance dans laquelle les choses deviennent de part en part compréhensibles en tant que relevant d'une *effectuation intentionnelle*. C'est par là que toute sorte d'étant, réel ou idéel, devient lui-même compréhensible en tant que « formation (*Gebilde*) » de la subjectivité transcendantale, constituée précisément dans cette effectuation. Cette espèce

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

OPEN ACCESS

d'intelligibilité est la forme suprême de rationalité qu'il est possible de concevoir[1].

La phénoménologie — dans la modalité authentique de son intelligibilité et partant de son questionnement — met ainsi en jeu, quand elle s'enquiert de son *objet*, une *dimension subjective s'auto-explicitant* qui pose la question du site de la question, autrement dit : qui ouvre la dimension du « *Was* » à celle du « *Wer* ». Richir a vu de façon très lucide la pertinence phénoménologique de cette ouverture. Voyons à présent comment il contribue de façon décisive à l'élaboration d'une « phénoménologie érotétique ».

La contribution de Richir à une phénoménologie érotétique

Richir a vu que cette auto-explicitation du soi impliquait la *réflexivité* de toute « formation du sens (*Sinnbildung*) », du sens se faisant. Il y va en particulier de la question du statut du « soi » dans cette réflexivité. Richir se démarque sur ce point de Husserl, mais également de Heidegger. Si Husserl appréhende la phénoménologie (notamment dans les *Méditations cartésiennes*) comme une « science égologique » dans laquelle il s'agit de part en part, comme nous venons de le rappeler, de l'« auto-explicitation de mon ego[2] », le rapport à soi « réflexif » que l'on y fait valoir implique que l'explicitation du *sens* correspond à chaque fois très précisément à une *auto*-explicitation de la *subjectivité*. Et si, dans *Sein und Zeit*, Heidegger appréhende le *Dasein* comme être-au-monde, ce qui veut dire que le *Dasein est* le monde — *son* monde —, et si en outre le « temps » constitutif de l'être du *Dasein* est défini comme un « présenter qui s'auto-explicite[3] », cela signifie que le « soi », dans ce rapport à lui-même, indique au sens, en ce qui concerne son *contenu*, quelles sont ses directions d'explicitation et même ses explicitations concrètes. Or Richir rejette une telle perspective « subjectiviste ». L'explicitation du sens n'est pas pour lui exclusivement une auto-explicitation égoïque ou relative au *Dasein*. C'est que l'ipséité qui sans aucun doute assiste le sens se faisant, et y assiste, n'est nullement en mesure d'anticiper en elle-même et de développer à partir d'elle-même la totalité des « phénomènes-de-monde » concrets. Pour mettre en relief ce sens de l'« ego » (Husserl) et du « *Dasein* » (Heidegger), Richir introduit

[1] E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, *Husserliana I*, S. Strasser (éd.), Den Haag, M. Nijhoff, 1950, p. 117-118.
[2] *Husserliana I*, p. 118*sq*.
[3] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, HGA 2, Frankfurt am Main, Klostermann, 1977, p. 539.

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

un concept spécifique — celui du « simulacre ontologique[1] » ; « simulacre », parce que ce « subjectivisme » est pour Richir une pure illusion, et « ontologique », parce qu'il s'agit d'une fixation illégitime. Il leur oppose une conception qui *déconnecte* l'*identité* — laquelle existe bel et bien dans ce rapport-à-soi — de l'*ipséité* (en se référant explicitement à la distinction entre « identité-idem » et « identité-ipse »[2], introduite par Ricœur dans *Soi-même comme un autre* [1990]). Le sens se faisant s'accomplit ainsi avec l'« assistance » évoquée du « soi », en lui-même et par lui-même, et s'approche autant de la conception finkienne d'un « spectateur transcendantal » désintéressé que de la perspective patočkienne d'une « phénoménologie asubjective ». Qu'est-ce que la démarche richirienne nous apprend sur le rôle du soi dans la détermination de la « question de la question » ?

Dans un sous-chapitre remarquable des *Méditations phénoménologiques*[3], il introduit les « entre-aperceptions phénoménologiques de l'*ipse* » ou « auto-entre-aperception[s] transcendantale[s][4] ». Elles désignent le mode de « conscience » (qui, en réalité, n'en est plus un) de l'effectuation du sens. Or, le soi clignotant dans ces « entre-aperceptions » est lui-même un « clignotement » ou un « battement en éclipses » — Richir l'avait déjà souligné dans la troisième des *Recherches phénoménologiques*[5]. Plus précisément, le soi « se constitue » dans un « clignotement », c'est-à-dire dans un double mouvement d'incessants surgissements et évanouissements. Quant au « *contenu* », rien ne peut être dit davantage à propos du soi, aucune détermination plus concrète ne peut en être livrée. « À la question de savoir *qui suis-je* ?, il n'y a définitivement pas de réponse possible, car toute réponse, précisément, *me tuerait*[6] ». C'est la raison pour laquelle il ne peut être question que de l'*identité* du soi, mais pas de son *ipséité*. La prise de conscience du soi par lui-même est néanmoins déterminée, sur le plan « *formel* », comme *auto*réflexion phénoménologique (sans concept) du double mouvement des surgissements et évanouissements[7]. Mais encore une fois : dans la mesure où tout le processus se déroule de façon extrêmement rapide, il est impossible que, dans le « clignotement » incessant des phénomènes constitutifs du sens, une conscience (de soi) « ac-

[1] Par exemple M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, Grenoble, J. Millon, 1992, p. 33, 53, 91.
[2] *Méditations phénoménologiques*, p. 320.
[3] *Méditations phénoménologiques*, p. 370-373.
[4] *Méditations phénoménologiques*, p. 372.
[5] M. Richir, *Recherches phénoménologiques*, Bruxelles, Ousia, 1981, p. 265-270.
[6] *Méditations phénoménologiques*, p. 370.
[7] *Ibid*.

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

compagne » ces phénomènes. Contrairement à l'« aperception transcendantale » de Kant qui « doit pouvoir accompagner toutes mes représentations », on n'a affaire ici qu'à des « entre-aperceptions »[1] que Richir détermine également comme l'« organe de la phénoménalisation[2] ». Le statut ontologique de leur « lieu » est caractérisé en ces termes :

> *Ce lieu est au-delà de toute ontologie,* fût-elle fondamentale, *mais pas au-delà de toute pensée* : c'est dire, encore autrement, que la pensée ne peut s'y orienter en se découvrant ancrée à une ontologie — ou à des ontologies —, mais en se réfléchissant, dès lors, par rapport à la langue philosophique, dans une architectonique de ses problèmes et questions. En un mot, ce n'est plus la question de l'être qui y devient primordiale, mais la question tout court. […] [S]'il y a des questions, et des questions insaturables par des réponses, c'est qu'elles portent en fin de compte sur *de l'absence*, et de l'absence plus ou moins radicale ou originaire[3].

Il est ainsi tout à fait remarquable que lorsque le phénoménologue sonde le rapport entre le « *Was* » et le « *Wer* », non seulement il va au-delà de toute ontologie, mais encore il découvre le caractère primordial de la « question tout court », au-delà de la question de l'être, c'est-à-dire orienté vers une absence, voire un « rien ». Nous voyons dans tout cela une proximité évidente entre l'architectonique richirienne des *Méditations phénoménologiques* et le projet de Fausto Fraisopi dans *Philosophie et demande*, car le fait, justement, d'« être en demande » est pour ce dernier « le signe d'une situation privative constitutive » sans que, pour autant, celle-ci ménage l'espace de possibilité d'une « unité pléromatique ».

Conclusion : la « question de toutes les questions »

Nous disposons désormais de tous les éléments requis pour cerner le statut de la « question de toutes les questions » en phénoménologie. Heidegger (et les Heideggériens tels que Coreth) ont déterminé la « question de toutes les questions » comme la question *de l'être*. Celle-ci exige une clarification du statut du *Dasein* dont la (pré-)compréhension ouvre d'abord le rapport à l'être. Le fait qu'il y ait une sorte d'« enchevêtrement » entre *être* et *Dasein* (se présen-

[1] *Méditations phénoménologiques*, p. 323.
[2] *Méditations phénoménologiques*, p. 350*sqq*. (surtout p. 361).
[3] *Méditations phénoménologiques*, p. 323*sq*.

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

tant comme « auto-explicitation » de l'instance « subjective ») trouve un certain consensus chez les deux pères fondateurs de la phénoménologie et réoriente la « question de toutes les questions » vers le statut de cet enchevêtrement. Donc, tandis que pour certains Heideggériens, « la » question est celle de l'être, la caractéristique fondamentale de la question glisse (même pour Heidegger lui-même !) vers l'articulation du « *Was* » et du « *Wer* ».

Pour la phénoménologie après la deuxième génération de phénoménologues, la « question de toutes les questions » s'oriente encore ailleurs — à savoir vers le questionnement du « rien » qui est un « rien d'écart d'espace et de temps » (Richir) (et l'on pourrait montrer que, là encore, un certain héritage heideggérien se fait sentir). Cette question porte sur de l'absence. Cela ne veut pas dire que toute instance « subjective » serait abandonnée, mais que la « dualité » du « sujet » et de l'« objet » se trouve enrichie d'une troisième instance, celle du « rien ». On passe ainsi de la question de l'être, en passant par celle de l'enchevêtrement du « *Was* » et du « *Wer* », à la question de l'absence. Cette dernière perspective se déclinera différemment chez les phénoménologues de la deuxième moitié du vingtième siècle et du vingt-et-unième siècle (*cf*. la méontique finkienne, la phénoménologie asubjective patočkienne, la refonte de la phénoménologie transcendantale chez Richir, etc.). Même si elle ne portera pas le nom d'une « phénoménologie érotétique », il apparaît avec évidence que la « question de la question » ouvre partout (ne fût-ce que de manière sous-jacente) une perspective originale et fructueuse.

Bibliographie

Åqvist L., *A New Approach to the Logical Theory of Interrogatives*, Uppsala, Almqvist & Wiksell, 1965.

Belnap N. (Jr.), *An Analysis of Questions: Preliminary Report*, Santa Monica (California), Systems Development Corp., 1963.

Brożek A., *Theory of Questions : erotetics through the prism of its philosophical background and practical applications*, Amsterdam, Rodopi, 2011

Coreth E., « Frage », *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, München, Kösel, 1973, p. 485*sq*.

Coreth E., *Metaphysik: Eine methodisch-systematische Grundlegung*, Innsbruck/Wien/München, Tyrolia, 1961.

Fraisopi F., *Philosophie et demande* : *sur la métaphilosophie*, Paris, Classiques Garnier, 2021.

Harrah D., « On Completeness in the Logic of Questions », *American Philosophical Quarterly*, vol. 6, n° 2, avril 1969, p. 158-164.

Heidegger M., *Sein und Zeit*, HGA 2, Frankfurt am Main, Klostermann, 1977.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

Husserl E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, *Husserliana I*, S. Strasser (éd.), Den Haag, M. Nijhoff, 1950.
Ingarden R., *Essentiale Fragen*. *Ein Beitrag zu dem Wesensproblem*, *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, vol. 7, Halle, Max Niemeyer, 1925, p. 125-304.
Kubiński T., « Essay in the Logic of Questions », *Atti del XII congresso internazionale di filosofia*, Firenze, Sansoni Editore, 1960, p. 315-322.
Löw F., « Logik der Frage », *Archiv für Gesamte Psychologie*, vol. 66, Leipzig, Akademische Verlagsgesellschaft, 1928, p. 357-436.
Marion J.-L., *La rigueur des choses*, Paris, Flammarion, 2012.
Pfänder A., *Logik*, *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, vol. 4, Halle, Max Niemeyer, 1921, p. 139-494.
Prior M. & A., « Erotetic Logic », *Philosophical Review*, 64 (1), Duke University Press, 1955, p. 43-59.
Richir M., *Méditations phénoménologiques*, Grenoble, J. Millon, 1992.
Sperantia E., « Remarques sur les propositions interrogatives. Projet d'une "logique du problème" », *Actes du Congrès International de Philosophie Scientifique*, Paris, Hermann & Cie, 1936, p. 18-28.

 © 2024 ULiège BAP

OPEN ACCESS

Bulletin d'analyse phénoménologique XX 1, 2024 (Actes 14), p. 160-183
https://popups.uliege.be/1782-2041/

ISSN: 1782-2041

Sur la phénoménologie et la dynamique des questions "fondamentales"

FAUSTO FRAISOPI
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg
✉ fausto.fraisopi@philosophie.uni-freiburg.de

Résumé En questionnant le fait de se montrer, de s'imposer, des questions fondamentales, cet essai s'engage à trouver une voie moyenne, si l'on veut alternative, aux deux grand paradigmes fondateurs de l'analytical-continental divide, qui ressortent historiquement de la critique carpienne à "*Was ist Metaphysik?*" de Martin Heidegger, formulée de façon claire dans "*Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*". Si dans cet essai, tout comme dans "Empiricism, Semantics and Ontology" il en va de questions — et notamment de la distinction, fondamentale, entre questions internes (légitimes) et questions externes (illégitimes) à un cadre (*framework*) — la pensée heideggérienne s'est aussi construite sur un intérêt constant pour les "questions fondamentales" en prenant une position diamétralement opposée. On essayera de montrer comment, contrairement à ce que l'on pourrait croire, les deux paradigmes de l'analytical-continental divide partagent — justement en relation au questionner qui devrait orienter l'activité philosophique — beaucoup plus et notamment la méconnaissance de la plasticité et de la dynamique — spéculative et historique — des « questions fondamentales » comme formes plurielles de manifestation de la demande de sens. En maintenant phénoménologiquement les questions fondamentales dans leur pluralité et en les regardant du point de vue de leur dynamique intrinsèque, on pourra définir un horizon à l'intérieur duquel penser un projet de rationalité (*Rationalitätsentwurf*) alternatif à ceux ressortissants du paradigme analytique d'un côté et continental-herméneutique de l'autre.

Abstract By questioning the fact of appearing, of emerging, of fundamental questions, this essay tries to find a middle way as alternative, to the two great founding paradigms of the analytical-continental divide, which emerge historically from the Carpian critique of Martin Heidegger's "*Was ist Metaphysik?*" clearly formulated in

"*Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*". If in this essay, as in "Empiricism, Semantics and Ontology", questions are at stake — and in particular the fundamental distinction between internal questions (legitimate) and questions external to a framework (illegitimate) — then Heideggerian thought has also been built on a constant interest in "fundamental questions" by taking a diametrically opposed position. We will try to show how, contrary to what one might think, the two paradigms of the analytical-continental divide share — precisely in relation to the questioning that should guide philosophical thinking — much more, and in particular the ignorance of the plasticity and dynamics — speculative and historical — of the "fundamental questions" precisely as plural forms of manifestation of the search for meaning. By maintaining phenomenologically the plurality of the so-called "fundamental questions" and looking at them from the point of view of their intrinsic dynamics, we will be able to define a horizon within which one can be able to conceive a project of rationality (*Rationalitätsentwurf*) as an alternative to those emerging from the analytic paradigm on the one hand and the continental-hermeneutic paradigm on the other.

Mots-clés questionner, questions fondamentales, *Grundfrage*, Carnap, Heidegger, phénoménologie

Keywords questioning, fundamental questions, *Grundfrage*, Carnap, Heidegger, phenomenology

1. La question phénoménologique des « questions fondamentales » (*Grundfragen*)

Ces réflexions pourraient être considérées comme variation sur le thème à partir d'une des nombreuses intuitions géniales que l'on trouve dans ce monument à la pensée philosophique qu'est *Le visible et l'invisible* de Maurice Merleau-Ponty :

> La philosophie ne pose pas des questions et n'apporte pas des réponses qui combleraient peu à peu des lacunes. Les questions sont intérieures à notre vie, à notre histoire : elles y naissent, elles y meurent, si elles ont trouvé réponse, le plus souvent elles s'y transforment, en tout cas, c'est un passé d'expérience et de savoir qui aboutit un jour à cette béance. La philosophie ne prend pas pour donné le contexte, elle se retourne sur lui pour chercher l'origine et les sens des questions et celui des réponses et l'identité de celui qui questionne, et, par là,

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

> elle accède à l'interrogation, qui anime toutes les questions de connaissance mais qui est d'autre sorte qu'elles.[1]

Comment alors les questions « fondamentales », en s'inscrivant dans un mouvement de questionnement philosophique qui appartient à la vie mais qui ne l'absorbe pas entièrement, se laissent-elles ramener à cet horizon ultime auquel appartient le questionnement qui les active, les pose, les anime ?

A-t-on réfléchi attentivement à ce que sont réellement les questions fondamentales (*Grundfragen*), indépendamment des réponses qu'on attend de recevoir ou de trouver en les posant ? A-t-on eu le souci de les examiner, de façon lucide, analytique, dans leur texture ? Cette modeste intervention aura tout de même la petite utilité d'éclairer un passage de l'introduction de *Philosophie et demande* qui aura étonné, pour ne pas dire scandalisé, tout lecteur attentif, critique, mais même distrait, un passage qui ouvre une question, la question précisément des questions fondamentales :

> Le premier chapitre, à partir de l'expérience de perte de sens du philosopher, fixe tout d'abord la relation essentielle entre demande de sens (où, si l'on veut, la quête de sens) et questionner, en expliquant comment et de quelle façon la *question* (même la question théorique plus abstraite ou la question supposée être « fondamentale »), comme *acte*, est tout d'abord et premièrement à considérer comme *demande*. Les chapitres restants de la première partie (II-V) prennent en considération chacune des quatre demandes/questions fondamentales pour nos recherches […] Par leur assomption et par l'analyse de leur dynamique interne, chacune d'elle amène à une situation qui, à partir de son développement et de son exploration, ouvre une dimension[2].

Rien de plus étrange, rien de plus bizarre, rien de plus abstrait : *sauve qui peut !* Car le bon sens voudrait que la question fondamentale soit en demande de quelque chose de fondamental. Par conséquent, la seule démarche à faire serait de "donner à ronger" à la question *le fondamental qu'elle demande* ou *l'indication de quelque chose de fondamental*. Toutefois ce bon sens, s'il en est un, n'est que la sédimentation d'une pratique possible à l'intérieur d'une approche « métaphysique ». Qu'en est-il lorsque l'impossibilité de cette métaphysique fait de ce bon sens une chimère ? A-t-on vraiment interrogé — et a-t-on le courage d'interroger — les questions fondamentales [*Grundfragen*] ou celles qui sont censées être les questions fondamentales ? A-t-on vraiment interrogé

[1] M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 141.
[2] F. Fraisopi, *Philosophie et demande. Sur la métaphilosophie*, Paris, Classiques Garnier, 2021, p. 20-21.

 © 2024 ULiège BAP

OPEN ACCESS

le questionnement et posé les bonnes questions par rapport au questionnement ? *Qu'est-ce qu'il arrive à l'homme, à l'individu, lorsqu'il se met à la hauteur de se regarder dans le miroir de son propre questionner ?*

En fait, c'est justement pour répondre à cette dernière question que nous interrogeons les questions fondamentales. Nous ne les interrogeons pas en vertu de la présupposition, non questionnée, qu'elles seraient à prendre dogmatiquement comme fondamentales, comme si leur être de telles questions ne pouvait pas et à tout jamais être mis en discussion. Nous interrogeons, nous mettons en question les questions fondamentales pour *voir l'expérience qu'on en fait* et pour *saisir le chemin spéculatif qu'une pensée peut entreprendre sur la base d'une telle expérience*. Peut-on, par conséquent, attribuer une teneur d'expérience aux questions et, plus en particulier, aux questions fondamentales ?

Il faudrait répondre par la négative, si l'on considère la question comme quelque chose de statique, un *caput mortuum* que l'expérience proprement dite — mais en fait, elle-aussi, juste assumée de façon dogmatique — viendrait revitaliser. Par là, la question ne serait qu'une forme d'expérience inauthentique, bâtarde. La question n'est pas, en revanche, une forme bâtarde d'expérience ni un *capuut mortum*, quelque chose de statique — et de vide. Elle est quelque chose qui abrite — ou entremêle — une double dynamique, une dynamique interne et une dynamique externe. La première, la dynamique interne, s'inscrit dans une structure et s'articule selon cette structure. La seconde, la dynamique externe, est externe tout d'abord parce qu'elle s'enracine dans un monde, dans une forme de vie [*Lebensform*], s'entremêle aux textures de cette multi-dimensionnalité plastique qui est la *Lebenswelt*[1]. On pourrait donc penser attribuer la tâche de la fixation de la première dynamique à une analyse « syntaxico-sémantique » des questions tandis que la tâche de la fixation de la dynamique externe pourrait être prise en charge par une analyse « analytico-existentielle » ou historico-culturelle.

Toutefois, comme nous le verrons au cours de nos réflexions, une telle attribution aseptique de tâches est fautive. Elle est fautive pour plusieurs raisons : tout d'abord parce que prendre la question "fondamentale", d'un côté, tout simplement, en se plaçant pour ainsi dire *in medias res*, à savoir en essayant d'analyser les questions comme si de rien n'était — à partir de leur forme logique « proto-propositionnelle » — occulte sa dynamique phénoménologique. Elle est aussi fautive parce que poser une question fondamentale, ou la reconnaitre immédiatement au cœur de la philosophie — en renouant

[1] E. Husserl, *Die Lebenswelt*, Hua. 39, Berlin – New York, Springer, 2009, Nr. 12, § 2, p. 112.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

avec une rhétorique d'inspiration socratique — et en faire le pilier d'une « nouvelle philosophie », ne fait qu'occulter comment et selon quelles textures historiques, théoriques, sociales, existentielles elle s'inscrit dans le monde de la vie. Ce dernier est finalement le geste de la « problématologie » de Michel Meyer. Le fait de refaire des questions le pilier d'une « nouvelle philosophie » c'est un point de départ à l'apparence très simple, presque banal : « au lieu de nous intéresser aux réponses, prêtons attention à l'existence même de l'interrogation, car elle constitue le fondement ultime de la pensée ». C'est à partir de ce changement de perspective que l'on passerait à redéfinir, dans la *Problématologie* a) la nature de la philosophie ; b) ce qu'est un problème philosophique ; et c) la rationalité interrogative…— comme si la rationalité n'avait jamais été, auparavant, déjà radicalement interrogative ! Par conséquent, selon cette dichotomie fautive, on perd la dynamique phénoménologique de la question (prétendue ou prise comme) fondamentale. D'un côté la question est pensée tout simplement comme une complexion syntaxico-sémantique (bien que tout-à-fait particulière) à traiter de façon aussi simplement (*bloss*) logique : à ce propos il y a la littérature très riche et aussi en grand partie fort intéressante de la "*erotetic logic"* à partir de Jakko Hintikka. Si pensée ainsi, elle peut être aussi une simple complexion syntaxico-sémantique à traiter de façon computationnelle : une telle analyse va de pair avec toute l'histoire du *problem solving* en informatique, et donc avec la genèse elle-même de l'informatique. De de l'autre côté elle est placée tout simplement, de façon immédiate, selon un geste plus que classique, au cœur de la philosophie ou au cœur de la raison, bien évidemment par le mésusage d'une métaphore physiologique que l'on n'a pas suffisamment interrogée. Cela advient car on prétend tout d'abord savoir :

1) Ce qu'est la philosophie ou ce qu'elle devrait être ;

2) quelles questions devraient se trouver finalement « en son cœur ».

En fait, dans les deux cas, la question est considérée comme un *caput mortuum*, et associée — ou consignée — d'un coté à une sorte de *cerveau sans esprit* et, de l'autre, à un *cœur sans corps.* Cela n'étonnera point, dans la mesure où cette divergence, cette incommunicabilité est à reconduire à deux tendances bien définies qui se sont esquissées à partir de l'*analytic-continental divide* et notamment à partir des approches radicalement opposées (mais en vérité profondément proches de deux points de vue), c'est-à-dire les approches de Carnap (et Quine) et de Heidegger.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

OPEN ACCESS

2. Le clivage des questions fondamentales : Heidegger et Carnap

Bien que toute la problématisation des questions fondamentales ne se joue pas au sein de la dialectique/polémique entre "*Qu'est-ce que (la) métaphysique ?*"[1] de Heidegger et "*Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage"*[2] de Carnap*,* ici s'esquisse tout de même l'essentiel de deux styles de pensée. Cet "essentiel", c'est-à-dire la méconnaissance de la nature phénoménologique particulière des questions (prétendues) fondamentales, n'intéresse pas tout simplement la question ou une topique des questions, mais l'idée elle-même de la pensée. En fait, si l'on lit attentivement "*Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage*" (comme prélude thématique de *Empiricism, Semantics and Ontology*[3]) ce premier texte laisse toujours de côté la question comme objet fondamental de la recherche. La question fait soudainement son apparition lorsqu'il s'agit de qualifier la propriété logique « être dépourvu de sens » :

> En disant que lesdites propositions de la métaphysique sont 'dépourvues de sens' nous entendons cela dans son acception la plus 'stricte'. Au sens large, il est habitude de qualifier parfois comme 'dépourvues de sens' une proposition ou une question, si le fait de la prononcer ou de la poser est tout à fait 'futile' (par exemple la question 'quel est le poids moyen de ces habitants de Vienne dont le numéro de téléphone se termine par 3 ?') ou bien si une proposition est entièrement fausse[4].

Par là Carnap opère l'identification ou, pour mieux dire, l'assimilation intégrale du régime du questionnement au régime du propositionnel. Ce qui excède le propositionnel est de nature strictement pratique, car au sens large — et non pas au sens strict — une question est dépourvue de sens lorsqu'elle est futile. S'esquisse ici — même si avec des différences non négligeables — une quadripartition (ou une tripartition) des questions qui sera clairement reprise dans *Empiricism, Semantics and Ontology*. Le fait d'être dépourvue de sens d'une question, au sens strict, suite à l'assimilation intégrale au propositionnel, ne

---

[1] M. Heidegger, *Wegmarken*, in GA 9, Frankfurt a/M, Klostermann, 1976, p. 103-122 (Nachwort [1943] 303-312, Einleitung [1949] 365-384).
[2] R. Carnap, "Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache", in *Scheinprobleme der Philosophie und andere metaphysikkritische Schriften*, Hamburg, Meiner, 2004, p. 81-110.
[3] R. Carnap, *"Empiricism, Semantics and Ontology"*, *Revue Internationale de Philosophie*, 4 (11), 1950, p. 20-40.
[4] R. Carnap, *"Überwindung der Metaphysik"*, loc. cit., p. 84.

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

serait que la forme syntaxico-sémantique contraire à la grammaire de la proposition mise en forme interrogative. Le fait d'être dépourvu de sens au sens de sa futilité ne concernerait donc pas la grammaire, mais la situation. Il y a donc bien, au sein des questions bien formulées du point de vue grammatical, donc susceptibles de réponse ou bien logique ou bien empirique, des questions utiles ou futiles. La futilité ne concerne pas la grammaire mais quelque chose d'extérieur à la grammaire. Dans *Empiricism, Semantics and Ontology,* la question — qui est ici en revanche faite objet d'une analyse plus explicite et mise au centre de l'enquête — suit toutefois les assomptions centrales de l'essai de '29.

Bien que — comme le montre de façon très pertinente Graham H. Bird[1] — il y ait une quadripartition des questions et non pas une simple bipartition, tout se joue encore, mais de façon cette fois plus définie, autour du concept de *framework*. Car les deux types de questions internes, les questions internes particulières et les questions internes générales se laissent toutes légitimement admettre en vertu du *framework* épistémique à l'intérieur duquel elles sont posées. Les questions externes se partagent entre pratiques et théoriques dans la mesure où les seules questions « pratiques » sont admises, car elles concernent l'adoption ou pas d'un *framework* et l'adoption — conséquente et nécessaire — de son « ontologie » : « *Should we accept, or adopt, the X-Language ?* »[2]. En fait, il n'y a pas de question externe théorique — donc susceptible de réponse — qui soit admissible mais uniquement des questions méta-épistémiques, "responsibles" [*answerable*] de façon tout simplement pragmatique, sur la base de l'adoption de *frameworks*.

Une situation exactement *spéculaire* est à trouver, sans trop de difficulté, chez Heidegger. Heidegger marginalise — ou ignore, par une sorte de snobisme spéculatif anti-scientiste, en les considérant comme absolument non dignes d'être posées (*nicht frag-würdig*) — les questions qu'il attribue aux domaines (selon lui bien fixés et ontiquement sécurisés) des sciences ainsi qu'un questionnement qui pourrait les inclure dans un horizon de pensée plus vaste (comme une *Wissenschaftstheorie*). Il y a ici une concentration radicale, presque obsessive, sur certaines « questions fondamentales » qui sont tout de même à ramener toutes à la *Seinsfrage*, à la question de l'être[3]. À part l'approche à la structure *formelle* de la question, sur laquelle Vishnu Spaak nous

[1] G. H. Bird, "Carnap and Quine : Internal and External Questions", *Erkenntnis*, 1995, 1, p. 42-64.
[2] *Ibid*., p. 43.
[3] Cf. à ce sujet, de façon très critique, T. W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit*, Frankfurt a/M, Suhrkamp, 1965, p. 26.

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

éclaire dans ce volume[1], qui demeure — même malgré l'édition des *Leçons sur les synthèses passives*, d'où elle vient avec grande probabilité — la seule approche du questionnement au sein de la phénoménologie, Heidegger se concentre, à vrai dire peu, trop peu sur la nature des questions (même fondamentales). Il s'y concentre presque uniquement pour montrer 1) leur convergence nécessaire vers (ou leur dépendance de) la *Seinsfrage* ; 2) qu'elles entrainent la pensée quelque part. Ce fait d' "entrainer la pensée quelque part"[2] sera justement essentiel pour notre approche. De *Qu'est-ce que (la) métaphysique ?*, l'essai explicitement visé par Carnap dans sa polémique anti-métaphysique, il y a à vrai dire très peu à tirer sur la question comme forme d'expérience. Par la question « *Was heisst Metaphysik ?* » dit Heidegger, plutôt que développer un discours sur la métaphysique, il faut extraire une question métaphysique « bien déterminée » pour rentrer à l'intérieur de la métaphysique. Il continue, tout au début du texte :

> Toute question métaphysique embrasse toujours la totalité de la problématique de la métaphysique. Mieux, elle est de fois en fois cette totalité elle-même. Toute question métaphysique peut être ensuite posée uniquement de telle façon que celui qui la pose — en tant que tel — est pris dans la question, c'est-à-dire qu'il est mis en question. De ceci nous obtenons l'indication du fait que tout questionner métaphysique doit être posé de façon totale, intégrale, et à partir de la situation essentielle du *Dasein* qui questionne. Nous questionnons *hic et nunc*, et pour nous[3].

La question qui concerne le *Dasein* est bien évidemment la question sur le néant, qui ne peut point être posée — ici Heidegger a bien raison — au sein d'un *framework*. En effet le néant ne se laisse pas encadrer épistémiquement, sinon comme *nihil negativum* ou *nihil privativum*, négation de quelque chose, *stèresis.* S'il est pensé comme, réduit à, (la figure du) *nihil negativum repraesentabile*, il ne concernerait point le *Dasein* questionnant. Il s'ensuit une digression sur les sciences, laquelle anticipe ce qui sera affirmé — toujours par rapport au questionner — dans la *Conférence de Brème* (en citant par ailleurs un passage de Goethe) :

---

[1] Cf. *supra* C. Spaak, « L'irréductibilité de la question et le destin ontologique de la phénoménologie (Husserl, Heidegger) », p. 68-98.

[2] Plus tard, Heidegger spécifiera que, pour se laisser entrainer vers ce quelque part, ce lieu originaire de la *Grundfrage*, la pensée doit developper (ou assumer) l'*ethos* d'une "Gelassenheit zum Fragwürdigen" [M. Heidegger, « Aletheia », in *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, Frankfurt a/M, Klostermann, 2000, p. 259.

[3] M. Heidegger, "Was ist Metaphysik", in *Wegmarken*, *op. cit.*, p. 103.

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

OPEN ACCESS

> "Comment ? Quand ? Et où ? — Les dieux doivent rester muets/ Tiens-toi au parce que et ne demande pas pourquoi !"
>
> Le pourquoi se développe dans les questions : Comment ? Quand ? Où ? Le « pourquoi » questionne sur la loi du temps et du lieu où cela advient. Le fait de s'interroger sur les processus réglés en termes causaux-spatiaux-temporaux est la façon par laquelle la recherche scientifique va à la chasse du « pourquoi ?[1]

Nous allons questionner par la suite l'approche fondamentale de Heidegger. Tenons-nous pour l'instant à la dynamique qu'il esquisse. Après ce bref *ex-cursus* Heidegger affirme que « la question '*Was ist das Nicht ?*' montre quelque chose de plus ». Elle montre tout d'abord la suspension de la « logique comme instance suprême » [« la question métaphysique sur le néant ne reconnaît pas la logique comme instance suprême »] et elle montre aussi et en même temps les deux caractéristiques des questions métaphysiques mentionnées auparavant :

1) Toute question métaphysique embrasse toujours la totalité de la métaphysique.

2) Dans toute question métaphysique le Dasein qui questionne est toujours appelé en cause par la question. La question métaphysique questionne nous-mêmes qui questionnons.

La question toutefois disparaît soudainement. Elle apparaît, pour mieux dire elle était déjà apparue, dans *Vom Wesen des Grundes :*

> La question « pourquoi ? » contient la réponse originaire première et ultime à tout questionner. La compréhension de l'être comme réponse plus préventive en absolu, représente la fondation première et ultime, et ce qui donne une fondation c'est la transcendance en tant que telle. [note 1929] L'essence d'une telle réponse : la référence de l'être (Seyn), en tant qu'être à l'être humain[2]

Nous chercherons en vain un lien, ou la tentative de montrer aussi seulement de quelle façon la question posée par Leibniz s'apparente à la *Seinsfrage* ou de quelle façon elle serait à considérer comme une formation [*Gestaltung*] particulière, ou antécédente, de la *Seinsfrage*… et cela vaut aussi pour le texte

[1] M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, GA 10, Frankfurt a/M, Klostermann, 1997, p. 185.
[2] M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, in *Wegmarken*, *op. cit.*, p. 123-176, p. 169.

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

magistral des années ’50, *Der Satz vom Grund*, dans lequel toutefois la question est absente. Un pas plus loin nous est permis tout à la fin de l’essai « De l’essence de la vérité » où l’on apprend quelque chose de plus substantiel, pour ainsi dire, sur les questions fondamentales :

> La progression du questionner est en soi le chemin d’une pensée qui, plutôt que fournir des représentations et des concepts, fait expérience d’elle-même et se met à l’épreuve comme changement de la référence à l’être[1]

Cette progression s’annonce — et elle est *de facto* implicitement mais fortement maintenue — dans les *Beiträge zur Philosophie* bien que l’attention au questionnement s’épuise très tôt, soudain. Si, comme nous le lisons au chapitre, point 1 [Les *Beiträge* questionnent sur une voie] « dans le domaine de ce que plus que toute autre chose est digne de question [*fragwürdig*], l’agir peut être uniquement un seul questionner », les points les plus intéressants viennent un peu plus tard :

> 5. De l’événement
>
> Ici tout se tient dans la seule *question* de la vérité de l’Être : sur le *questionner*. La force de la question. Pour que cette tentative devienne une motivation, on doit faire l’expérience de la merveille (*Wunder*) du questionner et on doit la rendre efficace pour éveiller et augmenter la force de la question.
>
> Le questionner suscite immédiatement le suspect d’un entêtement vide sur cela qui est incertain, indécis et indécidable. Il se présente comme un geste qui ramène en arrière le savoir dans une méditation qui stagne. Il apparaît comme une restriction, une inhibition, ou aussi même une négation. Et pourtant, dans le questionner il y a l’assaut pressant de dire “oui” à ce qui n’est pas dompté […] Questionner est la libération pour une nécessité cachée.
>
> La question du sens, c’est-à-dire, selon l’élucidation fournie dans *Être et temps*, la question de la fondation dans le milieu du projet, en bref : la question de la vérité de l’être, est et demeure ma question, et elle est ma seule question, car elle concerne justement ce qui, plus que tout, est unique. À l’époque de l’absence totale de questions, il suffit de poser une fois pour toute la question de toutes les questions[2].

[1] M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, in *Wegmarken*, *op. cit.*, 177-202, p. 202.
[2] M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, in HGA, Frankfurt a. M., Klostermann, 1989, p. 10/11.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

OPEN ACCESS

> Ceux qui questionnent — solitaires et sans l'aide d'un enchantement — établissent le rang nouveau et plus haut de l'insistance au centre de l'Être, dans le fait essentiel du "se présenter" de l'Être (l'évènement) comme centre »[1].

Après avoir mentionné une transformation non "existentiale" mais "conforme à l'être-là (*daseins-mässig*)", Heidegger parle ensuite "d'élever à question l'essence de la vérité":

> Si une question pensante [*denkerische Frage*] n'est pas si simple ni si prééminente, c'est-à-dire telle qu'elle peut déterminer la volonté et le style de la pensée de siècles en leur confiant la tâche de penser ce qu'il y a de plus haut, le mieux est qu'elle demeure non questionnée. Car — si la question est purement récitée — elle ne fait que multiplier la foire continue des « problèmes » qui se suivent sans ordre déterminé, ces « problèmes » qui ne saisissent rien, et par lesquels personne n'est frappé[2].

Laissons pour un moment de côté ces indications fondamentales, même si fondamentalement éparpillées, sur le questionnement fondamental et sur sa dynamique, pour nous concentrer tout d'abord sur les affinités méta-philosophiques profondes entre Heidegger et Carnap.

3. Les présupposés métaphilosophiques d'arrière-plan

Ces affinités, comme déjà anticipé, ne touchent pas seulement les questions mais révèlent, dans la prise de position par rapport au questionner, une conception de la pensée philosophique et de l'activité philosophique :

1) très claire — même trop claire — dans les deux cas ;

2) très similaire, du point de vue ontologique et méta-philosophique (même dans une inversion spéculaire tout à fait particulière).

Cela pourrait tout d'abord étonner. Cela n'étonne pas, en revanche, si l'on considère la topographie de l'activité du savoir qui émerge nécessairement à partir de leur approche au questionnement. Et cette « topographie » est d'héritage husserlien, ou présente deux versions « sclérosées » de l'héritage husserlien. Car, si l'on considère les deux perspectives de plus près, on voit bien qu'elles

[1] *Ibidem*, p. 12/13.
[2] *Ibidem*, p. 19.

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

se fondent sur une dichotomie absolue, radicale, entre le macro-domaine à l'intérieur duquel les questions peuvent recevoir une réponse claire, univoque (même si modifiable et perfectible dans le temps) et un « domaine » qui n'accepte pas l'emprise de la logique et qui ne permet pas que les questions qui s'y placent soient « susceptibles de réponse » [*answerable*]. Cela correspond — en deçà des axiologies méta-philosophiques qu'on y associe — à une conception ontologique très claire qui remonte à Husserl (d'où la tâche des eidétiques régionales, *Ideen I* et III, § 14-18), à savoir celle de la partition du terrain de l'expérience en ontologies régionales, susceptibles de fournir un pavage exclusif de la manifestation et, par là :

1) des questions qui se lient à (ou se placent à l'intérieur de) ces ontologies ;

2) des structures qui édifient — même si de façon différente — un monde au sens de sa construction phénoméno-logique, épistémique ou en tout cas rationnelle.

Selon ce schéma, qui n'en est pas seulement un, car il détermine l'impensé de l'approche fondamentalement ontologique des deux démarches, les questions fondamentales sont de quelque façon 'dé-territorialisées', 'apatrides'. Dans l'une de ces deux approches, celle que Alexandre Monnin a définie comme "l'ingénierie philosophique de Carnap"[1], les questions fondamentales sont à bannir, à marginaliser du travail rationnel jusqu'à l'épuisement, ou à la disparition. Dans l'autre, justement parce qu'elle ne relèvent pas d'une partition ontologico-régionale, elles doivent être prises en charge, elles-seules, par la philosophie — une philosophie appelée à être, davantage, *Fundamentalontologie* et rien d'autre.

Il en reste tout de même qu'il y a un schéma directeur non interrogé dans les deux démarches, un impensé beaucoup plus fondamental, structurel et structurant de ce que l'on imagine. Ce schéma directeur consiste à penser la pluralité des "domaines" du réel par rapport à un *unum*. Et cet *unum*, auquel il faut "reconduire" la pluralité des formes d'objets, est ce qui détermine l'idée de philosophie.

Heidegger, sur la base d'un présupposé métaphysique d'empreinte clairement aristotelicienne par rapport à l'ontologie, laquelle affecte aussi — même si de façon moins déterminante — l'approche husserlienne, suppose que le réel du monde phénoménal se fixe au niveau ontique, dans des ontologies

[1] A. Monnin, « L'ingénierie philosophique de Rudolf Carnap. De l'IA au Web sémantique », *Les Cahiers Philosophiques*, 141, 2015, p. 27-53.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

régionales horizontalement exclusives les unes des autres, qui en structurent en retour les saisies épistémiques ou experiencelles[1].

Carnap, qui refuse le présupposé aristotélicien, reconduit la multiplicité des formes d'approches au réel à un *unum*, le substrat matériel, qu'il revient en dernière instance à la physique de décrire, avec la conséquence, fondamentale, que la tâche essentielle de la philosophie s'avère être une sorte de légitimation de cette possibilité de réduction[2]. Toutefois le présupposé ontologique (moniste-matérialiste) n'est pas moins lourd que le premier et, comme le montrera Quine, radicalement affecté par des apories.

Par conséquent, si l'on veut reconstruire le schéma conducteur de l'argument :

1. une idée métaphysique — même si pas clairement discernable de premier abord
   esquisse
2. une topographie ontique ou onto-epistémique laquelle
   détermine
3. la tâche de la pensée philosophique et
   se reflète
4. sur les questions
   par lesquelles cette pensée, en dernière instance, procède
   - 4.1 ou bien, comme chez Carnap, à une construction rationaliste et réductionniste presque obsessive du monde ;
   - 4.2 ou bien, comme chez Heidegger, à l'exploration des dimensions souterraines du *Grund* et, ensuite, de l'*Abgrund*.

C'est justement en vertu de cette tâche, ou de cette idée — point libre de présuppositions tout d'abord métaphysiques et ensuite ontologiques — que la pensée heideggérienne, tout en reconnaissant une certaine « phénoménologie » et une dynamique *sui generis* des questions fondamentales [*Grundfragen*], montre une tendance fortement réductrice — au sens de la *reductio ad*

[1] Cf. à ce sujet D. Pradelle, « Husserl contra Carnap : la demarcation des sciences », in C. Ierna, H. Jacobs, F. Mattens (éds), *Philosophy, Phenomenology, Sciences. Essays in commemoration of Edmund Husserl*, Springer, Phaenomenologica n° 200, 2010, p. 157-190.

[2] R. Carnap, *"Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft"*, *Erkenntnis*, 2, 1931, p. 432-465, p. 469. Ce présupposé s'explicite de façon claire, et en forme de projet 'philosophique' dans P. Oppenheim & H. Putnam, *"Unity of Science as a Working Hypothesis"*, *Minnesota Studies on the Philosophy of Sciences*, 1958, p. 3-36.

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

unum, là où cet *unum* est bien évidemment à considérer comme la *Seinsfrage*. Par un passage — bien fondé à notre avis — *du texte à l'œuvre* heideggérienne tout entière (ou presque) on pourrait réaffirmer, avec Heidegger :

> La question de la vérité de l'être, est et demeure ma question, et elle est ma seule question, car elle concerne justement ce qui, plus que tout, est unique. À l'époque de l'absence totale de questions, il suffit de poser une fois pour toute la question de toutes les questions"[1].

Or, le problème est qu'aussi bien à l'intérieur de la philosophie qu'à l'intérieur de ces horizons plus vastes qui sont le savoir humain ou la spiritualité, le fait de se tenir à ce mouvement de *reductio ad unum* s'avère être extrêmement appauvrissant et, comme on le verra, faux, dépourvu de fondement (aussi tout simplement scientifique). Tout d'abord parce que — et cela vaut aussi pour Carnap — l'assomption métaphysique de fond selon laquelle le réel se réfléchirait, sans exception ou rupture, au sein des ontologies régionales logiquement constructibles dans leur stratification est tout simplement fausse. Ainsi considérées ces ontologies régionales sont ce que Hegel aurait défini *selbstständige Reflexionsbestimmungen,* des déterminations réflexives mortes, dépourvues de mouvement, d'instabilité, de vie.

Toutefois ce présupposé n'est pas tout simplement critiquable du point de vue d'une pensée spéculative dynamique, malgré les attentes de l'ingénieur philosophique carnapien. Ce présupposé est faux du point de vue scientifique. Ceci est un acquis théorique et épistémologique fondamental, par lequel on fixe philosophiquement ce point de rupture qui n'est point à sous-estimer : le réel tel qu'il se fixe dans nos approches épistémiques ou tout simplement expériencielles d'une phénoménalité complexe brise tout d'abord la règle de la juxtaposition fixe et fixée une fois pour toutes, horizontale (*pavage*) ou verticale (*layer cake*) des ontologies régionales. Il brise aussi la possibilité d'encadrer ou de construire chaque phénomène au sein d'une et une seule ontologie régionale ou tout aussi bien de le réduire au monisme physique des constituants ultimes de la matière décrits par la physique[2]. Le réel, tel qu'il est saisi par nos prises conceptuelles, épistémiques ou tout simplement expériencielles toujours plus raffinées de nos formes de savoir et de vie — et tel qu'est expériencié [*erfahrene*] au sein de nos formes d'expérience toujours plus hybrides et complexes, entremêlées — suspend le présupposé ontologico-fondamental. Par

[1] *Loc. cit.*

[2] Cf. à ce sujet, S. Mitchell, *Unsimple Truths. Science, Complexity and Policy*, London, The University of Chicago Press, 2009, p. 34-44 ; P. Humphreys, "*How Properties Emerge"*, *Philosophy of Science*, 64, 1997, p. 1-17.

 © 2024 ULiège BAP

OPEN ACCESS

cette brisure, il s'agit d'abandonner (sur la base d'évidences scientifiques) l'idée d'une phénoménalité qui se laisse :

1) ou bien caser, sans résidu, dans une ontologie régionale (Husserl) ;

2) ou bien réduire au langage universel de la physique (Carnap) ;

3) ou bien ramener à une dynamique ontologico-fondamentale ou abyssale (Heidegger).

Car, en tout cas, elle se laisse saisir par une forme « trop » bien définie de pensée philosophique, conçue ou bien comme ingénierie philosophique (chez Carnap) ou bien comme *Fundamentalontologie* (chez Heidegger). C'est ce présupposé multiforme qui est radicalement entrainé par cette auto-destruction. On pourra remarquer que par là s'esquissent les situations fondamentales, et fondamentalement privatives :

- de la méta-philosophie (point 3), à savoir d'une suspension radicale, ou perte des présupposés qui affectent notre idée de philosophie et de ses tâches constitutives ;

- de la méta-ontologie (point 2), à savoir une suspension radicale de nos approches aux domaines ontiques, ni fixes ni fixés une fois pour toutes, qui doivent être investis par un autre regard interrogatif ;

- et de la méta-métaphysique (point 1) dans la mesure où cette double suspension révoque l'idée elle-même que l'on puisse aboutir à un point de vue ultime (*view from nowhere*) sur ce qui est fondamental, soit-il l'être ou la matière subatomique.

4. Une nouvelle approche des « questions fondamentales »

Si donc par là ces deux projets philosophiques perdent de façon définitive leur droit à se présenter comme deux voies ou deux options réciproquement exclusives d'une philosophie ou de rationalité philosophique en général, c'est aussi notre regard sur les questions (fondamentales) qui doit se métamorphoser. Car l'hybridation et la complexification constante et changeante du phénoménal auquel nous sommes exposés existentiellement et épistémiquement libère aussi, par ce parcours à rebours, la dimension des questions fondamentales. Car elles ne se laissent ni marginaliser comme des tentatives confuses d'une pensée qui ne peut pas ni ne sait ou ne veut point se laisser encadrer dans un

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

framework (la caricature n'est ici qu'une façon de synthétiser l'enjeu de la pensée carnapienne) ni ne veut se laisser ramener à un *unum*, de façon réductive, c'est-à-dire la répétition, en forme d'hésychasme, de la *Seinsfrage*.

Cela est montré de façon presque inéquivocable par J.-L. Marion dans un essai qu'il faudrait chérir pour plusieurs raisons : « *Mihi magna quaestio factus sum*. Le privilège d'inconnaissance »[1]. Une de ces raisons, qui ne touche pas au personnel, est qu'ici Marion — pour ceux qui savent lire Augustin — livre une analyse d'une radicalité extrême de la question augustinienne « qui suis-je ? »[2]. Cette dernière n'est que l'expression du se regarder de chacun dans le miroir de son existence, ou, si l'on veut, le regard paulinien de l'existence *per speculum in aenigmate*. La *quaestio* de l'écriture dépasse *a parte ante*, car elle anticipe existentiellement et philo-génétiquement la *Seinsfrage* ou même la question leibnizienne sur le *Grund* qui, d'après Heidegger, s'y laisse ramener :

> Car, il se pourrait que l'Écriture ne pose pas la question « Pourquoi quelque chose plutôt que rien ? », non par ignorance, mais pour ne pas présumer d'horizon, même celui de l'être, à la question de l'homme.

Une telle question est toutefois posée, ajoutons-nous, à la première personne, nue, non pas à la façon architectonique de Kant. Une telle question interroge, ajoute Marion,

> plus radicalement encore le monde et l'homme que la pensée de l'être ne le permettra jamais. Ce que l'Écriture répond à l'interrogation qu'elle pose reste par définition une question sans fond, puisque la pérennise rien de moins que l'incompréhensibilité de Dieu. Si questionner définit la piété de la pensée, alors, parce qu'elle seule laisse le questionner de sa question à jamais libre et intact, l'Écriture déploie aussi cette piété ici[3].

Ici plusieurs aspects émergent. Tout d'abord la relation essentielle, « spéculative », instituée par la question, une relation spéculative qui devient une topologie métaphysique impensée d'Augustin même jusqu'à Kant et qui occulte cette topologie ouverte de la pensée grecque incarnée dans le mot de *thêoria*[4].

---

[1] J.-L. Marion, "Mihi magna quaestio factus sum". Le privilege d'inconnaissance, *Filosofia della religione oggi, Archivio di filosofia*, 2007, p. 235-250.
[2] Augustinus, *Confessiones*, IV, 4, 9 X, 17, p. 126.
[3] J.-L. Marion, cit., p. 248/9.
[4] À ce sujet je me permets de citer deux études sur le sujet : la première thématise l'ouverture d'une dimension spéculative de la pensée dans la logique hégélienne grace

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

L'autre aspect est que — n'en déplaise à Marion — ce n'est pas la caractéristique de la seule Écriture d'instituer ce spéculatif à l'état brut, nu, mais de tous les grands textes de la spiritualité, des *Upanishad* à la *parodos anapestique* de l'Agamemnon d'Eschyle pour arriver à la Gnose et au Soufisme. Il ne s'agit pas là de développer ou de s'engouffrer dans un syncrétisme vide mais de laisser émerger, scientifiquement, des invariants, et plus précisément un invariant et son potentiel pour une pensée rigoureuse et spéculative à la fois.

La demande de Sens, qui s'exprime dans cette situation nue, à l'état brut, du questionner par des questions fondamentales, et très souvent par la question "que/qui suis-je ?", anticipe toute configuration philosophique, déjà trop philosophique, des questions fondamentales. Du point de vue strictement phénoménologique, si la question advient « car originairement motivée par des évènements de la sphère passive »[1], ce qui caractérisera la question fondamentale comme cristallisation théorique de la demande de sens devra se trouver sur un seuil qu'une forme, un format de rationalité philosophique ne pourra *jamais inclure ou maitriser entièrement*.

Pour simplifier coupablement, le fait que les questions fondamentales adviennent et persistent toujours sur l'arrière-plan est motivé aussi par des événements qui se situent à la frontière de la sphère passive aussi bien du point de vue ontogénétique — relatif à l'existence de tout chacun — que phylogénétique. Par conséquent ni une simple analyse phénoménologique de la structure syntaxico-sémantique des questions fondamentales ni une analyse toute orientée vers leur histoire ne serait suffisante. Pourquoi, plus précisément, serait-il insuffisant d'en fournir une simple analyse intentionnelle ?

Parce que — comme il arrive aussi à Husserl[2] — le cadre intentionnel au sein duquel on pense en pouvoir fixer la nature et la dynamique n'épuise pas leur richesse, qui est *la richesse de leur détresse*, c'est-à-dire l'indice de la situation privative dont elles se font l'expression :

à la philosophie de Kant, et notamment la *Critique de la faculté de juger* ; l'autre thématise l'occultation de la "topologie ouverte" de la *thêoria* grècque et sa redécouverte ou réactivation chez Husserl. Cf. F. Fraisopi, « Hegel et l'idée d'une logique spéculative I : Le spéculatif et l'ontologie (dialectique) de la représentation », *Les Archives de Philosophie*, 1, 2023, p. 163-186 ; "Horizon and Vision. The Phenomenological Idea of Experience versus the Metaphysics of Sight", *Horizon. Studies in Phenomenology*, 4 (1), 2015, p. 124-145.

[1] E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, § 78, Prag, Academia/Verlagsbuchhandlung, 1938, p. 371.

[2] E. Husserl, *Studien zur Intersubjektivität. Dritter Band (1929-1935)*, Hua. 15, Den Haag, M. Nijhoff, 1976, p. 153.

 © 2024 ULiège BAP

OPEN ACCESS

> La question ‘que suis-je ?’ ‘qu’est-ce que l’homme, l’humanité ?’ trouve une réponse grâce à la philosophie transcendantale par son interprétation profondissime [*tiefste*] de la subjectivité comme constituant elle-même et le monde. Mais, comme dit, dans le progrès émergent aussi ici des problèmes plus profonds. Nous mentionnions auparavant le problème de l’infinité de la subjectivité transcendantale comme infinité de sujets transcendantaux singuliers, mais aussi de leur ‘mondanisation’ [*Verweltlichung*], ainsi que le problème, de quelle façon leur totalité est à penser. Mais aussi dans une autre direction : l’interprétation d’un homme comme lié à son monde pré-donné, à comprendre comme vivant activement dans ce monde, faisant l’expérience de lui-même par rapport au monde, pensant, évaluant, se relationnant, et intervenant pratiquement, le changeant selon des intentions, des fins.

La structure des questions fondamentale montre un r*ésidu à la pure analyse intentionnelle*. Tout d’abord en vertu de leur équivocité foncière ; ensuite par le fait qu’elles traversent l’ouverture au monde phénoménal que nous sommes tous ; enfin en vertu de leur hétérogénéité (ou même en vertu de la dynamique intrinsèque de leur interrogé particulier). En ce sens, une pure analyse phénoménologico-intentionnelle ne ferait que fixer, dans une seule dynamique (ce qui est toutefois déjà un acquis en soi), la double issue d’une analyse

-tout simplement carnapienne, c’est-à-dire le fait constitutif de leur équivocité au niveau intentionnel ;

-ou tout simplement heideggérienne, c’est-à-dire une sorte d’enracinement vertical, qui est à retrouver, aussi dans les questions fondamentales, comme évènement dans la sphère passive onto- et phylo-génétique.

On pourrait aussi interpréter cet enracinement comme entremêlement de l’évènement de la question avec la texture multidimensionnelle du monde-de-la-vie, de la *Lebenswelt*, sans toutefois avoir fait un grand pas en avant. Cependant, l’approche phénoménologique est capable au moins d’indiquer ce résidu. Encore figée dans son regard « unitaire », elle montre justement que, en tant « qu’acte de questionner », elle est déclinaison active, volontaire, par rapport à la simple indécision, à la simple *Un-erfulltheit* théorique du doute.

La question fondamentale, en tant que question, n’est pas tout simplement théorique, ni tout simplement interne ou externe, ni une question *a priori* fondamentale. Son écorce simplement théorique répond, par le fait d’être une question intentionnellement [*absichtlich*] posée dans telle ou telle autre situation, une situation plus fondamentale, son être constitutivement « en demande de sens ». Son entremêlement avec une ou plusieurs textures de notre ouver-

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

ture au monde phénoménal en révèle une topologie transversale, [*queer-topologisch*], *ni interne ni externe*, mais qui ouvre un regard à partir d'une situation. Pour cette raison elle n'est pas *a priori*, une fois et pour toute, fondamentale, mais se manifeste *comme* « fondamentale » à partir d'une situation bien précise. Toutefois, ce « répondre à », ce « correspondre à » ne doit point signifier un acheminement définitif vers la verticalité absolue du *Grund* et de la *Seinsfrage*, là où, dans l'obscurité, toutes les questions fondamentales s'équivalent, reviennent au *même*.

La question fondamentale en tant que « correspondante à la demande de sens », en tant qu'une de ses déclinaisons possibles, et imprévisibles, est un « acte pratique ». Si, pour s'exprimer avec John Dewey, les certitudes obtenues par les philosophies dites classiques, où même par des formes « autres », antérieures, de spiritualité « sont pourvues des valeurs qui correspondent à nos aspirations »[1], les questions fondamentales ou même le questionner fondamental dont ces certitudes sont (ou prétendent être) le remplissement, sont la forme d'une aspiration, l'aspiration d'un homme — toujours pour paraphraser Dewey — d'un homme vivant dont le Sens unitaire de son exposition au monde des phénomènes lui échappe.

La position d'une question fondamentale, c'est un acte par lequel nous explorons l'ouverture spirituelle au monde de phénomènes que nous sommes, là où, par « spirituelle », il faudrait entendre ce que Pierre Hadot a défini comme spirituel, à savoir une ouverture "non seulement de la pensée mais de tout le psychisme de l'individu"[2] , une ouverture "qui engage tout l'esprit [*scil.* la pensée, l'imagination, la sensibilité la volonté]"[3]. Il s'ensuit que la position d'une question fondamentale est l'acte par lequel on essaye de donner sens, théorique, à ce 'se regarder soi-même *per speculum in aenigmate'*.

Toutefois, si l'on s'arrêtait à cette indication, encore en quelque sorte générale, on demeurerait encore presque au seuil de l'analyse formelle, ou pour ainsi dire, généralisante, des questions fondamentales. Nous le rappelons :

- équivoque du point de vue simplement intentionnel ;

- enracinée dans une dimension hypogée ante-prédicative ;

- acte pratique (*praxiologique*) d'exploration.

---

[1] J. Dewey, *La quête de certitude*, Paris, Gallimard, 2014, tr. fr. p. 53.
[2] Cf. P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 1993, p. 21.
[3] *Ibid*., p. 77.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

OPEN ACCESS

La teneur *praxiologique*, le fait d'être "acte", révèle quelque chose de plus, qui nous fait nécessairement sortir de la généralité car, dans l'horizontalité de l'ouverture au monde phénoménal que nous sommes tous, la nature particulière d'une question fondamentale demande une approche encore plus perspicace.

Toutes les questions fondamentales ne sont pas posées *à partir du même lieu*, *de la même situation de cette ouverture*, *toutes les questions fondamentales ne rencontrent pas la même constitution de cette ouverture*. Toutes les questions fondamentales ne montrent pas la même dynamique ni la même équivocité, à savoir la dynamique par laquelle et selon laquelle celui qui les pose, celui qui demande par là le Sens, accède à une ouverture thématique bien définie. Bien loin d'être le simulacre d'une seule vraie question fondamentale, bien loin d'être quelque chose à assigner au seul sentiment de vie [*Lebensgefühl*], chaque question fondamentale, *à sa façon*, explore et, pourvu que l'on sache l'interroger, laisse découvrir une texture, une granularité de l'ouverture au phénoménal :

À ce point la phénoménologie, ou toute autre approche syntaxique-sémantique et intentionnelle d'une question fondamentale, ne sont pas abandonnées mais élargies dans la mesure où c'est au sein de cette analyse uniquement que peut émerger l'essentiel et la nature essentiellement spéculative d'une telle approche. Tenons-nous à la métaphore catoptrique — qui est beaucoup plus qu'une métaphore, c'est-à-dire un invariant structurel — de toute question fondamentale (et non seulement de la seule question « que/qui suis-je ? »)[1] comme expression du 'se regarder soi-même *per speculum in aenigmate'* ! La consistance particulière de toute question fondamentale prise par elle-même, singulièrement, comme surface catoptrique, comme un miroir, renvoie et ouvre le regard sur un arrière-plan qui n'est pas identique, un regard dont l'ouverture dépend de la constitution, de l'épaisseur (même historique) de cette question. Ici la base d'analyse phénoménologique livrée magistralement par Husserl dans les chapitres sur les modalisations dans les *Leçons sur la synthèse passive*[2] doit s'élargir et arriver à saisir la texture du monde de la vie à laquelle

[1] Sur la dynamique pourtant essentielle de cette question, cf. *Untersuchungen über die Formen der Mathesis*, §§ 16-29, p. 191-236 et, sur ce même sujet, J.-B. Fournier, « Entretien avec Fausto Fraisopi : Questions sur la phénoménologie de la question », Entretien paru chez *Actu Philosophia*, Juin 2023, https://www.actu-philosophia.com/entretien-avec-fausto-fraisopi-questions-sur-la-philosophie-de-la-question/?fbclid=IwAR1ASeJskbND85cKYZNGzpo5aTBqViD2xWPvwLHFCno4Ec-NYcZL5D-Bje6U

[2] E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, Hua 11, Den Haag, M. Nijhoff, 1966, § 8-9, p. 33-38.

 © 2024 ULiège BAP

OPEN ACCESS

renvoie — et s'entremêle — cette question fondamentale par sa dynamique intrinsèque, ses concrétions de sens.

Il faut apprendre, encore une fois, *immer wieder*, à persister dans la question fondamentale particulière et apprendre à décrypter l'expérience toute particulière, spécifique, qu'elle nous laisse découvrir par sa dynamique intrinsèque. Tout d'abord le fait de considérer la question « que/qui suis-je ? » comme une question simplement (*bloss*) philosophique serait du moins inapproprié, pour ne pas dire fautif — car elle ouvre, laisse éclore une dimension *extra-* et *pré-philosophique* dont les trames traversent non seulement ce que l'on prétend être « la philosophie » mais aussi l'horizon de l'*épistème* de part en part. De même le simple fait de poser la question méta-philosophique « Qu'est-ce que la philosophie ? » pour en chercher une réponse — sans qu'elle soit inscrite dans un mouvement spéculatif — occulte toute la richesse de l'expérience que l'on en fait, *à ce moment précis de ce que nous sommes devenus, de ce que notre idée de rationalité est devenue,* pourrions-dire, *après la métaphysique*. Car la réponse ne serait en fait, en vertu de l'équivocité et du dynamisme interne de la question, qu'une réponse partielle, arbitraire, une parmi les milliers que nous nous affolons à donner. On pourrait affirmer la même chose de la *Seinsfrage* elle-même, dont la simple position ne suffit point pour la comprendre, pour en comprendre le mouvement spéculatif, en la laissant juste répéter et envelopper d'une aura d'originaire. Ce mouvement spéculatif émerge uniquement à condition que l'on sache persister dans l'état de suspension, dans la situation particulière d'absence de Sens et de concrétion de sens qu'elle nous ouvre, justement en vertu de son épaisseur historique mais aussi théorique, et qui s'esquisse à partir de son mouvement interne.

Conclusion et "ouvertures"

La « chose » même de toute question fondamentale prise et développée spéculativement 'dans sa specificité', sa '*Sache*', réside dans la texture de notre ouverture au monde qu'elle ouvre et montre aussi dans son épaisseur aussi historique, onto- et philo-génétique. C'est en ce sens que l'on peut penser de faire de la phénoménologie dynamique de notre expérience des questions fondamentales — laquelle s'avère être en même temps spéculative au sens intégral d'un voir de loin (*prospicere de specula*) et d'un se regarder soi-même dans un miroir (*videre per speculum*) — le fil conducteur pour le déploiement d'une idée nouvelle de *mathesis.* Il s'agit une *mathesis* non métaphysique au sens

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

responsif du terme, c'est-à-dire au sens d'une *Letztbegründung*, fondation ultime, ou *Verabgründigung*, mise en abîme, ou encore au sens fondamentalement asphyxique d'une ingénierie philosophique.

Cette *mathesis*, ou les formes de cette *mathesis*, s'esquissent au contraire par les descriptions de ces textures, qui décrivent des topologies variables et plastiques de la pensée, et qui traversent de part en part non seulement l'*épistème* ou les *epistêmai* mais l'existence humaine — la communauté historique (d'ou on vient et/ou que l'on veut laisser derrière nous) sur laquelle doit se fonder une *paideia*. Le fait de chercher dans la phénoménologie et dans la dynamique des questions fondamentales le fil conducteur pour une telle *mathesis* — dont le travail essentiel ne s'épuise point dans et par cette phénoménologie dynamique ni par l'expérience essentiellement spéculative que l'on fait par et grâce au regard rationnel porté sur ces questions — ce fil conducteur [*Leitfaden*] montre plusieurs choses à la fois, des choses minimales, si l'on veut, mais qui s'avèrent être décisives.

1. Tout d'abord il montre que l'impensé de la *protè épistème* et sa dimension nécessairement spéculative réside dans les trames, dans les textures que la *theôria* entretient, partage, non seulement avec l'*épistème* bien évidemment mais — à la fois et aussi nécessairement — avec la communauté humaine dans sa dimension historique, des trames qui les traversent (la *theôria* aussi bien que l'*épistème*) car elles appartiennent à l'horizon de l'existence.

2. Ensuite il montre que cet horizon est à considérer comme l'ouverture première et ultime au monde phénoménal au sens d'une ouverture essentiellement pré- et extra-philosophique, dont la teneur spirituelle — toujours au sens d'Hadot mais aussi, nous pourrions dire, d'Hegel et d'Husserl — laisse éclore la rationalité et ne s'en laisse pas exclure ou marginaliser.

3. Dans sa processualité, ce mouvement montre aussi qu'uniquement en saisissant ces trames complexes quelque chose comme le travail rationnel peut envisager de s'orienter à l'idée de *mathesis*, une mathesis 'autre' — *universalis* non pas au sens de la « complétude » mais au sens cosmique du *Weltbegriff* kantien — dont les formes correspondent au questionnement "fondamental", car émergent à partir de ses trames cachées. Au sein de ce questionnement, les questions fondamentales doivent être prises dans leur "unicité" et dans leur spécularité dynamique et pas juxtaposées comme figures, ou simulacres, du même.

4. Il montre enfin qu'uniquement en ce lieu, qui s'avère être un *multivers*, l'existentiel et l'épistémique se reflètent et peuvent s'avérer comme les deux faces d'un seul mouvement spéculatif. Que ce mouvement spéculatif soit susceptible d'être saisi entièrement à l'intérieur de la phénoménologie n'est

Bull. anal. phén. XX 1 (2024)
https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP

pas si certain, c'est même très douteux, mais cela ne touche en rien la puissance de son projet de rationalité (*Rationalitätsentwurf*).

Bibliographie

Adorno T. W., *Jargon der Eigentlichkeit*, Frankfurt a/M, Suhrkamp, 1965.

Augustinus, *Confessiones*, J.P. Migne, Patrologia Latina, Liber 31.

Bird G. H., "Carnap and Quine : Internal and External Questions*"*, *Erkenntnis*, 1, 1995, p. 42-64.

Carnap R., "*Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft"*, *Erkenntnis*, 2, 1931, p. 432-465, p. 469.

Carnap R., "Empiricism, Semantics and Ontology", *Revue Internationale de Philosophie*, 4 (11), 1950, p. 20-40.

Carnap R., "Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache", in *Scheinprobleme der Philosophie und andere metaphysikkritische Schriften*, Hamburg, Meiner, 2004, p. 81-110.

Dewey J., *La quête de certitude*, Paris, Gallimard, 2014.

Fournier J.-B., « Entretien avec Fausto Fraisopi : Questions sur la phénoménologie de la question », *Actu Philosophia*, Juin 2023, https://www.actu-philosophia.com/entretien-avec-fausto-fraisopi-questions-sur-la-philosophie-de-la-question/?fbclid=IwAR1ASeJskbND85cKYZNG-zpo5aTBqViD2xWPvwLHFCno4EcNYcZL5D-Bje6U

Fraisopi F., *"Horizon and Vision. The Phenomenological Idea of Experience versus the Metaphysics of Sight"*, *Horizon. Studies in Phenomenology*, 4 (1), 2015, p. 124-145.

Fraisopi F., *« Hegel et l'idée d'une logique spéculative I : Le spéculatif et l'ontologie (dialectique) de la représentation »*, *Les Archives de Philosophie*, 1, 2023, p. 163-186

Fraisopi F., *Philosophie et demande. Sur la métaphilosophie*, Paris, Classiques Garnier, 2021.

Hadot P., *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 1993.

Heidegger M., "Aletheia", in *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, Frankfurt a/M, Klostermann, 2000, p. 259.

Heidegger M., "Was ist Metaphysik", in *Wegmarken*, *op. cit.*, p. 103.

Heidegger M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, in HGA, Frankfurt a. M., Klostermann, 1989.

Heidegger M., *Der Satz vom Grund*, GA 10, Frankfurt a/M, Klostermann, 1997.

Heidegger M., *Wegmarken*, in GA 9, Frankfurt a/M, Klostermann, 1976, p. 103-122 (Nachwort [1943] 303-312, Einleitung [1949] 365-384).

Humphreys P., *"How Properties Emerge"*, *Philosophy of Science*, 64, 1997, p. 1-17.

Husserl E., *Analysen zur passiven Synthesis*, Hua 11, Den Haag, M. Nijhoff, 1966.

Husserl E., *Die Lebenswelt*, Hua. 39, Berlin – New York, Springer, 2009.

CC BY NC ND OPEN ACCESS

Husserl E., *Erfahrung und Urteil*, Prag, Academia/Verlagsbuchhandlung, 1938.
Husserl E., *Studien zur Intersubjektivität. Dritter Band (1929-1935)*, Hua. 15, Den Haag, M. Nijhoff, 1976.
Marion J.-L., « "Mihi magna quaestio factus sum". Le privilège d'inconnaissance », *Filosofia della religione oggi, Archivio di filosofia*, 2007, p. 235-250.
Merleau-Ponty M., *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964.
Mitchell S., *Unsimple Truths. Science, Complexity and Policy*, London, The University of Chicago Press, 2009.
Monnin A., « L'ingénierie philosophique de Rudolf Carnap. De l'IA au Web sémantique », *Les Cahiers Philosophiques*, 141, 2015, p. 27-53.
Oppenheim P. & Putnam H., "Unity of Science as a Working Hypothesis", *Minnesota Studies on the Philosophy of Sciences*, 1958, p. 3-36.
Pradelle D., « Husserl contra Carnap : la demarcation des sciences », in C. Ierna, H. Jacobs, F. Mattens (éds), *Philosophy, Phenomenology, Sciences. Essays in commemoration of Edmund Husserl*, Springer, Phaenomenologica n° 200, 2010, p. 157-190.
Spaak C., « L'irréductibilité de la question et le destin ontologique de la phénoménologie (Husserl, Heidegger) », *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, XX 1, 2024 (Actes 14), p. 68-98.

https://popups.uliege.be/1782-2041/ © 2024 ULiège BAP